

הועתק והוכנס לאינטרנט  
www.hebrewbooks.org  
ע"י חיים תשס"ט

ב"ה  
שנה יט  
גליון ג (קיא)  
שבט - אדר תשס"ד

# קובץ בית אהרן וישראל

---

מאסף מרכזי לתורה והלכה לחו"ר הישיבות והכוללים  
של מוסדות סטאלין קארלין בארץ ובתפוצות

---

כתובת המערכת:  
רח' אבינועם ילין 11  
ת.ד. 50197 ירושלים 91053  
טל. 02-5370106 פקס. 02-5382581

מאסף מרכזי לתורה והלכה לחו"ר הישיבות והכוללים של מוסדות סטאלין קארלין בארץ ובתפוז

- ישיבה גדולה "בית אהרן וישראל" - ירושלים
- ישיבה גדולה "סטאלין קארלין" - ניו יארק
- ישיבה קטנה "זכרון אלימלך" - ירושלים
- ישיבה קטנה "בית אשר" - רמות, ירושלים
- ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" - בני ברק
- ישיבה קטנה "תפארת יוחנן" - ניו יארק
- כולל אברכים "בית אולפנא דרבינו יוחנן" - רמות, ירושלים
- כולל אברכים "סטאלין קארלין" - ניו יארק
- כולל אברכים "בית אהרן וישראל" - ירושלים
- כולל אברכים "מתבתא דרבי יוחנן" - טבריה
- כולל אברכים "סטאלין קארלין" - בני ברק
- כולל אברכים ללימוד הוראה "משנת דוד" - ביתר עילית
- כולל אברכים ללימוד או"ח "סטאלין קארלין" - ביתר עילית
- כולל אברכים "תפארת אהרן וישראל" - ביתר עילית
- כולל אברכים ללימוד יו"ד "אור ישראל" - ביתר עילית
- כולל אברכים ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" - מודיעין עילית
- כולל אברכים "סטאלין קארלין" - מודיעין עילית
- כולל אברכים ללימוד חו"מ - מודיעין עילית
- כולל אברכים ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" - גבעת זאב
- כולל אברכים ללימוד יו"ד "סטאלין קארלין" - ירושלים

## התובן

### עמוד

- ה רבינו יצחק ב"ר שלמה אלאחדב זלה"ה  
מחכמי ספרד, נינו של הרא"ש (- ק"ג -)
- י רבי יעקב ישראל חאגיז זלה"ה  
מגדולי ירושלים ת"ו (ש"פ - תל"ד)  
בעל "הלכות קטנות"

### גנוזות

- פיוט לפורים ומגילת אסתר
- תוספת טובה (ב)  
כללים ותשובות

### הידושי תורה

- כא הרב יעקב שמש  
קארלין סטאלין, ירושת"ו
- כח הרב שניאור זלמן דישון  
בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו  
ר"כ ש"ס קארלין סטאלין, גבעת זאב  
מח"ס "זכרון צבי"
- לד הרב נתן קמינצקי  
עיה"ק ירושלים תובב"א
- נה הרב כתרִיאל דוד קאפלן  
ר"מ ישיבת תורת חכם, ירושת"ו
- סא הרב יואב רוזנטל  
קארלין סטאלין, ירושת"ו
- בדין שלשה גיטין פסולין
- גדרי אדם לחלל עליו את השבת
- בענין שמות בני ישראל על אבני האפור
- בענין מחצית השקל במדבר
- בענין שחרוריתא דאשייטא

### בירודי הלכה

- סה הגאון רבי שלמה זלמן אוירבוכ זצ"ל
- סו הרה"ג ר' משה יאדלר  
מח"ס "מאור השבת"  
ר"מ בהלכה בישיבת קארלין סטאלין, ירושת"ו
- עב הרב יעקב שלמה מזוסון  
רב חסידי גור רמות, ר"כ טשעביץ
- פ הרב שמואל רבינוביץ  
רב הכותל המערבי והמקומות הקדושים
- פה הרב פינחס רוזנבוים  
בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו  
מח"ס "אסוקי שמעתתא"
- צח הרב צבי קריזר  
בני ברק
- תשובות בדיני גרף של רעי בשבת  
בענין הנ"ל
- בענין הקנאת מעשר עני
- בענין שתילת דשא ברחבת הכותל המערבי
- הגדרת הזמן שבין עלות השחר  
והנץ החמה לקריאת המגילה ולכל המצוות
- פרוץ שנתחייב שוב בקריאת המגילה  
דמוקפין אם מברך שהחיינו

קב	הרב אליעזר לרנר עיה"ק ירושלים תובכ"א	ברכת שהחיינו על עצומו של יום בחנוכה ופורים
קו	הרב נחום פרידמן עיה"ק ירושלים תובכ"א	בענין מקום שהתירו לטלטל מוקצה אם צריך לטלטל מן הצד (ב)
קטו	הרב צבי בוקשפן בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו	בענין תענית אסתר שחל בשבת ודין טעימה בתענית אסתר

## לשון חכמים

קיט	הרב יעקב ביר בני ברק	בענין שיטת ר"ת בשקיעת החמה וצאת הכוכבים (ב)
קלא	הרב הדר יהודה מרגולין מח"ס "הדרך עלך" ירושת"ו	בענין שיעור הרביעית

## הערות

קלז

בענין מבטא אות דל"ת רפה - הרה"ג ר' שריה דבליצקי, בני ברק / בענין הנ"ל - הרב ניסן שרוני, מח"ס "אם למקרא" אשדוד / בענין הנ"ל - הרב יצחק ידידיה שלומוביץ, בני ברק / בני בכורי ישראל - הרה"ג ר' יעקב אשר פלדמן, מח"ס "מכת"ם ליעקב", ירושת"ו / סעודת פורים ועשרה בטבת כשחלו בשבת - הרה"ג ר' משה מנחם שפירא, מח"ס "מורשה" ירושת"ו / בענין כפיה על המצוות - הרב אשר אנשיל שווארץ, ר"מ ביישיבת "אמרי שפר", ירושת"ו / בענין החיוב לפרנס ביתו - הרב יחזקאל שווב, בני ברק / בענין אשת איש שגנבה ממעבדה - הרב גימפל ליפשיץ, מח"ס "פלגי מים" אנטווערפן / הערות שונות - הרב אלעזר שמואל בריעגער, ניו יארק / בענין השאת משואות ברה"ה - הרב אהרן פישער, בני ברק / בדין משיחת שאול ובענין הגירות דקורם מתן תורה - הרב יואב רוזנטל, רמות, ירושת"ו / האם נשתנה המציאות בזמנינו לענין מקום הדלקת נר חנוכה - הרב ח. רוזנבלום, ירושת"ו / בענין אכילת פסח שני על החמץ ובענין סוף זמן תפילת ערבית - הרב רפאל דוד פולק, בני ברק / בענין העוסק במצוה פטור מן המצוה, ועוד - הרב חיים אליעזר מילר, ירושת"ו / בענין יאוש באבירה - הרב יעקב ל. מודיעין עילית / בענין שבע ברכות ברמקול - הרב אהרן גודמן, בני ברק / בענין שתיית יין מכוס של ברכה לכתחילה - הרב אפרים שיינברג, ירושת"ו / הערות בכמה ענינים - הרב טוביה שולזינגר, בית שמש / הערות שונות - הרב מאיר סנדר, ירושת"ו.

## תיקוני סופרים

קסז	תיקוני סופרים - הרב פרץ מנחם גרבר, אלעד
-----	---

# גנוזות

רבי יצחק ב"ר שלמה אלאחדב זלה"ה

מחכמי ספרד וסיציליה במאה השנייה לאלף הששי

רבינו יצחק ב"ר שלמה אלאחדב זלה"ה מחכמי ספרד, נינו של הרא"ש ז"ל היה נכדו של רבינו יהודה קרישף זלה"ה חתנו של רבינו הרא"ש ז"ל, למד תורה אצל רבינו יהודה בן הרא"ש השני זלה"ה, ונזכר בשו"ת הריב"ש סימן ר"מ.

חיבר הרבה ספרים שנשארו בכת"י, זכה מכון "בית אהרן וישראל" להוציא לאור שנים מחיבוריו שהיו ספונים בכת"י, הגדת "פסח דורות" יצא לאור על ידינו בשנת תש"ס, וספר "ראשי אבות" על מסכת אבות שי"ל בשנת תשס"ב.

לתולדותיו, שבחיו ורשימת ספריו ראה בארוכה בקובץ "בית אהרן וישראל" גליון פח (ניסן אייר תש"ס) ובמבוא לספרו "פסח דורות".

רבינו זלה"ה היה ידוע כמשורר גדול שחיבר הרבה שירים ופיוטים, והרכה מהם נתפרסמו במקומות ובזמנים שונים. להלן אנו מדפיסים פיוט ארוך לפורים, לקראת ימי הפורים הבעל"ט, שבו מתאר רבינו את כל סיפור מגילת אסתר ונס פורים, בצורת שיר של חמשים ושבע מחזרות מרובעות, שבכל אחד מהם מתחריים שלשה טורים הראשונים בחרוז אחד, והטור הרביעי שבכל מחזרות הוא לשון של פסוק או ע"פ פסוק המסתיים בתיבות "לי".

ראשי החרוזים מתחילים ע"פ סדר א-ב ובהמשך חתימת שמו: "אני יצחק ברבי שלמה המכונה בן אלאחדב חזק אמן". השיר הזה על אף שפורסם כבר, יש בו גם מן החידוש כי הוגה מצילום כתב היד שנכתב ע"י תלמידו רבי פראגי (נסים) בן שבתאי המכונה באל פראגי זלה"ה, מקורו כ"י מינכן 246/19, ותצלמו בביהסה"ל, ויש בו פנים חדשות בהרבה מלים שלא פוענחו נכונה על ידי מעתיקי הקודמים, וצויין על ידי מילים אלו כוכבית קטנה. התודה להנהלת הספריות והעובדים על עזרתם האדיבה, בסריקת כתב היד.

פיוט לפורים ע"פ מגילת אסתר מי כמוך לאדון מאד נעלה החכם הכולל בה"ר יצחק המכונה בן אלאחדב זצ"ל לש"פ

עוֹשֶׂה בְּלִי חֶקֶר גְּדוֹלוֹת וְנִפְלְאוֹת

כִּי הֵייתָ מְחַסֶּה לִי

חֶסֶדֶיךָ עֲדֵי לְמֵאֹד גָּבְרוּ

כִּי עֲדוֹתֶיךָ שִׁיתָה לִי

צָרִי בְּקֶשׁ עַל גְּבִי לְחֵרוֹשׁ

גַּם לֹא יָכֵלוּ לִי

אֲדוֹן נִשְׁבַּח אֱלֹהֵי הַצְּבָאוֹת

אוֹדֶךָ עַל כִּי נִפְלְאתָ נוֹרְאוֹת

בְּיָמִים מְקַדְּם עָבְרוּ

וּמַחֲנֹת גְּדוּדִים לְפָנַי נִשְׁפְּרוּ

גַּם בְּיָמֵי הַמֶּלֶךְ אַחַשְׁוֵרוּשׁ

וְאוֹיְבֵי לְהַכְתִּירִי נָתַנּוּ רֹאשׁ

דְּמָה לַפְתּוֹת אֲנָשֵׁי מַלְכוּתוֹ  
 אִישׁ חֵיל בְּחֵילוֹ וְעֲצָמוֹתוֹ  
 הִכִּין מִשְׁתֶּה לְשָׂרִים וּפְרָשִׁים\*  
 גַּם וְשָׂתִי עֲשֵׂתָה מִשְׁתֶּה נְשִׁים כַּאֲנָשִׁים  
 וְכִיּוֹם הַשְּׂבִיעִי כָּטוֹב בַּיּוֹן לְכָבוֹ  
 וַיִּקְצוּף \* וַיֹּאמֶר בְּמִכְאוּבוֹ  
 זֶד יִהְיֶה עֲצָה נִבְעָרָה  
 וּכְשׁוּף חֲמַת\* אָמַר כִּי זָכְרָה  
 חֲפָצוֹ כֹּל בְּתוֹלָה נַעֲרָה\*  
 וְכִי אֲמַצָּא כְּמוֹהַ גְּבִירָה  
 טָהוֹר לֵב אֲמִץ \* הַדָּסָה בְּבֵיתוֹ  
 וַתִּשָּׂא חֵן \* וַיֹּאמֶר בְּרֵאוֹתוֹ  
 יַעֲדָה לַגְּבֵרֶת וְהַכְתִּירָה בְּמַמְלַכְתָּהּ  
 וְכָל יוֹם הַמֶּלֶךְ שׁוֹאֵל מֵאֵתָהּ  
 כְּשֶׁבֶת מְרֻדְכֵי עִם הַשׁוֹמְרִים  
 אֲשֶׁלַח יָד בַּמֶּלֶךְ כִּי כָּל שְׁחָרִים  
 לְאֶסְתֵּר הַגִּיד וַתֹּאמֶר לַמֶּלֶךְ עֲצָתָם  
 כִּי אָמַר פֶּן אֲלַכְד בְּשִׁחִיתוֹתָם\*  
 מַלְעֵשֶׂה מְרֻדְכֵי נִתְּבַב בְּסַפְרִים  
 וּכְאֲרִיָּה בְּמֵאֲרַב חֲצָרִים  
 נִשְׂאוּ וְעַבְדֵי הַמֶּלֶךְ שִׁתְּחוּוּ\* לוֹ  
 הִנֵּה הָמָן בֹּטַח בְּפִסְלוֹ  
 סִפְרוּ לְהָמָן כִּי מְרֻדְכֵי לֹא הִשְׁתַּחֲוּהוּ נִגְדוּ  
 וַיֹּאמֶר אִם אֲשֶׁלַח יָד בְּמְרֻדְכֵי לְכָדוֹ  
 עַל פּוֹר הַפִּיל בִּטַח וְעַל גּוֹרְלוֹ  
 וַיֹּאמֶר עֲתָה אֲבָנָה וְאוּכַלְתָּ (ה) לוֹ  
 פָּעָה פֹה לַמֶּלֶךְ יֵשׁ עִם בְּמַלְכוּתְךָ  
 וּבַעַת עֲבָדֶיךָ הִשְׁתַּחֲוּוּ כַּמִּצְוֹתֶיךָ\*  
 צֹנֶה לְאַבְדֶם בְּחִימָה שְׁפוּכָה  
 לֹא אֲשׁוּב עַד כְּלוֹתָם מֵעִיר וּמַמְלַכָּה

בְּהֵרָאוֹתוֹ עוֹשֵׂר\* כְּבוֹד\* מַלְכוּתוֹ\*  
 כִּי חֲנֻנִי אֱלֹהִים וְכִי יֵשׁ לִי  
 אֲתַרְיֵהֶם בְּנֵי שׁוֹשֵׁן נִדְרָשִׁים  
 אֲשֶׁר אָמְרָה אֲתַנְּה\* הֵמָּה לִי  
 אָמַר לְהִבִּיא אֶת וְשָׂתִי וַתִּמָּאֵן לְבֹא  
 אֲנָשִׁי לְכַב שָׁמְעוּ לִי  
 יַעֲצָהוּ וַיִּסְיֶרָה מִגְּבִירָה  
 הִנֵּה לְשָׁלוֹם מֵר לִי  
 צָרָה וְהִבִּיאֹם אֶל שׁוֹשֵׁן הַפִּירָה  
 אָף יִנּוּחַ לִי  
 וַתִּלְקַח לַמֶּלֶךְ\* אֶל בֵּית מַלְכוּתוֹ  
 זֹאת הֵיטָה לִי  
 וְלֹא הִגִּידָה עִמָּה וּמוֹלְדָתָהּ  
 כֵּת מִי אֵת הִגִּידָה נָא לִי  
 שָׁמַע זֶה אֶל זֶה אוֹמְרִים  
 בְּבִקְרָה בְּבִקְרָה יַעִיר לִי  
 וַיִּמָּצֵא כֵּן וַיִּצְו \* לְתוֹלוֹתָם  
 בְּרִשְׁתָּ זֹו טָמְנוּ לִי  
 וַאֲחַשְׁוֹרֵשׁ אֶת הָמָן הָרִים  
 יִלְטוּשׁ עֵינָיו לִי  
 וּמְרֻדְכֵי לֹא הִשְׁתַּחֲוּהוּ וַיֹּאמֶר לְשׁוֹאֵלוֹ  
 וְאֲנִי קָרַבְתָּ אֱלֹהִים לִי  
 וַיִּלְבַּשׁ עַל הַיְהוּדִים חֲמָה כְּמֵדוֹ  
 כֹּל \* יַלְעִיגוּ לִי  
 וַיִּרָא כִּי בְּאֲדָר נַעֲלָה גּוֹאֲלוֹ  
 מִצְאָתִי אוֹן לִי  
 דְּתִיָּהֶם שׁוֹנוֹת מִכָּל עִם וּמִדְּתָךְ  
 יִשְׂרָאֵל לֹא אָבָה לִי  
 וְכִסְף אֲשֶׁקוּל עַל יָדִי עֲשֵׂי הַמְּלָאכָה  
 וְאִם רַע בְּעֵינֶיךָ אֲשׁוּבָה לִי

קִנְיָנִיךָ הַשִּׁיב הַמֶּלֶךְ וְאַתָּה טַבַּעְתִּי  
 רְאֵה הַפְקַדְתִּיךָ עַל \* מַמְלַכְתִּי  
 רְצִים שְׁלַח בְּכָל עִיר וּמֵאָמֶר  
 וּמְרַדְכִי יָדַע וּלְבַשׁ שֵׁק וַיֹּאמֶר  
 שְׁמַעְנָה אֶסְתֵּר וַתַּחְלֹחַל בְּאִמָּה  
 וַתֹּאמֶר לַהֲתֵךְ חֲקוֹר עַל מָה  
 הַזֶּכֶן הַפֶּסֶף וְהִדַּת נְחוּנָה  
 וּלְבֹא אֶל הַמֶּלֶךְ לְצַעֲוֹק בְּתַחֲנִינָה  
 אֲשֶׁר לֹא יִקְרָא וַיְכֹא אַחַת הִתְּו  
 וְאֲנִי לֹא נִקְרָאתִי וַאֲיֶד \* אָבֹא בְּבִיתוֹ  
 נִפְשֶׁךָ אִם לְמַלְט תְּדַמִּי  
 וְאוּלַי אֲתָ \* תֵּאבְדִי אֶךְ אֲנִי עִם \* עַמִּי  
 יִדְעָתִי \* גּוֹאֲלֵי חַי לְפָדוּתִי  
 הַעֲוֹנָה אוֹתִי בְּיוֹם \* צָרָתִי  
 יַעֲצָתָהוּ \* כְּנוֹס מִיַּחֲלֵי נִיחוּמִים  
 וּבְכֵן אָבֹא \* אֵלַי הַמֶּלֶךְ לְבַקֵּשׁ רַחֲמִים  
 צְמוּ בֵן וַתֵּלֶךְ יוֹם שְׁלִישִׁי  
 וַיֹּאמֶר מַה לָּךְ מַלְכָּה מַה \* תְּבַקְשִׁי  
 הַזְּפִצִי אִם לְמַלְאוֹת תְּבַחֵר  
 אֶל הַמִּשְׁתָּה אֲשֶׁר עֲשִׂיתִי \* וּמַחֵר  
 קִרְאתֶם לְמַחֵר \* אֶל הַמִּשְׁתָּה לְבֹא  
 וְהוּא מִתְנַשֵּׂא בְּמַחְשָׁבוֹ  
 בְּרֵאוֹתוֹ לְמְרַדְכִי וְלֹא זַע מִפְּנֵי  
 הַיֵּשׁ כְּמוֹנֵי בְּכַנּוֹ וּבְקִנְיָנֵי  
 רָאָה וַעֲשָׂה עֵץ גְּבוּהַ לְתֹלוֹתוֹ  
 וַיֹּאמֶר \* לְהֵבִיא זְכוּרוֹנוֹת מְלַכּוֹתוֹ  
 בְּסִפֵּר הַזְכוּרוֹנוֹת כְּתוּב נִגְלָה  
 וַיֹּאמֶר מַה נַּעֲשֶׂה לוֹ יָקָר וּגְדוּלָּה  
 יִדְעֵנוּ \* אֲמָרוּ לֹא נִתֵּן שְׁכָרוֹ  
 מַה לַּעֲשׂוֹת בְּאִישׁ \* חִפְצָתִי יִקְרוּ \*

יִהְיוּ לָךְ וְהָעַם מֵאֵתִי  
 וְכָל אֲשֶׁר אֲתָה רוֹאֶה לִי

כִּי לְהַשְׁמִידֶם בְּאֶדְרֵי אֹמֶר גָּמֶר  
 רְזִי לִי רְזִי לִי

וַתִּשְׁלַח בְּגָדִים וְלֹא קָבַל מֵעֲמָה  
 הָעֲלִים מִמֶּנִּי וְלֹא הִגִּיד לִי

שְׁלַח לְאַסְתֵּר וְלֹא שִׁנְיָה  
 קִרְאתִיךָ חוֹשָׁה לִי

אִם לֹא יוֹשִׁיט הַשְּׂרָבִיט \* לְעוֹמְתוֹ  
 מִי יִתְיַצֵּב לִי

מִכָּל הַיְהוּדִים הַכֹּל תַּהֲמִי  
 כִּי אֲשַׁב בְּחוֹשֶׁף אֹר לִי

מִמְּקוֹם אַחֵר יִשְׁלַח עֲזָרָתִי  
 אֶעֱנֶדְנִי עֲטֹרוֹת לִי

וְצוּמוֹ עָלַי שְׁלֹשֶׁת יָמִים  
 וְאֲבִינָה מַה יֹּאמֶר לִי

בְּלִבּוֹשׁ מְלַכּוֹת וַתִּקְרָא אִישִׁי  
 אֲמָרִי \* לִי

תְּבֹא עִם הֶמָּן וְאֵל תֵּאָחֵר  
 אֲדַבְּרָה וַיִּרְוַח לִי

וַיְכֹא \* הֶמָּן שְׂמֵחַ כְּטוֹב לְכַבּוֹ  
 כְּחַי וְעוֹצֵם דְּדִ עֲשָׂה לִי

קִרְא אֶשְׁתּוֹ וְכָל הַמוֹנֵי  
 וְכָל זֶה אֵינְנוּ שׁוֹה לִי

וַיַּעַשׂ כֵּן וְהַמֶּלֶךְ נִדְּדָה שְׁנָתוֹ  
 וַיֹּאמֶר קִרְאוּ \* לִי

פּוֹעַל מְרַדְכִי לְשֵׁם וּלְתַהֲלָה  
 כִּי הִפְלִיא חֲסָדוֹ לִי

וְהֶמָּן כָּא וְהַמֶּלֶךְ חֲקָרוֹ  
 כִּי יַעֲשֶׂה שְׁלוֹם לִי

וְאֶחָד מֵהַפְּרָתָמִים בְּרָחוּב׃ לְהִרְפִּיכוּ  
נְתוּנִים נְתוּנִים הֵמָּה לִי

וַעֲשֵׂה כֵן לְמַרְדְּכֵי הַיְהוּדִי  
פָּרָה בְּשָׁלוֹם נִפְשֵׁי מִקְרָב לִי

וְהִמְנָן עִם אוֹהֲבָיו יֵשֵׁב  
הֲכִי אֲמַרְתִּי הִבּוּ לִי

כִּי בְּאָרְץ וּבֵין כּוֹכְבִים דָּגְלוּ  
הֲלֹא תִבּוֹשׁוּ תִזְכְּרוּ לִי

וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ בְּטוֹב לְכָבוֹ  
וְתֹאמַר מֵה תִתֶּן לִי

כִּי עִמָּהֶם לְהַשְׁמִיד נִמְכַּרְתִּי  
גַם לֹא יִבּוֹזוּ לִי

וְאֲנַחְנוּ בְּתוֹךְ פַּח וּמוֹקֵשׁ  
חֲתַן דָּמִים אֲתָהּ לִי

וְאֵיזָה הוּא כִּי לֹא שָׁמַעְתִּי  
מִי אֲשֶׁר חָטָא לִי

וְהַמֶּלֶךְ קָם לִגְנוּ בְּחֻמָּתוֹ  
כִּכָּה אֵת עוֹשְׂהָ לִי

גַּם עֵץ הַכִּיִן לְמַרְדְּכֵי בְּאֵהֲלָיו׃  
רַב אוֹרֵב הוּא לִי

נִתְּלָה הֶמֶן רֹאשׁ שׁוֹטְנֵי וּמוֹנֵי  
צָרִי וְאוֹיְבֵי לִי

וְאֶסְתֵּר פָּאָה אֶל הַמֶּלֶךְ לֵאמֹר  
וְלֹא שִׁמַּחַת אוֹיְבֵי לִי

וְלִשְׁלוֹט בְּצוֹרְרָיו עִם לֹא אֶלְמָן  
צָרוֹר הַמּוֹר דּוּדֵי לִי

נִכְתַּב לְהַמִּית מִבְּקֵשֵׁי רַעְתָּם  
וַיְהִי יָׁי לְמִשְׁעָן לִי

פּוֹרְתָא אֲדִלְיָא אֲרִידְתָא פְּרַמְשְׁתָּא  
בְּנֵי נִכְר יִכְחָשׁוּ לִי

שְׁאֵל לְבוֹשׁ מַלְכוּת׃ הַסּוֹס׃ רָכַב בּוֹ  
כִּי אֵלֶּה הַדְּבָרִים אָמַר בְּלִבּוֹ

לֵךְ מֵהָר וְקַח׃ הַפֶּלֶא׃ מִיָּדִי  
חַיִּים וְחֶסֶד עֲשֵׂה עִמָּדִי

מְרַדְּכֵי אֶל שַׁעַר הַמֶּלֶךְ שָׁב  
וַיֹּאמֶר אֵיךְ תַּעֲיִתֶם בְּמַחֲשָׁב

הַשְּׁיִיכוּ זְרַע קֶדֶשׁ לֹא תוּכַל לוֹ  
וַיִּצְעַק וַיֹּאמֶר בְּחִילוֹ

הַבְּהִילוּהוּ אֶל הַמִּשְׁתָּה לְבוֹא  
שְׁאֵלִי מַלְכָּה עַד חֲצֵי הַמַּלְכוּת וְטוֹבוֹ

מֵאֲתָךְ נִפְשֵׁי וְעַמִּי שְׁאֲלֹתִי  
וְאֵלוֹ לְעֹבְדִים נִמְכַּרְנוּ הַחֲרָשְׁתִּי

כִּי מָה אֲשָׂאֵל וּמָה אֲבַקֵּשׁ  
בְּיַד צַר הַיְשֵׁרָה יַעֲקֹשׁ

וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ לְמִי אֲתַכֶּם מִכְּרַתִּי  
בְּלִתֵּי הַיּוֹם וְגַם לֹא יִדְעֹתִי

נְחַמְתָּ׃ הֶמֶן זֶה בְּרַעְתּוֹ  
וּבְשׁוֹבוֹ אָמַר כִּי נָפַל עַל מִטּוֹתוֹ

הַשִּׁיב חֲרוּבֹנָה לְמֶלֶךְ׃ בְּמִלְּיוֹ  
וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ תְּלוּהוּ עָלָיו

בְּעֵצָה אֲשֶׁר הַכִּיִן לְאִישׁ אֲמוֹנֵי  
כֵּן יֵאבְדוּ כָּל אוֹיְבֵיךָ יָׁי

נִפְקַד אֶל בֵּית הֶמֶן צָרוֹר הַמּוֹר  
אֲמָצָא חֵן כִּי הִצַּלְתַּנִּי מִמְּכַמּוֹר

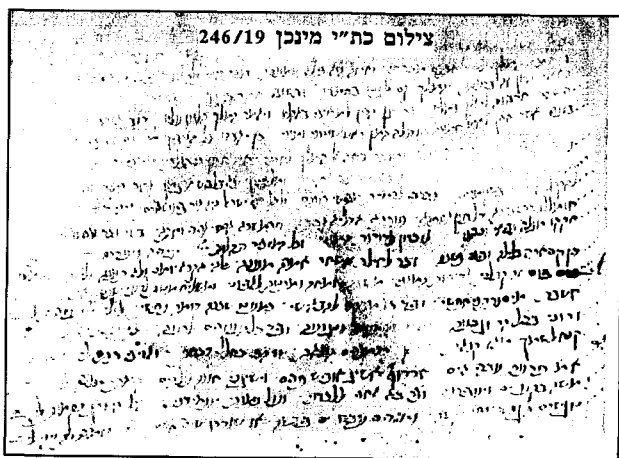
אֲבַקֵּשׁ לְהַשִּׁיב סִפְרֵי הֶמֶן  
וּמִלְפָּנֶיךָ יֵצֵא בְּלִבוֹשׁ אֲרָגְמָן

לְהַקְהֵל הַיְהוּדִים בְּמַקּוֹמוֹתָם׃  
וְלִכְּלֵ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל הִיָּה אוֹר בְּמוֹשְׁבוֹתָם

אוֹמְלָלוֹ פְּרַשְׁנְדְּתָא דְלִפְסוֹן אֶסְפְּתָא  
אֲרִיסֵי אֲרִידֵי וַיִּזְתָּא

לְזַכְרוֹן לְדוֹרוֹת הַמוֹנִי	חָקְקוּ מַגְלָה נְבִיאִי וּנְבוּנִי
וַיַּגִּידָהּ וַיַּעֲרַכְהָ לִי	וְכָל הַמְזַכֵּיר תְּהִלּוֹת י"י
זָכַר לְאֵילַת הַשֶּׁחַר אִמְרָה מַעֲנֵה	דִּין קְרִיאָתָהּ בְּלִילָהּ וּבַיּוֹם נִשְׁנָה
וּלְלִילָהּ וְלֹא דוּמְיָהּ לִי	אֱלֹהֵי אֶקְרָא יוֹמָם וְלֹא תַעֲנֵה
מִשְׁתָּהּ וּשְׂמִחָהּ וּמִתְנוּת לְאֶבְיוֹנִי	בַּיּוֹם זֶה קִבַּלְתִּי לְדוֹרוֹת הַמוֹנִי
אֲנִי לְדוּדֵי וְדוּדֵי לִי	וּמִשְׁלוֹחַ מְנוֹת לְרַעֲי וּשְׂכֵנִי
וּכְבִּיד כָּל מִבְּקֶשׁ לְתַכְאִישִׁי	חֲשַׁבְתִּי יָמִים נִתְחַנֵּי חֲפְשִׁי
לִוְלֵי י"י עֲזַרְתָּהּ לִי	כִּמְעַט שְׂכָנָה דוּמְיָהּ נִפְשִׁי
תֹּאמַר שֶׁ פְּזוּרָהּ וּנְגוּעָהּ	זְרוּנִי בְּכָל הָר וּגְבֻעָהּ
כִּנְגַע נִרְאָה לִי	וּכְבִּיד כָּל הַעוֹזְרִים לְרַעֲה
וְעַמָּךְ מִמְצָרִים הוֹצֵאת	קָנֵא לְשִׁמְךָ מֵאֲזִי קָנֵאת
וְאוֹיְבֵי תַתָּה לִי	וְרַהֵב כְּחָלֵל דַּבָּתָּה
אֶרְדּוּף אֲשִׁיג אֹבִישׁ פְּרִים*	אָמַר פְּרַעַה עֲבָדֵי אֲדָם
קָרַאתִי מִצְרָה לִי	וַיִּשְׁיִגְנִי חוֹנֵה עַל הַיָּם
וְצַר* בֹּא אַחֲרַי לְלַכְדֵּנִי	כְּמִשָּׁה בְּקַע יָם וַיַּעֲבִירֵנִי
הָא-ל הַנּוֹתֵן נִקְמוֹת לִי	וְעַל כְּמוֹתַי יַעֲמִידֵנִי
וַיִּדְרִים עֲבָרוּ יָם בְּכִפְשָׁהּ	נֹגְשִׁים הִגְהִי בְרוּחוֹ הַקָּשָׁה
עָזוּ וְזִמְרַת יְהוָה לִי	אֲז שׁוֹרְרֵי שִׁירָה חֲדָשָׁה

★ ★ ★



רבי יעקב ישראל חניז זלה"ה

בעל "הלכות קמנות"

מדפיסים אנו כעת המשך קונטרס "תוספת טובה" ביניהם גם פירוש על פסקי תנ"ך.

גם נרשם בו קבלת נזירות שמשון ממאן דהו וחתום עליו הגאון רבי משה גואקיל זלה"ה מחכמי ירושת"ו, הנזכר בספר גט פשוט למהר"ם בן חביב זלה"ה סימן ת"ג, גם נמצא שהוא היה שליח א"י בשנים ההם בארצות צפון אפריקה.

גם נרשמים בו פרטים מענינים על ישיבתו ועל החכמים המופקדים על התלמידים. גם רשימת ספריו הפרטיים שהביא בישיבתו. גם נוסח גט שבא מפירארא התי"ח.

## תוספת טובה

### רבית

נראה שהיה צד היתר ברבית בענין זה שיאמר המלוה ללוה הרי לך אלף וזו ע"מ שכל פעם שתחזירם תתן לי עשרים דוקאמי ברבית ואפי' אם תחזירם לי עכשו ברגע זה תתן לי כך וכך והרי אין כאן אגר נמר, ועיין מ"ש משנה ג' פ"ו רכתובות דאין רבית במה שמוסיף הבעל שליש על כספים כיון שאם היה מגרש מיד היה צריך להוסיף וצ"ע שם ובזה ולא לומר מיד מה שעולה כמחשבה, ונר' [אה] דאסור משום דאנן סהרי דאינו נותן יותר אלא בשביל המתנה שקרוב זמן אכל ככתובה אינו כן.

שאלתי אם מותר ליקח תרופה מרה ביום תענית, ונר' [אה] דמותר דכיה"כ אין חייב האוכל דבר מר, ועיין לעיסת קנה כושם ביום התענית.

שאלתי אם מכשף הרג א' בשבת דרך כישוף ולא התרו בו משום כשוף אם ימות משום שבת או הוי שלא כדרך הריגה או דילמא דרך כל ההורגים להרוג בענין זה.

תי"ט בפ"ג דכלים הביא ממהרי"ק שרש קפ"ה רהכללים דהלכה כפלוגי ופלוגי לא נאמרו כרינין שאינן נוהגים.

רפ"ק דגישין דף ד' ע"א מהררינן לאוקמיה מתני' בתחילה כר"מ דסתם מתני' ר"מ, ואי לא מצינן מוקמינן כר' אלעזר דהלכה כוותיה כגישין, ואי לא מצי מוקים כר' יהודה וכו'.

אשר לא תבא ושתי לפני המלך, אמרתי שהמלך כמו השמש והשמש רוגמא דלמעלה כי שמש ומגן ונו' ומלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא, השמש מלכין ומשחיר כפי הצורך, ממת מי שהוא מחומם וישב בשמש ימות, ומי שהוא מצונן יהיה שמש צדקה ומרפא בכנפיה, נר גדול שישמו נר קטן בצדו יכבה ואם ישימו נר כבוי ידליק, וכן המלך נותן חיים ומיתה מי שחייב מיתה מחייהו, ולכן אמרו משם הרר"ח שכתי [זלה"ה] על אנג אכן סר [מר] המות וכו', ולכן אשר לא תבא ושתי לפני המלך שאם תבא עתה מאחר שנתחייבה מיתה תחיה, אבל מי שאינו חייב מיתה כל איש ואשה אשר יבא וכו' א' [חת] דתו להמית, ולכן נדב ואכיהו שהציצו מתו עיין בקרבנתם לפני ה', אבל בתחיית המתים כי עין בעין הכ"ה יראה, ולכן אחז"ל (במ"ד פ' י"ח ד"ה על אשר) שבשעת מיתה נראית שכינה שאל"כ לא היה מת שהארם חי, כאור פני מלך חיים.

ועתה למה נמות אם יוספין וכו' עם דרך זה טוב אנו היינו חייבין מיתה, גוי מקרב גוי החיינו הב"ה כראייתו ולאמר אני אמרתי לה' אתם וכו', עכשו שאנו חיים אם יוספים לשמוע ומתנו.

ה' צלך על יד ימינך מר' ברוך דלשם? זקנים שהכ"ה מתנהג עם האדם כפי הצל של היר כפי אשר יקפוץ אדם ידו הצל יקפוץ יפתח ויפתח הצל כן מעשה הצדקה.

עוד אמר מה שריון זה כל קשקש'ת] מצטרף לחשבון גדול גם כשארם נתן פרוטה ובין הכל מקבצים נדבה גדול כל א'חד] אמר עליו שעשה כל המצוה, מאת כל איש אשר ידבנו לבו חקחו נעשה כאלו כל א'חד] נתן כל התרומה.

עוד ויקחו לי תרומה ויתנו מיבעי ליה אלא אשה שנתנה קדושין לאיש גדול מקודשת ש...<sup>1</sup>  
 בפ"ק דנדה דף ו' רבי לא נזכר ועבד כר' אליעזר במקום רבים דלא אתמר הלכתא לא כמר ולא כמר, וכיון דנזכר דלאו יחיד פליגי עליה אלא רבים פליגי עליה אמר כדאי הוא ר' אליעזר לסמוך עליו בשעת הדחק, פי' בתוס' (שם ע"ב ד"ה בשעת) שהשואל הלך לו והיה טורח גדול לדרוף אחריו.

א"ר חיים כהן ז"ל<sup>2</sup> ומבן אדם חציר ינתן (ישעיה טא יב) זה נבוכדנצר כי חציר כבקר יאכל (ע"פ איוב ס טו).

עוד אמר גבי הא דפ' מרובה (ב"ק פב) עזרא תקן שיחגרו כסינר משום צניעות הכי איתא כהדיא התם הוא סבר דר"ל שילבשו הנשים מכנסים לכנים סגורות מכל צד משום דם נדות שאם יפול ידאה שם.

ואני חלוק כזה דהסינר הוא משום שהיו לבושות כמו ליואנמיני והיה אפשר להראות הערוה, ואע"פ שהסינר מפרשים כעין מכנסים מדאמר' [גן] בפ"י דשבת (בב): שכן ראוי להיות חזור אי אפשר להיות מכנסים ממש.

תא חוי הא דאשכחית בפ"ט דנדה דף ס"א ת"ר בגד צבוע מטמא משום כתם, ר' נתן בר יוסף אומר אינו מטמא משום כתם שלא תקנו בגדי צבעונין לאשה אלא להקל על כתמיהן, פי' שאין הכתם ניכר דם כמראה דם גמור, תקנו מאן<sup>3</sup>, אלא שלא הותרו בגדי צבעונין באשה אלא להקל על כתמיהן הותרו, מכלל דאסירי אין דתנן בפולמוס של אספסינוס גזרו על עמרות חתנים ועל האירוס, בקשו לגזור על בגדי צבעונין אמרי הא עדיפא כדי להקל על כתמיהן, וכספר בנימין ואב מביא סמ"ג וירוש' [למי] דהתקינו סינר דפעם אחת רבעה קוף מאחריה א"כ צריך שיהיה סינר דבר הסוגר אבל לא משום דם נדות.

בפ' ט' דנדה דף ס"ג ע"ב גבי מתני' דוסתות מפהקת ומעמשת, וכן כיוצא בהם לאתויי מאי אמר רבה בר עולא לאתויי אשה שראשה כבד עליה וכו' ובתר הכי א"ר יוחנן<sup>4</sup> למה שלא מנו חכמים וכו' לאתויי מאי אמר רב יוסף לאתויי שראשה כבד עליה וכו', א"ל אביי מאי קמ"ל מתני' היא דהא פירשה רבה בר עולא אלא אמר אביי לאתויי<sup>5</sup>.

1 ההמשך חסר כי הגליון קצרך.  
 2 אולי כוונתו לבעל טור ברקת, כי בסוף הקונטרס ברשימת הספרים הפרטים שלו מופיע "שו"ע לר"ח כהן".  
 3 לפנינו: מאי תקנינהו.  
 4 לפנינו: רב הונא בר חייא אמר שמואל.  
 5 יש כאן סימן של הפניה למקום אחר ואיננו, אולי גם הוא בגליון שנקצץ.

זה הכלל שנהגתי [ם] בכמה מקומות [ת] לומר לשחוק ולכתוב [ב] לא אמרין הוא לקוח מדברי מהר"א מזרחי פ' משפטי [ם], ולא ירדו לסוף דעתו דבכמה מקומות [ת] אמרי [גן] א"כ לימא קרא הכי, ובסוף סוגית עליה פ"ק דיבמות (ה): איתא א"כ לכתוב רחמנא שוע טווי וגוו בפירוש מדשני קרא ואמר שעטנו ש"מ לדרשא.

ובדין קדושי [ן] (ד): גבי תושב ושכיר אי כתב רחמנא תושב וכתב שכיר בהדיא הוה אמינא מילתא דאתיא מדרשא טרח וכתב לה קרא משום דהוו להו תרי גופי, אלא בגרות ונערות כיון דנפקא בנערות בגרות מאי בעי קמיה, ופירש רש"י ולכתוב [ב] רחמנא דתיפוק בנערות בהדיא ולמה לי בגרות, ופי' מהר"א מזרחי ז"ל משום דאין לומר לשחוק הכא בפ' משפטי [ם] או להפך ולכתוב בפ' ראה אין לומר דבשתי פרשיות אין להקשות לשחוק הכא ולכתוב הכא ואפי' הכי צריך עיון וישוב בדבר.

בזבחים פ"ה דף ג' א"כ ליכתוב בהאי ולא ליכתוב בהאי.

הרא"ש בה' [לכות] קטנות (ה' ציית סימן א') דייק דהול"ל אפי' בלא וי"ו וקאמר ואפי' בוי"ו משמע דתיתי מילי אתא לרבווי, והביא מפ' טרף בקלפי (יומא סו.) אברי עולה שניתותרו עושה להן מערכה וסודרן ואפי' בשבת דמדקאמר ואפי' תיתי אשמעי [גן].

שאלה, הא דדרשינן לישנא יתירתא בשטרא בהדיא דפ' יש נוחלין (ביב קלח:) תנו מאתים לפלו [גן] כראוי לו נוטלן ואת חובו, מי הוי דווקא כגון ספרי דרב נחמן דדייקי בלישנייהו ומסתמא איכא למימר דהוו מפרשי להו לבעלי השטרא, אבל השתא דספריא כעמא דארעא וחזינן דמפרשי כמה מילי לשופרא דשטרא ולאן אדעתיהו דאינשי מהו.

שאלה, אם מותר לעבור נגד האומר תחנות או קדוש.

רב ולוי יש להוכיח דהלכה כרב, דהא כתב ספר כריתות דרב ור' חנינא הלכה כרב, ולוי היה כפוף לר' חנינא כדמוכח בפ' הנושא דף ק"ג דאתא לוי וייתיב גביה, ועוד דר' חנינא אמר שם דאי משתכחי תורה מהדרנא לה מפלפולי והניחו רבינו הקדוש לראש ישיבה במקומו, ואם הלכה כרב לגבי ר' חנינא כ"ש לגבי דלוי, ועיין בדרכך זה פוסקי [ם] הפוסקים כמו שהביא כנסת הגדולה כלל ג"ב בשם הר"ל ז' חביב ס' י"א.

ועיין פ' הזהב דף מ"ו גבי רב ולוי כמה קונין בתום' (כ"ט מו: ד"ה לאפוקי) או [מרים] דהלכה כרב, ועיין הרא"ש והרי"ף כשכאו לפסוק ככאן הלכה כרב הכיאו חדא משום דרב אתי כת"ק ולוי אתי כר' יהודה, ועוד דמסקנא דשמעתא כרב סלקא, וכשכאו לפסוק כרב נחמן נגד רב ששת דאין קונין בפירות כתבו חדא דהלכתא כרב נחמן בדיני, ועוד דמסקנא כרב נחמן, ומדלא כתבו גבי רב ולוי חדא דרב ולוי הלכה כרב ועוד וכו', משמע דלא ברירא מילתא, וכתום' מייתי משמע דהלכה כרב מדקאמר לאפוקי דלוי ועוד דרב נחמן בפ' השולח דף ל"ט ס"ל כרב, ולא מייתי בתום' כהר"ף והרא"ש משום דרב כת"ק ולוי כר' יהודה יש להסתפק בדעת התום' אם סוכרים בעלמא רב ולוי הלכה כלוי, ולפי [כך] אפי' דאית רב כת"ק הלכה כלוי כמו שאם היה אביו כת"ק ורבא כר' יהודה דנר' [אה] דהלכה כרבא ודוק שנר' [אה] הדבר ספק.

צריך עיון בהר"ף פ"ע [פרק ערבי] פסחים דף רנ"ה פסק כלישנא קמא משום דהוי סתמא דתלמודא ושביק מר זוטרא דאיירי בסוף גבי אין מפטירין אחר מצה אפיקומן ובפ"ק דשבת

גבי לא ישב לפני הספר סמוך למנחה פסק כרב אחא בר יעקב ושביק לישנא קמא דהוא סתם תלמודא.

ספק ספקא שאינו מתהפך עיין בהגהת ש"ע א"ח סי' תס"ז סעיף ב'.

בענין רב ולוי עיין בב"א א"ח סי' תק"ס גבי שמרות חתנים דפסק כלוי נגד רב ושמואל, עיין מגיד משנה ובית יוסף ובית חדש וראש יוסף.

בריש פ' האומנין ת"ש כל המשנה וכו' בשלמא כל המשנה לאפוקי וכו' אלא כל החזור בו מאי לאו לאפוקי דרב וכו', הקשו רלמה לו למקשן לפרש כל המשנה מאי אתא לאפוקי כיון דקושייתו אינו אלא מסיפא דכל החזור, ואמרתי דהוה שאנו נוהגין שאין לו למקשה להביא אלא מה שצריך לקושייתו היינו כשהוא יחיד כנגד יחיד, אבל כשהוא סתם תלמודא דרך להשמיענו אנכ אורחין ודוק.

שאלה, מי שהתחיל לאכול רגים אחר כשר בלא נטילה בנתיים אם יש לו ליטול.

הר"ח שכתב ז"ל בספר עיגונא דף קט"ו ע"ג כתב שהצריך ארבעה נימין לאשה א' [חת], חד מוסה דמתקריא סול, וחד סול דמתקריא מוסה, וחד בספק ארוסה ונשואה אחד אנתתי וא' [חד] ארוסתי, אמרתי שהיה אפשר לכתוב אנת לקוחתי דמשמע תרוייהו.

גם נ"ל שראיתי בשאלותיו שספק ספקא המתהפך אינו מוסכם, דיש הרבה חולקי' [ם] והוא לא חשש למתהפך והוא בשאלה ד' דף ק"ז.

אבן עזרא סוף פ' וישלח בפ' בלע בן בעור איננו בלעם בן בעור, גם בלעם אינו לבן הארמי, ויתכן שדרך הדרש בעבור היותו מנחש כמוהו כי לא יפול מדברי רז"ל ארצה ע"כ.

כלל גדול יש למעיינים דלעולם בסוגיא א' [חת] הוא מקשה א' [חד] ופשטן א' [חד] הביאו ה"ע ואני כתבתיהו בשער ב' מדרכי הנמ' סעיף ב'.

ע"ש [עוד שם] שכתבתי דהא דאיבעיא בפ"ב רמזיעא גבי סימנין דאורייתא או דרבנן ופשטן א' [חד] מביא ת"ש זה הפך זה, ואח"כ א' [מר] לימא כתנאי דתניא וכו', אמרתי דלעולם הוא פשטן א' [חד] ומתחילה היה ברעתו לפשוט שבעיא זו היא תנאי ודוק.

ראובן תבע לשמעון בפני הדיין מנה מחמת טעות חשבונו, ומען שמעון שאינו חייב כלום, שלוי שהיה אמצעי חשב חשבונו ומצאם מכוונים וצודק, גזר הדיין שמי שעשה החשבון שהוא לוי יחזור ויעשנו, ואם ימצא איזה טעות יפרע שמעון לראובן, ולוי הלך למדינת הים, וראובן טוען לשמעון כראשונה, ושמעון השיב שכבר עלה לו החשבון מדוייק ע"י לוי ושלא נשאר חייב לוי כלום, ואף אם תמצא לוי [מר] שלא ראה לוי החשבון כיון שהדבר תלוי בלוי אין בה ביד ראובן להוציא מיד שמעון עד שיביא ראיה שראה לוי החשבון ומצאו מוטעה.

תשובה נראה ברור שאם כרברי השואל אין שמעון חייב כלום.

עוד שאל השואל ראובן שלח למדינת הים ליד שמעון איזה נכסים בתורת פ'אטוריא,ה, ושמעון חשב לראובן העישור שדרך באותו מקום להוציא בכסף לשליש העיר, לאחר זמן שלח ראובן ללוי לעיר אשר שם שמעון ונתן לו הרשאה גמורה לרדן ולהוציא מיד שמעון כל מה שחייב לראובן, טען המורשה לפני הדיין ששמעון לא פרע כל העישור משלם ושיפרע לו מה שחסר מן העישור שהיה לו לפרוע, השיב שמעון ואמר שהוא פרעו משלם ואע"פ

שתאמר שלא פרע לו הכל מנהג המקום שכל מה שיצמצם הפ'אטור מאותו העישור הרי הוא של הפ'אטור, וגזר הדיין על זה כדברים האלה, שישאר כל מה שימצא שלא פרע שמעון לשליט פחות מהעישור בבחירת השליט וברצונו לתתו או לשמעון או למורשה של ראובן או שיקחנו השליט לעצמו הואיל ומדינא דמלכותא הוא שלו, לאחר זמן הלך שמעון מעירו לעיר ראובן ותבע ראובן משמעון שיפרע לו מה שחסר מהעישור כדלעיל, השיב שמעון הבא ראייה שנחתיבתי בפני השליט בשום דבר שנשאר בירי מן העישור כי מעולם לא נמצא שלא פרעתי הכל שהכל נתתי בומנו, ואף את"ל שהשארתי לעצמי מהעישור הבא ראייה שגזר השליט שאתננו לך, שאל השואל הדין עם מי.

### תשובה

ועוד שאל השואל ראובן היה חייב לשמעון מנה ושלה לו עשרה ככרים של שעוה בעד החוב, לאחר זמן הלך לוי למדינת הים אל עיר ראובן ותבע ממנו בהרשאה של שמעון את חובו לפי שהשעוה לא היה רוצה בה לפריעת חובו, הלכו אל הדיין וגזר שבמכר השעוה בעיר שמעון וכל מה שיחסר מעשרה והוכים לכבר שיפרע ראובן לשמעון, לאחר זמן הלך ראובן לעיר שמעון ותבע ממנו שמעון סך המעות שחסר השעוה, וראובן טוען שהיה לו לשמעון למכור השעוה בפני עדים עפ"י ב"ד ושאין לו דין פ'אטור שנאמן ע"פ עצמו, ועוד טוען ראובן ששמעון פשע במדידת השעוה שמכר אותה פחות ב' שלישים ממה שהיתה שוה, שאל השואל הדין עם מי.

בפ"ה דכתרא משנה ג' ובגמרא דף ע"ט סוף ע"ב מתני' יחידאה היא ר' נתן קאמר לה אבל רבנן פליגי עליה, מיהו הלכתא במתני' כדאמר ביבמות (מב:) דסתם במתני' ומחלוקת בברייתא הלכה כסתם דמתני', ואע"ג דקאמר יחידאה היא לאו למימר דלא ס"ל כוותיה, אלא לאשמעינן דר"א בר"ש ס"ל כרבנן, אבל כשהאמורא אומר דבר מדעתו לפסוק הלכתא היתר או איסור או דין ומקשי ליה ממתני' ומשני יחידאה היא לא ס"ל כהיא משנה דאמורא סמכינן וכמ"ד האמורא לית הלכתא כמתניתין דמי עכ"ל רשב"ם, ועיין בכללים דף כ"ט כללי המשנה סי' ס"א.

בפ"ה דכתרא דף ע"ט הקדישן מלאים מועלין בהם וכמה שכתובם וראב"ש מחליף, פי' רשב"ם וראב"ש החליף שיטתו דלעיל גבי הקדישן ריקנין מועלין כמה שכתובם והכא קאמר ד[אין] מועלין כמה שכתובן, ומשום דמילתא דתימא היא דכ"ש הכא הול"ל מועלין כמה שכתובן הילכך קתני מחליף.

ראיתי מדקדק יחיד קודם שיתחיל הודו לה' קראו בשמו בבקר אומר פסוק מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהלתו.

בספר עיגונא להר"ח שכתב ז"ל שאלה ד' דף ק"ו ע"ג דכללא ספק ספקא שאינו מתהפך הרבה לא ס"ל<sup>6</sup>.

ובספר משפט צדק ח"א דף קמ"ו סי' מ"ג עושה ספק ספקא ובספק א[חד] אומר ספק אי הלכה כהני רבוותא או לא ואת"ל וכו', ועוד בשאלותיו לעיל ראיתי בשנים ובשלושה מקומות עושה ספק אם הלכה כאלו הפוסקים, וכתב דאע"ג דהריב"ל כתב שאין לעשות ספק ממחלוקת הפוסק[ים] כיון שהוא כתב להיפך במקום אחר אין ללמוד מדבריו, וכתב ומרשרש"ם עושה ספק כה"ג, כן כתב ג"כ סי' מ"ה דף קנ"ב עמוד ג' ד"ה עוד נאמר.

ובעמוד ד' שם כתב משם מהריב"ל אי שספק ספקא מפקינן מיד המוחזק, ואני מצאתי בתוס' ס"ם שאינו מתהפך ובהג"ה ש"ע ועיין לקמן דף כ"ג.<sup>7</sup>

א' [חד] שביזה את החכמי' [ם] ואח"כ תפשו א' [חד] על הדבר, ואמר שח"ו שהוא לא ביזה, אמר החכם קבלנו הכחשתו במקום התנצלות מפני השלום והאמת.

רש"ל מדייק בדברי רש"י מ"ש פסוק הוא בספר משלי, ים [של] שלמה דקמא.

ומהר"י קולון מדייק היכא שאומר רש"י לקמן מפ' [רש] ואויל או כדמפ' [רש] ואויל בענין גימין שהפחידו לבעל.

גבי ויאמר ה' אל הנחש כי עשית עיין פ"ג דסנהדרין (סג) דאין טוענין למסית ע"ש, דקשה מאי קאמר הרבה תשו' [כות] היו לו לנחש ואין שם אלא טענה א' [חת] דהיינו דברי הרב ודברי התלמיד וכו', ועוד זו טענה לחייב את אדם אבל לא היה נפטר בכך, וכוזה נבין עם מה שכתבתי פ"ג הנדרים משנה ב' בתוך פירש"י מפ"ג דשבועות דף כ"ו האדם בשבועה בה"א הידיעה, שיהא לבו עמו בשעת שבועה, והכא אינו אומ' [ר] אלא ולאדם אמר שלאדם מען עליו שלא היה בדעתו, אבל לנחש אומ' [מר] ויאמר ה' אל הנחש בה"א הידיעה שהיה בדעתו, וכן אל האשה, וכן היל"ל ולהאדם אמר כמו ויאמר האדם האשה אשר נתת הרי שאומ' [ר] האדם בה"א הידיעה.

מ"א ח ס"י ס"א בענין אל מלך נאמן דקארי ליה לכמלה ועיין מה שכתבתי על ב"ח ס"י קי"ד.

א' [חד] נסתפק לו אם דלג ממחיה המתים לה' הקדוש וחזר למחיה המתים ואמר משם על הסדר, אחר שאמר ה' הקדוש נולד לו ספק שהיה לו לחזור לראש או דלמא בדיעבד יצא וא"כ כפי ספקו זה איך יתפלל השאר.

עיין במהר"י קולון ז"ל שדייק בדברי רש"י בין כשאומר כדמפ' [רש] ואויל או ולקמן מפרש, ורש"ל רייק ברש"י שאומר פסוק הוא במשלי.<sup>8</sup>

עירובין פ"ד דף מ"ג מהנהו שב שמעתתא מאי לאו דאמרן אליהו, לא דילמא יוסף שידא אמרינהו, והובא בילקוט פסוק הנה אנ' [כ]י שולח לכם.<sup>9</sup>

ספר החסידים ס"י ר"ו אם תראה שמתנבא אדם על משיח דע כי היו עוסקי' [ם] כמעשה כשפי' [ם] או כמעשה שדים או כמעשה [שם] המפורש ובשכיל שהם ממריחין את המלאכי' [ם] אומרים לו על משיח כדי שיתגלה לעולם על שהמריחו את המלאכי' [ם] ולבסוף יהיה לבושת ולחרפה לכל העולם על שהמריחו המלאכי' [ם] או השדים באים ולומדים לו חשבונות וסודות לבושתו ולבושת המאמינים בדבריו.

דין הכותים בזמן הזה אם מותר ללוות מהן ברבית ואם מקבלין מהם צדקה ואם מותר לגיירם ולהתחתן בהם.

שאלה, אחד שמע שאמרו לו בחלום מאלדיג'ו סיאש מיבעיא אם צריך התרה.

7 א"ה מדפי הכת"י.

8 א"ה כבר כתבו רבינו לעיל עמ' זה.

9 א"ה לא מצאתיו בילקוט שם.

וצריך לראות מתחילה אם פירוש ארור הוא מאלדינו' כמו שלעוים כי כפי הנר' [אה] מדברי ר"ל לא כך פירושו.

בערוך ערך סלתא כפ' ערבי פסחים (ק"א): תלא סלתיה תלא מזוניה, פ' מי שתולה בקורה או ביתד או בכותל מחרוזות של ככרות קשה לעניות, אי נמי שתולה סל או קופה ביתד בכותל או בקורה ומצניע בהם פיתו ממופתי עניות הוא, צא וראה כי כך בני אדם אומרים התולה סלו מזונותיו תלויים ע"כ.

כלל גדול הוא שכל דבר שהובא בגמ' או בדברי הפוסקי' [ם] ללמוד דבר אחד ולא נחית לדבר אחר אלא נקמיה אגב גררא או לפום ריהמא שאין ללמוד מאותו דבר דכדי נסבה, וכן כתב הר"ן ר"פ כל שעה דף רל"ג גבי הני סכיני דפסחא, אבל רש"י כתב בפסקי הלכותיו שאין הסכין צריך אלא הנעלה וכו' וזו שאמרו פ"ק דחולין (ה) גבי סכין של גוים שלכנה באור, לא מעייל נפשיה בדינייהו דסכיני, אלא דרך קצרה תפס שטהר אותו טהרה גמורה.

כלל למדנו תוס' פ' נערה שנתפתחה דף מ"ד (ע"א ד"ה הלכתא) והוא מן הגמ' כפ' הכותב (כתובות פח): גבי אבא שאול בריה דאמא מרים דשמואל אמר משמו אמר שמואל משום בריה דמרים, ואח"כ תני משום בריה דמרים או' [מרים] בתוס' שם פ' נערה דיש הפרש לענין הלכה כשהאמורא מביא דברי התנא ולא אמר תני אין בו כח, אבל כשהאמורא מביא דברי התנא בלשון תני פסקינן כוותיה יותר ממה שהוא כשאינו מזכיר תני.

רפ"ב דתענית (טו) במשנה ובקבלה הוא או' [מר], או' [מר] רש"י בשם תוס' מאן דהו דכל דבור שלא דבר הנביא בשם ה' אלא מעצמו לא קרי דברי קבלה, ובודאי שרש"י לא הביא זה אלא תלמיד טועה כתבו בשמו, דהא בריש קמא דכעי למילף מגניהו בקרן מצדקיה כן כנענה וכי תימא ד"ת מדברי קבלה לא ילפינן, הרי דקרי דברי קבלה דברים הכתובים בכתבי הקדש אע"פ שלא דברו ה' כי אותו היה נביא השקר.<sup>10</sup>

שאלה, חברים שנשתלחו להם מעות ליחלק בשוה שלשי' [ם] וזו לכל א' [חד], ונתנו לכל א' [חד] מהכתובים חלקו, והאחרון הפסיד שלא נשאר לו לחלקו אלא כ"מ, והתחיל לעורר ולו' [מר] בטלה מחלוקת, וכיון שבא בכתב שיחלקו בשוה כל א' [חד] ימול לפי ערך הדמי' [ם], והללו טוענין דשלשים וזו לכל א' [חד] כתוב ומולו גרם, ואין לו אלא להחרים סתם על כל מי שהגיע לו וזו א' [חד] יותר מחלקו, היכי נדיינו דייני להאי דינא.

### ספק ספקא

תוס' פ"ק דכתובות דף ט' ע"ב ד"ה אי למיתב לה כתובה למדנו מדבריו דלא בעינן ספק ספקא המתהפך, דקאמר ספק בקי אינו ספק ואם תמצו לו' [מר] בקי ספק באונס ספק ברצון, והתם אינו מתהפך דאח"ל ברצון תו לא שייך ספק בקי אינו בקי, ועיין לעיל דף כ"א.<sup>11</sup>

עיין מ"ש בכלל כ' מפ' כ' מאמר ג' במחורשי' [ם] דכשאנו רואין כבעיא א' [חת] שמביא ת"ש זה כנגד זה כמו כפ"ב דמציעא (טו) כבעיא דסימנין דאורייתא או דרבנן וכתר קאמר לימא כתנאי, אמרתי שלעולם הוא פשטן אחר, ומתחילה היה ברעתו לו' [מר] שהבעיא הזו היא מחלוקת תנאים ודוק.

10 א"ה ראה במהר"ץ חיות על תענית שהביא שם מקודמו שנתעוררו על כך.  
11 א"ה מדפי הכת"י.

בפ' הפועלים (ב"ט צב.) תנן אוכל פועל קישות אפי' בדינר, ר"א חסמא אומר לא יאכל פועל יותר על שכרו, וחכמים מתירים אבל מלמדים את האדם שלא יהא רעבתן, ופרכינן חכמים היינו ת"ק, ומשני איכא בינייהו מלמדין, ופסקו בחכמים, וכן גר' [אה] לפסוק ולא מטעמם, דאיכא למי[מר] דסתם מתני' יחידאה, דחכמים נמי אמרינן ככמה דוכתי מאן חכמים ר' פלוני, ובפ' כסוי הדם (תלוי פה.) ראה ר' [בין] דבריו של ר"מ ושנאו כלשון חכמי[ם], וכן פ' אותו ואת בנו ראה רבי דבריו של ר"ש ושנאן כלשון חכמים, אלא הטעם גר' [אה] משום דקי"ל דסתם מתני' ר"מ, ויותר יש לנו לומי[ר] דחכמי[ם] הוה כולי עלמא כיון דלא אשכחן מאן אית ליה האי סברא אין לנו לתלות בשום יחיד דאטו תנאי שקלת מעלמא, אבל ת"ק הרי ידוע דהוי ר"מ ונמצאו רבים נגדו דוק.

מור ח"מ סי' ס"ה משם הרא"ש שיש לדייק לעשות כפי הראיות המוכיחות וראות עיניו. בשאלות הר"י מינץ סי' י"ג שהר"ר מנחם מרזבורק כעס על מהרי"ף בענין מיאון כתב הר"י מינץ גם נתן (ר"ל הר' מנחם הנ"ל) ברכתו על מהררי"ף לטותא דרכנן ר"ל שמתא שם מיתה שהרי לא הזכיר אצלו לא צ"ו ולא שיחיה כמנהג עכ"ל.

בריש שבועות דף ד' סע"א רבי היא ונסיב לה אליבא דתנאי, אמר רב כהנא לא תימא ר' [בין] נסיב לה אליבא דתנאי וליה לא ס"ל אלא רבי מעמיה דנפשיה מפרש ברתניא ומייתי בריתא, פירש"י לא תימא נסיב ולא סבירא ליה ולא סתמינהו אלא מסתמא סתמינהו רבי והכי קסבר לה ע"כ, משמע דהיכא דאמרי[נן] בעלמא רבי נסיב אליבא דתנאי לא מיקרי סתמא אלא היכא דאשכחן דוכתא דסבר ר' [בין] הכי אמרי[נן] דהוי סתמא.

עיין בתומת ישרים בחסורי מחסרא שאין לוי[מר] כל א' [חד] מדעתו אלא שהיה זכור שבמשנה זו יש בה חסרון ולא ידע בכיוון ע"כ ולפעמים אפשר שידע ואוי[מר] בהחלט חסורי ולפעמים אוי[מר] דילמא חסורי.

סי' צ"ט בסוף בטור משם הרא"ש לשבר מתלעות עול ולדון בסברא וע"פ הדעת.

בפ"ו דפאה משנה וי"ו פ"ה הר"ש בירוש' [למי] היך עכירא מאי בינייהו.

כשאו' [מר] וכא כמו והכא.

הגה בקונטרס ארח מישור סוף הפרק הב': ואני מפרש פסוק ואני תמיד איחל והוספתי על כל תהלתך לוי[מר] שמעלת הבטחון הוא יותר מכל השבחים שאפשר שינתנו לו יתברך לפי שאם תאמר האל הגדול הגבור והגורא לא תשבת כ"כ לשי"ת כמו כשתאמר אני בוטח בה' לפי שהוא גדול יכול חפץ להשגיח בפרטות ועיין בדפוס המחודש'.

מילדי יום אל תבהל כי ילדי יום לא ידעו

אם ייטיבו אל תשמח אל תדאג אם יירעו

כי המוכות והרעות כאשר יחנו בן יסעו

נוסח גמ' שבא מפירארה

בשלישי בשבת ששה ימים לירח מרחשון שנת חמשת אלפים וארבע מאות  
 ושלוש עשרה לכריאת העולם למנין שאנו מונין כאן בפירארה מתא  
 דיתבא על נהר פו ועל מי בארת אנא יהודה העומד היום כאן בפירארה  
 מתא דיתבא על נהר פו ועל מי בארת בן מאנואל וכל שום דאית  
 ליה צביתי ברעות נפשי בדלא אניסנא ושכקית ופטריית  
 ותרוכית יתיכי ליכי אנת אנתתי איסמרילא וכל שום דאית לה  
 בת יעקב דהוית אנתתי מן קדמת דנא וכדו פטריית ושכקית  
 ותרוכית יתיכי ליכי דיתיהוויין רשאה ושלמאה בנפשיכי  
 למתק להתנסבא לכל גבר די תיצביין ואינש לא ימתא  
 בידיכי מן יומא דנן ולעלם והרי את מותרת לכל אדם  
 ודן די יהוי ליכי מינאי ספר תירוכין ואגרת שבוקין וגמ' פטורין  
 כדת משה וישראל  
 משה חיים בן אברהם עד  
 אברהם בן שמואל עד

כך אמר אליעזר כפומי ביום ו' בכורך שירי נזיר שמשון ו' מנוח בעל דלילה בכל תנאוי שי  
 בנידירי לה קארנוי פורגארה ואני עד כדכר הצעיר משה בכמה"ר אברהם גואקיל ז"ל

כך אמר אליעזר כפומי ביום ו' בכורך שירי נזיר שמשון ו' מנוח בעל דלילה בכל תנאוי שי  
 בנידירי לה קארנוי פורגארה ואני עד כדכר הצעיר משה בכמה"ר אברהם גואקיל ז"ל

אין עמוד סוף פ' וישראל  
 כל בלעם בשמי איתנו בלעם  
 בשמי כל בלעם אינו לפני אלוהי  
 ויבך אדניך דלמי בשמיך וינח  
 לנפשי מאונו ב' למי עול חסדי  
 ב' למי ארמני ע"ב

שלוש שורות העליונות  
 כת"י רבי משה גואקיל זלה"ה

התר"ש הוציא מ' לכאדי ז' וחצי לבן מושלים עממאן? זהירפירו עשרה פ'אבאסדיין ספקי מאימארן י' פירדהשהיוויניקו? ה' וירתמה חמשה גרושו' לג' אוש ראשית לקיחת הרשות ולקיים הח"ר שמואל בשדיל דולוק שאמר ששונה עשרי' שותן לנאה'

והח"ר שמואל אינו יודע ועוד שלא היה ביניהם ולא ידע ושלא ברשותו לשה.

הח"ר שמואל לבן מאמיל ה' גרו' תורגמן הפאיצה.

15 און גרוש תורגמן שוכאשי.

5 און גרוש חשש כאשי.

1 מידיו גרו' שוק או? לחארה.

און גרוש פירארדיין.

מריש גרו' ומידיו לשאין ואביו.

ב"ה

הספרים שהבאתי והם שלי במדרש בית יעקב

שאלות הרב נ' זמרא	מקרא גדולה ד' חלקים
מבקש ה'	מקרא לומברונו
ספר כוזרי עם פירוש מהר"ל נ' חביב	מקרא קטנה
כית להם יהודה	ילקוט שלם תנ"ך ב' חלקי'
עין יעקב ב' חלקי' ויניציאנו	ש"ע בהגהות קובץ קמן
מקרא קטנה בלי נקודות	בית יוסף ד' חלקים
פנים חדשות	פנים חדשות
מחזור של כל השנה קמן אמשטרדם	הרשב"א ומהר"ל ומהר"י
משניות קטנות אמשטרדם בלי פירוש	שאלות מינץ ופאדואה
ג"כ שאלות הרשב"א כ"י	עין ישראל וירוגה שלם עם פירוש
מעשה חיים	עוד א' ב' חלקי' בלי פי'
שאלות נ' זמרא	משניות כף נחת ב' חלקי'
מקור חיים	תוס' י"ט ג' קובצים
ערוגת הבושם	עץ החיים כששה חלקי'
ספר אלים	חומש תרגום ורש"י
פני משה	ראש יוסף חושן משפט
קונקורדאנמיה	זהר גדול
ערוך	תלמוד קראקה י"ג חלקי'
הרי"ף ריווא דטרינמו	כמה סדרי חכמי' דפום וירוגה
פי' ש"ע לר"ח כהן	כמה תחילות חכמה
	מחזורי' ומסודרים

בע"ה

... תלמידי חכמים שבמדרשינו י"ל שקיבלו עליהם ללמוד עם הבחורים בחוץ

כל א' יום ביומו ע"ו הסדר

הר"י בכר אליא נר"ו	הר"ש נארמיזאן נר"ו
הר' יוסף מלמד נר"ו	הר"י פואה נר"ו
הר"ם נואקיל נר"ו	הר"י צמת נר"ו
הר"א צמת נר"ו	הר"ש אלקאלעי נר"ו
הר"י מולכו נר"ו	הר"א קאריגאל נר"ו

אלו הם הפקודים אשר יצאו עפ"י הגורל  
לשרת בב"ה בכל ענינו ולהשגיח על התלמידים

הר"י הכהן, הר"א צמת, הר"א קאריגאל, לחדש טבת  
הר"ם נואקיל, הר"ו מולכו, הר"י צמת, לחדש שבט  
הר"י מולכו, הר"ם נ' חביב, הר"ש אלקאלעי, לחדש אדר ראשון  
הר"י פואה, הר"י בכ"ר אלייא, הר"ש נארמיזאן, לח' אדר שני

★ ★ ★

# חידושי תורה

הרב יעקב שמש

## בדין ג' גיטין פסולין ואם נישאת הולד כשר

מדאורייתא דלא קאמר ואם ניסת הולד כשר אלא היכא דכתב בכתב ידו ואהא פליג רבי אלעזר ומכשיר מדאורייתא אפילו גט שאין עליו עדים כלל ולא כתב בכתב ידו אבל מדרבנן פסול. [מובא בקובץ מפרשים הוצאת תפארת התלמוד].

והניף ידו להקשות בשלישית שם בד"ה רש"י ד"ה ואם נישאת, אלמא ת"ק גופא לא פסל אלא מדרבנן ומדפליג עליה ר"א כו' מבואר דרש"י מפרש הא דפרכינן והא שלשה גיטין פסולין מדרבנן ולא בעי ר"א חתימה, דהיינו כיון שת"ק פוסל רק מדרבנן אם כן במאי פליג עליה רבי אלעזר אלא על כרחין דר"א מכשיר אפילו לכתחלה, ולא זכיתי להבין דהא בפשוטו י"ל דהא פליגי דת"ק חשיב שלשה דברים והיינו או כתב ידו דכמאה עדים דמי, או דיש באמת עדים [ואין בו זמן], או דיש עד אחד עם כתב ידו או בצירוף הסופר, באלו כיון דיש עדים הולד כשר אבל בליכא עדים הולד ממזר ובא רבי אלעזר להוסיף דאפילו אין עליו עדים כלל הולד כשר והיינו ע"י עידי מסירה, ועדיין י"ל דרבי אלעזר מכשיר רק בדיעבד ופליגי רק לענין דיעבד דלתנא קמא לא מתכשר רק על ידי עדים ולרבי אלעזר אף בדליכא עדים רק בכתב סופר וכו' ומסיים אבל על פירש"י קשה וצ"ע ג'.

והנה כתבו התוס' בד"ה שלשה גיטין פסולין איכא דמוקי בפ' בתרא הך מתני'

איחא בגמ' גיטין ג'. מאן האי תנא דבעי כתיבה לשמה ובעי חתימה לשמה אי רבי מאיר חתימה בעי כתיבה לא בעי וכו' אי רבי אלעזר כתיבה בעי חתימה לא בעי וכו' והא שלשה גיטין פסולין דרבנן ולא בעי רבי אלעזר חתימה לשמה דתנן ג' גיטין פסולין ואם ניסת הולד כשר כתב בכתב ידו ואין עליו עדים יש עליו עדים ואין בו זמן יש בו זמן ואין בו אלא עד אחד הרי אלו שלשה גיטין פסולין ואם ניסת הולד כשר רבי אלעזר אומר אע"פ שאין עליו עדים אלא שנתנו בפני עדים כשר וכו' וכתב רש"י ד"ה דרבנן: כלומר פסוליהו אפי' לת"ק לא הוי אלא מדרבנן מדקתני אם ניסת הולד כשר, ולא בעי רבי אלעזר חתימה ופליג עלה ר"א דאפילו לכתחילה תנשא אלמא פסולא דרבנן נמי לית ליה, והקשה הגר"ע בגליון הש"ס, ק"ל הא י"ל כפשוטו [דפליג] על הת"ק במה דתולה דוקא שהוא כתב ידו אבל בכתב סופר ואין עליו עדים אפילו בדיעבד פסול בזה הוסיף ר"א דאע"פ שאינו כתב ידו ואין עליו עדים כשר דנתן לה בפני עדים.

וכן הקשה בשינוי לשון בחידושי רעק"א ד"ה וכי לא בעי רבי אלעזר, פ"ה כיון דלת"ק לא פסול אלא מדרבנן ורבי אלעזר דמכשיר אפילו לכתחילה לא פסול אפילו מדרבנן, קשה דלימא אפילו לרבי אלעזר גט שאין עליו עדים פסול מדרבנן ובהא פליג רבי אלעזר אתנא קמא, דלתנא קמא גט שאין עליו עדים ולא כתב בכתב ידו פסול אפילו

דמחייב לאחרני דביקדושין אסר לה אקרובים ובגרושין אסר לה אכהן עכתידיה, הרי כתבו מפורש דבגט לא מועיל הודאת הבעל וא"כ לכאורה דבריהם סתרי אהודי.

[ודרך אגב יש להעיר על מה שכתבו דביקדושין אסר לה אקרובים ולא כתבו אסר לה אכולי עלמא, וכאשר העיר כך הר"ן [על הרי"ף] ביקדושין שם אדברי רש"י, ואולי יש לומר שכווננו בזה לומר שע"י הקידושין אסר לה אקרובים לעולם אף לאחר שימות או יגרשנה, וכמו גבי גט שאסרה לכהנים לעולם, ומצאתי שכבר העיר בזה הרש"ש כאן ובקדושין סה: בדברי רש"י שם וכתב שזה שיגרא דלישנא, אולם דבריו צ"ע דבכל מקום נקט קרובים משיגרא דלישנא, ויותר נכון לומר דלא נקט אסר לה אכו"ע, שהרי דין זה הוא גם בשניהם מודים וא"כ הלא אינה רוצה להתקדש לכו"ע ומאי חב לאחרני שייך בזה, ולפי"ז יתבאר דברי הרשב"א שם בקידושין דלמר ג"כ דחב לקרובים והקשה א"כ בגר וגירות דאין להם קרובים יהיו נאמנים, ולכאורה מה קשה הלא אסר לה אכו"ע, אלא ע"כ מה דאסר לה אכו"ע לא נקרא חב לאחרני כל זמן שנשאת לבעלה דהא אינה רוצה באחר, ולכשימות או תגרש הרי אינה אסורה לכו"ע, משא"כ לקרובים שאפילו אם תגרש או ימות תהי' אסורה להם לעולם, אף אם תרצה להנשא להם, זה הוי חב לאחרני].

ג' עוד קשה בתוס' הקודם ד"ה דתגן אין כותבין במחוכר בא"ד וא"ת והיכי מוכח מהכא דלא בעי כתיבה לשמה דילמא לכתחילה בעי כתיבה לשמה כדבעי לכתחילה בתלוש וי"ל דאפילו אי לכתחילה בעי כתיבה לשמה לא מיתוקמי מתני' כוותיה כיון דבדיעבד כשר לא היו מתקנין לומר בפ"נ עכ"ד, ולכאורה צריך ביאור למה לא היו מתקנין לומר בפ"נ משום לכתחילה ובפשטות יש לומר דכוונתם דאם היו מתקנים לומר בפ"נ ולא היה אומר היה זה משנה ממשטבע שטבעו חכמים וא"כ הלא הולד ממזר לשיטת ר"מ, [וכמו שכ' רש"י לעיל ג,

כר"מ אע"ג דאית ליה לר"מ כל המשנה ממשטבע שטבעו חכמים בגיטין הולד ממזר אור"ת דהכא היינו טעמא דהולד כשר דכך היה המטבע שלא יפסל הולד בהנך שלשה ואע"ג דר"מ סבר וכתב היינו וחתם מ"מ כשר הולד בכתב ידו ואין עליו עדים דכיון שהבעל עצמו כתב אין לך חתימה גדולה מזו וכו' [וכן הוא ברש"י לקמן פו. ד"ה ואם ניסת בא"ד ולמאן דמוקי לה בגמ' כר"מ איכא למימר דכתב ידו כמאה עדים דמי, ועיי"ש בהגהות הב"ח דזה לא מפירש"י אלא הגה מתוס' דילן, וכנראה שהב"ח לא ראה דברי הרשב"א שמביא כן בשם רש"י וכן הוא בתוס' הרא"ש בשם רש"י בתשובה].

ודכריהם צריכים ביאור, א' מדוע היה כך המטבע שלא יפסל בהנך שלשה, ואין לומר משום דהוי דרבנן ולכן הוי רק לכתחילה ובדיעבד אפילו אם הגט פסול הולד כשר, דהא רבי מאיר סובר כל המשנה ממשטבע שטבעו חכמים בגיטין הולד ממזר, כלומר שאפילו בדברים שהם רק מדרבנן ג"כ הולד ממזר, וכמו דאיתא לקמן עט: במשנה כתב לשום מלכות שאינה הוגנת וכו' תצא מזה ומזה וכו' והולד ממזר מזה ומזה ובגמ' שם להלן פ. אמר עולא מפני מה תקנו מלכות בגיטין משום שלום מלכות ומשום שלום מלכות תצא והולד ממזר, אין ר"מ לטעמיה דא"ר המנונא משמיה דעולא אומר היה ר"מ כל המשנה ממשטבע שטבעו חכמים בגיטין הולד ממזר.

ב' קשה מה שאומר ר"ת מ"מ כשר הולד בכתב ידו ואין עליו עדים דכיון שהבעל עצמו כתב אין לך חתימה גדולה מזו, ואינו מוכן מה מועיל לנו חתימת הבעל והא הוי דבר שבערוה ואין דבר שבערוה פחות משנים, ולא שייך לומר דהוי הודאת בעל דין דכמאה עדים דמי דהא קמחייב לאחרני וכמו"ש התוס' מפורש לקמן ד. ד"ה רקי"ל בסוף דבריהם דלענין ממון דמהניא הודאת בעלי דין כמאה עדים סגי בעידי חתימה במקום הודאת בעל דין אבל ביקדושין וגרושין לא מהניא הודאת בעל דין משום

עדים - וכאשר כן הוא באמת הגט השלישי, דאם לא נפרש כן, אלא נפרש כתב בכתב ידו ואין בו אלא עד אחד, שזהו אמנם הדין השלישי שבמשנה כדאמר רב כתב ידו שנינו ואמרינן בגמ' אהיא אילימא ארישא פשיטא וכו' אלא אסיפא יש בו זמן ואין בו אלא עד אחד ועלה קאמר רב דוקא כתב ידו ועד אבל כתב סופר ועד אין הולד כשר, אך אם נפרש כך דברי הר"ן הרי חסר בדבריו האופן הראשון של המשנה כתב בכתב ידו ואין עליו עדים ומה טעם להשמטה זו וע"כ לפרש כמ"ש ודו"ק], כיון דבשאר שטרות רשאי לעשות כן לכתחילה בגיטין גמי כשר וליכא למיחש באין בו זמן לשלום מלכות שאין מקפידין אלא כשמונין למלכות אחרת אבל כשאין כותבין זמן כלל אין קפידא בדבר ומש"ה כשרין אלא דכיון דבשאר שטרות לאו שטרי מעלייתא נינהו למיגבי ממשעבדי החמירו בגיטין לפסלה לכתחילה אבל לא שיהא הולד ממזר בהם לר"מ ולא להוציאה מתחת בעלה לרבנן אבל שאר גיטין פסולין משמע דאפילו לרבנן תצא, עכת"ה.

ועדיין צריכין אנו למודעי מה מועיל כתב יד הבעל דאומר ר"ת דאין לך חתימה גדולה מזו, והא הוי דבר שבערוה ואין דבר שבערוה פחות משנים וע"כ אנו צריכים לפרש דר"ת אזיל לשיטתו לקמן בדף ד. בתוד"ה דקיי"ל הלכה כרבי אלעזר בגיטין דכתבו ועוד רגיל ר"ת לומר דאפילו לר"מ בעי עדים בשעת נתינת הגט דאין דבר שבערוה פחות משנים וכו' וכאשר דמו כן בפני יהושע בדברי התוס', וכן הוא להלן דף יז: בתוד"ה עד שעת נתינה וברא"ש ותוס' הרא"ש שם וכ"ה בריטבי"א חידושים מכ"י. וכן מצאתי מפורש בדברי הראב"ד בהשגות על הרי"ף שם [דף מו. בדפי הרי"ף] שכתב, ותנן ג' גיטין פסולין ואם נשאת הולד כשר ואחד מהן יש עליו עדים ואין בו זמן ומוקים לה בגמ' כר"מ וכו' מיהו קשיא לן נהי דליכא משום שלום מלכות תיפוק ליה משום דמשנה ממטבע שטבעו חכמים בגיטין שהרי תקנו בו זמן משום בת אחרות או משום פירות, ואיכא למימר

ד"ה אתי למיגזייה] ולכן לא תקנו לומר בפ"ג, אכן עדיין צריך ביאור דהרי היו יכולים לתקן לומר בפ"ג ועכ"ז לא יהיה הולד ממזר וכמו שכתבו בתוס' דילן שכן היה המטבע שלא יפסל הולד בהנך שלשה ונוסיף גט רביעי שאם כדעבד לא כתב לשמה גם בזה לא יהיה הולד ממזר, והסבר הרבר מאי שנא באמת הנך שלשה גיטין דלא הוי ממזר משאר הדברים שכן החמירו לומר שהמשנה בהם הוי ממזר, נראה לומר מדויק דבריהם ז"ל כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בגיטין, כלומר דוקא בדברים השייכים בהלכות גיטין בלבד בכגון דא החמירו לומר שהמשנה בהם הוי הולד ממזר, משא"כ בדברים השייכים גם בשאר שטרות ואינם קשורים להלכות גיטין דוקא, שם לא החמירו חכמים בדבריהם לומר שהולד ממזר.

וכ"כ מפורש הר"ן על הרי"ף [במכלתיך דף מו: בדפי הרי"ף] בא"ד ומה שהקילו בשלשה גיטין הללו יותר מבשאר גיטין פסולין דלר' מאיר בהנהו הולד ממזר והכא הולד כשר ולרבנן בהנהו תצא והכא לא תצא היינו טעמא משום דדבר הנוהג בגיטין ולא בשאר שטרות החמירו יותר למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה כדי שלא יבואו להשוות גיטין לשטרות ומש"ה כתב לשם מלכות אחרת שאינו נוהג אלא בגיטין לפי שלא היו מקפידין בשטרות וכמו שכתבתי למעלה וכן כל הדברים שנתקנו בגיטין בלבד ס"ל לר"מ שכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בהם הולד ממזר ולרבנן תצא אבל בדברים שלא נתקנו [בגיטין] בלבד אלא גיטין ושטרות שוין בהם כך מדתן נוהגת, דמידי דלית [לכאורה צ"ל דאית] לן למעבד בשאר שטרות כגון היה כמזוה וכתב במערב דאפילו בשאר שטרות אית להו למכתב דוכתא דקיימי ביה דאי לא מיחוי כשקרא בגיטין לר"מ הולד ממזר ולרבנן תצא אבל כתב בכתב ידו ואין בו אלא עד אחד או שאין בו זמן [נראה כוונתו שרמו כאן לשלשה גיטין הפסולין א. כתב בכתב ידו. ב. ואין בו אלא עד אחד. ג. או שאין בו זמן - ויש בו

יוחנן לקמן בירושלמי פרק המגרש הלכה ד' על הא מתניתין דג' גיטין פסולין דרבי אלעזר אומר אע"פ שאין עליו עדים אלא שנתנו בפני עדים כשר רב ושמואל תרווייהו אמרין הלכה כר"א רבי יוחנן בשם רבי ינאי דברי חכמים פסול [וכתב בקרבן העדה, דברי חכמים פסול הגט שאין בו עידי חתימה, ולית הלכתא כר"א] אתא עובדא קומי רבי יוחנן ככהנת ובעא למיעבד כהדא דרבי ינאי, ופירש בקרבן העדה בא מעשה לפני רבי

יוחנן ככהנת שנתגרשה בגט שאין עליו עדים ורצה רבי יוחנן להתירה להחזירה לכהן כהא דרבי ינאי דקסבר אפילו ריח הגט אין בו [וכשיטתו גם בגמ' דילן פו: דקסברי רבי ינאי ורבי יוחנן אפילו ריח הגט אין בו] ה"ג כד שמע דרב ושמואל פליגין אתא קומי אפי' ישראל ושרע מינה, וה"פ כד שמע דרב ושמואל אמרו הלכה כר"א ובאה ישראלית שנתגרשה בעידי מסירה בלא עידי חתימה והתירוה לעלמא ע"י גט זה, ושרע, ונשמט בת"כ שרוע או קלוט שרוע נשמט יריכו עכ"ל, וכנראה שפירש ונשמט כלומר שנשמט מלהתיר את הכהנת כסברתו שאין בה אפילו ריח הגט, ולא התירה לכהן, ואפילו לפי פירוש הפני משה שגרס שם ושמע מינה [ולא ושרע] ופירש שרבי יוחנן קיבלה מינייהו והכשיר הגט עכ"ד, היינו שחזר בו מהא דסבר כר"מ דעידי חתימה כרתי וכשאין בגט עידי חתימה אין בו אפילו ריח הגט, וקבל דעת רבי אלעזר דעידי מסירה כלבד כרתי כדברי רב ושמואל, עכ"פ נמצאו למדים שרבי יוחנן שסובר כר"מ דעידי חתימה כרתי [וכפירוש הפני משה דקסבר כר"מ רק בהו"א ולבסוף חזר בו] סובר דבעינן גם עידי מסירה כדי להחזיקה גרושה, ואולי לזה נתכוונו הר"ן והרשב"א שגם לר"מ בעי עידי מסירה.

ולכאורה יש להקשות מהא דאיתא לקמן ע"ב בירושלמי, הוא עצמו שהביא את הגט אינו צריך ליתנו לה בפני שנים כדי להחזיקה גרושה בפני שנים, והא לפי דברינו דלוי יוחנן דקאי בשיטת ר"מ ג"כ בעינן עדי מסירה, א"כ

דבכולהו תלת גיטי בדאיכא עידי מסירה קמיירי דומן מידע ידעי ועיקר הזמן הוא זמן הנתניה מיהו כיון דליכא זמן בגט פסלינן ליה מדרבנן אליבא דר' מאיר ע"כ, והביא דבריו הרמב"ן להלן פו. עיי"ש. וכ"כ הרא"ש בפרק המגרש סי' ז' עיי"ש וכן כתב הר"ן [במכילתין דף ב. מדפי הרי"ף בד"ה ויש אומרים] בס"ד, אלא שבירושלמי אמרו דאפילו לר"מ צריך ליתנו בפני שנים כדי להחזיקה בתורת גרושה וכן דעת ר"ת ז"ל, עכ"ד.

וכן כתב הרשב"א לקמן ה: בד"ה איתמר בפני כמה נתנו לה, בא"ד א"נ י"ל דאפילו לר"מ צריך ליתנו לה בפני שנים כדי להחזיקה גרושה בפני שנים כדאיתא בירושלמי וכן דעת ר"ת ז"ל עכ"ל, ושנה דבריו גם בדף יז: בד"ה ור' יוחנן ושם כתב כפשיטות [בלא א"נ] ואפילו לר"מ נמי דס"ל עידי חתימה כרתי מצריך הוא ליתנו לה בפני שנים להחזיקה גרושה בפני שנים דאין דבר שבערוה פחות משנים וכדאיתא בירושלמי וכן אומר ר"ת ז"ל, עכ"ל.

והנה באמת לא מצאתי זאת בירושלמי בדברי ר"מ האי סברא דצריך עידי מסירה להחזיקה בתורת גרושה אולם נאמנה עלינו דברי הר"ן והרשב"א, אכן מצאנו סברא זו בדברי רבי יוחנן בירושלמי פ"א ה"א [דף ב:] והכי איתא התם ריבין בר רב חסדא אייתי גיטא ונתנו לה ולא אמר לה בפני נכתב ובפני נחתם אתא עובדא קומי רבי יוחנן א"ל טליהו ממנה ואמור לה בפני שנים בפני נכתב ובפני נחתם [וכמו דאיתא עובדא זו בגמ' דילן ה:]: ור' יוחנן כר"ש בן אלעזר דר"ש בן אלעזר אמר אינו גט עד שיאמר לה בשעת מתנה שהוא גיטך וכו' מאי כיון טעמא דרבי יוחנן כדי להחזיקה גרושה בפני שנים, ופירש בקרבן העדה, אבל לאחר נתניה אף שאומר כן בפני שנים אין כאן חזקה דסברי הנך שנים מילי דכדי נינהו, ובפני משה כתב, כדי להחזיקה גרושה בפני שנים והלכך צריך שתתן לה בפני שנים ולא משום חששא אחרינא, עכ"ל, וע"כ לומר דרבי יוחנן ס"ל כר"מ דעידי חתימה כרתי מהא דאמר רבי

מדוע אינו צריך ליתן בפני שנים, ועי' בשיירי קרבן שהקשה והלא קיי"ל כר"א דבעינן עדי מסירה, וא"כ מדוע אינו צריך ליתנו בפני שנים, ומה רוצה להוכיח אדרבא ההירושלמי סבר כשיטת הרי"ף דאף לר"א מהני עדי חתימה לחוד עיי"ש, ועי' גם בתוס' הרי"ד שם בירושלמי שכתב שאין מהירושלמי ראי' לדברי ר"ת, אולם לפי מה שהבאנו דהר"ן, הרשב"א, הריטב"א ועוד, כתבו שמהירושלמי משמע כדברי ר"ת, יש ליישב הקושיא וצריך לומר דהא דאמר הירושלמי [בסתמא] דהוא עצמו שהביא את הגט אינו צריך ליתנו בפני שנים, פליג באמת ארבי יוחנן שסובר דכיון דהוי דבר שבערוה צריך שימסור בפני שנים כדי להחזיקה גרושה.

והנה אף כי מלשון הבבלי לקמן פו: אמר ריש לקיש הלכה כרבי אלעזר בגיטין ור' יוחנן אמר אפילו ריח הגט אין בו לימא ר' יוחנן לית ליה דר' אלעזר הכי קאמר לרבנן אפילו ריח הגט אין בו, ומשמע לכאורה דר' יוחנן מודה לר"א ופסק כווחיה [וכאשר באמת כתבו כן כמה אחרונים דפליגי בזה הבבלי והירושלמי אי הלכה כר"א], וא"כ לכאורה מוכח מזה כפירוש הפני משה הג"ל ודלא כקרבן העדה, אך יש לתרץ דהקרבן העדה ילמוד דהא דמשנינן דלרבנן אפילו ריח הגט אין בו, אין זה משום דמודה דהלכה כר"א אלא דקבל דבריו רק לחומרא וכמו שפירש כך בירושלמי הג"ל.

אכן האמת יורה דרכו דאין כלל הוכחה מלשון הבבלי דר' יוחנן מודה לר"א, דהנה צריך להבין מה תירץ הגמ' על הקושיא לימא ר' יוחנן לית ליה דר' אלעזר ומתרץ הגמ' דלרבנן אין בו ריח הגט, מה זה משנה סברת רבנן דאין בו ריח הגט, אם נאמר דר' יוחנן מודה דהלכה כר"א, והא פסקינן כר"א דעדי מסירה כתי' ואי"כ הרי"ז גט כשר לכתחילה, ונראה לפרש דאדרבא מלשון הגמ' מוכח דר' יוחנן חולק על ר"ל דפסק כר"א ואמר ר' יוחנן דלרבנן אין בו ריח הגט כלומר מעיקר הדין פסק כר"מ שצריך עדי חתימה וא"כ כאשר אין בו עדי חתימה אינו גט כלל ואפילו ריח

הגט אין בו ומה דפסקינן כר"א הוא שצריך גם עדי מסירה כדי להחזיקה גרושה כיון דאין דבר שבערוה פחות משנים ולכן כאשר אין בגט עדי חתימה יש לפסול הגט, וכמו שפירש הקרבן העדה בירושלמי, ולכאורה מוכח לפרש כן, דהא בירושלמי ליתא כלל הך מימרא דרבי ינאי ורק ר' יוחנן אמר זאת משמו, ואפילו אם נסכים לפי' הפני משה, כשמע שרב ושמואל אמרו הלכה כר"א חזר בו משיטתו, הרי לא מצאנו שום הוכחה שגם רבי ינאי חזר בו משיטתו דהלכה כר"מ, ובגמ' דילן איתא ב' המימרות אחת בשם רבי ינאי שחולק על ריב"ל שאמר הלכה כר"א בגיטין ורבי ינאי אמר אפילו ריח הגט אין בו ומקשינן ורבי ינאי לית ליה דר"א ומשנינן הכי קאמר לרבנן אפילו ריח הגט אין בו, ויש לדייק כאשר דייקנו דאם קבל דברי ריב"ל דהלכה כר"א מה לו לומר דלרבנן אפילו ריח הגט אין בו, ומאי נפ"מ בזה, וברברי רבי ינאי ודאי שאין לנו הוכחה מהירושלמי שחזר בו משיטתו, וא"כ יש לפרש דבריו כאשר פירשנו שקבל דברי ר"א רק לחומרא שבגיטין צריך גם עדי מסירה, והנה אותו הלשון ממש כתוב בדברי ר' יוחנן ואפשר לפרש כדברינו, דאף למסקנא חולק רבי יוחנן על ר"ל וסובר כר"מ דעדי חתימה כתי', ומה שהסכים לדבריו הוא רק לחומרא דגט, דאין דבר שבערוה פחות משנים, ואף שלכאורה יהיה קשה דא"כ איך פסקינן להלכה כר"א והא הוי נגד הכלל שהלכה כרבי יוחנן כנגד ר"ל בר מתלת, די"ל דהאי כלל הוא דוקא כדפליגי בסברות דנפשיהו משא"כ כאשר הם חולקים בסברות דקדמאי וכמו שכתבו התוס' יבמות לו. ד"ה הלכתא כר"ל.

ולפי"ז יהיו שני התלמודים תואמים ואצ"ל שהבבלי והירושלמי מחולקים בדעת ר' יוחנן, וי"ל דגם להבבלי וגם להירושלמי סובר ר' יוחנן כר"מ דעדי חתימה כתי', ורק כאשר שמע מר"ל שהלכה כר"א חש לדבריו והצריך גם עדי מסירה וכפירוש הקרבן העדה, וזהו שיטת ר"ת ז"ל וכאשר כתבו הראשונים שכדבריו משמע בירושלמי.

והנה אף כי מלשון הבבלי לקמן פו: אמר ריש לקיש הלכה כרבי אלעזר בגיטין ור' יוחנן אמר אפילו ריח הגט אין בו לימא ר' יוחנן לית ליה דר' אלעזר הכי קאמר לרבנן אפילו ריח הגט אין בו, ומשמע לכאורה דר' יוחנן מודה לר"א ופסק כווחיה [וכאשר באמת כתבו כן כמה אחרונים דפליגי בזה הבבלי והירושלמי אי הלכה כר"א], וא"כ לכאורה מוכח מזה כפירוש הפני משה הג"ל ודלא כקרבן העדה, אך יש לתרץ דהקרבן העדה ילמוד דהא דמשנינן דלרבנן אפילו ריח הגט אין בו, אין זה משום דמודה דהלכה כר"א אלא דקבל דבריו רק לחומרא וכמו שפירש כך בירושלמי הג"ל.

אכן האמת יורה דרכו דאין כלל הוכחה מלשון הבבלי דר' יוחנן מודה לר"א, דהנה צריך להבין מה תירץ הגמ' על הקושיא לימא ר' יוחנן לית ליה דר' אלעזר ומתרץ הגמ' דלרבנן אין בו ריח הגט, מה זה משנה סברת רבנן דאין בו ריח הגט, אם נאמר דר' יוחנן מודה דהלכה כר"א, והא פסקינן כר"א דעדי מסירה כתי' ואי"כ הרי"ז גט כשר לכתחילה, ונראה לפרש דאדרבא מלשון הגמ' מוכח דר' יוחנן חולק על ר"ל דפסק כר"א ואמר ר' יוחנן דלרבנן אין בו ריח הגט כלומר מעיקר הדין פסק כר"מ שצריך עדי חתימה וא"כ כאשר אין בו עדי חתימה אינו גט כלל ואפילו ריח

וכתב, מילתא דריש לקיש אמר כולן אינן פסולין דר"ל אמר כתב תרפו בטופס פסול [ובפני משה, אלמא בעי כתיבה לשמה] מילתיה דרבי יוחנן אמר כולן פסולין דרבי יוחנן אמר כתב תרפו בטופס כשר [ובפני משה, ובר"מ דלא בעי כתיבה לשמה] ומה טעם היפך הגירסא, ולדברינו יובנו הדברים כאשר כתבנו דרצה הירושלמי לאוקמי דאזלי ר' יוחנן ור"ל לשיטתם, דר' יוחנן סבר כר"מ ור"ל כר"א.

והא להבבלי לא היפך הגירסא, דהא לדברינו גם להבבלי סובר ר' יוחנן כר"מ, יש לומר כדאמרינן לקמן בגמ' כג. על מתני' דהכל כשרין לכתוב הגט, אמר רבי יוחנן אינה תורה, מאי אינה תורה אמר רבי אבא כאן הודיעך שאין כח לשמה ור"מ היא דאמר עדי חתימה כרתי והאמר רבה בר בר חנה אמר רב יוחנן ר"א היא אמוראי נינהו ואליבא דר' יוחנן. ובירושלמי באמת לא מוזכר דאיכא תרי אמוראי אליבא דר' יוחנן. ועי' בכת"ס לקמן פו: ד"ה ולרבנן אפילו ריח הגט אין בו, דכתב, דמכאן מוכח כשיטת ר"ת ור"א ש דגם לר"מ בעינן עדי מסירה, עיי"ש, והרי"ז כדברינו.

וכן מצאתי להמרדכי בסוף מכילתין אות תמו על האי משנה דג' גיטין פסולין שכתב וז"ל, וגבי גט פי' ר"ת ורשב"ם דמודה ר"מ דאע"ג דאיכא עדי חתימה מ"מ צריך עדים בשעת מסירה מטעם דאין דבר שבערוה פחות משנים וגבי שטר מכר או מתנת קרקע הנקנית בשטר פי' ר"ת דמודה ר"א דאומר עדי מסירה גרידא מהני ואפילו בלא עדי חתימה כך עדי חתימה גרידא מהני כיון שהשטר טוב וראוי לקנות אם מסרו בינו לבין עצמו מועיל שפיר אם מודה שמסרו לו דהודאת בעל דין כמאה עדים דמי אבל בגט לא שייך טעם זה עכ"ל.

והנה מש"כ המרדכי גם בשם רשב"ם לא מצאתי זאת כמפורש, אולם כן משמע מלשון הרשב"ם ב"ב קעו. ד"ה ואין עליו עדים, אלא שנמסר לה בפני עדים דעדי מסירה כרתי לה בדיעבד עכ"ל, ודברי רשב"ם אלו

ובזה יובן גם הא דמהפך בירושלמי הגירסא מגמ' דילן, דלהלן יח: איתא, איתמר אמר לעשרה כתבו גט לאשתי אמר רבי יוחנן שנים משום עדים ושנים וכולם משום תנאי ור"ל אמר כולם משום עדים, ואילו בירושלמי פ"ב ה"ב גרסינן אמר לעשרה חתמו בגט זה וחתמו מקצתן היום ולמחר מקצתן רבי שמעון בן לקיש אמר כשר והשאר על תנאי ר' יוחנן אמר פסול עד שיחתמו כולן בו ביום, והנה צריך להבין כמה תלוי המחלוקת אם כולם משום עדים או משום תנאי, והנראה בזה דסבר הירושלמי שיש לתלות זאת בהאי פלוגתא דר"מ ור"א אי עדי חתימה כרתי או עדי מסירה, דאם אנו סוברים עדי חתימה כרתי והם העושים הגט שייך לומר שחתימת כולם מעכבת, משא"כ אם נסבור דעדי מסירה כרתי וחתימת העדים בגט הוא רק משום תקון העולם, א"כ מאי קפידא שייך לומר בזה שכולם יחתמו בו ביום, הא כל החתימה היא רק מפני תקון העולם ומעיקרא דדינא לא צריכין כלל לחתום וא"כ לא מסתבר לפסול הגט אם לא חתמו כולם בו ביום, ולכן הוצרך הירושלמי להפך הגירסא שיהא ר' יוחנן לשיטתו דסבר כר"מ דעדי חתימה כרתי ורק אז שייך לומר דאם לא חתמו כולם בו ביום והיה הגט פסול, משא"כ לר"ל דסובר כר"א דעדי מסירה כרתי א"כ לא הוי השאר אלא משום תנאי והגט כשר.

ויובן גם בזה היפך הגירסא בירושלמי מש"ס דילן כא: דגרסינן אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן והוא ששייר מקום התורף ור' אלעזר היא דעדי מסירה כרתי וכו' ור"ל אמר חתמו שנינו ור"מ היא דאמר עדי חתימה כרתי וכו' ובירושלמי פ"ב ה"ד גרס להיפך דר' יוחנן אמר כתב תרפו בטופס כשר [ובפני משה, דס"ל כר"מ דאמר עדי חתימה כרתי] ר"ל אמר אם כתב תרפו בטופס פסול [ובפני משה, דס"ל כר"א דעדי מסירה כרתי], וכמו כן מציינו היפך הגירסא להלן בפרק כל הגט כד: אמר רב כולן פסולין ככהונה חוץ מן הראשון וכו' ור' יוחנן אמר אף אחרון אינו פוסל וכו' ובירושלמי פ"ג ה"א נהפך הגירסא

גדולה מזה, וכנזכר סברא זו ברשב"א וברא"ש, וג' דברים אלו השייכים גם בשאר שטרות ואינם ענין דוקא בגט לא החמירו שיהיה הולד ממזר וכדברי הר"ן, וכן לא יקשה מה מועיל הודאת הבעל וחתמתו והא הוא דבר שבערוה ובעינן שנים, דהא באמת איכא עידי מסירה והם מקיימים הגט להחזיקה גרושה כדברי הירושלמי, וממילא לא קשה גם מה שהקשינו בדברי התוס' הקודם דאי בדיעבד כשר בכתב שלא לשמה לא היינו מתקנים לומר בפ"נ והקשינו שנכלול גם פרט זה בהדי הנך דלא הוי ממזר, דכיון דפרט זה של שלא לשמה לא שייך בשאר שטרות אלא דוקא בגט, וא"כ חוזרים אנו לכלל שכל המשנה ממתבע שטבעו חכמים בגיטין הולד ממזר לדעת רבי מאיר.

ולפי זה יתכן לומר דגם רש"י ס"ל ככל הני רבוותא שגם לר"מ צריך עידי מסירה, ובפרט לפי גירסתנו ברש"י במשנה דף פו. ולמאן דמוקי לה בגמ' כר"מ איכא למימר דכתב ידו כמאה עדים דמי [ודלא כהב"ח דמחק גירסא זו, ועיי"ש במהרש"א] ועי' בפנ"י להלן ה: בר"ה רש"י בר"ה לפי שאין בקיאין להלך בתרי סגי, דרצה לדייק דרש"י ס"ל כהר"ף ודלא כירושלמי, אך לבסוף חזר בו וכתב דאין הכרע מלשון רש"י ז"ל דאיכא למימר דבאמת קושטא דמילתא בעינן שנים משום עדי מסירה עיי"ש. וא"כ רישא דמתני' דאתי כר"מ ע"כ מיידי דאיכא עידי מסירה וא"כ יתיישב קושיית הגרעק"א שהקשה מגין לנו שר"א מתיר אפילו לכתחילה בעידי מסירה אולי בא רק להוסיף על דברי הת"ק דסבר כתב סופר ואין עליו עדים פסול אף בדיעבד בא ר"א והוסיף שכוין שנתן לה בפני עדים כשר, אבל לא לכתחילה, דלדברינו הלא גם לר"מ בעי עידי מסירה וא"כ בכל ג' גיטין אלו יש עידי מסירה וא"כ מה בא ר"א להוסיף ולחלוק על ת"ק וע"כ לומר דכוונתו להתיר אפילו לכתחילה בעידי מסירה בלבד, ודו"ק.

קאי על דברי הת"ק דמתני' דג' גיטין פסולין דהוי סתם משנה ובפשטות אחיא אליבא דר"מ דקסבר עדי חתימה כרתי וכדברי רש"י בלשון השני [ולא כהגות הב"ח כנ"ל] ור"ת, רשב"א, ריטב"א, ר"ן והרא"ש כנ"ל, ועיי"ש במדרכי בהגהת מהר"ם טיטטין שהגיה במקום ר"ת ורשב"ם, דעת התוס' והאשר"י, וכנראה שגרס כך כי בדברי הרשב"ם אינו מפורש שת"ק זה הוא ר"מ ויתכן לומר שהוא תנא אחר, וכמו שכתב רש"י בלשון הראשון, ואולי ת"ק זה הוא רשב"ג דסבר נמי כר"מ דעדי חתימה כרתי כדאיתא בב"ב קע. עיי"ש, אך לא ס"ל לרשב"ג כר"מ בהא דכל המשנה ממתבע שטבעו חכמים בגיטין הולד ממזר.

ועיין להלן בדף יא. תוד"ה רשב"ג אומר, וכן הוא בב"ב קסט: תוד"ה רשב"ג, דהקשו דכאן משמע שרשב"ג סובר עדי מסירה כרתי כר"א ובפ' גט פשוט משמע דסבר כר"מ ואורי"י דדוקא בגיטין סבר כר"א ולא בשאר שטרות עכ"ל, וכ"כ בתוס' הרא"ש כאן. ולכאורה אינו מובן החילוק בין גיטין לשאר שטרות, אך להנ"ל דאפילו מאן דסבר עדי חתימה כרתי צריך עדי מסירה להחזיקה בגרושה דאין דבר שבערוה פחות משנים יתבאר על נכון דהא דפסק כר"א היינו שצריך גם עדי מסירה וזה שייך רק בגיטין ולא בשאר שטרות דעדי חתימה עושין השטר, ועיין השגות הראב"ד על הר"ף בדפי הר"ף ג: שכתב תוך דבריו דהא מתני' בכתבם סופרי ישראל ובלשון פרסי, וכתובים בכל דקדוקי הגט, עכ"ל.

ואם כנים אנו בזה יתיישב הכל על נכון בעזה"י, דיש לומר דר"ת דכתב דהא היינו טעמא דהולד כשר דכן היה המטבע שלא יפסל הולד בהנך שלשה, אויל לשיטתו דגם לר"מ צריך עידי מסירה, וא"כ לא קשה מדוע הקילו בג' גיטין אלו, שהרי יש כאן עידי מסירה, וכל מה דבעינן עידי החתימה הוא משום דר"מ לומד דוכתב היינו וחתם רבעי לשמה [ולא כל הכתיבה] ולענין זה דלשמה סגי בכתב יד הבעל דאין לך חתימה

הרב שניאור זלמן דישון

## גדרי אדם לחלל עליו את השבת

מצוות ולפי זה מחללין גם על חש"ו ע"ש שהאר"ך.

ובזה דנו אחרונים (ע' יד המלך פ"ב מהל' שבת, מהר"ץ חיות, שם אחיעזר ח"ג ס' סה, ביה"ל שם) על הא דכתבו תוס' בנדה דף מד. ד"ה איהו דכתבו דהא מחללין שבת עליו (על גוסס) אע"ג דרוב גוססין למיתה מחללין עליו את השבת דאין מהלכין בפיקוח נפש אחר רוב. הנה מבואר בדבריהם דאילו היו הולכין אחר רוב לא היה מחללין את השבת (וכן הביאו למעשה מתשו' בית יעקב ס' נט) רק דאין הולכין בפיקוח נפש אחר רוב והקשו והא למעשה יש חיי שעה ומה לי שימות אח"כ ע"ש שנדחו בדבריהם.

ועוד יותר מצינו דע' בבית מאיר או"ח ס' של שהביא דברי רעק"א (במכתבו אליו) שיש חילוק בין הלמודים של מוטב שיחלל להלימוד של וחי בהם וחולק עליו הבית מאיר וז"ל מה שפשיטא למר מבעי לי טובא ואף איפכא מסתברא דמה בכך דאין דינו כגוי גמור מ"מ כל עיקר היתר חילול הוא כדי שישמור שבתות הרבה ותינוק שנשבה מהי תיתא בחזקת שלא ישמור שבתות הרבה ואף ששמואל למד ההיתר מן הפסוק של וחי בהם מ"מ מסתמא לא פליג לדינא על התנא שלמדו מן הפסוק ושמרו ומודה שמי שהוא בחזקת שודאי שלא ישמור אין מחללין עליו ע"כ. הרי דחידש לנו חידוש גדול שגם הדין של וחי בהם אינו בנוי על עצם חיות ישראל רק אם כל חיותו תלוי שישמור עוד מצוות ואם לאו אינו בכלל וחי בהם וזה חידוש גדול וע' במאור ישראל (הגר"ע יוסף) יומא דף פה: מה שהאר"ך בזה.

ב. אך למעשה רוב האחרונים דנו לחלק בין הלימודים ובוה יש לדרן באופן דאין לחלל משום וחי בהם רק יש סברא של מוטב שיחלל אי מחללין שבת ע"ז.

מבואר בגמ' יומא דף פה: כמה טעמים בהא דמחללין את השבת לצורך פיקוח נפש והביא הגמ' כמה מהלכים ועיקר מהלימודים המוכא בפוסקים הוא דרשת ר' שמעון בן גמסאי אומר ושמרו בני ישראל את השבת אמרה תורה חלל שבת אחד כדי שישמור שבתות הרבה או לימוד של שמואל וחי בהם ולא שימות בהם אמר רבא לכולהו אית להו פירכא חוץ מרשמאול ע"כ (והא דרן בזה הגמ' כלפי שבת ולא סגי להו מהא דכל מצות נדחה בפני פיקוח נפש ע'.

וכבר דנו בזה כל הפוסקים שלכאורה נפ"מ גדולה בין הטעמים שלפי הטעם שמחללין כדי שישמור שבתות הרבה א"כ כשלא יחיה עד שבת הבאה לא יחלל שבת עבורו משא"כ משום סברא של וחי בהם אינו תלוי בזה כלל רק במה שיחיה אח"כ וסגי בזה.

ולכאורה כן מבואר להדיא בגמ' יומא דף פה. מצאוהו חי מפקחין עליו הגל פשיטא לא צריכא דאפילו לחיי שעה והובא גמ' זו להלכה ברמב"ם ושו"ע או"ח ס' שכט סעיף ד' אפילו מצאו מרוצץ שאינו יכול לחיות אלא לפי שעה מפקחין. הרי להדיא דאע"פ שאינו לחיות הרבה מחללין את השבת. וע' בביה"ל שהביא לשון המאירי וז"ל אע"פ שנחברר שאינו יכול לחיות אלא לשעה שבאותו שעה ישוב בלבו ויתודה. ומשמע מדבריו דאה"נ אינו יכול לחיות לשבת אחרת אבל יש עוד מצוות שיכול להתקיים להתודות לפני קונו. וזה אינו מוסכם וע' מה שדנו אי אינו יכול לחיות לשבת הבאה. אך ע' בביה"ל שם שכתב שכל זה הוא לטעם שמוטב שיחלל עליו שבת הרבה וכי' הרי דצריך דע"י החילול יבוא לעשות מצוות משא"כ להלכה דפסקינן דהעיקר כהטעם של וחי בהם ולפי טעם זה מחללין על עצם חיות היהודי ולא תלוי בכלל שיבוא לעשות

## פיקוח נפש בשביל עובר ואי פיקוח נפש תלוי במי שיש בו איסור רציחה

מבואר בגמ' יומא דף פב. עוברא שהריחה מאכילין אותה עד שתשוב נפשה. וע' בהר"ן שהביא דברי הבה"ג וז"ל כתב בה"ג אשה עוברא דידעינן דאי לא אכלה מתעקר ולדה אע"ג דאמרינן ספק בן קיימא ספק נפל הוא שפיר דמי למיתן לה. וכתב הרמב"ן ז"ל דמדקאמר משום סכנת ולד משמע דאפילו ליכא למיחש לרידה מחללין והיינו דגרסינן בשילהי פ"ק דערכין דף ז. אמר ר"ג אמר שמואל אשה שישבה על המשבר ומתה בשבת מביאין סכין ומקרעין את כריסה ומוציאין את הולד וכו' אמר רבא לא נצרכה אלא להביא סכין דרך רה"ר מאי קמ"ל דמספיקא מחללין שבתא תנינא ספק חי ספק מת ספק עכו"ם ספק ישראל מפקחין מ"ד התם הוא דה"ל חזקה דחיותא אבל הכא לא הוה ליה חזקה דחיותא אימא לא קמ"ל (ויש לע' בספק עכו"ם ספק ישראל לא הוה כאן חזקה בחיותא של ישראל וע' קבא דקושייתא קושיא א' וע' לקמן) ואע"ג דתנן האשה המקשה לילד מדאין סכין ומחתיכין אותו אבר אבר יצא ראשו אין נוגעין בו שאין רוחין נפש מפני נפש דאלמא מעיקרא לית ביה משום הצלת נפשות ותנן נמי גבי תינוק בין יום אחד וההורגו חייב ודווקא בן יום אחד אבל עובר לא וקרא נמי כתיב דמשלם דמי ולדות אפ"ה לענין שמירת המצוות מחללין עליו אמרה תורה חלל עליו שבת אחת שמא ישמור שבתות הרבה (יש לדייק לשון שמא דאינו מבואר בגמ') הלכך אפילו בהצלת עובר פחות ממי יום שאין בו חיות כלל מחללין כדעת בעל ה"ג ואיכא מ"ד שאין מחללין משום נפלים אלא עוברא שהריחה חששא דמיתה לידה היא שכל המפלת בחזקה סכנה היא וטעמא ביושבת על המשבר טעמא אתרינא הוא דכיון דמתה הוא כילוד ולא כירך עמו ולאו בדידה תלי אלא חי הוא ודלת ננעלה בפניו אלא דלא הוה חזקה דחיותא ע"כ. ומבואר כאן

מבואר בגמ' ב"מ דף קיד דאליהו אמר לרבה בר אבוחה שהוא כהן והקשו בתוס' תימה לר"י האיך החיה בנה של אלמנה כיון דכהן היה דכתיב ויתמודד על הילד וי"ל דכיון דברור היה שיחיהו לכך היה מותר משום פיקוח נפש. ולכאורה דברי התוס' תמוהים שהרי כיון דמת בודאי אין כאן דין וחי בהם, ומזה כתבו הפוסקים (תמדת ישראל דף פח, פרדס יוסף שמות לא פסוק טז שו"ת דברי יהושע ח"א ס"ס מט) דמוכח מתוס' סנהדרין של מוטב שיחלל עליו שבתות הרבה דוחה שבת אפילו בלי דין של וחי בהם, אך ע' בשרידי אש חו"מ סי' קסב שכתב לבאר דיש לחקור בגרד דין של וחי בהם אי זה היה רק דיחוי כלפי המצוה שבמקום מצוה של וחי בהם נדחה המצוה בזה בודאי במת אין שום דין לחלל את השבת אבל אי נימא שבמצוה של וחי בהם נכלל דיש מצוה להרבות חיים של ישראל א"כ י"ל דכיון שבודאי יחיהו וירבה חיים של ישראל דוחה שבת וע' בקובץ הערות סי' ט' שביאר בדרך אחר הא דדוחה שבת. אך ע' שרידי אש שם לבסוף שכתב שבודאי הוה חידוש גדול שאפילו בשביל מת יכול לחלל את השבת ואולי דברי התוס' אינם בודאי ומה שכתבו מת הביאור שנתעלף והיה גוסס ע' שהביא דברי הרדב"ז שכתב כן וע' בתוס' ר' פרץ שם. וע' בחלקת יואב תנינא ס' ח'.

ג. עוד יש לדרון מה שכתבו התוס' דכיון שבודאי יחיהו יש בו משום פיקוח נפש ומשמע בתוס' שדווקא אי בודאי יחיהו יש בו משום פיקוח נפש אבל אי הוה ספק אין מחללין אף שבודאי ככל פיקוח נפש מחללין אפילו בשביל ספק, וכתב בדבר יהושע שם שכיון שבעצם היה מת רק משום דין מוטב שיחלל צריך להיות שבודאי יקיים שבתות הרבה ובלי זה אינו יכול לדחות שבת זו וע' לקמן סברא זו מהנצי"ב ועדיין צ"ב למ"ד דסובר דההיתר של פיקוח נפש משום מדין מוטב שיחלל למה מותר בספק אם יציל וע'.

זה לא מחללין דאיהו מיית ברישא או דלעולם מחללין בספק אולי הוא עדיין חי.

ע' תוס' ב"ב דף קמב. שהקשה על הא דמבואר בגמ' דאין עובר נחל אמו להנחיל לאחים מן האב וחילקין דבנהרגה האם איהי מיית ברישא ובמתה הוא מיית ברישא והא כיון דבפעמים מיית האם בראשונה יש אופן דהאם מת בראשונה ואח"כ מת העובר דאחים מן האב יורשים ותירצו כיון דלא פסיקא להו דיש פעמים דהוא מיית ברישא לא קתני ליה, וע' בתוס' נדה דף מד. דהוסיף דה"ה ביושב על המשבר דאיהי מיית ברישא יורש העובר והא דלא קתני ליה משום דלא פסיקא ליה וכתב המג"א אך ע' ברש"י בערכין דף ד' דסובר דלעולם חיישינן דאיהי מיית ברישא ומחללין את השבת אך לענין ירושה כיון דהוה ספק (ע' מחצית השקל) מי מיית ברישא מוקמינן הנכסים בחזקת יורשי האם ולעולם אינם יורשים ומתורין קושיית התוס' וכן כתב הנתיבות ס' רעו ס"ק ג' ובתוס' יש לומר דכיון דרוב עוברים חיים יש לצרד שהוא חי ויורש ולא מוקמינן הנכסין בחזקת האם וכן כתב האולם המשפט שם, הנה כבר הבאנו לעיל דברי הרמב"ן שהביא איכא מ"ד דאין מחללין בשביל עובר והא דמחללין בשביל עובר כשיושבת על המשבר הוא משום כיון דנעקר הוה כילוד והוסיף המג"א בס"ק ט"ו (לפי הבנת החוס' שבת) שצריך להיות שכלו לו חדשיו ועפ"ז כתב האולם המשפט מתורין קושיית התוס' דלמה לא קתני אופן דעובר יורש את אמו דלפי הרמב"ן באופן דיושבת על המשבר הוה כילוד וכבר אינו עובר, ובאמת ע' רמב"ן ב"ב דף קמב. שכתב דאפילו כשהאם חי אי כלו לו חדשיו ונעקר הוה כילוד (וע' בקצות ונתיבות ר"ס רעו מה שכתבו ברמב"ן ולא ראו הרמב"ן בפנים וע' בחידושי הר"ן שם) והוסיף האולם המשפט שתוס' דלא תירצו כן ע"כ סוברים דעדיין הוה עובר ואעפ"י מחללין את השבת, אך כעצם ע"ש בתוס' בתירוצם שדנו דאולי כיון דמת האם חייב ההורגו משום דהוה כמונת בקופסא וע"כ דהוה כילוד אי"כ יכול לסבור כהרמב"ן.

מחלוקת חדשה בחילול שבת לצורך חולה דהנה בעובר אינו נפש וההורגו פטור. ואעפ"כ סובר הבה"ג דמותר להצילו כדי שישמור שבתות הרבה ופשטות החולקין סוברים דכיון דמכל הני ראיות מבואר דאין עובר נפש מהא דההורגו פטור, ועוד, אין מחללין שבת עבור זה וכיושב על המשבר דמחללין הוא משום דכיון דמתה היא כבר עובר עומד לצאת ונפש בפנ"ע ומחללין דכבר הוה נפש.

ובביאור שיטה ראשונה מבואר בפשטות שמחללין אע"ג דאינו נפש ע"כ בסברא של מחללין כדי שישמור שבתות הרבה דוחה שבת אע"ג דאין כאן וחי בהם א"כ אה"נ דעובר אינו נפש ואין כאן מצוה של וחי בהם אבל יכול לחלל שבת אעפ"כ כדי שישמור שבתות הרבה וזהו ע"ד מה שהבאנו מתוס' ב"מ דיכול לחלל שבת אפילו בשביל מת כדי שישמור שבתות הרבה וכן ביאור בחמדת ישראל שם ובעמק שאלה ס' קטז אות יז שדימה ג"כ לתוס' ב"מ אך הוסיף דזה דווקא כשבוודאי יכול להצילו וכלשון התוס' שבוודא שיחיהו אבל בספק אינו יכול להצילו, אך ע"ע מלשון הר"ן שכתב שיכול לחלל שמה יכול להצילו. וע' בשרידי אש שם שביאר ג"כ ע"ד זה ואולי דזה נכלל בוחי בהם דזה מצוה להוסיף חיים של ישראל ע"ש. וע' ברעק"א בבית מאיר שם דמבואר דסובר דגם בעובר שייך לומר וחי בהם אפילו בלי הסברא של מוטב שיחלל וכו' ובסברת החולקין צ"ל דכיון דלמעשה אינו נפש ישראל אין כאן מצוה של וחי בהם אינו דוחה שבת ומה שהוסיף הר"ן דלפי זה אפילו בעובר פחות ממי' יכול להציל ע' לקמן. וע' בחמדת ישראל ח"ב דף יז:

**מהלך המג"א**

מבואר בשו"ע ס' ש"ל סעיף ה' היושבת על המשבר ומתה מביאים סכין אפילו דרך רה"ר וקורעים בטנה ומוציאים הולד שמה ימצא חי וע' במג"א דהביא מחלוקת אי הא ומחללין הוא דווקא בנעקר הולד אבל בלי

יראה להביא דברי התוס' נדה דף מד. אחרי שדנו ביושבת על המשכר ומתה והרגו אי יש איסור רציחה וז"ל את"ל דמותר להורגו וכו' דלא הוה כמונח בקופסא והוה עדיין חלק של אמו אמאי מחללין עליו את השבת ומביאים סכין דרך רה"ר. ובהבנת קושיית התוס' יש לדון ובהקדם יש לבאר הא דכתבו התוס' דמותר להרוג עובר והא כתבו התוס' בכמה מקומות (ע' תוס' סנהדרין דף נט ועוד) דיש בזה איסור תורה ולמעשה כבר כתבו כמה אחרונים דתוס' כאן סובר דאין בזה איסור והביא מדברי תשו' אגרות משה חר"מ ח"ב ס' טט שע"כ צריך להגיה בתוס' פטור ולא מותר וכתב בתשו' משנה הלכות שם דלא משמע כדבריו בפוסקים אך ע' ביד המלך פ"ב מהל' שבת והובא דבריו באחיעזר ח"ג ס' סה ובהגהות מהר"ץ חיות שם שכתב כדבריו והגיה פטור במקום מותר דאה"נ יש איסור אבל אינו נהרג ע"ז. וע"ז הקשו תו' דכיון דאין כאן איסור רציחה אע"ג דיש בזה איסור בעלמא למה מחללין את השבת ויש לע' בכוונתם בקושייתם אי כוונתם להקשות דכיון דעובר מותר להורגו וע"כ דאינו נפש אי"כ למה מחללין את השבת וכן הבין ביד המלך ובמהר"ץ חיות שם וע"ז הקשו דלפי זה אינו מובן תירוץ של תוס' דכתבו וז"ל וי"ל דמ"מ מחללין את השבת אע"ג דמותר להורגו דהא גוסס ביד אדם ההורג פטור דרוב גוססין למיתה ואע"ג דמחללין עליו את השבת ע"כ ואי נימא דכל הדיין בתוס' היה רק כלפי עובר מה ראיא הביאו מגוסס דשם בודאי מחללין כיון שכבר היה נפש והא דאי הורגו פטור זה רק משום רוב ונשארו בצ"ע על התוס' וע"ש באחיעזר דע"כ צריכים לדחוק כדבריהם שבקושיא סברו דדין חילול שבת תלוי באיסור רציחה ואי אפילו משום ספק פטור מרציחה אין מחללין עליו את השבת ובוה תירצו דבגוסס ראינו תלוי זה בזה ומחללין אפילו במקום דאין כאן איסור רציחה ובאמת כבר הביאו הפוסקים תשו' בית יעקב ס' נט (ע' תשו' שבות יעקב ח"א

ב. מבואר בשו"ע שם סעיף ז' רבספק בן ז' ספק בן ח' ולא גמרו צפרניו אין מחללין עליו את השבת, והנה המקור להלכה זו הוא בגמ' שבת דף קלה. ובעיקר הסוגיא דן שם אי יכול למולו בשבת וע"ז כתבו דאין מחללין עליו השבת והבין השו"ע בזה דה"ה דאין מחללין שבת עליו אך ע' בכיה"ל ס' ש"ל שהביא דברי הרמב"ם והאשכול וכן הוא במאירי שבת שם שרק לענין מילה אין מחללין אבל לענין פיקוח נפש אפילו מספק מחללין ובסברת הטור דסובר דאין מחללין אפילו בספק צ"ע מאי שנא מכל ספק דמחללין וע' בשו"ע הרב שכתב דכיון דלא גמרו צפרניו קרוב לודאי דהוא בן ח' ולפיכך אין מחללין וע' במחצית השקל במג"א ס"ק טו כעין סברא זו.

אך ע' במג"א ס"ק טו שהביא דברי הע"ש שהקשה מאי שנא מסעיף ה' דמחללין ביושבת על המשכר אע"ג דאין לו חזקה חיים וכתב המג"א דלא קשה דכאן דיבר בכלו לו חדשיו והוסיף וז"ל דזה תלוי בפלוגתא שכתבו הרא"ש והר"ן בפ"ב דיומא בעוברת שהריחה אי לא אכלה מתעקרא ולדה אע"ג דספק בן קיימא ספק נפל ש"ד ליתן ומביא ראייה מיושבת על המשכר דאימא בספק דערכין דמחללין אפילו מספיקא והרמב"ן כתב דאין מחללין וההיא דיושבת וכו' טעמא אחרנא הוא דהוה כילוד וכו' ע"כ. ולכאורה דברי המג"א תמוהין דהבין דכמו דאין מחללין על העובר כיון דאינו נפש גמור כ"כ על ספק בן ז' או בן ח' ואי אין מחללין על עובר אין מחללין על ספק והקשו (ע' דגול מרובה שם, רעק"א הובא בבית מאיר שם, ובביה"ל) שלכאורה אינו תלוי זה בזה כלל דהשיטה דסובר דאין מחללין על העובר הסיבה הוא משום דאינו נפש אבל בספק בן ז' הוה כבר נפש ויכול לחלל עליו את השבת וכן להיפך דאפילו נימא דעל עובר מחללין זהו רק משום דמסתמא עומד לחיות משא"כ ספק בן ז'.

וע' בבית מאיר שכתב לבאר דברי המג"א ע"פ יסוד חרש בכל דין פיקוח נפש ובהקדם

מפקחין אע"ג דשם אין כאן חזקת חי של ישראל וע'.

מבואר באבע"ז ס' ב' סעיף לד במצא שתיקי כתב המחבר אם רוב העיר עכו"ם מותר להאכילו מאכלות אסורות היה רובן ישראל מחזירין לו אבירתו מחצה על מחצה מצוה להחיותו כישראל ומפקחין עליו הגל בשבת הגי"ה וי"א דאפילו ברוב עכו"ם מפקחין עליו הגל ואין מצווין להחיותו וע' בב"ש שכתב דכתבו רש"י ותוס' בכתובות דף טו: דאין מחללין עליו שבת כ"ש דמחזירין להחיותו וע' באבני נזר יו"ד ס' שמב מה שדן בזה וכתב ובעצם דברי רש"י דאי מחללין עליו שבת כ"ש דמצוים להחיותו כבר כתבו תוס' בנדה דף מד. להיפך דהוכיחו מגוסס דאע"ג דמותר להורגו אעפ"כ מחללין עליו את השבת ע"ש מה שדן.

### עובר פחות ממ' יום

הבאנו לעיל לשון דלפי השיטות שמחללין שבת על עובר מחללין אפילו על עובר פחות ממ' יום מוטב שיחלל שבת אחת כדי שישמור וכו' וכתבו הרבה גדולי אחרונים (ע' תשו' בית שלמה חו"מ ס' קלב ותורת חסד אבהע"ז ס' לג ס"ק מב שרידי אש שם ועוד) דאפילו אי יש איסור להרוג עובר אבל עובר פחות ממ' יום מותר להורגו והא דמחללין את השבת זהו כדי שישמור שבתות הרבה וע"כ זהו לשיטות שמחללין על עובר וכמו שביאר המג"א דאפילו אי על רציחה אינו מחויב אבל לחלל את השבת מותר וכ"כ סובר הרמ"א שמחללין על תינוק הנמצא בעיר דרובא עכו"ם.

אך ע' אגרות משה שם שהביא דברי החוות יאיר שכתב דבמקום דאין כאן איסור רציחה אין שום סבא לומר שיש דין וחי בהם להצילו בשבת ובזה הוסיף דע"כ רגם בעובר יש איסור רציחה ולפיכך חייב להצילו אך כתב שאולי בעכו"ם שדנין על גוף הנפש פחות ממ' אינו כלום ואין כאן

ס' יג) שחולק על תוס' דכיון דיש רוב אין מחללין את השבת ובספק י"ל דיש חזקת חי ואולי אפילו ברציחה יהא חייב וע' לקמן וע' פירוש יוסף שם (ועדיין יש לע' בתוס' סנהדרין פד: ד"ה הוה ורש"ש שם).

וע"פ דברי התוס' אלו כתב הבית מאיר לבאר דברי המג"א שכדעיינן יראה דהא דבנה יסודו דאין מחללין עליו את השבת מהא דמבואר דאם הרגו אינו חייב (אף דיש לדחוק דע"כ הא דאינו חייב משום דאינו נפש ואינו ראייה למקום אחר) וע"כ על אדם כזה אין מחללין עליו את השבת וזהו בעצם סברת התוס' בהה"א דכיון דאם הורגו אע"ג דיש איסור (לכמה אחרונים בשיטת התוס') כיון דאינו חייב אין מחללין עליו את השבת ומוזה בנה המג"א דה"ה בספק בן ז' כיון דהוה ספק בן ח' ואי הורגו אינו חייב א"כ ה"ה אין מחללין. וצריך להוסיף דהא דמחללין בנפל עליו הגל אע"ג דהוה ספק ע"כ משום דשם יש חזקת חי כמה שכתב היד אפרים שם וכן ביושבת על המשבר אע"ג דאין חזקת חי כמו שמבואר בגמ' יומא שם אבל כיון דכלו לו חדשי יש מסתמא שהוא חי ויכול לחלל עליו השבת. וסיים הבית מאיר שאה"נ תוס' שם בתירוץ תזור מיסוד זה והוכיחו מגוסס דמחללין עליו השבת אינו תלוי באיסור רציחה עכ"ד. נמצא דנתחדש כאן יסוד גדול על מי מחללין עליו את השבת דסובר הרמב"ן דרק במי שבודאי יש עליו איסור רציחה מחללין עליו את השבת ואם לאו אין מחללין.

ולפי זה יש לע' מה שכתב המג"א בס"ק י' מה שהקשו התוס' אי אפילו במתה ואינה יושבת על המשבר מחללין עליו את השבת א"כ למה אינו יורש ותירץ דכיון דלמעשה לא הוחזק שהוא חי נשאר ירושה בחזקת יורשי האם אבל כלפי חילול שבת מחללין ולשיטות דבאין חזקת חי אין מחללין א"א לתרץ כן.

אך ע' בקבא דקושייתא קושיא א' דע"כ שיטה זו מופרך מהא דמבואר ביומא דף פד. בנפל עליו הגל בספק ישראל ספק עכו"ם

משא"כ בנתחייב מיתה ב"ד ויש דין להורגו באופן שציותה התורה א"כ כל זמן שלא הרגו אולי יש לו חיי שעה.

ב. ובוה יש לדון במי שעשה עבירה בזה"ו שמדין תורה מחויב מיתה ורק בזמן הזה אין יכול לפסוק עליו דין מיתה אי מחויבים להצילו וכתבו באיתן אורחי ס' מד-מה וכן בשאלת יעב"ץ ח"ב ס' ט' שאה"נ אין כאן פס"ד היום למיתה אך מבואר בגמ' כתובות דף ל: שדין מיתה לא בטלה ובוראי אין חיוב להצילו וזה. אך מצאתי במנחת קנאות סוטה דף ז. שדן בהא דמבואר שם במשנה היו מעלין אותה לב"ד הגדול שבירושלים ומאיימין עליה כדרך שמאיימין על עידי נפשות ומדייק המנחת קנאות דהא דמדייקין כן כדי שתודה ולא תהרג עצמה הרי שחוששין לנפשה אע"ג דמחויבת במיתה וע"כ דקודם שנפסק הדין חוששין לחייה וע' שהאר"ך בזה.

וע' בשאלת יעב"ץ ח"א ס' מג שמחדש עוד יותר דבאשה שוינתה ונתעברה רבזמן הבית אין ממתנינים שחלד רק הורגין היא והולד כ"כ היום כיון שדין מיתה נשאר יכול להרוג העובר ע"ש וע"ש באגרות משה שצווח ככרוכיא על סברא זו דכיון דהיום אין כאן פסק מיתה בוראי יש כאן איסור רציחה ע"ש ואולי סובר היעב"ץ שבעצם אין דין רציחה של העובר משום עכשיו רק כשביל העתיד וכיון דעובר כזה אין רצון הבורא שיהיה, יכול להורגו וע'.

איסור אבל בישראל שמסתכלין על העתיד יש איסור רציחה אפילו על עובר פחות ממ' וצ"ע היכן מרומז יסוד זו באיסור רציחה וע'.

ולדבריו נמצא דגם להשיטות דסוברים שמחללין שבת על עובר ע"כ זהו רק במקום דיש איסור רציחה רק מספיק אי יש רק איסור רציחה ולהחולקין אין מחללין רק על אדם שבוראי יש איסור רציחה גמור וע'.

### הוספה מי נקרא נכרא קטילא ואין מחללין עליו השבת

א. כתב הפמ"ג בס' שכט דמי שהיה חייב מיתה ב"ד והיה שבת ונפל עליו הגל מפקחין עליו הגל משום דאין ממיתין אותו בשבת ויש כאן חיי שעה וע' בישועות ישראל בהוספות לס' כז ובספרו ישועת מלכו דף ט: וכן בביה"ל שם ותהל"ד שהקשו דכיון דהתורה רוצה שיהרגו אותו רק יש דין שאסור להרגו בשבת בוראי על חיים שלו אין מחללין את השבת (וע' בהוספת ומלואים לכל"ח פרשת קדושים בהגה מן המחבר).

ומזה יש לדון באדם שהדין הוא כונסין אותו לכיפה וע' בתשו' אמרי יושר שחיקר אי דין זה הוה פס"ד או רק דין על ב"ד להכניסו שם ודן אי נקרא גברא קטלא אי לא ובוה יש לדון שכיון דאין דין להרגו מיד אי מחללין עליו השבת או דכאן בוראי אין מחללין דזה גופא הדין ששם בכיפה ימות

הרב נתן קמינצקי

## בענין שמות בני ישראל על אבני האפוד

### א. והחציו על הר עיבל

בסוגיית הגמ' סוטה ל"ו ע"א מאי והחציו [דכתיב בס' יהושע שקיימו את מצות הברכות והקללות על הר גריזים והר עיבל, ונאמר שם "חציו אל מול הר גריזים והחציו מול הר עיבל"], ופירש"י דהחציו [עם אות ה"א] משמע או חציו המיוחד או חציו המוזכר במקום אחר, אמר רב כהנא כדרך שחלוקין כאן [בהר גריזים והר עיבל, שבפרשת כי תבוא הרי כתוב אין מתחלקים] כך חלוקין באבני אפוד, ולפי"ז כוננת ה"א הוא חציו המוזכר באבני אפוד, כל'ו, כמו שהפסוק אומר שכמו שהיו חלוקים באפוד כך היו חלוקים בהר גריזים והר עיבל, אלא שרב כהנא אמר הפוך, דהיינו כדרך שחלוקים בהר גריזים וכו' כך חלוקים באפוד, כי לדינא דברכות וקללות לא בעי לימוד, כנ"ל, אלא להפך לאפוד צריכים לימוד כי שם לא כתוב אלו שבטים הם על כל אבן, והלימוד על האפוד הוא מהמידה של בא ללמד ונמצא למד שהיא מידה י"ב בל"ב המידות דר' אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי, כי באומרו החציו בה"א בא האפוד ללמד על הברכות, ונמצא האפוד למד מהברכות, ולשונו של רב כהנא קאי על מה שנמצא למד שכדרך שחלוקין בברכות וקללות כך נמצאת למד על אבני האפוד. והנה המלה "המוזכר" שבפירש"י קצת קשה, והול"ל האמור במקום אחר או הבא במקום אחר, כלומר שדינו הוא במקום אחר, כי הרי לא מוזכר באבני אפוד שום שמות השבטים. וצריך לומר שכוננת רש"י היא שכיון שכתוב "ששה משמותם וכו' ואת שמות הששה הנותרים" הרי מוזכרים חצאים של י"ב השבטים אעפ"י שלא מוזכר חצי מסויים שם.

והגמ' שלנו מתיבא תיובתא על רב כהנא מתוך הברייתא שבה מצאנו מחלוקת תנא

קמא ורבי חנינא בן גמליאל איך היו השבטים חלוקין על אבני האפוד ואף אחד משני התנאים לא חילקום כרב כהנא, ואלא מאי החציו, הממועט שבחצאין (כדפירש"י ד"ה מרובה מחציו וכו' בע"ב). ולפי"ז אות ה"א פירושה שהחציו שבהר עיבל היה מיוחד בזה שהיה מועט יותר מהחציו האחר שבהר גריזים. וכבר הקשה הרש"ש אליבא דרב כהנא שהחציו שבהר עיבל הוא השבטים ששמותיהם באחת מאבני האפוד, ולמה לא כתוב החציו עם ה"א בחציו שבהר גריזים, שהרי כמו שאלו שהיו כתובים על אחת מאבנים עמדו על הר עיבל כמו כן אלו שהיו כתובים על האבן האחרת היו אלה שעמדו על הר גריזים. וכך נדייק בלשונו של הרש"ש שכתב "ספי הוה ליה לכתוב החציו בראשון" נראה שבודאי לא סבר שצריכים ה"א עם הבאים ללמד על שני ההרים, כי אם מלמדים על הר אחד, והר השני יילמד ממילא, וקושיית הרש"ש היא שטפי עדיף שה"א יהיה בהר גריזים שהוא הראשון שבפסוק בס' יהושע, ולא להשאיר את הלימוד עד השני שבפסוק שהוא הר עיבל.

ועלה על דעתי לומר שכשהתורה אמרה בפרשת צוה באבני האפוד "ששה משמותם על האבן האחת ואת שמות הששה הנותרים על האבן השנית" האבן האחת נקראת האבן שעל כתף הימנית, והאבן השנית נקראת אותה שעל הכתף השמאלית, כדרך ההלכה בכל מקום שמקדימין את הימין לשמאל (כדאייתא במס' שבת ס"א ע"א ובשו"ע אר"ח סי' ב'), ולפי"ז י"ל שהשבטים "מוזכרים" רק לגבי הכתף הימנית, כי בכתף השמאלית כתוב רק שאת מי שנותרמכניסים על האבן שעליה. וזאת כוננת לשונו של רש"י שעמדנו עליה קודם, כלומר שה"א פירושה אלו שהוזכרו במקום אחר, ולא רק שנאמרה בהם

האור החיים הק' שלא הבחין בזה בעינו הברולה. (ולהוי ידוע שאין בתוס' זה ענין הלכתי אפ"י שהבית שמואל בסי' קכ"ט בשמות גיטין שפוסק להלכה שכותבים זבולון מלא דמלא מביא את הירושלמי הזה שהובא בתוספות עיי"ש, כי הרי מבבלי מוכח שזבולון הוא רק של חמש אותיות, שהרי בע"ב שואלת הגמ' הני חמישים נכי חדא הויין, כלו' שסך אותיות של שמות השבטים הוא ארבעים ותשע ולא חמישים, כי זבולון הוא חסר [ולכן הוצרכו להוסיף או ה"א ביוסף אליבא דאמורא אחד או יו"ד בכנימן אליבא דאמורא שני] וגם בירושלמי עצמו מוכח שהאמוראים שם סברי שהיה מילוי כזה [וכל הפשט שזבולון מלא הוא זה רק הו"א בגמרא שם כדבעי' למימר לקמן]. וכך נעניין בלישני' דבית שמואל נחזי שעיקר טעמו שצריכים לכתוב זבולון מלא דמלא אינו מכח התוס' הזה אלא משום "דאשכחינן [שכותבין] כן" ולא כתב היכן אשכחינן [כי בתנ"ך איננו בשני וא"וין בשום מקום], וכנראה שמתכוון שכתוב כן במילי דעלמא וספירת דברים, ואו מוסיף לרווחא דמילתא שאליבא דירושלמי שהובא בתוס' כך ה"י כתוב אפילו באפור, ר"ל שאפילו בדבר הלכה יש נוסח כזה בההו"א שכירושלמי שם, כנ"ל, ואו חוזר ומבסס דבריו העיקריים שכן כותבין בעלמא באומר "גם כמבטא הוא כאלו הוא מלא ו"וין". ועיקר טעמו של הבית שמואל הוא שאת השם זבולון נאה לכתוב מלא דמלא, ותו לא. ועיין גם בדבריו שם לגבי השם בנימן שנוטה לכותבו מלא דמלא [נגד פסקו של המחבר בסעיף ל' שנכתב חסר יו"ד בתרא] ומטעם דכן נאה לכותבו. ונשארה קושיית הרש"ש בדרכתה, למה לא כתוב הה"א בהר גריזים.

והנראה לומר בזה שהרי צ"ע איך למדים כאן את הפסוק שבא ללמד מאבני אפור לברכות וקללות, דלכאורה אין אנו למידים שום דבר על העמידה שלהן בהר גריזים והר עיבל, ואינו דומה למידה של בא ללמד

איזו הלכה במקום אחר, ונמצא שהר עיבל מלמד על "האבן האחת" שבתורה, דהיינו הימנית. ויוצא לפי"ז שעל הכתף הימנית היו ראובן גד אשר זבולון דן ונפתלי - ולכן אילו היה כתוב החציו באות ה"א אצל הר גריזים, ברישא דקרא, היינו אומרים ששמעון לוי יהודה יששכר יוסף ובנימן על כתף הימנית. וברם מצאתי באור החיים הק' בפ' תצוה שמאריך שם בפסוק זה שכשהוא מביא את שיטת רב כהנא אומר שעל האבן האחת היו של הר עיבל ועל השנית של הר גריזים. ואם כי זה רעיון יפה לתרץ את קושיית הרש"ש, אבל לא משמע כן מרש"י ד"ה כדרך שחלוקין - ואינני מתכוון בזה ללשונו של רש"י שכתב "הנך ששה דהר גריזים כתובים על האחת וקשה דהר עיבל כתובים על השנית" כי אינו מוכח לגמרי שרש"י מתכוון למילים האבן האחת והאבן השנית שבקרא, אלא כוונתי לסוף דברי רש"י שכתב "והחציו, אותו חציו החקוק באחת מן האבנים" ולפי דבריי וחיודשא דאור החיים הק' הול"ל "אותו חציו החקוק באבן האחת", ועל כרחן שרש"י סובר שגם אלה שבאבן השנית נקראים "מוזכרים" במקום אחר. ומהלימוד של רב כהנא למידים רק שעל הר עיבל היו השבטים שנחקקו באחת מן האבנים, ואיני יודע באיזו ושוב מסתבר שכשם שהסדר הוא תמיד הר גריזים קודם להר עיבל, נעשה את אלה שעל הר גריזים על הכתף הימנית שהיא תמיד קודם לכתף השמאלית כנ"ל שבכל התורה ימין קודם לשמאל, ואת אלה שעל הר עיבל על הכתף השמאלית. וברם מהירושלמי שהובא בתוד"ה עשרים וחמש מוכח בפירוש שלפי לימודו של רב כהנא מברכות וקללות לאפור אלו שבהר גריזים היו על האבן האחת, לא על האבן השנית, כי שם איתא שלגבי האבן שבה חקוקים אלה שבהר גריזים, אשר בשמות השבטים שעליה ישנן יתור מכ"ה אותיות, נאמר "משמותם ולא כל שמותם", והרי לגבי האבן האחת שבתורה נאמר "משמותם", לא לגבי האבן השנית. ופלא על

להיות שיכולים לכתוב אותם בשמות שמרע"ה קרא להם, ולכן צריכים לימוד מסויים לשאלה איך לכתוב אותם, דהיינו מהמלה כתולדותם; ועיין באבי עזרי להגרא"מ שך על רמב"ם פ"ט ה"ט מהל' כלי המקדש שגם הת"ק דורש כתולדותם לאפוקי שמות שקרא להם משה, מלבד מה שדורש קרא לסדר שנולדו. אבל אם למידים את השמות שעל כל אבן מקללות וברכות אין זה סדר שבין השבטים כלל, אלא שבשבים אלו שכתובים אצל הר גריזים צריכים להיות לחוד על האבן האחת, ושבטים אלו שכתובים אצל הר עיבל לחוד על האבן השנית, וכיון שכן אין ס"ד שנית להם שמות אחרים ממה שהתורה נתנה להם אצל פרשת קללות וברכות, ואם כן צריך להבין מה דריש רב כהנא מהמלה כתולדותם. (הן אמת שהירושלמי שקאי על דינא דרב כהנא מזכיר את המלה הזאת אליבא דרבי יוחנן שסובר שאות החמישים בשמות שבאפור הוא היו"ד הנוסף בבנימן שכותבין את שמו "כתולדותם", דהיינו כמו שאביו קרא לו כשנולד, אבל אליבא דר' יודה בר זבידא שסובר שכותבין יהוסף בה"א כיו להשלים את האות החמישים מאי איבא למימר, וגם לרבי יוחנן יהיה קשה למה נאמר כתולדותם אצל האבן השנית הלוא בנימן הוא על האבן האחת עם אלה של הר גריזים, כנ"ל. ובכלל לא נראה לי שעיקר המלה

"כתולדותם" קיימה על איזה שם מסויים של אחד מ"ב השבטים אלא על כלל השמות, שסדרן של כולם לפי סדר לידתם [חוץ מיהודה שיצא מן הכלל] או שמות כולם לפי מה שיעקב אבינו קרא את כולם ולא כמשה רבנו. ובאמת כשהגמרא ממעטת את השמות שמשה קרא להם היא מזכירה ראובני שמעוני דני וגדי והרי דני מופיע רק בנביאים ולא בתורה, ואם הגמ' רצתה למנות ארבע דוגמאות היה לה לנקוט וזולוני שמופיע בתורה [בבמדבר כ"ו כ"ז] כמו שמופיעים בתורה ראובני [בבמדבר כ"ו ז

ונמצא למד דשם מלמדים משהו אלא שגם נמצאים למידיים על המלמד, כגון לדוגמא בציוור של ס' הכריתות על ברייתא דר"א בנו של ריה"ג מידה י"ב שהביא את הפסוק "קולה כנחש ילך" שמדבר על מפלתן של מצרים שהמצרים יצעקו כשיפולו כמו שהנחש צעק כשנקצו ידיו ורגליו בגן עדן, ושם הנחש מלמד על מצרים ונמצא גם למד שהוא צעק בגן עדן, אבל איך אפשר לומר שבא ללמד אם לא מלמד שום דבר על הברכות שהרי מפורש בתורה איך השבטים חלוקים בהר גריזים והר עיבל.

ורציתי לומר בהקדמה איך דרשי" את המלה כתולדותם אליבא דרב כהנא, שת"ק הרי לומד ססדר י"ב השבטים באבני האפור הוא כסדר לידתם וזה "כתולדותם", ומה שלא נאמרה מלה זו מיד, כל' כשכתוב "ופתחת עליהם את שמות בני ישראל" טרם נחלקו לשני האבנים, כא לומר לך שיהודה הוא יוצא מן הסדר של לידתם, ורק האבן השנית נשאר כתולדותם; ולרבי חנינא בן גמליאל שהסדר הוא כבחומש שני והמלה "כתולדותם" פירושו כשמותן שקרא להן אביהן ולא כשמות שקרא להן משה, הטעם שזה כתוב בסוף הוא כי אין זה עיקר הדין איך לכתוב אותם, כי בוודאי כשר לכתוב את שמותן כמו שניתנו להם, אלא דין נוסף יש שהשמות שקרא להן משה הם פסולים באפור, ולכן יכול דין צדדי זה להיכתב גם בסוף. אבל לרב כהנא קשה מהו כתולדותם, כי אין סדרם באפור כסדר של התולדה שלהם וגם מהיכי תיתי שיוכשרו השמות שנתן להם משה דבעי קרא למיפסלינהו, דבשלמא לת"ק ורחב"ג שאנו למידיים את הסדר של השבטים או מסדרם הטבעי לפי איך שנולדו, או מגילוי מילתא שיש סדר מסוים ביניהם שאנו מוצאים כמה שהתורה מונה אותן בתחילת ספר שמות (או לפי מאי דסליק אדעתיה דרחב"ג בתחילת חומש הפיקורים), לדידם אין סיבה ללמוד איך כותבים את שמותיהם דוקא ממה שכתוב במקור של הלימוד על סדרם ויכול שפיר

אשר זבולן. ומתורץ קושיית הרש"ש למה נאמר והחציו על השבטים שבהר עיבל, ולא על השבטים שבהר גריזים, כי עליהם אין שום דבר ללמוד מאבני האפור. ואם תקשי למה נקט רב כהנא את הנמצא למד, דהיינו כשם שחלוקין בברכות וקללות כך חלוקים באבני אפור, ולא נקט במימריה את הבא ללמד, דהיינו כשם שסדורין באבני אפור כתולדותם כך יהיו סדורין בברכות וקללות, כי דבר פשוט הוא שטרם שנוכל לסדר אותם לתולדותם באבנים צריכים לדעת מי הם השמות הכתובים עליהן, אשר זה הוא הנמצא למד. ואל תתמה איך ייתכן שנחדש לומר שעמדו בהר עיבל לא ממש לפי הסדר שכתוב בתורה, כי בפני משה על הירושלמי חידש דבר זה על מימרא אחרת של כהנא בסוגיא שם. דאיתא תמן לגבי הדרשה של כהנא "והחציו", כהנא אמר כשם שחן חולקין כאן [בהר גריזים והר עיבל] כך חולקים בתחילת החומש השני; אית תניי תני כשם שהם חולקין כאן, הן חולקין בדגלים; ואית תני כשם שהן חולקין כאן כך הן חולקין באבני אפור. וכנראה שגם המימרא הראשונה של כהנא היא בשם ברייתא, ואת מה שאמר לגבי אבני האפור אמר כהנא בפירוש בשם ברייתא, ולכן אי אפשר לדחותו מהברייתא של ת"ק ורחב"ג כדאיתותב בבבלי. ופירש הפני משה את המימרא הראשונה, דהיינו שמה שלמידים את הברכות והקללות מתחילת ספר שמות הוא שבהר עיבל ששם עמדו בני השפחות לא עמדו כסדר של התורה (שהוא ראובן גד אשר זבולן דן נפתלי) אלא בני אמהות עמדו בתחילה ובסוף ובני השפחות באמצע כמו שהתורה מנתה אותם בתחילת ספר שמות (אעפ"י שיש שוני ביניהם שבספר שמות בני השפחות הם בין בני רחל ובברכות וקללות הם בין שנים מבני לאה), והסדר בהר עיבל כך היה: ראובן גד אשר דן נפתלי וזבולן, עיי"ש. וכמו כן רצוני לומר כברייתא השלישית שלמידים מאבני אפור לברכות וקללות שהסדר בהר עיבל יהיה דלא ככתוב

ועוד] שמעוני [בכמדבר כ"ה י"ד ועוד] וגדי [בכמדבר ל"ד י"ד ועוד], אלא שהגמ' רצתה להזכיר שנים מהאבן האחת, והם ראובן ושמעון, ושנים מהאבן השנית, והם דן וגד לפי פירש"י [וזבולן הרי הוא על אותה אבן של ראובן ושמעון לפירש"י ואליבא דרחב"ג דקיימי' שם כוונתיה, ולסדר השבטים של הרמב"ם הנ"ל [שנביא בפירוט להלן בסי' ב'] ראובן וגד הם באותה אבן ושמעון ודן על האבן השנית [ובאמת יקשה להרמב"ם למה לא נקטה הגמ' זבולוני במקום דני שהרי גם הוא על האבן השנית וצ"ע]. והטעם שנותנים דוגמא משתי האבנים הוא להראות שהדרשה של המלה כתולדותם נוגעת לכלל השמות. וזה דלא כאחרונים שרוצים לומר שכתולדותם קאי על שם אחד (בלבד). ונראה לחדש שגם רב כהנא דורש "כתולדותם" כת"ק, דהיינו כסדר לידתם, אלא שדין זה שייך לכל קבוצה בנפרד, כל' שאלה הששה שבאבן שתואם את הר גריזים צריך להיות כסדר התולדה שלהם, ואלה שבאבן השנית צריכים להיות כסדר התולדה שלהם. ובעצם באבן הראשונה אין כאן שום חידוש כי הסדר של התורה בהר גריזים, דהיינו שמעון לוי יהודה יששכר יוסף ובנימן, הם הבכור בכורתו והצעיר כצעירתו, משא"כ באבן השנית יש חידוש, שהרי בהר עיבל כתוב כפרשת ברכות וקללות ראובן גד אשר זבולן דן נפתלי, דלא כסדר התולדה שלהם, ועל זה יש קרא "כתולדותם" שהסדר באבן השנית יהיה ראובן דן נפתלי גד אשר זבולן כסדר שנולדו, ולכן כתוב "כתולדותם" אצל האבן השנית דוקא, משום שלגבה יש את החידוש הזה.

ושוב נאמר כיון שבאבן השנית כתובים ששת השבטים לא כמו שכתוב בתורה בהר עיבל, בא "החציו" ללמד מאבני אפור לקללות וברכות, שכמו שבאפור היו כתולדותם, כך עמדו על הר עיבל, ולא עמדו כפי הסדר שכתוב בתורה אלא בסדר התולדה שלהם, כזה: ראובן דן נפתלי גד

ללמדך שראובן ודן הם ראשי דגליהם וממילא צריכים גד וזבולן להיות סמוכים כל אחד לראש דגלו. (וצריך לומר שכשכהנא ציטט את הברייתות הראשונות נקט הלשון של הברייתא השלישית [שהוא סבר כוותה להלכה בבבלי] שלשונה קיימה לא על מה שהמלה "והחציו" בא ללמד מאבני האפור על הברכות וקללות אלא את הנמצא למד מהקללות וברכות על אבני האפור, כמו שאמרנו בריש דברינו על לשונו של רב כהנא בבבלי, ונקט את הלשון הזה גם כלפי הברייתות הראשונות, כי בודאי אין שום דבר ללמוד מהר גרזים לתחילת ספר שמות או לדגלים שבשני ענינים אלו הכל מפורש, וכל הלימוד הוא להפך כנ"ל, ולולא שכהנא אמרם ביחד עם הברייתא השלישית היה אומר את מימתו באופן הפוך, דהיינו "כשם שחלוקים בספר שמות כך חלוקים כאן [בהר גרזים והר עיבל], ואית תניי תני כשם שחלוקים בדגלים כך חלוקים כאן"). וזוהי מתורצת קושיית הרש"ש למה נאמר "והחציו" בהר עיבל ולא בהר גרזים שהוא קודם, כי מכל שלושת המקורות שמהם יש ללמוד על הברכות וקללות החידוש הוא רק בנוגע להר עיבל, כנ"ל.

### ב. וחמישים אותיות היו

רש"י לומר במחלוקת התנאים שכברייתא שלנו בבבלי שלת"ק היו השבטים כסדר לידתם, דהיינו ראובן שמעון לוי יהודה דן נפתלי על האבן האחת (כ"ה אותיות), ויששכר זבולן גד אשר יוסף בנימן (כ"ד אותיות ועוד אות אחת נוספת שתלוי במחלוקת אמוראים, אם ליוסף אליבא דרבי יצחק, אם לבנימן אליבא דרב נחמן כר יצחק) על האבן השנית; ולרבי חנינא בן גמליאל היו כסדרם שבריש ספר שמות, דהיינו ראובן שמעון לוי יהודה יששכר זבולן (כ"ח אותיות) על האבן האחת, ועל האבן השנית בני השפחות באמצע בניה של רחל, דהיינו בנימן דן נפתלי גד אשר יוסף (כ"א אותיות). וצ"ע שהרי מת"ק רואים

בפר' כי תבוא אלא כתולדותם כנ"ל, והמחלוקת בין שתי הברייתות הראשונה והשלישית היא שאם הלימוד של "והחציו" הוא מספר שמות, משנים רק את המקום של שני בני לאה ועדיין בני זלפה יהיו לפני בני בלהה כמו שכתוב בפרשת כי תבוא, ולפי הברייתא שהלימוד של "והחציו" הוא מהאפור יהיו בני בלהה לפני בני זלפה שכך תולדותם, דהיינו ראובן דן נפתלי גד אשר זבולן, כנ"ל.

והנה הפני משה לא ביאר מה הלימוד לתנא דרריש את "והחציו" מהדגלים עיי"ש. ונראה לי לומר בס"ד שהברייתא למדה שהמלה "והחציו" בא ללמד שהקבוצות של שלש שלש שבפרשת ברכות וקללות הן סוג של דגלים, כלומר ששתי הקבוצות שבהר גרזים הן דגל מחנה יהודה ודגל מחנה אפרים (שהוא בתוך שבט יוסף שבהר ההוא, ובדית רענן על הילקוט שמעוני ספר שופטים אות י"ב איתא שעיקר שבט יוסף נקרא ע"ש אפרים ולא מנשה, עיי"ש), ושתי הקבוצות של שלש שלש שבהר עיבל הן דגל מחנה ראובן ודגל מחנה דן, כמו שהיו מחנות אלה בנוסעם במדבר (אעפ"י שהשבטים החונים אצל כל אחד מראשי הדגלים בהרים אלו הם אחרים מהשבטים שהיו על ידם בנוסעם), ומה שכל קבוצה של שלש נקראת רגל נוגע לדין של "והחונים עליו" שנאמר בפרשת דגלים שחרגם אונקלוס "ודי שרן סמיכין ליה", היינו ששאר השבטים צריכים כל אחד מהם להיות סמוך לשבט שבראש הדגל שלו (וגם שמעון נקרא סמוך ליהודה בהר גרזים, כי לוי לא איקרי הפסק כי הוא מין במינו, והוא הדין שגד אינו מפקיט בין אשר לראובן בהר עיבל). והנה הילפותא הזאת לא נצרכה להר גרזים ששם כתובה וא"ו בין ראשי הדגל לחונים עליהם ("ואתא וי"ו וערכיה"), ובודאי שעמדו סמוכים אחד לשני, אלא נצרכה להר עיבל ששם כתוב ראובן גד, בלי וא"ו, וכן זבולן דן בלי וא"ו, וס"ד שגד אינו צריך להיות סמוך לראובן, וגם ס"ד שזבולן אינו צריך להיות סמוך לדן, ואתי "והחציו"

וזאת למודעי, בכל מקום שמוצאים אנו שעל אבן אחת יש יותר אותיות מעל האבן האחרת - וזוה קובעים אנחנו שהשיטה ההיא, איוו שתהיה, אינה סוברת שיש דין של שוות באותיותיהן כנ"ל - והרי לכאורה יכולים ללמוד שאנחנו מיישרים את מספר האותיות בשתי האבנים בדרך שהמציא הירושלמי שהובא בתוד"ה עשרים וחמש בסוגיין, דהיינו להעביר כמה אותיות מהאבן המרובה באותיות לאבן החסרה. ובגוונא דידן, אף שלפי פשטו של רש"י שכל בני לאה שהם על האבן האחת ותהיינה כ"ח אותיות, שהן שלש אותיות יותר מהקצבה של כ"ה, על האבן הזאת, הרי יכולים להעביר שלש אותיות מהשם האחרון שעל האבן, שהוא יששכר, לאבן השנית. (ובודאי נעביר את שלש האותיות הראשונות של שמו, דהיינו "ישש" לאבן השנית, כמו שנאמר להלן בדברי הירושלמי לגבי האותיות הראשונות של בנימן, ורובו של עיקר שמו שהוא "שכר" יישאר על האבן האחת איפה שמקום השבט הזה הנו לפי ריש ספר שמוות.) ובגוונא דשיטת הגט פשוט שנביא לקמן שאליבא דהרמב"ם לפי רב נחמן בר יצחק תהיינה כ"ד אותיות באבן האחת וכ"ו באבן השנית, עיי"ש, הרי יכולים להעביר אות אחת מהשם האחרון שעל האבן השנית, שהוא בנימין מלא (ומסתמא נעביר את היו"ד השנית הנוספת בשמו), לאבן האחת ותהיינה שתי האבנים שוות באותיותיהן. ונראה לומר שהטעם למה לא אומרים לעשות ככה הוא מפני שדבר כמו העברת אותיות מאבן לאבן היה צריך התנא או האמורא או סתמא דגמ' לאומרו כפירוש, ואם לא נאמר בפירוש מוכח שאין דין כזה, וממילא שיטות אלו סברי שאין דין של שוות באותיותיהן. ולפי"ז כשהתוד"ה עשרים וחמש הביא שהירושלמי אמר דבר כזה אליבא דהנא, כוונתם היא שאלמלא שרב כהנא בגמ' דילן בתלמוד בבלי לא איתותב לגמרי מהברייתא ("תיובתא דרב כהנא תיובתא") היתה הגמ'

שיש דין מיוחד שהאבנים צריכות להיות שוות במספר אותיותיהן שהרי מעקמין את השמות להגיע למספר חמישים כדאיתא בסוגיין, ולמה אין לרחב"ג דין כזה. ואין ללמוד בת"ק שצריכים רק סך הכל של חמישים אותיות ואין דין של שוות, ולמספר של חמישים גם רחב"ג מסכים, כלומר שגם לדידיה צריכים להוסיף אות בשמו של יוסף או של בנימן, כי לא כך נראה בפירש"י שכתב על מה שהגמרא שואלת "הני חמישים נכי חזא הוויין" (בד"ה בציר חזא הוו, ושכנראה כך הייתה גירסת רש"י בגמרא) "אאבן השנייה קאי", הרי שרש"י למד בדברי הת"ק שאין דין שבעינן סה"כ של חמישים אלא שבעינן שתי האבנים שוות, וכל הקושיא היא שעל האבן השנית לא תהיינה כ"ה אותיות אלא כ"ד, וממילא לרחב"ג שלא סביר דבעינן שוות (כנ"ל) גם חמישים לא בעי. (ובירושלמי שיובא לקמן גם מוצאים אנו שכדי לשאול על מה שיש בכל אבן ואבן מקשים מהסך הכל כפירש"י בבבלי, כי בירושלמי לא מוזכר כלל הסכום של חמישים בשתי האבנים כמו שמוזכר בברייתא שבבבלי אלא רק לימוד דבעינן שתי האבנים שוות באותיותיהן, דהיינו כ"ה כאן וכ"ה כאן, ועל זה מקשה הגמ' "והלוא אינן אלא ארבעים ותשעה" כלו' שהבעי" עם היותם רק מ"ט היא שלא יהיו כ"ה בכל אחת מהן.) וצ"ע במאי פליגי ת"ק ורחב"ג. ומתוד"ה עשרים וחמש שהביאו את הירושלמי דמשמע שם שגם לרב כהנא שהשבים חלוקים באבנים כמו בברכות וקללות בעינן כ"ה בכל אבן, ולא הביאו שרש"י סובר ברחב"ג דלא בעינן שוות, ורואים מזה שהייתה לתוספות איוו סברא לחלק בין רחב"ג לשאר השיטות, וצ"ע מהי סברא זו. ומאידך בפשט של הכס"מ והגט פשוט ברמב"ם שנביא לקמן רואים שרחב"ג כן בעי כ"ה אותיות בכל אבן, וצריך בירור לשיטת גדולי האחרונים אלו במאי פליגי הרמב"ם ורש"י בדברי רחב"ג.

והגט פשוט) כרחב"ג, יהוסף שפיר דמי. ואחרי שהאור החיים אינו מסכים כלל שאפשר ללמוד בדברי רבי חנינא בן גמליאל כפסקו של הרמב"ם אלא כרש"י, הוא תמה "עד למאד" על סברת הכס"מ, שהרי ת"ק לא דקדק בעצם השמות כלל ופירש את כתולדותם רק על הסדר שלהם, ובודאי כל קושיית רב נחמן בר יצחק היא רק אליבא דרחב"ג שביאר את המלה כתולדותם דבעינן כשמות שקרא להם אביהם וזה צריך לכלול לימוד שצריכים גם את הנוסח המדויק איך שאביהם קרא את שם. (ובאמת כך לכאורה מדויק בלשון פרש"י אשר ציטטתי להאי קושיא של רנב"י שכתולדותם בעינן, שכתב "כשמות אשר קרא להם אביהם" ונקט לשונו ממש של רחב"ג כשפירש שתולדותם בא למעט את השמות שקרא להן משה ולא נקט רש"י ביטוי אחר, כגון "כשמות אשר נקראו כשנולדו", וכדומה. אלא שמדויק זה איננו אמיתי שהרי אמרנו לעיל שרש"י לומר את כל השקלא וטריא רק אליבא דת"ק, ועל כרחן שרש"י נקט את לשונו של רחב"ג בתור מליצה בעלמא.) והאור החיים מוסיף ואומר שאף אם נניח שהקושיא היא גם לת"ק אבל "כל שכן וקל וחומר" שהיא על רחב"ג. וכוונת האוה"ח הק' בתוספת הזאת היא שלמעשה אי אפשר ללמוד שיש כאן קושיא על רחב"ג כי זו טעות היא, כי הרי לשיטת רש"י בסדרו של רחב"ג יש כ"ח אותיות באבן האחת וכ"א (או כ"ב אם נוסיף אות אחת ליוסף או לבנימין) באבן השנייה, וקושיית הגמרא הרי היא לא על סך הכל של חמישים אותיות, אלא על השוויון שבין שתי האבנים שהן כ"ה וכ"ה, כמו שכתבתי לעיל, ומוכח שר"ח בן גמליאל טובר שאין דין של שוות כלל וממילא גם מ"ט אותיות סגוין, וכל הסוגיא והשקלא וטריא של רבי יצחק ורב נחמן בר יצחק אזלי רק אליבא דת"ק, ולכן מוסיף האוה"ח הק' ואומר שאף אם הקושיא "כתולדותם בעינן" אליבא דת"ק קאי, כלומר שאעפ"י דאליבא דידיה

שלנו בבבלי ג"כ אומרת בפירוש שמעבירים אותיות מהאבן של הר גריזים לאבן של הר עיבל, ודו"ק.

והנה בשיטת פסקו של הרמב"ם בסדר השמות שבאבני האפוד בפ"ט מהל' בית הבחירה ה"ט, דהיינו שראובן לוי ישכר נפתלי גדי יהוסף (כ"ה אותיות אחרי הוספת ה"ה" ביוסף) על האחת, ושמעון יהודה זבלון דן אשר ובנימין (כ"ה אותיות) על השנייה, ישנם שני מהלכים: הכסף משנה על אתר והגט פשוט באה"ע סי' קכ"ט בסדר שמות אנשים לומדים שהרמב"ם פסק כרחב"ג אלא שהוא למד פשט אחר מרש"י בדברי תנא זה, והיינו שכל בני לאה הם ביחד וכל בני רחל הם ביחד, ומה שהזכיר התנא בדבריו שבני השפחות הם באמצע פירושו שהם בין בני לאה לבני רחל, ומה ששתי האבנים מסודרות ביחד, כלומר, שראובן הוא בראש האבן האחת ושמעון הבא אחריי הנו כראש האבן השנייה וכן הלאה, זה מצד הסברא, וגם אליבא דהאי תנא אומר הרמב"ם דבעינן כ"ה אותיות על כל אבן כנ"ל למרות שרק הת"ק הזכיר דין כזה בכרייתא; והקריית ספר והבאר שבע והאור החיים הק' בחומש לומדים שהוא פסק כת"ק ולומר פשט בלימוד "שנית כתולדותם" שרק כשהאבן האחת היא יחד עם השנית נעשים כתולדותם (ולדידהו לא גריס הרמב"ם מפני שיהודה מוקדם), וגם ססדר תולדותם נקרא הסדר של תולדת ארבע האמהות, לא הולדת השבטים עצמם.

והנה מלבד חידושו של הרמב"ם בסדר השבטים שעל האבנים יש עוד חידוש ברמב"ם שאות החמישים הוא ה"ה של יהוסף, אשר זאת היא שיטת רבי יצחק בגמרא, והוא לא חש לקושיית רב נחמן בר יצחק עליו שכתולדותם בעינן ופירש"י "כשמות אשר קרא להם אביהם", דהיינו יוסף ולא יהוסף, וביאר הכס"מ שפסק כרבי יצחק מפני שקושיית רב נחמן היא רק אליבא דת"ק אבל אליבא דרחב"ג לא הקשה מידי, וכיון שהרמב"ם פסק (לשיטת הכס"מ

בשתי האבנים ביחד כהרמב"ם, ובני השפחות הם באמצע בין בני לאה לבני רחל, אבל רנב"י לומד אחרת ברחב"ג, דהיינו שכל בני לאה הם כאבן האחת, ובני השפחות הם באמצע בני רחל באבן השנית כסדרו של רש"י (ועל האבן האחת תהיינה כ"ח אותיות, ועל השנית כ"ב, כמו שאמרנו בשיטת רש"י) ולא כסדרו של הרמב"ם כלל. ודבריו נפלאים ממני, כי היכן מצא מחלוקת חדשה בין ר' יצחק ורנב"י בדברי רחב"ג כשאמר "בני שפחות באמצע", והרי מספיק לו למימר שרבי יצחק ורנב"י פליגי רק אם בעי' כ"ה אותיות בכל אבן אליבא דרחב"ג כמו שאמר הת"ק או שמספיק לרחב"ג שבסך הכל הם חמישים אותיות, ותו לא פליגי שני האמוראים האלה, כי שניהם טוברים ברחב"ג שבאבן האחת היו ראובן לוי יששכר נפתלי גד יוסף, ובאבן השנית שמעון יהודה זבולן דן אשר בנימן, ובני השפחות נמצאים בין בני לאה ובני רחל. (ונמצא שלרנב"י על האבן האחת יש כ"ד אותיות ועל השנית כ"ו כמו שאמר הגט פשוט לפני החידוש שהוסף, או יותר נכון לומר שכיון שבין כך אין האבנים שוות באותיותיהן, מסתבר שדן יהיה לפני נפתלי כי דן הוא הבכור [והרמב"ם החליפם רק כדי להגיע לכ"ה אותיות בכל אבן], ובאבן האחת יהיו ראובן לוי יששכר דן גד ויוסף חסר, דהיינו כ"א אותיות, ובאבן השנית יהיו שמעון יהודה זבולן נפתלי אשר ובנימן מלא, דהיינו כ"ט אותיות, ועיין במחצת חינוך מצ' צ"ט שכתב לגבי סדרן של שבטים באבני החושן, שהרמב"ם לא כתב מהו הסדר שלהם, שאעפ"י שנראה לו להנמיח שהם מסודרים בחושן כמו באפור, מ"מ להרמב"ם שעל אבני האפור הקדים נפתלי לדן, בחושן יבוא דן הבכור לפני נפתלי הצעיר ממנו כיון שאין סיבה להקדים נפתלי לדן בחושן כמו שיש באפור, עיי"ש). אבל חרץ מקושיא זו, כל יסוד דבריו של הגט פשוט הם תמוהים, כי הסביר שם למה פסק הרמב"ם כרבי יצחק ולא כרנב"י, וכתב

שכתולדותם קאי על הסדר, עדיין פירושו הוא גם כשמות שנקראו בלידתם, אבל בודאי אם מצד איהו פשט בגמרא רחב"ג ג"כ צריך שיהיו מספר האותיות שווים, כמו שהכס"מ למד ברמב"ם, "כ"ש וק"ו" שיפרש גם הוא כמו הת"ק את כתולדותם כשמות שנקראו בלידתם, ואי אפשר להשלים את האות החמישים על ידי ה"א ביוסף, ואין שום סברא לומר שרחב"ג ידווש כתולדותם רק לענין דלא לכתוב ראובני שמעוני ולא לגבי הנוסח איך שנקראו בלידתם כמ"ש הכס"מ. (ועיין במה שכתב האבי עזרי בזה).

ובספר גט פשוט מסכים עם סברת האור החיים הק' שאליבא דרחב"ג בודאי בעי' כשמות שנקראו בלידתם, ואדרבה, אליבא דהרמב"ם שפסק כנגד זה (לפי הגט פשוט) ולמד לפי זה, כפי שפסק, שגם רחב"ג בעי' כ"ה אותיות בכל אבן (אעפ"י שתנא זה לא אמר דבר זה במפורש בברייתא), קושיית רנב"י היא דוקא לפי רחב"ג ולא לפי ת"ק, ומתוך קושייתו חידש רנב"י - ואליבא דרחב"ג לחוד - שמוסיפין את האות החסרה בבנימן, אלא שלהלכה פסק הרמב"ם כרבי יצחק ולא כרנב"י מהטעם שנביא לקמן מדברי הגט פשוט. והוא כתב שאם יוסף שבאבן האחת הוא חסר ובנימן שבאבן השנית הוא מלא, כשיטת רב נחמן בר יצחק, בין כך לא יהיו כ"ה אותיות בכל אבן, אלא בהאחת יהיו כ"ד (כי הורדנו מפסקו של הרמב"ם בסדר השבטים את האות האחת, ה"א, מיהוסף שבאבן האחת) ובשנית כ"ו (כי הוספנו בה אות אחת, ה"ו, בבנימן), ורנב"י טובר שאליבא דרחב"ג לא בעי' כ"ה אותיות בכל אחת מהאבנים רק חמישים אותיות בעינן, כל' שבעינן איזו תוספת אות ולא משאירים את סך הכל לארבעים ותשע - וזה דלא כהדיוק שלנו ברש"י שאין שום דין כלל שסך הכל של האותיות צריך להיות חמישים. והגט פשוט מוסיף ואומר שרק רבי יצחק הוא שלומד שהסדר של השמות אליבא דרחב"ג הוא על ידי שמסדרים את י"ב השבטים

ואשר, כמו שהרמב"ם אומר שמחליפים דין ונפתלי, ואז יהיו כ"ה בכל אבן, דהיינו שעל האבן האחת יהיו ראובן לוי יששכר נפתלי אשר ויוסף (חסר), ועל השנית, שהם כ"ה יהודה וזבול דן גד ובנימין (מלא), שהם כ"ה אותיות בכל אבן, ואין כאן שום אפוש מחלוקת. (ולגבי עצם פסקו של הרמב"ם שמוסיפים את האות ביוסף כרבי יצחק ולא בבנימן כרנב"י בודאי אפשר לומר כסברא הראשונה בגט פשוט שהוא מפני שפוסקין כאב נגד הבן.) ואח"כ מצאתי שגם הקדמון הר"י קורקוס כתב כהגט פשוט, אבל מה שעשה שלכאורה הדברים שאמרתי צודקים הם בס"ד.

ועכ"פ קושיית האור החיים על סברת הכס"מ (שהיא הפוכה מסברת הגט פשוט), דהיינו שקושיית רנב"י קיימא רק אליבא דת"ק במקומה עומדת, כלו"ו, שאם דריש רחב"ג את המלה כתולדותם על השם עצמו, "כל שכן וק"ו" שידרוש את המלה גם דבע"י השם שניתן לו בלידתו, יוסף ולא יהוסף, כמו שהת"ק דורשה למרות שלדידה עיקר המלה קיימה על הסדר ולא על השם עצמו.

והנראה לתרץ תחילה את קושייתנו שבריש סי' זה על שיטת רש"י - למה לת"ק יש דין שהאבנים תהיינה שוות במספר אותיותיהן ולרחב"ג אין דין כזה - בזה שנבין איך באמת למידים (על כל פנים אליבא דת"ק שאמר את זה בפירוש בברייתא) הדין הזה דבעינן האבנים שוות. והנה מקור לדין זה הוא בירושלמי על הברייתא (השלישית בדברי כהנא שהבאתי בס"י א') שכשם שחלוקין בברכות וקללות כך הן חלוקין באבני אפוד - ואצטט את כל סוגיית הירושלמי שם: הנה כיון שהשמות על שתי אבני האפוד חלוקים כבהר גריזים והר עיבל לתנא זה (ובירושלמי כלל לא מוזכרים שיטת ת"ק ורחב"ג ככבבלי, ומה שהקרבן עדה והפני משה פירשו את סוף הירושלמי שאומר "הראשונים אינן נכתבין על הסדר, שיהודה מלך" שזה נדרש מ"שנית כתולדותם" וקאי אליבא דת"ק שבבבלי,

שהוא או מטעם שאין ה' ככן במקום אביו, או משום דאליבא דר' יצחק אין מחלוקת בין ת"ק לרחב"ג לגבי כ"ה אותיות בכל אבן ולחרויהו בעינן שתי האבנים שוות באותיותיהן, וגם אין מחלוקת בין ת"ק לרחב"ג לגבי יהוסף, ואפוש מחלוקת לא מפשינן. ודבריו נפלאים ממני שהרי אליבא דרנב"י גם בדברי ת"ק יכולים ללמוד שכותבים בנימין מלא ולא יוסף בה"א (וכמו שרש"י סוכר בדברי רב נחמן בר יצחק כשלמד שכל סוגיית הגמ' קיימא דוקא אליבא דת"ק) וגם לדידה אין כאן שום אפוש פלוגתא לגבי השאלה באיזה שם להוסיף את האות החמישים. (ואולי נאמר בנקודה זו שהגט פשוט נוקט שאם לת"ק אין קושיא "והא כתולדותם בעינן" לרחות את התוספת של ה"א ביהוסף, א"כ אדרבה עדיף להוסיף ה"ה" ביוסף כדי להגיע לחמישים אותיות מלהוסיף ה"ו" בבנימן. ובאמת כן משמע בירושלמי שאחרי שהובא שם דעת רבי יוחנן שמוסיפים יו"ד בבנימן פליג רב יודא בר זבידא ואומר שמוסיפים ה"א ביוסף, כלו"ו שתוספת זו עדיפה [למ"ד שזה בכלל אפשרי], אעפ"י שזה תמוה בסברא כי לכאורה בנימין ביו"ד שכן נכתב ב"ז מקומות בתורה [כמו שנוכיר להלן בס"ד] הנו עדיף מיהוסף שמופיע רק פעם אחת בכתובים. אבל עיין להלן מה שהבאתי מדברי אבא מארי וצ"ל, ולדבריו יש סברא לומר שיהוסף עדיף מבנימין.) ועל כרחן שכוונת הגט פשוט היא שכיון שהת"ק אמר שישנן כ"ה אותיות בכל אבן מוכרחים לומר שסבר שאת האות החמישים מוסיפים ביהוסף, וא"כ דברי רנב"י שבנימין כותבים בשני יו"דין הם רק אליבא דרחב"ג ונמצא שרנב"י מרבה במחלוקת שבי ת"ק לרחב"ג. וכל זה מבוסס על מה שאמר הגט פשוט לעיל שלדברי רנב"י כרחב"ג שאות החמישים הוא בשמו של בנימן אי אפשר שתהיינה שתי האבנים שוות באותיותיהן. ועיקר דבריו אלו תמוהים הם, כי אליבא דרנב"י אין סיבה לכאורה שלא להחליף גר

כלו', אם תנקוט שיש כ"ז מיכן וכ"ג מיכן כמו שסברת לומר עכשיו - וזה מה שתוד"ה עשרים וחמש בבבלי מביא - תעביר שתי אותיות מבנימן, דהיינו "בן", מהאבן שמקביל להר גריזים לאבן שמקביל להר עיבל, ואם תנקוט כמו שהאמוראים רבי יוחנן ורב יודה בר זבידא אמרו לעיל שיש כ"ח בשל הר גריזים וכ"ב בשל הר עיבל (כי או יוסף או בנימן מלאים, וזבולן חסר), אוי תעביר שלש אותיות משל בנימן שבהר גריזים לאלה שבהר עיבל. ונראה שכמו אליבא דהה"א העברנו את שתי אותיות הראשונות, דהיינו "בנ", וכמו שביאר המהרש"א בסוגייתנו במס' סוטה על תוד"ה עשרים וחמש שהקשה למה שנעביר את שתי האותיות הראשונות לשל הר עיבל ולא את שתי האחרונות, דהיינו "מן", ותירץ משום שעיקר שמו הוא ימן, על שם שגולד בדרום (וכמו שמצינו "איש ימיני") עיי"ש, וכוונתו שעיקר השם צריך להישאר על האבן של הר גריזים, כמו כן את שלושת האותיות שצריכים להעביר אליבא דרבי יוחנן ורב יודה בר זבידא תהיינה מתחילת שמו של בנימן, דהיינו "בני", כדי שרובו של עיקר שמו שהוא ימן (או ימן אליבא דרבי יוחנן בירושלמי שכותבין בנימן מלא) יישאר על האבן של הר גריזים. ונראה דהטעם למה מעבירים את האותיות כדי לעשות את שתי האבנים שוות דוקא משמו של בנימן ולא משמו של שבט אחר הוא מפני שכיון שבנימן הוא בסוף האבן האחת הרי שמו הוא שגורם שיהיו באבנו יותר מדי - וזה ראייה ליסודו של מהרי"ל דיסקין על התורה שאומר בפרשת תצוה שהמלה "הנותרים" שנאמר אצל הששה שמות שבאים על האבן השנית באה ללמד שצריכים לכתוב את הששה האלה אחרי שנכתבו הששה על האבן האחת, ולפי מה שאמרתי יש דין כסדרן גם על הכתיבה שבכל אבן לבד, דהיינו שכל אבן ואבן גם כן צריכה להיכתב על הסדר, ולכן כתיבת בנימן הוא האחרון בסוף האבן שלו. ואולי לומדים

הוא דבר פלא, כי בירושלמי משמע שקאי אליבא דכהנא ו"הסדר" שנזכר אינו הסדר של לידתם אלא הסדר של הר גריזים, נמצא שעל האבן האחת יש שמעון לוי יהודה יששכר יוסף בנימן (או, כיון שיהודה מלך הוא, יהי' הסדר יהודה שמעון לוי יששכר יוסף בנימן) שהם כ"ו אותיות, ועל האבן השנית ראובן גד אשר זבולן דן נפתלי (או ראובן דן נפתלי גד אשר זבולן כפי שכתבתי בריש דבריי, בסיומן א') שהם כ"ב אותיות. ומיד מביאה הגמרא ילפותא מהמלה "במלואותם" שמפרישין לה ששתי האבנים צריכות להיות שוות באותיותיהן, דהיינו שצריך להיות כ"ה כאן וכ"ה כאן. וטרם תשאל הגמ' על המספר שבכל אחת מהאבנים שהלוא אינן שווין שהרי האחת היא בת כ"ו אותיות והשנית בת כ"ב כנ"ל, היא שואלת על סך הכל, כלו' שמצד הדרשה של במלואותם הרי מוכח שסך הכל צריך להיות מספר זוגי כי אם סה"כ איננו זוגי בלתי אפשרי ששתי האבנים תהיינה שוות, וממילא קשה מהסך הכל של שמות השבטים שאינו אלא מ"ט אותיות, מספר בלתי-זוגי. ועל קושיא זו מתרץ רבי יוחנן בנימן דכתולדותם - כצ"ל, ולא דותולדותם - מלא, ורבי יודה בר זבידא מתרץ יוסף מלא ה"א (ולפי תירוץ אלו נמצא שעל האחת, דהיינו של הר גריזים, יש כ"ח, ועל השנית, דהיינו של הר עיבל, יש כ"ב). ואח"כ שואלת הגמ' שאעפ"י שהמצאת איזה אופן לעשות מהם מספר זוגי, אבל שווים עדיין אינם, דהיינו, "והלוא אינן אלא עשרים ושלושה מיכן ועשרים ושבעה מיכן", ועיין בקרבן עדה שלמד שכוונת הגמ' לשאול שאף אם כדי לנסות ולהגיע לכ"ה בכל אחת מהאבנים תנכה מהכ"ח של האבן האחת את האות שהוספת או לבנימן או ליוסף, ואף תוסיף אות אחת על הכ"ב של השנית על ידי מילוי של זבולן לשני וא"וין לא תגיע בכך יותר קרוב לסכום של כ"ה בזאת וכ"ה בזאת מכ"ז על האחת וכ"ג על השנית. ומתרץ רבי יוחנן: בנימן היה חצוי, בן מיכן וימן מיכן,

רש"י ותוספות היא שדין שלמות הוא בהלכות החושן ולכן יש בנין אב שגם האפוד צריך שלמות. וממילא לגבי השאלה שלנו אם מספר האותיות צריך להיות שווה יכולים כל הראשונים למילף בבנין אב את הדין של הירושלמי שהכתב שעל האבנים צריך להיות שווה בשתי אבני האפוד כמו שצריך להיות שווה בכל י"ב אבני החושן, שאלו הם דינים בחושן ובאפוד.

והנה עצם הדין שהירושלמי לומד בממלואותם לגבי י"ב אבני החושן, אשר שם המלה נמצאת, שכל האבנים צריכות להיות שוות באותיותיהן מבואר עפ"י מה שכתבו רבנו בחיי ובעל הטורים שעם כל שם של שבט שבאבני החושן היה מצורף אות או אותיות מ"אברהם יצחק יעקב שבטי ישראל", שאמרו במס' יומא בסוף פרק בא לו שגם מלים אלו צריכות להיחקק על האבנים, שהן בסך הכל כ"ב אותיות, אשר ביחד עם חמישים האותיות שבשמותיהם (יחד עם החוספת ביוסף או בבנימין שעל זה נדבר להלן בע"ה) יש ע"ב אותיות, וממילא על כל אבן משתים עשרה האבנים היו ו' אותיות בשווה. והירושלמי הוזה הוא באמת מקור מפורש לראשונים אלו שחידשו צירוף אותיות בודדות מ"אברהם יצחק יעקב שבטי ישראל" לשמות של השבטים שעד הכא לא מצאתי שמביאים מקור לדבריהם המחודשים. ועיין ברמב"ם בפירוקן הל' ו' שחולק על שיטתו אלו ואומר שעל האבן הראשונה, אבנו של ראובן, הי' חקוק "אברהם יצחק יעקב", ועל האבן האחרונה, של בנימן, היה חקוק "שבטי י-ה", וחלילה לחלוק על הירושלמי בא ממדרש רבה בסוף פרשת תצוה שכותב ככה (מלבד שבמדרש איתא "שבטי ישראל", כבגמרא, ולא "שבטי י-ה" כברמב"ם, והכס"מ כבר עמד על דבר זה (ומתפלא אני על סוף התשובה המקדימה בשו"ת כנסת יחזקאל שמצטט שהרמב"ם סובר כרבנו בחיי, ואולי צריכים להגיה שם בעל הטורים במקום הרמב"ם). ונראה עוד לומר

דין כסדרן על הכתיבה שבכל אבן ואבן בבנין אב מהכתיבה שעל שתי האבנים אשר לגבם יש המלה "הנותרים", כדברי המהריל"ד. עד כאן סוגיית הירושלמי. על כל פנים יש לימוד מ"במלואותם" ששתי האבנים שוות באותיותיהן, כי פירוש במלואותם הוא שכל אחת היא שווה לחברתה.

אבל קשה, שהרי המלה במלואותם אינה כתובה אצל שתי אבני האפוד אלא אצל י"ב אבני החושן, וצ"ל שהירושלמי סובר שיש בנין אב מהחושן לאפוד, וזאת למרות שלגבי עוד דבר שלומדים מ"במלואותם" יש מחלוקת ראשונים אם עושים בנין אב מהחושן לאפוד. כי שיטת הרמב"ן בחומש כריש פרשת תרומה על הפסוק "אבני שוהם ואבני מילואים לאפוד ולחושן" היא שאע"פ שאבני החושן היו צריכים שמיר כראיתא בגמ' סוטה מ"ח ע"ב, משום שכתוב בהן במלואותם ובפיתוח רגיל שמחסר מהאבן הן נפסלות, אבני האפוד דלא כתיב בהו במלואותם לא בעו שמיר, וכן כתב רבנו בחיי עיי"ש. אכן רש"י בסוטה שם בד"ה אבנים הללו כתב שגם אבני אפוד וגם אבני חושן צריכות שמיר, וכן כתבו תוד"ה איכא בגיטין דף ס"ח ע"א. וק' מהירושלמי שלנו על הרמב"ן ורבנו בחיי שהרי שרואים שיש בנין אב מהחושן לאפוד. ונראה לומר שלא מכל הדינים של אחד יכולים לעשות בנין אב כלפי השני, כי יש לחקור מה הדין דבעינן שלמות, האם זה חפצא של האבן או הוא מדיני החושן (כמו הדין בבנין בית המקדש "והיבית בהבנותו אבן שלמה מסע ונגנה ומקבות והגרזן כל כלי ברזל לא נשמע בבית בהבנותו" [מלכים א' ו'] לשיטת רבי יהודה שם במס' סוטה), שאם הוא חפצא של האבן אי אפשר לעשות בנין אב מאחד לשני שהרי לאפוד הם אבני שוהם, ולחושן הם אבנים יקרות, וזו שיטת הרמב"ן שלמד את הדין דבעינן שמיר מיד בפרשת תרומה שמדובר בחפצים שצריכים למלאכת המשכן, ולא בהלכות החושן; אבל שיטת

יותר מהששים אותיות שהגעת לסכומן ע"י התוספת המוצעת של ארבע המילים הנ"ל, על כרחן צריכים להוסיף עוד תשע אותיות לשמות האבות כדי שיגיע למספר שיוכל להתחלק ל"ב אבנים, דהיינו שבעים ושנים, והגמ' לא ידעה מאי נינהו תשע אותיות אלו עד שתירצה שהן "שבטי ישראל". ובדרך זו עלה כידינו גם למצוא מקור לנוסח של שבטי י-ה שחידש הרמב"ם במקום שבטי ישראל דאיתא בגמרא. ועיין בירושלמי יומא סוף פרק בא לו שאומר שכתוב באבני החושן "כל אלה שבטי ישראל" (כמו שכתוב בתורה אחרי ברכות יעקב לבניו). ולכאורה יקשה הירושלמי שביומא על רבנו בחיי ובעל הטורים שהרי אם כותבים המילים "כל אלה" יהיה סך האותיות יותר מע"ב, ועוד שלפי מה שכתבנו הי הירושלמי בטוטה הוא המקור להנהו ראשונים שאבני החושן היו שוות באותיותיהן, וקשה לומר שהירושלמי כיומא חולק על הירושלמי בטוטה. ונראה לומר ששתי המילים "כל אלה" לאו דוקא הן, וננקטו רק משום שקודם שהקשתה הגמרא על חסרון החי"ת והצד"י והקו"ף סברה שהיו כתובים שתי מילים אלו בתוך הארבע מילים "כל אלה שבטי י-ה" כנ"ל, ואחרי התירוץ אברהם יצחק יעקב כתוב עליהן, שמתוך כך נתעוררה השאלה והא לית ט"ת כנ"ל, ושעל קושיא זו צריכים לתרץ שלא היה כתוב "שבטי י-ה" שזה רק שש אותיות, אלא "שבטי ישראל", נקטה הגמרא עדיין בלשון "כל אלה" בלי לדייק כי עכשיו צריכים לומר ששתי המילים האלה כאמת לא היו כתובים על אבני החושן, כמו שכתבו רבנו בחיי ובעל הטורים. ועל כל פנים, את הנוסח של ארבע המילים שהצעת להגמרא של הגמרא, דהיינו "כל אלה שבטי י-ה", הם צירוף של שתי מילים שהוזכרו בירושלמי, יחד עם שתי מילים שהוזכרו ברמב"ם. אלא שהרמב"ם מכריע להלכה דלא כהירושלמי שלנו שהמלה "במלואותם" פירושה שוות - וגם דלא כהגמ' שלנו בסוף

בגמ' ביומא סוף פרק בא לו שהקשתה והא לא כתיב בה צ', והגמרא בהגהותיו גורס גם ח' וק', וקשה למה לא שאלה על ט"ת גם כן. ובפשוטו יכולים לומר שעיקר הקושיא על אות חי"ת שהיא הראשונה באותיות האלף-בית שחסרה בשמות השבטים, ורק דרך אגב מזכירים צד"י וקו"ף מפני שהתירוץ "אברהם יצחק יעקב כתיב שם" מועיל לגבי האותיות ההן גם כן, אמנם א"כ הי' לו להגמרא להגיה רק חי"ת במקום הצד"י שכתוב בגמרותינו שהרי על אות זו מתחילה הקושיא, ולא להוסיף בהגהתו עוד שתי אותיות על הצד"י שישנה בגמרא שלנו. ויש לומר שהגמ' ידעה שמצד במלואותם צריכים לכתוב עוד אותיות, כי הרי סך האותיות של שמותיהם של כמה משבטי ישראל הוא חמשה ובודאי כל השם צריך להיות על אבנו של השבט וממילא נצרך לכל הפחות ששים אותיות על י"ב האבנים שצריכים שיהיו שוות באותיותיהן. וחרץ מזה, הרי סך הכל של אותיות שמות כל השבטים הוא ארבעים ותשע (או אפילו חמישים כנ"ל) אשר זה כבר יותר מארבע אותיות כפול הי"ב אבנים, וממילא צריכים להוסיף מספיק אותיות שתהיינה לכל הפחות חמש אותיות בכל אבן שזה יסתכם בששים. וסלקא אדעתה דהגמרא שבין השבטים ושמות כל אחד מהם פחותים מחמש אותיות נחלק את ארבע המילים "כל אלה שבטי י-ה" שהם י"א אותיות אשר ביחד עם מ"ט אותיות שבשמותיהם (כלי שום תוספת ביוסף ובבנימן, כמו שאבאר להלן) יהיו בסה"כ ששים אותיות שמתחלקות בשווה ל"ב האבנים, דהיינו באבנו של לוי תהיינה "כל", באבנו של דן תהיינה "אלה", באבנו של גד תהיינה "שבט", באבנו של אשר תהיינה "י"י" ובאבנו של יוסף תהיה "ה", וממילא תהיה אות ט"ת בחושן, ואינן חסרות אלא חי"ת צד"י וקו"ף. אבל אחרי שתירץ "אברהם יצחק יעקב" כתיב שם כדי למצוא אותיות ח' צ' וק', שהם כבר י"ג אותיות נוספות, ובסה"כ כבר שלש אותיות

חינוך מטעים את דבריו שכותבין בנימן מלא "כיון דאביו קרא לו כך" קשה שהרי על האפוד אין הרמב"ם אומר ככה, אלא כותבין אותו חסר, ועוד אם בנימן נכתב אחרת על החושן מעל האפוד הי' לו להרמב"ם להודיענו על כך. ובודאי אפשר לומר ברמב"ם שכותבין יוסף בלי ה"א אעפ"י שעל האפוד הוא בה"א בלי להודיענו על ההבדל הזה, כי כשהזכיר שצריכים לכתוב את שמות השבטים על אבני החושן בלי לפרט איך מאיתים אותם כוונתו שכותבים אותם כדרך הרגיל, דהיינו גם יוסף וגם בנימן בלי תוספות של אות, אבל לדברי המנחת חינוך שכותבים בנימן באופן בלתי רגיל מפני איזה טעם ובאפוד לא מיישמים טעם זה כל כי האי הו"ל להרמב"ם לפירושי. ועוד קשה על רבנו בחיי שהרי כתב שמוסיפים לאבן של אשר את שלוש האותיות "ישר" של ישרון (להגיע למספר של שש אותיות שצריכים בכל אבן ואבן), ולאבן של יוסף מוסיפים את ה"יון" של ישרון, ולאבן של בנימן לא צריכים להוסיף כלום מפני שכבר יש בו שש אותיות, ולמה לא הזכיר רבנו בחיי שאליבא דרבי יצחק שסבר שבאפוד מוסיפים ה"א ביוסף, מוסיפין בחושן רק את הו"א מישרון לאבנו של יוסף לעשותה בן שש אותיות ואת הנו"ן לאבנו של בנימן, ומוכח מזה כעצם סברת המנחת חינוך שאעפ"י שבאפוד מוסיפין אות בשם השבט כדי להשוות שתי האבנים, אין הדין כך בחושן, ויוסף נכתב בחושן בלי ה"א, ושוב קשה למה אמר רבנו בחיי שבנימן הוא בן שש אותיות. ונראה לתרץ ולומר שגם רבנו בחיי מסכים שבשמות השבטים שעל אבני החושן לא צריכים יותר ממ"ט אותיות, כעצם סברת המנחת חינוך, אלא שסובר שמוסיפין יו"ד בבנימן בתורת השלמה כדי להגיע למנין של ע"ב, כמו שיש השלמה מהמילים "אברהם יצחק יעקב וכו'". ובפרט שמה שאומרת הגמ' שלנו "כל התורה כולה בנימן כתיב (בלי יו"ד) והכא (בלידתו) שלם (עם יו"ד)

פרק בא לו לפי דבריי - עפ"י המדרש רבה הנ"ל שקובע כהלכתא גבירתא דבעינן שחמש המילים הנוספות ייכתבו ביחד, שלש מהן בראש האבן הראשונה ושתיים בסוף האבן האחרונה, ולא כאותיות מפורדות, ואין דין שיי"ב האבנים צריכות להיות שוות באותיותיהן.

ומה שכתבתי בהו"א של הגמרא בפרק בא לו שבשמות השבטים שבאבני החושן שישנן רק מ"ט אותיות, ואין מוסיפים את האות הנוספת ביוסף או בבנימן כמו שמוסיפים באפוד, מצאתי שהמנחת חינוך אומר את זה לגבי יוסף, שאעפ"י שהרמב"ם פוסק שכותבים יהוסף באפוד כדי להשלים לכ"ה אותיות בכל אחת משניהם - ולהלן בסי' ג' נאמר איך בכלל למידים שבעינן שתהיינה שתי אבני האפוד שוות אליבא דהרמב"ם שלמד שאבני השם אינן שוות באותיותיהן - בחושן כותבים יוסף בלי ה"א. ולכאורה יש ראי' מפורשת לכך מהרמב"ם עצמו, שהרי הרמב"ם מביא את צורת החושן בהלכותיו לפני שהביא את צורת האפוד, ואם גם בחושן הי' יוסף נכתב עם ה"א לא הי' לו להרמב"ם לחכות עד הלכות אפוד בהל' ט' ושם לחדש "וכותבין שם יוסף יהוסף", אלא היה צריך לכתוב דבריו אלו כבר בהל' ז' בהלכות החושן. אלא שקשה עליי מרבנו בחיי ובעל הטורים שנקטו שיש חמישים אותיות בשמות השבטים שבאבני החושן, דהיינו שבנימן הוא מלא דמלא בן שש אותיות ולכן אין צריכים להוסיף באבנו של בנימן שום אות מתוך "אברהם יצחק יעקב שבטי ישרון" כמו שמוסיפים לכל האבנים האחרות כדי להשליםם לשש אותיות כל אחד כמו שהזכרתי לעיל. ומה שהמנחת חינוך אומר שבנימן היה מלא באבני החושן אף להרמב"ם שבאבני האפוד הי' חסר הוא דבר פלא, וכי יכתבו גם זבולן מלא בחושן דלא כבאפוד, שהרי לגבי זבולן פסק הבית שמואל בסי' קכ"ט בשמות אנשים שנכתב מלא דמלא בגט ולגבי בנימן הוא מסופק עיי"ש, ומה שהמנחת

זו המצוה של ופתחת עליהם שמות בני ישראל, ולכאורה נפל בנינו של הכנסת יחזקאל. אך יש לתרץ את דבריו ונאמר כיון שאות יו"ד המשלימה אמרנו שהיא קלה להוסיף משום שעל ידה אינו משנה את השם של בנינו, ואדרבה יש י"ו מקומות בתורה שכתוב מלא דמלא, כיון שבהשלמה זאת יש תוספת בשם של בנינו עצמו, אם נדמה את הדחיי" של לאו ולא תניף לרחיית שבת אצל מילה, כמו שהכנסת יחזקאל דימהו, יו"ד זה יהא דינו כציצין שאינן מעכבין את המילה אשר יחד עם המילה גם הם דוחים את השבת, והוא הדין יו"ד זו, שהיא האות הנוספת בתוך שמו, נעשית חלק מהשם אשר יחד עם השם תוכל גם היא לדחות את הלאו.

ובדרך זו שאמרנו שלא על כל דבר יש בנין אב מאבני השוהם לאבני האפור יש לתרץ שיטת רש"י בסוגיין, שהקשינו אין ייתכן שלת"ק בעיני כ"ה אותיות בכל אבן כדי שיהיו שוות, ואליבא דרחב"ג לא בעינן שוות. דיש לומר שהמחלוקת בין התנאים היא בעצם יסוד הזכרת שמות בני ישראל על האפור, דת"ק סובר שאבני זכרון שבאפור הם להזכיר את בני יעקב, לא את שבטי עם בני ישראל, כי סדר של תולדתם הנו סדר בהם עצמם ולא בחלוקתם בעם ישראל כי לא מצינו שבחור שבטי עם ישראל יהיו מסודרים לפי מתי שנולדו, אבל רחב"ג סובר שאבני זכרון שבאפור הם להזכיר את שבטי עם בני ישראל, ולכן דיבר רחב"ג רק על סדר של חומש הפיקודים וסדר של תחילת שמות (שאעפ"י שמדובר בירידתם למצרים, הם מסודרים כבר לפי עם בני ישראל בחומש הזה שהוא של הגלות והגאולה, כפי שהרמב"ן קוראו - ועיין להלן), ורבי חנינא בן גמליאל לא דיבר כלל על איך שנולדו כי כשנולד כל אחד מהם לא היה עליו עדיין שם של עם בני ישראל. ובפירוש "עיון יעקב" בעין יעקב נשאר בקושיא על לשונו של רחב"ג שאמר "לא כדרך שהם תלוקים בחומש הפיקודים", דמשמע שת"ק סבר שהם מסודרים באבני האפור כבחומש הפיקודים, וזה אינו. ולפי דברינו ניחא כי

כדכתיב ואביו קרא לו בנימין" הוא לא דוקא "כל התורה", אלא רק ברוב התורה בנימן חסר, כי יש לפי המסורה עוד ששה עשר מקומות שכתוב מלא דמלא וכמו שדייק התרומת הדשן ריש תש"רל"ג, ממילא אם יכתבו בחושן עם יו"ד אין לך השלמה נוחה מזו, ובוהו סובר רבנו כחיי שעדיף להוסיף יו"ד בבנימן שזה אינו משנה את קריאת שמו מלהוסיף ה"א ביוסף, וזה נכון גם אליבא דרבי יצחק, כן נראה לי.

ועל כל פנים לפי זה נדחה לכאורה מה שכתב התשובות כנסת יחזקאל שהזכרתי לעיל, שרצה לומר שאעפ"י שצריכים שמיר לכתוב על אבני החושן, אם לא ימצאו שמיר (כגון בבית שני שאז כבר בטל השמיד לשיטתו של הכנסת יחזקאל) יכול לכתוב באיזמל את השמות של השבטים כי על הכתיבה הזאת יש מצות עשה של ופיתחת עליהם שמות בני ישראל שרוחה את הלאו של לא תניף עליהם ברזל, אבל לא יוכל לכתוב את התוספת "אברהם יצחק יעקב שבטי ישראל" מפני שאין על כתיבתן מצוות עשה, וממילא אי אפשר להכין את כל אבני השוהם בלי שמיר, והוא מדמה את זה להא דמכשירי מילה אינם דוחים את השבת אעפ"י שבכך תיבטל מצות המילה שהיא עצמה דוחה את השבת. (ורואים מהכנסת יחזקאל דלא סביר כהמנחת חינוך שכתב במצוה צ"ט דפשוט לו ש"אברהם יצחק וכו'" אינו מעכב, דכל עיקר דנכתב על החושן הוא רק בשביל אורים ותומים כדי שנוכל לשאול, ואו"ת בעצמו אינו מעכב, עיי"ש). אבל אבנו של בנימן שהיה עליו רק שמו בלי שום תוספת, אותה מותר לכתוב באיזמל אם אין שמיר, כי על כולו יש העשה לדחות ה"ת. ולכן מספר הירושלמי שהובא בתוד"ה ואבני מילואים בעבודה זרה דף כ"ד ע"א שהאבן שאברהם בבית שני היה הישפה שהוא אבנו של בנימן, כי רק אותה היו יכולים להחליף בישפה אחר בבית שני כשכטל השמיר, עיי"ש. אבל לפי מה שכתבתי הלאו גם באבנו של בנימן יש תוספת, דהיינו ה"יו"ד הנוספת, ואין על אות

הם של שבטי בני ישראל אין שום בנין אב מאבני החושן לאבני האפוד שצריכים להראות ששבטים שבאבן זו הם באותה חשיבות כשבטים האחרים שבאבן האחרת.

ואליבא דרב כהנא שלמד מ"החציו" שהשמות שעל שתי אבני האפוד הם בדומה להר גריזים והר עיבל צריך לעיין אם השמות שבאפוד הם של בני יעקב כשיתת ת"ק, או הם ממש כמו בקלות וברכות ששם הרי מדובר על שבטי בני ישראל וכמו שאמרנו בשיטת רחב"ג. ויש להביא רא' מהירושלמי שהבאתי לעיל שהוא מזכיר לגבי סדרן של שבטים שבאבני האפוד רק את הברייאת של כהנא ומ"מ אומר שהשם יהודה הוא נכתב ראשון שהוא מלך, הרי שבאפוד הם שמות בני יעקב ולא שמות שבטי עם בני ישראל, כנ"ל. וכיון ששמות האפוד אליבא דכהנא הם של בני יעקב לכן אומר הירושלמי ששתי האבנים צריכות להיות שוות באותיותיהן כי צריכם לעשות בנין אב מהשמות שעל אבני החושן שכתוב אצלם "במלואותם", כנ"ל. ומה שאמרנו בסי' א' לעיל שגם רב כהנא דורש את "כתולדותם" שכלל אבן כנפרד השמות הם לפי סדר תולדותם לא נוגע למה שאמרנו לגבי הת"ק שהסדר של תולדה מראה שמדובר בתור היותם בני יעקב אבינו ולא בתור שבטי עם בני ישראל, כי הרי אמרתי שם בסי' א' שגם בהר גריזים והר עיבל עמדו לפי סדר תולדותם, ובקלות וברכות בודאי שבשבטי עם בני ישראל עסקינן. והפשט בלימוד זה של "כתולדותם" הוא שדוקא אין סדר לשמות, זאת אומרת שמלה זאת מלמדנו לא לומר שהסדר שנאמר בתורה אצל הר עיבל הוא דוקא, אלא שכל הששה שבטים הם כחטיבה אחת אשר ממילא מסדרין אותם לפי גילם, ודו"ק. ומשל על כך הוא הרמב"ם שפוסק שמסודרים באפוד לפי אמותיהם ומכל מקום בתוך כל אלה שהם בני אם אחת הם לפי גילם, דהיינו ראובן שמעון לוי יהודה יששכר זבולן, ולא באופן אחר בלתי

רחב"ג אינו מדבר כלל כלפי הת"ק והוא סובר שלא צריך כלל למעט את סדר הת"ק שנבנה על היסוד שהשמות הם של בני יעקב, כי רחב"ג אינו מסכים לעצם היסוד הזה. ולהפך יש לומר שהת"ק לא בעי כלל למיעוטי שלא יכתבם בשמות שקרא להם משה כי שמות אלו הם שמות השבטים כחלקי עם ישראל אבל כיהידים בני יעקב אבינו בודאי לא נקראים ראובני ושמעוני וכדו' (וזה דלא כאחרונים כולל אבי העזרי שלמדו שגם ת"ק דריש מכתולדותם ששמות שקרא להם משה פסולים, כי לפי סברתי לא בעי קרא כלל). ונראה להביא רא' מפורשת שיש מאן דאמר שהשמות על האפוד הם של בני יעקב ולא של שבטי עם בני ישראל ממדרש קהלת על הפסוק טוב שם משמן טוב (ו' ג') תלמידיו דר' אבא ואבא צידוני בשם ר' שמואל בר נחמן אמר חביבים שבטים במיתתן (כך צריכה להיות הגירסא) יותר מבחייהן שבחייהם לא נאמר ששה משמותם ובמותם נאמר ששה משמותם, וכן משמע מהגמ' בסוטה שאומרת שבטיון של יוסף אמר לו אביו עתידין אחיך שייכתבו על אבני האפוד וכו' עיי"ש, ולפי דעתי שתי אגרותיו אלו הן רק אליבא דת"ק, ולא אליבא דרחב"ג. ועוד נראה שהלימוד של הת"ק שהאבן האחת אינה כסדר תולדותם ויהודה היה הראשון, ואין טעם לזה אלא על פי הירושלמי בסוטה שאומר שיהודה מוקדם שהוא מלך, וזה יהודה בן יעקב ולא כל שבט יהודה ודו"ק. וכיון שכן נוכל לומר שגם באבני החושן השמות הם של בני יעקב לא של שבטי עם בני ישראל, ועצם הדין שלמד הירושלמי מ"במלואותם" שאבני השהם צריכות להיות שוות זה כדי להחשיב את י"ב בני יעקב כל איש כרעהו, ולכן מה שעושים בנין אב מהחושן לאפוד זה רק אם גם באבני האפוד השמות הם בתור בני יעקב, ונלמד בבנין אב שצריכים להשוות ולהחשיב את הששה היחידים שעל האבן האחת כמו הששה היחידים שעל האבן השנית, וזה אליבא דת"ק, אבל אליבא דרחב"ג שהשמות

של יעקב אבינו שם אחר חוץ מהשם יוסף, כי אדרבה, אבא מארי זצ"ל למד בספרו "עיונים במקרא" פשט בפסוקים "ותהר ותלד בן ותאמר אסף א-להים את חרפתי: ותקרא את שמו יוסף לאמר יוסף ה' לי בן אחר" שהשם יוסף פירושו אסף א-להים את חרפתי, אלא שאמו הקפידה שלא לקרוא את שמו יוסף למרות שעיקר השם של אלו שקרויים ע"ש פעולות הקב"ה, כגון יונתן ויהושפט ובנו יהורם הם עם האות ה"א, אלא קראתו יוסף שהוא קיצור בשמו של הקב"ה בפעולותיו, כמו יונתן ויושפט ויורם, כי רחל אמנו רצתה לתת עוד פירוש בשמו, דהיינו יוסף ה' לי בן אחר. וממילא אי אפשר להשתמש בשם יהוסף עליו כבן יעקב ורחל שהרי היתה קפידא מצדם שלא ייקרא ככה, ודוקא את השבט שבכלל עם בני ישראל, שגם עליו מדבר הפסוק בתהילים, יכולים לכוונת בשם יהוסף עם הה"א, ולכן אליבא דר' חנינא בן גמליאל ששמות בני ישראל שעל האפוד הם של שבטי עם בני ישראל גם יהוסף שפיר דמי. ואפילו אם נימא דלא כמו שכתבתי לעיל שר' חייא בר אבא אמר רבי יוחנן לומד מהפסוק מדבר גם על יוסף הפרטי וגם על כלל ישראל (כמו שהאבן עזרא בודאי ילמד בהאי מימרא), אלא שהפסוק מדבר רק על יוסף הפרטי, כי כן משמע מפירש"י בתהילים שמפרש את עצם הפסוק עפ"י מימרת ר', חייא בר אבא, יש לומר עפ"י פשטו של אבא מארי ז"ל שרק במקום המסויים ההוא לא הקפיד הפסוק כקפידת רחל אמנו וקוראו עם הה"א כי כך עיקרו של שמו, ומהפסוק שבספר תהילים אנחנו למידים את פשטו של אבא מארי בפסוקים בספר בראשית, שעיקר כוונת השם היא ע"ש פעולת הי"ת שאסף את חרפתה של רחל כנ"ל, וכיון שבעצם שמו של יוסף פירושו הוא יהוסף אלא שמקפידים שלא לקרוא אותו כך, מצד הסברא נימא אלא שהקפידא הזאת היא רק על שמו של האדם הפרטי יוסף הצדיק ואיננה על שמו של השבט של עם בני ישראל, ודו"ק. ומצאתי

מתוכנן ומקרי, כי לפי סדר גילם מזכירים שמות בני אדם (אלא אם כן יש סיבה מיוחדת לשנות, כגון שדן בא אחרי נפתלי ברמב"ם כדי להשוות את מנין האותיות בשתי האבנים). ובאמת יכולים ללמוד בדברי ת"ק שגם הוא למד מ"כתולדותם" שאין סדר בין השמות כלל, וממילא כותבים אותם לפי הגיל, אבל זה גופא שהתורה לא נתנה בהם שום סדר היא הוכחה שהם נזכרים כיחידים, כי בתור שבטי עם בני ישראל מוצאים אנו שיש להם סדר מסויים הן בתחילת ספר שמות והן בחומש הפיקודים, ודו"ק.

ולפי יסוד זה במחלוקת שבין ת"ק לרמב"ג נוכל לתרץ קושיית האור החיים על הכס"מ שהקשה אם "כתולדותם" ממעט את השם יהוסף אליבא דפירושו של הת"ק במלה זו שמדברת על הסדר של השמות "כ"ש וק"ו" שצריכים למעטו לפי פירושו של רמב"ג שמדברת על גוף השמות, די"ל שכוונת הכס"מ היא שהרמב"ם לומר שמה שהגמ' דחתה את יהוסף משום ש"תולדותם בעינן" איננו שיש דרשה חדשה מהמלה כתולדותם (כמו שרש"י פירש), אלא מתוך שהסדר הוא לפי התולדה שלהם, שזה הפשט ב"כתולדותם" של הת"ק שמדברים בגמרא אליביה, מזה מוכח שהשמות שנוכרים באפוד הם בתור היותם בני יעקב, ולא שמות של שבטי עם בני ישראל, והשם יהוסף שייך רק לשבט של יוסף ולא לאדם הפרטי יוסף בן יעקב אבינו, כי פשוטו של הפסוק בתהילים "עדות ביהוסף שמו וכו'" מדבר על כלל ישראל שנקראים על שם שבט יוסף כמו שפירש האבן עזרא שם. ואפילו לפי מאמר חז"ל במס' בסוטה בסוף ל"ו ע"ב בשם ר' חייא בר אבא אמר רבי יוחנן שמדובר גם על יוסף בן יעקב הפרטי יש לומר שבנוגע לו עצמו תוספת זו של ה"א היא רק לציין מאורע מסויים, כפי שהגמ' אומרת שם שהיתה אז שינוי בשם שלו כדי שיוכל ללמוד שבעים הלשונות, אבל לא שיש לו לאדם הפרטי בנו

ועל השנית נכתבים שמעון יהודה זבולן דן אשר בנימן, וגם הבאנו מהאחרונים את שתי הדרכים איך להבין את פסקו, שהכסף משנה והגט פשוט לומדים שהרמב"ם למד ככה בדברי רחב"ג ופסק כמותו, ונקרא לזה דרך א' ברמב"ם, והקצית ספר והבאר שבע והאור החיים הק' בחומש לומדים שהרמב"ם למד ככה בדברי הת"ק והוא פסק כמותו, ונקרא לזה דרך הב'. וצריכים לעיין איך הרמב"ם למד בגמרא את שיטת התנא דלא פסיק כוותיה, דהיינו איך למד הרמב"ם את דברי הת"ק אליבא דדרך א', ואיך למד הרמב"ם את דברי רחב"ג לפי דרך ב'.

והנה לפי שיטת הרמב"ם שאבני החושן לא היו שוות באותיותיהן ופירושו של המלה "במלואותם" איננה שהאבנים שוות הן כפי שהירושלמי למד את פירושה, על כרחן שאין לומדים את הדין שבכל אבן משתי אבני האפור צריך להיות כ"ה אותיות ע"י בנין אב מאבני החושן לאבני האפור, וצריכים לדעת מהיכן למד הת"ק שאמר במפורש שצריכים כ"ה אותיות בכל אחת משתי האבנים את הדין שלו. ונראה לומר שהרמב"ם למד שיסוד הדין נובע מהפסוק "ולקחת את שתי אבני שוהם ופתחת עליהם שמות בני ישראל" עפ"י הכריתות בריש פרק שני שעירי שבמקום שכתוב "שני" יש תמיד שקלא וטריא "מיעוט (החפץ שהמספר קאים עליה) הוא שנים, מה תלמוד לומר שני, שיהיו שניהם שווין", ומוזה למדים אנו לגבי אבני שוהם של האפור ששתיהן שוות - ולא רק לפני שמפתחים אותן אלא גם לאחר מיכן במספר אותיותיהן. וכיון שכאבני האפור גופן דין זה, אין שום סיבה שרחב"ג יחלוק על ת"ק בזה, ולכן באמת יכולים הכס"מ והגט פשוט ללמוד שהרמב"ם פוסק כרחב"ג ומכל מקום כותב שצריכים כ"ה אותיות בכל אבן, דבר שרק הת"ק הזכיר ורחב"ג כלל לא התייחס לדבר. ועל החידוש השני דאיתא ברמב"ם שסדר השבטים בשתי האבנים נעשה על ידי

דברים סתומים ככנסת יחזקאל שסובר גם כן כהכס"מ שהרמב"ם פוסק כרחב"ג וכרבי יצחק ועל קושיית הגמרא "הא כתולדותם בעינן" הוא אומר, וז"ל פי" אתה (הת"ק) סובר דלפי הלידה סודרו מה שלא סידרו לא נ(ספר) שמות ולא בחומש הפיקודים ולא בהר גריזים והר עיבל, א"כ על כרחן הכל בשם שקרא להן בשעת לידה ונקרא יוסף ולא יהוסף ודוק עכ"ל ונראה להעמיס בס"ד בכוננתו את דברינו. ולפי דברינו לעיל שגם כהנא לומד שבאפור השמות הם של בני יעקב ולא של שבטי עם בני ישראל, לכן חולק רבי יוחנן על ר' יודא בר זבדא בירושלמי וסובר דאי אפשר לכתוב יהוסף כי לא זהו שמו של יוסף הצדיק כפרטי, וכמו שבבבלי חולק רב נחמן בר יצחק על רבי יצחק ד"כתולדותם בעינן".

ולפי דברינו הנ"ל הרי יוצא שרש"י יסבור שמה שהת"ק פוסק ששתי אבני האפור הן שוות באותיותיהן מקורו נובע ממה שהירושלמי דורש את מה שכתוב אצל אבני שוהם "במלואותם" שיי"ב האבנים ההם צריכות להיות שוות (ואליבא דת"ק יש בנין אב מאבני שוהם לאבני האפור, ואליבא דרחב"ג אין בנין אב כזה, כנ"ל). ונמצא שרש"י גם יסבור כרבנו בחי ובעל הטורים שאותיותיהם של שמות האבות וכו' היו מפוררים יחד עם שמות בני ישראל באבני שוהם עד שהיו שוות באותיותיהן. ומה שרש"י לא הזכיר דבר זה בפירושו על חומש (שמות כ"ח כ"א ד"ה איש על שמו) וכתב רק וז"ל כסדר תולדותם סדר האבנים אודם לראובן פטרה לשמעון, וכן כולם עכ"ל, צריכים ללמוד שכמו שהתורה לא הזכירה שיש עוד אותיות באבני שוהם גם הוא לא הזכיר את הדבר הזה בפירושו על התורה.

### ג. שתי אבני שוהם

הבאנו לעיל בריש סי' ב' שהרמב"ם פוסק בפ"ט ה"ט מכילי המקדש שעל האבן האחת נכתבים ראובן לוי יששכר נפתלי גד יהוסף,

שתיהן ביחד, כלו' שראוכן הוא על אבן האחת ושמעון על האבן השנית וכן הלאה, איתא באחרונים שסוכרים כדרך הב' שהרמב"ם פסק כת"ק, דהיינו קרית ספר ובאר שבע ואור החיים, שהוא למד דין זה ממה שנאמר "שנית כתולדותם", כלו' שהסדר של לידתן יוצא מצירוף של שתי האבנים (ולא גריס בכרייתא שזה בא ללמד שיהודה מוקדם), והרי הדרשה הזאת שייכת רק אליבא דת"ק שלומד את המלה כתולדותם על הסדר של השמות, אבל אליבא דרחב"ג שפירושה של מלה זאת הוא איך לכתוב את השמות, דהיינו כשמות שקרא להם אביהם ולא שקרא להם משה, אי אפשר לדרוש שקאי על הסידור של השמות (והסברנו כבר בסימן א' למה נאמר האי דינא לכתוב את שמותן כמו שקרא להם אביהם ולא כמרע"ה דוקא בסוף, אחרי "האבן השנית"). וממילא אליבא דדרך ב' לכאורה ילמוד הרמב"ם ברחב"ג שהסדר של השבטים הוא בכל אבן בנפרד, כלומר שראוכן ושמעון וכו' יהיו על האבן האחת. וצע"ג איך למד הרמב"ם את סידור השמות אליבא דרחב"ג, שהרי אם יהיו לפי הסדר שבריש ספר שמות כפשוטו, וכמו שרש"י למד, נמצא שכל בני לאה יהיו על האבן האחת ותהיינה בה כ"ח אותיות, ושתי האבנים לא תהיינה שוות באותיותיהן, והרי קבענו שאליבא דהרמב"ם גם רחב"ג בעי כ"ח אותיות בכל אבן כפי שלמידים מהמלה "שתי (אבני שוהם)" כנ"ל, וצע"ג.

ביחד מהוים את עם ישראל. ולכן לת"ק שכל שם הוא לחוד, מצד הסברא הפשוטה היו צריכים לגמור כתיבת האבן האחת לפני שמתחילים את האבן השנית, ושמותיהם של ראוכן ושמעון וכו' יצאו לפי זה על האבן האחת, ועל זה נלמד מקרא ד"שנית כתולדותם" שנכתבים בצירוף של שתי האבנים ביחד ודלא כהסברא הפשוטה. משא"כ לרחב"ג שנוכרים באפוד בתור שבטי עם בני ישראל יש צירוף של כלל שמותיהם של כל השנים עשר שבטים, וכאילו שבכתיבת אחד מהשמות אני מתכנן כבר לכתוב את כולם אשך לכך אצטרך את שתי האבנים, ומסברא ממלאים את שמותיהם בשתי האבנים ביחד, ולכן ראוכן ייכתב על האבן האחת ושמעון על האבן השנית וכו'. נמצא שלדבר שהת"ק בעי לימוד, רחב"ג יודע מסברא, ואדרבה אליבא דרחב"ג יותר פשוט שהשמות נכתבים בצירוף של שני האבנים. ונראה לומר עוד כי לכאורה יכולים ללמוד בקרא שבריש ספר שמות "ויוסף היה במצרים" שיוסף כלל לא נמנה בין השבטים "הבאים מצרימה" ויש כאן מגין של י"א שבטים בלבד, ואם כן איך למידים אנו אליבא דרש"י שעל האפוד נכתבים בני השפחות באמצע בין שני בני רחל, ואליבא דרמב"ם (לפי שיטת הגט פשוט והכסף משנה שהוא פוסק שהסדר שעל אבני האפוד נלמד מריש ספר שמות כרחב"ג) איך למידים שבנימין הוא בסוף עם יוסף. ועל כרחן הטעם שלא לומדים שבעיקר המנין שם יש רק י"א שבטים הוא משום שמנין השבטים בריש שמות הוא לא כיחידים בני יעקב אלא כשבטי עם בני ישראל, כמו שאמרנו לעיל בסי' ב', וממילא מוכרח שגם יוסף יימנה עמהם כי דוקא כל הי"ב ביחד הם עם בני ישראל, כמו שאנחנו אומרים עכשיו שבכתיבת כל אחד משמות השבטים צריכים כבר לחנן את כתיבת כל הי"ב. ונראה לומר עוד שעצם הלימוד של הת"ק "שנית כתולדותם" שהשבטים נכתבים בצירוף של שתי האבנים בא לומר לך

והנראה לומר בזה לפי מה שאמרתי לעיל בסי' ב' שיש מחלוקת יסודית בין ת"ק ורחב"ג שת"ק סוכר ששמות השבטים נזכרים באפוד בתור היותם בני יעקב ורחב"ג סוכר שהם נזכרים בתור היותם שבטי עם בני ישראל. ונראה שיש נפקא מינה לגבי כלל שמותיהם שלת"ק נכתבים כל אחד של בני יעקב לחוד ואין צירוף כללי ביניהם, ומאידך אליבא דרחב"ג יש צירוף כללי ביניהם, דהיינו שנכתבים דלא כיחידים אחר אחר, אלא דוקא ביחד שהרי כולם

תרופה לעצם קושייתנו שהוכחנו שגם רחב"ג בעי ששתי האבנים תהיינה שוות באותיותיהן, שלמידים דין זה מהמלה "שתי" (אבני שוהם).

ועלה ברעתי לומר שכמו בדרך א' ברמב"ם, דהיינו שהוא פסק כרחב"ג, לא למידים מריש ספר שמות שמסדרים את השבטים אחד לאחד כמו שפירש רש"י אלא עושים כל בני אש ביחד, ומה הטעם הרי כתב הרמב"ם שיוסף ובנימן באים כאחד וגם לא איכפת לנו שנפתלי הוא לפני דן ויוסף הוא לפני בנימן אעפ"י שכל זה אינו ממש כמו שכתוב בריש ספר שמות, כמו כן בדרך הב' ברמב"ם, דהיינו שהוא פוסק כת"ק, לא מסדרין את השבטים אליבא דרחב"ג ממש ככריש ספר שמות אלא כל בני אש אחת ביחד, דהיינו שני בני רחל ביחד, כמו שהם ביחד לפי הת"ק, וכן דן ונפתלי יהיו ביחד כשנפתלי קודם לדן, ונמצא שאותם השבטים שהם באבן האחת אליבא דת"ק שאותיותיהם כ"ה הם הם השבטים שיהיו על האבן האחת אליבא דרחב"ג, וכל מחלוקתם האם אולינן בתר ליתתן או בתר ספר שמות היא איפה לשים את יוסף ובנימן, שלת"ק כיון שרחל הולידה בסוף ד' האמהות שניהם בסוף, דהיינו בשורה הששית שבאבנים, ולרחב"ג הם בשורה הרביעית כמו שבנימן ממוקם בריש ספר שמות לפני בני השפחות. ומה שיוסף נעקר ממקומו והועבר לבנימן ולא הפוך, דהיינו שבנימן יעקר ויועבר אצל יוסף בסוף (כמו שברוך א' שפסקו של הרמב"ם הוא כרחב"ג שבנימן הצעיר נעקר ומועבר לאחיו הגדול שהוא בסוף), הוא משום שרואים שהתורה רצתה לשים את בנה של רחל לפני בני השפחות ומה שיוסף עוכב והושאר לסוף זה מפני שבתחלה מונים את הבאים מצרימה ובסוף מוסיפים את "יוסף (ש)היה במצרים". אבל דא בורכא כי אעפ"י שנוכל ללמוד ככה כריש ספר שמות אבל ברברי רחב"ג א"א לומר פשט זה, כי הרי אמר מפורש שבני השפחות הם באמצע, ולפי הצעת דבריי הרי

שלמרות שהשמות נזכרים כיחידים, מ"מ לכל שם צריך שיהיו גם אחד עשר האחרים (בדומה למה שחז"ל אומרים בברכות דף ס' ע"א שהמהות ידעו ש"ב שבטים עתידין לצאת מינקב, וממילא כל אחד שנוולד הי' אחד מתוך י"ב), ולכן שוב בכתיבת כל אחד מהשמות אני כבר צריך לתכנן לכתוב את כולם, דהיינו שמיד בכתיבת ראובן אני צריך להיות מוכן לכתוב גם את שמעון ואת השאר על שתי האבנים, ולכן כותבים את שמעון על האבן השנית. וזה כמו שלרחב"ג שמצד עצם זכירת ראובן בתור שבט עם בני ישראל אני צריך לתכנן את הכתיבה של כל הי"ב על שתי האבנים, אשר מזה הטעם כותבים את שמעון על האבן השני, כך יהיה גם אליבא דת"ק למרות שאליבא דידיה נזכר כל שם בחפצא בתור יחיד ודו"ק. (וכמובן, מה שכתבתי אינו סותר את דברי מהר"ל דיסקין שהבאתי בסי' ב' לעיל שהכסדרן בכתיבת השמות הוא שמפתחין את כל האבן האחת לפני שמפתחים את האבן השנית, כי אני מדבר רק על סדרם של השבטים שבאבנים ולא על עשיית והכנת האבנים עצמם, ובפיתוח האבנים עצמם חייבים לגמור את האבן האחת לפני שמתחילים את האבן השנית. [יאמרתי לעיל בסי' ב' שאפילו בכל אבן לחוד יש גם כן דין לפתחו (כסדרו).] ולפי דבריי אלה בדרך ב' ברמב"ם יהיה סדרם של י"ב השבטים אליבא דרחב"ג ככתוב בריש ספר שמות, דהיינו ראובן שמעון לוי יהודה יששכר וזבולן בנימן דן נפתלי גד אשר ויוסף, אשר מתוך כך יהיו על האבן האחת ראובן לוי יששכר בנימן נפתלי אשר, ועל האבן השנית יהיו שמעון יהודה וזבולן דן גד יוסף), והרווחנו שיהיו פחות אותיות באבן האחת מהכ"ח אותיות שיש בה אליבא דרש"י שלמד שמשלימים את האבן האחת לפני שעברים לאבן השנית אשר מתוך כך כל בני לאה הם על האבן האחת, אבל ישנן עדיין כ"ו אותיות כששה שבטים אלו (ואם בנימין הוא מלא דמלא או תהיינה כ"ז אותיות באבן האחת) ולא מצאנו

ובנימין, שזה ממש כסדר לידת בני לאה ובני השפחות, ומתוך כך יהיו על האבן האחת ראובן לוי יששכר יוסף נפתלי אשר (כ"ה אותיות), ועל האבן השנית יהיו שמעון יהודה זבולן דן גד בנימין (מלא). ואם תימצי לומר נוכל גם לעשות את בנימין לפני בני השפחות ואת יוסף לאחריהם שזה ממש כמו שכתוב בתורה בריש שמות אם - לשיטת רב יצחק שיוסף הוא מלא - נחליף את מקומותיהם של יהוסף (מלא ה"א) ושל בנימין ממה שסידרנו לעיל אליביה, דהיינו שסדרם יהיה על האבן האחת ראובן לוי יששכר בנימין נפתלי גד, ועל האבן השנית שמעון יהודה זבולן דן אשר יהוסף (וכנ"ל) שאשר נכתב לפני גד). ואליבא דר' נחמן בר יצחק שיוסף הוא חסר ובנימין הוא מלא נצטרך לסדר את כל ה"ב בשתי האבנים כך: ראובן שמעון יהודה לוי יששכר זבולן בנימין (מלא) נפתלי דן אשר גד ויוסף, ונמצא שעל האבן האחת יהיו ראובן יהודה יששכר בנימין (מלא) דן גד, שזה כ"ה אותיות, ועל האבן השנית יהיו שמעון לוי זבולן נפתלי אשר יוסף, ונמצא שגם בני כל אחת מהשפחות הם לא כסדר לידתם וגם בני לאה הם שלא כסדרם כי יהודה נכתב קודם ללוי, ואין שום סיבה שאת בבני לאה לא נוכל לשנות מסדר לידתם כמו שמשנים בבני השפחות, וגם אליבא דרבי יצחק הרי משנים בבני זלפה שכותבים את אשר לפני גד כנ"ל, וכמו שאליבא דהלכתא ברמב"ם משנים את סדר בני בלהה לשים את נפתלי לפני גד ודו"ק.

ונשאר לנו לברר רק לדרך הא' שהרמב"ם פסק כרחב"ג (ומה שאמר "בני שפחות באמצע" פירושו בין בני לאה ובני רחל) איך למד הרמב"ם בת"ק, כי אם נכתבים כפי סדר לידתם של השבטים כדכתיב "כתולדותם" ולת"ק כמו אליבא דרחב"ג שתי האבנים הם נסדרים כאחת, הרי באבן האחת יהיו ראובן לוי דן גד יששכר יוסף, שהם כ"א (או כ"ב אותיות) ואם יוסף מלא, ובשנית יהיו שמעון יהודה נפתלי אשר זבולן בנימין, שהם כ"ח

אינם באמצע כלל כי אם בסוף, אחרי בני לאה ובני רחל.

והנראה לומר שלגבי לאה ובלהה זלפה בניהן של כל אחת מהן צריכים באמת להיות ביחד כמו שהם בריש ספר שמות, אבל ממש למד רחב"ג שבני רחל הם דוקא נפרדים. ובכן (אליבא דרבי יצחק שיוסף הוא מלא ה"א) סדרם של י"ב השבטים בשני האבנים יחד יהיה ראובן שמעון לוי יהודה יששכר זבולן יהוסף דן נפתלי אשר גד ובנימין, שמתוך כך יהיו באבן האחת ראובן לוי יששכר יהוסף נפתלי גד (כ"ה אותיות), ובאבן השנית יהיו שמעון יהודה זבולן דן אשר בנימין (כ"ה אותיות), ורוק ששמנו את אשר לפני גד אעפ"י שזה לא כסדר הלידה שלהם. וזה כמו שאמרנו בסי' ב' שדרך א' ברמב"ם, כל' לשיטה שהרמב"ם פוסק כרחב"ג (וגם פסק כרב יצחק שיוסף הוא מלא), אליבא דר' נחמן בר יצחק שיוסף הוא חסר ובנימין מלא דמלא, שמו של אשר יהיה לפני גד כמו שנפתלי הוא לפני דן (כמ"ש הרמב"ם), ואז יצא כ"ה אותיות בכל אבן, עיי"ש. ולדרך הב' שאנחנו מדברים עליה כעת מה שרחב"ג אמר "בני השפחות באמצע" פירושו יהיה כמו שרש"י מפרש את דבריו אלה, דהיינו שבני השפחות הם באמצע בני רחל, ולא איכפת לנו שיוסף הוא לפני בני השפחות ובנימין הוא אחריהם אעפ"י שבריש ספר שמות בנימין הוא זה שלפניהם ויוסף הוא זה שלאחריהם. וזה כעין מה שהבאנו בסי' א' מהפני משה בירושלמי שלומד מתחילת ספר שמות לגבי הר עיבל שבני השפחות יעמדו באמצע שני בני לאה, אעפ"י שבריש ספר שמות בני השפחות הם באמצע בני רחל, עיי"ש בדברינו, וכל שכן שיכולים ללמוד מריש ספר שמות שבני השפחות יהיו בין שני בני רחל, והראשון מהם יהיה הגדול שבשניהם, יוסף. ולרב נחמן בר יצחק שיוסף הוא חסר ובנימין הוא מלא הסדר של י"ב השבטים בשני האבנים יחד יהיה ראובן שמעון לוי יהודה יששכר זבולן יוסף דן נפתלי גד אשר

יהודה דן נפתלי (או יהודה מוקדם לכולם מפני שהוא מלך) שהם כ"ה אותיות. ואם תיקשי למה סובר רחב"ג שמסדרים שתי האבנים ביחד כמ"ש הרמב"ם בפסקו ות"ק סובר שמסדרים כל אבן לחוד, הסיבה לכך היא כמו שאמרתי לעיל שמחלוקת הת"ק ורחב"ג היא כעצם הזכרת השבטים שת"ק סובר שממה שהם מסודרים לפי סדר לידתם מוכרח נזכרים בתור בני יעקב אבינו וכל אחד מהם נזכר בנפרד ולכן גומרים את הסדר באבן האחת לפני שמתחילים לסדר את האבן השנית, אבל רחב"ג סובר שהשבטים נזכרים בתור שבטי עם בני ישראל וכולם נזכרים ביחד ולכן בכתבת שבט אחד צריכים כבר לסדר את כולם וזה בשתי האבנים ביחד מצד הסכרא, כנ"ל.

אותיות (או כ"ט אם בנימן מלא) ואינן שוות באותיותיהן. ואם נאמר שנכתבים כסדר לידת האמהות ונאמר שסדרם של הי"ב הוא בני לאה ובני בלהה ובני זלפה ובני רחל, וכדי להרויח אותיות על האבן האחת נחליף את סדר דן ונפתלי, ובאבן האחת יהיו לפי זה ראובן לוי יששכר נפתלי גד יהוסף, הרי זו שיטת רחב"ג, וקשה במאי פליגי התנאים, ועוד קשה שאם זה נקרא כסדר לידתם אליבא דת"ק למה צריך רחב"ג לדרוש את "כתולדותם" באופן אחר מהת"ק. וצריך לומר שאעפ"י שרחב"ג מסדרים את שמות השבטים בשתי האבנים ביחד, כמו שפסק הרמב"ם לפי דרך הא', בת"ק לומד הרמב"ם שמסדרים את שמותיהם בכל אבן בנפרד, והוא פירש את דברי הת"ק ממש כמו רש"י שבאבן האחת נכתבים ראובן שמעון לוי

★ ★ ★

הרב כתריאל דוד קאפלן

## בענין מחצית השקל במדבר

כולן באין מתרומת הלשכה, ופירש"י תעשה לשון יחיד, מאי אהדרו להו רבנן כשנצחום, תשמרו לשון רבים.

הרי מוכח מהסוגיא דאם היה כתוב רק את הכבש האחד תעשה בבקר הייתי אומר שיחיד מתנרב ומביא תמיד וכל הטעם דלא שרינן ליחיד להביא תמיד הוא רק משום דכתיב תשמרו לשון רבים דהיינו הציבור ומיניה ילפינן שיהיו באין מתרומת הלשכה.

והנה כתוב בתורה שני פעמים הפרשה של תמיד, הפעם הראשון בסדר אתה תצוה [כ"ט פסוק ל"ח] וזה אשר תעשה על המזבח כבשים בני שנה שנים ליום תמיד, את הכבש האחד תעשה בבקר ואת הכבש השני תעשה בין הערבים וגו'. ופעם השני כתוב בסדר פינחס [כ"ח פסוק א'] ושם בפרשה כתוב את קרבני לחמי לאשי ויה ניחתי תשמרו להקריב לי במועדו, ואחר זה כתב וכפל עוד מה שכתוב כבר בפרשת תצוה. ולכאורה צריכים להבין למה הכפילה התורה לכתוב פרשת התמיד שני פעמים בשני מקומות.

ויש לומר דבתחלה בפרשת תצוה שמייירי בשעת הקמת המשכן שעדיין לא גבו כלל המחצית השקל לצורך הקרבנות לפיכך שם כתב בלשון יחיד את הכבש האחד תעשה ואם כן יחיד מתנרב ומביא תמיד ולא צריך שיהא משל ציבור ושם מודים הפרושים להצדוקים, ולכן הוצרך הכתוב לכתוב עוד פעם פרשת תמיד בסדר פינחס כשביל שנתחדש בה הפסוק של תשמרו לשון רבים שאחר שגבו המחצית השקל מכל אחד ואחד מישאל או כתב תשמרו לשון רבים שיהיו באים מתרומת הלשכה ממועות מחצית השקל. ולפי זה שפיר מיושב מה שהקשינו שכאמת לא גבו המחצית השקל עד באחד לחדש השני דהיינו חדש אייר בשנה השנית, ורק מאותו זמן והלאה היה להם תרומת הלשכה משקלי כלל ישראל

בריש פרשת כי תשא כתוב העשירי לא ירבה והדל לא ימעט ממחצית השקל לתת את תרומת ה' לכפר על נפשותיכם. כתב רש"י ד"א לכפר על נפשותיכם לפי שרמו כאן ג' תרומות שנכתב כאן תרומת ה' ג' פעמים אחת תרומת אדנים שמנאן כשהתחילו בנדבת המשכן ונתנו כל אחד ואחד מחצית השקל ועלה למאת הככר שנאמר וכסף פקודי העדה מאת הככר ומהם נעשו וכסף פקודי יהי מאת ככר הכסף וגו' והשנית אף היא על ידי מנין שמנאן משהוקם המשכן הוא המנין האמור בתחלת חומש הפקודים באחד לחדש השני בשנה השנית ונתנו כל אחד מחצית השקל והן לקנות מהן קרבנות צבור של כל שנה ושנה והשוו בהם עניים ועשירים ועל אותה תרומה נאמרה לכפר על נפשותיכם שהקרבנות לכפרה הם באים והשלישית היא תרומת המשכן כמו שנאמר כל מרים תרומת כסף ונחשת ולא היתה יד כולם שוה בה אלא איש איש מה שתרבו לבו עכ"ל.

הנה קשיא לי שאם לא גבו לצורך קרבנות צבור עד אחד לחדש השני אם כן מהקמת המשכן עד אחד לחדש השני מאין לקחו כסף לקרבנות מאחד בניסן עד אחד באייר. שוב מצאתי בטורי אבן על מסכת מגילה דף כ"ט באבני שהם שהעיר על דברי רש"י הג"ל עיין שם.

ונלענ"ד לומר בזה בעזרת הי"ת דבר חדש דאיא במסכת מנחות דף ס"ה תנו רבנן אילין יומיא דלא להתענאה בהון וכי מדיש ירחא דניסן עד תמניא איתוקם תמידא דלא למספד ומתמניא ביה ועד סוף מועדא איתותב הגא דשבויעא דלא למספד, שהיו צדוקים אומרים יחיד מתנרב ומביא תמיד מאי דרוש את הכבש האחד תעשה בבקר ואת הכבש השני תעשה בין הערבים מאי אהדרו את קרבני לחמי לאשי תשמרו שיהיו

ועוד שבריש ויקרא כתב רש"י לאמר, צא ואמור להם דברי כבושין בשבילכם הוא נדבר עמי שכן מצינו שכל ל"ח שנה שהיו ישראל במדבר כמנודים מן המרגלים ואילך לא נתייחד הרבור עם משה שנאמר ויהי כאשר תמו כל אנשי המלחמה למות וידבר ה' אלי לאמר, אלי היה הדבור משמע מדבריו שהיו כמנודים רק מן המרגלים ואילך ולא מחטא העגל שזה נתכפר להם וצוה להם לעשות המשכן וכמאמרם במדרש רבה סדר פקודי סוף פרשה נ"א בשעה שעשיתם את העגל הכעסתם אותי באלה אלהיך עכשיו שעשיתם המשכן באלה אני מתרצה לכם הוי אלה פקודי המשכן ע"כ. ועיין חגיגה דף י' ע"ב ר"ע אומר קרבה ושוב לא פסקא אלא מה אני מקיים הזבחים ומנחה הגשתם לי במדבר ארבעים שנה בית ישראל שבטו של לוי שלא עבדו ע"ז הן הקריבו אותה ופירש"י לשן תימה ומשמע שלא הקריבו לפי שנופין היו שבטו של לוי הקריבוהו משלהם וכתב שם הרש"ש מכאן ראייה לפרש"י ביבמות דף ע"ב דנופין היו ממעשה העגל ולא כפירוש התוס' שם ממעשה דמרגלים מדקאמר הכא שבטו של לוי שלא עבדו ע"ז. ולכאורה היה לו לרש"ש להקשות סתירה מרש"י בפירושו על התורה ריש ויקרא הנ"ל שכתב שהיו כמנודים רק משעת מרגלים ואילך. ועיין ערוך לנו יבמות שם על התוספות ד"ה נופין היו אמר רבינו יצחק ממעשה המרגלים ולא כמו שפירש הקונטרס ממעשה העגל שהרי מחל להם הקב"ה ואמר להם סלחתי שאח"כ נעשה משכן והשרה שכנינו ביניהם ע"כ. והרמב"ן והמהרש"א הקשו איך עשו פסח במדבר לשיטת רש"י דנופין היו ממעשה העגל ותיירץ שם הערוך לנו את שיטת רש"י דודאי גם רש"י מודה דהנויפה היה משום חטא מרגלים רק ההקשה דא"כ איך קאמר כל מ' שנה לא נשבה רוח צפונית הא מעשה מרגלים לא היה עד שנה שניה לכן כתב דבשנה ראשונה היו נופין מכה מעשה העגל ובוה עבר רוב שנה ראשונה דנויפה דהיינו

אבל מראש חדש ניסן שהוקם המשכן עד ר"ח אייר עדיין לא היה להם שקלים דרכים דכלל ישראל ולפיכך הוצרכו היחידים לנדב את התמידים וקרבות הציבור.

### ענה ב

ועיין חגיגה דף ו' עמוד ב' דתניא עולת תמיד העשויה בהר סיני ר' אלעזר אמר מעשיה נאמרו בסניי והיא עצמה לא קרבה ופירש"י והעולה שהקריבו הככורות עולת ראייה הוה, רבי עקיבא אומר קרבה ושוב לא פסקא אלא מה אני מקיים הזבחים ומנחה הגשתם לי במדבר ארבעים שנה בית ישראל, שבטו של לוי שלא עבדו ע"ז הן הקריבו אותה ולרבי אלעזר הך פסוק בעמוס פירושו שלא הקריבו כלל תמיד במדבר כיון שעבדו ע"ז בחטא העגל. ולדעתו לא הקריבו כלל תמיד במדבר אפילו מראש חודש ניסן שהקימו המשכן שהרי הוא אומר מפורש מעשיה רק נאמרו בסניי והיא עצמה לא קרבה ולרבי עקיבא שאמר שרק שבטו של לוי הקריבו אותה שלא עבדו ע"ז ולדבריו משמע ששאר הצבור לא התנדבו מעות בשביל התמיד שנופין היו. ואפשר לרבי עקיבא כיון שנופין היו אז לא היו מחוייבין כלל ורק שבטו של לוי שלא עבדו ע"ז הם לבדם נתחייבו והם בעצמם נקראו צבור לקיים מה שכתוב תשמרו לשון רבים ואה"נ גם לדרידה לא היה יכול יחיד בעצמו אפילו משבט לוי יכול להקריבה. ועיין לשון רש"י סוף פקודי מ' פסוק כ"ט ויעל עליו את העלה פירש"י עולת התמיד ובפרשת קרח ט"ז פסוק י"ד אל תפן אל מנחתם והמדרש אומר יודע אני שיש להם חלק בתמידי צבור אך חלקם לא יקובל לפניך לרצון תניחנו האש ולא תאכלנו וכל זה דלא בשיטת רבי אלעזר. (ועיין קובץ שיעורים ב"ב סימן ת"ד).

כרם לפירש"י בחומש שגבו השקלים מראש חדש אייר של השנה השנית לצורך הקרבנות צבור הלא גבו מכל ישראל בשביל הקרבנות צבור.

ישראל שלחו קרבנותיהן אע"פ שהיו נזופין מחטא העגל ור"ע הכא לשיטתו דס"ל דבשר תאווה לא נאסר במדבר. ולפ"ד הנה מקום אתי ליישב תמיהת הרא"מ על הרמב"ן פרשת כי תשא שנראה מדבריו שהיו ישראל מביאין במדבר ק"צ בכל יום ולכן נצטוו שיתנו כל הצריך לכפרה שהגיע לכלל חיוב מצות מחצית השקל לקרבנות והוא נגד הא דהכא דקאמר שבטו של לוי לבד הקריבו, ולפ"ד הטו"א יש לקיים דברי הרמב"ן דס"ל דלא קי"ל כדברי ר"ע כאן אלא כר' ישמעאל משום דסוגיא במ"ק אולא כותיה וס"ל דאיידי נמי בק"צ ועיי"ש ע"כ. ולפי זה יש לומר דלרבי ישמעאל קרבו קרבנות צבור כל ארבעים שנה ואפשר שזה שיטת רש"י בחומש דלכך הוצרכו השקלי צבור כל ארבעים שנה לשיטת רבי ישמעאל.

והנה תנן בריש מסכת שקלים באחד באדר משמיעין על השקלים ובתלמוד ירושלמי שם ולמה באחד באדר, כדי שיביאו ישראל את שקליהן בעונתן ויתירם תרומת הלשכה מן החדשה בומנה באחד בניסן ופליגי שם בירושלמי בטעם הדבר למה תורמין באחד בניסן ר' שמואל בר יצחק אמר תרומת הלשכה כתחלתה דכתיב ויהי בחודש הראשון בשנה השנית באחד לחדש הוקם המשכן, ותני עלה ביום שהוקם המשכן בו ביום נתרמה תרומה, וטעם השני שם רבי טבי רבי יאשיה בשם כהנא נאמר כאן חדשי ונאמר להלן חדשי מה חדשי שנאמר להלן אין מונין אלא מניסן אף חדשי שנאמר כאן אין מונין אלא מניסן, וכו' דתני זאת עולת חדש בחדשו יכול יהא תורם בכל חדש וחדש ת"ל בחדשו לחדשי השנה, בחודש אחד הוא תורם לכל חדשי השנה, יכול באיזה חודש שירצה נאמר כאן חדשי ונאמר להלן חדשי מה חדשי שנאמר להלן אין מונין אלא מניסן. ע"כ [וכן איתא בירושלמי פרק קמא ראש השנה] אבל בתלמוד בבלי במסכת ראש השנה פרק קמא מביא רק כעין הטעם השני בשם ר'

מ"ז בתמוז עד ר"ח ניסן שהשרה הקב"ה שכניתו ביניהם ואז באמת נשב רוח צפונית ומלו בניהם ועשו פסח כרינו אבל בט' באב חטאו במרגלים ובאו בנוזיפה עד עברם את הירדן וא"כ עבר גם שנה שניה רובו בנוזיפה דהיינו מט' באב עד ר"ח ניסן ושפיר קאמר כל מ' שנה לא נשב רוח צפונית ע"כ מהערוך לנר. ועוד הקשה הרש"ש שם על לשון תוספות יבמות הנ"ל שעל מעשה העגל מחל להם הקב"ה ואמר סלחתי כדברך תמוה דאדרבה במרגלים מצינו לשון זה ולא בעגל ע"כ. ברם גם רש"י בפרשת עקב ט' פסוק י"ח ואתנפל וגו' נמצאו כלים ביום הכפורים בו ביום נתרצה הקב"ה לישראל בשמחה ואמר לו למשה סלחתי כדברך. ועיי' מנחת יהודה במחוקקי יהודה שם דכן הוא בפרקי דר' אליעזר סוף פרק מ"ו וכן מצאתי במדרש רבה פקורי פרשה נ"א, ודר"ל שם תמה שמקרא זה במרגלים כתיב ולא במעשה העגל ועיין שם שמביא משיטה מקובצת כ"ק דף פ"ב שהקשה את זה על הסדר עולם מתוספות שאנן ות' בשם ה"ר יהודה בן ה"ר י"ט דכל זה מדברי משה רבינו ע"ה שהיה אומר למקום סלח נא לעון העם הזה כאשר נשאת להם ביום הכפורים של אשתקד ואמרת לי סלחתי כדברך, וכיוצא בזה כתוב בבעלי התוספות על התורה שלח פסוק ז' עיי"ש ואכמ"ל.

המורם מכל הנ"ל דלשיטת רש"י שגבו שקלים לצורך קרבנות צבור יש לומר דהיינו כשיטת רבי עקיבא דקרבו קרבנות צבור בשביל כל ישראל מראש חדש ניסן יום הקמת המשכן עד גמר שילוח המרגלים בתשעה באב.

## ענף ג

וצופה הייתי להמצפה איתן בחגיגה שם עיי"ש שמביא מהטורי אבן דהא מילתא תליא כפלוגתא דר' ישמעאל ור' עקיבא כפ"ק דחולין דלר"י דס"ל דבמדבר נאסרו בבשר תאווה והיו צריכים להקדישם ולהקריבם שלמים ולדידיה ע"כ מוכח

המ"ד הראשון סובר דשקלו שקליהן באחד בניסן והמ"ד השני ר' טבי א"ר יאשיה סובר כפירש"י בחומש שלא שקלו שקליהם בשביל הקרבנות עד אחד באייר וא"כ אין למילף מתחילתן לדורות ולפיכך הוצרך ללמוד מהפסוק בחדשו לחדשי השנה, וכיון דהש"ס בבלי בשלשה מקומות הנ"ל מביא רק הך מאן דאמר אם כן מוכח דסובר ולא שקלו באחד בניסן אלא באחד באייר ואם כן לפי זה שפיר סתם רש"י לפרש כן בפירוש החומש ריש כי תשא דשקלו באחד באייר בשביל שקלים לקרבנות.

### ענה ד

והנה בפרשת ראה י"ב פסוק כ' כתוב כי ירחיב ה' א'היך את גבולך כאשר דבר לך ואמרת אכלה בשר כי תאזה נפשך לאכל בשר בכל אות נפשך תאכל בשר ופירש רש"י בכל אות נפשך וגו' אבל במדבר נאסר להם בשר חולין אלא אם כן מקדישה ומקריבה שלמים והוא כדעת ר' ישמעאל הנ"ל בפרק קמא דחולין דנאסר להם בשר תאזה במדבר ולא כדעת רבי עקיבא, אבל הרמב"ם פרק רביעי מהלכות שחיטה הלכה י"ז סתם כדעת רבי עקיבא בדמדבר הותר להם בשר נחירה ובמגיד משנה שם כתב ואע"ג דר' ישמעאל פליג עליה דרבי עקיבא דסבר בשר נחירה לא אשתרי כלל הא קיי"ל הלכה כר' עקיבא מחבירו [ועיין תורה תמימה ראה שם] והנה רש"י סתם לפרש כר' ישמעאל ויש לתמוה למה הניח דעת ר' עקיבא והלכתא כוותיה ופירש כר' ישמעאל [והגם שיש לומר כמו שכתב המהרי"ק בשורש קס"ה דמה שנוגע להלכתא דלעתיד לא נאמרו כללי הש"ס ואם כן כל שכן במאי דהוה ואינו נוגע עור. אמנם בזה יש חילוקי דעות עיין להרב חיד"א בעין זוכר מערכת ה' אות י"ג שכתב בהדבר ברור דהרמב"ם והראב"ד והסמ"ג והרע"ב לית להו כלל זה דבדקשים וטהרות נמי ילכו על פי כלל זה עכ"ל ועיין מה שכתבתי בהד אליהו חוברת ט' עמוד ל"ג].

יאשיה והכי גרסינן במס' ראש השנה דף ז' מנלן א"ר יאשי' אמר קרא זאת עלה חדש בחדשו לחדשי השנה אמרה תורה חדש והבא קרבן מתרומת הלשכה וגמרי שנה שנה מניסן דכתיב ראשון הוא לחדשי השנה וכו' ע"כ וכן איתא במסכת ראש השנה דף ז' עמוד א' בשם ר' יאשיה מגילה כ"ט ע"ב יומא ס"ה ע"ב אמר ר' טובי א"ר יאשיה.

ויש להבין מאי נפקא מינה מהנך תרי טעמי ובמאי פליגי וצופה הייתי להספר שקל הקדש על מסכת שקלים שכתב לבאר דלר' ישמעאל דמנודה שולח קרבנותיו וישראל הקריבו קרבנותיהם וא"כ היו שקלים גם במדבר ולר' עקיבא שסובר בשר תאזה הותר להם במדבר יש לומר ולא הקריבו בני ישראל במדבר קרבנות מטעם שהיו מנודים ורק שבטו של לוי הקריבו משלהם ואם כן לדבריו לא היה שקלים לבני ישראל במדבר. ואם כן ר' שמואל בן יצחק סובר הטעם תרומת הלשכה כתחלה איהו אויל בשיטת ר' ישמעאל ורבי טבי אמר רבי יאשיה שדורש מהפסוק בחדשו לחדשי השנה איהו סובר כרבי עקיבא ולא היו שקלים במדבר.

והנה לפי דברי השקל הקודש הנ"ל נמצא דהבבלי שמביא במס' מגילה כ"ט וביומא דף ס"ה רק הטעם של ר' טבי א"ר יאשיה ובמסכת ראש השנה הך טעם מר' יאשיה אם כן סובר סתמא דהבבלי כר' עקיבא ולא הקריבו ישראל קרבנות במדבר ולא שקלו שקליהם שלא כדעת רש"י ורמב"ן הנ"ל שפירשו כמו שיטת ר' ישמעאל ועוד סתמא דהש"ס במסכת מועד קטן דף ט"ו ע"ב מנודה מהו שישלח קרבנותיו אמר רבי יוסף ת"ש כל אותן שנים שהיו ישראל במדבר מנודין היו ושלחו קרבנותיהן הרי סתמא דהש"ס כר' ישמעאל שהיו מקריבין ישראל את קרבנותיהן במדבר ונאסרו להם בשר תאזה.

ונלע"ד לפרש הך פלוגתא דירושלמי ריש שקלים דשניהם לעולם סברי כר' ישמעאל דשלחו קרבנותיהם במדבר וא"כ שקלו שקליהם והמחלוקת מתי שקלו בתחלה,

ועיין העמק דבר להנצי"ב דבמדבר שם פסוק מ"ב מה שמעמ מפי חתנו הגאון מוהרי"ץ זצ"ל בשם האר"י הקדוש. וכתב שם זו"ל ומזה למדנו דעת האר"י זיל כמש"כ שהיו מונגן שמות הכתובין בפתקאות ולא ע"י בקע לגולגולת עכ"ל וצ"ע. כנ"ל.

ויש עוד להביא רא"י לרש"י שתופס לעיקר כדעת ר' ישמעאל מהא דמסכת מועד קטן דף ט"ו ע"ב דאיבעיא שם מנודה מהו שישלח קרבנותיו אמר רב יוסף ת"ש כל אותן שנים שהיו ישראל במדבר מנודין היו ושלחו קרבנותיו ופירש הטורי אבן בחגיגה דף ו' ע"ב דפשיט לה אליבא דר' ישמעאל שסובר שבמדבר שנאסר להם בשר תאוה והוצרכו להקדיש ולהקריב ואז לאכול בשר אבל אליבא דר' עקיבא אין שום רא"י חזינן מהש"ס מוע"ק דתפס לעיקר דעת ר' ישמעאל.

וכדמות רא"י יש להביא דלמה בחר הבבלי למילף מחדשי השנה ולא כמ"ד דבאחד בניסן שקלו שקליהם בתחלה, ילה"ר משבת דף פ"ז שמביא הברייתא דסדר עולם אותו יום נטל עשר עטרות ומנה להו עיין שם ולא הזכיר גם כן ראשון לשקלים ואז הוה י"א עטרות ש"מ שלא גבו שקלים באותו יום, וצ"ע שם ברש"י ראשון לעבודה לסדר עבודת צבור תמידין ושאר קרבנות של תרומת הלשכה עכ"ל הלא לשיטת רש"י לא היה עדיין תרומת הלשכה דעדיין לא גבו השקלים וצריך לומר דלסימנא נקט שאת הקרבנות שאחר כך היו באין מתרומת הלשכה התחילו להקריבן מאחד בניסן אבל אה"נ דעדיין לא היה שם לשכה ולא תרומת הלשכה.

ויש להעיר דמה שכתב הרמב"ם פ"ד מהלכות שחיטה הלכה י"ז כדעת ר' עקיבא דבמדבר מותרין היו בבשר נחירה אם כן מה זה שכתב הרמב"ם שם באותו הלכה ונצטוו במדבר שכל הרוצה לשחוט לא ישחוט אלא שלמים שנאמר וכו' הלא לדעת ר' עקיבא לא הקריבו קרבנות דנופין היו. ואח"כ מצאתי

ויש לומר דרש"י לשיטתו כיון דפירש בפרשת כי תשא שהמנין שמנו בריש ספר במדבר היה על ידי שקלים לצורך הקרבנות וכן פירש בריש במדבר שהמנין היה על ידי מחצית השקל שפירש לגולגלתם על ידי שקלים בקע לגולגולת וזהו רק לשיטת ר' ישמעאל שהקריבו קרבנות במדבר ולא כר' עקיבא אם כן לשיטתו אויל גם בפרשת ראה לפרש הפסוקים על פי שיטת ר' ישמעאל שנאסר להם בשר תאוה במדבר והקריבו קרבנות ורק על ידי זה אכלו בשר.

והנה בריש ספר במדבר פליגי בזה איך היה המנין דרש"י סובר ע"י מחצית השקל וכן כתב הרמב"ן אבל האברבנאל כתב שלא נמנו ע"י השקלים אלא לגולגלתם וז"ל לכן עתה שהיה המנין הכרחי בעם צוה יתברך שיעשה אותו מבלי בקע ולא מדבר אחר מפחד המגפה, כי שלוחי מצוה אינם נזוקים עכ"ל ואותו מאן דאמר בירושלמי ששקלו שקליהם באחד בניסן אפשר סובר כהני מפרשים שהמנין של אחד באייר לא היה על ידי שקלים.

וראה זה פלא שבספר לקוטי תורה מהאר"י הקדוש ומהרח"ו זצ"ל ריש במדבר כתב שהמנין היה שכתבו על השמות כפנקס ומנו אותם עיש"ה וכן הוא כשער הפסוקים משמונה שערים שם ובספר שמן ששון העיר שם שכן הוא בלקוטי תורה ויותר לא העיר, ולכאורה איך סתם לפרש נגד הדעות שהמנין היה ע"י שקלים הלא כן הוא מפורש בזהוה במדבר דף קי"ז ע"ב ואי תימה ישאל איך אתמנון, אלא כופרא נטלי מינייהו וכו' וחושבנא לא היו עד דיתכניש כל ההוא כופרא וסליק לחושבנא ובקרימיתא מברכן להו לישראל ולבתר מנאן ההוא כופרא ולבתר מהדרין ומברכין לון לישראל אשתכחו דישאל מתברכין בקדמיתא ובסופא ולא סליק בהו מותנא. ע"כ הרי מפורש יוצא מפי הזהוה הקדוש שהחושבן היה על ידי כופרא דהוה מחצית השקל וצ"ע.

היו לצורך קרבות ציבור אם כן איך היה להם שקלים בשני בניסן הקודם לה.

ואפשר יש לומר לפי מה שכתבתי לעיל שהך מילתא מחלוקת היא בירושלמי ותני שם ביום שהוקם המשכן ביום נתומה תרומה וכן סובר ר' שמואל בר יצחק שם והסיפרי זוטא סובר כאותו מאן דאמר אבל רש"י סובר כאידך מ"ד כרבי יאשיה כיון דהכבלי מביא רק את דעתו ולא זכר התלמוד בבלי אידך מ"ד סובר שתרומת הלשכה היה באחד בניסן ואם כן אין קשיא על רש"י מהסיפרי זוטא שנקט בדעת הסוברים שלא כרש"י.

ולפי מה שתירץ האמבזה דסיפרי שם לפרש שקודם שנמנו בני ישראל בחדש השני גבו מקודם מכל ישראל ונקרא ע"ז תרומת הלשכה יש להקשות כיון שלא היה חוב קבוע כמו שהיה לדורות, אם כן איך ילפינן דורות שהוא באחד בניסן כמו אז בתחילת המשכן, אדרבה יותר היה נראה ללמוד מהשקלים שהביאו בחדש השני שאז היתה הציווי וחייב להביא את שקליהם ואדרבה היה לן לומר כבתחילה כמו שהיה בראש חדש אייר ולא בראש חדש ניסן.

בעונג יום טוב סימן נ"ג דכוונת הרמב"ם רק על שבט לוי שהם היו שהביאו שלמים.

ולפי מה שכתבנו לעיל דלרבי עקיבא לא היו בני ישראל נזופין מראש חדש ניסן עד תשעה באב אם כן יש לומר שדברי הרמב"ם קאי גם כן על כל ישראל ונפקא מינה שהיו מקריבין שלמים מראש חדש ניסן עד תשעה באב.

והנה בחדש אדר השני התשנ"ז אמר לי ידידי הרה"ג ר' משולם זושא האכהויוזער שליט"א לעיין בספר אמבזה דסיפרי סדר חקת שמדבר בענין הזה, ועיינתי שם ומצאתי שמעורר מדברי רש"י שבת הנ"ל דף פ"ז שהבאתי לעיל ועיין שם מה שכתב. וראשית דבריו שהקשה על הסיפרי זוטא שתניא שם דבר אל בני ישראל משל ציבור היתה פרה באה, אינה באה לא משל יחידים וכו' והקשה שם דמשמע דגם פרה הראשונה היתה באה מתרומת הלשכה ואין משכחת לה, דהרי בשני בניסן בשנה השנית נשרפה הפרה ולרש"י שרק בראש חדש אייר בשנה השנית נמנו על ידי השקלים ואלו השקלים

★ ★ ★

הרב יואב רוזנטל

## בענין שחרוריתא דאשייתא

דגולנותא, ורב מיירי בדקיימא לאגרא והוי זה נהנה וזה חסר ולכן משלם שכרה (או פחתה אם הוא יותר משכרה), ושמואל מיירי בדלא קיימא לאגרא והוי זה נהנה וזה לא חסר ולכן אינו משלם אגרא כמסקנת הגמ' לעיל בפרק שני (אלא רק פחתה אם היה פחת).

ולישנא שניה דר"פ מעמידה דבריהם בציוור של ספינה דקיימא לאגרא, ורב מיירי כשנחת לה אדעתא דאגרא ולכן משלם שכרה כדין זה נהנה וזה חסר, ושמואל מיירי בנחת אדעתא דגולנותא, שאו יש לו דין גולן שמשלם כשעת הגזילה, (ואינו משלם שבח ולא הנאה, דברשותו נהנה), ולכן משלם רק פחתה להשוות ערכה לשעת הגזילה ותו לא.

(ובפשטות שתי הלישנות דר"פ לא פליגי אהרדי, אלא הם שני אופנים שונים לכאר דברי רב ושמואל ותרווייהו איתנהו. דהיינו בספינה דלא קיימא לאגרא משלם פחתה, וכן בקיימא לאגרא ונחית אדעתא דגולנותא. ורק בקיימא לאגרא ונחית אדעתא דאגרא משלם שכרה).

ג. והקשה הרשב"א שם על לישנא ראשונה דר"פ אליבא דשמואל מדוע בספינה דלא קיימא לאגרא משלם רק הפחת ולא שכרה, והרי קיי"ל דכל שצריך ליתן כל שהוא מחייבין אותו בכל, וכדאמרין בפרק כיצד הרגל דכל דאיכא שחרוריתא דאשייתא מעלה שכר שלם וכו'? ומתוך הרשב"א "וי"ל שיש לחלק בין קרקע למטלטלין". עכ"ל.

והנה הרשב"א סתם ולא פירש דבריו ולכא' תירוצו צ"ב, דאם ע"י חסרון כל שהוא ה"ו נהפך לגדר זה נהנה וזה חסר, א"כ מה לי קרקע ומה לי מטלטלין הרי עכ"פ הוא נהנה וחייב לשלם על הנאה זו?

א. הגמ' בפרק ב' דב"ק (כ. שו"ט כדן זה נהנה וזה לא חסר אי חייב או פטור, ומסקנת הסוגיא (שם כא.) שהדר בחצר חבירו שלא מדעתו (בבית דלא קיימא לאגרא) אין צריך להעלות לו שכר (מטעם ושאייה יזכת שער או כיתא מיחבא יתיב יעו"ש).

בגמ' שם (כ:) מובאת המשנה בב"מ (ק"ז.) ת"ש רבי יהודה אומר אף זה דר בחצר חבירו שלא מדעתו צריך להעלות לו שכר. (ומיירי התם בבית ועלייה של שנים שנפלו ובעל הבית אינו רוצה לבנות, ואם בעל העלייה בנה הבית ודר בתוכה צריך להעלות שכר לבעל הבית, אלא בעל העלייה בונה את הבית ואת העלייה וכו'. יעו"ש). ומשם ראייה לכא' שזה נהנה וזה לא חסר חייב, ודוחה הגמ' "שאני התם משום שחרוריתא דאשייתא", (פירש"י, שמשחיר לו הכתלים "הלכך חסר הוא", אבל בית ישן לא. עכ"ל).

וכתבו התוס' שם (כא. ד"ה ויהי) ומחמת כן חייב לשלם מה שנהנה אע"פ שלא חיסר כל כך וכן מוכח כולה שמעתין כדאמרין לעיל משום שחרוריתא דאשייתא. עכ"ל. ומבואר דאם נהנה מחבירו וגורם לו חסרון ע"י, יש לו חיוב תשלומין על הנאה (ולא על החסרון), ואפילו בחסרון קל ה"ו נהפך לגדר "זה נהנה וזה חסר" שחייב.

ב. בפרק הגחול עצים (ב"ק צז.) איתמר התוקף ספינתו של חבירו ועשה בה מלאכה, אמר רב רצה שכרה נוטל רצה פחתה נוטל, ושמואל אמר אינו נוטל אלא פחתה. אמר רב פפא לא פליגי, הא דעבידא לאגרא הא דלא עבידא לאגרא. ואב"א הא והא דעבידא לאגרא הא דנחית ליה אדעתא דאגרא והא דנחית ליה אדעתא דגולנותא. ע"כ.

דהיינו רב ושמואל אינם חולקים אלא מדברים בציוורים שונים. וללישנא קמא דר"פ מיירי שתקף הספינה לא אדעתא

וזה כוונת הרשב"א שמחלק בין קרקע למטלטלין, ויוצא מדבריו חידוש שכל דין "שחזוריתא דאשייתא" נאמר רק בקרקע ולא במטלטלין! ודו"ק.

ויעו' בחזו"א ב"ק (סי' כ אות א) שמביא הרשב"א ש"חילק בין קרקע למטלטלין, ולא נתפרש הטעם דבמטלטלין לא מצי תבע אגרא אע"ג דאיכא פחתא", וכתב החזו"א לחלק בדעת הבעלים בין קרקע למטלטלין, ודבריו צ"ב יעו"ש. ובסו"ד כתב עוד חילוק ויתכן שכוונתו למש"כ. (ויעו' עוד באות ד שם ומזכיר שם שואל שלא מדעת).

[בעוד אופן נראה לרייק בדבריו רש"י, דה"סתמא" משתנה לפי מצב ומטרת הנכסים, דהיינו אם לוקח בסתמא רבר שעומד לאגרא אמרינן שכוונתו לשכירות, ואם לוקח ב"סתמא" דבר שלא קיימא לאגרא בכה"ג נחשב שכוונתו לגזול. אמנם לאופן זה כמעט אין חילוק בין שתי הלישנות בגמ', משא"כ לאופן הראשון שכתבנו הרי שלישנא ראשונה בגמ' מחלקת בין מצב הנכסים ולישנא שניה מחלקת בכוונת התוקף, ומיושב טפ"י].

ה. השער המלך (פ"ג מגזילה ה"ט) מביא דברי הרשב"א הנ"ל ומחלק כעין דברינו דשמואל מיירי ביורד ע"ד לגזול ולכן יש חילוק בין קרקע למטלטלין בזה (דקרקע אינה נגזלת). אמנם צריך להוסיף את הנקודה של שואל שלא מדעת, דאל"ה הרי זהו גופא חילוק הגמ' בלישנא שניה ומה בינה ללישנא ראשונה? וע"כ דבלישנא קמא מיירי שירד ע"ד אגרא ורק ממילא יש לו דין גזול בדלא קיימא לאגרא דהוי שואל שלא מדעת וכנ"ל.

ובתרומת הכרי (הנו"ל סוף אות ג) בסיום דבריו כתב ליישב קושיית הרשב"א דשמואל מיירי דנחת לה ע"ד גזילה. ומדייק מדברי רש"י הנ"ל דרב מיירי "סתמא" שנחת ע"ד אגרא, ושמואל דמיירי בדלא קיימא לאגרא היינו ד"סתמא" נחת ע"ד גזילה (ונראה שהוא למד כאופן השני שכתבנו לעיל סוף

ויעו' בקובץ שיעורים שם (ח"א ב"ק אות קכה) שהביא הרשב"א הנ"ל ונשאר בצ"ע על דבריו. וע"ע בתרומת הכרי (סי' שסג סעי' ה) שכתב ובאמת לא מצאתי חבר להרשב"א בזה שמחלק בין קרקע למטלטלי "וגם לא מצאתי טעם להאי חילוקא".

ד. ונראה בס"ד לכאר דברי הרשב"א, דהנה רש"י כתב שם בלישנא קמא דר"פ אליבא דרב (ר"ה עביד לאגרא) "סתמא" כי נחית לה אדעתא דאגרא נחית, הלכך לאו בתורת גזול דיינינן ליה, ונותן שכרה על כורחו אם רבין הן על דמי פחתה. עכ"ל.

ומדבריו נראה לומר דהגם שבלישנא ראשונה נקודת ההכרל בין רב ושמואל היא אם הספינה קיימא לאגרא או לא, והתוקף ירד על דעת להשתמש ולהחזיר, עכ"פ יוצא ממילא עוד חילוק במציאות, דכאשר הספינה קיימא לאגרא יש לתוקף דין שוכר, אבל כאשר אינה עומדת לשכר, הגם שהתוקף ירד לה "סתמא" ע"ד להשתמש ולא לגזול הרי הוא ממילא נחשב גזול דיש לו דין של שואל שלא מדעת! (ועצם הדבר שהספינה עומדת או לא עומדת לשכר משנה ממילא את דין התוקף הגם שבתרומתו כוונתו שווה). וכן מפורש בשו"ע ובלבוש (חור"מ סי' שסג סעי' ה) דמטעם שואל שלא מדעת קאתינן עלה.

וממילא אם הוא נחשב גזול הרי דינו שלם רק פחתה כדין כל הגולנים שמשלמים כשעת הגזילה, וכדברי שמואל ללישנא שניה דר"פ. דהיינו כשיורד ע"ד גזלות לספינה דקיימא לאגרא, או יורד "סתמא" (או אפילו ע"ד אגרא) לספינה דלא קיימא לאגרא, דינו כגזול. ורק כשיורד סתמא לספינה דקיימא לאגרא דינו כשוכר (וכיורד שם ע"ד אגרא).

אמנם דבר זה הוא רק במטלטלין, אבל בקרקע שאינה נגזלת למרות שהוא "שואל שלא מדעת" (בכית דלא קיימא לאגרא) אין לו דין גזול אלא שואל, ואם נכנס לבית חדש ויש שחזוריתא דאשייתא ממילא יש לו דין "זה נהנה וזה חסר" ומשלם שכרה משלם.

אמנם נראה דאינו קשה, דאין כוונת הרשב"א לחלק בין "מטלטלין" ל"קרקע" בדוקא, אלא דבאופן שנעשה גולן ממילא אין חיוב נהנה אלא חיוב חשבה דגזילה, ובפועל יש חילוק כללי בין קרקע למטלטלין דקרקע אינה נגזלת. אבל במקום שגם המטלטלין לא יגזלו הרי שיוזנה הרשב"א שיש בהם דין "נהנה" ושייך שם שחרוריתא דאשייתא.

והנה בגמ' שם מיירי שתחב לו חבירו בבית הבליעה, ויש לעיין בציוור זה מי נחשב גולן, הראשון או השני. ונחלקו בזה הראשונים בכתובות שם, יעו"ש בתוס' (ד"ה ואי) דלרש"י והריצב"א השני הוי גולן ולתוס' הראשון נחשב גולן ולא השני. וא"כ א"ש התוס' לשיטתם דשם אין השני גולן וממילא כל זמן שלא נשתנה הדבר הרי שיש לו חיוב הנאה כלפי הבעלים דהרי ברשותם נהנה וממילא שייך שם דין שחרוריתא דאשייתא הגם שמיירי במטלטלין. ודו"ק. (והריצב"א לשיטתו שם בד"ה לא, ע"ש ואכמ"ל).

בתרומת הכרי הנ"ל הביא מהרא"ש בפ"ב דב"ק דרמי בר חמא רוצה להוכיח מהמשנה שם שאם אכלה פירות ברה"ר משלם מה שנהנית דוה נהנה וזה לא חסר חייב, והקשה הרא"ש (מובא בשיטה שם) דהרי עכ"פ הוא חסר ומה ראייה היא, ותירץ דרמי בר חמא לית ליה האי דין דשחרוריתא דאשייתא. והקשה התרומת הכרי לפי הרשב"א הנ"ל הרי במטלטלין ממילא ליתא לדין זה? יעו"ש בדבריו.

אמנם לפמ"ש לכאור' ל"ק דשם מיירי באכילת בהמה ואין לה דין "גולן" וממילא נשאר על הבעלים חיוב "נהנה" הגם שמיירי במטלטלין.

ז. הראב"ד בשיטה שם (צו). למד שדין "שואל שלא מדעת גולן הוי" אין הכוונה שיש לו דין גולן גמור אלא רק שהוא מתחייב באונסין כגולן אבל באמת הוא נחשב שואל. (דהיינו יש לו חיוב אחריות גולן ולא קנין דגולן). יעו"ש.

אות ד יעו"ש וממילא לא שייך בזה הנדון דהנאה ושחרוריתא דאשייתא מכיון דמשלם כגולן. אולם הוא עצמו מקשה על דבריו דאם כן היינו חילוק הגמ' בלישנא שניה (הא) והא דעבידא לאגרא הא דנחית ליה אדעתא דאגרא והא דנחית ליה אדעתא דגזלנותא) ולכאור' הגמ' יכלה לומר שה"ה אם הא והא לא עבידא לאגרא והעיקר אי נחית אדעתא דאגרא או גזלנותא. יעו"ש. (וגם עצם מש"כ מהני לתרץ קושיית הרשב"א אבל אין בזה הסבר על תירוץ הרשב"א, ויותר תימה שהרשב"א עצמו מסיים דבריו "ובתוקף שלא לגזול קיימא" כו', יעו"ש רצ"ע).

אמנם לפי מש"כ לעיל ה"ז מיושב, דבלא קיימא לאגרא ממילא יש לו תמיד דין גולן, בין אם נחת ע"ד גזלנותא ובין אם נחת ע"ד אגרא, דעכ"פ הוא שואל שלא מדעת. וחילוק הגמ' בלישנא שניה הוא דוקא בקיימא לאגרא. ובלישנא ראשונה מיירי שירד "בסתמא" דהיינו כוונתו להשתמש ולהחזיר ולא לגזול. ורק ממילא נוצר חילוק (ברין התוקף) בין קיימא לאגרא או לא ומשנה מעמד התוקף אם הוא נעשה שוכר או נהפך לגולן.

ואם כן, לפי שתי הלישנות לרב הוא נחשב שוכר ולשמואל גולן, וכל החילוק בין תירוצי ר"פ הוא רק שני סוגי אופנים של גולן (בלישנא ראשונה הוא גולן מצד המציאות שלקח חפץ שאינו עומד לאגרא, ובלישנא שניה הוא גולן מצד שכוונתו לגזול).

ו. בשער המלך הנ"ל מביא בהמשך דבריו תוס' בכתובות (ל: ד"ה לא צריכא) שמפרשים הגמ' שם בתוחב לו חבירו חלב של אחר ואכלו דמתחייב האוכל לשלם, ופירשו התוס' דחייב האוכל לשלם הוא מדין שחרוריתא דאשייתא, דמכיון שהוא גורם חסרון בחלב ע"י שמקלקלה באכילתו ממילא הוא מתחייב בכל ההנאה. יעו"ש. והקשה שער המלך דלדברי הרשב"א הנ"ל הרי אין במטלטלין דין שחרוריתא דאשייתא, וא"כ מבוואר דהתוס' חולקים לכאור' על יסוד הרשב"א.

"חסרון". ויעו"ש בשיטה שהראשונים דנים במהות הפחת שבסוגיין).

ח. יוצא מדברינו דישנם שני מהלכים לבאר הסוגיא, לרשב"א מיירי אפילו בפחת מחמת שימוש, והא דאין בספינה חיוב הנאה (הגם שיש פחת ו"שחרוריתא דאשייתא") מכיון שהיא מטלטלין (וחייב בתורת "גולן"). ולראב"ד גם במטלטלין שייך שחרוריתא דאשייתא (דשואל שלא מדעת אינו קונה ויש חיוב על ההנאה), אבל מיירי בחסרון צדדי שלא נהנה ממנו ולכן משלם פחתה בלבד.

וביאור שורש המחלוקת (אי שחרוריתא דאשייתא מיירי בכל חסרון או דוקא בחסרון שהוא חלק מההנאה) נראה ע"פ מש"כ בחי' רא"ל מאלין (ח"ב סי' טט) לחקור אי חיוב "זה נהנה וזה חסר" הוא חיוב מחודש על ה"הנאה", או שיש כאן טענת "ממוני גבך". יעו"ש באורך.

ונראה דהרשב"א ילמד כצד ראשון וממילא בכל חסרון שייך טענת "זה חסר" כדי לחייבו על ההנאה שנהנה (דממילא כשיש חסרון כל שהוא הוי בכלל גדר זה נהנה וזה חסר וחייב על כל ההנאה, ולא על החסרון).

והראב"ד ילמד כצד שני דזהו חיוב של ממוני גבך, ודוקא כשהחסרון הוא חלק מההנאה שייך טענה זו משא"כ בחסרון צדדי שאינו קשור להנאה הוי נוק בעלמא (שצריך לשלמו) אבל ההנאה נשארת בגדר זה נהנה וזה לא חסר (דהנאה שאין בעצמותה "לקיחת ממון" לא שייך בה טענת ממוני גבך). ודו"ק.

ונהנה לפי סברא זו אין לכאור' מקום לחילוק הרשב"א בין מטלטלין למקרקעי ע"פ מש"כ לבאר לעיל, דלפי מש"כ הראב"ד גם במטלטלין שייך דין שחרוריתא דאשייתא דהגם שהוא שואל שלא מדעת עכ"פ אינו קונה המטלטלין ושייך לחייבו על ההנאה.

ונראה דהאחרונים שהבינו דלא כרשב"א למדו כראב"ד ולכן מיאנו בחילוק הרשב"א. ויעו' כדברי יחזקאל (סי' נב אות ד-ו) שהאריך בדין זה דשואל שלא מדעת, והביא שהנימוק"י בפ"ק (יא.) חולק על הראב"ד וס"ל דחשיב גולן גמור, (וכן דעת התוס' במנחות קא. ד"ה אע"ג), וכן צ"ל בדעת הרשב"א וכו"ל.

אמנם למהלך הראב"ד הדרא קושיית הרשב"א הנ"ל (אות ג) לדוכתה - מדוע בספינה כאן לא אמרינן לדין שחרוריתא דאשייתא? וצ"ע.

ונראה ליישבו ע"פ מש"כ השואל ומשיב (כרך ד ח"ג סי' פב) לחלק מסברא דנפשיה דדוקא כשהחסרון הוא חלק מההנאה איתא לדין שחרוריתא דאשייתא, אבל כשהחסרון הוא צדדי אין מגלגלים עליו את הכל, יעו"ש. (ובספינה ילמד הראב"ד דמיירי בחסרון וקלקול צדדי ולא בפחת שהוא מחמת השימוש. ופחת מחמת השימוש ס"ל דלא חשיב "חסרון", וכמו בבית ישן וליכא לדינא דשחרוריתא דאשייתא, ודוקא בבית חדש שייך טענה זו דשחרוריתא דאשייתא, דגורם שינוי מהות. אמנם הרשב"א לעומתו יכול ללמוד דשונה הפחת דספינה מהפחת דשחרוריתא דאשייתא בבית ישן, דבספינה יש הרבה פחת מחמת השימוש ונחשב

# בירורי הלכה

## תשובות בדיני גרף של רעי בשבת

הנני שולח ג' תשובות על שאלות ששאלתי למרן הגרש"ז אויערבאך זצ"ל בתוספת ביאורים לבאר השאלה והתשובה ביתר שאת בס"ד.

ויה"ר שיהא לתועלת ולזיכוי הרבים, ולעשות בזה נח"ר לבורא ית"ש.

משה מ. יאדלר

מח"ס מאור שבת

הנאון רבי שלמה זלמן אוירבאך זצ"ל

### א. עצמות וקליפין שבגדר גרף של רעי - סילוקו שלא בפעם אחת

[לשון השאלה: עצמות וקליפין שעל גבי השולחן שהתחיל לסלקם מחמת שמאוס לפניו ומשום ההיתר של גרף של רעי<sup>(א)</sup>, ואחר שהוריד הרוב, נשאר מעט וזה כבר אינו בגדר של רעי, יש להסתפק אם מותר להמשיך לסלק מהשולחן, אף שאינו ממשיך ברצף אלא אחר זמן או דוקא כשממשיך ברצף מותר<sup>(ב)</sup>].  
מה ששאל בענין עצמות וקליפין וכו' - מותר רק ברציפות<sup>(ג)</sup>.

### ב. סילוק "גרף של רעי" על ידי מי שלא מאוס אצלו

[שמעתי בשם מרן: כשיש גרף של רעי מותר לסלקו אפילו מי שזה לא מאוס לפניו ואינו בשבילו בגדר גרף של רעי<sup>(ד)</sup>].  
מה ששמע בשמי שכשיש גרף של רעי מותר לסלקו אפילו וכו' - נכון הוא.

### ג. סילוק דבר מוקצה כשיבוא רק אחר כך לגדר גרף של רעי

[שמעתי בשם מרן: גרף של רעי אף שעתה עדיין אינו מאוס, ורק למחר יהא מאוס לו, מותר לסלקו<sup>(ה)</sup>].  
מה ששמע בשמי<sup>(ו)</sup> לענין גרף של רעי שעתה וכו' - נכון הוא<sup>(ז)</sup>.

★ ★ ★

הרב משה מ. יארלר

## ביאורים על הנ"ל

(ב) כוונת השאלה היתה כשלא עשה הפסק גדול אלא הפסק מועט כגון שנכנס להכניס הפסולת לאשפה ונשתהה מעט, אבל בהפסק גדול פשיטא שאסור להמשיך והוי פעולה חדשה, וכיון שזה הנשאר אינו בגדר גרף של רעי אסור לסלקו.

ובאמת שיותר מזה נשאלתי מחכ"א שליט"א שמתפק אפילו בפעולה אחת אם מותר לתחילה לפנות כל הפסולת, דלכאורה צריך לשים עין ולראות שלא יפנה יותר ממה שהוא בגדר גרף של רעי, ולא יותר ממה שהצורך של ימאס.

ומ"מ מדרשתי הפוסקים, ולא הורו כן שלא הותר לו ליקח הכל, אלא רק חלקו או רובו הנצרך לסלק שלא יהיה מאוס, ולהותר המותר, משמע שמותר לו באותו פעולה לסלק הכל. ולפי תשובת מרן זצ"ל שמותר כשעושה ברציפות משמע דאף שאינו מסלק בפעולה אחת ממש מותר. ועיין בס"ק שאח"ז.

והנה אף שכתבתי שכוונתי בהשאלה היתה כשעשה איזה הפסק קטן, ועדיין עסוק באותו ענין של ניקוי וסילוק האשפה וכמו שכתבתי לעיל, מ"מ שגיתי בזה שלא פירטתי כ"ז בשאלתי שיהא ברור כן בלשון השאלה, שאז היתה תשובת מרן ז"ל מתכהרת יפה, אבל עתה איני יודע כוונת מרן זצ"ל אם צריך רציפות ממש ואם ישפוך הפסולת לכלי האשפה המונחת בחדר אחר ומיד יחזור להמשיך לסלק שאר הפסולת המונח על השולחן כבר אינו נחשב רציפות או רס"ע למרן זצ"ל דגם זה נקרא רציפות שהרי עסוק בענין זה כל שאינו עושה הפסק ממש ורק אם עשה הפסק ממש, אפילו שאינו הפסק גדול אסור להמשיך לסלק הפסולת לאשפה.

(ג) עיין מה שכתבנו בס"ק הקודם שיש לעיין מהו גדר ברציפות שכתב מרן זצ"ל.

(א) ע"פ הדין המובא במשנ"ב סי' ש"ח ס"ק קט"ו שאם נתקבצו הרבה יחד ומאוס עליו להניחו כך על השלחן מותר להעבירן בידיים (כלומר ולא רק לגרר אותם ע"י כף עיי"ש), והוו ליה לדידיה כגרף של רעי [כן משמע בגמרא ע"ש] עכ"ל.

וכ"כ בר"ן בשם הרשב"א בס"פ המצניע ומובא בב"י סי' של"ז לענין כיבוד הבית (באופן שמותר לכבד) דאפילו אם יש בו דברים האסורים בטלטול שרי לכבד מידי ההוי אגרף של רעי, והביאו המ"א שם בסק"ד והרב בס"ב והמשנ"ב בס"ק י"ב, לענין קליפי אגוזים וכיו"ב, ומובא גם בכה"ח סי' ש"ח ס"ק קפ"ד ועיי"ש.

אגב בלמדי בשיעורי לפני חברים מקשיבים נתעוררתי שיש להעיר בלשון השו"ע ברין גרף של רעי, כתוב בגדר דין זה (בסי' ש"ח ס"ק ל"ד) "כל דבר מטונף כגון רעי וקיא וצואה", ולמה הזכיר רק דברים אלו שמאוסים על האדם עשרת מונים מעצמות וקליפין וכו"ב אפילו צבורים, ואין לך דבר נוסף המאוס כמותם, ולא הזכיר דברים שמאוסותן פחותים מהן כעצמות וקליפין.

פתח חכ"א מהשומעים ה"ה הרה"ח רבי מנדל בינקה שליט"א ואמר, שיש ליישב בפשטות דבשו"ע מיירי בחצר כמפורש שם להדיא, ואכן בחצר רק בדברים המאוסים ביותר נפשו של אדם קצה מהן, משא"כ בבית וביותר על השולחן שאוכל, התם גם דברים שאין מאוסים כ"כ מיקרי גרף של רעי, עכ"ד. ומה"ט עצמות וקליפין שעל השולחן מיקרי גרף של רעי, וכן מצינו בגמ' בגרעיני תמרים (שבת קמג ע"א), ובטיט הריחיים (ביצה לו:), ועיין בב"י גם מענין צבע הנשפך בבית, וכל אלו כשהם בחצר לא מיקרי גרף של רעי, ודפח"ח.

מפריע לו כלל אלא שזהו עבודתו לנקות השולחן.

ונראה לכאורה דאף דמסתבר דמה שהשיב מרן זצ"ל להיתר, היינו כשעושהו לתועלת אלו שהוא אצלם בגדר גרף של רעי, שבגלל זה הותר לפנותו הן על ידם הן ע"י אחר כשבילים, אבל כשמפנהו בשביל צורך אחר, שלא מחמת מיאוס כלל, כגון שמפנהו לצורך מקומו, לכאורה לא שייך להתיר משום גרף של רעי, מ"מ גם בנידון הב' דמלצר נחשב שעושה לצרכם שלא ימאסו אף שעושהו בשביל חובתו, דהרי היא גופא ראשית חובתו לסלק הגרף של רעי מאלו שיכואו לאכול אח"כ כסעודה שאח"ז.

[ובעומדי לפני ההדפסה העירוני, שהשאלה לא הובהרה כל צרכה ויש מקום לפרש לשון השאלה כדלהלן: כשיש גרף של רעי, כלומר דבר שהוא בגדר זה. לסתם בנ"א, וכגון עצמות וקליפין כשנתקבצו הרבה שכתב המשנ"ב בסימן ש"ח ס"ק קט"ו שהוא בגדר גרף של רעי, אף אם למי שיושב שם אינו בגדר גרף של רעי, שהוא ממיעוט בנ"א שאינן מקפידים ע"ז (וכגון שרגיל בכך, ואין זה מעורר אצלו סלידה וגועל), מ"מ מותר לו לפנותו, דאמרינן בטלה דעתו.

אך לכאורה נראה דאין שייך בכה"ג לומר בטלה דעתו, דסוף סוף אין המוקצה מפריעו ולמה יהא מותר לטלטלו. וכן משמע מלשון המשנ"ב הנ"ל דבדידה תליא מילתא, שכתב וז"ל, ואם נתקבצו הרבה יחד (עצמות וקליפין) ומאוס עליו להניחן כך על השולחן, מותר להעבירן בידיים דהוה ליה לדידה גרף של רעי, משמע דדוקא משום דהו"ל לדידה גרף של רעי, דבדידה תליא מילתא, וכן הורה הגר"י פ"ש זצ"ל לענין קליפות, דרק לגבי מי שמאוס לו נקרא גרף של רעי.

ולכן אין נראה שמרן זצ"ל לא כיוון להשיב לקולא על שאלה זו, אלא ניתן לשער שמרן זצ"ל הבין נכונה כוונת שאלתי כמו

ומ"מ עכ"פ משמע מלשונו דא"צ שיטלו בבת אחת ממש, אלא שיקח הכל ברציפות כלומר בלא להפסיק בינתיים.

ולכא' צ"ב דמה מועיל שעושה ברציפות, סוף סוף כשנטל חלקו ונשאר חלק קטן עד שאינו בגדר גרף של רעי, למה יהא מותר להמשיך. וצ"ל דחשבינן הכל לפעולה אחת, ואין מחלקין אותן לומר שכל נטילה ונטילה נחשבת פעולה בפני עצמה, אלא חשיב הכל כפעולה אחת של נטילת גרף של רעי מלפניו. זכר לדבר - עיין בדברי מרן זצ"ל בשש"כ פ"ג הע' צ"ה שהביא כמה דוגמאות של פעולות מורכבות, שהולכין אחר עיקר מחשבתו שהוא לעשות את כולן ואין מחלקין את הפעולות להחשיב כ"א בפ"ע, ולדון על כל פעולה בייחוד.

ומ"מ כשאין עושה ברציפות ס"ל למרן זצ"ל כאן, שכל פעולה חשיב בנפרד ודנין על כל פעולה בפ"ע, וממילא אסור לגמור פניו שארית העצמות שאינו בגדר גרף של רעי בפ"ע.

(ד) הנה כוונתי בהשאלה, כגון שהוא בגדר גרף של רעי ליושבים אצלו או לחלק מהם, אם מותר לאחר שאצלו אינו בגדר גרף של רעי לפנותו לתועלת אלו שהוא אצלם בגדר גרף של רעי.

ונתעוררתי לכך מחמת כמה עובדות דהוו שעוררני לברר ההלכה בזה, והם:

א. קבוצת אברכים שהו יחד באכסניה בשבת ולכל סעודה מינו אברך אחר לנקות השולחן, ואחד התעורר בהתחילו לנקות השולחן כי אצלו אין זה כלל בגדר גרף של רעי ולא איכפת לו שישאר כך, האם יכול לנקות בגלל שמפריע לחבריו.

ב. מלצר בחדר אוכל בשיבה, העוסק בזה גם בשבת [ע"פ הדרך שנתבאר בסי' שו ס"ד] שעליו מוטל גם לנקות הלכוכך אחר הסעודה ואין זה אצלו כלל גרף של רעי כי מיד כשגומר עבודתו הולך משם ואינו

ומתר להוציא להציל מן ההפסד ולא קודם. ומקור דברי הרב הוא מלשון הבי"ע עיי"ש.

ואולי יש לדחות ברוחק, דקאמר כן משום דאינו בטוח שתתאונן דעתו, וכדמשמע מהמשך לשונו שכתב ז"ל אבל ישיבה בלבדה בלא מטה או שולחן או שאר כלי תשמישו אינה מועלת כלום מפני שאם תתאונן דעתו עליו, מפני המיאוס אנו אומרים לו קום ולך וכו' עכ"ל, משמע דאינו ודאי שתתאונן דעתו עליו, ולכן כל זמן שאינו מאוס בעיניו אסור. ואף דלעיל מיניה בשו"ע הרב בסעיף ע"ה בדין אין עושין גרף לכתחלה (שלא במקום הפסד) כתב לא יעשה לכתחלה דבר שיהיה בודאי אח"כ מאוס וכו' עכ"ל, משמע דכשאינו ודאי מותר אפילו שלא במקום הפסד וכ"כ הבה"ל בדה"כ כרי, יתכן דהיינו דוקא באופן דמיירי שם, שאין מטרת קביעתו שם כדי שיוכל להוציא המוקצה, אלא הוא בא לקבוע שם מקומו לאיזה צורך, אלא שיודע שיהיה שם גרף של רעי ויצטרך להוציאו, ולכן אין איסור בוה אלא כשודאי שיהיה כן, אבל כאן דמיירי במקום הפסד שבא לכתחלה לקבוע מקומו שם למטרת הוצאת המוקצה לכשימאס וינצל מההפסד, כזה יתכן דגם מספק היה אסור אם לא משום הפסד וצע"ע.

ובדרך אחר י"ל קצת דמה שלא התירו התם אלא לכשימאס ותתאונן דעתו עליו, שאני התם שהוא עשה את הגרף של רעי, (כגון שקבע ישיבתו שם), ולכן קודם שימאס ודאי אסור בכל גווני הוציא המוקצה, דאז נראה ומוכח לעין כל דהערמה קעביד שמביא מטתו ומיד מוציא המוקצה, ולכן גם באופן שהתירו דהיינו במקום הפסד, היינו רק לכשתתאונן דעתו, שאז לא מיתוי כ"כ כהערמה, אלא נראה קצת שבא לשהות שם לצרכיו, ובתוך כך נמאס עליו המוקצה והוכרח להוציאו, משא"כ כשמוציא מיד שהערמה ניכרת ומוכחת.

וכ"ז כשעושה גרף של רעי לכתחלה (כגון במקום הפסד), אבל כשאינו עושה

שכתבתי לעיל שאחר מטלטל בשבילים, ובשבילים הוא בגדר גרף של רעי, ומש"כ המשנ"ב "לדידיה" היינו להיושב שם, ולא דוקא למי שבא לטלטלן].

(ה) דוגמא לשאלה זו כגון דבר שהוא עצמו אינו מאוס, אלא שע"י שהייתו ינודף ממנו ריח רע אח"כ אם מותר לסלקו קודם שנודף ממנו הריח רע.

[עוד יש לצייר דוגמא לשאלה מעין זו כגון שעתה יוצא מביטו שבו מונח הגרף של רעי, וממילא לא יהא מאוס עליו עד לכשיחזור, אם מותר כבר עכשיו לסלקו כדי שלא יהא מאוס עליו לכשיחזור.

ולכאורה י"ל כיון דעכ"פ אח"כ יהא מותר לסלקו ואז ודאי יהא דינו כגרף של רעי א"כ למה נמתין עד אח"כ אף שעתה אינו דר שם דהרי עכ"פ דבר זה יהא מותר לטלטלו בודאי בשבת זו, ומה הבדל מתי מטלטלו. ודומה לנ"ד שדבר זה עדיין אינו בכלל גרף של רעי, ואפ"ה דעת מרן להתיר, הי"נ לא שנא, ואולי יש לחלק].

והנה מלשון השו"ע סימן ש"ח סעיף ל"ו משמע לכאורה שמותר רק לכשימאס, שכתב אין עושין גרף של רעי לכתחלה דהיינו דבר שעתיד לימאס כדי להוציאו לכשימאס ע"כ, משמע דקודם שימאס אין היתר להוציאו על סמך שימאס אח"כ, וכ"ה בלשון שו"ע הרב "שיוציאנו אח"כ כשימאס".

ואפשר לדחות קצת דלאו דוקא קאמרי, ונקטי כן לאורחא דמילתא, שהרי קודם שימאס אין לו צורך להוציאו.

אמנם בהמשך דברי שו"ע הרב בסעיף ע"ו משמע דדוקא קאמר, שכתב ז"ל במקום הפסד מותר לקבוע ישיבתו אצל גרף של רעי וכו' כדי שימאס הגרף בעיניו ויוציאנו משם ויסתלק ההפסד, כגון אם איזה דבר נמאס ונפסד מפני הגשמים וכו' יכול להכניס שם מטתו וכו' וכשתתאונן דעתו עליו יוציאנו משם עכ"ל. משמע שרק כשימאס בעיניו ותתאונן דעתו עליו יהא

ואולי יש לצרף צד היתר נוסף בהקדם מה שיש לחקור בדיני טלטול מוקצה וכמו שנבאר בעה"ת.

איתא בשו"ע סי' ש"ח ס"ה, יש מחזירים לטלטל כלי שמלאכתו לאסור אפילו מחמה לצל על ידי ככר או תינוק, ובמשנ"ב ס"ק כ"ו כתב וז"ל על ידי ככר או תינוק לאו דוקא ככר, הוא הדין אם נתן שאר חפץ המותר בתוכה, והנה דעה זו היא דעת הרא"ש, אבל הרבה מהראשונים חולקין על זה וסבירא להו דלא התירו ככר ותינוק אלא למת בלבר לטלטלו על ידיהם, וכדלקמן בסימן שי"א סעיף א', אבל לא בשאר דבר מוקצה אף שהוא כלי, וכך הכריעו הרבה אחרונים. וכל זה דוקא אם יניח בתוך הכלי שאר דבר שאינו מיוחד לה, אבל אם מנח שם דבר המיוחד לה כמו שום מבדוקה ששוחקין בה או שמונח בקדרה קצת מהתבשיל, לכולי עלמא מותר לטלטל הכלי אגב המאכל, עכ"ל.

ויש לחקור בדבר המיוחד לה כמו מדוכה לשום וקדירה לתבשיל, שמותר לכו"ע, אם ההיתר הוא דוקא בכלי שמלאכתו לאיסור כמו מדוכה וקדירה, או אפילו במוקצה מחמת גופו.

והנה בעלמא א"א לצייר שיהא מוקצה מחמת גופו והוא מיוחד לדבר היתר, דאם הוא מיוחד להיתר לא הוי מוקצה מחמת גופו. אכן בנ"ד מצינו אופן כזה, שהרי הכוס מיוחד לשתייה, ומ"מ הוא מוקצה מחמת גופו כיון שנסדק, ואינו ראוי להחזיק שתייה, ואל תשאלני שהרי כיון שנסדק שוב אינו מיוחד לשתייה, די"ל דהא עיקר הטעם בדבר המיוחד לכך מותר היינו משום דמאחר שמיוחד לו בטל לו, וכמו שנעתיק להלן מלשון הרב, וא"כ שייך זה גם בכוס שנסדק דסוף סוף עיקר הכלי נעשה ונתייחד לשום שתייה, וגם הוא הכניסו בשכיל כך, וגם אחר שנסדק שותין ממנו מי שרוצה לשותות מהר ואינו מקפיד כ"כ אם יטוף ממנו, וא"כ גם בזה שייך לומר שיבטל להשתייה, שהרי זה תכלית יצירתו ועשייתו.

לכתחלה שאין כאן ענין הערמה כלל, י"ל דמותר גם קודם שנמאס עליו כדי למנוע הדבר מראש שימאס עליו ותתאונן דעתו עליו, בגדר גרף של רעי.

וראיתי באשל אברהם מהדו"ת סימן ש"ח סעיף ל"ד שדן לענין חתול הנמצאת בביתו וחושש שתטיל צואה בביתו ויהא מאוס האם מותר לטלטל החתול ולהוציאה מביתו קודם שתעשה צואה, ומצדד להקל, משום החשש שכשיצטרך לעמוד בלילה בלי נר לא יוכל אז לנקות ביתו ויצטער (ומ"מ אינו מכריע בזה עיי"ש), אבל לולא זה אם יוכל לנקות כשתטיל צואה משמע שם מרביו דאין מתיירין לו להוציא קודם יעו"ש, ועיין גם במנחת שבת סימן פ"ח ס"ק פ' שמסתפק לענין חתול וכתב שראוי להחמיר בזה היכי דא"א להוציאה אם לא ע"י טלטול.

ואולי שאני התם דסוף סוף אינו ודאי שתטיל צואה.

עובדא הוה באחד שמוג שתיה לתוך כוס חר פעמי סדוק, שלא ידע שהכוס סדוק, ואח"כ בראותו שהתחיל להשפך על השולחן ועל בגדיו, לקח הכוס הסדוק עם השתייה ונתנו לתוך כוס אחר, ומעתה יל"ע אי שפיר עבר.

דהנה הדבר פשוט שהכוס הסדוק הוא מוקצה מחמת גופו כדין שבר כלי, וא"כ נמצא שטלטל מוקצה דהיינו הכוס.

אך כיון שעשהו כדי שלא יתהווה ע"י השתייה, כגרף של רעי על השולחן, א"כ הרי לפי דברי מרן זצ"ל מותר לטלטל קודם כדי למנוע שלא יתהווה גרף של רעי.

[ואף שהטלטול נעשה בכוס, והגרף של רעי יתהווה בשתייה, ונמצא שטלטל דבר אחר ולא כשאר גרף של רעי שהטלטול נעשה בגרף של רעי עצמו, יעויין להלן בס"ק ל"ז שהבאנו ראיה דמותר לטלטל גם דבר אחר שהוא מוקצה כשניכר לכל שטלטלו כדי למנוע גרף של רעי].

לאיסור שאינו מוקצה גמור והקילו בו לטלטלו לצורך גופו או מקומו הקילו בו ג"כ לטלטלו ע"י ככר או תינוק אף לצורך הכלי עצמו והעיקר כסברא הראשונה ומכל מקום במקום הפסד מרובה יש לסמוך על סברא האחרונה, עכ"ל.

ונמצא דשורשן של דברים הוא דאיכא ב' גמ' סותרות, א'. לא אמרו ככר או תינוק אלא למת בלבד. ב. מדוכה אם יש עליה שום מטלטלין אותה. ונחלקו הדיעות איך ליישב הסתירה, דעת ראב"ן דיש חילוק בין מוקצה מחמת גופו שבוה לא התירו אלא למת בלבד, לכלי שמלאכתו לאיסור שיש עליו תורת כלי שבוה התירו ע"י רבר היתר המונח עליו. ורעה החולקת ס"ל דיש חילוק בין עשוי לכך לאינו עשוי לכך. ורק למת התירו משום כבודו.

ולפי"ז י"ל דרעה החולקת לא ס"ל כלל חילוק בזה בין מוקצה מחמת גופו למלאכתו לאיסור, ובאופן שהוא מיוחד לדבר היתר זה מותר אפילו במוקצה מחמת גופו כבנ"ד ששייך לומר שהוא בטל וטפל למקצה שבו, ולפי"ז אם כנים דברינו איכא היתר נוסף בנ"ד, דלדיעה החולקת על הראב"ן י"ל דהכוס בטל לשתייה כיון שעשוי מחלה לשימוש השתייה, וצ"ע.

ולמעשה בעובדא דידן עפ"י דברי מרן זצ"ל יש להקל.

(ו) דוגמא לשאלה מעין זו שממנה ניתן ג"כ להבחין מהלך דעתו של מרן זצ"ל, שדבר שהתירו מחמת סיבה של נזק וצער התירו גם מניעתו קודם שבה לכלל זה, מצינו בדעת מרן זצ"ל במאור השבת בפניני המאור ח"א מכתב י"ב אות ב' שמותר לאדם שעלול בקל לחלות לקחת תרופות למניעת החולי כדן חולה שאין בו סכנה, ואין לנו להמתין עד שיחלה, ויקח אז התרופות. ועיין שם מה שדן בדברי הרדב"ז (הובא ברע"ת סי' שכ"ח סעיף י"ז) בזה ומה שהבאנו מהמקור חיים ר"ס שכ"ח. (והבאנו זאת לדוגמא וכ"זכר לדבר" אף שיש לחלק בין ב' השאלות.

או דילמא לא שייך היתר דלטטול אגב היתר אלא כשהוא כלי.

ולבאר הענין נעתיק יסוד הדעות ממקורם, כתב הב"י בסי' ש"ח ז"ל כתב הרא"ש בתשובה (כלל כב סי' ח') דכלי שמלאכתו לאיסור יש לו היתר אפילו מחמת לצל על ידי ככר או תינוק וזהו ששינו (שבת קכ"ג ע"ב) במדוכה אם יש עליה שום מטלטלין אותה ואף על גב דלא אמרו ככר או תינוק אלא למת התם במוקצה מחמת גופו כאבנים וכיוצא בהם דהוה דומיא דמת אי נמי בארנקי מלאה מעות דבטל לגבי מעות דהוה כמו אבנים אבל מדוכה כיון שיש עליה תורת כלי שרי לטלטלה אגב אוכלין שעליה כך נראה לראב"ן ויש מי שמתרץ מדוכה היינו טעמא דשרי לטלטלה אגב שום שעליה מפני שהמדוכה לשום כקדרה להבשיל שהוא שמיש לשום מבעוד יום הילכך שרי לטלטלה אפילו מחמת לצל והכל בו (סי' ל"א, ל"ב ע"ג) כתב שרע"ת בעל ההשלמה לאסור, עכ"ל.

ובשו"ע הרב סכ"ב העתיק הדיעות בכיארון, וז"ל מדוכה אם יש בה שום וכיוצא בו מדברים הנידוכים בה מותר לטלטלה אף לצורך עצמה אע"פ שהוא כלי שמלאכתו לאיסור לפי שהמדוכה היא טפלה ובטלה להשום שבתוכה כמו שהקדרה טפלה להבשיל שבתוכה והרי זה כאילו מטלטל את השום בלבדו שמתור לטלטלו אף שלא לצורך כלל אבל אם נתן במדוכה ככר או תינוק או שאר דברים המותרים בטלטול שאין המדוכה טפלה להם אסור לטלטלה על ידי כן לצורך עצמה שבמת בלבד הוא שהתירו לטלטל מחמת לצל ע"י ככר או תינוק וכיוצא בהם כמ"ש בסי' ש"יא ויש חולקים ואומרים שהמדוכה או שאר כל כלי שמלאכתו לאיסור מותר לטלטלו לצורך הכלי עצמו ע"י ככר או תינוק או שאר דבר המותר בטלטול ולא אמרו שלא התירו בטלטול ע"י ככר או תינוק לבד מן המת אלא בטלטול מוקצה גמור האסור לטלטלו אף לצורך גופו ומקומו אבל כלי שמלאכתו

ל"ה מה שכתבנו לרדן בראיות להיפך ומה שיש לרחות עיי"ש).

עוד מסר לי גיסי הרה"ג ר' שמעון פלמן שליט"א שאבי הגר"צ פלמן שליט"א הביא שיש להביא ראיה לדברי מרן זצ"ל מהביה"ל סוף סימן תקכ"ו לענין טלטול נפל ביו"ט בשם המאירי וז"ל ומיהו כי אישתהי אי נמי שמא ישתהה מטלטלין ליה מדין גרף של רעי עכ"ל. מבואר דמותר להקדים ולטלטל גם קודם שנשתהה ונעשה בגדר זה.

והגרי"ש אלישיב שליט"א מצדד בנ"ד שאסור לטלטל דבר שאינו עתה בגדר גרף של רעי, אף שבסוף תהי' גרף של רעי, ודלא כתשובת מרן זצ"ל.

ולכאורה צ"ע מהא דסי' של"ה הנ"ל וכן מדברי המאירי שבבה"ל הנ"ל. ואולי תלוי הדבר אם ניכר ונראה לכל ומוחש בעין שעומד להיות גרף של רעי, כמו בגיגית מלאה שברור ונראה לכל שאם לא יוריקנו ישפך הדלף על הקרקע ויעשו טיט, וכן בדין נפל הדבר ידוע שאם ישתהה עד אחר יו"ט ולא יטלטלנו יהא לפנינו כגרף של רעי, ולכן מותר כמו אחר שנעשה גרף של רעי, משא"כ כשאין ניכר לכל שעומד בודאי להיות גרף של רעי אף שהוא יודע שיהיה כן יש מקום טפי לומר שלא חילקו חכמים בזה בינו לשאר מוקצה.

[ולפי חילוק זה יתכן גם לחלק בין הא דסי' של"ה למה שדן בשש"כ אי מותר לטלטל מוקצה שאינו מאוס לצורך גרף של רעי וכמו שהזכרנו לעיל, דיתכן דשאני התם גבי גיגית מלאה, שאבן מקיר תועק שעוד גרע קט יעבור על גדותיו וישפך ויעשה טיט ולכן מותר, כיון שניכר שטלטולו מציל בזה מהיות גרף של רעי, משא"כ כשנוטל מוקצה ומטלטלו לכסות בו גרף של רעי, שבשעה שנוטל המוקצה אין ניכר לכל מטרט טלטולו, וכולי האי ואולי].

שו"ר שכבר קדמני במנחת שבת (המובא בס"ק הקודם) לדמות ב' השאלות אהרדי, ועיין לעיל בס"ק הקודם שהבאנו הכרעתו למעשה בנידון שלו יעו"ש).

(ז) ויש למצוא ראיה לזה מסי' של"ה ס"ד דאיתא שם אם יזוב תירוש מגיגית של ענבים שעדיין לא נדרכו, שנמצאו אותו הדלף אינו ראוי שהרי המשקין שזבו אסורים ואינו ראוי לשים כלי תחתיו מפני שמבטלו מהיכנו, כיצד יעשה יניח שם מטתו או שלחנו ואז יהיה אותו הדלף לפניו גרף של רעי (פי' מפני שמלכלך את הקרקע ועושה טיט. שו"ע הרב), ויוכל להניח שם כלי לקבל הדלף כדי שלא יעשה שם טיט. וכשיתמלא הכלי לא יורקנו בכלי אחר שלא יכבטלו מהיכנו אלא מריקו בתוך הגיגית שזבו המשקים ממנו שהיא מבוטלת מהיכנה עיי' משקים שבה משום משקין שזבו, ע"כ.

הרי מבואר שמותר לטלטל המוקצה (דהיינו שיתמלא הגיגית עם המשקין שזבו) כדי למנוע מראש שלא יעשה טיט עיי' הדלף שיבוא עוד אח"כ ויהיה גרף של רעי (כמבואר להדיא בפמ"ג א"א סק"ד וכשו"ע הרב ס"ד שזהו טעם ההיתר), ומוכת דמותר לטלטל מוקצה משום היתר גרף של רעי גם קודם שנעשה גרף של רעי.

גם חזינו מהתם דמשום היתר גרף של רעי מותר לטלטל גם אם אינו בא לטלטל הדבר המאוס עצמו אלא שמטלטל דבר אחר שהוא מוקצה לצורך מניעת מאיסותא דגרף של רעי שהרי כאן אינו מטלטל את הטיט אלא את הכלי עם המשקין שזבו ואפי"ה מותר, ועיין שש"כ פכ"ב הע' ק"י ובתיקונים ומילואים מה שדן בזה מרן זצ"ל. [ועיין להלן בהמשך דברינו].

נחזור לעניינינו שהזכחנו מהא דסי' של"ה ס"ד דהיתר הגרף של רעי הוא גם קודם שנעשה גרף של רעי, וכדעת מרן זצ"ל. וכן פירש שם התהל"ד אות ז'. (ועיין לעיל באות

הרב יעקב שלמה מוזסון

## בענין הקנאת מעשר עני

ארגון "קומי אורי" המנהל ע"י גאב"ד קוממיות שליט"א התאזרו חיל למצוא דרכם ללב הקלאים רבים מדור הצעיר שמתחזקים בקיום מצוות התלויות בארץ, ורצונם לקיימם ברקדוק, ובבוא שנת מעשר עני התעורר הספק איזה דרך המובחר לקיים מצות נתינת מעשר עני, אמנם מבואר בגמ' גיטין (ל) שהמלוה מעות את הכהן ואת הלוי ואת העני מועיל אח"כ להפריש ולזכות לעצמו ונחשב כנתינה (עי' שו"ת מנחת יצחק ח"ח סי' ע"ב) ומוקמינן בגמ' במכירי כהונה ולויה וכן במכירי עני וכדפסק הרמב"ם ושאר הראשונים אבל יש המפקקים על דרך הנ"ל ע"פ סוגיית הירושלמי גיטין (שם) שכי' וכי יש מכיר לעני עני' סי' דרך אמונה פק' ז' ה' מעשרות ה"ו בבוארו הלכה ד"ה "ואם היו רגילין" בסוף הדבור ומש"כ ע"ז בס' משפטי ארץ. ולכן דנו הנ"ל למצוא דרך מרווחת ע"י הקנאת חצר, על אף מש"כ בס' חזו"א ה' מעשרות סי' ז' וסקכ"א שאי אפשר להקנות המעשר עני ע"י חצר, שבעינן שהלוך-העני יעמוד בצד החצר, דבר שאי אפשר במציאות, ורצוף כאן מכתב לגאב"ד הנ"ל באפשרות הקנאה על ידי קנין חצר שיצא לכל הדעות. (והעני נותן רשות לחלקאים למכור את המעשר עני שהוקנו להם ע"י הוולת ב' שליש כפסק החזו"א המובא בדר"א ועוד).

לכבוד ידידי' וידוע הגה"צ ר' מנחם מנדל מנדלזון שליט"א גאב"ד קוממיות ת"ו. אחרשה"ט - לא הסחתי דעת מהענין החשוב שדברנו פא"פ בש"ק פ' חיי שרה. בנוגע להקנאת מעשר עני ע"י חלקאים יראי ה' כ"י. אבל מכיון שהענין דורש עיון בפנים במקורות, ורוב היום הנני עסוק עם תלמידים בישיבה ובכולל לכן נתעכבתי מלהשיב עד עתה, ואף שרומעכ"ת אינו צריך לדידי ולדכותי, ובפרט שהצעת הענין בפני גדולי עיה"ק בני ברק, אבל לעשות רצונך חפצתי, ואסכם בעוה"ת הנקודות לדינא בקיצור אומר.

הריטב"א מס' כתובות (נו). לענין אחר, (סודה"מ "טעמא דכתבה ליה אבל על פה ל"א).

וגם לענין חשש שהחלקאים לא מבינים ענין שכירות כנ"ל מבואר בשו"ת הנ"ל ובעוד פוסקים שאין טענה הנ"ל קיימת כיון דחתום בשטר שמקנה החצר וכדמבואר בחו"מ סי' מ"ה סעיף ג' שאין נאמנות לבצל שטר לומר לא הבנתי ענין השטר.

ודק לענין מכירת חמץ מצאנו דעת שו"ת משאת בנימין שבעינן מסירת מפתח לעכו"ם לסלק החשש של לא סמכא דעתיה. וגם שם מסקנת הפוסקים והמשנ"ב סי' תמח סקי"ב שאין מסירת מפתח מעכב המקח, ויש כמה פנים לחלק מדוע רק במכירת חמץ חששו לכחילה למסירת מפתח, (וכן לענין מכירת בכור ביו"ד סי' שכ וכן במכירת בהמתו לעכו"ם קודם שבת באו"ח סי' רמו לא מצאנו חשש הערמה).

א. בסעיף א' כתוב שהעני או שליח וכו' עבור שכירת החצר וכו'. והערת שאין לעשות שכירות לעני שיהיה החצר שכור לעני ברציפות ולא רק בשעת הקנאת המעשר עני כי דבר זה מיחזי כחוכא וטלולא, כיון דהמשכיר ממשיך להשתמש בחצר ממקדם. ולכן יש צורך של הקנאה רק לזמן שנמצא המעשר עני בחצירו ונכנסו במבוכה של קניינים לזמן וכדלהלן בעו"ה.

אבל, לקושטא אין שום חשש מבחינת הלכה להשכיר לעני לתקופה ארוכה עם תנאי בשכירות שיש למשכיר זכות השתמשות במקום השכור, והעני הוא שוכר שחוזר ומשאל מקום השכור למשכיר.

ולא מצאנו חשש הערמה בדבר שנעשה בקנין גמור וע"י שטר, וכמו שכ' בשו"ת צמח צדק חיו"ד סי' פח לענין היתר עיסקא - שכיון שהעני נעשה בהערמה כידוע לכל יש צורך לכתוב העיסקא בשטר וכמוש"כ בחי'

א"כ לפ"ד בנידון רידן יש להזהר שהכסף יישאר תמיד בעין, ואז אין שאלה של ברירה כשיחול השכירות רק לזמנים מסויימים.

ועוד אפשר להתיר הנ"ל עפ"ד הר"ן במס' נדרים (מה:): שב' שותפין בשדה לכל א' קנין גמור בשעה שמשתמש בשדה והוברר הדבר למפרע שבכל עת שא' מהשותפין משתמש בשדה שהוקנה לו מראש על רגע זאת ואין כאן משום ברירה שהרוב מתברר מיד ורק החלוקת זמנים מתברר אחר זמן. א"כ לדעת הר"ן גם במשכיר שדה לזמנים מסויימים אין שאלה של ברירה כיון דהרוב מתברר עכשיו שהשדה קנוי לתשמיש מסויים של שימת מעשר עני והקנתם לשווכר, והזמנים בדיוקם יתברר אחר זמן.

אבל ידוע שבשורת רע"א סי' ס"ו כ' שלדעת הרמב"ן המובא בר"ן אין הכרח ליסוד הר"ן. ואע"פ שבכמה פוסקים משמע דהרמב"ן אינו חולק ע"ד הר"ן, (שהשוו הפוסקים ביו"ד סי' רכו ובש"ך סק"ד ועוד, דברי הרשב"א והר"ן והרשב"א כ' כדברי הרמב"ן) קשה לקבוע מסמרות לדינא עפ"ד הר"ן ובפרט שלשיטת הבעלי תוס' ז"ע ר"י ור"ת המובאים בר"ן שם ליתיה לחילוק הר"ן וברירה הנ"ל דומה לשאר ברירות. א"כ מידי ספיקא לא יצאנו (ע"ע קצוה"ח סי' רמ"א סק"ד ובפמ"ג סי' תרנ"ח בא"א סק"י בד"ן אתרוג של שותפין שדנו כסברת הר"ן הנ"ל לדינא).

אבל גם לחולקים ע"ד הר"ן יודו בנידון רידן שאין נידון של ברירה, כיון דנתברר אחר זמן וכמוש"כ לעיל, יש עוד אפשרות להקנאה על דרך הנ"ל שישמו סכום של הרבה פרוטות ויותנה מראש שכל פעם שהמעשר עני יימצא בחצר יקנה החקלאי פרוטה אחת מהעני ע"י קנין המועיל, ועי"ז ישכיר חצירו לעני לעת עתה אבל עדיין לא יצאנו ידי חובה בדרך הזאת שאע"פ שהרווחנו דעת החולקים על הר"ן אבל גם כאן אנו צריכים לדברי הנתבה"מ וכל מש"כ לעיל שאין ברירה בדבר הנתברר מכאן

ומשום חשש הערמה (וגם חוסר רצון מהחקלאים להקנות באופן הנ"ל) הציע רומעב"ת להשכיר החצר רק לזמן ההקנאה של מעשר עני - הנה, יש שני אפשרויות בהשכרה לזמנים מסויימים - א. ההשכרה ע"י נתינת פרוטה ע"י העני או שלוחו עבור תשמיש בחצר בכל פעם שיימצא בה המעשר עני, והקנין חל מיד כנתינת הפרוטה שמיד יקנה לעני זכות החצר המסויימים.

ויש לרדן בהנ"ל האם לא נכנסנו למבוכה של אין ברירה או לא. הנתבה"מ בסי' סא סק"ג כ' שכל ענין ברירה דוקא בדבר שצריך להיות מבורר למפרע אבל כמה שאפשר לחול אחר שיתברר ככה"ג לכולי עלמא יש ברירה, והוסיף הנתבה"מ שבהנ"ל כיון שיש חלות עכשיו, חל גם למפרע ע"י ס' מקור"ח (סי' תנד.) ובשו"ת בית שלמה חח"מ סי' יח וכן בעוד שו"ת כתבו שכ"ה בשו"ת הרשב"א (ח"ב סי' פב) ובקצוה"ח (שם ס"ק) הביא מתוס' ב"ק (סו:): ור"ש במס' מעשר שני (פ"ה מ"א) שכ"כ וכ"ה בשו"ת נוב"י מהר"ק (חאבה"ע"ז סי' צא, ובשאגת אריה סי' צג, אבל הקצוה"ח שם הביא דברי הרשב"א המובא בב"י אבה"ע"ז סי' קמא ובבית שמואל סקס"א מביאו, שאי אפשר לאשה למנות שליח קבלה ע"י אמירתה שכל מי שיבחר פלוני יהיה שליח קבלה, משום אין ברירה, אע"פ שאינו חייב להתברר למפרע ונמצא סתירה מהרשב"א הנ"ל לרשב"א בשו"ת.

ובשו"ת בית שלמה חח"מ סי' יח יישב הקושיא בטו"ט ולפ"ד בקנין כסף שהכסף נמצא בעולם בשעת החלות אין שאלה של אין ברירה, ורק במינוי שליח קבלה שכלתה אמירתה בשעת מינוי השליח קבלה, יש בו משום ברירה, ובשו"ת בית אפרים חאבה"ע"ז סי' קו חילק בענין אחר ולדבריו הרשב"א לא התיר בשו"ת אלא במפרט שהחלות יחול רק לאחר זמן, אבל שיחול למפרע ליתיה לרשב"א גם כענין שיש אפשרות שיחול אחר זמן.

מעשר עני, ולדברי התוס' ב"מ (יא: ד) ר"ה כי כך היה המקרה בדיוק ב"ג ור' עקיבא, שהשכיר לר"ע את חצירו ושוב הקנה לו המעשר עני ע"י קנין חצר לתירוץ רב פפא שדעת אחרת מקנה מועיל גם כשאין הקונה עומד לצד שדהו. ואע"פ שאין החצר משתמרת לדעת הקונה שפירות המוכר מעורבים בו ונקרא משתמרת לדעת המוכר עכ"ז מועיל ההקנאה וכמוש"כ הרא"ש שלרב פפא שמירת המוכר מועיל עבור הקונה, וכ"ה בב"י סי' ר.

אבל לדינא קשה לסמוך על הנ"ל מכיון שדעת הרמב"ם שגם בדעת אחרת מקנה בעינן שהקונה יעמוד בצד שדהו כשהשדה אינו משתמרת, וכ"ה דעת המחבר, וכ' המ"מ שפסק הרמב"ם כפי' הגמ' שר"ג הקנה באגב ולא בקנין חצר וכמוש"כ הש"ך סק"א. (בשו"ת דברי חיים חח"מ סי' לד, וכ"ה בס' דברי משפט בס' ר' סקט"ו וסי' קצח סק"ב) כתבו לפרש ברמב"ם שדוקא בשדה שאינה משתמרת בעצם לא מועיל דעת אחרת מקנה גם כשהמוכר המשכיר עומד בתוכו, וכמוש"כ הד"ח שלא מועיל חצר מדין יד, שאין למוכר שום יד כיון שהשכיר החצר, אבל בשדה שמשתמרת בעצם שיש לו מחיצות יועיל הנ"ל בדעת אחרת מקנה אותו חצר מטעם בלחות, שמסכים המוכר שיהיה שליח של השוכר לקנות עיי"ש, - אבל כל דבריו כשאין פירות בעה"ב מעורבים, אבל בפירות בעה"ב מעורבים לא נחשב כחצר המשתמרת בעצם, ובעינן שמירת הלוקח).

וגם, - להוסיף שהרמ"א פסק שגם לרב פפא גרע ציור של בפירות בעה"ב המוכר והמשכיר מעורבים בחצר ולא די בשמירת המוכר, אע"פ שנראה הדבר תמוה כמוש"כ הט"ז שפורש בסוגיא לפ"ד התוס' (ובהגהות מררכי) להתיר אליבא דרב פפא בשמירת המוכר (רבן גמליאל) אבל כ"ה פשטות הרמ"א ובלבוש, ובשו"ת ד"ח הנ"ל תירץ הרמ"א בטו"ט, ובכתבה"מ ס"ק הגיה השורות כרמ"א ולדבריו לשיטת הרא"ש

ולהבא ולא למפרע, וא"כ אין צורך להקנות החצר כל פעם מחדש אלא בקנין אחת בתחילה, וכנ"ל.

אך יש להוסיף הסבר במש"כ מקודם שצריך לומר שגם החולקים ע"ד הר"ן יודו בנידון דידן שאין שאלה של ברירה, וכמוש"כ מהנתבה"מ הנ"ל שדוקא בב' שותפין ששניהם שווים בבעלות ועל כרחך אי כולה דמר לאו דמר, ואי כולה דמר לאו כולה דמר, (כמוש"כ הר"ן שם) בזה על כרחך צריכים להסבירים המובאים בר"ן שיש התנגשות בגדרי הבעלות של השותפין אבל במשכיר שדהו מעכשיו לפלוני לתשמיש מסויים מתי שיצטרך לזה י"ל שכ"ע מודים שאין צורך לכירור למפרע, שהוברר עכשיו שהחצר נשכר לפירותיהן (פי' תשמיש) ואין צורך שהזמנים המסויימים יתבררו למפרע, שאין שום התנגשות בגדרי הבעלות אלא ברור שהגוף למשכיר וגם התשמישים, ורק תשמיש מסויים לשוכר בעתים מסויימים שייתברר אחר זמן.

ומכיון שהחילוק הנ"ל אינו מבואר להדיא עדיין נרויח באפשרות השניה של הקנאה מחדש כל פעם ופעם שאו בודאי אין שום קשר לנידון הר"ן, שנידון הר"ן בפרק השותפין בדבר שנקנה עכשיו וזמני בעלות מתבררים אח"כ, אבל בדבר הנקנה בזמנים שונים ע"י הקנאות חדשות שיתבררו אחר זמן ובזמן הקנאה אין שאלה של ברירה שכל החצר בשעת הקנאה שייך לעני, כולם יודו, ונולד לסמוך בשופי על הפוסקים שאין ברירה כדבר שאינו חייב להתברר למפרע.

אבל כבר כ' בעוה"ת שאין צורך לכל הנ"ל ודי להשכיר החצר לתקופה ארוכה עם תנאי שהמשכיר רשאי להשתמש בחצר כמקדם לכל צרכיו כדן שוכר שמשאיל בחזרה למשכיר, ולרווחא דמילתא אפשר להקנות כנ"ל.

ב. ולענין דרך הקנאת מעשר עני ע"י קנין חצר. - בנידון דידן יש לבעה"ב הרבה פירות שלו מעורבים באותן חצר עם הפירות של

עכ"פ מוכרח מעצם דברי הגמ' שהקשו "וכי ר"ע ורבי יהושע בצד שדהו היו עומדין" וע"ז תירצו שהקנה להם בקנין אגב - בתירוץ הראשון של הגמ' והלא לעולם אפשר לומר שהקנה בקנין חצר ור"ג ורבי יהושע מינה את ר"ג שליח עבורם לשמור עבורם המעשרות ועכצ"ל שלא מהני שליחות (ואולי ר"ז כלול בדברי ההפלאה).

והעיר חכ"א ער"ז שלא יתכן שרבן גמליאל יהיה שליח לשמור כיון שלא היה בביתו לשמור, ורק בני ביתו של ר"ג היו השומרים ואיך אפשר למנות שליח לשמור עבור הלוקחים א"כ אין התחלה לראיה הנ"ל, שלעולם י"ל שאם ממנה המוכר בתור שליח לשמור יועיל גם ללישנא קמא ולמחבר. גם העיר הנ"ל שמפורש בס' ערוך השולחן שמועיל למנות שליח לשמור נקרא חצר משתמרת ולא כדברי הפלאה. והוסיף שאפשר שגם ההפלאה מודה כשעשה שליח בהדיא ודבריו אמורים בסתמא כמו שמשמע מלשונו, עכ"ד.

אך הקושיא לא ע"ד בלבד אלא גם ע"ד ההפלאה שהבין שר"ג היה יכול לשמור עבור הלוקח לולא שאינו שמור ע"י המוכר או לוקח. א"כ עכצ"ל שדעתו שדי בזה שר"ג הבעל החצר יסכים שהתור"מ יהיו שמורים עבורם, וכן מוכח מדברי הרא"ש שכ' שלרב פפא דעת אחרת מקנה מועיל משום ששמירת המוכר כשמירת הלוקח דמי. ולכאורה קשה גם ע"ד הרא"ש והלא בציוור הגמרא לא רבן גמליאל בעצמו שמר עבור הלוקח אלא בני ביתו של ר"ג הם היו השומרים בביתו - ועכצ"ל שגם זה מועיל כשמירת המוכר.

ויש לדחות שדוקא לל"ק ששמירת מוכר עבור הלוקח בזה מסתברא שלא דוקא שמירת המוכר בעצמו אלא שמירת אנשי ביתו של ר"ג אע"פ שלא ידעו עבור מי שומרים, אבל ללישנא קמא שלא מועיל שמירת מוכר ורק דנים האם אפשר למנות שליח לשמור עבור הלוקח יתכן שלא יועיל

ולדינא מותר להקנות בנידון דידן ע"י שמירת המוכר, וכדמפורש בהגהות המרדכי לדינא, אבל קשה לפסוק כן לדינא מכיון שבלבוש מפורש לאיסור וגם שם נצטרך להגיה השורות. ובפרט שהדברי חיים מתרץ דברי הרמ"א כמו שהם כתובים בלי הגהה.

והנה, רומעב"ת אמר שאפשר לעשות המוכר שליח של הקונה כדי לשמור עבורו את המעשר עני ונקרא משתמר לדעת הלוקח, שמה איפכת ליה אם הלוקח שומר בעצמו או ממנה שליח, ואם ממנה הוא שליח מה לי המוכר מה לי אחר. ושמעתי מבנן שליט"א שחכ"א העיר ע"ד מגמ' גיטין (כא.) בעבר כפות ולא הבנתי הראיה, גם אמרת שהגאון ר' מאיר סולובייציק שליט"א היסס בזה. והדברים מפורשים בחי' הפלאה ליקוטים על חר"מ (המודפס בשו"ע החדש מהדורת פריעדמן) שאי אפשר למנות אדם אחר לשמור עבור הלוקח, ומוכיח כן מהסוגיא בב"מ (לרב פפא) שהוכרח רבן גמליאל להקנות ביתו לכל א' לחוד וזכו ע"י שמירתו - שמירת המוכר, ולא הסתפק בלהקנות רק לא' מהם חלק בביתו ר' יהושע (לדוגמא) ושם להקנות המעשר עני (לדוגמא) לר' עקיבא ע"י הסכמת ר' יהושע והשוכר שאיליו הוקנה מקודם המעשרות (כדמפורש בשו"ע סי' ר בהמשך הסימן) ואנשי ביתו של ר"ג יהיו השומרים עבור ר' עקיבא ור' יהושע בשליחותם - ועכצ"ל שרבן גמליאל לא היה יכול לשמור עבור ר"ע כיון דאין כאן שמירת הקונה או שמירת מוכר, א"כ מוכרח דגם אם עשהו ר"ג שליח לא היה מהני. (עי' בפנים בהפלאה שלשונו צע"ק אבל זה לכאורה כוונתו) דכבר השכיר הקונה הכל מקודם לר' יהושע. ומוכרח מהגמ' שבעינן או דעת מוכר או דעת לוקח (לרב פפא) - ולדינא דוקא דעת לוקח) ולא מהני עשיית שליחות לשמור עבורו.

אע"פ שראיית ההפלאה עדיין צ"ע להבין ודו"ק (ההפלאה בעצמו נשאר בצ"ע) אבל

החצר או הבית, הלא החצר והבית שמורים בעצם גם בלעדיהם והחסרון בהקנאה שאין החצר שמור רק עבור הלוקח השוכר ומה יוסיף תת מניית שליח.

ואה"נ בשדה שאינה משתמרת בעצם והמוכר שם בתוכו פירות להקנות ללוקח, ובעינין שיעמוד בצדו עבור הלוקח יתכן שאה"נ יועיל שהלוקח ימנה אנשים אחרים לשמור עבורו ואולי אפשר למנות גם המוכר לשמור עבורו כמו שעלה ע"ד רומעכ"ת א"כ דברי הערוך השולחן שכ' בסעיף ב' שמועיל למנות שליח לשמור מדין שליחות ונסתפק האם אפשר למנות גוי לשמור עבורו שלא בעינין דין שליחות אלא שימור של בר דעת, כל דבריו אמורים בחצר של לוקח שאינה משתמרת ולא דיבר כלום מחצר המושכר ופירות של מוכר מעורבים בתוכו שאו יודה הערוך השולחן שלא יועיל שום שליחות והוא מילתא מסתברא בסברא וכמוש"כ מקורם בעז"ה.

א"כ תבוא לדינא שבנידון דידן שהחצר של החקלאי המושכר לעני שמור בעצם, וכל החסרון בהקנאה משום שפירות החקלאי המקנה נמצאים מעורבים בתוך החצר, וממילא אינה משתמרת רק לדעת לוקח אלא גם לדעת המוכר, א"כ אין שום תועלת בעשיית החקלאים שלוחים לשמור עבור העניים שסו"ס החצר שמור לדעת שניהם וחסר בהקנאה, וגם לדעת הערוך השולחן לא יועיל.

ובציור של חצר שאינה משתמרת (כגון שדה בלי מחיצות) לפי דעת הערוך השולחן מועיל למנות שליח לשמור עבורו.

ובהפלאה ובס' המקנה מס' קידושין (כו.) מבואר דאין אפשרות למנות שליח. אבל, ילה"ע שגם לדעת הערוך השולחן יתכן שדוקא כשממנה אחרים לשמור עבור הלוקח מועיל, אבל לדעת הרא"ש ורמ"א שלא מועיל שמירת המוכר, אין אפשרות למנות המוכר שיהא שומר עבור הלוקח, שיש לצדד שהשמירה הוא חלק מהקנין חצר

לעשות ר"ג שליח לשמור כיון דאין הוא השומר אלא בני ביתו. אבל דעת הפלאה עכצ"ל שלא חילק בכך ודי בדעת רבן גמליאל לשמור עבור הקונים אע"פ שאינו נמצא בביתו.

אבל יש להרחיב ולבאר טעמא דמילתא, הנה הגמ' מיירי בבית שבעצם משתמר (לדעת התוס' שמדובר בבית) לדעת הלוקח אע"פ שאין אף א' שיעמוד בצדו. וכ"ה בהדיא במ"מ בהל' מכירה (פ"ג ה"ז) שללישנא קמא דוקא כשהשוכר עומד בצד שדהו או שהחצר משתמרת לדעת השוכר וכוונתו שבשדה שאינה משתמרת בעצם בעינין שהשוכר יעמוד בצד שדהו, אבל בחצר או בית שמשתמר בעצם נראה שדי אם אין שום חפצים של המשכיר המוכר תוך חצר המושכר ורק חפצים של שוכר נמצאים בתוכו ולכן נקרא חצר המשתמרת לדעת השוכר הקונה. וגם לרמב"ם ומחבר (שהוא שיטת הרי"ף) שפסקו כלישנא קמא בגמ' (כמוש"כ המגיד משנה וכו"מ - ולא כאחרונים שציודו שגם הרמב"ם פסק כלישנא בתרא ופלפלו לפרש דברי הרמב"ם) דוקא בציור הגמ' שפירותיו של רבן גמליאל מעורבים בחצר לא קנה למחבר, (ואתי שפיר לפי הגהת הנתבה"מ שדברי ההגה"ה של הרמ"א שפירות מעורבים של מוכר ולוקח בחצר המושכר לא קנה קאי ע"ד המחבר עיי"ש ולפי הנ"ל א"ש שבחצר מושכר שיש בו רק מפירות הלוקח מועיל גם לרמב"ם אע"פ שדעת אחרת אינו מועיל אבל עצם החצר נחשב משתמרת ללוקח וקונה מדין שליחות שמועיל אע"פ שאין הקונה עומד בצדו, (או מדין די אריכתא כדברי הרי"ן).

א"כ מכיון שנתבאר שלרמב"ם ללישנא קמא הטעם שלא מועיל החצר המשתמרת עבור הלוקח הוא משום שאינה משתמרת דוקא עבור הלוקח שגם פירות מוכר מעורבים ולא מדובר בחצר שאינה משתמרת בעצם א"כ מה יוסיף עשיית רבן גמליאל או אפילו בני ביתו שלוחים לשמור

(פו.) כ' דנעשה כמשאל ללוקח מקזמו ונמצא כליו של לוקח ברשות לוקח, עי' נתבה"מ שם סק"ח שפי' ברעת הרמב"ם שה"זיל קני' מסלק החשש שהדבר הנקנה נמצא באויר החצר ולא באויר הכלי וכשאומר "זיל קני" נעשה כאומר הריני משאילך האויר של החצר עבור הקנין או כפי שביארו האחרונים (עי' ס' דברי חיים הל' מו"מ ועוד) שאו החצר של המוכר מתבטל לכלי ולא הכלי לחצר).

ואע"פ שאין הכלי קנוי ללוקח אלא שאול לו, מועיל לענין קנין, וכדמפורש בתוס' ורשב"א במס' ב"מ (ט: ע"ד הגמ' משוך בהמה ותקנה כלים שעליה. וכו' בלח"מ המובא בנתבה"מ שם סק"ט) בביאור דעת הרמב"ם שמועיל מדד המוכר עבור הלוקח בכליו של מוכר ברשות לוקח שמועיל שנעשה כאומר הריני משאילך הכלי עבור קנין.

אך קשה לעמוד בהנ"ל שמבואר בראשונים וכו' לשון המחבר שצריך לומר לקונה "זיל קני" (או לשלוחו) אי"כ שוב נכנסנו במבוכה שא"א שיהיה העני או שלוחו נוכח בכל הקנאה.

אבל לקושטא דמילתא אין אנו צריכים לשום אמירה של זיל קני - וממילא לא יצטרך העני להיות נוכח. שהרי החצר קנויה לעני ע"י דרכי ההקנאה המבוארים לעיל, אי"כ יש רשות לעני להשיג כליו בחצר השכורה לו אי"כ בודאי לא גרע מסימטא או חצר של שניהם שכליו קונים לו, שכל מקום שיש רשות לקונה להשיג כליו אין צורך באמירת "זיל קני" כדמבואר בגמ' ב"ב (שם) ובשו"ע (שם) גם לפ"ד הרמ"א שגם בסימטא בעינן מדידת המוכר לכליו של לוקח או אמירת זיל קני, הוי בנידון רידן תמיד יהיה מדידת המוכר לתוך כליו של לוקח וקני בלי אמירת זיל קני, וקונה בכליו שכליו דינם כחצר דיריה.

אבל עדיין צריך להוסיף שטו"ס הפירות והכלי שבתוכו שמורים לדעת המוכר ולא לדעת הקונה שהרי פירות של מוכר

שע"ז נעשה החצר כידו של לוקח, ולכן אין המוכר יכול להיות שליח לשמור ללוקח, שכיון שהמוכר הוא המקנה אין אפשרות שישתמש גם יד עבור הלוקח שחטר במעשה הקנאה, אבל, לאירך י"ל שרין שמירה בחצר שאינה משתמרת אינו מהווה חלק בחלות הקנין אלא היכי תמצא שתהא השרה שמורה, (ולכאורה תלוי בפלוגתא הראשונים האם חצר הנ"ל מועיל מטעם יד או מטעם שליחות.

(ומה שהעיר החכ"א שלא מפורש בהפלאה שבממנה בהדיא אחרים שיהיו שליח לשמור שלא מהני - אה"נ בהפלאה לא מבואר בהדיא, אבל בספרו המקנה מוכח כן שתיריך סתירת הסוגיות מדוע במס' קידושין מוזכר שההקנאה של התו"מ היתה ע"י אגב, ובמסקנא בב"מ מבואר לר"פ שהקנו בקנין חצר ומדין דעת אחרת מקנה, ותיריך המקנה שר' יהושע הקנה תרומת מעשר לראב"ע ובוה לא יועיל חצר גם לר"פ שאין שמירת קונה ומקנה ואם היה אפשרות למנות ר"ג לשליח בהדיא שוב קשיא סתירת הסוגיות שלמסקנת הגמ' בב"מ אין צורך לקנין אגב גם עבור התרומת מעשר - ופשוט).

אי"כ עדיין לא עלתה בדינו למצוא דרך מרווחת להקנאת מעשר עני ע"י קנין חצר, אך רומעכ"ת אמר פא"פ שהפירות וידקות של המעשר עני נמצאים בתוך ארגזים של חברת תנובה ושאר חברות שיווק, והחברות מסכימים להשאיל לעניים זכות שימוש בארגזים (גם בזה טוב שיהיה כתוב בשטר עם חתימת החברות שמשאילים הארגזים גם לעניים לסלק חשש הערמה, שטו"ס מובן שהארגזים מושאלים לחקלאים ולהם כל האחריות של הארגזים).

ולפ"ז יתכן דרך נכונה ע"י כליו של קונה פי' העניים, ומבואר בסוגיא במס' ב"ב (פ"ה:). שכליו של קונה גם ברשותו של מוכר קונה כתנאי שיאמר המוכר בפרוש זיל קני וכו' בשו"ע ס"ר סעיף ג'. וכפי שביארו הענין בארוכה בפוסקים (ברשב"ם

ה. ההקנאה של המעשר עני ע"י כלי הנמצאים ברשות המושכר לו בלי אמירת "זיל קני" וכלי שיצטרך לעמוד לצד הכלים בשעת ההקנאה מכיון שהחלקאי מודד לכליו של לוקח.

ובזה יתיישב גם מה שהקשה בחזו"א אהע"ו סי' צו אות א' על דף ט. בד"ה תורה מקרעין בסו"ד שכ' ויש לעיין בכונת הרמב"ם שכ' [בפ"א גירושין הכ"ג שכ' ואם אינם יודעים לחתום רושמים להם הנייר ברוק וכיוצא בו מדבר שאין רשמו מתקיים והן כותבין על הרושם, ואין עושין כך בשאר שטרות קל הוא שהקלו בגיטי נשים כדי שלא יהיו בנות ישראל עגונות הואיל וחתומת העדים בגט מדבריהם] והלא לענין להנשא בגט זה צריך עדים מן התורה ומ"מ חשיב להו עדות מעליא ומנ"ל דלר"מ פסול בחתימות אלו, ובב"ש סי' ק"ל ס"ק כ"ח למד מדברי הר"מ דאי נמסר בלא עדי מסירה דצריך עדי חתימה מן התורה אז לא מקילינן בחתימות אלו, וצ"ע מנ"ל דין זה אחרי דחשיב חתימה מן התורה למה יפסל עכ"ר, ולדברינו יתיישב על נכון, דהנה ז"ל הגמ' בשלשה דרכים שוה גיטי נשים ולשחרורי עבדים וכדברי ר"מ בארבעה וכו' בשלמה לרבנן מנינא למעוטי הא דר' מאיר אלא לר"מ מנינא למעוטי מאי למעוטי הא דתניא עדים שאין יודעים לחתום מקרעין להם נייר חלק וממלאים את הקרעים דיו אמר רשב"ג כמה דברים אמורים בגיטי נשים אבל שחרורי עבדים ושאר כל השטרות אם יודעין לקרות ולחתום חותמין ואם לאו אין חותמין, ע"כ. וכונת הגמ' היא דר"מ חולק אתנא קמא שמתיר חתימה זו בכל השטרות וסובר כרשב"ג דרק בגיטי נשים אבל לא בשאר שטרות ואף לא בשחרורי עבדים, ויש לפרש כמו שכ' דרק בגיטי נשים שיש בהם עדי מסירה כיון דהוי דבר שבערוה וכל חתימת העדים בגט הוא משום דר"מ למד דבעי חתימה לשמה ולגבי לשמה מהני חתימה כוונת ג"כ כמו דמהני חתימת הבעל או עד אחד לחוד [אף

מעורבים כחצר וכנ"ל בארוכה. א"כ מה הועלנו במה שאין צורך בנוכחות העני לומר לו "זיל קני", סו"ס אנו צריכים לנוכחות העני עבור שמירת הפירות והירקות כדי שיקנה שאע"פ שכליו דינם כחצר אבל לכאורה צריכים שיהיה חצר המשתמרת לדעת קונה ע"י עמירתו.

אך לפ"ד הנתבה"מ בס"ר סק"ג וסק"ז הכלי של קונה נחשב כחצר המשתמרת בעצם כיון דיש לו מחיצות (דופן הכלי) ואינו דומה לשדה שהוא פרוץ בלי מחיצות. ולכן אפילו אין הלוקח עומד בצדו מועיל מדין שליחות שחצר מועיל גם מתורת יד, וגם מתורת שליחות ואם אין הלוקח עומד בצד החצר עדיין מועיל מתורת שליחות ונחשב כחצר המשתמרת לדעתו ע"י מחיצותיו אע"פ שכל א' וא' יכול לבוא לסימטא ולהוציא המציאה שנפל לתוכו. א"כ ה"ה כחצר המושכר לעני אע"פ שגם לבעה"ב פירות בתוך החצר, לא נקרא משתמרת לדעת המוכר, כי הכלי נחשב כחצר לעצמו ואינו משתייך לחצר כולו, והיא משתמרת לדעת העני אע"פ שאינו עומד בצדו, אע"פ שדברי הנתבה"מ חידוש, לא מצאנו חולק על דבריו (ע"י סי' אולם המשפט שם).

א"כ למסקנא לדינא בעוה"ת

- א. המשכיר חצר לעני לזמן ממושך ומתנה המשכיר שיהיה שואל לו כמקדם אין חשש הערמה בפרט כשכתוב בשטר אע"פ שאין החקלאים מבינים עומק העניין.
- ב. אפשר להשיש סכום פרוטות בבית החקלאי עבור העני, ולהתנות מראש שכל זמן שהמעשר עני נמצא בחצר הריני משכיר לו חצירי לאותו זמן בלבד ואין כאן חשש ברירה.
- ג. אין אפשרות לצאת כל הדעות כדין חצר משתמרת כשפירות המקנה נמצאים בחצר בשעת הקנאת מעשר עני.
- ד. גם אין אפשרות שהחקלאי המקנה יהיה שליח של העני לשמור על פירותיו, ורק כשהעני בעצמו או מורשה עומד בצדו יועיל שמירתו.

ויהי רצון שבזכות שמירת מצוות התלויות בארץ בכלל ומצות נתינת מעשר עני כפרט בלי חיפוש היתירים אלא ברקדוק ההלכה נזכה לריבוי רחמי שמים על אה"ק בעינא פקיחא ועל כל ישראל הצריכים להושע, וכמוש"כ ברש"י הק' על פסוק השקיפה ממעון קדשך מן השמים שמתנות עניים מהפך מדת דין לרחמים ונזכה לראות עני הרוכב על החמור בגאולה שלמה.

דבאופן כזה כשר רק בדיעבד, י"ל כיון דבעצם אין כאן ב' עדים, אבל באופן שיש ב' עדים אף שאינם יודעים לחתום ובעינן לקרוע להם מהני בשעה שאין עדים אחרים לחתום דהו"ג"כ כדיעבד], כיון דיש כאן עדי מסירה, משא"כ בשאר שטרות דלדעת ר"מ ורשב"ג הלא אין צריך עדי מסירה, ומש"כ השטר פסול, דבעינן חתימה הגונה בעדים היודעים לקרות ולחתום, ודוק.

★ ★ ★

הרב שמואל רבינוביץ

## שתילת דשא ברחבת הכותל המערבי

בחודשים האחרונים במסגרת המאמצים לשיפורים ותיקונים ברחבת הכותל המערבי שריד בית מקדשנו, הועלתה הצעה לשתילת דשא טבעי או לחילופין דשא מלאכותי בסמוך לרחבת הכותל המערבי.

יודגש, שאין המדובר בצמצום או בהקטנת השטח המיועד לתפילה שהרי מובן ופשוט שאסור להקטין שטחו של "בית הכנסת". אלא הכוונה אודות שטח הררי בצד המזרחי שבין רחבת התפילה לבין הבנינים המשקיפים על פני הכותל המערבי. וכן בצד עזרת נשים בשיפולי הכניסה להר הבית המוגדר כשער המוגרבים. בהצעה זו יש גם מתן שכרה בצידה של שמירה על קדושת המקום על ידי מניעת התגודדות בשטחים אלו בימים שיש בהם אירועים גדולים אשר בדרך כלל הנוכחות במקומות אלו בחוסר צניעות, אך בעיקרו עניינו הוא ליופי ולנוי גרידא.

שאלה זו מורכבת האם ככלל מותר לנו לקיים ולשתול דשא וזרעים בתוככי עיה"ק ירושלים שבין החומות. כמו כן האם ראוי לנו לתת לב לשכלל ולפאר וליתוף את רחבת הכותל המערבי. וכפי שיבואר לפנינו.

היינו דווקא בירקות וכדומה אבל אילן מותר.

על זה כתב בשו"ת ציץ אליעזר שם "ותמיני על כת"ר איך שנעלמו מעיניו הבהירות דברי התוספתא בפ"ו דנגעים ה"ב שכתוב בזה בלשון: ואינה נטעת ונזרעת ונחרשת ואין מקיימין בה אילנות וכו'. הרי בהדיא שהאיסור היה גם על אילנות, ויתירה מזו משמע מלשון זה של התוספתא שעל אילנות עוד יותר חמור שגם אם היו נטועים "אין מקיימין בה" את האילנות וצריכין לעקרן מיד, כי רואים שהתוספתא שינתה לשונה. לגבי יתר נטיעות כתבו בלשון ואינה נטעת ונזרעת, והיינו לשון המשתמע על לכתחילה ואילו לגבי אילנות נאמר בתוספתא "אין מקיימין" לשון המשתמע גם בדיעבד והיינו... על עקירת הקיים". וכן ברמב"ם בהלכות בית הבחירה פרק ה' הי"ד מפורש. "ואין מקיימין בה אילנות". לפיכך מתוך הציץ אליעזר בדרך אחרת את קושיית הניצוצי אור "שאיסור התורה שאסור ליטע אשרה וכל עץ אצל מזבח ה' הרי היא קדמה לתקנת חכמים שלא ליטע אילנות בירושלים". אך בתקנת חז"ל אין לחלק בין זרעת דשא לבין שאר מיני פירות

ברייאת ערוכה במסכת בבא קמא דף פב, ב. "עשרה דברים נאמרו בירושלם... (ומביניהם) אין עושין בה גינות ופרדסות... וזבגמרא שם ביארו הטעם לכך דאין עושין בה גנות ופרדסין - משום סירחא. ופירש"י שם "עשבים רעים הגדלים שם וזורקין בחוץ ועוד דרך גנות זובלן ויש סרוחן". דברי הבריייתא הובאו להלכה ברמב"ם, הלכות בית הבחירה פרק ו' הי"ד... "אלו דברים שנאמרו בירושלים... אין נוטעין בה גינות ופרדסים... שמא תסרח".

בשו"ת ציץ אליעזר חלק עשירי סימן ג הובא בשם ספר ניצוצי אור להג"ר ראובן מרגליות שהעלה להקשות על דברי הגמרא במסכת ב"ק דף פ"ב דאמרינן התם עשרה דברים נאמרו בירושלם ומביניהם שאין עושין בה גנות ופרדסות. הלא מצינו מקרא מלא בפרשת שופטים "לא תטע לך אשרה כל עץ אצל מזבח ה' אלוקן". ואם תמצי לומר שבכל העיר (ירושלים) אסור לטעת אילנות א"כ למה לנו קרא לאסור נטיעת אילן בסמוך למזבח? ובספר ניצוצי אור הביא להוכיח מקושיא זו דמה שאסרו חכמים לעשות גינות ופרדסים בירושלים

התשב"ץ בח"ג סימן ר"א וז"ל "וקדושת העיר לא בטלה לענין דברים שנאמרו בירושלים דאיתנהו בפרק מרובה (בב"ק דף פב, ב)."

לעומת שיטת הכפתור ופרח והתשב"ץ הסוכרים שגם בזמנינו אסור לעשות גינות ופרדסות בירושלים מצינו לרבנו הרדב"ז בשו"ת הרדב"ז ח"ב סימן תרל"ג שחולק על דברי הכפתור ופרח וכותב שלא ראינו מימינו מי שזוהר באחת מהן. ומוסיף וכותב מה "שאין נוטעין בה גינות ופרדסים... הטעם הוא שמה מסריח ויקוצו עולי רגלים... מפני ריח רע ולפי זה השתא דכולה ביד עכו"ם ליכא האי טעמא. ואם נסתלק הטעם נסתלקה הגזירה". וממשיך ומבאר דאם תקשה ותאמר "שהלא כל גזירות חכמים כך הם שאף על פי שבטלו הסיבה שגזרו בשבילה עדיין הגזירה קיימת, לא קשיא, דגזירה לחוד וקדושה לחוד וכיון שנחבטלה הסיבה נחבטלה הקדושה. ותו איכא טעם כללי שלא גזרו אלא בזמן שאפשר להתקיים אבל האידנא דרובה עכו"ם אי אפשר להתקיים גזירתם שאם לא יעשו ישראל יעשו העכו"ם ומה הועילו בתקנתם וזה טעם נכון על שאלתך ודוק".

נציין גם כי היעב"ץ בספרו מור וקציעה סימן תרמ"ה הסכים להלכה עם גישת הרידב"ז "שלא נאמרו בירושלים עשרה דברים, אלא בשלותה, מפני כבודו וקדושתו של בית הגדול שעמד בתוכה".

הרי לפנינו מחלוקת רבותינו האחרונים האם אותן "עשרה דברים שנאמרו בירושלים" ומביניהם שאין עושין בה גינות ופרדסות נוהגות גם לאחר חורבן הבית או שמה אינן נוהגות אלא בעוד שהיה בית המקדש קיים.

עוד הוסיף השו"ת ציץ אליעזר שם "דגם כעת שעיה"ק ירושלים מצויה תחת רשות ממשלת ישראל "מכל מקום כל עוד שהשיקוף עומד בהר הבית, וביהמ"ק לא בנוי, וליכא עולי רגלים, ליכא עוד נמי האי

ירקות - שכולם בכלל אחד שאין נוטעים בה גינות ופרדסות.

גם אין לרדן ולומר שמה שאסרו חכמים לעשות גנות ופרדסות בירושלים מחשש שמא תסרח, שייכא דווקא בגינות ופרדסאות של ירקות מאכל ופירות, שעלולים להסריח ולהרקיב אבל לעשות גינת דשא שמטרתה ומגמתה היא טיהור האויר ועיקרת הריחות הרעים שמא אין בכך איסור. שהרי אין בכוחנו לייצר חילוקים בגזירות חז"ל ועל כן אין בכך שום צד היחר, מה גם שמבואר כברייאתא במסכת ב"ק שם שגינת יורדים אחת היתה בירושלים בהיתר חכמים, ומבואר בראשונים ובשמ"ק שם שגינה זו היתה מיועדת לסממני הקטורת ומשום כן הניחה בירושלים בהיתר חכמים. משמע דבלאו האי טעמא אפילו גינות וורדים שמפיצים ריחות טובים אסור לקיים בירושלים.

מעתה יש לרדן האם תקנת חכמים שאמרו שאין עושין גינות ופרדסים בירושלים נוהגת גם בזמנינו לאחר שחרב בית מקדשנו ובטלו עולי רגלינו או שמה תקנת חכמים שאמרו שאין עושין גינות ופרדסות בירושלים אינה נוהגת אלא בזמן שהיתה ירושלים בתפארתה והיה בית המקדש קיים.

בידוד זה מצאנו מחלוקת בין רבותינו גדולי האחרונים ובהאי ענינא פתח לנו בספר כפתור ופרח פרק ו' אחר שהביא דברי התוספתא והרמב"ם שאסור לעשות בירושלים גנות ופרדסות והוסיף וכתב "ומסתברא שמאלו הקדושות קצתם נוהגות שם היום", וממשיך שם וכותב אם היה בירושלים היום דקל, (הרי) שלולבו פסול ומשום דהוה ליה מצוה הכאה בעבירה. יודגש שהכפתור ופרח שם ממשיך וכותב: "ושמא יש חילוק בין נטעו ישראל לנטעו גוי" ובספר עיר הקודש והמקדש פ"א אות ז, תמה על כך שאינו מובן, שהרי כאן האיסור לקיים האילן, ואין חילוק מי נטעו, אלא שיש מקום לחלק בין אילן של ישראל לאילן של נכרי. כשיטת הכפתור ופרח, כן שיטת

לקיים קברות בירושלים. ועל כרחך שדברי הר"ן מיירי לאחר שחרבה ירושלים ומכיון שחרבה ירושלים הותרו כל אותן "דברים שנאמרו בירושלים" ובזמנינו כבר הותר לקיים קברות בירושלים.

הרי לפנינו ראייה ברורה מדברי אחד מרבותינו הראשונים במחלוקתם של הרב"ז נגד הכפ"פ והתשב"ץ הנ"ל. שבזמנינו לאחר שחרב הבית שוב אין אנו מצויים להיות נוהגים באותם עשרה דברים שנאמרו בירושלים המפורטים במסכת ב"ק דף פב, ב.

זיהוי קבר חולדה הנביאה בראש הר הזיתים (מלבד המסורת הרצופה שבכך) הוזכר גם בשו"ת הרי"ב"ז הנ"ל וכה הם דבריו: "קשיא לי דמשמע ציון הוא בכלל ירושלים לענין אלה הקדושות מדקאמר חוץ מקברי בית דוד והלא קברי בית דוד בציון הם. ותו דקבר חולדה חוץ לירושלים הוא, ואיך שייך לומר חוץ וי"ל ברוחק דגזרו אלו החומרות בכל תחום ירושלים וקברי דוד וקבר חולדה בתוך התחום הם ולפי זה צריך לומר דקברי ירושלים היו מחוץ לתחומה. והנכון בזה דציון וקבר חולדה בתוך חומת ירושלים היו."

בהמשך דבריו מוסיף: שוב ראיתי על מה שהקשיתי למעלה כענין בקבר חולדה דגרסינן פרק המוכר את הספינה אמר רבה אמר ר' יוחנן עתידה ירושלים שתגבה למעלה שלש פרסאות שנאמר וראתה וישבה תחתיה אל תקרי תחתיה אלא כתחתיה ומנא לן דירושלים תלתא פרסי הואי. א"ל הווא סבא ירושלים קמייתא תלת פרסי הואי ושמא תאמר יש צער לעלות, תלמוד לומר מי אלה כעב תעופינה ע"כ נמצא בו בירושלים קמייתא קבר חולדה בתוך ירושלים אף על פי שעתה היא ראש הר הזיתים. עכ"ל רבינו הרב"ז. בנוסף להאמור, הלא תלמוד ערוך במסכת שבועות דף ט"ז א', שהר המשחה: (הוא "הר הזיתים") נתקדש בקדושת ירושלים.

טעמא ומותר. וכך ראיתי להגריעב"ץ ז"ל שמשגיג על הכו"פ וכותב דאפי' נטעו ישראל עתה אין עבירה דלא נאמרו בה דברים הללו אלא בשלוחת מפני כבוד וקדושת המקדש."

מעתה חל עלינו לברר כיצד נהגו למעשה בדורות עברו בנידון זה. כדרכה של תורה עלינו להסתייע ולהביא ראייה מענין דומה והוא מה שאמרו במסכת ב"ק דף פב, ב. אחד מאותן "עשרה דברים שנאמרו בירושלים" הוא "שאינ מקיימין בה קברים (ובתי קברות) חוץ מקברי בית דוד וקבר חולדה הנביאה". וכדאמרינן טעמא בגמרא שהוא מפני הטומאה.

מתוך דברי התלמוד שהוזכר שקבר חולדה הנביאה המצוי כיום בראש "הר הזיתים" (בסמוך למלון קונטיננטל) היה בתוככי ירושלים! נגנו נוכחים לדעת: כי כל אותם אלפים ורבות ממתי ישראל ומביניהם גאונים, צדיקים וקדושים, אשר מקום מנוחתם הוא בשיפולי ובמעלה "הר הזיתים" הנכלל לפחות עד ראש ההר כולו (או רובו) נכלל בתחום וגבול ירושלים העתיקה. הרי לפנינו מסורת ברורה ומוצקה של קיום בתי קברות בתוככי ירושלים וזאת במשך עשרות דורות רצופים!! מבלי כל מערער ומפקפק.

נוסיף עוד לדברי רבינו הר"ן בחידושיו למסכת מועד קטן [לאחר סיום מסכת מוע"ק, צירף הר"ן כמה דיני אבלות וקבורה] "כללא דמילתא אסור לפנות המת או העצמות... אבל... להעלותו לארץ ישראל ולירושלים... - מותר". לדבריו מותר להעלות ולפנות מת ועצמות משאר ערי ישראל לעיה"ק ירושלים, ומשום קדושת ירושלים - שמכפרת ביתר שאת משאר ערי הקודש שבא"י. אכן לכאורה דברי הר"ן חימה מדברי התלמוד שבמסכת ב"ק דף פב באותם עשרה דברים שנאמרו בירושלים וביניהם: אין מקיימין בה קברות חוץ מקברי בית דוד וחולדה הנביאה. וא"כ קשה איך יש מקום להתיר להעביר ולפנות קברים ועצמות משאר ערי ישראל לירושלים והלא אסור

תקנות אבל אותה תקנה שתקנו חכמים שאין עושין בה גינות ופרדסים שאמרו בה בגמרא שהוא כרי למנוע סרחון מעיר כלילת יופי הרי שטעם זה שייך גם בזמנינו ולכן לדעתו של פאת השולחן הרי שגם בזמנינו אסור לקיים בירושלים גינות ופרדסים משום שלדבריו האיסור הוא משום כבוד ירושלים שאינו קשור לעולי רגלים לעומת דעתו של הרדב"ז המובאים לעיל שפירש את דברי הגמרא משום סירחון, שהוא משום עולי רגלים, ולכן אינו נוהג בזמן הזה.

חשוב להדגיש כי לפי גישתו של בעל פאת השולחן הרי שכל אותם ראיות הן מדברי הר"ן והן מהנהגות של יהודי ירושלים העתיקה כמשך הדורות הן שהיו מקיימין בתוכה קברי מתים והן מכך שהיו מוציאין זיוין וגזוטראות אין בכך משום ראייה לנרדנו לזרוע ולטעת בירושלים גינות ופרדסים ודו"ק. אמנם מאותם עדויות ומסורות על כך שהיו נוטעים ומקיימין בירושלים עצי ערבות וכפות תמרים, מוכן שיש בהם ראייה לנידונו.

עוד נראה להוסיף דהנה בין נדבכי הכותל המערבי גדלים צמחים שונים, הבולטים ביניהם הם אילנות הידועים כאילנות הצלף וכן מיני אוזב ועשבים. ונשאלת השאלה הלא אחד מאותם "עשרה דברים שנאמרו בירושלים" הוא שאין מקיימים בה אילנות וא"כ לכאורה נתחייבנו לעוקרם ולא להניחם. ובמשך כל הדורות לא שמענו שנתעוררו לעוקרם (גם באותם דורות וימים שלא הייתה התנגדות מצד האומות) ואפשר שהיתה מסורת שאותם עשרה דברים שנאמרו בירושלים אינם נוהגים בזמנינו וכפי שיטת הרדב"ז וסיעתו וכאמור לעיל.

כספר תל תלפיות הביא מכתב מהגרי"ח זוננפלד וצ"ל שאין לתלוש העשבים הגדלים בין נדבכי הכותל המערבי והוא עפ"י האמור בגמרא במסכת מגילה דף כח,ב שכית כנסת שעלו בו עשבים אל יתלשם. נציין כי בענין

עוד היה נראה להוכיח שבירושלים לא היו נזהרים באותם עשרה דברים שנאמרו בירושלים מכך שכל המקברים ברובע היהודי שבירושלים העתיקה (הן בזמנינו או והן אותם שביקרו בשנים קדמוניות או המעיינים בתמונות העתיקות) יראו לנכון שנהגו הרבה מיושביה להוציא בה זיוין וגזוטראות למרות שאמרו בתוספתא המובאת במסכת ב"ק שם "שאינן מוציאין בירושלים זיוין וגזוטראות", וכפי הנראה, שהיה המנהג, שכל אותן תקנות המיוחדות לירושלים - כבר בטלו בתקופת החורבן.

נציין גם לדבריו של רבי דוד בן שמעון מראשי וחכמי העדה המערבית הנודע בשם "צוף דבש" בספרו שער החצר סימן תקנ"ז שהביא שהמנהג הפשוט בעיה"ק ירושלים "שנוטעים הערבה למצות לולב בכתיהם ואין פוצה פה" ומוסיף וכותב שמשום כן השמיטו רבותינו הר"ף והרא"ש את אותם "עשרה דברים שנאמרו בירושלים, שכולם אינם נוהגים בזמנינו לאחר שחרב הבית". וכן מעיד הגרי"מ טוקצינסקי בספר "עיר הקודש והמקדש סוף פ"א "וראייתו למעשה, שבחורשה אחת בפנים ירושלים, גדל דקל, ולקחו ממנו לולבים גם תלמידי חכמים".

ביגוד לדעתם של רבותינו קדמוני האחרונים, שכולם צידרו בגישה של אותם "עשרת הדברים שנאמרו בירושלים" הרי הם כמקשה אחת, אלא שנחלקו האם כל אותם עשרה דברים שנאמרו בירושלים נוהגים אף בזמנינו או לא. הרי שמצינו לרבי ישראל משקלוב מתלמידי הגר"א וממייסדי הישוב האשכנזי בעיה"ק ירושלים, כספר פאת השולחן סימן ג סקכ"ג, שיצא לחלק ולהבדיל בין אותם תקנות שגזרו משום טומאה כדוגמת אין מקיימין בה קברות ואין מוציאין בה זיוין וגזוטראות; הרי שאותם תקנות היו נוהגות רק כשהיה בית המקדש קיים והיה לנו לחוש לטומאת המת. אבל לאחר שחרב הבית וכולנו טמאי מתים מבלי יכולת להטהר שוב אין עלינו להזהר באותם

ב. אין מקום לחשד כי הרואה יאמר שזה ששתל את הרשא קים לו כהרדכ"ו וסיעתו בכך.

ג. לדעת כמה פוסקים אין אנו רשאים לבדות מדעתינו גזירת "מראית עין" מבלי יטוד בדברי התלמוד.

כל האמור הוא מעיקר הדין. אבל יש לדון לענין הרעיון לשכלל וליפות את אותה הרחבה שממול שריד בית מקדשנו - שריד לבית המקדש המזכיר את חורבן הבית ואת התקוה לבנינו המחודש שלכאורה יש להשאיר את הכותל המערבי בפשטות ובצניעות. ואף שראוי מאד להשתדל עבור נוחות ורווחת המתפללים והמבקרים בכותל המערבי ולמנוע מהם טירחה וסבל מכל סוג שהוא. אבל איך יערב לנו לשכלל ולפאר את הרחבה המצויה מול פני בית אלוקינו החרב והשמש אשר שועלים הלכו בו.

הצלף והאזוב הגדל בין נדבכי הכותל המערבי ישנם צדדי הלכות נוספים הן מצד קוצץ אילנות טובים והן מצד פוגם בהקדש. וראה בזה גם בספר ילקוט יוסף מועדים עמוד תק"צ ועוד. רק כהערה נציין שלכאורה יש להקשות כיצד תיקנו חכמים ש"אין מקיימין אילנות בירושלים" והלא נצטוונו לבל נקצוץ אילנות טובים. ומי איכא מידי דרחמנא אמר לא תעביד ואתי רבנן ואמרינן קום ועשה.

מובן שכל האמור הוא בנוגע לרשא טבעי שלדעת כמה פוסקים אסור לשותלם בתוככי ירושלים העתיקה (וכן כמובן ברחבת הכותל המערבי) אבל רשא סינטטי לא מצאנו איסור בכך. ואף למראית עין אין לחוש מכמה וכמה טעמים:

א. וודאי שבהתבוננות נראה לעין שהמדובר ברשא סינטטי ולא בטבעי.



הרב פינחס רוזנבוים

## הגדרת הזמן שבין עלות השחר לתנן החמה לקריאת המגילה ולכל המצוות

מלאכה כל זמן דהוה בכלל ספק יום, בין מע"ה עד הנץ ובין מהשקיעה עד צאה"כ.

וכ"כ בשו"ת מוצל מאש (ח"א) להגאון הרב יעקב אלפנדי סי"ח בכוונת רש"י הנ"ל והגם דרש"י מיד אח"כ ד"ה וכולן שעשו משמע דאין זה אלא דין והרחקה מדרבנן, [ועי' בזה לקמן סי' ב', וכ"כ בשו"ת מוצל מאש ח"ג ס"א להגאון רבי חיים אלפנדי בדעת רש"י דהוה רק הרחקה דרבנן מכה דבריו בד"ה וכולן שעשו] מ"מ דבריו הראשונים בד"ה עד הנץ החמה נתפרשים דע"ה הוה ספק בעצם וכנ"ל, ועי' ג"כ שו"ת אג"מ יו"ד ח"א סי' ק"פ ענף א' שנקט דבר רש"י בד"ה עד הנץ החמה לעיקר דהוה ספק, ועייש סוף ענף א' שמיישב סתירת רש"י, דרש"י כ"כ רק לענין טבילה והואה דאינם אלא לטוהרה, משא"כ קיום מצות דיום עי' סברתו שם ועי' בשיטת האג"מ לקמן סימן ג' ועי' ג"כ רש"י עה"ת פרשת בא עה"פ ולא תותירו ממנו עד בוקר ע"פ המכילתא דכתב התורה עד בוקר פעמים, דאי לאו הכי הוא עד הנץ החמה שהוא סתמו דבוקר, ועייש שפ"ח שתמה ע"ד, ועי' שו"ת בית הלוי ח"א סי' ל"ו ועי' ג"כ רש"י תענית כ"ה: מצוין בגליוני הש"ס מגילה שם ומובא לקמן פ"ה לענין תענית.

ולפי"ז ניחא דכמו דמצינו דמצד רבין שקיעת החמה לצאה"כ הוה ספק, הגם דכתב בהדיא בקרא דעד צאה"כ הוה יום, ה"ה י"ל דמע"ה נץ החמה הוה ספק הגם דבקרא כתיב דמע"ה הוה יום, ועי' ג"כ שעה"צ סי' רל"ג ס"ק כ"א דלהסיל דילפינן מקרא דיום נק' מע"ה עד צאה"כ ה"ה דאחר השקיעה הוה יום, ולפי"ז י"ל דלהסיל דאחר השקיעה הוה לילה ה"ה אחר ע"ה הוה לילה ולהנ"ל דהוה ספק י"ל דגם אחר ע"ה ספק הוא.

קיי"ל בספרי הפוסקים להלכה דגדר דיום מתחיל מעלות השחר, והגם דאין ההלכה זוה ממקומה, מ"מ מצינו כמה שיטות וצדדים וראיות לכאן ולכאן.

א. תנן בפ"ב דמגילה (כ.) אין קורין את המגילה ולא מלין ולא טובלין ולא מזין וכן שומרת יום כנגד יום לא חטבול עד שתנן החמה וכולן שעשו משעלה עמוד השחר כשר, ובגמ' מנה"מ דמשעלה ע"ה כשר אמר רבא דאמר קרא ויקרא א' לאור יום למאיר ובא קראו יום אלא מעתה ולחשך קרא לילה למחשך ובא קרא לילה הא קי"ל דעד צאה"כ לאו לילה הוא אלא אר"ז מהכא ואנחנו עושים במלאכה וחצים מחזיקים ברמחים מעלות השחר עד צאה"כ וכו' וכ"ת משעלה ע"ה לאו ימא ומכי ערבא שמשא ליליא ואינהו מקדמי ומחשכי ת"ש והוה לנו הלילה משמר והיום מלאכה ע"כ וסוגיא זו היא המקור לגדר דיום ולילה לכל דיני התורה כמ"ש הרמב"ן במלחמות ברכות ח: דתלוי בצאה"כ וע"ה ולא בשקיעה ונץ החמה.

והא דאינו יכול לקיים מצות חיובם דיום מעלות השחר, כ' רש"י במשנה שם ד"ה [ולא חטבול] עד הנץ החמה וז"ל שיצא מספק לילה ע"כ, משמע דזמן מע"ה עד הנץ הוא בגדר ספק לילה, דוגמא למה דמצינו דבין השמשות הוא בגדר ספק לילה כדאיתא במסכת שבת כ"ד הגם דילפינן מקרא דרזקא משעת צאה"כ הוה לילה ולא לפני כן, ה"ה משעת ע"ה הוה ספק יום הגם דמפורש בקרא דהוה כבר יום, ולפי"ז צ"ל דכוונת הש"ס להוכיח מהפסוק דגדר דיום תלוי בע"ה, היינו ר"ל דמע"ה כבר נכנס בגדר ספק יום ולכן קורין אותו ג"כ יום, ועשו

דעלות השחר כיון דהתורה קראו יום נק' יום לגבי מצות היום, ולכן ייד"ח.

ולפי"ז י"ל עוד דנהי דלכתחילה אין להמתין לעשות מצוה דיום אחר השקיעה, מ"מ כל שהניחו ועשאו אחר השקיעה אפשר דיכול לעשותו וייד"ח כיון דזמנו נק' יום. ויותר מזה מצינו בשפ"א מגילה שם דקיום מצוות דיום אחר השקיעה עדיף מקיום מצוות דיום לאחר עלות, משום דאחר השקיעה יש עליו חזקת חיוב דיום וצ"ע, וע' ג"כ מנחת כהן מבוא השמש מאמר ראשון פי"א דאע"פ דאסור לעשות לכתחלה מצוות דיום אחר השקיעה מ"מ כל שעשאן אז ייד"ח, ועיי"ש מאמר שני פ"א לענין ברכת המצות במצוות דיום הנעשות או. [ואולי דמצוות דיום שומן חיובם בתאריכום מיוחדים כגון תקיעת שופר דזמן חיובו הוא דוקא בא' תשרי ונטילת לולב דזמן חיובו הוא דוקא בט"ו תשרי, י"ל דאחר השקיעה נהי דעדיין נק' יום, מ"מ כבר נכנס בכלל ספק דיום המחרת ותו לא הוה א' או ט"ו תשרי וכנ"ל]. וניחא בזה סוגיא דברכות ח: דבברייתא ראשונה איתא פעמים שאדם קורא ק"ש שתי פעמים בלילה, אחת קודם ע"ה ואחת לאחר ע"ה וייד"ח, אחת של יום ואחת של לילה ומבאר הש"ס דלעולם אחר ע"ה לילה הוא ותא וייד"ח ק"ש דיום דאיכא אינשי דקיימי בההיא שעתא, וכתבו התוס' ד"ה לא לעולם, דהוה לילה לענין מצוות דבעינן בהו יום כמו תפלין וציצית.

ובברייתא שניה איתא פעמים שאדם קורא ק"ש שתי פעמים ביום אחת קודם הנץ ואחת לאחר הנץ וייד"ח א' של יום ואחת של לילה, ומפרש הש"ס דלעולם יום הוא והא וייד"ח ק"ש דערבית משום דאיכא אינשי דגנו בההיא שעתא, וכ' התורה לעולם דהא דנקרא יום היינו לשאר מצות, ומבואר דיש פלוג' בין הברייתות אם זמן דאחר ע"ה הוא בכלל יום או בכלל לילה, וכפשוטו כוונת תוס' דנפק"מ לגבי קיום המצוות דהיינו לברייתא ראשונה דהוה לילה אי אפשר לקיים אז

וכ"כ בהג' הח"ס בגליון שו"ע או"ח ר"ס פ"ט דשני זמנים אלו תלויים זב"ו.

ועי' ג"כ מראה פנים על הירושלמי ריש ברכות דלדינא לא ילפינן מקרא דנחמיה, דלאו דרשה גמורה היא אלא אסמכתא לכל דיני התורה אבל להלכה אחר השקיעה ספק הוא, וחולק בזה על המנחת כהן דס"ל דדרשה גמורה היא לכל דיני התורה וע"ע לקמן סימן ג' דיש מפרשים כעין זה בדעת הירושלמי.

מיהו לפי"ז צ"ע מ"ט אם עשו מצוה שזמנה ביום משעלה ע"ה כשר הלא ספק לילה הוא וספק דאורייתא לחומרא, ואולי י"ל דזמן זה הוא בעצם ספק במציאותו אם שייך להיות או להלילה, מ"מ כיון דמצינו דהתורה קראו יום א"כ כל מצוה דבעינן להו שם יום ייד"ח הגם דמציאותו הוה ספק, אבל לכתחילה אין לעשות אותן המצות אז דבעינן יום ממש וע' כעין זה בפירוש החרדים על הירושלמי ריש ברכות (ד. מדפי הירושלמי) דלשון יום דקרא דנחמיה דהוא מע"ה היינו משום דבני אדם קורין אותו יום אע"פ דבאמת גדר דיום אינו אלא מהנץ החמה.

ובזה הרווחנו ג"כ מה דמצינו דיש להחמיר בספק בין השמשות וכנ"ל בההיא דשבת הגם דהכתוב קראו יום, משום דחוששין גם לספק מציאות הלילה, ואעפ"כ הקורא ק"ש של ערבית אחר השקיעה איתא בירושלמי ריש ברכות דצריך לחזור ולקרותה ואין אומרים דבדיעבד ייד"ח כדאמרי' במצות היום אחר ע"ה, דשאני בין השמשות דהתורה קראו יום, [ועי' לקמן פ' ה' ברין ק"ש להלכה] ומה דמחמירין באיסור מלאכה בערב שבת היינו משום דחיישינן גם לספק מציאותו דהוה לילה [וי"ל עוד דחילול שבת אינו תלוי בקריאת שם יום או לילה אלא ביום ז' דשבווע ואולי יש מקום לדחוק ולומר דשינוי היום למחרתו תלוי בשקיעת החמה מספק, הגם דאכתי שם יום הוא, ובמציאות הדבר כבר נכנס לספק יום המחרת] משא"כ ספק

וכן ס"ל האבן עזרא דהיום מתחיל מגן החמה וכמו שהביא במנחת כהן שם פ"ה מדבריו מכמה מקומות בפרשת בא וכשלח ויתרו ובקהלת, ותמה עליו בפ"ו מההיא דמגילה, וז"ל האבן עזרא בפרשת יתרו בפסוק מן בקר עד ערב, דע כי בוקר האמת הוא בזרוח השמש גם יקרא בוקר בעלות עמוד השחר וזה הבוקר הוא ע"ד המקרה וכו' עכ"ד ויל"פ לפי הנ"ל דיש יום אמיתי ויש אך שקורין יום, ויום האמיתי הוא מהנץ, אך כיון דמעלות השחר נקרא ג"כ יום, אם עשה מצות היום באותו שעה ייד"ח. וע"ע מנחת כהן מאמר שני פ"ו בפלוגתת הפוסקים אם חושבים שעות היום בין הנץ להשקיעה או בין עלות לצאה"כ, וכי דלתי מה נקרא יום וכספק הנ"ל, ומסיים בסוף הפרק דלמעשה ראוי להחמיר בכל דבר שהוא דאורייתא, ודבריו מובאים להלכה בשו"ת מהרש"ם ח"א ס"א וע"ש מנחת כהן איך מישב לפי"ז דעת הפוסקים עם ההיא דמגילה.

ועי' מג"א ר"ס תרפ"ז שמדייק מדברי הגהות מי"י דמי שלא קרא את המגילה דלילה לפני ע"ה דיכול לקרותה לפני הנץ, וכ"כ בט"ז ס"ס תרפ"ח ומביא ראיה מדין דק"ש דאפשר לעשות כן ובפמ"ג ר"ס תרפ"ז כ' לסייע שיטת הג"מ. ובמג"א שם תמה דשאני ק"ש דלתי בזמן שכיבה וקימה, וע"פ הנ"ל יש מקום לומר דהג"מ ס"ל ג"כ דאחר עלות עדיין לא הוה יום גמור או בכלל ספק הוא, וכמו דאפשר לצאת מצות דיום בדיעבד אחר השקיעה, ה"ה דאפשר לצאת מצות דלילה בדיעבד, ובפרט מצוה דקריאת המגילה דלילה דאינו אלא דרבנן כמבואר ברע"ת ר"ס תרפ"ז די"ל דספק דרבנן לקולא וכ"כ הפמ"ג שם לענין בין השמשות וכ"כ במטה יהודה סי' תרפ"ז להחיר קריאת המגילה דרבנן אחר ע"ה ק"ו מק"ש [וע' שות פלא יועץ סי' א שתמה עליו]. ועי' לקמן פ"ה.

וכ"מ בשו"ת חוט השני סי' כ"ד לענין ספק וסתות דרבנן דהולכים אחר הנץ

מצוות היום רק מצוות דלילה ולברייתא שניה אפשר לקיים רק מצוות דיום ולא דלילה, וכן סתם במנחת כהן במבוא השמש מאמר ראשון פ"א וכתב דלפי"ז לכא"ו ראוי להחמיר בכל דבר שהוא דאורייתא בין קודם הנץ בין לאחר השקיעה עד צאה"כ משום פלוג' דברייתות אלו ועיין במנחת כהן שם וכ"ה בהג' הרה"ג רא"מ הוביץ ברכות שם שתמהו על סתימת ברייתא הראשונה דאחר ע"ה הוה לילה דהלא מבואר במגילה הנ"ל דהוה יום ועי' בהג' ראמ"ה מה שתיירץ ומבאר לקמן, ויל"ע בתמיהתם דנהי דקי"ל כן במגילה מ"מ י"ל דנחלקו בזה תנאי, ובמגילה סתם כתנא דברייתא בתרייתא דהוה יום, ולכן י"ל עוד דס"ל תנא דמגילה דלכתחלה יש להחמיר כמ"ד דהוה לילה לגבי מצוות היום, ובדיעבד ייד"ח דהעיקר כמ"ד דהוה יום, ויש להעמיס כן בכוננת שיטת רש"י במגילה הנ"ל.

ויל"פ בזה גם כוננת תוס' דברכות הנ"ל דנפק"מ בין ב' הברייתות הנ"ל הוא לענין קיום מצוות דיום מע"ה עד נץ החמה, מיהו בפנ"י תמה ג"כ כנ"ל מההיא דמגילה, וכי משום כן דברווקא נקט התוס' תפילין וציצית דמצותן דוקא משיכירי, אבל הרשב"א הביא שיטת י"מ דהוה לילה לשאר דברים כגון מילה והזאה וטבילה [ועי' ג"כ אבן האזול פ"א דק"ש ה"א אות ד' מ"ש לתמוה ע"ד פנ"י מהמשך דברי התוס'] מיהו מהרשב"א אין מוכח דפרש כוננת התוס' כנ"ל, וכדמוכח מהמשך דבריו שכתב ולא לילה ממש קאמר אלא לילה לא ימול ולא יזה עכ"ל משמע דר"ל דמחמירין לכתחילה כלילה, ולפי"ז י"ל דאין פלוג' בין הברייתות אלא ברייתא קמייתא לענין לכתחילה וברייתא בתרייתא לענין דיעבד [וכה"ד שאר הראשונים בביאור ב' הברייתות מיהו הם ס"ל כן גם לענין ק"ש, ובוה חולק תוס' עליהם וס"ל דבוה כן פליגי הברייתות, דלברייתא קמייתא מותר לקרות רק ק"ש של שחרית, ולברייתא בתרייתא מותר לקרות רק ק"ש של ערבית].

לומר כן באכילת מצה, או שמא י"ל דנהי דלא ייד"ח מדארי מ"מ מדרבנן יש עליו או לאכול כיון דמדרבנן עדיין לילה הוא, והגם דיש איסור אכילה אחר ע"ה משום דהוא זמן דתפלת שחרית מ"מ אם נאמר דמצוה ותיוב דרבנן הוא לכאוי ככה"ג יבא חיוב עשה וירחה איסור דרבנן זו ועי' לקמן פ"ה.

מיהו י"ל עוד דשאני מקרא מגילה דתלוי מאיזה קראי ילפינן כן, דבמסכת מגילה ד. נחלקו אמוראי דלריב"ל ילפינן ליה מקרא דא' אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא דומיה לי ולרבי חלבו אמר עולא ילפי' ליה מלמען יומרך כבוד ולא ידום א"כ י"ל דס"ל כילפותא בתרא ולא בעינן שם לילה, וכ"מ בשו"ת בסוף ספר שארית חיים, וכיו"ב כ' רבינו יונה ריש ברכות לענין לענין זמן חיוב זכירת יצ"מ כיליות דילפינן ליה מריבוי דכל ימי חיך ולא בעינן שיהא לילה לכל מילי עי' לקמן פ"ה. מיהו הט"ז עצמו ר"ס תרפ"ז מביא רק ילפותא דקרא דיומם ולילה מיהו בפמ"ג ר"ס תרפ"ז במ"ו ובא"א כ' בכוננת הילפותא ע"פ רש"י שהיו צועקים בשעה שבנ"א ישנים והיינו עד הנץ החמה, ולכן י"ל דהט"ז תלאו בזמן ק"ש ש"ע דהוא זמן שכיבה.

סיכום פרק זה דמשמעות כמה ראשונים דגרר דבין ע"ה לנץ החמה בכלל ספק או פלוג' הוא, לפי רש"י קמא במגילה ספק הוא, לפי תוס' ברכות פלוגתא דתנאי הוא, לפי האבן עזרא נקי יום אבל באמת לאו יום הוא ובשו"ת שאילת יעב"ץ ומוצל מאש סתמו כדברי רש"י דספק הוא וכ"מ בח"ס, ובהג"מ וט"ז ס"ל דבדיעבד אפשר לצאת קריאת מגילה דלילה לאחר ע"ה, וכ"כ במטה יהודה כיון דהוה מצוה דרבנן אפשר לצאת יד"ח אחר ע"ה וכ"מ משו"ת חוט השני דבספק דרבנן אולינן לקולא עד שעת הנץ.

ב. דעה השניה שמצינו בראשונים הוא דמשעת ע"ה הוא יום גמור לכל דבר מדאורייתא, אך מדרבנן אין לעשות מצות היום עד אחר הנץ החמה לפי שאין הכל

כמבואר בסי' קפ"ד משום דהוה ספק דרבנן לקולא, מיהו מה דמביא הט"ז ראייה מק"ש צ"ע כמו שהק' המג"א, ואולי יש ליישב כוונת הט"ז, דהנה בפמ"ג הביא סמוכים לשיטת הט"ז מדברי תה"ד המובא בשו"ע ס"ס תרצ"ה דאפשר להקל לקרות המגילה מפלג המנחה לחולים כמו דמצינו דמותר לקרות ק"ש ש"ע אז אלמא דזמן דמגילה תלוי בזמן דק"ש, וי"ל דהגם דגדר דזמן ק"ש תלוי בזמן דשכימה וקיימה, וכמבואר במשנה ס"פ מאימתי בדברי ב"ה דהוה פירוש דברי הפסוק וכשכבך ובקומך, מ"מ מצינו ברמב"ם רפ"ק דהל' ק"ש שכ' בזה"ל פעמים בכל יום קוראין ק"ש בערב ובבקר שנאמר וכשכבך ובקומך בשעה שדרך בני אדם שוכבין והוה הוא לילה ובשעה שדרך בני אדם עומדין והוה יום עכ"ל ומבואר דכוונת התורה דבשעה שדרך בני"א שוכבין היינו לילה, ולכאוי מקור דבריו הוא מסוגיין דריש ברכות דזמן ק"ש דלילה הוא מצאת הכוכבים משום דאז מתחיל הלילה ועי' ג"כ שם תוס' ב' ד"ה אע"פ שאין ראייה דרבר, משמע דהגם דאין לנו הכרח דאז מתחילים בני אדם לילך לישון, מ"מ תקופת הזמן שדרך בני"א הולכים לישון דהיינו לילה מתחיל אז ולכן נקי' אז תחלת הזמן דבנ"א שוכבים, וכמבואר כל זה בפנ"י ואבן האזול, נמצא לפ"ז דזמן ק"ש ש"ע הוא כל הזמן שנקרא לילה. ועד"ז י"ל גם אחרי עלות השחר כיון דסו"ס זמן דק"ש הוא כילילה, וזמן דק"ש הוא כל זמן שבנ"א שוכבים דהיינו תקופת הלילה וכיון דמצינו דנקרא לילה לענין ק"ש עד נץ החמה, אלמא דעדיין שם לילה אז ומהני גם בדיעבד לענין קריאת המגילה כילילה.

ואפשר דהט"ז לא סמך על סברתו אלא לענין קריאת המגילה דלילה דרבנן הוא וכנ"ל, ואפשר עוד דגם הט"ז יורה דאין לברך או על מקרא מגילה, ויל"ע לפי"ז בעבר כל ליל א' דפסח ולא אכל מצה אם יש לאכול אחר ע"ה כזית מצה, דאם נאמר דהט"ז לא כ"כ אלא במצוה דרבנן לא שייך

ויל"ע בגדר הדין לפי שיטות אלו, האם חז"ל אמרו דלכתחלה אין לעשותו לפני"כ דשמא יטעה והוא כעין עצה טובה, או דחז"ל אסרו לעשות המצות או ונפק"מ אם עשה איסור במה שעשה המצוה לפני הנץ או דחז"ל תקנו זמן מצוה מדרבנן, ואה"י מדאורייתא ייד"ח אבל מדרבנן לא יד"ח ונפק"מ דצריך לחזור ולעשותו לצאת יד"ח מדרבנן, ומה דתנן במתני' במגילה דידר"ח היינו מדאורייתא אם לא חזר ועשהו.

והנה ברמב"ן במלחמות שם כ' בזה"ל שלא אמרו [מהנץ החמה] אלא לכתחילה ולמצוה עכ"ל משמע דלמצוה בעלמא הוא, משמע דמצוה מדרבנן הוא לעשותה מהנץ החמה, אך הרשב"א שם כתב דרבנן עשו סייג לתורה עד שתנץ החמה עכ"ל משמע דאיסור דרבנן היא לעשותה לפני"כ, וכ"כ בשפ"א מגילה שם ע"ב ד"ה במשנה כל היים, דקודם נץ החמה יש איסור דרבנן, [וע"ע שם משום דבמקום ספק מוקמינן אחזקה דמעיקרא דלילה הוא, וע"ע שם ע"א ד"ה במשנה עד שתנץ החמה דלענין לכתחילה עשאוהו כלילה] וכ"כ בראש יוסף ברכות שם סוד"ה עוד רגע אדבר, דחכמים עשו סייג שלא לעשות לכל המצוות דיום קודם הנץ עובר ומקרי ע"ד חכמים.

ולפי"ז יל"ע בגדר סייג ואיסור זה, דלענין ק"ש של ערבית מצינו דחכמים עשו סייג דזמן ק"ש הוא רק עד חצות, ולפי רבינו יונה הקורא אח"כ לא ייד"ח, וכן לשיטת ר"ג ור"ע דהזמן עד שיעלה ע"ה, אעפ"כ במקום אונס ס"ל ר"ע דידר"ח עד הנץ החמה דהוה הזמן דאורייתא לענין ק"ש, אבל שלא במקום אונס אינו יוצא אפילו בדיעבד כדמשמע מהרי"ף ברכות [כ: דלפי הרי"ף] וע"י רשב"א שם סוד"ה ה"ג, דחכמים עשו הרחקה כעין שהרחיקו מצות היום מע"ה, ואעפ"כ כ' עוד הרי"ף שם דמשמע דלענין ק"ש של שחרית ייד"ח בדיעבד אחר ע"ה. הגם דחכמים תקנו שלא לקרות קודם הנץ, ועי"ש רשב"א ד"ה ולענין פסק דמשמע דק"ש דשחרית אחר ע"ה עדיף מק"ש ש"ע

בקיאין בע"ה וכ"ה סתימת דברי רש"י במגילה שם בד"ה וכולן שעשו וכמ"ש בשו"ת מוצל מאש ח"ג סימן א' ושו"ת חוט השני סי' כ"ד [ודלא כמ"ש בשו"ת מוצל מאש ח"א סי' ח' לדייק מרש"י שם ד"ה עד הנץ החמה, דהוה ספק דאורייתא וכנ"ל סי' א].

וכ"ה ברשב"א ברכות ט. דרבנן עשו סייג לתורה עד שתנץ החמה וכ"ה ברמב"ן במלחמות שם, וכ"ה לכאורה פשטות דברי הרא"ש שם שכ' בזה"ל בלשון העולם נק' לילה לפי שעדיין לא האיר היום, ואע"פ שהוא חשוב יום לכל אותן שמצות ביום כדאיתא במגילה וכולן שעשאן משעלה ע"ה יצא מ"מ לכתחלה אין לעשותה משום דנראה כלילה עכ"ל וע"י לקמן סימן ג'.

ולפי מהלך זו הא דבין ע"ה להנץ החמה הוה ודאי יום, משום דנקטינן כפשטיה דקרא דואנחנו עושים מלאכה מע"ה עד צאה"כ דהוה גדר דיום, א"כ ה"ה בין שקיעת החמה לצאה"כ הו"ל ג"כ יום, א"כ צ"ע דקד"ל דהוה ספק כמבואר בשבת ל"ד. ותירץ במנחת כהן ע"פ תוס' שם ל"ה. ד"ה תרי תלתי דה"ט משום דנחלקו רבי יהודה ורבי יוסי בגדר דצאה"כ אם היינו כוכבים קטנים דהוה משעת השקיעה, או כוכבים בינונים דהוה צאה"כ שלנו, ולפי"ז לכר"ע לפני צאה"כ יום הוא אך הספק הוא בגדר צאה"כ.

וע"ע שעה"צ סי' רל"ג או"ק כ"א דבשעת הדחק אפשר להתפלל מנחה אחר השקיעה דכה"ג סומכים על רבי יוסי דאז עדיין יום הוא וסוגיא דברכות ב: דעד צאה"כ יום הוא כרבי יוסי אזלא וכ"כ בכיבור הגר"א כסימן רס"א, ולפי"ד אה"י דין דאחר ע"ה ואחר השקיעה דין אחד הוא, ולפי"ז י"ל דלרבי יהודה דס"ל דמשקיעת החמה לילה הוא ה"ה דמע"ה עד הנץ החמה לילה הוא. וכמ"ש לעיל פ"א [מיהו צ"ע בעצם דבריו מדברי התוס' שבת הנ"ל].

ובפירוש המשניות להרמב"ם מגילה שם כ' בזה"ל וכולן שעשו מע"ה כשר למי שעבר ועשה בעת הצורך הגדול אבל המעשה הגמור הוא אחר הנץ החמה עכ"ל, ומבואר דשלא בשעת הרחק אינו יוצא כלל מהנץ החמה, ולענין ק"ש של שחרית הגם דייד"ח בדיעבד מ"מ כ' הטור דרוקא אם אינו רגיל בכך, דמשמע דברגיל בכך אינו ייד"ח וע"כ משום דחכמים עשו סייג גם בק"ש שחרית דבכה"ג אינו ייד"ח ובמשנה תורה בפ"א דהל' ק"ש חילק כחילוקו של הרי"ף דק"ש ש"ע אחר ע"ה לא יד"ח אלא בשעת הרחק, ובק"ש של שחרית ייד"ח בכל אופן בדיעבד, ובפ"ג דתפלה ה"ז כ' ואם התפלל תפלת שחרית בשעת הרחק אחר שעלה ע"ה יצא עכ"ל ומדייק הפמ"ג א"א סי' פ"ט אור"ג ג' דהא שלא בשעת הרחק לא ייד"ח כלל משמע כנ"ל דחכמים הפקיעו כל המצוה מלחול אחר ע"ה, [חזן מק"ש וכסברת הרשב"א הג"ל מיהו בטבילה והואה משמע מרמב"ם דכשר בכל אופן בדיעבד]. ובתהל"ד סי' פ"ט ה"ד כ' בדין תפילת שחרית דיש להסתפק במי שרגיל להתפלל לפני הנץ אם ייד"ח וכדיוק ל' פי' המשניות הנ"ל.

ולפי"ד לכא"ו יל"ע גם בכל המצות אם רגיל לעשותן משעלה ע"ה, אך לא מצינו בשו"ע ופוסקים בשאר כל מצות היום דאם עשאן אחר ע"ה דלכתחלה צריך לחזור ולעשותו וכן כ' בשו"ע דכיון דתנן אם עשאן משעלה ע"ה ייד"ח, ע"כ א"צ לחזור ולקיים את המצוה נמצא דבנד"ד תקנו חז"ל להדיא ייד"ח הגם שעבר על תק"ח [ואה"ג לולא חידוש סיפא דמתני' דכולן שעשו משעלה ע"ה, לא היה ייד"ח כמ"ש בשו"ע].

וי"ל דהנה יסוד זה דמצוה דאורייתא שציוו חז"ל שלא לעשותו באיזה אופן משום גזירה, אם עבר ועשה כן דלא ייד"ח אף מדאורייתא כבר יסוד הפמ"ג ביחידות בפתיחה כוללת ח"ג אות זח-ע"פ רבינו יונה הנ"ל וע"פ תוס' ברכות י"א ד"ה תני וסוכה ג. ד"ה דאמר, וכ"כ במנ"ח דאינו

אחר ע"ה, משום דק"ש שחרית איכא תרתי חזא מיעוטא דקמו, ועוד דיום הוא לכל מילי, מיהו משמע דמספק"ל לדינא בהא אם ייד"ח בדיעבד שלא בשעת הרחק דומיא דק"ש ש"ע. ולפי"ז יל"ע בהעושה מצוה דיום קודם הנץ, האם אמר' כיון שעשו חכמים הרחקה וסייג אינו יוצא ייד"ח במקום שאינו שעת הרחק וצריך לחזור ולעשותו וכדמצינו בדין דק"ש ש"ע, או מדסתם במתני' דכולן שעשו משעלה ע"ה יצא היינו גם כשלא היה שעת הרחק דיצא בדיעבד וכדמצינו בק"ש של שחרית, ובאמת גם לענין ק"ש יל"ע הא דיצא בדיעבד אם היינו אם לא חזר וקרא, אבל לכתחלה עליו לקיים מצותו לכתחלה ומוטל עליו לחזור ולקרותו.

ולכא"ו י"ל דתלה בפלוג' הרמב"ן והרשב"א, דלפי הרשב"א הנ"ל הא דס"ל הרי"ף דייד"ח בק"ש אחר ע"ה בדיעבד גם שלא בשעת הרחק י"ל דה"ט משום דאיכא תרתי דהוה יום לכל מילי וגם זמן ק"ש של שחרית כיון דאיכא דקמו, משא"כ ק"ש ש"ע, הגם דאיכא דשכבי מ"מ לאו לילה הוא א"כ י"ל דמשא"כ שאר מצוות דיום דליכא תרתי הוה דומיא דק"ש ש"ע דזמן דרבנן לעכובא הוא, אבל הרמב"ן כ' שם זז"ל דייד"ח שחרית אחר ע"ה וא"צ לחזור ולקרותה ושנינו כיו"ב כל שלא אמר ג' דברים בפסח לא ייד"ח ולא שיהא צריך לחזור ולאכול ולא ייד"ח שלא קיים מצוה כהלכה, עכ"ד, ולשיטתייהו אולי דכבריהם המובאים לעיל ריש סימן זה דלהרשב"א דחכמים עשו סייג י"ל דדינו כסייג דשיטת חכמים דאמרי עד חצות דאינו ייד"ח אח"כ, ולפי הרמב"ן דכולם לא אמרו אלא למצוה ולכתחלה, משמע דלמצוה בעלמא היא.

[אלא שיל"ע בעצם סברת הרשב"א דממ"נ אם זמן ק"ש תלוי בזמן שכיבה וקימה ולא ביום ולילה איך חזי לאצטרופי הא דהוה יום לכל מילי, וגם אינו ברור מהו סברת הרמב"ן לחלק בין ק"ש שחרית לק"ש ש"ע לדעת הרי"ף דס"ל דק"ש ש"ע, לא ייד"ח בדיעבד כשאינו שעת הרחק].

דהתורה לא כ' בהדיא דייד"ח בקידוש שלא ביין, נהי דמדאורייתא א"צ יין מ"מ ביד חכמים לתקן דלא ייד"ח דאורייתא [ועי' מ"ש בספר דרי קידוש בשיטת המג"א החולק וס"ל דייד"ח מדאורייתא].

ג. הרעה השלישית היא דמשעת ע"ה עדיין אינו יום גמור, כן משמע בראבי"ה במרדכי מגילה שם, על הא דתנן אין קורין את המגילה וכו' עד שתנן החמה נראה לראבי"ה דהנ"מ בהנהו דכתיב בהו ביום בהדיא אבל ציצית לא כתיב ביה יום בהדיא אלא וראיתם אותו בראייה תליא מילתא ומעומד השחר שרי לכתחילה עכ"ל. וע"כ לא ס"ל כראשונים הנ"ל דהטעם דאין לעשות מצות דיום מע"ה משום חשש שמא יעשו לפני"כ דא"כ מ"ש ציצית משאר מצות, אע"כ משום דהיכא דבעינן יום עדיין לא הוה יום גמור עד הנץ החמה וכ"ה בלבוש ס' ח"י דאפשר לברך על ציצית מע"ה דלא דאפשר יום [ויש מקום לבעל דין לומר דכוונתו לומר דכל דבעינן יום גזרו להמתין עד הנץ החמה דאם יעשו לפני"ז יבא להכשיר גם קודם עלות כיון דלפני הנץ אחר ע"ה נראה כלילה ויבא להתיר גם כלילה, משא"כ מצות התלויות בראיה לא יבא להתיר לפני זמן דראיה. וזה אינו חרא רכשם שידוע שמצות ציצית תלוי בראיה ידוע דשאר מצות דיום תלוי בשם דיום והכל יודעים שלפני ע"ה לאו יומא הוא, ועוד בספר ראבי"ה בפנים מבואר דכוונתו הוא כדלעיל כי אחר שכי דינו הנ"ל כ' בזה"ל תדע דהכא מייתי לה בגמ' מדכתיב והיה לנו הלילה למשמר והיום למלאכה ובריש ברכות קאמר עלה אע"פ שאין ראייה לדבר זכר לדבר וכו'.

אלא טעמא משום דלא כתיב התם (בק"ש) יום בהדיא אלא בשכיבה וקימה תליה רחמנא הלכך לאו ראייה גמורה היא אלא זכר לדבר, אבל הכא דכתיב יום גמרינן מיניה וכו' עכ"ל. ומוכח דכוונתו להוכיח מזה עיקר הדין ולא גזירות דרבנן, וכן מבואר בשו"ת מוצל מאש ח"ג סי"ח].

יד"ח מדאורייתא מצות קידוש השבת בתפלה אחר שתקנו חכמים לקדש על היין, והנה כ' התוס' בב"מ ע. ד"ה תשיך רכיון דאמר רחמנא לנכרי תשיך לא היה להם לתכמים לאסור, דהיינו אפילו אם יש כח ביד חכמים לחדש איסורים, מ"מ כל מה שמפורש בתורה אינם יכולים לאסור או אינם אוסרים, וק"ו לבטל מצוה.

כמ"ש בשער המלך פ"ה דיסודי התורה ובחידושי רעק"א ומהרי"ץ חיות ב"מ שם, ועי' ג"כ ט"ו ס"ס תקפ"ח דמה"ט לא גזרו לאסור מילה בשבת משום גזירת שמא יעביירו כיון דמפורש בקרא ביום השמיני דאפילו בשבת.

א"כ י"ל דשאני כל המצות שנאמר בהם דזמן קיומם הוא ביום כגון שופר ולולב ויום היינו מע"ה, אין ביד חכמים לבטל זמן דאורייתא בקיום המצוה ובכה"ג מה שאמרו לעשותו מהנץ החמה היינו לכתחלה ואפשר דיש גם איסור בעשייתה לפני"כ מ"מ אין המצוה בטל ולכן א"צ לחזור ולעשותו, משא"כ בהני מצות דאין כתוב בהם יום להדיא וכגון ק"ש דכתיב בשכבך ובקומך ונחלקו התנאים בפירוש הדברים, וגם למ"ד דהיינו כל זמן שבני אדם שוכבים וקמים מ"מ אין זמן זה מוגדר לגמרי כיון דבין ע"ה להנץ איכא דשכבו ואיכא דקמו וכאלו אין מפורש בתורה ולכן ביד החכמים לתקן או שהק"ש יהא בטילה, ותקנו כן רק בק"ש ש"ע שלא בשעת הרחק, משא"כ ק"ש שחרי"ת וכסברת הרשב"א הנ"ל. ועי' ג"כ כ"מ פ"א דק"ש ה"י שהתורה מסרה הדבר לחכמים שיפרשו עד אימתי הוי זמן שכיבה [ולפי רבינו יונה בדעת חכמים דאחר חצות אינם ייד"ח הגם דפירשו בשכבך כר"ג דהיינו כל זמן שבני אדם שוכבין ואעפ"כ אמרו דאחר חצות אינו ייד"ח, י"ל דס"ל דסוף סוף אין זמן מפורש להדיא].

וכן בתפלה דאין זמנה מפורש בתורה ובפרט אם נאמר דזמנה דרבנן, בכה"ג תקנו דשלא במקום אונס לא ייד"ח משא"כ בשאר המצות, וכן י"ל בקידוש דס"ל המנ"ח כיון

לשמש מיהו עי' לעיל פ"ב דבריו בראש יוסף, ועי' ג"כ ראש יוסף שבת ל"ד: ויש לפרש בזה גם כוונת דברי הרמב"ם בפירוש המשניות מגילה שם וז"ל ומה שאמר וכולם שעשו משעלה ע"ה וכו' אבל "המעשה הגמור" הוא אחר הנה החמה עכ"ל, ועד"ו פי' ג"כ בשו"ת אג"מ יו"ד ח"א ס' ק"פ דעת רש"י במגילה שם שכ' דהוה ספק לילה, היינו דעדיין אינו יום גמור מיהו כיון דהוה קצת יום ייד"ח, מיהו כוונת התורה לכתחלה בעינין יום גמור.

ועיי' דמ"ש רש"י אח"כ דאם עשאן משעלה ע"ה יצא דמעיקר הדין הוה יום, וצריכים להמתין משום שאין הכל בקיאיין היינו רק לענין הכשרי טהרה השנוים במשנה שם אבל מצות שנצטוונו לעשות כיום ודאי כוונת התורה היא שלכתחלה יהיה יום גמור.

וכיון דהרמ"א סתם בהלכות ציצית כדעה זו וכנ"ל, נמצא דקי"ל דבעינן לכתחלה בשאר דיני התורה יום גמור דהיינו אחר נץ החמה מדאורייתא, וכן משמע בכ"י סי' תרנ"ב לענין לולב שכתב דעיקר מצותו הוא מהנץ החמה, והק' הט"ו דהרי עיקר מצותו הוא מע"ה ומה שממתנים על הנץ ה"ט כמ"ש רש"י משום שאין הכל בקיאיין, וצ"ע עמ"ש המ"ב בסי' תקפ"ח ותרנ"א בשם רש"י הנ"ל דממתנים להנץ מדרבנן הוא משום הרחקה, ולפי"ד י"ל דכוונת הרמ"א בהל' ציצית אינו לומר דקי"ל לגמרי כשיטת הראב"ה ויכול לכתחלה ללבוש הטלית מע"ה ולברך רק דק בלשניה וכתב ואם לובשו מע"ה ואילך דיברך עליו, דהיינו אם לובשו כצ"ח מע"ה יברך ג"כ דהוה במצב של בדיעבד קצת שיכול לסמוך ע"ד ראב"ה ובפרט דבדיעבד ייד"ח על כל מצוות דיום הנעשים או אבל לכתחלה גם לרמ"א אין ללובשו עד שיכיר, וכ"כ הפמ"ג ויל"ע לפי"ז בשאר מצוות דיום הבא לעשותו אחר ע"ה באופן של בדיעבד באופן שאינו אונס האם מוטל עליו לברך או או"ד כיון דחכמים אמרו שלא לעשות המצוה או אין מקום לקיים

ונראה דספק זו בגדר דאחר דע"ה תלוי בפלוגתת מפרשי הירושלמי ריש ברכות דק"א התם בערבית נראו שלשה כוכבים אע"פ שהחמה נתונה באמצע הרקיע לילה הוא, והק' וא"כ אף בשחרית כן, ומתיר ומביא ראיות מפסוקים, ונחלקו המפרשים בפירוש המו"מ לפי הפני משה לילה נחשב כשנראית כוכבים אע"פ שהחמה בעובי הרקיע ולא נגמר שקיעתה, ועי' הק' הירושלמי דא"כ אף בשחרית אע"פ שכבר התחילה החמה לצאת הואיל והיא עדיין בעובי הרקיע יחשב לילה ואנן קי"ל דמע"ה יום הוא ומתירן הירושלמי להוכיח כן מקרא, אבל לפי פירוש החרדים שם כל זמן שהשמש בעובי הרקיע בסוף היום עדיין יום הוא, וא"כ אף בשחרית נימא דמיד ביציאת השמש כל זמן שהוא בעובי הרקיע יחשב יום ואמאי תנן במגילה דכל שמצותה ביום לא יעשה לכתחלה עד הנץ ומתרוצו הירושלמי. מוכח מזה לפי פירוש החרדים דהירושלמי ס"ל הא דתנן דלא יעשה לא יעשה מצות היום, עד הנץ ה"ט דעדיין לאו יום הוא. משא"כ לפירוש הפנ"מ. [לפי החרדים צ"ל דכוונת הירושלמי דאע"פ שהחמה באמצע הרקיע דבאמת אין מציאות כזו רק הכוונה דתלוי רק ביציאת כוכבים ולא בהחמה, וא"כ גם בבוקר לא יהא תלוי בנץ החמה] והנה הרשב"א שבת ל"ד פירש הירושלמי כהפנ"מ וי"ל דלשיטתו או"ל וכנ"ל סימן ב' דס"ל דיום הוה מע"ה. אבל לפי הראשונים דלא ס"ל כן וכנ"ל סי' א' וסימן זו י"ל דפירשו כפי' החרדים, וכן י"ל לפי שיטת ר"ח דעד סוף השקיעה יום הוא והרשב"א הביא דאיה מירושלמי זו שלא כשיטתו, י"ל דפירוש הירושלמי הוא כפי' החרדים.

ושיטת הראב"ה לענין ציצית מובאת ברמ"א סי' ח"י ס"ג וכי' ע"ז הרמ"א דכן נזהגין, ובפמ"ג סי' תקפ"ח א"א אות א' לענין תקיעת שופר כ' בשם הלבוש דע"ה לא הוה יום גמור רק מהנץ החמה וכ"ה בפמ"ג סי' תרנ"ב מ"ז א' דעיקר היום הוא מזריחת השמש, ומוסיף דיום הוא כינוי

יום, מיהו י"ל דנהי דהוי יום ביחס להלילה שלפניו, מ"מ כיון דאינו יום גמור יש לו עדיין קצת שייכות להלילה, ועי' ג"כ פנ"י ברכות ויש דף ט. דקדואו תשלומים להלילה, למי שהיה בר חיובא בשעת חלות החיוב בתחלת הלילה יכול להשלים חיוב ק"ש אז, ועי' ג"כ חכמת שלמה ר"ס תרפ"ז דמשמע שהבין כן ברעת הגמ' שהביא המג"א שם דמה"ט ס"ל דיכול לקרות המגילה לאחר עלות השחר משום דהוי תשלומי הלילה.

ד. דעה רביעית, דעת כמה פוסקים המוכא בבה"ל ר"ס פ"ט דיש לחלק בין אחר ע"ה קודם שהאיר פני המזרח דהוי לילה ואף בדיעבד לא יצא, ואחר שהאיר פני המזרח דיצא בדיעבד, עד הנץ ואח"כ יוצאים לכתחילה, וכי דהו דעת א"ר מטה יהודה והגר"א ומגן גבורים, וכן ס"ל לדינא דכל מצוה שעשאו קודם פני המזרח דמוטל עליו לחזור ולעשותו ומשמע שם דאם עשאו ולא היה שעת הרחק דצריך לחזור ולברך, גם בסי' תקפ"ח בבה"ל, ובסימן תרנ"ב במ"ב חזר וכותב כן, מיהו בסי' תקפ"ח משמע דמפקפק על עצם הדין לדינא.

### סיכום להלכה על חומן שבין עלות השחר להנץ החמה

הלך לישון אחר עמוד השחר יל"ע אם מברך ענט"י דשחרית (הגה"ק מבוטשטאטש זצ"ל בסי' רל"א ורל"ט) השכים קודם עמוד השחר ונטל ידיו יש להסתפק אם צריך ליטול ידיו פעם אחרת כשיאיר היום להעביר רוח רעה השורה על הידים ויטלם בלא ברכה (שו"ע סי' ד סיי י"ד) מברך על הציצית משיכיר בין תכלת שבה ללבן שבה (שו"ע סי"ח ס"ב והוא דעת הרמב"ם<sup>ב</sup>) ואם לובשו מע"ה ואילך י"א דמברך עליו וכן נוהגין (רמ"א והוא דעת ראב"ה<sup>ה</sup>) והמיקל כן בשעה דחוקה אין גוערין בו (פמ"ג).

- א. כ"כ ב"י בשם אורחות חיים משום דהר"ר שורה על הידים כל הלילה עד היום, ובמ"ב כי בשם ארה"ח דבעמוד השחר חזר הר"ר שררות פעם שנית, ולפי"ו נפק"מ אם גמר ליטול ידיו מיד לפני ע"ה, דלכא"ו לפי הארה"ח צריך לחזור וליטול.
- ב. דומן דמצות ציצית אינו תלוי בזמן דיום אלא בזמן דזראיתם אותו במציאותו, ולכן לפני"כ אינה זמן חיוב, ולא אסרו עד הנץ החמה כשאר מצות ע"י לעיל סימן ג' רק היכא דבעינן דין דיום ועד הנץ החמה לאו יום גמור הוא, ולהל"ל דחכמים אסרו לעשות מצות דומנם ביום מע"ה עד הנץ משום גזירה שמא יקדים לפני ע"ה וכנ"ל סי' ב', א"כ לכא"ו היה בציצית ליחוש שמא יקדים ויברך, י"ל כיון דבעינן ק"ש עם ציצית ותפילין ובק"ש לא אסרו לקרא לפני הנץ וכדלקמן לכן לא אסרו גם ציצית ותפילין.
- ג. דכיון דבראיה תליא מילתא מע"ה ואילך כבר הוה התחלת זמן ראייה. ועי' פמ"ג דהלכוש ס"ל לדעה זו דמותר לכתחלה מיהו המ"ב פסק בשם א"ר דלכתחלה ימתין עד זמן דמשכיזו. ועי' מג"א דכיון דאינו תלוי בדין דיום ה"ה דיכול לברך בערב עד צאת הכוכבים. ועי' גרעק"א ומ"ב

מצוה דרבנן לברך ברכת המצוות, ולכא"ו כן משמע מהנ"ל דדוקא בציצית דסומך הרמ"א ע"ד הראב"ה דבציצית מותר.

מיהו לכא"ו דין וספק הנ"ל תלוי בפלוג' מג"א והגרעק"א, דהמג"א כי שם דה"ה בערב עד צאה"כ דיכול ללוש ציצית ולברך, והק' רעק"א דשאני ע"ה דיום הוא מעיקר הדין משא"כ בין השמשות דספק הוא ואיך יברך מספק וכי דאפשר דהוי ס"ס, ספק יום וספק כסות יום אם חייב בלילה וצ"ע לדינא. ומבואר דלמד דכל ההתר בנד"ד הוא רק משום דאחר ע"ה הוי יום מעיקר הדין ולכן התיר הרמ"א לברך, משא"כ אחר השקיעה דספק לילה הוא, ואח"כ דאפשר דכוונת המג"א הוא כרעת המרדכי דבציצית הכל תלוי בראיה ומשמע לכא"ו דלא חזר ממ"ש לפני"ו דצ"ע לדינא, נמצא דלפי המג"א הרמ"א התיר לברך רק בציצית, ולפי רעק"א ה"ה כל המצוות כיון דמעיקר הדין יום הוא ויל"ע.

וילע"ע לפי מהלך זו דקודם הנץ אינו יום גמור, היינו ביחס ליום גמור שלאח"כ לאחר הנץ, אבל ביחס להלילה שלפניו ודאי הוי

זמן הנחת תפילין הוא משיראה חבירו הרגיל עמו קצת ברחוק ד' אמות ויכירונו (ש"ע סי' ל' ס"א<sup>7</sup>) כיון שהגיע זמן תפלה אסור להקדים לפתח חבירו ליתן לו שלום או להתעסק בצרכיו או לילך לדרך עד שיתפלל, י"א דהיינו מהנץ דאו עיקר זמן תפלה הוא (ט"ז סי' פ"ט סק"ג) וי"א דהיינו מעלות השחר דה"ל זמן תפלה לאונס (מג"א שם סק"ו, וכ"פ מ"ב ואפשר דפליגי בהנ"ל בפרק א' וב' אם הוה יום מעיקר הדין) ולאכול לכו"ע אסור מע"ה (פמ"ג שם, ויש ליישב גם להנ"ל ע"ש).

המשכים קודם אור היום מברך ברה"ת (ש"ע סי' מז ס"ג) ואם היה ער כל הלילה י"א דחייב לברך כשמאיר היום (מג"א שם ובסי' תצ"ד) והיינו מע"ה (מחה"ש<sup>8</sup>) ויראה לשמוע ברה"ת מאחר (עי' שו"ע הרב ומ"ב) ברכת השחר יכול לברך מחצות ואילך (מ"ב וכה"ח שם<sup>9</sup>) חוץ מברכת הנותן לשכוי שימתין מלאומרה עד שיאיר היום (שו"ע שם<sup>10</sup>) וכן יש להזהר לכתחלה אם לא שמע קול תרנגול (מ"ב), פרשת הכיור ותרומת הדרשן יכול לאומרה קודם היום (מג"א סי' א' סק"י<sup>11</sup>) אבל פרשות הקרבנות לא יאמר אלא ביום (ש"ע סי' א' ס"ו וסי' מ"ז ס"ג<sup>12</sup>) וה"ה כל משניות הקרבנות שלאחריה (מ"ב סי' מז ס"ק ל"ב) ואם אין לו פנאי יכול לומר הקרבנות בלילה (מ"ב סי' א' ס"ק י"ז בשם פמ"ג<sup>13</sup>) ברוך שאמר ופסוקי דזמרה וישתבח י"א דיכול לאומרם לפני ע"ה (דע"ת סי' נ"ח ותרס"ד ותהל"ד סי' מז ולקט הקמח סי' נא סק"ט בשם תשובה מאהבה<sup>14</sup>) ובכה"ח סי' פ"ט סק"ו כ' דזמנו מע"ה זמן דברכת ק"ש הוא זמן ק"ש (מ"ב ר"ט נח"ל). וזמן ק"ש של שחרית הוא, בזמן דמצות תפילין וכנ"ל ומי שהוא אנוס יכול לקרותו מע"ה (ש"ע שם<sup>15</sup>) וזמן דזכירת יציאת מצרים הוא מע"ה ואינו תלוי בזמן קימה (שג"א סי' 17)

- ד. עי' ט"ז דבראה חליא מילתא דכתיב וראו כל עמי הארץ, ולא אסרו מע"ה וכנ"ל הערה ב'.  
ה. והא דאין דינו כשאר חיובים דזמן מהנץ י"ל כנ"ל הערה ב', ועוד י"ל דכיון דברה"ת מדאי"ה מע"ה ואסור ללמוד לפני"כ. מיהו עי' שו"ת מהרש"ג ח"א סי' ס"ב דאין איסור ולכן עדיף לברך אחר הנץ כשאר מצות ועי' ג"כ תהליך ס"ס מ"ו.  
ו. ככה"ח סי' מ"ו אות מט"ז כי בשם הרש"ש דה"ה אפילו לא נתחייב כגון שלא ישן, ובתי משה מדייק מסידור הרב דכה"ח יברך בע"ה. ומביא מבדי השולחן דה"ה הנוסע בספינה דלא יברך ורקע הארץ על המים עד ע"ה, וכי דה"ה הנוסע באירון.  
ז. מסתימת הלשון דעד שיאיר היום משמע דאין זה מע"ה רק אח"כ, מיהו מסתימת הפוסקים משמע דהיינו מע"ה ואילך ועי' ג"כ פסחים ב: ויל"ע להפוסקים דלעיל סי' ב' מ"ט לא גזרו להמתין עד הנץ ואפשר כנ"ל הערה ב' דיש לאומרה לפני התפילה.  
ח. מקורו מהא דאיתא ספ"ק דינא דזמן דתרוה"ד הוא מקריאת הגבר או סמוך לו לפניו או לאחריו, מיהו עי' תורעק"א יומא שם דברמב"ם פ"ב דחמידים כ' דהיינו מע"ה. ומובא ג"כ בפמ"ג שם, מיהו בגליון רעק"א למי"י שם כ' ע"פ תוס' יומא כו: דתרוה"ד ה"י בלילה.  
ט. ובסי' מ"ז כ' המחבר דהיינו כשיאור היום, עי' לעיל הערה ד', דמשמע דהיינו מע"ה ובכה"ל סי' נ"ח ס"ד כ' דשחיטת התמיד היה אחר שהאיר פני המזרח, ולשיטת הבה"ל שם נ"ח דס"ל דזמן דע"ה הוא זמן דהאיר פני המזרח, אך להמג"א כסי' פ"ט ודעימיה דס"ל דע"ה הוא קודם להאיר פני המזרח, יל"ע אם יש לומר פרשת התמיד מע"ה לכתחילה.  
י. ובפמ"ג סי' תרס"ד מ"ז א' משמע דעכ"פ לא יאמר יהיה רצון ויהא רק כקורא בתורה, מיהו עי' דרך פקודין הקדמה ה' אות ה'.  
יא. ויל"ע אם זמן חיובם הוא ג"כ מחצות כנ"ל לענין ברכת השחר, או שאני התם דהוא דין מצד הקימה ובריה חדשה משאכ"כ הוא כדי לעמוד לתפלה מתוך ד"ת א"כ דוקא מיד לפני ע"ה כיון דידיד"ח תפלה בדיעבד מע"ה. מיהו צ"ע דהוכיחו דינם מדיוק ל' רש"י ברכות ריש יא: שכ' דיכול לומר ופסוקי דזמרה לפני זמן ק"ש, דאולי כוונתו רק מע"ה.  
יב. ובכה"ל שם מדייק מדברי רש"י דאהבת עולם אפשר לומר לפני"כ.  
יג. זמן ק"ש של שחרית תלוי בזמן ק"ש של ערב, ובשעת הדחק אפשר לקרא מע"ה דמיעוט בני אדם

תפלת שחרית מצוותה שיתחיל עם הנץ החמה ואם התפלל משעלה ע"ה והאיר פני המזרח יצא (ש"ע סי' פ"ט ס"א) וי"א דה"ה אם התפלל מע"ה (מג"א ופר"ח) וי"א דשלא בשעת הדחק לא ייד"ח (פמ"ג) וה"ה לכל המצוות דכשרות מע"ה היינו משהאיר פני המזרח ולפני"כ בכלל לילה הוא, ואם עשאן לפני"כ יש לחזור ולעשותן אחר שהאיר, אבל לענין תפלה אל יחזור ויתפלל מפני ברכה לבטלה (בה"ל שם) קרא ק"ש של ערבית אחר ע"ה לא ייד"ח אא"כ היה אנוס (ש"ע סי' רל"ה ס"ד<sup>10</sup>) ואז יוצא גם אם קרא מיד לפני הנץ (בה"ל) אבל זמן דזכירת יצ"מ דלילה אינו אלא עד ע"ה (שאג"א סי' ט'<sup>11</sup>) ואינו אומר השכיבנו דאחר ע"ה אינו זמן שכיבה (ש"ע סי' רל"ה ס"ד) אבל שאר ברכות ק"ש אומר (רמ"א) ולא ברוך ה' לעולם ולא תפלת יי"ח, תפלת ערבית נתקנה רק בשביל לילה (מ"ב, ולערוך השולחן מתפלל, ובשור"ת התעוררות תשובה כ' דיתפלל נדבה) ואינו אומר ברכת המפיל (בה"ל ד"א) לומר שתשכיבנו לשלום, ומשמעות הגה"ק מבוטשאטש זצ"ל דמסק"ל עי'

קמים כבר ומשמע מדבריו דמדאורייתא מותר לקרותו מע"ה משום דהתורה חשש למיעוטא כדכתיב ובקומך בלשון יחיד, רק מדרבנן מחמירי כשאר מצות והא דא"צ להמתין עד הנץ כ' הראש יוסף דהיינו כדי שיסמוך ק"ש עם ברכת גאולה לתפלת כותיקין המתפללים עם הנץ, וברשב"א משמע דמדאורייתא שלא בשעת הדחק הולכים אחר קימה דרוב בני אדם והתורה התירה רק ליחידים בשעת הדחק לקרות מע"ה עי' שור"ת עונג יו"ט וגי' ערוך השולחן.

יד. השגת אריה כ' דהוה כשאר מצות התורה דזמנם כיום מע"ה עד צאה"כ מיהו ודאי לכתחלה יכול לאומרה לפני הנץ גם להשאג"א כיון דחז"ל הצמידוהו לק"ש, ויל"ע אם מותר לאומרה לכתחלה לפני זמן ק"ש כיון דהתירוהו רק לאומרה עם ק"ש אבל לפני כן הוה כשאר מצות התורה ואסור, ויל"ע לפי הפוסקים לעיל פרק א' וגי' דס"ל דלפני הנץ אינו יום גמור מעיקר דין דאורייתא איך מקיימים לכתחלה מצות זכירת יצ"מ לפני הנץ.

ונראה דמצות זכירת יצ"מ הוא תנאי ואופן בקיום מצות קבלת עומ"ש ועול המצוות, שהרי הקשו גדולי האחרונים דהרמב"ם לא הביא מצות זכירת יצ"מ בספר המצות ואעפ"כ כ' בהל' ק"ש דמצוה לזכור יצ"מ, גם לא הזכיר בהקדמתו להל' ק"ש כלל המצוות המדובר בהל' ק"ש רק מצות ק"ש ולא זכירת יצ"מ, עוד צ"ע דבריש הל' ק"ש כ' פעמים בכל יום קוראין ק"ש בערב ובבקר שנאמר ובשכבך ובקומך בשעה שביני אדם שוכבין וזה הוא לילה ובשעה שבנ"א עומדין וזה הוא יום ומה הוא קורא שלשה פרשיות אלו שמע והיה אם שמע ויאמר וכו' ומקדימין לקרות פרשת שמע וכו' ואח"כ פרשת יציאת שגם היא יש בה ציווי זכירת כל המצות וכו' ומצוה להזכיר יצ"מ וכו' וקריאת שלש פרשיות אלו על סדר זה היא הנקראת ק"ש עכ"ל, ומוכח מכל זה דכוונת התורה ביסוד מצות זכירת יצ"מ אינה מצוה נפרדת אלא הוא חלק ממצות קבלת עומ"ש ומצות דמצות ק"ש, דע"י זכירת יצ"מ יעורר א"ע לקבלת עול המצוות הנאמר בפרשת ק"ש. ולכן מצינו דיש לה כל דיני ק"ש כדקדוק אותיות ובקריאה בסדר כתיבתן וגם בזמן ק"ש כמבואר לעיל בלשון הרמב"ם. ולכן מותר לצאת זכירת יצ"מ לפני הנץ גם להס"ל דמדאורייתא אין לצאת שאר מצות היום אז, כיון דמדאורייתא הוא חלק ממצות ק"ש דזמנו כשעה דבנ"א עומדין.

טו. בזמן ק"ש ש"ע תלוי בכל זמן ובנ"א שוכבים ומיעוט בנ"א שוכבים גם אחר ע"ה מיהו מהני רק באנוס עי' לעיל הערה י"ג.

טז. עי' לעיל הערה י"ד וי"ל דהשאג"א לשיטתו דזמן דזכירת יצ"מ הוא כשאר מצות היום ולילה וכנ"ל, אבל הראשונים ריש מסכת ברכות דנו במה שנהגים להתפלל ערבית מבעוד יום אם יצ"ח ק"ש של ערבית, והעלה מרביהם דירש"י צריך לחזור ולקרות רק פרשה ראשונה, לתוס' יד"ח במה שקרא מבעוד יום וכשיטת התנאים כברכות ב: לרבינו יונה הגם דס"ל דצריך לחזור ולקרות ק"ש בלילה מי"מ ס"ל דיצא חובת זכירת יצ"מ בלילות בתפלת ערבית, והק' השג"א דהרי מצות הלילה זמנם מצאה"כ עד ע"ה, והנה לפי מ"ש לעיל הגה"ה י"ד יש לישב שיטת התוס' דזמן דזכירת יצ"מ תלוי בזמן ק"ש, א"כ י"ל דה"ה בסוף הלילה כל דהיה אנוס אפרש יד"ח גם בתורה יצ"מ אחר ע"ה וכדין דק"ש. ועי' רבינו יונה שם דהיינו זכירת זכירת יצ"מ בתפלת ערבית מבעוד יום משום דאין מפורש בתורה דבעינן לילה אלא ילפינן ליה מריבוי דכל ימי חיין וכיון דהוה לילה לענין תפלת ערבית היו גם לילה לענין זכירת יצ"מ ומביא ראיה מדין הגי' יד"ח ק"ש ש"ע כשעת הדחק לאחר ע"ה וע"כ היינו גם פרשת ויאמר מוכת מזה דלא בעינן לילה ממש לענין זכירת יצ"מ. עכ"פ מוכח מדבריו דיר"ח זכירת יצ"מ בשעת הדחק אחר ע"ה.

דבריו בסי' רל"א ורל"ט) י"א דיקרא ק"ש שעל המטה (תהל"ד ס"ס מ"ד) עונת ליל שבת גם אחר ע"ה (שור"ת תורה לשמה) י"א עד תחלת זמן ק"ש (כן איש חי).

הנוהגים שלא לעשות מלאכה ערב פסח אטורים רק מהנץ (מג"א סי' תס"ח ובטעמא דמילתא ע"י מחה"ש ופמ"ג וע"י לקמן לענין תענית סק"ה).

סיפור יצ"מ בליל פסח י"א דחייב לעסוק בה ובהלכות הפסח כל הלילה (טור ס"ס תפ"א<sup>1</sup>) ובשו"ע שם כ' עד שיחטפנו שינה).

כל תענית אסור לאכול מע"ה, מ"מ בתענית יחיד שעבר ואכל אחר ע"ה קודם הנץ לא הפסיד תעניתו (שור"ת תורה לשמה, וע"י ג"כ רש"י תענית כ"ה: וע"י טעמו דנחשב כלילה לגבי מצות היום, וע"י ג"כ רע"ב פסחים פ"ה מ"ה, מיהו ע"י ברכ"י סי' תקס"ח דל"מ כן, וע"י בסמוך בד"ץ נדרים).

מצות לולב וזמנו מהנץ (שו"ע סי' תרנ"ב) נטלו מע"ה יד"ח (מג"א וע"י לעיל שיטת המ"ב לפני שהאיר המזרח) מ"מ לאמירת הלל יש להחמיר יותר דהא ילפינן מקרא דממזרח שמש עד מבואו דמצותה מהנץ עד השקיעה (שור"ת מהרש"ם ח"א ס"א).

נרות חנוכה וזמנו עם סוף השקיעה עד שתכלה רגל מן השוק, עבר זמן זה מדליק והולך כל הלילה (שו"ע סי' תרע"ב) עד ע"ה (מ"ב ועע"ש) ואפילו סמוך ממש לע"ה הגם דשיעור דרצי שעה יהיה אחר ע"ה (שור"ת שבה"ל ח"ח סי' קנ"ו, ובשו"ת התעוררות תשובה ח"א סי' קיט ובנדמ"ח ח"ג סי' תס"ג מצדד להתיר גם אחר ע"ה כל זמן שלא האיר היום דלא בעינן דין דלילה אלא שיהי שרגא).

חייב אדם לקרות המגילה בלילה ולחזור ולשנותה ביום, ושל לילה וזמנה כל הלילה, ושל יום מהנץ עד סוף היום ואם קראה מע"ה יצא (שו"ע סי' תרפ"ז ס"א) ואם לא קרא בלילה י"א דיכול עוד לקרותה עד הנץ (הגמ' מובא במג"א שם וראייתו מק"ש ש"ע כנ"ל וכ"כ בט"ז סי' תרפ"ח סק"ז, ובפמ"ג ר"ס תרפ"ז<sup>2</sup>) והפוסקים חולקים וס"ל דא"א לקרות קריאה

י. האשי ישראל כ' דא"צ ע"פ מ"ש בבה"ל דא"צ לומר המפיל דלשמירה הוא וא"כ ה"ה לק"ש שע"ה, מיהו לפי הא"י דמסק"ל נהי דא"צ לברך המפיל משום ספק ברכה מ"מ ק"ש לכאור צריך. ויל"ע גם לפי הבה"ל דכל סברתו אינו אלא משום דא"י לאמר שתשכביני.

יח. מקור דבריו הם מהרא"ש פ"ה דפסחים סל"ג שהוכיח כן מברייתא דר"א ור"י ור"ע שהיו מספרים ביצ"מ כל אותו הלילה, ולפי"ז לכאור' זמנו הוא עד ע"ה וכשאר מצות הלילה וע"י ג"כ שור"ת משכנתו יעקב סי' קנ"א וא"כ צ"ע למה ישבו עד שהגיע זמן ק"ש של שחרית דהוא אחר ע"ה, וע"י חסדי דוד לע תוס' ששיבתם ה"י בבחינת כל המרבה לספר הירוש' משוכח מיהו לכאור' מעלת מרבה לספר ביצ"מ הוא בגדר הידור מצוה דשייך רק בזמן המצוה, מיהו ע"י גירסת תוספתא דישבו עד קריאת הגבר, וע"ע קה"י ברכות סי' ג' דשיבתם לא היתה משום מצות סיפור יצ"מ אלא זה היתה תוצאה מהמצוה להתעורר ע"י ליראת ולאחבת ה' שהוא תכלית המצוה, ושמן י"ל עוד ע"ד שכי' לעיל ס"פ ד' בשם הפנ"י דאחר ע"ה הוה בגדר תשלומי הלילה למי שהי' לר' חייבא מתחלת הלילה, א"כ י"ל דשייך הוספה וריבוי ותשלומי המצוה גם אחר ע"ה.

וע"י בסמוך לענין קריאת מגילה ד"א דיכול להשלים חיוב דקריאת הלילה אחר ע"ה, אם י"ל כן גם לענין חיובי ליל פסח ע"ש, וע"י ג"כ שור"ת התעוררות תשובה סי' רס"ט. וע"י לקמן שם.

יט. ע"י לעיל פרק א' ביאור ראייתו מק"ש ש"ע, וי"ל עוד להמבואר לעיל אות ט"ז בשם רבינו יונה דזמן דק"ש ש"ע ילפינן מריבוי דכל, ובין דלא כתיב לילה בהדיא דקרא לא בעינן דין לילה, וי"ל ה"ה לגבי קריאת המגילה למ"ד דילפינן מקרא דלמען יזמך כבוד וע"ד שכי' בסימן א' בשם השארית חיים. וע"ע תרה"ד דהתיר קריאתה לחולים ערב פורים אחרי פלג המנחה וכ"פ בשו"ע, משמע מזה דלא בעינן דין לילה לקריאת הלילה אלא שם לילה, ואחר פלג המנחה יש כבר שם לילה לגבי תפלת ערבית וקבלת שבת. וממילא י"ל דה"ה אחר ע"ה דיש לה שם לילה לק"ש של ערבית בשעת החזק. ולפי"ז לכאור' אין לדמות לדין זה כל מצות הלילה שיהא באפשרותם לקיימם אחר ע"ה בשעת החזק, די"ל דכאן מעיקרא לא תקנו חכמים דבעינן דין לילה, וי"ל עוד דלא תקנו דבעינן דין לילה משום דרצו שקריאת המגילה יהיה כרוב עם,

ללילה אחר ע"ה (מג"א, יד אפרים וכ"פ במ"ב, ועי' ג"כ חכ"ש ר"ס תרפ"ז) מ"מ יקראנה לפני הנץ בלי ברכה לצאת חובת הלילה (שו"ת הלכות קטנות ח"א סי' רפ"ו) רגילה לראות בנץ וא"י אם קודם או אח"כ אינה אסורה אלא ביום (שו"ע יו"ד סי' קפ"ד ס"ד <sup>2</sup>).

מי שנדר שלא יאכל דבר פלוני ביום פלוני מעיקר הדין אינו אסור אלא מהנץ, ושמא חייב להתחיל נדרו מספק איסור שמא יום הוא (שו"ת מוצל מאש ח"ג סי' ח"י כ"ה).

חייב אדם לקבוע עתים לתורה ביום ובלילה (שו"ע סי' רמ"ו) ויל"ע בגדרו <sup>22</sup> אין מלין עד שתנץ החמה ואם מל משעלה ע"ה ייד"ח (שו"ע יו"ד סי' רס"ב סי"א וברמ"א שם, ויל"ע למה השמיטו המחבר דין דמשעלה ע"ה).

כל עניני הגר בין להודיעו המצות שיקבלם, בין המילה ובין הטבילה צריך שיהיו בג' הכשרים לדון וביום, ודוקא לכתחלה אבל בדיעבד כשרים, ולר"ף ורמב"ם פסולים (שו"ע סי' רס"ח ס"ג).

כיון שעמדו מנחמים מאצל האבל ביום השביעי מותר בכל הדברים שאסור בהם תוך שבעה דמקצת היום ככולו, ל"ש מקצת יום שביעי ול"ש מקצת יום שלשים כיון שהנץ החמה (שו"ע סי' שצ"ה ס"א ויל"ע מפסחים ב: דגם אחר ע"ה אמרי' מקצת יום).

קידושין וגירושין ושיבת ב"ד אחר ע"ה לפני הנץ יל"ע <sup>23</sup>.

הממשכן חבירו אם עני הוא ולקח ממנו כסות לילה חייב להחזיר לו בלילה ואם לא נתן לו תחף כבוא השמש יש עליו חיוב השבה כל הלילה עד זמן שדרוכן של רוב בג"א לקים והיינו משיכיר (אהבת חסד רפ"ח ובנתיב חסד שם) <sup>24</sup>. מצוה לתת שכר שכיר בזמנו ואם אחרו עובר בלאו, זמנו של שכיר יום יש לו ליתנו כל הלילה (שו"ע ח"מ סי' של"ט ס"ג) דהיינו עלות השחר (אהבת חסד ע"פ רש"י ב"מ ק"יא כ"ה).



והיינו בשעה שהציבור מתאספים גם לתפלת ערבית דנהגו להתפלל מבעוד יום, לכן תקנו לכתחלה שיהא זמנו כזמן דק"ש ע"י הערה כ' בשם החוט השני וצ"ע.

כ. ע"י חו"ד דהשמש גורם ואינו דומה לשאר דיני היום דתלוי בע"ה, מיהו בשו"ת חוט השני סי' כ"ד כ' דה"ט דאינה אסורה אלא מדרבנן ורובנן דרבנן תלינן לקולא דלפני הנץ כלילה הוא.

כא. ע"י לעיל לענין תענית ציבור ויחיד, מיהו י"ל בנדרים הולכים אחר בני אדם, ולכן י"ל דשמא תענית יחיד שאני, ואינו דומה למ"ש ברכ"י הנ"ל, וע"ע הג' יש סדר למשנה פסחים פ"ד מ"ה.

כב. כבה"ל סי' קנ"ה כ' דמואל דבעינן קביעות ביום ובלילה מן הנכון דמלבד הקביעות שאחרי תפלת שחרית יקבע ענין לימוד בין מנחה לערבית לצאת יד"ח לימוד הלילה ובספר בתורתו יתגה כ' בשם שו"ת ויברך דוד רימשיך לימודו כמה דקות לאחר צאה"כ שיחשב ללימוד הלילה וכ' כעיי"ז בשם הגר"ח קנייבסקי שליט"א וכ"מ בהג"ה בספר עונג יו"ט סי"ד מיהו צ"ע דהלא אמרו"ל במנחות צט: דיד"ח קביעות עתים דיום ולילה כק"ש שחרית וערבית, וצ"ע דזמן דק"ש אינו ביום ולילה וכנ"ל, וכ"מ קצת לענין ת"ת מדברי בה"ל הנ"ל. כג. בספר ישראל הזמנים מספק"ל לענין דין, דהגם דבעינן יום י"ל דאם הטעם דאסור מע"ה הוא איסור דרבנן דחיי' לטועה לפני ע"ה, י"ל דלא חיי' לב"ד טועין. משא"כ אם הטעם דלאו יום גמור, ולפי"ז יל"ע גם למ"ד בגר"ח דלכתחלה בעינן יום משום דכעין דין הוא.

כד. יל"ע דלכא"ו תלוי בזמן קימה הדלוה, ואפשר דידוע זמנו אה"נ דמצותו עד אז.

כה. ולכו"ע כו"ע מודו דבוקר היינו עלות השחר, ולפי"ז אם גמר מלאכתו אחר העלות לפני הנץ אין מקום להחמיר לשלם לפני הנץ, הגם ש' האהבת חסד דהגומר אחר השקיעה יש לשלם לפני צה"כ ד"ל דשאני התם דכתיב ביומו תתן שכרו ומחמירין דהיום נמשך עד צאה"כ. ולפי"ז ה"ה אם שכיר יום שזמנו כל הלילה ואיחר תשלומו עד אחר עלות כבר עבר הלאו, ואין מקום לזרו עכשיו וליתן לפני הנץ.

הרב צבי קריזר

## פרוץ שנתחייב שוב בקריאת המגילה דמוקפין אי מתחייב לחזור ולברך שהחיינו

עיי"ש בדבריו. וא"כ הוי כשני שמות של חג, דמקום שנתחייב ביי"ד אינו חייב בט"ו, ומקום שנתחייב בט"ו אינו חייב ביי"ד, ואי"ז כשבעת ימי חג הפסח או חג הסוכות דלענין שהחיינו מברכינן רק ביום הראשון, דהתם כל ימי החג כיומא אריכתא דמי, דשם פסח וסוכות חל על כל הימים, וע"כ ברכת שהחיינו שמברך על עצם הזמן בתחילת החג שפיר עולה על כל ימי החג. משא"כ גבי פורים דנתקן דבני עיר עושים רק ביום י"ד ובני כרך רק בט"ו, [אשר משו"ה בן עיר אינו מוציא בן כרך כמבואר בירושלמי מגילה, וכמש"כ הריטב"א בריש מס' מגילה דבני עיר לא חשיבי בר חיובא כלפי בני כרך עיי"ש. ועי' מ"ב סי' תרפ"ח ס"ק ח' ובשעה"צ ס"ק ח], א"כ ודאי דלא נחשב יום י"ד ויום ט"ו ליומא אריכתא, דשני זמנים הם וכנ"ל. וא"כ בן עיר שהגיע לדרך ונכנס בחיובם אשר קודם לא היה עליו כלל, לכאורה הו"ל כיו"ט חדש, ולגבי ידידיה יום י"ד ויום ט"ו הוו כשני יו"ט שונים דמברך על כל יום שהחיינו בפנ"ע.

[ב] אכן אפי' אי נימא הכי דבט"ו הוי חיוב חדש, אכתי יש לרדן האם זהו טעם מספיק לחייבו שוב בברכת שהחיינו. דהנה מדינא דגמ' יסוד ברכת שהחיינו כפורים נאמר רק משום מצות קריאת המגילה, כדאיתא כמגילה דף כא,; ומשום עצם הזמן על היום משום תקפו של נס, יעויין בביה"ל סי' תרצ"ב ס"א שנשאר בזה בצ"ע למעשה אי מצד המועד לבד יתחייב בשהחיינו. וממילא אף אמנם שביום ט"ו יש עליו חיוב חדש של קריאת המגילה שלא היה עליו ביום י"ד, מ"מ מאחר דקיי"ל דברכת שהחיינו מברכינן דוקא על מצוה הבאה מזמן לזמן [וכמבואר בתוס' סוכה דף מו. ד"ה העושה], ומצוה זו

בשוע"ע או"ח סי' תרפ"ח ס"ה, בן עיר שהלך לדרך וכו'. הנה היכא שהיה פרוץ ביום י"ד ונעשה בן כרך בט"ו הסכימו כל הפוסקים שמתחייב שוב בקריאת המגילה. אמנם נחלקו המ"ב והחזו"א אי דינו נקבע לפי מה שיה בדעתו בשעת יציאתו ממקומו (כד' המ"ב שם ס"ק י"ב) או לפי דעתו בכניסת הלילה להיות בהאיר המזרח (כהחזו"א), מ"מ לכו"ע שיך שיתחייב חיוב גמור בשני הימים, וכגון בן כרך שנסע קודם ליל י"ד לעיר ע"מ לשהות שם כל יום י"ד ונתחייב כד"ן פרוץ, ואח"כ חזר לכרכו קודם כניסת ליל ט"ו שמתחייב שוב בקריאה דמוקפין, עוד איתא בירושלמי [מגילה פ"ב ה"ג] בן עיר שעקר דירתו לילי חמשה עשר והלך לו לדרך נתחייב כאן וכאן. והביאו בשלטי הגבורים ובביאור הגר"א סי' תרפ"ח ס"ה. [וע"ע בזה במקראי קודש סי' י"ט].

ומעתה יש להסתפק לענין ברכת שהחיינו אי חייב לברך גם ביום ט"ו כאשר חוזר ומברך על קריאת המגילה לצאת ידי חיובו של בן כרך, או לא. די"ל דלענין ברכת שהחיינו כבר יצא יד"ח כמה שבירך על קריאת המגילה דיום י"ד. וצדדי הספק הם מכמה אנפין וכדלהלן:

[א] ראשית דבר יש לברר ביסוד השאלה אי חיוב קריאת המגילה דיום י"ד ודיום ט"ו הוו בעיקרם חיוב מצוה אחת אלא שחלוקה בקיומה לכמה ימים, או דהוו שני חיובים ומצוות נפרדות, דחיוב דיום ט"ו הוי חיוב אחר מהחיוב של יום י"ד, וכדילפינן להו מתרי קראי, דחיובא דבן עיר ביום י"ד נלמד מקרא דפורים, וחיובא דבן כרך ביום ט"ו ילפינן לה מקרא דשושן, וכמו שכבר ביאר בזה בקהילות יעקב ע"מ מגילה סי' א' וב'

של קריאת המגילה כבר קיימה אתמול ב"ד, א"כ לגבי דידיה תו לא הוי בגדר מצוה חדשה שבאה מזמן לזמן כי כבר קיימה אתמול, ואף אמנם שזה חיוב מחדש, מ"מ זה לבד לא מחייב כלל בברכת שהחיינו. [וכמו גבי תפילין דלא מקרי מצוה הבאה מזמן לזמן אע"פ שבכל יום הוי חיוב חדש].

אולם אפשר לצדד גם דהכא שאני דסגי מה שמהות המצוה בעיקרה היא מוגדרת כמצוה המגיעה מזמן לזמן, ואף שלאדם זה איתרע שכבר קיים אתמול מצוה זו, מ"מ עדיין אי"ו מגרע מהמהות של המצוה שנקראת שבאה מזמן לזמן ואכתי שי"ן לברך עליה שהחיינו.

ג] וכן לאידך גיסא עוד יש להסתפק אפי' אי נימא דחיוב הקריאה דיום ט"ו אי"ו נחשב כמצוה חדשה ונפרדת מהחיוב של יום י"ד, אלא הוי אותה מצוה, אכתי יש להסתפק דמ"מ מאחר וביום י"ד אכתי לא אתי זמן חיובא דיום ט"ו, וכל יום הוי מחייב בפ"ע קריאת המגילה, א"כ יש מקום לדמות ענין זה למילת תאומים באותו יום, דקיי"ל דנהגו לברך על מילת כל תינוק ותינוק ברכת שהחיינו, וכמש"כ בקהילות יעקב ע"מ ברכות [בענין ברכת שהחיינו במילת תאומים] עיי"ש בדבריו. וממילא כמו גבי מילת תאומים דאע"פ דהוי אותה מצוה מ"מ מאחר והוי שני חיובים וגופים נפרדים מברך שוב שהחיינו, ה"נ י"ל גבי מצות קריאת המגילה דיום י"ד ויום ט"ו, מאחר והברכה היא על קיום המצוה, ובשעה שבירך על קיום מצות קריאת המגילה דבן עיר ביום י"ד לא היה לו ערוי"ן כלל חיוב של מצות קריאה דבן כרך ביום ט"ו, א"כ אפשר שזה אף עדיפא ממילת תאומים, דהא החיוב החדש של קריאת המגילה הוי בשני ימים נפרדים.

ד] ומעתה יש להוסיף עוד צדדים בזה, דאפי' אי נתפוס דהחיוב דיום ט"ו הוי חיוב חדש לגמרי והוי כשני מצוות נפרדות (ועדיפא ממילת תאומים), מ"מ אכתי י"ל דאף אמנם דבן כרך לא הוי בגדר "בר

חיובא" ביום י"ד כיון דחיובו הוא בט"ו מקרא דרשון, אך עדיין י"ל דיום ט"ו לא הוי שם אחר של חג, דהא עיקרו של חיוב מקרא המגילה הוי בעצם אותו חיוב לשני הימים, וכדאיתא בירושלמי גופא [רף ג.] מימרא דר' חלבו "הכל יוצאים ב"ד שהיא זמן קריאתה", וכנפסק להלכה בט"ו תרפ"ח ס"ד בט"ו ובהגר"א והובא במ"ב דאפי' מוקף חומה דרינו בט"ו אם קרא ב"ד יצא. [וכן ממש"כ בשו"ע שם ס"ח בן עיר שלא היה בידו מגילה ב"ד ונזדמנה לו בט"ו יכול לקרותה בט"ו]. וכל זה הוא מדילפינן בריש מגילה מקרא לקיים את ימי הפורים האלה בזמניהם זמנים הרבה תיקנו להם וכו' עיי"ש. וממילא חזינן מכו"ז דחיוב קריאת המגילה הוי באמת חיוב אחד כללי, ואילו מקומו של האדם גורם רק לקבוע את הזמן של החיוב, אבל לא שבט"ו הוי חיוב אחר של קריאת המגילה מהחיוב קריאה של יום י"ד.

ואשר לפי"ז לכאורה אכתי אין לדמותו כלל למילת תאומים דהוי שני מצוות וחיובים נפרדים בעצם. והספק שלא יברך שוב שהחיינו נתעורר רק ממה שבמקרה יוצא לקיים את שני המצוות הללו בסמוך זל"ז, משא"כ הכא דהוי חיוב אחד אלא שמעשיו גרמו לכך שחזר עליו שוב פעם חיוב זה, א"כ זהו סברא שלא יחזור לברך שוב שהחיינו.

ה] אולם מאידך גיסא יש מקום לבעל הדין לחלוק ולהפוך הקערה על פיה שבודאי אי"ו חיוב אחד של קריאת המגילה וכנ"ל באות הקודם, דאי נימא כדכתבנו דחיוב קריאת המגילה הוי באמת חיוב אחד כללי, ואילו מקומו של האדם גורם רק לקבוע את זמן החיוב, אבל לא שבט"ו הוי חיוב אחר של קריאת המגילה מקריאת יום י"ד, א"כ הדין הנאמר בירושלמי דבן עיר שעקר דירתו לילי חמשה עשר נתחייב כאן וכאן, אינו מוכן כלל. דהלא כבר קיים אדם זה בשנה זו ביום י"ד מצות קריאת המגילה, ולמה שיתחייב עוד פעם אותו חיוב ואותה

שלישים ולא רבעים עד שמצאו לו מקרא כתוב בתורה כתוב זאת זכרון בספר כתוב זאת מה שכתוב כאן ובמשנה תורה זכרון מה שכתוב בנביאים בספר מה שכתוב במגילה.

אמנם בירושלמי מגילה פ"א ה"ה איתא: שמונים וחמישה זקנים וביניהם כמה נביאים היו מצטערין על הדבר, כתוב אלה המצוות שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה ומדרכי ואסתר מבקשים לחדש לנו דבר, לא זז משם ונשאו ונתנו לדבר עד שהקב"ה האיר עיניהם מן התורה, כתוב זאת זכרון בספר, כתוב זאת מה שכתוב כאן, זכרון מה שכתוב בנביאים, בספר מה שכתוב במגילה. ולכאורה לזה כיון הרמב"ן, וכ"כ באבנ"ז סי' תקט"ו.

והיה נראה בדעת הר"ן דסבר דהבבלי חלוק ע"ז, דהא במגילה שם איתא: אמר רב שמואל בר יהודה שלחה להם אסתר לחכמים קבועני לדורו, שלחו לה קנאה את מעוררת עלינו לבין אומות, שלחה להם כבר כתובה אני על דברי הימים למלכי מדי ופרס. הרי שלא טענו לה דא"א משום שאין נביא רשאי לחדש דבר כמו שאמרו בירושלמי, וגם הפסוק שהביא בירושלמי להיותו סמך על עצם המצוה, הביאו הבבלי שם על מה שביקשה אסתר על כתיבת המגילה שתהא בכלל כתבי הקודש, אך לא לענין חיוב קריאתה.

ובביאור המחלוקת היה נראה, דהנה מוכח מדברי הרמב"ן דע"ז דעשו פורים בפרזים לא הוצרכו סמך מן המקרא, ורק הואיל ורצו לקובעו על כל העולם הוצרכו למצוא סמך מן המקרא, והיינו משום שאין האיסור על נביא לחדש דבר אלא כבעין מצוה מה"ת שהיא על כל כלל ישראל כעין מצות התורה [עיי"ש באבנ"ז]. ומשונה עשו הפרזים מעצמם בלא סמך מן המקרא, ורק כשרצו לקובעו גם על המוקפין ושתהיה המצוה לכל העולם, לא קבעו עד שמצאו סמך מן המקרא.

מצוה, [וכמו שהקשו התוס' במס' מגילה דף יט. בד"ה בן כפר]. והיכן מצינו ככה"ת מדאורייתא או מדרבנן שאותו גברא יתחייב לעשות אותה מצוה מאותו חיוב ב' פעמים, והרי הירושלמי לא יליף לה מקרא, אלא זה הוא מסברא, ומוכח מזה דהא דקיי"ל דומנים הרכה תיקנו להם חכמים שנא' בזמניהם, דשני חיובים נפרדים הוו, חיוב של בן עיר ביום י"ד וחיוב בן כרך ביום ט"ו, ומשונה מה שכבר קיים מצות קריאה ביום י"ד דהיי בן עיר, אינו פוטר מחיוב בן כרך ביום ט"ו, דעתה נעשה בן כרך, וכל חיובו ביום ט"ו הוא רק משום חלות שם בן כרך שחל עליו, וחלות שם וחיוב בן כרך לא היה עליו אתמול כשהיה בן עיר [נהו"ל כמו גר שנתגייר בכרך ביום ט"ו אדר דמתחייב במצות קריאה], ועיין ספר עמק ברכה דף ג. שכבר כתב כע"ז להוכיח מדברי הירושלמי הנ"ל [ועיין רמב"ם מגילה פ"א ה"ד]. ועיין ספר עמק ברכה דף ג. שכבר כתב כע"ז להוכיח מדברי הירושלמי הנ"ל [ועיין רמב"ם מגילה פ"א ה"ד]. ונמצא לפי"ז דבן עיר שנעשה בן כרך הוי ממש כמו מילת תאומים שמב"ר שהחיינו משום דהוו שני חיובים וכנ"ל.

[ו] ובעיקר הנידון של יסוד השאלה הנ"ל שהבאנו לעיל באות א' אי חיוב קריאת המגילה של יום י"ד וט"ו הוו בעיקרם חיוב מצוה אחת או שני מצוות נפרדות, לכאורה נראה שנחלקו בזה הבבלי עם הירושלמי, והוא מה שהראני הגאון רבי ח. מ. שטיינברג שליט"א (ר"כ "אור הנר" ב"ב). דהנה בריש מגילה הביא הר"ן את דברי הרמב"ן שמתחילה עשו פורים מעצמם יום טוב. ולאחר שהאיר הקב"ה עיניהם מן התורה ועמדו מדרכי ואסתר וחקנו אותו על כלל ישראל. והשיב ע"ז הר"ן דמה שכי' לאחר שהאיר עיניהם מן התורה לא ירעתי מה הוא שבגמ' לא הוזכר אלא לכתוב מגילה, עיי"ש.

וכוונת הר"ן היא לדברי הגמ' במגילה דף ז. ש' שלחה להם אסתר לחכמים כתבוני לדורות, שלחו לה הלא כתבתי לך שלישים

אלא לאחר שמצאו סמך מן המקרא. אולם הבבלי ס"ל שמצות פורים אינה אחת לכל כלל ישראל, והמה מצוות חלוקות, דהיינו מצוה מיוחדת לפרזים ומצוה מיוחדת למוקפין, ואשר ע"כ אפשר היה לקבוע כן אף בלא סמך מן המקרא כמו שעשו פרזים לבדם לפני שמצאו סמך מן המקרא, וכן סברו מרדכי ואסתר אליבא דהירושלמי.

[ז] אכן לפי"ז יוצא דבר פלא, דאם כנים אנו בהנחה זאת דהירושלי ס"ל שזה מצוה אחת שרק חלוקה לימים, הרי שזה בהיפוך מהסברא שכתבנו לעיל (באות ה') וכ"ה בס' עמק ברכה להוכיח מדברי הירושלמי דחייב דפרזים ומוקפים שני חיובים נפרדין הם, וע"כ אני נבוך מאוד בכ"ז, וצ"ע.

ומעתה יש לחקור בפורים דפרזים ומוקפין שהם בימים חלוקים האם הוי חיוב מצוה אחד לכל כלל ישראל, אלא שאותו מצוה נחלקת היא ביום י"ד לפרזים וביום ט"ו למוקפין, או דהוי כשתי מצוות נפרדות, דפורים דפרזים ומוקפין הם מצוות חלוקות, דכך נקבע מצוה מיוחדת על יושבי הפרזים לקיים פורים ביום י"ד, ומצוה מיוחדת ליושבי המוקפין לקיים פורים אחר ביום ט"ו בו.

ונראה שבוה נחלקו התלמודים, דהירושלמי סבר דפורים הוא מצוה אחת שהיא חלוקה בקיומה לימים אחרים, ומ"מ המצוה היא אחת לקיים פורים, ומשו"ה א"א היה לקבוע חיוב פורים על כל כלל ישראל



הרב אליעזר לרנר

## ברכת שהחיינו על עצומו של יום בחנוכה ופורים

בימים טובים מברכים ברכת הזמן על עצומו של יום גם אם אין מצוה כלשהי המתחדשת באותו יום.

בחנוכה ופורים מברכים את ברכת הזמן סמוך למצווה המתחדשת באותו יום, בחנוכה-סמוך להדלקת הנרות, בפורים- סמוך לקריאת המגלה.

נשאלת השאלה: האם ברכת הזמן הנאמרת בזמן הדלקת הנרות או קריאת המגילה נאמרת רק על המצווה, ואם אינו יכול לקיים את המצווה-לא יברך ברכת הזמן, או שהברכה נאמרת גם על עצומו של יום, וגם אם אדם אינו יכול לקיים את המצווה- עליו לברך ברכת הזמן.

ב. הדעות השונות בענין ברכת הזמן בחנוכה ופורים על עצומו של יום

כאמור, צדדי הספק בשאלה האם מברכים ברכת הזמן בחנוכה ופורים על עצומו של יום תלויים בשאלה האם מברכים ברכת הזמן רק על מועד הנקרא מקרא קדש, או על כל מועד הבא מזמן לזמן.

במאירי מופיע בשני מקומות דיון בשאלה האם אפשר לברך ברכת הזמן בחנוכה ופורים על עצומו של יום.

המאירי במגלה כותב שמברכים ברכת הזמן דווקא כאשר יש כוס "יש שמגלגל חיוב זמן ביום מצד אחר והוא מפני יום טוב שלא נאמר בלילה אלא על המגילה, מה שאין כן בשאר ימים טובים...שהרי סעודה פורים שאכלה בלילה לא יצא ידי חובתו, מכל מקום אין דבריהם כלום, שכל שאין שם כוס לקדוש אין בו זמן, ואל תשיבני מיום הכפורים שקדושתו יתרה ולא נפקע כוסו אלא מצד אסור שתיה שבו, והרי אין זה דומה אלא לחנוכה שיש זמן על ההדלקה ולא על היום".

ואילו המאירי בשבת כותב שמברכים ברכת הזמן בחנוכה גם על עצומו של יום "מי שאין לו להדליק ואינו במקום שיהא אפשר לו לראות יש אומרים שמברך לעצמו שעשה נסים ושהחיינו בלילה ראשונה, ושעשה נסים בכל הלילות והדברים נראים".

שאלה זו לא נזכרת במפורש בגמרא, אך יש דיון בגמרא האם יש לברך ברכת הזמן בראש השנה ויום הכפורים על עצומו של יום.

א. ברכת הזמן בראש השנה ויום הכפורים על עצומו של יום

בערובין מ, ע"ב, מובא: "מהו לומר זמן בראש השנה וביום הכפורים? כיון דמזמן לזמן אתי אמרינן, או דלמא כיון דלא איקרו רגלים לא אמרינן? והלכתא אומר זמן בראש השנה וביום הכפורים".

הגמרא מכריעה שיש לברך זמן על ראש השנה ויום הכפורים כיון שמועדים אלו באים מומן לזמן, ולכאורה אפשר ללמוד מכאן שגם בחנוכה ופורים מברכים זמן על עצומו של יום, כיון שגם מועדים אלו באים מומן לזמן.

אמנם בירושלמי (פסחים י"ה) הספק הוא באופן אחר: האם מברכים זמן רק על הרגלים או בכל מועד שנאמר בו מקרא קדש, ומכאן שבחנוכה ופורים אין מברכים ברכת הזמן על עצומו של יום כיון שימים אלו אינם נקראים מקראי קדש.

ועוד- אפשר לומר שהכרעת התלמוד הבבלי לברך ברכת הזמן בראש השנה ויום הכפורים הוא מטעם שראש השנה ויום הכפורים נחשבים במידה מסוימת כרגלים, ואם כן- אין ללמוד מכאן שמברכים ברכת הזמן בחנוכה ופורים.

אינו מברך שעשה נסים, ממילא גם אינו מברך ברכת הזמן.

ד. ברכת הזמן על הלל הנאמר בפורים

וצריך לברר מדוע, לדעות אלו אין מברכים ברכת הזמן על עצומו של יום בחנוכה ופורים, הרי גם חנוכה ופורים "מוזמן לזמן אתי"?

ועוד צריך לברר לאותם דעות שברכת הזמן בחנוכה ופורים נאמרת רק על המצווה, ולא על עצומו של יום, אם כן- מי שאין לו מגילה, לאותם דעות שקורא את ההלל בכרכה- האם מברך ברכת הזמן על ההלל (כיון שקריאת המגילה נקראת במקום הלל, ועל קריאת המגלה מברכים ברכת הזמן) או לא?<sup>2</sup>

ולכאורה שאלה זו תלויה בשני ההסברים מדוע אין מברכים ברכת זמן על ההלל. דהר"ן בסוכה פ"ד כתב, שאין מברכים על ההלל כיון שאין זמנו קבוע "והלל של ב' ימים טובים נמי אע"ג דתלו בזמן כיון שתקנו לומר על כל צורה וצורה שלא תבא על הצבור אין זמנו קבוע".

אולם האבודרהם כתב שאין מברכים על ההלל כיון שנפטרים בברכת הזמן שברכו על המועד עצמו: "ואם תאמר והרי קריאת ההלל במועדים וראשי חודשים שיש בו שמחה ואין מברכים שהחינו כמו בקריאת המגלה, ויש לומר דקריאת ההלל של מועדים די לו בזמן שאומר במועד, והלל של ראש חודש אין לברך בו שהחינו לפי שמקצת החודשים הם חסרים ולא מצאנו שהחינו בפחות משלשים יום, שהרי הרואה את חברו בפחות מל' יום אינו מברך שהחינו".

לפי דברי הר"ן שאין מברכים ברכת הזמן על ההלל כיון שאין זמנו קבוע- גם בפורים

לפני שננסה לבאר את הסתירה בדברי המאירי, נביא דעות נוספות, לכאן ולכאן, בשאלה האם מברכים ברכת הזמן בחנוכה ופורים על עצומו של יום.

המר וקציעה סי' תרצב, כתב "כיון דמוזמן לזמן קאתי הרי הוא לענין זה ככל מועדי ה' שמברכים עליהם זמן זמן לא בעי כוס דהלכתא אומרו אפילו בשוק".

ואילו הפרי חדש (סימן תרעו) כתב "הך שהחינו לא נתקן אלא על ההדלקה או על הראיה, הא לאו הכי לא יברך, והא דאמרין זמן אומרו אפי' בשוק -ההיא בזמן דרגל".

המשנה ברורה כותב שאפשר לברך ברכת הזמן על עצומו של יום בחנוכה ופורים, ומביא את שיטת המאירי בזה:

"דאפשר דכמו בעלמא קימא לן דזמן אומרו אפלו בשוק, דהוא קאי על עצם יום טוב, אפשר דהוא הרין בזה דקאי על עצם הזמן דחנוכה שנעשו בו נסים ונפלאות, אלא דלכתחלה סמכו זה על זמן ההדלקה, וכעין סברתי נמצא במאירי".

ג. ישו בדברי המאירי

נראה לבאר את שיטת המאירי דלדעת המאירי, אכן אין מברכים ברכת הזמן על עצומו של יום בחנוכה ופורים, כדבריו במסכת מגילה. אמנם במסכת שבת אומר המאירי שברכת שעשה נסים בחנוכה נחשבת למצווה המתחדשת מזמן לזמן, ועל מצווה זו מברכים את ברכת הזמן.

עולה מדברינו, שלדעת המאירי ברכת הזמן אינה נאמרת על עצומו של יום, אך כאשר אדם מברך את ברכת שעשה נסים- מברך גם את ברכת הזמן.

א"כ מכיון דלהלכה אנו פוסקים שמי שאינו מדליק נר חנוכה ולא רואה אותו -

1 זו דעת המאירי, המאירי סובר שבפורים אין מברכים על עצומו של יום, וכן סובר שמי שאין לו מגילה-קורא את ההלל, וזה לשונו במגילה יד ע"א "ונראה לי לטעם זה שאם היה במקום שאין לו מגילה שקורא את ההלל שהרי לא נמנעה קריאתו אלא מפני שקריאת המגילה במקומה".

2 אמנם אנו פוסקים שמי שאין לו מגלה-קורא את ההלל ללא כרכה, ואם כן-כשם שאין מברכים ברכת המצוות על ההלל- כך אין מברכים עליו ברכת הזמן.

אם כן- בימים טובים מברכים ברכת הזמן על עצומו של יום ללא קשר למצוות המיוחדות לאותו יום, אך בחנוכה ופורים- מברכים על עצומו של יום רק אם מקימים את המצוות המיוחדות להם, (בחנוכה- הדלקת הנר, בפורים-קריאת המגלה) כיון שמצוות אלו הם חלק מהגדרת היום.

לפי יסוד זה, מובן מדוע לפי האבודרהם אין מברכים ברכת הזמן על ההלל של חנוכה, לדרבינו, ברכת הזמן בהדלקת נרות חנוכה נאמרת גם על עצומו של יום, ואם כן- גם על הלל של חנוכה אפשר לומר "די לו בזמן שאומר במועד".

וכן מובן מדוע לפי הר"ן מברכים ברכת הזמן על קריאת המגילה, על אף שאין מברכים על ההלל. דאם ברכת הזמן בקריאת המגילה יתה רק על המצווה- או לכאורה אין מקום לחלק בין הלל לקריאת המגילה. אך ברכת הזמן בקריאת המגילה נאמרת גם על עצומו של יום, ובוזה יש חלוק בין קריאת המגילה להלל, לפי היסוד שאמרנו שבחנוכה ופורים מברכים ברכת הזמן על עצומו של יום רק כאשר מקימים את המצוות המיוחדות להם, קריאת המגילה-זו מצוה מיוחדת לפורים, ואילו ההלל- אינו מיוחד לפורים.

והנה, מצאנו מחלוקת האם חנוכה נקרא מועד או לא, מהגמרא בערכין (י, ע"ב) משמע שחנוכה אינו נקרא מועד, וכן משמע מלשון הרמ"א (או"ח תקע, א) "מי שנדר להתענות סך ימים ואמר חוץ מיום טוב אין חנוכה ופורים בכלל", ואילו מהגמרא במגילה (לא, ע"א) הלומדת מהכתוב "וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל" -שיש לקרא בתורה אף בחנוכה- משמע שחנוכה נקרא מועד<sup>3</sup>.

ויש לתלות את המחלוקת, האם מברכים ברכת הזמן על עצומו של יום בחנוכה ופורים בשאלה האם חנוכה ופורים נקראים מועדים או לא, אם חנוכה ופורים נקראים

אין מברכים על ההלל. ולפי דברי האבודרהם שאין מברכים על ההלל כיון שנפטרו בברכת הזמן שברכו על המועד- צריך לברך על ההלל בפורים.

ואולם קשה הן לפי הר"ן והן לפי האבודרהם: לפי הר"ן- אם קריאת המגילה נקראת במקום ההלל - מדוע אין דיניהם שווים, בקריאת המגלה-מברכים ברכת הזמן, ובהלל- אין מברכים? ואפשר היה לתרץ, שבקריאת המגילה יש גדר נוסף שאינו קיים בהלל- פרסומי ניסא, ומאותה סבה נשים חיבות בקריאת המגילה למרות שאינן חיבות בקריאת הלל, בגלל פרסומי ניסא, אפשר לברר באופן אחר.

לפי האבודרהם- קשה מדוע אין מברכים ברכת הזמן על הלל של חנוכה, שהרי רק על ההלל הנאמר במועדים אפשר לטען "די לו בזמן שאומר במועד", אך בחנוכה אין מברכים זמן על המועד, וברכת הזמן בהדלקת נרות חנוכה נאמרת על המצווה ולא על המועד.

ה. גדר חדש בענין ברכת הזמן בחנוכה ופורים

הנה עד עכשו הבנו שאותם הסוכרים שכאשר אדם אינו מדליק נר חנוכה או אינו קורא מגילה- הוא אינו מברך ברכת הזמן- הם סוכרים שברכת הזמן נתקנה רק על המצווה, ולא על היום.

ונראה לומר הגדרה חדשה בנוגע לברכת הזמן בחנוכה ופורים: דבאמת גם בחנוכה ופורים יש לברך זמן על עצומו של יום, כבשאר המועדים.

אלא שבכל הימים הטובים יש הכר ליום גם ללא המצוות המיוחדות בהם, אם משום שאסורים בעשית מלאכה, ואם משום שנקראים מועד, אך חנוכה ופורים- אינם אסורים בעשית מלאכה, ואינם נקראים מועד, ימים אלו אין להם היכר רק ע"י המצוות הנעשות בהם.

אינה אלא לצורך הרגל לתקן הבית ולבער החמץ מתוכו לצורך המועד שמכינן לה אומן דרגל".

לגבי ספירת העמר מובא ב"שבלי הלקט השלם" סימן רלד, "ועוד כתב מה שלא נהגו לברך שהחינו לפי שזמן ספירה תלוי בקביעת פסח, לכן נראה שאין מברכים עליו זמן ודי לו בברכת זמן של יום טוב עצמו".

על פי היסוד שאמרנו ברצוני להשיג על מה שכתב בספר "מקראי קדש" על פורים פרק ט הלכה ג, בשם הרב אביגדור נבנצל, שמכך שיוצאים בברכת הזמן הנאמרת בקריאת המגילה גם על משלוח מנות וסעודת פורים- אפשר ללמוד שמי שכוון בליל ראש השנה בברכת הזמן גם על השופר יתכן שלא יוכל לברך ברכת הזמן ביום על השופר.

ואולם נראה לחלק בין שני הדברים: בפורים- משלוח מנות וסעודת פורים הם חלק מהגדרת היום, ולכן יכול לכוון לצאת בברכת הזמן שמברך על היום גם על מצוות אלו, אך תקיעת שופר- היא מצווה נפרדת מהגדרת היום טוב של ראש השנה, כמבואר לעיל דבריהם יש האיסור בעשיית מלאכה ועוד. ולכן ברכת הזמן שנאמרת על היום טוב של ראש השנה אינה יכולה לעלות על תקיעת שופר.

ז. נוכחות בני הבית בזמן הדלקת נרות חנוכה ביום הראשון

לפי היסוד שאמרנו יוצא, שבני הבית חייבים להיות נוכחים בזמן הדלקת נרות חנוכה ביום הראשון, מכיון שביום זה מברכים ברכת הזמן, וברכת הזמן אינה רק על המצווה,<sup>5</sup> אלא גם על המועד.

מועדים- הם דומים לשאר המועדים שמברכים בהם אולם ברכת הזמן גם ללא קשר למצוות המיוחדות בהם, אם חנוכה ופורים אינם נקראים מועדים- אין מברכים בהם ברכת הזמן אלא אם כן קיימו את המצוות התלויות בהם.

ו. ברכת הזמן על משלוח מנות וסעודת פורים

לפי ההגדרה החדשה שאמרנו, אפשר להסביר את הדעה (המוזכרת במשנה ברורה) שכאשר אדם מברך ברכת הזמן בקריאת המגילה- יכוון גם על משלוח מנות וסעודת פורים, ולכאורה קשה על דעה זו, הרי יש הפסק בין קריאת המגילה למשלוח מנות וסעודת פורים, ואין הברכה שברך בקריאת המגילה עולה על שאר המצוות שיקיים בהמשך היום.

אך לפי היסוד שאמרנו דאין כל קושי, אם ברכת הזמן על קריאת המגילה היתה נאמרת רק על המצווה- או באמת יש הפסק בין מצוות קריאת המגילה לשאר מצוות היום. אך ברכת הזמן בקריאת המגילה נאמרת גם על היום, וכאשר אדם מברך ברכת הזמן על היום- הוא פוטר בברכתו את כל המצוות השייכות לאותו יום. (ובפרט משלוח מנות וסעודת פורים שהם חלק מהגדרת היום כמו שכתוב "ימי משתה ושמחה").

ואכן יש מסבירים מדוע אין מברכים ברכת הזמן על אכילת מצה ומרור כיון שברכת הזמן על המועד עולה גם על מצוות אלו,<sup>4</sup> ומאותה סבה יש מבארים מדוע אין מברכים ברכת הזמן על ספירת העמר או על בדיקת חמץ.

לגבי בדיקת חמץ מובא ברא"ש פסחים, פ"א סימן י "והא דלא מברכים עלה שהחינו אע"ג דבאה מזמן לזמן נ"ל כיון דמצווה זו



4 האבודרהם.

5 אם ברכת הזמן היתה רק על מצוות ההדלקה- בעל הבית יכול להוציא ידי חובת הברכה כשם שמוציא ידי חובה בעצם ההדלקה.

הרב נחום פרידמן

## בענין מקום שהתירו לטלטל מוקצה אם צריך לטלטל מן הצד (ב)

אפילו בשבת משום שיווי כוסות, ומקשינן בגמ' ולטלטלו אגב כסא מי לא אמר רבא מטלטלין כנונא אגב קיטמא אע"ג דאיכא עליה שברי עצים, ומתרצת הגמ' התם לא הוי איסורי הנאה הכא איסורי הנאה, עכתו"ד הגמרא.

ולכאורה משמע מהגמרא דאם לאו איסורי הנאה נינהו היה אפשר לטלטל אגב מנא כמו כנונא אגב קיטמא, וכמו ששם מותר כיון דהוי בסיס היתר ולאיסור או משום דלא חשיבי וכדומה, וכמו שמבואר שם בתוס', מ"מ מקרא טלטול מן הצד, ה"ה לגבי שיווי כוסות.

וכעין הגמרא בשבת מבואר ג"כ בגמרא ביצה דף ל"ו ע"ב אמר שמואל גש"ר אגב מנא אין בפנ"ע לא, ת"ש דהיא עכברא דאשתכח בי אספרמקי דר' אשי א"ל ר' אשי נקטו בצוציתא ואפקוה עכתו"ד הגמ', ולכאורה מבואר דמותר בכל אופן ליקח הקיא והצואה וא"מ ליקח בכלי וכדומה, וכ"מ בדברי הרמב"ם פכ"ו הי"ג. ולכאורה היה אפשר לומר לפי כל הנ"ל דכיון דהתירו מותר בכל אופן לטלטלן להדיא ואין מקום להחמיר לטלטלן טלטול מהצד מ"מ.

ולכאורה היה אפשר לומר דאף שמבואר בגמרא, שאפשר ליקח הקיא והצואה בידיים, וא"צ כלי דוקא אפשר להגמרא דנה, כגוונא שאין כלי וכדומה, וכה"ג מותר ליקח בידיים אכל כל שאפשר ע"י כלי וכדומה שיהא שלא ע"י טלטול להדיא אפשר דצריך כן להחמיר ואז ליכא ראייה מהגמרא דמותר לטלטל בכל אופן ואפשר דצריך להחמיר לטלטל ע"י טלטול מן הצד וכלאח"י היכא שאפשר, וצ"ע.

והנה הפני יהושע בריש גמרא ביצה על תוס' ד"ה מגביהין על השולחן, וכו' שהתוס'

### טלטול גרף של רעי.

בסימן ש"ח סל"ד מבואר דכל דבר מטונף כגון רעי וקיא וצואה בין של אדם ובין של תרנגולים וכיוצ"ב אם היה בחצר שיושבים בה מותר להוציאם לאשפה או לביה"כ ואפילו בלא כלי וכו'.

והנה לכאורה מבואר בזה דמותר לטלטל להדיא הרעי אפילו בלא כלי כדי להוציאם, ולכאורה ביאורן בלא כלי, אף שהכלי עושה שאינו מטלטלן להדיא וחשיבא כטלטול מן הצד וכדומה, מ"מ מותר לטלטלן ולכאורה צ"ל דכיון דהתירו חז"ל לטלטל רעי משום מיאוס אין מקום להחמיר לטלטלן ע"י טלטול מן הצד.

והנה המקור של האי דינא הוא בגמרא שבת דף קכ"א ע"ב וכ"מ בגמרא ביצה דף ל"ו ע"ב דמותר לטלטל גרף של רעי, והנה בגמרא שבת מבואר שם דמותר לטלטל צואת קטן כדי שלא יתלכלך ומקשינן אח"כ בגמרא ותיפוק ליה דהוי גרף של רעי וכת"ג גרף של רעי אגב מנא אין איהו גופא לא, והא ההוא עכבר דאשתכח באיספרמקי דר' אשי ואמר להו נקוטו בצוציתא ואפקוה באשפה, עכ"ד הגמרא.

ולכאורה יל"ע מה היה סברת הגמרא שיקח אגב כלי, מה מועיל הכלי יותר מהכלי עצמו ולכאורה י"ל כיון דהוא לא חשיבא, א"כ כשלוקחו אגב הכלי הוי כטלטול מן הצד ולא טלטול להדיא וע"ז מבואר בגמרא דאפשר ליקחו אפילו להדיא, וכן היה אצל העכבר שלוקחו בידיים ממש, ולא היה צריך להוציאן ע"י כלי.

וסברא זו מצינו בגמרא ביצה דף כ"א ע"ב לגבי ספלי דחיותא, והגמרא שקלי וטרי שם ומביאה ראייה דאין מומינים את הנכרי

והנה מדברי התהל"ד מבואר שלכאורה אין מקור להחמיר להוציאן שלא כדרכו וכיון דהותר הותרה לכאורה, רק מש"כ להסתפק דיכול לעשות בכ"פ גש"ר כיון שיכול ליטלם ע"י טלטול מן הצד ואח"כ יהא מותר לסלקן להדיא נלענ"ד דבוה מה שארם חשוב שיעשה ע"י טלטול מן הצד בזה מקרי עוד עשיית גש"ר לכתחילה, ורק במקום שהדרך תמיד בכה"ג ליטלו ע"י טלטול מן הצד בזה יש מקום לדון דאפשר דבכה"ג ליכא אסור בעשיית גש"ר וצ"ע.

שור"ר בספר נטעי גבריאל הלכות יו"ט פכ"ד הערה נ"ז שדן שם בשאלתינו וכ' שם לחקור יש לעיין אם התירו מוקצה לגמרי במקום גש"ר או הוי רק דיתוי והנפק"מ יהיה היכא דאפשר לטלטל ע"י טלטול מן הצד או כלאח"י אם יעשה כן כדי למעט איסור מוקצה כל כמה דאפשר והביא שם הפנ"י והתהל"ד הנ"ל ועוד אחרונים שדנו בזה.

והנה שם רצה להביא ראייה מדברי הא"ר בסימן ש"ח להחמיר אם אפשר ע"י טלטול מן הצד, דהא"ר הקשה שם אהא דמבואר בשו"ע סכ"ז דקליפים שאינם ראויים למאכל בהמה אסור לטלטלם אלא מנער את הטבלא והם נופלים, מאי שנא מהא דמבואר בסימן של"ז בכ"י וברמ"א דמותר לכבד בכנף אוזא קליפי אגוזים אף דמוקצים הם כיון דהוי גרף של רעי וא"כ גם בעצמות וקליפין על השולחן יהיה מותר לטלטל מדין גרף, ותירץ דיש לחלק דברקע מאיסי יותר ולכן הוי גרף משא"כ על גבי השולחן, או דהכא כיון דאפשר לנער לא התירו ע"י דבר אחר עכ"ל, וכ' לדייק שם דבתירוץ השני של הא"ר משמע דהיתר טלטול גרף של רעי הוי רק דחוויה ובמקום שאפשר לטלטל ע"י טלטול מן הצד או כלאח"י צריך להחמיר בזה.

והנה לענ"ד נראה דצ"ע בזה דמש"כ ראייה מדברי הא"ר הוא ראייה להיפך דהנה הא"ר כ' להקשות מסימן של"ז ששם הקילו לטאטא הקליפין וכאן בסימן ש"ח לא

הקשו על דברי רש"י שכ' דאינו ראוי למאכל בהמה והרי שער של אפונין אינן ראויים למאכל בהמה, וע"ש שרצה לבאר דברי רש"י דלפי ב"ה יהא מותר עצמות וקליפין מדין גש"ר, והקשה אם משום גש"ר אף לפי ר"י יהיה מותר, וכ' לבאר דכיון שאפשר לנער עצמות וקליפין ע"י נייעור הטבלא וכדומה אין לטלטלן להדיא, ע"ש.

וא"כ מדברי הפנ"י משמע שצריך לכתחילה להחמיר לטלטל גש"ר ע"י טלטול מן הצד ולא אמרינן דגש"ר דין מוקצה שלו הותרה לגמרי במקום שמאוס אלא הוי דחוויה ובמקום שאפשר בהיתר צריך לעשותן ע"י אופן היתר.

רק יל"ע בזה, אם נדון שצריך לכתחילה לטלטל ע"י טלטול מן הצד מה כל המו"מ בגמרא דף כ"א ע"ב לענין לעשות גש"ר לכתחילה וכ"ה בשו"ע שם ולכאורה הרי אפשר לומר דמותר לעשות לכתחילה כיון דאפשר לטלטל ע"י טלטול מן הצד לצורך דבר המותר, ומותר לטלטל בכל אופן בכה"ג, א"כ למה לא יהא מותר לעשותן לכתחילה, ולכאורה משמע מזה דא"צ להחמיר כלל לטלטל ע"י טלטול מן הצד, וצ"ע.

שור"ר בספר תהלה לרוד בסימן ש"ח אות ח' שדן שם בעצם הדין והטעם למה אין עושין גש"ר לכתחילה, וכ' אח"כ ולכאורה משמע דכל היכא דמותר להוציא גרף היינו אף אם אפשר להוציא מה"צ או כלאח"י לא הטריחוהו ויכול להוציא כדרכו, ועפ"ז יש להסתפק בגרעינין שאינן ראויין לבהמה, שפירש הרמב"ם בפכ"ז הט"ז זורקן בלשונו לאחרי אכל לא לפניו דאין עושין גש"ר לכתחילה דלכאורה אם יהיה לפניו טבלא או מפה מותר לזורקן לפניו דהא יהיה יכול לנערם אח"כ שזה היתר גמור, ואח"כ יהיה מותר להוציא כדרכו כיון שבהיתר עשאו, אלא א"ה נימא בכל גרף דאם דעתו להוציאם מה"צ או כלאח"י מותר לעשות לכתחילה ואח"כ יכול להוציא כדרכו וצ"ע עכ"ל.

כלי או אין הדרך לעשותן ע"י כלי אפשר דמותר ליטלן להדיא, וצע"ע.

עוד הביא שם ראייה אלימתא מדברי הרשב"א בשבת דף קמ"ג ע"א שכי בזה"ל והא דתנן מסלק את הטבלא כולה ומנערה אוקימנא בגמרא כר"י, ואע"ג דאית ליה לר"י מוקצה ונולד הכא בצריך למקומה של טבלא, וא"נ דהו"ל כגוף של רעי עכ"ל, ודייק שם דאם הוי גש"ר למה לא הותר לכתחילה לטלטלן להדיא הלא בגש"ר התירו לטלטלן להדיא, אלא ודאי דהיתר של גש"ר הוי דיחוי ובמקום שיוכל לנער לא התירו לטלטל.

ולכאורה מדברי הרשב"א איכא ראייה אלימתא שצריך להחמיר בדבר, מ"מ מצינו צדדים להיתירא וכמש"כ לעיל א"כ מעיקר דרינא היה נראה דצריך להחמיר.

והנה בביה"ל בסימן תרל"ח ד"ה ובי"ט [הבאתי לעיל לענין טלטול מוקצה לצורך אר"ן] כ' לרון אם מותר לטלטל נוי סוכה שנפל על השולחן ב"ט, וכ' דיש מתירין להסירן בידיים מהשולחן, והפרמ"ג כ' דאם אפשר לטלטלן ע"י טלטול מן הצד לא יטלטל בידים, וכ' ע"ז הביה"ל וז"ל ולענ"ד אם קסמי הסכך נושרים הרבה על השולחן אפשר דמותר לטלטל אף בשבת להסירן אם נמאס מזה מידי דהוה אגוף של רעי עכ"ל. ולכאורה משמע מדברי הביה"ל שס"ל דאף שהפרמ"ג מחמיר לטלטל אר"ן ע"י טלטול מן הצד, בגש"ר יכול לטלטלן להדיא, אף במקום דאפשר ע"י טלטול מן הצד, וצע"ע.

ולכאורה אפשר לומר דהביה"ל ס"ל דאיירי דהקסמין נמצא על השולחן בשעה שאוכל ממש, והוי גש"ר דא"א לנערן ע"י טלטול מן הצד, וצע"ע.

מ"מ נלענ"ד לגבי נייעור מפה שעל השולחן שהוא מלא קליפין והוי גש"ר שע"י הנייעור יפול על הריצפה בזה בודאי עריפא שיקחנו בידו, דהרי בזה צריך לעשות ב' פעמים לטלטול מן הצד, וגם דהוי טירחא יתירה וצ"ע לדינא.

התירו. הרי גם בסימן של"ז לא הקילו לטלטול להדיא, והתירו רק לטאטא ע"י כנף אוזו, א"כ הרי גם שם מיירי ע"י טלטול מן הצד ולא לטלטול להדיא, א"כ הדין של סי' ש"ח סכ"ז והדין בסימן של"ז דין אחד דבשניהם התירו רק לטלטול מן הצד ולא התירו לטלטול להדיא כלל, וצע"ע.

ובינותי בספרים מצאתי בספר תוספות שבת בסימן של"ז אות ו' שהקשה על עצם הדין דמבואר דמותר לטאטא מדין גש"ר, והקשה ולא ידענא למה לא התיר משום דהו"ל לטלטול מן הצד דשרי לצורך מקומו כמש"כ בסימן שי"א ס"ח. וצ"ל דכיון דזה דרכו בכך לא מקרי לטלטול מן הצד, מיהו בר"ן משמע דגם זה הוי לטלטול מן הצד ואולי דזה לא הוי כ"כ לצורך מקומו עס"י שי"ח סכ"ז ובט"ז שם עכ"ל.

והנה מדברי התו"ש מבואר דרוצה לכאר מה שהקשינו לעיל דלכאורה הוי גם בסי' של"ז לטלטול מן הצד ולמה צריך לרון משום גש"ר. וע"ז ביאר כל שהדרך הוא בכך, מקרי לטלטול להדיא, והוי כידא אריכתא ולא מקרי לטלטול מן הצד.

וא"כ לפי דברי התו"ש משמע דאדרכא משום גש"ר המבואר בסימן של"ז הוי כלטלטול להדיא, ומשמע לכאורה דמותר לטלטל לצורך גש"ר אף לטלטול להדיא.

מ"מ נלענ"ד דביאור דברי הא"ר בתירוק הב' אינו ראייה לניד"ד, דהא"ר ס"ל דהן בסי' ש"ח והן בסימן של"ז איירי ע"י טלטול מן הצד, רק לטלטול מן הצד שמטלטלן ע"י כלי יותר חמיר מנייעור ע"י כלי, וכמו שמצינו בסימן ש"ט לגבי אבן שעפ"י החבית דמותר לנערן כשלא הוי בסיס, ואם היה בין החביות מותר ליקח אותן ולנערן במקומן ומבואר שלכתחילה צריך לנער המוקצה אף דשניהם מקרי לטלטול מן הצד, מ"מ נייעור קיל טפי, וזה כוונת הא"ר. מש"כ דכיון דאפשר לנער לא התירו ע"י דבר אחר, וא"כ באופן דליכא

כשא"א בלא"ה אבל כל שאפשר ללא כלי צריך להחמיר לא להשתמש עם כלי כיון דהתירו רק כשא"א בענין אחר.

והנה ברש"י בביצה דף י"ב ע"א ד"ה לפלגו באבנים כ' בזה"ל ומה שלא גזרו על כל הטלטולים אפילו על האוכלין וכלים משום דאין גזרין גזירה על הציבור אא"כ הציבור יכולים לעמוד בה, עכ"ל.

ולכאורה מדברי רש"י משמע דבעיקר הדין היה צריך לאסור את כל הכלים אף הצריכין להם, מ"מ כיון שאין הציבור יכולים לעמוד בה התירו [וכ"מ בעוד ראשונים שכ' כן] מ"מ מה דהתירו הוי כשמל"ה וכשמל"א באותו היתר, מטעם שאין הציבור יכולים לעמוד בה התירו, וכל שיותר לצורך גופו ומקומו מותר בכל אופן.

מ"מ היה אפשר לומר דלכאורה משמע מדברי רש"י דהתירו רק כיון שאין הציבור יכולים לעמוד בה, אבל כל שאדם יכול ללא כלי צריך להחמיר ע"ע לא לטלטלן, וצ"ע. [ומדברי הגמרא והפוסקים משמע דיותר לטלטלן בכל אופן כל שצריך לו כמו שיחבאו עוד בהמשך דברינו].

והנה שם בגמרא שבת מבואר א"ר אלעזר קנין ומקלות גלוסטרט ומדוכה כולן קודם התרת כלים נשנו קנין דתנן לא סידור הקנין דוחה את השבת, מקלות דתנן מקלות דקין היו שם ומניחו על כתפו ועל כתף חבירו ותולה ומפשיט, ר"א אומר י"ד שחל להיות בשבת מניח ידו על כתף חבירו ויד חבירו על כתפו ותולה ומפשיט וכו', אמר רבה וממאי דילמא לעולם אימא לך לאתר התרת כלים נשנו, קנים מ"ט מאי משום איעפוש, ובהאי פורתא לא מיעפש, מקלות אפשר כר"א וכו' ע"ש.

והנה מהגמרא משמע דרבה ס"ל דדין היתר הכלים שהתירו לא הותר בכל אופן, אלא הותר אך ורק במקום דא"א בלא"ה אבל כל שאפשר להסתדר ללא כלי כגון קנין ומקלות וכדומה צריך להחמיר לא להשתמש בו, וס"ל לכאורה דהדין בזה כשמל"ה והן

השתמשות וטלטול כשמל"א לצורך גופו ומקומו כשאפשר להשתמש בכשמל"ה או שלא ע"י כלי כלל

בגמרא שבת דף קכ"ג ע"ב בסוגיא דמוקצה, איתא ת"ר בראשונה היו אומרים ג' כלים ניטלין בשבת, מקצוע של רבילה, וזוהמא ליסטרון של קדירה וסכין קטנה שעל השולחן, התירו וחזרו והתירו, וחזרו והתירו עד שאמרו כל הכלים ניטלין בשבת חוץ מן המסר הגדול ויתר של מחרישה, ומקשינן בגמרא מאי התירו וחזרו והתירו, ומבואר מחלוקת אב"י ורבא בביאור הברייתא ורבא ביאר וכך פסקינן להלכה, וז"ל הגמרא שם אלא אמר רבא התירו דבר שמלאכתו להיתר בין לצורך גופו ובין לצורך מקומו, וחזרו והתירו מחמה לצל, וחזרו והתירו דבר שמלאכתו לאיסור לצורך גופו ולצורך מקומו אין, מחמה לצל לא ועדיין באדם אחד וכשני בנ"א לא וכו' עכ"ל הגמרא.

והנה מדברי הגמרא מבואר דהן כשמל"ה והן כשמל"א היו בכלל גזירת מוקצה מעיקרא, וכשהתירו אח"כ המוקצה, לא התירו לטלטל בכל גוונא, דהיינו כשמל"ה ובכשמל"א התירו בכל גוונא לצורך גופו ומקומו אבל עדיין נשאר איסור המוקצה בכשמל"ה שלא לצורך כלל, ובכשמל"א נשאר עדיין איסור המוקצה, כשהוא רק טלטול מחמת לצל.

אבל עכ"פ מבואר דכשמל"ה וכשמל"א התירו בכל גוונא לטלטלן לצורך גופו ולצורך מקומו, ושניהן הם באותו דרגה לענין לטלטלן לצורך גופו ומקומו, דהרי חזינן דשניהן היו בכלל גזירת המוקצה ושניהן התירו להם לצורך גופו ומקומו.

והנה יל"ע בהאי דינא דמבואר בגמרא דהתירו המוקצה אם הותר לגמרי לטלטלן לצורך גופו ומקומו, ואין מקום להחמיר לטלטלן כשאפשר ללא כלי כלל וכדומה, או דאפשר לומר דהיתר היא אך ורק באופן

בו משום מחמה לצל יל"ע למה להחשיבו כך כל שמשמש בו להדיא היום לצורך איזה שימוש, וצ"ע.

גם יל"ב בדברי הרשב"א דהנה מש"כ לבאר דהוי מחמה לצל ע"כ איירי כאן שיכול לעשותן שלא ע"י כלי כלל וא"כ כיון שיכול לעשותן ללא כלי הוי שפיר מחמה לצל. ומינה יש לרין לדין בכשמל"א, אבל כל שצריך להכלי לצורך גופו אלא אפשר להשתמש בכשמל"ה במקום כשמל"א אפשר דהרשב"א ס"ל דבזה שפיר מותר לכו"ע להשתמש בכשמל"א להדיא ואין מקום להחמיר בזה. וכמש"כ לעיל לדין מדברי הגמרא, דלאחר שהתירו וחזרו והתירו, לצורך גופו ומקומו בכשמל"ה ובכשמל"א הוי היינו הך, כיון דלצורך גופו ומקומו התירו בכל אופן כל שצריך לזה. ורק במחמה לצל שא"צ כלל לשימוש זה, בזה דן הרשב"א שיהא אסור לפי רבה.

ולפי"ז גם מה שרייק הרא"מ הורביץ לדין בכשמל"א דמקום שא"צ להכלי הוי מחמה לצל, ע"כ איירי שא"צ להכלי לצורך גופו, אבל כל שצריך להכלי לצורך גופו אין מקום לאסור ובודאי מותר לטלטלן בכל אופן. וא"כ כשמל"ה וכשמל"א לענין צורך גופו ומקומו דין אחד להם.

והנה המג"א בסימן ש"ח סק"ח כ' לבאר לגבי כשמל"א דאסור מחמה לצל דאם מחשב עליו לתשמיש מותר לטלטלו אפילו עיקר כוונתו מחמה לצל, והוא מדברי הירושלמי בפ"ה דביצה ועיי' בשבת קכ"ד ע"ב. כ"כ שם במג"א, וע"ש במחצהש"ק שציין לבאר הגמרא ברף קכ"ד ע"ב לגבי מעשה של רמי בר רחל שהייל כרים וכסתות שהיו מונתים בשמש וכו' ע"ש איך שביאר הדבר בטוט"ד, ולכאורה מבואר מדברי המג"א דהן גמרא ירושלמי, והן מש"ס בבלי שממע להדיא, דאף שעיקר כוונתו בכלי שמלאכתו לאיסור במחמה לצל מ"מ כיון שמתמשש בו מותר וא"כ חזינן דכל שמשמשש בו להדיא מקרי ממש לצורך גופו ומותר בכל אופן.

בכשמל"א כל שאפשר להשתמש ללא הכלי צריך להשתמש ללא הכלי, וצ"ע.

והנה בחירושי הרשב"א שם ברף קכ"ד ע"א כ' בדברי רבה הלכך בהאי פורתא לא מיעפש, כלומר והלכך לאו צורך גופו מקרי אלא הו"ל כמחמה לצל, וא"ת א"כ לישתרי דהא כשמל"ה אפילו מחמה לצל שרי כדרכא, וי"ל דהכא רבה גרסינן דהו רבה בר מחנמי דאסר אפילו כשמל"ה מחמה לצל עכ"ל.

ולכאורה מדברי הרשב"א מבואר לכאורה דאם זה כשמל"ה ואנן ס"ל דמותר מחמה לצל היה מותר לטלטל ולהשתמש בו ללא חשש, ורק כיון דגרסינן רבה, א"כ הוי כמחמה לצל דאסור, מ"מ מבואר מדברי הרשב"א לדין בכשמל"ה מותר לטלטל מחמה לצל מותר לטלטלן אף במקום שהיה אפשר בלא"ה.

ובחירושי רא"מ הורביץ שם כ' לדין מדברי הרשב"א דמכאן לדין בכשמל"א שאין לטלטל לצורך גופו היכא דאפשר בלא"ה עכ"ל.

ולכאורה ס"ל לדינא דכל שאפשר להסתדר ללא הכלי א"כ השמוש בכלי הוי כמחמה לצל דאין להשתמש בו לדין בכשמל"א כיון דאין צריך לגוף הכלי א"כ לא מקרי לצורך גופו.

ולענ"ד הקלושה לא זכיתי להבין דברי הרשב"א, דהנה הרשב"א החשיבו כמחמה לצל, ולכאורה יל"ע למה החשיבין כמחמה לצל, הרי חמה לצל הסברא דאסור כיון שאינו חשיב כלל לשימוש כעת כיון דע"כ איירי שאין צריך להכלי היום אלא צריך הכלי לצורך מחר היינו שאם לא יציל את הכלי ייפסד הכלי ולא יהיה לו להכלי למחר דאם צריך להכלי היום מותר להציל מדין שצריך לצורך גופו [וכ"מ ברש"י ביאור הכוונה במחמה לצל] וא"כ היה צריך הרשב"א לבאר יותר דכיון שא"צ להכלי הוי חשיב לטלטל הכלי ללא צורך בזה יש לרין אם מקרי לצורך גופו או לאו אבל לרין

בחידושי הריטב"א [המיוחס להר"ן] שכי' כן לבאר הגמרא, ועוד ראשונים שם בסוגיין.

ונהנה בחידושי המאירי ביאר גם כעיי"ז וביאר קצת אחרת וז"ל שם לענין הקנים, ואע"פ שהקנין ראויים לטלטל מ"מ אין כאן צורך כלל" שהרי בשיעור זה אין העיפוש מצוי בו כלל "וכל שאיןבו צורך כלל אין ראוי לטלטל בחנם". וכ"כ לגבי מקלות בזה"ל ואע"פ שהמקל ראוי לטלטל הואיל ואפשר בכך לא הקלו, ויש חולקין בזה מצד שהחכמים לא הודו בה, וכן נראין הדברים עכ"ל.

ומדברי המאירי משמע שלהלכה לא פסקינן לגבי מקלות שאסור להשתמש בו אלא להלכה פסקינן דמותו כן לטלטל מ"מ מבואר מדברי המאירי שלמד דאין הביאור דאסור לטלטל מטעם דהוי כמחמה לצל אלא הוי כשלא לצורך וכמש"כ לעיל ומ"מ כל שהוא לצורך בודאי מותר לטלטל בכל אופן ומותר ליקח אותן בשימוש, ואין מקום להחמיר להשתמש ללא כלי.

ובספר תוספות שבת בהקדמתו לסימן ש"ח כ' בזה"ל גם נתבאר בסימן זה דכלי שמלאכתו לאיסור דשרי לטלטלו לצורך גופו ומקומו בזה התירו חז"ל אף אם אפשר לטלטל בענין אחר בהיתר גמור עכ"ל. ומבואר מדבריו שס"ל כמש"כ לדייק לעיל דכיון דהוא משתמש עם הכלי לאיזה מטרה מקרי לצורך גופו, בכל אופן.

וא"כ היצא לכאורה מכל המו"מ לעיל דלכאורה כל שמשתמש עם הכלי לצורך גופו וצריך וצריך לזה בזה מותר לפי כל הראשונים והאחרונים לטלטל ולהשתמש בו לצורך גופו ואין מקום להחמיר ליקח כשמל"ה או לא להשתמש עם הכלי, וכל שיוכל להסתדר ללא כלי אף שלפי"ד הרשב"א וסייעתו בביאור דברי הגמרא, היה מקום להחמיר מ"מ להלכה לא פסקינן כן, וכמו שמוכח מדברי המג"א וכ"מ מדברי המאירי, [גם בחידושי הריטב"א וסייעתו אין

מ"מ מדברי המג"א שהביא דברי הירושלמי והבבלי משמע דס"ל להלכה מפורש דלא כהרשב"א, דהרי הרשב"א ס"ל דבכל מקום דאפשר ללא הכלי מקרי מחמה לצל וא"כ לדידן כבשמל"ה מקרי מחמה לצל, והרי שם מבואר דאף שא"צ לטלטל הכלי ממש, אלא עיקר כוונתו מחמה לצל מותר, כיון שמשתמש בגוף הכלי ממש הותר כבר, והרי לצורך גופו של הכלי אינו צורך גמור שהרי יכול להשתמש ללא הכלי או כבשמל"ה ואע"כ בזה משתמש בו להריא מציל ג"כ שיהא מותר אף מחמה לצל ולפי"ד הרשב"א כל שעיקר כוונתו מחמה לצל ושימוש הכלי הוי רק טפל לו כיון שאפשר בלא"ה ואינו צריך להכלי ממש, אסור, ולפי"ד הרשב"א אפשר דאסור להערים בכה"ג כיון דמקרי מחמה לצל וצ"ע.

ונהנה דברתי עם כמה ת"ח בניד"ז ואמרו לי דאין ראייה מדברי המג"א דהרי המג"א איירי שהוא במקום הפסד וא"כ במקום הפסד התירו לעשות הערמה שיהא משתמש לצורך גופו כדי שיעיל את הפסד, אבל בלא"ה אפשר דבכ"מ צריך להחמיר ליקח כשמל"ה או להשתמש ללא כלי במקום דאפשר.

והשבתי להם דזה א"א לומר בשום אופן, דבשלמא אם צריך ממש להכלי לצורך גופו רק בזה יש לדון דאיכא גם מחמה לצל, עיי"ז אפשר לבאר כל דעיקר השימוש לצורך גופו ועיי"ז מציל ההפסד שפיר מותר, אבל המג"א רוצה לבאר וכ"מ מהבבלי והירושלמי דמותו אף להערים ודהיינו שא"צ לגוף הכלי אלא עושה הערמה שמשתמש בו, ועיי"ז מציל מהפסד א"כ לצורך גופו עצמו בכה"ג מקרי כבר לפי"ד הרשב"א מחמה לצל ממש, כיון שאפשר ללא טלטול הכלי כלל או כבשמל"ה, והוא לכאורה מוכרח וצ"ע.

ובאמת כדברי הרשב"א שביאר הגמרא מבואר גם בחידושי הריטב"א [הנמ"ח] וכן

אבל לכאורה יל"ע מדין מנעל חדש המבואר בסימן ש"ח סעיף י"ד דמשמע דיש מקום להחמיר לטלטל כשמל"ה מלטלטל כשמל"א. דהנה מבואר שם דמנעל חדש מותר לשומטו מעל הדפוס אע"פ שמלאכתו לאיסור כיון דשם כלי עליו מותר לטלטלו לצורך מקומו, [ומה שמבואר שצריך למקומו היינו שצריך למקום המנעל].

ובמ"ב שם בסקנ"ז כ' שם בשם הט"ז דלפי טעם זה מותר לשמוט הדפוס מתוך המנעל בין שהוא תקוע בחוזק ובין ברפוי, ובא"ר מפסק ברפוי דלמה יטלטלו הדפוס טוב יותר ושמוט המנעל מעליו אחרי שהוא רפוי ולא יטלטלנו בידים, ומסיק המ"ב דבמקום שקשה להשמיט המנעל בודאי אין להחמיר עכ"ל.

והנה מדברי הא"ר משמע לכאורה דס"ל כמש"כ המ"ב לעיל דבמקום שיכול לטלטל כשמל"ה אין לטלטל דבמקום שיכול לטלטל כשמל"ה אין לטלטל כשמל"א, ולכאורה משמע שיש מקום להחמיר כדברי המ"ב הנ"ל מדברי הא"ר הנ"ל.

ובאמת היה אפשר לומר דמפני כמה טעמים אין הדין של מנעל ראייה לניד"ד א' בדברי הא"ר עצמו אפשר לומר דמש"כ דלמה יטלטל סתם ברפוי, הינו דס"ל דכיון שיכול לטלטל המנעל לצורך גופו, למה יטלטל הדפוס שהוא צריך למקומו. [וצ"ע] אם יש לחלק בכך לכ"מ] ב' דלכאורה מדברי הט"ז משמע ראייה דלא כהמ"ב דהוי חזונו דס"ל דמותר ליקח בכל אופן הדפוס מהמנעל אף שאפשר ליקח המנעל ודהיינו דס"ל כמש"כ לעיל דשניהם מקרי לצורך ואין נפק"מ בין כשמל"ה לבין כשמל"א. ג' י"ל דכשהוא רפוי הוי כמו שא"צ כלל להכלי והוי כמו שאינו משתמש עם הכלי כלל, ואפשר שזה היה קשה להא"ר דלמה יטלטל בחנם אף שהדפוס הוא כשמל"א כיון שמטלטלן שלא לצורך [וכ"מ לכאורה מדברי הא"ר בספרו דאיירי באופן שא"צ כלל לעצם טלטול הדפוס, וע"ש עוד מה שהביא מדברי הדרושה] וא"כ אפשר לומר

מבואר דפסקינן כך להלכה וביאר רק סברת רבא (או רבה) בהאי סוגיא].

והנה במ"ב בסימן ש"ח סקי"ב כ' על הדין דמבואר דמותר לטלטל כשמל"א לצורך גופו ומיירי שאין לו כלי היתר לתשמיש זה דלא"ה אין לו להשתמש בכלי זה. ובשעה"צ כ' שם באות י"ג דכן מוכח בשבת קכ"ד ע"א בגמרא דשאני מקלות אפשר דכר"א הרי דאף שמוכנין היו לזה מע"ש דדקין וחלקין היו, ושם כשמל"ה הוא, אפ"ה אסור כיון שלא לצורך הוא וכדלקמן וכ"ש בזה שהוא כשמל"א עכ"ל.

והנה דברי המ"ב לפי כל הנ"ל צ"ע, א' דהרי במקלות איירי שא"צ כלל להכלי דהיינו דאפשר בלא"ה אבל כל שצריך להכלי ומשתמש בו להדיא, ליכא ראייה כלל ממקלות שצריך להחמיר בזה, וכמש"כ לעיל, ב' גם יל"ע במש"כ דאם יכול ליקח כשמל"ה לא יקח כשמל"א. לכאורה אם איירי משתמש בו לצורך גופו, אין כאן איסור מוקצה, ג. ואם איכא מוקצה ככה"ג בכשמל"א, איכא גם בכשמל"ה דבתוך הגזירה נאסר הכל, ובהיתר המוקצה, הותר לצורך גופו ומקומו כשמל"ה וכשמל"א כאחד, ג' יל"ע דהמ"ב בסקט"ז הביא דברי המג"א דמותר להערים בכשמל"א דהיינו דאף שא"צ כ"כ לצורך גופו מ"מ אם משתמש בו אף שעיקר מחשבתו להצילו מחמה לצל מותר, ולכאורה לפי"ד המ"ב שצריך להחמיר לכתחילה ליקח כשמל"ה א"כ אין הותר להערים לכתחילה כל שאפשר להשתמש בכשמל"ה או שיכול להשתמש ללא כלי כלל.

שו"ר בספר קצות השולחן סימן ק"ח סקי"ד שגם הקשה בדברי המ"ב, מה שחידש שצריך ליקח כשמל"ה אם אפשר וכ' גם כן דלצורך גופו, הוי כשמל"ה וכשמל"א אותו דבר, ואם משתמש בו מותר בכל גוונא, ובפרט כשיש טירחא לחזר אחר כלי שמלאכתו להיתר דהוי טירחא בודאי עדיפא כשמל"א, ע"ש.

שו"ר בספר תוספות שבת בסימן ש"ח סקמ"ו שלאחר שהביא דעת הב"ח והט"ז הנ"ל כ' ע"ז בזה"ל מיהו לפי מש"כ בעולת שבת לקמן גבי חלוק שתולין על הקנה דמבואר שם שיכול לשמוט הקנה מן החלוק כיון שהוא כלי, וכ' שם דקמ"ל דלא נימא דעדיף טפי ליטול החלוק מעל הקנה כיון דהקנה הוא מיהו כלי שמלאכתו לאיסור קמ"ל דלא, ע"ש. וא"כ לפי"ז י"ל דדוקא התם הוא דשרי ליטול את הקנה כיון דאורחא בהכי לא הטריוהו חכמים לשנות כיון דכשמל"א שרי לטלטל לצורך גופו, אבל הכא גבי מנעל דאורחא בכך לשמוט את המנעל מעל הדפוס כמש"כ הב"ח א"כ ודאי טפי עדיף לשמוט את המנעל אף כשהוא רפוי ושלא כדברי הב"ח והט"ז אך כיון שיצא הדבר להיתר מפי הב"ח והט"ז בטלה דעתו נגדם אע"פ שאני מחמיר והם מקילין ולדבריהם שומעים עכ"ל.

והנה מדברי התו"ש משמע לפי מה שדן בדברי העו"ש דכל שאורחא בהכי מותר ליקח בכל אופן כשמל"א אף שאפשר ליקח כשמל"ה. וכשהדרך ליקח כשמל"ה ולא כשמל"א היה מקום להחמיר ליקח כשמל"ה מ"מ כיון שהב"ח והט"ז הקילו בטלה דעתו דמותר, וכמש"כ בהקדמתו לסימן ש"ח דמותר בכל אופן לטלטל כשמל"א לצורך אף שהיה אפשר באופן אחר.

מ"מ לפי העו"ש מצינו פשרה לני"ד. דכל מקום שהדרך ליקח כשמל"א אף שאפשר ליקח כשמל"ה אין מקום להחמיר ומותר ליקח בכל אופן לצורך גופו ומקומו וכל מקום שהדרך ליקח כשמל"ה ולא כשמל"א יש להחמיר לטלטל הכשמל"ה ולא כשמל"א ואף שיש לעיין לכאורה מהראשונים והפוסקים דלעיל דמשמע דלצורך גופו ומקומו הוא כשמל"ה וכשמל"א שוין, וא"כ למה נחמיר לטלטל כשמל"ה במקום כשמל"א וצ"ע.

מ"מ לפי כל הנ"ל אפשר לבאר דברי המ"ב מש"כ להחמיר לטלטל כשמל"ה במקום כשמל"א ובקנה לא חילק ומשמע

דמדין מנעל ליכא ראייה בכ"מ אף לפי"ד הא"ר דכיון שצריך להכלי מותר בכל אופן, ואף במנעל רק במקום דאפשר ללא הדפוס הוא כשלא לצורך כלל, [וע"ע מש"כ בזה התו"ש].

ויש לרדן עוד בזה, מדין חלוק המבואר שם בסט"ז דחלוק שכבסו אותו ותחבו בו קנה ליבשו יכול לשמוט מעל הקנה, אבל ליקח הקנה מתוכו אסור לפי שאינו כלי, ואם תחבו בו כלי מותר ליטלו מתוכו אפילו הוא כלי שמלאכתו לאיסור.

ומבואר מכאן דקנה שיש עליו תורת כלי מותר ליטלו מהחלוק אף שהוא כשמל"א וכמ"ב שם לא כ' שצריך להחמיר להוציא החלוק ולא הקנה וצ"ע דהרי אפשר להוציא החלוק שהוא כשמל"ה ולמה יוציא הקנה, והמ"ב הרי פסק שצריך לכתחילה להשתמש בכשמל"ה, מלהשתמש בכשמל"א.

והנה הב"ח ד"ה מנעל כ' לעיין למה כ' במנעל דמותר לשמוט מעל הדפוס הלא אם הוא כלי מותר ליקח גם הדפוס וכמו שמבואר לגבי חלוק דאם הוא כלי מותר ליקח הכלי מהחלוק א"כ ה"ה כאן מותר ליקח הדפוס מהמנעל. וכ' לבאר דבמנעל הדרך להוציא המנעל מהדפוס ולא הדפוס מהמנעל ומשו"ה מבואר לשון שומטו מעל הדפוס משא"כ בחלוק הדרך ליקח הקנה מהחלוק ומשו"ה מבואר בחלוק דאם אינו כלי אסור ליקח הקנה, ומסיק שם דאף שהמנעל רפוי מותר ליקח הדפוס ולהוציא המנעל כיון דסו"ס איכא עליו תורת כלי, [וכ"מ שם בט"ז וכתבתי כבר לעיל].

ולפי הב"ח היה אפשר להסביר את המ"ב, דבדפוס עם מנעל כיון שהדרך ביד ליקח המנעל א"כ כל שליכא טירחא וכדומה כגון שהוא רפוי למה יקח הדפוס מהמנעל כיון שאפשר ליקח כשמל"ה. משא"כ בחלוק כיון שהדרך תמיד ליקח הקנה א"כ אף שאפשר ליקח החלוק אבל כיון שהדרך ליקח הקנה אפשר בכל אופן ליקח הקנה, וא"צ להחמיר ליקח החלוק.

ובשיטת המ"ב צל"ב דאף שהחמיר להשתמש לכתחילה בכשמל"ה במקום כשמל"א מ"מ נתחלק הדבר לג' דרגות, א' כשהדרך להשתמש לאתו תבשיל תמיד בכשמל"א אין מקום להחמיר להשתמש בכשמל"ה וכמש"כ לבאר כך מדין קנה. ב' במקום דאין דרך מיוחד להשתמש בתבשיל זה בכשמל"ה או בכשמל"א יש להעדיף כשמל"ה. ג' במקום דאיכא קצת טירחא מותר להשתמש בכשמל"א בכל גוונא אף שדרך להשתמש תמיד בכה"ג בכשמל"ה. וכמש"כ בקצה"ש. וכו"ה להדיא במ"ב לגבי מנעל דאף כשהוא רפוי כ' להחמיר כדברי הא"ר ליקח המנעל ולא הרפוס מ"מ כל שיש איזה טירחא יכול ליקח הרפוס אף שהדרך תמיד ליקח המנעל שהוא כשמל"ה. כנלענ"ד נכון בדין זה.

ולכאורה כל שמשתמש בו לצורך גופו ס"ל לכל הפוסקים דאף שאפשר ללא כלי כלל הותר בכל אופן, אף שמדברי הרשב"א וסייעתו יל"ע מ"מ כתבנו כבר דהמג"א וכ"מ מהמ"ב והשועה"ר דמותר אף להערים לטלטל כשמל"א מחמה לצל ומשמע אף שיכול ללא כלי כלל.

כ"ז כתבתי הנלענ"ד להלכה, מ"מ הלכה למעשה יש לשאול למורה הוראה.

דמותר לטלטל אף כשמל"א ולכאורה לפי"ד הב"ח והעו"ש מבואר דכל שהדרך בכך מותר ליקח תמיד הכשמל"א אף שאפשר ליקח כשמל"ה. רק הב"ח רוצה להקל בכל אופן דמותר אף שאין הדרך בכך, מ"מ העו"ש הקיל אך ורק כשהדרך בכך, ולפי המ"ב צריך לבאר כמ"ש העו"ש, שלא יהא סותר את עצמו.

רק לפי ביאור זה, צריך לבאר דמש"כ המ"ב דיש להחמיר ליקח כשמל"ה במקום כשמל"א הוי באופן שאין הדרך ליקח לתבשיל זה כשמל"א אלא כשמל"ה והוא לוקח כעת כשמל"א או דאירי שאין אורחא מיוחד איזה כלי ליקח לזה, ושפיר מבוסס דברי המ"ב מדברי העו"ש.

היוצא מכל הנ"ל דמשמע מהגמרא ובראשונים לכאורה דכל שצריך להכלי לצורך גופו ומקומו אין מקום לחלק בין כשמל"ה לכשמל"א ומותר בכל אופן ליקח איזה כלי שרוצה. וכ"מ מהמג"א ובכל אחרונים ומדברי הב"ח והט"ז דאף שהדרך ליקח תמיד כשמל"ה מותר גם ליקח כשמל"א לכתחילה כיון שהוא לצורך גופו, ולפי"ד העו"ש משמע דיש לכאורה להחמיר ליקח כשמל"ה במקום כשמל"א מ"מ כשהדרך ליקח כשמל"א מותר לטלטל אף שאפשר ליקח במקומו כשמל"ה.

★ ★ ★

הרב צבי בוקשפן

## בענין תענית אסתר שחל בשבת ודין מעימה בתענית אסתר

בכן לפי"ז קשה על מה דפסק המחבר בהלכות פסח סימן ת"ע סעיף ב' דתענית בכורים שהוא בי"ד ניסן שחל בשבת מקדימין להתענות ביום ה' ומקור הלכה זו הובא שם בב"י מתה"ד רוקח ואגור עי"ש וצ"ע דתענית בכורים דליכא סליחות א"כ לפי רוב ראשונים מתענים ביום ו' ולא ביום ה' ואיך נקט המחבר כדבר פשוט להתענות ביום ה' ובאמת ראיתי שם בכה"ח שציין לדברי הברכ"י שם אות ד' שכתב ז"ל אם חל ע"פ בשבת י"א שמתענים הבכורות ביום ה' וכו' ומהר"ם פרוכניצאל בתשובותיו סימן ע"א כתב דמתענין ביום הששי והביא ראיות וכתב שם שכ"כ רבינו מנחם לבית מאיר עכ"ל. ואולי זהו אחת מראיותיו ומה שסיים שכן דעת רבינו מנחם לבית מאיר הנה כאמת מתבאר כן מדברי המאירי במגן אבות ענין הכ"ג אלא דאיהו ס"ל שם כן אף לענין תענית אסתר דמתענין בע"ש כשחל י"ג בשבת ולא מקדימין ליום ה' עי"ש אולם עכ"פ לראשונים הנ"ל נמצא דמתענין ביום ו' תענית בכורים כשחל בשבת כיון שאין בו סליחות ותחנונים וכו"ל.

והנה מש"כ הראשונים הנ"ל דמתשובת הגאונים מתבאר כדבריהם והמ"מ כתב להיפך דמתשובת הגאונים מתבאר כדבריו לכאורה מלשון השאלות פרשת ויקהל פרשה ס"ז משמע כהדיא כהראשונים דכתבו שם בזה"ל וכשחל י"ג להיות בשבת מקדימין ויושבין בחמישי בשבת בתענית שהוא יום י"א באדר מפני שאסור להתענות בע"ש מפני טורח שבת עכ"ל.

הרי כתוב שם הטעם מפני טורח שבת והיינו כהראשונים דמריבים בסליחות וא"א לטרוח לכבוד שבת דלמ"מ אינו ענין ל"טרוח" וכלשון הזה כתוב גם במדרש

הנה בשנה זו שחל פורים ביום א' והרי י"ג הוא בשבת וא"א להתענות בו תענית אסתר נפסק בשו"ע סי' תרפ"ו סעיף ב' דמקדימין אנו להתענות ביום ה' שהוא י"א אדר, ובטעם דמקדימין להתענות ביום חמישי ולא מקדימין התענית לערב שבת כתב הטור לפי שרגילין להרבות בו בסליחות ותחנונים ולא יתכן לעשות כן בע"ש שלא יוכלו להכין צרכי שבת עכ"ל, וטעם זה כתב הרא"ש פ"ק דמגילה (סימן א') וכן ברין"ש שם (א, ב') מרפי הרי"ף ד"ה היכא ובמרדכי שם (סימן תשע"ו) בשם תשובת הגאונים עי"ש, וכ"כ התוס' הרא"ש מגילה (ב"א, א) ובשלטי הגבורים שם על הרי"ף וברבינו ירוחם נתיב העשירי חלק א' עי"ש. ומבואר מכל הני ראשונים דס"ל דבלא טעם דסליחות ודאי היו מתענים בע"ש ורק משום שמריבים בו בסליחות קבעוהו ליום ה' וכי"כ הב"ח והפמ"ג במ"ו סק"ב דרייק כן עי"ש, אולם המ"מ בפ"ה מהלכות תעניות ה"ה והובא בב"י כתב בזה טעם אחר ז"ל ואם חל י"ג בשבת מקדימין גם זה פשוט והטעם שא"א לאחר עד יום ראשון לפי שהוא פורים וכן אין מתענין בע"ש מפני כבוד השבת ואע"פ שנפסקה הלכה בתענית שחל להיות בע"ש מתענה ומשלים כמו שיתבאר בסמוך דוקא כשבא זמנו הקבוע לו בע"ש אבל כשהוא נדחה מזמנו אין קובעין אותו בע"ש וכן מפורש בתשובת הגאונים ז"ל, עכ"ל. וכי"כ האר"ז ח"ב סו"ס שס"ז ז"ל ומה שאנו מקדימין התענית ליום חמישי כשחל פורים באחד בשבת מפני שלא רצו לקובעו בע"ש הואיל ונדחה ובתשה"ג פירשו מפני שהיו מריבים בסליחות ובתחנונים ביום התענית ואם היו עושים בע"ש היו טרודים ולא היו יכולים לטרוח בצרכי השבת עכ"ל.

שיפלוט וביוה"כ ובת"ב אסור וע"ז כתב הרמ"א דיש מחמירין בכל ת"צ והכי נוהגין.

ויעוין שם בב"י שכתב ז"ל ומש"כ רבינו וביוה"כ וט"ב אסור כ"כ הראש בפ"ק דתעניות בשם ה"ר יהודה הכרצלוני, וכתב הריב"ש בתשובה דטעמא משום דעשה שאר תעניות כתענית יחיד כיון דברצו מתענין אוקמינהו, וכפ' היה קורא כתבו התוס' או דלמא הנאה קביל עליה האי לישנא משמע דמיירי בתענית יחיד שקיבל עליו אבל בתענית הכתוב לא ע"כ, ומשמע דבכלל תענית הכתוב הם י"ז בתמוז וי' בטבת אבל כל שאר תעניות אפי' תענית ציבור מאחר שהוא צריך קבלה משמע דשרי דהא פשיט ליה טועם ואין בכך כלום אלא ס"ל דאכילה ושתייה דוקא קביל עליה והא ליכא אבל בתרימית הדשן כתב דהא דטועם ואין בכך כלום דוקא בתענית יחיד אבל בתע"צ לא, משמע דכל תע"צ קאמר, ומיהו אפשר דלא קרוי תע"צ אלא לתעניות הכתובים כלכד אבל שאר תעניות ציבור כיון דבעו קבלה דינם כדין תענית יחיד לענין זה עכ"ל הב"י, ומבואר מדבריו דמסיק דאף ליש מחמירין המובא ברמ"א דהיינו התוס' בברכות דס"ל דבכל ת"צ אסור ה"ד הדי' תעניות ולא כל תע"צ וכ"כ הגר"א וא"ר והובא הדבר להלכה ולמעשה במ"ב ס"ק ה' ובשעה"צ שם סק"ד עי"ש ולפלא על המחצית השקל שכתב להיפך וביותר קשה עליו שבדעת המחבר כתב דה"ד ד' תעניות ול"ד יוהכ"פ ות"ב ופולגתה המחבר והרמ"א הם רק לענין שאר תע"צ והוא פלא גדול שלא ראה דברי הב"י שלהדיא כתב מהריב"ש סו"ס רפ"ז לחלק וכמו שביארה היטב בביאור הלכה דה"ה וביוהכ"פ עי"ש ודו"ק.

ודע דדברי הב"י צ"ב שכתב בדעת התוס' ברכות דבכלל תענית הכתוב הם י"ז בתמוז וי' בטבת וצ"ע אמאי לא הזכיר נמי ג' בתשרי דהיינו צום גדליה שכתוב באותה הקרא דיי' בתמוז וי' בטבת עיין ר"ה דף י"ח,ב והובא להדיא בסמ"ן תקמ"ט ונקרא

תנחומא בראשית ג' עי"ש, ואולם מאידך דייק הנצי"ב בהעמק שאלה שם על השאלות אות כ' מדברי התנחומא שבחל י"ג בשבת כתב הטעם דאין מתענין בע"ש סתם דהיינו מפני הטורח וכנ"ל אבל בחל י"ג בע"ש דס"ל שם בתנחומא דג"כ מקדימין ליום ה' הוצרך להסביר מפני שמרבים בתחנונים עי"ש במדרש תנחומא הרי דבחל בשבת אין הטעם משום שמרבים בסליחות אלא אף בלא"ה כיון דנדחה ידחה וכדעת המ"מ וצ"ב. ועכ"פ צ"ע איך נקטינן שם בפשיטות להתענות ביום ה' כשלדעת הרבה ראשונים צריך להתענות ביום ו'.

ועכ"פ לפי"מ שנתבאר נראה לכאורה דין חדש בענין תענית בכורים שחל י"ד בשבת שמקדימין אותו ליום ה', דמ"מ כשלא התענה ביום ה' כגון שהיה בדרך ושכח שמתענים ובלילה כשכבא לביתו שמע שהעולם התענו היום וכיוצ"ב דצריך להתענות ביום ו', אף דבאופן זה הובא בשערי תשובה שם בסי' תרפ"ז לענין תענית אסתר דצריך להתענות רק משום לקיים מצות הצומות וזעקתם הכתובים במגילה שהוא כד"ת עי"ש וזה לא שייך בתענית בכורים, מ"מ כיון דלדעת הרבה ראשונים צריך לכתחילה להתענות ביום ו' וכמשנת' ודאי דלא נפטר מהתענית.

ואולי יש לשדות נרגא בכל קושייתנו הנ"ל דתענית בכורים של ע"פ קיל מאוד וליכא כלל הו"א לקובעו בע"ש אחר שכבר נדחה ממילא מיומו ורק בתענית אסתר החמורה הוצרכו לטעמים למה לא קבעוהו בע"ש וצ"ע.

והנה הלבוש שם בסי' תרפ"ז נתן טעם חדש למה דאין מקדימין את התענית לע"ש אלא ליום ה' משום כבוד השבת שלא יוכלו לטעום התבשילין שמכנינים לשבת לכן לא קבעו תענית ביום זה ע"ש ולע"ד מתבאר מדבריו כמה יסודות בדיני טעימה בתענית, דהנה נפסק בסי' תקס"ז סעיף א' דהשרוי בתענית יכול לטעום כדי רביעית ובלכד

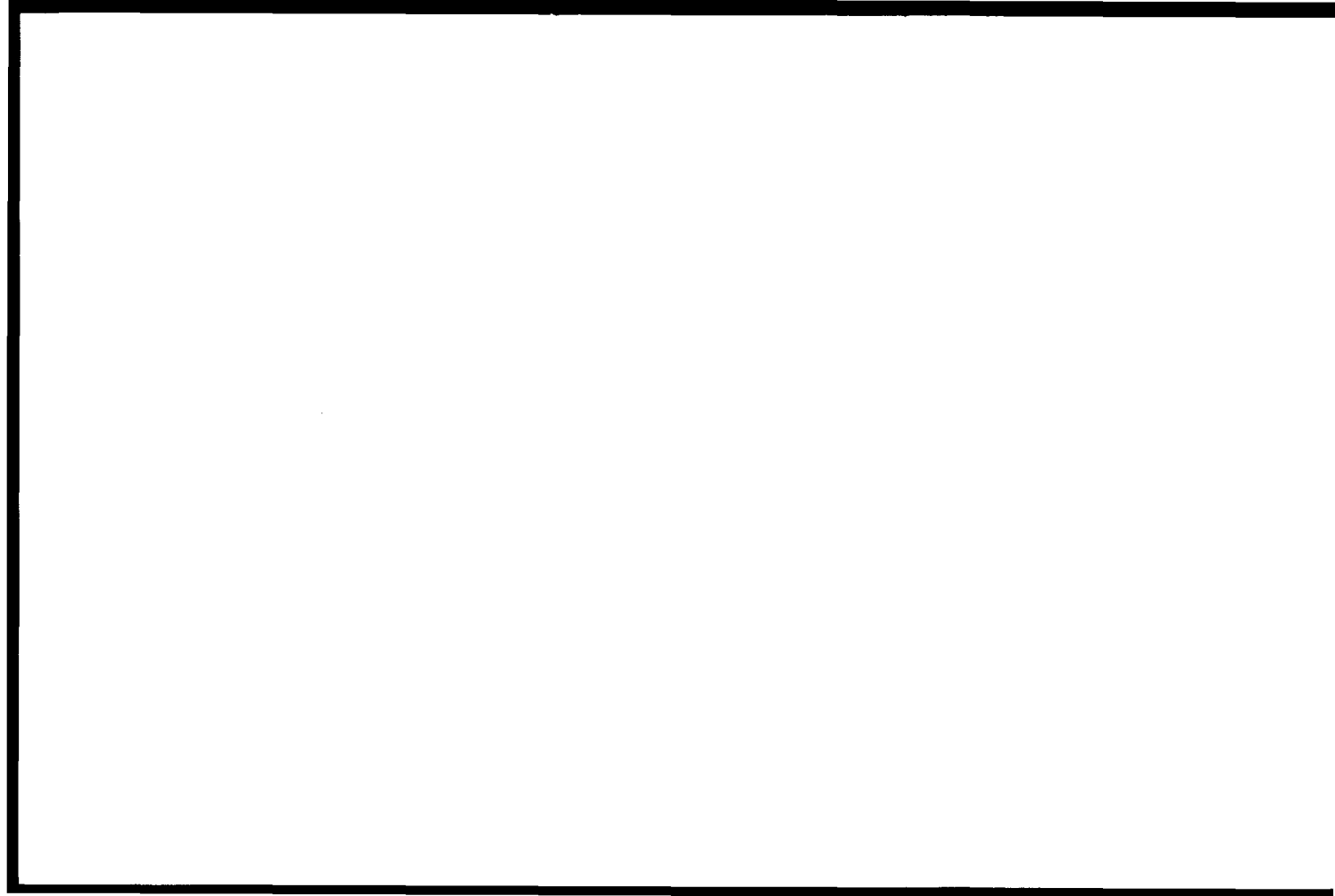
אסתר כשאר תעניות הכתובים דע"כ לענין טעימה ופליטה קאי דאל"ה הא יש תקנה שיפלוט ודוק, וכ"כ להדיא בחיי אדם כלל קל"ב דה"ה תענית אסתר ע"ש.

ומדברי הלבוש מתבאר גם דלא כהחיי אדם שם המובא במ"ב סק"ו שכתב דכמקום סעודת מצוה שמבשלין ביום לצורך הלילה יש לסמוך אדעה ראשונה שמתור גם בתעניות הכתובים חוץ מיוהכ"פ ות"ב עי"ש ולכאורה מלבוש זה מבואר להיפך דהא גם סעודת שבת סעודת מצוה היא וכ"ש הוא לענין זה דבעינן בשבת מצות עונג ומדאסור לטעום גם לזה ש"מ דגם לסעודת מצוה אסור, ורק דאינו סותר ממש לדברי הח"א שהתיר מטעם דבזה סמכינן אדעה ראשונה וא"כ אה"נ דלהרמ"א אף בזה אסור כמבואר בלבוש הנ"ל ורק דלהלכה למעשה סומך הח"א בזה על דעה ראשונה וזה דלא כהלבוש דנקיט בפשיטות לאיסור עד שנתנה לטעם דחיית התענית ליום ה' ודו"ק רצ"ע לדינא.

שם אחד מד' הצומות שכולם חייבים להתענות בהם ומפיק יוהכ"פ דהוא מדאורייתא דד' צומות היינו של דברי נביאים עי"ש וצ"ע, אבל להלכה ודאי דינה דצום גדליה כיו"ז תמוז וי' בטבת והיינו ודאי פירוש דברי המ"ב הנ"ל שכתב בזה"ל היינו ד' תעניות הכתובים דבהם נמי א"צ קבלה, ופשוט הוא וגם טעם הכ"י לחלק משאר תע"צ ל"ש בזה דגם ל"צ קבלה ודוק.

ומה שכן יש לעיין לדינא הוא לענין תענית אסתר שהוא רק מנהגא ואינו נכלל בתעניות הכתובים אם דינה כשאר תע"צ דסוכ"ס אינה חמור כתעניות הכתובים או דמ"מ הא סוכ"ס גם בזה ל"צ קבלה ושייך בזה טעם הב"י וכן מיסתבר, ולמה שנתבאר הדבר מפורש בלבוש דה"ה תענית אסתר דהא כתב בטעמא דמקרימין להתענות תענית אסתר ביום ה' כשחל בשבת ולא ביום ו' משום דצריך לטעום מהמאכלים שמכינים לשבת ולכן לא קבעו התענית ביום זה וכנ"ל הרי דאסורה הטעימה אף בתענית





# לשון חכמים

הרב יעקב ביר

## בענין שיטת ר"ת בשקיעת החמה וצאת הכוכבים (ב)

בגליון הקודם נתבאר מדברי הירושלמי לפי מה שפירשוהו הקדמונים, דר' (א) מיל דעובי הרקיע כבוקר ובערב אינם מתחילים בשקיעת האופק המקובלת בערב וכן כבוקר אינם מסתיימים בנץ האופק המקובל, אלא מדברי הירושלמי מבואר דהזמן דעובי הרקיע מתחלק דחציו קודם שקיעת האופק ונץ האופק (ולא ממש שקיעה ונץ אלו אלא השקיעה והנץ האסטרונומיים, וכמבואר שם) וחציו לאחריהם, וכזה מתיישב שיטת ר"ת ורוב הראשונים שבין השמשות הוא בסוף זמן עובי הרקיע - עם המציאות של סימני הלילה המבוארים בגמ' שהוא ע"פ הכוכבים וההכנסה וכמהנהגה הפשוט אצלנו, וכן נתבאר שם (אות ג') כנ"ל מלשונות הראשונים בענין זה, וכן נתבאר שם (אות ד') מה כוונת חז"ל במה שקראו "עובי הרקיע" ומדוע נחשב לשקיעה בזמן מוקדם כ"כ, [וכן נתבאר שם (בהערה 5) מה שאמרו חכמי ישראל שבלילה חכמה מהלכת למעלה מן הרקיע, יעו"ש].

1

והנה בדברים הנ"ל מתיישב דעת ר"ת עם המבואר בפסחים דעלות השחר מקביל לצאה"כ ויוצא דעלות השחר הוא לא כהמקובל אלא רק ב' מיל או ב' וחצי מיל קודם הנץ המקובל [ולכאור' זהו מתאים יותר למציאות בארץ ישראל של האיר פני המזרח], אמנם יוצא דהנץ החמה המבואר בפסחים מאוחר לנץ המקובל בב' מיל או בב' וחצי מיל, ויש בענין זה ראיות שנץ החמה לגבי הלכ' תפלה וק"ש הוא הנץ המקובל וכידוע, [ואין כאן מקומו להאריך בזה].

וי"ל בזה דהנה מבואר בבעל המאור בברכות (דף ב. מרפי הרי"ף) דיש ג' זמנים, א' קודם הנץ, ב' בהנץ עצמו, ג' לאחר הנץ, והבעל המאור ס"ל דזמן ק"ש הוא בנץ עצמו, ויוצא לדבריו דלנץ עצמו יש שיעור אורך זמן שהוא לפחות כזמן קריאת שמע וברכותיה אמנם לא מבואר בדבריו כמה הוא, ולהנ"ל י"ל דשיעור הנץ לגבי תפילה הוא מהנץ המקובל, אמנם סוף הנץ הוא ב' מיל או ב' וחצי מיל אח"כ והזמן דהנץ המבואר בפסחים הוא סוף הנץ, וי"ל דאף הרמב"ן שם (במלחמת ה') והראשונים דפליגי על בעל המאור וס"ל דזמן ק"ש מתחיל קודם נץ החמה, וכמו דנפסק להלכה, מ"מ לא פליגי על מציאות זו ולנץ החמה יש זמן ואורך מהנץ המקובל עד סופו המבואר בפסחים, אלא דלגבי זמן ק"ש ותפילה נקטינן דזמן ק"ש קודם הנץ וזמן תפלה מיד בתחילת הנץ. [ויוצא דגם בחז"ל יש מקום לחלוקת התוכנים דמהנץ המקובל מתחיל היום, דהא לגבי זמן תפלה נקטינן עלה דנמצא מתפלל ביום, משא"כ לפני הנץ דנחשב פחות ליום].

ולפ"ז יתבאר בפשיטות דברי הרמב"ם הידועים בפ"א מהלכ' ק"ש הלכ' י"א, וז"ל: "ואי זה הוא זמנה ביום, מצותה שיתחיל לקרות קודם הנץ החמה כדי שיגמור לקרות ולברך ברכה אחרונה עם הנץ החמה. ושיעור זה כמו שעה קודם שתעלה השמש. ואם אחר וקרא קריאת שמע אחר שתעלה השמש, יצא ידי חובתו שעונתה עד סוף שלש שעות ביום למי שעבר ואיחר. עכ"ל.

וכבר נתקשו המפרשים מהו שכתב הר"מ ששיעור עליית השמש הוא שעה, דאם כוונתו מתחילת עליית עגולת החמה עד סופה, הוא שיעור קטן בהרבה משעה, ובכסף משנה הביא גירסא אחרת בר"מ "כמו [עישור] שעה", ויוצא דהוא ו' דקות, ובג"ר"א הוסיף בר"מ כמו [שליש עישור] שעה, דהוא ב' דקות. אמנם בטור בסי' נ"ח העתיק בשם הרמב"ם "ושיעור זה הוא כמו שיעור שעה אחת" וכו', יעו"ש, ובדרכי משה כתב עלה דא"צ לשנות הגירסא, דכל היודע מעט בחכמת התכונה יודע שהאמת הוא כך ששיעור הנץ החמה דהיינו תחילת זריחת השמש על הארץ עד שיעלה כל גוף השמש הוא כשיעור שעה אחת, וכן בשקיעת החמה גוף השמש שוקע בשעה אחת, ועוד הוסיף הדרכי משה דהגירסא דהביא הכסף משנה "עישור שעה" הוא טעות דנתחלף להם "שיעור שעה" ב"עישור שעה".

עוד דייקו האחרונים הרמב"ם בפ"ב מהל' עדות ה' ה' וז"ל: "אמר עד אחד קודם הנץ החמה ואחד אומר בהנץ החמה, עדותן בטלה אע"פ שהיא שעה אחת שהרבר ניכר לכל, וכן אם נחלקו בשקיעתה". עכ"ל, [וכוונת הר"מ לכאן] הוא ע"פ מה שכתב קודם לכן בהלכה זו וז"ל: "אמר עד אחד בשתי שעות ביום והשני אומר בשלש שעות הרי עדותן קיימת שדרך העם לטעות בשעה אחת". עכ"ל, ועלה כתב הר"מ דעד אחד אומר קודם הנץ ואחד אומר בהנץ דעדותן בטילה אע"ג דהוא שעה אחת וא"כ הוא דומה לאחד אומר בשתי שעות ואחד אומר בשלש שעות, אפ"ה עדותן בטלה, ובפשטות משמע בר"מ דהנץ עצמו הוא שעה אחת ולהכי דמי להנ"ל דאחד אומר בשתי שעות וכו'. אבל אין לפרש הר"מ דכוונתו דאע"פ דב' העדים העידו בתוך שעה אחת עדותן בטלה, (דהו עיקר החידוש כאן דאע"פ דהעידו על זמן סמוך קרוב עדותן בטלה), דא"כ לשון הר"מ חמוה, דהוי ליה למימר "אע"פ שעדותן בתוך שעה אחת" ומה זה שכתב "אע"פ שהיא שעה אחת", ופשטות נראה דלשון זה קאי על הנץ החמה שהזכיר מקודם, ואם כן] לכאן פשטות לשון הר"מ משמע כהנ"ל דמשך זמן הנץ החמה עד סופו הוא שעה אחת, וכיוון שכן צ"ב מאי כוונת הר"מ בזה.

אבל להנתבאר דמתחילת הנץ עד סופו זמנו הוא כמחצית הזמן דמעלות השחר עד סוף הנץ החמה, י"ל דהנה יודע דבדברי הר"מ בפ"י המשניות יש סתירה לכאן, דבריש ברכות נראה דס"ל כמ"ד דבין עלות לנץ ובין השקיעה לצאה"כ הוא ד' מיל, דכתב שם דעמוד השחר הוא קודם עלות השמש שעה וחומש, והוא 72 דקות, ולכאן זהו לפי חשבון דד' מיל של י"ח דקות, ובפ"י המשניות בפסחים פ"ג (משנת בצק) כתב הר"מ דשיעור מיל הוא שני חומשי שעה, והוא 24 דקות, ושיעור זה הוא לפי חשבון כמ"ד דמעלות עד הנץ הוא ה' מיל וכן משקיעה עד צאה"כ ונשאר ביום 30 מיל המתחלקים לי"ב שעות ואז עולה לכל מיל 24 דקות, ויוצא דהר"מ בפ"י המשניות סתר עצמו אם הוא ד' מיל או ה' מיל. ולכאן עוד סתר עצמו, דבפסחים יוצא דמחלק רק 30 מיל מנץ לשקיעה לי"ב שעות, ובברכות דנקט 72 דקות זהו לפי חשבון שמחלקים 40 מיל לי"ב שעות.

והנה בר"מ ביד החזקה בפ"ה מהלכ' קרבן פסח הלכ' ט' מבואר דפוסק כמ"ד דמעלות לנץ הוא ה' מיל, ואם נאמר דס"ל להלכ' כמבואר בדבריו בפ"י המשניות פסחים דרך 30 מיל דבין הנץ לשקיעה מחלקים לי"ב שעות ועולה למיל 24 דקות יוצא דה' מיל הוא ב' שעות, ולהנתבאר דהזמן דבין עלות לנץ מחלקים לחצי דחציו קודם הנץ המקובל וחציו אח"כ

מבוארים דברי הר"מ היטב, וד"ל דבנץ המקובל הוא תחילת הנץ, אמנם הנץ החמה המבואר בפסחים הוא סוף הנץ ומכנהו הר"מ עליית השמש ויש ביניהם שעה אחת, וכן בר"מ בהלכ' קרבן פסח (שם) כתב דבין עליית השמש לחצות יש ט"ו מילין, וכן בר"מ בברכות דס"ל דבין עלות השחר לנץ יש 72 דקות כתב בלשונו דעלות השחר הוא קודם עלות השמש שעה וחומש, אבל תחילת הנץ החמה כינהו הר"מ בהלכ' ק"ש בסתמא נץ החמה והוא בשיעור חצי הזמן שבין עמוד השחר לעלות השמש.

וביאר הדבר דכינהו הר"מ עליית השמש, י"ל דהרמב"ם סבור דמחשיבים ששעה אחר תחלת הנץ נחשב שהשמש עולה מלמטה למעלה, ואח"כ חשיב שהולכת ממזרח למערב למעלה, ואח"כ שעה קודם השקיעה המקובלת חשיב שיורדת מלמעלה למטה, ולהכי חשבינן ליה שהתחיל השקיעה, [הוא מתאים לר"מ לשיטתו דרק מסוף הנץ עד תחילת השקיעה מחלקים ליי"ב שעות, ומשום דהזמן הראוי לזה הוא הזמן שחמה מהלכת ממזרח למערב]. ולפ"ז מבואר היטב לשון הדרכי משה שכתב על דברי הר"מ דגוף השמש שוקע בשעה אחת, והיינו דחלק השקיעה שניכר לעין כיצד גוף השמש הולך ושוקע בתוך עובי הרקיע הוא שעה אחת, אבל אח"כ אין זה אלא שקיעת האור שברקיע.

[אמנם בפ"ח מהלכ' יו"ט הלכ' י"ח כתב הר"מ "מהנץ החמה", ולהנחבאר לעיל בהערה מס' 1 לכאן גם שם הו"ל למימר "עלות השמש", ואולי שם העתיק לשון הגמ' כדי שלא יבאו לטעות שכוונתו לפסוק קראב"י דקאמר בפסחים ב: משעת האור, יעו"ש, (וגם לא הוצרך לפרש כ"כ, כיוון שהוא תלוי במציאות של המנהג). וכן יעו"ש במשנה במגילה (כ). דמינן שם מצוות שדינם לכתחילה אחר הנה"ח, וברמב"ם פסק דיני המשנה בכמה מקומות, בהלכ' מילה פ"א הלכ' ח' כתב הר"מ שזמנה "אחר עלות השמש", ובהלכ' פרה אדומה פ"א הלכ' א', וכן בהלכ' איסורי ביאה פ"ו הלכ' ט' כתב הר"מ "אחר שתנץ החמה", ואולי י"ל דלשון "אחר שתנץ החמה" משמע סוף הנץ, וכמו "אחר עלות השמש", אלא דלפ"ז יצא דלדעת הר"מ מצוות דדינם אחר הנץ החמה, וכגון מילה, אסור לעשותם קודם זמן עלות השמש שזוהו לדעת הר"מ כשעה (זמנית) אחר הנץ החמה, ותמוה דמעולם לא שמענו צד כזה, והעירוי דאף אם נאמר דבהלכ' ק"ש כינהו הר"מ תחילת השעה הנ"ל "נץ החמה" וסוף השעה הנ"ל "עלות השמש" מ"מ יתכן דבמקומות אחרים מכנה גם תחילת השעה הנ"ל "עלות השמש" וגם סוף השעה הנ"ל "נץ החמה", ולפ"ז י"ל דמצוות מילה ג"כ כוונת הר"מ דזמנה מיד אחר הנץ המקובל, אמנם בפ"י על הירושלמי מבעל ספר חרדים שהובא לעיל אות ה', מבואר דמילה ושאר מצוות דדינם כיום, דמצוותם אחר הנץ דסוף עובי הרקיע, וצ"ע].

והא דפירש הר"מ דנץ החמה דק"ש ותפלה הוא תחילת הנץ, י"ל דלשון "עם הנץ החמה" משמע מיד עם תחילת הנץ ולא לאחר הנץ. ולפ"ז יתכן דדעת רבי אליעזר במשנה שזמן ק"ש הוא עד הנץ החמה, היינו עד סוף הנץ, וכזה יש לישב לשון הר"מ דכתב: "ואם אחר וקרא ק"ש אחר שתעלה השמש, יצא וכו' עד סוף ג' שעות", עכ"ל, ולכאן תמוה דקודם לכן כתב דזמנה עם הנץ החמה שהוא שעה קודם עליית השמש, וכאן משמע שזה פשוט שזמנה עד סוף עליית השמש אלא אפי' קראה אח"כ ג"כ יצא, וי"ל כזה דאף דפסק הר"מ לגבי ק"ש שזמנה עד תחילת הנץ, היינו כדי שיסמוך גאולה לתפלה ויתפלל מיד (וכמבואר בדבריו בהל' תפלה פ"ג ה"א), אמנם זמנה מדין "ובקומך" פשוט שהוא עד סוף הנץ שעד אז הוא זמן קימה לכל (דעד תחילת הנץ הוא זמן מועט לזה), ואם אחר זמן זה, עדיין יש לו זמן עד ג' שעות שהוא זמן קימה של בני מלכים.

[אמנם יל"ע לפ"ז כיוון דיי"ב שעות דיום הם בין שעה אחר הנץ המקובל ועד שעה קודם השקיעה המקובלת, מתי מתחיל ומסתיים י"ב שעות דליה (המבוארות בברכות ג' ע"א),

דלכאו' א"א לומר שחשבינן להו מתחילת השקיעה כשעדיין נראית השמש לעין והוא עדיין יום, אמנם לא מצאתי בחז"ל דלגבי שעות זמניות מחלקים את היממה ל-24 שעות, ומה דמצינו י"ב שעות זמניות דיום שמה אינו שייך ללילה וגם מה דמצינו בכרכות (שם) י"ב שעות דלילה שמה רק מצאה"כ לעלות השחר מתחלק ל-י"ב שעות, וצ"ע בזה<sup>8</sup>, ויש לדקדק כן קצת מלשון הר"מ המובא בטור "כמו שיעור שעה", דמשמע קצת דומן זה עצמו אינו שייך לשעות ולהכי הוצרך לדמות זמן זה ששיעורו כשעה מן השעות].

ז

ובדברים הנ"ל יתפרשו היטב דברי האבן עזרא דהומן שבין עלות השחר לנץ החמה ובין השקיעה לצאה"כ הוא שעה ושליש, כן כתב בכראשית (א' י"ח) וכן בשמות (י"ב ו') וכן בקהלת (י"ב ב'), ולכאו' זמן זה אינו עולה לשום חשבון, דאם מחלקים 12 שעות ל-40 מיל עולה לכל מיל 18 דק' ולד' מיל 72 דק' ולה' מיל שעה ומחצה, ואם נחלק באופן דלמ"ד ה' מיל בין עלות לנץ ובין שקיעה לצאה"כ מפחיתים 8 מיל ונשאר 32 מיל לחלק ליי"ב שעות, א"כ המיל 22 דק' וד' מיל שעה ומחצה, ולמ"ד ה' מיל נשאר 30 מיל לחלק ליי"ב שעות ועולה למיל 24 דק' ולה' מיל ב' שעות (וחשבונות אלו מפורסמים ואכמ"ל). וא"כ זמן דשעה ושליש אינו עולה לשום חשבון.

ובביאור הגר"א בסי' רס"א ס"ק י"א נקט דדברי האבן עזרא הם לפי חשבון דשעה ומחצה בא"י ובבבל, ולקן השווה עולה שעה ושליש יעו"ש, (ובגר"א כתב שם ג"כ בשם הרמב"ם, ואינו בר"מ שלפנינו, יע"י בספר ברכת אליהו על ביאור הגר"א, ומה שכתב שם הגר"א דהוא כ' מעלות אינו באבן עזרא ויעו"י בזה ג"כ בספר הנ"ל).

אמנם להנחבאר יש לפרש דברי האבן עזרא בפשטות, דהנה להנ"ל דהד' מיל דבין עלות לנץ והד' מיל דבין שקיעה לצאה"כ מתחלקים בשווה חציים קודם הנץ המקובל [דהיינו תחילת הנץ וכנתבאר] והשקיעה המקובלת וחציים לאחרים, יוצא דאם היום הוא 32 מיל (לאחר ניקוי ה' מיל) א"כ בין הנץ המקובל לשקיעה המקובלת יש 36 מיל, ולפ"ז י"ל דכוונת האבן עזרא לשעות דהיממה מתחלקת ל-24 שעות וב-12 שעות יש 36 מיל ועולה לכל מיל שלישי שעה ולד' מיל שעה ושליש.

ויעו"י לשון האבן עזרא בשמות (י"ב ו') בפירושו מהו בין הערבים וז"ל: "והנה יש לנו שני ערבים, האחד - עריבת השמש והוא עת ביאתו תחת הארץ, והשני - ביאת אורו הנראה בעינים, והנה יש ביניהם קרוב משעה ושליש שעה, וכו', עכ"ל. וכן יעו"י עוד בדבריו בפרשת יתרו (שמות י"ח י"ג) וז"ל: "דע כי בקר האמת הוא כזרוח השמש גם יקרא בקר כעלות עמוד השחר שיחל להראות אור בעינים וכו'... וזהו הבקר הוא על דרך מקרה. והערב האמתי הוא בשקוע השמש, גם יקרה ערב על דרך מקרה עד עריבת האור, וכו'... על כן מערב עד ערב ושבתו שבתכם ראוי להיות מערב האמת עד ערב האמת רק חכמינו ז"ל הוסיפו מחול על הקודש ואמרו כי יציאת יום השבת תהיה עד צאה"כ. והנה ראוי להכניס

8 ויעו"י בשבת קכ"ט: וברש"י שם ד"ה דקיימא ליה, לגבי מלות שצ"מ הנכ"ל, ולכאו' מבואר ברש"י דהיממה מתחלקת ל-24 שעות, אבל יעו"י בהלכ' קידוש ריש סי' רע"א וכמחצית השקל שם דנקט דאינם שעות זמניות אלא שעות שוות כל השנה, [וכן הוא מנהגם של הנוהגים דברי המ"א שם, ואף שסתימת דברי המ"א משמע דהם שעות זמניות ודלא כהמחצה"ש, וצ"ע] ויעו"י בזה גם בתוס' בעירובין (דף נו.) ד"ה ואין, וא"כ אין בזה ראייה לנידון הנ"ל אם מצינו גם בשעות זמניות שמחלקים היממה ל-24 שעות, וגם ברמב"ם כפ"ד מהלכ' דעות הלכ' ד' נראה דהיממה מתחלקת ל-24 שעות שוות, יעו"ש. ויעו"י עוד ברש"י ב"מ ק"ו: ד"ה עד זמן, דביאר שם רש"י ענין י"ב מלות, ובפשטות דבריו שם הם ע"פ 24 שעות זמניות, יעו"ש היטב, וצ"ע בזה.

השבת מן התורה מהשקע השמש, וכל חכמי התולדות וכל חכמי המזלות מודים כי גבול היום מרגע היות עגולת השמש כנגד שטח הארץ בכל מקום. וזהו מעת צאתו עד כואו". עכ"ל.

ולכאור' בשני מקומות אלו נראה מדבריו דכוונתו לשקיעה המקובלת, דבענין בין הערבים כתב דהערב הראשון הוא עת ביאתו תחת הארץ, וזהו לכאור' השקיעה המקובלת, וכן במה שכתב בענין ערב האמת שזוהו רגע היות השמש כנגד שטח הארץ, הגדרה זו היא השקיעה המקובלת, וא"כ לכאור' מבואר בדבריו דלא כהנתבאר להקדים תחילת השקיעה קודם לשקיעה המקובלת.

וי"ל בזה דאף דבמה דכתב ביתרו וודאי דכוונתו על זמן השקיעה המקובלת, מ"מ לא כתב שם דזהו תחילת הערב אלא כתב דזהו ערב האמת (ויתבאר בהמשך), אמנם במה שכתב בפירוש בין הערבים לגבי תחילת הערב, יל"ע בדבריו, דהנה אם כוונתו לפרש רגע הגבול של תחילת בין הערבים ורגע הגבול של סופו, באמת מוכח בדבריו כהנ"ל דהשקיעה המקובלת היא תחילת זמן זה, אבל אם כוונתו כן יש לתמוה בדבריו מ"ט לא כתב בפשיטות דגבול דסוף זמן זה הוא צאת הכוכבים, (וכמו שהזכיר צאה"כ ביתרו שם ובכראשית א' י"ח), אלא לכאור' יש לפרש דבריו דיעוי' במה שכתב בפרשת יתרו (שם) "גם יקרה ערב עד עריבת האור" ומבואר בלשונו דלשון ערב מתפרש על משך זמן מסוים שכולו קרוי ערב, ולפ"ז יש לפרש דבריו בענין בין הערבים שהוא משך זמן הכולל בתוכו ב' מיני ערבים, והראשון הוא "עריבת השמש והוא עת ביאתו תחת הארץ", והשני הוא "ביאת אורו הנראה בעבים", ולפ"ז שפיר יש לפרש בדבריו כמו שנתבאר דב' מיני הערבים הנ"ל כל אחד מהם הוא מחצית מן השעה ושליש והראשון שבהם קודם לשקיעה המקובלת והשני הוא לאחריה, ולפ"ז יתפרשו דבריו דהערב הראשון הוא עריבת השמש וענינו התיחסות לשמש עצמה שהולכת ויורדת למטה ונעשית חשיכה וכבויה יותר עד שנכנסת לתחת הארץ, והערב השני הוא ביאת אורו הנראה בעבים והוא שאף שהשמש עצמה כבר מתחת לארץ מ"מ כל זמן שלא נסתלק אורה מהעבים עדיין הוא ערב, [היינו כל זמן שלא נסתלק אורה ממה שמכונה "אטמוספירה", וכתבאר לעיל אות ד'], ולפ"ז פשוט שלא היה לאבן עזרא להזכיר בענין זה "צאה"כ דאין דבריו שם לפרש גבול הזמן הזה אלא לפרש ולהגדיר כל משך זמן זה. [וכן מה שכתב בכראשית (שם) "ודע כי עת שתחשך השמש יהיה ערב" וכו', יש לפרש לשון זה דאע"פ שהשמש נראית לעין מ"מ אורה הולך ונחשך, וכמו שנתבאר לעיל אות ג' בלשונות הראשונים דאע"פ שהשמש נראית מ"מ אורה הולך וכהו והולך וכבה, יעוי"ש].

ומה דכתב בענין ערב האמת וערב ע"ד מקרה, יש לפרש דבריו לפי הנתבאר דאין כוונתו בזה לגבול תחילת הערב, דהא לא כתב שם דמאז הוא ערב שעה ושליש כמו שכתב בשאר מקומות, אלא כוונתו דזמן ביאת השמש שהוא הגבול בין היום והלילה, מצד המציאות האמיתית היה צריך לקובעו לזמן מועט והוא ברגע היות עגולת השמש כנגד שטח הארץ, (ושמא זהו מתחילת שקיעת גלגל חמה באופק עד סופו, או יותר מזה או פחות), אבל התורה וחו"ל הרחיבו זמן זה לר' או ה' מיל שכל זמן זה יהא קרוי ערב וזמן ביאת השמש, אבל זה פשוט שאין מרחיבים זמן זה רק לצד אחד אחד רגע הנ"ל (של השקיעה המקובלת) אלא לשני הצדדים בשווה, דכמה זמן שנותנים לזה מתחלק לחצי בין קודם רגע הנ"ל לאחריו, ומה דקרוי ערב זה "ערב על דרך מקרה" הוא משום שאין בו גבול ברור מצד המציאות, וכגון מה שקבענו הגבול של סופו ע"פ ג' כוכבים כמו כן היה אפשר לקובעו על פי כוכב אחד או על פי יותר מג' כוכבים וכדו'. ולביאור זה בדברי האבן עזרא יוצא דפירוש רק החלק של הערב על דרך מקרה שאחר הרגע הנ"ל, אבל החלק שלפניו לא הזכירו, וצ"ל דלא ביאר

ענין זה אלא לגבי מה שפי' שם בענין זמן תוספת שבת ולא הוצרך לזה אלא החלק שאחרי גרע הנ"ל, (וכן לכאור' כיוון דכתב זה ג"כ לפרש הפסוק שם "ויעמד העם על משה מן הבקר עד הערב", ושם ג"כ הוצרך לפרש רק החלק שנוסף על הבקר קודם הזריחה והחלק שנוסף על הערב אחר הרגע הנ"ל), ויעוי' עוד בהערה<sup>9</sup> ביאור דבריו שם בענין תוספת שבת.

עוד יש לפרש להנתבאר דברי האבן עזרא דמשקיעה לצאה"כ הוא שעה ושליש, די"ל דהאבן עזרא חושב הארבעים מיל שאדם הולך ביום שהוא מהבוקר האמיתי עד הערב האמיתי, והוא נץ המקובל ושקיעה המקובלת, ועולה למיל 18 דק' ולד' מיל 72 דק', וזמן זה ד-72 דק' מתחלק חציו קודם הנץ והשקיעה המקובלים וחציו לאחריו, (ויוצא דהד' מיל אינו לגמרי בתוך ה-40 מיל ואינו לגמרי חוץ ל-40 מיל אלא אין לו שייכות עימו והוא דבר בפני עצמו<sup>10</sup>). אמנם 12 שעות זמניות של היום מחלקים רק היום הגמור שאחר סוף הנץ עד תחילת השקיעה (וכנתבאר בדעת הרמב"ם לעיל) ויוצא דמיל 18- דקות הוא שליש השעה בשעות הנ"ל [נאפשר לחושבו בדרך זו, דמ-12 שעו' צריך להוריד 72 דקות - 36 דק' דהבוקר ו-36 דק' דערב, 72 לחלק ל-12 הוא 6 דק', ויוצא דמכל שעה צריך להפחית 6 דק' ונשאר בשעה רק 54 דק', 54 דקות - 18 ר 18, וממילא עולה דמכל שעה יש 3 מיל ו-4 מיל הוא שעה ושליש]. ובה אפשר ליישב הא דהביא בספר אורות חיים (עמ' ש"ע, בשם ספר אהל דוד - פי' על הראב"ע) מספר כלי נחשת לאבן עזרא דשיעור הנשף הוא שעה וחומש - י"ח מעלות, והוא סותר לדבריו הנ"ל דהוא שעה ושליש, ולהנתבאר אפי"ל דמה דכתב שעה

9 כאבן עזרא מבואר לכאור' דזמן תוספת שבת מתחיל בשקיעה המקובלת, דהא כתב "ראוי להכניס שבת מן התורה מהשקע השמש" (וכבר נתבאר דמכאור בהמשך דבריו דכוונתו לשקיעה המקובלת) ומשמע דהוא זמן הראוי לזה אבל אינו חיוב, ואע"פ שכתב דחז"ל הוסיפו מחול על הקדש בסוף השבת מ"מ ורואי דאין כוונתו דהוא זמן תוספת שאינו מעיקר יום השבת, דהא בשמות (י"ב ר') מבואר דכדבריו דזמן שחיטת פסח הוא עד סוף זמן ד' (או ה') מיל דעובי הרקיע, ומוכח דס"ל כר"ת ורוב הראשונים דעד שם נמשך היום, אלא לכאור' ע"כ כוונתו דאע"פ שפירשו חז"ל כוונת התורה "מערב עד ערב חשבתו שבתכם" דהוא מתחילת הלילה בצאה"כ שהוא אחר זמן עובי הרקיע עד למחרתו בצאה"כ, מ"מ כיוון שלולא פירושם היה אפשר לפרש שוהו מערב האמת עד ערב האמת, להכי קרי ליה האבן עזרא שחז"ל ע"י פירושם הוסיפו מחול על הקודש, ומ"מ נשאר הפירוש הנ"ל מערב האמת לענין זמן תוספת הראוי להכניס השבת. והנה אם נפרש דלא כהנתבאר אלא כהמקובל דהד' מילין מתחילים בשקיעה המקובלת, יוצא דדעת האבן עזרא בענין תוספת שבת היא כדעת הרמב"ן וסיעתו, (דברי הרמב"ן נתבארו לעיל סוף אות ה'), אבל להנתבאר דהד' מילין מתחילים שיעור ב' מיל קודם השקיעה המקובלת א"כ יוצא דדברי האבן עזרא הוא שיטה אחרת בזמן תוספת שבת דהוא בשקיעה המקובלת שהיא באמצע זמן עובי הרקיע, אבל להרמב"ן וסיעתו הוא מתחילת הד' מיל של עובי הרקיע שהוא ב' מיל קודם השקיעה המקובלת.

10 והיינו דבגמ' פסחים (שם) אמרינן דלמ"ד מע"ה לנץ ומשקיעה לצאה"כ הוא ה' מיל, עובי הרקיע הוא אחד משהש ביום, ומשום והיום נחשב מנץ עד שקיעה ובזמן זה יש ל' מיל וה' מיל הוא אחד משהש מ' מיל, ומקשינן עלה בגמ' מרבי יהודה דקאמר דעובי הרקיע הוא אחד מעשרה ביום ואדם מהלך מע"ה לנץ ומשקיעה לצאה"כ ד' מיל, ויעוי', ורש"י שם פירש דרבי יהודה מחשב היום מעלוה"ש לצאה"כ ולהכי ד' מיל הוא אחד מעשרה ביום, ודלא כמ"ד קמא בגמ' דחשיב היום מהנץ עד השקיעה, אבל יעוי' בכיבוד הגר"א (א"ח סי' תנ"ט) דפי' בדעת הרמב"ם דפרש דברי רבי יהודה דהד' מיל הוא חץ מה-40 מיל וכפשוטו לשון הגמ' דהוא דומיא להא דאמרין דה' מיל הוא שישית היום והוא חוץ מה-30 מיל של היום, ויוצא דפליגי בתרתי, א' אם הוא ד' או ה' מיל, ב' אם הוא בתוך המ' מיל או חוץ ממנו, ויעוי' בתו"א (א"ח ריש סי' י"ג וריש סי' קכ"ג) דהאריך לפרש דעה זו ונקט שהיא העיקר להלכה. ולפ"ז יתכן לפרש בדעת האבן עזרא דאף דמשמע בגמ' דפליגי בתרתי, מ"מ מ"ד דהוא ד' מיל לא ס"ל דהוא לגמרי מחוץ למ' מיל, אלא ס"ל דהוא לו שייכות עם המ' מיל, דמ' מיל הוא זמן מהלך אדם ביום שהולך עם הילוך החמה ממזרח למערב והוא מנץ השקיעה האופק המקובלת, ועובי הרקיע חלקו בתוך זמן זה וחלקו חוץ ממנו, ומ"מ כיוון דהוא דבר בפני עצמו להכי נקטו עליו בגמ' דהוא אחד מעשרה ביום.

וחומש כוונת האבן עזרא לשעות ד-24 שעות שוות ביממה, והא דכתב האבן עזרא שעה ושליש הוא לפי חשבון שעות שמחלקים רק עיקר היום ליי"ב שעות וכנתבאר.<sup>11</sup>

[עוד היה אפשר לפרש דברי האבן עזרא דשעה ושליש הוא לפי מ"ד והוא ה' מיל ושעה ושליש לחלק לה' הוא 16 דק' למיל, ואם נפחית מ-12 שע' שעה ושליש - 40 דק' דבוקר ו-40 דק' דערב וישאר לנו ה' שעות וכו', שעות ושליש השעה, יוצא דומן זה מחלקל ל-40 מיל לפי 16 דק' למיל, (ויש דרך פשוטה למעלה ומתחילים לירד, גמרה חמה עלייתה שעברה עוביו של רקיע עזרו למיל, ממילא כשנפחית מ-12 שעות פעמיים 40 דק' יוצא דהפתתנו מכל מיל 2 דק'). אבל חשבון זה נסתר מהגמ' פסחים דמבואר בגמ' למ"ד ה' מיל דהה' מיל הוא מתוך ה-40 מיל].

## ח

שי' היראים (סי' רע"ד) דלא כר"ת אלא דמתחילת שקיעת החמה דפסחים הוא לילה גמור, והביא ראייה לזה מהא דרם נפסל בשקיעה"ח והיינו בתחילת שקיעת החמה כדמוכח בפסחים לגבי קרבן פסח שזמנו עד תחילת השקיעה [נתבאר לעיל אות א'], ולהכי כתב דה' מיל קודם צאה"כ הוא לילה גמור, והא דילפינן במגילה (כ:): דעד צאה"כ הוא יום ואח"כ הוא לילה כתב היראים דהיינו תחילת יציאת הכוכבים אבל צאה"כ דפסחים הוא שגמרו יציאתם החוצה ונראים כולם, ומשום דכשהחמה מתחלת לשקוע ונכנסת בעובי הרקיע ומתחלת לעלות כוכבים נכנסים מלמעלה ומתחילים לירד, גמרה חמה עלייתה שעברה עוביו של רקיע עזרו כוכבים ייחדם שעברו עוביו של רקיע ונראים כולם<sup>12</sup>, ואותה עליית חמה וירידת כוכבים הוא מהלך ה' מילין ולהכי הוי לילה ה' מילין קודם הראות הכוכבים ומשום שהתחילו לצאת.

11 מה שכתבתי ליישב דברי הא"ע דשעה וחומש הוא משעות ד-24 שע' שוות ביממה, הנה באמת הא"ע כתב שם דשעה וחומש הוא י"ח מעלות, וזה יוצא לפי חשבון דמחלקים ה-360 מעלות של העיגול ל-24 שעות שוות ועולה לכל שעה 15 מע' וכל מע' הוא 4 דקות ולחשבון זה עולה ל-72 דק' - 18 מע'. אבל חשבון זה הוא רק אם מחלקים עיגול מהלך החמה לכדו לפי מעלות, אבל אם מחלקים גם כדור הארץ למעלות אין מתקיים חשבון הנ"ל אלא ביום התקופה האמיתי דינן ותשרי יבוקו המשווה בלבד, דרק ביום הנ"ל ובמקום הנ"ל הולכת החמה בקו מיושר עם קו המשווה, אבל בזמנים אחרים ובשאר מקומות אף ביום הנ"ל אין הולכת בקו מיושר אלא במלכסון קשתי, וב-72 דק' הולכת פחות מ-18 מע'. ואם כוונת הא"ע למעלות דכדור הארץ, הנה באמת באופן ארץ ישראל הולכת החמה משקיעת חצי עגולה השמש עד 9 מעלות - במשך כ-40 דק' (לא עלה בידי לעי' לחשב דבר זה במדויק), וא"כ כשנוסיף עוד 9 מעל' קודם שקיעת חצי עגולה השמש הוא עולה שעה ושליש ל-18 מע', ולפי"ז צריך לפרש דברי הא"ע כהפ"י הראשון דפירושו דבריו דמה דכתב שעה ושליש היינו משעות ד-24 שע' שוות ביממה, ומה דכתב כאן שעה וחומש הוא לפי שעות מחלקים מעלה"ש עד צאה"כ ל-12 שעות, וכן מחלקים זמן זה ל-40 מיל, ולחשבון זה עולה לד' מיל שעה וחומש, ולהנתבאר יוצא דשעה וחומש זו הוא שעה ושליש בשעות ד-24 שע' שוות ביממה, ומירושב סתירת דברי האבן עזרא.

12 לכא"י יש לתמוה איך יתכן דומן זה דסוף עובי הרקיע לר"ת נראים בו רק ג' כוכבים וליראים נראים בו הרבה כוכבים, אמנם יעוי' ברמב"ן בתורת האדם (שם) דגרס בירושלמי ברכות דו"ל: "ובלבד שיתחמונ תלתא כוכבי כדמן חדא כוכבתא". עכ"ל לשון הירושלמי לגירסת הרמב"ן, ופי' הרמב"ן: "כלומר רצופין במקום אחד, הא מפורזין אטור בעשיית מלאכה משום תוספת". עכ"ל. מבואר ברמב"ן דג' כוכבים אין הפי' דבכל הרקיע נראין ג' כוכבים אלא דיראו רצופין ביחד, ובלשון הירושלמי ששלשתן יראו ככוכב אחד, ואף שהרמב"ן כתב דבר זה לענין תוספת שבת מ"מ מבואר בדבריו קודם לכן דההבדל בין סוף ביה"ש לתוספת הוא זמן מועט וא"כ משמע דאף דלגבי לילה א"צ רצופין ככוכב אחד מ"מ בעינן שיהיו סמוכין זה לזה, ולכא"י כדי שיהא שייכות בין ג' הכוכבים שיחשבו סמוכים ושייכים זה לזה בעינן עכ"פ לכל הפחות דכמבט אחד רואים את שלשתן וא"צ לחפש בכל הרקיע ג' כוכבים, וא"כ בפשטות הוא זמן דכרבי יש הרבה כוכבים ברקיע עד שכרבי יש מקום דנראין ג' כוכבים סמוכים זה לזה, [ושמא בעינן דבכל מקום שמסתכלין ברקיע רואים ג' כוכבים מבטט אחר], וא"כ יתכן לקרא למצב זה שכבר נראים הכוכבים כולם וכמו שכתב היראים, אבל בדעת היראים לכא"י צ"ל דג' כוכבים היינו דבכל הרקיע כולו נראים רק ג' כוכבים, וכן נראה מלשונן

עוד כתב שם דמה דמסקינן בשבת דמשתשקע החמה ג' רבעי מיל הוי בין השמשות היינו קודם שקיעה"ח דפסחים, דבשקיעה"ח דפסחים הוא כבר לילה גמור. עוד כתב שם דהסיבה דחז"ל פי' צאה"כ כן, הוא משום דסברי דצאה"כ הוא דומיא דעלוה"ש, דכמו בעלוה"ש כשהחמה מתחלת ליכנס ולעלות בעובי הרקיע הוא יום כך צאה"כ היינו כשמתחילים ליכנס בעובי הרקיע. ע"כ חלק מתוכן דבריו. ויעו"ש דגם הביא לשי' ר"ת ודחה ליה, יעו"ש.

הנה יש לדקדק ולהוכיח מדבריו דס"ל דשקיעה"ח דפסחים היא אינה שקיעת האופק המקובלת אצלנו, דיעו"ש דבריו דכמה פעמים עושה יסוד וסימן ללילה דהוא ה' מיל קודם הראות הכוכבים החוצה, ולא כתב שיש לזה סימן פשוט ששקעה חמה, ומשמע דהראות הכוכבים הוא סימן ברור דמובהק יותר מתחילת שקיעת החמה, ולכאור' אם זהו שקיעת האופק המקובלת לכאור' הוא סימן ברור ומובהק. ויותר יש לדקדק מזה, דהנה בגמ' איכא פלוגתא אם צאה"כ הוא ד' או ה' מיל אחר תחילת שקיעה"ח, ואם נאמר דתחילת שקיעה"ח הוא דבר ברור ואינו תלוי במחלוקת זו אלא פליגי רק כמה זמן לאחריה הוא צאה"כ, לכאור' אין שייך לתת סימן ללילה שהוא ה' מיל קודם הראות הכוכבים, כיוון דזמן זה אינו ברור ויש בו פלוגתא אבל השקיעה הוא דבר ברור ואיך אפשר לתלות דבר ברור שאיך בו מחלוקת בדבר לא ברור שיש בו מחלוקת, אלא לכאור' מוכח מדבריו דהשקיעה אינה דבר ברור והיא תלויה במחלוקת, דלמ"ד ה' מיל היא מוקדמת יותר מהשקיעה דמ"ד ר' מיל, ולהכי הוצרך היראים לומר דהלילה הוא ה' מיל קודם הראות הכוכבים, ואף דבפשטות מבואר בגמ' דלמ"ד ה' מיל צאה"כ הוא מאוחר יותר, י"ל דפליגי בתרתי, דמ"ד ה' מיל גם מאחר את צאה"כ וגם מקדים את השקיעה.

עוד יש לדקדק דבריו דהביא סימני הגמ' ללילה דכוכב אחד יום ב' כוכבים ביה"ש ג' כוכבים לילה (ופי' לשיטתו דהוא כוכבים כאלו דכוכב אחד עשוי ליראות גם בחצות היום, יעו"ש), וכן הביא סימן הגמ' דהכסף העליון והשוה לתחתון, יעו"ש, ולשי' היראים סימנים אלו נאמרו על תחילת השקיעה ויוצא דמבואר בגמ' דזמן תחילת השקיעה שנכנסת החמה לעובי הרקיע צריך לסימנים לדעת מתי הוא, ואם הוא שקיעת האופק המקובלת א"צ שום סימן לזה.

וכן יש לדקדק כמה שכתב לגבי השקיעה דתחילת ביה"ש, וז"ל: "פירוש משתשקע דר' יהודה ור' נחמיה משמתחלת לשקוע, שנוטה מעט ומכירים העולם שרוצה להכנס בעובי הרקיע כשיעור ה' מילין שאמר עולא בפסחים, דהיינו מעט קודם שקיעת החמה, ולשון משתשקע משמע הקדמה". וכו', עכ"ל. הנה פשטות דבריו נראה דלא מחדש דבריו מציאות

כשמפרש ענין הג' כוכבים, דז"ל: "אם תראה כוכב אחד עדיין לא התחילו הכוכבים להכנס וכו'... ואל תחוש ואל תראג בכוכב אחד שאתה רואה כי גם פעמים רבות חצוי היום כוכב אחד נראה, אם תראה שנים ביה"ש וכו'... אם תראה שלשה ודאי התחילו הכוכבים ליכנס" וכו' עכ"ל, הנה נראה מלשונו דעסקינן באדם שבכל הרקיע כולו רואה רק כוכב אחד או שנים או שלשה, [ומהא דהוצרך להאריך ולפרש דבר זה נראה דהראשונים לא פירשו כן אלא כהנבאר, ולהכי הוצרך להאריך ולפרש לשיטתו דלא כהנ"ל]. ודבריו הירושלמי הנ"ל לכאור' צ"ל דגרס כגירסא הנדפסת לפנינו והיא נמצאת ברש"י א"ר ש ברכות (ג): "וכלכד דיתתמן תלתא כוכבין בר מן הדא כוכבתא" ופי' הפני משה בירושלמי דהיינו שיראו ג' כוכבים חוץ מהכוכב הראשון שנראה ביום, ובהגהות הגר"א פי' גירסא זו "בר מן הדא כוכבתא" דהוא שם כוכב מסוים דצריך שיהו נראים ג' כוכבים חוץ ממנו, יעו"ש, ולגירסא זו אין ראיה מהירושלמי דצריך ג' כוכבים מסוימים וכמו שנתבאר בדברי הרמב"ן, [ויוצא דהרשב"א לשיטתו בגירסת הירושלמי יכל לפרש ג' כוכבים כהיראים וממילא פירש דברי הירושלמי כהיראים ועשה מזה קושיה לר"ת כנתבאר באות ה', אבל לגירסת הרמב"ן בירושלמי לפי מה שנתבאר בדבריו לא יתכן לפרש הירושלמי דתחילת עובי הרקיע נראים ג' כוכבים, וע"כ צריך לפרש הירושלמי כמו שפירשו הר"ש סרילאו שם באות ה'].

חדשה הנקראת "משחשקע החמה", דהא כתב בפשטות דומן זה הוא משמחלת לשקוע, ונראה דהוא אותו מין שקיעה ששוקעת אח"כ ואין ביניהם אלא דשקיעת החמה אח"כ הוא בזמן שהחמה נכנסת לתחום עובי הרקיע אבל אינו מציאות אחרת מצד שם השקיעה שבוה, וכיוון שתחילת השקיעה נראה מדבריו דהוא בזמן שהחמה ניכרת כולה לעין, דהא מה שכתב "שנוטה מעט" לכאור' אין דבר זה מתפרש אלא על נטיית השמש הניכרת לעין, א"כ מוכח דגם מה שנכנסת לעובי הרקיע הוא שקיעה בזמן שהחמה ניכרת לעין ואין שקיעה זו גורמת שתעלם מן העין.

ואחר שלכאור' משמע מדברי היראים דתחילת השקיעה דפסחים היא קודם השקיעה המקובלת, וכן משמע מדבריו דלמ"ד דעובי הרקיע הוא ה' מיל מוקדמת השקיעה יותר מלמ"ד ר' מיל, הנה לכאור' הדברים מובנים לפי מה שנתפרש לעיל דיסוד הזמן דעובי הרקיע הוא זמן מקביל בין היום והלילה וממילא הוא מתחלק דחציו קודם השקיעה המקובלת וחציו לאחריה, ולהכי מ"ד דהוא ה' מיל מקרים ג"כ את תחילת השקיעה בחצי מיל. וקצת ראה לזה ממה שכתב רטעמם של חז"ל שפירשו דמתחילת השקיעה הוא לילה הוא משום דהוא דומיא דעלוה"ש דמתחילת עובי הרקיע בבוקר הוא יום, והרי דבר זה נתפרש כירושלמי הנ"ל (הובא באות ה') לפי פ' הרשב"א שם, והרשב"א הביא מירושלמי זה ראה לשו' היראים והקשה מזה לר"ת, וכיוון שכן נראה דמקור דברי היראים הוא מהירושלמי הנ"ל, והיסוד הנ"ל בעובי הרקיע הרי הוא מבואר בדברי הירושלמי שם לפי פ' הרשב"א והרש"ס. וכן קצת ראה לזה מסוף דבריו שכתב וז"ל: "שגזירת חכמים להקראות לילה אע"פ שהוא יום לפי התקופה", עכ"ל. ואם תחילת השקיעה הוא בשקיעה המקובלת אין מובן מ"ט כתב דהוא יום לפי התקופה, דהא לפי חשבון דיום ולילה שוין בתקופת ניסן ותשרי צריך להיות מתחילת השקיעה המקובלת לילה, ואדרבה מצינו גזירת חכמים להיפך דבבוקר בעלוה"ש הוא יום אע"פ שהוא לילה לפי התקופה, אמנם להנ"ל דתחילת השקיעה דפסחים מוקדמת לשקיעה המקובלת י"ל דכוונתו לזה שעשינו אותו לילה אע"פ דלפי התקופה היה צריך להתחלק היום והלילה בנך ובשקיעת האופק המקובלים, ולא בעלוה"ש ובתחילת השקיעה.

ולדברים הנ"ל אפשר לפרש עיקר דברי היראים דכתב דתחילת השקיעה דפסחים הוא נקרא צאת הכוכבים לענין שמתחילים לצאת, דלכאור' הוא תמוה דבגמ' מצינו צאה"כ לגבי סוף עובי הרקיע ולא מצינו רמז בגמ' דשייך ג"כ לתחילת עובי הרקיע, אמנם קושיה זו בנויה על הבנה דעובי הרקיע הוא דיש זמן הנקרא שקיעה ויש זמן שהוא צאה"כ והזמן שביניהם הוא ד' או ה' מיל ועז"י יש להק' דלא מצינו צאה"כ אלא לגבי סוף הזמן הזה, אבל להתבאר יסוד זמן דעובי הרקיע הוא דכיוון דאין השמש שוקעת בבת אחת וכן אין הכוכבים יוצאים בב"א להכי צריך לתת זמן מעבר בין היום ובין הלילה וכמה זמן שנותנים לזה הוא מתחלק דחציו קודם השקיעה המקובלת וחציו לאחריה וכמושנ"ת לעיל בארוכה, ולפ"ו כשארמינן בגמ' דתחילת הזמן הזה הוא שקיעה"ח הכוונה בזה שנחשב שהתחילה השקיעה בזמן זה וכן כשארמינן שבסוף זמן זה הוא צאה"כ הכוונה שנחשב שכבר יצאו עיקר הכוכבים, אבל כאמת ככל הזמן הזה החמה הולכת ושוקעת יותר וכן ככל הזמן הזה הולכים הכוכבים ויוצאים יותר, וה"ה דהגמ' יכלה לומר דבתחילת הזמן הזה הוא תחילת צאה"כ ובסוף הזמן הזה הוא סוף השקיעה אלא בגמ' נקטינן בתורת סימן מה שניכר יותר לעין, דתחילת הזמן הזה ניכר ביותר ע"י שחזינן החמה שנכנסת לעובי הרקיע (משא"כ תחילת יציאת הכוכבים אינה ניכרת אלא למבחין ככוכב גם ביום ממש, וכמו שנתבאר בדברי היראים). וסוף הזמן הזה ניכר לעין בזה שיצאו הכוכבים, ולהכי יתכן לפרש דצאה"כ לגבי שבת הוא תחילת יציאתם בתחילת שקיעה"ח.

[לכאור' יש להק' על הדברים הנ"ל מתוך דברי היראים, דו"ל: "משקיעת החמה פי' משמתחלת החמה לשקוע שנכנסת בעובי הרקיע, וכשהחמה נכנסת מלמטה להכנס למעלה שמתחלת לעלות כוכבים נכנסים מלמעלה ומתחילין לירד, גמרה חמה עלייתה שעברה עובי ובתחילת עלייתה הוא תחילת השקיעה, ומכיוון שחזינן עד השקיעה המקובלת שהחמה הולכת ויורדת ע"כ דאין תחילת השקיעה אלא אחר השקיעה המקובלת דנקטינן שאז עולה החמה למעלה ואינה ניכרת לעין מחמת שנסתרת ע"י עובי הרקיע, וכיוון שכן יהא מוכח מדבריו דלא כהנ"ל ודלא ככל הנחבאר לעיל בענין עובי הרקיע, אמנם מתוך דבריו אח"כ חזינן דלא יתכן דכוונתו לזה, דכתב בהמשך דבריו וז"ל: "ועלות השחר פי' כשהחמת מתחלת לעלות ולמשול ביום, דהיינו שנכנס בעובי הרקיע בפנים שמתחלת לעלות ולצאת." עכ"ל, ואם ס"ל כפשוטו דבעובי הרקיע כערב החמה עולה למעלה א"כ בבוקר הוא להיפך דהיא יורדת למטה עד שעת הנץ ואז מתחלת לעלות, וא"כ איך כתב דמעולה"ש היא מתחילה לעלות, אלא ודאי אין כוונתו כפשוטו שהחמה עצמה עולה בשקיעה, אלא יש לפרש דבריו דכוונתו למה שקראוהו חז"ל שבלילה החמה עולה למעלה מן הרקיע, ולפי הנחבאר לעיל בהערה מס' 5 בביאור דברי חז"ל אלו שאין כוונתם על החמה עצמה אלא על אורה הפוגע בגובה הרקיע שהוא הולך ועולה עד שפוגע מעל עובי הרקיע, ה"ה יש לפרש דברי היראים כאן דכוונתו דכשהחמה עצמה יורדת למטה מתחיל אורה לעלות, וכאמת כן הוא המציאות דכשנכנסת לתחום עובי הרקיע כבר כהה החמה ואין זורחת כמקודם ומ"מ יש בעולם אור יום חזק מחמת אור החמה הפוגע בגובה עובי הרקיע (ששם אין זריחתה מוסתרת ע"י עובי הרקיע) וחזרו ומאיר לנו באור יום, וכמו שנתפרש בארוכה באות ד].

### מ

יש שכתבו להוכיח מהתוס' בפסחים י"א: (ד"ה אחד) ובסנהדרין מ"א: (ד"ה אחד) דלא יתכן שהנץ החמה דפסחים מאוחר מהנץ המקובל, דאי' במשנה בסנהדרין (שם) עד אחד אומר בשתי שעות ועד אחד אומר בשלש שעות עדותן קיימת, ואמרינן בגמ' שם (סנהדרין מ"ב. ופסחים י"ב): דדווקא בטעות דשעות עדותן קיימת, אבל עד אחד אומר קודם הנץ ואחד אומר אחר הנץ או אפי' אומר בתוך הנץ עדותן בטלה, דאין אדם טועה בין קודם הנץ לאחר הנץ, והק' התוס' בפסחים ובסנהדרין דכיוון דהנץ הוא בתוך שעה שניה כמבואר בפסחים דמעולה"ש עד הנץ הוא ה' מילין (כן הגירסא לפנינו, והגרא גורס: ד' מילין) שהם שעה ומחצה א"כ כשנדקדק באותו עד שאומר בשתי שעות דכוונתו לתחילת שעה שניה יוצא דהוא אחד קודם הנץ ואחד הנץ דעדותן בטילה, ותי' התוס' דכשזה אומר קודם הנץ זה אומר אחר הנץ דמדקדקים בהנץ לא טעו אינשי, אבל הני לא דקדקו אלא בשעות ואין בני אדם בקיאים בשעות וסבורין שהשניה התחילה אחר הנץ החמה, עכת"ד התוס'. הנה נתבאר בתוס' דהנץ החמה שאין בני אדם טועים בו הוא הנץ המבואר בפסחים דהוא כסוף הד' או ה' מיל, וכיוון דמבואר בגמ' דנץ זה אין טועים בו ע"כ שהוא הנץ המקובל שהוא דבר הניכר שכעת התחילה זריחת החמה, אבל אם הנץ דפסחים הוא מאוחר לזה לכאור' שייך לטעות בו דאינו דבר ברור, וא"כ לכאור' מוכח מתוס' דהנץ דסוף הד' מיל הוא הנץ המקובל, ולולא דברי התוס' היה אפ"ל דהנץ דפסחים אינו אותו נץ דעדות אבל בתוס' שפירשו דהוא אותו נץ לכאור' מוכח דא"א לומר דהנץ דפסחים הוא מאוחר להנץ המקובל.

אמנם לכאור' נראה דאינו ראייה מדברי התוס', דהנה מבואר בפסחים שם (דף יב.) דגם בין יום ולילה דהיינו בין קודם עלוה"ש לאתריו לא טעו אינשי, ועיו"ש היטב בגמ', ועיו"ש במאירי שם דהשווה זה לזה וכתב דאחד אומר קודם הנץ ואחד אומר אחר הנץ עדותן בטלה

שזה טעות הניכר כטעות שבין יום ללילה, ולכאור' זמן דעלוה"ש אינו זמן ברור כ"כ (וגם יש בו מחלוקת בפסחים מתי הוא) ואעפ"כ חזינן דגם בזה לא טעו אינשי וגבי מה שלא טועים בהנץ נקט המאירי שהוא משום דמיי לזה שאין טועים בין קודם עלוה"ש לאחרי, ועוד דהנה לתי' התוס' יוצא דכשאחד אומר בשעה ראשונה והשני אומר בשניה יש לבטל עדותן ע"י שנדקדק בזה שאומר שניה שהיא סוף שעה שניה, אמנם יעו"ש בתוס' הרשב"א משאנץ ובתוס' הרא"ש (מכון אופק) ובתוס' רבינו פרץ ובחי' רבינו דוד דתי' דלא כתוס' אלא דמי שלא מדקדק בהנץ טועה בנץ, ויוצא לדבריהם דאפי' אחד יאמר בשעה ראשונה ואחד בשעה שניה דעדותן קיימת (יעו"ש היטב בסוגיא ובמהרש"א על תוס'), ויוצא לדבריהם דאף דמבואר בגמ' דבין קודם עלוה"ש לאחרי' לא טעו כלל מ"מ בהנץ כשלא מדקדקים בו עשויים לטעות בו, ומכל זה מבואר דאף דאמרינן בגמ' דלא טעי אינשי בין קודם הנץ לאחרי' מ"מ אינו דבר כ"כ ברור שלא שייך בו טעות ועכ"פ אינו ברור יותר מזמן עלוה"ש.

ולכן נראה דאע"פ שהנץ אינו דבר ברור מ"מ גם בזה שחידשו חז"ל דאדם טועה בשעה או יותר הוא חידוש, דהנה זה פשיטא שאם אדם יאמר שאינו יודע אם המעשה היה בשעה זו או זו דעשוי לטעות ולא לדעת דבר זה, אמנם הכא עסקינן דאחד אומר בשתי שעות ואחד אומר בשלש שעות היינו דוה שאומר בשתי שעות אומר דברור לו דהמעשה היה בשעה שניה ולא בשלישית והשני אומר להיפך בשלישית ולא בשניה, ואעפ"כ חידשו חז"ל דאדם עשוי לטעות ולסבור בוודאות שעכשיו שעה שניה אע"פ שעכשיו הוא באמת שעה שלישית, ולפי"ז אפי' אם נאמר דהנץ החמה הוא זמן שאינו ברור כ"כ ומשום שהוא דרגה מסוימת בחוזה זריחת השמש שלא כל אדם בקי בה, מ"מ עדים אלו לא אמרו שלא הבחינו מתי זה היה לנץ השל אלא אחד אומר ברור לי שהמעשה היה קודם שהגיעה החמה לדרגת זריחתה והנץ החמה השני אומר דברור לו שזה היה אח"כ או תוך כדי שהתחילה לזרוח בכוח יותר והגיעה לנץ החמה, הנה בזה לא חידשו חז"ל דאדם עשוי לטעות ולסבור בזה בוודאות להיפך מהמציאות ולהכי נחשב סתורים עצמם, ולהכי גם בהעלוה"ש אינם טועים, דכיוון שאומר בשעה ראשונה הוא כאומר שדקדק שכבר התחיל היום, דאל"ה היה לו לומר שאינו ברור לו אם היה בשעה ראשונה או מעט קודם לה, ולא נתחדש בזה דאדם עשוי לטעות ולסבור בוודאות שהתחיל היום אע"פ דעוד לא התחיל היום.

ובזה מובן מה שנקטו הראשונים דכשלא דקדקו בהנץ עשויים לטעות בזה, ומשום דמה דאמרינן דאין אדם טועה בהנץ הוא דאין אדם עשוי לטעות ולסבור בוודאות דלא כהמציאות בזה, אבל כשלא דקדק בזה ולא הזכיר בוודאות אם היה קודם הנץ או לאחרי' עשוי לטעות בזה.

ואף תוס' דלא תי' כן י"ל דס"ל כהנ"ל אלא דהוקשה לתוס' דכיוון דאנשים יודעים ששעה ראשונה ותחילת שניה היא קודם הנץ א"כ כשאומר בוודאות שהמעשה היה בשעה ראשונה או בתחילת שניה אין יכול לומר דלא היה ברור לו אם הוא קודם הנץ או לאחרי, דאם נסתפק שהוא לאחר הנץ אין יתכן דברור לו שהוא שעה ראשונה או תחילת שעה שניה, ולהכי הוצרכו לתרץ דבני אדם סבורים דתחילת שעה שניה היא לאחר הנץ, והיינו דאף שאומר בוודאות שהמעשה היה בתחילת שעה שניה אין זה כאומר בוודאות שהיה קודם הנץ כיוון דאין יודע מתי הוא הנץ בתוך השעה השניה, והוא מדוקדק בלשון התוס' דהנה לכאור' תוס' היו צריכים לומר דאף דלא טעו אינשי בהנץ מ"מ סבורים דהשעה השניה היא אחר הנץ ומהו זה שכתבו התוס' בתחילת תירוצם דרק כשמדקדקים בהנץ לא טעו, אלא משמע דגם לתוס' עיקר התי' דכשלא אומרים בוודאות מתי היה המעשה ביחס לנץ עשויין לטעות בו, אלא דהתוס' הוצרכו לתרץ מ"ט ע"י שאומרים בוודאות את השעה לא חשיב שאומרים בוודאות שהיה קודם הנץ, וכנתבאר.

[יעו' בתוס' רשב"א משאנץ פסחים צד. (ד"ה משקיעת, בסופו). וז"ל: "והרבה נתספק ר' אמאי אמרין בכמה מדליקין (לה:): דבין השמשות ספק יום הוא ספק לילה, דיכול אדם לשער להילוך אדם כינוני אחד שהלך עשר פרסאות מעלוה"ש וכל הנשאר יהא לילה, וכי תימא עלוה"ש גופי' ספק הוא מאימתי הוא מתחיל מ"מ נשער מהנץ החמה דידוע הוא כדמוכח בפ"ק דמכילתין (פסחים יב:): דבין קודם הנץ ובין לאחר הנץ לא טעו אינשי." עכ"ל (ויעו' בדבריו דחי' כעין שתי' התוס' בשבת (לה). ד"ה תרי, בסופו). ולכאור' מכואר בדבריו דהנה"ח יותר כרוז מעלוה"ש, ודלא כהנתבאר. אבל א"כ דבריו תמוהים דגמ' מפורשת (בפסחים י"ב) דבין ימא לליליא לא טעו אינשי, ולגבי הנץ אין לשון כוז בגמ' ורק משמע כן בגמ', (אלא אם נאמר דס"ל לר"ש משאנץ דשעות היום מתחילים מהנץ ולשון הגמ' "דבין יממא לליליא לא טעו אינשי" קאי על הנץ, אבל בדבריו בפסחים י"ב נקט להדיא דהנץ החמה דהתם הוא בחצי שעה שניה, יעו"ש בדבריו). אלא לכאור' צריך לפרש בדבריו דאף דמכואר בגמ' דכני אדם מכירים בזמן עלוה"ש, מ"מ כמו דבערב אנו מסופקים בתחום של ג' רבעי מיל מתי הוא הלילה, כן יש מקום להסתפק בבוקר בזמן עלוה"ש המקביל לזמן צאה"כ בתוך תחום של ג' רבעי מיל ולהכי נתספקו בגמ' בזמן ביה"ש ולא בדקוהו ע"י מהלך של עשר פרסאות ומשום דנסתפקו ג"כ מתי להתחיל העשר פרסאות, (ואפי' אם האמת לא כך ואין ספק בבוקר דומיא דערב, מ"מ הר"ש משאנץ כתב זה כתורת ס"ד לתרץ מדוע לא בדקו ע"י פרסאות), והא דאמרינן בגמ' דבין יממא לליליא לא טעו אינשי, י"ל דהיינו דקודם תחום זה דג' רבעי מיל וכן לאחריו, לא טעו, ולזה דחה התוס' רשב"א משאנץ דמ"מ אפשר לבודקו ממהלך אדם משעת הנץ החמה, דפשטות הגמ' משמע דהוא זמן שניתן להבחין בו ואין זמן מסופק לזה, דהא נקטינן דאפי' אחד אומר קודם הנץ ואחד אומר בתוך הנץ דעדותן בטילה ואפי' ע"ז מקשינן בגמ' פשיטא, ולכן משמע דהבקיאים בזמן זה מבחינים בו בבירור, ומ"מ עדיין י"ל דמי שאינו מדקדק בזה טועה בו. ואדרבה יש לדקדק קצת מדברי התוס' רשב"א משאנץ דהוצרך להביא ראייה מהגמ' דנץ החמה ידוע הוא, ואם הוא נץ האופק הוא דבר פשוט ומה צריך ראייה לזה, ולכאור' משמע קצת דהוא זמן אחר, וכנתבאר].

וכל זה הוא בדעת בעלי התוס', אבל ברמב"ם כפ"ב מהלכ' עדות הלכ' ה' לפי מה שנתבאר לעיל (אות ו') בדבריו נראה דפי' דלא כהתוס' אלא הנץ החמה לגבי עדות הוא אינו הנץ החמה דפסחים אלא מוקדם לו בשעה, וכמו שנתבאר שם, ולדבריו ל"ק מידי מהגמ' שם.

הרב הרר יהודה מרנולין

## האמנם נקבע שיעור ה'רביעית' לפי דעתו של רואה?

עיונים בחידושו של ה'חזון איש'

(נכתב באופן שיוכן היטב גם למי שאין לו שום רקע בנושא)

כבר נודעה בשערים המחלוקת בענין מידות ושיעורי תורה, בין השיעור הקטן (שיעור 'רבי חיים נאה') והשיעור הגדול (שיעור 'חזון איש'). בבסיסה של המחלוקת הוא שיעור ה'רביעית', אשר נחלקו בזה במציאות: האם היתה הרביעית של חז"ל קטנה או גדולה? על כך הביאו ראיות לכאן או לכאן, ובה לא נעסוק במאמר זה. כאן נעסוק בחידושו של החזון איש על פיו יש לנו לנקוט כהשיעור הגדול אע"פ שאולי במציאות היה השיעור של חז"ל קטן. מרן החזון איש זצ"ל הביא נימוק חדש לנהוג בשיעור רביעית גדול (כשיטתו), שלא נתפרש להדיא בפוסקים שלפניו.

על פי נימוקו זה, עצם השיעור כהיום הוא גדול, בין לקולא ובין לחומרא וגם במילי דרבנן. וזה דלא כהמשנה ברורה (סי' רע"א סי"ג, סי' תפ"ו סק"א), הפוסק לסמוך על שיעור הרביעית הקטן במילי דרבנן.

תחילה נפרוש את היריעה לפרש את דבריו בצורה ברורה ומכארת (-פרק א'). גם יש מקום לעיין ולדרן בחידושו זה, ובעז"ה יתבאר שנכללות בו כמה הנחות שכל אחת מהן בפני עצמה ראויה לכיור ודיון, ועל כך בפרקים שבהמשך.

### פרק א'

דברי החזון איש בהם אנו עוסקים כתובים הם ב'קונטרס השיעורים' שלו, באו"ח סי' ל"ט ס"ק ה-ו. תחילת דרכנו, ננסה לכתוב את חידושו של החזון איש בסגנון פשוט, במטרה לכאור את כוונת מרן בצורה מוסכרת ובהירה, ללא שום הוספות ושינויים:

חז"ל מסרו לנו שתי דרכים למדוד את הרביעית - עפ"י ביצים, ועפ"י אצבעות.

אין חיוב למדוד בשתי הדרכים, אלא כל אחת מן הדרכים בפני עצמה יכולה להיות בסיס לקביעת השיעור, שהרי השיעורים ניתנו 'לפי דעתו של רואה' (משנה בכלים פ"ו מ"ו). ממילא, אם עמד אדם על השיעור ע"י מדידה אחת - אין ענין וצורך לחפש מדידה שניה.

ומה יהיה אם מודדים בשתי הדרכים, ונמצאת סתירה ביניהם? אזי יש להעריך את מידת האצבע (-האגודל) משתי סיבות: א', שמידות אורך הוזכרו בפסוק, ומידת ביצים לא הוזכרה בפסוק. ב', נראה שהמדידה של אגודלים מדויקת ואמיתית יותר ותואמת למידתם של חז"ל (כלומר: יש להניח שהביצים השתנו, ומבחינה מציאותית השיעור הגדול העולה ממידת האצבע - נכון יותר).

והנה אירע אכן מאורע כזה, שנמצאה סתירה בין שתי המדידות, בימי ה'נודע ביהודה' והגר"א. והם החליטו שמשחבר שנתקטנו הביצים, וקבעו לכל ישראל לקבוע את המדה עפ"י האגודל, ועל פיהם נהגו כל בני הגולה.

ואין זאת אומרת שהדורות שלפני הנו"ב (שהיו נוהגים בשיעור קטן) עשו כן בטעות, שהרי נהגו לפי הנראה להם נכון (כי לא ידעו אודות הסתירה), וזה עצמו קבע להם את השיעור הנכון לנהוג בו, כי כל השיעורים נקבעים 'לפי דעתו של רואה'.

אך אחרי שנקבעה הלכה לפי גדולי הפוסקים - הנו"ב והגרא"א והגרא"ז מרגליות והחת"ס - ונתפשטה הוראה כך, הוי כאילו קבעו בית דין לכל ישראל לנהוג לפי החלטה זו. ומעתה אין מקום לרדוף אם השיעור החדש הוא נכון או לא, כי כאן שייך הכלל הנ"ל - 'דעתו של רואה' - לקבוע שהשיעור הגדול [המתקבל עפ"י האצבעות] הוא העיקר והנכון, וב"ד של גדולי הדור הם היוצרים גדר 'דעתו של רואה' ולפי דעתם הוא נקבע, 'זמה שנראה להם זהו האמת וזהו עיקר השיעור'.

שיעור האגודל שיש לשער בו הוא הבינוני במקום הזה ובזמן הזה, ואף אם הוא אולי שונה ממה שפעם היה אין בכך נפק"מ, כי כך נמסר השיעור - לפי האגודל המצוי והבינוני של אותו זמן ומקום. ע"כ תוכן דברי החזו"א.

ההנחות עליהן מבוססת שיטת החזו"א

בתוך דברי החזו"א הללו נכללו לכאורה כמה הנחות, אשר רק בצירוף כולן יחד תקום ותעמוד השיטה שלו על עמדה. והרי ההנחות:

(א) מדידת רביעית הלוג מוגדרת ותלויה בצורות המדידה שנאמרו בגמרא - ביצים ואצבעות. מדידות אלו הן קובעות את השיעור.

(ב) בין שתי דרכים אלו, אם יש סתירה ביניהם, האצבעות עיקר.

(ג) 'דעתו של רואה' של כל יהודי אינה תלויה בעיניו הוא, אלא ניתנת לקביעה ע"י ההחלטה והשיטה של הפוסקים.

(ד) רבותינו אלו שנקטו בשיעור גדול, והם רבינו הנו"ב וסיעתו, הם בגדר 'גדול הדור' מובהק שבכוחם לקבוע מה תהא 'דעתו של רואה' לכל אחד.

(ה) הפוסקים הנ"ל אכן קבעו לעם ישראל מה תהא דרך המדידה.

(ו) הנחה נוספת (שאינה של החזו"א עצמו, אלא של הנוקטים היום בשיעור שלו) היא, שהחזו"א היה ממשיך היום בנקיטת אותו שיעור שהוא קבע ברורו. [ונפק"מ בזה, כי לקמן תובא סברא אשר לפיה החזו"א עצמו יסבור שהיום יש מידה אחרת לשיעור חזו"א, שהיא תהיה קטנה מהמקובל אליבא דשיטתו].

### פרק ב' דיון בהנחה ראשונה

(א) הנחה ראשונה היא, שמדידת רביעית הלוג מוגדרת ותלויה בצורות המדידה שנאמרו בגמרא - ביצים ואצבעות. מדידות אלו הן הקובעות את השיעור.

ולכאורה יש מקום גדול לדון בזה; מידת הרביעית לא נתחדשה בימי חכמי הגמרא, אלא נמסרה למשה מסיני, כדאיתא בנויר לת. "עשר רביעיות [ר"ל הלכות התלויות בשיעור רביעית] הן", וברור שבזמן משה, וכן בדורות שאחריו, לא תלו את השיעור באצבעות כלל. וכן מוכח להדיא בגמרא בפסחים קט., שם חידש רב חסרא ששיעור הרביעית הוא כך וכך אגודלים, ולמד כן באופן עקיף משיעור מקוה עיי"ש, הרי שעד זמנו לא היתה קיימת קביעות של יחס אגודלים לשיעור הרביעית. ובמה היתה המידה תלויה או? כיצד הגדירו חכמי ישראל שלפני רב חסרא את המידה השכיחה הזו, וכיצד העבירו אותה מדור לדור ומרב לתלמיד?

נראה פשוט דמדידת רביעית הלוג לא היתה תלויה לא באצבעות ולא בביצים, אלא היא מידה עצמאית של גודל (נפח) מסויים. משל למה הדבר דומה, למידת ה'ליטר' שיש לה נפח קבוע, 1000 סמ"ק. אפשר אמנם לקבוע מידה זו ביחס לאצבעות או לביצים (או לכל ממצא טבעי אחר), אבל אין זה משנה את מהותה של המידה, שההגדרה שלה היא רק נפח קבוע.<sup>1</sup>

1 ולכאורה גם החזו"א עצמו ס"ל כן בס"ק ה' בדברי האיני נמי שלו, עיין שם.

מעתה, ולא בא רב חסדא לשנות את הגדרתה של המידה המקובלת עד ימיו, היא נשארה כפי שהייתה מלפנים, שיעור קבוע של נפח. לא בא רב חסדא אלא להוסיף שיש דרך יעילה לביור המידה, ע"י אצבעות. דרך לביור נאמרה כאן, ולא אופן הגדרה או קביעה חדש. ואין דרך ביור זו מועילה אלא לאדם שמודד את האגודל בצורה נכונה.

'דעתו של רואה' יכול לקבוע רק בדבר שהוא מהותו של שיעור (דוגמת פרי הזית שהוא מהותו של שיעור 'כזית'), ואו אמרינן שזה קובע ומגדיר את השיעור. אך אין לומר כן בדבר שהוא רק אופן ביור בלבד. ולכן, אע"פ שאכן איתא בגמ' דרך זו של מדידת אצבעות, אם יודע לנו שמטעם כלשהו איננו מצליחים ע"י דרך זו להגיע לתוצאות אמיתיות ומדוייקות של שיעור הרביעית האמיתי [דהיינו, הנפח הקבוע], שוב אין להשתמש בדרך זו. לא אדעתא דהכי אמר רב חסדא את אופן המדידה הזה.

לתוספת הבהרה, נוסף לזה משל. אילו נרצה לסייע בביור מידת הליטר, נוכל לומר שאפשר למדוד בכלי שגובהו כמו בלטה ורחבו כמו חצי בלטה וכו' (כיון שכל הבלטות בבית הם בגודל סטנדרט). ואכן יוכל השומע למדוד כך ואף לסמוך על מדידתו, אבל זה לא שינה את הגדרת הליטר להיות מעתה מוגדרת ע"י כך וכך בלטות, אלא רק ניתן סימן לדבר. הלכך, אם יתעורר ספק האם גודל הבלטות נשאר יציב או השתנה, אי אפשר לטעון 'נמסר לנו גודל של בלטות ובכך הכל תלוי, והכל לפי דעתו של רואה' ולפי העולה ממדידת הבלטות שהוא מדד. והטעם, כי מידת הבלטה אינה קובעת את מהות השיעור.

כשהביא הרמב"ם (עירובין א, י"ב) את שיעור הרביעית, לא כתב את השיעור לפי מידת אצבעות ולא הזכירן כלל, אלא כתב רק מהו משקל המים שבמידה זו, כי ע"ז ניתן ללמוד מהו הנפח הנצרך. האמנם יתכן להסביר בשיטתו שהכל תלוי במידת האצבע, והוא לא הזכיר אותה כלל?

(אמנם בראשונים יש עוד משמעויות לכאן ולכאן: כרי"ף בפסחים קט. נראה שיסוד הרביעית הוא הביצה; במאירי בעירובין פג. נראה קצת שהיסוד הוא אכן מידת האצבע. וכן בשו"ת אבקת רוכל הורה מרן הב"י (לענין מקוה) למדוד עפ"י אצבעות. וכל זה צריך ביור רב, כיון שהגדרה מדוייקת וסמכותית בזה, עד כדי שיצור שינוי בעצם השיעור ע"י דעתו של רואה, היא מאד דקת העינין).

### פרק ג' דיון בהנחה שניה

הנחה שניה: בין שתי דרכים אלו, אם יש סתירה ביניהם, האצבעות עיקר.

טעם הנחה זו פירש החזו"א, משום שתי סיבות: א', שמידות אורך הווכרו בפסוק, ומידת כיצים לא הווכרה בפסוק. ב', נראה שהמדידה של אגודלים מדוייקת ואמיתית יותר ותואמת למידה של חז"ל (כלומר: יש להניח שהביצים השתנו, ומבחינה מצאיתית השיעור הגדול נכון יותר).

את שני הנימוקים לא זכיתי להבין. נימוק ראשון, שהפסוק מזכיר מידות אורך; וצ"ע, וכי משום שהווכרה האמה בענין אחר, נעשתה מידת הרביעית תלויה יותר במידות אורך מאשר בביצים? כיצד ניתן ללמוד על מידת הרביעית מצורת מדידה שנאמרה על שיעור אחר, ומנין להשוות את גודליהם זה לזה?

נימוק שני, משום שמדידת האצבעות אמיתית יותר: הגחה זו נכונה אם אנו מניחים [כפי שכנראה הניח הצ"ח] שאכן מידת חז"ל היתה כהרביעית הגדולה יותר. אבל הואיל ולכאורה יש ראיות כבדות משקל שדעתם של הרמב"ם ועוד ראשונים דאדרכה - המידה הקטנה מדוייקת יותר (ופוק חזי כמה דוחק יש ביישוב המציאות לפי המידה הגדולה, כמובא

כחזו"א בס"ק ח' - י"ג), הרי אדרבה מהאי טעמא גופא היה לנו לנקוט בדיוק את ההיפך, שהביצים הן שקובעות יותר מן האצבעות.

### פרק ד' דיון בהנחה שלישית

הנחה שלישית של החזו"א: 'דעתו של רואה' של כל יהודי אינה תלויה בעיניו הוא, אלא ניתנת לקביעה ע"י ההחלטה והשיטה של הפוסקים.

צ"ע יסוד זה. כפשוטו, היסוד של המשנה שהולכים 'לפי דעתו של רואה' הוא שהשיעורים ניתנים לפי אומד העין של האדם, ושלכן אין הוא חייב למדוד במדידות מדעיות. הנפק"מ הוא לענין הא דבעינן 'בינוני', לא גדול ולא קטן, וע"ז הוא דאמר במתני: "אמר רבי יוסי, וכי מי מודיעני איזוהי גדולה ואיזוהי קטנה, אלא הכל לפי דעתו של רואה". לא נאמר כאן כלל הקובע שהגדרת השיעור וההבנה המעמיקה שלפיה קובעים את גדרי המרידה ההלכתית תלויה ב'דעתו של רואה'. או, במילים אחרות, כלל זה נקבע לענין היכולת לדרקק בהשוואה לממצאים טבעיים, לא בענין ההכנה בגדרי ההלכה, ולקבוע על פיה את השיעור - גם אם הוא מוטעה. וכך גם מפרש הרע"ב במתני"ש שם, וז"ל: "לפי אומד דעתו שהיא בינונית למראה עיניו".

זאת, ועוד: מגין שחייב כל יהודי לקבל את ראייתם של אחרים משום כלל 'דעתו של רואה' שנאמר על הראייה שלו בעצמו? ואדרבה, נראה שמפורש הדבר שאינו חייב, בתשובה של רבינו רב שרירא גאון (הובאה בספר האשכול ה' חלה, דף קכ"ה עמוד ב' במהדורת אלבק), בהתייחסו לשיעור הביצה שקבע מר רב הילאי גאון, שמצא במדידתו דהוי משקל 2/16 דינרים ערביים, וז"ל רב שרירא:

"כמתניתין עברינן, הכל לפי דעתו של רואה. ומר רב הילאי הכין הוה דעתיה, שהמשנה חייבה כל אדם לפי דעתו, והרי פירש לכם מה שראה הוא לפי דעתו או מה שראו משלפניו ולמדוהו, אם חפצים אתם לעשות כמוהו ולסמוך עליו או על חכמים שלפניו ששערו כן לפי דעתו עשו, ואם לאו שערו אתם, ולפי דעתו של רואה יעשה אם חסר אם יותר. והרי הדברים מפורשים להדיא שאין דעתם של אחרים קובעת לאדם את דעתו של רואה, רק הוא קובע לעצמו.

ונראה עוד להציע שמוכח כן בגמ' במסכת יומא (פ), דאיאת התם:

"אמר רבי אלעזר האוכל חלב בזמן הזה צריך שיכתוב לו שיעור". ומפרשת הגמרא דהיינו שהאוכל כזית בינוני לא יכתוב 'מתוויבני חטאת' אלא יכתוב 'כזית בינוני אכלתי', שמא יבוא בית דין אחר וירבה בשיעורים ויקבע דהכזית מחייב בקרבן הוא רק כזית גדול, ומביא חולין בעזרה, ע"כ בגמרא. ולכאורה אם כדברי החזו"א, שפיר יש לו להביא קרבן כיון שבשעת אכילה היה זה כזית לפי דעתו של רואה ולפי ההלכה המקובלת [מתני' מפורשת - דהכזית נמדד בזית בינוני] בשעת האכילה. אלא ודאי אין גדר דעתו של רואה חל בזה [יש לפלפל בראיה זו].

### פרק ה' דיון בהנחה רביעית

הנחה רביעית של החזו"א: רבותינו אלו שנקטו בשיעור גדול, והם רבינו הנו"ב וסיעתו, הם קבעו את 'דעתו של רואה' לכל אחד. והנה ברור שאין לנו יכולת להשיג אפילו מקצת גדלותם של רבותינו גאוני הדורות כמו הנו"ב, אבל עכ"ז יש לעיין בזה, כאשר דעתם להדיא לא התקבלה בעם ישראל. אמנם היו מקומות שקיבלו את דעת הנו"ב לחומרא, אבל הרוב המכריע של עם ישראל המשיך לנהוג בשיעור הקטן<sup>2</sup>, ולא חשש לדעת המגדילים את השיעור. עדות על

2 ולכאורה נקודה זו אינה מוסכמת ומקובלת אליבא דחזו"א, שכתב (סק"ה) דעל פיהם נהגו כל בני הגולה וכו'. ואכן נראה דבגלילותיו של מין הוא שנהגו כן, עד כדי שלא הכיר את השיעור הקטן כלל, וכמ"ש

כך יש במה שהשיעור הקטן הוא מנהג ארץ ישראל [כ"ן היה מוחזק ונהוג בירושלים בזמן נוכחותם של גאונים ארץ תקיפי דארעא קדישא, וחלילה למי שהוא לשנות דבר מכל שהיה נהוג בימי הגאונים הנזכרים שמחויבים לזיהור מגחלתם, ל' הג"ר צבי פסח פראנק במכתבו בריש ספר שיעור מקוה. ל' הג"ר י"א הרצוג, שם. ועוד מכתבים כע"ז הובאו שם], וכן מנהג הספרדים מדור דור [מיום עמדי על דעתי והייתי דן לפני רבותי ויוצק מים על ידם כך היו דנים להלכה ולמעשה וכך אנו דנים אחריהם פה ארץ ישראל, וכל המרבה לבדוק בספרן של ראשונים שהיו מתקופת מרן הק' עד תקופתנו אנו עיני תחזינה כי יחד כולם שוים לטובה כו' ואחרון חביב מרן החיד"א ז"ל כו' ואחריהם נמשכו כל גדולי האחרונים אשר כל בית ישראל נכון עליהם והגאון בן איש חי, חיים לראש כו' וכן בכמה ספרי האחרונים אין מספר, ל' הג"ר עובדיה הראיה, במכתבו שם], והוא הקרוי בלשון המשנה ברורה [רע"א י"ג בבב"ל]: 'מנהג העולם' [והובאו כל אלה בקיצור גם בהקדמת שיעורין של תורה למרן הקה"י].

גם המ"ב לא קיבל בזה את דעת המגדילים את השיעור כפסק מוחלט, ופסק לסמוך לכתחילה על השיעור הקטן בדרכנו. וכן הגרש"ז אויערבאך זצ"ל אמר ש"עיקר ההוראה היא כמו שבירר הגר"ח נאה ז"ל בספריו, וכן היה המנהג בירושלים מקדמת דנא" (ספר הליכות שלמה ח"ב עמ' צ'). ובשו"ת שבט הלוי ח"ו סי' ס' כתב שסתימת הפוסקים משמע שלא חשו לחידושו של הצ"ח.

## פרק ו'

### דיון בהנחה חמישית

הנחה חמישית של החו"א: הפוסקים הנ"ל אכן קבעו לעם ישראל מה תהא דרך המדידה. והנה, יש להסתפק טובא אם עצם כוונת רבותינו אכן היתה לקבוע צורת מדידה חדשה עבור עם ישראל; הנו"ב, לדוגמא, קבע את שיטתו רק כהכרעה על המציאות, דהיינו שלדעתו אכן הרביעית של חז"ל היתה באמת גדולה כפי שמתאים לאצבעות שלנו ולא כפי הביצים שלנו, וא"כ המדידה צריכה לדעתו להיות לפי אצבעות משום שזה מדוייק יותר, ולא משום שזה קובע יותר בעצם. ולכן, לדוגמא: אף לדעתו, אילו היו הביצים נשארות בגודלן והאגודלים משתנים, היו הביצים קובעות ולא האצבעות. א"כ, אין בעצם מעלה הלכתית לאצבעות להגדיר שדוקא הן יותר משמעותיות בשיעור רביעית, וממילא א"א לתלות בנו"ב הכרעה ולהסיק מרבירו שאגודלים יותר משמעותיים בנידון שיעור רביעית ובחידושו שהשיעור יהא נקבע ותלוי באצבע של כל דור.

ובקיצור: אם הנו"ב הבין שהאצבע עדיפה רק משום שהאצבע מבררת את הרביעית בצורה מדוייקת יותר, איך אפשר על סמך דעתו זו להעדיף את האצבע כדי למדוד רביעית - גם כשהשיעור העולה עי"ז הוא פחות מדוייק במידת האמת?<sup>3</sup>  
דכברים הללו גם בדעת החת"ס, ובדעת הגר"א.

במכתב לרבי חיים נאה ז"ל (שיעורי מקוה עמוד ה') "במדות, החוקתי את המקובל בכל תפוצות הגולה ולא שמעתי מעולם ערעור על זה, אך פה בארץ שמעתי שאין דברי הרמב"ם מתאימים עם חשבון המדה של הגולה". אך למכואר במקורות המובאים כאן ברור שכרוב העולם נן קטנו כשיעור הקטן, הן בא"י, הן בכל קהילות הספרדים, והן גם בגלילותיו של מרן הח"ח, שהעיד כי השיעור הקטן הוא 'מנהג העולם', וכפי שנתבאר. וא"כ הנחת החו"א, שמבוססת על כך שדברי הנו"ב נתקבלו 'בכל תפוצות ישראל', הנה אדורבה נראה מהאי טעמא גופא לנקוט כהשיעור הקטן, שדוקא הוא זה שנתקבל 'בכל תפוצות ישראל' הרבה יותר.

3 במקור"א נתבאר שבהנהגה זו אכן נחלקו הנו"ב והחו"א, ושלא כן הנו"ב הורה להחמיר כהשיעור הקטן, והחו"א סבר שמדינא אין צריך, ואכמ"ל בזה.

ובענין הרעה הרביעית שציטט החזו"א, הג"ר אפרים זלמן מרגליות, כודאי אין ללמוד ממנו שמירת האגודל חשובה יותר או קובעת יותר. שהרי הוא ז"ל סוכר שזהו ממש ספק, וכדאורייתא נהיגינן לחומרא כהשיעור הגדול, ובדרבנן לקולא כהשיעור הקטן, ופשוט א"כ שלא היתה כאן הכרעה להעדיף אצבעות.

## פרק ז'

### מעם שלכאורה שיעור החזו"א עצמו שונה היום מאשר בזמן החזו"א

מ"ן החזו"א קבע את שיעור הרביעית בהסתמך על מדת האצבע (האגודל), ובהסתמכו על מידת אצבע שרוחבה 2.4 ס"מ, עלה לו הרביעית 150 סמ"ק. והנה החזו"א קבע את אמיתות המידה שלו בציינו שהמידה שלו בע"כ נכונה, משום שהקובע הוא האצבע שבימין, וכל דור משער לפי אצבעות של כינוני שבאותו דור, ולפי קביעות הכ"ד שברור, ע"כ דבריו. והנה ברור שאחר חזו"א בא הגאון רבי משה פיינשטיין וצ"ל (אגרות משה יו"ד ח"ג סי' ס"ו) ומדד את האצבעות, ועלה בידו מדה קטנה יותר - 25.2 ס"מ בלבד. ולפי"ז עולה מידת הרביעית עפי" אצבעות לכדי 135 סמ"ק.

לפי העיקרון שמודדים לפי אצבע מצויה, והקביעה בזה גופא היא לפי 'דעתו של רואה' כפי הוראת הפוסקים, הרי לכאורה פשוט שאף החזו"א היה מורה לנהוג ברביעית שהיא קטנה משיעור חזו"א המקובל, והשיעור מעתה כשיעורו של הגר"מ פיינשטיין. [וכל זה צריך עיון וביאור].

עוד יש להעיר טעם וסברא שאף אליבא דהחזו"א יהיה היום שיעור הרביעית כהשיעור הקטן. והיינו, לא רק קטן במעט כשיעור הגר"מ פ"פ כמו שנכתב, אלא אף יקטן עד לשיעור של הג"ר חיים נאה". והיינו, דכתב החזו"א [ס"ק ה'] וז"ל: "א"נ כל שקיים בידנו מדת הראשונים הולכין אחר מדתן אף שנתקטנו מעט האגודלים, ורק כשאין בידנו מדה מקובלת על ב"ד שברור לקבוע המדה לפי הבינוני שברור... וכן כל זמן שהיה בידם אמה של משה לא היו מתחשבים אם נתקטנו הגודלים...". הרי, שכאשר בידנו מצויה מידתן של ראשונים בצורה ברורה, היא הקובעת - יותר מהאגודלים שברור. בזמן החזו"א לא היו כידינו מטבעות מומן הרמב"ם, והיו אמנם מטבעות דרהם שהיו בשימוש באותה תקופה, וברורם של החזו"א והגר"ח נאה היו סוחרים בירושלים בדרהם, אך על זה כתב הקה"י שמי אומר שהחדשים שווים היו לישנים, ואולי נשתנה במשך הדורות. אך בימינו יש כבר מצויות בידנו מטבעות לרוב המוכיחים שיעור קטן להרמב"ם, הן מטבעות רינר והן מטבעות דרהם, ושםא בכה"ג תו לא מתחשבים בשיעור האצבע הכינונית שלנו. ואף שיש אולי לחלק בין מטבעות מימי משה רבינו לבין מטבעות מומן הרמב"ם, אינו נראה כ"כ חילוק בזה. ושוב מצאתי שכתב רבנו הקה"י (בספרו 'שיעורין דאורייתא' - וכעיי"ז בחזו"א בסקיי"ג) וז"ל: "הא ודאי שאם היה מצוי בידנו אותה רביעית ממש שעליה פסק הרמב"ם ז"ל שהיא הרביעית אין לשנותו מטעם דעתו של רואה דאדרכה הרמב"ם ז"ל הוא הרואה שלנו שהורנו שזהו השיעור".

# הערות

## בענין מכבא אות דלת רפה

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל.

הגני בזה להעיר אודות הנכתב במאמר הנושא כותרת זו שנדפס בקובץ תשרי חשון תשס"ד, מהרב הנכבד ר' יעקב לייפר נ"י, ואין כוונתי בזה כאן להלכה למעשה, כי יש הרבה לדבר בזה בנושא זה, ורק להעיר באתי בזה.

ראשית, ידיעה מעניינת; בספר השירה העברית בספרד ובפרובאנס, חיים שירמן ספר ראשון ח"א שיר מספר 82, מתברר רבי שלמה אבן גבירול זצ"ל, שיר שהוא חיבר על הדבורה, מתחיל השיר, וז"ל, לאטך דברי שירך, דבורה, אשר קרית שמע מפין יקרא, מיחדת ומארכת באחד ומתות בזכר רם ונורא ע"כ, וכלומר שזמזום הדבורה דומה לזמזום של דלת רפה שכשמאריכים בה בתיבת אחד, והמהדיר שם בהערותיו, שכנראה לא ידע מהדלת רפה, העיר ללא נכון, המשורר מדמה את זמזום הדבורה לאמירת התפילה, וטעה בזה, על כל פנים למדנו שבזמן הגר"ש בן גבירול זצ"ל עדיין היתה הדלת הרפה נהוגה בספרד מקום מושבו של הנ"ל. ומעניין שדוקא מגולי ספרד שהשתכנו במערב הפנימי והחיצון ובאירופה נאבדה הדלת הרפה, ונשתמרה רק בארצות תימן ובכל שתושביהם מעולם לא היו בספרד.

ובקשר, שמה שהרב הנכבד נ"י מציע לחדש ולומר, שהדלת הרפה, ההיגוי שלה ראוי שיהיה רק בהגעת קצה הלשון בלסת העליונה מבלי להכניסה בין השיניים כלל ודלא כמסורת הבבלית והתימנית שקצה הלשון נכנס בין השיניים. זהו חידוש הטעון מחשבה. אך יקשה לעכלו, מחמת, דלפנינו רק מסורת אחת ואי אפשר לחדש צורת היגוי אחרת, ועוד. דעד שאנו מתקשים לעכל את ההבדל בין הו' לד' הרפה ששניהם הם נשמעים באותו צליל, אלא שההבדל הוא שבדלת הרפה הלשון הוא בין השיניים, וכו' אין הלשון בין השיניים, הבדל, שעל כל פנים יש איזה חילוק ממשי במיקום של קצה הלשון, ושכן היא המסורה, הרי אם נאמץ חידוש זה, יהיה עוד יותר קשה בסברא לומר, דאין שום הבדל אלא, כפי שהבנת, אם הלשון רק תיגע בלסת התחתונה יהיה זה הו', ואם תיגע באותה צורה בלסת העליונה, כפי שמחברנו הנכ" מציע, תהיה זאת הד' הרפה, דבר שקשה מאד לקבל.

שריה דבליצק

## בענין הנ"ל

בגליון קט עמ' קכ והלאה הובא מאמרו של הרב י.ל. שפקס בצדקת בטוי הדל"ת הרפויה שבפי החימונים, אשר בה ניתן להאריך בתיבת אחד שבק"ש, כרינא דגמ' ושוע"ע, ופקפוקו הוא לשתי עליות: א.שלפי הגיה זו, שהגדרתה מבוארת במחברת התיג'אן: "מוצאה ע"י ראש הלשון כשנלחצת בקלות בין השיניים העליונות והתחתונות, והאזיר נדחק ביניהם", צריכה היתה הדל"ת להשתנין לאותיות השינים, ומרוע נמנית עם אותיות הלשון דטלנ"ת?

ב. שכתב בשו"ע (סי' ס"א סעיף ז'): "ידגיש בדל"ת שלא תהא כרי"ש" ולפי מבטא התימנים אין אפשרות שתתחלף הדל"ת ברי"ש.

ולכן חידש מבטא חדש לדל"ת הרפויה, וזו לשונו: להצמיד לתקרת הפה רק את חוד הלשון ולא את כל רחבה, ואז נשמעת הברה דומה מאד לוי"ן אך עמומה יותר. וכיון שאין זה עיצור גמור, אפשר לנשוף אריר ואפשר להאריך. עכ"ל.

ובאמת שאין אלו עילות לפקוק, ואשיב על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון: מה שתמה כתב המאמר שאותיות דטלג'ת מוצאן מהשיניים, ואילו הדל'ת הרפויה שבפי התימנים "מוצאה מהשיניים בצורה בולטת אף יותר מהזיון" (לשון הכותב) - אין דבריו נכונים ואין מקום לתמיה כלל, שהרי ברור שעיקר ביטוי הדל'ת הרפויה הוא מהלשון, והשיניים רק מסייעות (שלא כמו אותיות ז-ס-צ-ש שמוצאן מהשיניים בלבד), והיא בדיוק מאותו מוצא של ה-ת' הרפויה, שעליה משום מה לא היה לכותב המאמר תמיה כלל. וכן אנו מוצאים באותיות ב"ת ופ"א רפיוות, שנקראות אותיות שפתיים, אע"פ שהשיניים מסייעות להגייתן. ומה יאמר כותב המאמר על האות רי"ש, שבספר יצירה ועוד מקורות נמנית עם האותיות שמוצאן מהשיניים (בלכד?), ואילו הוא טוען בהמשך המאמר שביטוייה מהלשון בלבד, ונקראת אות שינית "כי מבטאה הוא ע"י נשיפת אויר דרך השיניים", אז לא כל כך ברור אם מסייע יש בו ממש או לא, ויצאתי מהמאמר קצת נבוך בהגדרת מוצאות הפה.

ומה שתמה הכותב על דברי השו"ע שירגי'ש בדל'ת שלא תשמע כרי"ש (ומקורו מהירושלמי), כיצד תתחלף הדל'ת התימנית כרי"ש - זאת מפני שבטוי הרי"ש האמיתית בהכרח אינו ידוע לנו כיום, שהרי בספר יצירה נמנית הרי"ש בפשטות עם אותיות בג"ד כפ"ת [בג"ד כפ"ת - לשון ספר יצירה] שהן בעלי שני היגויים שונים, "תבנית רך וקשה", שהדגוש הוא קשה, כלומר שאי אפשר להאריך בקריאתו, כי הוא נעצר במוצא הפה, והרפה הוא רך, שאפשר להאריך משך קריאתו בשוא נח.

וכיום אין אנו יודעים כיצד רי"ש דגושה נעצרת במוצא הפה, וממילא גם אין אנו מכינים את דברי הירושלמי כיצד תתחלף דל'ת כרי"ש.

ולכן, מה שהסיק הכותב שהאומר כך (כמבטא התימנים), "יתכן שיצא שכרו בהפסדו, והאומר בדל'ת דגושה ודאי יצא" - ודאי לא צדק, שאדרכה, ב-ד' דגושה משתנה המשמעות ללשון שמחה, שפירושו אשמת, כמו יחד ויחד יתרו (כף החיים אות ל"א), וודאי שמטורת התימנים והבבלים בזה חזקה ומוסמכת, וכדאית היא לסמוך עליה. וכן שמעתי מפי עד נאמן שגם הגאון ר' שלמה זלמן איירבאך וצוק"ל היה מבטא כך בתיבת אחד, והיה מאריך בדל'ת כדינא דגמ' ושו"ע. וכן נוהג הרה"ג שריה דבליצקי שליט"א ועוד ת"ח מובהקים.

ואגב, מה רוצה להביא ראייה מהמלים ואבדתם, ועבדתם, ולומדתם וכד', שלפי מבטא ה-ד' היום, שהיא דגושה, כמעט ואי אפשר לקרותן בשוא נח, וברפויה אפשר ואפשר, אין זו ראייה כל כך, שהרי גם תיבות והעבטת, נחחו, ובפרשי ועוד, קשה לקרותן בשוא נח, וודאי שלא נאמר בשל כך שיש להן היגוי שונה, ובכך טרה תמיהתו מדוע לא נסתיע הגאון ר' יצחק רצאבי שליט"א מראיה זו.

גם מה רוצה להביא ראייה שהיגוי הדל'ת דומה לזיון מכך שלפעמים הן מתחלפות במקרא ובלשון ארמית, איזה ראייה, שהרי ישנן אותיות רבות שמתחלפות זו בזו, אע"פ שאין היגוין דומה, כמו האותיות ש-ת (שלוש - תלת), צ-ט (צל - טולא, קיץ - קיטא), ועוד רבים.

ומה שתמה כסוף דבריו על התימנים כביטוי האותיות ג' דגושה וק"ף, ועל התנועה סגול שהיא כפתח - כבר השיב על כך הגאון ר' יצחק רצאבי שליט"א בקלטות "ויאמר יצחק" מס' 13 ומס' 24, קחנו משם ואכמ"ל.

### ניסן שרוני

מח"ס אם למקרא השלם, אשרוד

## תגובת הכותב

השובחו של הרב ניסן שרוני הי"ו, מעידה על בקיאותו במקצוע זה. וכבר העיד על כך ספרו החשוב כמאה עדים. אך מכל מקום בנדון זה לענ"ד אין דבריו נכונים, ואשיב בעז"ה על ראשון ראשון.

א. על תמיהתי שאותיות דטלג'ת מוצאן מהלשון בעוד הדל'ת הרפה התימנית מוצאה מהשיניים אף יותר מהזיון. משיב הרב הכותב שהרי ברור שעיקר ביטוי הדל'ת הרפה הוא מהלשון, והשיניים רק מסייעות [שלא כמו אותיות זס"ש שמוצאן מהשיניים בלבד].

אכן אפשר להרוכח בקלות שטענה זו איננה נכונה, כי למעשה משתתפת הלשון עם כל המוצאות [זולת אותיות השפתיים]. וכל המוצאות הם רק בגדר מסייע, כך שכמעט כל האותיות הם בעצם אותיות

הלשון. החלוקה למוצאות היא רק הגדרה היכן מתחככת הלשון בהוצאה את האותיות. וכל אחד יכול להוכיח בואת אם ינסה לדבר בלא להניע את לשונו.

האותיות דלט"ת נקראו אותיות הלשון. למעשה בעיקר כדי להבדילם מאותיות השיניים שאף הן מוצאן מקצה הלשון, אלא שצורתן נובעת מגשיפת האויר דרך השיניים המהודקות קמעה. וזו בדיוק הסיבה שהרי"ש [האמיתית] נקראת מאותיות השיניים אף שהיא יוצאת בדיוק מאותו מקום ממנו יוצאת הלמ"ד [והיא אף מתחלפת עמה בלשון המקרא ובעיקר בלשון חז"ל, כמו שכותב הרמב"ן (שמות כב טו)]. כבר עמד על כך רבי יונה אבן ג'נאח בספרו "הרקמה" שער ב' (מהר"ר וילנסקי עמ' לו), והוא אף מכנה את הרי"ש יחד עם אותיות זס"ץ בשם אותיות השריקה.

כך, שלומר שהדל"ת עיקר מוצאה הוא מהלשון והשיניים רק מסייעות, זו אמנם הגדרה נכונה, אבל היא נכונה אותו דבר לגבי הדיי"ן, ושוב אנו חוזרים לשאלתי.

ב. מה שתמה מדוע לא טענתי כן גם על התיי"ו הרפה, אמת ויציב. אכן דין התיי"ו הרפה כדין הדל"ת ולא היה לי ספק בזה כלל. אך לא הזכרתיה כיון שהמאמר עסק בענין של מאריך באחד. אך הוא הדין והוא הטעם, כיון שהדל"ת והתיי"ו יוצאות בדיוק מאותו מקום.

ג. מה שטוען הרב הכותב שביטוי הרי"ש האמיתית בהכרח איננו ידוע לנו היום ומסתמך על דברי הספר יצירה שגם לרי"ש ישנו אופן דגוש ואופן רפה [תבנית רך וקשה], זה דראי אינו בלא שום ספק. כי מכל דברי הראשונים וביניהם רס"ג ור"א אבן עזרא מוכח להדיא, שמבטא הרי"ש הוא מהלשון וכמו שמבטאים אותה הרבה עדות בארץ הן עדות מזרח והן אשכנזים (בעיקר יוצאי מזרח אירופה או רוסיה). ותקצר היריעה מלדון בזה, נזכיר רק כי יש כלל ידוע שאותיות לני"ר מתחלפות זו בזו וזה קורה רק לאותיות שדומות בהגיגין. וההפך של כלל זה הוא שאותיות שמבטאן דומה אינן "אוהבות" להמצא זו ליד זו באותה מילה (ליתר דיוק, באותו שורש). והצירוף לר איננו מופיע בשום שורש בלשון המקרא, דבר שכבר ציין אותו רס"ג בספר האגרון. וגם הצירוף רל מופיע בשני שרשים בלבד בכל המקרא. עול וחורל אם נשתכח מאיתנו מבטא אחד של הרי"ש, הוא בוודאי המבטא הדרוש [הקשה] שלה אך גם זה דבר תמוה מאד שכן אם יש לרי"ש שני מבטאים כמו לשאר אותיות בני"ד כפי"ת מדוע אין בכל המקרא זכר לדגש של הרי"ש כמו שיש באותיות הגיל [יש כמה מקומות בוודים שהרי"ש מופיעה דגושה, (כמו לא כרת שרץ ביחזקאל טו ז) אך מדובר שם בדגש חזק הקיים בכל האותיות, והוא מורה על הכפלת האות (כאילו כתוב: קָרַתְּ שֶׁרָץ)] ואיננו מורה על שינוי המבטא כלל], ענין זה צריך עיון ובידור גדול ויש אריכות על זה בספרי המחקר אבל אף אחד לא העלה בדעתו שכל מבטא הרי"ש נשתכח מאיתנו ומה שאומרים היום איננו הרי"ש האמיתית.

יתירה מזו, אנו נצטרך לומר לפי דעת הרב הכותב, שהטור שהבין שדל"ת רפה יכולה להתחלף ברי"ש ולא הביע תמיהה על כך - ידע את מבטא הרי"ש האמיתי, וכמוהו בעל ספר חסידים שלא רק הוא אלא אף העלגים שהיו מדבר עליהם, ידעו את מבטא הרי"ש האמיתי, ואילו רס"ג שחי מאות שנים קודם לכן וגר בין הערבים שלשונם דומה מאד ללשון הקודש [ואף מרבר על הרי"ש הדגושה שהיתה מדוברת בפי אנשי טבריה ובבל בזמנן] הוא לא ידע את מבטא הרי"ש האמיתי, ודבר זה הלא מן הנמנע הוא.

ד. מה שהביא בשם "כף החיים" ש"אחד" בדגשות הדל"ת משמעו אשמה, כמו וַיִּתֵּן יָתְרוֹ, זו אכן טענה נכבדה. אך מ"מ ברור לענ"ד שלומר זי"ן במקום דל"ת הוא טעות ושינוי יותר גדול מאשר לומר דל"ת דגושה במקום רפה, שסוף כל סוף היא אותה אות. ואף שיש כאן שינוי משמעות, הלא גם האומר אחז הוא שינוי משמעות. ודברי "כף החיים" שייכים למי שידוע לבטא דל"ת רפה כלהתח, אך לדין כאמור יתכן שיצא שכרז בהפסדנו.

אמנם מלבד זאת יש לעזור על טענה זו שהרי כידוע אותיות בני"ד כפי"ת בסוף התיבה הן לעולם רפות וזולת אם באים שני שוואים נחים בסוף המילה [בגון אֶמְרָה, נְפִלְתָּ, בלשון נקבה, שתי האותיות האחרונות נקודות שווא]. או במילת ויחד יתרו [שיש רק עוד אחת כמוה בכל המקרא בתחילת איוב] ששם החיית נקדה בפתח שהוא תנועה קטנה והנה כידוע הדגש של אותיות בני"ד כפי"ת איננו בא באמצע המילה אלא או אחרי תנועה קטנה או אחרי שווא נח אבל לא יבוא בשום אופן אחרי תנועה גדולה. ומסתבר אם כן שלא דבר ריק הוא שאף דגש זה שבסוף המילה לא מצאנוהו אלא אחרי שווא נח או אחרי פתח [שהוא תנועה קטנה כאמור], אבל במילת 'אָדָר' שהחיות נקדה בקמץ איננה יכולה להיות לשון שמחה אף אם היא אמורה

בדל"ת דגושה, כי היא נקודה בקמץ, ואף שבאמת אין הדל"ת דגושה, מ"מ האומרה דגושה איננו משנה את המשמעות והרי זה כמי שמדגיש בגי'ד כפ"ת שלא כדין בשאר מקומות שאינם גורמים לשינוי משמעות. ה. על ראייתי מתיבות כגון ואבדתם, ועברתם, ולמדתם, [שהאומרם בדל"ת דגושה קשה לו מאוד להוציא הדל"ת כדינה בשווא נח]. טוען הרב הכותב שאיננה ראייה כי"כ כיוון שיש עוד מילים שקשה לאומן, ואכן כשכתבתי ראייה זו קיצרתי כדי לא להעמיס על המעיין, אך היא ראייה עצומה. - ובקצרה, יש בלשון הקודש עשרות כללים ריותר, שנועדו "להקל על הלשון", לדוגמא: הזכרנו קודם את המילים - אַמְרָה, נְפִלְתָּ, אם נרצה לומר את אותה מילה בפעלים שמסתיימים באות גרונית, כמו: לָקַח, יָדַע, [האותיות הגרוניות הם אהח"פ] לא נאמר - לָקַחְתָּ, יָדַעְתָּ, בשני שוואים כסוף המילה. אלא לָקַחְתָּ, יָדַעְתָּ, כשהחיות והע"ן נקודות פתח. והמילה תהיה מלעיל, [כמו "וַיִּדְעָתָּ אֵת ה'"] שאומרים בפסוק "וארשתין" לאחר הנחת תפילין]. והטעם הוא כי שני שוואים נחים בזה אחר זה הם דבר שקשה לבטא אותו ולשון הקודש נוהגת להמנע מכך ככל האפשר. וכמו כן - שווא נח באות גרונית הוא דבר קשה לבטוי, [על פי רוב הוא מתולף בחטף פתח]. וכדי להקל על הלשון הוחלף השווא בפתח.

והנה בפעלים המסתיימים בדל"ת, [ירד עבד למד וכד'] שוב, קשה מאוד ואולי בלתי אפשרי לאומרם אפילו בשווא אחד תחת הדל"ת כמו הדוגמאות שהבאתי מקריאת שמע, וקל וחומר לאומרם בשני שוואים כמו: יִרְדָּה, לְמַדְתָּ, (ובאמת, בעברית המדוברת היום אומרים: יִרְדָּה, לְמַדְתָּ, כשהדל"ת בסגול, כיוון שאומרים דל"ת דגושה ולא מסוגלים להוציאה בשווא נח).

וכעת, הגע בעצמך. מדוע בפעלים המסתיימים באות גרונית דגנה הלשון שלא יהיו שני שוואים בסוף המילה. ואילו בפעלים המסתיימים בדל"ת שאי אפשר להוציאם כלל בשני שוואים. לא נשתנה הניקוד כלל, ונשאר על שני שוואים. אלא ודאי מוכת כנ"ל שהדל"ת הרפה מבטאה "רַך" ואין שום בעיה להוציאה לפני החי"ו הדגושה שבסוף המילה, כמו שאין שום בעיה לומר: אֶחָזֶקְתָּ בשני שוואים בסוף המילה.

והנה, הרב הכותב הביא כדוגמא את המילה "וְהַעֲבַטְתָּ" שגם היא קשה מאוד להוציאה כדינה (כשהח"ט בשווא נח). וזו לכאורה הערה נכונה לכל הפעלים המסתיימים בטי"ת, אך ארבה ואדרבה! משם גופא יש ראייה גדולה, שכן יש בלשון המקרא 32 פעלים המסתיימים בטי"ת (כגון שחט, מרט, וכדומה) ומתוכם יש ארבע פעמים בלבד! בכל התורה, שפועל כזה מופיע עם תי"ו דגושה אחריו. אחת מהן היא הדוגמא לדעיל. וכן נֶחֱשַׁקְתָּ את הפד (שמות כט יא) וְשִׁפְטָתָּ צַדִּיק (דברים טו ו). ועוד 16 פעמים בכל התנ"ך. ובאופן של שני שוואים בסוף המילה יש רק פעם אחת ויחידה בכל התנ"ך! לְיִשְׂרָאֵל (רות ב ט).

ואילו פעלים המסתיימים בדל"ת יש מהם עשרות ומאות בתורה לבד (שלא לדבר על כל התנ"ך) שבאה בהם תי"ו דגושה אחרי הדל"ת וכמו שראינו שבפרשת והיה אם שמוע בלבד מופיעות שלש מילים כאלו.

ו. מה שטען שבארמית מתחלפות גם אותיות שאין היגויין רומה. לעצם הראיה דיינו כמה שהוכחנו שבלשון הקודש גופה מתחלפות האותיות ז-ד, וכן כתב רש"י (בזיקרא יב ב) והרמב"ם (דברים לג כה) אך אליבא דאמת ודאי שגם בארמית זו הסיבה ומה שמצאנו עוד אותיות שמתחלפות, ברור הוא שלכל דבר כזה יש סיבה, ואכמ"ל בזה. נציין רק שגם בערבית, שהיא שפה מדוברת גם היום, ישנה אותה תופעה שדל"ת באה במקום זי"ן [במקום זהב, זָכַר, הם אומרים דהב, דכר], והם אומרים זאת כמוכן בדל"ת רפה.

ז. מה שכתב שהגאון ר' יצחק רצאבי משיב על תמיהותי בענין הגיימל התימנית ועוד. הן אמת שאין אלו תמיהותי אלא תמיהות של רבים וגדולים מדורי דורות וראשון להם הריס"ג שכתב בביאורו לספר יצירה (פרק ב' משנה ב') שהגיים הערבית איננה אות בפני עצמה אלא מורכבת מאותיות אחרות (דוש). התימנים לגדול חביבותם ודבקותם מבכטאם, ניסו לתרץ זאת בכל מיני אופנים, והגרי" רצאבי איננו הראשון בזה. אך ברור שהפשטות איננה כן, והרצעה להתכונן בזה יוכל למצוא חומר רב על כך בספר שפת אמת לר' בצצין כהן. אני רק התכוונתי להראות שעצם מבטא התימנים איננו ראייה כשלעצמה כיוון שיש להם עוד דברים שלא נתקבלו כלל.

בכרחה

יעקב לויפר

## בענין הנ"ל

לכ' מערכת קובץ בית אהרן וישראל.

רציני להעיר במה שכתב הרב יעקב לויספר שי בגיליון א' (קטט), בענין מבטא אות דל"ת רפה, כתגובה לאמרו של הה"ג ר' יצחק ראצאבי שליט"א (הובא בספר "אם למקרא"), שהביא רא"י למסורת תימן מהברת הדל"ת רפויה התימנית (המבוטאת ע"י הוצאת הלשון מבין השיניים והשמעת כעין וזיין), שרק עדת התימנים מבדילים בין דגושה לרפויה, ורק דל"ת רפויה הנ"ל יכולה להתארך, כמו שנפסק בשו"ע שצריכים להארץ בדל"ת דאחד בקריאת שמע. וכן דל"ת הנ"ל דומה לזיין ומצינו בכמה וכמה מקומות שדל"ת וזיין מתחלפות, והוסף עליהם הרב המגיד הנ"ל נופך מדלילה. אבל השיג על דבריו, שמכאן ועד הוכחת האמיתות בכיטוי האות, רחוקה הדרך, מכמה סיבות: א. המסורת התימנית עם כל סמכותה ודיוקה מצינו כמה דברים שלא דוקא מדוייקים. כגון גימ"ל דגושה מבוטאת ע"י התימנים "גימ"ל" (למשל גירפה), וזה דבר שקשה להולמו מכמה טעמים (ע"פ לשונו), ויותר מסתבר לומר כגימ"ל של שאר עדות, ועפ"ז גם קו"ף תימנית אינה נכונה, שהיא כגימ"ל של שאר עדות. וכן בנקודות, הסגול התימני מבוטא כפת"ח והוכיח שאמור להיות הבדל ביניהם (ולא הביא שעפ"ז קשה ג"כ על החול"ם התימני, שמבוטא כסגול"ל של שאר עדות). ב. דל"ת היא מאותיות הלשון (ואותיות התימנית) והדל"ת הרפויה התימנית, הנשמעת כמו "TH" באנגלית, היא יותר את שניים מאשר חלק מאותיות השיניים האמיתיות (זוסר"ץ). וכן מצינו שדל"ת רפויה אמורה להיות דומה לרי"ש וקרובה להתחלק אחת, עד כדי כך שהשו"ע וכן הסי' חסידים מזהירים מזה, ודל"ת רפויה הנ"ל אינה הולמת תנאי זה.

ונלע"ד להשיב על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון, חץ מהרחיה הראשונה שסתם ולא פירש למה קשה להולמו, בכ"ז א"א להקשות עפ"ז גם על הקו"ף התימנית, שאליכא דאמת אינה דומה לגימ"ל של שאר עדות, וכל ארון תימנית וספרדית ואפי' ארון אשכנזית מעיינת, יכולה לשמוע את הקלי"ק שבה, אינה שונה מכ"ף דגושה אלא בזה שמוצאה ממקום יותר עמוק בחיך, וכן מזה שהסגול"ל התימני ששמע כפתח (וכן החולם כסגול), אין להוכיח שום דבר, שזה דבר שיכול לנטות קצת או הרבה בהשפעת גויי הארץ, כמו שמצינו בקהילות אשכנז שמתחלקים להברות שונות כגון גרמניה, אוסטריה והונגריה, ליטא ורוסיה, פולין וגליציה, ואונטרלנד ורומניה, הגם שדומות בכ"ז יש נטיות פה ושם כאנשי המקום, וכן בקהילות ספרד לא ראי המוגרבים כראי הפרסים וכו'. ואפי' התימנים שהם בעלי מסורת נאמנת ומדוייקת עד למאוד כדמוכח מהקפדתם להבדיל בין אותיות דומות (כגון אל"ף ועיין, בי"ת רפוי וווא"ו, ח"ת וכף רפויה, טי"ת ותי"ת דגושה, כ"ף דגושה וקו"ף, סמ"ך-שי"ן שמאלית ותי"ו רפויה), וכן דגושות ורפויות דבג"ד כפ"ת.

ולא מצינו כדוגמת זה בין קהילות הספרים ועדות המזרח שמקפידים על כל הנ"ל, והאשכנזים שמקפידים אפי' בחלקם, ובכ"ז מבטא אנשי מדינתם השפיעה כנראה גם על מסורת זו (וכן צד"י תימני יכול להיות שהוא טעות). אבל לדחות עי"ז דברים אחרים ממבטא התימנים א"א. ולענינו הדל"ת הדגושה ודאי שהיא מאותיות הלשון אפי' אם הרפויה איננה אלא אות שניים וזה לא סותר את הכלל, כדמצינו בתי"ו רפויה בין האשכנזים בין התימנים שהן מהשיניים ולא מהלשון כתי"ו דגושה. וחץ מזה ממנ"פ אם הדל"ת הרפויה באמת דומה לזיין כמו שהוכיח בטוב טעם לא יתכן שמוצאה יהיה מהלשון. וכן הדימוי בין דל"ת לרי"ש לא נמצא דוגמתו כ"א בדל"ת דגושה, ואם מצינו בקדמונים שדל"ת רפויה שונה מהדגושה ובאמת דומה לרי"ש, צ"ע למה התכוונו. ובאמת החדיד"א מביא בשם מהר"ר קורדינאלי שנתקשה בזה (כמו שהובא במאמרו) וא"א לתרץ כל זה ע"י דל"ת רפויה מחודשת, מבוטאת בצורה בלתי מובנת וחסרת מסורת ובמיוחד שיש מסורת עתיקה מקובלת ומוסכמת, שכראת היא לסמוך עליה בשעת הדחק, והיינו לקיים מצות עשה דאורייתא דק"ש בדקדוק (ולהלכה צריכים לשאול רב).

ג.ב. נשכתב "MATHER" להדגים TH באנגלית, אם התכוון לתרגום מילת "אמא" הכתיבה הנכונה היא "MOTHER".

בכרחה שזוכה לקיים רצונו יתברך

יצחק ידידיה שלומוביץ

פנובוז' בני-ברק

## בני בכורי ישראל

שמות (ד' כ"ב) ואמרת אל פרעה, כה אמר ה', בני בכורי ישראל, ע"כ. והנה באבות פ"ג משנה י"ד א"י, הוא, [היינו רבי עקיבא]. היה אומר, [פ"י] היה רגיל לומר כן תמיד, רע"ב לעיל פ"א משנה ב'. חביבין ישראל שנקראו בנים למקום, חיבה יתירה נודעת להם, שנקראו בנים למקום, שנאמר דברים ראה (י"ד א'). בנים אתם לה' אלקיכם, וכו', ע"ב.

ובפיה"מ להרמב"ם שם בד"ה הוא היה אומר וז"ל, שהודעת מה שהטיבו לו שיעור הטובה, היא הטבה אחרת, כי פעמים שיגמולה אדם טובה לאיש מבני אדם, על דרך החמנות, ולא יודיעוהו שיעור מה שעשה עמו, מפני שהוא נבזה בעיניו, עכ"ל, הובא ברע"ב שם.

ובתירו"ט שם בד"ה שנאמר וכו' וז"ל, ולא הביא מקרא שמות (ד' כ"ב) בני בכורי ישראל, שהוא קודם, לפי שאותו מקרא אפשר לפרשו על אותו הדור בלבד, שרצה להוציאם ממצרים, הם שחבבם להוציאם ממצרים וקראם בני, ומגלן לדורות הבאים, לכן הביא זה המקרא, שנאמר אצל מצות שנצטוונו בה, לדור דורות עד עולם, חוק ולא יעבור, לא תתגודדו, וגו', שהם חובות הגוף, הנוהגים בכל מקום ובכל דור דור, וקראם בנים, כך נ"ל עכ"ל. ובהג' ראשון לציון שם בד"ה תירו"ט ד"ה שנאמר וכו' ומגלן לדורות הבאים, וז"ל לפום סברא זו, איכא למידק קצת שבת ל"א א. עוד שם פ"ט ב. וכן ע"ז ג.א. דבכולהו מייית בני בכורי ישראל, על דורות אחר דור שיצא ממצרים עיי"ש, והו"ל לאתווי בכל אותן המקומות, קרא בנים אתם, וכו', ועיין יש סדר למשנה, עכ"ל.

ונראה כזה בהקדם דברי החפ"ץ ה', שבת פ"ט ב', בד"ה שם בני ולא בניך וכו' וז"ל, וראיתי לפרש לדרך זה, ממה דא"י בפרקי אבות פ"ג מ"ד, דקתני חביבין ישראל שנקראו בנים למקום, חיבה יתירה נודעת להם, שנקראו בנים למקום, שנאמר דברים ראה (י"ד א') בנים אתם לה"א וכו', לכאורה אין לו הכנה, עיקרא הוא כפול, וכו', ועוד מאומרו חביבין וכו', שקראם בנים, והדר אמר חיבה יתירה, משמע מלכד האמירה שנקראו בנים, באגו לראות החיבה היתירה, וכו', ועוד מהו נודעת להם, אכן הכונה ידוע אמרם ז"ל, עירובין (י"ח ב') אקרא, דאותך ראיתי צדיק לפני, וגו', בראשית נח (ו' א') ולעיל שם (ו' ט') כתיב צדיק תמים, אומרים מקצת שבחו של אדם בפניו, וכולו שלא בפניו, והכא הכי קאמר התנא, חביבין ישראל וכו', כי אין אומרים בפני האדם, כי אם מקצת שבחו, כאשר למדנו מנח ע"ה, אמרו מעתה פשיטא כי יש עוד אחרת, וכו', ומאי היא, דבני בכורי, שהוא יותר מעולה, ולזה קרי להו בנים בפניהם, שהניח כל השבח, שהוא בכורי שלא בפניהם, וכו', עכ"ל. [וע"ע בחומש העמק דבר, שמות תצוה (כ"ט מ"ו) בכיור דברי המשנה].

ומתבאר בדבריו, דמהא דקראם לבני ישראל בנים אתם וגו', ע"כ דיש להם שבח יותר, והוא בני בכורי, ומזה נלמד שפיר, דהשבח של בני בכורי, הוא לא רק לדור היוצא ממצרים, אלא לכל הדורות הבאים, ומתשייב שפיר לפי"ז מה דהובא בשבת ל"א א', ובפ"ט ב', ובע"ז ג' א', האי קרא דבני בכורי משום, דקאי על כל הדורות, וגם הוא מוקדם בתורה.

אבל במתניתין דבא להוכיח על חביבותם שנקראו בנים, לא היה יכול להביא קרא דבני בכורי, די"ל דקאי רק על הדור שיצא ממצרים, ורק לאחר שהובא קרא דבנים אתם, ונודעה להם, פי' דבפניהם אומרים מקצת שבחם, מזה נלמד חשיבותם, בשלא בפניהם, דאז נקראו בני בכורי ישראל, משום דשלא בפניו אומרים כל השבח, ושפיר נלמד דבנים אתם, דמה שקראם בני בכורי, הוא ג"כ לדורות.

ועי' בחומש העמק דבר שמות (ד' כ"ב) בד"ה בני בכורי ישראל וכו', וז"ל, אבל ישראל נמשלו לכן בכור של מלך, שהוא יורש הכתר, שיעוד בחיי המלך, מסייע בהנהגת המלוכה, כך ישראל מסייעים כ"י להשגחה, והליכות עולם, וכו', עכ"ל.

ויל"פ עפ"י"ד, דמש"כ בחפ"ץ ה', דשלא בפניו אומרים כל השבח, דהיינו בני בכורי, הכונה בהשבח דהם מסייעים כ"י בהנהגת המלוכה, כמו הבכור שהוא יורש הכתר, שעוד בחייו של המלך, מסייע בהנהגת המלוכה.

ומה שזכו בני ישראל להשבח של בני בכורי, שלהם יהי' כח בהנהגה המלוכה, הוא בהקדם סוגי' הגמ' שבת פ"ט ב', דא"י התם א"ר שמואל בר נחמני א"ר יונתן, וכו', בשעה שהקדימו לנפיק נעשה לנשמע, קראת להם (שמות ד' כ"ב) בני בכורי ישראל, וכו', ע"כ.

ובפרש"י שם בד"ה קראת להם בני בכורי ישראל וז"ל, שהיה גלוי לפניך, שהן עתידין לומר לפניך בסיני נעשה ונשמע, לקבל עולך מאהבה כבנים, עכ"ל. [ע"ש בח"א, וצ"ב דהא מפורש כן בפרש"י].

ומתבאר דהשבח של בני בכורי, הוא ע"ש העתיד, שעתידין להקדים נעשה קודם לנשמע, ועיי"ז וכו' להקרא בני בכורי ישראל, פ"י שהם כבר בחיי המלך, מסייעים כ"י בהנהגת המלוכה והליכות העולם.

ועיי' בבית הלוי שמות משפטים (כ"ד ז') בד"ה ויקח משה וגו', וכו', וז"ל, ויש להבין אומרו בשעה שהקדימו, ולא אמר בשעה שאמרו ישראל, נעשה ונשמע וכו', והנראה לי, וכו', והנהגה היא אומרים ישראל, נשמע ונעשה, לא היה במשמעות קבלתם, רק עול מצות, אלא שמוכרחין ללמוד מקודם, כדי שידעו איך לעשות, ומובן מהיה נשמע ונעשה ונעשה ונשמע וכו', והנה רק קבלה אחת, ומשה אמרו נעשה, ומאלו שמוכרחין ללמוד מקודם, ואח"כ אמרו נשמע ונמצא דהוי נשמע תכלית, מצד עצמו ג"כ, וכו', ונמצא ע"י ההקדמה נעשה, ב' קבלות של תכליתים, עול מצות, ועול תורה, וכו', עכ"ל. ומדוייק לפי"ז גם בסוגיין דקאמר, בשעה שהקדימו לפניך, נעשה לנשמע. וכ"ה בשפ"א שבועות (תרנ"ו) בסוד"ה א"י בגמ', שכתב עדר"ז ע"ש.

והנה באוה"ח שמות בשלח (י"ד כ"ז) בד"ה וז"ל, אכן תנאי זה הוא בכלל התנאים, שהתנה ה' על כל מעשה בראשית, להיות כפופים לתורה ועמליה, ולעשות כל אשר גזר עליהם, וממשלתם עליה כממשלת הבורא ברוך הוא, וכו', ולזה כל צדיק וצדיק, שיעמוד אחר קבלת התורה, יביא בידו שטר חוב אחד ולכופו ליחלק ממנו, וכו', עכ"ל. וכ"ה בילקוט שם פי' רל"ז. [וע"ע שבת נ"ט ב', וכתוב בהו בצדיקים איוב (כ"ב כ"ח). ותגור אומר ויקם לך וגו', גיטין ס"א א', א"ל מאתריה דר' יאשיה אתה, קרי עליה וצדיק יסוד עולם, משלי (י' כ"ה) ודו"ק].

ולהמתבאר בדברי אוה"ח, דאחר קבלת התורה, כל צדיק וצדיק יש בידו שטר חוב, על כל מעשה בראשית, וממשלתם עליהם כממשלת הבורא ברוך הוא, מוכן שפיר מה שזכר לתואר בני בכורי על שם העתיד, שהיה גלוי לפני הקב"ה שהן עתידין לומר נעשה ונשמע, פ"י ויש כאן גם קבלה על עול תורה, מלבד עול מצות, אז קבלו את ממשלתם על כל מעשה בראשית, והוא כמו"ש בהעמק דבר, דבן הבכור של המלך שהוא יורש הכתר, עוד בחיי המלך, מסייע בהנהגת המלוכה, וכמושנ"ת.

[וע"ע משי"כ בספר קדושת לוי שיר השירים (א' ט') לסוסי ברכבי פרעה וז"ל, כך אמר הקב"ה לישראל, וכו', כמו בסוס פרעה, היה הסוס מנהיג הרוכב, כן אני מרמה אותך, להיות מנהיג אותי לבטל רצוני, ולעשות רצון ישראל, עכ"ל. וזה עוד קודם מתן תורה, והוא ע"ש העתיד וכמושנ"ת. ומשי"כ בליקוטים אבות פ"א מ"א].

והנה כמה שנתקשה בתירוט, מה שלא הביא התנא רבי עקיבא את הפסוק בני בכורי ישראל, שהוא קודם, יש ליישב עפ"משי"כ במשך חכמה שם, שמות (ד' כ"ב) בני בכורי ישראל וז"ל, שכן בכור נוטל פי שנים, משום שהוא עשה אותו לאב, כן ישראל עשו כביכול להשי"ת, לאב להעולם שהם הכירו, השגחתו וייחודו בתבל, ופשוט, עכ"ל.

ומתבאר דבני ישראל נקראו בני בכורי, ככן בכור לאביו, אמנם אין ראייה מכאן דרק בני נקראים בנים, ולא שאר בני האדם, ולכאורה נראה מכאן, דבני נקראים בני בכורי, אבל שאר בני האדם נקראים ג"כ בני סתם, וכונת התנא הוא לומר, דרק בני ישראל נקראים בנים למקום, ולכן הביא הקרא דבנים אתם לה"א וכו', דרק אתם קראים בנים, וזה דקאמר חביבים ישראל שנקראו בני למקום, ולא שאר האומות, ודו"ק.

### הרב יעקב אשר פלדמן

רוה"כ מטה אהרן ומח"ס כתב משה, ירושלים

## סעודת פורים, ועשרה במת כשחלו בשבת

הר"ן בפ"ק דמגילה הביא את הירושלמי דפורים שחל בשבת אין עושין את הסעודה בשבת אלא באחד בשבת משום דכתיב לעשות אותם ימי משתה ושמחה את שמחתו בידי אדם יצאה שבת ששמחתו בידי שמים. וכתב ע"ז הר"ן דמשה מאחרינן את הסעודה ליום ראשון ולא מקדמינן ליום ערב שבת משום דלא מטא זמן חיובא כדארמינן בהקהל ושמחה. יעו"ש.

וכתב [בשנת תרמ"צ] הגאון רבי יצחק הוטנר זצ"ל ר"י רבינו חיים ברלין ז"ל: ראיתי לגאון אחד מגדולי הדור שלפנינו, שהקשה על זה מהא רחוינין בגמרא דלענין ת"כ שחל להיות כשבת נתנו טעם דלאקדומי פורענותא לא מקדינן ולא קאמר טעמא דלא מטא זמן חיובא ועל כרחך משום דכיון דת"כ בא לזכר מאורע כל שלא נעשה בזמנו אין חילוק בין לפניו או לאחריו ואם כן הוא הדין פורים שבא גם לזכר מאורע לא שייך גביה טעמא דלא מטא זמן חיובא. עכ"ד.

ואשר נראה בזה דהנה הבית יוסף [או"ח סי' תקנ"ג] כתב: "וה"ר דוד אבודרהם כתב הלכות תענית שעשרה בטבת הוא משונה משאר תעניות, שאם היה חל בשבת לא היו יכולין לדחותו ליום אחר, מפני שנאמר בו "בעצם היום" הוזה כמו ביום הכפורים - וכתב ע"ז - ולא ידעתי מניין לו זה".

בשכנה"ג ובא"ר שם ס"ק ג' הביאור מספר "תיקון יששכר" שכי' דכן מבואר ב"תשובות הגאונים" כדברי האבודרהם.

וביאר במנחת חינוך (מצוה ש"א) דמדברי קבלה אין לארבעת הצומות יום מיוחד בחודש, והיינו שמדברי קבלה החיוב להתענות ביום אחד מהחדשים: טבת, תמוז, אב וחשון, באיזה יום שירצה שכן בפסוק (זכריה ח', י"ט) אינו מבואר איזה יום דק נאמר "צום הרביעי החמישי וצום השביעי וצום העשירי" עכ"ד. מש"כ עשרה בטבת כתיב דין על היום. "בעצם היום הזה".

ולפי"ז נראה "דסעודת" פורים דכתיב להדיא בקרא דזמניה ביי"ד וט"ו, קודם לכן עדיין לא מטי זמניה. מש"כ ט' באב. הלוח התענית אינו על "יום מסוים" אלא על "החודש" ולכן בעי טעמא חדתא "דאקדומי פורענותא לא מקדימינן".

### משה מנחם הכהן שפירא

ר"מ "ראשית-חכמה" מח"ס "מורשה"

## בענין כפיה על המצוות

לכבוד מערכת בית אהרן וישראל.

בענין מה שהקשה הרב ש. בהר"ן גליון אב-אלול תשס"ג איך מהני כפייה במצות, הא מצוות צריכות כונה נראה לי לתרץ בכמה אנפין.

(א) ביום תרועה ר"ה כ"ט ע"א כתב דהכופה מכיון בשלוחו של הנכפה ומהני מדין שליחות, וכן תירץ בשות בית דוד סימן ד' ובערוך לנר שם מקשה עליו כי היכא דלא מהני שליחות לגבי עצם המצוה, ה"ה דלא מהני שליחות לכונה שהוא לבד צריך לעשותו, וכן בשו"ת מהרי"א או"ח סימן קנ"ז כתב דלא מהני שליחות לכונה דלא מימסרי לשליח.

(ב) בשו"ת עונג יו"ט או"ח סימן מ' תירץ דכיון דנתרצה ע"י כפייה לעשות המצוה נתרצה נמי לכיון וכן כתב בשו"ת פני מבין או"ח סימן קנ"ו.

(ג) בשו"ת קול אליהו הספרדי או"ח סימן ל"ד תירץ דהכונה במצוות היא רק דרבנן אבל מן התורה יצא בלא כונה ולכן כופין אותו כדי לקיים לפחות מצוה דאורייתא, ועיין בחמדת ישראל ח"א קונטרס נר מצוה עמ' י"ח ע"ב מה שהרחיב בקושיא זו.

### אשר אנשיל שוורץ

ר"מ בישיבת אמרי שפר, ירושלים

## בענין החיוב לפרנס ביתו

כבו' הקובץ התורני "בית אהרן וישראל"

שמח אני בכל פעם שיוצא לאור עוד קובץ שמלא בהיקף ועומק התורה ואשרי חלקכם.

אך רציתי להעיר בקובץ האחרון גליון קט שדן הרב הכותב שליט"א האם אברך כולל ואין במלגה שמקבל כדי לפרנס את אשתו וילדיו האם חייב להשכיר עצמו כפועל, ודן ע"ז הכותב דע"פ המבואר בפוסקים צריך עכ"פ לגבי מזונות הילדים ולא מועיל ע"ז תנאי וכשאין באפשרות האשה לעבוד במלאכה כנהוג יעשה שאלת רב עד כמה צריך לטרוח בהבאת מזונות לאשתו ובני ביתו.

והנה לכאור יש לברר עפ"י גמ' מפורשת עירובין כ"ב. במי אתה מוצאן [לדברי תורה] במי שמישים עצמו אכזרי על בניו ועל בני ביתו כעורב כי הא דרב אבא בר מתנה הוה קאזיל לבי רב אמרה ליה דבייתוהו יניקי דידך מאי איבעדי להו אמר לה מי שלימו קירמי באגמא, עכ"ד הגמ', ומבואר דלא רק על אשתו פטור אלא ג"כ על בניו בהולך ללמוד תורה, ואף בודאי צריך עיון בפוסקים מתי אמרי' כן, אך הכותב הנכבד לא ציין כלל דבהולך ללמוד תורה אפשר דהרין אחרת וכל קוטב דבריו הוא האם צריך לעבוד ע"פ דברי הפוסקים דדנו לא בהולך ללמוד תורה ובהולך ללמוד תורה אפשר דתלוי בסוגיא בתלמידים יוצאים שלא ברשות המבואר בפרק אע"פ בכתובות. לגבי חיוב דעונה ובודאי הנידון הוא לחכמי התורה שליט"א, אך בזמנינו כדברי תורה צריכים חיוון, וכמה מעלות נאמרו על לומדי תורה מתוך הדחק "אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה רבש"ע וכו' בוא ואראך תלמידי חכמים שעוסקים בתורה מתוך הדחק" (עירובין כא:). אם כן ודאי דיש להדגיש דתורה שאני וכפי שיש עובדות מגדולי הדורות, בכדי שלא יגרם חס וחלילה רפיין להני כרכי דשלהי.

ויהי"ד שתוכנו להרבות תורה ולחזקה, ונזכה במהרה לזמן של תורה איש תחת גפנו.

### יחזקאל שוב

כולל פוניבו, בני-ברק

## בענין אשת איש שגנבה ממעבדה

א. ראיתי בגליון האחרון [חשרי חשוון תשס"ד] מש"כ הרה"ג ר' שלמה זלמן מרק שליט"א להשיג עמש"כ בגליון [אב אלול] בנידון אשה שהיתה פקידה ועשתה חשבונות טלפון בסכום גדול במקום עבודתה, או גנבה חפצים ממעבדה, ומעבדה הוריד משכרה את חשבונות הטלפון או הגניבות שעשתה, והבעל טוען שמעשה ידיה לבעלה וא"א לנכות החשבונות מהשכירות של האשה, וכתבתי דחלוי בבי' שאלות א. אם הרין של מעשה ידיה לבעלה הוא שהבעל זוכה ישר בהכסף, או שקודם זוכה האשה והבעל זוכה ממנה, [כתבתי זאת רק בהתחלה עיי"ש] ב. אם בעבודות חוץ שהאשה עובדת כגון פקידה או מורה ג"כ אמרין מעשה ידיה לבעלה, והעליתי לדינא דאין להאשה שום בעלות על הכסף וממילא אין המעביד יכול לעכבם, ולגבי הנידון אם בעבודות חוץ מעשה ידיה לבעלה יכול המעביד לומר קים לי כהסוכרים דשייך להאשה ויכול לקזז את הגניבה משכרה.

ב. ועי' כתב הרה"ג הנ"ל להשיג, דיסוד שאלה זו מבואר בתשובת הרשב"א סי' תתקמ"ח [הור"ד בסמ"ע חו"מ סי' תכ"ד סקי"ב] דאף אם נאמר שחיוב המעביד הוא כלפי האשה והבעל זוכה ממנה, מ"מ אינו יכול המעביד לגבות את מה שגנבה האשה ממשכורתה, משום דאף אילו היה הכסף של האשה לחלוטין, מ"מ הרי כל נכסי אשה הידועים לבעל נעשים כנכסי מלוג שהגוף לאשה והפירות לבעל וממילא א"א לגבות את חיובי האשה מכספים אלו.

ג. והנה הרשב"א דן באיש ואשה [שיש לה בעל] שחבלו זה בזה, ודן הרשב"א אם אפשר לקזז מהחיוב שנתייבץ האיש להאשה מן החוב שהאשה חייבת לו, ודן הרשב"א שיש שני חלקים בחיוב האיש שחבל את האשה, דחלק אחד שייך לבעל, וחלק השני שייך להאשה עצמה, ודן הרשב"א לגבי החלק ששייך להאשה אם אפשר לקזז חלק זה מהחוב שהאשה חייבת לבעל, ועי' כתב הרשב"א דלכאורה הו"ל כנכסי מלוג והפירות לבעל וממילא א"א לגבות מזה החוב שחייבת, ומ"מ מסיק הרשב"א דהו"ל כנכסים שאין ידועים לבעל דלא נעשה כנכסי מלוג והו"ל כמי שכבר תפס מקודם נעשה נכסי מלוג עכתי"ד הרשב"א.

ד. מבואר להדיא ברשב"א דאם היו ידועים לבעל הו"ל נכסי מלוג וא"א לקזז מזה את החוב שהיא חייבת, והיינו דהחוב שחייבים לה נעשה נכסי מלוג, וה"נ בנידונינו כל שהמעביד חייב לה הו"ל כנכסי מלוג, והיינו דעצם החוב חשיב כנכסי מלוג וא"א לקזז מזה החוב שהיא חייבת עכתי"ד הרה"ג הנ"ל.

ה. והנה הרה"ג הנ"ל נקיט בפשיטות דמעשה ידיה של האשה יש להם דין נכסי מלוג, ולפי"ד צ"ל הא דתקנו חז"ל מעשה ידיה תחת מזונות זה על הגוף ולא על הפירות, ודבר זה תמוה טובא דא"כ מה מהני כשהיא אומרת איני ניוזנית ואיני עושה שיכולה לפרנס עצמה, הא צריכה ליתן הפירות של המעשה ידים לבעל מצד נכסי מלוג ולא יהיה לה מזונות, ובכל הסוגיא בכתובות מבואר דהא דמהני שאומרת איני

ניזונית ואיני עושה דידיה לה מזונות ממע"י, אבל לפי"ד שיש על המע"י דין נכסי מלוג לא מועילה כלום במה שהיא אומרת א"נ וא"ע. (ויבואר להלן).

ו] במתני' בכתובות דף נ"ט ע"ב, ר' אליעזר אומר אפילו הכניסה לו מאה שפחות כופה לעשות בצמר שהבטלה מביאה לידי זימה וכו', ובגמ' שם אמר רב מלכיו אמר רב אדא בר אבהו הלכה כר' אליעזר, והר"ן מביא שנחלקו הראשונים אם מע"י של עשירה שייך לבעלה או שלה הן, וז"ל וי"א דמלאכתה דידיה היא דכיון שאין מחייבין אותה אלא כדי שלא תבא לידי זימה כל שעושה בין לאחרים בין לעצמה אזל ל"י ההוא טעמא, אבל להרשב"א ז"ל כתב דמסתברא דלא עדיף מהעדפה דעל ידי הרוחק דהוי דבעל אע"פ שעושה מרצונה הלא מתורת חיוב, ולא ידעתי מהו דכל העדפה ברצונה נעשית ואעפ"כ הקונה הבעל לתחת מעה כסף ואפילו העדפה שע"י הדחק לפי שפוסק כן ומה ענין זה לכאן, אבל קרוב הדבר לומר שאם תהא מלאכתה לעצמה כיון שלא תצטרך לחשוב עם הבעל תתבטל ותבא לידי זימה עכ"ל.

ז. והנה המחבר באבהע"ז סי' פ"ג סעיף א' כתב, החובל באשת איש השבת והרפיזי לבעלה. וכתב הבית שמואל סק"א וז"ל, השבת הטעם כיון דמעשה ידיה שלו והוי היא מבטלת ממ"י, לפי"ז אם היא אשה שאין חיוב מלאכה עליה אז השבת שלה היא, אלא שבת מעט שמחוייבת לעשות שלא תבא לידי זימה הוא להני פוסקים דס"ל דשלו הוא כמ"ש סי' פ', אלא דלדעת הרשב"א דס"ל כל מ"י שעשתה אף דאינה מחוייבת לא עדיף מהעדפה וזכה הבעל א"כ השבת שלו הוא, מיהו דעת הרשב"א שם דעת יחידא אף היא עכ"ל. וכ"כ החלקת מחוקק וז"ל, מה שהשבת לבעלה כתב בטור הטעם כיון שמעשה ידיה שלו והוי היא מתבטלת ממעשה ידיה, ולפי"ז אם היא אשה שאין עליה חיוב לעשות רק לישב בקתדרא ולעשות רק מעט מלאכה כדי שלא תבא לידי זימה כמבואר לעיל סי' פ' וא"כ היה מן הראוי שלא יהיה כל השבת לבעלה, ומיהו כבר כתבתי לעיל סי' פ' שדעת הרשב"א שאף שאינה מחוייבת לעשות אם עשתה מעשה ידיה לבעלה, וא"כ בכל אשה השבת לבעל שיכול הבעל לומר הייתי מפיים את אשתו שתעשה מלאכה כל היום עכ"ל.

ח. מבואר מדבריהם שהראשונים נחלקו במע"י של עשירה גם היכא שעשתה מרצונה כל היום והראשונים החולקים על הרשב"א ס"ל דמעשה ידיה שלה לכן אין להבעל שבת רק שבת מעט מה שצריכה לעבוד שלא תבא לידי זימה, ולפי"ז מוכרחין לומר שלא תקנו חכמים דין נכסי מלוג על מעשה ידיה, דאם נימא שיש דין נ"מ על מע"י, א"כ חלק מהשבת צריך להיות להבעל להראשונים החולקים על הרשב"א, וכמו לפי הרשב"א כתבו הח"מ והב"ש דהשבת לבעל הדבעל יכול לומר שהיה מפיים להאשה שתעבוד כל היום, ה"ה להראשונים החולקים על הרשב"א יכול הבעל לומר שהיה מפיים להאשה שתעבוד כל היום ולמעשה ידיה יש דין של נ"מ והיה לו פירות מזה, ומוכח לפי"ד שאין למע"י דין של נ"מ.

ט. וכן יש להוכיח מהר"ן שהבאנו שכתב, אבל קרוב הדבר לומר שאם תהא מלאכתה לעצמה כיון שלא תצטרך לחשוב עם הבעל תתבטל ותבא לידי זימה עכ"ל. ואי נימא דיש דין נ"מ על מעשה ידיה במלאכה הבעל ישיגיה עליה ול"צ טעם מיוחד שהמע"י לבעל, אלא מוכח מהר"ן שלא תקנו חכמים דין נ"מ על מע"י. ויעויין ביעקב אבהע"ז סי' פ' שהוכיח כן מהר"ן לשיטתו ואכמ"ל.

י] אולם צ"ע, דהבית שמואל ב"י סי' פ' סק"ב מביא מתוס' כתובות דף נ"ט ויבמות דף צ"ג שכתבו, דלר"ע שטובר דהעדפה שע"י הרוחק שייך לאשה צריכה האשה לקנות קרקע והבעל אוכל פירות, ומשמע דהב"ש ס"ל כן, וא"כ מבואר דמע"י יש להם דין של נ"מ, והנראה בזה דביאור הדברים הוא כן, דהיכא שחכמים תקנו מעשיה ידיה תחת מזונות, לא תקנו חכמים שיהיו להמע"י דין של נכסי מלוג דחכמים לא תקנו ב' תקנות, אפילו שבאשה עשירה לא תקנו אפ"ה שבצעם יש כוז תקנה לא תקנו בזה דין נכסי מלוג, אבל בהעדפה שע"י הרוחק כיון שלר"ע שייך לאשה, טוברים התוס' שחכמים תקנו שיש להם דין של נכסי מלוג.

יא] המחבר בסי' פ' סעיף ג' כתב המדיר את אשתו שלא תעשה מלאכה יוציא ויתן כתובה שהבטלה מביאה לידי זימה, והבית שמואל סק"ה כתב, ואם היא נדרה שלא תעשה מלאכה ואינה חייבת לעשות אלא משום חשש זנות, י"ל דאינו יכול להפר כיון דאינה חייבת לעשות מלאכה וליכא עיניו נפש ולא דבר שבינו לבינה עכ"ל. ובהגהות רעק"א השיג וז"ל, ולענ"ד דהוי בינו לבינה, דהא להרשב"א אם עשתה המע"י שלו, ועכ"פ הוי נכסי מלוג כמ"ש הב"ש סק"ב בשם תוס' עכ"ל. והנה מש"כ רעק"א ועכ"פ הוי נ"מ בפשוטו כונתו להראשונים החולקים על הרשב"א וס"ל דבעשירה המע"י שלה עכ"פ יש להם דין

ג"מ, מבואר מרעק"א דס"ל דיש דין ג"מ על מעשה ידיה. ולפי"ד צ"ל מה שהערנו לעיל דהאיך מהני מה שהיא אומרת א"נ וא"ע, דהיכא שהיא לא מקבלת מזונות וצריכה לפרנס עצמה ככה"ג חכמים לא תקנו דין ג"מ על מע"י, רק היכא שמקבלת מזונות יש להמע"י גם דין ג"מ.

יב. והנה מה שרעק"א מדמה מעש"י להדין של העדפה לכאורה צ"ע, דהא בב"ש הוכחנו דחלוק דין מע"י העדפה, וכן מוכח כאן בב"ש שכתב, דלא הוי דברים שבנינו לבניה מבואר דסובר דאין להבעל פירות ואין למע"י דין של נכסי מלוג, ואפ"ה בסק"ב כתב דלהעדפה יש דין של ג"מ, ומוכרח דחלק כמו שכתבנו, דכאן מיירי במע"י בנודות שלא תעבור שבעצם ככה"ג יש תקנה של מע"י רק כיון שנדרה א"צ לעבור ולכן אין למע"י דין של ג"מ, משא"כ לעיל שמייירי בהעדפה, ומבואר בב"ש א' שאין למע"י דין של ג"מ, ב' דחלוק מע"י מהעדפה.

יג. עכ"פ מכל הנ"ל מבואר, דמהר"ן והב"ש והח"מ מוכח דלא תקנו חכמים דין ג"מ על מעש"י, ומרעק"א מבואר שיש דין ג"מ על מעש"י. ומה שהרה"ג הנ"ל הביא מהרשב"א לענ"ד אין לזה שייכות לנ"ד, דמה צריך להביא רא"י מריוק ברשב"א, הא הרשב"א מיירי בחבלה, וזה מתני' מפורשת בריש פרק מציאת האשה דבושטה ופגמה שלה, ר' יהודה בן בתירא אומר בזמן שבסתר לה שני חלקים ולו אחד, ובזמן שבגלוי לו שני חלקים ולה אחד, שלו ינתן מיד, ושלה ילקח בהן קרקע והוא אוכל פירות, ופי' רש"י ילקח בהן קרקע הרי זה כשאר נכסים הנופלים לה שהן תלוין. מבואר במתני' דכסף של חבלה יש לזה דין של ג"מ, רק הרשב"א מחדש דהיכא שאיש ואשה חבלו זה בזה נעשה המותר כנכסים שאינן ידועים, אבל הא דחוב של חבלה זה נכסי מלוג זה לא חידוש של הרשב"א, ואין לדמות חוב של חבלה לחוב של מע"י וכמו שרעק"א לעיל, דמע"י כיון שתקנו חכמים דשייך לבעל תחת מזונות אי"כ לא תקנו בזה דין של ג"מ, משא"כ בחוב של חבלה.

יד. עוד העיר הרה"ג הנ"ל עמש"כ דיכול לטעון קים לי כהפוסקים דעבודות חוץ דינו כהעדפה ע"י הרחק ששייך לאשה, וע"ז העיר דאפילו דבשות' מנחת שלמה אינו ברור אם זה נחשב להעדפה שע"י הרחק, אולם שני גדולי זמנינו נקטו דלא הוי העדפה ע"י הרחק, אולם בפד"ר כרך א' [עמוד 94-90 דנו שם הרבנים אם עבודות חוץ הם בכלל תקנת חכמים שמעשה ידיה לבעלה ומסיקים דאם האשה תפוסה במע"י אין מוציאין מידה עיי"ש.

טו. עוד העיר דאפילו אם נימא שנחשב להעדפה שע"י הרחק, אבל בהמחלוקת אם העדפה שע"י הרחק שייך לאשה, כתב החזו"א אבהע"ז סי' ע' שאין לזוז מפסק השו"ע שדעת רה"ג והר"ף והרמב"ם וכו' דשייך להבעל וא"כ א"א לטעון קים לי כהפוסקים דשייך להאשה, איני מבין הערתו דהא גדולי הפוסקים הב"ח והח"מ והב"ש פסקו דאין מוציאין מהאשה, והח"מ כתב להדיא שאפשר לטעון קים לי כהב"ח, ובשות' בית שלמה יור"ד ח"ב סי' ק"ט כתב דנקיטין כהפוסקים דאין מוציאין מהאשה, א"כ כודאי שיכול לטעון קים לי. ועוד העיר שם בהמחלוקת אי העדפה ע"י הרחק נחשב ג"מ שנחלקו הב"ש והב"מ, והחזו"א וק"ט כהב"ש א"כ א"א לטעון קים לי, גם בזה אינו מוכן הערתו, דבשות' בית שלמה שם כתב, דדברי הרבית שמואל אינן מוסכמים יען דהבית מאיר חולק עליו, וא"כ כודאי שיכול לטעון קים לי, וזה דבר פשוט שבכל אלו יכול לטעון קים לי. דכן נקטו גדולי הפוסקים.

טז. ולבסוף מסיק שם הרה"ג הנ"ל, דבפקידה שעשתה חשבונית טלפון בסכום גדול, בזה יש סברא גדולה שיוכל לקזז ממשכורתה, משום די"ל דהו"ל כתנאי בעצם מלאכתה שאין מתחייבים לשלם לה אא"כ תשמור על הדברים שנמסר לה לעשות מלאכה וכאם לא תשמור אין הבעה"ב מתחייב לשלם לה כלל.

יז. וסברא כעין זה מצאנו בנתיבות סי' ש"ט סק"ו, דיעו"ש שדן באומן שמסר לו בעה"ב כלי לעשות מלאכה ונשבר הכלי, וכתב הנתיבות בזה"ל נראה, דהאומן חייבים לישיבע ששמרו כמו שוכרים בשמירת בקעה עכ"פ, ולא פשעו נגד שמירת ה', דמבואר הוא שהפועל צריך לישיבע ליטול שכרו דנגד תשלומי שכר הבעה"ב הוי כאינו יודע אם נתחייבתי עכ"ל הנתיבות. מבואר דלענין שמירת הכלי שנמסר להאומן לעשות בו מלאכה הו"ל כתנאי בעצם השכר שאם לא ישמור עליו אין הבעה"ב מתחייב בשכרו, והו"ל מכיון שהטלפון נמסר לו לעשות מלאכה הו"ל כתנאי שאם לא תשמור עליו לא יהא מחוייב לשלם לה על מלאכתה.

יח. במחכ"ת איני מבין בכלל הדמיון להנתיבות, הא הנתיבות מיירי שנתן כלי להאומן לתקן ונעשה שומר ע"ז, ככה"ג מחדש הנתיבות שיש תנאי בעצם השכר, אבל פקידה במשרד אטו נעשית שומרת על

הטלפון, או נעשית שומרת על הכסא שהיא יושבת או על השלחן שהיא עובדת, הפקידה לא קיבלה כלום שום חפץ מבעה"ב, רק יש לה רשות להשתמש בהחפצים של המשרד לצורך עבודתה, כגון לדבר בטלפון או לישב על הכסא וכדומה, ולא שייך בזה לומר שיש תנאי בשכרה אם לא תשמור עליו דאין כאן קבלת חפץ שקיבלה וזה פשוט.

## גיטפל ליפשיין

אנטווערפן

## תגובת הכותב

הנה, השיב על דברי בסכרות נכונות וכראיות מוצקות מדברי הפוסקים, ומ"מ הנני להעיר בזה שלענ"ד עדיין צ"ע, ואבא על סדר דבריו.

א. מה שהאר"ך עד אות י"ג לקבוע יסוד שלא תיקנו חכמים דין נכסי מלוג על מעשי ידיה, והסביר הדברים בטוב טעם באות י' בזה"ל "והנראה בזה דביאור הדברים הוא כך, דהיכא שחכמים תקנו מעשי ידיה תחת מוונות ולא תיקנו חכמים שיהיה למעשי ידיה דין של נכסי מלוג, דחכמים לא תיקנו כ' תקנות" וצפ"ז כ' דאילו לא היה הבעל זוכה במעשי ידיה עד שיגיע לידו לא נעשה מעשי ידיה נכסי מלוג.

ולענ"ד יש לעיין בזה, דאף שהיא סברא טובה וישרה מ"מ צ"ע בזה מתשובת הגרעק"א ח"א סי' רכ"ד אות כ"ב ד"ה ואף ח"ל הגרעק"א "מכל מקום שמה תאמר איני נוטלת מעה כסף ואיני עושה מותר, ואי דלא הו' בינו לבינה הא מכל מקום הו' נכסי מלוג" עכ"ל הגרעק"א, ומבואר להדיא מדבריו, דאף שתיקנו את המותר תחת מעה כסף מ"מ הו"ל נכסי מלוג, ולמדנו מדבריו דלא ס"ל האי סברא שלא תיקנו חכמים שני תקנות, אלא ס"ל דאכן תיקנו שני תקנות, והיינו דאף שתיקנו שהמותר תחת מעשי ידיה אעפ"כ הו"ל נכסי מלוג, וה"נ בגידונו במעשי ידיה אף שתיקנוהו תחת מוונות מ"מ הו"ל נכסי מלוג, דהא אפי' כשאומרת איני נוטלת מעה כסף ואיני עושה מותר מ"מ הו"ל נכסי מלוג, ולפ"ז יוצא דה"ה באומרת על מעשי ידיה איני ניוונת ואיני עושה, הו"ל נכסי מלוג, ורק מה שצריכה למזונות לא הו' נכסי מלוג.

ויעוין עוד בחזו"א [אבן העזר סי' ע' אות ו' ובסי' ע"א אות ו'] שכתב דאף באמרה איני ניוונת ואיני עושה מ"מ הו"ל מה שהותרה מהמוננות נכסי מלוג, וזהו כסכרת הגרעק"א הנ"ל, דרק מה שצריכה למזונותיה לא הו' נכסי מלוג, ומ"מ כ' החזו"א דלפי מה שצריכה למזונותיה לא הו' נכסי מלוג, ומ"מ כ' החזו"א דלפי מה שכתב בסי' ע' אות ז' לנטות מדברי הגרעק"א יוצא דהמותר לא הו' נכסי מלוג, ובחזו"א סי' ע' אות ז' כותב ח"ל "ומסתבר להלך דהיכא דמעלה לה מוונות והעדיפה במע"י שפיר הו' נכסי מלוג אבל בשאינו מעלה לה מוונות הכל שלה, ועוד דכל זמן שהיא תחתיו חיישינן דלמא יארע זמן שלא תספיק מעשי ידיה למזונותיה ותצטרך לאכול המותר ואין כאן מותר ודאי לעולם, ולכך לא תיקנו לו חכמים מותר זה לפי"י" עכ"ל חזו"א, ומבואר גם דעת החזו"א דלא ס"ל האי סברא שלא תיקנו שני תקנות אלא אף מעשי ידיה נמי חשיב מעיקר הדין נכסי מלוג ורק מה שצריך למזונותיה וכן כשאינו נוטן מוונות לא הו' נכסי מלוג.

ומבואר מדברי הגרעק"א והחזו"א דאף מעשי ידיה נעשה נכסי מלוג עכ"פ באופן שנותן לה מוונות.

ב. אמנם הגאון הכותב כתב שיש בזה מחלוקת, במש"כ הגרעק"א בזה בדין אחר, וכאות י"ג מסכם בזה"ל "עכ"פ מכל הנ"ל מבואר, דמהר"ן והב"ש והח"מ מוכח דלא תיקנו חכמים דין נ"מ על מעשי, ומרעק"א מבואר שיש דין נ"מ על מעשי" עכ"ל, ולפי דבריו יש לדחות כל מה שהבאנו מתשובת הגרעק"א דהיא הגרעק"א לשיטתו אויל, וכל הנהו גדולים חולקים עליו, אך, לענ"ד הוא חידוש לומר על הגרעק"א אשר כל רו לא אניס ליה, שדבריו הם נגד הר"ן והבית שמואל והח"מ בשעה שלא הזכיר כלל שחולק עליהם, והיה לו להגרעק"א לומר בהשיגו על הבי"ש דהבית שמואל ס"ל דלא הו' נכסי מלוג והגרעק"א עצמו ס"ל דהו' נכסי מלוג, ומדכותב הגרעק"א להשיג על הבית שמואל במש"כ דלא הו' דברים שבינו לבינה מכת הדין דהו"ל נכסי מלוג ע"כ ס"ל דאף להבית שמואל הו"ל נכסי מלוג, ורק משיג על הבית שמואל במש"כ דלא הו' דברים שבינו לבינה, ולפ"ז צ"ע בישוב דברי הגרעק"א מדברי הבי"ש והח"מ והר"ן.

ג. וכדי ליישב דברי הגרעק"א יש להקדים מש"כ הגאון הכותב להוכיח דהבי"ש והח"מ ל"ס כהגרעק"א, והנה, באות ד' ח' הביא דברי הבי"ש והח"מ ברין החובל באשת איש השבת לבעלה, משום דמעשי ידיה שלו ובטלה ממעשי ידיה, וכתבו הבית שמואל והח"מ דאם היא אשה שאין חיוב מלאכה עליה ועושה רק מעט כדי שלא תבוא לירי זימה, הרין תלוי, דלפי הרשב"א דס"ל דבאשה זו היא המעשי ידים לבעל לפי"ז השבת של בעלה, אבל לדעת הראשונים דבאשה זו המעשי ידים לאשה לפי"ז השבת לאשה, עכת"ד הבי"ש והח"מ.

ומזה הוכיח הגאון הכותב דהבי"ש והח"מ ס"ל דמעשי" לא נעשה נכסי מלוג, וז"ל באות ח' ו"לפי"ז מוכרחין לומר שלא תקנו חכמים דין נכסי מלוג על מעשי ידיה, דאם נימא שיש דין נ"מ על מעשי, א"כ חלק מהשבת צריך להיות להבעל להראשונים החולקים על הרשב"א, דכמו לפי הרשב"א כתבו הח"מ והבי"ש דהשבת לבעל, דהבעל יכול לומר שהיה מפיס להאשה שתעבוד כל היום, ה"ה להראשונים החולקים על הרשב"א יכול הבעל לומר שהיה מפיס להאשה שתעבוד כל היום ולמעשה ידיה יש דין של נ"מ והיה לו פירות מזה, ומוכח לפי"ד שאין למע"י דין של נ"מ, עכ"ל.

ד. ובישוב דברי הגרעק"א שכי' דאשה העושה כדי שלא תבא לירי זימה הר"ל נכסי מלוג, ולא הוכיר שבפוסקים אלו מבואר להיפוך, י"ל דס"ל דאף להבי"ש והח"מ הר"ל נכסי מלוג ואעפ"כ ס"ל שאין השבת שייך לבעל, דמכיון דרצם המעשי ידים היא לאשה שייך השבת לאשה, ואף שאצל האשה הם נעשים נ"מ וממילא יש לו פירות ונמצא שמחמת החבלה הפסיד הבעל הפירות, שהרי אילו עשתה מלאכה היה נעשה נ"מ והיה אוכל פירות, ונמצא שע"י החבלה נגרם לו הפסד דפירות, מ"מ אינו יכול לתבוע שבת משום זה, דאין זה אלא גרמא צדדית, ולמה הדבר דומה, למי שמונע אשת איש מלקבל מתנות גבי"כ מפסיד את הבעל שמחמת מניעתו לא יהיה לו פירות, ומ"מ אין זה היזק לבעל, מכיון שכל מה שהפירות שלו הוא בדרך ממילא, אבל אין לו זכות בעצם מעשי ידיה, ולכן אין כאן שבת לבעל אף לסכרת הגרעק"א דהוי נ"מ.

ולפי"ז אין ראיה מדברי הבי"ש והח"מ נגד הגרעק"א בזה..

[ח] עוד כתב להוכיח באות ט' מדברי הר"ן דס"ל דלא היה נ"מ ממה שכי' הר"ן דאשה שעושה מלאכה כדי שלא תבא לירי זימה יש סכרא דהוי מעשי" לבעל "שאם תהא מלאכתה לעצמה כיון שלא תצטרך לחשוב עם הבעל תתבטל ותבא לירי זימה" עכ"ל הר"ן, ומזה הוכיח הגאון הכותב דע"כ הר"ן ס"ל שאין מעשי נעשה נ"מ דאי הו"נ"מ הא צצטרך לחשוב עם הבעל כדי ליתן לו הפירות, עכת"ד, ובאמת שהיא תמיה עצומה על הגרעק"א שכי' דהוי נ"מ.

ובישוב דעת הגרעק"א י"ל שפירש דברי הר"ן במש"כ "שלא תצטרך לחשוב עם הבעל תתבטל ותבא לירי זימה" שחכמים רצו שהבעל יוכל לתבוע את האשה שתעשה מלאכה ושיהא לו תביעה ממונית עליה, נתנו לו זכות במעשה ידיה, משום שאם לא יוכל לבא אליה בתביעה מכת זכויותיו וכל תביעתו עליה שתעשה יהיה רק שילא תבא לירי זימה לא יהא שום חיוב עליה ליתן חשבון מה עשתה, וממילא תתבטל ולכן נתנו חכמים זכות לבעל שיהא מעשי" שלו ושיוכל לתבוע ממנה שתעשה מלאכה.

ולפי"ז מיושב דברי הר"ן עם שיטת הגרעק"א דאף דהוי נ"מ מ"מ לא תצטרך לחשוב עם הבעל מה עשתה, דהא אין עליה שום תביעה ממונית ואין הבעל יכול לבא אליה בטענה שהיא חייבת להרויח, וממילא אין עליה חיוב לתת חשבון כמה הרויחה, ולכן לא הסתפקו חכמים כמה שהוא נ"מ, אלא נתנו בזה זכות מע"י לבעלה, [ואף שהבית יעקב פירש דברי הר"ן כפשוטו מ"מ בדעת הגרעק"א י"ל כדאמרו].

ו. עוד יש להעיר, דלפמ"כ בבית יעקב סי' פ' הטעם בהא דלא היה נכסי מלוג באשה העושה מלאכה שלא תבא לירי זימה, אין כל הנדון שייך לענייננו, וז"ל הבי"ש: "דכשם שלא תיקנו מה שעושה ע"י כפייה תחת תבא כמו כן לא מחמת פרקונה" עכ"ל, ויעווי"ש דביאור דבריו הוא, דמכיון שתקנת נ"מ שהפירות לבעל הוא תחת פרקונה, לכן אמרינן דרק מה שיש לו בלא כפייה יש לו פירות, אבל באשה העושה מלאכה שלא תבא לירי זימה שכופין אותה לעשות מלאכה בזה לא תיקנו שהיא הפירות לבעל, עכת"ד הבית יעקב.

ולדברי הבית יעקב יוצא, דבמע"י דעלמא הוי שפיר נ"מ, ורק כאן יש סכרא מיוחדת כמש"כ הבי"ש בזה"ל: "שלא החמירו חז"ל עליה לכפותה וליתן לבעל שלא תיקנו כפיה ליתן לבעל רק בחמש סלעים" עכ"ל.

ז. במש"כ הגאון הכותב באות י"ד ד"א דעבודות חוץ הוי הערפה ע"י הדחק, מ"מ נלענ"ד דלכאורה יש להוציא כה"ג, מכיון שכל היסוד שהערפה ע"י הרחק הוי לאשה הוא מחלוקת, ואף הפוסקים שפסקו שאין להוציא מיד האשה הוא מכח דין הממע"ה, אבל כו"ע מרוד שדעת רוב הפוסקים דהוי לבעל, ובנידוננו נתוסף בזה דעת הבית שמואל סי' פ' סק"ב וסיעתו דהר"ל נכסי מלוג ולדידיה פשיטא שא"א לעכב משכר מלאכתה על תשלום ההיזק שהיא חייבת וגם בזה דעת החזו"א והערך ש"י אבן העזר סי' פ' כהב"ש, ועוד נתוסף בזה שדעת המנחת שלמה עצמו הוא דהוי הערפה שלא ע"י הדחק, אלא שמדייק בזה שמדכתב המנחת שלמה בלשון "אפשר" י"ל דלא ברירא ליה סברא זו להוציא, אבל מכיון שבלא"ה דעת רוב הפוסקים דאף הערפה ע"י הדחק הוי לבעל לגמרי, ודעת החזו"א שיש להוציא מיד האשה, ואף ההסוכרים דהוי לאשה סוכר הבי"ש דהוי נ"מ, ואף החולקים על הבי"ש הוא דוקא בהערפה ע"י הדחק, אבל בנידוננו שנט"י הגדולים הוא דהוי הערפה שלא ע"י הדחק, קשה לומר בזה קי"ל כסברת מיעוטא דמיעוטא כמש"כ בכנה"ג סי' כ"ה בשם המהר"ש שאין לומר קי"ל כדעת מיעוטא דמיעוטא.

ח. במש"כ באות ט"ו שיכולים לומר קי"ל, כוונתי כמש"כ באות הקודם דבני"ד שנט"י הגדולים דהר"ל הערפה שלא ע"י הדחק קשה לומר קי"ל בזה דהר"ל כדעת המיעוטא דמיעוטא.

ט. במש"כ אות י"ח "דהנתיבות מירי שנותן כלי להאומן לתקן ונעשה שומר ע"ז" כפי הנראה הבין דמה שכתבתי "דהנתיבות דן באומן שמסר לו בעה"ב כלי לעשות מלאכה" שמדובר כשנתן לו כלי לתקנה, אבל באמת כוונתי היה דהנתיבות דן באומן שנמסר לו כלי לעשות "בו" מלאכה, דהיינו, שנמסר לו "כלי עבודה" שיעשה המלאכה בהכלים.

ויעוי"ש בנתיבות דקאי בפועלים שקיבלו שדה לחרישה והבעה"ב נתן להם כלים לעשות החרישה ובוה מחדש הנתיבות חידוש גדול דאף שמירת קיום הכלים שניתן לו לעשות המלאכה בדבר אחר הוי ג"כ תנאי בשכרו של הפועל, במה שמשלים לו על החרישה.

ומדברי הנתיבות אלו למדתי יסוד גדול בספרי "מעשה אומן" פרק ז' הערה כ"ג דכל לקול שעלול להיות ע"י המלאכה הר"ל כתנאי בשכר המלאכה שאם לא ישמור הפועל בזה, יפסיד שכרו, ע"ש.

עוד למדתי מדברי הנתיבות האלו בספרי הג"ל פרק ו' סעיף י"ד דאומן שקיבל כלי עבודה מהבעה"ב לעשות בהם המלאכה הר"ל ש"ש.

ובני"ד מסתבר דהוי כתנאי לפי הנתיבות, אף שעל הדיבור בטלפון לא שייך ענין שמירה, דודאי אין הטעם בנתיבות במה שמנכה משכרו מדין שמירה אלא מצד התנאי.

## שלמה זלמן מרק

ביתר ת"ו

## הערות שונות

לכבוד מערכת קובץ התורני בית אהרן וישראל, שו"כט"ס.

הנה ראיתי בגליון ק"ח מחודש אב אלול בהערות הרה"ג ר' מאיר סנדר שליט"א בדף קל"ח שהקשה במעשה מרים ואהרן בסוף פר' בהעלתך וז"ל: צ"ב למה רק מרים נצטרעה ולא אהרן ע"ש. הנה לא הזכיר שכבר נחלקו האמוראים במס' שבת [צ"ו]. וכן בספרי כאן מחלוקת בין ר' עקיבא ור' יהודה בן בתירא, דלר' עקיבא גם אהרן נצטרע ולמד כן מלשון ויחזר אף ה' במ' [בהעלתך י"ב ט'] בלשון רבים, וגם דרש מן פסוק ויפן אהרן [שם י"] שפינה אהרן מצרעתו, ופירש"י שקדם ונתרפא קודם למרים. וכן הובא דעה זו באו"ח הק' על אתר בפסוק ט' וי' שבשניהם היה העונש אלא שמרים לא נתרפאה כאהרן חילק ומיד ולא ידע אדם מצרעתו של אהרן, עכ"ל. וכן מבואר באריכות באבות דר"ע פ"ט וז"ל: ר"ש אומר על מספרי לשון הרע נגעים באים, שכן מצינו באהרן ומרים שספרו לשון הרע במשה ובא עליהם את הפורענית ששניהם נצטרעו ואח"כ נסתלק מאהרן ודבק במרים לחוד וכו', וכן נדרש גם בספרי זוטא סי' ט' ע"ש.

גם על מה שתיירך למה לא נצטרע אהרן בעבור שהיה כהן גדול ויאסר בעבורה, כבר הקדים ביאור זה בפרקי דר"א פרק נ"ד וז"ל: אמר הקב"ה אם היה גם אהרן מצרוע אין כה"ג בעל מום יכול להקריב על גבי מזבח אלא יראה באחותו ויצטרע וכו' ע"ש. וברד"ל סק"ה שזה מיתוקמי כריכ"ב הנו"ל. גם ע"ש ברד"ל סק"ו שכתב ע"פ סוגיא דמס' זבחים [ק"ב. ובתוס'] דאפי' אם היה אהרן מצרוע לא היה בו דין

טומאת צרעת שאין כאן כהן שיכול לטמאו שכל הכהנים קרוביו היו ואין קרוב רואה את הנגעים, ולכן מדויק לשון הפרד"א שהיה אהרן "בעל מום" ולא מצורע ממש, שלא היה טמא רק שאפי' נגעים טהורים נחשבים כמום, ע"ש. וכן נדרש בזה"ק ח"ג פרשת תזריע [מ"ו]. דרוד נצטרע דכתיב ביה פנה אלי [תהלים כ"ה ט"ז] וכתיב באהרן ויפן [בהעלתך י"ב י'] מה כאן צרעת אף כאן צרעת, וע"ש בהג' וד"ל.

ועל קושייתו למה נענשה מרים יותר מאהרן כבר מפורש באברר"ג הנ"ל וז"ל: ותורבו מרים ואהרן במשה, למה הקדים הכתוב מרים לאהרן וכי' והלכה מרים ושחה לאהרן וכי' אבל מרים שהיתה עוסקת בדברים נענשה יותר. וכן בספרי וזוטא הג"ל וז"ל: ולמה פרסם הכתוב במרים ורמו באהרן. לפי שהיא התחילה בדבר עש"ב. ובס' רוקח על התורה כתב למה מרים לקחה ולא אהרן לפי שהיא גרמה שאהרן דיבר ועזר לה, ועוד משום דאהרן שקול כמשה, ועוד טעם דאין נאה לכהן גדול ללקות בצרעת. ועי' בס' פרדס יוסף החדש באריכות.

עוד ראיתי בחלק מנהגי רבנו"ק מסטאלין קארלין דף ק"י בהג' סק"ד בשם השע"ת סי' רצ"ב בשבת במנחה יש להתעטף "אחר" אמירת ואני תפלתי, אמת שכן כתיב בשע"ת, אכן יש כאן טעות סופר: השע"ת הביא כן מן ס' שלמי ציבור ושם כתיב ממש להיפך, וז"ל: כתב בס' כוונות זמן עטיפת הציצית בתפלה מנחה הוא "אחר" קדיש דקדושת ובה לציון "קודם" שיאמר שליח ציבור ואני תפלתי כדי שיתעטף בציצית בעת רצון, עכ"ל. ובטעות נרפס בשע"ת שתי פעמים "אחר", ובאמת צ"ל אחר קדיש וקודם ואני תפלתי, ודו"ק. וכן מצאתי שהעיר על זה בס' לקוטי מהרי"ח, ושם כתב שאין ס' כוונות תחת ידו, אמנם כן מפורש בשער הכוונות בענין מנחת שבת דף ע"ה, וכן הובא בס' מנהגי האר"י פתורא דאבא דף ל"ח, וכן מפורש בספרי עץ חיים שער השבת פרק כ"ב וז"ל: ענין זמן הנחת ציצית במנחה דשבת קודם ואני תפלתי כדי שחשים הציצית בעת רצון עכ"ל.

הכו"ח בברכת כל טוב  
אלעזר שמואל בריענר  
שיבת תורה ודעת - ניו-יארק

## בענין השאת משואות בראש השנה

כבוד מערכת הקובץ הנכבד "בית אהרן וישראל", שלום וברכה אשלה - ומספר מילים אקח. זה עידן ועדנים שתמה אני בסוגיא עמומה זו של השאת המשואות ביו"ט של ר"ה עד דאתא לידן הקובץ הנכבד (קט) ובעברי בין בתרוי חזיתי ראיתי אור נערב כדברי ידידי הרב ישראל דנדרוביץ שליט"א (עמ' לא) והחכימי כזה רבות אולם ברצוני להעיר הערות מספר:

א. בתור"ד הביא דברי הגר"י ענגיל זצ"ל מספרו גליוני הש"ס, ודברי הגר"ח קנייבסקי שליט"א מספרו שקל הקודש, ועל הגי תרי הקשה (באות יא-יג) קושיא נשגבה והיא דנימא דהכינז הכלונסאות והקניס קודם יו"ט וא"כ לא נחשוש לעימור ולא לקשירה לקצירה וכי' עיי"ש, ולכאנ' אי"ו טענה דיש לנו לומר דאדרבה היא הנותנת דכיון דאפשר להכינס קודם יו"ט א"כ פעמים יחשבו שיש מוכן מפעמים קודמות ולא יכינז ולערב יראו שאין יוצא מכשול דלא ישיאו או דכשיראו שאין, יכינז או ויעברו על דאורייתא ולכן תקנו דשיאו תמיד לאור ל"א. וזהו העמדנו תירוץ הגר"י ענגיל וב' תירוצי הגר"ח קנייבסקי על עמ"ד.

[ועוד דהגר"ח קנייבסקי תירץ ב' תירוצים, והגר"י דנדרוביץ הקשה רק על תירוצו הראשון דנימא שכינז קודם. ולפלא הוא בעיני שלא הקשה אף על תירוצו השני דאה"ג דיש טורח ואוושא מילתא, מ"מ אפשר להכין הכל קודם יו"ט וכיו"ט רק ידליקו האש ע"ג ההר ולא בטורח].

ב. מש"כ חידושו העצום והנפלא עפ"י דברי המשנ"ב בביה"ל (סו"ט תקי"א) בענין הציגארין, דהשאת המשואות הוי חשש כיבוי וגרם כיבוי הוא דבר מחודש ונפלא עד מאד. אלא שידועים דברי המחבר (תקי"ד טע"י) שהתיר להוריד הפחם שנעשה בראש הנר הדולק ביד ולא בכלי, וטעם החילוק בין נר לציגארין ידוע דנר כשמוריד הפחם הוי צורך הדלקה ולכן מותר, וכפי שביאר שם בשע"צ (ס"ק נ"ו) משא"כ בציגארין דאינו מועיל לללום יכול להשאירו כך עד שיפול מעצמו ולכן אסור. והנה לפי"ז ודאי שבהשאת המשואות יהיה מותר לנענע ולא היא כלל כיבוי מיום דהוא צורך ההדלקה, ותו דאף אם אסור

לנענע מנין לנו לחדש דהנענוע מעכב בהשאת המשואות דשפיר י"ל דישיאו בלא נענוע, ואף-לדברי הירושלמי (ר"ה יב,א) דבענין הנענוע שלא יחשבו שהוא כוכב עדיין י"ל דרק כשאפשר, אבל במקום דא"א לא בעינן הנענוע אלא ישיאו עד שיראו המשואות בראש ההר השני והשלישי וכו'.

ג. גם מ"ש"כ דברוח הוא גרם כיבוי כבר נפסק (תק"ד מג"א סק"י) דבמדורה מותר להניח ברוח מצויה דאין חשש שיכבה, אלא שאח"כ גזרו רוח מצויה אטו רוח שאינה מצויה ולכן התיירו רק בהניחו קודם שהגיע הרוח, אבל לאחר שכבר יש רוח אסור, ולפי"ז י"ל בתרי אפי"ז חז' דאזנא וזו הכא ברוח מצויה אטו רוח שאינה מצויה משום דהוא צורך מצוה, ותו י"ל דהשיאו המשואות קודם שהגיע הרוח ואז ליכא כיבוי כלל, והדברים ברורים.

ד. גם מה שכתב (באות יד) ומריש הוא אמינא דאולי האיסור הוא דחיישינן שמא יחול יו"ט של ר"ה בשבת וכו'. אישתמטיה לפי שעה דברי היפה עינים (ר"ה כב,ב) שכתב כן עיי"ש.

ה. והאמת דחשבתי זה זמן רב בכונת דברי האי תנא ירושלמי שנקט הטעם מפני יו"ט דלא כקרבן העדה אלא כדכתב הגר"י ענגיל זצ"ל דטעם האיסור משום שאי"ז נוגע ליו"ט כלל דהא בלא"ה נהגו אותו היום קודש מספק, ומה שדחה הרב הנזכר דעדיין היה צורך יו"ט לא עמדתו על דעתו, ומה שהביא דברי הערוך לנו דהוי צורך קצת, יש לנו לומר דהירושלמי פליג וס"ל דבעינן צורך מרובה ואע"פ שאין לנו ראייה לדבר וזכר לדבר איכא דהרי חמץ שנמצא ביו"ט אסור לשורפו ביו"ט ואף דהוי צורך יו"ט דהרי מקיים מצות כיצור חמץ הוי לנו דבעינן צורך מרובה, ומה שכתב הערוך לנו דז"ל אכן כירושלמי משמע שאסור להשיא משואות ביו"ט אבל לענין קשה מ"ט לא עכ"ל, אדרבה משמע מדבריו דכן למד דברי הירושלמי דאסור משום דלא הוי צורך יו"ט אלא דקשיא ליה מ"ט לא, ולדברינו א"ש דטעמא משום דבעינן צורך מרובה.

ואסיים בברכה כי יחייב ה' מעיינותיכם חוצה להגדיל תורה ולהאדירה כחפצכם הטוב

בהוקרה על מפעלכם הנשגב

הרב אהרן פישער

בני ברק

## הוספות למאמר בענין שמן המשחה (ב) ובריין משיחת שאול

א. בקובץ באו"י (גל' קח עמ' לב) הארכתי בענין "שמן המשחה" ויסוד הדברים שנתחדשו שם היה ששמן המשחה אינו מתכלה, ופועל כל הזמן, ודבר שנמשח בשמן המשחה ה"ה מקבל ע"י זה קיום עולמי, וזוהו נתיישבו ונתבארו הרבה ענינים. יעו"ש.

והנה הקשו לי משאול המלך שנמשח בשמן המשחה (כמפורש ברש"י בכריתות ה: ד"ה ולא מלכי ישראל ובתוס' שם ד"ה מלכי) ולא נמשכה מלכותו וגם לא עברה המלוכה לזרעו, ולכאוי הוא סתירה למש"כ, מדוע לא הועיל שמן המשחה שתמשך המלכות לו ולזרעו? או לאיך גיסא אם לא היתה מלכותו עולמית מדוע נמשח בשמן המשחה?

ויעו' במה שציננתי בקובץ שם (עמ' לט) לערוך השלחן העתיד (הל' כלי המקדש סי' יח סעי' ד), וע"ש מה שהסתפק אי נמשח שאול ונשאר בצ"ע, ויעו' ברד"ק ובאלשיך ובמלכ"ים בשמואל א' (י-א) שכתבו שנמשח באפרסמא דכיא, אבל ברש"י ותוס' בכריתות הנ"ל מפורש שנמשח שאול בשמן המשחה, וכן דעת הרמב"ם ע"ה בדבריו (פ"א ממלכים ה"ז) ובמאירי בהוריות (יא): ובשער יוסף לחיד"א שם שהאר"ן, ובאמת הוא מפורש בחז"ל בפרקי דר"א (פ"י) ששאלו נמשח בשמן המשחה וע"ש ברד"ל.

[ומה דאיתא במגילה (יד) "יורד ושלמה שנמשחו בקרן נמשכה מלכותן, שאול ויהוא שנמשחו בכף לא נמשכה מלכותן" אינו ענין לכאן, דשם הוא מצד הנבואה דחנה שבפועל לא תמשך המלכות מכיון שנעשה ע"י פך, אבל מצד שמן המשחה היה ראוי שימשך לעולם. ויעו' בקרן אורה בהוריות (יא): שלמד שפך הוא דוקא עם אפרסמא דכיא, ובערו"ג כריתות (ה): בסוה"ע מוכיח להיפך שבפך יכול להיות שמן המשחה וכן היה בשאול. יעו"ש. וכ"כ באור שבע בהוריות שם. (ויעו' בתוד"א א' במנחות פח: שדבר

שלא קרב למזבח אין גנאי לשים בכלי חול אחר שנתקדש, ועי' במקדש דוד סי' ג אות ז ואכ"מ). ויתבאר עוד בהמשך בעז"ה].

והנה, הגם שלפום קופיא נראה משם סתירה למש"כ (מהא דשאל נמשח ועכ"ז לא נמשכה מלכותו), עכ"פ אדרבה משם נביא חיזוק לדברינו, וגם סיוע ליסוד אחר שנתחדש שם:

וז"ל הגמ' בזבחים (קב.) - "בשעה שפוסקים גדולה לאדם פוסקים לו ולזרועו עד סוף כל הדורות כו', ואם הגיט דעתו הקב"ה משפילו כו'. (וקודם לכן הגמ' הקשתה משאול שנאמר בו "הלום" שהוא לשון מלכות ומדוע לא נמשך לזרוע, ותירצה "ואב"א שאני שאול דאפי' בגויה לא קאים", יעו"ש). וכתב שם רש"י ד"ה שאני שאול דאפי' בגויה לא קיימא - ומיהו הלום מלכות עולמית הוא, "וכשפסקו לו לשאול מלכות עולמית פסקו לו", אבל הוא גרם לעצמו שתנטל הימנו". עכ"ל.

וא"כ מבואר שהמלכות דשאל נועדה מלכתחילה להיות עולמית, ולכן נמשח בשמן המשחה, אבל מכיון שחטא ועבר על דברי הנביא נטלה הימנו מלכות זו. ואין משם שום סתירה למה שנתחדש בדברינו. ומה שרואים שם שמלכות שנמשחה בשמן המשחה שייך שתנטל הי"ז מבואר ע"פ עוד יסוד שנתחדש בדברינו בקובץ שם, רשונה המשיחה דמלך ממשחה דכה"ג, דבמלך זוהי "משיחת שררות" וככה"ג זוהי "משיחת קדושה" (יעו"ש אות ה עמ' לה-לו). ומה"ט מלך בן מלך א"צ משיחה וכה"ג בן כה"ג כן צריך, ולאידך גיסא מלך יכול לעבור ממלכותו ואפילו נמשח בשמן המשחה, וכה"ג שעבר נשאר בקדושתו (וכ"כ שם בשם הצפנת פענח). ועי"ש עוד.

[ויש להוסיף ממש"כ הרמב"ם (פ"א ממלכים ה"ז) "מאחר שמושחין המלך הרי זה זוכה לו ולבניו לעולם", ומבואר מעשה המשיחה כמלך מועיל גם לבנים ונחשב שהם עצמם נמשחו! וכתב המהרש"א בח"א בהוריות (יב: ד"ה אין מושחין) דדוקא משיחת מלכים "על המעיין" "בכדי שתמשך מלכותם", משא"כ כה"ג דמשיחתו לא מועילה לבנו ובעי בנו משיחה חדשה אינו נמשח על המעיין. יעו"ש וא"כ, כשנמשח מלך ה"ז משיחה עולמית לו ולדורותיו, דמהותה "החלת מינו ושררות". משא"כ ככה"ג המשיחה אינה על בניו אלא על עצמו בלבד, דמהותה "החלת קדושת הגוף". (וכאן המקום להביא דברי הרמב"ם בפיה"מ בהוריות ט: שמחלק בין כה"ג שעבר ש"הוא עומד בקדושתו לפי ששמן המשחה שנמשח בו אינו מבטל מעשיהו כו', לבין נשיא ש"אין לו גדולה אלא כשמוצותו נעשית, וכשכטל ענין זה הרי הוא כהדויט", יעו"ש. ולמרות שגם נשיא נמשח, עכ"פ שונה משיחתו ממשחת כה"ג, דנשיא אינו "קדושת הגוף" אלא מינוי שררה, משא"כ כה"ג, וכמשנ"ת). ולכן היה שונה בזה בית עלי מבית שאול, דבית עלי היה מלכתחילה כהונה זמנית (וכמו שציינתי בקובץ הנ"ל גל' קח עמ' לט), וכל כהן שנמשח נתקדש רק גופו עצמו לעולם. משא"כ במשיחת מלכים כמו בית שאול היתה המשיחה לדורות! דרו"ק].

וממילא עצם משיחת שאול היתה עולמית! כראוי לשמן המשחה, אבל כשלא נמצא ראוי לכך עבר משרתו זו. והכל מיושר ומבואר ודו"ק.

[הגם שהמלכות נועדה מעיקרה לשבת ישראל כמפורש בפסוק לא יסור שבט מיהודה (בראשית מט-י ועי"ה רמב"ם ל). עכ"פ בית שאול היה צריך להיות מלכות משנית כמפורש בשמואל א' (כג-יד) בדברי יהונתן לדוד - ואתה תמלוך על ישראל ואנכי אהיה לך למשנה. ועי' בראב"ד (פ"א ממלכים ה"ט) ומקורו מסנהדרין (צח): "קיסר ופלא קיסר". ועי' בערוך השלחן העתידי (הל' מלכים סי' עא אות טו) שכתב שאולי זהו המקובל אצלינו משיח בן יוסף ומשיח בן דוד כו'. (ומש"כ הרלב"ג בש"א יג-יג הוא דחוק, ומפורש בזבחים קב. הנ"ל דלא כדבריו וצ"ע). ואכ"מ].

ובאמת הוא פסוק מפורש בשמואל א' (יג-יד) ויאמר שמואל אל שאול כו' "כי עתה הכין ה' את מלכתך אל ישראל עד עולם!" ועתה ממלכתך לא תקום וגו'. ובזרע אברהם על הוריות (יא): הקשה על הבא"ש שם שכתב ששאל נמשח בשמן המשחה, א"כ מדוע לא נמשכה מלכותו, וכי הכלים (פך) גורמים? (וכעין מה שהקשינו לעיל). וכעין זה כתב המלבי"ם (ש"א י-א) להיפך ששאל לא נמשח בשמן המשחה "באשר לא הובטח לו המלכות בירושה כדרך הנמשח בשמן הקדש". אמנם ע"פ המתבאר א"ש הכל דבאמת שאול נמשח בשמן המשחה ונמשח לעולם כראוי לשמן המשחה, וכמפורש בפסוקים ובחז"ל, אלא שאח"כ עבר ממלכותו ע"י מעשה. (וה"פך" לא גרם זה אלא רק היה סימן בבואה וכנ"ל). וראוי להביא כאן את דברי שו"ת הרמ"ע מפאנו (סי' קב שאלה ו) וז"ל: וכבר נשאלנו על שאול אם נמשח

בשמן המשחה או באפרסמא דכיא "כיון דכתיב ביה פך ולא קרן", ומסתברא לן בשמן המשחה שאין קרן מעכב בו, ונקרא שאול בחיר ה' ומלך על כל ישראל ועדיין לא נבחר דוד, והוא עצמו קראו משיח ה' כדכתיב שמן משחה קדש יהיה זה לי, דאי באפרסמא דכיא מאי רבותיה. עכ"ל.

ובמש"כ מבואר מדוע חשש דוד לפגוע בשאול, יעו' בשמואל א' (כד-ו) חלילה לי מה' כו' לשלוח יד בו "כי משיח ה' הוא", ושם (כו-ט,יא) כי מי שלח ידו "במשיח ה'" ונקח, חלילה לי מה' משלות ידי "במשיח ה'" וגו'. דהגם ששאלו היה רורף לדוד, ומצד הדין היה מותר לו להורגו, עכ"פ מכיון שנמשח בשמן המשחה חשש דוד לפגוע בו דע"י שמן המשחה יש לו מציאות חיים אחרת, (וכמו שהבאנו בקובץ שם עמ' לט ממדרש שמואל שבודד עצמו נאמרה שכיבה ולא מיתה מכיון שנמשח בשמן המשחה), וכמשנתה. (ויעו"ה בדברי האלשיך הקדוש שמואל א' י-א).

[ובזה יש לבאר מדוע הרג דוד את הנער שבישר לו על מות שאול - עי' שמואל ב' (א- יד) ויאמר אליו דוד איך לא יראת לשלוח ירך לשחת את "משיח ה'", (ועי' עוד בפס' טו). ועי' שרל"ג ובאברכול. והנה הגם ששאלו ביקש ממנו להורגו ולא היה פה מרידה במלכות, וגם יתכן שמצד הדין לא עבר איסור (ד"א שלשאלו היה מותר להורגו א"ע, עי' ברדב"ז פ"א מאכל ה"א וביש"ש ב"ק פ"ח ט' נט, וגם היה כבר גוסס וטריפה, ועי' באו"ש פ"ב מרוצח ה'ד), עכ"פ פסק לו דוד דין מות מכיון ששלח יד ב"משיח ה'", וכו"ל. (ועי' ברמב"ם פ"ח מסנהדרין ה"ו). ודו"ק].

ויסוד תירוצינו מפורש במשך חכמה ריש כי תשא (שמות ל-ל) ולחיתב הקודש נביא דבריו: ואל בני ישראל תדבר לאמר שמן משחה קודש יהיה זה לי "לדורותיכם". נראה דכוונתו על מי שיכול להמשיח לדורות, אבל במי שאינו יכול להיות נמשך גדולתו לדורות, כזה אינו נמשח בשמן המשחה, ומשו"ה אין מושחין אלא מלכי בית דוד בלבד כו', "ולכן שאול נמשח משמן המשחה דהיה מלכותו נמשכת לדורות, לולא חטא בגלגל כמו שאמר שמואל שם", לכן מי שיכול להמשך גדולתו לדורות זה נמשח בשמן המשחה כו'. עכ"ל. (וגם לדבריו רמזתי בקובץ הג"ל גל' קח עמ' לט).

ובמש"כ מיושבת קושיית ההורה גבר בהוריות (יא:): בסוה"ע מדוע הביא הרמב"ם (בפ"א ממלכים ה"ז הג"ל) מקור לדין משיחת מלכים בשמן המשחה ממש"כ בשאלו שהיה ממלכי ישראל ולא מלך לדורות, וטפ"ה היה לו להביא קרא דכתיב גבי דוד (ש"א טז-ג)? אמנם לפמש"כ א"ש דגם משיחת שאול היתה "לדורות". ודו"ק.

העולה מדברינו, ששאלו הגם שנמשח בכך, נמשח בשמן המשחה, ונמשח לדורות. ולפלא על כל אותם אחרונים ומפרשים שלא פירושו כן, היפך דברי הפוסקים וחז"ל והראשונים. וצ"ע.

בערוך השלחן העתיד (הל' מלכים סי' עא אות י') הסתפק אם יהושע נמשח בשמן המשחה, וז"ל: ויש לעיין למה לא מצינו שמשח משה ליהושע והקב"ה לא צווהו רק וסמכת את ירך עליו, ואולי מפני שלא הניחה ירושה לזרעו לכן לא נמשח. ועוד רמשה רבינו ויהושע הגם שהיו מלכים לא התנוגו כמלכים. עכ"ל. (ויעוין ברמב"ם פ"א ממלכים ה"ג שיהושע היה מלך, ובזבחים קב. מפורש שמשה היה מלך). ובאמת פסקו מפורש במכילתא סוף בשלח (פרשת עמלק ריש פ"ב) ושים באוני יהושע, "מגיד שאותו היום נמשח יהושע". ע"כ.

והנה כאן לכאוי אין מקום למש"כ לעיל גבי שאול שנמשח "לעולם", וא"כ צ"ב האיך נמשח יהושע בשמן המשחה והרי לא נמשכה מלכותו לעולם? (ומפורש בכל האחרונים המובאים לעיל שמי שנמשח בשמן המשחה נמשכה מלכותו לעולם ע"י זה). וצ"ע.

ולאידך גיסא יש לעיין מדוע באמת לא נמשכה המלכות לזרעו ע"פ הגמ' בזבחים (קב). הג"ל שבעשה שפוסקים גדולה לאדם פוסקים לו ולזרעו עד סוף כל הדורות?

ואולי י"ל דיהושע שאני, ולא היו לו בנים כי אם בנות (עי' מגילה יד: בסוה"ע ופסחים ק"ט: ועירובין סג. בסוה"ע) ולכן לא נמשכה בפועל גדולתו לזרעו. אמנם יש לעיין בתירוץ זה, ודלאו' בירושת שורה יש זכיה לכן הבת, וגם לבת עצמה שייך ירושה במלכות, [דמה שאין מעמידין אשה במלכות כמבואר ברמב"ם (פ"א ממלכים ה"ה) היינו בתחילת המלכות, אבל בתורת ירושה יש מקום לאשה לרשת ולמלוך. ועי' במניח (מצו) ובאבני נזר יו"ד ח"ב (ס"י) ש"ב ס"ק עב-ע, ועי' ש"ס ס"ק עד) ואכמ"ל]. ועמש"כ בזה באורך בקובץ באו"י (גל' עו עמ' נט-סט חלק ה-ו). וצ"ע.

יותר נראה לומר דמלכות משה יהושע לא היתה מלכות גמורה, [והגם שנלמדים משם הרבה הלכות מלכות יעו' ברמב"ם פ"ח מסנהדרין ה"ו, ופ"ב ממלכים ה"ה, ופ"ג שם ה"ח], היינו דהיה בהם מקצת דיני מלך וק"ו לשאר מלכים גמורים, אבל הם עצמם לא היו מלכים גמורים כמו שיתבאר], וכמש"כ בערוך השלחן הג"ל ש"לא התנהגו כמלכים". ועיקר ענינם היה כמו שופטים, וכח מלכותם היה מכח התורה ומחמת שקבלו והעבירו כל התורה שבכתב ובע"פ לכלל ישראל והיו אחראים עליה. ולכן דוקא את יהושע רצו להרוג כשנשתכחו ההלכות בימי אבל משה ולא את אלעזר, עיין תמורה (טז). ואכ"מ. (ולקמן יתבאר עפ"י בעד"ה גם גדר ה"כהונה גדולה" שהיה למשה). ויעו' באבות (פ"ד מ"ב) ג' כתרם הם כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות וע"ש ברבינו יונה. (וע"ע בילקוט משלי רמז תתקמ"ב ובספרי קרח אות ד וע"ע באבות פ"ו מ"ה).

ומיזבש ע"פ זה הגמ' בזבחים (קב). הנ"ל שמשם מלכתחילה לא קיבל המלכות עבור זרעו (אל תקרב "הלום"), והנה מפורש שם בגמ' שמשם היה מלך וכה"ג, ולא עברה גדולתו לבניו, וצ"ע מההמשך שם שמבואר שבשעה שפוסקים גדולה לאדם פוסקים לו ולזרעו עד סוף כל הדורות? ולא ראיתי מי שהקשה זאת. אמנם ע"פ מש"כ א"ש.

שורש הדברים הוא דמשה זכה לכתר תורה, ובתוך זה היה כלול גם הכח של כהונה ומלכות. אבל לא היה כחן מדין כתר כהונה ולא מלך מדין כתר מלכות, אלא הכל היה מדין "כתר תורה" שהוא מעל כתר כהונה ומלכות וגם כולל בתוכו כל כתרם אלו. וכן היתה דרגת גדולת יהושע. והנה כה"ג ע"י שמן המשחה הוא מתקדש בקדושה עליונה כמשנ"ת באריכות, ונראה דזהו המעלה המיוחדת שהיתה באהרן הכהן (ע"י דה"א א' כג- יג) "יריבאל אהרן להקדישו קדש קדשים" והיה מכח שמן המשחה! (וע"י בפסוק בשמות ל- כ"ט, מובא לקמן אות ב). אמנם בכתר תורה שהוא יותר עליון מצינו דבר נפלא, וזהו עומק לשונו הזהב של הרמב"ם בסוף הלי' שמיטה ויובל (פ"יג ה"ג) ולא שבט לוי בלבד אלא כל איש ואיש מבאי העולם אשר נדבה רוחו אותו כו' הרי זה "נתקדש קדש קדשים" וכו'. יעושה ודו"ק.

ועל כן נראה לומר כזה דבר מחורש, דמשיחת יהושע לא היתה משיחת שררות כשאר מלכים אלא משיחת קדושה ככה"ג ולכן לא עבר לזרעו. ומה שנצרך למשיחה זו לא היה מצד המלכות שבו אלא מצד דרגת קדושתו הנצרך לקדש את גופו (מכיון שהוא היה צריך להשלים התורה שבכתב, יעו' בב"ב טו. ולכן נמשח באותו מקום שנרמז למשה שלא יכנס לארץ). ויש הרבה להאריך בענין זה והוא ראוי להכתב בפנ"ע ועוד חזון למועד א"י"ה.

ב. במשנה במנחות (פד): נחלוך תנאים מהן ז' המידות של לח שהיו במקדש, לר"י היו הין וחצי הין כו' וד"ש חולק שלא היה שם הין "וכי מה היה הין משמש" אלא מידה יתירה של לוג ומחצה היתה כו'. והגמ' שם (פח). מבארת דלר"ש לא נמנה ההין מכיון ששימש רק לשמן המשחה שעשה משה והיה לפי שעה. ורבנן, "כיון דהוה הוה" ע"כ.

וע"פ מש"כ באורך בענין שמן המשחה נראה דהביאור בגמ' הנ"ל הוא דהגם שעצם עשיית שמן המשחה היה פעולה חד פעמית, ע"פ מכיון שהוא פועל כה"ז, ומתמלא מאיליו, ממילא נשמר כלי המידה שעשו אותו, דנחשב ש"נעשה" והולך כל הזמן! (ואולי גם היו מאכסנים את השמן באותו כלי). ויש להוסיף, דהנה מבואר במנחות (ריש ח: וע"ש רש"י ד"ה למה נמשח, וריש פח:) דמשיחת כלים בשמן המשחה היתה נונתת להם את הכח לקדש אחרים, וכ"כ רש"י בשמות (ל- כט) עה"פ וקדשת אותם "והיו קדש קדשים" (ומה היא קדושתם) כל הנוגע בהם יקדש, ע"ש, וע"ע רש"י בשבועות (טו). ד"ה משיחת - בשמן המשחה מקדשתן קדושת הגוף לכלי שרת "ולקדש את הנכנס לתוכו", (וע"י מקדש דוד ס"י ב אות ב ואכ"מ), ולפ"ז י"ל דסגולת אותו הין שעשה משה נתן לשמן המשחה את כח הקדושה, וממילא מכיון שהשמן התחדש כל הזמן כג"ל, לכן היה צריך גם לכלי שנעשה בו כדי שישפיע עליו כח קידוש זה. [ויעו' בכתבי הגרי"ז עה"ת (פר' תצוה אות עב) שהקשה איך נתקדש אותו כלי עצמו (ההין) בלא שמן המשחה. ולפמ"כ נראה שמכח קדושת משה שעשאו נתקדש, ומכוחו גם היה קדושת שמן המשחה עצמו. וכמשנ"ת. וכמו שהארבנו בקובץ הנ"ל עמ' לט שכל מה שעשה משה היה לו תכונה של "קיום עולמי", יעו"ש].

ג. עוד הבאתי בקובץ שם (סוף אות ד עמ' לד) לכאר החילוק שהיה בין הכהנים הגדולים רבית ראשון ורבית שני, יעו"ש.

וראיתי דבר נחמד בספר אור תורה השלם לאדמו"ר מאוסטרובצא בסופו (חלק משמרות כהונה פרשת נח) שכתב דבבית ראשון היתה אש המערכה רבוצה כארי, ובכית שני ככלב (יעו' יומא כא:).

וביאור החילוק הוא דגם ארי וגם כלב שומרים על בעליהם, אבל כלב רק עושה פעולת שמירה וכשיש סכנה הוא מעיר את הארון ע"י נביחותיו והארון מגן ע"ע. משא"כ ארי כשמתקרבת סכנה היה נלחם בה בעצמו והארון כלל לא ידע ממנה.

וכן הוא ענין עשן המערכה שהיה מגן על ישראל שלא יבואו לידי חטא כידוע מהאר"י ז"ל. ובכית ראשון היה כותו של הכה"ג כה רב שהחוטא אפילו לא הרגיש מה שהכה"ג עשה עבורו בעבודתו, שהעמיר על מצבו הקודם ועל כנו. משא"כ בכית שני היה כותו של הכה"ג בכתיבת כלב שהיה מעורר הבעלים שהוא בעצמו יתקן חטאיו.

ודברים אלו מאירים ומשלימים למש"כ, ומבארים ע"פ מש"כ (דלכהנים הגדולים שהיו בכית ראשון היה קדושת שמן המשחה).

## בענין הגירות דקודם מתן תורה

בקצבי באר"י נדון לאחרונה ענין הגירות דקודם מתן תורה, (יעו' בגל' קד עמ' קלד, גל' קז עמ' קסט אות ד, וגל' קט עמ' קמב).

וכבר הארכתי בזה טובא בקובץ אב אלול תש"ס (גל' צ עמ' קסט) ובארחי דברי הגור אריה (פר' ויגש) שמפורש שם דלא כמשך חכמה (וגם הבאנו מרש"י במדבר יא-י כן). יעו"ש ואיי"צ לכפול הדברים.

וראיתי דבר חדש באור תורה השלם חלק משמרות כהונה הנ"ל (עמ' נב בעניני שבת הגדול) לבאר הגמ' בזבחים (קא:): שאהרן לא הסגיר למרים מטעם קרוב, ומשה "זר" הוא יעו"ש. ולכארי קשה אמאי לא סגי לגמ' בטעם "קרוב" גם לגבי משה?

ותירץ שם דלגבי אהרן ומרים נשאר דין קרובים ע"פ מש"כ המהר"ל הנ"ל בגמ"א דהיה גירותם ע"י כפיה דהר כגיגית ובוזה לא נאמר הדין דקטן שנוול. משא"כ משה שעלה לראש ההר והיה גר מעצמו ולא בכפיה הרי שנחשב כקטן שנוול ואינו קרוב למרים. ודפ"ח.

אמנם לפמש"כ בקובץ הנ"ל אין חילוק בין ה"גירות" דמשה לגירות דכל עם ישראל, ובכולם לא היה דין קטן שנוול ורק היה "סיוס" הגירות דהאבות. והכפייה היתה רק "סימן" על מהות הגירות אבל אין עצם הכפייה גורם, וכמשנ"ת. ולדברי האור תורה יקשה מש"כ בדה"א א' (כג-יד) שבני משה נמנו על שבט לוי, ואם היה קטן שנוול איך מתייחסים בניו ללוי? וגם על עצם ההנחה דמשה לא היה בכלל כפיית הר כגיגית יש לעיין ע"פ מש"כ ר' צדוק הכהן בספר דברי סופרים ליקוטי אמרים (אות ד סוד"ה סוד) ובספר ישראל קדושים (אות ח ד"ה ואז"ל מגילה כו') יעו"ש ואכמ"ל.

ובעיקר קושייתו מסוף זבחים יעו' במהרש"א בח"א שם (ריש קב), וע"ע באסיפת זקנים שם שהאריכו. ונ"ל בפשט הגמ' שם דברוקא נקטו לגבי משה "זר" דקמ"ל בזה גרר חדש ככהונת משה רבינו, דהגם שלגבי מרים סגי בעצם ד"קרב", עכ"פ היה אפ"ל שיוכל לראות נגעים אצל אחיהם, קמ"ל דנחשב "זר" לענין זה ואינו רואה נגעים כלל. וטובא קמ"ל (שגדר הכהונה גדולה דמשה לא היתה כהונה גדולה גמורה!) ודו"ק.

והנה ע"פ מש"כ לעיל לגבי שמן המשחה מבואר דהגם שמשה היה מלך וכהן גדול, עכ"פ לא היה מלך גמור ולא כה"ג גמור, אלא רק נבע מגדול דרגתו ונגע לקדושת גופו, ולא עבר לזרוע, ובאמת היה כ"ז מכת ה"כתת תורה" שהיה לו שהוא יותר מכתת כהונה ומלכות, ועי' תנחומא (פר' כי תשא אות כח) "וכן במשה לפי שעסק בתורה נעשה ראש ומלך". דהיינו מה שהיה מלך וכה"ג לא היה מדין מלכות וכהונה אלא היה כ"ז מונח ב"כתת תורה" שבו. [וע"פ זה נראה לבאר עומק הגמ' בתענית (ט).] ג' פרנסים טובים עמדו לישראל אלו הן משה אהרן ומרים, וג' מתנות טובות ניתנו על ידם ואלו הן באר וענן ומן כו' חזרו שניהם בזכות משה, מת משה נסתלקו כולן שנאמר ואכחיד את שלשת הרועים בירח אחד כו'. יעו"ש. ולכארי הוא פלא דלא ג' הרועים נסתלקו בירח אחד אלא ג' המתנות? אמנם עומק הענין שם הוא שהם היו ג' כחות - אהרן כתר כהונה, מרים כתר מלכות (יעו' סוטה יא: עה"פ ויעש להם בתים שרוד קאתי ממרים), ומשה כתר תורה. (וג' המתנות הם כנגדם, וכנגד תורה עבודה וגמ"ח, ויש הרבה להאריך

ואכ"מ. ועכ"פ כל אחד מהרועים המשיך מתנה לפי ענינו (וכוחו). וקמ"ל הגמ' שכולם באו מכח משה והיו כלולים בו, ולכן ע"י סילוק ג' הכוחות בפ"א נחשב סילוק ג' הרועים; ודר"ק היטב]. ומכח הכתר תורה דידיה ניתן הכח לכתר כהונה ומלכות! ועי' יומא (עב:); שלשה זירים הן כו', וברש"י שם ד"ה כי מלכים ימלוכו - וגדול הממליך מן המלך התורה אמרה מקרא זה. וע"ע גיטין (סב). דרבנן אקרו מלכים, ועי' דש"י מנחות (ק), ד"ה למלך. וע"ע הוריות (ג). יקרה היא מפנינים מכה"ג שנכנס לפני ולפנים. ועי' מד"ר במדבר (פר' ד אות יד). אמנם כתר תורה אינו עובר בירושה (יער' נדרים פא.). [וכעין זה כתב בערוך השלחן העתיד (הל' מלכים סי' עא אות יב) שאין התורה בירושה, "ולענ"ד דלכן לא נתמנה אחד מבני משה רבינו תחתיו מפני שאין התורה בירושה, ולכן גם יהושע שעיקר עסק שלו היתה התורה לא ירש יורשו אחריו, אך יהושע לכד זה (שלא היה לו בן כו', אבל כל שהעיקר הוא עסק התורה פשיטא שאין ממנין בנו אחריו אא"כ ממלא מקומו בשני הדברים ביחד בחכמת התורה וביראת שמים". עכ"ל].

ונעשה משה רבינו מלך וכה"ג לא על מנת לעבוד ככהן אלא כדי שיוכל להעמיד הכהונה על ידו מכח התורה, (אבל לא היה כה"ג לראיית נגעים וכד', ולכהונה בפועל נתמנה אהרן הכהן). וגם המלכות מקבלת כוחה מכח התורה, ולכן דוקא משה רבינו עשה שמן המשחה שמכחה חלים המלכות והכהונה. ודר"ק היטב. ישמע חכם ויוסף לחק.

ככבוד רב  
יואב רוזנפלד

## האם נשתנה המציאות בזמנינו לענין מקום הדלקת נר הנוכה

בגליון ק"י כתב הרה"ג ר' צבי שיינברגר בטוב טעם לבאר דעיקר פרסומי ניסא של נר חנוכה הוא לבני הבית ע"ש בדבריו, ובתו"ד הביא דברי המג"א בס"י תרע"א סק"ח זינינו בחלון רבוה ליכא סכנה, ע"כ.

ויש לציין משי"כ בהגהות יד אפרים הנדפס בשו"ע על דברי המג"א שם דט"ס הוא וצ"ל דבוה"ו ליכא סכנה (ויחכן שהיה כתוב בו"ה ונשמט ה"ת), ועכ"פ מכואר דאף דליכא סכנה לא החמיר המג"א להדליק בחוץ אלא להדליק בחלון, והיינו כנ"ל כדי שלא לבטל את הפירסומי ניסא של בני הבית דהוא העיקר.

והנה ידוע מה שפסקו כל הפוסקים כולם בלי יוצא מן הכלל עד הדורות האחרונים דמדליקין בפנים ממש, וברור דכן נהגו כל ישראל בכל הדורות בכל מקומות מושבותיהם גם בארץ ישראל כמבואר בשלה"ק וסדר היום ופ"ח, וכפסק הרמ"א ושאר הפוסקים, אלא שבדורות האחרונים התחילה התעוררות אצל רבים בעיר העתיקה ירושלים להדליק נר חנוכה בחוץ, וצריך להבין האם נשתנה המציאות של שעת הסכנה או שעשו כן רק להידור בעלמא, וההידור הזה הוא רק במקום שאין נגרע מהפירסומי ניסא של בני הבית. (ועי' במקראי קודש חנוכה סי' י"ז שבירושלים "המהדרים" מדליקין בחוץ).

והנה בזמן הרמ"א במקומות ההם שישבו היהודים במקומות נפרדים ודאי היה שום סכנה להדליק בחוץ (ועי' בשו"ת הרמ"א מסי' נ"ב והלאה ובהערה שם בתחילת סי' ג"ב) ובתקופת ועד ארבע ארצות, וכ"ש בתקופת ההובב של יהדות ספרד שהיתה כמאתיים שנה ודאי לא היתה שום צל סכנה בזה, וכמו"כ בעיה"ק צפת וסביבותיה בתקופת הבי"ו והארז"ל והחבר"א קדישא לא היה שום מניעה להדליק בחוץ, האם נאמר שכל ישראל וכל גדולי הפוסקים לא יצאו ידי חובתו נר חנוכה, ואפי' אם ננקט דביעבד יצאו, האם לא קיימו את המצוה כתיקנה, ואדרבה בזמן שהתחילו רבים להדליק בחוץ בעיר העתיקה בירושלים היה הרבה יותר שעת סכנה מבזמניהם, (וגם בשנים האחרונות זכור לכולם המשפט המפורסם לפני כמה שנים שערכו שנים נגד שכן אחד שהדליק מחוץ לביתו).

וראייתו לאחד מן הספרים שיצאו לאחרונה שכתב לחלק שבדורות הקודמים חששו שמא יחזור הדבר לקלקולו, ואם תירצן זה מספיק הרי כל אחד יודע ומבין שגם בזמנינו עדיין זקוקים אנו לרחמי שמים מרובים שלא יחזור הדבר לקלקולו, ועדיין אנו בגלות עד שיבא משיח צדיקנו במהרה בימינו.

ויש מחלקים בין הזמנים דאו היה קושי וטורח לעשות עשיית של זכויות וכיום אין קושי כזה, וגם זה קשה לומר דבוה תלוי שעת הסכנה, וגם דבעת שהתחילו בירושלים להדליק בחוץ היה קשה לעשות עשיית עור יותר מבחור"ל ומשע דלא זהו הסיבה.

ויש מהספרים שהוכיחו מדברי שאילת יעב"ץ ח"א סי' קמ"ט שראוי לתקן עששית ולהדליק בחוץ, ועינתי בפנים ונוכחתי שלא העתיקו נכונה את תשובתו של היעב"ץ, ובאמת שדבריו הם ההיפך הגמור, נדירותו הוא על עצם הדלקה בעששית גם בפנים הבית והשאלה היא אם הזוכית מעכבת את ראיית הנורת, ואחרי שמוכיח שכשר הדבר מסיים בזה"ל: לכן טוב יופה הדבר בעיני אלא לפי שלא ראיתי לרבנות קשישי דעבדי הכי, אינני גוזר ואומר שיהא חיוב בהחלט, אבל אין לומר דעל כרחך לא היה סבירא להו כוותי, דאין זה ראייה כיון שאנו מדליקין בפנים ויכול לדלוק בטוב אם נזהרין מלהתקרב אליו ולעבור דרך עליו במהירות ומרוצה לגרום כיבוי, וגם טורח רב יש בדבר והוצאה מרובה להמציא כלי חדש כזה לכן לא חשו לטרוח אחרי כל כך, אמנם אם נוכל לו בקלות, יראה שנכון לעשות כן אפי' בבית כמה פעמים שגורמין לו כיבוי ומהיות טוב כו' ואי"ה ואוכל להמציאו בטוב, אראה לעשותו כך בלי נדר, עכ"ל.

וחינן מדבריו תתי, חדא דלא משום שהיה טורח לעשות עששית לכן הדליקו בפנים, אלא להיפך בגלל שהדליקו בפנים לא הוצרכו לטרוח ולעשות עששית, ועוד מבואר בדבריו דאפי' מי שיש לו כבר עששית אינו צריך להדליק בחוץ אלא מדליק עם העששית בפנים הבית, וכל רצונו של היעב"ץ לתקן עששית היה על ההדלקה בפנים כמבואר בדבריו.

סוף דבר עדיין לא נמצא ההבדל הברור בין זמן הרמ"א וכל הפוסקים לזמנינו בכדי שתשתנה ההלכה שפסקו שמדליקין בפנים, וכפי שנוהגים רוב רובו של כלל ישראל.

בברכה  
ח. ריונבלום  
ירושלים

## בענין אבילת פסח שני על החמץ ובענין עד מתי זמן תפילת ערבית

לכבוד עורכי הקובץ הנפלא בית אהרן וישראל הי"ו, אשריכם מזכי הרבים.  
הנני להעיר כמה הערות בעה"י.

א. בקובץ בית אהרן וישראל סיון-תמוז (תשס"ג) הביא הרב מאיר סנדר שליט"א את דבריו בעל האבי עזרי זצוק"ל בביאור דברי רש"י (פרי' בהעלותך (במדבר ט-י), פסח שני מצה וחמץ עמו כבית וכי, ואין איסור חמץ אלא עמו באבילתו. דאין הכונה כמו שהבינו המנצ"ח מצוה שפ"ג והמשך חכמה שיש איסור לאכול פס"ש ביחד עם חמץ, אלא הכונה דאין איסור חמץ, אלא עמו באבילתו מותר, והק' עליו הרב הג"ל מרש"י סוכה מז: ד"ה ופנית בבוקר וז"ל פסח שני אינו אסור בחמץ אלא שטעון מצה למצוה ואוכל חמץ מיד עכ"ל, מבואר דאסור לאכול חמץ יחדיו עם פס"ש, ולכאורה דלא כדברי האבי עזרי הג"ל.

אך האמת יורה דרכו שאין כאן שום קושיא, וכונת רש"י בסוכה דאף דאין שום איסור לאכול עם חמץ, מ"מ טעם חמץ דרשות מבטל טעם המצה דמצוה, (עי' פסחים קטו.) ועי' מנצ"ח מצוה ו' אות ב' דהא דדבר הרשות מבטל טעם דמצוה הוי או דדבר חריף כמרור אף דאינו מינו, או במינו אף אם אינו דבר חריף, ולפיכך הוצרך רש"י לכתוב ואוכל חמץ מיד, משום המצה שבו, והיינו מש"כ שטעון מצה למצוה, ושלא יבטל טעמו החמץ, אינו אוכל יחדיו אלא אוכל חמץ מיד, אבל בפירושו עה"ת דאירי באיסור חמץ ולא בביטול טעם הרשות למצוה, מובנים היטב דברי האבי עזרי שאין בו איסור חמץ אלא שמוחר עמו באבילתו ואתא שפיר.

ב. בענין עד מתי זמן תפילת ערבית, עי' ברכות ח: ר"ש בן יוחי אומר משום רבי עקיבא, פעמים שאדם קורא קר"ש שתי פעמים ביום אחת קודם הנץ החמה ואחת לאחר הנץ החמה, ויוצא בהן י"ח אחת של יום ואחת של לילה, וכ"פ בשו"ע אור"ח סי' נ"ח ס"ה דאם נאנס ולא קרא קר"ש ערבית עד שעלה עמוד השחר, כיון שעדיין לא הגך החמה, קורא קר"ש ויוצא בה י"ח קר"ש של ערבית.

ועי' בהג' מראה הנה (להגאון רבי בצלאל הכהן ז"ל מו"ץ דווילנא) ברכות שם, וז"ל ונראה לי דאם היה קרוב לעמוד השחר ועדיין לא קרא קר"ש וברכותיה ולא התפלל ערבית ג"כ, ואין לו שהות לקרות קר"ש ולהתפלל ג"כ קודם עלות השחר, שמוטב אז שיתפלל תפילת ערבית קודם עלות השחר, ולקרוא

אח"כ קר"ש וברכותיה (בלא השכיבו, כדלקמן ט.) אחר עלה"ש, מיד קודם הגן החמה בשעת הרחק כדלקמן.

דהבר פשוט דרוקא קר"ש של ערבית דתלי בזמן שכיבה, וכדאמר לקמן דאיכא אינשי דגנו כההיא שעטא, וקרינא ביה ובשכבך, משא"כ בתפילה של ערבית דתיב בה ערב (לא). ואחר עלות השחר ימא הוא כדלקמן, ופשוט דאו זמן תפילת ערבית כלל, וא"כ מוטב שיקרא קר"ש אחר דומנה הוא וכו' כנ"ל, אבל תפילת ערבית שוב לאו זמנה הוא אז אחר עלות השחר כנ"ל, ונראה לי עוד דלמאי דקיי"ל דזמן הנחת תפילין הוא כשיראה חבירו ברחוק ד' אמות ויכירונו כדלקמן (ט): וא"כ כשקורא קר"ש של ערבית אחר עלות השחר אחר זמן משיכיר חבירו, או צריך להניח תפילין תחילה ואח"כ יקרא קר"ש של ערבית קודם הגן החמה, כדי שלא אדם להתפלל אותה עד עלות השמש עכ"ל, ומשמע דומנה עד הגן החמה וצ"ע, ועי' בראש יוסף ברכות כז: ד"ה ושל ערב שכבר עמד בזה, וכתב דהרמב"ם בחיבורו חזר בו ממשי"כ בפייהמ"ש.

א) הא דנקט המרא"כ לדבר פשוט דזמן תפילת ערבית עד עלה"ש ולא עד הגן החמה, כ"כ במ"ב סי' רל"ה ס"ק ל"ד, ובשער הציון שם ס"ק מ"א הביא דכן מבואר ברמב"ם הל' תפילה פ"ג ה"ו שכתב דזמנה (דמערב) מתחילת הלילה עד שיעלה עמוד השחר, אך הק' השעה"צ משי"כ הרמב"ם בפירושו המשניות ס"ד מ"א, וד"ל ומה שאמר תפילת הערב אין לה קבע מפני שאינה חובה כשחרית ומנחה וכו', ועי' לא הקפידו על תחילת זמנה וסופה ויכול אדם להתפלל אותה עד עלות השמש עכ"ל, ומשמע דומנה עד הגן החמה וצ"ע, ועי' בראש יוסף ברכות כז: ד"ה ושל ערב שכבר עמד בזה, וכתב דהרמב"ם בחיבורו חזר בו ממשי"כ בפייהמ"ש.

וע"ע בשו"ת מהרי"ל דיסקין קונטרס אחרון ס"ק כ"ט, שנסתפק בזה עד מתי זמן מעריב ולא הביא מדברי הרמב"ם ז"ל וכדברי מרא"כ נקט בכך החיים סי' רל"ה ס"ק ל"א דבכה"ג יקדים שמ"ע דערבית ואח"כ יאמר ק"ש עם ברכותיה, אך בערוך השולחן סוף סי' רל"ה כתב בפשיטות הדקורא קר"ש לאחר עלה"ש יאמר ברכותיה בלא השכיבו וכל שכן שיתפלל שמונה עשרה, וראיתי לירייה הה"ג רבי בנימין שפירא שליט"א, מהדיר ספר ראש יוסף על ברכות, בהגהותיו לפ"ק אות צ"ו, ציין שכ"כ בהשגות הדאב"ד על בעל המאור (ב. מדפי הרי"ף) דמי ששהה במויד עד אחר עלה"ש יקרא קר"ש ויברך לפניה ולאחריה, ויתפלל אם לא התפלל, אלא שלא יצא מצות קר"ש עכ"ל.

ב) עוד יש להעיר דעי' בשאגת אריה סימן ט' דזמן זכירת יציאת מצרים דלילה הוא עד עלות השחר, ואף דזמן קר"ש הוא באונס עד הגן החמה, משום דתלי בזמן שכיבה, אבל זכירת יצ"מ של לילה, בלילה תליא מילתא, ולאחר עלה"ש ימא הוא, וכ"כ בשערי תשובה סי' ס"ז סק"א, (ובקורת ספר ריש הל' קר"ש ובשאגת אריה סי' י"ב נקטו דזכירת יצ"מ דלילה הוי מה"ת) וא"כ אף אם יקרא קר"ש לאחר עלה"ש, צריך עכ"פ קודם עלה"ש לומר איזה פרשה או הלכה שמוכר בו יציאת מצרים.

ג) משי"כ המראה כהן דאם קורא קר"ש של ערבית אחר זמן משיכיר צריך להניח תפילין שלא יהא כמעיד עדות שקר, צ"ע, דעי' שו"ע סוף סי' ל' יש מי שאומר שאם התפלל ערבית מבעוד יום עד שלא הגיע תפילין אין לו להניחם אחר כך, ובמ"ב ס"ק י"ז דאפילו עוד היום גדול קודם שקיעה, לפי שכבר עשהו לזמן הזה לילה חזן שכיבה בקר"ש ותפילה של ערבית, ואם ניח בו תפילין יחזור ויעשהו יום, והרי הן שתי קולות שנתרות זו את זו, אך האחרונים הסכימו להלכה דמחמתו להניחם בלילה ברכה כ"ז שהוא קודם צאה"כ ע"ש. (דוקא אם לא הגיח תפילין עדיין היום) ובביה"ל ביאר דהוא מדברי שו"ע הרב, דעשהו כבר לילה חזן שכיבה בק"ש, ומתורץ בזה קושיא של הא"ר, שהרי לילה חזן תפילין ורק אסרו חז"ל שמא ישן בהם, אך עם דברי השו"ע הרב דחשיב ליה לזמן שכיבה, שוב יש חשש לשמא ישן בהם עשהו ביתר ביאור, וא"כ קור"ח בהא דקורא קר"ש של ערבית דאורייתא אחר עלה"ש ומשיכיר משום דעדיין זמן שכיבה הוא לכמה בניא, ומקיים קר"ש דובשכבך, בודאי לא שייך בקר"ש עצמה תפילין.

ועי' גם בתוס' יומא לו: ד"ה אמר דכל הענין משיכיר הוא שאו הוא זמן קימה ולא חיישנן שמא ישן ויפ"ח בהם ע"ש, אך בהא דיוצא מצות קר"ש של ערבית וחשיב ליה זמן שכיבה לא ממתוך לומר דיניח תפילין בהם.

ביקרא דאורייתא

רמ"א דוד מולק

בני-ברק

## בענין העוסק במצוה פטור מן המצוה ועוד

לכבוד מערכת "בית אהרן וישראל", ירושלים.

א. בקובצכם הנכבד בית אהרן וישראל גליון א (קט) כמדור הערות הוכאו דברי ידידי הגרצ"י אברמוביץ שליט"א לרחות ראיית העונג יו"ט שהובא ע"י הגרונ"ג גולדברג שליט"א מהגמ' וזכיים י"ט ע"א שאף שעוסק במצוה פטור מן המצוה, מ"מ אם עשאה מיקרי עשה מצוה, משום ש"בכל נוכל לפרש דהא דקאמר מאי לאו אם הניחן אינן חוצצות היינו אם הניחן קודם שנכנס לעסוק בעבודה דאו לא היה פטור מצד העוסק במצוה (דאף דהפטור דהברייתא הוא שלא להניחן בשעה שכבר עוסק בעבודה, מכל מקום התקוק שאנו מרדקין מאי לאו אם הניחן אינן חוצצות קאי אם הניחן קודם שנכנס להתעסק בעבודה) וכו' וזוה הוא דבעי למימר דתפילין אינן חוצצות משום דמצוה דגופי' לא חיין, אבל אם כבר עוסק בעבודה ומניח תפילין בשעת פטורו אכתי יתכן לומר דלא חשיב מצוה כלל כיון דהעוסק במצוה פטור מן המצוה עכ"ל הצריך לעניינו.

ולכאורה לפ"ז לא מובן שאלת הגמ' להלן שם אחר שאמרה "לא אם הניחן חוצצות": "א"ה פטורים אסורים מיבעי ליה", ולפי פירוש זה מה זה תליא בדחיה שאם הניחן חוצצות, והרי זה קאי לפי פירושו אהא שהניחן לפני שהתחיל לעסוק בעבודה, אבל אם הניחן אחר שהתחיל לעסוק בעבודה, שבוה קאי הפטור דהברייתא, כמו שכתב הוא עצמו במוסגר, הרי זה ידענו גם קודם לכן שחוצצות, וא"כ מיד ה" להגמ' לשאול "אמאי קתני הברייתא פטורים אסורים מיבעי ליה" ומאי "אי הכי" דקאמר הגמ'.

הן אמת שבשדי חמד כללים מערכת האלף אות שט"א כותב על לשון "אי הכי" שבש"ס: "ומשמעותו לשון זה הוא דנאמר בדרך אי אמרת בשלמא אך כתב הרשב"א בחלק חמישי סי' ל"ו דנמצא בש"ס אי הכי דאינו מתפרש בדרך זה וקושיא בפני עצמה היא וכו' ויישב בזה וכו' עיי"ש בהגהה". ועיי"ש ברשב"א שמביא גם מתוס' "דבכמה מקומות בתלמוד יכול לומר ולטעמין ואינו אומר", ובגהות רחמים לחיים שם אות ג' וד' מביא עוד מקומות בש"ס ובראשונים כדברי הרשב"א והתוס', עיי"ש. (ועיי' עוד שדי חמד מערכת האלף כללים פאה השדה אות קי"ז).

ומאידך גיסא גם בנוגע ללשון "מאי לאו" שבש"ס עיי' בשדי חמד כללים מערכת המ"ם כלל א אות ב' שכותב: "מאי לאו כי קאמר הכי בש"ס ההווה ורגיל הוא דרחי ליה דלאו כדסליק אדעתיה דמקשן הוא אלא באנפא אחריתא ומדקאמר המקשן או הפשטן בלשון זה משמע דאיהו נמי סליק אדעתיה דאיכא למידיחי אלא דלא ניחא ליה בדיחויא ההיא ואהכי בתר דרחי לא וכו' פריך גמדי אההיא דיחויא וכולומר דמעיקרא נמי כי קאמר בהאי לישנא דמשמע דאסיק אדעתיה דאיכא למידיחי ומאי דלא ניחא ליה בההיא דיחויא הוא משום האי קושיא" עיי"ש שמביא כן גם בשם תוס' ומרן החיד"א בברכי יוסף, ולאחר מכן כותב: "שוב ראיתי דאיכא דוכתי בש"ס דאמר האי לישנא מאי לאו וכו' ודחי לא וכו' ולא פריך מידי אההיא דיחויא וכו' ונמצא דאף במקום שאין לו מה להשיב על הדיחוי אומר בלשון זה וצריך טעם למה אמר בלשון זה ודמשמע דאף הוא ראה וידע שיש לרחות ואם כן לא ליכשי מידי" עכ"ל. ועיי' עוד בשדי חמד כללים מערכת המ"ם כלל פ"ט שמחדש יותר מזה: "מאי לאו כי אמרינן הכי בש"ס ההווה ורגיל הוא דהדר דחי לא וכו' ומצאתי וכו' מאי לאו בהא קמפלגי דמר סבר וכו' ולא דחי מידי וכו' והוא חידוש בעיני ולא ראיתי בספרי הכללים הנמצאים אתי שחידשו סופרים זה כלל גדול וכו'" עיי"ש שהביא עוד מקומות כאלה.

אכן כל הדברים והאמת האלו הם במקום שאיתא בש"ס לשון "מאי לאו" ואחר כך דיחויא "לא" בלא לשון "אי הכי" לאחר מכן, או אף לשון "מאי לאו" גם בלי דיחויא של "לא" לאחר מכן כמ"ש בשד"ח, וכן לאידך גיסא לשון של "אי הכי" בלא לשון של "מאי לאו" ודיחויא של "לא" מקודם לכן (כמובן שלשון הגמ' בשבת קל"ו ע"א: "מאי לאו בהא קמפלגי דמר סבר חי הוא ומד סבר מת הוא אמר רבא אי הכי אדמיפלגי לענין טומאה וטהרה ליפלגי לענין וכו'" וכן במכות י"ז ע"א: "מאי לאו בהא קמפלגי, דמר סבר ודאי טובלו ושר סבר ודאי אינו טובלו אמר ליה אביי אי הכי אדמיפלגי בספיקו וכו'" הוא כאותם המקומות בגמ' ומי שבהם לשון "אי הכי" בלא "מאי לאו" ודיחויא ד"לא" מקודם להם, מבחינת הנוגע לעניינו, ודוי"ק), עיי' בכל המקומות המובאים בשד"ח, וכן מה שהביאו הרשב"א והגהות רחמים לחיים הג"ל. אבל ג"פ שבמקום שאינתינו כולהו, היינו גם לשון של "מאי לאו" וגם דיחויא של "לא"

וגם "אי הכי" לאחר מכן, אין סברא כלל וכלל לומר שבלשון "אי הכי" אין הכוונה לפרוך את ההיא דיהויה אלא שהיא קושיא בפני עצמה, או דהוי מצי למימר ולטעמין כדברי הרשב"א והתוס', שהיא אף במקום שאין "אי הכי" לאחר מכן מתקשה השר"ח "ונמצא דאף במקום שאין לו מה להשיב על הדיחוי אומר בלשון זה וצריך טעם למה אמר בלשון זה דמשמע דאף הוא ראה וידע שיש לרחות ואם כן לא ליקשי מדיד" אם כן במקום שיש באמת לשון של "אי הכי" בגמ' לאחר "מאי לאו" ודיחויא ד"לא", הבו דלא לוסף עלה ולדחוק שבגם כאן לשון "אי הכי" הוא ענין בפני עצמו או שהו"מ למימר וליטעמין, בשעה שאפשר לפרשו בשופי כדברי העונג יו"ט, ובפרט עוד לומר על כך ש"בכל נוכל לפרש" כן בודאי לא מסתבר כלל וכלל, ודו"ק.

וקיימתי בפנפשי פוק דוק ואשכח גורעתי מבעלי מחשב(ה) טוב(ה) כל המקומות בש"ס שהובא בהם שאלת "מאי לאו" ודיחויא ד"לא" וקשיית "אי הכי" על הדיחויא, ולמען יירון בהם הקורא אוזניו מקומותיהם למושבותיהם בקיצור נמרץ, עיי"ש: ברכות ג' ע"ב, שבת מ"ט ע"ב, ס"ט ע"ב, ק"יב ע"ב, קנ"ד ע"ב, עירובין י"ט ע"ב, (ג' פעמים), יומא מ"ד ע"א, סוכה ז' ע"א, חגיגה י"ז ע"ב, יבמות פ"ד ע"ב, ק"ג ע"ב, כתובות ז' ע"ב, נדרים ע"ח ע"ב, קידושין ע"ח ע"א, ב"ק ט"ו ע"ב, כ"ח ע"א, (ב' פעמים), ל"א ע"א ב"מ ט' ע"א, כ"ב ע"ב, מ"ה ע"ב, נ"ח ע"א, פ"ח ע"א, שם ע"ב, צ"ג ע"ב, (ועיי' שם בתוס' ד"ה אי הכי ובראשונים בשטמ"ק שם שמקשים שגם לאביי קשה, ולא מתרצים שהו"מ למימר וליטעמין, והיינו כמ"ש שבבב"א שאיתא בגמ' גם "מאי לאו" ו"לא" ו"אי הכי" לכו"ע אין לומר כן, ודו"ק), ב"ב פ"ד ע"ב, סנהדרין ק"יא ע"ב, ע"ז נ"ח ע"א, וזכחים י"ט ע"א (שהוא הגדרון שבכאן), ל"ה ע"ב, ע"ח ע"ב, מנחות ט"ו ע"ב, נ"ח ע"א, ק"ג ע"ב, בכורות י"ג ע"א, כריתות י"ז ע"ב, מעילה י"ד ע"א.

ואחר העיון נראה ברור גלוי לעין ברובא דרובא של המקומות בש"ס שקשיית "אי הכי" קאי על הדיחויא ד"לא", ואינה קושיא בפני עצמה ואף לא בדרך של הו"מ למימר וליטעמין, חוץ מבגמ' שבת קנ"ד ע"ב, עירובין י"ט ע"ב וזכחים ל"ה ע"ב ששאלת "אי הכי" היא באופן שהו"מ למימר וליטעמין עיי"ש, אכן באמת פריך לה כן בגמ' שם להדיא ולא סגי לה בהא דהו"מ למיפרך גרידא, משום שכאמור במקום שיש להשתנות של "מאי לאו" ודיחויא ד"לא", כל עיקר הדיחויא הכי"ב הוא לוכי את החכמה הזאת ואם מציני למימר וליטעמין נפרך כל ה"אי הכי" ולכן מקשה הגמ' להדיא וליטעמין, משא"כ במקום שבא רק לשון "אי הכי" אין כאן פירכא על עצם הענין אלא רק על לשון אי הכי גרידא וזכה אין קפידא בגמ' להקשות להדיא ודי בזה שהוי מצי למיפרך וליטעמין כמ"ש התוס' והרשב"א, ודו"ק.

היוצא מכל זה שאם נפרש קשיית "אי הכי" בגמ' וזכחים י"ט ע"א שהיא קושיא בפני עצמה ולא קאי על דיחויא ד"לא", או בדרך של הו"מ למימר ולטעמין בלא שיקשה כן הש"ס להדיא יהיה זה המקום היחיד היוצא מן הכלל של כן בגמ' של המקומות בש"ס, וגם זה לא מסתבר כלל וכלל. ולפי מה שכייל לן רבינו הרמב"ן ז"ל בדבריו הידועים בהקדמה למלחמות ש"יודע כל לומר תלמודנו וכו' שאין בחכמה הזאת מופת ברור כגון חשבוני התשבורת ונסינוי התכונה אבל נשים כל מאדנו ודיינו מכל מחלוקת בהרחיק אחת מן הדעות בסברות מכריעות ונדחוק עליה השמועות ונשים יתרון הכשר לבעל דינה מפשטי ההלכות והגון הסוגיות עם הסכמת השכל הנכון וזאת תכלית יכלתנו וכוונתו כל חכם וירא האלקים בחכמת הגמרא" ג"פ שאין דרך לגנות ימין ושאל ובקל ובשופי חיוב עלינו לפרש את הסוגיא דזכחים י"ט ע"א כפשוטם של דבריו וכדרכו והוכחתו של הגאון עונג יו"ט ז"ל, ואף אם יתעקש מתעקש, אף שאין ללעז"ד כלל וכלל, מ"מ הא מיהת ברור ופשוט שבכ"פ ובכל אופן אין לומר על פירוש כזה ש"בכל נוכל לפרש", ודו"ק.

(ב) בענין הפיטו וכל מאמינים הגדון בקובצכם הג"ל תמהני שלא הוזכר שהפירוש נדון כבר במפרשים קדמונים ודי לציון לכמה ממחזורי זמננו שטמו לידי באקראי כגון בית תפילה (מילר) לר"ה משנת תש"ן שמביא כן בעמ' 233 מהראב"ן וכ"ה בפירוש הידוע מטה לוי שם, וכן פירשו בתחזור המפורש לר"ה (וינגרטן) הגרסא בשנת "שמות" בעמ' ר"ס ותחזור המבואר השלם לר"ה (סגל) הגרסא בשנת תשמ"ו בעמ' תמ"ב. אכן יש לציון שבמחזור שער אפרים המבואר שהוציא לאור א. בלום בשנת תשמ"ח בעמ' שניו פירש כל הפיטו על דרך שנהגו לאומרו חזני ומתפללי זמננו, ודו"ק.

(ג) בענין פירושו של בעל אבי עזרי בדברי רש"י על פסח שראיתי לציון שעמד על פירוש זה גם בספר אהל שלמה על התפארת שלמה מדראמסק שחיבר נכדו, ושם בסוף הקדמתו כותב שראה דבר תמוה מאד בספר מנחת חינוך מצוה שפ"א ואחר שמציע פירושו (שהוא כפירושו בעל אבי עזרי) מסיים: ולפ"ו הדברים פשוטים וברורים מאד. (ודרך אגב אציין שבספר דברי תורה מונקאטש במהדורא תליתא

אותיות כ"א כ"ב כ"ג כ"ד מעביר תחת שבת בקרתו כמה דברים בספר אהל שלמה הג"ל ואומר שכנראה השומע טעה ומסר כמה דברים לא באופן נכון, עיי"ש, ודו"ק).

והריני בזה בברכה ובכבוד  
חיים אליעזר מילר

## בענין יאוש באבידה

למאמרו החשוב של הרב וכו' פנחס סגל שליט"א בקובץ ק"ט בענין יאוש באבידה, יש להוסיף את דברי המאירי בשטמ"ק ב"ק קיג. ד"ה ולענין פסק, שכתב על מה דקיי"ל דאבידת עכו"ם הרי אלו שלו, וז"ל... ולא עוד אלא שאף מי שמצא אבידתו אינו חייב להחזירו, שמציאה מקצת קנין הוא, והחזרתו דרך חסידות, ואין אנו כפופים לחסידות למי שאין לו דת, עכ"ל.

יעקב.ל.

כולל קדשים - קרית ספר

## בענין שבע ברכות ברמקול

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל. הנה על מש"כ ליישב מנהג העולם שמשתמשים ברמקול כתב הגרונ"ג גולדברג שליט"א בקובץ ק"ט לדון מדין זה וזה גורם ומסייע שאין בו ממש. אולם נראה דכל דבריו אינו אלא אי היה שיעור לקול דכל קול שאינו חזק בשיעור מסויים דאינו יוצא בו י"ח ולכן השומע קול המברך והרמקול ביחד דלא יצא, דתרי הקולות מצטרפין למהוי חד קלא אשר חלק מהקול נוצר ע"י אינו בר חיובא (ודומה לשחיטת ישראל וגוי היכא דשניהם אינם יכולים).

אך כיון דזה אינו וכל ששומע קול כל שהוא יוצא בו י"ח, והרי כל מה שכתבנו דבקול אחד ליכא משום תרי קלי היינו טעמא דכל תרי קלי הא דאינו יוצא בו י"ח הוא משום דאין האזון יכול לשמוע ולהבחין את שניהם כמו שאמרו בראש השנה, משא"כ היכא דתרי קלי דומין אהרדי דשומע שניהם ממש. וכיון דבאמת תרי קלי נינהו קול האדם וקול הרמקול לא אמרי' דמצטרפי תרי הקולות ביחד למהוי חד קלא כיון דליכא דין שיעור בחזוק הקול, וכיון שליכא דין שיעור קול על כרחך דלא מצטרפי דלא מצאנו דין צירוף קולות ומהכ"ח לצרפם אהרדי למיחשבינהו כחד קול לפוסלם, והשומע שומע תרי קלי בבח אחת, ובע"כ שומע קול כל שהוא מבר חיובא, ואין קול הרמקול מפריע ומקלקל, (אלא דמחמת הרמקול נשמע גם קול המברך למרחוק כמו שהוכחנו).

וכעת ת"ל מצאתי תנא שמסייע לי, דה' אינה לידי הספר קדוש ישראל על רשכבה"ג הג"ר ישראל סלנטר זצ"ל ושם העתיקו (בעמוד ק"ח) לשון הג"ר נפתלי אמסטרדם בצוואתו וז"ל בענין קדיש הנה מעודי לא הגדתי קדיש שנים ביחד וכ"ש שלשה כי לרעתי אסור כי תרי קלא לא משתמעו וכו', וזולת אם אמרו השנים מלה במלה כל תיבה ותיבה לא הוי תרי קלא, וכן שמעתי מאדמו"ר זצ"ל.

[ומש"כ הרה"ג מאיר סנדר בקובץ ק"ח שלא ידוע לו ממנהג כזה, פוק חזק ברוב החתונות (וגם מההרדים לדבר ה') שמברכים שבע ברכות ומזמינים ברמקול, והרי גם הזימון וגם השבע ברכות שאחר ברכת המזון המה חיוב על כל המסובים לשמוע, וגם לרבות סיומים שעושים ברוב עם שאומרים גם הקדיש בעזר הרמקול].

בברכה

אהרן גודמן ב"ב

## בענין שתיתת יין מכוס של ברכה לכתחילה

כתב המחבר בסימן רע"א: אין צריך לשפוך מכוס המקדש, אלא א"כ היו פגומים, כדי שישתו מכוס שאינו פגום, ובמשנ"ב ס"ק פ"ג לפני שישתה המברך כדי לתקן את כוסותיהם בס"ק פ"ג אע"ג דשתית כולם לא מעכבא, מ"מ מצוה לכתחילה שישתו מכוס אינו פגום.

ובס"ק פ"ט שעה"צ: וכששותין כולם מכוס של ברכה, אף שהוא שותה מן הכוס תחילה, מקרי כוס שאינו פגום, דחשובין כמקדש גופא, ורק כששופך מכוסו לכוס שלהן, כדי לתקן, בעינן שישפוך קודם

שישחה בעצמו, משמע לכאורה מדבריו מכיין ששותין, מכוס המקדש או ניקרא אינו פגום, אבל אם שופך לכוסות אחרים אפילו כוס ריק, בטל הענין של אינו פגום, וזה לא חשיב כמקדש גופא. אבל בפשטות קשה לומר שכיון ששפך את היין לכוס אחר בזה כבר נקרא כוס פגום. ומה שהמשנ"ב מחדש בשם הרא"ש שכולם נמשכים אחרי המקדש וכמו שאצלו לא יקרא פגום ג"כ אצלם נקרא אינו פגום, פירושו, שנמשכין אחרי הכוס יין, ולא אחרי הכוס, גרידא.

ולכאורה השו"ע הרב בסימן ק"צ סעיף ה' כתב אע"פ שמצוה על כולם לשתות וכו'. ואם לפני המסובים כוסות ריקים יכול ליתן כוס של המסובין, אחר שבירך הגפן, לפני ששותה ולא מקרי הפסק כדי שישתו מכוס אינו פגום, שאם ישחה כבר פגום הכוס. וזה דלא כהמשנ"ב בשם הרא"ש שנחשב ככוס המקדש וזה אינו פגום אבל קשה לכאורה על דבריו מסימן תע"ב (מדיני ליל הסדר) אם יש הרבה רביעיות בכוס גדול אחד שותים ממנו, כמה בני אדם, כדי שיעור רביעיות שבכוס, הרי להדיא שאפשר לשתות מכוס המקדש ולא נקרא פגום, כדברי המ"ב בשם הרא"ש. ובספר פסקי תשובות להרה"ג ר' ש' רבינוביץ, בסי' קפ"ב כתב והמובחר שבכולם, שהמסובין ישתו מכוס המברך בעצמו, כמבואר במ"ב ס"ק כ"ד וכתב שם כמו שהמ"ב חזר על דבריו בסי' רע"א, ואינו נכון, שהמ"ב לא נתכוון לכוס של המקדש וכי הכוס קדושה שבו מה לי כוס זה מה לי כוס אחר, העיקר הוא היין של הקידוש שנמשך אחרי המקדש, ויכול לשפוך לתוך כוס אחר ריק, וכן מה שרוצה לומר, בשמחת שבע ברכות, אחרי אמירת ברכת הכוסות, שלא יתהוה כוס פגום ע"י העירוב לכאורה אינו נכון, דמה לי כוס זה או כוס אחר לפי דברי הרא"ש שהובא במ"ב.

וכן קשה על ספר שמירת שבת, שכתב בפרק מ"ח, וטוב אם כולם יטעמו מכוס המקדש עצמה אחר ששתה המקדש, והוא טובר ג"כ שישתה מכוס המקדש גופא, וזה אינו, דהענין הוא שנמשכים אחרי הכוס היין של המקדש, ומה שהוא מביא בשם השד"ח, שטובר ג"כ כך, אפשר לתרץ שהשד"ח סובר דלא כהרא"ש, רק כמו שטובר שו"ע הרב בסימן ק"ץ.

ושמעתי מאברך אחד ששאל את ר"ח קנייבסקי שליט"א וענה שמה שהמשנ"ב אומר בשם הרא"ש, לא נמצא ברא"ש. ואני הקטן, אומר שהרא"ש נמצא בהל' פסח בדיני ארבע כוסות שאפשר לשתות מכוס גדול כמה אנשים וזה לא נפגם.

וד' יאיר עיני בחורתו, אכ"ר.

**הרב אפרים נר"י שיינברגר**

## הערות נכמה ענינים

כבוד מערכת בית אהרן וישראל.

א. בסנהדרין צ"ג מ"ט איענש [היושע כהן גדול] אמר רב פפא שהיו בניו נושאים נשים שאינן הגונות לכהונה ולא מיחה בהן וכו' והנה בכתובות כ"ח ע"ב כיצד קצצה אחד מן האחין שנשא אשה שאינה הגונת לו באין משפחה ומביאין חכית מליאה פירות ושוכרין אותה באמצע רחבה ואומרים אחינו בית ישראל שמעו אחינו פלוני נשא אשה שאינה הגונת לו ומתיראים אנו שמא ותערב זרעו בזרענו באו וקתו לכם דוגמא לדורות שלא יתערב זרעו בזרענו וכו'.

וא"כ י"ל דהא דלא מיחה היינו דלא עשו קצצה.

ב. בביצה ל"ו ע"ב כמתני' אין רוכבין ע"ג בהמה ובגמ' שם ולא רוכבין ע"ג בהמה גזירה שמא יצא חוץ לתחום ש"מ תחומין דאורייתא אלא גזירה שמא יתחנן ומורה.

והנה בשבת צ"ד נחלקו רבנן ורבי נתן אי אמרינן חי נושא את עצמו דלרבנן לא אמרינן חי נושא את עצמו, וא"כ לרבנן דלא אמרינן חי נושא את עצמו אם רוכב ע"ג בהמה ה"ז מחמר דהרי אם אדם אחר היה רוכב על הבהמה והוא מחמר אחריה ודאי הוי מחמר א"כ כשהוא עצמו - רוכב ע"ג הבהמה ומוליך הבהמה הוי מחמר.

ג. ביומא ע"ב ואמר רבי ברכיה הרוצה לנסך יין ע"ג המזבח ימלא גרוגם של ת"ח יין. וכו'.

והנה בסוכה מ"ט ע"ב אמר רב פפא ש"מ כי שבע איניש חמרא מגרוניה שבע [וברש"י מגרוניה שבע ע"י ששותהו בלגימות גסות וגרזן מלא הוא משביע ולא ע"י שתיה שמכניס הרבה יין במעי ע"י לגימות דקת וכו'] אמר רבא צורבא מרבנן דלא נפישא ליה חמרא ליגע גמועי וכו'.

ולפי"ז מדויק דברי רבי ברכיה ימלא גרונו של ת"ח יין דחמרא מגרוניה שבע.

ד. בברכות י"ד ע"ב אמר עולא כל הקורא ק"ש בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר בעצמו א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן כאילו הקריב עולה בלא מנחה זבח בלא נכסים.

והנה במנחות פ"א ע"ב האומר עלי תודה בלא מנחה זבח בלא נכסים כופין אותו ומביא תודה ולחמה זבח ונכסים וכו'.

וא"כ י"ל בביאור הגמ' כל הקורא ק"ש בלא תפילין כאילו הקריב עולה בלא מנחה זבח בלא נכסים היינו דכמו במתנבד להביא זבח בלא נכסים כופין אותו להביא נכסים כך בקורא ק"ש בלא תפילין כופין אותו להניח תפילין.

ה. הרמב"ם ורש הלכות חמץ ומצה כתב דאין לוקין אבל יראה ובל ימצא אלא אם כן קנה חמץ בפסח או עשה בו מעשה כגון חימוצו.

והנה במנחות נ"ו ע"ב הניח שאור ע"ג עיסה והלך וישב לו ונתחמצה מאיליה מחייב עליה. ויל"ע אם עשה כן בפסח חשיב מעשה.

ו. יל"ע המוציא שן לעברו הכעני בשבת ע"מ שיצא לחירות והנה העבד אין יוצא לחירות דקים ליה בדריכה במיניה דהארון חייב מיתה על שעשה מלאכה דעשה חבורה בשבת. והנה אם נאמר דהעבד אין יוצא לחירות א"כ חשיב מקלקל בחבורה [דהרי כל כונתו היתה שהעבד יצא לחירות] ולמ"ד מקלקל בחבורה פטור א"כ ליכא חיוב מיתה וא"כ העבד יוצא לחירות דליכא קלב"מ ואם העבד יוצא לחירות שוב הוי מלאכה וחזור חלילה.

טוביה שוליינר  
בית שמש

## הערות שונות

### בענין אמירת "יקום פורקן" ביחידות

לכבוד הקובץ הנכ" 'בית אהרן וישראל' שלום רב. בקובץ כסלו טבת ס"ד העירו הרבנים ר' י. מונרשיין ור' ל. שיש שיחי' על מש"כ דלכאור' עפ"י המ"ב בהל' תפילה יוצא שהמתפלל ביחידות לא אומר יקום פורקן בכלל שלא אומרי' תפילה בארמית ביחידות והשיבו הנ"ל דהשל"ה ושו"ע הרב כ' לומר יקום פורקן הראשון ורק השני לא לומר אמננ יש להעיר שהמ"ב הביא דבריו בשם ס' 'אור זרוע הגדול' שזה ס' קדמון לכן יש הרבה שנוהגים לא לומר שניהם ביחידות, ועפ"י הנ"ל יש שנוהגים לומר רק את הראשון ביחידות ועפ"י השל"ה והשוועה"ר הנ"ל וישר כוח על הערתם ומקורם ונהרא ונהרא ופשטיה.

### בענין עישון ביו"ט

בקובץ כסלו טבת ס"ד העיר עלי הרב מ. גוטמן שיחי' מב"ב לגבי מש"כ בקובץ סיון-תמוז ס"ג בגיוון העישון ביו"ט צדדים לכאן ולכאן תוך כדי שהמסקנא הברורה של הדברים הם שזה ספק דאורי' ממש ולכן התפלאתי מאוד על מש"כ שם "שכיום כמעט לא נמצא מי שמחיר העישון ביו"ט" והן הן הדברים שכתבתי עוד כתב שם: "ואינו מובן כלל מה ענינו לענין היתרו עישון ביו"ט אטו חסרים מחללי שבת שמתפרנסים בכבוד" ונראה שלא הבין כלל הגיוון שהוא - דלדעת מרגן הגרש"ז אויערבך זצ"ל (במכתבו בקובץ "בית הלל") הגרי"ש אלישיב שליט"א (במכתבו בקובץ תשובות לכ"ק אדמו"ר מערלי שליט"א) הגר"מ שטרנבוך שליט"א (בתשובות והנהגות) והגר"מ פייננטיין זצ"ל (בשו"ת אג"מ) [וכן פשוטות דעת הבה"ל בהל' ביה"ט שכיום גם להפנ"י שחלק על הקרבן נתנאל והתירו עישון ביו"ט אסור] שנחמטו המעשנים היות שנועד שזה מדיק ולכן אסור לעשן ביו"ט (ואע"פ שאוכל נפש יהיה מותר תמיד אפי' אם רק אדם אחד אוכל עכ"פ עישון שנלמד מהסוגי' של מתוך שהותרה. (כמבר' בכתובות ו'). ובבה"ל ועי' בס' הערות למס' כתובות למרנא הגרישי"א שליט"א דף ו' מש"כ בזה) צריך רוב בני אדם שיעשנו (פנ"י) שם ומה שהתיר זה מטעם אחר) או כל בני אדם (כתב סופר) אמנם דו"ק הגרי"י פישר זצ"ל אמר לי שלא נתמעטו המעשנים וראייתו מזה שלא ראה אף בית חרושת שנסגר ואי נתמעטו המעשנים היו הבתי חרושת נסגרים ופשוט, ואף שיש לדון בזה מהמצאות אך עכ"פ כשכא"מ להעיר על פסקו של ארם גדול בחורה כהגרי"י פישר זצ"ל בודקים הענין טובא.

## בענין אכילת זיתים עם שמן - ישוב מנהג העולם

בקובץ בית אהרן וישראל חודשי כסלו טבת ס"ד כתבתי בשם ס' "זכרון" למו"ר שה"ת הגר"ח קנייבסקי שליט"א שלכא"ו יש בעיה לאכול זיתים אף בשמן דזה אכתי גורם לשכחה והק' על מנהג העולם בזה ונראה לישב דנהגו המנהג כן מדורי דורות עפ"י הגמ' בהריות (י"ג) שהיות ושמן מזכיר זיתים משכח מערוב של שניהם יוצא שלא הפסיד כלום וכ"ה בשו"ע "שלמת חיים" להגרי"ח זונפלד זצ"ל ובה"לכות שלמה" להגרש"ז אורערכך זצ"ל ובפסקי תשובות. (קני"ו) שכן נהג מהר"ש מזליעוב זצ"ל (מר"י חכמי לובלין) וא"כ זה מנהג קדום ויש לו על מי לסמוך רק שצריך לישב קושי הגרמ"ק שליט"א (אגב הגרמ"ק הביא מנהג זה בשם ס' "שמירת הגוף והנפש... ח"א).

## בענין רחיצה בים בני השבועות האם זה רק מי שהלך לפניו בן

הוספה למאמרי בקובץ באו"י כסלו-טבת ס"ד.

בקובץ הג"ל כתבתי בשם הגר"מ שטרנבוך שליט"א שמה שמרגלא בפומיה דאנישי שמי שלא רחץ לפני ג' השבועות לא ירחץ בג' השבועות (ביום או ברכה) אין לזה שום מקור ויסוד עפ"י הלכה והנה מצאתי שכדברים האלה כתב מרן הגר"ח קנייבסקי שליט"א (בס' "קרא עלי מועד" הע' ח' פ"ב ס"י"ב) וז"ל: "אין לזה טעם וריח והוא טעות גדול" עכ"ל"ק וכ"כ בס' "קובץ מבית לוי" (י"ג - עמ' כ"ב) בשם מרן הגר"ש ואזנר שליט"א - שמותר לילך לרחוץ בים ובבריכה בימים אלו אף מי שלא הלך קודם י"ז בתמוז אלא שיוזר לא להיכנס לסכנה וע"ע בשדי חמד (ח"ה - פאת השדה מע' בין המצרים - ס"א א' אות ר').

## בענין סיפוק כפיו, ריקוד, ותיפוף על השלחן בשבת קודש

הנה בב"י ס"י שליט"א ס"ג כתב וז"ל: "אין מטפחין להכות כף אל כף ולא מספקין להכות כף על ירך ולא מרקדין גזירה שמא יתקן כלי שיר וכו' ולספק כלאחר יד מותר" עכ"ל"ק וברמ"א: "והא דמספקין ומרקדין האידנא ולא מחינא בהו משום דמוטב יהיו שונגין וכו' וי"א דבזמן הזה הכל שרי דאין אנו בקיאים בעשיית כלי שיר וליכא לגמור שמא יתקן כלי שיר וכו' עכ"ל"ק והביא את הי"א בשם תוס' ס"פ המביא כדי יין ולכא"ו חזינן שהעולם נוהגים כהי"א שברמ"א שהוא התוס' ונהגו רבים וטובים שהתארחתי אצלם ובישיבותינו הק' להכות ביד ע"ג השולחן ונהגו רבים בישיבות ובפרט בחצרות החסידים (ובתצו קרלין) לרקוד בשב"ק כמו שראיתי וכהי"א ברמ"א. ולכא"ו צריך לי עיון טובא למה כשרואה אדם חבירו המוחה כף אל כף לא בשינוי הוא מוחה בו שאיני מבין כלל הלא כסיפוק כף אל כף הקיל גם הב"י (וע"י בבה"ל ד"ה "ולספק... שרק בזה הקיל הב"י כי כך איתא בגמ' ירושלמי עיי"ש) ודוקא בזה כל המקילין בהכל כהרמ"א החמירו כ"כ שהרי לפי הרמ"א לכא"ו זה יהא לכתחילה. וצ"ע"ג.

## בענין "שנים מקרא ואחד תרגום" צורת אמירתם

הנה בשו"ע בס"י (קמ"ו ס"ב ובס"י רפ"ה סעי' ה') כ' וז"ל: "ולקרות שנים מקרא ואחד תרגום בשעת קריאת התורה שרי" ולכא"ו כפי שימצא שם מהגוי"כ נראה שקרא את כל הפרשה ברציפות עם הבעל קורא. וצ"ע שהרי בהל' "שנים מקרא וא' תרגום" (ס"י רפ"ה סעי' א') כתב במ"ב (ס"ק ב') ח"ל: "ובענין הקריאה יש דעות בין האחרונים וי"א שיקרא כל פסוק ב"פ ותרגום עליו וי"א שיקרא כל פרשה פתוחה וסתומה ב"פ ואח"כ התרגום ובמ"א ובשע"ת מצדדים כדעה ראשונה ובספר "מעשה רב" איתא וכו' (שהגר"א עשה כדעה השניה) ולכא"ו צ"ע שהרי בקורא עם הבעל קורא לא יוצא י"ח שמו"ת לאף דעה מדעה זו. וצ"ע.

## בענין עניית אמן שלא יגביה יותר מקולו של המברך

בשו"ע (ס"י קכ"ד ס"י"ב) כ' "העונה אמן לא יגביה קולו יותר מן המברך" עכ"ל והוא בגמ' ברכות (מ"ה) ובמ"ב שם מדויק מהגמ' (ע"י בשעה"צ שם) דה"ה בכל דבר שבקדושה כגון ברכת הזימון וכדו' עיי"ש וצריך לי עיון טובא שהרי בגמ' שבת (ק"י"ח) איתא אריב"ל כל העונה איש"ר מברך בכל כוחו קורעין לו גזר דינו של ע"י שנה. ולא הוברר לי כ"צ שהרי יש שם מחלוקת רש"י ותוס' ולחדד פ"י בכל כונתו ולזה ניחא אמנם למי שיפרש שם בכל כוחו הרי מגביה קולו יותר מן המברך ואם אחד ידע דבר למעשה אנא יתוב לי כי אני תמיד מתחבט בזה, וצ"ע.

## בענין אמירת לעי"נ של קרובי הנדיבים קודם לימוד כבולל או לעי"נ הנפטר

### באכילת תיקון והאם זה מוריד מערך הלימוד

הנה יש נדיבים המבקשים לומר קודם הלימוד שם הנפטר ולעי"נ והשאלה, האם מחוייבים אברכי הכולל וכדו' לומר לעי"נ קודם הלימוד והנה יש תח"י מכתב מרן הגר"ח קנייבסקי שליט"א וז"ל השאלה: אברך נכנס לכולל ערב ומי שמנהל את הכולל ביקש שיגיד כל ערב שהלימוד הוא לעי"נ איזה נפטרת שעל שמה נתייסר הכולל ע"ה האם מן הראוי להגיד כן כל ערב, תשובה: כלפי שמיא גליא ואייצ' לומר דוקא עכ"ל, אמנם שמעתי בשם מרן הגאון ר' יוסף שלום אלישיב שליט"א שיש חילוק אם הכסף של הכולל נתרם ע"י הנדיב שאז ודאי שאייצ' לומר היות והוא מחזיקם וא"כ ודאי שהלימוד מתייחס אליו בין אם יאמרו בין אם לאו משא"כ אדם שביקש מחבירו ללמוד משניות לעי"נ וכדו' ואינו נתון לו כלום על כך שודאי מחוייב לומר ולפי הנ"ל יוצא שגם בחיקון שהוא משלם את האוכל לכאו' אין צריך לומר גם להגרח"ק וגם להגריש"א ובנידון האם זה מוריד מערך הלימוד זה שלומר גם לעי"נ אחרים הנה ראיתי בס' פסקי תשובות (ח"ב סי' קנ"ו-כ"ו בשם ס' אוה"ח פר' "כי תשא" - הפלאה, והחיד"א יו"ע) שלגבי ישכר וזבולון כולם מסכימים שודאי ששניהם מקבלים תשלום שלם על לימודם ושיש להקב"ה לשלם שכר לכולם ועיי"ש דוח כמו נר שמדליק מנר, וידוע שמרנן הח"ח והחזו"א זיע"א עודרו מאוד דבר זה (וכידוע יסוד הכוללים הוא גם בשיטה זו - ויסרם מרן בעל ח"ח זיע"א ועודרם מאוד וכן הוא בכיאר הלכה סי' קנ"ו ד"ה "סופה" שמזרז שם לכוללים וכותב: "וישכר וזבולון יוכיח") אמנם למעשה על עצם לימוד לעי"נ וכדו' כנ"ל שמעתי בשם הגה"צ ר' דב יפה שליט"א (משגיח דרש"י "כפר חסידים") שודאי שמקבל שכר גם המת וגם החי ויש להקב"ה לשלם שכר טוב לכולם ומרובה מידה טובה ופשוט, (וכן שמעתי מעוד משגיח חשוב מאוד שליט"א ואמר לי שאדרבה זה מוסף לו עוד שכר מכיון שעושה חסד גדול בפרט עם המתים שהוא "חסד של אמת" וזה ממש "תורת חסד" וענינה גדול מאוד).

### בענין תענית ר' אברהם בן דוד מחסידי עליון - המופיעה בס' "היראה" לרבינו יונה

**שימושך מאכילתו במקום לצום לגמרי - לבאר איך יעשה בלא "בל תשחית"**  
הנה בס' "היראה" לרבינו יונה זיע"א נביא בשם ר' אברהם בן דוד - שהיה אחד מחסידי עליון כלשונו כמרד' - שימושך אכילתו באמצע תאוותו ובוזה ששובר יצר אכילתו וזהו תענית יותר גדולה מאשר שצם יום שלם לגמרי מאכילתו עיי"ש והדברים ידועים (ולכן לא העתקתי הלשון במדויק ועיי"ש) והנה השאלה המתעוררת הלא אם יותר מאכילתו יהיה בזה משום "בל תשחית" ואיך יוכל כשביל ענינים אלו לעבור על "בל תשחית" [הנה אפשר ליישב בפשיטות עפ"י מה שראיתי בס' "הכשרות" (להגרי"י) פוקס שליט"א] בשם מרנא הגרי"ש אלישיב שליט"א שהמעשר לחומרה אינו עובר משום "בל תשחית" משום שיש לו ענין בה. ונראה לכאו' דה"ה כאן שמכיון שיש לו ענין אין בזה משום "בל תשחית" ושמעתי בשם הגר"מ שטרנבוך שליט"א שאם יותר ויאכלו אחרים יעשה תענית ראב"ד ואם לא יאכלו אחרים לכאו' יש בזה משום "בל תשחית" אמנם שאלתי שאלה זו להגאון הגדול מרן הגרא"ל שטיינמן שליט"א ואמר לי שלכאו' לא צריך לקחת לצלחת אלא יכול לשער כמה הוא מתאוה ולקחת חצי מזה המצלחת המרכזית ובוה כבר שבר תאוותו ודפח"ח.

### בענין נמי"ג"ם לסרוגין ובכוח גברא לאחר ביהכ"ם ובית המרחץ

הנה במ"ב (סי' ד' ס"ק ל"ט) כ' בשם ס' "היכל הקודש" להחמיר בנטי" של אחר בית המרחץ ובית הכיסא ליטול ג"פ לסרוגין דוקא ומשום רוח רעה ומיד תוך כדי דיבור כ' המ"ב: "ובמ"א סתר דבריו" ונראה שפוסק בהמג"א והנה גם אם נימא שהעולם מחמירין כ"ההיכל הקודש" הג"ל וזכרנן קשיא (שמופיעים בס' "שערי תשובה" סי' ז' סוף ס"ק א') שמחייבים ג"פ לסרוגין תמניה מה"ת לומר שצריך כוח גברא שכמבר' בשו"ע (סי' ד' סקי"ז וע' "כרמ"א שם שגם זה לא צריך) זה רק המדקדקין ורק בנזק שוה נטי" חמורה יותר. ומה"ת להצריך כאן נטי" בכלי ואמנם מצאתי בס' "טעמא דקרא" למרן הגר"ח קנייבסקי שליט"א שהביא שמרן החזו"א זיע"א נהג כן ליטול ג"פ ובכלי דוקא אמנם עכ"פ צריך ביאור מהיכן השתרש מנהג זה בכל העולם ואקוה לישוב הגון.

ישר כוחכם על זכוי הרבים הנשגב

מאיר מנדר פעה"ק ירושת"ו

## תיקוני סופרים

לכבוד חו"ר בית הארץ וישראל אשר מהם תצא אורה לישראל ובהם יברך ישראל הנה שלחתי מעט צרי, אי אלו הערות אשר חנני ה', ואולי ימצא חן בעיניכם לפרסם זאת במדור תיקוני סופרים אשר אין גומרין עליו את ההלל, וכאשר נתמחה קובצכם בזה כבר זמן וזמנים טובא.

### לאוקמי גירסא

במסכת ביצה (יו ע"א) איתא, אמר רבא אמר רב חסדא אמר רב הונא הלכה כרבי. וה"נ איתא במסכת ב"מ (עב ע"א) אמר רבא אמר רב חסדא אמר רב הונא הלכה כרבי יוסי.

וגירסת הרי"ף (ביצה, ט ע"א מדפי הרי"ף, ב"מ מב, ע"ב מדפי הרי"ף) והרא"ש (ביצה, ס"ז, ב"מ, ס"י ג) והרשב"א, אמר רבא אמר רב חסוריה אמר רב הונא.

ולכא"ו גירסת הראשונים עדיפא, דמצינו דרבא הוה תלמידיה דרב חסוריה, כראיתא בב"מ (לג ע"א) תנו רבנן רבי יוסי אומר אפילו לא האיר עיניו אלא במשנה אחת זהו רבו, וקאמר עלה רבא כגון רב חסוריה דאסברן, וצ"יין עלה מסוה"ש לעיין בדברי תוס' בכמה דוכתי, ומדבריהם מבואר דרבא הוה תלמיד דרב חסוריה. וכן מצינו בכמה דוכתי (ברכות ה ע"א, שם כו ע"א, שבת כד ע"א, עירובין נד ע"ב, יבמות קו ע"א, ב"ק כא ע"א, סנהדרין מט ע"ב, ע"ז יט ע"א, מנחות מ ע"ב), אמר רבא אמר רב חסוריה אמר רב הונא, וא"כ מסתברא דבביצה (יו ע"א) ובב"מ (לג ע"א), ג"כ ניגרוס אמר רבא אמר רב חסוריה אמר רב הונא.

והנה גירסת הרא"ש בב"מ "אמר רב חסוריה אמר רב הונא", לכא"ו צ"ל דנשמט אמר רבא, וקצת הוכחה לזה דבהמשך הנוגיא שם בב"מ איתא אמר רבא מ"ט דרבי יוסי וכו', א"כ אפ"ל דרבא נמי קאמר [משמיה דר' חסוריה] הלכה כרבי וברישא קאמר מ"ט דרבי יוסי.

### לאוקמי גירסא במפרשים

כתב המפרש בסוף מסכת קינין, אהא דתנן התם רבי שמעון בן עקשיא אומר זקני עם הארץ כל זמן שמזקינין כו' דבפרק שואל (שבת קנב ע"א) שונה אותה בלשון ברייתא, וכן יש בסוף פ' עשרה יוחסין ברייתא אחר סיום המשנה שם. וכן כתב שם הרא"ש בפירושו, דהא דתנן הכא ר"ש בן עקשיא כו', בשבת פ' שואל הוא ברייתא, ומייתנין לה הכא בסוף המסכת משום דדמיא לה, וכן בסוף מסכת קידושין מיייתי ברייתא בסיום המשנה.

ואהא דכתבו המפרש והרא"ש דכן בסוף מסכת קידושין מיייתי ברייתא בסיום המשנה, צויין בדבריהם לקידושין דף עט, והגיהו שם דצ"ל סוטה פ' עגלה ערופה דף מט.

והגם דזה נתון דבקידושין דף עט איתא ולא מידי מענין זה, ובסוטה יש, אך בקידושין (פכ). איתא ג"כ כעין זה דתנן הנה איתא כעין זה, עשה אברהם אבינו את כל התורה כולה כו', והגיה מסוה"ש יומא כח ע"ב מימרא דרב, ומצוה ליישב. ובתורא"ש שם כתב דזה ברייתא שנוספה אל המשנה. והגרעק"א בגהש"ס שם כתב יומא כח ע"ב, ועי' סוף קינים בפ"י הקונטרס. וי"ל דזה כוננו, כפירוש רש"י והרא"ש הנ"ל שיש דברים שנוספו על המשנה, וצ"ע.

### שלוש הערות על המזר בהוצאת מכון ירושלים

א. טור יו"ד ס"ו"ס שכח. וכתב בספר המצות שאם הגבל הפריש בלא רשות, דהוי חלה. ובבית יוסף ז"ל, בסמ"ק (סימן רמו), כתב כן והביא ראיה מדאמרינן פועלים שהלכו שתי וערב בגת, דתורמין שלא מדעת בעל הבית. ובדפוס של מכון ירושלים ציינו, היכא אמרינן פועלים שהלכו שתי וערב וכו', ב"מ צ"א ע"ב.

ולכא"ו שגו ברואה, דהכי איתא התם אמר רב נחמן אמר רבא בר אבהו פועלים עד שלא הילכו שתי וערב בגת אוכלין ענבים ואין שוחטין יין, משהילכו שתי וערב בגת אוכלין ענבים ושוחטין יין. ומה דין זה

שייך להלכות חלה. ובאמת בסמ"ק לא צויין דמקור דינו של פועלים וכו' הוא מב"מ צא ע"ב. ושאלתי להגר"ח קנייבסקי ואמר לי דדין זה דפועלים שהלכו כו' הוא בירושלמי תרומות פ"ג ה"ב.

ב. שם ס"י שכו כתב בב"ח דאיתא ביומא (ע.) דפריך ונייתי ס"ת אחרנא וניקרי כו'. ומש"כ הב"ח מגמ' יומא, במכון ירושלם פתחו את הראשי תיבות ס"ת ספר תרומה, וזה טעות דמוכח ד"ס"ת הכוונה ספר תורה.

ג. כתב הבית יוסף בטור או"ח ס"י רפב (ד"ה כתב המרדכי) משמ"י דמהר"ם מרוטנברג בקריאת המוספין של ימים טובים לא מצינו בתלמוד ולכך מותר לקטן לעלות למפטיר. ובהגהות והערות אות ח פירשו דבריו ש"לא מצינו בתלמוד", דהכוונה לקריאת המוספין של יו"ט ור"ח דאינה כד"ן התלמוד אלא מתקנת הגאונים, וכדכתב הב"י לקמן (בד"ה כתוב בשבלי הלקט) משמיה דה"ר ישעיה בספר המכריע וכו'.

ומש"כ הגהות והערות "דקריית המוספין של ר"ח הוא מתקנת הגאונים" אגב שיטפיהו כתבו כן דקריית ר"ח הוא מדינא דגמרא דמגילה לא ע"א ונפסק כן בטושו"ע ס"י תכג.

**הרב פריץ מנחם נרנר**

אלעד