



יוצא לאור בס"ד ע"י "בית ועד לחכמים"  
בביהמ"ד ערוך לנר - רמת שלמה - ירושלים ת"ו  
תגובות והערות יתקבלו בברכה בכתובת מייל:

3199@okmail.co.il

# וְעֵתָהּ תִּנּוּ תוֹדָה לַה'

## זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו

לעת כזאת, בהגיע עת דודים, יום הוצאת ירחון 'בית הועד' החמישי, נודה לה' בתוך אמוני,  
בתוך רבים נהללנו, ובקהל עם נברכהו -

ברוך אתה ה', א-לקנו מלך העולם, שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה -  
שהחיינו בחיים אמייתיים ונצחיים, שהחיינו, בחיי עולם אשר נטע בתוכינו, שהחיינו,  
בעסק התורה אשר מוצאה מצא חיים -

וקיימנו בקיום בית מדרשנו, זה כמה ימים ושנים, בחדשים וניסים מופלאים. גם כשימן  
המצר קראנו י-ה' - 'עננו במרחב י-ה'. מודים אנו לך ה' - "בְּרוּךְ ה' פִּי הַפִּלִּיא חֲסִדּוֹ לִי  
בְּעֵיר מְצוּר: וְאָנִי אֲמַרְתִּי בְּחֶפְזִי נִגְרַזְתִּי מִנֶּגֶד עֵינֶיךָ אֲכֵן שָׁמַעְתָּ קוֹל תַּחֲנוּנֵי בְּשׁוּעֵי אֱלֹהֶיךָ:  
וְגו', חֲזַקוּ וַיֵּאמְרוּ לְבַבְכֶּם כָּל הַמִּיחָלִּים לַה'". (תהלים לא, כב-כה).

והגיענו אל סגל חבורה, אל בית הועד לחכמים. והגיענו, לשבת יחדיו עם חכמי התורה  
ועוסקיה ביגיעה. והגיענו, לילך באור האיש המהלך לפני המחנה, ואבוקה של אש  
שלהבת י-ה בידו, אש היוקדת בליבו באהבתה של תורה, באהבת לומדיה ללא שיעור  
וגבול.

לזמן הזה - יום הנכבד ערב חג מתן תורתנו, לזמן הזה, בו זוכים אנו להוציא לאור עולם  
דברי תורה, משמחי לב ומחיי נשמה. לכבוד ה' ולתפארת תורתו.

יהי רצון, שיזכנו ה' ויחיינו, ונזכה להוסיף יחדיו ביגיעת התורה, ויקיימנו, בקיום  
בית מדרשנו לאורך ימים ושנים, ויגיענו במהרה, לזמן הזה, עת במהרה נקומה  
ונעלה ציון אל בית ה' א-לקנו, בקלות של כסף ושל זהב בידינו - לפני ה'  
נשתחוה ברינה, ונודה לפניו בתודה, על כל הטוב אשר נתן לנו ה'. בב"א.

**לזכות**

**אלכסנדר בן נינה, ולילה בת נעמי**

**Александр бен Нина и Лиля бат Наоми**

**אליעזר בן רייזל דבורה, ואסתר רחל בת יוכבד**

**ולכל תומכי התורה מכבדיה ומעמידיה**

**לברכה והצלחה בגו"נ להם ולכל אשר להם**

**והקרן קיימת לעולם הבא**

## תוכן הענינים

11.....	הרב חיים מרדכי שפירא קדושת מקדש ומשכן בשילה
20 .....	הרב אברהם סומפולינסקי בענין השסק הנמכר בימים אילו בשווקים
<b>✧ מדור אורח חיים ✧</b>	
28.....	הרב שרגא קלוגהויפט ברכות דף כ"ח ע"א, ובדין תדיר ושאינו תדיר - תדיר קודם
38.....	הרב יעקב יחזקיהו הלוי שולזינגר בענין קטן עולה למנין ז'
41 .....	הרב יוסף דב פיינשטיין בענין בירך על פירות האילן בפה"א יצא
48 .....	הרב אריה וולס סוגית מי שלקות - בדעת הרא"ש
53.....	הרב יצחק לוי בענין לפני עור לא תתן מכשול
56 .....	הרב אפרים קליין בדין לפני עיור בנתינת מאכל למי שאינו מברך
62 .....	הרב יוסף אמיתי בענין פיקוח נפש בשבת
69 .....	הרב אליהו סוסבסקי בדין הוקף מחיצה בשבת

הרב ברוך ויג

שיטת רש"י בהיתר מלאכות ביו"ט ..... 74

הרב שלום הירשפרונג

שעות פוסלות בקדשים מסתעף לדין בר מצוה לנולד באדר ראשון ושני ..... 77

הרב יוסף הירשמן

בענין ד' כוסות על חמר מדינה ..... 83

הרב צבי אריה בינדר

בסוגית המחחו וגמעו ..... 85

### ✧ מדור יורה דעה ✧

הרב אליהו סבן

בגדרי טעימת קפילא ..... 92

הרב יוסף רוזובסקי

בדיני ריבית ..... 98

הרב ישראל מאיר מורגנשטרן

איסור עשיית תבנית ההיכל וכליו ..... 102

אחד הרבנים

קבלת גירות בפני בית דין ..... 110

הרב ישי זאב רדליך

דין ערבות בגרים ובכלל ישראל ..... 113

הרב מנחם זלמן קרמר

בלאו דלא תדרוש בעמון ומואב – מגילת רות ..... 116

הרב אליהו סוסבסקי

הערה בענין מצות קידוש ה' וחילול ה' ..... 119

הרב יאיר יעקב קרמר

122.....האם המרגלים לקו בצרעת

הרב יצחק שפירא

125.....בדיני ז' ברכות

### ✧ מדור חושן משפט ✧

הרב יוסף ולדמן

130.....ביאור שיטת הלבוש בגדר דין מחוסרי אמנה

הרב אשר לבין

134.....בגדרי יחלוקו והממע"ה

הרבנים שמואל לפאיר ואברהם הלי

140.....בדין הנותן רשות להשתמש בכליו ונשברו

הרב אשר מילר

144.....ב' גדרים במצות השבת אבידה

הרב יצחק מנחם פזריני

149.....בדין גניבת וגזילת הגוי

### ✧ מדור טהרות ונטילת ידיים ✧

הרב שלום דב שמעון

156.....בענין חבורי אוכלין ע"י משקין

הרב שלום דב שמעון

164.....בענין צירוף כביצה לטומאת אוכלין

הרב אשר מילר

171.....טבל לטומאת הגוף אם נטהרו ממילא ידיו לאכילת פת

הרב אריה לדרמן והרב אליעזר שפירו  
בדין אהל הנסמך על גבי אבנים וכלים ..... 177

הרב מנחם פריינד  
בענין אריתא דדלאי, ודין כח גברא בנטילת ידים ..... 179

הרב יצחק מנחם פזריני  
בדין חציצה כשאינו מקפיד כעת ..... 184

### ✧ מדור עניינא דיומא – חג השבועות ומתן תורה ✧

הרב יצחק רובניץ  
מצוות קריאת בכורים ..... 188

הרב אריה הימלפרב  
בגדר מצוות ביכורים ..... 196

הרב ברוך ויג  
זמן קצירת העומר ..... 202

הרב אריה גוטמן  
בדין ספירת העומר וקידוש והבדלה למי מקדימין ..... 206

הרב ישראל שלום פורגס  
בענין אכילת מנחת שתי הלחם ..... 211

הרב ברוך ויג  
היתר חדש במקדש ..... 217

הרב חיים שולביץ  
תמימות ותשלומין לעצרת ..... 222

הרב אליהו סוסבסקי  
בענין מוספי חג השבועות ..... 229



- הרב חיים שולביץ  
 שורש מנהגי חג השבועות ..... 232
- הרב יוסף הירשמן  
 גדר ברכת התורה ..... 237
- הרב מענדל ויליגער  
 ברכת התורה לאחר שינת קבע ביום ..... 239
- הרב שמואל לפאיר  
 בדין קביעת עתים לתורה ..... 244
- הרב שרגא קלוגהויפט  
 בענין תורת ברכת התורה של קטן ..... 249
- הרב יצחק רובניץ  
 דין קריאה בתורה ובלוחות ..... 251
- הרב אפרים קליין  
 בדבר המנהג לעמוד בשעת קריאת עשרת הדברות ..... 254
- הרב אברהם לוי  
 ברכה ראשונה ואחרונה בשותה כמה כוסות במשך זמן ..... 258
- הרב אלישע גרינברג  
 בענין סולת של מנחות וגרש של מנחת העומר ..... 264
- הרב אשר מילר  
 בגדר תלמוד תורה דסיני - ולדורות ..... 266
- הרב אברהם סומפולסקי  
 זמן מתן תורתנו ..... 270
- הרב יחזקאל שרגא וינבר  
 למה לא נזכר בתורה חג השבועות כיום מתן תורה? ..... 273

## ✧ מדור ענינא דיומא באגדה – חג השבועות ✧

- הרב ראובן קוקלין  
משכנו של תלמיד חכם – בית המקדש? ..... 276
- הרב דב גדליה דרקסלר  
רבי שמעון תלמידו של ר"ע; סובר סברא ודורש טעם ..... 278
- הרב ברוך ויג  
אין הגה אלא בלב ..... 291
- הרב יאיר יעקב קרמר  
מניחים חיי עולם ועוסקים בחיי שעה ..... 293
- הרב רחמים יזדי  
הנה דם הברית אשר כרת ה' עמכם ..... 295
- הרב יצחק לוי  
מלאכי השרת קשרו לכל אחד שני כתרים ..... 299
- הרב ישראל מאיר מורגנשטרן  
אי לאו ההוא יומא כמה יוסף איכא בשוקא ..... 303

## ✧ מדור תגובות ✧

- תגובה למאמר הגר"י גרשוני שליט"א ..... 310
- תגובה למאמר ר' אשר מילר שליט"א ..... 311
- הרב חיים מרדכי שפירא  
בעניין גרות ללא קבלת עול מצוות בשלמות ..... 315

## הרב חיים מרדכי שפירא

## קדושת מקדש ומשכן בשילה

"ויקהלו כל עדת בני ישראל שלה וישכינו שם את אהל מועד והארץ נכבשה לפניהם".

(יהושע יח א)

ראיתי מי שכתב בזה, הטעם אמאי נקהלו כל עדת בני ישראל. משום דמשכן שילה מנוחה הוא, ודינו כמקדש לכל דבר. וביותר שהרי מבואר בגמ' (זבחים ק"ז א), דבשילה היו ג' מחנות. וא"כ בעינן לקדש המחיצות, והיינו מחיצת הקלעים בשיירי מנחה, ומחיצת אכילת קק"ל בשתי תודות. ובכולהו בעינן ב"ד וכל ישראל מהלכין אחריהם, כמבואר במשנה שבועות יד א. וא"כ מה"ט בעינן שיקהלו כל ישראל, להשכין משכן ה', עכת"ד. והנה אי משום מחיצת אכילת קק"ל, קשה לומר דהיה שייך בזה בשילה סדר הקידוש האמור במשנה. שהרי קק"ל נאכלין בכל הרואה, ובפשיטות הוא תלוי בכל אחד ואחד, ול"ש גבי זה מחיצה מסוימת. ומלבד זה כמדומה דיתכן והיה טעם אחר, אמאי הוצרך יהושע לאסוף את כל קהל ישראל להשכין בשילה את משכן ה', וכדלהלן.

הנה ביסוד דין קדושת משכן שילה, יש לעיין מכמה אנפין. ומתחילה יש לתמוה, דהנה לא מצינו לדורות שום דין קדושה שנשתייר בשילה, ולכאורה הוא צ"ע. הלא היה במקום זה מקדש גמור, אלא שחרב, ואמאי שאני בזה שילה מבית עולמים, שלא נשתתרה שום קדושה במקום בחורבנו. ומי גרע מבית הכנסת שחרב, דמבואר במשנה מגילה כח א, והשמותי את מקדשיכם קדושתן אף כשהן שוממין. ומזה הביא הרמב"ם בפ"ו מבדה"ב הט"ז מקור לשיתתו, קדושת ירושלים והמקדש לא בטלה, וז"ל, לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה ושכינה אינה בטלה והרי הוא אומר והשמותי את מקדשיכם ואמרו חכמים אף על פי ששוממין בקדושתן הן עומדים, ע"כ.

עוד ראיתי מי שנתעורר, דהנה שנינו בזבחים ק"ב ב, עד שלא הוקם המשכן היו הבמות מותרות ועבודה בבכורות ומשהוקם המשכן נאסרו הבמות וכו', באו לגלגל הותרו הבמות וכו', וקדשים קלים בכל מקום באו לשילה נאסרו הבמות ולא היה שם תקרה אלא בית אבנים בלבד מלמטן והיריעות מלמעלן והיא היתה מנוחה קדשי קדשים נאכלין לפני מן הקלעים וקדשים קלים ומעשר שני בכל הרואה באו לנוב וגבעון הותרו הבמות וכו', קדשים קלים בכל ערי ישראל באו לירושלים נאסרו הבמות ולא היה להן היתר והיא היתה נחלה וכו'. ויש לעיין דהלא עניינה של משנה זו לבאר, דין איסור והיתר במות ואכילת קדשים בכל חניות המשכן. וא"כ גבי שילה הו"ל לתנא לומר,

דנאסרו הבמות הואיל והיא היתה מנוחה. שהרי בפשיטות שם מנוחה הוא האוסר הקרבה בבמה, כדכתיב (דברים יב ח) לא תעשון ככל אשר אנחנו עשים פה היום וגו' כי לא באתם עד עתה אל המנוחה ואל הנחלה. ומהו שהוסיף התנא להזכיר, דלא היתה שם תקרה אלא בית אבנים מלמטן ויריעות מלמעלה, ביני מה שפתח דנאסרו הבמות, וביני מה שסיים דהיא היתה מנוחה.

וביותר יש לעיין בזה, דבגמ' קיח א גבי באו לשילה, פריך מה"מ ומשני א"ר חייא בר אבא אמר רבי יוחנן כתוב אחד אומר ותביאהו בית ה' שילה וכתוב אחד אומר ויטש משכן שילה וכו' הא כיצד לא היתה שם תקרה אלא אבנים מלמטן ויריעות מלמעלה והיא היתה מנוחה. ופרש"י, מנה"מ דבית אבנים למטן ויריעות לגג, עכ"ל. ואם שאלת הגמ' היתה גבי בית מלמטה ויריעות מלמעלה, מהו דמסיים והיא היה מנוחה.

עוד יש להביא, מה שתמה המהר"ץ חיות בגמ' מגילה טז ב, ובנימין בכה על צואריו בכה על משכן שילה שעתידי להיות בחלקו של יוסף ועתידי ליחרב. ותמוה מ"ש בכיה על חורבן משכן שילה, והלא מן התורה ראוי היה שיעקר משם לבא לבית עולמים. ואכן בפסוקים בשופטים לא מצינו שחרב משכן שילה, אלא שנעקר ממקומו אחר שנשבה הארון לפלישתים ומת עלי הכהן. ואולם בגמ' משמע שחרב. וכן הוא לשון הרמב"ם פ"א מבה"ב ה"ב<sup>1</sup>.

ואשר יראה לומר בזה. דהנה ז"ל הרמב"ם בריש הל' בית הבחירה, מצות עשה לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות וחוגגין אליו שלש פעמים בשנה שנאמר ועשו לי מקדש. וכבר נתפרש בתורה משכן שעשה משה רבינו והיה לפי שעה שנאמר כי לא באתם עד עתה וגו'. כיון שנכנסו לארץ העמידו המשכן בגלגל ארבע עשרה שנה שכבשו ושחלקו ומשם באו לשילה ובנו שם בית של אבנים ופרשו יריעות המשכן עליו ולא היתה שם תקרה ושס"ט שנה עמד משכן שילה וכשמת עלי חרב ובאו לנוב ובנו שם מקדש וכשמת שמואל חרב ובאו לגבעון ובנו שם מקדש ומגבעון באו לבית העולמים וכו', עכ"ל.

1 ועיין בתהילים (עד ז ח) עה"פ, שלחו באש מקדשך לארץ חללו משכן שמך. אמרו בלבם נינם יחד שרפו כל מועדי אל בארץ. שפירש רש"י שרפו כל מועדי אל שהיו בארץ כל בתי וועד שלו. פלשתים החריבו שילה נכודנאצר החריב בית ראשון ואחרים החריבו בית שני, ע"כ. הרי שפלישתים החריבו משכן שילה, מלבד מה שששבו הארון, הגם שלא נתפרש להדיא דבר זה בכתובים. וע"ע ירמיהו ז (יב, יד) כי לכו נא אל מקומי אשר בשילו אשר שכנתי שמי שם בראשונה וראו את אשר עשיתי לו מפני רעת עמי ישראל וגו' ועשיתי לבית אשר נקרא שמי עליו וגו' כאשר עשיתי לשלל. ושם כו ט, מדוע נבית בשם ה' לאמר כשלו יהיה הבית הזה והעיר הזאת תחרב מאין יושב וגו'. הרי דמן המקראות נראה שנגזר חורבן על משכן שילה.

ובפשיטות המכוון בדברי הרמב"ם, דכל מה שמנה הן משכן מדבר והן מקומות חניית המשכן בא"י, כל זה הוא פירושא דרישא, והיינו דבכל אלו נתקיים דין ועשו לי מקדש. והנה חזינן דהרמב"ם מנה כל מקומות חניית המשכן בא"י. ונראה מקורו נאמן, בגמ' קיח ב כי אתא רב דימי אמר רבי בשלשה מקומות שרתה שכינה על ישראל בשילה ונוב וגבעון ובית עולמים ובכולן לא שרתה אלא בחלק בנימין. הרי דהגמ' עצמה בארה דהשראת השכינה, וכמדומה דהיינו קדושת מקום, נתקיים בשילה ונוב וגבעון ובבית עולמים. אולם כל מקומות חניית המשכן במדבר, וכן בגלגל, לא חשיבי מקום ששרתה שכינה על ישראל.

ואכן במשכן מדבר לא מנה הרמב"ם חניותיו, אלא רק כתב דמשכן שעשה משה כבר נתפרש בתורה. ונראה המכוון בזה, דנתפרשו בתורה קרשיו עמודיו ויריעותיו וכל חלקיו, בצורתם ובמידותיהם. ויתבאר מתוך כך הגדר, דבמשכן מדבר נתקיים חיובא דועשו לי מקדש, בעשיית הקרשים והיריעות וכל חלקיו, ולא בהעמדתו. ודו"ק דבפרשת תרומה שבה נאמרה מצוה זו דועשו לי מקדש, לא נזכר סדר הקמת המשכן כלל ועיקר, כי אם עניין עשיית הקרשים והיריעות. [והא דכתיב התם (שמות כו ל) והקמת את המשכן כמשפטו אשר הראית בהר, פרש"י לאחר שיגמר הקימהו. שאני עתיד ללמדך ולהראותך סדר הקמתו, עכ"ל. ומבואר דבעיקר מצות ועשו לי מקדש, אכתי לא נצטוו על סדר הקמתו]. ואכן הצווי על הקמת והעמדת המשכן, נאמר רק בפרשת פקודי (מ ב), ביום החדש הראשון באחד לחדש תקים את משכן אהל מועד.

ונראה ראייה גדולה על זה, דהנה בתוספתא מנחות פ"ז איתא, הרי הוא אומר וירא משה את המלאכה והנה עשו אותה כאשר צוה ה' וגו' היכן צוהו ועשו לי מקדש וגו', ע"כ. והנה פסוק זה דוירא משה (פקודי לט מג), הוא קודם בסמוך לצווי דתקים את המשכן. ועליו קתני בתוספתא, דכשנאמר פסו' זה כבר נתקיים הצווי דועשו לי מקדש. הרי דמצות עשית מקדש דמדבר, נשלמה בעשיית הקרשים והיריעות עוד קודם העמדתם. ומינה, דעיקר שם ותורת מקדש דמשכן מדבר, קיים בהם. ויתכן להטעים, שהרי אף בשעת מסעות כשפורק המשכן, נמי אכתי שמו וקדושתו עליו, דפירוקו אינו ביטול תורת אה"מ שבו, דאה"מ אע"פ שנסע אה"מ הוא, הן לעניין שאין קדשים נפסלים ביוצא. והן לעניין קדושת מחנות, דאף בשעת מסעות זבין ומצורעין משתלחין חוץ למחנותיהם. כמבואר בזבחים ס ב ושם סא ב.

ונראה להביא עוד ראייה לזה, דהנה כתבו התוס' ביומא מד א ד"ה בשילה, לעניין אי מקדש איקרי משכן וז"ל, ולי נראה אף על גב דמקדש איקרי משכן כו' אפי' הכי בההיא

דשבועות דאיירי לענין טומאה סד"א לחלק בינייהו כיון דחלוקין הן לענין טומאה דאי כתב מקדש ה"א דין הוא דטמא שנכנס למקדש חייב שהרי איסורו איסור עולם ואפילו בתר דנפיל מחיצה חייבין על המקום משום טומאה אבל במשכן לאחר שנסעו משם ופירקוהו והעמידוהו במקום אחר אין חייבין על מקומו הראשון ואי כתב משכן ה"א דין הוא שחייב עליו לפי שנמשח בשמן המשחה ואסור ליגע בו בטומאה אפילו כשהוא מפורק אבל אבני היכל שנשרו מותר ליגע בהם בטומאה וכו', עכ"ל. המבואר בדברי התוס' חידושא רבה, דאיכא איסורא טומאת מקדש, על נגיעה בקרשי המשכן בעודו מפורק. ונראה מבואר מזה, דבפירוקו תורת מקדש עליו. שהרי כלי המקדש לא מצינו בהם איסור נגיעה בטומאה. [ניתכן דנגיעה בקרשי המשכן, היינו ביאת מקדש ידידה, דהא ביאה בפירוקו לא תתכן]. ומתבאר, דמשכן מדבר עיקר תורת מקדש ידידה, חיילא בקרשיו ועמודיו, ולא בבניינו.

אולם נראה דמשנכנסו לארץ, אזי מתקיימת מצות ועשו לי מקדש בהעמדת המשכן. דא"י היא ראויה להיות בה מקום המקדש, ועל כן בכל מקום בארץ ישראל שהועמד המשכן, הוי קיום מצות ועשו לי מקדש. ומקור הדברים מבואר בספ"ז (ה ב) מכאן נתנו חכמים מחיצות ואמרו עשר קדושות הן ארץ ישראל מקודשת מכל הארצות וגו' ארץ כנען מקודשת מעבר הירדן שארץ כנען כשרה לבית השכינה אין עבר הירדן כשר לבית השכינה וכו'. הרי דא"י בכללותה היא הראויה לבית השכינה, אלא דמתוכה נבחר מקום מסוים לבית עולמים. ונראה דזהו הטעם אמאי כל מקומות עמידת המשכן בא"י, היה למשכן בהם תורת מקדש, דהמשכן עומד במקום הראוי לבית השכינה. ועל כן בהלכה זו מנה הרמב"ם כל מקום שעמד בו המשכן בארץ, וקראן מקדש, מלבד משכן גלגל. [אולם קדושת הקרשים בתורת מקדש, ודאי דלא פקעה מהם, דהא נתקדשו].

ועיקרא דהא מילתא נראה מתבאר מדברי הספרי (ראה פיס' סה), עה"פ (יב ח) לא תעשון ככל אשר אנחנו עושים פה היום, וזה"ל שם, היום אנו מטלטלים את המשכן היום אנו אסורים בבמה משנבוא לארץ אין אנו אסורים בבמה, ע"כ. ומבואר דמה שמטלטלין את המשכן במדבר, זהו טעם לאסור במה. ואילו במשכן ארץ ישראל הוי טעם איפכא, דמה שאינו קבוע עולמית, הוא הטעם להיתר במות. ולכאורה הדברים כלפי לייא, הלא מה שהמשכן מיטלטל ואינו קבוע, הוא סיבה להחשיב שאין מקדש קיים, וממילא הוא בכלל לא באתם אל המנוחה והנחלה, והוי טעם להיתר במה. ואילו אם המשכן קבוע, דבזה חשיב מקדש קיים הוא טעם לאיסור במות. ואילו בספרי מבואר איפכא, וצ"ע.

ונראה המכוון בספרי, דמשכן מדבר הואיל והחפצא דמקדש שבו, אינה תלויה בהיותו עומד על מקומו, ואדרבה שם ותורת מקדש קיים בו אף בפירוקו, א"כ טילטלו אינו חסרון בשם מקדש שבו, ומימלא אף בטילטולו חשיב מקדש קיים בשלמותו, ואוסר במה. ורק במקומות שעמד המשכן בא"י, שכבר החפצא דמקדש בהם אינו אך המשכן בחלקיו, אלא שייכא אף קדושת מקום, ואף הקמתו ועמידתו במקומו, היא מכלל החפצא דשם מקדש שבהם. על כן בהם הוי חסרון מה שאינו מנוחה ונחלה, והוי טעם להיתר במה. והיינו המבואר בספרי, דמשנבא לארץ אין אנו אסורים בבמה, היינו משנבא לארץ ואכתי נטלטל המשכן, אין אנו אסורין בבמה. ומשום דבא"י כבר תורת מקדש עליו בבנינו, ובו הוי חסרון מה שהוא מיטלטל. [דהא הספרי איירי מעניין זמן היתר במות, והיינו עד שבאו בבית עולמים].

ויתכן דלב' זמני המשכן הללו, והיינו משכן דמדבר שבו החפצא דמקדש ידידיה היינו חלקיו. וכן לזמן שהיה משכן בא"י, שאז החפצא דמקדש ידידיה בהקמתו. לכל אחד משני זמנים אלו, נתקדש המשכן בקדוש מסוים. דהנה איתא בספ"ז (במדבר ז א), המשכן נתקדש בעמידה ובפירוק ובשמן המשחה בעמידה מניין ויהי בחדש הראשון הוקם המשכן בפירוק מניין ולא יבואו לראות כבלע את הקדש בשמן המשחה מניין ויקח משה משמן המשחה וימשח את המשכן, ע"כ. וכמדומה דקדושו בעמידה הוא לעניין הזמן שהחפצא דמקדש ידידיה בעמידתו, ואילו קידושו בשמן המשחה הוא קידוש חלקיו, וזה לעניין הזמן שהחפצא דמקדש ידידיה היינו חלקיו. אולם אכתי צ"ב מהו עניין דהמשכן נתקדש בפירוק, ומה קדושה יש בפירוק יותר מחלקיו שנמשחו בשמן המשחה, וצע"ג.

והנה בתו"כ (אמור פרש' י הל' יא) דרשו, חוקת עולם דכתיב גבי עומר, לבית עולמים. ופירש הר"ש משאנ"ץ, שאינה קרבה אפי' בבמה גדולה אלא בבית עולמים. והאחרונים (עיי' כלי חמדה בקונטרס מיד ולדורות נד' בסו"ס במדבר) הקשו מסוגית הגמ' ר"ה יג א, דמבואר להדיא שקרב עומר בגלגל. דהא דאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח ולא מעיקרא, משום דאקרוי עומר והדר אכול. ונראה יישוב הדברים על יסוד המבואר הכא, דמשכן גלגל חשיב כמשכן שבמדבר, וכמבואר בגמ' שאינו מכלל המקומות ששרתה שכינה בארץ ישראל.

והראיה ממש"כ הרמב"ם בפיה"מ בזבחים קיב ב, בטעם איסור במות בשילה, וכתב הרמב"ם בפיה"מ בזבחים שם וז"ל, נקרא שילה בית וכו' ולפי שהיה שם בנין הרי הוא מנוחה לפי שהם נחו ולא היו שם מסעות וכבר הזהיר ה' מלהקריב בבמות אם היתה שם

מנוחה והוא אמרו כי לא באתם עד עתה אל המנוחה משמע כי כאשר יגיעו אליה נאסר עליהם להקריב בבמות, עכ"ל. הרי דמנוחה ממסעות היתה רק בשילה, ומתבאר דגלגל אכתי מכלל המסעות הוא, וא"כ משכן דמדבר הוא.

אשר לפ"ז נראה, דבמשכן מדבר אין חסרון בשם מקדש שבו מה שאינו בית עולמים, והיינו שאינו קבוע. ואדרבה עיקר החפצא דמקדש ידידה, הוא בהיותו מיטלטל נמי, שהרי שם מקדש על חלקיו ולא על בנינו. ונראה, דהא דלדעת הר"ש משאנ"ץ עומר בעי בית עולמים, הוא דין בעיקר השם מקדש דבעי לגבי עומר. ועל כן אף דהי דמזבח דגלגל במה גדולה הוא, ואינו כמזבח בית עולמים. מ"מ מקדש דגלגל הואיל ומכלל משכן מדבר הוא, אין בו חסרון מה שאינו בית עולמים.

המורם מן הדברים, דמשכן שילה הוא היה מנוחה ממסעות המשכן, והוא היה מקום ראשון ששרתה בו שכינה בא"י. אלא דא"כ יסתערו ב' קושיות. חדא, אמאי הותרו במות בגלגל, אחר שהוא כמשכן מדבר ובמדבר הלא נאסרו הבמות. ועוד, אמאי מנאו הרמב"ם בהדי מקדשות שבא"י, אחר שחנייתם שם היא כחניית המדבר. והנראה לומר בזה, דהנהא דהותרו במות בנוב וגבעון, מפורש הטעם בגמ' קיט א, מנא ה"מ דת"ר כי לא באתם עד עתה אל המנוחה ואל הנחלה אל המנוחה זו שילה נחלה זו ירושלים למה חלקן כדי ליתן היתר בין זה לזה, ע"כ. הרי דמן התורה הוי זמן נוב וגבעון, זמן היתר במות. אולם גבי גלגל לא מצינו בגמ' לימוד מסוים, דהוי זמן היתר במות.

והנה בירושלמי מגילה פ"א הי"ב, ר' יסא בשם ר' יוחנן זה סימן כל זמן שהארון מבפנים הבמות אסורות יצא הבמות מותרות ר' זעירא בעא קומי ר' יסא אפי' לשעה כגון ההיא דעלי. והנה בגלגל הלא היה הארון באה"מ, וא"כ לטעם הירושלמי, דין הוא שיהא זמן איסור במות. וכבר עמד בזה המאירי במגילה ט ב כתב בזה"ל, וכבר נודע לנו ממסכת זבחים שעד שלא הוקם המשכן הותרו הבמות ומשהוקם המשכן נאסרו הואיל והיה שם מזבח וארון עמו באו לגלגל כל שבע שכבשו ושבע שחלקו והיה הארון הולך עמם במלחמותיהם ולא היה קבוע עם המזבח בגלגל הותרו הבמות באו לשילה אחר חלוקת הארץ ועמד הארון קבוע עם המזבח נאסרו הבמות באו לנוב וגבעון הותרו הבמות וכו', ע"כ. והיינו דהואיל והיה הארון יוצא למלחמות, לא היה נחשב ארון קבוע בגלגל. וצ"ע הלא לכאורה ארון שעשה בצלאל לא יצא אלא למלחמת יריחו, אולם בשאר מלחמות ארון שעשה משה הולך עמם, עיין תוס' עירובין סג ב ד"ה כל זמן. ולא שאני מזמן שילה שלא יצא הארון אלא פעם אחת. ודברי המאירי צ"ע.



אולם שיטת הכבלי כמדומה דמתבארת מתוך הא דדרשו ליתן היתר בין זה לזה, דאיסור והיתר במוות, תלוי בקדושת מקום, דאם הוי מנוחה או נחלה, והיינו שהיה מקום קבוע ומקודש, הוי זמן איסור במוות. משא"כ אם לא היה משכן קבוע במקום הנבחר למנוחה או נחלה, הוי זמן היתר במוות. ברם, אין הדברים אמורים אלא משבאו לא"י, ונעשה המשכן גופיה משכן דא"י בעיקר שמו. אולם זמן הגלגל לכאורה היה ראוי להיות כמשכן מדבר. ונראה שכבר הרגישו בזה רבותינו הראשונים ונתנו טעמים.

דהנה ז"ל רש"י במשנה זבחים שם, באו לגלגל הותרו הבמות, כדילפינן לקמן מאיש כל הישר בעיניו. והמכוון להא דאיתא קיד א, אמר רבי אילעא אמר ריש לקיש דאמר קרא לא תעשון ככל אשר אנחנו עושים פה היום אמר להו משה לישראל כי עייליתו לארץ ישרות תקריבו חובות לא תקריבו, ע"כ. הרי דלא דרשו לגלגל דהוי זמן היתר במוות, אלא דכי עיילתו לא"י ישרות תקריבו. והיינו, הגם דהזמן אינו זמן היתר במוות, מ"מ נאמר היתר להקרב ישרות. ונראה הנפק"מ דחובות בזמן גלגל, אכן הוו בכלל איסור במוות, ואמור בהם איסור שחוטי חוץ. משא"כ חובות בזמן נוב וגבעון, דהוי זמן היתר במוות ביסודו, וא"כ הוי רק איסור מסוים דאין הקרבן ראוי למזבח זה<sup>2</sup>.

ואף הרמב"ם בפיה"מ בזבחים שם, דקדק לפרש שאין זמן הגלגל זמן היתר במוות מצד עצמו, אלא שרוח אחרת היתה עמו. וז"ל, הגלגל לא היה בו בית בנוי אלא היה המשכן עצמו שהיה במדבר אבל כיון שהלשון באסור הבמות נאמר תלוי במחנה והוא אמרו אשר ישחט שור או כשב או עז במחנה ועשה טעם הדבר למען אשר יביאו בני ישראל את זבחיהם אשר הם זבחים על פני השדה וזה הוא אסור הבמות הרי עם חסול המחנות וכניסתם לארץ כלומר ארץ כנען והוא בזמן היותם בגלגל נסתלק הלאו הזה ונשאר ההתר שאם רוצה להקריב בבמה מקריב כמו שהיה לפני המשכן כיון שלא נאסר הדבר אלא במדבר במקום שהיו המחנות, עכ"ל. הרי דזמן הגלגל ראוי היה להיות זמן איסור במוות, אי לאו שאין מקום לקיום איסור זה. שהרי אסרה התורה שחיטת חוץ במחנה, ובזמן גלגל ליכא מחנות לאסור בהם שחיטת קדשים.

והראיה לזה, שהרי באר הרמב"ם דבזמן הגלגל היתר הבמות היה כמו קודם הקמת המשכן. הרי שאינו זמן היתר במוות כנוב וגבעון, שהוא היה בין מנוחה לנחלה. אלא דהגלגל הוא כזמן המדבר, אלא שהואיל וליכא מחנות, א"כ הוי כמו במדבר קודם

2 באמירת השיעור העירוני הרה"ג ר' ארי' הימלפרכ ור' אשר מילר שליט"א, שבתשובת ר"א בן הרמב"ם לר"ד הכבלי (תשובה ב) נראה דבזמן היתר במוות ליכא בחובות כרת אלא לאו. וע"ע רש"י זבחים קיד ב ד"ה בשעת היתר, וצ"ע.

הקמת המחנות, ודו"ק. ולשיטתו הא דהותרו בגלגל אך ישרות ולא חובות, הוא משום דכן הוא אף קודם הקמת המשכן. שהרי לא קרבו חובות קודם הקמת המשכן, ופשוט<sup>3</sup>.

אלא דאכתי צ"ב אמאי משכן דגלגל חשיב כמשכן מדבר, והלא כבר עמד בא"י והיתה בהקמתו ועמידתו קיום מצות ועשו לי מקדש, כמדוקדק בדברי הרמב"ם לדרכנו. והנראה בזה, דהנה כתב רש"י בזבחים שם גבי באו לשילה<sup>4</sup> נאסרו הבמות, כדקתני והיא היתה מנוחה וכתוב כי לא באתם עד עתה וגו' כלומר כשתעברו את הירדן לא תקריבו בבמות ככל אשר אנחנו עושים פה היום שאנו מקריבין במשכן חטאות ואשמות אלא איש כל הישר בעיניו תעשו דהיינו נדרים ונדבות שאינן עליכם חובה אלא לפי מה שישר בעיניכם ועברתם את הירדן וישבתם בארץ היינו לאחר ירושה ושיבה והיה המקום וגו' השמר לך וגו' היינו איסור הבמות, עכ"ל. וצ"ב מש"כ כי בעוד שתכבשו ותחלקו לא באתם עד עתה אל המנוחה, ומה דרשו בזה<sup>5</sup>. ונראה המכוון בדבריו, דאמור לימוד מסוים לומר דמשכן דגלגל שעמד בזמן כיבוש וחילוק, נהי דהוא משכן העומד בא"י, מ"מ לא חשיב באו למנוחה ונחלה, דהיינו ביאת המשכן לא"י, ואכתי תורת משכן דמדבר עליו.

ומעתה נתנה ראש ונשובה לבאר גדר קדושת משכן שילה. דהנה להמבואר עמידת המשכן בגלגל, היה כחניות המדבר. וכן המסע שמהגלגל לשילה, לכאורה הוא כמסעות המדבר, כמתבאר מדברי הרמב"ם בפיה"מ, דאך משבאו לשילה נחו ממסעות. ואולם מאידך שילה כבר חשיבא מנוחה, והוי מקדש דא"י.

3 ונראה דהרמב"ם בזה לשיטתו שם אזיל, שדקדק שינוי לשון המשנה, דגבי גלגל תנן קק"ל נאכלין בכל מקום, ואילו גבי נוב וגבעון תנן קק"ל נאכלין בכל ערי ישראל. ופירש הרמב"ם, ולא אמר בזמן הגלגל בכל ערי ישראל לפי שלא היו אז לישראל ערים מוכנות, אלא היו עוסקים בכבושם, עכ"ל. והיינו דבזמן הגלגל לא היה שייך קדושת מחנות, משא"כ בנוב וגבעון, היה שייך שם מחנה לכה"פ לעניין מקום איסור במות. [וצ"ע אי היתה קדושת מחנות בנוב וגבעון, וכבר נסתפקו הזה התוס' בשבועות טז ב סוד"ה און].

4 עי"ש עוד בד"ה באו לשילה, שפרש"י לאחר חילוקו מיד קבעוהו בשילה. ומה שהוסיף לאחר חילוקו, נראה משום דבעי שיהא המשכן בחלק יוסף ובנימין, דהא איכא מ"ד בספרי (ראה פיס' סב) באחד שבטין זו שילה דבעי שיהא משבט אחד, ודין זה הלא הוא דין בבחירת המקום. ועל כן לא יכל להתקיים המקום אשר יבחר בשילה, קודם שנתחלק המקום לשבט יוסף. ואולם עיין בחי' מן רי"ז הלוי בהל' בה"כ בסו"ד [במוסגר], שנסתפק גבי דין מכל שבטים דחזרו וקנו המקום משבט שזכה בו, אי היה זה אף בשילה. ולכאורה מדברי רש"י שדקדק כן לעניין קיום דין מאחד שבטין, דאמור אף בשילה, יש להוכיח אף לעניין דין מכל שבטים.

5 העירני בזה הגאון רבי ארי' גוטמן שליט"א, מגדולי בית המדרש.

והנה הבאנו לעיל דברי הגמ' שבארה מה ששנינו גבי שילה, בית אבנים מלמטה ויריעות מלמעלה, ובארה הגמ' משום דשילה איקרי הן בית והן משכן. ובירושלמי מגילה פ"א הי"ב נוסף על זה, א"ר זעירה ובלבד י' טפחים כבנין הבית והא כשם שהיה אהל מועד נטוי כך אהל שבשילה נטוי א"ר יוסי רבי בון קרסיו קרשיו בריחיו ועמודיו ואדניו והיו הקרסים נראין מתוכו ככוכבים ברקיע, ע"כ. הרי שבשילה עמדו הקרשים והיריעות, כמשכן מדבר. אלא שנבנה בית אבנים י' טפחים כשיעור בית, מלמטה. וא"כ נראה דמשכן שילה נהי שנתקדש מקומו בקדושת מקדש גמורה ובקביעות מקום, וכדין מנוחה. אולם מ"מ הואיל ודין הוא לבנותו בקרשי משכן שעשה משה, א"כ מעיקר גדר ודין קדושתו, גם קדושת משכן דמדבר.

ולהמבואר דקדושת מקדש במשכן מדבר, וקדושת מקדש במקדשות דא"י חלוקות ביסודם, דבמדבר החפצא דמקדש הוא בחלקיו, ואילו בא"י החפצא דמקדש הוא בבנינו. א"כ נמצא דבבנין מקדש שילה שנתקדש בקדושת מקום גמורה, הואיל ונבנה מקרשי המשכן, א"כ פתיחא ביה אף גדרי מקדש דמשכן מדבר, אף הם מעיקר תנאי וגדרי קדושתו. נמצא דאמורה בו הן קדושת בית, והן קדושת משכן. ונראה דמשום כך שנעקר ממקומו פקעה קדושת המקום מכל וכל, דהא מעיקר קדושתו היה שיתקדש כמשכן מדבר, שקדושתו אינה במקומו. ואה"נ כשעמד המשכן היה קדושת מקום גמורה, ועל כן ביטולו חשיב חורבן, וכבר בכה בנימין הצדיק על צווארי יוסף על חורבן זה, מ"מ לא נשתירה כל קדושה במקום.

אשר לפ"ז ניחא, הא דתנן דהיה בית מלמטה ויריעות מלמטה, בין הא דתנן דנאסרו הבמות, ובין הא דמסיים והיא היתה מנוחה. דכל הא דחשיב שילה מנוחה ולא נחלה, דהיינו קדושה שיכולה וראויה להעקר. הוא אך משום דהיה בנוי הן מבית והן מיריעות המשכן, ועל כן קדושתו היתה קדושה שעתידיה להעקר, כדין קדושת מקדש דמשכן, ודו"ק.

ומעתה נתנה ראש ונשובה להערה קמייתא, אמאי נאספו כל עדת ישראל שילה להשכין שם את משכן ה'. ונימא דהואיל והמסע שמן הגלגל לשילה, אכתי היה מכלל מסעות המדבר. כמתבאר מדברי הרמב"ם דהיא היתה מנוחה. א"כ במסעות אמור דין מחנות ובעינן אסיפת כל ישראל.

## הרב אברהם סומפולינסקי

### בעניין השסק הנמכר בימים אילו בשווקים

כידוע דשסק תקופת חנטתו באמצע שבט ומצוי דחלק מהפירות חונטים לפני ט"ו בשבט וחלק לאחריו והבעיה חריפה במיוחד דווקא השנה שנה השמינית שהיא שנה ראשונה למעשר, ובהקדם אשר יבואר:

#### א. אי אזלינן בתר ט"ו בשבט לענין שביעית

הנה איכא פלוגתא דרבנותא גבי פירות האילן שחנטו בין אחד בתשרי של שמינית לט"ו בשבט אי איכא בהו קדושת שביעית, אשר דעת הרבה ראשונים ובראשם רבינו חננאל ובעל הערוך כפשטא דכמו לענין מעשר ה"נ לגבי שביעית אזלינן בתר ט"ו בשבט. ואילו דעת הרמב"ם כפי שנתבארה בהחזו"א שלענין שביעית אזלינן בתר תשרי אפי בפירות האילן.

והנה לכאור' איכא לצדד בזה מסוגיא ערוכה בפ"ק דר"ה דשם איתא דר' נחמיה אמר דבאילן דאיכא ביה רק חנטה אחת אפי' חנט קודם ט"ו בשבט מתעשר להבא. ומקור ב רייתא זו הוא בתוספתא שביעית פ"ד ה"כ ושם איתא הכי:

כל אילן שחנטו פירותיו קודם חמשה [עשר] בשבט הרי הן לשעבר לאחר חמשה עשר בשבט הרי הן לעתיד לבוא ר' נחמיה או' במה דברים אמורים באילן שעושה שתי בריכות בשנה אבל אילן שאין עושה אלא בריכה אחת כגון הזתים והתמרים והחרובין אף על פי שחנטו פירותיו קודם חמשה עשר בשבט כאלו לא חנטו אלא לאחר חמשה עשר בשבט.

והנה סוגיא דהירושלמי פ"ה דשביעית מבאר בזה כמה דעות בביאור שיטת ר' נחמיה בבריכה אחת. ויבואר לק' אך הנוגע לענינינו דאיכא בזה ג' דעות ולדעה האחת בירור' פי' דברי ר' נחמיה דבזה אזלינן בתר חנטה בר"ה ודעה שניה דבזה אזלינן בתר הבאת שליש בר"ה. ודעה שלישית דאזלינן בזה בתר הבאת שליש בט"ו בשבט.

ולכאור' נראה, ולכה"פ הרי מוכרח לדעה קמייתא, דעיקר מילתיה דר' נחמיה קאי על דינא ט"ו בשבט, וס"ל, דמאי דאמרינן דט"ו בשבט קובע, רק אם איכא ב' חנטות, דכיון דאיכא נמי חנטה לאחר ט"ו בשבט, אז שדינן לחנטה דקודם ט"ו בשבט, לשנה שעברה, אבל אי ליכא אלא חנטה אחת לפני ט"ו בשבט ע"כ היינו היכול של השנה, ולא שדינן

ליה לשנה שעברה. והנה בפשוטו נראה דזהו ג"כ הטעם לדעה השניה דתלי בר"ה בהבאת שליש רק דס"ל להך דעה דכיון שלר' נחמיה נעקר מט"ו בשבט ואזיל בתר תשרי ה"נ דתלי בהבאת שליש ולא בחנטה.

והנה בירו' פ"ה דשביעית שם אמר, דר"ל שאל על ר' יוחנן דפסק כר' נחמיה, ממתני' דבנות שוח שביעית שלהם תשיעית. שממתני' זו מוכח דאזלינן בתר חנטה, ואמר שם בירו' דר' יוסי למד מתוך דברי ר"ל, דע"כ ס"ל לר"ל, דלר' נחמיה תלי בהבאת שליש בר"ה, ולכן הקשה על ר' נחמיה.

ולכאור', אי נימא דשביעית בלא"ה ליכא כלל ט"ו בשבט, א"כ שביעית ל"ש כלל למילתא דר' נחמיה וחילוקן בין חנטה אחת לשתי חנטות דהרי כמשנ"ת לעיל כל כולו דר' נחמיה בא לתקן הסתירה בין ט"ו בשבט לר"ה של עולם, ומאי מקשה משביעית דבנות שוח, הרי שביעית לא תליא בט"ו בשבט. אלא מוכח לכאור' כדעת הראשונים ז"ל דס"ל דהכי נמי בשביעית תליא בט"ו בשבט.

### ב. ג' דעות שבירושלמי במלתיה דר' נחמיה

ועתה נשוב לג' הדעות שבירושלמי בביאור דעת ר' נחמיה. שם בירו' איתא הכי:

תמן אמרין אילן שחנט קודם ראש השנה של עולם מתעשר לשעבר ולאחר ר"ה של עולם מתעשר לבא התיב רבי יודן בר פדיא קומי רבי יונה הרי חרובין הרי הן חונטין קודם ר"ה של עולם והן מתעשרין לבא ולא שמיע דא"ר חיננא בר פפא חרובין שלשולן היא חנטין אמר רבי יסא הביא שליש לפני ר"ה של עולם מתעשר לשעבר אחר ר"ה של עולם מתעשר לבא התיב ר' זעירא קומי ר' יוסא פעמים שהשנים מאפילות ותמרים מטילות שאור אחר ר"ה של עולם והן מתעשרות לשעבר א"ר זעירא לא מן דעתיה אמר הדא מילתא אלא מן הדא רבי יוחנן ור"ש בן לקיש רבי יעקב בר אחא בשם שמואל בר אבא הביא שליש קודם ט"ו בשבט מתעשר לשעבר אחר ט"ו בשבט מתעשר לבא אמר ר"ז ויאות הרי אתרוג עקרתה חנטו ולא עקרתה שנתו וכאן עקרת שנתו ולא עקרתה חנטו.

ובפשוטו ג' דעות איכא הכא ביאור דברי ר' נחמיה:

א. דעה אחת דמודה ר' נחמיה דאזלינן בתר חנטה גם באילן העושה בריכה אחת אלא דס"ל דבאילן זה אזלינן בתר ר"ה של עולם דהיינו חנט קודם ר"ה של עולם לשעבר וחנט לאחר ר"ה של עולם להבא, זו דעת תמן אמרי.

ב. דעה שניה דעת ר' יסא דגם הוא ס"ל דבאילן העושה בריכה אחת ס"ל לר' נחמיה דתלי בר"ה של עולם אבל בהבאת שליש בר"ה של עולם.

ג. דעה שלישית דגם לר' נחמיה אזלינן בתר ט"ו בשבט גם בעושה בריכה אחת. אלא דבבריכה אחת תלי בהבאת שליש בט"ו בשבט

והנה מקשו על תמן אמרי דהא חרובין חונטים אפילו לפני ר"ה ונהגו להתעשר להבא ותרץ דשולחן הוא חנטן ולכן כיון ששילשולן אחר ר"ה מתעשרין להבא. ועל ר' יסא דתלי לר' נחמיה בהבאת שליש בר"ה פריך ר"ז דהא פעמים שהתמרי מאפילות ומטילין שאור רק אחר ר"ה ומתעשרין לשעבר ומתרץ ר' זירא דר' יסא דאמר דלא תלי בחנט לר' נחמיה אלא תלי בהבאת שליש בר"ה לא מליביה אמר זאת אלא מהדאדר"ל ור' יוחנן.

פי' דאי תלי בחנטה גם לר' נחמיה א"כ מאי פריך ר"ל מבנות שוח הא גם ר' נחמיה מודי דאזלינן בתר חנטה ולפי ר"ה של עולם, ואמאי שתק לו ר' יוחנן. אלא מכאן הכריח ר' יוסי דלר' נחמיה כיון דנעקר מט"ו בשבט אזלינן לר' נחמיה בתר שליש. [ובספר מרן זלה"ה שביעית סי' ז', פי' בהיפוך, דר' יוסי אתא לתרוצי קו' דר"ל, ולומר דתלי בהבאת שליש ולכן ל"ק כלל מבנות שוח דמה דתנן שביעית של בנות שוח תשיעית, היינו בהגיעו לעונת המעשרות בשביעית. ותימה לי דאי הגיעו לעונת המעשרות בשביעית א"כ נהגה בהו שביעית גם בשביעית ובשמינית. ועוד דעי' ברמב"ם בפיה"מ להדיא דבנות שוח רק הנץ שלה בשנה ראשונה ועוד דא"כ גם לדעת ר' יעקב בר אחא דתלי בהבאת שליש בט"ו בשבט, עכ"פ לפי גי' שלפנינו, ל"ק מידי מבנות שוח, וא"כ ר"ל כמאן ועוד תימא לומר דהביא שליש גידולו בשביעית דהאלאחמ"כ מיד הוא גודל כדאמר התם בירו'.]

ואח"כ הביא דעה שלישית אמר ר' יעקב בר אחא דלא עקרנו לר' נחמיה את הט"ו בשבט אלא רק את חנטו ודינו בהבאת שליש בט"ו בשבט וגם זה קאי כר' יוחנן ור"ל ונראה קצת שכן משמע ל' התוספתא אע"ג דחנטו פירותיה קודם חמישה עשר בשבט כמי שחנטו אחר חמישה עשר בשבט.

ופי' הדברים דגם ר' יוסי וגם ר' יעקב לומדים דר' נחמיה עקר החנטה בשתי בריכות וכמו שמוכח מהדאדר"ל ור' יוחנן אלא נחלקו רק האם עקרנו ממילא גם שנתו שהרי ט"ו בשבט הוא זמן לחנטה ולא להבאת שליש או ור' יעקב בר אחא בשם רבי שמואל בר אבא אמר שאע"ג דלר' נחמיה באילנות אלו לא אזלינן בתר חנטה עדיין שנתו בט"ו בשבט. ור"ז סייע זה מאתרוג דאע"ג דעקרת חנטו לא עקרת שנתו.

[ואפשר נמי לקיים הגי' שלפנינו והכל עולה לפירוש אחד, מה אתרוג עקרת חנטו ולא עקרת שנתו וכא עקרת שנתו ולא חנטו, פי' בתמיה, דמקשה על תמן אמרי דאמרו, דעקרנו שנתו לר"ה של עולם ולא עקרנו את חנטו.]

### ג. לעניין אי חנטה והבאת שליש דבר אחד הוא

והנה מכל סוגיא דהכא מוכח לכאור' דחנטה והבאת שליש תרי ענינים נינהו וחנטה הוא זמן המוקדם שביניהם דכל שחלקו הכא אמוראי הוא רק באילן העושה בריכה אחת ואליבא דרבי נחמיה אי אזלינן בתר הבאת שליש. אבל קשה דבהרמב"ם פ"א דמע"ש מבואר דאזלינן באילנות בתר עונת המעשרות. ועי' בחזו"א דפריך עליה דהרמב"ם מסוגיא זו ששלשולן דחרובין הוא ודאי קודם עונת המעשרות.

ועי' בחזו"א שביעית סי' ז' סק"ט דהקשה ג"כ על הרמב"ם ז"ל מה היא דשלשולן זהו חנטתן שהוא הרבה לפני שליש וכ' לישב דהוא פלוגתא כאן בירו' ור' יסא דאמר דדיינינן הכא בתר הבאת שליש בר"ה של עולם ס"ל דכל חנטה היא בהבאת שליש וזהו כדברי הרמב"ם ז"ל דתלי בהגיע לעונת המעשרות דלכמה ראשונים חד שיעורא נינהו עם הבאת שליש נמצא דדינא דהרמב"ם ז"ל פלוגתא דאמוראי היא בירו' והרמב"ם פסק כר' יוסי דחנטה היינו הבאת שליש.

[והנה מלבד מה דיש לעי' א"כ אמאי לא קאמר ר' יוסי אמילתיה דת"ק על ט"ו בשבט עצמו דמה דאזלינן בתר חנטה בט"ו בשבט היינו הבאת שליש, גם בעיקר דברי הירו' דר' יוסי מהדא דר"ל ור' יוחנן אמרה נצטרך לומר שאין כוונתו דלמד זה מדברי ר"ל ור"י אלא לפלוגי אתא דל"ק מבנות שוח וכדאסברה לה בחזו"א ונצטרך לדחוק דר' יוסי לאו דווקא שהרי גם רבנן דתמן באו לישב קו' ר"ל וכמבואר כ"ז בחזו"א שם וגם מה אתי ר"ז ללמדינו בכ"ז.]

גם נצטרך לומר לפי"ז דבת שוח שנה ראשונה שלה הגיעה לעונת המעשרות ועושה שליש ולא כר"ז דשליש ראשון לוקח את רוב הזמן.

ולכאור' כיון שהביאה שליש וגמרה והגיעה כבר לעונת המעשרות ולשביעית, אמאי קרינן לזה שביעית שלה תשיעית טפי הו"ל למימר שביעית שלה שביעית שמינית ותשיעית. ואכן בהרמב"ם כפי' אמתני' דבנות שוח אמר להדיא דשנה ראשונה זהו הנץ שלה.

גם מה אתא ר' יעקב בר אחא לאשמעינן דהלכה כת"ק ומה אמר ר' זירא יאות מאתרוג וכו' הא פשוט דכיון דקשה מבנות שוח לכן יאות לפסוק כת"ק.]

והנה בחזו"א שביעית סי' ז' סקי"ב ולעניין הלכה כבר הכריע השו"ע כהרמב"ם.

וצל"ע דאחרי כ"ז דנפרש דפלוגתא דאמוראי היא מאן יימר דהלכתא כר' יסא דהא לבתר מינה אמרינן הרוצה לידע מתי חנטה מונה מאה יום וכו' אלמא דביתר פגין אזלינן וקודם עונת המעשרות היא.

ועוד הקשו דבירו' פ"ה דמעשרות מודה ר"ע לחכמים בחנט והשריש אלמא דלאו עונת המעשרות היא ועי' בחזו"א שם דהקשה כן ולא תי' וצע"ג.

ועי' עוד בהגרע"א דהקשה על הרמב"ם מהגמ' ר"ה י"ד אמור רבנן אילן בתר חנטה ותבואה וזיתים בתר שליש וכו' ונשאר בצע"ג.

ואחר דגם דעת רוב הראשונים דחנטה כפשוטו, התוס' והרא"ש והר"ש והריטב"א [ר"ה י"ד:] והכפופ' והמהר"י בר מ"צ בבנות שוח והרש"ס, וכדכתיב בקרא התאנה חנטה פגיה היאך ניקו ונימא דקי"ל להלכתא לאו הכי.

ועי' בדרך אמונה הל' מע"ש פ"א ס"ק ל"ו בציה"ל דאע"ג דהחזו"א בספר כ' דהלכה כהרמב"ם, הנה בהקונטרס תרו"מ שהוציא ע"י ר' זליג שפירא כ' שני הדעות של התוס' והרמב"ם בלי הכרעה.<sup>1</sup>

### ד. לענין שסק בשאר שני שבוע

וכיון דמרן ז"ל השאיר לן ההלכה בזה מסופקת, היה נראה למעשה לעניין, שסק שמצוי מאד שהחלה חנטה בחלק מהפירות קודם ט"ו בשבט ומשכה עד לאחר ט"ו, ואילו ההבאת שליש שלו הוא ודאי רק לאחר ט"ו בשבט, היה מקום לומר דהואיל ולפי התוס' חלק שייך לשנה העברה וחלק שייך להבא, ולא ידוע כל אחד, א"כ צריך לעשר כל אחד מיניה וביה.

1 ועוד יל"ע שגם דעת מרן זלה"ה בספר לא נתחוויר לגמרי דהא בסי' כ"א ס"ק ט"ז מבואר דדעתו דפירות האילן [כגון תפוזים] שחנטו ועשו בוסר קודם ר"ה של שביעית דאפשר להקל בהו דאזלינן בתר חנטה אפי' הביאו שליש אחר ר"ה משום דאפשר לסמוך על דעת תוס' דחנטה עיקר ולא שליש. וצ"ע

ואולי כוונתו ז"ל דכשנפגשים בשאילה שאין בה קולא וחומרא כגון לגבי מעשרות איזה מעשר ליתן עבדינן כהרמב"ם וכהכרעת השו"ע. אבל כשאנו באים למקרה דלהתוס' יש קולא דאין כאן שביעית ולהרמב"ם חומרא, א"כ כיון דשביעית בזה"ז דרבנן אפשר להקל.



אך נראה דבשסק יש מקום לסמוך למיעבד כדעת הרמב"ם לעשר כולו להבא, שהרי כיון דזהו אילן העושה בריכה אחת, והרי אית לן בזה גם דעת ר' נחמיה דבעושה בריכה אחת מתעשר להבא כיון דבאילן זה לא אזלינן בתר חנטה אלא בתר הבאת שליש וכו' יעקב בר אחא בהירו' דקלסיה רבי זעירא.

ואע"ג דדעת הרמב"ם ז"ל דלא קיי"ל כר' נחמיה רק בחרוב צלמונה, וכ"מ דעת השו"ע דלא הביא כלל הא דר"נ. הא ממ"נ, הרי להרמב"ם והשו"ע חנטה הוא גופא הבאת שליש, ואילו להתוס', הרי ס"ל דנהג וכו' בחרוב וה"ה בכל פירות האילן כיון דמתעשר אילן מדרבנן, וממילא ממ"נ איכא לעשורי לזה כלהבא לכו"ע.

ויש להוסיף בזה דבירו' פ"ה דשביעית הנ"ל איתא היא ר' נחמיה היא רבנן היא מנהגא היא הלכה וכו' וביותר דלמאי דנתפרש לעיל סוגיית הירו', אישתכח דסתימת כולי אמוראי דבירו' גם ר' יעקב בר אחא כוותיה דר' נחמיה ומשמע דכן הלכה לכה"פ גבי מעשרות, ובאמת כל האמוראים שם דברו על מעשר<sup>2</sup>.

ומיהו כ"ז שכתבנו גבי שסק שחנט מקצתו קודם ט"ו בשבט לצרף מר' נחמיה דמתעשר להבא הוא בשאר שנים ולגבי מעשרות אבל לא לעניין שביעית דבזה אזלינן בתר חנטה ולכן לעניין שביעית יש לנהוג קדו"ש כל הפירות של השסק שחנטו, ר"ל יצא הפרי, מקודם ט"ו בשבט של שמינית וכל' התו"כ שהיה לפני הראשונים ז"ל ולפנינו<sup>3</sup>.

---

2 ובפשטא אין להסתפק שמא שסק כיון שחנטו נמשכת לפני ואחרי ט"ו בשבט הוי כשני בריכות. משום דפשטאדמילתיה דרבי נחמיה דדוקא באילן העושה כעין שתי בריכות ממש דהיינו בשני זמנים אז אזלינן בתר החנטה בט"ו בשבט. [וא"ת א"כ הא אינו אלא מיעוט אילנות שעושים שתי בריכות ולמה חשיב לבריכה אחת כמיעוט. י"ל דלא חשיב בריכה אחת מיעוט אלא אילנות בריכה אחת שעושים לפני ט"ו בשבט. אבל ודאי הוו טפי טובא שעושין בריכה אחת כענבים וכתפוחים.]

3 וכמובן דכ"ז שאמרנו דבשאר שני שבוע אפשר במקום הצורך להקל דמתעשרין להבא הוא בכגון שסק דהוא אילן שעושה בריכה אחת וכנ"ל, אבל באילן העושה שתי בריכות שחנטו הפירות קודם ט"ו בשבט ודאי צריך לעשורי גם לשעבר כדעת התוס' והראשונים הנ"ל, וכסתימת הדברים בהקונטרס שנתפרסם ע"י ר"ז שפירא ז"ל,

ומסתבר שאפי' בפירות הדר, שנסתפק מן זללה"ה בהם עוד ספק, שמא הוו כאתרוג ומתעשרין בתר לקיטה להבא, מ"מ, אינו אלא רק לספיקא בלבד, ולכן נראה לדינא דגם בפירות הדר כל שחנטו והוציאו פרי קודם ט"ו בשבט יש להחמיר ולעשורו גם לשעבר לדעת הראשונים הנ"ל. ולכן בלימונים כיון דהוא עושה שתי בריכות לכן אי מתרמי שהחנטה נמשכת מלפני ט"ו בשבט לאחריו אין בריה אלא לסמן בחוט וכההיא דבנות שוח, אך כפי הנשמע אין מצוי כ"כ בלימון חנטה בתקופת ט"ו בשבט אלא או בתקופה יותר מוקדמת בשנה [וכן יותר מאוחרת.]

### ה. לענין שסק בשביעית היוצאת לשמינית

לכן בשסק שביעית היוצא לשמינית הברירה היחידה היא לסמן בט"ו בשבט את כל הפירות שחנטו עד אז וכההיא דבנות שוח, אבל להוריד אותם בט"ו בשבט מהעצים קודם זמנם אסור דאסור להפסיד פירות שביעית.

ואם לא סימנו את הפירות, יש לדון דכל השסק בשווקים יהא אסור מחמת תערובת פרות שביעית מן המשומר ביד ישראל למחמירים במשומר ביד ישראל בשוגג. ואמנם יש קצת מקום עיון במציאות של משומר בפרדיסים כהיום, האם כהיום שאין האנשים עושין שימור בפועל בפרדסים כיון דלא מצויין בימינו כלל גונבי פירות מפרדסים, אי בכ"ז מקרי משומר, כיון שסוף סוף מגדלם כבעלים ואם היה יודע מגנבים היה מונע בעדם.

ועכ"פ יש כאן גם בעיה יותר חמורה של טבל מהפירות שמינית שבכאן, שחנטו לאחר ט"ו בשבט, כיון שיתכן שהמעושר עליהם היה, מפירות שביעית הפטורים מהמעשר, ואין עצה אלא לעשר כל פרי מיניה וביה וכ"ז משום דלענין שביעית הרי אפי' בברכה אחת אזלינן בתר חנטה ממש וממילא דפטירי מהמעשר.

---

אמנם יתכן שמהפירות האלו שחנטו מוקדם בחורף, חלק מהם כבר הביאו שליש עד לט"ו בשבט וחלק יביאו שליש רק לאחר ט"ו בשבט, אשר לפי הרמב"ם יש כאן בעיה לעשר מאחד על חברו,

אך מסתברא דכיון דלדעת רוב הראשונים שהיא השיטה העיקרית חשיב כולו חנטה מקודם לט"ו בשבט ומתעשר כולו כאחת לשעבר. וגם להרמב"ם, הרי איכא נמי ספק שהלימון הוא אתרוג ומתעשר כולו אחר הלקיטה כלהבא, לכן נראה דיש להקל בזה וא"צ לעשר כל לימון מיניה וביה, אלא לעשרם כאחת כשני המעשרות. ומצינו קצת כע"ז, בחזו"א שביעית סי' כ"א סקט"ז שהקיל מכח דעת התוס' בתפוזים שחנטו בשישית ויצאו לשביעית יעו"ש.

מדור עניני או"ח

## הרב שרגא קלוגהויפט

### ברכות דף כ"ה ע"א, ובדין תדיר ושאינו תדיר - תדיר

#### קודם

##### חלק א' - בדברי התוס' והש"ע

(א) גמ' ת"ר היו לפניו שתי תפילות אחת של מנחה ואחת של מוסף מתפלל של מנחה ואח"כ מתפלל של מוסף שזו תדירה וזו אינה תדירה.

(ב) התוד"ה הלכה פסקו מכח סוגיין ליהזר ביה"כ להתפלל שחרית לפני שש שעות ומחצה, והיינו שיגמרו מוסף לפני זמן מנחה, ושוב הביאו דברי הר"י דא"צ, ודווקא באופן שצריך להתפלל שניהן מיד הדין דתדיר קודם ולא בכגון הא דיוה"כ דא"צ עתה להתפלל מנחה.

(ג) וע' בש"ע סימן רפ"ו סעיף ד' דהדעה הסתמית היא כהדעה הראשונה בתוס' ושוב הובא י"א וכשי' ר"י, וילה"ע בלשון הש"ע סימן תר"כ טוב לקצר בפיוטים ובסליחות שחרית כדי למהר בענין שיתפלל מוסף קודם שבע שעות, וקשה מהו הלשון טוב והא הפשטות הוא שפסק כמו הדעה שמביא בסתמא, ואפשר אה"נ כוונתו דללא שעשה כן יתפלל מנחה לפני מוסף.

(ד) וע"ש במ"ב שהביא לשיטת רמ"א דחלוק בזה מנחה גדולה ממנחה קטנה, ולכאורה כוונתו להלכה לדין ולא לשיטת המחבר.

##### חלק ב' - דיוקים בדברי הראשונים וביאו"ד

(א) והנה נראה לדייק חילוק בלשונות הראשונים בשיטות הסוברים דביוה"כ אין קדימת מנחה בהגיע לזמן מנחה. דלשון התוס' הוא וצריך להתפלל שניהם מיד כגון שהיה לו לילך לסעודה גדולה וכו', וכזה הוא ברא"ש וכ"ה בשו"ע סימן רפ"ו, אולם ע' לשון תר"י במי שרוצה להתפלל שתי תפילות מיד משהגיע זמן מנחה גדולה וכיון שרוצה להתפלל מוסף ומנחה מיד יש לו להקדים המנחה וכו', הרי שלדידיה תלוי ברצונו ולא דווקא אם צריך להתפלל עתה מנחה, וצ"ע מהו הנידון.

(ב) ועוד יש לדייק הדגשת התוס' דאין לו שהות להתפלל מנחה בזמנה, ולכאורה זמנה היינו מנחה קטנה, ומדויק דאם הוא נמצא כבר בזמן מנחה קטנה מודו דיקדים המנחה אף אם רוצה לאחרת עד דמדומי חמה (וע' רשב"א דנראה דלא כתוס' בזה), וצ"ב בזה.

(ג) ונ"ל, דהנה שיטת הרמב"ם פ"ג תפילה הלכה ב' הוא, דתפילת מנחה בזמן מנחה גדולה הוא בגדר "יצא בדיעבד", וכ"ה לשון הש"ע סימן רל"ג ס"א, וע"ש ביאור"ג שדייק ברש"י דף כ"ו ע"ב ד"ה מנחה גדולה דלא כן, אלא דאף זמן מנחה גדולה הוי לכתחילה אלא דעיקר זמנה הוא מזמן מנחה קטנה, וכן ציין הרא"ש וטור.

(ד) ויש לדון בתוס' כשיטת הרמב"ם, וס"ל דכל דלא הוי הזמן לכתחילה לתפלה לא דנין תדיר, ומה"ט הדגישו דמה דאין דין תדיר ביוה"כ הוא כיון דל"ה זמן מנחה, משא"כ אם הולך לסעודה דחייב להתפלל עתה מנחה י"ל דין תדיר, וע' לשון מ"ב סימן רל"ג ס"ק א' ועכ"פ אם רוצה לאכול וכו' לכ"ע מותר להתפלל לכתחילה משש שעות ומחצה ולמעלה ע"ש, הרי דבמצב זה הוי זמנה לכתחילה בשש ומחצה ושפיר דנין דין תדיר.

(ה) אולם ע' לשון הרא"ש כיון שצריך להתפלל שתיהן תפילת המנחה קודמת שהיא תדירה וגם עיקר זמנה ע"כ, ומדבריו נראה דלא כהרמב"ם הנ"ל, וכן פירש בדבריו בשו"ת בית אפרים סימן ס"ב, ומ"מ מדויק דמה דדנין דהוי עיקר זמנה הוא מכח מה דהוא צריך להתפלל מנחה וצ"ע.

(ו) וע' מש"כ לעיל דף כ"ו ע"ב לבאר דברי הגאון בשנו"א דכתב דמתפלל מנחה גדולה דווקא בשעה"ד כיון דבעי ייראוך עם שמש, וצ"ע בדברי השעה"צ סי' רל"ג ס"ק ג' דהבין שפסק הגר"א כרא"ש וטור וכדבריו ברש"י, וכן השעה"צ בסימן רל"ד סק"א כתב כן, ודנתי לפרש דאיכא שני דרגות, דאם ל"ה שעה"ד אף לרש"י לא יתפלל מנחה קטנה אבל במצב שעה"ד לרש"י מתפלל תפלה לכתחילה ולרמב"ם הוי דין דיעבד.

(ז) ולפי"ז יש לבאר דברי הרא"ש ודללא צורך לא דנין תדיר אף אם חולק על רמב"ם.

(ח) אולם ממה שדימה באור"ג רש"י רא"ש וטור יחד ל"נ שהבין כמש"כ.

(ט) ועוד י"ל דאף אם לא נפרש כמש"כ ודא"צ שעה"ד דווקא, מ"מ עד כמה דעיקר זמנה הוי מנחה קטנה יש לומר דלא דנין מעלת תדיר כיון דדין המנחה הוא שלא להתפללו אלא בעיקר זמנה, ואף אם יכול לכתחילה להתפללו מ"מ סו"ס ל"ה עיקר זמנו ומשא"כ בצריך להתפללו.

(י) ועתה אף בתוס' לא מוכח כרמב"ם אלא נפרש דבריהם כמש"כ בדברי הרא"ש.

יא) ובדברי תר"י י"ל דס"ל דאף דעיקר זמנה הוא מנחה קטנה מ"מ כל שרוצה להתפלל מנחה דנין תדיר, אף אם אין זה עיקר זמנה דמה"ט ביוה"כ אין דין תדיר קודם, ודסו"ס במתפללו איכא שני מצוות לפניו ותדיר קודם.

### חלק ג' - במה דמדוייק דכל הנושא הוא בזמן מנחה גדולה

א) והנה מדוייק בתוס' וכ"ה מפורש בתר"י, דמה דנחלקו הנך דעות הוא בזמן מנחה גדולה דווקא אבל בהגיע כבר זמן מנחה קטנה לכו"ע יתפלל מנחה קודם אף אם אינו עומד להתפלל מנחה מיד, וציין לזה בתר"י לדברי הירושלמי דאוקים המח' דרבנן ור"י בזמן מנחה קטנה דהוי עיקר זמן מנחה, ואף דדחה הך פשט לפי הבבלי שהרי נחלקו רבנן ור"י בזה ולפי ר"י זמן מוסף הוא רק עד שעה ז' ומינה דמיירי לפנ"כ ובזמן מנחה גדולה, מ"מ לדינא יקדים המנחה בהגיע למנחה קטנה, וכן נפסק ברמ"א סימן רפ"ו סעיף ד', [וע' רשב"א מובא לקמן בחלק ד' אות ב' דנ' דפליג על זה].

ב) וצ"ב בזה דמנ"ל שני דיני תדיר, חדא בזמן מנחה גדולה דתלוי בצריך או רוצה להתפלל מנחה ועוד דין בזמן מנחה קטנה ודיש קדימת תדיר אף כה"ג דלא היה עומד להתפלל מנחה.

ג) וע' במ"ב סימן תרע"ב סק"א בזה"ל, וע' בבאווה"ל שבארנו דלאותן האנשים הנוהגים להתפלל מעריב בזמנו דהיינו אחר צאה"כ נכון לנהוג כן לכתחילה להדליק קדם מעריב וכו' ואם לא הדליק מקדם והגיע זמן צאה"כ יקדים להתפלל מעריב דהוא תדיר ע"כ, ויל"ע אם כוונתו לאפוקי אלו שמתפללין מעריב מאוחר יותר ודפסק דכה"ג אין דין תדיר קודם וכדעה השניה בסימן רפ"ו, או"ד כוונתו לאפוקי התפללין ערבית לפני צאה"כ.

ד) ובפשטות נראה דכוונתו לאפוקי המתפללין לפני צאה"כ, חדא דבפשטות המחבר בסימן רפ"ו פסק כהדעה ראשונה (ע"ל חלק א'), ועוד דהרמ"א שם פסק דבהגיע עיקר זמנה דהוא מנחה קטנה בוודאי לכו"ע מתפלל מנחה קודם, וה"נ בכגון מעריב ונ"ח שהרי אחרי צאה"כ כבר הגיע עיקר זמן ערבית, ובע"כ כוונתו לאפוקי המתפללין לפני צאה"כ.

ה) ומזה קשה לי על מנהג העולם המקילין ומתפללין ערבית בשעה מאוחרת אחר שהדליקו נ"ח, וכ"ה בשלמי מועד פמ"ז עמ' רי"ט מהגרשז"א דמי שיש לו מנין קבוע לערבית בשעה מאוחרת וכן הובא במהדו' דרשו מהגר"ש זצ"ל והגר"ש וואזנר זצ"ל ולהבחל"ח הגר"ח קנייבסקי שליט"א, וצע"ג. (ומה שהצריך הגרשז"א מי שיש לו מנין

קבוע היינו משום דאלא"כ דנין דמעריב לפניו וחייב מיד להתפלל, וע' הליכו"ש תפילה פ"ב הערה פ"ט ובחנוכה בזה).

(ו) ויש לדון כה"ג אף בספיה"ע, במי שיש לו מנין קבוע לערבית בזמן מאוחר האם יקדים לספור ספיה"ע או דנידון דתדיר קודם, ושוב או יתפלל עתה ערבית או ימתין עם ספירתו עד אח"כ, ודלפי הרמ"א לכאורה הו"ל להקדים המעריב.

(ז) וראיתי באגר"מ או"ח ח"ד סימן צ"ט שדן בספיה"ע בציור הנ"ל ונקט דעד כמה שהותר לו לאכול לפני מעריב ה"ג לפני ספיה"ע, וכיון דדין תדיר קודם ממתין עד אחרי מעריב לספור ספיה"ע, והיינו כמש"כ, וצ"ע.

### חלק ד' - ביאור בעיקר נושא של הראשונים דלא שייך אלא בתפילות

(א) ונ"ל, דהנה ילה"ע עוד, מה הפשט בתוס' במה דאף דאינו עומד להתפלל מנחה עכ"ז תדיר קודם, והא אי"כ בפניו שני המצוות כלל, נוקשה בין במנחה גדולה להאי שיטה ובין במנחה קטנה להאי שיטה], והרי יכול לעשות דברי חולין ולדחות המצוה ולמה במצות ל"ה כן.

(ב) ע' לשון הרשב"א יש לפרשה כפשוטה בשהיו שתיהן לפניו כלומר שהיה בדעתו להתפלל עכשיו שתיהם ואם לא היה בדעתו להתפלל תפילת המנחה עד דמדומי חמה מתפלל של מוספין לבדה ע"כ, הרי דהפשטות הוא דווקא בשניהן לפניו.

(ג) ועוד ילה"ע, דע' בחי' הרא"ה בסוגיין שפסק דאם הקדים מוסף למנחה לא יצא, וכתב דהוי כמו הא דהקדים תשלומין לחובה דלא יי"ח תשלומין, וע' ברשב"א שחולק עליו והאריך לחלק בין קדימה דמנחה למוסף להא דתשלומין, (וע' מה שהארכתי בזה לעיל בריש פרקין), וצ"ב מה שייך לדון עיכוב בזה אם הקדימה הוא מדין תדיר דלא מעכבת כמבואר בגמ' מנחות דף מ"ט ע"ב.

(ד) ועוד ילה"ע בסוגיא דזבחים י"ב ע"א דתמה הגמ' איך שייך דיהא הדין דזמן פסח הוא כל היום (לפי בן בתירא), ואם לא שחטו עד שהגיע זמן תמיד של בין הערבים יקדים התמיד ממה שדורשין דכאן נאמר בערב וביה"ע וכאן נאמר רק בין הערבים, ויאחר דבר שנאמר בערב וביה"ע, והא זמנו לפני התמיד, ולזה הביאה הגמ' להא דר"י דמצינו כן, דזמן מוסף מלפני המנחה וכשמגיע זמן מנחה מנחה קודמו, וצ"ע הא פסח כלפי תמיד דנין דזמנו אחרי התמיד, והוא מעיקר, זמן הפסח, משא"כ במנחה ומוסף דהוי קד"מת תדיר. [וע' תוס' פסחים דף נ"ט ע"א ד"ה יאחר שדנו דאין חידוש בדין יאחר דבר וכו' מדין תדיר ולפי"ד ל"ק קו', אולם דבריהן צ"ב].

ה) ויש לדון ולחדש דבדין להתפלל ג' תפילות ביום ממש"כ ערב ובוקר וצהרים וכו' אינו שלשה זמני תפילות גרידא אלא איכא דין סדר בהן, ערבית ואח"כ שחרית ואח"כ ומנחה, וביש מוסף הוי מוסף בין שחרית למנחה, ונאפשר נפק"מ להסוברים דאיכא תשלומין לכמה תפילות וכן להנפסק דיכול להתפללם נדבה, דיהא כסדר ערבית שחרית ומנחה, אולם שו"ר בטור סעיף ד' שמביא בה"ג דבחסר מעריב ושחרית מתפלל במנחה שלש, והסדר הוא מנחה שחרית וערבית וכן נקט הפמ"ג משבצ"ז ס"ק ה' בשכח נעילה ומנחה ומשלים שניהן במעריב ע"ש, והיינו חידוש דמשלימין בסדר האחרון אחרון קודם, וצ"ב בגדר הך סדר, ומה שציין הפמ"ג לסעיף ד' צ"ב].

ו) ואפשר נדייק כדברינו מלשון תוס' בסו"ד שכ' יתפלל כסדר מוסף ואח"כ מנחה, הרי שדנו דין סדר.

ז) ויש לבאר דברינו דאף אם יסוד קדימת מנחה למוסף הוא מדינא דתדיר קודם, מ"מ מכח האי דין חל סדר תפילות מצד הלכות תפילה דמנחה ואח"כ מוסף, והוי כמו דין דפסח דהוי דין מצד הפסח לאחר אחרי התמיד וה"נ דין מהלכות תפילה דכה"ג מוסף אחרי מנחה.

ח) וזהו ביאור הגמ' זבחים הנ"ל, ודהחידוש היה דיהא סדר של תמיד ואחריו פסח אף דלפני זמן התמיד היה סדר של פסח ואח"כ תמיד, ולזה הביאו דה"נ מצינו במנחה ומוסף, דלפני זמן מנחה היה סדר התפילות מוסף ואח"כ מנחה ואחרי זמן מנחה הוי הסדר מנחה ושוב מוסף.

ט) ובזה נסביר שיטת הרא"ה הנ"ל, ודמה דיהא עיכובא הוא מכח האי חלות סדר בתפילות, ודאף דדין דתדיר קודם לא מעכב בכל מקום, תפילות שאני, ודמכח דין תדיר חל שינוי סדר התפילות ומהאי דין הוא מעכב, והביא דוגמא למה שמצינו דסדר קדימות בתפילה מעכב כמו בהקדים תשלומין לחובה, דקדימת חובה לתשלומין הוי דין בסדר תפילות. (וע' מש"כ לעיל דף כ"ו בדברי רמ"א סימן תרפ"ד דפסק דתדיר מעכב, וכבר הקשה עליו הט"ז דמה שייך דין עיכוב, והסברתי כגדר דברינו דכאן, ודחל סדר בקריאה מכח דין תדיר ומה"ט מעכב).

י) ובזה נבאר מה דלכו"ע במנחה קטנה אף אם אין מנחה קיים לפניו תדיר קודם, ודחל סדר תפילות דמנחה ושוב מוסף כיון שהגיע זמן חיובו, ודסדר תפילות נקבע מעיקרא עם הכללים של תדיר קודם.



יא) ולפי"ז נבאר דברי התוס', דתוס' התחילו דאף במנחה גדולה הוי מנחה קדים, ומשום דס"ל דאין חילוקי זמנים במנחה כלל ומיד במנחה גדולה הוי זמנו וממילא מכח דין קדימת תדיר הוי סדר תפילות מנחה ושוב מוסף, ולכן חייב להקדים המנחה, אף ביוה"כ דלא עומד להתפלל מנחה, ובזה חולק הר"י דבזמן מנחה גדולה כיון דל"ה זמן מנחה לכתחילה לא נקבעה סדר התפילות ולכן אם א"צ להתפלל מנחה אי"כ דין תדיר לקבוע הך סדר, אולם בצריך להתפלל מנחה דנין דהוי זמן מנחה ונקבע הסדר מנחה ושוב מוסף, ולפי תר"י ה"ה ברוצה להתפלל מנחה.

יב) ובזה מבואר החילוק שבין מנחה גדולה למנחה קטנה, ודבמנחה קטנה יש לדון דהוי זמן מנחה וממילא מדין תדיר נאמר דזמן מוסף הוא אחרי מנחה, ולכן אף אם לא עומד להתפלל מנחה יש דין קדימה למנחה, משא"כ במנחה גדולה ללא שיש צורך להתפלל או עכ"פ רצון להתפלל, לא דנין דהוי זמן מנחה וממילא אין דין תדיר קודם.

יג) אלא דעדיין יש להעיר בדברי תר"י דמבואר דזמן מנחה הוא מנחה קטנה ועכ"ז ברוצה להתפלל מנחה במנחה גדולה הוא קודם למוסף, והא איכא דיני סדר בתפילות דמוסף ואח"כ מנחה ולמה יהא בזה דין תדיר קודם.

יד) דבשלמא בשיטת תוס' ורא"ש פירשנו דע"י צריכותא דיליה להתפלל מנחה הוי זמן מנחה ממנחה גדולה ושייך לדון קדימת מנחה, אבל לתר"י צ"ע.

טו) ועכ"פ לפי"ד פשוט דכל סוגיין ל"ש לנידון מעריב ונ"ח, ובזה בוודאי כל דלא עומד להתפלל מעריב אין שום דין תדיר להקדים מעריב, כיוון דל"ש שם ענין סדר המצוות, והוי הדין הכללי של תדיר דתלוי במה שעומד לעשות ב' מצוות דאיכא סדר ביניהן.

טז) וכמו כן יצא דבנידון ספיה"ע וערבית ולא עומד להתפלל ערבית עד אח"כ דינו לספור עתה ספיה"ע בפני"ע, ודלא כדברי האגר"מ,

יז) ויוצא דלפי האגר"מ לכאורה יצא בנידון דמעריב ונ"ח דה"נ צריך להקדים מעריב מדין תדיר קודם.

יח) ויש לפרש עפ"י השיטה שמובא בשו"ע סימן רפ"ו ס"ד דבציבור לא יקדים מנחה למוסף בשום אופן כדי שלא יטעו, וצ"ע הא תדיר קודם, וע' מש"כ בערוה"ש שם.

יט) ולהנ"ל י"ל דמה שדנין תדיר קודם אף בלא עומד להתפלל מנחה הוא מכח דין סדר תפילות דחל סדר של מנחה ושוב מוסף ולא מצד הדין תדיר כללי, ובזה י"ל דבציבור לא תקנו שישתנה הסדר תפילות כדי שלא יטעו וממילא אי"כ דין תדיר.

### חלק ה' - עוד בגדרי קדימת תדיר

(א) ויש לדון עוד בדברי באוה"ל סימן ר"נ ס"א דדן לגבי המצוה של והכינו לכבוד שבת והמצוה של ק"ש, דלא יכין לפני ק"ש משום דתדיר קודם ע"ש, וצ"ע מה דלא דנו באם השכים לפני זמן הקבוע לו לק"ש, ואפשר כאן שאני דיש איסור עשיית צרכיו לפני ק"ש, והוי כמו דמצות ק"ש בפניו, וע' מש"כ בהליכות שלמה תפילה פ"ב הערה 62 וחנוכה פט"ז הערה 62.

(ב) וע"ע במ"ב סימן תל"א ס"ק ח' שדן בסדר מעריב ובדיקת חמץ לגבי הרגיל להתפלל בזמנו בצבור דע' מג"א דיתפלל קודם כיון דטרח לקבצן אח"כ, וברגיל להתפלל לעולם ביחידי יבדוק קודם, דלא חיישינן שישכח, והחק יעקב פסק דלעולם יקדים מעריב, דתדיר קודם ע"ש, וצ"ע בדברי המג"א, וע' ש"ע הרב ס"ו וקו"א סק"א דכיון דמצות ק"ש ותפילה בא כל הלילה או עכ"פ עד חצות א"כ אף דמצוה מה"מ לקרא ולהתפלל מיד מ"מ לא עבר על תקנ"ח אם אמרו אח"כ משא"כ בדיקת חמץ דנתקנה מיד דווקא.

(ג) והביאור בזה הוא דהוי כמו שכתב המג"א סימן רס"ו ס"ק י' דבאין שהות להתפלל מנחה ומוסף יתפלל מוסף דאיכא למנחה תשלומין, ודמצוה עוברת קדים אינה עוברת (והארכתי בזה בסוגיין במקו"א), וה"נ נחשב בדיקת חמץ עוברת מצד הזמן לבדוק מיד.

(ד) וע' הליכות שלמה סוכות פי"א הערה 73 עוד לגבי לולב לפני תפילה, ויש להעיר מה דלא דן הגרשז"א לשיטתו המובא לעיל דמי שמקדים לפני זמן שחרית הקבוע לו דשפיר יטול.

(ה) וע' מ"ב סימן תרפ"א ס"ק ב' במה שמדליקין נר חנוכה לפני הבדלה, דאף דתדיר קודם מ"מ כל מה דנוכל לאחר יציאת שבת עדיף טפי, ולכאורה היינו סברא דלא קיים בפניו עתה להבדיל, ומוכח כמשכ"ל, [ויעוד כתב שם עוד סיבת קדימה דבהדלקה יש פירסו"נ, וכבר העירו דבסימן תרפ"ד ס"ק י"א פסק דלגבי סדר שניהם הוי תדיר לפני פירסו"נ ודווקא במקום דא"א שניהן פירסו"נ קדים].

(ו) וילה"ע עוד במה שהמ"ב בסימן תרע"ט ס"ק ב' ושעה"צ שם דנו עפ"י דהפמ"ג להקדים מנחה לפני המדליק בפלג המנחה ומשום דנראה כרתתי דסתרי, והמדליק סמוך לשקיה"ח יכול להתפלל מנחה אחרי ההדלקה ע"ש נצ"ע מה דלא דנו דמנחה קדים מצד הלכות תדיר קדים.

(ז) ואפש"ל חידוש, וכמו דיכול לעשות דבר רשות לפני מנחה, ה"נ אפשר הדלקת ער"ש דהוי הדלקה לפני המצוה וכהכשר מצוה למצוה ולא קיום מצוה, לכן דנין דהוי כרשות לגבי מנחה, וע'.

(ח) וע' בדרך החיים סימן קפ"ז אות ג' דכתב דמנחה לפני הדלקת נ"ח ולא חילק אם מדליק בפלג המנחה או לא, ואפשר הפשט מצד דתדיר קודם וכמש"כ.

(ט) ועוד מצינו בא"ר דאף דיש דין להקדים תפילות המנחה מ"מ לא ידחה תפלה בצבור, והמקו"ח להתוות יאיר ס"ל דדוחה תפילה בצבור, ואפשר הנידון הוא, דאם מצד תדיר הרי אם אין לו מנין הוי כמו דלא עומד עתה להתפלל ושוב אין דנין קודם משא"כ אם מצד תרתי דסתרי.

(י) ויש לדון עוד במה שמובא בספר זכרון אש תמיד עמוד תקמ"ב נידון של הגר"מ הלוי במי שנמצא בציבור שמתפללין מוסף והוא נמצא בגאל ישראל האם עדיף לו להתפלל שחרית או מוסף, ופסק הגר"מ להתפלל מוסף מצד הדין תפלה בציבור וא"צ לדין סמיכת גאולה לתפלה שחרית דווקא והסכים לחידושו מרן הגר"ח אלא דאמר דאף אם יתפלל שחרית הוי קיום דין תפלה בצבור ע"ש, (וע' מש"כ לברכות דף ד' ודף כ"א ואכ"מ), ויש להעיר הא מדין תדיר קודם הו"ל להתפלל שחרית ולא מוסף, ונראה דתלוי בדברינו מה עדיף תפלה בציבור או דין דתדיר קודם.

(יא) עוד מצינו חידוש בגדרי תדיר, דע' מטה אפרים סימן תקפ"א סעיף ו' בזה"ל, נוהגין במדינות אלו מר"ח אלול ואילך עד יום כפור לומר בכל יום אחר גמר התפלה מזמור כ"ז בתהלים וכו' ויראה לי שבמקומות שאומרים אותו אחר גמר התפילה אזי בר"ח יש להקדים מזמור ברכי נפשי למזמור אורי וישעי, וכן במקומות שאומרים אותו אחר תפילת שחרית ונוהגין ג"כ לומר שיר יום אחר תפילת שחרית יש להקדים השיר של יום לפי שהוא תדיר וכן ברכי נפשי היא תדיר בכל ר"ח ע"כ.

(יב) וצ"ע דבשלמא מה דשיר של יום הוא לפני לדוד ה' מובן ומשום דין תדיר, והיינו דאף דכל יום איכא שיר אחר מ"מ כל הימים הוי דין אחד וענין אחד, וכמו דמצינו בטו"א מגילה דף כ"ט ע"ב בקדימת קריה"ת ענינא דיומא לר"ח, דאזלינן בתר ענינא דיומא כללי, אבל צ"ב כוונתו גבי ר"ח.

(יג) ומבואר ענין חדש, דתדיר אינו דווקא במספר פעמים דבזה הרי אומר מזמור לדוד ה' אורי כשמונים פעמים, אלא יש ענין תדיר מה שענינה מגיע בהרבה תקופות.

יד) ומקור לזה יש לציין רש"י סוכה דף נ"ו ע"א שהסביר דברי הגמ' דלרכב"ח זמן ואח"כ סוכה כיון דתדיר קודם, פירש"י בזה"ל, שנוהג בכל הרגלים ע"כ, [ומבואר בדבריו חידוש דכל הרגלים שייכים זל"ז ודהוי מערכת זמנים אחד ומה"ט זמן תדיר, וכן הערתי בזה ממה דבכל הרגלים קוראין בתורה בענין שאר היו"ט], וצ"ע דהרי ברכת לישב בסוכה עדיין הוי יותר, אם לא דנימא דכיון דלא מחוייב יותר מסעודה אחד לא דנין תדיר, אולם י"ל כדברינו, ודמה דברכת זמן נמצא בכמה תקופות הוי עוד אופן של תדיר, והך אופן קדים לתדיר במנין פעמים.

טו) שו"ר בערוך לנר שם שדייק כן ברש"י וציין שכ"ה בשבועות דף ט' דהו"א ללמוד דין שעור רגלים משעור ר"ח כיון דשעיר ר"ח תדיר, ואף דיש יותר מכפר מכסר שעירי רגלים מ"מ של ר"ח נחשב תדיר כיון דבא בכל ר"ח.

טז) וע"ע באגרות משה או"ח חלק ג' סימן ע' דדן מה דלפני הגזירה היו תוקעין בשחרית והא מוסף תדיר, וכתב דכל מוסף הוי מצוה בפנ"ע, מוסף שבת לעצמו ומוסף ר"ח לעצמו ומוסף כל יו"ט לעצמו וא"כ מוסף ר"ה הוי רק פעם זה בהשנה לבד ושוה תקיעות בזה למוסף, והעיר ממוסף דר"ח תדיר, ויישב דלא הוזכר אלא ברמז לר"ת, ולהר"ר משולם לא מוזכר כלל, ודן שם מה דהלל הוא לפני קריאת התורה ומוסף ולא דנין דין תדיר ע"ש.

יז) עוד בגדרי תדיר קודם, ע' שאג"א סימן ב' וכ"ב שנקט דדאורייתא כלפי דרבנן לא נחשב כמקודש ואין בו דין קדימה, ומספק"ל בזה רע"א הגהות ש"ע סימן ז' ס"א וע' תשו' רעק"א סימן ט' בזה, צל"ח דף נ"א ע"ב וסמ"ג קפ"ט א"א ט"ו, וע' מור וקציעה סימן תפ"ט, וע' בנוב"י או"ח סימן ל"ט, וע' ישוע"י סימן תרס"א סק"א, וע' באו"ש פ"ו הי"ב ד"ה וראיתי, וע' מ"ב סימן תרס"א ס"ק ב' ובשעה"צ ס"ק ג'.

יח) וע' גמ' סוכה דף נ"ו ע"א דחובת היום קדים לתדיר.

יט) ונפק"מ בכל זה ביש לפניו מזוזה ונר חנוכה מה קדים, אם מזוזה קדים כיון דהוי דאורייתא או נ"ח משום דהוי חובת היום, וע"ש ברע"א בתשו', וכן יש לדון האם לדון מזוזה תדיר מכח המצוה או תלוי בברכה דלא תדיר, ונראה דכל חלק מהמצוה בעצם מחייב ברכה והוי כמו שבירך עליו ושוב אף הברכה תדיר, וכן בלא"ה נראה דדין תדיר דברכה תלוי במצוה, שו"ר בזה בשלמי תודה סוכה סימן י"א וחנוכה סימן ה' אות ד'.

(כ) וע' בתוס' זבחים דף פ"ט שהקשו ל"ל דרשא דעולה ראשונה והא תיפו"ל מדין תדיר, ויש לדון דנפק"מ באין לפנייהן התמיד, ואפשר תלוי בשני הדיעות בתוס' ובש"ע הנ"ל.

כא) עוד הערה, ע' סוגיא דיבמות דף ה' ע"ב ומנחות דף מ"ט ע"א דמבואר דדין תדיר קודם הוא אף דין לדחות האיניו תדיר לגמרי, וצ"ע על דברי המג"א סימן תרפ"ד סק"ב שציין לחידוש זה לתוס' סוכה דף נ"ד ע"ב.



## הרב יעקב יחזקיהו הלוי שולזינגר

### בענין קטן עולה למנין ז'

א) בטור ס' תרפ"ט מובא מחלוקת בין רש"י והבה"ג לגבי חיוב הנשים במגילה דלפי רש"י הנשים חייבות בקריאת המגילה כאנשים דהרי בגמ' במגילה ד. מובא אריב"ל נשים חייבות בקריאת המגילה דאף הן היו באותו הנס. ודעת הבה"ג דנשים חייבות רק לשמוע קריאת המגילה ולפי הבה"ג הגירסא בגמ' אריב"ל נשים חייבות במשמע מגילה. ומובא בפוסקים 2 נפ"מ במחלוקת זו:

1. לפי רש"י אשה יכולה להוציא איש בקריאת המגילה דהיא מחויבת כמוהו ולדעת הבה"ג אישה לא יכולה להוציא איש מכיון שהיא רק חיבת בשמיעה וכל שאינו מחויב בדבר לא יכול להוציא.

2. לרש"י הנשים מברכות על קריאת המגילה ולדעת בה"ג לשמוע מגילה.

ב) ורציתי לדון עוד 2 נפ"מ במחלוקת זו כדלהלן.

1. מה הדין אם איש קרא את המגילה ואישה שמעה אותו קורא אבל הוא לא התכוין להוציאה (כגון שלא ידע שהיא שומעת אותו קורא). דלפי רש"י דהיא חייבת בקריאה ויוצאת מדין שומע כעונה והפשט הוא שהיא מצטרפת אל קריאתו א"כ צריך להתכוין להוציאה אבל לדעת בה"ג היא יוצאת ע"י שמיעה בלבד וא"כ היא לא שיכת לעצם הקריאה שלו אלא שיוצאת ממילא ע"י ששומעת ולכן הוא לא צריך להתכוין להוציאה וכמו שבקריאת התורה הקורא לא צריך להתכוין להוציא השומעים והטעם הוא שאין על הציבור חיוב לקרוא בתורה אלא לשמוע הקריאה בלבד. ומה שמצינו שהתוקע בשופר צריך לכוין להוציא השומעים אין הכונה שמוציא אותם במה שהם שומעים אלא שיש שני דינים בתקיעת שופר א. לתקוע. ב. לשמוע את קול התקיעה. והתוקע מוציא השומעים בתקיעה ודעת ר"ת שמברכים לתקוע היות והמצוה היא לתקוע. ודעת ראבי"ה הובא בב"י סי' תקפ"ה שמברכים לשמוע היות ואין המיצוה נגמרת בתקיעה שהרי צריך גם לשמוע התקיעה ולכן התוקע לתך הבור לא יצא אבל ודאי שלא יוצאים בשמיעה לבד אלא בתקיעה ושמיעה. והראוני שהדברים מפורשים בספר עמק ברכה הלכות קריאת המגילה.

2. האם קטן יכול להוציא אישה. לדעת רש"י פשוט שהוא לא יכול דהוא אינו מחויב בדבר. אבל לדעת בה"ג יש לדון דאולי לא צריך שהקורא יהיה מחויב בדבר דבשלמא

אם הם היו חייבות בקריאה והיו יוצאות מדין שומע כעונה והגדר הוא שהם מצטרפות לקריאה הזו ממילא צריך שזו תהיה קריאה המחויבת אבל מכיון שהם רק צריכות לשמוע את הקריאה והם לא מצטרפין לקריאה הזו בעצמה ממילא לא צריכין קריאה המחויבת.

מאידך אפשר לומר אפילו לדעת בה"ג הם צריכות לשמוע קריאה המחויבת אפילו שהם לא מצטרפות לקריאה אלא שהם יוצאות ממילא ע"י ששומעות.

ג) ולכאורה זהו מחלוקת בין הפמ"ג לבין הב"ח. דהרי כתוב בגמ' במגילה כד: שקטן יכול לקרוא בתורה ולהוציא את הציבור והפמ"ג בס' תרפב שואל איך הקטן מוציא את הגדול ומתרץ בקריאת התורה מדרבנן ואתי דרבנן ומפיק דרבנן והוא כותב שם דלא דעת הט"ז (בשם הב"ח) שסובר דקריאת התורה היא מדאורייתא. דהב"ח בס' תרפ"ה מביא שהגמ' בב"ק פ"ב אומרת שמשם תיקן לישראל במידבר שיקראו בתורה ועזרא רק תיקן שיהיו תלתא והוא מביא שם ירושלמי שמשם תיקן לישראל שיקראו בתורה בשבתות וימים טובים שכ' ודבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל. ולכן מסיק הב"ח דקריאת התורה בכל השנה היא מדאורייתא אז מה הפשט באמת לפי הב"ח שקטן מוציא את הגדול בקריאת התורה שזה חיוב מהתורה וצריך לומר כדלעיל שמכיון שהציבור רק צריך לשמוע קריאת התורה ואין להם חיוב לקרוא בעצמם א"כ לא צריכים קריאה של מחויב ודעת הפרמ"ג שאפילו שהציבור רק חייבים לשמוע הם צריכים לשמוע קריאה המחויבת.

ומצאתי שהרא"ש בפרק ז' בברכות סי' כ כותב מפורש שהסיבה שקטן סליק למנין ז' זהו משום שהציבור רק צריכים לשמוע וכן מפורש בדברי הנ"י במגילה כד וז"ל ד"ה קטן קורא בתורה לפי שקריאת התורה אינה אלא להשמיע לציבור. ומה לי גדול ומה לי קטן ובשו"ת מהרי מברונא מהדורת ירושלים סוף סי' ר' דן למה קטן מוציא את הגדול בקריאת התורה ואין הקטן מוציא את הגדול בקריאת הגילה. ומתרץ משום שכ' נקראין ונעשים ולמדו חז"ל שבמגילה צריך קריאה גמורה ולכן מברכים לקרוא מגילה עכ"ל ולפ"ז לגבי אישה שמברכת לשמוע מגילה לפי הבה"ג מכיון שהיא רק חייבת בשמיעה הקטן מוציא אותה. ודברי הפמ"ג צע"ג א. דהרי מבואר מהראשונים שהטעם הוא משום שהיכן שהדין הוא רק לשמוע לא צריך שהקורא יהיה מחויב בדבר. ב. דהרי הטעם שהוא אומר משום דאתי דרבנן ומפיק דרבנן זה שנוי במחלוקת תנאים ראשונים ואחרונים האם תרי דרבנן מפיק חד דרבנן והדין שקטן סליק למנין ז' זהו משנה ברורה בלי חולק.

(ד) הרמ"א בס' תרפכ כותב שקטן עולה ב-ד פרשיות. ובמשנ"ב שם מביא בשם האחרונים שודאי הקטן לא יכול להוציא בפ' זכור משום שזה דאורייתא רק שהקטן יקרא בלחש והש"ץ יקרא בקול. ופלא שהמשנ"ב לא הזכיר את דעת הב"ח בס' תרפה שכותב מפורש שהקטן יכול לקרוא בקול רם והב"ח מוכיח דהרי כל קריאת התורה זה דאורייתא ומכ"מ הקטן קורא א"כ גם זכור יכול לקרוא דמאי שנא.

#### ומבואר בב"ח שני חידושים :

1. שהוא סובר דאע"פ שמבואר בגמ' מגילה יח. שהחיוב בזכור הוא לקרוא מתוך ספר אין זה חיוב על כל אחד אלא הדין הוא שהש"ץ יקרא מתוך ספר והציבור ישמע והראיה של הב"ח היא מכל קריאת התורה שהיא מהתורה ואין חיוב על כל אחד לקרוא אלא הש"ץ קורא והציבור רק צריכים לשמוע.

2. מבואר מדברי הב"ח שמכיון שהציבור רק צריכין לשמוע אין דין שיהיה הקורא מחויב וכמבואר לעיל. ובדעת האחרונים שחולקים על הב"ח היה אפשר לומר שהם סוברים דגם היכא דהחיוב הוא לשמוע בלבד צריך שהקורא יהיה מחויב אבל כבר הוכחנו דאין כן דעת הראשונים.

אלא ששאר האחרונים סוברים דמכיון שהגמ' במגילה אומרת שהחיוב של זכור הוא ע"י קריאה מתוך ספר זהו דין על כל אחד ולא רק על הש"ץ והם יוצאים בשמיעת קריאת זכור מדין שומע כעונה ואז בודאי שצריך שהקורא יהיה מחויב.

(ה) ולפי המבואר לעיל שדעת הב"ח שקריאת התורה כל השנה זהו מדאורייתא אפשר לישב סתירה עצומה בדעת המחבר דבס' תרצו פוסק המחבר דאבל תוך ז' לא יצא מביתו לביהכנ"ס ביום הפורים לשמוע קריאת המגילה ברוב עם אם יכול לאסוף מנין בביתו דהרי אסור לאבל לצאת מביתו תוך ז'.

ואילו ביור"ד סי' שצ"ג כותב המחבר שנהגו שכל יום שקוראים בתורה האבל יוצא מביתו לשמוע קריאת התורה ולפ"ז קשה למה האבל לא יוצא מביתו ביום הפורים בשביל לשמוע קריאת התורה דהרי קוראים בפ' ויבא עמלק.

ולפי דעת הב"ח הפשט הוא שהרי קריאת התורה בשני וחמישי הוא מהתורה דהגמרא בב"ק פ"ב אומרת דמשה תיקן להם כדי שלא יהיו 3 ימים בלי תורה. ולכן נהגו שהאבל יוצא לביהכנ"ס משא"כ הקריאה בפורים היא דין דרבנן ובשביל זה לא מתירים לאבל לצאת מביתו.



## הרב יוסף דב פיינשטיין

### בענין בירך על פירות האילן בפה"א יצא

א) מ' א'. מתני', בירך על פירות האילן בפה"א יצא. מאן תנא דעיקר אילן ארעא היא, [דעיקר כל הפירות היא הארץ והכל גדלין הימנה], ארנב"י רבי יהודה היא דתנן יבש המעין ונקצץ האילן מביא ואינו קורא, ר"י אומר מביא וקורא, דלרבנן עיקר המגדל הוא האילן, וכיון דנקצץ האילן אינו יכול לומר האדמה אשר נתתה לי דבטלה לה ארעא, ולר"י מביא וקורא דהארץ היא העיקר.

והנה בדעת הרמב"ם [פ"ח ה"י] דנו אם פוסק דבירך בפה"א על פירות האילן יצא כסתמא דמתניתין, או דפוסק דלא יצא, וכמו שפסק בהלכות ביכורים [פ"ד הי"ב] כרבנן דעיקר אילן לאו ארעא, דהרשב"א הביא מהרמב"ם דלא יצא, ועיין בכס"מ דאיכא גירסאות דיצא.

והשאג"א בסי' כ"ג הוכיח דהלכה דיצא, מהא דלעיל ל"ו א' דעל עלים ותמרות דצלף אומר בפה"א, חזינן מזה דשייך לברך בפה"א על גידולי האילן, דלפי רבנן דעיקר אילן לאו ארעא ל"ש לברך בפה"א. והנה זה לכאורה י"ל דעלים ותמרות דצלף הוו חלק מהאילן עצמו, והאילן עצמו בודאי גדל מהקרקע ואפשר לומר עליו בפה"א, ורק על גידולי האילן א"א לומר בפה"א כיון דמהאילן הם גדלים. אמנם השאג"א הוכיח כן עוד מהא דהרמב"ם [פ"ח ה"ד] פסק לגבי קפריסין דברכתן האדמה, ומשום דהקפריסין ל"ה עיקר הפרי, ובזה לכאורה אינו חלק מהאילן עצמו, אלא הוא מגידולי האילן, ובזה לרבנן א"א לומר בפה"א. ומעתה יקשה על מש"כ הרשב"א בשם הרמב"ם דבירך בפה"א על פירות האילן דלא יצא, דהרי מהרמב"ם מוכח דאפשר לברך בפה"א על פירות האילן כמו בקפריסין. ועוד הוכיח כן השאג"א מהא דכתב הרמב"ם [ה"ז] דעל פלפלין וזנגביל רטובין מברכים בפה"א, [דאף דהוו פירות אילן אין עשויים להאכל בפנ"ע רק לשוחקם כתבלין ומשו"ה נחיתו חד דרגא בברכתייהו, כן ביאר הרשב"א בתשובה], ולפי רבנן ל"ש לברך עליהו בפה"א כיון דהוו גידולי אילן ועיקר אילן לאו ארעא.

והנה באמת יש להקשות בזה עוד, דהרי טעמא דעל הנך דברים כגון קפריסין ופלפלין אין מברכין העץ היינו משום דקפריסין לא חשיבי עיקר הפרי, ובפלפלין אין עיקר אכילתן כך, וזה הוי סברא דכיון דאיי"ז עיקר הפרי ואין האילן עשוי לכך לא משבחינן האילן עבור זה, והוא סברא בשבח דהעץ דהוא נאמר רק על מה דהעץ עשוי לכך, אבל

לפי חכמים דעיקר אילן לאו ארעא הא דצריך לברך בפה"ע היינו משום דהוא המגדל ידיהו, ותחת לומר בפה"א צריך לומר בפה"ע, ואין הזכרת העץ שייכא כלל להא דהוי יותר שבח, אלא רק משום דצריך להזכיר גידולם והעץ הוא נחשב המגדל ידיהו, וכמו דצריך להזכיר על פירות האדמה בפה"א, וא"כ גם לר"י דעיקר אילן ארעא ושייך לומר על פירות האילן בפה"א, מ"מ מה דצריך להוסיף בפה"ע הוא משום דגם האילן הוי המגדל, ולא משום דהוי יותר שבח, אלא משום דהוא המגדל, דאין נראה דפליג על רבנן בעיקר הענין דהזכרת העץ, אלא פליג רק בהא דגם הקרקע הוי מגדל ושייך לומר עלייהו בפה"א, וא"כ גם היכא דאין עיקר האילן עשוי לזה כמו בקפריסין ופלפלין, סוכ"ס הרי האילן הוא המגדל וצריך להזכיר בפה"ע, ומעתה אף אם נימא דהרמב"ם פסיק כר"י דבירך בפה"א על פירות האילן יצא, מ"מ על קפריסין וכן על פלפלין וזנגביל צריך לומר בפה"ע, דזהו המגדל ידיהו, ואינו ענין לשבח העץ.

ונראה בזה דמה דלפי רבנן אם אמר בפה"ע על פירות האילן לא יצא לאו משום דל"ש לומר בפה"א עלייהו, דודאי דגם הקרקע הוא המגדל, ולא דרך האילן הוא המגדל והקרקע היא רק נותנת כח לאילן לגדל את הפירות, דהרי לגבי ביכורים כמו דאם נקצץ האילן מביא ואין קורא, כמו"כ אם מכר הקרקע מביא ואינו קורא, וע"כ דגם הקרקע חשיב מגדל, אלא דלפי רבנן השם מגדל דהאילן הוא מגדל נוסף בפנ"ע, דהאילן הוי מגדל של הפירות וגם הקרקע הוי מגדל להפירות בזה שהוא מביא את האילן שמביא את הפירות, ולגבי ביכורים אם נאבד האילן נאבד חלק מהמגדל ומביא ואין קורא, דבעינן כל המגדל, אבל לפי ר"י "עיקר" המגדל הוא הקרקע, דהאילן הוי רק אופן איך הקרקע מגדל, והוי תוספת בקרקע, ואין האילן חשיב מגדל בפנ"ע מהקרקע, אלא הוי אופן איך הקרקע מגדל, וגם בנאבד האילן מ"מ איכא לעיקר המגדל. וכיון דגם לרבנן הקרקע חשיב מגדל ע"כ שפיר שייך לברך על פירות האילן בפה"א, ומה דמוסיפין בפה"ע הוא רק משום השבח דהעץ, דהוי יותר תוספת שבח, והיכא דאינו עיקר הפרי אין מברכין עליה בפה"ע, [נמצד מה דהוא מגדל נוסף לא מזכירין ליה, דלא תיקנו להזכיר כל המגדל, רק היכא דהזכרת העץ הוא לתוספת שבח, וכיון דאינו עיקר הפרי אין לשבח ע"ז. ועוד דגם בתורת מגדל לא בא לזה, דהאילן עיקרו להביא פירות], ומה דלפי רבנן אם בירך בפה"א על פירות האילן לא יצא לאו משום דא"א לומר בפה"א, אלא עצם מה דחיסר אמירה נוספת דשבח, דלא הזכיר למגדל דהאילן, דהוא חלק נוסף בברכה, זה מעכב בברכה, דכיון דחיסר בהזכרת השבח שצריך לומר אין יוצא, אבל לפי ר"י דעיקר אילן ארעא, א"כ אין השבח דהעץ דבר נפרד, אלא הוי פרט בהזכרה דהקרקע, והוי תוספת על הקרקע, ובזה אם חיסר הך פרט אין מעכב, דאין העץ ברכה

נפרדת מהאדמה, אלא הוי רק תוספת בברכה דהאדמה, ובזה יוצא אף דלא הזכיר, דמ"מ הזכיר גם למגדל דהאילן במה דהזכיר האדמה כיון דהאדמה הוא עיקר המגדל גם של האילן, וכ"ז היכא דצריך להזכיר העץ בזה אין יוצא לפי רבנן משום דחיסר חלק מהברכה, אבל היכא דאינו עיקר הפרי אי"צ להזכיר כלל העץ, והאדמה בודאי אפשר לומר עליה.

אלא דילה"ק ע"ז דהרי במברך שהכל יוצא על הכל, אף דלא הזכיר כלל שבח דהעץ, וחזינן דליכא חסרון במה דאין מזכיר שבח דהעץ, וע"כ דבבירך בפה"א על פירות האילן לא יצא הטעם משום דאינו נחשב גידולי הקרקע.

ונראה דיש חילוק בין ברכת שהכל לברכת בפה"א, דברכת שהכל הוי ברכה הכוללת לכל הענינים, ויש בו אמירת שבח על כל הענינים באופן כללי וגם על פירות האילן, דהרי אומר שהקב"ה ברא הכל, ואית בזה ברכה על כל החלקים שברא ה', אלא דאין מזכירים בפירוש, אבל כשאומר האדמה אין נכלל בזה שבח דהאילן אפי' באופן כללי, וכיון דמחסר החלק דהאילן לגמרי אין יוצא. ואף דהיה אפשר לומר דברכת שהכל הוי רק ברכה על מה שהקב"ה ברא את הדבר, אבל ליכא בזה ברכה על כל החלקים של הבריאה, ואז נמצא דלא בירך על ענין הפירות כלל, אמנם י"ל דברכת שהכל הוי ברכה המתייחסת לכל החלקים, שמברך על הכל, והוי ברכה כללית. וכן מבואר באבודרהם [שער ברכת שהכל] דכתב וז"ל ראיתי להקדים ברכה זו [דשהכל] לשאר ברכות שמברכין על האוכלין ועל המשקין, אחר שכתבנו ברכת הלחם וברכת מיני מזונות שהם זנין "מפני שברכת שהכל היא חשובה לפי שהיא כוללת" דקי"ל בפרק כיצד מברכין כר' יוחנן שאמר שאפילו על הפת שהוא מובחר המאכלים אם טעה או שכח ובירך עליו שהכל יצא, וחזינן דשהכל חשיב ברכה על כל הדברים, ובזה הוא עדיף משאר ברכות פרטיות שאינם ברכה רק על פרט מסוים.

ואף דבפשוטו הכלל הוא דכל שמברך ברכה כללית מיפטר, ומשו"ה בהאדמה על העץ יצא, וכן שהכל על הכל יצא, דהעיקר שאמר ברכה על הדבר אף דחיסר מהשבח, אמנם להנתבאר אינו כן, דאם מחסר מעיקר הברכה אין יוצא, והאדמה על פירות האילן יוצא משום דעיקר אילן ארעא, ושהכל יוצא כיון דהוי ברכה הכוללת לכל השבחים.

(ב) והנה התוס' לעיל י"ב א' כתבו דאם מברך בפה"ע על יין לא יצא, וכ"ה במרדכי. אמנם ברא"ה ובריטב"א [להלן בסוגיא] כתבו דיצא, אמנם לגבי בפה"א על מזונות ולחם כתבו דאין יוצא, כיון דבברכת מזונות לא מוזכר פרי, והוא מברך בורא "פרי" האדמה.

ובדעת התוס' נראה דסברי דבפה"ג הוי ברכה בפנ"ע משאר פירות, והוא שבח בפנ"ע שצריך להזכיר את הגפן, וע"כ אם בירך בפה"ע על היין לא יצא דחיסר כאן חלק מהשבח, וכמש"נ לעיל למ"ד דאין עיקר אילן ארעא דאין יוצא, אף דודאי דברכת האדמה הוי ברכה שכוללת גם פירות האילן, אלא דמשום דחיסר הך פרט דאילן אין יוצא.

ובדעת הרא"ה והריטב"א י"ל דסברי דברכת הגפן הוי רק פרט בברכת הפירות, דתיקנו להזכירו בפרטות משום שבחו, אבל אי"ז שבח אחר, וע"כ אף אם חיסר פרט זה אין מעכב. אמנם י"ל באופ"א דהם סברי דכל שבירך ברכה כללית יוצא, וליכא כלל גריעותא במה שחיסר שבח, ומשו"ה בודאי יוצא כשבירך בפה"ע על יין כיון דגם יין חשיב פרי, וכמו שהכל דפוטר כל מילי.

והנה במש"כ הרא"ה והריטב"א דעל מזונות ופת אין יוצא בברכת האדמה, ומשום דנקרא מזונות ופת ולא פרי, י"ל דכוונתם דיצאו מכלל פרי, והוי אישתני, וכעין שכתבו בתר"י דפת דוחק ברכתו שהכל כיון דנעשה ממנו פת יצא מכלל פרי. אמנם הריטב"א הוסיף עוד לבאר דכיון דבברכה של מזונות קבעו לה רבנן והוציאוה מכלל פרי, כלומר שאינו מזכיר בברכתו פרי, שוב אינו יוצא בה בלשון פרי. וי"ל דכוונתו דהשבח דמזונות אינו בתורת פרי, דלא הוי חלק משבח הפירות וזה מסוים בהך ברכה, אלא מזונות הוי שבח אחר, וכיון דלא הזכיר הך שבח אין יוצא, אבל ברכת היין הוי שבח בתוך פירות האילן, דהרי גם בבפה"ג מזכירים פרי, ובזה אם חיסר אין מעכב, ולפ"ז גם דעת הרא"ה והריטב"א דכל שמחסר שבח אין יוצא.

ורעק"א בגליון הש"ס על התוס' שם הקשה דמ"ש מברכת שהכל דיוצא על הכל, כ"ש דאם בירך בפה"ע דיוצא על היין, וכן הקשה האבעו"ז סי' ר"ח סי"ד. ולפי הנתבאר לעיל א"ש דברכת שהכל הוי ברכה כוללת על הכל, דעכ"פ משבח על הכל באופן כללי, וא"כ הרי כולל גם לגפן, אבל כשמזכיר העץ אין כולל לשבח דהגפן.

ובגינת ורדים [הובא שם ברעק"א] הקשה דמ"ש מהא דיוצא בברכת בפה"א על פירות האילן, כ"ש דברכת העץ יוצא על יין. ונראה דהחילוק הוא כמש"נ דברכת הגפן הוי ברכה נפרדת על היין, ואינו בכלל ברכת הפירות, אבל ברכת העץ הוי חלק מברכת פירות הארץ אליבא דרבנן, כיון דעיקר אילן ארעא.

(ג) הנה הכס"מ [בפ"ד ה"ו] והדרישה בסי' קס"ח כתבו דאם בירך מזונות על כל מילי יוצא, דברכת מזונות כולל הכל דכל מילי מיזן זיין לבר ממים ומלח, והוי כברכת שהכל

דפוטר כל מילי. ועיין רעק"א ל"ו ב' בגליון הש"ס דנקט דאין יוצא בברכת מזונות על פירות.

ולפי הנתבאר דכל שמחסר שבח אין יוצא, א"כ גם במה דאומר מזונות על שאר דברים אין יוצא שהוא מחסר מהשבח שצריך לומר, ורק ברכת שהכל יוצא על הכל דהוי שבח על כל הדברים באופן כללי, ובדברי התוס' הרי בודאי מבואר כן, דאם אין יוצא בברכת העץ על יין אף דאין נקרא פרי, בודאי דאין יוצא במזונות על שאר דברים אף דנקראים מזון. וגם לפי מה שרצינו לבאר בדברי הריטב"א דמשו"ה אין יוצא בהאדמה על מזונות משום דבברכה לא הוזכר פרי, והיינו דמחסר מהשבח, וכמו"כ לא הוזכר שם מזון בברכת שאר הדברים. אמנם הכס"מ שם הוא לשיטתו דכתב דגם בברכת האדמה על פת יוצא, דכל שהזכיר ברכה כללית יוצא, א"כ ה"ה בזה.

אמנם נראה לכאורה דגם לדידהו דיוצא במזונות על הכל יש חילוק בין זה לברכת שהכל דיוצא על הכל, דהנה הגמ' [ע"ב] קאמר דברכת שהכל על פת יוצא אף למ"ד דמשנה ממטבע שטבעו חכמים אין יוצא מ"מ בשהכל יוצא משום דשהכל הוי ברכה דתיקנו רבנן, ונראה דהפי' בזה דברכת שהכל הוי תקנה על הכל, דהוי ברכה שתיקנוהו על כל הדברים, דעיקר הברכה הרי שייכא על כל הדברים, אלא דיש דברים שתיקנו עליהם ברכה מיוחדת, ואין כונת הגמ' בהא דשהכל תיקנו רבנן היינו דעצם הברכה תיקנו אותה בשום מקום, דפשיטא דזה אינו מעלה כלל, אלא רק משום דהוי ברכה על דבר זה עצמו, וא"כ הרי אומר שפיר ברכה כדין על דבר זה, ואינו מחדש מעצמו ממטבע אחר על דבר זה, אלא דמחסר ממה שחייבוהו להוסיף בשבח וזה אין מעכב, ואין חשוב משנה ממטבע שטבעו חכמים דהך ברכה שייכא על פת, וא"כ בברכת מזונות דלא תיקנוהו על שאר מילי בודאי דאינו יוצא למ"ד דמשנה ממטבע שטבעו חכמים אין יוצא, אלא דלמ"ד דמשנה ממטבע שטבעו חכמים יוצא, א"כ י"ל דבזה יוצא, ואף דמחסר שבח דהעץ והאדמה אין מעכב כמו דחזינן דבשהכל יוצא על הכל והאדמה יוצא על כל פירות הארץ [וגם מזונות], כמו"כ כל שהזכיר שבח נכון יוצא, וכיון דאנן פסקינן בסי' קס"ז ס"י דמשנה ממטבע שטבעו חכמים יוצא ה"נ יוצא. והכס"מ ודרישה דימו זה לשהכל, והיינו דמהתם חזינן דאין מגרע אם מחסר מהשבח, וממילא דהכא יוצא בתורת משנה ממטבע אף דמחסר שבח, אבל לאו דהכא הוי ברכה כתיקונה, אלא הוי ברכה מדין משנה. [ואמנם יתכן דאף למ"ד משנה ממטבע שטבעו חכמים יוצא, דהרי בגמ' מבואר דשהכל על דברים אחרים יוצא אף למ"ד משנה ממטבע שטבעו חכמים אין יוצא, ולא הוצרך להא דהוי ברכה דתיקנוהו חכמים רק בשהכל על פת,

אמנם מ"מ ברכת מזונות על פת הוי ברכה בשינוי מטבע, ואי"ז כמו ברכת שהכל דיוצא משום דהוי ברכה דתיקנוהו חכמים, ונפק"מ לכדלהלן].

והנה החיי אדם [כלל נ"ח] הקשה דאמאי לא הוזכר הך דין דאם בירך במ"מ על הכל יצא, וכמו דנשנה במתני' דאם בירך שהכל על הכל דיוצא. [ואמנם בלא"ה ברכת מזונות לא הוזכר כלל במתני', ואין כאן מקום לקושיא]. ולפי הנ"ל שמעתי ליישב דכיון דהוא ברכה של שינוי מטבע, זה ודאי דלא הוזכר במתני', דחלוק משהכל דיוצא דזהו ברכה מעיקרא דדינא על הכל. ונפק"מ דהיכא דמסופק בברכתו יכול לברך לכתחילה שהכל, אבל מזונות לא יכול לברך לכתחילה.

אמנם פשטות דברי הכס"מ והדרישה נראה דהוא כמו שהכל ממשי, ואי"ז מדין משנה מטבע, אלא דכל ברכה שנתקנה באיזה מקום וראויה ג"כ על פרי זה מהני לברך עליו. אמנם בחי"א נראה דהוא מדין דכל דבר שאינו שקר הוי ברכה, ועיין בכלל ה' דכתב שם דכל דבר שאינו שקר יוצא משום דמשנה ממטבע שטבעו חכמים יוצא. והחי"א האריך שם לדון דהרי בגמ' לעיל ל"ה ב' מבואר דכל מילי אף דזיין מ"מ לא איקרי מזון, וא"כ אמאי יצא באומר במ"מ על שאר דברים. וכתב להוכיח דאליבא דאמת נקטינן דכל מילי איקרו מזון.

והנה לכאורה ק' דלעיל י"ב א' אמרינן דמברך בהמ"ז על תמרים יוצא משום דתמרים מיון זייני, ומבואר דדברים אחרים לא זייני, וא"א לומר עליהם לשון מזון, וכמו שמבואר בראב"ד פסחים פ' ערבי פסחים דמשו"ה אין יוצא בבהמ"ז על שאר פירות משום דלא איקרו מזון, א"כ מבואר דשאר דברים לא איקרו מזון ואמאי בברכה ראשונה יוצא יד"ח בברכת מזונות.

ונראה דהנה הרא"ש [סי' ט'] כתב דהמסתפק אם חייב ברכה אחרונה דבנ"ר או מעין ג' אין יכול לברך בנ"ר, דאף דלגבי ברכה ראשונה הדין דאם אמר על הכל שהנ"ב יצא, בברכה אחרונה אין לו לברך אלא הברכה שנתקנה, ומבואר דיש חילוק בין ברכה ראשונה לאחרונה דברכה ראשונה איכא להדין דברכה כללית פוטרת, אבל בברכה אחרונה אינו כן, ואם בירך בנ"ר על דבר שחיובו מעין ג' אין יוצא. ולפ"ז י"ל דזהו גם החילוק לגבי לשון מזון בין ברכה ראשונה לברכה אחרונה, דבברכה ראשונה יוצא על הכל משום דסגי בכל שמזכיר איזה ענין ברכה, דלגבי ברכה ראשונה סגי בכל שם ברכה, וכמו דיוצא בברכת שהכל כמו"כ יוצא בברכת מזונות, אבל בברכה אחרונה יש דין להזכיר דוקא השבח שתיקנו, ומשו"ה אין יכול לברך בשם מזון על כל שאר דברים, דרבנן הצריכוהו לברך על פירות, ורק על תמרים יוצא, דלגבי תמרים חשיב יותר

שהזכיר שבח הדבר כיון דהוא יותר זיין, ואי"ז כ"כ שינוי ממה דתיקנו לומר פירות, אבל בשאר דברים אף דגם הם נקראין קצת מזון מ"מ הוא שינוי גדול מעיקר שבח הדבר, ול"ה כ"כ הזכרה של שבח הדבר, ובזה אין יוצא בברכה אחרונה, אבל בברכה ראשונה יוצא דהתם סגי בכל הזכרת שבח הדבר, וכמו דחזינן לגבי ברכת שהכל דיוצא על כל דבר אף דחיסר מלומר שבח הדבר, ובברכה אחרונה אין יוצא כמש"כ הרא"ש.



## הרב אריה וולס

### סוגית מי שלקות - בדעת הרא"ש

הרא"ש בת' כלל ד' אות ט"ו - וששאלת על מי שעורים שמבשלים לחולים כיצד מברכין עליהם. מי אמרינן כיון שהשעורים עצמן נעשים דייסא מברכין עליהם במ"מ הרי השעורים מושכין המים לברכתן כדאמרינן בפרק כ"מ מיא דכולהו שלקי כשלקי או דילמא כיון דלא עבדי להו אלא לרפואה הוו להו כמו שתיתא רכה ומברכים עליהם שהכל, יראה לי שעיקר בישול השעורים במים אינו אלא שיקלטו המים טעם וכח השעורים ומברכים עליו שהנ"ב אע"פ שהשעורים עיקר ואישתני לעילויא כש"כ בתס' הואיל ויש לשעורים עילויא אחרינא בפת לכן אין מברכין על השכר בפה"א ועוד כיון שהמשקה צלול ואין השעורים נכרים בהם עקרו ע"ש המים ולא שייכא להא דרב ושמואל וכו'.

ויל"ע בדבריו - דלכא' נראה שבא לבאר מדוע אין המים נמשכים אחר ברכת השעורים ומשמע דבסברות אלו מהני דלא ליחשוב מי שלקות וא"כ צ"ב מה טורח אח"כ לומר דלא שייכא להא דרב ושמואל שאין דינם שייך כלל לדינא דמ"ש אלא בדין כל שיש בו וכן בהמשך התשובה דמקשה וז"ל - ואע"פ שבהשעורים נעשים דייסא וכו' ולא דמיא למיא דשילקי וכו'. הא לכא' כבר ביאר לעיל בשתי סברות מדוע אין נמשכים המים אחר ברכת השעורים.

ונראה בביאור דבריו. דאה"נ דבתחילה נשאל שמא יברכו על המים במ"מ וכדין מי שלקות. וע"ז הקדים לענות כיון שעיקר הבישול הוא למים ודמי לשכר וכו'. והיינו שברכתו שהנ"ב

ואחר שענה בזה בא לדון שמא תהיה ברכת המים כהשעורים אך לא מדין מי שלקות אלא משום שהשעורים עיקר וכדיני תערובת אוכלים וזהו דבריו שממשיך ואע"פ שהשעורים עיקר ואישתני לעילויא וכו'.

ולכא' כוונתו שיברכו בפה"א ע"י שהשעורים עיקר ואף שהשתנו וא"כ אף השעורים בעצמם אין ברכתם בפה"א זה אינו דהא אישתני לעילויא ועל צד זה ענה ב' תשובות. א' דחשיב אישתני לגריעותא דהא אי"ל עילויא אחרינא וא"כ אף אם נחשוב השעורים עיקר הא ברכתם שהנ"ב (דהיינו גבי המשקה שיצא מהשעורים) ב- דהיות והמשקה



צלול א"כ עיקרו ע"ש המים וזהו דחיה לעיקר הטענה שהשעורים עיקר בתערובת דכשהמשקה צלול עקרו ע"ש המים.

ולהנ"ל דדבריו הם לגבי דין תערובת שפיר נחא דטרח לבאר דלא דמי להא דרב ושמואל והיינו דאף דנימא שאינו עיקר מצד שהמים צלולים אך שמא מדין כל שיש בו אף בכה"ג נימא דמברכים במ"מ. וע"ז הסביר דלא שייכא לפי שאין השכר אלא טעם בעלמא מידי דהוה אשתיתא רכה וכו'.

ואחר שדחה הצד משום תערובת השעורים שבתוך המים חזר לדון דהא השעורים נעשים דייסא ואם יאכלם בעצמם ברכתם במ"מ וא"כ תיפול"ל מדין מי שלקות

וכאן ייסד דבריו גבי דין מי שלקות דשאני הכא דעיקר הבישול בשביל המים ע"כ אינם נמשכים אחר השעורים ול"ד למיא דשילקי דהנך עיקר בישולם בשביל הירקות הלכך כיון שנתנו הירקות טעם בהם הולכים אחר הטעם.

ולפי ביאור זה נותר לנו כלל אחד לגבי מי שלקות. דבעינן שעיקר בישולם היה בשביל הירקות ולא בשביל שתית המים אך מה שאמר בתחילה דהמים צלולים אין זה מונע להחשב מי שלקות וכן הא דאי"ל עילויא אחרינא. כל שהתבשל לצורך הפרי.

אמנם בגוונא דאישתני לגריעותא נוכל לדון מב' סיבות שלא יברכו כברכת הפרי א' - משום דכשאישתני לגריעותא מסתבר שעיקר הבישול היה עבור המים (אך באי"ל עילוי"א לכא' לא שייך סברא זו) ב' - אפשר דבזה יסבור כדברי הרשב"א בסוגית מי שלקות דברכת המים כברכת הפרי וא"כ באישתני לגריעותא ברכת הפרי יורדת לברכת שהנ"ב וא"כ אף על המים שנתבשלו עמו יברכו שהנ"ב.

התוס' דף לח. האי דובשא דתמרי מברכין עלויה שהכל וכו' ובתו"ד מבאר וז"ל ושכר דידן אע"ג דשמא יש בהן כזית בכדא"פ לא מברכין עליו במ"מ אלא שהכל ואפי' לרו"ש דאמרי וכו'. ולכא' יש לדקדק בדבריו דנראה דבא לדון על שכר מדין זיעה ולא משום התערובת.

אך באמת נראה דאכן כוונתו לדון מדין תערובת - וזהו שדן גבי מה שיוצא מהשעורים שמא נחשיבם כהשעורים וא"כ יברכו על תערובת השכר במ"מ - וע"כ טורח לבאר דשכר דידן אע"ג דשמא יש בהן כזית בכדא"פ וכו' וזהו סברא מובהקת בדיני תערובת ומוסיף לבאר דאף לרב ושמואל דאמרי כל שיש בו. והיינו שאף שהשעורים הם מיעוט בתערובת אך מ"מ משום כל שיש בו נדון לברך על השכר במ"מ. וע"ז משיב תס' ג' תירוצים - דהכא לא הוי בהו ממש שעורים דאין שכר אלא טעמא בעלמא, ועוד משום

שיש בו עילויא אחרינא (ובזה יל"ע דלכאוו' סברא זו דאי"ל עילוי"א לא מורידה מהשעורים בעצמם שנתבשלחו ברכת במ"מ)

ועוד בשתיה אומר שהכל – ונראה כוונתו בזה דמה שנשתנו השעורים להיות שתיה ברכת השתיה שהנ"ב וע"כ אף אי נימא בשכר דהשעורים עיקר הא מ"מ ברכתם שהכל ולפי הנ"ל אין סברות אלו שייכים לדין מי שלקות.

המג"א סי' ר"ה סק"ו אחר שמביא דברי המרדכי דדין מ"ש היינו דווקא שהמשקה היוצא ממנו עיקרו לטבל קאי וחשוב מאכל כמקודם אבל מי תותים ויין תפוחים שעומדים לשתיה מברך שהכל ובנ"ר עכ"ל וכ"כ האגודה וכו' וכ"מ בתס' דף לח. ולכאוו' נראה דלמד מהתס' דשתיה ברכתו שהכל אף לגבי דין מי שלקות ולכאוו' לפי דברינו לעיל הא לא דיבר תס' גבי דין מ"ש – ואך שכשהבעין הפך למשקה ברכתו שהכל, אמנם אפשר דמ"ש"כ שכן משמע בתס' – היינו משום דנקט דבשתיה מברך שהכל ומשמע דזה דין כללי ול"ד משום שהבעין נימוח וע"כ הבין המג"א דלפי תס', אף במי שלקות היכא דעומד לשתיה יברכו שהנ"ב.

הרא"ש בפסקיו סי' י"ח – גבי מיא דכולהו שילקי. ול"ד למי פירות לפי שהמשקה אין לו טעם הפרי ואפשר שאם בישל הפרי ונכנס טעם הפרי במים מברך בפה"ע ולכאוו' כוונת דבריו דאף דאפשר דיש במי הפרי טעם מ"מ אין מקבלים טעמם מגוף הפרי ודלא כמ"ש שקיבלו טעמם מגוף הפרי.

וכ"ז אחר דנקטינן שמי הפרי בעצמם אין נחשבים לגוף הפרי וכזיעה בעלמא רק שמ"מ דן דהא יש בהן טעם ולכאוו' לא גרע ממ"ש. וע"ז ענה שאין טעם הפרי במים [ויעור' בח"א כלל נ"ב ה"א – שמביא בזה ב' לשונות וז"ל י"ל דיותר יוצא טעם הפרי ע"י בישול משיוצא ע"י הדריכה והסחיטה או י"ל שאני במי פירות שאין להם טעם הפרי] ויל"ע בדעת הרא"ש האם לפי"ז באמת יהיה תלוי אף במי שלקות כמה טעם קיבלו מהפרי ובשביל שיקבלו ברכת הפרי שמא יצטרכו טעם חזק.

ובט"ז סי' ר"ה סק"ו. ז"ל ולפמ"ש"ל סי' ר"ב דודאי דבר הנראה לעינים ומורגש בשכל שיוצא טפי ע"י סחיטה וכ"ש כתישה ממה שיוצא מאליו ונראה לדמות סחיטה וכתישה כבישול ממש וכו' ומסיק הט"ז שאין להקל נגד הטור ויש לברך שהכל ותו נראה דע"י כתישה גם הטור מודה דהוי היוצא כהפרי דאז פשיטא דהוי כבישול שגוף כך הפרי יוצא ממנו.

ולכא' דבריו הם אליבא דהרא"ש דהא דברי הטור שם להוכיח מהא דמחלקים בין סחיטת פירות לבישולם וע"ז קאי הט"ז - וא"כ נראה דדעתו דבאמת עיקר החילוק תליא בכמות הטעם שקיבלו המים מהפרי (ובח"א שהבאנו לעיל אפשר דזה תלוי ב-ב' הלשונות).

אמנם בעיקר דבריו נראה דלא הבין החילוק דלעיל דטעם הנמצא במי הפירות אינם מגוף הפרי אלא טעם המים בעצמם ואפשר דס"ל דאי יש טעם חשוב במים ה"ל להחשב כגוף הפרי ולא כזיעה בעלמא. ועוד יל"ע במש"כ דאם כתש הפרי וקיבלו המשקים את גוף כח הפרי ברכתו כהפרי דלכא' בכה"ג אין הפרי בעין וא"כ הדרינן לדין טרימא - דזה דינו דכל שאין ניכר הפרי ברכתו שהכל (ולכה"פ מספק). [אף דדבר שעיקרו למשקין אפשר שברכתו בפה"ע - היינו משום שכך צורת הפרי אך בלא"ה לא].

בדרכי משה סי' ר"ה סק"ב ז"ל - ומדברי הרמב"ם פ"ח ח"ד משמע דאין מברכין על מי ירקות כמו ירקות אלא כששלקן לשתותן דדרך לשתותן ולכן הוו כירקות עצמן אבל מדברי הרא"ש והמרדכי משמע דאין לחלק עכ"ל.

ובכס"מ שם כתב דהרמב"ם לא בא למעט אלא כשבישולן להעביר הזוהמא. ובדברי הדרכ"מ משמע דדעת הרמב"ם דמ"ש היינו רק היכא שבישולם לשתות מימיהם אך אם בישולם לאכילת הירקות ברכתם שהכל ובזה הוא דלא כהרא"ש.

ועיין בנשמ"א שמביא הנ"ל ומק' דאדרבה איפכא מסתברא (דוודאי יותר טפל להירקות היכא שבישולם לצורך הירקות וכדברי הרא"ש) ועוד דהל"ל שהרא"ש כתב איפכא. ומבאר דוודאי כוונת הדרכ"מ דברמב"ם משמע דבעי' דרך לשתות המים אך אם מבשל רק לצורך הירקות ואין דרך לשתות המים ברכתם שהכל וע"ז כת' דמהרא"ש לא משמע הכי דמ"מ מברך כשלקות וזהו נמי כוונת הכס"מ שכת' דלא בא למעט אלא כשבישולן להעביר הזוהמא.

ובאמת ברהיטת לשון הרמב"ם נראה כך דז"ל. ירקות שדרכן להשלק ששלקן מברך על מי שלק שלהם בפה"א והוא ששלקן לשתות מימיהם שמימי שלקות כשלקות במקום שדרכן לשתותן עכ"ל והיינו שפתח דינו לגבי הירקות שדרכן להשלק ששלקן וזהו בפשטות ששלקן לצורך עצמם וע"ז מוסיף שמברך על מי שלק שלהם בפה"א וע"ז מתנה ששלקן אף בשביל לשתות מימיהם ושדרכן לשתותן. והיינו שלא בישל במים רק כדי להעביר זוהמת התבשיל אלא אף להנות מהם אך לומר שכוונתו שכל השליקה היתה לצורך מימיהן מלבד שזה דחוק מאד בלשונו. עוד היה להקשות דא"כ הא הפרי אישתי לגריעותא וא"כ מהו שמברכים על המים כהשלקות.

ויש לעיין בדברי הרא"ש שכתב דמי שלקות היינו שעיקר בישולם בשביל הירקות – האם בעינן שבאמת כל או בכ"א עיקר כוונתו בשביל הירקות דאז טפלים המים לפירות. או אף כשמתכוין לשתייהם בשווה גם דינם כמי שלקות ורק בא למעט מקרים כשכר וכדו' – דשם עיקר הבישול הוא לצורך מימיהם.

ומדברי הדרכ"מ הנ"ל נראה דאף בכך ייחשב להרא"ש כמי שלקות שהביא דלהרמב"ם בעינן שישלוק לצורך מימיהם וע"ז כת' דברא"ש משמע דאין לחלק והיינו שאף כשאין דרך לשתותן בכ"א דינם כמי שלקות אך משמע שכשדרך לשתות השלקות ואף כוונתו לצורך מימיהם וודאי ס"ל להרא"ש דהווי מי שלקות.

אמנם לכאור' קשה למצוא בדברי הרא"ש שסבר שבכל גווני ואף כשאין דרך לשתות המים יברכו בפה"א דעיקר חילוקו היה דמ"ש עיקר בישולם בשביל הירקות אך כשהמים הם רק להעביר הזוהמה שמא אפשר דס"ל להרא"ש שאינם בכלל מי שלקות. ואפשר שכוונת הדרכ"מ מהא דסתם דבריו ויל"ע.

ובדברי המג"א הנ"ל (ר"ה סק"ו) חזינן כך להדיא שמביא הש"ג שאומר בשם מז"ה. שמים שנתבשלו בהם הליכות מברך במ"מ ול"נ שמברך שהכל דרך העולם לשתות מי הליכות כמי השלקות שרוב השלקות שותין המרק ואוכלים אותו כשלקות עצמן עכ"ל וממשיך המג"א וזהו לטעם הרמב"ם אבל טעם הרא"ש הנ"ל כיון דעיקר הבישול בשביל הליכות מברך במ"מ. ומבו' דס"ל להדיא בדעת הרא"ש דאף היכא דאין הדרך לשתותן בכ"א חשיב כמ"ש, ונראה לבאר דעתם דס"ל דדעת הרא"ש דהמים טפלים להפרי וע"כ בכ"א כשיאכלם טפלים הם והיכא דאוכל הירקות עם המשקה וודאי נראה דהמים טפלים להירקות. וע"כ היו דברינו כשבישל לצורך הירקות ואף לצורך מימיהם.

אמנם יש מקרים דעיקר הבישול הוא לצורך המים אך אף לצורך הירקות וכעין זופ"א ובמג"א מביא כשבישל בזופ"א קצת לביבות דשם עיקר הבישול בשביל המים דלכאור' יצטרכו לברך על המים שהכל (אא"כ אוכל ביחד עם הליכות דזה תלוי בדין כל שיש בו) ואף דהליכות התבשלו לצורך עצמן ולא בכדי לתת טעם במים אך בכ"א לגבי המים שהם עיקר התבשיל אין דינם להמשך אחר הליכות.

אמנם בכל מרק ירקות דשם הבישול הוא לצורך שתיהם יש לדון דאף דבהרבה מקרים עיקר הבישול הוא ליתן טעם במשקין וא"כ שמא הוי כשכר אך עדיין שאני דדרך לאכול אף הירקות, ול"ד לשכר כשכר שאין הבישול כלל בשביל השעורים ועיקר הספק לכאור' כשישתה המרק ללא הירקות אך כשאוכל ביחד עיין במ"ב ר"ה סק"ג שכתב (בכ"א היכא דיש בירקות שיעור חשוב) דנטפל לברכת הירקות.

## הרב יצחק לוי

## בענין לפני עור לא תתן מכשול

הגמרא במסכת שבת אומרת פשט העני את ידו ונטל מתוך ידו של בעה"ב העני חייב ובעה"ב פטור משום שהעני עשה עקירה והנחה אבל בעה"ב לא עבד מיד. וכ' שם תוספות (ד"ה בבא) שהגמרא מדברת אודות מלאכת שבת, ומצד מלאכת שבת לא עבד מיד, אבל באופן שאין העני יכול ליטלו א"כ בעה"ב המושיט לו עובר בלפני עור לא תתן מכשול, ובאופן שהעני יכול ליטלו גם אם לא היה ביד בעה"ב, אסור מדרבנן להושיט לו משום שחייב להפרישו מאיסור. וברא"ש זה יותר מבואר שכ' שקטן אוכל נבילות ב"ד מצווין להפרישו כ"ש שלא יסייע לו. וכן נפסק בשו"ע סי' שמ"ז.

וקשה הרי הדין שאסור לסייע עוברי עבירה כ' במשנה בשביעית וכן במשנה בגיטין דף סא. אשת חבר משאלת לאשת עם הארץ נפה וכברה וטוחנת ומרקדת עמה אבל משתטיל את המים לא תגע עמה לפי שאין מחזיקין ידי עוברי עבירה. וכן בשביעית (פ"ה מ"ו) כ' אלו כלים שאין האומן רשאי למוכרם בשביעית וכו'. ומפני מה הרא"ש וכל שאר הראשונים לא מביאים מהמשנה הנ"ל ראייה שאסור לסייע לעני.

## ב' אופנים של מסייע

ונלע"ד שיש ב' אופנים של מסייע א. מי שעוזר לעובר העבירה בשעת פעולת העבירה כגון מלאכת הברירה והטחינה של פירות שביעית היא מלאכת עבירה משום שיש איסור במה שהוא מתעסק בהם ולא מפקירם או מי שדורך יין עם גוי או עם הארץ שהוא מטמא את היין בפעולת הדריכה. ב. מי שאינו מתעסק בעבירה אלא מסייע בסיבה המביאה אל העבירה כגון מושיט אבר מן החי או בעה"ב מקרב החפץ לעני בשבת בחד עברי דנהרא שיכול החוטא לקחת בעצמו, שבכה"ג אין ההושטה חלק ממעשה העבירה כלל והסיוע הוא רק בסיבה שקדמה לעבירה.

האופן הראשון הנ"ל שמסייע בשעת העבירה הוא אסור לכ"ע ואפילו בגוי שעליו נלע"ד שכ' רש"י בגיטין שכ' (ד"ה לא תבור) 'מפני שאסור לסייע בידים עוברי עבירה בשעת העבירה'. והפנ"י שם (ד"ה בא"ד וי"ל דקסבר תלמודא) כ' דכנפה וכברה שייך לחלק בין ספק איסור או ודאי איסור אבל לסייע בידים אין לחלק. אבל האופן השני של מסייע אין לו ראייה מהגמרא וגם לא שייך ללפני עור, והרא"ש למד את איסורו מקטן אוכל נבילות.

כ' הרמב"ם בפיהמ"ש תרומות פ"ו מ"ג העיקר אצלנו אין שליח לדבר עבירה והעושה עבירה בעצמו מלקין אותו. המתעה את חבריו או מכשילו או מצוה עליו או המסייעו לדבר עבירה בשום פנים ממניי הסיוע ואפי' בדיבורו הקל הוא נענש עליהם מה' יתברך, כפי שעושה באותו הסיוע או ההכנה וכו' אבל הוא עובר על הכתוב שאמר לפני עור לא תתן מכשול אם היה הוא סיבה לעבור העבירה. או עובר על הכתוב שאמר אל תשת ירך עם רשע אם סייעו לאותו עובר [פי' חוטא]. והחת"ס (גיטין סא.) שדברי הרמב"ם הללו זה הטעם לדין שאין מחזיקין ידי עוברי עבירה. ומבואר ברמב"ם שלפני עור שייך כאשר המכשיל הוא סיבה לחטא וזה שייך רק בתרי עברי דנהרא, אמנם גם בתרי עברי דנהרא הרמב"ם מדגיש שהחוטא הוא רק מי שעשה את העבירה. וגם בתרי עברי דנהרא אין העבירה מתיחסת אל המושיט. והמסייע עובר מצד שהוא 'עם רשע' ולפ"ד האיסור 'עם רשע' הוא כשמסייע בשעת או בפעולת העבירה עצמה.

והנה בע"ז (דף ו.) מבואר שאסור למכור לגוי בהמה קודם אידיהם באופן שאין לגוי בהמה משום לפני עור. אבל היכי דאית ליה בהמה לדידיה מביא הרמ"א ביו"ד סי' קנ"א ס"א מחלוקת ראשונים אם מותר למכור לו, והש"ך שם סק"ו פליג על הרמ"א וס"ל שאין מחלוקת בזה אלא דלכ"ע אסור לסייע לישראל, ומותר לסייע לגוי אפילו במידי דאסור לו. והסברא שאין איסור לסייע לגוי כ' הש"ך משום שאין בגוי דין להפריש אותו מאיסור. והנה הרמ"א בסי' שמ"ז סק"ד כ' ג"כ כדעת הש"ך דלעכו"ם ליכא איסור לסייע במידי דאסור לו כמו אבר מן החי היכא דיכול ליטלו בעצמו. ואח"כ כ' שבע"ז דף נה. משמע ברש"י דאפילו בעכו"ם אסור לסייעו ובפשטות כוונת הרמ"א לומר שבאמת יש מחלוקת אם יש איסור לסייע לגוי כשהגוי יכול בעצמו. וא"כ קשה למה הרמ"א היה צ"ל מעיקרא שהעיקר כמו הרמ"א שיש מחלוקת אם יש איסור לסייע לגוי ולא הו"ל לכתוב בסתמא שאין איסור לסייע לגוי, שהרי הוא מביא שרש"י בדף נה. ס"ל שאפילו בעכו"ם אסור לסייעו. אבל לפ"ד נחא שהמ"א סבר בפשיטות כהש"ך שאין איסור להושיט לגוי אבר מן החי כשיכול ליטול בעצמו. ואח"כ דן לגבי הענין השני של מסייע במעשה העבירה עצמה, וע"ז כ' שזה אסור אפילו בשעת העבירה. ולפ"ד נחא שמיד אח"כ מביא הרמ"א את הגמ' גיטין סב. הנ"ל שאין מחזיקין אפילו בדיבור ואפילו לגוי, שאין זה ענין חדש אלא הרמ"א מביא עוד ראיה שבשעת העבירה אסור אפילו לגוי, ואין זה שייך לנידון הראשון שהמ"א דן עליו.

### להאכיל למי שלא נטל ידיו

כ' הרמ"א (סי' קס"ג ס"ב) ואסור להאכיל למי שלא נטל ידיו משום לפני עור לא תתן מכשול וכ' המ"א (סק"ב) דלפני עור שייך כאשר האוכל של הנותן או אפילו אם הוא של האוכל אבל אינו יכול לקחת בעצמו דהוי כתרי עברי דנהרא. והוסיף המ"א ואפשר שאפילו כשיכול ליטול בעצמו אסור, דמ"מ איכא מסייע ידי עוברי עבירה. והקשו שם הפמ"ג והמחה"ש וע"א הרי מאחר שהש"ך ביו"ד כ' שיש איסור לסייע לישראל אפילו כשיכול ליטול בעצמו וכן כ' המ"א סי' שמ"ז סק"ד מדוע כ' כאן בדרך "ואפשר". ע"ש. ולפ"ד ניחא שהמ"א בא לדון שיהיה אסור כמו מסייע בשעת העבירה ולא כמו מסייע בסיבה שקדמה לעבירה כשיכול ליטול בעצמו. שיש כמה נפק"מ ביניהם א. להאכיל גוי אבר מן החי. ב. בספק איסור. ג. במומר דעת הש"ך ביו"ד שאין איסור לאפרושי מאיסורא. שבכל ג' נפק"מ הנ"ל מחמירין רק במסייע במעשה העבירה עצמה. ולפ"ד ניחא שהמ"א כ' עי' גיטין דף ס"א וע"ז דף נ"ה שבשני המקומות הללו הנידון הוא מסייע במעשה העבירה, ולא ציין למסייע האמור גבי שבת (סי' שמ"ז) וע"ז (יו"ד סי' קנ"א סעיף א) משום שהתם זה ענין אחר.

ומ"ש המ"א להוכיח מהרמב"ם י"ל שהמ"א מוכיח מהא דמותר לתת דמאי של ע"ה לתוך ידו, מוכח שפעולה זו חשובה כמסייע שלא בשעת העבירה ולכן ודאי אסור ודמאי מותר. אא"כ נאמר שכל ההיתר זה בחולה אבל בבריא גם זה אסור. ויש להאריך עוד. וצ"ע בכ"ז.



## הרב אפרים קליין

### בדין לפני עיור בנתינת מאכל למי שאינו מברך

כתב הרמ"א בס"י קסג, א ואסור להאכיל למי שלא נטל ידיו, משום לפני עיור לא תתן מכשול. מקור דין זה הוא בגמ' בחולין קז, ב ת"ש דאמר רבי זירא אמר רב לא יתן אדם פרוסה לתוך פיו של שמש, אא"כ יודע בו שנטל ידיו מבואר בגמ' שתי נקודות א. דהאיסור הוא דוקא בשמש ואילו בכל אדם אין איסור ב. דוקא לתוך פיו. צ"ב מג"ל לרמ"א להוסיף לכל אדם ולא כתב שדוקא לתוך פיו.

#### האם הוא רק בשמש או בכל אדם

א. והנה בס"י קס"ט סו"ס א' כתב המחבר לגבי דין שמש וז"ל ואסור ליתן לו פרוסת פת, אא"כ יודע בו שנטל ידיו. וכתב המג"א (ס"ק ה) משמע דוקא גבי שמש חיישינן מתוך שטרוד ישכח מליטול ובסעי' ב' כתב המחבר לא יתן לאכול אלא למי שיודע בו שיברך וכתב בביאור הגר"א שם לא יתן כו'. מהנ"ל ס"א ואסור כו' וצ"ב הרי בסע"א מבואר שהוא רק דין בשמש כמ"ש ואסור ליתן לו היינו לשמש וכמ"ש המג"א ולמה כאן כתב הדין בסתמא, וצ"ב. והנה במ"ב הבחין בזה וכתב (בס"ק י') על סעי' ב' במחבר וז"ל נלמד מסעיף הקודם אך לפי סברא קמייתא דדוקא להשמש משום טרדא א"כ אין מקור לדין זה אם לא שיוודע בו שלא יברך שבזה כו"ע מודו דאין נותנין לו. והיינו דס"ל שאכן הוא מחלוקת האם דין זה נאמר רק בשמש או בכל אדם.

והנה הרי"ף בברכות (מב, א) כתב והלכתא אוכל מחמת מאכיל צריך נטילת ידים, ומאכיל עצמו אינו צריך נטילת ידים אמר רב יהודה אמר רב לא יתן אדם פרוסה לשמש אא"כ יודע בו שנטל ידיו וכתב רש"י שם דשמא ישכח השמש ויאכל מוכח מדבריו שהוא רק דין בשמש שחיישינן שמא ישכח אבל בשאר בני אדם שאין חשש שמא ישכח מותר ליתן לו פרוסה אמנם ברבנו יונה על הרי"ף כתב יש למדין מכאן שאין ראוי לתת לאכול אלא למי שיודע בו שיברך. נמצא שהוא מחלוקת ראשונים האם הדין הוא רק בשמש או גם בכל אדם ונחלקו האם הוא דין בשמש משום שטרוד וישכח או אפי' בכל אדם. נראה שנחלקו בגדר של לפני עיור האם הוא רק כשיש סיבה לתלות שיכשל העושה מחמת המכשול של המכשיל אסור וכגון הכא בשמש משום שהוא טרוד רק בכה"ג אסור או גם בלאו הכי אסור משום לפני עיור, וצ"ב.



### האם הוא רק בנותן לתוך פיו

ב. ועל הא דמשמע שהוא דוקא לתוך פיו הנה הבית יוסף בסימן קסט מדייק את לשון הטור שהשמיט את המילה בתוך פיו וכתב ומדברי רבינו נראה דלתוך פיו לאו דוקא אלא אפילו לידו נמי אסור. ובב"ח שם כתב בפרק כל הבשר (דף ק"ז) מימרא דרבי זירא אמר רב לא יתן אדם פרוסה לתוך פיו של שמש אלא אם כן יודע בו שנטל ידיו ורבותא קאמר דאפילו לתוך פיו דאינו נוגע בו והוא אמינא אוכל מחמת מאכיל אין צריך ליטול ידיו קמשמע לן דאוכל מחמת מאכיל צריך ליטול ידיו ואין צריך לומר דליתן לידו אסור דאפילו אם תמצא לומר דאוכל מחמת מאכיל אין צריך ליטול ידיו כיון דאינו נוגע במאכל אבל הכא דנותן לידו נוגע במאכל הוא ויהא אוכל בלא נטילת ידים. וב"י כתב וזה לשונו ומדברי רבינו נראה דלתוך פיו לאו דוקא אלא אפילו לידו נמי אסור עכ"ל ולכאורה קשה דמאי אפילו לידו אדרבה כל שכן לידו דאסור וכן כתב ב"י עצמו לעיל סוף סימן קס"ג (עמ' תג ד"ה ומ"ש והמאכיל) עיין שם ואפשר דלידו איכא למימר דיצניענו עד לאחר הסעודה ויטול ידיו ויאכלנו ואפילו הכי אסור דמסתמא יאכלנו מיד בלא נטילה עכ"ל הב"ח.

### נתינת תמחוי וצדקה למי שאינו מברך

ג. כתב ה"ר יונה ונראה שכיון שמתכוין לעשות מצוה שנותן בתורת צדקה מותר ע"כ והביאו הב"י והרמ"א בסי' קסט וז"ל ויש מקילין אם נותן לעני בתורת צדקה. אמנם הב"י כתב ואין דבריו נראים דהא ליתן לשמש נמי מצוה הוא ואפילו הכי לא יתן לו אלא אם כן יודע שנטל ידיו עוד צ"ב מהו בכלל ההיתר של מצות צדקה והלא אם עובר על איסור לפני עיור מ"ש שעושה צדקה.

וכתב הב"ח בביאור דברי רבנו יונה שיש לחלק בין נטילת ידים לאכילה בלא ברכה והיינו דביודע שלא נטל ידיו אם נותן לתוך פיו או לידו כדי לאכלו עובר משום ולפני עור לא תתן מכשול אבל במי שאינו יודע בו אם יברך אם לאו בשעה שנותן לו אינו עובר כלום אלא אדרבה מקיים מצות צדקה ואם אין העני מברך הנותן צדקה אינו עובר כזה על לפני עור בשעת נתינה וקיים מצות צדקה ואפילו יודע בו שהוא עם הארץ גמור ולא יברך כלל לא מפני כך יבטל מצות צדקה. ובשו"ת אג"מ התקשה בהבנת דברי הב"ח מאי נפק"מ בין אכילה בלא נטילה לאכילה בלא ברכה ואם מיירי שנותן בידו בשניהם אסור ואם אינו נותן בידו בשניהם מותר ע"ש שדחק להעמיד וצ"ב. בשו"ת דובב מישרים כתב בביאור החילוק בין ברכה לנטילה הוא משום שנטילה הוא מיד משא"כ ברכה הוא לאחר זמן אע"ג שאמרו בגמ' שגם באיסור לאחר זמן יש לפני עיור

כמו להשכיר שדהו לכותי לפני המועד כשיעבוד במועד ה"מ בשאר מצוות שיש שיטת ראשונים שכל אדם מחיוב משעה שנעשה גדול וכמ"ש הרמב"ן בקידושין (עז,א) דמשעה שנעשה אדם גדול חייב לשמור שבת ויוהכ"פ אע"פ שעדיין לא באו כלל, משא"כ בברכה אינו מחיוב רק כשאוכל ולכן אם נותן לו מאכל ולא יברך אינו בלפני עיור כי האיסור הוא לאחר זמן ואינו בכלל לפני עיור.

הט"ז שם ביאר הסברא שבצדקה שאני וז"ל ונראה טעמו דמצות צדקה היא ודאי וספק אם יטול ידיו ואין ספק מוציא מידי ודאי צדקה. ומה שהקשה הב"י דהא ליתן לשמש נמי מצוה היא ואפ"ה אין ליתן לו אא"כ יודע שנטל ידיו ונ"ל דהשמש נכנע תחתיו ולא ירע לבבו אם יזהירונו תחלה על הנטילה משא"כ באחר שמתוך כך יקצוף ולא ירצה לקבל ויתבטל מצות צדקה שרי. וכתב הפמ"ג בסק"ג דהוא מחלוקת ט"ז וב"ח דהט"ז פירש דהוא הדין בספק אם יטול ידיו, כל בתורת צדקה מותר, דאין ספק מוציא מידי וודאי, ואם יזהירו ליטול ידיו או לברך יקצוף. מה שאין כן בשמש שנכנע תחתיו. אבל הב"ח חילוק בין נטילת ידים לברכה. ונראה דכוונתו היא דהב"ח ס"ל שגם בודאי שלא יטול מותר ואילו הט"ז ס"ל שרק בספק מותר דאין ספק מוציא מידי ודאי.

### **בדין מכירה בחנות ליהודים שלא יברכו על אכילתם**

ד. בשו"ת תורת חסד או"ח סי' ה' דן בשאלה האם מותר למכור בחנות שיש קונים יהודים שלא יברכו ובסוף דבריו מעתה מבואר למ"ש הרמ"א לאסור להאכיל למי שלא נטל ידיו משום לפני עיור היינו רק כשנותן לו משלו במתנה שאז הוי כמו תרי עיברי דנהרא לאינו יכול ליטלו מעצמו (ועיין בתוס' פסחים דף כ"ב רע"ב ובמהרש"א שם) אבל כשקונה ממנו במחיר כסף שבידו לקנות לו פת בכל מקום א"כ ליכא איסורא כלל באיסור דרבנן היכא דלא קאי בתרי עיברי דנהרא י"ל דליכא איסורא כלל.

ונראה דאפי' לשיטות ששייך איסור לפני עור באיסור דרבנן (שכן הוא מחלוקת ראשונים בחולין קלא,א) מ"מ יש לחלק בין איסור לרבנן שאסרו בהחלט ויש תורת איסור על אותו דבר דהיינו איסור חפצא שהוא בכלל לפני עור כיון שהדבר עצמו אסור לבין היכא שחכמים גזרו רק חיוב על האדם כמו נט"י לאכילה ואין על הפת שם איסור כלל. דבכה"ג נראה שאין איסור לפני עור, ועי'.

### **בנידון הגשת ארוחה עסקית למי שאינו מברך**

בשו"ת אגרות משה או"ח ח"ה סי' יג דן האם מותר להזמין אדם שאינו מברך לארוחה עסקית ודן בשאלה זו בכמה פנים ובתוך דבריו כתב לדון להיתר משום שאם לא יתן יש

לחוש לחילול השם, שיאמר שאלו שהם שומרי תורה הם גרועים במדותיהם ובהנהגותיהם, שאין להם אפילו דרכי נימוסים ודרך ארץ. ולא יבין שמה שלא נותן לו, הוא משום שאסור לפניו לגרום שגם אחרים יעברו על איסורין. שזה שיחשוב על שומרי תורה, הוא חטא יותר גרוע, שזה שייך שיגרום שיעשה שונא לשומרי תורה ולמבקש רעתם. ולא יאמין לו מה שיאמר שהוא משום דאיכא חיוב גם לראות שגם אחרים שהן יהודים ישמרו דיני התורה. שהוא דלא כנימוסי מדינתנו בארה"ב דאמעריקא, אשר כל ישראל שומרי תורה מתפללין להשי"ת ביותר על שלומה מלשאר מדינות, בזה שהעמידו החוק שכל אחד ואחד חפשי בדיעותיו בעניני אמונה.

הנה אם הוא לאיש כזה שאינו יודע לחלק בין כפיות אומה על אנשי אומה אחרת, להנהגת אחד בביתו עם אחרים מאנשי אומתו, וכן אף לאלו שיאמרו שמה שלא יתן להן לאכול ולשתות, הוא מצד מידותיו הרעים, צריך מתחילה להראות שהוא בעל נימוסים ודרך ארץ. והוא כשלא מפורסם זה לעלמא, מחמת שלא היו לו עסקים עם אלו שליכא טעם מצד דיני התורה שלא להאכילם, כגון עם שומרי תורה, וכן לא היו לו עסקים עם נכרים שאינם בדיני תורה, יצטרך בפעם הראשון להעמיד לפניו אוכלין ומשקין, כפי הנימוס והדרך ארץ להתנהג עם שותפיו וידידיו. רק יאמר לו שצריך לברך, ולפת צריך גם ליטול ידיו, וכשלא ירצה יניחהו. אבל כיוון שכבר הראה לו שהוא בעל נימוסין ודרך ארץ, כשיבוא אצלו פעם שני יאמר לו מתחילה, שאינו יכול ליתן לו, מאחר שהוא ג"כ יהודי החייב במצוות כשלא יברך ולא יטול ידיו לפת.

ובשו"ת מנחת שלמה דן להתיר שכיון שאם לא יתן לו לאכול ולשתות יבזה יותר את הת"ח ויאמר שאינם נימוסיים ואינם נוהגים בדרך ארץ ולפעמים תגדל שנאתו לבני התורה מותר אע"פ שאין אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חברך ואפי' שלא לעבור איסור קל בכדי להציל מאיסור חמור מ"מ בלפני עיור שאני כיון שכל האיסור הוא להכשיל את חברי וכיון שמצילו ממכשול גדול יותר בזה מתקיים הסרת מכשול יותר גדולה

ועי' בשו"ע יורה דעה הלכות גילוח סימן קפ"א סעיף ו' כתב אשה אינה במצות הקפה, וי"א שאף על פי שמותרת להקיף פאת ראשה, אסורה להקיף פאת ראש האיש ואפילו הוא קטן. וכתב שם רעק"א לענ"ד דזהו לכאורה לכ"ע יהיה אסור משום לפני עור דמכשלת להא שניקף. ואף היכא דהו"מ לגלח בעצמו מ"מ הוי איסור דרבנן כמ"ש תוס' ריש שבת. ואולי י"ל דבזה ליכא איסור מדין מצוה להפרישו דאדרבה במה שהיא

מגלחת אותו בזה מפרישתו דאם לא היתה מגלחת אותו היה מגלח בעצמו והיה עובר בב' לאוין דניקף ומקיף וע"י שהיא מגלחת מפרישתו מלאו דמקיף.

והוסיף שם בשו"ת מנחת שלמה דמה שאין מוסרין דמי שביעית לעם הארץ, אף על פי שע"י זה לוקח ממנו גוף הפירות של שביעית, היינו מפני שזה ממש אותה עברה, וגם אפשר שע"י הדמים הוא עלול יותר לבוא לידי עברה מאשר אילו היו נשאים אצלו הפירות עצמו, משא"כ בנד"ד ובסו"ד כתב הלום נודע שמרן בעל החזו"א זצ"ל בשביעית סי' י"ב או"ט אינו מתיר בכה"ג באיסור ודאי.

עוד יש לדון בענין זה בעיקר הדין לאכול בלא ברכה האם הוא חיוב או איסור והנפק"מ במזיד דהנה בלפני עיור כתב האחיעזר שישנם שני ענינים א. להכשיל באיסור ועוד שמיא לו עיצה שאינה הוגנת ולכאורה אם אוכל במזיד בלא ברכה אם הוא חיוב בלבד א"כ כל הלפני עיור הוא רק משום העיצה שאינה הוגנת כי הרי מצד האיסור אינו מכשילו באיסור אלא מבטלו מחיוב ובע"כ שהוא משום עיצה שאינה הוגנת וזה לא שייך במזיד אבל אם נאמר שיש איסור שלא לברך שפיר שייך האיסור של להכשיל באיסור גם במזיד.

### להגיש אוכל שיש בו איסור בפני אדם שלגביו הוא מותר

שמעתי מהגאון הגדול ר' אברהם גניחובסקי זצ"ל האם מותר להניח לפני נזיר משקה שיש בו כל דפריש שהוא לא יין וא"כ הוא מותר לנזיר אמנם המניח ידע לכתחילה שהוא יין האם יעבור על לפני עיור כי סוכ"ס הכשיל את הנזיר בשתיית יין. דזה ודאי שההכרעה של כל דפריש לא הופך את היין למים ראייה לדבר שאחרי שנודע לו יברך ברכה אחרונה על הגפן ולא בורא נפשות וא"כ ודאי ששתה יין או שנאמר שכיון שנהג עפ"י הלכה אין כאן עבירה כלל ואינו עובר על לפני עור.

וכן לגבי חלב ושומן אע"פ שהיה כל דפריש והתברר שהיה חלב חייב חטאת או כשהיה בין הגוים ולא ידע שהוא יהודי כלל ונתברר אח"כ שהוא יהודי חייב להביא חטאת א"כ ראייה שודאי עבר עבירה אע"פ שלא היה צריך לחשוש לזה והיה מותר לו לגמרי לעבור את העבירה וכן לגבי דין לאפרושי מאיסורא אם ידע משהו שהוא יין יהיה חייב להפרישו ולומר לו שהוא יין ונראה בפשטות שיהיה לפני עיור כי הוא לא נהפך למים כי עבר עבירה אבל בהיתר של כל דפריש.

בספר ערכי התנאים והאמוראים מקשה על הגמ' בחולין דף קמ, א ציפור שהיא טריפה אין דין שילוח הקן משום שאם ישלח המוצאה יאכלנה כי יחשוב שהיא מותרת ולא

אמרה תורה שלח לתקלה. וקשה הרי המוצא יכול לתלות בכל דפריש וא"כ לא הכשלתי אותו כלל ונשאר בצ"ע. א"כ ראייה דס"ל דלא שייך בכה"ג לפני עור.

והנה בדין ערלה בברכת האילנות כתב בהגהות רעק"א על שו"ע אורח חיים סימן רכו אם ראה האילנות תוך ג' שנים לנטיעתן אני מסתפק אם יברך כיון דא"א ליהנות מפריה וכו' והיכא דהוי ספק נ"ל דיברך ולא מקרי ס' ברכה כיון דהדין דספק ערלה בח"ל מותר א"כ ראוי ליהנות ממנו ומברך שפיר, וצ"ל דבערלה ודאי אגם שמותר לאחר ג' שנים מ"מ עכשיו א"א להנות מהפירות וא"א לברך מ"ש ספק עכשיו הוא מותר בחו"ל.

אמנם בשו"ת דובב מישרים חלק ג סימן ה כתב הנה מצד הסברא בפשיטות נראה דכונת הברכה היא על ענין הבריאה בכללה שבעצם נבראו אילנות ופירות להנות מהם בני אדם, ואין מעכב מה שמצד גזירת התורה אי אפשר ליהנות כעת מהם, דהא מ"מ לאחר שיעברו שנות הערלה יהיו הפירות מהאילן מותרין, א"כ ענין הבריאה היא להנאת בני אדם. והביא דמות ראייה לזה ממתני' דמעשר שני פ"ה [מ"א] דשל ערלה מציינין בחרסית, ורשב"ג פליג דס"ל דבמה דברים אמורים בשביעית אבל בשאר שנים שבאים לגזול הלעיטתו וכו' [ב"ק ס"ט ע"א]. ולהנ"ל גם בשאר שנים יהיה מחויב לציין שהם אילני ערלה שלא יכשלו אנשים כשרים ויעשו ברכה ועוברים אלאו דלא תשא [ברכות ל"ג ע"א], אלא ע"כ דמחויבים לברך גם על אילני ערלה. והנה גם בזה יש לדון כנ"ל מדוע בעי לציין את הערלה בכדי שלא יכשלו בברכה לבטלה הרי יש להם לסמוך על רוב אילנות שאינם ערלה ויכולים שפיר לברך על אילן זה ובע"כ דס"ל דאע"פ שיש לאוכל לסמוך על רוב להיתר מ"מ שייך לפני עור ליודע שהוא איסור ולכן הוכיח שבע"כ מותר לברך על ערלה וצ"ב.



## הרב יוסף אמייתי

## בענין פיקוח נפש בשבת

נסתפקתי באדם שעשה עצמו כחולה שיש בו סכנה וחללו עליו את השבת האם עברו על חילול שבת בשוגג או דלמא מאחר ושרי להו ה"ל כספק פיקוח נפש דמחללין עליו את השבת. ואת"ל דפטור יש לעיין אם זה שעשה עצמו חולה שיש בו סכנה עבר איסור, מאחר וזה שחילל עליו שבת לא קעבר א"כ ליכא לפנ"ע ואפשר דמתלי תלי אי דחוייה או הותרה וצ"ע.

ויש לעיין עוד באדם שעומד ליסוע ולחלל שבת בלא"ה וביקשו ממנו שיסיע את החולה שיש בו סכנה, האם חשיב חילול שבת, או דלמא מאחר וסו"ס עביד הצלה בפיקו"נ פטור.

ועיין בתוס' יומא פ"ז ע"ב ד"ה מכבין שכתבו דהא דקתני מפסיקין בכדי מים וכו' ולא אמרינן פשיטא דק"ו ממעכבין דקמ"ל דלא נימא דלמא עד שיביא כלים תעבור כבר הדליקה ונמצא שמחלל שבת שלא לצורך. וכ"כ בתוסה"ר שם ומשמע דחשיב בכה"ג חילול שבת. ואפשר דהיינו טעמא דס"ל דהוי דחוייה.

ומבואר עכ"פ דאע"ג דשרי לעשות כן חשיב חילול שבת, ואפשר א"כ דחשיב שפיר לפנ"ע בנידון הנ"ל בעשה עצמו חולה שיש בו סכנה אף דמותר לחלל עליו את השבת.

ובאמת יש לדון במכשיל חבריו באופן דחבירו אנוס אי עובר בלפנ"ע. ואמנם בנידון דידן גרע.

וכן משמע בגמ' יומא שם דמייתי כמה אופנים דשרי לחלל שבת משום פיקו"נ חדא דפורס מצודה וא"צ ליטול רשות ואע"ג דקא צד כוור. ואע"ג דבצידת אדם ליכא איסורא ול"ש למימר בזה דבלא"ה שרינן לה הך צידה מ"מ מעשה זה דפריסת המצודה היתה בהיתר, והלכך שרי אף בצריך ורוצה הדגים [וכמ"ש הר"ן]. ראה תנוק שנפל לבור עוקר חוליה וכו' ואע"ג דקעביד דרגא וכו' וכן עוד כמה אופנים והיינו דקמ"ל דשרי אע"ג דעושה מלאכה לצורך עצמו ואף מכוון לזה [לגירסא שלפנינו ויש שאין גורסים כן בגמ' וס"ל דלכוון אסור].

ודברי הגמ' צ"ב מאי קמ"ל בכל הנך דשרי אע"ג דעביד מלאכה בהדיהו. דנהי דבגמ' עביד צריכותא היינו רק בהא דאשמועינן דהזריז הר"ז משובח וא"צ ליטול רשות, אולם

בהא דאשמועינן דשרי לכוון למלאכתו קשה למאי חזר ושנאה, ועיין בר"מ פ"ב מה' שבת הט"ו-ט"ז שהעתיק נמי כל הנך אופנים וצ"ב.

ועיין בגמ' שבת ק"י דנחלקו הרשב"א והר"ן בהא דקתני התם הא למה זה דומה לנועל דלת לשומרו ונמצא צבי שמור בתוכו, דהרשב"א כתב דאף במתכוון לשמור ביתו ולצידה נמי שרי, והביא סעד לדבריו מהירושלמי דמדמי לה למעלה תינוק מהנהר ונתכוון להעלותו ולהעלות נחיל של דגים עמו וכן מפקח גל ונתכוון להעלות עימו זהובים.

והר"ן כתב ע"ז דח"ו להתיר לו לעשות מלאכה עימו, ומשמע דס"ל דהוי איסור גמור ואפשר דחטאת נמי חייב או סקילה במזיד וצ"ע, ודלא כהמאירי שמשמע דרק מדרבנן אסור עיין במאירי יומא פ"ד. וכתב הר"ן דלאו לגמרי מדמי לה הירושלמי לההיא דתינוק, דשאני התם דמאחר והוא מצוה וחובה עליו לפיכך שרי אף כמתכוון למלאכה אחרת האסורה בשבת דהתירו חכמים כדי שלא ימנע מפני פיקו"נ. ונראה דאין כוונתו דהוי איסור דרבנן דמשמע בר"ן דהוי מלאכה דאורייתא, אלא כוונתו דמסרו הכותב לחכמים דין פיקו"נ וכדאיתא בגמ' דא"צ ליטול רשות דמשמע דהדבר מסור לב"ד.

ובביאור פלוגתייהו נראה דהרשב"א ס"ל דמעשה המותר אין כוונה לאיסור אוסרתו מאחר והמעשה בעצמותו שרי ומחשבה גרידא אינה אסורה, ולא דמי לפס"ר דאסור דהתם הוו תרי מעשים כגון גרירת ספסל וכדומה משא"כ הכא דהוי מעשה אחד, ולא דמי נמי למתכוון לאכול בשר חזיר מאחר והוא יודע שעושה מעשה המותר.

אולם הר"ן ס"ל דכוונתו משוי לה תרי שמות והוי כעביד מעשה שהוא היתר וגם איסור, ולכך חשיב מלאכה דמאי איכפת לי דיש בה היתר מאחר והוא נמי איסור, וע"ז כתב דלא דמי לפיקו"נ דהותר לעבור איסור ומלאכה לצורך פיקו"נ הלכך אף דמכוון שרי ואף דאולי צריך למלאכה, ואולי כוונתו דהוי הפיקו"נ כהותרה כדי שלא ימנע וכו' ולכך ל"ח המעשה חפצא דמלאכה ואין כוונתו משוי ליה תורת מלאכה וצ"ב.

ועיין בגמ' מנחות סד' ז"ל הגמ' שם א"ל רבינא לר"א נמצאת הראשונה כחושה בבני מעיים מהו בתר מחשבתו אזלינן וגברא לאיסורא קמכוון [ועיי"ש ברש"י דלאו דווקא דמכוון לאיסורא דהא שוגג הוא אלא דמכוון לשחיטה שלא הותרה בשבת] או דלמא בתר מעשיו אזלינן. ותלי ליה בגמ' שם בפלוגתא דרבה ורבא בשמע שטבע תינוק בים ופרס מצודה לעלות דגים והעלה דגים ותינוק, דרבה אמר פטור בתר מעשיו אזלינן ורבא אמר חייב בתר מחשבתו אזלינן.

ועיין בשטימ"ק שם שתמה בדברי הגמ' דלא דמי אהדדי דבתינוק ודגים אי בתר מעשיו אזלינן א"כ איסורא עביד בצידת הדגים אבל בשמנה וכחושה מצוה קעביד, ועוד הקשה דהו"ל כנתכוון לאכול בשר חזיר ועלה בידו טלה. וכתב לתרץ דמאחר ולא ידע אי הוי מוכחר טפי חשיב כעביד איסורא ע"ש. וצ"ב א"כ מ"ט דרבה דפטר דהא הכא בתר מעשיו נמי ליכא מאחר דעביד איסורא.

ונראה דפלוגתייהו דרבה ורבא בדבר דהוא אסור בעצם והותר מפני פיקו"נ או בקרבנות שהותרו בשבת אי ההתר הוא במעשה ותוצאתו וא"כ מאחר וסו"ס ניצל עי"ז התנוק וכן איכא הכשר קרבן פטור. או דההיתר הוא בכך דחשיב מעשה הצלה והיתר הקרבה, וא"כ היכא דלא מתכוון לזה ל"ח רק שם מעשה הצלה והכשר הקרבה, ולא דמי לאוכל חלב בשוגג וכסבור שהוא שומן דהתם הוי מעשה איסור בעצם ואין מחשבתו קובעת שם המעשה.

ועיין בר"מ פ"כ מה' שבת ה"ט' שמע שטבע תינוק בים ופרש מצודה להעלותו והעלה דגים פטור ובמ"מ שם כתב דהוא פשוט בהגמ' מנחות. ובלח"מ כתב דזה לא נתבאר בגמ' ומ"מ פשוט הוא כיון דאיהו למצוה קמכוון. והיינו דאף למ"ד בתר מעשיו אזלינן מ"מ הכא הוי מעשה המותר כיון קעביד ומחשבתו משווי לה שם מעשה הצלה ולא דמי לנתכוון להעלות דגים והעלה דגים דחייב לכו"ע אף בשמע שנפל תינוק לשם, וכן לא דמי לנתכוון לדגים והעלה תינוק ודגים דחייב לרבא דהתם מחשבתו משווי לה שם מעשה צידה משא"כ הכא דנתכוון רק לתינוק.

והמ"מ דכתב דהוא פשוט מהגמ' היינו דס"ל דדמי לנתכוון לתינוק ודגים והעלה תינוק ודגים דפטור לכו"ע.

ומשמע בסוגיא שם דנתכוון להעלות דגים והעלה דגים ותינוק דפטור לרבה דוקא העלה תינוק דמצוה קעביד אבל בהעלה דגים ודבר שאין במינו ניצוד דאינו חייב על צידתו דיהא חייב לכו"ע, והיינו טעמא דמעשה דיש בו צידה המותרת והאסורה שם מעשה צידה עליה ורק בעלה תינוק דהוי מעשה המותר פטור לרבה.

וכן בנתכוין להעלות תינוק והעלה דגים דכתב הר"מ דפטור דמשמע דבנתכוון לדבר המותר כגון שאין במינו ניצוד וכגון תינוק עכו"ם דאין איסור צידה באדם והעלה דגים דיהא חייב, (והיינו באופן דלאו מתעסק הוא מאחר ועשוי להיות כן ואפשר דפס"ר נמי הוא), ורק בנתכוון לתינוק פטור דהוי מעשה מצוה ומעשה המחויב להעשות.



ועיין בר"מ פ"ב שגגות הט"ו שכתב בסו"ד ז"ל מפני שהיה שוגג ועיין בנו"כ שעמדו בזה, ועיין בכלי חמדה פרשת ויחי דנקט בדעת הר"מ דחייב במזיד.

ובאמת בש"ס מנחות שם ובר"מ שם נראה דהך דינא הוי דומיא דטעה בדבר מצוה וכו' וה"נ פטור מחטאת מאחר ועסיק בדבר המותר, אבל במזיד אפשר דלכו"ע יהא חייב, וביותר להמבואר לעיל דפליגי אי כוונתו משווי ליה חפצא דאיסורא, אפשר א"כ דכ"ז בשוגג אבל בכוונה במזיד לכו"ע משוי לה כוונתו למעשיו חפצא דאיסורא.

ולא דמי לההיא דיומא נ"ג והרשב"א והר"ן שם דעכ"פ בפיקוח נפש לכו"ע שרי אף בנתכוון למלאכה נמי דשרי ופטור דנתכוון לשתייהם, משא"כ בנתכוון רק לאיסור.

ונמצא לפ"ז בנידון שהחלנו בו באדם שנתכוון לחלל שבת ועביד נמי הצלה במעשיו דלכו"ע פטור ומשרי שרי וכדאיתא ביומא פ"ד ואפשר דעדיפא מהתם דהתם הוו כתיבי מעשים אדם ודגים, וכן שאר מלאכות דעביד בהדי מעשיו משא"כ הכא דשם מעשה חד הוא.

אמנם אכתי יש לדון דהתם שמע שטבע תינוק ולא נתבדה הדבר רק דלא הצליח לצודו, אבל בנתברר שלא היה שם תינוק אפשר דגרע וצ"ע. אולם אכתי יש לדון בכה"ג דאיגלאי דמעיקרא לאו פיקו"נ היה וכנ"ל דבזה לכאורה קרינן ביה ועלו לו דגים, דהוי כנתכוון לתינוק ודגים ועלו לו דגים.

ובאמת בזה לא איתפרש לן בגמ' ובר"מ דינא, ובספר תוספת יוה"כ יומא פ"ד נסתפק בזה דאפשר דבכה"ג חייב מאחר ונתכוון לאיסורא נמי וכן מעשיו היו איסורא כיון דעלו בידו רק דגים, או דלמא מאחר ונתכוון גם לתינוק פטור.

ועיין בלח"מ הנ"ל שכתב בהא דנתכוון לתינוק והעלה דגים דפטור דפשיטא הוא מאחר ונתכוון להצלה ועביד מצוה וכו', ומשמע דהיא סברא דהוי מעשה המותר וא"כ לכאורה דה"ה בעלה בידו דגים, אולם במ"מ כתב דהוא פשוט מגמ' מנחות, ואפשר א"כ דכ"ז היינו בנתכוון לתינוק אבל בנתכוון גם לדגים שאני ויהא חייב וא"כ בנידון הנ"ל נמי יהא כן. וביותר לפמש"כ הר"מ דבשוגג הוא דמשמע דמזיד שאני א"כ ה"נ בנידון הנ"ל דבנתכוון לחלל שבת.

ועיין בטור חו"מ ס' תכ"א דאדם שחובטים ומכין בו שרי להכות כדי להגן ע"ע, וכן אדם הרואה את חבריו שמכה לאביו או לבנו או אחיו ומכה לחובל כדי להציל את קרובו פטור. ואח"כ כתב בבא אחרת הרואה שמכה אחד מישראל רשאי להכותו כדי לאפרושי מאיסורא. וכתב בפרישה דאיכא נ"מ לדינא ביניהו דאם המציל אינו רגיל

בהכי לאפרושי מאיסורא אזי ה"נ אסור לו להכות את החובל דודאי מכח שנאה מכהו ולא משום לאפרושי מאיסורא, משא"כ הרואה שמכים את קרובו שרי בכל ענין דהוי כעושה דין לעצמו וכ"כ בסמ"ע.

ובט"ז שם השיג על דברי הסמ"ע וכתב דמאי איכפת לן דאינו עושה כן בעלמא, סו"ס מחוייב בזה ומצוה קעביד מאי איכפת לן דכוונתו לשנאה וכי בכוונת הלב תליא מילתא.

ומבואר בסמ"ע דאע"ג דבהך מעשה מצוה קעביד, מ"מ מחשבה לאסור משוי ליה מעשה איסור נמי וממילא לא שרינן ליה דהוי כמצוה הבאה בעבירה, ובלא"ה נמי מי יתיר לו לעשות העבירה דמכהו מחמת שנאה וקעבר על חובל בחבירו. ועוד דנראה פשוט דבמצוות שבין אדם לחבירו דהוכיח תוכיח ולא תעמוד וכדו' לא שרינן לעבור עבירה, דמאי חזית דחבירו לא יעבור והוא יעבור.

והט"ז פליג ע"ז וס"ל דמאחר ומצוה קעביד אין מחשבת אסור משווי ליה מעשה עבירה. ויש לעיין בזה דלכאורה מיתלי תלי בפלוגתא דהרשב"א והר"ן הנ"ל ואמאי לא רמזו לזה ובפרט דקי"ל כהר"ן.

ונראה דהנה נתבאר לעיל דפיקו"נ לכו"ע שרי אף במכוון כוונה אחרת לאיסור, ובמעשה רשות כגון לסגור ביתו בזה פליג הר"ן וכמ"ש שם ז"ל אבל במלאכת הרשות ח"ו וכו', אמנם במעשה מצוה דאינו רשות ואינו פיק"נ בזה פליגי, דהסמ"ע ס"ל דאסור דלא דמי לפיקו"נ והט"ז ס"ל דשרי וכלישנא דהר"ן שם דכתב שם ז"ל דהוא מלאכת מצוה וחובה עליו וכו'.

אמנם נמצא לפי"ז דלדעת הרשב"א דאף במעשה רשות שרי כוונה לאיסור ה"נ בזה ואמאי סתם הסמ"ע לאיסורא.

ואפשר דיש לחלק בין מלאכה בשבת דבמעשה מלאכה תליא מילתא ולכך מאחר והך מעשה היה בהיתר לאו שם מלאכה עליה והוי כמתעסק. אולם בהכאה דלאו עצם המעשה הוא הוא האסור אלא מה שחבירו מוכה על ידו ובזה אפשר דמאחר וכוונתו גם לאיסור אסור וע"ע בזה.

ואפשר עוד דשאני התם בפיקו"נ וצידה דכוונתו לתרי מילי משא"כ הכא דחיישינן דכוונתו רק לשנאה כיון דבעלמא אינו מפריש מאיסור, [ובאמת כן משמע דאם רגיל להפריש שרי אף בשונא, ואמנם אינו מוכרח ודוק בזה]. ודמי לנועל ביתו לצוד צבי דחייב לכו"ע אף ששומר ביתו בכך [אומנם בשוחט חטאת כוונתו רק לאיסור וצ"ע]

והט"ז ס"ל דלא דמי לצידה דהוי דברי הרשות משא"כ בהכאה לאפרושי דמצוה קעביד הילכך אף בלא כוונה לאפרושי מאיסורא שרי.

ועיין בחפץ חיים ה' לשה"ר כלל ד' הי"א שכתב בהך דינא דשרי לשה"ר לתועלת דעל השואל אצל חבריו לתועלת יודיענו ששואלו לשם תועלת דאל"ה מכשילו בלפנ"ע כיון דחבירו המספר לא כיון לתועלת, ואע"ג דניסבב טובה לחבירו מ"מ כוונתו לגנאי. ובבאר מים חיים הוסיף דהר"ז דומה לנתכוון לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה והיינו דס"ל דבאמת לאו לשה"ר הוא מאחר ולטובה הוא ורק דמ"מ דמי למתכוון וכו'. וכתב עוד ז"ל ועוד נוכל לאמר בפשיטות דזה מקרי עלה בידו בשר חזיר משום דמשמע בכ"מ דענינים אלו עיקרם תלוי בכוונה וכההיא דב"מ נ"ח ע"ב במכנה שם לחבירו דפריך בגמ' מכנה היינו מלבין ומשני ל"צ דדש ביה ופירש רש"י דלא הגיע לו שום ביוש ומ"מ הוא להכלימו נתכוון.

וביאור דבריו דלשה"ר פרט לאיסור ההיזק שבא לחבירו, עצם דיבור רע הוי חפצא דאיסורא וכדאיתא בשע"ת, כמובא כלל ג' מלשה"ר במ"ח סק"ז וה"נ בזה מאחר ונתכוון לגנאי בכלל ונשמרת מכל דבר רע הוא.

ובהג"ה שם כתב הח"ח דמה"ט לא ישאל אצל שונאו דודאי יתכוון לגנותו וקעבר בלפנ"ע דהכשיל חבריו בלשה"ר אף אם יאמר לו דלתועלת הוא דחבירו השונאו מתכוון לגנאי.

וע"ע שם כלל ט' מרכילות בבאר מים חיים סק"ג דהא דאמרינן שיכוון לתועלת ולא לשנאה אין כוונתנו דאם אינו מתכוון לתועלת פטור דהא מצווה בלא תעמוד וכו' אלא דחייב להכריח עצמו שלא להתכוון לשנאה דא"כ נמצא דעבר גם איסורא.

ועיין שם כלל ט' הי"א בהג"ה דהך פרט דשנאה אינו אלא לדברי הסמ"ע דלדברי הט"ז הנ"ל אף בנתכוון לשנאה אין נ"מ כוונתו דמצווה קעביד.

ויש לעיין אמאי לעיל ח"א כלל ד' לא נחית לזה, ואולי ס"ל לחלק בין עצה טובה בעלמא דבזה גם להט"ז אסור לכוון לאיסור, משא"כ בח"ב כלל ט' דמצילו מהפסד כעין ודאי עיי"ש.

ועיין בכלי חמדה פרשת ויחי שהביא דברי האוה"ח פרשת ויחי לפרש את הפסוק אתם חשבתם עלי רעה האלוקים חשבה לטובה דהרי זה כחשב להשקות חבריו סם המות והשקוהו סם חיים דא"צ כפרה.

ותמה עליו דהוי כנתכוין לאכול בשר חזיר וכו' ועיי"ש שפילפל בזה ורצה לאמר שבבין אדם לחבירו שאני שהעיקר הוא התוצאה ומאחר שלא נסוב לו דבר ע"י א"צ כפרה וכ"ש במקום דאדרבה לבסוף הוי טובה ממש עיי"ש.

ואמנם יש לדון דבבין אדם לחבירו גרע וכמ"ש הר"מ בשמונה פרקים דהך דינא דאל יאמר האדם א"א בבשר חזיר אלא אפשי ואפשי אלא דהתורה אסרה, וכתב דהנ"מ בין אדם למקום משא"כ בבין אדם לחבירו דרצון ד' שיהא האדם שלם וטוב במידותיו ועיין.

ונראה דאע"ג דהאחים נתכוונו לרעה מ"מ היינו בהדי מצוה דפסקו עליו והוי כנתכוון למצוה ואיסור דלדעת הט"ז שרי, אמנם לדעת הסמ"ע קשה. ואפשר דשאני התם דמאי חזית להציל חבירו מעבירה והוא עצמו יעבור הלכך מעיקרא לא שרינן וצ"ע. ועו"ק דאהאו"ח לא נחית להכי דהרי כתב דדמי לנתכוון וכו'.

ואמנם אפ"ל כנ"ל דבין אדם לחבירו שאני ואע"ג דכתבנו דיש פנים דחמיר וכנ"ל מ"מ הנ"מ בעשה מעשה אולם מחשבה והרהור בעלמא לא ואע"ג דהוי כמעשה בנתכוון לאכול וכו' דחשבינן ליה כאילו עלה בידו חזיר מ"מ הוי מחשבה בעלמא וצ"ע בזה.

ולשיטת הרשב"א בשבת דאף בדבר הרשות שרי במכוון לאיסור ה"ה בעינינו לכאורה ואמנם אפשר דיש לחלק וכנ"ל בדברי הסמ"ע והט"ז.

וע"ע בסוגיא שם ובר"מ דמבואר דכנתכוון לדגים ועלו בידו דגים דחייב אף בשמע שטבע שם תינוק והיה מחויב נמי בהצלה.

ולפ"ז פשיטא לכאורה במחלל שבת שנסע בלא"ה ולקח עימו נוסע שנתחזה וכנ"ל דיהא חייב והוי כנתכוון לדגים ועלו בידו דגים ואף בנתכוון להצלה נמי הבאנו לעיל בשם התוספת יוה"כ מש"כ בזה, ואמנם אפשר דיש לחלק דשאני התם דדגים ותינוק אף דהוי מעשה אחד מ"מ בתוצאה הוי שני עשיות דגים ותינוק, משא"כ הכא דהוי מעשה חילול אחד ואין כוונה לאיסור משווי לה תרי מעשים, והוי כנתכוון לתינוק ועלה בידו תינוק וצ"ע בזה.

ואמנם בשני חטאות חזינן דגם בעשיה אחת מתלי ותלי בזה וא"כ דמי נדון הנ"ל לנתכוון לכחושה ועלה בידו כחושה ועיין.



## הרב אליהו סוסבסקי

## בדין הוקף מחיצה בשבת

א] כתב הרמב"ם בפכ"ז מהל' שבת הי"ד מי שיצא חוץ לתחום שלא לדעת והוקף במחיצה בשבת יש לו להלך כל אותה המחיצה והוא שלא תהיה יתר על אלפים אמה ואם היה תחום שיצא ממנו מובלע מקצתו בתוך המחיצה שנעשית שלא לדעתו הואיל ויש לו להלך את כל המחיצה הרי זה נכנס לתחומו וכיון שיכנס הרי הוא כאילו לא יצא עכ"ל. והנה צ"ע מהו יסוד האי דינא שכתב הרמב"ם שהיתר היקף מחיצות הוא רק באלפים אמה, והרי בדינא בנתנוהו בדיר או סהר שמהלך את כולה היינו אפילו יתר על אלפים אמה ולמה כאן ההיקף מחיצה מועיל רק עד אלפים אמה.

עוד צ"ע שבכל מקום כתב הרמב"ם שיש לו אלפים אמה לכל רוח, ומהו שכתב כאן בסתם אלפים אמה<sup>1</sup>. ועוד צ"ע דמשמע שאינו שיעור בהיתר הליכה שלא הותר לו כי אם אלפים אמה, אלא שהוא שיעור בהיקף המחיצות וכלשונו והוא שלא תהיה יתר על אלפים אמה שקאי על המחיצה ולא על ההליכה. וכן מפורש בב"י סי' ת"ה וז"ל וכתב הרמב"ם בפרק כ"ז מהלכות שבת והוא שלא יהיה חלל אותו היקף יותר על אלפים אמה עכ"ל הרי שקאי על ההיקף החלל (ומלשונו נמי מוכח שדין הוא באלפים ולא בד' אלפים וכו"ל, ועי' במ"מ ויל"ד בכו' ואכ"מ).

ב] איתא במשנה דף מ"ה ע"א מי שישן בדרך ולא ידע שחשיכה יש לו אלפים אמה לכל רוח דברי רבי יוחנן בן נורי וחכמים אומרים אין לו אלא ארבע אמות, וז"ל הרמב"ם פכ"ז ה"ד מי ששבת בדיר שבמדבר או בסהר או במערה וכיוצא בהן מרשות היחיד מהלך את כולה וחוצה לה אלפים אמה לכל רוח בריבוע וכן השובת בבקעה אפילו היה ישן בשעה שנכנס השבת שלא קנה שביתה יש לו להלך ממקומו אלפים אמה לכל רוח בריבוע, וכתב שם במ"מ וז"ל וכן השובת בבקעה וכו'. משנה שם, מי שישן בדרך וכו' וכתב הרשב"א ז"ל שאלפים אמה אלו נמדדין חוץ לארבע אמות שלו ויש לו הארבע אמות לכל רוח ואין סברא זו מוכרחת עכ"ל, וכתב המהרשד"ם (אור"ח סי' ט') לפרש בכוונת המ"מ שהוא דין מסוים בישן שבזה לא מוכרח כרשב"א שיש מקום לומר

<sup>1</sup> והנה מקור דברי הרמב"ם בעיקר דין זה הוא סו' דדמ"ג ע"ב בהא דנחמיה בר חנילאי, והתם עיקר מחיצות הללו עשו לצורך כניסתו לתחומו, אך הרמב"ם רק בהמשך ההלכה כתב דינא של כניסה לתחומו, ואילו עיקר ההלכה כתב הדין מי שיצא לדעת והוקף מחיצה, וא"כ ודאי היה ראוי לומר שמותר באלפים לכל רוח.

שבישן אין לו ד"א, וכתב שמדיוק כן במשנה במה שרבנן אמרו שאין לו אלא ד"א ולמה ליה להזכירם יאמרו שאין לו האלפים אמה כדברי ריב"נ, אלא ע"כ לריב"נ ליכא ד"א כ"א אלפים אמה ואילו לרבנן יש לו ד"א ולא אלפים אמה.<sup>2</sup>

ונראה בביאור הדבר שאלכא דריב"נ יש לישן אלפים ואין לו ד"א ואילו אליבא דרבנן יש לו ד"א ואין לו אלפים אמה, דהנה כתב הרמב"ם שהישן לא קנה שביתה, והנה איתא בגמ' דנ"א ע"א הני אלפים אמה היכן כתיבן דתניא שבו איש תחתיו אלו ארבע אמות אל יצא איש ממקומו אלו אלפים אמה, וע"כ במי שיש לו ד"א ואלפים אמה, כמו בשבת שיש לו ד"א מלבד האלפים אמה כמבואר בגמ' בדנ"ב ע"א, וכן בסו' דדף נ' ע"ב במי שהכיר אילן וכו' שיש לו אלפים וארבע גרמידי, היינו שהתורה נתנה לו ד"א כעיקר מקומו שהוא תחתיו, ועוד אלפים אמה שהוא שבשיעור זה לא מיקרי יציאה ממקומו<sup>3</sup>, אולם כאשר אין לו שביתה ומ"מ ניתן לו שיעור מקום של אלפים אמה, והיינו שנחשב עיקר מקומו כאלפים ולא כאלפים באמה שהוא רק שיעור במה לא נחשב יציאה ממקומו, דשאני הכא שלא קנה לו מקום אלא שהאלפים נעשים לעיקר מקומו. וכדמוכח בסוגיה שם שריב"נ ס"ל דישן יש לו אלפים אמה כחפצי הפקר, והרי חפצי הפקר אין להם דין דאל יצא איש ממקומו אלא שבמהות כל דבר מקומו הוא אלפים.

ובזה נחלקו במי שאין לו קנין שביתה אי ניתן לו אלפים כעיקר מקומו, או שאז ניתן לו ד"א, וזהו שאיתא במשנה דחכמים אומרים אין לו אלא ד"א, דהיינו כנגד מה שריב"נ ס"ל שיש לו אלפים אמה כעיקר מקומו פליגי רבנן וס"ל שאין לו אלא ד"א בלבד<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> ולפי"ד המהרשד"ם ששובת בבקעה יש לו ד"א ואלפים ורק ישן אין לו ד"א, א"כ הגם שכללם הרמב"ם בחדא הילכתא, צ"ל שעיקר דבריו שיש להם אלפים אמה ממקומו, ומקומו של השובת הוא ד"א, משא"כ הישן יש לו אלפים מעצמו שאין לו מקום זולתו.

<sup>3</sup> עי' לשון הרמב"ם במנין הקצר ל"ת שכ"א שלא להלוח חוץ לתחום מדינה כהולכי דרכים שנאמר אל יצא איש ממקומו עכ"ל, והיינו שגדר הלכיה האסורה הוא כהולכי דרכים שיש אופן של הליכה שכל מהותו הוא עקירה מהמקום שבו הוא נמצא, אך הליכה שאינה עקירה ממקומו לא נאסרה, והיינו שבלאו נאמר הרחבת המקום שאינו מוגבל לתחתיו ממש אלא מותר לו לילך כל שאין נליכתו כעוברי דרכים הנעתקים ממקומם. (והראני ידידי הרה"ג ר' אברהם קר שליט"א לשון רש"י על הברייתא דר' ישמעאל וז"ל המדה השתים עשרה, דבר הלמד מענינו ודבר הלמד מסופו, כמ שאמר הכתוב בענין שבת שבו איש תחתיו אל יצא איש ממקומו ביום השביעי, אינו רוצה לומר שישבו תחתיהם כל היום כולו, אלא שלא יצא איש ממקומו יותר מאלפים אמה שהוא דבר הלמד מענינו עכ"ל).

<sup>4</sup> ונראה לפרש בזה דברי בתוס' בדף ס' ע"ב דהקשו לספיקו של רמב"ח (בדנ"ב ע"א) במניח עירובו אי אית ליה ד"א, א"כ קשה בדברי המשנה כנגד מה שהרויח מפסיד הרי אינו מרויח ד"א ומ"מ מפסיד ד"א וע"כ דאית ליה ד"א, ותיריך וז"ל ואומר ר"י דלרמי בר חמא אם נותן עירובו אין לו ד"א גם העיר אם מובלעת תוך תחום העירוב נחשבת לו כמשהו ואין מפסיד כלום במשך העיר דהאמר בס"פ דהנותן עירובו בתוך עיר

ואולי יש לפרש שלעולם כאשר יש לו ד"א ועוד אלפים שהוא השיעור שמותר לו לצאת מאותו הד' בזה אין הדין אלפים סתירה במהותו לדין הד"א אך כאשר לא ניתן לו האלפים מלבד הד', א"כ כל שיש לו ד' אין לו היתר לצאת ממנה לתוך הד'.

ג] ומעתה יש לפרש דברי הרמב"ם דהנה הקשה הבעה"מ בסו' דנחמיה בר חנילאי שמבואר שהותר לו מחמת ההיקף שהוקף, ואילו בשבת בבקעה לא הותר לו כ"א אלפים אמה ידידה, ועי' בראב"ד דנראה דפירש שזה מה שהכריח את הרמב"ם לומר שאכן לא הותר לו כ"א בהיקף אלפים אמה ולא יותר (ואילו הראב"ד נראה שהשיג שחלוק הוא דינא דנחמיה בר חנילאי שמתוך הקיפו נכנס לתחומו וזה אשר החל היתר, וא"כ לדבריו לא יהיה היתר כלל כ"א מצד שנתחבר לתחום ועצ"ת).

ונראה יסוד הדבר שחלוק הוא מי שהיה בחוץ לתחומו שלא לדעת מאשר מי שהניחו עכו"ם בדיר וסתר דשאני הכא שכבר קנה לו שביתה ד"א, וכל שכבר ניתן לו מקום של ד"א שוב ע"י שיכנס לדיר וסתר לא יקבל את כל ההיקף משא"כ מי שאין לו מקום שביתה שפירנעשה לו כל הדיר וסתר כד"א. וגדר הדבר שכל שיש לו ד"א לא נותנים תחתיו ד"א אחרות של דיר וסתר. אך בזה ס"ל לרמב"ם דהיות ומצד עיקר דין שביתה מי שאין לו שביתה ראוי שיהיה לו ד"א וראוי שיהיה לו אלפים אמה, רק בקונה שביתה קונה לו ד"א מדין מקום, וקונה לו אלפים אמה כהרחבת המקום, אך מי שלא קנה

---

או בתוך מערה שיש בה דירין יש לו אלפים חוצה לה ואמאי יש לו אלפים שלימות כיון דנחשבה כד' אמות ונאמר שהנותן עירובו אין לו ד' אמות אלא ודאי ס"ל שאם אין לו ד' אמות העיר נחשבת לו כמשהו עכ"ל ויל"ע מאי שייטא זה לזה שהיות והניח עירוב ולא היה לו ד"א במקום עירובו הכי נמי לא יחשב שביתה העיר כמשהו ולא ד"א ומשמע בדברי התוס' שרק המניח עירובו הוא שהעיר נחשב לו למשהו, וכן מוכח שהרי בסו' מבואר דמודד ובא כל העיר נחשב לו כד"א ומשלמין לו את השאר, ותוס' ס"ל דהיינו שמנכין לו ד"א (ודלא כר' יונתן וכדמשמע ברש"י) ומאי שייטא דא לדא, [ואכן יעו' בתוס' ר"פ שכתב וז"ל וי"ל דלמאן דלית ליה הא דרבא כמו כן סבר דהעיר אינה חשובה לו לכלום אלא למשהו, וד' אמות דקאמר לאו דוקא, ולעולם העיר אינה אלא כמקום העירוב עכ"ל, והיינו דס"ל בהאי צד דרמב"ח שכל עיר שבתחומו אינו נחשב לכלום, שהרי כתב שד"א דקאמר לאו דוקא, והרי ריב"ל הזכיר ד"א רק במוד ובא וע"כ כוונתו לרמב"ח כל עיר נחשב כעירוב וכלשונו ולעולם העיר אינה אלא כמקום העירוב, וביאור הדברים שאין גדר העיר יותר ממניח עירוב שהרי הוא עיר שבתחומו ולא שביתה, וכל שביתה שאינו לרגלי אינו כד"א] ושמעתי מבני שמעון גדליה נ"ו ע"ד הנ"ל דסברת רמב"ח שאין לו ד"א במניח עירובו היינו שאין מקום העירוב תחתיו ולא קרינן ביה שבו איש תחתיו (וכ"מ בתוס' רי"ד שם בדנ"ב ע"א), ובכה"ג דין אלפים אמה אינו דין הרחבת תחומו, אלא שניתן כל האלפים מדין מקומו, והיינו שהשביתה שלו הוא בכל האלפים ועיר ששבת בה דינו שהוא כמשהו, משא"כ אי קנה שביתה במקומו ויש לו ד"א, במודד ובא הרי הוא לא עיקר מקום שביתתו א"כ אין כאן שביתה העיר אלא האו בכלל האלפים אלא שמדידת העיר הוא אלפים.

שביתה אז אי היה זה בשעת השביתה נותנים לו אלפים אמה, אך ביצא מתחומו אין נותנים לו כי אם ד"א בלבד, ונמצא שהגם שראוי הוא שיהיה לו שביתת אלפים אמה, מ"מ הרי הוא בכלל שבו איש תחתיו על הד"א, אך בהיותו הדיר וסתר, ששביתתו בכל ההיקף כולו א"כ שפיר יש לו את כל האלפים, והיינו רק מפני שגם אלפים יכולים ליחשב מקומו, ורק שלא נמיר את עיקר הד"א ידידה בסהר מדין ד"א, אך בהיות ומצד מהות שביתת מחיצות נמצא שובת בכולו שפיר נימא שבכה"ג ניתן לו את כל ההיקף כדין שביתת אלפים, והיינו שלא נקנה לו אלפים אמה כל שלא שבת שם מערב שבת, אך שפיר נימא דהיות ועיקר שביתתו בכל ההיקף א"כ נמצא שיש לו שביתת אלפים.

ויתר ע"כ הרי אם כל השביתה שלו בכלל ההיקף הרי דלא מיקרי יציאה ממקומו כלל ולא יצא מד"א, אך כל זה רק משום שיש עוד קנין של תחתיו דאלפים אמה ובלעדי זה לא ניתן לו לצאת מד"א שהיו לו מעיקרא, רק הד"א לא שללו שיהיה לו שביתה באלפים אמה רק שלא קנה שביתה כזו מעולם, אך כאן שבמהותו יש לו שביתה בכל האלפים שפיר נזכה לו כל שביתת היקף המחיצה.

אולם עיקר מה שנחשב שביתתו בכל הדיר וסתר הוא רק בהדי מה שניתן להתיר לו כל הדיר והסתר אך אילו יהיה מותר רק בחלקו אינו נחשב שדיווריו בכולו, שדין היקף ליחשב שישבתו בכל מקום הוא רק כאשר יש לו היתר בכל מקום ואז נחשב ששובת בכל ההיקף (וכמו שדיוירי עיר נחשב כד' רק כאשר כל העיר בכלל תחומו משא"כ בכלתה בחצי העיר). וא"כ זהו שכתב הרמב"ם שיהיה לו היתר המחיצות הוא רק בהיותם אלפים.

דן אך מה שתלי באלפים ולא באלפים לכל רוח, נראה לפרש ע"פ דברי התוס' לקמן דף ס' ע"ב ד"ה כלתה, שהקשה על מה שאיתא במשנה שם שמפסיד מה שהרויח שקשה למ"ד שיש לו שמונה אמות, הרי הרויח שמונה אמות ורק הפסיד ד' אמות שמנכין לו מהאלפים כנגד העיר, ועי' בתוס' הרא"ש שכתב וז"ל ולי נראה דאינו קשה לרבנן דהעיר חשובה כשמונה אמות לרבנן שהרי הנותן עירובו בשדה יש לו שמונה על שמונה אם כן הנותן עירובו בעיר נחשבת כשמונה אמות, ומה שאומר בכל מקום שהעיר נחשבת כארבע אמות היינו כארבע אמות של שבות קניית עירובו דהיינו שמונה על שמונה, וכן הביא ר"פ בשם הר"י ממוטריקארט, ועי' עוד באו"ש פ"ז דעירובין, ועי' ברש"ש ושפ"א שתמהו בזה על התוס' דאי שיעור שביתה הוא ח' אמות הכי נמיר נוריד על העיר ח' אמות, אלא שנראה דדעת התוס' שעיקר דינא דח' אמות הוא ודאי משום ששביתה הוא ד' אמות, אלא שלא אמרינן שיעמוד באמצען ולא שיברור וע"כ יש לו



אשפרות של שביתה לכל רוח, אך שביתת עיר שעיקר השביתה הוא בכל מקום וגם בעומד בשער אין לו כ"א את העיר ולא ד"א כלפי חוץ א"כ עיקר שיעורו אינו אלא שנחשב כד"א, הכי נמי דינא דשביתה הוא אלפים אמה אלא שנותים לו לכל רוח, אך כאשר מקבל שביתת הדיר וסהר משום שנחשב שביתה של אלפים אינו אלא שביתה אלפים ולא אלפים לכל רוח שבחפצא של המקום יש לו דין של שביתת אלפים ועיין היטב בזה.



## הרב ברוך ויג

### שיטת רש"י בהיתר מלאכות ביו"ט

מתני', אין צדין דגים מן הביברים ביום טוב.

כתב רש"י: "אף על גב דשחיטה ואפיה ובישול מאבות מלאכות הן והותרו לצורך יום טוב טעמא משום דאי אפשר מערב יום טוב דשחיטה חייש למכמר בשרא פן יתחמם ויסריח אבל צידה אפשר לצודו מבעוד יום ויניחהו במצודתו במים ולא ימות ולמחר יטלהו". הרי שיטת רש"י שלא הותרו ביו"ט מלאכות הנעשות באוכל רק באופן שיש חסרון במלאכה כשנעשית מערב יו"ט, ומפני זה אסור צידת דגים ביו"ט אע"פ שאם מוציאים אותם מהמים הרי הם מתקלקלים מ"מ אפשר להניחם במצודה בתוך המים עד למחר ובאופן זה אינם מתקלקלים. ויסוד דברי רש"י דברי הגמ' בשבת קל"ד "א"ל אביי לרב יוסף מהו לגבן א"ל אסור מ"ש מלישה א"ל התם לא אפשר הכא אפשר". ופרש"י "לא אפשר, דפת חמה מעליא טפי הכא אפשר מאתמול" הרי מפורש שההיתר לעשות מלאכה ביו"ט שא"א לעשותה מאתמול. ומ"מ צריך ביאור למה נסתפקו במגבן שהרי זה כלל בכל המלאכות שרק אלו שא"א לעשותם מאתמול מותר לעשותם ביו"ט.

ומדברי הראשונים עולה שהבינו בדעת רש"י שמחלק בגדרי ההיתר שהתירה התורה מלאכת אוכל נפש, שהתירה רק מלאכות שאי אפשר לעשותם מאתמול אבל מלאכות שאפשר לעשותם מאתמול אינם בכלל ההיתר, שהנה הר"ן והרשב"א הק' על הגמ' אותם הקושיות שהק' על רש"י ונדחקו לפרש הגמ' שהאיסור לגבן הוא מדרבנן, וכן החילוק בין מלאכות שאפשר לעשותם מאתמול למלאכות שא"א לעשותם הוי מדרבנן, שחכמים אסרו לעשות ביו"ט מלאכות שאפשר לעשותם מאתמול, ואע"פ כן הקשו על רש"י ומוכח שסברי בדעת רש"י שמחלק בדין תורה.

והראשונים האריכו להקשות על דברי רש"י: א. ר' יהודה שהתיר מכשירי אוכל נפש חילק בין אפשר לעשותם מערב יו"ט ובין א"א לעשותם מערב יו"ט משמע שבאוכל נפש עצמו אין חילוק. ונכלל בזה ב' קושיות, דלא מצינו שחלקו בזה באוכל נפש, ואם יש חילוק מניין לומדים את זה שהרי במכשירין למדו חילוק זה מהפסוק "הוא לבדו יעשה לכם". ב. דעת ר"א שמכשירי אוכל נפש מותרים אף כשאפשר לעשותם מערב יו"ט, וא"כ קשה איך יתכן שמכשירין מותרים בכל אופן ואילו מלאכת אוכל נפש שאפשר לעשותה מאתמול אסורה. ג. יש פירות שנפסדים בלקיטתם מאתמול כגון תותים ותאנים ואפ"ה אסרו לתלשם מן המחובר ביו"ט, וא"א לתרץ שדין המלאכה

נקבע לפי רוב האופנים שנעשית המלאכה ומכיון שרוב הפירות הנלקטים אין בהם חסרון כשנלקטו מאתמול נקבע שלקיטה אסורה, ואף פירות שנפסדים בלקיטתם אסורים שלא הותרה מלאכת קצירה, שהנה רש"י הוצרך לפרש שדגים אפשר לצודם מאתמול ולא נפסדים בכך, הרי שאע"פ שרוב אופני צידה דהיינו צידה של בהמה חיה ועוף אינם נפסדים כשניצודים מאתמול מ"מ אם דגים היו נפסדים בצידתם מאתמול היה מותר לצוד דגים ביו"ט ומוכח שלא נקבע דין המלאכה לפי רוב אופני המלאכה וא"כ קשה שיהא מותר ללקוט פירות שנפסדים בלקיטתם מאתמול. ד. שהדגים נפסדים בעמידתן במצודה אע"פ שהם בתוך המים, והם נפסדים יותר ממה שנפסד התבלין כשנשחק מערב יו"ט שהתירו לשוחקו ביו"ט מפני שנפסד בשחיקתו מערב יו"ט. ה. מצינו כל מיני מלאכות שאפשר לעשותם מאתמול ואפ"ה מותר לעשותם ביו"ט, הולכת סכין אצל טבח, ושחיקת מוריקא, ושחיקת מלח, וכן בקיעת עצים להסקה, והרי כל דברים אלו אפשר לעשותם מערב יו"ט ולא נפסדים בכך, ומוכח שאין היתר המלאכה תלוי באי אפשר לעשותה מאתמול.

והנראה בזה, שאין טעמו של רש"י מפני שמלאכת אוכל נפש ביום טוב הוי בגדר דחוויה ובקושי הותרה ולכן לא הותר רק מלאכה שא"א לעשותה מערב יום טוב, אלא מלאכת אוכל נפש הוי בגדר הותרה וכל שהוא בגדר מלאכת אוכל נפש הרי זה מותר, אלא שמלאכת יו"ט הותרה ומה שאינו מלאכת יו"ט לא הותר, שכך הוא משמעות הפסוק "כל מלאכה לא יעשה בהם אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם" שגדר המלאכה שהותרה, אך אשר יאכל לכל נפש, הוי כגדר המלאכה שנאסרה, כל מלאכה לא יעשה בהם, כמו שהאיסור הוא במלאכת יו"ט כך ההיתר הוא במלאכת יו"ט, וכל מלאכה שאפשר לעשותה מאתמול אינה בגדר מלאכת יו"ט וממילא אינה בכלל ההיתר.

ולפי"ז מבואר איך התירו להוליך סכין אצל טבח, ולשחוק מוריקא ומלח, ולבקע עצים, שאע"פ שאפשר לעשותם מאתמול הדרך הוא שעושים את המלאכות האלו סמוך לשחיטה ולבישול ממילא הרי הם נחשבים כמלאכת יו"ט ומותרים ככל מלאכת אוכל נפש.

וכן מלאכה שנשתנה טעם האוכל כשנעשית המלאכה מאתמול ומ"מ דרך העולם לעשות המלאכה מאתמול, אין זה נחשב כמלאכת יו"ט ואסור לעשותה ביו"ט, ולכן תותים ותאנים אף שנפסדים בלקיטתם מכיון שאין מקפידים לאוכלם דווקא ביום לקיטתם שהדרך לאוכלם גם שלא ביום לקיטתם, אין לקיטתם נחשבת כמלאכת יו"ט. ומטעם זה עצמו גם צידת דגים אסורה, אע"פ שאין טעם הדגים העומדים במצודה

כטעם הדגים בשעה שצדים אותם, מכיון שאין דרך העולם לאכול הדגים מיד מימא לטיגנא, אלא שוהים מעט עד שאוכלים הדגים, א"כ אין צידת הדגים לצורך אכילה כזו נחשבת כמלאכת יו"ט מפני שאפשר לצודם מאתמול. והנה אם היו הדגים מתים בשעת צידתם היה זה חסרון גדול וניכר בין אכילתם מיד לאכילתם למחר, והיה זה נחשב כשני אכילות חלוקות, וממילא צידה לצורך אכילה מיד היתה נחשבת כמלאכת יו"ט שאינה דומה לאכילה של דגים שניצודו מאתמול והיתה מותרת ככל מלאכת אוכל נפש, אבל מכיון שיכול להניחה בים במצודתו ובאופן זה אין אכילתו מתקלקלת, ואף שאכילתו מיד בשעת צידתו משובחת יותר מ"מ אין זה שינוי גדול באכילה הזו מאכילה לאחר זמן ליחשב כשני אכילות חלוקות, וגם דרך העולם שאין אוכלים מיד ממילא אין צידת הדגים נחשבת כמלאכת יו"ט. אבל שחיקת התבלין אף שאפשר לשחקו מאתמול כיון שמשנתנה קצת טעמו ודרך העולם לשחקו סמוך לבישולו שיהא בו את כל כח התבלין שלו הרי זה נחשב כמלאכת יו"ט ומותרת ביו"ט ככל מלאכת אוכל נפש.

והנה יש לדון בעושה מלאכה ביו"ט בדבר שלא היה שייך לעשות בו את המלאכה קודם יו"ט כגון לצוד דגים שנולדו ביו"ט, האם זה נידון כמלאכה שאי אפשר לעשותה מאתמול מכיון שלא היה שייך לעשות את המלאכה בדגים האלו שעדיין לא נולדו ומותר לעשותה ביו"ט, או מכיון שעצם המלאכה אפשר לעשותה מאתמול אסור לעשותה ביו"ט, ונראה שזה היה הנידון במגבן האם מותר לגבן חלב שנולד ביו"ט מפני שלא היה שייך לגבן חלב זה מערב יו"ט שלא היה בנמצא או מכיון שעצם המלאכה אפשר לעשותה מערב יו"ט אסור לעשותה ביו"ט.

והנה אין במכשירין דבר המתיר לעשותם ביו"ט שאינם בגדר מלאכת אוכל נפש, אלא שההיתר של מלאכת אוכל נפש מתפשט גם למכשירין מכיון שיש בהם צורך למלאכת אוכל נפש הרי הם מצטרפים אל המלאכה ונידונים כמלאכה אחת, ור' יהודה סובר שרק באופן שלא יכול ליעשות מאתמול הרי זה מצטרף אל המלאכה ליחשב כמלאכה אחת אבל כאפשר לעשותו מאתמול אינו מצטרף אליו ליחשב כמלאכה אחת, ור"א סובר מכיון שסו"ס הרי זה מכשיר את מלאכת אוכל נפש הרי מצטרף אליה ונחשב כמלאכה אחת. ומ"מ אין לזה שייכות לחילוק שנאמר במלאכות אוכל נפש בין מלאכה שאפשר לעשותה מאתמול למלאכה שא"א לעשותה מאתמול דשם בעינן שא"א לעשותה מאתמול כדי שתחשב כמלאכת יו"ט.

## הרב שלום הירשפרונג

### בדין שעות פוסלות בקדשים

#### ומסתעף לדין בר מצוה לנולד באדר ראשון ושני

בגמ' בכורות דף לט ע"ב איתא "אלא כאן שחסרה קודם קבלה כאן שחסרה לאחר קבלה" דהיינו דלאחר קבלה ליכא פסול בעל מום, "ולאחר קבלה קודם זריקה מי שרי, והתניא שה תמים זכר בן שנה יהיה לכם, שיהא תמים בן שנה בשעת שחיטה, ומנין בקבלה והולכה והזייה, ת"ל יהיה, שיהו כל היותיו תם ובן שנה, תרגמא אבן שנה כו', ומי איכא מידי דבשעת שחיטה הוי בן שנה, ובשעת קבלה והולכה הוי בן שתי שנים, אמר רבא, זאת אומרת שעות פוסלות בקדשים".

והקשו האחרונים מ"ט כתיב שעות פוסלות בקדשים, היה צריך לומר שעות מכשירות בקדשים, דהרי לולי הדין דנפסל מעת לעת, היה נפסל כבר בתחילת הלילה דחשיב כבר דעברה שנתו, וכדחזינן דהיכא דנולד באמצע היום נעשה בן י"ג בתחילת הלילה. הן אמת שהיה אפשר לומר דהכונה דלולי דין מעת לעת לא היה שייך פסול בזריקה, דהיה נפסל כבר בשחיטה, כיון דעברה שנתו מהלילה, וע"י דנפסל מעת לעת שייך פסול שעות, ואפשר ד"ל כן ברבנו גרשום עיי"ש, אמנם מרש"י דכתב וז"ל "שעות פוסלות - וקאתי לאשמועינן דאם נולד טלה זה אשתקד בי"ד בניסן בח' שעות ביום יזהר עתה שישחטנו קודם שעה תשיעית דשעה תשיעית פוסלת בו והוי כנכנס בשנה שניה", משמע דנתחדש דשעה תשיעית פוסלת בו ונכנס בשנה שניה, ולולי דשעות פוסלות בו לא הוי כנכנס בשנה שניה עד הלילה.

אמנם העיקר קשה מאי שנא דבאדם נעשה בר מצוה בלילה כשנכנס לשנת י"ג שנה, ובקדשים אמרינן דהזמן הוא מעת לעת עד כדי דאמרינן דשעות פוסלות בקדשים, דהיה מן הדין דעד הלילה יהא בן שנה.

ועוד יש להקשות דמ"ט נפסל בשעה שנכנס לשנה שניה, והרי הוי לאחר מיתה ומה שייך לומר דעברה שנתו לאחר מיתה.

והנה יש לחקור האם כדי להיות גדול בן י"ג שנה צריך שיעבור עליו י"ג שנות חיים וכשעבר י"ג שנות חיים נעשה גדול, או נימא דנעשה גדול כשמגיע לתאריך יום הולדתו, בזה נעשה גדול בן י"ג שנה, וניחזי בזה.

דהנה איתא בשו"ע אורח חיים סי' נה ס"י "אם נער אחד נולד בכ"ט לאדר ראשון משנה מעוברת, ונער אחד נולד באדר שני באחד בו, ושנת י"ג אינה מעוברת, אותו שנולד בכ"ט לאדר הראשון צריך להמתין עד כ"ט לאדר בשנת י"ג להיות בן י"ג שנה, ואותו שנולד אחריו באחד באדר השני יהיה בן י"ג שנה כיון שהגיע אחד באדר של שנת י"ג."

ובמשנה ברורה שם ס"ק מד "עד כ"ט לאדר - דמהו דתימא שיחשב האדר הראשון שנולד בו במקום שבט וכיון שיגיע כ"ט בשבט בשנת י"ג יהיה נעשה בר מצוה קמ"ל דלא אמרינן כן", והוא מדברי הפמ"ג והפר"ח.

והנה לכאורה צריך עיון גדול בהאי דינא דהמחבר, דהנה אי נימא דכדי שהאדם יחשב לגדול, שדינו שצריך להיות בן י"ג שנה, הוא עי"ז שעבר וחי י"ג שנות חיים, א"כ אע"פ שזמן הלידה שלו הוא כ"ט לאדר ראשון, אבל ודאי דחי נמי בא' באדר שני וא"כ נוכל להחשיבו כבן י"ג מתחילת אדר כמו את מי שנולד בא' אדר ב', ומאי גרע בזה שהיה חי גם באדר ראשון, והרי מ"מ היה נמי בעולם בתחילת אדר השני ומה נשתנה הוא להיות עדיין קטן מחבירו שנולד בתחילת אדר שני, ולכאורה הוא קושיא אלימתא.

וע"כ נראה בזה דבודאי כשנבוא לדון אם עבר כבר י"ג שנות חיים, בזה ודאי יועיל מה שחי בא' באדר ב' כדי להחשיבו כחי י"ג שנה, ולא גרע מחבירו שנולד בא' אדר ב', דמה שחי עוד ימים באדר א' לא הוי חסרון בגדלותו.

ולכאורה מוכרח מזה דלדין גדול לא צריך שיעבור י"ג שנות חיים, אלא דצריך שיגיע לתאריך וזמן הלידה שלו, והיינו כדי שיחשב שנמלא לו השנה, זה הוא רק כשמגיע אל תאריך וזמן הלידה, ולהיות גדול צריך לעבור י"ג פעמים את "תאריך ההולדה", וע"כ אתי שפיר דמי שנולד בכ"ט באדר א' לא נעשה גדול עד שיגיע לתאריך שנולד, וע"כ לא נעשה בן י"ג עד כ"ט לאדר שני.

והשתא דאתינן להכי דבשביל להיות גדול לא הוי משום דצריך לעבור י"ג שנות החיים, י"ל נמי דמשו"ה נעשה כל פעם בר מצוה בליל י"ג כיון דסגי בזה שמגיע לתאריך וזמן ההולדה, ותאריך זמן לידתו מתחיל מליל י"ג, משא"כ בבהמה ליפסל בקדשים י"ל דצריך לעבור שנת חיים ומשו"ה אינה נפסלת אלא עד שיעבור מעת לעת מזמן הלידה.

אלא דלכאורה יש לשדות נרגא בזה דחזינן גם בקדשים הדין דבהמה נפסלת כשהגיע לשתי שנים הוי ע"י שמגיע תאריך יום הולדתה, דדין זה הכתוב בשו"ע, כתב הב"י דנלמד מקדשים, דאיתא בערכין דף לא ע"ב כה"ג ממש, "וא"ר אבא בר ממל, נולדו לו שני טלאים, אחד בחמשה עשר של אדר הראשון ואחד באחד באדר השני, זה שנולד

באדר השני, כיון שהגיע יום אחד באדר (השני) של שנה הבאה עלתה לו שנה, זה שנולד לו בחמשה עשר באדר הראשון, לא עלתה לו שנה עד חמשה עשר באדר של שנה הבאה. מתקיף לה רבינא, ולימא ליה, אנא קדים אכיל ירוקא מקמא דידך, משום דאמר ליה, את נחיתת לעיבורא, אנא לא נחיתנא לעיבורא כו".

ובעצם דברי הגמ' שם יתכן דזהו גופא המו"מ בגמ' שם, דמתקיף לה רבינא דזה שנולד קודם, מה לי דנולד קודם באדר הראשון, והרי מ"מ היה בעולם כשנולד השני בריש אדר שני, והתי' ע"ז דבעינן שיגיע ליום הלידה וי"ל עוד דרבינא נמי ידע דיום הלידה הוא הקובע, אלא דהקו' היתה דנימא דחודש העיבור לא נחשב כלל והוי כנולד בא' אדר ב' וע"ז התי' דאיכא חודש העיבור ונחית הוא לחדש העיבור, עכ"פ חזינן מהגמ' דגם בבהמת קדשים הקובע הוא יום הלידה.

ונראה לומר דאה"נ חזינן דבקדשים לא נפסל מלהיות בן שנתיים עד הגיעו לתאריך יום הולדתו, מ"מ י"ל דבקדשים מלבד מה דצריך להגיע לתאריך הולדתו, בעינן נמי דיעבור עליו שנת חיים, ולא סגי בזה שהגיע ליום הולדתו, ומשו"ה שאני קדשים ולא נפסל אלא מעת לעת, דהיינו לאחר שיעבור עליו שנת חיים, והא דחשיב שעות פוסלות, צ"ל דמסברא היה לומר דאין היום חלוק, ואם לא נעשה בן שנתיים בליל הולדתו, היה נעשה גדול בסוף היום וע"ז ילפינן דנפסל מעת לעת.

ואפשר לומר עוד דלהכשיר שיהא נחשב בן שנה בעינן שיגיע לתאריך יום הולדתו, ואמנם ליפסל בבן שנתיים לא נפסל עד שיעבור ב' שנים.

והסברא בזה נראה דהוא משום דחזינן דטעמא דנפסל לאחר שנה, לא הוי דין מסיום דבעינן דוקא בן שנה, אלא דהוא מדין איחור בקרבן, עד כדי דצ"ע מ"ט בעינן נמי דיגיע לתאריך יום הולדתו.

דהנה איתא בזבחים דף כ"ט ע"א "בן עזאי אומר, אותו מה ת"ל, לפי שנא' לא תאחר לשלמו, יכול אף מאחר נדרו בלא ירצה, ת"ל אותו, אותו בלא ירצה ואין המאחר נדרו בלא ירצה.

והקשו בתוס' שם "אין מאחר נדרו בלא ירצה. יש תימה דלמה לן קרא דמהיכא תיתי לן דהוי בלא ירצה דאיצטריך קרא דלא ירצה למעוטיה".

ותי' בשיטה זו"ל "וי"ל דסד"א שיפסל באיחור חטאתו כמו באיחור זמן גופו כמו קרבן הבא כבש והביאו לאחר שנתו", ומבואר בשיטה דהדין דהקרבן כשר עד שנה ולא יותר, הוא בגדר דאיחור הזמן.

וא"כ שפיר י"ל דאיחור לא הוי אלא ע"י דאיכא שהיה בעולם של שנה, וע"כ לא סגי בהא דנכנס כבר לתאריך יום ההולדה, ובעינן נמי למעת לעת, משא"כ באדם סגי בהא דנכנס ליום הולדתו וע"כ נעשה בר מצוה בליל י"ג.

ולפי"ז יתיישב נמי מה שהקשינו מ"ט נפסל כשעברה עליו שנה, והרי הוי השתא לאחר מיתתו, ומאי שייך דנעשה בן שנתיים לאחר מיתה, אמנם לפי"ז דהוא דין איחור מהלידה, שפיר י"ל דחשיב איחור אף לאחר מיתתו, ודו"ק.

אמנם במש"כ דבפשטות באדם לא בעינן דיעבור עליו י"ג שנות חיים אלא דסגי בזה שיגיע לתאריך יום הולדתו, לכאורה נחלקו בזה גדולי הפוסקים.

דהנה במג"א סימן נה ס"ק י כתב בא"ד שם "ומי שנולד ביום א' דר"ח כסליו וכשנעשה בר מצוה חשון חסר ור"ח כסליו אינו אלא יום א', צ"ע אם נעשה ב"מ כ"ט לחשון, דהא משמע בנדרים דף ס' דבאמת יום ראשון של ר"ח הוא יום ל' לחדש העבר, אלא שבלשון בני אדם קוראין אותו ר"ח, וכן בא"ע סי' קכ"ו ס"ו יש דעות שונות, ומ"מ נ"ל דלא נעשה ב"מ עד ר"ח, דהא עדיין לא מלאה לו שנה עד שיעברו כ"ט יום מחשון דבעי' י"ג שנים שלימים כנ"ל, ועמ"ש סי' תקס"ח ס"ז", היינו דנסתפק דאפשר דמי שנולד בל' חשון נעשה בר מצוה בכ"ט לחודש חשון, ומשמע דס"ל דאדר"ח כסלו נחשב לסוף חודש חשון, ולא לתחילת חודש כסלו<sup>♦</sup>, וא"כ בשנה דליכא ל' חשון נחשב דהגיע ליום הולדתו בסוף חשון דהוא כ"ט, ומבואר אגב בזה דאף דבעינן דיגיע לתאריך הולדתו, ותאריך הולדתו הוא ל' בחשון דליכא בשנת הי"ג, מ"מ שפיר נחשב כ"ט בו ליום לידתו, ע"י דאמרינן דנולד בסוף חדש חשון, והשתא כ"ט בו הוא סוף החודש ושפיר היה צריך להיות גדול, אלא דכתב למסקנא דבעינן נמי י"ג שנה שלימים דהיינו דבעינן שיהיה בעולם י"ג שנה שלימים, וע"כ לא נעשה בן י"ג אלא באדר"ח כסלו.

והראיה לזה דטעמא דנעשה בן י"ג באדר"ח כסלו, הוי דוקא משום דבעינן נמי שיעבור עליו י"ג שנים, דבסי' תקס"ח בדין תענית ביארציט, כתב המג"א דבכה"ג דיום הפטירה היה בל' חשון, ולשנה השניה היה חשון חסר, הרי דדין תענית דיום היארציט הוא בכ"ט לחודש, דאז הוא תאריך יום הפטירה, דהתם לא בעינן שיעבור שנה, אלא סגי

♦ והנה רעק"א בשו"ע הביא בשם הב"ח דאם כשנולד בר"ח כסליו היה חשון חסר ועכשיו ב' ימים ר"ח כסליו נעשה בר מצוה ביום א' דראש חדש כסליו והביא השערי תשובה דבא"ר כתב דלפי המג"א דיום א' דר"ח נחשב ליום שלשים דחודש העבר י"ל דלא נעשה בר מצוה עד יום ב' דר"ח, וכתב שם דיש לחלק קצת.



בזה שמגיע ליום המיתה, עכ"פ חזינן מהמג"א דכדי להיות גדול, בעינן הן שיגיע לתאריך הלידה כדמוכח מהדין שהבאנו מהשו"ע דמי שנולד בכ"ט באדר ראשון לא נעשה גדול אלא בכ"ט באדר שני וכמו שנתבאר, והן דיעבור עליו י"ג שנות חיים, כמ"ש המג"א דמי שנולד בל' חשון לא נעשה בן י"ג אלא כשיעבור עליו כ"ט ימים מחשון וע"כ נעשה בן י"ג בא' כסלו.

אמנם נראה דהאחרונים חלקו עליו בזה וס"ל דלא בעינן תרופה להיות בר מצוה, וסגי בזה דהגיע לתאריך יום הולדתו.

דהנה איתא עוד במג"א שם בתחילת הדיבור ע"ד השו"ע שהובא לעיל, וז"ל השו"ע "אם נער אחד נולד בכ"ט לאדר ראשון משנה מעוברת, ונער אחד נולד באדר שני באחד בו, ושנת י"ג אינה מעוברת", עכ"ל השו"ע, וכתב ע"ז המג"א וז"ל "ושנת י"ג אינה מעוברת, משמע דאם שנת י"ג מעוברת, אותו שנולד באדר ראשון נעשה בן י"ג באדר ראשון וכ"כ בלבוש סי' תרפ"ה, וצ"ע דהא מי שנולד בשנה פשוטה אינו נעשה בר מצוה עד אדר השני כמ"ש בהג"ה, וא"כ גם זה אע"פ שנולד בשנת העיבור, מ"מ אשתקד היתה שנה פשוטה ונעש' בן י"ב באדר סתם, א"כ לא מלאו לו י"ג עד שנת אדר השני וכו', לכן נ"ל דנעשה ב"מ באדר שני, והא דנקט "ושנת י"ג אינה מעוברת" מילתא דפסיק' נקט".

והיינו דהקשה דכיון דשנת י"ב שנה פשוטה היא וא"כ נעשה בן י"ב באדר סתם, א"כ הוי כנולד בשנה פשוטה דנעשה בן י"ג באדר ב' וכמ"ש שם הרמ"א, וא"כ ה"ה הכא כיון דנעשה בן י"ב באדר סתם, הרי דנעשה בן י"ג באדר ב', ולכאורה הוא קו' עצומה.

והנה האחרונים נחלקו עליו, וביותר דכתב בבאר היטב שם ס"ק י"א "ולא עיין במקור הדין דהגהת רמ"א היא מתשובת מהר"י מינץ סי' ט' דכתב בפשיטות ופסק דאף אם הנולד בשנה מעוברת באדר ראשון ונעשה בר מצוה בשנה פשוטה הוא נעשה בר מצוה אחר מי שנולד באדר שני כו', ונראה לי פשוט במי שנולד בשנת העיבור באדר ראשון ואחר נולד באדר שני ובשנת י"ג היה ג"כ עיבור, אז ודאי היינו אומרים שהנולד בראשון יהיה בר מצוה באדר ראשון והשני באדר שני" עכ"ל.

ולכאורה הרי המג"א הקשה קו' עצומה, וצ"ל על כרחך בטעמא דהמהר"י מינץ והאחרונים דחולקים על המג"א וס"ל דאם שנת י"ג נמי שנה מעוברת נעשה בן י"ג באדר ראשון, היינו משום דס"ל דלא בעינן אלא שיגיע ליום ההולדה שלפני י"ג שנה, וזה הוא באדר ראשון, ולא בעינן שיהיה לו י"ג שנה שלמות, ולפי"ז נראה דהמג"א דחולק וס"ל דאף בכה"ג לא נעשה גדול אלא בכ"ט אדר שני, וכפי שהקשה דאשתקד

נעשה באדר סתם בן י"ב, וא"כ הוי כמי שנולד באדר סתם דנעשה גדול באדר השני, היינו משום דאזיל לשיטתו דס"ל דבעינן י"ג שנות חיים, ולא סגי בזה שבאדר ראשון הגיע לתאריך לידתו.

וא"כ בשלמא להאחרונים דפליגי על המג"א אתי שפיר במה שיש לחלק בין הא דאמרי' דשעות פוסלות בקדשים לבין הא דנעשה בר מצוה בליל י"ג שנה, דלגבי דין בר מצוה סגי בזה שהגיע לתאריך יום הולדתו והתאריך הוי מתחילת ליל י"ג, משא"כ בבהמת קדשים דהוי דין איחור דשנה בעינן נמי לשנת חיים וזה לא נגמר אלא במעת לעת, אמנם להמג"א דבאדם נמי בעינן לי"ג שנות חיים, עדיין צ"ע מאי שנא דבאדם נעשה גדול מליל י"ג ובקדשים אמרינן דלא נפסל אלא במעת לעת.

והנה במחצית השקל שם ע"ד המג"א בד"ה עד שיעברו כ"ט יום מחשון כתב שם "כיון שהגיע תחילת יום שנולד בו אמרינן מקצת היום ככולו", וא"כ אתי שפיר מ"ט נעשה בן י"ג בליל י"ג דהוא משום דינא דמקצת היום ככולו ואפשר די"ל דכל זה שייך כשאנו דנים מתי נהיה בן י"ג שנים אמרי' דמקצת היום ככולו, אמנם בקדשים כפי שמשמע מהשיטה מקובצת בזבחים דהוא דין איחור של שנה, לכאורה לא שייך בזה דין דמקצת היום ככולו, וצ"ע.

והנה במש"כ דהמג"א לשיטתו דכתב דה"ה אפילו שנת י"ג הוי שנה מעוברת דלא נעשה בר מצוה אלא באדר שני ביום שנולד בו, לכאורה עדיין יש להקשות דה"נ תירצנו מ"ט לא נעשה גדול ביום שנולד באדר ראשון, אך עדיין קשה מ"ט לא יהיה גדול בא' אדר שני דהנה באמת הקשינו דמה לי דנולד קודם לחבירו, מ"מ הרי היה בעולם בא' באדר ב' ומה לי דנולד קודם, ותירצנו בזה דמ"מ לא הגיע יום הולדתו, אמנם בכה"ג דנולד בשנת העיבור באדר א' והשתא בשנת י"ג נמי הולי שנה מעוברת א"כ הרי ליום הולדתו הגיע כבר באדר א', אלא דמ"מ בעינן דישהה בעולם י"ג שנים, ובזה הרי שפיר כשהגיע א' אדר שפיר שהה כבר בעולם י"ג שנה, ולא גרע ממי שנולד בא' דאדר שני וצ"ע.



## הרב יוסף הירשמן

## בענין ד' כוסות על חמר מדינה

הנה בענין חיוב ד' כוסות בליל הסדר עיין בחידושי הגרי"ז שכתב שם לשי' הרי"ף והרמב"ם ב' דינים דין א' של שתית ד' כוסות וזה מדין חירות שצריך להראות בלילה הזה דרך חירות ודין ב' שיאמר כל האמירות על הכוס וזה קידוש והגדה וברכהמ"ז והלל וכל הדברים האלו נאמרין על הכוס, וכתב שם הגרי"ז שלפי"ז אם י"ל רק חמר מדינה ואי"ל יין מקיים בזה רק הדין של אמירה על הכוס אך לא מקיים בזה את הדין חירות שזה מתקיים רק ביין דווקא.

ולכא' לפי"ז נמצא שמי שי"ל רק חמר מדינה א"כ מקיים רק את הדין של אמירה על הכוס ולפי מש"כ שם הגרי"ז שבזה ל"צ שיהיה לכא' א כוס שזה יכולים לצאת ע"י שומע כעונה כמו כל קידוש בשבת ויו"ט שאי"צ לכא' א כוס בנפרד.

ולפי"ז נמצא שמי שי"ל רק חמר מדינה וי"ל רק מצה א"כ יכול לקדש על המצה כמו שבכל השנה מקדשין על הפת וזה עדיף מחמר מדינה בכל השנה.

אולם בשו"ע סי' תפ"ג כתב שמי שאי"ל יין מקדש בליל הפסח על הפת וכתב שם ברמ"א שאף שי"א שאין עושין קידוש על שאר משקין בכל השנה אך לענין ד' כוסות יש להקל ולסמוך על השי' שמקדשין על שאר משקין אם זה חמר מדינה, ע"כ, ומבואר בזה שאף שאי"ל יין אך מ"מ עדיף בזה חמר מדינה אף שבכל השנה עדיף לקדש על הפת.

ולכא' מה המעלה לקדש על חמר מדינה והרי סו"ס ממילא אי"ל קיום של ד' כוסות של חירות וא"כ מצד אמירת קידוש על היין הרי עדיף לומר על הפת וא"כ למה אומרו על חמר מדינה, ולכא' מבואר מזה שיש קיום של ד' כוסות גם בחמר מדינה. ולכא' צ"ע הרי אי"ז דרך חירות כלל.

ולכא' נראה מוכח מזה שיש בד' כוסות עוד דין נוסף חוץ מהדין אמירה על הכוס יש גם דין שירה על היין וזה הדין בכל הד' כוסות ואף שהשירה של ליל הסדר הוא רק ההגדה וההלל אך הקידוש וברהמ"ז לכא' אינו קשור לשירה של ליל הסדר ומ"מ מבואר כאן שגם הקידוש וברהמ"ז הוא שירה על היין בליל הסדר ולכך צריך חמר מדינה שי"ל דין יין לענין זה ומתקיים בזה דין שירה על היין.

ומצאתי שבשל"ה ועוד ספרים ביארו שבאמת הקידוש זה חלק מהשירה של יצי"מ וכן בברהמ"ז ובשניהם מזכירין יצי"מ באמת וא"כ הוי שירה על היין ממש.

ולפי"ז נמצא שבלייל הסדר צריך לכוין בקידוש וברהמ"ז שמקיימין בזה ב' מצוות מצווה א' של קידוש ומצווה ב' של שירה על היין שאומרים עכשיו שירה על הנס של יצי"מ.

ומצאתי בהגדה לבית בריסק שכתבו בשם הגרי"ז שהדין השני של אמירה על הכוס הוא מדין שירה על היין.

ויש להוסיף שאם עושין ד' כוסות על חמר מדינה א"כ להשיטות שס"ל בסי' ק"צ בכל השנה בברהמ"ז על הכוס שהשתיה אינה לעיכובא וא"כ לפי"ז ה"ה בד' כוסות על חמר מדינה לא יצטרכו לשתות הכוס כלל שהוי רק דין שירה על היין וצ"ע.



## הרב צבי אריה בינדר

## בסוגית המחזה וגמעו

א. שנינו בגמ' חולין קכ. "תניא נמי גבי חמץ כה"ג המחזה וגמעו אם חמץ הוא ענוש כרת אם מצה היא אין אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח, בשלמא אם מצה היא אין אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח לחם עוני אמר רחמנא והאי לאו לחם עוני הוא, אלא אם חמץ הוא ענוש כרת, אכילה כתיבא ביה? אמר ריש לקיש אמר קרא "נפש" לרבות את השותה. עכ"ל הגמ'.

וביאר רש"י בד"ה לרבות את השותה וז"ל "מדכתיב ונכרתה הנפש, נפש משמע כל דבר המיישב דעתו של אדם ואפילו שותה כמו (בראשית כ"ג) אם יש את נפשכם שהיא לשון תאוה וקורת רוח שהנפש נהנה ממנו, עכ"ל.

ב. והנה לא נתבאר לכאורה מה נתרבה מבנפש "לרבות את השותה", האם הריבוי הוא שגם בממחה נאמר הדין ששתיה היא בכלל אכילה, או שנתחדש כאן שגם כשאוכל חמץ או חלב באופן כזה שממחה ושותה, חייב וחיובו מדין אוכל חלב או חמץ והוי, כאוכל מצה או חלב ממש, (עיין בהערה<sup>1</sup>)

ג. ונפקא מיניה הוא, השיעור שבו מתחייבים כרת דאם נאמר שהריבוי הוא דאף בממחה נאמר ששתיה בכלל אכילה א"כ דין שותה יש לו, וחיובו הוא ברביעית, אך אם נאמר שדין אוכל יש לו, והחידוש הוא דגם כשאוכל כהאי גונא שהיה ממחה את החמץ הוא חייב, הרי חיובו הוא בכזית כדין כל אוכל איסור, דחיובו הוא בכזית. [ומצאתי שכבר עמד בשאלה זו "באפיקי ים" חלק ב' סימן י"ג ושם האריך מאוד בשאלה זו].

ד. ואכן מצינו כאן בזה מחלוקת תוס' ורמב"ם.

<sup>1</sup> וביאור ההו"א של הגמ' – "אלא אם חמץ הוא ענוש כרת – אכילה כתיב ביה"

וביאור הקושיא אליבא דתוס' (חולין קכ). הוא. דמה דאמרינן בכ"מ שתיה היא בכלל אכילה הוא דוקא במילי דשתיה כגון יין ושמן אבל במידי דבר אכילה דממתי להו ושתי להו אולי לא נאמר שתיה בכלל אכילה, קמ"ל נפש דגם דבהאי גונא אמרינן שתיה בכלל אכילה.

ולדעת הרמב"ם הביאור בגמ' "אכילה כתיב ביה" הוא דהו"א כיון דאפקיה מאכילה לשתיה הא גרועי גרע ליה ולמה יהא חייב כיון שלא נהנה ממנו דרך אכילה, וקמ"ל הכתוב דכל שנהנה אפי' שאינו דרך אכילה חייב דכתיב נפש. לרבות את השותה – [וכביאור רש"י שם ועיין], (ומצאתי ביאור זה בשו"ת זרע אברהם הביאו הרע"א).

דהנה הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה פ"א הל' א', כתב וז"ל "כל האוכל כזית חמץ" בפסח מתחילת ליל חמשה עשר עד סוף יום אחד ועשרים בניסן במזיד חייב כרת שנאמר כי כל אוכל חמץ ונכרתה. בשוגג חייב קרבן חטאת קבועה. אחד האוכל ואחד הממחה ושותה עכ"ל.

להדיא בדברי הרמב"ם דאחד האוכל ואחד הממחה ושותה חייב וחיובו בכזית כמו שכתב בתחילה "כל האוכל כזית חמץ בפסח וכו'". [ועיין בחידושי "אור שמח" על הש"ס (חולין קכ.) שכך ביאר את הרמב"ם הנזכר לעיל, דחיובו של הממחה את החמץ הוא בכזית].

אמנם התוס' בחולין קכ. ד"ה "לרבות השותה", הקשה, וא"ת ולמה לי קרא הא שתיה הויא בכלל אכילה וכו' וי"ל דהתם במילי דשתיה כגון יין ושמן והכא במידי דבר אכילה דממחי להו ושתי להו" עכ"ל.

והמבואר מדבריו דחיובו של הממחה ושותה הוא מדין שתיה, דהרי הקשה דלמה לי קרא דנפש הרי בין כך ובין כך חייב מדין שתיה בכלל אכילה, ותירץ דאין הכי נמי אלא דכאן היתה הו"א דכיון שהיה מקודם דבר אכילה אומנם עכשיו הוא שתיה. אולי באופן זה אין דין של שתיה בכלל אכילה קמ"ל נפש, דגם באופן זה אמרינן שתיה בכלל אכילה.

הרי מבואר להדיא מתוס' הנ"ל דחיובו מדין שתיה וא"כ שיעורו ברביעית.

א"כ מצינו שנחלקו הרמב"ם ותוס' בגדר, ובשיעור ממחה ושותה דלדעת הרמב"ם דין אוכל יש לו וחיובו בכזית, ולפי תוס' דין שותה יש לו ושיעורו ברביעית.

ה. ועיין במהר"ץ חיות על אתר דכתב וז"ל, נ"ב באכילה שיעורו בכזית ובשותה שיעורו ברביעית, וכו' וא"כ יש נ"מ דאי משום שתיה בכלל אכילה צריך דוקא לשיעור שתיה היינו רביעית. אכל מדברי מקרא והנפש אשר תאכל לרבות השותה א"כ דינו כשיעור אכילה היינו כזית ונכון. עכ"ל.

ו. דין זה דהמחהו וגמעו חייב, התחדש גם גבי נבלת עוף טהור וז"ל הגמ' "ותניא נמי גבי נבלת עוף טהור כה"ג, המחהו באור טמא בחמה טהור והוינן בה אכילה כתיב ביה אמר ריש לקיש אמר קרא נפש לרבות את השותה. עכ"ל.

והרמב"ם בפ"ג מהלכות שאר אבות הטומאה (הלכה י') כתב וז"ל האוכל מנבלת העוף הטהור מן העצמות וכו' או שהמתה את החלב באור וגמעו הרי זה טמא כאוכל מבשרה שהשותה בכלל אוכל, המחהו בחמה וגמעו טהור שהרי הסריחו עכ"ל.

והקשה הלחם משנה דהרי לעינין נבלת עוף טהור גם כן שנינו דהמחהו וגמעו טמא והגמ' הקשתה אכילה כתיב בהו ותירצה דנפש בא לרבות את השותה. וא"כ מדוע הרמב"ם בהלכות שאר אבות הטומאה לא כתב בטעם הדבר דטמא, משום דנפש כתיב ביה לרבות את השותה, אלא כתב רק דהוי כאוכל מבשרם שהשותה בכלל אוכל (כמו שמצינו בשאר מקומות בש"ס דאכילה בכלל שתיה דילפינן מדכתיב ואכלת לפני וגו' מעשר דגנך תירושך וקרי תירוש אכילה"). ולא כתב דכאן יש ריבוי מיוחד של "בנפש".

ותירץ שכונתו ז"ל במה שכתב שהשותה בכלל אוכל, רצה לומר דמכח קרא דנפש גלי לן דבכלל אכילה דקרא איכא שתיה ואע"פ שרבינו לא כתב טעם דקרא דנפש, אין חשש בזה ששאין כוונתו אלא להשמיענו הדין עכ"ל.

ז. אך תירוצו זה אינו מעלה ארוכה לשיטתנו בדעת הרמב"ם "דנפש" מרבה דאף באוכל העוף הטהור באופן זה של ממחה וגמעו חייב וחייב מדין אוכל, וזהו הכוונה בגמ' נפש לרבות את השותה, וא"כ הרמב"ם הוא פלא דכתב בנבלת עוף טהור דטמא משום שהשותה בכלל אוכל וצע"ג.

ח. והנה יש לחקור בכל איסורי אכילה מהו גדר האיסור. האם האיסור הוא פעולת האכילה עצמה נוכפי שבאר זאת בספר חידושי ר' חיים בהלכות אבות הטומאות פ"ו הלכה א' וז"ל "עיקר דינו הוי רק דין מעשה האכילה במה שעושה את הדבר שיהיה "בלוע ונאכל".

או שמא האיסור הוא הנאת האכילה שנהנה מאכילתו והאכילה היא רק היכי תמצי להנאה. ואין להביא ראיה מהא דמבואר בפסחים (דף כד:) דכל איסורי אכילה פטור ממלקות כשאכלן שלא כדרך אכילתן [וכגון שעירב בהן דבר מה (עיין רמב"ם בפ"ה מיסודי התורה ואע"פ שפעולת האכילה היה כדרך אכילתו-, מ"מ כיון שלא נהנה הנאה גמורה פטור, דיש לדחות שאף את"ל דהאיסור הוא פעולת האכילה מ"מ תנאי הוא בשם אכילה" דאינו חייב אלא כשנהנה וכשאיכא הנאה באכילתו אז חייב על מעשה האכילה וז"פ. [ועיין עוד בקהילות יעקב החדשים - מועד סימן ע"ה].

ט. והוכיחו האחרונים דדעת הרמב"ם דפעולת האכילה זהו האיסור, וההנאה שבאכילה היא רק תנאי בחיוב. כדמוכח ברמב"ם בהלכות מאכלות אסורות פ"ח הלכה ו'.

וז"ל הרמב"ם שם - "האוכל גיד הנשה של נבילה או של טריפה או של עולה חייב שתיים, מתוך שנכלל באיסור שאר גופה שהיה מותר נכלל גם הגיד ונוסף עליו איסור אחר, עכ"ל.

וביאור דבריו חייב שתיים אחת משום נבילה ואחת משום גיד הנשה וכידוע הרמב"ם פסק דאין בגידין בנותן טעם עיין בכ"מ שם, וא"כ דבר תימה הוא מדוע יתחייב נמי משום נבילה דבשלמא מצד גיד הנשה חייב דכן גזיה"כ דחייב כשאוכל גיד הנשה אף אי אין בגידין בנותן טעם, אך מדוע יתחייב משום נבילה הרי הוי אכילה שלא כדרכה דאין הנאה כלל באכילתו כיון דאין בגידין בנותן טעם.

אך אם נאמר דפעולת האכילה הוא האיסור, א"כ יש לאסור אכילת גיד הנשה של נבילה שתיים אחת משום איסור נבילה ואחת משום איסור גיד הנשה, שהרי גם באכילת גיד הנשה עושה פעולת האכילה. ואפילו "כאשר" נאמר דאין בגידין בנותן טעם מ"מ כיון דעכ"פ קצת טעם יש בו שפיר הוי פעולת האכילה ואין זה שלא כדרך הנאתן כיון דא"א בעינן אחר הרי זה דרכו, אך אם נאמר דהאיסור הוא הנאת האכילה א"כ בגיד הנשה אי אין בגידין בנותן טעם אינו דומה הנאתו לכל הנאכלין ואינו בכלל אכילה ולא לקי על איסור נבילה באוכל גיה"נ.

א"כ מוכח להדיא לדעת הרמב"ם דאיסור אכילה – גוף מעשה האכילה הוי האיסור אלא דבעינן שיהא כדרך הנאתן, דזה הוא תנאי בחיוב אכילה.

י. ומעתה נברר את שיטת הרמב"ם בנבלת עוף טהור ;

הסתפקו האחרונים הא דנבלת עוף טהור מטמא בבית הבליעה האם הוא הלכה ודין באכילה דאכילת נבלת עוף טהור מטמא בבית הבליעה, [ועיין מנ"ח מצוה קס"א. ועיין עוד באתון דאורייתא, דנקטו דדין נבלת עוף טהור הוי הלכה ודין באכילה].

אך בחידושי הגר"ח פ"ג מאבות הטומאה, הוכיח בדעת הרמב"ם שאין טומאה זו מדין אכילה, אלא מדין "מגע" – כלומר טומאת מקום יש כאן. וז"ל הרמב"ם בפ"ג הלכ' א' מהלכות אבות הטומאות. ז"ל – וכיצד הוא טומאתה אינה מטמאה לא במגע ולא במשא ולא כשהיא בתוך הפה אלא בתוך בית הבליעה, שנאמר וכל נפש אשר תאכל, אינה מטמאה אלא בבית הנפש. וזה שנאמר תאכל, ליתן שיעור לטומאתה כשיעור אכילה שהיא כזית.

יא. וברור הדבר שאף אם נלמד כדעת הרמב"ם דכל טומאת עוף טהור הוא טומאת מקום לאמר דנבלת עוף טהור כאשר הוא בבית הבליעה אז הוא מטמא, עכ"פ בעינן שיהא זה בדרך אכילה [ולא בעינן שיהא אוכל ממש דלאו חיוב אכילה הוא אלא טומאת מקום] כמו שכתוב בפסוק ונפש אשר תאכל נבילה וכו'. וכפי שמורה כן גם לשון



הרמב"ם "הרי זה טמא כאוכל מבשרה". וזה נלמד ממה שנאמר וכל נפש אשר "תאכל" וכו'.

ובתאכל כלול גם אופן וצורה של שתיה דהרי שתיה בכלל אכילה, ז"א כשכתוב בתורה לשון אכילה הרי הוא כולל גם שתיה. וזהו שכתב הרמב"ם בפ"ג הלכה י', או שהמחה את החלב באור וגמעו הרי זה טמא כאוכל מבשרה שהשתיה בכלל אכילה עכ"ל. דהיינו משום שבכל התורה קימ"ל שהשתיה בכלל אכילה לכן גם כששותה הוי כאוכל מבשרה, [ומה ששנינו בגמ' בחולין (דף קכ.) דילפינן מנפש לרבות את השותה היינו דעת הבבלי אך הרמב"ם פסק כתוספתא דמנפש ילפינן דאינו מטמאה אלא בבית הנפש ועיין בזה בחידושי ר' חיים, אולם בהמחה את החמץ דכאן חייבה תורה חיוב אכילה, ולפי דעת הרמב"ם כפי שהוכחנו שאיסור אכילה היינו פעולת האכילה גרידא א"כ מנ"ל דבהמחה חייב הרי כיון דאפקיה לחמץ מאכילה לשתיה הא גרועי גרע ליה ולמה יהא חייב על חמץ שגמעו כיון שלא נהנה ממנו דרך אכילה ומתרץ דריבה הכתוב בחמץ דכל שנהנה אפי' שאינו דרך אכילה חייב דכתיב נפש – לרבות את השותה.

ומיושבים דברי הרמב"ם וסרה לה קושיית הלח"מ.





מדור עניני יו"ד

## הרב אליהו סבן

### בגדרי טעימת קפילא והמסתעף

תערובות סימן צח<sup>1</sup>:

סעיף א' איתא בשו"ע איסור שנתערב בהיתר מין בשאינו מינו כגון חלב שנתערב בבשר יטעמנו עכו"ם אם אומר שאין בו טעם חלב... מותר... מבואר כאן – שישראל אסור בטעימה. משום דהוי דבר איסור.

ויש לעיין בברכות יד. איתא. "בעי מיניה אשיאן תנא דבי ר' אמי מר' אמי השרוי בתענית מהו שיטעום, אכילה ושתי' קבל עליה והא ליכא או דלמא הנאה קביל עליה והא איכא א"ל טועם ואין בכך כלום. תניא נמי הכי מטעמת אינה טעונה ברכה, והשרוי בתענית טועם ואין בכך כלום עד כמה ר' אמי ור' אסי טעמי עד שיעור רביעתא. מבואר כאן דהשרוי בתענית מותר בטעימה. כלומר שאינה נחשבת אכילה. ואינה נחשבת כשתיה וקשה דא"כ אמאי בנד"ד איתא יטעמנו עכו"ם והרי טעימה אינה כאכילה ואינה כשתיה. ומה בכך שיטעמנו ישראל?

שם בתוד"ה "או" – כ' מיירי בסוגיין בתענית יחיד שקבל ע"ע אבל בתענית כתובה – אסור אפי' טעימה. וצ"ב מדוע. אם טעימה אינה נחשבת כאכילה מה לי תענית יחיד מה לי ת. ציבור? ושם בתוד"ה "טועם" – הביא בשם ר"ח שחוזר ופולט – זוהי טעימה דסוגיין, אבל בולע אפי' בשאר תעני' אסור. ומש"ה הפולט אינו צריך ברכה שאינו נהנה. בתוך מעיו.

ואולם יש מקום לדחות את הראייה (שיהא ישראל מותר בטעימה) דשאני הכא דעסקי' בדבר היתר – והספק של הגמ' הוא הכא קבל ע"ע האם אסור אכילה ושתיה או שמא הנאה ואז גם המותר נאסר. משא"כ בנד"ד שעסקי' באיסור חלב ולכן. שאפי' חצי שיעור אסור מה"ת?

ויש לפרוך טענה זו – מיו"ד סי' מ"ב<sup>2</sup>, איתא שם: סימן מ"ב סעי' ג. וז"ל: אם חסרה המרה קורע הכבד שתי וערב וטועמו בלשונו אם יטעום טעם מר כשרה (שכן המרה נבלעה בכבדו. ואם לאו... טריפה ומוסיף הרמ"א ואפי' עכשיו נוכל לסמוך על טעימת

<sup>1</sup> עיין מ"ב תקס"ז או"ח תענית, יו"ד צ"ח תערובות.

<sup>2</sup> יו"ד מב, ג'.

כבד. הא קמן שאפי' בדבר איסור (ספק טריפה) מותרת הטעימה, וא"כ הדרי' לקושיין מדוע תלי' בקפילא? ויש להעיר בלשון השו"ע שכתב וז"ל: (בע"ח ללא כיס מרה הוי טריפה "וטועמו בלשוננו" למה לא די לכתוב וטועמו בפיו. או טועמו גרידא. מדוע שינה מלשון הש"ס הז"ל "טעימה" דיש לחקור האם טעימה היא דווקא ע"י הכנסה לפיו ממש, ופליטתו או שמא אף טעימת לשון – שמה טעימה – כל טעימה במשמע.

והנראה דיש לחלק בין טעימה לחברתה. דיש טעימה בלשון גרידא – להתיר ויש טעימה בפיו, שקרובה לבליעה אלא שפולט את מי שהכניס לפיו. ומדויק כן בלשון השו"ע יו"ד מ"ב ג' – נקט 'טועם בלשוננו' ואלו בצ"ח – כ' יטעמנו. סתם. כנו"ל.

וז"ל השו"ע יו"ד מ"ב ג': אם חסרה המרה קורע הכבד שתי וערב ו'טועמו בלשוננו'. אם יטעום בו טעם מר כשרה וכו'...", הנה מצינו מעין זה בלשון ה'פרי חדש' אות ה' שכתב וז"ל: דשאני הכא דסגי בלחיכה בעלמא' היינו טעימה חיצונית בלשון. (הובא בפת"ש אות ב') היינו אפי' שם טעימה אינו – אלא לחיכה. (כלחוך השור...).

והדרן לקושיין א"כ מדוע צריך קפילא עכו"ם והרי טעימת לשון מותרת אף בדבר איסור. וא"כ שיטעם ישראל אם התבשיל אם יש בו טעם חלב. ומדוע בעי' דווקא גוי.

בשו"ת הריב"ש ובריי"ש סימן רפ"ח – דן בטעימת איסור<sup>3</sup>, שואל כעין השאלה דלעיל. וז"ל – הוקשה לך במאי דמסקינן (ברכות י"ד) השרוי בתענית, אכילה ושתייה קבל עליו – טעימה (הנאה) לא קבל עליו – וא"כ שואל אותו השואל – באיסורי אכילה נמי נימא דשריא בהו טעימה. ומדוע הוצרכנו לגוי שיטעם. ותי' השואל – כיון דבאיסורי אכילה מרבי' חצי שיעור – חצי שיעור אסור מה"ת אפשר דלכך טעימת איסור אסורה. כיח טעימת כל שהוא אסורה מהתורה. ולכן בעינן גוי דווקא ויש להקשות עליו. לשיטתו אסור ליהודי לטעום כבד. במקום שאין מרה, כיון שיש כאן ספק איסור מהתורה. ומדוע פסק השו"ע שמותר לטעום.

ותי' הריב"ש. אפי' נימא 'דבאיסור' שרי טעימה – שאני חֵלֶב ובשר דבעי' קפילא ולא סמכי' על טעימת ישראל. וזאת משום דהתם בעינן טעימת קפילא עם אכילה ורק אז יכול להבחין בטעם החֵלֶב משא"כ אם יטעם בלשוננו גרידא. (שלא יוכל להבחין). נמצא שיש 2 סוגי טעימות א. טעימת לשון גרידא וזו מותרת אפי' בדבר איסור. כנ"ל. ב. טעימת בליעה שזו אסורה בדבר איסור. ובחלב – א"א בטעימת לשון גרידא.

<sup>3</sup> שו"ת הריב"ש

מיהו דוחה זאת הריב"ש ואלו תורף דבריו. – "אבל האמת דבשאר איסורין טעימה אסורה. ואין ראיה מתענית יחיד – שטעימה כן מותרת דהתם שאני – שאכילה ושתייה קבל עליו, דהיינו לא לאכול, אבל טעימה לא קיבל עליו – ולכן מותר. אך לא משום דטעימה בעצמה מותרת. נפק"מ לדבר איסור. שאף טעימת לשון אסורה. ראיה לכך – מע"ז ס"ו: מתיר רבא לטעום את הרוח של יין נסך דרך נקב שבחבית – ולא משום דטעימה לאו כלום היא. אלא משום דריחא אין בה ממש או ומכאן – דטעימת גוף האיסור בכל אופן לרבא אסורה. אפי' בטעימה כלשהיא. ראיה ב' ברכות י"ד הנז"ל – דמשום דלא קביל עליה טעימה (אסור הנאה) מותר משמע דטעימה צריכה היתר. (שלא קבל ע"ע) לולא כן – אסור, ומכאן כיון דחצי שעור אסור מה"ת האם נימא דה"ה בטעימה? ויש לחקור בדין חצי שעור האם הוא אסור משום דחזי לאיצטרופי, או גזיה"כ הוא.

וכ' הריב"ש כל הדין של חצי שעור... הוא משום דחזי לאיצטרופי ואין לומר כן ב'טעמו'. אלא ב'ממשו' היינו דין זה אמור באכילה ממש דווקא. שאז שייך איצטרופי, משא"כ טעימה דלא שייך. ועוד דא"כ ליבעי ברכה – והרי "במטעמת קי"ל אינה צריכה ברכה – מבואר דאין דין חצי"ש במקום דליתא "אצטרופי" כגון מטעמת (א"כ יש להקשות) ומה סברת הריב"ש לאסור בטעימת איסור והרי אין בו דין איסור חצי"ש – ע"ז מתרץ הריב"ש בסו"ד – ואפשר דטעמא דטעימה אסורה אפי' באיסורי אכילה, (שהיה הו"א לומר דאסור היינו דווקא כשיעור אכילה אבל בטעימה לא קמ"ל דאסור – משום חשש שמא יבוא לבלוע מעט ואתי לידי אסורא דאורי'.

העולה דלמסקנת דברי הריב"ש יש איסור טעימה אפי' ללא אכילה משום חשש שיבוא לבלוע מעט. ולא משום דין חצי"ש וכדו'. וכאן יש מקום להבין מהי כוונת הריב"ש, לאיזה 'טעימה' מתכוין? האם דווקא בטעימה כזו שמכניס לפיו ופולט. – שאז יש חשש שיבא לבלוע ולכן יש מקום לאסור. מאידך טעימה כזו שאין לו אפשרות לבלוע מעט, מותר. כגון בקצה הלשון. או שמא כוונתו על כל סוגי הטעימות אפי' בקצה הלשון. אלא שיגרא דלישנא נקט.

ויש להקשות על דברי הריב"ש מיו"ד סי' מ"ב שכן כ' הבה"ג גבי טעימת הכבד שספק טריפה הוא. הכיצד מותר לטעמו? ואין חולק בזה. ואפ"ה פסק השו"ע שיכול לטעום את הכבד לגלות דאם יש בו מרירות סימן הוא שהיתה מרה אלא שנבלעה בכבד. ואם לאו – טריפה היא. שהרי חסרה המרה. והרי"ז ספק טריפה מה"ת וכיצד א"כ מותר לו לטעום? ואפשר לומר לפי צד א' – דהריב"ש אסר טעימת איסור דווקא במקום דאיכא

חשש שיבוא לבלוע (היינו בהכנסה לפיו ופולוטו) אבל הכא שטועם בקצה לשונו דאין חשש הנ"ל התיר. ובזה לא הסתפק כלל.

אבל לפי' צד ב' – דהריב"ש אסר כל סוגי הטעימות קשה כיצד התיר השו"ע טעימה בספק טריפה מה"ם? [ועוד יש לעיין במח' הפוסקים הט"ז והש"ך בענין טעימת בשר במקולין כדי לבדוק אם המליחוהו או לאו]. ולכא' יש להביא ראיה מדברי הריב"ש עצמו – שהתכוין בדבריו הנ"ל דווקא לסוג מסוים של טעימה והיא ע"י הכנסה לפיו ופליטת המאכל. ולא לאידך. שהרי בראשית דבריו נקט וז"ל: "אלא דקרי לה טעימה כיון שבא להכיר הטעם". וגם שאכילה מועטת קרויה טעימה כדאמרי' סוכה דף כ"ו ע"א כדטעים בב"ר ועיי"ל לכלה". וכן בשמואל א י"ד כט – כי טעמתי מעט הדבש הזה. מבואר מכאן שסבר הריב"ש דטעימה כל שהיא היא ע"י הכנסה לפיו, רק שמועטה היא, וסבר להתירה. כי אין זה חשיב אכילה. (דרך אגב בזו הטעימה עסקי' בסוגי' דברכות)

אולם למסק' אסר טעימה זו מחשש שיבוא לבלוע אבל, טעימה אחרת שאין בה הכנסה לפיו כלל לא. דזה פשיטא שיש מקום להתיר דאין מקום לחשש שמא יבוא לבלוע ודו"ק ולפי"ז מתורץ הא דמרה – יו"ד עב. דהתם הוא טעימ' ללא הכנסה לפיו – אלא נגיעה בקצה לשונו, ודו"ק. וא"כ העולה לן – דהריב"ש לא דן על טעימה בקצה לשונו – אלא בטעימה הקרובה לבליעה – שאותה אסר וקרה לה טעימה משום הכמות הקטנה שמכניס לפיו. ופליטתו.

אך בטעימת לשון – לא דבר כי פשיטא להתיר כי אין הכנסה לפיו כלל. שאין זה טעימה אלא לחיכה. וממילא אין קושיא מהבה"ג שהתיר לטעום את המרה דהתם בקצה לשונו עסקי' ובזה לא הסתפק הריב"ש. לאור זה. נתבאר שאין 2 צדדים בדעת הריב"ש כפי שחשבנו אלא צד א'. והוא הצד הראשון. כפי שמדויק בלשונו לפי"ז נוכל להבין מדוע בסי' צ"ח כתב השו"ע שבמקום שנתערב חלב עם בשר יטעמנו דווקא גוי קפילא, ואלו בספק חסר במרה לא כ' קפילא? התשובה לסתי' זו היא. שבהלכות טריפה מב. גבי מרה התם עסקי' בטעימת לשונו שהיא יותר קרובה ללחיכה. ובזה כ' הבה"ג דמותר. אבל – במקום שנתערב חלב – דבעינן שיטעם טעם החלב כאן לא דיי בטעימת לשון. אלא דווקא בטעימת פיו. לגמרי. שרק אז יכול להבחין בטעם החלב בזה אסרי' לטעום אף שפולט שמא יאכל דבר איסור משא"כ במרה, דדי בטעימת לשון דווקא וזה אכן מדויק בלשונו הזהב של השו"ע שחילק בלשונו בין טועם חלב וששם כתב – טעימה סתם שזה כמו לשון הש"ס ברכות י"ד – דהתם הכונה להכניס לפיו ממש ולפלוט, משא"כ במרה. דכתב וטועם בלשונו דווקא.

לאור זה – יש לבאר את מח' הט"ז והש"ך גבי טעימת בשר הנמכר במקולין, אם הוא נמלח או לאו. דבש"ך מ"ב סקי ב' כתב וז"ל: ומה"ט כ' מהרש"ל דכשקונין בשר מן הטבחים ואינו יודע אם מלוח הוא אם לאו, אסור לטעום בו בלשונו. ומביאו (הב"ח סי' צ"ו סעי' ד') ומשום זה הוקשה לו כיצד מותר לטעום ספק טריפה – כדי לברר אם יש טעם מרירות בכבד. כפי שפסק השו"ע ביו"ד סי' מב. ותי' – דמילתא דלא שכיח הוא שלא יהא מרה. בעוף וכדו' ולכן עפ"י רוב גם אם אינה נמצאת בעין מסתמא, שבלועה היא בכבד. ומכוח רוב קאתינן עלה. משא"כ בשר במקולין. אין רוב שנמלח הבשר שכן תלוי בטבח ולכן אסור לטועמו אף בלשונו. כדי לבדוק מליחותו.

ואלו בסי' צ"ח יו"ד כתב הט"ז וז"ל: בדרישה כתב דאסור לטעום בלשונו את הבשר שקונה לדעת אם מלוח או לא. וכתב ע"ז הט"ז: "והוא תמוה מאוד דהא בסי' מ"ב גבי מרה קי"ל דטועמו בלשונו? כלומר כוונתו להקשות על הדרישה מה ההבדל בין בשר במקולין שאוסר לטועמו אם נמלח. לבין עוף שספק חסר במרה – שמותר לטעום כבדו. אם יש בו מרירות. וע"כ נראה דבטעימה בלשון אין בו חשש איסור במקום ספק ומש"ה הזכיר רפ"י גבי מרה שיטעום בלשון. וה"נ מותר לטעום אם נקי מדם – ושאני הכא שהיה צריך לטעום ע"י אכילה ממש כדי להרגיש טעם החלב, ועוד הוסיף – דבתענית אסרו לטעום ע"י לקיחה לתוך פיו. – ובזה אסרו שאר איסורים אבל טעימת לשון – לית מן דפליג'. עכ"ל.

העולה – שהט"ז סובר דטעימת לשון שאני, ומותרת בכל מקום ואפי' בספק איסור דה"ת. משום דהוי לחיכה בעלמא. ואילו הש"ך – סובר דאף טעימת לשון נאסרה. ויש להבין מדוע? כפי שמצינו במרה – ומשם דחה הש"ך דלא הוי ראייה. ויש לעיין בדעת הש"ך. <sup>4</sup>הבאר היטב צ"ח סקי ב' כתב וז"ל "... וע"כ נראה דבטעימה בלשון אין בו חשש איסור במקום ספק ושאני הכא דצריך לטעום ע"י אכילה ממש..." ועיין בא"ח תקס"ז לעניין תענית מבואר פשוט דאין איסור טעימה בלשון בלחוד, ע"כ. מבואר דסבר כהט"ז.

וכן הפת"ש ס"ק א' – הביא שיטת הש"ך לאסור בטעימת לשון ושכן נקט הפמ"ג בסי' צ"ה במשב"ז סקי ט"ו. ואסור ללחך בלשון... והביא שו"ת צמח צדק סימן מ"ז: נשאלתי אם מותר לטעום הבורית אם יש בו מלח כל צרכו והשיב – ...אבל לטעימה שרי לכתחי' – דבדרבנן לא גזרו. (גבי טעימה שע"י אכילה) והמוכן מדבריו דה"ה בכל

<sup>4</sup> ראייה לחילוק בין לחיכת לשון לטעימת פה".



איסורי דרבנן שרי טעימה, ואף לטעום בפיו ממש וכן הבין בנו של הצ"צ. וכ' בשם הפר"ח בסי' ק"ח סקי כ"ב שג"כ הבין כהצ"צ.

אולם הנו"ב, חיו"ד סי' נ"ב כתב דהצ"צ לא התיר אלא טעימה בלשון, ומסיק דאפי' זה אינו מותר אלא באיסור פגום, ולא בכל איסורי דרבנן. ע"ש והנו"ב רוצה להביא ראיה שטעימה כל שהיא אסורה. מהרמ"א בסי' ק"ח סעי' ה' וז"ל: "אבל אסור לטועמו אע"פ שאינו בולע" וכו'. ... מזה למד הנו"ב שכוונת הרמ"א לאסור אפי' טעימה בלשון. וי"ל. דהנה הרמ"א סמך דבריו על הריב"ש סימן רפ"ח דהתם מדוקדק שהטעימה שבה עוסק הריב"ש – היא דווקא באופן שמכניס לפיו ע"מ לטעום, ופולטו. שכן מוכח מסוגי' דברכות י"ד. עיי"ש. (וכפי שהוכח לעיל)

וא"כ ניתן לומר שברמ"א כתוב דטעימא כזו שמכניס לפיו ופולטו אסורה, ולכן הוסיף בלשונו "אע"פ שאינו בולעו" (שהרי פולטו) משמע שהיה אפשר לבלוע, וזה שייך דווקא במכניס לתוך פיו. אבל בטעימת לשון (כלומר קצה הלשון) שאין לו אפשרות לבלוע, שאני, ומותר. וכן פי' "היד אברהם" עהמ"ק שו"ע יו"ד ק"ח סעי' ה' בהגהה. וז"ל: ועי"ל דש"ה שאינו נוטל כלום בתוך פיו רק מלחך, משא"כ הכא (ק"ח הרמ"א) דנוטל היין בפיו יש לחוש שיבלענו דהוי איסורא דאורי' וחצי"ש אסור מה"ת. והביא ראיה – דכ"כ הב"י בא"ח סי' תרי"ג בשם הסמ"ק גבי יוה"כ וז"ל: "כתב עוד הסמ"ק (גבי הלכות יו"כ) "אבל לרחוץ פניו ופיו ושיניו אסור, פניו משום תענוג, פיו ושיניו משום דאפי' חצי שעור אסור מה"ת (יומא עג:) ושמא יבואו לו מים בגרונו. מבואר להדיא דטעימה האסורה ביו"כ היא דווקא באופן שיכנסו מים לפיו ומשם חיישי' שמא יכנסו לגרונו אף שפולטם. לכן אסרו, אבל טעימת לשון הקרוי' לחיכה – שאין לחוש כלל שיכנס לגרונו. מותר. וכן מדויק להדיא לשון השו"ע ביו"ד מ"ב גבי מרה – שכתב ויטעמנו בלשון. את הכבד לבדוק האם מר הוא. (והתם עסקי' בספק איסור טריפה מה"ת) משמע דלחיכה – מותרת. (שאינה בגדר טעימה) ודו"ק.

מאידך הנו"ב – אינו מחלק בכך ומסיק – דבאיסורי דרבנן יש מקום לסמוך על המתירים אך לא במילי דאורי'. אבל לדעתו אין חילוק ואף טעימה בלשון איסור.

העולה – שלפי הריב"ש והט"ז, והבאר היטב, מותר לטעום בלשונו, ללא הכנסה לתוך פיו, אפי' בדבר איסור, כשיש צורך, כנ"ל. וביותר, שהסוגיות הנ"ל מתבארות ע"כ כפי שהוזכר לעיל. והעיקר שהשו"ע מתבאר הדק היטב, בפסקיו בין טעימת חלב האסורה כי שם בעינן הכנסה לפיו ממש. ולכן התיר רק ע"י גוי. מאידך בטעימת מרירות, וה"ה מליחות התיר השו"ע לכל בקצה לשונו. ואין סתי' בדבריו. ע"כ.

## הרב יוסף רוזובסקי

## בדיני ריבית

**טורח שטורח הלווה כדי לקבל את ההלוואה ומועיל למלוה וחייב הלוה על הוצאות  
שמוציא המלוה עבור ההלוואה**

בגמ' ב"מ עב: אמרינן המוליך חבילה ממקום למקום מצאו חבירו ואמר לו תנה לי ואני אעלה לך כדרך שמעלין לך באותו מקום ברשות מוכר מותר ברשות לוקח אסור וכתבו שם התוס' והרא"ש בסי' ס"ב שמה שאמרו שאם האחריות על המוכר מותר איירי כגון שנתן לו שכר עמלו ומזונו שלא יהא טורח לו בשכר ההלוואה והיינו שלכאורה יש כאן ריבית מקודמת שטורח כדי שילוה לו ולכך צריך ליתן לו שכר עמלו ומזונו ובב"י בסי' קע"ג כתב שמפשט הדברים האלו משמע דבעי למיתן ליה שכר עמלו ומזונו מושלם אולם הביא הב"י שדעת המרדכי שאע"פ שאינו נותן לו שכר עמלו כלל מותר.

ובט"ז שם סקכ"ד ביאר בדעת המרדכי שכיון שהלוקח טורח בשביל עצמו כדי שיהיו לו מעות להלוואה אין זה שכר עבור ההלוואה אלא טירחא עבור עצמו ואף שלמוכר יש הנאה מזה אין איסור כיון שגם ללוקח יש הנאה מזה ודימה זאת לאופן שמלוה לחבירו חפץ שהמלוה רוצה למכרו ומתנה עמו שאם לא יחזיר את החפץ בעין יתן לו את שווי החפץ והלך הלווה ומכר את החפץ והשתמש במעות שזה הוא צרכו שבאופן זה בוודאי אין זה ריבית כיון שהלווה שמכר הרי מכר לצרכו ופשיטא דבכה"ג ליכא ריבית ובזה חזק את דעת המרדכי דא"צ לשלם לו שכר טרחו<sup>5</sup> בשיטמ"ק שם עב: שכתב בדעת הסוברים שא"צ ליתן לו שכר עמלו משום שמה שטורח עכשיו בדידיה טרח ומפני מה שעתיד להרויח בה הוא טרח בה ולא משום אגר הלוואת מעותיו של זה והוא כסברת הט"ז].

<sup>5</sup> ויל"ע אי סברת הט"ז היא רק כלפי זה שלא יהא ריבית מוקדמת שכל איסור ריבית מוקדמת היא משום שנותן עבור ההלוואה ואם אינו נותן עבור ההלוואה אלא משום שטורח עבור עצמו שיהא לו הלוואה ובכה"ג לא חשיב ריבית מוקדמת או סבירא זו היא גם כלפי ריבית קצוצה שאם יתנה המלוה עם הלווה שתמורת ההלוואה יטרח טירחא שהיא גם תועלת עבור הלווה אולם גם המלווה נהנה ממנה האם בכה"ג לא יהיה ריבית קצוצה כיון שטורח עבור עצמו ומדברי הב"י כאן מבואר שרק כלפי ריבית מוקדמת אמרינן שטורח עבור עצמו אבל כלפי ריבית קצוצה לא מהני סברא שטורח עבור עצמו אמנם מדברי החו"ד בסי' קס"ז סק"ב עולה דאפי' כלפי ריבית קצוצה מהני סברא שטורח עבור עצמו

אמנם כתב הט"ז דאף שאין הוא מכריע כדעת המרדכי מ"מ א"צ ליתן שכר טרחו משלם כמו שכתב הב"י אלא דסגי בדבר מועט.

והנה בסי' קס"ז נפסק מלוה אדם לחבירו מנה על תנאי שיתעסק בו והריוח יהיה למלוה עד שיגיע לשני מנים וכשיגיע הרווח לשני מנים הכסף יהיה ללווה עד זמן מסוים אלא שצריך ליתן לו שכר עמלו ומזונו ואם התנה עמו אפי' בכל שהוא סגי והוא כדינא דעיסקא דפלגא מלוה ופלגא פקדון שצריך ליתן לו שכר עמלו ומזונו שהרי טורח בפלגא פקדון בשביל שנותן לו פלגא מלוה ובעיסקא אם קצץ עמו סגי בכל שהוא ובחוו"ד שם ס"ב הקשה שאינו דומה לעיסקא שהרי זה דומה לאדם שהלווה לחבירו ע"מ שיהא משרת שלו בחנות [ועיי"ש מה שחילק בין אופן זה לכל עיסקא שסגי בקצץ לו כל שהוא עבור טרחו ועמלו] וכתב שם שאין לדון זאת כדברי הט"ז שטורח עבור עצמו להמציא לו את ההלוואה משום שהכא עוסק זמן רב בשביל ההלוואה והוי ריבית קצוצה.

מבואר בדברי החוו"ד שדווקא היכא שהוא דבר שאפשר להגדיר אותו כעוסק להמציא לו הלוואה אבל דבר שטורח הרבה זמן לא חשיב טורח בשביל עצמו שהרי היא טירחא מרובה.

ועי' באמרי ברוך שם שביאר בכוונת החוו"ד שבאופן שיש למלוה סחורה ומוכר הלווה את הסחורה כדי שיהא לו דמים להלוואה חשיב שטורח כדי שיהא לו מעות להלוואה אבל בסי' קס"ז מהמעות סחורה ואינו עוסק כדי לקבל מעות.

אמנם יל"ע דלדבריו שכל שמוכר סחורה כדי שיהיה לו דמים חשיב כטורח עבור עצמו א"כ אדם שיש לו דירה בחו"ל וביקש חבירו הלוואה ואמר לו אם תסע ותטפל במכירת הדירה אלוה לך את הכסף שאקבל ממכירתה וזהו דבר תימה ע"כ דאין זה תלוי רק אם מוכר כדי לקבל מעות אלא כמו שנראה מדברי החוו"ד נראה האם טורח טירחא מרובה או לא והיינו במקום שדרך הוא שאדם הולך למקום היוקר כדי למכור את סחורתו בכה"ג כיון שגם בשביל עצמו היה הולך למקום היוקר כמ"ש השיטמ"ק שם עב: שהלוקח אפי' פרע למוכר את מעותיו כאן היה הולך למקום היוקר ולכך נחשב שטורח עבור עצמו אבל וודאי במקום שאין זה טירחא כדי להשיג מעות בגוונא דסי' קס"ז באדם שיש לו מנה ונותן לחבירו ע"מ שיטרח וכל הרווח יהיה למלוה עד שיהיה ב' מנים ואח"כ ילווה לו ב' מנים וודאי א"א לומר שאדם שטורח בעסק מנה אחד עד שיהיו ב' מנים שטורח עבור עצמו.

והנה בכל הוצאה שמוציא המלוה על ההלוואה יש לדון האם יכול לתבוע מן המלווה את ההוצאה ויש שהביאו ראייה מהא דהלווה משלם שכר הסופר וכמו ששכר הסופר משלם הלוה כיון שהוא לטובתו כמו כן כל הוצאה שצריך להלוואה היא לטובתו וצריך הלוה לשלם ולפי"ז נראה שאם המלוה כדי להביא את הכסף צריך לנסוע יכול לתבוע את הלוה את שכר הנסיעה<sup>6</sup> וכן כל הוצאה שיש לו אמנם כל זה בדבר הרגיל להלוואה אבל וודאי אין יכול לתבוע ממנו הוצאות שאינם לצורך ההלוואה כגון אם הקים גמ"ח ושכר משרדי פאר ומטיל את ההוצאות של שכירות המקום על הלווים וודאי שאינו בגדר הוצאות אמנם הוצאות רגילות יכול להטיל על הלווים וכל דבר צריך שיקול הדעת מה חשיב בשביל ההלוואה ומה אינו בשביל ההלוואה

ונראה ששנים דין חיוב ההוצאות לנידון של טירחא שטורח הלווה ונראה שזה פשוט שדבר שהוא רק לצורך ההלוואה שיכול המלווה גם לתבוע מן הלוה את ההוצאות לזה כיון שכל הנאה שלו כמו בשכר הסופר והוא משום שהטירחא היא רק ללוה ודבר שאינו מועיל רק ללוה אלא מועיל גם ללווה וגם למלוה פשיטא שאין המלווה יכול לתבוע מן הלווה שכר והיינו במוליך חבילה פשיטא שאין יכול המלוה לתבוע מן הלוה אפי' לשי' הראשונים שאין המלוה צריך לשלם ללוה מ"מ אם הלך הוא בעצמו אין יכול לתבוע מן הלוה כיון שאם עושה כן פשיטא שעושה עבור עצמו אלא שנחלקו באופן שהלוה עשה כן האם כיון שיש תועלת למלוה צריך לשלם לו שכר טירחא.

ובחו"מ סי' קכ"ב סעי' ו' כתב הרמ"א בשם התרומת הדשן שאם ראובן היה לו מעות בעיר אחרת ושמעון רצה ללכת לשם ולקבל את המעות ויחזיר לו תמורתם בעיר ראובן וישתמש בהם בינתים ואח"כ הגיע ראובן לעיר האחרת וחזר בו ורוצה המעות לעצמו הדין עם שמעון ובקצוה"ח שם סק"ד כתב דאם חזר בו ראובן קודם שהגיע שמעון לעיר האחרת פשיטא שיכול לחזור בו שלא קנה שמעון את המעות אמנם אם ראובן ביקש משמעון כן צריך לשלם לשמעון כיון שהתחיל במלאכה וצריך לשלם לו שווי המעות לזמן שהבטיח לו כיון שטרח והלך בכדי להוציא הממון<sup>7</sup> והקשה בנתיבות שם סק"ח שאם צריך לשלם לו א"כ הוי ריבית שהרי תמורת ההלוואה אין משלם לו על הטירחא וע"כ צ"ל כמו שכתב הט"ז ביו"ד סי' קע"ג סקכ"ד שטורח עבור עצמו וא"כ גם באופן של הקצוה"ח אין צריך לשלם לו שכר טירחא ובמשובב שם כתב על דברי הנתיבות

<sup>6</sup> ויל"ע באופן שהכסף של המלוה היה במקום רחוק והיה צריך להוציא הוצאות נסיעה כדי להביאו ועתה כיון שחבירו רוצה ללוות ממנו את הכסף מטיל את ההוצאות הנסיעה על הלווה האם שרי לעשות כן

<sup>7</sup> יל"ע מ"ט צריך לשלם לו שווי של המעות לזמן שהבטיח לו ולא שווי של הטירחא להביא את המעות

דאף דאם קיבל את המעות נחשב שטורח גם עבור עצמו ולכך אם קיבל המעות ליכא איסור ריבית מ"מ אם אינו מלווה לו את המעות אח"כ ודאי דצריך ליתן שכר טרחו כיון שאין כאן הנאת עצמו כיון שהוא ביקש ממנו ועל פיו טרח.

ומדבריהם ג"כ עולה שפסקו כהט"ז שאין צריך לשלם לו שכר כאשר טורח בשביל עצמו<sup>8</sup>.

ולפי"ז נראה שבאופן שכל ההנאה של המלווה לכאורה גם יכול להטיל על הלוח את ההוצאות אף אם טרח המלווה ולכאורה אם ראובן ביקש משמעון הלואה ונתן לו צ'קים שאנשים אחרים נתנו לו כיון שלכאורה יש לזה יחס של ממון ממש אף שאולי יש לשמעון איזה תועלת כיון שאח"כ יחזיר לו ראובן מזומן לכאורה אין בזה איסור ריבית כיון שצ'קים יש להם חשיבות כממון ונחשב שבזמן והכל לפי הענין אולם באופן שראובן ביקש משמעון הלואה ואמר לו שמעון שיש לו צ'ק דולרי שחושב הוא לפורטו וכשראובן יפרוט אותו ילווה לו יתן לו את השקלים בהלואה לכאורה הוי כטירחא גם עבור המלווה כיון שהמלווה היה צריך לטרוח וצריך לשלם לו כהכרעת הט"ז שכר כל שהוא

וכן באופן המבואר בחו"מ סי' קכ"ב אם הוא באופן שהיה למלווה תועלת כיון שממונו במקום רחוק וצריך לטרוח להביאו צריך ליתן לו שכר כל שהוא.

אולם בטירחא גדולה שא"ל לומר שטורח עבור ההלואה לא סגי בשכר כל שהוא אלא צריך ליתן לו שכר מלא.



<sup>8</sup> ומה שכתב בספר ברית יהודה פרק י"א הערה ל"ה שמדבריהם עולה שגם שכר כל שהוא אינו צריך ליתן לכאורה אין זה ראיה דדלמא וודאי צריך ליתן לו שכר כל שהוא כמ"ש הט"ז אלא שנחלקו הקצות והנתיבות האם צריך ליתן לו שכר מלא

## הרב ישראל מאיר מורגנשטרן

### איסור עשיית תבנית ההיכל וכליו

בתורה (שמות כ, כ) נאמר: "לֹא תַעֲשֶׂוּן אֶתִּי אֱלֹהֵי כֶסֶף וְאֱלֹהֵי זָהָב לֹא תַעֲשֶׂוּן לָכֶם", ממקרא זה נדרשו בגמ' בע"ז (מג.ז:–) כמה וכמה דרשות, לאיסור עשיית צורות: (א) תבנית ההיכל וכליו. (ב) תבנית ד' פנים בהדי הדדי. (ג) פרצוף אדם. (ד) דמות אופנים ושרפים וחיות הקודש ומלאכי השרת. (ה) חמה ולבנה, כוכבים ומזלות. נדון כאן באיסור הראשון של עשיית תבנית ההיכל וכליו.

ואף שנדרשו כמה וכמה דרשות מפסוק זה, פי' הריטב"א: "וכל הני דרשי טובא דדרשי מלא תעשון אתי, כולהו כחדא חשיבי, ושקולים הם ויבאו כולם, שכולם בכלל אתי".

#### תבנית ההיכל וכליו

בגמ' בע"ז (שם) מובאת הברייתא שדרשו: "כדתניא לא יעשה אדם בית תבנית היכל, אכסדרה תבנית אולם, חצר תבנית עזרה, שולחן תבנית שולחן, מנורה תבנית מנורה. אבל הוא עושה של ה' ושל ו' ושל ח', ושל ז' לא יעשה אפילו של שאר מיני מתכות. רבי יוסי בר יהודה אומר אף של עץ לא יעשה כדרך שעשו בית חשמונאי. אמרו לו משם ראה שפודין של ברזל היו וחופין בבבץ, העשירו עשאוים של כסף חזרו והעשירו עשאוים של זהב". מבואר שאסור לעשות צורת מנורה גם מכל מיני מתכות, והאיסור דוקא בשל ז' קנים.

הרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"ז ה"י) מביא דין זה של איסור עשיית כלי המקדש, ואילו את שאר איסורי עשיית צורות הרמב"ם בהל' ע"ז, ומדויק מדבריו שלמד שלמסקנת הסוגיה האיסור בעשיית כלי המקדש הוא משום 'מורא מקדש' ולא משום 'לא תעשון', וכן מפורש בדברי החינוך (מצוה רנד) בכלל דיני היראה מן המקדש: "וכן אסור לבנות בית תבנית היכל ואכסדרה תבנית אולם, חצר תבנית העזרה, וכל זה למוראת המקום". ולפי דרך זו המבוארת ברמב"ם הרי שאיסורו מדרבנן משום מורא המקדש ולא מדאורייתא משום 'לא תעשון'.

לפי"ד הרמב"ם יתכן שבשונה מאיסור עשיית פרצוף אדם ותבנית חמה ולבנה, בכלי המקדש כלל אין חילוק בין עשייה לשהייה, שהרי שניהם בכלל מורא המקדש. וכ"כ בהג' חשק שלמה ע"ז שם. וראה במנחת חינוך (מצוה רנד אות ו) שתמה ע"ד הרמב"ם והחינוך למה נדרו ממשמעות הגמ' שנדרש מ'לא תעשון'.

### גדרי איסור עשיית כלי המקדש - בשני אופנים

בגדר האיסור בעשיית תבנית המנורה מביא הב"י (סו"ס קמא) את דברי מהרי"ק (שורש עה) שאע"פ ששינה בגובהה של מנורה מהמנורה שהיה במקדש עובר באיסור זה, ופסק כדבריו בשו"ע (יו"ד סו"ס קמא) ז"ל: "אבל עושה של חמשה קנים או של ששה או שמונה, אבל של שבעה לא יעשה אפילו משאר מיני מתכות, ואפילו בלא גביעים וכפתורים ופרחים, ואפילו אינה גבוהה י"ח טפחים".

ונראים בדבריו שני טעמים: א) דהא דבעינן דמנורת מקדש גבוה י"ח טפחים אינו לעיכובא. כ"ש ממזבח שנאמר שיעורו בתורה ובכל זאת אין שיעורו מעכב. ושונה מ'בית תבנית היכל' ששם אסור דוקא בשיעורו, מפני ששם אינו ניכר רק בשיעורו. ב) "דבמראית העין תליא מילתא, הכא נמי כיון שהיא בת ז' קנים אף על פי שאינה גבוהה י"ח טפחים דומה לשל מקדש".

מתחדש בדברי מהרי"ק שישנו איסור בעצם עשיית כלי כשהוא בצביונו של כלי המקדש אף כשאינו כשר למנורה של מקדש! יסוד זה מבואר גם בדברי בעל תבואות שור שהו"ד לקמן, שכתב בתו"ד: "עוד אני אומר כל שעושה ז' קנים אפי' חסר איזה דבר המעכב אסור וכו'", ונתחדש, שנאמרו כאן שני אופנים של איסור עשיית כלי המקדש - א) כשכשר למנורה אף אם אינו דומה לצורה המקובלת לעשיית המנורה, והטעם לפי שאינו ראוי שישתמש העבד בדבר שראוי לשימוש של אדונו, וא"כ יאסור גם אם אינו דומה לשל מקדש אם ראוי לשל מקדש. ב) כשדומה למנורה אף שאינו כשר למקדש, והטעם משום מראית העין, שדומה להדיוט המשתמש בכלים המיוחדים למלך שיש בזה פחיתות כבוד למלך, לכן אסור בכל שדומה לתבנית כלי המקדש.

כפי שיתבאר יש נפק"מ למעשה מדינים אלו:

אופן א' - מנורה העשויה בעיגול: בדין עשיית מנורה של ז' קנים כשהיא עשויה בעיגול, תלוי באופנים הנ"ל, מצד אחד אינו דומה כלל לשל מקדש, מאידך כשר הוא למקדש, ונראה שנחלקו האחרונים בזה. שבספר בכור שור (לב' תבואות שור, ר"ה כד.) כתב: "חדשים מקרוב באו עושים כוונים למלאכת מנורת המקדש בשינוי עמידת הקנים דהיינו שעושים ז' קנים ו' מהם מעמידים בדמות עגול או משולש או מרובע אלו נגד אלו ואחד באמצע, ולענ"ד יש למחות בידם דפשוט הוא בתשו' מהרי"ק שורש ע"ה דכל דבר שאינו מעכב במנורה אינו מעכב באיסור עשיית תבניתה, ולא מצינו לא בגמ' מנחות ולא במיימוני הל' בית הבחירה שיעכב במנורה סדר עמידת הקנים. עוד אני אומר כל שעושה ז' קנים אפי' חסר איזה דבר המעכב אסור". מבואר בדבריו את שני

הדינים הנ"ל. ובהמשך דבריו פקפק קצת בזה: "ואף על גב דיש לצדד להקל קצת מדתניא מנורה תבנית מנורה ולא קאמר סתמא לא יעשה מנורה של ז' קנים, אלמא דאדמות תבניתו דוקא קפדינן, וכו', מ"מ יש לדחות דהא דתניא מנורה תבנית מנורה היינו אידי דתנא בית תבנית היכל ואינך כו' תנא נמי תבנית מנורה והכוונה הוא דכל ז' קנים תבנית מקרי".

מאידך, בספר 'משנת חכמים' (לר' יוסף הוכגלרנטר, צפנת פענח סו"ס יח) כתב שאם עושה בעיגול נ"ל להתיר, ולא פי' טעמו. ולכאור' חולק בפרט הזה, שאף אם כשר למנורה אינו כדמות תבנית של מקדש. כמו"כ בספר 'איגרות סופרים' (סי' מז, תיאור הנהגות רע"א) מביא שרע"א הקפיד מאוד על מנורה בצורת 'כוכב' שהיה לה ז' קנים, והתאמץ מאוד להוסיף לה עוד קן והתייגע הצורף הרבה לדחוק את הקרן אשר הוסיף בין ז' הקרנים לבל יהיה כבמנורה שבהיכל ה', ונכדו מתפלא שם על הנהגתו שהרי 'אין תבניתו כזה בבהמ"ק', עיי"ש עוד. כמו"כ בפ"ת (סי' קמא ס"ק יד) מביא את דברי הבכור שור ואת דברי המשנת חכמים שמיקל בזה, ומסיק שאין דבריו מוכרחים ויש להחמיר מאחר שהוא איסור תורה.

### פרטי דינים באיסור עשיית צורת כלי המקדש

מהרי"ק (שם) מביא בשם הר"י מקורביל (סמ"ק סי' קסב) דתבנית מנורה של שבעה קנים אפילו בלא גביעים אסור, ומוסיף מהרי"ק שהוא הדין בלא כפתורים ופרחים ג"כ אסור. וכן נפסק בשו"ע שם. והטעם בכל זה כיון שאינו מעכב במנורה.

ברם, ברמב"ם (בית הבחירה פ"ג ה"ד) פסק בדין עשיית כלי המקדש שגביעים כפתורים ופרחים אינם מעכבים רק כשעשויים משאר מינים, אך כשעשויים מזהב טהור מעכב שיעשה עם כפתורים ופרחים. והעיר במנחת חינוך (רנד, [יא]) שלפי"ז אין איסור לעשות מנורה של זהב טהור בלא כפתורים ופרחים, שכאמור בזהב מעכב. וכן העיר רע"א (הגה) שו"ע סי' קמא על הש"ך ס"ק לו).

והנה, ה'בכור שור' (ר"ה כד.) כתב: "עוד אני אומר כל שעושה ז' קנים אפי' חסר איזה דבר המעכב אסור, וזה נשמע מלשון השו"ע יו"ד סי' קמ"א (ס' ח') שכתב וז"ל אבל של שבעה לא יעשה אפי' משאר מיני מתכות ואפי' בלא גביעים וכפתורים ופרחים ואפי' אינה גבוה י"ח טפחים עכ"ל, ומדלא מפליג באיסור דבלא גביעים כו' בין שאר מיני מתכות לשל זהב, דהא בשל זהב גביעים וכפתורים ופרחים מעכבים בו ואם כן ה"ל להתיר לעשות בשל זהב בלא גביעים כו', אלמא דבשל ז' אסור בכל גווני אפי' חסר דבר המעכב בו, ואין לומר דהאי ואפי' בלא גביעים אדסמך ליה דוקא קאי והיינו אשאר



מתכות דאין הלשון סוכל כך". עיי"ש עוד שכתב שבמנורה האיסור בעשיית ז' קנים גם אם אינו כשר למנורה. ודייק כן ממהרי"ק.

ורע"א ומנח"ח הנ"ל תמהו על דברי התבואות שור שאסר גם בשל זהב גם בלא כפתורים ופרחים, שהרי למקדש פסול בזהב בלא כפתורים ופרחים. ברם, לפי יסוד הדברים שנתבאר לעיל שהאיסור בעשיית דבר שצורתו נראית כצורת כלי המקדש, כיון שמנורה של ז' קנים מסמלת את כלי המקדש הרי היא אסורה כיון שנראית ככלי המקדש אף שאינה כשרה למקדש. לפי זה מתחדש כמבואר בדברי בכור שור הנ"ל, שיש במנורה של ז' קנים סממן מיוחד שנראה ככלי הקודש, בכל אופן שיש ז' קנים מה שלא מצינו בשאר כלי הקודש. (והיא המובלטת בשער רומא, וכן לפלא שעד ימינו בכלי היודאיקה ישנם במיוחד מנורות של ז' קנים, וגם לקחו הציונים שר"י סמל זה כסמל המדינה, והוא מוטבע על כל מטבע שלהם).

כלי מקדש שלא נתפרשה צורתן בתורה: במנחת חינוך (מצוה קנד אות יג) העיר: "אך נראה פשוט דוקא באותן שנתפרש צורתן בתנ"ך או ברוח הקודש, אבל שאר כלים אין איסור לעשות כמותן, דכל יום היה בבית המקדש צ"ג כלי שרת, כמבואר במשניות תמיד פ"ג מ"ד, והיו כמה כלים מזרקות וכפות ועוד שאר כלים, היעלה על הדעת שאסור לעשות כמותן, אלא דוקא באותן כלים שנתפרש צורתן והתורה הקפידה על צורתן, אבל שאר דברים וכלים שהיו עושים במקדש מדעת עצמן לנוי ואין קפידא בכך, בודאי אין איסור לעשות כמותן, כן נ"ל פשוט בעזה"י".

לפי היסוד שנתבאר לעיל בדברי מהרי"ק ובכור שור שבענין זה ב'מראית העין תליא מילתא', שנראה כמשתמש בשרביט המלך, הרי שמוכן מאוד מה שבכלים אלו שהם מצוים בכל מקום ואינם מיוחדים כלל למקדש דוקא הרי הם מותרים בכל גווני, שאין נראה כמשתמש בכלי המלך. אולם המנח"ח לשיטתו שלא נאסר רק במה שכשר למקדש הוצרך לכך שלא פירשה התורה מידתן ולא הקפידה עליהן. (ולדברינו גם אם היה מתפרש צורתן יתכן שלא היה נאסר).

ונראה להוסיף ששורש המחלוקת בין האחרונים האם האיסור שאסרה תורה הוא שלא יראה כמשתמש בכלי הקודש, כך סוברים המנח"ח ורע"א, א"כ מה שאינו כשר למקדש אין איסור, ולכן במנורת זהב ללא כפתורים ופרחים מותר. או האיסור שלא יראה שההדיוט משתמש בכלים הראויים למלך, כך סברו מהרי"ק ובכור שור, ולכן אסור בכל שנראה ככלי המקדש.

ובזה יתיישב, שהמנחת חינוך שם האריך לדון האם בימינו קיים איסור זה של עשיית כלי המקדש, כיון שאין המקדש קיים. והיינו לשיטתו כנ"ל שהאיסור רק כשנראה כמשתמש בכלי הקודש, וזה אינו שייך כשכלל אין קודש ואין מקדש, א"כ ודאי אינו נראה משתמש בכלי הקודש. אך השו"ע והפוסקים שנקטו שאיסור זה שייך גם בימינו, ע"כ סוברים שהאיסור משום שנראה כמשתמש בכלים הראויים למלך, וכלים אלו עודם ראויים למלך לכשיבנה ביהמ"ק במהרה בימינו.

**תבליט או כלי שלם:** יש לדון אם יש איסור לעשות 'תבליט' של צורת כלי הקודש. דבר זה מצוי לדוגמא במטבעות המצויות היום של 10 אג' שיש עליהם תבליט של המנורה, וכן בארונות הקודש בבתי הכנסת שיש בהם 'תבליט' של כלי המקדש.

ברם, בגמ' (מג.) איתא: "אמר אביי לא אסרה תורה אלא שמשין שאפשר לעשות כמותן", ופרש"י "שאפשר לעשות כמותן ממש, כגון שמשין של מטה, חצר ואולם והיכל ומנורה, אבל שמשין של מעלה שאי אפשר לעשות כמותן ממש אלא ציור דוגמתן מותר". כלומר, האיסור שאסרה תורה לאביי דוקא בעשיית שמשים שאפשר לעשות אותם עצמם, אך לא ציורם, ומבואר ששונה איסור זה במהותו מאיסור עשיית צורות חמה ולבנה וכו', שהם אסורים גם בעשיית ציורם וצורתם (כמבואר בהמשך הגמ'), ואילו בעשיית דוגמת כלי המקדש נאסר רק בעשיית הכלי ממש. אמנם כאמור לעיל, בכלל עשיית הכלי היינו בין כלי שדומה בצורתו ובין כלי שכשר, אף שאינו דומה בצורתו לכלי הקודש (כמנורה עגולה לדעת חלק מהפוסקים).

### סיכום דינים העולים ועוד חידושי דינים

**א.** ממה שנאמר בפסוק (שמות כ, כ): "לֹא תַעֲשֶׂוּן אֹתִי אֱלֹהִי כֶסֶף וְאֶלֹהֵי זָהָב לֹא תַעֲשֶׂוּ לָכֶם", דרשו חז"ל: "לא תעשו כדמות שמימי המשמשים לפני", דהיינו עשיית תבנית ההיכל האולם וכלי המקדש – ארון הקודש, שלחן ומנורה.

**ב.** יש להסתפק אם מותר לעשות דגם 'מיניאטורי' של המנורה וכלי המשכן, שגם זה בתבנית המנורה וכלי הקודש, אך יתכן שבגודל כזה כבר אינו נחשב כתבנית המשכן וכליו<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> שו"ר שעמד בזה בשו"ת שלמת חיים (יו"ד סי' לו) אם מותר לעשות תבנית המשכן וכליו באנפין זעירין, כתב בתשובתו: "כנראה שאין ראוי לעשות כן לכתחילה", מלשונו נראה כמסתפק בדבר. (אגב, השואל שם

## מוזיאון ותערוכות של כלי מקדש



ג. מוזיאון / תערוכה – כלי מקדש: לפי האמור לעיל אסור לעשות מוזיאון או תערוכה של כלי המקדש כאשר תבניתם כתבנית כלי המקדש, גם אם שונים במידותיהם ממידות כלי המקדש, ברם אם המנורה עשויה מעץ מותר, אך שאר כלי הקודש אסור לעשותם גם מעץ. ובפשטות אף אסור ללכת לתערוכה כזו מאחר שנהנה ממעשה העבירה שנעשה על ידם.

ד. לצורך לימוד: מותר לעשות דוגמא של כלי המקדש לצורך לימוד והבנת המשכן והכלים, ראה עוד הע' <sup>2</sup>. (ויש לעיין אם נעשו של לשם לימוד אם מותר לבוא ולראותם על מנת ללמוד, וראה סעיף קודם אופנים שמותרים גם שלא לצורך לימוד).

## איסור עשיית מנורה של ז' קנים

ה. בכלל איסור עשיית מנורה כל כלי מתכת בעל שבע קנים, גם כשאינו עשוי מזהב, וגם כשאינו מעוטר בגביעים כפתורים ופרחים. אך מותר

---

דן גם לגבי עשיית הכלים מעץ וחרס, ולא נראה שתשובת הגר"ח מתייחסת לחלק זה רק לנידון הגודל. ובזה מסולקת תמיהת האגר"מ (יו"ד ח"ג סי' לג) על השלמת חיים שפסק נגד המפורש בגמ'.

<sup>2</sup> כמבואר בגמ' וכן נפסק להלכה בשו"ע (יו"ד סי' קמא ס"ו ד). ובספר האשכול (אלבק, ע"ז קצא.) מפורש היתר זה גם בנד"ד, שכתב: "כגון בית תבנית היכל אכסדרה תבנית אולם וכו' ולהתלמד מותר". ראה במנחת יצחק (ח"י סי' עג) שצירף היתר זה של 'להבין ולהורות', ומביא שכן גם הזכיר בספר חנוכת הבית להחכם ר' מלכאל אשכנזי ממונטובה שמתאר שעשה את צורת כלי הבית. אולם, כפי שמביא שם התירו היה משום שלא עשה במידות הבית, עיי"ש, ומשמע שלא התיר משום להבין ולהורות. וצ"ע. ואני הק' לו"מ נראה לי לשדות נרגא בהיתר זה, שכן מקורו בגמ' (ר"ה כד: וע"ז מג: ושם איירי לענין עשיית צורות חמה ולבנה. ומקום יש לחלק בין הדינים, שהרי מקור ההיתר ממה שנאמר (דברים יח, ט): "לא תלמד לעשות פתועי עבודת הגוים הָהֵם", ודרשו חז"ל "אבל אתה למד להבין ולהורות", והפסוק איירי לענין ע"ז, ולמדו מזה גם לענין עשיית צורות חמה ולבנה וכו' כיון שעניינם שלא יראה כעובד לאותם צורות (כמ"ש הרמב"ם בסה"מ ל"א ב, ד וכע"ז ביד החזקה הל' ע"ז פ"ג ה"י), אך לא הותר בכך לעשות תבנית ההיכל וכליו שעניינם שונה שלא יראה כעבד המשתמש בכלי אדונו. שו"ר שבשלמת חיים (לגרי"ח זונפלד, או"ח סי' רעב) שכתב: "אבל אני תמה מי התיר לעשות דוגמא למשכן בכללו אם לא מטעם דלהתלמד. אבל לענ"ד היתר דלהתלמד הוא דוקא במקום דצריכים למעשה", נראה שהבין שהתירו של ר"ג הוא בדקדוק 'להבין ולהורות' הנצרך לענין הוראה, וראה באגר"מ (יו"ד ח"ג סי' לג) שתמה עליו ודחה דבריו. אך לדברינו יש לדון שאין היתר זה שייך כלל בנד"ד, וצ"ע. עוד יש לדון לפי דעת הראשונים שאיסור עשיית תבנית כלי הקודש משום 'מורא מקדש', א"כ כלל לא שייך היתר זה של להבין ולהורות. (ראה אנצ' תלמודית כרך ל' טור שפז הע' 765 והע' 830 מש"כ בזה).

לעשות במנורה בת שש או שמונה קנים, גם אם דומה היא בצורתה למנורה של מקדש<sup>3</sup>.

ו. בכלל האיסור של עשיית מנורה של ז' קנים – גם כשאינה גבוהה י"ח טפחים, לפי שאין הגובה מעכב במנורה של מקדש, וכן באיסור עשיית תבניתו<sup>4</sup>.

### מנורות של ז' קנים המצויים כיום

ז. מוצעים כיום במכירות של 'יודאיקה' ומזכרות שמוכרים מנורה של שבעה קנים ממתכת, ועשייתה אסורה, ויתכן שגם קנייתה אסורה, ר' הע"ש<sup>5</sup>. להלן צורות מנורה שונים ממתכת.



ח. מוצעים כיום למכירה פמוטים העשויים מכסף או ממתכת שבהם שבעה

<sup>3</sup> גמ' ושו"ע (שם), וכך מתאר החיד"א בשו"ר ברכה (סו"ס קמא): "וזכורני בימי נעורי שעשו בבית הכנסת שבעה"ק ירושלם מנורה של מתכת בת ז' קנים, ומוריני הרב מהר"א נחום ושאר הרבנים זכר כלם לברכה, אסרו לקיימה, וציצו לתקנה תכף, והוסיפו קן לה. וכן ראוי להורות".

<sup>4</sup> שו"ע שם עפ"י מהרי"ק, וראה ביאור הגר"א שם שאף במזבח שמידותיו כתובות בתורה אין מעכב כ"ש בנד"ד שאין המידות מפורשות בתורה.

<sup>5</sup> האיסור המבואר בגמ' הוא בעשיית צורות אלו, ויש לדון אם יש איסור בשהייתם. וראה במקור מים חיים על השו"ע שם שהאריך בזה ונטיית דבריו שאין איסור בשהייתם ואף מדרבנן, לפי שמדאורייתא רק העשייה אסורה, ומדרבנן נאסר רק במקום חשד שעובד לצורות אלו, אך כאן שאין חשד לחשד אין איסור. ברם, כבר מציין שם שהגר"א בביאורו (ס"ק כא) כתב שלדעת מהר"ם יש בשמשים 'שאיתי' איסור דאורייתא גם בשהייתם, ובמקור חיים שם תמה מגליה. אך נראית כוונת הגר"א לדברי התוס' ביומא (שדבריהם כשיטת מהר"ם) שאוסר בכל גווני. עכ"פ לפי החולקים על מהר"ם יתכן שאין אף איסור דרבנן בקנייתם. (אולם יש לדון מצד לפני עוור שמוצרים אלו אינם נמכרים בכמות גדולה, וכנגד כל מוצר שנמכר עלולים לייצר מוצר זהה נוסף, וצ"ע בדינו. או מצד שמסיתו לעבירה. וכן יש לדון שנהנה ממעשה העבירה שנעשה, וכעין מש"כ מהרי"ט בענין צורות שנעשו בבית הכנסת שאף שכבר נעשו מ"מ אין ליהנות מהאיסור שנעשה בהם). וכע"ז שמעתי שהורה הגר"ש אלישיב זצ"ל בנידון שרצו להעמיד ברחבת הכותל מנורה בת ז' קנים שנתרמה ע"י גביר חשוב, וטענו שאין איסור להחזיקו, ולא הסכים לכך מרן זצ"ל והורה שאין היתר לתלותו רק אם יוסיפו או יגרעו קנה אחד.

קנים העומדים בעיגול – לדעת כמה אחרונים יש בו לאו זה אע"פ שאין הקנים עומדים ביושר, ויש שהקילו, ויש לחוש לדברי האוסרים כיון שהוא איסור תורה, (יש מקרים שניתן להוסיף קן נוסף)<sup>6</sup>.

ט. לפי המבואר לעיל, מותר לכתחילה לעשות או לרכוש חנוכיה בת 8 קנים, גם כשדומה בתבניתה לגמרי למנורה של מקדש עם כפתורים ופרחים וכו'.<sup>7</sup>

י. **נברשת:** נברשת שמשלשלת מהתקרה שיש בה 7 קנים למנורות, אף שאין בה בית קיבול שמן, יש לדון אם נחשבת בתבנית המנורה מאחר שאינה עשויה לעמוד על הקרקע. דעת הגר"ש אלישיב זצ"ל היתה להחמיר שאין לעשות נברשת כזו.<sup>8</sup>



<sup>6</sup> ראה מה שהבאנו בזה בס"ד דברי האחרונים וביאור דבריהם לעיל.

<sup>7</sup> כמבואר בגמ' ששינוי במספר הקנים זהו שינוי מהותי שעל ידו מותר לעשות כתבנית כלי המשכן, ראה מה שהבאנו לעיל.

<sup>8</sup> כן שמעתי מאמו"ר שליט"א.

## אחד הרבנים

## קבלת גירות בפני בית דין

הנה בגמ' (ב"ק פ"ד ב' גיטין פ"ח ב') מבואר דמה שהיו דנים בבבל דיני ממונות אע"פ שלא היו סמוכים, משום דשליחותיהו דבני א"י עבדינן. וכתבו הראשונים דגם בזה"ז שאין לנו סמוכים כלל אף בא"י, מ"מ יכולים לדון משום דשליחותיהו דקמאי עבדינן.

דעת הרמב"ן והרשב"א (גיטין פ"ח ב') דדין שליחותיה עבדי' הוא דין דרבנן ומשום הפקר ב"ד הפקר הוא דמהני. אכן בתוס' ועוד ראשונים מבואר לכאור' דהוא מדאורייתא, שהרי כתבו דאף דלקבלת גרים בעי' שיהיה בפני ב"ד, מ"מ מקבלים גרים גם בזמנינו שאין לנו סמוכים משום דשליחותיהו עבדי'.

ובאמת שהרמב"ן והרשב"א (יבמות מ"ו ב') כתבו תירוצים אחרים להא דלא בעי' סמוכים, או משום דכתיב לדורותיכם וכמ"ש התוס' (קידושין ס"ב ב') דילפי' מזה שגם בזמן שאין סמוכים יכולים לקבל גרים וכמו דילפינן בגמ' מהאי קרא שאין הרצאת דמים מעכב. או דמה שאמרו בגמ' שגר צריך ג' משום דמשפט כתיב ביה, אינו אלא אסמכתא בעלמא, והכי גמירי דבעי' ג' ולא סמוכים. [אלא שהרמב"ן שם נסתפק דאפשר דבאמת מהני שליחותיהו גם מדאורייתא לקבלת גרים וזהו כדעת התוס' הנ"ל].

והנה בדעת הרמב"ם נראה לכאור' דא"א לומר ככל הני תירוצים, דהתירוצ' שהוא משום דשליחותיהו דקמאי עבדי' א"א לומר שהרי לא הזכירו כלל בהלכות גירות, ובאמת שגם בהל' סנהדרין אין מבואר כלל ברמב"ם שיש הכשר של שליחותיהו דקמאי בזה"ז שאין סמוכין כלל, וכתבו רק לענין דייני חו"ל וז"ל (פ"ה מהל' סנהדרין ה"ח) לפיכך דנין בהודאות והלואות וכיוצא בהן בחוצה לארץ, אף על פי שאין בית דין של חוצה לארץ אלהים שליחות בית דין של ארץ ישראל עושין, ואין להן רשות לדון דיני קנסות בשליחותן. עכ"ל, הרי שלא כתב כלל דמהני שליחותיהו בזמן שאין סמוכין כלל, וחידוש זה דמהני אינו מבואר בגמ' אלא בראשונים.

וגם תירוצ' הראשונים דילפי' מן הכתוב לדורותיכם שנוהג בכל זמן אפי' שאין סמוכין, א"א לומר בדעתו, דא"כ עכ"פ היה לו לכתוב עיקר ההלכה בעינן שיהיה בפני ג' מומחין, ורק בזה"ז הוא דלא בעינן סמוכין, וכמו לענין הרצאת דמים דאף דילפי' מהאי קרא דבזה"ז אינו מעכב מ"מ הרי כתב הרמב"ם דבעי' הרצאת דמים. וכ"ש דקשה

לסוברים<sup>1</sup> שבזמן הבית היה הרצאת דמים מעכבומקרא דלדורותיכם לא ילפי' אלא שבזמן הזה שלא שייך הרצאת דמים אינו מעכב הגירות.

והנה הרמב"ם בפ"ג מהל' סנהדרין כשכתב הלכות הכשר הדיינים לא הזכיר כלל ענין זה שצריכים הדיינים להיות סמוכים. ורק אח"כ בפ"ד התחיל לבאר ענין הסמיכה ושם בה"ד כתב וז"ל אין קרוי אלהים אלא בית דין שנשמך בארץ ישראל בלבד והם האנשים החכמים הראויין לדון שבדקו אותן בית דין של ארץ ישראל ומינו אותם וסמכו אותן. עכ"ל וכן בפ"ה ה"ח כתב וז"ל דיני קנסות כגון גזילות וחבלות ותשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמשה והאונס והמפתה וכיוצא בהן אין דנין אותם אלא שלשה מומחים והם הסמוכין בארץ ישראל, אבל שאר דיני ממונות כגון הודאות והלואות אינן צריכין מומחה אלא אפילו שלשה הדיוטות ואפילו אחד מומחה דן אותן, לפיכך דנין בהודאות והלואות וכיוצא בהן בחוצה לארץ, אף על פי שאין בית דין של חוצה לארץ אלהים שליחות בית דין של ארץ ישראל עושין, ואין להן רשות לדון דיני קנסות בשליחותן. עכ"ל

ואשר נראה בזה בדעת הרמב"ם, דענין זה דבעי' שיהיו הדיינים מומחים [דהיינו סמוכים, כמ"ש הראשונים בסנהדרין ב ב], אינו תנאי בעיקר השם דיינים, אלא הוא מתנאי הב"ד והשררה שיש להם על ישראל, דאין כח לב"ד כ"ז שאינם מומחים. ועל פי זה נראה לומר דכל מה דבעי' שיהיו מומחים הוא רק לדברים שצריך את מעשה הב"ד וקביעתם, אבל קבלת גירות אינו ענין לכח ב"ד כלל אלא הוא ילפותא בעלמא מהא דמשפט כתיב ביה, דמעשה הגירות צריך להיות בפני ב"ד, ועל כן לזה סגי אף בג' הדיוטות שאינם סמוכים דגם הם ב"ד מיקרו, וכמו כן בחליצה סגי בג' הדיוטות שאינם סמוכים משום דכל ענינו רק שיעשה בפני ב"ד ולזה אי"צ סמוכים, ורק לדון אחרים אינם יכולים, משום דלזה בעי' אלוהים.

ועוד נראה באופ"א שהרי דעת הרמב"ם דטבילת גר בלילה כשירה בדיעבד. והרמב"ן חלק עליו דכיון דילפי' דחשיב משפט א"כ הרי הוי כתחילת דין שפסול בלילה גם דיעבד. וכתב הרשב"א דמהגמ' מוכח כד' הרמב"ם מהא דהוצרכו לומר ש"מ אין מטבילין גר בלילה ול"ה בכלל הא דבעי' ב"ד לגירות וע"כ דאי"ז אלא לכתחילה. והמתבאר מזה דבאמת גם עיקר הגירות אינה שייכת כלל לדין שאין כאן כלל מעשה

1 כ"כ באבנ"ז יו"ד סי' שמג'. אכן הרבה אחרונים חולקים בזה וס"ל דבאמת גם בזמן הבית ל"ה מעכב.

דין, ואין כאן אלא ילפותא בעלמא שיהיה בפני ג' דיינים כמו ב"ד וא"כ הרי פשוט דלא בעי' מומחין לזה וכמש"נ שכל ענין מומחין הוא רק לעשיית הדין.

אמנם אכתי יש לעיין בזה, דצריך לדקדק מיהו העושה הגירות, וכי כל מי שרוצה להתגייר יכול לבוא בפני ג' אנשים ולומר הרי אני עושה עצמי גר, והרי כמה הלכות וסדרי קבלת הגר נאמרו, ומה שייך הלכות קבלה בזה אם יכול לעשות כן בע"כ של הדיינים. וע"כ דודאי הב"ד הם שקובעים ועושים הגירות ובידם שלא לקבלו לגר, וא"כ הרי מבואר דהוי מעשה ב"ד.

אלא דאכתי יש לישב דכל מה דבעי' סמוכים הוא רק לענין שררה וכפיה על ישראל, אבל עיקר השם ב"ד יכול להיות גם בלא סמוכים, וכיון שענין קבלת גירות, אינו ענין של כפיה כלל, אלא מדעתו בא לקבל עליו עול מצוות ואין כאן ענין אלא להכשר מעשה הגירות, דלזה לא אכפת לן מה דאינם סמוכים.





## הרב ישי זאב רדליך

### דין ערבות בגרים ובכלל ישראל

יש לחקור האם גרים הם בכלל דין ערבות של כלל ישראל, ונפק"מ האם יכולים לצאת ולהוציא.

ובתוס' בקידושין [דף ע', ב' ד"ה קשים] הביא שיטת הי"מ על הדין שקשים גרים לישראל כספחת שהטעם הוא לפי שכל ישראל ערבין זה בזה וגרים קשים להם. ומשמע שיש דין ערבות לגרים. [וכן הביא רש"י שיטה כזו בנידה יג, ב']

אמנם התוס' שם דחה שיטת הי"מ מגמ' מפורשת בסוטה [לז, ב'] שמוכח להדיא לא כן. ובגמ' שם: "ר"ע אומר אין לך כל דבר מצוה ומצוה שכתובה בתורה שלא נכרתו עליה ארבעים ושמונה בריתות, ר"ש בן יהודה איש כפר עכו אומר משום ר"ש אין לך כל מצוה ומצוה שבתורה שלא נכרתו עליה ארבעים ושמונה בריתות של שש מאות אלף ושלשת אלפים וחמש מאות וחמישים". וברש"י: "לכל אחד של שש מאות אלף וכו' כמנין שהיו במדבר שכל אחד נעשה ערב על כל אחיו".

ולכאורה מוכח מהגמ' שדין ערבות שהיה בזמן קבלת התורה [שבזמן קבלת התורה נכרתה הברית שהיא הייתה קבלת דין ערבות] התחדש רק בשישים ריבוא של כלל ישראל ולא נכללו בה כל הגרים שנוספו עליהם. [שהיו הרבה ערב רב שעלה איתם]. וכן הביא ראיה לשיטה זו גם התוס' בהחולץ מז, ב'.

נמצא לפי"ז שתי שיטות האם גרים הם בכלל דין ערבות של כלל ישראל או לא. וצ"ב איך יכלכל השיטה הנזכרת בתוס' בקידושין שגרים נכללו בדין ערבות, את הגמ' בסוטה שלכאורה משמע להדיא שלא נכללו כלל בברית ובדין ערבות אלא רק שישים ריבוא דישראל לבדם.

ב. עוד ילה"ק שאם אכן נכונה הראיה מהגמ' כפשוטה שדין ערבות הוא רק לס' ריבוא של כלל ישראל שאיתם נכרתה הברית, א"כ לא כלול במנין הנ"ל כל הגברים שהם לא מגיל עשרים עד שישים [שזה היה מנין ס' ריבוא] וכן כל הנשים והטף, וכי נאמר שכל אלו ובפרט נשים, אינם בכלל דין ערבות?

ג. אמנם כן, כך רצה להוכיח הדגול מרבבה [או"ח סי' רע"א] והביא כן משיטת הרא"ש שנשים לא בכלל דין ערבות הן ולפי"ז לא יוכלו להוציא אחרים ולא לצאת מאחרים

[אא"כ המוציאים חייבם ג"כ]. ויגיד עליו רעו שכן מוכח מהגמ' הנ"ל בסוטה. [ועל הגברים שלא מעשרים עד שישים צ"ע].

ד. אמנם כבר השיג עליו שם הרעק"א ודחה אותו לומר פשט אחר ברא"ש. ומעתה צ"ע איך יכלכל הרעק"א הגמ' בסוטה שמשמע כן להדיא וכמו שהוכיח כן התוס' לגבי הערב רב שאינו בכלל הערבות כיון שאינו מן המנין, כן הדין הוא לגבי נשים שאינם בכלל המנין ולכן לא יהיו בדין ערבות.

ה. ולכאורה צ"ל שמוכח מכאן שהעניין של ס' ריבוא הוא לא המנין של ס' ריבוא שהרי גם הגברים מתחת לעשרים ומעל שישים אינם נכללים במנין זה ופשוט שגם הם בכלל הערבות שהרי הם חלק מכלל ישראל המחוייבים בכה"ת, אלא צ"ל שמנין ס' ריבוא הוא עניין של כלל ישראל כעם, בתורת ציבור, וכשנכרת ברית עם כלל ישראל בתורת כלל ובתורת ציבור זה כולל את כל הכלל וגם את אלו שלא נמנים עם המנין של ציבור. [וכאילו נאמר שכל השאר הם טפלים לשורש כלל ישראל שהוא ס' ריבוא].

ו. ולפי"ז מיושב בפשטות הרעק"א מהגמ' בסוטה שאם ס' ריבוא כולל את כלל ישראל וגם נשים וטף וזקנים הכל בכלל כלל ישראל, לכן לא נתמעטו מדין הערבות, משא"כ גרים שהם לא בכלל ישראל ולא חשובים כשורש של כלל ישראל [הגם שלכל הדינים ודאי שכן] אלא כתוספת לכלל ולא חלק ממנו, הם נתמעטו מדין ערבות שנתחדש אצל כלל ישראל בלבד.

ז. ועפ"ז אפ"ל שהתחדש דין חדש בערבות שהוא דין כללי של ציבור שקיבלו על עצמם ערבות בתור עם ישראל לשמור שהתורה תתקיים בכלל ישראל בתור עם ולא בתור יחידים.

ח. אמנם מהגמ' בסוטה משמע גם שיש עוד דין ערבות והוא דין פרטי שכל אחד ערב על חברו בתור יחיד לשמור את התורה [שגם ע"ז הייתה ברית נפרדת לכו"א].

ומעתה נאמר שיש שני דינים בקבלת הערבות בכלל ישראל, אחד ערבות בתור כלל ישראל כעם לשמור שיהיה קיום לתורה ה' בעם ישראל ועוד דין שכל אחד ערב על חברו בתור פרט שיקיים התורה. ומזה אפשר ללמוד ששני הדינים האלו היו גם דינים בקבלת התורה, שהייתה קבלה של כלל עם ישראל בתורת ציבור ובתור עם וגם קבלה של כאו"א בתור יחיד לשמור את התורה.

ח. ולפי"ז מובן פלוגתת התנאים בגמ' בסוטה. שלמ"ד שס"ל שנכרתו רק מ"ח בריתות לכאו"א, הוא סובר שקבלת התורה הייתה לכלל ישראל בתורת עם ובתורת ציבור, ולכן

הייתה ברית אחת לכולם ומדין הברית הזו כל אחד ערב על הכלל שבעם ישראל תישמר התורה ולא צריך ערבות של כל אחד על כל הס' ריבוא בנפרד, אבל המ"ד השני ס"ל שאח"ז הייתה עוד ברית של כל אחד על כל הס' ריבוא כיון שקבלת התורה הייתה של כל אחד ואחד בתור יחיד וע"ז צריך עוד ברית על ערבות של כל אחד כלפי חבירו באופן יחיד.

ט. יש נידון באחרונים [חת"ס] האם יש דין להעניש אדם באופן שיצא לתרבות רעה משום זה. [וכגון לזורקו לבור או לשמתו ואח"ז הוא יכפור משום זה]. ויש שס"ל שאם יתקלקל אח"כ הרי שיצא שכרו בהפסדו ואחרים נקטו שאפ"ה הלעיטהו לרשע וימות.

ואולי נידון זה תלוי בסברות הנ"ל, שאם יש דין ערבות על קיום התורה בכלל ישראל, הרי שזה דוחה את דינו הפרטי של החייב ויקוב הדין את ההר, אבל אם יש גם דין ערבות על הפרט מדין בן אדם לחבירו, שכל אחד ערב על שמירת התורה של היחיד, א"כ הרי שיש כאן גם את החשבון שמא יתקלקל ויצא שכרו בהפסדו, ויל"ע.



## הרב מנחם זלמן קרמר

### בלאו דלא תדרוש בעמון ומואב – מגילת רות

א. דעת המנחת חינוך מצוה תקסב', דלאו דלא תדרוש שלומם וטובתם כל הימים שנאמר בעמון ומואב קיים גם בגירותן, כמו האיסור לבא בקהל שנאמר בהם דודאי קיים גם בגירותן. ועיי"ש בדבריו שהוסיף דלכאור' יש לאסור בלאו זה גם נקבות, הגם דבאיסור ביאה בקהל איכא מיעוטא דעמוני ולא עמונית, לא מצינו מיעוט זה בלאו דלא תדרוש. והקשה ע"ז באבי עזרי, ממה שמצינו במגילת רות שהיטיב בועז עם רות ולא חשש ללאו זה, ואע"פ שהיתה אשה ואחר גירות הא נתבאר דגם בכה"ג איכא לאו והניח בצ"ע.

ב. ושמעתי בשם הגאון רבי אליהו ברוך פינקל זצ"ל ליישב קושיא זו, על פי דברי הגהות מיימוניות בפ"ו מהל' מלכים ה"ו, הו"ד בתו"ד המנח"ח שם, דכל האיסור דלא תדרוש הוא רק לדרוש שלומו וטובתו בתחילה, אבל תשלומי שלום, דהיינו שהעמוני עשה עם הישראל טובה ורוצה הישראל להחזיר לו שלום וטובה, מותר. וא"כ י"ל, דהכא שעשתה רות טובה עם נעמי שהיתה קרובתו של בועז אין איסור לגמול ולהשיב טובה לרות על אף שהיתה עמונית. ולפ"ז, הוסיף הגאון הנ"ל, יש לפרש את הדין ודברים בין בועז לרות. דהנה יעוי"ש בפ' ב' פס' ח' ט', ויאמר בועז אל רות הלא שמעת בתי אל תלכי ללקוט בשדה אחר וגו' ענין בשדה אשר יקצורו והלכת אחריהן וגו'. והשיבה לו רות בפס' י', ותאמר אליו מצאתי חן בעיניך ואנוכי נכריה. וצ"ת מאי דקאמרה ליה ואנוכי נכריה והרי היתה כבר אחר גירות. ויעוי' בתרגום ירושלמי ע"ד רות ואנוכי נכריה, ואנא מעמא נוכראה מבנתהון דמואב ומעמא דלא אידכי למיעל בכנישתא דה'. ולכאור' יש להבין דברי התרגום ששאלת רות היתה על מה שדרש טובתה, והא מעמא דמואב אני והיאך מותר לדרוש טובתי ואפי' אחר גירות. וע"ז השיב לה בועז בפס' יא', הגד הגד לי כל אשר עשית את חמותך אחר מות אישך וגו'. והיינו כנ"ל דתשלומי שלום מותר לדרוש, וכיון שעשית טובה עם נעמי מותר לי מעתה לדרוש טובתך ולגמול לך על הטובה שעשית עם קרובתי, ודברי פי חכם חן. וכשהרצה הדברים קמי מרן הגרא"מ שך זצ"ל, שמח שמחה גדולה וקילס הדברים מאד.

ג. ובס"ד נתחדש לי תוספת נפלאה בזה. דהנה אכתי לא נתבאר סוף דברי בועז בפסוק יא' שאמר ותעזבי אביך ואמך וארץ מולדתך ותלכי אל עם אשר לא ידעת תמול שלשום, דהזכיר כאן ענין הגירות. ולכאור' להנ"ל ענין הגירות אינו שייך לכאן, שהרי לאו דלא

תדרוש שייך גם אחר גירות כמש"כ המנח"ח וע"ז קאמר בועז דהם רק תשלומי שלום ומה הועיל מה שהוסיף ע"ז דהיא גיורת.

ונראה לומר, דיעוי' בגוף דברי ההגה"מ הנ"ל, שהביא ראיה לדבריו דתשלומי שלום מותר, משמואל ב' פרק י', ששלח דוד שלוחים לחנון בן נחש לנחמו על מות נחש, כיון דנחש עשה עמו חסד בברחו מפני שאול. ולכאן' איך הותר לדוד לדרוש בשלום חנון והלא היה עמוני ועבר על הלאו דלא תדרוש, וע"כ צ"ל, דכיון דהיה רק תשלומי שלום על החסד שעשה עמו נחש אין איסור להחזיר לו שלום. ובכסף משנה שם הקשה קושיא עצומה ונוראה על ראית ההגה"מ, דהא איתא שם במדרש על מעשה דוד זה, ועל תגובתו של חנון בן נחש שביזה שלוחי דוד וגזר חצי זקנם ועי"כ בא דוד להילחם בו ועם ארם נהרים, בזה"ל: אתה מוצא במי שבא עליהם במדת רחמים סוף בא לידי בזיון, ואיזה זה שנאמר אעשה חסד עם חנון וגו', סוף בא לידי בזיון ויקח חנון את עבדי דוד וגו', ונצטרך להלחם עם ארבע אומות, בני עמון, ארם צובא איש טוב ומלך מעכה, מי גרם לו לדוד כל זה שבקש לעשות טובה עם מי שאמר הקב"ה אל תדרוש שלוםם וטובתם. אמר לו הקב"ה לדוד, אתה עובר על תורתני אני כתבתי אל תדרוש שלוםם וטובתם ואתה עושה עמהם חסד, אל תהי צדיק הרבה מכאן שלא יהא אדם מוותר על התורה, עכ"ל המדרש. ולכאן' מפורש בדברי המדרש דעבר דוד על הלאו דלא תדרוש ומה"ט נענש ואיך הוכיח מכאן ההגה"מ דאין לאו בתשלומי שלום דאל"כ איך שלח דוד שלוחים, הרי במדרש מפורש דעבר ונענש וצע"ג.

וליישב דברי ההגה"מ יש להקדים קושיא נוספת, אם באמת עבר דוד על הלאו היאך אמרי' ביומא דוד בשתים ועלתה לו ואמרי' עוד כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה, והא איכא נמי לאו זה דאל תדרוש שלוםם וטובתם שעבר עליו דוד. ונראה לומר דהא פשיטא שלא נחשד דוד לעבור על לאו מפורש בתורה ח"ו, וזהו שהוכיח ההגה"מ ממה ששלח דוד שלוחים לנחם את חנון בן נחש מוכח דאין במעשה זה לאו דלא תדרוש וע"כ דהוא משום דאין זה אלא תשלומי שלום. והא דנענש ע"ז ואמר לו הקב"ה עברת על דברי תורה צריך לומר בדקדוק לשון המדרש דהיתה עליו תביעה בצורת תשלום הטובה וכמו שאמר המדרש כל הבא עליהם במדת רחמים וכן בהמשך הדברים אתה עושה עמהם חסד, והיינו דנתבע דוד על צורת תשלום הטובה ולא על עבירת הלאו ח"ו, דכיון דאמרה תורה אל תדרוש שלוםם וטובתם נראה מזה הכוונה שלא לרחם עליהם כלל ולא להתחסד אתם ונתבע דוד על מדת רחמים שגילה בקיום מיוחד של הכרת טובתו ולא נסתפק בהחזרת הטובה גרידא. וזהו שאמר המדרש בסו"ד אל תהי צדיק הרבה והיינו שבהקפדתו על חובת הכרת טובה פגם קצת לפי דרגתו ברצון השי"ת דאל

תדרוש שלומם וטובתם. ויתכן גם לבאר עפ"י מה שאמר המדרש עוד, מכאן שלא יהא אדם מוותר על התורה, והיינו דאדם נתבע לא רק על הלאו עצמו אלא גם על רצון ה' המתגלה מן הדברים על אף דלא נאמר ע"ז הלאו במפורש]

ד. אלא דאם כן תחזור הקושיא על בועז שריחם על רות ודאג לכל צרכיה לא רק לצאת ידי חובת הכרת הטוב, ולזה אין מועיל לכאן' התירוצ' דתשלומי שלום, דגם אם תשלומי שלום הותרו מדת רחמים לא הותרה, ולא מצינו שנתבע בועז ע"ז כשם שנתבע דוד. ונראה לחדש, דגם לדעת המנח"ח דיש איסור לא תדרוש בגירות ג"כ, אבל הענין לא לבוא עליהם במדת רחמים ולא לעשות עמהם חסד ודאי אין שייך אחר גירות שהרי ישראל הם וביותר שהרי גרים הם ונאמר ואהבתם את הגר וכיון שכך סגי בהיתר דתשלומי שלום דע"ז אפשר לדרוש טובתם גם דרך רחמים וחסד.

ובזה יש לפרש באופן נפלא את המשך דברי בועז בפס' יא', דאחר שאמר הגד הגד לי את אשר עשית את חמותך, הוסיף ואמר ותעזבי אביך ואמך דרמז בזה על גירותה, והקשינו לעיל מה ענין גירותה לכאן והלא הלאו דאל תדרוש קיים גם לאחר גירות. והשתא יש לפרש, דבזה נתכוין להסביר איך הותר לו לדרוש טובתה באופן של רחמים וחסד, ולכן סיים דבריו ואמר ותעזבי אביך ואמך וארץ מולדתך ותלכי אל עם אשר לא ידעת תמול שלשום.



## הרב אליהו סוסבסקי

## הערה בענין מצות קידוש ה' וחילול ה'

א] איתא בגמ' יומא פ"ו היכי דמי חילול השם אמר רב כגון אנא אי שקילנא בישראל מטבחא ולא יהיבנא דמי לאלתר וכו', רבי יוחנן אמר כגון אנא דמסגינא ארבע אמות בלא תורה ובלא תפילין, יצחק דבי רבי ינאי אמר כל שחבירי מתביישין מחמת שמועתו (היינו חילול ה') [היכי דמי] אמר רב נחמן בר יצחק כגון דקא אמרי אינשי שרא ליה מריה לפלניא, אביי אמר כדתניא ואהבת את ה' אלהיך שיהא שם שמים מתאהב על ידך שיהא קורא ושונה ומשמש תלמידי חכמים ויהא משאו ומתנו בנחת עם הבריות מה הבריות אומרות עליו אשרי אביו שלמדו תורה אשרי רבו שלמדו תורה אוי להם לבריות שלא למדו תורה פלוני שלמדו תורה ראו כמה נאים דרכיו כמה מתוקנים מעשיו עליו הכתוב אומר ויאמר לי עבדי אתה ישראל אשר כך אתפאר אבל מי שקורא ושונה ומשמש תלמידי חכמים ואין משאו ומתנו באמונה ואין דבורו בנחת עם הבריות מה הבריות אומרות עליו אוי לו לפלוני שלמד תורה אוי לו לאביו שלמדו תורה אוי לו לרבו שלמדו תורה פלוני שלמד תורה ראו כמה מקולקלין מעשיו וכמה מכוערין דרכיו ועליו הכתוב אומר באמר להם עם ה' אלה ומארצו יצאו.

והנה ברמב"ם פ"ה מהל' יסודה"ת הי"א כתב וז"ל ויש דברים אחרים שהן בכלל חילול השם והוא שיעשה אותם אדם גדול בתורה ומפורסם בחסידות דברים שהבריות מרננים אחריו בשבילים ואע"פ שאינן עבירות הרי זה חילול את השם כגון שלקח נותן דמי המקח לאלתר והוא שיש לו ונמצאו המוכרים תובעין והוא מקיפן או שירבה בשחוק או באכילה ושתייה אצל עמי הארץ וביניהן או שדבורו עם הבריות אינו בנחת ואינו מקבלן בסבר פנים יפות אלא בעל קטטה וכעס וכיוצא בדברים האלו הכל לפי גדלו של חכם צריך שידקדק על עצמו ויעשה לפנים משורת הדין וכן אם דקדק החכם על עצמו והיה דבורו בנחת עם הבריות ודעתו מעורבת עמהם ומקבלם בסבר פנים יפות ונעלב מהם ואינו עולבם מכבד להן ואפילו למקילין לו ונושא ונותן באמונה ולא ירבה באריחות עמי הארץ וישיבתן ולא יראה תמיד אלא עוסק בתורה עטוף בציצית מוכתר בתפילין ועושה בכל מעשיו לפנים משורת הדין והוא שלא יתרחק הרבה ולא ישתומם עד שימצאו הכל מקלסין אותו ואוהבים אותו ומתאווים למעשיו הרי זה קידש את ה' ועליו הכתוב אומר ויאמר לי עבדי אתה ישראל אשר כך אתפאר עכ"ל.

והיינו שהביא דברי הגמ', אך צ"ע שבגמ' מבואר שזה שמהלך ד' אמות ללא תורה ותפילין הרי זה חילול ה', ואילו הרמב"ם כתב ולא יראה תמיד אלא עוסק בתורה עטוף בציצית מוכתר בתפילין וכו' הרי זה קידש את ה' ולמה שינה הרמב"ם מדברי הגמ' שמבואר שביטולם הוא חילול ה' והרמב"ם כתב שהמקיים הוא קידוש ה' וצ"ע.

בן עוד יל"ע בסדר דברי הרמב"ם בפ"ה דיסודה"ת שבריש הפרק כתב מצות קידוש ה' וז"ל כל בית ישראל מצווין על קדוש השם הגדול הזה שנאמר ונקדשתי בתוך בני ישראל ומוזהרין שלא לחללו שנאמר ולא תחללו את שם קדשי (ובה"ד) כל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור ונהרג ולא עבר הרי זה קידש את השם ואם היה בעשרה מ ישראל הרי זה קידש את השם ברבים כדניאל חנניה מישאל ועזריה ורבי עקיבא וחביריו ואלו הן הרוגי מלכות שאין מעלה על מעלתן ועליהן נאמר כי עליך הורגנו כל היום נחשבנו כצאן טבחה ועליהם נאמר אספו לי חסידי כורתי בריתי עלי זבח וכל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור ועבר ולא נהרג הרי זה מחלל את השם ואם היה בעשרה מ ישראל הרי זה חילל את השם ברבים ובטל מצות עשה שהיא קידוש השם ועבר על מצות לא תעשה שהיא חלול השם עכ"ל, והיינו שמצות דקידוש ה' הוא למסור נפשו על קידוש שמו ורק מי שלא עשה כן אף חילל את ה', ואילו לקמן בסוף הפרק (בה"י) כתב וז"ל כל העובר מדעתו בלא אונס על אחת מכל מצות האמורות בתורה בשאט בנפש להכעיס הרי זה מחלל את השם ולפיכך נאמר בשבועת שקר וחללת את שם אלהיך אני ה' ואם עבר בעשרה מ ישראל הרי זה חילל את השם ברבים וכן כל הפורש מעבירה או עשה מצוה לא מפני דבר בעולם לא פחד ולא יראה ולא לבקש כבוד אלא מפני הבורא ברוך הוא כמניעת יוסף הצדיק עצמו מאשת רבו הרי זה מקדש את השם וצ"ע אי איכא קידוש ה' אף בלא מסירות נפש למה תלה מה לא כתבה בתחילה בהדי עיקר מצות קידוש ה', והתיינח בחילול ה' דר"פ יש לומר שהחילול הוא במה שלא קידש את ה', אך במה שנחשב קידוש ה' במי שיקיים המצות שלא מפני דבר בעולם אלא מפני מצות הבורא, אין זה מתוך שלא חילל, אלא הוא מצד עצמו קידוש ה', א"כ למה הקדים הרמב"ם מה שאם עבר בשאט נפש הרי זה חילל את ה', היה לו להקדים שקיום המצות שלא מפני דבר שבעולם הוא קידוש ה' (וכן יעו' בספה"מ שבמ"ע ט' במצות קידוש ה' רק כתב המצוה להרג על קידוש שמו, ואילו בל"ת ס"ג בלאו של חילול ה' כתב שיש ג' מינים למסור נפשו על קידוש ה', ואם לא עשה כן חילל את ה', העובר עבירה בשאט נפש, והמיוחדים בישראל שיעשו דבר שאינו ראוי להם יעו"ש, נמצא שהגם שהקדים בריש המצוה שמצות חילול ה' הוא היפך מצות קידוש ה' שביארנו, מ"מ מנה מיני חילול שלא הזכיר הפכם במצות חילול ה').



ג] והנראה בזה דהנה איתא בתו"כ פר' אמור (פרק ט' פי' א') ולא תחללו שומע אני ממשמע שנאמר ולא תחללו אמור קדש וכשהוא אומר ונקדשתי מסור את עצמך וקדש שמי, הרי שבכלל מצות חילול ה' בעצם נאמר קדש, וביאור הדבר שחילול בכל מקום הוא מה שמחלל קדושה, והיינו שקידוש שמו הוא דבר שבמהותו הוא אצל בני ישראל, ואם נאמר שלא לחלל ע"כ נאמר בזה לקדש, ורק מצוה זו למסור נפשו למיתה על קידוש שמו לא נאמר שהרי לא ידענו שנקרא חילול ה' מי שאינו מוסר עצמו למיתה שהרי וחי בהם כתיב ולא שימות בהם אי הכי לא ידענו שיש בזה משום חילול ה' ומשום קידוש ה' ורק במה שנאמר מה שאינו נצרך, שהרי בכלל לא תחלל קדש אמור<sup>1</sup>, אלא ע"כ לומר שצריך שימסור נפשו, והרי זה קידוש ה' ומי שלא עשה כן חילל את ה'. אך כל שאר מה שכלול בכלל לא תעשה דחילול ה' הרי קדש אמור, א"כ כל שאר חיובי קידוש ה' נשמעים מכלל הלאו דחילול ה'.

וזוהו סדר דברי הרמב"ם שפתח במצות קידוש ה' והיינו על מה שהיא אמורה למסור נפשו על קידוש ה', וכל שהיא בכלל קדש כל שלא מסר נפשו חילל את ה', שהרי כל שהוא בכלל קדש ולא קידש יש בזה חילול ה'. אך כל שאר דברים מלבד חילול ה' בכלל לא תחללו הרי קדש אמור וא"כ כתב הרמב"ם שכשם שמי שעבר עבירה בשאט נפש הוא חילול ה' כן המקיים מצוה רק נשום כבוד ה' הוא קידוש ה'.

ד] וזה מה שהביא הרמב"ם מהסו' דיומא פ"ו שהיכי דמי חילול ה' (האמור ביחידים) יש בזה ב' אופנים האחד מי שיעשה דברים שמרננים עליו והרי זה חילול ה', היינו שיסוד אותו הענין הוא חילול ה' לפי מדרגת אותו החכם, אך מאידך מה שנמנה שם בגמ' כגון אנא בהליכנא ד' אמות ללא תורה ותפילין, היינו שמתוך שהיה מקדש את ה' בהנהגה זו כאשר יחסנה הרי זה חילול את ה', אך עיקר דינו הוא ודאי הקידוש ה'.



<sup>1</sup> אלא שיש לעיין שנימא שנאמר לומר שמקיים עשה מבלד הלאו.

## הרב יאיר יעקב קרמר

### האם המרגלים לקו בצרעת

הנה יעוין דברים כ"ד; ח-ט הישמר בנגע הצרעת לשמור מאוד ולעשות ככל אשר יורו אתכם הכהנים הלויים וכו'. זכור את אשר עשה ה' אליך למרים בדרך בצאתכם ממצרים. ז"ל רש"י שם ד"ה זכור וכו', אם באת להיזהר שלא תלקה בצרעת, אל תספר לשון הרע, זכור העשוי למרים שדברה באחיה ולקתה בנגעים. משמע מדברי רש"י שמכיון שהמדבר לשוה"ר לוקה בצרעת, התורה נותנת עצה כדי לא ללקות. (יש להאיר מדברי רש"י ויקרא טז; ד"ה וידבר ה' אל משה אחרי מות שני בני אהרן ז"ל: מה ת"ל, היה רבי אלעזר בן עזריה מושלו משל לחולה שנכנס אצלו רופא, אמר לו אל תאכל צונן וכו'. בא אחר ואמר לו אל תאכל צונן וכו' שלא תמות כדרך שמת פלוני, זה זרז יותר מן הראשון, לכך נאמר אחרי מות שני בני אהרן. לכאורה א"ל שזה הכונה גם כאן בעצה כדי לא ללקות, זכור וכו' למרים) לפי זה לכאורה, המרגלים שהוציאו דיבה, אכן לקו בצרעת לפני שמתו.

אמנם עיין בספר שמירת הלשון עמוד כ"ח שמביא מספר הקנה שמי שמדבר לשוה"ר לוקה בצרעת ואם לאו בעניות שהיא שקולה כצרעת. לפי זה אולי המרגלים באמת לקו בעניות ולא בצרעת. אלא שלא פורש בחז"ל שלקו לא בצרעת ולא בעניות. ואולי הם לא לקו כלל, והכונה בזכור למרים היא שיכולים ללקות אבל לא בהכרח. וצ"ע.

והנה עיין בגמ' ערכין דף ט"ז ע"א א"ר שמואל בר נחמני א"ר יוחנן על שבעה דברים נגעים באים וכו', על לשוה"ר דכתיב מלשני בסתר רעהו אותו אצמית. ובשיטה מקובצת שם אות ז' בשם הרא"ש ז"ל: דכתיב מלשני בסתר רעהו וכו' הקשה הר"ר אלחנן למה ליה לאתויי האי קרא דאינו מפורש בהדיא, ולא מייתי האי קרא זכור את אשר עשה ה' אלוקיך למרים, ודרשינן בספרי, והזהר שלא תלקה בצרעת, אל תספר לשוה"ר זכור הנעשה במרים שדברה באחיה. ומדסמכיה לקרא דהשמר בנגע צרעת הוא דדריש הכי. וי"ל דליכא למילף כולי האי, דמצינו מרגלים שלא לקו בצרעת, אלא דשאר מיני עונשין יש בלשוה"ר. אבל קרא דאותו אצמית משמע דזהו עונשו. ע"כ.

דברי הש"מ צ"ע טובא, שהרי מצד אחד הוא מביא שהעונש על לשוה"ר הוא שדוקא נגעים באים עליו, וזה נלמד מהקרא דאותו אצמית. אבל מצד שני מדחזינן במרגלים שהוציאו דיבה ולא לקו בצרעת צ"ל דבאמת שאר מיני עונשין יש בלשוה"ר. יוצא איפה

סתירה, האם המוציא דיבה לוקה בנגעים דוקא או בעונש אחר. ונ"מ לענין המרגלים, שלדבריו לא לקו בצרעת אלא בעונש אחר.

והנראה לבאר בס"ד בענין המרגלים, דהנה בפרשת בהעלותך (במדבר י"ב; יב) כאשר מרים לקתה בצרעת, כתוב אל נא תהי כמת וכו' ופרש"י שם ע"פ הספרי שהמצורע חשוב כמת, מה מת מטמא בביאה אף מצורע מטמא בביאה. הנה אפשר לחקור בכוונת הספרי, האם הכוונה שמצורע הוי כמת ממש, ולכן הוא מטמא בביאה, או"ד מצורע אינו מת כלל אלא רק חשוב כמת דהיינו שיש הלכה משותפת לשניהם ששניהם מטמאים בביאה.

והנה יש להביא ראיה לכאורה מגמרא מפורשת שמצורע הוי כמת ממש. יעוין חולין דף ז ע"ב שהגמ' שם דנה איך התקיימה ברכת אליהו "ויהי נא פי שניים ברוחך אלי" באלישע. ופירש רש"י שם ז"ל: אליהו החיה את בן הצרפית, ואלישע החיה את בן השונמית, והיה צריך להחיות עוד אחד. ואומרת שם הגמ', אמר ר' יוחנן שריפא את נעמן מצרעתו שהיא שקולה כמיתה. הרי להדיא דמצורע הוי כמת ממש, דאם לא, איך יתכן בזה תחיית המתים. (יש להעיר דיתכן מצורע שאיננו מטמא בביאה. יעוין נגעים פ"ג מ"א, הכל מטמאין בנגעים חוץ מן הגוים וגר תושב. מפורש בדברי התנא דאפילו שעכו"ם הינם בתורת נגעים, בכ"ז הם אינם בתורת טומאת נגעים.)

יסוד זה דמצורע הוי כמת ממש מתבאר לכאורה ג"כ מדברי הגו"א בפרשת קורח עה"פ ולא יהיה כקורח וכעדתו כאשר דבר ה' ביד משה לו. (במדבר יז; ה) ופרש"י שם בא"ד: ומדרשו, ומה ביד משה ולא כתב אל משה, רמז לחולקים על הכהונה שלוקים בצרעת כמו שלקה משה בידו. ובגו"א שם הקשה דמשמע שקורח הצטרע, אמנם היכן מצינו באמת שקורח הצטרע. ותירץ שמצורע נחשב כמת (נדרים דף ס"ד ע"ב) וכו' ולקורח באה המיתה לגמרי. ומצורע דקאמר כלומר שבא עליו עונש שחשוב כמת זה כשלא חטא כ"כ, אבל קורח שחטא הרבה שהרי הביא עמו במחלוקת ר"ן איש, הביא עליו מיתה גמורה שנבלע בחיים ע"כ. כונתו לכאורה, שמצורע הוי רק "קצת מת" אבל קרח הוי "מת לגמרי" דהיינו זה שקורח מת הוי קיום דין של צרעת, וכל זה משום שחלק על הכהונה.

הנה לפי דברי הגו"א מיושב היטב דברי השיטה מקובצת, שמצד אחד סובר שהמרגלים לא לקו בצרעת אלא בעונש אחר, ומצד שני סובר שמהפסוק מלשני וכו' ילפינן שהמדבר לשוה"ר לוקה בנגעים דוקא. דבאמת המרגלים שהוציאו דיבה נענשו בשאר עונשין, דהיינו שהם מתו, ובכ"ז זה נקרא שהם לקו בצרעת ממש כפי שנלמד מהפסוק

מלשני בסתר רעהו אותו אצמית, מכיון שהמיתה היא היא קיום דין של צרעת וכמו שנתבאר.

אלא בענין מה שהוכחנו לעיל דמצורע הוי כמת ממש העיר לי חכ"א דדבר זה תלוי לכאורה במחלוקת. דז"ל הגמ' נדרים דף ס"ד ע"ב ארבעה חשובין כמת, עני ומצורע וסומא ומי שאיו לו בנים וכו'. מצורע דכתיב אל נא תהי כמת וכו'. ובמהרש"א שם ד"ה מצורע אל נא תהי כמת ז"ל: פרש"י בחומש מה מת מטמא בביאה אף מצורע מטמא כן והוא ע"פ הספרי אבל ממה שאמרו פ"ק דחולין (דף ז ע"ב) ופרק נ"ה (סנהדרין מז ע"א) פי שנים ברוחך דגבי אלישע, היינו שריפא צרעת נעמן שהיא שקולה כמת, נראה דלענין שאין חייו חייב כמת, וכן כל הנך דחשיב הכא, לענין דאין חייו חייב קאמר. היינו, דלפי המהרש"א יוצא, דמה שהוכחנו דמצורע הוי כמת ממש זה רק אליבא דהספרי אבל לא לפי הגמ' בחולין ובסנהדרין, וא"כ החקירה שחקרנו לעיל דהיינו האם מצורע הוי כמת ממש או"ד אינו מת כלל אלא שיש דין משותף לשניהם, ששניהם מטמאים בביאה, תלוי באמת במחלוקת הספרי והגמרא בחולין ובסנהדרין. ויש להעיר עוד, דלפי המהרש"א ברכת פי שנים של אליהו לאלישע אמנם היה נס ממש אבל ה"תחיית המתים" לא היה תחיית המתים ממש אלא רק ביטול מצב שחייו אינם חיים.

ובאמת גם את דבריו של הגו"א שהבאנו לעיל לתרץ את קושיתו היכן מצאנו שנצטרע קרח דז"ל: וי"ל שהמצורע נחשב כמת דכתיב אל נא תהי כמת וכו' ולקרח בא המיתה לגמרי. ומצורע דקאמר כלומר שבא עליו עונש דחשוב כמת, וזה כשלא חטא כ"כ, אבל מחלוקת קרח שחטא הרבה וכו' הביא עליו מיתה גמורה שנבלע חיים ע"כ. א"ל דאין כונתו לומר דמצורע חשוב כמת ממש אלא רק דחייו אינם חיים וכדברי המהרש"א. ובאמת גם הגמ' בחולין ובסנהדרין יכולים לסבור את היסוד של הגו"א דקרח שחטא הרבה, המיתה אצלו הוי קיום דין של צרעת.

עוד י"ל, דבאמת אין הספרי והגמ' חלוקים כלל, דגם אליבא דהמהרש"א דמצורע חשוב כמת הכונה שחייו אינם חיים, בודאי מצורע מטמא בביאה עי' רמב"ם ה' טו"ז פ"י הי"ב ז"ל: חומרא יתירה יש במצורע שמטמא בביאתו לבית וכו' וא"כ יתכן ששתי הבחינות קיימות במצורע הן דהוי כמת ממש שהרי הוא מטמא בביאה והן שהוא חשוב כמת שחייו אינם חיים. וא"כ גם הגמ' בחולין ובסנהדרין יכולים לסבור את היסוד הנ"ל, דיתכן ומיתה הוי קיום של צרעת כמו שנתבאר.

**הרב יצחק שפירא****בדיני ז' ברכות**

מאמר זה הינו המשך למאמר הקודם שהתפרסם בקובץ בית הועד חלק ב' (אדר תשע"ה)

**עשיית מלאכה**

חתן אסור בעשיית מלאכה (שו"ע אבה"ע ס"ד ס"א). אכן יש פרטי דינים בזה: מלאכה עם טרחא אסור מלאכה ללא טרחא החזו"א החמיר בזה (אורחות רבינו ח"ה עמוד לב) כתיבה:

חדושי תורה מותר דלא גרע מחוה"מ (חזו"א ס"ד ז').  
אגרת שלומים הגר"ש וואזנר מתיר (שבט הלוי ח"ו סימן ר"ד ס').  
צ"ק כתיבתו מותר (שם).  
תספורת מותר (יו"ד ש"ב ס"א וע"ש ט"ז סק"ה וש"ך סק"י).  
גזיזת צפורנים מותר (שם).  
כיבוס וגיהוץ מותר (שם).  
כלה דינה כחתן (עיין ארחות רבינו ח"ה עמוד ל"ב).

**שבע ברכות**

למי מברכין - בחור שנשא בתולה אלמנה או בעולה מברכין להם ז' ברכות אחר כל סעודה [אכן יש פרטי דינים כדלקמן].  
מנין המשתתפין - עשרה זכרים גדולים וחתן מן המנין.  
אכילת המשתתפין - בעינן רוב שאכלו פת [וי"א ז' כדמצינו לעניין זימון בשו"ע או"ח קצז ס"ב], והשאר סגי במזונות וכדומה (וכך מטין משמיה דהגריש"א זצוק"ל).

שתו משקה מוגז ולא אכלו - הערוך השולחן (או"ח קצו סק"ב) נקט דכיון דמהני לאיצטרופי לזימון וה"ה כאן מטין משמיה דהגר"ק אמנם משמיה דהגריש"א זצוק"ל מטין דאין מצטרפים.

אכילת החתן - בעי שיאכל פת (שו"ת האלף לך שלמה סימן צג וכ"פ הגרצ"פ פרנק) אמנם מטין משמיה דהגריש"א דאי"ז לעיכובא.

אכילת הכלה בעזר מקודש (בס"ח סק"ח) משמע שצריכה אכן יש שנקטו שבדיעבד לא מעכב דניתן לצרף השיטות דס"ל שלא בעינן שתהיה נוכחת שם (אף דלא קיי"ל הכי).

חתן שאינו יכול לאכול פת [מחמת חולי] היות וזוהי סעודתו מברכין (ד"ז צ"ב ומטין משמיה דהגריש"א).

### פנים חדשות

אין מברכין שבע ברכות אא"כ יש פנים חדשות [נחלקו הראשונים בטעמא דמילתא אם משום שמרבים שמחה או שמרבים אוכל או כדי שישמעו הז' בברכות].

מספר הפנים חדשות - דעת רוב הפוסקים (ח"מ סק"ט וב"ש סק"ז ועוד) דבאחד סגי וכך נהוג אמנם דעת הבן איש חי (ושורש דבריו בשטימ"ק כתובות ז' ב' ושו"ת הר"א בן הרמב"ם) דבעי שנים

גדר פנים חדשות - פלוגתא בשו"ע י"א מי שלא סעד בחתונה אף אם שמע הברכות ויא, מי שאוכל כעת שלא שמע ברכות נשואין בחופה וי"א דבעי נמי שמרבים בשבילם ואף אם לא הרבו בפועל הואיל וראוי להרבות לכבוד סגי דאיכא שמחה יתירה (ס"ח ובח"מ סק"ג) ברם כ"ז למאן דס"ל דבעי אכילה צדעה ב' לעיל [ב"ש סק"י עיי"ש]

אדם חשוב - ודאי חשיב פנים חדשות.

אדם בזוי - ודאי שלא.

אדם לא מוכר - דעת הערוך השולחן וכן מטין משמיה דהחזו"א דלא חשיב פנים חדשות דאין שמחיה ומרבים בשבילו ומאידך דעת הגר"מ שטרנבוך (שו"ת תשובות והנהגות ח"ב סימן תרמ"ה) וכך מטין משמיה דהגריש"א דחשוב פנים חדשות.

אינו מוכר לחתן ומוכר להוריו או להורי הכלה - חשיב פנים חדשות (הגרמ"פ).

קטן אשה עבד אינם נחשבים פנים חדשות (פ"ת ס"ב סק"ד).

אכילתם ראוי שיאכל פת (לחוש לדעת הרמב"ם שזה חלק מברכת המזון) אמנם למעשה סגי במזונות.

לא אכלו הפנים חדשות דעת הערוך השולחן דמברכים כרהיטת לשון הרמ"א "אע"פ שאין אוכלין שם מברך והוסיף בח"מ (סקי"א) שצריך שיהיו בני החופה שמחים בביאתו אמנם דעת מרן הגריש"א זצוק"ל שלא לברך.

יצאו הפנים חדשות דעת הגרמ"פ והגריש"א דאפשר ודעת הגראי"ל שטיינמן שאם אכל והשתתפו בסעודה זמן רב אזי ניתן לברך, ואם נכנס ויצא אף שאכל אין לברך.

יצאו באמצע השבע ברכות לכו"ע אפשר לגמור הז' ברכות (פ"ת ס"ב סקי"ד).

### זמנים שאי"צ פנים חדשות

א. סעודה ראשונה שאחר החופה (ס"ב ס"ז).

ב. שבת ב' סעודות ראשונות (שם).

ג. יום טוב (שם).

ד. בסעודה שלישית כשיש דרשה (רמ"א ס"ב ס"ח) וי"א שבעי שהחתן ידרוש (מטין משמיה דהגריש"א) וע"ע חכמ"א כלל קכ"ט ס"ה).

נמשכה הסעודה שלישית למוצש"ק יש שהחמירו להצריך פנים חדשות (הגר"ש קלוגר והגר"ח מספק) אמנם המנהג להקל.

אבל בזמנים דלקמן צריך פנים חדשות: חוה"מ. ערב יו"כ. חנוכה.

פורים - באר היטב (סק"י) נשאר בצ"ע המהרי"ט אלגזי ס"ל דלא בעינן פנים חדשות אמנם מרן הגר"ח ק שליט"א אמר לזקני הגרנ"פ שפירא שליט"א נכד הוה שאלה למעשה בזה דנהגו להחמיר ולהצריך פנים חדשות

### חובת שמיעת הז' ברכות

בא לאחל מזל טוב ולא אכל ודאי שאי"צ לשמוע. אכל מיני תרגימא או פירות אי"צ לשמוע ודלא כט"ז סב סק"ט דס"ל שזה חובת הגברא ששמח בשמחת חתן וכלה].

אכל פת - דעת הגרמ"פ (אג"מ או"ח ח"א סימן נ"ו) שנכון שלא לעזוב עד גמר הז' ברכות ואם מוכרח לעזוב נכון שיכון מראש שאינו מצטרף עימם לברכת המזון ודעת הגריש"א דיכול לצאת.

אמירת הז' ברכות ע"י מי שלא אכל - יש שהחמירו בזה (כך ראיתי להגר"י עדס שליט"א שמיאן לברך באמרו לא אכלתי מאומה) אמנם רוב גדולי ישראל צוק"ל ויבלח"א נוהגים לברך אף שלא טועמים כלום.

אמירתן ע"י החתן - יש שהרעישו ע"כ (כמובא במעשה רוקח בשם הר"א בן הרמב"ם שהרמב"ם חרה אפו בחתן שבירך ז' ברכות וביארו זאת דומיא דברכת ארוסין שאיכא חשש יוהרא ועוד שלא לבייש אכן יש שהקילו ליתן לחתן וכן א"ל הגר"ד קרייסווירטה שליט"א שאביו הגר"ח צוק"ל היקל בזה.

### סדר ברכת המזון וז' ברכות

מוזגין ב' כוסות אחת לברכת המזון ואחת לז' ברכות (כט"ז ודלא כב"ש ומב"א) אומרים הוי הסר אך נהגו שלא לאמרו בשבת ובחזו"מ ודעת הגרש"ז שאין לאמרו בכל יום שא"א תחנון וכגון חנוכה, ראש חודש וכדומה דעת הגריש"א שבחנוכה ופורים אין לאמרו אבל בראש חודש כן.

### שהשמחה במעונו

בתערובת גברים ונשים אין לאמרו דאין שמחה במעונו כשהיצה"ר שולט (באר היטב סק"א). באותו חדר בשולחנות נפרדים ללא מחיצה נהגו להקל עיין פ"ת ס"ב סק"ח.

### בצאת השבת

גמרו מבעוד יום שותין כרגיל.

גמרו בלילה נחלקו המנהגים הנצי"ב והחזו"א נהגו לברך מיד ולשתות מד' הכוסות ויש אומרים בשם הגריש"א שהחתן והכלה ישתו ואח"כ שותים משניהם. ומנהג ירושלים [מהמהרי"ל דיסקין וכך נהג הגרש"ז וכך נהג הגרמ"פ [יעוין אג"מ או"ח ח"ד סימן ס"ט לברך ו' ברכות [ללא בורא פרי הגפן] ומניחים הכוסות עד הבדלה ומבדילין על כוס ברכת המזון וטועמים גם מכוס הז' ברכות.

לדעה ב' טעימת הכלה נהגו שלא (משמיה דהגרש"ז).



מדור חושן משפט

## הרב יוסף ולדמן

### ביאור שיטת הלבוש בגדר דין מחוסרי אמנה

א. הלבוש בסי' רמא (ס"א) כתב וז"ל ואם אמר לחבירו שיתן לו מתנה מועטת, אם חוזר בו אף על פי שיכול לחזור בו, מכל מקום יש בו משום מחוסר אמנה, דכיון דמתנה מועטת היא ודאי גמר בדעתו ליתנה לו ולמה עכשיו חוזר בו אלא מפני שהוא מחוסר אמנה, עכ"ל. לכאורה משמע שהכל תלוי אם בעת האמירה גמר בדעתו לתת או לא, ולכן אם גמר בדעתו לתת כשחוזר הוא מחוסר אמנה אבל אם לא גמר בדעתו נמצא שהאמירה היתה בגדר פיטומי מילי בעלמא ואין חיסרון אמנה כשחוזר בו. לכאורה יש להקשות הרי בגמ' (ב"מ מט.) מבואר שהטעם הוא משום דסמכא דעתייהו משמע שהחיסרון אמנה בא מצד שהמקבל סומך דעתו שיעמוד בדיבורו, ואין הדבר תלוי אם דעת הנותן היתה גמורה או לא. ובאמת הלבוש בסי' רד (ס"ח) ביאר את החילוק בין מתנה מרובה למועטת לפי שבמתנה מועטת סמכה דעתו של מקבל כשהבטיחו, אבל במתנה מרובה אין בה משום מחוסר אמנה, שהרי לא האמין זה שיתן לו דברים אלו מפני שהוא מרובה, את"ד. וכבר הקשה הסמ"ע בסי' רמ"א (סק"ג) סתירת דברי הלבוש הללו.

והיה אפשר לומר דהנה יש לעמוד על הסמ"ע הנ"ל שלא הקשה על הלבוש מהגמ' כי אם מדבריו בסי' רד. והיה נראה שההכרח של הלבוש לבאר שהחילוק הוא מצד הנותן מכח קושיית הרמב"ן במלחמות (מט.) שהקשה אם נאמר שרבי יוחנן למד את דינו מהדרשה דהן שלך צדק אי אפשר לחלק בין מתנה מרובה למועטת כי בפסוק לא נאמר מועטת. ומכח קושיא זו הסיק שלמסקנה גם רבי יוחנן מודה שהדרשה של הן שלך צדק באה ללמד שצריך שפיו וליבו יהיו שוים ובזה תירץ את הרי"ף שפסק כרבי יוחנן וגם פסק את אב"י שלא ידבר אחד בפה ואחד בלב אף על פי שאב"י אמר את דבריו כדי לדחות את רבי יוחנן, ולהנ"ל ניחא כיון שאחר שרב פפא חידש שדברי רבי יוחנן נאמרו רק במתנה מועטת ממילא ע"כ הפסוק הין צדק לא נדרש לחייב את האדם לעמוד בדיבורו [כי בפסוק לא נאמר דוקא מתנה מועטת] כי אם לאחד בפה ואחד בלב.

והנה יש לעיין לראשונים הסוברים שמקור דברי רבי יוחנן הוא מהן שלך צדק יקשה קושיית הרמב"ן אטו מתנה מועטת כתיב בקרא. ואפשר לומר שמכאן הוכיח הלבוש את חידושו, היינו שהחיוב של הן שלך צדק שייך עד כמה שההן שאמר הוא אמת אבל אם בשעה שאמר לא התכוון בדעת גמורה לא חשוב 'הן' כי אם פיטומי מילי, ועל זה אמר

רב פפא שאם אמר שיתן מתנה מועטת אנו משערים שכונתו לקיים דברו ולכן חשוב אמירה ומוזהר להצדיק דבריו ואם חוזר הרי הוא מחוסר אמנה, אבל אם אמר לתת מתנה מרובה כיון שאנו משערים שלא היתה דעתו לתת נמצא שאין כאן דבור אמיתי ולא מחוייב להצדיק את דבריו ואינו מחוסר אמנה אם חוזר.

והנה הלבוש כתב בריש סי' רד שיסוד הדין שצריך לעמוד בדיבורו נלמד מהן שלך צדק וקשה כנ"ל הרי לא נאמר בקרא מועטת ומנ"ל לחלק בכך, אע"כ צריך לומר ש'הן' היינו גמירות דעת מוחלטת לתת ודבר זה קיים רק במתנה מועטת ומכאן יצא לו שמחוסר אמנה נמדד לפי אמיתות הדיבור כנ"ל.

ומעתה היה מקום לומר שהטעם מדוע דעתו לקיים מה שאמר לתת מתנה מועטת הוא משום שהמקבל סומך דעתו שלא יחזור מדיבורו, ולכן הגמ' אמרה את הסברא הזו כי רק מכח סברא זו אנו תולים שגמר בליבו ליתנה. ובזה מתקיימים שני המקראות הללו, בסי' רד אמר את יסוד הסברא שמכוחה תולים שגמר בליבו ליתן ובסי' רמא ביאר מדוע הוא מחוסר אמנה. אך צ"ע מה ראה על ככה בסי' רד לבאר את יסוד הסברא ובסי' רמא לבאר מדוע הוא מחוסר אמנה, וצ"ע.

ב. ז"ל השו"ע (חו"מ סי' רמג ס"ב) אבל אם אמר לו. הולך לפלוני מנה זה, יכול לחזור בו כל זמן שלא הגיע ליד המקבל. ואם המקבל עני, אינו יכול לחזור בו [הרמ"א הוסיף, ואפילו בעשיר יש בו משום מחוסר אמנה] אם היא מתנה מועטת, ולפי הגהת הרמ"א מה שכתב השו"ע אם היא מתנה מועטת קרי על עשיר אבל עני אפילו במתנה מרובה אינו כול' לחזור בו והטעם משום נדר. וכתבו הסמ"ע (סק"ה) והש"ך (סק"ב) היתה ללמדנו שטעות סופר נפל בדברי המחבר וצריכין להגיה דבריו במה שכתב ואפילו בעשיר כו', כי הדין דבנותן מתנה לעני הוי כנדר, ובנדר אין חילוק בין מתנה מועטת למרובה, ובחיוב גמור ולא משום מחוסרי אמנה. והנה הלבוש בסי' רמג ס"ב כתב גבי הולך מנה זה לפלוני דאע"ג דלא הוי כזכי מכל מקום אם חוזר בו אם המקבל עשיר יש בו משום מחוסר אמנה וכתב עוד ואם המקבל עני אם המתנה היא מועטת אינו יכול לחזור בו דהוי ככל נדר שנדר לשמים שאינו יכול לחזור בו. וכבר הקשה הסמ"ע (שם סק"ה) דמריש דבריו משמע שבעשיר הוי מחוסר אמנה אף במתנה מרובה ואילו עני כתב שרק במתנה מועטת אינו יכול לחזור בו וקשה דבעני אין חילוק ואף במתנה מרובה אינו יכול לחזור בו יעוי"ש.

ובפשטות יש מקום לומר שהנידון בסי' הזה הוא רק מדין מחוסר אמנה אבל באמת חל גם דין נדר ומה שכתב גבי עני שאינו יכול לחזור בו דהוי ככל נדר כוונתו שמכח הנדר

חל דין מחוסר אמנה, ומה שהוסיף אם המתנה מועטת רצה לומר שבעני אף על פי שחל נדר אף במתנה מרובה מכל מקום דין מחוסר אמנה לית ביה ורק אם זו מתנה מועטת דנים גם דין מחוסר אמנה. וטעמא בעי הרי אם חל הנדר גם במתנה מרובה מדוע שלא יהיה מחוסר אמנה גם במתנה מרובה, וצ"ע.

והנראה לומר בזה לפי מה שנתבאר לעיל שדעת הלבוש (בסי' רמא) שיסוד הדין דמחוסר אמנה הוא מכח שהנותן גמר בליבו בעת שאמר לקיים דיבורו והסיבה שכן היא דעתו משום שהמקבל סומך דעתו ולכן מתנה מרובה שאין המקבל סומך דעתו שיתן לו לא גמר בדעתו לתת, והיה אפשר לומר שדוקא אם המקבל עשיר גמר בדעתו לתת כדי לא לאכזב אותו כי יחזיק לו טובה [כמבואר בשבת (י):] גבי הנותן מתנה לחבירו צריך להודיעו אבל בעני שאין בכוחו להחזיק לו טובה לא יחוש לסמיכות דעתו של העני, אולם מאחר שחל דין נדר המחייב אותו לכן דעתו לאמן דבריו ואם חוזר בו הרי הוא מחוסר אמנה, ממילא מתנה מרובה שאין סמיכות דעת של המקבל, חיוב הנדר לא מעלה ולא מוריד. נמצינו למדים שישנם שני טעמים מדוע אינו יכול לחזור האחד מכח חיוב הנדר שחל עליו והשני מכח שגמר בדעתו לתת ואם יחזור בו הרי הוא מחוסר אמנה. [ולהלן יבואר מאי נפק"מ בשני החיובים הללו].

וכן משמע קצת מדבריו שציין לסימן רז סי"ט ושם נאמר לגבי דין אסמכתא שאם נדר או נשבע מהני באסמכתא וכן אם נדר לצדקה או להקדש איזה דבר באסמכתא קונה דאמירה לגבוה כמסירה מעולה להדיוט דמי ואין זה אסמכתא עכ"ל. לכאורה צריך לומר שדעתו בציון הזה להוכיח שבנדר יש יותר גמירות דעת לתת מסתם אמירה ולכן יש לומר שחוץ מחיוב הנדר יש גם גמירות דעת לתת [מחמת הנדר] ואם חוזר בו הרי הוא מחוסר אמנה. וכמו כן ציין לסי' רמט ס"א ששם דבר מענין מחוסר אמנה מחמת סמיכות דעת שיש למקבל, והיינו כנ"ל שהנותן מתחשב בסמיכות הדעת של המקבל כאשר חל נדר כי על ידי הנדר יש יותר גמירות דעת כמו שדיבור של נדר מהני לאסמכתא, ודוק.

פש גבן לבירורי הנפקא מינה אם חייב משום נדר או משום מחוסר אמנה. והנה האור חדש (הגהות על השערי תשובה מאת הגר"מ קרליץ אחי החזו"א, ש"ג אות קפג) כתב שיש נפק"מ אם התיר את הנדר [באופן ששייך התרה על הנדר], שאף על פי שאינו חייב מצד הנדר, עדיין חייב לקיים דיבורו מדין מחוסרי אמנה. עוד כתב וכן כתב הפרי יצחק (ח"א סי' נא) נפקא מינה, שמצד מחוסר אמנה אינו יכול לתת לעני אחר אבל משום נדר יכול לתת לאחר, [ראה קצות החושן (סי' ריב סק"ד) שלסוברים שבצדקה לא אומרים

אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט וכל חיובו הוא משום נדר, אם רוצה לשנות ולתת לעני אחר יוצא ידי נדרו]. עוד נפקא מינה לענין אם מועיל לצאת ידי נדרו במתנה על מנת להחזיר. לפי מה שהביא הש"ך (יו"ד סי' רנח ס"ק כה) בשם ר"י שהטעם מדוע לא מועיל מתנה על מנת להחזיר בנדרי צדקה הוא משום שכבר זכה העני, ממילא לסוברים שאין דין אמירה לגבוה בצדקה יוצא ידי נדרו במתנה על מנת להחזיר אבל מדין מחוסר אמנה אינו יוצא במתנה על מנת להחזיר.

ג. ובזה נעמוד על דברי הזרע אברהם (יו"ד סי' לא דף קלה ע"ד) שכתב לבאר את הרמב"ם שכתב שאם אמר הרי זה הקדש לאחר ל' יום אם שחט את הבהמה בתוך ל' מותרת בהנאה והטעם ביאר לפי שגם אם מקדיש לאחר ל' בתוך ל' לא חל הקדש, אלא שאם כן יקשה מדוע כתב אם שחטו שמשמע שרק בדיעבד מהני וספק שלכתחילה אין לו לשחוט משום דלא גרע ממחוסרי אמנה שאסור לחזור בו דלא גרע אם אמר ליתן לעני מתנה מועטת שחייב לקיים דיבורו ואם לא קיים אין רוח חכמים נוחה הימנו, את"ד. לכאורה דבריו צ"ע מה הוכיח מאמר ליתן מתנה לעני שאין רוח חכמים נוחה הימנו הרי האיסור לחזור משום נדר. אולם לסברא הנ"ל ניחא דרך משום חיוב נדר אנו תולים שיש לו גמירות דעת לתת ואם יחזור בו יהיה מחוסר אמנה, אבל ממחוסר אמנה הרגיל אין להוכיח להקדש כי אפשר שדוקא בעשיר גמר לתת לפי שיחזיק לו טובה משא"כ בהקדש. [אמנם אין הכרח לומר שהזרע יצחק חילק בעני בין מתנה מרובה למועטת יתכן שדעתו שבעני אף במתנה מרובה צריך לאמן דבריו].



## הרב אשר לבין

### בגדרי יחלוקו והממע"ה

מפרש רש"י דוקא אוחזין דשניהם מוחזקים בה ואין לזה כח יותר מזה שאילו היתה ביד אחד לבדו, הוי אידך המוציא מחבירו, ועליו להביא ראיה בעדים שהיא שלו, ואינו נאמן זה ליטול בשבועה. עכ"ל

#### הוכחה דרש"י חולק על תוס'

מדכתב דדוקא אוחזין בפשטות לכאורה שלמד כשיטת התוס', אמנם מסוף דבריו דכתב ואין לזה כח יותר מזה שאילו היתה ביד אחד הוי אידך הממע"ה לא משמע כן, דאם כוונתו שהדין יחלוק מכח המוחזקות לא היה צריך להוסיף שאין לזה כח יותר מזה, דלכאורה כתב כאן סברא אחרת, ועוד מה דכתב שאילו היתה ביד אחד הוי אידך הממע"ה מה בא ללמדנו שאם לא היו מוחזקים היה הדין אחר, אם הטעם לחלוקה מטעם דמוחזקין אין צריך לפנינו ודאי שכן שהרי כל דין החלוקה משום דאוחזין וכאשר רק אחד מוחזק אין שום הו"א שהדין יחלוקו גם אם לא סוברים הממע"ה.

ועוד מה שמסים ואינו נאמן זה ליטול בשבועה משמע דאם נאמן בשבועה היה דין חלוקה בשבועה גם שאחד מוחזק, ואם הטעם לחלוקה משום דמוחזקין גם אם נאמן בשבועה לא נוטל בשבועה.

איתא לקמן עמוד ב' לימא מתני' דלא כסומכוס דאמר ממון המוטל בספק חולקין בלא שבועה מאי רבנן הא אמרי המע"ה התם דלא תפסי תרוייהו אמרו המע"ה הכא דתפסי תרוייהו פלגי בשבועה. מפרש רש"י כיון דמחסר גוביינא במה שחברו תופס לא קים להו לרבנן להוציא ממון מחזקתו בכדי כדאמרינן דבעי ראיה הצריכום שבועה. מסקנא הגמ' שבועה זו תקנת חכמים שלא יהיה כל אחד הולך ותוקף טליתו של חברו, לכאורה אליבא דרבנן לא צריך תקנת רבנן שישבע, אלא הטעם דצריך להישבע כיון שגם חברו תפוס בה ולא קים להו לרבנן להוציא ממון בכדי לכך נשבע. אמנם אינו כן דכתבו הראשונים דלא פלגי רבנן על סומכוס אלא במקום דאיכא מרא קמא דאמרינן הממע"ה, ועוד ברש"י לקמן דף ח' ע"א מבואר דדין החלוקה מדין הספק ולא מדין הממע"ה.

### ביאור דברי רש"י במשנה

הנראה ביאור דברי רש"י דוקא אחזין ואין לזה כח יותר מזה, פרוש אין המוחזקות של האחד מגרעת במוחזקות של השני אלא כל אחד חשוב כמוחזק בכל הטלית, ואף שבכל מקום שאחד רוצה להוציא מחברו המוחזק עליו להראיה כאן כיון ששניהם מוחזקים ואין לזה כח יותר מזה אמרינן יחלקו היינו שכל אחד מוציא החצי מהשני שהוא מוחזק בלי ראייה משום שגם הוא מוחזק ואין לשני יותר כח ממנו ואילו היה הדין כאן הדין הממע"ה לא היה נאמן ליטול בשבועה ולא היה הדין חלוקה, וזה מה שרש"י כתב בסוף הדיבור "ואינו נאמן ליטול בשבועה" בה לאפוקי דלא כהו"א דלקמן מאי רבנן הא אמרי הממע"ה התם דלא תפסי תרוייהו אמרו הממע"ה הכא תפסי תרוייהו פלגי בשבועה. מפרש רש"י כיון דמחסר גוביינא במה שחברו תופס לא קים להו לרבנן להוציא ממון מחזקתו בכדי כדאמרינן דבעי ראייה הצריכום שבועה הינו דלרבנן נשבע משום הדין הממע"ה דלא קים להו לרבנן להוציא ממון בכדי, אומר רש"י דלא כן דאם צריך ראייה לא סגי בשבועה, כדמוכח למסקנא דשבועה זו תקנת חכמים שלא יהיה כל אחד ואחד הולך ותוקף טליתו של חברו, אלא הדין חלוקה מדין הספק, כמבואר בדברי רש"י לקמן דף ח'.

### ביאור בקנין ראייה

לקמן למה לי למתנא זה אומר אני מצאתי וזה אמר אני מצאתי זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי אמרת הגמ' הוה אמינא מאי מצאתיה ראיתיה בראיה בעלמא קני, מבאר רש"י ראיתי קודם שהגבהת היה קונה בראיה והיה דין יחלוקו ובד"ה אלמא כתב דלא אשמייעינן שום תנא דלא קני אלא בהגבהה. והקשו בתו"ס דלקמן ראה את המציא ואמר לחברו תנה לי אמרינן דהריאה לא קנה מתרץ הרמב"ן דיש לפרש שראוה שניהם ביחד לכך אף אחד לא קנה, הביאור בדבריו דבריאה קונה כדין קנין ארבע אמות דשלאחד לבד יש שיכות לחפץ מימלא כולם מסולקים מאותו החפץ לכן קונה, אבל במקום שלשנים יש השתייכות לחפץ אף אחד לא קונה.

### שנים יושבים בצדי הערמה

רמב"ם הלכות טוען ונטען פרק ט הלכה ז שנים שהיו אוחזין בכלי אחד או שהיו רוכבין על גבי בהמה אחת, או שהיה אחד רוכב ואחד מנהיג או יושבין בצד ערמה של חטים ומונחות בסמטא או בחצר של שניהם זה אומר הכל שלי וזה אומר הכל שלי כל אחד משניהן נשבע בנקיטת חפץ שאין לו בזה הדבר פחות מחציו ויחלוקו, ושבועה זו תקנת

חכמים היא כדי שלא יהיה כל אחד תופס בטליתו של חברו ונוטל בלא שבועה. לכאורה הרמב"ם הוסיף דין שלא נמצא במשנה, מאידך החסיר חילוקי הגמ' דף ג' דהחלוקה יכולה להיות אמת, ולא דין ודאי רמאי.

הגר"א בביאור על השו"ע חו"מ סימן קלח ס"ק ב' או יושבים בצד. שם ב' א' מאי מצאתיה ראיתיה כו' ושם י' ב' מתיב כו' ראה את המציאה כו' כי תקינו רבנן כו' א"כ בכה"ג ה"ה מצאתיה ראיתיה, עכ"ל. דבריו צ"ב מה שיכות מאי מצאתיה ראיתיה לשנים יושבים בצד הערמה.

### מחלוקת המהרש"א והמהר"ש בדברי רש"י בקנין ראייה

המהרש"א מגיה בדברי רש"י ראיתיה קודם שהגבהתי, מטעם דאם טענת שראה לפני הגבהת חברו לא מהני מידי דמה בכך שראה לפני הגבהת חברו, אלא עיקר טענתו צריכה להיות שראיתיה לפני ראית חברו, ולכן מגיה ראיתיה לפני שהגבהתי, המהר"ם שיף כתב דכוונת רש"י שמודה שחבירו הגביה קודם אלא שהוא ראה קודם ואפילו הכי אמרינן יחלקו.

וקשה אם גם במודה שחברו הגביה לבד והוא רק תפוס מה הביאור במשנה שבענין שניהם אוחזין, ויותר קשה אם מודה שהשני הגביה לבד א"כ הוא חטף מחברו, ומדוע הדין יחלקו הרי הוי כאחד מוחזק והשני הבא להוציא מוחזק הדין הממע"ה, שהרי מודה שחברו הגביה לבד והוא המוחזק.

### ביאור בדברי תוס' ב"ב ד"ה לפיכך

הנראה בהקדם להביא התו"ס ב"ב דף ב ד"ה לפיכך דמבאר למה לא אמרים בנפל הכותל לרשות אחד הממע"ה דהכא מעיקרא נולד הספק, ואם היו באין לחלוק בעוד הכותל קיים היו חולקין בשוה מספק, אפילו לרבנן דסומכוס דלית להו ממון המוטל בספק חולקים הכא מודו כיון דליכא הכא חזקה לזה יותר מזה הילכך אפילו נפל לרשותא דחד לא יפסיד האחר כחו, מבאר הגאון ר' נחום זצ"ל דודאי שגם סומכוס מודה לדין הממע"ה אלא שסבר דבמקום דררא דממונא יש סיבה לזכות את שניהם בממון ולפסוק יחולקו ודין זה אמרינן גם במקום שאחד מוחזק, ונראה דלא נחלקו רבנן האם דדרא דממונא מהניא להוציא ממוחזק, אלא דסברי במקום שאחד מוחזק לא חל דין יחלקו כל עיקר דאדרבא חל דין הממע"ה אבל לא יצויר שיחול דין יחלקו מודו רבנן לסומכוס דהדין יחלקו מהני להוציא גם ממוחזק, לפי זה מתבאר התו"ס דאיכא דבשעת לידת הספק חל דין יחלקו לא תועיל תפיסה לאחר מכן, ומאחר וחל בספק דין



יחלוקו מהני גם להוציא ממוחזק לכ"ע דבזה לא נחלקו רבנן וסומכוס אלא במקום שמעיקרא אחד מוחזק נחלקו האם אמרינן דין יחלוקו, ולפ"ז מדויק לשון התו"ס שלא יפסיד האחר כחו היינו כיון שחל כבר בספק דין יחלוקו ודין זה מהני גם שאחד מוחזק.

### **הוכחה דשיטת רש"י דהשבועה מדין החלוקה**

השתא נראה לדון האם דין השבועה דתקנו חכמים במשנה הוא מעיקר דין החלוקה גכל החלוקה בשבועה, או דדין החלוקה ודין השבועה הוי שתי דינים נפרדים דדין החלוקה מכח הספק והשבועה אינה חלק מדין החלוקה אלא תקנה דרבנן תקנו בכה"ג חייב שבועה, הרשב"א דלמד בשיטת רש"י שמבאר הצריכותא בגמ', דתנא מציאה דרמו רבנן שבועה עליה... ואי תנא מקח וממכר הו"א מקח ומכר הוא דרמו שבועה דמורי ואמר אבל זה אמר אני ארגתיה דודאי רמאי יהא מונח, לכאורה היה צריך לומר דבודאי רמאי אף דאינו להישבע מ"מ ישאר הדין הוי חלוקה בלי שבועה כדרך שפרשו ראשונים [יעוין שיטה מקובצת], מוכח דלמד דלרש"י עיקר דין השבועה כחלק מדין החלוקה היינו דהחלוקה בשבועה וכשלא יכול לישבע ליכא דין חלוקה.

### **תוספת ביאור ברש"י בביאור הטעם דיחלוקו**

אחר שהוכחנו דרש"י סבר דין השבועה מעיקר דין החלוקה דרק בשבועה איכא חלוקה מתבאר דבריו שהבאנו לעיל יותר, דמה שכתב "שאלו היתה ביד אחד לבדו הוי אידך המוציא מחבירו ועליו להביא ראיה בעדים שהיא שלו, ואינו נאמן זה ליטול בשבועה". כוונתו רש"י לאפוקי גם מדברי המהר"ם שיף דבראה את המציאה אף דהוי ספק של מי ראה ראשון ומדין הספק יחלוקו, מ"מ לפני שנשבע לא זכה בחלוקה ומאחר ומודה שחבירו הגביה לבד הדין הוי הממע"ה דכל שעדין לא נשבע ולא זכה בדין החלוקה, דכל הזכיה בחלוקה מכח השבועה, ואם אחד תפוס בה לפני החלוקה הדין דלא מהני השבועה להדין הממע"ה דחיוב ראיה מחייב ראיה בעדים ולא סגי בשבועה במקום עדים לראיה, והביאור ברש"י בזה דבעינן דוקא שניהם אוחזין ואין לזה כח יותר מזה מזכה את הזכות חלוקה משום דאין אף אחד מוחזק יותר מהשני ואין האחד חשוב כמוציא מהשני, דאילו היה אחד מוחזק אין דין חלוקה וגם אין בכח השבועה לזכות דין חלוקה, וגם אין השבועה ראיה.

### מבאר שיטת המהרמ"ש לפי רמב"ם דאין השבועה מדין החלוקה

מדברי הרמב"ם ה' טו"נ פ"ט ה"ז כל אחד משניהן נשבע בנקיטת חפץ שאין לו בזה הדבר פחות מחציו ויחלוקו, ושבועה זו תקנת חכמים היא כדי שלא יהיה כל אחד תופס בטליתו של חברו ונוטל בלא שבועה. נראה מדבריו שמבאר את דין השבועה לבד בלי דין החלוקה נראה יותר שדין השבועה לא הוי מעיקר דין החלוקה אלא דרבנן הוסיפו לדין החלוקה חיוב שבועה, ונראה דלשיטת הרמב"ם התבארו דברי המהר"ם שיף דהקשנו מדוע יהיה דין חלוקה הרי לגם לדבריו אף שראה ראשון השני הוא המוחזק והדין צריך להיות הממע"ה, אם הדין חלוקה יכול להיות גם בלי השבועה דהשבועה היא חיוב נוסף, גם שאחד הגביה לבד אין חשוב מוחזק בכך מאחר דאם קונים בריאה בעלמא, דבמקום שי לנו ספק מי קנה ראשון בריאה בעלמא הוי כספק של שני מוחזקין והדין חלוקה גם בלי השבועה, א"כ הוי תפיסת האחד לאחר שזכו בדין החלוקה דמדין הספק זכו שניהם בחלוקה, וגם אם אחר כך מגביה אחד לבד השני לא הפסיד את זכותו בחלוקה דגם לרבנן דסומכוס לא אמרין הממע"ה דתפס לאחר לידת הספק כדברי התו"ס ב"ב שהבאנו לעיל.

### ביאור דברי הגר"א למקור שיטת הרמב"ם

מענה נראה לבאר דברי הגר"א דמקור לדברי הרמב"ם ששנים יושבים בצד הערמה מסגית הגמ' מה מצאתיה ראיתיה, דסבר הרמב"ם דדין החלוקה מדין הספק ואף שאין הם מוחזקין הדין יחלוקו, דאין המוחזקות מוכיח החלוקה וכל דין החלוקה רק מדין הספק, וזה ממש כההו"א דבראיה בעלמא קני לדעת המהר"ם שיף דמיד בריאה חל ספק מי ראה ראשון ומדין הספק קנו שניהם זכות חלוקה וכדברי המהר"ם שיף דגם שאחד הגביה לבד לא הפסיד השני את כחו לחלוקה, וזה המקור לדברי הרמב"ם לדין שנים יושבים בצד הערמה דהוי ספק מי זכה בלי שיש מוחזקות המוכיחה על בעלות בחפץ וכל הקנין אינו רק כמדין קנין ארבע אמות מאחר והשתייכות לחפץ רק לאחד כדברי הרמב"ן בקנין ארבע אמות.

בזה נבין גם מה דמביא הגר"א דברי הגמ' דף י', דהגמ' מדברת על קנין ארבע אמות, ומשום הכי מעמיד הרמב"ם דאיירי בסמטא דקונה שם מדין ארבע אמות. לדברינו מתישב מדוע הרמב"ם לא הביא דברי הגמ' ג' ודאי רמאי או שאין החלוקה יכולה להיות אמת, דמההו"א דבראיה בעלמא קני מוכח דגם במקום שאין החלוקה יכולה להיות אמת הדין יחלקו מדכתב הרמב"ן כשניהם ראו ביחד אף אחד לא קנה דלא שיך קנין ראייה לשניים, וכן ארבע אמות לשנים לא שייך שהרי כל סיבת הקנין שרק לאחד

יש שיכות לחפץ, ומאחר שמסברא זו הגמ' לא חזרה בה מוכח דבספק של מי החפץ אף שאין החלוקה אמת הדין יחלוקו, והא דגמ' דוחה סברא זו לא משום הסברא שאין החלוקה אמת אלא דהדין דאין קונים בריאה בעלמא, מוכח דזוכה בדין החלוקה אף שאין החלוקה אמת דלא שיך סברת הגמ' דתרוייהו בהדי הדדי אגבהוה, ומתבאר שיטת הרמב"ם דמביא דין שניים יושבים בצד הערמה ואינו מביא תנאי הגמ' שהחלוקה יכולה אמת דשיטת הרמב"ם בנויה על סוגית הגמ' דמאי מצאתיה ראיתה כדברי הגר"א.



## הרבנים שמואל לפאיר ואברהם הלי

### בדין הנותן רשות להשתמש בכליו ונשברו

א) כתב הרמ"א בחור"מ סי' שפ"א ס"ע א' וז"ל, "וי"א דסתם ספסל היא שאולה לסתם בני אדם, ואם נשברה תחתיהן הוי כמתה מחמת מלאכה ופטורים מלשלם וכו'", עכ"ל, וכוונתו שספסל המונח בחצר וכדו', גם בלא לבקש רשות מהבעלים, מסתמא מסכימים הם שסתם אנשים ישבו עליה (אא"כ הם כבדים משאר בני אדם כמבואר שם ברמ"א), ועל כן אם נשבר פטורים מלשלם כיון שהוי כמתה מחמת מלאכה, ומקור דין זה הוא בב"ק י' ע"א בתוד"ה כגון בשם רשב"ם, וכך פסק גם הרא"ש שם, אולם בתוס' שם הובאה דעת ר' עזריאל שחייב את אלו שישבו ונשבר תחתיהם, וכתב הגר"א שכן פסקו הרמב"ם והשו"ע. וצ"ב בדעת ר' עזריאל, דלכאורה דחוק לומר דפליגי היאך לאמור את דעתו של אדם המניח ספסל בחצר, האם מסתמא מסכים שאנשים ישבו עליו או שאינו מסכים.

ואכן ביש"ש (ב"ק פ"א אות כח) כתב להדיא שגם לשיטת ר' עזריאל האומדנא היא שבעל הספסל אינו מקפיד שישבו אחרים עליו. והא דלא נפטרם משום דהוי כמתה מחמת מלאכה ביאר היש"ש וז"ל "...כי אף שסתם ספסל עשוי לישב עליו, מ"מ מי יימר שנותן רשות לפטור היושב עליו ומשברו, אפשר דלא מיקרי גזלן בהכי כשיושב עליו, אבל מ"מ לפוטרו בדין מתה מחמת מלאכה אין שייך אלא כששואל מדעת בעלים, שאז יכול לומר לאו לאוקמיה בכילתא שאלתיה כדאיתא בהשואל, א"כ אדעתא דהכי קא שאיל ואדעתא דהכי קא משאיל, אבל כשהוא לא ביקש שום דבר וגם זה לא השאיל לו, אף שסתמא עשוי לשיבה, מ"מ לא נתן לו רשות לישב וליפטר בשבירה", עכ"ל. נמצא לכאורה שנחלקו הרשב"ם ורבינו עזריאל בפטור דמתה מחמת מלאכה, האם שייכת בכל אופן שאדם משתמש בחפצי חבירו מחמת שחבירו אינו מקפיד, או רק באופן ששאלו להדיא מדעת בעלים, וצ"ב ביסוד מחלוקתם.

ב) והנה בעיקר הפטור של מתה מחמת מלאכה הקשו הראשונים קושייה אלימתא, דהנה שואל חייב בכל האונסין שלא קרו מחמתו, והיאך יתכן שכאשר מתה מחמת מעשיו קיל טפי. ובמחנ"א (הלכות שאלה ופקדון סימן ד') הביא שלשה ביאורים בדבר, דהרמב"ן והריטב"א פירשו שהיה לו לבעלים לעיין בפרתו האם תעמוד במלאכה זו, וכיון שלא עיין והשאילה איהו דאפסיד אנפשיה (וחדש המחנ"א שלפ"ז אם החפץ ניזק בדבר שלא היה על הבעלים לחשוש מפניו יותר מהשואל, יתחייב השואל גם אם

ניזק מחמת מלאכה), ובשם הנמו"י הביא שכיון שידע המשאל שיתכן שיתכחש במלאכה ואפי"ה השאלו, א"כ התירה למיתה, ופשע בנפשיה. והמחנ"א עצמו הציע טעם אחר, דמסתמא השואל התכוין לחפץ הראוי למלאכתו, וכיון שלא עמד באותה מלאכה איגלאי מילתא שהכלי לא היה ראוי למלאכה והוא שאלה בטעות, שאם היה יודע לא היה שואלו.

ומעתה יש מקום לתלות דין דידן בטעמים אלו, דלפי סברת הרמב"ן לכאורה שפיר יש לחלק בין מי ששאל להדיא לבין מי שמשתמש מחמת שאין הבעלים מקפידים, דדוקא באופן שביקש מהבעלים להשאלו מוטל על הבעלים לעיין שאכן החפץ לא יינזק ע"י המלאכה, משא"כ בגוונא שהבעלים הניחו ספסל בחצר לשימוש עצמם, ורק שאינם מקפידים שכאשר הוא ריק אחרים ישבו עליו, שבזה האחריות לבדוק ולעיין אינו על הבעלים אלא על המשתמש, ועל כן לא יחול בזה הפטור של מתה מחמת מלאכה.

משא"כ לפי טעמו של המחנ"א שהדבר תלוי בכוונת השואל להתחייב, דאמדינן ליה שאם היה יודע שאינה ראויה לשימושו לא היה שואלו, סברא זו לכאורה שייכת גם בגוונא דספסל דידן, ופשוט.

ואם כנים אנחנו עלה בידינו פתח לבאר שבדבר זה נחלקו הרשב"ם ור' עזריאל, שהרשב"ם שפטר סבר כמחנ"א, ואילו ר' עזריאל שחייב פירש כרמב"ן [ובלשון היש"ש לא כ"כ ברור לי היאך פירש את יסוד הפטור של מתה מחמת מלאכה, ויתכן שדבריו נוטים לביאורו של הנמו"י, וצלע"ע בזה].

ג) ואולי ניתן להציע ביאור אחר במחלוקתם, על פי מחלוקת נוספת בסוגיה. שהנה בשיטת הרשב"ם (הנ"ל המובא בתוס') מבואר שאם ארבעה אנשים ישבו על הספסל עם רשות (דסתם ספסל מותר לסתם בני אדם לשבת עליו), אזי גם אם אח"כ יצטרף אדם נוסף שמחמת תוספת כובדו הספסל עתיד להישבר, ואכן הוא נשבר, הריהו חייב והם פטורים, ואעפ"י שיכולים היו לעמוד כאשר האדם הנוסף התיישב, אעפ"י פטורים. אמנם בשיטת רש"י מבואר שכל שיכולים היו לעמוד (ובכך למנוע את שבירת הספסל) הריהם חייבים (עיין בהגהות הגר"א בסוגיה). ושיטת הרשב"ם צ"ב מהי הסברא לפוטורם, והלא כיון שלא נעמדו הריהם מזיקים כמו האדם הנוסף.

ויש מקום לומר עפ"י מה שדנו האחרונים בענין אדם הרואה שחבירו עומד להזיק לממונו, ובידו למונעו ולהציל את ממונו, ואינו עושה כן, האם המזיק חייב לשלם. והביאו ראיה מפורשת לחייב המזיק מהא דב"ק כ"ז ע"א דמבואר שהמניח גחלת חבירו, אף שהבעלים רואהו ויכול להסירו, מ"מ אם מניחו להינזק חייב המזיק. עיין

בקה"י ב"ק סימן י' מש"כ בזה, ועיין בשו"ת מנחת שלמה ח"ג סימן קט"ז סק"ז. ולפי"ז נראה שאדם היושב על ספסל של עצמו ובא אחר והתיישב בלי רשות, ומעתה מחמת כובדם המשותף עומד הספסל להשבר, בזה לכאורה אין לחייב את בעל הספסל לעמוד, דאף שבידו להציל את הספסל אינו מחויב לעשות כך, וא"כ השני שהתיישב הוא ניהו המזיק. [וידעתי גם ידעתי שיטענו כנגדי שאין מקרה זה דומה לבעל החפץ הנמנע מלהציל, שהרי כאן כובד גופו משתתף בעצם השבירה. אמנם כבר דנו בזה רבותינו האחרונים משני כיוונים, הא' שעד כמה שהוא עושה מעשה ברשות אין לו תורת מזיק כלל (עיין קה"י ב"ק סי' כד' מה שכתב בענין זה, ובחידושי רבי אריה לייב בסוגיין), והב' כיון שנשאר בישיבתו בלא שעשה מעשה (ומעשה הישיבה שמעיקרא לא היה בו כדי להזיק) יש לומר שמה שלא נעמד כאשר יודע שמעתה הספסל יישבר באם לא יעמוד, אין בו תורת מעשה מזיק (עיין היטב בסוגיית הקדרין שבהמניח ואכמ"ל)]

ואם צודקים אנו הרי שיש לומר שגם השואל ספסל ונתיישב עליו, הריהו בזמן ישיבתו כבעל הספסל לעניין זה, וכאשר בא אחר ונתיישב לידו, אין הוא נחשב המזיק גם אם יכול היה להיעמד, ובזה למנוע את שבירת הספסל. אלא שנלע"ד יתכן שכל זה לעניין אי חל עליו שם מזיק, דכיון שהוא יושב ברשות והשני הוא ניהו המתיישב באופן שמעתה יינזק הספסל, השני לחוד נחשב כמזיק, והוא יהא חייב בכל תשלומי הנזק. אמנם אם השני לא ישלם (או שאינו בר תשלומים, ויל"ע בגוונא דא היטב, ודו"ק) יתכן שמחויבי השמירה שבשואל יהא הוא חייב לשלם, די"ל שיש כאן שיעור של פשיעה במה שלא נעמד, וכשם שנראה פשוט שאם השואל רואה אדם הבא להזיק ובידו למונעו, אינו רשאי לאפשר את הנזק ולתבוע את המזיק שישלם, ואם עשה כן בודאי חייב לשלם לבעלים. אלא שמ"מ תורת מזיק חל רק על אותו אדם שהזיק לחפץ ולא על השומר, ולא יוכל המזיק לטעון שהשומר צריך להשתתף בתשלומי הנזק. וה"ה כאן לעניין הספסל, דלגבי חיובו של הראשון (שישב כדין) להשתתף בנזק, שפיר י"ל דפטור, אף אם לגבי חיובו כשומר יהא חייב לבעלים.

אכן כל זה ביחס לשואל דיש מקום להחשיבו כבעלים מחמת זכותו בשימושי החפץ. משא"כ בגוונא שבעל החפץ הרשהו לשבת י"ל שאין לו זכות ובעלות בשמוש, ובזה לכאור' י"ל שכאשר בא אחר ונתיישב, ויודע הראשון שעתה עומד הספסל להישבר, חייב הוא לעמוד, ואם נשאר ואינו עומד גם הוא יחשב כמזיק, וחיוב תשלומי הנזק יחולו על הראשון ועל השני יחדיו.

ואם כנים אנו הרי שיתכן לבאר שבזה גופא נחלקו הרשב"ם ורש"י, דהרשב"ם סובר שכיון שהספסל עומד לשיבת בני אדם הריהו כשואל בזמן ישיבתו (ואף שבודאי שאם הבעלים ירצו לשבת לא יוכל למונעם, מ"מ יתכן וזכותו למנוע אחרים מלשבת), ועל כן אין לו תורת מזיק גם אם יכול היה להיעמד. ואילו רש"י סבר כפי שביאר היש"ש את סברת ר' עזריאל, דכיון שלא שאלו להדיא מהבעלים, אף שבודאי אינו גזלן (דהבעלים מרשים לבנ"א להשתמש) מכל מקום לית ליה תורת בעלות דשואל, ועל כן כל שיכול היה לעמוד ונשאר לשבת חייב גם הוא כמזיק.

ד) ומעתה שמא י"ל שגם הפטור של מתה מחמת מלאכה מיתלא תליא בהא, שהנה שמעתי מת"ח אחד שליט"א שרצה לומר שהטענה של לאו לאוקמיה בכילתא שאלתיה פירושה שמזכויות השואל להשתמש גם אם יישבר מחמת השימוש, וע"מ כן השאילו הבעלים [ויתכן שזו כוונת היש"ש הנ"ל, דו"ק היטב בלשוננו], ואם כן הרי שדוקא כאשר יש לו קנין וזכות שאלה יחול הפטור. משא"כ במי שמשתמש ברשות בעלמא י"ל דאם בכה"ג אין לו "זכות" בשימוש, שפיר יתחייב גם במתה מחמת מלאכה.

ולפי"ז נמצא שהרשב"ם לשיטתו (כפי שביארנו באות הקודמת) דס"ל שהמשתמש ברשות גדרו כבעלים ואית ליה זכות שימוש, שפיר יחול גם פטור של מתה מחמת מלאכה ואילו ר' עזריאל י"ל דס"ל כפי שביאר היש"ש שאין לו "זכות שימוש" על אף שודאי מותר לו להשתמש ואינו גזלן, ועל כן חייב גם אם ניזק ע"י ישיבתו.

[הערה – יעויין בחי' ר' אריה לייב שהאריך טובא בביאור סוגית חמשה שישבו, והצעתי את אשר עלה בדעתי שיש לדון בגדרי הדברים, וקב"ה חדי בפלפולי דאורייתא].



## הרב אשר מילר

### ב' גדרים במצות השבת אבידה

**יש לחקור בעיקר דין ומצות השבת אבידה, אם הוא דוקא באופן של חפץ אבוד דאזי חייבה תורה בהשבת החפץ, או"ד כל הצלת ממון מהפסד בכלל מצוה דהשבת אבידה.**

א] שורש הנידון הוא במה דשנינו לקמן דף לא. אמר רבא ראה מים ששוטפין ובאין הרי זה גודר בפניהם, ויליף לה רבא מ'לכל אבידת אחיך' לרבות אבידת קרקע היינו דזהו הה"ת דמים שוטפין, ומבואר בגמ' דגם לולי חידוש רבא דנתרבה אבידת קרקע כה"ג הנה דכוותה במטלטלין ההולכין ליפסד ממים שוטפין לכו"ע מתחייב בזה. ואשר בפשטות נתחדש כאן חידוש דין נוסף בהשבת אבידה דמלבד חיוב ההשבה של אבידה דרך נפילה או הינוח, הרי שחייב להציל ממון חבירו מן ההפסד, ולא רק בגוונא דאבידה, והיה מקום לומר דהם ב' דינים חלוקים וכן דייק בס' יונת אלם סימן כו מד' הרמב"ם עי"ש.

ונפק"מ למי שרואה חבירו הולך להפסיד ממון אך אין כאן חפצא דאבידה, כגון רואה אור דלוק בחצירו המכלה ממנו, או שיכול להציל לו הפסד ממון אחר, אך אין כאן חפץ מסוים שנאבד או הולך ליאבד לו. האם יש בו חיוב השבת אבידה או דהוא רק מצות חסד בעלמא.

ב] והנה בלשון המשנה בכ"מ נאמר הריהו כמשיב אבידה קצת משמע דכל מניעת הפסד בכלל משיב אבידה, ראה עוד לשון רש"י ב"ק נח גבי מברית ארי דמצוה קעביד היינו במה שמנע חבטת הבהמה ולכאורה כוונתו מצות השבת אבידה ויש לדחות. עוד ידוע מה שדנו האחרונים [מחנה אפרים שומרים לה ועוד] במה ששנינו דפירות שהולכין לירקב ימכרו אם הוא מדין השומרים, או מדין השבת אבידה למנוע הפסד לבעלים, ולכאורה תלוי בזה דאם אין חיוב של השבת אבידה כה"ג ע"כ הוא מדין השומרים, גם מה שהוציאו האחרון חיוב שלא להזיק מדין השבת אבידה דהיו מים שוטפין תלוי בהנ"ל.

#### חידוש הגר"א דבדין מים שוטפין נעשה שומר אבידה.

ג] ובשיעורי הגרש"ר הראה לדברי ביאור הגר"א המחודשים סימן שמח ס"ק כג שכתב 'וכן כל כה"ג שרואה ממון חבירו שהולך לאיבוד והצילו חייב בשמירתה כאבידה' המבואר הרי דס"ל דהוא חיוב גמור של השבת אבידה וגם עליו נאמר דינא דואספתו אל



תוך ביתך, וּבַחֶק יַעֲקֹב הַפְּלִיג וְחִידֵשׁ עוֹד דַּעוּד קוֹדֵם שְׁגֵדֵר כַּעַד הַמִּים כִּבֵּר נַעֲשֶׂה שׁוֹמֵר אֲבִידָה וּמִתְחַיֵּב בְּגוֹ"א. וְזֶהוּ חִידוּשׁ נוֹסֵף וְהַגְרָ"א מִיָּרִי רַק כְּשֶׁנִּזְקֵק לְאֲבִידָה וְהִצִּיל וְעִי"ש.

וְכֵן נִרְאֶה לְדִיּוֹק כְּדַעַת הַגְרָ"א בְּד' רַבָּא דְּדִרְשׁ קָרָא דְּלִכְל אֲבִידָת אַחִיךָ לְרַבּוֹת אֲבִידָת קִרְקַע אֲשֶׁר מִזֶּה הִיָּה מִשְׁמַע דְּבִגּוּנָא דְּמִים שׁוֹטְפִין גֵּדֵר הַדְּבָר דְּנִהַפֵּךְ הַקִּרְקַע לְדִבְרֵי הָאֲבוּד בְּאוֹתוֹ שְׁעָה מִהַבְעָלִים וְחִייל עָלֶיהָ שֵׁם אֲבִידָה וְהַשְׁבַּת אֲבִידָה, [וְאִמְנָם חִיּוֹב שְׁמִירָה דֶּהַגְרָ"א לֹא יִהְיֶה בְּקִרְקַע דֹּאִין שְׁמִירָה לְקִרְקַעוֹת, לְמִירוֹת דִּילָהּ"ס שְׁמָא הִיכָא דְּשַׁעֲבָדִיהָ קָרָא בַּע"כ יִהְיֶה גַם קִרְקַע בְּכָלֵל וְנִפְקָ"מ לְאֲבִידָת שְׁטֵר, אֲבָל בְּבִגּוּנָא דַּעוּמְרִין וּמִטְלָטְלִין מִיָּהֵת יִהְיֶה חִיּוֹב בּוֹדָאי לְשִׁמּוֹר].

רִאִיָּה דִּישׁ אִיזָה חֲלוֹת דִּין אֲבִידָה וְלֹא דִין כְּלָלִי שֶׁל הַצְלָה מִהַפְסֵד.

ד' וְהִנֵּה יֵשׁ לְהַבִּיא רִאִיָּה דְּדִין הַשְׁבַּת אֲבִידָה לְאוֹ מִשּׁוֹם הַצְלַת מִמּוֹן בַּעֲלָמָא הוּא אֵלָּא חֲלוֹת דִּין דְּחַל עַל חִפְצָא דְּאֲבִידָה, דֶּהֱנָה מְצִינוּ [כִּז.]. דְּלִהַשְׁבַּת אֲדִיָּה בַּעֲיִנָּן דִּתְהִיָּה הָאֲבִידָה שׁו"פ בְּשַׁעַת אֲבִידָה, וְזֶה מִרְאָה כִּי אֵין הָעִנִּין הַהַפְסֵד הַמְמוּנִי, דְּזֶה הִיָּה צִרִיךְ לִיקְבַּע בְּשַׁעַת מְצִיָּאָה אֵלָּא ע"כ דְּדוֹקָא הִיכָא דְּחִייל 'שֵׁם אֲבִידָה' בְּשַׁעַת אֲבִידָה ע"י דְּהוּי שׁוֹה פְּרוּטָה אִזּוּ הוּא דְּחִייל בִּיה דִּין הַשְׁבַּת אֲבִידָה, וְאִמְנָם לְדַעַת הַרְמַב"ן וְדַעְמִיָּה אִינוּ מִתְחַיֵּב בְּהַשְׁבָּת תְּשִׁיבָם אֵלָּא בְּהַרְמַתָּה אֲבָל חֲלוֹת שֵׁם אֲבִידָה חִייל מִיד, [גַּם מִמָּה שְׁשִׁיךְ דִּין אֲבִידָה בְּלִי אִפְשָׁרוֹת הַשְׁבָּה לְבַעֲלִים כְּגוֹן בֹּאִין בּוֹ סִימָן וְכַדוֹ חֲזִינָן ג"כ דְּדִין הַשְׁבַּת אֲבִידָה הוּא גֵּדֵר מְסוּיִים דְּנַעֲשֶׂה חִפְצָא דְּאֲבִידָה].

### בְּסַפִּיקוֹ שֶׁל רַעַק"א בְּדִין אֲבִידָת נִכְרֵי כְּשִׁישְׂרָאֵל קִיבֵּל עָלָיו אַחֲרִיּוֹת.

ה' וְרִאָּה בְּחִי רַעַק"א וּז"ל: יֵשׁ לְדוֹן רְאוּבֵן שְׁחִיָּה שׁוֹמֵר שֶׁל נִכְרֵי וְקִיבֵּל עָלָיו אַחֲרִיּוֹת שְׁמִירָה וְנִאֲבָד מִמֶּנּוּ הַחִפֶּץ, הִיָּה נִלְעַנ"ד שִׁישׁ עַל הַמוֹצָאוֹ חִיּוֹב הַשְׁבָּה אִף דְּגוּף הַחִפֶּץ שֶׁל נִכְרֵי מ"מ הוּא מְצִיל הַיִּשְׂרָאֵל מִן הַהַפְסֵד שֶׁלֹּא יִצְטָרֵךְ לְשֵׁלֵם, לֹא מִבְּעִיָּא לְר"ש דְּאִמֵּר דֶּהַגְל"מ כְּמִמּוֹן דְּמִי כו' אֵלָּא אִפִּי לְרַבֵּנָן כו' אֲבָל מ"מ הוּא מְצִיל הַנִּכְסִים שֶׁל רְאוּבֵן שֶׁלֹּא יִתְחַיֵּבוּ לְשֵׁלֵם, כֵּךְ נִלְעַנ"ד מִסְבָּרָא בְּפִשְׁטוֹת גְּמוּר, אִמְנָם חֲבֵרֵי יִדִּידֵי הַרֵב מו"ה יִשְׂרָאֵל נ"י מִפְקָפֵק בְּדִבְרֵי דְּמ"מ י"ל לְרַבֵּנָן דְּר"ש הֵךְ חִפֶּץ לֹא נִקְרָא אֲבִידָת אַחִיךָ, וְחֲשַׁבְתִּי לְהַבִּיא רִאִיָּה לְזֶה [א"ה]: לִיִּישֵׁב קוֹשִׁית הַפְּנ"י דְּלִמ"ד גִּזְל עֲכו"ם מוֹתֵר לְמָה לִי קָרָא דְּאֲבִידָת אַחִיךָ] וְלִהַנ"ל נִפְקָ"מ הִיכָא דְּנַעֲשֶׂה יִשְׂרָאֵל שׁוֹמֵר דְּגוּל אֲסוּר מִשּׁוֹם בְּאַחֲרִיּוֹת יִשְׂרָאֵל, וּמ"מ לֹא אֲבִידָת אַחִיךָ מִקְרִי וְצ"ע לְדִינָא.

והנה מענוות דבריו נראה שצידד יותר לסברתו בפשיטת גמור דיש חיוב זה, אולם בסברת ר' ישראל נראה כנ"ל דאין כל דין בהשבת אבידה להציל מהפסד כ"א חלות דין דאבידת אחיך אם לא אין כל חיוב. ויש אולי להביא מקור לזה ממתני' דף כז. מה שמלה יש לה תובעין ומהו ענין תובעין, וכי בא לאפוקי דהפקר פטור מהשבת אבידה הלא פשוט הוא, [ובתוס' כתבו דיש לה סימנים דמהני ליה להיות תובע והכל דבר אחד] ואולי הכוונה לפי רעק"א דצריך שיהיה כאן תביעת אבידה ולא תביעת הפסד בעלמא ודוק.

ו] ועוד ידיעה מחידושי רעק"א דף ל. שהביא ששמע אומרים בשם מחותנו הג"ר ישראל קאליש ז"ל, שאמר ליישב הקרא דפעמים שאתה מתעלם [בכהן בבית הקברות] באופן דהוי בעידניה, [דהרי לעולם ההשבה לא מתקיימת מיד עם הטמאותו בבית הקברות] ב'משאיל' שהוא כהן וראה חפץ שהשאל לחבירו בבית הקברות, ורוצה להציל ידידו השואל מהפסד ממון, דאי לאו דפעמים שאתה מתעלם, הרי הוי בעידניה בעצם מה שמרים האבידה דבזה הרי הוא מחזיר האבידה לעצמו.

אלא שפקפק בזה רעק"א דכי היכי דבאבידת עצמו חייב לוותר על אבידתו כך יצטרך לפטור את השואל מחיובו על מנת שלא יצטרך ליכנס לבית הקברות, ואולי סברתו ע"ד שיטתו הנ"ל דמאחר וכל חיוב השבת אבידה כה"ג הוא משום דינא דהצלת הפסד ממון, דהרי אין השואל בעלים לענין אבידת אחיך, ובפרט דהוא המשאיל, ורק משום הפסד ממון בזה מחויב המשאיל לוותר לו ואין זה מתיר לבית הקברות.

### **ב' דינים בהשבת אבידה דין הצלה מהפסד וחיוב ממון.**

ז] ודע כי מקור נוסף יש להביא לחיוב השבת אבידה 'משום הצלה מהפסד' דהנה נחלקו הראשונים הר"ן והרמב"ן בדף כו: אם חיוב השב תשיבם מתחיל כבר מעת שראה המציאה או רק מעת הגבהה, ויסודו במימרא דרבא שם ראה סלע שנפל מחבירו והגבהה ע"מ לגזולה חייב בכולן, והיינו גם בהשב תשיבם, וע"כ היינו משום שביטל בכוונת גזילתו את חיוב ההשבה, ואי נימא דעדיין לא נתחייב קודם שהרים איזה ביטול יש הלא קודם שהביה לא נתחייב, ע"כ דנתחייב מיד בההשבה והוא ביטלה כך שיטת הר"ן, [והסיף הר"ן ואת"ל דעל מה שנטל ולא החזיר הרי ע"מ לגזולה נטל ואין זה אבידה אלא גזילה וביאר הברכ"ש דחייל שם אבידה רק בהגבהה וא"כ במה שגזל לאו אבידה היא כלל]

וקשה לדידיה אמאי מהני יאוש קודם שיבוא לידו באיסור, הרי כבר נתחייב בהשבה קודם לכן, והביא בברכ"ש ריש פירקין ס"ק ב' ליישב קושי' זו ד' הגר"ח בזה"ל, דחיוב השבה שקודם הגבתו לא דמי להחיוב שאחר ההגבהה, שמשראה את האבידה הוי החיוב רק לראות שישבוב אבידת חבירו שלא יהא נאבד הממון ישראל, משא"כ לאחר הגבתו אז חל עליו דיני ממונות. ביאור הדבר: דהחפץ נכנס לרשותו וחל עליו סדר ההשבה שיהיה עמך עד דרוש אחיך אותו ועי"ז נעשה שומר עליו. [והביא ד' הגר"ח עוד בסימן כה ס"ק ב' דביאר לפי"ז דהדין זקן ואינו לפי כבודו הוי פטור רק בהמצוה לטרוח בממונו, אבל בחיוב ממון להשיב לבעלים שנוצר מכח ההגבהה מזה לא נפטר]

ובזה מיושב שיטת הר"ן הנ"ל דכל דינא דבאיסורא אתי לידיה דלכן לא מהני יאוש אח"כ היינו רק חיוב הממוני דתורת אבידה שנוצר מכח ההגבהה דזה מונע ההיתר זכיה של יאוש, דהתורה לא התירה לזכות אחר דחייל עליה פרשתא דאבידה ותו לא פקע, אבל המצוה בעלמא אקרקפתא דגברא לכשראה המציאה שהוא דין רק למנוע הפסד זה לא סיבה לדין איסורא אתי לידיה דלא יחול היאוש אח"כ<sup>1</sup>.

ח] א"כ מעתה יש לנו פשרה בנידון הנ"ל דבהחיוב הממוני דחייל ע"י ההגבהה ודאי הוא דין מסויים באבידה דוקא, ולא שייך להקיש מזה לכל מציל מהפסד, אולם משום מצות השבה דחייל על הגברא אולי שייך גם במניעת הפסד ונזק לממון של חבירו.

ומה דבר' הגר"א הנ"ל נראה דגם דיני הממון של שומר אבידה חיילי במים שוטפין, היינו ע"כ כמו שנתבאר דע"י דרואה מים שוטפין על שדה חבירו חייל על הקרקע או על העומרין שבה 'שם אבידה' ונתחייב בהרמתה ככל פרשת השבת אבידה.

<sup>1</sup> ויתכן היה להבין לפי"ז ד' הגמ' דף ל. דלא דחינן איסורא מקמי ממונא, ולכאורה אינו מובן מאי גרע דהוא ממונא הלא הוא מצוה גמורה של השבת אבידה ומאי גריעותיה בכך שהוא ענין ממון, וע"כ דמאחר וקודם הגבהה אבידה עסקינן, הרי הוא בגדר חיוב הצלת הגברא מהפסד ממון, והפסד ממון אינו סיבה לעבירת לאו, כמו ההיא דאמרו בכתובות אי אמרה לא בעינן ליכא לעשה כלל, וכדכ' הרמב"ן, דכל מקום דהוא עצמו צריך לותר על הפסד ממון מפני הלאו, אינו משיב לעצמו מכח לאו דבית הקברות גם אחר אינו מחוייב אולם אחר שהגביה יתכן דחייל עליה מצות השב תשיבם וא"א להוכיח ממה שהגברא עצמו צריך לוותר כי על עצמו לא רמי מצות השבת אבידה ועל כתפיה דחבריה חייל כן נראה להציע וצ"ע.

אולם בשטמ"ק מבואר דלא כדברינו דגם מצות כבוד אב ואם יש בו סברת איסורא מפני ממונא [ופליג בתזה על תוס' וע"כ דס"ל דכל מצוה שהיא לחבירו ויכול לוותר עליו נאמר האי דינא דאינו עומד בפני איסור, ובשיעורי רש"י וברכת שמואל יבמות הבינו דנחלקו אי כאו"א הוי מצווה ממונית [היינו דהוא חייב כן לאביו או לא].

### ישוב ד' הרמב"ם המופלאים דספק הינוח אם נטל הרי אלו שלו.

ט] ולפי כל זה יש ליישב דעת הרמב"ם המחודשת, שכתב דבספק הינוח היכא דאין בו סימן לכתחילה לא יטול אבל אם נטל הרי אלו שלו, ורבים ראו גם תמהו מדוע זה הא"ש הלא הרי ספק הינוח ושמא לא נתיאשו בעלים [ויל"ע אולי ס"ס הרי ספק נפל לו ונתיאש ספק הניח ושכח וכה"ג להחזיק מהני, וידועים גם ד' הגר"א דהרמב"ם לטעמיה דספק ממונא לקולא היינו דתקפו כהן א"מ מידן]

ואולם לפי מה שנתבאר יתכן דרך חדשה ליישב דברי הרמב"ם, דנראה דהרמב"ם יסבור דכל דהוי דרך הינוח לא חייל עליה תורת אבידה כלל דהא הניחו שפ מדעת, [והארכנו ע"ז במק"א דבפשטות ונחלקו בזה תוס' והרמב"ן, בשמעתתא דספק הינוח ולא כאן המקום] ולא חפצא דאבידה הוי כלל, ורק משום הדין הנוסף של לכל אבידת אחיך – דלמדנו מזה דין 'הצלה מהפסד' – הוא דמתחייב המוצא להשיבו לבעלים, והרי משום הך דינא הלא ליה לדינא דבאיסורא אתי לידיה כדביאר הגר"ח דרך החיוב ממון של השבה משוי ליה באיסורא אתי לידיה, אולם החיוב הצלה מהפסד לא עביד ליה לאיסורא אתי לידיה, וא"כ שפיר כתב הרמב"ם דאם נטלו הרי אלו שלו משום דכשעבר הזמן ונתיאש מליטלו, הרי הוי יאוש, ומה דנטלו קודם לכן מאחר ולא בתורת אבידה הוי כשנטלה דהא הוי דרך הינוח, לא חשיב באיסורא אתי לידיה וזה יכול להיות פשט נפלא ברמב"ם, וצ"ע אם אמת אם נכון.



## הרב יצחק מנחם פזריני

## בדין גניבת וגזילת הגוי

א) בגמ' בב"ק (ק"ג:) 'תניא אמר ר' שמעון דבר זה דרש ר"ע כשבא מזפירין מנין לגזל כנעני שהוא אסור ת"ל אחרי נמכר גאולה תהיה לו שלא ימשכנו ויצא' ובהמשך שם 'אמר רב הונא מנין לגזל הכנעני שהוא אסור שנאמר ואכלת את כל העמים אשר ה' אלהיך נותן לך בזמן שהן מסורים בידך ולא בזמן שאינם מסורים בידך'. הרי שיש ב' מקורות לגזל עכו"ם שאסור.

ובגמ' בב"ק שם לא הובא מ"ד שגזל עכו"ם מותר, אך בגמ' בב"מ (ק"א:) איתא איכא תנא דסבר גזל עכו"ם מותר, ומחלוקת זו הובאה בגמ' בב"מ (פ"ה:) ובבכורות (יג:).

ועוד איתא בגמ' בב"ק (לח.) על הא דתנן שור של ישראל שנגח שור של כנעני פטור, ואקשינן, ממה נפשך אי רעהו דוקא דכנעני כי נגח דישאל נמי ליפטור, ואי רעהו לאו דוקא אפילו דישאל כי נגח דכנעני נחייב, ומשני, א"ר אבהו אמר קרא עמד וימודד ארץ ראה ויתר גוים ראה שבע מצות שקיבלו עליהם בני נח כיון שלא קיימו עמד והתיר ממונן לישראל, רבי יוחנן אמר מהכא הופיע מהר פארן, מפארן הופיע ממונן לישראל, תניא נמי הכי שור של ישראל שנגח שור של כנעני פטור שור של כנעני שנגח שור של ישראל בין תם בין מועד משלם נזק שלם, שנאמר עמד וימודד ארץ ראה ויתר גוים, ואומר, הופיע מהר פארן, מאי ואומר, וכי תימא האי עמד וימודד ארץ מבעי' ליה לכדרב מתנה וכדרב יוסף, ת"ש הופיע מהר פארן מפארן הופיע ממונן לישראל.

והיראים (סי' קכד, וסי' תכב) פסק דגזל עכו"ם מותר, והביא (בסי' קכד) כמקור את דברי רבי אבהו שדרש מקרא דעמד וימודד ארץ<sup>1</sup>, ולע"ע לא מצאתי לו חבר, וע"ע להלן שהתבאר שגם לדעת היראים לא הותר אלא גזל עכו"ם ולא גניבת עכו"ם.

ב) והנה הרמב"ם בתחילת הלכות גניבה (פ"א ה"א) כתב וז"ל 'כל הגונב ממון משהו פרוטה ומעלה עובר על לא תעשה שנאמר (ויקרא יט, יא) לא תגנבו וכו', ואחד הגונב ממון ישראל או הגונב ממון גוי וכו'. עכ"ל. מבואר דאסור מדאורי' לגנוב מגוי וילפי' לה מקרא דלא תגנבו.

<sup>1</sup> ובסי' תכב הביא ראייה מהסוגיא בסוכה (ל.) גבי הנהו דזבני מאוונכרי, ומדמבואר שם דלא הוה מצוה הבאה בעבירה ש"מ דגזל עכו"ם מותר. וע"ע להלן (הערה 4)

והמהרש"ל (יש"ש ב"ק פ"י סי' כ) כתב על דברי הרמב"ם וז"ל 'ודבר תימא הוא בעיני, כי התורה בכללה ובפרטה לישראל ניתנה, ולכאורה נראה מהאי סוגיא, דדורש גזל הגוי מקראי לאיסור, אינו אלא אסמכתא בעלמא הוא ואף אם ת"ל דדרשה גמורה היא. מ"מ אינו אלא לאיסורא, אבל אינו בכלל לאו דלא תגזול, וכן לא תגנוב. עכ"ל. ולכאור' צ"ל דס"ל לרמב"ם דהמקורות שהובאו בגמ' בב"ק הנ"ל הם מלמדים אותנו שגם גניבה כלול בלאו ד'לא תגנוב'.

והנה ברמב"ם בהל' גזילה (פ"א ה"ב) כתב וז"ל 'ואסור לגזול כל שהוא דין תורה, אפילו גוי עובד עבודה זרה אסור לגזלו או לעשוק, ואם גזלו או עשוק יחזיר'. וכתב הכס"מ (שם) שהרמב"ם דקדק לכתוב אסור לגזלו או לעשוק ולא כתב שעובר עליו בל"ת לומר שאין איסור זה מן התורה, והש"ך (סי' שנט ס"ק ב) ומחנה אפרים (הל' גזילה סי' ג) הקשו עליו שמדברי הרמב"ם בהל' גניבה משמע דאסור מדאור' ואחי הגאון הר"ר דוד שליט"א בספרו מילי דנזקין (דף קיג: ד"ה אמר רב ביבי) ביאר דס"ל לכס"מ דיש חילוק בין גניבה לגזלה ורק גניבה אסורה מדאור'.

והיינו ע"פ דברי המנ"ח (מצוה רכד) שכתב דאפשר שאף להסוברים גזלת גוי אסורה מדרבנן מ"מ גנבת גוי אסורה מדאורי', והיינו לפי הסוברים דאף ע"מ למיקט ואף שלו אסור לגנוב מדאורי', ומזה נראה דהתורה לא אסרה זה מדין ממון לבד רק המדה הגרועה הזאת בעצמה התורה אסרה, א"כ בשלמא גזל דהוא רק דהתורה אסרה ממון חבירו א"כ אפשר דמגוי לא אסרה כי הממון שלו הפקר לאותן שיטות<sup>2</sup>, אבל גניבה דאף שלו אסור לגנוב כדי שלא ילמוד מדה הגרועה הזאת א"כ אף מגוי אסור כדי שלא ירגיל בזה וע"ז הקפידה התורה. אלא שתמה ע"ז שא"כ בגניבה גם פחות משהו פרוטה יהיה אסור מדאורי' דמרגיל עצמו בזה, אך לכאור' י"ל דפחות משהו פרוטה לא נחשב ממון וממילא לא נחשב שמרגיל עצמו.

ואולי כ"ה גם דעת היראים (סי' קכד) שאחר שכתב שאיסור גניבת דעת נלמד מקרא דלא תגנוב (ויקרא יט, יא) כתב וז"ל 'וחמור גונב דעת מגונב ממון ונפשות שהרי התירה תורה בעובדי כוכבים גונב נפשות דכתיב גונב נפש מאחיו מבני ישראל ולא מבני עובדי כוכבים. ממון, אמרי' בב"ק בשור שנגח את הפרה ראה ויתר גוים התיר ממון של כנענים לישראל וגונב דעת אפי' של עובדי כוכבים אסור שלא מצינו שהתירה תורה בעובדי כוכבים. ואף על גב דכתיב לא תגנובו ולא תכחשו ולא תשקרו איש בעמיתו לא

<sup>2</sup> מה שכתב דהוה הפקר אינו מוסכם דעי' יראים (סי' תכב) והובא במג"א (סי' תרלז ס"ק ג) דס"ל דאף למ"ד גזל עכו"ם מותר לא הוה לכם א"כ משמע שאינו הפקר גמור.

קאי אתגנובו, שהרי טעם ניגון מפסיקו ומצינו פסוקי טעמים מן התורה כדאמרי' בנדרים פרק אין בין המודר הנאה (לז). ושום שכל אלו פסוקי הטעמים. ואמר שמואל בפ' גיד הנשה אסור לגנוב דעת הבריות ואפילו דעתו של עובד כוכבים. ושמואל במידי דממון מיירי. עכ"ל. ודבריו צ"ב דאי סבר דקרא דלא תגנובו קאי גם על עכו"ם א"כ אמאי כתב שהותר ממוןם [דלכאור' אין לחלק בין גניבת דעת לגניבת ממון דהא ודאי קרא דלא תגנובו כולל שניהם], וע"כ צ"ל דהא דהותר ממוןם היינו בגזילה<sup>3</sup> ואעפ"כ גניבת דעת אסורה וה"ה גנבת ממון, מקרא דלא תגנובו. וכ"ד הריטב"א בחולין (צד). שהביא את דברי היראים עי"ש.

וכע"ז נקט הנודע ביהודה (יו"ד מהדו"ק סי' פא) אלא דכתב שם שגם גניבה וגם גזילה אסורים מדאורי' אלא שבגניבה עובר בלאו דלא תגנובו, משום דלא תגנובו סתמא כתיב (ויקרא יט, יא) וכולל ישראל וכותי, אבל בגזל סמך ליה רעך (שם יט, יג) ואין הכותי בכלל, אבל בגזילה איכא עשה וילפינן לה מאחרי נמכר או מוחשב עם קונהו, ואם כן אין כאן לאו אף דאיכא איסור דאורייתא, ומ"מ זה שלא כדעת הכ"מ שכתב שבגזילה אינו אלא איסור דרבנן, ולדידיה גם להרמב"ם אסור מן התורה אבל עם כל זה אינו בלאו.

ולכאור' יש להוכיח דאין בעכו"ם איסור גזל מקרא דלא תגזל, אלא או דהוה איסור דרבנן או דהוה איסור עשה שנלמד מקרא וחישב עם קונהו, שהרי אבידתו מותרת, ובגמ' בב"מ (כו:): מבואר שהמרים אבידה ע"ד לגזולה עובר משום לא תגזול, וא"כ אף אי נימא דאבידתו מותרת משום השבת אבידה אבל אכתי אמאי לא יהיה איסור לא תגזול אלא ע"כ דאיסור לא תגזול אינו בנכרי.

ומ"מ בדברי המהרש"ל (הנ"ל) מבואר שס"ל שאין לחלק בין גניבה לגזילה, וכן מבואר בדברי הש"ך (סי' שמח ס"ק ב, וסי' שנט ס"ק ב) והגר"א (סי' שמח ס"ק ח), והמחנה אפרים (הנ"ל) וסברי דלדעת הרמב"ם תרויהו אסורים מדאורי' ומשום לא תגזול.

ג) רש"י בסנהדרין (נז. ד"ה ישראל) כתב 'ישראל בכותי מותר, דלא תעשוק את רעך כתיב ולא כותי, ומדרבנן איכא למאן דאסר משום חילול השם בהגזול בתרא'. עכ"ל.

<sup>3</sup> אך באמת זה דוחק מאד בלשון שהרי כתב 'גנבת ממון' וצ"ע.

מבואר דס"ל דגזל הגוי אסור רק מדרבנן<sup>4</sup> ומשום חילול השם, וכדבריו נקט המהרש"ל (שם) והובא בש"ך (סי' שנט ס"ק ב).

והנה מש"כ רש"י 'משום חילול השם' לכאור' כונתו שאף במקום שאין חילול השם אסור מדרבנן אטו מקרה שיש חילול השם, דאי לא תימא הכי אמאי אינו אסור אלא מדרבנן הא חילול השם הוה איסור דאורייתא, ובזה מיושב נמי מה שהק' המהרש"ל (שם) על דברי רש"י וז"ל 'ומה שכתב רש"י מפני חילול השם. לא נראה לי כלל, דגזל הגוי אסור אפילו בלא חילול השם. אבל נראה לי, משום שירחיק עצמו מן הכיעור ודומה לו, ויאכל וישתה את שלו. ולא ירגיל את עצמו בגניבה וגזילה'. ועי' בביאור הגר"א (סי' שמח ס"ק ח) מה שהביא מדברי התוס' (ב"מ פז: ד"ה אלא) שכתבו דבמקום חילול השם אסור מדאורי' אפי' למ"ד גזל כותי מותר, וכתב דרש"י פליג ע"ז, ולהנ"ל אין הכרח לומר דרש"י פליג. ושור"ר בביאור הגר"א באהע"ז (סי' כח ס"ק ה בליקוט) שהביא את דברי רש"י וכתב שכ"ה בירושלמי מעשה ששלח המלכות שני אסטרטיוטות ללמוד תורה מר"ג כו' ובסוף א"ל כל תורתכם נאה ומשובחת חוץ מב' דברים הללו כל גזילו' של ישראל אסור ושל עכו"ם מותר באותה שעה גזר ר"ג על גזילת עכו"ם שיהא אסור מפני חילול השם, אך כתב הגר"א דאין ראיה מהירושלמי לדברי רש"י די"ל דאתי כמ"ד גזל הגוי מותר, ועכ"פ נמצאנו למדים שאפשר לפרש כונת רש"י 'מפני חילול השם' היינו דעצם הדין שגזל עכו"ם מותר הוא חילול השם וכמעשה דסרדיוטות.

והגר"א (בהגהות שם, ובחור"מ שמח ס"ק ח) תמה על דברי רש"י, דפשטא דגמ' בב"ק (שם) משמע דמדאורייתא אסור דהא יליף מקרא וחשב עם קונוהו ומאכלת כו', וכן משמע פשטא דגמ' בב"מ (פז: דאמרי' התם על דרש"י שם כי תבא בכרם רעך וכו' ואל כליך לא תתן דדוקא כרם רעך אבל כרם כותי תתן, ואקשי' שם הניחא למ"ד גזל כותי אסור היינו דאצטריך קרא למשרי פועל. וגם הגאון רע"א (בהגהות על השו"ע חור"מ ריש סי' שנט) הק' מהגמ' בב"מ (הנ"ל).

במחנה אפרים (הל' גזילה סי' ג) והגאון רע"א (שם) כתבו להוכיח דגזל אסור מדאורי' מהא דאמרי' בבכורות (יב:) 'הניחא למ"ד גזילו אסור היינו דאצטריך קרא למישרי

<sup>4</sup> המג"א (סי' תרלו ס"ק ג) כתב בדעת רש"י בסוכה (ל. ד"ה מאי טעמא) דאע"ג דגזל עכו"ם אסור מ"מ לא אמרי' ביה מצוה הבאה בעבירה, ובמחצית השקל שם ביאר דבריו ע"פ רש"י בסנהדרין דס"ל דגזל עכו"ם אינו אסור אלא מדרבנן, ולכאור' צ"ע דהא גם באיסור דרבנן חשיב עבירה לענין מצוה הבאה בעבירה וכמו שכתב רש"י בפסחים (לה: ד"ה טבול מדרבנן, לט. ד"ה ובדמאי). וע"ע בהגהות רע"א על המג"א שם ומה שהביא מהרמב"ן ולכאור' גם הוא ס"ל דבגזל עכו"ם לא אמרי' מצוה הבאה בעבירה. אך אפשר דהרמב"ן ס"ל גזל עכו"ם מותר וכהיראים הנ"ל. וע"ע לעיל (הערה 1) וצ"ע.



אונאה אלא אי סבר לה כמ"ד גזילו של כנעני מותר אונאה מיבעיא, הרי דלמ"ד גזל עכו"ם אסור מדאורי' הוא<sup>5</sup>.

(ד) והנה הרמ"א אהע"ז (סי' כח סעי' א) כתב 'קדשה בגזל או גניבת עובדי כוכבים, הוי מקודשת דהא אינה צריכה להחזיר רק מכח קידוש השם'. ומבואר בדרכי משה (שם אות א) שמקורו במהרי"ו (סי' קל"ח), והאחרונים (ש"ך חו"מ סי' שמח ס"ק ב, חלקת מחוקק אהע"ז שם ס"ק ג, ביאור הגר"א שם ס"ק ה, ובחו"מ סי' שמח ס"ק ח) הקשו על זה דהא קי"ל גזל עכו"ם אסור מהתורה, וכ' שאין ראייה מדברי מהרי"ו דאיהו מיירי בכעין הפקעת הלואתו, דשם מיירי באחד שמכר לראובן משכון שקיבל מגוי וראובן קידש בזה אישה ואחד הסברות להתיר שם הוא משום דכה"ג לא הוה אלא כהפקעת הלואתו שאסורה רק במקום חילול השם, והיינו דהאחרונים הבינו דאם גזל עכו"ם אסור מהתור' ממילא יש חיוב השבה מהתורה, אמנם לכאור' י"ל שכונת הרמ"א למש"כ שם המהרי"ו בתוה"ד 'ועוד טעמא דהוי מכירה גמורה דדעתו למגזליה לגוי ואיפשר דבדיעבד לא מהדרין עובדא' והבין הרמ"א שכונתו דאין דין והשיב לגוי, דבפרשת ויקרא (ה, כא-כג) במצות השבת הגזל וכחש בעמיתו כתיב, וממילא אף אי אסור לגזול מגוי מדאורי' מ"מ בדיעבד זה שלו, ורק משום קידוש השם צריך להחזיר, ושו"ר שכן ביארו בנו"ב (יו"ד מהדו"ק סי' פא), ובנתיב"מ (סי' שמח ס"ק א) את דברי הרמ"א.

וברמב"ם (פ"א מגזילה ה"ב) כתב שאם גזל גוי יחזיר, והנה לפי הכס"מ שס"ל בדעת הרמב"ם דגזילת גוי אסורה מדרבנן פשוט דיחזיר היינו מדרבנן, אבל לפי השיטות שגזילת גוי אסורה מדאורי' י"ל דהאם גם החיוב השבה הוא מדאורי', ובנודע ביהודה (שם) הסתפק בזה, ונראה שנוטה יותר לומר שצריך להחזיר מדרבנן, אך כתב שאף אי נימא דמה שכתב הרמב"ם שאם גזלו מחזיר היינו מדאורייתא, טעמו משום דאמר רחמנא לא תעביד ואי עביד לא מהני, וא"כ לא קנה הגזל כלל וכל זמן שהוא בידו אם אינו מחזיר גזול מחדש, אבל אם כבר אכל הגזל ודאי שאינו חייב לשלם ממון אחר ומה דהוה הוה, ומ"מ בדברי הרמ"א משמע דהחיוב השבה הוא מדרבנן, וכן נקט בנתיב"מ (שם).

<sup>5</sup> צ"ע אמאי הגר"א לא הק' מגמ' זו.

<sup>6</sup> לכאור' הא דצריך למיעוט זה היינו לצד דגניבת וגזילת גוי נלמדת מלא תגנוב ולא תגזול [והיינו דהריבוי מקרא דוחשב או מקרא דוכאלת מלמדנו דנכלל באיסור לא תגנוב ולא תגזול], אבל אי נימא דליכא אלא עשה (וכמש"כ בנו"ב הנוכ"ל וכן צידד היש"ש הנוכ"ל) א"כ בלא"ה נמי מהכ"ת לרבות השבה, וכן מבואר בנתיב"מ (סי' שמח ס"ק א).

ה) ונראה דגדר האיסור בגזל עכו"ם אינו החיסרון ממון שיש לעכו"ם אלא התורה רצתה להרחיקנו מהמעשה המגונה של גזל ולהכי א"א ללמוד מקרא דראה ויתר גויים לענין גזל ורק לשור של ישראל שהזיק עכו"ם (ודלא כהיראים שלמד מזה לכל גזל עכו"ם), ומה"ט נמי אבידתו מותרת כיון דיצא כבר מרשותו אין בזה מעשה גזל, ומה"ט נמי טעותו מותרת דאין בזה את המעשה גזילה, ולחיסרון ממון דנכרי לא חיישי, וכן הפקעת הלואתו, ומה"ט נמי אין חיוב והשיב דסו"ס כבר נעשה המעשה איסור ולחיסרון ממון לא חיישי.

ו) כתב היראים (סי' תכב) והובא במג"א (סי' תרלז ס"ק ג) דאף למ"ד גזל עכו"ם מותר מ"מ לא הוה לכם, והגאון רע"א (בהגהותיו על השו"ע שם) כ' שכ"ה גם דעת הרמב"ן במלחמות (סוכה יד:). אולם בקהלת יעקב (אהע"ז סי' כח סעי' א) כתב לדון שלא כדבריו ע"פ מה שיסד דלולי החיוב והשיב היה הגזלן קונה את הגזלה לגמרי, ובגזל הגוי אין חיוב והשיב ממילא קונה לגמרי.



מדור עניני טהרות ונטילת ידים

## הרב שלום דב שמעון

### בענין חבורי אוכלין ע"י משקין

איתא במנחות דף כ"ד א', בעי רבי ירמיה צירוף כלי וחיבור מים מהו, ופרש"י (וכן פי' הר"ש טהרות פ"ח מ"ח), כגון אם יש שני חצאי עשרון בכלי וחצי עשרון חוץ לכלי וחיבור מים כגון ניצוק מחבר את של חוץ לכלי למה שבתוך הכלי, ונגע טומאה בזה שבכלי שאינו נוגע במים ונטמא חברו משום צירוף כלי, מהו שיטמא את זה שחוץ לכלי בחיבור מים, עכ"ד. והנה מבואר לפי פירושו, דמשקה מחבר ב' חצאי עשרון לענין שאם נטמא זה נטמא זה, ויעוי' בתוס' שם שכתבו דדבר תימה הוא, אכן הביאו דכן הוא מבואר במשנת טהרות פ"ח מ"ט (ועי' מש"נ בזה להלן אות ב'), עיי"ש. והרמב"ם פי"ב אה"ט ה"ט פי' להך דחיבור מים, דהגדון הוא על המים עצמן המחוברין לחצי עשרון שבכלי, שאם נטמא החצי עשרון נטמאו המים עיי"ש, ובחי' הגרא"ל (ח"ב סי' ל"ח) האריך לבאר לפי שיטתו, דיסוד הדין דחבור אוכלין ע"י משקין הוא משום דמשקה מחובר לאוכל זה ולאוכל זה, ועי"ז הוא דמחוברין שני האוכלין זה לזה<sup>1</sup>, עיי"ש.

והנה תנן בסוף פ"ק דטהרות, ככרות הקדש ובתוכן מים מקודשין ונגע שרץ באחד מהן כולן טמאים, ופי' הר"מ דדוקא במים מקודשים כולן טמאין דמחמת חיבת הקדש חשבינן למשקה שבככר כמו שנגע בככר שבצדו עיי"ש<sup>2</sup>, והקשה בחזו"א (טהרות ס"א) דאפילו במשקה חולין נמי נימא דחשיב כמו שנגעו בככר שבצדו, שהרי המשקין מחוברין לככר זו וממילא ככר שנגעה בה חשיבה שנגעה בהמשקין<sup>2</sup>. והוכיח שם מכח קושיא זו (וכ"כ עוד בכמה דוכתי להוכיח כן), דאע"ג דמשקין מחברין ב' האוכלין מ"מ הם עצמם אינם נחשבים מחוברים להאוכל, עיי"ש. ותימה שהעלים עיניו מדברי הרמב"ם הנ"ל, שמפורש בדבריו לכאורה דאיכא חבור מים אף להאוכלין, שהרי פי'

<sup>1</sup> עוד יעוי' בחי' הגרא"ל שם שכתב עפ"י דרכו, דהיינו טעמא דאין חבורי אוכלין רק ע"י שבעה משקין, ומשום דהני יש להם חיבור להאוכל לענין טומאתן, אבל מי פירות כיון שאין להם טומאה אין להם תורת חיבור להאוכל וממילא אינם מחברין להאוכלים, עיי"ש. ויש להעיר, דזה אינו רק לשיטת הרמב"ם ריש פ"ג טומאת אוכלין דאין טומאה במי פירות, אבל דעת הראב"ד שם דמי פירות יש בהם טומאת משקין (כ"כ בדעתו הקרית ספר, אבל יש מהאחרונים שפי' דבריו דיש בהם טומאת אוכלין ואכמ"ל), ומ"מ כתב שם דאינם מחברים להאוכלים, עיי"ש.

<sup>2</sup> וה"נ יש להקשות במשנה שם ריש פ"ב לפי' הר"ש, דתנן התם בנוגע בעלה במקום משקה ואין בו כביצה דהכל טהור, ואם חזר לקדרה הכל טמא מחמת משקה שנגע בו עיי"ש<sup>2</sup>, וקשה דאפילו לא חזר לקדרה הרי המשקה הטמא מחובר להעלה וחשוב נוגע במשקה שבקדרה.

בסוגיא דמנחות הנ"ל דחבור מים היינו דהמים עצמם מחוברים לעשרון ואם נגעה טומאה בזה נטמא זה<sup>3</sup>, והשתא הדרא קושיית החזו"א לדוכתא, וצ"ע.

והנה איתא בזבחים ק"ה ב', בעא מיניה ר"ז מר"א בר חייא וכו', הא דתניא חברי אוכלין ע"י משקה חבור לטומאה קלה ואינו חבור לטומאה חמורה, מונין בו ראשון ושני או אין מונין בו ראשון ושני, א"ל כל היכא דמטמא אדם מונין בו ראשון ושני אין מטמא אדם אין מונין בו ראשון ושני, ע"כ. ונחלקו רש"י והרמב"ם בביאור הסוגיא, רש"י פי' (וכן פי' הר"ש טהרות שם) בשני חצאי זית מן הנבלה ומשקה טופח ביניהן, וקתני דמהני חבורן לטמא אוכלין ומשקין אבל לא אדם וכלים (וכתב רש"י דטעמא לא ידענא), ובעי גמרא אם אותם אוכלין שמטמאין נעשין ראשון או שני, ופשיט דכיון שאינו מטמא אדם אינו עושה אוכלין ראשון אלא שני. אבל הרמב"ם בחבורו פי"א אה"ט ה"ו פי' להא דקתני חבור לטומאה קלה דהיינו לענין טומאת אוכלין<sup>4</sup>, ומיירי בב' חצאי ביצה ומשקה מחברין ונגעה טומאה באחד מהן דנטמא חבורו, ובעי גמרא אם מונין בו ראשון, כלומר שאם נגע שרץ בזה הרי הוא עושה אף לחבורו ראשון, או דאין מונין בו ראשון ולא נעשה חבורו אלא שני. והא לך לשון הרמב"ם שם, חברי אוכלין ע"י משקין הרי הן חבור לטמא טומאת אוכלין, והדבר ספק אם הן חשובין כגוף אחד למנות בהן ראשון ושני ושלש, או חושבין זה האוכל שנגעה בו הטומאה ראשון והאוכל המחובר לו שני<sup>5</sup>, ע"כ.

<sup>3</sup> ואין לפרש דהמים נטמאים ונעשים תחלה וחוזרים ומטמאין לעשרון, דהא בגמרא שם קרי לטומאה שנטמא העשרון מחמת חבור המים טומאה דברא, ואי איתא דהמים הם המטמאין אותו הרי"ז חשוב ודאי טומאה דגוואי, וע"כ דמיירי התם בטבו"י שנגע במים, וכגירסא שמח השטמ"ק שם, ולכך אין המים שנפסלו מטמאין העשרון שבכלי, אלא דנפסל העשרון מטבו"י עצמו מדין חבור ודוק היטב. וכן מבואר בכס"מ פי"א אה"ט ה"ו שהוא מדין חברי משקין, שכתב דתלי ספיקא דחבור מים וצירוף כלי בספיקא דחבורי אוכלין ע"י משקין אי מונין בהם ראשון ושני עיי"ש, ודוק.

<sup>4</sup> והא דקתני ולא לטומאה חמורה, צריך לפרש לדעת הרמב"ם שאין משקה מחבר כלל לב' חצאי זית מן הנבלה, וזה להיפוך מפרש"י.

<sup>5</sup> ויעוי' בראב"ד שם שהשיג על מה דפסק הרמב"ם שהדבר ספק, והרי בגמרא פשיט ר"א בר חייא דאין מונין, ומבואר דמורה להרמב"ם בפירושו, אלא דסובר להלכה דנעשה חבורו שני. ובכס"מ שם תי' דעת הרמב"ם וז"ל, טעם רבנו נראה שהוא מדגריסין בפרק הקומץ רבה (מנחות כ"ד א') בעי רבי ירמיה צירוף כלי וחיבור מים וכו', וכיון דהא דמיא להאי וסלקא בתיקו הוא הדין לאידך, ואע"ג דר"א בר חייא פשטה מ"מ מידי ספיקא לא נפקא, ע"כ. ודבריו סתומין לכאורה, דמאי שייטא ספיקא דרבי ירמיה לבעיא דרבי זירא אי מונין בו ראשון ושני, וצ"ע. ויש לפרש דבריו, עפ"י שפי' הוא ספיקא דמונין בו ראשון וכו' (הו"ד להלן בפנים), דהספק הוא אם חבור משקין הוי חבור גמור כנשיכה וחשיב שהשרץ נוגע בכל האוכלים המחוברים, או דלמא אי"ז חבור גמור ולא חשיב שנגע שרץ באוכל השני רק דמהני חיבור ליחשב כאילו

ובכס"מ שם ביאר צדדי הספק בזה וז"ל, ונראה מדברי רבנו דהכי קמבעיא ליה, אי חשיבי שני האוכלים כגוף אחד ואם נגע שרץ באחד מהם הו' להו' תרווייהו ראשון, או דלמא אע"פ שהמשקה מחברן מ"מ אינו נחשב כאילו נגע בו השרץ ודיינו שנחשוב אותו כאילו נגע באוכל שנגע בו השרץ והו' שני, עכ"ד. והנה מבואר בדבריו, דהספק הוא אם חבור משקה הו' חבור גמור כמו נשיכה וחשוב שהשרץ נגע בכולו, או דאינו חבור גמור ולא מהני רק ליחשב כאילו נגע באוכל הראשון. ויש לתמוה בב' הצדדים, דמש"כ לפרש הצד דמונין בו דהו' חבור גמור ומטמא שרץ לכולו ועושהו ראשון, קשה דא"ה מאי קא פשיט גמרא כל שאינו מטמא אדם אין מונין בו, והרי הספק היה שהשרץ הוא שיעשהו ראשון ושרץ הרי מטמא אדם. ומש"כ בהצד השני דמהני חבור משקה ליחשב כאילו נגע באוכל הראשון, הוא תמוה מאד לכאורה וכמו שעמד בזה בחי' הגרי"ז מנחות שם, דממ"נ, אם מיירי בשיש באוכל ראשון כביצה, א"כ בלאו דינא דחבור משקה נעשה חבור שני, שהרי אוכל הראשון מטמא משקה ועושהו תחלה וחוזר משקה ומטמא לחבורו ועושהו שני, ואי נימא דאין בו כביצה א"כ מה בכך דחשיב כאילו נגע בראשון, סו"ס כיון דאין בו כביצה אינו מטמא, וצע"ג.

ואשר נראה לענ"ד לבאר בדעת הרמב"ם, דהא ודאי לא חשיב חבור משקין חיבור גמור כנשיכה ליחשב שנגע שרץ בכל החלקים<sup>6</sup>, אלא דדינא הוא דאפילו נגעה טומאה במקצת אוכל הרי היא מתפשטת בכולו, ונתחדש בדין חבור משקין דה"נ אם נגעה

---

אוכל השני נגע בראשון, והשתא י"ל דהיינו נמי ספיקא דרבי ירמיה בחיבור מים וצירוף כלי, דמספ"ל היכא דנגע טומאה במים שבחוץ ונטמא חצי עשרון שבכלי אם חוזר ומטמא חצי עשרון השני שבכלי מדין צירוף כלי, ומפרש גמרא התם הספק דלמא לא מהני צירוף כלי אלא לטומאה דגוואי אבל לא לטומאה דבראי עיי"ש, וספק זה תלוי בספק הנ"ל, דאי נימא דחשיב כמו שנגעה טומאה בחצי עשרון שבכלי א"כ הו"ל טומאה דגוואי, דמה בכך שהטומאה היא בחוץ סו"ס היה מגע הטומאה בחצי עשרון שבפנים (ועד"ז פי' ג"כ בחי' הגרא"ל אבל בסגנון אחר, עיי"ש). האמנם קשה, דבגמרא שם משמע דזה פשוט דחשיב טומאה דבראי, והספק הוא אם אמרינן צירוף כלי לטומאה דבראי, וא"כ אדרבה מוכח מסוגיא דמנחות דודאי לא הו' חיבור גמור וכמסקנת סוגיא דזבחים, וצ"ע. ועי' מש"נ להלן ליישב קושיית הראב"ד.

<sup>6</sup> וכן מוכח בסוגיא דמנחות הנ"ל דבעי אי אמרינן צירוף כלי לטומאה דבראי, ואי נימא דחשיב שנגע בכולהו הרי זה חשוב טומאה דגוואי, וכמוש"כ בהערה לעי'. וכן מדוקדק לשון רש"י מנחות שם שכתב גבי בעיא דצירוף כלי וחבור מים וז"ל, כלומר חצי עשרון שנטמא בצירוף כלי מהו שיטמא אחר בחבור מים, הרי דחשוב שהחצי עשרון הוא שנטמא אחר, והיינו כמוש"כ שהטומאה מתפשטת מחצי עשרון זה לחצי השני. וכ"ה בהמשך דברי רש"י שם שכתב בד"ה מהו וז"ל, מהו שיטמא זה את זה שבחוץ בחבור מים, ע"כ.

טומאה באוכל זה הרי היא מתפשטת בכל האוכלים המחוברים לו ע"י משקין<sup>7</sup>, אלא דמספקא לגמרא האם הוי לענין זה כמו גוש אחד שהטומאה מתפשטת בכולו ולא נחית חד דרשא והוי כולו ראשון, או דלמא כיון דאי"ז חבור גמור, נהי נמי דטומאה מתפשטת בכולהו, מיהו כיון שב' חתיכות הן ומתפשטת מחתיכה לחתיכה, לכך נחית חד דרגא ונעשה שני (שוב הראוני שכעין זה כתב בחזו"א טב"י ס"ד, עייש"ה).

אשר לפי"ז מיושב קושית חזו"א במשנה סופ"ק דטהרות הנ"ל, דכיון שנתבאר דחבורי אוכלין ע"י משקין אינו חבור גמור כנשיכה ליחשב כמו שנגע בכל הככרות רק דהטומאה מתפשטת, הרי לא שייך זה אלא רק באופן שהטומאה נוגעת בזה והרי היא מתפשטת לשני, אבל משקה טמא המחובר לאוכל לא חשיב זה כמו שנגע בככר הנוגעת בהאוכל, ודוק היטב.

והנה יעוי' במנחות שם, דמוקים בעיא דחבור מים וצירוף כלי בגוונא דנגע טב"י במה שבחוץ, ובשטמ"ק מחק זה, אבל כ"ה ע"כ דמיירי בטב"י, דאי בשאר טמאים, א"כ בלאו חבור מים נמי נטמא עשרון שבכלי, שהרי נטמא מים ונעשו תחילה וחוזרים ומטמאין חצי עשרון שבכלי, אבל בטב"י שאינו מטמא אלא פוסל ניחא, דרק משום חבור מים נטמא עשרון שבפנים, וזה ברור. האמנם זה ניחא להצד שביארנו דטומאה מתפשטת במה שמחובר לו ולא נחית חד דרגא, וה"נ כשנגע טב"י במה שבחוץ דפסל כל מה שמחובר בו, אבל אי נימא דבבחיכה השניה נחית חד דרגא, א"כ הכא שנגע בו טב"י לא יפסל חצי עשרון שבפנים. ובזה יש מקום ליישב מה שפסק הרמב"ם הנ"ל דהוי ספק אי מונין בו ראשון ושני, והראב"ד השיג עליו דהא בסוגיא דזבחים פשיט דאין מונין, ולמש"נ י"ל, דכיון דבסוגיא דמנחות מוכח אדרבה דמונין והוי מחלוקת הסוגיות, לכך פסק דהוי ספק.

ב. תנן בטהרות פ"ח מ"ט, עריבה שהיא קטפרס והבצק מלמעלן ומשקה טופח מלמטן ג' חתיכות כביצה אינן מצטרפות ושתיים מצטרפות וכו', ואם היה משקה עומד אפילו כעין החרדל מצטרף וכו', ע"כ. ופיר"ש ורא"ש, שהבצק התחתון היה משקה שלו טופח, והלכך אם היתה העריבה קטפרס שאין המשקה מתפשט לכל החתיכות, אין לה

<sup>7</sup> ובזה מבואר מה דאין חבור רק ע"י שבעה משקין, וכמבואר בדברי הר"ש טהרות פ"ח מ"ט ובתוס' מנחות שם, ובפשוטו הדבר תמוה דכיון דמשקין מחברין מה בין שבעה משקין למי פירות, אבל לדברנו מבואר קצת, דרק דרך שבעה משקין המקבלין טומאה יכולה הטומאה להתפשט, אבל לא דרך מי פירות שאין בהם טומאת משקין (איברא כ"ה לדעת הרמב"ם פ"א טו"א שכתב דאין טומאה במי פירות, אבל דעת הראב"ד שם שיש בהם טומאה אלא שאינם עושים חבורי אוכלים, האמנם כבר נחלקו אחרונים בדעת הראב"ד, אם ר"ל שיש טומאת משקין במי פירות, או דמדין טומאת אוכלין הן נטמאין, עי' ספר המפתח שם ואכמ"ל).

חבור רק לחתיכה הנוגעת בה, ולפיכך שתים חיבור שלש אינו חבור, אבל אם היה משקה עומד הרי הוא מתפשט לכל החתיכות ומחברן, עיי"ש. והר"מ פי' שהיה משקה טופח ע"ג העריבה ועליו חתיכות הבצק, וקתני דאינו מחבר רק ב' חתיכות ולא שלש, אבל משקה עומד מחבר אפילו ג' חתיכות.

והנה בין להר"ש ובין להר"מ מתבאר במתניתין דינא דמשקה מחבר אוכלין, וכמו שהאריך שם הר"ש בדין זה, אלא דלפי' הר"מ מבואר בכאן חידוש נוסף, דאע"ג דקתני להלן שם מ"ט דקטפרס אינו חיבור לא לטומאה ולא לטהרה, מ"מ מהני לחבר מיהא ב' חתיכות אוכלין, אבל הר"ש פי' דהעריבה היא קטפרס אבל משקה טופח שעל הבצק אינו בקטפרס, ולפירושו אין מקור לחדוש זה דמשקה קטפרס מחבר ב' חתיכות אוכלין. וכבר מצינו שנחלקו בזה רש"י ותוס' מנחות דף כ"ד א' בענין חבור דניצוק, דבגמרא שם בעי צירוף כלי וחבור מים מהו, ופרש"י להך דחבור מים, שהיה חצי עשרון בכלי וניצוק מחברו לחצי עשרון שחוץ לכלי עיי"ש, ובתוס' שם (ד"ה צירוף כלי) כתבו על פירושו דדבר תימה הוא לומר דמשקין מחברם אוכלים לענין שאם נטמא זה נטמא זה, ועוד דהא ניצוק אינו חיבור. האמנם יעוי' מש"כ תוס' שם בסו"ד דמצינו כן במשנת טהרות הנ"ל, ונראה דר"ל דמלבד מה שמבואר במשנה עיקר דינא דחבורי אוכלין ע"י משקין, הרי מבואר ג"כ דאפילו משקה קטפרס מהני לחבר ב' חתיכות (וזה כפי' הר"מ הנ"ל), וה"נ דניצוק מחברן<sup>8</sup>. איברא דדבר זה צ"ב רב, דכיון דקטפרס אינו חיבור לענין משקה עצמו, למה מהני לחבר האוכלין, וכמו שתמחו בתוס' לפרש"י, וצ"ע.

ובאמת נראה, דלדעת הרמב"ם עצמו אין מכאן ראיה דמהני קטפרס לחבר אוכלין לענין שאם נטמא זה נטמא זה. דהנה כתב הרמב"ם פ"ו טו"א הי"ז, דאוכל פרוד שהוא כולו מכונס ודבק זה בזה, אע"פ שאינו חיבור להטמא (פי' לענין שאם נטמא זה נטמא זה, דלזה בעינן דוקא חיבור נשיכה), הרי הוא מצטרף לכביצה לטמא אוכלין אחרים עיי"ש,

<sup>8</sup> ויעוי' בריש פ"ב דטהרות, האשה שהיתה כובשת ירק בקדרה ונגעה בעלה חוץ לקדרה במקום הנגוב אע"פ שיש בו כביצה הוא טמא והכל טהור, ופיר"ש שנגעה בידים מסואבות דהווי שני, והוי העלה שלישי ואינו מטמא לירק ומשקין שבקדרה, והקשה בחזו"א שם (ס"א) דהרי העלה מחובר לירק שבקדרה ע"י משקין, וא"כ כשנגע בעלה ליטמא ירק שבקדרה וליהוי שלישי, וכן הקשה במשנ"א שם. ולפמש"כ בשיטת הר"ש דקטפרס אינו חבור לחבר אוכלין לק"מ, דמשקה היורד מהעלה לירק הא הוי קטפרס ואינו חבור (וכל קושית החזו"א היא רק לפיר"ש שם, אבל לפי' הר"מ לא קשיא, עיי"ש). ויעוי' ביד רמ"ה סנהדרין ק"ו ב' שהוקשה לו במשנה זו למה לא יהא חיבור בין משקה שעל העלה למשקין שבקדרה, ותי' דמשקה טופח אינו חיבור, וצ"ב למה לא כתב דקטפרס אינו חיבור, וצ"ל דס"ל דעת הרמב"ם בחבורו (פ"ו טו"א ה"ה) שקטפרס אינו חיבור דוקא במשקה טופח עיי"ש, אבל דעת הר"ש להלן מ"ט דתרי מילי נינהו, קטפרס אינו חיבור ומשקה טופח אינו חיבור.



והראב"ד שם כתב דאפילו דבוק אינו צריך לענין צירוף כביצה ומהני בנגיעה, והרי מבואר שיטתם דחלוק דין חברי אוכלין לענין מגע מקצתו מלענין צירוף כביצה, דלענין מגע מקצתו צריך שיהא חיבור גמור בנשיכה, אבל לענין צירוף כביצה לא בעינן חיבור גמור וסגי בדבוק להר"מ או בנגיעה להר"א. אשר לפי"ז הרי מבואר היטב דעת הר"מ בעריבה שהיא קטפרס, דהתם הרי הנדון הוא לענין צירוף כביצה, והלכך אע"ג דקטפרס אינו חיבור ה"מ לענין מגע מקצתו, אבל לענין צירוף כביצה סגי אפילו בקטפרס.

אכן בתוס' הנ"ל מבואר שלא חילקו בזה, שהרי הביאו ראייה לעיקר דינא המבואר ברש"י שם דמשקין מחברין אוכלין לענין מגע מקצתו ממשנת טהרות הנ"ל<sup>9</sup>. וכן מבואר בדברי הר"ש למשנה שם שכתב דאין שאר משקין מחברין אלא שבעה משקין בלבד, והביא דכן מפורש במשנת טבול יום דקתני בעיסה שלשה במי פירות דאינו חיבור עיי"ש, ואי איתא דחלוק דין חבור למגע מקצתו לדין חבור לצירוף כביצה, א"כ מה ראייה היא מהתם, דהתם הא הנדון הוא לענין מגע מקצתו, ומוכח שלא חילק בזה. אבל לדעת הרמב"ם י"ל באמת, דאע"ג דלענין מגע מקצתו אין חבור רק בשבעה משקין, מיהו לענין צירוף כביצה מהני אפילו בשאר משקין, ואכן כן משמע בחבורו מדלא הביא דינא דמי פירות רק לענין מגע מקצתו בפ"ו טו"א הי"ג, וכתב שם דאין לך דבר שמחבר את האוכלין אלא שבעה משקין בלבד, אבל בפ"ז שם ה"ו לענין עריבה שהיא קטפרס לא זכר דבעינן דוקא שבעה משקין.

ג. תנן בטבו"י פ"ג מ"ד, עיסה שהוכשרה במשקה ונלושה במי פירות ונגע בהן טבול יום, ראב"י איש ברתותא אומר משום רבי יהושע פסל את כולה, ר"ע אומר משמו לא פסל אלא מקום מגעו, ע"כ. ובתוספתא ספ"א עוקצין תניא, עיסה שלשה במי פירות טהורה שאין לך דבר שמחבר את האוכלין אלא שבעה משקין. וכן פסק הרמב"ם (פ"ו מטו"א הי"ג ופ"ח שם ה"ז) דעיסה שלשה במי פירות אינו מטמא אלא מקום מגעה שאין לך דבר וכו', עיי"ש<sup>10</sup>. והנה בתוס' מנחות כ"ד א' כתבו דדבר תימה הוא אם לישת

<sup>9</sup> וכן מוכח בתוס' חולין ק"ח ב' שלא חילקו בזה, מדהקשו לרש"י שם שכתב דנגיעה מהני לצרף כביצה לקבלת טומאה, מהא דמצינו דבנגיעה לא הוי חבור לענין נטמא מקצתו נטמא כולו עיי"ש, וכן הבין המל"מ הנ"ל בדבריהם עיי"ש. אכן יש לדחות, דס"ל לתוס' דלענין קבלת טומאה בעינן שכל הכביצה יקבל טומאה, ולזה הקשו דכל שאין כאן חבור לענין נטמא כולו לא מהני צירוף כביצה, אבל מודו בכביצה אוכלים טמאין לענין לטמא אחרים דסגי בנגיעה, ואמכ"ל בזה.

<sup>10</sup> ויעוי' במשנת חלה פ"ב ה"א, עיסה שנלושה במי פירות חייבת בחלה. ובירושלמי שם ג' שיטות, רבי יוסי בי רבי חנינא אמר דראב"י איש ברתותא היא (אבל לר"ע כשם שאינו חבור לטומאה כך אינו חבור

מי פירות אינה מועלת לחבר את הקמח, וכתבו דשמא לשה לאו דוקא, אלא אורחא דמילתא נקט דכשאדם לש במי פירות פעמים שמי הפירות מחברין ב' חצאי עיסה במשקין הבאין מזה לזה, עכ"ד. האמנם בר"ש להלן מבואר אדרבה, דלא פליגי תנאי אלא רק בעיסה אחת, אבל בב' עיסות ומשקה מחברין מודה ראב"י איש ברתותא דבעינן שבעה משקין עיי"ש. ונראה ביאור דבריו, דבעיסה אחת ס"ל לראב"י דכיון שלשה הוי דבר אחד ממש ולא חשיב חבורי אוכלין (וזה הביאור בדברי תוס' שכתבו דדבר תימה הוא דמי פירות לא מהני בעיסה אחת)<sup>11</sup>, ומודה בב' עיסות דכיון דבעינן משקה לחברין אין לך מחבר אלא שבעה משקין, אבל ר"ע סבר דאפילו בעיסה אחת חשוב זה חבורי אוכלים מה דמחבר המשקה חלקי הקמח, ולכך בעינן דוקא שבעה משקין.

ויש לעי' בעיקרא דמילתא דעיסה שלשה במי פירות, דאפילו נימא דאין כאן חבור משקין, למה יהא גרע מחבור נשיכה דמהני לחבר אפילו ב' עיסות או ככרות בין לענין חלה ובין לענין טומאה, והרי בודאי בעיסה אחת יש בה נשיכה בין חלקי הקמח, והיאך יתכן דמהני נשיכה לחבר ב' עיסות ולא מהני לחבר חלקי הקמח<sup>12</sup>. ואשר נראה מוכרח מזה, דאף בב' עיסות לא מהני נשיכה לחבר אלא בגלושו בשבעה משקין, אבל אם נלושו במי פירות ודאי לא גרע מעיסה אחת ואינו חבור, איברא דצ"ב רב, דכיון דנשיכה הוי חבור לעשותן דבר אחד מה צריך תו לחבור משקין, וצ"ע.

ואשר נראה בזה לחומר הקושיא, דהנה באמת יש לעי' בהאי דינא דעיסה שלשה בשבעה משקין דהוי חבור, והרי בדין חבורי אוכלין ע"י משקין בעינן שיהא משקה טופח הולך מזה לזה (ובפשטות אפילו בטופח לא סגי אלא בעינן שיהא טופח ע"מ להטפח, וכן נקטו המשנ"א וחזו"א פשוט), ולמה בעיסה שלשה במשקין הוי חבור אפילו אין בה משקה טופח. וצ"ל בהכרח דשאני עיסה אחת מב' אוכלין נפרדים, דדוקא לענין לחבר בין ב' אוכלין נפרדים בעינן שיהא משקה טופח הולך מזה לזה, אבל

לשעור חלה), רשב"ל אמר מה פליגין וכו', ע"כ. ופי' הפני משה, דס"ל לרשב"ל דאפילו לראב"י אין מי פירות עושין חבור לחלה, ורבי חייא בשם רבי יוחנן אמר דברי הכל היא, ומודה ר"ע לענין חלה דהוי חבור, עיי"ש. ולענין הלכה נחלקו בזה ראשונים, יש שפסקו כר"י דלענין חלה הוי חבור, ויש שפסקו כרבי יוסי דתלי בפלוגתא והלכה כר"ע דאינו חבור.

<sup>11</sup> ומצינו כה"ג ברמב"ם פ"ו טו"א, שפסק שם בה"ב דקליעה של שום אינו חבור ומשום דחבורי אדם אינו חבור, ומ"מ פסק בה"א שם באגוזים שקבצן בעוקציהן כשהן רכין ואמנן כולן כמו חבל דהרי אלו חבור, והיינו טעמא לכאורה משום דהוי כדבר אחד ממש. וה"נ פסק בה"ד שם דהממעך אוכלין זה בזה וקבצן אינו חבור, ומ"מ פסק בה"ט"ו שם דהתמרים וגרורות ששלקן ונעשו אום הרי אלו חבור.

<sup>12</sup> ובשלמא לענין טומאה שמא היה מקום לומר, דכיון דהנשיכה נעשית ע"י מי פירות דאינן מקבלין טומאה חשבינן להו כמאן דליתנייהו וכמו דאין כאן נשיכה, אבל לענין חלה ודאי אין זו סברא.

בעיסה שלשה במשקין הוי המשקה שבה חבור אפילו אינו טופח. והשתא י"ל, דלעולם נשיכה עצמה אינו חבור לא לטומאה ולא לחלה, אלא דהנשיכה עושה ב' העיסות כעיסה אחת, וממילא הוי חבור מחמת משקה שבהם.

ומצאתי בעזה"ת סעד לדברי מדברי הגר"א זיע"א, דקתני בתוספתא (פ"א טהרות ה"ב) איזו הוא הנשוך התולש ממנו כל שהו, אבל אם היו מעכבין זה את זה<sup>13</sup> כגון הדבלה והתמרים והגרוגרות והצימוקין הרי אלו אינו חבור, ומפני מה אמרו בזיתים חיבור שמתחלה לא נתנן אלא על מנת שינקו זה מזה, ע"כ. ובי' הגר"א, אם היו מעכבין שהאחד מעכב את חברו מליכנס בתוכו, אינו חיבור אפילו בצמוקים דהוי משבעה משקין, ע"כ. והמבואר מדבריו, דלא מהני חבור נשיכה אלא ע"י שבעה משקין, ועיקר החידוש בתוספתא הוא דאפילו בצמוקים לא הוי חבור כיון שאין שם נשיכה, אבל בדבלה ותמרים בלא"ה אינו חבור שהרי אין שם שבעה משקין. וכן מבואר להדיא בדברי הגר"א להלן שם, שפי' הא דבזיתים הוי חבור אע"פ שמעכבין זה את זה, משום דמשקין שיוצאין מהזיתים וכולעין זה את משקה חברו הו"ל כנשיכה, וסיים וכתב דדוקא זיתים דהוי משבעה משקין, אבל כשאינו משבעה משקין אפילו עיסה שנלושה במי פירות אינו חבור עכ"ד, וזה מבואר כמוש"נ.



<sup>13</sup> כ"ה גירסת הגר"א, והר"ש גורס ממעכבין זה את זה.

## הרב שלום דב שמעון

### בענין צירוף כביצה לטומאת אוכלין

א. רמב"ם פ"ו טו"א הי"ז, אוכל פרוד שהוא כולו מכונס ודבק זה בזה אע"פ שאינו חבור להתטמא ואינו כגוף אחד כמו שביארנו<sup>1</sup>, הרי הוא מצטרף לכביצה לטמא אוכלין אחרים, ואם לא כנסו אלא הרי הוא מפורד כמעשה קדרה וקטניות אינו מצטרף עד שיקבצם ויעשה אותן גוש אחד, ע"כ. ובראב"ד שם, א"א אינו צריך להיותם גוש אחד אלא להטמא זה מחמת זה<sup>2</sup>, אבל אם נגע שרץ בכביצה פירורין מצטרפין לטמא אחרים, והוא שיהיו הפירורין נוגעין זה בזה וכו', ע"כ. והנה מבואר, דבין להר"מ ובין להר"מ חלוק דין חבור לענין להתטמא (כלומר לענין שאם נגע שרץ בזה יהא נטמא זה) מדין חבור לענין צירוף כביצה, דלענין להתטמא צריך שיהא חבור גמור<sup>3</sup>, אבל בדבוק בעלמא נקטינן דחבורי אדם אינו חבור, ואילו לענין צירוף כביצה אין צריך שיהא שם חבור גמור. אכן בזה נחלקו, דלהר"מ אף לצירוף כביצה צריך מיהא שיהא גוש אחד והיינו שהוא מכונס ודבק זה בזה<sup>4</sup>, ולהראב"ד אין צריך אלא שיהו הפירורין נוגעין זה בזה.

<sup>1</sup> פ"י, שאם נגע שרץ בזה אינו נטמא זה, ומשום דחבורי אוכלין אינו חבור ליחשב מגע מקצתו כמגע כולו, וכמו שפסק הרמב"ם שם לעי' הי"ד.

<sup>2</sup> יש לעי' בלשונו שכתב אינו צריך להיותם גוש אחד אלא להטמא וכו', ומשמע דלהטמא סגי מיהא בגוש אחד, והרי מבואר ברמב"ם דלענין להתטמא לא סגי בגוש אחד אלא צריך שיהא דבר אחד, ובזה מודה לו הראב"ד, מדלא השיגו במה שפסק בהי"ד שם דהממעץ את האוכלין וקבצן ועשאן גוף אחד אינן חבור, ולא נחלק עליו אלא רק לענין צירוף כביצה דסגי בנגיעה ואין צריך שיהא גוש אחד, וצ"ע.

<sup>3</sup> והיינו שיהא גוף אחד כלשון הרמב"ם שם, ומשכח"ל בתמרים וגרורות ששלקן ונעשו אום וכמוש"כ שם בהט"ו, וכן באגוזים שאמנן כמו חבל כמוש"כ שם בהי"א. עוד משכח"ל חבור גמור בעיסות וככרות שנשכו זה בזה כדאיתא בטהרות פ"א מ"ז וברמב"ם שם הי"ט, וכן בחבור אוכלין ע"י משקין המבואר בטהרות פ"ח מ"ח וברמב"ם פ"א אה"ט ה"ו, וכן בחבור דעולה עמו המבואר בריש פ"ג דטבוי, עיי"ש.

<sup>4</sup> ועי' במשנת טהרות פ"ג מ"ב, גוש של זיתים שנפל לתנור והוסק וכו' יותר מכביצה טמא, אם היו פרודין אפילו הן סאה טהור ע"כ, ובפשוטו מבואר כדעת הר"מ דלטמא אחרים צריך שיהא גוש כביצה, והא דקתני סיפא אם היו פרודין היינו שאינם גוש אבל לעולם נוגעין זה בזה. ולדעת הראב"ד צריך לפרש דפרודים היינו שאינם נוגעין זה בזה, וגוש דרישא לאו דוקא אלא היינו שנוגעין זה בזה. וקשה לדעת הרמב"ם בהא דתנן להלן שם מ"ג, טמא מת שסחט זיתים וענבים וכו' יותר מכביצה טמא שכיון דיצאה טיפה הראשונה נטמאת בכביצה, והאיך נטמאת הטיפה והרי לא נגעה אלא באותו זית שיצתה ממנו ושאר זיתים אינן מצטרפין. והיה אפשר לדחוק דמיירי בגוש של זיתים דומיא דרישא, אכן קשה ברמב"ם בחבורו שהביא המשנה כלשונה ולא נחית לפרש דמיירי בגוש של זיתים, וצ"ע.

ויש לעי' במש"כ הר"מ ור"א דמהני צירוף כביצה לטמא אחרים, אם ר"ל דאפילו נגע טהור בחלק אחד מן הכביצה נטמא, או דלמא לא נטמא אלא באופן שנגע בכל החלקים, ומשום דלא מהני הצירוף רק ליחשב שיש כאן שעור שלם כביצה, אבל מ"מ בעינן שיגע בכל חלקי הכביצה, אבל אם לא נגע רק בחלק אחד לא נטמא, דסו"ס הא לא נגע אלא בכחצי ביצה<sup>5</sup>. וראיתי בחזו"א (טבו"י ס"ד) שנקט בפשיטות בדעת הרמב"ם וראב"ד, דאפילו נגע באחד מן החלקים טמא, וכנראה שהבין כן מסתימת דבריהם. וכן נראה להוכיח מפי' הר"מ לעדיות פ"ג מ"ב, דתנן התם אוכל פרוד רבי דוסא ב"ה מטהר חכמים מטמאין, ופי' הר"מ דמיירי בערימה של אגוזים דחשוב זה כמו גוש עייש"ה, וזהו כשיטתו דבעינן גוש לצירוף כביצה ופסק כחכמים דמטמאין<sup>6</sup>, והרי התם ודאי לא נגע בכל האגוזים בב"א ומ"מ מהני צירוף גוש לטמא, ודוק היטב.

האמנם יש לתמוה בזה, דכיון דחזינן דלא מהני גוש אחד (וכ"ש נגיעת החלקים) לענין להתטמא, ואם נגע שרץ באחד מן החלקים אינו חשוב כנוגע בכלול, א"כ מה בכך שמצטרף הגוש אוכל טמא לכביצה לטמא אחרים, סו"ס כיון דהטהור לא נגע אלא בכחצי כביצה היאך נטמא. ואין לומר דהשעור כביצה הוא בחשיבות שם אוכל ואינו שעור בהטומאה, וכל שמצורף להחצי ביצה אוכלין טמאין שעור כביצה הרי הוא מטמא להטהור ואע"פ שלא נגע אלא בו, זה אינו, דהא איתא בפ"ק דטהרות דכחצי ביצה ראשון וחצי ביצה שני שבללן זה בזה אינו עושה אלא שלישי, ומבואר דאף אם נגע הטהור בכחצי ביצה ראשון אינו מטמאו כדין ראשון אלא כדין שני, ומוכח מזה דהטומאה צריכה שתמשך מכל הכביצה, וכיון שאין כאן אלא חצי ביצה ראשון לכך אינו עושה אלא שלישי, וא"כ הדרא קושין, דכיון דהכא לא נגע הטהור אלא בכחצי ביצה היאך מקבל טומאה כלל, וצע"ג בזה.

והנה בשיטת רש"י מצינו סתירה לכאורה, דיעוי' בחולין קי"ח ב' דפליגי אמוראי אי יש יד לפחות מכזית, ופרש"י לענין קבלת טומאה וכגון חצי זית בשר ולו יד והרי הוא עם אוכלין כביצה וכו' (דס"ל לרש"י שם דבעינן כביצה אף לקבלת טומאה), ור"ל שנוגע

<sup>5</sup> ואין להקשות דאם נגע בכל החלקים מה צריך כלל לצירוף כביצה, והא קי"ל (בחולין דף קכ"ד ב', והוא פלוגתא דתנאי פ"ג דאהלות ופ"ג דעדיות) דיש נוגע וחוזר ונוגע, דיעוי' מה שיבואר להלן אות ב' בדעת הרמב"ם, דלא אמרינן יש נוגע וחוזר ונוגע אלא בכזית מן המת ומן הנבלה אבל לא בטומאת אוכלין, עיי"ש.

<sup>6</sup> והראב"ד שם מפרש לה בגוונא דמשקין מחברין, ופליגי דינא דמשקין מחברין אוכלין, וכדמצינו שנחלקו בזה בטהרות פ"ח מ"ח, דקתני התם במשקה עומד אפילו כעין החרדל מצרף, ור"ד אמר התם דאוכל פרוד אינו מצטרף, וכן פי' הר"ש בטהרות שם ואכמ"ל בזה.

החצי זית באוכלין כביצה כמבואר בתוס' שם, והרי מבואר שיטתו דסגי בנגיעה להצטרף לכביצה לקבלת טומאה, ולכאורה ה"נ מצטרף לכביצה אוכלין טמאין לטמא אחרים דמאי שנא, וכן נקט המל"מ בשיטת רש"י כדעת הראב"ד<sup>7</sup>, עיי"ש. אכן ברש"י פסחים ל"ג ב' מבואר לכאורה כדעת הרמב"ם, דאיתא התם אר"י ענבים שנטמאו דורכן פחות פחות מכביצה וינין כשר לנסכים, ומפרש גמרא דקסבר משקין מיפקד פקיד לאימת קא מיטמאי לכי סחיט להו לכי סחיט להו ליתא לשעוריה, ופרש"י דהמשקין מופקדין בתוך הזג וכשנטמא הזג לא נטמא המשקה בכלל הזג טומאת אוכלין, וטומאת משקין נמי לא נטמאו דלא היה שם משקה עליו מעולם ואין צירוף חבריו עמו וכו' ע"כ, ופי' האחרונים (רש"ש חזו"א ועוד) דבריו דתרי טעמי קאמר למה לא נטמא משקה שבתוך הזג בנגיעתו בזג, חדא דלא היה שם משקה עליו מעולם, ועוד דאפילו הוי משקה אין מצטרף הזג הטמא עם חבריו לכביצה לטמא אחרים. והרי מבואר מזה דאין צירוף כביצה ע"י נגיעה וכדעת הרמב"ם (וכן הוכיח בחזו"א טבו"י ס"ד), וקשה סתירת דברי רש"י, וצ"ע.

ואשר נראה בזה בדעת רש"י, דחלוק דין צירוף כביצה לענין לטמא אחרים ולענין להתטמא, דהשעור כביצה לקבלת טומאה הוא שעור בחשיבות אוכל וזה סגי בנגיעת החלקים זה בזה, אבל שעור כביצה לענין לטמא אחרים הוא שעור בהטומאה, דבעינן שעור כביצה טמא כדי לטמא וכמו שהוכחנו לעי', וכיון שצריך שיהא כל הכביצה מטמא הלכך לא סגי במה שנגעו שני חצאי ביצה זה בזה, דנהי דיש כאן צירוף לכביצה סו"ס הרי הטהור לא נגע אלא בחצי ביצה והאיך יקבל טומאה מכל הכביצה, ולא יטמא בכביצה לדעת רש"י אא"כ היה מחובר בחבור גמור דאמרינן ביה מגע מקצתו מגע כולו.

והנה בתוס' חולין שם הקשו לפרש"י וז"ל, פי' בקונטרס כגון פול או חצי זית בשר ולו יד וכו', ואין נראה דאפילו היה נוגע בחצי זית עצמו (פי', בלא יד) לא היה טמא, מדאמרינן בפ"ק התורה העידה על כלי חרס אפילו הוא מלא חרדל אלמא אי לאו אויר כלי חרס לא הוי כמו במחובר אע"פ שנוגעין זה בזה, ותנן נמי הכלי מצרף כל מה שבתוכו לקדש וכו', ונראה לפרש שזה חצי זית מחובר עם כביצה אוכלין אבל אינו מחובר כו"כ ואם היה מגביה אותו היה ניתק אותו כביצה אוכלין מאותו פחות מכזית,

<sup>7</sup> וכן משמע ברש"י שבת צ"א א', עיי"ש. אמנם בתוס' נדה י"ז ב' מוכח דבנגיעה לא סגי לצירוף כביצה לקבלת טומאה, שנתקשו שם בהא דהעידה תורה על כלי חרס דטמא ואפילו מלא חרדל, והיאך טמא והרי בעינן כביצה לקבלת טומאה, וכתבו בשם ר"ת דחרדל לאו דוקא אלא מלא ביצים עיי"ש, ומבואר מדבריהם דבנגיעה לא סגי לצירוף כביצה.

דלא הוי יד לשאר אוכל אלא לפחות מכזית, עכ"ל. ודבריהם צ"ב רב, דמה ראייה היא מהא דהתורה העידה, והרי שם הנדון הוא לענין שאם נטמא זה נטמא זה, ולזה ודאי בעינן חבור גמור כדי שיהא מגע מקצתו חשוב כמגע כולו, ומה ראייה היא לנדון צירוף כביצה לקבלת טומאה, וכמו שמבואר ברמב"ם וראב"ד הנ"ל דחלוק דין נטמא זה נטמא זה מדין צירוף כביצה. ואין לומר דס"ל להתוס' דאין לחלק בזה, וכיון דחזינן דבנגיעה לא מהני לענין נטמא זה נטמא זה ה"נ לא מהני לענין צירוף כביצה, דא"ה תיקשי לדידהו נמי, שכתבו לפרש באופן שאינו מחובר כו"כ ואם היה מגביה אותו היה ניתק, והרי מבואר במשנת טב"י רפ"ג דלענין נטמא זה נטמא זה בעינן חבור גמור שאם אוחד בזה עולה השני עמו<sup>8</sup>, עייש"ה.

והנראה בדעת תוס', דאינהו סברי דאף דין כביצה לקבלת טומאה אינו רק שעור בחשיבות אוכל, אלא שהוא שעור בהקבלת טומאה ובעינן שיקבל כל הכביצה טומאה<sup>9</sup>, ולזה הקשו דמה בכך שנוגעין זה בזה ויש כאן צירוף כביצה, סו"ס כיון שאם נטמא זה לא נטמא זה נמצא דאין כאן שעור קבלת טומאה בכביצה ולא יטמא אפילו החצי כביצה. ומש"כ לפרש דמיירי במחובר אבל אינו מחובר כו"כ וכו', אין ר"ל שלא היה כאן חבור גמור לטומאה, דודאי מיירי בחבור גמור דמהני לענין נטמא זה נטמא זה וכגון שהיו נושכות זו בזו<sup>10</sup>, א"נ שהיה שם חבור משקין, אבל זה א"א לומר שהיה מחובר כו"כ עד שיהא השני עולה עמו, ומשום דאי הוו מחוברין עד כדי עולה עמו היה זה נחשב יד לכל הכביצה, ולזה כתבו דע"כ מיירי שלא היה מחובר כו"כ עד שיהא עולה עמו, ולכך לא חשוב זה יד רק להחצי זית, כיון דבמציאות אין השני עולה עמו ואינו משמש לו יד, ומ"מ לענין נטמא זה נטמא זה חשוב חבור גמור כיון דמיירי בנושכות זו בזו א"נ בחבור משקין וכמוש"כ, כן נראה נכון ביאור דבריהם ודוק היטב.

ב. והנה בעדיות רפ"ג נחלקו ר"ד וחכמים בנוגע בב' חצאי זית מן המת או מן הנבלה אם מצטרפין המגעות, וידוע דעת הגר"א (בא"ר פ"א דטהרות מ"ה, ופ"ג שם מ"ב,

<sup>8</sup> ובזה אני תמה ע"ד המל"מ פ"ג טו"א, שנקט דדעת התוס' כהרמב"ם דבנגיעה לא סגי לצירוף כביצה, ומיהו לא בעינן חבור גמור מדכתבו דסגי במחובר אע"ג דאינו עולה עמו, עכ"ד. ותמהני, שהרי הקשו לרש"י מהא דמלא חרדל, ומבואר שדימו דין חבור לצירוף כביצה לדין חבור לענין נטמא זה נטמא זה, והתם הא בעינן חבור גמור דעולה עמו, וצ"ע.

<sup>9</sup> וכבר מצינו דנחלקו בזה קמאי, דבתוס' ורשב"א שבת צ"א א' מבואר דכל הכביצה צריך שיטמא עייש"ה, אבל בשטמ"ק כריתות כ"א כתב דאין צריך אלא שיהא שם כביצה ואע"ג שאינו מתטמא אלא מקצתו, וי"ל דדעת רש"י חולין כהשטמ"ק והתוס' לשיטתם בשבת שם.

<sup>10</sup> וכמבואר בטהרות פ"א מ"ו דמהני נשיכה לענין נטמא זה נטמא זה, ומבואר דאע"ג דאינו עולה עמו כל שנושך ממנו הוי חבור, ועי' משנ"א שם ואכמ"ל בזה.

ופ"ח שם מ"ח) דה"נ פליגי לענין טומאת אוכלין (באופן שנגע בב' חצאי ביצה אוכלין טמאין בב"א), לר"ד מצטרפין וטמא ולחכמים אין מצטרפין וטהור<sup>11</sup>. וכ"ה דעת רש"י פסחים ל"ג ב', שכתב שם בסוד"ה קסבר דמשקה שבתוך הזג הטמא אינו נטמא מן הזג, כיון דבזג זה אין בו כביצה ושאר הזגין אינן נוגעין במשקה שבתוכו (וזה כדעת הר"מ דאין צירוף כביצה בנגיעה הזג בשאר הזגים וכמוש"כ לעי'), ומ"מ כתב להלן שם ד"ה לאימת דלכי סחיט להו נטמאין הנסחטין כיון שנוגעין לכל הזגין יחד (באופן שנשאר בזגין כביצה אפילו לאחר שסחט עייש"ה), הרי מבואר דאע"ג דאין צירוף זגין לכביצה מ"מ אם נגעו המשקין בכולן יחד נטמאין<sup>12</sup>. וכ"ה דעת תוס' זבחים ל"א א', דבגמרא שם אייתי למשנת טהרות פ"א מ"ה דתנן כביצה אוכל ראשון וכביצה אוכל שני שבללן זה בזה ראשון חלקן שני נפל זה בעצמו וזה בעצמו על ככר של תרומה פסלוה נפלו שניהן כאחת עשאוה שניה, ופי' תוס' דאיתא כמ"ד יש נוגע וחוזר ונוגע (והיינו כדעת חכמים דר"ד דס"ל בעדיות שם שהמגעות מצטרפין), וכן פי' הגר"א בא"ר טהרות שם דמיירי אפילו בנפל זה לזוית זו וזה לזוית זו ואין נוגעין שני החצאין זה בזה ואפ"ה מצטרפין המגעות, וכן נראה מפירש"י זבחים שם ומפי' הרא"ש לטהרות שם דמיירי אפילו בשאינן נוגעין זה בזה, עייש"ה.

ויעוי' במשנה אחרונה טהרות שם, שנקט בפשיטות דכשם שהמגעות מצטרפין לטומאה בטהור שנגע בחצאי ביצה אוכלין טמאין, ה"נ מצטרפין בטמא שנגע בחצאי כביצה אוכלין טהורין, ובזה תמה על דברי תוס' נדה דף י"ז ב', שהקשו בהא דהתורה העידה על כלי חרס ואפילו מלא חרדל דהיאך מיטמא והרי בעינן כביצה לקבלת טומאה, והביאו בשם ר"ת דמלא חרדל לאו דוקא אלא מלא כביצים עיי"ש, ומאי קושיא והרי כל חלקי הכביצה נטמאין בתוך האויר כלי והוי כמו שנוגע בכולן בב"א, עכ"ד. אכן נראה פשוט דאין לדמות מגעות דטמא למגעות דטהור, דבשלמא במגעות דטמא סברא היא שיצטרפו, דכיון שנגעו הב' חצאי ביצה בב"א בהטהור הרי יש כאן כביצה טומאה

<sup>11</sup> ויעוי' בעדיות שם מ"ב דפליגי ר"ד וחכמים באוכל פרוד אם מצטרף וטמא, ולדעת הגר"א פשוט דמיירי נמי בשנגע טהור בכולו בב"א כגוונא דמ"א ופליגי אם מצטרפין המגעות, ובמ"א פליגי בכזית דמת ונבלה ובמ"ב פליגי בטומאת אוכלין. אכן הר"מ וראב"ד שם (וכן הר"ש פ"ח דטהרות מ"ח) פי' באופן שנגע בחלק אחד מן הפרודין, וטעמא דחכמים דמצטרף פי' הר"מ דמיירי בערימה של אגוזים דחשוב גוש אחד עיי"ש, והראב"ד והר"ש פי' דמיירי במשקה מחברן עיי"ש, ומדלא פי' כפשוטו באופן שנוגע בכולן נראה דס"ל דבטומאת אוכלין כו"ע מודו דאין המגעות מצטרפין.

<sup>12</sup> וכן הוכיח בחזו"א טבוי" ס"ד, אלא שרצה לדחות דטעמא דנטמאין אינו משום דנגעו בכולן יחד אלא משום דמשקין מחברין אוכלין, ולענ"ד אי"ז במשמעות לשון רש"י, דלא הול"ל והנסחטין נוגעין לכל הזגין יחד אלא מחברין לכל הזגין, ועוד דתיבת יחד מיותר, ודוק.



לטמאו, אבל במגעות דטהור מה סברא היא שחצי ביצה זו יטמא, והרי אין בה שעור לקבלת טומאה, ומה בכך שיש שם עוד חצי ביצה הנוגע בטמא (ושו"ר שכ"כ בחזו"א טב"י ס"ד, ובקה"י טהרות האריך בסברא זו, עיי"ש), וז"ב.

והשתא יש לעי' בדעת הרמב"ם וראב"ד הנ"ל, שכתבו דלצירוף כביצה בעינן גוש או נגיעת החלקים זה בזה, האם מודים דהמגעות מצטרפין אפילו בלא נגיעה ולא כתבו דבעינן צירוף כביצה אלא דוקא בגוונא שנגע הטהור בחלק אחד מהכביצה, או דלמא איירי דבריהם אפילו בשנגע בכל חלקי הכביצה, ומשום דס"ל דע"כ לא פליגי ר"ד וחכמים אם יש נוגע וחוזר ונוגע אלא דוקא בטומאת מת או נבלה, אבל בטומאת אוכלין מודו כו"ע דאין המגעות מצטרפות, וכמו שיבואר טעמא להלן. ונראה להוכיח ממה שנדחקו הר"מ ור"א לפרש למשנת עדיות הנ"ל (פ"ג מ"ב), דקתני אוכל פרוד ר"ד מטהר וחכמים מטהרין, ופי' שניהם דפליגי בדין צירוף כביצה, אלא שהר"מ פי' דמיירי בערימה של אגוזים דחשיבא כגוש ופליגי אם מהני גוש לצרף לכביצה, והר"א פי' דמיירי בגוונא דמשקה מחברן ופליגי אי משקה מחבר אוכלים, ואי איתא דס"ל כדעת הגר"א ותוס' דה"נ פליגי ר"ד וחכמים לענין טומאת אוכלין אם יש נוגע וחוזר ונוגע, למה לא פי' בפשיטות בגוונא דנגע טהור בשני חלקי הכביצה בבת אחת ופליגי אם המגעות מצטרפין, והרי בזה נחלקו ר"ד וחכמים במ"א שם לענין מת ונבלה ובפשוטו ה"נ פליגי בזה במ"ב לענין טומאת אוכלין, אלא מוכח דס"ל דלענין טומאת אוכלין לית מאן דפליג דאין המגעות מצטרפין, ולזה נדחקו לפרש לפלוגתיהו במ"ב בענין אחר. וכן נקט בחזו"א (טב"י ס"ד) פשוט בדעת הרמב"ם וראב"ד, דבין שנגע באחד ובין שנגע בכולן בעינן צירוף כביצה (וכנראה שהבין כן מסתימת דבריהם), והביא ראיה ברורה לזה מפיה"מ להר"מ טהרות פ"ח מ"ח, דתנן התם עריבה שהיא קטפרס והבצק מלמעלן ומשקה טופח מלמטן ג' חתיכות בכביצה אינן מצטרפות ושתיים מצטרפות, ופי' הר"מ דמיירי שהיה משקה טופח ע"ג העריבה תחת החתיכות, וקתני דבשלש חתיכות לא מהני המשקה לצרפן לטמא את המשקה הזה שתחתיהן אבל בשתי חתיכות מהני לצרפן עיי"ש, והרי התם המשקה הזה שתחתיהן נוגע בכל החתיכות, ומ"מ מבואר לפי' הר"מ דאינו נטמא אלא רק מחמת הדין דמשקה מחבר אוכלין, ומוכח דעת הר"מ דלענין טומאת אוכלין אין המגעות מצטרפות.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> ובאמת במשנה עצמה היה אפשר לפרש דהנפק"מ אם מצטרפות החתיכות לטמא ככר של תרומה הנוגע באחת מהן, אבל הר"מ פי' דהנפק"מ לענין לטמא אותו המשקה שתחתיהן, והרי משקה זה נוגע בכולן, ומוכח בדעת הר"מ דאין המגעות מצטרפות. ויעוי' עוד בא"ר שם שפי' המשנה לפי שיטתו, ושתי חתיכות

ומעתה יש לעי' היאך יתפרש לדעת הר"מ משנת טהרות הנ"ל (פ"א מ"ה), דתנן התם כביצה אוכל ראשון וכביצה אוכל שני שערבן וחלקן ונפלו שניהן כאחת על ככר של תרומה עשאוהו שני, ופי' תוס' והגר"א דאתיא כמ"ד יש נוגע וחוזר ונוגע, אבל למה שנתבאר בדעת הרמב"ם וראב"ד דבטומאת אוכלין מודו כו"ע דאין נוגע וחוזר ונוגע, תיקשי היאך מצטרפין השני חצאי ביצה לטמא הככר של תרומה. ובשלמא להראב"ד אפשר לאוקמיה באופן שנגעו הב' חצאי ביצה זה בזה בשעת בנפלו על הככר, אבל לדעת הר"מ דאין צירוף אלא בגוש מאי איכא למימר, וכבר עמד בזה במשנה אחרונה שם (ובחזו"א כתב דצ"ל דמיירי שנפלו כשהן גוש, והדוחק מבואר), וצ"ע.

והנראה בזה (ויסוד הדברים נמצא בספר אשר לשלמה), דהנה באמת טעמא בעי מאי שנא טומאת אוכלין מטומאת מת ונבלה דלא אמרינן בה נוגע וחוזר ונוגע, והמחזור בזה דבמת ונבלה השעור כזית הוא שעור בהטומאה, וכיון דנגעו בהטהור ב' חצאי זית מן המת בב"א הרי יש כאן שעור טומאה לטמא, ומה בכך דאין מצורפין לדבר אחד סו"ס הרי נמשכת טומאה להטהור מכזית מת ונבלה, מה שא"כ שעור כביצה לטומאת אוכלין, שלבד שהוא שעור בהטומאה (כמבואר ממשנת טהרות וכמוש"נ לעי'), עוד יש דין שעור בהאוכל דאינו מטמא טומאת אוכלין רק בשעור כביצה, ולזה בעינן שיהו מחוברין השני חצאי ביצה דבלאו הכי אין כאן שעור בהאוכל. אשר לפי"ז ניחא היטב, דבגוונא דמתניתין שערבן לב' הביצים וחלקן, הרי שפיר יש בכל חלק שעור אוכל כביצה, אלא דמ"מ אם נפל זה בפני עצמו וזה בפני עצמו אינו עושה להככר שני, שהרי בכל חלק אין בו שעור טומאת ראשון בכביצה, אבל אם נפלו שניהן בב"א שפיר מצטרפין המגעות לעשותו לככר שני ואפילו אינן נוגעין החלקים זה בזה, דבזה מודים הרמב"ם וראב"ד דלענין שעור הטומאה לא שניא טומאת אוכלין מטומאת מת ונבלה, וכיון דנגע הככר בב' חצאי ביצה ראשון בב"א שפיר נעשה שני, ולא נחלקו אלא באופן שכל חלק אין בו אלא חצי ביצה וחסר בשעור האוכל וכמוש"נ.




---

מצטרפות מחמת הדין דיש נוגע וחוזר ונוגע עיי"ש, ויש שהוכיחו מזה גופיה שלא פי' הר"ש ור"מ להמשנה שם כפי' הגר"א, דאינהו ס"ל דאין המגעות מצטרפין לטומאת אוכלין.

## הרב אשר מילר

### טבבל לטומאת הגוף אם נטהרו ממילא ידיו לאכילת פת

שאלה: אדם שטבבל לטומאתו שחרית אחר התפילה, ומיד אחריו רוצה לאכול פת, האם יצטרך ליטול נט"י, או שמא מאחר ונטהר בטבילתו כל כמה שלא נגע במקומות המכוסים גם ידיו טהורות, א"כ יברך מיד המוציא ויאכל. ואת"ל דמהני ליה במקום נטילה כיצד יברך, על טבילת ידים כיון שידיו נטבלו ג"כ, או שמא מאחר ונטהר אגב כל גופו ל"מ מברך ברכה זו?

ובפשטות הסברא נראה דודאי ידיו טהורות ומהני ליה במקום נטילה נהגם שלא נזכר ד"ז בפוסקים]. אולם יתבאר לן אי"ה חידוש עצום מהגר"א מסכת טהרות, ויתכן ויש בו נפק"מ לשאלתינו וזה החילי בעזרת צורי וגואלי.

**[א] מחלוקת הביאור"ל עם החיי אדם ה'ל' מגילה בדין נוגע בכתה"ק באמצע סעודה, והקושי' מביאור"ל ה'ל' פסח.**

תשובה: הנה בביאור הלכה או"ח הלכות מגילה סימן קסד הביא ד' החיי אדם דהנוגע בכתבי הקודש בתפילין או רצועות תפילין או בס"ת נומשכח"ל בקורא במגילת אסתר באמצע סעודת יום פורים] צריך ליטול ידיו שנית שכל אלו מטמאין את הידים, והוסיף דכיון שלא מצא דין זה בפוסקים יטול ידיו ולא יברך עכ"ד. וכ' הביאור"ל דלדעתו אין דבריו מוכרחים כלל דכל גזירה זו דספרים יטמאו הידים יסודן נאמר לענין תרומה היינו דקנסו הנוגע בספר ערום שלא יגע בתרומה, וזה ל"ש בחולין. ואמנם גזרו על סתם ידים לחולין משום סרך תרומה היינו כל זמן שידיו מזוהמות שמא יגעו בידיהם אלו בתרומה, חייבו ליטול ידיו קודם הסעודה, אבל לא מצינו שיגזרו נטילה לחולין בטומאת הספרים כשם שגזרו טומאה לספרים.

ואולם החזו"א תמה ביותר דהנה גם אם יגע בשרץ בסעודה גם לא יתחייב ליטול, טומאה לא אשכחנא דפוסלת נט"י של חולין כלל, העיקר שטהר ידיו מטומאת ידים וזוהמא קודם הסעודה, ובאמת הביאור"ל עצמו הביא ד' הפמ"ג לעיל בד"ה בשוק וירך דמצדד דאם נגע בטומאה במצע הסעודה דא"צ ליטול שוב דכיום אנו בלא"ה טמאי מתים וכעין זה כ' גם הבית מאיר. וא"כ ודאי ד' הח"א תמוהין, ואילו משום הא ראיתי במשנת טהרות להגאון רבי אתמר גרבוז שליט"א שכתב דס"ל להחיי אדם דנהי דכל

טומאה אינה מבטלת טהרת ידים לסעודה, אולם טומאת ידיים מפריע לנטילה ורי ספר  
הוי טומאה מסויימת לידיים, וא"כ זה יפקיע טהרת הידים דנטילה.

הפלא הגדול הוא מד' הביאור הלכה בהלכות פסח סימן תעג שם הביא ד' השבלי הלקט  
בדין הנטילה לאכילת מצה אחר שכבר נטל לטיבולו במשקה דכרפס, וזה משום היסח  
הדעת וחשש נגיעה במקומות המטונפים, וע"ז כתב השבלי הלקט הובא בביאור"ל שם  
דעל כן, אם ברור לו ששימר ידיו היטב טחא נגע בכתבי הקודש או בשאר דברים  
המטמאים את הידים א"צ לחזור וליטול ידיו שהרי ידו טהורות מנטילה ראשונה ואם  
נטל אין לו לברך שמא יהא ברכה לבטלה, עכ"ל.

ובביאור"ל הוסיף דאמנם לדידן צריך ליטול בפשט כשלא כיון בנטילה ראשונה  
לאכילה כדאי' בסימן קנח מ"מ ברכה לא יצטרכו, הא מיהת שמעין מד' השבלי הלקט  
דאי יגע בכתבי הקודש הרי הוא פוסל לנטילה קמייא וצריך נטילה חדשה לסעודה, וד'  
מרן המ"ב סתרי אהדדי ולכאורה ד' החיי אדם נשענים על ד' השבלי הלקט. [ויתכן היה  
לחלק בין אם נוגע קודם הסעודה דהפסיק טומאה בין נטילה לסעודה, לבין אם כבר  
התחיל הסעודה וכבר נתקיים בו דין נטילה] למרות דאם נגע במקומות המטונפים לא  
מהני מה שהתחיל לענין טומאה כבר לא אכפ"ל אחר שטיהר ידיו לסעודה] וצ"ע.

ובס' משנת טהרות הביא להקשות קושי' זו וכתב חילוק נאה ונכון בזה, דשאני דין  
נטילה דטיבולו במשקה מדין נטילת ידים לפת, דנט"י לטיבולו במשקה הלא יסוד דינו  
הוא 'נטילה של טהרה' היינו להיות הידים טהורים ממגע המשקה ע"מ שלא יטמא הפרי  
וכד' רש"י פסחים קטז. [ונהי דבדיעבד מהני לפטור מנט"י - הגם שנט"י יסוד דינו  
התקדשות לסעודה ומעשה נטילה - היינו משום דסו"ס הנה ידיו כבר טהורות ואין לו  
ליטול] ובזה הוא דכתב השבלי הלקט ומודה לזה גם המ"ב דאם יגע בטומאה של כתבי  
הקודש הרי שפסל והפסיק 'טהרת נטילתו' וחייל עליו ממילא חיוב מחודש של נט"י  
[ואם יגע בשרץ צ"ע אי לא יהני למפסל הנטילה כמו שנתבאר לעיל מאחר ובזמנ"ז  
כולם טמאי מתים ורק טומאת ידיים וכן מדוייק בשבלי הלקט דכ' כתבי הקודש ושאר  
דברים המטמאים את הידיים] משא"כ בנוטל לפת שקיים בעצמו והתקדישתם לאכילה  
בזה סגי ליה ולא איכפת לן טומאת ידים שלו מכתבי הקודש וכדו' דסו"ס ידיו נטולות  
ולא אכפ"ל טומאה רק לתרומה לא לחולין, לכן חלק המ"ב על ד' החיי אדם וא"ש<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> ולולי דבריו היה נראה באופן אחר ליישב סתירת המ"ב דיש חילוק גדול בין נטל והתחיל הסעודה דכבר  
קיים דינו של הנטילה, דאז כבר לא מפריע שום טומאה דסו"ס פתח הסעודה בטהרה לבין קודם הסעודה,  
דאז כל טומאה מחדשת דין הנטילה - ויל"ע בחילוק זה.

## חידושו הגדול של הגר"א דטמא שטבל מטומאתו, כל כמה שלא העריב שמשו הוי ידיו שניות.

בן ועתה נבוא לנידון הנ"ל בטבילת הגוף אי מהני לידיו:

דע דבביאור הגר"א מצאנו חידוש עצום בדין טומאת ידים של טבול יום, במה דתניא בתוספתא פ"א מטהרות ה"ג 'אחד טבול יום ואחד טהור שידי טמאות מטמא משקה חולין ופוסל אוכלי תרומה, ור"א בר"ש אומר אין ידים לטבול יום': והרמב"ם בהקדמה לפהמ"ש הבין דברי התוספתא דהנידון הוא אם טבול יום אחר שטבל מקבל גם טומאת ידים [נפק"מ לעשות משקין תחילה] ומשום דטבול יום בלאו הכי הוי שני מדאורייתא האם יוסיפו לו חכמים טומאת ידיים החמורה דידהו או לא, ועין או"ש דהביא כמה מחלוקת תנאים בעניי"ז אי במקום דאורייתא מוסיפין חכמים תקנתן, והעמידו דבריהם לחומרא או לא. אולם הגר"א [וכן פשטות ד' הר"ש בטבול יום בהבנת התוספתא] פירש ד' התוספתא כפשוטם דמיירי על כל טבול יום שטבול מטומאה קלה עדין טומאת 'סתם ידיים' עליו, ולא נטהר מזה אפילו ע"י הערב שמש אלא ע"י טבילת ידיים.

וז"ל הגר"א [אחד טבול יום וכו' ואחד טהור שידי טמאות] - פירוש דסבר דאפילו טבול יום מטומאה קלה תיכף אחר הטבילה שלא הסיח דעתו כלל מידי, הוי ידיו טמאות כמו סתם ידיים ונפקא מינה שטמא משקה חולין ועוד דלא מהני לזה אפילו הערב שמש רק צריך שיטבול ידיו. ובד' ראב"ש דאין ידים לטבול יום כתב עוד הגר"א וז"ל פירוש דאין הידים טמאין בטבול יום ד'סתם ידיים' נמי נטהרו נמי בטבילתו כיון שלא הסיח דעתו מהן.

ולמדנו מדבריו תרתי: [א']: דכל טובל מטומאתו החמורה [למרות שידי נטהרו ממילא] מאחר והא עודנו בטומאת שני של טבול יום, גם ידיו הטבולות עמו נשארים בטומאת 'סתם ידיים' דחמירי מטומאת טבול יום - יבואר להלן הטעם:<sup>15</sup> [ב] הוסיף עוד חידוש עצום דלא נימא דבהערב שמש תרד טומאת 'סתם ידיים' מן הידים ממילא כשם שעובר מן הגוף כולו, אולם אין הדבר כן אלא צריך טבילת ידיים [או נטילת ידיים] מיוחדת להוריד טומאת ידיו שנותרו לו. ונראה דדייק כן הגר"א מלשון התוספתא מטמא משקה של חולין ופוסל את התרומה ובשלמא משקין תחילה רק ידיים עושין

<sup>15</sup> ומדוקדק בדבריו דהטומאה הידועה שהיתה לו בידיים ירדה בטבילתו, אולם טומאת 'סתם ידיים' היא שנותרה לו דמאחר ונותר מטומאת שרץ שלו טומאת 'טבול יום' שהוי שני לטומאה, הרי דממילא הידיים שבו נמי הוו שני דלא גרע מסתם ידיים, דהיינו מאחר ולא נטהרו משני לטומאה הוי סתם ידיים, וסתם ידיים דינם לטמאות משקה.

ולא טבול יום אולם פוסל את התרומה גם טבול יום עושה, וע"כ דיש נפק"מ גם לענין תרומה אחרי הערב שמש דאכתי פוסל את התרומה משום סתם ידיים שבו ודוק היטב כי הוא אמת בד' הגר"א ז"ל.

ג] אשר לפי"ז יש להתיישב בנידון דידן, הנה כל הטובל לטומאתו הלא עודנו טבול יום, ולד' הגר"א הנ"ל הרי הוא גורר את ידו לפחות עד הערב שמש להיות בטומאת 'סתם ידיים' כשני לטומאה, ואשר א"כ לא מבעיא להחיי אדם ה' פורים דכל טומאת ידיים באמצע סעודה פוסלת נט"י של חולין וצריך ליטול שוב, דה"ה כאן הרי ידיו לא עלו מטומאת ידיים שלהם כלל, וגם אם עלו בשעת טבילה הרי שמיד נטמאו עם טומאת טבול יום, נמצא דלא אהני טבילתו לטומאת ידיים ידיה כל עיקר, ולכאורה לא יפטר בזה עדין מנטילת ידיים לחולין. אלא אף להמ"ב והחזו"א דפליגי על החיי אדם הלא נתבאר לן דבנטילה של טהרה כמו נטילה 'לטיבולו במשקה' בזה לכו"ע כל טומאה פוסלת ומחייבת נטילה חדשה, א"כ בטבילה לטומאת גברא דלא עדיף מנטילה ד'טיבולו במשקה' א"כ מאחר ויש כאן עדיין טומאת ידיים מכח הטבול יום, שמא יעכבו לאכילה, אא"כ יעשה טבילה או נטילה מיוחדת לידיים, וזה יחשב לו כהתקדשות והזמנה לאכילה, אבל בטבילה לא יהני ליה ולא מידי.

ואולם יש לבע"ד מקום לומר דמאחר וגם קודם הערב שמש ודאי ופשוט דמהני טבילת ידיים לאכילת חולין מיהת, הנה נימא דבכל טבילה 'בכלל מאתיים מנה' ובכלל הטבילה דהגברא ישנה גם מעשה טבילה מסויימת על הידים ויהני ממילא גם לאכילת חולין, אך בזה יש לחקור אם הטבילה בכוונת טבילה של בע"ק יכולה לעלות ממילא גם כטבילה מיוחדת לידיים, כי שמא תלוי הדבר בכוונת הלב, דאם יכוין גם לנטילת ידיים יהני ליה גם כנטילת ידיים וגם כטבילת גופו, ולענ"ד לא ברור לי ששייך לעשות ב' חלויות בטבילה אחת היינו דיהני ליה גם לטהרת כל הגוף, וגם לתורת נטילת ידיים של חולין המועילה למרות הטומאה.

ואולם עולה חידוש לדינא דכה"ג צריך יהיה לכווין להדיא בטבילתו גם לנט"י כדי שיהני ליה, דהגם דלחולין פלוגתא היא אי בעי כוונה וקיי"ל סימן קנט דרק לכתחילה צריך כוונה, בגוונא דין תעכב הכוונה. גם לענין הברכה נפק"מ בכל הנ"ל, דאילו היינו נוקטים דהידיים נטהרים אגב כל הגוף, מסתבר דלא היה מברך כי אמנם נפטר מנטילה משום טהרה דממילא אך אין כאן נטילת ידיים מכוונת, אך אחר שנתבאר דצריך כוונה ומעשה טהרה מיוחד על הידים הרי שפיר יברך על טבילת ידיים.

### בביאור חידוש הגר"א הנ"ל – ביסוד טומאת ידים אי דהיד נחשב כאוכלים וכלים או דהוי 'טומאת גברא' לידיו.

ד' ובעיקר ד' הגר"א הנ"ל מ"ט טומאת טבול יום גוררת עמה את היד לטומאת 'סתם ידים', נראה במה שיש לחקור בטומאת ידיים דחידשו חז"ל דהיד נטמאת [למרות דבדאורייתא לא שייך דין זה דהא מאב הטומאה נטמא כל האדם, ומראשון לטומאה אף היד לא נטמאת], האם הוא דשוויוהו להיד כיחידה נפרדת מהגוף [דוגמת אוכלין וכלים] להיות נטמא בפני עצמו, או"ד דהוי טומאת הגברא לענין ידיו ונתחדש דהגברא יכול לקבל טומאת אדם רק לידיו. וראיה לצד זה האחרון יש להביא מד' הירושלמי בפ"ב דיומא ציץ מהו שירצה על טומאת הידיים, ותמה המל"מ פ"ד מביאמ"ק ה"ו הא אין טומאת ידים במקדש כדאי' בפסחים יט. וכן המבואר בזבחים כ: נטמאו ידיו מטבילין וא"צ לקדש יו"ר, הא אין טומאת ידם במקדש ותירצו האחרונים עין קה"י זבחים סימן טז דנהי דאין טומאת ידים מהני לטמאות הקדשים במקדש מיהו הידם גופיהו טמאים נינהו ונפק"מ דאין לעבוד עבודה בידים טמאות וע"ז הוא דדנו אי בעי קיור וכן אי ציץ מרצה על טומאת הידים, והרי מבואר מזה לכאורה דטומאת ידיו מלתא דטומאת גברא הוי עד שאסור לעבוד בידים טמאות.

ועין עוד במקדש דוד [פרק ידים מסואבות] חקירה נאה אשר לכאורה היא תלויה בהנ"ל, ביד שיש בה חציצה דכלפי היד הוי ליה רובו המקפיד, אולם הלך וטבל כל גופו, וכלפי גופו הוי חציצת היד מיעוט המקפיד, האם יהני ליה טבילת גופו לידו או לא. דמצד היד לא עלתה לה טבילה והחקירה היא האם טבילת הגוף מהני להטומאת ידים, ונ' דתלוי בהנ"ל דאי טומאת היד הוי טומאת עצמית הרי שהיא צריכה לכאורה טבילה עצמית וטבילת הגוף שמא לא תהני לה דהא מלבד טומאת הגוף יש כאן טומאה מחודשת של ידים, אבל אם הוי טומאת חלק מן הגברא, נראה לומר דטהרת המקוה שפיר יהני להיד.

ועתה נראה דמאחר וטומאת ידים מלתא דטומאת הגוף הוא הנה אם הגוף טמא בטומאת טבול יום הרי דהיד אכתי מיגרר גריר בטומאת טבול יום וא"כ מתעוררת שוב טומאת סתם ידים, אבל אילו היה טומאת ידים טומאה נפרדת העומדת בפני עצמה הנה היא נטהרה בטבילה דבכלל מאתיים מנה, ומאי אהני לטומאת היד מה דהגברא תפוס בטומאת טבול יום, אך יש לדחות דסו"ס מאחר ויש בהיד טומאת שני מצד הגברא כבר א"א להגדיר היד כיד טהורה ממילא דהוי כסתם ידיים דחסר להם טהרה.

## סיכום הדברים:

ה] עלה בידינו: הטובל כל גופו לטומאתו, יש מקום עיון אי נפטר בזה מנטילת ידים לחולין, ויוכל לאכול ללא נטילה, דלפי מה שנתבאר דנטילה שהיא מלתא דטהרה כל טומאה פוסלת לה, ולפי מה שחידש הגר"א דטומאת טבול יום גוררת את הידיים בטומאת 'סתם ידיים' נמצא דכשטבל טבילה של טהרה, ועדיין ידיו טמאות שוב לא יעלה לו נטילה, מיהו י"ל דבכלל מאתיים מנה אלא שלפי"ז יצטרך לכוין בטבילת גופו גם לטבילת ידים, ואז גם יברך על טבילת ידים.

ונראה עוד לפי"ז, דאם תהיה לו חציצה בידו ברובו המקפיד, וביחס לכל הגוף הוי אותה חציצה מיעוט, [כדלעיל אות ד' חקירת המקד"ד] הנה מאחר וכלפי היד לא עלתה לו טבילה משום חציצה, ורק מצד הטבילה של כל הגוף כולו הוא בא, בזה נ"פ דלא תהני ליה טבילת כל גופו לפת, דמאחר והוא חייב לבוא בתורת טבילת כל הגוף הרי מאחר ועדיין טמאות ידיו טומאת שני לטומאה כדכ' הגר"א, לא עלתה לו נטילה ויצטרך להוריד החציצה וליטול ידיו שוב. כ"נ לפום ריהטא.





## הרב אריה לדרמן והרב אליעזר שפירו

### בדין אהל הנסמך על גבי אבנים וכלים

אהלות פרק ו' מ"א, אדם וכלים נעשין אהלים לטמא אבל לא לטהר, כיצד ארבעה נושאים את הנדבך וכו', נתון על ארבעה כלים אפי' כלי גללים כלי אבנים וכלי אדמה טומאה תחתיו כלים שע"ג טמאים, טומאה על גביו כלים שתחתיו טמאין, נתון על ארבעה אבנים או על גבי דבר שיש בו רוח חיים טומאה תחתיו כלים שעל גביו טהורים טומאה על גביו כלים שתחתיו טהורים.

ובתוספתא (פ"ז ה"א) הובאה בר"ש שם, ארבעה שהיו נושאים את הנדבך וכו' נתון על ארבעה כסיות הנתונות על גבי ארבעה אבנים ואין בהם גובה טפח טומאה תחתיו כלים שעל גביו טמאין טומאה על גביו כלים שתחתיו טמאין ור"א מטהר, ואם יש בהן גובה טפח וטומאה תחתיו כלים שעל גביו טמאין טומאה על גביו כלים שתחתיו טהורים, ואם ראשי כסיות נראין בין כך ובין כך טהורין.

וכתב הר"ש בביאור התוספתא, בין כך ובין כך טהורים, דכיון דנראים שמיט להו מתחת הנדבך וה"ל כנתון על האבנים לבדם, ע"כ. ובפשוטו איירי ביש שם חלל טפח ע"י האבנים לבדם דגם אי שמיט אכתי יש שם אהל והק' החזו"א ג' סק"ח דא"כ גם כשאין ראשי כסיות נראין אמאי לא יחצוץ כיון שיש שם אהל טפח מכח האבנים ע"ש, ומיהו יש לישב דכיון דעתה ממקום שהנדבך מאהיל על חלל שתחתיו הרי זה מכח האבנים והכלים הרי דהאהל מתיחס גם לכלים, ומ"מ היכא דסופו לשמטו ויסמך על האבנים לבדם חשיב גם עתה עיקר סמיכתו על האבנים, והדברים צ"ב.

והנה להלן בתוספתא נסר שראשו אחד הנתון ע"ג האבן וראשו אחד נתון ע"ג ספסל רואין אותו שאם ינטל הספסל יכול לעמוד בפני עצמו מציל ואם לאו אינו מציל רבי יוסי בר"י אומר רואין את הנסר שאם יושב ויורד ויש תחתיו רבוע טע"ט על רום טפח ה"ז מציל מפני שנידון כשיפועי אהלים. ובפשוטו דרבנן פליגי דאפי' בכה"ג אינו מציל, ועי' להלן מש"כ בזה, ולדידהו דמי לדינא דכסיות (בגוונא דאינם נראין) דהגם שאם ינטל הספסל אכתי יהיה כאן אהל מ"מ האהלה זו שבפנינו היא גם מכח הספסל וכמש"כ לעיל, אמנם הצ"ב דר"י בר"י דנקט לבחינה זו דאם ינטל הספסל מדוע לא פליג גם בגוונא דכסיות, ולדידיה י"ל שאין הענין תלוי במקום שממנו מאהיל האם הכלי נוטל חלק בזה או לא, אלא על מה חשיבא סמיכת האהל, והיינו דבהך דראשו האחד ע"ג האבן דשם נסמך ע"ג האבן לבדה ויש בהאי סמיכה להעמיד שיעור אהל

טע"ט ברום טפח הוי שפיר אהל הנסמך ע"ג אבנים ואין מגרע מה שמהצד השני נסמך ע"ג ספסל והספסל מגביה את הנסר עוד, משא"כ בד' אבנים ע"ג ד' כסיות במצב הזה הרי נסמך ע"ג אבנים וכלים גם יחד ולכך חשיב נסמך ע"ג כלים או ע"ג דבר טמא.

והנה יש לעיין לר"י בר"י בכה"ג דאי ינטל יהיה שם ריבוע טע"ט האם ר"ל דרך אותו מקום שתחת השיפוע שהיה נוצר הוא שינצל או דכיון שיש שם שיעור אהל שא"צ לסמיכת הכלי מצטרף אליו כל החלל וכל האהל חוצץ.

וייתכן דיש לדמות זה להלכתא דשיפועי אהלים דכשם שבאהל משופע כשיש שם לרבע טע"ט, ניצל כל תחת השיפוע גם בהמקום שאין בחללו טע"ט דכל החלל שנוצר מאותו המאהיל מצטרף לאהל טפח, כמו"כ כאן כל מה שתחת הנסר המאהיל מצטרף לאותו החלל שאין צריך לסמיכת כלי נדזה י"ל דלאו למימרא שאנו רואים את הנסר כאילו ניטל הספסל ויורד באלכסון ומאהיל רק על השיפוע אלא דאנו רק משתמשים בבחינה זו לדון אי יש כאן אהל גם בלא סמיכת הכלי אך באמת נידון שמאהיל על כל החלל ממקום שאכן נמצא. וכל האהל חוצץ. ושמא יש להעמיס זה בדברי התוספתא דקאמרה נידון כשיפועי אהלים. אכן עי' בר"ש פ"ז מ"ב שהביא לתוספתא דידן לעניין דחלוק אהל טומאה מאהל שבת דבעי שיהיה בגגו טפח והכא לא חיישינן אלא שיהיה בחללו כדי לרבע טע"ט, ומשמע דפירש נידון בשיפועי אהלים ר"ל דאהל משופע שפיר הוי אהל.

ולהאמור יש לדון אי חכמים דפליגי הוא למימרא שאין מציל כלל או דמודו שמציל החלל שתחת השיפוע שהיה נוצר אילו ניטל הספסל ופליגי לגבי שאר החלל ועי' חזו"א שם דיתכן דלא פליגי ור"י בר"י מפרש לדברי חכמים, ואי נימא דפליגי נסתפק אי לגמרי פליגי או דפליגי רק לגבי להציל מה שתחת השיפוע היוצא מן הריבוע (לכאורה משמע דס"ל דמה שיוצא מן השיפוע אינו מציל גם לר"י בר"י וצ"ע).

ולהנ"ל יש לדון בגוונא דראשי כסיות נראין דכתב הר"ש דנידון כנסמך על האבנים לבדם, ומיהו לעניין אותו החלל שנתוסף ע"י הגבהת הכסיות יל"ע דסתימת התוספתא משמע דגם שם ניצל ואע"פ דשם וודאי אין סמיכתו אלא על הכלים, ולפי מש"כ י"ל דג"ז מצטרף לאהל כדינא דשיפועי אהלים כאהלים.



## הרב מנחם פריינד

### בענין אריתא דדלאי, ודין כח גברא בנטילת ידיים

בגמ' חולין [קז.] אמר רב פפא, האי אריתא דדלאי, אין נוטלין ממנו לידיים, דלא אתו מכח גברא, ואי מיקרב לגבי דולא, דקאתו מכח גברא, נוטלין ממנו לידיים. וברש"י: האי אריתא דדלאי. צינור ששופכין לו מים מן היאור בדלי, והוא מוליך מים לשדות: אין נוטלין ממנו לידיים. לתת ידיו לתוכו, ויקלחו המים לתוכו, דלאו מכח גברא אתו, שכבר עבר כח השופך, והן מקלחין מאליהם, ואין כאן לא נטילה ולא טבילה, נטילה דלאו מכח גברא קאתו, טביל' נמי בצינור ליתא, שאין כאן שעור מקוה: ואי מיקרב גבי דולא. כשהדולה שופך, וזה נותן ידיו סמוך למקום השפיכה, והמים מקלחין מכח השפיכה לתוך ידיו, שפיר דמי.

ובתוד"ה דלא אתו מכח גברא: פירש בהלכות גדולות, שמותר להטביל ידיים בתוך הכלי, דחשיבא נטילה, והביא ראיה מפ"ב דזבחים (דף כא.) דאיבעיא להו: מהו לקדש ידיו ורגליו בכיור, ממנו אמר רחמנא ולא לתוכו. משמע, דבקיודש ידיים מבעי ליה משום דכתיב ממנו, אבל בנטילת ידיים אפילו בתוכו מותר. וקשה לפירושו, דהכא אמר אינו נוטל ממנו דלא אתי מכח גברא, משמע דבעינן כח גברא השופך, ומיהו י"ל, דבעינן נטילה מן הכלי, בין טובל ידיו בתוך הכלי ובין שופך מן הכלי על ידיו יש כאן נטילה מן הכלי, אבל הכא ידיו חוץ לכלי הן, וכבר פסק כח הכלי כשהמים באים עליו, הלכך אין כאן נטילה מן הכלי, וגם טבילה אין כאן, שהן שאובין, והא דנקט דלא אתו מכח גברא, לאו דוקא מכח גברא, אלא משום דלא אתו מכח כלי, דבעינן נטילה מן הכלי. א"נ משום דתנן במס' ידים בפ"ק (מ"ה): הכל כשרין ליתן מים לידיים, אפילו חרש שוטה וקטן, ומניח חבית בין ברכיו ונוטל, ומניח חבית על צדו ונוטל, הקוף נותן לידיים, רבי יוסי פוסל בשניהם. פירוש, בקוף ובחבית נוטה על צדו והמים נשפכים מאליהן, דבעי רבי יוסי מכח גברא, ות"ק לא בעי אלא שיהא כח כלי, והשתא שמעתא דנקט כח גברא, אתי כרבי יוסי, אבל ההלכות גדולות אי אפשר להעמיד אלא כרבנן, וצריך להחמיר, כיון דסוגיא דשמעתין כרבי יוסי.

והנה בתר"י במס' ברכות [מא: מדה"ר] ד"ה ואיכא למידק. הקשו, אמאי נקט בסוגיין הדין של כח גברא, שזה שנוי במחלוקת בין ת"ק לר' יוסי, ולא נקט הדין של כח כלי, שבזה כו"ע מודים שצריך כח כלי, ובאריתא דדלאי אין אפילו כח כלי, כדלעיל בדברי התוס', ות"י בשם רבינו יונה, שנקט כן מחמת המשך הדין, דאי מיקרב ידיה לגבי דולא,

דאז אתי מכח גברא, שפיר נוטלים ממנו לידים, דאשמועינן בזה, שגם אם מניח ידיו קרוב למקום השפיכה, ולא תחת השפיכה ממש, מ"מ נחשב שפיר כח גברא, כיון שהם באים מכחו, ועיי"ש שהביא ראי' לזה, מדין שחיטה במוכני, המבואר במס' חולין [טז.], שבסביבה ראשונה זה נחשב כחו ממש, ומחמת חידוש זה, נקט גם כאן ברישא החיסרון של כח גברא, ולא החיסרון של כח כלי.

וראיתי בספר שלמי יוסף על חולין בסוגיא זו (סי' קנח), שהקשה הרמ"צ יאקב, דעדיין צ"ב, דמ"מ אמאי הנטילה כשירה במיקרב ידיה לגבי דוולא, הרי הוא משים ידיו לתוך צינור שאינו נחשב כלי, ונמצא שלא הגיעו המים על ידיו מכח כלי, ומאי ארווחנא בזה שיש על זה עדיין דין כח גברא מחמת גדר כח ראשון, סוכ"ס אין כאן כח כלי.

ונלענ"ד לבאר דברי רבינו יונה, ובזה יתורץ ממילא קושיא הנ"ל, דבאמת לגבי אריתא דדלאי, כל עוד שהקירבה למקום השפיכה הוא בשיעור זה, שעדיין המים באים לשם מחמת כח השופך, זה מחשיב את הנטילה גם ככח גברא וגם ככח כלי, כיון שיש בהם עדיין כח השופך ששפכן מכלי, וכשנרחקו ממקום השפיכה בשיעור שאינם באים לשם מכח השופך רק מאליהם [כדברי רש"י שהובאו לעיל], זה מנתקם לכאורה בין מכח גברא ובין מכח כלי, שבפשטות הדברים, כשהמים נמצאים בהמשך הצינור, כל הקשר שלהם לכלי שנשפכו ממנו, הוא רק מחמת זה שהם נמצאים עדיין במקום שיש בהם כח השפיכה מהכלי, אבל אחר כך, כשהם מתגלגלים בצינור מאיליהם, מה יועיל להם מה שהיו בכלי מתחילה.

אלא שבזה גופא יש לדון, מה החיסרון בזה שנתרחקו ממקום השפיכה, האם מחמת החיסרון שאין בהם כח אדם השופך, או מחמת שאין להם כבר קשר לכלי שנשפכו ממנו, ואין בהם כח כלי, והנפק"מ בין טעמים אלו הוא, כגון בב' האופנים דלעיל שנחלקו בהם ת"ק ור' יוסי בקוף ובחבית נוטה על צידה, וכן בדין שהובא לעיל בשם בה"ג שאפשר להטביל ידים בתוך הכלי.

ובזה מבוארים דברי רבינו יונה, שבמניח ידיו קרוב למקום השפיכה, יש בזה בוודאי כח כלי גם כן, אלא שבזה אין שום חידוש, ולא היה רב פפא צריך להשמיענו זאת, שזה פשוט שכל עוד שהם נשפכים מכח השפיכה מהכלי, שזה נחשב כח כלי, ולגבי זה אין לכאורה שום חילוק אם מניח ידיו תחת השפיכה ממש, או שמניחם קרוב בשיעור הנ"ל, ורב פפא רוצה להשמיענו שגם לגבי הדין של כח גברא, שבזה היה מקום לומר שלא די בזה שזה נחשב "כחו", אלא צריך שיהיה "מעשה שפיכה" ממש מיד השופך על יד הנוטל, ולזה משמיענו רב פפא שאין זה כן, אלא גם לגבי דין זה סגי בכח שפיכה, ועל

זה מייתי ראייה משחיטה, ששחיטה במוכני מדין כחו, נחשב מעשה שחיטה גמור, והשחיטה כשירה.

עוד הקשה בספר הנ"ל, מהדין המבואר בשו"ע ריש סי' קנ"ט, שכלי שניקב בכוונת משקה, אין נוטלים ממנו לידים, והני מילי כשנוטל דרך פיו למעלה, שחלק הכלי שלמעלה מהנקב אינו חשוב ככלי, ונמצא שאינו נוטל מכלי, אבל אם נוטל דרך הנקב עצמו, ויש רביעית ממנו ולמטה, שפיר דמי והנטילה כשירה, כיון שעד שם נחשב ככלי כשר שמחזיק רביעית.

וקשה לכאורה, דבאריתא דדלאי יש יותר מקום לומר שהנטילה אינה נחשבת כבאה מהכלי, שהרי המים יצאו לגמרי מהכלי למקום אחר שאינו כשר לנטילה, ועם כל זה מבואר בסוגיין, דכל עוד שיש בהם כח השופך אי"ז מגרע, וזה נחשב שפיר נטילה מהכלי, א"כ כ"ש בנידון דידן, ששופך למעלה מהנקב באותו כלי ממש, ודאי שיש בהם עדיין כח השופך, ואמאי אינו נחשב כנטילה מהכלי הכשר שלמטה מהנקב, כמו באריתא דדלאי כשמקרב ידיו למקום השפיכה. וכן הקשה בחזו"א ידים סי' ד' סק"ח, ונתחבט שם טובא ליישב דין זה יעוי"ש.

ולענ"ד אולי אפשר ליישב, דאדרבה המעלה הנ"ל שזה באותו כלי, זהו גריעותו גם כן, דבאריתא דדלאי מצד מעשה הנטילה של השופך, היתה כאן נטילה כשירה כדין, ששפך מים מכלי כשר, אלא שאנו באים לדון, האם לגבי הנוטל זה נחשב גם כן נטילה כשירה, כיון שאינו מניח ידיו תחת השופך ממש, ועל זה הכריעה הגמרא, שכל עוד שמניחם בקירוב בשיעור הנ"ל שהמים באים מכחו, שפיר דמי, משא"כ כששופך מכלי נקוב, כל עוד שלא יצאו המים מהכלי, לא נגמרה מעשה הנטילה של השופך, וכיון שעברו המים מכח שפירתו דרך מקום שאינו נחשב כלי, נמצא שנגמרה מעשה הנטילה שלו בפסלות, שלא שפך מתוך כלי כשר, משא"כ באריתא דדלאי, שכל הנידון הוא רק לגבי הנוטל, וכל החלק שלו בנטילה הוא בזה שבאים המים על ידיו, ולכן כל שיש בהם עדיין הכח של השפיכה מהכלי הכשר, זה מכשיר את הנטילה, [ולא איכפ"ל בזה שהמים עברו בינתיים על מקום שאינו כשר לנטילה, לפי שסוכ"ס אפשר לצרף את שפיכת הנותן ונתנית ידי הנוטל בקירוב לכח שפיכתו, למעשה נטילה גמור].

הר"ש במס' ידים על משנה זו דלעיל שנחלקו ת"ק ור' יוסי בחבית מוטה על צידה ובקוף האם הנטילה כשירה, הביא ג"כ סוגיא דילן באריתא דדלאי דבעינן כח גברא, וכתב ע"ז בתחילה דלא דמי, וז"ל: דהתם ששפך מן הדוולא לצינורות, כשהמים נופלים מן הצינורות על ידיו, אין זה חשוב מכח גברא, אבל הכא שהאדם עצמו הטה החבית,

אפילו הלך וישב לו אחר כך, והחבית שופכת מים כל היום כולו מחמת הטייתו, כח גברא הוא. עכ"ל.

ובפשטות כוונתו לכאן, [וכן מבואר שם בפי' הרא"ש], דבאריתא דדלאי כיון שהנוטל רחוק ממקום השפיכה, נפסק הכח גברא, וכמו שמבואר בגמ' חולין שם, שבאמת אי מיקרב ידיה לגבי דוולא מועילה הנטילה, משא"כ בהטה חבית, זה גופא שהאדם הטה החבית, והמים נשפכים מחמת הטייה זו, זה מחשיבו כח גברא, שהרי זה לא נפסק, [ולכאן צריך להוסיף, שבאמת גם בזה יש חידוש, שהרי י"ל שצריך כח גברא בעת הנטילה עצמה, וכנראה שעל חידוש זה נחלק ר' יוסי וסובר שאי"ז נחשב ככ"ג, מ"מ הנידון של אריתא דדלאי הוא נידון אחר, שבזה מבואר להדיא שנפסק הכח גברא].

ובהמשך דבריו כתב הר"ש כדברי התוס' דלעיל במהלכם השני, דבאמת נחלקו ת"ק ור' יוסי אי בעי כח גברא, וסוגיא דאריתא דדלאי אזלא רק כשיטת ר' יוסי דבעי כח גברא ולא כת"ק.

ולכאן יל"ע, דלפי תי' זה יוצא לכאורה, דת"ק שמכשיר בב' אופנים אלו בהטיית חבית על צידה ובקוף, סובר גם לגבי אריתא דדלאי, דגם אי מירחיק ידיה מדוולא, מועילה הנטילה, וטעמא בעי, דהרי לפי המבואר לעיל, באופן זה נפסק כח הנותן וגם כח הכלי, והרי גם לפי ת"ק בעי כח כלי לכה"פ, שבהטיית חבית על צידה ובקוף הרי יש כח כלי. ובהכרח צ"ל, דמצד כח הכלי, כל עוד שלא נחו המים מעת השפיכה במקום אחר, ועדיין הם מתגלגלים בצינור עד לחריצי השדות, יש עליהם עדיין שם כלי, כיון שמקור שפיתם הוא מהכלי, משא"כ לאחר שנחו, לכאורה לכו"ע לא יועיל, דאין בזה לא כח נותן ולא כח כלי.

שו"ר בחזו"א ידים סי' ג' סק"ב, שנקט בפשיטות בדברי התוס' דלעיל, דאין כוונתם דלת"ק דר"י יוכשר אריתא דדלאי, דהרי אין כאן נטילה מן הכלי, [ושם בסק"ט בדברי הר"ש ביאר יותר סברתו זו, דכיון שכבר נחו המים בצינור, כבר אינן בכלין, אלא כוונתם דמלישנא דסוגיא דנקטה הענין של כח גברא, משמע דסוברים להלכה כר' יוסי, אולם בסק"ט שם בביאור התי' הב' של הר"ש נתקשה שוב בהערה זו, וכנראה שם מדבריו, בדברי הר"ש לא ניח"ל לומר כנ"ל, דכוונתו רק ללשון הגמרא כאן, ומכח זה מסיק שם בצ"ע, דאולי י"ל שכל זמן שהמים גרורים בצינור, זה נחשב לרבנן ככח כלי, ולכאן כוונתו כמו שביארנו.

וברשב"א בתוה"ב בית ו' שער ד', פסק כדעת בה"ג, דלא בעינן כח גברא, דהלכה כת"ק דר' יוסי, ובתו"ד כתב לסתור דברי החולקים: והראיה שהביאו מאריתא דדלאי,

מסתברא דלאו ראייה היא, דאריתא לאו כלי הוא, ולכן אינו כשר לנטילת ידים, ורק אי מיקריב ידיה לגבי דוולא שפיר דמי, לפי שאז זה נחשב כנוטל מהדוולא, הרי לנו שאף שהרשב"א פוסק כשיטת בה"ג, והוא מכשיר לדעת ת"ק אפילו חבית מוטה על צידה מעצמה, כמבואר שם בהמשך דבריו, מ"מ הוא סובר דבאריתא דדלאי אין סיבה להכשיר, לפי שכבר נחו המים על הצינור, והצינור אינו נחשב כלי, וזה סייעתא גדולה לדברי החזו"א הנ"ל, דבאריתא דדלאי אין להתיר גם לדעת ת"ק.

והא דנדחק הר"ש לפרש כן בתי' השני, ולא היה ניח"ל במהלכו הראשון, י"ל דהוקשה לו, דבשלמא לגבי חבית מוטה על צידה, עדיין י"ל שזה נחשב כח גברא כדלעיל, אבל גבי קוף, אי נימא דצריך כח גברא גם לפי ת"ק, אמאי יועיל נטילתו, ולכן ביאר מהלכו הב', דבאמת לת"ק ל"ב כח גברא. ויש לדייק כן בדברי הר"ש, דבתחילת מהלך השני כתב וז"ל: אי נמי האי תנא דמכשר בקוף וכו', ונראה מזה, דדין זה הוקשה לו, ולכן ביאר באופן הב'.

אלא דלפי"ז צריך להבין באמת איך למד הר"ש בתי' הראשון, דאי נימא דלת"ק בעי ג"כ כח גברא, אמאי מועיל קוף לזה. ובמאמר מרדכי סי קנ"ט ס"ק ט"ז כתב מחמת קושיא זו, דלפי מהלך זה צ"ל, דקוף נחשב כאדם כלפי דין זה, וכן הובא בשם המאירי [קונטרס בית יד שער השביעי] לתרץ דעת הרמב"ם בזה, שפסק גם כן כת"ק דנטילת קוף כשירה, וביאר המאירי, לפי שקוף דומה הרבה לאדם, וכן נקט במגדול עוז בדעת הרמב"ם, וכן בלבוש סי קנ"ט ס"ב כתב, שיש אומרים, שכיון שדרכו של קוף לשרת בני אדם, לכן הוי כחו כח גברא.

ועוי"ל בדעת הר"ש, כמו שביאר הכס"מ בדעת הרמב"ם [ברכות פ"ו, הי"ג], שהרמב"ם פסק שם כת"ק שגם הטיית החבית על צידה ונטילת קוף נחשבת נטילה כשירה, ומאידך פסק דברי הגמ' באריתא דדלאי, שבנוטל ידיו מתוך הצינור רחוק ממקום השפיכה לא עלתה לו נטילה, והשיג עליו הראב"ד, דאם צריך כח גברא אמאי מועילה נטילת קוף, וביאר הכס"מ, שלדעת הרמב"ם צריך שיהא כח "נותן", וכמו שמדויק שם בלשון הרמב"ם, והיינו שאינו צריך כח אדם דוקא, אבל צריך שיהיה עכ"פ כח נותן, ולא שתיעשה השפיכה מאליה כגון חבית המתגלגלת, או שנפלה הברזא שלה, והמים זכים מאליו, ואולי זהו ג"כ כוונת הר"ש, שצריך שיהא עכ"פ כח נותן, ולכן גם בנתינת קוף זה נחשב שיש כאן כח נותן, משא"כ באריתא דדלאי כשמרחיק ממקום השפיכה נפסק גם כח הנותן, וזה נחשב כחבית המתגלגלת ושופכת מים, וכן ביאר במהר"ח או"ז סי קל"ה דברי ר"ש אלו.

## הרב יצחק מנחם פזריני

### בדין חציצה כשאינו מקפיד כעת

מצאנו בכמה מקומות שדין 'מקפיד' לענין חציצה הוא אע"פ שכעת אינו מקפיד, ואפי' אם הוא רוצה את זה עכשיו מ"מ אם באיזשהו זמן מקפיד נחשב חציצה. בטור ובשו"ע יו"ד ריש סי' קצח כתב שאם לפעמים מקפיד נחשב חציצה וז"ל "אם דרך בני אדם לפעמים להקפיד עליו חוצץ אפי' אם אינה מקפדת עליו עתה". וכן כ' הרא"ש (מקואות סי' כו) לענין טבעת וז"ל "וא"ת טבעת דחוקה אמאי חוצץ והלא מיעוטו שאין מקפיד הוא ופירש הראב"ד ז"ל לפי שמקפדת להסירו בשעת לישא וכיון שמקפדת בשום פעם אף על פי שאינה מקפדת בשעת טבילה הוי חציצה" וכ"כ הרשב"א.

ומאידך לכאור' מצאנו בכמה מקומות שבכה"ג שאינה מקפדת עכשיו לא הוה חציצה וכדלהלן:

והנה בצואה שתחת הציפורן מבואר במשנה שאינו חוצץ, ובתוספתא קתני שרק כנגד הבשר אינו חוצץ אבל שלא כנגד הבשר חוצץ, ויש מהראשונים שלא הזכירו את התוספתא הזו ומשמע בדבריהם שאין חילוק וגם שלא כנגד הבשר אינו חוצץ ובצק שתחת הציפורן מבואר במשנה שחוצץ והיינו אפי' כנגד הבשר.

והנה בטור ביו"ד סי' קצח כתב: "צואה שתחת הציפורן שלא כנגד הבשר חוצץ כנגד הבשר אינו חוצץ ובצק שתחת הציפורן אפילו כנגד הבשר חוצץ ומיהו אין דרך בני אדם להקפיד בכך הילכך מי שאינו מקפיד אינו חוצץ" והק' הב"י שהדבר צ"ב דאם אין דרך בני אדם להקפיד למה כתבה המשנה והברייתא שבצק שתחת הציפורן חוצץ וכן צואה שלא כנגד הבשר ולכן חלק הב"י וכתב "שדרך הכלות וכן כל זמן שהנשים הנשואות הולכות לבית המרחץ להקפיד דלא יהא שום צואה תחת הציפורן שלא כנגד הבשר מיהא כדי שלא יתגנו באמרם שמצואתן לא רוחצו אפילו במקומות הגלויים דהיינו שלא כנגד הבשר הילכך חייש לעולם ואפילו אם זו אינה מקפדת בטלה דעתה כמו שנתבאר לעיל ובצק שתחת הציפורן היינו טעמא דאפילו (שלא) כנגד הבשר חוצץ משום דבאיזה מקום שימצא הבצק בציפרנים איכא למיחש שתתגנה על בעלה באמרו שמאכילתו זוהמת ציפרניה שבשעת לישא מטלת זוהמתה בעיסה ועל כן נכנס בצק בציפרניה ולפיכך דרכן להקפיד להסיר כל בצק מציפרניה הילכך אף על פי שזו אינה מקפדת בטלה דעתה". והנה הב"י חולק על הטור וס"ל דאפי' מי שאינה מקפדת נמי חוצץ,



ובדרכי משה שם ניסה לדחוק בדברי הטור שכונתו באופן שיש מעט מאוד צואה דבכה"ג כו"ע לא קפדי, עי"ש.

והנה בב"י הק' סתירה בדברי הרשב"א דבהלכות טבילה מבואר בדבריו שס"ל כהראשונים שפסקו את התוספתא לגבי צואה שתחת הציפורן שלא במקום בשר שחוצץ, ובהלכות נט"י מבואר בדבריו שלא פסק את התוספתא ותי' הב"י "ולפי מה שכתבתי דטעמא דחוצץ צואה שתחת הציפורן שלא כנגד הבשר אף על פי שהוא מיעוט היינו לפי שדרך הנשים כשהולכות למרחץ להקפיד עליו שלא יתגנו על בעליהן שיאמרו שהלכו למרחץ ומצואתן לא רוחצו אפשר לומר שזאת החששא שייך בטבילה שגם שם רוחצת כל גופה במים שטובלת בהם והילכך חוצץ בטבילה אבל כשנוטלת ידיה אף על פי שלא תסיר צואה שתחת הציפורן אינה מתגנה בכך על בעלה הילכך לא קפדה לגבי נטילת ידים והוי מיעוטו שאינו מקפיד עליו ואינו חוצץ ועוד דאפילו אם תמצא לומר דנטילת ידים נמי קפדא עלה כדי שלא תתגנה כיון דמצות נטילת ידים אאנשים רמיא ואינהו לא קפדי לא חייץ וכיון דלאנשים לא חייץ לנשים נמי לא חייץ דלא חילקו חכמים בין איש לאשה בזה והא דאמרינן כל שחוצץ בטבילת הגוף חוצץ בנטילת ידים היינו לומר שהדברים שאמרו עליהם שנדבקים בחוזק בבשר עד שאין המים נוגעים בבשר מחמת דביקותם בו כשם שחוצצין לטבילה כך חוצצין לנטילת ידים אבל במה שלענין טבילת הגוף דרך להקפיד עליו ולענין נטילת ידים אין דרך להקפיד עליו זה אינו בכלל כלל זה".

ודברי הב"י צ"ב דהא כיון דמקפדת בשעת טבילה אמאי לא הוה חציצה גם לענין נט"י דהא הראב"ד אמר דאם מקפדת אפי' לאחר זמן חשיב מקפדת.

והנה בעוד מקום מצאנו שחציצה לזמן אינה חציצה מה שהביא הב"י בשם הרשב"א שאישה שדרכה לצבוע אין הצבעים שעליה חציצה וכן בכל אומנות ובמאירי בנדה סו: תמה עליהם דכיון דמקפדת להוריד בערב שבת הוה כמו טבעת וז"ל "ונשים שמלאכתן לצבוע אין הצבע שבהן חוצץ שכל שמלאכתה בכך אינה מקפדת ואף כשזו בפרט נמצאת מקפדת הכל הולך אחר רגילות ההקפדה לכיוצא בו והכל לפי מה שהוא אדם אם הוא מאותם שכיוצא בו מקפידים חוצץ אף על פי שהוא אינו מקפיד ואם הוא מאותם שכיוצא בו אין מקפידים אינו חוצץ אף על פי שהוא מקפיד ובזבחים פרק דם חטאת אמרו דם על בגדו חוצץ ואם טבח הוא אינו חוצץ רבב על בגדו חוצץ ואם מוכר רבב הוא אינו חוצץ וכן תדע שהקפדה זו כל שאדם רגיל להקפיד בו באיזו שעה אף על פי שאינו מקפיד בו בשעת טבילה חוצץ וכן כתובה גדולי המפרשים בטבעת שביד ומהודק

ביותר עד שאינו מתעגל על האצבע במיעוט הנעה שהוא חוצץ אף על פי שאינה מקפדת עליו שמ"מ מקפדת היא בו בשעת לישנה וכן בכל כיוצא בזה ומכאן יש לחוש במה שכתבנו בענין הצבע שרוב בני אדם העסוקין בכך קפידים עליהם לערבי שבתות אלא שיש להקל מצד אחר שאינו אלא חזיתא בעלמא".

ובעוד מקום מצינו כן, בדם יבש הביא הב"י (עמ' קפה) בשם המרדכי דדם יבש אינו חציצה מעיקר הדין כיון שאין דעתה להסיר עתה.

ויש עוד מקום ברש"י בשבת טו: לגבי טיט ע"ג כלי זכוכית וז"ל "בכלי זכוכית - שהן חלקין, ואין אדם מקפיד על טיט ודבר אחר הנדבק בהן, לפי שנופל מאיליו, והני הוא דמדבקי טובא וקפיד עליהו, ואין חוצץ אלא דבר המקפיד עליו".

והנה בעיקר דין חציצה בטבעת שכתב הראב"ד שהטעם הוא משום דמקפדת בשעת לישתה מצאנו לאחד מן הראשונים שכתב טעם אחר (תשו' לאחד מבעלי התוס' ה"ה ר' אברהם מטול אחיו של ר' אליעזר מטול מתלמידי הר"י בעל התוספות נדפס בקובץ ראשונים להלכות נדה ומקוואות) וז"ל "ואשה ששכחה טבעתה באצבעה צריכה לחזור ולטבול דהא דאמ' ס"ז ב' מיעוטא שאינו מקפיד אינו חוצץ היינו דוקא בטיט או בכללך שיכול להתבטל אל הגוף אבל דבר חשוב כגון טבעת דלא בת איבטולי הוא חוצץ כדאמר שבת נ"ז א' אשה לא תטבול בחוטי צמר וכו' והלכות רבות מוכיחות כן".

ונראה דאפשר דאף הראב"ד מודה במקצת לסברא זו והיינו דאף דפליג וס"ל דאף בדבר חשוב בפנ"ע אם מבטלו לעולם חשיב ביטול לגופו ואינו חוצץ, ורק במקפדת אפי' לאחר זמן אמרי' דהוה חציצה, אך כ"ז דוקא בדבר שהוא חשוב בפנ"ע, משא"כ בכללך וכדו' שבזה אם כעת אינה מפקידה לא הוה חציצה כיון דכעת הדבר בטל לגוף.



## מדור עניינא דיומא

עניני חג השבועות ומתן תורה

חג השבועות, עומר ושני הלחם, תורה וברכותיה, גירות

## הרב יצחק רובניץ

## מצוות קריאת בכורים

## א

מתני' (בכורים א,ד), אלו מביאין ואין קורין, הגר מביא ואינו קורא, שאינו יכול לומר אשר נשבע לאבותינו לתת לנו. וכו'.

והנה הרמב"ם (בכורים ד,ג) כתב, הגר מביא וקורא לפי שנאמר לאברהם (בראשית יז, ה) אב המון גוים נתתיך, הרי הוא אב כל העולם כולו שנכנסים תחת כנפי שכינה. עכ"ל. פסק הרמב"ם דלא כמשנה הנ"ל, אלא דגר מביא וקורא, ומקור דברי הרמב"ם הם מהירושלמי (בכורים א,ד), וז"ל הירושלמי: תני בשם רבי יהודה, גר עצמו מביא וקורא מה טעם, כי אב המון גוים נתתיך. לשעבר היית אב לארם ועכשיו מכאן ואילך אתה אב לכל הגוים. רבי יהושע בן לוי אמר הלכה כרבי יהודה. אתא עובדא קומי דרבי אבהו והורי כרבי יהודה. ע"כ.

ובתוס' (ב"ב פז,א ד"ה למעוטי) הקשה ר"ת על הירושלמי, דנהי דיכול לומר אשר נשבעת לאבותינו, מכיוון שאברהם אב לכולם, הרי עדיין צריך לומר 'ארמי אובד אבי וגו' דהיינו יעקב וגם אינו יכול לומר 'יורד מצרימה וגו' וירעו אותנו וגו', שהרי לא היה בשעבוד מצרים, ומה מהני מה דיכול לומר לאבותינו מחמת אברהם, וע"כ מסיק ר"ת דהירושלמי משבשתא הוא.

והנראה בזה, דהנה במשנה (סוטה לב,א) איתא, ואלו נאמרים בלשון הקדש, מקרא בכורים וכו' ופירש רש"י (ד"ה מקרא) דמקרא בכורים היינו מה שהיה קורא מארמי אובד אבי עד סוף כל הפרשה. ע"כ. והיינו שמקרא בכורים אינו מתחיל מהכתוב (דברים כו,ג) 'ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם, ואמרת אליו הגדתי היום לה' אלקיך וגו', אלא מהכתוב שאחר זה (שם, ה) 'וענית ואמרת לפני ה' אלקיך, ארמי אבד אבי וגו'. וכן עוד איתא ברש"י על המשנה (מכות יז,א) 'האוכל ביכורים עד שלא קרא עליהם וכו', הרי זה לוקה ארבעים. ע"כ. ופירש רש"י (ד"ה עד), שהיינו שאכל לפני שקראו ארמי אבד אבי וגו', הרי מבואר כנ"ל, שמקרא בכורים היינו מהכתוב ארמי אבד אבי וגו' ולא מהכתוב הקודם, הגדתי היום וגו'.

וכן הוא בפירוש המשנה לרמב"ם (בכורים א,א), על הא דתנן התם, יש מביאין בכורים וקורין, ופי' הרמב"ם, שקורין מקרא בכורים מארמי אובד אבי וגו'.

והקשה המשנה ראשונה (שם), הרי תחילת הקריאה היא מהכתוב הגדתי היום וגו' כמפורש בקרא, וכן מבואר במשנה (שם ג,ו) בזה"ל: עודהו הסל על כתפו קורא מהגדתי היום לה' אלהיך, עד שגומר כל הפרשה. ר' יהודה אומר, עד ארמי אובד אבי, הגיע לארמי אובד אבי, מוריד הסל מעל כתפו ואוחזו בשפתותיו וכהן מניח ידו תחתיו ומניפו, וקורא מארמי אובד אבי עד שהוא גומר כל הפרשה. ע"כ. הרי שבין לרבנן ובין לר' יהודה קוראים מתחילת הפרשה והיינו מהכתוב הגדתי היום וגו', ורק שנחלקו אם קוראים בחדא מחתא, או מפסיקים ביניהם, וצ"ע למה פירש הרמב"ם שקריאת בכורים היא מהכתוב ארמי אובד אבי וגו'. וכ"כ הרמב"ם (בכורים ג,י), וז"ל: מתחיל וקורא הגדתי היום, וכו'. הרי להדיא כהנ"ל שהקריאה מהכתוב הגדתי היום, וצ"ע בדברי הרמב"ם ורש"י וכו"ל.

והנראה בזה, דהנה בדברי ר' יהודה במתני' הנ"ל מבואר שישנם שני קריאות שונות, שבתחילה אומר הגדתי היום וגו', ואח"כ עושה תנופה ואח"כ ממשיך ואומר ארמי אובד אבי, חזינן דהוי שני קריאות ואמירות שונות ואינם נאמרים כאחת, וכן הוא לכאורה בפשטות הכתובים, שבתחילה כתוב ובאת אלא הכהן וגו' ואמרת אליו הגדתי היום וגו', ואח"כ כתוב ולקח הכהן הטנא מידך וגו' ואח"כ וענית ואמרת לפני ה' אלקיך ארמי אובד אבי וגו', הרי שיש כאן שני אמירות שונות ויש הפסק ביניהם ע"י לקיחת הכהן, ובפשטות שאין שייכות בין שני האמירות, שכיון שהם בשני זמנים ושני אמירות שונות, מהיכי תיתי דדין קריאה אחת להם, אמנם צ"ב גדר הדבר מה הם שני האמירות.

ונראה, דיעוין ברמב"ן (דברים, שם) שכתב על ההגדה הראשונה, הגדתי היום וגו' וז"ל: או יהיה פירושו הגדתי לך הכהן ולכל העומדים וכו', והיינו שהאמירה של הגדתי היום, היא אמירה לכהן, ומה שכתוב אח"כ לה' אלקיך, היינו לשם ה' אלקיך, ואין זה אמירה לפני ה', אלא חיוב הגדה לכהן.

וביתר ביאור עפ"י מש"כ הרמב"ן שם בפירושו הראשון, שהקיום של והגדתי היום הוא בעצם ההבאה של הבכורים, שזה עצמו מספר את מה שאומר, וכן הוא בספורנו (שם) שכתב, וז"ל הודעתי לכל מתוך מעשי אלה. ע"כ. ובכלי יקר הביא דוגמא לזה מהכתוב (תהלים יט,ב) 'מעשה ידיו מגיד הרקיע וגו' והיינו שמציאות הרקיע מספר מעשי ה'. והנה הגם שבודאי נלמד מכאן גם דין אמירה, וכמבואר במשנה וברמב"ם הנ"ל, וגם הרי מבואר במשנה, שגר אינו קורא כיון שאינו יכול לומר 'אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו', הרי שחייבים לומר ד"ז בפה, נראה לבאר, שגדר הדבר שהוא חייב לומר

ולבאר את סיפור ההבאה, ומסדר ההבאה הוא שיאמר ויפרש אותה ומה היא אומרת, ואין זה חיוב קריאה נפרד מההבאה.

ומעתה נראה דחלוק דין האמירה דואמרת אליו וגו' לדין האמירה דארמי אבד אבי, דהאמירה דואמרת אליו וגו' אין זה דין קריאה של תורה כלל, אלא הוי פירוש ואמירה בעלמא לבאר ענין ההבאה, אולם הקריאה של הכתוב ארמי אבד אבי וגו' הוי חיוב קריאה פרשה של תורה, דמחויב עם ההבאה לקרות פרשת בכורים שבתורה. ויעוין לשון החינוך, (מצוה תרו) וז"ל: שנצטוינו בהביאנו הבכורים למקדש לקרות עליהם הכתובים אלו הנזכרים בפרשה זו, והן מארמי אובד אבי עד הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתת לי ה', ועל זה נאמר (דברים כוה), וענית ואמרת לפני ה' אלהיך וגו', וזאת המצוה יקראו זכרונם לברכה (סוטה לבא) מקרא בכורים. ולהדיא כנ"ל שהוי חיוב מקרא של פסוקים אלו, ורק מארמי אבד אבי נקרא מקרא בכורים, והיינו כנ"ל, שהכתוב הגדתי היום וגו' אין זה מקרא בכורים, אלא דין פירוש ואמירה לבאר מעשה ההבאה.

ומעתה מוכן היטב דברי ר' יהודה במתני' וכפשטות הכתובים, שבתחילה בשעת ההבאה הוא אומר הגדתי היום, והיינו יחד עם ההבאה, דהוי פירוש ואמירה למעשה ההבאה עצמה, ואח"כ מניף ומקיים מצוות הביכורים, ורק לאחר זה הוא קורא את הפרשה ומקיים מצות קריאת בכורים. ונראה דגם ת"ק לא פליג על ר"י בגדר הנך ב' אמירות, אלא דסבירא ליה דנאמרים יחד, אבל בעצם הדבר מסכים דהוי שני אמירות שונות.

וא"ש היטב מה שפירש רש"י בכל מקום דמקרא בכורים הוי מארמי אבד אבי וגו', והיינו דמצות קריאת בכורים זהו רק מהכתוב ארמי אבד אבי וגו', והאמירה שקודם לכן אין זה כלל מקריאת בכורים. ובגמ' סוטה (שם לגא) נלמד הא דבעינן במקרא בכורים לה"ק גז"ש 'וענית' 'וענו' דכתיב בהר גריזים, מה שם בלה"ק, אף מקרא בכורים בלה"ק. ונראה פשוט לפי"ז, שכיון שנלמד מהכתוב 'וענית' דכתיב גבי האמירה של ארמי אבד אבי וגו', א"כ כל דין לה"ק במקרא בכורים הוא רק בפרשה זו, אבל האמירה של והגדתי היום וגו' אינה צריכה לה"ק, וזהו שפירש רש"י במש' שם שמקרא בכורים היינו ארמי אבד אבי וגו', שרק זה בעי לשון הקודש, והביאור כנ"ל, שהוי קריאת פרשה של תורה, אבל האמירה של הגדתי היום, אין זה קריאת פרשה כלל, אלא אמירה בעלמא לפרש מעשה ההבאה ולא בעי לה"ק. וכן הא דאיתא במתני' מכות הנ"ל שהאוכל לפני מקרא בכורים לוקה, היינו רק לפני האמירה של ארמי אבד אבי וגו',

וכאשר פירש רש"י הנ"ל. וכן הא דילפינן בגמ' (סוטה לב, ב) דמקרא בכורים בקול רם, ונלמד מהכתוב וענית וגו', היינו רק פרשת ארמי אבד אבי וגו', ולא הכתוב הגדתי היום.

ונראה לפי זה ליישב קושית ר"ת אירושלמי, דהק' שנהי שייכול לומר אשר נשבע וגו' לאבותינו, דהיינו אברהם, אבל איך יכול לומר ארמי אבד אבי וגו' וירעו אתנו וגו', והנראה, דכל מה שלולי הא שאברהם היה אב המון גוים לא היה הגר יכול לקרות מחמת שאינו יכול לומר לאבותינו היינו דוקא מחמת דין אמירה דוהגדתי היום, שכיון שעניינה אמירה ופירוש למעשה ההבאה, ודינו שהוא יאמר לכהן, א"כ גר אינו יכול לומר כן, משא"כ בדין הקריאה של פרשת ארמי אבד אבי וגו', אין כלל חסרון בגר, שפרשה זו הוי קריאת פרשה של תורה בעלמא ואינה אמירה עצמית על המעשה שעושה, אלא דהוי מצוה של קריאה יחד עם הבאת הבכורים, ואין בזה חסרון כלל בגר. וכמו דיכול לקרוא קריאת התורה דפרשה זו.

ומיושב קושיית ר"ת שאין חסרון מה שגר הוא לא נכד של יעקב, דבאמירת פרשת ארמי אבד אבי וגו' אין כלל חסרון זה.

ובמנח"ח (תרו, א) צידד, שאין מעכב במקרא בכורים שיקרא דוקא באותו היום שמביא, ואם הביא היום ולא קרא יכול לקרא לאחר זמן. ונראה דזהו דוקא פרשת ארמי אבד אבי וגו', דהוי קריאת פרשה של תורה, אבל אמירת הגדתי היום נראה דנאמרת רק יחד עם ההבאה, דהוי פירוש ואמירה למעשה ההבאה.

והנה הרמב"ם (מעש"ש יא, יז) פסק, שגרים אינם אומרים וידוי מעשר, שאינם יכולים לומר את הכתוב האמור בידוי מעשר (דברים כו, טו) 'את האדמה אשר נתת לנו כאשר נשבעת לאבותינו וגו', והיינו שכיון שלא נטל חלק בארץ, אינו יכול לומר אשר נתת לנו, וצ"ע שא"כ למה בבכורים הוא קורא הרי גם שם כתיב (שם כו, י) 'ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתת לי וגו', והגר הרי אינו יכול לומר אשר נתת לי, ומהאי טעמא נתמעטו נשים מקריאת בכורים במש' (בכורים א, ה) שאינם יכולים לומר אשר נתת לי, וא"כ למה לא נמעט גר מהאי טעמא.

ולנתבאר א"ש היטב, דוידוי מעשר כשמו הוא, שאין זה קריאת פרשה, אלא וידוי ואמירת דברים, ולכן כל שאינו יכול לומר לתת לנו אינה בכלל וידוי, משא"כ במקרא בכורים שהוי קריאת פרשה אין חסרון מה שאינו יכול לומר נתת לי.

האמנם דעדיין צריך תלמוד, שהנה במשנ' (בכורים שם) נמתעטו נשים ועבדים שאינם קוראים מחמת שלא נטלו חלק בארץ, ואינם יכולים לומר אשר נתת לי, וכבר הקשו

בזה, שא"כ מהאי טעמא יתמעט גר ולמה צריך להתמעט ממה שאינו יכול לומר לאבותינו, וביותר קשה לדעת הרמב"ם דגר מביא וקורא מחמת שאברהם היה אב המון גוים ויכול לומר לאבותינו, וצ"ע מאי שנא מאשה שנתמעטה מחמת שלא נטלה חלק בארץ ואינה יכולה לומר אשר נתת לי.

והנראה בזה, עפ"י מה שאמר הגר"ח, שחלוק מה דאשה לא נטלה חלק בארץ, למה שגר לא נטל חלק בארץ, שמה שאשה לא נטלה הוי הפקעה בעצם מחלוקת הארץ, שאינה בת כיבוש, משא"כ מה שגר לא נטל חלק בארץ, אין זה הפקעה בעצם, אלא הוי כפחות מבן כ' שלא קיבל חלק.

ולפי"ז נראה, שמה דאשה התמעטה מחמת שאינה יכולה לומר אשר נתת לי, אין זה מחמת האמירה דהפרשה שאינה יכול לומר, שמחמת זה לא היתה מתמעטת, שאין הפרשה אמירת וידוי שנאמר בזה שצריך המביא להיות בר קריאה על עצם המציאות של הפרשה, אלא הוי קריאת פרשה של תורה וכמ"ש, אלא מה דנתמעטה אשה, דהרי היא מופקעת מדין פרשת קריאת בכורים כיון שאינה בת נטילת חלק בארץ.

ויבאר עפ"י מה שנראה, דקריאת בכורים אין זה קריאה בעלמא על הבכורים, אלא הוי מדיני הבכורים דבעו קריאה, ומוכח כן מהא דחזינן בכמה אופנים שמי שהיה בתחילה בר קריאה ושוב אינו יכול לקרות מאיזה סיבה, פקע מחיוב הבאה גם, והיינו מחמת דין כל הראוי לבילה, הרי דקריאת הבכורים הוי מדיני הבאת הבכורים עצמם דבעו קריאה וכל שלא חזו לקריאה לא חזו להבאה, וכן הרי חזינן במ' מכות הנ"ל שהאוכל בכורים עד שלא קרא לוקה, הרי שהקריאה הוי קיום דין בבכורים עצמם והאוכל לפני שנתקיים דינם לוקה (ונראה לפי"ז, למה שנתבאר לעיל שדין זה אינו באמירה דהגדתי היום, והיינו טעמא דהגדתי היום אין זה מדיני הבכורים דטעונים אמירה זו, אלא הוי חיוב אמירה אגברא ואין קיום דין בבכורים עצמם באמירה זו ולא שייך ללקות באכילה לפני אמירה זו, שלא חסר בבכורים כלום), וכן הוא לשון המשנה (בכורים ב, ב) 'המעשר והבכורים טעונים הבאת מקום וטעונים וידוי', הרי שהבכורים עצמם טעונים וידוי.

וכמו שחזינן דיש פטורים מהבאת בכורים, כמו כן יש שאינם בדין בכורים לגבי קריאה, שהופקעו מפרשת קריאה דבכורים, והיינו טעמא דנשים שכיון שלא נטלו חלק בארץ, אינם בפרשת חיוב קריאה, ואין זה מחמת שאינם יכולים לומר אשר נתת לי, דאין חסרון בעצם האמירה מה שלא נטלו חלק בארץ, אלא דהופקעו מחיוב פרשה זו כיון שהם מופקעים מדין נחלה בארץ. משא"כ גרים שלא הופקעו בעצם מדין נחלה רק שלא נטלו



נחלה, לא הופקעו מפרשה זו, ומה שאינם יכולים לומר אשר נתת לי, אין זה חסרון כמ"ש שאין חסרון זה בקריאת פרשת ארמי אבד אבי וגו', ומבואר היטב מה דנקטה מתני' למיעוטא דגר מחמת שאינה יכול לומר לאבותינו, ולא נקטה את הכתוב אשר נתת לי וכמו באשה, דלגבי הכתוב לאבותינו האמור גבי הגדתי היום באמת הוי חסרון מה דאינו יכול לומר.

## ב

ונראה לבאר בעוד אופן, מהו גדר הקריאה של 'הגדתי היום וגו', ובמה חלוק מקריאת פרשת ארמי אבד אבי וגו'.

דהנה בכל מקום שנינו, שאמירת כתובי הבכורים נקרא בלשון 'קריאה', וכדתנן בכל המשניות 'מביא וקורא' וכדו'. אמנם הנה מצינו עוד לשון שנקרא קריאת כתובי הבכורים, והוא במשנה (בכורים פ"ב ה"ב), 'יש במעשר ובכורים מה שאין כן בתרומה, שהמעשר והבכורים טעונים הבאת מקום וטעונים ודוי ואסורין לאונן, רבי שמעון מתיר'. ע"כ. נשנה כאן במשנה לשון וידוי בבכורים. ובגמ' ב"ב (כז,א) איתא, ר"ע אומר: קרקע כל שהוא חייב בפאה ובבכורים, וכו', ורש"י הביא שם גירסא 'וביודוי', וכתב רש"י שלא גרסינן לה, שאין וידוי בבכורים, אמנם הרמב"ן שם כתב שאפשר לגרוס שהרי חזינן שהמשנה (הנ"ל) אומרת לשון וידוי בבכורים.

ולכאורה מבואר בזה דאיכא בביכורים ב' דינים; דין קריאה ודין וידוי.

ומפורש יותר דבר זה בגר"א בביאור הירושלמי (בכורים פ"ב ה"ב). דהירושלמי הקשה, שהנה נחלקו רבנן ור"ש במשנה שם אם בכורים אסורים לאונן, ודעת רבנן שאסור לאונן דילפינן קדש קדש ממע"ש, ור"ש לא יליף. והק' הירושלמי, שא"כ לר"ש לא יהיה בעי וידוי שהרי אינו לומד ממע"ש, ותי' הירושלמי שוידוי בכורים היינו קריאה שלה. וביאר הגר"א, שבתחילה הבין הירושלמי שוידוי בכורים היינו פרשת וידוי של מע"ש 'בערתי הקדש מן הבית וגו' ואומרים פרשה זו בבכורים דילפינן ממע"ש, והק' הירושלמי א"כ לר"ש לא ליבעי וידוי שהרי לא יליף בכורים ממע"ש, ותי' הירושלמי שאין אמירת וידוי זה בבכורים, אלא הקריאה של הבכורים זה הוידוי, וביאר הגר"א, שנלמד מהכתוב 'ואמרת' שזה דין וידוי וביאור הפסוק הוא וענית קריאה ואמרת וידוי.

וחזינן בדברי הגר"א הנ"ל, שהבין שגם למסקנא דהירושלמי נאמר האי דינא דשם וידוי על קריאת בכורים ונלמד מהכתוב 'ואמרת', והיינו שמלבד דין קריאה שנלמד מהכתוב 'וענית' נלמד גם דין וידוי.

ונראה בזה, שדין הקריאה הוא רק מפרשת ארמי אבד אבי וגו', אמנם פרשת 'הגדתי היום וגו' אין בזה דין קריאה וכאשר נתבאר לעיל בדברי רש"י והרמב"ם, ונתבאר שם הנ"מ לגבי אוכל לפני מקרא ביכורים שלוקה, שזהו רק בפרשת ארמי אבד אבי, עי"ש. אמנם דין קריאת והגדתי היום שם וידוי עלה והיינו שבאמת כל הפרשה שם וידוי עלה וכדילפינן מ'ואמרת', וממילא, דוהגדתי היום שאין לו שם קריאה, נשאר ביה רק שם וידוי, משא"כ שאר הפרשה דשם וידוי עלה וגם שם קריאה עלה.

האמנם דצ"ב מאי נ"מ בדין וידוי בשאר הפרשה, הרי כבר אומר פרשה זו מדין קריאה. ועוד יש לדון, שכיון דדין וידוי נלמד מהכתוב 'ואמרת' א"כ דין הוידוי הוא רק מכאן ואילך מפרשת ארמי אבד אבי, אבל לפני כן האמירה של והגדתי היום וגו', אין שם וידוי עלה.

ונראה, דהנה במש' מגילה (כ,ב) איתא, כל היום כשר וכו' ולוידוי מעשר וכו', והר"ן הביא שם גירסא 'ולוידוי בכורים', ווידוי מעשר ילפינן שם בגמ' מהכתוב (דברים כו, יג) 'ואמרת לפני ה' אלקיך בערתי הקדש מן הבית וגו' וסמך ליה (שם, טז) 'היום הזה וגו', ולמדים בהיקש שוידוי מעשר בעי יום, ווידוי בכורים שבעי יום כתב הר"ן שם, שנלמד מהכתוב הגדתי היום לה' וגו', שבעינן יום (וע' טו"א שם במגילה).

ולפי"ז עלה בידנו נ"מ בדין וידוי, דבעי דוקא יום ואם קרא בלילה לא יצא, ואמנם דין קריאה יצא, אבל דין וידוי לא יצא. ולעומת זה דין קריאה בקול רם ודין קריאה בלה"ק נלמד בגמ' סוטה (לב,א) מהכתוב 'וענית', וא"כ דינים אלו נאמרו רק בדין קריאה ולא בדין וידוי, ואם אחד יקרא בלילה מקרא בכורים ונתבאר שחייב לקרות עוד פעם מתורת וידוי, אמנם לא יצטרך לאמרה בקול רם ובלה"ק, וכן האוכל לפני הקריאה הזאת לא ילקה.

ועוד נתבאר לנו מדברי הר"ן, שהדין יום בוידוי נלמד מהכתוב 'הגדתי היום וגו', הרי מבואר שאף כתוב זה איכלל בדין וידוי, ולא רק מהכתוב 'ואמרת ווגו', וא"ש מה שכתבנו שלכתוב והגדתי היום יש שם וידוי בלבד ונאמר ביום ואינו חייב לה"ק וקול רם, ומהכתוב 'ארמי אבד אבי וגו' אף דין קריאה עלה לכל הדינים וכמ"ש.

ונראה עוד נ"מ בדין וידוי, שהנה במש' בבכורים (פ"ג מ"ז) איתא, שמי שאינו יודע לקרות מקרינ אותו, וביאר הגר"א, שמקרינ אותו וחוזר הוא עצמו וקורא. וצ"ע למה לא נימא שומע כעונה ולמה צריך הוא לחזור ולקרות (ואף אם מי שמקריא אותו אינו חייב בכורים שאין לו שדה, אכתי נקרא מחויב בדבר, שהרי אם יהיה לו שדה יהיה חייב, וכמו בברכת המזון שלולי הכתוב 'ואכלת וכו' וברכת' שמשמע שמי שאכל הוא יברך,

היה הדין שאחד מוציא את השני ואף שלא אכל מיקרי מחויב בדבר, כמבואר בראשונים ברכות מז, א, יעו"ש). ונראה ע"פ מש"כ המנ"ח (מצוה תרו, יד), שוידוי מעשר כל אחד חייב לומר ואין יוצא בזה מדין שומע כעונה, עי"ש שהוציא דין זה מלשון הרמב"ם. ונראה שה"ה כאן מה שאינו יוצא מדין שומע כעונה, היינו מחמת דין וידוי, שבוידוי, האדם צריך להתוודות בעצמו, ונמצא לפי"ז שלדעת הירושלמי חייב הוא בעצמו לקרות כל הפרשה, ואינו יוצא מאחרים. אמנם אין צריך לומר בקול רם, שבזה כבר יצא מדין שומע כעונה.

והנה בגמ' (יבמות עג, א) הובא משנת בכורים הנ"ל, שיש בבכורים שאין בתרומה, שטעונים וידוי, ופירש רש"י, שהוידוי בבכורים הוא הכתוב (שם, י) 'ועתה הנה הבאתי וגו', והיינו שכמו שהוידוי במעשר הוא אמירת קיום המצוות של מעשר לפני ה', ה"ה שוידוי הבכורים הוא האמירה שקיים המצוה, והיינו מה שאומר ועתה הנה הבאתי. ולפי"ז נראה שדין וידוי של בכורים לדעת רש"י הוא רק הכתוב הזה, ולא שאר הכתובים, ונ"מ שלפי מה שגורס הר"ן שוידוי בכורים בעי יום, א"כ רק אמירת הכתוב ועתה הנה הבאתי טעונה יום, אבל שאר הקריאה יכול לומר לפני עלות השחר. אמנם מדברי הר"ן והגר"א בדעת הירושלמי נתבאר לעיל שעל כל הקריאה שם וידוי עלה.

ונראה עוד נ"מ בדין וידוי, על פי מה שמבואר בביאור הלכה (סימן ס"ב), לחלק בין לה"ק לשאר לשונות, שבשאר לשונות מי שאינו מבין אינו יוצא ידי ק"ש, משא"כ בלה"ק יוצא אף שאינו מבין. ונראה א"כ שה"ה בקריאת בכורים יצ"ח אם יקרא אף שלא יבין, אמנם נראה, דזהו רק לדין קריאה, אבל בוידוי נראה פשוט, שאינו יצ"ח אם אינו מבין, שאין כאן וידוי כלל, וא"כ אם לא מבין לה"ק אינו יוצא מדין וידוי, אמנם יוכל לקרא בשאר לשון, וכמ"ש דלדין וידוי לא נאמרה האי הלכתא דבעינן לה"ק, ופשוט.



## הרב אריה הימלפרב

### בגדר מצוות ביכורים

א) איתא במשנה בביכורים פ"א מ"ג "אין מביאין בכורים חוץ משבעת המינים לא מתמרים שבהרים ולא מפירות שבעמקים ולא מזיתי שמן שאינם מן המוכחר אין מביאין בכורים קודם לעצרת, אנשי הר צבועים הביאו בכוריהם קודם לעצרת ולא קבלו מהם מפני הכתוב שבתורה "וחג הקציר בכורי מעשיך אשר תזרע בשדה", והנה במנחות דף ס"ח: איתא "העומר היה מתיר במדינה, ושתי הלחם במקדש. אין מביאין מנחות וביכורים ומנחת בהמה קודם לעומר, אם הביא פסול, קודם לשתי הלחם לא יביא, אם הביא – כשר", והנה מדברי המשנה במנחות מבואר דבדינא דלא יביא קודם לשתי הלחם אינו אלא דין לכתחילה ולכן אם הביא כשר, ולפי"ז צ"ב דברי המשנה בביכורים דאמרי' דאנשי הר צבועים הביאו ולא קיבלו מהם, ועיין בר"ש בספ"ד מחלה שגם שם הובא מעשה זה של אנשי הר צבועים וכתב שם הר"ש בשם הירושלמי "ובירושלמי (שם) פריך אמאי לא קבלו ממנו התנן התם אין מביאין מנחות ובכורים ומנחת בהמה קודם לעומר ואם הביא פסול קודם לשתי הלחם לא יביא ואם הביא כשר וכו' משני שנייה היא שהדבר מסויים שלא יקבע הדבר חובה מפני שאנשים גדולים היו ויסמכו עליהם אי נמי משום דמינכרא מילתא טובא".

ומבואר מדברי הירושלמי שהקשה ששני משניות אלו סותרות זו את זו, ותירץ דלעולם משנת מנחות עיקר ואם הביא קודם לשתי הלחם כשר אלא שאנשי הר צבועים מתוך שהיו אנשים חשובים ויבואו לסמוך עליהם לכך לא קיבלו מהם, או שהיה מינכרא מילתא טובא, והנה הרמב"ם בפ"ב מביכורים ה"ו כתב "אין מביאין בכורים קודם לעצרת שנאמר וחג הקציר בכורי מעשיך, ואם הביא אין מקבלין ממנו אלא יניחם שם עד שתבוא עצרת ויקרא עליהן, וכן אין מביאין בכורים אחר חנוכה, שהבכורים שבכרו אחר חנוכה הן חשובין משנה הבאה ויניחם עד אחר עצרת", והנה מדברי הרמב"ם שכתב דאם הביא קודם עצרת אין מקבלים ממנו משמע דלא ס"ל כתירוצ' הירושלמי, דהרי לדברי הירושלמי רק באדם חשוב אין מקבלים שלא יבוא לסמוך עליו והרמב"ם שלא חילק בין אדם חשוב לסתם אדם, וגם לא חילק אם מינכרא מילתא או לא, משמע דס"ל דבכל גוונא אין מקבלים ממנו, ולדברי הרמב"ם תחזור קושיית הירושלמי בסתירת דברי המשניות.

ב) עוד יש לעיין בדברי הרמב"ם שכתב "ואם הביא אין מקבלין ממנו אלא יניחם שם עד שתבוא עצרת ויקרא עליהן", ומשמעות דבריו שאם הביא יש בזה קיום מצוה שהרי כתב ויניחם שם משמע דכיון שהובאו לעזרה אין להוציאם, ודבר זה צ"ב דאם קיי"ל כהמשנה בביכורים הרי הוי זה דין לעיכובא, ואם כהמשנה במנחות אין זה מעכב, ואילו ברמב"ם יש דין חדש דיש כאן קיום מצות הבאה ולכן יניחם שם עד העצרת, ועוד יש להעיר מסיום דברי הרמב"ם שכתב "ויקרא עליהם" דלכאורה הדין של מקרא ביכורים אין הוא שייך לכאן, ואמאי נקט לה הרמב"ם בהאי דינא, עוד יש לעיין בדברי הרמב"ם בפ"ז מתו"מ הי"ז שכתב " כבר ביארנו שאין מביאין מנחות ולא מנחת נסכים ולא ביכורים מן החדש קודם הבאת העומר ואם הביא פסול, ולא יביא קודם להבאת שתי הלחם, ואם הביא כשר", ומבואר בדבריו דפסק כהמשנה במנחות דקודם לשתי הלחם לא יביא ואם הביא כשר, ולכאורה זה סותר למש"כ בהל' ביכורים שכתב שם "דאין מקבלין ממנו", ואילו הכא כתב דאם הביא כשר, וכן גם כתב בפ"ה מאיסור"מ הי"י " כל המנחות אין מביאין אותן מן החדש קודם שתי הלחם לכתחלה שהרי נאמר בהן בכורים ליי"י ואם הביא כשר", ומבואר דדין זה שלא יביא קודם שתי הלחם אינו אלא דין לכתחילה, ואם הביא כשר, ולכאורה זה סותר למש"כ בהל' ביכורים.

ג) והנה יש לעיין בהני תרי הלכות שנאמרו במשנה במנחות ובמשנה בביכורים ובחלה, דלכאורה אם אין זה אלא חדא הלכה דכשם שנאמר דין חדש במדינה כך גם נאמר דין חדש במנחות דאין להקריב קרבן קודם שתי הלחם, שהם המתירים כשם שהעומר מתיר במדינה, א"כ אמאי נקטה המשנה בביכורים את הדין בלשון קודם עצרת, וביותר שהרי יש בזה נפק"מ להלכה אם הביא בעצרת שחרית קודם שהקריב שתי הלחם, דאם מצד הדין של קודם לעצרת א"כ בעצרת שחרית שפיר יכול להביא, אבל מצד הדין של קודם לשתי הלחם בזה לא מהני קודם שהקריב שתי הלחם, ולכאורה מוכח מזה דאין זה חדא הלכה אלא הם שני הלכות נפרדות, יש הלכה אחת מצד דיני הקרבנות שיש בביכורים דאף דאין בהם הקרבה ע"ג המזבח מ"מ יש בהם מעשה הקרבה בהגשה והתנופה שעושים בהם, וכמבואר בב"ב פ"א: ובתוס' שם דמשו"ה יש בהם דין של חולין בעזרה, וכן כתב הרמב"ן בפרשת נשא בפ"ה " על דעת רבי ישמעאל לא יבא לשון הקרבה בתורה אלא בקרבים על גבי המזבח, לפיכך דרש "אשר יקריבו" בבכורים שהם טעונין תנופה והגשה", וממילא יש דין אחד בביכורים מהדין קרבן שיש בהם שנאמר בכל הקרבנות שיש בהם דין חדש כשם שיש בהדיוט דין של חדש, ובזה איירי המשנה במנחות "דכשם שהעומר מתיר את החדש במדינה, כך שתי הלחם מתירים את החדש במקדש", והוא מדיני הקרבן, ויש עוד הלכה של זמן הבאת הביכורים והוא שלא יביא

קודם העצרת, והוי זה דין של זמן הבאת הביכורים, וממילא שפיר נתחלק דין זה דבמשנה במנחות איירי לענין הדין של חדש בקרבנות, ובמשנה בביכורים איירי לענין הדין של זמן הבאת הביכורים, וכן גם מדוייקים דברי הרמב"ם דבהל' תו"מ כתב" כבר ביארנו שאין מביאין מנחות ולא מנחת נסכים ולא ביכורים מן החדש קודם הבאת העומר ואם הביא פסול, ולא יביא קודם להבאת שתי הלחם, ואם הביא כשר, ומשמע שהוא דין כללי במנחות דאין להביאם קודם לעומר ושתי הלחם מצד איסור חדש, ואילו בהל' ביכורים כתב: "אין מביאין בכורים קודם לעצרת שנאמר וחג הקציר בכורי מעשיך, ואם הביא אין מקבלין ממנו אלא יניחם שם עד שתבוא עצרת ויקרא עליהן, וכן אין מביאין בכורים אחר חנוכה, שהבכורים שבכרו אחר חנוכה הן חשובין משנה הבאה ויניחם עד אחר עצרת", ומשמע שהוא דין מיוחד של ביכורים שהוא דין של זמן הבאתם, וכדוהביא שם הרמב"ם את הדין שאין מביאים אחר החנוכה שהוא דין של זמן הבאת הביכורים, ולפי"ז אפשר לומר דהנה בקדשים בעי' שנה הכתוב לעכב ואם לא שנה הכתוב אין זה דין אלא לכתחילה, אמנם בדין של זמן הקרבן בזה לא בעי' שנה לעכב, ולפי"ז א"ש דאין כלל סתירה בין שני ההלכות דמצד הדין איסור חדש בקרבנות בזה אין כאן שנה הכתוב לעכב ולכן אין זה אלא דין לכתחילה, אבל בדין של זמן הבאת הביכורים כיון דבזמני הקרבנות לא בעי' שנה הכתוב לעכב לכן שפיר כתב הרמב"ם דאם הביא אין מקבלים ממנו, אלא דכ"ז הוא שלא כדברי הירושלמי שהקשה סתירה בין שני ההלכות.

ד) והנה בדברי הרמב"ם מבואר דבשני ההלכות הביא שני פסוקים דבהל' ביכורים הביא את הפסוק בפרשת משפטים "וחג הקציר בכורי מעשיך אשר תזרע בשדה וחג האסוף בצאת השנה באסוף את מעשיך מן השדה", ואילו באיסור"מ הביא הרמב"ם את הפסוק בפרשת אמור "ממושבתיכם תביאו לחם תנופה שנים שני עשרנים סלת תהיינה חמץ תאפינה בכורים לה", ולדברנו החילוק שביניהם הוא ברור דבפרשת משפטים שם איירי בזמן הביכורים ולכן הביא הרמב"ם פסוק זה בהל' ביכורים ששם הדין הוא על זמן הבאת הביכורים, ואילו בהל' איסור"מ דשם איירי בדין של חדש בקרבנות לכן שם הביא את הפסוק של ביכורים לה' שפסוק זה בא לומר דקרבן שתי הלחם הוא יהיה הקרבן הראשון ואין מקריבים קרבן לפניו דזהו הדין של חדש בקרבנות, אמנם מדברי רש"י בפירושו על התורה מבואר דלא ס"ל כדעת הרמב"ם שכתב על הפסוק בפרשת משפטים " וחג הקציר - הוא חג שבועות: בכורי מעשיך - שהוא זמן הבאת בכורים, ששתי הלחם הבאים בעצרת היו מתירין החדש למנחות ולהביא בכורים למקדש, שנאמר (במדבר כח כו) וביום הבכורים", ומבואר בדבריו דלא ס"ל כדעת הרמב"ם

דבהאי קרא נאמר דין של זמן הבאת הביכורים, אלא הכל הוא דין אחד שאין מקריבין קרבן קודם שתי הלחם מדינא דאיסור חדש בקרבנות, וזהו כדעת הר"ש והירושלמי דשני המשניות הם דין אחד, אבל בשיטת הרמב"ם צ"ל דס"ל דהבבלי לא ס"ל בזה כדעת הירושלמי שהם דין אחד אלא הם שני דינים של זמן ההבאה, ודינא דאיסור חדש בקרבנות, וממילא לפי"ז אין סתירה כלל בין שני המשניות.

ה) והנה במשנה בפ"ב דביכורים מ"א איתא " התרומה והבכורים חייבים עליהן מיתה וחומש ואסורים לזרים והם נכסי כהן ועולין באחד ומאה וטעונין רחיצת ידים והערב שמש הרי אלו בתרומה ובכורים מה שאין כן במעשר" וכתב שם הרע"ב " זר האוכלן במזיד חייב מיתה בידי שמים דכתיב בתרומה (ויקרא כב) ומתו בו כי יחללוהו ובכורים אקרו תרומה, דאמר מר ותרומת ידך אלו בכורים, שנאמר בהן (דברים כו) ולקח הכהן הטנא מידך", ובפשטות הוי זה לימוד דהביכורים יש להם דין תרומה וכשם שבתרומה זר האוכלה חייב מיתה ביד"ש כך גם בביכורים, וכן גם לענין תשלומי חומש, אכן יעויין בספר תורת זרעים שהביא ששמע ממרן הגר"ז דאין זה רק לימוד מתרומה, אלא הביכורים עצמם יש להם דין תרומה כיון דהוו ראשית כתרומה, ומעתה יש לדון בדיון המתנה של הביכורים דכיון דנתבאר לעיל דהביכורים איקרו קרבן מחמת מה שעושים בהם כעין עבודה של הגשה ותנופה, אלא שאין הם קרבים למזבח, מהו דין הנתינה של הישראל ומהי הזכיה של הכהנים הביכורים, דאפשר לומר דכיון דאיקרו קרבן ממילא גם הדין זכיה שלהם בביכורים הוא כמו כל זכיותם בקרבנות דהיינו משולחן גבוה קזכו כמו כל זכיותם בקרבנות, ואין הזכיה ישירות מן הישראל אלא הישראל נותן מתנה לה' והכהן זוכה משולחן גבוה, אמנם אפשר לומר דכיון דאין בביכורים עבודה ע"ג המזבח ממילא אין שייך בהם הדין משולחן גבוה קזכו אלא דין המתנה שלהם הוא ישירות מן הישראל ולא משולחן גבוה, והנה במשנה בספ"ד מביכורים איתא "למה אמרו הבכורים כנכסי כהן שהוא קונה מהם עבדים וקרקעות ובהמה טמאה ובעל חוב נוטלן בחובו והאשה בכתובתה כספר תורה ורבי יהודה אומר אין נותנים אותם אלא לחבר בטובה וחכמים אומרים נותנים אותם לאנשי משמר והם מחלקין ביניהם כקדשי המקדש", ומבואר דהביכורים מצד אחד יש בהם דין זכיה והרי הם כנכסי כהן, ובמשנה בקידושין נ"ח. איתא "המקדש בתרומות, ובמעשרות, ובמתנות, ובמי חטאת, ובאפר חטאת - הרי זו מקודשת", ומבואר דהמקדש בכל מתנות כהונה הרי זו מקודשת, והיינו דהזכיה של הכהנים אינה משולחן גבוה אלא זו זכיה ישירות מהישראל הנותן, ומצד שני מבואר במשנה דהביכורים מתחלקים לאנשי משמר כשאר הקרבנות.

ועיין ברמב"ם בפ"א מביכורים ה"ה שכתב "ומה הן החמש שאינן נאכלין אלא בירושלים, חזה ושוק של שלמים, והמורם מן התודה, והמורם מאיל נזיר, ובכור בהמה טהורה, והבכורים, אלו אינן נאכלין אלא בירושלים", והיינו דדינם של הביכורים הם כשאר קדשים קלים שהם נאכלים לזכרי כהונה והנקבות אלא דאין ניתנין אלא לזכרי כהונה, משא"כ תרומה הרי אינה נוהגת רק בירושלים והיא ניתנת לנקבות כזכרים, ומשמע דיש בה דין של קרבן, ולפי"ז זכייתם של הכהנים היא משולחן גבוה כשאר הקרבנות, ועיין בחינוך במצוה צ"א שכתב "משרשי המצוה, כדי להעלות דבר השם יתברך על ראש שמחתינו, ונזכור ונדע כי מאיתו ברוך הוא יגיעו לנו כל הברכות בעולם, על כן נצטוו להביא למשרתי ביתו ראשית הפרי המתבשל באילנותיו, ומתוך הזכירה וקבלת מלכותו והודאתינו לפניו כי הפירות ויתר כל הטובה מאיתו יבואו, נהיה ראויין לברכה ויתברכו פירותינו", ומבואר בדבריו שכתב דהמצוה היא להביא את הפרות למשרתי בית ה', ומשמע דזה מצוות נתינה לכהן גרידא וזכייתם של הכהנים היא מיד הישראל, וצ"ל דבאמת בביכורים שני דינים נאמרו בהם יש בהם גם דין של קרבן שהרי נעשים בהם עבודות כעין קרבן שהם התנופה וההגשה, וכיון דיש להם דין קרבן לכן אין הם ניתנים אלא לזכרי כהונה כשאר הקרבנות, ולכן גם הם מתחלקים לאנשי משמר כשאר הקרבנות, ויש בהם עוד דין של מתנות כהונה, ובזה נאמר דהזכיה של הכהנים היא מיד הישראל כיון דהדין זכיה של הכהנים היא מיד הישראל כשאר מתנות הכהונה, ואין הם נחשבים לזכיה מדין שולחן גבוה, דכיון דאין בהם עבודה על המזבח ואין הם נחשבים ללחמו של מזבח, לכן הזכיה של הכהנים היא מיד הישראל, ולכן שפיר הו"ל נכסי כהן והוא יכול לקדש בהם את האשה.

ולפי"ז אפשר לבאר את שני ההלכות שנאמרו בביכורים דהנה במשנה במנחות הלשון הוא "קודם לעומר, אם הביא - פסול; קודם לשתי הלחם לא יביא, אם הביא - כשר", ולכאורה מצד הדין מתנות כהונה שיש בביכורים אין שייך לשון פסול אלא רק מצד הלכות הקרבן שלו דבזה נאמר שיש בביכורים דין של חדש דהוא מדיני הקרבן לכן בזה שייך לשון של פסול, אבל במשנה בביכורים ששם נאמר הלשון "אין מביאין בכורים קודם לעצרת אנשי הר צבועים הביאו בכוריהם קודם לעצרת ולא קבלו", ומבואר דכאן אין הלשון מחמת הפסול אלא מחמת חסרון דין ההבאה של המתנה ולכן שפיר אמרי' בזה את הלשון של אין מקבלים, כיון דהוי זה דין של מתנה ולא דין של קרבן.

ולפי"ז אפשר ליישב את שני הדינים שבמשנה דאין בהם סתירה כלל, דמצד הדין חדש בשתה"ל דנאמר בזה דין ששתה"ל יהיו קרבן ראשית ולא יקדימם קרבן אחר, זה הוי דין רק לכתחילה ולכן שפיר כתב הרמב"ם "ואם הביא אין מקבלין ממנו, אלא יניחם שם



עד שתבוא עצרת ויקרא עליהם", והיינו דהיכא שהביא קודם עצרת אף דלא קיים בזה את מצוות הנתינה מ"מ את חיוב הקרבן של ביכורים הוא כן קיים שהרי הביאו לעזרה, וכמו שנאמר בקרא "ראשית בכורי אדמתך תביא בית ה'", ומבואר דהחיוב בביכורים הוא ההבאה, וכן מבואר במשנה בביכורים פ"א מ"ט "ומנין שהוא חייב באחריותן עד שיביא להר הבית שנאמר (שמות כג) ראשית בכורי אדמתך תביא בית ה' אלהיך מלמד שחייב באחריותם עד שיביא להר הבית", והיינו שכיון שהביאם להר הבית יצא יד"ח הקרבן שבו, ולכן שפיר קאמר הרמב"ם דכיון שהביא את הביכורים קודם לעצרת, והרי הדין חדש של שתי הלחם אין הוא מעכב, לכן נפטר כבר מחיוב הקרבן שלו אלא שיש עליו עדין את החיוב מתנה שזמנה הוא רק בעצרת ולכן שפיר קאמר הרמב"ם דיניחם שם כיון דכבר קדשו בתורת קרבן, וימתין עד העצרת ואז יקיים את חיובו בדין מתנה לכהנים שיש בביכורים.

אלא דלפי"ז היה צריך להיות הדין שאת המקרא ביכורים יעשה עתה כשמביא קודם עצרת, כיון דלכאורה הדין מקרא ביכורים אין הוא דין בחובת מתנה שיש בביכורים, אלא לכאורה הוא דין בחובת קרבן שיש בביכורים, וכיון דאת החובת קרבן הוא יוצא קודם לעצרת א"כ גם המקרא ביכורים ולכאורה גם את התנופה וההגשה יעשה קודם לעצרת כשמקיים את החובת קרבן שלו, ובזה קאמר הרמב"ם דכיון דבין כה הוא מניח את הביכורים עד שיבוא זמן הנתינה דהיינו העצרת, לכן אע"פ שנפטר כבר מחובת קרבן כשהביאו לעזרה, עדיף טפי שיעשה את התנופה וההגשה כשתגיע העצרת ויעשה גם את עיקר עבודת הקרבן בזמנה, ולכן שפיר קאמר הרמב"ם דאם הביא קודם לעצרת יניחם שם עד שתבוא העצרת ויקרא עליהם.



## הרב ברוך ויג

## זמן קצירת העומר

מנחות ס"ה, מתני', כיצד היו עושין שלוחי בית דין היו יוצאים מערב יום טוב ועושין אותן כריכות במחובר לקרקע כדי שיהא נוח לקצור. כל העיירות הסמוכות לשם מתכנסות לשם כדי שיהא נקצר בעסק גדול, כיון שהחשיכה אמר להן בא השמש אומר הין בא השמש אומר הין וכו' שלש פעמים על כל דבר ודבר והן אומרים לו הין הין הין וכל כך למה מפני הבייתוסים שהיו אומרים אין קצירת העומר במוצאי יום טוב, ע"כ.

והנה מחלוקת הבייתוסים עם חכמי ישראל מתי זמן הקרבת העומר וכמו שפרשו בגמ' שהבייתוסים פרשו הפסוק ממחרת השבת על שבת בראשית ודלא כפירוש חז"ל שהכוונה על יום טוב ראשון של פסח, וא"כ צ"ב למה עשו עסק גדול להוציא מדעת הבייתוסים בקצירת העומר שהיו צריכים לעשות את זה בהקרבת העומר שעל זה נחלקו מתי זמן ההקרבה. עוד צ"ב כשחל יום טוב ראשון של פסח בשבת שזמן הקרבת העומר הוא ביום ראשון וזמן הקצירה הוא במוצאי שבת למה היו קוצרים בעסק גדול שהרי בשנה זו אין חילוק בין חכמי ישראל ובין הבייתוסים, וביותר קשה שהבייתוסים יאמרו שזה ראייה לדבריהם שהמצוה היא ממחרת שבת בראשית ולכן עושים עסק גדול.

במשנה ס"ג,ב: "רבי חנינא אומר בשבת היה נקצר ביחיד ובמגל אחד ובקופה אחת ובחול בשלשה בשלש קופות ובשלש מגלות וחכמים אומרים אחד שבת ואחד חול בשלשה בשלש קופות ובשלש מגלות, ע"כ. ואמרו בגמ' עד כאן לא קאמר רבי ישמעאל הכא {שבשבת מפשיט עד החזה} אלא דליכא פרסומי מלתא אבל התם {שקוצר בשלשה ובשלש קופות ובשלש מגלות} דאיכא פרסומי מלתא אימא כרבנן סבירא ליה. ופרש"י: "ועבדינן בשלשה לפרסם הדבר שקצירת העומר במוצאי ט"ו בניסן מפני הבייתוסים שאומרים אין העומר בא אלא באחד בשבת".

כתב הרמב"ם בפירוש המשנה: "ומה שחייב הכתוב שיקצרו אותו בג' כדי שייגמר מעשהו במהרה כמו שיבאר אח"כ." והדברים צ"ב שבגמ' אמרו משום פרסומי מלתא ומשמע כפרש"י להוציא מלבן של הבייתוסין, והיכן נתבאר שהטעם הוא כדי שייגמר מעשהו במהרה.

והנה איתא במשנה "כיצד היו עושים שלוחי ב"ד יוצאים מערב יו"ט ועושין אותן כריכות במחובר כדי שיהא נוח לקצור"וצ"ב מה הענין לעשות שיהא נוח לקצור. עוד

צ"ב דבפ"ז מתמידין ומוספין הי"ז כתב הרמב"ם: "וקוצרין מפני הנטיעות שלא יפסדו וקוצרין לפנות מקום לבית האבל או לבית המדרש שנא' קצירכם ולא קציר מצוה. ואע"פ שמותר לקצור לא יעשה אותן כריכות כדרך הקוצרים אלא ינחם צבתיים". הרי שעשיית כריכות הוי מדרך הקוצרין ולכן אף באופן שיש היתר לקצור מפני בית האבל או בית המדרש או מפני הפסד הנטיעות לא הותר רק החלק הנצרך דהיינו עצם הקצירה ולא הכריכות שאין בהם צורך לבית האבל ולבית המדרש ולהפסד הנטיעות, והדבר צ"ב שבמשנה אמרו שהכריכות נעשו כדי שיהא נוח לקצור והרמב"ם כתב שזה חלק מהקצירה.

ובעיקר דברי הרמב"ם הקשה הגרי"ז מה שייך כאן לומר כדרך הקוצרים, דבמקום שהוי איסור מלאכה שייך לומר כיון שהוי כדרך הקוצרים הרי זה בכלל המלאכה ואסור אבל כאן שזה איסור על מעשה הקצירה לא שייך לאסור דבר שאינו קצירה ורק הוי מדרך הקוצרים, ודברי הרמב"ם צ"ב.

ובמשנה ס"ז, ב: "בא לו לעשרון נתן עליו שמנו ולבונתו". וכתב הרמב"ם בפירוש המשנה: "וזה שאמר ונתן עליו שמנו ולבונתו לא יהא אלא ביום ר"ל ביום ט"ז בניסן." היינו שאע"פ שאת הקצירה ושאר העבודות עשו בלילה את היציקה והבלילה ונתנית הלבונה צריך לעשות ביום, אך צ"ב למה הוצרך להדגיש בדבריו ביום ט"ז בניסן שפשיטא שהוי יום ט"ז בניסן שקודם לכן אין כאן עומר, וההקרה היא בט"ז ניסן א"כ פשוט שהיציקה ונתנית הלבונה הוי ביום ט"ז ולמה הוצרך להזכיר זאת בפירוש. וכך כתב גם בפ"ז מתמידין ומוספין הי"ב: "ובוללין אותו בלוג שמן ביום ששה עשר בניסן." ודבר זה צ"ב.

ולהלן ע"ב, א הק' על מה שאמרו במשנה נקצר ביום כשר מהא דתנן במגילה דבר שמצוותו ביום כשר כל היום דבר שמצוותו בלילה כשר כל הלילה, ודייקו מזה דכמו שמצוותו ביום אינו כשר בלילה כך מצוותו בלילה אינו כשר ביום וא"כ למה נקצר ביום כשר. וכתבו התוס': "אף דלילה ביום לא, ע"כ ביום שלמחרת קאמר דאי ביום שלפניו הרי הקטר חלבים ואברים שכשרים ביום שחיטתן. ותימה א"כ מאי קשה לימא מתני' נקצר ביום כשר היינו ביום שלפניו כהקטרת חלבים, וכו'". הרי שסברו התוס' שאפשר להעמיד נקצר ביום כשר היינו בנקצר ביום ט"ו, {יעו"ש מה שתירצו}, ודברי התוס' צ"ב מה הדמיון בין קצירת העומר להקטר חלבים ואברים דהקטר חלבים ואברים זמנם הוא יום שלפניו ורק שאפשר להקטירם גם בלילה אבל קצירת העומר מצוותה ביום ט"ז ורק שעושים אותה בלילה שלפניו ואיך נכשיר את הקצירה ביום שלפניו ביום ט"ו.

והנראה בזה שיש חילוק מהותי בין פירוש חכמים שממחרת השבת היינו ממחרת יום טוב ראשון של פסח לפירוש הבייתוסים שהכוונה על שבת בראשית, שלפירוש הבייתוסים שהיו שבת בראשית אין יום השבוע גורם דינים אלא הוי סימן בעלמא שיעשה למחרת השבת, אבל לפירוש חכמים שקאי על זמן מסויים, יום טוב של פסח, הכוונה שהיו"ט מחייב לקצור בלילה, דהמחייב זה היו"ט ורק הזמן הוא בלילה, ולכן השוו התוס' דין קצירת העומר להקטר חלבים ואברים שבשניהם הזמן הוא יום שלפניהם ורק העשייה היא בלילה ולכן אפשר להעמיד מה שאמרו נקצר ביום היינו ביום ט"ו שזה זמנו. וכן משמע ממה שהיו קוצרים משקיעת החמה כמשמעות המשנה "בא השמש" ואם היה דינו ליקצר ביום ט"ז היו צריכים לקצור לאחר צאת הכוכבים.

ועפ"י מבואר למה הוצרך הרמב"ם להדגיש בפירושו למשנה ובהלכה שהציקה נעשית ביום ט"ז בניסן, שכוונתו לומר שדוקא הקצירה מצוותה ביום ט"ו ורק שנעשית בלילה אבל מהציקה ואילך שזה מדיני ההקרבה דינה ביום ט"ז.

ולפי"ז מבואר מה הענין למהר את הקצירה להראות שזה שייך ליו"ט של פסח שזה המחייב של הקצירה וזהו זמן הקצירה יום ט"ו רק שזמנה בלילה, ומשום כך שלוחי ב"ד היו עושים כריכות מערב יו"ט כדי שיהיה נוח לקצור, היינו שהקצירה תושלם מהר קרוב יותר ליום טוב של פסח, להראות שזה קצירה של יום ט"ו, וסבר הרמב"ם שזה גם הטעם לשלשה קוצרים למהר הקצירה קרוב יותר ליו"ט שיהא מוכח שיו"ט הוא זמן הקצירה ורק שנעשית בלילה, וסבר הרמב"ם שזה הכוונה לפרסומי מלתא לפרסם שהזמן הוא בט"ו ורק שנעשית בלילה, דלא כהבייתוסים שזמן הקצירה הוא בט"ז ואין ענין למהר הקצירה דכל הלילה הוי ט"ז.

ומבואר היטב למה עשו עסק גדול דוקא בקצירת העומר ולמה גם כשחל יום ראשון של פסח בשבת עשו עסק גדול בקצירת העומר, דבדין קצירת העומר חלוקים חכמים מהבייתוסים שלחכמים הקצירה זה מדין היו"ט וזמנה הוא ביום ט"ו ורק שנעשה בלילה אבל לבייתוסים שהכוונה לשבת בראשית והוי סימן בעלמא ואין הקצירה שייכת ליום השבת זמן הקצירה הוא ביום ט"ז ואין שום צורך למהר הקצירה דכל הלילה הוי יום ט"ז.

והנה האיסור לקצור קודם לעומר נלמד מהפסוק "ראשית קצירכם" ומכיון שקצירת העומר נעשית באופן של עשיית כריכות כדי שתושלם הקצירה במהרה וקרוב ליו"ט, א"כ נכלל בקצירת העומר גם עשיית הכריכות ועל הכל נאמר "ראשית קצירכם" והאיסור לקצור קודם לעומר כלול בו כל מה שנכלל בקצירה של העומר וממילא גם

עשיית כריכות אסורה קודם לעומר, ולכן בקוצר מפני הנטיעות או מפני בית האבל או מפני בית המדרש כיון שכל ההיתר מפני שזה צורך מצוה או מפני ההפסד אין זה היתר רק על עצם הקצירה אבל עשיית הכריכות שאינם לצורך המצוה נשאר באיסורו, וכוונת הרמב"ם "לא יעשה אותם כריכות כדרך הקוצרין אלא יניחם צבתים", הכוונה כדרך הקוצרים את העומר.



## הרב אריה גוטמן

## בדין ספירת העומר וקידוש והבדלה למי מקדימין

כתב רבינו השו"ע בסימן תפ"ט סעי' ט': דבליל שבת וליל יו"ט מברכין וסופרים אחר קידוש בבית הכנסת. וכותב ע"ז המג"א (סקי"ב) דהיינו משום דמקדימין שבת כל מאי דאפשר. ומקורו מדברי התרומת הדשן, שהוא מקור דינו דשו"ע, וכתב התה"ד (סימן ס') דהטעם דמקדימין לקידוש הוא, משם דמקדימין לקדושת היום, כמבואר בפסחים (ק"ה) עיולי יומא כמה דמקדימין ליה עדיף. וכן כתב הט"ז (סק"י) ושאר רבותינו. אולם, הלבוש כאן (סעי' ט') כותב, דהטעם דמקדימין לקידוש הוא משום דקידוש הוא תדיר, וכן משום שחיוב קידוש כבר חל עליו קודם צאת הכוכבים וקודם בין השמשות, משום שצריך להוסיף מחול על הקדוש, משא"כ ספירת העומר. וכוונתו לסברות המובאות בברכות (נ"ב) וצ"ב מדוע הלבוש לא נקט כטעם התרומת הדשן.

ונראה, דהנה יעויין ברשב"ם (פסחים שם) דכתב דהא דשאני עיולי יומא מאפוקי יומא, היינו דעיולי יומא מחבבין ליה עבדינן קידושא מאורתא, כי היכי דלינקטיה עילון הייא, דחביבה מצוה בשעתה וזריזין מקדימין למצוות. מבואר לכאורה בדבריו של הרשב"ם, דמעלת עיולי יומא אינה משום דהכנסת שבת עדיף להכניס כמה שיותר מוקדם והוי דין מיוחד בקידוש, כמבואר ברשב"ם, דאינו כן, אלא הוי דין בכל מצוה התלויה בזמן דאמרינן דבעי להקדימה הואיל וחביבה מצוה בשעתה, ולכן ס"ל ללבוש דבקידוש וספה"ע אין להקדים לקידוש משום המעלה דעיולי יומא, דספה"ע הוי נמי מצוה התלויה בזמן דאמרינן ביה חביבה מצוה בשעתה, ואין לקידוש שום מעלה עליה להקדימה לה, אלא משום דקידוש הוי תדיר, וכן משום דכבר קידש היום וסה"ע עדיין לא בא, זוהי סברת הלבוש, אולם התה"ד סובר דמעלת עיולי יומא הוי מעלה המיוחדת לקידוש, דשבת דמקדים לקדש את שבת מלכתא, והואיל וכן, ס"ל דזה הוי סברא להקדים קידוש לספירת העומר.

והנה השו"ע מוסיף וכותב, דבמוצאי שבת ויו"ט סופרין קודם הבדלה, וכשחל יו"ט האחרון של פסח במוצ"ש דאז אומר קידוש והבדלה בפעם אחת, יש לספור קודם שמברכין על הכוס בבית הכנסת, דאפוקי יומא עדיף מעיולי יומא. והקשה ע"ז רבינו הגרעק"א, נהי דבתרוה"ד כתב כן, בכ"ז הרי י"ל דהיינו משום דס"ל כפוסקים דהבדלה דרבנן, אבל לפסק הרמ"א דס"ל הבדלה דאורייתא, י"ל דהבדלה קודם, ואע"ג דבכל מוצ"ש ספירה קודם, משום דאפוקי יומא עדיף מסברא דקדימה דאורייתא, ומוכח כן

מיקנה"ז, אף דקידוש דיו"ט דרבנן, מ"מ י"ל במוצ"ש יו"ט לענין הספירה דיש בקידוש עיולי יומא ובהבדלה אפוקי יומא, קיימי אדינא להקדים דאורייתא, ובאמת מ"ש במוצ"ש דעלמא ליכא ג"כ הוכחה להקדים ספירה להבדלה מיקנה"ז, דהתם יש ב' למעליותא, א' עיולי יומא דקידוש וא' אפוקי יומא דהבדלה, משו"ה מקדימין לקידוש דרבנן מקמיה הבדלה דאורייתא וכו', וצ"ע. עכ"ד רבינו הגרעק"א.

והנה קושיותיו דרבינו הגרעק"א הוא משום דלמד דעיולי יומא הוי מעלה בקידוש גרידא, אולם לדברי הרשב"ם (ק"ה:) הנ"ל, דהוי דין בכל מצוה בשעתה, א"כ נראה דכשמצטרפים קידוש והבדלה כאחד, הא דמקדימים לקידוש ואח"כ להבדלה, אין זה משום דבקידוש איכא מעלה דעיולי יומא ובהבדלה איכא מעלה דאפוקי יומא ואיכא ב' למעליותא, דב' למעליותא איכא רק אם מעלה דעיולי יומא הוי מעלה בקידוש, אבל אי הוי מעלה בכל מצוה בשעתה דחביבה מצוה בשעתה, א"כ האי מעלה דעיולי יומא הוי נמי מעלה בהבדלה, דיש להקדים הבדלה מחמת דחביבה מצוה בשעתה, ואין לקידוש שום מעלה להקדימו להבדלה, דגם בהבדלה איכא סברה להקדימה כמה דאפשר מחמת הסברא דחביבה מצוה בשעתה, והטעם דמקדימין לקידוש קודם הבדלה היינו רק משום דאפוקי יומא כמה דמאחרין ליה עדיף.

וכמו"כ בספירת העומר ובמוצ"ש שהוא יו"ט, אין מעלה להקדים קידוש קודם לספירה משום הא דעיולי יומא, כי גם ספירה הוי עיולי יומא, דהוי מצוה בשעתא דחביבה, ולכן שפיר מוכיחין מהא דיקנה"ז לספירה במוצ"ש, כי ביקנה"ז איכא רק חדא למעליותא ובכ"ז מקדימין לקידוש דרבנן קודם להבדלה דאורייתא, ה"נ בספירה מקדימין לספירה קודם הבדלה אע"פ שספירה הוא דרבנן והבדלה דאורייתא, וכמו"כ שפיר מוכח מהא דיקנה"ז דסופרים במוצ"ש שהוא יו"ט קודם הקידוש, דכמו דהתם דאיכא רק למעלה דאפוקי יומא דגם קידוש וגם הבדלה אית בהו סברה דעיולי יומא ודחביבה מצוה בשעתה, ואין שום מעלה להקדים קידוש קודם להבדלה, אלא כל הטעם שמקדימים לקידוש הוא רק משום הסברא דאפוקי יומא, דאזלינן בתר האי סברא, ה"נ לגבי ספירה בהאי יומא דאית ביה יקנה"ז מקדימים לספירה קודם ליקנה"ז, כי מעלה דעיולי יומא ליכא הכא, דבין בקידוש בין בהבדלה בין בספירה איכא לסברא דעיולי יומא דחביבה מצוה בשעתה, ואין לחד מיניהו עדיפות על חבירה בהאי סברה, וכנגד זה איכא סברא לאחר ההבדלה, משום אפוקי יומא, לכן מאחרין להבדלה ומקדימין לספירה, ואתו שפיר פסקי השו"ע, ומיושבת קושיית רבינו הגרעק"א.

ורבינו שהקשה על פסקי השו"ע, היינו משום דס"ל דהשו"ע לא סובר כהרשב"ם (ולבוש שביארנו דנמי ס"ל כהרשב"ם), דהא מקור דברי השו"ע הוא מדברי התה"ד, ובתה"ד מבואר דהטעם דמקדמינן קידוש קודם ספירה הוא משום דעיולי יומא עדיף, הרי דס"ל דסברא דעיולי יומא הוי סברה מיוחדת בקידוש, ולא משום דחביבה מצוה בשעתה, דאי משום דחביבה מצוה בשעתה א"כ אין מעלה לקידוש ע"פ ספירה, דהא גם ספירה הויא מצוה בשעתה, ומ"ט כותב התה"ד דבקידוש איכא מעלה דעיולי יומא, ע"כ היינו משום דס"ל דמעלה דעיולי יומא הוי מעלה מיוחדת בשבת דבעינן להקדים ולקבל פני שבת מלכתא, לכן שפיר מקשה רבינו הגרע"א מה הקשה.

ואפשר דזהו טעמו של הלבוש שכתב דטעם השו"ע בהא דקידוש קודם לספירה היינו לא מטעם טעם התרה"ד, אלא מחמת תדיר וכו', וכבר קידש היום וכו'. היינו משום דהוקשה לו ב' קושיות הגרע"א, בהא דפסק השו"ע גבי הבדלה וספירה דספירה קודמת, וכן במוצ"ש שהוא יו"ט דספירה קודמת טעמא מאי, הרי אין ראיא מיקנה"ז, כדהקשה הגרע"א, זה הכריח את הלבוש ללמוד דהשו"ע לא לומד בטעם הקדמת קידוש לספירה כתה"ד, דהוא פליג על התרה"ד וסובר כהרשב"ם בהא דעיולי יומא, וא"כ ליכא שום מעלה להקדים קידוש קודם לספירה, דתרווייהו הוו עיולי יומא, והטעם דמקדמינן לקידוש הוא משום תדיר וכו' ומשום דכבר קידש היום וכו', ועיי"ש.

והנה, על הא דכתב בשו"ע דבמוצ"ש שהוא יו"ט סופר קודם שמברכין על הכוס, כותב ע"ז רבינו הגר"א בד"ה יש לספור, דאפוקי יומא עדיף מעיולי יומא, וראיה ממש"כ רשב"ם בפרק ער"פ (ק"ב:) ד"ה רב א"נ וכו', ולא אמר משום עיולי יומא וכ"ש ביו"ט שני דרבנן ושבת דאורייתא. ול"נ ראיא ממ"ש בברכות (שם) וסברי ב"ש וכו', אלמא דחינן טעמי דב"ש משום אפוקי יומא, ואפ"ה בעיולי יומא הצריך להני טעמא ואע"ג דב"ש לא ס"ל הני טעמא דב"ה. כוונת רבינו ז"ל להוכיח מדברי הרשב"ם (ק"ב) שכותב בהא דלרב עבדינן יקנ"ה דכי מבדיל ברישא מחזי דהוי עליה קדושת היום כמשוי, הרי דהרשב"ם מזכיר רק מסברת אפוקי יומא ולא מזכיר מסברת עיולי יומא, ראיא דאפוקי יומא עדיף מעיולי יומא, וכותב הגר"א דאם לגבי קידוש והבדלה דיו"ט א' הכי הוא, דלא מחשבינן כלל לסברא דעיולי יומא, כ"ש בקידוש והבדלה דיו"ט ב' דההבדלה עיקר, דהשבת הוא דאורייתא והיו"ט הוי דרבנן, כש"כ שלא מחשבינן לסברא דעיולי יומא לסברא.

ומוסיף הגר"א ומביא ראיא דסברא דאפוקי יומא עדיפה מסברא דעיולי יומא, ממה דאיתא בברכות (נ"ב.) דלב"ש בקידוש ברכת היום קודמת לברכת היין וכו' וכבר קידש



היום וכו' וכן דהיום גורם ליין שיבוא, ואילו בהבדלה ס"ל לב"ש דמברך קודם על היין ואח"כ על היום מחמת הסברא דאפוקי יומא עדיף, הרי דסברא דאפוקי יומא עדיפא מסברה דעיולי יומא, דבאפוקי יומא דחנין לטעמם של ב"ש דיום גורם וכו' ודכבר קידש היום וכו', דחנין להו מחמת הסברא דאפוקי יומא, ואף בקידוש לא קאמרי ב"ש דהטעם דמקדימין לקידוש הוא משום דעיולי יומא עדיף, אלא קאמרי דהטעם הוא מחמת שהיום גורם וכו' ומחמת שכבר קידש היום, ומדוע לא קאמרי לטעם דעיולי יומא גרידא, דבשלמא אי הוי ס"ל לטעמן של ב"ה דמקדמי לברכת היין מחמת תדיר וכו' ומחמת שהיין גורם לקידוש וכו', שפיר ניחא הא דהוצרכו ב"ש לטעמים של כבר קידש היום וכו' והיין גורם דבלא"ה לא הוי מקדמין לקידוש, אע"פ שאית ביה סברא דעיולי יומא, לא הוי מקדמין ליה דכנגד עיולי יומא איכא ב' סברות דתדיר ודיין גורם, לכן צריכים ב"ש לסברות דכבר קידש וכו' ויום גורם, ולא סגי לה בטעם דעיולי יומא. אבל מאחר דב"ש אינם סוברים כלל לסברת דב"ה דתדיר ודיין גורם, מוכיח הגר"א מהא דלא קאמרי ב"ש דטעם דמקדמין לקידוש הוא משום עיולי יומא, ע"כ חזינן דסברת עיולי יומא גריעא מסברה דאפוקי יומא, כן היא כוונת רבינו הגר"א.

וכל דבריו הם רק משום דהבין בהא דעיולי יומא כמו שהבין רבינו הגרעק"א, דהוי מעלה השייכת לקידוש, אולם למה שנתבאר מהרשב"ם (ק"ה:) דהוי ענין בכל מצוה בשעתה, לכאורה אין ראיות רבינו הגר"א ראיות, כי בהא דרשב"ם (ק"ב:) שפיר כותב הרשב"ם דהטעם שיקנ"ה הוא משום דעדיף לאחר את ההבדלה, ולא כותב לסברא דעיולי יומא, היינו משום דכשחלים קידוש והבדלה כאחת אין מעלה להקדים לקידוש מחמת סברה דעיולי יומא, כי סברה זו שייכה נמי בהבדלה דהוי מצוה בשעתה, לכן הרשב"ם לשיטתו לא כותב להא דעיולי יומא, משום דס"ל דלא שייך כאן מעלה דעיולי יומא.

וכמו"כ ליכא ראיה מהא דברכות (נ"ב.), כי התם נמי שפיר הוכרחו ב"ש לנקוט בהא דקידוש להא דכבר קידש היום וכו' ולהא דהיום גורם וכו', ולא נקטו לטעם דעיולי יומא, היינו משום דלא שייך התם לנקוט לטעם דעיולי יומא, דרק אם עיולי יומא הוי סברא בקידוש שייך לומר דמקדימים לברכת היום, דקידוש קודם לברכת היין מחמת הסברא דעיולי יומא, אולם אם סברא דעיולי יומא הויא סברא בכל מצוה בשעתה, א"כ לא שייך לומר דלכן מקדימים לברכת הקידוש קודם ברכת היין דהוי עיולי יומא, כי הרי לפ"ז בברכת היין נמי איתא לסברא דעיולי יומא, דברכת היין נמי הוי מצוה בשעתה, ולכן לא יכלו ב"ש לנקוט לטעם דעיולי יומא, אלא הוכרחו לנקוט להא דכבר קידש היום וכו' ולהא דיום גורם ליין שיבוא וכו', ועיי"ב.

ולכאורה מגוף דברי הרשב"ם (ק"ב:) נמי משמע דס"ל דסברא דעיולי יומא הוי סברא בכל מצוה בשעתה ואינה סברא מיוחדת בקידוש, מדכתב הרשב"ם שם ב' טעמים מ"ט רב סובר יקנה, טעם הראשון משום דס"ל דקדושת היום עדיפא מהבדלה, א"נ משום אפוקי יומא. ולכאורה צ"ב, נהי שבטעם ב' נוקט להא דאפוקי יומא ולא נקיט לעיולי יומא, משום דס"ל דאפוקי יומא עדיף כדכתב הגר"א, אולם צ"ב מדוע בטעם א' אינו נוקט להא דעיולי יומא, הרי בסברא א' לא ס"ל דאפוקי יומא עדיפא, אלא ע"כ דהא דלא נוקט לטעם דעיולי יומא היינו משום דס"ל דטעם דעיולי יומא הוי משום דחביבה מצוה בשעתה, דהוי סברא נמי בהקדמת הבדלה, ולכן לא יכול הרשב"ם לכתוב דמה"ט מקדמין לקידוש.

אולם באמת מהא אינו מוכרח, דשפיר י"ל דהרשב"ם בדף (ק"ב:) סובר בהא דעיולי יומא כהבנת הגר"א והגרעק"א, והא דאינו נוקט בטעם א' להא דעיולי יומא, היינו משום דס"ל דליתא להאי סברא, דהואיל ובפירוש א' לית ליה לסברא דאפוקי יומא דרך בפירוש ב' ס"ל להא דאפוקי יומא, נמי אינו נוקט להא דעיולי יומא, כי אפוקי יומא עדיף מעיולי יומא, כדמוכח מפירושו הב' דרשב"ם הנ"ל, כמו שכתב הגר"א, לכן בפירוש א' דלא ס"ל לסברא דאפוקי יומא כ"ש דלא ס"ל לסברא דעיולי יומא, דהוי פחות סברא מאפוקי יומא, אולם נהי דליכא רא"י מרשב"ם (ק"ב:) דלא כהבנת רבותינו הגר"א והגרעק"א, בכ"ז מדברי הרשב"ם (ק"ה:) לכאורה מתבאר דלא כוותיהו, וא"כ גם ברשב"ם (ק"ב:) אין ההסבר כדברי רבינו הגר"א, אלא כמו שכתבנו, ולכאורה מזה שהרשב"ם נוקט ב' פירושים בהא שיקנ"ה ואינו נוקט דיש ב' סברות להא דיקנ"ה, א' משום עיולי יומא, ב' משום אפוקי והכל בחד פירוש, מדאינו נוקט כן, משמע דלא ס"ל לסברת עיולי יומא, וע"כ היינו ע"פ דבריו בדף (ק"ה:), ודלא כהבנת רבינו הגר"א.

סוף דבר, שבדברי הגר"א והגרעק"א מתבאר דסברה דעיולי יומא הוי סברה ומעלה בקידוש, וכן מתבאר בתרה"ד (סימן ס'), אולם ברשב"ם פסחים (ק"ה:), ולבוש לכאורה מתבאר דהוי סברה בכל מצוה בשעתה, ולא הוי מעלה מיוחדת בקידוש, ולפי דבריהם מתיישבים שפיר דברי השו"ע מהשגות הגרעק"א, וכן ליתא להוכחות הגר"א, ועיי"ב. והנה, יעויין במשנ"ב (סימן ע"ר סקע"ב) דלנוהגין לומר במה מדליקין אחר תפילת ערבית יש לאומרו אחר קידוש, דעיולי יומא עדיף, ומקדמין ליה, כך הביא מהב"ח, וכתב דבמדינתנו המנהג לומר במה מדליקין קודם, והביא טעם לזה בשם הפרישה יעו"ב. ולמבואר בדעת הרשב"ם והלבוש, שפיר י"ל דליתא לסברת הב"ח, היות וגם באמירת במה מדליקין איכא עיולי יומא, ועיי"ב. שוב ראיתי בבית אפרים חאו"ח (תשובה ס"ב), יעויין בדבריו.

## הרב ישראל שלום פורגס

## בענין אכילת מנחת שתי הלחם

א) כתב הרמב"ם (מעה"ק פ"י) המנחות הם מן הקרבנות וכו' מהם מנחת ציבור וכו' שלש מנחות לצבור, עומר התנופה והוא קרב למזבח כמו שיתבאר (פ"ז מתמידין ומוספין הי"ב, שמקטיר ממנו בטז' ניסן קומץ והשאר נאכל לכהנים כשיירי כל המנחות), ושתי הלחם שמביאין ביום עצרת, ואלו נקראו מנחה ואינן קריבין לגבי המזבח והן חמץ, ועליהם נאמר (ויק' ב יב) קָרְבַּן רֵאשִׁית תִּקְרִיבוּ אֹתָם לַה' וְאֶל הַמִּזְבֵּחַ לֹא יַעֲלוּ לְרִיחַ נִיחָח (ומבואר עשייתן תמידין ומוספין פ"ח הי"א, שביום חמישים לספירת העומר הוא חג השבועות, מניפן עם שתי כבשים שלמי ציבור ונאכלין כל שתי הלחמים לכהנים כק"ק. (לשי' רש"י ב' תנופות הם, תנופה מחיים ותנופה נוספת עם חזה ושוק, עי' בזה בס' חי' מרן רי"ז הלוי - מעה"ק פ"ט ה"ג) והמנחה השלישית הוא לחם הפנים שעושין בכל שבת ואינו קרב לגבי המזבח אלא כולו נאכל לכהנים כמו שיתבאר (תמידין ומוספין פ"ה), ע"כ. ומבואר שאף ששתי הלחם נקראו הקרבת מנחה לה' (ויק' כג ז) וְהִקְרַבְתֶּם מִנְחָה חֲדָשָׁה לַה', מקרא דאל המזבח לא יעלו ילפינן שאינם עולין למזבח, וזהו שפירש ר' עקיבא (מנחות מה ב, ופסק הרמב"ם הילכתא כוותיה פ"ח מתמידין ומוספין ה"ט, ועיי"ש ראב"ד ובנו"כ) את הכתוב (ויק' כג כ) וְהִנִּיף הַכֹּהֵן אֹתָם עַל לֶחֶם הַבִּכּוֹרִים תְּנוּפָה לִפְנֵי ה' עַל-שְׁנֵי כִבְשִׁים קֹדֶשׁ יִהְיוּ לַה' לִפְהֶן אִי זֶה דָּבָר שְׂכוּלוֹ לִכְהֵן זֶה לֶחֶם וכו' קנאו ה' ונתנו לכהן [ובספרי זוטא (במדבר יח ט) זֶה יִהְיֶה לָךְ וכו' כל קרבנם לרבות שתי הלחם].

ויש לעיין אמאי לא הזכיר (בהלכה הנ"ל מעה"ק פ"י) הרמב"ם שנאכלים שתי הלחם כולם לכהן כמו שהזכיר בלחם הפנים, עוד יש לעיין שמשמע הוראת הכתוב שאף שיוקרבו לה' מ"מ לא יעלו למזבח [וכן הוא בפ"י אב"ע כתב קרבן ראשית תקריבו אתם לה' כטעם שתיים שני עשרונים (ויקרא כג, יז) המונפים לפני ה' בחג השבועות וזה פי' לה', אעפ"י שהם קדש לה' הם למאכל הכהן. ומבואר כוונתו שהוראת התורה על מנחת שתי הלחם שאף שנקרבת לה' בתנופה, אינה עולה על המזבח אלא נאכלת לכהנים] וצ"ע דאם דין הקרבתם של שתי הלחם שהם לכהן מה צריך קרא לומר שלא יעלו אל המזבח, לכתוב קרא בפרשת הקרבת שתי הלחם שהם מתנה לכהן לאחר תנופה, וממילא שמעינן שאין בהם איסור של כל שאור כיון שאין מהם למזבח כלום.

(ב) וברמב"ן כתב (ויקרא ז יד) ואני תמה, כשהוציא הכתוב מלאו השאור קרבן ראשית תקריבו (ויק' ב יב), למה לא אמר גם כן וקרבן תודה. וזו אינה שאלה, כי הכתוב אמר ואל המזבח לא יעלו לריח ניחות, ולחם התודה אין ממנו למזבח כלום שאינו אלא טעון תנופה וכו', ומשמע לשונו שפסוק קרבן ראשית בא להוציא מאיסור הכתוב לפניו כל שאור וכו' לא תקטירו ממנו אשה לה' ולפי"ז הוראת הכתוב הוא ששתי הלחם יכולים ליקרב כקרבן אף שחמץ תאפנה [כיון או המשך הזהרה] שאל המזבח לא יעלו, ובלחמי תודה כיון שאין בהם אלא תנופה אי"צ היתר זה. ויש לעיין בדבריו דאם דין שתי הלחם שהולכים לכהן מה הוצרך הכתוב להוציא מלאו דכל שאור לא תקטירו, הא שתי הלחם אינם הולכים להקטרה, וכי תימא משום תנופה שלהם לפני ה' סק"ד דיהיה אסור, הא גם בלחמי תודה יש דין תנופה וע"ז כתב הרמב"ן שלא שייך בהם ואל המזבח לא יעלו (וכי תימא בגלל אימורי השלמים שקרבים ונחשב כממנו לאישים) (מנחות נז ב רש"י ד"ה כל שממנו) נראה שזה דווקא לגבי איסור ממנו לה' שגם זה מיקרי ממנו אבל לא מהני לקרוא בו לא תקטירו ממש, ושאיני מלחם הפנים שהבזיכין הם אזכרה לה', ולכך הזכירו הרמב"ן בהמשך).

ג) והנה יש לעיין מהי מצוות אכילת שתי הלחם, ויעויין בספר ח"י רא"ל מאלין ח"ב סי' מג שהאריך לבאר החילוקים במצוות אכילת קדשים, עפ"י דברי הרמב"ם שכל אכילת ק"ק של חובה הרי היא בכלל עיקר המצווה של ואכלו וכופר בהם ודרשו כהנים אוכלים ובעלים מתכפרים, והיינו שאכילת הקרבן ע"י הכהנים היא תשלום הכפרה והרצאת הקרבן כמבואר בספר המצוות להרמב"ם עשה פט, והוסיף רא"ל שאף זבחי שלמי עצרת שהם שלמים (ואינם כחטאת ואשם על חטא) מ"מ אינם כשאר שלמים וקדשים קלים שאכילתן גרירת מצוה ואינה מצוה גמורה כי כבר נגמר הרצאת הקרבן בהקרבת הקדשים קלים, אלא כיוון שזבחי שלמי צבור באים בחובת ציבור הרי שאכילתם היא מצווה גמורה כאכילת חטאת ואשם כי רק באכילתם נשלם הרצאת הקרבן (ועי' רמב"ם פ"י ממעה"ק ה"א-ג), ובמנחת העומר ביאר דלרבנן (מנחות עב ב) שכל מנחה הנקמצת שיריה נאכלין [וא"כ היא בכלל מצוות עשה פח' שהיא מצווה מיוחדת לאכילת שירי מנחות] ה"נ בשיירי העומר מכלל מצווה זו היא, אך לפי ר"ש (עיי' מנחות עג) ילפינן לה מרבויו דכל מנחתם (עיי"ש עוד דבריו הנפלאים לתרץ קושיית הגרי"ז). ולכאורה שתי הלחם שאינן נקמצים ואין להם שיריים, יש לעיין מנא לן דנאכלים לכהנים (ולעיל אות א הבאנו מספרי זוטא דנתרבו מכל קרבנם, אך בבבלי ליתא).

והנה זה לשון הרמב"ם בספר המצות (עשה מו) להביא שתי הלחם חמץ למקדש וכו' ויאכלו הכהנים שתי הלחם אחר הנפתם וכו' (ובמצוות הבאת העומר לא הזכיר כלל

ששיירי העומר אחר קמיצה נאכלים, כי זה בכלל אכילת מצוות אכילת שיירי מנחות כנ"ל, ואין זה מיוחד לעומר, הרי שכלל הרמב"ם מצוות אכילת הכהנים את שתי הלחם בכלל מצוות הקרבנות [ומקורו נראה בקרא דלה' לכהן הנ"ל וכו"ע, ולבן ננס אפשר דמאל המזבח לא יעלו וכפי' האב"ע שהבאנו לעיל, ויהיה פרוש הכתוב שדינם כשאר מנחות וקרבנות ק"ק אלא שכאן אין העלאה למזבח], וצ"ע מה נתחדש באכילת שתי הלחם שאין זה כלול בשאר אכילות אלא כלול בכלל מצוות ההבאה [ולחדד הקושיה יש להוסיף, שלביאור רא"ל את דברי הגמ' מנחות עג א אין באכילת שיירי מנחת העומר מצוות אכילת ק"ק לכפרת בעלים כי העומר בא להתר ולא לכפרה ולכך בעינן לר"ש קרא דכל מנחתם, ולרבנן הרי היא בכלל מצוות אכילת שיירי מנחות שהיא מצוות עשה נפרדת לרבות שיירי מנחה הנקמצת וקרבה, שאינם באים לכפרה, ולפי"ז בשתי הלחם שאינם שיירי מנחה, מהי המצווה של אכילה שבהם].

(ד) ואפשר בזה, שנתחדש כאן באכילת שתי הלחם חידוש גדול, והוא שעיקר דינם היה צריך להיות קרבים ע"ג המזבח, ומחמת שהם חמץ בא הכתוב (ויק' ב יב) לומר שיוקרבו לפני ה' אבל לא יעלו למזבח [אלא יהיו לכהנים], וקרא דיהיו לה' לכהן הוראתו שאכילת הכהנים חשובה כאילו הם קרבים ע"ג המזבח. וא"כ אין אכילתם מצוות אכילת קדשים כשאר אכילות ק"ק שהאכילה מצטרפת להרצאת הקרבן, אלא בשתי הלחם האכילה היא מכלל ההרצאה, שעל ידה נקרא שהוקרבו לה' כי היא תחת אכילת המזבח שלא אפשר לפי שהם חמץ, ולכך כלל הרמב"ם מצוות אכילתם בכלל מצוות הבאתם כי האכילה מעיקר המצווה בהם, ואינה בכלל מצוות (פח' ופט') של אכילת קדשים או שיירי מנחה. וזהו שהוצרך לחידוש הכתוב קרבן ראשית, כי בו נתחדש ההוראה ששתי הלחם אף שהיו צריכים לעלות למזבח אך מכיון שהם חמץ דינם ישתנה שלא יעלו למזבח [אלא לכהן יהיה]. (ולפי"ז אפשר לבאר מה שהיה סק"ד בפסחים מז א ששתי הלחם [אף שאפייתם אינה מצווה ויכול לאפותם מעיו"ט] יאפו ביו"ט כיון שנאכלים לכהנים, עד שהוצרכה הגמ' לתרץ שאני התם דכתיב לכם ולא לגבוה, והרי להלכה נדרים ונדבות אין קרבים ביו"ט (עיי' תוס' ביצה כ ב שאף לב"ה דרשינן לכם ולא לגבוה. ועיי"ש כא א שכיון שמשולחן גבוה קא זכו עיקר הקרבנות לה' ולא לכם ולכך לא קרבין נו"נ ביו"ט שאין זה נקרא לכם), וא"כ מאי סק"ד שתהיה אפיית שתי הלחם שונה משאר נדרים ונדבות כיון שנאכלת הא משולחן גבוה קא זכו ואין זה לכם, ולהנ"ל אפשר שכיון שאכילתם חשובה היא כאכילת מזבח סק"ד דשאני מנדרים ונדבות שעיקרם למזבח ורק משאריהם אכילתם לאדם, אבל הכא ע"י אכילת

האדם מיקרי שקרבו לגבוה, וא"כ מיקרי לכם, ותרצה הגמ' שגם זה בכלל לה' ולא לגבוה).

ה) ובוה יש לבאר מה דאי' בשל"ה ריש מס' שבועות ד"ה חייב אדם לשמוח מס' תולעת יעקב וז"ל: בא הקרבן ביום זה (שבועות) חמץ ומצה, חמץ כנגד הגוף ומצה כנגד הנפש, והחמץ והמצה קריבים יחד על גבי המזבח, גם הנפש והגוף יתענגו יחד בעדון העולם ההוא שהוא זיו השכינה, כמו שמצינו למשה ואלהיו, ע"כ [ועיין רמב"ן (ויק' כג יז) וז"ל צוה הכתוב שתהיינה חמץ, לפי שהם תודה לשם כי חקות קציר שמר לנו, וקרבן התודה יבוא על לחם חמץ. ואולי אסור החמץ מפני שירמוז אל מדת דין וכו' ובעבור שהקרבנות לרצון לשם הנכבד, לא יובאו מן הדברים אשר להם היד החזקה לשנות הטבעים, וכן לא יבאו מן הדברים המתוקים לגמרי כגון הדבש, רק מן הדברים המזוגים, כאשר אמרו בבריאת העולם (ב"ר יב טו) שיתף מדת רחמים במדת הדין ובראו. והנה בחג השבועות שהוא יום מתן תורה יביא הקרבן בדין תודה וכו' וזה סוד מה שאמרו רבותינו (ויק"ר ט ז), כל הקרבנות בטלין וקרבן תודה אינו בטל לעולם וכו', כי בו מצה וחמץ, כענין בעולם הבא, ע"כ], והוא ע"פ מ"ש בזהר (ח"ב קפג, ב) דביומא דשבועות מקרבין חמץ לאתוקדא על מדבחא ומקרבין תרין נהמין אחרינן כחדא וחמץ אתוקדא בינייהו בנורא דמדבחא ולא יכול לשלטאה ולנזקא לון לישראל כו'. והדברים צ"ע שהרי שתי הלחם דשבועות נאכלים לכהנים ואין בהם למזבח. ולהנ"ל יש ליישב דאכילת הכהנים בשתי הלחם כאכילת מזבח חשובה, שהיא תחתיה.

ו) ועיין רמב"ם איסורי מזבח פ"ה ה"ד שכתב וז"ל כיצד המעלה מבשר חטאת ואשם או מבשר קדשים קלים או משיירי המנחות או ממותר העומר או מחטאת העוף או מלחם הפנים ושתי הלחם או מלוג שמן של מצורע המעלה כזית מאחת מאלו בחמץ או בדבש בין למזבח בין לכבש לוקה, אף ע"פ שאין כל אלו ראויין להקטרה הואיל והן קרויין קרבן חייב עליהן שנאמר קרבן ראשית תקריבו אותם לי"י וגו'. משמע דשתי הלחם אינם ראויין למזבח, ולכאורה לדברינו הם ראויים מצד עצם דינם ומה שלא עולים הוא רק מצד איסור שאור שהוא איסור צדדי. וצ"ל שאחר איסור אל המזבח לא יעלו מיקרי שאינם ראויין למזבח (ועיין באו"ש מעה"ק פי"ט ה"ה מה שכתב על הלכה זו).

ולפי"ז שאינו ראוי משום לאו דכל שאור מיקרי אינו ראוי למזבח, זהו גם הביאור במה שאם עלו ירדו כמבואר ברמב"ם הלכות פסולי המוקדשין פרק ג הלכה טז כל שאינו ראוי לאשים, בשר קדשי קדשים ובשר קדשים קלים, מותר העומר ושיירי מנחות ושתי

הלחם וכו' וכן מה שנפסק ברמב"ם פסולי המוקדשין פרק יד הלכה ו' ואלו ראויין לאכילה ואינן ראויין להקטרה הבשר הנאכל מכל הזבחים בין הנאכל לכהנים בין הנאכל לכל אדם, ושיירי המנחות, ושתי הלחם ולחם הפנים.

וכן הוא במעשה"ק פ"ט ה"ד וכן המעלה וכו' משתי הלחם וכו' בחוץ פטור שכל אלו ראויין לאכילה לא לאישים, והוא עפ"י המשנה בזבחים ק"ב ב'. אמנם לשון התוספתא מנחות פ"ו ה"ג שהמעלה בחוץ משתי הלחם חייב משום שנאמר קרבן ראשית וכו', ועיין במצפה שמואל על התוספתא מה שמחק או בחוץ, וכ"ה בתוספתא מכות ועיי"ש במנח"י שפירש או בחוץ היינו כבש, וכהמשך התוספתא שם, ועיי"ש בשיירי מנחה מה שהאריך, וצ"ע גי' זו של התוספתא שלא יתכן שמה שפסול בגלל חמץ יהיה עדיף מקרבן בעל מום שאין עליו חיוב העלאה בחוץ משום שאינו ראוי לפתח אהל מועד וא"כ ה"ה הכי אפי' נימא כדברינו ששתי הלחם מצד עצם הבאתם ראויין למזבח אבל מצד חימוצם פסולין הם [ועיין בתחילת פרק כל המנחות באות שמשמע שחימוץ הוא פסול במנחה מקרא דאל המזבח לא יעלו לריח ניחוח - (ועיין בזה בהגהות ר' יצחק הוטנר על התו"כ הנדפס עם פ"י רבינו הלל)].

ז) ומה שיש לעיין אמאי ביכורים עצמם שנכללו בכלל הפסוק של קרבן ראשית אין חייב עליהם במקריבם על המזבח בחימוץ (להרמב"ם הנ"ל), הרי גם הם קרויים קרבן בפסוק קרבן ראשית, ולמה לא כללם הרמב"ם באיסור"מ פ"ה ה"ד. ואפשר מכיון דביכורים לא נקראו מנחה (אף שחשובים כקדשי מקדש וקדשים קלים) לכך אינם בכלל קרבן של הקטרה. ושתי הלחם ולחם הפנים ממנו לאישים בכבשים ובבזיכי לבונה כמו שכתב רש"י (שם נז ב ד"ה כל שממנו) ואיתרבו שם כל שממנו לאישים, וגם לחם הפנים אף שלא נאמר בו בהדיא מנחה נכלל בשם מנחה ולכך חייב עליו בהעלאה בחימוץ (עיין רש"י כריתות ה א ד"ה לחם, ורמב"ם מעה"ק פ"ב ה"ט, ועיי"ע קר"א מנחות נט א ד"ה והא, ושפ"א מנחות מו ב ד"ה שם לחמי תודה, ואו"ש מעה"ק פ"י ה"ב). ועדיין יש לעיין הרי לוג של מצורע שאין ממנו לאישים ורק משום שנקרא קרבן חייב עליו (עיין מנחות נח א רש"י ד"ה לוג, ותוס' שם. והלכה כר' עקיבא שם שמה שנקרא קרבן אף שאין ממנו לאישים חייב עליו בהעלאה בשירים, או בחימוץ להרמב"ם. עיין בר"י קורקוס שם, ועיין שפ"א שם ד"ה בעי רמב"ח, ובחי' הגרי"ז שם), וא"כ מ"ש ביכורים דגם הם איקרו קרבן ואינם בכלל איסור העלאה בחימוץ [ולרש"י (זבחים עו ב ד"ה ואי) אפשר משום דלוג של מצורע גם שייכא ביה שם הקטרה דהזאותיו במקום הקטרה קיימי. אך תוס' שם פליגי עליה] ובאמת שביכורים שונים מכל שאר קדשי-מקדש שאע"פ שהם קדשים-קלים (רמב"ם ביכורים פ"א ה"י) ונחשבים

כקדשי-מקדש (שם פ"ב הט"ז והי"ט, וריש פ"ג), מ"מ מעילה לית בהו ואע"פ שצריכים מתיר בהנחה לפני מזבח ה' [רק לאו יש בהם לכהן קודם הנחה, ונחשבים כתרומה לזרים], ואילו בשתי הלחם ולחם הפנים ולוג שמן של מצורע יש כל דיני מעילה (כמבואר פ"ב מהל' מעילה) דחשיבי בכלל קדשי ה' (עם הקרבנות שבאים עמם. ושתי הלחם הבאין בפנ"ע עיין בחי' הגרי"ז זכחים מד א), הרי שביכורים שונים ולא בכלל קדשי ה' הם. אלא דצ"ע במה נכללים ביכורים בשם קרבן בקרא דקרבן ראשית ולמה הוצרך בהם חידוש שאל המזבח לא יעלו (עיין רש"י מנחות נז ב ד"ה אותם).

ובסוגיית מנחות (נח א) אי' לברייתא יכול יהא יחיד מתנדב ומביא כיו"ב וכו' ת"ל קרבן ראשית תקריבו ציבור אמרתי לך ולא יחיד יכול לא יהא יחיד מביא שאינו מביא חובתו כיוצא בה אבל יהא ציבור מביא שמביא חובתו כיוצא בה ת"ל אותם, ובהמשך הסוגיא שם דהסק"ד שיביא יחיד או ציבור קרבן שתי הלחם בנדבה ופרש"י שם (וכן ברבינו גרשם. ועיי"ש קרן-אורה) דיקרבו למזבח (ויש לעיין מאי סק"ד שאיסור העלאת חמץ למזבח הוא רק בחובת ציבור ולא בנדבת ציבור או יחיד. עיי"ש שפת-אמת וחי' הגרי"ז) ומהסוגיא שם משמע דביכורים לא סק"ד שיוקרבו למזבח בנדבה, הרי גם שאין ביכורים בני הקרבת הקטרה ולא סק"ד בהו שיוקרבו למזבח, ואע"פ שנקראו קרבן.

ואמנם בגמ' שם אמרין דבשתי הלחם הותר מכללו חמץ במקדש ופי' הגמ' דהיינו בקרב עימהן ופרש"י אשני כבשי עצרת קאמר דקריבים עם שתי הלחם והיינו הותרו מכלל במקדש לקרב עמהן. והלשון ליקרב עמהן משמע דגם בשתי הלחם יש ענין הקרבה, ושם בהמשך הקשתה הגמ' דגם בביכורים היו קרבין גוזלות עולות ותרצה הגמ' דאינם חובה עם הביכורים אלא קרבן לעצמן ופירש"י ולא קריבים עמהן חשיב להו שלא היו זקוקין זה [לזה] לבא יחד למקדש, משמע דאם היו חובה לבוא עמהן היה גם בביכורים שם שבאו למקדש (בדבש), וא"כ משמע שיש בביכורים ענין הקרבה (דאל"כ מאי סק"ד שיחשב בעולות שעלו למזבח בדבש). ועיין חזון איש קדשים ליקוטיים סי' ו' ס"ק ב-ג בדעת תוס' אי הנחת ביכורים לפני המזבח חשיבא כזריקת דמים, (ואפשר דלכך לא שייך בביכורים מעילה, דקודם הנחה הוי כקדשים קלים קודם זריקת דמים דלית בהו מעילה, ולאחר הנחה הותרו לכהן). וצ"ע מהו גדר 'קרבן' של ביכורים.





## הרב ברוך ויג

## היתר חדש במקדש

מנחות ס"ח: מתני', אין מביאין מנחות וביכורים ומנחת בהמה קודם לעומר אם הביא פסול קודם לשתי הלחם לא יביא ואם הביא כשר.

## א. בגדר האיסור בהקרבת חדש.

הנה משמעות המשנה שהו' ב' איסורים, הקרבה קודם העומר, והקרבה קודם שתי הלחם, שאם אינו רק איסור אחד וכל החילוק בין קודם לעומר לקודם שתי הלחם רק לענין דיעבד היה צריך לומר אין מביאין קודם שתי הלחם ואם הביא קודם העומר פסול לאחר העומר כשר, וצ"ב מה הם ב' האיסורים.

ובגמ', יתיב רבי טרפון וקא קשיא ליה מה בין קודם לעומר לקודם שתי הלחם אמר לפניו יהודה בר נחמיה לא אם אמרת קודם לעומר שכן לא הותר מכללו אצל הדיוט תאמר קודם שתי הלחם שהותר מכללו אצל הדיוט, ע"כ. הנה בפשטות דברי הגמ' צ"ב למה כשהותר להדיוט מחשיב אותו כהותר מכללו לגבי מקדש שהרי ב' איסורים הם איסור להדיוט ואיסור לגבוה ואף ששניהם הו' איסור חדש הרי הם שני איסורים ולמה כשהותר איסור אחד הרי זה נידון כאיסור שהותר מכללו.

ובתוס' כתבו דר"ט ידע שיש טעם לאסור קודם העומר משום "ממשקה ישראל" שבענין דבר המותר לישראל וקודם לעומר הרי זה אסור לישראל ומ"מ הקשה שנילף קודם שתי הלחם מקודם העומר, ועל זה תרץ יהודה בר נחמיה שכן הותר מכללו ולא שייך ללמוד קודם העומר מקודם שתי הלחם. והדברים תמוהים דאם יש סיבה לאסור קודם לעומר משום ממשקה ישראל מה שייך להקשות שנילף קודם העומר מקודם שתי הלחם שהרי יש בזה סיבה שאין בזה. והנראה בזה שממשקה ישראל אינו איסור עצמי אלא הגדר בזה שהאיסור גבי הדיוט שייך גם לגבי גבוה מטעם ממשקה ישראל, היינו שהאיסור חדש שגבי הדיוט אסור גם לגבוה משום ממשקה ישראל, נמצא שבגבוה יש ב' איסורי חדש איסור שעיקרו גבי גבוה קודם שתי הלחם ואיסור חדש שנאסר גבי הדיוט וגם גבוה אסור בו משום ממשקה ישראל, ולזה הקשה רבי טרפון שנילף איסור חדש שקודם העומר מאיסור חדש שקודם שתי הלחם, וסבר רבי טרפון שלא שייך בזה הותר מכללו שבעיקרו הו' איסור להדיוט ויהודה בן נחמיה סבר כיון שסו"ס איסורו גם לגבוה שייך בזה הותר מכללו.

ולפי זה מתבאר היטב שאכן שני איסורים הם איסור שעיקרו למקדש קודם שתי הלחם ואיסור שעיקרו להדיוט ונכלל בזה גם למקדש מדין ממשקה ישראל וזה קודם לעומר.

### ב. בגדר היתר חדש להדיוט ולמקדש

עוד בגמ', בעי רמי בר חמא שתי הלחם מהו שיתירו שלא כסדרן היכי דמי כגון דזרעינהו בין העומר לשתי הלחם וחליף עלייהו שתי הלחם ועומר מאי כסדרן שריין שלא כסדרן לא שריין או דלמא שלא כסדרן נמי שריין, ע"כ. וצ"ב למה העמידו האיבעיא כשזרע לאחר העומר שלכאורה הספק שייך אף בזרע קודם לעומר והשריש אחרי העומר, שהרי כל היתר העומר זה לתבואה שהשרישה קודם לעומר וא"כ בתבואה שהשרישה לאחר העומר יש לה היתר של שתי הלחם קודם שיש לה היתר של העומר והרי זה בכלל הספק האם שתי הלחם מתירים שלא כסדרן, ומוכח מזה שמנחת העומר מתירה תבואה הזרועה להקריב ממנה מקדש אע"פ שלא השרישה, ורק להתיר התבואה להדיוט בעינן שתשריש בקרקע והדבר צ"ב. וביותר צ"ב למה לא יהא אסור בהקרבה מדין ממשקה ישראל שהרי תבואה הזרועה שלא השרישה אסורה להדיוט.

כתב הרמב"ם בפ"ז מתמידין ומוספין ה"כ: "וכן תבואה שהיתה בקרקע וחנטו עליה או הנצו עליהם שלה כשהביאו שתי הלחם הרי זה ספק אם הנצת עלין או חנטתן כמו השרשה והותרה להביא ממנה מנחות או אינה חשובה השרשה לא יביא ואם הביא הורצה." הרי שיטת הרמב"ם שאיבעיית הגמ' בהנצה והשרשה הוי איבעיא בתבואה לגבי היתר שתי הלחם האם זה נחשב כהשרשה ושתי הלחם מתירים את התבואה או שאינה חשובה כהשרשה ואינה ניתרת ע"י שתי הלחם, והדברים צ"ב למה הספק הוא רק לענין שתי הלחם ומשמע שלענין היתר להדיוט אין זה חשוב כהשרשה ותמוה מנין למדו לחלק בין השרשה להתיר לגבוה ובין השרשה להתיר להדיוט, וביותר צ"ב שאם אין כאן היתר להדיוט א"כ נמצא שאין כאן היתר של מנחת העומר והיתר שתי הלחם הוי שלא כסדרן וא"כ כל האיבעיא הזו שייכת באת"ל ששתי הלחם מתירים שלא כסדרם ושיטת הרמב"ם בכל מקום שפוסק באת"ל וכאן הביא שהקריב שתי הלחם שלא כסדרן הרי זה ספק אם התיר להקריב במקדש ומוכח שסבר שאין הספק אם הנצה הוי כהשרשה הוי באת"ל שהקריב שלא כסדרן מתרת והדבר צ"ב. וביותר צ"ב שלגבי היתר למקדש מצינו שלא בעינן השרשה אלא שיהא זרוע והיאך כאן דנים אם נחשב כהשרשה להתיר למקדש.

והנראה שחלוק היתר חדש להדיוט מהיתר חדש למקדש דלגבי הדיוט ע"י הקרבת העומר נידונית התבואה כתבואה ישנה ולכן בעינן שתהיה מושרשת בקרקע שרק עי"ז

נחשבת כתבואה ישנה, אבל היתר למקדש אין כאן שינוי בהגדרה של התבואה רק בעינין שלא תהא זו הקרבה הראשונה, ושתהיה ההקרבה נמשכת אחר הקרבת הביכורים, וכעין שמצינו שכל הקרבנות נמשכים אחר תמיד של שחר {עליה השלם כל הקרבנות} ולזה צריך שהתבואה שמביאים ממנה המנחה יהיה לה שייכות עם התבואה שהביאו ממנה את הביכורים ואז אפשר להחשיבה כהקרבה לאחר הקרבת הביכורים, ולזה מועיל מה שהתבואה זרועה שהכל נחשב כזרע השנה הזו, אע"פ שעדיין לא השרישה.

ולפי זה מבואר למה האיבעיא של הגמ' הוי כשזרע לאחר העומר שאם היה זרע קודם לעומר היה זה נחשב ששתי הלחם מתירים כסדרן שההיתר למקדש תלוי בזרע ולא בהשרשה. וא"א לאסור להקריבה למקדש מטעם שבעינין "ממשקה ישראל" שכבר נתבאר לעיל בדעת התוס' שממשקה ישראל אינו סיבה לאסור מה שאסור להדיוט לאסרו לגבוה אלא שזה סיבה להכליל את הגבוה באיסור שאסור להדיוט, וממילא לגבי איסור חדש מכיון שגדר האיסור לגבוה ולהדיוט הוו ב' גדרים שונים, אף שאמרינן בזה ממשקה ישראל ויהיה לגבוה איסור נוסף האיסור שעיקרו להדיוט נכלל בו גם איסור לגבוה מ"מ כיון שלגבוה הוי גדר איסור אחר אמרינן גם באיסור שעיקרו להדיוט שהאיסור לגבוה בזה כגדר האיסור לגבוה, ועל דרך שאמרו דון מיניה ואוקי באתריה.

והנה בעצם הספק אם חנטה והנצה נחשבים כהשרשה הק' המפרשים היאך שייך שיהיה הנצה וחנטה קודם השרשה וב"אבן האזל" תירץ ע"פ ד' התוס' בשבת דף נ' ע"ב בד"ה הטומן לפת וצננות שכתבו דע"כ מיירי בשלא השרישו. ומ"מ שייך דינא לענין מעשר לענין התוספת שרגילות הוא שמתוספים מחמת לחלוחית הקרקע. ולפי"ז יש לומר דכונת הרמב"ם לפרש שקצרו השיבלים והטמינום בקרקע ואפשר שהעלין יחנטו בקרקע ואחר הבאת שתי הלחם השרישו ועשו דגן ובעי אם זה חשיב כמו השרשה. ודבריו מדוקדקים בדברי הרמב"ם שכתב "תבואה שהיתה בקרקע וחנטו עליה או הנצו עליהם שלה." שהלשון היתה בקרקע משמע שאין התבואה זרועה בקרקע אלא היא נמצאת בו שמוטמנת בו.

ועפי"ז מבואר שלגבי היתר להדיוט שנידונית כתבואה ישנה אין היתר רק בתבואה הזרועה בקרקע ומושרשת בה אבל כשטמונה בקרקע אינה יכולה ליחשב כתבואה ישנה אבל לגבי היתר למקדש שצריך שיהיה לה שייכות עם התבואה שהביאו ממנה ביכורים כשהתבואה אינה זרועה בקרקע אלא טמונה בה א"א להחשיבה כזרע השנה אבל כשחנטה או הנצה בזה יש מקום לדון האם זה נחשב כזרע השנה שהרי זה מחובר לקרקע כמו בהשרשה, ומ"מ אם זה נידון כהשרשה לענין להתיר למקדש אין זה נחשב

כשתי הלחם שמתירים שלא כסדרן שאין גדר ההיתר למקדש כגדר ההיתר להדיוט וכמו שמצינו שבזרוע בקרקע אף שלא השרישו שאינו מתיר להדיוט הרי זה נחשב מתיר כסדרן למקדש.

### ג. שיטת הרמב"ם בהיתר עומר למקדש

כתב הרמב"ם בפ"ז מתמידין ומוספין הי"ט: "תבואה שזרעה אחר שקרב העומר וקצרה אחר שקרב העומר של שנה הבאה הרי זה ספק אם מביאין ממנה מנחות לכתחילה קודם הבאת שתי הלחם הואיל ותבואה זו עבר עליה הבאת שתי הלחם וקצירת העומר או אין מביאין עד שיביאו שתי הלחם אחר הבאת העומר של שנה אחרת." והנה משמעות לשונו שכתב "הואיל ותבואה זו עבר עליה הבאת שתי הלחם וקצירת העומר" שהמתיר של העומר למקדש זה קצירת העומר, וכן כתב בפירושו על המשנה "אין מביאין מנחות וביכורים ומנחת בהמה קודם לעומר אם הביא פסול" שהכוונה קודם קצירת העומר, היינו שאם הקריב לאחר קצירת העומר אינו פסול שקצירת העומר מתירה למקדש בדיעבד.

והגרי"ז כתב מקור דברי הרמב"ם מהירושלמי בחלה: "אמר רבי יונה הבאה מתרת להבאה וקצירה מתרת לקצירה א"ר יוסי קצירה מתרת הבאה וקצירה" ופירש שם הגר"א דמתרת הבאה היינו הבאה למקדש לענין דיעבד, ופסק הרמב"ם כרבי יוסי שקצירה מתרת הבאה. וצ"ב היאך קצירת העומר מתרת הבאה למקדש שהרי ההיתר של העומר למקדש מפני שמנחת העומר היא מנחת ביכורים וזה מתיר למקדש בדיעבד וא"כ היאך הקצירה מתירה הבאה למקדש שהרי קודם הקרבה אין כאן מנחת ביכורים.

והנראה בהקדם ביאור מה שנאמר בתורה על מנחת העומר "מנחת ביכורים" וכן גבי שתי הלחם נאמר "ביכורים לה" ואיך נקראים שתי הלחם ביכורים שהרי היה כבר מנחת העומר שהיא נקראת מנחת ביכורים, והרא"ה בספר החינוך כתב "ואותה מנחה היא ראשונה לכל המנחות הבאות מן החיטים" היינו שיש ביכורים בשעורים וזה מנחת העומר ויש ביכורים מחיטים שזה שתי הלחם. וברש"י א"א לפרש כך דהנה רש"י פירש "בכורים, ראשונה לכל המנחות אף למנחת קנאות הבאה מן שעורים לא תקרב מן החדש קודם לשתי הלחם." הרי ששתי הלחם הוו ביכורים גם לגבי מנחת שעורים וא"כ צ"ב איך נחשבים שתי הלחם כביכורים שהרי מנחת העומר כבר קדמה לה, והיא נקראת מנחת ביכורים. והנראה שמנחת ביכורים שנאמר במנחת העומר אין הכוונה על הקרבת המנחה שהיא ההקרבה הראשונה אלא ביכורים קאי על עצם עשיית המנחה, שזו המנחה הראשונה שנעשית, והרי היא מנחת ביכורים בעשייתה, ואף שמנחת העומר היא

גם ההקרבה הראשונה מתבואה חדשה מכיון שהיא קריבה כדי להתיר חדש במדינה ואילו שתי הלחם באים לעצם ההקרבה להיות הקרבה ראשונה מתבואה חדשה, ואין ההקרבה של העומר נחשבת כהקרבת שתי הלחם, ולכן הם נקראים ביכורים בהקרבתם.

ולפי"ז מתבאר דין המשנה אין מביאין מנחות וביכורים ומנחת בהמה קודם לעומר אם הביא פסול קודם לשתי הלחם לא יביא ואם הביא כשר, שאין מביאין קודם שתי הלחם שהם הקרבת ביכורים היינו ההקרבה הראשונה אבל אינו נפסל כשהביא לאחר העומר מכיון שיש כאן כבר מנחת ביכורים ואף שאין זה הקרבת ביכורים אלא עשיית ביכורים מ"מ כיון שיש כאן כבר ביכורים לא נפסל מה שהקריב קודם שתי הלחם.

ולפי זה מבואר למה קצירת העומר מתירה הבאה למקדש, דהנה קצירת העומר הוי חלק מעשיית המנחה שהרי צריך לקצור לצורך מנחת העומר, ונמצא שכבר בקצירה חל בו שם מנחת ביכורים, ומנחת ביכורים מתירה הבאה במקדש לענין דיעבד.

והנה שנינו במשנה "הביאוהו לעזרה והיו מהבהבין אותו באור וכו' שטחוהו בעזרה והרוח מנשבת בו וכו'" וכבר הקשה הגרי"ז מה טעם עושים כל העבודות של הכנת המנחה בעזרה, שהרי בכל המנחות היו עושים בעזרה רק את עבודות המנחה ולא את ההכנה להם. עוד הקשו האחרונים שפסחים ל"ו איתא שאין צריך ללתות את המנחה בעזרה. ולפי האמור מבואר שחלוק מנחת העומר משאר מנחות שנקראת מנחת ביכורים, וביכורים היא בעשייתה, נמצא שאין עשיית המנחה כהכשר להקרבה אלא זה נותן שם המנחה עליה ולעכן צריך לעשותה בעזרה ככל מעשה המנחה.

ועפי"ז אפשר לבאר דברי הרמב"ם בפ"ז מתמידין ומוספין הכ"א: "והקוצר קודם קצירת העומר אינו לוקה והקציר כשר." ומשמע שהקציר כשר למנחות דאם כוונתו שאינו נאסר באכילה היל"ל והקציר מותר, והדבר צ"ב מהיכי תיתי לפסול הקציר למנחה שהוצרך הרמב"ם ללמדנו שהקציר כשר, ולפי הנ"ל מבואר דס"ד שכיון שנקצר קודם לעומר אם יעשה ממנו מנחה הרי זה מפקיע ממנחת העומר שם מנחת ביכורים שיש כאן מנחה אחרת שנעשית מנחה קודם למנחת העומר שהרי נקצרה לפניה, קמ"ל שהחיטים כשרים למנחה שאין עשיית מנחה מהחיטים מפקיע שם מנחת ביכורים מהעומר, והטעם בזה כיון שאין דין לקצור לצורך המנחה {מלבד מנחת העומר} לא חל על זה שם מנחה משעת הקצירה.



## הרב חיים שולביץ

### תמימות ותשלומין לעצרת

במגן אברהם (תעג ס"ק א) כתב שאם לא בירך שהחיינו בליל ראשון של פסח מברך כל שבעה, והוא הדין בכל יו"ט, וציין לעירובין (מ.), ובפמ"ג דייק מדבריו שגם בשבועות מברך שהחיינו שבע ימים, וכן כתב בבאר היטב (תעג א) בשם חק יעקב שאם לא אמר שהחיינו בעצרת, אע"פ שהוא רק שני ימים [בחול"ל], מ"מ יש לו תשלומין כל שבעה. ובמשנה ברורה (שם ס"ק א) כתב שבשאר יו"ט מחויב לברך עד סוף יו"ט, ובשער הציון (ס"ק ה) ביאר שכוונתו לאפוקי מדברי החק יעקב, שכשם שלענין קרבנות יש לו תשלומין הכי נמי לענין זמן, ולא נהירא כלל, דבודאי אם יעשה הזמן לרגל, יעבור על כל תוסיף, ואיך יברך שהחיינו על זה הזמן, והביא שבאליה רבה (תצד) מקשה עליו, שהרי בעירובין שם אמרו 'תן חלק לשבעה וגם לשמונה' רבי יהושע אומר שבעה אלו שבעה ימי פסח שמונה אלו שמונה ימי החג' וכשהוא אומר וגם לרבות עצרת וראש השנה ויום הכפורים, ולפי החק יעקב הרי גם שבועות הוא בכלל חלק לשבעה. וביותר תמוה, שהרי בזה"ז לא מקיימים שום מצווה ממצוות החג בימים אלו, ולכן כתב הרמ"א (תצד ג) שאומרים בהם תחנון [זולתי אסרו חג], ואף בשיירי כנה"ג (שם) לא פטר מתחנון אלא משום מהרה יבנה המקדש, ואם לא יביא קרבנותיו, יהיה אסור בימים אלו בתחנון, ולכן לא יתחיל בו, אך איך יאמר עתה שהחיינו.

ומהרי"ל דיסקין (בקו"א) כתב שעדיין יש מצוות הקבלת פני רבו ברגל, שהיא כהקבלת פני השכינה, וכשם שיש תשלומין לקרבן ראייה כל שבעה, כך בזה"ז יש תשלומין להקבלת פני רבו ברגל. [אך הסיק, שא"א לברך על כך שהחיינו, שכן הרב יכול למחול על כבודו, ומצוה התלויה במחילה, אין מברכין (כמבואר בשו"ת הרשב"א יח). וחידוש הוא, שאף שברכת שהחיינו נאמרת על שמחת רשות, בכל דבר חדש, מכל מקום אינה נאמרת במצוות בין אדם לחברו שאין מברכים עליהם ברהמ"צ].

[ולכאורה מוכח מדבריו שהענין להקביל פני רבו הוא לכבוד רבו, ולא לתועלת עצמו, ולכן מובא חיוב זה ברמב"ם (ת"ת ה ז) בדיני כבוד רבו, ולכן יכול רבו למחול על כך, וראה בנוב"י (מהדו"ק או"ח צד) שהשו"ע לא הזכיר חיוב הקבלת פני רבו ברגל, משום שעיקר דין שייך בכל שבת ור"ח, כי נלמד מדברי בעל השו"ת, 'לאן את הולכת, לא חודש ולא שבת היום', אלא שקבלת פני שכינה היא רק ברגל, הרי לא יהיה כבוד רבך גדול מכבוד שמים, כמו שאמרו (קידושין לג.) לגבי קימה פעמיים ביום, וכיון שבזה"ז

אין עולים לרגל, לפיכך אין חיוב הקבלת פני רבו. ובמו"ז ח"ז כתב, שחיוב הקבלת פני רבו אינו חיוב לזמן מסוים, שא"כ איך יתכן שדין הנלמד מ'חודש ושבת' מתקיים רק ברגל, ובהכרח שהוא אופן כבוד השייך בעת שרגיל לבקר אחרים, ואז צריך לבקר את רבו, ולפיכך בתשלומי חג השבועות שאין רגיל לבקר אז, אין חיוב הקבלת פני רבו ברגל. ויש לברר את גדר ימים אלו, אם יש בהם קדושה, או נחשבים מועד לענין מה.

הנה בחגיגה (יז.) מצינו ב' טעמים שיש לעצרת תשלומין כל שבעה, א. רבי אושעיא אמר, מקיש חג השבועות לחג המצות מה חג המצות יש לה תשלומין כל שבעה אף חג השבועות יש לה תשלומין כל שבעה. ב. דבי רבי אליעזר בן יעקב תנא, אמר קרא וקראתם ובקצרכם, איזהו חג שאתה קורא וקוצר בו הוי אומר זה חג עצרת, אימת אילימא ביום טוב קצירה ביום טוב מי שרי אלא לאו לתשלומין. וצריכי, כי מדברי רבי אושעיא הו"א מה תשלומין של חג המצות אסור בעשיית מלאכה אף תשלומי עצרת נמי אסור בעשיית מלאכה, קמ"ל דראב"י, ואי דראב"י לא ידענו כמה ימים, קמ"ל רבי אושעיא.

ולכאורה תמוה, מה ההו"א שלדרשת רבי אושעיא יהיה אסור במלאכה, בימים אלו שהם ל'תשלומין', והרי לא הוקש להקרא 'חג', אלא רק לדין תשלומין, והרי איסור המלאכה בחוה"מ אינו משום תשלומי הקרבן שבו, אלא מצד החג. ואמנם התוספות הביאו מירושלמי שהצד לאסור במלאכה הוא משום שהם ימי טבוח, שביום שמקריבין בו קרבן הוא יו"ט למקריב, אך לא מתורת חג ומועד.

והנה בטורי אבן (ר"ה ד: ד"ה ורבנן) כתב שכיון שגילתה התורה שיש תשלומין לעצרת, הרי שאין איסור כלל באיחור קרבן חגיגה מיום ראשון לשאר ימים, ויכול לכתחילה לאחרו בכל הרגלים ליו"ט אחרון של חג, כי אינו עובר בעשה או לאו של בל תאחר, ולכאורה תמוה, שהרי תשלומין מועילים רק לקיום חובתו להביא את עצם הקרבן, אך זמן חיובו כבר חלף, ובעברו עבר על העשה או לאו, ומה יועיל לו תשלומין. ומשמע שנקט שהטעם שבשאר ימות השנה א"א להביא קרבן ראייה, הוא גם משום שאינו יכול לקיים חובתו בראיה, וגם משום שימים אלו אינם ימי החג, ובהכרח שכאשר נתנה התורה ימי תשלומין לחג, אינם רק הרחבת זמן הקיום, אלא הם תוספת ימי חג הראויים להקרבה מצד עצם הקרבן, והרי כולו רגל. וא"כ מובן למה נקראו אף הם 'חג'. ולכן כתב רש"י שלפי ראב"י הכתוב קורא אותן 'מקרא קדש' לענין תשלומין, ומותרין במלאכה כאמור 'ובקוצרכם', הרי שהוא 'חג', אלא שאתה מותר להיות קוצר בו.

אכן, תוס' שם הביאו מירושלמי שאע"פ שהתורה התירה מלאכה לתשלומין, לא מצי למיעבד רק לצורך אכילתו, אם כלה עיסתו, כמו שמצינו שאסור לאדם לעשות מלאכה ביום הקריבו את קרבנו, והוא איסור בפנ"ע מצד הקרבן ולא מצד החג. והתוס' לשיטתם שכתבו (שם ט.) שימי תשלומי עצרת אינם יכולים להיות תשלומין זה לזה, שהרי ימי חול גמור הם. ונקטו שאחר דרשת ראב"י נלמד שאין לתשלומי עצרת קדושת מועד.

ובזה יבואר מחלוקת הראשונים, שהרמב"ם (אבל פ"י הג.) כתב שראש השנה ויום הכפורים מבטלים גזירת שבעה, אך אינם עולים לשבעה, ואילו הרמב"ן (בתורת האדם) כתב שאין הפרש בין ר"ה לשמיני של חג, שנמנה שבעה, ואע"פ שזה מכלל הרגל וזה אינו רגל, אנו אין לנו בגמרא שיהא מנין זה תלוי ברגל ולא רגל, אלא או שנתלה הדבר במי שיש לו תשלומין דשבעה, והיינו שהבין מדברי הרמב"ם שתשלומי הרגלים הם כרגל עצמו, והוא נקט שהם תוספת שבעה ימים, וכתוס'.

והנה התוספות שם הקשו שהרי אמרו שם שאף שחג שבועות הוקש גם לחג הסוכות, אין למדים שיהיה לו תשלומין כל שמונה כסוכות, כי תפסת מרובה לא תפסת תפסת מועט תפסת, וא"כ יש לנו ללמוד רק יום אחד ולא שבעה ימים. ותירץ הר"ן שלכן הוסיף 'ועוד חג שבועות כתיב', לומר שעיקר המנין בשבועות, ועוד, שתפסת מרובה הוא רק באופן שאם תתפוס מרובה א"א לדמות למועט כלל, אך כאן שניהם קיימים, העיקר יום א' ותשלומין ז'. ואם למד כרש"י לכאן צ"ב למה לא יכלל יום א' בשבעה ימים, ובהכרח שלמד כתוס' ששאר הימים אינם מדין חג, ולכן הוצרך ללמוד גם עיקר החיוב, וגם תשלומין, והיינו משום שא"א להביא קרבן ראיה בחוה"מ, אלא אם היה יום אחד עיקר, ונפ"מ לחיגר שהתפשט, שאף בשבועות יפטר, וראה שו"ת חתם סופר (ח"ז סימן כח).

והרמב"ם (חגיגה א א) כתב, שלש מצות עשה נצטוו ישראל בכל רגל משלש רגלים ואלו הן הראייה והחגיגה והשמחה, ושם (ה"ד) כתב, מי שלא הקריב ביו"ט הראשון עולת ראייתו ושלמי חגיגתו, הרי זה מקריבן בשאר ימות הרגל, והשמיט דין שלמי שמחה. וכתב הר"י קורקוס שדינם התבאר בתוספות (חגיגה ו:): שהביאו מתוספתא שיש בשמחה מה שאין בחגיגה וראיה, ששמחה יש לה תשלומין, והנה להלכה לראיה ולחגיגה יש תשלומין, ואמנם בתוספתא שנינו שיש בשמחה תשלומין משא"כ בחגיגה וראיה, והיינו שתשלומי השמחה הם רק משום שהתשלומין נחשבים כרגל, ואילו לחגיגה וראיה יש תשלומין לזמן הבאת הקרבן, ולא מצד המשכת הרגל. ומשום כך כתב הרמב"ם (שם ה"ח) שעולת ראיה ושלמי חגיגה אינן דוחין לא את השבת ולא את



הטומאה, לפי שאין להן זמן קבוע כקרבנות הצבור, שאם אינו חוגג היום חוגג למחר, ולא הוצרך לומר כן בשלמי שמחה, לפי שהם ודאי אינם דוחים את השבת, כי זמנם כל שבעה, ואינו כראיה וחגיגה שזמנם בראשון, ובשאר הימים באים רק כתשלומין.

עוד הובא בחגיגה שם בשם רבה בר שמואל, אמרה תורה מנה ימים וקדש חדש, מנה ימים וקדש עצרת, מה חדש למנוייו אף עצרת למנוייה, מאי לאו גמר מחדש, מה חדש יום אחד אף עצרת יום אחד, אמר רבא ותסברא אטו עצרת יומי מנינן שבועי לא מנינן והאמר אבבי מצוה למימני יומי דכתיב תספרו חמשים יום ומצוה למימני שבועי, ועוד חג שבועות כתיב. וגם מדרשא זו מבואר הטעם שימים אלו הם בכלל ה'חג' שהרי החג נקבע לפי 'שבועות' ולא לפי ימים.

וראה בתוספות שהקשו למה לא עשו צריכותא לטעמו. והיינו כדרכם, שלא למדו מדברי רב אושעיא וראב"י שכל ימי התשלומין הם רגל, אלא אדרבא, ילפותא דראב"י למדה שאינו רגל, וא"כ לכל הדרשות הם סתם ימי תשלומין, ויקשה למה לא עשו צריכותא ביניהם, אך לרש"י, הרי שמואל דיבר רק על שבעה ימים, אך לא לימד מה שלימדו ר"א וראב"י לגבי הרחבת זמן הרגל. וכן מבואר במו"ק (כד:): דרש רבי יצחק נפחא אקילעא דריש גלותא מת יום אחד לפני עצרת, ועצרת, הרי כאן ארבעה עשר, שמע רב ששת איקפד אמר אטו ידידיה היא דרבי אלעזר אמר רבי אושעיא היא, ולכאור' תמוה איך למד מתשלומין לחג עצמו, אכן, כיום שהביא רק את דברי רב אושעיא, מוכח שהלימוד מחג המצות מלמד שדין ימי התשלומין הוא כרגל, ולכן לא הביא את דברי שמואל, שלא לימד שהם כרגל, אלא שבעה ימים סתם [ועל דברי ראב"י כבר אמרו כאן שלא לימד כמה ימים].

והנה באור שמח (תמו"מ ז כב) כתב שיש ב' מנינים חלוקים בספירת העומר, א. חמישים יום לקדש יו"ט, ב. ז' שבועות לזה שיהא שבוע של זמן חגיגה. ומצות מנין השבועות כתובה בפר' ראה (דברים טז) ושם נקרא החג 'שבועות', לפי שחוגג והולך ז' ימים, ואילו מצות מנין הימים כתובה בפרשת אמור, וספרתם לכם ממחרת השבת וגו' חמישים יום, ושם באמת לא נקרא 'חג השבועות' אלא 'מקרא קודש', לפי שמצות מנין הימים עיקרה ליום טוב שהוא יום אחד.

ולפ"ז ביאר את דעת החינוך (מצוה שו) שמצות ספירת העומר בזמן הבית מדאורייתא ובזמן הזה מדרבנן, ובסוף דבריו כתב שמי שלא מנה ביטל עשה, וביאר המנחת חינוך שרק מנין השבועות הוא מדרבנן, אבל מנין הימים הוא מדאורייתא, וביאר האו"ש שמנין הימים ממחרת השבת הוא עד 'חג העצרת' הנוהג אף בזמן הזה, אך מנין

השבועות שייך לתורת 'חג השבועות' אשר נוהג שבעת ימים, ובזה מונים שבעה שבועות לצורך קידוש שבוע אחד, ולכן אין מצוה זו נוהגת אלא בזמן הבית שבאמת חוגגים שבעה ימים, ולכן נאמר במצוה זו 'מהחל חרמש בקמה', כי דין קצירת העומר נוהג באמת רק בזמן הבית. והוכיח כן ממה ששינונו במו"ק (יט.). שעצרת בזה"ז דוחה אבילות רק יום אחד, ואילו בזמן הבית דוחה אבילות שבעה, כי בזמן המקדש הרי חג השבועות הוא שבוע ימים, לתשלומי קרבן חגיגה, ואף שאינם ימים העצורים באיסור מלאכה, נקראים ימי חג, ולכן אז הוא דוחה שבעה ימי אבילות. ולדבריו נמצא שבאמת הימים שאחר העצרת, אינם נוהגים אלא בזמן הבית ולא בזמן הזה, כי מאחר שבזה"ז אין לנו הקרבת חגיגה אזי בטל תורת ימים אלו לחגיגה, וא"כ רק בזמן הבית היה ניתן לברך בהם ברכת שהחיינו, ולא בזמן הזה.

אולם יתכן לבאר, שספירת השבועות היא דרבנן משום שהיא ספירת כמות, שכן אין ייחוד לכל שבוע, אלא בסיכומו עבודת שבעה ימים בענין מסוים, וספירת כמות אינה מתהווה בתחילת השבוע, זולת בשנים שחלה הספירה מיום א' עד שבת, וחג השבועות ביום א', שאז ספירת השבועות היא כספירת הימים, כי ניתן לקבוע להם שם בתחילתם, וא"כ תהיה מדאורייתא.

ומקור לזה, מהא דמנחות (סו.) 'שבע שבתות תמימות תהיינה, אימתי אתה מוצא שבע שבתות תמימות בזמן שאתה מתחיל לימנות מבערב', ומכאן נהגו שבתחילת היום הראשון מונים 'יום אחד', ויש להעיר, שמנין זה הוא שונה מכל מנין, שאין מונים ימיו ושנותיו של אדם אלא בסיומם, כגון בסיום השנה הראשונה נחשב 'בן שנה', ובסיום יומו הראשון נחשב 'בן יום', כי כל עוד לא הסתיים יום או חודש או שנה אין כאן 'יום' ו'חודש' ו'שנה' כדי לספור.

ולכאורה יש לתמוה, שהרי במנין השבועות אין מונים את ה'שבוע' אלא אחר ספירת ז' ימים. ולכאורה כיון שספירת הימים נמנית מתחילתם, נמצא שכבר בתחילת היום הראשון התחיל גם השבוע הראשון, והיה לנו לספור היום יום אחד שבשבוע האחד לעומר. ועוד, שהרי לטעם הגמרא נמצא שגם דין תמימות תלוי בזה, וכיון שלא מנו את השבועות מתחילתם אינם תמימות. ועוד, שאם ספירת השבועות מאיזה טעם היא דווקא אחרי שכבר היו, היה לנו לספור 'שבוע אחד' רק ביום השמיני, שבו כבר תם שבוע, ולמה סופרים בתחילת היום האחרון של השבוע. ובשם הגר"ז ידוע שהשיב שרק יום ניתן לספור מתחילתו, משום שמקצת היום ככולו, משא"כ לגבי שבוע שלא מצינו כלל זה, ברם, לא מצינו תחילת היום בלילה, ועוד, שהרי התוס' במנחות שם

כתבו שחיוב הוא לספור בתחלת היום, וי"א שאף קודם הלילה, ואין זה רק היתר לספור בתחילה מצד מקצת היום ככולו.

והנה במדרש (ויק"ר אמור כח, קה"ר א ד, פסיקתא דר"כ ח), תני רבי חייא כתיב שבע שבתות תמימות תהיינה, אימתי בזמן שאין ישוע ושכניה ביניהם, והביא הראב"ן (שו"ת פו) שיש מהראשונים שהגיהו בזמן שיש ישועה דשכינה ביניהן כלומר בזמן שבהמ"ק קיים מקריבין העומר בפסח ושתי הלחם בעצרת, אך המאירי (פסחים קכא:) הרוקח (רצה) והראב"י (פסחים תקכו) ביארו, ש'ישוע' היא משמרת תשיעית ו'שכניה' עשירית, ואם ר"ח ניסן חל בשבת הרי יש רק שמונה שבתות, ובמועד כולם משמשות בשוה, אך אם ר"ח אינו בשבת, נמצא שלפחות אחת מהן תשתמש בספירה. הרי ש'תמימות' הוא רק בשנה ששבעות חל בשבת, והיינו כי כשם שספירת ימי העומר היא ספירת ימי עולם, כך גם הספירה של שבועות האמורה בתורה, אינה ספירת שבועות ימי העומר, אלא ספירת שבועות של עולם.

וכן עולה מתחילת הסוגיא במנחות (סה.) שהיו צדוקים אומרים עצרת אחר השבת, נטפל להם ריב"ז, ואמר כתוב אחד אומר תספרו חמשים יום וכתוב אחד אומר שבע שבתות תמימות תהיינה הא כיצד כאן ביום טוב שחל להיות בשבת כאן ביו"ט שחל להיות באמצע שבת, ופירש רש"י שתמימות הוא ביו"ט ראשון של פסח שחל בשבת, שממחרתו אחר השבת דהוא יום הבאת עומר ומתחילין לימנות מתוקם שבע שבתות, ואילו יו"ט של פסח שחל להיות באמצע שבת, נאמר בחמשים יום ולא שבועות שלמות, אלא מתחילין למנות באמצע שבת.

והנה במסקנא שם נדחו דברי ריב"ז, ונקטה הגמרא שחילוק הפסוקים בא ללמד כדאמר אב"י, מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי, ומסתבר שריב"ז לא סבר כן, כי לדעתו הספירה של שבועות שאנו סופרים אינה ספירת השבועות האמורה בתורה, כי אנו סופרים ספירת שבועות ימי העומר, והיא נספרת רק אחר שלימות שבעה ימים, אך בתורה נאמרה ספירת שבועות של עולם, ואם לא עברו בשלימות אי אפשר לספרם כשבועות בפני עצמם, ואמנם לפי ריב"ז אילו נספרו השבועות כשבועות של עולם היו נספרות בתחילתם, וזה יתכן רק בשנה שהשבוע של העומר שווה לשבוע של ימי עולם, אך לפי ספירתנו, אין השבועות נספרים אלא אחר שעברו, שכן אין ספירת כמות נספרת אלא אחר היותה, וכדלהלן.

מנין כמות, היא כגון מנין מעשר בהמה, שסופרים אחת אחת וקובעים ע"י המנין מי הבהמה העשירית, אולם ספירת העומר אינה באה למנות את המספר, אלא לגלות

ולייחד את המספר, וכמבואר במשך חכמה (ויקרא כג טו) שענין הספירה היא לייחד את הימים, ולכן יום החמשים אינו נספר, כי הוא מיוחד מצד עצמו בהיותו יו"ט. והיא כוונת הרמב"ן (ויקרא כג לו), שימי העומר אינם ימי חול בעלמא, אלא כ'חול המועד' בין פסח לעצרת. לכך מציינים את יחודם של הימים ע"י ספירת העומר, שכל יום מתייחד בספירתו. ובלשונו 'והימים הספורים בינתיים [בין פסח לעצרת], כחולו של מועד'.

אולם ספירת השבועות היא ספירת כמות, שכן אין ייחוד לכל שבוע, אלא בסיכומו עבודת שבעה ימים בענין מסוים, וספירת כמות אינה מתהווה בתחילת השבוע, ולכן נקרא החג 'חג שבועות' ולא 'חג הימים', כי זמנו הוא אחר סיכום השבועות הנעשה בסופם, ושלא כימים שמניינם בתחילתם, ואילו באו למנותו היה צריך לספור את היום החמישים בכניסתו, כי כל יום נמנה בפני עצמו כיחידה ולא כחלק ממנין. ויש לבאר בזה את דברי שבולי הלקט (סדר פסח סימן רלד) בשם תשובות הגאונים, שאין תמימות אלא בשבועי, והיינו לדידן, שהשבועות הם קיבוץ ימים, ולכן נצרכת בהם התמימות, משא"כ הימים דקביעי וקיימי.

ולפ"ז מובן איך ניתן לקבל תוספת שבת בכל שבתות הספירה, אף שהמג"א והט"ז (ריש סי' תצד) כתבו שאי אפשר לקבל תוספת בחג השבועות, משום שפוגם בתמימות הספירה, ולכאור' כך תפגום כל תוספת שבת בספירת יום שלפניה. אך להנ"ל, כיון שספירת כל שבוע היא בהשלמתו, והיינו כשנכנס היום השביעי, אולם בפועל הוא נשלם בסוף היום, ועד שלא נשלמו ז' שבועות א"א לקבל את שבועות שהוא אחר גמר השבועות, וכמשמעות שמו 'חג השבועות' ולא הימים, אולם בתחילת כל שבוע אין חשש של תמימות בספירת שבוע הבא, כי באמת אין סופרים אלא ימים, וכשם שיום אינו סותר את היום הקודם לו, משום שספירת ימים אינה ספירת כמות, אלא קביעת שם היום, ואחר שנקבע אינו נסתר מיום שאחריו, כך גם אינו סותר לספירת השבוע, כי קביעת יום אינה סותרת את ספירת הכמות, אך חג השבועות שהוא כמו ספירת שבוע נוסף בבת אחת, סותרת לספירת השבוע הקודם לו.

ולכאורה לפי המבואר יצא חידוש, שכל הענין לשמור תמימות בליל חג השבועות, הוא רק בשנה שמנין הימים מתחיל באמצע השבוע, אך בשנה שיש בה שבועות של עולם, וגם ספירת השבועות היא קביעתם, ולא ספירת כמות, א"כ לא יצטרכו בה תמימות בליל שבועות, כי אינו נסתר משבוע שאחריו, ודו"ק.



## הרב אליהו סוסבסקי

### בענין מוספי חג השבועות

בספה"מ מ"ע מ"ה כתב וז"ל היא שצונו להקריב קרבן מוסף גם כן ביום חמשים מיום הקרבת העומר שהוא ששה עשר בניסן וזה הוא מוסף עצרת הנזכר במדבר סיני והוא אמרו יתעלה וביום הביכורים בהקריבכם מנחה חדשה לה' והקרבתם עולה לריח ניחוח לה'.

יל"ע בלשונו שכתב להקריב קרבן מוסף גם כן מה שלא כתב בשאר המוספים שלפניו ושלאחריו.

ואולי י"ל דהנה במוסף דעצרת נאמר בתורה, וביום הביכורים בהקריבכם מנחה חדשה לה' בשבעותיכם מקרא קדש יהיה לכם כל מלאכת עבודה לא תעשו, והקרבתם עולה לריח ניחוח לה' וכו', היינו שתלתה התורה המקרא קודש ודין המוסף במה שהוא יום הביכורים, א"כ שפיר שייך לומר על כך גם כן היינו בנוסף למה שקרב בו ביום עוד נתחייב במוסף.

ואולי י"ל עוד שהוא חידוש מהל' המוספים שיום שכולו מחמת הקרבן הקרב בו, שהרי תלתה התורה חיוב המוסף ביום הביכורים בהקריבכם מנחה חדשה לה', א"כ זהו חידוש שגם ביום דעצם דין יומו הוא מחמת הקרבנות גם שייך בו מוסף.

והראני מו"ח שליט"א בחזו"א במנחות סי' ל"ב סק"ג שכתב לבאר מה שאין הלחם מעכב השבעה כבשים והאילים והשעיר לחטאת, הוא משום שהוא מסברא שהיות ויום הקרבת שתי הלחם מחייב מוסף, בנוסף למה שעצם היום המקרא קודש מחייב מוסף, והיות ויום שתי הלחם מחייב מוסף הוא מסברא שאינו תלוי בלחם כי אם ביום הלחם יעו"ש היטב. ולפי דברי החזו"א מתבאר היטב מה שגם היום המקרא קודש לעצמו מחייב מוסף בנוסף למה שדין יום הביכורים מחייב במוסף, והיינו שהגם שיש כבר מוספי יום הלחם מ"מ יש גם מוסף מצד יום החמישים עצמו.

אולם קשה לפרש בזה לשון הרמב"ם כאן, שהרי הרמב"ם הקדים את מוספי היום לדין הלחם שכלול בו אף הקרבנות הבאים מחמת הלחם שנתבארו במצוה מ"ו, א"כ לכאורה דחוק לפרש כוונתו שמביאים גם מוסף היינו בנוסף לקרבנות הלחם כאשר עדיין לא הביא דין קרבנות היום.

ונראה דהנה בגמ' בפרק כל התדיר מבואר דמוספין מהני לתמידים, והיינו מפני שעיקר גדר המוספים שהוא קרבן מוסף נוסף על התמיד, וזהו החידוש של מוספי עצרת דכל יום ששייך לסדר הזמנים, או כיום מימי השבוע שיום השבת יש בו קרבן מוסף על עולת התמיד, או שאר מוספים שהם מוספים על יום מסוים בשנה, והיה ס"ד דעל זה שייך מוסף שיום זה מצד יומו עצמו יש בו מוסף על התמיד, אך בעצרת אשר מצד סדר ימות השנה אין לו יום קבוע כלל ופעמים בה' פעמים בו' פעמים בז', בזה הוא חידוש ששייך בו גדר מוסף נוסף על התמיד דאף יום העצרת גם כן יש בו מוסף.

והנה נראה הענין בזה הוא דהנה בפסח לצורך יציאת מצרים הקב"ה הגביה את ישראל למדרגה גבוהה של גילוי שכינה, כדי שיוכלו ליגאל ממצרים, ונקבע היום טוב של פסח על מה שזכו כלל ישראל באותו היום, ותיכף אחר יציאת מצרים מסתלק אותו אור ואותו דרגא ומתחיל ימי ספירת העומר שענינו הוא לבדוק את ישראל אם אכן נטהרו מטומאת מצרים, וכן להדביק את בני ישראל ולקשרם לקדושה (ולכן הוא מנחת שעורים כמנחת קנאות שמחד בודק אך מאידך במי שנמצאת טהורה ונזרע זרע, עי' היטב רע"מ פרשת אמור), וע"י המנין והעליה ממדרגה למדרגה שבע שבתות תמימות שוב בהקריבכם מנחה חדשה יש סדר קרבנות כעין זו של חג הפסח, והיינו מתוך העבודה של כלל ישראל זכו לכל אותם מדרגות שזכו שביציאת מצרים (בתוספת מעלות) ומקריבים את אותם הקרבנות מצד דרכי העבודה<sup>11</sup>, אך אחר שנעשה יום של עבודה בהקריבכם מנחה חדשה לה', ומביאים קרבנות כענינו של קרבנות מוספים, מ"מ נעשה מקרא קודש ונתקדש אף מלעילא והוא מקרא קדש כשאר מקראי קדש שיש בה קרבן מוסף, כמו שנאמר וביום הבכורים בהקריבכם מנחה חדשה לה' בשבועתיכם מקרא קדש יהיה לכם כל מלאכת עבדה לא תעשו. והקרבנות עולה לריח ניחח לה' וכו' והיינו ביום הביכורים בהקריבכם מנחה חדשה לה', שכולו מצד העבודה של כלל ישראל עד שנקרא בשבועתיכם, שאף עיקר הזמן הוא מצד שהם שבועות של מנין בני ישראל מ"מ התורה קבעתה אף מקרא קדש, וזהו הגם כן שכתב הרמב"ם, שהגם שאינו זמן

<sup>11</sup> ורק חלוק קרבנות הבאים מחמת הלחם מקרבנות המוספים בכך שהמוספים הם ב' פרים ואיל ושבעה כבשים, ואילו קרבנות הבאים מחמת הלחם הם פר אחד ב' אילים ושבעה כבשים, ונראה לבאר הענין דהנה איתא במדרש (עי' ילקוט"ש רמז תשי"ד, ועיי"ע רש"י במדבר ז' י"א) שפר כנגד אברהם ואיל כנגד יצחק, כבש כנגד יעקב וכו' (סי' תי"ז) שג' רגלים כנגד אברהם יצחק ויעקב, פסח כנגד אברהם שבועות כנגד יצחק וסוכות כנגד יעקב, וא"כ קרבנות שענינם שבאים עם העודה של חג הסוכות המבטאים שמעלתה של היום באה מכת העבודה מקריבים בו ב' אילים שהם כנגד יצחק.

מסדר הזמנים, וכבר קרבים כענין המוספים משום שהוא היום שבו קרב הלחם (כדברי החזו"א), מ"מ יש בו קרבן מוסף משום עצם היום ככל שאר מקראי קדש.

## הרב חיים שולביץ

### שורש מנהגי חג השבועות

א. בפסחים (סח ב) אמר רבי אלעזר הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם מאי טעמא יום שניתנה בו תורה הוא, ופירש"י 'שישמח בו במאכל ומשתה, להראות שנוח ומקובל יום זה לישראל שנתנה תורה בו'. ולכאורה תמוה שהרי בטעם קריאת מגילת רות בשבועות אמרו בילקוט (רות תקצו) 'מה ענין רות אצל עצרת ללמדך שלא נתנה תורה אלא על ידי יסורין ועוני וכו'. ואיך ירמזו מנהגי היום על שני הפכים.

ובברכי יוסף (תצד) הביא בשם שמלה חדשה שטעם קריאת רות היא ע"פ המבואר בירושלמי (ביצה פ"ב ה"ד) שדוד המע"ה נסתלק בעצרת, והקב"ה ממלא שנותיהם, ובודאי נולד בעצרת, ומגילת רות ליחס דוד. ואף זה תמוה טובא, כי למה לא קראו בדברי דוד שבספר מלכים, וגם מה ענין הזכרת יום לידתו ופטירתו של דוד דוקא, ולא מצינו בשאר מועדים שיקראו במגילה שאינה מענין המועד כלל.

ב. המג"א (תצד) הביא בשם הזוהר 'שחסידי הראשונים היו נעורים כל הלילה ועוסקים בתורה, וכבר נהגו רוב הלומדים לעשות כן, ואפשר לתת טעם ע"פ פשוטו לפי שישראל היו ישנים כל הלילה והוצרך הקב"ה להעיר אותם כדאיתא במדרש לכן אנו צריכים לתקן זה'. ולא ביאר מפני מה התיקון הוא בלימוד התורה, והרי לא נתבעו ישראל לימוד תורה באותו לילה, כשעדיין לא ניתנה, אלא על אי הכנתם למעמד, וא"כ היה מן הראוי לעשות כעין ליל פסח, ולספר כל אותו הלילה במעמד הר סיני ככתוב (דברים ד ט) 'רק השמר לך ושמר נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך והודעתם לבניך ולבני בניך, יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב'.

ועל עצם המנהג יש לתמוה כפי שתמה האברבנאל (בהקדמת הגדתו זבח פסח) איך היו התנאים מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה, והרי אסור להצטער ביו"ט, ומניעת שינה היא צער גדול. והשיב על כך המהר"ל (גבורות ה' נג) שמשום חיבוב מצוה לא הרגישו כלל תשוקה לישון, עד שבאו תלמידיהם, ונמצא שלא הצטערו כלל, ומסתבר שלכן דקדק השו"ע (תפא) לכתוב שהמצוה לספר בלילה 'עד שתחטפנו שינה', כי מכאן ואילך יש בזה צער שלא הותר ביו"ט, ולכאורה בליל שבועות שבה וניצבת התמיהה איך נהגו לנדוד שינה בלימוד כל הלילה. ואמנם כבר התבאר טעם הענין עפ"ד פרקי רבי אליעזר (פרק מ"א) יצא משה למחנה ישראל והיה מעורר אותם משנתם אמר עמדו



משנתכם, כבר בא החתן ומבקש את הכלה וכו', וזהו ענין שיהיו נעורים לתקן תכשיטי הכלה. אך יש לבאר טעם זה.

ג. בשו"ע (תצד ג) הובא שיש נוהגין לאכול מאכלי חלב בחג השבועות, ובמ"ב שם הביא בשם הכל בו (נב) שטעם המנהג הוא משום שנאמר עה"ת (שה"ש ד יא) 'דבש וחלב תחת לשונך', וכתב שלטעם זה נוהגין לאכול גם מאכלי דבש. ברם, השו"ע לא הזכיר אלא מאכלי חלב, וראוי לבאר למה השמיט מנהג אכילת דבש בחג השבועות.

\* \* \*

במגילה (ג א) דרשו 'ויהי בהיות יהושע ביריחו וישא עיניו וירא והנה איש עומד לנגדו, אמר לו אמש בטלתם תמיד של בין הערבים ועכשיו בטלתם תלמוד תורה, אמר לו על איזה מהן באת אמר לו עתה באתי, מיד וילך יהושע כלילה ההוא בתוך העמק אמר רבי יוחנן מלמד שלן בעומקה של הלכה', וכתבו תוס' 'פירש ריב"ן על תלמוד תורה באתי דכתיב ביה ועתה כתבו לכם את השירה הזאת (דברים לא)'. ולכאורה כוונת תוס' לבאר את הדרש מתיבת 'עתה', אך הגאב"ד דפוניבז' ביאר שכוונת תוס' לבאר את משמעות התביעה על לימוד בעת המלחמה, כי אף שטרדת המלחמה פוטרת מלימוד, מ"מ אילו היה היתה התורה אצלם בבחינת שירה, הרי מאליה היתה עולה גם בעת המלחמה, ועל כן אמר רבי יוחנן 'מלמד שלן בעומקה של הלכה' שהרי רק משום חסרון העיון היתה התביעה עליהם, כי השירה היא תוצאה מעומק העיון הקובע את התורה כשירה על לב הלומד.

והנה בסוטה (לה א) אמרו 'מפני מה נענש דוד מפני שקרא לדברי תורה זמירות, שנאמר זמירות היו לי חוקיך בבית מגורי, אמר לו הקב"ה ד"ת שכתוב בהן התעיף עיניך בו ואיננו אתה קורא אותן זמירות, הריני מכשילך בדבר שאפילו תינוקות של בית רבן יודעין אותו', ותמה הגר"א (תהלים קיט) שהרי מפורש נאמר על דברי תורה 'ועתה כתבו לכם את השירה הזאת'. וביאר שיש חילוק בין 'זמר' ל'שירה', כי הזמר הוא קבוע, והוא על שפתיו של אדם, ואף אם אבל בלבו יש זמר על שפתיו, אך שירה היא הבוקעת מן הלב, ותושב"כ היא לימוד קבוע ואינו תלוי בלבו של אדם, ולכן נחשב כזמר, ורק תושב"כ היא שירה. והיינו שדוד השתבח בעצמו שהיה משתעשע ב'זמרה' של תורה אפילו ב'בית מגורי', דהיינו בשעת פחדו (רש"י סוטה שם), ועל כך נתבע שאילו היתה לו התורה כ'שירה' הרי לא היה צריך להפיג פחדו בשעשוע, אלא היתה השירה פורצת מליבו, ולא היה בו מקום למגור כלל.

ויש לפרש בזה את מה שאמרו בסנהדרין (צט ב) 'זמר בכל יום זמר בכל יום', ופירש רש"י 'זמר בכל יום' - היה מסדר למודך, אע"פ שסדור בפיו כזמר, והוא יגרום לך שתהא לעולם הבא בשמחה ובשירים, דהיינו שאם לא יניח לימודו רק כ'זמר' אלא יחזור עליו בכל יום, הרי לעוה"ב יהא ב'שירים'. וראה גם בברכות (ס ע"ב) חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה, לקלינהו בשמחה, שנאמר 'חסד ומשפט אשירה לך ה' אזמרה' - אם חסד אשירה ואם משפט אשירה, ולכאורה כל הדרש הוא רק מ'אשירה', אולם רש"י בתהלים (קא א) ביאר 'כשאתה עושה עמי חסד אקלסך ברוך הטוב והמטיב, וכשאתה עושה בי משפט אני אשיר ברוך דיין האמת, בין כך ובין כך לך ה' אזמרה', ומשמע שרק תוכן ה'שירה' בפה נלמד מ'אשירה', והוא חלוק בתוכנו בין 'הטוב והמטיב' ל'דיין האמת', אך חוץ ממנו יש גם ענין של זמרה, דהיינו שמחה כלפי חוץ בכל מצב, ובזה אין חילוק כי הזמר כלפי חוץ שייך תמיד באופן שוה כי אינו בוקע מהלב, וראה בסידור הגר"א עה"פ 'אשירה ואזמרה לה' - אשירה הלל בפה, ואזמרה בחליל.

והנה בתנחומא (פרשת נח) מצינו שלא קבלו ישראל את התורה עד שכפה עליהם הקב"ה את ההר כגיגית שנאמר ויתיצבו בתחתית ההר (שמות יט), ואמר רב דימי בר חמא א"ל הקב"ה לישראל אם מקבלים אתם את התורה מוטב ואם לאו שם תהא קבורתכם. ואם תאמר על התורה שבכתב כפה עליהם את ההר, והלא משעה שאמר להן מקבלין אתם את התורה ענו כלם ואמרו נעשה ונשמע, מפני שאין בה יגיעה וצער והיא מעט, אלא אמר להן על התורה שבע"פ שיש בה דקדוקי מצות קלות וחמורות והיא עזה כמות וקשה כשאול קנאתה, לפי שאין לומד אותה אלא מי שאוהב הקב"ה בכל לבו ובכל נפשו ובכל מאודו שנאמר ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך, ולא התבאר איך הועילה הכפיה לאהבה.

אמנם, הטעם שלא קבלו ישראל בתחילה אלא תושב"כ, וכפית ההר במעמד הר סיני היתה על תושבע"פ, היינו משום שקבלתם הראשונה באה ללא עמל ויגיעה לא קבעה את התורה על לבם כשירה, ורק ע"י הכפיה נקבעה בלבם, ונעשית כחלק מהם, וכמו שאמר להם הקב"ה ב"ח סיון (שמות יט ד) 'והיה אם שמע תשמעו בקולי' והביא רש"י מכילתא 'אם עתה תקבלו עליכם יערב לכם מכאן ואילך שכל התחלות קשות', והיינו שאין הערכות באה אלא אחר הקושי, וכיון שעדיין לא היתה להם ערכות לא קמו בלילה, וזהו ענין 'שלא נתנה תורה אלא על ידי יסורין ועוני', אך היינו רק קודם שקבלו עליהם, אולם אחר כפה עליהם הר כגיגית, הרי הובטחו שאח"כ 'יערב להם', ולכן מאז ואילך 'בעינן לכם', להראות שנוח ומקובל יום זה לישראל. ודבר זה מוכח מהסוגיא

בשבת שם, שהרי על כפית הר כגיגית אמר רב אחא בר יעקב מכאן מודעא רבה לאורייתא, ופירש רש"י 'שאם יזמינם לדין למה לא קיימתם מה שקבלתם עליכם יש להם תשובה, שקבלוה באונס', ואמר רבא אעפ"כ הדור קבלוה בימי אחשוורוש דכתיב קימו וקבלו היהודים קיימו מה שקיבלו, ופירש רש"י 'מאהבת הנס שנעשה להם', ולכאורה תמוה שהרי גם מעמד הר סיני היה אחר ניסי מצרים וקרי"ס ומלחמת עמלק, ומאידך גם בימי אחשוורוש היו בצער גדול, ומה חילוק בין נסים וכפיה שבזה ובזה. אלא שב'נעשה ונשמע' קבלו מחמת נסים שנעשו להם בגילוי פנים, ולא קבלו אלא דברים שבגילוי כגון תושב"כ, אך לגבי תושבע"פ היתה קבלתם בכפית ההר ובאונס, והיו פטורים ממנה בעתות הסתר פנים, אולם בימי אחשוורוש שראו איך הנס בוקע ועולה מהסתר פנים, אז קבלו עליהם את פנימיות התורה שבע"פ בכל עת ומצב, והיינו עזה כמות אהבה קשה כשאל קנאה, כי כאשר גילו את אהבת הנס, הרי קבלתם היתה על כל מצב, אף בקושי עד מוות.

וראה בע"ז (ג ב) 'אמר ריש לקיש כל העוסק בתורה בלילה הקב"ה מושך עליו חוט של חסד ביום שנאמר יומם יצוה ה' חסדו ובלילה שירו עמי מה טעם יומם יצוה ה' חסדו משום דבלילה שירו עמי', והיינו כנ"ל, שלימוד הלילה שהוא בעת קושי לאדם, מורה על היות התורה 'שירה' בלבו של אדם. ויש להטעים בכך למה היתה לינת יהושע בעומקה של הלכה ב'לילה ההוא', כי הלימוד בלילה הוא המורה על 'שירת התורה'. וזהו ענין התיקון בלימוד הלילה, להורות על ערבות התורה, ועל קבלת תושבע"פ, שזה היה חסרון ישראל באותו לילה, ולכן אין מקום לקושיית האברבנאל על הלימוד בליל שבועות, כי זהו עניינו של יום להורות על קבלת תושבע"פ ע"י לימוד הלילה, ואינו כסיפור יצי"מ שהוא צער לצורך קיום מצוה ממצוות היום, אך אינה עצם היו"ט. ואכן ענין קישוטי כלה נרמז בניקודי קמץ (כתר) וקובוץ (הוד) להורות על קנייני כתר של הוד, כמבואר בדברי תוס' (שבת פח א) 'שני כתרים - של הוד היו לפיכך כשנטל משה קרן עור פניו', והיינו משום שכל ענין ההוד הוא לבקוע את מחיצת הלבוש ולהוציא את האור מהפנים לחוץ, וכמו שמצינו אצל משה כי בעבור שמצא חן בעיני ה' העביר כל טובו על פניו בהיותו בנקרת הצור, וכתב רש"י שעי"ז זכה לקרינת אור פניו בקרני הוד, והוא ענין קישוטי כלה, שכל חנינה הוא ביציאת אור מן הכתר ע"י הוד.

ובזה יתבאר גם מפני מה השמיט השו"ע מנהג אכילת דבש בחג השבועות, כי הנה כבר תמה הח"ח בהקדמתו לליקוטי הלכות על לשון כתוב זה, שהרי בתהלים (יט יא) נאמר 'מתוקים מדבש', ומשמע שהתורה מתוקה ממתיקות הדבש. וצריך לומר שהחלב מרמז על תוספת המתיקות שבתורה, ועניינו הוא כמבואר בבכורות (ו א) שחלב היוצא מן

הטמא טמא, אף שכל דבש יוצא מדבורה טמאה ואינו טמא, ומבואר שם דהיינו משום שדבש נלקט ומופרש, ואין בו מיצוי מגוף הדבורה, משא"כ חלב ש'דם נעכר ונעשה חלב', ולכך דינו כגוף שממנו יצא, וא"כ ראוי לבאר שהדבש מורה על מתיקות תושב"כ שאין בה שינוי, וכבולעה כך פולטה, אך תושבע"פ מתוקה ממנה לעמל עליה, כי היא נעשית חלק מגופו, וכנגד שניהם נאכלים הדבש והחלב, ודעת השו"ע שאוכלין רק חלב כי הוא עניינו של יום, לתקן את חסרון קבלת תושבע"פ, שהיא מיצוי פנימיותו של אדם, וכנגד עניינה נמשלה התורה לחלב'.

והנה כל עניינו של יחוס דוד לרות מורה על סיבת היותו בעל שירה, כאמור (ברכות ז ב) 'מאי רות, א"ר יוחנן שזכתה ויצא ממנה דוד שריווהו להקב"ה בשירות ותשבחות', והיינו כי מפני היותה פנימית, היפך ערפה שהפנתה ערפה, (רות ב ט) 'ערפה שהפכה עורף לחמותה, רות שראתה בדברי חמותה', לפיכך יצא ממנה דוד ש'עד חצות לילה היה עוסק בדברי תורה מכאן ואילך בשירות ותשבחות' (שם ג ב), וענין השירה היה על שלא ריחק בועז את רות, כמו שדרשו (רות ו א) 'כך אמר דוד חייב אני לקום להודות לך על מה שעשית לזקני וזקנתי בחצי הלילה שנאמר ויהי בחצי הלילה ויחרד האיש וילפת, שאילו התחיל לה קללה אחת מהיכן הייתי עומד נתן בלבו וברכה ברוכה את לה' בתי', וזהו היפך טענתו של דואג לשאול 'שאל עליו אם ראוי לבא בקהל אם לאו מאי טעמא דקאתי מרות המואביה (יבמות עו ב), כי דואג 'תורתו מן השפה ולחוץ' (סנהדרין קו ב), ודוד כנגדו השלים פנימיותו, עד שאמר 'לבי חלל בקרבי', והיינו מצד יחוסו לרות, ולכן נקראת בחג השבועות שהוא ענין היום.



<sup>1</sup> ראה בזהר (ח"א רמ ע"א) 'חכלילי עינים מיינ ולבן שנים מחלב, דא חמרא עלאה דמרוי דאורייתא מניה שתי, ולבן שנים מחלב, דהא אורייתא יין וחלב, תורה שבכתב ותורה שבע"פ'. ובפרי צדיק (ראה יא) ביאר שיין הוא תושב"כ וחלב תושבע"פ, וכ"ה בזהר (ח"ג ד ע"א).

## הרב יוסף הירשמן

## גדר ברכת התורה

בעניין ברכת התורה כבר נסתפקו האחרונים בזה אם הוא ברכת המצוות כמו שמברכין על כל המצוות כך מברכין ג"כ על מצוות ת"ת, או שזה סתם ברכה על ד"ת, ועיין בחי' הגרי"ז על הרמב"ם שכתב בשם אביו מהגר"ח שזה רק ברכה על ד"ת ולא ברכת המצוות.

והנה באמת נראה להוכיח שאף להצד שזה ברכת המצוות, אך מ"מ סגי בברכה על דברי תורה ולא צריך דווקא ברכה בצורה של ברכת המצוות. דהנה כידוע מחלוקת הרמב"ן והרשב"א אם מותר לענות אמן על ברכת אהבת עולם של ברכת ק"ש, והרמב"ן ס"ל שאסור כיון שהוי ברכת המצוות של מצוות ק"ש, והב"י כתב שהרא"ש חולק וס"ל שמותר לענות אמן כיון שאין אומרים אשר קדשנו במצוותיו. וא"כ בע"כ שאי"ז ברה"מ של ק"ש ולכך מותר לענות אמן.

ולכאורה לפי"ז יקשה שהרי מבואר בירושלמי – והובא בשו"ע סי' מ"ז, שאם לא בירך ברה"ת עד שכבר התפלל ואמר אהבת עולם יצא י"ח ברה"ת, ומבואר שאף שאי"ז ברה"מ על קריאת שמע אך מ"מ יוצאים י"ח ברה"ת, ואפי' לשי' הרמב"ן שזה כן ברה"מ על קריאת שמע אך מ"מ אין זה ברכת המצוות על תלמוד תורה ולכך מבואר בירושלמי שיש דין שילמוד אח"כ מיד כדי שתחול הברכה על ת"ת, ולא סגי בק"ש שקרא כאן כיון שאי"ז לשם ת"ת, ומבואר שאף שאי"ז ברכה על ת"ת אך מ"מ כיון שזה ברכה על ד"ת שזה ק"ש יוצא י"ח ברה"ת ורק שצריך שילמוד לאח"כ כדי שתחול הברכה על ד"ת שלומד לשם ת"ת להדיא.

אך מה שיש לדון בזה שהרי ברכות ק"ש יש בזה ב' דינים: דין א' שהוא ברכות ק"ש, ועוד דין שהוא על סדר התפילה, והראי' לכך הוא שהרי ברכות ק"ש מברכין גם לאחר זמן ק"ש עד ב' שעות שהוא זמן תפילה אף שכבר עבר זמן ק"ש, ובע"כ שהוא מהלכות תפילה ולא רק מהלכות ק"ש.

ויש עוד דין שזה מהל' ק"ש והראי' לכך שהרי מבואר בסי' רל"ה ומקור הדברים מפורש בגמ' ברכות ט. שמי ששכח ולא קרא ק"ש עד לאחר עלוה"ש באונס יכול לקרוא ק"ש וברכותיה שזה עדיין זמן שכיבה, וק"ש אינו תלוי ביום ולילה אלא בזמן שכיבה וקימה, ואז הרי אינו זמן תפילה כלל ובאמת אינו מתפלל אז ערבית ומ"מ קורא

ק"ש עם הברכות ובע"כ שהברכות הם גם ברכות ק"ש בלא דין תפילה כלל, וכן מבואר בשו"ע סי' ס"ז שספק לו אם קרא ק"ש חוזר וקורא ק"ש כיון שזה ספק תורה ואזלינן לחומרא וקורא ק"ש וברכותיה. ואף שהברכות הם מדרבנן וספק דרבנן לקולא אך כאן כיון שקורא ק"ש מספק וכיון שמדרבנן נתקן שהק"ש טעון ברכות ולכך זהו צורת ק"ש מדרבנן ולכך קורא ק"ש וברכותיה.

ולפי"ז יש לעיין במי שלא קרא ק"ש ונזכר רק לאחר ג' שעות ובירך ברכות ק"ש האם יצא י"ח ברה"ת שלכאור' אז הברכות הם לא ברכות על הק"ש ורק ברכות מהל' תפילה וא"כ אפשר שאינו יוצא אז ברה"ת, ובאמת אם יכוון להביא לצאת י"ח ברה"ת מסתם הוא יוצא בזה שזה ג"כ צורת ברה"ת ורק שהנפק"מ יהיה במי שלא נתכוון לזה כלל אם יוצא ברה"ת, ובאמת יש לעיין האיך יצא י"ח ברה"ת ע"י שאמר ברכת אהבת עולם והרי מצוות צריכות כוונה ובפשטות נראה שיצא בכך אף שלא נתכוון לזה כלל.

ולכאור' נראה שהטעם שיוצא בזה הוא משום שהרי נתכוון בברכת אהבת עולם לברכות ק"ש וק"ש מקרי ת"ת וזהו הסיבה שאהבת עולם עולה לברה"ת ולכך זה מקרי כוונה לגבי מצוות צ"כ ואף שלא נתכוון למצווה מדאור' וצ"ע.

ולפי"ז נראה שזהו רק אם אומר הברכות בזמן ק"ש שזה ברכה על ד"ת אך לאחר הזמן כבר אי"ז ברכה על ד"ת אלא ברכות מדין תפילה וא"כ לכאור' אינו יוצא אז מצוות ברה"ת, וצ"ע.

אך שמעתי מת"ח א' שבשו"ע בסי' נ"ח שמבואר שם שברכות ק"ש יכולים לברך עד ב' שעות אך זהו רק אם קורא אז ק"ש שזהו צורת הברכות שזה ברכות על ק"ש, ולפי"ז אפשר שכן יוצא בזה ברה"ת כיון שזה נשאר ברה"ת אף באופן זה.



## הרב מענדל ויליגער

## ברכת התורה לאחר שינת קבע ביום

הטור בסי' מ"ז הביא דעת הרא"ש דאי ישן ביום שינת קבע הוה הפסק וחוזר ומברך ברכת התורה ובב"י הביא דעת האגור שלא לברך, דשינת יום לא הוה הפסק, ואם לא ישן בלילה כ' במ"ב ס"ק כ"ח דעת הדר"ח שלא לברך כיון דלא הפסיק בין הברכה להלימוד ודעת המג"א דיברך כמו בברכת השחר דתקנו דיברך כל יום ומסיים דספק ברכות להקל, ואם אפשר יכווין לשמוע מאחר ויוציאנו בהברכה, וצ"ע דהא כ' המ"ב בסק"א בשם השאגת ארי' סי' כ"ד דכיון דברכת התורה מן התורה מספק חוזר ומברך עכ"פ ברכת אשר בחר בנו.

ולכאור' מוכח מזה דס"ל דמה"ת אין סברא לומר דהחויב הוא כל יום אלא דמה"ת חייב לברך ואם ישן שינת קבע של הלילה חוזר ומברך כיון דהפסיק אבל אם לא הפסיק למה יחזור ויברך, אלא דחכמים תקנו לברך כל יום כמו בברכת השחר וא"כ לברך כל יום הוה ספק דרבנן, אבל בשו"ת מהרש"ם ח"ג סי' של"ז כתב דלברך כל יום הוה חויב דאורייתא כדאיתא דיזיף ביממא ופרע בלילה, מוכח דיש בכל יום חויב לימוד התורה ובוזה בלילה הולך אחר היום ולכן החיוב ברכה הוא בכל יום על חויב לימוד התורה של יום זה, ועי' ברבינו יונה ברכות דף ז' דברכת התורה הוא על היום כדאיתא יזיף ביממא ופרע בלילה.

ואפי' אם נאמר דהוה חויב מה"ת לברך כל יום אם דעתו לישון אח"כ ואז יברך כתבו האחרונים דבוזה לכו"ע יכול להמשיך ללמוד דהאיסור ללמוד לפני ברכת התורה אינו מה"ת אלא דהחויב ברכה הוה מהר"ל וכיון דיברך אח"כ רק הלימוד של עכשיו אינו ספיקא דאורייתא אלא ספק דרבנן של לימוד לפני ברכת התורה ועי' בהלכות שלמה פ"ו דאין איסור ללמוד לפני ברכה"ת אבל הנצי"ב בשו"ת משיב דבר סי' מז כ' דיש איסור דאורייתא ללמוד לפני ברכה"מ"ז (ועי' בדבר אברהם ח"א סי' ט"ז בשם הגר"א ו' אי מקיים מצות ת"ת בלא ברכה"ת)

[בה"ג רעק"א כ' דאם ישן ביום ממ"נ יכול לברך דאם שינה הוה הפסק יכול לברך ואם שינה לא הוה הפסק ע"כ הטעם דמברך כל יום דכל יום יש חויב ברכה חדש ג"כ יכול לברך [ומובא דהחזו"א חלק על דבריו די"ל דרק שינת לילה הוה הפסק] וכ' במ"ב סק"ח הטעם דאין ברכת אהבת עולם של ערבית פוטר כיון דלא למד על אתר, וצ"ע למה לא אמרי' ל' לכווין בברכת אהבת עולם לפטור, דגם אהבת עולם של ערבית פוטר

כמש"כ בסקי"ג וא"כ כבר אינו ספק ספיקא דמהשינה של היום נפטר, ועי' תהלה לדוד  
דכתב דאם ישן ביום יכווין באהבת עולם לפטור]

במג"א ריש סי' תצ"ד כ' דלמ"ד דשינה לא הוה הפסק הא דמברך כל יום הא לא הפסיק,  
וע"כ דדעתו לפטור רק מה שילמד עד למחרת (ולא ס"ל דכל) יום יש חיוב חדש לא  
מה"ת ולא מדרבנן), וא"כ אפי' לא ישן בלילה נמי דחוזר ומברך כיון דכיוון לפטור רק  
עד הבוקר, בהגהות חתם סופר סי' תרל"ט הק' מממש"כ המג"א שם דאם יש לו ספק  
ורוצה לכווין לפטור רק ישיבה זו של סוכה אינו מועיל ונפטר ממילא ישיבה שנייה  
דאטו מי שיש לו טלית יכול לכווין לפטור רק עד שעה זו וכי בדעתו תלייה (ובאליהו  
רבה כ' דגם בסוכה מהני לכווין), מוכח מזה דלא מהני כוונה זו ולמה בברכת התורה  
מהני, וכ' בהגהות חתם סופר בסי' תרל"ט דשאני ברכת התורה כיון דהפסיק, ולכאור'  
הסברא כיון דהפסיק הוה דבר נפרד רק יכול לצרפו אבל אם מכווין דאינו רוצה לצרפו  
לא מצטרף.

ובשאלה זו אם אפשר להגביל ברכה עד זמן או על דבר מסוים נחלקו התבואת שור  
והפרי חדש יור"ד סי' י"ט, על הא דאיתא שם דאם שח השוחט בין עוף לעוף יש מח' אי  
הוה כהפסיק באמצע מצוה ואינו חוזר ומברך או כשח בין הברכה למצוה דחוזר ומברך,  
כ' הפר"ח דיווין בשעת הברכה דפוטר רק עד ששייח ואז אם שח לכו"ע יכול לחזור  
ולברך, והתבוא"ש חולק עליו דכיון דכל העופות לפניו ודעתו לשחוט הכל הברכה חל  
על כולם, [והביא ראי' לדבריו מהא דאיתא בסי' רט"ו דבשבת מותר לגרום ברכה  
שאינה צריכה לצורך מאה ברכות, וא"כ יכווין בכל אכילה של שבת דאינו רוצה לפטור  
רק אכילה זו וע"כ דאינו יכול להגביל].

ולכאור' יש להביא ראי' לד' הפר"ח, דבאור"ח סי' קע"ד סעיף ד' הביא המחבר מח' אי יין  
של הבדלה פוטר היין שבתוך המזון, ולכן כתב דיווין בשעת הבדלה שלא להוציא  
היין שבתוך המזון, ומשמע מזה דבדעתו תליא להגביל ברכתו על מה שיפטור,  
ובתבואת שור דחה ראי' זו דכיון דהוה ב' סוגי שתי יין של מצוה ויין של הנאה בזה  
יכול לכוון שלא לפטור משא"כ בשחיטת עוף דהכל מצוה א'.

בהגהות רעק"א בסי' קע"ד ציין לדברי התבוא"ש ומשמע דהכי ס"ל דאינו יכול לפטור  
רק בהבדלה, ואפ"ה בהל' תפילין בסי' כ"ה במח' אי הברכה על של יד פוטר את של  
ראש כתב דיווין שלא לפטור השל ראש עם הברכה של היד, וע"כ צ"ל כנ"ל דס"ל דב'  
תפילין אפי' למאן דס"ל דנפטר בברכה א' אבל הוה ב' דברים נפרדים ולכן יכול לכוון  
שלא לפטור משא"כ בשחיטה.



ואפשר דאפי' הפר"ח מודה דבברכת הנהנין אינו יכול להגביל הברכה על פרי מסוים וכד' אלא דס"ל דבברכת המצוות כל עוף הוה מצוה בפני עצמה ומחייב ברכה בפנ"ע ולכן יכול לכווין שלא יפטור את השני משא"כ בברכה"נ [בפרמ"ג בהקדמה להלכות ברכות כ' דאם יש לו פרי שהוא ספק בפה"ע או בפה"א ופרי שהוא ודאי בפה"ע כשמברך בפה"ע יכווין שלא לפטור הפרי של בפה"א שיוכל לברך ע"ז בפה"א, מוכח דס"ל דגם בברכה"נ יכול להגביל הברכה, וכן מוכח משו"ת חכם צבי סי' כ"ד דבברכת השחר יכוון לפטור רק עד התפילה שיוכל לברך אח"כ ברכת השחר בשעת התפילה, ואם בברכת השבח אפשר להגביל כ"ש בברכה"נ. וכן משמע לכאו' מד' הט"ז סי' תע"ד דכ' הטעם דמברך ברכה נפרדת על כל א' מהד' כוסות דמכווין בברכת בפה"ג רק לפטור כוס זו, ואפשר דשנאסור התם דכל כוס הוה מצוה בפני עצמה הוה דבר נפרד]

וא"כ אין ראי' מד' המג"א בסי' תרל"ט דכ' דבסוכה וציצית איו יכול להגביל, דחולק על סברת הפר"ח, דאפי' דס"ל כהפר"ח לא דמי סוכה ולולב דהוה מעשה לבישה א' ומעשה ישיבה א' ולכן אינו יכול להגבילו משא"כ בשחיטה דהוה ב' מעשה מצוה ולכן יכול להגבילו, ובלימוד התורה י"ל דהוה כמו שחיטה דכל לימוד הוה מצוה בפני עצמה ולכן יכול לכוין עד זמן מסוים ולא לא דמי לסוכה וציצית דהוה ישיבה ולבישה א' [ולכאו' לפי מש"כ בחי' מרן הרי"ז הלוי הל' ברכות בשם הגר"ח הטעם דנשים מברכות ברכת התורה לדעת הרמב"ם דאין נשים מברכות על מצוות עשה שהזמן גרמא (עי' בבה"ל סוף סי' מ"ז) דמפסוק כי שם ד' ה' אקרא נלמד דהחפצא של תורה צריך ברכה ואינו ככל ברכת המצוות ומש"ה כל מי שלומד תורה מברך ע"ז, וכע"ז כ' בעמק ברכה ריש ברכת התורה וא"כ לא שייך לומר דכל לימוד הוה דבר בפני עצמו דהכל היא חפצא של תורה, וי"ל דבזה לכו"ע א"א להפסיק הברכה באמצע אפי' לדעת הפר"ח, אבל לכאו' כוונת הגר"ח לומר דמלבד הברכת המצוות שיש בברכת התורה כמו שכל מצוה מחייב בברכה יש גם שהתורה מחייב ברכה, (וי"א דהוא אפי' מה"ת) ולכן נשים יכולות לברך אפי' לד' הרמב"ם. אבל חיוב ברכת המצוות יש ובזה יכול לכווין ויש לו כל הגדרים של ברכת המצוות]

ואפשר דאפי' אי ס"ל כדעת התבוא"ש דבשחיטה אינו יכול לכווין שלא לפטור י"ל דדוקא התם דכל העופות לפניו כמש"כ התבוא"ש לכן נפטר הכל בברכתו, אבל בלימוד התורה דאין הכל לפניו י"ל דלכו"ע יכול לכווין שלא לפטור אלא עד זמן מסוים, והבי' בזה דבברכת הנהנין כתבו האחרונים דהברכה חל על כל מה שיאכל, אבל בברכת המצוה כיון דכל מצוה מחייב בפ"ע בברכה נחלקו אי הברכה חל על א' מהם והכל נגרר ונפטר מזה שבירך עליו או דהברכה חל על כל מה שלפניו כיון דדעתו על הכל וי"ל

דבזה נחלקו הפר"ח ותבוא"ש דאי אמרי' דהברכה חל על מה שלפניו אינו יכול לכווין שלא לפטור כיון דדעתו לשחוט הכל והכל לפניו חל על הכל אבל אי בעינן שיגרר אחר מה שבירך אם כיוון שלא לפטור לא נגרר, וא"כ י"ל דדוקא אם הוא לפניו חל על הכל אבל בלימוד התורה הברכה חל על מה שלומד על אתר וכל מה שלומד אח"כ נגרר מזה כיון דאינו לפניו ולכן לכו"ע יכול לכווין שלא לפטור.

בהג' חת"ס משמע טעם אחר למה אינו פוטר ממילא כיון דהפסיק ביניהם, והבי' בזה דבסי' ח' סעיף י"ד יש מח' בפושט טליתו אי יחזור ויברך, וכ' בשערי תשובה ס"ק ט"ו דיכוין בשעת הברכה דאינו רוצה לפטור אלא לבישה זו, וכ' דאפי' להתבוא"ש כיון דהוה לבישה אחרת הוה כפנים חדשות ולבישה חדשה ובזה לכו"ע מהני לכווין שלא לפטור, וה"נ ס"ל להתח"ס דדוקא בהפסיק מלימודו הלימוד השני הוה כפנים חדשות ומחייב ברכה בפנ"ע ובזה מהני לכו"ע כוונה שלא לפטור נולפי דבריו יש להסתפק אי יכול לברך באמצע ליחמודו כשהגיע עלות השחר דאפשר דכיון דהפסיק לפני הלימוד יכול לכווין עד אמצע הלימוד השני כיון דלימוד זה נגרר אחר הקודם ולא חל הברכה ע"ז יכול לכווין עד אמצע לימודו או דאינו יכול לכווין עד אמצע לימוד כיון דלימוד זה נגרר וחל הברכה עליו עד שיפסוק ואז יכול לברך]

במ"ב דכ' דיכווין לצאת מאחר משמע דלא ס"ל להא דמג"א דיכול לברך כיון דמכווין וא"א לומר דס"ל דאינו מכווין דהמג"א הוכיח דכל א' מכווין למאן דס"ל דשינה ביום לא הוה הפסק דאל"כ איך יכול לברך בבוקר, ומשמע דס"ל דאינו מועיל לכווין, (וא"כ צ"ל דחלוק השינה של יום דלא הוה הפסק אבל שינה של לילה הוה הפסק), וצ"ע דבסי' ח' כ' הבה"ל דאם יודע שיכנס למרחץ יכווין לפטור רק עד שיכנס למרחץ כדי שלא יכנס לספק ברכה מוכח דיכול לכווין לפטור רק עד זמן מוגדל, וצ"ל דס"ל דבברכת התורה הכל היה על לימוד א' ולכן א"א לחלק בהברכה.

בפרמ"ג סי' נ"ב כתב דאם נזכר קודם ברכת אהבה רבה דלא בירך עדיין ברכת התורה יכווין בברכת אה"ר דאינו רוצה לפטור בזה ברכת התורה, בביאור הלכה הק' ע"ז דאיך אפשר לכווין דלקריאת שמע יהא ברכה ולתורה לא יהא ברכה (עיי"ש בענין ברכת התורה דנפטר ע"י אהב"ר), בתהלה לדוד סי' מ"ז הביין בדעת הפרמ"ג דס"ל כדעת הפר"ח דיכול לכווין בהברכה עד זמן מסוים והק' מד' התבואת שור דכ' דאינו יכול לכווין שלא לפטור, אבל לכאור' מד' הפרמ"ג משמע כוונה אחרת דבברכת אהב"ר יש בה גם ברכת קריאת שמע וגם ברכת התורה, ולכן אם לא למד על אתר מעכב ולא יצא יד"ח בברכת אה"ר דבכה"ג לא נכלל בזה ברכה"ת אלא ברכת קרי"ש, ומש"ה יכול

לכווין דבברכתו יכלול רק ברכת קר"ש ולא ברכה"ת, וזהו קושיות הבה"ל כיון דהוה ברכת התורה בעצם אינו יכול לכווין דלא יהא ברכת התורה.

ולכאור' מד' הבה"ל דחולק על הפרמ"ג משמע דחולק על המג"א דס"ל דיכול להגביל ברכה"ת עד זמן מסוים דאל"כ יכווין לפטור רק עד לאחר התפילה, וי"ל דאפי' לפי"ד המג"א דיכול להגביל הברכה רק עד הבוקר הוא דווקא כשרוצה לפטור רק יום א' עפ"י מה שנת' לעיל דבכל יום יש חיוב חדש של לימוד התורה כמש"כ רבינו יונה (דף ו' ע"ב מדפי הרי"ף) דיזיף ביממא ופרע בלילה והלילה הולך אחר היום, ולכן יכול לכווין לפטור רק יום א' ולא השני דהוה כמו ב' מצוות, משא"כ ביום א' א"א לחלק היום דהוה מצוה א' דיפטור רק חצי היום, ומזה מובן דלא נזכר דכיון דיש ספק אם ישן באמצע היום אם יחזור ויברך שיכווין שלא לפטור אלא עד לאחר השינה וע"כ ביום א' א"א לחלק בברכתו.

## הרב שמואל לפאיר

### בדין קביעת עתים לתורה

(א) הנה מצאנו חיוב קביעת עתים לתורה בג' דוכתי: (א) או"ח סי' קנ"ה, (ב) או"ח סי' רל"ח, (ג) יו"ד סי' רמ"ו.

אמנם חלוקים הדברים בג' המקומות, דהנה בסי' קנ"ה כ' המחבר דחייב לקבוע עת, הוסיף דלא יעבירונו בשום פעם ואפי' אם סבור להרויח הרבה. ואילו ביו"ד סי' רמ"ו דשם מיירי בהלכות ת"ת לא הוסיף גדר זה, וצ"ע קצת דבפשטות שם מקומו טפי מבאורח חיים. ובגוף סימן רל"ח לא מוזכר חיוב קביעת עתים בלילה, ומ"מ כותרת הסימן הוא "לקבוע עתים לתורה בלילה", וכל זה צריך עיון.

(ב) והנה מש"כ המחבר דאותו עת יהא קבוע ולא יעבירונו אף אם סבור להרויח הרבה, מקורו הוא בטור, אולם שם לא הביא מהיכן אתיא ליה גדר זה.

ובביאור הגר"א כ' וז"ל "וצריך וכו' דזהו ענין הקביעות דבלא"ה אמרי' בסנהדרין צ"ט נואף אשה כו". ולא ברירא לי כ"כ כוונתו. ולכא' ר"ל דכיון דבסנהדרין איתא ונואף אשה חסר לב זה הלומד תורה לפרקים וכו', א"כ לכאו' קשה היכי אמרי' הכא דקביעות עתים הוי מעלה וחיוב, דאדרבא התם חזינן דמה שלומד לפרקים הוי גריעותא בלימוד. ועכצ"ל דקביעות עתים היינו לקבוע באופן מוחלט זמן מסויים שלא יעבירונו בשום פעם, דזה באמת מעלה בלימוד.

ואכתי צ"ב מהיכי תיתי לטור דאפי' אם סבור להרויח הרבה נמי לא יעבירונו, דשמא דוקא מטרדות בעלמא עליו לימנע באותו עת. ועוד צ"ב האם אסור להעבירונו אף משום צרכים אחרים שאינם בענין רווח ממון, וכגון במקום קצת חולי וכדו'. ועוד צ"ב האם דוקא משום רווח לא יעבירונו או דלמא גם היכא שיפסיד ממון נמי לא יעבירונו.

(ג) ואולי י"ל בזה בס"ד דהנה בשבת ל"א א' כתב רשיד"ה קביעת עתים ז"ל "דלפי שאדם צריך להתעסק בדרך ארץ וכו' הוצרך לקבוע עתים לתורה דבר קצוב שלא יימשך כל היום לדרך ארץ", עכ"ל.

ומבואר ברש"י חידוש נפלא, והוא דדין קביעת עתים לתורה הוי כסייג וגדר למונעו שלא יימשך כל היום לדרך ארץ.

ולפי"ז י"ל דזהו מקור לדברי הטור דאותו העת לא יעבירו אף אם סבור להרויח הרבה, דכיון דכל גדר חיוב הקביעות הוי כדי למונעו מלהימשך לדרך ארץ, על כרחך דאסור לו להעבירו על מנת להתעסק בדרך ארץ, דאל"כ מאי אהנו חכמים בתקנתם.

[ובדרך עמוקה יותר י"ל דכיון דההיתר לעסוק בפרנסה אינו אלא משום שאם אין דרך ארץ אין תורה (ועי' ברכות ל"ה ע"ב הנהג בהם דרך ארץ וברש"י, ועי' נפה"ח שער א' פ"ח) וכדכתב שם רש"י באותו דיבור, נמצא דעד כמה שהעיסוק בדרך ארץ יבוא למונעו לגמרי מת"ת הרי דל"ש לגביו האי היתירא לעסוק בדרך ארץ, ומשו"ה פשיטא שלא יעבירו, ודו"ק היטב. ולפי"ז מבואר הא דרש"י הקדים את משאחז"ל דצריך לעסוק בדרך ארץ משום שאם אין דרך ארץ אין תורה].

ואם כנים דברינו הרי שיתכן דלא אמרי' שלא יעבירו אלא ע"מ להרויח ממון, דבאותה שעה ליכא היתירא לעסוק בבקשת הפרנסה, וכמבואר, אולם עבור טרדות בענינים אחרים, וכגון במקום מקצת חולי וכדו' אפשר דשרי להעבירו.

ולענין ששאלנו האם מותר להעבירו במקום הפסד, לפי הנ"ל י"ל דאסור, וצע"ע.

ומעתה י"ל דשפיר קבע הטור דין זה באו"ח ולא ביו"ד, דבאמת אינו מדיני תלמוד תורה אלא מדיני הנהגת היום. וביותר י"ל דהוי מדיני היתר העיסוק בדרך ארץ, דבזמן הקביעות אסור לעסוק בדרך ארץ, וכיון דבהלכות אלו עסקינן הכא באו"ח (והסימן הסמוך הוא "סדר משא ומתן") קבעו גדר זה כאן ופשוט.

ד) והנה בשע"ת בסי' קנ"ה הביא מהברכ"י דדיין הדן באותה שעה שקבע ללמוד בו וכן מלמד תינוקות אינו יוצא יד"ח קביעת עתים אם נוטל שכר. [ולענין הלומד בשיבה ונוטל פרס הסתפק שם, ובכף החיים הכריע דמספק יש להחמיר ולקבוע עת מחוץ לסדרים] וסברתו צ"ב דמאי אכפת לן שנוטל שכר, והא סו"ס עת קבוע לו ללימודו. והתינח אי כל כל כוונתו רק לשכר י"ל דלא חשיב כעוסק במצוה וכמבואר באו"ח סי' מ"ז סע' א' בביה"ל ד"ה אעפ"י עיי"ש, אבל הברכ"י לכא' מיירי בכל גוונא, וצ"ע אמאי לא עלתה לו.

ולפי דרכינו י"ל דמבואר היטב, דכיון דכל גדר קביעות העתים הוא להפקיע את ההיתר של עיסוק בדרך ארץ ופרנסה באותה שעה א"כ הלומד ומקבל שכר לא קיים חיוב זה, דהא סו"ס עסוק הוא גם בדרך ארץ בשעת לימודו [ואעפ"י דלכא' לא שייך לגביה החשש שמא יבטל עי"ז מלימודו, דאדרבא עסוק הוא בלימוד, מ"מ י"ל דכיון שחכמים

קבעו חיוב של קביעת עתים והיינו שלא לעסוק בדרך ארץ באותה שעה, שוב לא חילקו בין אדם לחבירו].

\*\*\*

ה) והנה יש לדייק בלשון הטור (והמחבר שפסקו) דכ' "וקביעות העת צריך שיהא קבוע ותקוע בענין שלא יעבירונו אף אם הוא סבור להרויח הרבה וכו'", דלכא' הול"ל שלא "יבטלנו", ומהו "יעבירונו" דנקט.

ולכאורה פירושו הוא דאפי' אם בדעתו להשלימו בשעה אחרת נמי לא יעשה כן, וזהו לא יעבירונו לשעה אחרת, וכ"ש שלא יבטלנו לגמרי.

והנה בסי' רל"ח כ' המחבר (בסע' ב') דאם יש לו חק קבוע ללמוד כך וכך ליום והיה טרוד ביום ולא השלימו ישרימו בלילה מיד.

ומקורו הוא מהא דמבואר בעירובין ס"ה א' דרב אחא בר יעקב הוה יזיף ופרע, ופירש"י "היה קובע לו לשנות כך וכך פרקים ביום והיה רגיל לעסוק ביום ופעמים שהיה טרוד במזונותיו ביום ופורע קביעות עתו בלילה".

ולכאורה מבואר דמי שעסוק במזונותיו שרי ליה להעביר את קביעותו ללילה, דאל"כ הו"ל להפסיק מטרדת מזונותיו וללמוד בעת קביעותו, וצ"ע ליישבו עם המבואר בסימן קנ"ה הנ"ל שאין להעבירו.

[וסברתי דאולי יש לחלק בין הטרוד במזונותיו לבין הרוצה להרויח, דרק לענין להרויח אסור להעביר את קביעותו, אבל אם לא השיג את טרף יומו שפיר שרי ליה להעביר את עתו, אמנם צ"ע בזה].

ו) אומנם נראה דאין להאי דינא שייכות עם הא דמבואר בסי' קנ"ה, דהתם לא איירי בקביעות זמן, אלא שקבע לו כמות של לימוד, וכדכתב רש"י "לשנות כך וכך פרקים ביום". וכן מדויק מהא שכתב המחבר (רל"ח) "אם היה לו חק קבוע וכו'" דמשמע שאין חיוב שיהא לו חק קבוע, ואי קאי על קביעת זמן הרי נתבאר בסי' קנ"ה דאיכא חיוב, וע"כ דמיירי בקביעת כמות דעל זה באמת ליכא חיוב [ויש להעיר דבטור לא נקט לשון "אם". ועוד יש להעיר דאינו דיוק גמור דאפשר דכוונתו שאם יש לו קביעות ארוכה טפי ממה שמחוייב (וצ"ע שיעור הקביעות שבו חייב לכל הפחות), ולא השלים חוקו, אעפ"י שקבע זמן קצר מ"מ חייב להשלימו בלילה].

ומעתה שפיר אפשר דדוקא לעניין קביעת כמות הלימוד שרי לדחותו ללילה, (וכדמשמע קצת מלשון הגמ' יזיף ופרע, דמדוייק דלכתחילה היה עושה כן, וצע"ע), אבל בקביעת העת ליכא היתר להעבירו בשום פעם.

ז) ולכאורה יש להוכיח כן, דהנה על מה שכתב המחבר דאם לא השלים חוקו ביום ושלמינו בלילה מיד, הביא המ"ב בשם הפמ"ג דדוקא באותו לילה חייב להשלימו, אבל ביום המחרת שוב לא יוכל להשלימו והו"ל מעוות לא יוכל לתקון, "כי היום של מחרת מחוייב בפני עצמו ונמצא דיום זה לא השלים חוקו". [ואעפ"י שלכא' יש לתמוה דכיון דקביעתו אינו אלא למספר פרקים הרי דאם ילמד ביום המחרת כפול מקביעתו שפיר יש להחשיבו כמשלים את קביעתו, אמנם שמעתי ממר"ח שליט"א די"ל דאינו אלא כמאריך ומשביח את קביעות המחרת, אבל לא כקובע ב' קביעות, הא' להשלים את האתמול והב' עבור אותו היום. ויש לעיין בזה טובא.]

והנה בחיוב קביעת העתים מבואר דחייב לקבוע ביום ובלילה, וכדכתב בשו"ע יו"ד רמ"ו ס"א "...חייב לקבוע לו זמן לתלמוד תורה ביום ובלילה שנא' והגית בו יומם ולילה וכו'". ומעתה לכא' אי אפשר לפרש דהא דרב אחא בר יעקב יזיף ופרע איירי לעניין קביעות העת, דא"כ היכי מהני להשלימו בלילה, והא הלילה מחוייב בפני עצמו, וכי היכי דא"א להשלימו למחר מהאי טעמא גופא וכמבואר לעיל. ועכצ"ל דאיירי לעניין קביעות כמות הלימוד דבזה לא מצינו חיוב של קביעת עת בלילה, ומשו"ה יכול להשלימו עד ליום המחרת.

איברא לפי"ז צ"ע דבמ"ב קנ"ה סק"ד כתב דאם אירע לו אונס שלא היה יכול להשלים הקביעות שלו ביום יהא עליו כמו חוב וישלימו בלילה וכדאמרי' בעירובין ס"ה רב אחא בר יעקב יזיף ביממא ופרע בלילה. והוא איירי לעניין קביעת העת, ואפי"ה ס"ל דאפשר להשלימו בלילה, אעפ"י שמחוייב אז בקביעות מצד עצמו ולכא' צע"ג.

ח) אמנם באמת צ"ב מהיכי תיתי דאיכא חיוב קביעת עת בלילה, דאף דילפינן מהפסוק והגית בו יומם ולילה דחייב ללמוד תורה בלילה, מ"מ מאן ימר דבעינן דוקא צורה של קביעת עתים.

והנה בשו"ע יו"ד רמ"ו סעיף א' איתא "...אפי' בעל אשה ובנים חייב לקבוע לו זמן ביום ובלילה שנא' והגית בו יומם ולילה וכו'". (וקצת יל"ד דנקט לשון לקבוע "זמן" ולא "עת" וצ"ע.) ובביאור הגר"א ציין דמקורו הוא מהא דאמרו בשבת לא' קבעת עתים לתורה. וצ"ע דהתם בסוגיה לא מבואר דבעינן קביעות עתים גם בלילה.

ובפרט קשה לפי מה שביארנו לעיל דגדר חיוב קביעות העתים אינו מדין ת"ת אלא מדיני הנהגת היום ודיני היתר העיסוק בדרך ארץ, דחכמים חששו שמא יימשך בדרך ארץ כל היום, דלפי"ז יש לומר דרך ביום חיישינן להכי, אבל בלילה דאין הדרך לעסוק בפרנסתו מהיכי תיתי דחייבוהו ללמוד בקביעות דוקא.

ואולי צ"ל דבכל זמן שיש חיוב ללמוד סייגוהו חכמים ע"י חיוב קביעות, וכיון שבלילה נמי איכא חיוב תלמוד מדין והגית, מסתברא דחכמים חייבו גם אז בקביעות (וי"ל דבלילה חיישינן שמא יירדם ולא ילמד).

אמנם טפי ניחא אי נימא דלא כדברינו לעיל, ונבאר דקביעות העתים הוא מדיני תלמוד תורה, דבעינן זמן שבו ילמד בצורה של קביעת עת [והברי הרב דן שם טוב שליט"א רצה לומר דלימוד בצורה של "קביעות" היא מעלה בצורת הלימוד, ומראה בכך את חשיבות הלימוד], דלפי"ז פשוט דיש לחייבו בכך בכל זמן שיש חיוב ת"ת, דהיינו בין ביום ובין בלילה.

ט) והנה בראש הדברים הערנו דבסי' רל"ח לא מצינו בגוף הסימן חיוב קביעת עתים בלילה, ואפ"ה כותרת הסימן הוא "לקבוע עתים לתורה בלילה".

ואולי צריך לומר דלפי מה שכתבנו באות ח' דאפשר דחיוב הקביעות הוי מדין ת"ת (ודלא כפי שהארכנו בתחילה), דכל היכא דחייב ללמוד סייגוהו חכמים בחיוב דקביעות, א"כ כיון שכתב המחבר שם בסעיף א' דחייבים להזהר בלימוד הלילה טפי מלימוד היום על כרחך דאית ביה חיוב דקביעות, דכיון שביום חייבוהו בקביעות כ"ש שבלימוד הלילה דחמיר מיניה יהא חיוב דקביעות.

ונמצא לפי"ז קצת סמך לביאור זה ודלא כמו שכתבנו בתחילה. וצריך עוד עיון.





## הרב שרגא קלוגהויפט

### בענין תורת ברכת התורה של קטן

(א) הנה ידועין דברי הגר"ח המובאים בספר חידושי מרן רי"ז הלוי הלכות ברכות במה דנשים מברכות ברכת התורה אף דפטורות ממצות תלמוד תורה, דאין ברכת התורה ככל ברכות המצוות אלא הוא ברכה על גוף התורה ובזה שייכין אף נשים.

(ב) וראיתי בחידושי הגרי"ז סטנסיל ערכין דף ג' (וכ"ה בספר ישורון חלק ח' מהגרי"ד בשם מרן הגרי"ז), שדן חידוש עפי"ז, דקטן שנתגדל לא יצטרך עוד פעם ברכת התורה, ודאף דמצד ברכת המצוות הרי כיון דקטן לא מחוייב במצוות לכן ברכתו על מצוות הוא בפטור מ"מ מצד ברכה על עצם התורה שפיר יש לדון דשייך אף קטן.

(ג) ויש להעיר דכמו דלימודו של שוטה אינו תורה לחייב ברכה ה"נ אף אם שייך לקטן לימוד מ"מ מנ"ל דלימוד תורה של קטן הוא אותו לימוד של גדול, וא"כ עדיין יש לדון דלא יועיל ברכתו בתורת קטן לשעת היותו גדול.

(ד) וי"ל דע' במדרש תנחומא ויגש פרשה ב' וז"ל, בשעה שבקש הקב"ה ליתן את התורה לישראל א"ל תקבלו תורתי א"ל הן א"ל תנו לי ערב שתקיימו אותה א"ל אברהם יצחק ויעקב א"ל אבותיכם הן בעצמם צריכים ערבים אברהם אמר במה אדע יצחק אהב את שונאי דכתיב ואת עשו שנאתי יעקב אמר נסתרה דרכי א"ל בנינו יהיו ערבים שלנו מיד קבלן הקב"ה ונתן את התורה לישראל שנאמר מפי עוללים ויונקים יסדת עוז לפיכך כשישראל מבטלין את התורה הקב"ה פורע מן הערבין וכו' ע"כ.

(ה) וע' בחומש הגר"א שמות פי"ט פ"ח דמובא מהגר"א ביאור בהמדרש הנ"ל, ודהמשיל נתינת התורה להלוואה, והרי א"א להיות ערב אם הוא חייב בעצמו, אבל קטנים אינן חייבין עדיין במצוות, ובזה ביאר עוד דמה"ט אין העולם מתקיים אלא בשביל הבל תשב"ר, שהם הערבים ומשלימים ביטול תורה של הגדולים דאלמלא כן היה העולם חרב כמ"ש אם לא בריתי יומם ולילה, וזהו שנאמר מפי עוללים ויונקים יסדת עוז למען צורריך להשבית אויב ומתנקם, דלא יהא קטרוג מכח הביטול תורה של הגדולים, ומה"ט איתא בקידושין דף כ"ט דהוא קודם ללמוד מבנו, דלא נפרעין מן הערב עד שילכו ללוה קודם. [אולם לא הבנתי בדברי המדרש דמה דלא הספיק אבותינו לא היה קשור דווקא לביטולו של תורה אלא לקיום התורה כללי וא"כ איך ישלים בזה לימוד תורה של קטנים].

(ו) ועכ"פ כתוב כאן דלימוד תורה של קטנים הוי פרעון החובת לימוד תורה של גדולים, והנה פשוט הוא דפרעון חוב צריך להיות ממין החוב וא"כ מוכח דלימוד תורה של קטן הוי אותו תורה כמו של גדול, ומובן א"כ דברכתו על התורה בקטנותו הוי ברכה אף על התורה בתורת גדול.

(ז) וכזה ראיתי במשנת ר' אהרן ח"ג עמוד ק"ב בשם הגר"א דאיכא ב' חלקים לתורה, איכא עצם התלמוד תורה ואיכא מצות לימוד התורה, ומה שהעולם מתקיים ע"י זכות התורה היינו עצם התורה ולא ע"י המצוה שבו, ולכן שייך אף לקטן עש"ע.

(ח) אולם עוד יש לדון במה דלכאורה פשוט דאף לפי הגר"ח איכא בברכת התורה אף תורת ברכת המצוות שהרי לא גרע הך מצוה משאר מצוות, וכל דברי הגר"ח הן להסביר דאיכא אף דין ברכה מכח עצם התורה, ומצד מש"כ כי שם ה' אקרא הבו גדול לאלוקינו, ונשים שייכים דווקא לדין ברכה על התורה, וכבר כתבתי בזה לברכות דף י"א דכן נראה בדברי הרמב"ן דבסה"מ מבואר דברכת התורה הוא מה"ת ובחידושו לברכות דף י"א אומר מפורש דברכת התורה הויין ברכות המצוות וצ"ע, ובזה יישבתי דתיתי איתנהו ביה, (ושו"ר כן בשלמי יוסף מהגר"ד פוברסקי זצ"ל), וא"כ עדיין יש להעיר דקטן יצטרך לברך עוד פעם מצד הדין דברכת המצוות.

(ט) וי"ל דתקנו עיקר צורת ברכת התורה בתורת ברכת המצוות וברכה על התורה, ולא תקנו מטבע של ברכת המצוות על תורה לבד, וע' כעין זה בתשובת הרשב"ש סימן קע"ד, ואף דלנשים תקנו רק החלק של ברכה על התורה מ"מ לא תקנו על המצוה לבד, וא"ש יותר אם החלק של ברכה על התורה הוא מה"ת.

(י) ויש לדון לפי"ד הגר"ח בהלכות קרבן פסח פרק ה' הלכה ז' דכתב דכיון דקטן שייך להקרבת הקרבן פסח שפיר שייך אף לקיום מצוותו כיון דכל המצוה הוא שיהא לו הקרבת הקרבן, וה"נ אפשר עד כמה דהקטן שייך לעצם לימוד התורה כמו גדול שפיר יהא לו אף קיום המצוה, וא"כ שפיר בירך על המצוה בקטנותו כמו גדול.

(יא) אולם עדיין יש לדון דכמו דאין קטן מוציא גדול אף בברכת התורה איך מוציא עצמו בתורת גדול.

(יב) אולם לא קשה ומשום דכדי להוציא אחרים בעי להיות בר חיובא אף באופן שהוא יוצא עתה בעצמו, [ע' מש"כ לברכות דף כ' בדברי הזכרון שמואל בזה], ולכן לא מצי קטן להוציא אחרים, אבל לגבי עצמו כל שהוא בירך עליו והיה לו תורת ברכה גמורה כמו גדול שפיר יועיל לו אף לשיהא גדול.

## הרב יצחק רוביניץ

## דין קריאה בתורה ובלוחות

בקריאת עשרת הדברות מצינו שני מנהגים. מנהג אשכנז לקרות בשבועות בטעם העליון ואילו בפ' יתרו ובפ' ואתחנן קורין בטעם התחתון. וזה מבואר בחזקוני פ' יתרו ובביה"ל ס"ו תצד. ואלו מנהג ספרד הוא דלעולם קורין הדברות בטעם העליון.

וצ"ב מנהג אשכנז מ"ש דבכל השנה קורין בטעם התחתון משבועות שקורין בטעם העליון. והנה עיקר החילוק בין טעם עליון לטעם תחתון הוא דאלו טעם עליון מחלק את הלוחות לעשרה דברות כל דיבור פסוק בפני עצמו ואלו טעם תחתון מתחלק בחילוקין של פסוקים כמו שאר פסוקי התורה שניתנו במסורת. ומעתה נראה דבכל השנה קורין את עשרת הדברות כדין קריאת התורה של כל השנה כולה ונמסרה במסורת לחלקו לפי פסוקים כמבואר בגמ' מגילה דף ג. ויקראו בספר תורת האלוקים מפורש ושום שכל אבינו במקרא. ודרשינן בגמ' שום שכל אלו הפסוקים.

אולם בשבועות דין הקריאה בלוחות הוא קריאה בפני עצמו דקורא אותם בתורת דברים שבלוחות כשעת נתינתם. ובוה צריך לקרא אותם בטעם העליון שמחלקן לעשרה דברות כמו שניתנו בסיני ונכתבו בלוחות עצמן. והטעם בזה הוא ע"פ הילקוט בשם הפסיקתא דרב כהנא על הפסוק בחודש השלישי. אמר הקב"ה לישראל בני הוי קוראין את הפרשה הזאת בכל שנה ושנה ואני מעלה עליהם כאילו אתם עומדים לפני הר סיני ומקבלים את התורה אימתי בחודש השלישי ע"כ הרי דהקריאה הוי כנתינה וקבלה דהר סיני והנתינה ניתנה באופן שכל דיבור בפני עצמו.

והנה בגמ' שבת קכט: מבואר דאין מקיזין דם בערב עצרת משום סכנה. משום דנפיק זיקא ושמיה טבוח דאילו לא קבלו ישראל תורה הוה טבח להו לבשריהו ולדמיהו. ונפסק כן להלכה ברמ"א ס"ו תס"ח סעי' י'. וצ"ע הרי הסכנה הי' משום דאילו לא קבלו ישראל את התורה אז ומה שייך לזמנינו. אשר מבואר מזה דבכל חג שבועות איכא קבלת תורה ואיכא סכנה. ולפי הנ"ל קריאת הלוחות הוי כעין נתינת התורה וקבלתה.

והנה בפרשת יתרו הטעמים הם בטעם התחתון ובפרשת ואתחנן הם בטעם העליון. וצ"ב דזה לא כמנהג אשכנז שבשאר ימות השנה הוא טעם התחתון בב' הפרשיות ולא כמנהג ספרד שקורין בטעם העליון.

והנראה דהרמב"ם בהלכות חגיגה פ"ג הל"ה כתב שבהקהל קורין ספר דברים וז"ל וגרים שאין מכירין חייבין להכין ליבם ולהקשיב אזנם לשמוע באימה ויראה וגילה ברעדה כיום שניתנה בו בסיני. ובסוף ההלכה כתב ויראה עצמו כאילו עתה נצטוה בה ומפי הגבורה שומעה. אשר לפ"ז נראה דהקריאה בהקהל הוי קריאה בטעם העליון כשעת נתינתה, כל דיבור בפני עצמו כנ"ל. ולפ"ז מה דבפרשת ואתחנן הטעמים הם בטעם העליון קאי אפרשת ואתחנן שקורין בהקהל, ולא בשאר ימות השנה. ואף אם נימא דאין לתלות טעם נסתר במה שמוכא בחומשים הדברים כשלעצמם נכונים הם שבפרשת הקהל קראו בטעם העליון כבשבעות כנ"ל.

בספר לקוטי הגרי"ז מובא בשם ת"ח אחד דאמר למרן הגרי"ז זצ"ל לבאר הא דקורין בשבועות בטעם העליון עפ"י דאיתא בברכות ה. א"ר לוי בר חמא אמר רשב"ל מאי דכתיב ואתנה לך את לוחות האבן והתורה ומצוה אשר כתבתי להורותם. שמות כ"ד. לוחות אלו עשרת הדברות תורה זו מקרא. ובי' וקשה הרי מכיון שתורה זה מקרא ועשרת הדברות נכלל בשאר התורה. א"כ כבר נאמר נתינה גם על עשרת הדברות ולמה נתחדש נתינה בפנ"ע בלוחות וביאר בזה דחזן מהא דנתינה כל התורה בדקדוקי' ופיסוק טעמי' עוד ניתנה בפנ"ע עשרת הדברות בפיסוק טעמים אחרות וזהו טעם העליון, ע"כ.

ונראה להוסיף דהא דכתיב ואתן לך את לוחות האבן, והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם הפי' הוא אשר כתבתי יחזור על הלוחות. ולהורותם קאי על התורה והמצוה.

אומנם רש"י בחומש כתב כל תרי"ג מצוות בכלל עשרת הדברות ורבינו סעדי' פירש באזהרות שיסד לכל דבור ודבור מצוות התלויות בו. וכתב הרמב"ן דרש"י ביאר אשר כתבתי בתוך הלוחות האבנים להורותם. שכל התרי"ג מצוות בתוך עשרת הדברות.

ונראה לבאר מה דכתב הרס"ג ועוד ראשונים לבאר בכל דיבור היכן תרי"ג מצוות נאמרו בהם. ולמאי נפ"מ בזה. ע"פ מה דמבואר בירושלמי פ"ד ממגילה ה"א ר' שמואל חמא חד בר נש קאים מתרגם סמיך לעמודא א"ל אסור כשם שניתנה באימה וביראה כך צריכים לנהוג בה באימה וביראה וכו'.

וכן קאי מתרגם ולא מקים בר נש תחתוהי א"ל אסור כשם שניתנה ע"י סרסור כך אנו צריכין לנהוג בה ע"י סרסור. וכן הוא בגמ' ברכות כד. לענין דבעל קרי אסור בתורה מדכתיב והודעת לבניך ולבני בניך יום אשר עמדת לפני ד' אלקיך בחורב מה להלך באימה ביראה וברתת ובזיע הרי נדרש על הודעתם לבניך שתהא באופן כיום אשר עמדת כנתינתה. נמצא דאיכא דין ללמוד כסדר נתינתם ולכן כפי סדר נתינתה של לוחות

הוי לוחות ותרי"ג מצוות המרומזות בהם סדרו הראשונים לכל דבור ודבור ענין התרי"ג כי כך הוא סדר לימוד הלוחות כנתינתה לוחות התורה והמצוות אשר כתבתי בלוחות להורותם. נמצא דאיכא חיוב קריאה של לוחות בטעם העליון וסדר לימוד של לוחות להראות כל מצוה מתרי"ג היכן היא כתובה בכל דיבור.

עיינ תוספו' חגיגה טו. דרבי אליעזר ורבי יהושע היו לומדים וחוזרים מתורה לנביאים ומנביאים לכתובים והיו הדברים שמחים כנתינתם מסיני. עיי"ש דאם לומדים כסדר נתינתם אז הדברים שמחים שכך הוא דינם של הדברים שיהיו כנתינתן.

### גמ' ברכות ה'. ואתנה לך את לוחות האבן התורה והמצוה וכו'.

תורה זה מקרא. וברש"י, מקרא שמצוה לקרא בתורה. ובגמ' דף יג. ובמגילה יז ע"ב תורה בלה"ק נאמרה. ביאר רש"י שניתנה לקרות בלה"ק. המבואר ברש"י דהא דתורה נקראת מקרא דדינה בקריאה. ועוד נאמר קריאה בלה"ק. ובשטמ"ק בשם הר"א אב"ד ובמאירי דאינו יוצא ידי חובה של והגית בו יום ולילה אלא בלה"ק ובודאי שידי חובת לימוד ושינון יוצא ובהרהור ג"כ יוצא חובת שינון שאין תורת לשון בהרהור.

עיינ בב"י סי' ס"א שכתב בשם הרד"ק והרבינו יונה. שהקורא בתורה צריך לדקדק שיהי' למודו תם כמו בק"ש. ואינו דין רק בק"ש אלא דמה דהק"ש בעינן למדו תם הוא משום ת"ת שמקיים בק"ש. ומקורם הוא לכאורה מהגמ' ברכות ט"ו ע"ב. תניא ר' עובדי' קמיה דרבא ולמדתם שיהא למודך תם שיתן ריוח בין הדברים עני רבא בתריה על לבבך על לבבכם. הרי דילפינן בק"ש שיתן ריוח בין הדברים מהפסוק ולמדתם שיהי' לימודך תם דהוה דין בלמוד וביותר האי קרא נאמר בפרשה שני', והרבה מן הראשונים סוברים דרק פרשה ראשונה היא מדאורייתא. ובע"כ דהוי דין כללי בלימוד תורה. המבואר דאיכא תורת קריאה לתורה שבכתב מלבד דין לימוד.

עיינ בטור סי' ס"א בשם ר' יונה דצריך לקרא ק"ש בטעמים. ונראה הביאור כנ"ל דאיכא תורת קריאה ובטעמים. ובב"י סי' מ"ט בשם הכולבו סי' י"ג שתורה שבכתב אי אתה רשאי לאומרה בע"פ הוא דוקא בקורא בטעמים וההסבר כנ"ל.

ובסמ"ג וביראים הל' מגילה מבואר דהקורא מגילה בע"פ לא יצא משום דברים שבכתב לא נאמרים בע"פ ובע"כ כנ"ל שכך דינם בקריאה ומתוך הכתב. ובזה מתבאר דברי התוספו' ברכות כ' ע"ב דבתורה איכא דין שומע כעונה כמבואר בסוגיא שבעל קרי הי' אסור במתן תורה משום דהוה כעונה וצ"ע מה שייך שומע כעונה וכי יש דין קריאה בתורה הא כל חיובה חובת לימוד להנ"ל אתי שפיר.

## הרב אפרים קליין

### בדבר המנהג לעמוד בשעת קריאת עשרת הדברות

תחילת הענין הוא בגמ' בברכות (יב,א) במקדש לאחר מליחת התמיד של שחר אמר להם הממונה ברכו ברכה אחת והם ברכו, וקראו עשרת הדברות, שמע, והיה אם שמוע, ויאמר, וכו'. אמר רב יהודה אמר שמואל אף בגבולין בקשו לקרות כן, אלא שכבר בטלום מפני תרעומת המינין ופרש"י שם בקשו לקבוע עשרת הדברות בקריאת שמע. ובטלום מפני תרעומת המינין – שלא יאמרו לעמי הארץ אין שאר תורה אמת, ותדעו שאין קורין אלא מה שאמר הקב"ה ושמעו מפיו בסיני.

בשו"ת הרשב"א (ח"א סימן קפ"ד וח"ג סי' רפ"ט) נשאל מהו לומר עשרת הדברות בשחר בבית הכנסת לפי שיש אנשים רוצים להנהיג צבור כן, ראוי לעשות כן, או לאו, והשיב וז"ל: אסור לעשות כן, ואעפ"י ששנינו במס' תמיד אמר להם הממונה ברכו ברכה אחת והם ברכו וקראו עשרת הדברות שמע והיה אם שמוע, כבר בטלום מפני תרעומת המינין כדאיתא בפ"ק דברכות וכו' עכ"ל. הוסיף שהאיסור הוא להבליט את עשרת הדברות לא רק באופן המבואר בגמ' ע"י קריאתם בברכות ק"ש אלא בכל אופן של קריאה עם הציבור.

אמנם בטור או"ח סימן א' כתב וטוב לומר פרשת העקדה ופרשת המן ועשרת הדברות ופרשת הקרבנות וכו'. ומקשים הנו"כ מהגמ' בברכות הנ"ל. וכתב הדרישה שם בשם המהרש"ל שלא מנעו מלומר עשרת הדברות אלא כמו שנהגו לקבוע בברכות כמו קריאת שמע וכלשון המשנה דתמיד אבל בלא ברכה לית לן בה (דלא כהרשב"א הנ"ל)

והנה הב"י שם כתב דכל האיסור הוא לאמרם בציבור אבל ביחיד דל"ש תרעומת המינים טוב לאומרם שע"י כך יזכור מעמד הר סיני בכל יום ותתחזק אמונתו בזה. והקשה הדרישה שם למה לא חילק רבינו הטור בין ציבור ליחיד, ותי' דיש לומר דהטור ודאי מיירי ביחיד שהרי כתב שישכים קודם עלות השחר ויאמר. אמנם הב"י בשו"ע סימן א' סעי' ה' פסק כלשון הטור שטוב לומר גם פ' עשרת הדברות, ולא חילק בין יחיד לציבור אע"פ שהוא מדבר לאחר עלות השחר ובאמת הרמ"א כתב ודוקא ביחיד מותר לומר עשרת הדברות בכל יום אבל אסור לאומרם בציבור עכ"ל, וצ"ב.

הרמב"ם בשו"ת פאר הדור סימן רס"ג נשאל על ענין עמידת הצבור בעת קריאת עשרת הדברות. והשיב בזה"ל: זה אשר הנהיג הרב הנפטר נ"ע לישב הוא הראוי, וראויותיו

נכונות לפי דיני אנשי העיון, ואין להוסיף עליהן, וכך היה ראוי לעשות, בכל מקום שמנהגם לעמוד צריך למנעם בגלל מה שמגיע בזה מן ההפסד באמונה שמדמים שיש בתורה מדרגות ומקצתה מעולה ממקצתה וזה רע עד מאד ומן הראוי לסתום כל הפתחים שמביאים לזאת האמונה הרעה וכו' והיה מן המינים מי שהאמין שאין מן השמים אלא י' הדברות ושאר התורה משה מפי עצמו אמרו ולכן ביטלו קריאתן בכל יום ואסור בשום פנים לעשות בתורה מקצתה מעולה ממקצתה עכ"ל.

הרחיב הרמב"ם את דברי הגמ' יותר מן הראשונים וס"ל שהוא נאמר גם על עמידה בשעת קריאת עשרת הדברות על סמך הגמ' הנ"ל אמנם מדויק בלשונו שהוסיף ביאור בגמ' דלא כרש"י שם דברש"י מבואר שהאיסור הוא שלא יאמרו לעמי הארץ אין שאר תורה אמת, ותדעו שאין קורין אלא מה שאמר הקב"ה ושמעו מפיו בסיני. וכן לשון הר"מ והיה מן המינים מי שהאמין שאין מן השמים אלא י' הדברות ושאר התורה משה מפי עצמו אמרו. אמנם הוסיף טעם ואסור בשום פנים לעשות בתורה מקצתה מעולה ממקצתה והיינו דאפי' שכל התורה אמת מ"מ יש איסור לעשות בתורה חשיבות של פסוק אחד מחבירו. ונראה דאולי הטעם הראשון שייך רק בציבור שאז אומרים שאין כל התורה מהשמים אבל ביחיד ל"ש טעם זה וכמ"ש להדיא הב"י הנ"ל. אמנם לטעם השני הוא איסור גם ביחיד לעשות התורה מקצתה מעולה ממקצתה כי הוא דין בעצם החשיבות הניתנת לפסוק אחד על חבירו ולא בהבלטה של הפסוק על חבירו.

והנה בשו"ת אגרות משה (אורח חיים חלק ד סימן כב) כתב ליישב המנהג דידן לעמוד בעת קריאת עשרת הדברות וכתב א. דיש לחלק בין קריאת עשרת הדברות לבדם לבין קריאתם עם עוד פסוקים (ואמנם דחה טעם זה כי בגמ' הוזכר שקורין אותם עם פרשיות דק"ש וציצית ובכל אופן אסור לעשות כן משום תרעומת המינים). ב. ההיתר הוא מחמת שנהגו לעמוד גם בשירת הים בפ' בשלח ובשביעי של פסח שמזה רואין שאיכא עוד דברים שעומדים אף שלא שייך שם דברי המינים יבינו שהוא מטעם אחר. ונראה שכל דבריו שייכים לטעם הראשון שהחשש הוא משום שיאמרו שאין שאר התורה אמת וממילא במקום שקורים עם עוד פסוקים אין חשש וכן לעמוד בשירת הים הוא לטעם הראשון כי כשקורים פסוקים אחרים ולא רק עשרת הדברות נראה ומוכח שלא רק עשרת הדברות אמת אלא כל התורה. אבל עם החשש הוא משום עשיית התורה מקצתה מעולה ממקצתה מה יעזור שעומד בעוד כמה פסוקים גם עליהם עדיין עושה אותם מעולים ממקצתם וכן על שירת הים גם אסור לעמוד בה משום שעושה אותה מעולה משאר התורה.

ונראה בכל זה עפ"י מש"כ בשו"ת דבר שמואל (אבוהב) סי' רע"ו וז"ל: ואין כאן מקום למינים לרדות כיון שהכוונה היא גלויה ומפורסמת לכל, שהיא כדי, לתת אל לבנו בעת ובעונה ההיא דרך קימה שיש בה הידור כאלו הקבלנו פני השכינה במעמד הגדול והנורא ההוא, והאמונה התקועה בקרבנו מפני הקבלה וגם מעת היותנו שם אנו בנפשותינו נצבים ועומדים כדכתיב ויתיצבו בתחתית ההר. ובהמשך דבריו דימה זאת לקידוש לבנה שהיא כהקבלת פני שכינה ואמר אביי לפיכך צריך לממרינהו מעומד.

וביאור דבריו דבקריאת התורה ביום חג השבועות יש בה שני ענינים א. ענין קריאת התורה של מועד ושבת ב. ענין קריאה בכדי לתקוע בקרבנו האמונה במעמד הר סיני וכ"כ המג"א בס' תצד בשם החזקוני פ' יתרו (דקריאת התורה) שבעצרת שהיא דוגמת מ"ת ומתרגמין הדברות קורין כל דבור, ועי' בביאור הלכה שם שהאריך לבאר את ההבדלים בין טעם העליון לטעם תחתון ואחד מהם שטעם עליון מחולק לדברות וטעם תחתון מחולק לפסוקים וזה כוונת המג"א ומתרגמין הדברות קורין כל דבור, ובסוף דבריו כתב הביה"ל "וע"כ בשבועות נוהגין לקרות בצבור בהראשון דהיינו בטעם העליון לעשות מכל דיבור פסוק אחד לפי שבו ביום נתנו עשרת הדברות" הרי שאפי' עושים שינוי בטעמים בכדי להזכיר המעמד ביום שנתנו בו עשרת הדברות. ועוד כתב ביסוה"ע וז"ל "יזהר מאד בשמיעתו עשרת הדברות ויכיון כאילו עומד עתה אצל הר סיני הדברות מפי הקב"ה ומפי ציר נאמן ביתו משה עבד ה'"

[וכבר מצינו בלשון הרמב"ם לענין קריאת ההקהל בהל' חגיגה פרק ג, וז"ל חייבין להכין לבם ולהקשיב אזנם לשמוע באימה ויראה וגילה ברעדה כיום שניתנה בו בסיני, אפילו חכמים גדולים שיודעים כל התורה כולה חייבין לשמוע בכוונה גדולה יתרה, ומי שאינו יכול לשמוע מכיון לבו לקריאה זו שלא קבעה הכתוב אלא לחזק דת האמת ויראה עצמו כאילו עתה נצטוה בה ומפי הגבורה שומעה, שהמלך שליח הוא להשמיע דברי האל. להדיא שיש קריאה בתורה שאינה כקריאת התורה אלא כנתינתה בסיני ונודעה לחזק את האמת כאילו עתה נצטוה ומפי הגבורה, וה"נ קריאת התורה דשבועות ענינה לתקוע בקרבנו האמונה במעמד הר סיני כמבואר]

אמנם דברי הדבר שמואל כפי שנראה מלשונו קאי לטעם הראשון שהוא משום טעות המינים וכתב שאינו שייך לטענתם, ונראה להוסיף שכיון שנקרא בטעם עליון ובשינוי גם אין חשש לטעותם. אבל נראה שגם לטעם השני שהאיסור הוא לעשות התורה מקצתה מעולה ממקצתה נראה שכל האיסור הוא בקריאה שהיא בגדר קריאת התורה אבל בקריאה שגדר הקריאה הוא לעשות כמעמד הר סיני ולקבוע האמונה בליבנו גם לא



שייך האיסור של לעשות התורה מעולה ממקצתה כי הוא גדר קריאה אחרת מכל התורה. וכל התשובה שכתב הרמב"ם לא נכתבה על קריאת התורה בשבועות אלא על קריאת עשרת הדברות בשאר השנה שאין בהם את הזכר למעמד הר סיני וממילא שייכים הטעמים הנ"ל. אחרי כותבי זאת ראיתי בס' הלכות חג בחג שרצה לחלק בין אופן הקריאה בטעם העליון לטעם תחתון, ויצא לחדש שבמקומות שגם בפרשת יתרו ואתחנן קוראים בטעם העליון יעמדו, אמנם לדברינו אין טעם הקריאה לבדו משנה את הדין אלא הוא רק סימן שמטרת וסיבת הקריאה שונה בחג השבועות שהוא זכר למעמד הר סיני, וממילא גם במקומות שנהגו לקראות בשאר השנה בטעם עליון עדיין אינו זכר למעמד הר סיני וממילא אין צריך לעמוד בהם.



## הרב אברהם לוי

### ברכה ראשונה ואחרונה בשותה כמה כוסות במשך זמן

מנהג ישראל קדושים להיות נעורים כל ליל שבועות, ומצוי שמגישים ללומדים דברי מאכל ומשקה להנאתם, ושותים כמה כוסות תה או קפה, וראינו לנכון להעיר ולהאיר בכמה נקודות בדיני הברכה עליהם.

א. לגבי ברכה ראשונה - אם בירך על השתיה וכשרוצה לשתות עוד, לא עבר עדיין שיעור עיכול מהשתיה הראשונה, ובתחילה הי' בדעתו לשתות כמה כוסות, בודאי שאין צריך לחזור ולברך על כל כוס וכוס. אמנם אם עבר שיעור עיכול כשותה עוד, יש לדון בזה, דהנה במג"א (סי' קפ"ד סק"ט) כתב בסוף דבריו, "דמי שרוצה לפטור ב' מיני אכילות או ב' שתיות בברכה אחת, ושהה בנתיים כדי שיתעכל המזון שבמעיו, צריך לחזור ולברך ברכה ראשונה". וביאר בלבושי שרד, דאף שלא הסיח דעתו בנתיים, מ"מ כיון שנתעכל אזלא אכילה ראשונה וברכתה. ומראשית דברי המג"א משמע, שאף אם היתה כוונתו בשעת הברכה לפטור את מה שישתה אח"כ, מ"מ אם עבר שיעור עיכול צריך לברך שנית. וא"כ השותה כמה כוסות קפה ועבר ביניהם שיעור עיכול, צריך לברך שהכל על כל כוס וכוס, ולא סגי במה שבירך על הכוס הראשונה, ואפילו הי' בדעתו לשתות עוד.

אמנם באבן העזר (שם) פליג על המג"א, וס"ל דלגבי ברכה ראשונה אף אם עבר שיעור עיכול, מ"מ לא אזלא הברכה על השתיה הראשונה, ואין צריך לחזור ולברך על השתיה השניה, (והאריך שם בראיות ובסברא ואכמ"ל). והמ"ב (שם סקי"ז) הביא פלוגתתם, ובביה"ל (ריש סי' ק"צ) פסק כדברי האבן העזר. וא"כ בנידון הנ"ל גם אם יעבור שיעור עיכול עד שישתה בשנית, אין לו לברך ברכה ראשונה.

אכן אף אם פוסקים כאבן העזר, מ"מ כתב הכף החיים (סי' קס"ט סקי"ח) דכל שאין הקפה מוכן כבר אלא שצריך לבשלו, הו"ל כבירך על דבר שאינו לפניו שנפסק בסי' ר"ו ס"ה שצריך לברך שנית. והיינו שלמד דכמו שאין ברכה פוטרת אם המאכל אינו לפניו, ה"נ בברכה שחלה על מאכל שלפניו ופוטרת ג"כ אותו מין שאינו לפניו, צריך עכ"פ שיהא אותו המין שאינו לפניו בעולם, דאל"כ אין הוא נפטר בברכה, ומשום כך ס"ל דצריך לברך שנית על הכוס קפה שישתה אח"כ, כיון שלא הי' הקפה מבושל וראוי לשתיה בשעה שבירך ברכה ראשונה על הכוס הראשון.

אמנם בסברא יש לדון בדבריו, דמאחר שהברכה חלה על השתיה שמחזיק בידו, מה שישתה אח"כ עוד הוא נגרר אחריו ונפטר בברכתו (אם הי' בדעתו או ברגילות לשתות כמה כוסות), ומכיון שחלה ברכתו על מה שלפניו, מה שנגרר אחריו אין דין שיהי' לפניו, ודמיא להביאו לפניו פירות אחרים שנפטרו בברכת הראשון, כמבואר שם, (אלא שכאן עוד לא הי' בעולם הקפה שיכין אח"כ, ולא דמיא לגמרי לפירות שרק אינם ברשותו). ועי' בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ב סי' א' אות ט"ו) שדחה דברי הכף החיים, ושם באות י"ט הביא מגדולי הפוסקים הספרדיים שדחו דבריו. [ועי' בשו"ת שבט הלוי (ח"ז סי' כ"ז) שלא הביא דברי הכף החיים, ומשמע שלא חש לדבריו].

ועוד יש לכאור' להשיג על דברי הכף החיים, דאף אם נימא שאין הברכה פוטרת דבר שאינו בעולם, מ"מ לגבי קפה תחול הברכה על השתיה הנוספת, שהרי עיקר הברכה בקפה הוא על המים ששותה (אלא שהחשיבם בהוספת הטעם ע"י הקפה או התה), והמים הרי הם בעולם וראויים לשתיה אף בלא בישול, וא"כ ודאי שתחול עליהם הברכה. וצ"ע.

[אמנם כל זה אמור כשלא שינה מקומו בין השתיה הראשונה לשניה, אבל אם שינה את מקומו, וכגון שיצא מחוץ לבנין בית הכנסת וכדו', חוזר ומברך שנית לכו"ע. ומחדר לחדר למעשה אין מברך (עי' סי' קע"ח ביה"ל ד"ה בבית אחד). ואם הניח מקצת חברים מהני אף ביוצא (מ"ב שם סק"ז), וצ"ע אם בכה"ג כשאינם קבועים לסעודה איקרי הניח מקצת חברים, ובפשוטו נראה דאין זה חשיב הניח מקצת חברים כיון שלא קבעו לשתות ביחד. [ואם מתנמנם מעט כל שאין ישן שינת קבע לא הוי הפסק ואין צריך לחזור ולברך (שם ס"ז ובמ"ב)].

ב. לגבי ברכה אחרונה – הנה אם שתה פעם שנית בתוך שיעור עיכול לשתיה הראשונה, בודאי שאין צריך לברך לאחר השתיה הראשונה, אלא מברך אחר השתיה השניה ופוטרי בזה גם את השתיה הראשונה (ואפי' שהוצרך לברך על הכוס השניה וכגון ששינה מקומו). אמנם אם עבר שיעור עיכול נתבאר בשו"ע (סי' קפ"ד ס"ה) וז"ל "וכן נמי לענין אכילת פירות ושתית יין אם אינו רעב ולא צמא ותאב לאותם פירות יברך (ברכה אחרונה) אם אינו יודע לשער אם נתעכלו".<sup>1</sup> ומבואר בזה שלאחר שיעור עיכול גם

<sup>1</sup> [ועי' במ"ב סק"כ ובביה"ל (ד"ה אם) שהכריע להלכה, שאם אכל ושתה כל צרכו השיעור בזה הוא כל שאינו מרגיש רעב או צמאון מחמת אותה אכילה ושתיה, ואם אכל או שתה רק מעט ומחמת כך קשה מאוד לשער את זמן העיכול, השיעור הוא ע"ב דקות. ובפשטות משמע דה"ה לשתיה. [אמנם במ"ב (סי' ק"צ סק"ח) מבואר דעיכול של שתיה אינו גדול כ"כ כשיעור עיכול של אכילה, ואפשר ליישב ואכמ"ל]. ועי' בספר וזאת הברכה (עמ' 51) שהביא שיטות שהשיעור עיכול בשתיה הוא ככאכילה שהם ע"ב דק' וכנ"ל.

בשתיה הפסיד ברכתו האחרונה, וא"כ כשחושש שעד שישתה שוב יעבור שיעור עיכול דשתיה, יברך מיד ברכה אחרונה, וכן מבואר בביאור הלכה (ריש סי' ק"צ).

ג. ועדיין יש לדון בדינו של השותה פעם שניה בתוך שיעור עיכול לשתיה הראשונה, דלמבואר לעיל בודאי שאין צריך לברך שנית וגם לא לאחר השתיה הראשונה, ועתה שותה שוב פעם ג' שהוא בתוך שיעור עיכול לשתיה השניה, אבל לאחר שיעור עיכול מהשתיה הראשונה שלגבי הברכה שלפניה לכאן' ודאי שאין צריך לברך ואפי' לשיטת המג"א הנ"ל, משום שמהשתיה השניה שבאמצע שחלה עליה הברכה שבירך מתחילה לא עבר שיעור עיכול א"כ לא אזלא לה הברכה, אבל לגבי הברכה שלאחריה יש לדון אם תחול על הכוס הראשונה שעבר ממנה שיעור עיכול או לא, (וא"כ צריך לברך ברכה אחרונה לאחר הכוס הראשונה כדי שלא להפסיד ברכה אחרונה עליה).

ושורש הספק הוא דהנה המג"א (סי' קפ"ד סק"ט) כתב וז"ל "ובסעודות גדולות לפעמים יושבים ד' או ה' שעות קודם שמברכין ואינו נכון לדעת רש"י ולכן יש לברך מיד וי"ל כיון שעוסקין בשתיה ובפרפראות כלא נתעכל דמיי". וכתב שם הפמ"ג וז"ל "ובסעודות גדולות, הואיל ואכלו פת כדי שביעה וממשיכין אח"כ בשאר מינים, אף שאלו לא אכל היה רעב כבר מלחם, מ"מ עתה שבע הוא. או אפשר כל זמן שאין האצטומכא נח, עדיין לא מתחיל העיכול, ואין אתנו יודע עד מה". מבואר בתירוץ השני שכל זמן שאוכל או שותה עדיין לא התחיל העיכול, ולכן כל שלא עבר שיעור עיכול ושוב אכל ושתה לא הפסיד ברכתו האחרונה גם על מה שאכל או שתה בתחילה, ורק כשלא אכל או שתה כלל ועבר שיעור עיכול הפסיד ברכתו האחרונה, ולפי"ז אף שאם לא הי' אוכל בשנית הי' שוב רעב מחמת אכילתו הראשונה אלא שמחמת אכילה מאוחרת אף של דברים אחרים אינו רעב עדיין, יכול לברך ברכה אחרונה אף על אכילתו הראשונה.

אמנם המ"ב (שם סק"ח) כתב פשט אחר במג"א, וז"ל "אבל אם היה הכל במשך סעודה אחת כגון מה שרגילין בסעודות גדולות שיושבין כמה וכמה שעות ולפעמים יש שיעור עיכול מאכילת פת שאכלו בתחלה אעפ"כ יוכלו לברך לבסוף ברכת המזון כיון דבתוך משך הזה אוכלין פרפראות וכיסגין ושותין הכל סעודה אחת היא וכלא נתעכל

---

וכן הובא בכמה ספרים בשם הגרש"א זצ"ל. והביא שבכף החיים (סי' קפ"ד סק"ט) כתב שהוא חצי שעה, אמנם לא נודע מקור הפסקים הנ"ל. וכתב שם שביותר מחצי שעה נראה שישתה עוד שיעור של שתיה ויברך אח"כ בורא נפשות ומהני לשתי השתיות, וביותר מע"ב דק' איבד ברכתו].

מזון הראשון דמי". וכתב השעה"צ (סקי"ט) "מג"א (סק"ט). והפמ"ג אסבר לן דברי המג"א בפנים אחרים, ולעניות דעתי הטעם כמו שכתבתי".

ובביאור דברי המ"ב נראה, דעיקר הענין הוא מש"כ "הכל סעודה אחת, וכלא נתעכל המזון הראשון דמי", והיינו דאף דעבר שיעור עיכול גם כשלא אכל כלום, מ"מ אין הפשט שלאחר שיעור עיכול נגמרה הנאתו מאכילתו ולכן אין יכול לברך, אלא הוא שיעור הזמן שנוכל לשייך את הברכה לאכילה. ולכן כיון שבסעודות גדולות כך הדרך שאין אוכלים כל הזמן אלא שמידי פעם אוכלים כיסנין ושותים הכל סעודה אחת. וכשהכל סעודה אחת שייכת ברכת המזון שבאה בסופה גם על האכילה הראשונה, כיון שברכת המזון היא על הסעודה ולא דוקא על הפת, וממילא האכילה הנוספת שייכת לאכילה הקודמת, (עי' חזו"א סי' כ"ח סק"ד, ואכמ"ל בזה).

ונמצא שכל דברי המ"ב היינו דוקא בסעודה אחת, אבל בגוונא דאינו סעודה אחת אף אם אכל דברים אחרים שאינו רעב עתה מחמת האכילה הנוספת, כל שרעב מחמת האכילה הראשונה שוב אין יוכל לברך ברכה אחרונה על האכילה הראשונה, [וכמ"ש המ"ב שם בתחילת דבריו (ריש סקי"ח), ומש"ה לא הסכים לדברי הפמ"ג וכנ"ל].

ומעתה בנידון דידן, הנה לדעת הפמ"ג ודאי דכיון דשתה תוך כדי שיעור עיכול לשתיה הראשונה, עדיין לא התחיל העיכול גם של השתיה הראשונה, ופשוט שאם יברך אחר השתיה השלישית הרי שתחול הברכה גם על השתיה הראשונה.

אמנם לדברי המ"ב יש להסתפק בדינו, דמצד אחד י"ל דהפשט בדבריו הוא שהמשייך את האכילה שבסוף הסעודה לתחילתה הוא הסעודה, וזה לא שייך בשאר הדברים, וא"כ לגבי שתיה שלא בסעודה אין מה שישייך את השתיה השלישית לשתיה הראשונה, וא"כ יתחייב לברך ברכה אחרונה לאחר השתיה הראשונה. אמנם לאידך גיסא י"ל, שאין כוונת המ"ב דדוקא 'דין סעודה' משייך את האכילות האחת לשניה, אלא המציאות שהדרך לשתות במשך הזמן כמה וכמה כוסות תוך כדי הלימוד, ואין כאן היסח הדעת מהמשך השתיה, (וכקובעים בתחילת השתיה שישתו כך וכך כוסות במשך הלילה), זה עצמו משייך את השתיות כולם האחת לשניה, ולכן בהחלט י"ל שהברכה שלאחר הכוס האחרונה תחול גם על הראשונה, ואין צריך לברך לאחר גמר שתיית הכוס הראשונה. וצ"ע למעשה. ועי' שבט הלוי (ח"ז סי' כ"ז אות א') שנקט דדוקא בסעודה איכא סברת המ"ב ולא בשאר מינים.

ד. אמנם כ"ז שייך אם אכן חייב בברכה אחרונה לאחר שתיית הקפה, דהנה בסי' ר"י מבואר במ"ב (סק"א) דשיעור הזמן של שתיה לחייבו בברכה אחרונה שנוי במחלוקת,

לדעת השו"ע (סי' תרי"ב) הוא בכדי שתיית רביעית (עי"ש בשעה"צ סקי"א דהיינו כדרך שתיית בנ"א ששותהו בב' פעמים שהוא מידת דרך ארץ), ולדעת הראב"ד וכן הסכים הגר"א למעשה, השיעור הוא כבאוכלין שהוא בכדי אכילת פרס. והוסיף המ"ב וז"ל "לענין שתיית טה"ע וקאפ"ע שהדרך לשתותו כשהוא חם וקשה לשתותו בלא הפסק כדרך שאר משקין כ"א מעט מעט, יש מחלוקת רבה בין הפוסקים אם צריך לברך ברכה אחרונה לדעה ראשונה הנ"ל. ובמחצית השקל ובח"א מצדדים שלא לברך, וכ"כ בדה"ח, וכן הוא מנהג העולם. ואנשי מעשה נוהגין שלבסוף שתייתן מניחין כדי שיעור רביעית שיצטנן מעט כדי שיוכל לשתות רביעית בלא הפסק ולברך ברכה אחרונה וטוב לעשות כן כדי לצאת אליבא דכו"ע ובפרט לדעת הגר"א הנ"ל דפסק כדעה שניה דהשיעור הוא כדי אכילת פרס לענין צירוף גם בשתייה בודאי נכון לעשות כן".

ולפי"ז לדעת השו"ע פסק המ"ב שאין לברך על שתיית הקפה, ולדעת הגר"א אם שתה ביותר מכדי אכילת פרס ג"כ אין לברך, ובתוך כדי אכילת פרס מברכים. ובשו"ת שבט הלוי (ח"י סי' מ"ב) כתב שמנהג רבותיו כהפוסקים שמברכים לאחר שתיית קפה (עי"ש שהוא בצירוף עוד פוסקים). ובשש"כ (פנ"ד הערה צ"ו) כתב שאם שותה תוך כדי אכילת פרס שיברך, (כנראה שהוא בצירוף שיטת הגר"א והשיטות שמברכים עליו גם ביותר מכך). אמנם בספר וזאת הברכה הביא שלאחרים הורה הגרשז"א זצ"ל שיעשו כדברי המ"ב, ואם לא עשה כן אין מברך דסב"ל.

ה. ואם מברך ברכה אחרונה לאחר הכוס הראשון (וכגון שחושש שיעבור שיעור עיכול עד הכוס השניה שישתה וכו"ל, ובגוונא ששייר רביעית ושתה בב"א), נראה דשוב צריך לברך על הכוס השניה ברכה ראשונה, ע"פ המבואר במג"א (סי' ק"צ סק"ג, והביאו בביה"ל שם ס"ב ד"ה יברך) דבבירך על כוס יין והי' בדעתו לשתות עוד ובטעות בירך אחר הכוס הראשונה מעין ג', דס"ל להמג"א דאין צריך לברך שנית קודם הכוס השניה. ובא"ר (שם סק"ג) מסתפק בזה, וכתב שאולי דבריו רק לענין טעות שאם בירך בטעות לא הוי סילוק, אבל בירך בכוונה הוי סילוק. וכ"כ בלבושי שרד (שם סק"ד) שזו כוונת המג"א. וברעק"א הביא מת' קרית מלך רב דדברי המג"א אמורים כשהי' בדעתו לשתות עוד אלא שחשב שצריך לברך אחר כוס הראשונה, אבל אם טעה במה שחשב שאין לו עוד מה לשתות, בזה גם לדברי המג"א הוי סילוק. אמנם בבגדי ישע ומאמר מרדכי ונהר שלום חולקים לגמרי על דברי מג"א, וס"ל שלעולם ברכה אחרונה הוי סילוק וצריך לברך שוב, וסיים בביה"ל וצ"ע למעשה.

וא"כ בנידון הנ"ל, אף שהי' בדעתו לשתות עוד אם בירך ברכה אחרונה בכוונה וכו"ל, ודאי שלכו"ע צריך שוב ברכה ראשונה על מה שישתה אח"כ, אמנם אם טעה שחשב שצריך לברך ובאמת אין צריך לברך כיון שהי' בדעתו לשתות שוב צ"ע למעשה אם יברך שוב.

ו. והעולה לדינא מכל הנ"ל, דלגבי ברכה ראשונה אף אם יעבור בודאי שיעור עיכול אין צריך לברך על הכוס השניה ששותה (כמבואר באות א'), אא"כ לא הי' בדעתו לשתות (היינו שהסיח דעתו) או ששינה מקומו.

לגבי ברכה אחרונה אם חייב בכלל לברך נתבאר באות ד', ולכאור' אין לנו אלא מה שפסק המ"ב שבעל נפש ישייר רביעית וישתה בבת אחת, ואם לא עשה כן לא יברך מספק משום דספק ברכות להקל.

ואם נתחייב בברכה אחרונה (ששתה רביעית בבת אחת), אם רוצה לשתות עוד כוס בתוך שיעור עיכול מהכוס הראשונה (לכאור' תוך ע"ב דק' וי"א תוך חצי שעה), יברך לאחר הכוס השניה בלבד, ואם חושש שישתה רק לאחר שיעור עיכול יברך לאחר הכוס הראשונה (כמבואר באות ב').

ואם יש בדעתו לשתות שנית בתוך שיעור עיכול, ובתוך שיעור עיכול לשתיה השניה ישתה שוב בתוך שיעור עיכול אלא שאז כבר יעבור שיעור עיכול מהכוס הראשונה, יש להסתפק אם צריך לברך אחר הכוס הראשונה, וכמבואר באות ג', ונראה שאם לא שתה בראשונה תוך כדי שיעור של שתיית רביעית, ודאי שלא יברך ברכה אחרונה, דנצרך שיטת השו"ע שאינו חייב כלל בברכה אחרונה, וגם לשיטת הגר"א דס"ל דחייב בברכה אחרונה, אפשר שנפטר במה שיברך בסוף. אכן אם שתה בראשונה שיעור רביעית בבת אחת ודעתו לשתות שוב בתוך שיעור עיכול מהכוס הראשונה, י"ל דיברך ברכה אחרונה אחר שתיית הכוס השניה (באופן שרוצה לשתות כוס שלישית אחר שיעור עיכול מהכוס הראשונה), וטעמא, משום דכיון שנתחייב בברכה אחרונה על שתיית הכוס הראשונה, ואיכא למיחש שיפסיד ברכתו אם ימתין אחר שיעור עיכול משתיית הכוס הראשונה, לכן עדיף שיברך אחר שתיית הכוס השניה קודם שיעבור שיעור עיכול, ואין בזה חשש ברכה שאינה צריכה כיון דעביד כן לצאת מידי ספיקא.

ואם מברך ברכה אחרונה אחר הכוס הראשונה שוב צריך לברך על הכוס השניה ברכה ראשונה כמבואר באות ה', אא"כ בירך בטעות.

## הרב אלישע גרינברג

### בענין סולת של מנחות וגרש של מנחת העומר

בענין מהי סולת של מנחות מצאתי ג' שיטות.

(א) לשיטת הנצי"ב סולת היא חיטים שהוסרה מהם קליפתם הדקה. וז"ל בהעמק דבר ויקרא ג' ד"ה גרש כרמל: מחיטה נעשה הסולת בהסרת קליפה כידוע, ונכתש הסולת בשעת לישוה בידים. אבל השעורין אי אפשר לעשות כן אלא נעשה למחצה ולשליש כגריסין וזה לשון גרש עכ"ל. ויש להקשות על פירושו מברייאת מנחות פ"ה. תניא אמר רבי יוסי אף חיטי כרזיים וכפר אחים אלמלא סמוכות לירושלים היו מביאין מהן לפי שאין מביאין את העומר אלא מן השדות המודרמות והמגונרות לכך שבהן חמה זורחת ומהן חמה שוקעת כיצד עושה נרה שנה ראשונה ושניה חורש ושונה וזורעה קודם לפסח שבעים יום כדי שתהא סמוכה לחמה ועושה קנה זרת ושיכולת זרתיים וקוצר ומעמר ודש וזורה ובורר וטוחן ומרקד וכו' הרי מפורש שהחיטים נטחנים ולא שלמות. ואפשר שהוא מפרש דהברייאת איירי במנחת בעומר דוקא ולשון חיטי לאו דוקא כמו שפירשו התוס' בפירוש השני שם בסוף ד"ה אין מביאים. אבל מ"מ קשה ממתניתין בפרק שתי הלחם דף צ"ו. חביתי כהן גדול לישתן ועריכתן ואפייתן בפנים ודוחות את השבת טחינתן והרקדתן אינו דוחה את השבת הרי להדיא שחיטי הסולת נטחנים. ואולי כוונת הנצי"ב שאפשר לעשות סולת גם ללא טחינה מחיטים שלמות אבל אם רוצה לטחון ג"כ שפיר דמי וצ"ע.

(ב) לשיטת המאירי הסולת היא חיטים שנגרסו בריחיים של גורסות ונפו מאבק. שנינו באבות פ"ה משנה טו ארבע מידות ביושבי לפני חכמים ספוג ומשפך משמרת ונפה ספוג שהוא ספוג את הכול משפך שהוא מכניס בזה ומוציא בזה משמרת שהיא מוציאה את היין וקולטת את השמרים ונפה שהיא מוציאה את הקמח וקולטת את הסולת. וכתב בפרוש המאירי על מסכת אבות בזה הלשון: לא נאמר אלא על הקרוי ביחוד "נפה לסולת" והסולת הוא גס מן הקמח יותר ועושין פת יפה מן הסולת יתר מן הקמח וכן שהמנחות מביאין אותם מן הסולת הגס עד שמעבירין אותו דרך נפה זו ואותו הקמח דק נקרא אבק המנחות עכ"ל. ונראה לע"ד שכן גם דעת הרמב"ם שכתב בפ"ח מתמידים ומוספין הלכה ג וכיצד היו עושין מביאין שלוש סאין חיטין חדשות ושפין אותן



ובועטין בהן כדרך כל המנחות וטוחנין אותן סולת ומנפין מהן שני עשרונות בשתים עשרה נפה. ולשון טוחנין אותן סולת נראה הכוונתו לטחינה גסה בריחיים של גורסות.

ג) שיטת רש"י היא כמו מאירי אלא שהוסיף שחוזרים וטוחנים הקרטין של סולת לאחר הניפוי. וז"ל בכתובות קי"ב ד"ה סאה קמח וז"ל הוא אבק דק היוצא מן הנפה והחיטין טוחנין בריחיים של גריסין ואינם טוחנין דקין והנפה מוציאה הקמח וקולטת הסולת ומחזיר מה שבנפה לריחיים. וטחינת הסולת השניה שלאחר הניפוי שכתב רש"י לא מצאתי מוזכר בש"ס וכן ברמב"ם לא מובא זה.

ובמנחת העומר כתיב גרש כרמל ולכו"ע הוא מלשון ריחיים של גורסות וכן שנינו בפרק רבי ישמעאל גבי מנחת העומר דף ס"ו. נתנה בריחיים של גורסות. ויש לעיין לשיטת רש"י שטוחן מה שבנפה האם עושה כן גם עם מנחת העומר. ורש"י בסוטה י"ד. כתב גרש בשעורין מובחר שבו מנופה ב"ג נפה כעין סולת חיטין עכ"ל ולפי זה חוזר וטוחן כמו בסולת. אבל רש"י בע"ז י"ט. ד"ה גרסה כתיב גרסה לשון גרש כרמל ויקרא ב' י"ד שלא היה טוחן הדק אלא כריחיים של גורסות המחלקין חיטה לשנים או לארבע לצורך מאכל. וממה שכתב לא היה טוחן הדק משמע קצת שאינו חוזר וטוחן. ואפשר שנחלקו בזה תרגום אונקלוס ותרגום יוב"ע. אונקלוס תרגם גרש כרמל פירוכין וכיכן ואילו יוב"ע תרגם קמח קלי ופירוכין ואולי בא ללמדינו שחוזר וטוחן עד שנעשה דק כקמח. ואולי אין מזה ראיה שהרי בויקרא ב' א' תרגום יונתן של סולת הוא קימחא סמידא אבל בפסוקים ד' וז' תרגם סמידה וצ"ע. שוב ראיתי ברש"י מנחות ע"ו: על המשנה העומר היה מנופה ב"ג נפה וז"ל בדקה בגסה בדקה בגסה: דשתי נפות היו במקדש אחת דקה ואחת גסה שקורין קלייר ובתחילה היו מניפין בדקה והיתה קולטת הסלת והסובין והיה הקמח הולך לעבר הנפה כמנהג גורסות ואחר כך נותנין אותו בגסה שקולטת הסובין שנשתיירו בסלת והגורסות כעין קרטין שממנו הסלת נעשה היה הולך לעבר הנפה ואחר כך חוזרין ומניפין בדקה ובגסה וכן חוזרין חלילה עד שיהא מנופה שלש עשרה פעמים ובלבד שלא ישתייר מן הקמח ומן הסובין עם הסלת וחוזרין וטוחנין קרטין הגורסות והיון סלת עכ"ל. קאי בעומר דרק בו שייך י"ג נפה וכתב דחוזר וטוחן.



## הרב אשר מילר

## בגדר תלמוד תורה דסיני - ולדורות

**חידושו של הא"ע - דהיו ישראל מצוין להיות ניעורין בליל מתן תורה ככ"ג ביוהכ"פ**

א] ראה זה חדש ונפלא, באבן עזרא פ' יתרו, על מה דאמר קרא דוהיו נכונים ליום השלישי, דאולי היה בזה ציווי לישראל להיותם ניעורים בלילה שישמעו קול ה' למחר, ככהן גדול ביוהכ"פ. [היינו ככ"ג שהיה ניעור בליל יוהכ"פ שלא יארע לו פסול עכ"ד.

אחת דיבר ה'אבן עזרא' שתיים זו שמענו: א' - שדין ה'שמירה יתירה' דכ"ג מטו"ק בליל יוהכ"פ לאו משום כשרות העבודה, [כעין מה שמתקנין לו אשה אחרת שמא יארע לו פסול] אלא הוא ניהוג מיוחד של פרישות יראה וטהרה לקראת הכניסה לפני ולפנים, והוא חידוש גדול. ב' - שמעינן מינה, דהכלל ישראל במתן תורה היו כולם כאותה בחינה של כ"ג הנכנס לפני ולפנים, ואשר ממילא הוצרכו ל'שמירה יתירה' דכ"ג הנכנס לקודש הקדשים<sup>1</sup>.

ובפשטות הכוונה בזה דעצם שמיעת קול ה' וגילוי שכונה אין לך קירבה אל הקודש יותר מזה אשר מחייב פרישות לטהרה [עין ד' הגרי"ז עה"ת על כיבוס בגדים אחר שאמרו רצוננו לראות את מלכינו], אולם ז"א דכבר הוכיחו תוס' בשבת [דף פז. יובא ד' להלן] דמדלא הקפידה תורה אלא על טומאת קרי ע"כ דמלתא דתלמוד תורה הוא דקפדינן אטומאה, א"כ עלינו למצוא טעם מדוע היה להם לישראל דינו של כ"ג הנכנס לפני ולפנים.

**מ"ט לדורות לא נתקן טבילה לדברי תורה משום אימה יראה רתת וזיע.**

ב] הנה מן הראוי להתבונן, הנה דרש מרע"ה דבר ה' 'התקדשו היום ומחר'<sup>2</sup> - היום דומיא דמחר וכו' והוסיף מדעתו יום אחד לפרישה משום 'פולטת ש"ז' (כדאי' שבת

<sup>1</sup> והא דלא הקפידה תורה על טבולי יום, והרי טבול יום נמי אסור במחנה שכונה וכ"ש בקה"ק, אולי משום דסו"ס מאחר ולא באו שם, רק כיוונו עינם וליבם שם, הנה לא גרע ממעשה פרה מול קדה"ק דטבול יום הוכשר בו ודוק.

<sup>2</sup> דרך אגב יש לי להעיר איך יכול היה משה לדרוש דרשה מ"ג מדות קודם שניתנה תורה, הלא בפשטות ענין דרשת חז"ל הוי כח שניתן למשה במתן תורה ויל"ע הוזה, אולם יתכן א' דכח הדרשות ניתן לו עצמו מיד ה' קודם מתן תורה בהיותו על ההר כמו דאי' בנדרים דניתן למשה, הב' עצם נתינת התורה היה באמת ביום ו' סיון באמרם נעשה ונשמע, נמצא דכח התורה וסגולותיה נתנו קודם ליום ז', א"כ שפיר היה יכול

פו.) וכתבו תוס' שם (ד"ה מנין) דטעם מה דהקפידה תורה על טומאת קרי טפי משאר טומאות, הוא משום והודעת לבניך יום אשר עמדת וכו' מה להלן באימה ויראה רתת וזיע אף ד"ת כן (ברכות כב) לאפוקי בעל קרי שמחמת קלות ראש הוא בא.

המבואר מד' התוס' דדין טהרה דסיני היה מדין דברי תורה דצריכין להיות בטהרה, וצ"ע א"כ מדוע לדורות לא נאסר תורה לבעלי קריין כמו במתן תורה – עד שהוצרך עזרא לתקן טבילה לד"ת (ברכות כב) ונתבטלה גם תקנה זו, ולשיטת הרמב"ם גם עזרא עצמו לא תיקן טבילה 'משום טומאה' כ"א משום שלא יהיו רגילין אצל נשותיהן (דלא כרש"י ברכות כ. עי"ש) וכ"ז צ"ב מדוע לא קפדינן בהא כיום אשר עמדנו ברתת ובזיע, הלא הלכה היא בד"ת.

והנראה דהנה אי' בספרי פ' עקב (הביאו הרמב"ם סהמ"צ עשה ה'). ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם, לעבדו זה תלמוד, וכן במדרש פ' ראה דרש את ה"א תירא ואותו תעבוד, עבדהו בתורתו עבדהו במקדשו. המבואר דמלבד מה דתלמוד תורה א' מתרי"ג מצוות, הנה תורה הוי נמי כ'כלי שרת' לעבודתו ית'<sup>3</sup>, ומעתה נראה לומר דמאי דבעינן בתורה דליהוי 'באימה וביראה ברתת ובזיע' הוא אך מההלכה ד'עבדהו בתורתו', היא הדביקות של הנפש באורייתא וקב"ה, והיא היא אשר צריכה באמת להיות באימה ביראה וכו' כדרך העבודה קמי מארי', אבל משום מצות תלמוד תורה לא גרע משאר מצוות דאין הטומאה חוצצת ומעכבת, ולהכי הוא דהוצרכנו לתקנת עזרא שתיקן טבילה לדברי תורה גם לאלו המקיימים רק המצוה דתלמוד תורה בלי בחינת העבודה שבה.

ולפי"ז נראה דגדר מעמד הר סיני, היה האופן הנשגב ביותר של עבדהו בתורתו ובמקדשו, כי שמענו הוד קולו ודברות קדשו בלהבות אש, גם ההר נתקדש בקדושת קדש קדשים, נמצא א"כ דרגת אותה עבודה הגיע למעין עבודת יוהכ"פ דלפני ולפנים. מעתה מאירים היטב דברי הא"ע דהוצרכו ישראל להיות נייעורים כלילה כשמירת כ"ג ביוהכ"פ מטומאת קרי כלילה, שהרי זה היה כל בחינת תורה דסיני ככ"ג הנכנס לפני ולפנים לעבוד קב"ה בתורתו ומקדשו ודוק.

להוסיף משה יום אחד מדעתו מכח הדרשה הזו, וא"ש גם הערת המג"א יום מתן תורתנו, דבאמת כח התורה ניתנה קודם שו"מ דהחת"ס זי"ע פ' יתרו כ' דקדושת עם ישראל וטבע המיוחד להם חייל בו' סיון, לכן שיעור טומאת פולטת דתלי' במה דייגי במצוות כבר היה מעת אמרם נעשה ונשמע עי"ש.

<sup>3</sup> עד כדי כך שס"ד כי לא יוכלו הטמאים לתלמוד תורה כלל [ברכות כב], היינו כדי שלא יטמאו התורה מקדש ה' – ע"ז אמרו [שם] אין ד"ת מקבלין טומאה. וברמב"ם ה' ס"ת כ' דמה"ט נהגו להתיר לזב ובע"ק ליגע בעצי התורה משום שאין ד"ת מקבלין טומאה ודוק היטב.

### שבירת הלוחות היה מצד בחינת העבודה שבתורה.

ג] והנה בשבת פז. וכן ביבמות סב. דמשה רבינו ע"ה דן ק"ו בעצמו בשבירת הלוחות, מקרבן פסח, ומה פסח שהוא אחת מתרי"ג מצוות אמרה תורה כל ערל לא יאכל בו, התורה כולה וישראל מומרין על אחת כמה וכמה. והסכים הקב"ה על ידו שנאמר אשר שברת יש"כ ששיברת. וקשה מאי ק"ו הוא והלא מדין הקרבנות הוא דמומר אסור בפסח עיי"ש בתוס'. ויעוין מהרש"א עוד שהקשה מספר 'מפענח רזא' דהא אמרינן אפילו עובד כוכבים עוסק בתורה הרי הוא ככ"ג הנכנס לפני ולפנים ומ"ש מומר.

ונראה לאור דברינו דמה דמשה שבר הלוחות הוא מכח בחינת המקדש והעבודה, דזה לא שייך במומרין, דהם לא ידבקו בשכינה, ק"ו מפסח דנאסר למי שאין לבו לשמים, ק"ו תורה כולה שלא ידבקו בה מי שאין לבו לשמים והיינו דהלוחות שנמסרו נמסרו באופן שיוכלו לעבוד ה' בתורתו לכן כל ערל לא יאכל בו, ומה דעכו"ם דלמד תורה היינו דיש לו שכר תלמוד שמביא לידי מעשה, אך אין לו באמת הבחינה העמוקה של לפני ולפנים.

### מצות ת"ת תחילתה בלילה או ביום.

ד] בברכת אהבת עולם 'בשכבינו ובקומינו נשיח בחוקיך' ונשמח בד' ת"ת ובמצוותיך לעולם ועד. כי הם חיינו וכו', ובהם נהגה יומם ולילה ואהבתך אל תסיר וכו'. פתח ב'בשכבינו ובקומינו' אלמא זמן שכיבה קודם קימה לתלמוד תורה, ומסיים ב'יומם ולילה' דתחילתו ביום והמשיכו בלילה, והוא מיוסד על המקראות 'בשכבך ובקומיך', וקרא ד'והגית בהם יומם ולילה', ואלא דצ"ב שינוי מטבע הלשון, האם ת"ת עיקרו מן הלילה או מן היום.

ולהנ"ל נ' דמצד ה'מצוה' דת"ת בזה תחילת היום הוא הלילה כשאר המצוות, אולם מצד בחינה של לעבדו בתורתי הוא בחינת דבקות המחשבה והעיון בתורת ה' ובה' יתברך [והוא בעצם עיקר כחה של תושבע"פ] הנה שם הסדר הפוך דתחילת העבודה מתחלת ביום, וההמשך וההשפעה בלילה, כי לפי העמל ביום כך קונה חכמתו בלילה, וכבחינת עבודת הקדשים דהלילה הולך אחר היום והקטרת אימורים הוא המשך עבודת יום. והיינו דאמר בשכבינו ובקומינו נשיח בחוקיך ונשמח במצוותיך לעולם ועד, היינו מצד ה'מצוותיך' שבתורה 'נשיח' בה בשכבינו ובקומינו היינו קריאת שמע ערבית

ושחרית שיחה בפה, שהוא השיעור 'תלמוד תורה' הקבוע והמחוייב מצד המצוה כדאי' בנדרים [ח.]. אי בעי פטר נפשיה בק"ש שחרית וערבית<sup>4</sup>.

אבל מצד הבחינה של העיון והפלפול שהיא העבודה ודבקות המחשבה ע"ז אמר כי הם חיינו ואורך ימינו, היינו דע"מ שהד"ת יהפכו לעצם מעצמינו לנצח נצחים, נהגה היינו גם בכח המחשבה לדבק נפשינו בה יומם ולילה כסדר העבודה, ובוזה מסיים ואהבתך אל תסיר ממנו לעולמים דכמים פנים אל פנים, לנפש העמלה ודבקה באהבת התורה, כך היא עמלה לו לגלות לו סתרי תורה באהבה מאת ה'.



<sup>4</sup> [נעי' או"ש דחידש דכמו בכל מצוה יש שיעור עיקרו של המצוה השוה לכל נפש, ויש הבחינה המתאמת לכל אחד לפי גדלות מוחו, ו'השחרית וערבית' דת"ת הוא גוף מעשה המצוה המחוייב כמו לולב ושופר, ואילו התעמקות והדבקות בתורה יומם ולילה ודאי לא נתנה לכולם בשיעור אחד, אלא כ"א לפי יכולתו ולפי זכות שכלו ונשמתו].

## זמן מתן תורתינו

אך הנה כד מעיינת בה הנה למעשה לא משכח"ל כלל לחד מהתנאים בברייתות שהובאו בגמ' דס"ל דמתן תורה חמישים ואחד יום לאחר יציא"מ, דהנה הברייא דהובא בגמ' דס"ל דניסן ופסח דהאי שתא בחמישי הוא במכילתא ושם איתא להדיא דבשישי ניתנה תורה וצ"ע. [וכ"ה בפרקי דר"א דבחמישי יצאו ובשישי נתנה תורה] ורק הברייא דסד"ע שהובא בגמ' דבשישי יצאו ממצרים אמרה שם דמתן תורה הוי בשבת וא"כ אישתכח דלכלהו ברייתות מתן תורה ביום החמישים ולא מצינו לאחד מן התנאים שס"ל דיציא"מ ביום חמישי ומתן תורה בשבת. ולכן ס"ל לרב יוסף בפסחים דשפיר אית לן למימר דגם ר' יוסי אית ליה האי כללא אלא דס"ל דחסרונה לניסן דהא שתא ואדרבה כ"ש אית לן לומר דלר' יוסי חסרונה לניסן מלומר דלרבנן עברוה לאייר שהרי באותה שנה ע"כ דהוו טפי חסירים כמבואר למסקנת הגמ' [וכמשנ"ת במק"א טעמו של דבר.<sup>1</sup>]

<sup>1</sup> עי' בחוברת מניסן מש"ש מהמד"ת דיוס לידת יצחק היה ביום ר"ח ניסן דחמה דייקא שהיה ביום ראשון. ועי' במק"א שכ' דהקמת המשכן והשראת שכינה בו בעי' למהוי בר"ח ניסן דהוא חמישים יום קודם העשרים באייר שבו נעלה המשכן לראשונה ונסעו מהר סיני דנשלמה בכ' באייר שנת חמה תמימה למתן תורה וכד"א רב לכם שבת בהר הזה.

וגם דברי רבא בשבת לא סתירה לזה כלל, שעיקר תורף דברי רבא לא אתי אלא אתי לפרש פלוגתא דר"י ורבנן דנחלקו אי ב' בחודש ניתנה תורה או ב' בחודש ואתי לפרש דלא תימא דנחלקו מתי נתנה תורה דלר' יוסי נתנה בשבת ולרבנן נתנה יום קודם לכן בשישי כדס"ל להמכילתא, אלא דגם רבנן מצי למימר דניתנה בשבת מגזרה שוה וכהסד"ע, אלא דרבנן ס"ל דר"ח סיון היה ביום שני<sup>2</sup> ור"י ס"ל דר"ח היה ביום ראשון, אבל היאך ר"ח סיון ביום ראשון לא נתפרש בדברי רבא. ואיה"נ דבתחילת הסוגיא דאיתי ברייתא דניסן ופסח בחמישי והוה ס"ל השתא בגמ' דכו"ע היא, מקודם דידעינן דאיכא פלוגתא גבי פסח מתי הוה, א"כ, ע"כ דהפלוגתא דרבנן ור"י היא אם עברוה לניסן או לאו אבל במסקנא דסוגיין שהביא ברייתא דפסח בשישי וזו לכה"פ דעת רבנן וכמ"ש בגמ', א"כ, שוב יתכן לומר דאדרבה גם ר"י מודה דבשישי הוי פסח<sup>3</sup> אלא דס"ל חסרוה לניסן וכמ"ש בגמ' דהאי שתא שנה חסרה הייתה וק"ל<sup>4</sup>.

ויש להוכיח ככל החזיון הזה דהכי נקטינן בדעת ר"י שהרי אנן עבדינן את שלושת ימי ההגבלה דר"י קודם חמישים יום וזהו לכאור' דלא כמאן ע"כ דנקטינן דלר"י הוו שלושת ימי הגבלה קודם לחמישים יום אלא טעמיה דר' יוסי משום דחסרוה לניסן.

וההכרח לר' יוסי למימר דר"ח סיון ביום ראשון נראה שהוא משום דס"ל דבחמישה עשר יום באייר שהגיעו לאלוש וכלה החררה שהביאו ממצרים זה היה בשבת, שהרי אח"ז ירד המן ששה ימים כדמשמע קראי ששת ימים תלקטוהו וא"כ ר"ח אייר הוי נמי ביום שבת ור"ח סיון ביום ראשון ומינה דחסרוה לניסן שהרי יצאו בשישי כמ"ש בסד"ע.

אבל רבנן ס"ל דבאו לאלוש ביום ראשון והמן ירד ביום שני וקרא דששת ימים תלקטוהו הוא עם היום שלהדבור של ירידת המן וכמ"ש בהגר"א בסד"ע. ולכן שפיר ס"ל מתקיים דניסן מלא. אבל תרוויהו גם ר' יוסי ס"ל דר"ח ניסן ויציא"מ ביום שישי.

<sup>2</sup> וככל דברי רבא מוכח מהסדר עולם.

<sup>3</sup> הנה ודאי דלר"י צ"ל דניתנה תורה בשבת ולא ס"ל כהמכילתא דבשישי נתנה תורה דהרי א"א לומר דנתנה בשישי ור"ח סיון בשבת דא"כ ר"ח אייר בשישי וירידת המן לראשונה היה בשבת [אן בשישין] ולא יתכן כלל כמבואר בפסוקים.

<sup>4</sup> ויש להוסיף בזה דא"ש טפי לפמ"ש התשב"ץ במאמר חמץ דלחושבנא דמולדות דידן אישתכח דמולד ניסן הוא בה' ב' של"ב ור"ח ניסן מתאים לפי"ז למהוי בשישי, א"כ כיון דבכ"ד בסד"ע מוכח דר"י נמי אזיל בחושבנא דמולדות דידן המסור לן מר' הלל הנשיא א"כ א"ש טפי לומר דמודה דר"ח ניסן בשישי וחסרוה ללניסן.

רק ס"ל דחסרוה לניסן כדאיתא בגמ' דעבוד טפי חסירים בהאי שתא. [ורבנן ס"ל דאע"ג דהאי שתא עבוד כמה חסרים ס"ל דניסן הוי מלא וכסיון דהאי שתא דהוה נמי מלא מדירד משה ב"ז בתמוז].

והנראה בעזה"י לסדר המקראות לרבנן כמין חומר דהרי ביום א' נאמר להם שירד המן וביום ב' ירד המן בראשונה ואמרו מן הוא ואז אמר להו משה שלא ישאירו מזה עד בוקר ואח"כ כתיב שלמחרת היינו ביום השלישי השאירו מהעם ויקצף משה וכו' ואח"כ כתיב וילקטו בבוקר בבוקר הינו שני בקרים רביעי וחמישי, [וכדמצינו במדר"ת על נדבת המשכן דר' יהודה ור"נ אמרו תרוייהו דהביאו נדבה שני ימים שנאמר והם הביאו נדבה בבוקר בבוקר]. ומיד לאחמ"כ כתיב ויהי ביום השישי לקטו לחם משנה, וא"כ אישתכח דיום השישי היינו שישי לדיבור שהיה ביום ראשון בחמישה עשר לאייר וכמשנ"ת בהגר"א שם.





## הרב יחזקאל שרגא וינבך

### למה לא נזכר בתורה חג השבועות כיום מתן תורה?

ידועה השאלה מדוע לא נזכר בתורה כלל עניינו של חג השבועות כזמן מתן תורתנו, ואילו במטבע נוסח התפילה הגדירו אנשי כנה"ג את כל ענינו כן. ועי' ב"כלי יקר" (ויקרא כג, טז) שעמד בזה וציין למה שכתב בספרו "עוללות אפרים" דכיון דצריך שיהיה דומה לאדם בכל יום כאילו היום קבלה מהר סיני לכן לא רצתה התורה להגביל את זמן מתן תורתנו ליום ידוע עיי"ש. ועדיין צ"ב א"כ מדוע חכמים כן ראו להעמיד את החג כן.

ואולי אפשר לבאר ע"פ דברי רש"י בפסחים סח: על דברי הגמ' שם א"ר אלעזר הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם. מ"ט יום שנתנה בו תורה הוא. ופירש"י שישמח בו במאכל ובמשתה להראות שנוח ומקובל יום זה לישראל שנתנה תורה בו. וביאור דבריו דאין כאן איזה מעלה בזה שנתנה בו תורה לענין הקיום של מצות שמחה ובודאי שהקיום של שמחה ע"י הכולל לה' למאן דס"ל דמהני הוא קיום מעליא, אלא דמ"מ ענינו של השמחה בעצרת הוא להראות שקבלת התורה נוחה ומקובלת עלינו, וזה נראה רק ע"י קיום השמחה בצורה ד"לכם".

ולפי"ז י"ל דאם התורה היתה מעמידה את עניינו של יום כיום קבלת התורה א"כ לא היה ניכר בשמחתנו ביום זה דאנו מרוצים באמת בקבלת התורה אלא אנו שמחים כיון שכך ציותה התורה לשמוח ביום זה בקבלת התורה. וע"כ סתמה התורה את עניינו של יום וחז"ל העמידו את תוכנו של יום על ענין קבלת התורה וממילא בזה שאנו מעמידים את שמחתנו ביום זה על ענין מתן תורתנו אנו מראים שנוח ומקובל עלינו יום שנתנה בו תורה לישראל.





עניינא דיומא

עניני חג השבועות ומתן תורה באגדה

## הרב ראובן קוקלין

### משכנו של תלמיד חכם – בית המקדש?

נאמר בפרשת אמור: "וְבַת כֹּהֵן כִּי תִהְיֶה לְאִישׁ זָר... וְבַת כֹּהֵן כִּי תִהְיֶה אֶלְמָנָה וְגִרוּשָׁה וְזָרַע אֵין לָהּ" (ויקרא, כ"ב, י"ב-י"ג). בכך שהתורה הסמיכה את המילים "וְבַת כֹּהֵן כִּי תִהְיֶה לְאִישׁ זָר" למילים "וְבַת כֹּהֵן כִּי תִהְיֶה אֶלְמָנָה וְגִרוּשָׁה וְזָרַע אֵין לָהּ" היא רמזה ש"בת כהן לישראל - אין זיווגם עולה יפה" (ראה פסחים, מ"ט, ע"א). הגמ' שואלת על כך מדבריו של רבי יוחנן: "הרוצה שיתעשר - ידבק בזרעו של אהרן", הרי שאנו רואים שמעלה היא למי שאינו כהן לשאת בתו של כהן. מיישבת הגמ' את הסתירה באופן הבא: דווקא כשישראל עם הארץ אין זיווג עם בת כהן עולה יפה, אבל אם בת כהן נישאת לתמיד חכם, אזי נישואים אלה אדרבה מביאים ברכה.

דברי הגמ' לכא' אינם מובנים: מה בכך שהבעל שאינו כהן הוא תלמיד חכם, סוף סוף הוא זר אצל כהונה, ואם כן הוא לכאורה כלול בדברי הפסוק: "וְבַת כֹּהֵן כִּי תִהְיֶה לְאִישׁ זָר". ועוד קשה: מדוע הצירוף של מעלת תלמיד חכם עם כהונה מביא לידי עשירות. אכן מצאנו שתורה היא סגולה לעשירות, שהרי במסכת עבודה זרה (נ"ט ע"ב) נאמר: "דבר זה כתוב בתורה ושנוי בנביאים ומשולש בכתובים: כל העוסק בתורה - נכסיו מצליחים לו", אך לא מצאנו שכהונה מצד עצמה מביאה ברכה בנכסים.

בכדי ליישב שאלה זו נביא את דברי הגר"ח מוולוז'ין ("רוח החיים", ג', ג') המסביר את ענין הקרבנות: כל דבר בעולם הזה, הוא כותב, מורכב משני חלקים - גשמי ורוחני, ועל ידי ששמים את הקרבן על האש שעל המזבח היורדת מלמעלה סר הרע ונהפך הקרבן כולו לטוב. רב חיים כותב שאותו ענין מתקיים על ידי תלמיד חכם: כל שימוש שהוא משתמש מן העולם בשביל ללמוד תורה מקדש את העולם. ובזה תלמיד חכם מתדמה לכהן בעבודתו.

על פי דבריו יתבאר דברי רבי יוחנן המוזכרים למעלה. שאלנו: מה בכך שבעלה של בת כהן תלמיד חכם, סוף סוף הוא זר אצל כהונה. אמנם לפי מה שכתבנו אינו קשה, שהרי ישנו דימיון וקשר גדול בין כהן לתלמיד חכם. ובאמת מצאנו שתלמיד חכם קרוי "כהן", כמו שכתוב (שמואל ב' ח', י"ח): "וְאֶנִּי דָּוִד כֹּהֵנִים הָיִיו", והם הרי לא היו כהנים כי אם תלמידי חכמים (ראה נדרים, ס"ב ע"א).

כמו כן לא קשה, מדוע כהונה בצירוף עם מעלת תלמיד חכם נעשית סיבה לעשירות: משום ש"עבודת כהונה" אצל תלמיד חכם - לקדש את עניני העולם הזה, ואם כן מוכרח שיהיה לו ריבוי נכסים בכדי שיוכל להתעסק בעבודה זו.

על פי זה נבין את דברי חז"ל במסכת יומא (ע"א ע"א) ש"הרוצה לנסך יין על גבי המזבח - ימלא גרונו של תלמידי חכמים יין", ובמסכת כתובות (ק"ה ע"ב) אמרו: "כל המביא דורון לתלמיד חכם - כאילו מקריב ביכורים", ובמסכת ברכות (י' ע"ב) מובא: "כל המארח תלמיד חכם בתוך ביתו ומהנהו מנכסיו - מעלה עליו הכתוב כאילו מקריב תמידים".

נפלא לראות עד היכן מגיעה הידמות של תלמיד חכם לכהן העובד בבית המקדש מהכנות שונות לאירוח של הנביא אלישע. מובא בספר מלכים שאחרי ששונמית הכירה באלישע שהוא איש קדוש אמרה לבעלה (מלכים ב' ד', ט'-י'): "הִנֵּה נָא יָדַעְתִּי כִּי אִישׁ אֱלֹקִים קָדוֹשׁ הוּא עֹבֵר עָלֵינוּ תָּמִיד: נַעֲשֶׂה נָא עֲלֵית קִיר קִטְנָה וְנָשִׂים לוֹ שָׁם מָטָה וְשִׁלְחָן וְכֶסֶא וּמִנְרָה וְהָיָה בְּבֹאוֹ אֵלֵינוּ יִסֹּר שְׁמָה". בספר "אמרי נועם" (ברכות, ח' ע"א) מביא הגר"א בשם מקובלים ששונמית הכינה ארבעה כלים אלה כנגד ארבעה כלים עיקריים שהיו בבית המקדש. ונראה להסביר את דבריו באופן הבא: כנגד מיטה ששונמית הכינה עבור אלישע היה בבית המקדש ארון הקודש, שהרי קודש הקדשים נקרא בספר מלכים (ב' י"א, ב', ראה רש"י שם) "חֶדֶר הַמִּטּוֹת" על שם ארון הקודש שהיה שם. וכנגד שולחן היה "שולחן לחם הפנים". כנגד כסא היה מזבח, שהרי מזבח מכוון כנגד כסא הכבוד, כמו שמבואר במדרש תנחומא (ובאבות דרבי נתן מובא: "כל הקבור תחת המזבח כאילו קבור תחת כסא הכבוד"). ואילו המנורה מכוונת כנגד המנורה שהיתה בבית המקדש. וכתב הגר"א רמז לכך: ראשי תיבות של כלים אלה - "משכן" (מיטה, שולחן, כסא, נר).

ולפי דברי הגר"א הנ"ל יתבאר דברי הזוהר בפרשת בשלח (מ"ד ע"א). שם זוהר שואל: שונמית הכינה עבור אלישע כלים שלא כסדר שימושם, שהרי שימוש של המיטה הוא בסוף היום, ומדוע הזכירה אותה בראש. עונה הזוהר: היא הקדימה את המיטה משום שהמיטה חביבה מכל שאר הכלים, ודרך האדם להקדים דבר החביב עליו. לכא' דברים אלה הוא פלא גדול, מדוע מיטה חביבה מן הכלל? אך לפי מה שכתבנו שמיטה מכוונת כנגד הארון שהיה בקודש הקדשים מובן הדבר היטב, שהרי ארון היה הכלי המקודש ביותר בקודש הקדשים.

יוצא מכאן שכל עניניו של אלישע שהיה תלמיד חכם היו ענייני קודש ממש. ומסיבה זו לא נמצא לא זבוב על שולחנו ולא קרי על מיטתו (ברכות י' ע"ב), שכל אלה מצויים

בחומר הנוטה לרקבון ולהפסד, אבל לא בקדושה (ועל כן אמרו חכמינו (יומא כ"א ע"א) שמעולם לא נראה זבוב בבית המטבחים שבמקדש). וכשראתה שונמית שלא היו הפסדים אלה מצויים אצל אלישע הבינה שהוא איש קדוש, ולפיכך הציעה לבעלה להכין עבורו את המקום לשהותו בדמיון בית המקדש.

לא פלא שענין שהמארח תלמיד חכם בתוך ביתו כאילו מקריב תמידים חז"ל למדו דווקא מהאירוח של שונמית את אלישע.



## הרב דב גדליה דרקסלר

### רבי שמעון תלמידו של ר"ע; סובר סברא ודורש טעם

#### א. השפעת הרב על תלמידו באין אמר ואין דברים

הגאון רבי חיים שמואלביץ זצ"ל עמד בשיחותיו (שיחות מוסר תשל"א, כ"ג. תשל"ג ב') על נקודה נפלאה במהות המושג **רב ותלמיד**. בגמ' (סוכה כ"ח א') כתוב שהעיד רבי אליעזר על עצמו "לא אמרתי דבר שלא שמעתי מפי רבי מעולם". וקשה, איך זה יתכן, וכי לא היה רבי אליעזר מחדש הלכות בפלפולו, ומפורש באבות דרבי נתן (פ"ו) שהיה רבי אליעזר יושב ודורש דברים שלא שמעתן אוזן מעולם.

ואמר הוא זצ"ל שאין ענין רב רק במה שהתלמיד שמע ממנו, אלא גם ובעיקר מה **שלא שמע ממנו**. דוקא כאשר התלמיד מכין בדברי עצמו לנקודת מבטו של הרב, אז יקרא תלמיד. רבי אליעזר חידש כל ימיו דבריו שלא שמעתן אוזן, אבל כולם היו בבחינת 'דברי הרב'. רוחו ושיטתו של רבו שנחה עליו, בחינת הנאמר (מלכים ב' ב' ט"ו) נָחָה רוּחַ אֱלֹהֵיהֶם עַל אֶלְיָשָׁע, לא נטו ממנו גם כאשר סבר סברא מעצמו, ועל הרוח הזאת היה אומר שלא אמר דבר שלא שמע מפי רבו.

כעין יסוד זה שמעתי מהגאון רבי מיכל זילבר שליט"א. בגמ' (סנהדרין ס"ח א') מובא תיאור מרעיד אודות יום פטירתו של רבי אליעזר ש"נכנסו רבי עקיבא וחביריו לבקרו". רבי

1 נכתב כהבנתי וכלשוני. וכן בהמשך.

אליעזר היה בנידוי "שברכוהו במחלוקת תנורו של עכנאי, בבבא מציעא (נ"ט ב' 2)". לכן במשך כל השנים הללו לא באו תלמידיו לשמשו. באותו יום, שנכנסו לבקר וישבו לפני בריחוק, נוראות גער בהם על שלא באו ללמוד מפיו כל אותן שנים, וביותר רבי עקיבא<sup>3</sup>. והנה כאשר יצאה מיטתו, ביום שלאחר מכן, היה רבי עקיבא "מכה בבשרו עד שדמו שותת לארץ... ואמר אָבִי אָבִי רָכַב יִשְׂרָאֵל וּפָרָשָׁיו הִרְבֵּה מַעוֹת יֵשׁ לִי וְאֵין לִי שׁוֹלְחָנִי לַהֲרָצוֹת". פירש רש"י "כלומר, הרבה שאלות יש לי לשאול, ואין למי לשאול". כמה קושי יש בזעקתו של רבי עקיבא: הלא בחיי חיותו כבר לא בא לפניו, ומה נתחדש עתה שאין לו שולחני להרצות. ואמר הגר"מ, מכאן נלמד, שכל עוד שהרבי בחיים, הָאָרִי הָחִי, רוחו פועמת וחיה יותר בלב תלמידיו, כדמות בעל השמועה שעומדת. פָּהֲלוּ נָרוֹ עָלֵי רֵאשֵׁנוֹ אִי אפשר לומר 'אין לי שולחני להרצות'; השולחני כאן, גם אם לא מרצין לפניו בפועל<sup>4</sup>.

וקרובין דבריהם זה לזה.

## ב. מידותיו של רבי שמעון תרומת מידותיו של ר"ע, ואעפ"כ חידש מעצמו עיקר גדול

אחד מתלמידיו של רבי עקיבא היה רבי שמעון בר יוחאי. "שבא רבי עקיבא אצל רבותינו שבדרום ושנאה להם: ר"מ ור' יהודה ור' יוסי ורבי שמעון ורבי אלעזר בן שמוע, והם הם העמידו תורה אותה שעה" (יבמות ס"ב ב'). ורבי עקיבא קראו בני (מעילה ז' א'). ומפורש במקום אחר שכל תורתן של אלו התלמידים - בשיטת רבי עקיבא אמרום. "סתם מתניתין רבי מאיר, סתם תוספתא רבי נחמיה, סתם ספרא רבי יהודה, סתם ספרי רבי שמעון, וכולהו אליבא דרבי עקיבא (סנהדרין פ"ו א'). ופירש רש"י "ממה שלמדו מר' עקיבא אמרום". למדנו שתלמידי ר"ע לא אמרו שמועות אלא מפיו, ולשיטתו הלכו. וכבר

2 לשון רש"י.

3 "אמר להם, ועד עכשיו למה לא באתם. אמרו לו, לא היה לנו פנאי (ופי' ביד רמ"ה, שלא מפני כן לא באו, אלא לפי שברכוהו. אלא שלא רצו לומר כן מפני כבודו). אמר להן, תמיה אני אם ימותו מיתת עצמן. אמר לו רבי עקיבא, שלי מהו. אמר לו, שלך קשה משלהן (ופרש"י, מפני שלבך פתוח כאולם, ואילו שמשנתי היית למד תורה הרבה)".

4 ובדרך רחוקה קצת נתחבר לי בזה מה שראיתי להר"צ הכהן מלובלין (צדקת הצדיק אות קע"ב) שכתב כך: "והמתקת הנפש בכל חסרונות שבה בתולדה על ידי דיבוקה לפרנס הדור וכדרך שאמרו ז"ל (ברכות ח' א') כל זמן ששמעי בן גרא קיים לא [נשא שלמה את בת פרעה], כי האב והרב הם שורש לנפש הבן והתלמיד. וכאמרם ז"ל בנפש האב ביוסף (סוטה ל"ו ב') ראה דמות דיוקנו של אביו וזה מונע מרע חס ושלום". הבנתי מדבריו, שסגולת ענין 'דמות דיוקנו' הוא דוקא בחיי חיותו של האב או הרב. אם יעקב כבר לא היה חי אז לא היתה דמות דיוקנו מונעת, וכמו שאמרו כל זמן ששמעי בן גרא קיים וכו'. היינו כל השפעת רב על התלמיד הוא בעיקר בחיים חיותו.

אמר ר"ש לתלמידיו [גיטין ס"ז א'] **בניי שנו מדותי, שמדותי תרומות מתרומות מידותיו של ר"ע**<sup>5</sup>.

ואכן לא מצאנו הרבה מחלוקות בין רבי שמעון לרבי עקיבא רבו; ומה שנמצא באיזה הלכות שחלקו, אין תימה. אבל קושי אחד יש, שמצאנו עיקר גדול בתורה, שהוא חידושו של רבי שמעון **הדורש טעמא דקרא**, היינו שהלכות שבתורה מתפרשים ומוגדרים על פי טעמים. כאשר צייתה תורה [דברים כ"ד י"ז] **וְלֹא תִחַבֵּל בְּגֶד אֶלְמָנָה**, עמד רבי שמעון על טעמו של דבר, ואמר, מתוך הטעם אני למד שרק באלמנה ענייה דיבר הכתוב, אבל אלמנה עשירה ממשכנין אותה [ב"מ קט"ו א' ועוד]. אמנם בתורה לא נכתב טעם, אבל יש לדרשו ולהכריע על פיו.

רבי עקיבא רבו לא דרש טעמא דקרא, כמו שנראה לפנינו. והיה, איפוא, מקום לשאול, איך בענין יסודי כזה חידש רבי שמעון מה שלא היה רבו סובר; מהיכן למד רבי שמעון שהתורה מתפרשת ע"פ טעמה, דבר שלא שמע מרבו.

לא הייתי מעז פני לשאול כזאת אם לא שנראה ונתגלה מסוגיה אחת שאכן יסוד שיטת רבי שמעון - שיטת רבי עקיבא רבו היא. הגם שהוא עצמו לא סבר כן, אולם מיסוד שיטתו דייקא גילה רבי שמעון את שיטתו. - ואין צריך לומר שאין בדברים אלא כהצעה בעלמא, הלא לכם לדעת אם לקרב אם לרחק.

### ג. המשנה בגיטין מתפרשת כרבי עקיבא, דוקא כשיטתו של רבי שמעון

שנו בגיטין [מ"ח ב'] "הניזקין שמין להן בעידית... מפני תיקון העולם". ובגמ' שאלו "מפני תיקון העולם, דאורייתא היא דכתיב **מִיטֵב שְׂדֵהוּ וּמִיטֵב כְּרָמוֹ יִשְׁלַם**". ותירץ רבינא [מ"ט ב'] "לעולם מתני' ר"ע היא דאמר מדאורייתא בדמזיק שיימינן, **ור"ש היא דדריש טעמא דקרא**, ומה טעם קאמר. מה טעם הניזקין שמין להן בעידית, מפני תיקון העולם. דתניא, אמר ר"ש, מפני מה אמרו<sup>6</sup> הניזקין שמין להן בעידית, מפני הגזלנים ומפני החמסנין, כדי שיאמר אדם למה אני גוזל ולמה אני חומס, למחר ב"ד יורדין לנכסי ונוטלין שדה נאה שלי, וסומכים על מה שכתוב בתורה **מִיטֵב שְׂדֵהוּ וּמִיטֵב כְּרָמוֹ יִשְׁלַם** לפיכך אמרו הניזקין שמין להן בעידית".

5 "והיינו שורש למודי רבי עקיבא" (ר' צדוק הכהן מלובלין, פרי צדיק ל"ג בעומר א').

6 גירסת הרי"ף והראשונים: 'אמרה תורה'.



ביאור המשא ומתן כך: המשנה אומרת שהמזיק משלם בעידית שבנכסים מפני תיקון העולם. משמעות הדברים שזה תקנת חכמים. על כך שואלת הגמ', היאך אמרו שזו תקנת חכמים לתיקון העולם, הרי זה מן התורה, שכתוב בה מִיֵּטֵב שְׁדֵהוּ... יְשָׁלֵם.

בתחילת הסוגיא מבררת הגמ', שנחלקו רבי ישמעאל ורבי עקיבא אם התשלום הוא ב'עידית דניזק' או ב'עידית דמזיק'. 'עידית דניזק' זה קולא, כי לפעמים יוכל המזיק להיפטר בזיבורית שלו אם היא כעידית של ניזק. וזו דעת רבי ישמעאל. רבי עקיבא הוא המחמיר, שסובר שהתשלום בעידית דמזיק, שלעולם המזיק צריך לשלם בקרקע היותר עידית שלו.

ועל שאלתה הביאה הגמ' שני תירוצים. אב"י העמיד את המשנה כדעת רבי ישמעאל: החיוב שמן התורה הוא מקל יותר; שומת העידית נעשית בקרקעות הניזק. חכמים באו והחמירו בדבר, אמרו שמפני תיקון העולם שמים במזיק, והוא משלם מעידית נכסיו. לדבריו טעמה של המשנה מבואר היטב: 'מפני תיקון העולם'. כדי שיזהרו אנשים מלהזיק לחבריהם, החמירו חכמים עם המזיק שישלם מהקרקע היותר משוכחת שלו.

בהמשך בא רבינא ומחדש שהמשנה יכולה להתפרש גם לפי רבי עקיבא. הגם שלדעתו השומא במזיק היא מן התורה, אבל גם על דין התורה אפשר לכתוב את הטעם 'מפני תיקון העולם'. כי כאן אנו תופסים את שיטת רבי שמעון שדרש 'טעמא דקרא'. כאשר אנו דורשים את טעם הכתוב, אין שום מניעה לכתוב על דין תורה את הלשון 'מפני תיקון העולם': זה גופא טעם התורה, למה אמרה תורה שהניזקין שמים להם בעידית - מפני תיקון העולם. וכן מפורש בבבלי אחרת, שאמר רבי שמעון בפירוש שטעמה של תורה בענין זה הוא תיקון העולם.

וכל קטע זה האחרון נכתב בתמצות לשונו של רש"י כך: **מתני' דקתני במידי דאורייתא מפני תיקון העולם, רבי שמעון שהיה תלמיד של רבי עקיבא אמרה.** הדבר המופלא שרואים כאן, שהמשנה כותבת טעם על דברים שהם מהתורה, מתורתו של רבי שמעון נשאבו, שהוא תלמידו של רבי עקיבא, בעל המימרא כאן. ועוד נשוב ללשונו זו.

### ד. ונגזר מזה דבר חידוש, שגם ר"ע דורש 'טעמא דקרא'

דברי רבינא מעוררים תימה גדולה; עמד עליה הנצי"ב בספר מרומי שדה. נקדים תחילה יסוד מוסד בהבנת חידושו של רבי שמעון הדורש 'טעמא דקרא'. יסוד שהעלו התוס' כאן. הרבה מצות נתנו חכמים בהם טעם. וטעמים רבים מצאנו הן בדברי חז"ל והן בראשונים, כידוע. ומה החידוש של רבי שמעון, שעליו חלקו חכמים. מבארים התוס', שהחידוש של

רבי שמעון הוא שדורש את הטעם גם **היכא דאיכא נפקותא**. כלומר, גם במקום שהכרעת הטעם מולידה חידוש בדין. דוגמת הנידון שהזכרנו באיסור הלאו של וְלֹא תִחְבֵּל בְּגֶד אֶלְמָנָה. בתורה כתוב אלמנה סתם, ואין במשמעות הכתוב שום מקום לחלק באיזה אלמנה מדובר. אבל אומר רבי שמעון, כיון שטעם האיסור ברור לי, והוא שייך רק באלמנה ענייה, לכן אין האיסור אלא בה ולא בעשירה. על נקודה זו חלקו חכמים. גם הם יכולים לומר טעם זה או אחר, אבל כל טעם שיאמרו לא ישנה את הדין: הדין ישאר כמו שהפסוק אומר, וכל אלמנה במשמע<sup>7</sup>.

על כרחינו, אומרים התוס', גם בנידון כאן מדובר על גדר כזה: פשוטו של מקרא לא היה מחייב אלא את השומא בניזק. הפסוק כמו שהוא כתוב - מקל על המזיק, שלא יצטרך לשלם אלא כמו עידית נכסיו של הניזק, ולא את הקרקע הכי משובחת שלו. אבל טעמה של תורה יכריח שהחמירה עם המזיק להגבותו מעידית נכסיו.

אבל פירוש זה של התוס' בדברי הגמ' מוקשה מאוד: כלאחר יד נשמע כאן דבר חדש שלא מצאנו בשום מקום, שרבי עקיבא גם הוא דורש טעמא דקרא. השמועה שבכל הש"ס נקראת כשיטתו של רבי שמעון, נמצאת כאן בשמו של רבו רבי עקיבא. ובלשונו של הנצי"ב, **זהו דוחק גדול לומר דרבי עקיבא סבירא ליה כרבי שמעון דדרשין טעמא דקרא**<sup>8</sup>.

7 וכן כתבו התוס' בסוטה (י"ד א') "ולא שייך למימר דדריש טעמא דקרא אלא היכא דנפקא לן מינה מידי דמרי מינה, וקרא סתמא כתיב וכולל הכל, ואנו דורשין טעמו ואומרים זהו הטעם של פסוק...". ופשטות הסברת הדברים היא, שיש חילוק גדול בין טעם מחייב לטעם שאינו מחייב. טעם שאינו מחייב הוא כעין מטעמת שכל אחד טועם בה את טעמו אבל אינו אומר שזה גדר המצוה וְהֵאֲרַכְתִּי בֹזֵה בפרשת משפטים תשע"ה]. וכעין דברים אלו ביאר במנחת חינוך (מצוה תס"ד) אבל מסקנת דבריו הפוכה מדברי התוס'. כתב הטעם שר"ש דורש טעמא רק במקום שנשתנה הדין "...וכי סלקא דעתך דנדרוש טעמא דקרא, הלא דרכי התורה הקדושה עמקו ורמו ואין ביד שכל האנושי להשיג כטיפה מן הים, אלקים הבין דרכה. רק במקום דנפקא מינה לדינא דריש טעם דעל ידי זה נשתנה הדין, והנגלות לנו ולבנינו, אבל במקום שלא נשתנה למה נדרוש, ושבעים פנים לתורה...".

8 נבאר הקושי ביתר אורך. כאמור, אין דברי רבי שמעון אמורים אלא כשיש נפקותא בהטעם, ממילא הוכרחו התוס' לומר שהטעם כאן יצר לנו דין. כלומר, אין חידושו של ר"ע אמור בפירוש הפסוק. הוא מסכים לרבי ישמעאל שפשוטו של מקרא כתוב שבניזק שיימינן, ורק הטעם הפך את הדין לומר דבמזיק. א"כ יוצא לנו דבר מופלא, שר"ע דורש טעמא דקרא, וזה לא מצאנו בשום מקום.

לכן מעלה הנצי"ב עוד אפשרות. שר"ע סובר שהמקרא גופו מורה שבמזיק נוכחו שמשמע בעמ' א' ר"ע סבר מיטב שדהו ישלם דהאיך דקא משלם" עיי"ש ברש"י]. אבל זה יקשה מצד אחר: מה חידוש הוא בדברי ר"ש, הרי עכשיו גם רבנן יכולים לומר טעם, שאין בזה נפ"מ, כי פשוטו של מקרא כבר מלמדנו

## ה. סיכום הקושיה

נסכם דברינו עד כאן. מתוך רהיטת דברי הש"ס בכל מקום עולה שהחידוש הזה של דרישת טעמא דקרא; שדיני תורה מתפרשים על פי טעמים - חידושו של רבי שמעון הוא. זה כשלעצמו דבר שיש לענות בו<sup>9</sup>: היאך חלק התלמיד, שמידותיו תרומה מתרומות מידותיו של רבו, דבר שלא סבר רבו, ואותו דבר - יסוד מוסד הוא בפירוש תורה.

אלא שנמצא במקום אחד, במסכת גיטין, סוגיא ערוכה שלדברי רבינא אכן גם רבי עקיבא סובר כן. וזה תימה, אם כן למה יהיו הדברים נקשרים דוקא בשמו של רבי שמעון.

ובאותה סוגיא, כמו שכבר הזכרנו, כאשר הגמ' אומרת "לעולם מתני' ר"ע היא... ור"ש היא דדריש טעמא דקרא, מפרש רש"י "מתני' דקתני במידי דאורייתא מפני תיקון העולם **רבי שמעון שהיה תלמיד של רבי עקיבא אמר**". בדקדוק לשונו כבר נוכל לראות שיש כאן צירוף מיוחד: הלא מצאנו בדברי חכמים לאין מספר, שנעמדו שני חכמים בשיטה אחת, ודברי אחד מפרשים את רעהו, ולא נזדקק רש"י לפרש שהסיבה היא מפני שזה תלמידו של זה. ברי, איפוא, שרש"י ציין כאן את עובדת היות ר"ש תלמידו של ר"ע כדי שנבין מזה משהו. ונשאל מהו הדבר שאנו צריכים להבין כאן.

## ו. תחילתו וסופו של רבי עקיבא

נתבונן תחילה במה שגילו לנו חז"ל בעניינו של רבי עקיבא. - על פְּרָכִי מעשה 'תחילתו של רבי עקיבא' (נאבות דרבי נתן פ"ו) גדלנו כולנו, היאך בן ארבעים שנה היה ולא שנה כלום, וממַשֵּׁל הבאר קרא אֶבְנִים שִׁחְקוּ מִים, ופנה לשבת אצל מלמד תינוקות שילמדנו מאל"ף בי"ת, עד שלמד כל התורה כולה. נִשְׁכְּנו לאותו מעשה, ונִרְאָה כי יש בו אֶחָרִית; נִפְּלֵאת היא.

"...הלך וישב לפני רבי אליעזר ולפני רבי יהושע, **אמר להם רבותי פתחו לי טעם משנה**. כיון שאמרו לו הלכה אחת הלך וישב לו בינו לבין עצמו, **אמר דבר זה למה נאמר. חזר ושאלן והעמידן בדברים**... כך עשה להם ר' עקיבא לר' אליעזר ולר' יהושע. אמר לו ר' טרפון, עקיבא עליך הכתוב אומר [איוב כ"ח י"א] מִבְּכִי נִהְרֹת חֲבֹשׁ וְתַעֲלָמָה יֵצֵא אֹר, **דברים המסותרים מבני אדם הוציאם ר' עקיבא לאורה**". קשה להעלות על הדעת תרגום הדברים

שבמזיק שיימינן [ע"י בדברי הנצי"ב ובתירוצו]. ונמצא שהחיבור שחיבר רבינא בין ר"ע לר"ש הוא מוקשה מכל צד שנפרשהו.

<sup>9</sup> "לשון עיון ומחשבה" (רש"י קהלת א' י"ג).

לפי ערכנו, אבל נראה פירוש מוכרח, שרבי עקיבא היה ראשון לסוברי סברא ולפתיחת טעם. הוא, ממקומו, שאל את השאלה שלא היתה רגילה להישאל: **דבר זה למה נאמר.** הדברים הדקים הללו המסותרים מבני אדם, הוציאם רבי עקיבא לאורה<sup>10</sup>.

והענין הזה נחרז בשמו של רבי עקיבא במקומות הרבה. בעירובין (י"ג א') אמרו על רבי מאיר, שתחילה שימש את רבי עקיבא, אבל לא יכול היה להעמיד עצמו בפלפוליו ודקדוקיו, לפיכך בא לפני רבי ישמעאל 'וגמר גמרא', ואחר שהיה בקי במשניות שקיבל מרבותיו חזר ובא לפני רבי עקיבא 'וסבר סברא'. ו'משמת רבי עקיבא בטלו זרועי תורה (סוטה מ"ט ב'). פירש רש"י "עומק סברא, ולסמוך טעמי תורה שבעל פה על מדרשי המקראות ואותיות היתרים ולשונות המשתנים במקרא".

### ז. מחלוקת ר"א ור"ע בפירוש פסוק אחד

שמא נוכל לעמוד על ספם של הדברים מתוך הלכה מפורשת. במסכת יבמות (מ"ח א') נחלקו רבי אליעזר ורבי עקיבא בפירוש הפסוק (כי תצא כ"א י"ב) וְעִשְׂתָּהּ אֶת צִפְרָנֶיהָ. רבי אליעזר אומר תקוץ, ורבי עקיבא אומר תגדיל. ר"א למד את דבריו מלשון הפסוק שם שמצווה קודם על גילוח הראש: כמו שעשיית הראש היא העברה, גם עשיית הצפרניים היא העברה. בנוסף לזה, מביאה הגמ' ראייה לדעתו של ר"א מפסוק מפורש בשמואל (ש"ב י"ט כ"ה) וּמִפְּבִשְׁתִּי בֶן נְאוֹל יֵרֵד לְקִרְאֵת הַמֶּלֶךְ וְלֹא עָשָׂה רִגְלָיו וְלֹא עָשָׂה שְׁפָמוֹ. הרי מוכח שם שלשון עשייה היא העברה, קציצה, ולא גידול<sup>11</sup>.

אבל משמעות דבריו קשה בסברא, כי לדבריו יוצא ששני הציוויים שם הם דבר והיפוכו: עשיית הראש היא ניוול, ואילו עשיית הצפרניים אינה ניוול אלא תיקון. ואכן, רש"י עמד על סתירה זו, וכתב שאמנם כן הוא, זה ניוול וזה לא. ואעפ"כ אין לנו אלא מה שכתוב: **גזירת הכתוב היא.**

ובאמת, שיטת רבי עקיבא באה מתוך סתירה זו "נאמר עשיה בראש ונאמר עשיה בצפרנים, מה להלן ניוול אף כאן ניוול". רוצה לומר, הגם שבהחלט יש להסכים

<sup>10</sup> תיאור זה מתעשר ממקום אחר. בירושלמי פסחים (פ"ו ה"ג) "שלוש עשרה שנה עשה ר"ע נכנס אצל ר' ליעזר ולא היה יודע בו [פ' בקרבן העדה, י"ג שנה שימש ר"ע בבית מדרשו של ר"א ולא השגיח בו]. וזו היא תחילת תשובתו הראשונה לפני ר' ליעזר [מה שאמר במשנה שם 'הזייה תוכיח' היתה הפעם הראשונה שדיבר בפניו] אמר לו ר' יהושע [לר"א] הלא זה העם אשר מאסוהו בו צא נא עתה והלחם בו".

<sup>11</sup> הרמב"ן בחומש כתב על זה "והיא ראייה גדולה".

שהקריאה הפשוטה של וְעִשְׂתָּהּ היא העברה<sup>12</sup>, אבל כאן אי אפשר לקרוא את הקריאה הזאת, כי כאן הנושא הוא ניוול, ולכן אני קורא כאן גידול ולא העברה.

מחלוקת זו, כפי הנראה, זה בנין אב מכתוב אחד לכתובים הרבה. הרבה פסוקים יש שאפשר לפרשם על פי מובנם המילולי, ואפשר לפרשם על פי סברתם ורוחם; שני הפירושים נמצאים כאן ואינך יודע אי זה יקשר הָזָה או זֶה וְאִם שְׁנֵיהֶם כְּאֶחָד טוֹבִים. בפרשה זו פירש רבי אליעזר את הלשון 'ועשתה' ע"פ מובנו המילולי, ורבי עקיבא פירשו לדעתו ע"פ סברת והיקש הענין. לכן ר"ע סבר שהגם ש'ועשתה' במובנו המילולי הוא תקוף, אבל בסברתו ורוחו הוא ניוול, והוא המכריע<sup>13</sup>.

### ח. באיזה אופן מתפרש איסור לא תחסום

ונמצא לראות את הַעֲבִין, שיטתו של ר"ע, במקום אחר; בו נשמרו דברים שנאמרו מפי רבי עקיבא לרבי שמעון תלמידו.

ציוטה תורה (דברים כ"ה ד') לא תַּחֲסֹם שׁוֹר בְּדִישׁוֹ. אין למנוע את הבהמה מלאכול בשעת מלאכתה; כאשר היא עומדת ודשה את התבואה, אין לחסום את פיה. ונשאלה שאלה בבית המדרש (ב"מ צ' ב') האם הותר לחסמה מבחוץ קודם שנכנסת למלאכתה, וכך להכניסה חסומה. צדדי השאלה הם, האם שׁוֹר בְּדִישׁוֹ אסרה תורה לחסום, וכיון שחסמה בחוץ - אין זה בדישו. או נאמר, ודאי אין התורה צמצמה את האיסור לחסימה בשעת דישה ממש, אלא האיסור הוא גורף "לא תדוש בחסימה". כך שאל רבי יונתן את רבי סימאי.

כבר בשאלה אנו יכולים לראות את היקש הענין שעומד לפנינו. גם כאן השאלה עומדת על המרחב שבין המובן המילולי של הכתוב ("שור בדישו אמר רחמנא, והא לא בדישו הוא") לבין סברתו ורוחו ("לא תדוש בחסימה אמר רחמנא"). והשאלה, שוב, הָזָה או זֶה יְכַשֵּׁר.

12 בגמ' עצמה, וכן בספרי פר' תצא, לא ניסו ליישב את דברי ר"ע עם הפסוק בשמואל.

13 כענין זה ממש נמצא עולה גם ממחלוקתם בספרי שם. על הפסוק וּבִכְתָּהּ אֶת אֲבִיהָ וְאֶת אִמָּהּ יֵרַח יָמֶיהָ "אביה ואמה ממש, דברי רבי אליעזר. רבי עקיבא אומר, אין אביה ואמה אלא ע"ז שנאמר אֲמָרִים לְעֵץ אָבִי אֶתָּה". גם כאן ברור שהמובן הפשוט, המילולי, הוא ודאי אביה ואמה ממש. אבל ר"ע השקיף לכבודה פנימה, למובן הפנימי שרצתה תורה בזה, שתעקור מליכה כל סממני תרבות אביה ואמה, וכל מה שהם סמלו בעיניה. וראה לשון הרמב"ן שם "...שיעקר שם ע"ז מפיה ומלבה, ולכבות עוד גחלת הנדוד והפרוד מאביה ואמה ומעמה".

השיב לו רבי סימאי מכתוב אחר: הוזהרו אהרן ובניו (ויקרא י' ט"ז) וְיִן וְשָׁכַר אֶל תְּשֻׁתָּה אֶתָּה וְכִנְיָ אֶתָּה בְּבִאָּתְכֶם אֶל אֹהֶל מוֹעֵד. היעלה על הדעת לשאול כאן אולי האזהרה היא דוקא שלא לשתות יין בשעת הביאה לבית המקדש. אבל לשתות קודם, ואז לעלות שתוי מותר? כלומר, להסתמך על פשטות לשון הכתוב בְּבִאָּתְכֶם ולומר רק בבואכם אסור, אבל לשתות ולעלות מותר? לא יתכן, משום שהפסוק עצמו ממשיך ואומר וְלֹהֲבָדִיל בֵּין הַקֹּדֶשׁ וְבֵין הַחֹל, שידע להבחין בין עבודה קדושה למחוללת, וכאשר הוא שותה ועולה "מכל מקום שיכור הוא, ולא ידע להבדיל". א"כ, כמו ששם הפירוש בְּבִאָּתְכֶם הוא גם באופן הזה, כמו כן כאן: הפסוק בְּדִישׁוֹ, הגם שמצד לשונו אינו אוסר אלא את מעשה החסימה במקום הדיש, מ"מ כונתו לאסור גם לדוש בחסימה שחסמה קודם שהעלה אותה לדוש.

תשובת רבי סימאי מדלגת, לכאורה, על חילוק גדול שבין שתי הפרשיות. הרי בפרשה הראשונה הטעם כתוב במפורש וְלֹהֲבָדִיל בֵּין הַקֹּדֶשׁ וְבֵין הַחֹל, לכן לא נוכל לסמוך על המובן המילולי של הפסוק בְּבִאָּתְכֶם, ולצמצם את האיסור לשעת ביאה. אבל בנידון של חסימה הרי התורה לא כתבה טעם, ומהיכן היה פשוט לרבי סימאי שהאיסור מתרחב לכל אופני חסימה בדישה.

### ט. ופירוש זה הוא שיטתו של רבי עקיבא. בו בדק את תלמידו

התשובה נעוצה גם היא בעיקר שיטתו של רבי עקיבא. באותה סוגיא (צ' א') דנו נידון אחר באיסור חסימה. באופן שיש לבהמה חולי מעיים ואכילת החטים קשים לה: האם מותר לחוסמה או לא. מצד אחד היא רואה את החטים ומצטערת, אבל מצד שני הם באמת לא טובים לה. האם התורה מתחשבת בצערה, או רק בטובתה.

הגמ' פושטת את הספק מדברי **רבי שמעון בן יוחי** במקום אחר שמוכח מלשונו שהתורה התחשבה אך ורק בטובתה, וכיון שהחטים אינם מועילים לה - אין איסור לחסמה למרות שהיא מצטערת.

- אבל, שאלו ראשונים, אם באנו כאן לשיטתו של **רבי שמעון בן יוחי** שדורש 'טעמא דקרא', ומפרש איזה טעם ראה בפסוק שרק בו יהיה האיסור, הרי חכמים חולקים עליו. ולדבריהם, האיסור צריך להיות מוחלט, ולא מתחשב בטעם. תשובתם היא<sup>14</sup>, שבמקרה זה, ברור לנו שלא יחלקו חכמים על דרישת הטעם. כיון שפשוט לנו שלא הזהירה תורה אלא לטובתה של הבהמה, ולא אסרה תורה לחסום אם אין זה טובתה.

14 מפורש ברא"ש המובא בשמ"ק. וכן נראה גם ממשמעות התוס' והתוס' שאנץ שם.

נשים לב לחילוק הזה, והוא בדקדוק שיטת סברתו של רבי עקיבא. השאלה כאן היא האם גדר האיסור מצטמצם למובן המילולי של הפסוק, או מורחב גם לסברתו ורוחו. במובן המילולי האיסור היה לחסום רק בדישה עצמה, לא תחסום שור בדישו. והאיסור היה גם באופן שהחטים קשים לה. לשון התורה לא חילק כלום. רק כאשר אנו מתמצעים לסברת האיסור אנו יכולים לתת הגדרות וחילוקים: כך אסרה תורה, וכך לא.

דברי רבי שמעון נשנו כאן, אבל הקול קולו של רבי עקיבא נשמע. והוא בתלמוד ירושלמי (תרומות פ"ט ה"א) **"רבי עקיבא שאל את רבי שמעון בן יוחי, מיבדקניה ביה"**<sup>15</sup>, חסם מבחוץ והכניס מבפנים. אמר לו, **בְּבִאָתְךָ אֶל אֹהֶל מוֹעֵד, מְבֹאֲכֶם אֵל אוֹהֶל מוֹעֵד**.<sup>16</sup> הד כל דברינו הלא נשמע למרחוק: רבי עקיבא לא שאל את רבי שמעון סתם שאלה; בשאלה זו הוא בדק את תלמידו אם שמע את עומק שיטתו בתורה. התורה המתפרשת על פי סברת והיקש הענין. ובתשובתו הקצרה כלל רבי שמעון את הכל: **בְּבִאָתְךָ אֶל אֹהֶל מוֹעֵד**. האופן שבו אנו מבינים את הפסוק הזה שסברתו נכתבה בצידו, וְלִהְיוֹתָ לְבֵין הַקֹּדֶשׁ וּבֵין הַחֹל, הוא האופן שבו יש לגשת לכל כי האי גוונא, גם באופן שאין הסברא נכתבה כל כך ברור. לכן גם בלאו דחסימה התשובה היא אותה תשובה.

### י. ר"ע פתח פתח לסברא, ור"ש נכנס והוסיף טעם

בנקודה זו נשוב לנושא הראשון. על דרכו ושיטתו של רבי עקיבא פירש בו רבינא את הפסוק **מִיֵּטֵב שְׂדֵהוּ וּמִיֵּטֵב כְּרָמוֹ יְשַׁלֵּם**. במובנו המילולי מדבר הכתוב על השדה של הניזק. **כִּי יִבְעַר אִישׁ שְׂדֵה אוֹ כְּרָם וְשָׂלַח אֶת בְּעִירוֹ וּבְעִיר בְּשָׂדֵה אֲחֵר מִיֵּטֵב שְׂדֵהוּ וּמִיֵּטֵב כְּרָמוֹ יְשַׁלֵּם**. השדה שלמטה הוא אותו שדה שלמעלה<sup>15</sup>. אף על פי כן אומר ר"ע **לא בא הכתוב אלא לגבות לניזקין מן העידית**. אתה רואה בעצמך שסברת הפסוק כאן היא להחמיר על מזיק שישלם ממיטב, אם כן אנחנו חייבים לקרוא כאן **מִיֵּטֵב שְׂדֵהוּ** של מזיק. שישלם השדה הטובה ביותר שבידיו.

כאשר למד רבי שמעון מרבו את עומק הקריאה הזו, בא מעצמו והוסיף עליה עוד. אמר, לא רק סברא יש לקרוא בפסוק, אלא יותר מזה, אפשר לקרוא בו גם טעם. אם במיטב שְׂדֵהוּ אנו קוראים מזיק, אז בולא תחבל בגד אלמנה אני קורא אלמנה עניה. - מצד אחד ברור שחילוק גדול יש ביניהם: באלמנה אין רמז בפסוק לקריאה זו, ורק הטעם הוא שמעמיד את זה, ורבי עקיבא באמת לא דרש טעמא דקרא. אבל במיטב יש ודאי רמז

<sup>15</sup> פי' בפני משה "מיבדקוניה. דרך בדיקה שהיה רוצה לבדוק בשאלה זו".

<sup>16</sup> כדברי רבי ישמעאל שם.

לזה, והבנת הסברא מוציאה את הדין מהפסוק בפירוש ישיר. אבל בעומק הפירוש גם נכון לומר שרבי שמעון היה בדבריו תלמידו של רבי עקיבא. **ר"ע פתח פתח לסבור סברא, ור"ש נכנס בפתח ודרש טעמא.** רוחו ושיטתו של רבו נתעצמו אצלו גם במה שלא שמע ממנו, ועל זה דייקא היה אומר ר"ש לתלמידיו **בניי שנו מדותי, שמדותי תרומות מתרומות מידותיו של ר"ע.**

וכל זה מיישב את סוגית הגמ' ודברי הראשונים בשיטת רבינא כפֿתֿר ופֿרֿח. לא על חינם ציין רש"י שר"ש תלמידו של ר"ע הוא. אכן, יש כאן בדרישת הטעם חידוש דין. בלא זה הייתי קורא מיטב דניזק; זה נכון מאוד הן לר"ע והן לר"ש. אבל עיניכם הִראוֹת שכל אחד מהם בא למסקנתו מכיוון אחר. ר"ע קרא בפסוק מיטב שדהו דמזיק ותו לא. הוא לא אמר שבפסוק כתוב 'מפני תיקון העולם' [זה אכן לא כתוב]. הוסיף ר"ש ואמר 'הניזקין שמיין להם בעידית מפני תיקון העולם', כי הוא למד מתוך הפסוק גם את טעמו.

### יא. דברי הרב על חידושם של ר"ע ור"ש במידת אבהות וחביבות הקב"ה לישראל

משבאנו לַמִּדָּה זו, שמא נוכל לצרף לזה גם את מידתו של רבי שמעון בְּסוּד תוֹרָה הַבְּהִיר; בספר הזוהר הקדוש, מֵאִיר עֵינֵי יִשְׂרָאֵל<sup>17</sup>. דברינו יהיו נסמכים על דברי הרב, אדמו"ר מהרש"ן מסלונים זי"ע [נתיבות שלום ח"ב, ספירת העומר מאמר שמיני אות ב']. האריך לבאר שם שהפלגת חידושו הגדול של ספר הזוהר, שכל כולו אֶשֶׁד אהבה שבין הקב"ה לכנסת ישראל, ואין בדומה לו כלל בשום ספר אחר - גם זה הוא מיסוד דברי רבו רבי עקיבא.

נעתיק חלק מדבריו שם: "בזוה"ק בפתיחת אידרא רבא (ח"ג קכ"ז ב') כשנתכנסו החבראי קדישא עם ר' שמעון בר יוחאי לאידרא שמעו קול פמליא של מעלה שנתכנסה עמהם, וארכבותן דא לדא נקשן, חדי ר"ש ואמר [חבקוק ג' ב'] ה' שְׁמַעְתִּי שְׁמַעְךָ יִרְאֵתִי ה', התם יאות הוי למיהוי דחיל, אן בחביבותא תליא מילתא, דכתיב וְאַהֲבַתְּ אֶת ה' אֱלֹקֶיךָ, וכתיב מֵאַהֲבַת ה' אֶתְּכֶם, וכתיב אֶהְבֵּתִי אֶתְּכֶם אָמַר ה'. ע"כ. פירוש הדברים, שחבקוק היה ממדת הגבורה, וע"כ התם יאות הוי למיהוי דחיל, אך אן בחביבותא תליא מילתא, דרשב"י הוא זה אשר המשיך וממנו נתפשטה מדת אהבה וחביבות בין קוב"ה וישראל, שכל ספר הזוהר מלא מהפלגת האי רחימו שאוהבים ישראל לקוב"ה ושל אהבת הקב"ה לישראל, כדאיתא שם (ח"ב ה' ב') אלמלי הוו ידעין בני נשא גודל רחימותא

17 ולציין שכבר הארכתי במקום אחר להוכיח שתוקף כוחו ומעלתו היתירה של ר"ש, וגם עקבות שיטתו בספר הזוהר נרמזו בבירור בתורתו הנגלית.



דרחים לון קוב"ה לישראל הוו שאגין ככפיריא ומרימין לבושייהו למרדף אבתריה, שהיו כמשתגעים מגודל האהבה, וכן כהנה עוד הרבה מאמרים וביטויים נשגבים על גודל רחילות דקוב"ה לישראל, אשר גודל אהבה זו לא מצינו כ"כ בתורת הנגלה עד כי נגלה אור הזהה"ק ותורת הנסתר".

**"שורש השיטה הזאת מענין רחילות דקוב"ה לישראל היא מתורת רבי עקיבא רבו של רשב"י כדמצינו במשנה (יומא פ"ה ב') אמר ר"ע אשריכם ישראל לפני מי אתם מטהרין ומי מטהר אתכם אביכם שבשמים, שזה עיקר חידושו, המדרגה של אביכם שבשמים. פי' שהקב"ה נקרא אביהם של ישראל והם נקראים בניו. וזה גם שורש הענין שמצינו בגמ' (תענית כ"ה ב') שהיתה עצירת גשמים וירד ר' אליעזר לפני התיבה ולא נענה עד שירד רבי עקיבא ואמר אבינו מלכנו וכו' מיד ירדו גשמים, הכוונה בגלל שר' עקיבא הוסיף וחדש בתפילתו תואר אבינו, והקדים אבינו למלכנו, ע"כ מיד נענה... וזה הענין דאיתא בירושלמי (ברכות פ"ט ה"ב) כל ימיו של רשב"י לא נראתה הקשת בענן, וכן מה שאמר רשב"י (סוכה מ"ה ב') יכול אני לפטור את כל העולם כולו מן הדין, מדרגות אלו הם גם כן מכח מדת אהבה שגילה ר' שמעון, כי על כל פשעים תכסה אהבה, ובגודל הפלגת מדת אהבה בין קוב"ה לישראל שהמשיך ר"ש בדורו פעל לבטל ולהמתיק כל הדינים... ורשב"י אשר המשיך וגילה לישראל את הגילוי של הפלגת אהבת הקב"ה אליהם ע"י ספר הזהה"ק המבטא גילוי זה, המשיך רוח של שמחה בכלל ישראל לדורי דורות, ובמיוחד ביומא דהילולא שלו ובצינו הק' המסוגל לעורר בלבבות בני הרגשה עילאה זו".**

אין כאן המקום להאריך בכל פרט שהביא, רק לנסות להגדיר את נקודת הענין לאור דברינו. - הרבה מאוד מושגים ועינים נקבעו בתודעה שהם חידושו של חכם זה או ספר זה, למרות שעיקר הענין כבר נכתב לפניו ולפני פניו. לדוגמא בענין כאן. הרי יש לשאול, איך שייך לומר שר"ע חידש את הענין של 'אביכם שבשמים', הלא פסוקים מפורשים הם בתורה ובנביאים. והדוגמאות רבות, כמו דבר ה' לנתן הנביא על דוד (שמואל ב' ז' י"ד) **אֲנִי אֶהְיֶה לוֹ לְאָב וְהוּא יִהְיֶה לִּי לְבֵן. וּבִישְׁעִיהוּ (ס"ג ט"ז) כִּי אֶתָּה אָבִינוּ כִּי אֲבִרָהֶם לֹא יִדְּעֻנוּ. וְיִשְׂרָאֵל לֹא יִפְרֹנוּ אֶתָּה ה' אָבִינוּ גִּלְנוּ מֵעוֹלָם שְׁמָךְ. וּתְפִילַת דָּוִד בְּדַבְרֵי הַיָּמִים נֹא' כ"ט י') וְיִבְרַךְ דָּוִד אֶת ה' לְעֵינֵי כָל הַקָּהָל וַיֹּאמֶר דָּוִד בְּרוּךְ אַתָּה ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אָבִינוּ מֵעוֹלָם וְעַד עוֹלָם. בְּדִיּוֹק כֵּךְ יֵשׁ לְשֹׁאֵל עַל הַקְבִּיעָה שְׂרָבִי שְׁמֵעוֹן הוּא שְׁחִידָשׁ אֶת חֲבִיבוֹת וְאֶהְיֶה קוֹב"ה לְיִשְׂרָאֵל, וְהַזֹּהָר בַּעֲצָמוֹ הֵבִיא לָזֶה רֹאִיָּה מִשְׁלוּשָׁה פְּסוּקִים, וְגַם רַבִּים הֵם. אִם - כן, וְדָאֵי לֹא חִידוּשׁוֹ הֵם. אֲזַי כִּיצַד בְּכָל זֹאת הֵם נִקְרָאִים עַל שְׁמוֹ.**

### יב]. וגם בזה היה ר"ש דורש טעמא

תשובת ענין זה בכללות יש להגדירה בפשטות. אין ספור דברים בעולמינו המה מְשֻׁלִּים לענין זה. דוגמא לאמן שהמציא איזה צבע חדש, בשילוב מרהיב עין. האם נוכל לומר לו: לא חידשת כלום; בסך הכל שילבת שלושה צבעים שכבר היו לפניך. ודאי שלא. לא יעלה על הדעת שחידוש שהוא בבחינת 'יש מיש' אינו נחשב לחידוש. וכן על דרך זה בכל תחומי העולם והחיים.

ובדיוק כן הוא בתורה, ואדרבה: הלא אין חכם דורש מעצמו, אם לא מביא ראיה לדבריו מן התורה, או מן החכמים הקודמים לו. ואם כן על כל חידוש נוכל להגיב ולטעון מה חידוש הוא, וכבר אמרוהו לפניך. אבל דברי הבל הם, כי גם הוצאת דָּבָר מִדָּבָר, או הוספת הסבר וגילוי עומק נוסף כהלכה, וכל כהאי גוונא - לחידוש יחשב.

רבי עקיבא לא המציא את זה שהקב"ה הוא אביהן של ישראל, ור"ש לא המציא את גודל אהבתו להם. אבל הם העמידו את זה במקום כל כך מרכזי, כערך שעומד מעל כל הערכים, וכתודעה הכי יסודית של יחס, עד שעצם המושג נכרך בשמותם.

אבל מתוך דברי אדמו"ר זצ"ל נוכל לראות, ובזהירות הנדרשת, היאך רבי עקיבא היה השורש ורבי שמעון העמיד את הענף. או כלשונונו למעלה: **ר"ע פתח פתח לסבור סברא, ור"ש נכנס בפתח ודרש טעמא.**

- רבי עקיבא יסד את דבריו על הלכות מסוימות. כאשר הנביאים אמרו שהקב"ה מטהר את ישראל, וְזָרַקְתִּי עֲלֵיכֶם מִיַּם טְהוֹרִים וְטָהַרְתֶּם (יחזקאל ל"ז כ"ה), ואומר מִקּוֹה יִשְׂרָאֵל ה' (ירמיהו י"ז י"ג). הוסיף רבי עקיבא ודרש שכל זה נובע מכך שהוא יתברך **אביכם שבשמים**. כמו כן היה באותה תפילה שר"ע חידש בה את מטבע הלשון **אבינו מלכנו**. ר"ע חידש בה שעיקר היחס של העמידה בתפילה הוא ביחס של בנים המתחטאים בפני אביהם.

רבי עקיבא פתח, איפוא, פתח לתפילה ולטהרה. הוסיף רבי שמעון וחידש שהפתח הזה הוא השער והיא המידה הכוללת כל. במידה זו אמר שיכול הוא **לפטור את כל העולם כולו מן הדין**. כל חלל העולם יכול להתפרש אך במידה זו; **אנן בחביבותא תליא מילתא**, הכל יכול להיות תלוי בזה. ואכן כך היה בדורו, **שלא נראתה הקשת בענן**. השליטה של החביבות פרצה את גבולותיה, כביכול נפטרה העולם כולו מן הדין.

יראתי מלהצביע עד כמה הדברים תואמים למהלך דברינו במה שרבי עקיבא היה סובר סברא, ורבי שמעון דורש טעם, והוא רחום יְכַפֵּר עוֹן. רבי עקיבא אמר שבמִיטֵב שָׁדָהוּ אנו

קוראים מזיק. לדעתו, זה באמת כתוב שם; הבנת הסברא מוציאה את הדין מהפסוק בפירוש ישיר, וכמו שביארנו למעלה. אבל הוא לא דרש טעמא דקרא; הוא לא אמר שבִּלְא תִּחְבֵּל בְּגֵד אֶלְמָנָה אֲנִי קוֹרָא אֶלְמָנָה עֲנִיה. כי שם זה באמת לא כתוב. אבל רבי שמעון השקיף לְכַבֹּדָה פְּנִימָה; הטעם שלא כתוב, היה אצלו ככתוב.

וכך יתפרשו הדברים כאן: רבי עקיבא ראה בתפילה, או בטהרה, את מה שכתוב: אבינו מלכנו, ומי מטהר אתכם אביכם שבשמים. רבי שמעון בִּר יוֹחֲאִי, אֹר מְפִלָּא רוֹם מְעֵלָה, ראה בתורה ובעולם את מה שלא שייך לראות, את הנקודה שאולי הכי נסתרת: אכן בחביבותא תליא מילתא, ויכולני לפטור את כל העולם כולו מן הדין. מה שלא כתוב היה אצלו ככתוב.



## הרב ברוך ויג

### אין הגה אלא בלב

"כי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה" וברש"י "יהגה, כל לשון הגה בלב הוא כמה דאת אמר והגיון לבי, לבך יהגה אימה, כי שוד יהגה לבם". ובמצודות כתב "יהגה, פעם תשמש ענין מחשבה כמ"ש והגיון לבי ופעם תשמש ענין דיבור כמ"ש ולשוני תהגה צדק", הרי שהביא המצודות פסוק מפורש "ולשוני תהגה צדק", שהגה משמש בלשון דיבור וצריך ליישב דברי רש"י שכתב אין הגה אלא בלב.

והנה במדבר פרק כ"א פי"ז "אז ישיר ישראל את השירה הזאת עלי באר ענו לה", וב"אור החיים" פירש את שירת הבאר על התורה יעוין שם איך פירש כל פסוקי השירה על התורה. והדבר צ"ב למה הוצרכו ישראל לומר שירה על התורה, באופן זה שהמשמעות הפשוטה של השירה שהיא על הבאר ורק הכוונה הנסתרת היא על התורה, ולמה לא אמרו שירה באופן ישיר על התורה. עוד צריך להבין למה המתינו ישראל עד שנת הארבעים כדי לומר שירה על התורה, למה לא אמרו שירה מיד לאחר מתן תורה.

ה"נתיבות שלום" ביאר שהמושג 'שיר' זה כשמקיפים את כל גודל הדבר, אבל אם אומרים שיר שאינו מקיף את כל גודל הדבר אין זה רק חוסר בשלמות הדבר אלא זה עצמו נחשב לחסרון, וכמו שאמרו בגמ' במי שמשבח לה' באופן שאינו מקיף כל שבחי ה': "סיימתינהו לכולא שבחא דמרך", אמנם גם בדבר שא"א להקיף את כל גודלו יש אפשרות לומר שיר. וזה כשאומר שיר על דבר שיכול להקיפו ומתכוין בזה לשיר על דבר אחר שאינו יכול להקיפו. ולפי זה מבואר שישראל רצו לומר שירה על התורה אבל לא היו יכולים לומר שירה על התורה כי מי יכול להקיף את גודל מעלת ושבח התורה, ורק כשנזדמן להם הנס של הבאר ובאו לומר שירה על נס הבאר שזה נס שיכלו להקיפו ע"י השיר, בזה הוסיפו כוונה שישמש גם כשירה על התורה וכפירוש ה"אור החיים". וזה האופן היחיד ששייך לומר שירה על התורה שמרוב גדולתה א"א להקיף את גודל מעלתה בשיר.

עפ"י דברי ה"נתיבות שלום" יבוארו דברי רש"י, אכן אין הגה אלא בלב, וגם הפסוק "ולשוני תהגה צדקך כל היום תהלתך", מתפרש הלשון תהגה על מחשבת הלב, והכוונה בזה כשהאדם מרגיש שאינו יכול להקיף את גודל החסדים והטובות שעושה לו ה' וכלשון הפסוק "כל היום תהלתך" שאין זה טובה זמנית אלא טובה נמשכת, שכל הזמן נעשה עמו טוב, ואם יודה לפי הבנתו שייך בזה חשש שאי"ז מברך אלא מנאץ שמודה כמו שנעשה עמו טובה קטנה ואינו מקיף את גודל ההטבה הנעשית עמו, ובאופן זה האפשרות להודות זה כשמצרף הודאת הפה על טובה שיכול להקיפה עם הודאת הלב על כל מה שאינו יכול להקיף, וזה הכוונה ולשוני תהגה צדקך שהלשון דהיינו הדיבור יצטרף עם ההודאה שכלל שעל זה מורה 'תהגה' - כך יוכל להודות על כל היום תהלתך.

על פי זה גם יתבאר דברי רש"י בפרשת ויצא שכתוב שם שבלידת יוסף אמר רחל "אסף אלוקים את חרפתי", וברש"י: "אגדה כל זמן שאין לאשה בן אין לה במי לתלות סרחונה וכשיש לה בן תולה בו מי שבר כלי זה בנך מי אכל תאנים אלו בנך", והדברים תמוהים מאד, לאחר שהיתה כ"כ הרבה שנים עקרה, ואפילו לשפחות היה חלק בשבטים והיא לא זכתה שיהיה לה בן בשבטי ישראל, אין לה על מה להודות רק על זה שיש לה במי לתלות סרחונה? ועל פי הדברים הנ"ל מתבאר היטב דיוסף היה עיקרם של שבטים וסברה רחל שאינה יכולה להקיף את גודל הטובה שנעשה עמה שזכתה לבן שהוא עיקרם של שבטים וכשרצתה להודות על גודל הטובה היתה חייבת להודות באופן זה שבפועל הודתה על טובה קטנה שיכלה להקיף את גודל הטובה, ובמחשבה הודתה על הטובה הגדולה שאינה יכולה להקיף את כל מה שנכלל בטובה הזו. וכלשון הפסוק "ולשוני תהגה צדקך".

## הרב יאיר יעקב קרמר

### מניחים חיי עולם ועוסקים בחיי שעה

איתא בגמ' שבת דף ל"ג ע"ב אזלו נרבי שמעון בר יוחאי ור' אלעזר בנו טשו במערתא וכו' והוו יתבי עד צוארייהו בחלא כולי יומא גרסי וכו' איתבו תריסר שני במערתא. אתא אליהו וקם אפיתחא דמערתא אמר מאן לודעיה לבר יוחי דמית קיסר ובטיל גזירתיה. נפקו, חזו אינשי דקא כרבי וזרעי אמר מניחין חיי עולם ועוסקין בחיי שעה כל מקום שנותנין עיניהן מיד נשרף. יצתה בת קול ואמרה להם להחריב את עולמי יצאתם, חיזרו למערכתכם. הדור אזול איתבו תריסר ירחי שתא וכו' יצתה בת קול ואמרה צאו ממערכתכם. נפקו, כל היכא דהוי מחי ר' אלעזר הוה מסי ר"ש אמר לו בני די לעולם אני ואתה. בהדי פניא דמעלי שבתא חזו ההוא סבא דהוה נקיט תרי מדאני אסא ורהיט בין השמשות אמרו ליה הני למה לך אמר להו לכבוד שבת. ותיסיג לך בחד, חד כנגד זכור וחד כנגד שמור. א"ל לכריה חזי כמה חביבין מצות על ישראל, יתיב דעתייהו.

הנה ז"ל נפה"ח שער ד' פרק כ"ח. "ולזאת אף היא (התורה) דרך ירידתה והשתלשלותה ממדרגה למדרגה ומעולם לעולם צמצמה עצמה להתלבש בכל עולם לדבר בעניני אותו העולם. כפי ענין וערך אותו העולם כדי שיוכל לסבול קדושתה ואורה עד שברידתה לבא לזה העולם נתלבשה ג"כ לדבר בערכי ועניני זה העולם וספורין דהאי עלמא כדי שיוכל זה העולם לסבול קדושת אורה. אמנם אם שהיא מדברת בתחתונים רומזת היא בהם גופי תורה וענינים פנימיים ופנימיים גבוה מעל גבוה עד אין תכלית".

ובהמשך דבריו שם: "ולכן שגורה בפי הזוהר דאורייתא כולה אינה סתים וגליא, שהוא מבואר לכל מבין שפרושו הוא שהוא הדרך הנסתר מהתורה הקדושה שאינו כתוב מפורש ומבואר בה אלא שנסתר ונטמן ענינים אלו ברמז בדבריה. ודרך הנגלה שבה הוא הפשוטו של מקרא שהוא כתוב מפורש ומבואר בה. ושם בהמשך: וכל אחד מסתכל בסתרי עומק פנימיותם כפי רב חכמתו וזך שכלו וקדושת טהרת לבבו ורב עסקו והגיונו בה. אמנם עיקר הטעמי תורה סוד נשמתא לנשמתא דילה סתרי סתריה המה דברים שכסה עתיק יומין והעתיקן מבריותיו וכו'.

וגם במעמד הקדוש בעת קבלת התורה הקדושה אף דאתבסם עלמא עד שאמרו ז"ל (שבת דף קמ"ו ע"א) ישראל שעמדו על הר סיני פסקה זהמתם. עם כל זה לא זכו להשיג רק עמק פנימיות הנשמתא דאורייתא אבל לא בחינת הנשמתא לנשמתא וכו' ע"ש.

עוד הביא לעיל הנה"ח ז"ל: אמנם אם שהיא מדברת בתחתונים רומזת היא בהם גופי תורה ועינינים פנימיים ופנימיים גבוה מעל גבוה עד אין תכלית.

כדי לסבר את האוזן, הנה בשר וחלב הם ענינים של דין וחסד, בשר הוא דין וחלב הוא חסד. יוצא איפה שכאשר לומדים עניני בשר וחלב מתעסקים בדין וחסד. וכן להיפך, וכאשר מתעסקים בענינים הפנימיים של דין וחסד יתכן נ"מ לבשר וחלב.

הנה ראיתי מביאים בשם האר"י ז"ל דמה שאין הלכה כבית שמאי וכרשב"י הוא מפני גודל מעלתם שלא עסקו בתורת העוה"ז כלל רק בתורת עולם האצילות כי התורה מתפשטת בכל עולם ועולם והם נפרדו מן העולם הזה ועסקו בתורת השכלים הנפרדים והתורה כפי סודותיה בעולמות העליונים הלכותיה משונים מכפי ענינה בעולם הגופים ואמר שבשמים פוסקים כבית שמאי וכרשב"י ושכן יפסקו ההלכה לעתיד לבוא כשיתפשטו הנפשות מן הגופים שאז תהיה ההלכה למטה כמו שהיא בעולם העליון ועל זה אומר כי תורה חדשה מאתי תצא שתהיה התורה למטה כמו שהיא איתי למעלה ע"כ.

לפי זה רצה חכ"א לישב את מה שמובא בחידושי הריטב"א ששאלו רבני צרפת על הגמ' עירובין דף י"ג ע"ב א"ר אבא אמר שמואל שלש שנים נחלקו ב"ש וב"ה הללו אומרים הלכה כמותינו והללו אומרים הלכה כמותינו יצאה בת קול ואמרה אלו ואלו דברי אלוקים חיים הן והלכה כב"ה וכו' ע"ש. ושאלו רבני צרפת היאך אפשר שיהיו אלו ואלו דברי אלוקים חיים וזה אוסר וזה מתיר. אולם לפי הנ"ל מיושב דהלכה כב"ה בעוה"ז והלכה כב"ש בעולם העליון.

ואפשר בס"ד לכאורה להוסיף ולבאר את הגמ' בשבת דף ל"ג ע"ב הנ"ל. שכאשר יצאו רשב"י ובנו וחזו אנשי דקא כרבי וזרעי ואמרו מניחים חיי עולם ועוסקים בחיי שעה הכונה דחזו אנשי שלמדו הלכות בענין חרישה וזריעה השייכים לעוה"ז ולא עסקו בתורת השכלים הנפרדים והתורה כפי סודותיה בעולמות העליונים וכתוצאה מכך כל מקום שנתנו עיניהם מיד נשרף. בגלל זה יצתה בת קול ואמרה להם להחריב את עולמי יצאתם חיזרו למערכתכם. וזה מוסבר לפי דברי הנה"ח הנ"ל דהתורה צמצמה עצמה להתלבש בכל עולם לדבר בעניני אותו עולם כפי ענין וערך אותו העולם כדי שיוכל לסבול קדושתה ואורה וכו' כנ"ל. דהיינו התביעה עליהם היתה שהתעסקו בהלכות השייכים לעולם הזה היא הביטוי האמיתי לתורה בעולם הזה ואם מתעסקים בתורה של עולם העליון אין יכול לסבול קדושתה ואורה.

והאיר לי בני שליט"א שאפשר להסביר ג"כ לפי זה את המשך הגמ' הנ"ל: בהדי פניא דמעלי שבתא חזו ההוא סבא דהוה נקיט תרי מדאני אסא ורהיט בין השמשות אמרו ליה

הני למה לך אמר להו לכבוד שבת. ותיסגי לך בחד, חד כנגד זכור וחד כנגד שמור. א"ל לבריה חזי כמה חביבין מצות על ישראל, יתיב דעתייהו. טעון הסבר מדוע בגלל זה יתיב דעתייהו. ולפי הנ"ל י"ל דההוא סבא אמר להם שהוא מתעסק בשמור וזכור ויצא לו הלכה למעשה דבעינן תרי מדאני אסא חד כנגד זכור וחד כנגד שמור. דהיינו כמו שכאשר מתעסקים בתורה של עוה"ז זה רומז לענינים בעולמות העליונים ה"ה כאשר מתעסקים בתורה של העולמות העליונים יתכן נ"מ להלכה למעשה בעולם הזה, משום כך יתיב דעתייהו. דהיינו אפילו אם מתעסקים בתורה של העולמות העליונים בעוה"ז זה צריך להיות ע"מ להסיק את ההלכות השייכות לעוה"ז.

והאיר לי ת"ח אחד מדברי רש"י ריש פרשת בחוקותי שמביא מתורת כהנים אם בחוקותי תלכו על מנת שתהיו עמלים בתורה והכוונה היא שתהיו עמלים בתורה בשביל ואת מצוותי תשמורו ועשיתם אותם דהיינו ע"מ לשמור ולקיים.



## הרב רחמים יזדי

### הנה דם הברית אשר כרת ה' עמכם

א. כתב הרמב"ן (ויקרא כ"ג, ל"ו) וז"ל וציוה בחג המצות ז' ימים בקדושה ומנה ממנו תשעה וארבעים יום שבע שבועות כימי עולם וקידש יום השמיני (חג השבועות) כשמיני של חג (כשמיני עצרת דחג הסוכות) והימים הספורים בינתיים ה"ה כחולו של מועד בן א'- לח' בחג. ולכן קראו חז"ל בכל מקום שמיני עצרת שהוא כשמיני של חג שקראו הכתוב כן. עכ"ד.

וביאורו שהוקשה להרמב"ן מהו הלשון עצרת שהתורה קוראת לחג השבועות, והרי הלשון עצרת הוא לשון סיום. וכשמ"צ בחג הסוכות שגמרו של חג אחר ז' ימים נקרא שמיני עצרת, אך בחג השבועות היכן תחילתו, שלזה יקרא סיום ועצרת.

אלא שמכאן מגלה הרמב"ן שפסח ושבועות אינם ב' חגים בפנ"ע. אלא ששבועות הוא הסיום של חג הפסח שתחילת מועד זה הוא בפסח- בליל הסדר. והמשכו בימי הספירת העומר, שהם כימי חוה"מ שבן שני ימים טובים. וסיומו בחג השבועות ולכן יקרא עצרת, סיום, ובזה נתבאר גדר החג ומעלת ימי הספירה שהם כחוה"מ. ורמז לדבר שבפרשת

המועדים נכנס גם דיני ספירת העומר ולכאורה מה מקומם כאן, אלא שרמז כאן שהוא חלק מהמועדים וכחולו של מועד (שפ"א).

ויתכן שהרמב"ן לשיטתו בהקדמתו לספר שמות וז"ל שם, וכשיצאו ממצרים, אע"פ שיצאו מבית עבדים עדיין נחשבו גולים, ורק כאשר באו להר סיני ועשו משכן וה' השרה שכינתו ביניהם, רק אז שבו למעלת אביהם ושם בהר סיני נחשבו גאולים ע"כ. מתבאר מדבריו שרק בשעת מתן תורה ה' הסיום של היציאת מצרים וביציאתם עדיין לא נקראו גאולים. רק במ"ת נשלם סיום הגלות ויציאת מצרים להקרא גאולים.

ועיין עוד ברמב"ן פר' וארא שכתב שהד' לשונות של גאולה שנאמרו ביצ"מ. והוצאתי, והצלתי, וגאלתי, ולקחתי. שהחלק של "ולקחתי" נא' על חג השבועות שאז הוא זמן המ"ת שבו נא' ולקחתי אתכם לי לעם. ובו נא' היום הזה נהייתה לעם. ורק אז לקחם להקרא גאולים. כלומר שולקחתי מתקיים ומתממש בשעת המ"ת. ולא בשעת יציאת מצרים.

נמצא שדברי הרמב"ן בג' מקומות הנ"ל משלימים איש את רעהו ועולים בקנה א' שדבריו בפר' שמות גבי גאולים, שזה על זמן מ"ת. ודבריו בפר' וארא גבי ולקחתי שגם זה על זמן מ"ת. ודבריו בפר' אמור, שעצרת הוא סיום חג הפסח. כולם במהלך א' הוא נוהדברים מבוארים באה"ט בקונטרס בעניני פסח וחג השבועות, להרה"ג חנוך קרלנשטיין זצוק"ל עיי"ש.

ב. והדברים מבוארים יותר בנותן טעם לשבח. ע"פ דברי האר"י ז"ל הובאו בספה"ק; "ובמורא גדול- זה גילוי שכינה" (הגש"פ) שע"י הגילוי שכינה העצום שהי' בליל הסדר בחצות ע"י גילוי וקדושה זו יצאנו מטומאת מצרים ונדבקנו בקדושה. והוסיף האריז"ל שביליל הסדר נותנים לאדם הארות ומדרגות נפלאות מאוד (כאו"א לפי ערכו והכנתו) ובמוצאי יו"ט א' נוטלים ממנו דרגות הללו.

אומנם יוכל האדם לזכות בהן בימי ספיה"ע כל יום ב-1 ממ"ט חלקים שקיבל בליל הסדר. אומנם זה רק ע"י עבודה עצמית ורק חלק 1 ממ"ט בכל יום. ובליל חג השבועות יחזרו אליו כל אותם ההשגות והדרגות של ליל הסדר, שכבר קיבלם אז לשעתו ויקבעו אצלו. ע"כ.

וכמה שהדברים מתאימים ומשתלבים עם דברי הרמב"ן שליל הסדר וחג השבועות סופו נעוץ בתחילתו. והוסיפו לבאר הסה"ק שאותו גילוי שכינה שבמתן תורה הוא אותו גילוי שכינה של ובמורא גדול, דליל יציאת מצרים וענינם א'.



ג. והנה בשעת מ"ת כתוב (סוף פר' משפטים) "ויקח משה את הדם ויזרוק על העם ויאמר הנה דם הברית אשר כרת ה' עמכם על כל הדברים האלה" וזוהי "כריתת ברית התורה" שהקב"ה כרת ברית התורה עם עמ"י וכמו שהקב"ה כרת ברית עם אברהם אבינו ע"ה על "נתינת הארץ" לעמ"י כשנ' וכרות עמו הברית לתת את ארץ הכנעני וכו'. כמו"כ עשה הקב"ה כריתת ברית עם עמ"י על ועם התוה"ק.

והנה המושג כריתת ברית הוא צ"ע דלכאורה הם שני מושגים סותרים והפכיים זמ"ז. דברית היינו קשירת קשר עם שותף, קשר בל ינותק. אומנם כריתתה הוא מושג של הפרדה וניתוק הכי גדול. וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה. אחז"ל דבר הכורת בינו לבינה, דכריתה היינו חיתוך לחתוך דבר ולנתקו. וא"כ צ"ב היאך שני מושגים הללו משתלבים יחד כריתת ברית.

והגר"מ שפירא שליט"א הביא לדברי הגר"א בספה"י שכתב, ואבאר לך עניינו. משל לב' בנ"א הקשורים זל"ז עד מאוד, בלב ונפש. והגיע הזמן שחייבים להיפרד איש מאת רעהו, הוא נותן לחבירו חפץ היקר לו מכל, חפץ שבו תלוי עיקר חיותו ומהותו. וכן השני. וממילא כשאני פורש ממך הריני לוקח חלק ממהותך ומעצמותך ונושאו עימי, וכך הפוך. ועי"ז אנו זוכרים וחיים א' עם השני גם בהיותנו רחוקים זמ"ז.

ואדרבה ככל שאני נותן לו ולוקח ממנו דבר שהוא מעיקרי מהותי וחיי, ה"ז המקשר בינינו ביותר ובאותה מידה אנו חיים א' עם השני קשר אמיץ בל יפרד.

וזוהי "כריתת ברית התורה" עם עמ"י שהקב"ה לקח את תורתו תורת אמת שכל מעייניו וליבו וחשקו ית' כביכול עיקר עיסוקו מו"מ הוא בתורת אמת. כרת ממנו ית', ונתנה לנו ובזה נוצר הקשר האמיץ עמנו.

וז"ש חז"ל משל למלך שהיתה לו בת יחידה, עמד והשיאה לבן מלכים. וכשהגיע זמן פרידתם אמר לו לומר לך אל תקחנה א"א שכבר אשתך היא, ולהפרד ממנה איני יכול לכן בבקשה מכם עשו קיתון קטן שכ"מ שתלכו אגור עמכם.

וביאור הדבר שאיני מסמל רק געגועים. אלא שנתנית הבת לבעלה מסמל את כל השם והשארת שלי בעולם. שזהו ההמשך היחיד שלי בעולם - בת יחידה. כך הקב"ה נתן לנו את הדבר שכל חשקו ורצונו וגילוייו בעולם - נטוע וטמון בתורה הק' ואת זה כרת מעימו - כביכול ונתנה לנו.

וזהו הכריתה- והברית ממנו אלינו. וזהו מצידו ית'. אך גם מצידנו צריך לתת את עצמותינו להתה"ק ולהתקשר בה בכל חיותינו וכוחנו ולכרות חשקים ומאווים מאתנו ולתת לו ית'. ובזה תהי' הכריתת ברית בנינו להי"ת.

כריתה=ניתוק, ברית=קשר וחיבור. והא' מקיים ומשמר את השני כמידת הכריתה- כן מידת ועומק הברית והקשר. וזה סוד הכריתת ברית מילה. כריתה מעצמנו. ומאבר שבו תלוי כל קיומנו והמשכנו בעולם בהעמדת בנים ושורש בעולם לעתיד. כורתיים את עצמנו והמשכנו בעולם ונותנים לו ית'. ועי"ז נוצר הקשר העצום עם הי"ת נעד' נרי בידך- ונרך בידי והכוונה עד כמה שנרי בידך- כך ובאותה מידה נרך בידי ודו"ק].

והנה כשעם ישראל יצא ממצרים והלך במדבר ה"ה יצא למדבר שמם ונורא, אנשים נשים וטף, זקנים עם נערים, בלי אוכל ומים. הליכה למקום ולמצב בלתי נודע כלל, לתוהו, למדבר של נחש שרף ועקרב וכו'. זרקנו את חיינו, וכל בני ביתנו וכל קיומו של עמ"י להקב"ה. זהו הכריתה מעצמנו. וזה גופי' יצר את ההתחברות והקשר עם הקב"ה.

ומאיך גם הקב"ה מצידו נתן לנו את המשך וקיום כל העולם וכל העולמות כולם בידנו בלבד. וזהו התוה"ק. וע"כ נקראנו ישראל- מקדשי שמך, שאנו אלא שנושאים את מאויו וחשקו ורצונו ית' ע"י הכריתה "שלא בשמים היא" וזהו "כריתת ברית התורה".

ד. והנה זה ברור שכריתה כזו לא עושים בכפי' ובחוסר רצון כריתה וברית כזו נעשית רק ע"י רצון עז ורצון וחשק של אמת וזהו התפקיד של ימי ספירת העומר. לייצור בנו ולהגביר בנו את ההרגש של רצונו רצוננו לראות את מלכנו ורצון וחשק זה היא גופי' מקדשת ומטהרת את האדם לקבלת התורה. וכש"כ האו"ח הק' עהפ"ס וספרתם לכם שספירה זו היא לכם וכש"כ לטובתם. ושעי"ז ספירה זו האדם מזהיר כאבן הסנפריון המאיר וזה לשון וספרתם.

ועי' ספירת המ"ט יום שהם ז' פעמים ז', שהם כנגד ספירת הז' נקיים של זבה גדולה, שע"ז היא נטהרת, כך בעצם ספירתנו אנו נטהרים מטומאת מצרים וכאו"א מטומאתו. ומה שהצריך שבע פעמים ז' נקיים הוא לעוצם הטומאה ששקענו במצרים ומאיך לעוצם הטהרה לה אנו מתעתדים בקבלת התוה"ק לכן בעינין ז' פעם ז' נקיים, וכדברי האו"ח הק'. עיי"ש.

ה. איתא בסוף יומא. אר"ע אשריכם ישראל לפני מי אתם מטהרים ומי מטהר אתכם. וביארו דורשי רשומות לפני מי הוא יום החמישים גי' מ"י אזי האדם צריך לטהר עצמו

וכוחותיו. אבל כשמגיעים ליום המ"י- הנ' אז הקב"ה מטהר אתכם אביכם שבשמים הקב"ה בכבודו ובעצמו מטהר אותנו מעל ומעבר ליכולתנו וגבולותינו. ומי מטהר אתכם אביכם שבשמים.



## הרב יצחק לוי

### מלאכי השרת קשרו לכל אחד שני כתרים

דרש ר' סימאי (שבת פח.) בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע באו ששים ריבוא של מלאכי השרת לכל אחד ואחד מישראל קשרו לו שני כתרים אחד כנגד נעשה ואחד כנגד נשמע, וכיון שחטאו ישראל ירדו מאה ועשרים ריבוא מלאכי חבלה ופירקום שנאמר 'ויתנצלו בני ישראל את עדים מהר חורב'. א"ר חמא בר' חנינא בחורב טענו בחורב פרקו, בחורב טענו כדאמרן, בחורב פרקו דכתיב ויתנצלו בני ישראל וגו'. ופי' רש"י שהכתרים הם מזיו שכינה והוא היה קירן עור פניו. ובתוס' כ' שני כתרים של הוד.

וצ"ב א. מהו ענין זיו השכינה. ב. מכיון שהעולם הזה הוא עולם העבודה ולא עולם השכר צ"ב מה המטרה של נתינת הכתרים. ג. ועוד יותר קשה מפני מה נטלו מלאכי חבלה את הכתרים ולא חזרו הכתרים למי שנתן אותם. ד. מה בא ללמד אותנו כל אחד מהחכמים הנ"ל. ה. ר' חמא בר חנינא או' בחורב טענו ובחורב פירקו פשיטא וכי יעלה על הדעת שזה היה במקום אחר. ו. כ' 'ויתנצלו בני ישראל את עדים מהר חורב' לכאורה התיבות 'מהר חורב' מיותרות.

### קיום המצוה כמו להשיב למלך את אבידתו

ויתכן לומר שהכתרים הם ניתנים לבני ישראל לצורך קיום התורה. משום שעיקר העבודה בתורה ובמצוות הוא לפעול בשורשם למעלה בקדושה, ורק כפי מה שפעל בשורשם למעלה כך מקבל את השכר למצוות או להיפך נענש על הקלקול שגרם למעלה בחטאו. ופעולת המצוה למעלה שווה בין אם הוא מבין בטעמיה וסודותיה ובין אם אינו מבין, שאין השגת האדם במצוה נותנת בה חשיבות. אלא החשיבות של המצוה היא לעשות באימה ויראה ואהבה ודקדוק המעשה וטהרת הלב. ובהם נמדדת מעלת המצוה.

וכך מבואר בנפח"ח סוף שער א'. ויש לבאר את זה ע"פ משל המובא בח"ח נשמיה"ל שער הזכירה פ"ז לעני אחד שמצא אבן טובה ויקרה, אשר סגולתה רבה מאוד לכמה עניינים והיא מצויה רק בכתרי המלכים, ונדע הדבר למלך והעשירו בעושר גדול. והנה אותו העני אף שאינו משיג את חשיבותה של אותה אבן, מ"מ אותה אבן הסבה לו עושר וכבוד שנעשה שר חשוב בעיני המלך. עכת"ז. וזה ג"כ שייך לענינו, כלפי העני שמצא את האבן אינה כ"כ חשובה ומועילה ברמת החיים שהוא חי, ואכן אצל העניים אין להם מושג בפנינים. אבל מצד שני המלך שמח באותה אבן מאוד ונותן לאותו עני שכר עצום. ואם אותה אבן היא אבידה שהמלך מחזר אחריה כל שכן שהמלך ייטיב עם המוצא אע"פ שאין המוצא מבין בחשיבותה ותועלתה.

כמו"כ עיקר הדבר הוא שכל מצוה היא חפצא של קדושה ששייך לאצילות. תרי"ג מצוות הם יקרים למלך הגדול ב"ה, והקב"ה בונה בהם עולמות חדשים ותיקונים נפלאים, לנטוע שמים וליסוד ארץ. וכל חפצו בברואים זה רק במצוות. אשר על כן מי שמשתדל במצוות מצד מה שהוא זכה להבין שהם מגדלות אותו ומקדשות אותו, קרוב להיות טועה משום שעיקר חשיבות פעולת המצוה אין האדם יכול להשיג כמו שאותו עני לא יכול להבין את חשיבות הפנינים ואבנים סגוליים. והלכה פסוקה היא 'מצוות לאו ליהנות נתנו'. אמנם כדי שהמצוות יפעלו בכל עולם ועולם ובכל מדריגה צריך האדם להיות קשור ושייך לאותו עולם. וכמו שבגשמיות כדי שיהיה אור ומים בבית צריך להתקין בבית צינורות של חשמל ומים בכל חדר באופן שיש חיבור נכון ביניהם, ואח"כ ג"כ לחבר אותם למקור האספקה. כמו"כ לא שייך שהמצוה תעלה ותפעל פעולתה במקום שאין הנר"ן של האדם מחובר שם. ורק האדם השלם כראוי המקושר בנר"ן שלו. פועל בכל מעשה שלו קדושה נוראה למעלה וע"ד שאמרו גדולים מעשי צדיקים יותר ממעשי שמים וארץ. אמנם אין מדריגת הנשמה של כולם שווה אלא אדרבה יש נשמה גבוהה ויש אחד שנשמתו למטה מחבירו ומקבלת שפעה ממנה. ונשמת משה רבנו שקולה כנגד ס' רבוא [כל זה מבואר בנפח"ח שער א' וכן ברו"ח אבות א' א' ובהרבה מקומות].

### זיו השכינה

ענין ב' הכתרים שזכו להם בשעה שהקדימו נעשה לנשמע הוא שיהיה להם כח ויכולת לפעול יותר ויותר למעלה בקודש. והסיבה לכך היא ש'נעשה ונשמע' הוויא קבלה שלימה שהיא שקולה כמו קיום כל התורה וכמ"ש באבות דר"נ (פכ"ב) כל שמעשיו מרובין מחכמתו חכמתו מתקימת שנ' נעשה ונשמע, [עיי' בשערי תשובה ש"ב י']. שיש חשיבות גדולה במעשיהם של צדיקים שכביכול המעשה מתיחס אל הקב"ה כמובא בנפח"ח

ש"א פ"ד בהג"ה בענין גדולים מעשיהם של צדיקים, וכן בהבדל הגדול שיש מש"כ נתנה עלי בקולה על כן שנאתיה ובין מש"כ וה' נתן קולו לפני חילו [מובא בנפה"ח ש"ב פ"י ו"א]. וכמו"כ כאן הזכות בזיו השכינה הוא שהשכינה מתיחדת עמהם בכל קיום התורה ומצוות שלהם. וכאשר חטאו בעגל ועברו על נעשה וגם על נשמע נטלו מהם הכתרים, אבל מאידך הם לא חזרו למי שנתנם, שמה שניתן משמים לא לוקחים אותו בחזרה לשמים. וזה נשאר כאן עד היום בעבורנו. ועי' בכף החיים (נסי' רפ"א טו) שכ' בשם האריז"ל שבשבת זוכים לאותם הכתרים בסוד תוספת שבת וכו'. אלא הם ביד מלאכי חבלה עד שיהיה זכות לקבל אותם מהם, אמנם ודאי אין להם צורך באותם כתרים. ויתכן שענין אותה נטילה ע"י מלאכי חבלה ע"ד שכ' וישכן מקדם לגן עדן את להט החרב המתהפכת וכו' לשמור את דרך עץ החיים. וכ' שם בעה"ט 'לשמר' נוטריקון לילין שדין מזיקין רוחין. שיש לקב"ה גם כאלה שומרים [עי' רש"י שה"ש פ"ה פס' ז'].

### הר חורב

ונראה עוד לבאר שר' חמאבר"חלא בא לומר היכן נתנו הכתרים אלא שהענין של הר חורב היה סיבה גם לנתינת הכתרים וגם לנטילתן.

בגמרא בשבת פליגי האם שמו סיני או חורב, ומפרש המהרש"א שר' אבהוס"ל 'סיני' שמו, משום שברוב מקומות נקרא שמו סיני [וכן בפ' מסעי]. אבל מאידך מכיון שבפעם הראשונה בתורה נקרא שמו 'חורב' סובר ר"י ב"ר חנינא ששמו 'חורב'. ויש לדקדק בזה א. מה הסיבה שהר חורב נקרא 'הר האלוקים' [שמות ג' א' וכן מלכים א' י"ט ח'] ומאידך לא מצינו שהר סיני נקרא הר האלוקים. ב. הר חורב מוזכר בתורה בסנה וכן בחטא העגל 'ויתנצלו בני ישראל את עדים מהר חורב', וכן ובחורב הקצפתם את ה' [דברים ט' ח'], מה המיוחד שהוא מוזכר דוקא במקומות אלו, ולא בשאר המקומות.

והטעם נראה כ' האבן עזרא שמות ג' א' שנקרא שמו חורב מרוב החום שלא ירד שם גשם, ואין שם ליחה ותגבר בו היבשות. וקשה שהרי מצינו שהיה שם ירק שכ' הלבוש נסי' תצ"ד א] ונוהגין לשטוח עשבים ביו"ט דשבועות זכר לשמחת מתן תורה שהיו עשבים סביב הר סיני שנאמר גם הצאן והבקר אל ירעו וגו' ש"מ שהיה שם מרעה. ואפי' אם נדחק ונאמר שההר היה יבש אבל מסביב להר היה ירק ועשבים, מ"מ קשה מה ראו להדגיש בפסוק את הירק, ומה ראו להנהיג היום זכר לדבר שהיה עשבים סביב ההר.

וי"ל ע"פ מה שאמרו חז"ל שכ"ו דורות עד מת"ת הקב"ה זן את העולם בחסד אבל אחר מת"ת העולם קיים בזכות התורה שנ' אם לא בריתי יומם ולילה וכו'. וידועים דברי הגר"ח

מוולוז'ין זצ"ל נפה"ח שער ד' שאם העולם יהיה פנוי רגע אחד מהתורה הקדושה מיד הכל חוזר לתוהו ובוהו.

את היסוד הזה הקב"ה השתית במתן תורה. ההר נקרא 'הר האלוקים חורב' ללמד שהקב"ה בחר בו גם מהסיבה שהוא חרב ויבש, ורק לכבוד שמחת מתן תורה הקב"ה הצמיח עשבים להורות שהעשבים והירק הם לכבוד התורה והם גדלים בזכותה ומכוחה. להורות שלאחר שהקב"ה נתן את התורה גם הצומח אינו צומח באופן טבעי אלא רק בזכות וכח התורה. ועל כן מדגישים את ההר שהוא 'חורב' ומאידך את העשבים שהיו לכבוד שמחת מתן תורה. וההר שאין בו שום בחינה של גשם ראוי שיתגלה בו השפע האלוקי.

איתא באבות בכל יום היום בת קול יוצאת מהר **חורב**. ולמה לא אמר שיוצאת מהר סיני. וי"ל ע"פ מש"כ ר' צדוק הכהן זצ"ל על הגמ' הנ"ל חורב שירדה חורב הלעולם כ' ונתגלה בעולם דבר המחריב כל כוחותיהם (רסיסי לילה עמ' 118) ובמקום אחר כ' הסייף והספר ירדו כרוכין (ניק"ר פל"ה) שהתורה עצמה היא הסייף כנגד עוזביה, דהיינו ה'ספר' הוא עצמו ה'סייף'. (דובר צדק עמ' 59) ומכיון שהאומות לא קבלו את התורה נדחו ונסתם השער בפניהם (דרך ה' ח"ב פ"ד ה' ו'), ואין להם שכר לעוה"ב אפילו אם יקיימו את ז' מצוות בני נח (רש"י ע"ז דף ו.).

עפ"ז י"ל ג"כ כנגד ישראל שאילו לא היו מקבלים את התורה היו נאבדים וכמ"ש שבערב שבועות יצא שד דשמו טבוח ואילו לא קבלו ישראל את התורה היו טבח להו ולבישריהו ולדמיהו (שבת קכט:). ומ"ב סי' תס"ח סקל"ח). וגם אם הם עוזבים את התורה לאחר שקבלוה כ' על מה אבדה הארץ על עזבם את תורת. שבמתן תורה נפסקה ההנהגה של החסד שהיתה קודם מתן תורה ואין העולם קיים וזורם באופן טבעי אלא כל הבריאה כולה עומדת רק על אדני התורה. ולכן הזכיר להם משה ואמר 'ובחורב הקצפתם את ה', והוכיח אותם שהיה להם לדעת שאחרי מתן תורה העונש לעוזבי התורה ומכעיס ה' הוא מביא חורבן יותר גדול שהנהגת החסד שהיה קודם מת"ת הפסיקה, ועוד ששגגת תלמוד עולה זדון (נעי' פלגי מים איכה ד' ו').

בזה י"ל ג"כ מש"כ גבי אליהו שהגיע ל'הר האלוקים חורב' משום שאז אליהו כבר היה פורש מהבריות והחל להתגלות לו גילוי שכינה עד שעלה בסערה השמימה, ע"כ היה ראוי להגיע למקום השמש שאין בו גשמיות ומקום [ובאדם] זה הוא ההר והסולם לעלות אל ה'. ומאכלם של לומדי התורה הוא חרובים כידוע בכמה מקומות. 'חרוב' **אותיות 'חורב'**. כאשר יש חורב יש ג"כ הר האלוקים, וידועים דברי החוה"ל שבמקום שיש בנין הגשמיות

שם יש חורבן הרוחניות וכן להיפך. וג"כ זוכים לסייף שהוא הספר וכן"ל, וכך ג"כ זוכים לקרני הוד. וכל זה מצינו נתקיים ברשב"י זיע"א. א. בתחילת האד"ר אמר איתכנשו חבריא לבי אידרא מלובשין שיריין סייפי ורומחי בידיכון וכו' שזה מלמד שהספר הוא הוא הסייף. ב. באד"ר (נדף קלב:) אמר רשב"י דאנא חמינא אנפאי נהירין כנהורא דשמשא תקיפא וכו' ועוד דאנא ידענא דאנפאי נהירין ומשה לא ידע ולא אסתכל וכו', שמזה נלמד ששייך גם אחר חטא העגל לזכות לאותם קרני הוד. ג. באד"ר (נדף קמ"ד:) כ' קמו ואזלו בכל אתר דהוו מסתכלי סליק ריחין א"ר שמעון ש"מ דעלמא מתברך בגינן, והוו נהירי אנפי דכולהו, ולא הוו יכלין בני עלמא לאסתכל אבהו. חזינן מזה ששמחת התורה מביאה ברכה מרובה לעולם.



## הרב ישראל מאיר מורגנשטרן

### אי לאו ההוא יומא כמה יוסף איכא בשוקא

**ביאור עפ"י רבי בצלאל מו"צ וילנא - ב'אי לאו ההוא יומא כמה יוסף איכא בשוקא'**

בגמ' (פסחים סח:): "רב יוסף ביומא דעצרתא אמר עבדי לי עגלא תלתא, אמר אי לא האי יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא", ופירש"י: "אי לאו האי יומא שלמדתי תורה ונתרוממתי, הרי אנשים הרבה בשוק ששמן יוסף, ומה ביני לבינם". צריך להבין מה כוונתו, מה 'גרם' יום זה (משמעות המילה 'גרמא' שאינו דבר ישיר אלא עקיף), ומדוע ראה לנכון לשבח את יום זה בו קיבלו ישראל את התורה והיו לעם ה' וחבל נחלתו, בפרט זה של ייתרונו מאנשי השוק. עוד יש לציין לקושיית הבאר היטב (סי' תצד ס"ק א) בגמ' בסוף סוטה איתא: "משמת רבי, בטלה ענוה, א"ל רב יוסף לא תיתני ענוה דאיכא אנא", ואילו כאן נראה שהתפאר בעדיפותו וגדלותו משאר אנשים, ולכאן אין זה מגדר הענוה.

ליישובן של דברים יש להקדים מעט בקצה מעלתו הנשגבה של רב יוסף אשר אין לנו השגה בה, ובאשר אירע לו. בגמ' (ברכות סד.) איתא: "דרב יוסף סיני, ורבה עוקר הרים, שלחו לתמן איזה מהן קודם?", וכן בכמה מקומות מכונה רב יוסף: "סיני אמר", ובהוריות (יד.) פרש"י: "שהיו משניות וברייתות סדורות לו כנתינתן מהר סיני". והכריעו חכמי א"י ש'סיני עדיף' שהכל צריכים למארי חיטי.

דא עקא, שבגמ' [נדרים מא.] מסופר על רב יוסף ששכח תלמודו: "כל משכבו הפכת בחליו, אמר רב יוסף לומר דמשכח למודו. רב יוסף חלש איעקר ליה למודיה. אהדריה אביי קמיה, היינו דבכל דוכתא אמרין אמר רב יוסף לא שמיע לי הדא שמעתא, א"ל אביי את אמריתה ניהלן ומהא מתניתא אמריתה ניהלן". ניתכן שרב יוסף פירש כך למקרא מתוך מה שאירע לו]. ועי' מהרש"א שם שיש גורסים שלמד כן מפסוק אחר.

לפי"ז מתבאר הסוגיה כך, רב יוסף שהיה 'סיני' מארי דחיטי שהכל צריכין לו, נעקר ממנו תלמודו, קשה לתאר את הצער שבשכחת תלמודו, בפרט לאחר שהיה מוגדר כ'סיני', הרי שבשכחת לימודו איבד את כל מעלתו הייחודית, ולכאורה הינו שוה לאנשים שבשוק, מה בינו לבינם?

אך כשראה את שמחת השבועות על יום שניתנו בו לוחות ראשונות, אף שנשברו, למד מכך שגם שברי לוחות יקרות וחשובות הן מאוד, ועל זקן ששכח תלמודו איתא בגמ' [ברכות ח:]: "וזהוהו בזקן ששכח תלמודו מחמת אונסו דאמרין לוחות ושברי לוחות מונחות בארון". ומפליא הדבר שדרשא זו גופא שבגמ' בברכות, רב יוסף הוא שדרשה בגמ' במנחות [צט.]: "אשר שברת ושמדתם בארון. תני רב יוסף מלמד שהלוחות ושברי לוחות מונחין בארון. מכאן לתלמיד חכם ששכח תלמודו מחמת אונסו שאין נוהגין בו מנהג בזיון".

זה שבא רב יוסף לשלול מ'כמה יוסף איכא בשוקא', ובא לספר בשבחו של 'ההוא יומא' שניתנה בו תורה, השמחה היתירה שביום זה, עיצומו של יום הוא השמחה על עצם קבלת התורה אשר מהותה ועיקרה היא מעלת האדם ורוממותו! וזהו שפירש רש"י - **שנתרוממתי**, ולמד כן משברי לוחות המונחים **בארון**, אף שאותיותיו פרחו באויר, אך מקומן בארון הברית בקדושתן וגדלותן.

עיקרי הדברים שעד כאן פי רבי בצלאל דיין וילנא המובא בספר 'עקדת יצחק', בתוספת דברים ששמעתי ונוספו בזה בס"ד.

\*

### הצעת דרך חדשה בביאור מימרא דרב יוסף "כמה יוסף איכא בשוקא"

ניתן להציע בע"ה ביאור חדש, הנראה אמיתי לענ"ד, במימרא דרב יוסף. לפי דרך זו בשונה מהדרך הקודמת יתבאר שרב יוסף אמר 'אי לא ההוא יומא דקגרים וכו'" רק לאחר ששב והוחזר לו תלמודו ע"י אביי [נכמבאר בגמ' הנ"ל], ולפי דרך זו ביאר ר"י בדבריו אלו שינוי מהותי בדרך קנין התורה מכפי שהבין קודם שכחתו. הדברים מבוססים על צירוף



של שלשה סוגיות שונות הקשורות ברב יוסף שעוסקות כולן בדרך קנין התורה וקיומה אצל לומדיה. מתוך כל זה יתבאר ביאור חדש במה שלימדנו רב יוסף במימרא הנ"ל.

א. בגמרא בסנהדרין (מב.): "אמר רבי אחא בר חנינא אמר רבי אסי אמר רבי יוחנן, במי אתה מוצא מלחמתה של תורה במי שיש בידו חבילות של משנה, **קרי רב יוסף אנפשיה ורב תבואות בכח שור**". פי' רבינו חננאל שם: "במי אתה מוצא מלחמת התורה במי שבידו חבילות של משנה, רב יוסף הוה קורא אנפשיה ורב תבואות בכח שור כדכתיב בכור שורו הדר לו, וכיון ששמו יוסף ובידו הבריות היה אומר **אני בכחי מרבה תבואות**, כדגרסי' הכל צריכין למרי חטיא גמרא". וכע"ז פי' ביד רמ"ה עיי"ש.

ב. בגמ' בעירובין (נד.) מסופר שבא רבא בר יוסף בר חמא לפייס את רב יוסף כשהיה סגי נהור, אמר לו רב יוסף: "לא תתיב אכרעיק עד דמפרשת לי הני קראי, מאי דכתיב וממדבר מתנה וממתנה נחליאל ומנחליאל במות ומבמות הגיא. אמר ליה, **אם אדם משים עצמו כמדבר זה שהכל דשין בו תורה ניתנה לו במתנה**, וכיון שניתנה לו במתנה נחלו א-ל, שנאמר וממתנה נחליאל וכיון שנחלו א-ל עולה לגדולה, שנאמר ומנחליאל במות, ואם מגיס לבו הקדוש ברוך הוא משפילו, שנאמר ומבמות הגיא, ואם חוזר בו הקדוש ברוך הוא מגביהו שנאמר כל גיא ינשא".

ג. בגמ' ב"מ (נפה:) איתא: "**רב יוסף יתיב ארבעין תעניתא ואקריהו לא ימושו מפיו**, יתיב ארבעים תעניתא אחריני ואקריהו לא ימושו מפיו ומפי זרעך, יתיב מאה תעניתא אחריני אתא ואיקריהו לא ימושו מפיו ומפי זרעך ומפי זרעך, אמר מכאן ואילך לא צריכנא תורה מחזרת על אכסניא שלה". ויש להסתפק אם עשה כן מתחילה או לאחר שנעקר תלמודו, ויתבאר בהמשך בע"ה.

משמעות הסוגיות נראית כך. א - רב יוסף בתחילה קודם ששכח תלמודו נקט שקנין התורה הוא 'בכוחו', אמנם ודאי לא היה הו"א שיש דבר מה בעולמנו מכוחו של האדם, אלא כוונתו כדרך ההשתדלות העוה"ז, שלראות העיניים נראה שהכל פועל יוצא מהשתדלות האדם, האדם זורע חיטה והאדמה מצמיחה, ונראה לעין שכתוצאה מפעולתו ועמלו באה התבואה. כך נקט רב יוסף בקנין התורה שקניני תורה באים בהתאם לעמלו ויגיעתו. וזהו שאמר '**אני בכחי מרבה תבואות**'. [נמש כמשל התבואה הנ"ל]. ב - ברם, לאחר ש'איעקר תלמודו', ולא נתקיימה תבואת התורה בידו, למד מדברי רבא בר חמא שדרש 'ממדבר מתנה' - שאין קיום התורה כשאר קניני עולם ע"י כוחו ועמלו, אלא האדם זוכה לקיום התורה ב'מתנה' מפיו יתברך, והמתנה ניתנת למי ש'משים עצמו כמדבר שהכל דשין בו', כנתינתה בסיני שהיה במדבר. יתכן שלאחר מכן

אזר רב יוסף את הכוחות החדשים ללמוד הכל שוב מפי תלמידיו שלימדוהו את שהוא עצמו לימד, ותיקוהו בדברים רבים ששכח, ולאחר שזכה להשגת מעלת הענוה בשלימותה, זכה לקיום התורה לעד.

ג - בדרך זו יובן שהתפלל והתענה רב יוסף על קיום התורה בו ובזרעו כמבואר בגמ' בב"מ המובאת לעיל, ובכך קיים את ה'בקש רחמים'. כפי שמצאתי ב'יחסי תנאים ואמוראים' נלרבי יהודה ב"ר קלונימוס ב"ר מאיר משפירא מבעלי התוספות, ערכי תנאים ואמוראים ערך 'רב יוסף סתם' שפי': **"ונראה לי, כיון שראה רב יוסף ששכח תלמודו ובטורח גדול חזר עליו על ידי אביו כדאיתא [בנדרים], וכו'.** כשחזר עליו דאג עליו שלא יחזור וישכח מפני שמאור עינים היה, ושמעתתא בעי צילותא, ישב בתענית שלא יבוא עוד לידי שכחה. כדאיתא באגדה דהשוכר את הפועלים רב יוסף יתיב ארבעין תעניתא וכו'".

**הבנה חדשה במימרא דרב יוסף:** לפי דרך זו בא רב יוסף לספר בשבחו של יום שניתנה בו תורה בסיני - "אי לאו ההוא יומא כמה יוסף איכא בשוקא", שלא כפי שהיה סבור מעיקרא שקיום התורה בא מכוחו כפי עמלו, אלא מכח 'ההוא יומא' שניתנה תורה במדבר - במתנה, ואי לאו ההוא יומא, הרי ראה ש'איעקר תלמודו' והיה שוה לכל איש שבשוק.

**טרם נסיים,** יש כאן יישוב לתמיהה רבתי, שבגמ' בשילהי מס' סוטה מבואר שאמר רב יוסף לתנא ששנה את המשניות לפניו, ושנה משמת רבי בטלה ענוה, אמר לו רב יוסף: "לא תיתני ענוה דאיכא אנא", ונתקשו המפרשים על אתר איך יתכן שהעניו יספר שהוא עניו, הלא זו סתירה מוחלטת לענוה. (ע"י מהרש"א ושפת אמת שם). אך בדרך זו הדברים מיושבים מאוד, שהרי רב יוסף לאחר שאיעקר תלמודו נקט שקנין התורה אינו 'ככח שור', אלא היא 'מתנה' למי שמשים עצמו כמדבר וזוכה למעלת הענוה, כך שייטקן שרב יוסף כלל לא ייחס מעלה זו של ענוה לעצמו אלא שכך לימדוהו משמיא ע"י שכחת תלמודו. (ראה כע"ז ברשימות תלמידים בשם הגרי"ז סוטה שם).

\*

יתכן לבאר עוד, הנה בגמ' בברכות (סד.) מבואר שלא רצה רב יוסף לקבל את ראשות הישיבה אע"פ שהוכרע ע"י חכמי א"י שמארי חיטי עדיף, מכל מקום לא קיבל את המלכות מאחר שאמרו לו חוזי הכוכבים שעתיד למלוך שנתיים, וחשש שמא ימות ככלות השנתיים כמבואר ברש"י שם. אולם, בגמ' בהוריות לא מוזכרת כלל הסיבה שלא רצה לקבל את המלכות, וברש"י שם משמע שלא רצה למלוך כדי לא לנהוג שררה בפני רב יוסף, ואף לא הביא אומן לביתו מחמת כן. עוד מביא רש"י: "ואית דגרסי שלא רצה לנהוג שררות בעצמו כל אותן שנים שמלך רבה, כלומר שלא היה לו פנאי להקיז עצמו,

**אלא היה עוסק כל שעה בתורה לפני רבה.** וכך כתב להדיא בתוס' הרא"ש שם בשם רב האי גאון, ש"השפיל רב יוסף עצמו ולא רצה לנהוג שררה בפני רבה". וכע"ז שם בשם הרמ"ה.

דברי רה"ג והראשונים מתאימים למבואר לעיל, שנהג רב יוסף בהשפלת עצמו עד כדי שלא רצה לקבל את מלכות ראשות הישיבה.

[בבאר שבע (הוריות שם) תמה מאוד על רה"ג ורש"י שפירושם נסתר מדברי הגמ' בברכות שלא מלך מחמת דברי הכלדאי, ולא מטעם שהשפיל את עצמו בפני רבה. אולם נראה בע"ה להציע ביישוב הדברים. לכאן' פלא הוא בכלל למה סבר ר"י שימות לאחר שנתיים, הלא יתכן שהיה מחליפו אחר, או יכול היה לכבד את רבה למלוך לאחר שנתיים. אמנם יתכן לאור הדברים שנתבארו, ששקל רב יוסף בנפשו, מדוע לא ימלוך יותר משנתיים, כדברי הכלדאי? חשש רב יוסף שקבלת השררה תגרום לו שוב לשכחת התורה, שהרי נכנס למקום הסכנה שלא יהא כבר בבחינת 'מדבר', ומחמת כן לא ישרוד בחיים, [אולי הכוונה לחיי התורה, 'וחיי בעלי החכמה בלא חכמה כמיתה הם חשובים], משכך העדיף להשפיל את עצמו בפני רבה, ואף לשבת בפניו בשיעורו, ולא הזמין אומן לביתו, ובלבד שלא תנטל ממנו שוב המתנה הטובה, אדרבה בעשותו עצמו כמדבר יזכה ביתר שאת לקיום התורה בקרבו. כיון דאתינא להכא, יתכן שאכן צדק, ומחמת בריחתו מן השררה כלל לא נתקיימו דברי החוזים בכוכבים, שכן בסופו של דבר גם כשקיבל את השררה לא מלך רק שנתיים כדברי ה'כלדאי' אלא שנתיים ומחצה! והגמ' דייקה לומר זאת כדי להשמיענו פרט זה, שלא נתקיימו דברי ה'כלדאי' בזכות בריחתו מן השררה].

\*

מה מאוד שמחתי, אחר כתבי את הדברים הנ"ל ראיתי בס"ד שהדברים מתפרשים במימרא אחרת של רב יוסף בגמ' (סוטה ה.): **"א"ר יוסף לעולם ילמד אדם מדעת קונו, שהרי הקדוש ברוך הוא הניח כל הרים וגבעות והשרה שכינתו על הר סיני"**, והם הם הדברים האמורים לעיל במאמר זה.





**מדור תגובות**

## תגובה למאמר הגר"י גרשוני שליט"א

בס"ד, כבוד מערכת "בית ועד לחכמים"

ראשית אודה ואחזק את מפעלכם הברוך, יה"ר שתזכו להוסיף חיילים לתורה. ותזכו להיות בכלל מזכי הרבים אשר אין חטא בא על ידם.

ברצוני להעיר על דבריו הנפלאים של הגאון הרב גרשוני שליט"א בענין "פלג המנחה".

א[יני יודע אם אני משיג על דבריו או מחדד את דבריו. בכל אופן לא אמנע טוב להולכים בתמים. ונקדים שיש להקשות אם הפמ"ג והמשנ"ב כואב להם "תיתי דסתר" בין המנחה להדלקת נרות חנוכה, א"כ מדוע כל החשש זה רק לא להתפלל אחרי ההדלקה ואין קפידא גם למי שמתפלל קודם ההדלקה אם מתפלל אחרי פלג.

ולכן נראה שאין קשר כלל לסימן רלג, כי מש"כ השעה"צ ש"בהכרח סומך על הקולא לעשותו לילה", אין כונת השעה"צ לשיטת ר' יהודה ולהפקיע את שיטת רבנן וכדלהלן.

ומה שהביא ראיה מהבדלה, נראה לבאר היטב עפ"ד הרמב"ן בתורת האדם (ענין אבילות ישנה) שם דן הרמב"ן מדוע יש מושג של "תוספת" גם בצום ט' באב שאין בו לתא של תוספת. וכותב ז"ל אבל יש לומר שהקבלה אוסרת עליו בזמן הזה שהוא משקיעת החמה והוא מפלג המנחה ולמעלה, הואיל והוא יכול לעשותו תוספת לימים של תורה יכול לעשותו נמי תוספת ליום של דבריהם הואיל ורצה להוסיף אותו עליו ולעשותו כיום עצמו, וכן מצינו שמתפלל בשבת של מוצ"ש ואומר הבדלה על הכוס ואף על פי שאינו מותר במלאכה, כיון שמבדיל בו כבר עשהו כלילה, וכיון שכן אם קבל עליו תעניתו עשה אותו על עצמו כבין השמשות של ת"ב כו' עכ"ד.

מבואר ש"הבדלה" מפלג זה בגדר של "עשאו לילה" (עי' בתרוה"ד סי' רמח ואכמ"ל) ויסודו מדין תוספת שבת שיש כח לאדם להרחיב את היום.

ונראה שזה גם הגדר בהדלקת נרות מבעוד יום מפלג – דומיא דהבדלה – שהאדם עושה זאת "עשאו לילה". וזה כוונת השעה"צ "סומך על הקולא לעשותו לילה" ואין לזה קשר לר' יהודה ורבנן, וכמו שגם רבנן מודים שאפשר לקבל תוספת שבת מבעוד יום.

[ולפי"ז מיושב מאוד שכל דברי תרוה"ד שכתב בסי' רמח ש"עשאו לילה" משפיע לגט, איבילות, ונדה, – לא משתמע מלשונו שזה תלוי בפלוגתייהו דר"י ורבנן ונצטרך לומר שלפי ר"י מפלג הוי כבר קצת לילה לכל דיני התורה כשיטת ר"ת ודעימי' בריש ברכות. [ובפרט דלא קי"ל כר"ת ואילו דברי התרוה"ד הובאו להלכה ודו"ק]. אלא ש"עשאו לילה" מיוסד על תוספת שבת ולא שקור לר"י ורבנן. הגם שודאי דברי תרוה"ד נסובים על אדם שהתפלל מעריב מבעו"י שזה ודאי נכון רק לר"י, אבל ה"כח" של העשאו לילה לא קשור לר"י ורבנן. (ובאמת יש לפלפל האם אכן מבואר מתו"ד הרמב"ן שהבדלה מבעו"י מהני גם אליבא דרבנן ואכמ"ל)].

ומעתה כמו שאדם שקיבל שבת לא ראוי שיתפלל מנחה אחרי זה (ויתכן שזה לא מעכב וכמו שהאריכו בזה הפוסקים ואכמ"ל, ועכ"פ בודאי מובן שראוי להתפלל לפני שמבקל על עצמו שבת ולא אחרי).

ממילא פשוט לפי"ז שכל החיסרון הוא רק שלא להתפלל אחרי שקיבל על עצמו תוספת שאז הרחוב עליו את היום, אבל אין שום חיסרון להתפלל לפני שקיבל על עצמו מאחר שהקבלה היא רק מעת שמקבל כן על עצמו ואילך ולא למפרע. וכמו בתוספת שבת עצמו שכל החיסרון זה רק שלא להתפלל אחרי שקיבל ואין חיסרון למי שהתפלל מנחה אחרי פלג לקבל שבת אחרי זה (ועי' בספר זכרון יוסף אות מח מש"כ בזה).

ב] נקודה נוספת שהעיר שם מדוע הקפידא היא דוקא למי שמדליק מבעוד יום הרבה ולא למי שמדליק סמוך.

החילוק פשוט. כי מקור ההלכה שם היא מתרוה"ד (סימן קט) ושם הוא מבאר שהדין הדלקת נרות חנוכה בערב שבת הוא מדין "הכשר מצוה" והיינו שזה זמן ההדלקה. וממילא אין שום חיסרון להתפלל מנחה אחרי כן.

אולם "הכשר מצוה" זה רק סמוך לשקיעה ולא מוקדם מפלג. אבל מי שמדליק מוקדם מפלג אז הוא צריך בהכרח להגיע לקולא הנ"ל – ורק אז יש חיסרון להתפלל אח"כ.

בברכה מרובה,

יהודה אייזנשטיין.



## תגובה למאמר ר' אשר מילר שליט"א

ט שבט יום פטירת הגאון ר' רפאל שמואלביץ ראש ישיבת מיר

לכבוד ידידי ורעי משכבר הימים בישיבת מיר הרה"ג אשר מילר.

בעברי היום בבית כנסת ערוך לנר ראיתי את דברי התורה שכתבת בענין "בעלות באיסורים" ונהניתי לראות את דברי תורתך בסוגיא עמוקה זו שלא ראיתי מדברים בה והכתיבה היא כתיבה מאד רהוטה וקלה לקריאה כדרכך בקודש ורציתי להגיב עליהם.

א. אני מבין את הראיה מהמאירי, שהרי כתב את דבריו שאע"ג שלענין ממון הוא יכול להשתמש אי"ז מספיק לענין איסור שיהיה לגמרי כשלו. ואילו דבריו הם, שאע"ג שלענין דבר שבממון אינו שלו, מ"מ לענין איסור הוי כשלו. [שהרי לענין מזוזה וביכורים שתליא בממון לא אמרינן שכירות קניא]

הנה הדגשתי בהקדמת הישוב, שבעלות של יורה דעה הוא לא אלא, היינו דגש אפ' בחו' משפט נמשך מאמר ליזמיה מאמר או ק"פ בכה"ג, יתכן לענין איסור אנו נטל הנחלת האיסור לאי שהמאן הנצחי הוא שלו, כי עליו הוא דהקפידה תורה על התאחדות האיסור עם ממנו, לא על מי שמתמש עם החפץ וה"ה להפך, ואכן המאירי דובר כלפי הצד שבעלות של איסור מתייחס לבעל הזול, אך יתכן גם לאידך גיסא להבין [וגה לענ"ד יותר מזה] דאי נמי בחו' משפט בעלות עכשוית לאו בעלות היא, לענין איסור מאחר והוא השלם בחפץ הוא מנהיג המאן לאיסור או להיתר ודוק.

**מדברי תשובת הבנתי שאין ראיה מהמאירי לעצם דבריו, אלא שראית ממנו את הרעיון לחלק בין איסור לממון, ומסברא הבנת שה"ה גם לצד ההפוך. ולדעתי א"א להתבסס על דמות ראיה שכזו.**

ב. עוד קשה שעשית דברי כל הראשונים לא מובנים, מה הקשו משכירות ליומא ממכר, הרי שם אינו עניין של איסורין כלל אלא הוא ענין של ממון.

אדרבה הסברתי היטב אולם ראשונים שתיצו דשאנו ענין לא תביא תוצאה דלענין זה השכיחות לא הפקידה בעלות של משכיר, אלא פירשו כ"כ ואולי לזה נתבאר אולם ראשונים.

### **בדברי התוס' הכא וב"מ שלא תירצו כך לא הואלת.**

ג. לדבריו. ישראל השוכר חמץ מגוי יעבור על בל יראה, שהרי לענין איסורים הוא בעלים. וזו לא שמענו, מה שלמדנו, שבית ישראל השכור לנכרי לא הוי בית ישראל, אבל על החמץ לא שמענו, ולדבריו יעבור הישראל כיוון שהוא בעלים על האיסור.

[כרם דקדתי מה הדין באמת שכיחות של חמץ ע"מ, קשה למצוא מי ששוכר או שואל חמץ רק הלאה דשלו הוא למאירי אך אינו מבין מדוע רק עליו תלוי, השאלה היא תהא נכונה גם ללאו הכי, מדוע לא אמרין שכיחות קניא על חמץ לחומרא, והרי רבין אפריח הוצא בפוסקים הכריע דלחומרא שכיחות קניא, ודוקא לדבריו נראה ישל הדבר, [אינו מונח בעת בפסחים וצריך הדק היטב שזה] דלפ"ר נ"ב זל יראה נאמר ד' אפי' א' חמץ בעלות של ישראל גם בשנה אצל נכרי או דה"ר עוזר 2] חמץ בעלות של נכרי כשהוא דת ישראל ילפינן לה מלא ימצא דתכב דעוזר משום שהוא דת, [אמנם בתנאי שקיבל עליו אחריות אך קבלת אחריות לכה"מ תבע דהא אילו היה שכיחות קניא היה מותר, ולמה נראה כי בעלות על החמץ ע"מ באמת נידון לפי חו' משפט דהיך של חמץ כהוהו כמא' לפי' של לאלו וכי' אדמתך של



זיכרם, כי ע"פ קנו המאן אסור לזי קשר לבית, אך האיסור שלא להחזיק חמץ בבית, היינו התאחדות האיסור ע"פ המאן כן ע"פ הנשאל המאן הוא קשור לאיסור שגרשות לא יהא חמץ, ולכן בא כלל 'נעלות של ירד', וא"כ עדין יקשה מה ע"פ שפירות מאכר לזמניה מדוע שלא יחייב אותן ע"פ יראה על חמץ מושבר מצד משפטי המאן, [ע"פ א"ת ש"ס סגור ת"ת]

צדקת שלא עליך תלונתי. אך מה שכתבת לחלק בין החמץ לבית אינו ברור לי, ואולי כוונתך להוספה בביאור מהות בעלות לעניין איסורים.

דימת את איסור חמץ ללולב וביכורים, ואי"ז דומה כלל, כלולב וביכורים השלו אינו חלק מהמצווה אלא תנאי כמו שאמרת, אבל בחמץ ודאי שהשלו הוא החפצא דאיסורא. ואי לבעלות על איסור די בשכירות, אין לך דבר שיהיה שלו יותר מחמץ, שהשלו הוא סיבת האיסור. ומה שכתבת סברא לחלק שדין זה נאמר רק על הבית והוספת לומר "אך האיסור שלא להחזיק חמץ בבית, היינו התאחדות האיסור עם הממון כאן גם הנושא הממוני הוא קשור לאיסור שברשותי לא יהא חמץ" ונרמז הכא סברא שהאיסור מתאחד עם הממון שלא להחזיק חמץ בבית. וסברא זו לא שייכת בחמץ עצמו, זה נראה איזה הוספה בסברא על היסוד קנין לעניין איסור, ולא מספיק ברורה לי.

ד. פירשת "שלא אסרה תורה אלא איסורים שע"י מעשה ממונו שהממון שלו הוא חלק מהחפצא דאיסורא" ואם שיש להגדיר זאת באיסור לא תביא תועבה אל ביתך שממונו הוא חלק מהאיסור ולזה גדר הדין תליא בקנין האיסור, וכן באיסור שביתת בהמתו שבעלותו האיסורית גורמת את מה שאסור לו שהבהמה תעבוד בשבת, אבל באיסור כילוי איני מבין כלל, אע"ג שהוי איסור אבל הבעלות אינה שייכת בקשר ישיר לאיסור. הבעלות אינה גורמת את האיסור אלא שאסור להאכיל הנאה של כילוי, ובעלות הכהן על בהמתו או של הישראל אין לה כל שייכות לאיסור, אלא שבבהמתו של כהן ליכא איסור.

צדקת שהדבר דין יותר בתחומה והרגשתו, על כן כתבת [ע"פ א"ת ש"ס סגור ת"ת] שמאחר והנידון של תחומה לא מדובר כאן כלפי התנאי של 'קנין כספו' כ"א כלפי הנידון של תחומה שנתנה לבהמת כהן לא לבהמת ישראל, מה הקוץ נעלות הבהמה להחשיבה כהשתמשות של כהן או ישראל הנעלות של יורה דעה, כי היא הנעלות הקולעת ניהול האיסורם לא של תפילות משפט.

ה. מה שהבאת בסוף מדברי המרש"א איני מבין כיצד זה ראיה לדבריו. אפשר לומר כמו שכתבת שכל שאינו משתמש בדבר כשל בעלים אזי חשיב כאילו המשכיר מאכיל שהוא סברא ראויה, אבל אי"ז שייך למה שחידשת שיש בעלות לעניין איסורים

איני מבין תמיהתך, הלא בפסאט דגרי חושן משפט מה שלא נתייבץ לי השוכר מלאכות, מזהו הוא שיר דקנו השכירות שלי, ולכן המהרש"א חס"י המלים ששכירות כה"ל לא קניא כ"כ, נהי דאין מתנהג כעלמא, לכן חסר משהו בהגדרת הגלות של השוכר דהמה"ז ורק אם נגדיר שגלות של איסורים הוא קנוי מחודש וגלות לענין האיסור, כזה שייך למעשה פלוגתא דבשאנן דניח על אכילת מלאכות, שמתנהג המשכיר כעלמא כבר אגדנו מלת קנוי של איסורים, כמ"ל.

**איני מבין.** כשם שבחושן משפט אינו נח לך לומר שיש שיור בקנין, מדוע לענין בעלות באיסורים אתה כן יכול לומר שהוא איבד את מעלת קנינו, ומה לי שהוא קניין מחודש, וכי בגלל זה. חסר בבעלות של השוכר על הבהמה. היכן כאן הסברא.

ו. ודע שיש לדון למהרש"א מה הדין בשוכר בהמתו של גוי בשבת ומזונותיו על הגוי האם למ"ד שכירות קניא לא יהיה איסור שביתת בהמתו שלדברי המהרש"א כפשוטם אזי לא אמרינן שכירות קניא ולדבריו הוי סברא רק באכילת תרומה.

[כן מצינו. די לנא אם נין דבריו המחודשים בתלמודא מלומר דהוי שיר דגרי קנוי של שוכר לכל דבר.

סוף דבר לא עמדתי על עומק דבריו מהי בעלות לענין איסורים.

כמובן כי זהות משוואת נתינת לתשואתך המאירות והמחייבות הוא ענין גלות של איסורים והנה הוא זי"פו והדרת.

וראה מה שכתב הגאון חזקיהו יוסף שריבר בהקדמתו למעין גנים על דברי הרא"ש שכתב שבידו הוא בעלים על האיסור. אצ"ן ג"ר י"ש"כ

בברכה שתזכה לחדש תמיד מאיר ולדר

**שמחתי על תשובתך** על השגותיי בהקדם. בחלק מהדברים הוספתי להשיג כפי שתחזה עיניך.

בידידות מאיר ולדר

## הרב חיים מרדכי שפירא

### בעניין גרות ללא קבלת עול מצוות בשלמות

בקובץ בית ועד לחכמים ב', כתבתי בדבר הגיורים שנעשים מבלי בדיקת כנות כוונת המתגיירים לקבל עול מצוות בשלמות. אשר נטען כנגדם כי מערכים גויים בכרם בית ישראל. והצעתי דבר חדש, כי גם גרות שאינה מועלת להיות גר צדק, מ"מ מהניא להיות גר תושב. ובכח"ג שייך דין גר תושב אף בזמננו. וגר תושב נהי דנכרי הוא בחיוב המצוות ואינו בן ברית, ישראל הוא באומתו. וגר תושב זה גם אם אסור לישא ישראל, מ"מ אינו נכרי בכרם בית ישראל.

אחר כתבי זה כתב לי ידידי הגאון רבי עזרי עמרני שליט"א הערות וידיעות נכבדות, ואלופי ומיודעי הגאון רבי דניאל היימן שליט"א ראש הישיבה באפייעני פאריס, הראני במסכת גרים דאין נושאין ומשיאין לגר תושב, וכדלהלן. בעקבות דבריהם שבתי ושניתי פרק זה, בתוספת מרובה על העיקר.

\*

כתב הרמב"ם פ"ד מאסו"ב ה"ז, אי זה הוא גר תושב זה עכו"ם שקיבל עליו שלא יעבוד כו"ם עם שאר המצוות שנצטוו בני נח ולא מל ולא טבל ה"ז מקבלין אותו והוא מחסידי אומות העולם. ולמה נקרא שמו תושב לפי שמותר לנו להושיבו בינינו בארץ ישראל כמו שביארנו בהלכות עכו"ם, עכ"ל. והא מילתא היא פלוגתא דתנאי בע"ז סד ב, איזהו גר תושב כל שקיבל עליו בפני ג' חברים שלא לעבוד עבודת כוכבים דברי ר"מ וחכ"א כל שקיבל עליו שבע מצות שקבלו עליהם בני נח אחרים אומרים אלו לא באו לכלל גר תושב אלא איזהו גר תושב זה גר אוכל נבילות שקבל עליו לקיים כל מצות האמורות בתורה חוץ מאיסור נבילות, ע"כ, ופסק הרמב"ם כחכמים.

וכן פסק בפרק ח ממלכים ה"י, וכן צוה משה רבינו מפי הגבורה לכוף את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח וכל מי שלא יקבל יהרג והמקבל אותם הוא הנקרא גר תושב בכל מקום וצריך לקבל עליו בפני שלשה חברים וכו', עכ"ל. אלא שיש לדקדק לשון הרמב"ם, שכתב דג"ת היינו שלא מל ולא טבל, ובפשיטות צע"ג מילה וטבילה גבי גר תושב מאן דכר שמייהו. ואכן בהל' מלכים לא הזכיר הרמב"ם מזה ולא מידי.

ומה שיותר צ"ע בזה, הוא לשון הראב"ד להלן בה"ח, דנחלקו שם הרמב"ם והראב"ד אין מקבלים ג"ת בזמן הזה, דלדעת הרמב"ם אין מקבלין, והראב"ד ס"ל דמקבלים ג"ת

אף בזמה"ז, כדלהלן. ונקט שם הראב"ד בסו"ד בזה"ל, מעתה מקיימין מי שהתנה שלא למול ושלא לטבול כמה שירצה בכל זמן, ע"כ. הרי דלדעתו הא דגרות ג"ת אין בה מילה וטבילה, הוא אך אם התנה שלא למול ולטבול. והוא תימה, מהכ"ת יוצרך מילה וטבילה בגרות זו, הא נכרי הוא. וכל עיקר מעשה גרות זו אינו אלא קבלת ז"מ בפני ג' חברים, ואין סדר גרות גירי הצדק עניין לה כלל ועיקר, וצ"ע.

והנראה מתבאר מתוך כך לדעת הראב"ד, דגרות גר תושב היא מעין גרות גירי הצדק, אלא שאינה גרות שלמה. ולכך קס"ד דבעיא מילה וטבילה כשאר כל גרות, קמ"ל דלא. אולם הא מיהת דקבלת אותן המצוות שמקבל גר תושב, היא קבלת מצוות בדוגמת קבלת המצוות דגרי הצדק. ואכן מצינו בראשונים, דמעשה הגרות דג"ת הוא מעין מעשה גרות גרי הצדק. עיין כריתות ט ב, דגר תושב אסור במלאכת שבת כישראל בחולו של מועד. וכתב שם רבינו גרשום הטעם, משום דהוי מקצת גרות. ומשמע דגרותו היא מאותה פרשת גרות דגרי הצדק, אלא שאינה בשלמות ורק מקצת גרות היא. עוד מצאתי במאירי יבמות מח ב (ד"ה כבר ביארנו) שקורה בסו"ד שם לגרות גר תושב, גרות לחצאין.

ונראה לומר בזה, דנחלקו הרמב"ם והראב"ד ביסוד גדרה. דלדעת הראב"ד אף גרות גר תושב, יסודה מדינא דככם כגר, דעליה ילפינן בכריתות ט ב מלדורותיכם, דנוהגת גרות זו לדורות. ועל כן ס"ל להראב"ד (לקמן הל' ח' וכדלהלן) דגרות גר תושב נוהגת לדורות, ורק דינו לעניין ישיבת הארץ, הוא דאינו נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג. אולם לדעת הרמב"ם כמדומה דיסוד דין גרות גרי תושב, יסודו בדינא דישיבת הארץ. והיינו דאמור סדר גרות מסוים דקבלת ז"מ בפני ג' חברים, לעניין להתיר לנכרי ישיבת הארץ. ועל כן אין נוהגת גרות זו אלא בזמן שמצות ישיבת הארץ נוהגת כתקנה, והיינו בזמן שהיובל נוהג, והוא בזמן שכל יושביה עליה כמבואר בערכין לב ב. ומבואר שם דהיינו ישיבת הארץ כתקנה. ועל כן לשיטת הרמב"ם להלן, אין מקבלין גירי תושב אלא בזמן שהיובל נוהג.

ומשו"ה לדעת הראב"ד דיסוד דין מעשה גרות זו, הוא מדין גרות גרי הצדק. על כן ביסודה בעיא אף גרות זו מילה וטבילה כגרות דעלמא. אלא דהואיל ואינו נעשה גר צדק אלא גר תושב, יכול להתנות שלא למול ולטבול, אולם עכ"פ בעי התנאה על זה במסוים, כמבואר בלשון הראב"ד להלן. אולם לדעת הרמב"ם דאין מעשה הגרות זו מדינא דככם כגר, על כן גרות זו לא אמור בה כלל ועיקר מילה וטבילה, וכל עניינה הוא קבלת אותן המצוות שמתחייב בהן, וזהו שנקט הרמב"ם לשון לא מל ולא טבל, ודו"ק.

ועיקרא דהא מילתא, הנה כתב הרמב"ם להלן שם בה"ח (ובכתה"י שבמהדור' ר"ש פרנקל ז"ל הלכה אחת היא), ואין מקבלין גר תושב אלא בזמן שהיובל נוהג אבל בזמן הזה אפילו קיבל עליו כל התורה כולה חוץ מדקדוק אחד אין מקבלין אותו, עכ"ל. ויש לדקדק דברי הרמב"ם, דנקטינהו בחדא מחתא להא דאין מקבלין ג"ת אלא בזמן שהיובל נוהג, ולהא דגר אפילו קיבל עליו כה"ת כולה חוץ מדקדוק אחד אין מקבלין אותו. ועוד שהזכירם בדרך אבל בזמה"ז, והיינו שהעמידם זה לעומת זה. ולכאור' הדברים אינם שייכים זל"ז, ובגמ' ב' סוגיות נפרדות הן. הדין דאין ג"ת נוהג בזמה"ז, מבואר בערכין (כט א). והדין דאין מקבלין גר שקבל כה"ת חוץ מדקדוק אחד, הוא סוגיא בפ"ע בבכורות (ל ב). והרמב"ם צרפם זל"ז ונקטינהו בלשון אבל בזמה"ז וכו'.

וביותר צ"ע, מה עניין הדין דאיזה הוא גר תושב, ובפרט הדין דאין מקבלין ג"ת בזמה"ז, להל' אסור"ב. הלא דיני ג"ת לכוא' הם מכלל שאר דיני הגויים, נקטינהו הרמב"ם בהל' מלכים. ואכן שם בפ"ח ה"י הביא דיני גר תושב. אולם בהל' אסור"ב איירי הרמב"ם מדין גירי הצדק, ואמאי צירף לזה דיני גר תושב. ומעתה גם צ"ע מה שכפל הרמב"ם דבריו וחזר והביא הדין הן בהל' מלכים והן בהל' אסור"ב.

והנראה דמלשון הרמב"ם מתבאר, דגר שקבל ע"ע כה"ת כולה חוץ מדקדוק אחד, נהי דאינו גר צדק, גר תושב מיהא הוי. וזהו דנקטיה הרמב"ם בלשון אבל בזמה"ז, להורות דאילו היו מקבלין ג"ת בזמה"ז, היו מקבלין אף מי שקבל ע"ע מקצת מצוות. ורק משום דאין מקבלין ג"ת בזמה"ז, על כן מי שקבל ע"ע אפי' כה"ת כולה חוץ מדקדוק א', אין מקבלין אותו.

האומנם נראה לחדש, דאף לדעת הרמב"ם, דאין מקבלין גר תושב בזמה"ז, מ"מ אם בא לפנינו להיות גר צדק, אלא שהוא לא קבל ע"ע אלא מקצת מצוות, עכ"פ אהניא גרותו להחשב גר תושב, וכדלהלן. ועוד יתבאר להלן, דגר תושב כה"ג ישראל הוא באומתו, ונכרי בחיוב המצוות. ולהבדיל מנכרי המקבל ע"ע ז"מ ב"נ, דאף באומתו אכתי נכרי הוא.

ובהשגות שם כתב הראב"ד, א"א דעת זה המחבר סתום וחתום ולא פירש מהו אין מקבלין גר תושב אלא בזמן שיוכל נוהג ומה הן מצות גר תושב וכו', ואלה הדינים שאינם נוהגים בו אלא בזמן שהיובל נוהג יש מהן שהוא להקל עליו ויש מהן להחמיר עליו שבזמן שאין היובל נוהג יושב אפילו בעיר עצמה וכו', מעתה מקיימין מי שהתנה שלא למול ושלא לטבול כמה שירצה בכל זמן עכ"ל. המבואר דלדעת הראב"ד מקבלין ג"ת אף בזמה"ז, אלא שאין כל דיני גר תושב נוהגים בו, כבזמן שהיה היובל נוהג.

ונראה דאף לדעת הראב"ד עד"ז שכתבנו מקבלין אותו. שהרי נתבאר דלשיטתו יסוד דינא דגרות זו, מגרות גרי הצדק נפק"ל. ואכן לא כתב דמקבלין מי שקבל ע"ז מ"ב"נ, אלא כתב מי שהתנה שלא לטבול ולמול. והיינו דאה"נ בא להתגייר ולהיות ישראל, אלא שלא קבל ע"ז כל המצוות. ובכה"ג שייך לכו"ע ג"ת בזמה"ז, וכדלהלן.

ובאמת מדוקדק כן לשון הרמב"ם, ששינה בדין זה מלשון הש"ס, דהכי איתא בערכין (שם) אין עבד עברי נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג וכו', ואין שדה החרם נוהגת אלא בזמן שהיובל נוהג וכו', אין בתי ערי חומה נוהגין אלא בזמן שהיובל נוהג וכו' וכו' ר"ש בן יוחי אומר אין שדה חרמין נוהגין אלא בזמן שהיובל נוהג וכו' ר"ש בן אלעזר אומר אין גר תושב נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג וכו', ע"כ. ודו"ק לשון הרמב"ם בפ"י משמיטה ויובל ה"ט, שכתב ובזמן שהיובל נוהג וכו' דין עבד עברי ודין בתי ערי חומה ודין שדה חרמים ודין שדה אחוזה ומקבלין גר תושב ונוהגת שביעית בארץ והשמטת כספים בכל מקום מן התורה וכו', עכ"ל. הרי דבעוד ובכולם נקט כלשון הש"ס, דאינן נוהגין אלא בזמן היובל, גבי גר תושב שינה הלשון ונקט, ומקבלין ג"ת בזמן היובל<sup>1</sup>. וכן הוא הלשון בהל' אסו"ב, ואין מקבלין גר תושב אלא בזמן שהיובל נוהג, ולא דאין דין ג"ת נוהג אלא בזמן היובל. ומשמעות הדברים דאה"נ תתכן מציאות גר תושב גם בזמן הזה, אלא שאין מקבלין. ופשר הדברים כנ"ל, דאם בא להיות ישראל גמור, אלא שלא אהניא גרותו לגמרי, נעשה ג"ת עכ"פ.

וכן נראה אף הכרעת השו"ע בכ"ד, דשייך מציאות ג"ת בזמה"ז. דהא דרכו של המחבר להשמיט כל הדינים שאינם בזמה"ז, אלא לעתיד לבא. ומ"מ חזינן שהביא דינו של ג"ת

1 עד"ז מדוקדק אף לשון הרמב"ם בפ"י מע"ז ה"ו שכתב, בזמן שיד ישראל תקיפה עליהם אסור לנו להניח עובדי כוכבים בינינו וכו' אלא עד שיקבל עליו שבע מצות שנצטוו בני נח וכו' ואם קבל עליו שבע מצות הרי זה גר תושב. ואין מקבלין גר תושב אלא בזמן שהיובל נוהג אבל שלא בזמן היובל אין מקבלין אלא גר צדק בלבד, עכ"ל. אלא שבגוף דברי הרמב"ם יש לעיין מהו שהוסיף דשלא בזמן היובל אין מקבלין אלא גר צדק, ומה עניין גר צדק להל' עכו"ם, וצ"ע.

עוד יש לעיין, אמאי שינה טעמו ונקט דשלא בזמן היובל אין מקבלין אלא גר צדק בלבד. אמאי לא נקט כבהל' אסו"ב דבזמה"ז אם קבל ע"ז כה"ת חוץ מדקדוק אחד אין מקבלין אותו. וע"פ המבואר להלן דב' אופני ג"ת איתנייהו, י"ל דהתם לא איירי מעניין אותו ג"ת דהל' אסו"ב, שכבר הוא ישראל באומתו. אלא איירי מעניין מי שאינו רוצה להיות ישראל, אלא להשתייר נכרי ולקבל ז"מ ב"נ. בזה א"א לנקוט הלשון שקבל ע"ז כה"ת חוץ מדקדוק א', אלא איירי בקבל ז"מ ב"נ בלחוד.

והא מיהת צלע"ג, דבהל' מלכים השמיט הרמב"ם הדין דאין ג"ת נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג, ושלא כדרכו בהל' אסו"ב בהל' שמיטה ויובל ובהל' ע"ז.

ככ"ד. עיין הלכות פסח (תמ ב), הל' שחיטה (ב א), הל' יינן נסך (קכד ב), הל' עכו"ם (קמו ה), הל' עבדים (רסז פ), הל' ס"ת (רפא ד) והל' מתנה (רמט ב). וכן נראה בהל' שבת (שד ג) במ"א ס"ק יב ובביה"ל שם. ולדרכנו נראה לומר, דלא שהכריע המחבר כדעת הראב"ד, אלא דתתכן מציאות גר תושב בזמה"ז אף לדעת הרמב"ם, ומשונה הביא בשו"ע דיני ג"ת, וכדלהלן.

ובביאור הדברים נראה, דהנה כתב הרמב"ם בפ"י ממלכים ה"ג, בן נח שנתגייר ומל וטבל ואחר כך רצה לחזור מאחרי ה' ולהיות גר תושב בלבד כשהיה מקודם אין שומעין לו אלא יהיה כישראל לכל דבר או יהרג ואם היה קטן כשהטבילוהו בית דין יכול למחות בשעה שיגדיל ויהיה גר תושב בלבד וכו' עכ"ל. המבואר דאם רוצה לחזור בו מגרותו, עכ"פ יהיה גר תושב כשהיה. ויש לדקדק, חדא, הואיל וגר זה רוצה לחזור בו מגרותו, מהכ"ת יהיה ג"ת ממילא. דלכאורה אם חוזר מגרותו, אזי יחזור להיות גוי גמור, ורק אם יקבל עליו בפני שלשה ז"מ ב"נ, אזי יהיה ג"ת, ומהו שכתב הרמב"ם, ולהיות ג"ת בלבד כשהיה מקודם<sup>2</sup>. ועוד, מאן יימא לן דקודם גרותו היה ג"ת, וכי אם קודם גרותו היה גוי גמור, אין הדין כן, בתמיה. וביותר שהרי בגר קטן המוחה כשמגדיל, קושטא הוא דחוזר להיות ג"ת ולא גוי גמור, והא טעמא בעי.

והנראה מתבאר מזה, דאף אם היה גר יכול לחזור מאחרי ה', לא היה יכול לחזור אלא מקבלת המצוות, אולם גר תושב מיהא הוי. והטעם נראה על פי מה שנראה לפענ"ד מילתא חדתא בעיקר גדר דין גר תושב. והוא, דהגם שבחייב המצוות ג"ת הרי הוא כב"נ, ואינו חייב במצוות כישראל, מ"מ שם אומתו היא אומת ישראל. והרי הוא ישראל באומתו וכן נח בחיובי המצוות. והני תרי מילי, חלוקים הם ביסודם. דקבלת המצוות הויה חלות דין חיוב עליו. אולם מה שנעשית אומתו ישראל, זהו חלות שם מחודש בגופו. והנה בגרות גמורה מלבד מה שמקבל על עצמו עול המצוות, נכלל גם שבגופו נעשה ישראל. ועל כן נראה, דאף אם היה שייך לחזור מאחרי ה' מקבלת המצוות, מ"מ

2 לעניין ג"ת אם יכול לחזור בו וישוב להיות נכרי, מדברי הרמב"ם הכא משמע דאין יכול לחזור, שהרי נקט דאין חזרה אלא בכדי להיות ג"ת. ולהמבואר בדברינו דג"ת כבר נשתנה להיות ישראל, מבואר הייטב הטעם אמאי לא שייכא מזה חזרה, דהא כבר אישתי. האומנם דבחי' מרן רי"ז הלוי במכתבו בסוף הספר, נקט שם בפשיטות דיכול לחזור בו מקבלתו. אלא שהרב זלה"ה נקט שם שלא נפעל מכח קבלתו חלות שם בגופו. והיינו שלא נקט כדברינו שנעשה ישראל באומתו, דזה ודאי חלות שם בגופו. ומלבד מה שעיקר סברתו צל"ע, מהכ"ת דיוכל לחזור בו מאותה הקבלה, לכאורה משמעות דברי הרמב"ם שלא כדעת הרב זללה"ה.

מהיותו גר תושב, והיינו מה שנשתנה שמו בגופו שנעשה ישראל באומתו, מזה ודאי דלא שייכא חזרה, דהא כבר אישתני.

ומעתה נראה, דהואיל ובכלל גרות גר צדק, נכלל אף גרות גר תושב. על כן הביא הרמב"ם בהל' אסו"ב הדין דאין מקבלין ג"ת אלא בזמן שהיובל נוהג. וקאמר דאין מקבלין אותו לכתחילה להיות גר תושב. אבל אם בקש להיות גר צדק, אלא שלא אהניא גרותו, בכה"ג נעשה עכ"פ גר תושב. ודין זה אכן הוא מדיני גרות גמורה, אשר סדרה הרמב"ם בהל' אסו"ב. ועל כן נקטו הרמב"ם והראב"ד דגרות זו מועלת בלא מילה וטבילה. דהלא גרות זו מועלת להיות שם ישראל בו, ורבותא היא דזה נפעל אף בלא מילה וטבילה.

ועיקרא דמילתא נלפענ"ד מן הברייתא בע"ז סד ב, איזהו גר תושב כל שקיבל עליו בפני ג' חברים שלא לעבוד עבודת כוכבים דברי ר"מ וחכ"א כל שקיבל עליו שבע מצות שקבלו עליהם בני נח אחרים אומרים אלו לא באו לכלל גר תושב אלא איזהו גר תושב זה גר אוכל נבילות שקבל עליו לקיים כל מצות האמורות בתורה חוץ מאיסור נבילות, עכ"ל הגמ' לגירסא דידן. ודבר פלא נמצא ברשב"א בתורת הבית (בית ה' שער ד' בתחילתו) שהעתיק הברייתא בזה"ל, ואחרים אומרים אלו ואלו לא באו לכלל גר דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי אלא איזהו גר תושב ר' יהודה אומר זה גר אוכל נבילות, ע"כ.

הנה בדעת אחרים שינה הרשב"א מגירסא שלפננו בתרתי, חדא שגרס אלו ואלו לא באו לכלל גר, ולא גרס גר תושב. ועוד, שהוסיף טעם אמאי לדעת אחרים אלו ואלו לא באו לכלל גר תושב, משום דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי. וצע"ג, מה עניין גר שנתגייר כקטן שנולד דמי לעניין גרות נכרי להעשות גר תושב. דפשיטות אין הדברים אמורים אלא בגוי שנתגייר להיות גר צדק, אולם אם ג"ת נכרי הוא, אזי לכאורה אינו כקטן שנולד, וצ"ע.

והנה הא דבעלמא גר שנתגייר הוי כקטן שנולד, נראה בפשיטות הטעם, משום דבטלים ממנו כל יחוסי גויותו, ומתחדש בדין יחוסו דיני ויחוסי ישראל. והואל ויוחסין הוא דבר שבתולדה, על כרחין דחשבינן ליה כקטן שנולד. וא"כ נראה דמתבאר להדיא מדברי הרשב"א, דאף גר תושב יחוסו הוא יחוס ישראל, ועל כן משנעשה ג"ת אמור בו דין



כקטן שנולד. [והיינו, דאין דין כקטן שנולד תלוי בקבלת המצוות, אלא בהחלות שם אומת ישראל בגופו]<sup>3</sup>.

ועד"ז מפרש הרשב"א סברת אחרים, אמאי אלו ואלו לא באו לכלל גר. משום דהואיל וגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, לא מסתבר דבפרישה מע"ז, או אף בקבלת ז' מצוות בלחוד, כבר יהא קטן שנולד, שהרי מצוות אלו חייבים בהם אף הגויים. וא"כ אין ראייה מתוך קבלתו שנעשה ישראל. ועל כן ס"ל לאחרים לדעת הרשב"א, דגר תושב היינו אותו שקבל עליו עוד מצוות שאינן שייכות אלא בישראל, דגר תושב גר הוא, וכמו שנקטו הלשון, ורק אם קבל ע"ע אף מצוות השייכות בישראל, שפיר נחשב כגר להכלל באומת ישראל. נמצא מתבאר מדברי הרשב"א עיקר חידושנו, דנכרי הנעשה גר תושב, בגרות זו הוא דנשתנית שם אומתו, ועל כן באותה שעה הוא דאמור בו דין קטן שנולד<sup>4</sup>.

---

3 עיקר הפרש זה מתבאר אף משיטת התוס' יבמות כג א ד"ה קסבר, דלמ"ד נכרי ועבד הבא על בת ישראל הוולד כשר, היינו שאינו ממזר משום שלא שייכא ממזרות בנכרי, אולם אה"נ דהוא טעון גרות. ונודע מה שבאר בזה הגרנ"ט זצ"ל (שם סי' יא), דודאי אף התוס' מודים דולד ישראלית כמותה. אולם אין הדברים אמורים אלא לעניין שהוא ישראל בתולדתו, אולם מ"מ אם נולד מנכרי ועבד הבא על בת ישראל, טעון גרות להכנס בקדושת ישראל וחיוב המצוות.

עוד מצא הגרנ"ט הפרש זה בדעת הרמב"ן, ביבמות עח א בדין מעוברת שנתגיירה בנה אין צריך טבילה. דשיטת הרמב"ן (שם מז ב) דהגם שאינו צריך טבילת גרות, מ"מ מילתו אחר שיוולד היא מילת גרות. והגם דבעלמא אין טבילה קודם מילה, ככה"ג דלא אפשר בעניין אחר, הוא מילה אחר טבילה. [נודלא כשיטת התוס' (שם מז ב) שנשלמה גרותו בטבילת אמו, ומילתו היא כמילת שאר קטני ישראל]. והנה סוגיא ערוכה היא שם צח א, דגר שהורותו שלא בקדושה ולידתו בקדושה אסור בקרובות אמו, והיינו שנולד כישראל. ואם כשיטת הרמב"ן דמילתו היא מילת גרות, א"כ במילתו הרי הוא כקטן שנולד, ואמאי אסור בקרובות אמו. ומתוך כך נקט שם הגרנ"ט דאף לשיטת הרמב"ן, מילת גרות זו, היא גרות אך לעניין להכנס בקדושת ישראל, אולם ישראל בתולדה מיהא הוי אף קודם הך גרות. ודין קטן שנולד תלוי בשינוי שם אומתו, ולא בקבלת המצוות ידיה. וכן נקט שם גבי גרות אבותינו במעמד הר סיני, ועיין הערה להלן.

4 נראה דכן הוא גם דין גרות ישראל במעמד הר סיני. דהנה נודע מה שהק' המהר"ל (גור אריה ויגש מו י), דבכריתות ט א מבואר, דאבותינו נתגיירו במעמד הר סיני. וקי"ל גר שנתגייר כקטן שנולד דמי. וא"כ מהו שאמרו חז"ל אהא דכתיב (במדבר יא י) הנה העם בוכה למשפחותיו, על עסקי משפחות שנאסרו להם עריות (הובא ברש"י שם). והיאך נאסרו עריות אם דין כולם היה כקטן שנולד.

ובנעורתי אמרתי בזה, על יסוד המדוקדק בלשון הרמב"ם ברפי"ג מאסו"ב, דבשלשה דברים נכנסו ישראל בברית. הרי דגרות אבותינו היה גדרה להעשות בני ברית. ותוכן גדר זה נראה, דהיינו אך להכנס בחיוב המצוות, אולם שם אומת ישראל כבר היה בהם מלפנים. והראיה לזה, דהנה עבד הרי הוא בן ברית ואינו ישראל, כמבואר בגיטין כג ב, דאי דרשינן מה אתם ישראל אף שלוחכם ישראל, עבד אינו בתורת שליחות,

ולעיקרא דמילתא עוד יש להוסיף ראיה, דהנה כתב הרמב"ם בפ"ב מאסו"ב ה"ה, הבא על בת גר תושב אין הקנאין פוגעים בו אבל מכין אותו מכת מרדות, עכ"ל. ובפשיטות היה נראה, דבת גר תושב היינו נכרית שקבלה על עצמה גדרי גר תושב. אולם דבר חידוש נמצא במגיד משנה על אתר בזה"ל (שמעתי דקדוק זה משמיה דהגרי"ב ז"ל) לא מצאתי זה מבואר אבל דבר נראה הוא שאין לנו אלא בבא על הכותית אבל גר תושב שהוא נכרי שקיבל עליו שלא לעבוד כו"ם שנזכר פרק י"ד אין בתו בדין זה, ע"כ. ומבואר דבת גר תושב היינו בתו של גר תושב. ואי היה הביאור דג"ת נכרי הוא ביחוסיו, אלא שקבל עליו שמירת מצוותיו, מה שייך שיזכה בזה לבתו. ומתבאר דגר תושב גדר יוחסין הוא, ועל כן דין האב שייך אף בבתו. [אלא שלשון נכרי דנקט הרה"מ, אכתי צ"ע].

ועוד נראה, הנה כתב הרמב"ם בפ"ו ממלכים ה"ד, אבל שבעה עממין ועמלק שלא השלימו אין מניחין מהם נשמה שנאמר כן תעשה וכו'. ובהשגות, א"א זה שבוש אלא שיכול לומר השלימו לקבל המצות. ובכס"מ כתב בזה"ל, אלא שאפשר לטעון בעד רבינו ולומר שבכלל השלימו הוא קבלת שבע מצות שאם קבלו עליהם שבע מצות הרי יצאו מכלל שבעה עממין ומכלל עמלק והרי הם כבני נח הכשרים, עכ"ל. והדברים חתומים וסתומים, מי הם בני נח הכשרים שיצאו מכלל שבעה עממין. ועוד דא"כ מהי אומתם, וכי נעשו בני בלא עם. האומנם לדרכנו ב"נ הכשרים היינו שאומתם ישראל, אלא שבחייב המצוות הרי הם בני נח<sup>5</sup>.

---

ואי דרשינן מה אתם בני ברית אף שלוחכם בני ברית, אזי אף עבד בתורת שליחות. ונראה דבקבלת המצוות בלחוד לא שייך דין קטן שנולד, אלא רק ביציאה מכלל האומות להעשות ישראל.

ונראה דכן מתבאר אף מדברי הרמב"ם פ"ד מאסו"ב הי"א שכתב, גר שנתגייר ועבד שנשתחרר ה"ה כקטן שנולד. ולכאורה צ"ע אמאי השמיט נכרי שנעשה עבד, הא אף הוא בטלו ממנו יחוסיו גויותו. ונראה מבואר מזה דנכרי שנעשה עבד, הגם דאף הוא מותר באמו, אינו בדין קטן שנולד. והא דבטלו ממנו קורבות גויותו, הוא משום עצם דין העבדות שעליו, דבהיותו עבד אין לו חיים כלל והרי הוא כבהמה, וכדין עבד גופיה שמותר באמו. ואם כנים הדברים נמצא מתבאר, דהנעשה בן ברית אינו בכלל קטן שנולד, ומבואר שפיר אמאי במתן תורה נאסרו להם עריות.

5 ועוד כדמות ראיה יש עימי, הנה כתב הרמב"ן בסה"מ (שכחת העשין ד) במצות כיבוש ושיבת א"י ז"ל, שנצטוונו לרשת הארץ אשר נתן האל יתברך וכו' ולא נעזבה ביד זולתינו מן האומות או לשממה והוא אמרו להם והורשתם את הארץ וישבתם בה כי לכם נתתי את הארץ לרשת אותה והתנחלתם את הארץ, עכ"ל. הרי שיש מצוה מסוימת שלא להניח הארץ ביד בני אומה אחרת. ומפורש בדבריו דאין הדברים אמורים דוקא בו' אומות. וז"ל, אבל הארץ לא נניח אותה בידם ולא ביד זולתם מן האומות בדור מן הדורות, ע"כ. וא"כ אם גר תושב אינו ישראל, היאך מניחים אותו לישב בארץ. ומתבאר אף מדעת הרמב"ן, דגר תושב שם

האומנם נראה דלא כל גר תושב ישראל הוא באומתו, אלא דווקא גר תושב שקבל על עצמו גם אי אלו מצוות דישאל, מלבד מצוות ב"נ. ודבר זה למדנו מדברי הביאור הלכה. דהנה בסי' ש"ד סעי' ג כתב המחבר, כותי גמור שהוא שכיר אין רבו מצווה על שביתתו. וכתב עלה המג"א בס"ק יב, ואם קיבל עליו מצות הנהוגות בעבד והוא שכיר נ"ל דאין רבו מצווה על שביתתו כשעושה לעצמו דלא הזהירה תורה אלא על עבד הקנני קנין עולם אבל העבד אסור לעשות מלאכה אפי' לעצמו דהא קבל עליו מצו' הנהוגות באשה ומשמע בהרמב"ם שאין מקבלין עבד וגר תושב בזמן הזה ע"ש ספי"ב וכו' עכ"ל.

ועיין בביאור הלכה (ד"ה א"י גמור), שהק' וז"ל, וצע"ג כיון שאין קנוי לו הלא בודאי אין גירות לחצאין ומאי מהני קבלתו למצות הנהוגות בעבד הלא קי"ל בבכורות בפרק עד כמה א"י שבא לקבל עליו ד"ת חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו וכו' ודוקא בעבד שגופו קנוי ויש עליו שם עבד גילתה לנו התורה דבאיש כזה די אם יקיים רק מצות הנהוגות באשה משא"כ באדם דעלמא אין לנו בתורה רק או גר תושב או ישראל גמור וזה שלא רצה לקבל עליו כל התורה מסתברא דאין מדרגתו אלא כגר תושב בעלמא ומנא ליה להמ"א שיהיה עדיף מגר תושב דהוא אסור לשבות בשבת וזה יהיה מהני קבלתו שיהיה מחויב לעצמו להזהר במצות שבת כישראל וא"כ לפ"ז ימצא איש שיוצא מכלל גר תושב בהרבה מצות יותר כפי קבלתו ולכלל ישראל לא בא וגם בכלל עבד אינו ומנ"ל זה ועיין ביו"ד סימן קכ"ד בביאור הגר"א סק"ה דאין מלין אותו עד שיקבל עליו כל המצות וא"כ באיש כזה איך מלו אותו קודם שקיבל עליו כל המצות כיון דאינו עבד רק שכיר בעלמא ובלא מילה וטבילה קי"ל דאיננו בכלל ישראל כלל ומנ"ל שיהיה מחויב לקיים המצות מחמת קבלתו ועיין ביבמות מ"ז דאבותינו לא נכנסו לברית אלא במילה וטבילה וכו' ולא די במה שקבלו על עצמן מתחלה לקיים כל התורה שענו כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע.

ומתוך כך יצא הביאור הלכה לדון בדבר החדש, וז"ל, אחר כתבי כ"ז התבוננתי שאפשר לקיים דבריו דס"ל להמ"א ג"כ דאינו בר ישראל כלל ובכלל גר תושב הוא והכל כאשר כתבנו אלא דס"ל דגר תושב גופא אם רצה לקבל עליו בעת תחלת גירותו עוד מצות מלבד השבע ג"כ חלה קבלתו שמחוייב אח"כ לקיים אלא דמה דנקטו שבע רבותא אשמועינן דאף ששבע מצות מחוייב לקיים כל בן נח ומאי רבותייהו אפ"ה חלה הקבלה

---

ישראל בו. אלא שאינו חייב במצוות כישראל, הואיל ולא נשלמה גרותו לענין קבלת המצוות. ושיבת הארץ אינה תלויה בקבלת המצוות, אלא בשם ישראל.

ובכלל גר תושב הוא לענין שמצווין להחיותו וכ"ש אם קבל עליו יתר מצות בודאי מהני ולא תקשה ע"ז דאיך ישמור שבת והלא גר תושב ג"כ אסור לשמור שבת כדמוכח ביבמות מח ב בתוד"ה זה גר וכו' דזהו בסתם גר תושב שלא קבל עליו רק שבע מצות כנהוג וא"כ הוא לענין שאר מצות כא"י גמור משא"כ כשקבל עליו עוד מצות בתחלת גירותו ובכללם היה ג"כ שבת בודאי יכול לקיימם ומחוייב לקיימם ומה דאיתא בבכורות דא"י שרצה לקבל כל התורה חוץ מד"א אין מקבלין אותו היינו לענין לעשותו ישראל גמור אבל לא לענין גר תושב.

והביא הביאור הלכה ראייה לדבריו וז"ל, וקצת סמך מצאתי לדברי המ"א ממה דאיתא בע"ז סד ב איזהו גר תושב דחכמים אומרים כל שקיבל עליו שבע מצות בני נח ואחרים אומרים כל שקיבל עליו כל המצות חוץ מאיסור נבילות אלמא דלאחרים בודאי חלה קבלתו על כל המצות [ומ"מ איננו בכלל ישראל כיון ששייר דבר אחד וכמו שכתבנו למעלה] וה"ה דלחכמים אם קיבל חלה הקבלה דכל דאיכא למעט בפלוגתא טפי עדיף זהו הנלע"ד בשוב דבריו, עכ"ל.

המבואר בדברי הביאור הלכה, דדברי המג"א יסודם בסברת אחרים, דג"ת הוא מי שקבל ע"ע כה"ת חוץ מנבילות. [והטעם הוא משום דלהדיא צוותה התורה לגר להיות אוכל נבילות, בקרא (דברים יד כא) לא תאכלו כל נבלה לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה וגו']. ולכא"ו צ"ע, הא להדיא פסק הרמב"ם הן בהל' אסו"ב והן בהל' מלכים הלכה כחכמים, דג"ת היינו שקבל ע"ע ז"מ ב"נ, ומה שיך להביא להלכה סברת אחרים. האומנם דהביאור בזה פשוט וכמש"כ הביה"ל בעצמו, דחכמים ואחרים לא פליגי. וא"כ מתבאר דב' אופני ג"ת איתניהו. חדא שקבל ז"מ ב"נ בלחוד, וג"ת אחר הוא שקבל עוד מצוות הנוהגות בישראל.

וטעם הדברים נראה, הנה כתב הרמב"ם פ"י ממלכים ה"ט, עכו"ם שעסק בתורה חייב מיתה, לא יעסוק אלא בשבע מצות שלהן בלבד וכן עכו"ם ששבת אפילו ביום מימות החול אם עשאהו לעצמו כמו שבת חייב מיתה ואין צריך לומר אם עשה מועד לעצמו כללו של דבר אין מניחין אותן לחדש דת ולעשות מצות לעצמן מדעתן אלא או יהיה גר צדק ויקבל כל המצות או יעמוד בתורתו ולא יוסיף ולא יגרע וכו'. ושם בהל' י, בן נח שרצה לעשות מצוה משאר מצות התורה כדי לקבל שכר אין מונעין אותו לעשותה כהלכתה וכו', עכ"ל. וכתב עלה הרדב"ז, ואם רצה לעשות באומרו שנצטוה עליה אין מניחין אותו לעשותה אלא אם עשאה כדי לקבל עליה שכר כמי שאינו מצווה ועושה וכן דקדק רבינו וכתב כדי לקבל שכר. ומ"מ במצות שצריכין קדושה וטהרה כגון

תפילין ס"ת ומזוזה אני חוכך להחמיר שלא יניחו אותם לעשותן, עכ"ל. המבואר דאין נכרי יכול לקיים מצוות דישאל בתורת חיוב, כלל ועיקר.

ומעתה אם חזינן דנכרי יכול לקבל ע"ע עוד מצוות מלבד ז"מ ב"נ, ולהיות מחויב בהן. ובפרט שיכול לקבל אף מצוות שצריכות קדושה וטהרה כתפילין ומזוזה, שהרי יכול לקבל כל המצוות חוץ מנבלה. על כרחין דבהכי כבר נעשה ישראל. אלא שאינו ישראל גמור בכל חיוב המצוות. ועל כן ג"ת שהוסיף בקבלתו אפי' מצוה אחת דישאל, על כרחין דכבר הוי ישראל בהכי. וזהו אותו גר תושב שחדשו אחרים, שנקטו דהוא בא לכלל גר, ובו כתב הרשב"א דהוי כקטן שנולד.

ומעתה נראה דאכן אף הרמב"ם זיכה שטרו לבי תרי, הן לחכמים, כמבואר בהל' מלכים ובהל' אסו"ב שם בהל' ז. אולם מש"כ בהל' ח' דאין מקבלי ג"ת בזמה"ז ואם קבל ע"ע כה"ת חוץ מדקדוק אחד אין מקבלין אותו. ודקדקנו דבכה"ג אהניא גרותו להיות ג"ת, בזה אתינן לסברת אחרים. ולכך כפל הרמב"ם דין זה הן בהל' מלכים דהתם איירי מדיני הנכרים, והן בהל' אסו"ב בהם איירי מדיני ישראל, ומשום דיתכן ג"ת כשהוא נכרי באומתו, ויתכן ג"ת שהוא ישראל באומתו.

ולדרך זו נראה עוד, דהנה הבאנו דברי המגיד משנה דבתו של גר תושב, אין בה דין דבועל ארמית קנאין פוגעין בו. ואולם אין הדברים מוסכמים באחרונים. עיין משך חכמה פרשת אחרי מות (יח ה) שנקט מדעתיה הפך הדברים וז"ל, גר תושב אינו זוכה לזרעו והמה אינם כמו גרי תושב אם לא שיקבלו מצוות מחדש, עי"ש. ובחזו"א ב"ק (י טו) עשה כמין פשרה בזה וז"ל, בניו הקטנים נראה דדינן כגר תושב וחייבין להחיותן. ומשמע דלא הגדולים. (זה הראני הג"ר פנחס פודרביניק שליט"א). ולדרכנו נראה להשוות הדברים, ונימא דג"ת שקבל ע"ע ז"מ בלחוד, דאינו גר אלא עכו"ם, ג"ת זה אכן אינו זוכה לזרעו. אולם ג"ת שקבל אף מצוות הנוהגות בישראל, הואיל ונשתנה יחסו להיות ישראל באומתו, הרי הוא זוכה אף לזרעו.

והגם דהמ"מ איירי במי שקבל ע"ע שלא לעבוד עכו"ם, ומשמע דלא קבל ע"ע מצוות הנוהגות בישראל. זה אינו ראיה לסתור, דבלא"ה ע"כ צ"ל דקבל שלא לעבוד עכו"ם לאו דוקא, שהרי להדיא פסק הרמב"ם בהל' מלכים כחכמים, דבעי שיקבל כל ז"מ ב"נ, ובקבל שלא לעבוד עכו"ם בלחוד, אינו גר תושב כל עיקר. וא"כ מה שנקט קבל שלא לעבוד עכו"ם, הוא רק משום דדין בועל ארמית ל"ש בבתו משום זה בדוקא, דתו אינה בת אל נכר. אולם אה"נ איירי במי שקבל ע"ע אף מצוות הנוהגות בישראל.

והנה במשנה ב"מ ע ב איתא, מקבלין צאן ברזל מן הנכרים ולוין מהן ומלוין אותן ברבית וכן בגר תושב. ובגמ' שם מבואר דאיסור ריבית תלוי בשם אחיך, ומתבאר דג"ת לאו אחיך הוא. והנה איתא במס' גרים פ"ג, איזהו גר תושב כל שקיבל עליו שלא לעבוד עבודה זרה דברי רבי מאיר רבי יהודה אומר כל שקיבל עליו [חוץ משלא] שלא להיות אוכל נבילות, (כצ"ל וכאחרים בע"ז). ושם בהל' ב, רוקו ומושב ומושב ומי רגליו טמאין פתו ושמנו ויינו וטהורין ועוברים עליו משום כל תונה וכל תעשוק וכל תלין פעולת שכיר. ושם בהל' ג' אין משיאין לו ולא נושאין ממנו נשים ולא מלוין אותו ולא לוין ממנו בריבית, ע"כ.

ודברי המסכת גרים צ"ע, (הראשונים חשבי לה כמסכת ירושלמי, ועכ"פ אינה ברייתא ול"ש לסתור משנה שלמה), הא משנה שלמה שנינו דמלוין ולוין מג"ת ברבית. ועל כרחין מתבאר דב' גרי תושב איתיהו, יש שאינו אחיך ומלוין ולוין ממנו בריבית, כמבואר במתני'. ויש ג"ת ששם ישראל בו להחשב אחיך, והיינו אותו שקבל אף מצוות דישאל. והוא אסור להלותו בריבית דאחיך הוא. ובו איירי המס' גרים, כר"י בהל' א שם דאזיל כדעתיהו דאחרים.

וכן נראה מתבאר, מהא דאיתא שם בהל' ב, דעוברין עליו משום כל תונה. מתבאר דחשיב עם שאתך בתורה ובמצוות, דהא בהכי תלוי איסור הונאה, כמבואר בב"מ נט א, אמר רב חנינא בריה דרב אידי מאי דכתיב ולא תונו איש את עמיתו עם שאתך בתורה ובמצוות אל תונהו, ע"כ. וכל אלו ראיות גדולות לעיקר מש"כ, דיש גר תושב שהוא ישראל באומתו, ומחויב אף באי אלו מצוות שאינן נוהגות אלא בישראל, והוא בכלל

6 דין זה יש לעיין בו, אי המסכת גרים איירי לעניין הדין מדאורייתא, א"כ יעלה דג"ת ישראל גמור הוא להטמא בזיבה. או דאיירי לעניין הדין דרבנן, דגזרו על העכו"ם כזבין, ונמצא דג"ת נכרי הוא.

דהנה, המ"ס נחית לדין אך ברוקו ומימי רגליו, אולם לא בשכבת זרעו. והנה מדאורייתא אין העכו"ם מטמאין בזיבה, ואין להם מעינות. אולם מדרבנן גזרו עליהם כזבים, ולא גזרו על שכבת זרעם, דעבוד הכיורא. אולם ברוקו ומימי רגליהם משכבן ומושבן גזרו, עיין הסוגיא בנדה לד א וברמב"ם משכב ומושב ב י. ומדאיירי המס' גרים אך באלו ולא בשכבת זרע, כמדומה דאיירי מעניין הגזירה דרבנן, אולם מדאורייתא הם כעכו"ם שאין מטמאין. אלא דזה אינו נראה משאר דיני המס' גרים, דחזינן דאיירי בג"ת אותו שהוא כישראל, דחזינן לעניין ריבית והונאה, מדין פתו ושמנו, דבכל אלו השווה דינו לישראל.

ודוחק לומר דלצדדין הוא, דלעניין טומאה איירי בג"ת שלא קבל אלא ז"מ והוא כנכרי. ובשאר הדינים איירי בג"ת שרבל אף מצוות הנוהגות בישראל, כבר נעשה ישראל באומתו. סוף דבר אין בידי לכלכל כל דבאי המסכת גרים בדקדוק, וצל"ע.

עם שאתך בתורה ובמצוות, ואינו בן נכר, [ואכתי צ"ב בעניין זה מירושלמי יבמות פ"ח ה"א, והוא שוה לישראל בשלשה דברים בלא תעשוק ולא תונה וגולה כישראל].

והנה כתב הד"מ באו"ח סי' לט, עיין ביורה דעה סימן רפ"א כתבתי שם דגר [תושב] וממזר אסורים לכתוב ס"ת מיהו נראה דבתפילין ומזוזות אין לחוש, עכ"ל. ועיין ביאור הלכה שם סע' ג ד"ה כשר וז"ל, ולענין גר תושב הסכימו הפמ"ג ול"ש ומחה"ש [ועוד הרבה] דפסול מטעם דהא אינו בקשירה והשע"ת (לא נמצא שם אלא ביד אפרים, וכנראה נתחלפו לרבינו האחים) המציא דבר חדש דאיירי הד"מ דמכשיר בגר תושב דקיבל עליו כל המצות חוץ מאיסור נבילה וא"כ הלא ישנו בקשירה ובאמת נלענ"ד שגם זה אינו דהלא עכ"פ אינו מוזהר על הקשירה ותדע דאטו אם אשה ועבד יקבלו עליהן מצות תפילין יהיו כשרים לכתיבת תפילין וכו' ולבר כ"ז אין גירות לחצאין עיין במס' גרים ועוד דא"כ בגר שמל ולא טבל דכתב הרא"ש בע"ז דאינו גרע מגר תושב דהרי קבל עליו כל המצות וא"כ לפ"ז יהיה כשר לכתיבת סת"ם ויהיה כשר לזביחה כישראל לשיטת הר"י דתלי בבר זביחה דהרי הוא מחזיק לעצמו במצות זביחה וסתמא דגמרא ביבמות מ"ו דאמר שם וכיון דלא טביל עו"ג הוא לא משמע כן, עכ"ל.

והנה קושייתו על היד אפרים, היא ממש בצלמה ודמותה של קושייתו בסי' שד על דברי המג"א, דאין גרות לחצאין. וא"כ לפי מה שחדש שם [אחר כתבו זאת כמו שהעיד ע"ע שם], ה"ה דיתיישבו אף דברי היד אפרים, דאיירי שקבל על עצמו בתחילת גרותו גם מצוות תפילין. וגרות גר תושב אכן היא מקצת גרות ובה שייך גרות לחצאין. אלא דמתוך כך יעלה חידוש גדול יותר, דלא זו בלבד שהוא מחויב לקיים קבלתו, גם נעשה בתורת מצוה זו, דהא בפשיטות איירי התם לעניין לכתוב תפילין לישראל. הרי דחשיב ישנו בקשירה, נמצא עולה דהוא לישראל במצוה זו, ודו"ק.

והנה איתא ביבמות מח ב, דתניא וינפש בן אמתך בעבד ערל הכתוב מדבר וכו' והגר זה גר תושב אתה אומר זה גר תושב או אינו אלא גר צדק כשהוא אומר וגרך אשר בשעריך הרי גר צדק אמור הא אני מקיים והגר זה גר תושב. ופרש"י בד"ה גר תושב, שקבל עליו שלא לעבוד עבודת כוכבים ואוכל נבלות והזהירו הכתוב על השבת דמחלל את השבת כעובד עבודת כוכבים. והק' התוס' (ד"ה זה) וקשה דאם כן נפשי להו משבע מצות ובמסכת ע"ז משמע דבשבע מצות שקבלו בני נח איקרי גר תושב ועוד דבפרק ארבע מיתות אמרי' דעובד כוכבים ששבת חייב מיתה אפילו בחול כל שכן בשבת ובפרק ד' מחוסרי כפרה קאמר ר"ע דגר תושב אין מוזהר על השבת ע"כ. ומתוך כך פירשו התוס', ונראה דהכא בעושה מלאכה לצורך ישראל דומיא דוינפש בן אמתך.

ונודע מה שבאר הגאון מפוניבז' זצ"ל בשיטת רש"י, דבכלל איסור עבודת כוכבים בגוים, לא נכלל אף שמירת שבת. ורק איסור עבודת כוכבים האמור בישראל, הוא כולל הודאה במעשה בראשית, ועל כן בישראל מחלל שבת כעובד עבודת כוכבים. ולפ"ז באר, דאה"נ כל גוי אינו מוזהר על שביתת שבת, ואדרבה אם שבת חייב מיתה, הואיל ואיסורו בע"ז הוא כגדרי האיסור לגוי. אולם ג"ת אסור בע"ז כגדרי איסורה בישראל, ועל כן הוא חייב בשמירת שבת, ואינו בכלל גוי ששבת חייב מיתה, עכת"ד.

ולפום ריהטא הדברים תמוהים, הא מפורש ברמב"ם בהל' מלכים (ח י), צוה משה רבינו מפי הגבורה לכופף את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח וכל מי שלא יקבל יהרג והמקבל אותם הוא הנקרא גר תושב וכו' עכ"ל. וא"כ שכל באי עולם מחויבים להיות גרים תושבים, לעניין מי נאמר גוי ששבת חייב מיתה. ואין לומא דהוא לעניין מי שלא קבל ז"מ, הא כבר יהרג משום הא גופא, וכמש"כ הרמב"ם דמי שלא קבל יהרג. ועל כן נראה, דאף דבריו צריכים לדרכנו, דרק מי שקבל ע"ע אף מצוות דישאל, הוא הנעשה ג"ת ישראל, וחיובו במצוות הוא כגדרי ישראל. אולם ג"ת שקבל ז"מ ב"נ בלחוד, הוא אכתי נכרי, ואיסור עכו"ם ידיה אינו כולל שמירת שבת.

ומעתה ראוי לדון, מה דין גר תושב זה לעניין נישואין לישראל. והנה אם נקטנו דדברי המסכת גרים איירי בג"ת שקבל אף מצוות דישאל, וכדעתיה דר"י התם. א"כ הא מפורש התם דינו בהל' ג, דאין משיאין לו ולא נושאין ממנו נשים. ונראה דהיינו טעמא, משום דנהי דישאל הוא, מ"מ אינו בן ברית, הואיל ואינו בחיוב כל המצוות, (והוי בדוגמת ישראל קודם מעמד הר סיני).

וכמדומה דאיסור זה דג"ת לישראל, הוי איסורא בעלמא, אולם עכ"פ תפסי בו קידושין, דהא כבר הוכחנו בראיות מוצקות דישאל הוא באומתו. נואין להקשות מהמבואר בע"ז לו ב, דדרך חתנות בעכו"ם דאורייתא הוא, דכל הסוגיא התם איירי בעובדת כוכבים ממש ולא בג"ת, דהא מבואר התם דין קנאין פוגעין בו, והוא אינו בג"ת כמבואר במגיד משנה]. ונראה דהואיל וישאל הוא באומתו, יתכן להחשב בתורת קידושין, ותפסי בו קידושין, דלא גרע מהא דחשיב ליה ישנו בקשירה לגבי תפילין. ונראה דצ"ל כדרך שכתב הביאור הלכה גבי תפילין, דאיירי שקבל עליו מצוות גיטין וקידושין, דהוי בדוגמת קבל עליו מצוות תפילין, דבזה כבר הוא ישנו בקשירה, וה"נ כבר הוא בתורת גיטין וקידושין.

[ועיין פנים יפות פר' ואתחנן (ז ב), שהוכיח דג"ת אין בו איסור חתנות, ורצה להוכיח דעכ"פ אין בו תפיסת קידושין, מיפ"ת. ואולם עיין להגאון בעל כלי חמדה בחמדת



ישראל (ח"א עמ' קב ב), מה שתפס עליו, דיפ"ת אינה ג"ת. ונודע מה שהוכיח מרן הגרי"ז זללה"ה, מדברי הרמב"ם בפ"ט ממלכים ה"ה שכתב, אסור לצאת מארץ ישראל לחוצה לארץ לעולם אלא ללמוד תורה או לישא אשה וכו' ואף על פי שמותר לצאת אינה מדת חסידות שהרי מחלון וכליון שני גדולי הדור היו ומפני צרה גדולה יצאו ונתחייבו כלייה למקום, עכ"ל. ומשמע מדברי הרמב"ם דאף ממידת חסידות לא נמצא בהם עוון אלא יציאתם לחו"ל, ואע"פ שנשאו נכריות. ומוכח דמכיון דהיו ג"ת, אין בהן כל איסור. וכנראה דאף לא היו פנויות, אלא תפסי בהו קידושין, ואכתי צ"ע מן המסכת גרים].