

ב"ה  
שנה כו  
גליון ב (קנב)  
כסלו - טבת תשע"א

# 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. 057-7978992  
E-mail: [beisaron@zahav.net.il](mailto:beisaron@zahav.net.il)

# קובץ בית אהרן וישראל

המערכת והמו"ל:  
מכון בית אהרן וישראל  
שע"י מוסדות קארלין סטאלין  
"בית אהרן וישראל"  
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

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

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 "תפארת יוחנן" - ביתר עילית  
ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" - מודיעין עילית  
ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" - בני ברק  
ישיבת "אהבת אהרן" - בני ברק  
ישיבה קטנה "תפארת יוחנן" - ניו יארק  
כולל אברכים "בית אולפנא דרבינו יוחנן" - רמות, ירושלים  
כולל אברכים "סטאלין קארלין" - ניו יארק  
כולל ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" - ירושלים  
כולל אברכים ללימוד בעיון "בית אהרן וישראל" - ירושלים  
כולל אברכים ללימוד ש"ס "היכל רבינו יוחנן" - ירושלים  
כולל אברכים ללימוד יו"ד "סטאלין קארלין" - ירושלים  
כולל ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" - רמות, ירושלים  
כולל אברכים "מתיבתא דרבי יוחנן" - טבריה  
כולל אברכים "סטאלין קארלין" - בני ברק  
כולל אברכים ללימוד או"ח "משנת דוד" - ביתר עילית  
כולל אברכים ללימוד הוראה "כתר נחום שלמה" - ביתר עילית  
כולל אברכים ללימוד או"ח "תפארת מרדכי" - ביתר עילית  
כולל אברכים ללימוד או"ח "תפארת אהרן" - מודיעין עילית  
כולל להוראה "סטאלין קארלין" - מודיעין עילית  
כולל אברכים ללימוד חו"מ "סטאלין קארלין" - מודיעין עילית  
כולל אברכים ללימוד ש"ס "אהל שלמה" - מודיעין עילית  
כולל אברכים ללימוד קדשים "סטאלין קארלין" - גבעת זאב

# התוכן

## עמוד

ה	רבי שלמה פראנסיש זלה"ה מחכמי שאלוניקי ( - תל"ו)
י	רבי שמואל פריינד זצ"ל מדייני פראג (תקמ"ה - ) בעל "זרע קודש" "אמרות טהורות" ועוד

## גנוזות

בענין קידושין שנעשו בשחוק
הערות על ירושלמי סדר נשים (א)

## חידושי תורה

טו	הרב אלימלך וינברג ר"כ שם משמעון, גור, רמת גן	בדין הדלקת והטבת המנורה והדלקת נר חנוכה
כג	הרב יעקב שמש קארלין סטאלין, ירושת"ו	בענין עד אחד נאמן באיסורין
ל	הרב יואב רוזנטל קארלין סטאלין, ירושת"ו	בענין כל הקודם זוכה
לז	הרב מרדכי ציינווירט כולל ש"ס קארלין סטאלין, מודיעין עילית	בענין איסור הטמנה במוליד חום
מא	שמעון רבינוביץ ישיבת קארלין סטאלין, ירושת"ו	בגדר תחילת עשייתו לנזק

## בירורי הלכה

מט	הרב דוד אריה ציינווירט קארלין סטאלין, ביתר מח"ס "ידי קידוש" "מלאכה המתקיימת"	בענין עציץ נקוב המונח על גבי יתדות בשבת
נח	הרב שלמה זלמן שמעיה ר"כ יו"ד קארלין סטאלין, מודיעין עילית מח"ס "עיונים בהלכה" "ברכת מועדיך"	בישלו בצלים בקדירה חלבית שאינה בת יומה
סג	הרב פינחס דיק ר"כ "נזר ישראל" קארלין סטאלין, ירושת"ו	בענין בסיס להיתר ולאיסור וטלטול נרות חנוכה ע"י הנחת דבר היתר
עו	הרב יואל יחיאל מיכל פרנקל בית שמש	החששות שיש בהכנת מטרנות ודייסות בשבת
פב	הרב איתם הענקין	איסור טוחן בשבת בכפות הידים
צא	הרב אליעזר הול בני ברק	בענין השקיעה אי נקבע לפי המישור או האופק

## לשון חכמים

קה	הרב יעקב ברנדסדורפר	האם מועיל תפילה אחר גזר דין בימים נוראים
קט	הרב רפאל בנימין פוזן עיר העתיקה, ירושת"ו	דוגמאות לפירוש חדש על תרגום אונקלוס

## מנהגי ישראל

קכה	יצחק יהושע שור מכון בית אהרן וישראל, ירושת"ו	מנהגי רבוה"ק מסטאלין קארלין זיע"א לחודש אלול וירח האיתנים (ח)
-----	---	--

## הערות

### קלג

בענין ביאור מילת "נכד" - הרב יצחק ישעי' ווייס ראש בית הוראה נוה אחיעזר / בענין הנ"ל - הרב יעקב לויפר, ירושת"ו / האם תפילין של ראש נקרא אות ובדין שירטוט - הרב אליעזר יחיאל קונשטט, מראשי ישיבת קול תורה / 'הפולמוס' סביב השמטת המשנה 'נס החנוכה' והלכות חנוכה - הרב משה מנחם הכהן שפירא, מח"ס 'ברכת כהנים באהבה' / צורך ציווי פרה אדומה במרה - הרב יהושע ש. בריזל, רב ומו"ץ קארלין סטאלין, גבעת זאב / בענין מלבן בכלי פלסטיק - הרב יעקב חנוך שבדרון, רב ומו"ץ בקהילת קארלין סטאלין, ירושת"ו / בענין אמירת ויהי נועם במוצש"ק שלפני יוה"כ שחל בשבת - הרב יעקב שמש, ירושת"ו / הערות בעניני חנוכה - הרב שניאור זלמן דיטון, ר"כ ש"ס קארלין סטאלין, גבעת זאב, מח"ס "זכרון צבי" / בענין "כתר-תורה" - הרב אברהם חיים הרש, מח"ס "ביכורי אברהם", בני ברק / על סגולת זמן מנחה - הרב אברהם דבדה, מח"ס "ביכורי אביב", בני-ברק / הערות שונות - הרב יהודה קוק, מח"ס "נופת צופים", בני ברק / הערות שונות - הרב יצחק דוד לייפער, אלעד / בענין שיעור תקיעה - כתרועה - הרב א. מ. י. מרקסון, אשדוד / בענין מכירת חמץ על ידי הטלפון - הרב שמואל ויסבורד / הערות על בירורי הלכות - הרב דוד מקלב, ירושת"ו / הערות שונות - הרב אברהם דהן, ב"ב / בענין מנין בני לוי - הרב אלכסנדר שיכמנטר, בני ברק / בענין הוצאת ספרים לאור אם צריך הסכמה - הרב יוסף דוד כהן, ביתר / בענין שינוי מראה באתרוג - הרב חיים רבינוביץ, ב"ב / על זמר קה ריבון עלם - הרב גמליאל הכהן רבינוביץ, מח"ס "גם אני אודך" בני ברק.

### קנט

## תיקוני סופרים

בענין שיבושי פיענוח ראשי תיבות - הרב שמואל דוד טויב, ניו יארק

# גנוזות

רבי שלמה פראנסיש זלה"ה

מחכמי שאלוניקי

כמעט ולא מצאנו פרטים עליו כי אם מה שכתוב עליו במצבות שאלוניקי מצבה מס' 889, למד תורה מפיו של רבי אברהם מוטאל זלה"ה, בעל קורא הדורות כותב עליו שהיה "חכם מעיין וזקן", בחודש אלול תכ"ז בהיותו חולה מינה את רבי אפרים נחמיאש על רכושו, אח"כ שב לאיתנו ונפטר בשיבה טובה כ"ז אדר שנת תל"ו, רבי שלמה אמארייליו זלה"ה הספידו בתשלום השנה וכותב עליו "הרב המובהק" והיא בספרו "פני שלמה" דרוש יב, אשתו השניה מתה בשנת תמ"ח ורבי יוסף בכ"ר דוד זלה"ה בעל "בית דוד" הספידה והיא בספרו "יקרא דשכבי" דרוש ב.

כעת אנו מדפיסים אגרת שאלה ממנו הנמצאת באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 575 ששלחה להגאון רבי יהודה צרפתי זלה"ה גם הוא מחכמי שאלוניקי אשר על מצבתו חקוק "אב תעודה" ו"החכם המרומם" מצבה מס' 848, הלשונות האלו מורים כי היה מן החכמים החשובים בזמנו, ואולי היה מצאצאיו של "החכם השלם גדול מרבן... כמה"ר יהודה צרפתי" שמהרשד"ם מזכירו בחו"מ סימן ע"ג.

## בענין קידושין שנעשו בשחוק

הר גבוה ותלול ההר חמד א"לים לשבתו מטע ה' להתפאר זרע קדש מצבתו איש הא"לים קדוש יאמר לו פמיש החזק עמוד הימני סיני ועוקר הרים אוריין ובר אוריין ובר אבהן בנן של קדושים אראלים ותרשישים החכם השלם הכולל ומאד נעלה כמהר"ר יאודה יעלה גם עלה על גפי מרומי ההצלחות נר"ו לא תכבה לעד אמן.

זה לי ימים רבים חפצתי לכתוב למעב"ת תגמול חסדים ורב טוב אשר גמלתני ולא אינה ה' לידי עד עתה שאירעו ענינים ומעשים אשר הוצרכתי והוכרחתי לכתוב אך בדרך קצרה ואקרא לך אדוני וגאוני כי אין זולתך לגאול, ראשונה אשאל שאלה אחת על ענין אחד.

שאלה

מעשה שהיה כך היה ביום שבת קדש בצאת ישראל מבית תפלתם יצא ראובן בן אשה אלמנה נער כבן חמש עשרה שנה ומליתו בידו, ויבא יעקב כמצחק עמו ונטל הטלית מיד הנער והנער היה שואל הטלית מיעקב, ויעקב השיב לו אם תרצה הטלית מול אותה קידושין לאמך, והנער השיבו מאש טומאלדו ווש פור קידושין פארה וואישה פ'ג'ה –] שיהיה הטלית לקדושין לכתך], והיו אצלם של[שה] אנשים עדים, ואחד מהם אמר ליעקב זרוק הטלית מידך שלא יתפסו הקידושין, ויהי כמצחק בעיניו והלך עם הטלית בידו שלש או ארבע פסיעות, ואח"כ חשב בלבו אולי דבר הוא זורק הטלית לנער וליעקב הנ"ל בת קמנה כבת חמש שנים



ואין לו בת אחרת והנער טוען בת יעקב מקודשת לו כיון שעכב הטלית בידו זמן מה ולא זרקו מיד מה יהיה משפט הנערה אם היא מקודשת לנער או לפחות אם נצריכה גט מספק.

מה אני ומה חיי אנכי תולעת נבער מדעת ולא בינת אדם לי אף כי אשא דעי למרחוק לבלתי חק אמרתי בלבי אשמרה דרכי מחטוא בלשוני אשמרה לפי מחסום מי שאינו יודע במיב גיטין וקידושין לא יהא לו עסק עמהן, שבתאי וראה ורחש לבי בקרבי אע"פ שאיני כדאי אענה אשיב כפי אשר תשיג יד שכלי החלושה ואם ימצא בתשובתי איזה דבר הגון או של טעם... ואם [אזכרה] אקבל תשובתו הרמתה, ואם מעיתי לא אתי תלין משוגתי דלמיגמר ממר קא מהדרנא.

### תשובה

לכאורה נראה שלפחות... הם קדושי ספק וצריכה בת יעקב גט כדון כל קדושי ספק והטעם לפי שלא זרק יעקב הטלית מידו חכף ומיד תוך כדי דיבור הנ[יח] אותו בידו והלך עמו שלש או ארבע פסיעות א"כ מתוך מעשיו נראה שנתרצה בקדושין ואח"כ נתחרט והחרטה לאחר כדי דיבור אינה חרטה [הוי] קדושי הנער קדושין כיון שמתוך מעשה האב נראה שנתרצה בקדושין, וגדולה מזו כתבו הגהות מיימוניות בסוף סדר נשים בשאלה ראשונה שכתבו שאפילו שחזר בו תוך כדי דיבור לאו כדיבור דמי שאע"פ שבכל ענין אחר תוך כדי דיבור כדיבור דמי משום חומרא דאשת איש תוך כדי דיבור לאו כדיבור דמי, והביאו ראיה מהגמרא ממסכת בתרא פרק יש נוחלין וממסכת נדרים פרק ב' א"כ מהטעם הזה בת יעקב מקודשת לנער ראובן, אבל נראה לע"ד שלהיות שכאשר קדש ראובן לבת יעקב היה לאחר מתן מעות לפי שהטלית היה ביד יעקב [מן מה] קודם הדברים הללו וכשאמר הנער טומאלדו ווש פור קדושין היה לאחר מתן מעות ולא הווי קדושין כמו ששינונו במס' קדושין פרק ראשון דף י"ב ההוא גברא דקדיש בציפתא דאסא אמרו ליה והא לית בה שוה פרוטה אמר להו תקדוש בד' זוז דאית בה שקלתה ואשתיקא אמ' רבא הוי שתיקתה דלאחר מתן מעות וכל שתיקתא דלאחר מתן מעות לאו כלום היא עכ"ל הגמרא, לשון רש"י ז"ל שקלתה כלומר נקטה לה ולא השליכתה ואשתיקה, הווי שתיקתה דלאחר מתן מעות שמתחלה כשקבלתה והמעות היו בתוכה לא ידעה בהן וכשידעה אח"כ ושתיקה שתיקה דלאחר [מתן] מעות ולא כלום היא דהאי דשתקה משום דלא איכפת לה מימר אמרה מעיקרא לאו אדעתא דהכי קבילתינה עכ"ל, נלע"ד שרש"י הרגיש דוחק בלשון שקלתה שבא לאחר שאמ' תקדוש בד' זוזי דאית בה שנה' שכל הדברים עברו קודם שתמול האשה הציפתא וא"כ הווי קדושין שכיון שכל הדברים הללו עברו ביניהם ואח"כ נמלה האשה החפץ הווי קדושי ודאי, ולפיכך כתב רש"י ז"ל כלומר נקטה לה ולא השליכתה לומר שקודם כל הדברים נמלה האשה הציפתא, ומה שאמ' אח"כ שקלתה ר"ל שלא השליכתה, נראה מכאן שכיון שבזמן נתינת המעות לא אמר כלום אעפ"י שלאחר הנתינה אמר תתקדש לי בו ושתיקה ולא השליכה הקדושין מידה אינן קדושין כלל, וכן כתב הר"י טור א"ה סי' כ"ח ואם לאחר שנתנו בידה בתורת פקדון אמר לה התקדשי לי בו ואמרה הן מקודשת, שתיקה אינה מקודשת בד"א שבא לידה בתורת פקדון אבל בא לידה בתורת קדושין שאמר לה התקדשי לי בחפץ זה ואמרה לו והרי אינו שוה פרוטה אם אמר לה יש בתוכי שוה פרוטה התקדשי לי בו ושתיקה הווי ספק קדושין עכ"ל.

למדנו מזה בכיורו שאעפ"י שהרב ז"ל נטה להחמיר בענין הציפתא כשבא לידה בתורת קדושין שכתב ספק קדושין עכ"ז כתב שכשבא לידה בתורת פקדון שאינה מקודשת כלל,

ובנדרון דידן כשבא הטלית ביד יעקב לא בא בתורת קדושין ולא עלה על הרעת בזכרו קדושין כלל כי הטלית נמלו יעקב מיד הנער בדרך שחוק ואחר שעה היה מצחק עם הנער ואומר לו מול אותה קדושין לאמך והנער השיבו מול אתה קדושין לכתך, ואעפ"י ששתק יעקב אין בתו מקודשת כיון שלא בא לידו בתורת קדושין, ואי לא דמסתפינא נלע"ד שמלשון הגמרא ראוי להקל אף כשבא לידה בתורת קדושין, והראיה כפל הלשון שכתב הוי שתיקותא דלאחר מתן מעות וכל שתיקותא וכו', מאי וכל שתיקותא די לנו שיאמר הוי שתיקותא דלאחר מתן מעות ולא כלום היא, אלא מכפל הלשון נראה מסברת רבא דהלכתא כותיה כמו שכתבו כל הפוסקים שבכל ענין אינה מקודשת אפי' שבא לידה בתורת קדושין, והרב ז"ל שנמה להחמיר דחש להא דרב הונא בריה דרב יהושע ומשום חומרא דא"א אעפ"י שהרמב"ם והרשב"א ז"ל פסקו לקולא כרבא.

וכן כתב הריב"ש ז"ל שאלה ק"ע שכן הסכימו האחרונים דשתיקותא דלאחר מתן מעות אפי' כשבא לידה בתורת קדושין דלאו כלום היא, ולפנים בע"ה אאריך בלשון הריב"ש ז"ל אבל מה שיש לי לשאול ונראה לע"ד שהוא מקום עיון שהרי כל הפוסקים שוים ואפי' הרב שמחמיר סבר שכשבא החפץ ביד האשה בתורת פקדון ואח"כ אמר התקדשי לי בו ושתיקה דהוי שתיקה דלאחר מתן מעות ולא כלום היא ואינן קדושין כלל, ובפרק האישי מקדש דף מ"ז הביא בגמרא בריתא וזה לשונה האומר לאשה התקדשי לי בפקדון שיש לי בידך והלכה ומצאתו שנגנב או שאבד אם נשתייר הימנו שוה פרוטה מקודשת ואם לאו אינה מקודשת, וזאת הבריתא הביאו אותה הפוסקים כצורתה שנראה מלשון הברייתא שאפי' לאחר זמן שבא החפץ ליד האשה בתורת פקדון ואח"כ אמר לה שתטול אותו חפץ בתורת קדושין דהוי מקודשת והרי הוי שתיקה דלאחר מתן מעות ולא כלום היא, ולא ראיתי שום אחד מהמפרשים ומהפוסקים הנמצאים אצלי דברו בזה ולא חשו כלל לשום דבר, והייתי חפץ לשמוע בזה איזה דבר המתנייב בלב, אעפ"י שנלע"ד דבר בזה והוא דוחק שמה שאמר התקדשי בפקדון שיש לי בידך שאז נתן לה החפץ והוי בשעת מתן מעות, ונראה שיש קצת דקדוק בלשון הרב כשהביא חלוקה זאת כתב היה לו פקדון בידה או שהשאיילה חפצים ואמר לה התקדשי לי בזה ונמצא שנגנב או נאבד אם נשתייר הימנו שוה פרוטה מקודשת וכן נראה מלשון הרב ז"ל מדרגת לשון בוו שהוא מורה באצבע שעתה נתן לה החפץ אעפ"י שמלשון הגמרא לא נראה הכי שכתב בפקדון שיש לי בידך והלכה ומצאתו שנגנב או שאבד שנראה מלשון זה שעכשיו לא נתן לו מאומה, או נובל לומר דהכא מיירי בשאמרה האשה תן וכמו שכתב הרב למעלה מחלוקה זאת ואם לאחר שנתנו בידה בתורת פקדון אמר לה התקדשי לי בו ואמרה הן מקודשת, אבל גם זה דוחק שהיה צריך שיפרש איזה מהפוסקים דהכא מיירי בשאמרה הן ולא מצאתי שום אחד מהם דנחית להאי דיוקא ולכן לא נחה דעתי בשום אחד מהפי' והייתי חפץ לשמוע מפי מוריני הרב איזה דבר המתנייב בלב.

א"כ נראה ממה שכתבתי דכל שתיקותא דלאחר מתן מעות דלאו כלום היא אלא כשאמרה הן, ובנדרון דידן נראה דאפי' ספק קדושין ליכא, וגדולה מזו כתב הריב"ש שאלה ק"ע הנ"ל וזה לשונו עוד יש טעם אחר שאין לחוש לקדושין אלו כלל לפי שאהרן הסופר כשזרק הטבעת לחיקו של ר' סוסן אבי הנערה לא אמר לו כלום עד לאחר הזריקה שאמר לו הרי בתך בולארה מקודשת לי באותה טבעת, ור' סוסן לא אמר הן אלא שתק וא"כ הוה ליה שתיקה דלאחר מתן מעות וק"ל שתיקה דלאחר מתן מעות לאו כלום היא דבשלמא בלשון הקדושין נאמר לאשה בשעת נתינה והיא פושטת ידה ולוקחת הטבעת אז היא מתקדשת

בשתיקה שקבלתה הטבעת או כסף הקדושין היא הוראה כיון שכבר שמעה שנתן לה לשם קדושין אבל אם כשקבלה הכסף לא שמעה לשון קדושין אלא אחר קבלתה הכסף אין שתיקתה כלום כיון דלא עבדה מעשה דמוכח דניחא לה, והא דלא מחאי בפירוש משום דלא איכפת לה עכ"ל ולזה הביא ראיות הרבה הרי שאעפ"י שאותו מעשה נראה לכאורה שנתנית הטבעת היתה בשעת מעשה, וכן נראה מלשון עדות העדים שכתב ומנה אותן הסופר ואמר לר' סוסן הנו' פשוט ידך וקבל מידי זה שאני נותן לך ולא רצה לפשוט ידו עד שחילה פניו פעמים רבות ולא ידעו אם פשט ידו אם לאו לקבל הטבעת אח"כ ראו שפשט ידו אהרן הסופר הנו' וזרק לו הטבעת הנו' למעלה מבגדיו ותכף זרק הטבעת לחיקו אמר לו הרי בתך בולאה מקודשת לי באותה טבעת וכו' הנה שאעפ"י שתכף אחר זריקת הטבעת אמר לו הרי בתך מקודשת לי כתב הרב דהוי שתיקה דלאחר מתן מעות ולא כלום היא כ"ש בנדרון דידן שעבר זמן רב משעה שנמל יעקב הטלית מיד הנער עד שאמר הנער מומאלדו ווש פור קדושין פארה וואישה פ'יג'ה דהוי שתיקה דלאחר מתן מעות ולא כלום היא.

עוד נלע"ד ממעם אחר דאין לחוש לקדושין הללו לפי שהנער המקדש לא פירש שהיה מקדש בעדו שלא אמר אלא מומאלדו ווש פור קדושין פארה וואישה פ'יג'ה ולא אמר למי הן הקדושין דהוי כמי שאמר הרי את מקודשת ולא אמר לי דהווי ידים שאינן מוכיחות ולא הווי ידים כמו שכתב הרא"ש ז"ל כלל ל"ה שאלה ד' ראובן שקדש נערה ואמר לאבי הנערה הילך קדושין לבתך דהווי ידים שאינן מוכיחות ולא הווי ידים והאריך הרבה בראיות ובסוף כתב ז"ל הרי כתבתי לכם כל דברי הגדולים אשר דעת כולם מסכמת דבקדושין היכא דלא אמר לי דלא הווי קדושין וכן הביא הרי"ף ז"ל דברי שמואל נתן לה כסף או שוה כסף ואמר לה הרי את מקודשת לי הרי את מאורסת לי הרי את לי לאנתו הרי זו מקודשת משמע הא לא אמר לי אין כאן בית מיחוש הלכך בנדרון זה שלא דברו בפני עדים על עסקי קדושין אלא אמר בסתם הילך קדושין לבתך ולא פירש למי קדשה אין כאן בית מיחוש ואינה צריכה גמ עכ"ל, וכן כתב הריב"ש ז"ל שאלה רס"ו כמי שקדש אשה ואמר כשנתן לה הטבעת הריני נותנו לך בתורת קדושין אעפ"י שחלק בין לשון זה להרי את מקודשת ולא אמר לי כתב ז"ל ואסיקנא בפ"ק דקדושין דהרי את מקודשת לחוד ולא אמר לי דהווי ידים שאינן מוכיחות שאינו מוכח מתוך לשונו למי היא מקודשת ואנן קיימא לן כרבא דאמר בפ"ק דנדרים דידין שאינן מוכיחות לא הוויין ידים ואין חוששין כלל להצריכה גמ כמו שהסכים הרמב"ן ז"ל והאחרונים ז"ל, הרי בפירוש שמי שקדש אשה ולא אמר לי שאין בקדושין ההן בית מיחוש כלל ואינה צריכה גמ, זהו מה שנלע"ד כפי קוצר השגתי לכן הארון תפארת עוזנו תודיעני אורח חיים ותעמידני על נכון ואם טעיתי או שגיתי הורני ואני אחריש כמתלמד השומע מפי הרב אעפ"י שאיני כדאי להיות תלמיד תלמידך.

נאום הכותב בנפש מרה ובלבב נשבר ונדכה כמו שיסופר לאדוני על פה נגוע ומוכה מתלאות הזמן מר ונאנח העבד הקטן נמכר ונרצע למעכ"ת ואינו יוצא בשש.

הצעיר שלמה פראנסיש

מעבר לאגרת: ב"ה שאלתי ובקשתי מאת המלך המאיר לארץ ולדרים חמדת הדת החכם השלם הכולל כמוהר"ר יאודה צרפתי נר"ו והלב"י.

## רבי שמואל פריינד זצ"ל

מדייני פראג

בעמח"ם "זרע קודש" ו"אמרות מהורות"

נולד בקשימיניץ שבבוהמיה לאביו רבי יששכר בער ז"ל בשנת תקמ"ה, למד תורה אצל רבותיו הגאונים רבי בצלאל ראנשבורג זצ"ל ורבי ברוך פרענקל זצ"ל מלייפניק בעל ברוך טעם ורבי אלעזר אב"ד טרישט זצ"ל בעל שמן רוקח.

כיהן דיין בכי"ד מו"ש שבפראג.

בשנת תקפ"ז הוציא לאור ספרו על משניות זרעים "זרע קודש" וזכה להסכמותיהם של גדולי הדור ששבחוהו מאוד, הגאון רבי אלעזר פלעקלש מדייני הכי"ד שם כותב: "וידעתי כי הוא וורד החדש שכבשו בהדי כבשא דרחמנא, רישיה ביני עמודי קא חזינא ביודע ומכיר קאמינא", הגאון רבי בנימין וואלף לעוו מקעלין בעל "שערי תורה" כותב: "... מלא ברכת ה'... כמעין המתגבר... לימודו הוא בדרך הישר ושכלו הוא שכל צח בהיר ומזוקק... יראתו קודמת לחכמתו...".

עוד חיבר ספר "מוסר אב" על ספר משלי (וינא תקצ"ט), "עת לחננה" על מועד (פראג תר"י), "אמרות טהורות" על טהרות (פראג תרכ"ח), "כתם פז" על אבות (פראג תר"ל), "עיר הצדק" קיצור סמ"ג עם הגהות וחידושים (פראג תרכ"ד), "קרן שמואל" על איסור אכילת קטניות בפסח (פראג תר"א), פתשגן האגרת" נגד ספר "דרכי המשנה", בש"ס ווילנא נדפסו הגהותיו על פי' הר"מ והר"ש על סדר זרעים וטהרות, גם נדפסו ממנו הערותיו ע"ס חוות יאיר בקובץ צפונות גליון י', ובקובצינו נדפסו ממנו הערותיו ע"ס זית רענן על הילקוט בגליון מט, והערותיו על הירושלמי סדר נזיקין בקובצינו גליון קלב.

ועתה מדפיסים אנו הערותיו על הירושלמי סדר נשים, כעת רק על מס' יבמות ונמשך בפרסום הערותיו עד סוף סדר נשים, מאוצרו של כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 533, אוטוגרף מכת"ק בגליון מט עמ' יב.

## הערות על ירושלמי סדר נשים

## (א) הערות על ירושלמי מסכת יבמות

יבמות פרק ב הלכה ד ר' זריקן בשם ר' חנינא אשת חמיו אסורה מפני מראית העין אי תימר תורה הרי דוד שנשא רצפה בת איה שנאמר ואתנה\* לך את בית אדוניך ואת נשי אדוניך בחיקיך. נ"ב רצפה היתה רק פילגש שאול כמבואר בשמואל ב' קפיטל כ"א פי"א ולדעת הרמב"ם בהלכות מלכים פ"ד והרמב"ן בפ"י מהת' ס"פ חיי שרה הפילגש היא בלא קידושין ומה ראייה מרצפה שלא היתה אשת שאול ודילמא אשת חמיו אסורה מה"ת וצ"ע עליה, וראיה לגי' רש"י ונראה דמודו המפרשים הללו דלמ"ד בירו' פרק אעפ"י פילגש י"ל כתובה כמבואר בירו' דלדידיה נתקדשה הפילגש ופילגי ר"מ ור"י דלר"מ כל שנשאה לשם פילגש אפי' בקידושין א"ל כתובה ולר"י אפי' בקידושין א"ל ת"כ, ומודה ר"מ דגם היא נקראת בשם פילגש אלא דגם זו שלא נתקדשה נקראת בשם פילגש (וס"ל להירו') דשאלו הצדיק ודאי ל"ב בלא קידושין) כ"ד רב בסנהדרין דף כ"א ע"א ובוה א"ש לשון בלא כתובה ובלא קידושין, ובוה א"ש פי' רש"י מה"ת דפי' פילגשים דאברהם שהיו בלא כתובה ובקידושין וא"צ לומר שה"ל גי'

אחרת בש"ס, ובוה מיושב מה שהקשה הרא"ם שם על שימת הרמב"ן מהא דאחיתופל ע"ש, ומיושב גם קושיית הרמב"ן על רש"י ודר"ק היטב.

שם הלכה י גירש מהו שיחזיר, אם אומר את כן לא נמצאת מוציא ליוזה על בניה. נ"ב ועי' ב"י אה"ע ס"י ובמש"כ שם להקשות ונראה לפי הגי' [רסא] הכתובה כאן דמירי בא"ל שלא יכנס ועבר ע"ד ב"ד וכנס דאמרינן דמוציאין אותה מידו, אם אחר רוצה לנשאהו הוא הדין דבא"ל בנים פשיטא דמהכ"ת מ"ל נישואין ראשונים או שניים אבל ביל"ב מבע"י ליה ובוה פשיט ליה דאם אתה אוסר' עליו להחזירה הרואה אומר שזינתה תחתיו, מיהו הרשב"א בכ"י המובא ב"י אה"ע ס"י י"א מפרש' בלא התרא' [ה] וגרשה מדעתו ובו' שא"ל הירו' אם בא לישאל אם מותר לישאנה אח"כ לכתחלה והורה לו דביל"ב ממנה מותר ונראה דבוה כיון שמתחלה הוציאה מדעתו ויוציאו לעז ויאמרו דהוציאה משום שמצא בה דבר ערוה ואעפ"כ חזר ונשאה ודר"ק היטב בכ"ז.

פרק ד הלכה א שיירי קרבן ד"ה חלץ תוך ג' חדשים מהו, בבבלי\* ריש פירקין פליגי בה ר"י ור"ל וכו'. נ"ב דבריו תמוהין דלא נחלקו רק בחולץ למעוברת והפילה אח"כ אי מה"ת אינה חליצה דלר"י הוי חליצה ולר"ל א"ח רק אסורה לכהונה מדרבנן אבל בחולץ תוך ג"ח כתבו התוס' דהוי חליצה גמורה בדיעבד, והגהמ"ר שלהי גיטין הביא התוס' להוכיח ממנו דלא הוי חליצה ודר"ק.

פרק ו הלכה ו שיירי קרבן ד"ה דלכן הי מתני' מקולי ב"ש ומחומרי ב"ה. וכו' לכן נ"ל דקולא דב"ה אע"פ שיש לו שני זכרים מותר למכור ס"ת לישא אשה בת בנים ולב"ש אסור, אך קשה דבבבלי בסוגיין גורם\* רש"י מתני' דלא בר' יהושע דתניא וכו'. נ"ב עיין בהרא"ש דכתב דהרי"ף ל"ג לה.

פרק ז הלכה א שמואל אמר אפילו אחותו החמה שעה אחת ממתנין לו עד שלשים\* יום וכו'. נ"ב ובש"ס דידן שבת קל"ז משמיה דשמואל דמתנין ז"י ואיפשר דכל דלא שהה ל"י לא יצא מספק נפל וא"צ למולו אפי' עברו ז' ימים מעת הכראתו דאכתי יש לחוש מתוך שהוא חלש שימות וגם להרוג את הנפל אסור אע"פ שא"ח עליו מיתה משום דלאו ב"ק הוא אבל בנודע שכלו לו חדשיו וכן בחלה סמוך לשיכלו ליה ממתנין ז"י אע"פ שכבר עברו ליה בסך הז"י כך נ"ל ליישב סתירת ב' התלמודים ותימה שלא הרגישו המפרשים בזה.

פרק יב הלכה א שיירי קרבן ד"ה אפי' כמ"ד חליצה בגרים כשרה וכו' אבל לשימת תוס' והרי"ף והרשב"א דגר גמור פסול לדון ישראל בד"מ א"כ בישראל לא מהני אלא להשוות חליצה לדיני נפשות נ"ב ממונות צ"ל.

פרק יד הלכה א שיירי קרבן ד"ה מפני גרירה וכו' והא דכתב הרמב"ם פ"ב מה"ג וקמנה שאינה יכולה לשמור גיטה אינה יכולה להתגרש ואם גירשה אינה מגורשת, היינו בקמנה שקידושיה דאורייתא אבל\* בשומה דקידושיה דרבנן אם גירשה מגורשת. נ"ב דבריו במח"כ בלי עיון כלל דנתקדשה כשהיתה בת דעת מא"ל ולמה לא כ' הר"מ דבוה א"י לגרשה ועוד דהרי בסמוך כתיב דדרשה דר"י הוא דרבנן והביא ראייה ממתני' ואכתי בזה מה"ת לומר וצ"ע.

פרק טו הלכה ה שיירי קרבן ד"ה מודה ר"י ור"ש בעדים וכו' אך אחרי העיון נראה שהדין עם הרא"ש דהא לקמן בסוגיא אמרינן דרב לא ס"ל להא דר' לעזר דמחלק בין עדים לצרה

ואנן כרב קיי"ל ואפי' בעד ועד אמרינן דלא בטלה העדות אם הכחישו זא"ז בבדיקות והך דהכא לבדיקה דמיא דהא רב ור"י לא פליגי אלא בבדיקות וקאמר חייליה דרב ממתני' ש"מ עד אומר מת ועד אומר נהרג לבדיקה דמיא\* וכו'. נ"ב תימה דהרי ר"י ס"ל כר"ל דהוכחשו בבדיקות עדותם בטילה אפי' בכ' כתי עדים וא"כ רב ור"י הל' כר"י וכפרט דרב הוא חדא לגבי ר"י ור"א ועיין בתשובות נוב"י מהדורא קמא הא"ה סי' מ"ו שגם הוא כתב כדברי וע"ש מש"כ לתרץ ד' [ברין] הב"ש.

פרק טז הלכה ב מ"ט דר' לעזר משום שאינה חשודה לקלקל צרתה כל עיקר נשמענה מן הדא האשה שהלכה היא ובעלה למדינת הים ובאתה ואמרה מת בעלי תינשא ותטול כתובה וצרתה אסורה וסכרינן מימר חשודה היא לקלקל את עצמה כדי שתקלקל צרתה ולית ר' לעזר פליגי הוי לית מעמא ולא משום שאינה חשודה לקלקל צרתה כל עיקר\* וחש לומר שמא שילח לה גימא וכו'. נ"ב עיין במפרש וק"ל אפי' דהיכן כא' המק' דמי מו' למתני' דהתם בלא ניסת דוקא דילמא באמת בניסת אפי' ומעמא דל"פ ר"א משום דאמרינן שמא נתגרשה ולמאי דמסיק אדרבה קשה למה מוקמינן בלא ניסת דילמא אפי' בניסת לכהן אפילו ואפ"ה חיישינן דאמ' על בניה אם יהיו חללים ודוקא באשה בניה ממזרים, ודוחק לומר דבאמת ר"ב ב"ז דוחה מה דס"ד מעיקרא, ונראה לפרש באופן אחר אלא דהכא קאמר דהרי בעי' למימר כדא' שם אמתניתין, דחשודה היא אפי' לקלקל עצמה וכו' דמיירי בניסת כבר ואפ"ה צרתה אסורה א"ו דוקא הכא פליגי ר"א דהרי העידה כל א' אמיתת בעלה וע"כ לא נתכוונה כדי שתינשא חברתה לשוק ותצא ממנו דהרי יש כאן יבם ותחלוץ או תתיבם להיבם הנשאר כאן, להכי פליגי ר"א וס"ל דלא מקלקלה נפשה בודאי כן תקלקל חברתה בעדותה דהיינו שימות היבם והצרה תנשא לשוק בעדותה, וע"ז הק' הש"ס מנ"ל דמעמא דמתני' דהתם משום דתלי' דמקלקלה נפשה וכו' אפי' לר"א דילמא התם דלא שרינן משום דתלינן דו שאומרת מת בעלי נתגרשה ולא מקלקלה נפשה ועז"א דמתני' סתמא קתני אפי' ניסת לכהן והרי בזה תצא מבעלה הכהן ובניה חללים א"ו דמקלקלה עצמה אפי' לר"א ובוה אמר ר"ב ב"ז דאי' ראי' מזה דהתם הרי מבעלה הראשון יוצאת כבר בגט ומהב' מה לה אם תצא ממנו דמה מפסדה אם לא הו' מקלקלת לחברתה בעדותה ג"כ לא היתה יכולה להנשא לכהן ואינה מפסדת רק שבניה חללים ע"ז אינה מקפדת כמו שאינה מקפדת להנשא לישראל דג"כ בניה אינם כהנים, וא"כ אין ראייה דהיבא דמקלקלה נפשה אפי', ל"פ ר"א, וג"מ דאם א' אומרת מת בעלי ולהצרה יש עדים שמת בעלה והלכה זו שהעידה שמת בעלה וניסת לשוק או שנתיבמה דכזה מקלקלה נפשה דבניה ממזרים מאשת את, נישאת הצרה לשוק בלי חליצה (דמהימינן לה לזו שניסת שבעלה מת ואין היבמה זקוקה להתיבם מבעלה וגם א"צ חליצה מהיבם זה כגון שהיא קרובה להיבם זה כאחות אשה ודומיהם מח"כ [מחייבי כריתות] עד שאינה זקוקה לו ורק לבעלה של האחר היתה זקוקה) לר"א ודו"ק, כלומר וא"כ מעיקרא לק"מ קושייתם וא"צ לחילוקם, ובאמת לק"מ דהוצרכו לחילוק' למאי דבעי הש"ס למימר דצרה מעידה לעולם אפי' היבא דלא מקלקלה נפשה ות"ק ממתני' וע"ז חילוק דבבא להעיד בב' מודה ר"א דלא מהימנא, וממילא י"ל גם אי אמרינן דל"פ ר"א רק היבא דמקלקלה נפשה דאפי' היבא דמקלקלה נפשה במעידה בפירוש על חברתה גם ר"א מודה ודו"ק, גם מה שהק' אמהרש"א לק"מ דאדרבה כיון דפליגי ר"א בבדיקתא ולא במתני' ע"כ היינו משום דבמתני' איבא גוונא דמודה ביה ר"א אפי' בניסת כבר ולהכי לא

הביא רבינו הקדוש דר"א במתני' רק כאן בנתיבמו דהכא ליכא למיחש דנתגרשה דא"כ היא אסור' לייבם ולא מיקלקלא נפשה להתיבם ותצא ממנו והוולד ממזר מאש' אח ודו"ק.

שם הלכה ג שיירי קרבן ד"ה מיליהון דרבנן פליגיין וכו' לכך נ"ל דה"ג ר"ז ר"ה בשם רב אין הלכה\* כריב"ב ושפיר אמר דר"י פליג, וכו'. נ"ב לגי' הזו ק' [שה] פשיט' [א] דהל' [כה] כר' מאיר דלרבנן להש"ס הזה שיעור הג"י הוא בסתם בני אדם אבל בזמן הצינה מעידים אפי' אח"כ וריב"ב לחומרא פליג דשיעור הג"י הוא היותר גדול ואפי' בשעת צינה א"מ אחר ג"י אבל בליכא שעת צינה שמצוי לתפוח ולהשתנו' א"מ אפי' בתוך ג"י ולזה מייתי דא' הלכה כריב"ב, ואל תתמה דהרי כמו מים צומתים כך הצינה צומת וע"כ מודו רבנן בשעת צינה לש"ס דידן (ונ"ל דלא רצו לחלק רק בין נמצא ביבשה לנמצא במים ולא בין שעת חמה לשעת צינה) דס"ל מודו רבנן במים, וגם מה דפשוט בעיני המחבר דלא קי"ל כר"י בעיני ברור די"ל לפסוק כמעשה ועוד דר"י הוא דהעיד שהשיאו דהיינו ב"ד את אשתו וא"כ איכא רבים ולזה נמי אמר מיליהון דרבנן פליגי עייל כפשוטו מדקאמר והכירו שצפדתו הצינה אלמא אי לא כן היו חוששין ולא כריב"ב דלדידיה כל שאינו מצוי לתפוח דהיינו במים (וכהש"ס דידן דף קכ"א ע"א) מעידים אפי' אחר ג"י וס"ל להש"ס הזה דלרבנן א"מ אחר ג"י אפי' במים דלא חלקו חכמים אם לא בניכר שצפדתו הצינה, וריב"ב לקולא פליג ואיפשר דגם להש"ס דידן דיחוי בעלמא הוא דמודו רבנן במים אבל באמת אין חילוק לדידהו ואמוראי דשרי הת' אסר ג"י כריב"ב ס"ל דפליג לקולא וכוותיה קי"ל ודו"ק.

★ ★ ★



# חידושי תורה

הרב אלימלך וינברג

## בדין הדלקת המנורה ונרות חנוכה

והטבת הנרות בבוקר ובין הערביים מצות עשה, שנאמר: יערוך אותו אהרן ובניו, וכו', (הלכה י"ב): מהו דישון המנורה, כל נר שכבה, מסיר הפתילה וכל השמן שבנר, ומקנחו, ונותן בו פתילה אחרת ושמן אחר במדה והוא חצי לוג, וזה שהסיר משליכו במקום הדשן אצל המזבח, עם דישון המזבח הפנימי והחיצון, ומדלק נר שכבה, והדלקת הנרות היא הטבתם, וכו', עכ"ל.

והרי שכתב הרמב"ם, שיש גם בבוקר וגם בין הערביים, מצות "דישון המנורה", ומצות "הטבת הנרות", ועל זה מפרש בהמשך דבריו, ש"דישון המנורה" היינו נקרי הפתילה והשמן הישנים וקינחו המנורה, ונתינת שמן ופתילה חדשים, ו"הטבת הנרות" היינו הדלקת המנורה, וכמש"כ בהדיא: והדלקת הנרות היא הטבתן, ומצוה זו של "הטבת הנרות" היינו הדלקת הנרות נוהגת הייתה בין בבוקר ובין בין הערביים.

וכ"כ בהדיא רבינו ז"ל בספר המצוות שלו, (מצות עשה כ"ה): שנצטוו הכהנים להדליק הנרות תמיד לפני ה', והוא אמרו יתברך שמו: יערוך אותו אהרן ובניו, וזאת היא מצות הטבת הנרות, עכ"ל, והרי דיא כנ"ל, דרבינו מפרש שמצות "הטבת" הנרות, היינו "הדלקת" הנרות, ולשיטתו מתפרש, דמאי דקאמר רחמנא: "בהטיבו" את הנרות יקטירנה, ומאי דקאמר: "ובהעלות" אהרון

בתורה הקדושה בפרשת תצוה (שמות פרק ל' פסוק ז'): והקטיר עליו אהרן קטורת סמים בבקר בבקר בהטיבו את הנרות יקטירנה, (פסוק ח'): ובהעלת אהרן את הנרות בין הערביים יקטירנה, קטורת תמיד לפני ה' לדורותיכם, ע"כ הפסוק הקדושים, בתורתנו הקדושה והטהורה - תורת אמת.

ומפרש רש"י זיע"א בפסוק ז': בהטיבו: לשון נקוי הבזיכין של המנורה, מדשן הפתילות שנשרפו בלילה, והיה מטיבן בכל בוקר, ובפסוק ח': ובהעלות, כשידליקם להעלות להבתן, עכ"ל, למדנו בדבריו, ד"הטבת" הנרות המוזכרת בבוקר, היינו נקרי הבזיכין של הנרות, והיה הדבר כהכנה להדלקה שיהיה נעשה בערב, שזוהו העלאת הנרות, ומפורש בזה דבערב לחודיה הוא שהייתה "הדלקת הנרות", ובבוקר לא היה הדלקה אלא נקוי הבזיכין לחוד, כהכנה להדלקת הערב, וכך הוא דעת רוב הראשונים ז"ל, וכמש"כ בחידושי הרמב"ן בשבת דף כ"ב: ובתשובות הרשב"א ז"ל (חלק א' תשובה ש"ט), ובדברי שאר ראשונים ז"ל, דמצות "הדלקת" המנורה הייתה רק בערב, ובבוקר לא הייתה אלא מצות "הטבת" המנורה, דהיינו הכנת הנרות להדלקתם בערב.

אמנם שיטה מחודשת יש בזה לרבינו הגדול הרמב"ם זיע"א, בהלכות תמידין ומוספין (פרק ג' הלכה י'): דישון המנורה

הדבר, שהאי "הטבת הנרות" שכתב רבינו לעיל, שהטעם שהזר אינו חייב בזה מיתה, מפני שאינה עבודה תמה, לפי שיש אחריה עבודה אחרת, דבריו אמורים על "נתנית שמן ופתילה הישנים ונקוי המנורה, וזה עבודת "דישון המנורה" שכתבה רבינו בהלכה י"ב, ו"הדלקת הנרות" הרי כתב רבינו בהלכה ז' שהוא דבר הכשר בזרים, ובהכרח ש"הטבת הנרות" שכו' רבינו שהזר מוזהר בזה אבל אינו חייב מיתה בזה, לפי שאינו עבודה תמה, שהרי יש אחריה עבודה אחרת, דבריו אמורים רק על נתנית שמן ופתילה חדשים, שזהו עבודת "הטבת הנרות".

ודבריו תמוהים, שסותר לגמרי לדבריו בהלכות תמידין ומוספין הנ"ל, ששם כו' בהדיא בהלכה י"ב הנ"ל: מהו דישון המנורה, כל נר שכבה, מסיר הפתילה וכל השמן שבנר, ומקנחו, ונותן בו פתילה אחרת ושמן אחר במדה והוא חצי לוג, וזה שהסיר משליכו במקום הדשן אצל המזבח, עם דישון המזבח הפנימי והחיצון, ומדליק נר שכבה, והדלקת הנרות היא הטבתם, עכ"ל, והרי בהדיא שכלל בכלל "דישון המנורה" גם נקוי המנורה משמן ופתילה הישנים שהיו בה, וגם נתנית שמן ופתילה חדשים, ובכלל "הטבת הנרות" כלל רק את "הדלקת הנרות" שהדלקת הנרות היא הטבתם, ואילו הכא בהלכות ביאת מקדש, כו' בהדיא שהטבת הנרות הוא דבר בפני עצמו, ואינו הדלקת הנרות, וזה סותר למש"כ בהלכות תומ"ס שהדלקת הנרות היא הטבתן, וגם מה שעוה בהכרח מדבריו בהלכות ביאת מקדש הנ"ל, שהטבת הנרות הוי נתנית שמן ופתילה חדשים, וזהו היפך דבריו בהלכות תמידין ומוספין הנ"ל, דנתנית שמן ופתילה חדשים נכללים ב"דישון המנורה", ודבריו רבינו הרמב"ם ז"ל סותרים זל"ז בסתירה חמורה, ודבריו צע"ג, וכבר עמדו בזה הרבה אחרונים ז"ל.

ובחידושי רבינו חיים הלוי הלכות ביאת מקדש (פרק ט' הלכה ז'), הביא דברי

את הנרות, היינו הך, דהיינו "הטבה" והיינו העלאה, תרוויהו המה מצות הדלקת הנרות, וזהו מה שפסק בהלכות תמידין ומוספין הנ"ל, דמצות הטבת הנרות שהיא הדלקת הנרות, הייתה בין בבוקר ובין בין הערביים.

אמנם לכאורה רבינו הרמב"ם ז"ל סתר משנתו בזה, דהנה בהלכות ביאת המקדש פרק ט', כו' רבינו לדינא דזר שעבד עבודה, דכל שהיא "עבודת מתנה" והיא "עבודה תמה", הוא בכרת והוא מחלל עבודה, ובהלכה ט' שם כתב: אבל היוצק והבולל וכו', והמטיב את הנרות, וכו', אעפ"י שנפסלו, והרי הוא מוזהר על כל אלו ולוקה, אינו חייב מיתה, מפני שכל אחת מהם העבודה שאחריה עבודה, ואינה גמר עבודה, וכו', (הלכה ז'): וכן הדלקת הנרות כשרה בזרים, לפיכך אם הטיב הכהן את הנרות והוציאן לחוץ, מותר לזר להדליקן, עכ"ל.

הנה מפורש בהדיא בדברי רבינו ז"ל, ד"הטבת הנרות" לאו היינו "הדלקת הנרות", אלא "הטבת הנרות" לחוד, ו"הדלקת הנרות" לחוד, ודיניהם חלוקים, שהטבת הנרות זר מוזהר עליה ולוקה ומחלל עבודה, והדלקת הנרות כשרה בזרים לכתחילה לשיטתו.

והאי "הטבת" הנרות לדבריו בהלכות ביאת מקדש, מתפרש לפי דבריו רק על נתנית שמן ופתילה חדשים, שהרי כו' שם בהמשך דבריו בהלכה ח': הרמת הדשן צריכה כהן, וכו', ואם הרים ישראל, לוקה ואינו חייב מיתה, אעפ"י שאין אחריה עבודה, שנאמר: עבודת מתנה, עבודת מתנה הוא שתהיה בכוהן לברו, ואם קרב לה הזר חייב מיתה, אבל עבודת סילוק אין חייבין עליה מיתה, וכן אם "דישון" מזבח הפנימי "והמנורה", אינו חייב מיתה, עכ"ל.

והרי מפורש בהדיא בדברי הרמב"ם ז"ל, ד"דישון המנורה" הטעם שאין הזר חייב בזה מיתה, הוא מפני שהוא עבודת סילוק ואינו עבודת מתנה, ולפי זה הרי מוכרח

ההטבה הוא בהדלקה, וגם מהו עצם ביאור החילוק לענין מצוה זו והנרות דלוקים תמיד, דדישון המנורה ונתינת השמן, עצם מעשיהם שייך לקיום מצוה זו, משא"כ ההדלקה אין עצם המעשה שייך לקיום המצוה, והדברים שתומים וחתומים, למה נתינת השמן הוא יותר מעשה בקיום המצוה שהנרות דלוקים תמיד יותר מההדלקה עצמה, והרי ההדלקה היא יותר הכשר הדבר בתוצאה שהנרות דלוקים מנתינת השמן והפתיחה, והדברים צע"ג.

והנראה לומר בזה בעזהשי"ת, (ואולי נוכל לפרש כן אף בכוונת הגר"ח זצ"ל, וכדלהלן), בהקדם הסוגיא בשבת דכ"ב: במה דקמבעיא לן לגבי נרות חנוכה: דאבעיא להו: הדלקה עושה מצוה, או הנחה עושה מצוה, וכו', תא שמע: דאמר רבי יהושע בן לוי: עשית שהיתה דולקת והולכת כל היום כולו, למוצאי שבת מכבה ומדליקה, אי אמרת בשלמא הדלקה עושה מצוה שפיר, אלא אי אמרת הנחה עושה מצוה, האי מכבה ומדליקה, מכבה ומגביהה ומניחה מבעי ליה, וכו', כן הוא הגירסא בספרי הש"ס שלנו, וכן הוא גירסת התוספות שם: מכבה ומגביהה ומניחה וחוזר ומדליק מבעי ליה, עיי"ש, ומפורש בזה לפי גירסא זו, דלמ"ד הנחה עושה מצוה, מניח הנרות לפני הדלקתם ואח"כ מדליקם כשהם כבר מונחים, וכדקאמר בהדיא, דלמ"ד הנחה עושה מצוה, מגביהה ומניחה ומדליקה מבעי ליה.

ויעויין ברמב"ן בשבת שם שחולק בזה, וכ' שם: למ"ד הנחה עושה מצוה, צריך להדליק ולהניח הנר דלוק במקומו, ולברך באותה הנחה: להניח נר חנוכה, ולפוס הכי גרסי' לקמן: ומגביהה ומנדליקה וחוזר ומניחה מבעי ליה, ולא גרסי': ומגביהה ומניחה וחוזר ומדליקה, עכ"ל הרמב"ן ז"ל, והרי שדברי הרמב"ן ז"ל שפתיו ברור מיללו, דלמ"ד הנחה עושה מצוה, המצוה היא בהנחת נר דלוק, ודלא כגירסא שלפנינו שהיא גירסת התוס' וכנ"ל.

הרמב"ם בהלכות תומ"ס הנ"ל, שכ' שהדלקת הנרות היא הטבתן, וכ' על דבריו: וצ"ע דברי הרמב"ם מה שכתב, שהדלקת הנרות היא הטבתם, והרי להדיא מבואר ביומא דכ"ד: שהטבת הנרות עבודה והדלקה לאו עבודה, וכן הלא פסק גם הרמב"ם בפ"ט מהלכות ביאת מקדש שם, שהטבת הנרות פסולה בזר והלדקה כשרה בזר, הרי להדיא מבואר שהדלקה לאו הטבה היא, והנראה מוכרח בדעת הרמב"ם דסבירא ליה, דכל עיקר הך מילתא שהדלקת הנרות, אין המצוה בעצם מעשה ההדלקה, כי אם דעיקר מצותה הוא שיהיו הנרות דולקים תמיד, ובוה שהנרות דולקים, הוא דהוי יסוד קיום מצוה זו, ועלה הוא דקאמר ג"כ הרמב"ם, שהדלקת הנרות היא הטבתן, ר"ל, דבמה שהנרות דולקים כהלכתן, בהכי הוא דמיקיימא מצוה זו שהטבה, משא"כ עצם מעשה ההדלקה אינה שייך לעיקר קיום מצוה זו, וע"כ לענין דין עבודה דינה חלוק, דהדישון ונתינת השמן דינם הוא, דעצם מעשיהם הוא שייך לקיום מצוה זו, ע"כ הרי הן חשובין עבודה, משא"כ נהדלקה, דלאו בעצם מעשה ההדלקה הוא שמיקיימא המצוה, ע"כ אינה בכלל עבודה, דדין עבודה חלותה רק על עצם המעשה, ובמקום שעצם המעשה הוא הכשר דין קיומה, משא"כ בהדלקה, דמעשה ההדלקה אינו מוסיף כלל בהכשר דין קיומה, ע"כ לאו עבודה היא, עכ"ד חידושי רבינו חיים הלוי זיע"א, ועיי"ש עוד מש"כ בזה.

ולא זכיתי להבין כוונתו העמוקה בזה, איך מיישב הגר"ח לפי דבריו את דברי הרמב"ם בזה, ולמה עפ"מ שחידש דמצות הדלקת הנרות אין מצותה בעצם מעשה ההדלקה, אלא במה שהנרות דלוקים תמיד, מתיישב מש"כ הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין: והדלקת הנרות היא הטבתן, ומה שייכות בין מצות ההטבה לזה שהנרות דלוקים ועומדים, והרי ההטבה הוא לפני שהנרות דלוקים, בזה שנותן שמן ופתיחה חדשים, ומה זה שכ' הרמב"ם דקיום מצות

הטבת הנרות, והרי ודאי שלא נגמרה המצוה בזה שיש שמן ופתילות, שהרי בנר חנוכה שתקנוהו זכר למנורה ודאי לא מקיים המצוה עד שדולקים הנרות, וגם בהדלקת המנורה עצמה הרי כ' הרמב"ם הנ"ל, שהדלקת הנרות היא הטבתן.

והנראה לומר בעזהש"ת בדעת הרמב"ם ז"ל, דהנה נתבאר בעזהש"ת בשיעורי מס' בבא קמא, דכאשר מניח האדם דבר על מקום, גם אחרי שסילק ידו משם, כיון שמונח שם מכוחו, הרי זה נחשב כמניחו שם כל שעה ושעה, דמה שהוא מונח מכוחו נחשב כחוזר ומניחו כל שעה, ומוכרח כן, מהא דפליגי ר' יוחנן ור"ל בב"ק דכ"ב: אי אשו משום חיציו או משום ממונו, ומפורש שם, דגם למ"ד אשו משום ממונו, אם הניח גחלת ושרפה במקומה, על מקום גחלת הוי לכו"ע כבידים עי"ש, והנה ודאי ששריפת הגחלת יש לה שהוי זמן מה גם במקומה, ומדמחייבין לזה כמעשיו בידיים, בע"כ מבואר בזה, דמה שמונח במקום זה מכוח הנחתו, הוא כמניחו שם כל שעה ושעה, ולכן הרי הוא כשורף בידו, וכל הנידון אי אשו הוי משום חיציו, הוא רק על התפשטות האש למרחוק, אבל שריפתה במקום הנחתה הוי לכו"ע כמעשיו בידיים ממש, דהוי כמניחו שם כל שעה.

מעתה נראה בעזהש"ת, דודאי גם לפי דעת הרמב"ם ז"ל, יסוד מצות המנורה בהבערה תליא מילתא, ולא בהכנת שמן ופתילה לחודייהו, אלא שרבינו סובר, דיסוד מצות ההבערה, אינה מצות: "הדלקת האש", אלא יסוד המצוה היא: הבערת השמן, דכל נר שבוער מכוח שמן, הרי השמן עצמו שבנר נחשב שהוא בוער, וממילא כשמניח הכוהן שמן בנר, והרי הוא נחשב כמניחו שם כל שעה ושעה, שכל שעה שהוא מונח שם מתייחסת הנחתו כאילו הוא מניחו וחוזר ומניחו, וממילא אחרי שהשמן הזה יש אש מעליו, הרי הוא נחשב כמניח השמן שבוער, ומתייחסת אל המניח מתחילה את השמן, הנחת השמן אח"כ גם כשהוא בוער,

וגירסתינו וגיר' התוס' צע"ג בזה, מה שייך לומר דלמ"ד הנחה עושה מצוה מניח נר שאינו דלוק ואח"כ מדליקו, דאימת מקיים המצוה בזה, הרי ודאי שלפני שמדליק אינו מקיים שום מצוה, דאפילו יניח כל הלילה נר ולא ידליקו אין כאן מצוה, וא"כ הרי בהכרח שקיום המצוה נעשה אח"כ כשמדליקו, וא"כ הרי היינו ממש: הדלקה עושה מצוה, וביותר תמוה מה דאי שם בהמשך הסוגיא: והשתא דאמרין: הדלקה עושה מצוה, הדליקה חרש שוטה וקטן, לא עשה ולא כלום, ומפורש בזה, דלמ"ד דסובר הנחה עושה מצוה, כשרה בהדלקת חש"ו, והדברים מתמיהים מאוד לפי גירסתינו שהיא גיר' התוס' הנ"ל, דאי מניח הנרות לפני הדלקתן והרי ודאי עוד לא קיים המצוה לפני ההדלקה, א"כ אמאי אם הדליקה חש"ו כשרה, וצע"ג בזה.

ולענ"ד נראה ברור בעזהש"ת, דהרמב"ם ז"ל גירסתו בזה הייתה כגירסת התוס', ומכאן יש יסוד גדול לשיטתו במצות הטבת הנרות, דסובר רבינו, דכל עיקרה של המצוה שהיה במנורה, היה המצוה רק בנתינת שמן ופתילה, וזה היה המצוה בין בבוקר ובין בערב, ורק דבר זה של נתינת שמן ופתילה הוי בכלל עבודה להצריך כהונה, אבל ההדלקה שאח"כ לאו עבודה היא, וזהו עצמו היה ג"כ המצוה בהדלקת נרות חנוכה שהיו זכר לנס שנעשה במנורה, ליתן שמן ופתילה לפני ההדלקה, והחילוק הוא רק לגבי מקום השמן והפתילה, דבמנורה מקום השמן והפתילה הוא ב"מנורה, שזה היה מקום השמן ופתילה, ובנרות חנוכה המקום הוא "על פתח ביתו מבחוץ", שלמנורה אין משמעות בנרות חנוכה, אבל תוכן המצוה של נרות חנוכה הוא אותה המצוה שהייתה במנורה בבוקר ובין הערביים, ליתן שמן ופתילה, שזהו מצות הטבת הנרות, וזה עצמו ג"כ מצות נר חנוכה למ"ד הנחה עושה מצוה, והדברים מאירים בעזהש"ת.

אלא שעדיין אינו מובן כלל דברי הרמב"ם ז"ל, מהו הגדר בזה של מצות

כשימשיך להתייחס איליו המצאות השמן כאן, ועכשיו כשיש כבר אש בשמן, הרי מתייחס איליו נתינת שמן בוער, ואופן שני, בנתינת האש בשמן דהיינו הדלקה ממש, שגם בזה ודאי נחשב הוא שעושה את השמן לבוער, ונמצא ד"בפשט" הפסוק מפרש הרמב"ם ככל הראשונים ז"ל, ד"הטבה" היינו נתינת שמן, ו"העלאה" הוא מעשה של הדלקה, אלא שהרמב"ם מפרש דשני הדברים תוכן אחד להם, ואותה התכלית מתקיימת בין על ידי "הטבה" דהיינו נתינת השמן, ובין על ידי "העלאה" דהיינו הדלקה, דהמצוה היא עשיית שמן בוער, ודבר הזה מתייחס הוא בין להמניח השמן אפילו לפני ההדלקה, ובין להמדליק עצמו, וממילא לשיטתו הכל מצוה אחת היא בין בבוקר ובין בין הערביים: לעשות שמן בוער, וכמבואר בעזהשי"ת.

ומעתה יתיישב בעזהשי"ת כמין חומר סתירת דברי הרמב"ם ז"ל, במה שבהלכות תמידין ומוספין הנ"ל כ', דדישון המנורה כולל גם נקוי המנורה משמן ופתילה ישנים, וגם נתינת שמן ופתילה חדשים, "והדלקת הנרות היא הטבתן", ואילו בהלכות ביאת מקדש מפורש בדבריו, שיש ג' עבודות, א. דישון המנורה שהוא ניקויה מהשמן ופתילה הישנים, ב. נתינת שמן ופתילה חדשים דהיינו "הטבת הנרות", ופסולה בזר ולוקה עליה, ג. "הדלקת הנרות" הכשרה בזר, ולמבואר נראה ליישב כמין חומר בעזהשי"ת, דיסוד המצוה של "הטבת הנרות", אינה לא בפעולה של נתינת שמן, ולא בפעולה של הדלקת האש, אלא יסוד המצוה הוא בפעולה של עשיית שמן בוער, שהכוהן הזה שעושה בראשונה את עשיית השמן לשמן בוער, הוא המקיים את מצות "הטבת הנרות", וממילא מתחלק הדבר, שבסדר הרגיל של הנרות, שכוהן היה גם מדליק את הנרות, הרי הכוהן המדליק הוא הראשון העושה את השמן לבוער בעצם מעשה הדלקתו, ואמנם אחרי שהדליק וכבר יש שמן הבוער, כבר מתייחסת מציאות

וזהו יסודה של מצות "הטבת הנרות", לעשות שמן בוער, והניח מתחילה את השמן לפני הדלקתו, אם אח"כ הודלק האש מעל השמן, הרי השמן שנמצא כאן מכוח ההנחה הראשונה, מתייחס המשך הנחתו כל שעה למניחו הראשון, והרי המניח הראשון הוא שמניח כאן השמן גם אחרי ההדלקה, וממילא מתייחס איליו נתינת שמן בוער, וכזה הוא מקיים עכשיו מצות הטבת הנרות אחרי שהודלקה המנורה.

ומעתה יתיישבו כמין חומר כל דברי הרמב"ם ז"ל בענין הזה, דרבינו ז"ל פירש בזה באופן נפלא את המקרא: בבוקר בבוקר "בהטיבו" את הנרות יקטירנה, ובהעלות" אהרון את הנרות בין הערביים יקטירנה, דהנה זה הרי מפורש בהדיא בדברי הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין הנ"ל, דמצות הבוקר ומצות הערב אותה המצוה היא, להטיב הנרות, דהיינו להדליקן, ולפי פשוטו מתפרשים הדברים, דרבינו מפרש לשון "הטבה" שהכוונה ל"הדלקה", וכמו שכתב בלשונו: "והדלקת הנרות היא הטבתן", אמנם עפ"י המבואר נראה בעזהשי"ת, דאף להרמב"ם אין פירוש "הטבה" מעשה של "הדלקת אש", אלא "הטבה" ענינה הוא: "עשיית שמן בוער", דבזה שהוא מטיב את הנרות, היינו שהוא נותן שמן ופתילה חדשים, אח"כ כשמודלקת המנורה, וממשיך להתייחס איליו נתינת השמן, הרי מתייחס איליו עכשיו נתינת שמן הבוער כבר, וזה עצמו המצוה של הטבת הנרות, ליתן שמן במנורה כדי שיתייחס איליו אח"כ המשך המצאות השמן כאן כנותנו כל שעה ושעה, וממילא מתייחס איליו נתינת שמן הבוער, וזהו מצות המנורה, ומה שאמרה תורה: ובהעלות אהרון את הנרות, אמנם הכוונה בזה למעשה הדלקה כפשוטו, אבל תוכן המצוה בזה הוא אותו תוכן המצוה של "הטבה", דענינו הוא: עשיית שמן בוער, אלא שיש שני דרכים לעשיית השמן לדבר הבוער, דרך אחד בנתינת השמן במנורה ואפילו לפני ההדלקה, דאז אחרי ההדלקה

הראוי מצד הכוהנים, בזה יש פסול זרות, אבל אילו משכח"ל אופן שיעשה זר מעשה עבודה, אבל גם ללא עשייתו יש כאן עשיה ראויה וכשרה אף מצד הכוהנים, בכהא"ג ליכא בזה איסור זרות ופסול זרות.

ולכן במצות המנורה שמצותה היא: עשיית השמן בוער, ויש בזה שני אופני עשיה, היינו בעצם ההבערה שהיא הפעולה הראשונה העושה את השמן לבער, ובנתינת השמן העושה ג"כ את השמן לבער, שאחרי שהובער האש, מי שנתן השמן מתחילה ממשיך להתייחס אליו הנתינה כל שעה, ועכשיו הוא נותן כאן שמן שהוא בוער, בזה אי כוהן המבעיר, הרי הוא הראשון שעושה פעולה זו בהכשר של עשיית שמן בוער, והוא המקיים מצות המנורה, והמניח שמן בכהא"ג אינו אלא בכלל דישון המנורה, אבל כשעשה הזר את ההבערה עצמה, בכהא"ג אין פסול זרות בזה, דכיון שגם אם לא נתחשב במעשיו של הזר, הרי יש כאן אחרי ההבערה פעולת עשיית שמן בוער ע"י הכוהן שהניח השמן מתחילה, ויש כאן הכשר מצות המנורה כראוי ע"י כהונה, בכהא"ג אין פסול זרות כלל, והוי בזה מעשה הזר כמאן דליתא, והוכשרה עבודת המנורה בכוהן שנתן השמן, שהוא הנחשב למיטיב את המנורה, ולכן בהלכות תמידין דמיירי הרמב"ם בכוהן שמדליק, הרי שנתנית השמן היא רק בכלל דישון המנורה, והדלקת הנרות ע"י הכוהן היא הטבת הנרות, שהכוהן המדליק, הוא הראשון שעושה את השמן לבער, שזהו מצות ההטבה, ואילו בהלכות ביאת מקדש דמיירי הרמב"ם בזר המדליק, והכוהן הראשון שמתייחס אליו עשיית השמן לבער הוא נותן השמן, הרי הוא הנחשב המטיב את הנרות, ומיושב כמין חומר בעזהש"ת.

ובזה יתיישב קושיא עצומה מה שהקשו בד' הרמב"ם ז"ל, במה שכתב דהדלקת המנורה כשרה לכתחילה בזר, והרי מפורש בהדיא בתוה"ק דכוהן הוא המדליק:

הדבר של השמן הבער למניח השמן מתחילה, שהוא כמניח השמן כל שעה וגם אחרי בעירתו, ונמצא שאף הוא נחשב עושה שמן בוער בהנחתו השמן עכשיו, אבל הרי המדליק קדם לו בעשיית השמן לבער בעצם מעשה הדלקתו, והכוהן הראשון שהוא העושה את השמן לבער, הוא המקיים מצות "הטבת הנרות", וממילא בכהא"ג שהוא הסדר נרגיל, שנעשית הדלקת הנרות נעשית בכהן, שפיר הוא שכ' הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין הנ"ל, שהדלקת הנרות היא הטבתן, שהכהן המדליק הוא הראשון שעושה את השמן לבער, וממילא מצוה זו מתייחסת אליו, ומעתה נתברר, שהכוהן שנתן את השמן מתחילה, לא היה אלא פעולת הכנה לעיקר מצות המנורה, דהיינו מצות דישון המנורה, ובכהא"ג נכלל נתינת השמן והפתילה בכלל דישון המנורה, ואינו מצות הטבת הנרות, שהרי לא הוא הראשון שעושה את השמן לבער, שכבר קדמו כוהן אחר.

אבל כשזר מדליק את המנורה, והזר הרי פסול לעיקר מצות המנורה שהיא הטבת הנרות, אז הרי נמצא שהכוהן הראשון העושה את השמן לשמן בוער, הוא הכהן שהניח שמן ופתילה, שבהנחת שמן ופתילה, אחר שהדליק אחר"כ הזר את המנורה, הרי מעתה מתייחס אל הכוהן המניח השמן כאילו הוא מניחו גם אחרי בעירתו, והוא מניח כל שעה שמן בוער, וכיון שהוא הכוהן הראשון העושה את השמן לשמן בוער, הרי שהוא המקיים מצות הטבת הנרות שענינה עשיית שמן לבער.

דמה שכתב הרמב"ם ז"ל דהדלקה כשרה בזר, היינו שנתנית האש עצמה יכולה להיות בזר, אבל עיקר מצות המנורה דהיינו עשיית שמן לבער, בזה בעינן כהונה דוקא, ואעפ"י שזר כשמדליק הרי הוא עושה את השמן לבער, לא איכפת לן בזה, דיסוד הפסול שפסלה התוה"ק את הזר להדליק, היינו שכאשר זר עושה את המצוה המוטלת על הכוהנים, ולולא עשייתו אין כאן הכשר

ובעלות אהרון את הנרות - וידבר ה' אל אהרון וגו', בהעלותך את הנרות, והרי שאהרון כוהן הוא המדליק, ולהנ"ל הדברים מאירים כשמש, דכאשר כוהן הוא המדליק, באמת יש במעשה ההדלקה עבודת כהונה ממש, ולא משום הדלקת האש עצמה, אלא משום שבהדלקת האש הוא הראשון שעושה את השמן לדבר הבוער, שזהו מצות כהונה שנצטוו בה הכוהנים, אבל מכל מקום כשרה ההדלקה בור, כיון דגם כאשר הזר הדליק, יש כאן כוהן המתייחס איליו פעולת הדבר של עשיית השמן לבוער, דהיינו הכוהן שנתן השמן מתחילה, שאחרי נתינת האש ממשיך להתייחס איליו נתינת השמן כשהוא בוער, וכיון דיש הכשר העשיה על ידי כוהן, שוב אין שום פסול זרות בזה, ונמצא דשני הדברים אמת, דעבודת ההדלקה כאשר היא נעשית על ידי כוהן עבודת כהונה היא, ובזה מיירי רחמנא, ומ"מ כאשר זר מדליק אין בזה איסור ופסול זרות, כיון שתוכן הדבר של ההדלקה נעשה ע"י הכוהן שנתן השמן, והדברים מאירים כשמש בעזהשי"ת.

ומעשה נראה בעזהשי"ת, שזהו יסוד האבעיא לפי שיטת הרמב"ם ז"ל, אי הדלקה עושה מצוה או שהנחה עושה מצוה, שחז"ל שתקנו המצוה זכר לנס שנעשה במנורה, תקנו בזה המצוה כמו במנורה, אמנם הרי במנורה עצמה הרי היו שני אופנים בעיקר המצוה, דכסדר הרגיל כאשר כוהן היה המדליק, אז מצות המנורה מתקיימת בהדלקה, משום שהוא הכוהן הראשון העושה את השמן לדבר הבוער, והדלקת הנרות היא הנחשבת להטבת הנרות וכנ"ל, אבל כאשר זר היה המדליק, אז הרי מצות ההטבה מתקיימת ע"י הכוהן שנתן את השמן ועושהו לבוער בהמשך הנחתו, ובזה מספקא לן, אי תקנת המצוה של חנוכה, הייתה כסדר הרגיל של המצוה במנורה כשכוהן מדליק, וממילא המצוה היא בהדלקה, או שתקנת המצוה הייתה כאופן הזה כשזר מדליק, שאז המצוה היא

וזהו יסוד הצד של "הנחה עושה מצוה", שהרמב"ם גורס בזה כגיר' התוס', דלהך מ"ד ההנחה של הנרות הם לפני הדלקתן, ומ"מ כשרה אח"כ ההדלקה ע"י חש"ו, והקשינו בזה, מה משמעות יש להנחת נרות שאינם דולקים, והרי ודאי לפני שהם דולקים אין כאן מצוה כלל, וא"כ המדליק גומר המצוה ואמאי כשר ע"י חש"ו, אבל להמבואר הדברים מאירים כשמש בעזהשי"ת, שהוא ממש דומיא דמנורה, שהמצוה היא: עשיית שמן לבוער, אבל עשיה זו יכולה להתקיים גם בנתינת השמן לחרדיה גם כשאינו דלוק, שאח"כ כשיודלק, יתייחס המשך המצאות השמן להמניחו מתחילה, והוא כמניח עכשיו שמן בוער שזהו יסוד המצוה, וממילא אמנם לפני שהולדקו הנרות אינו מקיים מצוה כלל, אבל ההדלקה כשרה שפיר ע"י חש"ו, שאין ההדלקה אלא "היכי תמצי" בעלמא, ואחרי ההדלקה מתייחס אל המניח את השמן שמתחילה שהוא המניח עכשיו שמן בוער גם אחרי שהודלק, ומבואר היטב בעזהשי"ת.

### דברי אגדה

היום הוא ב' דראש חודש טבת, והנה בחודש הזה צירוף הק' של שם הוי"ה ברוך הוא, עולה מהפסוק הק': גדלו' לי-הו-ה' אתי' ונרוממה' שמו', ששם הוי"ה בזה אינו כסדרו, אבל אינו בהיפוך גמור, אלא הוא בהיפוך של הה"א לפני הוי"ד, וה"א לפני הוא"ו, ונראה לבאר בעזהשי"ת ע"ד ענין עבודת השי"ת, שענין ההיפוך הוא, דהנה ידוע הדבר, שהה"א שבי"ה וכו-ה, מרמז על בחינת כנסת ישראל, המושפעת מהקב"ה, ובזה הרמז הוא, שבחודש הזה חודש טבת, סדר העבודה הוא באתערותא דלתתא, לעורר מלמטה את עבודת התשובה

מעתה נראה בעזהשי"ת, שזהו יסוד האבעיא לפי שיטת הרמב"ם ז"ל, אי הדלקה עושה מצוה או שהנחה עושה מצוה, שחז"ל שתקנו המצוה זכר לנס שנעשה במנורה, תקנו בזה המצוה כמו במנורה, אמנם הרי במנורה עצמה הרי היו שני אופנים בעיקר המצוה, דכסדר הרגיל כאשר כוהן היה המדליק, אז מצות המנורה מתקיימת בהדלקה, משום שהוא הכוהן הראשון העושה את השמן לדבר הבוער, והדלקת הנרות היא הנחשבת להטבת הנרות וכנ"ל, אבל כאשר זר היה המדליק, אז הרי מצות ההטבה מתקיימת ע"י הכוהן שנתן את השמן ועושהו לבוער בהמשך הנחתו, ובזה מספקא לן, אי תקנת המצוה של חנוכה, הייתה כסדר הרגיל של המצוה במנורה כשכוהן מדליק, וממילא המצוה היא בהדלקה, או שתקנת המצוה הייתה כאופן הזה כשזר מדליק, שאז המצוה היא

השובבי"ם אותם תקנו החכמים הקדושים לתיקון החטאים וכל קומת האדם, ובראש חודש טבת כבר מתחילים ראשי התיקונים.

וטעם הדבר נראה בעזשי"ת, לפי שענין התיקונים אעפ"י שהוא באתערותא דלתתא כנ"ל, מכל מקום צריך בזה עזר רב מהשי"ת לפעול לתקן, ואלמלי הקב"ה עוזרו אינו יכול לו, ולכן נקבעו ימי התחלת התיקונים בימי הקודש של חנוכה, שבהם מתעורר ביותר אורו של השי"ת באתערותא דלעילא, שבימי הקודש הללו השי"ת מוריד שפע גדול של רחמים ורצון מ"ג מידות של רחמים, וכדאי': ל'הדליק נר' ח'נוכה: ר"ת נח"ל, שהוא ר"ת: נוצר ח'סד ל'אלפים, שהוא מ"ג מדות הרחמים, שהשי"ת מאיר לרוצים בתשובה באורם של הימים הקדושים הללו, ולכן מתחילים אז עניני התיקונים הקדושים, ובעשירי באחד לחודש נראו ראשי ההרים.

וההתקרבות להשי"ת, שכאשר שם הוי-ה כסדרו, אזי היו"ד והוא"ו משפיעים לה"א שהוא כנסת ישראל, והוא ענין ההשפעה מלמעלה למטה באתערותא דלעילא, אבל בחודש זה העבודה היא "עבודת התשובה", מאחר שבחודש הזה מתחילים עניני התיקונים של ימי השובבי"ם שהם בעבודת התשובה, ובזה סדר העבודה הוא מלמטה למעלה לעורר העבודה והתשובה באתערותא דלתתא, ולכן הה"א קודם ליו"ד ולוא"ו, ובאתערותא דלתתא איתער דלעילא.

ובפרשת נח כתיב בתורה הקדושה: בעשירי באחד לחודש נראו ראשי ההרים, ואמר בזה רבינו הקדוש מסלונים הנתיבות שלום זיעועכי"א, בשם רבינו הקדוש מסלונים הבית אברהם זיעועכי"א, דבעשירי באחד לחודש שהוא ראש חודש טבת: "נראו ראשי ההרים", מתחילים ראשי והתחלת התיקונים, שבחודש זה חלים ימי



הרב יעקב שמש

## ברין עד אחד נאמן באיסורין

להביא ראייה לדבריו, כמו שמצינו להלן י. דתניא מצת כותי מותרת ואדם יוצא בה ידי חובתו בפסח ופירש"י מצת כותי מותרת בפסח לאכילה ולא חיישינן שמא החמיצה, ואדם יוצא בה ידי חובתו בפסח משום חובת לילה הראשון שהוא חייב לאכול מצה המשתמרת כדכתיב בערב תאכלו מצות ואפילו ידעינן בה דלא החמיצה לא נפיק בה אלא אם כן עביד לה שימור לשם חובת מצה דכתיב ושמרתם את המצות וכותים בקיאיין הן שצריכה להשתמר לשמה ועושין לה שימור, ובתוד"ה מצת כותי בא"ד וא"ת אמאי יוצא בה ידי חובה דלמא לא שמרה לשם מצה דחשידי אלפני עור וגר' וי"ל כגון דקים לן דאיין לכותי מצה אחרת שיוכל לצאת בה ידי חובתו כדמשמע בחולין ד. קוטע ראשו של אחד מהן ונותנו לו אכלו מותר לאכול משחיטתו, וכן כתבו שם בחולין ד"ה מצת כותי בסו"ד וא"ת האיך יוצא בה ושמא הוא לא שמר לשם מצה דהא חשידי אלפני עור לא תתן מכשול וי"ל כגון שלא אכל הכותי מצה אחרת כל הלילה עכ"ל, ואם אנו יכולין לסמוך על כותי במקום שהוא עצמו אוכל, בלי שום ספק שנוכל לסמוך על האשה האומרת שהיא טהורה או ששחטה או בשאר איסורין דכיון דנאמנת על עצמה נאמנת גם על בעלה ועל אחרים ואפילו במקום שהיא עצמה אינה אוכלת ג"כ יש לומר דנאמנת לאחרים כיון שאינה חשודה כלל להכשיל וא"כ איך ילפינן מנדה דעד אחד נאמן באיסורין ואפילו במקום דלא איתחזק איסורא, וכיון שב' הסברות של רש"י ותוס' נדחו א"כ מהיכא תיתי האי דינא דעד אחד נאמן באיסורין ומה המקור לזה, ועי' בחות דעת סי' קפה אות ה ביאורים מה שהאריך.

והנראה לומר בזה דכמו דמצינו בספרי פ' שופטים על הפסוק לא יקום עד אחד באיש

איתא בגמ' גיטין ב: עד אחד נאמן באיסורין ופירש"י שהרי האמינה תורה כל אחד ואחד על הפרשת תרומה ועל השחיטה ועל ניקור הגיד והחלב ומקשינן בגמ' אימור דאמרינן עד אחד נאמן באיסורין כגון חתיכה ספק של חלב ספק של שומן דלא איתחזק איסורא אבל הכא דאיתחזק איסורא דאשת איש ופירש"י הכא איתחזק בהך איתתא איסור אשת איש ומטבל ושחיטה לא גמרינן לה כדאמרינן ביבמות פה. דהתם בידו לתקנן לפיכך נאמן להעיד עליהן, ובתוד"ה עד אחד נאמן הקשו עליו ולא היה לו להזכיר הפרשת תרומה ושחיטה דבהנהו נאמן אע"ג דאיתחזק איסורא משום דבידו לתקנם כמו שפ"ה בסמוך והכי אמר בהאשה רבה ושחיטה אע"ג דהשתא אין בידו לתקנו מעיקרא היה בידו לשחוט דאם לא כן אמאי מהימן כיון דאיתחזק איסורא דלא מצינו בשום מקום שיצטרך בגדול אחד עומד על גביו ומעשים בכל יום דמהימן אע"ג דלא שייך רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן כגון שנחתך כל הראש ואין בית השחיטה ניכר ומה שאנו סומכין על הנשים בשחיטה אע"פ שאינן יודעות הלכות שחיטה כיון שבידה ללמוד לשחוט או להשכיר אחרים שישחטו לה כבידה דמי וא"ת ומנא לן דעד אחד נאמן באיסורין וי"ל דילפינן מנדה דדרשינן בפרק המדיר (כתובות עב). וספריה לה לעצמה וא"ת אם כן אפילו איתחזק איסורא וי"ל דאינה בחזקת שתהא רואה כל שעה וכשעברו שבעה טהורה ממילא ולא איתחזק איסורא וגם בידה לטבול, ועי' מהרש"א ומהר"ם ועוד בפירוש דברי התוס'.

והנה דברי התוס' קשה מאוד איך ילפינן מנדה דהא על עצמה ודאי דנאמנת ואינו מדיני עדות וא"כ כיון דנאמנת על עצמה נאמנת גם על בעלה וכדהקשה הרמב"ן בשמעתין ד"ה עד אחד נאמן באיסורין, ויש

עד אחד אבל בכל שאר דברים די לנו גם בעד אחד, אלא בדבר השייך לבי"ד כגון בדין ודברים שבין אדם לחבירו וכיו"ב אז צריך עד כשר כי אין בי"ד נזקקין לעדות פסולים, משא"כ לגבי איסורין שאין צריך לבוא להעיד על זה בפני בי"ד, כשר גם כל הפסול להעיד בבי"ד ומטעם דאין אדם משקר בדבר העתיד להתגלות וכאשר נבאר להלן וכאשר ביאר היטב רבינו החינוך בתחלת מצוה זו משרשי המצוה לפי שיצר לב האדם רע ולפעמים יעלה בלבו טינא על חבירו ואפילו יהיה האדם בתכלית הכושר לא ינצל מחטא לפעמים ואף כי יעמוד אדם ימים רבים בדרכי היושר אינו מהנמנע להתהפך במחשבתו ולהרשיע שהרי אמרו זכרונם לברכה כי יוחנן כהן גדול שימש בכהונה גדולה [שמונים שנה עי' ברכות כט.]. ולבסוף נעשה צדוקי, גם אמרו חנניא בן עזור שהיה תחלה נביא אמת ולבסוף נעשה נביא שקר [סנהדרין פט.]. על כן הוא ראוי וכשר הדבר שלא לסמוך על לב אדם לענוש חבירו על פיו ואפילו יהיה הנענש רשע גמור והדיוט שבהדיוטות והמעיד חכם גדול שבישראל, אבל בהיות המעידים שנים אנשים כשרים חזקה בכל זרע ישראל שלא יסכימו שנים להעיד בשקר וגדולה חזקה בכל הדברים עכ"ל ומפשטות לשונו משמע דהא דאין עד אחד נאמן הוא מחשש משקר וכן כתב במנחת חינוך שם [אך מציין שבקצות החושן סי' ל ס"ק ט' כתב שאין החשש משום משקר רק גזירת הכתוב כמו עדות קרובים שפסלה תורה].

וכדברי החינוך משמע גם כן מלשון הרמב"ם פ"ג הל' גירושין ה' כט. שלא הקפידה תורה על עדות שני עדים ושאר משפטי התורה אלא בדבר שאין אתה יכול לעמוד על בריו אלא מפי העדים ובעדותן כגון שהעידו שזה הרג את זה או הלוח את זה אבל דבר שאפשר לעמוד על בריו שלא מפי הזה ואין העד יכול להשמט אם אין הדבר אמת כגון זה שהעיד שמת פלוני לא הקפידה תורה עליו שדבר רחוק הוא שיעיד

לכל עון ולכל חטאת ודרשו חז"ל לכל עון ולכל חטאת אינו קם אבל קם הוא לשבועה והובא גם בגמ' דילין שבועות מ. וכתובות פז: ופירש"י וחומש לכל עון ולכל חטאת, לענוש לא בגוף ולא בממון - אינו קם אבל קם הוא לשבועה כלומר דהא דהקפידה תורה שאין עד אחד נאמן הוא רק שלא לענושו עפ"י עדות אחד, מה שאין כן לענין שבועה שאין זה עונש [אע"פ שאח"כ יכול להגיע עי"ז לעונש] קם גם עד אחד, ולפי"ז יש לומר דמכאן אנו לומדים ג"כ דעד אחד נאמן באיסורין שהרי אין הגדתו לענוש [ואף שאח"כ יכול לבוא לידי עונש] ואכן מצאתי שכן כתב בספר החינוך מצוה תקכג וז"ל שלא לחתוך הדין על פי עד אחד, שנמנעו שלא נעמיד גבולי העונש בגוף הנענש וכן שלא נוציא ממון על פי עדות עד אחד ואפילו הוא בתכלית הכשרות והחכמה או אפילו נביא ועל זה נאמר לא יקום עד אחד באיש לכל עון ולכל חטאת וכו' שלא נעניש שום אדם על פי עד אחד בעונש גוף או בעונש ממון זהו פירוש עון וחטאת, אבל קם הוא לשבועה כלומר שמחייב הוא שבועה לאותו שמעיד עליו וכו' ומה שאמרו גם כן שאף על פי שעד אחד לא האמינתו תורה לענוש על פיו חבירו בגוף או בממון מכל מקום נאמן הוא באיסורין כלומר שיעיד בשר זה או יין זה אסור הוא או כשר נאמן וכן כל כיוצא בו בזה בכל האיסורין שבתורה וכו' ואמרו זכרונם לברכה שבכל מקום שיועיל עדות עד אחד מועיל גם כן עדות אשה ופסול חוץ מעד אחד של שבועה שאין מחייבין שבועה אלא בעדות עד כשר עכ"ל.

ואין להקשות מאין לנו לחלק בין עד המחייב שבועה שצריך להיות דוקא עד כשר ואילו בכל מקום אחר שמועיל עד אחד מועיל גם עדות אשה ופסול ומאי שנא הא מהא דהרי ילפינן הכל מאותו למוד, ומנין לנו ללמוד שני ילפותות מלמוד אחד, אמנם לא קשה מידי דאין זה שני למודים אלא למוד אחד דהא דהקפידה תורה שצריך שני עדים זה רק לגבי עונשין דאין לענוש עפ"י

מפי קרובין נאמנין לומר מת פלוני ותנשא אשתו או תתיבם על פיהם, ובה' טז והכל נאמנין להעיד עדות זו חוץ מחמש נשים שחזקתן שונאות זו את זו שאין מעידות זו לזו במיתת בעלה שמא יתכוונו לאוסרה על בעלה ועדיין הוא קיים, אפילו גוי המסיח לפי תומו נאמן ומשיאין על פיו.

והנה דבריו צריך ביאור, דבה' טו במי שהוחזקה אשת איש והיא עצמה באה ואומרת מת בעלי מוסיף הר"מ טעם למה היא נאמנת מתוך חומר שהחמרת עליה בסופה ואילו בה' טז כאשר בא עד והעיד שמת בעלה נאמן כי זה דבר העשוי להגלות ואינו מוסיף סברא, ולמה באשה עצמה לא מספיק זה שהדבר עתיד להגלות והוצרך להביא סברא של מתוך חומר שהחמרנו.

עוד יש להעיר מלשון הר"מ הל' קידוש החדש פ"ג ה' יד אין השלוחין צריכין להיות שנים אלא אפילו אחד נאמן ולא שליח בלבד אלא אפילו תגר משאר העם שבא כדרכו ואמר אני שמעתי מפי בית דין שקדשו את החדש ביום פלוני נאמן ומתקנין את המועדות על פיו שדבר זה עשוי להגלות הוא ועד אחד כשר נאמן עליו, וצריך להבין דאם טעם נאמנות העד אחד הוא כי דבר זה עשוי להגלות א"כ מדוע אין להכשיר את כל הפסולין כגון אשה, עבד, ועד מפי עד כאשר אנו מקבלים עדותן כמו שאנו מקבלין עדותן לומר על אשת איש שמת בעלה שנאמנין, וכבר העיר זאת במנחת חינוך מצוה ד' בסוף דבריו למה צריך עד כשר והא מבואר בר"מ פ"ה עדות ה' ג דכל מקום שעד אחד נאמן אשה ופסול ג"כ נאמנים.

והקדימו בזה בשו"ת דברי אמת סי' א' ד"ה וראיתי לרמב"ם בה' קדוש החדש בא"ד והנה הרמב"ם ז"ל דקדק בלשונו לומר ועד אחד כשר נאמן עליו דמשמע דוקא עד אחד כשר אבל אשה או שפחה אין נאמנין ואפילו בדבר שראוי להתברר, וכן נראה מדברי הר"ש בר צמח הוא הר' דוראן שמביאו הריב"ש סי' קנ"ה שהרב סובר שכל

בו העד בשקר לפיכך הקילו חכמים בדבר זה והאמינו בו עד אחד מפי שפחה ומן הכתב בלא דרישה וחקירה כדי שלא ישארו בנות ישראל עגונות, ובהשגת הראב"ד, שדבר רחוק הוא, א"א אי נמי דהיא דייקא ומינסבא מפני חומר שהחמירו עליה חכמים עכ"ל, ומלשון ההשגה משמע שאינו חולק על סברת הרמב"ם דבדבר דעבידא לאיגלווי אין אדם משקר וכאשר כתב הרב המגיד דזה כונת הרמב"ם אלא שסובר הראב"ד שטעם זה לבד אינו מספיק להקל ולכן צריך את הסברא של מתוך חומר שהחמרת בסופה וזה כונתו בלשון אי נמי, ואילו הר"מ סובר שדי בסברא זו בלבד ולא החמירו בזה חכמים כדי שלא ישארו בנות ישראל עגונות, ועי' בלחם משנה מש"כ בזה.

וכעין סברא זו מצאתי בטורי אבן ר"ה דף כב. שהקשה למה לן טעמא דמילתא דעבידא לאיגלווי מהיכא תיתי שלא יהיה נאמן והלא עד אחד נאמן באיסורין היכא דליכא איתחזק, ותירץ דבלא זה היו חז"ל מחמירים מפני חומר המועדים עיי"ש, וכמו כן יש לומר גם כהא דאחד נאמן באיסורין דאף דמדאורייתא נאמן כיון דאינו משקר במילתא דעביד לאגלווי, אך למה לא החמירו חכמים בזה ועל זה שייך לומר סברת רש"י דא"כ אין אדם יכול לסמוך על בני ביתו ואין אדם אוכל אצל חבירו כאשר כתב ביבמות פח.

וכן כתב הרמב"ם פ"ב גירושין ה' טו מי שהוחזקה אשת איש והלכה היא ובעלה למדינת הים ושלום בינו לבינה ושלום בעולם ובאה ואמרה מת בעלי נאמנת להנשא או תתיבם חזקה שאינה מקלקלת עצמה ותאסור עצמה על זה ועל זה ותפסיד כתובתה מזה ומזה ותוציא בניה ממזרים בדבר העשוי להגלות לכל ואי אפשר להכחיש ולא לטעון טענה שאם הוא חי סופו לבא או יודע שהוא חי וכן אם בא עד אחד והעיד לה שמת בעלה תנשא על פיו שהדבר עשוי להגלות אפילו עבד או אשה או שפחה ועד מפי עד מפי עבד מפי שפחה

ברשותי לחוש לו שמא הוא הטילו שהדבר עשוי להגלות והוא מתירא שמא ישאלו בעליו ויאמרו תמים היה בעת שנתנוהו לו, עכ"ל.

וכאשר נעיין בדבריו נראה שיש כאן כמה טעמים, בה' טו כתב סתם עד שהעיד מפי עד אחר אפילו אשה נאמנים בלי שום הוספת הסבר, ובה' יז לגבי שאין חוששין לגומלין הוסיף הסבר על נאמנות העד אחד שאין אדם חוטא לאחר, ובה' יח כתב טעם אחר שלא נחשדו לשחוט קדשים בחוץ מפני שהוא עון כרת. [ועי' במהר"י קורקוס ובלחם משנה מה שכתבו בזה שלא הזכיר הטעם שעשוי להגלות] ובה' יט הזכיר הטעם שהדבר עשוי להגלות, ויש להבין מה כונתו בשינוי הטעמים.

ובהבנת הדברים נראה לומר דהנה הראנו כבר לדעת הרמב"ם בסוף ה' גירושין שלא הקפידה תורה על עדות שני עדים ושאר משפטי העדות אלא בדבר שאין לעמוד על בוריו אלא מפי עדים אבל דבר שאפשר לעמוד על בוריו שלא מפי העד ואין העד יכול להשטמט אם אין הדבר אמת [וכמו שהגדיר זאת במקומות אחרים דבר העשוי להגלות] לא הקפידה תורה עליו, שדבר רחוק הוא שיעיד בו העד שקר, [ולכן אפילו עד מפי עד, עבד, אשה וקרובים נאמנים, וכמו שכתב הריטב"א בד"ה והא דאין דבר בא"ד ושני עדים אלו פעמים שהם משום נאמנות ופעמים שאינם משום נאמנות כגון גבי קידושין שאע"פ שאנו ראינו באחד שקידש בעד אחד אינה מקודשת אלא אם כן יש שני עדים וגזירת הכתוב הוא וכו' אבל הכא אינו אלא גילוי מילתא בעלמא שאנו צריכין לדעת אם מת בעלה וכל שנראה שאינו משקר נאמן ומשום הכי האמינו [גם] עובד כוכבים מסיח לפי תומו וכו' ותדע לך דאם איתא דמן הדין לא היה ראוי להאמינו היאך אפשר שנאמין אותו משום טעם דחומר שהחמרת וכו' עכ"ל.

והנה הדבר ברור דהא דעד אחד נאמן באיסורין אינו ענין לבי"ד שאין המעיד צריך

עד אחד בדבר העשוי להגלות מן התורה הוי כשנים ודוקא עד כשר אבל לא שאר פסולי עדות ומסתייע מלשון זה של הרמב"ם ז"ל כמו שיראה הוואה שם הרי דהבין דדוקא עד כשר האמין הרמב"ם ולא אשה ועבד ושפחה ואף לדברי הריב"ש שם והוא הנכון דע"א במילתא דעבידא לאיגלווי בעדות אשה אינו אלא מדרבנן מ"מ כתב בהך לישנא וז"ל ומה שהביא החולק ראייה שע"א נאמן מן התורה בדבר העשוי להגלות ממה שע"א נאמן להעיד שקדשו ב"ד את החודש לפי שהוא עשוי להגלות אפילו בתיקון המועדות שיש בו כרת כחמץ בפסח וענווי יום הכפורים וכו' וא"כ לפי דבריו נימא דלאו דוקא עד כשר דנקט הרמב"ם אלא למעוטי שלא יהיה רשע ומקולקל אבל זה אינו דהריב"ש ז"ל לטעמיה שבאיסורי תורה אין אשה ועבד ושפחה נאמנין וכו' עיי"ש מה שהאריך.

והנה מצינו בלשון הרמב"ם כמה שינויים בענין זה, בה' בכורות פ"ד ה' טו כתב הר"מ עד שהעיד מפי עד אחר שמום זה נפל שלא לדעת נאמן אפילו אשה נאמנת לומר בפני נפל מום זה מאליו וישחט עליו, ובה' יז כהן שהעיד לכהן אחר שמום זה מאליו נפל נאמן ואין חוששין להן שמא הן גומלין זה את זה שכל הכהנים חשודים להטיל מום בבכור כדי לאכלו בחוץ ולפיכך אין נאמנין על ידי עצמן אבל חבריו מעיד לו על הבכור שאין אדם חוטא לאחר אפילו בנו ובני ביתו של כהן מעידין לו על הבכור אבל לא אשתו מפני שהיא כגופו, ובה' יח בכור שהיה ביד כהן ונפל בו מום והעיד עליו עד אחד שזה המום מאליו נפל ואין אנו יודעים אם מום זה שוחטין עליו את הבכור או אין שוחטין עליו ובא הכהן שהוא בידו ואמר הראיתי מום זה למומחה והתירו לשחיטה הרי זה נאמן ואין חוששין שמא לא הראהו ושמא בכור תם הוא שלא נחשדו לשחוט קדשים בחוץ מפני שהוא עון כרת כמו שביארנו, ובה' יט וכן נאמן הכהן לומר על בכור בעל מום בכור זה נתנו לי ישראל במומו ולא נפל

וכן לגבי קידוש החודש והדבר ברור שעד זה צריך לבוא לבי"ד ולהעיד והם יקבעו החודש וכל זמן שלא בא להעיד בבי"ד אין בדבריו כלום דודאי לא שייך לומר שכל אחד השומע מעד שב"ד קבעו החודש לו עצמו יקבע החודש ורק לו, ולשאר אנשים שלא שמעו זאת מהעד לא נקבע החודש וזה אשר כתב הרמב"ם ומתקנים את המועדות על פיו, הרי שמסר עדותו בבי"ד והם יתקנו המועדות, וכיון שעדות זו מסורה לבי"ד הרי אין ב"ד דנין אלא על פי עדות של עד כשר וכמו דאמרינן בכתובות כ: הנח לעדות החודש דאורייתא ובתוס' פירשו ואין עד נעשה דיין, ומצאתי כעין דברי בשו"ת רעק"א מהדו"ק סי' קעט הובא ברמב"ם פרנקל פ"כ עדות ה"א עי"ש.

ואם כנים אנו בזה יתיישב הכל כמין חומר בע"ה וכאשר נפרט אחת לאחת, וכן הוא משמעות לשון הרמב"ם פי"א עדות ה' ז החשוד על הדבר אינו נאמן על שלו אבל נאמן על של אחרים ובה' ח' הוסיף לפיכך החשוד על דבר יש לו לדון בו ולהעיד בו לאחרים, דכיון שהוא חשוד היה ראוי להחמיר ולא להאמינו ולכן הוסיף סברא שיש להאמינו, חזקה אין אדם חוטא כדי שיהנו אחרים עכ"ל, ולכן בדבר העשוי להגלות דבר רחוק הוא שיעידו בו בשקר [וכאשר כתב בפ"ג גירושין ה' כט שהבאנו למעלה] ונתנית הגט לאשה אינו צריך להיות בפני ב"ד וכאשר מוכח מלשון הר"מ פ"ז גירושין ה' כד במה דברים אמורים כשהתנה עליה הבעל תנאי זה [שתהא שליח הולכה עד ב"ד כאשר כתב בה' כג] אבל אם לא התנה עליה אלא נתן לה גיטה והרי הגט יוצא מתחת ידה אינה צריכה כלום והרי היא בחזקת מגורשת הואיל וגט שבידה כתוב כהלכתו והעדים חתומים עליו ואע"פ שאין אנו מכירים כתב העדים ולא נתקיים אין חוששין לה שמא זייפה שהרי אינה מקלקלת על עצמה וכו' עי"ש באריכות דבריו, וכן כתב בפ' ז' ה' א שליח שהביא גט ממקום

לבוא לבי"ד להעיד שדבר זה אסור או מותר, כשר או לא, אלא די בזה שיאמר לחבירו שידוע שחתיכה זו שומן ולא חלב וכיו"ב או שנלקח מפירות אלו תרומות ומעשרות ומותר לאכול על פיו, שדבר רחוק הוא שיעיד בו העד שקר וכמש"כ רש"י בחולין דלא הצריכה תורה עדים אלא לענוש ממון או מיתת בי"ד וכאשר הוסיף ביבמות דכל זמן שלא נחשד סמכינן עליו דאל"כ אין לך אדם אוכל משל חבירו ואין לך אדם סומך על בני ביתו כאשר הבאנו דבריו למעלה, והאמינה תורה גם בדבר ערוה להתיר אשת איש עפ"י עד אחד ואפילו אשה ועבד, אע"פ שלכאורה היה מקום להחמיר בזה מפני חומר האיסור, מ"מ הקילו בזה כדי שלא ישארו בנות ישראל עגונות, ואף האשה עצמה נאמנת לומר מת בעלי [בשעה ששלום בעולם ובינו לבינה] מתוך חומר שהחמרת עליה בסופה, כי כל אלו אינו עדות הנצרכת לבי"ד.

ויש להביא הוכחה ברורה שאין לעדות זו צורך להעיד בבי"ד מלשון הרמב"ם פי"ב גירושין ה' טו, שכתב אם בא עד אחד והעיד "לה" שמת בעלה תנשא על פיו שהדבר עשוי להגלות אפילו עבד או אשה או שפחה או עד מפי עד מפי עבד מפי שפחה מפי קרובין נאמנין וכו' הדגיש וכתב והעיד לה שלכאורה תיבה זו מיותרת אלא להורות בזה כי העיד לה ולא בב"ד. משא"כ כאשר נצרך העדות לבי"ד כגון בדין ודברים שבין אדם לחבירו כאשר הנתבע כופר הכל והתובע מביא עד אחד לחייבו [וכיון שאין מחייבו עונש, האמינתו תורה לחייבו שבועה] ודאי שזה דין המסור לבי"ד ובבי"ד מקבלין רק עד כשר וכאשר כתב מפורש בספר החינוך שהבאנו למעלה שעד המחייב שבועה הוא רק עד כשר, וכן כתב הרמב"ם בפ"ה עדות ה' ג' וכן כל מקום שעד אחד מועיל אשה ופסול כן מעדיין חוץ מעד אחד של שבועה שאין מחייבין שבועה אלא בעדות עד כשר הראוי להצטרף עם אחר ויתחייב זה הנשבע על פיו ממון.

כאן שום סברא, שהרי עד אחד נאמן באיסורין] אבל בה' טז שיש חשש גומלין ולכאורה היה צריך לחשוש שמשקר ולכן הוסיף סברא שאין אדם חוטא להנות חבירו ואין כאן חשש משקר, ובה' יח בכהן עצמו שאומר הראיתי מום זה למומחה והתירו לשחיטה נאמן ואע"פ שכאן יש חשש משקר שהרי הוא נוגע בדבר מכל מקום היות ויש כאן איסור כרת אין לחשוש שמשקר. ובה' יט הכהן עצמו נאמן לומר בכור זה נתנו לי ישראל במומו כי זה דבר העשוי להגלות.

ומדוקדק היטב ג"כ מש"כ בפ"א עדות שהבאנו למעלה, בה' ז כתב בסתמא עד אחד נאמן באיסורין אע"פ שהוא פסול ולא הוסיף שום הסבר, ואילו בה' ח בחשוד שעל שלו אינו נאמן דיש לחשוש שמשקר, אבל נאמן הוא על של אחרים הוסיף סברא על נאמנותו שאין אדם חוטא כדי להנות אחרים.

ובדברינו יובן ג"כ מש"כ הרמב"ם פ"ד יבום וחליצה ה' לא. ומעידין עליו שלשה או שנים מן השלשה או שנים שראו החליצה אע"פ שאינן הדיינין שחלצה בפניהן כמו שבארנו, ואפילו אשה או עבד או קטן שהוא מכיר ונכון [הוסיף כאן שהוא מכיר ונכון אבל סתם קטן שאין ידוע לנו שהוא מכיר ונכון אינו נאמן וכמוש"כ בה' גירושין פ"ג ה"ח אבל אם שמע מפי שוטה או קטן אינו מעיד ואין סומכין על דבריהם ושם ע"כ הכונה לקטן שאינו מבין דומיא דשוטה, וכמש"כ הגרעק"א בתשו' ח"א סי' צב] לומר זה הוא פלוני אחי פלוני וזו היא יבמתו וחולצין על פיהן מה שאין כן בשאר עדיות של תורה בין לעדות ממון בין לעדות איסור שזה דבר העשוי להגלות ואפשר לידע אמיתות הדבר שלא מפיהן כמו שבארנו בסוף הלכות גירושין.

ולכאורה אינו מובן דלברר מי הוא החולץ והנחלצת כשר אפילו עבד ואשה כי הדבר עשוי להגלות ואילו לדעת שהיה חליצה צריך שלשה או שנים שראו ומשמע שבזה צריכים שנים כשרים וצריך להבין טעם הדבר.

למקום בארץ ישראל אע"פ שלא ראה כתיבת הגט ולא ידע מי הם עדיו אלא נתן לו הבעל גט ואמר לו תן גט זה לאשתי הרי זה נותנו לו בפני שנים, ואע"פ שאין עדיו ידועים אצלנו ותהיה מגורשת ותנשא בו. ובה' ב נשים שחזקתן שהן שונאות זו את זו אינן נאמנות להביא גט בארץ ישראל זו לזו שמא מזוייף הוא ותתכווין לקלקל אותה כדי שתנשא ותאסר על בעלה ובה' ג' בסו"ד אבל שאר כל הנשים כשרות, ולכן כיון שאין צריך למסור זאת בפני ב"ד הרי כל עד נאמן ואפילו הפסולין כגון אשה וכדו' כשרים.

וכן יובן בזה דברי הרמב"ם שהבאנו למעלה דנאמנות אשה ועבד וכן האשה עצמה לומר מת בעלי שלגבי האשה עצמה הוסיף סברא חזקה שאינה מקלקלת על עצמה, ואילו לגבי נאמנות עבד ואשה ועד מפי עד כתב שהדבר עשוי להגלות דכיון דאין צורך להעיד עדות זו בב"ד יכולה לסמוך על אמירת העד ואפילו הפסול ולהנשא על פיו כיון שהדבר עשוי להגלות אינו חשוד לשקר חזקה שאין אדם חוטא כדי שיהנו אחרים. ואף היא עצמה נאמנת על אף שלעצמה היא חשודה לשקר מכל מקום נאמנת כי חזקה שאינה מקלקלת על עצמה ולכן הוסיף הר"מ סברא זו בפרט זה דנאמנות עצמה, ומשום כך בהני חמש נשים השונאות אותה וחשודות להכשילה כדי שתנשא ותאסר על בעלה לא שייך הסברא אין אדם חוטא ולא לו נתערר אמונתם ופסולין להעיד, משא"כ בסתם חשוד שאין לו מטרה מיוחדת להכשיל סמכינן על חזקה דאין אדם חוטא כדי להנות אחרים, ואפילו גוי המסיח לפי תומו ג"כ נאמן לומר מת בעלה, דאם אינו מסיח לפי תומו אלא מתכוין להעיד ודאי שאינו נאמן כי הוא חשוד להכשילה.

ומדוקדק היטב גם כל דברי הר"מ בהלכות בכורות שהבאנו למעלה בה' טו עד שמעיד מפי עד אחר שמום זה נפל שלא לדעת נאמן אפילו אשה נאמנת לומר בפני נפל מום זה מאליו וישחט עליה [ולא הוסיף

ב"ד כדי שיהיה בידה ראייה שנחלצה, עכ"ל. ולדברינו יובן היטב דכל מה ששייך לדיני בית דין צריך כשרים, אבל מה ששייך לבירור אמיתת הדבר ודבר רחוק הוא שיעיד בו העד בשקר הקילו חכמים בדבר זה והאמינו בו עד אחד מפי שפחה ומן הכתב ובלא דרישה וחקירה כדי שלא ישארו בנות ישראל עגונות, כמש"כ בסוף הלכות גירושין ונתיישב הכל על נכון בס"ד.

והנראה בזה דהנה כתב הר"מ בפרק זה ה' ה ומצותה בחמשה כדי לפרסם הדבר ואותן השנים [הנוספים על שלשה שהם ב"ד] אפילו היו עמי הארץ, וכתב בלחם משנה דקדק נמוקי יוסף ז"ל מכאן דדוקא עמי הארץ אבל פסולים לא עיי"ש מש"כ בשם הריטב"א, ובטעם הדבר נראה דכיון שיש דין שצריך לפרסם הדבר הרי שנים אלו הנוספים הוא מדיני ב"ד וכמו שכתב בה' כט גט חליצה שאנו כותבין אינו אלא מעשה



הרב יואב רוזנטל

## בענין כל הקודם זכה

(חלק א)

ומצד הסברא היה נראה לומר שאין תשובה מוחלטת על שאלה זו ותלוי בכל מקרה לגופו, דמצד הנקודה הראשונה שהעלינו (של ביטול מצוה), הנה אפילו אם יש חשבון של מיעוט המצוה (דהיינו אפילו אי נימא שחליצה במקום יבום אינה מצוה), עכ"פ במקום ירושה גדולה או צורך גדול יתכן שאין למנוע האח הקטן מלפוסלה בגט. [וכעין הא דאיתא שעל מצות עשה אדם צריך לבזבז רק עד חומש, ולא כל נכסיו כבמצות ל"ת, עי' כתובות (ג.), וברמ"א או"ח (סי' תרנו). ויש לעיין מה דין מניעת רווח בזה, ועי' משנ"ב (סי' צ ס"ק כט) ובאה"ט שם (ס"ק יב), ויתבאר עוד בפנ"ע (בחלק ב) אי"ה]. ודוגמתו מצינו ברש"י בב"מ (לג.), דהנה בגמ' שם מובא מצב של שני ענינים שסותרים זא"ז - מצד א' ישנה מצות צדקה וחסד, ומצד שני אדם צריך להזהר מהעניות ולשמור ממנו ("אפס כי לא יהיה בך אביון" שלך קודם לשל כל אדם, וע"ע ערכין כד. וכח. "שיהא אדם חס על נכסיו", ע"ש). ומבואר בגמ' שאין לדקדק בכך - "כל המקיים בעצמו כך סוף בא לידי כך"! וכתב שם רש"י (ד"ה כל המקיים) - "אע"פ שלא הטילו עליו הכתוב, יש לאדם ליכנס לפנים משורת הדין ולא לדקדק שלי קודם, אם לא בהפסד מוכיח, ואם תמיד מדקדק פורק מעליו עול גמ"ח וצדקה, וסוף שיצטרך לבריות". עכ"ל. הרי לפנינו מצב שאין בו גבולות מוחלטים והטילה התורה על כל אדם להחליט לעצמו לפי הענין ולפי דרגתו עד היכן ישמור וכמה יפזר. (ויעו' במסילת ישרים פ"ט וע"ע אהבת חסד פ"א סעי' ד). ויתכן שה"ה כאן. וצ"ע.

ומצד הנקודה השניה שכתבנו (שזוהי זכותו של הגדול לייבם), באמת יש מקום

כתובות (פא:): - ההוא גברא דנפלה ליה יבמה בפומבדיתא, בעי אחוה למפסלה לה בגיטא מיניה, א"ל (היבם) מאי דעתך משום ניקסי, אנא בניכסי פלגינן לך כו'. יעו"ש באורך שהגמ' והראשונים דנים בצדדים ההלכתיים אם המכירה של היבם (לעתיד) בנכסי המת תופסת או לא, ושו"ט טובא בזה והרבה הלכתא גבירתא ילפינן משם.

והנה לכאור' ישנה עוד שאלה שיש לדון בה ולא ראיתי שעמדו עליה, האם אותו אדם עשה כהוגן כשרצה לפסול היבמה ליבום על אחיו ע"י גט או לא? ויש בזה שתי נקודות לאסור (מצד בין אדם למקום, ומצד בין אדם לחבירו): א. האם מצידו אין ראוי לעשות כן שהוא גורם שתתבטל מצות יבום מאותו בית [וחליצה במקום יבום אינה אותה מצוה לכאור' - עי' סופ"ק דבכורות (יג.), יבמות (כא.), ותוד"ה שכן (שם ו.), ורש"י שם (לט:): ד"ה יבמה, (נד.) ד"ה מצוה, (קג:): ד"ה חליצתה כשרה, וע"ע מחלוקת רש"י ד"ה במקום וד"ה ואמאי ותוד"ה גבי (שם לט.), ואכ"מ], ב. וגם זוהי זכותו של הגדול לייבם וקודם הוא לקטן, וא"כ מצד זכות הגדול אין ראוי לקטן לקדום לו, ולכאור' אסור לו לחטוף ולגזול את זכותו של האח הגדול.

אמנם לאורך גיסא י"ל דמכיון שע"י שאחיו ייבם הרי הוא מפסיד מחצית מירושת אחיו ממילא אין עליו טענה מוסרית אם עושה טצדקי לקבל אותה ירושה (שאלמלא מצות יבום היתה נופלת לו מאיליה). וצ"ע.

[ושאלה זו אינה מצד חיוב ההלכה אלא כלשון רש"י בב"מ (קח: ד"ה שכיני העיר) "להשיא עצה דרך ישר וטוב", וברא"ש שם (פ"ט סי' לב) להשיא עצה "דרך מוסר"].

סדר קדימה בעלמא או לגמרי, יעו"ש].  
וצ"ע.

[בעוד אופן נ"ל בס"ד דהנה בחידושי ליבמות הארכתי שבמצות יבום יש שני ענינים: יש חיוב שמוטל על האחיים - מדין "יבם", ויש חיוב על הבי"ד - לדאוג שתתקיים מצות יבום (והם לכאור' באים מצד היבמה והאח המת). ולפ"ז י"ל דמש"כ במשנה (לט.) קאי אבי"ד, ומש"כ במשנה (כד.) מצוה בגדול לייבם היינו מצד הבי"ד (שהם צריכים ללכת לגדול תחילה), אבל הסיפא שם אם קדם הקטן זכה היינו מצד החיוב דהגברא (של האחיים) ומצד זה אין עדיפות לגדול אלא החיוב מוטל על כולם בשוה! ויעו' עוד במשנה ביבמות (מג:): ארבעה אחין כו' אם רצה "הגדול" שבהם לייבם את כולן "הרשות בידו". דהיינו מצד החיוב דבי"ד (דמצידו פשיטא והרי אדם יכול לישא נשים כאשר יחפוץ), וקמ"ל דהבי"ד פונים תחילה לגדול גם כשיש כמה יבמות. וע"פ מש"כ יתיישבו הרבה דקדוקים שם (וכל ענין "עצה טובה" שייך ל"זקני עירו"!): ואכמ"ל].

עוד חילוק שיתכן לומר (בדין חטיפת מצוה) הוא שכאשר ישנה מצוה שמוטלת על כמה אנשים אין דין הגול הנ"ל דחולין (פז.) ביניהם אפילו אם אחד קודם טפי, ורק לאדם זר נאמר דין זה. (ונצטרך להעמיד שלגבי ברכת המזון שם היינו באופן שנתן בעה"ב רשות לאחד לברך, ודומיא דהמעשה דכסוי הדם שם שאדם אחר חטף וכיסה. אבל אם כמה יושבים לאכול משלהם, הגם שיש דין קדימה לגדול, עכ"פ אם אדם אחר מן המסובים יחטוף הברכה לית לן בה מכיון שבאמת היא שייכת לכולם). ולכאור' פליגי בזה הראשונים, ע"ש תוד"ה וחייבו בסו"ד בשם ריב"א ("ואחד שעמד במקום חבירו לקרוא בתורה פטור כו' משום דכולם חייבים בקריאת התורה כו', ואפילו עמד במקום כהן דהא דדרשינן וקדשתו לכל דבר שבקדושה לפתוח ראשון ולברך ראשון אסמכתא היא"), ותוד"ה וחייבו (ב"ק צא:)

עיון רב בענין זה (מיהו הקודם), וצ"ב בעיקר מצות יבום על מי היא מוטלת: דהנה במשנה ביבמות (לט.) מבואר סדר הקדימה ביבום - מצוה בגדול לייבם, לא רצה מהלכין על כל האחין, לא רצו חוזרין אצל גדול ואומרים לו עליך מצוה או חלוץ או ייבם. ויעו' במשנה שם (כד.) - מצוה בגדול לייבם, "ואם קדם הקטן זכה". והגמ' שם לא מבארת מאי "זכה", וגם לכאור' צ"ב דהרי הוא חוטף המצוה דאחיו, ונחשב גזלן, ומאי שנא מהא דאיתא בחולין (פז.) שנתחייב החוטף מצוה או ברכה מחבירו לשלם לו י' זהובים? וצ"ע. וגם צ"ע שהרמב"ם (פ"ב מיבום ה"ו-ט) השמיט משנה זו והביא רק המשנה האחרת (דדף לט.). ולא ראיתי מי שהעיר בזה ודבר זה צ"ע לכשעצמו.

ויעו' בתוד"ה גבי ביבמות (לט.) הנו"ל וברש"י שם שחולק, ויתכן שלתוס' עיקר דין הקדימה בגדול לא נאמר לגבי עצם קיום המצוה אלא רק לגבי הדין "כפיייה" במקרה שלא רצו כולם לחלוץ או לייבם, ובזה מיירי במשנה שם, אבל אם הקטן רוצה לייבם ה"ה כגדול, (וע"ע במחלוקת בגמ' שם ובמחלוקת בריש עמ' ב' שם ובאופנים השונים של קדימות שם). ובזה יתיישב הרמב"ם הנ"ל. אמנם צ"ע בעיקר הדבר אם אפשר לחלק כן.

ויעו' בפ"י הרא"ש בנדרים (עד.) ד"ה וריה"ו - אבל בתרי אחי אין לברר למי תהיה ככנוסה הלכך אין זיקה כלל, אע"ג דמצוה בגדול לייבם - ה"מ "למצוה בעלמא", אבל מדאורייתא רמיא קמי תרוייהו! ואם הלך הגדול למדינת הים כופין הקטן לייבם או לחלוץ. עכ"ל. ויתכן שלמד כהחילוק הנ"ל (שעיקר הקדימה דגדול הוא רק לגבי דין כפיייה), או שלמד שדין הקדימה הוא רק מדרבנן בעלמא כדמשמע לכאור' מלשונו (ואפילו אי נימא דהוי דאורייתא עכ"פ הוא רק "למצוה בעלמא" וסדר קדימות בעלמא בלבד ואינו נותן לגדול שום עדיפות בעצם על הקטן) ואינו מעיקר דין יבום. [וכעין הא דאיתא בכתובות (צ.) אי "קודם" היינו רק

שאינו כהוגן אלא אדרבה משבחים אותו - ה"ז זריז ונשכר", ולכאור' הוא פלא דהרי הדין עם הראשון?

ואולי היה אפשר לומר דהדין דרישא היינו דוקא כשבאים לדון יחד אז אמרינן דהדין עם הראשון, אבל אם קדם השני מעצמו זכה. (והגם שחילוק זה דחוק מאד דאם דינא עם הראשון מי התיר לשני לחטוף וגם למה נאמר שקדימתו היא דוקא אם הלכו לבי"ד ולא מעצם זה שהוא קנה ראשון, עכ"פ מחמת חומר הקושיא במשנה אולי היה מקום לחלק כן). אמנם יעויין בש"ך יו"ד (סי' טז ס"ק יד) דסיפא ורישא מיירי בחד גוונא ובאותו ציור, (ומש"כ הטור שם בקנו משני בני"א הוא עוד דין בפנ"ע ואינו פירוש המשנה דידן, יעו"ש ובב"י וב"ח שם). וע"ע בט"ז שם (סוף ס"ק ט) דנקרא חוטא וגולן. וא"כ צ"ע מאי זריז ונשכר" דקתני מתניתין, וכי חוטא נשכר? ולא מצאתי מי שיפרש פשוטה של משנה בחולין כאן וביבמות (כד). הנ"ל. וע"ע.

ויעו' ברש"י בסנהדרין (טו): ד"ה זכה - משמע נשתכר", ומבואר לשון זכיה על דבר שיש בו רווח ממוני גרידא ולא מעלה רוחנית או דבר "חיובי", יעו"ש, ויתכן היה לפרש כן גם במשנה הנ"ל בחולין, אמנם בדברי הגמ' זריז ונשכר א"א לפרשו. וגם האופנים הנ"ל שכתבנו לחלק לענין יבום א"א לאומרם בחולין כאן דאינו רק מצות קדימה בעלמא אלא דין גמור. וע"ע רב בכ"ז.

ונחזור על הראשונות, הנה בגמ' בכתובות שם בהמשך (פב). מובא עוד מעשה כעין המעשה הראשון דלעיל - ההוא גברא דנפלה ליה יבמה במתא מחסיא, והאח (הקטן) רצה לפסול היבמה על אחיו (הגדול) בגט, והבטיח לו היבם (לעתיד) שיתן לו חצי הירושה, א"ל מסתפינא דעבדת לי כדעביד "פומבדיתאה רמאה" כו', יעו"ש. ומפרשים שם התוס' (ד"ה פומבדיתאה) שהיבם (במעשה הראשון) נקרא רמאי מכיון שהבטיח לתת חצי הירושה וחזר בו,

בשם ר"ת (שחולק ומחייב!), וע"ה ברא"ש בחולין (פ"ו סי' ח). וע"ע בש"ך (חו"מ סי' שפב ס"ק ד) ובקצות שם (ס"ק ב). ואכמ"ל.

[ויעו' בחולין (קלג). אמר אביי מריש הוה חטיפנא מתנתא (מתנות כהונה - זרוע לחיים וקיבה), אמיןא חיבוכי קא מחביבנא מצוה וכו' יעו"ש. וכתב שם רש"י ד"ה דחטיפ מתנתא - מתינוקות שנושאין אותם לכהנים. וצ"ע אי מיירי שלקחום התינוקות ע"מ ליתנם לכל כהן שיהיה ולכן היה מותר לחטוף, או אפילו באופן שהתכוונו הבעלים לתיתם לכהן מסוים. ותלוי במש"כ לעיל. וע"ע בהמשך הגמ' שם במעשה דרבא. וגם תלוי בדין טובת הנאה לבעלים וע"ש תוד"ה יש (קלא). ואכמ"ל].

ועי' נזיר (סו): א"ל רב לחייא בריה - "חטוף" וברין! ומשמע לכאור' כמש"כ. (וע"ש תוד"ה חטוף כו' שתהא זריז ונשכר", וזהו כלשון הגמ' בחולין פב. המובאת להלן, ע"ש). ועדיין צ"ב כנ"ל בזה גופא האם נכון מצד דרכי המוסר לעשות כן לכתחילה אם יש מי שקודם לו וגדול ממנו והגון לברך יותר, האם מן הראוי לחטוף לו הברכה? ויעו' לשון רש"י בברכות (גג): ד"ה חטוף וברין - "כשמושיטין" כוס של ברכה "הוי מחזר" שיתנהו לך ותברך. ומשמע שלחטוף כפשוטו אסור. (אמנם ע"פ מש"כ לעיל י"ל דמיירי כשמתארח אצל בעה"ב ולא באופן שכ"א אוכל משלו). וע"ש במצפה איתן (דקאי ה"חטוף" על נטילת ידיים, דהנוטל תחילה מזומן לברכה). וע"ע בכ"ז.

והנה מצאנו עוד כעין זה בענין אחר בחולין (פב). - שנים שלקחו פרה ובנה איזה שלקח ראשון ישחוט ראשון, "ואם קדם השני זכה". ומבואר בגמ' שהרישא "לענין דינא תנן" (דהיינו זוהי זכותו הממונית של הקונה הראשון לשחוט ראשון). ובהמשך הגמ' שם תנא אם קדם השני הרי זה זריז ונשכר, זריז דלא עבד איסורא ונשכר דקאכיל בשרא. ע"כ. ולכאור' הדבר צ"ע דמשמע מהלשון דלא רק שלא עשה דבר

(לט.) ד"ה גבי הנו"ל (ולפ"ז תהיה מחלוקת רש"י ותוס' כאן לשיטתם לעיל ביבמות שם ודו"ק), או כדעת הרא"ש בנדרים (עד.) הנו"ל, וא"כ לדעת התוס' היה לאח הקטן זכות לייבם כמו לגדול ומיגו דיכול לייבם רשאי גם לפוסלה על אחיו], ולכן האח (המייבם) שהבטיח ולא קיים נקרא רמאי. ודו"ק.

ואם כנים אנחנו, הרי מצינו מחלוקת ראשונים בנקודה העיקרית שהסתפקו בה (אם האח הקטן עשה כהוגן). ויהיה תלוי גם במחלוקת הראשונים (הריב"א ור"ת) לגבי חטיפת מצוה הנו"ל.

יעו"ה במעשה דמר בר רב אשי ורב אחא מדפתי בב"ב (יב:) - א"ר יוחנן מיום שחרב ביהמ"ק ניטלה נבואה מן הנביאים וניתנה לשוטים ולתינוקות. לשוטים מאי היא, כי הא דמר בר רב אשי דהוה קאי ברסתקא דמחוזא, שמעיה להווא שוטה דקאמר ריש מתיבתא דמליך השתא במתא מחסיא טביומי חתים, אמר מאן חתים טביומי ברבנן אנא, שמע מינה לדידי קיימא לי שעתא. קם אתא (מר בר"א למתא מחסיא). אדאתא אימנו רבנן לאותביה לרב אחא מדפתי ברישא, כיון דשמעי דאתא שדור זוגא דרבנן לגביה (דמר בר רב אשי) לאימלוכי ביה, עכביה, הדר שדור זוגא דרבנן אחרינא, עכביה גביה עד דמלו בי עשרה. כיון דמלו בי עשרה פתח הוא ותנא ודרש לפי שאין פותחין בכלה פחות מעשרה. קרי רב אחא אנפשיה כל המריעין לו לא במהרה מטיבין לו, וכל המטיבין לו לא במהרה מריעין לו. ע"כ. וצ"ע שם מדוע לקח מר בר רב אשי הגדולה לעצמו מאחר שנימנו למנות לר"א מדפתי בראש, [ולכאור' גרע טפי מעני המהפך בחררה, ע"י קידושין (נט.) ובתוד"ה עני שם וב"מ (י.) תוד"ה מעבירין וע"ע תוד"ה מרחיקין (ב"ב כא:) וברשב"ם שם (נד:) ד"ה הרי הן כמדבר וברא"ש ב"ב (פ"ג סי' סה) ופלפולא חריפתא (אות א) וע"י שו"ע חו"מ (סי' רלז). וכאן הרי התכוונו רבנן דמתא מחסיא

יעו"ש ובתוס' הרא"ש שם. אמנם רש"י (ד"ה פומבדיתא רמאה) מבאר שבני פומבדיתא באופן כללי נקראו "רמאים" ומביא כמה ראיות לזה מהש"ס, ומשמע מדבריו שאותו יבם לא היה ראוי להקרא בתואר "רמאי" על מה שחזר בו. ויותר הוא מבואר ברש"י מהדו"ק מובא בשיטה שם ע"ש.

וצ"ב במה נחלקו רש"י ותוס' (ויעו"ש בפנ"י ומהר"ם שי"ף)? אמנם ע"פ מש"כ לעיל להסתפק האם ראוי לעשות כן או לא, נראה דבזה גופא נחלקו רש"י ותוס', דרש"י למד שהאח הקטן שרצה לפוסלה עשה שלא כהוגן, וממילא היבם שהבטיח וחזר בו אינו נקרא רמאי! [וכמו שמצאנו דוגמתו ביבמות (קו.) שאם היבם אינו הגון לייבם מותר לבא עליו בעקיפין כדי שיחלוץ, ע"ש, ובאמת הוא מפורש במגילה (יג:) וב"ב (קכג.) "עם נבר תתבר" כו'. ומוזכר ענין זה במסילת ישרים (אמצע פ"א) - אם לא שכוונת המתייעץ לרעה, שאז ודאי "מצוה" לרמותו וכבר נאמר ועם עקש תתפתל כו'. ע"ש]. ורש"י לשיטתו בברכות (נג:) ד"ה חטוף) הנו"ל.

ואילו התוס' סברו שאותו אח (קטן) לא עשה שלא כהוגן כשרצה לפוסלה בגט [או מכיון שזכותו לדאוג לצרכיו ולקבל הירושה שראוי לה ואפילו שיגרם עי"ז ביטול מצוה, (ולפ"ז י"ל דיחלקו רש"י ותוס' בדין מניעת רווח עבור מצות עשה הנו"ל בריש דברינו, וע"י שני צדדים בזה בתוס' הרא"ש בקידושין לא. ויש להאריך בפנ"ע ואכ"מ ועוד חזון למועד בעז"ה. או שיחלקו בסברא חדשה - האם אדם צריך להפסיד רווח עבור מצוה של אדם אחר!]. או דס"ל לתוס' שחליצה הוי מצוה כמו יבום (או אפילו הוי פחות מיבום, עכ"פ יש בזה גם קיום מצוה כל שהיא וי"ל דבכה"ג אי"צ להפסיד ממון דאינו "ביטול מצוה" לגמרי) וממילא לא היה מפקיע המצוה מיבמה זו ע"י מעשיו. או דס"ל שמה ששנינו ביבמות שאם קדם הקטן זכה היינו לכתחילה, ולשיטתם ביבמות

להגרם מזה חילו"ה (כשרואים אדם ירא שמים שמתנהג באופן שנראה כלפי חוץ כאינו ראוי. ואינו דומה לרכב הצלה שניכר לכל הסיבה לעקיפתו), וצ"ע מה קודם למה - הנחיצות לעומת חשש חילו"ה הנ"ל. [ויל"ע בגמ' בשבועות (ל:)] לא ליקדום צורבא מרבנן כו' משום דמיחזי כו', "אבל קביע ליה עידיניה לית לן בה" - האם הוא מטעם ביטול תורה ועדיף על חשש ה"מיחזי", או דשם מיירי בקביעות שידועה לכל וממילא באופן כזה ליכא מיחזי. ונפ"מ לנד"ד. וגם יל"ע לצד ראשון אי חילו"ה הוא באותו משקל או דחמיר טפי. וצ"ע]. עוד צ"ב מה הדין כשאדם ממחר ע"מ שלא לאחר לעבודתו דעי"ז יגרם לו נזק גדול, האם מותר לו אז לעקוף שלא כדין? כיו"ב אנשים עומדים בתור לטרמפ, ומקובל הוא שהקודם לבא זוכה, וצ"ב מה הדין כשהאחרון ממחר או נחוץ ביותר, או אם הראשון אינו נוסע בכיוון הרכב שעצר אלא רק במקצת ולעומתו האחרון נוסע למחוז חפצו של הרכב שאז הוא יכול ליהנות מטרמפ זה לגמרי. ועוד רבות כהנה וכהנה. ויש בדברים אלו הרבה פרטים ופרטי פרטים שמשתנים לפי הענין, והיה ראוי לבררם וללבנם ולהגישם כשולחן הערוך, ולא מצאתי בזה דברים ברורים ומפורשים כל צרכם. [ויש נדון קרוב לזה בגמ' לגבי עני המהפך בחררה שמי ש"עוקפו" נקרא רשע, (ועמש"כ לעיל במעשה דמר בר רב אשי הרבה מ"מ בזה). אמנם שם מיירי בדבר שיש בו אפשרות לקנין גמור ואילו רוב הדברים שהעלינו לעיל הם ענינים של תקנה או "סדר ראוי" ותיקון העולם, וממילא יל"ע כאן בכמה מישורים כנז"ל - האם יש זכייה כל שהיא מעצם הדין לראשון, והאם שייך בזה גזל. וגם מצד המוסר צ"ע כנ"ל וזהו נדון נוסף ונפרד ויש בו הרבה צדדים ושיקול הדעת].

ואחר החיפוש ראיתי כמה מחברים בני דורינו שדנו ונגעו במקצת בהענינים הנז"ל: יעו' בציץ אליעזר (ח"י"ח סי' ט) והוא דן

לתת ראשות הישיבה לרב אחא ולא למבר"א? ואולי מכיון שנאמר מפי השוטה שם ובדיוק הוא שמע זאת, החשיבה מר בר רב אשי לנבואה משמים ומחמת כן עשה מה שעשה שם. (או שהוא לא ידע מכוונתם למנות את ר"א מדפתי וחשב שהרבנן שבאו להמלך בו באו ע"מ למנותו, ומשמים התגלגל שהוא ימלוך. עוי"ל דמר בר"א חשש לחיי ר"א מדפתי ע"פ הגמ' בברכות סד. במעשה דרבה ורב יוסף, יעו"ש. וע"ע בב"ב יב: בהמשך שם בדברי רבא "ואנא בתרא". ודו"ק). וצ"ע. (ויעו' בספר חזו"א אמונה ובטחון פ"ג אות א-ג יד-טו). ועע"ה בחי' החת"ס בב"ב שם.

והנה ביסוד הנדון דידן יל"ע בהרבה דברים הנוגעים לחיי היום יום: דבר מצוי שאנשים עומדים בתור לדבר מסוים ובא מאן דהו ו"עוקף" את התור, ויש כאן נדון ממוני הלכתי (האם הוא נחשב גולן, ואפילו בפחות מש"פ הוי עכ"פ גזל, ויל"ע האם למי שבא ראשון יש זכייה כל שהיא), ונדון מוסרי (האם הוא עשה כהוגן, ומה עושים כשיש סיבות שיכולות להצדיק עקיפה כזו, ואיך שוקלים דבר זה), ובנוסף להכל יל"ע גם מצד חילול השם (עי' יומא פו. שיהא שם שמים מתאהב על ידך כו' משאו ומתנו בנחת עם הבריות כו'). ולפעמים בא אדם מבוגר ויש לעיין האם ראוי לו לבקש לעקוף התור מפאת גילו, או שאין לו להטריח (עי' קידושין לב: לג. לג: מנין לזקן שלא יטריח), והאם יש בזה צד של חילו"ה (ויעו' בלשונו הזהב של המסילת ישרים פי"א "שכל אדם לפי מדרגתו ולפי מה שהוא נחשב בעיני הדור, צריך שיתבונן לבלתי עשות דבר בלתי הגון לאיש כמותו"? עוד מקרה שכיח ביותר, מכונית שנדחפת ברמזור לפני תורה ועי"ז גורמת למכונית אחרת שהגיעה לפנייה להתעכב יותר, הרי כאן גזל זמן (וצ"ע אם כה"ג נחשב גזל), ואם במכונית העוקפת ישנה יולדת שממהרת לביה"ח לכאו' הנהג הדוחף עשה כהוגן, ומצד אחר אם אינו ניכר הצורך הדחוף בדבר כלפי חוץ אולי יכול

תורה" ובוה איירי בב"ב. וע"ע יו"ד (סי) רמו סעי' טו) ואכמ"ל. ומהגמ' בנדרים הנ"ל קצת משמע כצד ראשון שזהו גופא דין הסדר ולא מתורת עקיפה ולכן מותר שם לת"ח לומר שהוא צורבא מדרבנן ואינו נחשב נהנה מכבוד התורה. (אמנם מרש"י ב"ב כב. שם ד"ה דלא כהלכתא "אלא לפנים משורת הדין" משמע כצד שני. ויתכן שתלוי בחילוק הנ"ל דמצד כבוד תורה זהו ה"סדר", ומצד ביטול תורה שרי אפי' "עקיפת סדר", ובכ"ב מיירי להדיא מצד ביטול תורה. ע"ש). ויל"ע בזה.

יעו' במשנה בגיטין (נט). כהן קורא ראשון ואחריו לוי כו', בור שהוא קרוב לאמה מתמלא ראשון כו', מצודות חיה ועופות ודגים כו'. [ויעו' עוד בירושלמי שביעית (כג: פ"ח סוף ה"ה)]. ובגמ' שם (ס:) איתמר בני נהרא רב אמר תתאי שתו מיא ברישא ושמואל אמר עילאי שתו מיא ברישא כו', ומובא שם מעשה דרב שימי בר אשי רצה ללמוד מאביי והשקה את שדותיו במקומו כדי שיהיה לאביי זמן פנוי עבורו, והוא עשה זאת באופן של הערמה, יעו"ש פרטי המעשה. ואביי לא הסכים לכך, ולא טעם מפירות שדותיו של אותה שנה. וע"ש תוד"ה כבי תרי (שנחלקו בדין כל דאליס גבר שם לגבי האמצעי), ותוד"ה לא טעמינהו (להודיע שלא על פיו עשה, ושמה מכרם דאין כאן גזל אלא מפני דרכי שלום בעלמא). והנה במשנה הנ"ל ישנם כמה גדרים - "דרכי שלום", ויש בהם "משום גזל מפני דרכי שלום", ויש "גזל גמור" (לדעת ר' יוסי) ומבואר בגמ' (סא.) דלר' יוסי היינו גזל גמור מדרבנן נפקא מינה להוציאו בדיינין. ולפ"ז בדרכי שלום אינו יוצא בדיינים. ויל"ע מאי איכא בין סתם דרכי שלום ל"גזל" משום דרכי שלום, ולכאן נ"ל דבדרכי שלום אסרו הפעולה למנוע מחלוקת, משא"כ בגזל משום ד"ש היינו דיש בזה זכיה מסוימת ונחשב גזל (כמבואר בשבועות מא. ע"ש) אלא דאינו יוצא בדיינים, אבל ראוי להחזיר לו מעצמו

מצד "מנהג". ובמשפטי התורה (לרב שפיץ ח"א סי' פד) שדן מצד "לא תונו". ובמשפטי השלום (לרב סילבר פ"ז הערה ח עמ' פ) מביא עוד מצד "עני המהפך בחררה" (ממעשה איש ח"ה עמ' קמו), וע"ע בעלינו לשבח (בראשית, קונטרס שו"ת תשובה לט ותשובה צא), ועמש"כ לעיל לחלק בזה דכאן הנדון מדברים שאין בהם זכיה ברורה וממון גמור. וע"ע משכן שלום (לרש"מ סגל ח"ב סי' עג) שדן בגדרי תור. [והנה אם נאמר שבעקיפת תור אין בעיה הלכתית אלא רק ענין מוסרי והרגשי, יש אולי מקום ליישב שתי המשניות המוקשות הנ"ל ביבמות וחולין, דמכיון שיש גם צד מצוה לשני, ממילא "אם קדם - זכה". ואכתי צע"ג בזה].

מצאנו כמה ענינים שיש בהם (מדאורייתא או מתקנת חכמים) סדר קדימה - בסנהדרין (ח.) ילפינן מהפסוק כקטן כגדול תשמעון שיהא חביב עליך דין של פרוטה כדין של מאה מנה, למאי הלכתא אילימא לעיוני ביה ומפסקי פשיטא, "אלא לאקדמיה". ע"כ. ומבואר שיש דין קדימה ומי שבא ראשון קודם אפילו הוא דין של פרוטה. ויעו' בשבועות (ל.) שת"ח קודם, והתוס' שם (ד"ה למישרי) כתבו שתי לשונות אם זהו דוקא כשבאו ביחד, או אפילו כשבא הת"ח אח"כ הוא קודם דעשה דכבוד תורה עדיף על כקטן כגדול הנ"ל, (וע"ש בריטב"א). ויל"ע בגמ' בהא דמקדימין הת"ח, האם זהו גופא דין ה"קדימה" והסדר, או דבכה"ג זהו דין של "עקיפת הסדר". (ואולי תלוי בשני הצדדים בתוס' הנ"ל. וצ"ע). ויעו' בזה בשו"ע חו"מ (סי' טו סעי' א) ובנתיבות שם (חידושים אות ג). עוד עניני הקדמה עי' סופ"ב דב"מ (לג.) וסוף הוריות (יב: יג.) וסוף כריתות (כח.). וע"ע במשנה רה"ש (כג:) ויומא (כב.). וע"ע ענינים של הקדמת ת"ח בנדרים (סב.) בסוה"ע) וב"ב (כב.) וקידושין (ע.). ולכאן יש בזה שני ענינים - יש צד של "כבוד ת"ח" ובוה איירי בקידושין, ויש צד של "ביטול

לפרש דס"ל שרב שימי סבר כטור לשיטת הסמ"ע שגם אמצעיים בכלל ולכן הערים. ואביי חלק. ומשמע שמה שהיה כאן צורך גדול כביטול תורה עדיין לא מתיר לעקוף. ועמ"ש"כ לעיל מהגמ' בנדרים סב. וצ"ע. אמנם י"ל באופן אחר דאולי כוונת התוס' דגם לרב שימי הדין רק עם הקיצוניים, אלא דרב שימי סבר שבכה"ג שפסקינן כל דאלימ גבר, שרי לאמצעי להערים מחמת צורך גדול הנ"ל דאין כאן זכייה מתקנ"ח לשום צד אלא רק דין קדימה בעלמא בלבד. ועכ"פ אפילו לצד זה אביי לא הסכים עמו. ועדיין צ"ב מהגמ' בב"ב כב. הנ"ל "נקיט ליה שוקא" מדוע אביי ורב שימי לא היו קודמים? ואולי מכיון שהרווח כאן היה של רב שימי והוא לא היה מבני הבקעה לא היתה לו זכאות ליקדום לפני הקיצוניים. ואינו מיושב כ"כ דבב"ב שם מיירי אפי' אינו מבני העיר, ע"ש. ויתכן לומר עוד צד כאן דאביי באמת לא חשש לעצם ה"עקיפה", אלא מכיון שנעשה בדרך של הערמה וכטענתו "כבי תרי" כו', לכן לא רצה ליהנות מהפירות, דלא היה נראה כישרות וכעשיית הישר והטוב. ואולי זוהי ה"מידת חסידות" שהזכיר הסמ"ע. וצ"ע בכ"ז). ולכאן יש ללמוד מכאן ישירות לנד"ר. וצ"ע.

משום עשיית הישר והטוב. ולגבי מילוי מים שהדין במשנה שם הוא רק ד"ש ("בעלמא" כמו שמוסיפים התוס') ולא גזל דד"ש, מכר אביי הפירות להראות שלא נעשתה ההערמה הנ"ל על פיו, אבל מדמיהן נהנה ולא השיבם לבעלי השדות הקיצוניים מהטעם שכתבנו. (והתפארת יעקב כאן נדחק בזה וכתב דאביי הסתפק אם רב שימי עשה כדין, דאל"ה אינו מובן מדוע לא החזיר כמדויק לכאן מהגמ' שרובנן דר' יוסי אינו יוצא בדיינים אבל משמע שצריך להחזיר. יעו"ש. ולפמ"ש"כ הוא מיושב ברווח - דיש שני ענינים בד"ש, ורק בגזל דד"ש צריך להחזיר ולא בד"ש סתם! וממילא אזיל הדיוק דהתפארת יעקב. ודו"ק).

והנה לפי מש"כ התוס' בד"ה כבי תרי הנ"ל משמע שלכו"ע היה אסור לרב שימי בר אשי לעקוף התור ולהערים שלא כדין. הסמ"ע בחו"מ (סי' קע ס"ק ב) למד שהרמב"ם והטור חולקים על התוס' וס"ל שגם האמצעיים בכלל כל דאלימ גבר (ומה שאביי לא רצה ליהנות הוא ממידת חסידות), והגר"א שם (אות א) חולק על הסמ"ע ולמד דכו"ע ס"ל כתוס'. ע"ש. ונמצא לפ"ז דנחלקו האחרונים אי פליגי הראשונים האם רב שימי בר אשי עשה כדין או לא, ואם אפי"ה יש להמנע מלעשות כן ממידת חסידות או לא. (ובדעת התוס' יש



הרב מרדכי ציינווירט

## בענין איסור הטמנה במוליד חום

שהוא מצד עצמו אינו מוסיף הו"ל כמטמין בדבר המוסיף ולא התירו במיחם ע"ג מיחם דוקא שאין חום התחתון ניכר בעליון אלא משמר חומו עכ"ל הר"ן.

(ב) והנה כתב המחבר סי' רנ"ח וז"ל מותר להניח מבעוד יום כלי שיש בו דבר קר ע"ג קדירה חמה שאין זה כטומן בדבר המוסיף הבל ע"כ ובמשנ"ב סק"ב שאין זה כטומן ר"ל אפילו כסה אז הכלי והקדירה בבגדים ובודאי ניתוסף חום על הדבר קר ע"י הקדירה אפ"ה שרי דלא חשיב הקדירה כגפת ודומה לה המוסיפים הבל דהתם הוא מוסיף הבל מחמת עצמו אבל הקדרה אין לה הבל מעצמה ואדרבה כל שעה חומה מתמעט והולך ולהכי שרי ודוקא להניח הדבר קר מבעו"י אבל להניחו בשבת על הקדרה תחת כיסוי הבגדים שעליה שיתחמם אסור ואפילו אין חם כ"כ שיוכל לבא ליד סולדת בו דבשבת לא התירו להטמין את הצונן אלא כדי שתפיג צינתו אבל בזה שמוליד חום ע"י הטמנה אסור ואם אין הקדירה מכוסה בבגדים אין איסור להניח עליו הדבר קר וכו' עכ"ל המשנ"ב וחזינן דפסקו הפוסקים כשי' הר"ן האוסר להניח דבר קר בהטמנה ע"ג מיחם דאף דלא נחשב לדבר המוסיף הבל מ"מ אסור משום אולודי מוליד הבל בשבת.

ויש לחקור בענין איסור זה דאולודי מוליד אסור אף שאינו בתנאי דיני הטמנה דהרי לא מיקרי הקדירה התחתונה דבר המוסיף הבל משום דכל שעה חומה מתמעט והולך אלא דאעפ"כ כשמטמין בשבת ובאופן שאולודי מוליד אסור ואף שלא יגיע לידי יד סולדת בו ואין כאן איסור בישול וכנ"ל ויש לחקור מה יהא הדין כשאינו מכסהו בבגדים מלמעלה ולפי שיטות הסוברים דלהעמיד על הגפת הוי כהטמנה במקצת דאסור וע"י בביאור"ל

(א) גמ' שבת דף מ"ח ע"א רבה ורבי זירא איקלעו לבי ריש גלותא חזיה לההוא עבדא דאנח כוזא דמיא אפומא דקומקמא נזהיה רבה א"ל ר' זירא מ"ש ממיחם על גבי מיחם א"ל התם אוקומי קא מוקים הכא אולודי קא מוליד עכ"ל הגמ'.

והנה בביאור הסוגיא יש ב' מהלכים בראשונים א' מהלך התוס' ב' מהלך הר"ן. מהלך התוס' דהסוגיא לא איירי מענין איסור הטמנה ורק מענין איסור בישול והוא דאיירי הסוגיא ששם מים על המיחם באופן שיכול להגיע לידי יד סולדת בו ואכן כוונתו אינה להניח הכוזא דמיא עד שיהא היד סולדת בו ורק כוונתו להורידה לפני שגיע לידי שיעור בישול של יד סולדת בו וע"ז נזוהיה רבה וס"ל דאסור לעשות כן ומשום גזירה שמא ישאירנה עד שיהא יד סולדת בו ואז יתחייב משום מלאכה בשבת, והתוס' לפי פירושה ביארו דקושיית הגמ' לא הוי מכח הברייתא דהרי בברייתא גופה דשרי מיחם על מיחם קתני בהדיא ולא בשביל שיחמו אלא בשביל שיהו משומרין אלא בע"כ דברייתא לא שמיע ליה ולא מכח ברייתא פריך אלא ממעשים בכל יום שנותנין מיחם על גבי מיחם, זה המהלך של התוס' והר"ן חולק על מהלך התוס' והביא וה"ר יונה ז"ל הקשה דאי הכי אמאי שנייה הכא דהא בכליה פרקין בהטמנה איירינן ולא בהנחה לפיכך פי' ז"ל דהנחת כוזא אפומא דקומקמא כדי להטמין שניהם בדבר שאינו מוסיף הבל וכגון שכסה הקומקום מבעוד יום ומותר לגלותו ולכסותו בשבת כדאי' לקמן והיה רוצה להטמין הכוזא בשבת אפומא דקומקמא והוה ס"ד דר' זירא דאפילו ע"ג מיחם שרי ורבה אסר דלא התירו אלא במטמין בדבר שאינו מוסיף אבל על גבי מיחם אסור מפני שתוספת חום המיחם ניכר בכיסוי ואע"פ

בבגדים מלמעלה, אבל לפמשנת מדברי הפניי אולי י"ל להיפך וכנ"ל.

ואך צ"ב עצם הלכתא זו דלענין אולודי מוליד יש איסור הטמנה גם באופני הטמנה שבהלכות הטמנה רגילים לא מיקרי הטמנה ונמצא שזהו חידוש דין בהלכות הטמנה דאולודי מוליד אסור הטמנה גם באופן דבעלמא לא מיקרי הטמנה ויש לכאר גדר איסור זה.

ד) ונראה דאפשר אולי י"ל דאיסור אולודי מוליד הוא בגדר אחר של איסורי הטמנה שהוא אסור משום גזירה שמא יטמין ברמץ ויבוא לחתות ולאיסור שבת דאורייתא והיא איסור גזירה ובגזירה זו יש הגדרים של הלכות הטמנה ואכן באיסור זה של אולודי מוליד שאסור אף ע"ג קדירה דלא הוי כדבר המוסיף הבל אינו משום הגדרת הטמנה ומהאי גזירה אלא איסורו הוא בגדר איסור דרבנן של בישול דבכה"ג של אולודי מוליד אסורו חכמים דהוי כמבשל ואף דבעלמא לא שייך ענין בישול פחות מיד סולדת בו אכן באופן של הטמנה ואולודי מוליד אסורו חכמים משום דהוי כעין מלאכת בישול מדרבנן. ואכן אם כנים אנו בזה יש לשאול דא"כ גם כשמעמיד דבר חם שלא יתוסף מצב של אולודי מוליד אך הרי מ"מ משמר את חומו וא"כ הרי על אף דבכללי עניני בישול מדאורייתא אין שייך בישול באוקמי מוקים מ"מ מכיון דכאן חידשו חז"ל ענין בישול מדרבנן והוי לחז"ל גם בזה לאסור משום דיהא דומה למבשל וצ"ל בפשטות דחז"ל לא העמידוהו כעושה מלאכת בישול ועכ"פ מדרבנן רק כשהוא עושה מילתא שגורם לאולודי מוליד חמימות מאכל מחדש אבל כשמעמיד החום מקודם שלא יתקרר בזה לא שייך שיאסורו חכמים משום דלא שייך שם מלאכה ע"ז שמעמיד מה שהיה מקודם ואינו פועל פעולה המחדשת משום המלאכה והבן. והיינו דאין שייך לקרות מלאכה רק באופן שעושה מעשה חדש ופועל פעולה חדשה וזה שייך באולודי מוליד שמוליד בהמאכל

דהפמ"ג הביא ראייה דהמחבר לית ליה חידושו של רבינו יונה ומשום דלשיטתו המחבר ס"ל הטמנה במקצת שמה הטמנה ואפ"ה שרי אם לא יהיה עי"ז יס"ב ודלא כרבינו יונה והביאוה"ל כ' ע"ז דאין דבריו מוכרחים בדעת הב"י דהמעייין בב"י בכל האי ענינא יראה דלא מיירי דרך הטמנה אלא שמעמידו למעלה מגולה כולה ולכן מותר בשבת אם אין יס"ב אבל אם היה הטמנה אפשר דגם הוא מודה להר"ן עכ"ל הביאוה"ל ומשמע דגם לפי שי' הב"י דס"ל בעלמא דהטמנה במקצת שמה הטמנה ולהניח קדירה על הגפת מיקרי כהטמנה מ"מ לגבי אולודי מוליד דהוא חידוש בדיני הטמנה אסור רק כשהוא מכסהו בדרך הטמנה מעלייתא.

ג) ואמנם יעויין בפנ"י בסוגיין מש"כ ע"ד רש"י ומשמעות דבריו דלרש"י ג"כ אולודי מוליד אסור בשבת אף באופן שמעמידה על המיחם בלי כיסוי דאינו מפרש כפי' רבינו יונה כגון שכסה הקומקום מבעו"י ומותר לגלותו ולכסותו בשבת ומכסה להכוזא אגב כיסוי הקדירה אלא משמע מדברי הפנ"י דעצם הנחת הכוזא על המיחם הוי כהטמנה אלא דאי לאו דאולודי מוליד לא הוי אסור משום דהקדירה לא מיקרי דבר המוסיף הבל אבל באולודי מוליד אסור גם סתם העמדת הכוזא על המיחם, ועייש"ה ובאמת די"ל דמכיון דמצינו לענין אולודי מוליד דיש הגדרות חדשות דאף קדירה שלא מיקרי בכל דוכתי דבר המוסיף הבל באולודי מוליד אסור ה"נ יש מקום לומר לכאורה דיש גם חידוש זה דאסור אפילו בלי כיסוי מלמעלה ומשום הטמנה במקצת גם לפי השיטות הסוברים בכל עניני הטמנה דהטמנה במקצת לא שמה הטמנה אך בדברי הביאוה"ל משמע להיפך דאף אם נאמר דבכל עניני הטמנה הוי הטמנה במקצת שמה הטמנה מ"מ לענין האיסור דאולודי מוליד שהוא אסור בהטמנה אף להעמיד על הקדירה שלעניני שאר הטמנה לא מיקרי כלל דבר המוסיף הבל איסור זה הוא רק כשמכסהו

כ' שוב ראיתי דבר זה סוגיא ערוכה ריש במה טומנין דאמרינן אמר לו התם אוקומי מוקים הכא אולודי מוליד והרי דמקיים החמום לא הוי כמחמם ומזה בנה האב"נ יסוד דכל מלאכת שבת אין שייך כשפועל רק שלא יצא הדבר מהמלאכה מקודם ואף דבעצם יש ע"ז שם מלאכה אך מכיון שהוא פועל רק שלא יצא הדבר מפעולתו מקודם ואינו פועל פעולה חדשה אין ע"ז איסור מלאכה דבכה"ג שאינו עושה פעולה חדשה אין לאיסורי שבת והיסוד הוא מסוגיין דאוקומי מוקים לא הוי ע"ז שם מלאכה ועפ"י דהאב"נ יש לבאר גם לענין הא דאסרו חז"ל הטמנה אף בדבר שאינו מוסיף הבל שאינו בגדרי הטמנה היכא דהוי אולודי קא מוליד ומשום דאז שייך לאסור משום גדר אחר לא משום איסורי הטמנה אלא משום איסור מבשל מדרבנן אך כשהוא רק אוקומי קא מוקים דאינו עושה פעולה חדשה אין שייך לאסור משום דהוי כעין מלאכה דרבנן של מבשל ורק משום איסור הטמנה ובעינן איפא שיהא ע"ז גדרי איסורי הטמנה והבן.

(ו) והאב"נ שם מבאר הסוגיא עפ"י מהלך של התוס' באופן נפלא בטוטו"ד דבעצם בהאי חקירה אם ישנה ושייכת ענין איסורי מלאכת שבת באוקומי קא מוקים תלוי ענין הגזירה שגזרו שמא ישכח וישאירנה אם שייך לגזרה דהנה שונה הדבר אם גזרינן על אדם שמא ישכח ועפ"י ז' שישכח יתברר למפרע שכבר עבר איסור משעה ראשונה וכלומר שכבר האיסור מקודם דע"ז שייך יותר לגזור ומשא"כ אם הגזירה שמא ישכח ויעבור אח"כ דע"ז אין שייך כ"כ לגזור וכ' האב"נ וז"ל ונראה דרבה דחייש דילמא אשתלי סבירא ליה שהאיסור בישול הוא בשעה שמניחה ע"ג האש שאם מתבשל אח"כ עושה האיסור למפרע וכמוש"כ הנימוק"י באשו משום חציו דמעיקרא אתעביד מעשה ע"כ הו"ל ספיקא דאורייתא דילמא משתלי והנחה באיסור ע"כ אסור להניחה אבל אם היה האיסור אח"כ בשעה שמתבשלת היה מותר להניחה

חום חדש אבל באוקומי מיקם אין שייך לאסור משום דדומה למבשל ומשום דכל שאין פועל פעולה חדשה אין שייך כלל להכנס בגדר של מלאכה אף מדרבנן דמיסוד מלאכת שבת הם שהוא לפעול איזה פעולה חדשה ואפילו חז"ל כשגזרו ועשו דבר הדומה למלאכה כמלאכה בשבת מדרבנן לא עשו כן רק באופן שהוא כפועל פעולה חדשה ברם אם אינו פועל פעולה חדשה ליכא משום איסור מלאכה בשבת ואפילו מדרבנן אין שייך מלאכה ואשר ע"כ אם אך ההטמנה היא אוקומי מיקם אין שייך לאסור משום איסור דרבנן של מבשל ואשר ע"כ הוי האיסור רק משום הטמנה ובגדרי איסורי הטמנה.

(ה) ויסוד לדבר זה דמלאכת שבת הוי רק כשפועל פעולה חדשה מצאנו בדברי האבני-נור מלאכת צד סי' ל"ז ובנה יסודו אף הוא מסוגיין עפ"י המהלך של התוס' והאב"נ חקר שם בהא דקיי"ל במלאכת צידה שאם ישב אחד וסגר את הפתח לצוד ובא השני וישב דאף שעמד הראשון והלך לו מותר להשני לשבת ולכאורה הרי אף דהשני לא עשה מלאכת צידה חדשה אך הרי עושה שהחיה תשאר ניצודה ואף לאחר שעמד הראשון והלך לו נשאר הוא יושב שם והרי עושה וגורם בזה שהחיה תשאר ניצודה וכ' האב"נ ראוי לבאר אם ההיתר משום שאין עושה מעשה כלום רק יושב במקומו וכלומר דאלו הוי עושה מעשה לפעול שהחיה תשאר ניצודה הוי אסור או משום דלא הוי צידה שכבר ניצוד ופועל בישיבתו רק שלא יצא מצידתו וכלומר דאפילו לו הוי עושה מעשה שתשאר החיה ניצודה ג"כ לא הוי אסור דכל שאינו עושה פעולה חדשה של צידה רק פועל שלא יצא מצידתו הראשונה וכלומר שלא תסתר המלאכה שעשה כבר ליכא מלאכה דאורייתא אף שבעצם הוי זה צידה דכל ענין איסור שבת לא שייך כשפועל להשאיר ולשמור על המלאכה שכבר נעשית ולא שעושה עכשיו מלאכה חדשה והאב"נ אחרי שנשא ונתן מסוגיא אחרת במס' ב"מ

דעכשיו אינו עושה איסור ואח"כ יזהר בעצמו שלא יבוא לידי איסור ועוד דכל באיסורא מזדהר ור' זירא הקשה ע"ז ממה שמותר להניח מיחם ע"ג מיחם אף שמשמר חומו והטעם בזה דאף אם יעמוד המיחם ע"ג המיחם זמן רב ואח"כ ינטל מע"ג מיחם לא יתקרב רק באיזה זמן ע"כ אף דהוה ס"ל לר"ז דאוקומי מימם אסור מותר להניח מיחם ע"ג מיחם דבכל רגע אינו מתחמם מהתחתון שאף אם ינטל יעמוד בחומו זמן מה מעצמו ואף לאחר שעה שאף אם היה עומד שעה [זו] ע"ג קרקע היה מתקרב מ"מ כבר הוחם תחילה ואף עכשיו אין המיחם פועל בו שלא יתקרב ודומה למה שכתב הרשב"א נדרים [דף ל"ח ע"ב] במה שמותר לזון בהמתו טמאה דאי לא זיין לה זימנא חדא לא מייחא ואף דאי לא זיין לה כלל מתה כל שעתא ושעתא לאו הנאה הוא וה"ג דכוותה דכל שעתא ושעתא אין התחתון מחממה דאף תנטל שעתא חדא לא תתקרב ואף דבצירוף כל העמידות מחמם לה אך כל זה אם נאמר שאין האיסור בשעה שמעמידה ע"ג האש רק אח"כ במה שיתחמם מכחו אבל לרבה דס"ל ע"כ שהאיסור בשעה שמעמידה ע"ג האש והרי מכח העמדה זו נשאר בחומה לאחר שעה או שתים ויאסור ושני ליה רבה באוקומי מוקים לאו איסור הוא עכ"ל האב"נ.

הקדירה על האש או בשעה שמתבצע הבישול ורבה היה ס"ל דהאיסור היא משעה ראשונה ור"ז הוי סובר דרק בשעה שמתבצעת הבישול הוי האיסור וע"כ לפי שיטת ר"ז אין לנו לאסור להניח מיחם משום גזירה שמא ישכח וישאירנה ואם דעתו להסירה לפני שיגיע לבישול מותר להניחה לפי ר"ז ועפ"י פלוגתתם בזה יש גם נפ"מ בטעם ההיתר להניח מיחם שכבר נתבשל ואין בו בישול שהוא חם עכשיו על האש דהרי סו"ס אם נימא דלשמור על קיום מלאכה כשעושהו ע"י פעולת מלאכה הוי ג"כ שם מלאכה הו"ל לאסור מה"ת לעשות כן שהרי הוא שומר שלא יתקרב ואך פעולה זו נעשית רק בהרגע שהיה כבר מתקרב אם היה מונח על הקרקע וע"י שהניחו על האש או המיחם ואינו מתקרב נעשית המלאכה של שימור החום והרי אם נחשוב למלאכה בשעה שמתבצעת הרי רגע זה לא תגיע לעולם אבל אם נחשב המלאכה בשעה שעושה הרי בשעה שעושה כבר עושה המלאכה של שימור החימום בשעה שהיתה צריכה כבר להתקרב וזהו ששואל ר"ז לרבה דלדידך דנמדד המלאכה בשעת העשיה והרי הוא עובר אז על מלאכה של שימור החום ומשום דס"ל לר"ז דבעצם שימור החום הוי ג"כ מלאכה כשעושה השימור בשעה שהיתה כבר צריכה להתקרב וע"ז ענה לו רבה דמלאכה של שימור החום לאו שם מלאכה היא כלל וס"ל לרבה יסוד בהלכות שבת דשם מלאכה הוי רק התחדשות פעולת מלאכה ולא שימור מלאכה הקודמת ואף כשעושהו ע"י פעולה לאו שם מלאכה הוא והבן. זהו ביאור האבני-נזר.

והיינו דעפ"י ביאור האב"נ היה כאן ויכוח עמוק בין רבה לר"ז דעפ"י ד' התוס' הרי רבה אסר משום גזירה שמא ישכח וישאירנה וגזירה זו ביאר האב"נ שייך רק אם נימא דעל הצד שישכח כבר עבר האיסור מעיקרא וד"ז תלוי בחקירה אם העברת האיסור היא בשעה ראשונה שמעמיד

שמעון רבינוביץ

## בגדר תחילת עשייתו לנוק

גדול ביניהם, דעשיה של שור עשייה מכוונת היא, עם החלטה של השור שהוא הולך לנגוח או לאכול וכו', ולכן כשהשור הוא עדיין ברשות הניזק, אינו מזיק גמור, שהרי חסר לו החלטה לעשות פעולת ההיזק, אבל אסו"מ שהניחן בראש גגו, אע"ג דחסר עדיין בו עשייה של הרוח, מ"מ הרי עשייה זו אינה עם החלטה וכוונה, אלא מצד חוקי הטבע צריך הוא לבא (דהא מיירי דיכולים ליפול ברוח מצויה), וא"כ ע"כ דבשעת הנחתן על הגג, מיד הם מזיקים גמורים, דצריכים הם רק לעשייה של הטבע, וא"כ בדרך הטבע צריכים הם ליפול, ולכן הוה תעל"נ, ובקצרה נאמר - דכדי להיות קרוי תעל"נ, צריך להיות שבשעה שהאדם עשה את המזיק, כבר נגמרה עשייה של אדם כאן. ולכן כל האחריות היא רק עליו, כיון שאין כאן שום אחר שיתחייב גם כן באחריות, וזהו רק באסו"מ שהניחן בראש גגו, שמשעה שהניחן כבר נגמרה עשייתו. והו"ל לאסוקי אדעתיה שהם יכולים ליפול (כלשון רש"י דהכא), וא"כ הוא צריך ליטול כל האחריות, אבל בשור, אין כל האחריות על בעל השור, שפשע בשמירתו, כיון שגם השור עצמו פשע כאן, שהזיק, וזוהי החלטתו בעצמו, ואע"ג שבדודאי חייב ע"ז, מ"מ מצד הסברא לא הייתי מחייבו (אם הייתי לומד מבור), כיון שאין כל האחריות עליו, ולכן ודאי דמשור לא קשה על אסו"מ שהניחן בראש גגו, אבל מ"מ יקשה מאש, דהא באש לא חסר שום עשייה, אלא של רוח, והרי כבר פירשנו שזה אינו גורע מלהיות קרוי תעל"נ, וא"כ אמאי אש אינו קרוי תעל"נ, וכי מ"ש מאסו"מ שהניחן בראש גגו, הא גם באש הו"ל לאסוקי אדעתיה שיכול הוא לצאת ע"י הרוח ולהזיק. וא"כ הוי ממש כאסו"מ שהניחן בראש גגו, שפי' רש"י (בד"ה היינו בור, בסופו) דהא דהוי תעל"נ היינו

בגמ' ב"ק דף ג: איתא: "מ"ש בור שכן תחילת עשייתו לנוק, וממונך, ושמירתו עליך, הני נמי (אבנו, סכיננו ומשאו שהניחן ברה"ר והזיקו) תחילת עשייתן לנוק, וממונך, ושמירתך עליך". והיינו שהתכונה של בור היא, שתחילת עשייתו לנוק, וביאור התכונה הזאת מפרש רש"י (בד"ה הני): "תחילת מה שנעשו בור, דהיינו כשהונחו לשם, היו עומדים לנוק". ובפשטות כוונתו היא, שבבור, המזיק גמור ומוכן מצד עצמו להזיק, ולא חסר לו שום עשייה לכך, משא"כ בשור שעדיין צריך הוא לעשות פעולת ההיזק, דהיינו לנגוח או לאכול, וכן באש שצריך הוא עדיין לרוח שיוליכנו, לכן הוי חסרון בהמזיק עצמו, ולכן אינם נקראים תעל"נ (תחילת עשייתו לנוק), ואבנו, סכיננו ומשאו שהניחן ברה"ר והזיקו, נמי הוה תעל"נ, כיון שהם כבר מזיקים גמורים ומוכנים להזיק כמו בור, והיינו הא דכתב רש"י "היו עומדים לנוק", שמיד הם כבר עומדים לנוק.

ולכאורה יקשה על פירוש זה, דהא לקמן בדף ו. גבי אבנו, סכיננו ומשאו שהניחן בראש גגו, ונפלו ברוח מצויה, והזיקו בתר דניחאי, אומרת הגמ' דהם נקראים תעל"נ והתם הרי חסר להם עשייה, שהרי צריכים הם לרוח שיורידם לרה"ר, ולפי דברינו דלעיל, דתעל"נ הוא דווקא בדבר שלא חסר לו עשייה איך אומרת הגמ' על אסו"מ (אבנו, סכיננו ומשאו) שהניחן בראש גגו שתעל"נ, וע"כ דגם היכא דחסר עשייה אפשר לקרותו בשם תעל"נ, וא"כ אמאי שור ואש לא הוה תעל"נ.

ונראה, דמשור לא קשה כלל, דודאי יש לחלק בין איזה עשייה שחסר בהם, דבשור חסר עשייה של שור, ובאסו"מ שהניחן בראש גגו חסר עשייה של רוח, ויש חילוק

משמע, שכתבו "כל דבר שהוא במקום פשיעה", דמשמע שיש בזה ענין עם המקום שהם מונחים שם, ולפי הראב"ד הרי כל הענין הוא רק במה שפשעו בו, וכמו שמוכח מקושייתו, וא"כ הו"ל למימר "כל דבר שפשעו בו", ולכן משמע קצת כדברינו, שהמקום הוא גם גורם, והיינו מצד הניזק, וכמו שכתבנו).

והשתא אם נאמר דרש"י סובר כפי שיטה זו של הראשונים (דבאמת לא מצאתי כלל ראשונים שפירשו כן, ואולי דרש"י הוא), יתורץ קושייתנו דלעיל, דמ"ש אסו"מ שהניחן בראש גגו, דקרי ל"י תעל"נ, מאש, דלא קרי ל"י תעל"נ, הא שניהם הם מזיקים גמורים בעצמותם, ואין לחלק בהם כלל, אלא דלפי שפירשנו בשיטת הראשונים דהראב"ד, אפשר לתרץ, דהנה לשיטתם שם תעל"נ, הוא רק בדבר שבין מצד המזיק ובין מצד הניזק, הוא גמור ומוכן להיזק, ואה"נ שמצד המזיק שניהם שווים, שגם אבן וגם אש בכל מקום שהם, הם כבר מוכנים להיזק, אלא שבצד הניזק אפשר קצת לחלק בהם, דהנה בין אסו"מ ובין אש (סתם, דבהכי מיירי קרא) אינם ברה"ר, אלא אסו"מ בראש גגו, וכן אש הוא ברשותו, וא"כ כל האי דמצנין לקרות להם בשם דתעל"נ, היינו רק משום שהם יכולים להגיע לרה"ר ולהיזק שם, וזה מצוי שיהיה כך. ובזה יש לחלק בין אבן המונח בראש הגג, לאש שהוא ברה"י, דאש כ"ז שהוא מונח בלא רוח, הרי מעמיא עמיא ואזלא (לשון הגמ' בדף ט:), ויכול להיות שעכשיו לא יהיה רוח כלל, ותיחלש האש, עד שכשתגיע הרוח לא תוכל להוציאה לרה"ר, ואולי בכלל תיכבה האש, עד שתגיע הרוח. משא"כ אבן המונח בראש הגג, שאם הוא יכול ליפול ברוח מצויה, בוודאי יפול, שהרי הוא מנוח שם לעולם, ואינו נחלש ולא משתקע שם, ולכן אפשר לומר, דדוקא לאסו"מ קרי תעל"נ כיון דמצד הניזק הוא יותר מוכן להיזק, שהרי לבסוף ודאי יפול, ויהיה הניזק מוכן להינזק, משא"כ אש, שאין ודאות בו, אם יצא

משום "דהו"ל לאסוקי אדעתיה, דסופו ליפול ברוח מצויה". וקושיא זו כבר הקשו רבים (מהר"ם שיף, רש"ש ועוד), ואף אנו נענה את חלקינו בזה בעזהש"ת.

ונראה לפרש, דהנה הראב"ד בדף ו. מביא פירוש הראשונים בענין תעל"נ. וז"ל: "פירשו הראשונים, כל דבר שהוא במקום פשיעה שיכול לבא נזק ממנו קרוי תעל"נ, והיינו, שכל דבר שהוא מונח במקום שזה פשיעה, כיון שיכול לבא נזק ממנו, וכגון בור ברה"ר קרוי תעל"נ, וע"ז מקשה הראב"ד שם: "פירשו, ואין זה טעם יפה, דא"כ כל דבר שפושע בשמירתו, יהא עליו שם זה, ולא מציינו זה השם אלא לבור והדומה", ולכן מפרש הראב"ד בזה פירוש אחר (שבעז"ה נביאנו להלן). אבל מ"מ צריך לדעת מה סברו הראשונים האלו, דשפיר מקשה הראב"ד, ונראה בביאור דבריהם, דאין הפירוש כמו שהבין הראב"ד אלא דסברי שכדי להיות קרוי תעל"נ, צריך שיהא במקום פשיעה, וגם צריך שיכול לבא נזק ממנו, וכלומר דצריך ב' תנאים. א. שיהא המזיק במקום פשיעה. ב. שיכול לבא נזק ממנו. וביאור ב' תנאים אלו נראה לפרש, דסברי ראשונים אלו, דכדי להיות קרוי תעל"נ צריך שבין המזיק ובין הניזק יהיו גמורים ומוכנים להיזק שיהיה כאן, המזיק - שלא יחסר לו שום עשייה (מכוונת כדלעיל), וזהו מה שכתבו "שיכול לבא נזק ממנו", דהיינו שמיד יכול הנזק לבא ממנו, בלא שום עשייה, והניזק שהמזיק ברה"ר הוא, או ברשות הניזק, דאז כבר קרוב הניזק להנזק, וזהו מה שכתבו "שהוא במקום פשיעה", דהיינו שזה פשיעה לגבי הניזק, דהרי רשות הניזק הוא, וכיון שהוא עושה ברשותו בור, פשע לענין זה שינזק כאן הניזק, ורק בזה קרוי תעל"נ, וזהו כגון בור ברה"ר, שמצד המזיק הוא גמור, שהרי הוא מזיק בעצמותו בלא שום עשייה מכוונת, וגם מצד הניזק הוא גמור, שהרי הוא ברה"ר, וא"כ כבר מוכן הניזק להנזק שם, כן נראה לי הביאור בדברי הראשונים בעזהש"י (ולישנא נמי הכי

והא דהוצרכו ראשונים אלו לומר דרך ב' תנאים הללו, הווי תעל"נ, ולא סגי להו בחדא מינייהו, היינו באמת משום שהגמ' אומרת שאסו"מ שהניחן בראש גגו, הווי תעל"נ, וקשה ע"ז משור ומאש, וע"כ צריך לתרץ, דיש ב' תנאים בתעל"נ, ולשור ואש אין ב' התנאים האלו, אלא חדא מהם, ולכך לא הווי תעל"נ.

ולפי"ז יובן נמי הא דהראשונים פירשו את פירושם זה בדף ו. ולא בדף ג.: דבאמת בדף ג: הוא המקור הראשון לשם "תעל"נ", וא"כ אמאי לא פירשו שם את פירושם, אבל לפי דברינו לא קשה כלל, בדף ג: הרי מצינו לפרש רק מצד מזיק שבו, ולא יקשה ע"ז כלום, ורק בדף ו. כשהגמ' מחדשת שגם אסו"מ שהניחן בראש גגו, הווי תעל"נ, ליכא לפרש רק מצד מזיק, דא"כ אש נמי, וע"כ דבעי גם צד ניזק, וכיון שבדף ו נמצא המקור לפירוש זה, לכן כתבוהו שם.

והנה בדף ו. מביאה הגמ' ארבעה פעמים נושא זה של תעל"נ. א. לענין אסו"מ שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה, וע"ז כבר הארכנו הרבה עד כאן. ב. לענין בור המתגלגל ברגלי אדם וברגלי בהמה, והגמ' אומרת דקרי ליה תעל"נ, והביאור פשוט לפי מה שפירשנו לעיל דבעי צד מזיק וצד ניזק, דצד מזיק יש כאן, שהרי אבן הוא מזיק גמור ומוכן להזיק, וגם צד ניזק יש כאן. דהא מיירי הכא ברה"ר (אולם עי' שיטמ"ק שהביא שיש סוברים דהכא מיירי דווקא ברה"ר, ומ"מ אין שום קושיא מזה, דאע"ג דמיירי ברה"י, ע"כ ברשות הניזק מיירי, דאי ברשות המזיק, פטור לגמרי, אלא ע"כ ברשות הניזק, וא"כ בזה נמי יש צד ניזק, כיון שקרוב הניזק להניזק שם), וא"כ שפיר קרי ליה תעל"נ מב' התנאים. ג. לענין פותקין

לרה"ר או לא, א"כ אין הניזק מוכן להניזק, ולכך לא קרי ליה תעל"נ.<sup>1</sup>

ויסוד זה (לחלק בין אסו"מ לאש כדפירשנו), הוא מדוייק כבר ברש"י בדף ו. (שם), שכתב בסוה"ד בזה"ל: "דהו"ל לאסוקי אדעתיה דסופו ליפול ברוח מצויה", ולכאורה היה יכול לומר בזה"ל: "דיכול ליפול ברוח מצויה", א"נ לישתוק לגמרי מזה, ולכתוב הכי: "דהו"ל לאסוקי אדעתיה", וכמו שכתב הוא עצמו בדף ג: (ד"ה דכח), ומדלא כתב הכי, משמע קצת מזה, דהא דאסו"מ שהניחן בראש גגו, קרי להו תעל"נ, היינו דווקא משום דסופם ליפול ברוח מצויה, ולא משום שיכולים ליפול ברוח מצויה, דהרי ברה"י הם, והווי כאש, אלא כדפירשנו.

ועכ"פ נמצא מכל - זה, דהא דאסו"מ שהניחן בראש גגו, הווי תעל"נ, היינו משום דשאני משור, בצד מזיק שבו, דהיינו ששור אינו מזיק גמור מצד עצמו, כיון שחסר לו עדיין עשייה מכוונת של השור לילך ולהזיק, משא"כ באסו"מ, שחסר שם רק עשיית הטבע, ובאמת מצד עצמו הוא כבר מוכן להזיק. אבל מצד ניזק שבו שווים שניהם, כיון דשניהם נמצאים ברשות הרבים. ושאני מאש בצד ניזק שבו, דהיינו שבאש אין ודאות שגייע למקום שיוכל להזיק משם לניזק, משא"כ באסו"מ, שודאי יגיעו למקום שיוכלו להזיק משם לניזק, אבל מצד מזיק שבו, שווים שניהם, שהרי בין אבן ובין אש הם מזיקים גמורים בעצמותם (ודע דמה שכתוב בכאן "מזיק גמור", אין הכוונה שהוא מזיק בעצמותו ככלב וסולם רעוע דלקמן סוף פ' שור שנגח ד' וה', אלא הכוונה היא, שהמזיק גמור ומוכן להזיק).

1 ואפשר לפרש בזה ב' פירושים: א. שכיון שבאסו"מ אפשר לומר בוודאות, שיפלו לרה"ר, א"כ הווי כמו שהניחם שם ממש, ולכך קרי ליה תעל"נ, משא"כ אש שאין לומר בוודאות שתצא לרה"ר, א"כ לא הווי כמו שהדליקה ממש ברה"ר, ולכך לא קרי ליה תעל"נ. ב. שכיון שבאסו"מ אפשר לומר בוודאות, שיפלו לרה"ר, א"כ מיד קרי ליה תעל"נ. שהרי לבסוף ודאי יפלו, וא"כ מתחילת עשייתן - הם כבר לנזק, ואפי' מצד הניזק, משא"כ אש, שאין לומר בוודאות שתצא לרה"ר, א"כ בהדלקתה שזהו מתחילת עשייתה - אינה לנזק, מצד הניזק, ולכך לא קרי ליה תעל"נ.

בורות ברשות הרבים, מפני שהוא מקלקלו, והנזק מצוי שם בו", ע"כ.

והיינו שהראב"ד יש לו ב' תנאים אחרים לשם של תעל"נ. א. שאין לו רשות לעשות כך. ב. שהנז' מצוי שם מיד. ולכאורה משמע דתנאי ב' הוא ממש כמו שפירשנו לעיל ברש"י (בצד מזיק), שבכור הנזק מצוי מיד, דלא חסר לו שום עשייה לכך, אבל בשאר מזיקין עדיין צריך הוא לילך ולהזיק, ולכך לא קרי ל' תעל"נ. וב' תנאים האלו ישנם בכור ברה"ר, שהוא מזיק גמור, כיון שאינו צריך עשייה להזיק, וגם אין לו רשות לעשותו, כיון שזה ברה"ר, ואין רשות לחפור בורות ברה"ר, מפני שבזה הוא מקלקל את הרה"ר, ומשום הכי קרי לבור ברה"ר בשם תעל"נ.

ואח"כ מפרש הראב"ד, אמאי אסור"מ שהניחן בראש גגו, הוי תעל"נ. וז"ל: "וכן אבנו וסכיננו שהניחן בראש גגו, אין דרך בני-אדם להניחן בראש גגו, מפני שהנזק מצוי משם, ואינן מקום הצנעה כלל, וכשהניחם שם, ויכול הרוח מצויה להפילם ברשות הרבים, הרי הוא כאילו הניחם בידים. והרי הוא כחופר בור, והנזק מיד מצוי שם" עכ"ל. והיינו שהראב"ד רוצה להשלים ב' התנאים דלעיל, לאסור"מ שהניחן בראש גגו, ומפרש, דתנאי א' (דצריך שלא יהא לו רשות לעשותו) יש כאן, כיון דאין דרך בני-אדם להניחו שם, וגם תנאי ב' (דצריך שיהא מזיק גמור) יש כאן, כיון שהנזק מצוי משם מיד<sup>3</sup>.

והנהגה בהא דקאמר הראב"ד, דתנאי א' יש כאן, כיון שדרך בני"א הוא שלא לעשות כך, צריך ביאור טובא, דמאי קאמר, דאי קאמר

ביבותיהן וגורפין מערותיהן בימות הגשמים, ובוזה נמי אמרי' בגמ' דהוי תעל"נ, והביאור פשוט גם כאן, דצד מזיק יש כאן, כיון שהמים בעצמם הם המזיקים, שמלכלכים את הניזק, ובוזה המים מוכנים מיד להזיק, וצד ניזק ג"כ יש כאן, כיון שבוודאי מיירי ברה"ר, וא"כ שפיר קרי ל' תעל"נ מב' התנאים. ד. לענין כותל ואילן שהיו רעועים, ונתנו לו ב"ד זמן לסתור ולקוץ, ונפלו אחר הזמן והזיקו, ובוזה אמרי' דלא הוי תעל"נ. ונראה, דהיינו בין מצד מזיק שחסר בו, ובין מצד ניזק שחסר בו, והטעם כיון שמתחילת עשייתן, דהיינו נטיעת האילן ובנין הכותל (רש"י ו: ד"ה תחילת)<sup>2</sup> לא היו מזיקין וגם לא היו ברה"ר, ולכן לא קרי להו תעל"נ.

### שיטת הראב"ד

ועכ"פ הראב"ד לא הבין כך בדברי הראשונים, וסבר דשיטתם היא, דכל היכא שהוא מונח במקום פשיעה שיכול לבא נזק ממנו, הוי תעל"נ (וכן מוכח להדיא בשיטמ"ק) ומקשה ע"ז הראב"ד (כדלעיל) בזה"ל: "פירשו, ואין זה טעם יפה, דא"כ כל דבר שפושע בשמירתו, יהא עליו שם זה, ולא מצינו זה השם אלא לבור והדומה", עכ"ל. וכלומר, דאם בכ"א שפושע קרי ל' תעל"נ, א"כ שאר מזיקין נמי שפושע בהם, ליהוי תעל"נ, ולא מצינו תעל"נ אלא בכור ותולדותיו, וא"כ ע"כ דשם תעל"נ הוא משום טעם אחר.

ולכן מפרש הראב"ד פירוש אחר, וז"ל: "אלא כל דבר שאין רשות בני-אדם להניחו שם, והנזק מצוי משם, קרוי תעל"נ, וזהו בור ברשות הרבים, שאין רשות בני-אדם לחפור

2 והא דבאמת אולי' בחר בנין הכותל, ולא בחר נפילתו, נ"ל, דהיינו משום דאולינן בחר מעשה האחרון של אדם, והכא המעשה האחרון הוא בנין הכותל, ולכן אולי' בחריה.

3 והנה, מפשטות משמעות לשון הראב"ד, משמע קצת דלא כדברינו לעיל ברש"י, דכל אבן הוא מזיק בעצמותו, בכל מקום שהוא, שהרי כתב הראב"ד "וכשהניחם שם ויכול הרוח מצויה להפילם ברה"ר, הרי הוא כאילו הניחם בידים וכו', והנזק מיד מצוי שם", ומזה משמע דדוקא משום דהוי כמו שהניחם ברה"ר, ושם מצוי הנזק מיד, להכי יש בזה התנאי ד"הנזק מצוי משם", אבל ברה"י עדיין אין הנז' מצוי, וזה דלא כדברינו, ומ"מ, המדקדק בדבריו יראה דודאי סבר כמו שכתבנו לעיל, שהרי נתן טעם להא דאין דרך בני"א להניח אסור"מ בראש הגג, כיון ש"הנזק מצוי משם", וע"כ, דגם "שם", דהיינו במקום שהניחם (בראש הגג)

מלעשותו, ובדבר שב"ד אין נותנים לו רשות ע"ז, אף אם יסכימו כל אנשי העיר לזה, לא יוכל לעשותו. ב. רשות בני-אדם והיינו מה שאנשי העיר רוצים או אין רוצים שהיחיד יעשה. ונפרש, דהא דקאמר הראב"ד דכדי להיות קרוי תעל"נ, צריך שלא יהא לו רשות לכך, היינו רשות בני"א, דהיינו, שדבר שאין בני"א רוצים שיעשה אותו, קרוי תעל"נ (אם יש לו גם התנאי השני), ודבר שבני"א מסכימים שיעשה אותו, קרוי תעל"נ, והסברא בזה היא. דנהי דודאי אין כח ברצון בני"א, לחייב את היחיד לעשות כך וכך, או לא לעשות כך וכך, ועכ"פ לא בכל אופן, אבל מ"מ, לענין שהוא כבר מזיק, וצריך לתת לו את השם של תעל"נ, סגי בזה הא דאין לו רשות בני"א, שיתחייב משום בור, דכיון דלגבי הניזקין מהן - דהיינו בני רשות הרבים - הוי תעל"נ, שהרי אין רצונם שיעשה כך, (ואולי משו"ה גם אין נזהרים מזה כ"כ דסברי שלא יהיה אחד שיעשה כן), קרי לי בגמ' נמי תעל"נ, והיינו לגבי הניזקין, אבל בדבר שאין בני"א מקפידים ע"ז, א"כ אף שב"ד אוסרים עליו לעשותו, אין לקרותו בשם תעל"נ, דכיון דלגבי הניזקין - שהם סתם בני"א לא חשיב כמזיק, א"כ אין לומר עליו דתחילת עשייתו לנזק, ואף שהוא חייב ע"ז.

ונראה לי דיסוד זה מדויק בדברי הראב"ד עצמו, שכתב בכ"מ "שאין רשות בני-אדם וכו', דמשמע דהיינו דווקא משום שאין לו רשות בני"א לכך, ולא משום רשות ב"ד, וכדפירשנו, ואע"ג דבל"ז היה אפשר לפרש בדברי הראב"ד דה"ק "שאין רשות לבני"א וכו'", מ"מ מהא דלא כתב לי, משמע קצת, דדוקא משום רשות בני"א הוא, ובפרט שזה מתרץ כמה קושיות חמורות, וכדלהלן.

וע"פ יסוד זה יתרוצו כל הקושיות דלעיל, ונתחיל בקושיא ב', שהקשינו מפותקין

דמשום שאין דרך בני"א לעשות כך, משו"ה אין לו רשות לעשות כך, קשה, דהיכן מצינו דמשום שאין דרך בני"א לעשות כך וכך, יהא אסור לאחר לעשות כך, ואי קאמר דמשום שאין דרך בני"א לעשות כך, קרי לי תעל"נ. וא"צ שלא יהא לו רשות לכך, כדמשמע מתחילת דברי הראב"ד, אלא שלא יהא דרך בני"א לכך, ג"כ קשה, דמה סברא איכא בזה, דקרי לי תעל"נ משום שאין דרך בני"א לעשות כך.

ועוד קשה על פי הראב"ד, דהנה אמרי' בדף ו. דפותקין ביבותיהן וגורפין מערותיהן בימות הגשמים, הוי תעל"נ, והא התם יש לו רשות להוציאם לרה"ר, וכדאמרין בגמ': "בימות הגשמים יש להם רשות", וא"כ איך קרי לי תעל"נ, לשיטת הראב"ד.

(ועוד צריך לדעת לשיטת הראב"ד, אמאי הוצרך לו ב' תנאים לכך, ולא הוי סגי ליה בחדא).

ועוד צריך להבין לשיטת הראב"ד, דמ"ש אסו"מ שאין לו רשות להניחן בראש גגו, כיון שהנזק מצוי משם, וכמו שכתב הראב"ד להדיא, הא אש נמי הנזק מצוי משם, דהא מזיק גמור הוא, ואמאי יש לו רשות לעשותו.

ונמצא שיש לנו כמה קושיות על שיטת הראב"ד. א. מה הביאור בדברי הראב"ד "שאין דרך בני"א להניחן בראש גגו". ב. אמאי פותקין וכו' הוי תעל"נ, הא יש לו רשות להוציאם (ג. אמאי הוצרך הראב"ד לב' התנאים). ד. דאמאי אין הדרך באש, שלא לעשותו, הרי בזה הוא דומה לאסו"מ בראש הגג.

ולתרץ כל זה, נראה לבאר, דיש ב' מיני רשות. א. רשות ב"ד - והיינו כל דבר שב"ד נותנים לו רשות לעשותו, או לא לעשותו, ובזה אינו תלוי בדעת בני"א כלל בדבר שב"ד נותנים לו רשות לעשותו, אפי' אם ימחו כל בני העיר ע"ז, לא יוכלו לעכבו

הנזק מצוי, ולא דווקא ברה"ר, והא דכתב הראב"ד "וכשהניחם שם וכו'", אין הכוונה דמשו"ה הנזק מצוי משם, דהרי הוא עצמו לא כתב כן לעיל, אלא ר"ל מתי הוי תעל"נ, אם בשעת הנחתו, או בשעה שנפל, והוא מפרש דהיינו דווקא כשנפל (דמ"מ חסר עדין עשיית הרוח), ולא בשעת הנחתו על הגג.

לשמור עליהם כ"כ יפה, דשמירה קשה היא, וכיון שכן, דווקא אסו"מ אפשר לקרותו בשם תעל"נ, דכיון דאין דרך בנ"א לעשותו אפי' בשמירה, א"כ אין לו רשות בנ"א לכך, וכיון דהוי גם מזיק גמור, הוי תעל"נ, משא"כ אש, דאע"ג דמזיק גמור הוא, מ"מ יש לו רשות בנ"א לעשותו כך בשמירה ולכן אע"ג שהוא אינו שומר, א"א דאין דרך בנ"א כך, וא"כ אין לו רשות בנ"א לכך, דהא בעצם המעשה שעשה - דהיינו הדלקת האש ברה"י - יש לו רשות, ומשום פשיעה דאי שמירה לבד, אינו נקרא תעל"נ, ולכן כבר לא קשה מאש. ובור ברה"ר נמי אין רשות בנ"א לעשותו אפי' בשמירה, כדמוכח להדיא בסוף פרק שור שנגח ד' וה', ולכן אמרי' דתחילת עשייתו לנזק, כן נ"ל הביאור בהראב"ד.

ונחזור לקושיא ג', ונתרץ, דהא דהוצרך לב' תנאים הללו. א. שצריך שלא יהא לו רשות בנ"א לכך, ואפי' בשמירה. ב. שיהא מזיק גמור ולא יחסר לו שום עשייה (עכ"פ מכוונת, וכדלעיל ברש"י), ולא סגי לי' בחדא, היינו משום דהגמ' אומרת דאסו"מ שהניחו בראש הגג, הוה תעל"נ, וע"ז יקשה משור, ומתרץ, דתעל"נ הוא רק בדבר שיש בו תנאי ב', דהיינו שהוא מזיק גמור, ומשא"כ בשור ומ"מ יקשה מאש, דגם הוא מזיק גמור הוא, וע"ז הוא מתרץ, דתעל"נ הוא דווקא בדבר שיש בו גם תנאי א', שאין לו רשות בנ"א לעשותו, ואפי' בשמירה, ואש יש לו רשות בנ"א לעשותו בשמירה, ולכך לא הוי תעל"נ, ואע"ג דלפי"ז לכאורה הוי סגי בתנאי א', שאין לו רשות לכך, ולא יקשה כלל משור, דהא שור אית לי' רשות להוליכו ברה"ר, וכדאמרין בדף ו': (בראש העמוד), מ"מ אפשר לומר דהתם רק רשות ב"ד אית ליה, וכדכתב רש"י שם (בד"ה שור), אבל רשות בנ"א לית ליה, ומשו"ה אי אמרי' דרק תנאי א' קובע לשם תעל"נ, יקשה משור, דשור נמי אין לו רשות בנ"א לכך, ולא קרי ליה בשם תעל"נ, וע"כ דצריך גם תנאי ב' לשם תעל"נ, ובשור ליכא, ועוד

ביבותיהן וכו', דקרי לי' תעל"נ, אף שיש לו רשות לעשותו, ולפי הנ"ל לא קשה כלל, דהרי הא דאמרי' דבימות הגשמים יש להם רשות, היינו רשות ב"ד, והוא מתקנות יהושע בן נון, ורק רשות ב"ד יש לו לכך, אבל רשות בנ"א לא, וכמבואר בסמ"ע (סימן תי"ד ס"ק ו'), דבלא תקנת יהושע, היו בנ"א מוחים במי שפותק ביבותיו וגורף מערותיו, וא"כ עכשיו אע"ג דתיקן יהושע שמותר לעשות כך, מ"מ היינו רק שאין שאר בנ"א יכולים למחות ע"ז, אבל מ"מ פשוט הוא שאינם רוצים שיעשו כך שהרי רצונם לא השתנה, וא"כ נמצא דבפותקין ביבותיהן וכו', אין לו רשות בנ"א לכך, וא"כ מבואר אמאי קרי לי' תעל"נ, דהא רשות נמי אין לו לכך, וכדפירשתי, וגם מזיק גמור הוא, ונשלמו בו ב' התנאים שצריכים לשם זה של תעל"נ.

וגם קושיא א' שהקשינו לעיל, מתורצת, מהו הביאור בדברי הראב"ד בהא דכתב "דאין דרך בנ"א להניח בראש הגג", דמאי נפק"מ, ולפי הנ"ל מתורץ גם כאן, דכיון דרשות דמיירי בזה הכא, הוא רשות בנ"א, א"כ פשוט הוא שדבר שאין דרך בנ"א לעשותו, מחמת דסברי דזה יביא להיזק, אין הם רוצים שהיחיד יעשה כך, דהא סברי דמזיק הוא, וא"כ ע"כ שאין לו רשות בנ"א להניח אסו"מ בראש גגו, וא"כ יש לו גם התנאי ד"אין לו רשות לעשותו", והיינו דכתב הראב"ד "שאין דרך בנ"א וכו'", דמשו"ה אין לו רשות בנ"א לכך.

וגם קושיא ד' שהקשינו לעיל, מתורצת, אמאי דווקא באסו"מ אין לו רשות לעשותו כן, ולא אש, הא שניהם מזיקין גמורים, והתירוץ ע"ז הוא, כמו שפירשנו לעיל ברש"י (לחלק בין אש לאסו"מ בראש גגו), דאש כיון דכל כמה דמניחה מעמיא עמיא ואזלא, דרך בנ"א להדליקה ברה"י ולשמרה, שהרי אינה שמירה קשה כ"כ, שאינה תמידית, אבל אסו"מ בראש הגג, הרי שמירה תמידית היא, ולכן אין הדרך להניחם שם אפילו בשמירה, כיון דא"א

רשות לזה ודאי אית ליה, ולכן ע"כ דא"א לקרות לו שם זה של תעל"נ).

### סברת המחלוקת

ונמצא דבין רש"י ובין הראב"ד סברי, דכדי לקרות למזיק מסויים בשם תעל"נ, צריך שיהיה מזיק גמור ומוכן להזיק, ולא יחסר לו שום עשייה מכוונת, ומ"מ בזה עצמו לא סגי, וצריך עוד תנאי לזה (כדי לתרץ אמאי אש אינו תעל"נ), ורש"י הוסיף תנאי דצד ניזק, שגם הניזק צריך להיות גמור ומוכן להניזק, והראב"ד הוסיף תנאי אחר, שלא יהא לו רשות בנ"א לכך, ואפי' בשמירה וכדפירשנו לעיל, וזה קשה מאוד, דבמאי פליגי רש"י והראב"ד, דרש"י לא תירץ כהראב"ד, והראב"ד לא תירץ כרש"י.

והנה ידוע החקירה בענין חיוב תשלומי נזקי ממון, אי המחייב הוא "ממונו המזיק", אי המחייב הוא משום שיש לו חיוב שמירה על ממונו, והוא פשע בזה, והנה זה ידוע דרש"י סבר דהמחייב הוא משום אי-שמירתו (ולחכי סבר ד"כח אחר מעורב בו" חומרא הוא), ונראה, דהראב"ד נמי סבר כן, דהמחייב הוא משום אי-שמירתו אלא שבצד זה עצמו יש לחקור, אי מה שמחוייב משום אי-שמירתו, הוא משום שעשה שלא כדין, ולכן כשהזיק חייב, או משום דכיון שהוא פשע בשמירה, נחשבים כל הזיקות ממנו, כאילו הוא עצמו עשאו, דהוא גרם להם שיזיקו.

ואפשר דבהא פליגי ב' הלשונות ברש"י דף ט: ד"ה הכשרתי את נזקו, וז"ל שם: "הכשרתי את נזקו, כלומר, אם הזיק הכשרתי וזימנתי אותו הזיק, שלא שמרתיו יפה, כך מצאתי, לישנא אחרינא הכשרתי את נזקו, עלי להכשיר ולתקן את נזקו, כלומר, אני חייב לשלם, מפי מורי". עכ"ל, והיינו שפירוש א' ברש"י סבר ש"הכשרתי" הכוונה להזיק, ופירוש ב' ברש"י סבר ש"הכשרתי" הכוונה לתשלום ההזיק, ויכול להיות דפליגי בחקירה הנ"ל, דפירוש א' סבר כצד ב', דחיובו בא משום שהוא עצמו גרם ההזיק

אפשר לומר, דסבר הראב"ד, דדבר שאינו מזיק גמור, א"א לקרותו בשם תעל"נ, דהרי "תחילת עשייתו" אינה לנזק, דהרי חסר לו עשייה, וע"כ הוצרך לתנאי ב', דרק דבר שחסר לו רק עשיית הרוח, אפשר לקרותו בשם תעל"נ.

ונמצא למסקנא לפי הראב"ד שצריך ב' תנאים אלו לשם תעל"נ. א. שלא יהא לו רשות בנ"א לעשותו, ואפילו בשמירה, ובהא דאין דרך בנ"א לעשותו אפילו בשמירה, נמי אין לו רשות בנ"א לכך, וסגי בזה שיושלם בזה תנאי זה. ב. שיהא המזיק גמור ומוכן להזיק, ואין חסר לו שום עשייה מכוונת, ועפי"ז צריך לפרש כל ד' הפעמים שהגמ' (בדף ו.) הביאה נושא זה, איך יתיישב לפי"ז. א. לענין אסו"מ שהניחן בראש גגו, ונפלו ברוח מצויה, וכבר הארכנו ע"ז הרבה עד כאן. ב. לענין בור המתגלגל ברגלי אדם וברגלי בהמה, ואמרי' בגמ' דהוי תעל"נ, והטעם, כיון דיש בו ב' התנאים של הראב"ד, דאין לו רשות לעשותו, שהרי ברה"ר הוא (ואף להשיטמ"ק שהבאנו לעיל ברש"י, דהכא מיירי דווקא ברה"י, מ"מ לא יקשה, דהא ע"כ ברשות הניזק הוא, ושם אין לו רשות, ואם יתן לו רשות, הרי פטור על ההזיק, וכדאמרי' בדף מז.), וגם מזיק גמור הוא, ולכך הוי תעל"נ. ג. לענין פותקין ביבותיהן וגורפינן מערותיהן בימות הגשמים, וקרי ל' תעל"נ, וכבר ביארנו זה לעיל, דאין לו רשות בנ"א לכך, וגם הוא מזיק גמור, ולכך קרי ליה תעל"נ. ד. לענין כותל ואילן שהיו רעועים, ונתנו לו ב"ד זמן לסתור את הכותל ולקוץ את האילן, ולא עשה כך, ונפלו אחר הזמן והזיקו, ובזה אמרי' דלא הוי תעל"נ, ונראה, דהיינו משום דב' התנאים חסרים בהם, כיון דבשעת תחילת עשייתן - דהיינו נטיעת האילן ובנין הכותל (ועי' לעיל בשיטת רש"י מה שביארנו בזה) - היה לו רשות לכך, וגם לא היו מזיקים גמורים, ולכך לא קרי ליה תעל"נ (ואף שיש לפלפל קצת בזה, אם הם מזיקים גמורים או לא, דאולי דמי לאבן סתם, ואולי לא, מ"מ

אבל הראב"ד סבר כצד הראשון, דהא דמחייב אי - השמירה, היינו משום שעשה שלא כדין, ולכך חייב על ההזיקות, והלכך כי אמרינן על מזיק מסויים ש"תחילת עשייתו לנזק", ע"כ היינו שמתחילת עשיית המזיק כבר עשה שלא כדין, והלכך יש יותר צד שיתחייב ע"ז, ולפי"ז אם צריך לחלק בין אסו"מ שהניחן בראש גגו, דקרי ל' בשם זה, לבין אש דלא קרי ל' בשם זה, ע"כ צריך לחלק כמה שעשויים שלא כדין, והיינו הא דתירץ הראב"ד, דאסו"מ אין לו רשות להניחן בראש גגו (כיון דאין דרך בנ"א בכך), ואפילו בשמירה, ואש יש לו רשות להדליקו ברה"י, אם שומר עליו, ולכן דוקא אסו"מ קרי ל' תעל"נ, כיון שמתחלה הוא כבר עשוי שלא כדין, שהרי אין לו רשות לעשותו, אבל אש שיש לו רשות לעשותו, א"כ אין תחילת עשייתו לנזק, שהרי עצם ההדלקה הוא כדין, וא"כ א"א לקרות לו בשם זה של תעל"נ, אבל בחילוק של רש"י (דהיינו, אם בודאי יגיעו לרה"ר או לא) לא יתורץ כלום, שהרי מ"מ מצד עשייתן שלא כדין שניהם שווים, ששניהם יש לו רשות לכך, וע"כ נצטרך לכל הא דרשות בנ"א אין להם, וכדפירשנו לעיל. כן נ"ל ביאור ענין חמור זה בעזהשי"ת.

ולכן פירש ד"הכשרתי", היינו שהוא זימן את ההיזק, וכפירושם, אבל פירוש ב' ברש"י ס"ל כצד א' דחיובו בא משום שעשה שלא כדין, ולפי"ז הרי אינו מכשיר ההיזק, ולכן פירשו ד"הכשרתי" מתייחס לתשלום ההיזק, (ופשוט).

ובזה אפשר לפרש סברת מחלוקתם דרש"י והראב"ד, דרש"י סבר כצד השני, דהא דמחייב משום אי-שמירה, היינו משום שנחשב כאילו הוא עצמו הזיק, כיון שהוא נתן יכולת ביד ממונו להזיק (ולא סבר רש"י כרבו, אלא כפירוש הראשון בדרך ט:), ולכן כי אמרינן במזיק בעלמא ד"תחילת עשייתו לנזק", ע"כ היינו, שמתחילת העשייה כבר יש יכולת למזיק להזיק מיד, ולכן אם צריך לחלק בין אסו"מ שהוי תעל"נ, לבין אש דלא הוי תעל"נ, ע"כ צריך לחלק ביכולתם להזיק, והיינו הא דתירץ רש"י, דאסו"מ קרובין יותר לניזק מאש, ולכן רק אסו"מ קרי להו תעל"נ, כיון שיכולתם להזיק היא גדולה מאוד, שהרי גם הניזק קרוב להיזק, אבל אש אין לו יכולת גדולה כ"כ להזיק, כיון שאין הניזק מצוי כ"כ להינזק בזה, ולכן לא קרי ליה תעל"נ, אבל הא דאסו"מ אין לו רשות להניח בראש גגו, ואש יש לו רשות להדליק בביתו, אינו משנה בכלום את יכולתם להזיק, ולכן א"א לרש"י לתרץ כהראב"ד,



# בירורי הלכה

הרב דוד אריה צינווירט

## בענין עציץ נקוב המונח ע"ג יתירות בשבת

לכאור הדין אם מותר להגביה עציץ שאינו נקוב מזכוכית מע"ג קרקע ולהניחו ע"ג יתירות או על שולחן

הגרעק"א דאמאי אסור להניחו ע"ג יתירות או להורידו ע"ג קרקע והנה נחלקו הראשונים בהאי גמרא אם הוי הפשט חייב מדאורייתא או מדרבנן דרש"י ותוס' ס"ל דחייב רק מדרבנן והרמב"ם סובר דחייב מדאורייתא, ומדברי הרעק"א מבואר דאף לפי שיטת הסוברים דבעציץ נקוב בכה"ג חייב מדאורייתא מ"מ אין שייך לחזור בעציץ שאינו נקוב אטו עציץ נקוב ומשום דמכיון דעציץ שאינו נקוב אין לו יניקה מהקרקע לא עבידי מידי בהגבהתו או בהנחתו ואשר ע"כ אין שייך לחזור אטו עציץ נקוב אלא דעוד הקשה הרעק"א דהרי בניחו ע"ג יתירות לפי רש"י ותוס' גם בעציץ נקוב הוי מדרבנן אבל באמת קשיא ליה להרעק"א דאפילו אי נימא דבעציץ נקוב בהניחו ע"ג יתירות הוי מדאו' מסתברא דבעציץ שאינו נקוב אין לחזור ומשום דלא עביד מידי.

ובביאור"ל ד"ה אפילו אינו נקוב וז"ל לכאורה הטעם דס"ל דבנקוב יש איסור דאורייתא וכדעת הרמב"ם לכך החמיר באינו נקוב עכ"פ מדרבנן אבל א"כ לא היה לו לסתום בסי' שי"ד ס"ג דצורר שעלו בו עשבים מותר לקנח בו דמשמע אפילו להגביהו מן הארץ דאין מתירין איסור דאורייתא בשביל זה אלא ודאי דס"ל

### דין להניח עציץ נקוב ואינו נקוב ע"ג יתירות

או"ח סי' של"ו סעיף ח' עציץ אפילו אינו נקוב יש ליהרר מליטלו מע"ג קרקע ולהניחו ע"ג יתירות או איפכא בין שהוא של עץ בין של חרס ע"כ וכ' בהגה' רעק"א ע"ז וז"ל סוגיא דהאי פרפיסא מיירי רק בעציץ נקוב אבל בשאינו נקוב י"ל דליכא איסור כלל כיון דעל קרקע ג"כ אין לו יניקה מהקרקע במה שנוטלו ומניחו על מקום אחר לא עביד מידי ובפרט שהניחו על יתירות דגם בנקוב הוא רק דרבנן וא"כ בעציץ שאינו נקוב דלית ביה תלישה כלל מדאורייתא י"ל דהוי כמו גזירה לגזירה ואולי דטעם השו"ע מכח הספק אם דינא דעציץ שאינו נקוב בעץ או בחרס עכ"ל הגרעק"א.

והנה מקור הלכה זו הוא בגמ' שבת דף פ"א ע"ד אמר אביי פרפיסא הואיל ואתא לידן נימא ביה מילתא היה מונח על גבי קרקע והניחו ע"ג יתירות מיחייב משום תולש היה מונח ע"ג יתירות והניחו ע"ג קרקע חייב משום נוטע ע"כ אלא שהחמרא איירי מפרפיסא דהוי כעציץ נקוב ויונק הוא מלחלוחית הקרקע ולפיכך אמר אביי דחייב משום תולש ומשום נוטע אבל המחבר דאיירי בעציץ שאינו נקוב ואשר ע"כ הקשה

ע"כ אם הפירוש דחייב מדאורייתא או מדרבנן דרש"י ותוס' ס"ל דחייב רק מדרבנן וראייתם היא מהא דאמרו שם לעיל מזה אמר ר"ל צרור שעלו בו עשבים מותר לקנח בה והתולש ממנה חייב חטאת ומבואר דמה שמגביה מע"ג קרקע ואוחזה באויר לא הוי כתולש דרק איסור דרבנן התירו משום כבוד הבריות ומזה הוכיחו רש"י ותוס' דלהגביה מהקרקע ולהניחה ע"ג יתדות מכיון דיש לומר דיונק מהקרקע ואין דבר מפסיק בהאויר שבין הפרפיסא להקרקע לא הוי איסורא דאורייתא.

וברמב"ם הל' שבת פ"ח ה"ד מבואר דעתו דחייב מדאורייתא ונלאו כל חכמי לב ליישב דע' הרמב"ם מהא דר"ל דצרור שעלו בו עשבים מותר לקנח בו והרי דזה הוי איסור דרבנן שהותר משום כבוד הבריות וכמוש"כ רש"י ותוס' וצ"ב ליישב דע' הרמב"ם.

ובאו"ש כתב דברים נפלאים וז"ל פירוש דוקא בגבשושית של עפר שכשהיא מונחת ע"ג עפר בטילה היא להעפר וגדילה מלחלוחית העפר ולכן כ' מיצט יניקתה חייב אבל צרור שעלו בו עשבים כי מונח ע"ג קרקע שרי לטלטלו ולקנח בו דהעשבים מלחלוחית הצרור רבו והצרור הוא דבר אחר מהעפר ומובדל ממנו ומה שנתלש ממנו העשבים זה הוי דבר שאינו מתכוין ופרפיסא דסבר לומר דשרי לטלטולי היינו שמונח ע"ג יתדות אבל צרור אפילו מונח ע"ג קרקע עכ"ל האו"ש. וביאור דברי האו"ש הם עפ"י"ד הא דאיתא בגמ' שבת דף ק"ז ע"ב אמר אביי האי מאן דתלש פיטרא מאונא דחצבא מיחייב משום עוקר דבר מגידולו מתיב רב אושעיא התולש מעציץ נקוב חייב ושאינו נקוב פטור התם לאו היינו רביתיה הכא היינו רביתיה עכ"ל הגמ' וחזינן מדברי הגמ' דאף דקיי"ל דהזורע והקוצר בעציץ שא"נ הוי רק מדרבנן היינו דווקא בזרעים רגילים אבל היכי דהדרך שייצמח על עציץ שא"כ וכגון פיטרא הצומחים על אונא דחצבא דכן הוי דרכם לצמות אזי חייב

להמחבר שם כשי' רש"י ותוס' שם וכמ"ש המג"א שם עכ"ל הביאווה"ל ומבואר מדברי הביאווה"ל דאילו הוי בעציץ נקוב להניחו או ליטלו מע"ג יתדות איסור דאורייתא כן שייך לגזור בעציץ שאינו נקוב מדרבנן אטו עציץ נקוב דהוי דאורייתא. ונמצא דפליגי הרעק"א והביאווה"ל דלדע' הרעק"א אין לנו לגזור בהטלת והחזרת עציץ שא"נ אפילו באופן דבעציץ נקוב בכה"ג אסור מדאורייתא ומסברא דבעציץ שא"נ לא עביד מידי דהטלתו והחזרתו ולדע' הביאווה"ל אילו הוי בכה"ג בעציץ נקוב איסור דאורייתא יש מקום לגזור לעשות כן בעציץ שא"נ. אלא דקשיא ליה דמכיון דבסי' שיי"ב משמע דהוי גם בעציץ נקוב הוי רק מדרבנן מדשרי ליטול צרור שעלו בו עשבים לקינוח דרק איסור דרבנן התירו וא"כ בעציץ שא"נ הוי גזירה לגזירה.

ולמסקנא לומדים הרעק"א והביאווה"ל דהטעם שאסור ליטול עציץ שאינו נקוב מע"ג קרקע ולהניחו ע"ג יתדות או איפכא הוא משום דחיישינן לשיטות הסוברים דבעץ או בחרס דין עציץ שאינו נקוב כעציץ נקוב. ונפ"מ בזה דאם היה עציץ שאינו נקוב מזכוכית דאין בזה שום שיטה דעציץ שאינו נקוב כנקוב ויש רק מקום לדון אם יש לאסור משום גזירה אטו עציץ נקוב, ולפי"ז משום גזירה אין לנו לאסור.

ולכאורה נראה דיש נפ"מ בין הרעק"א והביאווה"ל דאם נטל עציץ שאינו נקוב והניחו ע"ג מקום שיש הפסק בין העציץ להקרקע דבכה"ג בעציץ נקוב בוודאי הוי איסור מדאורייתא ולפי"ז לפי הביאווה"ל יש מקום לאסור אבל לפי הרעק"א אין לאסור ומסברא דבעציץ שאינו נקוב לא עביד מידי ואין לאסור ודו"ק.

### בענין הגבחת צרור שעלו בו עשבים

והנה בגוף הנדון דהא דאמר אביי פרפיסא היה מונח ע"ג קרקע והניחו ע"ג יתדות מיחייב משום תולש היה מונח ע"ג יתדות והניחו ע"ג קרקע חייב משום נוטע

יונקת מלחות הקרקע והיאך למדים מהא דשרי לטלטולי צרור דה"נ שרי לטלטולי פרפיסא והרי אינו דומה דצרור הוא דבר נפרד מהקרקע ומשא"כ פרפיסא ולכך דוחק האו"ש דהפשט שהוכיחו מהא דשרי לר"ל לטלטל צרור שעלו בו עשבים ש"מ שמתור לטלטל פרפיסא שאינה מונחת על הקרקע אלא ע"ג יתידות. [וזהו סמיכות המימרא דאביי לחייב הנוטל פרפיסא המונחת על הקרקע ולהניחה על יתידות דהרי חזינן דחשבינן לה כנפסקה מיניקת הקרקע ודו"ק והבן].

וממוצא הדברים אנו באים דלפמש"כ האו"ש הרי נמצא דהמחבר בסי' שי"ד ס"ג אין הכרח מדבריו דס"ל דעציץ נקוב המונח על הקרקע ונטלו והניחו ע"ג יתידות או איפכא דלא הוא איסורא דאו' אלא דרבנן מדהתירוהו לכבוד הבריות שהרי המחבר אינו מדבר מעציץ נקוב אלא מצרור שעלו בו עשבים שאין דינו כעציץ נקוב ולעולם בעציץ נקוב אסור מדאורייתא והשתא לפי"ז שפיר י"ל דבעציץ שא"נ אסור מדרבנן ליטלו מהקרקע ולהניחו ע"ג יתידות ונימא דזהו ביאור דינא דהמחבר סי' של"ו סעי' ח' עפי"ד הביאורה"ל ואכן לפי"ד הרעק"א א"א לומר כלל שגזרו ליטול עציץ שא"נ משום דלא עביד מידי וכמושנת"ל לעיל.

### בענין שי' הרמב"ם

#### בהנחת עציץ נקוב ע"ג יתידות

והנה המ"מ כתב על הרמב"ם דמבואר בדבריו דלהניח עציץ נקוב ע"ג יתידות או ליטלו ממנו חייב מדאורייתא והביא המ"מ דברי רש"י הנ"ל שהכריח דהוי רק איסור דרבנן דאל"כ היאך התיר ר"ל ליטול צרור משום כבוד הבריות וכ' המ"מ ורבינו לא הזכיר היתר קינוח בצרור שעלו בו עשבים והוא מבואר שם במימרא דרשב"ל הזכרתיה למעלה ואפשר שדעת רבינו ז"ל היא שההיתר הוא כשהצרור מונח ע"ג יתידות ונסמך על מה שהזכיר בפ' כ"ו ה"ה היה לפניו צרור ואע"פ שלא נזכר שם צרור שעלו

משום זורע וקוצר על אף דלא הוי כעציץ נקוב ומבאר האו"ש דכמו"כ י"ל בצרור גדולי בו עשבים דבאמת הוי כעציץ שא"נ וחיובו לא הוי משום דגדלו מלחלוחית העפר דזה אמרינן רק בגבשושית אבל בצרור חיובו הוא על אף שאין גדילה מלחלוחית העפר ורק משום דהיינו רביתיה ואשר לפי"ז פשוט דאין כאן חיוב דאורייתא כמגביהו מעל הקרקע והיינו טעמא דשרי ר"ל משום כבוד הבריות אבל בעציץ נקוב אה"נ דלהגביהו מעל הקרקע או להניחו דהוי אסורא דאורייתא ולא הוי שרי זהו ביאורו של האו"ש והוא דלא כמשמעות כל גדולי האחרונים דס"ל דצרור שעלו בו עשבים הוי כגבשושית של עפר וכעציץ נקוב וכן מבואר להדיא ברש"י ותוס' ובמאת דלשון הרמב"ם בפ"ח ה"ג וז"ל וכל העוקר דבר מגידוליו חייב משום קוצר לפיכך צרור שעלו בו עשבים וכשות שעלה בסנה ועשבים שצמחו ע"ג חבית התולש מהן חייב שזה מקום גידולן אבל התולש מעציץ שאינו נקוב פטור מפני שאין זה מקום גידולו עכ"ל ומשמע דחיובא דצרור שעלו בו עשבים הוי כמו כשות שעלה בסנה ועשבים שצמחו ע"ג חבית דחיובם הם משום דהיינו רביתיה על אף שהם דומים לעציץ שא"נ. וזהו כביאורו של האור-שמח.

ונמצא דפליגי רש"י ותוס' עם הרמב"ם כביאור מימרא דר"ל דצרור שעלו בו עשבים מותר לקנח בה דלשי' רש"י ותוס' דין הצרור שעלו בו עשבים הוא כעציץ נקוב דיניקתה מהקרקע ואילו לשי' הרמב"ם כפי מה שלומד האו"ש לא הוי כעציץ נקוב היונק מלחות הקרקע אלא דהוי כתולש פיטרא מאונא דחצבא דלא הוי כלל כעציץ נקוב וחיובו הוא רק משום היינו רביתיה והאו"ש הרגיש בקושיא לפי"ד דא"כ מאי הוכיחו בגמ' ש"מ מדר"ל האי פרפיסא שרי לטלטלו והרי אינו דומה כלל שהרי ר"ל דיבר מצרור שאינו יונק מלחות הקרקע וחיובו הוא רק משום היינו רביתיה ופרפיסא בוודאי כשהיא מונחת על הקרקע דצמיחתה

דעציץ המונח ע"ג יתידות כיון דמפסיק אוירא לא הוי כמונח ע"ג קרקע מכאן דמפסיק אוירא ורבא באמת פליג על אביי ור"ל דלדידיה איכא איסור דאורייתא להניחו או ליטלו מע"ג יתידות ויוצא לפי"ז דלרבא אסור באמת ליטול צרור לכבוד הבריות וי"ל לפי"ז דהרמב"ם פסק כרבא לגביה ר"ל ואביי והבן ויתיישב שי' הרמב"ם דלא פסק כר"ל ואביי אלא כרבא.

אמנם הא פשוט מבואר בדברי המ"מ והלח"מ וכו' דמדמינן צרור לעציץ נקוב ולפרפיסא דנחשב יניקתו מהקרקע ודלא כמוש"כ האו"ש. וא"כ לפי"ז מזה דפסק המחבר בסי' שיי"ב ס"ג דמותר ליטול צרור שעלו בו עשבים לקנח מוכרח דס"ל להמחבר דלהגביה עציץ נקוב מהקרקע ולהניחו על יתדות הוי רק איסור דרבנן ואשר לפי"ז קשיא טובא דאמאי אסור המחבר גם ליטול עציץ שא"נ מהקרקע ולהניחו ע"ג יתידות דאין לומר משום גזירה דעציץ נקוב דהוי כגזירה לגזירה ובע"כ צ"ל דהטעם הוא משום הסוכרים דעציץ של עץ או של חרס דין א"נ כנקוב וכדברי הרעק"א וכמושנ"ת.

### ביאור פלוגתת רש"י ותוס' עם הרמב"ם

#### בעציץ המונח ע"ג יתידות

ובעיקר הדבר צ"ע לפרש סברת המחלוקת בין רש"י ותוס' להרמב"ם דלשי' רש"י ותוס' להניח עציץ נקוב ע"ג יתידות אסור מדרבנן ולשי' הרמב"ם אסור מה"ת דלכאורה לא מסתבר דפליגי אם נפסק יניקת העציץ ע"י הגבתו על היתידות ולכו"ע עדיין לא נפסק יניקתו של העציץ, ולכאורה יש לבאר מחלוקתם עפ"מ"כ האפיקי-ים עפי"ד לבאר לפי שי' התוס' דפליגי אמוראי בהאי ענינא אם עציץ נקוב המונח ע"ג יתידות דינו כעציץ נקוב או לא ומבאר האפק"י עפ"י דאיתא בגמ' שבת דף צ"ה דפליגי ר"ש ורבנן בעציץ נקוב אם דינו כמחובר או כתלוש דלר"ש דינו כתלוש ולרבנן דינו כמחובר ואמרינן שם דמודה

בו עשבים כיון שמונח ע"ג יתידות אין איסור מחמת עשבים עכ"ל המ"מ הנה מבואר מדברי המ"מ דשי' הרמב"ם דצורר שעלו בו עשבים דינו כעציץ נקוב ובאמת אסור ליטול לפי שי' הרמב"ם צרור שעלו בו עשבים מהקרקע לקינוח ורשב"ל איירי שהיה מונח ע"ג יתידות [ודלא כמוש"כ האו"ש ודברי האו"ש מחודשים מאוד] ואשר לפי"ז הרי מדסתם המחבר בשו"ע סי' שיי"ב ס"ג וכתב דמותר ליטול צרור שעלו בו עשבים להניח בו ומשמע דגם אם הצרור מונח על הקרקע מותר לפי"ז מוכרח דס"ל ג"כ בעציץ נקוב שמונח על הקרקע והניחו ע"ג יתידות דאיסורו הוי רק מדרבנן. והלח"מ דחק מאוד לפרש הסוגיא לפי דברי המ"מ בשי' הרמב"ם דהדין של ר"ל להתיר ליטול צרור שעלו בו עשבים לכבוד הבריות איירי כשהצרור מונח ע"ג יתידות ועכ"פ זהו מהלכו של המ"מ.

ולכאורה יש ליישב בפשיטות שי' הרמב"ם דהרי התוס' לאחר שהכריחו דהפשט בדברי אביי והניחו ע"ג יתידות מיחייב משום תולש האי מיחייב מכת מרדות מדרבנן כדפירש בקונטרס מדשרי ר"ל כתבו התוס' וז"ל וקשה לר"י דאמרינן בפ"ק דגיטין דף ז ע"ד א"ר יוחנן עציץ נקוב המונח ע"ג יתידות באנו למחלוקת רבי יהודה ורבנן דלר"י פטור ממעשר כדמפליג בין ספינה גוששת לשאינה גוששת ולרבנן חייב אמר רבא דילמא לא היא ע"כ לא קאמרי רבנן אלא דספינה דלא מפסיק אויר אבל עציץ דמיפסיק אוירא אפילו רבנן מודו והא בשמעתין ליה כמחובר מדאורייתא אפילו הניחו ע"ג יתידות ולא מיחייב משום תולש אלא מדרבנן ונראה לר"י דשמעתין לא סברא דיתוויא דרבא דהתם עכ"ל התוס' והרי מבואר מדברי התוס' דאף דמשמעתין מבואר דעציץ המונח ע"ג יתידות הוי כמונח ע"ג קרקע ולפיכך ליטול עציץ מהקרקע ולהניחו ע"ג יתידות או ליטלו מהיתדות ולהניחו ע"ג קרקע הוי רק איסור דרבנן אך בגמ' גיטין בסוגיא דדף ז אמר רבא שם

קושיית הגר"א ווסרמאן זיע"א שהקשה דאמאי זרעים דעציץ נקוב חייבים במעשר מה"ת ואמאי לא נחשב דגם העפר שבעציץ מסייעים להיניקה והוי כאילן שמקצתו בארץ ומקצתו בחו"ל דטבל וחולין מעורבין זב"ז. דאי נימא דהכלי מתבטל לענין הזרעים והוי כמחובר והרי גם העפר כמחובר לקרקע לב"מ] ועכ"פ ביאר האפיקי-ים המחלוקת דאמוראי לפי שי' בלאור התוס' דפליגי אמוראי בעציץ נקוב המונח ע"ג יתירות אם דינו כמחובר או כתלוש דתליא בטעמא דס"ל לרבנן עציץ נקוב דינו כמחובר דאם זה מצד התיבה הרי שגם כשמונח ע"ג יתירות הוי כמחובר ואם זה מצד ביטול הכלי ודנחשב כמחובר ממש זהו רק כשמונח על הקרקע ולא כשמונח ע"ג יתירות.

ואשר לפי"ז יש לבאר מחלוקת הרמב"ם ורש"י ותוס' דלרש"י ותוס' עציץ המונח ע"ג יתירות דינו כמחובר ואשר ע"כ ס"ל דליטול עציץ נקוב המונח על הקרקע ולהניחו ע"ג יתירות הוי רק איסורא דרבנן ואילו הרמב"ם פסק דהוי איסור דאורייתא דיש לבאר מ חלקותם בסברא הנ"ל ויהא איך שיהא התירוץ של הרמב"ם מהסוגיא דצרוור שעלו בו עשבים מותר לקנח בו אך עכ"פ עצם שי' הרמב"ם יש לבאר דס"ל דענין עציץ נקוב היינו משום דנחסר שם הכלי לענין זרעים והוי כמחובר לקרקע ממש וזהו רק כשמונח העציץ נקוב ע"ג קרקע ולא כשמונח ע"ג יתירות דאף דיש יניקה מ"מ לא נחשב כמחובר וס"ל להרמב"ם דענין תולש וזורע נמצא אם הזרעים שבעציץ הוי כמחובר דרק אז הוי כמחובר לקרקע ולא סגי בזה שיונק מהקרקע. ולפיכך הנוטל עציץ נקוב מהקרקע ומניחו ע"ג יתירות חייב רק מדרבנן דאילו מדאורייתא הרי גם כשמונח ע"ג יתירות דינו כמחובר והבן.

ודאתאן להכא נראה דיש לבאר בפלוגתא רש"י ותוס' עם הרמב"ם דפלוגתתם הוי גם בשורש יסוד מלאכת קוצר ותולש דלשי' רש"י ותוס' הוי המלאכה מה שמפסיק את היניקה וע"כ ס"ל דיש לחייב התולש

ר"ש בניקב בכדי טהרתו או למטה מרביעית והיינו דרבנן ס"ל דלא תלוי בביטול הכלי ואף דלא ניקב רק כשורש קטן אף דלא ביטל שם הכלי ממנו מ"מ הזרעים שיניקתם מהקרקע ע"י נקב זה דינם כמחובר לכל מילי ור"ש ס"ל דל זמן שיש שם כלי על העציץ לא שייך לתת גם על הזרעים דין מחובר ועפ"י חקר האפק"י בשי' רבנן די"ל בשי' רבנן ב' מהלכים די"ל דלרבנן לא תליא כלל בביטול הכלי ותליא רק ביניקה וכשיש יניקה מהקרקע אע"ג דלא נתבטל הכלי כלל הוי דינו כמחובר אך י"ל דגם לפי רבנן הוי הפשט דבעינן שיתבטל שם הלכי דליהוי העפר והזרעים כמחובר לקרקע ממש ורק דס"ל לרבנן דשיעורא דביטול הכלי לענין זרעים הזרועים בתוך הכלי הוי השיעור כדי שיעור כשורש קטן דע"י"ז יש יניקה והיניקה לאשה שיתבטל שם הכלי לענין הזרעים והביא האפק"י כמה ראיות לצד זה דבעינן שיתבטל שם הכלי ולרבנן ע"י נקב כדי שורש קטן מתבטל שם הלכי לענין זרעים וביאר אח"כ האפק"י דבזה פליגי אמוראי אם עציץ נקוב המונח ע"ג יתירות דינו כמחובר או לא דאם מעליותא דעציץ נקוב לפי רבנן הוי משום היניקה לפי"ז גם כשמונח ע"ג יתירות דינו כמחובר אבל אם המעליותא דעציץ נקוב הוא משום דנחשב כמחובר וכמו שנתבטל שם הכלי לענין הזרעים א"כ זאת שייך לומר רק בזמן שמונח ע"ג הקרקע אבל כשמונח ע"ג יתירות אף דאיכא יניקה מהקרקע מ"מ לא נחשב כמחובר להקרקע. את"ד. ועיי"ש שמבאר דבחקירה זו תליא מה דינו של העפר בעציץ נקוב דבגמ' גיטין דף כד מבואר דהכלי הוי כמטלטלין והזרעים דינם כמקרקעי דכמחובר דמי וחקר שם מה דין העפר וביאר דתליא בחקירה זו דאם הפשט דעציץ נקוב הוא דהוי כמחובר לקרקע ונתבטל שם הכלי הרי דגם העפר דינו כקרקע ולא כמטלטלין אבל אם הפשט דרק הוי כיונק מן הקרקע א"כ הרי שרק הזרעים דינם כמקרקעי אבל העפר לא [ועיי"ש לענין

הרשב"א דאין קצירה בבע"ח ומשום דאין קצירה אלא בגידו"ק אלא דהמנח"ח הקשה קושיא אלימתא דהנה הרשב"א כתב שגם מדברי הרמב"ם ז"ל פ"א מהל' שבת משמע דעקירת עובר מיחייב משום נטילת נשמה ולא משום קוצר ותמה המנח"ח בזה דאפילו את"ל שהרמב"ם ז"ל סובר דאין קצירה אלא בגידו"ק מ"מ שפיר היה צריך הקוצר מבע"ח להיות חייב משום קוצר דהריש י' הרמב"ם היא דבע"ח מיקרו גידו"ק שהרי הרמב"ם פסק דאין דישה אלא בגידולי קרקע ומ"מ פסק דחובל וחולב חייב משום דש וכתב הרה"מ ג' ז"ל דזהו משום דגם דע"ח חשיבי גידו"ק וא"כ הרי יוצא דלפי שי' הרמב"ם גם קצירה אפילו לו נימא דאין קצירה אלא בגידו"ק מ"מ יתחייב בבע"ח כיון שגם בע"ח חשיבי גידו"ק ועי' במנח"ח קונטרס מסך השבת מלאכת קצירה.

ובקהלות יעקב מס' שבת סי' נ' כתב על קושית המנח"ח וז"ל ולענ"ד לק"מ דיש חילוק גדול בין מלאכת דישה דצריך תידו"ק לבין לאכת קצירה דצריך גידו"ק דמלאכת דישה הוא בדבר התלוש מן הקרקע דהיינו התבואה רק שגדלו מן הקרקע וכיון שגם בע"ח ניוונים מגידולין של קרקע חשיב גידו"ק אבל מלאכת קוצר הוא שקוצר ממה ש"מחובר" לקרקע והא דאמרינן דליתא אלא בגידולי קרקע היינו בגידולין המחוברין בקרקע וא"כ דעוקר מבע"ח נהי שהם גידו"ק אבל אינם מחוברין לקרקע ודמי לעוקר פרי מענף התלוש כבר מן הקרקע דפטור אע"פ שהוא גידולי קרקע מ"מ אינו מחובר לקרקע ושפיר י"ל בדעת הרמב"ם ז"ל דבעוקר מבע"ח ליכא קצירה ומ"מ אינו מוכרח די"ל דא"צ רק גידו"ק ובעוקרו ממקום חיותו חייב אע"פ שאינו ממחובר לקרקע עכ"ל הקה"ל ועי' בשו"ת שבט הלוי או"ח ח"א סי' צ"ה שכתב לבאר כעין דברי הקהלות יעקב דשאני מלאכת קצירה דליתא אלא בעוקר ממחובר לקרקע ואינו דומה למלאכת דישה שהיא בדברים שהם תלושים מהקרקע אלא שצריך דמין זה יהא במקורו

והקוצר מעציץ נקוב ולשיטתם ענין עציץ נקוב הוי רק לענין יניקה ולא לענין חיבור להקרקע וכנ"ל אבל הרמב"ם ס"ל ענין מלאכת תולש וקוצר היינו משום דמפסיק את החיבור להקרקע והיינו מה שעושה את המחובר לתולש ולא מה שמפסיק את היניקה ולפיכך ס"ל להרמב"ם דבע"כ איירי בעציץ נקוב דאפשר להחשיבו למחובר ממש ושייך זאת רק כשהעציץ מונח על הקרקע ולא כשמונח ע"ג יתירות ואדרבה הנוטל עציץ נקוב מהקרקע ומניחו ע"ג יתירות חייב משום תולש אף מדאורייתא וכמושנ"ת.

ואם כנים הדברים יש לבאר דרש"י והרמב"ם לשיטתייהו דפליגי בענין זה לענין אחר ביסוד מלאכת תולש וקוצר אם המלאכה היא הפסק המחובר או הפסק היניקה ומבואר פלוגתא זו בין רש"י להרמב"ם ביסוד מלאכת קוצר ותולש בסוגיא דהושיט ידו במעי בהמה וצלצל עובר שבמ שבת דף קז ע"ד ויתבאר לקמן בעזיה"ת.

### בענין מלאכת קוצר בבע"ח

דהנה איתא בגמ' שבת דף ק"ז ע"ב אמר שמואל הושיט ידו למעי בהמה ודלדל עובר שבמעיה חייב מאי טעמא א"ר וכו' לאו אר"ש מאן דתלש כשותא מהיזמי והיגי מיחייב משום עוקר דבר מגידולו ה"נ מחייב משום עוקר דבר מגידולו ונחלקו הראשונים בביאור סוגיא זו מאי היא חיובא של המדלדל עובר במעי בהמה דפשטות הסוגיא משמע דהחיוב הוא משום קוצר וכן משמע מהראיה שהביא ע"ז מהא דתלש כשותא מהיזמי והיגי מיחייב משום עוקר דבר מגידולו וכן לכאורה מדוייק בדברי רש"י ואכן הרשב"א ז"ל בשם הרמב"ן כתב דבאמת קצירה ליתא אלא בגידולי קרקע ועוקר דבר מגידולו האמור גבי עובר הוא משום נטילת נשמה ונמצא דנחלקו הראשונים אם שייך מלאכת קצירה בבע"ח דבפשטות למדו הראשונים וכן מבואר דעת רש"י דיחייב קצירה בבע"ח ואילו דפ'

דאורייתא של תולש וקוצר וזורע בהנחתו על הקרקע דעל אף שלא נפסק היניקה גם כשהוא מונח ע"ג היתדות מ"מ עקירת שם מחובר לקרקע יש בהגבהת העציץ ואף אם לא נפסק היניקה עכ"פ כבר אינו מחובר וזהו שורש החיוב לפי הרמב"ם בקוצר וזורע שעוקרהו ממחובר או עושהו למחובר וכנ"ל ואכן זהו חידוש דלכאורה מלאכת קוצר וזורע היא הפסקת היניקה והפעלת היניקה אלא שלפי"ז היה צריך להיות כשי' התוס' דמכיון דעל היתדות נמי יונק מהקרקע לא יתחייב בתולש וזורע.

והנה לכאורה יש לבאר עוד מהלך בשי' הרמב"ם דהנה האג"ט מלאכת זורע ס"ק כ"ב הקשה על הא דמבואר בשי' הני ראשונים דהגבהת עציץ נקוב ע"ג יתדות אינו חייב משום תולש והרי לפי שיטתם צ"ל דה"ה בהנחתו ע"ג קרקע אינו חייב משום זורע ובע"כ כן הוא ומהראיה שהביא רש"י מזה שהתירו חז"ל להגביה צרור שעלו בו עשבים לצורך קינוח וכבוד הבריות והכריח רש"י מזה דאין חייב משום תולש בהגבהתו דהרי רק איסורא דרבנן התירו לכבוד הבריות מזה גופא יש להביא ראייה ג"כ דבהורדתו אינו חייב משום זורע וקשה דנהי דכשהיה מונח ע"ג יתדות היה יונק קצת מ"מ עכ"פ כשהניחו ע"ג קרקע הוא מוסיף ביניקה ודומה למשקה מים לזרעים וכן למנכש דחייב משום דהשתא גדלי טפי וכמו שפירש"י מו"ק ב': וז"ל מנכש תולש עשבים רעים מתוך הטובים וכי עקר צמחו הני טפי ולכאורה היא תמיה גדולה עכ"ל האת"ט. והאריך שם האג"ט בענין זה אם יש ללמוד מהא דמנכש ומשקה מים לזרעים לחייב על מי שפועל להוסיף ביניקה לחייבו משום זורע וחידש האג"ט דבמאת אין לחייב במוסיף ביניקה משום זורע דמלאכת זורע וקוצר הוא רק כשהוא פועל עצם היניקה ולא כשפועל תוספת ביניקה ועיי"ש מש"כ לבאר החילוק בין מלאכת זורע דחייבו על פעולת הזריעה וע"כ אין לחייב משום תוספת יניקה ומשא"כ במבשל בשבת דחייבו הוא על

ושורשו גידולי קרקע אך הרי הקהל"י בסו"ד העיר דבאמת חלוק התולש מענף שהוא גידו"ק וכבר נתלש מהעץ דעכשיו אין בקטיפת הפירות שום עקירת דבר מגידולו וחיותו ומשא"כ אילו נאמר דבע"ח מיקרי גידו"ק הרי התולש מהם הוי תולש דבר מחיותו ומקום גידולו ומכיון דסו"ס הבע"ח מיקרו גידו"ק שוב הוי הסברא דצריך להתחייב.

ולכאורה נראה דאפשר יהא תלוי ד"ז בשורש חיובא דקצירה דאם הפשט בקצירה שהוא עוקר את המחובר ועושהו לאינו מחובר ותלוש י"ל דזה שייך רק בעקירת המחובר מהמחובר לקרקע ממש ולא כן כשעוקרו ממקום חיותו וגידולו דעל אף אי נימא דמקום שורשו וחיותו מיקרי גידו"ק מ"מ סו"ס אין כאן עקירה מהמחובר והפיכת מחובר לתלוש ומשא"כ אי נימא דמלאכת קצירה הוי עקירת דבר מגידולו א"כ הרי סו"ס עוקר דבר מגידולו וא"כ אף לו נימא דבעינן דוקא עבירה מגידו"ק מ"מ הרי סו"ס גם בע"ח מיקרו גידו"ק ושפיר שייך לחייב עליהם.

ומעתה הרי לפי"ז מה נפלא הדבר דהרמב"ם לשיטתו דס"ל דענין מלאכת קוצר הוי עקירת המחובר והפיכתו לתלוש וכמו שנתבאר לעיל דלפיכך שי' הרמב"ם דאפילו בעציץ נקוב כשמגביהו על היתדות דלא נפסק לגמרי היניקה מ"מ חייב הוא משום תולש ומשום דסו"ס הפך את המחובר לתלוש ולפיכך סובר דקוצר מבע"ח אין חייב משום קוצר אבל לשי' רש"י דמלאכת קוצר הוי עקירת דבר מגידולו ושורש יניקת גידולו ולפיכך ס"ל דהגבהת העציץ על היתדות מחייב משום תולש וכנ"ל ואשר ע"כ לפי שי' רש"י ותוס' יש לחייב את הקוצר מבע"ח משום קוצר אפילו לו נימא דקוצר הוא רק בגידו"ק.

### ביאור נוסף בשי' הרמב"ם

והנה ביארנו ע"כ שי' הרמב"ם דס"ל לחייב על הגבהת העציץ ע"ג יתדות חיובא

מהעציץ אח"כ אבל אם נימא דשי' הרמב"ם לחייבו משום הוספת או הגרעת היניקה וא"כ הרי אף שנגרע היניקה אבל לא נפסק היניקה לגמרי וא"כ שוב יש לחייבו אח"כ בתלישה מהעציץ נקוב וכבר האריכו בזה בכמה ראיות לכאן ולכאן בשי' הרמב"ם אם יש לחייבו כשתולש אח"כ ולכאורה יש לבאר דתליא בהני ב' מהלכים בשי' הרמב"ם ויש מקום לעיין בכמה אנפי והשי"ת יאר עינינו בתורתו אמן.

### חידושו של האג"ט לתרין שי' הרמב"ם

והנה האג"ט במלאכת זורע שם ס"ק כ"ב או' י"א כתב ליישב דע' הרמב"ם מקושיית רש"י שהקשה דהרי חזינן דשרו רבנן להגביה צרור של עשבים לכבוד הבריות ומוכרח דהוי רק איסורא דרבנן וכמו"כ הרי יש להוכיח דהורדת הצרור מידי לקרקע הוי רק איסורא דרבנן וקשיא לשי' הרמב"ם דס"ל בשניהם דהווי איסורא דאורייתא וכ' האג"ט ליישב עפ"ש"כ התבע"ש סי' ג' באוחז סכין בידו והוא מרפה ידיו והסכין נופל ושחט פסול דלא חשוב כוחו כיון שאינו עושה מעשה כלל רק מסלק המעשה שהיה אוחז הסכין וממילא נפל ומקור דבריו הם מהרשב"א וא"כ ה"נ אינו עושה מעשה ידיו וצרור נופל מידיו מאליו וע"כ אין לחייבו על הנחת הצרור אבל בעציץ נקוב שהיה מונח ע"ג יתירות והניחו ע"ג קרקע שפיר י"ל דחיבי וכו' יעוייש"ה חידש האג"ט חידוש בהלכות שבת לדמותו לשחיטה ואשר לפי"ז כל שעושה המלאכה בלי חידוש פעולה מצדו רק מסלק ידיו והמלאכה נעשית מזה שהחפץ שבידו נופלת אינו חייב משום מלאכת שבת.

ואמנם שם באו' י"ב הוסיף עוד לומר דבר פלא וז"ל ובאמת כי יש לדחות לפי"ז גם הקושיא דאיך מותר לקנח בו הלוא כשמגביהו חייב משום קוצר די"ל דחשוב אין מלאכתו מתקיימת שהיר בדעתו לסלק ידיו אחר הקנוח ויחזור לקדמותו להיות מחובר ואין צריך בזה למעשה חדש עכ"ל

התוצאה וע"כ חייב גם על מגיס שהוא משום תוספת ביטול ועכ"פ בזורע אין לחייב על תוספת יניקה ורק מנכש ומשקה מים לזרעים דהוי במקדש מחייבין גם על תוספת יניקה וזהו רק בהאי פסולה דמנכש ומשקה מים לזרעים ולא בפעולות אחרות וזהו חידוש גדול, דלכאורה יש ללמוד מהא דמנכש ומשקה מים לזרעים דבכל מוסיף ביניקה יתחייב משום נוטע אך הג"ט משום חודל תמיהתו חידש כן.

ומעתה יש לבאר דהרמב"ם סובר דכן יש לחייב משום זורע גם על תוספת יניקה ואינו מחלק בין מנכש ומשקה מים לזרעים לשאר מוסיף ביניקה ומחייב בכל גווני במוסיף ביניקה וזהו הטעם שמחייב בהורדת עציץ נקוב מהיתדות ע"ג הקרקע וכמו"כ ס"ל דגם של הורדת כח היניקה ג"כ מיתחייב משום קוצר והן אמת דלכאורה לא מצאנו דעל הפחתת היניקה יתחייב משום קוצר אמנם יש לבאר דשאני הכא בהפחתת היניקה היה ע"י שינוי מצב בהעמדת ומצב העציץ כן יש לחייב משום קוצר והבן ואשר לפי"ז יובן שי' הרמב"ם דמחייב מדאורייתא בהגבהה של היתדות והורדתו על הקרקע דלא משום דנפסק היניקה על היתדות אלא משום דניתוסף היניקה בהנחתו על הקרקע והבן.

והנה יוצא דיש לבאר בב' אופנים ש' הרמב"ם א' דס"ל דאף דיש יניקה גם על היתדות מ"מ חיובא דזורע וקוצר הוא בחיבורו לקרקע ובהפסקת החיבור לקרקע ולא משום יניקה מהקרקע או הפסקת היניקה ב' י"ל דס"ל דבאמת החיוב בזורע וקוצר הוא משום יניקה ורק דס"ל דגם בתוספת יניקה או הפחתת היניקה יש לחייב משום זורע וקוצר ונראה דהנפ"מ בזה היא אם לפי שי' הרמב"ם דמחייב על ההנחה ע"ג יתדות יתחייב שנית בתלישה מהעציץ אח"כ כשכבר מונח ע"ג היתדות דאם נימא דכל החיוב של תולש הוא על הפסקת ה"מחובר לקרקע" וכבר נפסק ה"מחובר לקרקע" א"כ אין לחייבו שוב בתלישה

שם של הדבר יותר אפשר להבין דאם נעשה שם של הדבר תלוש באופן שיוכל להחזירו לקדמותו בסילוק ידיו בלתי פעולה ומעשה נוספת אינו נקרא בעצם שם תלוש לתמרי וע"כ אינו מתחייב מכיון שיכול לסלק ידיו ולהחזירו לקדמותו והבן.

ועפ"י חידוש זה של האג"ט שוב יש לנו לומר עוד אופן דהמחבר באמת פוסק כהרמב"ם דהגבהת עציץ נקוב ע"ג יתירות הוי איסורא דאורייתא וגזרינן עציץ שא"נ אטו עציץ נקוב אלא דשאני צרור דיכול להחזירו ע"י סילוק ידיו והוי כמלאכה שאינה מתקיימת אבל כשמניח ע"ג יתירות מיקרי מלאכה המתקיימת ושוב תליא בפלוגתא דלעיל דהרעק"א והביאווה"ל וכמושנ"ת לעיל ודו"ק.

והיוצא לדינא דלענין להגביה עציץ שא"נ מזכוכית שמונח על הקרקע ולהניחו ע"ג יתירות יש מקום לומר דמכיון דאם היה עציץ נקוב דהוי חיוב דאורייתא וכן למדו כמה אחרונים בשי' הרמב"ם ולדינא לפי"ז לפי הביאווה"ל יש לאסור בעציץ שא"נ אטו עציץ נקוב וכן להניחו ע"ג שולחן דלכו"ע אם היה עציץ נקוב היה בזה איסור דאורייתא יש לגזור בעציץ שא"נ אטו עציץ נקוב וכ"ז כפי מש"כ הביאווה"ל אבל בדברי הרעק"א מבואר דבעציץ שאינו נקוב מכיון דלא עביד מידי אין מקום לגזירה כלל וכנ"ל.

הג"ט ובכך הוסיף האג"ט חידוש על חידושו דבר מן דין שחידוש האג"ט דע"י שמסלק ידיו והצרור נופל לא יתחייב כזורע ומשום דלא עביד מעשה ומלאכה הנשית ע"י סילוק ידיו שמסלק הידים והצרור נופלת לאו שמה מלאכה עוד הוסיף האג"ט דתם הגבהת הצרור בידיו לא הוי לפי"ז כבוצר דמכיון דכדי שיחזור הדבר לקדמותו א"צ למעשה חדש אלא ע"י סילוק ידיו שאינה מלאכה תחזור לקדמותו ע"כ גם המלאכה הנעשית בהגבהתו דמיקרי מלאכתו אינה מתקיימת מכיון שתחזור לקדמותו בלתי פעולה ומלאכה חדשה זהו תו"ד חידושו של האג"ט והנה אם כי האג"ט לא למד בשיטת הרמב"ם כמושנ"ת לעיל ולא ביאר האג"ט ביאור שי' הרמב"ם אך אולי יתכן לומר דחידוש זה תליא במהות שורש יסוד מלאכת קוצר וזורע דאם המלאכת קוצר הוי הפסק היניקה ואשר לפי"ז אין לנו לומר דכשהפסק היניקה אם תחזור הדבר לקדמותו בלתי פסולה ומלאכה נוספת ייקרא מלאכתו של הפסק היניקה מלאכה שאינה מתקיימת דהרי סו"ס היא כאן הפסקת היניקה ומה לי שיכול הוא להחזיר הדבר לקדמותו ע"י סילוק ידיו בלתי פעולה ומלאכה נוספת והרי אם לא יסלק ידיו תשאר הצרור במצב של הפסקת היניקה ומיקרי מלאכה המתקיימת אבל אי נימא דהגדרת מהות פעולת קוצר הוי הפסקת המצב של מחובר דזה שייך יותר להשם של הדבר שיש לו שם מחובר או תלוש ובגדר



הרב שלמה זלמן שמעיה

## בישלו בצלים בקדירה חלבית שאינה בת יומה

בקדירה חלבית יהיה מותר לאכול דבר זה בכשר. ומ"מ אם חתך צנון בסכין נאמר דיותר מוציא טעם מבישול, דהרי החוש מעיד דבישול מוציא יותר טעם מדוחקא דסכינא וחורפא, ואם לגבי בישול מקילים כ"ש דנקיל בדוחקא דסכינא וחורפא.

ועיין בפרי תואר שהקשה עליו דרש"י מקל בנ"ט בר נ"ט בבישול ואף שרש"י בפירוש ב' מחמיר להדיא בדבר חריף ודוחקא דסכינא דלא מקילינן בה משום נ"ט בר נ"ט יעו"ש ואולי אפשר לומר דרש"י לשיטתו דכבר העיד הריב"ן חתנו [עיינן בב"י ר"ס צ"ה] דרש"י החמיר בכל נ"ט בר נ"ט בבישול, אבל לדידן דמקילים בבישול, ואמרינן דאין הבישול מוציא כל הטעם, איך נאמר דדוחקא ודבר חריף מוציא יותר מבישול, ולכן ס"ל להפר"ח להקל בדבר חריף ודוחקא דיש להקל בנ"ט בר נ"ט והביאו הפמ"ג בסי' צ"ו ש"ד ס"ק ב', והוסיף שגם הכרו"פ מקיל כשיש עוד צד להקל, אך מסיק וז"ל: ואני אומר חלילה לזוז משו"ע והרב והמעיינן בפוסקים יראה כמה דעות סוברים כן אף מ"ד נצלו שרי, מ"מ צנון חורפא ודוחקא גרע טפי וכו' עכ"ל וצ"ע מי הם כמה פוסקים דסוברים כן דאף דבישול מקילים בנ"ט בר נ"ט ואלו גבי חורפא ודוחקא מחמירים.

עכ"פ נתברר דדעת הפרי חדש להקל בזה בדבר חריף לדידן שפיר מקילים בו בנ"ט בר נ"ט, אכן הפמ"ג חולק עליו דחלילה להקל.

והנה היסוד השני בדבר חריף לא מקילים באינו בן יומו דחורפא משוי ליה לשבת. נחלקו בזה הראשונים דעצם יסוד זה מקורו במסכת ע"ז דף לו. לגבי חתך בסכין של גוי קורט של חילתית, דאף שהסכין הוא אינו בן יומו אסור דחורפא מחלי ליה לשבת, ונחלקו הראשונים [בטור ובב"י סי' צ"ו] אם דוקא בקורט של חילתית אמרו

יש לברר במי שבישל בצלים בקדירה חלבית שאינה בת יומה ונתן הבצלים בקדירת החמין הבשרית האם מותר לאכלה בדיעבד, דאף דבצלים אלו הוה רק נ"ט בר נ"ט מחלב. וגם הקדירה החלבית היתה אינה בן יומה מ"מ כיון דהבצלים הוה דבר חריף, ונקטינן סי' צ"ה סעיף ב' דדבר חריף משוי נ"ט בר נ"ט לנ"ט ואוסר. וכן אף כשהכלי היתה אינה בן יומה אמרינן דחורפא מחלי ליה לשבת ונחשבת כבן יומה א"כ יאסר אף בדיעבד.

ברם נראה להתיר ובהקדם נרדה נא לעמק סוגיא זו. דהנה בכדי לאסור התבשיל בעינן למימר בה תרי מילי. א. דחורפא עושה את הנ"ט בר נ"ט לנותן טעם ואוסר. ב. דחורפא משוי ליה לשבת ואף כלי שאינו בן יומו חשיב כבן יומו.

והנה ב' יסודות אלו נראה בזה דדעת רוב ראשונים להקל בזה. דהיסוד דבחורפא אין להקל בה משום נ"ט בר נ"ט כבר האריך בזה הפרי חדש ריש סי' צ"ו. והקשה דלכאורה יסוד האי דינא בדבר חריף אין הקולא דנ"ט בר נ"ט הוא מהגמרא בחולין דף ק"א: צנון שחתכו בסכין שחתך בה בשר אסור לאכלו בכותח, הרי מפורש בגמרא דאם חתך צנון בסכין בשרי אסור לאכול בו כותח ונתקשו דהא היה רק נ"ט בר נ"ט, ולמה יהיה אסור לאכול הצנון בכותח. ולכן תירצו הראשונים [ומקורם בפירוש ב' ברש"י שם בחולין] דכיון דיש בזה חורפא דצנון עם הדוחקא דסכינא ואין בזה הקולא דנ"ט בר נ"ט, ונתקשה הפרי חדש דבשלימא להפוסקים דס"ל להחמיר בכל נ"ט בר נ"ט בבישול. [ורק כש"עלו" מקילים] שפיר שייך לומר דהה"נ כשיש חורפא דצנון ודוחקא דסכינא נמי מחמירים בנ"ט בר נ"ט. אבל לדידן דנקטינן להקל בנ"ט בר נ"ט אף כשבישל, א"כ איך יתכן לומר דאם בישל

בר נ"ט הוה רק דרבנן משום דהוה טעם קליש מעתה נוכל לומר דדבר חריף אף אם מחלי לשבח הרי הוה רק טעם קלוש דהרי חזינן דנחלקו בזה הפוסקים א"כ מסתמא הוה שבח שאינו ניכר. ולכן שפיר י"ל דהוה רק דרבנן.

עכ"פ האי מילתא הוה פלוגתא דרבנותא אם הוה דרבנן או דאורייתא ולדעת הפוסקים דהוה דרבנן בודאי היה מקום להקל. ואף אם ננקוט דהוה דאורייתא י"ל דהוה כעין ספק ספיקא ובפרט דרוב הצדדים מסתברים להקל, א"כ היה מקום להקל בזה.

### בדברי המשמרת שלום

והנה המשמרת שלום על הפמ"ג סי' צ"ו ס"ק כ' דן בנידו"ז ובתחילה צידד להקל על סמך כמה יסודות א. הפתחי תשובה סי' צ"ו ס"ק א' הביא דהמשכנות יעקב סי' ל' הוכיח דלא אמרינן דהוה דבר חריף רק בקורט של חילתית. ב. הגרעק"א בסי' צ"ו סעיף ג' הביא דברי האחרונים [כוונתו להפמ"ג] ליישב קושית הטו"ז דבסעיף ג' נקט המחבר להקל דדבר חריף לא משוי לשבח רק קורט של חילתית ואילו בסי' ק"ג סעיף ו' פסק המחבר להחמיר בזה ותירץ הגרעק"א דדעת המחבר דכאן כיון דיש צירוף ב' קולות בין דהוה נ"ט בר נ"ט ובין דהוה אינו בן יומו לכן הקיל בזה.

אכן נתקשה המשמרת שלום דהרי הרמ"א פוסק להדיא להחמיר בסי' צ"ו סעיף ג' לאסור אף נ"ט בר נ"ט אף באינו בן יומו וא"כ איך נקיל בזה ולכן כותב: אבל ראה זה מצאתי בחידושי בית מאיר (סי' צ"ו סעיף ג') שם שכתב וז"ל: יראה לי דיעה זו דס"ל ב' חומרות בדברים חריפים זולת צנון, חומרא דגרע מנתבשלו ואסור אפילו בנ"ט בר נ"ט [היינו כעין קושית הפר"ח הנזכר לעיל] וגם חומרא דחורפא משוי לה לשבח רק לחוש לה לכתחילה אבל בדיעבד שרי כגון חתך בצלים בסכין חולבת ונתנום בקדירה של בשר דמסתמא הסכין אינו בן

דמחליא ליה לשבח או ה"ה בכל דבר חריף, ואנן נקטינן להחמיר בזה.

והנה לכאורה תמוה טובא דלמה נקטה הגמרא קורט של חילתית דהוא מילתא דלא שכיחא כלל, וגם הוא דבר חריף ביותר, עד שאמרו [עיי' ס' צ"ו טו"ז ס"ק א'] דבהמה האוכלת חילתית מנקב בני מעיה, ולמה לא נקטו האי דינא בכל דבר חריף דשכיחא טובא כצנון ובצלים וכיו"ב וכמו דנקטו בסוגיא דנ"ט בר נ"ט בחולין. ונראה דמחמת האי קושיא אלימתא נקטו הרבה ראשונים דרק קורט של חילתית הוה דבר חריף דמחליא לשבח. אבל שאר דברים לא מחלי לשבח, אבל לדעת הספר התרומה דנקט דכל דבר משוי לשבח צע"ג למה נקטו חילתית.

### אם דבר חריף יסודו מדאורייתא

ובאמת בהני תרי פלוגתא דרבנותא, היה אפשר"ל דאזלינן לקולא, אם נימא דכל האי מילתא דדבר חריף הוה דרבנן, ונימא ספק דרבנן לקולא.

וכבר נחלקו האחרונים אם חומרא דדבר חריף הוה מדרבנן או מן התורה. וכמו שכתב הפתחי תשובה סי' צ"ה ס"ק ד' אך צ"ע סוף דבריו שכתב וז"ל: שוב ראיתי בתשובת שיבת ציון ר"ס ל"ב שכתב דלא שייך בזה כלל לומר דין דאורייתא או דרבנן דחייך אוכל יטעם וכיון דחז"ל עמדו בזה על הניסיון וידעו דדבר חריף משוי ליה לשבח פשיטא דהוא דאורייתא ע"ש עכ"ל. ומבואר דהפתחי תשובה נסתפק בהאי ענינא אך שוב פשוט לו דהוה דאורייתא מחמת סברא זו.

וצע"ג דהנה מצאנו לגבי מידי דעבידי לטעמא דאינם בטילים אף ביותר מששים וכתב הש"ך סי' צ"ח ס"ק כט דהוה רק דרבנן. [ועיי' פמ"ג שם דנחלקו בזה גדולי הראשונים] ונתקשה הפמ"ג בשער התערובת פ"ג ח"א ד"ה דע. דמה שייך לומר דהוה רק דרבנן הרי כיון שנגרש הטעם ממילא יש כאן איסור דאורייתא כיון שמרגיש טעם איסור, ותירץ דכיון דוה רק טעם קליש לכן הוה רק דרבנן, יעו"ש. וכן נקטו הרבה פוסקים דנ"ט

המהרש"ם שבודאי יש מקום להחמיר בזה. אף שהוא נוטה להקל.

### בחידושו של הדברי יציב

ובשו"ת דברי יציב חלק יור"ד סי' כ"ג רצה ליישב את הקושיא הנ"ל על הבית מאיר שכתב דהרמ"א מתיר בדיעבד כשיש ב' הקולות דנ"ט בר נ"ט ואינו בן יומו, דהרי מפורש ברמ"א סי' צ"ה סעיף ב' לאסור אף בדיעבד, ולדעתו יש לחלק דאם בישל בכלי שאינו בן יומו דבר חריף אכן נאסר אף בדיעבד, דבבישול יש הרבה פוסקים דס"ל להחמיר בנ"ט בר נ"ט [ורק לגבי "עלו" מקילים] וכל הנידון הוא רק משום דהוה אינו בן יומו לכן מחמיר הרמ"א אבל הבית מאיר דכתב להקל מיירי לגבי חתך בסכין איסור דבר חריף, דבזה יש הרבה פוסקים שהקילו לכן מותר בדיעבד, ומחדש דמה דכתב הרמ"א בסי' צ"ה סעיף ב' דמיירי לגבי אינו בן יומו מיירי רק לגבי בישול דבזה יש להחמיר, ולא קאי על המשך דבריו לגבי מדוכה. אכן דבריו מחודשים לדבריו בישול חמור מחתך בסכין וצ"ע דלא מצאנו מאן דמחמיר בנ"ט בר נ"ט בבישול והוא מיקל לגבי סכין וחריף. דנימא דבישול חמור מחתך דבר חריף ואדרבה מצאנו דלדידן דמקילים בבישול בדיעבד ומחמירים בסכין [שלדעת הפר"ח תרווייהו בחדא דרגא חשיבא] אבל להחמיר בבישול ולהקל בסכין זהו דבר מחודש לגמרי.

### כשיש עוד צד להקל דהבצלים נתבשלו

והנה אף דעד הנה הובא צד גדול להקל וכדברי הבית מאיר והא"ר והמהרש"ם מ"מ הא דעת הרמ"א להחמיר בזה. אכן כבר כתבו הפוסקים דכשיש עוד צד להקל שפיר יש להקל וכמו שכתב הפתחי תשובה סי' צ"ה ס"ק ד' בשם תשובת מקום שמואל סי' פ"ט וכתב וז"ל: ומסיק בדבר חריף גמור אין לזוז מפסק הרמ"א מאחר שכן פשט המנהג אבל במקום שיש להסתפק אי מקרי דבר חריף וכדומה יש להתיר וכן הסכים בתשובת פרי תבואה סי' כ"ב יעו"ש עכ"ד.

וימו מבליעת כ"ר, ובפרט סכין חולבת שרוב תשמישו בצונן עכ"ל [הבית מאיר].

וכותב עליו המשמרת שלום: ומ"מ נלענ"ד דרק בסכין חולבת אינו בן יומו הוא דיש להקל ומטעם לשבח שכתב בחידושי בית מאיר הנ"ל דסכין חולבת רוב תשמישו בצונן ובפרט אצל עני. אבל להיפוך בסכין בשר אין להקל, כי מסתימת דברי הרמ"א [בסי' צ"ו] בסעיף ג' משמע אף בדיעבד אסור עכ"ד.

והעולה מדבריו דדעת המחבר לפי דברי רעק"א להקל כשיש ב' צירופים דנ"ט בר נ"ט ואינו ב"י ודעת הרמ"א נחלק עם הבית מאיר, כי לדעת הבית מאיר מיירי הרמ"א רק לענין לכתחילה, ודעת המשמרת שלום דהרמ"א מיירי אף לגבי בדיעבד, ולכן מחמיר בזה ומקיל רק בסכין חלבי.

### בדברי המהרש"ם

והנה המהרש"ם ח"א סי' ע' וחזר וכפל דבריו במפתחות לח"ב סי' ק"פ הביא דברי הבית מאיר הנ"ל דכוונת הרמ"א בסי' צ"ו הוא רק לגבי לכתחילה אבל בדיעבד יהיה מותר והקשה עליו דהרי מפורש דברי הרמ"א בסי' צ"ה סעיף ב' דאסור אף בדיעבד שכתב וז"ל: אבל אם היה דבר חריף כגון דברים חריפים בכלי של בשר אפילו אינו בן יומו או שדכו תבלין במדוך של בשר אם בשלו בחלב אוסר אפילו בדיעבד עכ"ל הרי מפורש דאף נ"ט בר נ"ט ואינו בן יומו אוסר אפילו בדיעבד.

בכן נוקט המהרש"ם דהן אמת בדעת הרמ"א שלא כפי שהעמיד בדבריו הבית מאיר ודעת הרמ"א להחמיר בזה אכן כותב דהוא מצא דהאליה רבה כותב באו"ח סי' תמו ס"ק כ"ד דמצא ראיות ברורות נגד הרמ"א ושיש להקל בזה באופן דהוה נ"ט בר נ"ט ואינו בן יומו, יעו"ש"ד. ונראה כוונת המהרש"ם דהן אמת שלדעת הרמ"א יש להחמיר אבל כיון שהא"ר מקיל יש לנו על מי לסמוך ועיינן גם בדעת תורה ליור"ד סי' צו מש"כ כע"ז. ברם נראה מבין דברי

ולכן פשוט דאילו באנו לדון בבצל שנתבשלו בקדירה סתמית ואחר כך בישלו הבצלים האלו בקדירה חלבית, דאין הבצלים נאסרים, דהבצלים שנתבשלו כבר איבדו חורפייהו, אבל כאן בנידו"ד דכל הבישול נעשה בקדירה חלבית י"ל דמיד כשהתחילו הבצלים להתבשל ונעשו יד סולדת בו, כבר בלעו מהקדירה, ועדיין לא איבדו חורפייהו, דיש להסתפק אם הא דהקילו הפוסקים דבצלים מאבדים חורפייהו היינו רק לאחר שנתבשלו, או גם בתחילת הבישול כבר מאבדים חורפייהו ואין בכוחם לבלוע, ועל שאלה זו דתחילת הבישול אין לנו ראייה מכל הפוסקים הנ"ל.

[ועיין טו"ז או"ח סי' ש"ח סוס"ק י"ד דבצלים המונחים בכלי שני מתמתקים ממרירותם אחר שמונחים שם קצת שעה, ומשמע דאינם מתמתקים תיכף ומיד, אולם בנידו"ד הרי הבצלים מונחים כל הזמן במים עד שמתחממים לידי יד סולדת בו, ואפשר דבכה"ג שפיר מתמתקים תיכף כשמתחילים להתחמם].

והנה הפמ"ג בסי' ק"ח מ"ז ס"ק ה' כותב וז"ל: הנה אם האיטור או היתר דבר חריף ויש שם מים רוב, ודאי לא הוה חריף וכו' ואף בתחילת הבישול מבטל מיד החריפות כמו שמבאר שם עכ"ל ומשמע דהבישול מבטל מיד החריפות. אולם יש לדחות דכוונת הפמ"ג רק באופן דהוה רוב מים ולכן הקיל, ולכן עכ"פ שפיר יש להסתפק בזה.

ובאופן שטיגן הבצלים בשמן בקדירה חלבית יש להוסיף דדעת הערוך השלחן סי' צו דכשהוסיף שמן על הבצלים מאבד חריפותו כמבואר באו"ח סי' שכ"א. [אף שאין הנידונים דומים] ולכן בנידו"ד כשיש עוד צירופים אלו בודאי יש להקל, עכ"ד הגר"מ בוקשפן.

וע"ע ט"ז סי' צ"ו סק"ח דבמקום שיש קצת סברא להקל סומכים על מהר"ם דלא מיקרי דבר חריף רק קורט של חילתית, וע"ע שם סק"ט, והועתק ה"ט"ז בגליון מהרש"א סק"ב.

מעתה בנידון דידן דכל הספק דהבצלים נתבשלו בקדירה חלבית. שמעתי מידידי הרב מאיר בוקשפן שליט"א דיש להוסיף לצדד להקל דהרי כל הבליעות שהבצלים בולעים מהקדירה החלבית היינו רק אחר שנתחממו ע"י הבישול והגיעו לידי יד סולדת בו ויש להסתפק דכיון שנתבשלו הבצלים עד שהגיעו לידי חמימות של יד סולדת בו כבר איבדו חריפותם וכדלהלן.

דנהה הפתחי תשובה סי' צו ס"ה ד' וז"ל: וכתב מקום שמואל סי' צ' ע"ד הלפת שקורין בוריק"ס אם בישלו אותם במים מקודם כדי לרככך וכו' לכו"ע לא מיקרי דבר חריף, אף אם נאמר דהוה כצנון ושאר דברים חריפים דאגב המים בטל חריפותיהו וכן הורו חכמי פרג בכיו"ב במאכל של בצלים עם בשר שטמנו בשבת בקדירה של חלב שאינו בן יומו והתירו המאכל של בצלים הנ"ל משום שדרך העולם לבשל הצבליים מערב שבת קודם ההטמנה להמתיקן וא"כ בטל חורפייהו וכו' ועיין בתשובת אא"ז פנים מאירות ח"א סוף סי' ס"ד נראה דפשיטא ליה דכל דבר חריף שנתבשל פקע חורפיה, וע"ש המשך דבריו דנחלקו בספר באר יעקב בסי' ק"ג דדעת גדול אחד להקל בזה רק לגבי בצלים, ולא בשאר דברים חריפים. ואילו דעת הבאר יעקב דאף מן הסתם היכא דאיכא קצת צדדים להתירא יש להקל ולהתיר מכח ספק ספיקא דלמא הלכה דוקא קורט של חילתית ודלמא בטל חורפייהו עכ"ד. וראה עוד דבברי הפמ"ג סי' ק"ח מ"ז ס"ק ה'.

### המורם מהאמור:

א) בישל דבר חריף בקדירה חלבית בת יומה דעת השו"ע להחמיר אף דהוה נ"ט בר נ"ט. והפר"ח מקיל, והכו"פ מקיל כשיש עוד צירוף, והפמ"ג כתב דחלילה להקל.

ב) בישל בצלים בקדירה חלבית שאינה בת יומה דעת הרמ"א להחמיר בזה וכ"פ המשמרת שלום, ודעת הבית מאיר והאליה רבה להקל וכ"נ דעת המהרש"ם.

ג) כשיש עוד צירוף דאפשר דל"ה דבר חריף דעת הפוסקים להקל.

ד) בישל בצלים [המאבדים חריפותם] בקדירה סתמית ואח"כ בשלם בקדירה חלבית מותר לאכלם בבשר.

ה) בישל הבצלים בקדירה חלבית יש להסתפק אם מאבדים החריפות תיכף בתחילת הבישול ויהיה מותר לאכלם בבשר או שמתמתקים רק בסוף הבישול ואסור לאכלם בבשר. אבל כשהכלי גם אינו בן יומו נראה דיש להקל בזה ובפרט כשנתן בה שמן דהערוה"ש מקיל בזה.



הרב פינחס דיק

## בענין בסיס לדבר האסור והמותר ומלמול נרות חנוכה או פמוטים יקרים ע"י דבר היתר

כמש"כ האגרו"מ דכיון שצריך להם לשבת הם יותר חשובים מהמעות.

ולכאורה דברי האגרו"מ מחודשים וצריכים ביאור, דאי נימא דלעולם מה שצריך ליום השבת חשוב א"כ מתי נאמר כל הדין דמבואר בגמרא וש"ע דאזלינן בתר חשיבותו והרי לעולם דבר המותר יהא חשוב מדבר האסור שהרי אין לו השתמשות בשבת (ולדוגמא אם יש מגירה שיש בו אלף דולר וחבילה של נייר טישו אז נאמר דאין המגירה נעשה בסיס לדבר האסור שהרי צריך להטישו בשבת), ולדבריו לכאורה צריכין אנו לפרש דכל הדין מיירי רק באופן שא"צ לדבר המותר בשבת אך מלבד הרוחק לאוקי כל הדין רק בכה"ג הרי במקור הדברים בסוגית הגמ' בדף מז. דמטלטלין כנונא אגב קיטמא אע"ג דאיכא עליה שברי עצים כתב רש"י להדיא שהיו צריכים לאפרו לכסות רוק וצואה ואעפ"כ מבואר להדיא שם דאזלינן בתר חשיבותו כדאמר אביי שם בגלילא שנו, וכן הוא רהיטת דברי הטור והשו"ע בסי' ש"י ס"ח ע"ש. ורוחק לפרש דמש"כ רש"י שהיו צריכים אותו היינו רק דמהאי טעמא אין האפר אסור בטלטול ומיירי באופן שיש לו עוד אפר וא"צ לזה לשבת.

ועוד צ"ע עצם החילוק שכתב האגרו"מ דאם צריך להשתמש בזה דאז חשוב יותר אף ממעות הרבה, דמה לי אם צריך להשתמש בזה בשבת או לא והרי גם המעות "צריך" בשבת דאטו משום שאין לו אפשרות להשתמש בזה עכשיו נימא דאין זה חשוב אצלו והרי גם בשבת צריך ורוצה שישאר המעות ברכושו ומה הסברא דכיון שצריך לזה עכשיו יהא חשוב יותר והרי עיקר הסברא של איסור בסיס הוא משום

(א) בשו"ע סי' ש"י סע"י ח' מבואר דכלי שיש עליו דבר האסור והמותר, מותר לטלטלו והוא שדבר המותר חשוב מדבר האסור אבל אם דבר האסור חשוב יותר מדבר המותר בטל אצלו ואסור לטלטלו, ולא נתפרש בשו"ע ופוסקים במה נמדד החשיבות לענין זה רק שכתבו דאזלינן בתר דידיה ואם לכל העולם ההיתר חשוב יותר ולדידיה אינו חשוב אזלינן בתר דידיה וה"ה איפכא ע"י מג"א וש"פ ושכן מבואר להדיא בסוגיא דגמ' שבת מז. ע"י"ש.

ובספר טלטולי שבת (בשפה אנגלית, תשמ"א) הביא בסוף הספר תשובות מאת הגר"מ פיינשטיין זצ"ל וכתב חידוש (באות לא) וז"ל דדבר חשוב לא דינינן ליה רק לפי שוויותו וכו', ואם יש משקפיים ומעות ע"ג בסיס כיון דצריך למשקפיים מיד הו"ל המשקפים דבר חשוב לגבי המעות ולא משנה כמה אלפי דולרים מונחים שם כיון דצריך להמשקפיים יותר מן המעות, אכן אם יש לו עוד זוג משקפיים וא"צ למשקפיים אלו כעת חשיבי להו המעות כדבר החשוב ואם היה ככר והוון רב על הבסיס אזלינן בתר הככר כיון דצריך להאי ככר בשבת עכ"ל (התשובה נדפסה באגרו"מ ח"ה סי' כ"ב אות י"ז ש"ל ע"י נכד הגרמ"פ זצ"ל אחרי פטירתו).

אך בתשובות שם שהביא מהגרשו"א זצ"ל כתב (באות יד) דיותר נראה כפשטות הדברים במקרה שצריך בעל כרחו לוותר על אחד מהם באיזה מהם היה בוחר (לשון התשובה הובא להלן בהערה 17), ולפי"ז פשוט דבמשקפיים וכסף רב גם כשצריך כשצריך להם הכסף חשוב יותר דודאי לא היה מותר על הכסף עבור המשקפיים ודלא

ועוד שאפילו היה נותן בו דבר חשוב עדיין אין היתר זה ברור לפי שהשמן שבנר חשוב לו לעולם יותר מדבר המותר שנותן לפי שהוא צריך לו עתה בעוד שהוא דולק עכ"ל בב"י, ובמג"א סק"ה הביא דברי הריב"ש והק' על מש"כ דצריך שיהא הלחם חשוב יותר מהשמן והרי א"צ שיהא יותר חשוב מהבסיס וכתב דצ"ל יותר מהשלהבת, ואח"כ כתב המג"א עוד סברא עפ"י מש"כ רש"י בדף מ"ז. והכלי טפל להשלהבת די"ל דכיון שהמנורה טפל להשלהבת ועשויה לכך ולא עשוי ללחם לכן לא מועיל נתינת הלחם, ומציינ למש"כ בסי' רע"ז סק"ג, ושם כתב המג"א דפשיטא דאם מונחים הככרות ושאר דברים על השולחן ביה"ש דהם יותר חשובים מהנר וכ"כ בשועה"ר ומ"ב ושא"פ שם אך הוסיפו דהיינו הככרות שצריכות לשבת.

ובקובץ "בית אהרן וישראל" לחודשי ניסן אייר תש"ע (קמ"ח) כתב הרב שמואל דב גוטליב שליט"א מאמר נפלא בענין בסיס לאיסור ולהיתר והרחיב והעמיק הרבה בביאור דברי הריב"ש ושאר הפוסקים, וביאר מש"כ הריב"ש דהנר (השלהבת) לעולם חשוב יותר משום שצריך לו עכשיו כסברת האגרו"מ הנ"ל דהחשיבות נמדד כפי הצטרותו עכשיו, ומש"כ דלא מועיל נתינת הלחם בהנר היינו בלחם מועט שא"צ לשבת, וה"ה דלא מועיל נתינת דברים אחרים

דטפל למה שמונח עליו (או למה שמשמש לו וכדעת הרו"ה) וכמש"כ רש"י להדיא שם מז. והבסיס טפל להעיקר הדבר שמונח עליו ופשוט שהמעות הם עיקר אצלו, ועוד דאי כסברתו דאזלינן בתר עכשיו א"כ אפילו דבר שא"צ ואין שימוש נחוץ לו מ"מ הרי זה יותר חשוב אצלו עכשיו מדבר האסור שאין לו שום אפשרות להשתמש בו (מלבד בנר שיוכל להשתמש לאורה ועי' להלן מש"כ בזה) ומה הסברא שיהא הדבר תלוי בזה אם צריך לזה עכשיו או לא.<sup>1</sup>

ועכ"פ הדברים מחודשים ודלא כסתימת כל הפוסקים בשו"ע בסי' ש"י דלא כתבו כחידוש האגרו"מ ומשמע כפשטות הדברים דתליא החשיבות בשווייתו וכנ"ל בשם הגרשו"א זצ"ל, וכן מבואר להדיא מדברי הפמ"ג סו"ס רע"ט, וקודם נבאר דברי הריב"ש ושאר הפוסקים בשו"ע סי' רע"ט וסי' רע"ז לענין נתינת הלחם על הנר או על השולחן ומה שנתבאר מדבריהם בנידון זה.

### דעת הריב"ש ושא"פ

(ב) בשו"ע סי' רע"ט סעי' ג' כתב דיש מי שמתיר לטלטל נר ע"י שנותנין עליו לחם מבעו"י ואין לסמוך ע"ז והוא מדברי הכל בו והריב"ש בב"י, וז"ל הריב"ש בסי' צ"ג בא"ד אבל אם נותנים הלחם מע"ש אז מותר לטלטלו וכו' מ"מ צריך שיהא הלחם יותר חשוב מן השמן ולא יספיק מעט לחם וכו'

1 ובקובץ באו"י (גיליון קמ"ח) כתב הרב הכותב סברא לזה דדין בסיס הוא מדין הקצאה דכיון שמיחד את הבסיס לאיסור נעשה גם הוא איסור ולפיכך החשיבות בזה נמדד במה שהוא צריך לשבת דכשצריך לדבר המותר למה נימא שהוא מקצה הבסיס להאיסור הרי יש עליו דבר שרוצה להשתמש בו וא"כ אין מקצה את הדבר לאיסור וכן להיפך דבאופן שהוא צריך לדבר האסור ע"כ מקצה ממנו (כגון בנר) עכתו"ד, ואין הדברים מובנים דאף דיסור דין בסיס הוא משום שמיחד הבסיס להדבר שמונח עליו אך מה לי אם רוצה וצריך להשתמש בזה בשבת וכי ברצונו והצטרותו תליא מילתא הרי לעולם היה רוצה להשתמש בהבסיס לשבת ואפילו אם מונח עליו רק דבר שאסור ואעפ"כ אסור בטלטולו משום שנעשה טפלה להדבר שמונח עליו וכמבואר ברש"י שם (ולדוגמא אם מונח אלף דולר במגירה וכי אין הבעלים רוצה שיהא יכול להניח שם עוד דברים בשבת וכן שולחן ישע עליו נרות (בלבד) וכי לא היה רוצה שיהא יכול לטלטלו לצורך גוי"מ ג"כ אלא דאין זה תלוי ברצונו אלא דכיון שיחדו לשימוש דבר האסור נעשה טפלה לו ואסור), ולכן באופן שמונח ג"כ דבר היתר ע"ז וצריכים אנו למדוד לאיזה דבר הבסיס משמש יותר אז צריכים למדוד איזה מהם חשוב יותר אצלו והיינו כפשטות הדברים עיי"ו שרואים באיזה מהם היה בוחר באם היה צריך לוותר על אחד מהם בע"כ, אך לומר שלפי שצריך לדבר המותר הוא מיחד הבסיס לו יותר ממה שחשוב אצלו אינו מובן.

יועיל להתיר טלטולו דהרי צריך הנרות עכשיו יותר ממה שצריך הכלים.

ואמנם ביאר הרב הכותב דברי הריב"ש בטוב טעם עפ"י סברתו של האגרו"מ, אמנם מה שכתב לפרש כן בדעת שאר הפוסקים לכאורה תמוה דהלא המג"א חולק על הריב"ש בזה ולא נקטינן כסברא זו וכמבואר במחה"ש<sup>2</sup>, וכן השועה"ר ומ"ב בסי' רע"ט מביאים רק סברת המ"א ולא מזכירים כלל סברת הריב"ש, וממה שכתבו בסי' רע"ז דבעינן שיהא הכרות שעל

ואפילו חפצי ערך, דלעולם חשוב הנר יותר מפני שצריך לו עכשיו, ומש"כ המג"א דמועיל הלחם על השולחן הרי כתבו הפוסקים דהיינו מה שצריכות לשבת, וע"ז ביאר ג"כ דהיינו כסברת הריב"ש והאגרו"מ הנ"ל דמה שצריך לשבת חשוב יותר ממה שא"צ לשבת, וה"ה כשצריך לשניהם אז מה שצריך עכשיו יותר חשוב יותר, ולכן כיון שצריך הכרות יותר ממה שצריך להנרות הם חשובים יותר, ולפי"ז כשמונחים כלים יקרים על השולחן (ולא הכרות) מ"מ לא

2 והנה במ"א כתב דמהתוס' בדף מז. ד"ה הנח מבואר דלא כסברת הריב"ש דהרי כתב דלהכי הוצרך למימר דהשמן הוי בסיס לשלהבת דלא"ה היה מותר לטלטל הנר משום דהוי בסיס לדבר האסור (השלהבת) ודבר המותר (השמן), ולכאורה צ"ב דהרי ברור דהשלהבת חשוב אצלו יותר מהשמן דהרי הוקצה השמן עבור השלהבת ועוד הרי א"א להשלהבת בלי השמן וא"כ צריך לשניהם ובכה"ג גם לריב"ש אין השלהבת חשוב יותר מהשמן (וכן הקשה בספר תוספות שבת). ואפשר דס"ל לתוס' דבשניהם שוים ג"כ מותר (ודלא כבית מאיר עי' מ"ב סי' ש"י סקל"ג וערוה"ש שם, ובספר הל" שבת בשבת מהגרמ"מ קרפ פכ"ה סל"ג האריך לבאר שכן הוא דעת רוב ראשונים דא"צ שיהא ההיתר חשוב יותר אלא כל שהוא חשוב אינו מתבטל להאיסור) ועדיין צ"ע, וממור"ר הגר"י"ח שבדרון שליט"א שמעתי לבאר דכונת התוס' כאן הוא דלולי אם היה השמן בסיס והיינו אם לא היה השמן נצרך להשלהבת, ולכן כשצריך לשער איזה מהם יותר חשוב צריך לשער כבאופן שהם נפרדים ובכה"ג כתב התוס' דהשמן חשוב יותר, ואינן צ"ל דפסיקא לתוס' שהשמן חשוב יותר אלא דיתכן שיש אופן שהשמן חשוב יותר וכגון שצריך שמן לאכילה יותר ממה שצריך לאורה וא"כ לא הול"ל למתניתין לסתום בנר שדולק בשבת אסור בטלטול, וזהו כונת המ"א להקשות על מה דנקט הריב"ש דמסתמא השלהבת חשוב יותר מהלחם (מפני שצריך לו עתה משא"כ לחם דמסתמא יש לו או שיוכל להשיג עוד) דבתוס' מבואר דיתכן שהשמן (וכן הלחם) חשוב יותר והיינו באופן שצריכים להם יותר מאורה, ואפשר דפליגי במציאות הדברים ולדינא לא פליגי וכו"ע מודו דצריך לשער מהו יותר חשוב, ועי' קצות השולחן שכ' דיש לומר דתוס' מיירי בנר שאינו למצוה וכה"ג י"ל דשמן חשוב יותר והריב"ש מיירי בנר של מצוה וכמבואר מדבריו (בפנים - ועי' רע"א בגליון השו"ע) ולפי"ז אתי שפיר טפי דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי גם במציאות הדברים, אך להנ"ל אפילו אם ננקוט דמש"כ הריב"ש למצוה לאו דוקא (וכמש"כ הרב הכותב בגליון קמ"ט דמשמע כן בב"י ושאר פוסקים) מ"מ אתי שפיר דלא פליגי אלא במציאות הדברים ולדינא אין כאן מחלוקת.

והנה בלבושי שרד כתב דהמג"א כתב סברא נוספת ומשמע דלא פליגי על סברת הריב"ש, וצ"ע דא"כ מה הראיה להסברא נוספת מדברי התוס' ולפי הסבר הנ"ל מבואר שפיר דלדינא לא פליגי רק דמבואר מתוס' דלא פסיקא ליה כמש"כ הריב"ש דלעולם הנר חשוב יותר (מהלחם) דיתכן שיש אופנים שצריכים להלחם וכן לשמן (באופן שאינו נצרך להנר כנ"ל) יותר מהאורה ולכן כתב המ"א סברא נוספת דלא מועיל נתינת הלחם בנר משום שאינו עשויה לכך והוא עפ"י מש"כ רש"י שם דהשמן טפל להבסיס, ועכ"פ לפי"ז מוסבר היטב למה לא הזכירו הפוסקים סברת הריב"ש, דלדינא אין שום חידוש בזה אלא דדבריו הם כמבואר בשו"ע סי' ש"י דאולינן בתר החשיבות והיינו במה שצריך יותר והיינו במה היה מותר ונכ"ל, (והכותב בקובץ שם נתקשה בזה דלפי פ"ה הפמ"ג דגם הריב"ש ס"ל דבמינה דבר יקר על הנר מועיל לטלטולו א"כ במה חולקים התוס' ע"ז, אמנם לפי הסבר הנ"ל מבואר שפיר כונת המג"א בזה דלא פליגי לדינא, ומה שנתקשה בזה דלפי סברת הגרשו"א אין אפשר לומר שהשלהבת יותר חשוב הלא אם יוותר על השמן גם שלהבת לא יהיה לו הרי פשוט דא"צ לשער כן במציאות אלא דלו יצויר שהיה צריך לוותר על אחד מהם אם היה אפשרות כן, ובזה יהיה ההוכחה איזה מהם חשוב יותר אצלו, וגם מש"כ שם דלפי פ"ה האגרו"מ ניהא דאף שא"א להפרידם מ"מ השלהבת חשוב לו יותר משום שמאיר לו כפועל, צ"ע דאם משרעין במציאות הרי צריך להשמך כמו השלהבת ואיך אפ"ל דהשלהבת חשוב יותר, וע"כ דכונת התוס' בזה הוא דלולי אם היה בסיס ונצרך להשלהבת וכמו שנתבאר).

להם מ"מ הרי צריך הנר יותר ומבואר דאזלינן בתר השויות ודלא כהאגרו"מ.

וגם מדברי דרך החיים מבואר דלא נקטינן כסברא זו לדינא וז"ל (בהלכות מוקצה אות ל"ב) וכן בנר שהוא דולק במנורה לא מהני מה שמונח עליו לחם שיהיה בסיס להיתר ולאיסור דכיון שהוא צריך עכשיו להנר שיהיה במנורה חשוב לו יותר מן ההיתר וכו' כיון שאין צריך להלחם שיהיה מונח במנורה וכו' עכ"ל והיינו כעין כסברת המג"א דכיון שאין מקומו של הלחם כאן במנורה לכן לא חשוב בסיס לו משא"כ כשמונח הלחם על השולחן, והוא במקומו חשוב בסיס להם, וכתבאר ג"כ בדברי דה"ח שם אות ל"ה (ויש משמעות בדבריו שהבין ג"כ בריב"ש סברא זו דמש"כ "דכיון שהוא צריך עכשיו להנר" הוא מלשון הריב"ש אלא שהוסיף בזה שצריך שיהיה מונח במנורה,<sup>4</sup> ועכ"פ מבואר להדיא דלא נקט לדינא כסברא הנ"ל דלעולם מה שצריך עכשיו חשוב יותר.

ובאמת גם מה שכתב הרב הכותב שם לבאר דברי הריב"ש כפי סברת האגרו"מ

השולחן צריכות לשבת פשוט דאין כונתם לסברת הריב"ש והאגרו"מ, אלא דבאופן שא"צ הכרות לשבת ודאי הנר חשוב יותר (וגם היה מותר עליהם עבור הנר) כיון שצריך לו עכשיו, ולכן רק כשצריך להכרות אז הם חשובין יותר מהנר, אבל כשמונחים דברים יקרים על השולחן בודאי מועיל להתיר טלטולו ואף כשאין צריכים אותם לשבת (ועי' בהערה)<sup>3</sup>

וכן מבואר להדיא מדברי הפמ"ג סו"ס רע"ט (א"א ס"ק י"ד) וז"ל ויש לי לדון באותן המניחים טס כסף וכדומה כעין ספסל קטן ועליהם מעמידים הנרות ולמחר שסילקו עכו"ם הנרות הטס באיסורו דהוי בסיס ביה"ש ואם מניח על הטס דבר חשוב כמאכל וכדומה או כלים חשובים שרי ולא דמי לסעי' ג' ומג"א ס"ק ה' דהמנורה עיקרה לשלבת משא"כ טס זה לפעמים מניח עליו דברים אחרים ועדיין צ"ע עכ"ל הרי דלא נסתפק אלא כשמונחים על הטס אם דומה כמונח על הנר או כמונח על השולחן, אבל על השולחן פשיטא ליה דמועיל כלים חשובים, ואף שא"צ אותם עכשיו ואפילו אם צריכים

3 ובקובץ שם ג"כ נוטה לפרש כן בדעת השועה"ר ומ"ב אך כתב דזה דוחק גדול דהלא משמע דרק צרכי שבת מועיל ולא סתם דברים יקרים דפשיטא דמועיל כיון דחשיבי וכמפורש בשו"ע בסי' ש"י, הרי תמוה איך אפשר לפרש אודות דברים יקרים דפשיטא דמועיל כיון דחשיבי וכמפורש בשו"ע בסי' ש"י, הרי תמוה איך אפשר לפרש בדעת המ"ב כמ"ש הכותב בזמן שמפורש בשעה"צ שם ס"ק י"ח דלא כן בדעת הריב"ש (עי' להלן הערה 6, והכותב נשאר בצ"ע בזה), וגם אין אפ"ל שהשועה"ר ומ"ב ס"ל כחידוש זה בזמן שלא הזכירו סברא זו כלל לא בסי' רע"ט ולא בסי' ש"י אלא בהבלעת הדברים בסי' רע"ז דמירי בכרות שצריכות לשבת, (ועי' שועה"ר שכתב כן רק בסוגריים) וכ"ז גם דלא כמש"כ במ"ב מהדורת "דרשו" לבאר מש"כ המ"ב כסברת האגרו"מ ובסי' ש"י מציין למש"כ כאן, דכ"ז דוחק גדול ודלא כסתומת כל הפוסקים.

והנה במג"א כתב דמועיל כרות ושאר דברים ומשמע דגם שאר דברים מועיל, ולפור' צ"ב דבשלמא לחם חשיבי טפי מהנר וקדמה להנר אך שאר דברים הרי נר קודם (עי' סי' רס"ג) וחשוב טפי, וכן נתקשה בזה בקצות השולחן ונשאר בצ"ע, ואמנם נראה לפי מה שמבואר בביה"ל בסי' תרנ"ו דאין חיוב לשלם עבור המצוה יותר מהשויות האמיתי (ויל"ע כמ"ה ועכ"פ הרבה יותר מהשויות אין חיוב) א"כ אין צריך לוותר על דברים חשובים עבור הנר ושפיר חשיבי יותר מהם, ודלא כמש"כ בספר אורחות שבת (פי"ט בהערה תי"ט) דמסתבר דמועיל דברים אחרים רק כשנצרך להם לשבת, (וגם לדבריו צ"ע ומה מועיל מה שצריך להם הרי צריך להנר יותר) וכן משמע מדברי הפמ"ג סו"ס רע"ט דסתם כלים חשובים מועיל כשהם על השולחן, וכן מבואר מתו"ד הגרשו"א (עי' הערה 17) דמאכלים חשובים מועיל גם כשאין צריכים להם לשבת, ונראה דזה ג"כ כונת השועה"ר בסי' רע"ז ס"ו במש"כ "כשהם חשובים יותר מהנר" עי"ש.

4 והנה מדברי הדרך החיים יוצא דין חדש דאם א"צ לחפץ המותר על הבסיס דוקא וצריך שהחפץ שאסור יהיה שם דאזלינן בתר מה שצריך על השולחן אף שצריך להשני יותר וה"ה להיפך ולא מצינו חידוש זה בשאר הפוסקים (וכמש"כ הרב הכותב ג"כ בקובץ קמ"ט בהערות אך עכ"פ גם סברת הריב"ש כמו שהבין האגרו"מ לא מוזכר שם וכמש"כ) ועי' הערה הבא.

סק"ה) דרך לסברת המג"א לא מועיל נתינת דבר יקר על הנר להתיר טלטולו משא"כ לסברת הריב"ש דבכה"ג מועיל.<sup>5</sup>

והנה בספר תוס' שבת בסי' רע"ט העתיק רק דברי הריב"ש ומשמע דנקט כן לדינא ודלא כסברת המ"א, אך בסי' רע"ז מבואר ג"כ דהבין אחרת בדעת הריב"ש עיי"ש שהקשה על מש"כ המג"א דבמונחים הככרות על השולחן דשרי לטלטלו והרי לפי הריב"ש לעולם השמן שבנר חשוב יותר מהלחם ונשאר בצ"ע כדין זה,<sup>6</sup> ומבואר

אינו ברור, די"ל דמש"כ הריב"ש אפילו אם היה נותן בה דבר חשוב הנר חשוב לו לעולם יותר וכו' כונתו בזה דאפילו אם היה מניח חתיכה חשובה של לחם ששויתו יותר מהשויות של הנר (והיינו כמה שהיה מוכן לשלם עבור הנר) מ"מ חשוב הנר יותר משום שצריך לו עכשיו, ובכה"ג היה מוותר על הלחם עבור הנר אף ששויתו מעט יותר, אך אה"נ אם היה מונח שם דבר יקר שלא היה מוותר ע"ז עבור הנר הרי גם הריב"ש ס"ל דמועיל להתיר טלטול הנר, וכן מבואר להדיא בפמ"ג שם (משב"ז סק"ד וא"א

5 והנה בקובץ שם אות ז' ג"כ צידד כמש"כ בדעת הריב"ש דכוונתו דכיון שצריך להנר בכה"ג היה מוותר על הלחם אף ששוה קצת יותר מהנר דהרי א"צ לחד זו לשבת, אך דחה פירושו זה ונשאר בצ"ע בדברי הפמ"ג ונדחק מאוד בפירושו (וכן נשאר בצ"ע מדברי הפמ"ג בסו"ס רע"ט דמבואר להדיא דלא כהאגרו"מ, ומש"כ הפמ"ג בסי' רע"ז בא"א סק"ח דתליא במה שחשוב לדידיה עכשיו עיי' מש"כ להלן באות ד'), והנה כ' לדחות דא"א לפרש כן דהרי הריב"ש רוצה למצוא היתר לטלטל הנר וא"כ הרי יכול למצוא בקל אם יניח שם דבר חשוב מאוד וע"כ שגם זה לא יועיל אף ששוה הרבה יותר מהנר משום שצריך הנר לשבת, ועוד הרי הריב"ש כ' שהנר חשוב לו "לעולם" יותר ומשמע אפילו מדבר יקר מאוד ושכן מבואר מדברי המאמר מרכזי דאפילו בדבר חשוב לא היה מקום למצוא היתר לדעת הריב"ש עיי"ש, אמנם נראה דאף דיש משמעות כן בריב"ש ומאמר מ"מ הרי אף לדבריו ע"כ מש"כ 'לעולם' לאו דוקא דהרי באופן שמיניח בהנר דבר שצריך יותר כגון ככר שצריך לסעודת שבת הרי לכו"ע מועיל להתיר הטלטול, ואלא מש"כ הריב"ש "לעולם" כונתו דאפילו כשיניח חתיכה חשובה של לחם ששוה מעט יותר מ"מ הנר חשוב יותר מפני שצריך לו לשבת (והיה מוותר ע"ז עבור הנר), ומש"כ הכתוב (באות ב) דאין זה במציאות ליתא (ועכ"פ בקל יוכל לצייר מציאות כזה כמו חלה קטנה שצריך לסעודתו על פמוט גדול) וגם הלב"ש לא כ"כ רק עמש"כ הריב"ש ואפילו מניח דבר חשוב וכו' י"ל דכוונתו דבר חשוב של לחם וכן מבואר להדיא מדברי הערוך השולחן, וכונת הריב"ש הוא דאפילו בהיכא תמצא כזו ג"כ לא היה מועיל, אך כלי או תכשיט יקר אחר ודאי מועיל, ומש"כ הכתוב דא"כ בקל יכול למצוא הריב"ש היתר בכה"ג, הרי לא בא הריב"ש למצוא היתר לטלטל הנר אלא לבאר אם מה שנהגו להניח לחם מועיל או לא ועי"ז כ' דאין לסמוך ע"ז מטעמים אלו, וזה ג"כ כונת המאמר שלא היה מקום למצוא היתר ע"י הלחם, ולכן אף דיש משמעות בלשון הריב"ש כסברת האגרו"מ ולדבריו י"ל כן וכמש"כ הכותב, אמנם כיון דאפשר לפרש אחרת וכן מבואר בפרמ"ג (וערוה"ש) אין אפשר להביא ראיה על עפ"י משמעות כלבד ולסמוך ע"ז למעשה במקום שלא מצינו חידוש זה בשום אחד מהפוסקים עד השתא.

ועוד נראה בזה דהרי הריב"ש מיירי בנר שצריך למצוא וכמפורש בדבריו (בפנים בריב"ש - ועיי' רע"א בגליון השו"ע שם) ולפ"ז אפי' אם נימא דלדבריו הנר חשוב יותר אף מדברים יקרים מ"מ אין בזה ראיה לדברי האגרו"מ די"ל כמו שנתבאר להלן (באות ה') דרק מה שצריך למצוא לעולם חשוב יותר אף מחפצים יקרים, ואין מזה ראיה לצרכים אחרים, (ומה דמועיל הככרות שעל השולחן היינו משום שצריכים אותו ג"כ למצוא ומצותן קודם לנר וכדמבואר בסי' רס"ג), אך עכ"פ אפי' אם ננקוט דמש"כ הריב"ש למצוא לאו דוקא וכמש"כ הרב הכותב (בקובץ גליון קמ"ט בהערות) דכן משמע מסתימת הב"י ושא"פ בה מ"מ אין כאן ראיה מדבריו וכתבאר לעיל.

6 וכ"כ בשעה"צ בסי' רע"ז סקי"ח דלפי סברת הריב"ש לא מועיל גם ככרות שעל השולחן, ובקובץ שם נשאר בצ"ע ע"ז דהרי כיון שצריך להככרות יותר מהנר הרי גם לריב"ש מועיל בכה"ג, אמנם המקור לדברי השעה"צ הוא בתוס' שבת הנ"ל, ומה שהקשה דבכה"ג גם הריב"ש יודה לזה, אפשר דס"ל דמש"כ הריב"ש דהנה חשוב יותר משום שצריך לו עכשיו היינו שצריך לזה ביה"ש על השולחן, וכעין שכתב בדבר החיים הנ"ל דהרי א"א לטלטלו אח"כ משא"כ הככרות דא"צ עכשיו על השולחן אלא אח"כ בשעת הסעודה (אלא דלפי הדה"ח מועיל באופן שהחלות על השולחן כיון דעכ"פ צריכים אותם שם לסעודתו ואי"ז תליא בזמן

להלכה בשם האגרו"מ והוא דיעה יחידאה  
בזה וצ"ע.

### מלטול נרות חנוכה ע"י תכשיטים

ג) בספר דברי יחזקאל (החדש בעניני  
חנוכה) כתב וז"ל אמו"ר הרה"ק משינאווע  
ז"ל הדליק נגד המזוזה, והרבה תכשיטים  
הניחו הנשים במקום הנרות לתכשיטי מצוה  
בעש"ק להתיר טלטול הספסל עכ"ל, ומבואר  
ג"כ כנ"ל מכל הפוסקים דהחשיבות נמדד  
כפי השויות הכספיים ולכן מועיל הרבה  
תכשיטים להתיר טלטול החנוכיה ואלו  
לסברת האגרו"מ הרי הנרות חשובים יותר  
דצריך להם עכשיו יותר ממה שצריך  
התכשיטים ולא יועיל להתיר טלטולו.<sup>9</sup>

ואמנם פשוט דבכל אופן אסור לטלטל  
הספסל כי אם כשצריך למקומו (או שלא

דס"ל דלפי הריב"ש לא מועיל גם הכרות  
שעל השולחן, אך ברור דאנן לא נקטינן כן  
אלא כמש"כ בשועה"ר ומ"ב ושא"פ<sup>7</sup> וכן  
הוא מנהג העולם דמועיל הלחם על השולחן  
(ועי' בהערה)<sup>8</sup>

ועכ"פ נתבאר דאין ראייה מהריב"ש  
לסברת האגרו"מ, ואמנם אפילו אם נרצה  
לפרש כן (ודלא כהפמ"ג) אלא כמשמעות  
לשונו בזה (וכמש"כ הרב הכותב בקובץ  
שם) מ"מ במה שנוגע להלכה למעשה בודאי  
לא נקטינן כן, וכמו שנתבאר מכל הפוסקים  
הנ"ל דלא כתבו סברא זו ומשמע כפשטות  
הדברים דאזלינן בתר השויות וכן מבואר  
להדיא בפרמ"ג, והיינו כמש"כ לעיל  
מהגרשו"א, וכן מביאים בשם הגרי"ש  
אלישיב שליט"א (בספר שלמי יהונתן),  
ונשאר לנו רק מה שמביאים חידוש זה

בין השמשות גרידא), ומשמע דס"ל דאזלינן בתר זמן ביה"ש ועדיין צ"ע, ועכ"פ לא נקטינן כן אלא כשא"פ  
דכיון שצריך להכרות יותר מהנר הרי הם חשובים יותר.

7 ובכן מה שתמך הרב הכותב יסירותיו מדברי התו"ש שהעתיק סברת הריב"ש, וכן בדברי הלבושי שרד  
שכתב דהמג"א כתב סברא נוספת בזה ומשמע דלא פליג על הריב"ש ולכן שפיר אפשר לנקוט כן לדינא,  
ובכן תמה על הגרשו"א שנקט העיקר דלא כסברא זו וכרוב הפוסקים בזה (והיינו הבי"ו והלבוש והט"ז  
שהעתיקו דברי הריב"ש) הרי לפי מה שנתבאר הרי א"א לסמוך על דברי התו"ש להלכה וכן במש"כ  
הלבושי הנ"ל, דע"כ היינו דלא כמבואר בשועה"ר דרך החיים ומ"ב שלא הזכירו חידוש זה וצ"ל או  
דחולקים ע"ז או דגם המג"א לא נתכוין לומר דפליגי לדינא וכמו שביארנו בהערה 2 לעיל, אך א"א להחזיק  
החבל בשתי הראשים ולומר דהריב"ש מחדש בזה דין חדש ושהמ"א חולק ע"ז וכן לומר דנקטינן כן לדינא,  
ובכן א"א לסמוך גם על מה שהביאו הבי"ו ולבוש וט"ז דברי הריב"ש בזה מאחר שהמ"א חולק ע"ז וכן  
נקטו הפוסקים אחרונים הנ"ל, וכן מה שכתב הכותב (בקובץ קמ"ט שם) דמדברי הערוך השולחן מבואר  
דהבין כסברת האגרו"מ בדעת הריב"ש אינו מוכח אלא שכתב דלפי הריב"ש אזלינן בתר "הזמן" ושפיר י"ל  
דכונתו כמש"כ בתוס' שבת (וכנ"ל בהערה הקודם) וגם הערוך השולחן לא נקט כן לדינא אלא כסברת  
המג"א, ולכן פשוט דאין לנו רוב פוסקים וגם לא מיעוט פוסקים שנקטו כסברא זו להלכה אלא שיש לנו  
חידוש מבעל האגרו"מ ולדבריו אפשר לבאר כן דברי הריב"ש וכמש"כ הכותב אך הוא דלא ככל הפוסקים  
הנ"ל.

8 ובספר ילקוט יוסף סי' רע"ט כתב דלדעת המחבר בשו"ע ס"ג לא מועיל ההיתר של הנחת דברים חשובים  
על השולחן לטלטל הנר ורק לפי דעת הרמ"א שם בסעי' ד' מועיל היתר זה, ולא דק ואין ענין זה למש"כ  
הרמ"א שם (ואדרבה לפי המחבר שם הרי מועיל התאי ככל אופן גם בלי המנהג), ולפי מש"כ המג"א  
ושא"פ הנ"ל גם לדעת השו"ע מועיל נתינת הלחם כשהוא על השולחן (וכן מצדד בילקוט יוסף בסי' ש"ט),  
וואמנם העירוני ירידי הג"ר עזריאל כהן שליט"א דלפי דעת הבי"ו בריש סי' ש"ח דמשמע דבמוקצה מח"כ  
לא מועיל שום טלטול ואף לא טלטול מן הצד א"כ לא מועיל שום היתר בזה, אך היינו רק בפמוטים יקרים  
(ועי' להלן אות ה' והערה 11), וגם אין זה ענין רק לבני ספרד, עי' בפמ"ג שם דהביא דברי הבי"ו ומשמע  
דנקט כן לדינא (וכן הביאו להלכה בסי' של"ד), אך עצם דברי הבי"ו והפמ"ג צע"ג מסתימת כל הראשונים  
ופוסקים דלא מחלקים בין מוקצה למוקצה ולא מצינו מקור לזה וכבר תמה ע"ז התהל"ד בסי' ש"ח והביא  
ראיות דלא כן וכתב דאין להוציא דין חדש מדברי בי"ו אלו.

9 ובספר שבות יצחק (סוף פרק ט"ז) כתב ששמע מהגרשו"א שליט"א דלא מועיל הנחת דבר היתר על הכסא  
או מגש שעליו נ"ח דכיון דאין מטלטלים נ"ח ממקומם א"כ ביה"ש היה הטס מוגבל מטלטול ומגוי

הפמוטים לכך הם חשובים יותר ולכך נעשה השולחן בסיס לדבר המותר.

אולם באמת אין זה ראייה אלא קושיא דהרי אין לנו מקור מדברי הפוסקים דבאופן שהפמוטים עצמם מוקצה דמותר לטלטל השולחן ע"י החלות, דהרי במג"א בס"י רע"ז סק"ג וש"א"פ הנ"ל שכתבו דכשמונחים הכרות על השולחן לא נעשה השולחן בסיס להנרות לא דנו אלא משום מוקצה דשלהבת, והנר והמנורה אינם אסורים בטלטול אלא משום שהם בסיס לשלהבת וכמבואר להדיא בגמ' דף מז., ומבואר במג"א ס"י רע"ט סק"ג הנ"ל דא"צ שיהא הדבר המותר חשוב יותר אלא מהמוקצה עצמו ולא מהבסיס, ולא נזכר בשום מקום שהמנורה היא מוקצה מחמת ח"כ אלא כלי שמלאכתו לאיסור (ולהרשב"א כלי שמל"ה) ובכה"ג פשיטא דמותר לטלטל השולחן לצורך גו"מ אף אם נעשה בסיס להם, (ופמ"ג מצדד בזה דאפשר דלא נעשה בסיס כלל בכלי שמל"ה) ואפשר דמיירי במנורה של חרס או מתכת או דנימא דגם בשל כסף לא היו מקפידים ע"ז, אך באופן שהם יקרים ומקפידים ע"ז שהם עצמם מוקצה מחמת ח"כ וצריך שיהא הדבר היתר יותר חשוב מהם, מי ימר דמותר לטלטל השולחן ע"י החלות, וכן שמעתי ממו"ר הגר"י חנוך שבדרון שליט"א דצ"ע בזה למעשה אם מותר לטלטל השולחן בכה"ג (ועי' בהערה)<sup>11</sup>

יטנפו בהשמן שנשאר) ולא כדי שלא ישבר המנורה או הזכוכית דהוי טלטול מן הצד לצורך דבר האסור ואסור<sup>10</sup> ועוד העירוני בזה הגר"ח שבדרון שליט"א דמסתברא דרק כשמונחים התכשיטים באופן שהם לטכשיטי הנרות וכמבואר בדבריו שם אבל כשמונחים התכשיטים סתם מן הצד (וכש"כ כשמונח שם ככר לחם) דלא יועיל דהרי אין כאן מקומם ונעשה הספסל בסיס להנרות וכמבואר במג"א וש"א"פ (הו"ד לעיל אות ב') דכל שהבסיס מיועד להדבר איסור לא מועיל אפי' דברים חשובים להתיר טלטולו.

### מלמול השולחן שיש עליו פמוטים יקרים

ד) והנה כבר נתבאר מנהג העולם להניח החלות על השולחן קודם ביה"ש כדי שלא יהא השולחן בסיס להנרות, והם חשובים יותר מהנרות מפני שצריך להם יותר (וגם היה מותר על הנרות בשבילם), אך יש לעיין בזה דהרי יש שמונחים הנרות בפמוטים יקרים של כסף שמקפידים עליהם והוי מוקצה מחמת חסרון כיס, וא"כ צ"ע דהרי לפי מה שביארנו דהחשיבות נמדד כפי שויתו הכספי א"כ בכה"ג שהפמוטים חשובים הרבה יותר ובודאי לא היה מותר עליהם בשביל החלות, א"כ איך מועיל החלות להתיר טלטול השולחן, ולפ"ר היה נראה מזה ראייה כסברת האגרו"מ ומפני שצריך להחלות עכשיו יותר ממה שצריך

דאיתקצאי ביה"ש איתקצאי לכולי יומא, והדברים צ"ע דאף דלכתכלה מבואר בפמ"ג בס"י תרע"ה דראוי להחמיר ולא לטלטלו במקומו (עי' מ"ב שם) מ"מ להזיזו במקצת באופן דאין חשש שהרואה יאמר דלצורכו מטלטלו אין קפידא וכמבואר בשעה"צ ס"י תרע"ד (ועי' בספר ה' חג בחג חנוכה עמוד צ"ה) ובספר אורחות שבת פרק י"ט הערה תי"ט כתב ג"כ מהגר"נ קרליץ שליט"א דמועיל ד"ל להתיר טלטולו והניח דברי השבות יצחק הנ"ל בצ"ע.

10 ובספר אורחות שבת שם סתם בזה והניח מקום לטעות דמותר לטלטלו בכל אופן, וכן ראיתי שנוהגין כן בביהכ"נ"ס אחד שמטלטלים החנוכיה של כסף ע"י הטס שמונח עליו שעון זהב או ככר לחם מפני חשש הפסד, ופשוט דאסור דמלבד דאין מקומם של השעון או הככר על הטס של הנרות הרי טלטולו הוא לצורך דבר האסור ואסור ואין שום צד היתר בזה.

11 וכ"כ בשש"כ (פרק כ' הערה רי"ד) דכל דין זה רק בפמוטים פשוטים אבל בפמוטים יקרים אסור לטלטל השולחן אך כתב בשם הגרשו"א זצ"ל דבמקומות שהפמוטים הם כתכשיט לבית אין עליהם איסור מוקצה, והיינו באופן שלא הדליקו בהם בשבת אך באופן שהדליקו אסור גם לצורך גו"מ דהם בסיס לשלהבת שאסור לגמרי בטלטול עייש"ד ולפי"ז פשוט דבכה"ג שהם תכשיט לבית שפיר יוכל לטלטל השולחן ע"י

מ"מ כיון דלדידיה עכשיו הוא צריך להלחם יותר מהשלהבת והיה מוותר על זה עבור הלחם (דהרי מצות לחם משנה בשבת קודם לנר שבת ע"י סי' רסג סעי' ג') משו"ה נחשב הלחם יותר מהשלהבת, אך מגלן לומר דמפני שצריך להלחם עכשיו הרי זה נחשב יותר מכסף רב והרי גם הכסף צריך עכשיו (שישאר ברכושו) ולא היה מוותר ע"ז עבור הלחם וכנ"ל (ועי' ביה"ל סי' תרנ"ו שאין חיוב לשלם יותר משויות האמיתי עבור המצוה).

### חילוק בין תשמישי קדושה וחפצי מצוה לדברים אחרים

ה) אמנם נראה דאפשר ליישב מה שנהגו לטלטל השולחן אף בכה"ג שהפמוטים יקרים והם ממח"כ, ויש לחלק בין החלות שצריכים לשבת די"ל דהם חשובים גם יותר מהפמוטים של כסף משא"כ דברים אחרים אף שצריכים לשבת לא אמרינן דהם חשובין יותר מכסף אלא דתליא בשויותם (וכנ"ל בשם הגרשו"א), ודברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקו"א, ומצאתי בע"ה

ואמנם נהגו העולם לטלטל השולחן גם בכה"ג, ובשו"ת שבט הלוי ח"ח סי' נ"ב כתב דשמע דאית מאן דמחמיר שלא לטלטל השולחן כשמונחים עליו פמוטים יקרים הגם שהיו מונחים החלות על השולחן ביה"ש, וכתב שם דפשיטא דאין החשיבות נמדד במחיר ושוי של החפצים אלא דנמדד בצורך מה שחשוב ונצרך אצלו עכשיו וכן מבואר בפמ"ג בסי' רע"ז א"א סק"ח שהוסף על המג"א "כשהיתר חשוב יותר לדידיה עכשיו" וכו' עכתו"ד, ומשמעות דבריו הוא כמש"כ לעיל בשם האגרו"מ דמה שצריך לשבת חשוב יותר לענין בסיס, (והמשך התשובה הובא להלן בהערה 18 ועי' מש"כ שם).

הדברים צ"ע ומה הראיה לזה דהרי לא דנו הפוסקים אלא מצד המוקצה דשלהבת ומהכ"ת דבכה"ג שהפמוטים הם ח"כ דנחשב החלות יותר, וממש"כ הפמ"ג שם דתליא "בדידיה עכשיו" פשוט דאין ראייה לזה די"ל דכונתו דאף אם השויות של השלהבת - והיינו מה שהיה מוכן לשלם עבור אורה הוא יותר מהשויות של הלחם

החלות אף בפמוטים יקרים דהרי א"צ שיהא דבר המותר אלא שוה יותר מהשלהבת ולא מהבסיס, אך דבריו צ"ב טובא דמה לי שהפמוטים הם תכשיט לבית הרי מ"מ מקפידים עליהם והוי ח"כ, ואי נימא דכונתו בזה דמהאי טעמא נחשבים ככלי שמל"ה משום דרובו לתשמיש היתר והרי מבואר בשו"ת דבכלי שמל"ה אין דין ח"כ (וע"ע שו"ת קנה בשם ) מ"מ צע"ג דפשוט דהיינו רק באופן שהדבר עומד לטלטל לשימוש היתר אך באופן שאינו עומד לטלטל לשימוש היתר הרי גם במלאכתו להיתר שייך ממח"כ (וכמו כלים שעומדים לסחורה או כלים שקובעים להם מקום וזהירים מטלטלים מחמת יקרותם וכמבואר במ"ב סי' ש"ח סק"ח) וא"כ בכה"ג שאופן שימושו להיתר הוא שלא ע"י טלטולו אלא במקומו וזהיר מטלטולם שלא לצורך הדלקתם א"כ מה מועיל שהם כלי שמלאכתו להיתר, וגם עצם הדבר להחשיב הפמוטים לכלי שמלאכתו להיתר מאוד מחודש והרי עיקר תשמישו לאיסור ואף אם עומדים לתכשיט הבית רוב הזמן הרי אין אדם קונה פמוטים לתכשיט בית אלא להדלקת נרות וצ"ע, ועכ"פ לפי דברי הגרשו"א בזה פשוט דבכה"ג שהם תכשיט לבית א"צ שיהא הדבר מותר חשוב יותר מהפמוטים אלא משלהבת ושפיר נוהגין לטלטל השולחן ע"י החלות אף שאינם חשובים יותר מהפמוטים.

והנה בחי' רע"א בדף ס' ע"א כתב להתיר לשלוח לחתן ביום חתונתו בשבת נרות כסף שלא הדליקו בו באותו שבת דמשום שמחת החתן מקרי צורך גופו. והדברים נדפסו בשו"ע מהדורת פרידמן סי' ש"ו במג"א סקט"ו) ומבואר דגם פמוטות של כסף אינו אלא כלי שמל"ה ולא מוקצה מח"כ, אך פשוט דלמעשה א"א לסמוך ע"ז באופן דמקפידים ע"ז, ואפשר דבזמנו כסתמא לא היו מקפידים ע"ז (ובספר אורחות שבת פרק י"ט סי"ד ובהערות אות ל"ב ואות תי"ט עושה מזה מחלוקת ולפי הגרע"א אין זה ממח"כ, ודבריו צ"ע דפשוט דלא שייך מחלוקת בזה אלא דתליא במציאות הדברים, וגם במש"כ דלפי החזו"א (סי' מ"ד סק"ג) פמוטים יקרים הוי ממח"כ לא דק דלפי החזו"א פמוטים שלנו הם מוקצה משום שאין להם שימוש אחר ולדבריו אפילו פמוטים פשוטים ולא רק פמוטים יקרים, ועי' מש"כ בזה בספר הלכות שבת בשבת מהגרמ"מ קארפ פכ"ב אות י' ובהערה שם.

סעי' יח, וכן כתב הלבוש סט"ו וז"ל מצילין תיק הספר עם הספר ותיק התפילין עם התפילין אע"פ שיש בתוכן מעות דכולהו בטלין לגבי הספר והתפילין משום קדושתן וה"ה לשאר ספרי הקודש עכ"ל, הרי מבואר דמפני קדושתן חשיבי טפי ובטלה המעות אגבן, ומבואר ג"כ דה"ה שאר ספרי קודש וכן הוא בשו"ע שם סט"ז.

ונראה מזה המקור למה שנוהגין קצת בנ"א להניח ספר על השולחן לפני זמן ביה"ש ועי"ז נעשה השולחן בסיס להספר ולא להנרות, וראיתי שמעוררים ע"ז והרי אין הספר חשוב יותר מהנר ועכ"פ צריך שיהיה ספר חשוב שלא היה מותר ע"ז עבור הנר, ובגוונא שיש פמוטים יקרים כש"כ דלא מהני וגם ספר חשוב יועיל דמ"מ לא היה מותר על הפמוטים עבור הספר והרי הם חשובים אצלו יותר, ולפי מה שנתבאר יש לזה מקור מסוגיא זו דמבואר דהספר והתפילין חשובין יותר אף ממעות הרבה וכן מפמוטים יקרים ומפני קדושתן, ולפי"ז גם ספר שא"צ להשתמש בזה לשבת מועיל לזה וכמו התפילין שחשובין אף שא"צ אותם לשבת ומ"מ חשיבי טפי מהמעות (ועי' בהערה)<sup>12</sup>

דברים שיש בהם להאיר בנידון זה מסוגיא דמצילין מפני הדליקה בדף קטז: ומדברי הפוסקים בסי' של"ד, וכדלהלן.

במשנה דף קטז: מצילין תיק הספר עם הספר ותיק התפילין עם התפילין ואע"פ שיש בתוכן מעות, ובגמ' שם קיז. מבואר דע"י הספר או התפילין נעשה התיק בסיס לדבר האסור ולדבר שצריכים המותר והיינו ע"כ במניח שם בע"ש קודם ביה"ש אך בכ"י מבואר דאפילו הניחו בשבת מותר לטלטל התיק עם המעות ע"י הספר או התפילין וכן פסק בשו"ע וכן נקט המ"א בסי' של"ד סק"כ בפשיטות ואע"ג דבכה"ג לא נעשה בסיס לדבר המותר מ"מ א"צ להוציא הספר או התפילין דחיישינן דלמא אדהכי והכי נפלה דליקה וישרפו, ועי"ש בתוס' דמהאי טעמא גם כשמניח בע"ש א"צ לנער הספר או התפילין אף דגם בבסיס לדבר המותר מ"מ לכתחילה בעי ניעור, ועכ"פ מבואר להדיא דבהניחם מע"ש נעשה התיק בסיס לדבר האסור והמותר עי"ז, ומסתמת הדברים משמע דאין נ"מ בזה כמה שוה הספר או התפילין בערך הכספי אלא מפני קדושתן חשיבי טפי מהמעות, וכן מבואר להדיא בטור בשם בעה"ת ובשו"ע ר"ש שם

12 וכן מבואר ג"כ מתוך דברי האגרו"מ בתשובה הנ"ל וז"ל דבר חשוב לא דיינינן ליה רק לפי חשיבותו לגבי דידיה דודאי באופן דסידור וכסף מונחים שם יש לסידור חשיבות יותר מסכף וכו' ואח"כ כתב חידושו לענין המשקפיים ומעות דכיון דצריך עכשיו המשקפיים חשיבי יותר מהמעות אך אם יש עוד משקפיים וכו' עי"ש דמבואר דבסידור פשיטא ליה דבכל אופן חשוב יותר ורק לענין כלים בעינן שיהא צריכים אותם לשבת כדי שיהיו חשובין יותר ממעות, אך כ"ז לענין שיהא ספר חשוב יותר ממעות וגם מהפמוטים של כסף, אך עדיין היה מקום להסתפק לגבי הנר של שבת שהוא למצוה ג"כ אי נימא דספר כיון שיש בו קדושה חשוב יותר מחפצי מצוה או רכיון דצריך הנר למצותו הרי הוא חשוב יותר מהספר שאין צריך לשבת, אמנם לפי מה שנתבאר דהספר חשוב יותר מהמעות אף שצריך להמעות יותר (ולא היה מותר על המעות עבור הספר) כמו"כ י"ל דחשוב יותר משום קדושתו אף מהנר, (ובספר מאור השבת ח"ד עמוד תצ"ד הביא דהגרי"ז היה מניח על השולחן ספרים יקרים דוקא והיינו מלבד החלות), ושור"י בספר שבות יצחק ה' מוקצה פרק ט"ז סו"ט ה' שהביא מקור דמועיל הנחת ספר על השולחן שיש עליו הנרות מדברי הלבוש שם, (ולפי מה שנתבאר הרי זה מבואר להדיא בגמרא ושאר הפוסקים שם) ובשם הגרי"ש אלישיב שליט"א כתב דאין ליטול ספר מהארון רק ע"מ להניחו אצל הנרות דנמצא משתמש בספר שלא לצורך הספר אלא דצריך גם להשתמש בזה, הרי דנקט דמועיל ספר נגד הנר וגם באופן שא"צ הספר לשבת, ורק כדי שלא תהא בזיון להספר צריך להשתמש בזה.

אך יש להעיר ע"ז שכתב דאין ליטול ספר רק כדי שלא יהיה בסיס, דמסוגיא הנ"ל מבואר דיכול להשתמש בספר בכה"ג ועי' בספר התרומה (סימן רמ"ה) וכן במרדכי שכתבו להדיא שיכול להניחו שם לכתחילה כדי להציל המעות וע"כ דלא נחשב כבזיון הספר כיון שאינו משתמש בזה בדרך בזיון, וכן צ"ע על מש"כ הגרשו"א בתשובה בספר מאור השבת ח"ד דלא יניח הספר רק אם ישתמש בזה מפני כבוד הספר, וגם

מותר לטלטלה בשבת מפני הדליקה או מפני האויבים משום דהוי בסיס לדבר האסור והמותר עכ"ל ומסתימת הדברים משמע קצת דפת ואוכלין לעולם חשובין יותר ממעות ואף באופן שלא צריכים אותם לסעודת שבת (ואפשר מפני שהחיים תלויים בהם)<sup>13</sup>

וכן מבואר בספר התרומה שהביא הטור שם (סט"ז) דדוקא ע"י תפילין בטל המעות אגבן ולא ע"י טבעת או כלי אחר דהמעות חשוב יותר, ומ"מ מבואר שם בסה"ת דע"י ככר או תינוק יכול להציל המעות וכדעת הירושלמי דבמקום פסידא מועיל דין כו"ת וכמבואר שם בטור (סי"ז) ואעפ"כ לא מועיל טבעת או כלי אחר אלא דוקא ככר דחשיבי, ומבואר דכבר חשיבי יותר ממעות, וכן מבואר שם בט"ז וא"ר שם (ועיי"ש בפמ"ג א"א סקכ"א ובהערה כאן) אך בכ"ח ופמ"ג (משב"ז סקי"ד) מבואר דככר לאו דוקא אלא כש"כ טבעת דמועיל לזה וכן הוא להדיא בשועה"ר שם, ומבואר דדברים יקרים חשיבי יותר מככר<sup>14</sup>

ועכ"פ מבואר דיש דברים דחשיבות שלהם לענין בסיס אינו תליא בשויותם בערך הכספי, ונראה דכמו"כ אפ"ל לענין החלות שצריכות לשבת דאף ששויותם הכספי הרבה פחות מהפמוטים מ"מ כיון שבעצם הם חשובים מחמת המצוה ששוה יותר מכל הון דעלמא וכל חפציך לא ישוו לה נחשבים הם יותר מהכסף, ואף דבמצויאות לא יוותר על הכסף אם יצטרך לוותר בע"כ על אחד מהם דהרי אינו מחויב להוציא כ"כ על מצות סעודת שבת (וכנ"ל) אך מ"מ מחמת המצוה הם חשובים בעצם (ור"ג היה משלם ע"ז אלף זהובים) וכמו הספרים והתפילין שחשובין בעצם מצד קדושתם ואע"ג דפשוט דחפצי מצוה אינם כספרים ותשמישי קדושה מ"מ י"ל דחשובין הם מחמת מצותן יותר מסתם חפצים.

והנה מצאתי עוד חידוש בסוגיא שם והוא בכ"י שם בסי' של"ד (סי"ז) שהביא דברי הכל בו (פרק לא) בשם ר"פ וז"ל שאם הניח מערב שבת פת או אוכלין בכיס מליאה מעות

מש"כ בספר אורחות שבת דר"ז תליא בפלוגתא שהביא המ"ב בסי' שט"ו סק"ל אין הדמיון עולה יפה דשאני התם דמשמש בהספר להעמיד ספר אחר ונחשב לביון משא"כ כאן דהספר מונח על השולחן או בתוך התיק ולא בדרך בזיון.

אמנם בעיקר הראיה מסוגיא דדליקה העיר לי מו"ר הגרי"ח שברון שליט"א דאף דמבואר שם דהספר והתפילין חשיבי לענין בסיס יש לדחות דשאני התם דמיירי להציל הספר והתפילין דבלא"ה יהיה בזיון להקודש ולענין זה י"ל דחשיבי טפי ממעות אך אינו מוכח דמועיל ככה"ג להתיר טלטול פמוטים יקרים, (ויש לעיין דהרי תלוי בביה"ש ועדיין לא היה דליקה).

13 והנה הב"י שם מיירי בדין דמצילין תיק של מעות ע"י ככר או תינוק ואין זה ענין לבסיס (ועי' הערה הבא) אך מש"כ שם הב"י בשם הכל בו הרי מפורש שהוא מדין בסיס לדבר האסור והמותר ומהאי טעמא בעינן שייה מונח שם מע"ש ודלא כדין כו"ת דמועיל גם בשבת) וכבר תמה הגרע"א בתשובתו להבית מאיר (והו"ד בבית מאיר סי' ש"י וכן נדפס בשו"ת רע"א החדשות) ע"ז שהב"י עירב ביחד דברי הכל בו דמיירי מדין בסיס עם מש"כ שאר הראשונים מדין כו"ת (ואולי נפל ט"ס בדברי הב"י וצ"ל "וכתב הכל בו" במקום "וכן כתב" ואינו קשור למש"כ קודם), ועיי"ש ומדבריהם מבואר דנקטו בדעת הכל בו דס"ל דבכה"ג א"צ ניעור משום פסידא דהמעות אך הגרע"א חולק על הב"מ וכתב דמדברי הרשב"א בכ"י שם מבואר דבעי ניעור ככה"ג ורק כשיש פסידא לדבר ההיתר א"צ ניעור, ועכ"פ מסתימת דבריהם משמע ג"כ דנקטו בפשיטות דסתם פת ואוכלין חשיבי יותר ממעות, וכן משמע קצת מדברי הפמ"ג סי' רע"ט (א"א סקי"ד את ג') עיי"ש אך יש להעיר מדברי הבית מאיר שם בסי' ש"י סעי' ח' במה שכתב לדייק מדברי הגהות מיימונית שהביא הב"י שם ומיירי במונה אוכלין ומעות בתיבה ומבואר דאזלינן בתר חשיבותן ומהו העיקר אצלו והיינו כמבואר להלן משאר הפוסקים.

14 והנה בהא דפסק בשו"ע שם סעי' י"ז דמותר להציל המעות ע"י כו"ת כתב המ"א דה"ה שאר חפצים אף דהמעות חשוב יותר מהחפצים ועי' פמ"ג דכוננו דלא תימה דוקא ככר או תינוק דחשיבי, הרי דבא לאפוקי דלא תימה דוקא ככר דחשיבי, והדברים צ"ב דלפי"ז איך יפרשו מש"כ הטור בשם בעה"ת דטבעת אינו מועיל לענין בסיס תיפוק לי דמועיל מדין כו"ת, ונראה דס"ל דבעה"ת כ"כ למאי דס"ל דלא אמרינן כו"ת

וכמדומה שאין המנהג להקפיד ע"ז (ועי' בהערה)<sup>15</sup>

ומ"מ כל זה הוא דוקא בפת ואוכלין אבל דברים אחרים אף שצריכים אותם לשבת כבר ביארנו דצ"ע לומר דחשובין יותר מדברים אחרים שיקרים מהם הרבה, וכן מצאתי להדיא בדברי הב"ח בסוגיא הנ"ל בסי' של"ד על מש"כ הטור בשם בעה"ת הנ"ל דאין מצילין המעות ע"י טבעת או כלי אחר אלא ע"י תפילין או ספר, וכתב שם הב"ח דהיינו בטבעת שרגיל לצאת בו והוא בכלל מלבוש, וכלי אחר מיירי בכלי תשמישו שצריך להשתמש בו ביום השבת דאל"כ הרי גם הטבעת או הכלי עצמו אין מצילין דאסור להציל כי אם מזון ג' סעודות הרי להדיא דגם בכלי תשמישו שצריך לשבת בטל אגב המעות ולא מועיל להחשיב התיק בסיס לדבר האסור והמותר ע"ז, וע"ש במג"א סק"ד דמפרש דברי בעה"ת באופן אחר ובתהילה לדוד (סקכ"ה) דמבאר דלא פי' כהב"ח משום דס"ל דדוקא כלי סעודה מותר להציל, ומבואר ג"כ כנ"ל דנקט בפשיטות דגם המ"א ס"ל דאף בכלים שצריכים אותם לשבת מ"מ אזלינן בתר

ואיך שיהיה בין אם נאמר דלעולם פת ואוכלין חשיבי יותר ממעות ובין אם נאמר דדוקא פת שצריך לשבת חשוב יותר ממעות עכ"פ אפשר ליישב בזה מה שנוהגין לטלטל השולחן ע" החלות אף בפמוטים יקרים.

והנה לפי דברינו נרויח בזה עוד דאין צריכים להקפיד שיהא דוקא באופן שצריך להחלות אלו שעל השולחן יותר ממה שצריך להנרות לשבת, ד"ל אפי' כשיש לו עוד חלות מ"מ כיון דחלות אלו שעל השולחן יהיו נאכלים לסעודתו שהיא למצוה ויש להם חשיבות בעצם וכתבאר ולכן חשובים יותר מהפמוטים של כסף (עי' במג"א ריש סי' רע"ד מש"כ בשם הב"ח לענין לחם משנה לבצוע על העליונה משום דאין מעבירין על המצות ובט"ז שם דיניח התחתונה יותר קרוב אצלו משום זה הרי דהלחם שאוכל הוי חפצא של מצוה ולא רק מצות גברא באכילתן) ואילו לפי סברת האגרו"מ הנ"ל דחשובין יותר משום שצריכים להם בשבת הרי צריכים שיהיה באופן שאין לו אחרים ואין זה מצוי כ"כ (ובפרט בזמננו שהשפע מצוי ב"ה)

אלא למת בלבד ואפילו להציל מדליקה וכן הוא דעת הטור שם אך לפי מה שפסק השו"ע דמועיל כו"ת במקום דליקה א"כ י"ל דה"ה טבעת ושאר כלים מועיל לזה, אמנם מצאתי להדיא בספר התרומה (בפנים) דמחלק בין כו"ת דמועיל ואינו בטל אגב המעות לטבעת דאינו מועיל משום דבטל אגב המעות הרי להדיא כמבואר בט"ז וא"ר שם דגם לפי פסק השו"ע לא מועיל טבעת אלא כו"ת דוקא, ומ"מ מדברי הב"ח ושועה"ר וכן הפמ"ג (במשב"ז שם) שכתבו דלפי מה דמועיל כו"ת כש"כ דמועיל טבעת מבואר דנקטו דכלים חשובים יותר מכבר ולכן קשה לנקוט כדעת בעה"ת לדינא.

15 והנה לפי מה שנתבאר לעיל מדברי הכל בו וש"פ הנ"ל דלעולם פת ואוכלין חשובין יותר משאר דברים יש לומר דגם באופן שאין הלחם נאכל בשבת כלל מכל מקום חשוב יותר הפמוטים ומועיל לטלטל על שולחן, אך צ"ע לנהוג כן לכתחילה משום דאין זה הסכמת שאר הפוסקים וכתבאר, ועוד יש לעיין בזה דתינח דהלחם חשוב יותר מהכסף אך הנר דצורך למצוות נר שבת י"ל דחשוב יותר מהלחם שא"צ לשבת וגם היה מותר ע"ז בשביל הנר, וגם באופן שהלחם נאכל לסעודת שבת אך יש לו גם אחרים ואין צורך לזו דוקא, יש מקום לומר דבכה"ג הנר חשוב יותר מטעם הנ"ל, ומ"מ בכה"ג יש לומר דכיון דהמצוה של אכילת פת בשבת קודם לנר שבת והרי נתבאר דלאו כללא היא דהחשיבות נמדד במה שצריך (ועי' מש"כ לעיל בהערה לגבי ספר) וכיון דעכ"פ חלות אלו נאכלים למצותו שהיא חשובה יותר מהנר י"ל דהם חשובים יותר ממנו, ושפיר יש ליישב המנהג בזה, ושור"ר בספר שבות יצחק שכתב כן בשם הגרי"ש אלישיב שליט"א דמועיל החלות על השולחן אף באופן שיש לו עוד חלות וא"צ דוקא לאלו שעל השולחן דכיון דעכ"פ הם נאכלים לסעודתו הם חשובים יותר מהנר, ועי' שם שכתב עוד דגם יין לקידוש חשוב טפי מהשלהבת כיון דא"א בלא"ה (כשיש לו יין) והוי דינו כדיון לחם, ויש לעי' בזה דהרי נר שבת קודם ליין לקידוש (למי שאין ידו משגת) כיון דיוצא קידוש מדאורייתא בתפילה וכן אפשר לקדש בפת וא"כ הנר יהא חשוב טפי, ונראה בזה ג"כ כנ"ל דכיון דעיקר מצותו קודם לנר אף דאפשר בלא"ה מ"מ חשוב טפי.

עדיין צריך ראייה לזה, ועכ"פ אין ראייה מהמנהג שכתבו הפוסקים דבאופן שהפמוטים עצמם הם מוקצה מח"כ דמועיל החלות לטלטל השולחן<sup>17</sup>

שוויותם לענין בסיס ובטלו להמעות ודלא כמש"כ בשם בעל האגרו"מ דבמונח משקפיים וכסף רב דנעשה בסיס להיתר משום דצריכים אותו לשבת<sup>16</sup>

והנה בספר אורחות רבנו (ח"א עמ' קי"ט אות פ') כתב בשם החזו"א דמה דמועיל החלות על השולחן נגד הנרות הוא משום דלא אזלינן בתר שויות החפצים אלא דכיון שצריך להחלות לשבת הרי הם חשובין יותר, והרב הכותב בקובץ שם הביא מזה סייעתא לדברי האגרו"מ דלעולם מה שצריך לשבת חשוב יותר ממה שאין צריך ואפי' כסף רב, אמנם לפי מה שנתבאר הרי יש לחלק בין החלות שצריך לשבת לדברים אחרים וא"א להביא ראייה מדברי החזו"א לענין דברים אחרים (ועי' בהערה)<sup>18</sup> ועכ"פ נשאר לנו

ולסיכום נתבאר דהפשטות מכל דברי הפוסקים הוא כמש"כ בשם הגרשו"א וצ"ל דאזלינן בתר השויות הכספיים של החפצים ושכן מבואר להדיא בפרמ"ג (וכ"מ מדברי הב"ח ותהל"ד בסי' של"ד), ומלבד בספרי קודש ד"ל דלעולם חשובים יותר אפילו מכסף רב (וי"א דגם פת ואוכלין לעולם חשובים), וכן יש מקום לומר כן בחפצי מצוה שחשובים יותר משאר חפצים יקרים וליישב בזה מה שנוהגין לטלטל השולחן אף שמונחים שם נרות בפמוטים יקרים של כסף ע"י החלות שג"כ מונחים שם ביה"ש, (אך

16 ואמנם יפה העירוני ידידי הרב דוד שטיינברג דלפי מה שמבואר בהא דמצילין מזון ג' סעודות דהיינו אפילו באופן שיש לו מה יאכל וא"צ לזה וא"כ ה"ה בזה שמותר להציל כלי תשמישו י"ל כן דאפילו אם יש לו כלים אחרים וא"צ לאלו דוקא מ"מ מותר להציל ואף שלא מצאנו כן מפורש בהפוסקים מ"מ כן מסתבר ולפי"ז אין מוכח מדברי הב"ח מידי, ד"ל דמיירי בכלי תשמישו בכה"ג דיש לו עוד כלים וא"צ לאלו דוקא ולכן לענין בסיס לא חשיבי יותר מהמעות אך באופן שצריך להם דוקא י"ל דלעולם חשיבי יותר ממעות וכמש"כ באגרו"מ. ועכ"פ מסתימת לשון הב"ח ותהל"ד בזה לא משמע כן אלא כנתבאר דאף באופן שצריך להכלים לשבת מ"מ המעות חשיבי יותר.

17 והנה דעת הגרשו"א מבואר בתשובתו בספר טלטולי שבת שם ואעתיק מלשון השו"ת: בבסיס להיתר ולאיסור דאזלינן בתר חשיבות מהו הגדר החשיבות וכו' תשובה: כלים או מאכלים חשובים אשר הם חשובים אצלו יותר מהשלחבת מאיר שפיר שרי בכל ענין אך אם צריך את המאכל לבו ביום אפשר דשרי אפילו אם זה לא כ"כ חשוב כמו השלחבת וה"ה באלף דולר ואוכל שצריך לבו ביום וכן בסידור, אך יותר נראה כפשטות הדברים שתלוי במקרה שצריך בעל כרחו לוותר על אחד מהם אם היה בוחר בשלחבת או בשאר דברים עכ"ל הרי דמצדד במאכלים שלצורך שבת וכן בסידור דנחשבים יותר אפילו מאלף דולר, ונראה דמה שנסתפק הוא דוקא במאכלים או ספרים וכתבאר אך דברים אחרים פשיטא דאף שהם לצורך שבת אינם חשובים יותר ממעות, אך מסיק דיותר נראה כפשטות הדברים וכו' דהיינו אף במאכלים וספרים, אמנם לפי מה שנתבאר אפשר דשניהם אמת לדינא, וגם הבאנו מקור לזה בספרים,

ובשש"כ פרק כ' הערה כ"ג סתם כסברת האגרו"מ (וסותר דברי עצמו במש"כ בהערה רי"ד שכתב דמועיל החלות רק בפמוטים פשוטים ולא בפמוטי כסף ועי' לעיל הערה 11) אך בשש"כ החדש שם בהערה רל"א כבר מציין להתשובות שבספר טלטולי שבת הנ"ל דמבואר דעת הגרשו"א דלא כנ"ל.

18 והנה משמעות הדברים באורחות רבנו שם הוא כסברת האגרו"מ אך פשוט דא"א להביא ראייה מדברים שאמר החזו"א בעי"פ, ואפשר שדיבר על פמוטים של מתכת וכדו' שאין שיוותם כ"כ, ולכן חשוב החלות יותר מהם כיון שצריכים להם לשבת וגם היה מותר על הפמוטים עבור זה, ובכל אופן הרי דבריו אמורים לענין החלות של שבת שהם חשובים מחמת מצותן וכתבאר ואין מזה ראייה לשאר דברים.

וגם ממש"כ בעל שבט הלוי (הו"ד לעיל) סברא זו להתיר טלטול השולחן שיש עליו פמוטים יקרים, נראה פשוט דלא כתב כן אלא ליישב המנהג ואין להוציא מזה דין מחודש לגבי דברים אחרים (וכן שמעתי ממורי הוראה מתלמידי), ועי"ש שכתב עוד סברא להתיר הטלטול בכה"ג משום דשולחן של אכילה משמש ומיוחד לחלות ושאר צרכי אכילה יותר ממה שמייוחד לנרות ולכן נעשה בסיס להם יותר מלהנרות, ועי"ש שהבין כן מדברי הגהות מיימונית שהביא הבי"ט סו"ס ש"י בתיבה שיש בה אוכלין ומעות אם המעות אינם עיקר מותר לטלטל התיבה, ואמנם הדברים מחודשים ואף אם נימא דהשולחן מיועד לאכילה יותר מלנרות מ"מ כל שמקומו על השולחן נעשה בסיס להם ואין נ"מ אם מיועד לדבר אחד יותר מהשני, ולא מצינו כי

דהחידוש שמביאים מבעל האגרו"מ דגם מדברים יקרים הוא דעת יחידאה בזה בשאר דברים שצריכין לשבת חשובין יותר והדברים מחודשים וצ"ע.

התודה לידידי הרב אלימלך פוטש הי"ו על עזרתו הרבה בליבון סוגיא זו.



---

אם באין כאן מקומו דלא נעשה בסיס לזה כשיש דבר אחר שכן הוא במקומו וכמש"כ מג"א בסי' רע"ט סק"ה (ומבואר לעיל), וגדולה מזו מבואר בפמ"ג שם סקי"ד דמצדד דאם מונח מאכל על הטס של הנרות דסגי בזה כיון דלפעמים מניח שם אוכל (ולא מיירי בפמוטים שהם עצמם מוקצה) וה"ה להיפוך, וכן מבואר מכל הפוסקים שם (שועה"ר וש"פ) שכתבו הטעם משום שהכרות חשובים יותר מהנר ומציינים לסי' שי' סעי' ח', ולא מצינו סברא זו בהפוסקים, וגם מדברי הג"מ שם שדבריו סתומים קשה להוציא דינים מחודשים (ועי' ב"מ שם ומבואר שהבין שהכונה בזה לאיזה מהם יותר חשוב אצלו).

ועכ"פ לסיכום ענין זה של טלטול השולחן שיש עליו פמוטים יקרים נתבאר:

א. דאין לנו ראייה מהמנהג שהביא הפוסקים בשו"ע בזה דלא מיירי באופן שהפמוטים עצמם הם מוקצה וי"ל דבכה"ג אסור. ב. באופן שהפמוטים הם תכשיט לבית דעת הגרשז"א בשש"כ דהם עצמם אינם ממח"כ ואינם אסורים בטלטול אלא משום שהם בסיס להשלהבת, ולכן שפיר מועיל החלות שעל השולחן שהם חשובים מהשלהבת (ועי' בהערה 11 הדברים צע"ג). ג. לפי סברת בעל האגרו"מ לעולם מה שצריך לשבת חשוב יותר מכסף ולכן החלות חשובים יותר מהפמוטים, (וביארנו הדברים מחודשים וצ"ע) ועכ"פ לדבריו מועיל החלות רק כשצריך להם ואין לו אחרים. ד. דעת בעל שבט הלוי ג"כ כנ"ל דהחלות חשובים יותר מפמוטים יקרים משום שצריכים אותם לשבת, ועוד משום שהשולחן מיועד לאכילה יותר ממה שמיועד להנרות ולכן נעשה השולחן בסיס להם (ועי' מש"כ לעיל), ומ"מ אין מדבריו ראייה לדברים אחרים שצריכים לשבת שהם חשובים יותר משאר דברים יקרים ה. יש משמעות מכמה ראשונים דאוכלין לעולם חשוב יותר משאר דברים אך לדינא צ"ע לנקוט כן. ו. יש שנוהגים להניח ספר על השולחן להתייר טלטולו והבאנו מקור לזה דמועיל גם בפמוטים יקרים וכן י"ל לגבי החלות שהם למצוה ולישב המנהג (אך עדיין צריך ראייה לזה).

הרב יואל יחיאל מיכל פרנקל

## החששות שיש בהכנת מטרנות ודייסות בשבת

עם מים רותחים, ואפילו כשהם בכלי שלישי או רביעי ועשירי.

וזהו מהא דמבואר במתני' דמסכת שבת דף קמ"ה ע"ב, כל שלא בא בחמין מערב שבת מדיחין אותו בשבת, חוץ מן המליח הישן וקולייס האיספנין שהדחתן זו היא גמר מלאכתן, פירוש שדברים שלא נתבשל מערב שבת אסור ליתן אותם בשבת לתוך כלי ראשון, אבל מותר ליתן אותם לתוך כלי שני [ולהלכה חיישינן בכל מאכל שמא הוא מקלי הבישול, ואין ליתנו אלא בכלי שלישי], חוץ מן המליח הישן וקולייס האיספנין שהם דברים המתבשלים בניקל, דאז אפילו אם מערה עליהם מים חמים מכלי שני יש איסור בתורה בדבר, מכיון שהמציאות היא שהם מתבשלים אף בכלי שני.

והוא הדין אם שפך עליהם חמין מכלי שלישי או רביעי, אם המציאות היא שנעשו ראויים לאכילה בכך יש איסור תורה בדבר, דזיל בתר טעמא, דהדחתן בכלי שני או כלי שלישי זו היא גמר מלאכתן.

מובן מאליו שאין הדברים אמורים במליח הישן וקולייס האיספנין דוקא, אלא כל דבר שהמציאות בו שנעשה מוכן וראוי לאכילה בכלי שני או כלי שלישי, אסור מן התורה לערות עליו מים חמים אף בכלי שלישי, וכאשר מבואר כן להדיא בדברי הרמ"א בסמ"ח ש"ח (סעיף ד') דכשם שבקולייס האיספנין אסרו לערות אף מכלי שני ושלישי משום דהוי גמר מלאכה, כך כל דבר קשה שאינו ראוי לאכול כלל בלא שרייה דאסור לשרותו בשבת אף בכלי שני ושלישי דהוי גמר מלאכה.

וכן מבואר בפשיטות בספר חזון איש (או"ח סימן נ"ב סקי"ט) שכל דבר שענינו רואות שהוא נגמר ונתקן על ידי כלי שני

הנני בזה לעורר בדבר עשיית והכנת מטרנה ודייסא ביום השבת, דלכאורה יש לדון בזה משום כמה חששות, ואין הנידון משום גיבול ולישה, שבזה כבר נהוג עלמא להקל בעשיית שני שינויים, אלא כוונתי על חששות מצד הלכות בישול, וכמו שיתבאר.

המטרנה והדייסא הם דברים שאינם ראויים לאכילה כלל כמות שהם, אפילו על ידי הדחק, וכדי לעשותם ראוי לאכילה יש לערב אותם עם מים חמים, [יש סוגי מטרנות שיש אפשרות לעשותם ראויים לאכילה גם עם מים צוננים, אבל כפי שהבנתי יש גם סוגי מטרנות או דייסות שאינם נעשים ראויים לאכילה אלא על ידי מים חמים, ובדברינו נתייחס בעז"ה לשני האופנים].

על פי בירור המופיע במדריכי הכשרות השונים כתוב, שהמטרנות והדייסות יש בהם דברים שהם ספק מבושלים, [כפי הנראה הספק הוא באופן ייצורם אם נחשב אפיה או בישול], זאת אומרת שעל הצד שאינם מבושלים, יש איסור תורה בשפיכת מים חמים עליהם, אבל באמת גם לפי הצד שנאמר שהם ודאי מבושלים יתבאר בדברינו דלפי רוב הראשונים והרבה מגדולי הפוסקים האחרונים יש איסור תורה בשפיכת מים חמים עליהם.

מחמת חששות אלו יש הנזהרים לערב בשבת את המטרנה עם מים רותחים מכלי שלישי, ויש הנזהרים לערבו עם מים חמים שאין היד סולדת בהם.

ובדברינו ננסה בעזרת השם יתברך לסכם ולברר את שיטות הפוסקים בדבר.



הנה במיני מטרנות ודייסות שאין אפשרות לעשותם ראוי לאכילה כלל אלא על ידי מים חמים, אבל לא על ידי מים צוננים, לכאורה יש לאסור מן התורה לערבם

דרבה ורב יוסף פירשו שהוא סובר ששמך אין בו משום בישול, ורב נחמן בר יצחק פירש שהוא סובר דהפשירו זהו בישולו.

ובהמשך דברי הגמ' איתא מימרא דרב יהודה אמר שמואל אחד שמן ואחד מים, יד סולדת בו אסור, אין יד סולדת בו מותר, הרי דלהלכה נקטינן דהפשירו אין זה בישולו.

ואיתא עוד בסוגיא דשם, אמר רב יצחק בר אבדימי פעם אחת נכנסתי אחר רבי לבית המרחץ, ובקשתי להניח לו פך של שמן באמבטי של חמי טבריה, ואמר לי טול בכלי שני ותן.

ואמרו על זה בגמ', שיש ללמוד מדברי רבי שלשה הלכות, שמע מינה שמן יש בו משום בשול, ושמע מינה כלי שני אינו מבשל, ושמע מינה הפשרו זהו בשולו, ומצינו ב' מהלכים בדברי הראשונים לבאר את ג' חידושי דינים אלו.

רש"י גורס כגירסת הגמ' שלפנינו, ושמע מינה הפשרו זהו בישולו, ולפי זה מתפרשים דברי הגמ', דממה שאסר לו ליתן את פך השמן בתוך האמבטי שהיא כלי ראשון, יש ללמוד דכלי ראשון מבשל אפילו כשהוסר מן האש, ואפילו כשמפסיק כלי בין השמן ובין המים הרוחצים, וממה שהתיר לו להניחו בתוך כלי שני, יש ללמוד דכלי שני אינו מבשל, וממה שאסר לו להניחו בכלי ראשון ואף שכוונתו היתה להפשירו בלבד, יש ללמוד דבשמן הפשרו זהו בישולו.

ואולם הרשב"א הקשה כמה תמיהות על פירושו של רש"י, ואחד מהם הוא דאם סבירא לרבי דהפשרו זהו בישולו, אם כן איך התיר לרבי יצחק בר אבדימי להפשירו בכלי שני, הא אף אם כלי שני אינו מבשל, הרי יכול הוא להפשיר, וממילא שוב יש כאן איסור של הפשרת שמן.

ולפיכך מפרש הרשב"א כגירסת הגאונים, דגרסי ושמע מינה הפשרו לא זהו בישולו, ולפי זה מתפרשים דברי הגמ', דממה שהתיר להפשיר שמן בכלי שני יש ללמוד דהפשרו אין זה בישולו, ואולם אעפ"כ אסר לו

וכלי שלישי דינו כמליח הישן וקוליים האיסופנין, ויש איסור תורה בדבר.

וממילא נמצא דהכי נמי בעניינינו מכיון שהמטרנה אינה נעשית ראויה לאכילה כלל על ידי מים צוננים, אם כן הרי זה ממש כמו קוליים האסופנין, וממילא אף אם יתן אותה בתוך כלי עשירי באופן שיהיה נעשה ראוי לאכילה על ידי כך, יש לחוש שעבר על איסור בישול מן התורה וחייב חטאת.

[דרך אגב יש לעורר שכן יהיו הדברים גם בנוגע הכנת תה בשבת, שלפעמים כששכחו להכין תמצית תה מערב שבת, יש הנוהגים היתר ליתן את שקית התה לתוך מים מכלי שלישי, כסבורים המה שכלי שלישי אינו מבשל, אבל להאמור נמצא שאין הדבר כן, דמכיון שעלי התה אינם מושפעים כלל ממים צוננים, ממילא אף אם יתן את שקיות התה בתוך מים רותחים כלי עשירי באופן שעלי התה יהיו מתוקנים בכך יש לחוש בזה לחיוב חטאת].

## ב

והנה לפום ריהטא היה אפשר למצוא עצה ליתן את המטרנה לתוך מים חמים שאין היד סולדת בהם, והרי כבר נודע הכלל בכל התורה כולה דכל שאין היד סולדת בהם הרי זה כצונן גמור לכל דבר, וממילא פלטינן מכל החששות.

אך באמת זה אינו, דמדברי הגמ' [לפי מהלך הרשב"א, וכדלהלן] מבואר שבדבר שהמציאות הוא שאינו נעשה מוכן וראוי לאכילה אלא על ידי חום, יש לאסור גם אם מידת החום היא כשיעור שאין היד סולדת בו, ויש איסור תורה בדבר.

במסכת שבת דף מ' ע"ב, איתא ברייתא מביא אדם קיתון מים ומניחו כנגד המדורה, לא בשביל שיחמו אלא בשביל שתפיג צינתן, רבי יהודה אומר מביאה אשה פך שמן ומניחתו כנגד המדורה, לא בשביל שיבשל אלא בשביל שיפשר, רשב"ג אומר אשה סכה ידה שמן ומחממתה כנגד המדורה ואינה חוששת, וברעת ת"ק נחלקו אמוראי,

אינו אלא איסור דרבנן לא החמירו כן אלא בכלי ראשון דבעלמא הוא מבשל ולא החמירו בכלי שני דבעלמא אינו מבשל.

ומצאתי שכבר קדמו בספר התרומה (סימן רל"א) שכתב ממש כדברים האלו, דלפירושו של רש"י מתפרשים דברי הגמ', שמע מינה דהפשוו זה בשולו דממה שאסור להפשיר את השמן בכלי ראשון יש ללמוד שאסור מדרבנן להפשיר שמן במקום שיכול לבא לידי בשול, אבל חיוב דאורייתא ליכא בהפשוו דאם כן אפילו בכלי שני ליתסר.

### ד

ומעתה לפי המתבאר נמצא שנידון דין תלוי בפלוגתת הראשונים זו, דלפי דעת הרשב"א נמצא דרבי יהודה ורשב"ג סוברים דמן התורה אסור להפשיר שמן משום דהפשירו זהו בישולו, ואף לפי מה דמסיק רב יהודה אמר שמואל שאין הלכה כדבריהם, זהו משום שאנו סוברים שהפשירו אין זה בישולו, אבל בעצם הדבר אין מחלוקת אלא כולי עלמא מודו שיש איסור בישול מן התורה אף כשנתקן המאכל במידת חום מועט שאין היד סולדת בו.

ומזה יש ללמוד כשמדיח מליח הישן וקוליים האיספנין בחמין שאין היד סולדת בהם, ונתקן המאכל בכך, דבודאי יש איסור תורה של מבשל בדבר, וראה בחידושי הרשב"א שהוא עצמו מדמה ב' עניינים אלו, ומכח דין מליח וקוליים הוא מוכיח דלפי הסוברים הפשירו זהו בישולו יש חיוב אף כשמפשירו בכלי שני.

והכי נמי יש לאסור מן התורה לערב את המטרנה עם מים חמים אפילו אם אין היד סולדת בהם, דמאחר שאינם נעשים ראויים לאכילה על ידי צוננים אלא על ידי חום המים, אם כן הפשרם זהו בישולם, ויש דבר איסור בישול מן התורה.

ומיהו לפי שיטת רש"י אין לנו מקור להלכה מחודשת זו, ולפיכך יש לנו להעמיד את הדבר על הסברא, שבודאי אם אין היד

להפשירו בכלי ראשון, משום דחיישינן שמא ישכח וישאירנו שם זמן מרובה עד שיתבשל, ואם כן יש ללמוד מזה דשמן יש בו משום בישול, וממה שלא אסר לו להפשירו בכלי שני, יש ללמוד דכלי שני אינו מבשל ולפיכך לא חשש שמא ישכחנו שם עד שיתחמם הרבה.

### ה

והנה המעיין יראה שבאמת רש"י עצמו כבר יישב קושיא זו, וכתב לפרש ושמע מינה הפשוו במקום הראוי לבשל זהו בישולו, וכלומר דמה שנתבאר בברייתא בדברי רבי יהודה ורשב"ג דהפשוו זהו בישולו זהו דוקא כשמפשירו כנגד המדורה או בכלי ראשון הראוי לבשל, אבל בכלי שני אין איסור להפשירו, ולפי זה לק"מ מה שאסר רבי בכלי ראשון והתיר בכלי שני, דהרי אף בכלי שני של תולדות האור אין איסור להפשיר שמן.

איכרא דהא גופא טעמא בעיא, דהא לא מצינו חילוק בין כלי ראשון לכלי שני אלא שזה יכול לבשל וזה אינו יכול לבשל, אבל להפשיר הרי כלי שני לא גרע מכלי ראשון, וא"כ צריך לידע אמאי אין איסור מן התורה להפשיר בכלי שני.

וכתב בספר ראש יוסף לבאר בזה, דבאמת הוקשה לו לרש"י דהנה מבואר בסוגיא שם דרשב"ג סובר דהפשירו זהו בישולו, ואעפ"כ מותר להפשירו כלאחר יד, ולכאורה קשה דהיכן מצינו שהתירו חכמים לבשל כלאחר יד, ואפשר דמחמת זה הכריח רש"י שבודאי מן התורה לא מצינו בישול בפחות משיעור שהיד סולדת בו, ומה דאמרינן בשמן דהפשוו זהו בישולו אין זה אלא חומרא מדרבנן, ולפיכך לא החמירו חכמים אלא כשעושה כן כדרכו ולא כשעושה זאת כלאחר יד.

ועל פי זה יתבאר גם מה דאמרינן הכא שבכלי ראשון אסור להפשיר ובכלי שני מותר להפשיר, דאעפ"כ שלגבי הפשוו לא גרע כלי שני מכלי ראשון, אכן מאחר דהפשוו

הראשונים וגדולי הפוסקים האחרונים, וכמו שיתבאר.

דהנה מצינו פלוגתת הראשונים מהו קוליים האיספנין, רש"י בפרק כירה שזהו דג הנקרא טונינ"א (טונה), אבל בפרק חבית חזר בו ופירש שזהו שם דג שהוא מלוח מאד ואי אפשר לאכלו מחמת מליחותו אלא אם כן מדיחין אותו תחילה במים חמים, וכן מבואר בספר הפרדס שהביא שיש מפרשים האומרים שמליח הישן וקוליים האיספנין שניהם מין דג טרית [טונינ"א], אבל רש"י חולק על מפרשים אלו ואמר שמליח הישן הוא בשר מלוח הרבה שאי אפשר לאכלו כלל אלא אם כן מדיחו תחילה, אבל דג טרית מלוח אינו בכלל מליח הישן, מכיון שהוא יכול ליאכל חי על ידי שמדיחים אותו במים קרים, וכמבואר בספר הערוך שדג הטרית אוכלים אותו הספנים על ידי הדחת מים קרים בלבד, ובודאי שדג זה אין הדחתו גמר מלאכתו, ולפיכך צריכים לפרש שמליח הישן הוא בשר מלוח הצריך הדחת מים חמים, וקוליים האיספנין הוא דג מלוח הרבה שאי אפשר לאכלו אלא אם כן מדיחו תחילה במים חמים.

והבית יוסף הבין שכוונת רש"י לומר שמותר להדיח את דג הטרית במים קרים אבל לא במים חמים, ותמה על זה הבית יוסף דהא אם יש אפשרות לאכלו על ידי הדחת מים קרים, נמצא שהדחתו במים חמים אינה גמר מלאכתו, ואם כן יש לנו להתיר אף להדיחו במים חמים.

וכתב הדרישה (סק"ד) לתרץ שבודאי אף כוונת דברי רש"י הוא כן, שאי אפשר לפרש שקוליים האיספנין הוא דג הטרית, מכיון שיש אפשרות לאכלו בהדחת מים קרים, וממילא נמצא שאין איסור להדיחו במים חמים מאחר שאין זה גמר מלאכתו.

ואולם הט"ז (סק"ה) הבין בדברי הפרדס כפשוטו, שכוונתו לומר שדג הטרית אין מותר להדיחו אלא במים צוננים, אבל במים חמים אסור להדיחו מן התורה, וכתב לפרש

סולדת בו דינו כצונן לכל דבר, ואדרבה אף ראייה יש לדבר זה, מהא דחזינן דאף לפי הסוברים דהפשר שמן זהו בישולו ליכא בזה חיוב בישול מן התורה, ולפיכך אם הדיח מליח הישן וקוליים האיספנין בחמין שאין היד סולדת בו פשיטא שאין איסור בישול מן התורה בדבר, (ומיהו אכתי יש להסתפק אם איסור מדרבנן יש בדבר, דאפשר שכשאמרו בגמ' בשמן הפשירו זהו בישולו הכוונה היא שחכמים גזרו שכל מאכל שנתקן על ידי הפשר יש בו איסור בישול מדבריהם, וצ"ע).

והנה מאחר שלא מצינו בפוסקים הכרעה בפירוש הגמ' בין מהלכו של הרשב"א למהלכו של רש"י, אם כן פשוט שלדינא יש לחוש באיסור תורה לפירושו של הרשב"א בדברי הגמ', ובפרט לפי מה שהמעין בסוגיא שם יראה דכמעט כל הראשונים גרסו בגמ' כהרשב"א, וכלומר שגם הם סוברים כן, וממילא אין להתיר עשיית המטרנה אף במים שאין היד סולדת בהם.

## ה

והנה עד עתה נתבאר על מיני מטרנות שאינם נעשים ראויים לאכילה אלא על ידי מים חמים, ועתה יש לברר במיני מטרנות שיש אפשרות לעשותם ראויים לאכילה על ידי מים צוננים, מה דינם לגבי עירובם עם מים רותחים.

וזה ברור שבמים רותחים מכלי ראשון שהיד סולדת בהם אסור לכו"ע, דהרי יתכן שאינם מבושלים כלל ונמצא מבשל בכלי ראשון שהדבר אסור מן התורה, ואף בכלי שני אין להתיר כמבואר בשו"ע סימן שי"ח (סעיף ה') דחיישינן בכל דבר שהם מקלי הבישול, אמנם בכלי שלישי נראה לפום ריהטא שאין בזה שום בית מיחוש.

אבל באמת שגם בכלי שלישי ורביעי אין הדבר פשוט כל כך להתירא, דהרי לפי מה שנתבאר שהמציאות בהם היא שהם נעשים ראויים לאכילה גם על ידי כלי שלישי ורביעי, הדבר תלוי בפלוגתת רבותינו

הפירושים מהו קוליים האיספנין, יש שפירשו שהוא שם דג מלוח ויש שפירשו שזהו דג הטונינ"א, וגם רש"י בפרק כירה פירש כן שקוליים הוא טונינ"א, וחזר על דבריו אלו במסכת ברכות שטרית הוא טונינ"א, ואף שבפרק חבית כתב רש"י פירוש אחר, מוכרחים אנו לומר דספוקי מספקא ליה לרש"י מהו קוליים כי היא מחלוקת ישנה וכשני הפירושים בספר הערוך, ולפיכך מי יכריע במחלוקת הראשונים ולהתיר בענין חיוב חטאת, ולכן יש לזהר מאד שלא להדיח את דג הטרית במים חמין אפילו בכלי שני.

וממילא הכי נמי בעניינינו אף שיש אפשרות לעשות את המטרנה ראוי לאכילה על ידי מים צוננים, מכל מקום מאחר שהם נעשים מוכנים וראויים לאכילה אף על ידי מים חמים בכלי שלישי או רביעי, הרי דלפי דעת כמה ראשונים הוי כמו קוליים האספנין.

איברא דיש להסתפק אם גם בזה נימא שיש לאסור מן התורה אפילו במים חמים שאין היד סולדת בו, ונראה שבוה נסתפק הביאור הלכה בסמין ש"ח (שם סעיף ד') על הא דפסק השו"ע שיש לאסור מליח וקוליים אף בכלי שני, כתב הביאור הלכה דמיהו נראה שזהו דוקא אם היד סולדת במים, דומיא דמדיחין דרישא דמתני', אלא שנתקשה הביאור הלכה דהט"ז והאחרונים לא הזכירו אלא היתר של צונן, ומשמע מזה דבחמין שאין היד סולדת בהן אסור, ומסיק בצ"ע למעשה.

והנה אין נראה לומר שכוונת הביאור הלכה היה להסתפק בדין קוליים האיספנין, דכבר נתבאר מדברי הרשב"א והראשונים שבודאי יש איסור תורה בדבר, ולפיכך היה נראה לומר שהביאור הלכה לא נסתפק אלא לפי דעת הט"ז הסובר שקוליים האיספנין הוא דג שאפשר לתקנו הן ברותחים והן בצוננים, ובחמין יש איסור תורה ואילו בצוננים מותר, ובוה נסתפק הביאור הלכה

כן אף בדברי השו"ע שפסק שאסור להדיח את קוליים האיספנין במים חמים, ודייק הט"ז שאין האיסור אלא במים חמים אבל במים צוננים מותר להדיחו, ועל פי זה התיר להדיח את דג ההערינ"ג בשבת במים צוננים אפילו אם הוא מלוח הרבה.

ובמג"א (סקט"ז) הביא להלכה את דברי הפרדס, וכתב שגם כל דבר מלוח שאין יכולים לאכלו כלל בלי הדחה אסור מן התורה להדיחו במים חמים, וכבר תמהו האחרונים דלכאורה מה הוסיף כאן המג"א, הא משנה מפורשת היא שמליח הישן וקוליים האיספנין שהדחתן היא גמר מלאכתן יש איסור תורה להדיחן במים חמים, ופסק כן המחבר.

וכתב במחצית השקל שמוה מוכח שהמג"א סובר להלכה שמותר להדיח את דג הטרית אף במים חמים, ובוה יתבאר דברי המג"א שבא לפרש את דברי המחבר שאסור להדיח מליח וקוליים בחמים, שזהו דוקא בדבר שאינו יכול ליאכל כלל אלא על ידי הדחת מים חמים, אבל דבר מלוח שיש תקנה לאכלו בהדחת מים קרים מותר להדיחו אף במים חמים מכיון שאין הדחתו בחמין גמר מלאכתו.

ונמצא שיש לנו מחלוקת גדולי האחרונים בדבר שיש תקנה לאכלו בהדחת מים קרים, דלפי דעת הדרישה והמג"א מותר להדיחו במים חמים, וכן פסקו האליהו רבא והתוספת שבת, אבל לפי דעת הט"ז אסור להדיחו במים חמים, וכן פסק בספר שולחן עצי שטים.

ובמשנ"ב (סקל"ו) הכריע לדינא שנכון לנהוג למעשה כדעת הט"ז שלא להדיחו במים חמים, ובביאור הלכה נימק את טעמו מכיון שמצינו מחלוקת הראשונים, אם יש איסור תורה להדיח את דג הטרית במים רותחים, אם כן יש לנו להחמיר בזה, הן משום שלפי הבנת הבית יוסף בדברי הפרדס אין היתר להדיח את הטרית אלא בצונן אבל לא בחמין, וגם מפני שהערוך הביא את ב'

מה שכתבו כמה מגדולי האחרונים שאף דבר מבושל אם אינו ראוי לאכילה כלל פקע שם בישול ממנו ויש בו בישול אחר בישול, ודייקן כן מלשון הרמ"א בסעיף ד' (עיין שו"ת גינת ורדים).

וכל שכן לפי מה שיתבאר להלן עצה להכין את המטרנה בלי חשש, שבודאי לית לן למשכוני נפשנא ללא מקום צורך גדול.

## ז

ולהמבואר נמצא שבמיני מטרנות שאין אפשרות לעשותם ראוי לאכילה על ידי מים צוננים, אסור מן התורה לערב אותם עם מים רותחים אפילו מכלי עשירי ואפילו אם אין היד סולדת בהם, אבל במיני מטרנות שיש אפשרות לעשותם ראויים לאכילה על ידי מים צוננים, מכלי ראשון וכלי שני אסור לערות עליהם משום חשש איסור תורה, ומכלי שלישי או עשירי הדבר תלוי ועומד במחלוקת הראשונים, ואף בחמין שאין היד סולדת בהם אין ההיתר ברור.

ולכן העצה היעוצה היא למי שרוצה להכין מטרנה או דייסא בשבת, שיערב את המטרנה עם מים צוננים, ונמצא שנעשה ראוי לאכילה עם מים צוננים שאין בזה חשש בישול, ועתה שוב אין מניעה ליתן את הבקבוק לתוך מים חמים באופן שלא יוכלו להגיע לעולם לשיעור חום שהיד סולדת בו.

אם המדיחו במים פושרים הוי כהדחת חמים או כהדחת צוננים, ומסיק בצ"ע למעשה.

ומיהו מסברא נראה שאין לנו להחמיר בזה, משום דעד כאן לא מצינו איסור בישול בחמין שאין היד סולדת בהם אלא בדברים שאינם יכולים לעשות מוכן אלא עם כח חום, אבל בדברים שיש אפשרות לתקנם גם על ידי מים צוננים, מהיכי תיתי לנו לחוש ולאסור בחמין שאין היד סולדת בהם, ומכל מקום מכיון שהדבר גובל באיסור דאורייתא אין להקל בזה לדינא אלא על פי הוראת חכם מובהק.

## ז

והנה אולי היה אפשר לידחק למצוא היתר, על צד שנאמר שהספק במטרנות הוא אם הם אפויים או מבושלים, וממילא נוכל לדון דבשעת הדחק גדול שאין לתינוק דברים אחרים ראויים לחיכו לאכילה, אולי נצרף להתיר על סמך שיטת הראשונים הסוברים שאין בישול אחר אפייה, דאף דהרמ"א הביא שנהגו להחמיר כשיטת האוסרים, מיהו המחבר הרי נוטה לפסוק עיקר לדינא כשיטת המתירים.

ומיהו יש להתיישב הרבה בדבר זה, מפני שסוף סוף הרי לדין אסור הדבר, ואף בדיעבד אין ברור שנוכל להקל בזה, עיין פמ"ג סימן שכ"ג (א"א סקי"א) ובהגהות הרעק"א סימן שי"ח (סעיף ה'), ובפרט לפי



## איסור טוחן בשנת נכפות הידיים

הלכה ח' ביאר הרמב"ם את גדר המלאכה, "שהטוחן לוקח גוף אחד ומחלקו לגופים הרבה, וכל העושה דבר הדומה לזה הרי זה תולדת טוחן" - וכאן לא הזכיר כלי, ואם יהא זה העיקר, משמע לכאורה שהעיקר הוא תוצאת הפעולה ולא דווקא אופן עשייתה.

### דעת המתירים - אין טחינה אלא בכלי

במקום אחד בטוש"ע נזכרה במפורש שאלה זו של טחינה בידיים, אגב הדיון בדיון שבירת חתיכות עץ ביום טוב (או"ח סי' תק"א). כתב הרא"ש (ביצה פ"ד סימן ד', וכן הוא בר"ן בשם התוס') שאין לבקע עצים גדולים לשם הבערה, כי היות שאפשר להשתמש בהם בלא ביקוע "טרחא שלא לצורך הוא, ואב מלאכה, כדאמר... האי מאן דסלית סילתא חייב משום טוחן". וכתב על זה הטור (או"ח שם) שמלשון אביו הרא"ש "יראה דאפילו לשברם ביד נמי אסור"; ובבית יוסף (שם) כתב בביאור דברי הטור, שכיוון שהזכיר הרא"ש שטעם האיסור הוא "משום דהוי טוחן - אם כן לא שאני לן בין בכלי לביד, דביד נמי הוי טוחן". וזה העלה הבית יוסף בדעת הטור, אבל בעצמו כתב שמהתוספתא "משמע דשרי לבקע ביד"; ובשו"ע (סעיף ב') הביא דעת הטור ביש אומרים. בדברי הטור דן גם המהרש"ל (ים של שלמה ביצה פ"ד סי' ז'), והבין בדעתו כמו שפירש הבית יוסף כנ"ל, אולם האריך לחלוק על זה וכתב שמה שדקדק הטור לאסור ביד לא נהירא, ואדרבא יש לומר ש"ביד שרי - דאין טחינה אלא בכלי, ואפילו פלפלין דשייך בהו טחינה<sup>1</sup>, לא תמצא בשום מקום לאסור ביד, כי אם בכלי". ולפיכך

בהגיעי בהלכות שבת למלאכת טוחן, בשו"ע או"ח סי' שכ"א, נתעוררה אצלי שאלה פשוטה: האם איסור טוחן שייך גם בפעולה הנעשית ביד (בכפות הידיים), או שאין האיסור אלא בפעולה הנעשית על ידי כלי. לכאורה זוהי שאלה בסיסית, הצריכה להיות מבוארת בפשיטות בשערי כל הדיונים במלאכה זו, ונפלאתי מאד שלא מצאתי בהלכות טוחן בכ"י וטוש"ע ונו"כ שום אזכור והתייחסות לכך. ואחר העיון נאספו המקורות לשאלה זו, שאינם בהלכות טוחן אלא פזורים בכמה מקומות בהלכות שבת ויום טוב, רובם לא מפורשים אלא בדרך משמע וממילא, ולכאורה רבה בהם המבוכה, והשי"ת יאיר עינינו.

בפתח הדיון יש לציין שבכל הספרים שריכזו בהם רבותינו את פסקי ההלכה בלשון קצרה ובהירה, בין ברמב"ם ובין בשו"ע ושאר ספרים, איננו מוצאים בהלכות טוחן דינים ודוגמאות של מלאכה זו אלא בשני אופנים בלבד: או חיתוך בסכין (וכל כיוצא בו מכלי החיתוך), או כתישה ושחיקה בכלי. מלשון הרמב"ם לכאורה עולה בפשטות שאין החיוב מדאורייתא אלא כשטוחן בכלי שדרכו בכך, שכן כתב "וכל השוחק תבלין וסמנין במכתשת הרי זה טוחן וחייב" (הלכות שבת פ"ח הלכה ט"ו, וציטטוהו הסמ"ג לאוין סי' ס"ה מלאכה ט' והסמ"ק מצוה רפ"ב ד"ה הטוחן) - במכתשת דווקא, ולא "השוחק תבלין וסמנין" סתם, בכל אופן שהוא. ולשונו מדויקת על פי הירושלמי (שבת פ"ד הלכה ב'), "כד שחיק במדוכתה [חייב] משום טוחן" - והרי באמת הטחינה והשחיקה במשכן נעשו בכלי. אמנם, במקום אחר (פ"ז

1 ראה בשבת קמ"א ע"א ובחידושי הרמב"ן והרשב"א והריטב"א והר"ן שם, שפלפלים יש יותר הו"א להחמיר בהם בדיני טוחן לעומת שאר דברים כמו מלח וחרובים וכו', כי הם נשחקים דק יותר (ולכן רב יהודה אסר לטוחנם שניים יחד אפילו בשינוי; ועיין תירוצי התוס' והרא"ש, ואכ"מ).

ביד, כי מה שדקדק מדברי אביו הרא"ש ש"אפילו לשברם ביד נמי אסור" יש לומר שזהו מן הטעם הראשון, של הטירחא, כמו שביארו האחרונים הנ"ל, ולא מטעם טוחן (כי זה אינו שייך ביד). וכבר כתב כן הקרבן נתנאל (ביצה פ"ד סי' ד', אות ס'), שמה שהטור למד מדברי אביו שאפילו ביד אסור, זה מטעם הטירחא.<sup>4</sup>

ובשיטת מהרש"ל אחז בהדיא גם הערוך השלחן בהלכות טוחן (סי' שכ"א סעיף ח'), וכתב כמותו ש"מלאכת טוחן אינה אלא בכלי"; ובזה תירץ את הקושיה היאך התירו לטחון לאלתר בכלי ואילו במלאכת בורר לא הותר לאלתר אלא ביד - שמלאכת הברירה שייכת גם ביד, אבל מלאכת הטחינה היא רק בכלי (כלומר שלעשות כן ללא כלי, אלא בכף היד, אין בזה שם טחינה כלל), ולכן היכן שמותר לטחון לאלתר פשוט שההיתר הוא בכלי. ולפי זה צריך בהכרח לומר שמה שהביא הערוך השלחן בהמשך (סעיף ט"ז) שהמפרר צרור עפר וכדומה חייב משום טוחן, זהו דווקא כשמפוררו בכלי, אבל המפוררו ביד לא מבעי שאינו חייב, אלא אפילו מדרבנן אינו אסור.<sup>5</sup>

ובדומה לעניין זה מצינו בשיבולי הלקט (ענין שבת סי' צ"ב), גבי שחיקת פלפלין שאם עושה רק שינוי אחד (כגון לטחון בכלי שאינו מיועד לכך אך בקערה המיועדת לכך) אסור מדרבנן אבל אם עושה שני שינויים

העלה שאסור לקטום עץ קטן בסכין - אבל מותר לעשות כן ביד, ואין זו טחינה; והוסיף להביא כמה וכמה דוגמאות מחז"ל להוכיח זאת, ש"אין טחינה ביד אלא בכלי".<sup>2</sup>

למסקנת מהרש"ל התייחס באריכות הט"ז (שם ס"ק ב'), ואף שבגוף הדין של חיתוך עצים נטה לאיסור מכמה טעמים (עיי"ש), עם זאת לא דחה את עצם הקביעה שאין טחינה אלא בכלי. ואחרי הט"ז הלך באליה רבה (שם ס"ק ג'), וכתב כמותו שאמנם מהרש"ל התיר כי אין איסור לטחון ביד, אבל מכל מקום יש לאסור מסיבה אחרת, שזוהי טרחה שלא לצורך (ודחה הראיה מהתוספתא, כי שם אין אפשרות אחרת ולכן לא נחשב כטירחא יתירה) - ומשמע שוב שלא נחלק על עצם הקביעה לענין טחינה ביד שאינה אסורה. וביותר משמע כן במחצית השקל (שם), ועיין בפרי מגדים משב"ז ס"ק ב'), שכתב: "ניהא ביד ליכא משום טוחן, מ"מ אסור משום טירחא". וכן מבואר בהדיא בעולת שבת המובא באליה זוטא (ס"ק ב'), ש"אף דאין איסור טחינה ביד, מ"מ ראוי להחמיר" - ומפורש שסובר כמהרש"ל, שאין מלאכת טוחן שייכת אלא בכלי.<sup>3</sup>

והנה, אחר ביאור הט"ז והאליה רבה ושאר אחרונים, נמצא שאפילו בשיטת הטור אין הכרח למה שפירש בדעתו הבית יוסף (וכן מהרש"ל), שסובר שיש איסור טחינה

2 עיי"ש. ובביאור הגר"א (שם) הביא דברי הבי"ה הנ"ל שמהתוספתא עולה שמותר לשבור ביד, והיינו שלא כטור; ראה גם במג"א (ס"ק ה') ובכנה"ג (הגהות הטור אות ה') שהביאו דברי מהרש"ל מבלי לחלוק, וע"ע בערוה"ש (סעיף ז').

3 ורק מה שכתב שגם מהרש"ל החמיר למעשה, כבר העיר באליה זוטא הנ"ל (וכן הוא באליה רבה שם) שלא דק; ואין זה נוגע לנידוננו. ומה שבמשנ"ב (ס"ק י' ובשעה"צ ס"ק י"ב) ציין לכמה אחרונים שהחמירו שלא כמהרש"ל, אין זה מעניין טוחן אלא מטעם הט"ז, וכנ"ל, כמבואר למעין בהם בפנים.

4 ממילא גם מה שמשמע מלשון הבי"ח (שם) שהסכים לטור, אפשר לומר ש"טעם זה" היינו הטירחא, וכנ"ל. ואפילו לסוברים ששייך איסור טחינה ביד (שיובאו להלן), זהו דווקא כשדרכו בכך, והלא אין דרך לקטום בידים עצים גדולים להבערה וא"כ גם לשיטתם אינו אסור. וע"ע בתוס' הרי"ד (ביצה שם, בסופו). עוד עיין בלשון שו"ע הרב (סעיף ד'), שנראה שנוטה שלא כמהרש"ל לענין טחינה ביד, אף שאפשר שכתב כן דווקא בדעת הטור (ע"פ הבי"ח), ויל"ע, ומ"מ עולה הדבר בשיטתו שנדייק להלן.

5 וכן יוכח מדבריו בסי' ש"ב, ראה להלן; וגם ממקור הדין (בשבת ע"ד ע"ב) משמע יותר שנעשה הדבר בכלי, עיי"ש גבי חביתא.

בשם רבנו יהודה שירליאון מבעלי התוספות, ומשם הובא בטור וכאמור בשו"ע, ואחריהם בשאר הפוסקים. ומלשון חלק מהם משמע שסוברים שחשש איסור זה הוא בעיקרו מדאורייתא<sup>7</sup>, וכן נראה בפשט לשון רבנו פרץ<sup>8</sup> - וממילא יהיה הכרח לומר לשיטה זו שמלאכת טוחן שייכא אף כשפורר בידים. ואכן בחיי אדם (הל' שבת כלל י"ד סעיף ו') הביא דין זה, שלא לגרד טיט יבש מהבגד, כהלכה מהלכות טוחן. אולם לאור מה שכתבנו עד עתה הדבר צ"ע, היאך שייך כאן איסור טוחן, הרי איך שלא יהיה אין כלל דרך טחינה במעשה שכזה; ואכן הערוך השלחן אזיל לשיטתיה כמהרש"ל, וכתב בדין זה (סי' ש"ב סעיף ט"ז) שהך "חששא דטוחן לא הוי רק חומרא בעלמא, דאטו מין טחינה היא"?

ובתוספת שבת (שם ס"ק כ"ו) ביאר דעת השו"ע, במה שלא חילק בין טיט לח ליבש בסתם (אלא רק ביי"א, וראה מחב"ר אות ג', וכבר כתבנו שרוב הראשונים לא נחתו לחלק בזה), שזהו משום שסובר - כמהרש"ל - "דלא מקרי טוחן אלא דוקא כשטוחן על ידי

מותר לגמרי, הוסיף שלפורר ביד מותר לכתחילה, דהוי שינוי גמור<sup>6</sup>. והובאו דבריו בבית יוסף (סי' שכ"א), ואחריו כתבו כן הלבוש (סעיף ח') והאליה רבה (ס"ק י"ב) שודאי מותר לפורר פלפלים ביד, וכך הביא גם במשנה ברורה (ס"ק כ"ט), שאם בשני שינויים מותר, "כל שכן" שמותר ביד (וראה גם כף החיים ס"ק נ"ד). ושוב משמע שפירור ביד אינו טחינה כלל, ושמותר בכל דבר ועניין.

### דעת האוסרים - כל שדרכו בכך

לכאורה נמצאת איפוא הסכמת הפוסקים שאין איסור טחינה ביד, כמו שמשמע מהאחרונים בסי' תק"א כנ"ל (וכמפורש במהרש"ל ועולת שבת וערוך השלחן). אולם לא כן מצאנו בדיני כובס, באו"ח סי' ש"ב, שם הובא בשו"ע (סעיף ז') שיש מי שאומר שכשמגרד בציפורניו טיט יבש מבגדו יש חשש איסור טוחן. חשש זה אינו יוצא בעצמו מהגמרא (ראה שבת קמ"א ע"א), ורש"י ורמב"ם ורוב הראשונים לא דנו בעניין זה אלא מצד ליבון, אבל כן כתב רבנו פרץ בהגהות סמ"ק (מצוה רפ"ב הגהה ט"ו)

6 ומקורו בפסקי הרי"ד (שבת ע"ד ע"א), שהשווה טוחן לבורר לעניין שדווקא בכלי המיוחד חייב חטאת, ובכלי שמשמשים לפעמים אסור מדרבנן - אבל ביד הוה שינוי גמור ומותר לכתחילה. וראה בשו"ת הריב"ש (סי' קפ"ד), שהשואל כתב "דדוקא שמחתך ביד הוא דשרינן לאלתר, אבל בכלי, דדמי לטוחן ממש, לא. וגם מה שלמדו משם דמותר לפורר פתותי לחם ולתת לתרנגולין, אפשר דדוקא ביד, אבל לא בכלי", והיינו שלפורר ביד אינו דומה לטוחן - והריב"ש לא דחה דבריו בזה (עיי"ש), ואמנם כמובן אין זו ראייה ברורה.

7 ראה מג"א שם. ואמנם בלשון הט"ז צל"ע, שכן כתב פעמיים שזהו "דומה לטוחן", כלומר דלא חשיב לטוחן ממש, אבל בסופו כתב בלשון הנוגעת לדאורייתא; ולפי דרכנו אפשר ליישב שביד לא שייך טוחן ומ"מ כיון דדמי לטוחן יהא אסור מדרבנן (ובזה נקט לשון "מגרד", היינו ביד), אבל בכלי ודאי שייך טוחן מדאורייתא, ובזה דיבר בסופו, וק"ל. ובשו"ע הרב (סעיף י"ז) כתב כביאור שיטת הט"ז שאין כאן דרך טחינה כי אינו צריך לדבר הנטחן - ומשמע שאילו היה צריך היה איסור תורה, אפילו שאינו עושה בכלי; ראה גם באגלי טל (מלאכת טוחן ס"ק ל"ה) שביאר באופן דומה אך שונה, שהטור אזיל לשיטתיה שיש טחינה באוכלין, היינו שאפילו כשלא נעשה שום הכשר בחפץ הנטחן יש איסור, אבל לדידן דלא קיי"ל הכי - עכ"פ בהא שהוא מדרבנן כי אינו צריך לגוף המלאכה - ממילא לא שייך בזה איסור טוחן, כי הוא פירור בעלמא ולא נעשה דבר-צורך כלשהו בחפץ הנטחן. וראה גם בדעת תורה למהרש"ם (או"ח שם) שכתב בעניין פירור עפר מן הבגד שאין זה טוחן כלל כי אינו דומה לאופן שנעשה במשכן (מהטעם הנ"ל, שא"צ לדבר הנטחן, וכתוס' בשבת ע"ג ע"ב ד"ה וצריך. ועיין בספר בני ציון שם אות י"ג, שהשיג על האגלי טל מפני שהעפר ראוי לעשות בו שימוש, אבל לפי הסבר המהרש"ם א"ש).

8 יש להעיר שבגירסת הבי" והרבה אחרונים בטור נכתב שרבנו פרץ "הביא תוספתא", אבל זוהי ט"ס וצריך לומר "הביא תוספות", כמוכח למעין בפנים בהגהות סמ"ק, וכמו שכבר העיר המשנ"ב (שעה"צ ס"ק מ"ג), וראה גם המפורש בב"ח (שם אות ד').

שטעם האיסור הוא משום שנראה כמתקן מנא, ולא כגירסה שלפנינו; וגרסה שלישית בדעתו כתבו באור זרוע (ח"ב הלכות שבת סוף סי' נ"ט, בשם ר"י הזקן) וכן בריטב"א (שבת שם [מהד' מוסד הרב קוק], ובדומה לכך בהגהות אשר"י), שטעם האיסור הוא משום ממחך. ואפשר שאף לגירסת הרא"ש והטור ורבנו ירוחם יש לומר כן בדעת רבנו חננאל, שמה שגרסו "כתישה" לבר, היינו שממחך.<sup>11</sup> אם כן צ"ע בדעת רבנו חננאל, אולם אף אם נאחו בדעתו שהחשש הוא משום טוחן, ונצרך לזה את דעת הראב"ן, מכל מקום אין זו הלכה פסוקה אלא מחלוקת ראשונים, כי לדעת רש"י ותוספות (שבת שם) וכן מהר"ם מרוטנבורג<sup>12</sup> ועוד ראשונים, טעם האיסור הריהו משום הסרת נימין - וכמותם פסק השו"ע בהדיא.<sup>13</sup> ולכן לדינא אין מכאן ראייה לעניין טחינה בידיים.

לכאורה מאותו מקום בגמרא (שבת פ"א ע"א) יש ראייה נוספת לעניין טחינה בידיים, מאבן שירדו עליה גשמים, שנשאלו האם מותר ליטלה בידו כדי לקנח בה - ופירשו

כלי, אבל לא ביד; וצ"ע לבית יוסף (סי' שכ"א בסעיף ט') לגבי דברי הגמרא (שבת קכ"ח ע"א) "קוטם ביד ואוכל ובלבד שלא יקטום בכלי", ופירש רש"י "שלא יקטום בכלי דרך חול, כדאמרינן מאן דפריס סילקא דמי לטוחן" - וביאר הבית יוסף "שמשמע מדבריו דלא מיחייב [-משום טוחן] אלא כדפריס בכלי דוקא, אבל פריס ביד לא".<sup>9</sup> וכל זה כשיטת הסוכרים שאין טחינה ביד, וכמו שהתפלא הערוך השלחן על המחמירים בגירוד עפר מן הבגד.

אבל באמת לכאורה יש מקור קדמון בראשונים לדעה שאף בידיים ובעניין כהאי גוונא שייך איסור טוחן, והוא ברבנו חננאל (שבת פ"א ע"א), שפירש שמה שאסור בשבת למשמש בצרור כשמקנח צרכיו, זהו מפני ש"נמצא בא לידי כתישה או טחינה".<sup>10</sup> - ואף שבוודאי נעשה המשמוש ביד ולא בכלי (וכמו פירור טיט מהבגד), בכל זאת חשש לאיסור טוחן. אולם למעשה נמצא רפיון בידינו בשיטת רבנו חננאל, שכן הרמב"ן והר"ן (שבת שם) כתבו בדעתו

9 וסיים הבי": "ומיהו אפשר דאיסורא דרבנן מיהא איכא" - וא"כ למה התיר בטיט יבש? בתוספת שבת (הני"ל) ביאר שהוה משום ששם אינו צריך לגוף המלאכה, ולכן מותר אפילו מדרבנן. יש להעיר, שאם נפרש כב"י שכוונת הטור בסי' תק"א לאסור שבירה ביד מטעם טוחן, א"כ אפשר ליישב את תמיהתו ותמיהת הבה"ח (שם, ועיין במהרש"ל), מהיכן דייק הטור בלשון רש"י שמוותר לשבור ביד ("לשבור ביד יראה מפירוש רש"י שמוותר") שהרי רש"י באותה סוגיה לא התייחס לכך - שאפשר לומר שכוונת הטור לרש"י הנ"ל בדף קכ"ח (שהביא הבי"ב בסי' שכ"א), שהבין ממנו כנ"ל שסובר שאין טחינה אלא בכלי. והסבר פשוט יותר כתב בישועות יעקב (סי' תק"א ס"ק ב'), עיי"ש שסובר כמהרש"ל.

10 כך הוא בגרסת הדפוס, אבל בצייטוט הרא"ש (פ"ח סוף אות א') ליתא "או טחינה", ועיין בקיצור פסקי הרא"ש שם, וכך הוא גם בטור (או"ח סי' ש"ב) וכן ברבנו ירוחם (תולדות אדם וחווה נתיב י"ב חלק י"ג), וראה להלן במשמעות הדבר; ואמנם מכל מקום בראב"ן (שבת סי' שנ"ג) נמצא בדומה לגרסת הדפוס, אף כי כתב זאת בעצמו ולא בשם ר"ח.

11 ואמנם הלשון דוחקת הסבר זה, כי לכאורה סתם כתישה תולדת טוחן, כמו שכתב רש"י בכיצה (ז' ע"ב ד"ה והא, אבל ראה בשבת ע"ד ע"א ד"ה וליחשב, שביאר כתישה מעניין דש). ולהעיר שגרסת רבנו ירוחם היא "שלא יראה ככותש" - כלומר מחזו ככותש, ולא שנחשב כותש ממש.

12 ראה ספר תשב"ן לתלמיד המהר"ם סי' ס"ב; ואולי התוספת היא מתלמידו הנ"ל, השווה לגירסת הטור (סי' שי"ב). וכרש"י ותוס' כתב גם המאירי (בית הבחירה שבת סוף פרק ח'); ועיין עוד בפסקי הרי"ד (שבת שם) שפירש כל הסוגיה מטעם מוקצה בלבד.

13 סי' שי"ב סעיף ז' (וראה בי" סי' שכ"ח בסעיף מ"ט, וביה"ל שם ד"ה לשום). אמנם במג"א שם (ס"ק ז') הביא מהטור את טעם ר"ח, "משום כתישה", ועיין במחצית השקל (שם) וביתר אריכות בשו"ע הרב (סעיף י"א-י"ב), שאחזו בשני הטעמים; וראה במשנ"ב (ס"ק כ') כשציטט דברי המג"א שינה את הלשון וכתב "משום ממחך כהגהות אשר"י, ובשעה צ' (ס"ק כ"ד) ביאר שינויו שטעם הכתישה לכאורה אינו מובן, אבל לבסוף שב ויישבו, עיי"ש (וראה בהערה הבאה).

רבנו חננאל (שם ע"ב) והרי"ף (דף ל"ד ע"א, ועיין במאירי), וכן מצינו בקיצור הגמרא שבמדרש שכל טוב (שמות פרק ט"ז, ס"פ המוציא), שהחשש שבגיננו נשאלו היה שמא יהא "כסותר [ברי"ח: ככוסח] או כטוחן", וזהו הפירוש שהובא בשו"ע (סי' שיי"ב סעיף ב', וראה ערוה"ש סעיף ז') - והלא עושה זאת בידו? אבל יש לדחות, ששם מדובר ב"אבנים מקורזלות דבוק[ות] עם הקרקע" כלשון רבנו חננאל, ואם כן הפעולה נעשית על ידי האבן (שבהוצאתה מהקרקע מתפורר העפר) - והרי היא ככלי, ודוק.<sup>14</sup>

מקור נוסף שלכאורה משמע ממנו שגם טחינה ביד אסורה, הוא מדברי רש"י בכיסוי הדם ביום טוב (ביצה ז' ע"ב), שבמשנה נאמר שאם שחט ואין לו עפר מוכן יחפור בדקר ויכסה, ואמר רב יהודה שזהו כשהדקר כבר נעוץ באדמה - והקשו: "והא קא עביד כתישה"? ופירש רש"י "שעדיין רגבים מדובקים הם, ואינן ראויין לכסוי אלא אם כן כותשן, וכותש תולדה דטוחן הוא". כלומר, מה היתר יש בכך שהדקר נעוץ באדמה, הלא עדיין צריך לכתוש את הרגבים

שייצאו עמו, וכתישה אסורה משום טוחן. ולכאורה אם נאמר שדווקא בכלי אסור לפורר את הרגבים, אבל ביד מותר, אם כן מה הקושיה - הלא יכול לפורר ביד? ומכאן הוכיח האגלי טל (מלאכת טוחן ס"ק כ"ז) שהיתר לאלתר במלאכת טוחן לא שייך אלא גבי אוכלין, כי כאן צריך את העפר לאלתר, והרי "רגבים של עפר אין צריך מכתשת לכותשם ויכול לכתוש ביד", ובכל זאת משמע שאין היתר (עיי"ש). אבל לעניות דעתי אין מכאן ראיה מוכרחת: חדא שכל זה הוא רק לשיטת רש"י, שפירש שצריך לכתישת הרגבים (כנ"ל, והעתיקו הר"ן, דף ד' ע"א בדפי הרי"ף), ואילו מפירוש רבנו חננאל וסיעתו משמע שהכתישה נעשית ממילא כשסומך את הדקר להוציא את העפר, אז "מכתש את העפר" בכלי והוא פסיק רישא דניחא ליה<sup>15</sup>; ותרתי שאפילו לפירוש רש"י ור"ן אפשר לומר שכיון שמתעסק בדקר להוציא את העפר ותועלת לו בעפר כתוש דווקא, אם כן כשיש רגבים חיישינן שיבוא לכותשם, וכעין המובא בהמשך הגמרא (דף ח' ע"ב, עיין בתוס' הרי"ד שם), וזהו בכלי, ואילו ביד אין הכי נמי שמותר לפורר.<sup>16</sup> אי נמי, אפילו נאחז

14 הנה באותה גמרא מבורר גם שאין לטלטל רגב אדמה כדי לקנח בו, ופירשו רש"י ור"ן והטור שכיוון שהרגב מתפרך אין הוא ראוי לקינוח וממילא הוא מוקצה, וכ"כ השו"ע (סי' שיי"ב סעיף ד'); אבל המשנ"ב (שעה"צ שם ס"ק י"ז) דדק בלשון הרי"ף והרמב"ם שכתבו שהרגב "קרוב להתפרך", ש"משמע קצת" שסוברים שהאיסור הוא מפני שיש בכך חשש טוחן. ובעניי לא זכיתי להבין, אפילו אם נאמר בשיטתם שאיסור טוחן שייך גם בידים, היאך ייתכן שהאיסור שכאן הוא מטעם זה - הלא מלשון זו עצמה "קרוב להתפרך" עולה שאינו ודאי שיתפרך, היינו שאינו פסיק רישא (וביותר משמע כן במאירי, ובשעה"צ ס"ק כ"ד כתב כך בבירור; ולכאורה צ"ע"ג, שבמשנ"ב שם ביאר בעניין קרוב שאסור כי הוא פ"ר, ואיך לא הרגיש בסתירה לכאורה, אבל י"ל שלכך באמת השאיר על כנו למעלה את השינוי "משום מחק", שדווקא הוא פ"ר, משא"כ הך דכותש, ודוק), והוא דבר שאינו מתכוון, וממילא אינו אסור כלל כמו שכתב השו"ע בסמוך גבי צרוו של עשבים (סעיף ג'). וע"כ יש לבאר בשיטתם שכיוון שקרוב הוא שהאדמה תתפורר ולא תהא ראויה לקינוח, לפיכך הרי זה כטלטול שלא לצורך ואסור (בדומה למבואר בסמוך גבי ריבוי אבנים, ראה מג"א ס"ק א'. ופשוט שלדעת הב"י אין נפק"מ בין הפירושים, שאל"כ לא היה מעדיף דברי רש"י על פני לשון הרי"ף והרמב"ם והרא"ש).

15 כלומר שהקושייה היא שאפילו כשהדקר נעוץ באדמה אין זה מועיל, כי כשיוציאו יבוא בהכרח לידי כתישה (עיי"ש); וכה"ג פירש המאירי שם, וע"ע בחידושי הרשב"א (דף ח' ע"ב ד"ה והא דאמרין) וכן משמע בראב"ן סי' תמ"ד ("עפר שאינו מתכתש").

16 ובריא"ז המובא בשלטי גיבורים (בדפי הרי"ף ד' ע"א, אות ב') מפורש שמירי בחשש שמא יכתוש: "לא יחפור כל עיקר, שמא יכתוש הרגבים". ולשונו מתאימה הן לפיר"ח שהכתישה נעשית ממילא, והן לרש"י שאנו חוששים כנ"ל שמתוך שצריך לעפר כתוש יבוא לכתוש בעצמו, היינו בדקר שמתעסק בו; ותדע שא"א

המאכל הריהו טוחנו בשיניו, והן מיוחדות לכך<sup>17</sup>, ובכל זאת מותר - אבל לבסוף ביטל דחייתו מפני שהלעיסה בשיניים נעשית בשעת האכילה ממש, מה שאין כן טחינה בכלי שהיא רק סמוכה בזמן לאכילה, ולכן אסורה (ובלאו הכי אין ראייה כלל מן השיניים, שכן דרך אכילה לא נאסרה).

והנה בגוף שיטתו של האגלי טל יש לתמוה, אם שייך בלעיסת השיניים שם טחינה, נמצא שדבריו לכאורה סותרים זה את זה, שבסוף סעיף י"א אסר מדין טוחן לפרך בשמים בידיים כדי שיהא ריחם נודף<sup>18</sup>, אבל בסעיף כ"א הביא את פסק השו"ע (סי' שכ"ח סעיף ל"ו) שאין אסור ללעוס שרף אלא כשעושה זאת לרפואה, ואילו כדי להעביר ריח הפה מותר - ולמה לא אסר זאת משום טוחן (עכ"פ מדרבנן), הלא אין זה עניין אכילה כמובן אלא כדי שיהא ריח השרף נודף, וממילא לא שייך ההיתר הנ"ל שכתב (גבי שעת אכילה ממש), והרי זה כדברי המגן אברהם גבי דבר שאינו חפץ לאוכלו שאסור ללעוסו? וזה קשה גם על המגן אברהם עצמו, שלא העיר כלום על דברי השו"ע בסי' שכ"ח, אף שהם לכאורה הלכה פסוקה כנגד דבריו בסי' שכ"א (ודוחק לומר שללעוס שרף לריח נכלל בדברים "שחפץ לאוכלם").

בנוסף לכך, לכאורה יקשה בכללות העניין גם על האליה רבה והמשנה ברורה ושאר פוסקים, שמחד הביאו דברי שיבולי הלקט שמותר לכתחילה לטחון פלפלים

כאגלי טל שלפירוש רש"י יוצא שאסור לכתוש כאן גם ביד (ועיין במשנה ברורה סי' תצ"ח ס"ק ע"ג), זהו כי מתוך שמתעסק בדקר חיישינן שאם יהא מותר לכתוש ביד אתי למיחלף ויבוא לכתוש בדקר שבידו, ולכן גזרו - ועל כל פנים מובן שאין זה שייך בשאר עניינים.

### מלאכת טוחן בלעיסה

עתה, בהלכות טוחן גופא מצאנו למגן אברהם (סי' שכ"א ס"ק י"ב) שכתב שדבר שהאדם אינו חפץ לאוכלו אסור ללעוסו בשיניו; והביאווה האליה רבה (ס"ק י"ד) והתוספת שבת (ס"ק י"ט, וציין ללבוש שכתב שזהו מדרבנן), וכן המשנה ברורה (ס"ק ל"ו) והאגלי טל (מלאכת טוחן סעיף ט"ו) ועוד. וראיתו של המגן אברהם הריהי מהך דצרכי מילה, שאם לא שחקן מערב שבת הריהו לועסן בשיניו (שבת קל"ג ע"א), וביארו רש"י ושאר מפרשים שזהו מפני "דכל כמה דאפשר לשינויי משנינן" - ומלשון זו דקדק המגן אברהם שאין זה שינוי גמור, ולכן אסור מדרבנן (ורק למצות מילה התיירו). ולשיטתו נשמע שאיסור טוחן אינו דווקא בכלי, אלא גם בשיניים, ואם כן לכאורה הוא הדין בידיים.

ובעקבותיו הלך כאמור האגלי טל, שבמקום אחר (שם ס"ק כ"ד) דן בדברי הריב"ש שאסר להשתמש בכלי המיוחד לטחינה (ונפסק בשו"ע סי' שכ"א סעיף י'), ותחילה רצה לדחותו ממה שכשאוכל

לומר ככוונת רש"י שאין שום אופן שיכול לכתוש את העפר, כי על כרחך יש אופן היתר על ידי שינוי גמור (כגון קתא דסכינא בעקרה). וע"ע בפני יהושע (ביצה דף ח'), שהאריך לבאר בשיטת רש"י שקושיית הגמרא גבי כתישה אינה מעניין דאורייתא אלא דרבנן, כי "בקרקע עולם לא שייך כתישה אלא כשיש שם רגבים קשים מאד, כמו אבנים מקורזלות, שצריך כלי לכותשם, אבל בלאו הכי הוי כתישה כלאחר יד" (וזה בדקר, שהוא שינוי אחד, אבל ביד לכאורה הוי שינוי גמור).

17 ורייק ממה שכתוב בקהלת (י"ב ג') "ובטלו הטוחנות", שביארוהו חז"ל (שבת קנ"ב ע"א): "אלו שיניים".  
18 ואפילו לאלתר - ובזה חלק על מהר"י עייאש בשו"ת בית יהודה (או"ח סי' כ"ו, והובא בכרכ"י סי' שכ"א ס"ק א') שהתיר לפורר בשמים בידיים לאלתר, דומיא דבורר ביד לאלתר שמתור, ורק אסר לעשות כן שלא לאלתר, דומיא דבורר ומניח שאסור אפילו ביד (ופשוט ממילא מדבריו שלדעתו שייך כאן חשש טוחן, אף שהדבר נעשה ביד). והאגלי טל סובר כאמור שלא שייך היתר לאלתר אלא באוכלין; וראיתו האחת לכך הריהי מדברי הגמרא בביצה דף ז' - וכבר הארכנו לעיל לבארה שלא כשיטתו - וראיתו השניה היא משבת דף קל"ג וכמגן אברהם שהבאנו עתה - וראה להלן דחייתו של הערוה"ש לראיה זו, ע"פ התוס'.

## קושיה בדברי המחמירים

לכאורה יקשה מכיוון נוסף על האחרונים הנ"ל, שמחד בהלכות טוחן הביאו דברי שיבולי הלקט שפשיטא שמותר לכתחילה לטחון פלפלים בידיים, ומאידך בהלכות כובס אחזו בדעת הסוכרים ששייך חשש טוחן בגירוד עפר מהבגד בידיים - ולכאורה סתרי אהדדי? ואולי יש לתרץ שאין הדברים דומים זה לזה, כי פירור עפר מהבגד זהו דבר שדרכו להיעשות בידיים, ולכן חששו לזה (ואסרו אף על פי שאינו צריך לגוף המלאכה), מה שאין כן בפלפלים שאין דרך לטוחנם בידיים, ולכן זהו שינוי גמור ומותר; ולפי זה יש לחלק בין דברים שדרך לפוררם בידיים, שאולי לגביהם נחשיב את הידיים ככלי המיוחד, ושייך איסור טוחן מדאורייתא, לבין דברים שדרך לטוחנם דווקא בכלי, ולגביהם פירור בידיים הוא שינוי גמור. ומעין זאת אכן העלה בספר בני ציון (לגרב"צ ליכטמן, סי' שכ"א אות י"א, עיי"ש).<sup>19</sup>

אבל לענ"ד עדיין דוחק, כי מה שייך לומר בלכלוך הדבוק לבגד ש"דרכו לטחון"

בידיים (והוא "כל שכן" לעומת שני שינויים), ומאידך כתבו בעקבות המגן אברהם ששייך איסור טוחן בלעיסה בפה; ותימה, היאך לטחון את הפלפלים בידיים יהיה מותר אבל ללועסם בפה (שלא לשם אכילה) יהיה אסור? אבל זה ניתן לתירוץ דווקא על פי מה שדקדק האגלי טל כנ"ל, ששינויים נחשבות ככלי המיועד לטחינה (שהרי זו עיקר מלאכתן) - ואם כן נמצא שהריהן חמורות מידיים, שאינן נחשבות כמיוחדות לטחינה; ואף שלגבי מאכל הערנו שאין בכך כלום כי דרך אכילה לא נאסרה, מכל מקום בדברים שאינם מאכל ולועסם מסיבה אחרת, נמצא שיש סרך טוחן. וכך יהיה לפי שיטה זו, אבל לאידך באמת הערוך השלחן (סעיף מ"ג) דחה בשתי ידיים את דברי המגן אברהם לעניין לעיסה בשינויים, וכתב שדיוקו ממפרשי הגמרא אינו מוכרח, והוכיח מהתוספות (שבת קל"ג שם) שלשון "כמה דאפשר לשינויי" אינה גבי מלאכת הטחינה (שמזה דקדק כאמור המג"א שלעיסה אינה שינוי גמור), אלא גבי מצות המילה כולה.

19 ש"מא יש לדמות זאת למחלוקת האם מותר להוציא ביד קיסם או צרור שנפל לקמח ביו"ט, שהרשב"א התייר כי אין דרך ברירה ביד, אבל המגיד משנה אסר, והובאו שתי הדעות ברמ"א סי' תקי"ו (סעיף ב'); ובמשנ"ב (ס"ק י"א, וביתר הרחבה בביה"ל סו"ס תק"ד) הביא את הסבר החי"א בדעת המחמירים, שכיוון שדרך ליטול הקיסם ביד גם בחול, א"כ זוהי דרך ברירתו ולכן אסור אפילו ביד. ואילו למקילים, לעולם ברירה ביד לא מקרי דרך ברירתו, ומותר (וע"ע בחי"א הל' יו"ט כלל פ"ד, בנשמת אדם סי' א'). ובדומה לכך, השאלה האם איסור מחתך שייך גם ביד או דווקא בכלי: שבביה"ל סי' שכ"ב (ד"ה אחד קשים) דייק ברש"י וברא"ש וכמ"מ שאינו חייב מהתורה אלא כשחותך בכלי, ומאידך המנחת חינוך (מצוה ל"ב, מוסף השבת מלאכת מחתך) דייק ברמב"ם ממה שלא חילק בזה, שאיסור מחתך הוא בין ביד ובין בכלי. ובביה"ל שם האריך בזה, ולדינא הכריע שתלוי היאך דרכו, שבדבר שדרכו להיחתך בכלי לא שייך חיתוך ביד, אבל אם דרכו להיחתך ביד, כתב הביה"ל ש"מסתברא" שחייב גם בהכי, וכיוון שיש אופן שמחתך ביד אסור מה"ת, א"כ מדרבנן אסור גם כשאין דרכו בכך (כל שמקפיד על מידתו).

והנה מה שהביא הביה"ל ראייה שמחתך שייך גם ביד, "דומיא שמצינו לענין תולש דחייב אפילו אם תולש בידו ולא בכלי", לכאורה צ"ע, מאי ראייה ומאי "אפילו", הלא כל עניין תלישה הוא ביד (כרש"י חולין קל"ז ע"א ד"ה תולש); וצ"ע כראיה לרש"י שבת ע"ג ע"ב (ד"ה אין דרך תלישה) שפירש תלישה "או ביד או בכלי", אבל ע"כ אין זה בדווקא, אלא ביד מקרי תולש ובכלי מקרי קוצר, כמש"כ בהדיא הלחם משנה (הל' שבת פ"ח הלכה ג', וע"ע במנחת חינוך הנז' מלאכת קוצר אות ב'). ועתה, גבי קוצר מצינו מלאכה בכלי ותולדה ביד (ועיין באגלי טל מלאכת קוצר אות י"ג, שבדברים שדרכם ביד תולש הוא אב מלאכה ממש), אבל מלאכת מחתך מנלן שתהא שייכת ביד ולא רק בכלי? ולעניין שבכל אופן אסור מדרבנן, הביא הביה"ל ראייה ממה שבגוזו אסור מדרבנן גם ביד אע"פ שאין דרכו בכך - אבל לכאורה אין זה דומה, ששם תוצאת הפעולה (בין ביד ובין בכלי) הריהי זהה, וממילא גזרינן יד אטו כלי, אבל במחתך אין תוצאת היד דומה כלל לתוצאת הכלי, ואפילו כשמקפיד על המידה לא יהא זה מדוייק כבכלי, וממילא לכאורה לא אתי למיחלף,

ושלא במפורש ניתן לדייק כן בכ"כ פוסקים, בפרט בסי' תק"א). וסברתם נראית לענ"ד, שכן במשכן לא מצאנו טחינה אלא בכלי, וברמב"ם ובשו"ע בהלכות טוחן לא נזכרו שום פרטי דינים ודוגמאות של מלאכה זו כי אם על ידי כלים; והיות שפירור בידיים אינו דרך טחינה כלל, ממילא גם מדרבנן לא שייך למיגזר ידיים אטו כלי, ולא חיישינן דאתי למיחלף (אלא בעניין שכבר עסוק בכלי מצד אחר, כדקר). ולפי זה מובן מה שכתב בשיבולי הלקט שפירור בידיים הוא שינוי גמור - כי אינו כלל דרך טחינה.

2 ויש סוברים שאין חילוק בין טחינה בכלי לטחינה בידיים. כן כתב הבית יוסף בדעת הטור, וכיוצא מדברי רבנו פרץ בשם רבנו יהודה שירליאון, ובדורותינו אחזו כן בהדיא האגלי טל ואחריו הבני ציון (ושלא בהדיא ניתן לדייק כן בכ"כ פוסקים, בפרט בסי' ש"ב). וסברתם, שמהות מלאכת הטחינה הריהי חלוקת דבר לחלקים קטנים, ויצירת תוצאה זו היא שאסורה, וממילא גם בידיים אין היתר - אלא שכלל הלכות שבת לא אסרה תורה אלא האופן שדרכו בכך, אך לא בשינוי; ולכן פלפלים שדרכם להיטחן בכלי המיוחד, מותר לכתחילה לטוחנם בידיים כמו שכתב בשיבולי הלקט, שהוא שינוי גמור - אבל בדבר שדרך לפוררו בידיים, כמו טיט הדבוק לבגד, יהיה הדין להיפך, שדווקא ביד יש יותר לחשוש, ואפילו בדרבנן.

ולדינא צ"ע, אף אם תהיה הדעת נוטה כשיטת המקילים<sup>20</sup>, הלא לדעת חלק מהמחמירים הוא דין דאורייתא (כל שדרכו

ביד, ואפילו היינו אומרים כן עדיין אין כאן שם טחינה בכל אופן, אחר שאינו צריך לדבר הנטחן (וכאמור רוב הראשונים לא חששו בזה אלא מצד ליבון). ויותר מזה קשה, אם נאמר שיש דברים שדרך טחינתם היא בידיים ולכן קיים בהם באופן זה איסור מדאורייתא ממש - אם כן למה לא נחשוש דאתי למיחלף וכו', ויהיה אסור מדרבנן בשאר דברים לטחון בידיים, ואיך אפשר שבשאר דברים ייחשבו הידיים לשינוי גמור המותר לכתחילה? ואין זה דומה כלל לתרי שינויי של קתא דסכינא בקערה (וכיוצא בזה, כמובא בשו"ע), כי לגביהם אין דרך כלל לטחון שום דבר בעולם באופן שכזה, ולכן זהו שינוי גמור בכל גווני, מה שאין כן הכא (לפי סברת המחמירים בידיים, כפי שנתבארה לעיל), ודוק היטב. ועל פי זה ביותר יקשה לשיטת המחמירים הנ"ל, מהלשונות "ודאי", "פשיטא", "וכל שכן" שכתבו גבי טחינת פלפלים ביד לעומת סתם תרי שינויי; אם לא שנדחוק בלשונם שמסכימים כערוך השלחן שהחשש לטחון בסי' ש"ב אינו מעיקר הדין אלא חומרא בעלמא וחשש לדעת יחידיא בראשונים.

### סיכום להלכה

לכשנסכם את עיקרי הדברים, נמצא שישנן שתי שיטות בפוסקים לגבי טחינה בכפות הידיים:

1 יש סוברים שכל איסור טוחן אינו אלא בכלי, ואילו בידיים לא שייך שם מלאכת טוחן. כן סוברים במפורש מהרש"ל ועולת שבת, ובדורותינו כתב כן הערוך השלחן

וצ"ע. ומ"מ לדינא ודאי אסור, עיין בשעה"צ סי' ש"מ ס"ק ע"ה שכתב בשם התפארת ישראל (בכלכלת שבת מלאכת מחתך) שגם בקורע נייר לניגוב שייך מחתך, ואף הערוה"ש (סי' שכ"א סעיף מ') כתב זאת. 20 ועיין במאירי (שבת קמ"א ע"א) שכתב שיש אוסרים לכתוש מלח בקת הסכין, מפני שכך דרכו בחול, "ואין הדברים נראין; ומ"מ אף לדבריהם מותר לדוקה בחתיכת הככר או בין אצבעותיו". ונראה בסברתם, שכל דבר שדרך לטוחנו באופן מסויים, א"כ הוא האופן שאסור לעשותו בשבת, ורק בשינוי גמור מאופן זה יהא מותר (ובשינוי אחד יהא אסור מדרבנן משום עובדא דחול); ומה שדחה המאירי דבריהם, לענ"ד נראה להסביר בדעתו שכיוון שאין זה כלי המיוחד לטחינה אלא עיקר שימושו לעניינים אחרים, וגם אינו עושה הפעולה ע"ג בסיס המיוחד לטחינה, א"כ מותר, ואפילו בדבר שדרכו כך בחול - היינו שעניין "תרי שינויי" אינו ביחס לדבר הנטחן אלא ביחס לכלי הטוחן; ואם כנים הדברים, הרי זה ממש כסברת המתירים (שלא שייכא שם טחינה בידיים אף בדבר שדרכו בכך).

בכך ובתנאי שחפץ בדבר הנטחן), ועל כן שכן בדבר שאינו גידולי קרקע, יש יותר קשה להכריע להיתר.<sup>21</sup> ומכל מקום כשיש מקום להקל; ובדבר שאין דרכו להיטחן עוד צדדים, כגון בטחינת אוכלין לאלתר וכל בידיים, נראה שמותר לכל הדעות.




---

21 כשחיפשתי בדורנו למי שדיבר בזה, מצאתי לג"ר משה לוי זצ"ל בספרו מנוחת אהבה (ח"ב פרק ח' סעיף ד'), שכתב כהלכה פסוקה שהשוחק רגב עפר אפילו ביד כדי להשתמש בעפרו הרי זה אסור מן התורה משום טוחן; ובהערה על אתר כתב שכן מוכח מהגמרא בביצה ז' ע"ב ושבת ע"ד ע"ב ורש"י ורבנו חננאל שם. אולם כבר הארכנו בביאור הגמרא בביצה שאין ממנה ראייה אפילו בשיטת רש"י, וגם בשבת שם גבי חביתא אין ראייה שנעשה ביד (ואדרבא מלשון רש"י "שוחקן הדק" משמע יותר שהוא בכלי, עיי"ש היטב). ולא נמצא בש"ס הוכחה שתיאסר טחינה ביד, וגם לא ברוב הראשונים, להוציא שני נתיבים, והם: א. העולה מרבנו יהודה שירליאון, שהביאו רבנו פרץ ואחריו בטור וכן בכלבו (סי' ל"א), ב. העולה מפירוש הראב"ן (במשמוש צרור) וכמותו במקצת הגירסאות בר"ח.

הרב אליעזר הול

## בענין השקיעה אי נקבע לפי המישור או האופק

תוכן הענינים

ענף א' השיטות והראיות לחישוב השקיעה המישורי

א. דעת הנברשת וסיעתו שזמן שקיעה הוא כאילו שהיה האופק במישור שוה. / ב. לחיד"א וסיעתו נקבע ע"פ הראיה [שקיעה הנראה - שקיעת ההרים] / ג. מפ"י הר"י מיגאש בשבת ק"ח: [בהא דאר"י יהא חלקי ממכניסי שבת בטבריא] מוכח כחיד"א. / ד. בספר זמנים כהלכתם הביא פרש"י והרבה ראשונים בגמ' דלא כר"מ, ומוכיח שס"ל כהנברשת. / ה. עוד ראיה לנברשת מכמה ראשונים שלמדו מר' יוסי הנ"ל ענין תוספת שבת מתוך החול. / ו. עוד ראיה מהמהרי"ל שהיה מתפלל מנחה אחר שקיעה שלו, עפ"י הגמ' הנ"ל. / ז. בספר זמנים כהלכתם כ' להכריח מסבא כהנברשת.

ענף ב' סתירת הראיות הנ"ל מהסוגיא דשבת

ח. בשיטות קמאי מבו' שר"ב אשכנזי גם כ' כהר"י מיגאש. / ט. יבאר היטב אופן חישוב שקיעת ההרים (ויתיישב הק' באות ז') והכרח לזה. / י. יבאר דת"ר שכו' פרש"י במכניסי שבת בטבריא ס"ל שההקדמה היתה מדינא. / יא. וכן משמע בספר העתים, ועוד ראשונים. / יב. מפ"י ר' נסים גאון בשבת גם מדויק כן. / יג. ביאור הגר"מ שלזינגר ברש"י בשבת, [ההרחבת הדברים], ולפ"י אין ראיה מרש"י להנברשת. / יד. ועד"ז נר' במאירי, ואבודרהם, והטור. / טו. עפ"י הנ"ל יבו' שאין ראיה לנברשת מהראשונים שהזכירו את הגמ' בשבת, ואדרבה נר' להיפך.

ענף ג' ביאור ד' המהרי"ל

טז. הראיה מהמהרי"ל הנ"ל אות ו' לא תכנן לפי פשטות הרמ"א שביה"ש הוי זמן מנחה. / יז. דברי המג"א והבנתו במהרי"ל, ויתבאר שאין ראיה ממהרי"ל. / יח. ביאור ד' המהרי"ל לגירסתנו. / יט. ראיה מדברי המהרי"ל להיפך.

ענף ד' ראיות מהרבה ראשונים כהשיטות דזמן השקיעה כהנראה

כ. ראיה מהמהר"ח או"ז ותוס' ור"ח לחשב בשקיעה הנראה / כא. ראיה מתרוה"ד ולקט יושר. / כב. ראיה מהרמב"ם (בפיהמ"ש). / כג. ראיה מברייתא בברכות ט: וכפי שפירשו הסמ"ג ואבודרהם. / כד. וכן מבו' בריטב"א ובבעה"מ, ורמב"ן במלחמות. / כה. ראיה מהרשב"א ורא"ש ור"ת. / כו. משמעות התוספתא כן. / כז. ראיה מר' שרירא גאון ורב האי גאון, וכן מדברי הרשב"א והר"ן. / כח. סיכום הדברים: משלושים קדמונים וראשונים נראה דאזלינן בתר שקיעה הנראית, [בחלקם מבואר להדיא, ומחלקם ניתן להוכיח כן, וחלקם איירו לענין הנץ דנקבע לפי הנץ הנראה לכל דיני התורה ונילף מינה לשקיעה]. ומאידך כפי הנראה אין ראיה משום ראשון שיסבור דאזלינן בתר השקיעה המישורי. וכ"ז דלא כהנברשת, אלא כמו שהיה נהוג בדורות הקדומים.

א) הנה דבר ידוע דבירושלים הרי הקסטל במערב מסתירים את האופק המערבי המישורי וכתב בספר נברשת (בהשמטות לספר בדרך נ"ט) דמנהג ירושלים לענין שקיעה הוא לא ללכת אחרי שקיעת השמש מעל ראשי ההרים שבמערב שהוא הזמן שנעלמת מעינינו, אלא אחרי שקיעת

המישור שהוא כמה דקות אחרי זה, שמשערים את הזמן שהיתה השמש שוקעת אם כל אופק המערב היה בגובה שוה ומתיחסים אל גובה ההרים כאילו אינם קיימים, וכן דעת כמה פוסקים ראה על כ"ז בספר זמנים כהלכתם פ"ב אות ג' ובשאר ספרים. ונגררו אחריו בעלי הלוחות

### ההוכחות לחישוב שקיעת המישור

(ג) והנה בספר זמנים כהלכתם (פ"ב אות ג') כתב לבסס את שיטת הנברשת דמחשיבים לפי המישור עפ"י פירוש הראשונים במאמר דר' יוסי בשבת (ק"ח): "וא"ר יוסי יהא חלקי ממכניסי שבת בטבריא וממוציאי שבת בצפורי". דהן אמת דהר"י מיגאש פירש גמ' זו באופן שמבואר שהשקיעה הוא לפי האופק הנראה בפועל, מ"מ משאר ראשונים נר' להיפך וכדלהלן.

ונתחיל עם ד' הר"י מיגאש בתשובותיו (סי' מה והו' בגהש"ס שם) וז"ל "ודקא שאיל מר כמה בין טבריה לצפורי, מסתברא לן דמקריב להדדי ובתוך תחום שבת קיימי, תדע דגר' (בשבת ק"ח): אר"י יהא חלקי עם מכניסי שבת בטבריה ומוציאי שבת בצפורי אי אמרת בשלמא קרובים להדדי נינהו ובתוך תחום שבת קיימת היינו דמשכח"ל דמכניסי שבת בטבריא ומוציאה בצפורי, אלא אי אמרת רחוקים מהדדי נינהו היכי משכח"ל דמכניסי שבת בטבריה ומוציאה בצפורי, וא"ת דלאו אחד גברא קאמר [אלא] אתרי גברי הוא דקאמר, חד הכניס שבת בטבריא וחד הוציאה בצפורי מאי מעליותא איכא והא קא חזינן במאי דקא מרווח האי בהוצאה קא מפסיד בהכנסה אלא ודאי אחד גברא הוא דקאמר וש"מ דטבריא וציפורי קרובים להדדי נינהו ובתוך התחום קיימי", עכ"ל.

ומבואר מדברי הר"י מיגאש דלא האריכו את השבת בטבריא יותר מבצפורי דכנגד מה שהקדימו בטבריא בכניסתה איחרו בצפורי ביציאתה, והנה טעמא דבטבריא הקדימו בכניסתה משום שהיתה יושבת בעמק (כדאיתא בר"ה לא:) והשקיעה מוקדמת שם מחמת גובה ההרים במערב, משא"כ בצפורי דיושבת בהר (כמבואר בכתובות קד. עי"ש ברש"י) ואין נסתר מהם השמש. וא"כ חזינן לכאור' דאוליגן בתר שקיעת ההרים לקביעת השקיעה, וע"כ שהוא מעיקר הדין

שבזמנינו. [וענין זה נוגע להרבה מקומות בארץ ובחור"ל שיש להם במערב הרים שמסתירים את השמש קודם הזמן שהיתה נעלמת לולא אותם ההרים].

וז"ל ספר הנברשת "ודבר זה ברור הוא אצל כל יושבי ירושלים שמחשבים את זמן השקיעה בירושלים לא כמו שהיא במציאות פה, אלא מוסיפים עוד 7 דקות עליה כדי לחשב אותה במאוחר, ולפי"ז אחר ראיית נקודה אחרונה של השקיעה אם רואים אותה אפילו ממקום גבוה דהיינו הטור עכ"ז ממתנינים אנחנו עוד 7 דקות, וכן המכריז המוגרע"ב ממתין כנ"ל 7 דקות ואח"כ הוא צועק ומודיע לכל שהוא שעה י"ב, והוא סוף השקיעה ומתחיל בין השמשות... ובלתי ספק רק בשביל הגרם הכיסוי הלזה של ההרים שבמערב היו כבר הקדמונים מוסיפים על הזמן השקיעה את השבעה דקות כי אם היינו יכולים לעמוד שם בראש ההרים שבמערב היינו רואים את השקיעה כ"כ במאוחר כנ"ל... שהוסיפו הקדמונים כבר על האופק המערבי מטעם האמור" עכ"ל.

(ב) אמנם גם באנשי ירושלים מצאנו שכתבו בהדיא נגד שיטת הנברשת וז"ל הרב יוסף שוורץ (שהיה בדור לפני הנברשת) בספרו דברי יוסף (בדף ע:): "דכאשר נעלמו ניצוצי השמש מציון חולדה הנביאה שהוא בראש הר הזיתים והוא הנקודה הגבוה באופק עיר הקודש - היא השקיעה האמיתית" עכ"ל, וכעין זה כתב החיד"א בברכי יוסף או"ח סי' של"א (אות ז') לענין תינוק הנולד בבין השמשות וז"ל "כל שנראה שמש אפילו משהו אפילו בראש הדבר הגבוה יותר שיש בעיר מונין מאותו יום, וכשאינן נראה כלל בשום דבר מונין להבא, הרב בית דוד או"ח סי' קכ"ו, וכן נתפשט המנהג בעיר קדשנו ירושלים ת"ו, ועיר עז לנו חברון ת"ו מזמן גאוני הדורות שלפני דורנו" עכ"ל. וכן מבואר בכן איש חי פרשת ויקהל שנה א' אות ט' ובכף החיים סי' קל"א ס"ק כו-כו, וכמו שכתב כל זה בספר זמנים כהלכתם עמ' קל"א עי"ש.

לעצמו והוא משובח ומעולה מן היושבים במקומות הגבוהין ובהרים".

וכתב עוד בספר הנ"ל דאפילו אם נפרש לדעת הראשונים האלו דנהגו בטבריא כר' יוסי דבין השמשות הוא כהרף עין עם צאת הכוכבים וסברי הני ראשונים דזמן צאת הכוכבים תלוי באופק כמו בשקיעתה (וכמו דמשמע מהר"י מיגאש הנ"ל) הרי גם נוכל להביא ראיה לעניינינו דכמו דצאת הכוכבים דטבריא לא חשוב מדינא לצאה"כ משום דלא אזלינן בתר אופק ההרים אלא בתר אופק המישור, א"כ ה"ה לעניינינו לגבי שקיעה.

(ה) ובספר זמני הלכה למעשה כתב להביא עוד ראיה לדעה זו, מכל הני פוסקים דצינינו למאמר זה של ר' יוסי לענין תוספת שבת, וכגון הראב"ה (סי' קנ"א וקצ"ז), סדר רב עמרם גאון (בסדר תפילת שבת סעי' ב), המנהיג (הלכות שבת סק"ב), ושבלי הלקט (סי' קכט), ופסקי הראי"ה, וההגהות רבינו אשר מלוניל (הובא בשיטות קמאי למס' שבת קיח:), ואם פירשו כמו הר"י מיגאש מה ראיה משם לענין להוסיף מחול על הקודש הרי משם רואים רק שיש ענין להאריך את השבת מדינא. אלא ע"כ דפירשו כרש"י ודעמי' דבטבריא קבלו שבת מוקדם שלא מדינא, ובפשוטו הוא כמשנ"ת דהלכו בתר שקיעה שלהם שהוא שקיעת ההרים, והאמת דמדינא שקיעה ההלכתית הוא שקיעת המישור, ומעתה ניחא מה שלמדו משם, דר' יוסי דאמר שיהא חלקן עמהם ודאי דר"ל שגם הוא יקדים בקבלת שבת בזמן שעדיין חול מטעם תוספת שבת. ומכל הנ"ל כתב בספר זמנים כהלכתם דנמצא שנשאר הר"י מיגאש דעת יחיד ממם.

(ו) וכתבו עוד בספרים הנ"ל ראיה לנברשת וסיעתו מדברי המהרי"ל (בספר המנהגים של המהרי"ל הלכות תפלה סק"ה) והובא ברמ"א (בדרכי משה סי' רל"ב סק"א) ובמג"א (בסי' רל"ג סק"ז) וז"ל "ואם שהה (המהרי"ל) עם החזרה (פי' החזרת ההלכה עם הבחורים) סמוך לצאת הכוכבים, מ"מ

ולא משום חוסר ידיעה, דהרי אפי' לקולא הקדימו אנשי טבריא, כמב' ממוצ"ש שהקדימו לציפורי, ודלא כהנברשת הנ"ל.

(ד) מיהו רש"י בשבת פירש באופ"א דמה שהקדימו שבת בטבריא לא היה מדינא וז"ל "מכניסי שבת בטבריא מפני שהיא עמוקה ומחשכת מבעוד יום וסבורין שחשכה", עכ"ל. וכן כתב בנמוקי יוסף, וכן ציין לפירוש רש"י באגודה (שבת סי' קמג) ותר"י (בברכות בדף לט: בדפי הרי"ף), וכעין זה כתב המאירי וז"ל "...והוא שטבריא היתה בבקעה והיה נראה להם כחשיכה ומקדימין". וכמו כן כתב האבודרהם וז"ל "...בטבריא שהיתה יושבת בעמק ובעוד יום גדול היה נראה להם ערב" עכ"ל, וכעין זה כתב הטור סימן רסז ס"ב וז"ל "ומקדימין להתפלל ערבית יותר מבשאר ימות החול כדאמרינן עיולי יומא מקדימין ליה, דאמר רבי יוסי יהא חלקי עם מכניסי השבת בטבריא שהיתה יושבת בעמק ובעוד היום גדול היה נדמה להם ערב", עכ"ל.

וכתב בספר זמנים כהלכתם (הנ"ל) דהנה ידוע לנו היום עפ"י התוכנים שבזמנינו שזמן "צאת הכוכבים" (שלכ' תלוי על חשכת כיפת הרקיע העליון) לא מקדים במקום עמוק יותר מבמקום גבוה, וא"כ בפשוטו האי דקבלו שבת בטבריא יותר מוקדם ע"כ מצד הקדמת השקיעה שבטבריא, וצ"ל שנהגו כר' יהודה דבין השמשות מתחיל משקיעה וקבלו שבת משקיעה שלהם, והנה משמעות רש"י והראשונים הנ"ל שמנהג זה בטבריא לא היה מדינא, ולכאו' ע"כ הטעם הוא ששקיעה ההלכתית הוא בזמן שקיעת המישור דבא כמה דקות אח"כ.

וכן דקדק מפירוש רב נסים גאון בשבת וז"ל "לפי שטבריא היתה נמוכה והחמה שוקעת שם מבעוד יומם והיו יושביה מקבלין עליהן השבת משקיעת החמה אצלם ושקיעתה לשם קודם שקיעתה במקומות הגבוהין ומי שמקבל עליו הכנסת שבת מאותה שעה הרי עשה סייג

ההרים הקרובים ע"כ ננכה גם את ההרים הרחוקים דאין נחלק ביניהם. (וע"ש במה שרצה לידחק מחמת זה בדברי הר"י מיגאש לומר דאולי מודה לענין שקיעה).<sup>1</sup>

## ענף ב'

### סתירת הראיות לחישוב שקיעת

#### המישור מהסוגיא דשבת

(ח) והנה במה שטען בספר זמנים כהלכתם ששיטת הר"י מיגאש היא שיטה יחידאה ותמוה מסברא, [עד שר"ל שגם הר"י"מ לא איירי לענין שקיעה], הנה בלקוטי רבינו בצלאל אשכנזי (בשיטות קמאי שם) כתב בהדיא כהר"י מיגאש לענין שקיעה וז"ל "נראה שטבריא וציפורי בתוך התחום היו והיו בהם אנשים שהיו מכניסים שבת בטבריה שהיא מקום נמוך, והיו אובדין השמש מלראות, ועדיין היה השמש על פני הארץ שהיה בהר מצאתי", [וכיון שכן נר' ודאי כך הוא נמי כוונת הר"י מיגאש].

(ט) ומה שהק' בספר הנ"ל מסברא (לעי' אות ז') דע"כ בהרים הקרובים מאד א"א לחשב לפי שקיעה הנראית, וא"כ מהכ"ת שבהרים רחוקים כן נתחשב בהם, י"ל דהיא הנותנת דההרים הקרובים דלא מקוים בהם פני מזרח מאדימין לא חשיבי כאופק אלא דברים המסתירים את השמש, אבל ההרים הרחוקים שגם בשקיעתם מתקיים בהם פני מזרח מאדימין, הם שפיר נחשבים לחלק מהאופק. ובאמת אדרבה דכדברי הר"י

היה מתפלל תפילת מנחה, ומייתי ראייה מפרק כל כתיבי, אר"י יהא חלקי עם מכניסי שבת בטבריא, ר"ל מתוך שישבו בין ההרים ומחשכי להו מבעו"י כו', אלמא בני טבריא אם גם החשיך להם בין ההרים מ"מ אחורי ההרים עוד היום גדול ועדיין לא עבר שעת מנחה ואמר שקבלה היה בידו מרבו המובהק מהר"ש", עכ"ל. הרי דהמהרי"ל פסק גם בעירו כטבריא להתפלל מנחה גם אחרי שהחשיך משום דמאחורי ההרים עדיין היום גדול, ומה שהחשיך ע"י הסתרת ההרים לא איכפ"ל מדינא ולכן עדיין היה אפשר אז להתפלל מנחה, וחזינן מזה לכא' שהזמן האמיתי של שקיעה הוא שקיעת המישור.

(ז) וכתב בספר זמנים כהלכתם להוכיח עוד מסברא לחשב השקיעה במישור בניכוי ההרים דאם לא כן, בעיר שקרובה להרים גבוהים במערבה יצא שהשקיעה הנראית שם שהוא בזמן שנסתר השמש מעל ראש ההרים, שהוא כמה שעות לפני שקיעת המישור, ולדעת ר' יהודה בשבת לד': תיכף אחרי שקיעה מתחיל בין השמשות, ויקשה מאוד דהלא בברייתא שם משמע דבין השמשות הוא רק בזמן שפני מזרח מאדימין וזה ודאי לא קורה בשקיעה של הסתרת ההרים, ועוד דמי שגר בין שני הרים יוכל לצאת בקל ממקום שכבר שקעה החמה למקום שלא שקעה ובהליכה קצרה יעבור מיום חול לשבת וכן להיפך, ולא מסתבר כלל, אלא ע"כ דמחשבים השקיעה לכה"פ בניכוי ההרים הקרובים, ואם מוכרח ניכוי

1 ויעויין עוד בספר הנ"ל דביאר דהא דאיתא בירושלמי בריש ברכות דהנץ החמה הוא בזמן "שהחמה מטפטפת על ראשי ההרים" ומשמע שזמן הנץ הוא בשעה שנראית לנו ולא בנץ המישור, וא"כ לכ' כנגדו בשקיעה נימא נמי שהוא בשקיעה הנראית, ודחה דהתם רק לענין מתניתין דשם נאמר דקאי למ"ד דסוף זמן קריאת שמע עד הנץ החמה (ט): וזמן זה תלוי על "זמן ובקומיך", ולא על עיקרו של היום, וזמן קימה הוא בנץ הנראה וכן זמן תפילת הותיקין י"ל שהוא בהנץ הנראה דילפינן מקרא דיראוך עם שמש עי"ש. (ומש"כ שם בעמ' קס"ה לתרץ בשם אחרונים דמפרשי הירושלמי דקאי אקניי החמה שמאירות את ראשי ההרים שבמערב, קשה לפרש כן דא"כ תקשי למה הניח הירושלמי מן הסתם דיש הרים במערב ולא במזרח ודו"ק, ובאמת מבואר בעל המאור ורמב"ן שם דדברי הירושלמי כפשטן עי"ש.)  
ובעמ' ק"כ הקשה מעין זה מהא דאיתא ביומא לו': דהילני המלכה עשתה נברשת של זהב על פתיחתו של ההיכל שבשעה שהחמה זורחת מעל ראשי ההרים ניצוצות יוצאין ממנה ויודעין שאר עמא דבירושלים שהגיע זמן הנץ החמה וקורין ק"ש של שחרית, ותירץ כנ"ל, ועוד תירץ די"ל דהתם היה רק סימן להם שכבר הגיע נץ המישור עי"ש.

הקדש" היינו כל אחד ביחס לשני, ולפיכך אמר ר' יוסי יהא חלקי וכו' לשבח מי שקיבל את השבת בזמן שקיבלו אנשי טבריא, ויוציא את השבת בזמן שאנשי ציפורי מוציאים אותה דיצא שיהיה לו שבת יותר ארוך ודו"ק.

וכן מבואר בתר"י בברכות (דף ד: בדפי הרי"ף) דכתב לענין נץ וז"ל (בד"ה עד הנץ החמה) "...והנץ החמה הוא מלשון הנצו הרמונים כלומר עד שעה שחמה מתחלת לזרוח בראשי ההרים" ולעיל (בדף ב. ריש העמוד) כתב בזה"ל "דעיקר היום אינו אלא אחר הנץ החמה ואילך וכל דבר שמצותו ביום לכתחילה צריך לעשותו מהנץ החמה"<sup>2</sup>, ומבואר שם שהוא אותו הנץ החמה הנ"ל שכתב לקמן בדף ד: וא"כ משמע דהנץ הנראה הוא עיקר נץ של היום, (ויבואר עוד להלן, ודלא כמש"כ בספר זמנים כהלכתם, דרק לענין ק"ש וכדומה אזלינן בתר הנץ הנראה. עיין לעיל בהערה 1), וא"כ כנגדו גבי שקיעה, ודאי הוא בשקיעת הנראה כשהשמש שוקעת מעל ראשי ההרים ודוק.

יא) וכעין מה שפירש רבינו יונה הנ"ל את מאמרו דר' יוסי, כן משמע בספר העתים (עמ' 41) וז"ל "גרסינן בשבת בפרק כל חלקי ממכניסי שבת בטבריא וממוציאי שבת בצפורי... וקודם שיעריב השמש בשאר מקומות מתכסה בו... וצפורי היא גבוהה ביותר כדאמרין במגלה שיושבת בראש ההר כצפור הלכך אע"פ שהעורב השמש בעולם נראה עדיין בצפורי כאילו יום הוא מפני שגבוה ביותר ונמצא מוסיף מחול על הקודש בין בכניסה בין ביציאה" עכ"ל, ומדלא הזכיר שהוא רק חומרא או טעות משמע דבטבריא הקדימו בכניסת שבת מדינא משום דשקיעתה מוקדמת וכן מה שאחרו בצפורי, ומש"כ "נראה עדין בצפורי כאילו יום היא" נר' כוונתו כאילו הוא יום בעולם, אבל אצלם הוא יום מדינא

מיגאש ובעל השיטה מקובצת נר' הסברא הפשוטה דמהיכי תיתי דניזול בתר האופק המישור במקום דהאופק האמיתי אינו מישור, ואחר העיון נר' לדחות כל הראיות מהראשונים הנ"ל, ולהיפך להוכיח מדבריהם כדעת הר"י מיגאש, וכן מעוד הרבה ראשונים, באופן שלכל הנר' אין שום חולק על זה וכדלהלן.

י) דהנה אף דתר"י (הנ"ל או"ד) ציין לפירוש רש"י לענין תוספת שבת, אבל בפרטי הפירוש לא כתב כוותיה וז"ל "ויש מפרשים שעל זה אמרו (שבת קיח:): יהא חלקי עם מכניסי שבת בטבריא... שבטבריא היו מגמרים הכלים בע"ש... אבל רש"י ז"ל פ"י שלא אמרו זה אלא מפני שטבריא עומדת בגיא וצפורי בהר, ובטבריא מתוך שהיו עומדים בגיא היתה החמה נשקעת מעיניהם במהרה והיו מקבלין השבת מבעוד יום, ובצפורי מתוך שהיו עומדין בהר לא היו מקבלין את השבת כל כך מבעוד יום, אבל היו מאחרין מלהניח השבת יותר מאנשי טבריא, שמתוך שהיו בהר לא היה השמש נסתר מעיניהם במהרה ולא היו מניחין השבת כל כך במהרה כמו בטבריא והיו מוסיפין יותר מחול על הקודש, ולפיכך אמרו יהא חלקי עם מכניסי שבת בטבריא ומוציאי שבת בצפורי" עכ"ל.

הנה בכל דבריו לא הזכיר שמה שהקדימו בטבריא ובמה שאיחרו בצפורי היה משום איזה טעות או סייג או חומרא כמש"כ רש"י, אלא נקט רק שהקדימו בטבריא משום דשקיעה שלהם קדמה לצפורי ולהיפך לענין מוצ"ש, וא"כ משמע דעל פי דין הקדימו ואיחרו, ומש"כ שקבלו "מבעוד יום" אין שום ראיה דהרי גם בצפורי כתב שקבלו "מבעוד יום", וע"כ הכונה לפני השקיעה שלהם, רק בצפורי זמן קבלה של טבריא היה יותר מבעוד יום של הקבלה בצפורי מצד הקדמת השקיעה בטבריא, ומש"כ בסוף "והיו מוסיפין יותר מחול על

שבת... הרי עשה סייג, ומש"כ "והוא משובח ומעולה מן היושבים במקומות הגבוהין ובהרים" היינו דהוא גם מהם ולכן לא כתב משובח ומעולה "יותר" כמש"כ בסיפא ודו"ק. וכל זה לענין מכניסי שבת דשייך סייג לקבל שבת מוקדם שלא יבא לטעות מחמת טרדת המלאכה לעבור את הגבול, אבל לענין מוצאי שבת סבר רבינו נסים דלא שייך סייג כי האי דידוע אז מהו הכסיף העליון וודאי יחכו לעשות מלאכה עד אז, ולכן כתב דהשבח של מוצאי שבת הוא באנשי צפורי עצמם שיש להם שבת יותר ארוך בסופו מאנשי טבריא מהא דשוהה להם האדמימות עד שהכסיף פני המזרח, ודו"ק.

(ג) ומש"כ בספר זמנים כהלכתם דלרש"י אנשי טבריא קבלו שבת משקיעה שלהם, לא משמע כן בלשונו דהרי כתב "מפני שהיא עמוקה ומחשכת מבעוד יום וסבורין שחשיכה", וחשיכה כפשוטו הוא לילה ולא שקיעה, ועוד דלכ' לא הוי ליה לרש"י לסתום אלא לפרש בהדיא שקיעה וכן נמי לשון "סבורין שחשיכה" מורה דלא קאי אשקיעה, דמנפ"ש אם כוונת רש"י על שקיעה שלהם והיינו דטעו שיש ללכת אחר שקיעת ההרים, נר' דמן התימה לומר דבאמת לא הוי שקיעה מדינא וכל העיר טעו בזה, ור' יוסי לא הודיע להם, [ובפרט שיכול לגרום למכשולות כגון למילת הנולד באותו עשה], ואם הכוונה לשקיעה מאחורי ההרים דהיינו שאמנם ידעו שזמן השקיעה הוא כמישור רק לא ידעו את הזמן הזה אימתי הוא בדיוק, לא משמע כן דמשמע בלשון רש"י דקאי אאותו חשיכה שכתב בתחלת המשפט דמחשכת מבעוד יום, וע"ז אומר שסבורין שאכן חשיכה, ועוד לכ' לא שייך למימר "סבורין דחשיכה" דמשמע דחשבו מטעם ודאי שהגיע חשיכה ולכן

דהרי רואים את השמש. וכן מדויק מש"כ בסוף "ונמצא מוסיף מחול על הקודש בין בכניסה בין ביציאה", דרך היחיד שעושה כן כמו בטבר' בכניסה ובצפורי ביציאה אז הוא מוסיף מחול על הקודש אבל בטבריא וצפורי הם עצמם עשו מדינא, ודו"ק.

וכן נר' מסתימת לשונם של הראבי"ה והריא"ז ורבונו אשר מלוניל, (הנ"ל או"ה), דכולם הביאו את ד' הגמ' לענין תוספת שבת, והוסיפו לבאר דטבריא הוא בעמק ולא נחתו להוסיף שאנשי טבריא החמירו על עצמם או טעו או ששקיעה שלהם לא מדינא, אלא משמע דהטעם שהקדימו הוי כפשוטו, משום דשקיעה שלהם מוקדמת מדינא, והא דשיבח ר' יוסי ואמר "יהא חלקי" היינו במי שלא גר בטבריא רק עושה כמותם משום תוספת שבת, ודו"ק.

(ב) וכעין זה נר' לדקדק מלשון רבינו נסים גאון (הנ"ל באות ד') דהרי כתב בזה"ל "ומי שמקבל עליו הכנסת שבת מאותה שעה הרי עשה סייג לעצמו והוא משובח ומעולה מן היושבים במקומות הגבוהין ובהרים", עכ"ל ותיקשי למה כתב בלשון יחיד והרי כל אנשי טבריא עושים כן, ולמה שינה לשונו לענין מוצאי שבת שכתב באמת על אנשי צפורי שהם משובחים ומעולים וז"ל "וכנגדן מוצאי שבת בצפורי שהיא גבוהה טפי ומאחרין לשם פני המזרח להכסיף<sup>3</sup> ושוהין ומאדימין והיו מקבלין עליהן שימור השבת עד שמכסיפין פני המזרח התחתון והעליון ולפיכך הן משובחים בזה הענין יותר מאנשי טבריה".

לכן נר' דגם רבינו נסים סובר כהר"י מיגאש לענין שקיעת הנראה ואנשי טבריא שקיבלו שבת משקיעה שלהם מדינא קיבלו ולא מטעם סייג, ולכך להם אין שבת, רק מי שלא גר בטבריא ואעפ"כ מקבל שבת בזמן שטבריא מקבלין אזי עושה הוא מטעם סייג לכך משובח, וזה מש"כ "ומי שמקבל עליו

3 ונר' ביאורו על דרך מה שהבאנו בסמוך (אות יג) דמי שעומד בהר האור מאריך לו בקו האופק, וסבר רב נסים גאון דהכסיף העליון אין פירושו עליונו של רקיע, אלא רצועה בגובה מסוימת שסמוך לקו האופק, ודו"ק.

שמאחר שחשוך טובא במקומן, ודאי נראו כבר בשמים סימני צאה"כ וקיבלו שבת, וזה היה בטעות. ולפי פירוש זה ודאי אין שום הוכחה ששקיעת הנראה לאו מדינא הוא דהתם בטבריא שקבלו שבת מוקדם שלא מדינא זהו משום שסמכו על הסימנים ברמת החושך בעיר, ולכן סברו בטעות דהגיע זמן צאת הכוכבים, והטעות הוא משום שבאמת גם במקומן לא היה עדין סימני לילה עפ"י דין, ולא שמענו כלל שהקובע לעמק הוא לפי המצב והאופק שיש למקום מישור, ונמצא דשפיר י"ל שזמן השקיעה לר' יהודה מדינא הוא משקיעה שלהם, ודו"ק.

יד) גם המאירי (הנ"ל או"ד) כתב "והיה נראה להם כחשיכה", ולא כתב בלשון שקיעה ומשמע דפירש כמו רש"י לענין לילה דנהגו בטבריא כמו ר' יוסי דבין השמשות מתחיל כהרף עין לפני צאת הכוכבים, וכן משמע ממש"כ "נראה להם כחשיכה" דלא משמע דשיערו מספק מתי שקיעה מאחורי ההרים, אלא משמע דשיערו במקומם שכבר הגיע מידת החושך של הלילה. וכמו כן אפשר לדייק גם מלשון האבודרהם (הנ"ל או"ד) שכתב "ובעוד היום גדול היה נראה להם ערב", וכן מלשון הטור (הנ"ל או"ד) "ובעוד היום גדול היה נדמה להם ערב", ועוד דהטור קאי לענין קבלת שבת בתפילת ערבית וזמן ערבית כתב בסימן רל"ג שהוא אחרי ק"ש בצאת הכוכבים וא"כ משמע שהנידון לא על השקיעה רק על צאה"כ. ולכן לפי כל הראשונים האלו גם אין ראיה דשקיעה הנראה בהרים אינו מדינא, דיתכן שפירשו כמו שביאר הגרי"מ שלזינגר, דהסימנים של לילה לבני טבריה לא היה מדינא כיון שגם במקומן לא היה סימני צאה"כ האמתיים, אבל שקיעה שלהם במקומן יתכן שהוא מדינא.

טו) ובאמת נר' להוכיח להיפך דלכ' תיקשי מנא להו לכל הני הראשונים דנהגו בטבריא כמו ר' יוסי דלכן פירשו את ההקדמה לענין לילה ולא לענין שקיעה, הלא אפשר לפרש באופ"א שנהגו בטבריא

פרשו ממלאכה, ואם הוּו אזלי בתר שקיעה שמאחורי ההרים היו צריכים לפרוש גם מספק והו"ל לרש"י למימר "סבורין שמא חשיכה". אלא נר' בהכרח דכונת רש"י במש"כ "וסבורין שחשיכה" דקאי אלילה, והיינו דפירש דאנשי טבריא נהגו כר' יוסי לענין בין השמשות והוא כהרף עין עם צאת הכוכבים ולא מתחיל משקיעה, ולכן קבלו שבת רק בזמן שסברו שהכסיף העליון והשוה לתחתון.

ומש"כ בספר הנ"ל שהמציאות הידועה נוגדת דרך זה לפרש את הענין על צאה"כ, ועוד כתב דגם אם נפרש כן עדין יש להוכיח לענין שקיעה דכמו דהכסיף העליון המוקדמת בטבריא אינו מדינא לר' יוסי והיינו דאזלינן בתר המישור, ה"ה שקיעתה לר' יהודה, (כנ"ל אות ד'), באמת כבר כתב הגאון ר' יחיאל מיכל שלזינגר ביאור בדברי רש"י שתואם גם עם הנחת התוכנים שזמן צאת הכוכבים בעמק אינו מוקדמת למישור או להרים, ולאור דבריו שוב אין ראיה ששקיעת הנראה אינו מדינא, והובאו דבריו בספר זמני הלכה למעשה (עמוד מ"ב) וז"ל "כוונת ר' יוסי משום שסמוך לקו האופק באור השמש זמן ארוך יותר בהר מבשפילה ועי"ז נתקדמה הארץ ונדמה לבנ"א שהוא לילה אף שאמצע הרקיע מזהיר עוד מאור היום ועדיין יש זמן רב עד צאה"כ, וזה נרמז בהדיא בלשון הטהור של רש"י שכ' על יושבי טבריה "סבורין שחשיכה בעו"י" אלמא שהוא עדיין יום מן התורה דהיינו קודם צאה"כ אלא שסבורין שחשיכה, וכן ביושבי צפורי כתב "שנר' להם אור גדול בעוד שהחמה שוקעת... "אלא שנר' להם אור גדול כמו שפי' והיינו רבותא דידהו שהוסיפו מחול על הקדש" עכ"ל של הגרי"מ שלזינגר.

וביאור דבריו דבאמת זמן צאה"כ הדיני התלוי לפי סימני השמים אינם משתנים בעמק מבמישור, אבל מידת החושך שיש למטה בזמן צאה"כ משתנה, אשר לפי"ז מבאר שאנשי טבריא שהיו בעמק חשבו

שפירש כמו הראשונים הנ"ל דנהגו כר' יוסי וקבלו שבת מסימני לילה שלהם מגליה למהרי"ל ללמוד משם לעירו דבסימני לילה של עירו עדיין לא עבר שקיעה מאחורי ההרים. אלא מוכח לכאור' דפי' לענין שקיעה, וכיון שמבואר בדברי המהרי"ל דמה שקבלו בטבריא לאו מדינא הוה [וכן בעירו דומיא דטבריא], א"כ מוכח לכאור' דשקיעה שע"י הסתרת ההרים אינו שקיעה מדינא.

מיהו כל זה מבוסס עפ"י ההנחה שזמן מנחה רק עד השקיעה, אכן הרמ"א [שהביא בעצמו בד"מ כסי' רלב את המהרי"ל] כ' בשו"ע או"ח סימן רל"ג סעיף א' כ' הרמ"א וז"ל "ולדידן במדינות אלו שנוהגין להתפלל ערבית מפלג המנחה אין לו להתפלל מנחה אחר כך ובדיעבד או בשעת הדחק יצא אם מתפלל מנחה עד הלילה (ב"י בשם אהל מועד ורשב"א) דהיינו עד צאת הכוכבים", עכ"ל, הרי דזמן מנחה לא מסתיים בשקיעה, וא"כ ע"כ לא בא המהרי"ל להתיר להתפלל אחרי השקיעה מצד מה שאחורי ההרים דהלא מעיקר הדין שרי אחרי השקיעה.

והנה הפרי מגדים שם בא"א ס"ק ז' כתב דמש"כ הרמ"א צאת הכוכבים לאו דוקא אלא מעט קודם, וכוונתו דרק עד בין השמשות שרי, מיהו לכאור' דוחק לומר כן, דהלא הרמ"א בא לפרש ולא הוה ליה לסתום, ועוד א"כ מאי קמ"ל דאם לאפוקי שקיעה ראשונה (וכדעת הרמב"ן בהבנת ר"ת) הרי פשיטא דיום גמור הוא ולא נקרא לילה, ובאמת הפרי מגדים עצמו כתב בסימן ק"ו (במשב"ז סק"ב), דהכוונה של הרמ"א כפשוטו דגם בין השמשות הוה זמן לתפלת מנחה, וכן הבין המהר"ם שיק (בשו"ת ס' צ"א), וכן משמע שהבין הגרש"ז (בפסקי הסדור סדר הכנסת שבת) דפסק דאפשר להתפלל מנחה בבין השמשות, (ע"ש במש"כ דאין למחות על המקילין וכו').

והא דאמרינן דתפלת מנחה נגד התמיד תקנו (ברכות כו:): ודם הלא נפסל בשקיעת החמה כתב המהר"ם שיק שם משום דמנחה הוא נגד הקטורת, ופעמים הקריבו אז בבין

כמו ר' יהודה וההקדמה היתה לענין שקיעה וכמו שבאמת פירשו רבינו נסים ורבינו יונה ודעמי'. אלא נר' משום דסברי דאם קבלו שבת משקיעה שלהם הרי זה מדינא ולא הוה תוספת וכדעת הר"י מיגאש, ומשמע להו להני ראשונים מדברי ר' יוסי דבטבריא הוסיפו מהחול על הקודש ולכן אמר ר' יוסי שיהא בחלקם.

ולפי כל הנ"ל אזדא הראיה גם משאר הראשונים (הנ"ל או"ה) דצינינו למאמרו של ר' יוסי לענין תוספת שבת, דאף דלא פירשו כהר"י מיגאש, יתכן שפירשו כמו רש"י ודעמי' לענין לילה, או כרבינו נסים ודעמי' לענין מי שקבל שבת במישור כמו שקבלו שבת בטבריא, וא"כ תו אין להוכיח מדבריהם שמי שנוהג שבת בטבריא אליבא דר' יהודה משקיעת הנר' דאין זה מדינא, ואדרבה, מסתמא לא חלקו על כל הראשונים הנ"ל דמשמע מדבריהם דאזלינן בתר שקיעת הנר' מדינא ולא מנכים את ההרים.

## ענף ג

### ביאור דברי המהרי"ל

(טז) ועתה לא נשאר לנו אלא הראיה מדברי המהרי"ל שהעתיקן הרמ"א והמ"א להלכה, (ולעיל אות ו' הו' כל דבריהם) דלכ' מורה דקבלו שבת בטבריא משקיעה שלהם ושלא היה מדינא כמשנ"ת לעיל, דהנה כתב המהרי"ל דבעיר שלו, דומיא דטבריא, אף דמחשכי להו עדיין לא עבר זמן מנחה. והרי להלכה קיימא לן דמיד אחרי שקיעה מתחיל בין השמשות וספק לילה הוא, וא"כ לכ' זמן מנחה הוא רק עד השקיעה, דמנחה נגד התמיד תקנו (עי' ברכות כו:): ודם נפסל בשקיעת החמה (זבחים נו:), וכיון שהמהרי"ל למד לענין עירו שהוה דומיא דטבריא לכ' ע"כ דפירש המאמר דר' יוסי לענין שקיעה, דבטבריא קבלו שבת מזמן שקיעה שלהם דנהגו כר' יהודה דמשקיעה מתחיל בין השמשות, ובאמת שאז עדיין לא עבר השקיעה וזמן מנחה האמיתי שהוא כהמקום שמאחורי ההרים, דאם נימא

למידים מטבריא תוספת שבת, וא"כ משמע דגם בטבריא לא קבלו שבת מדינא וע"כ משום דלא אזלינן בתר הסימנים שלהם, וזה גופא מה שהמהרי"ל בא להוכיח.

ולפי משנת גם המג"א לא למד במהרי"ל ששקיעת הנראה אינו מדינא, דגם להבנתו לא קבלו שבת בטבריא משקיעה שלהם אלא מלילה שלהם, וכמו דמשמע מלשון הרמ"א "אע"פ שנראה בעיר לילה" ומה שלמידין מזה גם לעירו של המהרי"ל דומיא דטבריא דעדין אפשר להתפלל מנחה י"ל על דרך ביאור הגרי"מ שלזינגר הנ"ל (אות יג), דלא אזלינן בתר רמת חשך של העיר אלא בתר זמן צאת הכוכבים דתלוי על חשכת הרקיע אבל לענין שקיעה יתכן דודאי אזלינן בתר שקיעת הנראה, ודו"ק.

יח) מיהו באמת הגירסא במהרי"ל במנהגים שלפנינו אינו כמו שהעתיק הרמ"א, דלא הוזכר "שנראה" להם לילה וגם לא כתוב "דיום הוא" אלא כתוב "דמאחורי ההרים יום הוא", וז"ל "אם שהה עם החזרה סמוך לצאת הכוכבים מ"מ היה מתפלל תפילת מנחה ומייתי ראייה מפרק כל כתבי, אר"י יהא חלקי עם מכניסי שבת בטבריא, ר"ל מתוך שישבו בין ההרים ומחשכי להו מבעו"י כו' אלמא בני טבריא אם גם החשיך להם בין ההרים מ"מ אחורי ההרים עוד היום גדול ועדיין לא עבר שעת מנחה, ואמר שקבלה היה בידו מרבו המובהק מהר"ש, עכ"ל. ומשמע לכ' דהכריע המהרי"ל שהוא יום בטבריא ממה שהו יום מאחורי ההרים והיינו כהשיטה דאזלינן בתר האופק המישור גם בטבריא.<sup>5</sup>

השמשות. והגרש"ז (שם) כתב משום דתפלת מנחה דרבנן הוא ולכן הקילו בבין השמשות כמו בשבות. וכעין זה כתב נמי בערוך השלחן (ר"ל ג ט), והפ"ח בקונטרס דבי שמי דקדק נמי כן בדברי הלבוש, וכתב לבאר באופ"א משום דתפלות אבות תקנום, ואסמכינהו רבנן אקרבות (כדאי בברכות שם), אבל עיקר תקנת האבות הוא עד צאת הכוכבים, ויעויין בכל זה בספר זמנים בהלכה עמ' רעה-רעט.

יז) והנה על דברי הרמ"א בסי' רל"ג הנ"ל ציין המ"א בסק"ז למהרי"ל הנ"ל וז"ל המ"א "דהיינו צאה"כ, וז"ל דרכי משה (סימן רל"ב אות א') מהרי"ל (מנהגים הל' תפלה אות ה) היה מתפלל מנחה בשעת הדחק סמוך לצאת הכוכבים ואמר אע"פ שנראה בעיר לילה מ"מ עדיין יום הוא, כמו שאמר רבי יוסי (שבת קי"ח:): יהא חלקי ממכניסי שבת בטבריא עכ"ל, וזהו דוקא בעיר שבתיה גבוהין או שיושבת בעמק, עכ"ל המ"א.

ונר' בכוונת המ"א דדברי המהרי"ל הם גוף המקור לדברי הרמ"א שאפשר להתפלל מנחה עד צאת הכוכבים. ובאמת כן מדויק בלשון של הרמ"א בדרכי משה שם שכתב "היה מתפלל מנחה... סמוך לצאת הכוכבים" ומשמע דרק אז התחיל להתפלל מנחה וא"כ התפלל מנחה עד צאת הכוכבים ממש.<sup>4</sup> וכן לשון המהרי"ל במנהגים "ואם שהה עם החזרה סמוך לצאה"כ מ"מ היה מתפלל תפלת מנחה", ומה שהוסיף המ"א דדוקא בעירו היינו דמלבד מה דלמידין דזמן מנחה עד צאה"כ, למידין עוד משם דסימני לילה בעמק אינם סימנים אמיתיים, דהרי

4 והנה בשו"ת מהרי"ל החדשות סימן מה אות ד כתוב דמשערין פלג המנחה שעה ורבע לפני השקיעה, וא"כ הא דאמרו רבנן בריש תפלת השחר (ברכות כו). תפלת המנחה עד הערב, ע"כ פירושו עד השקיעה, דהא אמרינן שם (כו). דאי אמרת לרבי יהודה עד פלג המנחה ופלג המנחה בכלל היינו רבנן, עי"ש ודו"ק. ולפי"ז צ"ל דהמהרי"ל דנקט דתפלת מנחה עד צאת הכוכבים היינו משום דלהלכה פסקינן כר' יוסי לענין תפלה וכעין מה שכתב הרא"ש בריש ברכות ע"ש, וכן הטור בסי' רל"ג, ורבנן דר' יהודה לא משמע לגמ' דלא אזלי לשיטת ר' יהודה דבין השמשות מתחיל בשקיעה, ואכמ"ל, ודו"ק.

5 מיהו באמת גם זה לא מוכח, דהרי לא כתב דהשם יום מאחורי ההרים קובע הדין יום לטבריא אלא כתב רק דהוא יום מאחורי ההרים. וא"כ נר' דצריכים להוסיף בדבריו דה"ה בטבריא דלא אזלינן בתר שקיעתה, וא"כ י"ל כמו שכתבנו לדעת המ"א ולהוסיף בדבריו דה"ה בטבריא דלא אזלינן בתר רמת חושך שלה, ודו"ק.

חול עד הלילה ממש מ"מ הקדימו בטבריא את התפילה והקדימו ע"ז להתפלל תפילת שבת, ודו"ק.

## ענף ד

### ראיות מהרבה ראשונים דאולינן בתר השקיעה הנראית

(כ) וכן נראה להוכיח מעוד כמה וכמה ראשונים דאולינן בתר שקיעת הנראה מדינא, דהנה כתב המהר"ח אור זרוע בסימן קפ"ו וז"ל "משתשקע החמה הוי בין השמשות ופר"ת מסוף שקיעה, ונ"ל דכשאין החמה נראית יותר בראשי ההרים הוי סוף שקיעה מדאמר פ' במה מדליקין רבי נחמיה אומר כדי שיהלך משתשקע החמה חצי מיל, פי' זה הוי שיעור אורך בין השמשות, אמר רבי חנינא הרוצה לידע שיעורו של ר' נחמיה יניח חמה בראש הכרמל וירד לטבול בים ויעלה וזהו שיעורו של ר' נחמיה. ופי' התוס' לא שירד הטובל מראש הכרמל אלא הוא עומד על שפת הים ורואה חמה בראש הכרמל ומשירד ויטבול ויעלה הוי לילה, אלמא דכשאין החמה נראית בראש הכרמל הוי סוף שקיעה עכ"ל". הנה לפנינו דברים מפורשים שכתב דבין השמשות מתחיל בשקיעה מעל ראשי ההרים ולא שקיעת המישור<sup>6</sup>, וכן דקדק בדעת בעלי התוס' דבאו לפרש מימרא דרבי חנינא דאורך זמן בין השמשות לר' חנינא הוא שיעור זמן שבין שקיעת ההרים עד שיעלה מלטבול, וא"כ מבואר גם בדעת בעלי התוס' דבין השמשות מתחיל בשקיעת ההרים.

וכמו שדקדק המהר"ח אור זרוע מבעלי התוס' כן מבואר בדברי ר"ח בשבת לה. וז"ל שם "רבי נחמיה אומר משתשקע החמה עד שיעור כדי הילוך חצי מיל זהו בין השמשות אמר רבי חנינא הרוצה לידע שיעורו של ר' נחמיה יניח חמה בראש הכרמל וירד ויטבול בימא של טבריא ויעלה וזה שיעור של ר'

אכן אם באמת זה כוונתו, למה כתוב אם שהה עד "סמוך לצאת הכוכבים" ולא כתוב "עד הלילה" או "עד שקיעה", דהרי זה גופא בא להוכיח דלא אולינן בתר "לילה" דהעיר, דהשקיעה או הלילה שם אינו הזמן האמיתי עפ"י דין, אלא נר' כוונה אחרת בדבריו דהדין הזה שהוציא הרמ"א מדבריו דאפשר להתפלל מנחה עד צאת הכוכבים זה גופא בא להוכיח, ולא מאנשי טבריא, אלא מהמקום אחורי ההרים, (וכן באמת מורה ריהטת לשונו דבא להוכיח מאחורי ההרים לעירו ולא מטבריא לעירו ודו"ק), ופירש את המאמר כנ"ל שקבלו שבת בטבריא בתפלת מעריב בסימני לילה שלהם ע"פ רמת החשך אבל מאחורי ההרים עדיין התפללו מנחה אע"פ שבזמן סימני החושך לאנשי טבריא מסתמא כבר עבר שקיעה גם מאחורי ההרים אלא ע"כ דאף דלענין איסור מלאכה ודאי פרשו מצד ספק דאורייתא משקיעה אבל לענין תפלת מנחה עדיין התפללו עד צאת הכוכבים, וכנ"ל.

(ט) ובאמת נר' להוכיח להיפך דהרי בין לפי הבנת המ"א ע"פ העתקת הרמ"א, ובין לפי מש"כ ע"פ הגירסא שלפנינו מבואר דפירשו המהרי"ל והמהר"ש דקבלת שבת בטבריא היה ע"פ סימני לילה ולא על פי סימני שקיעה, ותקשי מנא להו לפרש כן ולא לפרש כפשוטו לענין שקיעה ולענין איסור מלאכה דקבלו שבת בטבריא מוקדם משום דלא ידעו מתי יצא שקיעת המישור מאחורי ההרים, אלא נר' הטעם משום דסברו כמו כל הראשונים הנ"ל דמדינא אולינן בתר שקיעת הנר' ולא שקיעת המישור ומשמע להו דבטבריא קבלו שבת מוקדם שלא מדינא ולכן שבח אותם ר' יוסי שיהא בחלקם, ומטעם תוספת שבת. ולכן לא היו יכולים לפרש ההקדמה לענין איסור מלאכה מצד השקיעה דזה מחויבים היו מדינא אלא ע"כ פירשו לענין קבלת שבת בתפלה, שהגם שעדיין יכולין להתפלל תפילת מנחה של

6 ומה ששייך שיטה זו לשיטת ר"ת יעויין בזה במאמרינו על שיטת ר"ת בזמן צאת הכוכבים ואכמ"ל.

פתחי הבתים מזכוכית והיא עשתה אותה מזהב טוב ממורט וכשהיה השמש זורח עליה היה לאותה השמשית אורה ונוגה בתחילת היום כעלות השמש מאופק ירושלים ואותה שעה היו קורין קריאת שמע<sup>7</sup> עכ"ל. ומשמע שהנץ הנראה מעל ראשי ההרים שבמזרח (שאו התחיל השמש לזרוח על הנברשת) הוא תחילת היום<sup>8</sup>, וא"כ כנגדו סוף היום יהא בשקיעת הנראה מעל ראשי ההרים שבמערב, ולא בשקיעת המישור.

כג) והנה ה' לעיל (בהע' מס 1) מש"כ בספר זמנים כהלכתם להוכיח ממש"כ בירושלמי שזמן הנץ החמה הוא בזמן שהחמה מטפפת על ראשי ההרים דלכאו<sup>9</sup> מפורש שאזלינן בתר זמן הנץ הנראה ומינה דה"ה לענין שקיעה, וכ' בס' הנ"ל לדחות שדברי הירושלמי נאמרו רק לענין הנץ של ק"ש, למ"ד דסוף הזמן הוא בהנץ, דמאז לא קרינן "ובקומך", וכן לענין תפילת שמו"ע שלוותיקין זמנו מהנץ, בזה אזלינן בתר הנץ הנראה מקרא דייראוך עם שמש, הא לסתם דיני יום ולילה אזלינן בתר הנץ המישור, אמנם נר' להוכיח דלא כדבריו מהברייתא בברכות ט: דקתני התם "ותיקין היו גומרין אותה (קריאת שמע) עם הנץ החמה כדי שיסמוך גאולה לתפלה ונמצא מתפלל ביום"<sup>9</sup> ע"כ. ובגמ' שם אמרינן ע"ז מאי קראה א"ר זירא יראוך עם שמש וגו', הרי מפורש שהזמן של תפילת ותיקין הוא זמן הנץ הכללי, שהוא תחלת עיקר היום, ומאחר דילפינן לה מקרא דייראוך עם שמש משמע

נחמיה", עכ"ל. ומשמע דפירש דברי הגמ' כפשטן דמשקיעת ההרים עד שיטכול בימא של טבריא זהו השיעור עצמו דר' נחמיה דמשקיעת ההרים מתחיל בין השמשות ודר"ק.

כא) וכן נר' להוכיח בדעת התרומת הדשן והלקט יושר דבסימן קפ"א כתב התרוה"ד לענין ערב פסח וז"ל "שנת העיבור שהוא מאריך בגבולנו שבסוף ארבע שעות עדין כמו ג' שעות עד חצות" עכ"ל, וכעין זה כתב בלקט יושר דהיום אז כ"ד שעות. וכתב בספר זמנים בהלכה (ח"א עמ' קיג) דלכאו<sup>9</sup> יש לבאר זאת דהנה היום הקיצוני ביותר בשנת העיבור שהוא הכי קרוב לקיץ הוא באפריל 24, ואז הנץ נמדד בוונא-ניאושטט (48 מעלות רוחב צפון) ב-4.55 וחצות ב-11.58 והוא כ-7 שעות מנץ עד חצות, אבל בסימן א' מבואר בתרומת הדשן שהשעות מתחילין מעלות השחר והוא לכל הפחות 72 דקות קודם הנץ. וכן כתב בלקט יושר בהדיא שם דתחלת היום בעמוד השחר. ומעתה צ"ב איך יהיה רק י"ד שעות מעלוה"ש עד צאה"כ, ולכן נראה דהתרומת הדשן והלקט יושר הלכו אחרי הנץ ושקיעה הנראים [וזמן עלוה"ש אינו לפי מעלות], לכן יצא ביום שמרוחק מהקיץ שהזמן מעלות השחר עד חצות יום ההלכתי הוא כ-7 שעות ועד הלילה הוא כ-י"ד שעות<sup>7</sup>, ודר"ק.

כב) וכן משמע ברמב"ם בפירוש המשניות ביומא לז. לענין הנברשת שעשתה הילני המלכה, דכתב וז"ל "ונברשת היא כמו שמשית שעושין על

7 ויעיין עוד בזה במאמרינו בשיטת ר"ת, ובמאמרינו לענין עלות השחר.

8 ודוחק לומר דכונתו במש"כ "בתחלת היום" באופן כללי אבל לא תחלת היום ממש דא"כ לכ' ה"ל לכתוב להיפך "כעלות השמש מאופק ירושלים בתחלת היום", וגם דזה הוי שפת יתר דכי לא נודע דזריחת השמש הוא בבקר אלא ממה שכתוב "בתחלת היום כעלות השמש מאופק ירושלים" משמע דכונתו לפרש תחלת היום בפירוט שהוא הזמן של עליית השמש מאופק ירושלים, ואזיל לשיטתו בפרק ב' דמגלה ובמקומות רבים בספר הירושלמי דמבואר דעיקר דעיקר היום מתחיל בנץ וכלשון הברייתא דוותיקין דלהלן (והארכנו בזה במאמרו על גרמי יום ולילה לדעת הרמב"ם ע"ש), ודר"ק.

9 ז"ל רש"י שם "דהנץ החמה לדברי הכל יום הוא", ולשון המאירי "כדי להיותה ביום גמור", וכעין זה בספר הישר (תש' ח) "ולא קודם הנץ החמה דהא לאו יום גמור הוא", וכן בספר האשכול הל' תפלה וק"ש "שבהנץ החמה מתחיל עיקר היום".

וכן מבואר בבבל המאור שם דגרט בירושלמי כמה דפירש דהנץ החמה הוא כדי שתהא החמה מטפטפת על ראשי ההרים דקאי אברייתא דוותיקין עי"ש. והרמב"ן במלחמות אף דגרט אחרת דקאי אפסקא דמתניתין לענין קר"ש, אבל גם הוא פירש דנץ דנברשת הוא הנץ שכתוב בירושלמי והוא גם הנץ דותיקין, עי"ש. וא"כ נשמע מכלהו שכשמטפטף על ראשי ההרים [שהוא הנץ הנראה] זהו תחילת היום, כמבואר בברייתא הנ"ל שתפילת שמו"ע יסודו שיתפלל ביום.

כה) והרשב"א שם ח: (קרוב לסוף הקטע) כתב בא"ד וז"ל "...אלמא כולי עלמא מודו דלמצוה מן המובחר כותיקין, והא והא דאמרינן ביומא [לז:]: אף היא עשתה נברשת של זה בשעה שהחמה זורחת ניצוצות יוצאות ממנה וידעו כל העם שהגיע זמן ק"ש ואמר אביי לשאר עמא דבירושלים, דמשמע שאינו מתחיל עד אחר הנץ החמה, לא קשיא דהתם לציבור שאי אפשר להם להתקבץ ולכוין כותיקין ועל זה אנו סומכין שלא לעשות כותיקין", עכ"ל. וכעין זה כתב הרא"ש, ויעוין עוד שם ברשב"א דמכת קושיא זו הביא ר"ת ראה דלא קיימא לן כותיקין, והא דאמר אביי ט: דלקריאת שמע כותיקין, כוונתו דקריאת שמע לדידן כותיקין לענין תפלה ע"ש. הרי מבואר מדברי ר"ת דנץ דנברשת הוא נץ דותיקין. וכן מבואר נמי מדברי הרשב"א והרא"ש דהרי לא ניסחו בקושיהם מהנברשת רק דקוראים שמע אחרי הנץ ולא לפני הנץ, ולא כתבו דהוא אחר הנץ הנראה, אלא ע"כ משום דגם הנץ דותיקין הוא הנץ הנראה ודו"ק.

כו) ובאמת כל זה גם משמע מפשטות לשון התוספתא בברכות בפ"א ה"ד וז"ל "מאימתי קורין את שמע בשחרית אחרים אומרים כדי שיהא רואה חבירו ברחוק ד' אמות ומכירו, ומצותה עם הנץ החמה כדי שיהא סומך גאולה לתפלה ונמצא מתפלל ביום, אמר רבי יהודה פעם אחת הייתי מהלך אחר ר"ע ואחר ר"א בן עזריה הגיע זמן

דקאי על הנץ הנראה. ומעתה יש ללמוד על שקיעה"ח שכנגד הנץ, שהוא גם בשקיעה הנראית. אלא דאכתי יש פתחון פה לומר שמא באמת הזמן דהנץ שאירי כאן הברייתא על הותיקין אינו הזמן שכ' בירושלמי על הנץ דקר"ש שהחמה מטפטפת על ראשי ההרים שהוא הנץ הנראה, אלא כוונת הברייתא כאן להנץ המישור, וזה גם הזמן דייראוך עם שמש.

אמנם בהרבה ראשונים מוכח זמן הברייתא הוא הנץ שהחמה מטפטפת על ראשי ההרים, דהנה הסמ"ג כתב (עשין סימן י"ח) וז"ל "פירוש שוותיקין היו מתחילין לקרותה קודם הנץ החמה כדי שיגמרו לקרותה ולברך ברכה אחרונה עם הנץ החמה ויהיו סומכין גאולה לתפלה בהנץ החמה כדכתיב ייראוך עם שמש ומפרש בירושלמי ייראוך כדי שתהא החמה מטפטפת בראשי ההרים הוא הנץ החמה עכ"ל. וכעין זה כתב באבודרהם בסדר תפלות של חול שער הראשון וז"ל "...וכן פסק הר"ף כוותיקין אלא מיהו לית כל איניש יכול לכוונו ולמעבד כי האי מלתא ואפי' הכי מצוה למקרי קודם הנץ החמה במעט כדי שלא יתפללו אלא לאחר הנץ החמה דוקא, ופי' הנץ החמה מלשון הנצו הרמונים (שיר השירים א' ז) ואמרינן בירושלמי (בברכות א' ה') שהחמה מטפטפת בראשי ההרים" עכ"ל.

כד) וכדברי הסמ"ג והאבודרהם משמע גם בריטב"א דבמשנה שם ט: לענין ק"ש כתב וז"ל "עד הנץ החמה כלומר סוף זמנה לכתחלה עד שתנץ החמה והנץ החמה הוא מלשון הנצו הרמונים, כלומר עד שעה שהחמה מתחלת לזרוח בראשי ההרים", ובהמשך מבאר את מנהג הוותיקין להקדים את ק"ש מעט לפני הנץ שהשמו"ע יהיה תיכף בהנץ ונמצא מתפלל ביום, ומדלא מפרש זמן הנץ הזה אינו זריחת השמש על ראשי ההרים שפירש לפני"כ במשנה וכו"ל, משמע שהיינו הך, ודו"ק.

בריש דיקלי אדליקו שרגא, אלמא למאן דקים ליה בשיעורא דרבנן אע"ג דליכא שמשא אפילו בריש דיקלי אלא דנסתלקה זריחתה מן הארץ לגמרי אפילו הכי תלינן שרגא דאכתי יממא הוא, עכ"ל. וכעין זה בר"ן ע"ש.

### סיכום הדברים

כח) ולפי כל הנ"ל יצא לנו דלא נשאר ראייה משום ראשון לדעת הנכרשת דאזיל בתר שקיעת המישור, אלא אדרבה מכשלים קדמונים וראשונים מצאנו בדבריהם שמורים כולם כאחד דשקיעה ההלכתית הוא שקיעת הנראה מעל ראשי ההרים, [בחלקם מבואר להדיא, ומחלקם ניתן להוכיח כן, וחלקם איירי לענין הנץ דנקבע לפי הזמן דנראה, לכל דיני התורה, ומינה נילף לשקיעה], ונפרטם אחת לאחת: ר' שרירא גאון ור' האי גאון, ור' נסים גאון, ור"ח, ור"י מיגאש, רש"י, והרמב"ם, ובעלי התוס', ור"ת, והסמ"ג, וספר העתים, ומהר"ח אור זרוע, והראב"ה, והריא"ז, ורבינו אשר מלוניל, ובעל המאור, והרמב"ן, ורבינו יונה, והרשב"א, והרא"ש, והר"ן, והריטב"א, והמאירי, והנ"י, והאגודה, והטור, ומהר"ש, ומהר"ל, ותורת הדשן, והלקט יושר, ואבודרהם, ובעל השיטה מקובצת. ועשינו לזה סימוכין מהש"ס ותוספתא, וכבר הזכרנו בתחילת דברינו שכך כ' החיד"א ועוד ושכן היה המנהג בזמנם. ולאמור דבריהם ברורים ומוכרחים בלי חולק.

קריאת שמע כמדומה אני שנתייאלשו לקרות אלא שעוסקין בצרכי צבור קריתי ושניתי ואח"כ התחילו הן וכבר נראתה חמה על ראשי ההרים, ע"כ. ובפשוטו משמע דרבי יהודה רצה לתת דוגמא איך שר"ע ור"א בן עזריה קיימו דין דוותיקין והיינו כשהחמה נראית על ראשי ההרים שבמזרח, ודו"ק. המתבאר מכל הנך ראשונים (ותוספתא) דזמן הנץ הנראה הוא הזמן של תחילת היום, וא"כ דכוותיה גם לענין שקיעה שנקבע לפי הזמן ששוקע בראשי ההרים.

כז) וכן ניתן להוכיח בדעת ר' שרירא גאון ור' האי גאון מדבריהם בתשובה (שהובאה בשו"ת מהר"ם אלשקר סי' צו, והועתק בשלימותה בספר זמנים בהלכה ח"ב עמ' תרמ"ה) דאזלינן בתר שקיעת הנראה ולא בתר שקיעת המישור דז"ל "ור' יוסף אומר... והכי קאמר אל תחשוב כי משתשקע החמה ולא תראה מאותו מקום - שלם היום נמצאת חלוקת רבה ורב יוסף משתשקע החמה ולא תראה אפילו על ראשי דקלים כל זמן שפני מזרח שהוא המערב מאדימין עד שיכסיף התחתון לרב יוסף מן היום לרבה מבין השמשות" הרי כתבו בהדיא דאפילו שקיעה מעל ראשי דקלים חשיב שקיעה מדינא<sup>10</sup>, וא"כ כ"ש שקיעה מעל ראשי ההרים, דההרים יותר פשוט שיחשבו כחלק מהאופק, ודו"ק.

וכעין זה כתבו נמי הרשב"א והר"ן בשבת לד: לענין שקיעה ראשונה וז"ל הרשב"א שם (באד"ה ואזדו) "והיינו נמי דאמרינן לקמן (לה:): א"ל רבא לשמיעיה אתון דלא קים לכו בשיעורא דרבנן אדאיכא שמשא



10 ואמנם הרמב"ן כתב בתורת האדם דמה שהדליקו שרגא כשהשמש בריש דקלי הרחקה יתירה הוה דעיקר זמן תוספת הוא משקיעה ואילך ע"ש ומבואר מדבריו דהעצים לא נחשבים כחלק מהאופק ודו"ק.



# לשון חכמים

יעקב במהרי"צ ברנדסדורפר

## האם מועיל תפילה אחר גזר דין בימים נוראים

הנה אמרו רז"ל שהכל נידונים מר"ה ונחתמים ביוה"כ ונגזר גזר דינם על כל השנה. וכתבו הספרים הק' שגמר החתימה נמשך עד חנוכה ועתה בעמדנו סמוך לימי החנוכה הנה רצינו לדון בזה האם יש מקום וצורך להתפלל אחר גזר הדין? והאם עוזר התפילה אחר גזר הדין?

### מתי נידונים הברואים

איתא במסכת ר"ה דף ט"ז ע"א תניא הכל נידונים בראש השנה וגזר דין שלהם נחתם ביום הכפורים דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר הכל נידונין בראש השנה וגזר דין שלהם נחתם כל אחד ואחד בזמנו, בפסח על התבואה בעצרת על פירות האילן, בחג נידונין על המים ואדם נידון בראש השנה וגזר דין שלו נחתם ביום הכפורים רבי יוסי אומר אדם נידון בכל יום, שנאמר ותפקדנו לבקרים רבי נתן אומר אדם נידון בכל שעה שנאמר לרגעים תבחננו.

### יפה צעקה של אדם לאחר גזר דין

עוד איתא שם כמאן מצלינן האידנא אקצירי ואמריעי כמאן כר' יוסי [דסבר אדם נידון בכל יום] ואיבעית אימא לעולם כרבנן וכדכר' יצחק דא"ר יצחק יפה צעקה של אדם בין קודם גזר דין ובין לאחר גזר דין עכ"ל הגמ'. פירוש דלכאורה למה אנו מתפללין על החולים הרי כבר נגזר גזר הדין בר"ה וע"ז קמתרין כר' יוסי דאדם נידון בכל יום וא"כ הוה כל יום כקודם הגזירה. ואיבעית אימא משום דיפה צעקה וכו'. וביאור הענין הוא דר' יצחק בא לומר דיפה צעקה של אדם אפילו לאחר גזר דין לבטל את מה שנגזר למעלה ואפילו נגזר לרעה יכול להפוך הגזירה לטובה דהיינו דיכול להפך את כלל כל הגזירה וכמו שיבואר לקמיה.

היוצא מדברי הגמ' דזה שאנו מתפללים על חולים בכל השנה והרי זה כבר אחר גזר דין של ר"ה, הטעם הוא משום שאנו פוסקים כר' יוסי דאדם נידון בכל יום או כרבנן וכדכר' יצחק שסבר יפה צעקה וכו' וא"ת אם יפה צעקה בין קודם גזר דין ובין לאחר גזר דין א"כ האי גזר דין מאי עבידתיה וי"ל דע"כ יש חילוק מקודם גזר דין לאחר גזר דין, וקודם גזר דין קל הרבה יותר לפעול את קריעת גזר הדין.

### תפילה אחר גזר דין לפי שאר התנאים

והנה בסוגיא דלעיל בתוס' ד"ה כמאן מצלינן וכו' מקשה אתירויין קמא דמצלינן כר' יוסי וא"ת לרבנן נמי מי לא מצלינן רפאנו וברכת השנים. וכו' ואומר ר"ת דשלא יחלה ודאי לא מצלינן אלא לר' יוסי אבל שיתרפא מצלינן אליבא דכו"ע דמתי יחלו נגזר מתי יתרפאו לא

נגזר וכו' ומה שמתפללין ברכת השנים היינו כדלקמן בפרקין שאם פסקו גשמים מועטין שיורידם המקום בזמנם ועוד י"ל דתפילה רבים שאני. עכ"ל

והעולה מדבריו דלרבנן מה שאנו מתפללים בתפילת שמו"ע היינו דאף שנגזר בר"ה כל מה שיהיה כל השנה מ"מ כל זה דייקא בכללות הענין אמנם פרטיו של הענין יכול להשתנות כגון אם נגזר על שוניהם של ישראל איזה חולי הנה הגזירה עצמה כבר גזרה חתוכה ואי אפשר לשנותה אמנם אפשר לפעול שיהיה לו רפואה שלימה בקרוב נמצא דאף שנגזר למעלה חולי מ"מ לא נגזר פרטיו של הענין כגון כמה זמן ימשך החולי והאם ישאר ח"ו החולי וכמו כן לגבי גשמים אף שנגזר מיעוט גשמים מ"מ לא נגזר באיזה מקום ירדו כי לא נגזר פרטי הענין ואנו יכולים לפעול בברכת ברוך עלינו שישלח את הגשם המועט במקום הראוי ונמצא שלא יזיק מיעוט הגשם כלום, ולכאורה ה"ה בשאר התפילות שאנו מתפללים כגון אתה חונן, וראה נא בענינו, שבכל דבר נשאר מקום לאיזה שנוי פרטיו של הגזירה ועל זה אנו מתפללין בכל יום כיון שפרטים אלו יכולים להשתנות ולא נגזר עליהם כלל בר"ה. אבל אין אנו מתפללים לקרוע הגזירה שנגזר בר"ה דזה אי אפשר. ולפי תירוץ השני של התוס' מאחר שאפשר ג"כ לפעול לקרוע הגזירה ע"י תפילת רבים ובשמו"ע הרי אנו מתפללים ברבים א"כ אנו באמת מתפללים על קריעת הגזירה לא רק על שנוי בפרטיו של הגזירה, אלא שלא יבוא החולי כלל ועיקר. וכשמתפלל אדם ביחידות הוא מתפלל רק שנוי פרטי הגזירה כגון על רפואה אבל על עצם קריעת הגזירה ע"ז אין מתפללין כיון שכבר נגזר הכל מלפניו יתברך בר"ה אי אפשר לקרוע את הגזירה.

### לתירוץ בתרא של הגמ' אפשר תמיד לקרוע את הגזירה

אמנם כל הנ"ל לתירוץ קמא של הגמ' דכמאן מצלינן האידנא כר' יוסי דלפי זה קשה דלרבנן אמאי מתפללין כיון שכבר נגזרה הגזירה ותירצו התוס' כדלעיל דלרבנן מתפללין רק על שנוי בפרטיו של הגזירה ולפי ר' יוסי מתפללין על קריעת כל הגזירה כולה דהיינו שלא יבוא החולי. אף שנגזר בר"ה חולי ח"ו. ועל רבוי הגשמים אף שנגזר בר"ה מיעוט גשמים. ואפילו ביחידות מועיל התפילה כיון דלר' יוסי אדם נידון בכל יום, והוה תמיד כקודם גזר הדין.

אך לתירוץ בתרא של הגמ' דלעולם כרבנן וכדר' יצחק דיפה צעקה בין קודם גזר דין בין לאחר גזר דין א"כ לפי זה כבר אין צריך לכל זה דלכו"ע בין לר' יוסי בין לרבנן תמיד אפשר לצעוק ולקרוע את הגזירה אלא דלר' יוסי קל ביותר לקרוע את הגזירה כיון דתמיד הוה כקודם גזר דין כיון שאדם נידון בכל יום ולרבנן אף שכבר נגזר על האדם בר"ה נמצא שאח"כ הרי הוה אחר גזר דין מ"מ הא קאמר ר' יצחק דיכול אדם לקרוע את הגזירה ע"י צעקה לאחר גזר דין. ואף שלכאורה אינו דומה ממש הצעקה קודם גזר דין לאחר גזר דין דאל"כ האי גזר דין מאי עבידתיה מ"מ ביכולת האדם לקרוע את הגזר דין ואפילו ביחידות והיינו דיכול לקרוע את כל הגזר דין מעיקרו לא רק את לשנות את פרטי הגזר דין כגון שירדו גשמים מועטין במקומן או לפעול רפואה. אלא שיכול לפעול דאפילו אחר שנגזר שיהיו גשמים מועטין יכול להמשיך גזירה חדשה שיהיו גשמים מרובין. וכמו כן אחר שנגזר ח"ו חולי יכול לפעול שיקרעו את הגזירה ולא יבוא החולי כלל. דאם לפעול רק שנוי בגזירה דהיינו כגון המשכת רפואה הרי גם לתירוץ קמא אפשר כמ"ש התוס' ומה בא תירוץ בתרא להוסיף אע"כ דקמ"ל שאפשר אפילו אחר גזר דין לקרוע את הגזר דין שנגזר לרעה ולפעול גזר דין לטובה כגון אם היה גזר דין על גשמים מועטין אפשר לפעול גשמים מרובין ואם היה גזר דין על חולי אפשר לפעול שלא יבוא החולי וכדומה.

לסיכום: לתירוץ קמא, לר' יוסי אפשר לקרוע את הגזר דין תמיד, ולרבנן אי אפשר לקרוע את הגזר דין אלא לשנות פרטים בגזר דין, ופסקינן כר' יוסי. ולתירוץ בתרא אפשר תמיד "לכו"ע" לקרוע את הגזר דין שנגזר ח"ו לרעה. ולגזור מעתה גזירות טובות.

### קושיא אתוס' במסכת שבת

והנה התוס' בשבת דף י"ב ע"ב קאמר אדברי הגמ' גבי הנכנס לחולה בשבת ר' יהודה אומר המקום ירחם עליך וכו' ומקשים התוס' מאי מועלת התפילה לר' מאיר ור' יהודה אחר שכבר נגזר בר"ה ומשני שם דמיירי בשבת שבין ר"ה ובין יוה"כ ולפי מאי דמשני התם (בר"ה) איבעית אימא כדר' יצחק דאמר ר' יצחק יפה צעקה לאדם בין קודם וכו' אתי הכא שפיר עכ"ל התוס'.

הרי קאמר התוס' דסוף כל סוף לא קשה אר' יהודה דהרי קאמר הגמ' בר"ה דיפה צעקה בין קודם גזר דין בין לאחר גזר דין וא"כ תמיד אפשר לפעול [ובאמת לפי מה שמתרץ התוס' במסכת ר"ה ט"ז ע"א הרי היה יכול לתרץ דהתם הרי מתפלל על רפואה וזה לא נגזר בר"ה וצ"ע].

אמנם על מה שתירצו התוס' תחילה דר' יהודה דקאמר הנכנס לחולה אומר המקום ירחם עליך וכו' מיירי בשבת שבין ר"ה ויה"כ משמע מזה שבאמת אחר הגזר דין של ר"ה אין שום מקום להתפלל על רפואה או שאר דברים כיון שכבר נגזרה הגזירה בר"ה וא"כ קשה מאוד דא"כ לר' מאיר ור' יהודה אמאי מתפללים תמיד תפילת רפאינו וברך עלינו וכדו'. וכמו שהקשו התוס' בר"ה וצ"ע.

### ביאור דברי הגמ' כמאן מצלינן העידנא אקצירי ואמריעי.

והנה לכאורה קשה לפי דברי התוס' במסכת ר"ה דף ט"ז ע"א שגם לרבנן יש להתפלל גם אחר גזר דין דהא לא נגזר רק אם יחלו ולא נגזר מתי יתרפאו וכן לענין גשמים לא נגזר רק אם ירדו גשמים מרובין או מועטין אבל לא נגזר באיזה מקום וא"כ אמאי קאמר בגמ' כמאן מצלינן וכו' כר' יוסי ואיבעית אימא כרבנן וכו' יצחק וכו' הול"ל לעולם אליבא דכו"ע ומצלינן על החולים שיתרפאו ועל הגשמים שירדו במקומם וכדברי התוס' או כתירוץ שני של התוס' דתפילת הציבור לעולם נשמעת. אלא ע"כ שכוונת דברי הגמ' כמאן מצלינן אקצירי ואמריעי דהיינו שאנו מתפללים על מריעי דהיינו ת"ח שלא יחלו. ואפילו ביחידות אנו מתפללים וא"כ קשה אמאי אנו מתפללין שלא יחלו הרי אם נגזר כבר לא יועיל כלום אע"כ דהא דאנו מתפללים עליהם הוא מחמת שאנו פוסקים כר' יוסי דאדם נידון בכל יום וא"כ הוה כקודם גזירה או כי אנו פוסקים כר' יצחק דיפה צעקה של אדם בין קודם גזר דין בין לאחר גזר דין ואפילו אם נגזר שיחלה יכול לשנות את הנגזר ולא יחלה. וזה כוונת דברי התוס' במש"כ דשלא יחלה ודאי לא מצלינן אלא לר' יוסי ועיין עוד מש"כ שם התוס' דמצלינן אמריעי שהם רבנן שלא יחלו. לר' יוסי. והבן כוונתו.

### היוצא מדברינו

כלל היוצא מדברינו שכל מה שכתבו התוס' ליישב למה אנו מתפללים במשך כל השנה מיירי הכל לתירוץ קמא ליישב דברי רבנן אמנם באמת להלכה אומרת הגמ' שאנו מתפללים על החולים כדר' יוסי והכוונה דפסקינן כר' יוסי שאדם נידון בכל יום ואפשר לקרוע את הגזירה של ר"ה מכל וכל, כיון שכל יום הוה קודם הגזירה דאדם נידון בכל יום והיינו לתירוץ קמא. ולפי תירוץ בתרא דאיבעית אימא אפילו כרבנן וכדר' יצחק דיפה צעקה של אדם בין קודם גזירה בין לאחר גזירה א"כ מה שאנו מתפללים כל יום הוה לכו"ע גם לרבנן

שכבר נגזרה הגזירה בר"ה מ"מ אנו יכולים לפעול לקרוע את הגזירות הרעות ולגזור גזירות חדשות לטובה משום דיפה צעקה בין קודם גזר דין ובין לאחר גזר דין.

### התפילה אחר גזר דין לדברי "בעל התניא"

אמנם בליקוטי תורה פרשת קרח עה"פ והנה פרח מטה אהרן הביא שם בקיצור קושית התוס' והעולה מדבריו דאף שנגזרה הגזירה לטובה על האדם, בר"ה. מ"מ עדיין אינו מוכרח שיבוא למעשה על האדם דבר זה (ובאמת מצינו כמה פעמים בדברי רז"ל דמשמע שאף אחר שנגזרה גזירה טובה על האדם עדיין לאו כל אדם זוכה שיבוא עליו ודוגמא לדבר הנה אמרו רז"ל כל המנבל פיו אפילו נגזר עליו שבעים שנה לטובה מהפכים אותה לרעה ח"ו) וע"כ אנו מתפללים כל יום רפאינו וברך עלינו ושאר התפילות שימשך עלינו אותם הגזירות טובות שאנו מצפים שנגזרו עלינו בר"ה וע"ז אמרו רז"ל אדם נידון בכל יום שהוא נידון לפי מעשיו אם ימשך עליו למעשה אותן הגזירות טובות שנגזר עליו בר"ה (ועיין שם בהגהות הצמח צדק שרבנן לא פליגי אר' יוסי וג"כ מודים שאדם ג"כ נידון בכל יום ויום וצ"ע ליישב זאת עם דברי הגמ' שקאמר דקיי"ל דייקא כר' יוסי ולא כרבנן לתירוצי קמא).

אמנם יש לדייק דכל זה מאי דקאמר ה"בעל התניא" הכל קאי איתירוצי קמא של הגמ' דכמאן מצלינן כר' יוסי אמנם לתירוץ בתרא דיפה צעקה של אדם בין קודם גזר דין בין לאחר גזר דין א"כ יש בכוחו של אדם, לא רק להמשיך עליו אותן הגזירות הטובות שנגזרו עליו בר"ה, אלא יש בכוחו ג"כ לקרוע את הגזירות הרעות שנגזרו עליו ח"ו, וכמו כן לגרום שיגזרו עליו גזירות טובות חדשות. דהרי זה בא תירוץ בתרא להוסיף דמאי דמצלינן האינדא היינו לאו משום דפסקינן כר' יוסי דאדם נידון בכל יום אם ימשך עליו אותן הגזירות טובות שנגזרו עליו בר"ה אלא כדר' יצחק דיפה כוחה של צעקה אפילו אחר גזר דין דהיינו שאפשר לקרוע את הגזר דין אף לאחר הגזירה ולקבוע גזר דין חדש לטובה. דאל"כ מה נתחדש בדברי ר' יצחק יותר מדברי ר' יוסי אלא ע"כ שר' יוסי מיירי בענין המשכת הגזירה שנגזרה לטובה בר"ה שאנו מתפללים שימשך הגזירה ההיא על האדם למעשה. ור' יצחק מיירי בענין קריעת שורש הגזירה ושנוי מהות הגזירה אם נגזרה ח"ו גזירה לא טובה על האדם. ושיגזור עליו ה' גזירות טובות אף אחר שנגזר עליו ח"ו לרעה. וע"ז קאמר בגמ' דקיי"ל כר' יצחק דיפה צעקה בין קודם גזר דין ובין לאחר גזר דין.

נמצא דמה שאנו מתפללים כל יום הוא משני טעמים. א' כדי שימשך עלינו כל אותן הגזירות הטובות שנגזרו עלינו בר"ה, כדברי הליקוטי תורה. ב' כדי שיקרעו מעלינו אותן הגזירות רעות אם נגזר ח"ו בר"ה. ושיגזור עלינו גזירות טובות חדשות מעתה.



## "פרשגן - פירוש חדש על תרגום אונקלוס"

"פרשגן" (עשה"כ דְּנָה פְּרָשְׁגָן אֶגְרָתָא עֲזַרָא ד יא) הוא חיבור שכותב השורות עמל מזה יותר מעשרים שנה על כתיבתו ותכליתו להעמיד לקורא ביאור רציף לתרגום אונקלוס לתורה. דוגמאות ממנו נתפרסמו במרוצת השנים בכמות שונות תורניות שונות והתקבלו בברכה ע"י גדולי תלמידי חכמים.<sup>1</sup>

לצד ניפוי וביורור נוסחי התרגום ובהשוואה לנוסחי התאג' - נבדקים שינויי תרגום לאורך כל התורה, ופיתרון מוגש לקורא בהסתמך על מיטב מפרשי וחוקרי ת"א. מלאכת הביאור כוללת השוואת התרגומים הארמיים עם ת"א<sup>2</sup>, בדיקת זיקתם של גדולי פרשנינו לתרגום וכן בסיוע פרויקט השו"ת שבבר אילן - נכללים ב"פרשגן" גם הסתמכויות הלכתיות המיוסדות על ת"א, כמותן פזורות למאות במרחבי ספרות הפסיקה.

וזאת למודעי: בדפוסים מצויים קיימים מאות שיבושים בת"א. המהדורה המוסמכת היא זו של אלכסנדר שפרבר ועליה מבוסס ה"פרשגן".<sup>3</sup> מהדורתו המיוסדת על בדיקת יותר מעשרים כתיבי יד אשכנזים ספרדים ותימנים ועל דפוסים ראשונים המצטיינים בדיוקם, נחשבת למהימנה שבמהדורות וחשיבותה הרבה היא גם בתיעוד חילופי נוסחים (ח"נ). כמהדורות טובות המצויות בשוק יש לציין את "תורת חיים" של מוסד הרב קוק שבה נבדק נוסח ת"א ע"י הרב יוסף קאפח ז"ל וכן את מהדורת "חסידי", "התאג' הגדול כתר תורה", ירושלים תש"ל (עם מבוא למהדורה [בכרך ה]), מאת הרב יוסף קאפח). אע"פ שמהדורות אלה משקפות מסורות תימן של ת"א ופעמים הן שונות ממסורות שהיו לנגד עיני גדולי אשכנז וספרד, הן נקיות משגיאות שלא כדפוסים מצויים ואכמ"ל.

מן הראוי להזכיר שתרגום אונקלוס שונה מתרגומי ארץ ישראל בשתיים: בלשונו ובאופיו התרגומי, ושני אלה מקילים על הקריאה בו:

1 ביניהם "פרשגן" - פירוש חדש על תרגום אונקלוס, מוריה, קפז - קפח (שבט תשמ"ט), עמ' סז-פח; "תרגומי תיבת 'אישי' בתרגום אונקלוס", המעיין, כט (ד), (תמוז תשמ"ט), עמ' 40-33; "תרגומי הפועל נפ"ל בתרגום אונקלוס", סיני קה, (כסלו-טבת תש"ן), עמ' קכה-קל; "לשון רחיצה בתרגום אונקלוס", המעיין, מ (ד), (תמוז תש"ס), עמ' 40-33; "תרגום אונקלוס בכתיבי הרמב"ם" ספר זכרון לרב יוסף בן דוד קאפח זצ"ל, רמת-גן תשס"א, עמ' 236 - 256; "תרגום אונקלוס וטעמי המקרא", המעיין, מג (א), (תשרי תשס"ג) עמ' 1 - 11, (המשך), המעיין, מג (ג), ניסן תשס"ג) עמ' 24 - 44; "לשון מיתב בתרגום אונקלוס", מוריה כה (ט-י) (מנ"א תשס"ג), [-חוברת רצז - רצח], עמ' קיג - קכה; "התרגומים הארמיים למקרא", המעיין, מח (ב), (טבת תשס"ח), עמ' 49 - 62.

את כל חידושיי הראיתי במהלך השנים למורנו הרה"ג רבי אביגדר הלוי נבנצל שליט"א רבה של ירושלים העתיקה ת"ו, שהוא לי לעזר ולאחיסמך והרבה מדבריו קבעתי ב"פרשגן". והגאון הנ"ל בחסדו הניף ידו שנית כי עתה הוא עובר בקביעות על כל פרק ופרק שהושלם ואף כתב לי לאחרונה "את הכל עשה יפה בעטור".

2 התרגומים הארמיים יהודים לתורה כוללים מלבד תרגום אונקלוס גם את הבאים: תרגום יוב"ע, תרגום ירושלמי (ת"י), תרגום ירושלמי השלם המכונה 'נאופיטי' (ת"נ - תרגום שלם לתורה שנתגלה לפני חכמישים שנה. נחקר בהרחבה רבה ע"י הרב מ"מ כשר בכרכים כד ו-לה של "תורה שלמה"), ותרגום הפשיטתא (שנחקר ונתבאר בידי הגאון ר' חיים הלר [-ר' חיים העליר, פשיטא הוא התרגום הסורי לתנ"ך, מועתק לכתב עברי עם הערות והגהות ובאורים, ספר בראשית, ברלין תרפ"ז; ספר שמות, ברלין תרפ"ט]) ומחדש אצל ישעיהו מאורי, תרגום הפשיטא לתורה והפרשנות היהודית הקדומה, ירושלים תשנ"ה. בנוסף נמצאו שרידי תרגום רבים בגניזה הקהירית שנוהגים לצייןם כת"ג [תרגומי גניזה].

3 א' שפרבר, כתיבי הקדש בארמית, כרך א: תרגום אונקלוס לתורה, לידן, 1959.

אצל התרגומים הארצישראלים (כגון התרגומים המופיעים בחומשים תחת השמות "יונתן בן עוזיאל", ו"תרגום ירושלמי") שגורה הארמית הגלילית הפחות מוכרת. זוהי הארמית של התלמוד הירושלמי או גם של מדרשי בראשית רבה או ויקרא רבה. כנגדם הארמית שבת"א קרובה לארמית הכבלית המוכרת מן התלמוד הבבלי.

בנוסף, ת"א נחשב כתרגום מילולי-פשטני: "מילולי" רוצה לומר תרגום מלה במלה ללא תוספות ו"פשטני" - תרגום המוסר את רוח הפסוק כפשוטו מבלי להוסיף מדרשים. בכך שונה אופיו מתרגומי ארץ ישראל המוגדרים כתרגומים מדרשיים-חפשיים: אלה תרגומים המשופעים בחומר רב שאינו מצוי בשפת המקור הכוללים לא פעם תוספות מדרשיות שאין להם אחיזה בכתוב.

דווקא מחמת אופיים המדרשי של תרגומי ארץ ישראל קל לזהות את מגמתם הפרשנית, שהרי הקורא מבחין בנקל בתוספות ובשינויים מלשון הכתוב. כנגד זאת תרגומו של אונקלוס מכיוון שאין בו שינויים בולטים, מחייב עיון מדוקדק בכל תיבה תוך השוואת תרגומו על אתר עם מקומות אחרים בתורה.

הקטעים שלפנינו כוללים דוגמאות מ"פרשגן" שנשלחו לפני כשנה לעיונו של הגר"ח קניבסקי שליט"א שהשיב: "ראיתי הקונטרס - שיהיה בברכה ובהצלחה".

#### א. תרגומי מזוזה

##### שמות יב, ז

ולקחו מן הדם ונתנו על שתי המזוזות ועל המשקוף על הבתים אשר יאכלו אתו בהם - ויסבון מן דמא ויתנון על תריין ספיא ועל שקפא על פתיא דייכלון יתיה בהון בלשון המקרא המסגרת שמסביב לדלת נחלקת לשלושה: הקורה העליונה מכונה משקוף. שתי הקורות הזקופות מימין לדלת ומשמאלה הן מזוזות (רש"י) ואילו המפתן מכונה סף. אבל בארמית הקורות שבצדדים וגם המפתן מכונים ספא. לכן כשם שיובי"ע תרגם "והנה האשה פילגשו נפלת פתח הבית וידיה על הסף" (שופ' יט כז) "על ספא", תרגם אונקלוס "על שתי המזוזות" "על תריין ספיא". ומסתבר ש"ספא" נגזר מלשון סוף או שפה.<sup>4</sup> ומכאן על פי העברית "בחתרתי הסתופף בבית אלהי מדור באהלי רשע" (תהי' פד יא) - לעמוד על הסף. ועל פי הארמית - לעמוד במסגרת הדלת. וראה עוד בפסוק כב.

##### שמות יב, כב

ולקחתם אגדת אזוב וטבלתם בדם אשר בסף והגעתם אל המשקוף ואל שתי המזוזות מן הדם אשר בסף ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר - ותסבון אסרת איזובא ותסבון בדמא דבמנא ותדון לשקפא ולתריין סיפיא מן דמא דבמנא ואתון לא תפקון אנש מתרע ביתיה עד צפרא

א. למלה סף שתי הוראות: [א] ספל, אגן לנזלים דוגמת "סף רעל" (זכר' יב ב); [ב] מפתן, כגון "שמרי הסף" (מל"ב כב ד). מכאן נחלקו תנאים בביאור ו"וטבלתם בדם אשר בסף" (מכילתא דר"י, פסחא, יא): "אין סף אלא אסקופה שנאמר בתתם ספם את ספי ומזוזתם אצל מזוזתי (יחז' מג ח) וכתוב וינעו אמות הספים (ישע' ו ד) דברי ר' ישמעאל. רבי עקיבא אומר אין סף אלא כלי שנאמר והספות והמזמרות והמזרקות (מל"א ז נ)". אונקלוס שתרגם "הדם אשר בסף" - "בדמא דבמנא", אחז בשיטת ר' עקיבא, כדרכו.

4 "מתורגמן" ו"ערוך השלם" ערכי סף.

ב. "והגענתם אל המשקוף" מוסב על הדם ולא על האזוב. על כן תרגם "נתדון לשקפא" בלשון הזאה ולא בלשון הגעה ובפועל "מטא" כמו "וראשו מגיע השמימה" (בר' כח יב) "מְטִי עַד צֵית שְׁמַיָא"<sup>5</sup>.

## שמות כא, ו

והגישו אדניו אל הא-להים והגישו אל הדלת או אל המזוזה ורצע אדניו את אזנו במרצע ועברו לעלם - ויקרביניה רבוניה לקדם דייניא (ח"נ: דיינא) ויקרביניה לנת דשא או דלת (ח"נ: לנת) מזוזתא וירצע רבוניה ית אודניה במרצעא ויהי ליה עבד פלח לעלם

א. לפי ההלכה הרציעה כשירה דווקא בדלת כמפורש בפסוק המקביל "ולקחת את המרצע ונתתה באזנו ובדלת" (דב' טו יז) ולא נאמר "או אל המזוזה". ואף על פי שבפרשתנו נזכרה מזוזה כבר קבע רבי ש"הלכה עוקפת המקרא" ולכן דרש "או אל המזוזה - מעומד"; הדלת צריכה להיות עומדת ותלויה במזוזה, אבל הרציעה נעשית דווקא בדלת ולא במזוזה.<sup>6</sup> על פי זה מתורגם בירושלמי: "לנת דשא די לנת מזוזתא", אל הדלת אשר אצל המזוזה. אמנם ברוב נוסחי ת"א מתורגם "ויקרביניה לנת דשא או דלת מזוזתא" וכן בתאג', שלכאורה הוא נגד ההלכה. מטעם זה יש שהעדיפו את נוסחי המיעוט שגרסו "ויקרביניה לנת דשא דלת (ח"נ: לנת) מזוזתא" בהשמטת "או" וכירושלמי. אבל יש שכתבו שכשם שמצינו "או" במשמע "אם" כלהלן "או נודע פי שור נגח הוא" (פסוק לו) וכן "או הודע אליו חטאתו" (ויק' ד כח), גם באונקלוס יש לפרש "לנת דשא או דלת מזוזתא", אל הדלת אשר (אם היא) אצל המזוזה.<sup>7</sup>

כתוצאה מכך שלש מלות היחס אַל שבפסוקנו שונות בתרגומן: "והגישו אל הדלת" "ויקרביניה לנת דשא", כמשפט. לכאורה כך ראוי לתרגם גם "והגישו אדניו אל האלהים" "לנת דייניא", וכך באחד מכתבי היד. אמנם ברוב הנוסחים ובתאג' מתורגם "לקדם דייניא"<sup>8</sup>. ואילו "או אל המזוזה" מתורגם בנוסחים מדוייקים "או דלת מזוזתא".

ב. בת"א נתייחד שם מזוזה לקלף שעליו כותבים את הפרשיות: "וכתבתם על מזוזת ביתך" (דב' ו ט) "נתכתובינן על מזוזין". אבל מזוזה בהוראת קורת הדלת תרגומה ספא, כגון "ולקחו מן הדם ונתנו על שתי המזוזות" (שמי' יב ז) "על תרין ספא", וראה רש"י

5 "לחם ושמלה".

6 ספרי דברים, קנב: "מיכן היה רבי ישמעאל אומר בשלשה מקומות הלכה עוקפת המקרא: התורה אמרה "ושפך את דמו וכסוה בעפר" (ויק' יז יג) והלכה אמרה בכל דבר שמגדיל צמחים. התורה אמרה "וכתב לה ספר כריתות" (דב' כד א) והלכה אמרה בכל דבר שהוא בתלוש. התורה אמרה "במרצע", והלכה אמרה בכל דבר. רבי אומר: "בדלת או במזוזה - מעומד". ופירש רבינו הלל: עוקפת מקרא - עוקבת, מלשון "ויעקבני זה פעמים", דהיינו מאחרת ומבטלת המקרא דהיינו עוקרת. ואיכא דאמרי: עוקמת, דמעקמת המקרא ודורשהו בדרך אחרת". ובא רבי להוסיף על ר' שמעון: לא רק לענין "במרצע" הלכה עוקפת מקרא אלא גם לענין "או אל המזוזה", וכן ברש"י כאן "יכול שתהא המזוזה כשרה לרצוע עליה, תלמוד לומר "ונתתה באזנו ובדלת", בדלת ולא במזוזה, הא מה תלמוד לומר או אל המזוזה, הקיש דלת למזוזה מה מזוזה מעומד אף דלת מעומד". וראה "תורה שלמה", אות קנב. על "הלכה עוקרת מקרא" ראה עוד ולהלן "עין תחת עין" (כד) בשם הגר"א

7 על "או" עיין חזקוני ור' אברהם בן הרמב"ם. ש"או" הוא כמו ו"ו: אצל הדלת ואשר אצל המזוזה. ו"מרפא לשון" ייחס כוונה זו גם לת"א. וכן ב"ש משור" בשם רש"י בן הגר"א (מודפס בסוף "תרגם אברהם"). וראה גם "אוהב גר" ו"באורי אונקלוס".

8 וכן בפשיטתא ובת"נ: לנת דייניא. אבל באונקלוס תרגמו "לקדם דייניא" אולי בהשפעת הצירוף "והגישו אדניו אל האלהים" שהרי להבטת המרחק שבין אדם לה', מתרגם אונקלוס בקביעות "אל האלהים" קדם, כגון "ומשה עלה אל האלהים" (שמי' יט ג) "ומשה סליק לקדם ה'". אכן מכיון שבפסוקנו "אלהים" משמעו דיינים, יש להעדיף נוסח לנת דוגמת "ובאת אל הכהנים הלויים ואל השפט" (דב' יז ט) "ולנת דייניא".

וביאורנו שם. על פי זה קשה תרגומו "או אל המזוזה" - "דְּלֹת מְזוּזָתָא" וראוי היה לתרגם "דְּלֹת סְפָא", קורת הדלת. במיוחד קשה התרגום ממדרש ר' שמעון (קידושין כב ע"ב וברש"י כאן): "דלת ומזוזה שהיו עדים במצרים כשפסחתי על המשקוף ועל שתי המזוזות ואמרתי כי לי בני ישראל עבדים... ולא עבדים לעבדים והלך זה וקנה אדון לעצמו, ירצע בפניהם", שהרי העדים הם המשקוף וקורות הדלת אך לא פרשת המזוזה, ומדוע תרגם "מְזוּזָתָא" ? וצ"ע.

## ט דברים ו, ט

וכתבתם על מְזוּזוֹת ביתך ובשעריך - וְתִקְּבוּ בִּינוֹן עַל מְזוּזֵי וְתִקְּבִיעֵינוּן בְּסִיפֵי בֵּיתְךָ וּבְתַרְעֵךָ א. מְזוּזוֹת, הקורות הזקופות מימין לדלת ומשמאלה (רש"י לשמ' יב ז) מתורגמות בארמית סְפָא כגון בפסח מצרים "ולקחו מן הדם ונתנו על שתי הַמְזוּזוֹת" (שם) "עַל תְּרִין סְפָא", ועיין שם בביאורנו. ואולם על פי קבלת חז"ל המצווה היא לכתוב את שתי הפרשיות האלה על קלף ולקבוע אותו על המזוזה.<sup>9</sup> לכן תרגם "וכתבתם על מְזוּזוֹת ביתך" "וְתִקְּבוּ בִּינוֹן עַל מְזוּזֵי וְתִקְּבִיעֵינוּן בְּסִיפֵי בֵּיתְךָ", היינו תכתבם על "מְזוּזוֹת" הקלף, ותקבעם בקורות הדלת. לפי זה "בְּסִיפֵי בֵּיתְךָ" זהו תרגום "מְזוּזוֹת ביתך", ותיבות "וְתִקְּבוּ בִּינוֹן עַל מְזוּזֵי וְתִקְּבִיעֵינוּן" הן תוספת המתרגם. ומכיוון שבלשון חז"ל הושאל שם מזוזה לקלף עצמו, תרגם בלשון "מְזוּזֵי" כדרכו לתרגם מונחי הלכה במטבע לשון חז"ל. ודוגמתו כמו "פרי עץ הדר פֶּת תמרים וענף עץ עֶבֶת" (ויק' כג מ) "פִּירֵי אֵילָנָא אֶתְרוּגִין לולבִּין וְהַדְסִין".<sup>10</sup>

ב. נפסק ברמב"ם (הלכות תפילין ומזוזה פ"א הל' ח) "הלכה למשה מסיני... שיהיו כותבין המזוזה על דוכסוסטוס וכותבין במקום השיער". רבנו מנוח בביאורו לרמב"ם שם הביא סימוכין להלכה מגרסת תרגום שאינה בידנו: לפי גרסתו "עַל מְזוּזוֹת" מתורגם "עַל מְזִינ" וּמְזִיא הוא שְׁעַר כבגמרא (מגילה יח ע"א): "לא הוו ידעי רבנן מאי סְלָלָה וְתִרְוּמָן (משלי ד ח). שמעוה לאמתא דבי רבי דהוות אמרה לההוא גברא דהוה מהפך בְּמִיָּיה. אמרה ליה: עד מתי אתה מסלסל בְּשַׁעְרֵךָ".

## ב. תרגום הלכה קשה ופתרונו

### שמ' לה, ג

לא תבערו אש בכל מִשְׁבְּתֵיכֶם ביום השבת - לֹא תִבְעֲרוּן אִישְׁתָּא בְּכָל מוֹתְבְּנִיכוֹן בְּיוֹמָא דְשַׁבְּתָא

תרגומו קשה, שהרי בתרגומי "בער" הנאמרים אצל אש, מבחין אונקלוס בשלושה משמעים: יצירת אש מתורגמת כהדלקה כגון "הַמְּבַעַר את הַבְּעֵרָה" (שמ' כב ה) "דְּאֲדִלִיק יְתָ דְּלִיקְתָּא", מציאות האש וקיומה מתורגמת בלשון בְּעֵרָה דוגמת "והנה הסנה בְּעֵר באש" (שמ' ג ב) "וְהָא אֶסְנָא בְּעֵר בְּאִישְׁתָּא", ואילו תוצאת האש, השריפה והכילוי מתורגמת בפועל "יקד" כגון, "מדוע לא יְבַעַר הסנה" (שם שם ג) "מְדִין לֹא מְתוּקְדָא אֶסְנָא"

על פי זה מתבקש לתרגם כאן "לא תבערו אש ביום השבת" "לֹא תְדִלִיקוּן", שהרי האיסור הוא ביצירת האש, כלומר בהדלקה, ללא קשר לבעירה: המדליק אש בשבת חייב גם אם האש אינה בוערת אלא כבתה מיד. ולחילופין, מותר להדליק אש בערב שבת על מנת שתהא

9 מנחות לד ע"א: "ת"ר: וכתבתם - יכול יכתבה על האבנים? נאמר כאן כתיבה ונאמר להלן כתיבה, מה להלן על הספר, אף כאן על הספר".

10 "מרפא לשון". לעיקרון זה ראה דוגמאות רבות בפסוק "לא תבערו אש" (שמ' לה ג).

בוערת בשבת (שלא כקראים). מוזר אפוא שבמקום "לֹא תְדַלְקוּן" תרגם "לֹא תִבְעֶרֶן אִישָׁתָא" שהוא תרגום המתאים לדעת הקראים האוסרים על בעירת אש בשבת.<sup>11</sup>

בדוחק ניתן ליישב את ת"א בהתאם לשיטת בית שמאי שגזרו על שביעת כלים בשבת ולדעתם, בדומה לקראים, אסור לאש שתהא בוערת בשבת. ואולם קשה לייחס כוונה זו לת"א, שכן כנגד סברה זו דרשו במכילתא דר"י (ויקהל, מסכתא דשבתא א):

"לא תבערו אש" וגו', למה נאמר, לפי שהוא אומר "בחריש ובקציר תשבות" (שמ' לד כא)... שבות מערב שביעית לשביעית, יכול כן ישבות מערב שבת לשבת, ועוד קל וחומר, ומה שביעית שאין חייבין עליה לא כרת ולא מיתת בית דין הרי הוא שובת מערב שביעית לשביעית, שבת שחייבין עליה כרת ומיתת בית דין, דין הוא שישבות מערב שבת לשבת ולא יהיה רשאי להדליק לו נר או להטמין לו את החמין או לעשות לו מדורה, ת"ל "לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת", ביום השבת אי אתה מבעיר אבל אתה מבעיר מערב שבת לשבת.

אפשר גם שתרגום "לא תבערון" בא לרמוז על ההבדל בין שבת ויו"ט: בניגוד ליו"ט בו נאסרה הולדת האש בלבד ("תדליקון"), איסור ההבערה בשבת כולל גם הוספת קיסם למדורה שכבר קיימת, כמפורש בברייתא: "הנותן שמן בנר (בשבת) חייב משום מבעיר" (ביצה כב ע"א). בהתאם לכך דקדק אונקלוס לתרגם "לא תבערון", כדי לכלול גם איסור הבערה שאין בו הדלקה. וכך מפורש במכילתא לפסוקנו "ביום השבת אי אתה מבעיר אבל אתה מבעיר ביום טוב".<sup>12</sup> ואולם גם ייחוס כוונה זו לת"א, אינו הולם את דרכו שלא להכנס לפרטי הלכה.<sup>13</sup>

לכן נראה שתרגומו "לא תבערון" בא על פי עיקרון קבוע: שימוש במינוח הלכי שבלשון חז"ל. והואיל ובלשון חז"ל נתקבלה "הבערה" כמטבע לשון קבועה להדלקה בשבת כמו ששנו באבות מלאכות "המכבה והמבעיר" (משנה שבת ז ג), תפס גם ת"א מטבע לשון הבערה ביחס לאיסורי שבת. ואילו בנויקין שבהם שגור גם בפי חז"ל מטבע הדלקה כגון "המדליק את הגדיש והיו בו כלים" (משנה בבא קמא ו ה), תרגם "הַמְבַּעֵר אֶת הַבְּעֵרָה" (שמ' כב ה) "דְּאֲדָלִיק יַת דְּלִיקָתָא". עיקרון זה מוכח מתרגומים מרובים דוגמת "סגר", "רחץ", ורבים נוספים שיתבארו במקומם.<sup>14</sup>

11 אמנם ב"העמק דבר" כתב שלפי פשוטו פסוקנו בא לאסור השארת אש בשבת גם אם הודלקה בערב שבת, אבל זאת רק במלאכת המשכן שלא יהיו במחנה ישראל מדורות הדולקות בשבת לצורך המשכן: "לפי הפשט יש להבין דגם זה המקרא שייך ביחוד למעשה המשכן שלא רק שאסור להתחיל במלאכת המשכן שתהא נגמרת מאליה בשבת כמש"כ לעיל, אלא אפילו אש הבושר למלאכת מיני מתכות יהי נכבה בשבת". לפירושו מתאים אמנם התרגום "לא תבערון". אבל הנצי"ב עצמו הוסיף שם שזהו "לפי העניין, אבל לדורות נדרש אזהרה זו ללאו או לחלק", ולכן וקשה לתלות כוונתו זו בתרגום.

12 מכילתא דר"י, ויקהל, מסכתא דשבתא א.

13 ומור"ה הגרמ"ח דימנטמן שליט"א הציע ליישב דברי ת"א בהתאם למחלוקת הרב בעל התניא ובעל "אבני נזר" שנחלקו בגדר מלאכת הבערה בשבת: לדעת התניא (שו"ע הרב או"ח סימן תצה, קונטרס אחרון ב) גדר ההבערה אינו משום השריפה והכליון אלא מצד ריבוי האש, ראה לכך מגחלת של מתכת שאין המחכת נשרפת ומ"מ חייב משום מבעיר על יצירת האש. ואולם ב"אבני נזר" חולק על כך (או"ח סימן רלח, וראה לכך אצל רצ"פ פרנק "מקראי קודש", חנוכה עמ' יז). ואמר מור"ר שת"א מתאים יותר עם שיטת אבנ"ז, שעיקר איסור מבעיר הוא בכליו ובשריפה ולכן לא תרגם "לא תדליקון" [ובדומה שמעתי גם ממור"ה הגר"ד לנדא שליט"א]. ולבי מהסס, שאם כן היה לו לתרגם "לא תוקדון" בשורש "יקד" המציין את השריפה.

14 פועל "סגר" מתורגם בדרך הקבע "אחד" כגון "והדלת סגר אחיריו" (בר' יט ו) "וַיִּשָׂא אֶחָד בְּתוֹרָהּ", רק אצל נגעים תרגומו "סגר" כגון "והסגיר הכהן" (ויק' יג ד) "וַיִּסְגֵּר פְּהֵנָא" כלשון חז"ל בנגעים "מצורע מסוגר" (מגילה א ז), ולכן גם צְרַעַת המטמאת היא סְגִירוּתָא, אבל "והנה ידו מצרעת כשלג" (שמ' ד ו) "וְהָא

## ג. קצת דוגמאות לתרגומי הפועל "בוא"

### בראשית ז, א

ויאמר ה' לנח בא אתה וכל ביתך אל התבה כי אתך ראיתי צדיק לפני בדור הזה - וַאֲמַר ה' לְנֹחַ עוֹל אֵת וְכָל אָנֶשׁ בֵּיתְךָ לְתִיבוֹתָא אַרְי יְתָךְ חַזִּיתִי זַפִּי קְדָמִי בְּדָרָא הַדִּין

הארמית מבחינה בין פֶּא במשמע הַגִּיעַ לְמָקוֹם פְּלוֹנִי, קָרַב, שתרגמו אֶתָא לְבִין פֶּא בהוראת נְכַנְס המתורגם עַל (משורש עו"ל או על"ל). השווה: "ובארבע עשרה שנה בא כדרלעמר" (בר' יד ה) "אֶתָא כְּדָרְלַעְמָר", וכן "ויהי כאשר בא יוסף אל אחיו" (שם לו כג) "פֶּד אֶתָא יוֹסֵף". בשני אלה מציין הכתוב את עובדת הגיעם למקום מסוים. כנגד זאת הפסוק "וכי תבאו אל הארץ" (ויק' יט כג) מטעים את הכניסה לארץ ומתורגם אפוא "וַאֲרִי תִיעֲלוֹן לְאַרְעָא". ומכאן גם "עולו אושפידין", הכנסו. כיוצא בזה "האחד בא לגור וַיִּשְׁפֹּט שְׁפוּט" (בר' יט ט) - לוט אך זה הגיע לעיר וכבר הוא שופט! - מתורגם "תָּד אֶתָא לְאַיתוֹתְכָא". אבל "השמש יצא על הארץ ולוט בא צערה" (שם כג), ומשמעו - לוט נכנס לצוער, מתורגם "וְלוֹט עַל לְצוּעֵר". וכן "וַיִּשְׁבּוּ וַיִּבְאוּ אֶל עֵיִן מִשְׁפַּט הוּא קָדַשׁ וַיִּכּוּ אֶת כָּל שְׂדֵה הָעַמְלָקִי" (שם יד ז) וַעֲיִן מִשְׁפַּט הַיָּא נְקוּדַת צִיּוֹן שְׂאֵלִיָּה בְּאוֹ לְהַכּוֹת אֶת שְׂדֵה הָעַמְלָקִי, תרגם "וְתָבוּ וְאָתָּו לְמִישֵׁר פִּילוֹג דִּינָא" שהגיעו עד אליה, אבל "וַיִּבְאוּ שְׁנֵי הַמְּלָאכִים סְדָמָה בְּעֵרַב" (שם יט א) "וְעֵלָו תַּרְיִן מְלֶאכְיָא לְסְדוּם", שנכנסו לתוכה.

כלל הדברים: כניסה מן החוץ פנימה - בין כניסה לתוך ארץ, לבית או גם למקום מסוים - תרגומה עַל. על דרך זאת מתורגם גם בפסוקנו "בא...אל התבה" - "עול... לְתִיבוֹתָא".<sup>15</sup>

### בראשית יב, ה

ויקה אברם את שרי אשתו ואת לוט בן אחיו ואת כל רכושם אשר רכשו ואת הנפש אשר עשו בחרן ויצאו ללכת ארצה כנען ויבאו ארצה כנען - וַדְבַר אַבְרָם יֵת שְׂרֵי אֵיתִיתִיָּה וַיֵּת לוֹט בְּר אַחוּהִי וַיֵּת כָּל קְנִינְהוֹן דְּקִנּוּ וַיֵּת נַפְשָׁתָא דְשַׁעֲבִידוּ לְאוּרִיתָא בְּחָרָן וַנִּפְקוּ לְמִיזַל לְאַרְעָא דְכְּנַעַן וְאָתָּו לְאַרְעָא דְכְּנַעַן.

ידיה חֲרָא פְּתֻלָּא. וכן פועל "רחץ" מתורגם בקביעות בפועל "סחי" כגון "ורחצו רגליכם" (בר' יח ד) "וַאֲסַחוּ רַגְלֵיכֹן" אבל פועל "רחץ" שבפרשת הכיור מתורגם "קדש", כגון "כיור נחשת... לרחצה" (שם יח) "פִּיּוּרָא דְנַחֲשָׂא... לקידוש", "בבאם אל אהל מועד ירחצו מים" (שם שם כ) "יִקְדְּשׁוּן מִיָּא" כלשון חז"ל ביחס למי הכיור "קדוש ידים ורגלים" (משנה יומא ג ג). וראה גם "מים קדשים" (במ' ה יז) "מי כיור", "ברכה וקללה" (דב' יב כו) "ברכן ולוטיין".

15 עַל (נכנס) מופיע גם בארמית המקראית כגון "בְּאֲדִין עֲלִילִין (קרי: עֲלִין) חֲרַטְמִיָּא" (או נכנסו החרטומים, דני' ד ד). ראה "ערוך" ערך על; ריב"ג "שרשים", עלל; "מתורגמן" ערך על. להבחנה בין עַל לבין אֶתָא עיין "נתינה לגר" ו"באורי אונקלוס" לבר' כז ד, "מרפא לשון" לבר' כד סב, "עוטה אור" עמ' 51. על דרך זו גם "ביאת" השמש מתורגמת ככניסתה כגון "וילן שם כי בא השמש" (בר' כח יא) "אַרְי עַל שְׁמֶשָׁא", ומדוע? מכיוון שזריחה היא "יציאת" השמש כגון "הַשְּׁמֶשׁ יֵצֵא עַל הָאָרֶץ", הרי ששקיעה היא "כניסה" הפך היציאה. כיוצא בזה ביאת אישות מתוגמת בפועל "עול" כגון "הבה נא אבוא אליך" (בר' לח טז) "הָבִי קַעֲן אֵיעוּל לְנִתְיָךְ". ואפשר שמכאן גם תְּבוּאָה - עֲלִלְתָא, שמכניס הזרע באדמה, כגון "ואכלתם מן התבואה ישן" (ויק' כה כב) "וְתִיכְלוֹן מִן עֲלִלְתָא עִתִּיקָא". נמצא שלעומת לשון המקרא שהפועל בא משמש גם בהוראת כניסה, כגון "והמן בא בית המלך... ויאמר המלך יבוא ויבוא המן" (אסתר ו ד-ה), בלשון חז"ל לצד "בא" משמש גם "נכנס" בהשפעת הארמית כגון: "רבי חכמי ישראל באין אצלך. אמר להן: יכנסו ונכנסו" (יבמות טז ע"א) וכן "משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן" (משנה, ברכות א א), באים לביתם. מכאן גם הבחנה בתרגומי הביא: הכניס - אַעֲיַל, הגיש - אֵיתִי, ויתבארו במקומם. ומצינו פעמיים תרגומים חריגים: "לא יבא ממזר" (דב' כג ג) "לֹא יִדְפִי מְמוּרָא", "כי תבא בכרם רעך" (שם כג כה) "אַרְי תִּפְגַּר בְּכַרְמָא דְחַבְרָךְ", ויתבארו במקומם.

התרגום קשה, שהרי הארמית מבחינה בין בָּא במשמע הַגִּיעַ לְמָקוֹם פְּלוֹנִי, קָרַב, וּתְרַגְמוּ "אֶתָּא" לבין בָּא בהוראת נִכְנַס המתורגם "עָל". וכשם שביאת נח לתיבה מתורגמת ככניסה כגון "בָּא...אל התבה" (בר' ז א) "עול... לְתִיבֹתָא", גם כל ביאה לארץ ישראל מתורגמת כך כגון "וכי תבאו אל הארץ" (ויק' יט כג) "וַיֵּצְאוּ תִיּעֲלוֹן לְאַרְעָא". ואם כך היה לו לתרגם גם כאן "ויבאו ארצה כנען" - "וַיְעָלוּ לְאַרְעַ דְּכְנַעֵן", שמשמעו נכנסו לארץ. מדוע תרגם "וַיֵּצְאוּ" שפירושו הגיעו עד ארץ כנען אבל לא נכנסו?

אפשר שלמד זאת מן הכתוב "לך לך... אל הארץ אשר אראך". הקב"ה טרם גלה לאברהם מהי הארץ המובטחת ורק ציווה עליו ללכת, וכרש"י: "לא גלה לו הארץ מיד כדי לחבבה בעיניו". נמצא שבכל ארץ שבה עבר אברהם היה עליו להמתין לדבר ה' טרם שיצא ממנה שמה יגלה לו ה' שזוהי הארץ המובטחת, ורק כאשר לא נענה היה ממשיך לארץ הבאה. לכן כשהגיע לגבול הצפוני של ארץ כנען - טרם יציאתו מארם (סוריה) - המתין אברהם להתגלות ה' קודם שיכנס לארץ כנען, וזהו שת"א "ויבאו ארצה כנען" "וַיֵּצְאוּ לְאַרְעַ דְּכְנַעֵן": הם ההגיעו עד ארץ כנען אבל עדיין לא נכנסו לתוכה. רק משלא נגלה לו הדיבור המשיך אברהם לארץ כנען ככתוב בפסוק הבא "ויעבר אברם בארץ עד מקום שכם" ושם אמנם נאמר לו "לזרעך אתן את הארץ הזאת".

וראיה לפירושו הם דברי רש"י לפסוק הבא "ויעבר אברם בארץ - נכנס לתוכה". והמפרשים נדחקו, מה תיקן בדבריו? אכן לדברינו מבואר: כדי לשלול מן הביאור "ויבאו ארצה כנען" שנכנסו לארץ, פירוש המנוגד לת"א, הטעים רש"י שרק בפסוק "ויעבר אברם בארץ - נכנס לתוכה" ולא קודם לכן. ולמד כן מאונקלוס שתרגם "וַיֵּצְאוּ לְאַרְעַ דְּכְנַעֵן" שעדיין לא נכנסו.<sup>16</sup>

#### שמות טז, לה

ובני ישראל אכלו את המן ארבעים שנה עד בָּאָם אל ארץ נושבת את המן אכלו עד בָּאָם אל קצה ארץ כנען - וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶכְלוּ יְת מִנָּא אַרְבַּעִין שָׁנִין עַד דְּעָלוּ לְאַרְעַ יְתִיבֹתָא יְת מִנָּא אֶכְלוּ עַד דְּאָתוּ לְסִפֵּי אַרְעָא דְּכְנַעֵן

מתחילת הפסוק "ובני ישראל אכלו את המן... עד בָּאָם אל ארץ נושבת" עולה שהמשיכו לאכול מן גם משנכנסו לארץ כנען שהיא "ארץ נושבת". והרי זה סותר להמשך הפסוק "את המן אכלו עד בָּאָם אל קצה ארץ כנען", ולא בתוך ארץ כנען? בתשובת הדבר כתב רש"י:

אל ארץ נוֹשֶׁבֶת - לאחר שעברו את הירדן שאותה שבעבר הירדן מיושבת וטובה... ותרגום של נושבת יְתִיבֹתָא, רצה לומר מיושבת.

אל קצה ארץ כנען - בתחלת הגבול, קודם שעברו את הירדן, והוא ערבות מואב. נמצאו מכחישים זה את זה? אלא בערבות מואב כשמת משה בשבעה באדר פסק המן מלידו, ונסתפקו ממן שלקטו בו ביום עד שהקריבו העומר בששה עשר בניסן, שנאמר "ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח" (יהושע ה יא).

תירוץ זה נרמז גם בחילופי תרגום "עד בָּאָם": הראשון מתורגם "עד דְּעָלוּ" והשני "עד דְּאָתוּ". וכבר נתבאר בפסוק "בָּא... אל התבה" (בר' ז א) "עול... לְתִיבֹתָא", שפועל בָּא במשמע הַגִּיעַ לְמָקוֹם פְּלוֹנִי, קָרַב, תְּרַגְמוּ "אֶתָּא" אבל בָּא בהוראת נכנס מתורגם "עָל".

16 לדעת רא"ם ורבים בעקבותיו, כוונת רש"י להוציא מן הביאור "ויעבר" שהלך מקצה לקצה, לכן כתב "נכנס לתוכה" כלומר "נכנס" בלבד אך לא יצא. ופירושו דחוק, שאם כן היה לו לומר "וילך אברם בארץ" בלשון המציין שנשאר בארץ, ואולם רש"י הדגיש "נכנס לתוכה". ומדוע? מכיון שאונקלוס תרגם "ויבאו ארצה כנען" - "ואתו לארע דכנען", ולא תרגם "ועלו" כדרכו, משמע כי כשנאמר "ויבואו" - טרם נכנסו לארץ. לכן פירש רש"י ב"ויעבר" - "נכנס לתוכה", רק עתה.

מכיוון שביריאה נאמר "ובני ישראל אכלו את המן" - והקדמת פועל אכילה להזכרת המן מדגישה את האכילה שהיתה גם לאחר שעברו את הירדן ממן שבכליהם - דקדק לתרגם "ובני ישראל אכלו את המן עד באָם אל ארץ נושבת" - "עד דְעָלוּ", עד שנכנסו לתוך כנען. אבל בסיפא שהקדים את המן כנאמר "את המן אכלו עד באָם" - וכוונת הכתוב לירידת המן משמים שפסקה בקצה ארץ כנען - תרגם "ית מְנָא אַכְלוּ עַד דְאַתּוּ לְסִפֵּי אַרְעָא דְכְנַעֲנָן", עד שהגיעו לגבול ולא עוד.<sup>17</sup>

### שמות יח, טו

ויאמר משה לחתנו כי יבא אלי העם לדרש אלהים - וְאָמַר מֹשֶׁה לְחַתְּמוּהִי אֲרִי אַתָּן לְוָתִי עֲמָא לְמַתְּבַע אוּלְפָּן מִן קְדָם ה'

עם הוא שם קיבוצי ואונקלוס כדרכו מתרגמו בלשון רבים: "כי יבא אלי העם", לשון יחיד - "אֲרִי אַתָּן לְוָתִי עֲמָא" (ולא אַתָּא), ברבים. ועל פי דרכו לדייק בזמני הפועל תרגם גְבֵא, עתיד - אַתָּן, בהווה (ולא יִיתוּן). מכאן פירש גם רש"י: "כי יבא - כמו כי בא, לשון הווה".

ועדיין קשה: כשבאו להשפט בפני משה מן הסתם נכנסו אליו לאהלו, ואם כן ראוי היה לתרגם "יבא אלי" "עֲלֵן לְוָתִי", נכנסים אלי, כתרגום "עד האלהים יבא דבר שניהם" (שמ' כב ח) "לְקָדָם דִּינָא יִיעוּל דִּין תְּרִוּיָהוֹן" (מפועל על-נכנס) ומדוע תרגם "אַתָּן לְוָתִי" כאילו באו להשפט בפניו בחוץ? שכן הכתוב מעיד "וַיֵּשֶׁב מֹשֶׁה לְשַׁפֵּט אֶת הָעָם וַיַּעֲמֵד הָעָם עַל מֹשֶׁה מִן הַבֶּקֶר עַד הָעָרֶב" (יג); מתיאור זה עולה שהעם הקיף את משה וכל אדם רשאי היה לגשת אליו. ובניגוד לדיינים שהבאים לפניהם לדין "נכנסים" אצלם ובהם תרגם "ייעול דין תְּרִוּיָהוֹן" לשון כניסה - במשה שלא היה ספון באהלו אלא היה מזומן לכל אדם מישראל - תרגם "אַתָּן לְוָתִי" בלשון הַגָּעָה.<sup>18</sup>

וראה גם להלן "וַיִּכְלָא הָעָם מֵהִבִּיא" (לו ו) "וּפְסַק עֲמָא מְלֵאֲיָתָא" שמקומו של משה נחשב לרשות הרבים כמו שפירשו חז"ל ומסתבר שלמדוהו מכאן.<sup>19</sup> וראה בפסוק הבא.

### שמות יח, טז

כי יהיה להם דבר בא אלי ושפטתי בין איש ובין רעהו והודעתי את חֲקֵי האלהים ואת תוֹרָתוֹ - פִּד הָוִי לְהוֹן דִּינָא אַתָּן (ח"נ: אַתָּא) לְוָתִי וְדִאֲיָנָא פִּין גְּבֵרָא וּבִין חֲבֵרִיָּה וּמְהוֹדְעָנָא לְהוֹן ית קִמְיָא דְה' וַיִּת אוּרְיָתִיָּה

דְּבַר מתורגם בדרך כלל פְּתָגָם כגון, "כל הדבר הַגָּדֵל יביאו אליך וכל הדבר הַקָּטָן ישפטו הם" (פסוק יח) "כָּל פְּתָגָם רַב ... וְכָל פְּתָגָם זְעִיר" אבל כאן שנאמר "כי יהיה להם דבר בא אלי ושפטתי בין איש ובין רעהו" הכוונה למשפט ולכן תרגם "כי יהיה להם דבר" "פִּד הָוִי לְהוֹן דִּינָא".<sup>20</sup>

<sup>17</sup> "חליפות שמלות".

<sup>18</sup> ההבחנה בין בָּא במשמע הגיע לְמָקוֹם פְּלוּנִי, קָרַב שתרגומו "אַתָּא" לבין בָּא בהוראת נכנס המתורגם "עֲלֵן", נתבארה בפסוק "בֵּא...אל התבה" (בר' ז א) "עוֹל... לְתִיבּוֹתָא".

<sup>19</sup> ביחס להבאת תרומת המשכן אל משה נאמר בגמרא שבת צו ע"ב: "משה היכן הוה יתיב? במחנה לויה, ומחנה לויה רשות הרבים הוא". ולכאורה מניין לש"ס שלא הביאו את תרומות המשכן לתוך אהלו שהוא רשות היחיד? משום שכאן מפורש שישבתו היתה ברשות הרבים. ומדוקדק מאד, שהרי ישבתו לשפוט את העם והבאת תרומת המשכן, התקיימו באותו היום: ממחרת יום הכיפורים (רש"י שמ' יח יג, שם לה א).  
<sup>20</sup> וכן תיוב"ע, ובת"נ: "עיסק דינא". אבל במכילתא דר"י, מסכתא דעמלק יתרו, פרשה ב: "כי יהיה להם דבר בא אלי, בין טומאה לטהרה. ושפטתי בין איש, זה הדין".

ומכל מקום הנושא של "בא אלי" אינו ברור, האם הוא הדָּבָר (דִּינָא) או העם? לרוב הנוסחים "כִּד הָוֵי לְהוֹן דִּינָא אֶתְּן לְנָתִי" - אֶתְּן, לשון רבים - הכוונה לעם: בהמשך לפסוק הקודם "כי יבא אלי העם" "אָרִי אֶתְּן לְנָתִי עֲמָא", מוסיף משה לפרש "כִּד הָוֵי לְהוֹן דִּינָא אֶתְּן לְנָתִי", "כשיש להם דין - באים אלי" וכן פירשו רס"ג ורש"י.<sup>21</sup> [ולכן תרגם "כִּד הָוֵי לְהוֹן דִּינָא" (כאשר) ולא תרגם "אָרִי" כתחילת משפט, משום שהוא מפרש את דבריו הקודמים]. אבל לפי מקצת נוסחים "כִּד הָוֵי לְהוֹן דִּינָא אֶתְּא לְנָתִי" פועל אֶתְּא ביחיד מוסב על הדבר: "כשיש להם דבר (דין) - בא אלי". וכתב "אוהב גר" שלדעה זו יש לגרוס "מִיִּיתִין לְנָתִי" מביאים אלי, מכיוון שאין הדין "בא" מעצמו.<sup>22</sup>

נמצא שלשני הנוסחים משפט התנאי הוא "כי יהיה להם דבר" ותוצאתו היא "בא אלי". אבל לפי פיסוק הטעמים שהטעימו אֵלִי בזקף, נראה שפירשו "בא אלי" כחלק מן התנאי ומבנה המשפט הוא: "כי יהיה להם דבר בא אלי - ושפטתי".<sup>23</sup>

## שמות לו, ו

ויצו משה ויעבירו קול במחנה לאמר איש ואשה אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקדש ויפלא העם מהביא - ופקיד מִשֶׁה וְאֶעֱבְרוּ כְרוּז בְּמִשְׁרִיתָא לְמִימְר גְּבַר וְאִיתָא לָא יַעֲבֹדוּן עוֹד עֲבִידְתָא לְאִפְרָשׁוֹת קוֹדֶשָׁא וְנָפְסָא עֲמָא מְלֵאִיתָא

הַבָּאָה בְּמִשְׁמַע הַעֲבָרָה לְמָקוֹם מְסִים מְתוּרְגָמַת בְּלִשׁוֹן "אִיתָא" (מפועל אֶתְּא-בָּא) אבל הַבָּאָה עֲשֵׂינִינָה הַכְּנָסָה מִן הַחוּץ פְּנִימָה מְתוּרְגָמַת "אֶעֱיִל" (מפועל עֶל-נִכְנַס). למשל ביצחק שהיה עוֹר וכלוא בביתו תרגם "והביאה לי וְאֶכְלָה" (בר' כז ד) "וְאֶעֱיִל לִי", הַכְּנָסָה לִי.

לכאורה תרומות המשכן הובאו למקום סגור וראוי לתרגם גם בהם בלשון הכנסה. ובכל זאת כל לשונות הַבָּאָה שנאמרו בתרומת המשכן מתורגמות "אִיתָא" היינו כהַבָּאָה ולא כהכנסה. השווה: "יְבִיאָה אֶת תְּרוֹמַת ה'" (לה ה) "יִיתִי יְת אֶפְרָשׁוֹתָא קְדָם ה'" (ולא: יַעֲיִל, יכניס), "הִבִּיאוּ אֶת תְּרוֹמַת ה' לְמִלְאֶכְתָּא אֶהֱל מוֹעֵד" (לה כא) "אִיתִיו יְת אֶפְרָשׁוֹתָא", "וְהִנְשָׂאֵם הִבִּיאוּ אֶת אֲבִנֵי הַשֶּׁהֶם" (לה כז) "וְרַבְרַבִּיא אִיתִיו". וכן כאן "וַיִּפְלָא הָעָם מִהִבִּיאוּ" - "וְנָפְסָא עֲמָא מְלֵאִיתָא". מדוע?

בגמרא מבואר שהעם הביאו תרומותיהם אל משה לרשות הרבים. דבר זה למדו מפסוקנו וזהו המקור שממנו למדו איסור הוצאה בשבת.<sup>24</sup> וכן כתב הרמב"ם בפירושו למשנה (שבת א):

ממה שאמר ה' "איש ואשה אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקדש ויפלא העם מהביא", למדנו שְׁהִבָּאָתָּא מה שהיו מביאים מאהליהם למחנה לוי, והוא מרשות היחיד לרשות הרבים, והיא הוצאה כמו שביארנו ולפיכך אמר "יציאות [השבת]".

מניין לחז"ל שמשה ישב ברשות הרבים? ושמה הביאו את התרומות לאהלו של משה שהוא רשות היחיד? מסתבר שחז"ל למדו זאת מת"א, כיצד? לעיל בפרשת יתרו "כי יבא אלי

21 רס"ג: "אם יש להם דין באים אלי", וברש"י: "כי יהיה להם דבר בא - מי שיהיה לו דבר בא אלי".  
22 וכן פירשו מלבי"ם ו"העמק דבר" ש"בא" מוסב על הדבר. וכן "משך חכמה": "בא אלי - פירוש הדבר בא אלי בלא השקפה על האנשים כלל, רק הדבר לבדו". וראה "תורה שלמה" אות קה.  
23 אבל מהגור"א נבצל ומהרב מרדכי ברויאר שמעתי שאינו מוכרח: פיסוק הטעמים סובל את הפירוש "כי יהיה להם דבר - בא אלי".

24 שבת צו ע"ב: "הוצאה גופה היכא כתיבא? אמר רבי יוחנן: דאמר קרא "ויצו משה ויעבירו קול במחנה". משה היכן הוא יתיב? במחנה לוי, ומחנה לוי רשות הרבים הוא. וקאמר להו לישראל: לא תפיקו ותיתו מרשות היחיד דידכו לרשות הרבים". ועייין רשב"ם בבא בתרא ס ע"א ד"ה וירא את ישראל שהוסיף: "ומחנה ישראל כחצר השותפין דמי דלא היה רה"ר אלא במחנה לוי כדאמרין במס' שבת (דף צו:)..

העם" (יח טו) תרגם "אַתָּן לְוַתִּי" [באים אלי]. מדוע לא תרגם שם "עֲלֵן לְוַתִּי" [נכנסים אלי] כמו בַּיָּאָה בפני דיינים המתורגמת בלשון כניסה כגון "עד האלהים יבא דבר שניהם" (שמ' חב ח) "לְקֵדָם דִּיִּינָא יִיעוּל דִּין תְּרִוּיָהוֹן"? כי בפרשת יתרו מוכח מהכתוב שמקומו של משה היה ברשות הרבים, עיין שם בביאורנו.

והנהגה לפי מסורת חז"ל, ישיבת משה לשפוט את העם (בפרשת יתרו) והבאת התרומה למשכן היו שניהם "ממחרת יום הכיפורים"<sup>25</sup>. אם כן, כשם שמושה שפט את העם ברשות הרבים [ולכן תרגם שם "אַתָּן לְוַתִּי" ולא "עֲלֵן לְוַתִּי", נכנסים אלי] גם התרומות הובאו אל משה לרשות הרבים. לכן גם כאן תרגם "וַיִּפְּלֵא הָעַם מֵהִבֵּיא" - "וּפְסַק עֲמָא מְלֵאִיתָא", ולא תרגם "מְלֵאֲעֵלָא" בלשון הכנסה, כדי לרמוז שהבאת התרומות היתה לרשות הרבים [אבל "להביא את העם הזה אל הארץ" (במ' יד טז) "לְאֲעֵלָא יַת עֲמָא", כי הַבָּאָה זו היא הַכְּנָסָה לארץ ותרגומה בפועל "עול"]<sup>26</sup>.

#### ד. תרגומו ירד

##### שמות כה, לא

ועשית מִנְרַת זהב טהור מְקֻשָּׁה תַעֲשֶׂה הַמְנוּרָה יִרְכָּה וְקָנָה גְבִיעִיהַ כַּפְתָּרִיהַ וּפְרַחִיהַ מִמֶּנָּה יִהְיוּ - וְתַעֲבִיד מְנֻרְתָא דְדָהָב (ח"נ: דְהָב) דְכִי נְגִיד תַתְעַבִּיד מְנֻרְתָא שִׁידָה וְקָנָה פְלִידָה תְּזַוְרָהָא וְשׁוֹשְׁנָהָא מִינָּה יְהוֹן

א. יוב"ע תרגם "יִרְכָּה וְקָנָה" "בְּסִיס דִּידָה וְקָנָה", כת"א "וְכָנָו" (שמ' ל יח) "וּבְסִיסִיהַ" וברש"י "וְכָנָו - כתרגומו וּבְסִיסִיהַ, מושב מתוקן לכיור". אף כאן "ירך המנורה" היא מושב גוף המנורה וזהו "בְּסִיס דִּידָה". אבל אונקלוס תרגם "יִרְכָּה וְקָנָה" - "שִׁידָה וְקָנָה" וראה טעמו בפסוק הבא.

##### שמות כה, לב

וששה קנים יִצְאִים מִצְדֵּיהַ שלשה קני מִנְרָה מִצְדָּה האחד ושלשה קני מִנְרָה מִצְדָּה השני - וְשִׁיתָה קִינִין נִפְקִין מִסְטְרָה תִלְתָּה קִינִי מְנֻרְתָא מִסְטְרָה חַד וְתִלְתָּה קִינִי מְנֻרְתָא מִסְטְרָה תְּנִינָא ת"א מסייע להבין את ההבדל שבין "יִרְכָּה" שבפסוק הקודם לבין צְדֵיָה שבפסוקנו: יִרְךָ בהשאלה משמעו צד כגון "ירך המשכן" (שמ' מ כב) שלדעת רש"י תרגומו "צְדָא דְמִשְׁכְּנָא" וכן "ירך המזבח" (ויק' א יא) שלפי רש"י הוא "צְדֵיָא דְמִדְבָּחָא", עיין שם. ואולם בפסוק "עד יִרְכָּה עד פְּרָחָה" (במ' ח ד) יתברר ש"ירך המנורה" הכוונה לרגל המנורה שהיתה חלולה ולכן תרגומה "עד שִׁידָה עד שׁוֹשְׁנָה" מלשון "שְׁדָה וְשְׁדוּת" (קהלת ב ח), כתיבה חלולה (ולא צְדֵיָא, לשון צד). גם בפסוק הקודם "יִרְכָּה וְקָנָה" אינו צד המנורה אלא רגלה ותרגומו "שִׁידָה וְקָנָה". לכן הוצרך לכתוב כאן "וששה קנים יִצְאִים מִצְדֵּיהַ" (ולא: מירכה) ותרגומו "נִפְקִין מִסְטְרָהָא".

##### שמות כו, כב

וְלִירְכָתִי הַמִּשְׁכָּן יִמָּה תַעֲשֶׂה שֶׁשָּׁה קְרָשִׁים - וְלִסְפִי מִשְׁפָּנָא מְעָרְבָא תַעֲבִיד שִׁיתָה דְפִין.

25 ראה רש"י שמ' יח יג, שם לה א.

26 וראה רש"י שבועות ב ע"א: "ציאות השבת שתיים שהן ארבע - הוציא מרשות היחיד לרשות הרבים למדנו מן המקרא שחייב בפרק הזורק במסכת שבת (דף צו:): מויצו משה ויעבירו קול במחנה וגו' (ומתרגמינן) לא תפיקו מרה"י לרה"ר". וברש"י שם: "מתרגמינן - נראה למחוק כי בתרגום אונקלוס ליתא". אבל במהר"ץ חיות שם: "אין הכוונה כאן על תרגום אונקלוס דלא נמצא בתרגום דבר כזה, רק על הש"ס שבת ר"פ הזורק דמפרשי קרא זה דיעבירו קול במחנה לאיסור הוצאה". ואולם לפי דברינו הדבר נתפרש בתרגום!

אונקלוס מבחין בין יָרֵךְ בזכר, לִירְפָה בנקבה: יָרֵךְ משמעו צַד לכן תרגם "ירך המשכן" (שמ' מ כב) "שִׁידָא (ח'נ: צִידָא) דְּמִשְׁכְּנָא", וברש"י שם: "ירך - כתרגומו צִידָא, כירך הזה שהוא בצדו של אדם". אבל יָרֵפָה משמעה קֶצֶה, הַצֵּד הָאֲחֻרַי דוגמת "וְקִבְצֵתִים מִיָּרְכְתִי אָרְץ" (ירמ' לא ח). מכאן מפרש אונקלוס יָרְפָה - סוּף. השווה: "לְמַקְצַעַת הַמִּשְׁכָּן בְּיָרְכְתִים" (פסוק כג) "לְזוֹת מִשְׁכְּנָא בְּסוּפְהוֹן", וכן כאן "וְלִירְכְתִי הַמִּשְׁכָּן" - "וְלִסְפִי מִשְׁכְּנָא". וכן ברש"י: "ולירכתי - לשון סוף, כתרגומו וְלִסְפִי. ולפי שהפתח במזרח, קרוי המזרח פְּנִים והמערב אַחֲרָיִם. וזהו סוף, שהפנים הוא הראש". ומכאן גם "וְיִרְכְתוּ עַל צִידוֹן" (בר' מט יג) "וְיִתְחַוְיָה יְהִי מְטִי עַד צִידוֹן" (וגבולו יגיע עד צידון).

## שמות מ, כב

ויתן את השלחן באהל מועד על ירך המשכן צפנה מחוץ לפרכת - ויהב ית פתורא בְּמִשְׁפָּן זְמָנָא עַל שִׁידָא (ח'נ: צִידָא) דְּמִשְׁכְּנָא צְפוּנָא מִבְּרָא לְפְרוּיִקְתָּא

יָרֵךְ במשמע החלק העליון של רגל אדם או בהמה מתורגם יָרְכָא או יָרְכָא כגון "שים נא ירך תחת ירכי" (בר' כד ב) "תְּחֹת יָרְכִי", "לִצְאֵי ירך יעקב" (שמ' א ה) "נְפִיקִי יָרְכָא דְּיַעֲקֹב". כנגד זאת יָרֵךְ במשמע החלק הצדדי או התחתון בכלי או בבנין מתורגם שִׁידָא ככפסוקנו "על ירך המשכן" - "עַל שִׁידָא דְּמִשְׁכְּנָא". אבל במקצת נוסחים מתורגם צִידָא והוא הנוסח שהיה לעיני רש"י שפירש כאן: "ירך - כתרגומו צִידָא, כירך הזה שהוא בצדו של אדם". וכן בפסוק "ושחט אתו על ירך המזבח" (ויק' א יא) שגם בו חילופי נוסחים "עַל שִׁידָא (ח'נ: צִידָא) דְּמִדְּבָחָא" פירש רש"י "על צד המזבח", וראה עוד שם בביאורנו.

לדעת "מרפא לשון" שִׁידָא שבתרגום נתגלגל מתיבת צִידָא וכוונת אונקלוס לתרגם כל יָרֵךְ בהוראת צַד: "הש"י"ן במקום צד"י כי הארמי חלוש השיניים ובמקום צִידָא אומר שִׁידָא".<sup>27</sup>

ואולם ביאור זה - "שִׁידָא" לשון צַד - מובן ביחס ל"ירך המשכן" או "ירך המזבח" אבל ב"ירך המנורה" אי אפשר לבאר כך. לכן נראה שרק אצל "ירך המשכן" או "ירך המזבח" יש לקיים גירסת צִידָא, במשמע צַד. כנגד זאת "ירך המנורה" מתורגם שִׁידָא ומשמעו יתבאר בפסוק "וזה מעשה המנרה מקשה זהב עד יָרְכָה עד פְּרָחָה" (במ' ח ד) "עַד שִׁידָה עַד שׁוֹשְׁנָה". וכן מסתבר גם מביאורי רש"י שנקט לשון צַד רק אצל "ירך המשכן" ו"ירך המזבח". אבל ביחס למנורה כתב "עַד ירְכָה עַד פְּרָחָה - ירְכָה היא השידה [השדרה] שעל הרגלים" (במ' שם).

## ויקרא א, יא

ושחט אתו על ירך המזבח צפנה לפני ה' וזרקו בני אהרן הכהנים את דמו על המזבח סביב - וַיִּכּוּס יְתִיָה עַל שִׁידָא (ח'נ: צִידָא) דְּמִדְּבָחָא צְפוּנָא קְדָם ה' וַיִּזְרְקוּן בְּנֵי אֶהֱרֹן פְּהֵנְיָא יְת דְּמִיָּה עַל מִדְּבָחָא סְחֹר סְחֹר

"ירך המזבח" כולל שתי תכונות: זהו החלק הצדדי של המזבח אבל רק הצד התחתון שבו. מכאן נתבאר בגמרא שבציווי "ושחט אתו על ירך המזבח" כלולות שתי הלכות: לא די שהשחיטה חייבת להיות בצד צפונה של המזבח אלא גם בתחתיתו.<sup>28</sup> אונקלוס שתרגם "על ירך המזבח" - "עַל שִׁידָא דְּמִדְּבָחָא" ובמקצת נוסחים "עַל צִידָא", הטעים את עיקר הדין - צַד צפון - כדרכו לתרגם יָרֵךְ הבא בהוראה מושאלת במשמע צַד, השווה "על ירך המשכן צפנה"

27 בביאורו לפסוק "מקשה תעשה המנורה ירכה וקנה" (שמ' כה לא) "שִׁידָה וקנה". ואולי על דרך זו גם "ויצעקו" (שם יד י') "וְזִיעִיקוּ".

28 זבחים כו ע"א: תלה ושחט, מהו? א"ל: כשרה. א"ל: אישתבשת, בעינן שחיטה על ירך וליכא. וברש"י: תלה - הבהמה באיור העזרה. על ירך - משמע אצלו.

(שמ' מ כב) "עַל שִׁידָא (ח"נ: צִידָא) דְּמִשְׁכְּנָא". ופירש שם רש"י "ירך - כתרגומו צִידָא, כירך הזה שהוא בצדו של אדם". וכן פירש כאן רש"י "על ירך המזבח - על צד המזבח" וכמוהו גם רמב"ן. ואולם יוב"ע כנגדו, אף על פי שתרגם גם הוא כת"א "על ירך המשכן" "עַל שִׁידָא דְּמִשְׁכְּנָא", כאן תרגם "על ירך המזבח" - "עַל שִׁיפּוּלֵי מְדַבְּחָא", שהיא תחתיתו. השווה ת"א "ויתיצבו בתחתית ההר" (שם יט יז) "וְאֶתְעַתְדוּ בְּשִׁפּוּלֵי טוּרָא" ועל דרך זו פסק גם הרמב"ם.<sup>29</sup>

## במדבר ה, ד

וזה מעשה המנרה מקשה זהב עד יִרְכָה עד פְּרָחָה מקשה הוא כמראה אשר הראה ה' את משה כן עשה את המנרה - וְדִין עוֹבֵד מְנִרְתָּא נְגִידָא דְּהַב עַד שִׁידָה עַד שׁוֹשְׁנָה נְגִידָא הָיָא כְּחֻזָּא דְּאַחְזֵי ה' ית מִשָּׁה פִּין עֶבֶד ית מְנִרְתָּא

לדעת ת"א, מהו יִרְךָ המנורה? בצירופים "ירך המשכן" ו"ירך המזבח" מצינו חילופי נוסחים בתרגומו, השווה "על ירך המשכן צפנה" (שמ' מ כב) "עַל שִׁידָא (ח"נ: צִידָא) דְּמִשְׁכְּנָא", "ושחט אתו על ירך המזבח" (ויק' א יא) "עַל שִׁידָא (ח"נ: צִידָא) דְּמְדַבְּחָא". כנגד זאת כאן מתורגם ככל הנוסחים "עד יִרְכָה עד פְּרָחָה" "עַד שִׁידָה עַד שׁוֹשְׁנָה" ואין בשום נוסח צִידָא. וכן בשמות "מְקֻשָּׁה תַּעֲשֶׂה המנורה יִרְכָה וְקָנָה" (כה לא) "שִׁידָה וְקָנָה".

עולה מכאן שאלה הם שני תרגומים שונים: ב"ירך המשכן" ו"ירך המזבח" מסתבר לקיים גירסת צִידָא וכן גרס רש"י: "ירך המשכן - כתרגומו צִידָא, כירך הזה שהוא בצדו של אדם", "על ירך המזבח - על צד המזבח", וראה עוד שם בביאורנו. אבל בפסוק "יִרְכָה וְקָנָה" פירש רש"י (שמ' כה לא):

ירכה - הוא הרגל של מטה העשוי כמין תיבה, ושלשה רגלים יוצאין הימנה ולמטה.

וקנה - הקנה האמצעי שלה העולה באמצע הירך זקוף כלפי מעלה, ועליו נר האמצעי עשוי כמין בוך לצוק השמן לתוכו ולתת הפתילה.

ומסתבר שגם את פירושו "יִרְכָה הוא הרגל של מִטָּה העשוי כמין תיבה", למד רש"י מת"א המתרגם "שִׁידָה וְקָנָה". שהרי לִירְךָ שתי תכונות - היא בצד הגוף וגם בתחתיתו - ואונקלוס תרגם בכל מקום על פי עניינו. ב"ירך המשכן" ו"ירך המזבח" תרגם "עַל צִידָא דְּמִשְׁכְּנָא", "עַל צִידָא דְּמְדַבְּחָא" ורש"י פירש בשניהם לשון צד. אבל כאן שאונקלוס תרגם "עַד שִׁידָה עַד שׁוֹשְׁנָה", כתב גם רש"י בדרך שונה:

עד ירכה עד פרחח - ירכה היא השידה [השדרה] שעל הרגלים, חלול כדרך מנורות כסף שלפני השרים.

עד ירכה עד פרחח - כלומר גופה של מנורה כולה וכל התלוי בה.

עד ירכה - שהוא אבר גדול.

מכיוון ש"יִרְכָה" אינו צִידָה של המנורה פירש רש"י "גופה של מנורה" או "אבר גדול" ונסתייע גם מת"א "יִרְכָה היא השידה שעל הרגלים". ומסתבר שכוונת אונקלוס לפרש "שִׁידָא" כתיבה חלולה מלשון "שִׁידָה וְשִׁדוּת" (קהלת ב ח).<sup>30</sup>

29 הלכות פסולי המוקדשין פרק א הלכה טז: תלה הבהמה ושחטה באויר העזרה פסולה, שנאמר "על ירך המזבח" עד שישחוט בארץ.

30 ושם פירש רש"י "שדה ושדות - מרכבות נוי עגלות צב. ובלשון גמרא יש שדה תיבה ומגדל". וכשם שמרכבה היא דבר חלול כך גם שידה. מת"א עולה ש"ירכה וקנה" הם שני דברים שונים: ירכה היא התיבה שלמטה וקנה הוא גוף המנורה היוצא מן הירך וכן פירש רש"י. וזה שלא כברייתא דמלאכת המשכן פרק י ש"ירכה" הוא הקנה האמצעי עד מקום שהקנים מתפרדים. וכן העיר שם הגר"ח קניבסקי על לשון

## ה. קצת תרגומי הפועל "צחק"

בראשית יז, יז

ויפל אברהם על פניו ויצחק ויאמר בלבו הלבן מאה שנה יולד ואם שרה הבת תשעים שנה תלד - ונפל אברהם על אפוהי ויחדי ואמר בלביה הלבן מאה שנין יהא ולד ואם שרה הבת תשעין שנין תליד

א. "ויצחק" - "וַיְחַדֵּי". ברוב פסוקי התורה צָחַק בא בהוראה שלילית ובכגון זה אונקלוס מתרגם בפועל "חוך" שמשמעו תמיד לגנאי, כמבואר בפסוק "ותרא שרה את בן הגר המצרית... מִצְחָק" (שם כא ט) "מְחַאֲדָה", עיין שם.

בדרך זו תרגם גם "ותצחק שרה בקרבה" (בר' יח יב) "וַיְחַיֶּיכֶת שָׂרָה" אבל בפסוקנו המדובר באברהם תרגם "ויצחק ויאמר בלבו" - "וַיְחַדֵּי", לשון חדוה ושמחה. בטעם ההבדל כתב רש"י כאן:

ויפל אברהם על פניו ויצחק - זה תרגם אונקלוס וַיְחַדֵּי לשון שמחה ושל שרה לשון מְחוֹף. למדת שאברהם האמין ושמח, ושרה לא האמינה ולגלגלה. וזהו שהקפיד הקב"ה על שרה ולא הקפיד על אברהם.

כלומר, לדעת רש"י, ת"א מוכיח שבאברהם היה זה צחוק של שמחה לעומת הצחוק של שרה שהיה של ליגלוג. ואולם על הוכחת רש"י ניתן להשיב במליצה התלמודית "ערביך ערבא צריך!" (גיטין כח ע"ב) דהיינו, ואונקלוס מניין לו זאת?

יתר על כן, לא הכל מסכימים עם דברי רש"י "שאברהם האמין ושמח", כי הכתוב "ויצחק ויאמר בלבו הלבן מאה שנה יולד" מורה שגם אברהם פקפק בבשורה. ואמנם כמה מדרשים ומפרשים ביארו "אמירה בלב" בפסוקנו כדמיון שוא.<sup>31</sup> לכן כתבו כמה ממפרשי אונקלוס שגם באברהם ראוי היה לתרגם "וַיְחַאֲדָה" ומה שתרגם "וַיְחַדֵּי", זהו שינוי לכבוד אברהם שכן אין זה מתאים שאברהם "יצחק" על דברי ה'. ולדעתם, מטעם דומה, לכבוד שמים, תרגם גם "צָחַק עשה לי אלהים כל השמע יצחק לי" (בר' כא ו) - "חַדְוָא עֲבַד לִי ה' כִּל דְּשָׁמַע יְחַדֵּי לִי", שלא לתאר את פעולת ה' כמעשה צחוק.<sup>32</sup>

הברייתא: "כיצד עשה בצלאל את המנורה עשאה כמין קורה ועשאה (מרוכה) [מיריכה] למטה גביעה כפתוריה ופרחיה ומשך ממנה שני קנים". אכן בחילופי נוסחים ברש"י כאן נכתב "ירכה היא השדרה שעל הרגלים" ואפשר שבגירסה זו בא להציע פירוש אחר בת"א: "שִׁידָה", זוהי שְׁרָרְתָה של המנורה והו"ו אבר גדול" וראה ב"תוספות ערוך השלם" ערך שד.

31 כן במדרש "לקח טוב" (פסיקתא זוטרת) על אתר: "בכל מקום אתה מוצא בבני אדם הצדיקים [ויאמר] אל לבו" וברשעים "בלבו", חוץ מזה: "ויאמר בלבו" - על שהיה מתמה ואמר הלבן מאה שנה יולד". ובלשון יותר חריפה במדרש שכל טוב (עמ' 21): "ומה ראה לומר כאן "בלבו"? לפי שהיה מתמיה כעין קטני אמנה ח"ו". שם, עמ' 52: "כל צחוק שנאמר בו באברהם ושרה לשון תימה היא... אבל אין שמחה הבאה מן הלב". וכן בחזקוני: "ומה שכתוב כאן "בלבו" לפי שבדבר הזה היה מתמה בלבו... ונראה כאילו לא האמין הבשורה". ומכאן כתב בעל "הרכסים לבקעה" לפסוקנו: "התרגום מכנהו לשבח ויחדי", אבל לשון ויאמר בלבו לא משמע כן", עיין שם בהוכחותיו המרובות. ואמנם המיוחס ליונתן שתרגם "ותצחק שרה בקרבה" - "וַיְחַמְתָּה שָׂרָה", תרגם כך גם באברהם "ויפל... על פניו ויצחק" - "וַיִּפֹּל אֲבְרָהָם עַל אֲנָפּוּי וַתִּמָּה", ולא כת"א, שהבחין ביניהם. בדרך שונה פותר רס"ג: "ואנשים שואלים: מהו זה שאמר 'למה זה צחקה שרה', כאילו הוא מוכיח אותה על כך, והלא אברהם כבר צחק קודם לכן ולא הוכיחו ככ' ויפל אברהם וגו' ונאמר, ראוי היה אברהם לנזיפה כמו שנוף בשרה, אלא שהמתין הכתוב שאירע הדבר לשרה והוכיחה, והיה אברהם בדומה לה" (פירושי רב סעדיה גאון לספר בראשית, מהדורת מ' צוקר, ניו יורק תשד"ס, עמ' 378) וכן בחזקוני

32 "אוהב גר", נתיב יב (עמ' 8).

ואולם להלן "ותצחק שרה" (יח יב) יתבאר שאולי אונקלוס פירש כזקנים ששינו לתלמי המלך ולכן החמיר עם שרה: היא לגלגה בגלוי ואילו אברהם, גם אם פקפק, עשה זאת בסתר.

### בראשית יח, יב

ותצחק שרה בקרבה לאמר אחרי בְּלִתִּי הִיתָה לִי עֶדְנָה וַאֲדָנִי זָקֵן - וְחִיִּיכֶת שָׂרָה בְּמַעְהָא לְמִימְרָא בְּתַר דְּסִיבִית תְּהִי לִי עוֹלִימוֹ וְרַבּוֹנִי סִיב

א. כאן תרגם הצחוק כלגלוג: "ותצחק שרה" - "וְחִיִּיכֶת שָׂרָה", אבל לעיל "ויפל אברהם על פניו ויצחק" (בר' יז יז) תרגמו כלשון שמחה, "וְנִחְדִּי". וראה שם הוכחת רש"י מן התרגום: "אברהם האמין ושמח ושרה לא האמינה ולגלגה, וזהו שהקפיד הקב"ה על שרה ולא הקפיד על אברהם". ואולם מכיוון שבשניהם נכתב לשון צחוק, יש שחלקו על הבחנת רש"י שאינה מפורשת בכתוב, כמבואר שם.

ואכן מחמת העובדה "שהקפיד הקב"ה על שרה ולא הקפיד על אברהם" אף על פי שמהכתוב עולה ששניהם צחקו, שינו המתרגמים לתלמי המלך בפסוקנו כמפורש בגמרא (מגילה ט ע"א):

מעשה בתלמי המלך שכינס שבעים ושנים זקנים, והכניסן בשבעים ושנים בתים, ולא גילה להם על מה כינסן. ונכנס אצל כל אחד ואחד ואמר להם: כתבו לי תורת משה רבכם. נתן הקדוש ברוך הוא בלב כל אחד ואחד עצה, והסכימו כולן לדעת אחת... וכתבו לו "ותצחק שרה בקרוביה" (רש"י: בקרוביה - שלא יאמר על אברהם לא הקפיד דכתיב "ויצחק", ועל שרה הקפיד. לפיכך כתבו "בקרוביה", לומר: אברהם בלבו, והיא אמרה בקרוביה).

נמצא שלסילוק טענת אִיפָה וְאִיפָה כלפי שמיא, תרגמו הזקנים בהבחנה: שרה צחקה "בְּקִרְוֵיָהּ", בגלוי, בעוד שאברהם צחק בלבו<sup>33</sup>.

אפשר שלכך נתכוון גם אונקלוס, שכידוע כתב את תרגומו במיוחד להמוני העם<sup>34</sup>: כדי לסלק טענת עמי ארצות, רמז המתרגם ששרה צחקה בגלוי ומכאן שנתכוונה ללגלג. כוונת הליגלוג נרמזת בלשון "וְחִיִּיכֶת", והעובדה שהצחוק היה בגלוי עולה מלשון "וְחִיִּיכֶת שָׂרָה בְּמַעְהָא", שלכאורה הוא תמוה: קָרַב מתורגם בדרך כלל באמצעות גו או גִּנָּא, בין בהוראת אברים פנימיים בגוף כגון, "וְהַקָּרַב והכרעים ירחץ במים" (ויק' א יג) "וְגִנָּא וְכַרְעִיא יְחַלִּיל בְּמִיא" ובין במשמע פְּתוּף, בְּפִנְיִמִית, כגון "בְּקָרַב כל ישראל" (דב' יא ו) "בְּגוֹ פֶלֶא יִשְׂרָאֵל". מדוע תרגם כאן "ותצחק שרה בקרבה" בלשון "וְחִיִּיכֶת שָׂרָה בְּמַעְהָא", ולא תרגם "וְחִיִּיכֶת שָׂרָה בְּגִנָּה" כמתבקש<sup>35</sup>? יתר על כן, הצירוף "וְחִיִּיכֶת. בְּמַעְהָא" נשמע מוזר, שהרי צחוק הוא בלב ולא במעיים. ואכן מלבד ת"א, כל שאר המתרגמים הארמיים תרגמו "וְתַמְתְּהָ שָׂרָה בְּלִיבָה"<sup>36</sup> ומדוע לא תרגם כמותם?

33 בדרך שונה פותר רס"ג: "ואנשים שואלים: מהו זה שאמר 'למה זה צחקה שרה', כאילו הוא מוכיח אותה על כך, והלא אברהם כבר צחק קודם לכן ולא הוכיחו ככ' ויפול אברהם וגו' ? ונאמר, ראוי היה אברהם לנויפה כמו שנוף בשרה, אלא שהמתין הכתוב שאירע הדבר לשרה והוכיחה, והיה אברהם בדומה לה" (פירושי רב סעדיה גאון לספר בראשית, מהדורת מ' צוקר, ניו יורק תשד"ס, עמ' 378). וכן בחזקוני

34 "שהתרגום אינו אלא להשמיע לנשים ועמי הארץ שאינן מכירין בלשון הקודש", רש"י, מגילה כא ע"ב. 35 אמנם ב"מרפא לשון" השיב שלשון גו או גִּנָּא נאמר בבהמה בלבד משום שהדרך היא לפתוח את חלל בטנה, כגון "ולקחת את כל החלב המכסה את הַקָּרַב" (שמ' כט יג) "וְתִיֶסֶב יָת פֶּלֶא תְּרַבָּא דְּחִפִּי יָת גִּנָּא". כנגד זאת באדם שאין הדרך לפתוח את בטנו תרגם בלשון "מְעִי", להבדילו מבהמה. אבל ביאורו קשה: ראשית, מצאנו תרגום מְעִי גם בבהמות: "ותבאנה אל קַרְבְּנָה ולא נודע כי באו אל קַרְבְּנָה" (בר' מא כא) "וְעֵלָא לְמַעֲיָהוֹן וְלָא אֲתִידַע אַרְי עֵלָא לְמַעֲיָהוֹן". ועוד, שלא העלה כל ארוכה לצירוף "וְחִיִּיכֶת... בְּמַעְהָא", שקשה להלמו.

36 המיוחס ליונתן, וכן "בלבה" גם בת"ג ופשיטתא.

מסתבר אפוא שאונקלוס תרגם במתכוון "וְחַיִּיתָ שְׂרָה בְּמַעְהָא", ובכך הציע פירוש שונה לפסוק: אין לפרש "ותצחק שרה בקרבה", בפנימיותה - אלא "בקרבה" משמעו על קרבה, או בעבור קרבה שהם מעיה; שרה הסתכלה במעיה וצחקה, והיה זה אפוא צחוק הגלוי לעין. בכך מתבאר גם לשון המדרש, המיוסד ככל הנראה על ת"א: "ותצחק שרה בקרבה לאמר, היתה מבטת בקרביה ואמרה מעים הללו טוענים ולד, שדים הללו שצמקו מושכין חלב?" (תנחומא, פרשת שופטים סימן יח). במקום "בְּקִרְבָּה" שבכתוב המתפרש כצחוק פנימי, מטעים המדרש את הפעולה החיצונית: הביטה וגם אמרה.

עוד יותר מוטעם הדבר בלשון רש"י כאן הנוקט לשון "מעיה" שבת"א: "בקרבה - מסתכלת במעיה ואמרה: אפשר הקרבים הללו טעונים ולד, השדים הללו שצמקו מושכין חלב?". נמצא שגם רש"י פירש "בקרבה" - בגלל קרבה, שהם מעיה.<sup>37</sup> ומצאתי שכך כתב גם ב"פענח רזא"<sup>38</sup>



37 "באר יצחק" שציין כמקור לרש"י את מדרש תנחומא, והוסיף: "לפי שלא מצאנו בשום מקום שיחס הכתוב הצחוק למעים רק ללב, לכן בחר רש"י ז"ל בפירוש התנחומא (ולא בת"א)". אבל לדברינו דברי רש"י מיוסדים כולם על ת"א.

38 שכתב: "אף אם נודה דויפול אברהם על פניו ויצחק הכתוב באברהם פ' לך לך הוא גם צחוק והיתול - אעפ"כ לא קשיא למה הקפיד רש"י על צחוק שלה יותר. דברידה כתיב "לאמר" וכל "לאמר" לאחרים הוא, שלגלה לאחרים דהיינו נגד שכנתיה. ובאברהם כתיב ויאמר בלבו".



# מנהגי ישראל

יצחק יהושע שור

## מנהגי רבוה"ק מסטאלין קארלין לחודש אלול וירח האיתנים

(ח)

פרק טו / ליל יום הקדוש

א. אם חל יום הכיפורים בשבת קודש מתחילין 'מזמור שיר (א) ליום השבת' ואומרים (ב) 'כגונא'.

ב. ערבית בניגון ימים נוראים. 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד' בקול (א) רם.

א. במנהגי מרן אדמו"ר הזקן זיע"א בסדור בית אהרן: "וכשחל בשבת התחיל מזמור שיר ליום השבת, כגונא, בניגון של שבת, וברכו בניגון של יום הכיפורים...". וכ"ה ברשימות מנהגים של הרב החסיד רבי אפרים אהרן פריינקיל מקיוב ז"ל: "...וכשחל בשבת היה [מרן אדמוה"ז זיע"א] מתחיל מזמור שיר ליום השבת כגונא בנגון של שבת, ברכו בניגון יוה"כ...". וכן ברשימות המנהגים מהרב החסיד רבי מרדכי (מאטיע) סופר ז"ל: "ביוה"כ כשחל בשבת היה מתחיל מזמור שיר ליום השבת...". וכ"ה בדברי אהרן עמ' רכו: "ואם חל בשבת מתחילים מזמור שיר ליום השבת, כגונא בניגון של שבת, ברכו ומעריב בניגון של יום כיפור" וכ"ה בסדור ובמחזור באו"י. ב. במנהגי מרן

(ג) בטוש"ע (תריט, ב). במהרי"ל (הל' ליל יו"כ) "ובשכמל"ו בק"ש אומר כל הציבור בקול רם". וציינו לדברי המדרש כשעלה משה למרום שמע למלאכי השרת שהיו מקלסין להקב"ה בשכמל"ו והורידו לישראל וצוה להם לאמרו בחשאי משל לאדם שגנב חפץ נאה מתוך פלטרין של מלך אינו מתקשט בו אלא בצנעא, לכן כל השנה אומרים אותו בלחש אבל ביו"כ שאנו דומין למלאכים אומרים אותו בקול רם בפרהסיא. כ"ה במט"א סט"ו וביסושה"ע כתב לכוון בפסוק ראשון בקיצור כדי שיוכל לומר בשכמל"ו עם הציבור בקול רם. (בכפה"ח סקל"ד כתב שרק הש"ץ אומר

(א) יש שכתבו להתחיל ממזמור הבו, אך בשו"ע הרב (תריט, י) כתב: "ואין אומרים קבלת שבת, אך מזמור שיר ליום השבת יש לאמרו קודם ברכו". וכ"ה במט"א ועוד ספרים שכתבו להתחיל ממזמור שיר ליום השבת.

(ב) במט"א כתב שאין אומרים אותו ביום הכיפורים שחל להיות בשבת. במנהגי ברלין (זכור לאברהם, תש"ן) שביום הכיפורים אין אומרים לכה דודי. וכן כתבו האחרונים בשם שכנה"ג. אך נהגו בק"ק לאמרו כבכל שבת. בעל 'מנחת אלעזר' ממונקאטש נהג לפתוח ב'בואי בשלום' (סדר שנה האחרונה).

- ג. ב'על חטא' הנוסח: בסתר (ד) ובגלוי; בשגגה ובזדון.<sup>1</sup>
- ד. כשחל בשבת אומרים אחר תפילת שמונה עשרה 'ויכולו', ברכה מעין שבע וברכת (ה) מקדש השבת.<sup>2</sup>
- ה. אומרים התפילות והפיוטים 'עלה תחנונינו'; 'סלח נא'; 'אמנם כן'; 'כי הנה כחומר'.<sup>3</sup>
- ו. מדלגים אחר 'חטאנו צורנו' (ו) ומתחילים 'זכור לנו ברית אבות', וכן מדלגים 'אתה מבין תעלומות לב' עד 'שמך מעולם'.<sup>4</sup>

אדמוה"ז זיע"א בסדור בית אהרן: "אחר כך בא לבית הכנסת והתפלל מעריב, שמע ישראל וגם ברוך שם כבוד כוי בקול רם". וכ"ה בדברי אהרן עמי רכו: שמע ישראל וגם ברוך שם כבוד כוי בקול רם, וכ"ה במחזור ובסדור בית אהרן וישראל. ג. מרן אדמו"ר הזקן זיע"א היה אומר שאין צריך להאריך בעל חטא, בעסער מאריך זיין ביותמלוד אתה הוא ה' אלקינו מהרה לבדך על כל מעשיך, ימלוד ה' לעולם. (הרה"ח ר' אהרן חיים הויזמאן שליט"א בשם זקני החסידים. ישע אהרן). וברשימות האורח בחצה"ק אצל מרן אדמו"ר רבי משה מסטאלין זיע"א הי"ד: "על חטא אומרים כאן במהירות. לא שומעים 'ועל כולם', בנוסח כלשהו..." (מרן אדמו"ר הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א אמר פעם בליל יום הקדוש בסוף סדר הוידוי יומה שחטאתי לפניך מחוק ברחמיך הרבים אבל (ואפילו) על ידי יסורים וחלאים רעים, והתמלא גופו הק' פצעים וחבורות. כן ידוע מה שאמר כי בעת שהוא מתודה על חטא שחטאנו לפניך בזלזול הורים ומורים הוא מכוון על שלא ניקה בלשונו בעת שהרשע ארמילוס ירה ברבו הק' מרן הרש"ק זיע"א הי"ד). ד. בסידורו של הרה"ק רבי ירחמיאל משה מקאזיניץ זיע"א, סדור 'אור הישר' קוידנוב, נדפס כך ולא העיר על כך מאומה. וכ"ה בסדור ובמחזור בית אהרן וישראל. ה. במנהגי מרן אדמוה"ז זיע"א: "ויכלו מגן אבות, אלקינו ואלקי אבותינו מקדש השבת...". בדברי אהרן עמי רכו: "ויכולו, מגן אבות, עד מקדש השבת" וכ"ה בסדור ובמחזור באו"י. ו. במנהגי מרן אדמו"ר הזקן זיע"א בסדור בית אהרן: "אחר כך אמר כל התפלות והפיוטים", וכ"ה בדברי אהרן, עמי רכו, ובסדור ובמחזור באו"י. הפיוט 'אמנם אשמינו' אין אומרים, כי אם פסקא אחרונה 'תעלה ארוכה'. מרשימות האורח בחצה"ק אצל מרן אדמו"ר הר"מ מסטאלין זיע"א הי"ד נראה כי מרן זיע"א היה עובר לפני התיבה בפיוטים אלו. ז. ואין אומרים את הפיוט 'אותך אדרוש'. בדברי אהרן, עמי רכו: "מעריב שחרית ומנחה, לאחר חטאנו צורנו וכו' מדלגים ומתחילים זכור לנו ברית אבות, חוץ ממוסף שמדבר מעשרה הרוגי מלכות". וכ"ה בסדור ובמחזור בית אהרן וישראל ליו"כ. ח. בדברי אהרן, עמי רכו: "בכל התפילות של יום הכיפורים מדלגים אתה מבין תעלומות לב ומתחילים שמך מעולם". וכ"ה

וכמו שאיתא בסידור הארז"ל לרש"ר ור"א, וכן בכפה"ח השיג על הלבוש שהביאו בשו"ע הרב (תריט, ג) כתב "ונוהגין שאין אומרים אלקינו ואלקי אבותינו רצה במנוחתנו כשחל בשבת דכיון שהוא יום עיניו אין לנו רצון כל כך במנוחתנו, ואיך נתפלל שירצה הקב"ה במנוחתנו שאינה מנוחה גמורה...".

(ו) ובמחזוריים הנדפסים מובא "בקצת קהילות אין אומרים זה רק מתחילין הן יעביר דודן וכו'", וכ"ה בדרחו"ש. ומנהגינו לדלג גם זאת ולהתחיל זכור לנו ברית אבות (פיוט זה הוא מ'פיוטי חטאנו', וכל פזמון חוזר ואומר 'חטאנו'. ובמנהגי קומרנא: "אחרי שמונה עשרה אמרו כל הפיוטים, חוץ מ'אמנם אשמינו', 'אותך אדרוש' ו'אתה מבין'.

בקול רם והקהל אומרים עמו בנחת בקול נמוך). (ד) הנוסח הנדפס במחזוריים, עפ"ר, הוא 'בגלוי ובסתר', כפי סדר הא' ב', אך יש שכתבו לומר להקדים 'בסתר' ל'בגלוי', כדי לבקש קודם על הקל ואחר כך על החמור, וכן 'בזדון ובשגגה' להקדים 'שגגה' ל'זדון', מהאי טעמא, וראה במג"א (תרז, ג), וכ"ה בשער הכולל (ויעויין דרושי הצ"ח, דרוש י"ג ליום א' של סליחות). ולהעיר מהנאמר בכל יום בראש תפילת השחר 'לעולם יהא אדם ירא שמים בסתר ובגלוי'.

(ה) כ"ה בטוש"ע תריט, ג: "אם חל בשבת אומר ויכולו וברכה אחת מעין שבע וחותרם מקדש השבת ואינו מזכיר של יום הכיפורים". בברכת 'מקדש השבת' אומרים או"א רצה נא במנוחתנו,

ז. הש"ץ מסיים 'או"א סלח לנו מחל לנו כפר לנו' ומזמרים (ז) 'כי אנו עמך' עד 'ושנותיך לא יתמו' בניגון של 'מה ידידות'.

ח. בשבת אין (ח) אומרים 'אבינו מלכנו'.

ט. לפני קדיש (ט) 'תתקבל' מתחיל הש"ץ 'לדוד מזמור' והקהל אתו.<sup>23</sup> מגננים בכל התפילות אחר 'תתקבל' לפני 'יהא שלמא רבא'.<sup>24</sup>

י. כשחל בחול נוהגין בארה"ק לומר אחר קדיש שלם (י) מזמור 'ה' מלך תגל הארץ'.<sup>25</sup>

יא. אחר התפילה אומרים ארבעה קאפיטלאך (יא) ראשונים של תהלים.<sup>26</sup> מברכים 'גוט יום טוב' ומרן אדמוה"ז זיע"א היה נכנס לביתו נאוה קודש".<sup>27</sup>

בסדר ובמחזור באו"י. ט. במנהגי מרן אדמוה"ז זיע"א בסדר בית אהרן: "...וזמרו כי אנו עמך...". וכ"ה בדברי אהרן עמי רכו, ובסדר ובמחזור באו"י. י. היו שנים בהם הלחינו ניגון חדש על 'כי אנו עמך' וכפי שמסופר על המלחין החסיד רבי יעקב טעליכאנער ז"ל שהגיע לחצה"ק בסטאלין בשנה שלאחר הסתלקות מרן אדמוה"ז זיע"א ושר את הניגון של 'כי אנו עמך' שהלחין לליל יום הקדוש. (ישע אהרן). יא. דברי אהרן, מנהגי קארלין, עמי רכו. וכ"ה בסדר ובמחזור בית אהרן וישראל. יב. ברשימות האורח בחצה"ק אצל מרן אדמו"ר הר"מ מסטאלין זיע"א הי"ד: "הרבי בעצמו מתחיל לומר 'לדוד מזמור' והקהל אומר אחריו...". בדברי אהרן ובסדר ובמחזור באו"י. יג. במנהגי מרן אדמוה"ז זיע"א בסדר בית אהרן: "...אבינו מלכנו, לדוד מזמור, קדיש, ואחר תקבל מנגנים, ומסיים הקדיש...". וכ"ה בסדר ובמחזור באו"י. יד. ב'דברי אהרן' עמי רכו: "בא"י אומרים לפני עלינו - אם חל בחול - הקפיטל ד' מלך תגל הארץ וכו'. וכ"ה בסדר ובמחזור בית אהרן וישראל. טו. במנהגי מרן אדמוה"ז זיע"א בסדר בית אהרן: "...ואמר ד' קאפיטלאך תהלים מן אשרי האיש עד לבטח תושיבני...". וברשימות הרה"ק הר"מ מקאזיניץ זיע"א: "...ובליל יוה"כ תיכף אחר התפילה בעודנו עומדו לפני התיבה היה אומר הארבעה קאפיטלאך תהלים עד לבטח תושיבני בלי שום יהי רצון קודם...". גם מרן אדמו"ר רבי משה מסטאלין זיע"א הי"ד אמרם לפני התיבה (רשימות האורח בחצר קדשו). בדברי אהרן, עמי רכו: "אחר התפילה אומרים הד' קפיטלך תהלים מן אשרי האיש עד לבטח תושיבני...". וכ"ה בסדר ובמחזור באו"י. טז. ברשימות הרה"ק הר"מ מקאזיניץ זיע"א: "...אח"כ [אחר אמירת הד' קאפיטלאך] היו אומרים גוט יו"ט והלך לביתו...". ברשימות האורח בחצה"ק אצל מרן אדמו"ר הר"מ מסטאלין זיע"א הי"ד: "אחר התפילה אומרים גוט יום טוב. כולם מצטופפים ואומרים: רבי, גוט יום טוב...". החסיד ר' משה מלמד ז"ל ברשימותיו מחצה"ק בלוצקא אצל מרן אדמו"ר זיע"א: "אחר מעריב נגשו להגיד גוט יום טוב...". (אולי כוונתו לאחר 'שיר הכבוד'). יז. ברשימות הרה"ק הר"מ מקאזיניץ זיע"א: "...גוט יו"ט והלך לביתו...". ברשימות האורח בחצה"ק מרן

(ז) מנהגות וורמיישא. בדרחו"ש (מונקאטש): "ואומר הש"ץ או"א סלח לנו מחל לנו כפר לנו, ואח"כ היה בניגון מיוחד כי אנו עמך...".

(ח) נחלקו בזה המחבר והרמ"א (תרכב, ג): "אם חל בשבת אומרים צדקתך ואומרים אבינו מלכנו, הגה, ובמדינות אלו א"א צדקתך ולא אבינו מלכנו". וכן בס' תריט, ג בשם הריב"ש: "ואין אומרים אבינו מלכנו בשבת, אבל שאר הסליחות אומר כמו בחול".

(ט) יש הנוהגים לאמרו אחר תפילת הלחש וכ"ה במט"א (תריט, יח) כתב לאמרו אחר שמ"ע לפני הסליחות, אך במשנת חסידים כתב שיאמרוהו

אחר גמר סדר הסליחות.

(י) מזמור צ"ז בתהלים, הנאמר בליל יום הכיפורים לפני 'כל נדרי', ובסופו הפסוק 'אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה'. (דרשוהו על רבי עקיבא שנהרג בערב יום הכיפורים).

(יא) במג"א (תריט, יא) הביא מדברי השלה"ק סגולה לומר קודם שישן ד' מזמורים הראשונים שבתהלים. ובאבודרהם כתב: "ומתחיל לקרות מתהלים מן אשרי האיש עד 'לבטח תושיבני' סוף קפיטל ד' ויש שקורין עד סוף מזמור ה' אדונינו מה אדיר שמך בכל הארץ סוף קפיטל ח'. (וראה בציון ל' ממרן הרש"ק זיע"א הי"ד).

יב. כשחל בשבת אומרים (יב) 'כל מקדש' בנוסח הידוע [כבכל שבת<sup>11</sup>] ומנגנים 'מנוחה ושמחה' בניגון של 'זיאתיו'<sup>12</sup>. [מה ידידות<sup>2</sup>] והזמר הק'<sup>13</sup>.  
 יג. אצל מרן אדמוה"ז זיע"א יצאו מבית הכנסת<sup>14</sup>, ישבו<sup>15</sup> ואמרו 'שיר (יג) היחוד' כשאישי קבוע עובר לפני התיבה<sup>16</sup>. בין 'יום' ל'יום' מנגנים ניגון<sup>17</sup>.

אדמו"ר רבי משה מסטאלין זיע"א הי"ד: "לאחר אמירת הדי' קאפיטלאך מתפזרים הקהל, וגם אנו הולכים לבית הרבי עד השעה תשע... ית. בסידורו של הרה"ק רבי ירחמיאל משה מקאזיניץ זיע"א ציין המדפיס כי "ביום הכיפורים שחל בשבת אומרים כתענוג אכול ושתו" (במקום בתענוג), וכן על תיבות "וסועדים בו לברך שלש פעמים" מצויין בדפוס "ואולי אין צריך לומר זה ביוה"כ". אמנם הרה"ק ריי"מ מקאזיניץ הקיפו בסוגריים עגולים, כנראה על פי מנהגו של מרן אדמוה"ז זיע"א שנהג לאמרו כבכל שבתות השנה. יט. במנהגי מרן אדמו"ר הזקן זיע"א בסדור בית אהרן: "...וכשחל בשבת אמר כל מקדש בניגון של שבת בבית הכנסת, והמשוררים שררו מנוחה ושמחה בניגון ויאתיו...". וכ"ה ברשימות מנהגים של הרב החסיד רבי אפרים אהרן פריינקיל מקיוב ז"ל: "...אחר אמירת הדי' קפיטלאך היה אומר כל מקדש בצבור כמנהגו והיה מנגן מנוחה בנגון ויאתיו". כ. בדברי אהרן, עמ' רכז: "אם חל בשבת אומרים כל מקדש בבית הכנסת, בניגון של שבת, מנוחה ושמחה בניגון של ויאתיו, מה ידידות והזמר". וליתא בסדור ובמחזור באו"י, (כי הזמר מיוסד ומוזכר בו 'להתענג בתענוגים ברבורים ושלו ודגים'). כא. כ"ה בדברי אהרן ובסדור ובמחזור בית אהרן וישראל. במהדורת תשי"ב מצויין רק 'כל מקדש' ו'מנוחה ושמחה'. כב. במנהגי מרן אדמוה"ז זיע"א בסדור בית אהרן: "...אחר כך הלך לביתו, ואמר שיר היחוד בישיבה, ובין יום ליום היה המשוררים מנגנים בניגונים שונים...". וכן בכתבי הרה"ק ריי"מ מקאזיניץ זיע"א: "...השיר היחוד היו אומרים בביתו". בסטאלין היו אומרים שיר היחוד בה"סוכה'לע" שהיה בהויף בחצר הקודש (ישע אהרן). כג. ראה לעיל שמרן אדמוה"ז זיע"א אמר בישיבה. ברשימת החפצים שהיו באוצרם של רבוה"ק בחצר קדשם בסטאלין (קובאו"י ג'ל' סז, פרק ו' מס' 13) מוצאים אנו: "כסא של מרן אדמו"ר הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א. מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א היה נוהג לשבת עליו בליל יום הקדוש בעת אמירת שיר היחוד". וכ"ה בדברי אהרן, עמ' רכז: "שיר היחוד בישיבה". וכ"ה בסדור בית אהרן וישראל, תשד"מ. כד. אצל מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א היתה חזקה קבועה להרב החסיד ר' נח יוסף מטוראוו ז"ל הידוע בשמו נח שרה'לעס באמירת 'שיר היחוד' לפני התיבה. פעם שאל עליו מרן אור ישראל זיע"א: "אוראוו איז דער קליין נח מיטין גרויסן מחזור".... (ביחסידי קרלין בירושלים' (עמ' כו) ובישע אהרן). ברשימות האורח בחצה"ק בסטאלין אצל מרן אדמו"ר רבי משה מסטאלין זיע"א הי"ד: "אחד שיש לו חזקה וקביעות לומר שיר היחוד, אומר שיר היחוד לפני התיבה". כה. ראה לעיל ממנהגי מרן אדמוה"ז זיע"א: "...ובין יום ליום היה המשוררים מנגנים בניגונים שונים...". וברשימות הרה"ק ריי"מ מקאזיניץ זיע"א ביתר פירוט על סוג הניגונים: "...ובסיום כל יום משיר היחוד היו שוררים המשוררים ניגון, כגון פאלנעז [שיר איטי בקצב של 3/4] או מארש [שיר לכת בקצב של 4/4]". גם האורח בחצה"ק מרן אדמו"ר ריי"מ מסטאלין זיע"א הי"ד מזכיר ששרו ניגונים לאחר כל יום. החסיד ר' משה מלמד ז"ל ברשימותיו מחצה"ק בלויצקא אצל מרן אדמו"ר זיע"א: "שיר היחוד, כמובן, עם ניגון אחר כל יום". בדברי אהרן, מנהגי קארלין, עמ' רכז: "בין יום ליום מנגנים מארש", וכ"ה במחזור ובסדור בית אהרן

(יב) בדרחו"ש (מונקאטש): "וכשחל בשבת היו מנגנים קודם שיר היחוד כל מקדש שביעי וכו'".  
 (יג) במנהגי וורמיישא מהר"י שמש (קפד) וכן הוא גם בספר המנהגים של מהר"א טירנא. ומובא במחזורים, וכן הוא במחזור בית אהרן וישראל: "שיר היחוד והכבוד יזהר לומר בכוונה ובנחת ובמתינות דרך שיר והלל ולא במרוצה. ואשרי לאלו שנוזהרים בזה ויהיה שכרם רב".

יד. נכנסין לבית הכנסת<sup>כ</sup>, פותחין ארון הקודש<sup>כ</sup> ומזמרים (יד) 'שיר הכבוד'<sup>כ</sup> בניגון<sup>כ</sup>. הש"ץ והמשוררים מנגנים החרוז של ש"ץ ואחריהם אומר הציבור חרוז של קהל<sup>ג</sup>. טו. אומרים (טו) תהלים<sup>כא</sup> מקאפיטל ה' עד גמירא<sup>כב</sup>.

וישראל. כו. במנהגי מרן אדמוה"ז זיע"א בסדור בית אהרן: "ואחר שיר של יום השבת הלך עם כל העולם לבית התפלה ופתחו את הארון [שם היה מונח ס"ת קטן שלון] ושררו את שיר הכבוד...". ברשימות הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א: "...ואחר כך הלך למקום ספר תורה ומשוררים אנעים זמירות...". גם ברשימות האורח בחצה"ק מרן אדמו"ר הרי"מ מסטאלין זיע"א הי"ד מופיע כי "הרבי נכנס עם מנין מאנשיו אל השולכין, כאן אומרים אנעים זמירות בניגון...". כז. ראה לעיל במנהגי מרן אדמוה"ז זיע"א, וכ"ה בדברי אהרן, עמ' רכו, שפותחין ארון הקודש. וכ"ה בסדור ובמחזור באו"י. כח. ברשימות הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א: "...כ"ק אז"ח אדמו"ר [מרן אדמוה"ז] זצוק"ל אמר לי מוצש"ק, דו קענסט דעם מגיד'ס אנעים זמירות, ולמד אותנו את הניגון הנ"ל בפיו הקדוש... אנעים זמירות של כ"ק אא"ז הרה"צ וקדוש זצוק"ל [המגיד] מקוזניץ. (בהביכל נכתב הנאטין)... את הניגון הזה אמר לי פ"א אדמו"ר אז"ח הרה"צ וקדוש זצוק"ל במוצאי שבת, דו קענסט דעם מגיד'ס אנעים זמירות, ולמד אותי את הניגון. ופ"א אמר לי בזה"ל: דו זאלסט מאכין איטליכען טאן באזונדער, ע"ז אמר לי דו זאלסט מאכין דריי מאהל אין דעם ניגון...". כט. בדרך כלל היו מזמרים בניגון חדש אצל רבוה"ק. (יש מזקני החסידים שאמרו שבחצה"ק בסטאלין אצל מרן אור ישראל זיע"א שרו בשבת הסמוכה ליוה"כ את ניגון 'אנעים זמירות' על 'מנוחה ושמחה'). ל. במנהגי מרן אדמוה"ז זיע"א בסדור בית אהרן: "ושררו את שיר הכבוד כל חרוז והעולם אמרו אחר נגינת כל חרוז כל פסקא ופסקא". ברשימות הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א: "...ובסיום כל פסוק שותקים המשוררים והציבור אומרים פסוק שלאחריו, כגון נפשי חמדה, ומשוררים חרוז מדי דברי...". ובדברי אהרן, עמ' רכו: "מזמרים שיר הכבוד כל חרוז, והקהל אומרים אחר נגינת כל חרוז כל פסקא ופסקא". וכ"ה בסדור ובמחזור בית אהרן וישראל: "מזמרים שיר הכבוד, כל חרוז השייך לחזן, ואחר נגינת כל חרוז אומרים הקהל חרוז השייך לקהל". לא. הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א רושם בכתבו [החדשים]: "הק' א"ח הה"צ ר' אשר זצוק"ל סיפר שהרה"ק ר' אהרן הגדול זצוק"ל סיפר להרה"צ המגיד הגדול דק"ק מעזעריטש שיש לו יונגער מאן אחד הוא הקארלינער [ה"ה הרה"צ וקדוש ר' שלמה מקארלין תלמיד ר' אהרן הגדול זצוק"ל ורבו של הרי"א זצוק"ל מסטאלין הנקרא סתם סטאלינער] אז ער האט גיזאגט ד' אדונינו מה אדיר שמך בכל הארץ האט ער נישט גילאזט איין ניצוץ הקדוש אין פולין ליטא ורייסיין וואס ער האט איהם נישט מעלה גיוועזין". הדברים הובאו מכתבי הרי"מ ב'שמע שלמה' מתוך כתבי הרה"ג ר' נתן נטע ז"ל אבד"ק קאלביעל, והוא מוסיף שאמר פסוק זה בשעה 'שאומר תהלים בליל יום הכפורים אחר כל נדרי - מכתב מהרה"צ ר' יהושע דוד אשר מזעליחוב ז"ל". בקונטרס 'קובץ אליהו' להרה"צ רבי חיים אליהו שטרנברג זצ"ל (אות כה): "ר' יצחק רדבסקי שמע מחסיד אחד שהיה אצל הבית אהרן בליל כל נדרי, ואחר התפילה התנהג לומר בעצמו ספר תהלים לפני העמוד. ונפל אז שינה על כל החסידים, ופתאום שמעו קול רעש וצעקה גדולה שיצא מפי הבית אהרן זי"ע באמרו ה' אדונו מה אדיר שמך וכו', עד שרעשו אמות הספים וכולם התעוררו משנתם. אחרי התהלים סיפר הבית

כל תהלים". ב'סדר היום' לרבי משה ן' מכיר זלה"ה כתב: "אפשר שרמזו שכל אחד ואחד ישתדל להשלים ספר תהלים ויעבור את כולו בזה היום הנורא והוא דבר נאות וסגולי... לקרא בזה הספר... ורוב מזמוריו בנויים ומיוסדים על עניני התשובה, וכן ראיתי רבים ונכבדים בעלי נפש אשר קורין כל ספר תהלים ביום כיפור, וכן ראוי לעשות...".

(יד) במט"א (תריט, יח): "ונהגו שהשליח ציבור מנגן אנעים זמירות בניגון יפה לכבוד היום...". (טו) בטור סי' תקע"ט מובא שבלייל יום הכיפורים קוראים תהלים. ובלבוש סי' תרי"ט הביא שיש אומרים אז כל את ספר התהלים וכן הובא גם במנהגות וורמיישא שכתבם ר"י שמש ח"א ע' קע"א, וכ"ה במנהגי אמשטרדם. במג"א (תקפד, א) מזכיר "מנהג פשוט לגמור בליל יום הכיפורים

טז. אחר כל ספר שבתהלים אומרים 'יהי רצון' וי"ג מדות, וכן בשבת<sup>27</sup>. [בין ספר לספר מזמרים<sup>27</sup>].

יז. מרן אדמו"ר הזקן זיע"א אמר עם הקהל רק ספר ראשון<sup>28</sup>. ואמר אחריו גם יהי רצון של ליל הושענא רבא<sup>29</sup>. יתר פרקי התהלים עד קאפיטל ס"ח אמר עד הושענא רבא<sup>30</sup>.

אהרן, כי רבי אהרן הגדול זי"ע היה דרכו לכבד את הרה"צ רבי שלמה מקארלין זי"ע לומר תהלים בליל כל נדרי. פ"א שאל הרה"צ ר"א הגדול מאת אחד מאנ"ש שקיבל ברכת פרידה מאתו, והאיש הזה היה איש פשוט מהישובניקעס, שאל אותו "איך מצא חן בעיניך מיין שלאמקעס תהלים?" ויען האיש הנ"ל: "ער זאגט גיט, ער האט א גראבן קול". ואמר הרה"צ ר' אהרן הגדול זי"ע: דע כי בעת שאמר ה' אדוננו מה אדיר שמך בכל הארץ לא היה בכל ערי רייסיין ליטא ופולין שום ניצוץ שהיה צריך לתיקון שלא יתקן אותו...". ובכתבי הרמ"מ (עמ' עד אות פב): "הרב אהרן הגדול זי"ע והקדוש זי"ע היו ביחד והתפלל הרה"א ביום כפור כל נדרי ומוסף והרה"ש התפלל שחרית והרה"א היה מנגן יותר בבסימת הקול מהרה"ש ואחר יוהכ"פ אמר הרה"א לאחד וואס זאגט איר אויף אונזער בעל שחרית וא"ל נישקשה וכו' דער בעל מוסף וכו' והשיב לו הרה"א שאינו יודע כי אני התפללתי וויא אפאר וואייסטער בעל תפלה ואח"כ הוצרכתי לנוח והרה"ש אחר התפלה עמד לומר תהלים וכשהגיע לפסוק ה' אדוננו מה אדיר שמך בכל הארץ האט ער ניט גילאזין איין נצוץ הק' וואס ער האט אים ניט מעלה גיווען". לב. ברשימות הרה"ק רבי ירחמיאל משה מקאזיניץ זיע"א: "...והצבור אמרו כל התהלים", וכן כתב בהמשך: "...והצבור אמרו עד גמירא אחר כך...". לג. כ"ה בדברי אהרן, עמ' רכז: "גומרים כל התהלים בצבור, ואחר כל ספר, יהי רצון ושלש עשרה מדות, וכן בשבת". וכ"ה בסדור ובמחזור בית אהרן וישראל. (אין אומרים את יהי רצון שלפני אמירת תהלים). לד. כן נהגו החסידים בארה"ב, וכמעשה ליל הושענא רבא כן עשו בליל יום הקדוש. וכ"ה בסדור ובמחזור בית אהרן וישראל (בסוגריים). לה. במנהגיו הק' בסדור בית אהרן: "ואחר כך ישב מעוטף בטלית והשלים ספר ראשון שבתהלים והלך לביתו שלום...". וכ"ה ברשימות הרה"ק הר"מ מקאזיניץ זיע"א: "ואח"כ אומרים תהלים והיה אומר ספר ראשון והצבור אמרו כל התהלים", וכן כתב שם ביתר פירוט: "...ואחר שיר היחוד ושיר הכבוד היו מתחילים בקאפיטל חמישי ואמר בציבור עד גמר הספר הראשון ואמר אחריו יהי רצון שעם השלוש עשרה מדות, וגם יהי רצון של הושענא רבה, והציבור אמרו עד גמירא אחר כך...". לו. ראה לעיל מרשימות הרה"ק הר"מ מקאזיניץ זיע"א: "ואמר אחריו יהי רצון שעם השלוש עשרה מדות, וגם יהי רצון של הושענא רבה...". לז. ברשימות הרה"ק הר"מ מקאזיניץ זיע"א: "והוא [מרן אדמוה"ז זיע"א] בעצמו היה אומר בביתו אחר יוה"כ עד שקודם הו"ר הגיע לקאפיטל ס"ח...". האורח בחצה"ק מרן אדמו"ר הר"מ מסטאלין זיע"א הי"ד מציין ברשימותיו כי הרבי ובניו אמרו תהלים עד קאפיטל סח, והלכו לביתם. אמרו לו להאורח כי את השאר יסיימו בהושענא רבא. ידועה דרכו של מרן אדמוה"ז זיע"א שלא לומר קאפיטלאך רבים מספר תהלים בבת אחת. פעם אף אמר: "וואס דוד המלך האט גיזאגט אין זיבעציג יאהר, קען מען זאגן מיט איין מאהל"ל? ודרכו הק' היתה לומר תהלים לפני התפילה. לעתים היה אומר שנים או שלש קאפיטלאך תהלים, ופעם אמר רק שתיים וחצי או קאפיטל וחצי. הרה"ח רבי אהרן חיים הויזמאן שליט"א מוסר מזקני החסידים שפעמים היה מפסיק אפילו באמצע פסוק (ישע אהרן). לח. בחצר קדשו בחיפה, בליל יוה"כ תשט"ו, לפני שעלה לביתו שאל מרן אדמו"ר זיע"א מי יסגור את דלת בית הכנסת? ענו לו שהבחורים חושבים להיות נעורים כל הלילה. ענה ואמר: זייער גוט, ואחר כך אמר, מ'דארף האבן כח, ווען מיר וואלטן געהאט כח, וואלטן מיר געווען אויף מיט אייך א גאנצע נאכט, אזא הייליגע נאכט! (כתבי קודש). ופנה ואמר אל הרה"ח רבי מנדל ציילינגאלד ז"ל כי ודאי זוכר הוא כי בחצר קדשו בלוצקא היה הוא זיע"א ינער עם האברכים בבית הכנסת בליל יום הקדוש. הרה"ח רבי ישראל בנימין גלייבערמאן ז"ל רשם בכתביו כי מרן אדמוה"ז זיע"א ובנו הק' מרן אדמוה"צ זיע"א היו יושבים עם יחידי סגולה בליל יוהכ"פ אחרי התפילה, ודנו אז על מלכי

יח. שבח מרן אדמו"ר זיע"א את (טז) הניעורים בליל קדוש זה<sup>ל</sup>.

המשך מנהגי יום הקדוש, ושאר ימי ירח האיתנים:  
 חג הסוכות, שמיני עצרת ושמח"ת – במאמרים הבאים בעזה"י



העולם, ובפרט ממלך רוסיה. אחד מהחסידים, אייזיק שמו, אמר שהוא מלך אדיר! ואמר מרן אדמוה"צ זיע"א לאביו הק': טאטאלע! השומע אתה מה שאייזיק אומר, שמלך רוסיה מלך אדיר הוא. ענה לו אביו הק': ומה בכך, הלא כתוב: למכה מלכים גדולים, ויהרוג מלכים אדירים, וכך עלתה לו בזאת השנה. וב'ברכת אהרן' (עמ' קיט) מביא: "בנו הרה"ק אדמו"ר הצעיר זצ"ל היה נכנס לאביו הרה"ק בליל יום הקדוש לומר לו לילה טוב. פעם סיפר לו... (בתוך הדברים: האט ער גיוואלט געבן געלט, ורבינו הראה באצבעו באופן שמראים על כסף ברמיזה, וגם הניח ידו על פיו הק' לפי שלא רצה להזכיר ולהוציא מפיו ענין של כסף ביום הקדוש)... כשסיים רבינו את דבריו הקדושים אמר אליו: א גוטע נאכט - א גוטן יום טוב, וכשהיה בנו הרה"ק ליד הדלת, קרא לו בחזרה ואמר לו: זעה מיין קינד פארשלאף נישט, דער אייביגער שלאפט דאך נישט... הנה לא ינום ולא יישן שומר ישראל, וסיים: "דער הייליגער בארדיטשויבער האט געזאגט ס'שטייט ויכון בחסד כסאך ותשב עליו באמת... אז נישט וועלן מיר דיר נישט לאזן צו רוח...". זקני החסידים ספרו שפעם אחת בליל יום הק' פתח מרן אור ישראל מסטאלין זיע"א הדלת ורמז שיבואו, והתחיל לדבר גוזמאות, ובין הדברים אמר שהיה "שטאל פון פערד און ער האט געשטעלט א שומר אכטונג צו געבן זאל ניט אריין קומען א פייער אין שטאלי", ותיכף אמר "אוי, מיר האבן גלאז אין די אויגן" ונכנס חזרה לחדרו. הדברים מובאים בני"א וביתר הרחבה ב'ברכת אהרן' (בעמ' קמב): "בליל יום הקדוש אחר שיר היחוד כשיצא רבינו [מרן אור ישראל מסטאלין זיע"א] מבית הכנסת לביתו דרך מעבר הבריקיל, ופגש אז את הרה"ח המפורסם ר' שמעון ז"ל מחיפה בעמדו שם, ובידיו הטהורות קנח את עיניו ואמר אליו זזה הלשון: אוי, די אויגין איז אזוי ווי מיט גלאז אנגישאטן, ונתכוון שהוא כבר עיף יותר מדי, והתחיל לדבר דבריו הקדושים: כשהייתי בקיוב בהודאוונע (זהו אורות הסוסים של המלך) המשתרע על כמה קילומטרים, ותיאר רבינו את ההון הרב שהשקיעו שם, היינו, הפאדליגע נעשה מפליטורה, וכל סוס יש לו חדר מיוחד עם שפיגלען (ראי) סביבו, והסביר הטעם כי הסוס כשרואה סוס אחר עמו, פרעסט ער אויך, והגג מכוסה בתבן, וכל הארמון אינו מובטח באחריות, כי שום חברה אינה רוצה לקבל עליה להבטיח הון רב כזה, והנה כל הארמון הזה נמסר רק לשומר אחד בלבד לשמרו, ומובן כי בגפרור אחד אפשר להבעיר את כל ההודאוונא, וסיים את דבריו הקדושים: היינט קענט איהר שוין פאר שטיין ווי אזוי קען זיך דער שומר לייגן שלאפן און צו טאן א אויג... ואמר לר' שמעון א גוטן יום טוב, ונכנס לחצר קדשו".

(טז) בשו"ע (תריט, ו): "נוהגים ללון בבית הכנסת ולומר שירות ותשבחות כל הלילה". אמנם בשער הכוונות כתב שהאריז"ל נהג להיות ער בכל ליל יום הקדוש, וכן כתב במט"א (תריט, כב): "נוהגים הרבה להיות נעורים בלילה" ובסידור בעל התניא כתב שטוב שלא לישן אלא לעסוק בתורה.



# הערות

## בענין ביאור מילת "נכד"

לכבוד העורכים הנכבדים במערכת הקובץ החשוב בית אהרן וישראל, אחד"ש!  
בכל גליון שמאיר לנגד עיני אני נהנה מחדש מהחומר המגוון, וחפץ להעיר כדרכה של תורה, אך לצערי אין עתותי בידי.

ועתה באתי בקצרה ליישב תמיהתכם כיצד כתב הגאון רבי חיים שלום ממודינא שהוא נכדו של הזרע אמת, כשהנ"ל כותב בהקדמתו שלא זכה לזרע של קיימא. ובגליון האחרון (קנא) עמ' קמו האריך בזה הר"ר צבי דאוידוביץ, והביא את היעב"ץ ששיבש הספרים ועוד, וסיים וה' יאיר עיני מדוע שינו ממשמעות הכתוב.

ידוע ליודעים, שאנשי צרפת ואיטליה העבריים קוראים לכן האח וכן האחות 'נכד'. ושורש הדבר תמצאנו ברשב"ם דברים (ב, יט) כי לבני לוט - בשביל שהיה נכדו של אברהם. ובכא בתרא (קח, א), כפי שהביא הכותב הנ"ל. וכבר האריך בזה רבי מתתיהו שטארשון בעתון הלבנון שנה ח גליון כ, ונדפס שנית ב'מבחר כתבים' שלו עמ' רמד. אלא שלא ביאר סיבת השינוי ממשמעות המילה המבוארת במקרא לי לניני ולנכדי, שפירשו כולם לבני ולנכדי.

אולם סיבת הדבר מבוארת, כי בשפת צרפת ואיטליה המילה 'ניפוט"א' מכנה גם את הנכד וגם את בן האח והאחות [וכן מצאנו אצל כמה מניבי האידיש שמכונה בתואר 'ניפוט' האחין, בן האח והאחות]. וכיון שהורגלו אנשי מדינות אלו לכלול את שני סוגי הקרובים בכינוי אחד, הנהיגו עצמם כן גם בלשון הקודש. - הדברים מבוארים על ידי רמ"א שולווייס בספרו בצבת הדורות עמ' 89 בהערה, בשם ר"א בלוי במבואו הגרמני לאגרות רבי יהודה אריה די מודינא.

וזכות כל הצדיקים שאור תורתם מאיר בעולם בזכותכם תעמוד לכם ולנו שנזכה להכתב ולהחתם בספר של צדיקים, ותחזקנה ידיכם.

מוקירכם ומכבדכם  
יצחק ישעי' ווייס

## בענין הנ"ל

לכבוד 'בית אהרן וישראל', ה' עליהם יחיו. קראתי בענין את דברי ר' צבי דאוידוביץ אודות שימוש של הראשונים מצרפת במלה 'נכד' במשמעות 'בן אח' או בן אחות [המכונה כיום 'אחיין'].

זה כמה שנים שנתקשיתי בזה ופרסמתי הדברים, ור' אברהם מאיר גלאנצר (הבקי בשפת צרפת העתיקה) כתב בתגובה לדברי שבשפת צרפת נקרא האחין בשם 'נפוד' [ודומה לזה באנגלית, נפיו]. ולדעתו הדמיון בין השורש הצרפתי 'נפד' ובין השורש העברי 'נכד' גרם לזה שהשתמשו דרך שגרה בלשון 'נכד' עבור האחין.

אך מה שכתב ר"צ דוידוביץ [והוא מדברי הגר"י סופר] שסגנון לשון זה מיוחד לרבותינו שבצרפת, אינו לגמרי מדויק. שכן המאירי היה דר בפרובנס שאמנם נמצאת בדרום צרפת, אבל השפה לא היתה שפה אחת, והרא"ש בכלל היה יליד אשכנז שאח"כ היגר לספרד, ולא היה דר בצרפת כלל.

ומכל מקום אין זה מפריך את הסברה שיד השפה הצרפתית כאן. כי כידוע יש השפעות בין שפות, ויתכן שגם בשפתם של המאירי והרא"ש היה הכינוי לאחיין משהו כעין 'נפדר', או שמה כבר הורגל השימוש במילה 'נכד' בעברית אצל הראשונים שבצרפת, וראשונים אחרים שראו את כתביהם לקחו מהם מטבעות לשון. ויש הרבה דוגמאות לזה, כגון שימושי לשון הלקוחים משפת ערב אצל הרמב"ן והמאירי, הגם ששניהם לא היו דוברי ערבית, ויתכן שאף לא ידעו שפה זו, אלא שהם שאלו מטבעות לשון מראשונים ששפת ערב היתה שפתם המדוברת. המאירי - מהרמב"ם, והרמב"ן - מראב"ע. ואכמ"ל.

ואגב, מראי המקומות שצוטטו שם לא היו מדוייקים או חסרים, ולכן אציינם שוב: ספר ברית מנוחה, להגר"י סופר (יש לפחות עוד שני ספרים בשם זה למחברים אחרים), סימן ב' (ולא סימן כ'). וקובץ מוריה הוא שנה יח, שבט תשנ"ג, עמוד ק"ג. מכתב מהגר"י סופר [אותם דברים].

בברכה  
יעקב לויפר

## האם תפילין של ראש נקרא אות וברין שירמוט

לכבוד ירחון קובץ בית אהרן וישראל.

מה שהביא הרב משה קויפמן (בגליון קמ"ט) בשם הדרישה סימן כ"ה שגם תפילין של ראש נקרא אות דכתיב וראו כל עמי הארץ כי שם ד' נקרא עליך ויראו ממך אלו תפילין של ראש.

ובזה מיושב קושיא שהוקשה לי ומצאתי באילת השחר עה"ת שג"כ הקשה כן שהלא בשבת אין מניחין תפילין כיוון ששבת עצמה נקראת אות וכיון שאות כת' רק בתפילין של יד כמו שכת' וקשרתם לאות על ירך א"כ מנלן שתפילין של ראש פטורים מלהניח בשבת, בפרט אם נאמר שזה ב' מצוות נפרדות, אולם לפי הדרישה מיושב כיוון שגם תפילין של ראש נחשב לאות.

בדין שרטוט של תפילין - מש"כ הרב רוזנטל (שם) ששרטוט הוי דין בספר, כן איתא במרדכי ריש מסכת גיטין. וזה ספר תולדות אדם זה בגימ' י"ב שאדה"ר ג"כ לימדו אותו הלכות שרטוט ומוכח שהוי דין בספר וכן רש"י מנחות ל"ב: כתב שגט צריך שרטוט כיוון שנקרא ספר. (אולם בזוהר יתכן ביאור אחר שכת' שהקב"ה הראה לאדה"ר דור דור וחכמיו ושרטט לו דמות של כל אדם איך הוא יראה ומה יהיו מעשיו ותולדותיו. וא"כ יתכן שאין הכוונה להלכות שרטוט אלא ששרטט לו את כל הדמויות של בני האדם.

הרב אליעזר יחיאל קונשט

## 'הפולמוס' סביב השמטת המשנה

### 'נס החנוכה' והלכות חנוכה

תמהו רבותינו האחרונים: למה לא הזכיר רבינו הקדוש את דיני חנוכה במשנה, כפי שהזכיר את 'נס פורים' במסכת מיוחדת היא מסכת מגילה. (עי' ס' 'שדי' - חמד', מערכת חנוכה. אות ז').

בס' 'חוט המשולש' כתב: רגיל 'החתם סופר' לומר שלכן השמיט רבינו הקדוש את ענין חנוכה מן המשנה, שהיתה לו הקפדה על 'בית חשמונאי הכהנים' שבטלו הוראת יעקב אבינו: "לא יסור שבט מיהודה". ורבינו הקדוש חוטר למלכות בית דוד, וכמו שכתב הרמב"ן [בראשית פ' ויחי]: שמחמת שנטלו החשמונאים המלכות משבט יהודה וביטלו הוראת זקן "לא יסור שבט מיהודה" לא נשתייר מזרע החשמונאים כיום הזה.

אכן, בשו"ת מהרי"ן [או"ח סי' ע"ח] מפקפק על תרוץ זה ושואל: היתכן לחשוב כך על רבינו הקדוש? שמשום כך ימנע מדורות ישראל ידיעת נס החנוכה, והליכותיה, הן זהו תפקידו בכתבת המשנה למסור ולהעביר את התורה בשלימותה לדורות עולם?.

וכן בס' 'משמר הלוי' מערער על דברי 'חוט המשולש' שהרי החתם סופר כותב בעצמו בחידושו למס' גיטין (דף ע"ח) טעם אחר להשמטת רבינו הקדוש הלכות חנוכה. וז"ל שם: דברים שהיו רגילים בכך כל בני ישראל לא הזכירם רבינו הקדוש במשנה, שהרי לא כתב רבינו הקדוש בשום מקום הלכות 'עטיפה-בטלית', ולא הלכות 'הנחת-תפילין', ולא תנן "חייב אדם להדליק נר חנוכה" דכיון שרגילין בהם בני אדם לכן לא הזכירם. עכ"ל החת"ס.

הרי שהחתם סופר כתב בספרו לא כהטעם שיחסו לו. אתמהא!. עכ"ד.

ועוד יש לתמוה הן מצינו שרבינו הקדוש מביא הלכות שהתקינו החשמונאים במשנה, א. תנן (מעשר שני ה - ט"ו): חמשה תקנות התקין יוחנן כהן גדול, וכתב בפני 'מלאכת שלמה': הוא יוחנן כהן גדול ששימש שמונים שנה בכהונה גדולה ונעשה צדוקי, וחשמונאי היה. עכ"ל. הרי שמביא תקנות שתקנו בית חשמונאי.

ולא זו בלבד אלא מצינו שרבינו הקדוש משבח את החשמונאים, ואף מכתירם בלשון "מלך".

דתנן במס' יומא [דף ל"ז א]: מונבז 'המלך' עשה ידות כלי בית המקדש - זהב. הלני אמו עשתה וברשת זהב לפתח ההיכל' והיו מזכירים אותם לשבח. וראה רש"י (ב"ב י"א-ב) שכתב: 'מונבז מבית חשמונאי'.

הרי שרבינו הקדוש מביא דינים שפסקו החשמונאים, ואת נדבות לבם ואף מכתירם 'כמלך', ואיך אפ"ל: שרגיל החת"ס לומר: שמחמת טרוניא עליהם לא הביא את הלכות חנוכה.

אולם כשנתבונן בדקדוק לשונו נחזה שאין שום סתירה בדברי 'החתם סופר', ואדרבא שאלה אחת מתישבת בחברתה.

נראה דשתי שאלות עמדו כנגד עיני הברדלח של מרן החתם סופר וצ"ל.

א. למה השמיט רבינו הקדוש 'הלכות חנוכה' והסתירם מדורי דורות.

ב. הן מצינו שרבינו הקדוש כתב במשנה (יומא פ"ג) ניקנור נעשו ניסים לדלתותיו והיו מזכירים אותו לשבח, ואילו חשמונאים שחרפו נפשם למות ונעשה להם נס פך השמן לא הזכירם רבינו הקדוש כלל? על שתי השאלות אלו ענה החתם סופר שתי תשובות נפרדות.

על השאלה הראשונה למה לא הכתיב הלכה לדורות? כותב החת"ס בחידושו: כל הלכה ידועה ורגילה בבנ"י אין רבי כותבה. כגון: הל' טלית ותפילין וחנוכה. ולשונו שם: לא כתב רבינו הקדוש: "חייב אדם להדליק נר חנוכה".

שאלה שניה: למה לא שיבח רבי את בית החשמונאים שחרפו נפשם למות ונעשה להם נס.

ע"ז היה 'רגיל' החת"ס לומר כיון שמחמת נצחונם לקחו לעצמם את כס המלוכה כמש"כ בס' 'שם משמואל', ובשו"ת מהריא"ץ, שהחשמונאים סברו שלהם מגיע המלוכה כיון שמסרו נפשם והנס מחמתם. ולכן לא הביא רבינו הקדוש במשנה את תיאור 'נס החנוכה', כיון שהנס שארע להם גרם לנטילת המלוכה מבית דוד ועברו על לאו ד"לא יסור שבט מיהודה".

ראיה לדבר, שכן בספר 'טעמי המנהגים' הביא את דברי החת"ס בזה"ל: טעם שנס חנוכה לא נזכר במשנה, לפי שרבינו הקדוש היה מזרע בית דוד, וזה הרע לרבינו הקדוש ובכותבו המשנה ברוח הקדוש נשמט הנס מחבורו. ע"כ. הרי שכאן החת"ס מתיחס לנס חנוכה ולא להלכות הדלקת הנר.

אכן ודאי אי"ז סיבה שלא יכתוב רבינו הקדוש את הלכותיו ותקנותיו של יוחנן כהן גדול חשמונאי דמה ענין תקנותיו לזה שנטלו המלוכה מבית יהודה?.

ולכן העלה רבינו הקדוש על נס את נידבת לבו של מונבז ואמו הלני המלכה כי מה ענין נדיבות לבו של מונבז לזה שזקניו נטלו את המלוכה מבית יהודה?!

ומי לנו זך המדות כרבינו הקדוש שכל דרכיו מאוזנים דק עד דק. [כן שמעתי מאמור"ר זצ"ל].

**הרב משה מנחם הכהן שפירא**

מח"ס 'ברכת כהנים באהבה'

## צורך ציווי פרה אדומה במרה

כבוד מערכת קובץ החשוב "בית אהרן וישראל" שיחיו. שלום וברכה וכ"ט.

ראיתי מה שכתב הרב יואל רועי משדי שליט"א בקובץ האחרון (קנא) במדור תיקוני סופרים אודות מה דאיתא ברש"י פרשת בשלח שעם ישראל נצטוו דיני פרה אדומה במרה, וע"ש בהערה 9 שכתב שכן הוא בסדר עולם ובפיוט ועוד, ומה שנתקשו דלאיזה ענין היה צריך ללמדם דיני פרה אדומה בזמן שלא נעשית הפרה רק בר"ח ניסן כמעט שנה לאחוריו. והביא שהרמב"ן עמד ע"ז ע"ש.

ואציין מה שעלה ברעיוני מזמן לתרץ קושיא זו, שהיה צורך ללמדם מיד אחר יציאת מצרים דיני פרה אדומה אף שלא נעשית עד ר"ח ניסן. והוא משום דאיתא במשנה (ריש מס' פרה) ר' אליעזר אומר עגלה בת שנתה ופרה בת שתיים, נמצא דהיו צריכים בר"ח ניסן פרה שעבר לפחות שנה מלידתה. והרי מבואר בקרא דכשרות הפרה הוא רק כשלא עלה עליה עול. ואם לא ידעו ישראל דין זה מנין יהיה להם בר"ח ניסן פרה אדומה שעבר שנתה והשגיהו שלא עלה עליה עול דמדוע יקפידו לא לתת עליה עול. ובפרט שנפסלת בכל משא כמבואר בפרק ב' שם משנה ג' אפי' נתן טליתו עליה.

וגם איך יבררו שלא עלה עליה עול, כיון דתהא מילתא דלא רמיא עליהם. (ונאמר שיבררו ע"י הסימנים המבוארים בחז"ל (פסיקתא רבתי פסקא יד) שערות זקופות ועינים שוות, לכאורה יש לעיין אם אפשר לסמוך ע"ז לחוד. בפרט שנפסלת ע"י חנינת טלית עליה שתלוי אם נתנה לצרכה או לצרכו ובפשטות הסימנים לא יוכיחו אם ה' לצרכה). ולכן היו צריכים לידע מיד אחר יציאת מצרים דיני פרה אדומה להשגיח לא לתת עולה עליה (ואף שלא ה' שנה שלימה, יש לומר דלפני חודש ללידתה אין שייך לתת עליה עול).

ואפי' לחכמים שם שחולקים על ר' אליעזר וסברי פרה בת שלש מכ"מ מודו שכשר גם בת שתיים כמבואר במשנה ב' שם דאף בת שלש.

ולשיטת הר"ש שם דמגיה במשנה ב' תיבת אף ודעתו של רבנן בעינן דוקא בת שלש (ועי' מל"מ ריש הלכות פרה אדומה) יש לומר דהסדר עולם והפייטן סברי כר' אליעזר, או נאמר דגם לרבנן דבעי בת שלש כל כמה שאפשר להקדים ולהודיע שישגיחו לא לתת עליה עול צריכים להודיעם, ואולי סברי דאין דרך לתת עול על עגל, ותוך שנתה הראשונה שעדיין עגל הוא לכל ענין אין צריכים לחשוש שעלה עליה עול, על כן הצריכו להזהירם מיד בתום שנתה.

בברכת גמר טוב  
יהושע ש. בריוזל

## בענין מלבן בכלי פלסטיק

כבוד מערכת בית אהרן-וישראל הע"י.

ראה ראיתי בקובץ בית אהרן וישראל קובץ קמ"ט לחודש סיון תמוז תש"ע לפ"ק מאמר ברור הלכה ע"ש הרב יעקב משה שוורץ ז"ל בענין מלאכת מלבן בכלי פלאסטיק אם מותר לשרותם באקונומיקה להלבינם ומסיק שם באריכות דברים שאין זה דומה להדחת כלים ואסור משום מלבן ע"ש.

ובאמת זה הרבה שנים שאני מתקשה מאד בענין אם מותר להשתמש בחומר אקונומיקה בשבת, דהרי זה ברור לכל שאם יהיה כתמים בכיור לבן או בשיש במטבח, אתה יכול לשפשף בכל מידי דמנאי בכל הכח ואפילו בצמר פלדה והכתמים ישארו בעינם. ואילו אם תשפוך לתוך הכיור חומר אקונומיקה מיד ילבינו, והרי עינינו רואות שהחומר הזה מוציא כתמים בלועים, ולא הוי כהדחת כלים שמוותר בשבת. דהרי ההיתר בהדחת כלים וכל דבר קשה שהנקיון הוא רק מבחוץ ולא שייך בהם מלבן, אבל עם החומר הזה שהוא מנקה את הכתמים מבפנים הוי כאיסור מלבן בבגדים. ובאמת החומר הזה כשמו כן הוא דהיום נקרא החומר הזה בשם "מלבין" שהוא מוציא כתמים מבפנים והוי בכלל איסור מלבן כנלע"ד. וממילא הוי החומר הזה מוקצה דאסור להשתמש בוה משום איסור מלבן והוי כמוקצה מחמת גופו דאין להם שום השתמשות בשבת.

והשי"ת יעזרנו וננוכה לשמירת שבת כהלכתה.

יעקב חנוך שבררון

## בענין אמירת ויהי נועם במוצש"ק שלפני יוה"כ שחל בשבת

ראיתי את מאמרו של ידידי הרה"ג ר' אברהם בלייך שליט"א בענין אי אמירת ויהי נועם במוצש"ק שלפני יוה"כ שחל בשבת, ומביא הרבה מראי מקומות לגבי ער"פ כשחל פסח בשבת שאז ערב פסח הוא יום שאסור במלאכה מדינא, ויש להוסיף גם מדברי התוס' ריש פרק מקום שנהגו (ג.) בשם הירושלמי שערב פסח אסור במלאכה מחצות ואילך, ובסו"ד כתבו דמשמע התם דמדאורייתא אסור במלאכה ואף בזמן הזה דליכא הקרבה כיון שנאסר אז אסור לעולם עכתו"ד התוס', ועי' רמב"ם הל' כלי המקדש פ"ו ה"ט שכתב: ומהו קרבן העצים זמן קבוע היה למשפחות משפחות לצאת ליערים להביא עצים למערכה ויום שיגיע לבני משפחה זו להביא העצים מקריבים עולות נדבה וזה הוא קרבן העצים והיה להם כמו יו"ט, ואסורין בו בהספד ובתענית ובעשיית מלאכה ודבר זה מנהג, עכ"ל, ולכאורה משמע שכל זה הוא לא מדינא אלא רק מכח מנהג, ועיי"ש במשנה למלך שהאריך מאוד ובתו"ד הביא מדברי התוס' הנ"ל דמהירושלמי משמע דהוי מדאורייתא ומחלק בין ער"פ שהוא יום הבאת קרבן לכל ישראל ואז הוא מדאורייתא, משא"כ בקרבן העצים שזה יו"ט רק לגבי משפחה אחת ואז הוא רק מכח מנהג ועיי"ש באריכות.

ודרך אגב נעיר על דבריו שם להקשות איך יתיב רב ששת בתענית בער"פ ומדברי התוס' פסחים קח. משמע דקבל עליו תענית עיי"ש, אכן לכאורה לק"מ כי על אף שרב ששת קבל עליו התענית אבל לא היה זה מדין תענית אלא מטעם שיהא נזכר ונזהר מלאכול ביום זה [כלשון תוס' שם] כי היה איסטניס דאי טעים בצפרא מידי לאורחא לא הוי מהני ליה מיכלא, כדאמרינן שם בגמ', אבל אם מתענה מדין תענית יש לומר ודאי שאסור, ואכמ"ל.

ומש"כ לגבי יוה"כ שחל להיות בשבת, שאין מקום למנהג זה, הנה כבר נדפס בשם המערכת מה שאמר כ"ק מרן אדמו"ר זיע"א שכל מנהגנו הם עפ"י הלכה ויש להם מקור בהלכה, וכן הוא בזכרוננו מאז ומקדם שכן נהגו בירושלים בבית מדרשנו שלא לומר ויהי נועם כשחל יוה"כ בשבת, ואולי יש לומר בטעם המנהג דמצינו דיום שאסר בהספד ותענית יש בו גם איסור מלאכה לפעמים מדינא ולפעמים מכח מנהג, וכדכתב כאן הרמב"ם, ומצינו שגם אם האיסור מלאכה הוא רק בשעות מסוימות ולא בכל היום וכגון בער"פ שאיסור מלאכה הוא רק מחצות היום, וכן מצינו דאפילו אם איסור מלאכה הוא רק מכח מנהג כגון בר"ח שנהגו הנשים שלא לעשות מלאכה מ"מ אמרו חז"ל מגילה כב: שאין בו בטול מלאכה לעם ועיי"ש בתוס', וכדכתבו התוס' חגיגה יח. וא"כ בערב יוה"כ שאיסור התענית בו הוא מדאורייתא וכתב המג"א סי' תר"ד ס"ק א' דמשמע מגמ' ברכות ח: דיש למעט בלמודו כדי שיוכל לאכול ודאי שיש מקום לומר שיש למעט במלאכה כדי לקיים מצות אכילה בערב יוה"כ ולפי"ז יש להבין טעם המנהג ודו"ק.

והנה כבר הביא בעצמו את דברי השערי תשובה בשם הברכ"י שע"פ דרך האמת יש לומר ויהי נועם בכל מוצש"ק והיו גדולי ישראל שאמרו זאת בלחש ולא בצבור א"כ אפשר לנהוג כך גם במוצש"ק לפני ערב יוה"כ. ויתיישב אליבא דכולי עלמא, ואין להרהר אחר המנהג, וכדמצינו בגמ' תענית יד. דא"ר אליעזר ברבי צדוק אני מבני בניו של סנאב בן בנימין ופעם אחת חל ט' באב להיות בשבת ודחינהו לאחר השבת והתענינו בו ולא השלמנוהו לפי שיו"ט שלנו הוא וזה היה כבר אחר החורבן כדכתבו שם בתוס' [ורק מנהג אבותינו בידינו] ולפי משמעות לשון הרמב"ם שהבאנו הרי אפילו בזמן ההקרבה לפני החורבן הוא רק מצד מנהג, ודו"ק.

בכל הכבוד  
יעקב שמש

## הערות בעניני חנוכה

### בגדר מצות הדלקה אי תקנו כעין מנורה

א. הביא הגמ' דנחלקו אי פתילות והשמנים שאין מדליקין בשבת אי מדליקין בהם בחנוכה ודן הגמ' למ"ד דמדליקין מ"ט, ודנו דלמה לא תירוצ' הגמ' דאין מדליקין בהם משום דבעינן דומיא דמנורה, ועי'

חת"ס שכתב דאי בעינן דומיא דמנורה יצטרך ג"כ שמן זית זך אלא ע"כ דלא תקנו דבעינן כעין מנורה, דע"י לקמן.

וראיתי בתשו' אבן שלמה ח"א סי' קיז בשם נט"ש דאפילו מדליקין בשמן ופתילות דפסולים למנורה אבל י"ל דשמן שריפה דפסול למנורה כ"כ פסול לנרות חנוכה דלענין זה תקנו כעין מנורה, וכ"כ דין בספר החיים סי' תרע"ג בנתערב בשמן דבר טמא אי אמרינן בנרות חנוכה הקריבהו ואי היה דין בכל המצוות וכתב לדון דאולי בנר חנוכה י"ל דתקנו דומיא דמנורה וכתב לדחות דהא לא בעינן שמן זית וע"כ דלא תקנו דומיא דמנורה רק במעשה הדלקה ולא בהנר ע"ש, וע"י לקמן דברי הכלבו וע"י שו"ת כת"ס סי' קלב.

ב. נחלקו בגמ' בנרות אי מותר להשתמש לאורה או לא וכ"כ נחלקו אי כבתה זקוק לה או לא, וע"י ברש"י בהא דסובר אסור להשתמש לאורה כדי שיהא ניכר דהוא נר של מצוה, אך ע"י ר"ן דאסור להשתמש לאורה דומיא דמנורה, הרי דנחלקו אי בעינן דומיא דמנורה, ועוד יותר המ"ד דסובר דמותר להשתמש לאורה ואמר שמואל [בדף כב.] וכי נר קדושה אית ביה, ואי בעינן דומיא דמנורה מהו סברתו. וע"י פנ"י שכתב לבאר דברי רש"י דהנה נחלקו בגמ' אי כבתה זקוק לה או לא, והנה במנורה בפשטות כבתה זקוק לה ע"י מנ"ח מצוה צח אות יב א"כ אה"נ למ"ד כבתה זקוק לה תקנו כעין מנורה וכ"כ אסור להשתמש לאורה אבל למ"ד דאין זקוק לה לא תקנו כעין מנורה הקשו לרש"י למה אסור להשתמש לאורה וכתב רש"י משום היכר, א"כ נמצא דהמחלוקת אי כבתה זקוק לה או לא תלוי אי תקנו כעין מנורה או לא וזה חידוש [וע"י לקמן דאפילו למ"ד זקוק לה יש להבין באופן אחר]

וע"י באמרי ברוך בהגהות שם שהקשה עליו בראשון שבמנורה ככתבה צריך לרשן המנורה [וכן הוא דעת רש"י מנחות דף פח: וע"י תשו' הרשב"א ח"א סי' עט שחולק] וע"י דכל הפתילות כשרים למנורה הרי דלא בעינן דומיא דמנורה, והראה לי הראש כולל הרה"ג הרב פנחס פרנקל שליט"א דברי הכלבו דהא דיש להחליף הפתילות כל לילה דיהא דומיא דמנורה.

ג. דנו בגמ' אי מדליקין מנר נר ואי מותר ה"ה אי מותר ג"כ ע"י קינסא או לא, והסברא לאסור מנר לנר מבואר בגמ' הטעם משום אכחושי מצוה והביא הגמ' ראייה דמותר דמנורה הדליקו מנר לנר מנר המערבי וע"כ דאין חסרון של אכחושי מצוה, אך לא דן ה'?? שבאמת י"ל שבכל התורה יש חסרון של אכחושי מצוה רק בחנוכה שתקנו כעין מנורה ואי במנורה עשוהו כן אין להו להחמיר בחנוכה וע"י בחידושי מהרצ"א מה שדן בזה [וע"י באגודת אזור מה שדן אי במנורה היה יוצא המצוה בנר אחד והשאר היה רק למצוה או כל שלא הדליק כולם לא יצא].

אך א"כ דן הגמ' מאי הוה עלה ודן הגמ' דהנה נחלקו אי הדלקה עושה מצוה או הנחה עושה מצוה וביאור רש"י דאי הדלקה עושה מצוה מדליקין מנר לנר דעצם הדלקה הוה מצוה אבל אי הנחה עושה מצוה ואין הדלקה עיקר מצוה אין מדליקין.

וע"י רש"י דהדלקה עושה מצוה משום דבעינן דומיא דמנורה, וע"י ט"ז סי' תרע"ה ס"ק א' שהביין דעצם ענין שהדלקה עושה מצוה הוא משום דבעינן דומיא דמנורה, ונמצא דלמ"ד הנחה עושה מצוה לא תקנו כעין מנורה, [ויש לעי' לפי מה דמשמע בטור וכבר דנו הרבה בזה דלמ"ד הדלקה עושה מצוה כבתה אין זקוק לה, ולמ"ד הנחה עושה מצוה כבתה זקוק לה וע"י לעיל שהבאנו דאי כבתה זקוק לה עשוהו כמנורה, וע"י בהגהות מק"ח שם וחידושי מהרצ"א ובמעייין החכמה].

אך ע"י בשבות יעקב שחולק על הט"ז דלפי הט"ז נמצא דבנר שבת דלא שייך דומיא דמנורה לא היה הדלקה עושה מצוה ולא משמע כן מדמברכין להדליק, וע"כ הא דכתב רש"י דומיא דמנורה בעיקר לענין שמדליקין מנר לנר דכמו דראינו במנורה דכיון דהדלקה עושה מצוה מדליקין מנר לנר כ"כ בנר חנוכה ע"ש, וע"י בחידושי מהרצ"א מה שכתב לבאר דברי הט"ז ובמה שנוגע לענינו.

וגוף היסוד שבנרות המנורה אמרינן הדלקה עושה מצוה אינו ברור דע"י לשון הר"מ פ"ט ביאת מקדש הל' ז' דמשמע בהרמב"ם דעיקר המצוה היא דיהיו נרות דולקים ואין עצם מעשה הדלקה מצוה [ע"ש בגר"ח וע"י אבני נזר אור"ח סי' קכ"ה ס"ק ה'].  
ד. דנו בגמ' באיזה נר דליק המנורה, מבואר בגמ' אמר ר"י בן לוי כל השמנים יפין לנר ושמן זית מן המוכח ומבואר בגמ' דהסיבה דשמן זית מין המוכח משום דצילי טפי ומבואר בתוס' דהגמ' הולך אחר חנוכה, וע"י בשו"ע סי' תרעב סעיף א' ברמ"א דנוהגים במדינות אלו ליקח נרות של שעוה דאורן צלול

כמו שמן, אך עי' בד"מ דאעפ"כ יקח שמן זית משום שבו היה הנס ע"ש, הרי דבכל הגמ' לא דנו דיקח שמן זית כמו המנורה ואפילו הד"מ דן רק משום דבו היה הנס וי"ל כמו שהבאנו לעיל דבנר גופא לא תקנו כעין המנורה ועי' חידושי מהרצ"א שנתקשה בזה.

ה. הערוני ידידי הרה"ג הרב שלמה זלמן שמעיה שליט"א דברי הראב"ד פ"א ברכות בהא דמברכין בנר חנוכה בלמ"ד אע"ג דבכל מצות דרבנן מברכין בעל ותירוץ דכיון דמנורה מברכין בלמד נשאר אותו ברכה הרי דתקנו כעין מנורה במקדש, ויש להוסיף דעי' נחל איתן פ"ה שהקשה דיש עוד רבנן שתקנו על דאורייתא ואעפ"כ מברכין בעל וכתב דע"כ תקנו ממש כעין מנורה ועי'.

ו. ויש לעי' אי תקנו כעין מנורה למה לא תקנו להדליק על מנורה ממש ואי משום אסור לעשות מנורה הא משים שמונה, ויש לציין דברי הבנין ציון ח"ג סי' לב שהביא תירוץ חתנו דלכך עושים ח' ימים כדי שלא יהא נראה כמנורה ודחה בראשון דלא מסתבר דעשוהו עוד לילה ואמרים על הניסים משום זה, ועוד דלא תקנו בכלל להדליק על המנורה ועי' בכל זה.

### במחלוקת כבתה זקוק לה

מבואר בגמ' דנחלקו אי כבתה זקוק לה או לא, ובפשטות י"ל דנחלקו דבדאי לכו"ע המצוה הוא שיהא נדלק זמן חצי שעה רק נחלקו אי חכמים חייבוהו לדאוג שיהא נדלק כל הזמן או דכל שהדליק אע"ג דכבה אח"כ לא חייבוהו יותר, וכן משמע בראשונים בפסחים דף ז: דנר חנוכה נקרא מצוה שיש בו שיהיה זמן אע"ג דכבתה אין זקוק לה.

אך יש לעי' דהנה דן הגמ' למ"ד כבתה אין זקוק לה למה מבואר דהשיעור הוא משקיעה עד שתכלה רגל מן השוק ותירוץ השני בתירוץ אחד דאי לא מדליק מדליק א"ג לשעוריה, ודנו הרבה פוסקים דלתירוץ ראשון אין כאן זמן כלל [אף דעדיין צ"ע כמו ששמעתי להקשות א"כ ידליק גפרור והיא יוצא בזה וצ"ב] א"כ איך שייך לומר כבתה זקוק לה, וע"כ לומר [וכן דן באבני נזר סי' תצו וסי' תקד, ועי' בדברי אביו באגודת אזור] דבזה גופא נחלקו דלמ"ד כבתה אין זקוק לה המצוה הוא המעשה הדלקה ולפיכך אי כבתה אין זקוק לה וכ"כ כשר פתילות ושמנים הפסולים לשבת [וי"ל דסובר הדלקה עושה מצוה ועי' לעיל], אבל אי כבתה זקוק לה י"ל דהמצוה היא שיהא דלוק ויש שיעור לזה עד שתכלה ולפיכך פסול השמנים שפסולים לשבת [וי"ל דסובר הנחה עושה מצוה ועי' לעיל, ויש להוסיף דגם לדבריו י"ל דיש מצוה בהדלקה אך יש מצוה גם בזה שהוא דלוק, ועי' רש"י דף כב: דמשמע מרש"י ועי' לשון הר"ן דגם אי הנחה עושה מצוה יש מצוה בהדלקה אך אינו עיקר המצוה עי' בתשו' בית יעקב סי' נג שביאר כן מחלוקת רש"י ותוס' דף כג. ועי' אליהו רבה סי' תרעה מה שהשיג עליו ועי' בחידושי מהרצ"א וחיידושי רא"מ הורוביץ, אך עי' בעטרת חכמים או"ח סי' ט' שביאור רש"י בנוסח אחר ע"ש ועי' שפ"א).

ויש לדון למ"ד כבתה זקוק לה והדליק בשמנים הפסולים אי הוה ברכה לבטלה, ותלוי בזה אי לדבריו עיקר מצוה שיהא מודלק או בעצם מודה דיש מצוה להדליק רק יש עוד דין אי כבה להדליק ועי' בית אפרים או"ח סי' סג ד"ה ובזה.

ולכאורה יש בזה מחלוקת ראשונים כדיתבאר.

מבואר בגמ' דרב הונא סובר דפתילות והשמנים שפסולים לשבת פסולים לנר חנוכה דסובר כבתה זקוק לה ומותר להשתמש לאורה, והקשה תוס' אולי סובר רק כבתה זקוק לה ומשום טעם זה לבד אין להדליק בין בחול ובין בשבת ע"ש מה שתירצו, ועי' רמב"ן שתירץ שבער"ש דא"א עוד להדליק ע"כ כבתה אין זקוק לה, וצ"ע דנמצא דהמצוה כל יום והמצוה בער"ש היה שני מצוות ועי' בתשו' ארץ צבי ח"ג דף קלה מה שכתב בזה, [וכן כתב החת"ס והשפ"א מדעת עצמן].

וי"ל כמו שכתב בבית אפרים דאפילו למ"ד כבתה זקוק לה עיקר המצוה הדלקה, ודלא כמו שבארנו לעיל רק יש דין נוסף דאי כבה זקוק לה זה אינו בשבת, משא"כ תוס' הביין דלמ"ד כבתה זקוק לה הביאור דהמצוה שיהא מודלק לפיכך לא כתבו דבשבת היה מצוה אחרת, וכן האריך באבני נזר סי' תק"ב ועי'.

### אי יש דין בלי בנר חנוכה

א. מבואר בריא"ז דף כ נר חנוכה שכבה אסור להדליק לעשות בו חפציו שכבר הקצהו למצותו כל ח' ימי חנוכה וכן השמן הנשאר אסור להשתמש ממנו ע"ש, ודנו מהו הנר ומהו השמן, ועי' בחידושי

מהרצ"א שהבין בדבריו דהנר הולך על הכלי דגם הכלי הוקצה למצותו, וצ"ע דלמה יהא הכלי הוקצה למצותו.

ועי' אבני נזר סי' תק שהביא מהחסד לאברהם אי נתן השמן בקליפי ביצים שאינם כלים אינו יוצא והוכיח מזה דהכלי חלק מהנר ואי אין כלי אינו יוצא וכתב להביא ראיות לזה, אך הביא דברי הרדב"ז בטעמי המצוות דמצוות הדלקה אין עיקר המצוה בכלים בעצמם רק במה שנעשה בהם ואין מצוה לעשות מנורה אלא להדליק בהם. וכתב דמשמע מדבריו דאין הכלי חלק מהנר [ויש לעי']. והביא דהמהר"ל בנתיב התורה נסתפק בזה דהנה דן הגמ' שצריך להוסיף עד שליש מצוה ודן הגמ' אי שליש מלגיו ושליש מלבר, וכתב דזהו השאלה דאי נר הוא הפתילה שמן והכלי יש ג' דברים וכיון דנר מצוה יש להוסיף חלק שליש מזה אבל אי נר רק השמן והפתילה הוה רק שני דברים ויש להוסיף שליש מלבר ע"ש, הרי דנסתפק אי הכלי חלק מהמצוה, ועי' תשו' אמרי כהן סי' א' בזה.

ויש לעי' דהנה כתב האבני נזר לתלות בזה דא"כ בנר שעה דאין לו כלי אינו יוצא, ובאמת עי' עטרת זקנים סי' תרעג שהביא מהר"ל בחנוכה דאינו יוצא בנר שעה דהוה אבוקה ולא נר, וע"ש בפנים שמסביר החילוק בין נר לאבוקה וז"ל וזהו ההפרש בין נר לאבוקה שהנר אינו שולט בכולו שהרי הכלי עצמו ג"כ נקרא נר בכל מקום וכו' הוא אינו שולט האור הדולק רק שולט בשמן ומושך השמן אליו כי כאשר הפתילה הוא כפי הכלי א"א שישלוט בכל השמן ובכל הפתילה רק מושך השמן אל פי הכלי אבל אבוקה אין צריך לזה אלא מיד שולט בכל השמן וכו' ובלא כלי אין שם נר עליו ע"ש. ומבואר בדבריו דלפיכך בעינין כלי לא דהכלי עצם הנר רק הוא היכי תמצא שיהא מציאות של נר ולדבריו אולי קליפי ביצים כשר, ואולי זהו הסתפקות שלו בנתיב תורה אי הכלי רק היכי תמצא שיהא נר או דהוה בעצם חלק מהמצוה ועי' בספר של הגאון הרב מ. מ. קארפ שליט"א בעניני חנוכה.

ב. עי' רמב"ן סוף פרשת יתרו בפסוק לא תניף עליהם ברזל דכל הכלים בבית המקדש לא היו מברזל משום טעם זה חוץ משחיטה דשחיטה לאו עבודה היא ע"כ. וראיתי במנחת קנאות דף יד: שהקשה מהא דמבואר בפסיקתא חדשמונאים הדליקו על מנורה דנעשה משפודים של ברזל ע"ש מה שתיירץ, ובראשון עי' תורת משה לחת"ס בחנוכה שמגיה שפודים של עץ, ויש לעי' אי המנורה היה חלק מהעבודה והמצוה של הדלקת נרות דאין דין איסור ברזל רק מה שהוא חלק מהעבודה ועי'.

### בגדר הידור מצוה וחיוב חשדא

א. מבואר בגמ' דמצות נר חנוכה הוא נר אחד איש וביתו, והמהדרין מדליק נר לכל אחד מבני ביתו והמהדרין מן המהדרין מוסיף כל לילה נר אחד ע"ש.

והנה בגדר מהדרין נחלקו אי הבעה"ב מדליק לכולם או כל אחד מדליק בשביל עצמו, והנה י"ל דבעצם גם להשיטה דכל אחד מדליק בפנ"ע הגדר שעיקר מצוה יוצא בשל בעה"ב רק הוא עושה דין מהדרין וכן משמע להדיא בדברי התרה"ד כשדן לענין אכסנאי ולפי זה הבני בית מברכין על חלק ההידור, ולפי זה לכו"ע הענין של הידור הוא להדר המקור אלא יש מחלוקת מי עושה ההידור, אך ידוע דברי רעק"א בתשו' ח"ב סי' יג שדן אי מברכין על הידור מצוה, וכתב דאין ראייה מהא דכל אחד מברך ששם מתכוון שלא לצאת עם בעה"ב, ולדבריו עושה עיקר מצוה ובגלילין שו"ע סי' תרע"ו הוסיף דזהו ההידור שכל אחד יעשה המצוה בעצמו [וכאן אין ענין שהרבה יעשו מצוה אחת משום ברוב עם] ולדבריו נמצא שהוה הידור על הגברא ולא בהנרות כעין מוסיף והולך משא"כ להשיטות שהבעה"ב עושה הכל, ועי' בספר הזכרון להגר"ח שמואלביץ דף תרב.

ב. ויש לעי' במהדרין מן המהדרין אי הביאור שנשאר אחד עיקר והשאר הידור או דהידור הוא לעשות הדלקה אחת של הרבה נרות.

ובראשון יש להביא דידוע מה שדן רעק"א שם בהדליק ושכח לברך ועדיין לא הדליק הכל אי יכול לברך על האחרים ואי מברכין על הידור מצוה, וכתבו עי' בית יצחק יו"ד סי' פג וחלקת יואב יו"ד סי' ס"ס לד ועי' שו"ת כת"ס סי' קלה דכאן אה"נ יוצא בנר אחד אבל יכול להוסיף ולעשות מצוה גדולה [וכבר האריכו בזה] וכ"כ כאן שדעתו להדליק כמה נרות כל שלא נגמר כל הנרות יכול לברך דעדיין לא נגמר מצותו וזהו גופא גדר ההידור, [אך א"כ אי הדליק שנים ואח"כ בא עוד אין ענין להוסיף וזהו דלא כתשו' הרמב"ם].

וכ"כ יש לרדן דכבר הבאנו (עי' קובץ גליון קטז) דברי הפמ"ג בפתחה כוללת שדן אי בדרבנן יש ענין של כל תוסף והביא ראייה מנר חנוכה דמהדרין הרי דאין כל תוסף בדרבנן והקשו עליו [עי' משיב צדק להרה"ק מלובלין אות מה ובערך ש"י יו"ד סי' רצא] דמחנכה אין ראייה ששם כך תקנו חז"ל, וי"ל דהפמ"ג סובר דכיון דלמעשה גדר התקנה הוא דיש עיקר ויש הוספה אי יש שאלה של כל תוסף לא היה להם לתקן כן, אך אי התקנה היא דהוה מעשה הדלקה אחת וכולם הוה עיקר שפיר ועי'.

[וכ"כ יש לעי' בגדר של חשדא אי הוה סתם חיוב להדליק עוד פעם אם להוסיף נרות או לעשות הדלקה אחת של כמה מקומות עי' מכתם לדוד הובא בפ"ח ועי' ספר החיים]

**שניאור זלמן רישון**  
עיה"ק ירושלים תובב"א

## בענין "בתר-תורה"

לכבוד עורכי קובץ "בית אהרן וישראל" יה"ר שתזכו להפיץ "אורה של תורה" אכ"ר.

איתא ברמב"ם [בפ"ג מהל' ת"ת ה"א] בשלשה כתרים נכתרו ישראל, כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות, כתר כהונה זכה בו אהרן שנ' והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם, כתר מלכות זכה בו דוד שנ' זרעו לעולם יהיה וכסאו כשמש נגדי, כתר תורה הרי מונח ועומד ומוכן לכל שנ' תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב, כל מי שירצה יבא ויטול, שמא תאמר שאותן הכתרים גדולים מכתר תורה, הרי הוא אומר כי מלכים ימלוכו ורוזנים יחוקקו צדק בי שרים ישורו, הא למדת שכתר התורה גדול מכתר כהונה וכתר מלכות עכ"ל.

ואילו באבות [פ"ד מ"ב] איתא ר' שמעון אומר שלשה כתרים הם כתר תורה, וכתר כהונה, וכתר מלכות. וכתר שם טוב עולה על גביהן.

ויעו"ש בפ"י רש"י [עמ"ס אבות] בד"ה וכתר שם טוב עולה על גביהן, שהוא משובח מכולם, מי שיש לו שם טוב, מעשים טובים נמצאים בו וכו'.

ולפי"ז לכאורה משמע שכתר שם טוב גדול מכתר תורה, ואילו ברמב"ם [בפ"ג מהל' ת"ת ה"א] מבואר שכתר תורה גדול משאר הכתרים, וצ"ע.

**כברה"ת אברהם חיים הרש**  
בני ברק

## על סגולת זמן מנחה

לכבוד הקובץ הוותיק והנפלא מאד "קובץ בית אהרן וישראל" שלום רב!

ראיתי בגליון ע"ט (עמ' קמו) מה שכתב הרה"ג מרדכי דוד לאנדא שליט"א ממאנסי נ"י על סגולת זמן המנחה והקשה שם כיון שאנו יודעים דזמן מנחה הוא דינא תקיפא ואשר מפני זה אין אומרים יה"ר על החולה במנחה א"כ איך אמר ר' חלבו בגמ' דיוהר אדם במנחה שהרי אליהו לא נענה אלא בתפ"י המנחה ועוד כתב בנושא זה בקובץ שלכם גליון פ"א (עמ' קיד) הרה"ג גמליאל רבינוביץ שליט"א. ואמרתי בס"ד כיון שזיכני הי"ת והארכתי בנושא זה קצת ובפרט בביאור דברי ר' חלבו בגמ' אגיש הדבר בפני הקוראים ויה"ר שיהיה לתועלת.

(ברכות ו:)

אמר רבי חלבו לעולם יהא אדם זהיר<sup>1</sup> בתפילת המנחה שהרי אליהו לא נענה אלא בתפילת מנחה שנאמר (מלכים א י"ח) ויהי בעלות המנחה ויגש אליהו הנביא ויאמר ענני ה' ענני, ענני שתדד אש מן השמים וענני שלא יאמרו מעשה כשפים הם. ע"כ.

1 בעין יעקב הגירסה: לעולם יזהר אדם בתפילת וכו'.

וקשה לאיזה צורך הוסיף רבי חלבו לפרש לנו כונת אליהו באומרו שני פעמים ענני אחד שתרד אש ואחד שלא יאמרו מעשה כשפים, הלא רבי חלבו לא רצה לומר אלא לעולם יזהר אדם בתפילת המנחה והראיה מאליהו שלא נענה אלא בתפילת המנחה ולמה צריך להמשיך ולפרש ענני שתרד אש וענני וכו', וראיתי להרב "צבי קודש" (כמוהר"ר צבי הירש מק"ק סאקלב - זולצבך תק"ח) שפירש דהנה איתא בפרק אין עומדין אמר רבי חמא בר חנינא אם ראה אדם שהתפלל ולא נענה יחזור ויתפלל שנא' קוה אל ה' חזק ויאמץ לבך וקוה אל ה' והשתא אתי שפיר משום דאם לא היה מפרש ענני שתרד אש וענני שלא יאמרו מעשה כשפים הם הייתי אומר מנלן דצריך ליזהר בתפילת המנחה שמא לא צריך ליזהר בתפילת המנחה ולמה אליהו לא נענה אלא בתפילת המנחה בשביל שהתפלל שני פעמים ענני בעבור זאת הוא נענה לכן מפרש ואומר ענני שתרד אש מן השמים וענני שלא יאמרו מעשה כשפים הם אם כן לצורך זה אמר שני פעמים ענני (ולא שכפל תפילתו שני פעמים על ענין אחד) ולמה לא נענה אלא בתפילת המנחה מכאן שלעולם יזהר אדם בתפילת המנחה שהיא מסוגלת עכ"ד וסיים ונכון הוא.

ובעל חידושי הר"ף על העין יעקב הקשה בכאן קושיא אחרת וז"ל יש לדקדק מ"ש לא נענה אלא בתפילת המנחה דהיכן מצינו שהתפלל אליהו שלא בשעת המנחה ולא נענה ויישב בדרך שני, שלהיות שעת המנחה זמן דין ולא הוצרך אליהו להרבות תפילה ולומר ענני ה' ענני - אלא להיות שעת המנחה שהוא זמן דין ואילו היה בשעה אחרת שאינה שעת דין לא היה צריך לאותה תפילה מרובה כי ברוח שפתיו תרד האש ותאכל את העולה וז"ש ולא נענה כלומר לא הוצרך לומר ענני ה' אלא להיות השעה זמן המנחה שהוא זמן דין עכ"ד ועם דברי קדוש הללו הקושיא הראשונה מיושבת לאיזה צורך הוסיף רבי חלבו לפרש כונת אליהו ענני שתרד אש מן השמים וענני שלא יאמרו וכו' דרוצה לומר כיון דשעת המנחה שעת דין היא לכן היה צריך אליהו לפרש שיחתו ולהרבות בתפילה על כל דבר ודבר על ענין ירידת האש בפנ"ע ועל ענין שלא יאמרו מעשה כשפים בפני עצמו ואי לאו הכי ברוח פיו לבד הכל היה בא על מקומו כרצונו ומזה ילמד אדם כמה צריך ליזהר בתפילת המנחה דייקא שהרי אפי' אליהו לא נענה - ר"ל לא הוצרך לומר ענני ה' ענני אלא בתפילת המנחה דווקא שהיא שעת דין וק"ל.

והרה"ק בן איש חי בס' בן יהוידע תירץ הקושיא למאי מייתי דרשא דענני הכא, דהנה אמרו רבותינו ז"ל דאין לו לאדם לשאול שתי שאלות בבת אחת וילפי לה מקרא<sup>2</sup> ולפי זה קשה איך שאל אליהו שתי שאלות ענני שתרד אש מן השמים וענני שלא יאמרו מעשה כשפים אלא ודאי יש לומר דתפילת המנחה להיותה מסוגלת מאד שאדם נענה בה יותר משאר עתים יוכל לשאול בעת ההיא אפילו שתיים יחד ולכן הביא האי דרשא דענני שיש בה שתי שאלות להוכיח גם כן מזה דתפילת המנחה גדול כוחה ועדיפה יותר דהא אפילו שתי שאלות שואל ביחד.

ועיין שדה יצחק גויטע, שחולק על זה שכתב כהאי גוונא אינו כמצלינן אתרתי דדוקא כמו כפנא ומותנא אבל הכא תפילה אחת היא דאם יאמרו מעשה כשפים מה מועיל שתרד אש מן השמים עכ"ל ולפי"ד אין ראייה שבתפילת המנחה מצי לצלויי אתרתי.

ואבוא כעת לפרש דברי ר' חלבו במאמרו לאיזה "זהירות" נתכוין שבה ניזוהר ועוד מאי איריא תפילת מנחה טפי משאר תפילות וכבר הטור (סי' רל"ב) כתב בזה פירוש וכיו"ב הביא הגאון מהרש"א כאן.

ועוד נראה, דהנה כתב הרמב"ם (הלכות תפילה פ"ה ה"א) שמונה דברים צריך המתפלל להזהר בהן ולעשותן ואם היה דחוק או נאנס או שעבר ולא עשה אותן אין מעכבין ואלו הן עמידה. ונוכח המקדש. ותיקון הגוף. ותיקון המלבושים. ותיקון המקום. והשווית הקול. והכריעה. והשתחויה. ובסעיפים שאחרי זה מבאר הרמב"ם כל פרט מהשמונה דברים הללו על מכונו והנה הקדים לנו הרמב"ם שצריך אדם להזהר בהן לעשותן אבל מ"מ אם נדחק או נאנס ולא עשאן אינן מעכבין.

והנה תפילת מנחה המציאות מורה שבני אדם נדחקים בה להתפלל אותה בסוף היום טרם יכלה זמנה לא כן שחרית וערבית ואם כן מצוי יותר שבתפילת מנחה יבטל אדם שמונה אזהרות הללו שכתב הרמב"ם ולכן הזהיר רבי חלבו על תפילה זו ואמר לעולם יהא אדם זהיר בתפילת המנחה דהיינו יזהר

2 בתענית (ח); ומנלן דלא מצלינן אתרתי דכתיב (עזרא ח) "ונצומה ונבקשה מאלהינו על זאת" מכלל דאיכא אחריתי, במערבא אמרי משמיה דר' חגי מהכא (דניאל ב) ורחמינן למבעא מן קדם אלה שמיא על רזא דנא מכלל דאיכא אחריתי ע"כ.

בהנך שמונה אזהרות שכתב הרמב"ם שצריך אדם "להזהר" בהן, והניחא אם אלו השמונה היו מעכבין אזי ממילא בני אדם היו מזדרזין בהם לעשותם כתיקונן כדי שלא יעכבו את התפילה אבל עתה שאינן מעכבין מוכרח רבי חלבו להזהיר ולזרו אותנו עליהן לבל נפסיד אותם ולפי זה לכאורה אין טעם בתוספת שהוסיף ואמר "שהרי אליהו לא נענה אלא בתפילת המנחה", שהרי בא להזהירנו על מנחה דווקא מפני שמצוי שאדם יפסד מהשמונה דברים הנזכרים בתפילת המנחה טפי משאר תפילות ואם כן אין צורך בראיה מאליהו.

אלא כיון רבי חלבו בזה על טענת בני אדם שיאמרו הרי אנחנו נזהרים באלו הדברים שחרית וערבית מה עוד בין כך ובין כך דברים הללו אינן מעכבין אם כן לא נורא כ"כ אם לא נדקדק בהם בתפילת המנחה מפני דוחק השעה.

לטעם זה המשיך רבי חלבו ואמר שהרי אליהו לא נענה אלא בתפילת המנחה א"כ תפילה כזו שהיא מסוגלת ביותר להיות נענה בה שהרי אליהו לא נענה בשאר תפילות רק בה, אם כן בודאי רצוי והגון להיות מדקדק בה שתהיה בשלימות היותר טוב ולא תחסר כל בה מן השמונה דברים הנזכרים ומזולתם כדי שתהא התפילה נשמעת ומתקבלת ויש לכם ללמוד ק"ו בעצמכם שאם אתם נזהרים באלו הדברים שחרית וערבית כ"ש שתהיו זהירים בהם בתפילת המנחה שהיא מסוגלת יותר מן הכל להיות רצויה ומתקבלת.

עוד אפשר בס"ד עם מה שכתב הרמב"ם (הל' תפילה פ"ו ה"ג) וזה לשונו: כיצד היה לו חולה מבקש עליו רחמים בברכת חולים כפי צחות לשונו. היה צריך לפרנסה מוסיף תחנה ובקשה בברכת השנים. ועל דרך זה בכל אחת מהן. ואם רצה לשאול כל צרכיו בשומע תפילה שואל אבל לא ישאול לא בשלש ראשונות ולא בשלש אחרונות עכ"ל.

וכפי זה נפרש כוונת רבי חלבו שאמר לעולם יהא אדם זהיר בתפילת המנחה שהרי אליהו לא נענה וכו' דרוצה רבי חלבו לומר אם יש לו לאדם בקשה פרטית שהוא נצרך לה אם על עסקי רפואה או על המחיה ועל הכלכלה שהדין הוא כפי שכתב הרמב"ם שמבקש רחמים בתפילת שמונה עשרה בברכה השייכת לה רפואה ברפאנו פרנסה בברכת השנים או שואל הכל בשומע תפילה יהא זהיר להכניס בקשותיו תוך תפילת שמו"ע של מנחה דווקא, שהרי בודאי הוא חפץ שיענה בתפילתו ויש לו ללמוד מאליהו שלא נענה אלא בתפילת המנחה דווקא.

עוד אפשר דרך צחות שהרי אמרו בגמ' (ברכות לב: ונ"ד:) א"ר חייא בר אבא אריז"ח כל המאריך בתפילתו ומעיין בה (פי' רש"י) אומר בלבו שתיעשה בקשתו לפי שהתפלל בכונה) סוף בא לידי כאב לב שנא' תוחלת ממושכה מחלה לב, ולזה מזהיר רבי חלבו לעולם יהא אדם זהיר בתפילת המנחה שלא לעיין בה ואם תאמר למה אני מזהיר על מנחה טפי משאר תפילות, התשובה לכך שהרי אליהו לא נענה אלא בתפילת המנחה א"כ שכיח טפי שיהא אדם מעיין בתפילת המנחה דווקא מפני שהיא מסוגלת שתתקבל לכן אומר אני שיהיה אדם זהיר בתפילת המנחה שלא לעיין בה.

ואדוני אבי מו"ר שליט"א פירש כיון דשעת המנחה ביום חול היא שעת דין (וכמו שכתב הרי"ף הוב"ד לעיל) לא כן בשבת שאדרבה שעה זו היא שעת רצון ורחמים כמ"ש קודם פתיחת ההיכל במנחת שבת "ואני תפילתי לך ה' עת רצון". לכן עלול אדם לומר למה לי לכווין ולדקדק בתפילתי כ"כ בשעה זו כיון שבלא"ה היא שעת דין ואינה עת רצון שתקובל תפילתי לזה בא רבי חלבו ומזהיר לעולם יהא אדם זהיר בתפילת המנחה כמו בשחרית וערבית ולא עוד הרי מצינו שאלהו לא נענה אלא בתפילה זו אם כן אנחנו למדים שאם אדם נזהר בה אפילו שהיא שעת דין תפילתו רצויה ומקובלת.

וראה זה פלא מה שכתב רבינו משה בן מכיר זיע"א בספר "סדר היום" וז"ל וצריך האדם ליהרהר בתפילת המנחה הרבה מאד כמ"ש ז"ל שמצינו שלא נענה אליהו אלא בתפילת המנחה והוא בכוונה המתין לאותה שעה וכו' ונראה שאותה שעה ראויה לעניינה משעה אחרת והטעם - מפני שבאותה שעה מתחלת לשלוט מדה"ד "ומי שיוכל לשלוט שיתגברו הרחמים על הדין כוחו גדול ומפיקים לו רצונו וחפצו" - כיון שהפיק רצון שמים בהתחננו אליו ולעורר רחמים בזמן הדין וממלאים כל שאלותיו ונענה עכ"ל. (וע"ע בס' גם אני אודך - ענינים שונים ח"א סי' ד' מש"כ בזה)

עוד אפשר בס"ד דאיתא בגמרא דעבודה זרה (דף ג:): אמר רב יהודה אמר רב שתיים עשרה שעות הוי היום שלוש הראשונות הקב"ה יושב ועוסק בתורה, שניות יושב ודן את כל העולם כולו כיון שרואה שנתחייב עולם כלייה עומד מכסא הדין ויושב על כסא רחמים, שלישיות יושב וזן את כל העולם כולו מקרני ראמים עד ביצי כנים, רביעיות יושב ומשחק עם לויתן שנאמר (תהילים קד, כו) לויתן זה יצרת לשחק בו ע"כ.

מזה אנו למדים שמחצות יום ועד סוף חלק שלישי מן היום יושב הקב"ה וזן ומפרנס את העולם כולו והנה כתב המהרש"א שמאליהו הנביא אנו למדים שמיד כשהגיע זמן מנחה התפלל שנא' ויהי בעלות המנחה מיד בהגיע זמנה ניגש להתפלל ושעה זו כפי האמור היא השעה שהקב"ה מחלק הפרנסה וכידוע רוב בני-אדם מתחננים בעיקר על המחיה ועל הכלכלה ומיעוטם על עסקי רפואה ושאר ענינים והדברים פשוטים ולזה בא רבי חלבו ואמר כיון שהפרנסה דבר שהכל צריכין לו ומרבים עליו בתפילה א"כ יש להם ליהרהר הרבה בתפילת המנחה שבאותה שעה הקב"ה יושב ומחלק פרנסה ולכן יזהרו בתפילתם שבשעה זו וע"כ כך יהיו נענים ויש להם ללמוד מאליהו שהתפלל מנחה מיד בהגיע זמנה כי אם יחכו למנחה קטנה כבר עבר הזמן הזה שהקב"ה מחלק הפרנסה והיינו כפירוש המהרש"א.

בברכת התורה

**אברהם דברה**

מח"ס "ביכורי אביב", בני-ברק

## הערות שונות

### אם צריך לכבד אב רשע

בפ' נח (יא, לב) וימת תרח בחרן. ופירש"י וז"ל, למה הקדים הכתוב מיתתו של תרח ליצאתו של אברהם, שלא יהיה הדבר מפורסם לכל ויאמרו לא קיים אברם את כבוד אביו שהניחו זקן והלך לו, לפיכך קראו הכתוב מת וכו', עכ"ל.

והנה נחלקו רבותינו הראשונים ז"ל, אם בעינן לכבד "אב רשע" או לא. דהרמב"ם בפ"ה דממרים הי"ב, ושם פ"ו הי"א ס"ל דחייבים בכיבוד אב רשע. וכ"כ ה"חינוך" (מצוה ריב). ומאידך דעת התוס' בפ"ב דיבמות (כב:) בד"ה כשעשה, והריטב"א בספ"ב דמכות (יב.) ס"ל דלא מיבעיא שאין צריך לכבדו אלא אף מותר לבזותו, ע"ש. וכן נחלקו בזה מרן הב"י בשו"ע בה"י כיבוד אב ואם (סימן ר"מ ס"יח) ע"ס הרמ"א שם, ע"ש.

והנה יעוי' בסנהדרין (מז.) שכ' נבזה בעיניו נמאס, זה חזקיהו מלך יהודה שגירר עצמות אביו על מטה של חבלים, ופירש"י וז"ל, דרך ביזיון, מפני שהיה אביו "רשע" וביזהו לעין כל וכו', ומפני כיבוד אב נמי ליכא למיחש, דנשיא בעמך כתיב בעושה מעשה עמך וכו', עכ"ל רש"י ע"ש.

ומבואר א"כ דס"ל כתוס' והריטב"א שאי"צ לכבד אב רשע ואף מותר לבזותו. וא"כ צ"ע מהו שפירש"י הכא שחשש הקב"ה שלא ירננו על אאע"ה שלא "כיבד אביו" תרח, הא היה רשע ובכה"ג ליכא כלל למצ"ע ד"כיבוד אב", וכדס"ל לרש"י גופא, וצ"ע. [ועי' בכ"ח ביור"ד שם אות י"ג בזה וע"ע מש"כ בכ"ז בקונטרס "אב ובנו", ותמצא נחת].

### קיום מצוה ביד ימין

בפ' שמות (ד, ד) ויאמר ה' אל משה שלח "ידך" ואחוז בזנבו וישלח "ידו" ויחזק בו ויהי למטה בכפו. והנה יעוי' במנחות (לו., לז.) ת"ר "ידך" זו שמאל וכדכ' אף "ידי" יסדה ארץ "וימיני" טפחה שמים וכו', וא"כ ש"מ ד"ידי" הוי שמאל, דדוקא כשכתוב להדיא יד "ימין" הוי ימין, אך סתמא הוי "שמאל" ע"ש. ויעוי' בספ"ו דברכות (מג:) שכ' דכל דבר שמברך עליו לאוכלו או להריח בו, צריך לאוחזו בימינו כשהוא מברך. והכי קי"ל ברמב"ם בפ"ו דברכות הי"ד, ושם פ"ט הי"ד, וכן בטושו"ע או"ח (סימן ר"ו ס"ד). ויעו"ש בפמ"ג בא"א (סק"ו) שכ' דכ"ש שאר דבר מצוה צריך לאוחזו בימין כשמקיימו ע"ש. וכ"כ בעט"ז שם בשם המרדכי, ע"ש.

ולפי"ז צ"ע מ"ט ציווה הקב"ה למשה רע"ה לשלוח ידו, והיינו יד שמאל כש"ג, ולאחוז בזנבו של הנחש, וכפי שאכן עשה כדכ' וישלח "ידו" וגו', הא מדקיים מצוה בהאי "אחיזה" א"כ הו"ל לקיימו ביד ימין דוקא, וצ"ע.

וה"נ צ"ע עד"ז בס"פ פנחס (כה, ז') שכ' וירא פנחס וגו' ויקם מתוך העדה ויקח רומח "בידו", ע"ש, ודו"ק. וה"נ צ"ע עד"ז בפ' וירא (כב, י') וישלח אברהם את "ידו" ויקח את המאכלת לשחוט את בנו, ומשמע שלקחו "בשמאלו" כדי לשחטו בו ולא "בימינו", וצ"ע כנ"ל. ויעוי' בהגהות המהרש"ם במנחות שם, ועפי"ד יש ליישב, ע"ש.

### בקנאים שפוגעין בו אם מותר אח"כ לישא כפיו

בפ' בלק (כה, ז' ח') וירא פנחס בן אלעזר וגו' ויקח רומח בידו וגו', וידקור את שניהם וגו'. ופירש"י [מסנהדרין (פב.) ע"ש] דראה מעשה וזוכר הלכה, אמר למשה מקובלני ממך הבעל ארמית "קנאין פוגעין בו" וכו' ע"ש.

ויעוי' בברכות (לד: ר) דא"ר יוחנן כל כהן שהרג את הנפש לא ישא כפיו, שנא' ידיכם דמים מלאו ע"ש, [והכי קי"ל ברמב"ם ובטושו"ע]. ויל"ע א"כ היכא שהכהן "הרג את הנפש" שבעל ארמית דקיי"ל ש"קנאים פוגעים בו", אי ג"כ אסור לישא כפיו דאכתי "הרג את הנפש" או מותר מדעשהו "בהיתר", ויל"ע. ויעוי' בזבחים (קא:;) דא"ר חנינא לא נתכהן פנחס עד שהרג לזמרי, ע"ש. וא"כ אם עי"ז גופא נעשה כהן, א"כ כ"ש שלא נאסר עי"ז מלישא כפיו, מדהוי בהיתר ואף נחשב "מצוה".

אמנם יעוי' בחי' החת"ס בפ' תצוה שכ' דהא דלא עשה הקב"ה למשה רבינו כהן, כיון שהרג את המצרי [בשמות ב', יב'], וקי"ל דכהן שהרג את הנפש לא ישא כפיו, וא"כ כ"ש שמחמת זה לא "ימנוהו לכהן", עכ"ד.

אולם צ"ע, הא הריגת המצרי הוי מצוה שהציל לאיש עברי מהמצרי והיה חייב מיתה, וכבסנהדרין (נח:;) ע"ש, ובשמו"ר כ' דעבר אותו מצרי על איסורא דאשת איש והיינו ד"בעולת בעל" שב"נ מוזהר ע"ז ג"כ ע"ש. וכ"ה ברש"י עה"ת שם. וי"א בשמו"ר דהיה רודף לישראל שעמד והכהו "וביקש להורגו" ע"ש, וגם בב"נ מצוה להורגו ע"ז, ולפי"ז ע"כ דככה"ג ודאי שמוותר לישא כפיו, וכמוכח בגמ' בזבחים שם, וכש"ג, וצ"ע"ג.

### מ"ט לא פירש לפני כן שב' למען תירא את ה'

בפ' ואתחנן (ו, יג) דאת ה' אלקיך תירא ואותו תעבוד וגו'. ויעוי' ברפ"ב דפסחים (כב:;) דתניא שמעון העמסוני ואמרי לה נחמיה העמסוני היה דורש כל "אתים" שבתורה, כיון שהגיע לאת ה' אלקיך תירא וגו' פירש וכו', עד שבא ר"ע ודרש "את" לרבות ת"ח, ע"ש. וכ"ה בקידושין (נז.) ובב"ק (מא.).

אולם צ"ע מ"ט לא "פירש" כבר לפני כן בפ"ו פ"ב שכ' למען תירא את ה' אלקיך לשמור את כל חוקותיו ומצותיו וגו', דהוי לפני הפסוק את ה' א' תירא וגו' שכ' רק בפסוק י"ג, וצ"ע.

### אם דורשים מואהבת את ה' לרבות אהבת ת"ח

שם, את ה' אלקיך תירא וגו'.

ויעוי' בפסחים (כב:;) ובקידושין (נז.) ובב"ק (מא.) דשמעון העמסוני וכו' היה דורש וכו', כיון שהגיע לאת ה' אלקיך תירא וגו' "פירש" וכו'. ויעוי' בקידושין בתוס' הרא"ש שכ' דאע"ג דואהבת "את" ה' אלקיך קדים לאת ה' אלקיך תירא, לענין אהבה הוה ניח"ל למידרש לרבוויי אב ואם או ת"ח, אבל לא לענין יראה, עכ"ל. וכ"כ המהרש"א בפ"ב דפסחים שם דכשהגיע לואהבת "את" ה' וגו' אכן דרשו לת"ח דאיכא להשוות "אהבת" ת"ח למקום וכו' ע"ש.

אולם יעוי' במהרש"א בספ"ח דיומא (פו.) שכ' איפכא, וז"ל, שיהא ש"ש מתאהב על ידך, נראה שדרשו כן מואהבת "את" ה' וגו', משום דהכא לא משמע ליה למידרש "את" ה' לרבות ת"ח וכו', דאין להשוות אהבת רבו כאהבת שמים וכו', עכ"ל המהרש"א יעוי' שם. ולכאו' איפכא ממש ממש"כ איהו גופא בפסחים שם, וצ"ע.

## אם עוברים על תגזול בקרקע

בפ' שופטים (יט, יד) לא תסיג גבול רעך וגו' בנחלתך אשר תנחל בארץ וגו'.

ויעו' ב"ספרי", והביאו רש"י, דכתיב והלא כבר נאמר "לא תגזול" מה ת"ל "לא תסיג", למד על העוקר תחום חבירו שעובר בב' לאוין. יכול אף בחו"ל, ת"ל "בנחלתך" וגו' בא"י עובר בב' לאוין בחו"ל אינו עובר אלא משום לא תגזול, עכ"ל הספרי ורש"י, יעו"ש.

ומבואר א"כ דהגזול קרקע עובר "בלא תגזול". וע"כ דמה שאחז"ל [ברפ"ג דסוכה (ל, :), וברפ"ט דב"ק (צה.)] "דקרקע אינה נגזלת" היינו רק לענין "קניינים" שהגזולין לא "קונהו" ע"י הגזילה, אמנם לענין לא תגזול אכן עובר ע"ז הגזולין. אולם יעו' בתוס' ברפ"ה דב"מ (סא.) ד"ה אלא לאו וכו' דס"ל דמש"כ "קרקע אינה נגזלת" היינו אף לענין "לא תגזול" שלא עובר ע"ז "בגזילתו", יעו"ש. ודלא כדברי הספרי הנ"ל, וצ"ע.

## אם היושב בקרון של כלאים לוקה

בפ' כי תצא (כב, י) לא תחרוש בשור ובחמור יחדו.

ויעו' במשנה בכלאים (פ"ח מ"ג), והובא בפ"ק דב"מ (ח,): דתנן המנהיג בשור וחמור סופג את הארבעים, וכן היושב בקרון סופג את הארבעים, ור"מ ס"ל דהיושב פטור ממלקות. ויעו"ש בב"מ ברשב"א ובח"י הר"ן ובמאירי שכ' דה"ט דת"ק ד"היושב בקרון" לוקה אע"פ שלכאו' לא קעביד "מעשה", דהבהמות הקשורות בקרון הולכות כשמרגישות שהקרון טעון ומחמת כובד "היושב" הן הולכות, וא"כ "גורם" לבהמה שתמשוך, עכ"ד ע"ש. וכן יעו' ברא"ש בה' כלאים (סימן ו') שכ' דה"ט דלוקה "דאולי מחמתיה" ולא גרע מהנהיגה "בקול" דלוקה משום דבדיבורא קעביד מעשה, ע"ש.

והנה יעו' בשו"ע יור"ד (סימן רצו' סי"א) דפסק דהמנהיג שור וחמור אפי' "בקול" לוקה, וה"ט כש"כ שם הרא"ש, [וכ"כ תוס' בב"מ (צ:)] ד"ה ר' יוחנן וכו' [דבדיבורא קעביד מעשה. אולם יעו"ש אח"כ בשו"ע (סי"ב) שפסק שאסור לישב בקרון שהיו מושכים אותה שור וחמור, אולם אינו לוקה ע"ז, [וע"ש בב"י הגר"א]]. וא"כ צ"ע מ"ש מהא דמנהיג בקול דלוקה משום דבדיבורא גורם למעשה, דלפי"ז ע"כ דאף "היושב בקרון" ילקה ע"ז משום דג"כ גורם למעשה דהנהגת הבהמה, וצ"ע.

## הרב יהודה קוק

מח"ס נופת צופים

## הערות שונות

לכבוד בית האוצר המופלא קובץ "בית אהרן וישראל", המשכילים יזהירו כזוהר הרקיע ומזכי הרבים ככוכבים לעולם ועד.

אשמח באם תועילו לפרסם את שורותי הבאים, תרי מילתא דתמיהי.

א. דעת האוה"ח הק' בענין שותפות יששכר וזבולון. נודע מ"ש האוה"ח הק' פ' כי תשא (שמות ל' י"ג) ד"ה עוד ירצה, בענין שותפות יששכר וזבולון "לא שיתנכה מחלק הלומד ונמצא שכל אחד אין בידו אלא מחצית שכר, לא כן הוא כי שקל הקודש כפול היה, ונמצא כל אחד בידו שקל שלם", ויש להעיר ממה שכתב רבנו בספרו חפץ ה' (ברכות ח' ע"א) לבאר מאחז"ל (שם) גדול הנהנה מיגיע כפו יותר מירא שמים דהכוונה ששניהם עוסקים בתורה, רק הירא שמים הוא צריך לתת להזולת המפרנסו מחלק הנוגע לו בעולם הבא ע"ד בצל החכמה בצל הכסף, משא"כ הנהנה מיגיעו כל הטוב הצפון לו לעוה"ב גנוז לו לבדו. (ועע"ש בדבה"ק דמ"מ בזמננו שנתמעטו הלבבות יותר עדיף לעסוק בתורה כל היום ולהסתפק מן הזולת). וראה עוד בחת"ס - ליקוטים (הו' מכון ח"ס י-ם תשנ"ו) פ' ראה עה"פ עשר תעשר, (עמ' רט"ז טור ב') דמבואר בדבה"ק (מובא שם מכת"י תלמיד מרן החת"ס - ר' מנחם כץ זצ"ל) כדעת האוה"ח הק' בחפץ ה'.

ב. תמיה בתפלת הגה"ק מבארדיטשוב זי"ע,

בתפלת רבה"ק מבארדיטשוב זי"ע - למוצש"ק, הנוסח בכל הסיפורים "מאמין צו זיין בשלוש עשרה עיקרים שלך, ובגאולה קרובה במהרה בימינו ובתחיית המתים ובנבואת משה רבנו עליו השלום". וכל העובר ישתומם על המראה ותמה תמה יקרא, דמפרש קודם וכולל כל י"ג עיקרים ולאח"כ מוציא מן הכלל שלשה עיקרים - ה"ה תחיית המתים, ביאת המשיח ואמונה בנבואת משה רבנו ע"ה ומפרטם בפנ"ע.

אודה מאד לכל אשר יוכל להאיר עיני בתמיהות הנ"ל, ויה"ר שתזכו להמשיך להגדיל תורה ולהאדירה.

**יצחק דוד לייפער**

כולל "יד סופר" ערלוי - אלעד

## בענין שיעור תקיעה - בתרועה

לכב' מערכת הקובץ הנפלא בית אהרן וישראל, שלום וברכה!

רב תודות על הקובץ האיכותי שהנכם מוציאים מידי חדשים.

רציתי להאיר בקובץ הבעל"ט הערה חשובה בהל' שופר, שזה שנים רבות מציקה לי.

ראיתי בכמה מחברים שכתבו (הראשון שכתב זאת הוא בספר התקיעות בהלכה ובהידור (נדפס גם בס' מועדים וזמנים ח"א ס"ה, וכל מחברי זמננו העתיקהו), דיש אומרים שאם האריך בתרועה, צריך להאריך בתקיעה כנגדה, וייחסו שיטה זו לכו"כ ראשונים. ולדעתי אין הדברים בדיוק, ולא עלה על דעתם כלל מה שפירשו בדבריהם, ואפרש שיחת.

איתא בגמ' ר"ה ל"ג ע"ב שיעור תקיעה כתרועה.

השפת אמת כתב כאן במשנה חידוש עצום להלכה, וכך כתב, שיעור תקיעה כג' תרועות שיעור תרועה כו' וקשה למה לא כללינהו בחדא בבא וליתני שיעור תקיעה ותרועה כג' יבכות ונראה דהלכה הוא שצריך להיות התקיעה כמו התרועה וכשמאריך בתרועה [יותר משלש יבכות] צריך להאריך נמי בתקיעה ובהכי מיושב לי נמי הא דאמר אביי לקמן דלא פליגי מתני' עם הברייתא בתקיעה אבל בתרועה פליגי למר יבכות ולמר שברים וקשה דא"כ י"ל [כפי' הראב"ד שהביא הר"ן] דגם ברישא הא בהא תליא דכיון דלתנא דידן התרועה קצרה תקיעה כג' תרועות ולברייתא דהתרועה ארוכה ממילא הוי התקיעה כתרועה [וכן הקשה הפנ"ל]. ולמ"ש א"ש דכיון דשיעור התקיעה תלוי בהתרועה דכפי אריכות התרועה כך צריך להיות התקיעה א"כ לא תליא הא בהא כנ"ל.

ויש ממחברי זמננו שניסו למצוא רמז לזה בראשונים, יש שכתבו שכבר נמצא כן בארחות חיים בשם הרשב"א, שכתב בהל' תקיעת שופר (אות י"א) "והרשב"א ז"ל כתב דכל אלו השיעורים למטה, אבל אם רצה להאריך יותר אין בכך כלום, והוא הדין לשברים ובלבד שיאריך כנגדן בתקיעות שלפניהם ולאחריהם". ולכאורה הדברים כמעט מפורשים כדברי השפ"א הנ"ל.

אולם כשנעיין בחי' הרשב"א למס' ר"ה (לג, ב) כתב שם בהמשך עוד כמה מילים ובכך נראה שאין זה כוונתו כלל. שכתב שם וז"ל: "ומיהו זה שיעורן למטה אבל אילו רצה להאריך בהן יותר מאריך ואין בכך כלום, וכדתנן תקע בראשונה ומשך בשניה כשתים אין בידו אלא אחת הא אחת מיהא יש בידו ואע"פ שהאריך בה כשתים, וה"ה לשברים ובלבד שיאריך כנגדן בתקיעה שלפניהם ולאחריהם כדי להבדיל בין תקיעה לשברים". הרשב"א אומר כך חידוש דין מענין, שמותר להאריך בשברים כרצונו, אף כמה וכמה כוחות, אבל בתנאי שיאריך יותר בתקיעה כדי להבדיל בין השברים לתקיעה. אבל לא נתכוון כלל לומר שמי שמאריך ועושה הרבה שברים או תרועה ארוכה צריך להאריך בתקיעה כנגדה.

וגם כתב בהמשך דבריו הלאה "ואפילו אם רצה לרבות בשברים ולעשות ארבעה או חמשה עושה ואינו נמנע, ובלבד שלא יפריד ביניהם אלא יעשם בנפיחה אחת דתקיעה אחת הן, ותדע לך דהא לתנא דמתני' תרועה שלש יבכות ואלו רצה להוסיף ולהאריך ביבכות ואפילו מאה מאריך ואינו נמנע וכן נהגו דא"א לצמצם, וכן כתב הרב ר' יצחק אבן גיאת ז"ל משמן של גאונים ז"ל". רואים להדיא שכתב דברים

אלו רק על המאריך בשבר, ולא על מי שעושה הרבה שברים. וכל הטעות הלז נולדה ממה שבעל ארחות חיים קיצר את דברי הרשב"א בארבעה תיבות, ותו לא מידי.

ויש שניסו לדקדק כן מלשון הרמב"ן בדרשה לראש השנה שכתב וז"ל: "ש"מ דהכי גמירי הלכה דשיעור תקיעה כשיעור התרועה, בין שתהיה התרועה ילולי או גנוחי, הילכך לר' אבהו דאמר תרועה היינו גנוחי וילולי, שיעור תקיעה דידיה כשיעור תרועה דידיה דהיינו שברים ותרועה, וצריך כל אחד לשעורי תקיעה כתרועה דנפשיה, וכשתוקע תשר"ת צריך להאריך בתקיעות שבו כדי שלשה שברים ושלש יבבות שהיא תרועה שבו". ודייקו ממש"כ וצריך כל א' לשעורי תקיעה כתרועה דנפשיה, שכוונתו שמי שמאריך בתרועה צריך להאריך בתקיעה כנגדה. ואין מכאן ראייה כלל, כוונת הרמב"ן שבכל סדר צריך להאריך בתקיעה כמו התרועה שבו, בתשר"ת כשיעור שברים תרועה, ובתשר"ת כמו שברים. כמו שממשיך ומבאר. וזו כוונתו למי שירצה להודות על האמת מבלי לסלף. ולא יתכן שישימיע לנו חידוש דין כזה ויבליענו באמצע דבריו בכמה תיבות.

ומפליא מאד שמלקטי זמננו רובם ככולם כל אחד העתיק חידוש זה, ומציין שיש ראייה מהרשב"א והרמב"ן, בלי לבדוק במקורות שאין לזה שום בסיס בראשונים, ויש שהוסיפו לחדש שלפי שהוא מחלוקת ראשונים בתקיעות דמיושב שהן מדאורייתא ודאי דיש להחמיר כדיעות אלו, והמעייין יראה שאין כאן מחלוקת כלל רק חידוש דין של השפ"א, וברוך השם שהחזרתי אבידה לבעליה. (וראייתו שהביאו שגם בעל התניא ועוד מאדמורי חב"ד נהגו להחמיר כן).

בכבוד רב  
א.מ.י. מרקסון

## בעניין מכירת חמץ על ידי הטלפון

בקובץ באו"י גליון ו' (ק"נ) מביא את מכתבו של הגאון ר' זלמן נחמיה גולדברג שליט"א בהערה על מה שכתבתי בעניין מכירת חמץ על ידי הטלפון.

בדבריו כתב: על מה שכתב באם ניתן למכור חמץ על ידי הטלפון שדן שהרבנים המוכרים חמץ אינם מוכרים בעצמם אלא עושים שלוחים לבד"ץ שעליהם ודן מכח הדין שאין שליח עושה שליח, קשה להבין למה העלה דבר זה במוכר על ידי הטלפון גם במוכר בפיו ומקבל קניין אין הקניין שעושה הרב כדי לקנות את החמץ אלא מקבל קניין שעושהו שליח וגם בזה יש החשש שאין שליח עושה שליח למילי. אותה הערה מובאת גם בשם הרה"ג ר' שלום מרדכי סגל שליט"א עיי"ש.

אמנם הגאון הרב גולדברג מביא מה צריך לעשות כדי שתהיה מכירה המועלת בטלפון, אך אני דיברתי במעשה שהיה, שכשאני מכרתי חמץ על ידי שטר הרשאה כנהוג, שמעתי וראיתי איך שמאן דהו התקשר למו"ץ ואמר לו שממנהו למכור את חמצו ותו לא, בציור זה דיברתי ואמר לי המו"ץ שהוי מעשים שבכל יום הטלפונים האלו.

ופשוט הוא שבצורת המכירה שאני מכרתי וכל אחד שמוכר על ידי שטר ההרשאה אין חסרון של מילי, (צודק הרב סגל שליט"א שכותב שבשטר הרשאה כתוב מפורש המינוי לביד"ץ עצמו [וגם למו"ץ בתור בא כוחם]). בפניי מונח שטר הרשאה של קהל מחזיקי הדת, והוא מתחיל בזה הלשון, "אנחנו, כל אחד מאיתנו המפורטים מטה נותנים לכהגה"צ חברי הבית דין צדק דקהל מחזיקי הדת בארץ ישראל, לכולם או לאחד מהם או לבאי כוחם, כח הרשאה" (וכו'), כמו שכתבתי מפורש שם "הרי חלק מההרשאה זה מה שכתוב בה שמרשים להרשות לאחר, ואין חסרון של מילי בהרשאה וקניין שנעשה, שיכול לשלוח שליח אחר לדבר זה". וזה הכוונה שבהרשאה אין חסרון של מילי והרשאה דורשת קניין.

ובאמת בקניין הרשאה, למו"ץ יש חלק בחמץ הנמכר, לכן לא הבנתי פשיטתו של הגאון הרב גולדברג שליט"א שאין הקניין שעושה הרב כדי לקנות החמץ אלא מקבל קניין שעושהו שליח, הרי מלשון ההרשאה זה שנותן כח בחמץ עצמו "אנו ממנים את הנ"ל להיות מורשים לעשות עם כל הנ"ל כעושה בתוך שלו ממש, ויהיו מורשים על כל יפוי כח וזכות שיש לנו בכל הנ"ל".

עוד מביא שם הגאון הרב גולדברג שליט"א שאולי לפי הנתיבות יועיל שליחות של מילי וכמו שליח עכו"ם שלגבי נתינת מתנה מספיק מעשה קוף.

ולכאורה כבר הזכרנו דברי נתיבות אלו וכתבנו שכאן שאני, שהרי ממה נפשך, המכירה שמתבצעת בהרשאה כתוב שם מפורש שהכל תולה בשיקול דעתם של המורשים ובודאי שאין זה מעשה קוף ולכן צריך כל דיני השליחות אי לאו דהוי הרשאה עם קניין ולכן מועיל כדכתבינן, ובעל פה שכל מה שאומר למו"ץ זה רק ששולח אותו למכור החמץ, היכן הזכיר נתינת מתנה כאן ולמי, לכאורה גם שלחו לבצע מכירה לפי שיקול דעתו של המו"ץ ובפרט למה שכתבנו מהביאור הלכה שהמנהג כהיום הוא למכור במקח הסמוך לשווי של חמץ ולכן בודאי אינו מעשה קוף.

ועוד יותר, לא צריך לכל זה, דהרי הביאור הלכה עצמו שולל סברא זו של הנתיבות כאן, דכל זה במקרה שנתן החפץ בביתו וחצירו של מקבל המתנה או אז כיוון שנתקיים רצון המשלח, דל מהכא את השליח קונה מקבל המתנה, אך במכירת חמץ הרי הכל נשאר בביתו של מוכר וצריך להועיל קניין הגוי בביתו של מוכר בודאי שכאן אין המקרים דומים וצריך לכל דיני השליחות, גם לפי הנתיבות.

מה שכתב עוד, דנראה שאם יאמר לשליח למכור לפלוני שוב מועיל גם לא בשליחות, ומאחר שהמוכר לרב הרי כבר החליט למכור על ידי הרבנים שעליו והם כבר החליטו לאיזה גוי למכור שוב מועיל המכירה, וטוב שיאמר אני ממנה את הרב למכור החמץ לגוי שבי"ד מוכר לו והרי זה כאילו אמר מכור חמץ לגוי פלוני, שיכול למכור גם על ידי מי שאינו בר שליחות עכ"ל.

מלבד שאיני מבין איך כיוון שהרבנים החליטו לאיזה גוי למכור, והוא כשמוכר למו"ץ כבר החליט למכור על ידי הרבנים שמעליו, נחשב כאילו אמר מכור חמץ לגוי פלוני, הרי הוא אינו יודע מי הם הרבנים (שהרי מוכר בע"פ דרך הטלפון ולא רואה ההרשאה, רק יודע שאין המו"ץ בעצמו יושב עם הגוי) ואינו יודע מיהו הגוי, בכל אופן נחשב כאילו אמר מכור חמץ לגוי פלוני שיכול למכור גם על ידי מי שאינו בר שליחות, אתמה.

אך הרי גם לו יצויר שנחשב כאומר אמרו בכל אופן הרי עצם הדין של אומר אמרו מצוי במחלוקת במחבר האם מועיל או לא וכמו שמביא בעצמו הגאון הרב גולדברג, גם מה שרמז לדברי הקצות שיועיל באופן כזה של אומר אמרו, לכאורה יש לומר בזה דברים, כוונתו על הקצות שמוכיח שלדעת הקדוש מרדוש שהבאנו, האומר שישנו עוד סוג של מילי אף שמוסר ממשות בידו של שליח בכל אופן לא יוכל למנות שליח זה שליח אחר תחתיו דחשב למילי, וזה במקרה של שליח לקידושין ומוסר לו טבעת לקדשה, מכל מקום יחשב כמילי כיוון שתלוי בדעתה של מתקדשת וצריך רצונה, אם כן כל עוד אין לנו הסכמתה אין למסירת הטבעת כל ערך קנייני ממשי וחשיב כמילי, לשיטה זו מוכיח הקצות מסוף פ"ב דגיטין שעל כרחק סבירא להו לקדוש מרדוש שהאומר אמרו מהני, מלבד שעצם הכרח הקצות וראייתו אינם הכרחיים ומובא הרבה באחרונים בעניין זה, נראה לומר גם סברא בעניין ואולי גם נמצא באחרונים כזה, שהרי ראיית הקצות היא מדברי הגמ' שבעל יכול למנות את אשתו כשליח הולכה לגיטה עד מקום פלוני ומורה לה שבמקום פלוני תמנה שליח אחר להולכה ואז תקבל ממנו את גיטה, והרי הדין הוא ששליח ראשון יכול לבטל שליח שני, אם כן אמנם שליח שני יכול לגרש האשה בע"כ וגט בידו ולא חשיב מילי, אך הרי האשה אם תרצה תוכל לבטל שליח ראשון ואז לא יוכל תו לגרשה אם כן יוצא שהגירושין תלוי בדעת האשה ולא בדעת הבעל בלבד, על כן לדעת הקדוש מרדוש לכאורה הוי מילי, אלא על כרחק אומר אמרו שפיר מועיל אף במילי. כך מכריח בקצות. בכל אופן נראה קצת לחלק בין העניינים שהרי הגע בעצמך ללא ראיית הקצות מהגמ' הנ"ל הרי אם נאמר שכל שליח יכול לבטל את השליח המתמנה על ידו, יוצא שתמיד אין השליח האחרון יכול לגרש האשה באופן אבסולוטי כרצונו וללא התחשבות באיש שהרי תלוי ברצונו של השליח שלפניו שהוא משלחו שהרי יכול לבטל, א"כ לכאורה ששליחותו תחשב כמילי שהרי אינו בעלים גמורים על הגירושין שתלוי ברצונו של שליח שקודם לו, אלא ודאי דלא היא, כיוון שמילי נחשב רק בדבר שאני צריך הסכמה של מי שהמעשה הולך להיעשות איתו כמו אשה בקידושין, אך בגירושין כיוון שאיני צריך הסכמתה של האשה ושפיר השליח יכול לגרשה בעל כרחא אף שהמשלח יכול לחזור בו כל עוד הוא לא חזר בו והשליח שליח, יש לו את הכח של גירושין בעל כרחא כבר לא חשיב מילי, א"כ הוא הדין והוא הטעם כשהאשה היא השליח הולכה הראשון ומשלחת את השליח השני, אמנם מדין משלח היא יכולה לבטל את שליחות השליח השני, אך אין זה הופך את העניין למילי כיוון שכל עוד השליח השני שליח, שפיר יש בכחו לגרשה בעל כרחא ומדין אשה שלה אינה יכולה למנוע הגירושין שפיר לא חשיב מילי, דמה שיכולה למנוע הגירושין מדין משלחת אם כן בכל שליחות בגירושין על ידי שליח שני יחשב כמילי כיוון שמשלח יכול לבטלו ולכאורה פשוט.

מלבד הדברים הנ"ל נראה עוד לומר שכל ההכרח של הקצות לשיטתו זה רק במקרה שנחשב כמילי כיוון שתלוי בדעת הצד השני שאיתו מתבצעת השליחות - שזה האשה במקרה של קידושין וגירושין, אך לכאורה אין בגמרא הנ"ל הכרח שהאומר אמרו בסתם שליחות של מילי שתועיל, והחילוק לכאורה פשוט, שאמנם בקידושין חשיב כמילי בכל אופן מוסר לו דבר ממשי בשליחות וזה מסירת הטבעת, להבדיל במקרה שכל מעשה השליחות הוא מילי ולא מסר לו שום דבר ממשי, כמו אצלנו במכירת חמץ, שבשליחות הטלפונית לא מסר למו"ץ כלום מלבד מילי, אין הכרח שדעת הקצות במקרה שכזה שהאומר אמרו יועיל אף אם יחשב כאומר אמרו כדעת הגאון הרב גולדברג, ותפסת מועט תפסת וזה רק בצירור של ההכרח.

עוד כתב הגאון הרב גולדברג שליט"א, שיש לצרף שניתן למכור חמץ של אדם מדין זכיה, ולכאורה כבר כתבתי בראיות שהיא ששלח למכור החמץ בתורת שליחות לא יועיל בתורת זכין לא מצד השליח ולא מצד משלח, ועיין עוד בגיטין סו: תוד"ה הא, וזה לשונו: "נהי דמכשר רבי מאיר כשמצאו הבעל באשפה, היכא שציוה לכתוב מודה רבי מאיר שצריך לעשות ציווי ואפילו כתב ידן הוא, הוי כאילו ציוה להדיא שיאמר לסופר שיכתוב ולא סגי הכא במצאו באשפה אפילו לרבי מאיר".

### שמואל ויכבוד

## הערות על בירורי הלכות

לכבוד מערכת הקובץ הנפלא "בית אהרן וישראל" שע"י מוסדות "סטאלין קרלין" השלום והברכה. כמה הוספות הערות והארות למאמר "בירורי הלכות שונות" ע"י הר"ר יצחק מאיר רושצקי שליט"א - ר"מ בישיבת אמרי אמת

א. כמה שהביא לדון לגבי אם טעה המבדיל ואיחל "שבוע טוב" קודם ששתה היין. לכאורה כן יש לדון אם הפסיק בברכת לישב בסוכה לאחר ברכת בורא פרי הגפן דמה יהא דינו ככה"ג, וכן נשאלתי ע"י סבי זקניי שיחי' נו"נ למוהר"ר הרש"ר הירש זי"ע.

וחשבתי דאולי ה"ה נמי שהרי ברכה זו היא מעיקרא דיומא שהרי חג הסוכות הוא ומחוייב לאכול בסוכה, ועל אכילה ושתייה זו הוא מחוייב בברכת לישב בסוכה והרי אינו יכול לשתות היין שמחוייב לשתותו מדין הקידוש בלא ברכה זו, וא"כ לכאור' י"ל דודאי לא יהא בזה הפסק, וביותר מזה דגם אם אנו מסופקים האם ברכה זו מפסיקה בין הגפן לשתיית כוס של ברכה או לא, מנין שיותר לשתות היין כלל עוד לפני ברכת לישב בסוכה ואולי נימא דבכה"ג אכן יברך לישב ורק לאחמ"כ יבוא וישתה, ויש לדון בזה באמת.

וכן נמי אמרינן לאחר שנטל ידיו בעה"ב ולא בירך ברכת המוציא שיכול לבקש מן הקהל היושב לפניו דברים הנצרכים לסעודתו בכדי לבצוע על הפת וכגון מלח וסכין ונוקטים דלא הוי הפסק, ואולי באמת משום כך הוא, וא"ש.

ב. לגבי מה שכתב על השומעים את ההבדלה אם אמרו שבוע טוב לפני שטעמו מן היין בתחילה משמע מן הדברים שפשוט לו שאין זה הפסק, ולאחמ"כ כתב מעכ"ת להדיא בשו"ת חשב האפור שזה הפסק ולכן כן יהא צריך לברך בורא פרי הגפן על היין אם ירצה לשתותו אלא שחובת ההבדלה מ"מ הוא יצא, ולכאור' זה פשוט דהא ג"כ אם לא שתה כלל מיין ההבדלה לכאור' מ"מ הוא יצא יד"ח, ובנידון הקודם גבי המבדיל הבאתם דאינו הפסק ומשמע ממילא שאינו צריך לברך שוב בורא פרי הגפן על היין כלל וכלל, ומ"ש האי מהאי, ואם ככה"ג יש לברך שוב על היין ברכת בורא פרי הגפן, אלא דאמר' שמ"מ חובת הבדלה יצא, לכאור' הוא חידוש ויש לציין הדברים. ולא הבנתי.

ג. במה שהבאתם שלכאור' אין לדבר עד שישתה כל המלא לוגמיו לכאור' הוא תלוי בנידון אחר, שהרי הבאתם ראייה מברית מילה דהתם נהגו שהתינוק מקבל מעט מן היין ושוב לא הוי הפסק, וממילא ה"ה הכא היה סגי שישתה רק מעט מן יין ההבדלה בכדי ששוב לא יחשב כבר להפסק, ואי נימא שלא משו"ה לא מיקרי הפסק אלא משום הטעם השני בטור מה הבאתם בהנ"ל באות א' מטעם זה.

אך נלענ"ד דכו"ז יש לדון דיתכן שעל אף שכלפי המבדיל ישנו דין שיתה את כל המלא לוגמיו ואם הפסיק באמצע שוב לא יצאו יד"ח הבדלה דהויא הפסק ולא שתה את הכוס של ברכה, מ"מ יתכן

שלשומעים יספיק הא דשתה מעט שהרי כבר בזה סיים את נוסח הברכה על הכוס של ברכה אלא שעל המבדיל לשתות את המלא לוגמיו ברצף.

או דנימא שכל מה שאסור לשומעים לדבר הוא משום שעדיין לא גמר לומר את ההבדלה על הכוס וזה מסתיים רק לאחר שתיית המלוא לוגמיו של המבדיל, וממילא שוב אם הפסיקו בדיבור וכגון שאמרו שבוע טוב וכדו', אפי' לאחר ששתה מעט, אך לא שתה את כל המלוא לוגמיו, שוב יחשב להפסק לפי"ז, ויש להתבונן באמת בזה.

ד. לגבי אמירת "אקדמות" שנתחבר ע"י ר' מאיר בר' יצחק ש"ץ והוא נועד בעצם להיות פתיחה למתורגמן המתרגם לארמית כל פסוק הנקרא בתורה ועל כן היה נאמר אחרי קריאת הפסוק הראשון ("בחודש השלישי") לפני תרגומו. ואף אחרי שביטלו קהילות אלו תרגום התורה לארמית עוד נשאר הפיוט הזה במקומו לאחר הפסוק הראשון. (כך הוא נדפס עוד במחזוריים רבים ועי' במפרשי השו"ע לאור"ח תצ"ד).

ובאמת עוד נמצא במחזוריים אשכנזיים רבים ובהם רעדלעהיים פיט ארמי המתחיל "ארכיון ה' שמיא לסיני" (ארכיון - הרכיץ) שהיו נוהגים לאומרו ממש לפני עשרת הדיברות, וגם הוא בודאי קשור בתרגום הפסוקים לארמית.

וממילא מצינו פה ב' הוספות חשובות א' - הקשר הישיר לפסוקים שמכיון שזה היה בתקופות שתרגמו לארמית וזה הלך על תרגום זה ממילא לא היה הפסק, וביותר מזה שזה נועד לעזר למתרגם לתרגם. ובנוסף שזה היה כעין הקדמה למתרגם ופיוט המורכב על לשון הפסוקים, ולכן נהגו לומר פיוט זה. אך ברבות השנים שהפסיקו לומר את התרגום בלשון הארמית אכן התעוררו לבעיה זו, שנמצא שמפסיקים מברכת התורה לפסוק, וביותר מזה מפסיקים בקריאה, וע"כ בימינו נתבטל בקהילות אלה התרגום לארמית מכל וכל (שו"ע אור"ח קמ"ה, ג' ותוס' מגילה כג: לא שנו אך לא כן היא דעת הגאונים והרמב"ם וע"כ לא ביטלו בני תימן את התרגום), והפיוטים הארמיים נראים ככלתי מתאימים לסביבתם, אולם כשנתקנו פיוטים אלה (לפני דורו של רש"י בגלילות הריינוס) עדיין היו מתרגמים את קריאת התורה של שבועות (תוס' מגילה כד. ד"ה ואם היו) אף על פי שביטלו את התרגום כבר בכל שבתות השנה. (ועיין במחזור ויטרי על מנהג קדום של קריאת עשרת הדיברות ותרגומם, ויתכן שזה התחיל מכך, ורק שלאחמ"כ עשו זאת על סדר הקריאה וממילא זו היתה כל מטרת הקריאה, בכדי לתרגם לארמית ושיבינו העם הלשון המדוברת, וא"ש.

ה. לכאור' מה שאמרו שם בסימנא טבא הוא לומר לו שיהיה לו מזל וסימן טוב בזה שנבחר להיות חתן תורה, ומ"מ מצינו דאמרי' שהוא מענין הקריאה, ולכאור' הכא באמירת חזק חזק ונתחזק אין מענין הקריאה גדול מזה, שהרי ברגע שהוא גומר את התורה צריך לאומרו ומשום שהוא כבוד התורה, וע"כ לא הוי "הפסק" מה שאומר זאת קודם ברכת אשר נתן לנו תורת אמת וכו'. אך מ"מ מה שמצינו שעדיף שהעולה לתורה בעצמו לא יאמר דהרי "כבוד התורה" ככה"ג יש ע"י כל הציבור ולא איצטריך דדוקא העולה לתורה שלגביו הוא הפסק שהרי לא בירך עדיין את הברכה שלאחריה שיאמר דוקא הוא בעצמו את אמירת ה"חזק חזק ונתחזק", ולכן אמרי' דעדיף שבאמת ישתוק ולא יאמר, וממילא לא יפסיק בין הקריאה לברכה שלאחריה. וע"כ נ"ל דאכן אם הבעל קורא הוא העולה לתורה בשביעי בודאי שאל לו לשנות ובין אם זה שבח ובין אם זה בקשה ובין אם זה לכובד התורה, ובין אם זה משום שזה אחד מארבעה הדברים הצריכים חיזוק, מ"מ בודאי שאל ישנה ברבים במקום שיכול לבוא לידי ויכוח ויותר מכך לידי טעות חלילה שלא ידעו שצ"ל "חזק", וביותר לפי"ד דזהו זלזול אם הבעל קורא בעצמו לא יאמר "חזק" לסיום התורה, וע"כ נלענ"ד ג"כ דיהא צ"ל "חזק" לפני הברכה שלאחריה ככה"ג (ובמיוחד לדברי הגרש"ז אולמן שליט"א דאין ככה"ג דינא דעובר לעשייתה), וא"ש.

ו. מה שכתב מעכ"ת סברא דכיון שעיקר האכילה עתה היא ליהי רצון לכן לא יחשב להפסק" אין נראים הדברים, דכל אמירת "יהי רצון" זה ע"י שאוכל משהו ומרגיש טעם מסויים וע"י זה מברך ברכה, אך בכדי לאכול אותו הדבר צריך לבקש רשות מהקב"ה ולברך עליו ברכה, ואינו יכול לברכו בלא ברכה, ול"ש לומר שהיה רצון הוא מענין הברכה כי לאחר הברכה אם יאמר אני רוצה כל מיני דברים ויבקש כל מיני בקשות בודאי שיחשב להפסק, ואף אם זה קשור לפני זה במישרין או בעקיפין, וע"כ נראה פשוט די' לברך ולאכול מעט ורק לאחמ"כ לומר את היהי רצון, דהרי אפשר לאומרו גם לאחמ"כ ולא גרע בזה

מידי, ויצא מידי חשש ברכה לבטלה, ובעוד שמצינו שאפשר לומר סימנא מילתא אף על דבר שאינו אוכלו כלל.

ז. מה דאמרי' שאם הש"ץ הוא כהן שלא יאמר יהיה רצון והבקשות של הכהנים אלא רק הנוסח, יתכן שהוא משום מטבע הלשון של התפילה דאין לו להוסיף על התפילה אלא דמדאורייתא חייב לישא כפיו לפני "וכל כולם" ולכן יכול לברך ולומר יברכך וכו', אך מ"מ היה"ר והבקשות, בודאי שאינו יוכל לאומרם אז, והדברים פשוטים.

ח. יתכן דהכא הוא ענין אחר ומכיון שפרי זה מחייב את האוכלו בכ' ברכות א. עליו בורא פרי העץ למשל, והב. שהחיינו ובוזה ישנו לדין דתדיר בינם לבין עצמם, ואזי בבודאי ל"ש לומר הפסק, אך השיטות שכן חששו כי אמרו שבכך ל"ש תדיר שהרי אחר ברכת הפרי חייב לאכול הפרי, וממילא מתי יכול לברך "שהחיינו" אך ורק לפניו, ועוד יתכן דברכת שהחיינו חלוקה היא לגמרי מברכת היין, דברכת היין מה שאנו מבקשים לאחמ"כ אינו קשור ליין בעצמו, אך משא"כ בברכת "שהחיינו" על הפרי הכונה היא על השמחה שיש לו מפרי זה אז כמו שמודה על פרי העץ הוא מודה ע"כ שהחיה אותו שיוכל להנות מפרי זה, וממילא הברכה הנ"ל הולכת ישירות על הפרי, ובודאי לא הוי הפסק כלל וכלל, ואולי בזה נחלקו השיטות האם שייך בזה "תדיר", ויהא צריך להקדים את ברכתו על הפרי, או שקודם יברך שהחיינו ורק לאחמ"כ יברך את ברכתו על הפרי, וא"ש.

ואולי יש להביא נפ"מ בזה, דהנה חלק מהאחרונים הביאו לומר, דאולי ברכת "שהחיינו" דפרי שונה מברכת "שהחיינו" דמצוות, דפרי זה הולך על הפרי ממש שמודה להקב"ה ששימח אותו בפרי זה, ומשא"כ בהמצוות מודה להקב"ה שהחיה אותו עד כה בכדי שיוכל לקיים מצוה זו, ולפי"ז יתכן שיהא נפ"מ לדברינו, דשהחיינו על הפרי אין בו הפסק, אך שהחיינו דברכת המצוות יתכן לומר דיהא הפסק, ויש לדון באמת בהנ"ל.

אך הנה יעויין בדברי הצ"ח בברכות דהביא דשאני ברכת שהחיינו שהיא רשות ויכולים לברך בכ"מ ולית ביה משום ברכה לבטלה ועיי"ש שדבריו הנ"ל מוכרחים בפוסקים וכן הוא באליה רבה (רב), וממילא לכאור' יש להעיר להני שיטות שמברכים זאת אחר ברכת הפרי מפני שרוצים שהיא סמוך לפרי ונכנסים לספק הפסק, מדוע שלא יברכוהו מיד לאחר תחילת אכילת הפרי, וצ"ב.

והנה מה שהמקדש לא מריך לאכול הפרי מייד לאחר הקידוש דהרי בירך שהחיינו בקידוש ויהא הפסק לאכילת הפרי, יעויין כבר בכף החיים (סי' ת"ר) שכתב דמכיון שאפשר לברך מעיקרא על הראייה שוב לא הוי הפסק, וסגי שיאכל אח"כ. אך דעת המחצית השקל (סק"א) דעליו לאכול את הפרי מייד, ובעיקר דינא דשהחיינו נהנה כתב המגן אברהם בשם הסמ"ק (רכ"ה ס"ק ז) דמי שאינו נהנה בראייתו אלא רק באכילתו אזי הברכה על אכילתו היא מדינא, וחשבתי להסתפק באדם שהיה מעדיף לאוכלו וכי נימא שמחתו כעת על הפרי שרואהו הוא כמו שהיה נהנה ממנו בעצמו, ויש לדון אם יכול לצאת בכה"ג בראייה באמת, אך בימינו שאפשר להשיג את כל הפירות איזה מהן שירצה, ואולי חלקן קצת ביוקר, אך בהישג יד הם, כבר נקטו שא"א לברך שהחיינו על הראייה, וע"כ מן הראוי לנהוג כהמחצית השקל ולאוכלו מייד לאחר הקידוש, דאין לסמוך על סברת הכה"ח דראיה בעלמא.

אך אולי י"ל לא כך, דהנה הביאו לדון בכה"ג שאכל פרי שהחיינו כטפל לפרי אחר או בתוך עוגה, שרואה הפרי אך הוא טפל, האם נימא שיברך עליו שהחיינו או שלא, והאם נימא דמהני בכדי לפוטרו מאכילת פרי אחר, והביאו בזה, דיפטר בכך משהחיינו דאמנם פרי הטפל הזה לא חייבו בברכת "שהחיינו", מ"מ הא שפיר ראוה את הפרי אפי' שהוא טפל, ולכן יכול לברך עליו "שהחיינו".

וא"כ אולי הוא הדין הכא, שאפי' שיוכל להשיג את כל הפירות לאוכלם, מ"מ הא נהנה הוא עתה מעצם ראיית הפרי ושוב יכול לברך שהחיינו, וכן נראה לי מסברא, וא"ש.

ובענין שיעור האכילה דשהחיינו אמנם עיין בביאור הלכה ר"ס שכ"ה שכתב דלא צריך כזית, מ"מ היינו לשיטת שעיקר החיוב בראייה לבד ע"ש, אבל לדין שעיקר החיוב הוא באכילה נראה דבעינן ראוי לאכילה חשובה שמשמחת והיינו דוקא בכזית כלומר להמקדש שמברך שהחיינו על הפרי יש לו לאכול כזית, וג"כ יש לדון אם הפסיק בדיבור קודם אכילת הכזית, י"ל דהכא מ"מ לא יהא "הפסק", כיון שכבר התחיל להנות מהפרי ועל אכילה זו הוא בירך את "ברכת שהחיינו".

אלא דתמוה מדוע שומעי הקידוש חייבים לאכול ג"כ מהפרי חדש והלא הם רק שומעים ואצלם אין כבר חשש דברכה לבטלה שמיעה בלבד, (שע"כ הם לוקחים פרי חדש), וכבר העיר בזה בשו"ת אבני נזר (תמ"ט) ומצדד בחידוש פלא לכאור' נגד רוב הפוסקים דמדין שומע כעונה יש לחשוש לברכה לבטלה, כשעונה אמן כשמברך, ואולי כיון שלמקדש שהחיינו אלים שחל על קדושת היום והפרי עדיף שיהא לשומע כמוהו ולכן גם הוא אוכל מפרי חדש ומיהו לשומע מספיק בפחות מכזית כיון שלשומע הוי רק חומרא והידור, וכמו שכתבתי.

## דוד מקלב

פה עיה"ק ירושת"ו

# הערות שונות

## הנחת מוקצה על דלת המקרר

חפץ מוקצה המונח ע"ג חפץ של היתר איתא בשו"ע [שט, ג-ד] שאם רוצה להשתמש בחפץ ההיתר [באופן שלא נעשה בסיס], צריך לנער ממנו את המוקצה תחילה, ואם א"א לנער יכול לטלטלו עם המוקצה שעליו.

וכ' המ"ב [ס"ק י"ד י"ז] שההיתר לנער או לטלטל בלי ניעור הוא רק כשיש לו צורך בעצם בחפץ ההיתר או כשצריך למקומו, אבל אם מטרתו כדי שלא יגנב או יפסד, אסור.

והנה בכלי שמלאכתו לאיסור שג"כ מותר לטלטלו לצורך גופו ומקומו ולא כדי שלא יפסד, כ' המ"ב [ש"ח ס"ק י"ב] שמה שמותר זה רק כשאין לו כלי אחר של היתר, ומסתבר שה"ה כאן מה שמותר לנער זה רק כשאין לו כלי אחר שאין עליו מוקצה. ועוד נראה שאם יכול לסלק מע"ש את המוקצה מע"ג ההיתר צריך לעשות זאת. שכשם שבשבת חייב להמנע ככל שיכול מלהשתמש בחפץ זה, ה"ה מע"ש חייב לעשות כל טעדיק כדי שלא יצטרך להשתמש בו בשבת.

ואם אכן כך, יש לתמוה על מנהגן של ישראל להניח על דלת המקרר דברי מוקצה [תרופות ומאכלים חסרי בישול], למרות שיודעים שיצטרכו לפתוח את המקרר בשבת ונמצאו מטלטלים להמוקצה, שלהאמור לעיל היה לנו להכניסם מע"ש לתוך המקרר.

ואין לומר שכיון שיש טירחה מסויימת להכניסם פנימה טירחה זו נחשבת ל"צורך" שבעבורו לא נחייב לעשות זאת. והנה המ"ב שואל למה מותר לטלטל כלכלה שבתוכה פירות ואבן שיטול רק את הפירות, ותיריך דחיישינן שמא יפלו מידו ויפסדו. משמע שלולא זה החשש היה חייב ללקוט את הפירות ואע"פ שיש בזה טירחה, מבואר שאדם חייב לטרוח מעט כדי שלא יגיע להיתר זה של טלטול ע"ד ד"א. ורק בטירחה מרובה משמע שאינו מחוייב ממש"כ השו"ע לגבי אבן שע"ג החבית שאם אינו יכול להטות את החבית מותר להגביה עם האבן שעליה. וביאר המ"ב למה אינו יכול להטות מפני שחושש שמא תיפול על שאר החביות ותשברם. וקשה שיסלק את שאר החביות, ומבואר שטירחה כ"כ גדולה אינו מחוייב בה.

## כלי שמלאכתו לאיסור שדינו ככלי שמלאכתו להיתר

הביה"ל בסי' רע"ט ד"ה נר כתב חידוש גדול, והוא, אדם שקנה נר ועדיין לא השתמש בו, נמצא שנה זה רק יועד והוזמן להיות כלי שמלאכתו לאיסור, וכיון דקיי"ל הזמנה לאו מילתא היא ממילא לא הווה כלי שמלאכתו לאיסור עד שישתמש בו בפועל.

וקשה שבסי' ש"ח סכ"ב איתא שאבן שיחדוה עולמית להשתמש בה הווה כלי, ואע"פ שעדיין לא השתמש בה, מבואר בזה שבמוקצה מהני הזמנה לבד. ובפרט בנדו"ד שהיה גם מעשה של עשיית הנר שבזה לכו"ע מהני לעשותו כלי, כמבואר בשו"ע שם. וכשם שמהני הזמנה בשביל להיתר, מסתמא ה"ה מהני לאסור.

ועוד דממ"נ אם הזמנה לאו מילתא היא, כמו שלגבי לעשותו מלאכתו לאיסור לאו מילתא הוא ה"ה לגבי לעשותו כלי לאו מילתא הוא ויהא דינו כעצים ואבנים.

ולחומר הקושיא צ"ל שאע"פ שגר בלשון הגמ' והפוסקים הכונה לכלי המיועד להדלקה, גר דהכא הכונה לכוסית המיועדת לשתייה, ואדם זה חשב עליה להדלקה, ונמצא שאין כאן אלא מחשבה ולא מעשה. ויסבור הביה"ל שלעשות מאבן כלי מהני מחשבה, אבל להוציא מידי כלי שמלאכתו להיתר ולעשותו מלאכתו לאיסור בזה לא מהני מחשבה. וע"ד שמצאנו בטומאה שכל הכלים יורדים לידי טומאה במחשבה, ואינם עולים מידי טומאתם אלא במעשה.

### תשלום לשומר שלא שמר

יש לדרון בשומר שכר שקיבל חפץ לשמור ולא שמרו, אבל לא קרה כלום לחפץ, האם חייב הבעלים לשלם לשומר כפי שהתחייב או לא. ובפשטות י"ל שלא, כיון שלא עשה השומר את עבודתו לבעה"ב. אולם נראה דיש חילוק בדבר, ויש אופן שיצטרך לשלם.

דהנה כשנתבונן מה מטרת הבעלים בשמירה, נמצא שיש שני סוגי מפקידים. יש אדם שרוצה שהחפץ יהיה שמור גם מצד הערך הממוני שלו, וגם בגלל שצריך את החפץ הזה דוקא, ויש אדם שמטרתו בשמירה רק מצד הערך הממוני. זה האחרון, אליבא דאמת אין לו כל ענין בשמירה, ומצדו שהשומר לא ישמור, רק שאם יקרה משהו לחפץ שישלם. באדם זה השמירה אינה נעשית לצורך המפקיד, אלא לצורך השומר - כדי שלא יגנב החפץ ויצטרך לשלם. וממילא, לו יצויר שיש אומדנא שמטרת המפקיד היא רק הערך הממוני, נראה שחייב לשלם לשומר אע"פ שלא שמר, כיון שמטרתו בשמירה היתה התחייבות השומר שאם יקרה משהו שישלם, ומטרה זו התקיימה.

והקצה"ח (רכ"ז ס"ק יא) כ' שבגמ' ב"מ נח. מבואר ששומר שכר שלא שמר לא מגיע לו שכר, וכן נקט המ"ב בפשיטות בס"י ש"ו ס"ק י"ח, ונראה שהדברים אמורים באופן הראשון דלעיל.

### פירוש א"מ חננו ועננו

בתפילת אבינו מלכנו שאחרי נפ"א אנו אומרים, אבינו מלכנו חננו ועננו כי אין בנו מעשים, עשה עמנו חסד למען שמך הגדול והושיענו. והנה ברוב הסידורים שמו פסיק אחרי כי אין בנו מעשים, ולפ"ז עד כאן הכל נקרא כאחת, ופירושו חננו ועננו בגלל שאין בנו מעשים, וזה כמובן קשה מאוד. ואף שיש שישבו שאנו מבקשים חננו - מתנת חיים, ולמה, כי אין בנו מעשים לבקש בזכותם, לענ"ד אחרי הכל זה קשה. ולכן נראה יותר לשים את הפסוק אחר חננו ועננו, וכי אין בנו מעשים נמשך לפניו, ופירושו, כי אין בנו מעשים - אם אין בנו מעשים לזכות בזכותם, אז עשה עמנו חסד וכו'. וכמו שמצאנו מלת כי שפירושו אם בפסוק כי עם קשה עורף הוא [שמות לד, ט] שפרש"י ואם עם קשה עורף הוא ... אתה תסלה לעונינו, יש כי במקום אם, עכ"ל.

ויתכן גם לפרש את מלת כי בלשון אפילו, דהיינו, אפילו אם אין בנו מעשים, עשה וכו'. וכמו שמצאנו כי שפירושו אפילו בפסוק [תהלים כה, יא] וסלחת לעוני כי רב הוא, שפירשו האב"ע והמצו"ד אפילו שרב הוא, ועיין מש"כ האב"ע בפסוק כי קרוב הוא. ואין לשאול ממש"א חז"ל [ר"ה ג.]. כי משמש בד' לשונות, אי דילמא אלא דהא, ולא הזכירו את האפשרות של אפילו. כי כיון שהוזכר הפירוש "אם" ואם מתפרש כאפילו וכמו שמצאנו בפסוק ואם יהיה היובל [במדבר לו, ד], נמצא שאפילו בכלל כי. וכדרך שכ' רש"י [ר"ה ג.] לגבי "כאשר" שהוא כלול באם וממילא כלול בכי.

### ניקוד בכל עת

בתפילת נשמת אנו אומרים פודה ומציל ועונה ומרחם בכל - עת צרה וצוקה. והנה בכל הסידורים נקדו את מלת בכל בקמץ קטן והסמיכות במקף לתיבת עת, וכמו ברוב המקומות שכך מופיעה מלה זו. ברם לענ"ד במקום זה לא יתכן הדבר, וזאת משום שהמלים עת צרה וצוקה נסמכות הם זו לזו, ואם באנו להסמיק להם גם את מלת בכל נמצאנו מעמיסים על הלשון יותר מדאי. ולכן אין בררה אלא לוותר על הסמיכות של בכל - שדרגתה קטנה יותר, ולנקד את הכף בחולם.

וראיה לדבר מפסוק כל ציפור כל כנף [בראשית ז, יד], שאע"פ שמלת כל הראשונה היתה ראויה להסמך לציפור, אולם כיון ואז היו ארבעה מלים סמוכות זו לזו, לכן בטלה הסמיכות של מלת כל ובא

בטעם מפסיק ובחולם. וכן עד"ז בפסוק כל אשר בוטח בהם, שאע"פ שמלת כל בטעם מחבר מ"מ אינה מחוברת במקף, מהטעם הנ"ל, ולכן נקודה חולם ולא קמץ קטן.

### ביאור פודנו ומצילנו וכו'

בתפילת אמת ויציב אנו אומרים, פודנו ומצילנו מעולם הוא שמך. ניתן לפרש את הדברים בג' אפשרויות.

א. פודנו ומצילנו מאז ומעולם, הוא שמך, והוא מלה"כ גואלנו מעולם שמך [ישעיה סג, טז]. ולפ"ז א"ש היטב ההמשך, שכנגד מש"א שהקב"ה פודנו ומצילנו מעולם, אנו ממשיכים ומקבלים עלינו מלכותו ית' לעולם, באמרנו ואין לנו... סלה.

אפשרות ב', פודנו ומצילנו הוא שמך הקיים מעולם. ובדרך זו יש קושי, דהול"ל פודנו ומצילנו שמך הוא מעולם, קודם לומר מיהו הפודה ואח"כ לומר שבחו. כדרך זה נראה באבודרהם.

אפשרות ג', פודנו ומצילנו הוא שבח בפני עצמו וכן מעולם הוא שמך הוא שבח לעצמו. וחוזרים שניהם על מש"א מתחילה אמת שאתה הוא ד' או"א ומכאן ואילך אנו מפרטים שבחו של מקום, מלכנו וכו', גואלנו וכו', יוצרנו וכו', פודנו ומצילנו, מעולם הוא שמך.

### בפר' ויגש

כ' בפר' ויגש [מה. יט] שפרעה נתן לבני יעקב עגלות כדי שיביאו בהם למצרים את יעקב אביהם. אח"כ כ' ויסע ישראל וכל אשר לו ויבוא בארה שבע [מו, א] ולא מוזכר שנסע בעגלות של פרעה. ורק כשנסעו מבאר שבע אז כתוב [מו, ה] ויקם יעקב מבאר שבע, וישאו בני"י את יעקב אביהם... בעגלות אשר שלח פרעה, ומשמע שבנסיעה עד באר שבע לא נסעו בעגלות של פרעה וצ"ב למה.

וביאר המהרי"ל דיסקין שפרעה כששלח את העגלות היה בטוח שיעקב יבוא למצרים ויגור בה בקביעות, שהרי בנו מולך שם. אמנם יעקב אבינו לא כן היתה דעתו שהרי הוא רוצה לישב בארץ ישראל, ורק היתה דעתו לירד למצרים ולראות את יוסף ולחזור. ולכן לא רצה יעקב להשתמש בעגלות דהוה כשואל שלא מדעת, כיון שפרעה לא נתנם בשביל ביקור בעלמא.

אמנם כשהגיע יעקב לבאר שבע והקב"ה אמר לו אנכי ארד עמך מצרימה ואנכי אעלך גם עלה, אז התגלה לו שרצונו ית' שישאר במצרים עד שיגיע זמן הגאולה, ולכן אז יכל להשתמש בעגלות.

והנה מש"כ המהריל"ד שכוונת יעקב היתה רק לראות את יוסף ולחזור, כן מדוייק בפסוק, שכ' ויאמר ישראל רב עוד יוסף בני חי, אלכה ואראנו בטרם אמות, אראנו דוקא ותו לא.

והנה, לפ"ד המהריל"ד הנ"ל יתיישב ג"כ דקדוק עצום בפסוק. דהנה בתחילת נסיעתם כתוב ויסע ישראל וכל אשר לו ויבוא בארה שבע, ולא מוזכר שלקח את כל רכושו, ומש"כ וכל אשר לו זה יכול להתפרש על בניו ובני בניו. ואילו כשנסעו מבאר שבע כתוב ויקחו את מקניהם ואת רכושם אשר רכשו וכו'. ולפי היסוד הנ"ל א"ש, שכיון שבתחלה חשבו לחזור למה יקחו כל רכושם.

אברהם דהן, ב"ב

## בענין מנין בני לוי

בני לוי נמנו שני מנינים, א. בפרשת במדבר מבין חודש ומעלה, ב. בפרשת נשא מבין שלשים שנה ועד בן חמשים שנה. ולכאז' מסתבר שמי שהיה למעלה מבין שלשים שנה היו לו כמה בנים [ונכדים] למטה מגיל שלשים שנה, וכן היה לו אב או סב שהיה למעלה מבין חמשים. וא"כ המנין של מבין חודש ומעלה שהוא כולל גם את הפחותים משלשים שנה וגם את המבוגרים מחמשים שנה היה צריך להיות כפול פי כמה וכמה מהמנין של מבין ל' שנה עד בן נ' שנה.

וראה זה פלא שאינו כך, דהנה בני גרשון מבן שלשים עד חמשים מנו 2630 (נשא ד-מ) ומבן חודש מנו בס"ה 7500 (במדבר ג-כב) שזהו פחות מפי שלש, דהיינו שלכל אחד מבן שלשים עד חמשים היו רק או כמעט שני בנים למטה מגיל שלשים ולא אב ולא סב למעלה מבן חמשים, או אם היה לו אב או סב היה לו רק כמעט ילד אחד, וכן בבני קהת שמבן 30 עד 50 מנו 2750 (ד-לו) ומבן חודש מנו 8600 (ג-כח) שזהו קצת יותר מפי שלש, וביותר יגדל הפלא בבני מררי שמשלשים עד חמשים היו 3200 (ד-מד) ומבן חודש היו בס"ה 6200 (ג-לד) שזהו אפי' לא פי שנים, כלומר שלא לכלם היו בנים מתחת לגיל שלשים או אבות או סבים למעלה מגיל חמשים, ומצד הסברא הדבר הוא פלא עצום ואומר דרשני.

## אלכסנדר שיכמנדר

בני ברק

## בענין הוצאת ספרים לאור אם צריך הסכמה

לכבוד מערכת קובץ "בית אהרן וישראל", שלום רב.

הנה בהקדמת ספר אהלי שם כתב דהובא בכל בו ובספר פחד יצחק (ח"י עמ' קנח) תקנת הגאונים בשנת שי"ד בעיר פירארא, שאסור להדפיס ספר חדש מבלי הסכמה מ-ג' רבנים גדולי תורה מ-ג' עיירות. וכן בהקדמה לספר אוריין תליתאי הביא אזהרה שלא להדפיס בזמן הזה ספר חדש כי אם בהסכמת רב מובהק ירא אלוקים. וכן בשו"ת חת"ס (ח"ו"מ סי' מא) החמיר בזה שאפי' על הדפסת ספר ישן נושן אין להוציא ללא הסכמה, כי מיום שזולזלו בנטילת הסכמה רבו ספרי מינות בישראל, ע"כ יראי ה' אינם לוקחים ספר חדש אם לא ראו הסכמה מרב בדוק ביראת ה'. ע"כ. וע"ע בזה בשו"ת שלמת חיים (ענינים שונים סי' לא לב). וכן בשו"ת יבי"א (ח"ד ח"ו"מ סי' א' סוף אות ה) הביא צירוף להקל לחבר ספר ולהוציאו לאור קודם גיל ארבעים, דכל המוציא ספר הוא לאחר קבלת הסכמות מגדולי הדור שיודעים ומכירים המחבר בחכמתו ויראתו. ע"ש.

ולפי"ז יש לדון ולברר על מה סמכו תלמידי חכמים מחברי ספרים שהוציאו חיבוריהם ללא כל הסכמה מגדולי תורה.

בברכת התורה

יוסף דוד כהן

מח"ס י"ד כהן - ביתר עלית

## בענין שינוי מראה באתרוג

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל, שלום וברכה.

בגליון תשרי חשון תשע"א (קנ"א) כתב הרב אשר זאב שרייבר הי"ו מאמר ארוך בענין פסול מנומר ושינוי מראה באתרוג והנני להעיר הערה אחת על דבריו באות י"א הביא דברי הבכורי יעקב לגבי מכה שנעשה ע"י קוץ שהבכורי יעקב כתב שלא הוי חזוית ומתרץ בזה קושית הא"ר וע"ז כתב הבכורי יעקב לא הבין היטב את המציאות ע"כ.

ולפי שכידוע הבכורי יעקב הוא מרא דשמעתתא בהלכות ד' מינים והמ"ב כסדר מביא דבריו הנני להביא דבריו וח"ו לומר שטעה בדבר פשוט.

כידוע קושית גדולי הפוסקים המהרי"ל ות"ה ועוד למה בלעט"ל (או בלשונם מו"ל) לא נחשב לחזוית. וע"ז הביא הרמ"א תרמ"ח י"ג תירוץ המהרי"ל לפי שאינו גבוה משאר האתרוג, והתרומת הדשן מתרץ לפי שרגילים להיות הרבה כך. וכתב במ"ב ס"ק נ' דלפ"ז יש נפק"מ בגבוהים וניכר במשמוש יד לדעת המהרי"ל יש להחמיר.

והנה הבכורי יעקב (ס"ק ל"ו) הביא האגודה שכשגדל בין הקוצים הוי חזוית וע"ז הקשה הא"ר מדברי המבי"ט והמ"א שכתבו שאם הוא מחמת קוצים לא נקרא חזוית וזה סותר דברי האגודה ע"כ. וע"ז תירץ הבכור"י דיסוד דין חזוית הוא רקבון פנימי והביא דברי התו"ט פ"ג דסוכה דהביא דברי התרגום עה"כ וגרב וילפת ומתרגם ילפת חזון דהיינו כמו יבלת שמגיע מתוך הגוף, או לעניינו מתוך האתרוג עצמו ע"י עיפוש ולא ע"י דבר חיצוני כגון קוץ וכדו'.

וע"ז תירץ דהמבי"ט והמ"א וה"ה דת"ה מיירי ע"י מכה שע"י קוץ, והאגודה מיירי שמונח בין הקוצים ועי"ז גורם לעיפוש וכן הביאו בהיה"ל.

והנה אף שהוא חידוש גדול בדפפסטות י"ל שזה עצמו המחלוקת דהאגודה למד שגם ע"י דבר חיצוני נקרא חזוית ויתכן שגם המהרי"ל סובר כן מדתירץ רק שאינם גבוהים משאר האתרוג ולא תירץ שבלעטל הוי ע"י קוצים כמו שתירץ המבי"ט והמ"א, וכן משמע מדברי הת"ה. וא"כ י"ל דהאגודה סובר כהמהרי"ל והמבי"ט סובר כת"ה וכן פשטות דברי התו"ט שכל דבר חיצוני לא נקרא חזוית, וכן משמע בשערי תשובה שבאמת זה עצמו המחלוקת אך קשה לומר שדברי הבכור"י הוי טעות דהוא חילק שגם עיפוש שהוי ע"י שמונח בין העלים ואינו ממש מתוכו אך כיון שלא הוי ע"י מכה נקרא חזוית ולפי זה כל דבר שגורם לעיפוש אפילו הוא מגיע מבחוץ אם זה גורם לעפוש נקרא חזוית. ועיין בהמשך המאמר שהביא מחלוקת אחרונים בזה וק"ל.

בברכה שתזכו להרבות כבוד שמים ולהפיץ תורה בישראל

חיים רבינוביץ - ב"ב

## על זמר קה ריבון עלם

בשו"ע או"ח (סימן ק"א סעיף ד') כתב: ויש אומרים דאף יחיד כששואל צרכיו, יכול לשאול בכל לשון שירצה, חוץ מלשון ארמי, ע"כ.

ובספר הר צבי להגאון רבי צבי פסח פראנק זצ"ל, על מסכת שבת (דף י"ב ע"ב) הקשה בזה הלשון: קשה לי על הזמירות שאומרים בליל שבת בשיר של רבון עלם ועלמאי, דלמה נתייחד בלשון ארמי נגד דברי חז"ל (שם) אל ישאל אדם צרכיו בלשון ארמי?

א) ותירץ (שם) וזה לשונו, ואולי משום דברובו אינו אלא שבחו של מקום, ואינו מזכיר צרכיו של עצמו, אלא בשני החרוזים האחרונים, פרוק ית ענך מפום אריוותא, ואפק ית עמך מגו גלותא, ובחרוז האחרון- למקדשך תוב ולקודש קודשין וכו'. ואולי גם זה אינו נחשב צרכיו, כשהוא מתפלל על בנין בית המקדש, ועל גאולת ישראל. עכ"ל.

ב) בזמירות הנפלא "ישמחו במלכותך" שחיבר בטוב טעם ודעת הגה"ח מו"ה רבי נחמן יוסף וילהלם שליט"א, כתב לתרץ (בעמוד קמ"ח) וז"ל: ויש מישיבים שליל שבת הוא זמן השראת השכינה (עיין זוהר ח"ב דף ר"ה ע"א) ואין צריך בו תיווך מלאכים, ולכן אפשר לבקש בו צרכים בלשון ארמי. עכ"ל.

ג) והנה אלו ששרים קה רבון בשולחנות האדמורי"ם שליט"א, אין שום חשש, דהרי כתב המשנה ברורה (בסימן ק"א ס"ק י"ט) שבציבור מותר אף לשון ארמי.

ד) אולם גם לאלה ששרים בבית קה רבון, נלענ"ד לתרץ עוד בס"ד עפ"י מש"כ האליה רבה, (או"ח סוף סימן ס"ב) וז"ל, ומצאתי מילתא חדתא שכתב הכלבו וכו', ולפי שלשון ארמי הוא זר, ואינו שגור בפי האדם, וטבע הנפש להתערב בו, ואין הכוונה מצויה להתפלל בלשון ההוא, ואמרו שאין מלאכי השרת מכירין בו, רצה לומר הכוחות הטובות אשר מהם נמשכו המעלות הטובות, הם נקראים מלאכי השרת, וזה פירוש אם יש עליו מלאך מליץ. והכוחות הרעות נקראים מלאכי חבלות. והזהיר בזה, לפי שאין כוחות הנפש מורגלין באותו הלשון, ואין לכוון בתפילתו מפני זירות הלשון, וכו'.

והא דמתיר הכלבו בציבור, צריך לומר טעמו, דאז מרגלי זה לזה, ומכווני טפי, גם נפישו זכויותיהן, נראה לי. עכ"ל.

ולפ"ז אתי שפיר, דהנה כל הטעם שאין להתפלל בלשון ארמי, היינו לפי שהכוחות הטובות אשר יש באדם שהם נקראים מלאכי השרת אינם מתעוררים כשמתפלל בלשון ארמי, לפי שאין כוחות הנפש מורגלין בלשון ארמי, ולכך אינו מכוין בתפילתו כראוי כשמתפלל בלשון ארמי.

אולם בזמר קה ריבון, ששרים זאת בדביקות גדול, ובניגונים מעוררים מאד, בוודאי ובוודאי שנתעורר הנפש גם בלשון ארמי, ומכוין היטב במילים ששר בהתעוררות גדולה, ולכך אין שום חשש בזה. ודו"ק ואתי שפיר היטב.

ואבקש לכל מי שיש לו עוד תירוצים בענין זה שיועיל בטובו לזכות את הרבים, ויפרסם הדברים על דפי הקובץ הנפלא, ושכמ"ה (יהי רצון שדברי תורה הללו יהיו לעילוי נשמתו הטהורה של ש"ב הבחור היקר אשר לא פסק פומיה מגירסא, ונזדכך ביסורים קשים, וקיבלם באהבה, ה"ה שמואל ז"ל, בן יבלחט"א הגה"ח מו"ה רבי אברהם נחמן שמחה ווייצהנדר שליט"א. נלב"ע י' מרחשון תשע"א, ובקרוב יקוצו וירננו שוכני עפר. אכ"ר).

בברכת כהנים

**גמליאל הכהן רבינוביץ**

מח"ס "גם אני אודך" בני ברק.

# תיקוני סופרים

## בענין שיבושי פיענוח ראשי תיבות

לכבוד המערכת קובץ בית אהרן וישראל

מתחילין בכבוד האכסניא יש לנו הנאת גשמיות ורוחניות בקריאת הקובץ, ומחכים למהר קבלת חודש הבא, באסיפת כמה וכמה ענינים שונים.

בקריאת קובץ של חודש תשרי-חשון במדור "תיקוני סופרים" הקלקולים שנגרמו מחמת השיבושים בראשי תיבות, חשבתי להוסיף מה ששמעתי מאדמו"ר מפאפא זצ"ל בשלחן ערוך אורח חיים סימן קע"ד סעיף ז' מביא המחבר ב' שיטות אם מים הם דברים הבאים בתוך הסעודה ואינו צריך לברך בכל פעם, ומסיים המ"א ס"ק י"ד מ"מ י"ש ישתה פחות מרביעית לפני הסעודה ובוה יסתלק מן הספק, והקשה עליו לבושי שרד "ומ"ש ומ"מ י"ש ישתה פחות מרביעית לא ידעתי מה חילק בין י"ש למים". ובאמת י"ש אינו ר"ת של יין שרף אלא "ירא שמים" יברך כדי שלא יכניס עצמו לספק.

### עוד אחרת

בפרשת וזאת קפיטל ט' פסוק י"ד כתיב "כי בפעם הזאת אני שלח את כל מגפתי" פירש רש"י הק' למדנו מכאן שמכת בכורות שקולה כנגד כל המכות והקשו המפרשים הכתוב כאן מיירי מכת ברד ורש"י מפרש מכת בכורות, ויש כמה תירוצים אם זה בצורות או בכו?רות שהתבואה ביכרה נלקה בברד ומהר"ל בין בספרו גבורות השם ובין בספרו על ההגדה של פסח מפרש דבאמת הוא מכת בכורות ומתרץ לא כתוב כאן, ובאגדת מרש"א שהי' כתוב כאן ר"ת "מ"ב" דהיינו מכת ברד והמדפיס חשב שהר"ת הוא מכת בכורות.

### שמואל דוד טויב

בן הרב מבלטימאר יע"א זצלה"ה