



קובץ

# עיונים

תפארת  
שמשון

---

**עיונים בהלכות שבת, גדה ועוד**

---

- גליון ז' -

ד"ר ע"י

כולל אברכים

שע"י בית הכנסת אנ"ש

ברוקלין נ.י.

יום הבהיר יא ניסן ה'תשפ"ב



**וזאת למודעי**  
כל מקום שנזכר הר"ת אדה"ז,  
הכוונה לאדמו"ר הזקן בעל התניא והשו"ע

**המוציאים לאור:**  
כולל אברכים  
שע"י בית הכנסת אנ"ש

© Copyright '21  
Kollel Anash  
770 Montgomery St  
Brooklyn, NY 11213  
KollelAnash@gmail.com  
718.568.4570

נסדר ונדפס ע"י:

**ישר גראפיקס**  
347.528.6918

# מפתח ענינים

הקדמה.....ה

פתח דבר.....ז

## שער רבותינו נשיאנו

קונטרס אחרון לשו"ע אדמו"ר הזקן, יו"ד סימן קפז ס"ק טז.....יא  
עם פיענוחים, מ"מ וביאורים

ליקוטי ענינים, כללים ופתגמים מתוך חידושי ושו"ת צמח צדק.....לא  
הרב אברהם חיים שטערן

הערות על קונטרס השבת ופחד יצחק להגאון רבי יצחק הוטנר.....קד  
אגרת כ"ק אדמו"ר זי"ע

## שער שפתי ישנים

הערה על הלכות ריבית - סימן קסב.....קט  
הגאון החסיד מוהר"ר אליהו יוסף ריבלין, מח"ס אוהלי יוסף

## שער השבת

ביסוד דין גרופה וקטומה.....קטו  
הרב יעקב ווערנער

נאנסה ולא הדליקה נרות שבת.....קכא  
הרב חנן הרץ

הערות בסימן שא - דיני הוצאה.....קכד  
הרב זלמן זושא זאיאנץ

לצאת במפתח (ושעון) העשוי לתכשיט ותשמיש.....קסא  
הרב מנחם מענדל סארקין

בענין לצאת בעגולים ירוקים בשבת.....קסט  
הרב לוי יצחק פעלער

- קעה ..... טלית שאינה מצויצת/בדין דעתו עליו  
 הרב מנחם מענדל ווערנער
- קפ ..... הגסה בקדירה שאינה על האש: דעת המהר"י ווייל  
 הרב מיכאל אלעזר לערנער
- קפג ..... דחוייה שבת אצל פקוח נפש לדעת אדמו"ר הזקן  
 הרב מנחם מענדל בלעסאפסקי

### שער התערובות

- קפט ..... ביאור אדה"ז בשיטת הרשב"א בביטול תערובת יבש  
 הרב דוב יהודה שטיינמעץ
- ריא ..... שיטת הרמב"ם בענין ביטול ברוב  
 הרב מנחם פרקש

### שער הטהרה

- רלג ..... נאמנות האשה - בספק אם עברו י"ב יום מראיתה  
 הרב אברהם אזדאבא
- רלו ..... שו"ע יו"ד סימן קפז - סיכום שקו"ט של הראשונים והאחרונים  
 הרב מנחם מענדל מרזוב
- ש ..... צבע על הצפרניים לענין חציצה  
 הרב אברהם שמואל לערנער

### שער החסידות

- שט ..... ביאור ענין חיות הגוף מצד עצמו  
 הרב מנחם פרקש

## הקדמה

יא ניסן תשפ"ב,

ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה, שזכינו להוציא לאור עוד קובץ חשוב – קובץ עיונים תפארת שמשון גליון ז'. קובץ זה הוא פרי עמלם של האברכים הלומדים בכללינו שע"י "בית הכנסת אנ"ש" בשכונת קראון הייטס.

מטרתנו בהתייסדות הכולל היתה, להגדיל ולהאדיר אצל אברכי אנ"ש שיחיו את לימוד ההלכה בעיון בכלל, ובפרט הלימוד בהלכות שבת והלכות נדה, שהן הלכות הצריכות ונוגעות ביותר לכל אברך הבא להקים בית נאמן בישראל על יסודי התורה והמצוה. ובזה רצינו למלאות את רצון קדשו של כ"ק רבינו זי"ע, שעורר וביקש ותבע פעמים אין מספר אודות הנחיצות של לימוד ההלכה, לידע את המעשה אשר יעשון, ובפרט אצל אברכי הכולל, וכהצעתו בהתוועדות יום שמחת תורה תשל"ו ס"ו: "שיבחרו אברכים בכללים אשר יראת ה' היא אוצרו, שכל עיסוקם יהי' לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, ביגיעה והעמקה יתירה".

אופן הלימוד בכללנו הוא, ראשית דבר ללמוד ולהעמיק בסוגיית הגפ"ת עם ראשונים בעיון היטב, ומשם באים ללימוד ההלכה, בטור וב"י וש"ע ונושאי כליהם, ובפרט בשו"ע אדמו"ר הזקן, ועד לשו"ת האחרונים ופוסקי זמנינו, ובסיום כל סוגיא נבחנים האברכים אצל גדולי הרבנים שיחיו.

בעז"ה זכינו שבמשך השנים היתה הצלחה גדולה בכללנו, ובאופן דלמעלה מן המשוער, הן בטיב ואיכות האברכים עם כשרונות ברוכים שישבו ועסקו בלימודם בהתמדה גדולה ושקידה עצומה, והן בהצטיינות האברכים באופן ידיעת והבנת הלימודים בכלל, ובפרט בעת עומדם על כור המבחן אצל הרבנים בסיום לימודיהם.

ובימים אלו נתחזקה ונתוספה עוד בהצלחת הכולל בכך, שהאברכים שיחי' גדלו והצליחו ועשו פרי בלימודם, והביאו לבית הדפוס את חידושיהם שנתחדשו להם בעת עיונם בלימודם, וחלק מהם נתכנסו ונקבצו בקובץ זה היוצא לאור כעת,

הנקרא "עיונים - תפארת שמשון" (גליון ז), על שם א"מ הרה"ח ר' שמשון בן הר"ר חיים דוד ז"ל, ותהי' זאת לעילוי נשמתו, ויהא זכרו ברוך.

וכאן המקום להביע תודתנו להרה"ח ר' מיכאל לערנער שיחי', העומד בראש כוללנו, עבור התמסרותו בכל לב ונפש למען הצלחת הכולל בכלל ובפרט, מיום הווסדו ועד עתה, וכל עניני הכולל כקטן כגדול מתנהלים תחת פיקוחו ובעידודו. ויה"ר שיזכה להמשיך ולהצליח בתפקידו זה עוד רבות בשנים, מתוך נחת והרחבת הדעת.

ועל כל האמור לעיל הנני מודה ומברך להקב"ה, על אשר עד כה עזרני בייסוד הכולל החשוב הזה ובניהולו כל השנים הללו, ויה"ר שכשם שעזרני עד הנה כן יעזרני גם להלאה, להגדיל ולהרחיב את הכולל בכמות ובאיכות, לנחת רוח ולשביעות רצונו של כ"ק אדמו"ר זי"ע. ובקרוב ממש נזכה לקיום היעוד ולא ילמדו עוד איש את רעהו וגו', כי כולם ידעו אותי וגו', בביאת משיח צדקינו במהרה בימינו ממש.

### **שמואל חיים דוד פֿישר**

רב ביהכ"נ אנ"ש

קראון הייטס, ניו יורק

## פתח דבר

בשבח והודי' לה' יתברך אנו שמחים להציג לפניכם את הקובץ החשוב הזה, "עיונים - תפארת שמשון", גליון ז'. בו נלקטו בירורים, חידושים וביאורים שנתבררו, נתחדשו ונכתבו על ידי אברכי כוללנו, כולל אברכים שע"י בית הכנסת אנ"ש, בשכונת קראון הייטס, כאן צוה ה' את הברכה.

הקובץ נחלק לששה שערים:

שער רבותינו נשיאנו, שער שפתי ישנים, שער השבת, שער התערובות, שער הטהרה, ושער החסידות.

בתוך כל שער גופא נסדרו העיונים לפי סדר סימני השו"ע.

אמרו חז"ל, חמרא למרי' טיבותא לשקי', ברצוננו להודות למייסד ופטרון כוללנו, הלא הוא הרה"ח ר' שמואל חיים דוד פישר שליט"א, על האכסניא של תורה שזכה להקים בבית מדרשו לפני כמה שנים, אשר עי"ז יש ביכולתנו ללמוד בשקידה והתמדה, מתוך מנוחת הנפש והגוף והרחבת הדעת. יהי רצון שזכות זה תעמוד לו ולכל משפחתו שיחיו, שיתברכו בכל מילי דמיטב בגשמיות וברוחניות.

**המערכת**









## קונטרס אחרון לשו"ע אדמו"ר הזקן

יו"ד סימן קפ"ז, קו"א טז

עם פענוחים, מ"מ וביאורים

נערך ע"י הרב אברהם חיים שטערן

מגיד שיעור בישיבת אהלי תורה, קראון הייטס

### בדין תליית רמ"ת בדם בתולים

[כתב המחבר (סעיף יג): "הבועל את הבתולה כמה פעמים וראתה דם מחמת תשמיש, לעולם מחזקינן שהם דם בתולים עד שתשמש פעם אחת ולא תראה דם מחמת תשמיש". אמנם ברמ"א החמיר וכתב: "ואפילו אם לא פסקה לראות פעם א', אם אין לה צער כלל בשעת תשמיש הרי היא ככל הנשים, ולא תלינן בדם בתולים (תשובות מהר"ם פדואה סימן י)".

ומבאר רבינו דין זה בפנים (סקני"ה): "אף על פי שמדין המשנה (דף סד ע"ב<sup>1</sup>) אין תולין בבתולים אלא לילה הראשונה בבוגרת, אם לא ראתה עדיין בבית אביה. ואם ראתה בבית אביה אין תולין אלא ביאה אחת בלבד. ובנערה תולין בבתולים עד ד' לילות ולא יותר. וחכמי התלמוד הוסיפו להחמיר ואמרו בועל בעילת מצוה ופורש, ואפילו בקטנה כדלקמן סי' קצ"ג (סעיף א).<sup>2</sup>



הוה שקיל ואזיל לאתריה דשמואל, סבר למעבד עובדא כוותיה דרב (בוגרת כל לילה הראשון. רש"י) אפילו ראתה, אמר לא פליג רב בין ראתה בין לא ראתה.. רב ושמואל דאמרי תרוייהו הלכה בועל בעילת מצוה (בין הגיע זמנה בין לא הגיע. רש"י) ופורש.. אינהו דעבדו כרבותינו דתניא רבותינו חזרו ונמנו בועל בעילת מצוה ופורש. אמר עולא כי הווי בה ר' יוחנן ור"ל בתינוקת לא הווי מסקי מינה אלא כדמסיק תעלא מבי כרבא ומסיימי בה הכי בועל בעילת מצוה ופורש".

2. ראה סי' קצ סקפ"ג ..שמן הדין היו נותנין לנערה שנשאת לשמש עם בעלה ד' לילות, בין רצופין בין מפוזרין, ותולין כל הדם שבד' לילות אלו בדם בתולים שהוא

1. במשנה שם: "תינוקת שלא הגיע זמנה לראות וניסת, ב"ש אומרים נותנין לה ארבעה לילות (לשמש ואפי' רואה אמרינן דם בתולים הוא. רש"י). בית הלל אומרים עד שתחיה המכה. הגיע זמנה לראות (ולא ראתה. רש"י) וניסת, ב"ש אומרים נותנין לה לילה הראשון. וב"ה אומרים עד מוצאי שבת (והיא ניסת ברביעי. רש"י) ארבע לילות. ראתה ועודה בבית אביה, ב"ש אומרים נותנין לה בעילת מצוה. וב"ה אומרים כל הלילה כולה". ובגמרא: "אמר רב בוגרת נותנין לה לילה הראשון (ואפי' לב"ה דאמרי בהגיע זמנה לראות ארבעה, הני מילי נערה דמשיגינעו ימי הנעורים הוי זמנה, אבל בוגרת לילה הראשון ותו לא. רש"י), וה"מ שלא ראתה אבל ראתה אין לה אלא בעילת מצוה.. מנימין סקסנאה

מכל מקום לענין שלא להחזיקה ברואה מחמת תשמיש לאוסרה על בעלה עולמית – תלינן בבתולים כל זמן שלא כלו בתוליה, דהיינו כל זמן שמרגשת צער וכאב קצת – כדרך הבתולות שלא כלו בתוליהן, כמו שכתב רמ"א בהג"ה. שהרי תולין במכה המוציאה דם, ואין לך מכה גדולה מזו – כל זמן שלא כלו בתוליה".

וממשיך רבינו בביאור החילוק בין דין המשנה והגמרא – דמבואר שהיא טמאה מיד בביאה הראשונה, או עכ"פ לאחר לילה אחת או ד' לילות. לדין שלנו – דמבואר שהיא טהורה עד שתפסיק מלראות, או עכ"פ או שתפסיק מלהרגיש צער בשעת תשמיש:

"ולא החמירו חכמי המשנה והתלמוד מה שהחמירו – אלא לטומאת הדם עצמו, לישוב עליו ד' נקיים וטבילה, שאף על פי שבמכה תולין אפילו לטהר הדם עצמו, בבתולה החמירו יותר. לפי שאינה אלא לשעה ופעם אחת, מה שאין כן במכה שאפשר שתאסרנה על ידי זה לעולם – לא החמירו על כך, כדלקמן סי' קצ"ג. כל שכן שאין להחמיר אפילו בבתולה – לאוסרה על בעלה עולמית כל זמן שלא חיתה המכה, דהיינו כל זמן שלא כלו בתוליה – אפילו יותר מד' לילות, ואפילו בבוגרת שראתה בבית אביה. וכל שהיא מרגשת צער וכאב קצת בשעת תשמיש, בידוע שלא חיתה המכה, ולא כלו בתוליה"<sup>3</sup>.

ויוצא מדברי רבינו כמה דברים:

א. דמדאורייתא כל זמן שלא חיתה המכה, שהוא כל שעדיין מרגשת צער בשעת תשמיש (לדעת הרמ"א), הרי היא תולה בדם בתולים וטהורה. ב. חז"ל החמירו שלא לתלות בדם בתולים לאחר ד' לילות (בנערה) או לילה אחת (בבוגרת), או לאחר ביאה אחת (מדין הגמרא). ג. החומרא שלהם לא היתה אלא לענין "טומאת הדם עצמו לישוב עליו ד' נקיים וטבילה", ולא לענין "להחזיקה ברואה מחמת תשמיש לאוסרה על בעלה עולמית". ולכן כל שזה יכול להביאה לידי טומאה עולמית, לא החמירו רבנן בכה"ג. ד. קולא זו אינו שייך אלא כל זמן שלא חיתה המכה, דאזי אין הטומאה אלא מדרבנן. אבל לאחר שחיתה המכה שטומאתה היא מדאורייתא, הרי היא טמאה אפילו אם תאסר עי"ז לבעלה.

ומסיק רבינו:

"ואם אין לה צער כלל בשעת תשמיש, אף על פי שהיא ככל הנשים כמ"ש רמ"א, מכל מקום בתוך ד' לילות בנערה ולילה אחת בבוגרת שלא ראתה בבית אביה – אין לאוסרה



וראה שם סקפ"ד שמחלק בין הדין שאין בו עלין על דם טהור – ש"אינה אלא ממנהגא ולא מדינא דגמרא", לטומאת דם בתולים – ש"חכמי הגמרא גזרו עליו".  
3. ובענין מרגשת כאב ולא ראתה דם, האם יש לחשוש שראתה דם בתולים ולטמאה, ראה מ"ש בשו"ת צמח צדק סי' קנד אות ד ואילך בשם רבינו. ובמה שנחלקו שם אחי רבינו – הרה"ק מהרי"ל, עם נכד רבינו – אדמו"ר הצמח צדק, בכירור שיטת רבינו.

דם טהור, ואין צריך לישוב עליו ד' נקיים.. ובקטנה תולין בדם הבתולים עד שתחיה המכה.. [אלא] שהחמירו חכמים אחר כך וגזרו לישוב ד' נקיים על דם בתולים, אפילו על ביאה הראשונה ואפילו בקטנה כדלקמן סי' קצ"ג". וע"ש שאעפ"כ דמיה מצויים מחמת בתולים – בנערה עד שיעברו ד' לילות, ובקטנה עד שתחיה המכה. וראה פסקי דינים שם קונטרס אחרון ו, מ"ש בביאור דברי רבינו אלו.

על בעלה מחמת תשמיש ג' פעמים רצופין. שלא הוסיפו חכמי התלמוד להחמיר על דין המשנה אלא לטמא את הדם עצמו, לישב עליו ז' נקיים וטבילה, אבל לא לאוסרה על בעלה עולמית<sup>4</sup> (עיין משאת בנימין סי' מ"ז וסי' (סק"ז) 6).

כלומר, למרות שנתבאר לעיל שאם אינה מרגשת צער שוב אין לה הוכחה שחיתה המכה, והרי היא כשאר כל הנשים. עכ"ז עדיין לא יצאת מדין המשנה שאפשר לתלות עד ד' לילות



5. ז"ל: "[זה] שיש לחלק בין איסור שעה לאיסור עולם.. [הוא רק] לפי מאי דמסיק התם, רב ושמואל דאמרי תרווייהו הלכך בועל בעילת מצוה ופורש.. ומאחר דהאי דבועל בעילת מצוה ופורש אינו אלא חומרא בעלמא, אבל מדינא נותנין לכל בתולה ובתולה כשיעור האמור במתני' דר"פ התינוקת. לכך.. (ד)האי חומרא שהחמירו רב ושמואל ורבותינו אינו אלא לענין איסור שעה, לאסרה על בעלה עד שתספור שבעה נקיים ותטבול, ולא לענין אם ראתה שלשה פעמים רצופים. דלא החמירו לאסרה על בעלה איסור עולם.. אלא תולין בדם בתולים, כל בתולה ובתולה כמשפטה. דמאחר שאינה אלא חומרא בעלמא אין להחמיר באיסור עולם..

ואם נפשך לומר שחכמי התלמוד לא החמירו רק על דם עצמו, שיהיה טמא עד שתספור ז' נקיים ותטבול, ולא לענין שתהא אסורה על בעלה.. גם אני אומר כן, שדבר זה אמת הוא, דלענין איסור עולם לא החמירו לאפוקי אותה מדין תורה ואוקמהו אדין תורה, אבל מ"מ אי אפשר להקל יותר מדין תורה". וראה להלן הערה 8.

6. בט"ז שם אינו מתייחס להפרט הזה של ראתה בלי הרגשת צער תוך הזמן שקבעו חכמי המשנה, אלא הקשה שם על ראיותיו של הב"י, וסיים "ונראה הא דכתב [הב"י] דמסתפינא, היינו מכח מה שזכרתי, ולפיכך הצריך ידים מוכיחות כו', והיינו שיש לה קצת צער בביאה. וכן כתב מהר"ם מפדואה שאם אין לה צער כלל בביאה הרי היא ככל הנשים, ואחריו נמשך רמ"א כאן".

ויתכן דכונת רבינו במ"מ זה לכללות דבריו בפנים, שאין לסמוך על דם בתולים כי אם כל זמן שמרגשת צער, ולא לענין פרט האחרון שהזכיר בפנים – שיש לסמוך על דם בתולים תוך הזמן של המשנה אף בלי הרגשת צער. ולהעיר דבשו"ת צמח צדק סי' שיא העתיק לשון רבינו בלי הצינן להט"ז. ויל"ע.

4. וכ"כ בפסקי דינים עמ' רלו, ד "ועיין בסדרי טהרה ססי' קפ"ז כתב דדי להקל כשיש כאב בשעת תשמיש, הא לאו הכי לא. (והיינו בכוגרת, אבל נערה שלא ראתה ודאי תלינן תוך ד' פעמים בכל ענין, אפילו לא הי' לה כאב, לשלא להחזיקה ברמ"ת)".

אמנם לכאורה אין זה אלא ברואה בלי צער, ולא בשהפסיקה לראות אפילו אם עדיין מרגשת צער. וכפי שכתב רבינו בפנים בדברי המחבר "עד שתשמש פעם אחת ולא תראה דם מחמת תשמיש": "שבירוע שכלו בתוליה, דאי איתא דהוה דם הוי אתא (גמרא דף סד ע"ב). והלכך אפילו יש לה צער וכאב לא תלינן בבתולים". וכ"כ בשו"ת צמח צדק סי' קנד אות ב דלדעת רבינו "מדאורייתא תלינן בכל הבתולות עד שתחי' המכה. ופי' "שתחי" – מבואר שפסקה לראות פעם אחת מחמת תשמיש, או שאינה מרגשת צער". וע"ע תורת השלמים סק"מ. סדרי טהרה סי' קצ סקע"ז.

ובשו"ת אבני נזר יו"ד סי' רכ אות ג כתב שזה תלוי במחלוקת רבינו והמשאת בנימין, וז"ל "אך המשאת בנימין חידש דכל הני שיעורי דר"פ תינוקת דוקא באינה מרגשת כאב, אבל מרגשת כאב לעולם תולין במכת בתולים. ומדבריו נשמע דלפי דין המשנה מותרת לבעלה בלי ז' נקיים וטבילה. ולפי"ז י"ל דאפי' פסקה לראות מחמת תשמיש, במרגשת כאב מותרת, דלא חשיב "חיתה המכה". כיון דכולה מתני' באינה מרגשת כאב..

והרב מלאדי ז"ל [סי' קפ"ז ס"ק נ"ה] הביא דברי המשאת בנימין רק שלא לאוסרה על בעלה לעולם. ולפי דבריו מתני' דפ' תינוקת [מיירי] גם במרגשת כאב, [ו]מ"מ קרי מתני' "חיתה המכה". וא"כ אין כאן במה לתלות [כשהפסיקה לראות], וחשובה כרואה מחמת תשמיש לאסור לעולם ג"כ". ולהעיר עוד ממ"ש בשו"ת אבני נזר שם סי' ריט, ובסי' רכ אות ט.

או לילה אחת, ולכן הרי היא עדיין טהורה. ואף שהחמירו בגמרא לטמאה מביאה הראשונה, אין חומרא זו אלא לענין טומאת הדם עצמו, ולא לענין לאוסרה על בעלה עולמית. ולמרות שאין לה שום הוכחה (של צער וכאב) שלא חיתה במכה.<sup>7</sup>

והיינו, שמצד אחד בא המשנה **להחמיר** על הדין דאורייתא, שאינה תולה לאחרי ד' לילות ולילה אחת, למרות שעדיין לא חיתה המכה. אך לאידך סמכו רבנן על השיעור הזה אף **לקולא**, דאף היכא שלפי הרגשתה כבר חיתה המכה (ועכ"פ אין לה שום הרגשה שלא חיתה המכה), עכ"ז תלינן שזה עדיין דם בתולים.

בקונטרס אחרון זנן יביא רבינו המקור לפירוש זה, ובעיקר בא לשלול את פירושו של המשאת בנימין בכללות הענין<sup>8</sup>.

### בן כתב הב"י (ד"ה הבעל).

כתב הבית יוסף: "הבעל את הבתולה וראתה דם בשעת תשמיש, נראה דאפילו כמה פעמים אין מחזיקין אותה ברואה דם מחמת תשמיש, דלעולם תולין בדם בתולים.. והשתא לדידן ככולהו אין לה אלא בעילת מצוה, מ"מ לענין שלא להחזיקה ברואה דם מחמת תשמיש כיון דחזינן דאיכא בתולה בעלמא, דכל שלא פסקה מחמת תשמיש מחזיקין להו מדינא בדם בתולים, בהכי סגי למילף לכולהו בתולות אף להגיע זמנה וראתה, לענין שלא להחזיקה ברואה דם מחמת תשמיש..

ואע"ג דהתם (דף יא ע"ב) אמרינן שאם עבר לילה אחת בלא תשמיש וראתה טמאה, איכא למימר דהיינו לטמאה משום אותו דם, אבל אחר שתטבול אם



ששיערו חכמים (ד' לילות ולילה א'). ולכן הוכרח לומר דכל זה רק בנוגע להשיעור שקבעו חז"ל במשנה – דעל זה אין להקל, אבל בנוגע להשיעור שהחמירו בגמרא – על זה אפשר להקל. אך רבינו הרי ס"ל כחילוקן של הב"י (גם בהרמ"א), ושפיר אפשר להקל בהשיעורים שנתנו חז"ל כשמדובר באיסור עולמית לבעלה. ועכ"ז הסכים רבינו לקולא זו של המשאת בנימין, שיש להקל בהוספה שהוסיפו חכמי התלמוד למרות שאינה מרגשת צער וכאב. וראה עוד בזה להלן בהסיכום שבסוף הקונטרס אחרון.

עוד יש לציין, שבקונטרס אחרון ה מקבל רבינו את דברי המשאת בנימין – לענין אם שופעת מתוך הזמן לאחר הזמן, שאפשר לתלות שהדם שראתה לאחר הזמן הוא ג"כ מדם בתולים, כמו הדם שראתה תוך הזמן.

7. כלומר, יש חילוק בין שיעור המשנה – שהוא זמן הרגיל שלא חיתה המכה, ולכן הרי היא טמאה לאחרי שיעור זה כל שאין לה הוכחה (של צער) שלא חיתה המכה, ואפילו לענין איסור לבעלה. משא"כ שיעור הגמרא שאינו אלא בגדר חומרא, ולכן אינה אסורה לבעלה לאחר שיעור זמן, ואפילו אם אין לה שום הוכחה (של צער) שלא חיתה המכה.

8. בכללות אין רבינו מקבל את פירושו של המשאת בנימין, אך בנוגע להפרט של ראתה בלא צער תוך ד' לילות או לילה אחת – מקבל רבינו את פירושו, ודלא כפי שמשמע בשו"ת מהר"ם פדואה שאינה תולה במרגשת צער אף תוך הזמן שקבעו חז"ל.

וזהו למרות שהמשאת בנימין לא כתב כן אלא משום שהוא חולק על חילוקן של הב"י, וס"ל שאי אפשר להקל יותר מהשיעורים

תחזור לראות מחמת תשמיש אפילו כמה פעמים, לא מחזיקינן לה ברואה מחמת תשמיש עד שפסוק פעם אחת".

ומבואר מדבריו כדברי רבינו בפנים, דמעיקר הדין נותנים לה רק בעילה אחת, ולכל היותר ד' לילות. אך זהו רק לענין "לטמאה משום אותו דם", אבל "לענין שלא להחזיקה ברואה דם מחמת תשמיש" נותנים לה עד שתחיה המכה, שלפי דעת הבית יוסף הרי"ז עד שתפסוק פעם אחת מלראות.

[להבנת הדברים הבאים יש להקדים:

הנה בתשובות משאת בנימין (סי' מ) האריך לחלוק על הבית יוסף, ותוכן דבריו הוא<sup>9</sup>, דאי אפשר להקל בשום פנים יותר מהשיעורים ששיערו חכמים במשנה (ד' לילות לנערה ולילה אחת לבוגרת). ד"איך יעלה על דעתינו להקל באיסור כרת דאורייתא ולתלות בדם בתולים אחר שיעור הנזכר במשנה, ולחלוק על המשנה.. [ואי אפשר להקל יותר מדין תורה". דהיות שחז"ל קבעו שהשיעור הוא ד' לילות ולילה אחת, אי אפשר להקל יותר מזה<sup>10</sup>.

אלא שנתקשה לפי"ז, והלא דרך הבתולות הוא לראות גם לאחרי ד' לילות ולילה א', וא"כ יאסרו כל הבתולות שבעולם. ולכן חילק באופן אחר ח"ל, "דכל הני שיעורים שנתנו לבתולות כדאיתא בפרק התינוקות, לא נאמרו רק כשאין הבתולה מרגשת שום צער וכאב בשעת תשמיש, דמוכח מילתא שכלו דם בתוליה. דאם איתא שלא כלו בתוליה היתה הפירצה דחוקה והיתה מרגשת צער וכאב בשעת תשמיש. ולפיכך לא ראו החכמים לתלות בדם הבתולים רק עד כדי שיעור שלהן. אבל אם הבתולה מרגשת איזה צער וכאב בשעת תשמיש, כל כהאי גוונא לא נתנו חכמים שום שיעור וגבול, אלא כל זמן שהיא מרגשת צער וכאב תולין בדם בתולים, ואפילו לאחר שיעור שלהן".



9. ז"ל שם: "אם ראתה אחר שיעור זה הרי היא כאשה אחרת, שכל מה שרואה דם נדות הוא לכל דבר שבעולם.. ומאחר דחזינן במתניתין דאין תולין בדם בתולים, רק כל בתולה ובתולה תוך שיעור שלה, א"כ איך יעלה על דעתנו להקל באיסור כרת דאורייתא ולתלות בדם בתולים אחר שיעור הנזכר במשנה, ולחלוק על המשנה. לפיכך אין לנו אלא מה ששנינו במשנה, שנותנים לכל בתולה ובתולה לתלות בדם הבתולים כפי ששיערו במשנה. ואם ראתה אחר שיעור שלה הרי היא כאשה אחרת שדם שלה דם נדה גמורה..

10. אלא שבמשאת בנימין שם מחלק בין דין המשנה (שיש לה ד' לילות לנערה ולילה אחת לבוגרת) – שהוא מעיקר הדין, ולכן אי אפשר להקל בשיעורו ולחלק בין איסור עולם לאיסור שעה. לדין הגמרא (שיש לה רק ביאה אחת)

ושמא תאמר דמתניתין לא איירי אלא לענין דם עצמו.. משום דאיסור זה אינו אלא לשעה ולא איסור עולם הוא.. אבל לענין שתהא האשה אסורה איסור עולם על בעלה.. אי

9. ז"ל שם: "אם ראתה אחר שיעור זה הרי היא כאשה אחרת, שכל מה שרואה דם נדות הוא לכל דבר שבעולם.. ומאחר דחזינן במתניתין דאין תולין בדם בתולים, רק כל בתולה ובתולה תוך שיעור שלה, א"כ איך יעלה על דעתנו להקל באיסור כרת דאורייתא ולתלות בדם בתולים אחר שיעור הנזכר במשנה, ולחלוק על המשנה. לפיכך אין לנו אלא מה ששנינו במשנה, שנותנים לכל בתולה ובתולה לתלות בדם הבתולים כפי ששיערו במשנה. ואם ראתה אחר שיעור שלה הרי היא כאשה אחרת שדם שלה דם נדה גמורה..

ושמא תאמר דמתניתין לא איירי אלא לענין דם עצמו.. משום דאיסור זה אינו אלא לשעה ולא איסור עולם הוא.. אבל לענין שתהא האשה אסורה איסור עולם על בעלה.. אי

והיינו שחולק על הב"י משני הצדדים, א. בגדר **האיסור**: שלדבריו השיעור דרבנן הוא הוא השיעור דאורייתא, דכך קבעו חז"ל שבשיעורים הללו תחיה המכה. ודלא כפי שחילק הב"י בין השיעור דאורייתא שתחיה המכה, להשיעורים דרבנן שאינם אלא חומרא ש"החמירו חכמי המשנה והתלמוד" (לי רבינו בפנים) למרות שעדיין לא חיתה המכה. ב. בגדר **ההיתר**: דלבריו אין דין זה (שתולים בדם בתולים גם לאחר זמן המשנה) **היתר מיוחד** שניתנה לאשה זו בכדי שלא להחזיקה ברמ"ת, אלא כן הוא **עיקר הדין** – דכל שהיא מרגשת צער אינה חוששת אף לא לטומאת הדם. ומלכתחילה לא נאמרו דיני המשנה והגמרא (דד' לילות, לילה אחת ובעילה אחת) אלא במקרה שלא הרגישה צער בשעת תשמיש.

ושני הדברים האלו תלויים הא בהא, דלפי הב"י השיעורים של דרבנן הם חומרא למרות שעדיין לא חיתה המכה, ולכן יש מקום להחמיר גם היכא שמרגשת כאב ו"בידוע שלא חיתה המכה ולא כלו בתוליה" (לי רבינו בפנים). משא"כ לדעת המשאת בנימין השיעורים דרבנן אינם אלא לקבוע הזמן מתי חיתה המכה, ולכן כל שיש לה הוכחה שלא חיתה – מחמת שמרגשת צער וכאב, שוב אינה חוששת אפילו לאחר השיעורים הללו. כי אין מקום לשיעורים הללו כשיש לה הוכחה שלא כלו בתוליה.

קצרו של דבר: לפי הב"י יש ב' שיעורים, של דאורייתא ושל דרבנן, ובאיסור עולם אוקמוה אדאורייתא. ולהמשאת בנימין יש רק שיעור אחת, אך לא ניתנו השיעורים כי אם לאינה מרגשת.

זהו שבא רבינו להוכיח דלא כהמשאת בנימין, ומשני הצדדים, בין בהגדרתו בצד ה"היתר" –שלא נאמרו השיעורים של חז"ל בשביל מי שמרגשת כאב. ובין בהגדרתו בצד ה"איסור" – שהשיעורים של חז"ל הם מדין תורה, ולא שייך לומר בהם שניתנו לאופן מסויים (לטומאת הדם ולא לאוסרה על בעלה).

**ועיין תשובת מהר"ם פדואה סי' י' "אכן ראוי להמורה [לדרוש אותה על פי הנשים אולי אין לה צער כלל, והיא כשאר כל הנשים] כו' ואם כן חיתה [המכה ואין לתלות עוד בבתולים]" כו', מבואר שם דסכירא ליה מסכרא יי שכל השיעורין שנתנו חכמים ד' לילות או לילה אחת – כולן במרגשת צער וכאב, דאם לא כן בידוע שחיתה המכה.**

ו[דברי מהר"ם פדואה] נהפוך הוא ממה שכתב המשאת בנימין סי' מ"ז שכל השיעורין הם באינה מרגשת דוקא.



– שהוא חומרא דרבנן, ולכן אפשר להקל בשיעורו ולחלק בין איסור עולם לאיסור שעה. רואה לעיל הערה 5. 11. במהר"ם פדואה מסיים שם: "וסכרא נכונה היא, אף כי לא מצאתי אותה מתוך הספר, כי רחוק הוא שלא יכלו הבתולים לעולם".



בתשובת משאת בנימין האריך שאין לסמוך על חילוקו של הבית יוסף בין איסור עולם לאיסור שעה, וזה שכתב שלא נאמרו השיעורים דרבנן אלא לענין איסור שעה ולא לענין איסור עולם. אלא הדבר תלוי האם היא מרגשת צער בשעת תשמיש או לא, כי לא נאמרו השיעורים הללו אלא לאינה מרגשת, אבל אם עדיין מרגשת הרי זה סימן שעדיין לא כלו בתולי' ושפיר תולה בהם.

והמשיך המשאת בנימין דהנפקא-מינה ביניהם לדינא הוא, דאילו לשיטת הב"י הרי היא מותרת לשמש עד שתחיה המכה, דהיינו עד שתפסיק מלראות. דהרי לדעתו כשמדובר באיסור עולם אוקמוהו על הדין תורה, שהוא עד שתחיה המכה. משא"כ לשיטת המשאת בנימין הרי היא מותרת לשמש רק כל זמן שעדיין מרגשת צער, אבל ברגע שאינה מרגשת צער הרי היא אסורה לשמש למרות שלא הפסיקה לראות.

ועפ"יז הסיק המשאת בנימין שבאמת "גם הרב הרמ"א ז"ל הסכים להיתר זה בהגה"ת שו"ע בסימן קפ"ז". וש"אחר שכתבתי זה מצאתי בתשובה להר"ר מאיר פדוא"ה שנשאל על זה, והשיב כמעט דומה לאשר כתבתי, ובפרט בהאי שריותא דמרגשת צער וכאב בשעת תשמיש". והיינו שהבין, דזה שהרמ"א ומהר"ם פדואה חלקו על המחבר וכתבו שאין לסמוך על דם בתולים אלא כל זמן שהיא מרגשת צער וכאב, הרי"ז משום שהם סוברים כהמשאת בנימין – דיסוד ההיתר הוא, שיש לה הוכחה שלא כלו בתוליה מזה שעדיין מרגשת צער וכאב.

ועל זה מדייק רבינו מלשון מהר"ם פדואה, דלא סבירא לי' כלל מההיתר של המשאת בנימין, ולא רק זאת אלא "נהפוך הוא ממה שכתב המשאת בנימין". דהנה במהר"ם פדואה שם מאריך לחלק בין רואה בשעת תשמיש לרואה לאחר תשמיש, ששיעורי המשנה לא ניתנו אלא לרואה לאחר תשמיש בלבד "אבל לתלות הראיות של שעת תשמיש לא דיברו [חז"ל] בם, ותלינן תמיד בבתולים עד שתפסוק פעם אחד לענין שלא לאוסרה על בעלה". ומסיק: "אכן ראוי להמורה לדרוש אותה על פי הנשים, אולי אין לה צער כלל והיא כשאר כל הנשים, ואם כן חיתה המכה ואין לתלות עוד בבתולים".

הרי למרות שמהר"ם פדואה הביא הענין של צער, אך הביאו לענין הפוך. דלאחרי שביאר ההיתר לתלות בדם בתולים גם לאחר השיעור שקבעו חז"ל, ממשיך שעכ"ז אין היתר זה אלא ליש לה צער, אבל אם אין לה צער (ו)אם כן חיתה המכה ואין לתלות עוד בבתולים". והיינו שהביאו – לא לענין שהרגשת הצער הוי היתר לתלות בבתולים (אלא לההיתר יש לו טעם אחר, וכפי שיבואר בסמוך), ואדרבה הענין של "צער" הביא כטעם לאיסור – דכל

שאינה מרגשת הוי זה הוכחה שחיתה המכה, ושוב אינו מועיל שאר ההיתרים לתלות בדם בתולים, גם כשהוא תוך הזמן שקבעו חז"ל<sup>12</sup>.

ולפי זה שענין הצער הובא כסיבה לאסור כשאינה מרגשת צער, א"כ על כרחך "שכל השיעורין שנתנו חכמים ד' לילות או לילה אחת, כולן במרגשת צער וכאב", דאילו באינה מרגשת אי אפשר לתלות בבתולים אף תוך השיעורים של חז"ל, כיון שיש לה הוכחה שכלו בתוליה<sup>13</sup>.

ונמצא, דבעוד שהמשאת בנימין סבירא לי' דכל זמן שמרגשת צער הרי זה הוכחה שלא כלו בתוליה, ועד כדי כך שזה מועיל אף לאחר הזמן שקבעו חז"ל שבדרך כלל בתוליה כלים. וכן סבירא לי' שגם כשאינה מרגשת אין זה הוכחה שלא כלו בתולי', דלכן אפשר לתלות תוך הזמן שקבעו חז"ל, למרות שאינה מרגשת צער. הנה למהר"ם פדואה אין הצער הוכחה להיתר כי אם הוכחה לאיסור בלבד, שאם אינה מרגשת צער אינה יכולה לתלות בבתולים אף תוך הזמן שקבעו חז"ל<sup>14</sup>.

[ומקשה רבינו על המשאת בנימין (בהגדרת צד ה"היתר):]

ודבריו [של המשאת בנימין] צריך עיון גדול, [א. דאם כן אמאי מחמרינן האידנא במרגשת דבועל בעילת מצוה ופורש (ראה סי' קצג), (והוא) ממעמא דכתב הרא"ש (פ"י סי' א' 15) דנותנים עליה דין בוגרת שראתה בבית אביה.



בלי צער. ואילו לפי מהר"ם פדואה אי אפשר לתלות בלי צער אף תוך שיעור המשנה.  
 14. ולמרות שהמשאת בנימין ומהר"ם פדואה שניהם הזכירו אותו הענין של צער, הנה באמת אין זה כן, אלא המשאת בנימין הזכיר הענין של "צער" – ובתור טעם להיתר, היות שהיא מרגשת צער. ואילו מהר"ם פדואה הזכיר הענין של "העדר הצער" – ובתור טעם לאסור, היות שאינה מרגשת צער.  
 15. ז"ל: "ונראה לי דטעם לחומרא זו, לא בשביל שנחוש שמא יצא דם מן המקור עם דם בתולים, דלמה נחוש בתינוקת שלא הגיע זמנה לראות, ואפי' באשה גדולה למה נחוש הא אמרינן לקמן (סימן ג) דאפי' אשה שהוחזקה להיות רואה מחמת תשמיש אם יש לה מכה תולה במכתה, ולא חיישינן שמא יצא דם המקור עם דם מכתה. ואין לך מכה גדולה מזו שנבעלה ויצא ממנה דם בתולים.  
 אלא טעם חומרא זו, משום דבעילת מצוה לכל מסורה ואין הכל בקיאין בחילוק שיש

12. לשון רבינו הוא "דסבירא ליה מסברא שכל השיעורין שנתנו חכמים.. כולן במרגשת צער וכאב", והוא ע"פ לשון מהר"ם פדואה "וסברא נכונה היא.. כי רחוק הוא שלא יכלו הבתולים לעולם". ומשמע שבא רבינו לדייק גם מזה כדבריו, דמלשון מהר"ם פדואה משמע שהוא חומרא וסברא שלו ע"ג שיעורי חז"ל, ולמרות שמצד שיעורי חז"ל לא היתה נאסרת. ודלא כהמשאת בנימין, שלדבריו הרי"ז נושא ההגדרה בשיעורי חז"ל, ולא רק "סברא נכונה".  
 13. ונמצא שאדרבה, דברי המשאת בנימין קרובים בזה לדברי הב"י מלדברי מהר"ם פדואה. דלפי הב"י והמשאת בנימין מיירי המשנה באינה מרגשת צער. ואילו לפי מהר"ם פדואה מיירי המשנה דוקא במרגשת צער.  
 וכמו כן להב"י והמשאת בנימין אפשר לתלות תוך שיעור המשנה (ד' לילות ולילה אחת) גם אם אינה מרגשת צער, ולא נחלקו אלא האם אפשר לתלות לאחר שיעור המשנה

איתא בגמרא שם (דף סה ע"ב) "רב ושמואל דאמרי תרוייהו הלכה בועל בעילת מצוה ופורש.. אינהו דעבדו כרבותינו דתניא רבותינו חזרו ונמנו בועל בעילת מצוה ופורש". וכן נפסק בשולחן ערוך (סי' קצג). והטעם לדבר הוא כפי שכתב הרא"ש, "משום דבעילת מצוה לכל מסורה ואין הכל בקיאין בחילוק שיש בין תינוקות שלא הגיע זמנה לראות ובין הגיע זמנה, ובין בוגרת ובין ראתה ובין שלא ראתה".

ואם איתא שלא נתנו חז"ל השיעור של ד' לילות ולילה אחת כי אם להיכא שלא הרגישה, ורק בכה"ג הרי היא טמאה אם ראתה לאחר השיעור שקבעו לה חז"ל. אם כן אין מקום להחמיר בכל אשה כשהרגישה אטו חשש בוגרת שראתה בבית אביה, כאשר בבוגרת גופא הרי היא מותרת בכה"ג שהרגישה. ואין מקום להחמיר בהחשש (– שאר הנשים) יותר מבעיקר הדין שאודותי' גזרו (– בוגרת בבית אבי). אלא על כרחך שגם במרגשת צער הרי היא בכלל השיעורים שנתנו חז"ל.

[ב.] וכן ממה שכתב בתשובת רשב"א (ח"ז סי' קסא<sup>16</sup>) שהביא בית יוסף בסי' קצ"ג (ד"ה הכנס) שלא הקילו אלא במכה ולא בבתולים – לפי שהוא איסור שעה<sup>17</sup>, מבואר מדבריו בהדיא דאף דומיא דמכה שהיא מרגשת צער וכאב – אפילו הכי החמירו בבתולים אפילו יותר מדין השנוי במשנה [דהיינו כחכמי התלמוד שבעל בעילת מצוה ופורש], וכל שכן בדין השנוי במשנה – שהחמירו בו אפילו במרגשת<sup>18</sup>.



אחת, אבל כאן אם תחוש אף אתה אוסרה על בעלה".

17. ולהעיר שיש חילוק בין טעמו של הרא"ש לטעם הרשב"א, דלטעם הרא"ש משורת הדין יש לנו להקל בכל מכה, והא דהחמירו בבתולה אינו אלא משום שנתנו לה דין בוגרת מחשש שמא חיתה המכה. ואילו לטעם הרשב"א הרי"ז להיפך, דבעצם ה"י לנו להחמיר בכל מכה ולא לתלות בו, ואינו אלא דהקילו בסתם מכה כיון שהוא איסור לעולם. משא"כ בדם בתולים השאירו אותו על איסורו הראשון שלא לתלות בו. וע"ע בסדרי טהרה סי' קצג סק"א-ג.

[ולהעיר ממ"ש בשו"ת צמח צדק סי' קנד אות ד, דלהרא"ש "לא טמאו הדם ממש, רק שלא הקילו לתלות בו". והביא שם נפק"מ לזה.]

18. ראה מה שהקשה ע"ז בשו"ת צמח צדק, הובא בהוספה א.

בין תינוקות שלא הגיע זמנה לראות ובין הגיע זמנה, ובין בוגרת ובין ראתה ובין שלא ראתה.. הלכך הסכימו רבותינו להשוות כולן וליתן להם דין חומרא שבחומרות. דהיינו בוגרת שראתה, הנותנין לה בעילת מצוה".

וראה עוד שקו"ט בבירור שיטת הרא"ש, בסדרי טהרה סי' קצג סק"ג. כרתי ופלתי שם סק"א. שו"ת צמח צדק אה"ע"ז סי' כא אות ג-ד. יו"ד סי' קנד אות ד. [ולהעיר ממ"ש שם אות ה "שבזמן הזה הוא מיעוט המצוי שבוגרות אין להם דם בתולים, כאשר חקרתי ודרשתי פה בעירנו מכמה וכמה צנועות כו"ו].

16. ז"ל: "ואף על פי שהבועל את הבתולה ואפילו קטנה חששו להחמיר בדמיה, דאסיקנא התם משום דאיכא למיחש לשמואל דאמר יכולני לבעול כמה בתולות בלא דם, אבל כאן דאיכא מכה ממש תלינן.. ועוד דבבתולה יש להחמיר לפי שאינה אלא שעה אחת ופעם

הרשב"א כתב דהטעם שהחמירו בדם בתולים יותר מבדם מכה, דאילו בדם בתולים אין תולים לאחר השיעור שנתנו חז"ל, ובדם מכה תולים בו לעולם. הרי"ז משום שדם בתולים הוא "איסור שעה", משא"כ דם מכה יכול להיות "איסור עולם"<sup>19</sup>.

והנה מזה שהשוה הרשב"א בין דם מכה לדם בתולים, ולא פירש באיזה מכה מדובר, ועוד כתב "שלא הקילו אלא במכה ולא בבתולים" – משמע שזה קאי על כל הסוגי מכות וכולל נמי מכה כזו שהאשה מרגשת בו צער, דגם בזה לא הקילו כי אם במכה ולא בבתולים<sup>20</sup>. ומבואר מזה שגם בדם בתולים הדומה למכה כזו שמרגשת בו צער, עכ"ז החמירו בו חז"ל כיון שהוא רק איסור שעה.

[וכל זה הוא לאפוקי ממה שכתב המשאת בנימין שם, ד"כל זמן שהיא מרגשת צער וכאב תולין בדם בתולים ואפילו לאחר שיעור שלהן. דלא גרע מכה זו הבאה על ידי דם בתולים משאר מכות דתלינן בהו.. והוא הדין נמי שנאמנת הבתולה לומר צער וכאב יש לי בשעת תשמיש, ותלינן שפיר בדם הבתולות. וע"ש שמפלפל אם אפשר לסמוך בכה"ג גבי מכה על צער וכאב, ומסיק "אבל הכא בבתולה שעדיין כואב לה התשמיש מדם בתולים כל זמן שלא פסק לה הצער והכאב בשעת תשמיש, תלינן שפיר בדם בתולים כמו במכה גמורה".]

**אלא על ברחק צריך לומר** [שלכו"ע הטעם הוא כפי שנתבאר לעיל], שיש חילוק בין טומאת הדם עצמו ובין להחזיקה ברואה מחמת תשמיש – כמו שכתב הב"י.



19. וחולק על הרמב"ן (הל' נדה פ"ג ה"ט) שהוכיח מזה שהחמירו רבותינו בדם בתולים, שהוא דהדין שבזמנינו אין תולין בדם מכה. וראה בביאור דעת הרמב"ן, בדק הבית סוף שער ד. סדרי טהרה סק"ד. כרתי ופלתי סק"ה. ובשו"ת צמח צדק סי' ש"ב כתב, דלפי"ז ד"דעת הרמב"ן דאין תולין במכה כלל, וראייתו מדם בתולים, ולא מצינו שנחלקו עליו הרשב"א ור"ן רק משום כדי שלא לאסור אשה על בעלה לעולם. וא"כ טעם זה לא שייך רק גבי רמ"ת או עכ"פ בסתם רואה, רק שיש כאן משך הרבה טובא. אבל במכה העשויה להתרפאות, י"ל דלא עדיפא מדם בתולים, דאין תולין עכשיו..

20. ובפרטיות: מלשון רבינו "שלא הקילו אלא במכה ולא בבתולים, לפי שהוא איסור שעה" – משמע שרבינו מוכיח, א. מזה שכתב שלא הקילו כלל במכה אלא בבתולים, משמע שזה כולל כל הסוגי מכה וכל הסוגי בתולים – גם כשמרגשת צער. ב. וכן מזה שלא הזכיר הרשב"א כי אם טעם זה של איסור עולם ואיסור שעה, משמע שזהו הדבר היחיד המחלק בין מכה לבתולים, ולולי טעם זה (ועד"ז היכא שבבתולים נוגע ג"כ לאיסור עולם) הרי הם שוים ממש ויש להם אותו גדר.

19. וחולק על הרמב"ן (הל' נדה פ"ג ה"ט) שהוכיח מזה שהחמירו רבותינו בדם בתולים, שהוא דהדין שבזמנינו אין תולין בדם מכה. וראה בביאור דעת הרמב"ן, בדק הבית סוף שער ד. סדרי טהרה סק"ד. כרתי ופלתי סק"ה. ובשו"ת צמח צדק סי' ש"ב כתב, דלפי"ז ד"דעת הרמב"ן דאין תולין במכה כלל, וראייתו מדם בתולים, ולא מצינו שנחלקו עליו הרשב"א ור"ן רק משום כדי שלא לאסור אשה על בעלה לעולם. וא"כ טעם זה לא שייך רק גבי רמ"ת או עכ"פ בסתם רואה, רק שיש כאן משך הרבה טובא. אבל במכה העשויה להתרפאות, י"ל דלא עדיפא מדם בתולים, דאין תולין עכשיו..

אך הנה ברמב"ם פ"א הי"ג מבואר להדיא דברואה מחמת מכה לא החמירו עכשיו כלל,

לעולם מסכים המהר"ם פדואה לעיקר חילוקו של הב"י, וסבירא לי' נמי שניתנו שיעורי חז"ל אף למרגשת צער וכאב. והא דבנידון דידן מותרת לשמש ותולין בדם בתולים, היינו משום "שיש חילוק בין טומאת הדם עצמו ובין להחזיקה ברואה מחמת תשמיש". ואינו חולק על הב"י אלא בפרט אחד בלבד, דאילו לדעת הב"י אפשר לסמוך בכה"ג על הדין דאורייתא שלא חיתה המכה – עד שתפסיק לראות, ואילו לדעת מהר"ם פדואה אי אפשר לסמוך ע"ז כשאינה מרגשת צער. דברגע שאינה מרגשת צער הרי"ז הוכחה ש"חיתה המכה, ואין לתלות עוד בבתולים"<sup>21</sup>.

[ומוסיף רבינו להקשות על המשאת בנימין (בהגדת צד ה"איסור):]

**וגם מה שכתב המשאת בנימין שם דשיעורי המשנה הם מן התורה, צריך עיון גדול.**

עיקר יסודו של המשאת בנימין לחלוק על הבית יוסף הוא, דאין להקל כלל על השיעורים שקבעו חז"ל במשנה. ואי אפשר להגביל את דין המשנה ולומר שלא נאמרה אלא לענין לטמא את הדם, ולא לענין לאוסרה על בעלה עולמית. והטעם לדבריו, ד"איך יעלה על דעתינו להקל באיסור ברת דאורייתא, ולתלות בדם בתולים אחר שיעור הנזכר במשנה.. דהא מתניתין לאו חומרא קתני אלא דינא קתני.. אי אפשר להקל יותר מדין תורה".



שהרגיש שאין דברי מהר"ם פדואה כדבריו ממש.

עוד יש להעיר, דמפשטות לשון מהר"ם פדואה הי' אפשר לפרש שכונתו לחילוק אחר ממה שחילק הב"י, אלא לדבריו מלכתחילה לא נאמרו שיעורי חז"ל כי אם לגבי הראיות שתראה לאחר תשמיש, ולא לגבי הראיות שתראה בשעת תשמיש. וכן משמע שנקט בסדרי טהרה סק"ט. אמנם רבינו סתם וכתב שכונת מהר"ם פדואה הוא ממש כדברי הב"י, וכלשונו "שיש חילוק בין טומאת הדם עצמו ובין להחזיקה ברואה מחמת תשמיש, כמו שכתב הב"י". ואכן בסוף דבריו כותב מהר"ם פדואה "ותלין תמיד בבתולים.. לענין שלא לאוסרה על בעלה".

וראה עוד בהחילוק בין ביאור רבינו וביאור הסדרי טהרה, בקובץ תפארת שמשון ד עמ' שסג.

21. לשון מהר"ם פדואה שם הוא, "כי כל ענין מתניתין הנ"ל.. משמע שיעקר דברי ב"ה קיימא לפרש היתר על ראיות שאחר תשמיש.. אף גבול לילה אחת של גדולה שראתה בבית אביה לענין לתלות בבתולים, כל הראיות של לילה ההיא אף שלאחר תשמיש, אבל לתלות הראיות של שעת תשמיש לא דברו בס, ותלין תמיד בבתולים עד שתפסוק פעם אחד – לענין שלא לאוסרה על בעלה".

ואכן במשאת בנימין העיר עליו וז"ל, "אמנם באותה תשובה שראיתי שהוא [מהר"ם פדואה] ז"ל מחלק בין דם היוצא בשעת תשמיש לדם היוצא לאחר תשמיש. ומפרש דכל הסוגיא דפרק התינוקות מיירי דוקא בדם היוצא לאחר תשמיש, אבל אם אינו יוצא אלא בשעת תשמיש כהא לא איפלגו ב"ש וב"ה דודאי תלין בדם הבתולים אף לאחר השיעור. ולפי דעתי לא יתכן לפרש הסוגיא כדבריו". הרי

— וזהו שבאר רבינו להוכיח שאינו כן, ושאינן שיעורים האלו של המשנה מדין תורה.

[א.] דכל הני שיעורי היבא רמזיא באורייתא. [ב.] ולומר שהם הלכה למשה מסיני גם כן דוחק גדול, שהרי לא נמנו בכלל הדברים שהם הלכה למשה מסיני (ראה הקדמת הרמב"ם לפיה"מ). ועוד שנחלקו [בזה] בית שמאי ובית הלל<sup>22</sup>, ובהלכה למשה מסיני [הלא] אין בה מחלוקת – לפי דעת הרמב"ם בהקדמה לפירוש המשניות. [ג.] ועוד שאם כן [שהשיעורים הם מדאורייתא, נמצא ש] לא עשו חכמים כלל סייג לדבריהם בענין זה, ומאי שנא מכל התורה [שחז"ל עשו סייג לדיני התורה] כו' – [פי שמצינו] דאמרי בית הלל לבית שמאי בריש פרק קמא (דף ג ע"ב<sup>23</sup>), ואמאי לא קאמרי להו [בית הלל לבית שמאי] נמי הכא.

אלא ודאי האמת יורה דרכו, שכל שיעורי המשנה הם [רק] מדברי סופרים לעשות סייג לתורה, ומדאורייתא [השיעור] ככולן עד שתחיה המכה, וכמו שכתבו הרשב"א והרא"ש שאין לך מכה גדולה מזו. אלא דרבנן החמירו, [אן] משום שבעילת מצוה לכל מסורה – כמו שכתב הרא"ש<sup>24</sup>, או משום שהוא איסור שעה – כמו שכתב הרשב"א.

וכן כתב רבינו לעיל בקונטרס אחרון ה<sup>25</sup>, "דשיעורין דלילה אחת וד' לילות לא כתיבי באורייתא אלא מדרבנן שעשו סייג לתורה, ומדאורייתא עד שתחיה המכה תלינן בבתולים כמו בשאר מכה. אלא דרבנן החמירו לפי שהוא איסור שעה כמ"ש הרשב"א ור"ן, עיין ב"י סי' קצ"ג"<sup>26</sup>.



החומרא שחזרו ונמנו להחמיר יותר מדין המשנה. אבל על דין המשנה לא נזכר כלל סברא זו, דהא נחתו לשיעורים עד שתחיה המכה ועד ד' לילות כו'".  
 25. וראה שם נפקא-מינה לדינא מזה שהוא רק סייג וגדר דרבנן.  
 26. וכע"ז כתב במשנה אחרונה פ"י מ"א וז"ל, "נראה בכל הני דפליגי כולהו משום חומרא דרבנן, דמדאורייתא אפילו הגיע זמנה לראות וראתה תולה תולה בדם בתולים. דאפילו ברואה מחמת תשמיש אם יש לה מכה תולה במכתה, וזו הא יש לה מכה. אלא כולה משום חומרא דרבנן, וכמ"ש הרא"ש לדין דקיימא לן אין לה אלא בעילת מצוה, שהטעם בזה דבעילה לכל מסור ואין הכל יודעין בין הגיע זמנה ללא הגיע, ובין ראתה ללא ראתה. והיינו

22. ראה לעיל הערה 1.  
 23. שם: "הכי קאמר ליה הלל לשמאי, אין טעמא קאמרת דאם איתא דהוה דם מעיקרא הוה אתי, ומיהו עשה סייג לדבריך (חזוק וגדר מדרבנן לטמא למפרע. רש"י), דמאי שנא מכל התורה כולה דעבדינן סייג".  
 24. ולמרות שהרא"ש קאי רק על החומרא דגמרא שבוועל בעילת מצוה ופורש, וגזרו ככולן אטו בוגרת שראתה. מ"מ כע"ז שייך לומר גם לענין שיעורי המשנה. וכדוגמת מ"ש רבינו לעיל (בשיטת הרשב"א) ש"החמירו בבתולים אפילו יותר מדין השנוי במשנה, וכל שכן ברין השנוי במשנה".  
 אמנם ראה שו"ת צמח צדק סי' קכ אות ח שכתב וז"ל, "והגם שהפוסקים תירצו משום דבעילת מצוה לכל מסורה כו', זהו תירוצו על

והנמצא מכל זה, ש"ש[מצד אחד] רבינו הגדול כאדמו"ר נ"ע השיגו [להמשאת בנימין] בקונטרס אחרון סס"י קפ"ז, ופירש דהמשנה מיירי נמי במרגשת כאב, ואפילו הכי לא הקילו רק בקטנה אבל לנערה ד' לילות כו'. מ"מ [לאידך] הרי מסיק שם דזהו סייג מדברי סופרים, אבל מדאורייתא תלינן בכל הבתולות עד שתחי' המכה.. והלכך מקיל ברמ"ת כל זמן שמרגשת כאב, [בשביל] שלא לאוסרה אבעלה" (ל' שו"ת צמח צדק סי' קנד אות ב) 27.

[עוד מקשה רבינו על המשאת בנימין:]

**וגם מה שכתב המשאת בנימין בכוונת הרשב"א הוא פלא גדול.**

כתב במשאת בנימין שם: "ומה שכתב הרשב"א בתשובה הנזכרת שיש לחלק בין איסור שעה לאיסור עולם, הרשב"א ז"ל לא חילק בין איסור שעה לאיסור עולם אלא לפי מאי דמסיק התם רב ושמואל דאמרי תרווייהו הלכה בועל בעילת מצוה ופורש.. ודבר פשוט הוא דרב ושמואל ושאר אמוראי לא פליגי אמתניתין דאפילו בראתה ועודה בבית אביה נותנין לה לילה אחד. אלא טעמייהו דרב ושמואל משום דבדורות האחרונים ראו שאין כל אדם בקי בהלכות בין תינוקות קטנה לנערה או בוגרת, ולכן העמידו כל הבתולות בשוה על דין בוגרת שראתה – שאין לה אלא בעילה אחת.. וכן כתב הרא"ש שם בהדיא, דרבתינו רב ושמואל ראו בדורות האחרונים להחמיר מטעם שכתבתי.

ומאחר דהאי דבועל בעילת מצוה ופורש אינו אלא חומרא בעלמא, אבל מדינא נותנין לכל בתולה ובתולה כשיעור האמור במתני' דר"פ תינוקת, לכך כתב הרשב"א דהאי חומרא שהחמירו רב ושמואל ורבתינו אינה אלא לענין איסור שעה, לאסרה על בעלה עד שתספור שבעה נקיים ותטבול".

הרי שביאר המשאת בנימין את דברי הרשב"א, דלעולם עיקר טעמו הוא כטעם הרא"ש – משום שחששו אטו בוגרת כזו שאין לה אלא בעילה אחת. ולכן חילקו בין איסור עולם לאיסור שעה. והמשאת בנימין אזיל בזה לשיטתו, שאם הי' שיעור זה מחמת עיקר הדין לא הי' שייך לחלק בו בין איסור עולם



סייג לתורה לטמאות הדם. אבל לא להחזיקה ברמ"ת לאוסרה על בעלה". וע"ע שם מה שכתב בזה.

וכ"ה בשו"ת צמח צדק סי' שיא "עיינן בשו"ע של רבינו ז"ל סי' קפ"ז ס"ק נ"ה, מ"מ לענין וכו', שדעתו כהב"י.. שלענין בתולה הרואה מחמת תשמיש יש להקל יותר גם מדין המשנה. וכדפי' הטעם בקונטרס

נמי טעמייהו דב"ש וב"ה.. וב"ה בלא הגיע זמנה לא גזור כלל ותולה במכתה, דאוקמה אדאורייתא, ובהגיע זמנה שרו ד' לילות, ובראתה שרי כל הלילה".

27. וכ"כ בפסקי דינים עמ' רלו, ד וז"ל, "ובקונטרס אחרון סס"י הנ"ל כתב הטעם, דהא מדאורייתא בכולן תלינן עד שתחיה המכה, וכל שיעורי המשנה הם מדברי סופרים לעשות

לאיסור שעה. ולכן הצריך ראשית כל לבאר שאין שיעור זה מחמת עיקר הדין, ואינו אלא חומרא וגזירה בלבד, ורק עי"ז נתאפשר לו לומר שיש לחלק בו בין איסור עולם לאיסור שעה.

ועל זה כותב רבינו שדבריו הם "פלא גדול". שלפי דבריו נמצא שלא בא הרשב"א להשמיענו טעם מדנפשי, אלא עיקר טעמו הוא כטעמו של הרא"ש, וכל דבריו אינם אלא בשביל להביא נפקא-מינה היוצא מטעמו של הרא"ש. וכל זה לא משמע כלל ואינו כתוב בדברי הרשב"א<sup>28</sup>.

[לסיכום, יש כמה שיטות בדין תליי' בדם בתולים:

א) שיטת המחבר, שהשיעור ל"חיתה המכה" הוא כשתפסיק לראות, והשיעורים שנתנו חכמי המשנה והגמרא אינם אלא סייג וגדר לדין התורה. ולכן לענין שלא להחזיקה ברמ"ת יש להקל ולהניחה על דין התורה, ומותרת כל זמן שלא הפסיקה לראות. ולדעתו אפשר לתלות בדם בתולים כל זמן שאין הוכחה ברורה ש"חיתה המכה" (- עיי' שפסקה לראות).

לפי דבריו: הפסיקה לראות הוי הוכחה ש"חיתה המכה". ואינו מתייחס לצער וכאב.

ב) שיטת מהר"ם פדואה, שהשיעור ל"חיתה המכה" הוא כשתפסיק לראות, והשיעורים שנתנו חכמי המשנה והגמרא אינם אלא סייג וגדר לדין התורה. ולכן לענין שלא להחזיקה ברמ"ת יש להקל ולהניחה על דין התורה, ומותרת כל זמן שלא הפסיקה לראות. אך זהו בתנאי שמרגשת צער וכאב בשעת תשמיש, דלדעתו היכא שאינה מרגשת צער הוי זה הוכחה ברורה ש"חיתה המכה".

ונמצא, שבכדי להקל יותר מהשיעור שנתנו חז"ל (שלא להחזיקה ברמ"ת), צריך לב' דברים: א. לא הפסיקה לראות. ב. מרגשת צער וכאב. ולאידיך אם אינה מרגשת צער וכאב אין להקל כלל, אף תוך הזמן שהגבילו חז"ל.

לפי דבריו: בין הפסיקה לראות ובין לא הרגישה צער – שניהם הוי הוכחה ש"חיתה המכה".

ג) שיטת המשאת בנימין, שהשיעור ל"חיתה המכה" (מן התורה) הוא השיעור שנתנו חכמי המשנה, ולכן אי אפשר להקל יותר מהם אף לענין שלא להחזיקה ברמ"ת. אך שיעורים אלו נאמרו רק כשאין לה הוכחה ברורה שהדם בא מחמת בתולים, אבל אם מרגשת צער וכאב בשעת תשמיש הוי זה הוכחה ברורה שהדם בא מחמת בתולים, וטהורה לגמרי (ואפילו לא לענין רמ"ת) גם לאחר השיעורים הללו.

וכל זה בנוגע להשיעור של חכמי המשנה, אבל השיעור של חכמי הגמרא אינם אלא סייג וגדר לדין התורה, ולכן אפשר להקל בהם אף כשאינה מרגשת צער וכאב.



אחרון, שדין המשנה הוא רק משום סייג ולא 28. היסוד והכרח לפירוש זה, ראה מה שכתב בהערות וביאורים גליון א'קנא עמ' 80.



ונמצא, שאם מרגשת צער וכאב אפשר להקל אף לאחרי השיעור שקבעו חז"ל, כיון שיש לה הוכחה ברורה שהוא דם בתולים. ואם אינה מרגשת צער וכאב, א. עדיין אפשר להקל לגמרי תוך הזמן שהגבילו חז"ל, דבתוך זמן זה קבעו חז"ל שהוא דם בתולים גם כשאין לה הוכחה לכך. ב. ולענין שלא להחזיקה ברמ"ת אפשר להקל תוך הזמן שהגבילו חכמי המשנה, למרות שהוא לאחרי הזמן שהגבילו חכמי הגמרא.

לפי דבריו: הפסיקה לראות הוי הוכחה ש"חיתה המכה". ומרגשת צער הוי הוכחה **ברורה** שלא "חיתה המכה"<sup>29</sup>, אך אינה מרגשת צער לא הוי הוכחה ש"חיתה המכה".

ד) שיטת רבינו<sup>30</sup>, שהשיעור ל"חיתה המכה" הוא כשתפסיק לראות, והשיעורים שנתנו חכמי המשנה והגמרא אינם אלא סייג וגדר לדין התורה. ולכן לענין שלא להחזיקה ברמ"ת יש להקל ולהניחה על דין התורה, ומותרת כל זמן שלא הפסיקה לראות. אך אין לסמוך על זה (הדין תורה) אא"כ יש לה הוכחה ברורה שלא "חיתה המכה", ולכן אין להקל אלא כשמרגשת צער וכאב.

וכל זה בנוגע להשיעור של חכמי המשנה, אבל בנוגע להשיעור של חכמי הגמרא אפשר להקל בהם (לענין שלא להחזיקה ברמ"ת) אף כשאין לה הוכחה ברורה, ואינה מרגשת צער וכאב.

ונמצא, שבכדי להקל (לענין שלא להחזיקה ברמ"ת) יותר מהשיעור שנתנו חכמי המשנה, צריך לב' דברים: א. לא הפסיקה לראות. ב. מרגשת צער וכאב. אמנם אפשר להקל (לענין שלא להחזיקה ברמ"ת) יותר מהשיעור שנתנו חכמי הגמרא כל זמן שלא הפסיקה לראות, אף אם אין לה הוכחה ברורה שהדם בא ממכתה, ואינה מרגשת צער וכאב.

ולענין לטהרה לגמרי שלא מחמת רמ"ת, אין להקל יותר מהשיעור שנתנו חכמי המשנה והגמרא, אף אם מרגשת צער וכאב.

לפי דבריו: הפסיקה לראות הוי הוכחה ש"חיתה המכה". ומרגשת צער הוי הוכחה שלא "חיתה המכה"<sup>31</sup>, אך אינה מרגשת צער לא הוי הוכחה ש"חיתה המכה".



לראות שחיתה המכה, ע"ג ההוכחה של הרגישה צער שלא חיתה המכה. כי לדעת רבינו אין ההרגשה הוכחה ברורה שלא הפסיקה לראות, וא"א להקל מחמתו כי אם בהשיעור דרבנן ושלא להחזיקה ברמ"ת. משא"כ השיעור של הפסיקה לראות שהוא הוכחה ברורה שחיתה המכה. – ראה לעיל הערה 4.

וראה עוד ביורו שיטת רבינו בארוכה ובפרטיות בהוספה ב.

29. וכשהפסיקה לראות ועדיין מרגשת צער – משמע שמעדיף ההוכחה של צער שלא חיתה המכה, ע"ג ההוכחה של הפסיקה לראות שחיתה המכה. כי לדעתו הוי הרגשה זו הוכחה ברורה שלא הפסיקה לראות, ואפשר להקל מחמתו אף יותר מהשיעור דאורייתא. – ראה לעיל הערה 4.

30. ויתכן דמפרש כן נמי בדעת הרמ"א.

31. וכשהפסיקה לראות ועדיין מרגשת צער – משמע שמעדיף ההוכחה של הפסיקה

## הוספות

הוספה א: בשו"ת צמח צדק סי' קכ אות ח הקשה על רבינו, לפי שיטתו לעיל בקונטרס אחרון א דרמ"ת אינו אלא בגדר ספק השקול, וז"ל "ועל זה קשה דא"כ מדוע החמירו כל כך גבי שלא לתלות בדם בתולים. דכיון דרמ"ת מצד עצמו הו"ל ספק שקול, ומשו"ה כשיש עוד הוכחה שהדם בא מהצדדים טהורה בלי ז' נקיים. ו[הרי] אין לך הוכחה יותר מכל זמן שלא חיתה המכה, וא"כ הו"ל ליתן שיעור זה אפילו בהגיע זמנה לראות, ואפילו בראתה ועודה בבית אביה, דבלי ספק זהו הוכחה יותר מבדיקת שפופרת שלא נמצא עליה דם.

ואין לתרץ דהא לא מהני ההוכחה אלא כשידעינן דהדם בא ודאי מחמת תשמיש, דהיינו כשראתה ג' פעמים רצופים מחמת תשמיש, הא מקודם חיישינן שהדם בא מהמקור שלא מחמת תשמיש כלל כנ"ל. דאם כן עכ"פ בהגיע זמנה לראות וניסת, דלב"ה נותנין לה ד' לילות, א"כ יתנו לה עד שתחי' המכה. דהא ג' פעמים ראשונים תלינן לב"ה גם כן. ואח"כ הרי נעשית מוחזקת שהדם בא מחמת תשמיש, ויהי' מהני [ה]הוכחה דלא חיתה המכה, במכש"כ מבדיקת שפופרת שלא נמצא עליה דם"<sup>32</sup>.

ולמרות, שכבר הביא רבינו בפנים מה שכתב הרשב"א לחלק בין איסור עולם לאיסור שעה, דהיות שדם בתולים אינו אלא איסור שעה, לכן החמירו בו יותר. כנראה דסבירא לי' להצמח צדק דכל זה נכון אילו היו ב' הראיות דדם מכה ודם בתולים שוין, ושניהם היו ברואה שלא מחמת תשמיש. אך באמת אין זה כן, אלא הראי' גבי דם בתולים בא מחמת תשמיש, וא"כ

ו להעיר מסי' קיא אות ד בו מקשה על מה שחידש הנודע ביהודה "לסמוך על הבדיקה [דשפופרת] לטהר היכא דבלא הבדיקה הוה טומאה ודאית, [ד]לא שמענו.. וממה שהזכירו הרשב"א ושאר פוסקים בדיקת שפופרת לטהר הדם גבי אשה שיש לה מכה במקור שאינו ידוע אם מוציאה דם, וכן נזכר בנדה דף ס"ה סע"ב ע"ש בתוספות, התם נמי בלא הבדיקה יש צד גדול להקל מחמת המכה או דם בתולים, דוק ותשכח, שהרי יש מתירים לגמרי בלא הבדיקה. משא"כ בנידון זה להקל על סמך הבדיקה לבד, חדת הוא לך, ולא מצינו זכרון לראשונים ואחרונים בזה."

32. ולהעיר משו"ת צמח צדק סי' קמב אות ז, "וגם בתשובה אחרת הבאתי עוד ראייה לזה, מהא דאחמירו חז"ל טובא שלא לתלות בדם בתולים, ואי איתא דמדאורייתא כל שיש לומר דלא מהמקור אתי הדם הו"ל כמו כתם, א"כ אפילו בכוגרות לא רחוק לתלות בדם בתולים כמו בבדיקה קרקע עולם כו'. אלא על כרחך צ"ל דכשרואה דם מגופה לא מקילינן כלל גם מדאורייתא ממש, לא מיני' ולא מקצתי' ממה שהקילה התורה בכתם". וע"ע סי' קיז אות ו. אמנם בהקיצור שם כתב ע"ז, "הג"ה. מיהו ראייה זו יש לדחות, דהא מדין המשנה נותנין לה ד' ימים, והא דלא תולין אח"כ צ"ע אם יש מזה ראייה. עכ"ה."

לא הי' לנו להצריך בכה"ג להוכחה גמורה בשביל להתירה, אלא סגי בהוכחה בעלמא<sup>33</sup>.

ולהעיר, דלדברי הסדרי טהרה המובא לעיל הערה 21, זהו אכן הביאור בדברי מהר"ם פדואה, שלא גזרו רבנן על רואה דם בתולים בשעת תשמיש.

הוספה ב: בשו"ת צמח צדק סי' שיא פלפל טובא בגדר ה"הרגשת צער וכאב" לפי דעת רבינו, והביא שם כמה מהלכים לפרש שיטת רבינו:

(א) דכשאינה מרגשת צער הוי הוכחה מדאורייתא שחיתה המכה.

כלומר, דרק היכא שמרגשת אפשר לתלות הדם בדם בתולים, אבל אם אינה מרגשת הוי זה הוכחה נמורה שחיתה המכה ואינו דם בתולים. וברוך ממילא נשמע מזה, שלא ניתנו כל השיעורים של המשנה והגמרא כי אם כשמרגשת, דאם אינה מרגשת הוי זה כהפסיקה לראות ואין תולין בבתולים.

— אך אי אפשר לפרש כן בדעת רבינו, שהרי כתב שגם באינה מרגשת צער אפשר לתלות תוך השיעור שנתנו חכמי המשנה, למרות שהוא אחר השיעור שנתנו חכמי הגמרא. והטעם, "שלא הוסיפו חכמי התלמוד להחמיר על דין המשנה אלא לטמא את הדם עצמו.. אבל לא לאוסרה על בעלה עולמית".

ולפי ביאור זה, א. הרי זה אף נגד חכמי המשנה, שהרי גם המשנה לא הקיל (תוך ד' לילות ולילה אחת) כי אם בשהרגישה, ולא בשלא הרגישה ואיכא הוכחה שאינו דם בתולים. ב. זאת ועוד, דבכה"ג שאינה מרגשת אין תולין אף מדאורייתא. שהרי מדאורייתא אין תולין אלא כל זמן שלא חיתה המכה, ואם אינה מרגשת צער הרי זה סימן שחיתה המכה, כמו באם הפסיקה לראות.



ערוך הוא דף י"א ע"ב גבי עד שתחי' המכה דבתולה, אמר רב גידל אמר שמואל לא שנו אלא שלא פסקה מחמת תשמיש וראתה שלא מחמת תשמיש. הרי אע"ג דחזרה וראתה ביום שלא מחמת תשמיש, מחזקינן ליה בדם בתולים.. [ו]כיון שמצינו עכ"פ שתולין ראייה גמורה שלא מהמת תשמיש בדם המכה, א"כ במכה גמורה המוציאה דם אין שום תימא על הפוסקים שאמרו דתולין בה ראייה ובדיקה אף שלא מהמת תשמיש". וראה עוד הערה 33.

[ואולי מפרש הרשב"א התלי' במכה שבגמ' שם — "דארישא קאי בידוע שבא מן המקור כו", ועלה קתני ואם יש לה מכה כו' ונאמנת כו',

33. אלא שלפי"ז יש להקשות כן נמי על הרשב"א המובא לעיל בפנים סקכ"ג ובקונטרס אחרון ה, דס"ל שאפשר לתלות במכה גם כשאינו ידוע שמוציא גם. וההוכחה שלו הוא, מהא דמצינו גבי רמ"ת שאפשר לתלות גם במכה שאינו ידוע שמוציא דם. ולכאורה לפי דברי הצמח צדק יש להקשות נמי ע"ז, דילמא שאני רמ"ת שאין צריכים להוכחה מעלייתא, ולכן מהני שם דוקא גם במכה כזו שאינו ידוע שמוציא דם. ואין אפשר להוכיח משם לכל רואה דם שיש לה מכה.

אמנם יש להעיר דבשו"ת צמח צדק סי' קיז אות ד הביא קושיא כעין זו, ותירץ ד"תלמוד

(ב) דכשאינה מרגשת צער הוי הוכחה מדרבנן שחיתה המכה.

כלומר, דגם כשאינה מרגשת צער וכאב לא הוי זה הוכחה גמורה שחיתה המכה, ועדיין אפשר לתלות בדם בתולים מדאורייתא כל זמן שלא פסקה לראות. רק שהוא דין דרבנן, שלא הקילו חכמי המשנה תוך ד' לילות ולילה אחת היכא שאינה מרגשת צער.

ולפי"ז מבוארים דברי רבינו, שכתב דגם אם אינה מרגשת צער וכאב אפשר לתלות תוך השיעור שנתנו חכמי המשנה. דמכיון שאין הצורך בהרגשת הצער כי אם מדרבנן, א"כ יש לומר שלא הצריכו חכמים הרגשת צער אלא כשמדובר בטומאת הדם, אבל כשמדובר לאוסרה על בעלה אוקמה רבנן על הדין דאורייתא לענין זה שאין צריך בהרגשת צער. ושיש לסמוך על שיעור המשנה גם בלי הרגשת צער.

ובזה גופא יש ב' שלבים עד כמה הקילו לסמוך על הדין דאורייתא, דבמרגשת צער אפשר לסמוך גם על השיעור דאורייתא, דהיינו עד שתחיה המכה. וכשאינה מרגשת צער אפשר לסמוך עכ"פ על הדין דאורייתא לענין זה שאפשר לסמוך תוך השיעור שנתנו חכמי המשנה אף בלי הרגשה.

— אך גם על זה יש להקשות, מהו פשר קולא זו לסמוך על שיעור המשנה (— דין דרבנן) אף בלי הרגשה (— מצד הדין דאורייתא). דממה-נפשך, אם באנו לסמוך על הדין המשנה, הלא מדין המשנה צריכים להרגיש. ואם באנו לסמוך על הדין דאורייתא שלא להצריך הרגשה, הלא מדין תורה השיעור הוא עד שתחיי המכה. ואמאי הוי ענין ההרגשה הדבר שקבוע האם אפשר לסמוך על השיעור דאורייתא או רק על השיעור דרבנן, הלא מדאורייתא אין צריך להרגשה<sup>34</sup>.

(ג) דהרגשת צער הוי רק בגדר רגלים לדבר שלא חיתה המכה<sup>35</sup>.

ולכן מפרש בדברי רבינו, דלעולם לא הוי זה שלא הרגישה צער בגדר הוכחה שחיתה המכה, לא מדאורייתא ולא מדרבנן. אלא מדאורייתא השיעור הוא עד שתפסיק לראות בלבד, מדין המשנה השיעור הוא עד ד' לילות ולילה אחת וכו' בלבד, ומדין הגמרא השיעור הוא בעילה אחת. ואין הרגשת צער אלא בגדר הוכחה ו"רגלים לדבר" שלא הפסיקה לראות, ושלא חיתה המכה.



35. כלומר, אין זה הוכחה באופן שלילי — כשאינה מרגשת ע"כ שחיתה המכה. ואינו במקור" (ל' רבינו לעיל בקונטרס אחרון ו').

34. כן נראה לבאר קושייתו.

אלא הוכחה באופן חיובי — שכשמרגשת הוי

והצורך ב"רגלים לדבר" זה, דהנה שיעורי המשנה והגמרא לא נאמרו כי אם לענין טומאת הדם, אבל לא לענין לאוסרה על בעלה. דכשמדובר בלאוסרה על בעלה יש להקל יותר מזה. ובזה הוא החילוק האם יש לה "רגלים לדבר" או לא, דהיכא שמרגשת צער ואיכא "רגלים לדבר" שהוא דם בתולים, אוקמוה על דין התורה שהוא עד שתפסיק לראות<sup>36</sup>. משא"כ כשאינה מרגשת צער ואין "רגלים לדבר" שהוא דם בתולים, לא הקילו כי אם יותר משיעור הגמרא, אבל לא יותר משיעור המשנה<sup>37</sup>.

ולפי"ז יש ג' שלבים בדבר, א. דין התורה הוא – עד שתחיה המכה. ויש לסמוך על זה כשמדובר באיסור לבעלה, כל זמן שיש "רגלים לדבר" ע"י הרגשת צער. ב. דין המשנה הוא – ד' לילות ולילה אחת כו'. ויש לסמוך על זה כשמדובר באיסור לבעלה, גם כשאין "רגלים לדבר" ע"י הרגשת צער. ג. דין הגמרא הוא – בעילה אחת. והוא דין הרגיל כשמדובר בטומאת הדם.

לסיכום: לאופן הא' הדין דאורייתא הוא במרגשת דוקא, וכ"ש דין המשנה. לאופן הב' הדין דאורייתא הוא אפילו באינה מרגשת, אבל דין המשנה הוא במרגשת דוקא. ולשני האופנים האלו – מיירי המשנה רק במרגשת בלבד. לאופן הג' בין הדין דאורייתא ובין דין המשנה – שניהם הם גם באינה מרגשת, אלא שאעפ"כ הוי הרגשה רגלים לדבר, ויש לצרפו במקרה שצריכים להקל יותר מהרגיל (כשמדובר לאוסרה על בעלה).

\*

לסיום הענין, יש להעיר ממה שכתב בשו"ת צמח צדק סי' קנד אות ג בביאור גדר ההוכחה דהרגשת צער וכאב, וז"ל "דאף את"ל דמדאורייתא תלינן בכל ענין בבתולים, כל זמן שמרגשת כאב ולא פסקה לראות מחמת תשמיש. י"ל דהיינו משום אשה בחזקת טהרה עומדת, ומספק אל תאסרנה. וכמ"ש הפוסקים גבי מכה, כמ"ש הב"י סי' קפ"ז, או משום דרוב נשים אין רואות מחמת תשמיש.. והנה מדהחמירו ב"ש אפילו בתינוקת שלא הגיע זמנה



מרגשת צער וכאב קצת בשעת תשמיש, בידוע שלא חיתה המכה, ולא כלו בתוליה". בניגוד להלשון שלילי שהביא רבינו בדברי מהר"ם פדואה – "דסבירא ליה מסברא שכל השיעורין.. כולן במרגשת צער וכאב, דאם לא כן בידוע שחיתה המכה".

הוכחה שלא חיתה המכה.  
36. כלומר, לא שהרגשת הצער הוא הגדרה בדין התורה גופא, אלא הרגשת הצער הוא בכדי לסמוך על דין התורה.  
37. ופירוש זה מדויק גם בלשון רבינו, שבפנים כתב רק בלשון חיוב – "וכל שהיא

ל \_\_\_\_\_ עיונים / שער רבותינו נשיאנו

לראות שלא להקל יותר מד' לילות, מכלל דאינו ודאי גמור שכשמרגשת כאב יהיו דם בתולים. דאל"כ הו"ל להקל כמו שהקיל בענין דיה שעתה, משום דאם איתא דהוה דם כו'. ויש לדחות דאיסור שעה שאני".



ליקוטי ענינים, כללים ופתגמים

מתוך

חידושי ושו"ת  
כ"ק אדמו"ר הצמח צדק  
נבג"ם זי"ע

נערך ע"י

הרב אברהם חיים שמערן  
מגיד שיעור בישיבת אהלי תורה, קראון הייטס

## מפתח

### תשובותיו של רבינו

#### אדמו"ר הזקן נ"ע

גבהו דרכיו מדרכינו \* מי יבא אחר המלך \* מאוד גבהו דרכיו \* ואין להתחכם \* אנא מתניתא ידענא \* היה מזהיר מאוד \* ליישב מנהג העולם \* דברים שחזר בו \* זמן כתיבת הסיפור \* ובשם אאזמו"ר הגיד לי הר"פ \* מעשה כזה ממש \* לא הגיע לידו \* שכתב בזקנותו \* אאזמו"ר נ"ע בשם המגיד נ"ע ממעזריטש

#### הרה"ק מהרי"ל (אחי אדה"ז) נ"ע

טבעי ועניני מאז \* שמעתי מדודי \* ונשא ונתן טובא \* קטנו עבה כו'

#### ראשונים כמלאכים

יתמי דיתמי \* די לנו להבין דבריו \* ידע איהו טפי מינן \* מאן גבר לחלוק

#### במקום גדולותו - ענוותנותו

חלילה לי לתקוע עצמי \* ואם לאו דברי בטילין \* אין רצוני להורות לבדי \* הרשות בידם \* לא אעמיד יסוד ע"ז \* לא שיסמוכו על דברי לבד \* מיראי הוראה

#### גדולי אחרונים

כמה מביטויים של רבינו על גדולי האחרונים

#### לבו כלב הארי

כמה מלשונותיו החריפים של רבינו

#### אלו ואלו דא"ח

בפלוגתא דרבנותא אלו ואלו דא"ח \* צ"ע כי אלו ואלו דא"ח \* מחלוקת אליבא דנפשייהו ואליבא דחד תנא

#### גדול השלום

דבר שנפל בו מחלוקת \* לנצח זה את זה בהלכה \* על התלמיד להיות נכנע לרבו \* צער לי מהעדר השלום \* כמה רע ומר המחלוקת \* קשה המחלוקת וגדול השלום \* ויגדל הנצחון

#### כללי ראשונים ואחרונים

דרך התוס' \* גדול האחרונים \* ותרם תרומות

רבו \* הסמ"ג לקח מספר התרומה \* ר"י בעל התוספות \* רמב"ן \* רבינו יונה והרשב"א \* חידושי הר"ן \* ר"ן ורשב"ץ \* מעשה רב \* רוח ה' נוססה \* שו"ת בשמים ראש

#### לא הגיע לידו..

שיטה מקובצת \* חידושי הרשב"א \* ספר המכריע \* הלכות הרמב"ן \* עבודת הגרשוני \* אילו שמיעא לי' הוה הדר בי'

#### כללים בלימוד

אין לסמוך על הקיצורים \* דרך המשנה להקדים מי שמעלתו יותר \* הלכה ולא ספק \* חומר בדרבנן מדאורייתא \* ודאי דרבנן וספק דאורייתא \* איסור דרבנן חמירא לי' \* גדר "כעין דאורייתא תיקנו"

#### עפ"י סוד

ספק ממזרות \* "ערוה" עפ"י סוד \* "חמש עשרה נשים" - ע"פ סוד \* "לא מפיה אנו חיי"ן" \* גלגולים \* צירופי שמות הקדושים \* הדברים נכונים ומתקבלים \* אין להביא ראי' כ"כ מהזהר \* בקי בכתבי האריז"ל \* מסתמא ראה בכתבי האריז"ל \* טעמו ע"פ הקבלה נכון

#### פרשיות שונות

חולה ביוהכ"פ ובט' באב \* אווזות שחרטומיהן שחורים \* פיטום עופות \* יי"ש בפסח \* גילוח הזקן \* דפוס סלויטא - וילנא \* כתבי אדה"ז \* גזירת הלבושים \* דג "שאטריא" \* אמירת ושמרו

#### ביאורי לשונות

בין "חפץ" ל"רצון" \* בין "שנאה" ל"מיאוס" \* חילוק בין "קרוב" ו"סמוך" \* חילוק בין "שוטה" ל"משוגע" \* חילוק בין "נעדר" ל"בטל" \* חילוק בין "אין" ו"אפס" \* חילוק בין "ציווי" ל"תנאי" \* ממזר - מלשון "זר" \* לשון "הוראת שעה" \* לשון "תלמיד חכם" \* לשון בני אדם \* לשון אשכנז

#### תורה

כתיבת תורתנו הק' \* ס' רבוא אותיות לתורה \* יששכר ה' עול תורה \* אהבת רב לתלמיד



**תפילה**

מתי התפללו האבות ✦ לא יערב בתפילתו  
מחשבה אחרת ✦ חנוכת הבית

**עניני הלכה**

אין דנין כהן גדול ✦ לשמה - כשלא הי'  
במחשבתו ענין לשמה ✦ איסורים ושבועות ✦  
גוף ודם - דבר אחד, נשמה ודם - ב' דברים

**נישואין**

נישואי בת כהן לישראל ✦ פלגש - אי הוי  
כאשתו ✦ חרם דרבינו גרשם - כשנפשו קצה  
בה ✦ רחל מסרה הסימנים ✦ אין אדם עושה  
בעלתו בעילת זנות ✦ לא נהגו לכסות הפנים

**יבום וחליצה**

מצות חליצה ✦ שמעתי וראיתי מקרא מלא  
✦ במדינתנו שאין מייבמים כלל ✦ קרייה לא  
מעכבא בחליצה ✦ מצות יבום ומצות פו"ד ✦  
חליצה בפני שלשה

**נדה**

ביאור שפואר גרים בנדה ✦ דם בתולים  
בבוגרות

**לידה**

קטן אינו מוליד - חילוק בין איש ואשה ✦ ולד  
- בידי אדם או בידי שמים ✦ מקצת החודש  
ככולו - בהריון

**צוואת ר"י החסיד**

ואני שידכתי... ✦ שמה כשם חמותה

**שליחות**

מילתא דלא מצי עביד לא משוי שליח ✦ חזקה  
שליח עושה שליחותו ✦ שליחות משום יד

**שיעורים**

חשבון המטבעות ✦ פסול חרש - דוגמת  
ארבעים סאה

**עשיית איסור - עוברי רצונו**

כאילו מת ✦ אמירה בפה ✦ אכילת איסור

ואיסור שבת ✦ אכילת ולעיסת איסור ✦ הנחה  
כשהמשקין בפיו ✦ אין מחוייבין למחות ✦  
קדוש יאמר לו ✦ כופין אותו עד שיאמר רוצה  
אני ✦ מורא רבך כמורא שמים ✦ בכל דרכיך  
דעהו - אפי' לדבר עבירה ✦ "מנהג" אותיות  
"גהנם" ✦ קרי ביהכ"פ ✦ לא להיות גס הרוח  
להקל מעצמו

**רפואה**

עסק ברפואות ✦ רפואה נגד התורה ✦ להוכיח  
רופא על מעשיו

**שם האדם**

שינוי השם ✦ "קריאה" בשם ✦ חשיבות שם -  
אע"פ שאין קורין לו בו ✦ שם אחד וב' שמות ✦  
שם ראשון ושם שני

**מפי השמועה**

בשם אומרו ✦ אין למידין הלכה מפי השמועה  
✦ אין לסמוך על השמועות ✦ אם נאמין  
לשמועות הנשים ✦ ולא הבין כלל הנוסחא ✦  
לא שמעתי בפירוש

**נבואה והבטחה**

להגיד דברים הנסתרים ✦ הבטחת הרב לבנים  
✦ וכי התולעים נביאים

**החוש מעיד**

דהחוש יעיד ע"ז ✦ זהו ודאי נגד החוש ✦ בספק  
יש להביא ראי' מהחוש

**מילי דעלמא**

כשחותכים רגלי הגנבים ✦ ראי' ע"י אור הלבנה  
✦ יין הנקרא פראנץ ופאנטעק ✦ עושים אצבע  
כפוף במתכין ✦ תחת הקרח המים הולכים  
במרוצה ✦ במדינותינו אורח' כך ✦ גרות  
בזמנינו ✦ מכת מדינה ✦ עשיית גורל

**נהירנא כד הוינא טליא****ליובאוויטש**

וכמו בעירנו ליובאוויטש ✦ שריפה  
בליובאוויטש

## תשובותיו של רבינו

רבינו השקיע הרבה בכתיבת חידושיו ותשובותיו, ואף עבר עליהם במשך הזמן והוסיף ותיקן. וכפי שרואים מלשונו בכמה תשובות: "זהו הגה אחר זמן רב" (שו"ת יו"ד סי' שיד), "הג"ה שכתבתי אחר כך בכמו ג' שנים" (פס"ד יו"ד סי' נח), "אחר כתבי כל הנ"ל במשך זמן עברתי שנית על תשובה זו" (שו"ת יו"ד סי' קיב), "וכעת אחר עשרים שנה מיום שכתבתי התשובה בשנת תקפ"ו היינו יום ד' י"א אלול שנת ת"ר וא"ו עברתי על תשובה זו בחפזי.." (שו"ת אעה"ז סי' סו). "הג"ה. אחר זמן רב כמו עשרים שנה" (שו"ת יו"ד סי' קכ אות ב). וכהנה רבות.<sup>1</sup>

\*

## אדמו"ר הזקן נ"ע

### גבהו דרכיו מדרכינו

"והנה הגם כי כשם שבין קדשי קדשים לחולי חולין כך גבהו דרכיו מדרכנו עם כל זה ראיתי לישא וליתן בדברי קדשו" (שו"ת יו"ד סי' סג).

### מי יבא אחר המלך

"ומ"ש כת"ר שנשמע לו בשם כאאזמו"ר הגאון נ"ע לכתוב דמתקריא ודאי אילו הי' בירור שאמר כן בלי ספק הייתי מבטל דעתי בזה כי מי יבוא אחר המלך כו' וכגבוה שמים מעל הארץ גבהו דרכיו מדרכינו כו' אך ידוע לנו שיוכלו לומר בשמו מה שאינו כו'. ולזאת אין לסמוך על השמועות" (שו"ת אהע"ז סי' תיג).

### מאוד גבהו דרכיו

"נדרשתי לאשר שאלוני לבאר שרשי דיני המקוה של כ"ק מו"ה כאא"ז הגאון האלקי נ"ע ומוצאן ומובאן מהפוסקים.. ועם כי ידעתי מיעוט ערכי לעמוד על כוונת כ"ק נ"ע אשר מאד גבהו דרכיו מדרכינו אעפ"כ תורה היא ולהתלמד אני צריך ואין מעצור לה' להושיע כו' והכל מסייעין למלאכת שמים" (שו"ת יו"ד סי' שלו).

---

1. ולהעיר מאג"ק רבינו עמ' קח, בו מקבל על עצמו: "המצאת שו"ת על דרך תרומת הדשן". וראה שו"ת יו"ד סי' קלג אות ב: "יודוע שהתרומת הדשן בעצמו המציא שאלות כדי לבאר התשובות". וע"ע ש"ך יו"ד סי' קצ"ח סק"כ.

ליקוטי ענינים, כללים ופתגמים \_\_\_\_\_ לה

"הנה על מה שפלפל בדברי קדשו של כאזמו"ר נ"ע, אין הזמן גרמא כעת לעיין.. רק דרך כלל אני אומר שלמעשה ודאי יש לעשות הכל כמ"ש שם, אף גם אם לא היינו מוצאי טעם, כי מאד גבהו דרכיו מדרכינו, כ"ש שבודאי המעיין היטב ימצא טוב טעם לדברי ק" (שו"ת יו"ד סי' קב).

**ואין להתחכם**

"לדברי אזמו"ר ז"ל דבתראי הוא. ואין לנו להתחכם נגד דעתו הק" (שו"ת יו"ד סי' קד)<sup>2</sup>.

**אנא מתניתא ידענא**

"ובר מדין אנא מתניתא ידענא ה"ה תשובת אזמו"ר נ"ע" (שו"ת אה"ע"ז סי' לד).

**היה מזהיר מאוד**

"ומ"מ יראו שיהיו מחוברים ודבוקים היטב זל"ז כדי שיוכלו לחממה, כי מאד היה מקפיד כאזמו"ר נ"ע והיה מזהיר מאד שיעשו מקוה חמה, הן מצד בריאות הגוף בדורות חלופים כאלו כידוע, והן מצד הדין, שלעוצם הקור ממהרת לטבול וא"א להקפיד כ"כ להפשיט הקמטים שבבטנה כו" (שו"ת יו"ד סי' קעב).

"וכן נשמע ממנו ז"ל שהתפאר מאד במה שתיקן מקואות שיהיו יכולים לחממן, (וכמדומה לי ששמעתי מאיש נאמן ששמע ממנו בנסיעתו בדרך לפני הסתלקותו, שזה א' מן ג' דברים שהתקין הוא ז"ל בחייו. זי"ע) (שו"ת יו"ד סי' קעז אות ב).

**ליישוב מנהג העולם**

"שמעתי מדודי זקני הרב מוהרי"ל ז"ל ששמע מאחיו אזמו"ר ז"ל, שיש לו צד ליישוב מנהג העולם המקילים בחדש ע"פ הא דנהוג עלמא כר' יאשיה בכלאים כו', ולא שמע ממנו יותר. ולכאורה י"ל ביאור דבריו.. אמנם אפשר יש להעמיק עוד דבריו יותר.. ומה שהקשה בנקה"כ על הט"ז, שמעתי מהה"מ דיאנוויץ ששמע מאחיו אדמו"ר שיישב הט"ז והביא כמה ראיות לו.. ולפ"ז התיר רבינו הגדול הנ"ל אפי' חדש של ישראל במקום מצוה מצות שמורה. אבל שלא במקום מצוה לא רצה להתיר אפי' בשכר שעורים" (שו"ת יו"ד סי' ריח).

---

2. אף שדברי אדה"ז שם הם להקל!

### דברים שחזר בו

"וכן פסק כאזמו"ר הגאון נ"ע.. אבל לפי ששמעתי ממנו בעצמו שיש כמה דברים שחזר בו ממש"ש מפני שנסמך אז יותר מדאי על המ"א. על כן הרשות נתונה לחקור בדין זה" (שו"ת אר"ח סי' יח אות ד)<sup>3</sup>.

### זמן כתיבת הסידור

"מיהו הסידור כתב זמן רב אחר השו"ע" (חידושים עהש"ס שבת דף ע"ג ע"ב).

### ובשם אאזמו"ר הגיד לי הר"פ

"כתב בספר חוות דעת סי' קע"ג סק"ד ולפי"ז יש היתר בראובן שרוצה ללות משמעון ברבית, שיבקש ראובן מלוי שיתן לו שטר חוב שלו מסך ק"ך זהובים, וראובן יתן ללוי שטר חוב שלו מסך כזה, וראובן מוכר שטר חוב של לוי לשמעון בעד מאה זהובים. אף שיצטרך ליתן אח"כ מותר, דהוי כמוכר שטר חוב בפחות עכ"ל. ואמת שכן נוהגים העולם מאז ומקדם. ושמעתי ג"כ שיש מהנדזי' בזה לומר שלא נאמר היתר דמכירת שטר חוב אלא כשחייב לו באמת, ובשם אאזמו"ר הגיד לי הר"פ שהי' מצריך ג"כ קנין. ונ"ל דהיינו שהחתום שבשטר הנק' לוח יתחייב ג"כ בקנין על הסך להמוכר, וכ"ז הוא תועלת לחזק חיוב של החתום שיהי' חייב, אע"פ שלא הי' חייב" (פס"ד עמ' 432).

### מעשה כזה ממש

"והנה לא הייתי רוצה לעיין בזה, הגם שרוב גדולי הראשונים מקילים בזה, עכ"ז מאחר שמהר"מ מרוטנבורק וסיעתו מחמירים בדבר מי הוא זה כו'. אך נשענתי על.. שידוע לי שהיה מעשה כזו ממש בדור שלפנינו, והיה דעת אאזמור הגאון נ"ע להסכים עם דעת הרב שהיה רוצה להקל בזה למעשה להתירה בלי חליצה<sup>4</sup>. והן אמת שלא נעשה מעשה בזה מפני שגברה ידי החולק עליו, כנדפס ענין זה בספרי הסמ"ק שנדפסו בקאפוסט שנת תק"פ, עם הגהות הה"ג מ' יהושע צייטלש ז"ל<sup>5</sup> המכונים הגהות חדשות, שם הובא שאילה זו במצות לגרש סי' קפ"ד. והוא היה החולק על אאזמו"ר הגאון ז"ל להחמיר בזה, וכל ראיותיו אין מכריעות כלל" (שו"ת אהע"ז סי' רצד. וע"ע שם סי' רצא אות ג).

3. וראה עוד בארוכה בשו"ת דברי נחמיה או"ח סי' כא.

4. ראה גם שו"ת אהע"ז סי' רצא אות ו' ואפשר שזה היה טעמו של אאזמו"ר הגאון נ"ע שהיה דעתו להקל בזה. וכבר כתבתי שלולי שכן שמעתי בשמו לא הייתי מדבר בזה כלל".

5. הרה"ג ר' יהושע משקלוב, מגדולי תלמידי השאגת אריה. הי' אחד משלשת גאוני המתנגדים שביקר אדה"ז לאחר גאולתו ממאסרו בפטרבורג, ראה בית רבי פ"ט. סיפורי הסידים

"וכמדומה שכמו"כ אצל אאזמו"ר הגאון ז"ל שהוא היה הקורא תמיד, לא היו מוסיפין על ז' קרואים אף בשבת שיש בו חתונה כו" (שו"ת אור"ח סי' לה).  
"ומעשה הי' בזה, ונשאל ע"ז כאאמו"ר זקני הגאון ז"ל מן א' מתלמידיו הרב מ' בנימין ז"ל, והשיב לו מתחלה לבשל אחר צלי'. חזר וכתב לו שהקוני' מתחרטים ויש הפסד מרובה להמוכר ערך שבעים רובל.. וזה שהשיב לו.. (פס"ד עמ' 308). וע"ע שו"ת אהע"ז סי' ריט.

### לא הגיע לידו

"ז"ל רבינו ז"ל.. (וגם הסדרי טהרה סי' קפג רס"ק ב הביא ראיה זו מהרשב"א במשמרת הבית. והנראה כי בחיבורו על הלכות נדה לא הגיע לידו ספר סדרי טהרה כלל)" (פס"ד יו"ד סי' קפג)<sup>6</sup>.

### שכתב בזקנותו

"לפי המהדורא בתרא שלו [אדמו"ר הזקן] שכתב בלאדי בזקנותו אחר חיבור הש"ע שנים רבות.. (שו"ת יו"ד סי' קל).

### אאזמו"ר נ"ע בשם המגיד נ"ע ממעזריטש

"וכ"כ אאזמו"ר נ"ע בשם מורו הוא רבינו הגדול הרב המגיד נ"ע ממעזריטש, ולזה הסכים הוא נ"ע ג"כ" (שו"ת יו"ד סי' קד אות ח)<sup>7</sup>.

\*

---

פרשת עקב. ובכ"מ. הי' דודו זקיניו של הרה"ג ר' נחמי' מזובראוונע, בעל הדברי נחמי' – ראה שו"ת דברי נחמי' אהע"ז סי' נב.

6. אך לאידך בשו"ת יו"ד סי' קב כתב "ומה שהקשה על הסדרי טהרה.. יפה כוון וכבר הרגיש הסדרי טהרה בעצמו בקושיא זו.. ואף שאין ראי' לדבר מדהשמיט מרן כאאזמו"ר נ"ע סברת הס"ט שהרי בשום מקום לא הביאו, זכר לדבר מיהו איכא, דמ"מ למעיין בו נראה שימצא בכמה מקומות סברותיו של הס"ט כמו בענין הרגשה במ"ק, ובה לא הביאו מכלל דלא סבירא לי".

ולהעיר משארית יהודה יו"ד סי' כב "ויותר טוב העצה היעוצה בספר סדרי טהרה, ואמרתני לפני רבינו הגאון אחמו"ר [אדה"ז] ז"ל והוכשר בעיניו, וצוני לבדוק בה בענין עובדא אחרת שלא מענין אשה זו..". ובסי' כג "ובדיקה זו למדתי מספר סדרי טהרה סי' קפ"ז סק"ז.. וככה ניסיתי הרבה פעמים גם בחיי רבינו אחמו"ר [אדה"ז] ז"ל ע"פ ציוויו, ועלתה בדיקה זו להתיר כמה נשים". ובלקוטי תורה דרושים לר"ה נט, ד בהג' הצ"צ "צ"ע בגמ' בנדה (דף ס"א עא), מיהו הסדרי טהרה בחידושו שם בשם הרשב"א והר"ן העלה כמש"כ".

7. ולהעיר משו"ת חו"מ סי' נד שמביא רבינו פס"ד מהרה"ק רמ"מ מהראדאקי: "יודוע שעל ועקסיל לא שייך פרעתי דלא דמי לשאר כת"י כמו שפסק הרב הק' מוהר"מ מענדל

## הרה"ק מהרי"ל (אחי אדה"ז) נ"ע

### טבעי ועניני מאז

"לידיד נפשי דודי הרב המפורסם וכ' מו"ה יהודא ליב נ"י עכאלשוי... על כן אוחיל לבקשו אם אפשר יזרו נסיעתו על יוהכ"פ הבע"ל או עכ"פ על ימות החג כידוע למעלתו טבעי ועניני מאז וכו'. דברי אהובו דש"ת מנחם מענדל" (שו"ת אור"ח סי' צב).

### שמעתי מדודי

"ואף ששמעתי מדודי מהרי"ל נ"י שכאזמור"ר נ"ע בסוף ימיו חזר בו ממה שהסכים תחלה להמ"ץ" (שו"ת יו"ד סי' קב).

"והנה שמעתי מדודי זקני הרב מוהרי"ל ז"ל ששמע מאחיו אזמור"ר ז"ל שיש לו צד ליישב מנהג העולם המקילים בחדש" (שו"ת יו"ד סי' ריח).

"שמעתי מדודי הרב מוהרי"ל שהעולם אומרים שתחת הקרח שט במהירות יותר" (שו"ת אהע"ז סי' סח אות ה).

"אמנם בהיות דו"ז הרב המפו' מהרי"ל פה ביריד, סיפר לי שידוע לכל הציידים שתחת הקרח המים הולכים במרוצה גדולה יותר מהילוכם כשאינ עליהם קרח. וגם סיפר לי מעשה שהי' שניצול א' מתחת הקרח, הגם שבאמת קרוב לומר ע"ז אין מזכירין מעשה ניסים כו', מ"מ לענין הילוך המים במרוצה יש לחוש" (שו"ת אהע"ז סי' ע).

"ועיין תשובות שארית יהודה של דודי הרה"ג רי"ל זצ"ל חי"ד סי' י"ד ותשובתו זה היה אלי" (שו"ת יו"ד סי' רב).

### ונשא ונתן טובא

"אח"כ בא המעשה לדודינו הרה"ג מוהר"י ליב ז"ל מיאנאוויטש שהיה אז ג"כ בלאדי וקשה בעיניו פסק ההיתר הנ"ל, ובא עם השאלה לפני כאזמור"ר הגאון נ"ע ונשא ונתן טובא בדין זה" (יו"ד סי' רכט). ע"ש.

---

מהראדאק זצ"ל, משום דוודאי לא ה' מניחו ביד המלוה כשטר בעדים כיון שגובים בו בערכאות של גויים בדינא דמלכותא".

קטנו עבה כו'

"ולהיות כי מעל' שלח אלי פיסקא דמר דודי ידי'נ הרב מוהרי"ל שי', ושם ראיתי שפסק היפך ממ"ש, ואף כי קטנו עבה כו' מ"מ תורה היא כו', ולפע"ד יש להשיב על דבריו" (שו"ת חו"מ סי' לא אות ז).

\*

## ראשונים כמלאכים

יתמי דיתמי

"גם הריב"ש.. ואם הוא ז"ל רצה לסמוך על דעתו הק' אפילו במקום שנראה לו להקל.. איך אנו יתמי דיתמי נוכל להקל אפילו אם היה נראה לנו להקל" (שו"ת אהע"ז סי' ריח).

די לנו להבין דבריו

"והנה באמת אף אם לא היינו מוצאים תירוץ על דברי רש"י, מי הוא זה שיערב לבו להשיג עליו במקום שלא הקשו שום אחד מהראשונים על דבריו. ודי לנו להבין דבריו" (שו"ת אהע"ז סי' קיד).

ידע איהו טפי מינן

"לכאורה יש להפליא על המגיד משנה האיך כתב שהרמב"ם למד מכאן דין זה.. אלא שמי יבא אחר המגיד משנה בודאי ידע איהו טפי מינן" (שו"ת יו"ד סי' קצט).

מאן גבר לחלוק

"מי יקל בזה כיון דמתשובת הרא"ש יש ללמוד להחמיר ומאן גבר לחלוק על דברי הרא"ש או להוציא לשונו מפשוטו" (שו"ת אהע"ז סי' ע).

"ונמצא כיון דהירושלמי עומד בשטת רש"י, ומהתוספתא ג"כ אין שום ראייה לשטת התוספות, וגם יש ראיות רבות נכונות לשטת רש"י, היה נראה לתפוס פרש"י לעיקר. אך עכ"ז למעשה מי ימלא לבו להכריע נגד פי' ר"ת ור"י וסיעתם. אך זאת נראה דלכל הפחות שטת רש"י חשוב ספק שקול עכ"פ נגד פי' התוס" (שו"ת אהע"ז סי' רצא אות ו).

\*

## במקום גדולתו – ענוותנותו

### חלילה לי לתקוע עצמי

“ובתנאי אם יסכימו לזה שנים ממורי הוראה מפורסמים. כי אע”פ שלפע”ד דין זה פשוט מאד להקל, אעפ”כ מחומר הנושא חלילה לי לתקוע עצמי לדבר הלכה. ולא הייתי משיב כלל בעניני קדושין, רק לא יכולתי להשיבו ריקם” (שו”ת אהע”ז סי’ קכב).

### ואם לאו דברי בטילין

“אם יוכשר הדבר בעיני חכמי הדור אזי יעשו מעשה בזה ואם לאו דברי בטילין” (שו”ת אהע”ז סי’ קמה).

“אמנם כל זה כתבתי להלכה ולא למעשה. ואיני סומך על דברי עד שיסכים בזה מורה מובהק, ואם לאו יהיה דברי בטילין” (שו”ת אהע”ז סי’ רכד).

“ע”כ אם יסכים רומע”ל וגדולי המורים דסביבותיהם ומכללם הרה”ג דזלאטעפאליע להתירה לשוק והרה”ג דק’ בראד, הנני נמנה עמהם להתירה” (שו”ת אהע”ז סי’ ת בהערות).

“ומ”מ איני רוצה להורות לבדי אלא אם כן יסכימו לדברי עוד שנים. ואחד מהם ידידי הרב המפורסם מוה’ הלל נ”י מפאריטש” (שו”ת אהע”ז סי’ קצח).

בגליון שו”ת צ”צ של הרא”ד לאוואוט נכתב: השאלה הזאת נשאלה ג”כ מהגאון דלבו עיין שואל ומשיב מהדורא תליתאה ח”א סי’ ריג. ובתשובה שם: “..שאל מעלתו להרב הה”ג וכו’ האבד”ק ליבוואויטש.. אך מחמת שהרב הנ”ל כתב שאינו רוצה לסמוך על דעתו עד שיסכימו שני גדולי ההוראה ענוותו תרביני להשיב חוות דעתי” (שו”ת אהע”ז סי’ קנט).

### אין רצוני להורות לבדי

“ומכל מקום אין רצוני להורות בזה לבדי, אלא אם כן יסכימו להקל עוד תלתא מו”צ, רו”מ ושני רבנים מפורסמים, ואחד מהן הה”ג מוהרי”א מהאמיל שיי””. (שער המילואים ח”ה אהע”ז סי’ מז).

“ובענין כזה איני רוצה להורות בעצמי, ע”כ מבוקשתי מכ”ת [בעל הדברי נחמיי] שיעיין בזה היטב בהתמדה ב’ או ג’ ימים, וישיבני שבוע זו דוקא כי הדבר נצטרך לידע למי ששואל ממני שלא ימתינו עליו כ”כ כו””. (שו”ת אהע”ז סי’ שלא).



ליקוטי ענינים, כללים ופגמים \_\_\_\_\_ מא

### הרשות בידם

"ואם יש מי שמיקל לו יותר ממני הרשות בידם אם ירצו לסמוך עליו" (ש"ת יו"ד סי' שז).

### לא אעמיד יסוד ע"ז

"אך מ"מ כיון שלא מצאתי לא' מן הפוסקים כן לא אעמיד יסוד ע"ז כלל" (ש"ת אהע"ז סי' קסט).

### לא שיסמוכו על דברי לבד

"כל זה אני כותב רק למעלתם לעוררם על העיון בזה, ולא שיסמוכו על דברי לבד ח"ו" (ש"ת אהע"ז סי' רעז).

### מיראי הוראה

"ועם היות כי מיראי הוראה אני, וגם מה אדע אשר לא תדע, אעפ"כ הנני למלאות בקשתו" (ש"ת אהע"ז סי' סט).

וראה שו"ת אהע"ז סי' שלב בהערות, תשובה מהרב אבדהם צבי שיינעם משקלאוו: גם אנכי באתי בכחא דהיתרא דעדיף ולהסכים בשריותא דההיא איתתא על ידידי כ' הרב המפורסם מוהר"מ מענדל נ"י.. ודי לטעמים שכתב הרב הנ"ל, והן מספיקים להתיר האשה הנ"ל בלי פקפוק.. אך מחמת שידדי הרב מוהר"מ הנ"ל הוא מיראי הוראה, ואינו רוצה שיסמוכו עליו לבדו, לכן באתי למלאות רצונו ולכתוב הסכמתי ג"כ. וע"ע שו"ת אהע"ז סי' שפח.

\*

### גדולי אחרונים

כמה מביטויים של רבינו על גדולי האחרונים:

### מהרי"ט

"אחר כותבי כל זה מצאתי בחידושי מהרי"ט לכתובות.. והנאני שכונתי לדעת הגדול" (ש"ת אהע"ז סי' כא).

### מהרש"ל

"והנה מ"ש מהרש"ל... ועם היות כי עדיין לא מובן כל כך לי השפל תירוצו" (חידושים עהש"ס ע' 538).

### דבר שמואל

"ובשו"ת שמש צדקה חלק י"ד סי' י"ד כתב שהרה"ג מהרש"א ז"ל כתב אמור לי דג האושטריאון מי התיר לך. נראה לי דזה קאי על הרה"ג מ' שמואל אבוהב זצ"ל בעל שו"ת דבר שמואל שהי' באיטליא" (שו"ת יו"ד סי' ס"א). "משו"ת דבר שמואל (המפורסם בשו"ת חכם צבי בגודל חסידותו)" (שו"ת או"ח סי' יח). "וזה"ש החסיד הדבר שמואל..". (שו"ת יו"ד סי' קיב אות ז).

### מכתב מאליהו

"ומה שהקשה עליו המכתב מאליהו.. ודבריו תמוהים, דבמחכ"ת כי רב ועצום הוא לא הבין דברי הרשב"א ור"י". (שו"ת אהע"ז סי' ק אות ח)<sup>8</sup>.

### קרבן נתנאל

"והנה בקרבן נתנאל רפ"ק דגיטין.. ובמח"כ אשתמיטתי ד' המרדכי.. ולכן אפשר לומר דאילו היה למראה עיניו הקדושים ד' המרדכי..". (שו"ת אהע"ז סי' רפה).

### מו"ה חיים צנור

"המקובל הנודע מו"ה חיים צנור זצ"ל" (שו"ת יו"ד סי' שג).

### פרי תואר

"ואחרי המחילה מכבוד צדקתו וחסידותו אשתמיטתיה ליה [להפרי תואר] וגם לרבינו ירוחם דברי רש"י..". (חי' עהש"ס עמ' קסו). "שוב ראיתי בפרי תואר סק"ד כתב כמש"ל והנאני שכוונתי לדעת קדוש עליון מכובד" (פס"ד עמ' 260). והפרי תואר ס"ק י"ב כתב.. ובמחכ"ת וצדקותו לא משמע כן..".

### שאגת ארי'

"ואם היות כי מי אני להשיב על הגאון השאגת ארי' דמירתתי כל גופאי מפפולוי' דיליה וכל הש"ס כשולחן ערוך לפניו" (שו"ת או"ח סי' עא).

### רעק"א

"פוק חזי כמה החמירו גאוני וחכמי הדור ה"ה הגאון המנוח מ' עקיבא איגר ז"ל ובית דינו" (שו"ת או"ח סי' קד).

---

8. ראה שו"ת אהע"ז סי' מט אות ו: "ובסדר אליהו רבא שהוא מגדולי ומופלגי חכמי ספרד והוא בתראה האריך בזה טובא.. וכ"כ בקונטרס עגונות שלו שבסוף ספרו מכתב מאליהו".

### ספר המקנה

"וזו תשובה ברורה לדברי ספר המקנה במחילה מכבוד תורתו וחסידותו"  
(שו"ת אהע"ז סי' רז).

### בית מאיר

"ע"פ מה שכבר הורה זקן הגאון המפורסם הבית מאיר סי' קמ"ה ס"ב.. וא"כ כיון שכבר הורה זקן נלע"ד שיש לסמוך ע"ז בשעת הדחק כזה" (שו"ת אהע"ז סי' רצא). "והוא ע"פ מה שכבר הורה זקן הגאון המפורסם הבית מאיר סי' קמ"ה ס"ב... וא"כ כיון שכבר הורה זקן נלע"ד שיש לסמוך על זה בשעת הדחק" (שו"ת אהע"ז סי' רצד).

### בית אפרים

"הרי כבר הורה זקן הגאון ר"ז מרגליות בטיב גיטין שלו" (שו"ת אהע"ז סי' תד). "נמצא דעת כך גדולי האחרונים אשר בית ישראל נשען עליהם רובם ככולם להחמיר בהא.. ולא מצינו מי שיקיל בזה זולת הגאון ר' זלמן [הגאון מוהר"ר זלמן מרגליות].. ועם היות כי רב גובריה ומי אני לפאר אחריו כי קטנו עבה כו', אעפ"כ תורה היא כו' ולפענ"ד בחנם נטה מדעת גדולי האחרונים כי דבריהם ברורים בזה. וכל דבריו במחילה מכת"ר כי רב הוא לא נתכנו בזה כלל" (שו"ת אהע"ז סי' שז).

### משכנות יעקב

"אין דעתי נוחה להקל בזה משום שהגאון מוה' יעקב מקארלין ז"ל בתשובותיו הנקראים שו"ת משכנות יעקב סס"י מ"ג פסק בסכינא חריפא"  
(שו"ת יו"ד סי' קסה).

### פתחי תשובה

"והגם כי דברי הה"ג בעל פתחי תשובה שי' ומה שהסכים עמו הה"ג מהר"א מווילקאמיר שי' אין צריך הסכם דידי". ושם "לכן נראה נכון כפסק הרב הה"ג בעל פתחי תשובה שי' שהסכים לו ג"כ הרב הה"ג מווילקאמיר שי' ואף שאינם צריכים להסכמתי" (שו"ת יו"ד סי' רמט).

### מהרש"ק

"וגם הי' מכתב מב"ד של רומע"ל איך הרה"ג המפורסם מ' שלמה קלוגר נ"י מבראד השיב על שאלה זו.. לשלוח העתק מתשובת הרב הגאון מו' שלמה נ"י הנ"ל". (שו"ת אהע"ז סי' פו). "כי האשה אשר עליה באה

השאלה כבר נישאת ע"פ הוראות הגאון מוה' שלמה שי' קלוגר מבראד.. לא ידעתי שנשאלה שאלה זו מלפני הגאון המפורסם מו' שלמה קלוגר.. ולדעתי הגאון מו' שלמה נ"י שהתירה להנשא הוא משום צירוף טעם זה.. ויכולים הם לסמוך [על] דברי הגאון מוהר"ש נ"י.. אין לי פנאי כעת לעיין בזה כלל ולא אבא אחר היתר הגאון הנ"ל שכדאי הוא לסמוך עליו" (שו"ת אהע"ז סי' רסד).

ובשמן למאור (להרה"ק ר' שמרי' נח מבאברויסק) מכתב שבסוה"ס אות יא כתב: רבינו מביא כל דברי האחרונים שבדורו גם החכמת אדם, ופעם אחת הוכיח לרב שלא רצה לעיין בדברי האחרונים ואמר לו כתיב "ואת האחרונים אני הוא" (ישעי' מא, ד).

\*

### לבו בלב הארי<sup>9</sup>

כמה מלשונותיו החריפים של רבינו:

"אך הב"ח שם והש"ך כאן חלקו עליו לפסוק כמהר"ם, ולפע"ד אין בדבריהם די השב.. והש"ך שם במחילה מכ"ת לא ירד לסוף דעת התוס' והשיא דבריהם לדעת אחרת.. והש"ך גם שם הביא ראי'.. ואינה ראי' כלל לפירוש הנמוקי יוסף והשיטה מקובצת.. דבריו ודברי הלחם משנה דחוקים בזה מאד.. ולא ידעתי מה זה ראי'.. ומ"ש הש"ך עוד.. הוא פליאה.. ומהתימה על הש"ך שסותר דבריו מסי' שי"א לסי' של"ד.. הלכך העולה מכל מ"ש שפסק הרב"י בסס"י שי"ב היא עיקר לדינא.. דליתא למ"ש הש"ך" (שו"ת חו"מ סי' מה).

"..ומכל זה מבואר הפך דברי מהר"ם אלשקר. ומה מאד תמיה עליו איך רצה להוכיח להקל מדקדוק לשון הרשב"א בברכות כ"ד, ונעלם ממנו גמרא ורש"י וכל הפוסקים האומרים להפך בסוגיא דשבת ד"ס הנ"ל. ואי הוה דכיר לה הי' לו להביא סוגיא זו ולתרצה שלא יסתור דבריו. אלא ודאי אשתמיטת' סוגיא זו הידוע גם לתינוקת של בית רבן" (חי' עהש"ס עמ' 10). "הן אמת שראיתי להגאון המכתב מאליהו ש"ד סס"י ז' שרוצה להשיא ד' הדיעה הראשונה שבהר"ן.. ומאד נפלאתי על רב עצום כמוהו שנכנס בדחוקים מאד בלשון הר"ן, לעייל פילא בקופא דמחטא (שו"ת אהע"ז סי' קצ אות ג). "ובאמת יש לתמוה על מהר"ם אלשקר, שיסוד דבריו להתיר במקום שנהגו כן בנה על דקדוק חלוש, מלשון חידושי הרשב"א פ"ג דברכות (דף כ"ד ע"א), מה שבאמת יש לומר שאינה ראייה כלל. ואיך אשתמיטתיה לשעה

9. ראה אג"ק כ"ק אדמו"ר זי"ע אגרת ד'תשג "פלא גדול בעיניי איך נתקבל אצלו ענין שהוא בהיפך הגמור והמוחלט מיחסו של אדמו"ר הצ"צ בעיניי תורה שלבו בזה כלב הארי". ובכ"מ.

ההיא תלמוד ערוך בשבת.. " (ש"ת אהע"ז סי' קלט אות א). "ולא לסמוך על סברת.. הנודע ביהודה מה"ת שאין לה שרש בשום פוסק כלל רק סברת עצמו, וכבר נתבאר מה שיש סברא ברורה להיפך ממש" (ש"ת אהע"ז סי' ערד). "לדברי הגאון מוהר"ר זלמן מרגליות נ"י.. ולפע"ד בחנם נטה מדעת גדולי האחרונים כי דבריהם ברורים בזה, וכל דבריו במחילה מכת"ר כי רב הוא, לא נתכוננו בזה כלל כמשי"ת אי"ה.. סוף דבר שאין להעמיד יסוד על דקדוקים חלושים בדברי פוסק אחד נגד פשט לשון הגמרא. ועוד יש לכאורה ראייה מהש"ס במקומו היפך דבריו..". ושם: "וראיתי בבית אפרים.. ולפענ"ד דבריו תמוהים, ובמחכ"ת אזיל בתר איפכא.. וכן לשון הריטב"א וכולם הם עזר כנגדו.. זהו נגד תלמוד ערוך..". (ש"ת אהע"ז סי' שז). והנה עפ"ז מבואר סתירה גמורה לדעת תשובת עה"ג סי' נ"ה.. ובמחכ"ת טעה טעות גדול (ש"ת אהע"ז סי' קצד). "עיינן שו"ת בינת אדם.. והנה כל דבריו שם ופלפולו.. אי אפשר להולמן כלל.. גם מה שפלפל שם והאריך.. אינם מובנים. מ"ש כל האחרונים הסכימו לדעת רש"ל ואו"ה.. עירב דעת האו"ה והרש"ל והם רחוקים זה מזה.. הנה האריך ופלפל בכל תשובתו שם בדברים וחילוקים שבדה מלבו, וכשמצא חילוק אמת (כי חילוק זה נמצא.. בפרי מגדים) דחה הוא עצמו אותו בקש.. ומעתה שכל דבריו דחוקים..". (ש"ת יו"ד סי' סה). "וגם בספר חיי אדם בקו"א כתב בן בשם עצמו, ואיך לא ראה שקדמו הפנים מאירות והובא התשובה בבאה"ט סי' ר"ב סק"ו.. גם ראיתי בספר חיי אדם בקו"א עורר בזה מדנפשיה, ותמיהני איך לא ראה שקדמו הפנים מאירות ונזכר תשובתו בבאר היטב" (ש"ת או"ח סי' כו). "אחר זמן נדפס תשובות חתם סופר ובחלק או"ח סי' קפז.. וכל דבריו אלה במחכ"ת אינם אמת כלל וניכר שכתב זה בימי חורפו, כי כתבו שנת תק"ס ויש בספרו תשובות משנת תקצ"ח. גם אשתמיטתי התוספות ישנים שכתבו להדיא היפך כל דבריו" (ש"ת או"ח סי' סז). "ע"כ דברי הגר"א בזה הם שלא בעיון כלל" (חיי עהש"ס עמ' 363). "ונאמר בראש גם קושיית הט"ז אינו כלום במחכ"ת הקדושה" (ש"ת אהע"ז סי' קכט). "וכל זה הוא דלא כמו שראיתי בחוות דעת.. ובמח"כ חוט השערה נדמה לו להר והקל לחומר.. כללו של דבר כל דבריו שם המה במח"כ יוצאים ממרכז האמת" (ש"ת יו"ד סי' צח). "ובנתיבות המשפט סי' של"ג סעיף ב' סק"ג עשה את עצמו כאלו לא ידע את יוסף – הוא בעל קצות החושן" (ש"ת חו"מ סי' מד). "והנה בתומים ס"ק זיין פי"ו.. ולפע"ד רוב דבריו בס"ק הנ"ל אף שהם בחריפות גדולה אינן מכוונים כלל" (חיי עהש"ס עמ' 399). "ובתשובת נודע ביהודה.. ובמח"כ דבריו אלו נאמרו בלי עיון" (ש"ת אהע"ז סי' מג). "גם מ"ש המל"מ.. הם ג"כ דברים בטלים במח"כ" (ש"ת אהע"ז סי' קלח). "ודקדוק של הים של שלמה מענין יש לך עדים שהודית אינו אמת כלל" (ש"ת אהע"ז סי' יד).

"וכד ניים ושכיב אמר [המקור חיים] להאי מילתא" (פס"ד עמ' 44). "וראיתי להגר"א.. ואין טעם לסברא זו.. גם לא עיין הגר"א ברמזים שבפרק תינוקת משמע להיפוך כנ"ל" (שו"ת יו"ד סי' קסד). "וראיתי להכרתי ופלתי רס"י י"ח מ"ש אלא ברור לענ"ד כו'.. ויש לתמוה עליו טובא שנראה מדבריו כאילו ראה זה חדש הוא אשר המציא.. והלא כתוב הדר הוא להרא"ה בבדק הבית. ועם כל זה דחה הרשב"א במשמרת הבית פירושו בשתי ידים. והאיך כתב שבטלה מחלוקת הפוסקים בזה והלא מאור עינים הרשב"א חולק על זה להדיא ומי הוא שיוכל לבטל דעתו" (שו"ת יו"ד סי' טז). "וראיתי במרה"צ שהעלה אח"כ דאדרבה מן הירושלמי מוכח.. ובאמת לא עיין ואשתמיטתי דברי רבינו ירוחם.. וראיותיו מהירושלמי אין בהם ממש" (חידושי יבמות פט"ו עמ' פח). "ופליאה בעיני על הסדרי טהרה דאשתמיטתי תלמוד ערוך הנ"ל" (שו"ת יו"ד סי' קעו אות יז. סי' שלו אות לד). "ומאד תמיהני אגברא רבא כוותי [לבושי שרד] דאשתמיטתי דברי תרומת הדשן סי' קס"ה" (פס"ד יו"ד סי' לו סק"א). "ובספר לבושי שרד רס"י ל"ו לא הבין הגהות אשר"י הנ"ל, וגרם לו מה דאשתמיטתי לפי שעה דברי תרומת הדשן והש"ך הנ"ל הובאו לקמן בש"ך..". (פס"ד יו"ד סי' מט אות ב). "ובתשובה שבסוף הספר לבושי שרד שגג בדברי הראב"ד עיי"ש" (פס"ד יו"ד סי' לט עמ' קיא). "ודלא כהלבושי שרד שגג בזה הרבה" (פס"ד יו"ד סי' נה עמ' קמג). "ולפע"ד שגג הרבה בזה.. ואין להמשכנות יעקב שום ראייה מסוגיא דנדרים (דף ע"ז) שהביא" (חידושי גיטין פ"ד עמ' קיב). "וראיתי בתשובות משכנות יעקב חיו"ד סס"י מ"ד מה שהחמיר בזה חנם.. וגם לא ראה כל תשובות האחרונים שהקילו בזה בפשיטות, הבאר יעקב והמעיל צדקה סי' ל"ט, והפנים מאירות ח"ג סי' מ"א" (חידושי מקואות פ"ד).

\*

## אלו ואלו דא"ח

### בפלוגתא דרבותא אלו ואלו דא"ח

"י"ל דפלוגתא דרבותא עדיף מספיקא דתרי ותרי, דהתם בתרי ותרי ע"כ כת א' משקרים, וכיון שאין ידוע לנו מי המשקרים אוקמינן אחזקה. משא"כ בפלוגתא דרבותא אלו ואלו דא"ח הם" (שו"ת אהע"ז סי' נה. וע"ע סי' מט אות ה. סי' רצא אות ז)<sup>10</sup>.

10. ולהעיר משו"ת אהע"ז סי' טז "ואם משום דדומה לספק מחמת חסרון ידיעה, מ"מ עכשיו הוא ספק על כל פנים לכל הדור, כיון שנחלקו בזה גדולי הראשונים..".

צ"ע כי אלו ואלו דא"ח

"ומ"ש הרא"ש "רגיל" –] "דמאיזה טעם עשו חכמי הגמרא כלל זה לפסוק הלכה כשמואל בדיני וכרב באיסורי בכל מקום, לפי שידעו ששמואל היה רגיל תמיד לפסוק דינין, ולכך היה מדקדק בהן ויורד לעומקן ומשכיל על כל דבר אמת. וכן רב היה רגיל לדקדק בהוראת איסור והיתר, לכך סמכו על הוראותיו לעניני איסור והיתר", צ"ע כי אלו ואלו דא"ח" (שו"ת חו"מ סי' 1).

מחלוקת אליבא דנפשיהו ואליבא דחד תנא

"..דספק זה.. י"ל דהוה כספק מה אמר בי' קמאי.. והיינו דאמוראי הנ"ל לא פליגי אליבא דנפשיהו בדין מחודש או האיך הלכה – כתנא זה או כתנא אחר, רק פליגי אליבא דחד תנא דאמר כזית – באיזה מקום אמר. והוא ע"כ אמר במקום א' כחד מינייהו, א"כ ספק גרוע הוא, דהיינו מה אמור בי' קמאי.

והטעם גריעות הספק הזה, נ"ל ע"פ פרש"י כתובות (נ"ז א') ד"ה הא קמ"ל. הגם שהתוס' שם כתב דכשפליגי' אליבא דחד תנא עדיף, משום דלא טעו כו'. מכל מקום הגם דלא טעו בשמועתם ספק גרוע הוא, כיון דע"כ אמר כחד מנהון. משא"כ כדפליגי אליבא דנפשיהו י"ל אלו ואלו דא"ח הם, ע"ש ברש"י.

מיהו אפשר דבכה"ג נמי י"ל אלו ואלו דא"ח, כיון דעכ"פ לא משקר א' מהם ולא טעה בשמועתו. וכמו היכא דפליגי בפירוש הפסוק, דלא אמרינן ע"כ הכוונה כחד מנהון אלא שניהם יש להם שרש, וכך י"ל כן כשנחלקו אליבא דחד תנא. משא"כ כשזה אומר שהכי אמר וזה אומר בהפך, ע"ש בפרש"י" (פסקי דינים עמ' 226).

"הטעם דספק זה דמה אמור בי' קמאי גרוע מספק פלוגתא, דבפלוגתא י"ל אלו ואלו דא"ח, משא"כ בכה"ג דע"כ אמרו באופן א', וא"כ האופן השני אין לו שורש כלל. ועיי' בפרש"י כתובות (נ"ז א') ד"ה הא קמ"ל כו' חד מינייהו משקר כו' אין כאן שקר כו' ע"ש" (שו"ת אהע"ז סי' נה אות ט).

גדול השלום

דבר שנפל בו מחלוקת

"האמת אגיד שמאד לא ברצון הי' לי להשיב בדבר שנפל בו מחלוקת, אמנם הוכרחתי להשיב מפני הכבוד, שלא יאמר כת"ר שאני משליך דברו אחרי גוי ח"ו" (שו"ת אהע"ז סי' תד).

### לנצח זה את זה בהלכה

"לכן אהוביי ראוי שלא לנצח זה את זה בהלכה, רק יכוונו שניהם דעתם לעמוד על האמת... עם למדן אחד ממוצע לשניהם, ואני אכתוב למעלתם הנלע"ד בטעם להלכה, אך למעשה יהי' אם יסכימו גדולי המורים" (שו"ת אהע"ז סי' תה).

### על התלמיד להיות נכנע לרבו

"בגוף הקטגוריא בין ההמ"ץ לתלמידו המופלג נ"י, לכאורה ראוי ונכון מאד להתלמיד להיות כפוף לרבו ההמ"ץ נ"י, ויניח לו סידור גיטין, בהיות שמעולם נהגו דהוה ממונה אגיטי אחד המיוחד שבכל עיר. ובשאר הוראות איסור והיתר ראוי לרבו שיתן לו רשות, אך נכון לו שיתיישב עם רבו.. להיותו מו"צ בעירם זה עשרים שנה ולא חזו ליה טעותא, משא"כ בתלמיד זה אף אם יהי' חריף ובקי, עדיין אינו נקרא מומחה לרבים, ואם כן ראוי להיות לו יראת שמים ולהיות נכנע לרבו להתיישב עמו על כל דבר הקשה, וגם רבו יהי' עמו בטוב אז יקויים בהם מאיר עיני [שניהם] ה'" (שו"ת אהע"ז סי' שעח-ט).

### צער לי מהעדר השלום

"ולא לנחת כלל וצער לי מן העדר השלום אצלם. ובאמת לא נכון עשו אנ"ש מה שנכנסו בלי נטילת רשות, ואף אם עפ"י דין תורה חלקם גדול, מ"מ ידוע דרך ארץ קדמה לתורה והקב"ה אמר נעשה אדם להראות לנו מדת דרך ארץ שיהי' הגדול נמלך ונטול רשות מן הקטן כו'.. וגם מבואר בס"ח סי' י' חסיד נק' ע"ש והחסידה שתרגם אונקלס וחוריתא יחורו לשון בושת מה שמביישין אותו ומלבינין פניו והוא כחרש לא ישמע כו' יעו"ש. וא"כ הזה הוא החסידות לבייש אחרים ולעשותם חסידים וחוורים. לכן בקשתי לראות שיתווך השלום, ויעברו על מדותם לשכור להם ביהמ"ד לשעה עד שיוגמר בנין בהמ"ד שבונים" (שו"ת אר"ח סי' עט).

### כמה רע ומר המחלוקת

ובתשובה שלאחרי זה (סי' פ): "הנה הגיעני מכתב מאנשי הק"ק דמחניכם איך אנ"ש רוצים להחזיק בבהמ"ד הגדול שמתפללים בו אנשי הק"ק הנ"ל. ועם שנתמעטו המתפללים בבהמ"ד הגדול מ"מ טענתם ששייך להם ועודם בחזקתם, ובקשו מאתי לכתוב אליכם מזה לתווך השלום. לכן הנני להודיע לאהוביי ידידי אשר לא הוטב הדבר בעיני גם בעיני כל מביני מדע, ולא זו הדרך. כי בהכ"נ נקרא מקדש מעט לעשות תפלתו תחנונים ורחמים לפני המקום ב"ה. והרחמים ותחנונים הם ב' הפכים עם החזקה בבהמ"ד בלי דת ודין ח"ו. ובגמ' דיבמות (צו:): איתא לא כך הי' מעשה בבהכ"נ של טבריא



כו' יעו"ש תראו איך שצריך להתרחק מן המחלוקת בבהכ"נ.. דמאד מאד צריך לזהר ממחלוקת בביהכ"נ ח"ו. וכ"כ במ"א סי' נ"ג ס"ק כ"ו שאין להתקוטט עבור שום מצוה כו' יעו"ש.

לכן אהוביי ידידי וריעיי שמעו נא אלי להעביר על מדותם לצאת מבהמ"ד הגדול לבהכ"נ ומנין שלכן כמקודם, ותקבלו שכר מהש"י על הפרישה יותר מעל הכניסה. אך אם יש לכם טו"ת עליהם, הגם שלדעתי גם זה אך למותר.. אך עכ"פ הם מרוצים לגמור עמכם ולציית דינא כאשר כותבים אלי. ולכן הגם שאין דרכי להכניס את עצמי בענינים, אך למען השלום אשר הוא כלי מחזיק ברכה, ומכלל הן כו' יוכל ליצמח מזה מחלוקת ח"ו ומן הידוע כמה רע ומר המחלוקת ח"ו לכן הכנסתי את עצמי בזה. נא ונא במטותא מנייכו ברחמין נפישין לשמוע אלי בזה ולא לעמוד על דעתם ח"ו, רק לקיים כאמור תיכף ומיד לצאת מבהמ"ד הגדול".

#### קשה המחלוקת וגדול השלום

"איך אכניס את עצמי להשיב בדבר שהוא מחלוקת במחניכם בין ראשי הקהל וטובי העיר.. ואין לי פנאי לעיין בזה יותר, כי בלאו הכי אין רצוני להכניס א"ע בדבר שיש בו מחלוקת. והנכון שינטו שני הצדדים אחר השלום. כי מאד קשה המחלוקת וגדול השלום" (פס"ד עמ' 84).

לאחרי שמאריך רבינו בזה שאין משום "לא תתגודדו" באי אמירת ושמרו, מסיק: "ומ"מ יותר ראוי שיחלקו עמהם הביהמ"ד, ועכ"פ יעשו שלום" (פסקי דינים עמ' ט).

#### ויגדל הנצחון

"אך בתנאי כפול שיכתוב לו מעלתו כל זה בשלימות בעצמו דוקא, ולא בשמי ח"ו. כי בשמי ימשך מזה התנגדות ושנאה עליו כדרכם ויגדל הנצחון<sup>11</sup>. רק מעצמו דוקא.. וכל זה יכתוב מדעת עצמו שלא יבין שממני היא ח"ו" (שו"ת אהע"ז סי' שצב)<sup>12</sup>.

\*

---

11. ולהעיר משו"ת אהע"ז סי' קצט, בו מסיים רבינו בלשון חריפה: "במח"כ לבו אנסיה לכתוב דברים של תימה על גט כשר וישר.. ואני דנו לכף זכות שאגב חריפתא דמעלתו משבשתא כו' או שזהו מאהבת הנצחון. ודי בזה".

12. וראה שו"ת אהע"ז סי' תלז "בקשתי שלא יכתבו מעלתו לשם בשמי כל זה. רק יכתבו שזהו בהוראות הרבנים הגדולים דק' וויטעפסק". אך יל"ע שם מהו הטעם לזה.

## כללי ראשונים ואחרונים

### דרך התוס'

"ואין זה דרך התוס' להביא סוגיא מפורשת בלי שיחדשו בה דבר" (חידושים חולין דף מג).

### גדול האחרונים

"אך לא ידענא מנא לי' לרב לדחות דברי מהרא"י בגילא דחיתתא אשר הוא גדול האחרונים. והב"י והרמ"א מחבבין דבריו תמיד ורוב דברי הרמ"א עליו בנויין" (שו"ת אהע"ז סי' רכא אות ג)<sup>13</sup>.

### ותרם תרומות רבו

"ונודע שבעל ספר התרומה הוא תלמיד מובהק של ר"י בעל התוס' ותרם תרומות מדותיו של רבו בספרו (רק באיזה מקומן שחלק עליו סימן פח)" (פס"ד יו"ד סי' קפג).

"וכן בספר התרומה (שכתב עלי' רבינו [אדה"ז] ז"ל שנודע שתרם תרומת ר"י בעל התוס')" (שו"ת אהע"ז סי' תלה)<sup>14</sup>.

### הסמ"ג לקח מספר התרומה

"והנה מקור דברי הסמ"ג לקוחים מספר התרומה (דלא כדמשמע בב"י שספר התרומה העלה כד' הסמ"ג. וכנודע שהסמ"ג לקח מספר התרומה שהיה קודם לו" (שו"ת יו"ד סי' קנה אות ג).

### ר"י בעל התוספות

"ר"י בעל התוספות הוא רבינו יצחק הזקן הידוע ור"י שבהגהת סמ"ק הוא רבינו יחיאל" (פס"ד עמ' קסד).

---

13. ראה ש"ך יו"ד סי' צב סקכ"ד: "ומהרא"י דהיה אחרון וגדול בדורו, ואין וחקיקר כל המנהגים". ובשו"ע אדה"ז סי' תמו קו"א א "ובפרט שכן הסכים גדול שבאחרונים מהר"י איסרלן ז"ל".

14. ראה שו"ע אדה"ז סי' רעו קו"א ג "וכן הוא גם כן דעת ספר התרומה.. וידוע שתרם תרומתו מהתוס". וביו"ד סי' קפג קו"א ב "כמבואר ממ"ש בספר התרומה.. ונדוע שתרם

## רמב"ן

"הרי הרמב"ן מחבב תמיד דברי הרי"ף" (שו"ת אהע"ז סי' ערה אות י').

## רבינו יונה והרשב"א

"שוב ראיתי בחידושי הרשב"א.. ושם הביא ג"כ בשם "מורי", והוא הרב ר' יונה ז"ל – שקראו הרשב"א מורה בחידושו פ"ק דחולין ובתורת הבית הארוך כד' הרי"ף" (חידושים תרומות פ"ב).

## חידושי הר"ן

"אך בחי' הר"ן על החולין הנה בפ' העור והרוטב נדפסו שם חידושים.. והחידושים הנ"ל נראה שאינם מהר"ן, כמש"ש בספר החי' שהר"ן חיבר רק עד סוף פרק כל הבשר" (פס"ד עמ' 300).

## ר"ן ורשב"ן

"שדרכם [של הר"ן והרשב"ן] להמשך תמיד אחר שטת הרשב"א" (שו"ת יו"ד סי' קד).

## מעשה רב

"ואף שבמכתב מאליהו שם משמע לכאורה.. דהוי פיסול דאורייתא, מ"מ.. בתשובתו הנ"ל בספר סדר אלי' רבא נטה להקל הרבה בזה ביותר, כמש"ל בשמו.. א"כ יש לילך ודאי בתר התשובות יותר מהפסקים – כי מעשה רב" (שו"ת אהע"ז סי' תה).

## רוח ה' נוססה

"ואף את"ל שבבית יוסף לא נתכוין לזה, מ"מ עכ"פ מלשון השלחן ערוך אין היתר מפורש.. הלכך מה שהחמיר רבינו ז"ל בזה אינו נגד השלחן ערוך.. ועיין תומים במ"ש (בביאורו לספר תקפו כהן בס"ק קכ"ד) על בעלי השלחן ערוך שרוח ה' נוססה בקרבם להיות לשונם מכוון להלכה בלי כוונת הכותב, וחפץ ה' בידם הצליח כו' ע"ש. הלכך אף את"ל שהב"י לא נתכוין להצריך כמ"ר, מ"מ מלשון השלחן ערוך נראה לפרש דבעינן כמ"ר" (שו"ת יו"ד סי' קעו אות ג).

---

תרומת מזותיו של רבו ר"י בעל התוס"י. ובארוכה בשו"ת אדה"ז סי' לג. וראה יש"ש חולין פ"ח סי' סד.

"ובוודאי אחרי הודיע ה' את הרב"י את כל זאת אין נכון וחכם כמוהו, וצדיק הוא בדינו עפ"י דברי התוס', ונסתלקה תמיהת הרב טו"ז מעליו" (שו"ת אור"ח סי' קטו) 15.

### שו"ת בשמים ראש

"וראיתי בתשובות בשמים ראש סי' ק' כתב.. אך דברי תשובה הנ"ל תמוהים שכתב.. והוא נגד משמעות כל הפוסקים.. ועוד יש שם גמגומים רבים מאד וניכר שאין תשובה זו כלל מהרא"ש" (שו"ת אור"ח סי' ה אות ב).

"אך ידוע שרבים מגמגמים על תשובת בשמים ראש שאינה מהרא"ש אלא שמלבו הוציא מילין הלכך אין לסמוך כלל עליו אם לא כי ח"ך יטעם אוכל" 16 (שו"ת אהע"ז סי' נה אות ג).

"ובתשובות בשמים ראש סי' שפ"ד.. אך נודע שתשובות אלו לאו דסמכא נינהו והמחבר בדה דברים מלבו ובפרט בתשובה זו מוכח שממנו יצאו הדברים" (שו"ת אהע"ז סי' שכב אות ד).

---

15. להעיר מהמובא (מגדל עז עמ' רסג), שלפני הסתלקותו דיבר רבינו מגדולת מרן הב"י ז"ע, כי פלא הדבר איך הי' לו זמן לעשות כ"כ ספרים: הבית יוסף, שלחן ערוך, כסף משנה, וכמה ספרי שו"ת, ועוד ספרים כמבואר בשם הגדולים, ולמד חכמת הקבלה עם המלאך המגיד שלו כנראה בספרו מגיד משרים על התורה, והרביץ תורה בכמה ישיבות והי' נשיא ורב הכולל באה"ק ת"ו. ופלא הדבר שרבינו נסתלק והלך לעולמו יג ניסן באותו יום של הב"י וכמו כן הי' בן גילו, שגם עליו הפליאה הזאת איך הי' לו זמן לעשות כל כך הרבה ספרים בנגלה ובנסתר ולהיות רועה ומנהיג לאלפים ורבבות מישראל, וכל זה בנוסף לעבודתו בתפילות ואמירת דא"ח ברבים ובקבלת פדינות.

ובכתבי רח"א ביחאווסקי עמ' קלט מביא, ששמע מהרה"ק מבאברויסק, שדרכו של רבינו בלימוד הי' בדומה להב"י. כי כמו שהב"י הי' מעתיק מהגדולים שלפניו גם כשלא הי' מחדש על דבריהם מאומה, כמו כן הי' דרכו של רבינו להעתיק ולסדר השיטות כמו שהם גם כשלא הי' מחדש בדבריהם. וסיים ששייכותם מרומז במגילת אסתר בפסוק (ג, יב) "ויקראו סופרי המלך בחודש הראשון בשלשה עשר יום בו" – שזה הי' בי"ג ניסן, וסופרי המלך הם אלו שעבודתם לרשום בשביל המלך גם כשאינן בהעתקתם שום חידוש, כמו"כ הב"י ורבינו היו "סופרי המלך" שכתבתם היתה אך ורק בשביל "המלך" הגם כשלא הי' בהעתיקותיהם משום חידוש.

16. אך עכ"ז ממשיך בתשובה שם: "ולפ"ז מצינו לסייע סברת תשובת בשמים ראש הנ"ל..".

## לא הניע לידו..

### שיטה מקובצת

"והנראה שכשחיבר ספרו [בית מאיר] לא ראה ספר שיטה מקובצת על כתובות (שנדפס שנת תקל"ז והנדפס מכבר אזדו להו) שהרמב"ן שם נתכוין לתרץ קושייתו" (חידושים כתובות פ"ב).

### חידושי הרשב"א

"והבית שמואל סי' קנ"ו סקי"א לא ראה חידושי הרשב"א על קדושין" (שו"ת אהע"ז סי' שט)<sup>17</sup>.

### ספר המכריע

"גם מצאתי דאתאי לידי ספר המכריע לרבינו ישעיה הזקן בעל תוס' רי"ד (שנדפס בשנת תק"ב ולא בא עדיין בדפוס בימי הש"ך ואחרונים)" (שו"ת אהע"ז סי' נח).

### הלכות הרמב"ן

"והש"ך לא ראה הלכות הרמב"ן, כי לא בא בדפוס בימיו עדיין" (פסקי דינים עמ' רמג)<sup>18</sup>.

### עבודת הגרשוני

"הגם כי הבית שמואל לא ראה ספר עבודת הגרשוני, כי בקוני' עגונות סי' י"ז לא העתיקו, גם בעובדא דמערקיל לא הביאו, גם בסי' קכ"ט סק"ב הביא תשובת צמח צדק ולא כתב דלא כעבודת הגרשוני סי' נ"ה" (שו"ת אהע"ז סי' רכד).

---

17. ולהעיר משו"ת אדה"ז סי' לה: "סבירא ליה לר"י, כמ"ש הריטב"א בשמו פ"ק דב"מ דף ז', הובא בשיטה מקובצת שם.. (ובימי הב"ח ובית שמואל לא יצאו לאורה עדיין, ולכן השיגו על הרמ"א בדרכי משה בחנם)". ובסי' לג: "ובאמת שלשון זה הטעה להבית שמואל.. כי לא היו לפניו חידושי רמב"ן לגיטין".

וראה שו"ת אהע"ז סי' רפה אות ג "ואף באירקוטסק שאינן בני תורה, מ"מ כיון שבודאי בעיר הנ"ל יש יהודים רבים.. ויש להם ודאי ספר בית שמואל, וכמו שאנו רואים מנוסח הגט ומנוסח ההרשאה שנכתב הכל כהוגן כמ"ש בב"ש".

18. ראה שו"ע אדה"ז סי' קפט סקמ"ג "ובימי רמ"א וב"ח וט"ז וש"ך לא באו עדיין הלכות נדה להרמב"ן לדפוס במדינות אלו".

אילו שמיעא לי' הוה הדר בי'

"וכיון שמהרי"ק לא ראה דברי הרמב"ן והר"ן הנ"ל, מדלא הביאם, אם כן יש לומר בפשיטות דאילו הוה שמיעא לי' מדבריהם הוה הדר בי'. וכדאיתא בפרק מציאת האשה על ר' יוחנן דאילו שמיעא לי' הא דרבי הוה הדר בי', וכמו שכתבו הפוסקים כמה פעמים בהאי גוונא, ומהרי"ק עצמו שער צ"ד, הביאו בכנסת הגדולה בכללי הוראה" (שו"ת שער המלוואים יו"ד סי' טו).

"ובאמת שתמיה בעיני על הרב"י וסיעתו, היאך פשיטא להו.. ולא שתו לבם לדברי הריב"ש הנ"ל. גם לא הביאוהו כלל לסתור סברתו עכ"פ. ואפשר דאגב ריהטי' אשתמיט להו לפי שעה תשובה הנ"ל. וא"כ אין לסמוך על סברתם למעשה, משום די"ל דאי שמיעא להו הוה הדרי בהו. וכי האי גוונא כתב הרא"ש בכתובות פ"ו סי' ט"ז, משום דמספקא לי' להש"ס דילמא לא שמיעא לי' לר' יוחנן הא דאמר רבי כו' אית לן למימר דלא שמיעא לי' כו', וליתא לדר' יוחנן ע"ש" (שו"ת אהע"ז סי' סח).

"ומהתימא על הב"י ומחלקותו שלא הזכירו דעת הריב"ש כלל. וא"כ יש להסתפק אולי לא שמיעא להו לפי שעה תשובה הנ"ל, ואילו הוה שמיעא להו הוה הדרי בהו. ולפי"ז קשה לסמוך על סברתם, עיין מ"ש הרא"ש בכתובות פ"ו סי' ט"ז משום דמספקא ליה להש"ס דילמא לא שמיעא ליה לר' יוחנן הא דאמר רבי כו'" (שו"ת אהע"ז סי' סט).

"והרב"י לא ראה תשובת הרשב"א, שכתב ופסק להדיא הפך מזה בראיות ברורות. ואילו שמיעא ליה הוה הדר ביה, כדאמרינן כה"ג בכתובות פרק מציאות האשה (דף ס"ז), כש"כ שפשט הגמרא (דף נ"ט ע"א) והתוס' שם משמע כן כדברי הרשב"א.. ובודאי אילו ראה הב"י תשובת הרשב"א הוה הדר ביה. גם כי הרשב"א הביא ראיות ברורות לדבריו מהגמרא, והב"י לא הביא שום ראיה לדבריו, רק כתב כן מסברא בעלמא" (שו"ת יו"ד סי' צג).

"והנה הפרי חדש ס"י ק"ה כתב.. וזוהי חומרא יתירה שלא להשגיח על התוס' והרא"ש והמרדכי וכל האחרונים המתירים בפשיטות, ולחוש ליחידאה הרמ"ע שלא הביא דבריהם כלל. ועל זה י"ל אילו שמיעא ליה לר' מ"ש הפוסקים הנ"ל הוה הדר בי', וכמ"ש בכתובות (דף ס"ט) (שו"ת יו"ד סי' סז).

\*

## כללים בלימוד

אין לסמוך על הקיצורים

"דבר זה צריך עיון היטיב בפוסקים, ולשמוע פרטי הטו"ת שעברו ביניהם וכמה זמן הי' זה.. א"כ אין אני רוצה להכניס את עצמי כעת בדיון זה. רק

על מה שסמך רומע"ל על הגרמ"א [בסימן קנ"ד בסופו בהג"ה], הנני משיב שאין בזה שום סמיכה כלל. ומזה ילמוד רומע"ל שאין לסמוך על הקיצורים, אם לא לעיין במקור ושורש הדין" (שו"ת אה"ע"ו סי' תנה).

דרך המשנה להקדים מי שמעלתו יותר

"פשטא דמתניתין משמע כן – ששונה אותם זה אחר זה, והמוקדם במשנה הוא העמוק יותר.. וכענין שאמרו בגמ' בדוכתי [טובא], שהמוקדם בפסוק מעלתו יותר על שאחריו, כגון אמרם ז"ל כל המוקדם בפסוק דארץ חטה ושעורה גפן כו' – מוקדם לברכה. וכ"ה במשנה גם כן, כמ"ש בהגהות מיימוני ספ"ז מהל' חו"מ, ובטוש"ע או"ח סי' תע"ג, בענין ה' מיני מרור הנזכר במשנה פ"ב בפסחים – שהמוקדם במשנה מוקדם לאכילה ויחזור אחריו, אלמא שכן דרך המשנה להקדים מי שמעלתו יותר. וא"כ מדהתחילה המשנה בהיותר מופלג באודם, ש"מ שהאחרון השנוי במשנה הוא היותר דיהה מכולם" (שו"ת יו"ד סי' קכד).

הלכה ולא ספק

"ע"ד מה שאמרו בגמרא ס"פ במה מדליקין (דף ל"ה סוף ע"א) הלכה כרבי יהודה לענין שבת, דפירש אדמו"ר ז"ל בסידור – לומר שהוא ספק של תורה ממש כאילו הוא ודאי בין השמשות לכולי עלמא, ואינו נידון כספק ספיקא ע"ש. אלמא דפירוש "הלכה" אינו ספק. ואם כן עד"ז כשאמרו כאן [יבמות דף סד ע"א] "הלכה כרבי" – דהיינו בענין נשואין, יש לומר הפירוש שהוא הלכה ממש ולא ספק" (שו"ת אה"ע"ו סי' ט).

חומר בדרבנן מדאורייתא

ודאי דרבנן וספק דאורייתא

"אשכחן כה"ג חומר בודאי דרבנן מבספק דאורייתא – לענין ברכה שעל המצוה, דמשום ספק ברכות להקל, הלכך על ספק דאורייתא אין מברכין דמ"מ ספק הוא, משא"כ על ודאי דרבנן מברכין וצונו כיון דמ"מ חיובו מודאי ולא מספק" (פסקי דינים עמ' קצה. וכ"ה בשו"ת יו"ד סי' רפח. וע"ש עמ' 406).

"ולגבי ברכה נראה דלכו"ע מברכין על דבר שהוא ודאי, אף שהוא מצוה קלה מהספק מצוה חמורה. דבספק מצות מילה דאורייתא אין מברכין, אף שהוא מצוה חמורה שבחמורות וחיובין עליה כרת, ובכל מצות דרבנן מברכין. ואפילו בהלל דר"ח שאינו רק מנהג ס"ל להרי"ף ג"כ דהצבור מברכין תחלה וסוף, עם היות שהוא עצמו פסק דבמילת ספק דאורייתא אין מברכין כנ"ל, אלא על כרחך צ"ל דשאני ודאי מספק" (שו"ת או"ח סי' ג).

### איסור דרבנן חמירא לי'

"...ועיין בגמ' פ"ק דסוכה (דף ט"ז ע"ב) דשבת חמירא הדרבנן שבו מעשה דסוכה להקס"ד. אם כן לפי"ז אפשר להוציא מזה לנידון דידן, דכמו שלדעת הבית הלל כיון דשבת חמירא אין חילוק בין איסור דאורייתא שבו לאיסור דרבנן.. לפי"ז י"ל גם כן [ד]כיון דנבלה חמירא מטרפה, לכן אפילו האיסור דרבנן שבנבלה חמירא ליה ואינו חשוד עליו.. ומ"מ אפשר דגם להבית הלל אין ראייה, ש"ל דלא הושוו איסור דרבנן דשבת לדאורייתא אלא לענין פרהסיא, דטעמיה משום חוצפא ואפיקרותא, וזהו שייך אפילו באיסור דרבנן.. אבל לענין עצם החומרא וקולא יודה דכל איסור דאורייתא חמור מאיסור דרבנן בעיני הבריות" (שו"ת יו"ד סי' א אות ג. וע"ש אות ה).

"משמע בהדיא בגמרא פ"ק דסוכה (דף ט"ז ע"ב) שהרבנן של איסורי שבת חמור גם מהדאורייתא של מ"ע יעו"ש. וביותר בדבר שהוא בפרהסיא חמור טובא טפ"י" (שו"ת א"ח סי' לא).

"וגם להמקילים אפשר דבאיסור אשת איש דחמיר טפי, יש להחמיר יותר אפי' באיסור דברי סופרים שבו. וכה"ג מצינו בסוכה (דף ט"ז ב') שיש סברא לומר דשבת כיון שהוא איסור סקילה מחמירין ביה טפי מסוכה דאורייתא כו'. ואף שיש שם סברא דסוכה דאורייתא חמיר טפי, מ"מ היינו דוקא דאורייתא דסוכה ולא הדרבנן דסוכה" (שו"ת אה"ע סי' ע אות ב). וראה עוד סי' צ אות ו. סי' רנט.

### גדר "בעין דאורייתא תיקנו"

"שי"ל דלא אמרינן "כעין דאורייתא תיקנו" רק בעיקרי עניני אישות שבינה לבעלה. דהיינו שכשתיקנו נשואין לקטנה תיקנו כל מנהג שבאישות – שאוכלת עמו בתרומה, ויורשה ומיטמא לה, והו"ה ודאי שנאסרה עליו בזנות, שהרי הזנות נקרא "מעל באישה". משא"כ בשאר ענינים המסתעפים, ודאי יש לחלק בין קדושי דאורייתא לקדושי דרבנן..

וכדמות ראייה לחילוק זה נמצא ממ"ש הר"ן והריטב"א רפ"ג דסוכה, גבי פסולי לולב ואתרוג שנוהגים ביום ראשון אין דינם ביום שני שהוא מדרבנן, וכתב הר"ן ז"ל, דכיון דידעינן בקיבועא דירחא ואין לנו אלא להזהר במנהג אבותינו כו' אין לנו אלא להחמיר בקדושתו, אבל להחמיר במצות הנוהגות ביום ראשון אין לנו כו' ע"ש. והיינו לפי שקדושת היום טוב שני של גליות הוא ענין בפני עצמו לגמרי ושייך בכל היו"ט, ומצות ד' מינים הוא ג"כ מצוה בפני עצמו דשייך רק ביו"ט של סוכות, לכן י"ל שלא החמירו ביו"ט שני של גליות דסוכות להשוותו ליום ראשון דאורייתא רק בעיקר מצותו



שהוא קדושת היום ואיסור מלאכה, ולא בד' מינים שהוא ענין בפני עצמו לגמרי. וכן פשיטא שיש לחלק החילוק שחילקתי" (שו"ת אהע"ז סי' לה אות ג).

\*

## עפ"י סוד

### ספק ממזרות

"והטעם עפ"י הסוד שמעתי ממור"ר א"ז [אדה"ז] נ"ע בהאי דספק ממזר שריא, משום דכל שיש לנו ספק בזה שוב אין החיצונים יונקים מנשמה זו, אפילו אם באמת הוא ממזר. וכה"ג הוא ספק דבהרת קדמה לפי מ"ש הקב"ה טהור" (שו"ת אהע"ז סי' שכז) <sup>19</sup>.

### "ערוה" עפ"י סוד

"ועפ"י סוד נלע"ד הקלושה ואם שגיתי ה' יכפר, טעם לדברי הספר חסידים, במ"ש שלא תהיה הכלה כשם חמותה, וע"פ הקדמה שמעתי מרבינו ז"ל בטעם שאיסור העריות נזכר בפסוק בלשון "ערות" כו' לא תגלה, כי למעלה היחודים דוקא בבחי' אלו.. וזהו לא תגלה כו' בבי"ע ושם נקרא ערו"ה. וזהו כמשל מגלה סוד המלך בשוקים שבלי ספק יענש.. " (שו"ת אהע"ז סי' שכז. פסקי דינים עמ' 426).

### "חמש עשרה נשים" – ע"פ סוד

"בהון עשיר כתב, כי ארז"ל בפרקי ר"א – הובא בראשית חכמה שעה"ק פט"ז, בענין איש ואשה י"ה נתון ביניהם. וכשאיש ואשה נוהגים כראוי שכינה

---

19. ובלקוטי תורה תזריע דף כד, א-ב: "אבל הקב"ה אמר טהור, היינו שכאן אין מטמא אא"כ ודאי הבהרת קדמה, אבל אם הוא ספק שאין נודע לנו אם הבהרת קדמה טהור הוא. אף שיוכל להיות שהבהרת קדמה, מ"מ כאן הוא גזה"כ שכל שהוא ספק אצלנו ולא נודע לנו שהבהרת קדמה, אינו טמא. והיינו או משום שכל שלא נודע שהבהרת קדמה אין נמשך להם יניקה יותר מהראוי, או שלא יהיה מיניקה זו התעוררות דינים. וכה"ג הוא ענין ספק ממזר, דארז"ל ממזר ודאי לא יבא, אבל ספק ממזר כשר מדאורייתא לבוא בקהל".

ובהגהות רבינו שם: "ויש למצוא קצת טעם לזה בהא דבידיעה תליא מילתא בספק זה שבטומאת צרעת, והוא ע"פ מ"ש הרמ"ז ס"פ תזריע וז"ל והבן ענין גדול שאין טומאת הצרעת ככל שאר הטומאות, שזו אין טומאתה נודעת ולא מטמאה עד שיבוא הכהן כנודע כו' עכ"ל.. וא"כ הרי אפילו בצרעת שהיא ראויה להיות ודאי טמא, עכ"ז גזה"כ הוא שאינה מטמא עד שיבוא הכהן ויוודע טומאתה מהכהן כו', לכן שפיר י"ל הטעם דספק זה טהור, משום דכל שהוא ספק ולא נודע שהבהרת קדמה טהור".

ביניהם, ואם לאו ח"ו שם י"ה מסתלק, ונשארו אש ואש כו'. על כן קחשיב "חמש עשר נשים שפוטרות צרותיהן" כו' – ששם י"ה לא יומשך ביבום זה ח"ו, כי אדרבה עובר על ל"ת פוגם בי"ה. וכשפטורות ונשאו לשוק לאיש יהיה שם י"ה נתון ביניהם. וכן "יציאות השבת" – ר"ת י"ה" (חידושים עהש"ס ריש יבמות).

**"לא מפיה אנו חייין"**

"לשון "לא מפיה אנו חייין": י"ל כי כנסת ישראל הנקרא אשה יראת כו' – נק' ג"כ פה. ומפיה אנו חייין – כי היא דבר ה'. וכל אשה כשרה היא מרכבה אליה, משא"כ זו המדברת כו' נמשכה אחר הסט"א, ולזאת לא מפיה אנו חייין כו'" (חידושים עהש"ס כתובות פ"ב מ"ח).

### גלגולים

"עפמ"ש האריז"ל דעם היות שכל א' מישראל מחוייב להשלים כל תרי"ג מצות, ואפי' מצות יבום וחליצה כו'. מ"מ במצות שלא באו לידו אין צריך להתגלגל עבורם שנית לעולם, אלא בא בבחי' עיבור לבד באדם אחר. משא"כ במצות שבאו לידו ולא קיימן אינו די לו בעיבור אלא צריך להתגלגל שנית. והוא צער יותר כמ"ש בלק"ת פ' תצא במצות השבת אבדה. וכ"ה בגלגולים ובמשנת חסידים מסכת גלגול הנשמות ועיבור הנשמות עיי"ש" (שו"ת אהע"ז סי' תנט).

### צירופי שמות הקדושים

"וידוע דכל שם שהוא ראשון וקודם לשני הרי הוא נחשב עיקרי יותר (כמבואר בכה"ג גבי צירופי שמות הקדושים ושלובים, דהאות או השם הראשון הוא הגובר יותר כו').. על כן ודאי דשם הראשון משני שמות אלו המצורפין יחד נחשב עיקרי יותר" (סי' שעה אות א).

### הדברים נכונים ומתקבלים

"והדברים שכתבתי הן דברי אאזמו"ר הגאון ז"ל בדרוש ע"פ עלי באר ענו לה'. ואף שאין למידין מהדרש, עכ"ז הדברים נכונים ומתקבלים" (חידושים עהש"ס עמ' קעב).

### אין להביא רא' כ"כ מהזהר

"וכן מצאתי בזהר פרשת חקת, ע"ש במקדש מלך. ומזה לכאורה ראיה ללישנא קמא דרבא, ולא לישנא בתרא.. דתנאים שבזהר סבירא להו

דאורייתא הוא. מיהו אין להביא ראייה כל כך מהזהר נגד לישראל דגמרא. ועיין תשובת משאת בנימין סי' ס"ב (שו"ת אהע"ז סי' נה אות ט).

### בקי בכתבי האריז"ל

"ראיתי בתשובות פנים מאירות ח"א סי' סו.. והכשיר בפשיטות ולא נמצא שהצריך שום תיקון (אף שהי' בקי בכל כתבי האריז"ל כנודע מהגהותיו בספר הגלגולים)" (שו"ת יו"ד סי' רז).

### מסתמא ראה בכתבי האריז"ל

"שזה נת' במשנת חסידים. והמ"ח לא העתיק רק דברי האריז"ל, א"כ מסתמא ראה זה בכהאריז"ל" (פס"ד עמ' 426).

### טעמו ע"פ הקבלה נכון

"וכ"ד הפרדס בערכי הכינויים.. אף שאין להביא ראייה מדברים העולים ע"פ כוונת איזה מקובל. מ"מ עכ"פ אנו רואים שדעתו כן לדינא.. וגם טעמו ע"פ הקבלה נכון בזה" (חידושים עהש"ס שבת פי"ט מ"ב).

\*

## פרשיות שונות

### חולה ביוהכ"פ ובט' באב

שנת תר"ח היתה שנה קשה ל"ע, כאשר התפרצה מגיפה איומה ורבים חללים הפילה. כאשר התקרבו ליום תשעה באב ויוהכ"פ עמדו במבוכה גדולה האם עליהם לצום, בהיות שלדעת הרופאים עלול המתענה בצום להידבק בהמחלה ח"ו. בשו"ת או"ח סי' קט כותב רבינו<sup>20</sup>: "ע"ד התענית לפי הנשמע מהדאקטורים שהתענית קשה לזה, וכיון שהמחלה מסוכנת א"כ יש להתיר אפי' לבריא וכ"ש למי שהולך ברחוב.. ויש לקיים ונשלמה פרים שפתינו לומר האיכה וקינות בלב נשבר על שעוונותינו העלו מצב שגם א"א להתענות..".

ובהמשך לזה כותב בתשובה הבאה (סי' קי): "הנה ודאי דברי כת"ר נכוחים, ואעפ"כ במקום שאין המחלה בחזקה ח"ו נראה שיאכל פחות מכתבת בכדי אכילת פרס וכן בשתי' כמשנ"ת השיעורים בשו"ע סי' תרי"ח דכך יש להורות כן לשואל בט"ב שבזה לא נעקר התענית לגמרי עיין ב"י סי' תקס"ח ורחמנא

20. וראה בהערות כ"ק אדמו"ר זי"ע שם.

ליבא בעי, ומי שירצה להתענות במקום שאין המחלה בזעף ח"ו יש ליעצו ולהזהירו שלא ילך מפתח ביתו כל היום ולהכריחו כשיצא ישא סביב לחוטמו ופיו חתיכה קטנה קאמפער ומעט עשב מייענטע". וע"ע בדברים שנכתבו בשם רבינו סי' ז בקשר ל"הנגף ר"ל הנקרא חאלעריא שנת תקצ"א קודם ט' באב"<sup>21</sup>.

וראה עוד שו"ת או"ח סי' סב בקשר לבתולה בת י"ב שנה ויום א' שנבדקה ולא הביאה שתי שערות, והיא קטנה בקומה וכחושה וחלושת המזג, אם יש להקל בה לענין תענית יוהכ"פ להאכילה פחות מכשיעור עכ"פ. ושם: "לענין תענית שהוא דבר גדול מאד ואפשר שיהי' מזה חשש סכנה ח"ו. והגם דמיירי שאין יודע לנו שיש חשש סכנה דא"כ אין כאן מקום לשאלה. אבל מ"מ סתמא דמלתא בקטן או קטנה כחוש"י וחלושי המזג ביותר יש לחוש לקלקול בריאותם מחמת התענית, ולכן אעפ"י שאין כאן רופא האומר שצריך לאכול ואין אתנו יודע עד מה אם יש בזה חשש סכנה או לא..

..וזכורני שכן עשה מעשה כאזמו"ר נ"ע שהאכיל ביוהכ"פ לתינוק שנעשה בן י"ג שנה בצום גדלי' ע"י שבדקו ומצאו שאין לו ב' שערות והבדיקה הי' ע"י איש א'. ואותו התינוק כפי הנראה הי' רחוק מחשש סכנה, דאל"כ לא הוצרך לבדיקת השערות. אלא התינוק הי' לו מתחלה כמו ב' חדשים לפני יוהכ"פ חולי חום ואח"כ נתרפא ממנה. וכמו ב' חדשים שהי' מבריא והולך וכבר אכל ושתה כמאכל הבריאים הגמורים. ועכ"ז לפי שהי' קטן וכחוש האכילו פחות מכשיעור".

ובסי' סג כתב לענין יולדת שילדה ז' תשרי: "ולמעשה פסק דו"ז הה"ג מוהרי"ל זצ"ל ביולדת כהנ"ל והיא רכה וענוגה להאכילה ביוהכ"פ פחות מכשיעור. וטעמו הי' ג' סברות... וכן עשו מעשה כדבריו"<sup>22</sup>.

#### אוזות שחרטומיהן שחורים

"על דבר האווזות המצויים במדינתכם ואוכלים אותם רוב אנשי מדינתכם, והיינו שחרטומיהן שחורים ועם עוד איזה שינויים קצת מאווזות שלנו, ומ"מ אינן אווזות הבר הנקראים ווילדע גענז. וכן הנקראים קיטאייסקע גענז". ושם:

21. ובשו"ת דברי נחמי' או"ח סי' מא.

22. ולהעיר ממה שמפלפל בשו"ת או"ח סי' לו "לפי מה שכתב בתשובת הרשב"א סי' תרי"ד דהרמב"ם פ"א מה' שבועות ה"ו סבירא לי' דמן התורה מחוייבים בשבת לאכול כזית פת כמו בלילה ראשונה דפסח. אם כן לריש לקיש דס"ל חצי שיעור מותר מן התורה, אם כן כשחל יוהכ"פ בשבת יהיה מחוייבים לאכול כזית פת ביוהכ"פ, דהא שיעור אכילת יוהכ"פ הוא בככותבת שהוא גדול מכזית, וזה פלא".

"והאווזות אלו יש לחקור אחריהן אם הם שכן ונדמה עם שאר האווזות, א"כ כיון שהם דומים ג"כ בסימנין ובמראיתן שהן ודאי לבנים כל גופן, וגם בפרצופן ומנהגן, וגם שמן אווז, מהיכא תיתי נספק עליהן. אך אפשר שהן רק נדמה ולא שוכן אצלם. ומ"מ לא שנסמוך על זה לכתחלה אלא לענין לסמוך על המנהג שכבר נהגו אצליכם לאוכלן, דלכאורה שי"ל שזה שנהגו כן הוה ליה כמסורת". ומסיים: "הני אווזות שהן בני תרבות רק שחרטומיהן שחורין.. במקום שנהגו לאוכלן אין לסתור מנהגן מטעם המבואר בפנים" (שו"ת יו"ד סי' ס. וראה בהערות שם מכת"ק "ע"ד האווזות שחרטומיהן שחורים ועם עוד איזה שינויים קצת מאווזות שלנו, והם אווזות בייתיים ולא וילדא גענז").

ובמקום אחר כותב: "נידון אווזות שנמצא שחור בראשי חרטומיהם, כבר נשאלה שאלה זו בלאחעוויין ביריד העבר מלפני דודי הרב מוהרי"ל מק"ק ייאנוויטש, ואני הייתי גם כן באותו מעמד, והורה שלא לאכול אותם. ואמר לי שיש בספר בית אברהם פלפול גדול בדין זה, והספר הנ"ל אינו תחת ידי כעת" (שו"ת יו"ד סי' רעז. שו"ת שער המילואים ח"ה יו"ד סי' טו)<sup>23</sup>.

#### פיטום עופות

בשו"ת יו"ד סי' כה: "אשה אחת שהלעיטה אווזים בעיסות קמח שנתייבשו.. אך בהיות בכאן מוהר"ר יהודא מבאבראייסק כעת הזאת, אמר לנו בשם הרב אדמו"ר הגאון מוהר"ר שניאור זלמן נ"ע שהי' שאלה לפניו מק' סמילעוויטש בנידון האווזים המלעיטים, וציוה לשרוף כל הכלים שנשתמשו בהן, וכאשר שמעתי זאת ממוהר"י הנ"ל נבהלה נפשי מאד, וצויתי לא לאכול הבשר והשומן מהאווזים הנ"ל, ולא להשתמש בכלים עד שאשאל ממך. ואי לזאת נפשי בשאלתי לשלוח תומ"י תשובה".

ורבינו משיב לו בארוכה, ומסיים: "פסק בענין הלעטה דאווזות העולה עפ"י התשובה שכתבתי לעיל בעזרה"י: "לכתחלה אין להלעיט (ת"ש סס"י ל"ג) אא"כ עושים בצק שאין בו קוצים, פי' (פמ"א סי' א' דף ד) שהקמח ניטל

23. וברשימות הרב"ש עמ' קו: "אחר כך נכנס המ"ץ דליובאוויטש ר' דוד ושאל ממנו (אדמו"ר הרש"ב נ"ע) על דבר שנתהווה בעיתים הללו לא כבר, מין עופות שיש להם חרטום שחור, אם מותרים הם לאכול מפני שאינם במסורה ואין אנו יודעים אם יש להם הארבעה סימנים.

ענה כ"ק שליט"א [אדמו"ר הרש"ב נ"ע] שבשנים הקודמים לא היו נמצאים כלל אלו העופות. וזה השאלה יש בהצ"צ לאדמו"ר נ"ע זיע"א והוא מחמיר בזה. ענה כ"ק שליט"א: מה החקירה בזה, שהוא כמו משנה, ומאחר שהוא מחמיר ממילא צריך לפסוק כן. והמורה שלא כוותיה הוא כמו טועה בדבר משנה". וראה לקוטי ספורים עמ' שנא בשם אדמו"ר הרש"ב: אז א חסידישע רב פארזעט א צמח צדק הייסט ער א טועה בדבר משנה.

ממנו סובין ומורסן שלו.. ואם אין אופין אותן שרי בודאי. אך אפילו אופין אותן ומתייבשין שרי, ויטיחו אותן במים בשעת הלעטה וילעיטו בנחת א' א' לבד. וכתב בת"ש דמ"מ צריך לבדוק הוושט אח"כ, ואפשר להקל בזה וצע"ג. והנזהר מלהלעיט לגמרי תע"ב".

ובשער המילואים ח"ה סי' י כותב השואל, "לזאת תחנתי ובקשתי לעורר עלי רחמים רבים להורות לנו הדרך וכו' ואת המעשה וכו', כי מי יגדור גדר ומי יעמוד בפרץ ועל מי יש לנו להשען, כי אם על רחמי אדמו"ר שיחי', כשיופיע עלינו מאור תורתו ורוח קדשו. כי בנידון האוונות שהיו נוהגין היתר להלעיטן, צווחתי ככרוכי' כמה שנים אין שומע לי, עד שזכינו לגמור שמעתא מפה קדוש אדמו"ר שיחי'".

### י"ש בפסח

מפורסמת האיסור של הגרעק"א על משקה י"ש גם כשנעשה מתפוחי אדמה, מחשש תערובות חמץ. רבינו החמיר מאוד בזה על פי איסורו של הגרעק"א, וכפי שכותב בשו"ת אורח סי' נא "כיון שמנהג כל ישראל בכל המדינות שנוהרין מאד בעשיית י"ש לפסח.. מי הוא שיערב לבו להקל בזה ח"ו. גם אשתקד נשלח תשובה לכל המדינות מהגאון ר' עקיבא איגר נ"י שהחמיר מאד וצווח ככרוכי' להזהר בעשיית הי"ש בפסח. ואמנם אף גם מצד שורת הדין יש בזה חששות רבות, ואזכיר קצתן.."

"..לא נתחדש אצלי צד היתר, וגם הרב ר"י אייזיק מוויטעבסק כבר חזר מהיתרו הראשון קודם ר"ה העבר, וכתב שחלילה לסמוך על מכתבו להתיר הי"ש.. והגם שלפי דברי מכתבו שיש איזה רבנים המתירים, אמנם אני אינני נמנה עמהם להתיר הי"ש לפסח (מצד הדין הגמור וכפי הטעמים אשר עמדי), ומלבד שורת הדין פוק חזי כמה החמירו גאוני וחכמי הדור ה"ה הגאון המנוח מ' עקיבא איגר ז"ל וב"ד ושאר רבנים הגדולים, ומשום חומר איסור חמץ גדרו גדר בעניו הי"ש לפסח אפי' במקום שאינו אלא משום חששא וגזירה בעלמא, וכ"ש בנ"ד, וככל פרשת האמור"24.

24. ולהעיר מסיום התשובה: "ויוכל לצפות לרחמי שמים שימלא חסרונו, ויצו ה' את הברכה מרובה בכל משלח ידיו בכפלי כפלים, ברכת ה' היא תעשיר כאוות נפשו, ובכל אשר יפנה יצליח".

ובשמועות וסיפורים חלק ג עמ' 179: פעם הציע אחד מחסידי רבינו לעשות י"ש לפסח עבור רבינו, אך רבנו סירב. אמר לו החסיד שהוא עצמו יעשה את הי"ש בביתו ורק מתפוחי אדמה, אך רבנו לא הסכים, והסביר כי הגאון רבי עקיבא איגר כותב לאסור הי"ש בפסח מטעם הכמוס לו. בלמדנות היה אולי אפשר להתווכח אתו אך כשכותב "מטעם כמוס" אין כל אפשרות להתווכח בטעם זה. ובלקוטי סיפורים עמ' צב: אם היה אומר בזה איזה טעם

## גילוח הזקן

ידוע שיטת רבינו בענין גילוח הזקן, שיש בזה משום איסור דאורייתא, ראה בארוכה בזה בשו"ת יו"ד סי' צג<sup>25</sup>. ובהערת כ"ק אדמו"ר זי"ע שם: עוד

עפי' תורה וואלטען מיר קענען אריבער גיין, אבל כיון שאוסר מטעם הכמוס קענען מיר ניט אריבער גיין. וראה אוצר מנהגי חב"ד – ניסן עמ' נד.

25. ושם אות טו: "ובודאי מצינו בתורה ובכתובים ששערות הזקן יש להם מעלה, כמ"ש בפ' שמות ג' י"ו לד ואספת את "זקני" ישראל, ובמתן תורה ויבא משה ויקרא "לזקני" העם, ובס' בהעלותך אספה לי שבעים איש "מזקני" ישראל, ומניין נודע כ"כ שהם זקנים – היינו ע"י שערות הזקן כפשוטו.

וכדאיתא במשנה ספ"ק דברכות (דף י"ב ע"ב) אמר ר' אלעזר בן עזריה הרי אני כבן שבעים שנה. ופירש"י ולא זקן ממש כו', והיינו כמ"ש בגמ' פרק תפלת השחר (דף כ"ח ע"א) אמרה ליה לית לך חיוורתא. ופירש"י אין לך שערות לבנות של זקנה, ונאה לדרשן להיות זקן. ההוא יומא בר תמני סרי הוה אתרחיש ליה ניסא ואהדרו ליה תמני סרי דרי חיוורתא. ופירש"י י"ח שורות של זקנה. היינו דקאמר ראב"ע הרי אני כבן שבעים שנה ולא בן שבעים שנה. למדנו מזה דפי' זקנים הוא כפשוטו ג"כ שזקנם לבן, ועי"ז נראה לכל שהם זקנים. א"כ למדנו מזה דפאות הזקנה יש בהם שבח ומעלה.

כענין מ"ש במד"ר פ' חיי ס"פ נ"ח אמר רב שמואל בר יצחק אמר לו הקב"ה אני אומנתי גומל חסדים, תפסת אומנתי בא לבוש לבושי ואברהם זקן בא בימים. וכתב המתנות כהונה ולבוש לבושי זה הקב"ה נקרא עתיק יומין. ולבוש זה היינו שערות לבנות של הזקנה, וכמשארז"ל בסנהדרין פ' חלק (דף ק"ז ע"ב) על פסוק ואברהם זקן, עד אברהם לא היה זקנה, כל דחזי לאברהם אמר האי יצחק, כל דחזי ליצחק אמר האי אברהם, בעא אברהם רחמי דלהוי ליה זקנה, שנאמר ואברהם זקן בא בימים.. וא"כ כונת המד"ר בא לבוש לבושי, זהו ענין לבון שער הזקנה שהוא לבושו של הקב"ה, שנאמר בו ועתיק יומין יתיב כו'. ואין זה סותר למ"ש רז"ל ספ"ק דיבמות ומי איכא זקנה קמיה קוב"ה, דהא מ"מ נקרא עתיק יומי"א, והיינו דפי' מי איכא זקנה, ר"ל שהוא ית' למעלה מגדר הזמן אלא שנקרא כן עד"מ. וכבר מבואר ענין זה בהר"א באדרא דנשא שם פי' שזהו"ע שהתורה נתנה באש שחורה ע"ג אש לבנה, ושם (דף ק"ל סע"ב) ווי למאן דאשיט ידיה בדיקנא יקירא עלאה כו', ואין זה חומרא אלא כמ"ש בש"ס דנזיר (דף נ"ט ע"א) שאפילו לחוך בידו בשער בית השחי אסור, וס"ל להזהר דכ"ש וק"ו בפאות הזקן..

ועכ"פ מובן מזה דבפאות הזקן יש בהן כעין קדושת שערות הנזירות, ולכן יש ללמוד זה מזה, דכמו בנזיר אע"פ שאין החיוב והלאו אלא בתער או במספרים כעין תער, עכ"ז כונת הצווי הוא שלא יגע בהשער כלל כל ימי נזירותו, כיון שיש בו קדושה, כמו"כ ממש פאות הזקן שנקרא לבושו של הקב"ה. וכן ארז"ל בים נדמה להם כבחור ובמ"ת נדמה לכם כזקן. ועיין רבות שמות פ"ה ע"פ ונגד זקניו כבוד, בכמה מקומות מצינו שהקב"ה חולק כבוד לזקנים כו'. ובמד"ר פ' אמור פ"ל ד"א פרי עץ הדר זה אברהם שהדרו הקב"ה בשיבה טובה, שנאמר ואברהם זקן, ונאמר והדרת פני זקן. וכבר מבואר ההידור באברהם הוא שערות הזקנה ממש שהלבינו, וכמו שמוכח ג"כ מהא דראב"ע. א"כ אף שהחיוב מלקות הוא רק בהשחתה בתער,

מהצ"צ בעניני תשובה זו: חידושים על הש"ס מכות פ"ג, פס"ד ליו"ד סי' קפא-קפב<sup>26</sup>, דרד מצותיך ח"ב רכא, ב [מילואים ליהל אור ע' תרכו]. וראה אג"ק כ"ק אדמו"ר זי"ע ח"א אגרת ג-ד. ובארוכה בספר הדרת פנים זקן ע' רלז-רמב<sup>27</sup>.

### דפוס סלויטא – וילנא

ידוע הפולמוס בנוגע להדפסת הש"ס, בין מדפיסי וילנא למדפיסי סלויטא. מעניין, שעל אף שרובם של רבני החסידים צדדו בעמדתם של מדפיסי סלויטא, יש תשובה מרבינו (שו"ת יו"ד סי' קצה) שבו ניכרת בבירור שמפקפק בתוקף שלהם. אלא שרבינו לא פירסם את תשובתו ברבים, וכנראה שלא רצה להכניס ראשו במחלוקת זו. בין הדברים כותב:

"ע"ד השאלה, שמדפיס א' שהדפיס שסי"ן וקיבל הסכמות מהרבנים, שאין שום מדפיס אחר רשאי להדפיס שסי"ן עד כלות משך חמשה עשר שנים

---

עד"ז המכוון שלא ליגע כלל בפאות הזקן, לפי שיש בהם קדושה שהם לבושו של עתיק יומין, וכמו האיסור בשערות הנזיר מהאי טעמא ממש.

וכן ודאי המצוה מפני שיבה תקום, והיינו אף שאינו חכם, כי אם סתם זקן בקדושי (דך ל"ה ע"ב), והיכר השיבה למרחוק א"א רק ע"י שערות הזקן. וא"כ אם איתא דשפיר דמי לגלח שער הזקן אף במספרים, א"כ לא יודע כ"כ שהוא זקן, ובטלה מצות מפני שיבה תקום".

ובהערות שם מובא הגהת רבינו על תשובה זו: "אולי יש להעיר מהא דתנן אלו דברים שאין להם שיעור הפאה, דהיינו בפאת שדה – י"ל כמו"כ לענין פיאות הראש והזקן, שאין להם שיעור לאורכן והרוצה להוסיף יוסיף כו'. ועיין בחי' ריטב"א דפ"ק דשבועות העיד מפאיה זקן לפאיה שדה. אבל אין ראי' להקל, דהתם מה שמשיר משירי כולו ולא חצי שבולת, אבל וודאי יש ללמוד שם שמצוה להרבות בסאה, שאם עשה כל שדהו סאה הוי פאה, בנדרים דף ו סע"ב, כמו"כ אם מניח כל הזקן חשוב.. סאה. כ"נ ברור".

26. ושם: "כבר נתבאר שגוף הדין דהיתר גלוח פאות הראש והזקן במספרים, אפילו שלא כעין תער, אין לו שרש כלל בגמרא. ופשט הגמרא והפוסקים שבנביאים שמואל ב' סי' יו"ד ושאר דוכתי משמע להפך".

27. בשו"ת מנחת אלעזר ח"ב סי' מח כתב לשואל אחד שהטיח דברים נגד פסק רבינו בענין גילוח הזקן: הנה אחזתני רעדה כי חרף דא"ח ואת גאון ישראל וקדושו רבשכבה"ג זצ"ל בדברי חידודין וליצנות, וצריך להתפלש באפר ולבקש מחילה וכולי האי ואולי.. ונחתום במעשה הצדיקים אשר שמענו וידענו כי הגה"ק בעל צמח צדק זצ"ל מסר נפשו על הדבר הזה בבית הקיסרניקלאי הראשון בעת קרא איזה גדולי רוסיא ובתוכם הגאון הנזכר לשאול חו"ד עפ"י התורה אם מותר לגזור גזירתו אשר חפץ לעשות גם על זה שהיהודים כולם יהיו מוכרחים לספר זקנם ועוד גזירות, והגה"ק במס"נ ממש (אשר לא ניתן לפרסם ולהאריך בזה) הלך בזה, וה' עזרנו והופר עצתו ונתבטלה הגזירה הזאת מעיקרא ולא יצאה לאורה.



מעת יום כלות הדפסת ש"ס זה. והנה המדפיס [ה]הוא מכר כל השסי"ן שלו והרויח סך עצום, רק נשאר אצלו ערך משלשים עד ארבעים שסי"ן. ונתעורר מדפיס אחר ברחוק ממנו מאה פרסאות במדינה אחרת, רק שהוא תחת ממשלת הקיר"ה, להדפיס ש"ס מחדש מפואר ביותר, וקיבל הסכמות מכמה גדולים. וכעת נתעורר המדפיס הראשון להדפיס ש"ס שנית, ומערער לומר שהמדפיס האחר מדפיס באיסור גמור, כי עדיין נחסר שני שנים לתשלום ט"ו שנה..

וא"כ זה שיהיה גזרה חלוטה בסתם ט"ו שנה עד אחר כלות הדפוס [הוא] ודאי גוזמא ומלתא יתירתא בכדי, כי עכשיו נוהגין שמוליכין השסי"ן ע"י שלוחים למכור בעת ההדפסה ששוהה ערך חמשה או ששה שנים, ורוב השסי"ן או כולם נמכרים בעת משך ההדפסה ומרויח יותר מהקרן במכירה זו בודאי. לכן הוא ודאי גזרה והפקעה שלא כדין, דלכל הפחות היו להו להזכיר שני הקולות ט"ו שנה או אחר נמכר, וכיון שזה שיהיה ט"ו שנה סתם דמשמע אפילו אחר נמכר הוא שלא כדין, א"כ אין האיסור חל..". וע"ע ח"י עהש"ס ב"ב עמ' קנא.

#### כתבי אדה"ז

"ומעתה נבוא לשאילתינו, מעשה שהיה כך היה, אדמו"ר נ"ע דרשותיו הי' כותב אחיו הרי"ל ז"ל, והוא הי' משלם לו להפיצם בישראל לכל השומעים, ואחר הסתלקותו נ"ע לא נמצאו כלל הכתבים אצל היורשים ולא נודע מהם, כ"א אחד מיוצאי חלציו טרח והשיגם מידי התלמידים השומעים, והיו מעורבים עם עוד הרבה כתבים של כותבים אחרים שאין ראויין לעלות על שולחן כו', והוא בירר מתוכם הכתבים של הרי"ל ז"ל, לפי האומדנא שלו והכרת לשונו הטיב והגיהם, ועשה מהם ספר להדפיס..

ועתה השאלה אם מחוייב ליתן חלק לכל היורשים או לא, כיון שלא אצלם נמצאו הקונטרסים כלל, כי אם מעלמא השיגום אחר רוב הטורח והוצאות מרובות, והם לא שמו על לבם כלל להתעסק בזה, כי אם אחר שזה טרח ומצא הם מבקשים ג"כ חלק..". (שו"ת חו"מ סי' ע אות ט). וראה שם בארוכה.

#### גזירת הלבושים

בין פרשיות העגומות שבכלל ישראל היתה "גזירת הלבושים", שגזרה המלכות על היהודים לשנות את מלבושיהן שהיו נהוגות בהן עד עתה. והתעוררה פולמוס גדולה בין הרבנים שבאותו הזמן איך להתייחס לפרשה זו<sup>28</sup>. ומצינו

28. ראה עוד בזה בשו"ת דברי נחמ"י יו"ד סי' יד (נדפס בסוף יו"ד). והתשובה נכתבה אל רבינו. ומוכח מהתשובה היא שרבינו דן בקשר לזה גם בכללות הענין של גילוח הפאות

בענין זה שתי תשובות מרבינו, בתשובה אחת (שו"ת יו"ד סי' צ) דן מצד ערקתא דמסאנא, ובתשובה שלאחריו (סי' צא) דן מצד "ובחוקותיהם לא תלכו", ומסיק בשניהם להיתר. בהערות שם כותבים: תשובה זו ושתיים שלאחריה נכתבו בקשר לגזירת הקנטוניסטים וגזירת הלבושים, שגזר הצאר ניקולי על היהודים. לכן נכתבו שלשתם ברמז, וגם במקום שנתפרש בכתי"ק השמיטו המדפיסים מפחד הצנזורה.

בשו"ת יו"ד סי' רצ מאריך רבינו בגדר איסור "לפני עור". וכותבים המו"ל: נראה שמדובר בגזירת הקנטוניסטים, שהוכרחו היהודים למסור בניהם לעבודת הצבא ל-25 שנים. והשאלה היא אם מותר לקנות, היינו לשלם כופר, למי שרוצה למכור עצמו לעבודת הצבא במקום בנו, אף שע"ז יוכרח המוכר עצמו לחלל שבת וכו'. וראה שם סי' רצא. ובהערות לשם מובא לשון רבינו: "בס"י ערקתא מנהג יהדות שהונהג לתרבות ולקידוש השם, וא"כ בבגד הקנעפלין הב' או אפי' כובע אחרת י"ל אינו כהנ"ל".

ובפסקי דינים עמ' 428 כותב בענין זה: "...ולפי זה השינוי מן מנעלים הנק' שי"ך לשטיוועל י"ל דלא דמי להנ"ל, כיון שגם יהודים הרבה נוהגים לילך בשטיוועל, א"כ אף שהרוב נוהגים בשי"ך אין זה שינוי מנהג יהדות כל כך".

ולהעיר משו"ת יו"ד סי' ש: "ברבות נשא פרשה יוד דף רל"ו ג' ע"פ ואבדיל אתכם מן העמים, ויקרא כ' כו', א"ר לוי כל מעשיהן של ישראל מובדלין מן האומות, בחרישתן כו' עד ובתגלחתם ופאת זקנם לא יגלחו ובמנינם כו', ולא נזכר בלבושן. א"כ לכאורה ראוי שאין חיוב שיהי' היהודי מובדל בלבושו.. להעיר מציצית משום וזכרתם בלבוש וכל אחד ציצית בבגדו ס"פ שלח. מפסוק בכל עת יהיו בגדיך לבנים בשו"ע סי' ח סעיף י"א. באיכה ס"פ שמעו כי נאנחה, בענין כי אתה עשית ג"כ נזכר החתנות. בין שבת ליו"ט נק' הבדלה, ושנוי בגדים בגמ' לא ילפינן מזה. שבת קי"ד. וי"ל בשבת לא כתיב הבדלה בהדיא, שבועות י"ח ב".

דג "שאטריא"

בשו"ת יו"ד סי' סא דן רבינו ב"נדרון דג שאטריא שיש בו חדודין ובלטות אם כשנקלפים נידונין קשקשין או לא". ושם: "בדג הנקרא שאטריא, שיש בו חידודין ובלטות שהן חדין כמחט ממש, והוא כן מלא חידודין ובלטות

---

והזקן. ויתכן שהתשובה שבסי' סג – הסמוכה לסי' צ-צא – הדן אודות גילוח הזקן (ומובא לעיל תחת הכותרת "גילוח הזקן"), נכתב ג"כ בקשר לגזירה זו.

הנ"ל בכל גופו והן נקלפין, רק מן השורה שעל גביו לא יכולנו לקלוף בשום אופן, אך נראה לעין שהן קשקשין"<sup>29</sup>.

#### אמירת ושמרו

"ובעצם החשש דיראו עינינו פסק שם בתר"י דאין בזה חשש הפסק כלל, וגם בסידור השוה זה עם אמירת ושמרו בערבית דשבת קודם תפלה, ובברדיצוב ודאי אומרים ושמרו, ויש שם גם כן כמה חשובים מאנ"ש מתפללים גם כן בבהמ"ד הנ"ל ואין אומרים ושמרו, ולא חשב איש שיהיה בזה משום לא תתגודדו" (שו"ת או"ח סי' פה).

"והנה בכרכת יראו עינינו יש כמה דיעות שאין צריך לאומרו כלל, כמ"ש בתור"י פרק קמא דברכות. והרמב"ן ומקצת חכמים שעמו שהיו נוהגים שלא לאומרו, ודאי לא היו מתפללים יחידים, ומסתמא הי' מתפללים בביהמ"ד. וכל הקהל היו אומרים אותה ברכה, והם לא אמרו. ולא עלה על דעתם כלל משום לא תתגודדו..

ובעצם החשש דיראו עינינו, פסק שם בתור"י דאין בזה חשש הפסק כלל. וגם בסידור השוה זה עם אמירת ושמרו בערבית דשבת קודם תפלה, ובברדיצוב ודאי אומרים ושמרו, ויש שם ג"כ כמה חשובים מאנ"ש מתפללים ג"כ בביהמ"ד הנ"ל ואין אומרים ושמרו, ולא חשב איש שיהיה בזה משום לא תתגודדו. לכן מ"ש רומע"ל בפשיטות דיש בזה איסור לא תתגודדו אינו מובן, איך יחלוק על משמעות גדולי הראשונים הנ"ל" (פסקי דינים עמ' 16. וראה שם בהערות).

\*

#### ביאורי לשונות

##### בין "חפץ" ל"רצון"

"..שהרצון יש בו שני ענינים, האחד נקרא "רצון" הב' נקרא "חפץ". והרצון יוכל להתפרש אף שאינו חפץ בזה כלל כי אם מוכרח בזה, וכמו כופין אותו עד שיאמר רוצה אני הרי נקרא זה גם כן רצון, אף דאנן סהדי שאינו חפץ באמת בזה כי אם שמוכרח מחמת ההכאות לרצות כן לומר רוצה אני.. אבל

---

29. ובשו"ת דברי נחמי' סי' ט כותב: בדבר הדגים הנקראים שאיטערע, שהתירו הרב מוהר"י אייזיק מהאמליע והרה"ג מו"ה אליעזר לנדא, ואדמו"ר הגאון מוהרמ"ם ז"ל דעתו להחמיר. ושקו"ט שם בזה, והסכים לדברי רבנו. וראה עוד יגדיל תורה חוברת סו סי' ע. חוברת סז סי' פד.

חפץ זהו מה שחפץ ומשתוקק לזה ויש לו תענוג ברצון זה בלי שום הכרח, אדרבה זהו רצונו וחפצו האמיתי ומתענג מזה..” (שׁוׁת אהע״ז סי׳ רסג).

”ובתשובה אחת ביארתי הענין, דיש בלשון רצון ב’ דברים, ”רצון” ו”חפץ”. וכל שהגיע אחר כך למדרגת חפץ ותשוקה אע”פ שבא מחמת האונס נקרא רצון גמור וחייב על זה. וזה הפירוש אין קישוי אלא לדעת, מלשון והאדם ידע את חוה ומלשון רק אתכם ידעתי בעמוס סי׳ ג’ ב’, דהפירוש רצון ואהבה. וכיון שהגיע הרצון למדרגה זו חייב אף שנמשך מחמת האונס..” (חידושים עהש”ס גיטין פ”ה מ”ו)<sup>30</sup>.

### בין ”שנאה” ל”מיאוס”

”אפשר לחלק בין ”שנאה” ובין ”מאיס”. דמאיס הוי יותר משנאה, ע”ד מ”ש במדרש סוף איכה אם מאיסה היא לית סבר כו’. והפסוק כי שניא שלח דשנאוי המשלח י”ל דלא מיירי בכה”ג דמאיסה עליו. וצ”ע מפסוק ואשת נעורים כי תמאס בישעיה נ”ד ו’ דהפי’ שאף אם תמאס לא יתמיד המיאוס, כי ישוב ונחם לפי שהיא אשת נעורים. וכדאיתא בסנהדרין (דף כ”ב סע”א) לכל יש תמורה חוץ מאשת נעורים, שנאמר ואשת נעורים כי תמאס” (שׁוׁת אהע״ז סי׳ קלב).

”ונראה דיש לחלק בין ”שנאה” ל”מיאוס”, דמיאוס הוי ריחוק טפי משנאה. דאמרינן שלהי מדרש איכה אם מאיסה היא לית סבר, משא”כ גבי שנאה לא מצינו כן. ותדע דלאה היתה שנאה ואמרה עתה יאהבני אישי. אך לפי”ז אם הבעל אומר מאיסה עליו ראוי לו לגרשה, וא”כ קשה אמאי אמרו שנאוי המשלח, שמא מאיסה עליו. ודוחק לומר דהפסוק מיירי רק בשנאה, דכיון דמפרש שנאוי המשלח, א”כ האי ”כי שניא” קאי אהמשלח, א”כ שמא מאסה. לכך י”ל דהיינו דכתיב ”ואשת נעורים כי תמאס”, דא”א להיות מיאוס באשת

30. ולהעיר עוד משו”ת אהע”ז סי׳ ק אות ה, ”שיש אופן שהוא אינו מדעתו ורצונו ממש, ואעפ”כ אינו בעל כרחו. כגון כשמקבל המעות בלי הכרח וכפייה, אלא שאומר שמקבל מחמת הכרח האבידה, דאין לו ברירה אחרת דאלא מאי יעשה, אבל אינו שוה לו כלל המעות כמו החפץ ממש ומצטער עליו. דזה ודאי לא דמי למחולין לך.. כשמקבל בלב שלם ונפש הפיצה וחזינן דמתפייס לגמרי בהדמים כאילו קבל החפץ, אז י”ל דהוה כאילו מחל בפירוש כיון דמרוצה ממש בהמעות. אבל כשאומר שאינו מקבל המעות רק מחמת הכרח האבידה ושאיין ברירה כו’, איך יהיה זה דומה למחילה בפירוש דאומר הריני כאילו התקבלתי, והרי הכא אינו שוה אצלו כלל המעות עם החפץ. ומ”מ לא דמי כלל לנתינה בעל כרחו, דהיינו ע”י הכרח וכפייה מזולתו, וברצונו לא היה מקבל כלל, והו”ל אונסא דאחריני. משא”כ הכא מקבל בעצמו שלא מכפייה כלל, אלא שהוא כמו אונסא דנפשי, דה”ל אינו אונסא דאחריני אלא שבא בידי שמים מחמת האבידה.” ע”ש.

נעורים, רק שנאה יוכל להיות, ושנאה יכולה להתהפך לאהבה לכשירצה"  
(חידושים סנהדרין פ"ב דף כב).

### חילוק בין "קרוב" ו"סמוך"

"דאינו קרוב מאד כמו לשון "סמוך", כי סמוך משמע בקירוב יותר, כמו סמוכים מן התורה מנין ביבמות פ"ק דף ד' ע"א, דאמרי רבנן כיון דלא סמיך ליה דכתיב לא יקח איש את אשת אביו בינתיים, הרי מה שמפסיק איזו תיבות חשוב לא סמוך, כי סמוכים היינו כענין אצל וקרוב לענין סמיכה, שסומך דידי עליו ממש. אבל "קרוב" י"ל אף שאינו סמוך ממש" (שו"ת יו"ד סי' קה).

### חילוק בין "שוטה" ל"משוגע"

"בתנ"ך מצינו לשון "שגוען" שאינו על משוגע גמור, כמו יככה ה' בשגוען פ' תבא (כ"ח כ"ח), ות"א בטפשותא. וטפשות אינו שוטה גמור, כי תרגום אשר נואלנו בפ' בהעלותך תרגום דאטפשנא, ורש"י פי' שהוא ענין אויל. ואין זה שוטה ממש, אלא כמו גבי השמן לב העם הזה ישעי' ז' י' ת"י טפש לביה דעמא. וכן בתלים סי' (ק"ט ע') טפש כחלב לבס. והמנהג כמנהג יהוא בן נמשי כי בשגוען ינהג במ"ב סי' (ט' כ'), ופי' במצ"ד בלי סדר וישוב הדעת. וכן שם (ט' י"א) מדוע בא המשוגע הזה אליך, שהיו קורין לנביא משוגע כמ"ש במצ"ד, ואין ר"ל משוגע ממש. וכן והיית משוגע ממראה עיניך בפ' תבא (כ"ח ל"ד). וכן בהושע סי' ט' פסוק ז' משוגע האיש הרוח, ובזכריה סי' י"ב ד' ורוכבו בשגוען כתב המצ"ד ר"ל לא ילחמו כסדר תכסיסי מלחמה. וכן בירמיה סי' (כ"ט כ"ד)" (שו"ת אהע"ז סי' קנא אות ז).

"ותדע דנטרפה דעתו אינו דוקא משוגע גמור, שהרי אמרו במשנה סוף קנים "זקני ע"ה כל זמן שמזקינין דעתן מטרפת עליהן". והנאמר דהיינו משוגעים ממש.. והרי עכ"פ אינו בדעתו כשאר בני אדם, אלא שאעפ"כ אינו משוגע ממש" (שו"ת אהע"ז סי' קנט אות ח).

### חילוק בין "נעדר" ל"בטל"

"הנה בטל פי' בקו' העדר, ומביא ובטלו הטוחנות (קהלת י"ב ג'). וענין העדר היינו שהי' הדבר ונחסר אח"כ, כמו ותהי האמת נעדרת (ישעי' נ"ט), איש לא נעדר (שם מ'). וגבי ובטלו הטוחנות, אע"פ שלא נחסרו לגמרי, דהא אח"כ כתיב כי מעטו שרוב שיניו נושרות ומיעוטן נשאר, מ"מ גם על המיעוט קאי ובטלו, משום דהו"ל כמאן דליתנהו כי אין ראוי למלאכתן. לפי"ז ההפרש בין "נעדר" ל"בטל", שנעדר היינו שנחסר לגמרי, ובטל דהו"ל כמאן דלית'.

ואתי שפיר גבי גט דתני ביטול, שהרי ה' ועכשיו נתבטל וכמאן דלית'. וכן גבי חמץ וע"ג שלא יהיו תופסי' מקום. וג"כ ביטול במתנה שמה שנתן אינו מקבל הרי מבטל פועל של הנותן שהדבר חוזר אצלו, או עכ"פ אין מתקיים רצונו שיהי' של המקבל. והעדר פי' הקו' כמו יפקד נפקד איש הכל, ענין חסרון, רק דחסרון שייך בין בדבר שהי' ונחסר אח"כ ובין בדבר שחסר מתולדתו. כמו ותחסרהו מעט מאלקים, אולי יחסרון חמשים, חסר לב, משא"כ העדר ונפקד. וביטול לא שייך רק כשהי' הדבר ואח"כ נחסר, או כמו שנחסר. ועיין בספר התשבי בענין בטל, וכן בערוך ערך בטל הוא כמשנ"ת" (שו"ת אהע"ז סי' רסט אות א. ראה שם בארוכה בכללות התשובה).

### חילוק בין "אין" ו"אפס"

"וענין אפס הוא ג"כ דבר שהי' וכלה, וכמ"ש במצ"צ (ישעי' י"ו ד') שהוא לשון כליון, וכן כי אפס כסף בפ' מקץ. ויש ג"כ אפס דפירושו נישט. וענין אין או אין פי' בקו' שיש בו ב' ענינים, לשון שלילה ולשון אפס. פי' לשון שלילה הוא כמ"ש ואדם אין. מבקשים מים ואין (ישעי' מ"א י"ז). וישר באדם אין (במיכה ז' ב'). וכח אין ללידה (ישעי' ל"ז ג') דפירושו ניט דא. ולשון אפס הוא מ"ש (ישעיה מ' כ"ג) הנותן רוזנים לאין. וחלדי כאין נגדך (בתהלים ל"ט ו'). יהיו כאין וכאפס (ישעי' מ"א י"ב) דפירושו אזו וויא נישט. ומותר האדם מן הבהמה אין (בקהלת ג'), דהלעז בסידורים איז ניקש כו'. וכן התרגום יונתן מתרגם אין דשלילה לית, אבל כאין דאפס מתרגם ללמא. ואין פירושו רק לשון שלילה, אין זה כי אם בית אלקים, לית דין כו'. ואיש אין בארץ. ושייך ג"כ בדבר שהי' ונעדר כמו ואיש אין כו'.. (שו"ת אהע"ז סי' רסט אות א. וע"ש בארוכה החילוק בין "אין" ו"ביטול").

### חילוק בין "ציווי" ל"תנאי"

"..כזה ממש יש לחלק בין ציווי – שמצוה האדם לשלוחו, ובין תנאי. דתנאי גרע מציווי. דבציווי אין צריך כפילות כמו בתנאי. דתנאי הוא שאין לו כח לבטל תוקפו של מעשה, אא"כ כפל לתנאו ושאר דקדוקי התנאי. אבל הציווי גדול כחו יותר. והטעם י"ל, או משום דכך כח ציווי השני כציווי הראשון, שהוא המעשה. משא"כ תנאי אינו ציווי, רק שמתנה עליו דרך תנאי. או משום דציווי שאני שאינו בא לבטל המעשה, על כן חל הציווי בקל יותר מחלות התנאי. וראשון עיקר.

והנה גבי ציוויים ממש מציינו.. [ד]לא בעינן שינה הכתוב לעכב אלא בקדשים.. ומעתה נשוב לנידו דידן, דכמו בציוויים של הקב"ה אע"ג דציווי כחו גדול מתנאי, עכ"ז יש ציוויים שאע"פ שנאמר בלשון ציווי, עכ"ז אינן רק לכתחלה ולא לעכב. כמו בקדשים היכא דלא שינה הכתוב, וכן קריאה דגבי חליצה

כנ"ל, כך יש לנו ללמוד מזה לציווי דעניני גיטין. הגם דאין דומה מדת האדם למדת הקב"ה, ויש לנו לתלות טפי בקפידא בציווי האדם. עכ"ז בנדון שלנו שיש הוכחה גמורה דציווי זה אינו כלל בקפידא מדעת עצמו, כי אם אדרבה שבא ליפות כחה, ואינו רק אומר מה שמצווים עליו המסדרי גיטין לומר. סברא גדולה הוא לומר דסומך דעתו ע"ד חכמים, ואין דעתו כלל לצוות לעיכובא יותר ממה שצוו חכמים.. אלא דאעפ"כ הוא מצוה אותן כדי לעשות כתיקון חכמים, וממילא מה שאינו מעכב מדינא גם מחמתו לא יתוסף עיכוב" (שו"ת אהע"ז סי' רעא אות ו. וע"ע סי' תמט).

### ממזר – מלשון "זר"

"בתורת כהנים פרשה אמור פרשה ה' הלכה ז' אמרו: "ובת כהן כי תהיה לאיש זר" – אין לי אלא ממזר (ופי' הק"א דזר בלי ליווי הוא זר בהחלט, שהוא זר לכל קהל ישראל, ואין זה אלא ממזר שאינו בא בקהל ה' עכ"ל. ולפע"ד דפירוש ממזר – הרי יש בסופו תיבת זר) (שו"ת אהע"ז סי' יא).

### לשון "הוראת שעה"

מלשון "הוראת שעה" משמע דאינו במקום שהגרופין הם הכרח גמור מדינא, כמו בשהה עמו עשר שנים ולא ילדה וכה"ג, דאם כן אין זה "הוראת שעה". כי אדרבה זהו חוק לדורות, שבכה"ג יש להתיר חר"ג, ואין שייך לקרותו הוראת שעה. ועיין מענין הוראת שעה במשנה פ"ז דפרה משנה ו' ז', דהיינו שמחמת שעת הדחק התירו מה שמדינא הוא פסול. ודומה למ"ש בגמרא פ"י דיבמות (דף צ ע"ב) לא מפני שראוי לכך, אלא שהשעה צריכה לכך. משא"כ בענין שהה עמה עשר שנים ולא ילדה אין השעה גורם, כי אם דין זה פסוק כן בכל זמן. על כן נראה דמיירי אף שאין טענה מוחלטת גלויה לכל, כעין שהה עמה עשר שנים ולא ילדה. אלא רק שהיא אשה רעה וטוען מאים עלי ע"ז שייך לקרותו הוראת שעה" (שו"ת אהע"ז סי' קלב).

### לשון "תלמיד חכם"

"ולענין מהו נקרא "תלמיד חכם", לכאורה יש להעיר מפ"ג דקדושין דף מ"ט ע"ב, על מנת שאני תלמיד אין אומר כשמעון בן עזאי כו'. ולכאורה היינו תלמיד היינו תלמיד חכם, רק חכם הוא גדול יותר. אכן יש לומר גם כן דת"ח גדול מתלמיד, כדמשמע בשבת קי"ד א' איזהו ת"ח, דלפרש"י שם גדול הרבה יותר מתלמיד דכאן, רק להתוס' שם שוין. ועיין בטוש"ע או"ח רס"י קל"ו ורס"י תקע"ה. ובתענית פ"ק דף י' ע"ב משמע בהדיא דתלמיד ות"ח שוין, שהרי אמרו אל יאמר תלמיד אני כו', אלא כל תלמיד חכם כו', מבואר דהיינו ת"ח היינו תלמיד" (שו"ת אהע"ז סי' יא אות ז).

### לשון בני אדם

"מ"ש "כתונת בני חיה רעה אכלתהו". והנה בכה"ג י"ל דאף מדאורייתא אין כאן עדות מספיק שמת, דאף למ"ד דלא חיישינן לשאלה, וגם שי"ל דכתונת פסים הוי מידי דלא מושלי, מ"מ היינו דוקא אם מצאו מת מלובש בכתונת הנ"ל י"ל דהוי הכרה. משא"כ כשמצאו הכתונת לבד, אף שהטבילוהו בדם, י"ל דודאי אין זה הכרה. אלא ודאי מה שאמר "חיה רעה אכלתהו" אין זה דמדאורייתא מחזיקין ליה כן, אלא שהוא ע"ד דברה תורה כלשון בני אדם. דבני אדם מחזיקין כן, אע"פ שמדינא אין זה עדות המספיק" (שו"ת אהע"ז סי' נט אות ה).

### לשון אשכנז

"וידוע שלשון מדברת שלנו הוא לשון אשכנז" (שו"ת אהע"ז סי' קפז).

"ויעוד דגם אידל קרוב לזה, שכל היהודים נקראים כן בלשון אשכנז אידען" (שו"ת אהע"ז סי' קצו).

"נמשך לנו זה ממה שאין אנו מדברים הלשון אשכנז בצחות, דהכי אנו לועזין על יונים טובעין בלא יוד. אע"פ דבזה ודאי ברור שלעיקר הלשון אשכנז צ"ל ביו"ד כמ"ש בטייטש דעו"א כנ"ל.. אלא שאנו לפי שאין מדברים הלשון אשכנז כדבעי אנו קורין בלא יו"ד" (שו"ת אהע"ז סי' רכא אות א).

"אבל לשונינו לעז זה שבליטא בייעלא רוסיא וכה"ג, אע"פ שמקורו לשון אשכנזי, הוא נתרחק הרבה מעצם הלשון. והוא כמו ערך לשון ערבי שכ' הראשונים שהוא לשון ארמי שנשתבש, והרי הוא לשון אחר ממש. או כערך כתב רש"י או גימאשעכטש ששרשו מכתב אשורי, והרי נתרחק הרבה עד דה"ל כתב אחר ממש, עב"י רס"י קכ"ו. כד יש מקום לומר על לשון מדברת הנהוג בינינו לגבי לשון אשכנז.

וא"כ קלקלתו זהו תקנתו, דלא שייך לשנות המלות לכתוב כפי שינון לשון אשכנז, די"ל דיהיה חשוב שינוי השם לפי לשון מדברת הנהוג בינינו, דלא יובן כלל שמתקנים המלה מחמת שכך צ"ל כפי שינון הלשון, דאין לנו יד והבנה בשינון לשון אשכנזי כלל. משא"כ במדינות אשכנז עצמו, אף גם אותן שאינן מדברים בצחות כ"כ, כיון שעכ"פ מדברים לשון אשכנזי ממש, יבינו שפיר שמתקנים המלה לשינון הלשון כו'. הנה כתבתי סברא מלבי אע"פ שלא מצאתי לה שרש כ"כ" (שו"ת אהע"ז סי' קכא אות ד)<sup>31</sup>.

\*

31. וראה שו"ת אהע"ז סי' רסט: "דאדרבה העו"א הנדפסים בסלאוויטא בשנת תקע"ט, וכתב שם בפתיחה שהלשון אשכנז הוא לשון מדברת הנהוג בינינו יעו"ש. שם מבואר ג"כ



## תורה

### כתיבת תורתנו הק'

"ובהא אתי שפיר מה שתמה בתשובות מהרי"ל סי' מ' וז"ל, ותמיהני על כתיבת תורתנו הקדושה דפונין לשמאל עכ"ל, דלא דק כלל דזהו אדרבה פונין לימין שהרי מקדים בכל אות ימין על שמאל, שהרי כל השורה לפניו אם כן בכתיבת אות ראשון שכותבו בצד היותר ימיני זהו עיקר פונה דרך ימין. וגם אחר כך כמו כן בכתיבת אות שני, הרי כל הקלף חלק שלפניו ויש בידו אם להתחיל ולכתוב בימין אצל אות שכבר נכתב (שאינו בחשבון זה כנ"ל כי החשבון רק נגד מה שצריך לכתוב עוד), או שיניח חלק ויכתוב בצד שמאל. אם כן כשמושיט אצבעו וכותב בצד ימין אצל האות הנכתב חשוב פונה דרך ימין.. ואם כן שפיר כתיבת תוה"ק חשוב פונה דרך ימין דוקא. כי הימין והשמאל יש לחשוב נגד מה שנשאר חלק בהשורה" (שו"ת או"ח סי' סז אות א. וראה עוד חידושים עהש"ס יומא פ"ה).

### ס' רבוא אותיות לתורה

"וע"ש [בס' גט פשוט] דאין ללמוד מלה"ק ללע"ז.. והטעם פשוט, דבלה"ק הנקודות משמשות במקום אותיות, כדפרש"י בכתובות גבי ינחם כתיב. וע"פ דברי רש"י אלו יתורץ ענין ס' רבוא אותיות לתורה ואינם אלא ל"א. ויתרץ רבינו דהנקודות שראוי להיות במקומן אותיות אהו"י ממלאות המספר. וקשה א"כ יתרבו מאד. אעכצ"ל יש נקודות מוכרחות כו" (שו"ת אהע"ז סי' רמט).

וכ"כ רבינו בהגהותיו ללקוטי תורה בהר עמ' מא,ב על מ"ש אדה"ז: "כנגד ס"ר אותיות שבתורה, אף שבתורה אין נמצא ס"ר אותיות, היינו מפני אותיות המשך שהם אותיות אהו"י שבכלל הנקודות שאינן בכתב. אבל ישנן במחשבה שהקמץ הוא א' והחירק י' כו'. וע"ז כתב רבינו "וכדפרש"י ספ"ו דכתובות כבי ינחם כתיב, כאילו כתיב ינאחם".

ושם בעמ' מג,ד על מ"ש אדה"ז: וס"ר נשמות הן ס"ר אותיות שבתורה, הגם שכתבת אין נמצא ס"ר אותיות בתורה. היינו מפני אותיות המשך, שהם אותיות אהו"י שבכלל הנקודות שאינן בכתב, אבל ישנן במחשבה. אך איזו מהנקודות הם אינו ידוע כו'. וע"ז כתב רבינו "פ"י שהוא ע"ד דאיתא בגמ' כתובות דף ס"ט ע"ב ינחם כתיב. ופרש"י אין לך לומר פת"ח בשום אות

---

כמבואר למעלה ביטול ל' פאר שטערין ואין ואפס ל' נישט. וכן המלמדים עם הנערים מפרשין להם תשבתו, שאור זאלט איר פאר שטערין כו'..".

אא"כ אל"ף או ה"א סמוכין לו, או ע"פ הנקודה שתחתיה, והיא באה במקום אות – כאלו כתיב ינאחם עכ"ל. הרי שהנקודה שתחתיה באה במקום אות, כאלו כתוב אל"ף או ה"א, וכן בוי"ו ויו"ד. ולכן עם חשבון אותיות אלו שהיו צ"ל, רק שנקודות באו במקומן, יש ששים רבוא אותיות בתורה. ואיזו מהנקודות הוא, אינו ידוע לנו".

### יששכר הי' עול תורה

"הקשו המפרשים אמאי לא נזכר עונת תלמידי חכמים. נלע"ד שנרמז בעונת החמרים – כי ביששכר כתיב "חמור גרם", ויששכר הי' עול תורה כידוע" (חידושים כתובות פ"ה מ"ו).

### אהבת רב לתלמיד

"דאדרבא אהבת רב לתלמיד גדולה יותר מתלמיד לרב, שהרי התלמידים קרואים בנים, כמ"ש התוי"ט בהקדמה למס' אבות בשם הרמב"ם והכתובים, וא"כ הרי אהבת האב לבן גדולה יותר מאהבת בן לאב" (שו"ת חר"מ סי' ג).

## תפילה

### מתי התפללו האבות

"מוכח בגמ' בכמה דוכתי דהאבות היו מתפללים, כמ"ש בפ"ק דברכות (דף ו' ע"ב) ואין עמידה וכו', וביומא (דף כ"ח ב'), וכן בפסחים (דף פ"ח א') עיין רש"י שם ד"ה הר. ובפ"ק דעכומ"ז (דף ז' סע"ב) לשוח ואין שיחה כו', ובסנהדרין פ"א (דף צ"ה ריש ע"ב), ובחולין (דף צ"א ב'). מיהו יש לדחות דאין משם ראיה כל כך לשהתפללו כן בכל יום ממש, דהא המקום אשר עמד היינו הר המוריה, ואיך יתכן שהלכו לשם בכל יום. מיהו בברכות (דף ו') ויומא (כ"ח) משמע שהיו מתפללים כן בכל יום, וכ"מ בפ"ז דב"מ (דף פ"ה ע"ב) גבי עובדא דאליהו. וגם מ"ש דדוד המלך ע"ה "ערב בקר וצהרים" כו' מוכח כן, כמ"ש בגמ' רפ"ה" (פסקי דינים עמ' 682).

### לא יערב בתפילתו מחשבה אחרת

"משמע מלשון הרמב"ם דס"ל גם כן שכנגד תמידין תקנום, ולא אסמכתא לבד.. וכן בטור ססי' צ"ח כתב שהתפלה היא במקום הקרבן כו'. ולכן צריך ליזהר שתהא דוגמת הקרבן בכוונה, ולא יערב בה מחשבה אחרת כו'" (פסקי דינים עמ' 682).

## חנוכת הבית

"ע"ד בנין בית חומה חדש, ימצא בספר שו"ת חתם סופר חלק יו"ד סס"י קל"ח שכתב וטוב שיחנך את הבית בתורה ובתפלה זמן מה, כי היא חיינו ואורך ימינו עכ"ל. א"כ נכון שיחנכו כן יותר מזמן מה" (שו"ת יו"ד סי' שא. וראה בהנסמן בהערות שם).

\*

## עניני הלכה

### איך דיין כהן גדול

"והנה רפ"ב דסנהדרין תנן כהן גדול דן ודנין אותו. ואמרינן שם דדיני ממונות שלו הם בשלשה, כשאר כל אדם.. וקשה אמאי לא פסלינן כל העולם לדין אצלם, משום דמסתמא אוהבים את הכה"ג יותר משאר אדם. דמי לנו גדול מכה"ג שבו עבודת כל ישראל, וגם מגין על דורו כו'.. אלא ודאי.. דהא דאמרינן לא לידון אינש למאן דרחים ליה, זה כשיודע בנפשו בבירור גמור בודאי שהוא אוהב לו.. משא"כ הכא, אף שהוא כהן גדול והשני איש פשוט, אין מוכרח כלל שהדיינים אוהבים אותו יותר. דאהבה אינה תלויה כל כך במה שהוא אדם גדול בישראל, ואדרבא יש עליו קנאה יותר כו'. על כן מהסתם לא פסלינן ליה כלל מחמת זה" (שו"ת חר"מ סי' נ. ע"ש בארוכה).

### לשמה – כשלא הי' במחשבתו ענין לשמה

"..היכא שהבעל צוה לו כתוב גט לגרש בו אשתי פלונית, וע"פ בקשתו וציוויו כתב את הגט, י"ל דחשוב לשמה. אף שלא הי' במחשבתו תיבת לשמה, מ"מ מה לנו האותיות, עכ"פ הרי כתב גט זה כדי שבו יגרש הבעל את אשתו, הרי זה ענין לשמו ולשמה ממש ולשם כריתות. ותדע דברפ"ק דזבחים (דף ב' ע"ב) דרמי רבא, מאי שנא גבי זבחים דסתמא כלשמה דמיא, ולא פסול אלא שלא לשמן דעקר שמיהו בהדיא, וגבי גט סתמא נמי חשוב כשלא לשמה. ופרש"י כגון אם כתבו הסופר סתם לשם לאה, שיהא מזומן לכשיבא אדם אצלו ששמו ושם אשתו שוין כן.. ומתרץ אשה בסתמא לאו לגירושין קיימא כו'.

וא"כ דוקא בכותב בלא ציווי הבעל כלל, משא"כ הכא שהבעל צוה לו בפירוש לכתוב הגט בשבילו לגרש בו אשתו פלונית, אין זה נק' סתמא כלל כי אם לשמו ולשמה ממש. דאין לך להפליגה מדין לשמה דקדשים רק בסתמא, לא בנדון זה.. [ד]כששמע מפיו חשוב שפיר לשמה, אף שלא הי'

בלבו ממש תיבת לשמה, דהא אנן סהדי שהי' בלבו שתתגרש בו האשה הזו מבעלה זה, א"כ היינו לשמו ולשמה" (שו"ת אהע"ז סי' רפה אות ג. ע"ש).

### איסורים ושבועות

"הגיעני מכתבכם. והגם שהיה מהראוי למשוך ידי ולא להשיב בעניני איסורים ושבועות החמורים מאד, אשר ראוי לכל אדם לברוח מהן כבורח מן הנחש כמ"ש בגמרא ופוסקים..." (שו"ת יו"ד סי' קצב).

גוף ודם – דבר אחד, נשמה ודם – ב' דברים

"ועדיין צריך להבין לפרש"י מאי שנא גבי נטילת קוץ אמרינן דהו"ל חבלה מלאכה שאין צריכה לגופה, אע"ג דהו"ל פסיק רישא. א"כ כמו כן במילה, אע"ג שכריתת הערלה היא צריכה לגופה, הו"ל כנטילת הקוץ. דזה שיחבול ויצא דם הוא משאצ"ל, שברצונו לא יצא דם, שאין צריך רק לכרות הערלה..

ואפשר לחלק, דהתם גבי נטילת הקוץ כיון שהקוץ הוא דבר נפרד מהבשר רק שתחוב בו, על כן שייך לחלק לומר שאין רצונו רק ליטול הקוץ, ולא שיצא דם. ואע"ג דהוא פסיק ריש' היינו במעשה אבל בהרצון שייך לומר שרצונו רק בנטילת הקוץ, ורצונו שלא יצא דם. שכיון שהם ב' דברים שייך לומר שרצונו בזה ולא בזה.. משא"כ במילה שהדם והבשר דבר א', א"כ אף שעיקר רצונו חתיכת הבשר ולא איכפת לי' בדם, מ"מ הרי זה כאילו רצונו ביציאת הדם, והו"ל צריכה לגופה. כי גם בהרצון לא שייך כלל לחלק ביניהם, לומר שרצונו לימול הבשר ואין רצונו ביציאת הדם, כיון שזהו דבר א' ממש..<sup>32</sup>

מיהו התוס' [דף ע"ה ד"ה טפי כתב לענין פציעת חלזון להוציא דמו דהוי מלאכה שאצ"ל].. והרי פציעת החלזון ויציאת נשמתו הו"ל מעשה א', כמו יציאת הדם ע"י המילה. ויש לחלק דאע"ג שהנשמה תלויה בדם, מ"מ הן ב' דברים זה רוחני וזה גשמי.. משא"כ בשר ודם הן דבר א' גשמי, וע"י חתיכת בשר ודאי יוצא דם" (חידושים שבת פי"ג ד"ה מתני').

### נישואין

#### נישואי בת כהן לישראל

"ביבמות פ"ז דף ס"ז ע"א מפרש "לאיש זר" בשתי אופנים, האחד שנבעלה לפסול לה, כגון נתין חלל וממזר. פסלה מן התרומה, ומלהנשא לכהונה

32. ובהקיצור: "דהקוץ והחבלה הם ב' דברים, לכן אע"ג דהוי פסיק רישא במעשה, מ"מ שייך

עולמית. הב' כפשוטו, שנשאת לזר – היינו ללוי או לישראל, שכל זמן שהיא נשואה לו אינה אוכלת בתרומה.. לפי"ז פשוט דהאי זר קאי גם כן על תלמיד חכם, ואפילו חכם גדול הרי זר הוא אצל תרומה כישראל עם הארץ. וכדפרש"י בפ' בתרא דכתובות דף ק"ה סע"ב גבי וכי אלישע אוכל ביכורים היה, והלא לא כהן היה. והיינו כדתנן ר"פ שני דבכורים, התרומה והבכורים חייבים עליהם מיתה וחומש ואסורין לזרים. הרי אפילו אלישע הנביא נקרא זר לענין אכילת תרומה ובכורים..

ועפי"ז אפשר לומר קצת טעם להא דאיתא ספ"ג דפסחים דף מ"ט סע"א, אמר רב כהנא אי לא נסיבי כהנתא לא גלאי. ופרש"י רב כהנא גלה מבבל לא"י.. ולכאורה קשיא טובא מדוע יחלוק על הא דא"ר יוחנן שם, דאף על גב דבת כהן לישראל אין זיווגן עולה יפה, היינו בישראל עם הארץ, אבל בת"ח כש"כ שתורה וכהונה מעשרתן. וכן קשיא על הא דר' יהושע נסיב כהנתא חלש כו' ע"ש. והרי משנה שלימה אומרת כן סוף הוריות, כהן קודם ללוי לוי לישראל כו', בד"א בזמן שכולן שוין, אבל אם היה ממזר ת"ח וכה"ג עם הארץ ממזר ת"ח קודם לכה"ג עם הארץ. וכגמרא שם משום שנאמר יקרה היא מפנינים, יקרה היא מכה"ג שנכנס לפני ולפנים.

אלא י"ל טעמו דרב כהנא, דכיון דהא דבת כהן לישראל אין זיווגן עולה יפה שמענו מהך קרא "ובת כהן כי תהיה לאיש זר", וסמך ליה "ובת כהן כי תהיה אלמנה או גרושה וזרע אין לה". וכדפרש"י שם, דהיינו שאין זיווגה עם איש זר שאינו כהן עולה יפה. וכיון דהאי איש זר מוכרח דקאי אף על ת"ח כנ"ל, והכי הוא פשטא דקרא, א"כ גם מה שלמדנו מן הסמיכות דפסוק ובת כהן כי תהיה אלמנה וכו', קאי ג"כ אף על בת כהן הנשאת לזר ת"ח, שאף על פי כן אין זיווגן עולה יפה. והיינו מהטעם שכתב רש"י שם לעיל מיניה, בת כהן צריכה להנשא לכהנים ולא לפגום משפחתה ולהנשא לישראל עכ"ל. וס"ל דמה שזה הישראל הוא ת"ח אף שקודם לכה"ג, עכ"ז אינו שייך לנשואי כהנת, כמו דאין זה שייך כלל לענין אכילת תרומה..

והחולקים על סברת רב כהנא, יש לומר דהא אדרבה בכתובות דף ק"ה סע"ב דהמביא דורון לת"ח הוא כאילו מקריב בכורים, והבכורים הם תרומה. ואם כן ת"ח חשוב יותר מכהן. ונהי דאסור בתרומה ממש, והוא בכלל איש זר לענין זה, היינו למש"כ בתורה בפירוש באכילת תרומה, אבל הא דנשואין לא למדנו רק מן סמיכות הפסוקים. והטעם משום שפוגמת משפחתה,

---

להבדילם ברצון, ונקרא החבלה מלאכה שאין צריכה לגופה. משא"כ כריתת הערלה עם יציאת הדם הו"ל דבר א', וכשרצונו לכרות הערלה היינו שרצונו לחבול".

וכשהישראל ת"ח אין כאן פגם משפחה כלל, דאדרבה עלוי הוא לה, שהרי ת"ח קודם אפילו לכה"ג וכו' (שו"ת אהע"ז סי' יא. ראה שם בארוכה<sup>33</sup>).

### פלגש – אי הוי כאשתו

"לכאורה יש ראייה גמורה דפלגש הו"ל באשה ממש וצריכה גט.. [ולא דמי למפותה] דמפותה אקראי בעלמא הוא, משא"כ פלגש המיוחדת לו הו"ל כאשה. וכמו שאמר הכתוב "ששים המה מלכות ושמונים פלגשים" – אלמא יש להן קצת דמיון למלכות.

ועוד נלענ"ד ראייה ברורה מתורה שלימה בפרשת וישלח, "וילך ראובן וישכב את בלהה פלגש אביו". ואמרו בגמ' פ"ה דשבת (דף נ"ה ע"ב) תניא רבי שמעון בן אלעזר אומר מוצל אותו צדיק מאותו עון, ולא בא מעשה זה לידו, אפשר עתיד זרעו לעמוד על הר עיבל ולומר "ארור שוכב עם אשת אביו" ויבא חטא זה לידו. אלא מה אני מקיים "וישכב את בלהה פלגש אביו", עלבון אמו תבע כו' ע"ש. ואי איתא מאי קושיא, אף את"ל שהמקרא כפשוטו – אין זה ענין לשוכב עם אשת אביו ח"ו, כיון שהיתה פלגש אביו.. והרי בכל הש"ס והמדרשים לא מצינו לימוד זכות זה על ראובן, כי אם רק לומר שמוצל מעשה זו לגמרי, ולא שהמעשה עצמה אינה חטא ועון גמור.. אלא ודאי נראה הדבר ברור כהירושלמי דפלגש הו"ל כאשתו לענין זה..

ובמדרש רבה פרשת ויקרא סוף פרשה א', ורבנן אמרי משל למלך שהיה לו אשה ופלגש, כשהוא הולך אצל אשתו הולך בפרהסיא, וכשהוא הולך אצל פלגשו הולך במטמונים עכ"ל. ואי איתא דפלגש היא ע"י קדושין, א"כ אין כאן גנאי כל כך שיצטרך לילך במטמונים.. אלא מזה משמע כדברי הרמב"ן

---

33. ושם באות ז "ולענין מהו נקרא ת"ח.. יש לומר כיון דכהנים האידינא אין אוכלין בתרומה דאורייתא.. לכן אין להחמיר כל כך בהתלמיד חכם שיהיה ממדרגה הגדולה, רק כל שיודע מסכת אחת.. גם עפמ"ש בתה"ד סי' ר"י משום כיון דדשו ביה רבים שומר פתאים ה', אף שכתב שצ"ע אם תלמיד חכם יסמוך על זה, היינו היכא דהוא חשש גמור. מה שאין כן כשבלא"ה יש להקל מצד שהוא ת"ח, אף שי"ל שמא אינו תלמיד חכם כדבעי, ועוד דרב כהנא מחמיר, על זה יספיק הטענה דשומר פתאים ה'.. אשר על שומר פתאים ה' יכולים לסמוך אף לת"ח ויודע". וע"ע שו"ת אהע"ז סי' פט בענין שומר פתאים ה'.

וראה שו"ת תורת שלום אהע"ז סי' א: כפי הידוע מכ"ק אבותינו רבותינו הק' זצוקלה"ה נ"ע, היו מצווים ללמוד בע"פ איזה מסכת משניות ולחזור בכ"י, ובצמח צדק אהע"ז בהתשובה בענין בת כהן לישראל, רשום בכ"ק עצה ליתן כל ימי חייו ח"י מטבעות לצדקה בכל יום, אפילו מטבעות היותר קטנות. וכמדומה שכתב שם כמו רבע ק"ב [קאפכען], ובודאי הכוונה הא או הא. והובא פסק-דין זה בריבוי אגרות קודש של כ"ק אדמו"ר זי"ע.

וסיעתו שהיא בלא קדושין. וכיון דעכ"ז אמרו ברבות ובירושלמי שפלגש אביו אסורה לו.. א"כ ממילא א"א להתירה לעלמא בחיי בעלה בלי גט..

..אכן י"ל כל זה [– דאדם בועל לשם זנות, הוא רק] במקומות שהיו נוהגים קצת היתר בפלגש, ע"פ דעת הרמב"ן בתשובה סי' רפ"ה ודעימיה. אבל במדינות אלו שאנו חוששים כהמחמירים ואומרים דגם מדינא אסור פלגש בלא קדושין וכתובה להדיוט.. ומעולם לא נשמע כלל דבר זה, א"כ ודאי זה שיחד לו פלגש הנ"ל היה סבור שזהו איסור כזנות ממש, ולא ידע דעת הרמב"ן שיסמוך עליו. אם כן י"ל דבודאי לא עשה בעילתו בעילת זנות כל כך פעמים רבות.. ולכן בהצטרף חשש זה אל חשש הראשון – דעצם פלגש אפילו לא קידשה י"ל שצריכה גט, אין בידי להתירה לעלמא בלי גט" (שו"ת אהע"ז סי' קלח) <sup>34</sup>.

#### חרם דרבינו גרשם – כשנפשו קצה בה

"וז"ל ספר החינוך פ' תצא סי' תקע"ט, משרשי המצוה לפי שהאשה נבראת לעזר לאדם והיא לו כאחד מכלי חמדתו כו', ואחר שכן היה מרצונו ב"ה שכל זמן שיקוץ נפשו בכלי הזה שיוציאנו מביתו כו', ואחר שהיא לו מורת רוח ונפשו קצה בה אין הכרח עליו להיות אתה עכ"פ, כאשר יעשו קצת מן העכומ"ז שיכרתו ברית עם האשה ברית חזקה עד שאול תחתית כו' עכ"ל והאריך. וא"כ איך אפשר שרגמ"ה יתקן בהחלט, הפך מכוונת המצוה. אלא ודאי הענין שמסר הדבר לחכמי הדור, שיוכלו להתיר החרם אם רואין שבאמת מאיסה עליו ונפשו קץ בה כו'.. [ולכן] בנדון זה שזה טוען דמאיסה עליו ונפשו קץ בה, וכשיש ראיות שאמת הדבר יוכלו להתיר" (שו"ת אהע"ז סי' קלב).

#### רחל מסרה הסימנים

"..מצינו שרחל מסרה הסימנים ללאה, במגילה (דף י"ג ב') וב"ב פי"ג (דף קכ"ג), וה"נ י"ל שמא בעלה המומר נתכוין להקניטה, ומסר כל הסימנים לאיש א' שדומה לו קצת שיוציא ממון מהאשה, וכתב לו כל הסימנים בכתב באר היטב, ובאמת לא זה הוא בעלה..

---

34. וראה שם בהמשך: "ונכון להתאמץ לדבר על לבו שיתן גט, וא"צ לפרסום כלל.. ואם אי אפשר לפעול, אזי אני איני אומר בזה לא איסור ולא היתר. ואיסור איני יכול לומר נגד תשובת הרא"ש ותשובת הר"ן ומהרמ"פ, והפוסקים המקילים בחשש השני ג"כ. והיתר איני יכול לומר מחמת הירושלמי דגבי רצפה בת איה, והמדרש רבה פרשה נח ר"פ ל"ב ור"פ ל"ח.

וקצת ראייה.. מהגמ' פ"ג דתענית (דף כ"ג סע"א) אמר חוני המעגל אנא ניהו, לא הימנוהו, לא נהגו ביה יקרא כדבעי ליה חלש דעתיה כו'. וקשה שמסתמא היה יכול לומר להם סימנים מדברים שעברו בימיו, אלא חשו שמא ידוע לאיש אחר סימנים אלו, וע"כ לא סמכו על הסימנים האלו כלל" (שור"ת אהע"ז סי' פו אות יא).

### אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות

"אע"ג ד"אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות", אפשר [ד]לא אמרינן כן רק ב"אדם" – שהוא הזכר, ולא באשה. ושפיר שייך לשון "אדם" רק על זכר, כמ"ש "אדם אחד מאלף מצאתי ואשה בכל אלה לא מצאתי" (שור"ת אהע"ז סי' צ אות יא).

### לא נהגו לכסות הפנים

"ונקטינן כפשטא דגמ' שער באשה ערוה, וצריכה להזהר ולכסות כל שערה, שהרי זהו ערוה ותאוה ואיך תעורר תאוה לבני אדם. ואינו דומה לפניה שאינו מכוסה, דהא לא סגי לה בלא"ה, דלא תוכל לילך אם עיניה יהיו מכוסות. ואדרבה מצינו במשנה בפרק במה אשה ס"ה א' ערביות יוצאות רעולות, ופי' רש"י שדרך נשים ישראלית שבערב להיות מעוטפין ראשן ופניהם חוץ מן העינים, הרי מנהג צניעות לכסות אף פניהן. וכ"כ בערוך ערך ערב (הרביעי) בפרק במה אשה בשבת דף ס"ה ערביות רעולות, פי' נשים ערביות יוצאות רעולות, פי' כדכתיב השרות והרעלות משימות בגד על הראש ומכסות כל הפנים שאינו נראה אלא העינים וקושרות למטה עכ"ל.. וא"כ נהי שבמדינות אלו לא נהגו כן לכסות הפנים משום דטריחא מילתא, וגם שלא יצחקו האיני יהודים עליהם, אבל למה תגלה שער' ראשה שזהו ודאי ערוה, וגם אינן יהודים רובן מכסות שערות ראשן שלא תראינה לחוץ כלל" (שור"ת אהע"ז סי' שסג) <sup>35</sup>.

מה גם שנוסף ע"ז החשש השני לדעת כמה פוסקים". ושם: "ולזאת היה ראוי שיתן גט, ואין צריך לפרסומא.. ואם בלתי אפשר זה, א"א לי לומר בזה היתר וגם לא איסור ברור".

35. ולהעיר ממ"ש בשארית יהודה אהע"ז סי' נז וז"ל, "וכמה פעמים נשא ונתן בזה רבינו הגאון אחמו"ר [אדה"ז] ז"ל, דלדין היכא משכחת לה האי דינא דמתניתין, (ד)מאחר שהנשואות דוקא נשואות צעפים ולא הבתולות, וכמדומה שדקדק מכאן שבימיהם גם הבתולות לא היו הולכות פרועי הראש. ובאמת כן משמע בתמור שנאמר ותקח הצעיף ותשב בפתח עינים, וארז"ל שננתנה עינים לדבריה שלא הי' בה קידושין כו'. וכן גבי רבקה כתיב ותקח הצעיף ותתכס כו".



## יבום וחליצה

### מצות חליצה

בש"ת אהע"ז סי' שיט כותב לאחד שמתה כלתו, ובנו מפחד לעשות חליצה מחמת "פטוטי ההמון" האומרים שיש בזה משום סכנה: "מאין להם הדברים, הלא היא מצוה גדולה מתרי"ג מצות דאורייתא. ובאמת הרי מקרא מלא כתיב שומר מצוה לא ידע דבר רע בקהלת סי' ח'. וארז"ל בשבת (דס"ג ע"א) כל העושה מצוה כמאמרה אין משרין אותו בשורות רעות שנאמר שומר מצוה כו'. ובמדרש רבה יתרו פ"ל מצות שהיא חייכם שנאמר שומר מצוה כו', וכן הוא עוד במדרש רבה נשא פי"ד (דף רנ"ט א' ג'). ועיין בב"י בא"ח סס"י תנ"ה בשם רבינו יהודה החסיד והובא בש"ע שם סעי' א' בהג"ה אין לשפוך כו' דשומר מצוה כו' כמ"ש המ"א והט"ז שם. וכ"ש וק"ו לנדר"ז.. אם כן פשיטא שהחולץ זהו הנקרא עושה מצוה כמאמרה ממש. ואם כן פשיטא דשום מורא לא יעלה על ראשו ח"ו"ר<sup>36</sup>.

### שמעתי וראיתי מקרא מלא

"ע"ד ששאל בענין החליצה שמתירא לחלוץ פן יקראנו אסון ח"ו. לא שמעתי בזה, אבל שמעתי וראיתי מקרא מלא שומר מצוה לא ידע דבר רע.. וגם ארז"ל שלוחי מצוה אינן ניזוקין, כ"ש שאין לחוש שמהמצוה עצמה יומשך איזה היזק ח"ו"ר (ש"ת אהע"ז סי' תנט).

### במדינתנו שאין מייבמים כלל

"יש להסתפק עכשיו במדינתנו שאין מייבמים כלל, רק המנהג פשוט לחלוץ, ואע"ג דבהגהת רמ"א רס"י קס"ה משמע כשניכר וידוע שמכוונים לשם מצוה

---

36. ובש"ת אהע"ז סי' רנד כותב: "ומ"ש רומע"ל דאין זה נקרא שעת הדחק כיון שאפשר בחליצה. הנה ביבמות.. הרי החליצה אינה דבר קל.. הרי להצריך חליצה משום חששא בעלמא אינו נכון. ועוד שהחולץ נאסר בקרובותיה והיא אסורה בקרוביו ולמה זה. ועוד איזו טעמים יש. ואין שייך לומר ע"ז שלהצריך חליצה אינו נקרא שעת הדחק". וראה עוד בענין חליצה, פסקי דינים אהע"ז סי' קנט.

ולהעיר מאג"ק כ"ק אדמו"ר הרי"צ חלק ב עמ' שכג: "והי' לו [לרבינו] תיבה אחת עם כתבים אשר היתה שמורה אצל ר' אברהם המ"ץ (שהי' מתירא אז מפני חיפוש ע"י המלשינות), ושכח המ"ץ להוציאה בעת השריפה, ואמר אדמו"ר הצמח צדק שבתיבה זו הי' אצלו ענין כתוב בהלכות חליצה מחזיק 500 בויגן, שהתחיל לכתבו כשאמר לו רבינו הגדול [אדה"ז] פעם אחת בזה"ל: (ר') מענדל אין זאג ביסט אלמדן, קענסט פארשטיין אענין לעיונא מיט אסדר, מאגסט שרייבען, דארפסט שרייבען און שרייב".

ושניהם רוצים ביבום מניחים לייבם, מ"מ מעולם לא נשמע זה. ועכ"פ כשיש להיבם אשה ודאי רחוק מאד זה דשיגרש זאת ויבם זו ודאי אינו מצוה, דקשין גירושין וכש"כ כשהיא אשתו ראשונה ויש לו בנים ממנה" (חידושים עה"ש עמ' רכה).

### קרייה לא מעכבא בחליצה

"והנה גבי ציווים ממש מצינו דבקדשים בעינן שינה עליו הכתוב לעכב.. ובמנחות (דף ל"ה סע"א) כתבו התוס' דהא לא בעינן שינה הכתוב לעכב אלא בקדשים. וצ"ל הא דתנן ביבמות פמ"ח (דף ק"ד סע"א) "חלצה ורקקה אבל לא קראה, חליצתה כשרה", דקרייה לא מעכבא, ולר' עקיבא רקיקה נמי לא מעכבא. [ו]הא רקיקה וקרייה נאמר עליהם לשון ציווי גמור, ולא בעינן שינה הכתוב לעכב אלא בקדשים כנ"ל. והגם דהתם במשנה עצמה מפורש הטעם, משום דכתיב "ככה יעשה" – כל דבר שהוא מעשה מעכב, לכאורה אין זה מספיק.

דבשלמא אם היה הדין דאילו לא כתיב "ככה" לא הוה שמיעא לן עיכובא כלל, רק ע"י דכתיב "ככה" שמעינן דאיכא עיכובא, ע"ז שפיר הטעם דהא כתיב "ככה יעשה", דעיכובא דילפינן מ"ככה" אינו אלא על דבר שהוא מעשה, ממילא דבר שאינו מעשה אינו מעכב כיון דאין לנו לימוד ע"ז. אבל מאחר דגם אילו לא כתיב "ככה" היה הדין דהכל מעכב, משום דנאמר בלשון ציווי כנ"ל. א"כ הגם דמ"ככה יעשה" אי אפשר ללמוד רק דהמעשה מעכב, מ"מ גם הקרייה תעכב כדין כל דבר שנאמר בלשון ציווי דמעכב..

וצריך לומר הטעם, דאע"ג דדבר שנאמר בציווי מעכב, מ"מ הכא גבי חליצה דאיכא דיבור ומעשה – היינו קריאה וחליצה ורקיקה, מסברא יש לנו לומר דלא הכל מעכב כי אם מה שבא לימוד ע"ז. וצ"ע" (שו"ת אהע"ז סי' רעא אות ו).

### מצות יבום ומצות פו"ר

"וגם בעיני יפלא דכתב שם [מהר"י מינץ] דמצות יבום גדולה ממצות פו"ר, וזה אצלי תמיה גדולה מצד הסברא ומצד הגמרא. מצד הסברא, הרי היבום הוא בשביל להקים זרע לאחיו, ואיך נאמר שהקמת זרע לאחיו יהיה חיוב יותר מהקמת זרע לדידיה. יציבא בארעא כו'. ועוד הרי כופין על פו"ר ואין כופין לייבם.. דפו"ר חובה, ויבום רשות או מצוה דכעין רשות, דבדידיה תליא. ופו"ר הוא מצוה שיש בה חיוב גמור. ועוד הרי בשביל יבום אין דוחין שום מ"ע, ואפילו איסור דרבנן.. ואילו משום פו"ר כופין לשחרר מי שחציו עבד כו', ומוכרח הרב לעבור על מ"ע בשביל שיקיים העבד פו"ר.. והרי משום פו"ר דוחין עשה דלעולם בהם תעבודו, והיינו משום דפו"ר "מצוה

רבה" היא.. אלמא דהיא גדולה ממצות יבום.. עוד נראה דפו"ר גדול ממצות יבום, דנזכר בגמ' דמוכרין ספר תורה בשביל פו"ר.. ולא נזכר כן גבי יבום" (שו"ת אהע"ז סי' ו אות ז. ע"ש).

### חליצה בפני שלשה

"ולענ"ד שתחלוץ רק בפני שלשה דיינים ולא יותר, דהא אין צריך חמשה רק לפרסומי מילתא, ובנידון זה אין צריך פרסום, אדרבה ראוי לא לפרסם כ"כ שלא להיות לעז גדול כל כך על הולד" (שו"ת אהע"ז סי' שיה אות ח).

### נדה

#### ביאור שפורה גרים בנדה

"לענין שפורה גרים.. יש להעיר ממ"ש התוס' בנדה ס"פ האשה (דף ס"ד ע"א) ד"ה אתמר.. ואפילו ש[חודש] אחד מלא ואחד חסר ואין הימים שביין ראייה לראייה שוין, מ"מ קביעות החדש גורם.. שאע"פ שחדש אחד מלא וחדש אחד חסר, הכל נמנה חדש וגורם ראיות ווסת של האשה. ויש בזה קצת טעם, כי האשה נמשלה ללבנה, וכמו שבלבנה יש ימים שהיא במילואה וימים שהולכת וחסירה בכל חדש, כך האשה בכל חדש יש לה ימים טהורים וימים טמאים. על כן שפיר י"ל דהוסת שייך אחר החדש" (שו"ת אהע"ז סי' שטז אות י').

#### דם בתולים בכוונות

"כמו כן י"ל בכוונות, שבזמן הזה הוא מיעוט המצוי שכוונות אין להם דם בתולים, כאשר חקרת ודרשתי פה בעירנו מכמה וכמה צנועות כו" (שו"ת אהע"ז סי' כא אות ה).

### לידה

#### קטן אינו מוליד – חילוק בין איש ואשה

"[ב]ר"פ בן סורר הוא פלוגתא, דרב חסדא ס"ל דקטן מוליד, ופליגא דרבה דס"ל דקטן אינו מוליד.. ואפ"ל [ד]גם לרבה דקטן אינו מוליד, מ"מ אם אירע שהוליד לא אמרינן "בנים הרי הן כסימנים". דדוקא גבי אשה אמרינן כן, כיון שלא מתה מצער הלידה אמרינן דהו"ל כגדולה, אבל מצד העיבור לבד לא אמרינן כן. לכן גבי איש דהוא רק מפני העיבור לא שייך לומר כן" (שו"ת אהע"ז סי' שטו).

## ולד – בידי אדם או בידי שמים

“והנה בירושלמי איתא.. לא יבא ממזר לא יבא פצוע דכא, מה ממזר בידי שמים אף פצוע דכא בידי שמים. וממזר בידי שמים (בתמיהה, הלא ע"י שהזנו בני אדם בא פסולו), יצירתו בידי שמים.. וא"כ מזה למדנו דתחלתו בידי אדם וסופו בידי שמים פסול לכו"ע, דהא ממזר תחלתו בידי אדם וסופו – דהיינו יצירתו בידי שמים. א"כ לברייתא דמכשיר בידי שמים ויליף מממזר, ע"כ מוכח דס"ל תחלתו בידי אדם וסופו בידי שמים נקרא "בידי אדם". ולברייתא השני דקורא ממזר "בידי שמים", הרי ס"ל דבידי שמים ג"כ פסול. אם כן עכ"פ מוסכם משניהם דתחלתו בידי אדם וסופו בידי שמים דפסול..

ולפי דעת השבות יעקב צריך לדחוק ולומר, דודאי דומיא דממזר נקרא בידי אדם, דשם המעשה שבידי אדם יש בו כדי שיהיה נמשך ממנו זה המעשה כו'. דהרי כן טבע העולם שנשים מתעברות ויולדות וכן הוטבע העולם, א"כ עיקרו "בידי אדם".. ומיהו י"ל גם גבי ממזר, הרי מהרבה ביאות יש שאין מתעברות, כי אם לעתים מתעברות. א"כ המעשה שבידי אדם מצד עצמו י"ל ג"כ שלא היה בה כדי שיהיה הולד, אלא שזה בא בידי שמים" (שו"ת אהע"ז סי' טו אות ז. וע"ש אות ח. ובסי' יח).

## מקצת החודש ככולו – בהריון

“..אבל לומר לענין עיבור ט' חדשים, אין ראייה כל כך שיהיו החדשים חדשי הלבנה.. [ו]גם לו יהא דבעיבור הולד ג"כ אזלינן בתר חדשי הלבנה, אבל לומר דמקצת החדש גורם בהריון ככל החדש הראשון, עד"מ מי שנתעברה בר"ח ניסן ומי שנתעברה כ"ט בניסן יהיו זמן לידתם שוה בחודש ה'ט' שהוא כסלו, זהו ודאי נגד החוש והנסיון. שבכל הנשים רובן ככולן זאת שנתעברה בר"ח ניסן תלד סוף כסלו או ר"ח טבת, וזו שנתעברה כ"ט ניסן תלד סוף חדש טבת. וא"כ נגד החוש הוא לומר בזה שפורה גרים.. [ו]שיהיה מחמת זה שינוי לחדש ממש או חצי חדש כנ"ל, זהו נגד הנסיון והחוש. ואין לזה הכרח בגמרא כלל לומר דמקצת החדש הראשון ככולו..

ועוד דהגע עצמך, הלא בנקבות שאינן יהודית שאינן מונין לחדשי הלבנה ולא שייך שפורה גרים, ודאי אין סברא לומר שבהם יהיה שפורה גרים לענין הלידה. ואיך נאמר שיהיה שינוי בהעיבור בין אינה יהודית ובין יהודית במשך העיבור במשך חצי חדש או קרוב לחדש, זה ודאי אינו מתקבל. דבשלמא בין חדשי הלבנה לחדשי החמה, אשר במשך ט' חדשים יהיה השינוי ערך חמשה או ששה ימים, אפ"ל שבאמת יש שינוי כן, וגם זה רחוק. אבל לומר שיהיה עוד שינוי בענין מקצת חדש הראשון ככולו, א"כ בהצטרף משך זה עם היתרון דחדשי החמה יוכל להיות ביותר מחדש אחד, וזה החוש מכזיב”

(שו"ת אהע"ז סי' שטז אות י"א. וראה שם סי' ש"ז. וע"ע סי' מד).

## צוואת ר"י החסיד

ואני שידכתי..

"בצוואת החסיד אות ל"ג, לא יתחתן אדם ב"פ עם חבירו בן וכת בת וכן. ואני שידכתי את בני המופלג ישראל נח עם ב"ג, אע"פ שכבר שדכתי בתי לב"ג הנ"ל, וסמכתי על שו"ת נודע ביהודה מ"ת סימן ע"ט בחאה"ע שכתב וז"ל, הוא אומר שלא ישאו אב ובנו ב' אחיות, ורב פפא ובנו נשאו ב' אחיות כו', אבל האמת כי החסיד לזרעו אחריו צוה כו' עכ"ל. ואמנם בפרט בצוואה זו יש להוכיח דודאי רק לזרעו צוה. כתב שם דב' אחים לב' אחיות ג"כ לזרעו צוה דוקא. ופשוט דהא דלא יתחתן בן וכת בת וכן קיל מב' אחים לב' אחיות, דהא התם נמי איכא חיתון פעמיים, וגם הענין שוה ב' אחים וב' אחיות, והו"ל קפידא יותר. א"כ כיון דגם התם אין הקפידא רק לזרעו, כש"כ בנד"ז.. וא"כ ודאי דוקא לזרעו, דלמד סתום מהמפורש.

וגדולה מזו בשו"ת שב"י סי' כ"ג בחאה"ע אפילו ע"ד שמבואר שם, שספק אם רק לזרעו כו' כתב אין לחוש כשנעשה, ואפי' לכתחילה לא הקפידו רבנים וגדולים ע"ש. כ"ש בני"ד דמוכח דודאי רק לזרעו"<sup>37</sup>.

### שמה כשם חמותה

"אם יש להקפיד משום מ"ש בצוואת ר"י ח סימן כ"ו כ"ז, ובספר חסידים סימן תע"ז (לא ישא אדם אשה ששמה כשם אמו או שמו כשם חמיו, ואם נשאה ישנה שם הא' אולי יש תקוה עכ"ל). בשם הכלה מוסא עד"מ ואם

---

37. אמנם ראה בירורי הלכות (להג"ר אברהם אליהו פלאטקין) עמ' קעב: אך שמעתי אומרים בשם הצמח צדק הנ"ל שאמר שבשני דברים לא שמר צוואת ר' יהודה החסיד, ונענש ע"ז ר"ל, אם כן אפשר זה ה' מהשני דברים שנענש ר"ל. ובהערה שם מביא הגרז"ש דווארקין וז"ל, לפני שנים הרבה ראיתי בספר אחד פירוש על צוואת רבינו יהודה החסיד (ושכחתי שמו [ספר שבעים תמרים]) שמחברו ה' הרב ר' שמעון מ"ץ בק"ק הארקי, שה' מחסידי של אדמו"ר הצ"צ נבג"מ ז"ע, שכן שמע בעצמו מפי של הצ"צ, ע"כ.

וזה לשון ס' שבעים תמרים להרב חיים שמעון דוב זיואוו אב"ד הארקי סי' לג: הלום ראיתי בס' צמח צדק פסקי דינים מהאדמו"ר נבג"מ שכתב.. עכ"ז כפי מה שכתב לי אדוני אבי מו"ר הרה"ג החסיד המפורסם [הרב ארי' ליב זיואוו בעל זיו אריה] נ"ע, שהוא היה מיה"ס דאדמו"ר נ"ע, וז"ל.. אך הנה אני שמעתי מכ"ק אדמו"ר נבג"מ זיע"א שאמר לי בשני דברים לא שמר צוואת ר"י ח ונענש ר"ל עכ"ל.. נוכל לומר בטוח אשר אם היה האדמו"ר נ"ע בחייו מוסר כתביו להביאם בדפוס להוציאם לאור עולם לא היה מוסר הדברים האלו להדפיסם, כי אפשר הענין הזה גופא הוא אחד מהשני דברים שנענש בעבורם. וראה שם סי' כו-ז, סי' מג, וסי' נא.

החתן מוסא הינדא, והיא אינה נקראת גם למקצת אנשים בשם א' לבד, רק כולם קוראין אותה בב' השמות יחד..

הנה בעיקר דבריו לכאורה ק"ל מתלמוד ערוך (סוטה י'), מצינו שהאמוראים לא היו מקפידים ע"ז.. אמנם באמת י"ל דאין ראי' מהגמ', דהנה בסימן תע"ז בפנים כתב על שאר עניני זווגים, שיש למנוע מהם, כן ענין השער וצריך רחמים גדולים להפוך השער מענינו עכ"ל. א"כ י"ל דהכי נמי בענינים אלו. ולפיכך אין להביא ראי' מהאמוראים דנפיש זכותיהו והיו מובטחים שלא יזיק להם..

ובשו"ת שב"י סימן כ"ג משמע דאין להקפיד עמ"ש בצוואת החסיד. אמנם דו"ז ההגרי"ל ז"ל אמר לי משם רבינו הגאון ז"ל נ"ע זי"ע שהקפיד ביותר על ענין שלא יהי' שם כלה כשם חמותה (יותר מעל שמו כשם חמיו), משום שזה נת' במשנת חסידים. והמשנת חסידים לא העתיק רק דברי האריז"ל, א"כ מסתמא ראה זה בכהאריז"ל, ומשו"ה הקפיד ע"ז ביותר. ואמר הוא ז"ל שהוא סכנה..<sup>38</sup>

ואעפ"כ נ"ל דבנ"ד אין לחוש כלל, שהרי אין שמותיהן שוין..<sup>39</sup> וסיפר לי א' משום רבינו ז"ל, ששאלוהו תרי גיסי שהי' בת של זו כשם אשתו של זו אם (הכלה) [החתן], ורצו לעשות שידוך, והשיב שיוסיפו להכלה עוד שם א', למשל שהיו קורין אותה רחל ויקראוה רבקה רחל. וא"כ אפילו בשינוי סמך

38. ויש להעיר מס' שבעים תמרים ס' מד: וכן כתב לי אדוני אבי מו"ר ההמאה"ג נ"ע ז"ל, שמעתי מאחד ששמע מאדמו"ר הזקן נבג"מ זיע"א שאמר על דבר מה שכתב בצוואת רי"ח שלא יסוך מנעליו ביום צאתו לדרך, אם נבאר טעמו של דבר זה יהיה החיבור חיבור גדול כחיבור של"ה הקדוש.

39. פסק-דין זה הובא בריבוי אגרות קודש של כ"ק אדמו"ר זי"ע. ראה אגרות קודש חלק טו עמ' רג: במ"ש בענין השמות דחתן וחותנו, שלכל אחד ישנם שני שמות ורק אחד מהם שוה הוא בשניהם. ידוע בזה פסק רבנו הזקן – בעל התניא והשו"ע – ופסק נכדו הצמח צדק, שאין בזה מקום לחשש (עיין שו"ת צ"צ אבהע"ז ס' קמ"ג, ובפסקי דינים להצ"צ שו"ע יו"ד ס' קט"ז).

ובמ"ש בטעם הדבר שאז תקרא האשה לבעלה בשן אבי', ישנו וויכוח בזה בכמה ספרים, אבל כתב הרמב"ם דה"מ בשם דלא שכיח. וראה בזה ג"כ שו"ת צפנת פענח (להגאון הרגוצובי) סח' קכ"ח חלק א' ובס' אוצה"פ ח"א ע' ק' ואילך.

ובחלק ד עמ' קס: במענה על מכתבו המודיע אשר מציעים לו שידוך ושם אבי המזדוברת הוא אברהם, ושואל דעתי בענין השמות.

יעויין בהגהות מקור חסד לצוואת ר"י החסיד שמציין להמצדדים להתיר בזה: חת"ס יו"ד סקל"ח ואה"ע ח"א סקט"ז. השיב משה סס"ט, דברי חיים אה"ע ס"ה, אמרי אש יו"ד ס"ס,

להקל בכה"ג כש"כ כששמה מעריסה בב' שמו" (פס"ד יו"ד סי' קטז). וע"ע בזה שו"ת אהע"ז סי' קמג<sup>40</sup>.

## שליחות

### מילתא דלא מצי עביד לא משוי שליח

"ונראה דגם להתוס' דנזיר וסיעתם, דבמילתא דלא מצי עביד השתא לא מצי משוי שליח, זהו בענין שבודאי לא יוכל לעשותו, כגון ההיא לקדש אשת חבירו, שהרי אין בידו לגרש אשת חבירו וגם אין הדבר עומד לכך. אבל אם יש בידו קצת תחבולה לזה, וכ"ש אם קצת הדבר עומד לכך, נראה לכאורה דלכו"ע מצי עביד שליח. דאל"כ איך האשה עושה שליח לקבלה לקבל לה גיטה מבעלה, הרי איו בידה להכריח שבעלה יתן לה גט, דברצונו לבד תליא. וכן איך האיש עושה שליח לקדש לו אשה פלונית במשנה רפ"ג דקדושין, שמא לא תרצה לקבל הקדושין. ואי סק"ד דלא מצי משוי שליח אלא על דבר שיש בידו ממש לעשותו, הרי בכל זה אין זה בידו כלל, ואעפ"כ מצי משוי שליח על הספק, שאם תתרצה להתקדש לו הוי קדושין. ואין לומר דהיינו דוקא בשקדמו שדוכין, דכ"ז אינו מעכב כלל.

אלא ודאי עכצ"ל דאף שתולה ברצון אחרים יוכל לעשות שליח על הדבר. ולא דמי לההיא דנזיר, דהכא גבי לקדש פנויה שפיר עומד הדבר לכך, שכל פנויה מסתמא תתקדש, א"כ אפשר שתתקדש לו. וכן גבי שליח לקבל הגט, אפשר הוא שיתן לה הגט. אבל ההיא דנזיר שעתה אי אפשר לו לקדשה בשום אופן אפילו אם היא היתה רוצה, ולא יוכל לקדשה אלא אחר שיתחדש מעשה גדול וחדש שיגרשה בעלה, בכה"ג לא מצי משוי שליח. וזה דוקא הוא הנקרא מילתא דלא מצי עביד" (שו"ת אהע"ז סי' רעג אות ב).

---

טוטו"ד תליתאי סרס"ג, קנאת סופרים בהשמטות סכ"ו, יד שאול ח"ב סר"מ ס"ד, פ"ת אהע"ז ס"ב סק"ז וס"ג סק"ד ועוד.

ואנו אין לנו אלא פס"ד כ"ק אדמו"ר הצ"צ (שו"ת אהע"ז ח"א סקמ"ג, פסק"ד ליו"ד סקט"ז) שכיון ש"אין השמות שווין ממש אין שום חשש כלל וכלל". עיי"ש.

ובכ"מ.

40. ובספר בירורי הלכות עמ' קסט מביא הגרז"ש דווארקין וז"ל, במכתב של כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע נדפס עתה מחדש בסוף ספר שדי חמד כתוב בזה הלשון: ולענין סתימת החלון ודלת [שכתב בצוואת ר"י החסיד סי' כג] "לא יסתום חלון או פתח לגמרי", ציווה כ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה נ"ע (הוא אדמו"ר בעל הצמח צדק) לעשות חור בהסתימה בקנה (טרייבעל) של מתכות, ואחר כך יכולים לסותמה ואפילו סתימה משני צדדים, וגם יכולים אחר כך לטוח בטיט, עד כאן.

### חזקה שליה עושה שליחותו

"וכי תימא הא קיי"ל בגיטין (דף ס"ד) דלא סמכינן אחזקה שליה עושה שליחותו לקולא, י"ל דשליח זה שאני, כיון.. [ש]אומר שדר אצלו י"ג שנה והי' משלחו בכל עניניו הגלויים והנסתרים והי' לעולם ציר נאמן לשולחיו, א"כ בכה"ג י"ל דאמרינן חזקה שליה עושה שליחותו.. [ד]שליח זה שהוחזק לציר נאמן לשולחו כ"כ זמן רב וגם דר אצל.. הנ"ל, סברת הלב הוא דעדיף טובא משאר שליח" (שו"ת אהע"ז סי' נה).

"והיינו משום שיש להעמידם על חזקתם, דמסתמא חזקה שליה עושה שליחותו. ומסתמא כמו כן חתמו על הגט.. ואע"ג דקיי"ל בגיטין פרק התקבל (דף ס"ד סע"א) דלא סמכינן לקולא על חזקה שליה עושה שליחותו, י"ל הכא שאני.. דהנה בהרמב"ם פ"א מה' מעשר דין ח' איתא היכא דהשליח פתח לומר שהוא רוצה לעשות פעולה אחת, אמרינן חזקת שליה עושה שליחותו אפילו לקולא.. וצ"ל הטעם, משום דאז נראה מדעת השליח שחפץ ביותר בשליחותו, כיון דמעצמו פתח כו'. וא"כ כמו כן י"ל לענין עידי חתימה אלו, כיון שכבר התחילו בעסק שליחותם, ועמדו ועיכבו את עצמם שם שעה גדולה מקודם התחלת כתיבת הגט עד סוף כתיבתו ממש, א"כ חזקה שודאי יגמרו ג"כ שליחותם ויחתמו על הגט שכבר נגמר כתיבתו" (שו"ת אהע"ז סי' רפה אות ד).

### שליחות משום יד

"וז"ל הרמב"ם רפ"ה מהל' גירושין, זה שנאמרה בתורה ונתן בידה אין ענין הכתוב אלא שיגיע הגט לידה, ואחד ידה או חיקה או חצירה או שלוחה שעשתה ידה כידו, הכל אחד הוא עכ"ל.. וכ"כ עוד הרמב"ם רפ"א ה"ג וז"ל, ונתן בידה מלמד שאינה מתגרשת עד שינתן הגט בידה, או ביד שלוחה שהוא כידה או לחצרה, שהכל כידה כמו שיתבאר עכ"ל. וצריך להבין דהא איתא בגמרא ר"פ הזורק דחצירה משום "ידה" אתרבאי, וכן גגה וקרפיפה. אבל שליחות ילפינן ר"פ האיש מקדש מ"ושלחה". וכ"ה בגמרא פ"ק דב"מ (דף יו"ד סע"ב ודף י"ב ע"א) חצר אתרבאי משום "יד" ולא גרע משליחות, הרי דשליחות אינו משום יד, כי מה יד בסמוכה. וא"כ איך כתב הרמב"ם דשלוחו נכלל במ"ש "ונתן בידה"..

ואפ"ל עוד, דאע"ג דשליחות ילפינן מ"ושלחה", מ"מ מאחר דילפינן דשלוחה מהני כמו "ונתן בידה", א"כ עכצ"ל דבכלל "ונתן בידה" – היינו ג"כ ביד שלוחה.. [ד]כיון דילפינן דשלוחו של אדם כמותו, א"כ ממילא ידו כידה. ולכן בכלל "ונתן בידה" היינו ג"כ לשלוחה, אף דלא ילפינן זה מן "ידה".



ולכאורה יש להקשות, דתנן במנחות פרק שתי מדות (דף צ"ג ע"א) הכל סומכין חוץ מחש"ו והעבד והשליח והאשה. ומפרש בגמ' (שם ע"ב) ת"ר וסמך ידו, ידו ולא יד עבדו, ידו ולא יד שלוחו. הרי ילפינן מידו דידו דוקא ולא יד שלוחו, אע"ג דשלוחו של אדם כמותו, ואיך אמרינן דכאן גם יד שלוחה נקרא ידה ממש. דנהי דמרבין שלוחה דהו"ל כמותה מושלחה, מ"מ נהי דמהני כאילו קיבלה היא, אבל מ"מ אין זה "ונתן בידה". וי"ל דהכל לפי הענין, דידו סובל ב' פירושים, האחד ידו דוקא, והב' רשותו.. מדכתיב "ויקח את כל ארצו מידו עד ארנן" ס"פ חקת, וכי מידו לקח אלא מהו מידו מרשותו, והכריחו דידה דגבי גט ונתן בידה – היינו ברשותה ולא דוקא בידה ממש, ולכן ה"ה חצירה גגה וקרפיפה יעו"ש. וכיון שכן הא דאמרינן ידו ולא יד שלוחו, זהו היכא שהפ"י ידו ממש – היינו גבי סמיכה. לכן בכה"ג אמרינן ידו ולא יד שלוחו. אבל היכא שהפירוש ידה היינו רשותה ולא ידה ממש, אז לא ממעטינן שלוחו כיון דשלוחו של אדם כמותו, לכן הו"ל יד שלוחה כמו רשותה עכ"פ" (שו"ת אהע"ז סי' רפ).

## שיעורים

### חשבון המטבעות

בשו"ת יו"ד סי' רכג מביא רבינו רשימה של "חשבון כל ה[מ]טבעות הנזכרים בתורה ובש"ס ופוסקים". ומונה שם באריכות חשבון כל המטבעות המוזכרים בתורה, גמרא ופוסקים, וכן מונה שם "מטבעות הנהוג בזמנינו אלו וחשבונם". ושם: "ומכל זה משמע לי שהזהר' פולעש הנהוג עתה הוא הזזה' פולעש שהי' בימי הש"ך וט"ז והגראשען דכעת הוא הגדול שהי' בימי הש"ך וכנ"ל"<sup>41</sup>.

### פסול חרש – דוגמת ארבעים סאה

"..דהא [חרש] לאו בחכמתו תליא, כי אם בהשמיעה ודבור. וכל שמדבר אינו חרש, כיון [ש]דבורו הוא ע"י הבנה ומחשבה, ולא כצפור המדברת. וא"כ י"ל דוגמת בארבעים סאה הוא טובל, בארבעים סאה חסר קורטוב אינו יכול לטבול, במשנה במנחות פרק י"ב. כמו כן כשאינו מדבר חשוב חרש, וכשמדבר אף אם הדבור גרוע אינו חרש" (שו"ת אהע"ז סי' קנח אות ג).

"והראיה שאעפ"י שהוא חכם גדול, עכ"ז כשאינו שומע ואינו מדבר אין זה מציל כלל, ודינו כחרש גמור. כמ"ש בגמרא פרק מי שאחזו (דף ע"א ב')

41. וראה רשימות הרב"ש ע' נד: ודיבר [אדמו"ר מהרש"ב] אודות המטבע של קידושין, אם מוזכר בהיו"ד ובהתשובות של זקני אדמו"ר בעל הצ"צ נ"ע, אצל המטבעות שמוזכר שם.

אע"ג דחזינא ליה דחריף, וכמ"ש בתשובות צ"צ סי' ע"ז שאין לחלק בין החרשים. וגדולה מזו מבואר בגמ' שם, דאף חרש שיכול לדבר מתוך הכתב קיי"ל דדינו כחרש. וא"כ מוכרח דעיקר דין חרש בשמיעה ודיבור תליא. א"כ ממילא להפך, כששומע או מדבר אין לו דין חרש כלל, אעפ"י שהוא פתי וחסר דיעה. וכמו שאמרו כל מדות חכמים כן, במ' סאה הוא טובל במ' סאה חסר קורטוב כו" (שו"ת אהע"ז סי' שכג אות ו).

### עשיית איסור – עוברי רצונו

#### כאילו מת

"ואפשר לומר ע"פ מ"ש ברבות סדר נח ר"פ ל"ב ור"פ ל"ח וכאילו הוא מת ואשתו מותרת וכו' ע"ש. ואע"פ ששם אמרו שזה נקרא היתר גילוי עריות, והיינו משום דבאמת דוד לא הי' מורד ח"ו, שהרי שמואל הנביא משחו עפ"י הקב"ה. ואף את"ל דגם במורד אין הדין כן, היינו לומר שהוא כאילו מת וזה א"א כיון עדיין חי הוא, וכמו דטריפה אין מתירין אשתו אף שסופו למות עד שימות ממש, כמ"ש בתוס' פב"ת דיבמות גבי מעשה דעסי'. אבל במורד בממ"ה הקב"ה ולגבי היתר זקוקתו שפיר י"ל דהו"ל כאילו אינו אחיו, ואינו זקוקה לו בו" (שו"ת אהע"ז סי' שכב אות ד).

#### אמירה בפה

"דהנה איתא בגמ' פ"ק דתענית (דף ח ע"א) אוקים שמואל [אמורא] עליה ודריש ויפתוהו בפיהם ובלשונום יכזבו לו ולבם לא נכון עמו כו', ואעפ"כ והוא רחום יכפר וגומר. ועיין ברבות כי תשא פמ"ב דקאי אפילו בשעה שאמרו נעשה ונשמע כו'. וכ"ה בפ' במדבר פ"ז (דף רכ"ג ד'). ואעפ"כ מצינו שנחשב זה למעלה ושבח מה שאמרו כן בפיהם עכ"פ, כדאיתא ברבות ס"פ כי תבא שגם ע"ז אמר הקב"ה מי יתן והיה לבכם זה כו' ע"ש.. הרי אף שלבם לא נכון, עכ"ז גם הפה הלא דבר הוא. א"כ הכא כיון שאומרים בפה מלא שאין רצונם לנגוע בדת ח"ו, י"ל דג"כ מלתא היא. ולא דמי כלל לשעת הגזירה דאומר עבור על דתך, והכא נהפך הוא. וא"כ כיון דגם בלב יש ג"כ גם הנאת עצמו, אזלינן בתר הפה" (שו"ת יו"ד סי' צ).

#### אכילת איסור ואיסור שבת

"משמע דס"ל ש[אכילת איסור] זהו גנאי יותר, אפילו מעובדא דיהודה בן טבאי. והגם דנבלה אינו רק ל"ת, והתם עון גדול יותר העומד בפני פיקוח נפש.. ועכ"פ מוכרח מכאן ג"כ דאיסור שבת דקרא והטה אינו גנאי כל כך כאכילת איסור. ועפ"י יש ליתן טוב טעם למ"ש בשו"ע סי' שכ"ח סעיף י"ד

שוחטים לו כו', והיינו אפילו יש נבלה מוכנת.. והיינו מטעם הנ"ל, דזהו גנאי ביותר, וא"כ מצרכי החולה הוא.. דהא גנאי הוא ביותר שיאכל נבלה, וגם יש לחוש שיקוץ בה" (חידושים עהש"ס שבת עמ' 70). וע"ע בזה בשו"ת יו"ד סי' א אות ג.

### אכילת ולעיסת איסור

"..כיון שכבר לעסן ואינן ראויין עוד לאכילת אדם אחר אין להקפיד על בליעתו, דפקע מיניה איסורא, וכהא דאיתא ביו"ד סי' ק"ג דנבילה שאינה ראויה לגר אינה נבילה, ופקע מיניה איסורא.. [אך כ"ז רק בשפלטו, אבל אם לעסו ובלעו שפיר מתחייב] דנהי דאם יפלוט אינה ראויה עוד לאדם אחר, גם לדידיה תמאס, מ"מ בליעה זו שבולעה אחר שלעס (מבלי שיפלוט תחלה) – הרי זהו דרך אכילת כל אדם ללעוס ואח"כ לבלוע. והו"ל לדידיה ראויה לאכילת אדם אע"פ שלעסה, ואדרבה כך הוא דרך אכילת כל אדם, וא"כ לא פקע איסורא מיניה.

ותדע דאל"כ איך יתחייב אדם על אכילת האיסורין, הרי על הלעיסה אינו מתחייב כמ"ש בגמ' דכתובות הנ"ל, ואחר שלעסה אם יפליטנה אינה ראויה עוד לאכילת אדם, והו"ל נבילה שאינה ראויה לגר. אלא על כרחך צ"ל דמ"מ הוא חייב, לדידי' ראויה היא, היינו שלא יפליטנה אלא יבלע" (חידושים תרומות פ"ח מ"ב).

### הנחה כשהמשקין בפיו

"והנה לפרש"י שם דכשהמשקין הם בתוך פיו חשוב הנחה.. וצ"ע איך יהי זה הנחה, כיון שהם נמשכים מפיו לבית הבליעה, והו"ל כמגרר כיס – דאין זה הנחה עד שנח ממש.. ואפשר כיון [ד]החך טועם טעם המשקה, אי אפשר שלא ינחו מעט בפיו קודם שיבלעם.. משא"כ במגרר" (חידושים שבת עמ' 70).

### אין מחוייבין למחות

"והנה כתב לי חכם א' למחות ביד הנוהגין היתר, לערות ביום ש"ק חמין מכלי ראשון הטמון בתנור על טייה חדש שלא נתבשל מערב שבת, כי יש איסור בישול בזה בלי פקפוק. ולפע"ד אף שחלילה וחלילה לנהוג כן, מ"מ אפשר אין מחוייבין למחות.. ונהי דלמעשה ודאי אסור לנהוג כן ח"ו, אפשר יספיק לשלא למחות.. ומ"מ לא להקל ח"ו כי אם לענין שאין צריך למחות"

(חידושים עהש"ס עמ' מא).

### קדוש יאמר לו

"מה שחשש רב א' לפסול עדותן מטעם וכל שאינו לא במקרא כו'. נראה אף לדבריו, הרי כתב הרמב"ם שפסולים לעדות מדבריהם, והפסול מדרבנן כשר לעדות אשה. ולכן אף את"ל שהן בחזקה שעוברים על כמה עבירות, היינו עד"מ מפני שהן שנים רבות בארץ רוסיא שאין שם שו"ב אפשר אכלו פעמים טריפות, או שמא מפני ששרוים בלא אשה י"ל שמא עשו עבירה ח"ו. הרי כיון שאין שום עדות ע"ז רק סברא בעלמא, לא גרע ממ"ש הרמב"ם ר"פ י"א מהל' עדות מי שאינו לא במקרא כו' חזקה שהוא עובר על רוב העבירות שיבואו לידו עכ"ל, ואעפ"כ כתב ופסול לעדות מדבריהם, אבל מדאורייתא אינו נפסל. דאין לפסול האדם מחזקת כשרות אלא על ידי שני עדים כשרים, ולא ע"י אומדנות וחזקות.. ועוד דכמו שיש לחוש שמא עברו על עבירות, כך י"ל שעשו תשובה..

ועוד אפ"ל שאפילו אכל טריפות איזו פעמים מפני שתקפו יצרו, שלא אכל בשר זמן רב כמו שנה ושנתיים, לא נפסל לעדות אשה עכ"פ. ולא דמי לשאר אוכל נבילות לתיאבון שפסול לעדות מדאורייתא.. [ד]בנדון זה שלא אכל טריפות זמן רב, וסבל עינויים ימים רבים, שאכל רק לחם וירקות וכה"ג. אלא שברבות הימים לא יכול לעמוד על נפשו ואכל טריפות, וגם מפני שהמושלים מאיימים עליו שיאכל, י"ל דזה חשיב יצרו תוקפו. שהרי מצינו בתורה "התאוו תאוה כו' מי יאכילנו בשר כו' ועתה נפשינו יבשה" כו'. ועוד דאיתא במדרש רבה ר"פ ויקרא על פסוק "גבורי כח עושי דברו" בשומרי שביעית הכתוב מדבר, אדם עושה מצוה ליום אחד כו' לחדש אחד כו' ודין חמי כו' ע"ש, הרי מה שאינו זורע שנה אחת נקרא גבורי כח. וא"כ זה ששומר מלאכול טריפות שנים רבות ואינו טועם טעם בשר כלל, אין לך גבורי כח גדול מזה.

ועיין בתורת הבית הארוך בית שני שער שלישי דף ל"ג סע"ב בשם הילמדנו מי יגלה עפר מעיניך אדה"ר, שאתה לא יכולת לעמוד בנסיוןך אפילו שעה אחת, והרי בניך משמרין כל המצות כו', בודק בריאה ונמצא טריפה מונע ואינו אוכל עכ"ל, הרי נחשב זה לנסיון. וא"כ מה יאמרו במי שמונע את עצמו מלטעום טעם בשר שנים רבות, ודאי קדוש יאמר לו. ולכן אף אם ח"ו יצרו תוקפו ולא יכול לעמוד בנסיון, נהי דחוטא גמור הוא ואין לו שום תירוץ, מ"מ י"ל שלא נפסל לעדות דשייך לומר על זה יצרו תוקפו" (שו"ת אהע"ז סי' קכה).

כופין אותו עד שיאמר רוצה אני

"דהנה בקדושיך (דף נ' ע"א) רצה להוכיח הש"ס דדברים שבלב אינן דברים, מהא דתנן וכן אתה אומר בגיטי נשים ושחרורי עבדים, כופין אותו עד שיאמר

רוצה אני. ואמאי והא בליביה לא ניחא ליה, אלא לאו משום דאמרינן דדברים שבלב אינן דברים. נמצא מובן מזה דכשכופין אותו ואמר רוצה אני, אע"פ שידענו דבליביה לא ניחא ליה, ובודאי ג"כ אמר כן מקודם הכפייה שאינו רוצה. ועוד דבערכין שם (דף כ"א ע"ב) מפרש דמיירי שמסר מודעא תחלה, ועד שיאמר רוצה אני – היינו דמבטל למודעא, ואעפ"כ נקרא רק דברים שבלב כיון שעכשיו מבטל המודעא, הגם שאנו רואין שאינו עושה כן רק מחמת הכפייה – נקרא זה דברים שבלב לבד.. וא"כ י"ל מכאן טעם לדעת הרמב"ם דגט המעושה שלא כדין ג"כ אינו פסול מדאורייתא, דכיון שאומר רוצה אני הא דבליביה לא ניחא ליה, אין זה רק דברים שבלב..

וצ"ל דדוקא בגט המעושה כדין נקרא זה שאינו ניחא ליה בלביה "דברים שבלב", ולא בגט שמעושה שלא כדין. והטעם י"ל, דבגט המעושה כדין הוי ספק שמא משום דמחוייב בזה גמר בלבו כו'. משא"כ כשהעישוי שלא כדין, דודאי לא גמר בלבו, אין זה נקרא דברים שבלב" (שו"ת אהע"ז סי' רצ אות יו. וע"ש עוד בזה).

#### מורא רבך כמורא שמים

"..אפילו במורא שמים ממש – חשש יראה גשמיות גדול יותר, כדאיתא בגמרא פ"ד דברכות (כ"ח ב') יה"ר שתהא מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם כו'.. ואם כך ביראה כזו [– מורא שמים], כ"ש במורא רבך שאינה אלא כמורא שמים – בכף הדמיון. והרי יראה כהנ"ל היא להבדיל גדולה בעונותינו הרבים ממורא שמים ממש, ואפילו הכי לא חיישינן לה כלל, אם כן כש"כ הכא" (שו"ת חו"מ סי' ג).

#### בכל דרכיך דעהו – אפי' לדבר עבירה

בנוגע למי שנתן תקיעת כף לחותנו שישא בתו השנייה תמורת אשתו, ואח"כ התחרט וטען שאינו יכול להמתין עליה עוד שנה עד שישלמו ימי חדשי היניקה שמניקה בנה, ויבוא לעבירות, כותב רבינו: "מציינו דניחא ליה לחבר לעבור איסורא קלילא כדי שלא יעשה ע"ה איסורא רבא.. כ"ש שי"ל כן על עצמו דניחא ליה לעבור על תקיעת כף – שנקרא איסורא זוטא, לגבי הרהורי עבירה זורע לבטלה כו'.. ואפשר לומר שע"ז אמרו "בכל דרכיך דעהו" – אפילו לדבר עבירה, דהיינו בה"ג" (שו"ת יו"ד סי' קצו).

#### "מנהג" אותיות "גהנם"

"והאם נאמר שאם ירצו לנהוג הנשים לילך בימי הקיץ בשוק מגולה, נאמר שאין בזה משום שוק באשה ערוה, שהרי נהגו כן. ישתקע הדבר ולא יאמר,

דכיון שהוא ערוה לא מהני מנהג. ותדע מדוע צווח הנביא ישעי' סי' ג' יען כי גבהו בנות ציון ותלכנה כו', הרי נהגו כן. אלא ודאי "מנהג" זה הוא אותיות "גהנם", כמ"ש השל"ה" (חידושים עה"ש"ס עמ' 10. שו"ת אהע"ז סי' קלט. סי' שסג).

### קרי ביוהכ"פ

"ע"ד הקרי שאירע לו ביוהכ"פ, בפירוש שמיע לי מני דמרן כאאזמו"ר נ"ע שלא לפחוד מזה, כי הדברים הנאמרים ע"ז בגמרא היינו דוקא לאנשים גדולים מאד שמצד הרהורי לבו רחוק מאד מזה ואין זה כי אם מן השמים השביעוהו ע"כ ידאוג וכו'. אבל מי שיוכל להיות שמצדו באה לו אינו בכלל זה כלל. כך כפל ושנה ושלש ושחק לפעמים ממי שהי' במרה שחורה מזה.

ואני מוסיף על דבריו דאף אם אמנם יוכל ליפול במרה שחורה מזה ג"כ לומר שאף באדם פשוט רחוק הדבר שמצדו באה לו, כי בודאי לא יתכן שבעיוהכ"פ יהרהר הרהורי עבירה ח"ו שמזה יבוא לידי טומאה בלילה, וא"כ בודאי מן השמים השביעוהו. אך באמת זה אינו דנהי דלא שכיח הרהורי עבירה ח"ו בעריוהכ"פ אבל ההרהור מזה גופא שמתירא ומפחד לנפשו שלא יארע לו קרי בליל יוהכ"פ זה שכיח טובא בעיוהכ"פ והרהור ופחד זה יוכל לפעול בטבע הקרי כמו הרהורי עבירה, וא"כ סוף סוף מצד ההרהור בא לו השביעה ולא מן השמים השביעוהו.. ולכן יסיח דעתו מזה לגמרי ויהי' שמח וטוב לב" (שו"ת או"ח סי' קיא).

### לא להיות גם הרוח להקל מעצמו

"ולא כדברי המסדר הלז אשר מקלו יגיד לו כו', להקל מסברת עצמו בלי שום ראייה. והריב"ש ז"ל בתשובה סי' נ"ז כתב וז"ל, ומפני החומר שיש בשינוי שמו ושמה כו' תצא מזה ומזה וכל הדרכים האלו בה איני רוצה לסמוך על דעתי.. עכ"ל. הנה לא רצה לסמור להקל אפילו במקום שנראה לו להקל.. מזה יש ללמוד איך לא להיות גם הרוח להקל בחשש שינוי שמו או שמה כו', אא"כ בראיה ברורה ומוכרחת" (שו"ת אהע"ז סי' תטז).

### רפואה

#### עסק ברפואות

"לענין רפואה לחולי, שיש דאקטורים אומרים שטוב יותר שלא יעסוק ברפואות כלל ואחרים דאקטורים אומרים שיעסוק. אם הם שוים בחכמה

ובמנין י"ל שב ואל תעשה עדיף. כהא דאיתא במשנה פ"ח דזבחים (דף פ' ע"א) ועוד אמר ר' יהושע כשנתת כו' וכשלא נתת עברת על כל תגרע ולא עשית מעשה בידך. אך מ"מ כיון שנראה שהרפואות הועילו לו מעט הרי נראה שסם פלוני יפה לו. גם אם יש רוב דעות לצד האומרים ליקח א"כ י"ל אחרי רבים להטות כדאיתא פב"ת דיומא (דף פ"ג ע"א) דבאומדנא הלך אחר רוב דעות. ואע"ג דשם אמרינן אבל לענין נפשות ספק נפשות להקל, הכא לא שייך טענה זו. דכ"כ לא ישקול השב ואל תעשה נגד הרוב דעות" (פס"ד עמ' תז). וע"ע שו"ת יו"ד סי' קיב אות ב, סוף סי' קיט.

#### רפואה נגד התורה

בשו"ת יו"ד סי' קכא מתייחס רבינו לדברי רופא שכתב היפך מהעולה מדברי הגמ': "ולא הוצרכתי לכתוב זה רק מפני שאיזו מלומד בחכמת הרפואה כתב.. אך הנה מבואר במשנה וגמ' ההפך.. אם כן ודאי דבריו בטלים ושקרים לגמרי".

ובשו"ת יו"ד סי' קכח מאריך בחכמת הניתוח לפי דעת הרופאים, וממשיך: "אלא שלפע"ד דברי הרמב"ם נאמנים יותר אף גם בחכמת הניתוח"<sup>42</sup>.

#### להוכיח רופא על מעשיו

"וחי בהם ולא כו'. עיין באו"ח סי' שכ"ח שלא יבא הדבר אף לס"ס. א"כ ברופא מומחה שאם יוכיחו אותו ודאי יסע מן העיר, ודאי יהי' חשש סכנה לכמה אנשים. י"ל אינו מחויב למחות.. וא"ת הא בגילוי עריות אין מתרפאין, אלמא לא חיישינן בזה לסכנת נפשות, והכא הענין למחות על חשש גילוי עריות. הרי זה אינו רק חשש. ועוד הענין דלמחות זהו משום הערבות, והערבות דגילוי עריות לא חמור משאר ל"ת שאין בו מעשה. אף דאביזרא דגילוי עריות ג"כ יהרג ואל יעבור, זהו כשהוא עושה מעשה, כגון תספר עמו מאחורי הגדר. אבל כשאינו עושה מעשה אינו מחוייב.. והכא כשאינו מוכיח אין עושה שום מעשה. עיין פתחי תשובה סי' קנ"ז אות ה' בשם תשובת תיבת גומא דמ"ע דהוכח תוכיח הוא מטעם ערבות, וא"כ היכא שאינו מחויב בהוכח תוכיח, כגון שאינו עמיתך בתומ"צ, י"ל פטור ג"כ מן הערבות".

---

42. ולהעיר מס' עומקא דדינא בהקדמה: ..הרי דמחמת אמירת הדאקטער התיר אדמו"ר בצמח צדק הק'.. אף שהוא נגד דברי הרמב"ם וספר התרומה ודברי כל הפוסקים האחרונים הנ"ל. ע"ש.

## שם האדם

## שינוי השם

בשור"ת אהע"ז סי' קעט דן רבינו בשכיב מרע ששינו את שמו מחמת חוליו, ובתוך דבריו מביא רא"י ששינוי השם מילתא היא תיכף ומיד לקריאת השם: "מתורה שלימה בפ' שלח (י"ג י"ו) ויקרא משה להושע בן נון יהושע. וארז"ל פ"ז דסוטה (דף ל"ד ע"ב) דהיינו שביקש עליו רחמים י"ה יושיעך מעצת מרגלים.. ודוקא ע"י שנקבע בשמו של יהושע ממש עיי"ז ביקש משה רחמים י"ה יושיעך כו'. דשמא מילתא היא.. ואם כן מוכח דתיכף ומיד שנקרא שמו כן חשוב זה שמו ממש. דאלת"ה אלא עד שיוחזק שלשים יום, אם כן הוי ל"י לחוש שבתוך זמן זה יתפתה לעצת מרגלים ח"ו ומאי מהני ל"י השם.. דהא אמרינן בסוטה (דף ל"ה ע"א) ע"פ וילכו ויבואו א"ר יוחנן משום רשב"י מקיש הליכה לביאה מה ביאה בעצה רעה אף הליכה בעצה רעה. ופרש"י שמתחלה להוציא דבה נתכוונו.. אלא ודאי דתיכף ומיד שקראו לו הוקבע לו שם זה ממש עד דמהני להיות י"ה יושיעך כו'".

## "קריאה" בשם

"לכאורה גם בקריאת שם נמי בדבור תליא, כמ"ש "קראו בשמו" (וצ"ע מלשון "עד שלא נברא העולם היה הוא ושמו בלבד", אע"פ שלא היה כלל מי שיקראנו בשמו. וכך זה שמו שקרא אדה"ר לבהמות וחיות. הרי שייך השם גם קודם שקראו, ע"י הידיעה שכך צריך להיות השם) (שור"ת אהע"ז סי' שמד אות ח). וראה שור"ת יו"ד סי' צ.

## חשיבות שם – אע"פ שאין קורין לו בו

"נראה לומר דודאי במקום שקורין אותו בשמו, כגון בשאר אדם שאינו חרש, הוא דאזלינן בתר הקרייה לבד, והידיעה אינו כלום נגד הקרייה. משום דעיקר ענין השם הוא רק לצורך הקריאה, כמ"ש "קראו בשמו" כו'. אבל גבי חרש שאין קורא לו בשמו כיון שאינו שומע, עכצ"ל דבתר ידיעה אזלינן. ואין לומר דשמו הוא רק מה שקורין [אותו בשם] "סטומער". דמ"מ כיון שכל חרש יש לו ג"כ שם מלידתו, ודאי יש לשמו חשיבות שם. ואשכחן שגם שם בהמה וחיה חשוב שם בפסוק, אע"פ שאין קורא לו בו, כמ"ש וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה הוא שמו, ויקרא האדם שמות" כו'. ועכצ"ל דהיינו השם של החיה שבני אדם מדברים זה עם זה עליה.. והלכך כיון שיש לשמו חשיבות שם, אע"פ שאין קורין לו בו. וצ"ל דבכה"ג שאין קורין, הידיעה לחוד מהני.. דכל העיר שקורין לו "סטומער" – היינו שאין קורין לו בשם כלל.. (שור"ת אהע"ז סי' קפד).



### שם אחד וב' שמות

" אבל אין הענין ששניהם הם כשם אחד ממש, כמו יום טוב, או שם טוב, דהתם מתכוונים שיהיו שניהם שם אחד על דרך כדרלעומר, עמינדב.. " (שו"ת שער המילואים אהע"ז סי' נא). וראה עוד בארוכה שו"ת אהע"ז סי' רנו.

### שם ראשון ושם שני

"וידוע דכל שם שהוא ראשון וקודם לשני הרי הוא נחשב עיקרי יותר.. ולפעמים בכה"ג שכיח יותר דקצת אנשים קורין בשם ראשון לבד משיקראוהו בשם שני לבד. ע"כ ודאי דשם הראשון משני שמות אלו המצורפין יחד נחשב עיקרי יותר" (שו"ת אהע"ז סי' שעח אות א).

### מפי השמועה

#### בשם אומרו

"..שמע זה מאחרים צ"ל בשם אומרו לקיים מארז"ל האומר דבר כו', ושלא לעבור על מתעטף בטלית שאינו שלו. וכל זה היינו עכשיו שסוברים שכל מה שהאדם אומר סתם הוא שלו מפי עצמו. אבל מימות עולם שהי' לכל א' רב מובהק (שלא למדו מספרים, ואפשר דה"ה עכשיו במי שמחזיקים אותו שכל דבריו בשם רבו הם) נהפוך הוא, דמה ששמע מרבו מותר לומר בסתם ואינו עובר על מארז"ל הנ"ל לפי שיודעים שמסתמא של רבו הוא. ודבר שלא שמע מפיו אסור לומר בסתם עד שיאמר ממי שמעו. וכן כתב הרמב"ם והשו"ע שם סי' כ"ד" (חי' עהש"ס עמ' קצו) <sup>43</sup>.

#### אין למידין הלכה מפי השמועה

"ושמעתי בשם רבינו הגדול נ"ע שאמר.. ונ"ל שיצא זה לרבינו.. שמעתי שרבינו ז"ל לא רצה להכריע ביניהם. ואם אמנם אין למידין הלכה מפי שמועה.. מ"מ בנידון דידן עכ"פ יש להחמיר" (שו"ת אור"ח סי' סא).

#### אין לסמוך על השמועות

"ומ"ש כת"ר שנשמע לו בשם כאאזמו"ר הגאון נ"ע.. ודאי אילו הי' בירור שאמר כן בלי ספק הייתי מבטל דעתי בזה.. אך ידוע לנו שיוכלו לומר בשמו מה שאינו כו', ולזאת אין לסמוך על השמועות. גם אפשר הי' באותו הענין

43. וראה בזה לקוטי שיחות חל"ו עמ' 180 ואילך. וע"ע המלך במסיבו ח"א עמ' נא הע' 6.

כמה וכמה צדדים אחרים שהי' ראוי לכתוב כן, אם אמת הדבר" (שו"ת אהע"ז סי' תיג).

### אם נאמין לשמועות הנשים

"..לכן הי' נלע"ד להקל בזה. אך הגידו לי בשם נשים מומחות דלאזני' שאמרו שרבינו הגאון [אדה"ז] ז"ל החמיר בזה.. מה שהחמיר רבינו הגאון ז"ל, אם נאמין לשמועת הנשים.. " (שו"ת יו"ד סי' קנד).

### ולא הבין כלל הנוסחא

"נידון שכתבתם שהי' תח"י ר' אפרים מליבאוויץ נוסחא בשמי.. וכגון דא צריך לאודועי שטעות גדול טעה ר"א הנ"ל ולא הבין כלל פי' הנוסחא. שהנוסחא אינה שלי רק מכאמו"ז הג' ז"ל, ולשם מבואר בפי' שהסופר צריך לשמוע.. רק שהקולא הוא בענין עדי חתימה.. כ"ז הוא פי' הנוסחא שהי' תח"י ר"א הנ"ל. וצריך לזה פי' מפה לאוזן שומעת, או עכ"פ ע"י רב מסדר הגט היודע בטיב גיטין. וגם זה לא התיר רק בשעת הדחק הגדול" (שו"ת אהע"ז סי' תמב).

### לא שמעתי בפירוש

"ע"כ אין להורות כן לאחרים. ואלו הייתי שומע כן מכ"ק רבינו ז"ל ודאי הייתי מחמיר, אכן אני לא שמעתי כן בפי'.. ואעפ"כ מי שיוכל להחמיר לעצמו.. ראוי להחמיר, הואיל וי"א כן משמו ז"ל" (שו"ת או"ח סי' פב) 44.

### נבואה והבטחה

### להגיד דברים הנסתרים

"שאטו נביא יהיה זה, כי לזה צריך נבואה להגיד כל הדברים הנסתרים שעברו בינו לבניה. וכמ"ש בנביאים מלכים ב' סי' וא"ו י"ב כי אלישע הנביא אשר בישראל יגיד למלך ישראל את הדברים אשר תדבר בחדר משכבך, הרי לידעת דברים הנעלמים צריך נבואה כאלישע. ע"ד כ"א גלה סודו אל עבדיו הנביאים" (שו"ת אהע"ז סי' פו אות יא).

---

44. ולהעיר משו"ת יו"ד סי' קנד – שהיא תשובת מהרי"ל: "ובפרט שכך שמעו הנשים [מאדה"ז], והדעת נוטה ששמועתן אמת כי הדברים ראויין למי שאמרו, ומי יוכל לבדות מלבו שמועה זו שאין זו סברה קלה כסברת הנשים, ובדאי היא סברה עמוקה נאמרה מפי גדול כמותו, לזאת אני מאמין לשמועתם וד"ל".

### הבטחת הרב לבנים

"מה שרצה ר' שמעון לזכות את ר' זאב משום שהתנאי דהבטחת בנים חשוב דבר שא"א לקיימו, כמו שתעלי לרקיע והוי כמפליגו בדברים - לא נ"ל, משום דהכא לא הי' דרך תנאי באם או על מנת, אלא עיקר הענין תלוי בזה.. ומ"מ אע"ג דלא הוי תנאי י"ל דמעשה המחילה קיימת, שי"ל דאנן סהדי שמתחלה ירד לספק זה, דהא ידע שלא אלקים הוא, ומי לנו גדול מייעקב שאמר "תחת אלקים אני" כו', וא"כ הו"ל לאתנויי שאם לא תתקיימה ההבטחה אין זה מחילה. ומדלא התנה כן אמרינן שמחל עבור הספק, ומשום דאל"כ לא היה רוצה הרב להבטיח.. [ד]אדם יודע שא"א שלא יפול ספק בהבטחה, וא"כ למה לא התנה. אלא ודאי נחית אדעתא דספק זה" (שו"ת חו"מ סי' סז).

### וכי התולעים נביאים

"וראיתי להתורת יקותיאל סק"א.. דלמקום רביתא רגילה [– התולעת] לפרוש, אבל שלא במקום רביתא לא חיישינן שמא פירשה, דאין רגילתה לפרוש שם. ואין שייך לומר ע"ז: וכי התולעים נביאים הם לידע מהו מקום רביתא עפ"י הדין, וכדאיתא בפ"ק דפסחים (דף ט' ע"ב) וכי חולדה נביאה היא כו' ע"ש. כי יש לחלק דלמקום שרגילה לפרוש ולחזור למקומה הראשון נקרא מקום רביתא" (פסקי דינים עמ' 318).

### החוש מעיד

#### דהחוש יעיד ע"ז

"..כשנסתרס ע"י חולי ואין בו חסרון ודאי יש לומר שיש לו רפואה, במכ"ש מסריס חמה שיש לו רפואה. דהחוש יעיד ע"ז שבקל לרפאות יותר מי שהיה לו כח ההולדה מתולדתו, רק שאח"כ נתקלקל ע"י חולי לבד ולא ע"י מעשה אדם, ממי שלא היה לו מתולדתו כח ההולדה" (שו"ת אהע"ז סי' טז אות ה).

#### זהו ודאי נגד החוש

"..ולחוש שמא שט במהירות יותר מאדם המהלך ברגליו, זה ודאי נגד החוש – שאדם שנטבע ובגדיו מליאים מים והוא ודאי עיף ותש כח, ישוט תחת המים במהירות יותר מאדם ההולך ברגליו על היבשה" (שו"ת אהע"ז סי' עח אות ג. וע"ע סי' סח אות ג. סי' סט).

### בספק יש להביא רא' מהחוש

"..ולו יהא דהוי ספק, יהיה החוש ראייה דהוא כשר.. שכדאי הוא החוש בזה להכריע הספק.. דכיון דהוי ספק יש להביא ראייה מהחוש" (שו"ת אהע"ז סי' טז אות ז).

### מילי דעלמא

#### כשחותכים רגלי הגנבים

"..וגם באדם כן הוא, כמ"ש בספר המכריע ססי"ח וז"ל, והא מעשים בכל יום כשחותכים רגלי הגנבים (מסתמא כן היה בזמנו שהיה תחלת אלף הששי, כמדומה שהיה בצרפת או במדינות אחרות הסמוכים לשם)" (שו"ת אהע"ז סי' עד).

#### רא' ע"י אור הלבנה

"..מכלל דהיו יכולים לראות, והיינו ע"י אור הלבנה, וכמ"ש במדרש תלים סי' כ"ב בלילה אע"פ שהוא לילה יש בו אור הלבנה והכוכבים כו', ומשנה שלימה שנינו פב"ת דיבמות מעידין לאור הנר ולאור הלבנה" (שו"ת אהע"ז סי' עח אות ג).

#### יין הנקרא פראנץ ופאנטעק

"..ומ"מ יין הנקרא פראנץ הרי אדמימותו מעוטה הרבה מן הפאנטעק" (שו"ת יו"ד סי' קכד).

#### עושים אצבע כפוף במתכוין

"שוב הגידו לי שסימן האצבע כפוף מצוי עכשיו זה עשרים שנה מאיזו סיבה שעושים כן במתכוין. אך עכ"ז אינו מצוי רק ערך אחד ממאה או בשני מאות" (שו"ת אהע"ז סי' עו אות ה). וראה עוד שו"ת אהע"ז סי' שנ בהשאלה: גם שמש דחברה קדישא דשם העיד לפניהם, שראה בו בעת הטהרה שאצבע הקטן שבידו הימנית ה' עקום ונכווץ.. אך אפשר שאין לסמוך על סימן זה לבדו, משם שהוא מלתא דשכיחא קצת במדינתנו בעתים הללו.

#### תחת הקרח המים הולכים במרוצה

"..שהעולם אומרים שתחת הקרח שט במהירות יותר" (שו"ת אהע"ז סי' סח אות ה).  
"..בהיות דו"ז הרב המפו' מהרי"ל פה ביריד, סיפר לי שידוע לכל הציידים שתחת הקרח המים הולכים במרוצה גדולה יותר מהילוכם כשאין עליהם קרח. וגם סיפר לי מעשה שהי' שניצול א' מתחת הקרח" (שו"ת אהע"ז סי' ע).

### במדינותינו אורחי' כך

"[יש] להעיר [מזה לדין] אתרוגים ירוקים קצת, כיון [ד] במדינותינו רוב המובאים אורחי' בכך – מפני שתולשין אותן בחודש אב בגענובא, אם כן אורחיה כך. ויש לדחות דמ"מ גוף האתרוגים שם בגענובא אין אורחיה בכך, כי בחדש אלול מוריקים כשעוה. ומכל מקום י"ל כשרובו ירוק כשעוה אף אם מיעוטו ירוק ככרתי – זהו ודאי אורחיה בכך גם במקום גדילתן" (חידושים סוכה ע"מ ע"ג).

### גרות בזמנינו

"והגם שבמלכותינו אין מגיירים ולא מתגיירים כלל ואין שום גרים כלל. עם כל זה לא נמנעתי מלכתוב להם בזה מה שמבואר בדברי הפוסקים ע"פ הדין. שאולי יהי' אפשר להיות במציאות שמזמן רחוק כעשרה דורות בא למדינתנו ממלכות אחרת כמו ממלכות ישמעאל וכיוצא. ועל דרך שנמצא במלכותינו מכמה אומות ממלכיות אחרות כמו מצריים וקדריים וקראים ודומיהן. כל זה הודעתי למע"כ אולי יוכל למצוא לו אשה על דרך הנ"ל" (שו"ת אה"ע"ז סי' שכח) 45.

### מכת מדינה

"..שהרי סוף כל אדם למות, וכיון שמת זקן מופלג אין לך לתלות בדידיה צד גדול מזה. ועדיף ממכת מדינה שהקיל הריב"ש, דאין לך מכת מדינה גדול מזה שהזקנים המופלגים ימותו, שהיא מכה של כל העולם, שעל זה נאמר לעתיד לבא ומחץ מכתו ירפא כשיתוקן חטא עץ הדעת, כמ"ש ברבות בראשית פ"י. וכדפירש בקהלת רבה בפסוק דור הולך ודור בא על פסוק אני מחצתי ואני ארפא, אותה מחיצה כו" (שו"ת אה"ע"ז סי' כז אות ז).

### עשיית גורל

"..מדלא היו מטילין הגורל בין השנים לבד ע"י המצאה אחרת, דהיינו כמו שאנו עושין – ע"י אותיות של ספר, או שאר המצאה" (שו"ת אור"ח סי' קטו).

### נהירנא כד הוינא מליא

"כמו ענין טליא, שהוא תרגום של ילד בתרגום ירושלמי פ' וישלח ע"פ "הילדים רכים" – "ארוס טליא חטיין". ונקוד טליא בקמ"ץ תחת היו"ד. וכן ביואל סי' ב' ט"ז "אספו עוללים" – "אייתו טליא", ג"כ בקמץ תחת הלמד, וכתוב יוד אחד. ובגמרא פ"ק דמגלה (דף ה' סע"ב) "א"ר יוחנן כד הוינא

45. יתכן שנכתב כל זה מפני אימת המלכות.

טלייא", נדפס טלייא בשני יודין בדפוס אמשטרדם שהוא מוגה. ועיין במתורגמן ערך טל (השלישי) ובתלים ל"ז כ"ה "נער הייתי" – "טלי הוית" כו" (שו"ת אהע"ז סי' רלד אות ז).

"ונהירנא דכד הוינא טליא הייתי משתומם על המראה מדברי רש"י הנ"ל, דלמה לו להביא ממרחק לחמו, והרי תלמוד ערוך הוא.. ואשאל את החכמים ואין מגיד לי" (שו"ת אר"ח סי' קטו).

"וכן זכורני כד הוינא טליא התיר אאזמו"ר הגאון נ"ע לעשות מקוה בתחלה, ע"י שהוציאו המים מהמקוה והביאו שלג והכניסו לתוך המקוה ריקנית. אח"כ חיממו המרחץ עד שנתפשר ונמס השלג, והיה למים מ' סאה" (שו"ת יו"ד סי' קסג אות ז).

\*

## ליובאוויטש

### וכמו בעירנו ליובאוויטש

"וכמו בעירנו ליובאוויטש אע"פ שהרחובות רחביו יותר משה עשר אמה, הי' מקום לומר דלא הוה רשות הרבים כיון [ש]אינם מפולשים משער לשער ר"ל אינן מכוונין זה כנגד זה. שהשער של המסלה ההולכת לעיר דובראוונא, והשער של המסלה ההולכת לוויטעפסק או לרודניא אינן מכוונין כלל זה נגד זה רק ה"ל כמו מבוי עקום, אם כן י"ל דלא הוה רשות הרבים. אכן כיון שכולם מפולשים לפלטיא הוא הרחוב שבאמצע העיר ששם החנויות כולם, א"כ חשיבי כולם רשות הרבים" (חידושים שבת פ"א).

"וכן עיר לובאוויטש, יש הרגש יו"ד אחר הלמ"ד ליובאוויטש וכן נכתב בלשון רוסיא באות יוא אחר הלמ"ד, ואעפ"כ בכל המכתבים כותבין לובאוויטש בלא יו"ד. וכן נדפס בהלוח של השנה דפוס ווילנא נכתב יריד לובאוויץ בחדשם הענוואר נדפס לובאוויטש בלא יו"ד אחר הלמ"ד" (אהע"ז סי' רמא). וע"ע שו"ת אהע"ז סי' ריט. סי' רלג אות ד.

על בניית המקוה בלובאוויטש, ראה שו"ת יו"ד סי' קב.

### שריפה בלובאוויטש

"והנה הרב הנ"ל שי' [רבינו] מחמת שנשרף העיר וביתו וגם ספריו, על כן לא יכול לעיין בענין השאלה להשיב. רק מפני שזהו ענין שנצרך להשיב שלא ישגו באיסור חמור של אשת איש נתן מכתבו הנ"ל לנו הח"מ המורי צדק דעירות הסמוכות לעיר הנ"ל שאנחנו נשיב על זה" (שו"ת אהע"ז סי' קיא).

ליקוטי ענינים, כללים ופתגמים \_\_\_\_\_ קג

וראה שו"ת אהע"ז סי' פא במפתח: לפי הנשמע היה מרבינו הקדוש כמה תשובות בענין זה בוך שלם, אשר פלפל בזה עם גאוני הדור ז"ל ועוד כמה תשובות. אך נאבד, ולא נמצא רק זאת התשובה ותשובה שאחריה. ובשו"ת אהע"ז סי' פו במפתח: ורבינו הק' נ"ע כתב הרבה תשובות ע"ז ובשריפה האחרונה ר"ל נשרף הבוך ולא נשאר רק זאת התשובה<sup>46</sup>.



---

46. וראה עוד בזה, בית רבי ח"ג פרקים ה-ו. תורת שלום עמ' 82. המלך במסיבו חלק ב עמ' פו. תולדות חב"ד ברוסיא הצארית עמ' קי.

## הערות על ספרי קונטרס השבת ופחד יצחק אגרת כ"ק אדמו"ר זי"ע

הבא לקמן הוא אגרת של כ"ק אדמו"ר זי"ע אל הרב הגאון רבי יצחק הוטנר ז"ל, ראש ישיבת רבינו חיים ברלין בברוקלין. ידוע ששרה קשרי ידידות בין רבינו והרב הוטנר. היתה ביניהם התכתבות ענפה של עשרות מכתבים עם שקו"ט בהלכה, קבלה ובחסידות. אגרת זאת היא מענה להרב הוטנר על קבלת שני ספריו 'קונטרס השבת' ו'פחד יצחק' ששלח אליו. רבינו כתב גם הערות קצרות על הספרים. תודתינו נתונה להרה"ח ר' חיים שאול שי' ברוק, מנהל 'וועד הנחות על בלה"ק', על מסירת המכתב לקובצינו.

ב"ה, יום ג' טו כסלו, ה'תש"ל

ברוקלין, נ.י.

הרה"ג הו"ח אי"א נו"נ מלאכתו מלאכת שמים כו'  
מו"ה יצחקי שי'

שלום וברכה!

מאשר הנני בזה קבלת הס' קונטרס השבת<sup>2</sup> ופחד יצחק<sup>3</sup> – בתשואת חן. כולל גם על הזריזות שבדבר<sup>4</sup> – ולהעיר בענין הזריזות מאגרת הקודש לאדמו"ר הזקן סכ"א.

ובפרט שהי' זה אצלי ולדברי בהזדמנויות אחדות<sup>5</sup> – דבר בעתו<sup>6</sup> (כוונתי בנדו"ד – שנה (ע"ד אחרי טז, כא. ודחז"ל באיזו מהעתים דקהלת ג)<sup>7</sup> – שנה שראש השנה חל בשבת וגופא (כל ימות השנה) בתר רישא אזיל<sup>8</sup>,

---

1. מו"ה יצחק: הוטנר. אגרות נוספות אליו – ראה אגרות קודש חל"ב אגרת יב'פה, ובהנסמן בהערות שם.

2. קונטרס השבת: "דברי תורה כו' בענינא דשבת" – ברוקלין, תשכ"ב.

3. ופחד יצחק: "דברי תורה כו' בענינא דחנוכה" – ברוקלין, תשכ"ד.

4. על הזריזות שבדבר: היינו, במשלוח ספרים הנ"ל "בהמשך לשיחתנו" (כדלהלן).

5. ולדברי בהזדמנויות אחדות. . שנה שראש השנה חל בשבת כו': ראה תו"מ התוועדויות חנו"ז (תשכ"ט ח"ד) ע' 370 (ברכת ער"ה תש"ל); חנ"ח (תש"ל ח"א) ע' 89 ואילך (ברכת עריוהכ"פ). ועוד.

6. דבר בעתו: ע"פ משלי טו, כג.

7. (ע"ד אחרי טז, כא. ודחז"ל באיזו מהעתים דקהלת ג): בפ' אחרי שם: "ושלח ביד איש עתי המדברה". ובחזקוני עה"פ: "נמצא במדרש – עתי, שהגיע זמנו למות תוך אותה שנה כו" (ע"ד קהלת ג, ב: "ועת למות").

8. וגופא. . בתר רישא אזיל: עירובין מא, א. וראה סוטה מה, ב.



הערות על ספרי קונטרס השבת ופחד יצחק \_\_\_\_\_ קה

ומיוחד בשנה זו<sup>9</sup> – שיום נס שנעשה לאדם מסוים ושנתקדש בו ש"ש ובעיקר – לרבו (ועד שקבעוהו לר"ה לחסידות כו')<sup>10</sup> – ג"כ בש"ק הוא. ועוד בה שלישי' – יו"ד שבט.

מובן ע"פ הנ"ל שבהקדם ראיתי בהס', עכ"פ, כרשיון הזמן, מקופיא, ובפרט שנתקלתי בקושי בלתי צפוי הבירור בודאות: מהו תוכן ונקודת הענינים שרוצה לבארם.

כותבני זה ומה שלאחרי זה – בהמשך לשיחתנו בהוראת חז"ל<sup>11</sup> דרוקא "הוה מקשי" כו' הדרך לרווחא שמעתא. ולכן – בטוחני שלא יקפיד,

ועכ"פ ב' דוגמאות והערות בהן:

קונטרס השבת. בתחלתו: כנראה הנקודה – מהות מציאות העולם ועניניו בש"ק<sup>12</sup> שבו שבת מכל מלאכתו<sup>13</sup> וכו'. ולהעיר בהביאור: א) מלאכת (העולם) מחשבת (בשבת ימ"ב) – כשנעשית בלתי מחשבת (בש"ק), היינו בלתי חשובה, ז.א. ירידה ממעלתה – בש"ק! ב) השאלה ובסגנון הלכתי נמצאת דוקא במדרש (ב"ר פ"א, ה) אם כדבריך כו' אל ישב בה רוחות כו'. ותוכן המענה שביום השבת כל העולם מתעלה והוא רה"י גם בגילוי. – ביאור אדה"ז בזה: בלקו"ת תזריע כא, ג.

ס' פחד יצחק, בתחלתו: (אולי הנקודה) חילוק תושב"כ ותושבע"פ וגם לאחרי שנכתבה<sup>14</sup>. ולהעיר בהביאור: א) הענינים דאין סדר למשנה<sup>15</sup>, חסורי מחסרא<sup>16</sup> וכו'

---

9. ומיוחד בשנה זו כו': ראה גם תו"מ התוועדויות שם ס"ע 375 ואילך (מוצש"ק פ' וישלח, י"ט כסלו).

10. (ועד שקבעוהו לר"ה לחסידות כו'): ראה אגרת הקדש של כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע לחג הגאולה י"ט כסלו תרס"ב – אג"ק שלו ח"א אגרת קי (ע' רנט ואילך). "היום יום" בתחלתו. מבוא לקונטרס ומעין ע' 17 (וראה שם ס"ע 15 ואילך. ע' 24 ואילך).

11. בהוראת חז"ל . . . "הוה מקשי" . . . לרווחא שמעתא: ב"מ פד, סע"א.

12. מהות מציאות העולם ועניניו בש"ק כו': בקונטרסו שם – ש"מצד הופעת אורה של קדושת שבת, ירדה בחינת הטבע של העולמות וגופם למדרגת כלי וטפל"; ולכן "אין חידוש מעשה בראשית בכל רגע ורגע סותר כלל לשביתת שבת", שהרי "מלאכת מחשבת אסרה תורה" (ביצה יג, סע"ב. וש"נ. וראה שבת צג, ב (במשנה)). – בהבא להלן ראה גם תו"מ התוועדויות שם ע' 360 ואילך; ע' 376 ואילך (מוצש"ק פ' וישלח, י"ט כסלו).

13. שבו שבת מכל מלאכתו: בראשית ב, ג.

14. חילוק תושב"כ ותושבע"פ וגם לאחרי שנכתבה: בספרו שם – שאף שמפני "עת לעשות לה" התירו לכתוב תושבע"פ (תהלים קיט, קכו. גיטין ס, א ואילך. וש"נ), "מכל מקום השאירום בשיעור ידוע כדברים שבעל פה גם לאחר שנכתבו, בכדי שגם הכתב יהא נזקק לסיוע של הפה, וסוף סוף לא תעמוד הכתיבה במקומה של הקבלה מפה לאוזן". – בהבא להלן ראה גם תו"מ התוועדויות חנ"ט (תש"ל ח"ב) ע' 97 ואילך (מוצש"ק פ' בא, יו"ד שבט).

15. דאין סדר למשנה: ראה ב"ק קב, סע"א. וש"נ.

16. חסורי מחסרא: ברכות יג, סע"ב. ועוד.

(זיקת תושבע"פ לביאור בע"פ גם לאחרי שנכתבה) – נמצאים גם בתושב"כ (אין מוקדם ומאוחר בתורה<sup>17</sup>, מקרא קצר<sup>18</sup> וכו'). ואדרבא תושב"כ זקוקה יותר ומוכרחת לביאור (תורה) שבע"פ מאשר תושבע"פ כו'.

(ב) לכאורה החילוק בפשטות: תושב"כ חתומה עתה (לאחרי גמרה), משא"כ תושבע"פ – הרי כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש<sup>19</sup> נעשה חלק מתושבע"פ. וידועים דברי הרמב"ם ריש הל' ממרים<sup>20</sup>.

מוסג"פ המאמר והי' ביום ההוא<sup>21</sup> כבקשת כת"ר. כן צירפתי רשימה מהמדובר לפני כשנתיים (ובדפוס יצא ז"ע)<sup>22</sup> – והוא בהמשך לשיחתנו.

כמדובר – בטח לא יעלים הקושיות על הנ"ל ות"ח מראש.

בכבוד ובברכה.



---

17. אין מוקדם ומאוחר בתורה: פסחים ו, ב. וראה פרש"י בראשית ו, ג (ד"ה והיו ימיו וגו'). ועוד.

18. מקרא קצר: ראה פרש"י בראשית א, א (ד"ה בראשית ברא). ועוד.

19. כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש כו': ראה מגילה יט, ב. ירושלמי פאה פ"ב ה"ד. שמו"ר רפמ"ז. וראה לקו"ש חי"ט ע' 252. וש"נ.

20. וידועים דברי הרמב"ם ריש הל' ממרים: ושם: "בית דין הגדול שבירושלים הם עיקר תורה שבעל פה כו'". וראה תו"מ התוועדויות חנ"ח שם ע' 370 ואילך (מוצש"ק פ' וישלח, י"ט כסלו).

21. המאמר והי' ביום ההוא: תש"ג. נדפס ב"הקריאה והקדושה" תשרי תש"ג. סה"מ אידיש ע' 78 ואילך. וראה מאמר ד"ה זה – יום ב' דר"ה תשכ"ח (תו"מ סה"מ תשרי ע' טו ואילך), ובהנסמן שם.

22. רשימה מהמדובר לפני כשנתיים (ובדפוס יצא ז"ע): אולי הכוונה לליקוט דש"פ ויצא תש"ל (לקו"ש ח"ה ע' 141 ואילך) – משיחת ש"פ מקץ תשכ"ח.





## הערה על הלכות ריבית

הגאון החסיד מוהר"ר אליהו יוסף ריבלין זצ"ל  
מח"ס אוהלי יוסף

הגאון החסיד מוהר"ר אליהו יוסף ריבלין (תקס"ה-תרכ"ה) היה גאון בנגלה ובחסידות ונמנה בין גדולי תלמידי וחסידיו רבותינו נשיאינו נ"ע. ה' גם רבו המובהק של הגאון בעל התורת חסד. הגרא"י השאיר אחריו ברכה הרבה חיבורים בכתב ידו בנגלה ובחסידות<sup>1</sup>. בשנת תרכ"ח הדפיסו בניו אחד מחיבוריו בהלכה בשם "אוהלי יוסף"<sup>2</sup>. בשנת תשט"ז הדפיסו ניניו חידושי על הש"ס<sup>3</sup>. בתוך חיבוריו שהשאיר אחריו בגכת"י, ה' גם חידושים על ד' חלקי שו"ע<sup>4</sup>, אבל כהיום אין ידוע מקומם. אמנם בספריית אוניברסיטת בר אילן נמצא כת"י מעתיק מחידושי על או"ח ויו"ד. לע"ע, למעט חידושים בודדים<sup>5</sup>, טרם נדפסו חידושים אלו. הקטע לפנינו הוא מכת"י זה.

בכלל סגנון הלשון של תורת הגרא"י אינו קל הבנה<sup>6</sup>. ובפרט כת"י זה, שחל בהעתקתו הרבה טעויות. בקטע הבא לפנינו הוספנו מ"מ, ציונים וביאורים. תודתנו נתונה להאברכים הרב מנחם מענדל ש' מרזוב והרב מנחם ש' פרקש על עריכת הפיענוח.

### יו"ד סימן קסב - שלא להלוות סאה בסאה

**סימן קס"ב. סעיף א'.** בדיבור המתחיל בהגה"ה יש מי שאומר כו'<sup>7</sup>. שבת דף קמ"ח עמוד ב' בפסקא וכן האשה מחבירתה ככרות<sup>8</sup>. בשבת הוא דאסור, אבל בחול

1. ראה אוהלי יוסף ב"התנצלות בני הרב המחבר", אוהלי יוסף על הש"ס עמ' 12, קונטרס ביאור והגהות למאמר ויאכילך את המן (הוצאת קה"ת, תשע"ז) עמ' סג הערה 12.
2. על דיני קידוש השם, ווסתות, צדקה וכלאי בגדים (שנת תרכ"ח).
3. בשם "אוהלי יוסף - ביאורי ועיוני הש"ס", הוצאת קרית ספר, ירושלים.
4. חידושים אלו מוזכרים בספרי אוהלי יוסף הנ"ל (הע' 1).
5. מגדל עז (מונדשיין) עמ' כת, עוד יוסף חי (ספר זכרון) עמ' לו. קובץ עיונים תפארת שמשון גליון ו' עמ' צא.
6. להעיר מרשימות הרב"ש עמ' כט.
7. במשנה בבא מציעא (עה, א) דאסור להלוות סאה בסאה. ובהמשך המשנה "וכן ה' הלל אומר לא תלוה אשה ככר לחברתה עד שתעשיה דמים, שמא יקרו חטין ונמצאו באות לידי רבית". ובגמ' איתא על זה "זו דברי הלל, אבל חכמים אומרים לויס סתם ופורעים סתם". ופירש רש"י (ד"ה לוי) "שלא החמירו לדקדק באיסור סאה בסאה כל כך" היינו להקפיד בדבר מועט. ונמצא שנחלקו הלל וחכמים אם מותר להלוות דבר מועט סאה בסאה. אבל הר"ף והרמב"ם פירשו דברי חכמים באופן אחר באופן שלא פליגי עם הלל בפרט זה, ולדידהו לא התירו רבנן בדבר קטן.
8. ולהלכה השו"ע השמיט היתר זה ללוות דבר מועט, כי נקט כדעת הר"ף והרמב"ם. והרמ"א הגי' על דברי המחבר "יש מי שאומר דמותר ללוות ככר לחם בככר לחם, כמטבע של כסף, דמאחר דדבר מועט הוא לא קפדי בני אדם להדדי בזה".

שפיר דמי. לימא כו'. וברש"י דיבור המתחיל בשבת כו' דאסור לומר הלויני הא בחול שרי. ולא חיישינן לריבית. ואף על גב דבלשון הלואה קאמר לי'. עד כאן לשונו.

**משמע** דלא חיישינן לריבית רק בלשון הלוואה<sup>9</sup>, וכמו שכתוב שם בבבא מציעא גם כן לא תלוה כו'. וכן משמע מהסוגיא דדייק מדיוקא בשבת הוא דאסור הא בחול כו', ולא אמר כפשוטו דהא הסיפא וכן קאי נמי אכל גוונא דרישא, שמותר בשאלה, ושלא יאמר הלויני<sup>10</sup>.

[<sup>11</sup> **ואדרבה** היה נראה לו'] דכל עיקר דקא משמע לן הסיפא בכרות הוא משום התירא דשאלה, דלא תימא כי האי גוונא ודאי הלוואה הוא, דלא הדרי בעין<sup>12</sup> (ועיין בשולחן ערוך אדמו"ר ש"ז ס"י[יח]<sup>13</sup>). ואף אי נימא דהא קא משמע לן

8. במשנה (קמח, א) "שואל אדם מחבירו כדי יין וכדי שמן ובלבד שלא יאמר לו דהלויני וכן האשה מחבירתה ככרות". ובגמ' (שם, ב) "וכן אשה מחבירתה ככרות: בשבת הוא דאסיר, אבל בחול שפיר דמי. לימא מתני' דלא כהלל. דתנן וכן היה הלל אומר לא תלוה אשה ככר לחבירתה עד שתעשינה דמים שמא יוקרו חטין ונמצאו באות לידי רבית. אפילו תימא הלל, הא באתרא דקיץ דמיה הא באתרא דלא קיץ דמיה". וברש"י "הא בחול שרי. ולא חיישינן לריבית, ואף על גב דבלשון הלואה קאמר ליה".

9. כתב לדייק שאיסור הלוואת ככר בככר הוי רק כשאומר בלשון הלוואה. אבל כשאומר בלשון שאלה מותר. וכ"כ הצ"צ (בחידושים על הש"ס קמז, ד ד"ה וכן) "נראה דבלשון שאלה שרי אפילו להלל".

ויש לעיין בכוננת האוהלי יוסף, אם כוונתו לדייק כן רק אליבא דהלל, היינו בהלוואת ככר שהוא דבר מועט, שאם הוי בלשון שאלה מותר. אבל בהלוואה רגילה של סאה בסאה ייאסר גם בלשון שאלה (וכמו שמשמע מדברי הצ"צ שכתב רק אליבא דהלל). ולפי זה עיקר הנפק"מ להלכה הוא לשיטת המחבר. או שכוונתו שכל לשון שאלה לא גזרו האיסור להלוות סאה בסאה ולא רק בככר. ולפי זה נפק"מ גם להפוסקים כהרמ"א.

10. לכא' כן הוא כוונת הצ"צ שכותב (שם) שבלשון שאלה שרי להלל מדפריך "אהלוואת ככרות הא בחול שפיר דמי לימא מתניתין דלא כהלל".

11. בכת"י חסר סיום החצי ריבוע. ואולי צ"ל בסיום כל הענין, דמקשה "ואף אי נימא", ומסיים "מכל מקום משמע מרש"י...ויש לעיין".

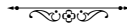
12. כנראה כוונתו שבהרישא ששואל אדם כדי יין הכוונה ששואל כדים רקים, והם הדרי בעינינו. ובתוס' (קמז, א ד"ה שואל) כתבו שכדי יין ושמן לא הדרי בעין. וראה בחידושי מהר"ח (על תויו"ט ד"ה וכן האשה) שכתב שהו"א ללמוד כן. ואולי כן הוא ג"כ כוונתו האוהלי יוסף, שולוא הסיפא היינו לומדים הרישא בכדים ריקים.

13. בשו"ע אדה"ז שם כתב "אם שואל מחבירו כדי יין וכדי שמן וכן האשה מחברתה ככרות שאינן חוזרים בעין, אעפ"כ כיון שאומר לו לשון שאלה הרי נותן לו רשות שיוכל לתבוע ממנו לאלתר כדין השאלה". ומדבריו רואים שגם כדי יין ושמן לא הדרי בעין. וראה הערה הקודמת.

דסיפא הוא במאי דסליק, שלא יאמר הלויני, דאף דכרות הוא דבר מועט (דמהאי טעמא מתירין חכמים דפליגי אבית הלל בבא מציעא לענין ריבית, עיין שם בפירוש רש"י<sup>14</sup>), מכל מקום כשיאמר הלויני חיישינן לשמא יכתוב. וכן מצאתי שפירש כן בספר קול הרמ"ז<sup>15</sup>.

**דאף** על פי שמפורש בסיפא דייק מרישא<sup>16</sup>. עיין גמרא שבת בתוספות דף ל"ט עמוד ב' דיבור המתחיל אלא פניו כו', עיין שם<sup>17</sup>. ועיין שם בנודע ביהודא מהגהות ר"י ברלין<sup>18</sup>. והגם שלהיפך כתבו גם כן התוספות שם דף (כ"ג) [מ"ו] עמוד ב' ד"ה כבתה אין כו'. ועיין שם<sup>19</sup>. ואין כאן מקומו להאריך.

**מכל** מקום משמע מרש"י דסבירא ליה דבלשון שאלה סבירא לה להגמרא דאין בזה ריבית אף דכרות לא הדרי בעין. (ויש לומר דגם בלשון לעז, עיין באורח סימן ש"ז<sup>20</sup>, כשאומר תן אין חשש ריבית גם לבית הלל<sup>21</sup>). ויש לעיין.



---

14. הובא לעיל הערה 1.

15. על תיוו"ט ד"ה וכן.

16. יש לעיין בכוונת המחבר בקטע זה. ואולי י"ל דבתיו"ט פי' דחידושא דסיפא דהלל מודה בקיין, ואף דמרישא איכא למידק דלא כהלל, וליישב דקיין, מ"מ גמ' דייק מסיפא דהלל דיבר בכרות. ע"ש. וע"ז כתב המחבר, "דאף דמפורש בסיפא דייק מרישא" וא"כ הו"ל לגמ' לדייק מרישא, אלא ודאי מרישא ליכא למידק, דחידושא דסיפא משום דבר מועט, וא"כ רישא בדבר גדול דלא פליגי רבנן והלל, (וצ"ל דכדי יין ודאי קיין ומותר, וכמ"ש הרמ"ז להלן שם), רק סיפא בדבר מועט דבי' פליגי רבנן והלל, (וע"ש ברמ"ז), וע"כ דייק גמ' רק מסיפא. ועכ"פ מוכח כפי' הרמ"ז דחידוש דסיפא דין דבר מועט, והלואה, ואזלא לה הדיוק "ואדרבה" דאין כוונת הסיפא לענין שאלה.

17. "הכל היה יכול לדקדק מסיפא כו' אלא דרך הש"ס מה שיכול לדקדק מרישא מדקדק".

18. הגהת הר"י ברלין נדפס במסורת הש"ס, ושם נסמנו כו"כ מקומות שהתוס' דן אם דרך הש"ס לדייק כן.

19. "דרך הש"ס דאע"ג דהוה מצי לאתויי רישא דקתני בהדיא כו' מייתי סיפא ודייק מינה".

20. סי"א. וז"ל "השואל דבר מחבירו לא יאמר לו הלויני דמשמע לזמן מרובה ואיכא למיחש שמא יכתוב, אלא יאמר לו השאילני. ובלשון לעז שאין חילוק בין הלויני להשאילני צריך שיאמר תן לי". ועד"ז בשו"ע אדה"ז שם סי"ח.

21. בצמח צדק (שם) כתב בטעמו של דבר שמותר בלשון שאלה "והטעם משום דשאלה היא לזמן מועט". ולפי זה כיון שתן בלשון לעז משמעו גם כן לזמן מועט (וכמבואר בשו"ע שבהערה הקודמת), לכאוי' הוא הדין ללשון תן בלשון לעז.









הרב יעקב ווערנער

## ביסוד דין גרופה וקטומה

א.

**איתא** במתני' (שבת לו:): כירה שהסיקוה בקש ובגבבה נותנים עליה תבשיל, בגפת ובעצים לא יתן עד שיגרוף או עד שיתן את האפר.

**והנה** בר"ן ד"ה עד שיגורף, מביא מהירושלמי ד"הגורף צריך שיגרוף על צרכו כלומר שלא ישארו שם גחלים כלל", ובקטומה מפ' דנותן עליה קיטום כל דהו על פני כולו. ושואל אמאי דלעשותו גרופה צריך שלא יהיה שם שום גחלים ולעשותו קטומה מספיק קיטום כל דהו? ומתרץ משום דבגרופה אילו גורף רק חלק מהגחלים, אין בנשארות היכר כלל, אבל בקטומה אפי' בכל דהו, הא עביד ליה הכירא בכולא.

**ושואל** א"כ (דגרופה פירושו שגורף את כל הגחלים) אמאי בתנור אסור להשהות עליה אפי' בגרופה? ומתרץ דגזרינן בתנור גרוף אטו כירה שאינה גרופה. ומסיים הר"ן דכיון שמדובר באיסור דרבנן, אין מסתבר לאסור כירה אטו תנור וכו'.

**ולכן** מביא שיטת הרז"ה, דמפרש דלעשותו גרופה, אינו צריך לגרוף את כל הגחלים, ומספיק שיגרוף את הגחלים לצד אחד. ועפ"ז מובן למה בתנור אפי' בגרופה אסור, כיון שישנו שם גחלים, והיות דהבלו של התנור מרובה חיישינן לחיתוי.

**ושואל** א"כ מה שואל הגמרא (לו:). מהו לסמוך אצל הכירה שאינה גרופה וקטומה? הלא בכל גרופה נשארים גחלים, ומותר. וכ"ש בסמיכה שמפסיק דופן הכירה? ומתרץ דהתם לא עביד מעשה להכירא והכא עביד מעשה. ע"כ.

ב.

**והנה** בין לשיטה הראשונה ובין לשיטה השניה בהר"ן, משמע שלומדים דין גרופה וקטומה מצד היכר.

**וצל"ב** במה פליגי.

**ואפשר** לאמר (וכן מדויק מלשונותם) דלהשיטה הראשונה ההיכר היא, בזה שיש לו היכר לפניו המזכירו שלא יחתה באש, ולכן מחלק הר"ן בין גרופה

לקטומה, (דברופה צריך לגרוף את הכל, ובקטומה מספיק קטימה כל זהו) דברופה אי אינו גורף את הכל, אין בנשארות היכר כלל, אבל בקטומה הא עביד לה היכרא בכלא.

**ומשמע**, דהיות דההיכר היא ע"י שיש היכר בהגחלים שלפניו, לכן בקטומה סגי בכל זהו די ש לו היכר המזכירו, משא"כ אי אינו גורף רק מקצתו, בהגחלים שנשארו אין היכר שיזכירוהו, ולכן צריך לגרוף את הכל.

**אבל** להשיטה השני' אפשר לאמר דלומדים דאין ההיכר מזה שמונח ההיכר לפניו, אלה עצם זה שעשה מעשה בערב שבת המנגדת לפעולת הגחלים, זה גופא ההיכר. והיינו שפעולה זו, ממחיש אצלו שהיום שבת ונעשה יותר רגיש משבת, ומצד זה לא יבוא לחתות.

**וזה** מדויק בלשונו, ממה שאומר בסוף דבריו, בחילוק סמיכה וגרופה, "דהתם (בסמיכה) לא עביד מעשה להכירא והכא עביד מעשה". דבסמיכה לא עשה פעולה, משא"כ בגרופה עבד מעשה, היינו דעשה פעולה דזה מזכירו דהיום שבת וכנ"ל.

**ועפ"ז** י"ל דמחלוקתם תלויה בהנ"ל, דלהלשיטה הראשונה פעולת היכר היא ממה שיש לפניו היכר, ועפ"ז בגורף מקצתה אין בנשארות היכר כלל, אבל באם ההיכר פי' שע"י מעשה שעושה זה מזכירו (וכנ"ל לשיטה השניה) א"כ גם בגורף מקצתו ישנו היכר, ואין חשש שמא יבוא לחתות בשבת.

ג.

**וע"פ** הנ"ל אפשר לבאר ג"כ את שיטת התוס' דף לז: ד"ה ש"מ.

**"דאמר** ר' אושעיא (ז.) קיטמה והובערה משהין עליה חמין שהוחמו כל צרכן ותבשיל שבישל כל צרכו ש"מ מצטמק ויפה לו מותר שאני הכא דקטמה אי הכי מאי למימרא הובערה איצטריכא ליה מהו דתימא כיון דהובערה הדרא למילתא קמייתא קמ"ל."

**ומבאר** תוס' בב' אופנים. א) דסלקא דעתך מעיקרא דקיטמה והובערה הדרא למילתא קמייתא, והסיבה דמותר להשהות בנתבשל כל צרכו, הוא, משום מצטמק ויפה לו מותר. ומשני שאני הכא דקיטמה פי' וחשיבה לגמרי קטומה וה"ה אפילו לא בישל כל צרכו שרי כו'.

ב) **דסלקא** דעתך מעיקרא דקיטמה והובערה הדרא למילתא קמייתא, וש"מ מצטמק ויפה לו מותר, ומשני שאני הכא דקיטמה "דלאו לגמרי מהני קטימה אלא דווקא משום דבישל כל צרכו אבל לא בישל כל צרכו אסור משום דהובערה".

**ויוצא** דלאופן הראשון, בקיטמה, הגם שאח"כ הובערה, נשאר לה דין קטומה, ולאופן השני ע"י שהובערה נחסר מפעולת הקיטום, רק שמהני ביחס לזה שמותר לשהות עליה במצטמק ויפה לו. וצל"ב במאי פליגי?

**ואולי** י"ל דתלוי בהנ"ל:

**דבאם** פעולת ההיכר היא במעשה שעשה, דע"י שקיטם בערב שבת, זה גופא יזכיר לו שאסור לחתות, א"כ י"ל דאפי' באם הובערה אחרי זה, אינו מגרע, היות דהקיטום אינו בהפ"מ של הקטומה, אלה בזה שעשה מעשה בערב שבת, א"כ אין נפק"מ באם אח"כ הובערה, כיון שעדיין יש לו היכר.

**אבל** באם ההיכר הוא בזה שיש היכר לפניו, וזה מזכירו, א"כ בהובערה, ואין ההיכר לפניו, אין מה שיזכיר אותו, ולכן אין לו דין קטומה.

**(והא** דמהני לענין מתצטמק ויפה לו, י"ל ע"פ מה שמשמע מרש"י ד"ה שאני הכא דקטמא (לז:)) "וגלי דעתיה דלא ניחא ליה בצימוק" ואולי הכוונה בזה, דהגם שאין לו דין קטומה, אבל מצטמק ורע לו מותר אפי' באינה קטום, (לכו"ע, ראה רש"י ד"ה מותר וראה גם בתוס' ריש ד"ה ש"מ), והיות דקיטם, גילה דעתו, שאצלו התבשיל הוא מצטמק ורע לו, דאינו מחפש להשביחו, אבל ביחס לדין קטומה, אין לה דין קטומה כלל, היות שהובערה, וחסר ההיכר לפניו.)

**ואפשר** לאמר שזהו גם הכוונה בדברי התוס', דזה שקיטם מהני דהתבשיל יהיה לו דין מצטמק ורע לו.

#### ד.

**והנה** כתב הב"י (סי' רנ"ג) ד"ה ומ"ש ואם נתן בה חתיכה חיה מותר: וז"ל "אבל הרמב"ם כתב בפ"י המשנה וז"ל וכשתבשל בשיל ולא בשיל ישימו בו בעת הטמנתו דבר חי כגון בשר או ירק ויהא מותר להשהותו על גבי גחלים מפני שהוא מסיח דעתו".

**ומפרש** הב"י, "נראה מדבריו שאפי' נתן בה דבר שאפשר להתבשל מבעוד יום כמו ירק וכיוצא בו שרי משום דכיון שעשה מעשה המוכיח שמסיח דעתו ממנו מידכר ולא אתי לחתויי דומיא דשרי לשהות ע"ג כירה קטומה וסגי לה בקטימה כל דהו משום דכיון דעבד בה היכרא מדכיר ליה ולא אתי לחתויי" עכ"ל.

**ומשמע**, דמפרש בשיטת הרמב"ם בפיה"מ הסובר דההיכר יכול להיות מירק (הגם שהתבשל מבע"י), כיון שעשה מעשה המוכיח לו, וזה גופא ההיכר. דבאם ההיכר הוא ממה שההיכר מונח לפניו, בירק חי אין היכר, דכבר מבושל מבעוד יום. אבל באם ההיכר הוא מזה שעשה מעשה לא רגיל, להזכירו שהיום שבת, זה גופא ההיכר וזה יזכירו שלא יבוא לחתות בגחלים.

ה.

**והנה** כתב הרמב"ם הל' שבת פ"ג ה"ד "לפיכך אם גרף האש או שכסה אש הכירה באפר כו' הרי זה מותר לשהות עליה, שהרי הסיח דעתו מזה התבשיל ואין גוזרין שמא יחתה באש".

**וראה** בכסף משנה שם, וז"ל: "כתב הרמ"ך וצ"ע היאך הסיח דעתו וכו' והטעם הנכון משום דעבד היכר כיוון דגרף או קטם ולא אתי לחתויי וכן פירשו רבותי עכ"ל".

**(ולהעיר** מדברי החת"ס (בחדושי על הש"ס בסוגיין) על מה שכתב הרמב"ם בהלכה ה, "בד"א בכירה שהבלה מועט, אבל התנור אע"פ שגרף האש או כיסה באפר או שהסיקוהו בקש או בגבבה אין משהין בתוכו ולא על גביו וכו' הואיל והבלו חם ביותר אינו מסיח דעתו וחוששים שמא יחתה בזו האש המעוטה אע"פ שהיא אש קש וגבבה או מכוסה".

**וע"ש** בכסף משנה, דהרמ"ך חולק ע"ז, וסובר דתנור ע"י שגו"ק מותר להשהות עליה. וז"ל "כתב הרמ"ך וצ"ע מאין הוציא זה, דמת' לא אסר כן כי אם תנור שהסיקוהו בקש ובגבבה דאגב חמימות התנור הקש והגבבה בוערות ואיכא למיגזר, אבל אם גרף וקטם דעביד היכר אפילו בתנור מותר".

**ומבאר** החת"ס דיסוד פלוגתם היא לשיטתם בסעיף ד. דלהרמב"ם בסעיף ד, שהגו"ק גורם שיסיח דעתו, א"כ בתנור שהבלו מרובה ואינו מסיח דעתו אפי' ע"י הגו"ק, אסור לשהות עליה. אבל להרמ"ך דיסוד דין גו"ק הוא מדין היכר, מובן איך שבתנור ג"כ ישנו היכר.

**(וראה** שם, דתולה מחלוקת אביי וראב"א לח: (בתנור גרוף) בזה. ודהרמב"ם פוסק כראב"א והרמ"ך פוסק כאביי)).

**ובפשטות** נראה שהרמב"ם לומד יסוד דין גו"ק באופן אחר, דסובר דע"י שגרף וקטם אין אש, ומזה מסיח דעתו, (לא דהגו"ק מזכירו (בב' האופנים הנ"ל), אלא דע"י הגו"ק יוצא שאין אש, ומזה מסיח דעתו מזה התבשיל), ולהרמ"ך הוא מדין היכר.<sup>1</sup>

---

1. ולהעיר שמהר"ן המובא לעיל, מובן שלומד באופן אחר, דהגם סובר דגו"ק פועל מדין היכר, עדיין סובר דתנור אפי' גרופה אסור להשהות עליה. ואולי שסובר דבאם יגרוף ויקטום בתנור, אין זה היכר דמה יזכירו, אין דבר מוזר בהתנור, דתמיד עושים זה שלא יחרך, ולכן אין זה מספיק היכר. ואולי להרמ"ך מספיק היכר כל דהו, (וצל"ע בכ"ז).

ו.

**אבל** מהרשב"א נראה אחרת, וז"ל בד"ה עד שיגרוף "כלומר שאין צריך לקטום עד שלא יהא האש ניכר בו אלה כיון שקטם קצת מוכחא מלתא שהוא מתיאש ממנה ואינו רוצה בחתו".

**ומשמע** שלומד פעולת הגו"ק אחרת מהראשונים הנ"ל, שהוא ראייה על זה שהוא מתיאש ממנה, (להרמב"ם הגו"ק גורם ההיסח הדעת, או שהפוי"מ של הגו"ק הוי היכר, ולהר"ן וכו' או שעשיית הגו"ק זה מזכירו, אבל להרשב"א משמע שהוא בטוי מההיסח הדעת שלו), וכן משמע בהמשך דבריו "והכי נמי משמע בגמ' (לז). מדאמרינן גחלים שעממו הרי הן כקטומין והוא הטעם שאמרנו דכיון שעממו ולא חשש ללבותן מוכחא מלתא שאין קפיד בחיתו".

**והנה** להרמב"ם שגו"ק פועל מצד היסח הדעת, א"כ בגחלים שעממו אין צריך להסבר דזה דלא חשש ללבותן הוא ראייה כו', דעצם זה שעממו הוא לכא' ההיסח הדעת.

**אבל** היות דהרשב"א לומד דהגו"ק הוא ראייה לההיסח הדעת שלו, צריך הסבר אין בגחלים שעממו יש גלוי דעת, ולזה מסביר היות דלא חשש ללבותן זה גופא הראייה להסחת דעתו.

**ובהסבר** הדברים אפשר לאמור, דחז"ל חששו, דאם ישהה ע"ג כירה שאינה גו"ק, שמא יבוא לחתות בגחלים. רק באם מסיח דעתו מלחתות, אין חשש שיחתה.

**אבל** בכדי שחז"ל יתירו, רוצים לראות שאכן הסיח דעתו, ולכן תקנו שבאם גרף וקטם, אז ברור להם שהסיח דעתו ואז יתירוהו להשהות.

**וכן** משמע במג"א סרנ"ג סק"ג "כיון דגילה דעתו דלא בעי לגחלים סגי". וכן הוא לשון אדה"ז שם ס"א, "דכיון שגילה דעתו מבעוד יום שאינו צריך להגחלים שוב אין לחוש שמא יחתה בשבת". וכן משמע בפרמ"ג א"א סק"ג.

ז.

**והנה** בפרמ"ג א"א סק"ח מקשה "ואע"ג דבאות ג' בקטמה והובערה בגילוי דעת סגי, א"כ בתנור נמי להוי גלוי דעת וי"ל דאין זה גלוי דעת דקטם שלא יתחרך, דהבלו רב".

**והיינו** דשואל, דכמו בקטמה והובערה יש גלוי דעת, בתנור שגרף לכא' ג"כ גילה דעתו? וע"ז מבאר דאין גלוי דעת בתנור מזה שגרף, דזה שגרף הוא מפני שאינו רוצה שישרף, ואין ראייה שהסיח דעתו.

**ואפשר** לאמר, שהפרמ"ג לומד, דזה שחז"ל חייבו שיגלה דעתו, צריך להיות, הגלוי דעת שלו - מתאים להמצב שבו הוא מגלה דעתו, ולכן בקטמה והובערה מספיק. דכאשר גילה דעתו, במצב בו היה האש, היה גלוי דעת אמיתי דמסיח דעתו. אבל בתנור היות שחומו רב, זה שגו"ק אינו גילוי דעת מתאים להמצב, שאולי גו"ק שלא יחרך, ולכן לא מהני.

**ועפ"ז** יש להסביר ג"כ מש"כ בא"א סק"ג, וז"ל: "ומיהו עממו והובערה הדרא למילתא קמייתא, דלא שייך בכאן גילוי דעת".

**דבגמ'** (לז.) איתא גחלים שעממו ה"ה כקטומה. והפרמ"ג לומד דעממו והובערה הדרא למילתא קמייתא.

**וע"פ** הנ"ל אולי אפשר לבאר בזה, דבגחלים שעממו, שייך שלומד ע"ד משכתוב ברשב"א הנ"ל, דזה דלא חשש ללבותן, מוכחה מילתא דאינו קפיד בחתוי. וא"כ אפשר לאמר, דזה שמספיק גילוי דעת הזה (מזה שלא חשש ללבותן), הוא רק במצב של עממו, ולשם מספיק גילוי דעת הזה, אבל במצב של הובערה (עממו והובערה), לא גילה דעתו, ולכן הדרא למילתא קמייתא.

#### ה.

**והנה** אדה"ז בסעיף ד' כותב, באיסור שהיה ע"ג תנור, "דמתוך שהבלו חם ביותר אינו מסיח דעתו וחוששים שמא יחתה בזו האש המעוטה", והיינו דלומד האיסור שהיה ע"ג תנור, משום שאינו מסיח דעת, ע"ד הרמב"ם.

**ונראה** שלומד באופן אחר מהפרמ"ג, דלהפרמ"ג איסור שהיה ע"ג תנור, הוא משום שחסר בהגילוי דעת. אבל מלשון אדה"ז, אינו נראה שמדגיש החסרון בהגילוי דעת שלו, ואולי דאכן ישנו גלוי דעת, (ולא נצרך שהגילוי דעת יהיה לפ"ע המצב, ומספיק ג"כ גלוי דעת גרידא), רק שמוכח לנו שאינו מסיח דעתו, הגם שמצדו הוא מגלה דעת, אבל ברור לנו שאינו כן, מצד דבהבלו מרובה אין אדם מסיח דעתו.

**וא"כ** אולי בדעת אדה"ז, בעממו והובערה, יהי' מותר. דהפרמ"ג לשיטתו דצריך גלוי דעת בכל מצב לפ"ע, ולכן בעממו והובערה, אין גלוי דעת. אבל לאדה"ז, אין חסרון בגלוי דעתו, רק שבתנור ברור לנו שלא הסיח דעתו.

**אבל** בעממו והובערה מספיק הגילוי דעת (מזה שלא חשש ללבותן כשהיו מעוממים), גם למצב של הובערה.





## נאנסה ולא הדליקה נרות שבת

### א.

**במצוות** הדלקת נרות, מביא בשו"ע סי' רס"ג סעי' ג', וז"ל, "הנשים מוזהרות בו יותר, מפני שמצויות בבית ועוסקות בצרכי הבית". אבל בטור בסימן זה כתב, "והנשים מוזהרות בו יותר, כדאיתא...מפני שכבתה נרו של עולם...והרמב"ם ז"ל נתן טעם לדבר מפני שמצויות בבית ועוסקות בצרכי הבית".

**הנה** בגמ' ירושלמי (שבת פ"ב הלכה ו') מביא רק טעם הא' של הטור, וגם במדרשים איתא רק טעם הא', אבל הרמב"ם מביא רק טעם הב' שמצויות בבית שאינו מפורש בדברי חז"ל. כמו"כ השו"ע מביא רק טעם הרמב"ם. ובשו"ע אדה"ז (רסג, ה) מביא ב' הטעמים, אמנם אדה"ז מביאם בסדר הפוך מהטור - שמביא טעם הרמב"ם וש"ע כטעם הראשון ואח"ז הטעם "שהיא כבתה נרו של עולם". וכן הלבוש מביא באותו סדר. וצריך ביאור למה הרמב"ם וש"ע משמיטים הטעם שמפורש במדרשי חז"ל וגם אדה"ז והלבוש מביאים טעם הרמב"ם כטעם ראשון, ורק אחר כך הטעם של "שהיא כבתה נרו של עולם"?

**בספר** ווי העמודים (לר' שעפטל בן השל"ה הק' - שער התיירוצים קרוב לתחילתו) מקשה על הטור שכתב הטעם מפני שכבתה שמקורו בחז"ל ואח"כ כתב "והרמב"ם נתן טעם מפני שמצויות בבית" - למה צריך הטור טעם הרמב"ם טעם שלא הובא בחז"ל וזהו כיהודה ועוד לקרא? ומתוך שמהטעם לתקן החטא צריך רק נר אחד, אבל הטור כתב לפני זה להדליק בשתי פתילות, וזה שצריכות הנשים להדליק שתי נרות זה מטעם של הרמב"ם מפני שהנשים מצויות בבית.

**אבל** לפ"ז עדיין קשה, כי זה מיישב דעת הטור, אבל עדיין צ"ב למה הרמב"ם מביא רק אותו הטעם. ועוד שהרמב"ם אינו מביא הענין להדליק שני נרות, וכותב רק הדלקת נר? וגם נשאר קשה על שו"ע אדה"ז שמביא הטעם של הרמב"ם כטעם הראשון ואח"כ טעם של המדרש?

### ב.

**הב"ח** (רסג, סק"א) מביא מהמהרי"ל, "אשה ששכחה להדליק מדלקת כל ימי' ג' נרות, ונראה דהטעם הוא שבזה תהא נזרת מאוד שלא תשכח וכו'". והמ"א (ס"ק

ג) מביא הב"ח וכתב, "ומהאי טעמא נראה לי באם נאנסה ולא הדליקה... אין צריכה להוסיף". והמחצית השקל מסביר דבלי דברי הב"ח, הי' עולה על הדעת הטעם שצריך להוסיף נר הוא בא לכפרה א"כ גם בנאנסה צריכה כפרה קצת, או הוי ס"ד טעם נר הנוסף לתשלמין מה ששכחה, א"כ ה"ה בנאנסה. משא"כ לטעם הב"ח שתהי' זהירה מכאן ואילך בנאנסה א"צ להוסיף דהא בלא"ה היתה זהירה אלא האונס גרם לה שלא הדליקה.

**לכאורה** י"ל ע"פ הטעם של המחצית השקל בהוספת נר, שעיקר טעם שנשים מצוות יותר בהדלקת הנרות הוא לא מטעם של כפרה בשבילה אלא מטעם שהחיוב מוטלת יותר עליה. משא"כ טעם הראשון שנשים מצוות יותר בהדלקת נרות מצד "שהיא כבתה נרו של עולם" נראה שזהו כמו כפרה בשבילה. משא"כ לטעם הרמב"ם שנשים מצויות יותר בבית, נראה שאין זה מטעם כפרה רק מטעם שהחיוב מוטלת עלי'. לכן אם אומרים שהטעם הוא מצד "שהיא כבתה נרו של עולם" הי' צריכה להוסיף עוד נר אפי' בנאנסה (להטעם של המחצית השקל)<sup>1</sup>.

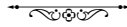
1. אבל לדעת הפמ"ג (א"א סי' רס"ג ס"ק ז') א"א לומר הכי, וז"ל: "טעם א' הרמב"ם פרק ה' מהלכות שבת וטעם ב' טור בשם המדרש ומלבוש נראה במש"ה אשה ששכחה תדליק נר יותר מטעם הב' לתקן עוונתה". נראה שדעת הפמ"ג הוא שאשה ששכחה מדליק נר יותר מטעם כפרה (ודלא כמחצה"ש הנ"ל). ועפ"ז צריך עיון למה בשכחה דוקא צריכה להוסיף נר אחר ולא בנאנסה. וא"א לפרש שהוא סובר כדעת הווי העמודים הנ"ל, כי הפמ"ג מביא זה מלבוש (הטעם שזה ששכחה תדליק עוד נר), ובלבוש מביא הטעם של הרמב"ם כטעם הראשון ואח"כ הטעם של המדרש. [ולפי הת"י של הווי העמודים עיקר טעם הדלקת נרות הוא מטעם "שהיא כבתה", רק בזה שצריכה להוסיף עוד פתילה היא מצד טעמו של הרמב"ם. ע"כ מובן שקודם צ"ל הטעם עבור עיקר טעם הדלקת נר, ואח"כ יש להביא הטעם שמחייב עוד נר.]

ואפשר לפרש שהוא מתרץ שבגלל שזה הי' אונס אין צריך כפרה בשביל זה, אבל הב"ח א"א לפרש כפרי מגדים כי כתוב בב"ח רס"ג אות ב' על דברי מהרי"ל "ונראה בה טעם הוא שבזה תהא נזהרת מאוד שלא תשכח עוד", נראה שהוא לא סובר כפרי מגדים שהטעם שצריכה להוסיף נר הוא מטעם כפרה, אלא הטעם הוא בשביל זהירות. [אלא שאפשר לפרש גם לדעת הב"ח שהיא מדלקת בכדי שלא תשכח עוד, וזהו ג"כ חלק מהכפרה.]

ובא"י רבה ג"כ מביא אותו הטעם, אלא שאפשר להביא ג"כ קצת ראי' לדעת הפמ"ג מדברי המהרי"ל שלאחריו שמביא הדין מאשה ששכחה ממשיך ומתי שאירע תעניתה ותתודה, אז תתודה ג"כ על עבירה זו וכו', שזה ענינים של כפרה, לכן אפשר שזה שכותב שאם אשה שכחה צריכה להוסיף זה ג"כ חלק מהכפרה, אבל המחצית השקל לא סובר כך שמפרש שהב"ח בא להסביר שזה לא מטעם כפרה.

נאנסה ולא הדליקה נרות שבת \_\_\_\_\_ קכג

**לכן** אפשר לומר שהרמב"ם והשו"ע מביאים רק הטעם שהנשים מצויות יותר בבית, כי סוברים שאליבא דהלכתא זהו עיקר הטעם של הדלקת נרות, והטעם השני שהובא החז"ל הוא כעוד אסמכתא. ועפ"ז מובן מדוע רק אשה ששכחה צריכה להוסיף ולא בנאנסה. ולכן גם בשו"ע אדה"ז מביא טעם הרמב"ם כטעם הראשון, ורק לאח"ז מביא הטעם של היא כבתה נרו של עולם.



הרב זלמן זושא זאייאניץ

## הערות בסימן שא - דיני הוצאה\*

א.

הגדרת מלבושים ותכשיטים

-הקדמה-

**במסכת** שבת פרק במה אשה מבואר הדברים המותרים והאסורים לשאת ולצאת בהם בשבת. ובכללות הענין מבואר בהלבוש וז"ל "זוה אין ספק שלא אסרה תורה להוציא המלבושים שעליו שלא צותה ללכת ערום גם מה שהוא תכשיט לאדם אע"פ שאינו דרך מלבוש לא אסרה התורה, שלא אסרה התורה אלא מה שהוא דרך משא, וכן כתיב בעזרא (נחמיה יג, יט) לא יבוא משא ביום השבת, משא ולא תכשיט, לפיכך אסור להוציא מן התורה כל מה שהוא דרך משאוי, ומה שהוא דרך מלבוש או דרך תכשיט מותר מן התורה. והנה חז"ל חכמי האמת פירשו לנו במשנותיהם איזה דרך מלבוש ואיזה דרך תכשיט ואיזה דרך משא, וגם גזרו על קצת עניינים שהם מותרים מן התורה ואסור להוציאם כדי שלא יבואו בהן לכלל איסור הוצאה מן התורה, כאשר יתבארו לפנינו בעזה"י אחת לאחת" עכ"ל. ולכן מותר לצאת בדבר שהוא "תכשיט ודרך מלבוש" (לש' הרמב"ם מובא בטוש"ע).

**ויש** בזה הרבה דיונים ועיונים לבאר איך הגדירו חז"ל תכשיטים ומלבושים, ואיך להשתמש בגדרים אלו בתכשיטים ומלבושים של זמננו, ואיך לדמות מילתא למילתא. וכן יש צורך לברר מה היה המציאות של המלבושים שבזמניהם. ויש כאן קושי מיוחד, דהרבה מהגדרים קבעו חז"ל בדרך פסקי דינים על דברים מסויימים, ולפעמים אין זה ברור למדי איזה ענין ופרט שבדבר מסויים מחשיבו למלבוש או משאוי, ומהו בדיוק הגדר.

---

\* כתבנו כאן בעזה"י קצת הערות על סימן שא. בתחלה מובא כמה הערות כלליות השייכים לכללות הסימן, ואח"כ מובא כמה הערות על סדר השו"ע. וזאת למודעי דכל הנכתב כאן הוא רק נקודות למחשבה לפלפולא בעלמא, ולא להלכה למעשה. עוד אציין דעיקר מהלך לימודינו כאן הוא בביאור הדינים המובאים בשו"ע לפי דעת אדה"ז.

**ולכן** יוצא בכמה דינים, דבהשקפה ראשונה יש לדמותם לדברים אחרים הנראים דומה בציור החיצוני. אמנם כד דייקת שפיר בעיקר הנקודה המגדיר ומחשיב אותם למלבוש או לתכשיט, מתברר דאין לדמותם כלל. ואביא כמה דוגמאות לדבר כדלהלן, וכל זה נקודות למחשבה:

**א) מחט שאינה נקובה** (סעיף ח)

**דיני** המחטים באיש הוא סוגיא גדולה, ויש מחלוקת גדול בהראשונים (ג שיטות) איך לפסוק, בנקובה ובשאינה נקובה, פטור או חייב (או מותר), וכו'. ויש גם דיון אם בהגמ' ובהפוסקים דיברו בתחובה בבגדו סתם או גם במשמש להבגד לצורך לבישה.

**והנה** המ"א (סקט"ו) כותב "והכלל הכל לפי הזמן אם דרכן לצאת כן בחול ולא הוי תכשיט הוי דרך הוצאתו בכך וחייב ואם אין דרך הוצאתו בכך בחול פטור אבל אסור משום דאינו תכשיט אלא שנחלקו באיזה מחט הוי דרך הוצאתו בזמן התלמוד". ונראה מדבריו לכאורה שהדין תלוי בהדרך בכל זמן בזמנו, ואין מחלוקת הראשונים בדין אלא במה היה הדרך בזמן השס. ועוד נראה מדבריו כאן! דמדובר רק בתחובה בבגדו שלא לצורך לבישה או לתכשיט.

**אמנם** אדה"ז (סעיפים ד-ה) סובר דמדובר גם במשמש להבגד לצורך לבישה, (וכן מבואר בסי' שג, בב"י (ד"ה ולא תצא במחט שמחלקת), ובשו"ע ונו"כ סעיף ט). ועוד נראה מדבריו, דהראשונים אכן נחלקו בדין. ואכן לפי עיקר השיטה דאנו פוסקים כמותו - שיטת המ"מ - רוב הדינים תלויים בדרך, אמנם בזה נחלקו הראשונים. ולכן מחט שאינה נקובה המשמש להבגד אף דדרכה לשמש באותן המקומות שבבגד לצורך הלבישה, בזה הוא המח' ראשונים אם הוא משוי או לא, ולפי שיטת הרמב"ם והרי"ף חייבים עליו. ויש לחוש לדבריהם.

**ולפי** זה יוצא דיש כאן דין מחודש, והיינו דלהיש אומרים (רמב"ם ורי"ף), יש סוג דבר דאעפ"י דה"ה משמש הבגד ודרכו בכך, אעפ"י כ"ה"ה משאוי<sup>2</sup>.

**והנה** התהלה לדוד (סק"ה) מבאר בדברי אדה"ז ד"כפי הנראה צ"ל דאין דרך איש להעמיד קשוריו במחט". אמנם בדברי אדה"ז לכאורה מפורש דלא כן דכתב וז"ל: "אבל מחט שאינה נקובה התחובה בבגדו אפילו במקומות שדרך לתחוב בהם בחול פטור מפני שמחט זו הואיל ודרכה לשמש באותן המקומות שבבגד לצורך

---

1. אמנם עיין קו"א ד כאן, ד"המג"א חזר בו ופירש בסי' ש"ג סק"ז מתני' דמחט נקובה במעמדת קישוריה, וא"כ כהאי גוונא באיש לצורך לבישה חייב בנקובה ופטור בשאינה נקובה"

2. כהנ"ל מבואר מדברי אדה"ז כאן בשו"ע, אמנם עיין במהדו"ב לסימן שא.

ה**לבישה** הרי היא כבית יד לאותן מקומות ותורת מלבוש עליה כו' שיש חולקים ואומרים שאיש היוצא במחט שאינה נקובה התחובה בבגדו לצורך הלבישה הרי זה חייב. (ואף לפי סברא הראשונה אין להתיר במחט שאינה נקובה שאין עליה תורת תכשיט כלל אלא בזמן שדרך האנשים לתחוב מחט שאינה נקובה בבגדיהם לצורך הלבישה שנעשית מחט זו להם כבית יד לבגדיהם הואיל ודרכה לשמש לצורך **לבישתם** אבל בזמן שאין דרכם בכך כו".

**אמנם** לכאורה עדיין י"ל (ע"ד התהלה לדוד) דמדובר במחט דיש לו כמה שימושים, ודרכו גם להשתמש לצורך לבישה<sup>3</sup>. אמנם בדבר שנעשה רק לצורך לבישה או תכשיט הרי בזה גם לשיטת הרמב"ם הרי"ז אינו משאוי. וכ"כ הבדי השלחן (קצות השלחן סימן קטו אות כט). אמנם אף לפי ביאור זה, הרי"ז עדיין דין מחודש קצת, לכאורה. וכן דין זה סותר לכאורה להדין של מפתח של ברזל, דמותר לצאת בו היכא דקבעתו בראש החגורה כעין זענקי"ל (מהרי"ל מובא ברמ"א סעיף יא). דהרי מפתח נעשית לתשמיש ומשאוי הוא, ואעפ"כ ע"י שימושו להבגד ה"ה בטל אליו, ומותר. ולכאורה לפי"ז הה"נ ובמכ"ש דבמחט שאינה נקובה, **דדרכו גם להשתמש לצורך הבגד**, דיהיה מותר כשמשמש להבגד? (ויש לתרץ, וכדלקמן).

**והנה** בהשקפה ראשונה יש לדמות דין זה של מחט שאינה נקובה לעוד דברים הדומים, דיש להם חלק צר וארוך ושיש להם ראש חד. וכמו זיכער נאדעל, וחפתים (cufflinks). וא"כ יש לדון בכל אחד מהם בשביל מה הם נעשו, ועד כמה "דרכם בכך" ביחס למחט שאינה נקובה וכו', בכדי לקבוע אם דינם כמותו. (ועיין בבדי השלחן הנ"ל).

**אמנם** לכאורה כד דייקת שפיר דמיון מעיקרא ליכא, דהרי לכאורה (אחד מ)הייחודיות היסודית של מחט הוא דאין לו חיבור אמיתי למה שהוא תחוב בו. וחיבורו עומד ליפרד, ובקלות, ולפעמים מעצמו. ולכאורה זהו התשובה להסתירה להדין של מפתח של ברזל (כעין זענקי"ל), דשם ה"ה מחובר להחגורה בחיבור מעולה יותר.

**ויותר** מזה אנו רואים, דלפעמים אפילו דברים שאינם משמשים להבגד, אם הם רק מחוברים להבגד בחיבור יפה ה"ה בטלים להבגד - וכמו הדינים דעגולים ירוקים ומטפחות האף ברמ"א סעיף כג. ושם ובהנו"כ מבואר יותר יסוד זה דאופן ואיכות החיבור הוא יסוד חשוב בפרטי הדינים להיות בטל להבגד.

**(ואולי** יש לדמות דינו של מחט לדינו של אגידת סמרטוט או חוט על הרטייה (שעל המכה) שלא תפול מעליו - דמבואר בדברי אדה"ז בסעיף כ (עפ"י המ"א סקל"א), דדבר החשוב קצת כמו חוט, אסור ואינו בטל להרטייה, **אעפ"י שהוא המעמיד**

3. עיין ג"כ במהדו"ב לסימן שא ד"ה "ושיטה" דמבואר עד"ז.

את הרטייה. (ורק סמרטוט, דאינו חשוב כלל (ומשליכו כשאינו צריך לו עוד) יהיה בטל להרטייה). ואפשר דגם שם חלק מביאור הדבר הוא מפני שאין לו חיבור אמיתי להרטייה, ולכן דבר החשוב רק קצת כמו חוט אינו בטל).

**ולפי"ז** זיכער נאדעל וחפתים (cufflinks) שהם מחוברים בחיבור יפה הרבה יותר ממחט, דקבועים וקשורים ובאופן דאינו משתלף ממילא, מובן לכאורה דאין לדמותם להדין דמחט שאינו נקובה.

**היוצא** לפי דברינו, די ש ב דרכים ויסודות בביטול החפץ להבגד. או שעיקר עשייתו נעשית לצורך הבגד, או שהוא מחובר להבגד בחיבור יפה.

\*

### (ב) מפתח של ברזל כעין זענקי"ל (סעיף יא)

**יש** מח' ראשונים אם מותר לצאת במפתח של ברזל הקבוע ומחובר להאזור. דבפשטות מפתח של ברזל הוא בעצם כלי תשתמיש (מפתח) ומשאוי גמור, ואין חיבורו להבגד מהפכו לבגד. וכן כתוב בכמה ראשונים (מהר"ם הובא במדכי סימן שנ, תשובת הרשב"א ח"ג רסב). אמנם בתשובת המהרי"ל (סימן פד, הובא בהב"י כאן) מובא דנוהגין להתיר - עפ"י הר"ף והאגודה - לצאת במפתח של ברזל הקבוע **בראש** החגורה **כעין זענקי"ל**. ולהלכה כותב הב"י "ואנו לא ראינו מי שנהג היתר בדבר זה והכי נקטינן". וכן בשו"ע הוא מביא היתר במפתח של **כסף**, אבל לא בשל ברזל. (בשל כסף על אף שהוא מפתח, אמנם ה"ה ג"כ חתיכה יקר הערך וכו' ותכשיט, ולכן מותר כשתולאו על בגדיו או על שרשרת<sup>4</sup>. (ושם יש דיון רק מצד מראית עין)).

**אבל** הרמ"א חולק ומביא היתר גם בשל ברזל וז"ל "ואם המפתח של נחושת וברזל אפילו מחובר וקבוע בחגורה אסור (מדכי פרק במה אשה ובית יוסף בשם תשובת הרשב"א) ויש שכתבו שנוהגין בזה להתיר (בית יוסף בשם תשובת אשכנזי הרי"ף והאגודה וכן משמע באור זרוע)". וכנ"ל מבואר בהמהרי"ל ובהאור זרוע (ובהנו"כ שו"ע כאן) דההיתר בשל ברזל הוא רק כשמחובר לראש החגורה במקום החיבור **כעין זענקי"ל**.

**והנה** עפ"י היתר זו דהרמ"א להתיר מפתח של ברזל כעין זענקי"ל שבראש החגורה, היה אפשר לומר דעד"ז יש להתיר במפתח המחובר לראש ה"בענדיל" שלנו במקום החיבור.

**אמנם** כד דייקת שפיר אינו כן וכדלקמן. (איברא די ש לדמותו ולהתירו לדינים אחרים, כמו דין "חגורה ארוכה" של הט"ז בסעיף כג. אמנם המדובר כאן הוא רק לענין הדמיון להדין דזענקי"ל):

---

4. בענין איך להגדיר מה נחשב בעצם כמשאוי ומה לתכשיט, ראה מש"כ האברך הרב מ"מ סארקין בקובץ זו.

**הנה** מבואר בהפוסקים דההיתר של כעין זענקי"ל הוא רק כשהמפתח ממלא מקום הזענקי"ל, שהוא היה חלק עיקרי של החגורה. ויש בהפוסקים שתי אופנים לבאר תפקידו של הזענקי"ל: המ"א כותב "דוקא כשקובע בראש החגורה ועשוי כמין זענק"ל לחגור בו אבל כשקובע באמצע חגורו אסור [ב"ח וכו"מ בד"מ]" והיינו שהזענקי"ל שימש לאפשר לחגור החגורה בחיבור מסויים, במקום להצטרך לקשור ב הראשים וכדומה. ואם באנו לדמותו להבענדיל שלנו, יש לדמותו להקרסים שיש על הבענדיל שלנו, שהם הם המאפשרים להחירה. אבל להמפתחות אין את האפשרות הזו לפתוח ולסגור, ולהכניס הקרס השני בו. ואין המפתחות מוסיפים כלום לשימוש וחיגור הבענדיל, ואפשר להשתמש בהבענדיל ע"י הקרסים לבד בלי הפתח, ואדרבא יותר קל בלעדם.

**ובהלבושי** שרד (אות כח על הט"ז) כתוב וז"ל "שיש בה זינק"ל ביאורו שבאריגת החגורה נעשה כמו טבעת חנוי ושם קובעת המפתח והזינק"ל נעשה בשביל זה והמפתח אפילו אם הוא של ברזל מ"מ המפתח והזינק"ל הם לנוי ותכשיט להחגור ובטל אל החגור אעפ"י שאין המפתח תכשיט דגברא כיון שהוא של ברזל מ"מ מותר מצד ביטול" עכ"ל. והיינו שהדרך של החגורות בזמניהם היה לעשותו עם זענקיל לנוי, והזענקי"ל היה נעשה מעיקרא בשביל זה. ולכן התירו במפתח שעומד במקום הזענקי"ל, כי בלעדו הרי החגורה חסר עיקר תכשיטו. וכמובן שאין מזה ענין למפתח בראש הבענדיל, דלעולם אין על הבענדיל שום ענין של נוי ותכשיט. ואין המפתח ממלא מקומו של שום דבר עיקרי בהבענדיל.

**והנה** אדה"ז בשולחנו כותב כלשון המ"א "לחגור בו". אמנם בכת"ק המהרי"ל (המבוא בהערות דהמהרורה החדשה דש"ע אדה"ז הערה קמח) הוא מביא שתי האופנים וז"ל "...ומיהו היינו דוקא כשקובע בראש החגורה בזינקיל דהיינו בקרס שעשוי לחגור בו שבראשו השני עשוי צורת מפתח (או במקום שתולין ברזלים לנוי בראש החגורה ובהם חקוק צורת מפתח)"

\*

(ג) **כבלים** (סעיף יט)

**כתוב** בכמה ראשונים דמותר לנחבשים לצאת בכבלים שעל רגליהם, ונחשב להם כמלבוש. וכן נפסק בטור ושלחן ערוך, אמנם ברוב הפוסקים לא מבואר טעמא מאי, דלכאורה כבלים הוה משאוי גמור, ובמה נחשב כמלבוש או תכשיט הגוף. וכשמעיינים בהראשונים בנוגע כבלים ובנוגע דינים אחרים נמצא ב ביאורים:

**בהמאירי** (סה"ב ד"ה "כסא") כתוב בהמשך להדינים דכסא, וספסלים של קיטע (משנה שם), ומקל של חיגר, וז"ל "וכן התירו בבני אדם הנחבשים לצאת בזיקים וכבלי ברזל שכל שנעשה לשמירה אינו משאוי. ולשליפה אין לחוש..."



**ובהאור** זרוע (ח"ב הלכות שבת פרק פד אות א) כתוב בנוגע חותם של עבד בא"ד "... והואיל ועבד יוצא בו כל השבוע הו"ל במלבוש ולא מתסר עליה משום משוי כו'. וכשהייתי אני המחבר בצרפת היינו מוליכים אופנים על הבגדים כי כן גזרו על כל היהודים בעת ההיא וכו' ויוצאים בו בשבת וזהו כמו חותם העבד שעשה לו רבו דשרי הואיל ויוצא בו כל ימות השבוע כו'" ועפי"ז י"ל ג"כ לענין כבלים דנחבשים דלובשים אותם תמיד כל השבוע.

**ועוד** מצינו סברא של הלבוש (סימן דש סעיף א) בנוגע חותם של עבד די"ל גם כאן לענים כבלים. וז"ל בא"ד "... אם הניחו לו רבו בצוארו מותר שכל זמן שהוא עליו הואיל ומוכרח ללכת בו הוא תכשיטו של עבד ומותר לצאת בו כו' ואם העבד עשה החותם לעצמו בכל ענין אסור לצאת בו אז אפילו בשל טיט דכיון שרבו לא עשאו לו ואינו מקפיד על חותמו והוא עשאו לו מעצמו שלא לצורך הוה ליה משוי ולא תכשיט ואסור לצאת בו"

**והנה** בפשטות יש לומר עפ"י המאירי והא"ז דיש לנו שתי דרכים שונים ביסוד ההיתר דכבלים, ויש נפקותא בין הטעמים. דלפי המאירי רק דברים דנעשו לשמירת הגוף אינם משאוי. משא"כ לפי האור זרוע כל דבר דלובשו כל השבוע (תמיד) אינו משאוי. ולפי"ז יש לחדש לפי הא"ז דכל חפץ - אף חפץ דהוה בעצם משאוי, אם לובשים אותו כל השבוע ה"ה נהפך לתכשיט. ולדוגמא שעון יד<sup>5</sup> וכדומה.

**אמנם** לכאורה אין לומר כן - דלפי הא"ז כל דבר דלובשו תמיד מותר, והגע עצמך האם נאמר לפי האור זרוע דמי שלובש הפלפון על חגורו כל השבוע דאין הפלפון משאוי?! וכן אוזניות המונחות בהאזנים או תלויים על הצואר כל השבוע, האם נאמר דאינם משאוי בשבת!?

**ובמילים** אחרים: חפץ דכל ענינו הוא כלי השתמשות, ומניחים ותולים אותו על הגוף רק בכדי להביאו למחוז חפצו ושם הוא משתמש בו. האם נאמר דחפץ כזה נהפך למלבוש רק עי"ז דנמצא על הגוף כל הזמן, אעפ"י דבעצם אין לו שייכות אמיתי להגוף, וכל ענינו רק כלי השתמשות!?

**והרי"ז** לכאורה כמו כלי זיין, דמפורש בהמשנה סג,א דהוי משאוי. (אכן דהערוך השולחן (סעיף נא) מחדש דלאנשי חייל יש להתיר לצאת בכלי זיין, מסברא דומה להיתר של הא"ז (כך מחדש הערוך השולחן מעצמו ואינו מביא הא"ז), וכל האיסור דכלי זיין נאמר רק לשאר בני אדם. אמנם דברי הערוך השולחן אינו מוסכם לכל, והרבה חלקו עליו. (ובלאו הכי יש להתיר כלי זיין לחיילים לא רק מצד דלובשם

---

5. בענין שעון יד כבר דנו בזה בהרבה ספרים, ונאמרו כמה סברות להיתר ולאיסור. אמנם כאן מדובר רק מבחינת הסברא דהאור זרוע דלובשו כל השבוע.

כל השבוע, אלא גם מפני זהכלי זיין הוי חלק מ"הציור" של חייל, וצריך ללובשם כל הזמן - אף בזמן שברור שלא יהיה צורך להשתמש בהם כלל).

**ולכאורה** י"ל דאין להתיר עפ"י הא"ז בכל דבר, אלא רק בסוג הדברים שבו כתב הא"ז היתר זה, (ואין לך בו אלא לחידושו). והנה הא"ז כתב היתרו בנוגע חותמות של עבד, וה"אופנים" שחייבו להיהודים ללבוש, והם דברים דאין ענינם כלי תשמיש כלל, אלא כל עניינם הוא רק להיות נמצא על הבגד תמיד. ולכן לכאורה אין להתיר עפ"י דברים דהוי כלי תשמיש, ודברים דנמצאים על הבגד רק בכדי להביאו איתו למחוז חפצו **להשתמש בו**, ואין כל ענינם להיות על הבגד תמיד.

**ולפי"ז** אכן דיש להתיר כבלים. ובמכ"ש דבנוסף דעניינם להיות על הגוף תמיד, ולא דמביאו למחוז חפצו להשתמש בו, אלא יותר מזה ענינם שם הוא לפעול בהגוף, להגבילו.

**אמנם** בשעון יד וכדומה, אם נניח דנחשבים ככלי תשמיש ולא תכשיט, לכאורה אין להתירם מצד היסוד של הא"ז.

**(ובנוגע** למעשה יש להוסיף: דיסוד זה של הא"ז אינו מובא במפורש להלכה. שהרי הרמ"א (בסעיף כג) דאכן מביא הדין של האור זרוע בנוגע לעגולים ירוקים, (והוא מביא הא"ז בד"מ), אבל לכאורה לאו מטעמיה (בלבד). דהרמ"א כתב שם "ואותן עגולים ירוקים שגזרה המלכות שכל יהודי ישא אחד מהן בכסותו מותר לצאת בהן אפילו אינו תפור בכסותו רק מחובר שם קצת (אור זרוע)". ומבואר בהמ"א (סקל"ד), ובשו"ע אדה"ז (סעיף כד) דההיתר הוא מצד **שמחובר** להבגד. וז"ל אדה"ז "אותן עגולים ירוקים שגזרה מלכות שכל יהודי ישא אחד מהם בכסותו מותר לצאת בהם בשבת שהם בטלים לגבי הכסות אף אם אינם תפורים בכסות **אלא מחוברים** בה קצת על ידי קשירה וכיוצא בה".

**ובנוגע** לההיתר דכבלים דנפסק בשו"ע, לא כתוב בהפוסקים כאן טעם ההיתר, וכנ"ל יש עוד הסברים בההיתר בכבלים חוץ מסברת הא"ז<sup>6</sup>.

**אמנם** דהמ"ב לומד הסוגיא דסעיף כג - דעגולים ירוקים ומטפחת האף - בדרך אחרת מהמ"א ואדה"ז, עיי"ש ובהשער הציון. ובהדין דעגולים ירוקים הוא אכן מסביר כהא"ז ומציין אליו (סקפ"ג, ושער הציון שם). (ועד"ז בכבלים (סקפ"ט) הוא מסביר היתרו בביאור דומה, (מדיליה ואינו מציין להא"ז)). ולשיטתו אכן יסוד זה דהא"ז נפסק להלכה).

\*

6. ראה מהדורא בתרא לסימן שא ד"ה "אבל בשיטת רי"ף ורמב"ם" דאולי נראה דמבאר טעם ההיתר דדרכו לילך בהם תמיד. אמנם לכאורה שם מדובר לענין שיהיה כדרך העולם, ולא לענין יסוד ההיתר.

(ד) חגורה (סעיף לז): ראה לקמן אות יג.

## ב.

### לבישה כעין מלבוש, ועיטוף על ראשו ורובו

**איתא** בגמ' (מז,ב) "א"ר חייא בר אבא אר"י האולירין (בלנין - רש"י) מביאין בלרי נשים לבי בני ובלבד שיתכסה בהן ראשן ורובן" ופירש"י (ד"ה מביאין בלרי נשים) "סדינים שהנשים מסתפגין בהם מותר להביאן דרך מלבוש לבית המרחץ". וכן נפסק להלכה בשו"ע סעיף לד.

**ובהשקפה** ראשונה יש להסיק מדין זה דין כללי, דבכדי להתיר ללבוש דבר בדרך מלבוש יש תנאי דצריך לכסות ראשו ורובו.

**וכן** מבואר לכאורה בהסוגיא דטלית - סעיפים כט-לד. יש הרבה פרטים בהסוגיא, עיין הנו"כ ודברי אדה"ז בשולחן סעיפים לה-לז, ובקו"א סק"ח. אמנם מתוך כל הפרטים מבואר - עכ"פ לשיטות מסוימות, דיש תנאי בלבישת טלית דרך מלבוש, דצריך לכסות בו ראשו ורובו, (אא"כ דרך לבישתו הוא באו"א).

**וכן** מבואר בסעיף יד, דנפסק שם דמותר ללבוש דבר שאינו לא מלבוש ולא צורך הגוף (אלא אצולי טינוף), אם לובשו דרך מלבוש. ויש שם דיון בהנו"כ אם צריך ללבושו על ראשו ורובו בכדי להיות נחשב דרך מלבוש. ונראה בפשטות בדברי אדה"ז בשו"ע (סעיף יא) דנוקט דצריך ראשו ורובו, (כדברי הט"ז לחד גירסא)<sup>7</sup>.

**וכן** מבואר בדברי אדה"ז בהסוגיא דלבדים בסעיף מא, דלבדים (שאינם קשים הרבה) אף דאינם לא מלבוש ולא צורך הגוף, מותר ללבושם דרך מלבוש אם מתעטף בהם ראשו ורובו.

**ומכהנ"ל** היו כאלו שרצו להצריך תנאי זה דראשו ורובו, בעוד דברים. וכמו לדוגמא בשק יריעה וחמילה דלובשים מפני הגשמים.

**אמנם** לכאורה תנאי זה נאמר רק במקרים מסוימים כדלקמן:

**בהסוגיות** הנ"ל עצמם מבואר דלא לעולם צריכים ראשו ורובו: בהסוגיא דטלית מבואר דבמקומות שדרכם ללבוש טלית או סודר, שלא על ראשו ורובו, מותר לצאת כך בשבת. כמבואר בשו"ע אדה"ז סעיף לז, ובהנו"כ דשו"ע<sup>8</sup>. וכן

---

7. אמנם בכת"ק המהרי"ל (המובא בהערות המודגשות במהדורה החדשה דשו"ע אדה"ז) הוא מביא גם דעת המ"א דאינו צריך ראשו ורובו.

8. כן הוא מעיקר הדין לרוב פוסקים, דלא כש"י הרמב"ם. ודרך **אגב** צ"ע בביאור ש"י הרמב"ם שם, דאפילו כשהדרך הוא ללבושו רק סביב צווארו, צריך לבישה על ראשו ורובו (כפשטות לשון הרמב"ם) או מלבוש שה"ה כשיעור דראשו ורובו (כש"י הבי"ב בהרמב"ם, וכן נקט אדה"ז)?

בסעיף יד מבואר דמותר ללבוש בגד או כובע, אפילו כשזה רק לצורך אצולי טינוף, היות שזה דרך מלבוש. ולא נאמר שום תנאי דראשו ורובו, (ובפרט בכובע, דכמובן דאינו מכסה רובו).

**איברא** דבדינים הנ"ל שלא צריך ראשו ורובו, בפשטות הטעם הוא, דכמובן **דמלבוש עצמו** אינו צריך להיות על ראשו ורובו, וכמו רוב מלבושינו. אלא דכמובן יש לומר, דהתנאי דראשו ורובו נאמר רק על דברים שאינם מלבוש, אלא שרוצה ללבושם דרך מלבוש<sup>9</sup>.

**אמנם** גם בכגון זה - בדבר שאינו מלבוש ורק שלובשו דרך מלבוש - מצינו דאינו צריך ראשו ורובו: בסעיף יד מבואר, שדבר שאינו מלבוש אלא אצולי טינוף, דמצד עצמו ה"ה משאוי, אם לובשו כעין סינר, הרי"ז נחשב כעין מלבוש ואינו משאוי. וכמובן שסינר אינו לובשו על ראשו ורובו.

**אלא** בפשטות י"ל דאין חילוק בין מלבוש לדבר שה"ה דומה למלבוש, ובשניהם לאו דוקא דיש תנאי דראשו ורובו. אלא רק במלבושים מסויימים, והיינו כמו בחתיכת בגד פשוט המונח על הגוף באופן של עיטוף כמו טלית, מן הסתם אינו נחשב דרך מלבוש אא"כ לובשו על ראשו ורובו. אמנם גם בכאלו מלבושים, אם המנהג בפועל ללבושם שלא על ראשו ורובו, אין שום תנאי דראשו ורובו. כן נראה פשוט לענ"ד, (אמנם הארכת קצת היות דבהשקפה ראשונה אין זה ברור למדי, ויש מקום להתבלבל. וכן דמתוך פלפול החברים התברר דיש עוד דרכים ללמוד).

\*

**והנה** עפ"ז יש לדון בנוגע שק יריעה וחמילה דלובשים מפני הגשמים: היה אפשר לומר דשק אין לו דין מלבוש מצ"ע דהוי רק אצולי טינוף, וכן אינו דומה למבוש מסויים אלא ה"ה כמו בד פשוט. ולכן אין לו היתר ללבושו כעין מלבוש בלי ראשו ורובו.

**ולכאורה** כך מפורש בדברי אדה"ז (סעיף יא) כשמזכיר דינו של שק בקשר לדברים שהם אצולי טינוף וז"ל "אסור לאשה ליתן בגד על צעיפה מפני הגשמים שלא ילכלכו הצעיף שכיון שמתכוונת בו להציל מטינוף אינו נחשב מלבוש אבל אם מתכוונת שלא ירדו הגשמים על בשרה ויצערוה מותרת לפרוס בגד על ראשה אע"פ שעל ידי זה ניצול הצעיף ג"כ מטינוף ואף כשמתכוונת בו להציל מטינוף בלבד אם אינו מונח על ראשה בלבד אלא היא מתעטפת בו ג"כ רוב גופה כדרך מלבוש ואע"פ שהוא בגד עב וגס שאינו ראוי לה ולא היתה מתעטפת בו בלא הגשמים מותרת לצאת בו אפילו הוא שק ויריעה וחמילה (פירוש מיני בגדים גסים) וכן באיש וכל

---

9. וכן מבאר הקצות השלחן (סימן קטו בדי השלחן אות יז).

שכן שמותר לאיש ליתן כובע על גבי כובע שעל ראשו מפני הגשמים כיון שהוא דרך מלבוש ובלבד שיהיה עמוק על ראשו כמו שיתבאר<sup>10</sup>

**אמנם** י"ל דשק הוי מלבוש מצ"ע כדלקמן, ולכן אינו צריך לכסות בו ראשו ורובו. (כנ"ל דהדין דצריך ראשו ורובו הוא רק בדבר שאינו מלבוש, אבל דבר שיש לו דין מלבוש מצ"ע מותר בפשטות כדרך לבישתו): לכאורה מבואר בדברי אדה"ז אלו (סעיף יא) עצמם, דכל הדין דצריך לכסות ראשו ורובו נאמר רק בדבר שלובשו אך ורק לאצולי מטינוף. אבל דבר דלובשו לאצולי מצערא דגשם ה"ה מלבוש מצ"ע ומותר בלי ראשו ורובו. וזהו עפ"י הדין דסעיף יג (עפ"י התוס'), דיש דין מלבוש לחפץ המונח על הגוף בכדי למנוע צער, אפילו אם אינו מלבוש מצד עצמו. ולכן י"ל לענין שק של גשם ג"כ, דהכל תלוי אם לובשו להגן מצער הגוף או מטינוף הבגדים. ואם אכן לובשו לאצולי מצערא דגשם, ה"ה נחשב מלבוש ומותר לצאת בו בלי לכסות ראשו ורובו<sup>10</sup>.

**והנה** הדין של שק נאמר לראשונה בברייתא בנדרים (נה, ב), ושם נאמר בסתם דלובשו מפני הגשם, ואינו מבואר אם בשביל להגן מפני הצער או מטינוף הבגדים. אמנם בפירוש הרא"ש שם כתוב וז"ל: "**יוצאים בשק**. בשבת ואין בהם משום משאוי כי דרך לצאת בהם מפני הגשמים והוא הדין בלא גשמים נמי שרו: **אבל לא בקופה**. דלאו דרך מלבוש הוא אלא משאוי: עכ"ל. ומדבריו משמע דהיתר לצאת בשק הוא מפני הדרך לצאת בהם מפני הגשמים, ולא מצד שהוא כעין מלבוש אחר. דהיינו, שההנהגה מפני הגשמים, זהו המחשיב אותו כמלבוש. ולכאורה לפי הרא"ש צ"ל דמדובר דלובשו להגן מצערא דגשם, דמצד אצולי טינוף אינו נחשב כמלבוש. וכן י"ל דבפשטות בדרך כלל מעיל גשם נעשה (גם) בכדי למנוע צער הגוף. ולפי"ז כמובן שאין צורך ללובשו על ראשו ורובו.

**והנה** דין זה מובא בטוש"ע (סעיף ס"א) בסתם, והמ"א מצטט הרא"ש. וכן בשו"ע אדה"ז (סעיף יז) מביא דין זה משולב עם לשונו של הראש, (וז"ל: "אין יוצאין בתיבה או קופה או מחצלת ואפילו מפני הגשמים אפילו שנתלבש בהם כמו במלבוש שכיון שאין דרך להתלבש בהם לעולם הרי הן משאוי אבל יוצאין בשק ויריעה וחמילה דרך מלבוש מפני שדרך לצאת בהן בשעת הגשמים ולכן אף שלא בשעת הגשמים שם מלבוש עליהם"). וא"כ לכאורה יש להסיק למעשה בהדין דשק של גשם דאין צורך לכסות בו ראשו ורובו<sup>11</sup>.

10. ראה לקמן אות יא, דיון לדעת אדה"ז איזה חפצים ראויים להיות נחשב כמלבוש ע"י הגנתם על הגוף.

11. להעיר דהמ"ב (סקע"ג) חקר אם הדין דשק נאמר רק על מלבוש שק (כלשו' רש"י) או גם בשק ממש. ולכאורה י"ל דכל החקירה הזאת שייך רק אם מדובר בשקים דאינם מגינים על הגוף, והסיבה להתירם הוא מצד שהם כעין מלבוש. ובזה יש לחקור איזה סוג שק

**ולהעיר** דלפי"ז יוצא, דעיקר הדין דשק המובא בהגמ' ובטוש"ע מדובר בהגנת צערא דגוף. אבל כשאדה"ז מזכיר בסעיף יא הענין של שק, שם מדובר בהצלת טינוף.

\*

**עפ"י** הנתבאר לעיל, יש לסכם (בדרך אפשר) כמה דינים המפוזרים בסימן זה, ולחלקם לארבעה סוגים:

- (א)** מלבושים, וכן דברים שנחשבים כמלבוש וכמו שק של רועים - מותר בכל ענין, כדרך לבישתם בלי ראשו ורובו, ואפילו שלא לצורך לבישה כלל.
- (ב)** דבר הדומה למלבוש מסויים, כמו סינר העשוי כעין מלבוש (סעיף יג-ד) - מותר ללבוש כעין ובאותו אופן דהמלבוש המסויים, ואפילו שלא לצורך לבישה כלל.
- (ג)** חומר פשוט הראוי קצת להיות מלבוש באופן כללי, אבל אינו דומה למלבוש מסויים - מותר ובלבד שיתעטף בו ראשו ורוב גופו (לש' אדה"ז בסעיף יא בפנים עפ"י הט"ז, וכן בסעיף מא).
- (ד)** חומר שאינו ראוי להיות מלבוש כלל, כמו לבדים הקשים הרבה - אפילו לובשו על ראשו ורובו אסור (מדרבנן), לפי שנראים כמשאוי (לש' אדה"ז סעיף מא).

ג.

### דברים המגינים

**בשו"ע** סעיף יג (ובשו"ע אדה"ז סעיף י) נפסק, דיש דין מלבוש לחפץ המונח על הגוף להגן ולמנוע צער, אפילו אם אינו מלבוש מצד עצמו.

**אמנם** בשו"ע אדה"ז (סעיף מא), כותב אדה"ז בהמשך להדין דלבדים הקשים ((שאינם קשים הרבה) ואינם מלבוש, דמותר להתעטף בהם דרך מלבוש על ראשו ורובו), "אבל אם לא כסה בהם ראשו אלא כל גופו בלבד לא נעשו מלבוש על ידי כן ואסור להוציאם אפילו אם צריך להם להתכסות בהם גופו". והיינו דאפילו דבר המכסה ומגין על הגוף (עצם כיסוי הגוף דעדיף לכאורה ממניעת צערא בעלמא), אין לו דין מלבוש מצד עצמו, ולכן צריך ללבושו על ראשו ורבו (כעין מלבוש<sup>12</sup>).

---

ה"ה דומה למלבוש, וע"ד הדין דלבדים הקשים הרבה (- סעיף לה, ובשו"ע אדה"ז מא). אמנם לפי דברינו בפנים דמדובר בשק דמגין מצערא דגופא, לכאורה אין נפק"מ איזה סוג שק ואם זה דומה למלבוש. ובפרט לדעת אדה"ז דהחסרון של לבדים הקשים הרבה הוא, שהם נראים כמשאוי, וא"כ בשק שהדרך הוא להשתמש בו להגנת הגוף, לכאורה אין לומר שהוא נראה כמשאוי. אלא התנאי היחידי שצריך הוא שיהיה הדרך לצאת בהן להגנת הגוף.

12. ראה לעיל בפנים באות ב (הערה בענין "כעין מלבוש", ודין ראשו ורובו) מה שביארנו באיזה אופן צריכים ראשו ורובו.

להיעשות מלבוש. ולכאורה דברי אדה"ז כאן סותרים להדין דסעיף יג? וכך הקשה הקצות השלחן (סימן קטו בדי השלחן אות יז), והניח בצע"ג.

**והנה** בדיני הוצאה יש כלל בכמה דינים, דצריכים להיות כ"דרך". וכמו דמבואר בהסוגיא דטלית, דרק במקומות שדרכם ללבוש טלית או סודר שלא על ראשו ורובו, מותר לצאת כך בשבת, (כמבואר בשו"ע אדה"ז סעיף לז, ובהנו"כ דשו"ע). וראה עוד מזה במש"כ לקמן באות ו (בענין מנעל של עץ - סעיף טו-ז).

**ואולי** י"ל עפ"י דזה שיש היתר ללבוש חפץ ה"מגין" להגוף, הוא רק אם דרכו בכך להשתמש בחפץ זה לצורך זה. וכן מבואר בהרא"ש (פי' הרא"ש נדרים נהב) בביאור החילוק בין תיבה קופה ומחצלת דאין יוצאין בהם אפילו מפני הגשמים, ובין שק יריעה וחמילה דמותר לצאת בהם<sup>13</sup>. ואדה"ז מצטטו (בסעיף יז) וז"ל "אין יוצאין בתיבה או קופה או מחצלת ואפילו מפני הגשמים אפילו שנתלבש בהם כמו במלבוש שכיין שאין דרך להתלבש בהם לעולם הרי הן משאוי אבל יוצאין בשק ויריעה וחמילה דרך מלבוש מפני שדרך לצאת בהן בשעת הגשמים ולכן אף שלא בשעת הגשמים שם מלבוש עליהם".

**ועוד** י"ל עפ"י מש"כ המ"א (סעיף כח סקמ"א) דמטבע המגין שלא ינגף המכה אינו נחשב כמלבוש ואסור. וכמה מהנו"כ הקשו דזה סותר למש"כ בסעיף יג, דדבר המגין נחשב כמלבוש? ואדה"ז והפמ"ג תירצו דדבר החשוב אינו נחשב כמלבוש ע"י הגנתו להגוף, ורק ע"י דמרפא להגוף נהפך למלבוש. וכל הדין דדבר המגין מן הצער דנחשב כמלבוש (רסעיף יג) נאמר רק בדבר שאינו חשוב, עיי"ש<sup>14</sup>. ולפי"ז אולי י"ל דלבדים הקשים ה"ה חשובים, ולכן אינם נחשבים כמלבוש מצד הגנתם להגוף. אמנם

---

13. ראה לעיל בפנים באות ב (הערה בענין "כעין מלבוש", ודין ראשו ורובו) מש"כ לבאר דינא דשק הוא מפני מגין ומניעת צער.

14. דרך אגב נעיר הערה בעלמא: יש דיון גדול בנוגע הסתירה הנזכר בפנים, (ראה הנו"כ שו"ע על סעיף כ"ח). ובקשר לזה יש גם מבוכה וסתירות בכל הסוגיא של דברים המרפאים ודברים המגינים על הגוף. עיין סעיפים הנ"ל וכן סעיף כב (דברים שעל המכה, חוט ומשיחה, אגוד שעל הרטיה, וכו'), וסעיף נא (מצנפת האוחז יד שיש עליו מכה, סמרטוטין הכרוכים על היד שיש בו מכה), ועוד, ובכל הנו"כ.

ואדה"ז עושה סדר מסודר מכל הנ"ל בסעיפים יא (מוך של נדה למנוע צער), יח - כא (דברים שעל המכה, חוט ומשיחה, אגוד שעל הרטיה, וכו'), לד (מטבע המרפא, והמגין), סג (מצנפת האוחז יד שיש עליו מכה, סמרטוטין הכרוכים על היד שיש בו מכה). ובפרט בסעיפים יח - כא, דאדה"ז מסדר ומגדיר ג סוגים: דברים המגינים שלא יסרטו הבגדים את המכה, דברים המרפאים, ודברים האוחזים את הרטיה שעל המכה. וכן בסעיף לד דאדה"ז מתרץ הסתירה בין דין דמטבע להדין דמוך של נדה דמונע צער. וראה לקמן אות יא (מטבע - סעיף כח), מה שביארנו עפ"י הגדרתו של אדה"ז בתירוץ הסתירה.

ראה מש"כ לקמן אות יא (מטבע - סעיף כח), להגדיר לדעת אדה"ז איזה חפצים אינם חשובים לענין להיות נחשב כמלבוש ע"י הגנתם על הגוף.

\*

**עפ"י** היוצא מהמבואר כאן ולעיל באות ב (הערה בענין "כעין מלבוש", ודין ראשו ורובו), י"ל בנוגע להשתמש במפית פלסטיק לצורך הגשם. דלכאורה אין אין דרכו בכך, ולכן אין לו ההיתר דמניעת צער, וכמו תיבה קופה ומחצלת. ואפילו אם מכסה ראשו ורובו, עדיין יש לעיין אם פלסטיק הוא כמו לבדים הקשים הרבה דאינם ראויים למלבוש ולכן נראים כמשאוי. או די"ל דראויים למלבושי גשם, ולכן אינם נראים כמשאוי.

ד.

### דרך העולם במלבושים ותכשיטים

**הנה** יש כלל במלבושים ותכשיטים דצריך להיות דרכם בכך (כ"דרך העולם") בכדי להיחשב מלבוש ותכשיט ולהתירם. ראה לעיל אות ג דוגמאות לדבר, ולקמן אות ו דיון בכלל זה. ויש לברר ולהגדיר מהו הגדר של ה"עולם"?

**איתא** בהמשנה בפרק במה אשה (סב,א) "לא תצא אשה כו' ולא בטבעת שיש עליה חותם כו' ואם יצתה חייבת חטאת כו'", וכתוב עליה בהגמ' "אמר עולא וחילופיהן באיש (אטבעת קאי דטבעת שיש עליו חותם אם יצא פטור ואם אין עליו חותם ויצא חייב חטאת - רש"י) אלמא קסבר עולא כל מידי דחזי לאיש לא חזי לאשה ומידי דחזי לאשה לא חזי לאיש מתיב רב יוסף הרועים יוצאין בשקין (שמתכסין בהן מפני הגשמים שקין מלבוש שק - רש"י) ולא הרועים בלבד אמרו האלא כל אדם אלא שדרכן של הרועים לצאת בשקין (אלמא אע"ג דלא רגילי ביה מגו דלגבי האי תכשיט לגבי האי נמי תכשיט הוא - רש"י) [אלא] אמר רב יוסף קסבר עולא נשים עם בפני עצמן הן כו', הא הוצאה כלאחר יד היא (אמתני' קאי והוצאת טבעת שמוציאתה דרך מלבוש באצבע וזה שאינו תכשיט לה אמאי חייבת חטאת הרי לא הוציאה כדרך כל המוציאין שכל המוציא דבר שאינו תכשיט לו מוציאין אותו בידיים ולא דרך מלבוש - רש"י) אמר רבי ירמיה באשה גזברית עסקינן (ששולחת חותמות תמיד לממוזנין תחתיה לאמר תנו כך וכך מעות לפלוני והרי חותמה בידה הלכך רגילה היא להניחה באצבעה ומיהו תכשיט לא הוי לדידה דאין דרך נשים בכך ומיהו דרך הוצאתה של זו בכך - רש"י) אמר רבה (בר בר חנה אמר רבי יוחנן) תרצת אשה איש מאי איכא למימר (דקאמר עולא וחילופיהם באיש דמחייב אטבעת שאין עליה חותם והא הוצאה כלאחר יד הוא שאין דרכו להוציא בזו דרך מלבוש - רש"י) אלא אמר רבא ופעמים שאדם נותן לאשתו טבעת שיש עליה חותם להוליכה לקופסא (אישקרייני"ה בלע"ז כדי להצניעה שם - רש"י) ומניחתה בידה עד שמגעת לקופסא ופעמים שהאשה נותנת לבעלה טבעת שאין



עליה חותם ההולכה אצל אומן לתקן ומניחה בידו עד שמגיע אצל אומן (אלמא דרך הוצאה היא - רש"י)

**והנה** יש לסכם היוצא מהנ"ל כדלהלן:

**לענין** "דרך העולם" להיחשב מלבוש מבואר: (א) דבר דדרכו של לכל הפחות קבוצה שלימה של העולם להתלבש בו, נחשב כמלבוש לכל העולם, וכמו שק של רועים. (ב) אמנם מלבוש דהוה כדרכו של אנשים, אינו נחשב כמלבוש לנשים, וכן להיפך. וכמו טבעת שיש עליה חותם לנשים. (ג) דבר דרק יחידים מתלבשים בו, אינו נחשב כמלבוש - אפילו לאותם יחידים. וכמו אשה גזברית דדרכה ללבוש טבעת שיש עליה חותם. (ד) דבר דלבושים אותו רק לפעמים באקראי בכדי להביאו למקום מסויים, אינו נחשב כמלבוש.

**ולענין** דרך הוצאה מבואר: (א) כל דבר דדרכו של אנשים יחידים להוציאו באופן מסויים, ה"ה נחשב כ"דרך הוצאה" לאותם יחידים, אעפ"י דאינו נחשב לדרך העולם להיחשב מלבוש. וכמו טבעת שיש עליה חותם לאשה גזברית. (ב) כל דבר דדרכו להוציאו באופן מסויים, אפילו אם רק לפעמים באקראי, ה"ה נחשב כ"דרך הוצאה", אעפ"י דאינו נחשב לדרך העולם להיחשב מלבוש. וכמו טבעת שאין עליה חותם לאיש.

**והנה** איתא בהגמ' בפ' המצניע (בבא-ב, א-ב) "המוציא משוי על ראשו פטור ואת"ל אנשי הוצל עושין כן (היו נושאים כדי מים ויין על ראשיהן ואין אוחזין אותם בידים - רש"י) בטלה דעתן אצל כל אדם" וכתבו התוס' (ד"ה ואת"ל) "משמע דעל אתרא נמי אמר דבטלה דעתן כו". וכן מובא בהמ"א שא סקט"ו, וז"ל "ואם רוב העולם אין דרכן להוציא בכך אף על פי שאנשי מקום אחד מוציאים בכך פטור דבטלה דעתן אצל כל אדם כדאי' בגמרא דף צ"ב"

**ויוצא** מגמ' זו, דדרך של עיר שלם אינו מחשיבו לדרך הוצאה, אף לא לאנשי העיר עצמם. ולכאורה הרי"ז סותר למה שמבואר בהסוגיא הנ"ל דפ' במה אשה (דף א, ב) דדבר דדרכו להוציאו באופן מסויים, אף רק לאנשים יחידים, ה"ה נחשב כ"דרך הוצאה" לאותם יחידים?

**ולכאורה** יש להקשות יותר: הרי היה צריך להיחשב כדרך הוצאה אף לשאר העולם, שהרי מבואר בהסוגיא הנ"ל דפ' במה אשה דדבר דדרכו של לכל הפחות קבוצה שלימה של העולם להתלבש בו כמו שק של רועים, ה"ה נחשב כמלבוש לכל העולם. ואם נחשב כמלבוש, עאכ"כ דיהיה נחשב כדרך הוצאה. דהרי מבואר שם דאף דברים שאינם כדרך כ"כ להיחשב דרך מלבוש, מ"מ ה"ה נחשבים כדרך הוצאה?

**אמנם** בזה אפשר די"ל ולחלק דקבוצה שלימה של העולם כמו הרועים - אינם מוגבלים למקום מסויים, אלא יש כמה קבוצות הנמצאים בכמה מקומות,

"מעורב" בכל העולם. משא"כ עיר אחד המוגבל למקום מסויים, ה"ה דין לעצמו, ועצ"ב והגדרה. ואולי י"ל עד"ז בנוגע הקושיא הראשונה בענין "דרך הוצאה", די ש לחלק בין אשה גזברית, דכמותה נמצא "מעורב" בכל העולם. משא"כ אנשי הוצל דנמצאים במקום מוגדר לעצמם.

\*

**והנה** התוס' הנ"ל בפ' המצניע מקשים - ע"ד שהקשינו - מדוע אין המנהג של אנשי הוצל נחשב כדרך הוצאה. אבל התוס' מקשים מגמ' אחרת דמדבר בנוגע להמנהג של עיר מסויים, ולא בשל קבוצה שלימה. וז"ל "וקשה דבפ' חבית (לקמן קמ"ד): גבי של בית מנשיא היו סוחטים ברמונים ופריך בית מנשיא הו"י רובא דעלמא ומשני אין דהתנן המקיים קוצים בכרם כו' שכן בערביא מקיימין קוצים לגמליהן ופריך מי דמי ערביא אתרא הוא הכא בטלה דעתו אצל כל אדם וי"ל דהתם חשוב מנהג ערביא דלכל העולם נמי אם היה להם רוב גמלים הו"י נמי מקיימי אבל בית מנשיא דחד גברא בטלה דעתו אע"ג דלכל העולם אם היה להם רמונים הרבה היו סוחטין"

**והיינו** דתוס' מבארים דהמנהג דעיר מסויים, דהעולם הרחב אינו נוהג כמותם רק מפני סיבה צדדית (וכמו דאינו מצוי ברוב העולם אותו דבר), אין בזה החסרון דאינו כ"דרך העולם". והנה לכאורה תירוצו של התוס' לא היה מתרץ מה שהקשינו מהגמ' דפ' במה אשה (דף ס"א), דלכאורה בנוגע שק של רועים, היה שייך לכו"ע להשתמש בשקים, ואעפ"כ לא היה מנהגם כן.

ה.

### כלי זיין סעיף ז\*

**איתא** בהמשנה ס,א "לא יצא האיש וכו' ולא בשריון ולא בקסדא (כובע עור תחת כובע המתכת - רש"י ס"א) ולא במגפיים (אנפלייאות של ברזל במלחמה - רש"י ס"א) ואם יצא אינו חייב חטאת". ובמשנה ס"ג,א איתא "לא יצא האיש לא בסייף ולא בקשת ולא בתריס (מגן) ולא באלה ולא ברומח ואם יצא חייב חטאת" ומבואר בהגמ' דהדין דסייף מדובר בחגור במתניו, דאינו אוחזו בידו אלא לובשו (ותלאו בבגדיו).

**ובהתוס'** הרא"ש (ס"ג,א בר"ה לא יצא האיש לא בסייף וכו') כתוב "בהנך מחייב חטאת אבל בשריון וקסדא דלעיל לא מחייב חטאת ואומר ריב"א דהיינו טעמא לפי שנושאן דרך מלבוש ומדרבנן הוא דאסירי לפי שדומין קצת למשאוי הואיל ואינן עשוין אלא למלחמה אי נמי משום מראית העין שנראה כמי שרוצה ליליך למלחמה"

\* מכאן ואילך ההערות הם על סדר השו"ע.

**והנה**, בין הסייף והמגן ובין השריו והקסדא, שניהם משמשים כהגנה על הגוף. וכן בשניהם מדובר דלובשם ותולאם על הגוף ואינו אוחזם ביד. וא"כ מהו **בדיוק** גדר החילוק דמחשיב דוקא השריון והקסדא לדרך מלבוש?

**והנה** בפשטות י"ל כמ"ש בהמאירי כאן (ס, א ד"ה ולא) וז"ל "ולא בשריון והוא מין כלי זיין העשוי לשיעור הגוף לבד מצוארו עד מתניו ונקרא אזבירק ולא בקסדא והוא העשוי לצורת הראש והפנים עד הצואר ועד בכלל ולא במגפים והם העשויות לירכותיו או לשוקיו וי"מ כלי זיין שברגל העשויו" להניע את הבהמה ובלעז אישפר"ונש וסוף הענין שכל כלי המלחמה אסורים אלא שכל שהם דרך מלבוש כגון אלו שהוזכרו וכיוצא בהם אין בהן חיוב חטאת כו" והיינו שהגדר של דבר המגין בדרך לבישה הוא: שהדבר הוא בצורת (ונמדד בשיעור) הגוף, כמו מלבוש בעלמא. (יש מקום לעיין עוד ולהוסיף בהגדרת הדברים, ואיך לדמותו לשאר דברים, וכמו טבעת, ושעון יד וכו' ואכ"מ).

**אמנם** להעיר דיש להוסיף, דכאן יש עוד חילוק פשוט בין מגן לשריון: ההגנה דשריון הוא כשלוש על הגוף, משא"כ המגן אינו מגין אלא ביד. וכל ענין התליה על הגוף הוא רק כמשאוי, כדרך להוציאו ולהביאו למוקומו שצריך לו<sup>15</sup>.

ו.

**מנעל של עץ - סעיף טו-ז**

**יש** מח' תנאים (ס,ה) אם מותר לקיטע לצאת בקב שלו בשבת, (עושין לו כמין דפוס רגל וחוקק בו מעט לתת ראש שוקו לתוכו ואינו נסמך עליו - רש"י על הרי"ף). ויש בזה ב דיונים: אם יש למנעל של עץ דין הלכתי של מנעל, ואם יש לאסרו דלמא מיפסיק. ויש בזה עוד שני גמ' ביומא (ע,ה) וביבמות (משנה קא, א ובגמ'), ויש דיון אם יש ב או ג שיטות בהתנאים. ויש דיון גדול בהראשונים בכל הסוגיא, ואיך לפסוק הן בנוגע החשש שמא יפול והן בנוגע אם יש למנעל של עץ דין הלכתי של מנעל.

**להלכה** למעשה הב"י (סוף הסימן ס"ק טז א) מביא מרבינו ירוחם שבפועל נהגו להיתר לצאת במנעל של עץ בשבת, והרמ"א (סעיף טז) מביאו הלכה למעשה.

---

15. ראה ביאור הנראה דומה בשם הגרש"ז אויערבך בשש"כ פרק יח הערה קח. אמנם שם מדובר לענין תכשיט (- דהוה תכשיט מצ"ע ולא מצד דמגין על הגוף (שעון יד)) דיש לו גם שימוש, דאם השימוש הוא תוך כדי התקשטותו אינו מחשיבו ככלי תשמיש בעלמא, ואינו נפקע ממנו שם תכשיט. משא"כ אם מסירו בכדי להשתמש בו. אבל כאן מדובר בדבר המגין, דרך אם הוא מגין תוך כדי לבישתו אז ה"ה כמלבוש. משא"כ אם צריך להסירו מתלייתו בכדי להגן ה"ה כלי יד, ותלייתו הוה רק כדרך להוציאו ולהביאו.

**אמנם** קשה שהרי אנו פוסקים להלכה למעשה בהל' יוה"כ שאין למנעל של עץ דין מנעל, ולכן לובשים אותו ביוה"כ. והגמ' ביומא מדמה דיני שבת ויוה"כ אהדדי לענין מנעל, ומפורש שם דדין מנעל לזה הוא דין מנעל לזה. וא"כ איך אנו נוהגים שתי קולות דסתרי אהדדי?! - כך הקשו האחרונים, אדה"ז (ק"א ה), הפמ"ג (א"א סס"ק כ"ז) וכן המ"ב (סקנ"ט, ועיין בביאור הגר"א). (ומתוך קושיא זו ועוד הוכחות, חידש והגדיר אדה"ז יסוד חדש בהוצאה, דכל דבר שכל גופו נסמך עליו בהילוכו, מותר לצאת בו).

**והנה** בעצם, קושיא זו כבר הוזכר במקור ההיתר לצאת במנעל של עץ - היינו ברבינו ירוחם הנ"ל - וז"ל: "ויש מהגדולים שפסקו כר' יוחנן בן נורי דאין מנעל אלא של עור ואם כן כל מנעל של עץ אסור לצאת בו, וראיתי בכל המקומות שעברתי נוהגין בו התר בין של איש בין של אשה". והיינו שמצד הדין שאין למנעל של עץ דין הלכתי של מנעל, היה צריך להיות אסור לצאת בו בשבת. אלא שנראה שרבינו ירוחם מסיק לפועל (מכח קושיא הנ"ל) שאכן יש לו דין מנעל, וכן הוא פוסק בהל' יוה"כ (מובא בב"י סי' תרי"ד ד"ה וכתב ר"י). אמנם לדידן דפוסקים בהל' יום הכיפורים דאין לו דין מנעל, עדיין קשה כנ"ל.

**היוצא** לנו שרבינו ירוחם והאחרונים סוברים שאם אין למנעל של עץ דין מנעל, ה"ה משאוי בשבת. אמנם יש לעיין בזה: אפילו אם אין למנעל של עץ דין הלכתי של מנעל, אמנם עדיין יש כאן מלבוש ותכשיט כדרך מלבוש ותכשיט. והיינו דמנעל של עץ ה"ה חפץ המשמש את הגוף, והאדם מלבוש בו, וה"ה ממש כמו סתם מלבוש בלי שם רשמי. וא"כ היה לנו להתירו לצאת בו בשבת כמו שאר משמשי הגוף?

**ואין** זה דומה לקב של קיטע דאינו משמש את הגוף, וכמו שהראשונים (רש"י ותוס' ועוד) פירשו שאין הקיטע סומך על הקב.

**ולכאורה** כד דייקת שפיר לא כתוב בהסוגיא דגמ' דמנעל של עץ ה"ה משאוי, אלא רק א) דקב של קיטע ה"ה משאוי, ב) ושמןעל של עץ אין לו דין הלכתי של מנעל. (בנוגע אנקטמין - קשירי, עיין לקמן).

**וכן** מבואר מהמשך משנה דרק קב של קיטע שאינו משמש כלום להגוף אסור, משא"כ דברים המשמשים את הגוף מותר מצד שימושם להגוף. בנוגע קיטע שגורר שוקיו מבואר שהסמוכות של עור שהוא סומך עליו לילך מותר לצאת בו. וכן קיטע שהולך על כסא וספסלים בידיו, מותר לצאת בהם<sup>16</sup>.

16. בנוגע האיסור לצאת בסמוכות של ההולך על הכסא, כתוב ברש"י בשם רבותיו טעם האיסור "מפני שאינם צריכין לו כ"כ" ומבואר כפנים. אמנם רש"י חולק עליהם ומסביר

**וכך** מבואר מדברי רבינו ירוחם כשהוא מבאר הדינים היוצאים ממשנתנו (חלקו מובא בהב"י כאן). ובפרט כשהוא מבאר החסרון של הקב וז"ל: "...אינו יוצא בשבת באותו קב כי כל דבר שהוא עיקר הליכתו הוי אצלו כמו תכשיט או כמו מנעל, וכל דבר שאינו עיקר הליכתו בו אסור לצאת בו, כך פשוט בשבת [פ' במה אשה]".

**ונקודה** זו - דיש להתיר מנעל מצד שימושו להגוף - מפורש בהרשב"א תוך אריכות נפלאה בביאור סוגיא זו וז"ל: "...ונראה לי דלאביי בגזרה נמי פליגי, אי גזרי דלמא משתמיט או לא גזרי, כלומר דר' יוסי תרתי אית לה, דלאו מנעל הוא, ועוד דעביד לאשתמוטי. דאי משום דלאן מנעל בלחוד הוא, לא הוה אסור ליה, דכל מידי דמגיין ודרכן של בריות לצאת בו בחול להנאת תשמישו, לאו משאוי הוא. מידי דהוה אאינפליא של בגד שאינו מנעל לכולי עלמא ויוצאין בו. ומשום דמשתמיט בלחוד נמי אי מנעל הוה לא הוה אסר ליה. דאי מלבוש הוא, לא אסרו מלבושו עליו ולא גזרו במלבושו דלמא משתמיט אלא משום דאינו מנעל...".

**ולהעיר** דישנו מכת"ק של המהרי"ל העתק מסי' שא, עם הוספת הערות על סדר שו"ע המחבר, (נדפס לראשונה בקובץ יגדיל תורה חוב' י, ובהמהדורה החדשה דשוע"ר הכניסו הערות בשוה"ג מתוך כתי"ק הנ"ל). ובהערותיו על ההיתר של מנעל של עץ, הוא מסביר כמבואר בהקו"א של אדה"ז שכל גופו נסמך עליו. אמנם יש שם שני קטעים דומים בעניין זה, עם קצת שינויים. בהקטע הראשון הוא מציין לרשב"א הנ"ל ומצטט חלק מלשונו. אמנם בקטע השני עיקר ההדגשה הוא "כל גופו נסמך", ובסוף דבריו הוא מציין להרשב"א בלי ציטוט הלשון. (במהדורה החדשה דשוע"ר (בהערה רה) מביא כלשו' הקטע השני). וצ"ב בכוננתו מהו יסוד ההיתר: הגנה בעלמא כמבואר בהרשב"א, או כל גופו נסמך. ואולי כוונתו שם לבאר כהיסוד של הרשב"א, אמנם רק בדבר דשימושו להגנתו להגוף הוא בזה שכל גופו נסמך עליו בהליכתו, ועצ"ב.

**בכל** אופן בהקו"א הנ"ל שמקשה קושיא הנ"ל (דלדידן דמנעל של עץ אינו מנעל, מהו ההיתר לצאת בו בשבת), מבואר דאדה"ז סובר שבפועל אין להתיר מנעל של עץ מצד יסוד זה של הרשב"א, אלא מצד יסוד אחר (ד"כל גופו נסמך עליו"). וכנ"ל צ"ע מדוע אין להתיר מנעל של עץ מצד דמגיין ומשמש להגוף?

**איברא** דיש להקשות אותו קושיא דומה על קב דקיטע: אף אם אין לקב דין מנעל, עדיין אין לאסרו מטעם משאוי (כשי' רש"י) דת"ל דהוי תכשיט לנוי בעלמא? אמנם ע"ז י"ל דקב אינו נחשב דרך תכשיט דאינו שכיח כלל, דרק

---

טעם האיסור הוא דיש לחשוש דילמא משתלפי. ויש לעיין בכוננתו, האם הוא סובר שהסמוכות אכן משמשים את הגוף קצת, ולכן ה"ה בעצם מלבוש ואסור רק מחשש צדדי. או שהוא סובר שאעפ"י שאינו משמש את הגוף, סמוכות כזה יש להם דין תכשיט, וא"כ צ"ב מדוע, ומהו החילוק בין זה לקב של קיטע.

קיטעים שהם מיעוטא דמיעוטא אנשים משתמשים בו. ואין דרכו של העולם להתקשט בבקעת עץ, ולכן אין לו דין תכשיט. וכן נראה מלשון אדה"ז בקו"א הנ"ל וז"ל "אבל כשאין עליו שם מנעל עץ בעלמא הוא ואינו תכשיט כלל שאין מתקשטין בבקעת עץ".

**ולכאורה** היה אפשר לומר דה"ה נמי הכא: זה שרבינו ירוחם סובר שאין למנעל של עץ היתר ודין מלבוש מצד שימושו והגנתו להגוף, הוא מפני שאין דרכן של בריות בכך, ואין זה "כדרך" מלבוש. ולפי"ז צ"ל דבזמנו של רבינו ירוחם וכן של הפמ"ג ואדה"ז והמ"ב, לא היה דרך לבני אדם לילך במנעל של עץ. ובזה שכתב רבינו ירוחם בנוגע מנעל של עץ "ראיתי בכל המקומות שעברתי נוהגין בו התר בין של איש בין של אשה" אולי י"ל בכוונתו דראה בכל המקומות מיעוט בני אדם הלובשים אותו.

**ולכאורה** כן מוכח - דאין דרכן של בריות ללבוש מנעל של עץ, ושלכן אינו משאוי - בדברי רבינו ירוחם עצמו בהמשך דבריו בנוגע סנדל של שעם, בביאור מדוע שונה ממנעל של עץ, וז"ל "...אבל סנדל של שעם הכל מודים דמותר דמאחר שהרועים יוצאים בו מותר לכל שאר בני העולם כדאמרין בשקים כאשר אכתוב".

**אמנם** קשה לומר כן - דחפץ שרק מיעוט אנשים משתמשים בו אין לו דין והיתר דמלבוש ותכשיט - שהרי הבאנו לעיל דמבואר בהמשנה וברבינו ירוחם, שכל החפצים שהקיטעים משתמשים וסומכים עליהם לצורך הליכתם, יש להם דין מלבוש ותכשיט, (על אף שאין להם דין מנעל מצד עצמם, ששימושם להגוף מחשיב אותם ע"ד מנעל). ולכאורה שם רק מיעוט אנשים (הקיטעים) משתמשים בדברים אלו, ואין דרכו של העולם להשתמש בדברים אלו.

**ועד"ז** מצינו בעוד דינים בהל' הוצאה, דיש דברים שאינם מותרים אא"כ ה"ה כ"דרך", ויש דברים שמותרים אעפ"י דנראה שאינם "כדרך". דהנה באופן כללי מבואר דהמלבושים ותכשיטים צריכים להיות כ"דרך מלבוש". כמה דוגמאות לדבר: אסור להתלבש בתיבה קופה ומחצלת אפילו מפני הגשמים, ופירש הרא"ש הטעם מפני שאין דרך להתלבש בהם לעולם ולכן ה"ה משאוי, (הובא בשו"ע אדה"ז סעיף יז). משא"כ שקים, דמותר לצאת בהם, היות שזה דרך הרועים לצאת בהם. ועד"ז במלבוש: מבואר בהסוגיא דטלית וסודר - סעיפים כט-לד, דרק במקומות שנהגו לקפלו ולהניחה על כתפיהם, מותר ללבושו כן<sup>17</sup>. ועד"ז מבואר בהסוגיא דשני מלבושים ושתי חגורות, ראה מש"כ לקמן אות יב, ועוד.

17. ראה לעיל באות ב (הערה בענין "כעין מלבוש", ודין ראשו ורובו) בביאור הסוגיא דטלית, ובהערה 8.

**ומצד** שני מצינו דין כבלים (סעיף יט) שלכאורה זה תכשיט רק לאנשים מועטים, ואינו "כדרך", ובכ"ז מותרים לצאת בהם בשבת<sup>18</sup>. וכן עד"ז בדין קמיע ועוד "כלי" רפואה (סעיפים כד-כז) דרק מיעוט אנשים - החולים, דרכם להשתמש בהם, ומותר לצאת בהם בשבת?

\*

**ואולי** י"ל בכ"ז בב' אופנים (לפילפולא בעלמא):

#### אופן הא'

**יש** כמה סוגי חפצים דנחשבים כמלבוש ותכשיט, אמנם אין דיניהם שוה לגמרי, ולכל אחד יש גדרים ותנאים שונים כדי להתירם ולהחשיבם מלבוש ולא משאוי. ולדוגמא: יש דברים שמצד חיבורם להבגד ה"ה בטלים להבגד, אמנם לפי"ע חשיבותם וייחוסם להבגד וכו' יש חילוקי דינים באיכות החיבור הנצרך. וכמו עגולים ירוקים ומטפחת האף, דיש חילוק בינם ב"כמות" החיבור הנצרך, עיין סעיף כג ובמ"א.

**וכן** עד"ז יש חפצים שבטלים להגוף מצד שימושם להגוף, אמנם לפי"ע סוג וגודל שימושם להגוף, יש חילוקי דינים איזה חפצים יהיה בטל ואיזה לא. וכמו החילוק בין דברים המונעים צער ודברים המרפאים, דרק חפצים שאינם חשובים כ"כ בטלים ע"י דמגינים במניעת צערא דגופא. משא"כ חפצים ה"חשובים לעצמם" - כמו מטבע, רק אם הם מרפאים יהיו בטלים, עיין סעיף כח ובמ"א שם (עפ"י ביאורו של אדה"ז סעיף לד והפמ"ג א"א סקמ"א).

**ועד"ז** י"ל לעניננו, דיש חילוקי דינים בין החפצים השונים, עד כמה הם צריכים להיות "כדרך" (ו"כמות" הדרך) בכדי להיחשב מלבוש ותכשיט. ואולי יש להגדיר החילוקים כדלקמן:

**אנו** דנים כאן בכמה סוגי מלבושים ותכשיטים: דברים העוזרים להליכה, כבלים, דברים המרפאים, מלבושים, דברים המגינים, ותכשיטי נוי. ואולי יש לחלקם לב' סוגים כלליים:

(א) **דברים** שענינם לפעול "שינוי" בהגוף. והיינו בין לאפשר להגוף לפעול כרגיל, ובין למנוע מהגוף לפעול. כמו הדברים המנויים בהמשך המשנה הנ"ל, המאפשרים להגוף לילך (סמוכות של הגורר שוקיו, וקטע שהולך על כסא וספסלים בידיו). וכמו קמיע המרפא, וכן כמו כבלים, המונע הגוף מלילך<sup>19</sup>.

---

18. איברא דאדה"ז כותב במהדו"ב לסימן שא (קרוב לסופו) **דלשיטת הרמב"ם** אין היתר לנחבשים לצאת בכבלים, דמקרה הוא ולא אורחה דעלמא, ודלא כהפסק בהמרווחת דשו"ע.

19. ראה לעיל אות א מש"כ בענין ההיתר דכבלים.

ב) **דברים** ה"מוסיפים" להגוף. כמו מלבושים בעלמא. וכן דברים המשמשים את הגוף בהוספת הגנה בעלמא, כמו מנעל של עץ, ודברים המגינים מפני הגשם. וכן תכשיטים של נוי, כמו קב של קיטע.

**וי"ל** שדברים דענינם לפעול "שינוי" בהגוף אינם צריכים להיות כדרך כ"כ, ומספיק שזה הדרך לאדם במצב כזה. משא"כ דברים דברים דרך "מוסיפים" להגוף, אינם מותרים אא"כ הם דרך של העולם הכללי, ולפחות חבורה שלמה של בני אדם (שהם לכה"פ מיעוט המצוי וניכר), כמו חבורת הרועים.

**ובפשטות** י"ל שטעם החילוק הוא: דכל דפועל יותר בהגוף ה"ה יותר בטל להגוף (ע"ד החילוק הנ"ל בין המגין על המכה, והמרפא), וממילא מהותו הוא יותר מלבוש ותכשיט הגוף, ולא משאוי.

### אופן הב'

**באמת** הכל צריך להיות כ"דרך", אלא שיש חילוק איך למדוד הדרך. וי"ל בזה די שחילוק בין חפצים המשמשים שימוש הנצטרכים רק לאנשים בודדים, לחפצים המשמשים שימוש השווה לכל נפש. דדברים השייכים רק לאנשים בודדים, ה"דרך" שלו נמדד מתוך קהל האנשים השייכים לזה החפץ. משא"כ דברים השייכים לכ"ע, ה"דרך" שלו נמדד עפ"י העולם הרחב<sup>20</sup>.

**ועפ"י** יש לבאר דדברים השייכים רק לקיטעים, אם רוב הקיטעים משתמשים בהם הרי"ז כ"דרך", ועד"ז קמיע. וכן בכבלים דנחבשים, היות דרוב הנחבשים משתמשים בהם, ה"ה כ"דרך". משא"כ מלבושים ושאר דברים המגינים, וכן תכשיטים של נוי, השייכים לכ"ע, צריכים להיות כדרך של (לכה"פ חלק של) העולם הכללי להיחשב מלבוש.

**אמנם** לפי זה קשה בקב של קיטע, מדוע אינו נחשב תכשיט של נוי? ואולי י"ל דרוב הקיטעים לא השתמשו בקב, דה"ה רק לנוי בעלמא. או י"ל, דנוי זה -

---

20. ועיין עד"ז בתוס' (צב,א-ב ד"ה ואת"ל) על מה דאיתא בהגמ' "המוציא משוי על ראשו פטור ואת"ל אנשי הוצל עושין כן (היו נושאים כדי מים ויין על ראשיהן ואין אוזנין אותם בידיים - רש"י) בטלה דעתן אצל כל אדם" וכתבו התוס' "(משמע דעל אתרא נמי אמר דבטלה דעתן כו') וקשה דבפ' חבית (לקמן קמד:) גבי של בית מנשיא היו סוחטים ברמונים ופריך בית מנשיא הוי רובא דעלמא ומשני אין דהתנן המקיים קוצים בכרם כו' שכן בערביא מקיימין קוצים לגמליהן ופריך מי דמי ערביא אתרא הוא הכא בטלה דעתו אצל כל אדם וי"ל דהתם חשוב מנהג ערביא דלכל העולם נמי אם היה להם רוב גמלים הוו נמי מקיימי אבל בית מנשיא דחד גברא בטלה דעתו אע"ג דלכל העולם אם היה להם רמונים הרבה היו סוחטין". דתוס' מבארים דהמנהג דעיר מסויים, דהעולם הרחב אינו נוהג כמותם רק מפני סיבה צדדית (וכמו דאינו מצוי ברוב העולם אותו דבר), אין בזה החסרון דאינו כ"דרך העולם".



שנראה כרגל - בעצם שייך לכ"ע, אלא דברוב העולם יש ענין זה מעצם הרגל, ורק המיעוט אנשים הקיטעים משתמשים בקב.

\*

**היוצא** מכהנ"ל (לאיזה אופן שלא נלמוד): בהרבה פוסקים משמע דמנעל של עץ אינו נחשב כאחד ממלבושיו המגינים על הגוף אף דמגין להגוף. ושלכן אם אין לו דין מנעל ה"ה משאוי. וביארנו טעם הדבר די"ל שבזמנו של הפוסקים לא היה הדרך ללבוש כאלו מנעלים. ולפי"ז י"ל דבזמנו שנפוץ בכל העולם כולו ללבוש כל מיני מנעלים מחומרים שונים ולא דוקא של עור, הוה כאלה מנעלים כאחד ממלבושיו (ואינם משאוי). (אלא דיש עדיין ליזהר מהחשש של דילמא משתלפי).

**ואדה"ז** ועוד הקשו על מה שנפסק ברמ"א דמותר לצאת במנעל של עץ. וע"ז תירץ אדה"ז (בקר"א ה) דכל מידי דכל גופו נסמך עליו בהליכתו, ה"ה מלבוש. ודבר זה נלמד מהתירו של מקל, דהרא"ש מגדירו כמנעל ידיה. דמזה נלמוד שיש במנעל אותו יסוד דיש במקל. ובמקל כתבו הפוסקים דההיתר הוא רק לכזה מקל דכל גופו נסמך עליו. ובהגהות מיימוניות (ועוד פוסקים) מבואר דהגדר ד"כל גופו נסמך עליו" נלמד מהגדר ד"כל גופו נסמך עליו" דבדיני טומאת מדרס, (ובדיני מדרס מבואר דרק במקל דא"א לילך בלעדו נחשב מיוחד למדרס). ומזה מובן דהיסוד של מקל - ובמילא גם של מנעל - הוא שהם דברים שהם מדרס להאדם, דהיינו שכל גופו נסמך עליו בהליכתו. ולכן גם במנעל יש גם היסוד וגדר דכל גופו נסמך עליו, (בנוסף לעצם השם מלבוש ד"מנעל" השייך במנעל של עור). ויסוד זה שייך גם במנעל של עץ, שהולכים בו (ואינו תלוי באויר כמו קב דקיטע).

**אמנם** עדיין צריך ביאור, מה נשתנה היתר זה ד"כל גופו נסמך עליו" מהגנה בעלמא. דמצד הגנה בעלמא, אין מנעל של עץ מותר, משא"כ מצד ד"כל גופו נסמך עליו" ה"ה מותר?

**והנה** לפי ביאורנו לעיל י"ל: דלא היה הדרך בזמנו של הפוסקים ללבוש מנעלים של עץ. אמנם יש חילוק בין הגנה, לגופו נסמך עליו, לענין "כדרך". די"ל (ע"ד אופן הראשון שביארנו לעיל), דדבר שכל הגוף סומך עליו באחד מפעולותיו, כמו בהליכה, ה"ה בטל להגוף יותר מסתם דבר המגין להגוף. ולכן מהותו הוא יותר תכשיט הגוף ולא משאוי, ולכן אינו צריך התנאי של "כדרך" כ"כ<sup>21</sup>.

---

21. אמנם עיין תוס (סו,א) ד"ה "טמא מדרס ולא הוודו לוי" וז"ל "ואת ואמאי לא הוודו לוי ומי גרע מכופת שאור שיחדו לשיבה דקיי"ל דטמא מדרס דגבי מדרס לא בעינן דומיא דשק דכל דבר המיוחד למדרס טמא מדרס ... וללשון שפירש שסנדל הוי של עץ קשה ... ושמא י"ל דהיינו טעמא דמטהר סנדל דלא חשיב עביד להילוכא מה שמטייל בו הואיל ואין רגילות לעשות מנעל להילוך כמותו דכוותה בשפופרת כיון שאין רגילות לעשותה מקנים לא

**ובאופן** זה יש לבאר ג"כ בנוגע הדברים (השנויים בהמשנה) המאפשרים להגוף לילך - שאינם צריכים להיות כדרך כ"כ, דכל גופו נסמך עליו בהילוכו. אמנם עדיין יש עוד דברים כמו קמיע וכבלים שאינם בגדר הנ"ל, ואעפ"כ אינם צריכים להיות כדרך כל העולם. ובפשטות י"ל דיש כמה גדרים וסוגי חפצים דלא צריכים להיות כ"דרך" כ"כ. ויש להגדיר ולפלפל עוד, ויגדיל תורה ויאדיר.

ז.

**קשירי - סעיף ב**

**יש** לדון בהאיסור של קשירי (עצים גבוהין שיש בהן מושב לכף הרגל והולכין בהם בטיט - טוש"ע) האם הוא מפני שאין לו דין מנעל ולכן ה"ה משאוי, או מפני החשש דלמא משתלפי?

**והנה** בדברי רבינו ירוחם איך שהב"י מצטטו (אחרי סעיף כ בטור, ס"ק טז (ב) נראה, שהאיסור הוא שמא יפול, וז"ל: "ומהא דאמר רב פפא קשירי כתב רבינו ירוחם בחלק ה סנדל של עץ נראה בפרק במה אשה שאסור לצאת וראיתי כל העולם נוהגים בו היתר ויש גדולים שכתבו שלא אסרו אלא סנדל של עץ הקשור בשוקו שאינו מתהדק יפה אבל שלנו שאינו קשור ברגל אלא שהאדם נכנס בו מותר עכ"ל" עכ"ל" לשון הב"י.

**אמנם** כשמעיינים בהמקור ברבינו ירוחם, צ"ע אם קטע זה של רבינו ירוחם שהב"י מצטטו הוא אכן בהקשר לקשירי. שהרי לאחר שהוא מבאר הדינים של המשנה, הוא מזכיר הדינים של לוקטמין - הכולל ג דינים, ואחד מהם הוא קשירי. ואח"כ הוא כותב הקטע בנוגע סנדל של עץ - דהב"י מצטט. וז"ל ר"י: "קטע יוצא במקלות שלו ... כך פשוט בשבת [בפ' הנזכר]. לא יצא אדם באנקטמין שהוא חמור של עץ שנראה כרוכב בו ולא בעצים גבוהים שהולכים בהן בטיט ויש מקום לשום בו הרגלים והן כמו מקלות בידי ומשים רגליו בעץ אחד היוצא מהם, ולא יצא באותן צורות שמשימין על הפנים להפחיד הקאנים ועושים אותם דרך שחוק וליצנות, כך פשוט בשבת [פ' במה אשה]. סנדל של עץ נראה לפי סוגית הגמ' בשבת שאסור לצאת בו, וראיתי כך העם נוהגים בו התר, ויש מהגדולים שכתבו דלא אסרו אלא סנדל של עץ הקשור בשוקו שאינו מתהדק יפה כדמוכח ביומא [פ' בתרא] אבל סנדל שלנו שאינו קשור ברגל אלא שהרגל נכנס בומותר, ויש מהגדולים שפסקו

---

חשיבה כלי ולא דמי לכופה שרגילות לעשות לשיבה כמותה" עכ"ל. ולכאורה מזה נסתר מה שכתבנו בפנים?

אמנם י"ל דלאו דוקא הוה דברי התוס' אלו להלכה, דה"ה רק ביאור על השיטה של המטהרין (החולקים על ר"ע). ואכן הרמב"ם (הלכות כלים פכ"ה הי"ח) פוסק להלכה כר"ע - דמטמא.

כר' יוחנן בן נורי דאין מנעל אלא של עור ואם כן כל מנעל של עץ אסור לצאת בו, וראיתי בכל המקומות שעברתי נוהגין בו התר בין של איש בין של אשה, אבל סנדל של שעם הכל מודים דמותר דמאחר שהרועים יוצאים בו מותר לכל שאר בני העולם כדאמרינן בשקים כאשר אכתוב עכ"ל.

**ובפשטות** נראה שקטע זה - אודות סנדל של עץ, שהב"י מצטטו לענין קשירי - אינו בהמשך ישר להדין של קשירי, אלא לכללות הדינים המבוארים בכל הסוגיא. וכן משמע מלשונו בתחילת קטע זו (על אודות סנדל של עץ), וז"ל "סנדל של עץ נראה לפי סוגית הגמ' בשבת שאסור לצאת בו...". ובפרט דהדין של קשירי אינו הדין האחרון המוזכר לפני קטע זו, אלא הוא דין השני מתוך ג הדינים של לוקטמין המוזכרים שם.

**אמנם** בגוף דברי ר"י בקטע זה צריך ברור בכוונתו, שהרי בהתחלה הוא דן במה שראה נוהגין בסנדל של עץ, והוא מבאר שהאיסור הוא מחשש של שמא יפול, (וכמו שהב"י מצטט). אמנם אח"כ הוא מביא השיטות שאין למנעל של עץ דין מנעל, ושוב מביא שנית דמנהג העולם להקל. ונראה דיש גם חסרון דמשאוי, אלא דבפועל נוהגין להקל דאינו משאוי. ואולי יש כאן ב דיונים, של סנדל ושל מנעל. ואכן הב"י מחלקם לשני קטעים ומביאם בב מקומות, הראשון בנוגע סנדל (הקטע הנ"ל) אחר סעיף כ בס"ק טז(a), והשנית בנוגע מנעל בסוף הסימן בס"ק טז(a). וצ"ב מהו אכן החילוק בין מנעל לסנדל?

**עכ"פ** צ"ע בכוונת רבינו ירוחם והב"י.

**והנה** בהרמב"ם משמע דאיסורו של הקשירי הוא מפני משאוי, וז"ל (פ"ט סוף ה"טו) "אנקטמין של עץ אין יוצאין בהן בשבת מפני שאינן מדרכי המלבוש ואם יצאו פטורין" ולכאורה בהלשון "אנקטמין של עץ" כוונתו הוא לכל ג הפירושים של הגמ' במה שכתב בהמשנה שאין יוצאין בלוקטמין, ואחד מהם הוא קשירי.

**וכן** בהלבוש מפורש דכל הג "סוגי" לוקטמין כולל קשירי, אסורים מדין משאוי. וכן כותב אדה"ז בשולחנו.

\*

**והנה** יש לעיין מהו החילוק בין קשירי - שאסור, למנעל של עץ - דהתיר הרמ"א? והנה לפי אריכות ביאורנו לעיל באות ו בשיטת אדה"ז במנעל של עץ, י"ל דע"ד מנעל של עץ - אין הקשירי נחשב כמלבוש המשמש להגוף, מפני דאין דרך העולם הרחב ללבוש קשירי. אמנם עדיין צ"ע דכמו דמנעל של עץ מותר, מפני דכל דבר שכל גופו נסמך עליו בהילוכו נחשב כמלבוש, ה"ה נמי בקשירי, דבפשטות כל גופו נסמך עליו כשהולך במקום טיט?

**אמנם** עפ"י ביאורו של אדה"ז בהיתר של מנעל של עץ, אולי יש לתרץ כדלקמן:

**אדה"ז** ביאר דיסוד ההיתר של מנעל ומקל הוא ד"כל גופו נסמך עליו", ושהגדר ד"כל גופו נסמך" מיוסד על הגדר דמיוחד למדרס בהדין דמקל של זקנים (לענין טומאת מדרס) (עפ"י ההגהות מיימונית והפוסקים<sup>22</sup>). ולכן מה שנחשב למדרס האדם, ה"ה ג"כ נחשב למלבוש האדם. ועפ"י הקשה אדה"ז (בקר"א ו) על הט"ז, איך היתר כזה מקל דבדיני טומאת מדרס אינו נחשב למדרס. ו"ל ביאור הדבר, דדבר שהוא מדרס להאדם, דכל הגוף סומך עליו באחד מפעולותיו, כמו בהליכה, ה"ה בטל להגוף, ונחשב ממלבושיו.

**ועפ"י** י"ל:

**הנה** בהמשנה כאן כתוב דלוקטמין - הכולל קשירי - טהורין ואין יוצאין בהן (בשבת). ורש"י ותוס' (ב,סו) הקשו בנוגע לקשירי "מן המדרס למה טהורין"? "ור"י תירץ דכיון שאינם עשויים אלא ללכת דרך העברה בטיט אינו טמא מדרס". וצ"ע בביאור הדברים, ועיין גם תוס' (סו,א ד"ה והא לאו להילוכא עביד) בנוגע סנדל של סיידין. איך שלא יהיה ביאור הדברים, עכ"פ מבואר דקשירי אינו נחשב מיוחד למדרס להאדם בדיני טומאת מדרס. ואולי י"ל עפ"י ולפי הנתבאר בדעת אדה"ז, דהיות דקשירי אין לו דין טומאת מדרס, ה"ה - ומאותו טעם - לא יהיה לו דין מלבושו של אדם.

\*

**לפי** כהנ"ל י"ל להלכה למעשה בנוגע גאלאשין וכן שקית שמניחים על הרגליים (מעל הנעליים) בשעה שיורד גשם. דלכאורה י"ל דגאלאשין ה"ה מיוחד למדרס האדם כמו מנעל של עץ, וכל גופו נסמך עליו בהליכתו, ולכן מותר בכל ענין.

**אמנם** י"ל דזה שהוא נחשב מיוחד למדרס הוא רק אם לובשים הגאלאשין לצורך מניעת צערא דגופא, אמנם אם הוא רק להגן על המנעל צ"ע אם זה נחשב מיוחד למדרס האדם. עיין דברי התוס' ד"ה קישורי (ב,סו) בא"ד וז"ל "ור"י תירץ דכיון שאינם עשויים אלא ללכת דרך העברה בטיט אינו טמא מדרס כו". ועיין גם דברי התוס' בד"ה "והא" (א,סו) לבאר מדוע היה לומר דסנדל של סיידין אינו נחשב מיוחד למדרס, וז"ל "ור"י פירש הואיל ואין עשוי כלל לנעילה רק לשמור מנעליו שלא ישרפו בסיד לאו להילוכא עביד ומכל מקום משני לו שכן הסייד כו" וכלפי דברי התוס' צ"ע בנוגע גאלאשין שלובשים רק להגל על הנעליים, דאולי י"ל שאינו נחשב מיוחד למדרס. ולפי דברינו לעיל אולי י"ל דאם אין לו דין מדרס לא יהיה לו דין והיתר ד"כל גופו נסמך עליו".

22. ראה לשון אדה"ז בקו"א ה "כמבואר מפירש"י גבי מקל של זקנים שמשם הביאו הפוסקים לענין שבת"

**ובנוגע** שקית: לכאורה אינו מיוחד למדרס האדם, ולפי דברינו לעיל לכאורה לא יהיה לו דין ביטול דכל גופו נסמך עליו. אמנם יש לדון בו ולהתירו מפנים אחר, מצד מגין מצערא דגופא. אמנם גם בזה י"ל דלפי מש"כ לעיל באות ג (בענין דברים המוגינים) יוצא דרך דבר שדרכו להשתמש לצורך הגנה מותר כן, וצ"ע אם השתמשות בשק לצורך מניעת צערא דרגל נחשב כדרכו (ודרך העולם).

ה.

### מקל - סעיף יז

**יש** להעיר: דבפשטות אין לנו כל דבר דמותר לצאת ולשאתו ביד חוץ מן המקל של חיגר.

**אמנם** דאולי מצאנו לו חבר, והיינו מקל של החשובים, דמבואר בדברי המ"א (סקכ"ז) דמעיקר הדין מן התורה היה מקום להתיר. אמנם יש לעיין בכוונתו שם, האם הוא עצמו אכן ר"ל שמן התורה היתר יש כאן, או רק רצה לומר דאם יבא מי ויטעון שיש לו היתר מן התורה עדיין יש איסור מדרבנן.

**איברא** דכד דייקת שפיר בהסוגיא דכלי מלחמה (א,ס), ומח' חכמים ור' אליעזר, היה נראה לכאורה שהחכמים החולקים על ר"א מודים להיסוד דבעצם יש היתר לתכשיט דיד, ואינם חולקים אלא מפני שאין בכלי זיין ענין של תכשיט עיי"ש.

**אמנם** אעפ"כ בפועל להלכה למעשה לא מצאנו נפסק בשו"ע דין היתר לתכשיט ביד, חוץ ממקל של חיגר. ועד כדי כך שאפילו בקמיע דבעצם היה ראוי להיות תכשיט ביד, אסור לשאתו ביד. עיין הסוגיא סא,ב - סב,א, וברש"י ובחידושי הר"ן.

**ואכן** דהשפ"א שם רצה להוכיח מכח סברא זו (דמצאנו בדינו דמקל דיש היתר לתכשיט ביד) שקמיע אינו מרפא ביד, דאם היה מרפא היה נחשב כתכשיט דיד, והיה מותר. אמנם ברש"י לא משמע כן, דכתב וז"ל "שלא יאחזנו - דלא הוי תכשיט שלו אלא דרך מלבוש" משמע שהחסרון הוא דבידו אינו כדרך מלבוש, ולא דאינו מרפא. ובחידושי הר"ן מפורש דלא כן, דכותב דאסור לשאת הקמיע בידו אעפ"י דמרפא כן.

ט.

### דברי הרמ"א בענין המחובר לכסות - סעיף כג

**איתא** בשו"ע "הבנים יוצאים בזגין (פירוש כמין פעמונים קטנים) הארוגים להם בכסותם אבל אם אינם ארוגים לא: הגה: ולא מהני הא דמחובר לכסות רק בדבר שדרכו להיות מחובר שם אבל אם חיבר שם דבר שאין דרכו בכך אסור (הגהות מיימוני פרק י"ט ובית יוסף בשם תשובת רשב"א ומרדכי פרק במה אשה) ואותן עגולים ירוקים שגזרה

המלכות שכל יהודי ישא אחד מהן בכסותו מותר לצאת בהן אפילו אינו תפור בכסותו רק מחובר שם קצת (אור זרוע). וכן מותר לצאת במטפחת שמקנחין בו האף שקורין פצולי"ט אם מחובר לכסות כו".

**ויש** לעיין בכוונת הרמ"א כדלקמן:

**הנה** המרדכי (רמז ש) וההגהות מיימונית (פי"ט אות ד בתרא) דהרמ"א מציין אליהם (ומביאם בד"מ) מביאים תשובת המהר"ם בענין הוצאת מפתחות, וז"ל המרדכי "ונשאל לרבינו מאיר אם מותר לקבוע ברזל ושאר מיני מתכות בראש חגורתו לנוי כדרך שעושים לחגורים וכשיקבעו יחוק בו צורת מפתח ולהוליכו בשבת לפתוח בו ולנעול בו והשיב דודאי אסור דאע"ג דאמרינן פרק במה אשה אבל יוצא הוא בזוג שבכסותו ומוקי לה דמחי ביה מומחא דליכא למיחש דילמא נפיל והכא נמי כמו מומחא הוא דילמא לא שרי אלא בזוג שדרך היה בימיהם לעשותו לכל הבגדים לנוי ולא אטרחהו רבנן למיפסקיה ולגנות הבגדים תדע דכיון דאוקימנא בזוג שבכסותו במומחי מחוי ה"נ בחותם שבכסותו דמייתי בהדי הדדי מיירי במיחוי ואמאי אסרו חכמים ביה טפי מבזוג אלא היינו טעמא כמו שפירש רש"י דזוג היו רגילין לתתו בכל הבגדים הלכך לא אטרחהו לפוסקן אבל חותם שאין רגילות להשים בכל הבגדים אינו יפוי הבגדים הלכך גזרו ביה רבנן אפילו ארוג בכסותו ה"נ אין רגילות לקבוע מפתח בחגור עצמו ואפילו קבוע בו איכא למיסר כמו תלוש ואפילו משוי איכא למימר דהוי דתניא גבי מפתח ואם יצאת חייבת חטאת ה"נ איכא למימר דאפי' כה"ג איכא חיוב חטאת דמאן לימא לן דמפתח בטל לגבי חגור דילמא חגור בטל לגבי מפתח כמו היוצא בטלית שאינה מצוייצת כהלכתה חייב חטאת ואע"פ שיש בני אדם נוהגין היתר בדבר לא נודע מאין הורגלו ולא מר בריה דרבינא חתים עליהו" עכ"ל המרדכי.

**ובתשובת** הרשב"א (ח"ג סב) דהרמ"א מציין אליו (ומביאו בד"מ) כתוב וז"ל "מעשים באו לידי בישראלים הדרים בכפרים שהיו עושין מפתח בסוף האזור ומוציאין אותן וחושבין שהוא בטל לגבי האזור ואני אסרתי להם דכל דבר שאינו צורך הכלי ואינו תשמיש הכלי אינו בטל לגבי כלי והרי הוא כאילו מוציאו לבדו בלא הכלי וראיה מדגרסינן בפרק תולין (קלט:) היוצא בטלית שאינה מצוייצת כהלכתה חייב חטאת משום דציצית לגבי טלית חשיבי ולא בטלי וה"ה והוא הטעם למפתח זה שבאזור שלא הוקבע שם לתשמיש האזור אלא להשתמש בו בפני עצמו הוקבע שם ואינו בטל לגבי האזור ומי שמוציאו כן בשבת חייב חטאת" עכ"ל

**היוצא לכאורה** ממש"כ בראשונים הנ"ל הוא: א) דחפץ שעשוי לתשמיש ה"ה (כלי תשמיש ו)משאוי. וחיבורו להבגד לא מועיל כלום, ואינו בטל אל הבגד. ב) דבר שהוא תכשיט - כמו זג המחובר להבגד, יש בו חשש דשמא יפול ואתי לאתויי. אמנם בדברים דדרכם להיות על הבגדים לא הטריחוהו חכמים לפוסקם ולגנות הבגדים.

**ועפ"י** כהנ"ל היה נראה לפרש דברי הרמ"א בענין דרכו להיות מחובר, דזה נאמר לענין הגזירה דדילמא מיפסיק, וכהמשך לדינו של המחבר דזגין. וכן משמע מדברי המ"א - דמדובר לענין הגזירת חכמים, דכתב (סקל"א) "שדרכו להיות מחובר שם: בכל הבגדים לנוי דלא אטרחוהו חכמים לפסוק ולהתגנות". (והוא עפ"י דברי המהר"ם).

**אמנם** מדברי הט"ז (סקי"א) משמע דדברי הרמ"א נאמרו לענין דין משאוי, ושכל דבר שדרכו להיות מחובר להבגד, חיבורו מבטלו להבגד ומתירו ואינו נחשב כמשאוי. דהט"ז כותב דדברי הרמ"א הם ע"ד (ומיוסד על) הדין דמפתח שה"ה משאוי דמבואר בתשובת הרשב"א הנ"ל, והט"ז מסביר (עפ"י דברי הרמ"א) דאיסורו הוא מפני שאין דרכו להיות מחובר להבגד. וכן משמע בביאור הגר"א (אות נט) דמציין לדברי רמ"א אלו - דדרכו להיות מחובר - כיסוד ההיתר דמטפחת האף, דמעצמו הוה משאוי ואינו תכשיט או צורך הבגד<sup>23</sup>.

**ולפי"ז** י"ל דהה"נ בעגולים ירוקים, דטעם ההיתר הוא מצד דדרכו להיות שם, ולא מצד אי חשיבותו כלפי הבגד. ודלא כבמטפחות האף דמבואר במקור הדין - בהשלטי גיבורים - דבטל מצד אי חשיבותו (וחיבורו) להבגד, וכן מבואר בהט"ז עצמו שם (סקי"ד). ולשיטתו של הט"ז י"ל בפשטות דאין דרכו דמטפחת האף להיות מחובר להבגד, ודלא כביאור הגר"א.

**אמנם** י"ל לדרכו של הט"ז באופן אחר קצת: דאין הכלל "דרכו להיות מחובר" טעם ההיתר, אלא ה"ה רק תנאי בההיתר<sup>24</sup>. והיינו דטעם ההיתר דמטפחת האף הוא מטעם אחר, מצד אי חשיבותו להבגד כמש"כ בהשלטי גיבורים, אלא דעדיין צ"ל כדרכו<sup>25</sup>. (וע"ד דמצינו בכמה דינים בהלכות הוצאה, לדוגמאות לכך ראה מש"כ

---

23. וכן משמע בהערות המהרי"ל מובא בשו"ע אדה"ז מהדורה החדשה אות קנא, דג"כ משמע דמדובר מדין משאוי.

24. וכן משמע קצת בדברי הט"ז כאן סקי"ג, דמביא כאן דינא דזענקי"ל ומבאר דנחשב כדרכו, ולכאורה בזענקי"ל מבואר דעיקר ההיתר הוא מצד שימוש לעיקר צורך החגורה.

ואולי זהו ג"כ כוונת הלבוש כאן וז"ל "ודוקא זגין וכיוצא בהם שהם לתכשיט ודרך לחברם בכסות אבל אם חיבר לכסות דבר שאין דרכו לחבר עמו אינו בטל לגבי הכסות ומקרי משוי שאין בטל לגבי הכסות אלא דבר שדרכו לחבר עמו לפיכך אותם עגולים ירוקין שגזרו המלכות שכל יהודי מחוייב להיות לו אחד בבגדו כדי שיכירו בו שהוא יהודי מותר לצאת בהן אפילו אינו תפור בו אלא מחובר קצת דודאי לא ישלפנו מפחד המלכות וכן מותר לצאת במטפחת שמקנחין בו האף שקורין פצול"ש אם הוא מחובר בכסות".

25. אמנם בהמ"ב (סקפ"ד) בנוגע מטפחת האף מבואר דלא כן, דמבאר דשני הטעמים הם שתי שיטות, כל שיטה בפני עצמו.

בזה לעיל אות ג). ולפי"ז צ"ל לשיטת הט"ז דמטפחת האף אכן הוי דרכו להיות מחובר - וכביאור הגר"א.

**אמנם** בהראשונים הנ"ל - דהרמ"א מיוסד עליהם - לכאורה לא כתוב יסוד זה ד"דרכו להיות מחובר" בקשר לדבר שהוי משאוי. לא לומר שמצד דדרכו בכך יהיה בטל ונחשב למלבוש, וגם לא לומר שבכדי להיות בטול (מאיזה סיבה אחרת שלא יהיה) צריך ג"כ להיות דרכו בכך. אלא הענין ד"דרכו" מבואר בתשובת המהרם (המובא בהמרדכי וההגהות מיימונית) אך ורק בנוגע הגזירה דדילמא מיפסיק, אלא שלאחרי שדנו מצד הגזירה הוסיפו לדון מצד משאוי ע"ד הדין בהרשב"א, וכתבו דאין סיבה שכלי השתמשות כזה יהיה בטל להבגד, (וליהפך אולי החגורה בטילה להמפתח). ולא רק שלא הזכירו ענין ד"דרכו" בהדין על משאוי, אלא שהשוו מפתח לטלית שאינה מצוייצת כהלכתה דחייב חטאת משום דציצית לגבי טלית חשיבי ולא בטלי וה"ה למפתח. ולכאורה הרי ציצית הוי דרכו להיות שם, ואעפ"כ אינו בטל להבגד מפני דהוה חשוב, ורק כשהוא מצוייצת כהלכתו דאז משמש להבגד הוי בטל<sup>26</sup>?

**והנה** המ"ב על תחילת דברי הרמ"א (סקפ"ב) כתב ודן בשני הענינים דהגזירה ודמשאוי. וקצת משמע מדבריו שרוצה ללמוד ולחדש דהענין ד"דרכו להיות

---

26. והנה כשמעיינים במקור הדברים בהדרכי משה (אות ו), ג"כ משתמע לתרי אנפי: דעל מה שכתב הטור בד"מ וז"ל "במרדכי פרק במה אשה ובהג"מ פ"ט דשבת תשובת מוהר"ם דלא מועיל חיבור לכסות אלא בדבר שדרכו להיות מחובר לכסות וכגון זגים הארוגים שבימיהם היה המנהג לצאת כן ולעשות כן לכל הבגדים לנוי אבל שאר דברים שאין דרכן בכך אסור ואע"פ שיש בני אדם שנוהגים בהיתר לא נודע מאין הרגלים לדבר כו" וכו"כ ב"י בשם תשובת הרשב"א ומטעם זה אסור מפתח הקבוע באזור כדלעיל אבל לפי תשובה דלעיל דכתבה דנהגו היתר לקבוע באזור א"כ אפשר דגם שאר דברים המחוברים שרי ומיהו נראה דאף לדברי תשובה דלעיל לא התיר אלא מפתח באזור משום הדחק דצריך להוליק המפתח עמו שלא יגנבו לו כשיניח המפתח בביתו וכן משמע בסמ"ג דמשום זה לוקחים המפתח עמו אבל שאר דברים שא"צ ודאי אסור לכ"ע וכו" עכ"ל.

והנה עצם דברי הד"מ כתוב בקשר להדין של זגין שהוא מצד החשש דילמא מיפסיק אתי לאתויי (וזג ה"ה תכשיט ואינו משאוי). וכן דברי התשובת המהר"ם שהוא מביא בתחילת דבריו לענין דרכו להיות מחובר כתבנו לעיל דחלק זה של התשובת המהר"ם מדובר לכאורה ג"כ רק מגזירת חכמים ולא מדין משאוי. אמנם מהמשך דבריו בדבר מפתח של ברזל, ומה שהביא בזה מתשובת הרשב"א ומהרי"ל, נראה שהוא מדבר מענין משאוי, שהרי תשובות אלו מדברים מצד משאוי. אמנם שוב מהמשך דבריו של הד"מ הלאה דיש להקל מצד הצורך גדול שבמפתחות, משמע דמדבר בענין חשש דרבנן ולא איסור דאורייתא, (דהרי מתי התרנו איסור דאורייתא מפאת צורך גדול?!). אא"כ נאמר דבעצם הוה משאוי, אלא דאינו אסור אלא מדרבנן היות שא"ז דרך הוצאה, וצ"ב.



מחובר" הוא מושג כללי הכולל כמה ענינים: הענין דדרכו ונוי הבגד, וגם הענין דדרכו לצורך הבגד. וכשהרמ"א כותב "דבר שאין דרכו בכך אסור" כוונתו דיש איסור מתרי פנים. מצד הגזירה דדילמא מיפסק, וגזרו אורג אטו אינו ארוג. וכן מצד שאינו צורך הבגד אלא משאוי ותשמיש לעצמו. ולפי"ז אין כוונת הרמ"א דע"י דדרכו להיות שם בהמובן הפשוט (דהיינו שדרכו להיות נמצא שם אף שלא לצורך הבגד כלל) הרי"ז מבטלו להבגד ומהפכו ממשאוי למלבוש. עכ"פ **אם זהו אכן כוונתו**, הרי"ז לכאורה חידוש, ולא פשטות כוונת הרמ"א? (ולהוסיף דבהמ"ב עצמו בסקפ"ד (ובשער הציון שם (אות ק) (עפ"י הגר"א)) נראה דלומד דאפילו בדבר חשוב, אם רק דרכו להיות מחובר הרי מצד זה ה"ה בטל להבגד ולא הוי משאוי).

**והנה** מדברי האדה"ז בסוגיא זו ברור דכל הענין דדרכו נאמר רק לענין הגזירה. דהרי: בסעיף כא אדה"ז דן בדיני זגין דאינם ארוגים ומצד החשש דשמא יפסק. ואח"כ בסעיף כב הוא כותב דגם בארוג גזרו - אטו אינו ארוג. והוא מוסיף דרק גזרו בדברים שאין דרכם להיות על הבגד, משא"כ בזגין לא גזרו דדרכם להיות שם. ואז בסעיף כג כותב וז"ל "וכל זה בתכשיט שהוא דבר המותר לצאת בו ואין צריך שיהיה מחובר לכסות אלא משום גזירה שמא יפסק ויפול אבל אם חיבר לכסותו דבר שאינו עשוי לתכשיט אלא להשתמש בו שהוא דבר האסור לצאת בו אין חיבורו לכסות מתירו לצאת בו והרי הוא כתלוש ומופסק מהכסות דכיון שהוא עשוי להשתמש בפני עצמו ואינו משמש כלום לאותו מלבוש שהוא אינו בטל לגבי אותו מלבוש אע"פ שהמלבוש חשוב הרבה ממנו כמ"ש למעלה. במה דברים אמורים כשדבר זה שחיברו לכסות הוא חשוב קצת נגד הכסות אבל אם אינו חשוב כלל נגד חשיבות הכסות כגון מטפחת שמקנחין בו את האף (שקורין פאציל"ש) הרי היא בטילה לגבי הכסות אם היא תפורה לו בב' תכיפות שב' תכיפות חשובין חיבור לענין כלאים (ולענין שבת עיין סי' ש"מ) אבל אם היא תפורה לחגורה אסור לצאת בו שנגד החגורה היא חשובה ואינה בטלה אליה וכו"י

.

#### עגולים ירוקים ומטפחת האף - סעיף כג

**בדין** עגולים ירוקים ומטפחת האף, יל"ע מדוע אינם אסורים מדין דברים המחוברים לבגד, שגזרו חכמים שמא יפול ואתי לאתויי. ואעפ"י שהם ארוגים להכסות, הרי גזרו ארוג אטו לא ארוג - בחותם של עבד, גמ' נחא. אא"כ הם דברים הרגילים להיות מחובר ולנוי - כמו זגין, דאז לא הטריחוהו חכמים לפוסקם ולהגנות הבגדים - תוס' שם ד"ה הב"ע, ותשובת המהר"ם מובא בהמרדכי (רמז ש) וההגהות מיימוניות (פ"ט אות ד בתרא). ודין זה מובא להלכה כאן בסעיף זה בהרמ"א לפי המ"א (סקל"ג), ובסימן ד"ש?

**והנה** בנוגע עגולים כבר כתוב במקור הדין, בהאור זרוע, שאינו חשוב ולכן אין חשש דאתי לאתויי, עיי"ש. וכן י"ל דע"ד דלא גזרו והטריחו רבנן בדברים דדרכם

להיות מחוברים להבגד לגנות הבגדים, עד"ז בעגולים שהם חייבים ללובשם מגזירת המלך לא גזרו. אמנם במטפחת האף צ"ע.

**והנה** השלטי גבורים (מקור ההיתר דמטפחת האף) דן בזה וז"ל בא"ד "וכיון דליכא למיחש למשאוי אלא משום דלמא נפיל ואתי לאתויי כי תפרו במלבוש שתי תכיפות שפיר דמי" עכ"ל. אמנם עדיין צ"ע דהרי כנ"ל גזרו ארוג אטו לא ארוג? (ולהעיר דיש פירושים שונים וגרסאות שונות בדברי הש"ג, ולפי כמה פירושים אינו מדובר כלל מהגזירה דארוג אטו לא ארוג).

**ואפשר** י"ל דהיות דהמטפחת אינו חשוב דלכן ה"ה בטל להבגד בחיבורו (כמ"ש הש"ג), מפני כן אין חשש דאם יפול דאתי לאתויי. אמנם כמובן דאין לומר כן, שהרי אין העדר החשיבות לענין ביטול להבגד שייך כלל לענין החשש דאתי לאתויי. ופשוט הוא רוצה להביא אתו המטפחת, וכדרכו בחול. וזה שחיברו להבגד הוא רק היכי תמצא להביאו אתו בשבת מצד איסור הוצאה. (ובלאו הכי אפילו לענין חשיבות דביטול להבגד ה"ה נחשב חשוב לגבי חגורה).

**והנה** יש דמוחדשים דמטפחת נחשב דרכו להיות שם (ביאור הגר"א אות נט), ולשיטתם מובן דלא גזרו ארוג אטו אינו ארוג בדבר דדרכו להיות שם מחובר להבגד, וכמו בזגין כנ"ל. (אמנם עיין המ"ב סקפ"ד ושער הציון (אות קג) דנראה מדבריו דזה שהגר"א חידש דדרכו לחבר המטפחת להבגד הוא רק בכדי לבאר מדוע אינו משאוי, אבל לענין החשש דשמא יפול, די בזה דמחובר. וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, מדוע אין כאן גזירה דארוג אטו אינו ארוג). אמנם לשאר הפוסקים דלא חידשו כן, (דבפשטות לא היה דרכם באופן כללי לחבר המטפחת להבגד, ובשביל שבת בלבד אינו נחשב כדרכו (בפרט "דרכו" לענין להיחשב גנות הבגד בהעדרו) עדיין צ"ב.

**ואולי** י"ל דכל הגזירה דיש לחוש דדילמא נפיל ואתי לאתויי, נאמר רק על דברים שמחברים להבגד, אבל לא על הבגד עצמו. דהיינו שגזרו על דברים עצמיים שה"ה תכשיטים מצד עצמם, דמחברים להבגד. אבל על דברים הבטלים להבגד ובמילא נחשבים כחלק מהבגד (ושלכן ה"ה אינם משאוי), לא גזרו. וכמו שלא גזרו על כפתורים וכל מיני "תכשיטי" ומשמי הבגד.

**(ולפלפולא** בעלמא) י"ל עוד: הנה הדרכי משה (אות ו) כתב בענין ההיתר דזענקי"ל דלא התירו אלא "משום הדחק דצריך להוליך המפתח עמו שלא יגנובו לו כשיניח המפתח בביתו". וראה לעיל אות ט מש"כ לברר בדברי הרמ"א והדרכי משה אם מדובר מדין משאוי או מהחשש דיפול ואתי לאתויי. אמנם איך שלא יהיה פירוש בדבריו, בודאי לענין הגזירה - הקל ממשאוי הד"מ יתיר במקום הדחק וצורך גדול. ועפי"ז אולי י"ל בדוחק לענינו, דבאותם הזמנים מטפחת האף היה נחשב לצורך גדול, ובפרט שלא היה להם מטפחות האף חד פעמית.

יא.

### מטבע - סעיף כח

**איתא** בשו"ע "מי שיש לו מכה בפיסת רגלו וקושר עליה מטבע להגן שלא ינגף ברגלו וגם הוא מרפא מותר לצאת בו" וכתב המ"א (סקמ"א) "משמע דאם אינו מרפא אלא שעושה כדי שלא ינגף אסור ועיין סעיף כב". וכמה מהנו"כ הקשו דזה סותר למש"כ בסעיף יג, דדבר המגין נחשב כמלבוש?

**הפמ"ג** כתב לתרץ, דהדין דסעיף יג, דדבר המגין נחשב כמלבוש נאמר רק על דברים שאינם חשובים, אבל דבר החשוב אינו מתבטל ונהפך למלבוש ע"י הגנתו על הגוף<sup>27</sup>. אמנם הניח בצ"ע הדין דהמ"א בסעיף יד דמותר ללבוש פציל"ט להגן מצערא דגשם, דלכאורה פציל"ט ה"ה דבר חשוב ואעפ"כ ה"ה נחשב מלבוש מצד הגנה בלבד. (וז"ל הפמ"ג "וכללא הוא כל שהוא חשוב ואין מבטלו אף עשוי להגן שלא יצער אותו משאוי הוה. וסמרטוט שע"ג מכה או מי שחתך אצבעו יכול לכרוך עליו סמרטוט כבסעיף נ"א במג"א אות ס"ב דלא חשיב. אבל חוט ומשיחה אם אין מרפא חשוב הוא ואין מבטל והוה משאוי. ומ"מ קשה מצנפת בסעיף נ"א, גם בסעיף יג שלא יכאב, ואפשר סמרטוט אלא במג"א אות כ"ג משמע פציל"ט על ראשו להגין שלא יצער הגשם שרי אף דחשוב הוא ואין מבטל").

**והנה** אדה"ז (בסעיף לד) תירץ ע"ד הפמ"ג, אמנם בהוספת ביאור באו"א: ז"ל "כל מי שיש ברגלו מכה שרפואתו לקשור עליה מטבע שיש עליו צורה מותר לצאת בו שכיין שהוא מרפא הרי הוא לו כתכשיט (ומלבוש) אבל אם הוא מכה שאין המטבע מרפא אותה ואינה קשורה עליה אלא להגן עליו שלא תנגוף בקוצים ויתדות הדרכים אסור לצאת בה שהמטבע חשוב הוא ואינו מתבטל מחשיבותו להקרא עליו שם מלבוש (ותכשיט) אלא אם כן יש בו צורך לרפואה (שאינו יש עליו שם תכשיט)" עכ"ל.

**והיינו** שאדה"ז מסביר שאין הנידון כאן רק על ביטול החפץ להגוף, אלא גם ובעיקר על הביטול דמהותו הקודמת של החפץ ליהפך להיחשב כמלבוש להגוף.

---

27. בנוגע עצם חילוקו של המ"א בדברים המשמשים את הגוף, בין רפואה להגנה. דבחפצים מסויימים מועיל הגנה להתירם, וחפצים אחרים אינם מותרים אלא ע"י שפועל פעולה דרפואה. יש לציין דעד"ז מצאנו בדברים המשמשים או בטלים להבגד, דיש חילוקי דינים בחפצים שונים איזה סוג שימוש וביטול צריך בכדי להתירו. דבדבר החשוב לעצמו כמו מפתח ה"ה משאוי, ואין לו היתר אלא כעין זענק"ל (סעיף יא) שהוא משמש לעיקר תכשיט או עיקר חיבור החגורה (ע"ד פעולה דרפואה). אבל הוספת נוי או סתם חיבור החגורה, לא היה מועיל להוציאו מגדר משאוי. משא"כ דברים המיועדים לתכשיט והוספת נוי להבגד, ואין להם חשיבות אחרת, ה"ה תכשיט הבגד מצד הוספת נוי בלבד (ע"ד הגנה בעלמא). וכן דבר שאינו חשוב כלפי הבגד, אפילו החיבור עצמו מבטלו להבגד, ואינו משאוי, (עיין סעיף כג בדין מטפחת האף, ושו"ע אדה"ז).

ולפי"ז מבואר דדיני ביטול חפץ להגוף להיחשב כמלבוש, אינו תלוי בחשיבותו כלפי הגוף, אלא בעיקר תלוי במהותו וענינו - והיינו חשיבותו כלפי עצמו. והיינו דחפץ שיש לו חשיבות עצמאי לצורך אחר, אינו נהפך למלבוש הגוף אלא ע"י פעולה של רפואה. משא"כ חפץ שאין לו ענין ומהות אחרת חשובה, ה"ה נחשב למלבוש הגוף ע"י הגנה בעלמא.

**ולפי"ז** י"ל דאף חפץ החשוב ויקר - אם אין לו שימוש מיוחד ומהות לעצמו, מותר ע"י הגנה בעלמא. ואינו צריך לעשות פעולה כמו רפואה בכדי לבטלו, שהרי אין לו מהות אחרת.

**ואולי** י"ל לפילפולא בעלמא דלפי שיטת אדה"ז, חפץ שהוא כבר בגדר מלבוש אפילו אם הוא יקר וחשוב, יהא מותר להשתמש בו להגנת הגוף בכל הגוף (אף שלא במקום מלבושו של מלבוש זו), שהרי כל ענינו ומהותו (הקודמת) הוא מלבוש הגוף. ועפ"ז אפשר דמתורץ קושיית הפמ"ג מפציל"ט, דהרי אעפ"י שהוא חשוב, אבל ה"ה חתיכת בגד פשתן, ולכן ה"ה כבר בגדר מלבוש, ויכול להיחשב מלבוש ע"י הגנה.

## יב.

### שתי חגורות - סעיף לו

**איתא** בהגמ' (נ.ט.ב.) "א"ל רבינא לרב אשי קמרא עילוי המיינא מאי א"ל תרי המייני קאמרת". ופירש"י ד"ה תרי המייני "הא ודאי משאוי הוא ואסור לשון תלמידי רבינו יצחק נ"ע ובתלמידי רבינו הלוי מצאתי מותר כו". ופירשו התוס' "תרי המייני קאמרת לשון אחד פי' בקונטרס לאיסור ואע"ג כו' היינו כגון שיש בגד מפסיק בינתים אבל תרי המייני זה על גבי זה אסור ולא דמי לכמה מלבושים שאדם לובש בשביל הקור אבל תרי המייני מה הנאה יש ואין דרך לחגור ומשוי הוא".

**ולהלכה** נפסק דשני מלבושים מותר, אבל בשתי חגורות יש מח' המחבר והרמ"א וז"ל השו"ע "מותר לצאת בשבת בשני מלבושים זה על גבי זה בין לצרכו בין לצורך חבירו בין שהם שני חלוקים בין שהם שני סרבלים (פירוש סרבל כסות העליון) בין שהם שתי חגורות זו על גבי זו ואפילו אין מלבוש מפסיק ביניהם: הגה: ויש אוסרים שתי חגורות זה על זה אלא אם כן מלבוש מפסיק ביניהם (אור זרוע ותוספות ומרדכי פרק במה אשה) כו"

**והנה** עפ"י דברי התוס' (דמובא בהב"י והפוסקים) יש ללמוד בפשטות דטעם האוסרים שתי חגורות הוא מפני דאין הוספת הנאה מחגורה שנית כשיש לו כבר אחד. משא"כ בשני מלבושים דיש הוספת הנאה (וחום) ממלבוש שני אף כשיש לו כבר

אחד. אמנם קשה לומר כן דהרי מפורש כאו בשו"ע דמותר לצאת בב מלבושים "בין לצרכו בין לצורך חבירו"<sup>28</sup>, והיינו אף כשאין לו שום צורך והנאה לעצמו.

**וכן** עצם הסברא קשה, מפני מה יש צורך בהנאה, האם ההיתר ללבוש מלבושים הוא רק כשיש ממנו הנאה?! והרי מבואר בהגמ' דמותר לצאת עם מלבוש בכל אופן, בין לצורך בין שלא לצורך דאיתא (בדף קמ"ב) "האולייירין מביאין בלרי נשים לבי בני ובלבד שיתכסה בהן ראשן ורובן". וכן מבואר כאן בשו"ע ובכ"מ. (וראה עוד דוגמה בסעיף יד "דבר שהוא דרך מלבוש אפילו אם אינו לובשו אלא משום אצולי טינוף מותר לצאת בו בשבת". וכן סעיף כא: "אין יוצאים בתיבה וקופה ומחצלת אבל יוצאים בשק ויריעה וחמילה (פירוש בגדים גסים)" וכתב המ"א (סק"ל) "בשק. מפני שדרך לצאת בו מפני הגשמים ולכן אף בלא גשמים נמי שרי (הרא"ש) ועיין סוף סימן מ"ב" עכ"ל המ"א).

**אלא** לכאורה פשוט הוא דאין צורך בצורך, ואין צורך בהנאה, אלא די ש צורך ב"כדרך"<sup>29</sup>. והיינו דבדבר דלעולם אין הנאה ממנו, במילא לעולם אין הדרך לצאת אתו. ולכן בחגורות, דלעולם אין הוספת הנאה משתים זע"ז, לעולם אין הדרך לצאת עם שתים. משא"כ במלבושים די ש הוספת הנאה וחום משתי מלבושים, לפעמים כמו בקור הרי"ז הדרך ללבוש שני מלבושים. ולכאורה זהו הפשט בתוס' "אבל תרי המייני מה הנאה יש ואין דרך לחגור ומשוי הוא" (ועיין גם לשון התוס' הרא"ש כאן "תרי המייני קא אמרת. דאין דרך לחגור שתי חגורות ולא דמי לכמה מלבושים שאדם לובש בשביל הקור אבל תרי המייני מה הנאה יש לו בו הילכך משוי הוא").

**וכן** מוכח ממה דפסקו כמה פוסקים (עולת שבת מובא באליה זוטא) וכן אדה"ז (בסעיף מב) דבמקום דנוהגים לחגור שתי חגורות (- מאיזה סיבה שלא יהיה), מותר לצאת בשתי חגורות בשבת. ועד"ז כתוב בהפמ"ג משב"ז סקכ"ה דהיכא שנוהגין לחגור אונטער גרטיל ואובר גרטיל וכו' שרי. ומבואר דהכל תלוי על הדרך.

**וכן** מבואר לכאורה מלשון אדה"ז בסעיפים מב-ג, וז"ל בסעיף מב "מותר לצאת לרשות הרבים בשני מלבושים ... ואפילו מיני מלבושים שאין דרך לעולם להתלבש בשנים לצורך עצמו כגון שתי חגורות זו על גבי זו ... ויש חולקין בזה ואוסרין שתי חגורות שכיון שלו בעצמו אין שום הנאה ותועלת ללבישתו מהחגורה השניה ואינו מוציאה אלא לצורך חבירו הרי הוא משוי וכן ראוי לנהוג ואף אם

28. איברא דנראה די ש מח' הפוסקים בזה עיין ב"י כאן ד"ה "כתוב בשבלי הלקט", וכן בד"מ אות יג בשם השבלי הלקט. אבל להלכה נפסק כפנפים.

29. וראה לעיל אות ג ואות ו דגומאות לכלל זה דמלבושים ותכשיטים צריכים להיות דרכם בכך.

אינו מוציאו לצורך חבירו ... כיון שאין דרך לחגור כן. אבל במקומות שדרך לחגור ב' חגורות מותר לצאת בהן. ובכל מקום מותר לצאת בב' חגורות כשיש מלבוש מפסיק ביניהם ... שאז יש הנאה ותועלת משתיהן ... ואף אם עכשיו אינו צריך הוא אלא לאחת מהן ומוציא השניה לצורך חבירו הואיל וחגור בענין שדרך לחגור בה לפעמים לצורך עצמו אינה משוי ומותר.

**וממשיך** אדה"ז בסעיף מג, וז"ל "וכל זה בחגורה אבל בשאר מלבושים... הואיל ובימות הקור דרך הוא לפעמים להתלבש בשנים ושלשה מלבושים או יותר הרי הם חשובים דרך מלבוש כל השנה ומותר להוציאם אפילו לצורך חברו וכן מותר לצאת בשני כובעים (אפילו לצורך חבירו לפי) שכן דרכו בחול כו" עכ"ל אדה"ז

**אמנם** איסור זה דשתי חגורות שנוי במח'. ובפשטות י"ל בטעם הדבר, דאף דלעולם אין הדרך לחגור שתי חגורות, אמנם הרי כל חגורה לעצמו ה"ה מלבוש ודרך מלבוש. וכל החסרון הוא רק מצד החגורה השנית. והיינו במילים אחרות החסרון הוא בהאדם בכללות, אבל לא על החגורה לעצמו. (ועיין בהפמ"ג (משב"ז כה) בשם ספר התרומות דאף למאן דאוסר שתי חגורות הוא רק מדרבנן).

## י.

**והנה** מבואר בהראשונים דהאיסור דשתי חגורות הוא רק בזה על גבי זה, אבל כשיש מלבוש מפסיק ביניהם מותר. וכן נפסק בהרמ"א וז"ל "הגה: ויש אוסרים שתי חגורות זה על זה אלא אם כן מלבוש מפסיק ביניהם (אור זרוע ותוספות ומרדכי פרק במה אשה) כו". ולפי"ז היה אפשר לומר דמותר לחגור חגורה על כל בגד - איזה שלא יהיה, (אם רק דאין שם עוד חגורה).

**אמנם** לכאורה אינו כן, שהרי הכלל הוא בכל המלבושים דצריך להיות כ"דרך". וכנ"ל אות יב - כלל זה מבואר בסוגיא זו דשתי חגורות, דלחגור שתי חגורות אסור מפני שאין הדרך לחגור כן, (אעפ"י דבשתי חגורות בעצם כל חגורה לעצמו ה"ה כ"דרך", ורק דאין הדרך לחגור שתיהם ביחד). וכמובן דאסור לצאת בשבת חגור בחגורה על בגד דלעולם אינו הדרך לחגור שם. (וכן צריך לדון על כל מקום ומלבוש דרוצה לחגור שם - במה הוא נחשב שם לחגורה, וראה לקמן עוד בענין זה).

**ולכן** י"ל דרק בסוג הבגדים דבזמניהם, דהיו חוגרים ליפות לבישת הבגד בהחגורה, דאז היה הדרך דבהפסק בגד היו שלבשו עוד חגורה, מותר לחגור על כל בגד.

**אבל** במלבושים שלנו, יש לברר על איזה מלבושים חוגרים ואיזה לא: דהנה על המכנסיים פשוט דחוגרים עליו. וכן על הסרטוק לכאורה הרי דרכו בכך לחגור

עליו. (ומצד כמה ענינים: להתהדר בגארטעל מצד נוי וסדר הלבישה, וכן י"ל דהוי חלק מהבגדי שבת, והן מצד תפלה<sup>30</sup>).

**אמנם** על החולצות שלנו בפשטות אין הדרך לחגור עליו. ואפשר י"ל בזמננו יש דחוגרים הגארטעל על החולצה דוקא לצאת בו בחוץ בשבת באופן קל<sup>31</sup>, וכן יש דחוגרים גארטעל על החולצה לתפילה, וא"כ אולי י"ל דנחשב אצלנו דרכו בכך לחגור על החולצה. אמנם לכאורה אינו כן: דבזה דחוגרים כן רק בחוץ בכדי להביאו איתו למחוז חפצו באופן קל, לכאורה אינו נחשב בזה לדרך מלבוש אלא כדרך משא, ראה בהערה<sup>32</sup>. ולענין זה דיש חוגרים כן בשעת התפלה, צ"ב אם מספיק אנשים נוהגים כן בכדי להחשיבו דרכו בכך להיחשב מלבוש. וא"כ צ"ע אם יש היתר לצאת בחגורה על החולצה<sup>33</sup>.

**ועד"ז** במלבושי הנשים יש להם לדון על איזה מלבושים דרכם לחגור עליהם ועל איזה לא. ועל סוגי המלבושים דאין דרכם לחגור עליהם לעולם, לכאורה צ"ע אם יש להם היתר לחגור עליהם בענדעל בשבת.

\*

**והנה** לכאורה היה אפשר לומר דכל דבר הדומה לחגורה או חוט וכו' ה"ה דומה לחגורה, ומותר לחגור בו בשבת. (ע"ד הדין דסעיף יד דכל דבר שהוא דרך

---

30. ויש לציין דיש שדנו בדבר דלובשים אותו רק בשביל התפלה, אינו נחשב בזה לדרך מלבוש - שו"ת אז נדברו בכ"מ (ח"א סי' ס"ט, ח"ו סי' ס"ט, ועוד), אג"מ או"ח חלק ב סימן עו. וחלקו עליהם בשו"ת מנחת יצחק ח"ה סימן מא, דזה שמשתמשים בו לתפלה הרי"ז סימן דה"ה תכשיט, עיי"ש באריכות.

31. היות דרוצים לפתוח הסירטוק, וא"א להוציא הגארטעל ביד בשבת, ולכן חוגרים אותו על החולצה.

32. ראה לשון אדה"ז בסעיף לז וז"ל "במקומות שנהגו לקפל הטלית ולהניחה כך מקופלת על כתפיהם סביב צוארם והולכין כך אף בחצרות ובבתיהם מותרים לצאת כן בשבת אף לרשות הרבים שדרך מלבוש הוא להם אבל אם אין הולכין כן בבתיהם אלא כשיוצאין לחוץ מקפלין הטלית על כתפיהם תחת הגלימא להביאה לבית הכנסת אסור לצאת כן בשבת ואם יצא חייב כמו שנתבאר למעלה ומכל מקום מותר לקפל צד הימין ולהניחה על כתף שמאל כדרך שמתעטפין בטליתות של מצוה ולצאת כן לרשות הרבים הואיל וכן הוא דרך לבישתה אף בבית"

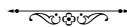
33. אא"כ החולצה פתוח והחגורה סוגרו, אולי הרי"ז משמש להבגד ובטל אליו, עיין ערוה"ש (סעיף מח בסופו) דרוצה להתיר בזה. אמנם לכאורה אין זה הדרך כלל, לאחוז החולצה ע"י חגורה. וראה עד"ז באג"מ או"ח ג סימן מו לאסור לחגור גארטעל על העניבה. (ואפילו בדבר שדרכו כן, מבואר בהסוגיא דמחט שאינו נקובה בדברי אדה"ז דיש להחמיר כשי' הרמב"ם דגם בדבר המשמש לצורך הלבישה אסור. וראה מש"כ בזה לעיל באות א בנוגע מחט).

מלבוש מותר לצאת בו). ולכאורה הרי"ז ממש חגורה עצמו. ולדוגמא חתיכת אלסטי (elastic) ארוך כמו הבענדיל שלנו, וכן מגבת, לעולם יהיה מותר לחגור בהם בשבת.

**אמנם** לכאורה אינו כן, שהרי במה נחשב כל חוט וכדומה לחגורה? ולכאורה כל חגורה צריך להיות דרכו לחגור כן לצורך הגוף או הבגדים<sup>34</sup>, כמבואר לעיל (וכן באות יב). ולכאורה יש כמה סוגי חגורות: תכשיט של נוי ומראה, דברים המשמשים להבגדים - ע"י דאוחז סוגר או מצמיד הבגדים, וכן יש חגורות דמיפות לבישת הבגדים, ויש חגורות דמפסיקים בין הלב להערוה. אמנם סתם לסבב חוט וכדומה מסביב הגוף בלי שיהיה שום צורך הגוף או הבגדים, במה נחשב הוא לחגורה!? וכמובן שאין בזה דרך מלבוש, (אולי דרך משאוי יש כאן).

**ולכאורה** כל דבר דרוצים להשתמש בו כחגורה קודם כל יש לברר בשביל מה חוגרים במקום מלבוש פלוני, ואיזה סוג חגורה הוא. ואז צריכים לברר אם החפץ זה דרוצים לחגור בו משמש תפקיד זה. ולדוגמא אם במקום מלבוש פלוני משתמשים בחגורה כתכשיט ליופי או למראה כללי, אז צריך שהחגורה דחוגרים בו בשבת יהיה דבר יפה, או שיתן לו אותו המראה דרגילים לקבל מחגורה במקום מלבוש זו. ולכן על מלבוש כזה אין להשתמש בחתיכת אלסטי מכוער או מגבת בשביל חגורה.

**וזה** דמבואר בסעיף יד דמותר ללבוש כל דבר הדומה למלבוש כדרך מלבוש, (כמו להשתמש בחתיכת בגד כעין סינר), דלכאורה מזה נסתר מש"כ כאן. אמנם בפשטות שם מדובר בדבר הדומה להמלבוש במה שהמלבוש נחשב למלבוש. דהיינו דענינו של הסינר הוא לכסות חלק מהגוף, וכשלוש סתם חתיכת בגד כעין סינר הרי בזה הוא מכסה אותו חלק של הגוף, ופועל פעולתו של הסינר. משא"כ בתכשיט דענינו הוא יופי, דבר הדומה לו בציוור וצורה חיצוני אבל אין לו ענין היופי, ואינו פועל פעולתו של התכשיט, לכאורה אינו נחשב דומה להתכשיט (-) במה שהתכשיט נחשב לתכשיט, היינו היופי שבו). ולכאורה יהיה אסור להשתמש בו בשבת<sup>35</sup>.



34. והיינו שאין דרכו להיות שם רק לצורך משא, וראה עוד מש"כ לעיל באות א בנוגע כבלים בענין דברים דדרכם להיות על הגוף לצורך משאוי.

35. וראה ע"ד מה שכתבנו באג"מ או"ח ח"ג סימן מו.



## לצאת במפתח (ושעון) העשוי לתכשיט ותשמיש

א.

**הלבוש** מקדים בריש סימן שא, שהוצאה מרשות הרבים אסורה מן התורה (כו') וזה אין ספק שלא אסרה תורה להוציא המלבושים שעליו שלא צותה ללכת ערום. גם מה שהוא תכשיט לאדם אע"פ שאינו דרך מלבוש לא אסרה התורה, שלא אסרה התורה אלא מה שהוא דרך משא, וכן כתיב בעזרא לא יבוא משא ביום השבת, משא ולא תכשיט, לפיכך אסור להוציא מן התורה כל מה שהוא דרך משוי, ומה שהוא דרך מלבוש או דרך תכשיט מותר מן התורה (עכ"ל).

**הרי** שמותר לצאת בשבת עם המלבושים ותכשיטים שעליו, ואסור להוציא משאוי ממקום אחד לשני. ובפשטות דבר העשויה להשתמש בו (ולא ללבשו ולהתקשט בו) הוי בכלל משאוי.

**ומעשה** בירושלמי (ריש פרק במה אשה) ברבן גמליאל שירד לטייל בתוך חצרו בשבת ומפתח של זהב בידו (תחוב באצבעו כמין טבעת - מ"א ס"ק כז) וגערו בו חבריו משום תכשיט כו' הדא אמרת העשוי לכך ולכך (אסור) כו' (ע"כ).

**וברא"ש** (שבת פרק ז' הל' י') מפרש את דברי הירושלמי בשתי אופנים. תחילה מפרש לכך ולכך - לאיש ולאשה כו' ואח"כ מביא עוד פירוש, וז"ל: וי"מ העשוי לכך ולכך כלומר שעשוי לתכשיט ולתשמיש כמו מפתח שפותח בו המנעול בזה אסור בין באיש בין באשה דהרואה אומר לצורך תשמיש הוא מוציא כו' ובאשכנז נוהגין שעושין מפתחות ותולות הנשים אותן בצואריהן בשלשלאות של כסף או בחוטי צבעונין ויוצאין בהן, ע"כ.

**הרי** שיש לומדים מהירושלמי לאסור ללבוש מפתח העשוי כמין תכשיט (טבעת וכיו"ב), אע"פ שהוא תכשיט גמור ולא משאוי, מצד מראית עין, שהרואה יאמר לצורך תשמיש הוא מוציא.

**אבל** הרא"ש בעצמו חולק עליהם, ומפרש את הירושלמי כאופן הראשון, ולפי דבריו לא הוזכר כלל בירושלמי לאסור העשוי לתכשיט ותשמיש, ולכן כתב בסוף דבריו שבאשכנז נוהגין היתר ולא נחלק עליהם (ע"פ הב"י סימן שא).

**ובשו"ת** מהר"ם (הובא בהגהת מיימונית אות ד בתרא) דן בנושא זז, וז"ל: מה שיש בני אדם נוהגין לקבוע ברזל או שאר מתכות בחגורתם לנוי כדרך שעושים, ויש באותה מתכת צורת מפתח, ומוליכין אותה בשבת לפתוח ולנעול בה (אסור). ואפילו משאוי איכא למימר דהוי דתניא (שבת דס"ב ע"ב) גבי מפתח (שביד) ואם יצאת חייבת חטאת, ה"נ איכא למימר אפי' כה"ג איכא חיוב חטאת, דמאן לימא דהמפתח בטל לגבי חגורה דילמא חגור בטל לגבי מפתח כו' ועוד אילו היה כי האי גונא מותר לא היו צריכים קדמונינו למצוא היתר ע"י מפתח של כסף או של זהב כו' דהוי ליה דרך תכשיט ואי כה"ג (מותר) יכול כל אדם לעשות בברזל בעלמא, אלא ודאי נראה דאסור כדפרישית (ע"כ).

**הרי** שאסר המהר"ם לקבוע מפתח של ברזל בחגורתו לנוי, דנחשב למשאוי ולא לתכשיט. ואף שדרך היה בימיהם לקבוע חתיכות של ברזל על חגורתם לנוי, מ"מ צורת המפתח מחשבהו למשאוי.

**אך** לאידך, היתר (ע"פ הקדמונים) ללבוש מפתח העשוי מכסף וזהב, דנחשב לתכשיט ולא למשאוי. ולא אסרו מחשש מראית עין. וכנראה שלומד את הירושלמי כפירוש הראשון שברא"ש, ולא כפירוש היש מפרשים שאסרו ללבוש מפתח של זהב כמין תכשיט מחשש מראית העין (ובביאור החילוק שבין ברזל לכסף וזהב ראה לקמן בדברי הלבוש).

**הרי** שכל הדין בדברי הירושלמי, האם לחשוש למראית העין, הוא רק במפתח העשוי מכסף וזהב (וכמפורש בירושלמי ברבן גמליאל, ומפתח של זהב בידו), אך במפתח העשוי מנחושת לכו"ע אסור דלא הוי לתכשיט כ"א לתשמיש ומשוי הוא.

## ב.

**והנה**, ב' שיטות אלו הובאו בטור סי' שא, וז"ל: דבר העשוי לתכשיט ולהשתמש בו, כגון אותן מפתחות נאות של כסף כמין תכשיט, אסור, שהרואה יאמר לצורך תשמיש הוא מוציא (י"מ שברא"ש). וה"ר מאיר מרוטונבורק התירו אם הוא עשוי מכסף אבל לא בשל ברזל ונחושת, אפי' עשאו לנוי, ע"כ.

**וכמו"כ** הובאו שתי דיעות אלו בשו"ע (סי' שא סעיף יא), וז"ל: דבר העשוי לתכשיט ולהשתמש בו, כגון מפתחות נאות של כסף כמין תכשיט, אסור, שהרואה אומר שלצורך תשמיש מוציא. ויש מתירים אם הוא של כסף.

**והלבוש** (שם) מביא את דברי השו"ע, ומוסיף ביאור בטעם החילוק בין כסף וזהב לנחושת, וז"ל: דבר העשוי לתכשיט והשתמש בו, כגון מפתחות נאות של כסף שהן כמין תכשיט, אסור לצאת בו שהרואה אומר שלצורך תשמיש הוא מוציא.

לצאת במפתח (ושעון) העשוי לתכשיט ותשמיש \_\_\_\_\_ קסג

**ויש** מתירים אם הוא של כסף דכיון דעיקרו כסף ואין דרך לעשות מפתחות מכסף הרי עיקרו נעשה לתכשיט, ואע"פ שגם משתמשין בו לפתוח, עיקרו לתכשיט עשוי ומותר לצאת בו כו' אבל אם המפתח עשוי מברזל או נחושת אע"ג דעשוי לנוי כעין תכשיט אסור לצאת בו, דעיקרו לתשמיש עשוי שכן דרך כל המפתחות לעשותם מברזל ונחושת, ע"כ.

**ובפשטות**, כונתו לומר, דמכיון דדרך היה בימיהם לעשות המפתח מברזל ונחושת, הרי דאף דדרכם היה ג"כ לעשות ולהתקשט בכמה תכשיטי נחושת וברזל, מ"מ (חומר) הנחושת הלזו הנעשה בציור המפתח נעשה (בעיקר) לתשמיש.

**אך** באם עשוהו מכסף וזהב (שדרך היה בימיהם להתקשט במתכות החשובים האלו) - בשונה מדרך שאר המפתחות העשויות (רק) לתשמיש, אע"פ שעשהו בציור המפתח כדי להשתמש בו ג"כ, מ"מ זה שעשהו מכסף וזהב קובע שעיקרו להתקשט בו כשאר תכשיטי כסף וזהב.

**ואדמה"ז** (סי' שא סע"י ח) העתיק דברי הלבוש האלו, והוסיף להדגיש דבמפתח העשוי מנחושת, מכיון דעיקרו לתשמיש עשוי, נחשב למשאו (כפי שמפורש בדברי המהר"ם), ובמפתח העשוי מכסף וזהב, כיון שעיקרו לתכשיט עשוי לו, אינו נחשב לו כמשוי, וז"ל:

**דבר** העשוי לתכשיט וגם להשתמש בו כגון מפתחות נאות של כסף כמין תכשיט אע"פ שתלאן בשלשלת שבצוארו או בחגורתו או בשאר מקומות שבבגדיו כדי להתקשט בהן בלבד

**אסור** לצאת בהן מפני שהרואה יאמר שלצורך תשמיש הוא מוציאן ולא כדי להתקשט בו כלל.

**ויש** חולקין על זה ומתירין במפתחות של כסף שכיון שאין דרך לעשות מפתחות של כסף הרי עיקר עשייתן משום תכשיט ואף שמשתמשים בו ג"כ מכל מקום כיון שעיקרו לתכשיט עשוי לו אינו נחשב לו כמשוי ומותר לצאת בו וכן המנהג במקצת מדינות אלו כו'

**אבל** אם הוא של ברזל או של נחושת אע"פ שתלאו שם לנוי כעין תכשיט אסור לצאת בו מטעם שיתבאר ועוד שכיון שדרך הוא כן לעשות המפתח מברזל ונחושת הרי עיקרו נעשית לתשמיש ומשוי הוא ואסור לצאת בו אפילו אם הוא מחובר וקבוע לעולם בחגורה או בשאר מקומות מבגדיו כו' עכ"ל.

ג.

**והנה**, במשנ"ב (סי' שא ס"ק מב) מביא את דברי הלבוש וסברתו לחלק בין מפתח העשוי מזהב וכסף למפתח העשוי מנחושת, ומוסיף שגם במפתח של כסף וזהב מותר (רק) כשמוציאו לשם תכשיט.

**ומדבריו** שכתב בביאור הלכה (ד"ה בזה להחיר, ע"ד נשיאת מורה שעות) מתבאר דעתו, שאם עיקר כונתו בשביל תשמיש (בשעון - לידע את השעה, במפתח - לפתוח ולנעול בו) וממילא (מאחר שכבר לובשו) מתקשט בו ג"כ, אסור. וסובר שאסור להוציא מפתח של כסף וזהב אא"כ עיקר כונתו לשם תכשיט.

**ובביאור** הלכה מביא מקור לדבריו ממה דאיתא בירושלמי (פרק במה אשה סוף הלכה ג', בנידון טבעת שיש עליה חותם, דאמרינן במתניתין דהוי משוי לאשה), היתה עשויה לכך ולכך, הוציאה לחתום בה חייב, הוציאה לשם תכשיט מותר.

**והנה** (מלבד זה דלפי גמרא דידן (שבת, סב ע"א) אין דרך הנשים כלל לצאת בטבעת שיש עליה חותם לשם תכשיט (וגם לא לשם תשמיש), וממילא לא הוי דרך מלבוש כלל, ואפי' אם יצאתה בה לשם תכשיט חייבת חטאת, הרי' לכאורה אין דברי הירושלמי שייכים לכאן, שהרי אין המפתח של זהב בגדר עשויה לכך ולכך, כ"א דעיקרו עשויה לתכשיט. וכמופרש בדברי הלבוש, דכיון דעיקרו כסף ואין דרך לעשות מפתחות מכסף הרי עיקרו נעשה לתכשיט, ואע"פ שגם משתמשין בו לפתוח, עיקרו לתכשיט עשוי ומותר לצאת בו כו'. וא"כ שוב אינו נוגע לשם מה מתכון בלבישתו.

**והרי** במפורש נפסק להלכה (שו"ע שם סעי' יד' ומג"א ס"ק כג') דדבר שהוא דרך מלבוש, אפי' אם אינו לובשו אלא משום אצולי טינוף (ולא לשם מלבוש שהוא להצלת והגנת הגוף), מותר לצאת בו בשבת. ורק בדבר שאינו דרך מלבוש (כגון בגד שהאשה נותנת על צעיפיה מפני הגשמים) התירו דוקא במתכונת לשם מלבוש ואצולי גופא.

**וא"כ** נלמוד מלבושים לנידון דידן דתכשיטין, דאם עשויה לשם תכשיט, אפי' מתכון (גם) לשם תשמיש, יהא מותר, דמאי שנא.

**וגם** צריך להבין, דלפי דברי המשנה ברורה שתלוי גם בכונת הלובוש, לשם מה תלוי הן בעשיתו (עיקרו נעשה לתכשיט) והן בדעתו וכונתו בשעת לבישתו והוצאתו (כשמוציאו לשם תכשיט)?

**(ובדוחק)** יש לומר שמפרש את דברי הלבוש, שמפתח העשוי מנחושת נעשה רק לשם תשמיש - שכן דרך כל המפתחות לעשותם מברזל ונחושת, ובעשוי מכסף וזהב - דאין דרך לעשות מפתחות מכסף, נעשה לתכשיט ולתשמיש, ולכן נוגע כונתו בלבישתו)

#### ד.

**אמנם** כד דייקת שפיר בלשונו בביאור הלכה, נראה שמפרש את דברי הלבוש, שכל החילוק שבין מפתח העשוי מכסף וזהב למפתח העשוי מנחושת, אינו קובע האם הוי משוי או תכשיט, כ"א נוגע לעין הרואים בלבד. דבעשוי מנחושת כדרך כל

לצאת במפתח (ושעון) העשוי לתכשיט ותשמיש \_\_\_\_\_ קסה

המפתחות איכא חשש מראית עין, שהרואה יאמר לצורך תשמישו הוא מוציאו, ובעשוי מכסף בשונה מדרך כל המפתחות העשויין מנחושת, ניכר להרואה דלצורך קישוטו ותכשיט הוא מוציאו.

**וז"ל** הביאור הלכה בנוגע לשעון, ... ואפי' אם הוציאו לשם תכשיט בלבד, גם כן אסור. דלדעה הראשונה שבסעיף יא' בודאי אסור דהרואה יאמר לצורך תשמישו הוציאו, ואפי' לדעה שניה דמתיר, היינו דוקא בשהוא ניכר שהוא לתכשיט, דאין דרך אדם לעשות מפתח מכסף וזהב, וכמו שכתב הלבוש, מה שאין כן במורה שעות כו'. ע"כ.

**ומדהביא** דעה השניה שהתירו בכסף וזהב בהמשך לדעה הראשונה שחששו למראית העין, והדגיש שגם לדעתם היינו דוקא בשהוא ניכר שהוא לתכשיט, ע"י שנעשה שלא כדרך שאר המפתחות כדברי הלבוש, נראה שמפרש שדברי הלבוש האלו נאמרו לגבי עין הרואים - החשש של מראית העין, כנ"ל.

**ולפי** זה אין עשיתו מכסף קובע דנעשה לתכשיט, ועדיין הוי בגדר העשוי לכך ולכך כמו בנידון דהירושלמי, ושוב יש מקום להכריע האם הוא תכשיט או (תשמיש (משוי ע"פ דעתו וכונתו.

**אך** בדברי אדמה"ז מפורש שבעשוי מכסף וזהב כיון שעיקרו לתכשיט עשוי לו אינו נחשב לו כמשוי ומותר לצאת בו, ובעשוי מנחושת כיון שעיקרו לתכשיט עשוי לו נחשב לו כמשוי. הרי ברור לדעתו שהחילוק שבין כסף וזהב לנחושת קובע אם הוי תכשיט או משוי.

**ואכן**, אדמה"ז סתם דבריו וכתב שמותר לצאת במפתח של כסף כמין תכשיט בלי להזכיר כלל שצריך להוציאו לשם תכשיט. שהרי כפי שפירש את דברי הלבוש, הרי בזה עצמו שהמפתח עשויה מכסף נעשה לתכשיט, ושוב אינו נוגע כונתו, ובלבד שיתקשט בו וילבשו כתכשיט.

ה.

**והנה** דברי הלבוש האלו (לבאר החילוק שבין כסף וזהב לנחושת) הם פירוש לדברי השו"ע (המיוסדים על דברי הטור) שהוא שיטת המהר"ם. ובמהר"ם מפורש שמפתח העשוי מנחושת הוי משוי (ולא רק חשש מראית העין). וכדברי אדמה"ז הנ"ל.

**וכמו"כ** נראה ברור מדבריו שהוציאו המפתח של זהב בעיקר לשם תשמיש, וכל' אילו היה כי האי גונא (ברזל ונחושת) מותר לא היו צריכים קדמונינו למצוא היתר ע"י מפתח של כסף או של זהב כו' דהוי ליה דרך תכשיט ואי כה"ג (מותר) יכול כל אדם לעשות בברזל בעלמא (ע"כ).

**הרי** שחפשו למצוא היתר לשאת המפתח אצלו לפתוח ולנעול בו, ואילו היה מותר ללבשו בעשוי מברזל לא היו עושים אותו מכסף וזהב להתקשט בו. ורק מכיון שאין היתר אחר, תקנו החכמים לעשותו מכסף ולהתקשט בו כדי שיהא מותר לשאת המפתח עמו לפתח ולנעול בו.

**וא"כ** צ"ע בדברי המשנה ברורה דמצריך להוציאו לשם תכשיט. וביותר צ"ע בדבריו המפורשים בביאור הלכה שאם כונתו בשביל תשמיש וממילא מתקשט בו ג"כ, אסור, שלכאורה מפורש בדברי המהר"ם הנ"ל שבכהאי גוונא הוא שהתירו החכמים, להוציאו לשם תשמיש ע"י שמתקשט בו.

**והנה** לכאורה היה ניתן להביא רא' לדברי המשנה ברורה משיטת ה"מ שבהרא"ש שחששו למראית העין, דהרואה אומר לצורך תשמיש הוא מוציאו. ואי אמרת דאינו נוגע כונת המוציאו, ולהוציאו לצורך תשמיש מותר, הרי מה בכך שהוא מתכוין להוציאו לצורך תשמישו, הרי מ"מ מותר מדין תכשיט. ואין כאן שום מראית עין של איסור.

**אך** בדברי אדמה"ז מוסיף לבאר שהרואה יאמר שלצורך תשמיש הוא מוציאו ולא כדי להתקשט בו כלל. ואילו אינו מתקשט בו כלל, פשיטא דאסור הוא, שהרי אסור להוציא מפתח של זהב בכף היד אפי' עשויה מזהב, דלא הוי דרך תכשיט כלל, כי אם דרך הוצאה. ופשיטא שאסור להוציא זהב דרך הוצאה בשבת.

**היוצא** מכל הנ"ל. לדעת המשנה ברורה מותר להוציא מפתח של כסף רק היכא דמתכון להוציאו לצורך תכשיטו, ולדעת אדמה"ז מותר להוציא מפתח של כסף אפי' באם מתכון לשאתו אצלו לפתוח ולנעול בו, הואיל ומתקשט בו גם כן.

ו.

**והנה**, בביאור הלכה אוסר לתלות המורה שעון בשלשלת סביב צוארו מכמה טעמים, וביניהם, משום דכל מי שנושאו סתמא כונתו בשביל תשמיש לידע בעת הילוכו את השעה, אלא שממילא מתקשט בו גם כן. ורא' דבזמן שהוא מתקלקל ואינו הולך אין דרך בני אדם לשאת אותו. וכיון שהוציאו להשתמש בו, אפי' בעשויה לשם תכשיט גם כן מתחילה מוכח בירושלמי דיש בזה חיוב חטאת כו'.

**ועל** פי דבריו פוסק באגרות משה (או"ח סימן קיא) לגבי שעון יד, שאינו בדין תכשיט הואיל ואינו לובשו כשעומד.

**אך** לפי המבואר לעיל בדעת (המהר"ם, הלבוש ה) אדמה"ז לגבי מפתח של זהב דאפי' היכא דעיקר כוונתו להשתמש בו, אלא שממילא מתקשט בו גם כן, מותר. ה"ה לגבי שעון, שאף דאין דרך לשאת אותו בזמן שהוא מתקלקל ואינו הולך, מ"מ בשעה

לצאת במפתח (ושעון) העשוי לתכשיט ותשמיש \_\_\_\_\_ קסז

שהוא עובד והולך, הדרך הוא להתקשט בו ממילא גם כן. ולפי דבריהם היה מותר לצאת בשעון העשויה מכסף וזהב (ע"פ יסוד דברי הלבוש הנ"ל, שהרי כדי לדעת את השעה מספיק שעון פשוטה העשויה מברזל ונחושת (וכיו"ב), ונמצא שעיקרו עשויה לתכשיט).

**והנה**, על יסוד שיטת המשנה ברורה, פוסק בשו"ת ויען משה (חלק א' סימן קלא), שיש להימנע מלצאת במפתח של כסף כמין תכשיט, שהרי עיקר כוונתו להוציאו לשם תשמיש, ולא לשם תכשיט. והראי' שהרי בימות החול שמותר להוציאו בידיו אינו לובשו לתכשיט.

**אך** לפי המבואר לעיל בדעת המהר"ם הרי זהו מה שהתירו הקדמונים, לשאת הטבעת אצלו לשם תשמיש, ע"י שמתקשט בו גם כן. ולפי המתבאר לעיל, כן דעת אדמה"ז. ולפי דעתם פשיטא שמותר להתקשט במפתח של זהב בשבת, אפי' אינו יוצא בו בימות החול.

## ז.

**ויש** להביא קצת ראי' שזהו דעת אדמה"ז, ממפתח העשויה כמין זינקל. דבתשובות המהרי"ל מביא דעת רבינו פרץ והאגודה להתיר לצאת במפתח של ברזל, וכותב על דבריהם שכן נהוג עלמא ושכבר פשט המנהג להתיר. ומפרש טעמייהו, משום דחשיב כמו תכשיט דחגור שקוראין זינק"ל.

**ומגן** אברהם מפרש דבריו, שנהגו להתיר דוקא כשקובע בראש החגורה ועשוי כעין זינק"ל לחגור בו.

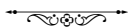
**וכן** פוסק אדמה"ז בשולחנו, וז"ל: ומכל מקום אם הוא [= המפתח של ברזל] קבוע בראש החגורה ועשוי (כעין זענקי"ל לחגור בוקלא יש מתירים לפי שאז הוא משמש להחגורה ובטל אצלה ואע"פ שאינו קבוע שם אלא בשבת בלבד) וכן נוהגין במקצת מדינות אלו כו'

**הרי** שהתיר להשתמש בהמפתח כעין זינק"ל, אע"פ שבחול משתמש בזינק"ל ממש כדי לחגור חגורתו, וכל כונתו בהוצאת המפתח כעין זינק"ל הוא רק כדי להשתמש בו כמפתח (לנעול ולפתוח בו), אלא שכדי להוציאו בשבת משתמש בו כעין זינק"ל.

**ומכאן** נלמד לגבי מפתח של כסף וזהב, דמותר להתקשט בו אפי' אינו עושה כן רק לשבת בלבד, ובחול מתקשט בתכשיטין אחרים, ואינו נוגע כונתו.

**ולהעיר** שהביאור הלכה מדייק בלשון השולחן ערוך (וז"ל:): דמפתח של ברזל ונחושת שקבוע ומחובר בסוף החגורה וכמו שפירשו האחרונים גרוע ממפתח של כסף. דהמתיר בזה, כ"ש דמתיר במפתח של כסף (ע"כ). אך בדעת ה"ט"ז מדייק להיפך דאפי' מאן דמחמיר שם (במפתח של כסף) מודה בזה (מפתח של ברזל העשוי כעין זינק"ל הואיל דנעשה גוף אחד עם החגורה).

**וצריך** עיון לדינא.





הרב לוי יצחק פעלער

## בענין לצאת בעגולים ירוקים בשבת

א.

**איתא** בשו"ע סימן ש"א סעיף כ"ג בהגהת הרמ"א, "ואותן עגולים ירוקים שגזרה המלכות שכל יהודי ישא אחד מהן בכסותו מותר לצאת בהן אפילו אינו תפור בכסותו רק מחובר שם קצת (אור זרוע). וכן מותר לצאת במטפחת שמקנחין בו האף שקורין פצולי"ט אם מחובר לכסות".

**וע"ז** פירש הט"ז, "הטעם [להיתר הפצולי"ט] בש"ג [בשלטי גבורים] בשם הסמ"ג דכל דבר המחובר לכסות הוא ככסות וליכא למיחש דלמא נפיל ואתי לאתויי דחשיבי להנהו תפירו' כאלו הוא אריג' ואע"ג דהני פצו"לט לא הוי מלבוש ולא תכשיט מ"מ כיון דאינו חשוב בטל הוא לגבי כסות עכ"ל".

**והמג"א** ד"ה מחובר לכסות "ודוקא שתפור בב' תכיפות אבל קשירה אינה מועיל [באר שבע] וצ"ע מ"ש מעגולים ירוקים דשרי כשמחובר קצת וצ"ל דאותן בטלים טפי לבגד".

**והיינו** לכאורה, דאינו רוצה לפרש בפשטות כמו הט"ז דטעם התפירה הוא, דלמא נפיל ואתי לאתויי (משא"כ עגולים ירוקים – שאין לחשוש לזה כיון שאינם חשובים כלל, ואפילו אם יפול לא אתי לאתויי עיין אור זרוע (ה"ב ס' פד)), אלא דצריכים תפירה כדי לפעול הביטול להבגד. והסיבה י"ל בפשטות, כיון שטעם ההיתר בפצולי"ט, הוא "כיון שאינו חשוב הוא בטל...", איך י"ל שביחד עם זה אכן חיישינן שאתי לאתויי.

**ובאמת** במשנה ברורה (שער הציין ק"ג) מפרש שיטת הגר"א שאכן הפצולי"ט הוא כן דבר חשוב, ולכן חיישינן לאתי לאתויי, ומצריכין אותו להיות "תפור היטב", וההיתר ללבוש אותו מחובר לכסות אינו משום ביטול דדבר בלתי חשוב, אלא משום דדרך להיות מחובר שם.

**והמ"ב** ממשיך שם לפרש שם שהמ"א, "לא ניחא ליה לומר דזה נקרא דרך להיות מחובר מה שבני אדם עושין כן בשבת, וא"כ אנו מוכרחים לומר דזה נקרא

1. עיין שבת נ"ח ע"א, שמצריכים אריגה לכסות משום חשש נפילה ואתי לאתויי.

דבר שאינו חשוב ובטיל לגבי הכסות (וכמו שכ' הט"ז בשם השלטי הגבורים ומ"מ פסק הבאר שבע דבעינן שיהי' תפור עכ"פ בב' תפירות [וכנ"ל זה אינו יכול להיות מפני חשש ד"אתי לאתויי" בדבר שאינו חשוב] ולזה הקשה מעגולים ירוקים וע"ז תירץ דעגולים ירוקים בטלים טפי לבגד, מה שאין כן בזה, אף דגם הוא (הפצולי"ט) דבר שאינו חשוב, מ"מ אינו בטל לגבי בגד רק כשתפור אליו. אך עפ"י האמת סברת המ"א והט"ז תמוה מאד אמאי נקרא פאציילעט דבר שאינו חשוב, ומי גריעה מחוטי משי לקמן בסעיף ל"ט, אבל לפי מה שכתב הגר"א כנ"ל ניחא הכל".

**והנה** הגם שלכאורה סברת המ"ב חזקה בטענתו, אבל לכאורה, לא על הש"ך והט"ז תלונתו, כי אם על השלטי הגבורים (ל: ב) מקור הלכה זו, כפי שמציין הדרכי משה, שמביא ב' ענינים אלו (ביטול וחשש דלמא אתי לאתויי) ביחד וז"ל: "ולפי זה צ"ע על מה סמכו העולם לצאת בצעיף שמנקין בו את האף שנקרא פצוליט"ו והוא שתפרו בשתי תכיפות אל הבגד מע"ש שהרי אותו הצעיף אינו תכשיט כלל וגם לא מלבוש ועוד דמשמע בתוס' דף נ"ח (ע"א ד"ה מאי) גבי זוג דאינו מועיל מה שהוא מחובר שפיר לבגד עד שיהי' ארוג בו ממש ואפשר שסמכו על זה דכיון דאין הצעיף חשוב, בטל הוא לגבי מלבוש כל עוד שהוא מחובר בו, וחשיבי להנהו תפירות כאילו הוא ארוג, או משום דלא גרע ממוך שבאזנו שיוצא בו כל עוד שהוא מהודק ומקושר שפיר דומיא דכלאים בשתי תכיפות הוי חבור כאילו ארגו יחד ה"נ ל"ש. וכיון דליכא למיחש למשווי אלא משום דלמא נפיל ואתי לאתויי כי תפרו במלבוש שתי תכיפות שפיר דמי. ובסמ"ג (לאוויז ס"ה, י"ח, א) משמע בשם הירושלמי (ה"א) דכל המחובר לכסות הרי הוא כמוהו".

**וצריך** לומר בהכרח, שאף שהפצוליט חשוב קצת (שיש בו צורך לקנח האף וכו'), אעפ"כ – לגבי כסות חשוב – בטל חשיבותו, כפי שמשמע באמת מהמשך הט"ז שם, שמביא מהב"ח, שלגבי חגורה, הפצוליט"ט אינה בטלה, ואדרבה, י"ל שהחגורה בטל להפצוליט"ט, ולכן אין לחברו לחגורה אלא לבגד.

**אלא** שא"כ קשה להבין, מה הי' הצ"ע של המ"א, הלא דוקא בפצוליט"ט ישנו החשש דלמא נפיל ואתי לאתויי (וכמפורש בש"ג) ומובן למה צ"ל תפור להכסות, משא"כ בעגולים ירוקים, שאין את החשש הזה (כנ"ל מאור זרוע)?

**אך** להמעיין במקור המ"א, בבאר שבע (באר מים חיים, סימן ר), ואיך שהוא מסביר טעמא דאיסור בקשירה, לעניות דעתי, הכל ניחא בסעייתא דשמיא, וז"ל (אחרי שהעתיק והסביר דברי שלטי הגבורים הנ"ל), "וראיתי קצת מלמדים שהיו קושרין המטפחת אל החגורה מערב שבת שני קשרים זה על זה, ועל קשר זה סמכו לצאת בו בשבת באמרום שהוא קשר של קיימא וחשיב כאילו הי' מחובר ממש אל המלבוש. ואני אומר דקשר זה אינו הלכה למשה מסיני ולא הועילו כלום בתקנתן, לפי דקשר לא חשיב כאילו הי' מחובר ממש אל המלבוש".

**והנה** בשלטי הגיבורים שהביא הבאר שבע, מביא ב' בעיות עם הפצולי"ט. א) אינו תכשיט/מלבוש (דהיינו שהוא משוי). ב) מה שמשמע בתוס' שצ"ל ארוג בו ממש (מחשש דלמא נפיל ואתי לאתויי). וסיבת ההיתר היא, א) בטל הוא לגבי מלבוש כל עוד שמחובר בו. ב) כי תפרו במלבוש שתי תכיפות שפיר דמי.

**ועפי"ז**, סיבת האיסור בקשירה אינו (רק) דלמא נפיל ואתי לאתויי (חשש מדרבנן) אלא מכיון ש"קשר לא חשיב כאילו הי' מחובר ממש אל המלבוש", אין את ההיתר הא', ביטול כל עוד ש"מחובר" והוי משוי ואסור מדאורייתא.

**וא"כ**, י"ל שזה הי' הצ"ע של המ"א, אם זהו טעם האיסור בקשירה "דהוי משוי", מאי שנא מעגולים ירוקים דשרי כשמחובר קצת "הלא א"כ (שרק קשור) אינו מחובר ובטל להכסות והוי משוי (אף שאין לחשוש דאתי לאתויי) לדעת הבאר שבע.

**(דהיינו)**, שהבין למה הפצולי"ט צ"ל תפור, מצד ב' הטעמים הנ"ל בשלטי הגיבורים, וי"ל שבזה אינו חולק על הט"ז, וחושש גם בהפצולי"ט דלמא נפיל ואתי לאתויי, מכיון דהוי דבר חשוב כנ"ל, אלא דלא הבין למה העגולים ירוקים מותרים בקשירה בעלמא, אף אם אין את החשש ב', יש עדיין חשש הא', הנ"ל.

**וע"ז** תירץ "וצ"ל דאותן בטלין טפי לבגד".

## ב.

**הנה** ההיגיון בביאור המ"א הנ"ל יש להסביר לכאורה בב' אופנים, א) בפשטות י"ל שמכיון שהפצולי"ט חשוב יותר, הוי מציאות בפני עצמו, ולכן צריך להתייחד ממש עם הכסות ע"י תפירה כדי להתבטל אליו, משא"כ העגולים ירוקים שבין כך אינם חשובים כלל, הוי בטל להמלבוש גם ע"י קשירה, מכיון שאינו תופס מקום כלל לגביו. ב) ובהקדם: דברי התוספת שבת (סימן ש"א אות מ"ז) שמבאר דברי הב"ח, "דדוקא אם מחובר הפציליט לכסות עצמה אבל אם מחובר לחגורה בקשר גמור אינו מועיל, דמאן לימון לן דהפיציל"י בטל לגבי חגורה, אימא איפכא, דהחגורה בטל לגבי הפציל"י דלא הוי מלבוש אלא אצולי טינוף ומקרי משא". (שמשמע שהב"ח חולק על הבאר שבע והמ"א, וסובר שקשירה ג"כ מועילה לביטול בעצם, רק שיש פה בעיה צדדית, שיי"ל דחגורה בטלה לפציל"י. והתוספת שבת מסביר שאין פה מחלוקת). "ואף דבקשור לכסות אינו מועיל (אף לדעת הב"ח) שאני כסות שאין הפציל"י שייך לגבה כלל ולכך אינו בטל לגבי הכסות אלא דוקא כשמחובר בתפירה אבל הפציל"י היא שייכי לחגורה טפי כיון שדרכה להיות תלוי בחגורה, והי' ראוי להתיר אף בקשירה לחוד אלא דאסור משום דאיכא למימר דהחגורה בטלי להפציל"י כמש"ל...".

**והנה** רואים פה יסוד, שיש שני אופנים לבטל דבר לגבי בגד. א) אם זהו מקומו, שלו ושייך לגבי הכסות לפי ענינו וציוורו וכו' (וזהו דבר רגיל להיות עמו,

ואינו נראה "יוצא דופן" וכו'), אז בחיבור כל שהוא להבגד מועיל להתבטל אצלו ובנקל נעשה חד עמו, דהנה מתאימים יחדיו. ב) אם זה אינו מקומו שלו ואינו שייך וכו' – אז האופן היחידי להתבטל ולהיות אחד עם הכסות הוא ע"י חיבור חזק, ובגשמיות נעשה אחד עמו ואי אפשר לפרד (משא"כ באופן הא' שיש קשר מצד תוכנו ולא רק קשר גשמי).

**ועד"ז** יש לכאורה לבאר בנוגע לענינו, די"ל דהעגולים ירוקים, מכיון שהיה הדרך בימיהם לכל היהודים לחברת לכסותם (ובכלל ציורו מתאים לכסות, והוי כמו Badge וכו') הוי זה מקומו ושייך להבגד, וחיבור כל זהו בקשירה מועיל לבטלו להכסות, משא"כ הפציל"י "אין שייך לגבי כסות כלל" (כנ"ל בתוספת שבת) ולכן צריך תפירה לבטלו להכסות.

### ג.

**והנה** יש להעיר שלהלן, בסעיף ל"ז, בדין בתי ידים וז"ל השו"ע שם, "מוותר לצאת בשבת בבתי ידים הנקראים גואנטי"ש ויש מי שמחמיר להצריך שיתפרם מערב שבת בבתי ידים של מלבושיו או שיקשרם בהם קשר של קיימא יפה וראוי לחוש לדבריו" [ומבואר שטעם החומרא היא ש"לפעמים צריך למשמש בבשרו... וצריך להוציא מידו, שמה ישכח ויבאם ד"א ברה"ר"]. ובט"ז (סס"ק כ"ו), "ומה שכתב כאן או שיקשרם בהם כו' תמוה לי, דכשיהיו תלויים על ידי קשר ולא יהיו על ידו הרי יש משווי עליו, ומה יועיל לו במה שהוא קשור דהא ודאי לא בטיל אגביה דבגד דהוה דבר חשוב, ומכל שכן אם נקשר בחגורה שלו, וכמו שכתבתי לעיל סימן זה סעיף כ"ג (סקי"ד) לענין פצול"ט".

**וע"ז** מביא הפרמ"ג מהא"י רבה שמתרץ "דדוקא בבתי ידים הוה כאלו בית יד ארוך יעו"ש<sup>2</sup>. ועיין אות י"ב פצול"ט דהוה כחגורה ארוכה". (שהדין שם שאם הפצול"ט קשור להחגורה באופן שעושה אותו ארוך יותר הוי המשך א' אתו ובטל לגביו).

**ובנוגע** לענינו, רואים מפה שגם קשר הוי חיבור טוב לאחד משהו עם בגד באם רק מתאים שם מצד תוכנו, ולכאורה זהו לכל הדעות, ומסתימת המ"א, שאינו משיג על המחבר, משמע שהוא מודה שבכהאי גוונא קשר מועיל לחבר בית יד לבגד, אף דהוי דבר יותר חשוב מפצול"ט, וכנ"ל באופן הב' (וגם הט"ז לכאורה

---

2. ובלשון הא"ר עצמו, "ולא קשה מידי דהא לא קאמרי הפוסקים אלא לקושרו בבתי ידים של מלבוש דאז ודאי בטל הוא לגבי בגד כאילו בתי ידים הם ארוכים יותר ואף שהוא דבר חשוב מכל מקום בטל הוא לבגד כולו כיון שהכל מין מלבוש גם דין זה דקשור הוא בשבלי הלקט ואגור וגדולה מזה מצאתי בספר תניא זה לשונו, שאם יש בבתי ידים קרסים ומחברים בבתי זרועותיו שמותר להוליכם".

מודה שבעצם קשר הוי חיבור טוב בכהאי גוונא, וכמו פצול"ט שקשור לחגורה, וכביאור התוס' שבת הנ"ל, אלא שמצד חשיבות הבתי ידים ישנו אותה בעי' כמו הפצול"ט, כיון שאינו מלבוש (כשמסירו מידי וממשמש ואינו לובשם) "מי יאמר שהוא בטל לגבי החגורה, אדרבה החגורה בטלה אליו (אף שהם דבר אחד אלא שפרמ"ג מחלק, דפה הוי כמו דין פצול"ט שמאריך החגורה והוי בגדר מלבוש ג"כ, דאף דהוי דבר חשוב, אין בעי', וכמו"כ פה דהוי בית יד ארוך, וכן לומד הפרמ"ג פשט במ"א (באשל אברהם ס"ק נ'). עכ"פ רואים במ"א שבכהאי גוונא קשר מועיל לחבר).

#### ד.

**ועכשיו** נבוא לשיטת אדה"ז (סימן ש"א סעיפים כ"ג וכ"ד), וז"ל בסכ"ג: "וכל זה בתכשיט שהוא דבר המותר לצאת בו ואין צריך שיהיה מחובר לכסות אלא משום גזירה שמא יפסק ויפול אבל אם חיבר לכסותו דבר שאינו עשוי לתכשיט אלא להשתמש בו שהוא דבר האסור לצאת בו אין חיבורו לכסותו מתירו לצאת בו והרי הוא כתלוש ומופסק מהכסות דכיון שהוא עשוי להשתמש בפני עצמו ואינו משמש כלום לאותו מלבוש שהוא אינו בטל לגבי אותו מלבוש אע"פ שהמלבוש חשוב הרבה ממנו כמ"ש למעלה.

**במה** דברים אמורים כשדבר זה שחיברו לכסות הוא חשוב קצת נגד הכסות אבל אם אינו חשוב כלל נגד חשיבות הכסות כגון מטפחת שמקנחין בו את האף (שקורין פאצילי"ש) הרי היא בטילה לגבי הכסות אם היא תפורה לו בב' תכיפות שב' תכיפות חשובין חיבור לענין כלאים (ולענין שבת עיין סי' ש"מ) אבל אם היא תפורה לחגורה אסור לצאת בו שנגד החגורה היא חשובה ואינה בטלה אליה ואין צריך לומר אם קשורה שם אפילו בקשר של קיימא ואף אם רוצה לחגור שם במטפחת זו על גבי החגורה או תחתיה אין זה מועיל כלום שאין יוצאין בב' חגורות זו על גבי זו כמו שיתבאר ומי שרוצה לישא עמו מטפחת זו אין לו תקנה אלא אם כן יקשרנה בראש החגורה (מערב שבת) בקשר של קיימא שאז נעשית כחגורה אחת ארוכה ויחגור את עצמו בכולה כל זמן שהולך ברחוב וכן אסור לצאת במטלית שקושרין בפתילין של כובע לקנח בה עיניו מפני שאינה בטלה לגבי הכובע.

**בסכ"ד** כ': "אותן עגולים ירוקים שגזרה מלכות שכל יהודי ישא אחד מהם בכסותו מותר לצאת בהם בשבת שהם בטלים לגבי הכסות אף אם אינם תפורים בכסות אלא מחוברים בה קצת על ידי קשירה וכיוצא בה".

**הרי** רואים שאדה"ז חילק פאצילי"ש ועגולים ירוקים לשני סעיפים שונים, ונראה מלשונו הזהב שיש פה שני ענינים וגדרים שונים, (א) דבר ה"עשוי להשתמש בפני עצמו ואינו משמש כלום לאותו מלבוש" שקשה יותר לבטלו אצל המלבוש, ויש לבאר את זה בב' אופנים הנ"ל, שמפני שיש לו תשמיש בפני עצמו (א) יש לו חשיבות בפני עצמו, (ב) אינו מתאים פה, דאינו בציור מלבוש וכו', משא"כ בסעיף

כ"ד, "עגולים ירוקים" קלים יותר לבטלו אצל מלבוש, א) אין לו חשיבות בפני עצמו, מפני שאינו משמש שום תשמיש בפני עצמו, וב') י"ל שמתאים יותר והוי יותר בגדר מלבוש ולכן קל יותר לבטלו אצל מלבוש ע"י קשירה וכיו"ב. (וע"ד קשירת הפאצילי"ש לסוף החגורה "שאז נעשית כחגורה אחת ארוכה" שבסוף סעיף כ"ג).

**ולהלן** סעיף מ"ד כ', "בבתי ידים (שקורין הענטשי"ך) מותר לצאת לפי שהם מלבוש של הידים ויש מי שמחמיר להצריך שיתפרום מערב שבת בבתי ידים של מלבושיו (או שיקשרם בהם קשר של קיימא יפה) לפי שלפעמים צריך למשמש בבשרו מפני כינה או פרעוש העוקצים אותו ואינו יכול למשמש בידיים הלבושים בבתי ידים וצריך להוציא יד אחד מבית יד אחד ואוחז הבית יד בידו השניה שלא כדרך מלבוש שמא ישכח ויביאנה כך ד' אמות וראוי לחוש לדבריו".

**רואים** פה שאדה"ז בסוגריים מתיר הבתי ידים גם ע"י קשירה [אלא שלמעשה יש לפקפק האם זהו מדין ביטול ובית יד אחד ארוך או כמו שמובא במחצית השקל בשם הת"ש, "דעכ"פ כיון דקשורים הוי הוצאה כלאחר יד וליכא רק איסורא דרבנן"].

**לא** להוראה קאתינא להתיר לכתחילה בתי ידים הקשורים לבתי יד המעיל וכו' כשהם תלויים, מבלי ללבשם על הידים, אלא להגדיל תורה ולהאדירה, ותן לחכם ויחכם עוד.



## טלית שאינה מצויצת/בדין דעתו עליו

**כתב** המחבר בסי' ש"א סעי' ל"ח, היוצא בשבת בטלית שאינה מצויצת כהלכתה חייב מפני שאותם החוטים חשובים הם אצלו ודעתו עליהם עד שישלים ויעשהו ציצית ואם היא מצויצת כהלכתה אף על פי שאין בה תכלת מותר לצאת בשבת".

**ומקור** הדברים הוא בשבת דף קל"ט ע"ב, "דאמר רב הונא אמר רב היוצא בטלית שאינה מצויצת כהלכתה בשבת חייב חטאת, ומפרש בגמ' הטעם משום "ציצית לגבי טלית חשיבי ולא בטלי", וברש"י ד"ה חשיבי, "משום דשל תכלת הן", היינו דחשיבות שבחוטי הציצית הוא מפני תכלת שבהן דהוי דבר חשוב ולא בטל הוא לטלית, ולפ"ז לדין דל"ל תכלת שרי, אבל בתוס' במקומו פי' וז"ל "שאינם מבוטלין לפי שחשובים הם בעיניו שדעתו ליתן בטלית ציצית רביעית" עכ"ל, היינו שגם בלי תכלת חייב, והטעם כפי המובן מפשטות דברי התוס' דכל שדעתו לתקנו חשיב ולא בטיל.

**וכן** כתבו כמה מהראשונים ומהם הרמב"ם וכן פסק המחבר (דלעיל). ובפשטות הכוונה דעצם הדבר שהאדם מקפיד עליו לתקנו או להשלימו, עושהו לדבר חשוב ולפיכך אינו בטל לגבי הטלית, וכן ג"כ משמעות ל' התוס' "לפי שחשובים הם בעיניו שדעתו ליתן בטלית ציצית רביעית", משמע דחוטי צמר מ"ע לא מיקרי דבר חשוב ורק שדעתו עליו עושהו לדבר חשוב, ולפיכך אינו בטל לגבי הטלית, ואולי היה אפ"ל דבזה פליגי רש"י ותוס' בגדרו של דבר חשוב דלדעת רש"י צריך שיהיה דבר חשוב מ"ע, ולדעת תוס' מספיק בכך שעכ"פ בדעתו זה דבר חשוב לצורך תשמישו וכה"ג.

**והנה** בסעי' שלאח"ז (ל"ט) כתב המחבר וז"ל, "הילכך) מותר לצאת ברצועות התלויות באבנט אף על פי שאין המנעלים קשורים בהם דלא חשיבי ובטלי אגב האבנט אבל אם הם של משי חשיבי ולא בטלי ואסור אם אין המנעלים קשורים בהם והוא הדין לכל דבר שנפסק מן הבגד וראשו אחד מחובר כגון לולאות ואינו חשוב מותר לצאת בו ואם חשוב הוא אסור לצאת בו", עכ"ל.

**יסוד** הדברים הוא דכל דבר אם הוא עשוי לשמש לבגד אזי הוא נחשב כחלק מן הבגד, (ואז אף שהוא דבר חשוב מותר לצאת בו<sup>1</sup>) אבל אם אינו משמש שום תשמיש להבגד אזי יש חילוק בין אם הוא דבר חשוב לדבר שאינו חשוב, בדבר חשוב אינו בטל להבגד, ודבר שאינו חשוב בטל הוא להבגד, כן נראה פשטות כוונת המחבר,

**(והנה** הכוונה כאן מ"ש דבר חשוב אינו מה שחשוב בדעתו, (לתקנו וכו') דא"כ מה החילוק אם הלולואות הם של משי או לא, הרי בזה שדעתו עליו כבר עושיהו לדבר חשוב אלא הכוונה דהוא חשוב מ"ע)

**ועיין** במ"ב ס"ק ק"נ הביא ממ"ש החיי אדם כלל נ"ו ובנשמת אדם שם דמדברי המחבר בסעי' הקודם גבי טלית שאינו מצויצת כהלכתה נלמד דכל דבר שדעתו לתקנו נעשה חשוב ואינו בטל, ולפי זה העלה שם דהא דמחלקינן הכא בין דבר חשוב לאינו חשוב, הוא רק בדבר שאין דעתו לתקנו, אבל בדבר שדעתו לתקנו אפילו אם אינו חשוב (מצ"ע) אינו בטל לגבי הבגד.

**והנה** לכאורה יש להקשות ע"ז ממ"ש בסעי' כ"ג בהג"ה וז"ל: "וכן מותר לצאת במטפחת שמקנחין בו האף שקורין פצולי"ט אם מחובר לכסות", עכ"ל. הרי דדבר שיש לו חשיבות קצת בעיניו (כמו הפצולי"ט דרצונו הוא שיהיה שם שישתמש בו), אולם הדבר בעצמו "אין לו חשיבות נגד חשיבות הבגד" (ל' אדה"ז בשולחנו סעי' כ"ג) הוא בטל להבגד?

**והנה** להמ"ב עצמו קושיא מעיקרא ליתא, דבאמת לומד כל הסוגיה דפצולי"ט כפי ביאור הגר"א שלומד ההיתר באו"א מפשטות הביאור האיך שיוצא מהט"ז (ומהשליטי גיבורים שהוא המקור להלכה זו), עיי"ש במ"ב וז"ל, "ואע"ג דהוא דבר שאינו לא מלבוש ולא תכשיט מ"מ לא חשיב כמשוי דדרך היה בזמניהם לתפור כן להכסות הלכך בטל הוא לגבי בגד ולפ"ז בזמנינו שאין דרך להיות הפאציילע"ט תפור בהבגד לא בטיל הוא לגבי בגד ואסור", עכ"ל, ולפי"ז באמת כל דבר שיש לו איזה שהוא חשיבות או התעניינות כל שהוא בו אינו בטל לגבי הבגד, ורק הדבר שמסיח דעתו ממנו לגמרי בטל אם אינו דבר חשוב בעצם.

---

1. מכ"ש מלולואות של משי דבשעה שהמנעלים קשורים מותר לצאת בו, אף שאינו תפור לבגד, ולא דמי למ"ש בש"ע רבינו סעי' כ' דחוט או משיחה הכרוכים על הרטייה לא בטל גבי הרטייה, דהתם החוט והמשיחה אינם עשויין בשביל כך, משא"כ הני לולואות. (ובסעי' כ"ב כתב המחבר "חוט או משיחה ע"ג המכה", ועיין במ"א שם, ביאור הגר"א ומ"ב ס"ק ע"ז) וע"ע בש"ע סעי' כ"ג "דכין שהוא עשוי להשתמש בפ"ע ואינו משמש כלום לאותו המלבוש" משמע דאם היה משמש היה נהיה בטל והתם מיירי בדבר חושב עיי"ש.



טלית שאינה מצויצת/בדין דעתו עליו \_\_\_\_\_ קעז

**אולם** כ"ז הוא לפי מהלך בביאור הגר"א, אבל לפי הביאור המובא בט"ז ס"ק י"ד מל' השלטי גיבורים וז"ל, "ואע"ג דהני פצוליט לא הוי מלבוש ולא תכשיט, מ"מ כיון דאינו חשוב בטל הוא לגבי כסות", עכ"ל. והדבר מבואר בש"ע אדה"ז סעי' כ"ג וז"ל, "אבל כו' במה דברים אמורים כשדבר זה שחיברו לכסות הוא חשוב קצת נגד הכסות אבל אם אינו חשוב כלל נגד חשיבות הכסות כגון מטפחת שמקנחין בו את האף (שקורין פאציל"ש) הרי היא בטילה לגבי הכסות אם היא תפורת לו בב' תכיפות שב' תכיפות", עכ"ל.

**הרי** דאף דבר שדעתו עליו לתשמיש מסוים ורצונו דוקא שיהיה שם אעפ"כ בטל הוא לגבי הבגד, וכמו שביאר הטעם דכל שחשיבות הדבר עצמו אינו חשוב לגבי הבגד בטל הוא לגביו, ולפי"ז מבואר לכאוי שלא כדברי החי"א הנ"ל.

**ולכאורה** פשוט שלדעת הפוסקים - המ"א והט"ז ואדה"ז - לא סבירא להו להאי דינא של החי"א, דהיה להם להזכיר דין זה, ואת"ל כדבריו הזה פרט עיקרי, והאיך שתקו ולא הזכירוהו, אלא לכאורה (פשוט) דלדידהו ל"ל להכי.

**ובאמת** מפורש הדבר בשו"ע אדה"ז סעי' מ"ז, "וכן הדין בכל דבר שנפסק מן הבגד וראשו אחד מחובר לבגד כגון לולאות וכיוצא בהן אם הוא חשוב אסור לצאת בו שכיון שאינו משמשת כלום לבגד מחמת שנפסק ראשו אחד הרי הוא משוי ואינו בטל לגבי הבגד כיון שהוא חשוב ודעתו עליו אבל אם אינו חשוב הרי הוא בטל לגבי הבגד ומותר לצאת בו", עכ"ל.

**הל'** הוא אותו תוכן שכתב המחבר בסעי' ל"ט רק שאדה"ז הוסיף שתי מילים "ודעתו עליו", ובפשטות כוונתו במילים אלו היא כמ"ש לפנ"ז (גבי טלית) דדעתו עליו לתקנו, ואפ"ה כותב דרק בדבר חשוב (כגון לולאות של משי וכיו"ב) הוא דאסור, אבל דבר שאינו חשוב גם אם יהיה דעתו עליו עדיין בטל הוא לגבי הכסות, אך לפי"ז יוקשה מאי שנא מטלית שאינו מצויצת כהלכתה דדעתו שלו לתקנו עושהו "חשוב"?

**והני** נימא דאף שאינו חשוב לנגד חשיבות הכסות, מ"מ דעתו שלו לתקנו עושהו חשוב ואינו בטל?

**ובאמת** כד דייקת שפיר בל' אדה"ז בסעי' מ"ה. לכאוי יש שינוי מל' התוס'. ובהקדים, הרמב"ם בפרק י"ט מהלכות שבת הלכה כ' פסק ג"כ כהתוס', דטלית שאינה מצויצת כהלכתה אסור לצאת בה אף בלי תכלת (ודלא רש"י דלעיל), אולם ל' שונה קצת מל' התוס'.

---

2. ולאידך אי מיירי בדבר חשוב אמאי צריך דעתו עליו הא בלאו הכי אינו בטל גבי הבגד כיון שהוא דבר חשוב?

**דהר"י** נת"ל בל' התוס' "שחשובים הם בעיניו שדעתו ליתן בטלית ציצית רביעית", משמע שמדובר כאן בסוג חשיבות שגדרה הוא שחשוב הוא בעיניו, ויתכן שהדבר מצ"ע אין בו שום חשיבות נגד חשיבות הבגד, אבל ב"עיניו" זה חשוב, כיון שמקפיד עליו לתקנו לצורך הבגד. אבל ל' הרמב"ם הוא וז"ל, "לפיכך היוצא בטלית שאינה מצוייצת כהלכתה חייב מפני שאותן החוטין חשובין הן אצלו ודעתו עליהן עד שישלים חסרונן ויעשו ציצית" עכ"ל ומלשונו נראה לומר דאין דעתו עליהן סיבת החשיבות אלא איפכא דמפני שהם חשובים<sup>3</sup> לכך דעתו עליהן להשלימן, וכמו"כ לשון כ"ק אדה"ז סעיף מ"ז המובא לעיל משמע ג"כ הכי, דכתב וז"ל: "אם הוא חשוב אסור לצאת בו וכו' כיון שהוא חשוב ודעתו עליו", היינו שהוא דבר שחשוב מצ"ע ומפני זה ג"כ דעתו עליו.

**ולפי** הנ"ל צריכים לומר דגם בציצית הכי הוה דחשיבותו אינה רק מפני שדעתו לתקנו עוד בבגד גרידא, אלא שהם חשובים בעצם, ואולי ג"כ יש לדייק בל' אדה"ז סעי' מ"ה, וז"ל: "מפני שאותן החוטין חשובים הן בעיניו ודעתו עליהם עד שישלימם ויעשו ציצית" עכ"ל, ג"כ משמע שאין הדעתו עליהן קובע חשיבותן אלא איפכא שמפני שהם חשובים לכן דעתו עליהן להשלימן<sup>4</sup>.

**ולפי** הנ"ל י"ל דרק בדבר שדעתו עליו מפני חשיבותו הוא דאינו בטל, אבל דבר שדעתו עליו לתקנו אינו מפני חשיבות הדבר אלא מפני תשמישו להבגד בזה שפיר בטל גבי הבגד גם אם עוד לא תיקנו.

**ולפי"ן** יוצא לנו יסוד הדבר מתי דבר שדעתו עליו לתקנו אינו בטל לגבי הבגד, אם רצונו לתקנו הוא מפני שהדבר חשוב ויקר בעיניו ורוצה שדבר יקר כזה יהיה בבגד אזי נק' דבר חשוב ואינו בטל לגבי הבגד, אבל אם דעתו לתקן הדבר בהבגד הוא לא מפני חשיבות הדבר עצמו אלא מפני שהדבר נחוץ לשימוש הבגד זה בטל אף כשנפסק.

**הדבר** נוגע במאוד באותן מעילים שיש להם מתלות שתולין בו המעיל ודעתו לתקן את זה, דלפי מ"ש החי"א אסור לצאת בבגד כזה בשבת, וכך הובא להלכה בספר שמירת שבת כהלכתה פרק י"ח ס"ק מ"ב יעו"ש. אבל לפי משנת"ל מותר,

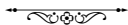
---

3. שו"ר שבתהילה לדוד ס"ק ל"ב כתב כה"ג וביאר דחשיבות הציצית הוא דמצותיה אחשביה ראה שם בארוכה, ומה שחידשנו בפנים האין שזה מסתבר יותר בלשונות של הרמב"ם ואדה"ז.

4. ובדוחק אפ"ל דמה שנקטו דבר חשוב הוא לדוגמא, דדבר שאינו חשוב לא מסתבר שיתן דעתו עליו לתקנו, אבל קשה דבוודאי יש דברים שאינם מחומרניים חשובים ומ"מ בעי ליה לצורך הבגד, ועוד היה להפוסקים להזכיר זה.

טלית שאינה מצויצת/בדין דעתו עליו \_\_\_\_\_ קעט

כיון שאין דעתו לתקנו נוגע מצד שהמתלה הוא דבר יקר ערך וכדו' רק מפני שעושה שימוש להבגד<sup>5</sup>.



---

5. ומה שעדיין צ"ע דלפ"ז למאי צריך שיהא הלולאות של משי דעתו עליו להשלימן, ובשלמא גבי ציצית אפ"ל דאם אין דעתו עליו להשלימן נמצא שאינן של מצוה ואין לומר מצותיה אחשביה, (ראה לעיל הערה 3 מ"ש מהתהילה לדוד) אבל לולאות של משי ה"ה חשובין מ"ע, ואולי יש לומר דגם בדבר חשוב, אינו אסור מ"ע, ראה בשו"ע אדה"ז סעי' כ"ג דמייירי שהדבר חשוב יש לו תשמיש בפ"ע ואינו משמש כלום לבגד, ואולי עיקר זה מה שהוא משאוי הוא מפני שיש לו תשמיש בפ"ע ובל' אדה"ז (שם) דכיון שהוא עשוי להשתמש בפ"ע ואינו משמש כלום לאותו מלבוש שהוא אינו בטל לגבי אותו מלבוש וכו' עכ"ל: משמע שעיקר הדבר מה שאינו בטל הוא כיון שיש לו תכלית אחר וה"ה כתלוש ומופסק מהבגד, וה"ה כאן כיון שדעתו עליו ה"ה כנושא בידו, ועוד יש להאריך בדבר, ועצ"ע.

## הגסה בקדירה שאינה על האש: דעת המהר"י ווייל

א.

**כתב** המחבר (שו"ע שיח, סי"ח): "האלפס והקדירה שהעבירן מרותחין מעל גבי האור, אם לא נתבשל כ"צ אין מוציאין בכף מהם שנמצא מגיס ואיכא משום מבשל, ואם נתבשל כל צרכו מותר. אבל צמר ליורה אע"פ שקלט העין אסור להגיס בו". וכתב ע"ז הרמ"א: ולכתחלה יש ליזהר אף בקדירה בכל ענין (פסקי מהרי"ו). היינו שהרמ"א פוסק, ע"פ המהר"י ווייל, שלכתחילה אין להגיס בקדירה שנתבשלה כ"צ, אפילו כשאינה על האש.

**ובט"ז** (ס"ק כג) מביא לשון המהר"י ווייל: "שם כתב מהרי"ו שאין להגיס בה בכף דהוה כמבשל כדאמרינן בפ"ק דשבת ביורה עקורה וטוחה וכן ראיתי בבית מהר"י ז"ל, עכ"ל". והקשה עליו הט"ז "מ"ש מפ"ק דשבת אין ראי' דשם מיירי מצמר ליורה דחמיר טפי כמ"ש בסמוך, אבל כאן כבר נתבשל כ"צ, מותר". ומביא הט"ז ראי' שמותר "וכ"כ בהדיא ב[מחבר] בססי' שכא בעץ פרור בתוך הקדירה דמותר מטעם שכבר נתבשל כ"צ, אלא ודאי משום הרחקה יתירה נגע בה", עיי"ש. היינו שהט"ז לומד שזה שאין להגיס בקדירה שנתבשל כ"צ כשאינה על האש, הוא רק הרחקה יתירה ואינו מדינא.

**וכן** משמע מהב"ח (סי' רנב, סק"ג), וז"ל: "ובדינין והלכות דמהר"י וייל סימן ל' כתוב בסתם דכשמסירים קדרה מן האש להוציא המאכל ממנה, אין להגיס בה בכף דהוי כמבשל וכו', משמע דמחמיר אפילו כבר נתבשל כמאכל בן דרוסאי אטו לא נתבשל כמב"ד, וכן כתב [הרמ"א] בהגהות השלחן ערוך סוף סימן שי"ח (סי"ח) עיי"ש". היינו שהחמיר המהר"י ווייל רק מטעם "אטו לא נתבשל כמ"ד"!

**אמנם** מדברי מהר"י ווייל עצמם שכתב "דהוה כמבשל" משמע שלמד שהאיסור הוא מדינא, ולא מטעם הרחקה יתירה. וגם משמע כן מדהביא ראי' "כדאמרינן בפ"ק דשבת ביורה עקורה וטוחה", וז"ל הגמ' שם: "צמר ליורה ליגזור [שמא יחתה בגחתים]? אמר שמואל ביורה עקורה. וניחוש שמא מגיס בה? בעקורה וטוחה". ופשוט שקושיית הגמ' "וניחוש שמא מגיס בה" הוא מצד שישנו איסור

1. עי' גם בשו"ת אגרות משה או"ח חלק ד', סי' סא.

הגסה בקדירה שאינה על האש: דעת המהר"י ווייל \_\_\_\_\_ קפא

מדינא להגיס ביורה עקורה (ומשמע שהוא מה"ת). (ואף שראי' זו מוקשה היא וכפי שהקשה הט"ז לעיל, הרי איך שיהי' הביאור בזה, הרי מוכח מזה שהמהר"ו עצמו למד שיש איסור מדינא להגיס בקדירה שנתבשל כ"צ גם כשאינה על האש).

**וצריך** ביאור איך יכול להיות איסור בישול בדבר שכבר נתבשל כ"צ וגם אינה על האש?

## ב.

**וי"ל** הביאור בזה, ובהקדם דברי הכל בו המובאים במג"א (שי"ח, ס"ק מב) כאן, וז"ל: "וב"י סימן רנ"ג כתב בשם הכל בו דמגיס חייב משום מבשל אפילו בקדירה מבושלת כ"צ, כל זמן שהיא על האש, ע"ש". ותמהו האחרונים על הכל בו, ובלשון ספר שביתת השבת (באר וחובות ס"ק פא): "ותמהו בזה הרבה וכן בספר טל אורות כתב שדברים אלו תמוהים מאד, בקדירה מבושלת לא מצינו לשום מפרש שיש בו משום חיוב מגיס כלל...". ועד"ז תמה במשנ"ב (שעה"צ קמח): "ולא אדע הטעם דמאי עדיפא הגסה מבישול ממש, וכל הפוסקים מודים דמבושל כל צרכו אין בו משום בישול וכן איתא בתוספתא בהדיא...".

**ועד** כדי כך מוקשה פסק הכל בו, שהגרש"ז אויערבאך ז"ל<sup>2</sup> סבר שיש להגי' דברי הכל בו באופן שיהי' נשמע שהוא רק איסור מדרבנן, וז"ל: "...ובעיקר הדבר פשוט הוא לענ"ד שיש כאן שבוש כי אין להעלות על הדעת שיכתוב "דקיי"ל דמגיס חייב משום מבשל אפילו בקדירה מבושלת כל זמן שהיא על האש", שהרי אם מותר לכתחילה להסיר תבשיל מהאש על דעת להחזיר על אש שהיא קטמה או להעביר בכירה שהיא גרו"ק מאש קטנה לאש גדולה כ"ש שאין מקום לומר שיש בזה איסור תורה, רק צריכים להגי' בדבריו באופן שאוסר רק מדרבנן...". אמנם דעת הגרש"ז א היא דעת יחיד, וכל האחרונים, אף אלו שתמהו על הכל בו, למדו דבריו בפשטות מבלי לשבש דבריו.

**ובביאור** דברי הכל בו ישנם כמה ביאורים אפשריים, ומהם:

(1) **בפמ"ג** (רנב א"א, סק"א) כ'3: "אע"ג דאין בישול אחר בישול, הגסה פועלת יותר", סתם ולא פירש מה הגסה "פועלת יותר".

(2) **בהידושי** צמח צדק<sup>4</sup> כ': "אבל בעודה על האש יש חיוב בהגסה ראשונה<sup>5</sup> אפי' נתבשלה כ"צ, ודמות ראי' לזה מדין ניער וכיסה דחולין

2. בהסכמתו בריש ספר 'כלבו' הוצאת פלדהיים.

3. שם הוא בביאור דברי ההגהות מיימוניות. ומציין גם למג"א דנן שמביא הכל בו.

4. מס' שבת דף לט ד"ה ובכלבו.

5. שם הצ"צ שקו"ט בשיטת הרא"ש האם הוא סובר כהכל בו, ושיטת הרא"ש הוא שחייב רק בהגסה ראשונה.

(דף ק"ח) לפרש"י שעי"ז הניעור מתפשט טעם הטפה בכל הקדירה משא"כ בלא נייער".

3) **שביתה** השבת (ש) ביאור א': "דכמו שכתב הר"ן בסוף פרק קמא לענין צמור ליורה שאע"פ שקלטו העין דרך הצבעים להגיס בהן תמיד כדי שלא יחרכו, כן ס"ל להכלבו גם בתבשילין המצטמקים שאע"פ שכבר נתבשלו, דרך להגיס בהן בעודן על האש כדי שלא יתחרכו ויתדבקו בדופני הקדירה.

4) **שביתה** השבת (ש) ביאור ב': ועי"ל בטעמא דמגיס חמיר טפי, משום די ש מיני גריסין וקמחים שע"י התדבקותם יחד אין מתבשלין יפה שאין מגיע להם רתיחת המים...ומטעם זה יש נוהגין שלא לאכול מצה שרויה בפסח שמא יש מקומות שלא נילוש יפה ונשאר עוד קמח, וע"כ אפי' כשעומד על האש ונראה שנתבשל כל צרכו מכל מקום יתכן שיש חלקים שלא נתבשלו, וע"י ההגסה והמיעוץ שולטת רתיחת המים בכולה ויוכל לבוא לידי חיוב". (ביאור זה דומה למש"כ הצ"צ הנ"ל).

## ג.

**עתי** נתנה ראש ונשובה לשיטת המהר"י ווייל שסובר (כפי שהוכחנו לעיל) שיש איסור מדינא להגיס בקדירה שנתבשלה כ"צ גם כשאינה על האש. והקשינו ע"ז איך יכול להיות איסור בישול בדבר שכבר נתבשל כ"צ וגם אינו על האש. אמנם אחרי שכבר ראינו ששיטת הכל בו היא שגם אם נתבשל כ"צ חייב משום מגיס אם הוא על האש, י"ל שגם המהר"י ווייל ס"ל כן. אלא שהמהר"י ווייל החמיר יותר ממנו וסובר שגם כשהקדירה אינה על האש ההגסה אסורה מדינא.

**ושיטת** מהר"ו מובנת שהרי מדוע נחלק בין כ"ר שעל האש לכ"ר שאינה על האש, הרי קיי"ל<sup>6</sup> "כלי ראשון אפילו לאחר שהעבירוהו מעל האור מבשל כל זמן שהיד סולדת בו"<sup>7</sup>. ואם הגסה אכן פועלת יותר, מהיכי תיתי לומר שזהו רק כשהקדירה על האש<sup>8</sup>.



---

6. לשון שו"ע אדה"ז סי' שיח, יז.

7. וסברת הכל בו היא, שזה שהגסה פועלת יותר, היא פעולה מיוחדת שנפעל דוקא כשהקדירה היא האש. ואין לדמות פעולת הגסה לבישול באופן רגיל.

8. בנוגע לקושיית הט"ז על ראיית הכל בו מפ"ק דשבת, ראה מש"כ השביתה השבת שם בסוף דבריו. ועצ"ע.

## דחוייה שבת אצל פקוח נפש לדעת אדמו"ר הזקן

### א.

**בשו"ע** אדה"ז סי' שכ"ח סע' יג כתב בנוגע לחולה שיש בו סכנה:

**"במקום** שאפשר לעשות לו הרפואה מיד בלי חילול שבת, אלא שיצטרכו לשהות שעה מועטת - לא יחללו כדי לעשותה תיכף ומיד בלי שום שהוי כלל, אם הוא בענין שאין חשש סכנה כלל בשהוי מעט זה, לפי שהשבת דחוייה היא אצל פקוח נפש ולא הותרה לגמרי וכל שאפשר להצילו בלא חלול שבת - אינה נדחית בשבילו."

**היינו**, דיש מחלוקת ראשונים באיזה אופן פקו"נ דוחה שבת, אם השבת הותרה לגמרי במצב של פקו"נ, או רק דחוייה.

**כמה** מראשונים סוברים דשבת דחוייה ולא הותרה לגמרי (רשב"א (שו"ת סי' תרפ"ט), ר"ן (ביצה פ"ב, י"ז ד"ה ומיהא משמע), רמב"ם<sup>1</sup> (הל' שבת ב:א) תשב"ץ (ח"ג סי' ל"ז) וכן משמעות שיטת רש"י (שבת קמט.) ותוס' (שבת קל"ג: ד"ה לועס) ועוד).

**ויש** מראשונים הסוברים דשבת הותרה לגמרי (מהר"ם מרוטנבורג (תשובות מהר"ם ד"ק סי' ה) ומביאו הרא"ש (פ"ח סי' י"ד יומא)).

**ואדמו"ר** הזקן פסק כאן כמ"ד דשבת דחוייה ולא הותרה לגמרי. (וכן פסק הב"י (ס' של ס"א), מחבר (סי' שכ"ח סע' י"ד וט"ז. סי' ש"ל סע' א) והמג"א (ס"ק ג' שם)).

---

1. ואף דיש סוברים שהרמב"ם סבר ששבת הותרה (עיין שו"ת צ"צ ס' ל"ח, ועוד), עיין לקו"ש ח"א ע' 347, שרוב אחרונים פירשו דלדעת הרמב"ם השבת דחוייה - כפשוטות לשונו רפ"ב דהל' שבת. וכן כתב בפירוש בב"י (סי' שכ"ח סע' יד, ובכ"מ הל' שבת שם) ב"ח (ס' שכ"ח ס' ז), רמ"א (ד"מ סי' ש"ל סע' א), קרבן נתנאל (סוף יומא סי' י"ד), רבינו הזקן (כאן), מחצית השקל (או"ח ס' שכ"ח סק"ט), פמ"ג (א"א או"ח ס' שכ"ח סק"ט), מנחת חינוך (סוף מצוה ל"ב) ועוד. וגם הערוך השולחן (או"ח ס' שכ"ח ס"ג) חזר בו וכתב ד"אין הכרח להוציא דברי הרמב"ם מפשוטן."

**ומשמע** מדבריו, דלהדיעות ששבת הותרה, אין צריך לשהות כלל אפילו אם אין בשהייה סכנה. זכיון שיש חולה שיש בו סכנה - השבת הותרה לגמרי, והכל מותר ואין כאן מלאכת איסור כלל. וכמ"ש המהר"ם מרוטנבורג (תשובות מהר"ם שם), דבמצב של סכנה, מלאכת שבת הם כמלאכת אוכל נפש ביו"ט דמותר לגמרי, כמו בחול<sup>2</sup>. ועוד, שאפילו אם אפשר לעשות הדברים בלי מלאכה כלל, רשאי לעשותם ע"י מלאכה. וכמ"ש הרשב"א (שו"ת שם), דלהדיעות ששבת הותרה, אפילו יש אופן המותר לפנינו, יכול לעשות באופן האסור.

**אבל** כיון שאנו פוסקים כהשיטות ששבת דחוויה ולא הותרה - היינו שיש כאן איסור שבת אלא דהמצב של פק"נ דוחהו - לכן אסור לעשות מלאכה באין צורך, וצריך לשהות אם אין חשש סכנה בדבר.

**ובהמשך** הסעיף, מביא אדמו"ר הזקן שתי שיטות בדחוויה גופא:

**דיעה** הא' (שו"ת הרשב"א שם, ועוד) סובר שבמצב שיש סכנה, השבת דחוויה לגמרי אצל כל הדברים הצריכים לחולה זה. היינו, שיש כאן איסור מלאכה, אבל המצב של פק"נ דוחה איסור זה ממקומו לגמרי.<sup>3</sup> ובלשונו הזהב שם: "שמכיון שאין דרך להצילו אלא בעשיית מלאכה האסורה בשבת הרי נדחה השבת בשבילו לגבי ישראלים המחוייבים בהצלתו ואין כאן חילול כלל". היינו, שאין שבת הותרה לגמרי - ולכן כל זמן שאין צורך במלאכה, היינו שאין סכנה כלל אם לא יעשה מלאכה עכשיו, אסור לעשות מלאכה. אבל מ"מ, במצב שאכן יש סכנה אם לא יעשהו מיד, ולכן יש צורך לעשות מלאכה, השבת דחוויה לגמרי ואין חילול כלל.<sup>4</sup> במצב זה, הוא כחול ממש לגבי כל דברים הצריכים לחולה. (ולכן אין צריך לעשות המלאכה דוקא ע"י גוי או קטן, וגם אין צריך לעשותו בשינוי כמו שממשיך שם, כיון "דאין כאן חילול כלל".)

**ואז** מביא שיטה ב' (ריא"ז שבת פ"ח ה"ג אות ב', ועוד) הסבר "שכיון שהשבת דחוויה היא ולא הותרה כלל<sup>5</sup>, מה שאפשר לעשות שלא יהא חילול מן התורה צריך

---

2. ועיין באבני נזר (סי' תנ"ה) שכתב דאין כאן אפילו מצות שבת, עיין שם.

3. להעיר, שבדיעה זו כתב "שהשבת דחוויה היא אצל פיקוח נפש ולא הותרה לגמרי". משמע, שאפילו לדיעה זו, יש הענין דהותרה קצת - ורק לא לגמרי. אבל להלן בדיעה הב' כתב "ולא הותרה כלל".

4. וכן משמע קצת מדברי הב"ח ס' שכ"ח אות ז שכתב דאף למ"ד דחוויה, בחולה שצריך בשר בשבת, מוטב לשחוט מלהאכילו נבילה, כיון שבמצב זה דאי אפשר להאכילו בהיתר, השבת דחוויה אצל החולה. משמע שבמצב זה אין כאן חילול שבת ולכן מוטב לעשות מלאכה מלהאכילו איסור.

5. ראה הערה 3.



דחוויה שבת אצל פקוח נפש לדעת אדמו"ר הזקן \_\_\_\_\_ קפה

לעשות... היינו, שיש איסור וחילול שבת כאן, אלא שהפקו"נ דוחהו. ולכן צריך להשתדל בכל מה שאפשר לעשותו בהיתר - ע"י נכרי ובשינוי וכו'.

**ופסק אדה"ז כשיטה הא'.**<sup>6</sup>

## ב.

**עפ"ז** יש לבאר מחלוקת בין רש"י והמ"מ בענין זה:

**בהלכות** שבת כתב המגיד משנה (פרק ב' הל' י"ד), שלחשיב"ס, עושים כל דבר שרגילים לעשות בחול, אפילו אין במניעת הדבר ההוא סכנה.

**ומפירושי** רש"י (שבת קכ"ט,א) משמע שיכולים לעשות רק הדברים הצריכים להציל החולה מסכנה, ולא שאר דברים אע"פ שיש צורך בהם, כיון שאין במניעתם סכנה.

**ובב"י** (אור"ח סי' שכ"ח ס"ד) מביא מחלוקת זו, ופסק בשו"ע כהמ"מ (עיין מג"א סק"ד) וכן פסק אדמו"ר הזקן (שם ס"ד).

**ובטעם** מחלוקת זו בין המ"מ ורש"י, כתב הצ"צ (שו"ת סי' ל"ח) די"ל שתלוי במחלוקת הראשונים הנ"ל, באיזה אופן פקו"נ דוחה שבת, באופן שהותרה לגמרי או רק דחוויה. המ"מ פסק כמ"ד דשבת הותרה מפני פקו"נ - ולכן סבר שיכול לעשות כל מה שרגילים לעשות בחול, אפילו אין במניעתו סכנה. אבל רש"י סבר כמ"ד דחוויה, ויש כאן איסור וחילול שבת, ועל כן עושים רק הדברים הצריכים להציל החולה מסכנה.

**אבל** לדעת אדמו"ר הזקן א"א לומר כן.<sup>7</sup> כי בס"ד מביא מחלוקת זה וכתב שמעיקר הדין יש לסמוך על סברת המ"מ אם אין שם נכרי שיכול לעשות האיסור. ואעפ"כ, בס' י"ג פסק דשבת דחוויה אצל פקו"נ ולא הותרה לגמרי. היינו, שגם להדיעות ששבת דחוויה, יכול לעשות כל דבר הצריך, אפילו אין במניעת הדבר ההוא סכנה.<sup>8</sup>

---

6. אבל ראה בדי השולחן סי' קל"ה ס"י.

7. וראה חידושי הצ"צ שבת י"ב ע"א (לה ד).

8. ראה שו"ת שבט הלוי ח"ח סי' ע"א, שכתב שגם המ"מ סבר דחוויה, ואעפ"כ סבר שיכול לעשות כל דבר הצריך אפילו אין במניעת הדבר ההוא סכנה, כיון "זגם אם מניעת הדבר אינו גרם סכנה עכשיו אבל יכול להיות מעד שע"י מניעת הדבר לא ירגיש טוב ויבא לחולשת הגוף ולא יכול להתגבר על עצם המחלה שהיא של סכנה", עיין שם בארוכה.

**וע"פ** מש"כ לעיל שיש ב' דיעות בדחוייה גופא, י"ל שדעת המ"מ הוא כדיעה הא' בדחוייה - שבמצב שיש חולה שיש בו סכנה וצריך לחילול שבת להצלתו יכול לעשות כל הצריך לו, כיון שהשבת דחוייה לגמרי ואין חילול כלל. ואין צורך כלל לחפש דרכים שלא לעשות מלאכות, אלא כל הצורך לחולה זה מותר לגמרי. ולכן אפילו אין במניעת הדבר ההוא סכנה, מותר כיון שיש צורך לחולה זה.

**ודעת** רש"י הוא כדיעה הב' בדחוייה, שאפילו במצב של פק"נ יש חילול שבת, והפק"נ רק דוחהו, ולכן עושים רק הדברים הצריכים להציל את חיו, אבל אסור לעשות שאר הדברים כדי שלא לחלל שבת בלא צורך.







## ביאור אדה"ז בשיטת הרשב"א בביטול תערובת יבש

א.

### הצעת דברי הרשב"א ושקו"ט בדבריו

**הרשב"א** בתורת הבית (בית ד שער א יז ע"א) הוכיח מחולין צט סוף ע"ב שתערובת יבש ביבש בטל ברוב, דבנוגע גיד הנשה שנתבשל עם הגידין מקשה הגמ' וליבטל ברובא ומשני בריה שאני, וכן בנוגע חתיכת נבילה או דג טמא שנתבשל עם החתיכות מקשה הגמ' וליבטל ברובא ומשני בחתיכה הראוי' להתכבד, הרי דאם לא היה בריה או חתיכה הראוי' להתכבד היה בטל ברוב, ע"ש. ובהמשך לזה כתב:

**"ומסתברא** דטעמא דמילתא<sup>1</sup> משום דבדברים הנבלין שאי אפשר להפריד כל החתיכות ולאכול כל חתיכה וחתיכה בפני עצמה צריך ששים, לפי

1. נראה דהמשך דבריו כך הם [דלכאוף רק הוכיח שלתערובת יבש ביבש סגי רוב, ומה טעון ביאור?]: דכיון שכבר כתב (טז ע"א) דלח בלח בין תערובת מין במינו בין תערובת מין בשאינו מינו בטל בשישים, וביאר "והטענה לשיעור ששים מפני שהאיסורין נרגשין ונטעמין בתערובתן עד שיהא בהיתר ששים כנגדן", אבל זה שייך רק בתערובת מין בשאינו מינו, ולא ביאר למה גם מין במינו צריך ששים, ולכן היה נראה לומר שחכמים גזרו בכל איסור שצריך ששים. אבל כאן שהוכיח שגם מדרבנן בתערובת יבש ביבש אין צריכים ששים ובטל ברוב, א"כ מתעורר הקושיא מאי בינייהו, למה כאן הצריכו ששים וכאן לא הצריכו ששים? וע"ז הולך ומבאר כאן "טעמא דמילתא" מתי גזרו חכמים שצריכים ששים ומתי לא גזרו. וכן מבואר מדברי הרשב"א במשמרת הבית ד"ה עוד שם כתב טעמא דמילתא.

ולחוסף, שאכן מצאנו שיטה הסוברת שבכל תערובת גם יבש ביבש מין במינו צריך ששים, וביטול ברוב דאמרינן היינו ברבייה דששים, והוא שיטת רבינו גרשום [חולין צט ע"ב ד"ה וליבטל] הרב אב"ד [הובא ברמב"ן ורשב"א חולין צז ע"ב ד"ה אמר לי] והרמב"ם [מאכלות אסורות פט"ו ה"ד-ה, כמבואר בכ"מ ולח"מ ועוד בדעתו], והיינו שבכל תערובת גזרו חכמים ששים. ואף שלא הביא הרשב"א (בתורת הבית) דבריהם, מ"מ מדבריהם מובן שיש מקום לומר שגזרו חכמים בכל תערובת שצריך ששים, ולכן צריך הרשב"א להוכיח ולהסביר למה לא גזרו חכמים ששים בתערובת יבש. והשוה ללשון שו"ת הרשב"א סימן תכה כששולל דברי השואל שיבש ברוב מותר אפילו לכתחילה ואפילו לבשלן יחד ואין בו אפילו מצות פרוש, "שהרבה מגדולי הראשונים לא התירו אפילו יבש ביבש בפחות משישים דמדרבנן יבש

שבפחות משיעור זה האיסור נטעם ונרגש בכל, ואפילו מין במינו שאין טעם האיסור נרגש בו, מכל מקום כיון שבכנגדו במין ושאינו מינו נרגש החמירו מדבריהם ואסרוהו. אבל יבש ביבש שהוא יכול לאכול כל החתיכה בפני עצמה, אוכל כל חתיכה בפני עצמה, וכשאוכל זו אני אומר לא זו היא האסורה וכן בכל אחת ואחת, וכשאוכל האחרונה שבכולן אני אומר במה שכבר נאכל היה האיסור וזו של היתר היא, ולפיכך אוכל כל אחת בפני עצמה ואינו חושש, דכיון שיש שם כדי שיעור ביטול דאורייתא דמדאורייתא חד בתרי בטיל, ואפשר לומר בכל אחת שמא עכשיו אינו אוכל את האיסור, היקלו בו אף מדבריהם שלא להצריכו ששים כשאר האיסורין. ודוקא לאכול כל אחת בפני עצמה, אבל לבשלן יחד אסור שהרי חזר האיסור להתערב עם ההיתר והרי הוא כשאר האיסורים הנבללין. ומיהו אפשר שאם בישל מקצתן לצד אחד ומקצתן לצד אחד שהכל מותר, ומן הטעם שכתבתי שבשעה שאוכל אלו שנתבשלו יחד אני אומר עכשיו אינו טועם את האיסור שמא בתוך האחרים הוא שנשאר, וכן בשעה שחוזר ואוכל את השאר אני אומר שמא האיסור כבר נאכל ואלו כולן היתר אבל לערב את הכל ולאכול אסור".

**ולכאוף** דברי הרשב"א צ"ב<sup>2</sup>, שהרי בתחילת דבריו כתב שלח בלח מין במינו צריך ששים "כיון שבכנגדו במין ושאינו מינו נרגש", ומשמעות הדברים הוא שהוא גזירה אטו מין בשאינו מינו, דאטו לח בלח באינו מינו שאסור מפני נתנית טעם גזרו חכמים גם בתערובת לח מין במינו שצריך ששים<sup>3</sup>. אבל בהמשך דבריו כתב שטעם היתר יבש ביבש הוא מפני שיכול לאכול כאו"א בפני עצמו, "וכשאוכל

---

כבלול... אלא שאני כך דעתי נוטה דברבו ממש קאמר...". הרי שהביא דברי השיטות האלו "כנקודת התחלה" לשלול הסובר שמוותר לגמרי, וא"כ יתכן לומר שגם כאן (בתורת הבית) כיון ששיטה זו נאמרה ע"י "הרבה מגדולי הראשונים", זהו מה שבא לשלול עם ה"ומסתברא דטעמא דמילתא...".

2. ראה פרמ"ג חלק שני פ"א, ושם לא תי' דברי הרשב"א. אבל לקמן שם בחלק ה חזר והקשה על הרשב"א וביאר דברי הרשב"א, ותוכן דבריו שם יובאו לקמן אות ג'.

3. ובאמת כ"מ מהרא"ש (חולין פ"ז סי' לז) שכתב: "ומדרבנן החמירו במין במינו היכא שנתבשל יחד קודם שנוודע תערובתו ולא נקרא עדיין עליו שם היתר להצריכו ששים, אע"ג דלא יהיב טעמא, גזירה אטו מין בשאינו מינו [- שנותן טעם]", ועוד שם "וגזרו חכמים שיאסרו בששים אע"פ דלא יהיב טעמא גזירה אטו מין בשאינו מינו דיהיב טעמא", ופשטות משמעות הלשון הוא שמשום שלח בלח מין במינו דומה ללח בלח מין בשאינו מינו ששניהם מתערבים, לכן גזרו מין במינו אטו שאינו מינו.

וראה מנחת כהן חלק שני ריש פ"א שכתב דזה הטעם כתב גם הסה"ת, ואחריו רוב הפוסקים. אבל ביד יהודה סי' סט ס"ק מא כתב "דהנה לשון גזירה אטו אינו מינו לא מצינו מבואר זולת בדברי הר"ם [מרוטנבורג] והרא"ש והרי"ו, אשר ס"ל דמותר לבשלם כאחד". ע"ש עוד בתחילת הס"ק מש"כ על המנחת כהן.

ביאור אדה"ז בשיטת הרשב"א בביטול תערובת יבש \_\_\_\_\_ קצא

זו אני אומר לא זו היא האסורה וכן בכל אחת ואחת, "וא"כ לכאן יוצא שאין צריך בלח טעמא דגזירת אטו, אלא כיון שהם נבללים (שהרי נקטינן יש בילה), א"כ בכל מה שאוכל – אוכל גם האיסור, וא"כ אסור כיון שא"א לומר "לא זה הוא האיסור", שהרי האיסור נבלל בכולו!?

**ולאידך**, אם מפרשים גזירת לח בלח מין במינו בששים הוא רק מגזירת אטו מין בשאינו מינו, אף שיש לומר שבנוסף לזה יש איסור נפרד ביבש, שאסור לאכול כולן ביחד, מ"מ המשך דברי הרשב"א לא אתי שפיר, שהרי כונת דבריו הם לבאר החילוק בין לח ויבש (כפי שביארנו בהערה 1), וא"כ אחר שכתב שגזרינן לח בלח מין במינו אטו שאינו מינו הול"ל אבל ביבש לא שייך גזירה זו, ואח"כ להוסיף שמ"מ אין לאכול כולן יחד. אבל מהמשך דבריו משמע שזה שביבש אוכל כל אחד בנפרד שייך לזה שלא גזרינן ביבש?

**והנה** כל זה לשיטת הרשב"א, אבל שיטת הרא"ש (חולין פ"ז ס"י לז) הוא שיבש ביבש בטל ברוב, ואפילו מדרבנן מותר לאדם אחד לאכלן כאחת. וממשיך הרא"ש להוכיח מכ"מ ולבאר באריכות, שתערובת חד בתרי מותר לא מצד ספק ספיקא, "אלא משום דגזירת הכתוב הוא דכתיב אחרי רבים להטות הלכך חד בתרי בטל ונהפך איסור להיות היתר ומותר לאוכלן אפילו כולן כאחת". ומסיק יותר מזה, ש"אחר שנודע תערובתו ונתבטל ברוב ונהפך האיסור להיות כולו מותר ויכול לאוכלן אפילו בבת אחת, שוב לא יתכן לומר שתאסור פליטתו", ואף שבישולן וחזר כולם להיות לח עדיין מותרים.

**ובפשטות** נראה שישוד מחלוקת הרא"ש והרשב"א הוא אם האיסור נהפך להיתר לגמרי, שלפי הרא"ש נהפך להיתר, משא"כ לפי הרשב"א לא נהפך להיתר. אלא שזה גופא צ"ב, דאם להרשב"א לא נהפך להיתר, א"כ צ"ל אסור לאכול כל התערובת אפילו חתיכה אחת, ואם נהפך להיתר למה חולק על הרא"ש וסובר שאסור לאכלן כאחת?

**בביאור** דברי הרשב"א מצינו כמה אופנים, ובכללות יש לחלקם לג' מהלכים כלליים, וכדלקמן (אות ג' ואילך).

## ב.

**אם צריך תליה בתערובת יבש מדאורייתא או מדרבנן**

**לפני** שנבאר גוף דברי הרשב"א הנ"ל, ראוי לעמוד על עיקר הסברא שכתב הרשב"א "ואפשר לומר בכל אחת שמא עכשיו אינו אוכל את האיסור" אם

---

4. ומה שקשה לפי זה, דאם נאמר שטעמא דלח בלח צריך ששים הוא מפני שאוכל האיסור, למה מועיל ששים (והלא במין במינו ליכא טעם), עיין מש"כ לקמן אות ג'.

מדאורייתא קאמר או מדרבנן. והיינו, האם האיסור לאכלן כולן כאחת, וזה שצריך לאכלן זה אחר זה באופן שיש לו תלי' (ש'מא לא זה הוא האיסור'), האם הוא מדאורייתא או רק מדרבנן.

**שהרי** מה שכתב הרשב"א "ואפשר לומר בכל אחת שמא עכשיו אינו אוכל את האיסור" יש לבאר בב' אופנים: א) קאי אדלעיל מיני', דמדאורייתא חד בתרי בטל (אבל רק) כשאפשר לומר שאינו אוכל האיסור, והיקלו גם מדרבנן ולא הצריכו ששים. ב) קאי אדלהלן, דמדאורייתא חד בתרי בטל (בכל אופן), ובאופן שאפשר לומר בכל אחד לא זהו האיסור אז גם מדרבנן הקילו.

**פשטות** דברי הרשב"א מורים כאופן הב', שזה שצריכים לאכול באופן שיש לו תלי' הוא רק מדרבנן. וכן מוכח מדבריו בתורת הבית הקצר, דז"ל שם: "...יבש ביבש, בטלין אפילו אחד בתוך שנים, ואפילו איסור של דבריהם אין כאן. והקילו בדבר זה, לפי שכל אחד עומד בפני עצמו ואוכל כל אחד ואחד בפני עצמו, וכיון שנתבטל ברוב דבר תורה ואין כאן איסור של תורה, כשאוכל האחד אני אומר זהו של היתר, וכן כולם...". הרי מפורש שזה שאוכל כל אחד בפני עצמו הוא ביאור למה הקילו בו גם מדרבנן, דנוסף לזה שאיסור תורה אין כאן, כיון שיש לו תלי' גם איסור דרבנן אין כאן<sup>5</sup>.

**והוכיח** הפרי מגדים (שער התערובת ח"א פ"ג ד"ה והנה בסי' קט) שזה שאסור לאכול כולם ביחד הוא רק מדרבנן, שהרי "מין במינו לח בלח מן התורה שרי [ברוב], והא אוכל איסור ביחד בדברים הנבללים, דיש בילה ולא שייך לומר שמא לא זו כו'".

**ויש** לעיין אם הכרחו של הפרי מגדים מוסכמת, דלכא' יש לדון בה מדברי כמה ראשונים, וכן מסברא, כדלקמן.

**הנה** בתורת זרעים (פומרינצ"ק) תרומות פ"ה מ"ו הבין בדעת הרשב"א שסובר שאסור לאכול כל החתיכות ביחד, ובדעת הסמ"ג שאסור לאדם אחד לאכול כל החתיכות (אפילו זה אחר זה), דטעמייהו הוא מפני דיבש ביבש כיון שהאיסור עומד בפני עצמו, "אין בו דין ביטול בעצם והאיסור אינו מתבטל, וכל דינו אינו אלא משום דבכל חתיכה וחתיכה אזלינן אחר הרוב, כבכל ספק איסור, והדין ביטול אינו אלא לענין זה שלא יהא נידון כקבוע ויהא שייך ב' דינא דהלך אחר הרוב", משא"כ בדבר הנתערב שנתבטלה ברוב מדאורייתא, וכתב שכן שמע מהגרי"ז<sup>6</sup>. ע"ש. ואם נקבל

5. ואכן ראיתי בפני אריה (ברעסלא) סי' ב ד"ה אולם אחר העיון, כשכתב שלהרשב"א החיוב לאכול זה אחר זה הוא מדרבנן משום חומרא, כתב שכן מבואר בלשונו בתורת הבית הקצר ובמשמרת הבית.

6. וצ"ע מחידושי הגרי"ז על הרמב"ם, מכתבים בסוף הספר עט ע"א ד"ה מש"כ, ששם לכא' שולל סברא זו, ע"ש.



ביאור אדה"ז בשיטת הרשב"א בביטול תערובת יבש \_\_\_\_\_ קצג

סברא זו, יש לדחות ההוכחה של הפרי מגדים, שהרי שפיר יש לחלק בין תערוב לח שהוא דין ביטול בעצם, ליבש שהוא רק לענין שלא נלך אחר הקבוע ולכן אסור (מדאורייתא) לאכול כולם יחד.

**אבל** נוסף לזה שכבר הראנו לדעת שמדברי הרשב"א בתורה הבית הקצר מוכח דכל האיסור לאכול כולם ביחד הוא מדרבנן, הנה גם בסמ"ג מבואר כן, כמבואר בלשונו בלאוין קמא (ד"ה שנינו), ובפרט מסגנון הדברים כפי שהובאו במרדכי<sup>10</sup> "כיון שמין במינו בדבר יבש בטל ברוב אפי' מדברי סופרים, לכל הפחות בשני בני אדם, אבל לאדם אחד שיאכל האיסור בודאי יש להחמיר", מובן שהוא רק חומרא מדרבנן (דלא הקילו עד כדי כך) ולא מדאורייתא.

**ועוד** יש להעיר על עיקר ביאורו של התורת זרעים בהרשב"א והסמ"ג, שאם נאמר שכל הדין של רוב ביבש הוא רק שאין לה דין קבוע, לפ"ז לכאן צ"ל שאם יאכל כולם יהי חייב חטאת (וכדאמרין בכריתות פ"ה מ"ה). ועוד שגם במקום דאזלינן בתר רובא, מ"מ שתי הבהמות האחרונות אסורות כיון דהוה מחצה על מחצה<sup>8</sup>, וא"כ עכ"פ ב' החתיכות האחרונות צ"ל אסורות [כמובן, דין זה לא אמור כשאמרין **ביטול ברוב**]. ואם הרשב"א והסמ"ג אכן סוברים כן היה להם לפרש ולא לסתום, וגם היה להם להפוסקים להביא שיטה כזה, או להתייחס לזה כשהביאו שיטת הרשב"א<sup>9</sup>.

**אלא** שלכאן היה נראה שכעין סברת התורת זרעים הנ"ל מפורש בתוס' רי"ד בב"ב לא ע"ב, שכתב: "אם נתערבה חתיכה אחת של חלב בשתיים של שומן – היא בטילה ברוב, ומותר לו לאדם ליקח אחת מהן ולאוכלה דבתר רובא אזלי", ושלשה בני אדם נמי מותר לכול שלשתן. ואין אשם תלוי נוהג אלא בשתי חתיכות דליכא רובא דהיתירא, ואע"פ ששלשה בני אדם מותרין לכול שלשתן, אם אדם אחד אכל שלשתן מביא חטאת, שהרי בבירור אכל חתיכה של חלב". הרי כיון דרובא דהיתרא מותר לאדם אחד לאכול מהתערובת ואין בו אשם תלוי, אבל מ"מ אם אכל כל החתיכות חייב חטאת, כיון שודאי אכל האיסור.

**וראה** קובץ שיעורים ב"ב שם (אות קכז), שלפי התוס' רי"ד "ליכא דין מיוחד של ביטול בתערובת, אלא כל ההיתר הוא משום דבכל חתיכה בפנ"ע אזלינן בתר רובא כמו בניכר האיסור", ולפי זה הקשה למה בלח בלח אזלינן בתר רובא,

---

7. הוצאת מכון ירושלים תשפ"א כרך ד עמוד תעא, ולא נדפס בכל דפוס המרדכי.  
8. כן נפסק בשו"ע יו"ד סימן טז סעיף יב, סי' קי סעיף ו. וראה לקמן הערה 8 והערה 11.  
9. עד"ז ראיתי בשערי תורה (לעון, ח"ג, במהדרות מכון ירושלים – רוב א, כל הצינונים לשערי תורה הוא לכרך זה אלא אם כן צוין אחרת) כלל ב פרט ב אות ז, דאי אמרין דמדאורייתא לא נהפך איסור להיתר למה מותר לאדם אחד לאכלם זה אחר זה [וראה ג"כ מש"כ בפרט ג אות י]. וראה הערה 11 מה שכתבנו בזה.

הלא כיון שיש בילה שותה מעט מהאיסור? ות' "דבלח ודאי האיסור ניתר על ידי ביטול בתערובת, רק ביבש ס"ל דאין האיסור ניתר כיון דכל חתיכה עומדת בפ"ע".  
**ודבריו** סתומים קצת ביאור למה לח שאני, דלא ביאר למה "ודאי האיסור ניתר ע"י ביטול בתערובת". ומכללות דבריו נראה, כיון שבלח אין המיעוט עומד בפנ"ע, אלא מתערב ומתמזג בהתערובת, לכן ה"ז כאילו עכשיו אנו דנים על מציאות חדשה, ובמילא מכריעים דינו של תערובת זו – כהרוב, והמיעוט 'נאבד' בהרוב<sup>10</sup>. משא"כ ביבש שכל חתיכה עומד בפני עצמו, אז רק דנים שחתיכה זו בא מהרוב (אזלינן בתר רובא), אבל האיסור עצמה בתקפה עומדת, ולכן אם אכל כולם עובר על איסור דאורייתא.

**וע"ש** בקובץ שיעורים שהסיק שעל כרחק איכא ב' דינים, הולכין אחר הרוב, וביטול ברוב, והניח דברי התוס' ר"ד שס"ל שהכל מכח אזלינן בתר רובא בצ"ע.

**ולפי** זה נמצא דבהתוס' ר"ד מבואר ע"ד הסברא שכתב התורת זרעים, וא"כ הכרחו של הפרמ"ג אינו מוכרח, שהרי מצאנו שהתוס' ר"ד ס"ל ביטול ברוב בלח בלח מין במינו, ומ"מ ביבש מפורש בדבריו שאסור מדאורייתא לאכול כולם (וכ"ש ביחד), ואם אוכל חייב חטאת!

**אך** האמת יורה דרכו, שע"פ הכתוב בשאר מקומות בדברי התוס' ר"ד [שנדפסו אחר פטירתו של הקובץ שיעורים], מבואר דכל הביאור הנ"ל בתוס' הרי"ד – אינו, ובמילא אין הוכחה נגד הפרמ"ג.

**דיעויין** בפסקי ר"ד ב"ב צב ע"ב, שם האריך לבאר הא דאמר שמואל אין הולכים בממון אחר הרוב, דלכאו' בסנהדרין מזכין או מחייבין ע"פ רוב, וכן במציאה הולכים אחר רוב העיר. ות' שכוונת שמואל הוא שאין מוציאים ממון מחזקתו בטענת רוב לחודא, משא"כ כשיש לתובע טענה, ודנים אם הצדק אתו, אז יש לפסוק שהצדק עם טענתו מכח רוב הסנהדרין, שהרי מוציאים ממון מכח טענתו ולא מכח הרוב<sup>11</sup>. ובמציאה אין שם חזקת ממון, ולכן הולכים אחר הרוב. וממשיך שם "והאי דאמר שמואל כי אזלינן בתר רובא באיסורא, אין פתרונו כמו שפירש רבי' שמואל זצוק"ל בתשע חנויות, דבהוא רובא – איסורא וממונא שוין... אלא הכין פירושא, דבר שהיה בחזקת איסור ונתערב ברוב התר בטל ברוב... אבל ממון שהוא ידוע לנתבע אין התובע מוציאו מידו ומחזקתו בטענת הרוב".

**הרי** מפורש ומבואר מדבריו שיש ב' גדרים ברוב: 1) הולכים אחר הרוב, וזה לא אמרינן להוציא דבר מחזקתו, רק שמכריע שדבר מסוים בא מהרוב, וכגון תשע

10. ובסגנון התורת זרעים דלעיל שבתערובת לח המיעוט "בטול בעצם".

11. ומש"כ "ובטל היחיד במיעוטו", לכאו' הכוונה שאחר שהרוב הכריע שיש ממש בטענת התובע, אין היחיד מעלה ומוריד.

ביאור אדה"ז בשיטת הרשב"א בביטול תערובת יבש \_\_\_\_\_ קצה

חניות, מציאה וכן סנהדרין. 2) בטול ברוב באיסורים, שמוציאין דבר מחזקת האיסור, ולכן מותר לאכול כל חתיכה שרוצה, וענין זה אמרינן רק באיסור ולא בממון. וראוי להבהיר, שאף שהביטול הוא שמוציאין מחזקת איסור, מ"מ עדיין יש חתיכה האסורה (ולכן לדעתו אם אכל כולם חייב חטאת), וזה שמותר לו לאכול (אפילו אחד) הוא מפני דאמרינן זיל בתר רובא, ואכן ברוב המקומות שדיבר מדין זה לא הזכיר מהא דמבטלין החזקת איסור. ולפ"ז מתורץ קו' הקובץ שיעורים, דגם לפי התוס' ר"ד איכא ב' גדרים<sup>12</sup>.

11. ויל"ע לשיטת הרי"ד, האם מותר לאדם אחד לאכול לכתחילה שנים, ורק בחתיכה האחרונה יתחייב חטאת, או שגם לאכול שנים אסור, וכפי שהבאנו לעיל בהערה 7 שכשאמרינן אזלינן בתר רובא שני האחרונים אסורות משום ספק, אלא דאינו חייב חטאת עד האחרונה – שאז ודאי עובר על איסור. ועוד יל"ע אם אחר שאדם אחד אכל חתיכה אחת (או ב' חתיכות – לסברא הראשונה), אם מותר לאדם שני לאכול חתיכה שני' שהרי עכשיו אין רוב. [להבהיר: אף שהרי"ד מתיר לג' בני אדם מ"מ י"ל שזהו דוקא בבת אחת, ויל"ע אם מותר ג' זא"ז. ואכן שיטת הסמ"ג דמותר לשנים אבל יל"ע אם הרי"ד מודה לזה, או שמחמיר דג' דוקא].

ולכא' יש מקום גדול לומר בשיטתו דאסור לאדם אחד לאכול שנים, וכן שאסור לשני בני אדם לאכול שלשתם באופן שאחד אוכל שנים, דכל ההיתר הוא רק מכח רוב, ובזמן דאיכא לרובא. רק שהרוב מבטל החזקת איסור על החתיכה.

אבל לכא' מציאנו ראשונים שמדבריהם משמע שמכח רוב, אף אם לא נאמר נתהפך האיסור להיתר מ"מ מותר לאכל כולן זה אחר זה.

דהרא"ש בחולין פ"ז סי' לז שדן באריכות אם האיסור נהפך להיתר, ובכל דבריו דן רק אם מותר לאכלן כאחת או גם זה אחר זה מותר, ואפילו לפני שחידש שמזה שְׁגָזְרָה הִפְתּוּב שהולכים אחר הרוב מובן שההיתר נהפך לאיסור ולכן מותר לאכלן כאחת, נקט שמותר לאכלן כולן זה אחר זה (ורצה לדמות נדון זה לנדון נפל אחד מהם וכו'). וכן בסוף דבריו כתב: "...דע"י מינו שניתוסף עליו חוזר וניעור אלמא כמאן דאיתיה דמי, ונהי דמותר באכילה משום בטול ברוב יש לנו לומר שיאכלם בזה אחר זה ולא כולם כאחד, משום דממה נפשך קא אכיל חתיכה דאיסורא". הרי שיש סברא שאפילו אם נאמר שהאיסור כמאן דאית' מ"מ כיון שיש דין ביטול ברוב מותר לאכלן (רק) זאח"ז. אלא שלמסקנא נוקט שהאיסור נהפך להיתר לגמרי ומותר אפילו לבשלו או לאכלן כאחד.

וְיָדָא שדבר זה צריך ביאור, דבתחילת דבריו היה מקום לומר שמתיר מכח ספיקא, אלא דלפי זה צ"ב למה מותר לאכול כולן, וכנ"ל. ולאידך בסוף דבריו כתב בפירוש שמתיר מכח ביטול ברוב ומותר לאכל כולם, ומ"מ חייב לאכול זה אחר זה מפני שאיסור כמאן דאית', וא"כ עדיין קשה למה מותר לאכול כולן, וצ"ב איך ב' קצוות אלו ילכו יחד?

והביאור בזה י"ל:

הטעם שצריך לאכול זה אחר זה הוא בכדי שיאכלם באופן שעל כל אחד יש עליו הכרעת הרוב, שי"ל חתיכה זו מהרוב, אבל כיון שהאיסור לא נהפך להיתר לכן אם אוכלם כולם כאחת,

**עוד** מצאנו שהארץ הרי"ד בביאור שיטתו בשו"ת הרי"ד סי' א (עמוד כז-כח במהדורת וורטהיימר), ושם מסביר החילוק בין דבר יבש שבטל חד בתרי מה"ת [ובתרומה אמרו חכמים שצריך מאה וסמכוהו אקרא] לדבר לח שנותן טעם, "וטעמא דמילתא דכל דבר יבש כגון דבכל חד וחד איכא למימר אין זה האיסור אלא ההיתר הוא זה, מן התורה בטל חד בתרי ורשאי לוכל כל חד, ומדרבנן בטל במאה. אבל היכא דיהיב טעמא היאך תוכל לומר זו היא חתיכא דהתירא שטעם האיסור נפשט בכל החתיכות, והילכך כל כמה דיהיב טעמא לא בטיל, ותערובת המשקין כך דומה לבישול האוכלין דכי היכי דבישול האוכלין מערב טעם זה בזה הם הכי נמי עירוב המשקין מערב ומבלבל זה בזה ואינך יכול לשתות משקין דהיתרא שלא יהא מעורב בו בהן ממשקין דאיסורא, והילכך אם היו מין במינו אינן בטלין אלא במאה והוא דלא יהיב טעמא, ואם היו מין בשאינו מינו בטלין היכא דלא יהיב טעמא ואע"ג דליכא מאה". וממשקין שאיסור שמעורב בהיתר ונותן טעם אפילו יותר ממאה אסור מה"ת<sup>13</sup>, ושאסור לאדם אחד לאכול כל הג' חתיכות, ואם אכל חייב חטאת.

**הרי** שבנוגע לח בלח מין במינו כותב "כי היכי דבישול האוכלין מערב טעם זה בזה, הכי נמי עירוב המשקין מערב ומבלבל זה בזה ואינך יכול לשתות משקין דהיתרא שלא יהא מעורב בו בהן ממשקין דאיסורא", ואח"כ ממשיך בנוגע מין במינו בתרומה שצריך מאה, ומין בשאינו מינו שתלוי בטעם. ומשמע דבלח מצד עצם התערובת נחשב כנותן טעם ולא בטל ברוב, דאי ס"ל דלח בלח מין במינו בטל ברוב לא היה יכול לסתום ולכתוב שכיון שאינו יכול לאכול האיסור לבד לכן אסור, שהרי אין זה טעם לאסור כיון שבמין במינו בטל ברוב.

**ונמצא** שסובר שלח בלח אינו מתבטל ברוב, וא"כ צ"ל שמדאורייתא מתבטל בשישים! וראוי לציין שכן מצינו לרבינו אפרים הובא בראב"ן סי' תריג,

---

אז כיון שע"כ אוכל גם המיעוט (האיסור) – עליו אין הכרעת הרוב. וראה עד"ז במים קדושים בכורות כג ע"א ד"ה בא"ד ולא הוי, שחילק בין שני שבילים והיתר הבא מכח רוב, שבשני שבילים אם הלך בשניהם ה"ה ודאי טמא כיון שבתחילה גם טהרתו בא רק מכח ספק, "אבל הכא כשנגע בראשון היה ודאי טהור, והוי כאילו לא נגע כלל, ולכן גם בסוף טהור". והיינו שכאן יש על כל נגיעה – ובנדון דידן על כל אכילה – הכרעה ודאית שבא מכח הרוב, אבל כשאוכלם ביחד בטלה הרוב, כיון שודאי אוכל האיסור, וא"א לומר שיש כאן הכרעת הרוב כיון שאיסור לא נהפך להיתר. (וראה תוס' חיצונית שם).

יש להאריך עוד בזה, שו"ר מש"כ בזה ידידי הרב מנחם מענדל שיחי' פרקש בקובץ זה, ע"ש, ובפרט בהע' 22, באות ג ובהע' 52.

13. כ"ה משמעות דבריו שכתב: "ואין זה לא מפני חשיבות ולא מפני חומרא דרבנן, אלא כך הדין נותן של כל זמן ששיעורו של איסור ממוסמס ומעורב בהיתר אינו בטל". וראה בס' צח ס"ח מחלוקת באם טעמא למעלה מששים אסור מדאורייתא או מדרבנן (ראה ש"ך ס"ק כט, ורעק"א שם אות ט ועוד), ואכמ"ל.

שס"ל מין במינו לח בלח בשישים מדאורייתא, (וכבר עמד על דבריו באמרי בינה בשר בחלב ותערובת סי' ט, ועיין בהערת המהדיר בראב"ן מהדורת דבליצקי הע' מג) 14. וכ"ז דלא כהקובץ שיעורים שהתוס' רי"ד מודה בלח בלח מין במינו שמתבטל ברוב. ועוד יש להאריך בביאור התוס' רי"ד במקומות הנ"ל ואכמ"ל.

**ולפי** כ"ז נמצא שאין סתירה בין התוס' רי"ד להכרחו של הפרי מגדים, שהרי הפרי מגדים הוכיח מהשיטות הסוברים שלח בלח מין במינו מדאורייתא בטל ברוב שאינו עדיף מיבש ביבש באוכל בפעם אחת, וא"כ ע"כ שכמו שבלח אינו אסור מדאורייתא ה"ה ביבש לאכלן כאחת אינו אסור מדאורייתא. אבל לפי התוס' רי"ד שאכן לח בלח אינו בטל ברוב מדאורייתא, שפיר סובר שגם יבש ביבש אסור מדאורייתא באוכל כולם.

**אמנם** לכאורה נמצאנו להמהר"י קורקס שמחלק (מה"ת) בין הביטול ברוב של לח בלח ליבש ביבש, והוא בדבריו שהובאו בכסף משנה הלכות שאר אבות הטומאות סוף פ"א: "אם תאמר מ"ש דבחרת דם דבסמוך דמשום ביטול ברוב אינה מטמאה לא במגע ולא במשא והכא אין ביטול ברוב מועיל אלא למגע ולא למשא, ותירץ הר"י קורקוס ז"ל דחרת דם שאני שבטל כי נתערבה החררה בדם וגנונים ונמחית בהם והוי הכל כמו הדם והגנונים ואין כאן עוד דבר שיטמא, אבל כאן אין לומר כן דבאפי נפשה קאי אלא שאינה ניכרת". ולפי זה שפיר אפשר לומר שבלח כיון שהכל מתערב לכן אמרינן ביטול ברוב משא"כ ביבש<sup>15</sup>, ואזדא הוכחת הפרי מגדים.

**אלא** שגוף דברי מהר"י קורקס קשה להולמן, שהרי הקושיא מחרת דם הקשה הגמ' בבכורות כג ע"א<sup>16</sup>, ולפי בר פדא ביארו שטומאה סרוחה שאני ולפי ר' יוחנן הניחו דברי ר' ירמיה בקושיא, וכן הקשו הרבה אחרונים על מהר"י קורקס, וביניהם המשנה למלך בהלכות מטמאי משכב ומושב פ"א הי"ד ד"ה עוד נראה, והאריכו בביאור דבריו, ואכמ"ל. ויתירה מזו קשה, שהרי כל המימרא של ר' ירמיה נסוב על תערובת לח בלח (ציר במים), ומ"מ קאמר שטומאה כמאן דאיתיה?! ולפי זה יוצא אדרבא, שהגמ' שהוצרך לתרץ טומאה סרוחה שאני ולא כתב כביאור המהר"י קורקס אינו מחלק בין לח ליבש (בפרט הזה), וא"כ הסוגיא שם מתאים להוכחת הפרי מגדים.

---

14. ומכאן יש להעיר על דברי הפרי מגדים בשער התערובות ח"ב פ"א כתב "ואני מתפלא ע"ז, מי איכא מאן דסובר מין במינו בלח בששים מן התורה...".

15. ובמשנה למלך המובא לקמן בפנים, כתב חילוק זה לדעת רבינו משולם, ונראה שנקט ביאור זה גם מדאורייתא (שהרי תי' הראשון שהביא שם הוא שטומאת משא אינו אלא מדרבנן, וא"כ משמע שבת"י זה סובר אפילו אם הוא מדאורייתא יש לחלק הכי).

16. תוכן הסוגיא הובא לקמן אות ג'.

**עוד** יש להעיר ממה שמצינו במחלוקת הראשונים בנוגע ביטול איסור לכתחילה אי היה מדאורייתא או מדרבנן<sup>17</sup>, שכמה אחרונים חילקו בה – מדאורייתא – בין לח ויבש. והוא שכתבו דבביטול יבש ביבש כו"ע מודי דאסור לבטל האיסור לכתחילה כיון שהאיסור נשאר באיסורו רק שמותר לאכלם, משא"כ בביטול לח בלח בששים נתבטל האיסור לגמרי, ולכן דוקא בזה נחלקו אי מותר לבטל איסור לכתחילה<sup>18</sup>.

17. בירור וסיכום השיטות בזה ראה שדי חמד מערכת א כלל ז, ובפאת השדה סי' ז.

18. הנה בפנים קיצרנו, אבל ראוי לעמוד קצת בזה, ולהציע דבריהם, בפרט שע"פ דבריהם יש לבאר קצת גדרי הביטול של יבש ולח. ונראה שיש לסכם דברי האחרונים בזה לג' אופנים:

(א) החתם סופר כתב, שמזה שהתורה אמרה לכלב תשליכון אותו וכן לנכרי אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי, מובן "שאין זה כוונת התורה" (לשונו בחו"מ סי' כב ד"ה ואני איני) שיבטל האיסור, אלא "ודאי מוכח מן התורה שלא יבטל איסור לכתחילה, דאלת"ה למה נשליך טרפה לכלב ונבלה ולנכרי וגוי, ולמה לא נבטלנו חד בתרי", רק בתערובת לח בששים "שבטל האיסור וכלה ועבר מן העולם" בזה נחלקו אם מותר לעשות כן מה"ת, ולהמתירים מותר "כיון שאינו עושה טצדקי לאכול נבלה שהרי העבירו מן העולם" (לשונו בשו"ת או"ח סי' קכט ד"ה ומ"ש), אבל בתערובת יבש "שהאיסור נשאר בעין בעולם, ואפשר לפגוע בגוף האיסור, זה בדואי אסור מן התורה", וכפי שכותב בהמשך דאם כל אחד יבטל "מה הועילה תורה או חכמים בתקנתן".

[ובחדושו לחולין קטו ע"א ד"ה לא אמרה הוסיף לזה עוד מקור מהרמב"ם איסורי ביאה פט"ו הכ"ט ששם כתב הרמב"ם שממה שאמרה תורה שלא תחלל בתך להזנותה כדי שלא תמלא הארץ זימה שלא יהי' אח נושא אחותו וכו', מוכח שהספיקו מותרות, וכיון שהספיקות מותרות לכן אסרה תורה לעשות ספק כזה לכתחילה. וה"נ שאסור לבטל איסור לכתחילה. והוסיף דבלא"ה אסור ביבש ביבש כיון "דהפוגע פוגע באיסור עצמו אלא תולה דמרובה פריש".

ויש להעיר: (א) מרהיטת דבריו משמע שהמקור שכתב הוא רק להסובר שגם בלח אסור מדאורייתא, ואילו יבש בין כך אסור כיון שפוגע באיסור [ומטעם דהקפידה תורה שלא יאכל, כנ"ל בהמק"א שכותב בה], אבל טעם זה הוא גם במבטל לגמרי. (ב) שכותב הלשון דביבש רק "תולה דמרובה פריש", ומשמע קצת כהבנת התורת זרעים, אי לאו דנדחה שהוא שיגרא דלישנא (וכפי שי"ל בהשער המלך, אלא שכאן דוחק יותר לומר הכי. אלא שבשער המלך י"ל באופן מרווח יותר, שאכן אין זה ביטול ברוב רק אזלינן בתר רובא כיון שאין החתיכות קבוצות במקום אחד, וכפי שאכן כותב השערי ישר שער ג פרק ו, וראה ג"כ שו"ת אדה"ז סי' יח, וילע"ע).

והמובן מדבריו, שיסוד האיסור לבטל מה"ת, הוא מזה שהתורה גילה רצונה שלא יבטלו רק יתנו לכלב או לגר או לגוי, אלא שנחלקו בתערובת לח בששים שלפי המתירים אין זה סתירה לכוונת התורה, שהרי העבירו מן העולם ואינו אוכל איסור.

ביאור אדה"ז בשיטת הרשב"א בביטול תערובת יבש \_\_\_\_\_ קצט

**(ועפ"ז)** תירצו הוכחת השער המלך (מאכלות אסורות פט"ו הכ"ה) שאסור לבטל איסור לכתחילה מדאורייתא, מזה שהקשה הגמרא בחולין קמ ע"א על ההו"א שצריך קרא לאסור להשתמש בציפורי עיר הנדחת או שנעבד בה ע"ז לציפור המשתלח דלא אמרה תורה שלח לתקלה, ואי מותר לבטל איסור לכתחילה מאי שילוח לתקלה איכא? אלא ע"כ שאסור לבטל איסור לכתחילה מדאורייתא [ולכן

ב) הפני אריה (ברעסלא) סי' ב (ובעקבותיו הלך היד יהודה סי' צט ס"ק יב, אלא שבהמשך דבריו נד מכל מהלך הזה, ע"ש) כתב שאין ביטול ברוב לאיסורים כמו מקוה שמטהר את הטמאים [ועד"ז י"ל שאינו כשחיטה שמטהר את הבהמה מידי איסור אבר מן החי, דלא כתשובת הרב וולף באסקעוויץ (נדפס בהוספות לשו"ת נו"ב מהדורת מכון ירושלים הנזכר לקמן) שמדמה ביטול ברוב לשחיטה], ואין האיסור נאכל מחמת היתר שמתחדש בגופו של האיסור ע"י הביטול, אלא דכיון שאמרה תורה אחרי רבים להטות, כשיש תערובת רובה היתר ומיעוטו איסור א"א לאסור דאז ה"ה הולך אחר המיעוט והתורה אמרה שהרוב מכריע, לכן צריך לילך אחר הרבים. ומצד זה הרוב מתיר לגמרי, אבל לאיך זהו רק מפני שא"א לאסור, אפילו לאכלן זה אחר זה או לזרוק אחד, דאז הרי המיעוט מכריע (מעט עכ"פ). אבל סוכ"ס כל הדין של אחרי רבים להטות הוא רק איך לנהוג אחר שיש תערובת, אבל לפני שהתערבו ליכא בכלל דין של אחרי רבים, ולכן אסור לבטל לכתחילה, כיון שסוף סוף ע"ז אוכל איסור (בסגנון אחר, אסור לכתחילה לגרום מצב של דיעבד). ולכן ג"כ מובן שמהאי טעמא באיסור יבש לא נחלקו דלעולם אסור לבטל לכתחילה, ובאיסור לח שהאיסור נאבד (כשאיין טעם) לא אסרה תורה. ע"ש בצחות לשונו" (לשון היד יהודה שם).

ג) הנודע ביהודה יו"ד מהדו"ת סי' מה כתב הא שנחלקו אי האיסור לבטל איסורין לכתחילה הוא מדרבנן, הוא דוקא דומיא דזרוע בשילה שדנים רק על ביטול הטעם (דגוף הזרוע מסירים ונאכל לכהנים), "וטעם שנתבטל לא נשאר בו איסור כלל". משא"כ יבש ביבש ש"נשאר בעין והוא בעולם ובאיסורו עומד, שאם יבא אליהו ויאמר שזו היא החתיכה האסורה, הרי הוא עמד באיסורו הקדום, אלא כל זמן שאין מכירין אותו גזירת הכתוב אחרי רבים להטות, ועכ"פ... יכול לחזור לאיסורו", בזה כו"ע מודה שאסור. והוסיף, "ואיך אפשר שדבר שאפילו אחר ביטול אם יוכר יהי' אסור [יהי' מותר] לבטלו עתה, והרי הוא עתה מכירו" [והשוה לדברי הנו"ב המפורסמים בשו"ת יו"ד מהדו"ת סי' נד].

ובאמת ק"ק להבין יסוד האיסור לדעת הנו"ב, דאע"פ שעכשיו ניכר, ויתכן שיוכר ע"י אליהו הנביא, מ"מ עד אז למה אינו מותר לבטל (ומצאתי שכיו"ב העיר החידושי הרי"ם חולין צח ע"ב ד"ה מכלל, שחקר אחר מקור האיסור מה"ת ע"ש, ובאחד האופנים כתב "אף דנימא כיון דאפשר להכיר האיסור לא בטל, וקודם שמערב הא אפשר להכיר, מה בכך שעושה שלא יהיה אפשר להכיר ויהיה נהפך להיתר". ולהעיר שהוא אינו מחלק בין לח ויבש בכל דבריו)? ובמק"א כתבנו מזה.

ואף שנחלקו במקור הדברים, והגדרת הדברים, עכ"פ מדברי כולם למדנו, כמו שכתבנו בפנים להלן, דכל הנפק"מ בדבריהם הוא רק לענין ביטול איסור לכתחילה, אבל לא שמשום זה יהי' אסור לאכלן כולן, אלא דבזמן ההיתר – ההיתר הוא החלטי.

נקרא זה שילוח לתקלה כיון שאסור לבטל א"כ התורה מצווה לשלוח, אפילו בלי ענין הביטל כאן]. אבל ע"פ הנ"ל תי' דכיון שהוא ביטל יבש ביבש כו"ע מודי בזה שאסור לבטל לבטל (לכתחילה).

**ועפ"ז** היה אפשר לדחות הוכחת הפרי מגדים, דשאני ביטול לח שגוף הדבר נתבטל, וכאילו נשרף ונכלה, ולכן מותר לאכלן כאחת, לביטול יבש שהאיסור עדיין קיים, ולכן צריך לאכול זה אחר זה.

**אבל** זה אינו: חדא, שהרי הרבה אחרונים חלקו עליהם<sup>19</sup>. ותו, גם לפי דבריהם מודים הם שאפילו יבש ביבש מדאורייתא מותר לאכלן כאחת, וכמפורש בדברי הפני אריה (ברעסלא), ולא אמרו שביבש האיסור קיים אלא לענין ביטול לבטל, אבל לא לענין אכילה (ראה הערה 18). ועוד, שמפורש בדברי הנודע ביהודה והחתם סופר שמדברים בביטול לח מין בשאינו מינו בששים, והשתא יש לדון לדבריהם מה הדין במין במינו לח בלח מדאורייתא ברוב, האם גם כן יאמרו שהביטול הוא שהמיעוט כאילו אינו, או אולי שמין במינו שווה בפרט הזה ליבש שהרוב מכריע, אבל אינו שמבטל גוף האיסור לגמרי. בסגנון אחר, הפרמ"ג יכול להודות לדבריהם בנוגע לח בלח מין בשאינו מינו, כיון ששם הששים הוא שמבטל גוף הדבר, משא"כ בלח בלח יסבור ששווה ליבש ביבש, בזה שהאיסור לא נהפך, ורק שמכריעים כמו הרוב. אלא שלפי זה נמצא שיש חומרא בלח בלח מין במינו על שאינו מינו, שלבטל מין במינו אסור מדאורייתא משא"כ לבטל מין בשאינו מינו! וילע"ע בזה.

**הנה**, זאת חקרנוה כן היא, שהוכחת הפרמ"ג קמה וגם נצבה, וכפשטות דברי הרשב"א המורין שהאיסור לאכול כולם ביחד (ועד"ז הסוברים שאסור לאדם אחד לאכלן) הוא רק מדרבנן, ואף שמסברא יש לדון עליו (ולחלק בין ביטול בתערובת יבש לביטול בתערובת לח), ואכן כן נראה מדברי מהר"י קורקס, מ"מ בשאר המקורות שהבאנו לעיל אין הוכחה שסוברים לחלק כן להדיא **מדאורייתא**, והעיקר שחבל אחרונים: הט"ז, המנחת כהן, הפרמ"ג, אדה"ז, הפני אריה (ברעסלא), היד יהודה, האמרי בינה והשערי תורה [שדבריהם נזכרו כאן], ועוד [שלא הוזכרו כאן], נקטו שהוא מדרבנן.

**ובלשון** היד יהודה בסי' סט ס"ק סא (ד"ה מעתה): "ופשוט דביבש ביבש מדאורייתא נעשה היתר גמור לכו"ע ומותר לאוכלן ולבשלן כ"א דלא גרע מלח [- כוונתו להכרחו של הפרמ"ג], וא"צ להאריך בדבר הפשוט ומבואר, וכ"כ הפרי מגדים בשער התערובת, דלא כאיזה אחרונים שטעו בזה".

**ואחרי** הודיע לך כל זאת, שהאיסור לאכול כולם ביחד הוא מדרבנן, חל עלינו חובת הביאור לעיין ולחפש מהי המקור לגזירה זו, דהיינו היכן מצינו שגזרו

19. ראה שדי חמד מערכת א כלל ה, ובפאת השדה סימן ט. וע"ע הנסמן בסוף שו"ת נודע ביהודה מהדורת מכון ירושלים.



חכמים דבר זה<sup>20</sup>? שהרי הא דדבר יבש בטל ברוב מוכח מהסוגיא בחולין צט ע"ב ("וליבטל ברובא") כפי שכתבנו בפתח דברינו, והא דתערובת לח בלח מין במינו בעי ששים כך אמר רבא בחולין צז ע"א "אמור רבנן בטעמא, ואמור רבנן בקפילא, ואמור רבנן בששים, הלכך מין בשאינו מינו דהיתרא בטעמא, דאיסורא בקפילא, ומין במינו דליכא למיקם אטעמא אי נמי מין בשאינו מינו דאיסורא דליכא קפילא בששים"<sup>21</sup>. וכן מבואר שצריך ששים בלח מפסחים כט ע"ב: "ר' יוחנן וריש לקיש דאמרי תרוייהו בכל איסורין שבתורה בין במינן בין שלא במינן בנותן טעם", וכמ"ש הרשב"א בתוה"ב.

20. דאם היה מדאורייתא אז היינו מוכרחים לומר שכך הגדיר הרשב"א ביטול תערובת יבש ביבש, וא"כ כשאמר הגמ' "וליבטל ברובא" לאו שנהפך להיות קאמר, אלא שבטל ברוב בהתאם לגדרי וההגבלות של ביטל יבש ביבש. אבל עכשיו דמאורייתא בטל לגמרי ונהפך להיות, א"כ מהיכי תיתי שיש גזירה ביבש שצריך לאכול זה אחר זה.

21. באמת מצינו ב' מימרות של רבא חדא מה שאמר בזבחים עט ע"א "אמור רבנן בטעמא ואמור רבנן ברובא ואמור רבנן בחזותא, מין בשאינו מינו בטעמא, מין במינו ברובא, היכא דאיכא חזותא במראה", וחדא מה שאמר בחולין צז ע"א "אמור רבנן בטעמא, ואמור רבנן בקפילא, ואמור רבנן בששים, הלכך מין בשאינו מינו דהיתרא בטעמא, דאיסורא בקפילא, ומין במינו דליכא למיקם אטעמא אי נמי מין בשאינו מינו דאיסורא דליכא קפילא בששים". ולכא' ב' מימרות אלו סותרים זה את זה, דכאן קאמר דמין במינו ברוב וכאן קאמר בששים? ובתיווך ב' המימרות מצינו ב' מהלכים [ושתייהם מתורת רבינו הרשב"א למדנום], ולכא' נפק"מ בינייהו:

(א) שהמימרא בזבחים מיירי ביבש, מין במינו ביבש ברובא, ומין בשאינו מינו ביבש בששים "משום דאם בא לבשל יחד הרי טעמו של איסור ניכר בו ולפיכך אף ביבש אינו בטל ברובא". כ"כ הרשב"א בחולין צז ע"ב ד"ה אמר ליה הכא. ולפי זה המימרא בחולין מיירי בתערובת לח ששם גזרו חכמים ששים. וב' המימרות מדברים (גם) מצד דרבנן.

(ב) בין בזבחים בין בחולין מיירי בתערובת לח, אלא דבזבחים מיירי מדאורייתא שלח מין במינו בטל מדאורייתא ברוב ומין בשאינו מינו מדאורייתא צריך ששים, ובחולין מיירי מדרבנן דמדרבנן גזרות בלח שצריך ששים. כ"כ בתורת הבית בית ד' שער א' דף י' ריש ע"ב, ובחולין צט ע"א ד"ה אי הכי ששים, ובשול"ת ח"א סי' תכה.

וכבר העירו שלפי זה ליכא מקור שיבש ביבש מין בשאינו מינו בששים, ראה תורת הבית מהדורת מוסד הרב קוק הערה 142 והערה 194. אלא שבשול"ת סי' תכה כתב הכרח דאינו מיירי ביבש "דאי ביבש היאך אמרו דמין בשאינו מינו בטעמא והא מין בשאינו מינו ביבשותן ניכר הוא האיסור בתוך ההיתר ואיסור הניכר אין מתירין אותו בששים ואפילו לא באלף", ומשמע שליכא מציאות של יבש ביבש מין בשאינו מינו. אלא ש"ל שהכוונה שאין זה דבר רגיל ולכן לא מיירי בזה, והשוה ללשון המאירי חולין צז ע"א ד"ה וכן במסכת שכתב "וכן מין בשאינו מינו, הואיל וניכר הוא אסור לעולם, ואי אפשר [- היינו: שאם אפשר] שאינו ניכר שיעורו בששים".

**ובהכרה** לומר או שהוא חלק מהאיסור של לח, או שמקורו מסוגיא אחרת לגמרי, וכפי שיבואר לקמן.

ג.

**ביאור ראשון: מדרבנן אסור לאכול איסור בהדיא**

**בכורות** כב ע"ב ואילך מביא הגמ' מחלוקת בין ר' ירמ' ואב"י, ר' ירמ' סובר שמים טמאים שנתערב בציר ונתבטל ברוב, אם נתנה בקדירה מצא מין (המים שבקדירה) את מינו (המים שבציר) וניעור (הטומאה של הציר) ומטמא הכל; ואב"י סובר שרק טומאה עוררת טומאה ואין טהרה עוררת טומאה. ע"ש. ובהמשך לזה מסביר הגמ' שלהסוברים טומאה כמאן דאית' דמי<sup>22</sup> עכצ"ל שאפר פרה שנתערב ברוב אפר מקלה אף שנתבטל מטומאת מגע מ"מ טמא בטומאת משא. וע"ש בתוס' ד"ה נבילה שכתב "דמסתבר דטומאת משא גופי' ליתא אלא מדרבנן, דהא נתבטל ברוב", ומבאר דמ"מ לא גזרו לענין איסור אכילה, "דלענין אכילה כל משהו ומשהו כשנכנס לבית הבליעה קמא קמא בטל ברב היתר ודמי למגע כשנגע וחזר ונגע".

**הרי** מבואר שבמשא כיון שנושא כולם כאחד, ונושא בהדיא הטומאה, גזרו חכמים שטמא. ולפי זה י"ל שעד"ז הוא סברת הרשב"א<sup>23</sup>, שאסרו חכמים לאכל האיסור באופן וְדָאֵי ע"ד שגזרו טומאה על נושא הטומאה, כיון שודאי נושא הטומאה. ואף שהתוס' כתבו דאכילה אפילו כאחת מותר כיון שקמא קמא בטל, יתכן שבפרט הזה חולק הרשב"א עם התוס', דכיון שאוכל כולם ביחד, אף שנכנסים בבית הבליעה זה אחר זה מ"מ אכילת אחת מקרי ואסור מדרבנן<sup>24</sup>.

---

22. לפי רש"י (שם ד"ה ואי) משמע ש הוא בין לר' ירמיה בין לאב"י, אבל תוס' (ד"ה ואי) סובר שהוא רק לר' ירמיה. ע"ש.

23. להעיר שהרשב"א בעצמו לא הביא הדמיון לסוגיא זו, אבל ראה בתשובות מיימוני ספר קדושה סימן יא, דשם תלה האיסור לאדם אחד לאכול כולן בהמחלוקת בנוגע טומאת משא (אלא שמדבריו נראה שאפילו בזה אחר זה אסור משום משא).

ובשערי תורה כלל ב ריש פרט ג הביא הסוגיא בכורות להסביר הרשב"א, אבל למסקנא ביאר הרשב"א באו"א, כדלקמן בפנים.

וז"ל הט"ז בס"ק א: "חד בתרי בטל. דכתיב אחרי רבים להטות, ולא החמירו רבנן להצריך ס' כיון שאינה ראוייה להתכבד, רק שהחמירו שלא יאכל שלשתן כאחד, דהא ממה נפשך אוכל האיסור באותה אכילה". משמעות דבריו הוא שהאיסור לאכלן כאחת הוא מדרבנן ("שהחמירו"), וטעם הגזירה הוא, דכיון שאוכל האיסור בירור ("דהא ממה נפשך אוכל האיסור באותה אכילה") לכן אסור חכמים, וכמ"ש בפנים. וכן הבין השערי תורה בדתנו.

24. ועיין בשערי תורה כלל ב פרט ד, שהוכיח שהרא"ש לא ס"ל כסברת התוס', ועוד הוכיח שם שלכאור סברת התוס' תלוי במחלוקת ר"י ור"ל אי חייב על הנאה גרנו או הנאת מעוי,

**ולפי** זה י"ל שביאור דברי הרשב"א כך הוא, חכמים אסרו לאכול האיסור בהדיא, ולכן אסור לאכול יבש ביבש כולו כאחד כיון שודאי אוכל האיסור, וזהו גם יסוד האיסור של תערובת לח בלח מין במינו שנתבטל ברוב אבל בפחות משישים, דכיון שיש בילה א"כ נמצא שאוכל (גם) חלק מן האיסור<sup>25</sup>. אבל מתי אסרוהו חכמים? דוקא כשלא נאבד האיסור מעוצם מיעוטו<sup>26</sup>, אבל כשנתבטל בשישים גם מדרבנן מותר, כיון שהאיסור מועט כל כך<sup>27</sup>.

**וזהו** כוונת הרשב"א בכתבו "כיון שבכנגדו במין ושאינו מינו נרגש החמירו מדבריהם ואסרוהו", היינו דבשלמא מין בשאינו מינו שנתערב בשישים שוב אין טעם ובמילא נחשב כאילו אינו, אבל מין במינו שאין בו נתינת טעם איך משערים אם האיסור כאן או נאבד, ע"ז קאמר כיון שבכנגדו היה נותן טעם, א"כ רבנן חשבוהו כאילו עדיין ישנו להאיסור. אבל ביותר משישים כיון שאפילו במין בשאינו מינו מותר, א"כ האיסור כליתא<sup>28</sup>.

**ויש** להוסיף שעפ"ז יש להמתיק לשון הרשב"א בתורת הבית הקצר: "...יבש ביבש, בטלין אפילו אחד בתוך שנים, ואפילו איסור של דבריהם אין כאן. והקילו בדבר זה, לפי שכל אחד עומד בפני עצמו ואוכל כל אחד ואחד בפני עצמו, וכיון שנתבטל ברוב דבר תורה ואין כאן איסור של תורה, כשאוכל האחד אני אומר זהו

---

וקי"ל כר"י דאהנאת גרונו מחייב. ואולי (גם) מפני זה לא ס"ל להרשב"א סברת התוס'. וע"ש שהשיא עוד דברי התוס' לכוונה אחרת.

25. ראה מנחת כהן ספר התערובת ח"ב פ"א ד"ה אמנם הרשב"א, גליון מהרש"א ס"ק ט. וע"ע יד יהודה סי' סט ס"ק סא.

26. לשון הרמב"ם מאכלות אסורות פט"ו ה"ה, אלא שלדעתו בכל תערובת צריך ששים משום טעם זה. אבל ראה הגהות רעק"א על שער התערובת ח"א פ"א אות ב (נדפס במהדורת מכון ירושלים מכת"י), שנראה שביאר בשיטת הרמב"ם שהיאבד מעוצם מיעוטו הוא מטעם ששייך בו נתינת טעם באם יבשל שכנגדו, שלא לחלק בין יבש ללח. והוכיח זה מקפילא שלדעת הרמב"ם מותר אפילו בפחות משישים, וכוונתו שמז מוכח שאין ששים שיעור עצמי. אלא שיש להעיר שמלשון הרמב"ם שם הכ"א לא משמע כרעק"א שהרי כתב שחכמים סמכו לשיעור ששים מזרוע בשלה. ע"ש.

27. ראה פרי מגדים שער התערובת ח"ג פ"ה ד"ה ואחר העיון.

28. ומוישוב בפשטות מה שראיתי מקשים (לקוטי מגדים אות קלב) שלכאו' העיקר חסר מן הספר, שהרי זה שאוסר בפחות משישים מובן בפשטות שה"ה כדברים הנבללים, ומה שדורש ביאו הוא למה יותר משישים מותר, וזה לא ביאר הרשב"א? ולפמ"ש בפנים ניחא, שהרי באמת צ"ב מהיכי תיתי לאסור מין במינו שאין טעמו נרגש, וצריכים לפרש שזהו מפני שרואים כאילו נותן טעם (כנגדו), וכשיש ששים אפילו בכנגדו א"א ליתן טעם, ובמילא מובן שאסור רק כשנותן טעם.

של היתר, וכן כולם, ואפילו באחרון אני אומר מה שנאכל ראשון הוא היה של איסור וכבר הלך לו וזה של היתר הוא, **משא"כ בדברים הנבללין**, ולפיכך אין אוכלין כאחד ואין מבשלין אותן כאחד...". ופשטות משמעות דבריו מורים, שהחסרון של דברים הנבללין הוא שא"א לומר זהו של היתר כיון שהכל נבלל ביחד, ולכן אסור לאכלן. וה"ז ממש כפי שביארנו לעיל, שיסוד האיסור הוא אכילת דבר איסור בוודאות, וגם דברים הנבללים בכלל זה.

**אלא** שראי' גמורה אין כאן, שהרי יש לדחות שהרשב"א אתי לאשמועינן הדינים בפועל, שבדברים הנבללין אין להתיר, אבל טעם האיסור למה אסור בדברים הנבללים לא נחית בתורת הבית הקצר, ולעולם טעמו הוא משום גזירת אטו לח שאינו מינו. והא דנחית לבאר למה הקילו חז"ל ביבש, מפני שיש בזה נפק"מ רבתי בנוגע האיסור לאכלן כאחד ולבשלין יחד.

\*

**אלא** שלכאור' יוקשה על ביאור זה מדברי שו"ת הרשב"א ח"א סי' רעב ד"ה גם מה שהבאת וסי' רפב, דשם מבואר דהבין שהסוגיא של בכורות מדאורייתא קאמר, דלא כתוס'. ועוד מבואר שם שהסוגיא בבכורות קאי דוקא לפי שיטת ר' יהודה שמין במינו לא בטל, אבל לרבנן שמין במינו בטל אין להוכיח מסוגיא היא לענין ביטול יבש ביבש, ע"ש. ויש להאריך בדבריו שם בביאור הסוגיא בבכורות, מיהא מבואר דלא כהאחרונים שנקטו בשיטתו שהאיסור לאכול כולם ביחד נובע מהגזירה דרבנן בטומאת משא.

**ועוד** קשה על ביאור זה מסגנון שו"ת הרשב"א ח"א סי' נג, וז"ל (בהמשך למה שדן באיסורי הנאה יבש ביבש אי בטלי חד בתרי): "וטעם גדול יש, כי אף לכשתמצא לומר בשאר האיסורין שהן בטלין חד בתרי ביבש, לאו כהלכתא בלא טעמא אמרוה, אלא מפני שאין איסורו אלא מחמת טעמו, והלכך כשהוא מעורב ובלול כל שהוא בפחות משישים בכל פעם ופעם שהוא אוכל הוא מן האיסור וטועמו, ואפילו היה מין במינו כנגדו מרגיש בטעמו במין בשאינו מינו. אבל כשהן ביבשותן ועומד כל אחד ואחד בפני עצמו הרי הוא אוכל כל אחד ואחד בפני עצמו ובשעה שהוא אוכל חתיכה הראשונה אפשר שאינו טועם האיסור, שאני אומר האי דהתירא היא וכן בכל אחת ואחת, ואפילו באחרונה אני אומר שמא האחת מן הראשונות היתה ומאי דהוי הוה".

**ומזה** שהתחיל עם האיסור של לח בלח מין בשאינו מינו, וכתב שאין איסורו אלא טעמו, ובבלול טעמו נרגש ולכן אסור, ואפילו מין במינו אסור כיון שכנגדו מרגיש הטעם, משמע שיסוד האיסור בלח אפילו במין במינו הוא מפני שמין בשאינו מינו בנותן טעם, ולא שבבלול איכא איסור חדש (מדרבנן) שלא יאכל איסור

ביאור אדה"ז בשיטת הרשב"א בביטול תערובת יבש \_\_\_\_\_ רה

להדיא<sup>29</sup>. וא"כ גם בתורת הבית הא דנקט באיסור של לח מפני שנבלל וההיתר ביבש מפני שאינו אוכלן כאחד, צריכים לפרש באופן אחר ממה שנתבאר לעיל, וכפי שיבואר לקמן<sup>30</sup>.

ד.

#### ביאור שני: האיסור הוא משום גזירת לח

**השערי** תורה (כלל ב פרט ג) ביאר<sup>31</sup>, שלעולם גם הרשב"א סובר שהגזירה לח בלח מין במינו הוא משום אטו לח מין בשאינו מינו שמרגיש הטעם ואסור מדאורייתא (וכמו הראשונים בהערה 3), וזהו ג"כ הטעם שאסור לאכול כולם כאחד או לבשלם כאחד, דכיון דכשאוכלן יחד – "על ידי לעיסה נבללין"<sup>32</sup>, וכן כשמבשלם יחד – "הוי כבלול". הרי שלשיטתו גם איסור לאכלם כאחת ושלא לבשלם הוא מפני שע"ז נהיו לח בלח!

**ולפי** דרכו יוצא, שהרשב"א הסובר שאסור לאכלם כאחד והרא"ש הסובר שמותר לאכלם כאחד, לא נחלקו ביסוד הדין אם איסור שנתבטל ביבש נהפך להיתר או שמדרבנן האיסור עדיין אית', אלא לכו"ע איסור נהפך להיתר לגמרי. ולא נחלקו

---

29. משא"כ מצד הלשון בתורת הבית לחוד, יש כח ביד הדוחה לדחות שמש"כ בתחילת דבריו: "משום דבדברים הנבללין שאי אפשר להפריד כל החתיכות ולאכול כל חתיכה וחתיכה בפני עצמה צריך ששים", כוונתו שיסוד האיסור בדברים הנבללים הוא שודאי אוכל האיסור, ואח"כ ממשיך שבמין בשאינו מינו אסור "לפי שבפחות משיעור זה האיסור נטעם ונרגש בכל" ואיסור זה דאורייתא כשודאי אוכל וטועם האיסור, "ואפילו מין במינו שאין טעם האיסור נרגש בו, מכל מקום כיון שבכנגדו במין ושאינו מינו נרגש החמירו מדבריהם ואסרוהו", והיינו שמדרבנן נחשב שהאיסור עדיין קיים ולכן נחשב שודאי אוכל האיסור. משא"כ בתשובה שהתחיל מיד אם האיסור של מין בשאינו מינו מצד טעם, ואח"כ המשיך עם האיסור של מין במינו שהוא מפני שכנגדו במין בשאינו מינו מרגיש הטעם, משמע שאיסור זה הוא אטו איסור זה.

30. וע"ע בשערי תורה כלל ב פרה כלל ב פרט ג ד"ה ולענ"ד מה שהקשה על ביאור זה.

31. וכ"מ מדברי האמרי בינה דיני בשר בחלב ותערובת סי' ט' ד"ה והנה דעת הרשב"א וד"ה וראיתי [אלא ששם סתום קצת, כיון שרק כתב בנוגע יבש שנתבשל שחזר להיות כדבר הנבלל, ולא פירש דעתו בנוגע אכילה בבת אחת, אלא שסביר להניח שתרווייהו כהדדי ניהו, ע"ש].

32. וכתב עוד: "גזרו חכמים והחמירו דבעי ששים אטו מין בשאינו מינו לח בלח דנבלל איסור בהיתר, דאי אפשר לאכול בפני עצמו ומרגיש הטעם, דבעי ששים לבטל הטעם, לכן גם במין במינו יבש ביבש החמירו וגזרו לאכול אחת אחת ולא לאכול יחד דעל ידי לעיסה נבללים". להעיר, דמש"כ שאם אכל מין בשאינו מינו הוא ע"ד מש"כ החוות דעת בסי' קט ס"ק סק"ה, וע"ע סי' צח ס"ק ג.

אלא עד היכן גזרו חכמים גזירת לח, שלפי הרא"ש אף שאם נעשה לח קודם שנודע התערובת צריך ששים מ"מ אם כבר נודע התערובת כולי האי לא החמירו, אבל לפי הרשב"א גזרו אפילו אם נודע התערובת ואח"כ נתבשלו או נאכלו ביחד. ולפ"ז מיושב בפשטות לשיטת הרשב"א הרא"י של הרא"ש ממסכת תרומות שיש חילוק לענין ביטול בין קודם ידיעה לאחר ידיעה, כיון שכאן גזרו חכמים כל זמן שהתערובת הוא במצב של לח, אטו לח בלח מין בשאינו מינו.

**ועפ"ז** השיג על המג"א סי' תמז ס"ק יא שתלה הדין אם מותר להשהות בפסח יבש ביבש מין במינו שנתבטל ברוב במחלוקת הרא"ש והרשב"א, שלפי הרא"ש דאמרינן שהאיסור נהפך להיתר ומותר לבשלו א"כ גם בנדו"ד מותר לקיימו דנעשה היתר גמור, אבל לפי הרשב"א (והכי קי"ל עכ"פ במקום שאינו הפסד) שאסור לאכלן כאחד אם כן לא נתהפך האיסור להיתר ואסור להשהות. אבל לפי ביאור השערי תורה בהמחלוקת יוצא שלכו"ע אמרינן שהאיסור נהפך להיתר, אפילו מדרבנן, ולכן לכו"ע מותר להשהות.

**ויש** להוסיף, שע"פ ביאורו מרוויחים תיווך בעוד סתירה שיש בדברי הרשב"א, שהרי לפי דבריו בתורת הבית משמע דהא שאסור לבשלם יחד הוא מפני שאז בודאי אוכל האיסור, אבל בשו"ת ח"א סי' תכה וסי' תרעה כתב דהא שאסור לבשלו יחד הוא מפני ש"בתר בסוף אזלינן", והיינו שעכשיו חזר להיות לח. אבל ע"פ דבריו ליכא שום סתירה, שהרי האיסור שלא לאכלם יחד ולטעום האיסור הוא גזירת לח, כיון שחזר להיות לח, והיינו ממש בתר בסוף אזלינן. ופי' זה מתיישב בפשטות בדברי הרשב"א "אבל לבשלו יחד אסור שהרי חזר האיסור להתערב עם ההיתר והרי הוא כשאר האיסורים הנבללין"<sup>33</sup>.

**ומה** שכותב בתורת הבית בהמשך דבריו כשמבשל חצי התערובת בפני עצמו אפשר שמותר כיון "שבשעה שאוכל אלו שנתבשלו יחד אני אומר עכשיו אינו טועם את האיסור שמא בתוך האחרים הוא שנשאר...", ולכאור' משמע שמשום טעימת האיסור אתינן עלה, צ"ל שהפ"י בזה כיון שבכנגדו באינו מינו היה טועם האיסור, לכן גזרו גם כאן במין במינו אטו אינו מינו שאסור – כשטועם האיסור.

\*

**אלא** שגם לפי דבריו אינו מיושב לגמרי דברי הרשב"א, אף שלפי דבריו יסוד האיסור לאכלם ביחד הוא אטו אינו מינו, וכן דייקנו לעיל מלשון הרשב"א

33. אבל לשאר השיטות צ"ל או שמש"כ בשו"ת אכן אינו כמו שכתב בתורת הבית, או שבא לבאר שאף שהחתיכות מותרות מ"מ יתכן שהפליטה אסורה, וכן משמע מדבריו בסי' תכה (ועד"ז בסי' תרעה) ששם כתב "ולא מחמת עצמן שאע"פ שנתבשלו כל שלא נמוחו הן עצמן דין יבש ביבש יש להם, אלא מחמת רוטבן שפולטין ונבלע בכל".

בתשובה, וכן מתפרש בפשטות דבריו בתורת הבית "מכל מקום כיון שבכנגדו במין ושאינו מינו נרגש" דהיינו מין באינו מינו. אלא שקשה לאידך, שהרי לפי ביאורו כל האיסור לאכול יבש ביבש ביחד הוא רק לח בלח, וא"כ זה שמותר לאכול יבש ביבש זה אחר זה, אין צריכים לבאר אלא מובן בפשטות – כיון שאינו דומה ללח בשום פנים. אבל משמעות לשון הרשב"א בנוגע אכילת תערובת יבש ביבש זה אחר זה "וכשאוכל זו אני אומר לא זו היא האסורה וכן בכל אחת ואחת, וכשאוכל האחרונה שבכולן אני אומר במה שכבר נאכל היה האיסור וזו של היתר היא, ולפיכך אוכל כל אחת בפני עצמה ואינו חושש, דכיון שיש שם כדי שיעור ביטול דאורייתא דמדאורייתא חד בתרי בטיל, ואפשר לומר בכל אחת שמא עכשיו אינו אוכל את האיסור, הקילו בו אף מדבריהם שלא להצריכו ששים כשאר האיסורין", משמע שיש סברא לאסור גם יבש ביבש זה אחר זה, וצריכים טעם מיוחד למה מותר.

**ובאמת** כדברי השערי תורה מוכח מדברי הרא"ה בבדק הבית (יו"ע ד"ה עוד כתב), שאכן כתב רק האיסור בבלול כיון שדומה לתערובת שיכול להרגיש הטעם<sup>34</sup>, ולא הוסיף לבאר למה יבש מותר לאכלן זה אחר זה, דז"ל: "אבל הנכון דרובא דאורייתא הוא כל היכא דליכא טעמא, וגזירת הכתוב הוא, וכיון דכן כל היכא דליכא בליעה כלל אוקמוה אדאורייתא. וכל מין במינו נמי, אפילו כל היכא דע"י בישול, מדינא דאורייתא בטל, דכל היכא דליכא טעמא מדאורייתא ברובה בטל, אלא דכיון דע"י בשול דאיכא בליעה ודכוותה במין ושאינו מינו איכא טעמא אחמור רבנן ובעו ששים, והיכא דיבש ביבש אוקמוה אדאורייתא". ולקמן (כו ריש ע"ב) כתב: "...אמרין בענין יבש ביבש דאמרו חד בתרי בטיל ואית לן למיכלינהו כל חד באפי נפשייהו ואלו כולן כאחת אסירי ולא גזרינן", הרי שלשיטתו אסור לאכלן כאחת, אבל לאידך לעיל כתב רק שאסור בבלול, א"כ משמע כביאורו של השערי תורה שיש רק איסור של לח, וכשאוכלן ביחד ה"ה אוכלן לח.

34. אלא שיש לעיין בשיטת הרא"ה, שהרי בפשטות כשגזרינן אטו היינו אטו איסור דאורייתא, אבל לעיל יא ע"א כתב הרא"ה בפירוש שטעמו וממשו שאסור היינו כשיש כזית בכדי אכילת פרס, אבל בדליכא כזית בכדי אכילת פרס "אסור ואין לוקין עליו, ודינו בכל דבר כאיסורין דרבנן", וליכא למימר שהוא אטו האיסור דאורייתא דכדי אכילת פרס, דא"כ למה גזרו עד ששים, ששים מאן דכר שמי"?

ועד"ז יש להעיר על הר"ן שגם הוא סובר טעם כעיקר מדרבנן, אלא שאכן מגדיר האיסור דלח בלח מין במינו באו"א, שכתב שצריכים לבטל "טעם" האיסור [ומודגש בזה שכתב שהטעם שלא גזרינן ביבש הוא מפני "דשעור ששים לא שייך הכא כלל דהא לא מבטל טעם בהכי", הרי שאם הטעם היה מתבטל בהכי היו גזרינן כיון שצריך לבטל הטעם], ואולי עד"ז סובר הרא"ה [ולהעיר, שהר"ן הביא הרא"ה שם בהמשך דבריו, וג"כ כתב בשמו שצריך לאכול זה אחר זה], ואכמ"ל.

**אלא** שמכאן מוכח דלא כביאור השערי תורה בהרשב"א, שהרי, הרא"ה חולק על התל"י שכתב הרשב"א: "וזה אינו נכון כלל, שהרי על כל פנים אחת מהם הוא אוכל באיסור", ומזה שהרשב"א לא כתב ע"ד דברי הרא"ה, מוכח שרוח אחרת היתה עמו<sup>35</sup>.

ה.

### ביאור אדה"ז

**אך** נראה שרוח אחרת היתה עם אדה"ז בסי' תמב סט"ו בביאור שיטת הרשב"א, ולפי דבריו יתורצו כל הדיוקים הנ"ל שבדברי הרשב"א, וז"ל בהביאו שיטת הרשב"א (בנוגע הנידון של המג"א – שהובא לעיל):

**"אבל** להאומרים שכל איסור שנתערב ברוב היתר יבש ביבש אסור לאכול כל התערובת ביחד בבת אחת, לפי שהאיסור שנתבטל ברוב לא נתהפך להיות

---

35. וכבר הרגיש השערי תורה עצמו בקושיא זו בסוף דבריו, וכתב שעיקר דברי הרשב"א הוא ליתן טעם למה לא הצריכו חכמים ששים יבש ביבש מין במינו אטו יבש ביבש מין בשאינו מינו, וכאשר הוא באמת שיטת הרמב"ם והראב"ד (דלעיל הערה 1), וכמו שהצריכו חכמים במין במינו לח בלח אטו שאינו מינו. וק"ו נמי איכא, דאם בלח שיש בילה וכל טיפה מעורב בו היתר, גזרו אטו מינו כ"ש כשאוכל כל חתיכה בפני עצמו, ונמצא שאוכל האיסור בלא תערובת. וע"ז ביאר הרשב"א "שמצאו חכמים טעם לדבריהם, כיון שאפשר לומר בכל אחד שמא עכשיו אינו אוכל איסור הניחו על דין תורה דסגי בביתול ברובא, וכיון שבאמת לא החמירו חכמים להניחו על דין תורה ליכא שום איסור כלל, ושפיר יכול לאכול אחד אחד ולא קשה קושיא הנ"ל".

ולכא' דבריו הם קשי הבנה, ויש להעיר על דבריו מכמה פנים:

(א) בתורת הבית לא הזכיר הרשב"א שתערובת יבש ביבש מין בשאינו מינו צריך ששים, וראה לעיל הערה 18 מש"כ בזה, וא"כ קשה לומר ששולל דין שלא נזכר כלל בתורת הבית!

(ב) כשגזרו חכמים לח בלח מין במינו אטו אינו מינו, היינו מפני שתערובת מין בשאינו מינו אסור מדאורייתא מפני טעם כעיקר. ועד"ז גזירת ששים במין בשאינו מינו הוא מפני ששמה יבשלם ויתן טעם – איסור מדאורייתא. אבל מהיכי תיתי לאסור כל יבש ביבש מין במינו כל אחד בפני עצמו (שאינו דומה ללח אפילו לפי שיטת השערי תורה), אטו מין בשאינו מינו – שהוא עצמו אינו אלא גזירה דרבנן אטו יבשלם!

(ג) הרמב"ם לא נימק זה שצריך ששים במין במינו ב'אטו אינו מינו', אלא כתב שהצריכו חכמים שיתערב דבר האסור ויאבד בעוצם מיעוטו כשיעור שנתנו בו, וטעם זה שוה בכל האיסורים הבטלים מדאורייתא. ואכמ"ל בביאור שיטת הרמב"ם ודעימי'.

(ד) גם סתימת דברי הרשב"א בסוף דבריו "הקילו בו אף מדבריהם שלא להצריכו ששים כשאר האיסורין", ולא כתב כמין בשאינו מינו וכדומה, לא משמע כביאורו.



היתר גמור מדברי סופרים. ואינו מותר אלא לאכלם בזה אחר זה, שכשאוכל כל אחד ואחד יש לומר שזהו ההיתר וכשאוכל האחרון יש לומר גם כן שזהו ההיתר גמור והאיסור כבר אכלו, ולכך הקילו חכמים בדבר זה לפי שמן התורה כבר נתבטל האיסור ונעשה היתר גמור, אבל כשאוכלם בבת אחת יש באכילה זו איסור ברור למראית עין, גזרו עליו חכמים גזירה משום תערובת מין בשאינו מינו שיש איסור מן התורה אם אין שם ס'. אם כן גם חטים חמוצים הללו שנתערבו בחטים כשרים לא נתהפכו להיות היתר גמור מדברי סופרים, אף שיש בכשרים יותר מאלף כנגד החמוצים, ולפיכך אסור להשהותם בפסח (שאיסור השהייה הוא דומה לאיסור אכילה בבת אחת כמו שנתבאר למעלה)."

**הרי** שביאר יסוד המחלוקת בין הרא"ש והרשב"א ע"ד המג"א (דלא כהשערי תורה), שלפי הרא"ש "...האיסור שנתבטל ברוב **נתהפך להיות היתר גמור אף מדברי סופרים** כמו"ש ביו"ד סי' ק"ט" (לשון אדה"ז שם סעיף יד), ואילו לפי הרשב"א "האיסור שנתבטל ברוב **לא נתהפך להיות היתר גמור מדברי סופרים**". הרי מפורש שחומרת הרשב"א הוא רק מדרבנן, וגדר הגזירה הוא ש"לא נתהפך לגמרי"<sup>36</sup>.

**אבל** בביאור למה גזרו חכמים כשאוכל כל החתיכות בבת אחת כתב אדה"ז ב' פרטים: "אבל כשאוכלם בבת אחת (1) יש באכילה זו איסור ברור למראית עין, גזרו עליו חכמים (2) גזירה משום תערובת מין בשאינו מינו שיש איסור מן התורה אם אין שם ס". ולפום ריהטא, ולפי הנתבאר לעיל, היה נראה שהם ב' ענינים נפרדים בלתי תלויים זה בזה, או דגזרינן מפני שטועם האיסור באופן ברור ("איסור ברור למראית עין"), או דגזרינן משום אינו מינו והיינו מפני שנעשה לח, ומזה שאדה"ז הרכיב ב' הביאורים ביחד מוכח שמבאר הרשב"א באופן שלישי.

**ואולי** י"ל בזה:

**אדה"ז** דייק בלשונו וכתב בלשון שלילה ש"לא נהפך להיות היתר גמור מדברי סופרים", וגם דייק שמדרבנן "לא נתהפך להיות היתר גמור", ולא כתב בסגנון חיובי שיש איסור דרבנן לאכול כל החתיכות ולכן מדרבנן עדיין אסור, סגנון שהיה מתאים לפי ביאור האחרונים שהבאנו לעיל אות ב'. ונראה הכוונה, שזה שאינו היתר גמור מוגבל לאופן שאוכלן ביחד, או כְּשֶׁמִשְׁהָן בביתו ששוה לאוכלן ביחד (כפי שכתב אדה"ז), אבל לא שאסרו כל החתיכות באופן עצמאי באיסור דרבנן<sup>37</sup>.

---

36. מקור ברור להבנה זו בהרשב"א, הוא מש"כ הדרכי משה סי' קט ס"ק ד שהרשב"א אזיל לשיטת' דלא אמרינן שהאיסור חוזר להיות היתר, והיינו כהמג"א (ואדה"ז) ודלא כהשערי תורה ודעימי'.

37. ולפי זה מתורץ קושית השערי תורה, שהאריך להקשות על המג"א וט"ז שסוף סוף אוכל האיסור, כיון שלכתחילה אין איסור אלא כשאוכלם ביחד.

**ויסוד** האיסור למה גזרו לאכול כולן בבת אחת, הוא מפני אטו אינו מינו, ושם "יש איסור מן התורה אם אין שם ששים". וכל שיש איסור ברור למראית עין, נכלל בהחשש שממנו יבא להקל בהאיסור תורה, שהרי בפרט הזה שאוכל האיסור באופן ברור דומה לתערובת לח אינו מינו שממש טועם האיסור.

**ואולי** י"ל בסגנון אחר: בדרך כלל כשאסרו חכמים דבר אחד אטו דבר אחר, ה"ז מפני דמיון חיצוני בין המעשים, שמעשה זה דומה למעשה אחר, ויכול להביא לידי המעשה האסורה, ולכן גזרינן על מעשה זה כדי שלא יבא ע"י לעבור על איסור ח"ו. אבל בתערובת יבש ה'אטו' לח אינו מינו, אין הדמיון בין המעשים בְּצִיּוּרָם החיצוני, שהרי אין דמיון (חיצוני) בין אוכל יבש ביבש ביחד ללח בלח, אלא שיש דמיון 'תוכני' בניהם, שכיון שאוכל האיסור באופן ברור ה"ז כמו שאוכל תערובת מין בשאינו מינו לח בלח, שיש כאן איסור ברור מן התורה משום טעם כעיקר. ומ"מ הגדרת האיסור הוא שמדרבנן לא נהפך האיסור להיתר לגמרי, שהרי אם אמרינן שגם מדרבנן נהפך האיסור להיות היתר א"א לומר שאוכל איסור ברור למראית עין.

**ונמצא** שמצד אחד מובן משמעות הסגנון של תשובת הרשב"א שיסוד האיסור שלא לאכול יבש ביבש מין במינו בבת אחת הוא גזירת 'אטו' מין בשאינו מינו, ולאידך יוצדק למה ביאר הרשב"א שבתערובת יבש ביבש חד בתרי מותר לאכול זה אחר זה כיון שאינו אוכל כולם כאחת (ולא הסתפק בזה שאינו בלול, ואינו דומה ללח), כיון שהגדרת האיסור הוא שיש כאן איסור שלא נהפך לגמרי, אלא שגזרו הך מילתא רק כשיש איסור ברור למראית עין, ולכן הוצרך לבאר שכשאינו אוכלם כאחת דליכא איסור ברור (שהרי יש לו תליה) ליכא חשש אטו אינו מינו, ולא גזרו<sup>38</sup>.



---

ולציון, שהמג"א עצמו לא פירש בדעת הרשב"א למה אסור, ורק כתב שלהרא"ש האיסור נהפך להיתר, ולכן יש להעמיס בדבריו פי' אדה"ז (באותו מידה שיש להעמיס בדבריו מה שהבין השערי תורה בדעתו).

38. וי"ל עוד, שאריכות הרשב"א אודות התלי', אינו רק לבאר למה אין חוששים אטו אינו מינו, אלא גם לבאר למה אין כאן כחוכא ואטלולא, שאם גזרו שאינו נהפך לגמרי למה מותר לאכול כולם, ומבאר דכיון שיש כאן תלי' אין כאן (אפילו מדרבנן) איסור למראית עין אף שלא נהפך לגמרי.

## שיטת הרמב"ם בענין ביטול ברוב

### א.

**ברמב"ם** הל' מאכלות אסורות פט"ו ה"א: דבר אסור שנתערב בדבר מותר, מין בשאינו מינו בנותן טעם, ומין במינו שאי אפשר לעמוד על טעמו יבטל ברוב. עכ"ל. והוא<sup>1</sup> מגמ' זבחים ע"ט. "אמר רבא אמור רבנן בטעמא ואמור רבנן ברובא כו' מין בשא"מ בטעמא מב"מ ברובא". ובה"ד: (כיצד) נפל חלב כליות לחלב האליה ונמוח הכל, אם היה חלב האלי' כשנים בחלב הכליות הרי הכל מותר מן התורה. אפילו<sup>2</sup> חתיכת נבלה שנתערבה בשתי חתיכות של שחוטה הכל מותר מה"ת. אבל מדברי סופרים הכל אסור (אף יבש<sup>3</sup>) עד שיאבד דבר האסור מעוצם מיעוטו ולא יהיה דבר חשוב שעינו עומדת<sup>4</sup> כו' (היינו בששים<sup>5</sup>). עכ"ל.

**הנה** ממ"ש "כשנים" נראה דלא סגי ברוב כל דהו אלא בעי בהיתר פי שנים מאיסור<sup>6</sup>. (ומ"ש בה"א "יבטל ברוב"<sup>7</sup>. י"ל סתם והדר מפרש. וי"ל עוד ד"רוב"

1. (הגה"מ), רדב"ז, כס"מ. וראה הע' 9.

2. עי' רדב"ז ורלב"ח סי' פ"ה, (הובא בספר הליקוטים מהד' פרנקל). אפי' יבש דהוא בעין. וע"ע להלן אות ה' מספר הבתים.

3. כס"מ ועוד.

4. עי' רדב"ז פי' דר"ל דס' ביבש כאי' אינו בעין, אבל ראה לח"מ ורלב"ח שם דממעט דברים חשובים.

5. ותרומה וכו' במאה, וערלה וכו' במאתים. וכל השיעורים מאסמכתא. ראה הל' י"ג-כ"א.

6. אבל ראה מנחת כהן ספר התערובת ח"א פ"א, ד"כשנים" ל"ד ע"ש. וכ"ה בפר"ח סי' תמ"ז סק"ט (וראה להלן הערה 15 מהמאירי). וברלב"ח שם דרק בלח בעי כפל. ובפרמ"ג (בפתיחה לתערובת ח"א פ"א) ביאר שיטתו דרוב ב"אחד יותר" וביבש היינו חתיכה א' יותר, י"א ב"ב, אבל בלח "אחד" היינו כשיעור כל האיסור, ע"ש. וצ"ע דא"כ כל לח לבעי כפל וקשה מהל' מקואות פ"ד ה"ח, (ועוד), משמע דמשהו יותר סגי אף בלח, (וע"ע הל' שאה"ט פ"א הל' ט"ז-י"ז ובכס"מ שם), (ותי' הפרמ"ג שם דהוי דרבנן דחוק דאיך המציאו גדר רוב חדש). גם צ"ע קושיית היד יהודה סי' ק"ט סק"ד אימא טיפה אחת הוי משהו יותר. אכן במנחת יעקב כלל נ"א סק"ו כתב על דברי הרלב"ח "ולא ידעתי מאין יצא לו חילוק זה". וכן דברי הרמב"ם (להלן) בתשובה נראה דקאי אף ביבש, וכ"נ מדברי ספר הבתים.

היינו ברבייה<sup>8</sup>, וכלל בזה הא דמדרבנן בס'<sup>9</sup>, ופירושו, דכיון דא"א לעמוד על הטעם, ביטולו ברבייה, מה"ת בשנים ומדרבנן בס'. וכן מפורש בתשובת הרמב"ם (סי' רס"ה<sup>10</sup>) וז"ל: דין תורה חד בתרי בטל ומאחר שיהיה ההיתר פי שנים<sup>11</sup> על האיסור הואיל ואין בו טעם האיסור, בטל במיעוטו, ורבנן הוא דגזור ואסרו עד שיהי' אחד בשישים. עכ"ל. (וכ"ה בספר הבתים (בית הקדש, שער ה' משערי תערובת אות א): איסור שנתערב בהיתר בטל ברוב מה"ת, ואם היה בו שנים מן ההיתר בטל מה"ת, ומד"ס מב"מ כו' אוסר עד ששים כו'. עכ"ל ע"ש<sup>12</sup>).

**וצ"ב** מנא ליה הא דרוב הוי "כשנים" ולכאוי' לשון רוב בכ"מ משמע אפי' רוב כל דהו. אכן בגיטין נ"ד: איתא "מדאורייתא חד בתרי בטל"<sup>13</sup>. (וכ"ה בחולין צ"ח: לגי' ראבי"ה סי' תט"ו ע"ש). ובבכורות כ"ז. איתא "אמר שמואל תרומת חו"ל בטלה ברוב כו' רב הונא ברי' דר"י כי מתרמי לי' חמרא דתרומה הוה רמי תרי נטלי דחולין וחדא נטלא דתרומה ושקיל חד כו"י ע"ש. (והובא בלשון זה ברמב"ם הל' תרומות (פי"ג הי"א) ע"ש. ומסיק "ונמצא שבטל כמה לוגין (תרומה) בשני לוגין של חולין"<sup>14</sup>).

7. ראה פר"ח שם. ולהביאור דלהלן אות ג' י"ל, דרוב (משהו) עיקר המתיר, וכפל צדדי להתיר הכל, ע"ש (וראה הע' 67). וע"ע להלן הע' 63 והע' 81.

8. וכן פירש הראב"ד תיבת "רוב" בסוגיא דחולין צ"ט: ועי' כס"מ ה"ד דכן דעת הרמב"ם, (מיהו להעיר מגי' ר' גרשום שם).

9. וכ"נ מלשונו (בה"א) "שא"א לעמוד על הטעם", שלא נמצא לשון זה בזבחים שם, אלא הוא מחולין צ"ז: "אמור רבנן בששים כו' מין במינו דליכא למיקם אטעמא כו' בששים", וא"ש, ד"רוב" כולל רביית ס'. (וכ"נ קצת מלשון ספר הבתים).

10. מהד' מכון ירושלים.

11. כ"ז תרגום, ובמהד' בלאו: "כפל". אבל בדפ' לפסיא: "יותר". וצ"ע.

12. ומהמשך דבריו נראה דמה"ת אף שאינו מינו בטל ברוב. ולכאוי' הוא כמ"ד טע"כ דרבנן. ויל"ע ברמב"ם ואכ"מ. (ולהעיר מרשב"א חולין צ"ז: ד"ה הא דאיבעיא, וראה הע' 79).

13. אבל בפר"ח סי' ק"ט סק"ד דחה דזה ביבש, וביבש א"א בלא"ה (דב' חתיכות ליכא דין ביטול (עי' שו"ת הרשב"א סי' ער"ב, וביאורו בהגהות רעק"א סי' ק"ה סקכ"א, (וע"ע יד יהודה סי' ק"ט סק"ד), ומ"ש בזה הפרמ"ג בפתיחה ח"א פ"א צ"ע), וע"כ בעי תלת, ולא מדין כפל), וראה מנח"כ שם. ולהעיר דר' אפרים בראב"ן סי' תרי"ג לא גריס לה, ע"ש שיטתו.

14. ממה שסתם "ברוב" וביין מפרש בתרי, לכאוי' מדוייק כרלב"ח. ואפשר סתם רוב הוי חד בתרי, (עי' מהרש"א פסחים מ"ד. בתוס' ד"ה איתבי'), וצ"ע. מיהו י"ל דתרומה דרבנן שאני וא"צ כפל, ראה יד אברהם סי' ק"ט ודבריו צ"ע. וראה הל' בכורים פ"ה הל' י"ב ובכס"מ שם. (עי' או"ז ע"ז סי' רע"א, הובא בב"י סוף סי' ק"ט). וראה הע' 63, והע' 68 באורך. ובענין ירושלמי חלה ע"ש סוגיית כורך, נראה קצת חילוק ב' וג' מינים משמע כפל. אבל עי' פלתי סי' ק"ט סק"ב. וילע"ע ואכ"מ.

ובירושלמי חלה פ"א ה"א "שני דברים רבים על אחד ומבטלין אותו" וע"ש. אשר מכל זה יש לדייק חד בתרי דוקא ובעי תרי בהיתר נגד האיסור<sup>15</sup>. מיהו הא גופא צ"ב, דהנה מקור דין ביטול איסורים ברוב הוא כמבואר בראשונים<sup>16</sup> מקרא ד"אחרי רבים להטות"<sup>17</sup> הנאמר גבי בית דין. והרי גבי ב"ד לכאוי לא בעינן כפל כמפורש במשנה סנה' (פ"ה מ"ה) "שנים עשר מזכין ואחד עשר מחייבין, זכאי". היינו רוב כל דהו. וא"כ מנלן להצריך כפל בביטול איסורין<sup>18</sup>.

## ב.

**הנה** בתורת האשם (כלל ל"ט ד"ה חד בתרי) ביאר המקור, דאכן בדיני נפשות סגי במשהו יותר, מיהו "מצריכים שנים ולא סגי במעט ריבוי כו" (ד)בדיני ממונות דשכיחי לא משכחת אלא ב' נגד א', אזלינן בתר דשכיחא למילף מינייהו בכל שאר דוכתי<sup>19</sup>. ע"ש.

15. אבל במאירי פסחים מ"ג: בסוגיית טע"כ (ד"ה ולמדת) "מין במינו היבש ביבש כו' ובטל חד בתרי כו' ואם הוא דבר שאינו של מנין כגון קמח בקמח בטל ברוב שלא נאמר חד בתרי דרך דוקא". וברשב"א חולין צ"ז: ד"ה הא דאיבעיא, דרוב הוי "טפי מחד". וכ"נ מסתימת רוב הראשונים. מיהו עי' בדה"ב (בית ד' שער ב' בענין טבעות ע"ז) בעי כפל. ומפורש ביבש. (ראה הע' 6), (וע"ע לשונו שער א' בענין ביטול יבש, וע"ע לשונו בהגדרת "בלוע" גבי טע"כ. וראה ריש שער ב' משמע כפל מדרבנן, (וא"כ י"ל כבהע' 18 ע"ש). וצ"ע משער א' בענין יבש "אוקמוה אדאורייתא". וצ"ע). (בענין יבש לבדה"ב בשער א' סתם, ומפורש בשער ב' (בענין נפל לים הגדול), דסבר כרשב"א, (וכ"ה בר"ן חולין ל"ו. בשמו ע"ש), ולא מטעמי' כמפורש בשער א', ואכ"מ. וראה מ"ש הרב דוב יהודה שטיינמעץ בקובץ זה בשיטת הרשב"א). ע"ע פר"ח שם בשם הסמ"ק, וראה סי' תנ"ה סעי' ד' ובמג"א שם. אבל ראה פרמ"ג ומחה"ש וא"ר. ועי' שו"ע אדה"ז שם סעי' כ"ח. (עוד ילה"ע מתוס' זבחים ע"ח. סוד"ה הפגול, "ב' זיתים כו' וד' זיתים" ע"ש בח"נ. וילע"ע). וכשי' זו דכפל נקטו כמה אחרונים ראה מנח"י שם.

16. רש"י חולין צ"ח: ד"ה לטעם כעיקר, (ובכ"מ), רא"ש פרק גה"נ סי' ל"א וסי' ל"ז, ועוד. וכ"ה בסמ"ג (לאו קל"ח), ובשו"ת הרשב"א (סי' רפ"ד ועוד). (ודלא כמ"ש עה"ש סי' צ"ח (סעי' כ"ח) בשמם, דהמקור מ"ולקח מדם הפר" וגו', והמעין בדבריהם יראה בעליל דלא כווננו לזה).

17. שמות, כ"ג, ב.

18. כן הקשה הפר"ח סי' ק"ט שם, ועוד. וראה שטמ"ק ביצה ד. (הובא בפרמ"ג בפתיחה שם). וראה תשובת חנוך בית יהודה סי' פ'. ובמנח"י כלל ל"ט סק"א וכלל נ"א סק"ו, ביאר דמה"ת רוב כ"ד, ומדרבנן רוב הניכר, דהוא שני שלישי (ע"ש), אבל (כמ"ש הפרמ"ג בפתיחה שם) אא"ל כן ברמב"ם, דמפורש דקאי מה"ת דכתב "כשנים" ותו כתב "אבל מד"ס", וכ"ה בסה"ב, וע"ע מהרש"א פסחים שם, נראה דפי שנים הוי מה"ת.

19. להעיר מרמב"ם הל' סנה' פ"ח ה"א, או"ה שוה לממונות.

**ודבריו** צ"ב בתרתי: א) בדיני ממונות נמי, באחד אומר איני יודע, יוסיפו הדיינים שנים<sup>20</sup>, נמצאו חמשה, ופוסקים הדין ע"פ שלשה שהם הרוב, ולא הוי פי שנים אלא משהו. ב) בשאר דיני רוב מלבד ביטול איסור סגי משהו יותר. כמבואר בהל' מקואות פ"ד ה"ח גבי שאובה שהמשיכוה "אינן פוסלין כו' עד שיהיו מחצה למחצה, אבל אם היה רוב מן הכשרים הרי המקוה כשר". וכן בכ"מ. וצ"ע נילף מדיני ממונות ולבעי כפל.

**וי"ל** בהקדם קושיא הידוע, מהיכי תיתי דין ביטול להתיר כל התערובת. תינח להתיר חתיכה א' (או ב') הוי ספק ונימא הלך אחר הרוב<sup>21</sup>, כבב"ד ספק בדין, ואחרי רבים נפסק הדין, אבל איך נתיר כולם והרי ודאי אוכל איסור<sup>22</sup>, וביותר יוקשה תערובת ל"ח דלעולם ודאי אוכל איסור<sup>23</sup>. וביאר הגר"ח (בחי' הש"ס) דב' דינים ברוב דב"ד. א) לידע אמיתית הדין, ובזה הלך אחר הרוב. ב) פסק דין צ"ל ע"י ב"ד שלם, וא"כ איך נפסק ע"פ ב' מתוך ג', והרי ליכא ג' בפסק, ומוכח דאיכא דין רובו ככולו<sup>24</sup>

20. סנה' פ"ג משנה ו'. רמב"ם הל' סנה' פ"ח הל' ב'.

21. ולא הוי קבוע, דאין האיסור ניכר. תוס' חולין (צ"ה). ד"ה ספקו. ועוד.

22. והרי"ד אכן סבר דאכל כולם חייב חטאת, אלא ג' בנ"א יאכלום. (בתוס' ב"ב ל"א: ד"ה שתי כתי), ובפסקיו ב"ב צ"ב: וזבחים ע"ב. ותשובותיו סי' א'). ונראה דלאדם א' אסור ב'. (ובקו"ש ב"ב סי' קכ"ז) נראה הבין שי' דביטול הוי דין כל דפריש (וע"כ הוקשה לו ע"ש), אבל עיי' פסקי ב"ב שם נראה דאינו כן (ראה הע' 52). ומ"ש בקו"ש דלח בטל, מפורש בתשובתו שם דליתא. ואכ"מ). וע"ע שיטת ר' אפרים בר"ב"ן סי' תרי"ג דביטול לא מהני לענין איסור. וראה תשובת מיימוני (קדושה סי' י"א) דאסור לאדם א', (ועיי' תוס' חולין ק). ד"ה בריה), וסמ"ג לאו קמ"א. (אף שיטת רש"י ע"ז ע"ד. ד"ה תרתי) וביצה (ג: ד"ה יעלה) דצריך להשליך אחד, מיהו במרדכי ביצה (רמז תרמ"ז), ואו"ה הארוך כלל כ"ג דין י"א, דזה רק ביבש (ואפשר א"כ בלח כקו"ש ויל"ע). וראה יד יהודה ק"ט סק"ח ואכ"מ). אבל הרמב"ם ושאר הראשונים אית להו דכל התערובת מותר ברוב עיי' סי' ק"ט.

23. מיהו עיי' קו"ש שם. מיהו (לרי"ד ליתא כנ"ל, וכנ"ד) הראשונים לא חילקו, עיי' רא"ש סי' ל"א. (להעיר מתוס' מנחות כ"ב: ד"ה ור"י ובכ"מ).

24. להעיר מחולין י"ט. בענין רובו ככולו, "שני שלישי", משמע כדלהלן, אבל מפורש בריטב"א שם י"ט: ד"ה איקלע, דשני שלישי לאו דוקא, ופשוט. וברמב"ם שחיטה פ"ג ה"ג, שינה וכתב "רוב". (ומדגבי ביטול דייק "כשנים" כל הש"ס, נראה דוקא ודלא כאחרונים הנ"ל הערה 6). מיהו י"ל, "שני שלישי", שני חלקי המעשה, תחילתו, משהו יותר, גמור. ובתערובת שני חלקי המציאות, כפל ממש. ויותר נראה דאינו ענין לכאן, הכא "כולו כרובו", ושם לענין מעשה דרובו סגי, (ועיי' צפע"ג שחיטה, ב, כ"א. אי סגי ברוב, או כאי' כולו, וי"ל עד"ז בענין מקצת היום כו', ומבוארים דברי התוס' נזיר ו: ד"ה אמר ר"ל. ואכ"מ). ואיך שיהי' אינו ענין לביטול ונהפך ע"ש). ועיי' נזיר מב. מקור אחר ל"רובו ככולו". (אבל עיי' חי' ר"פ שם, או הוי גילוי דבעלמא כב"ד). מוכח דמעשה ע"א. (אבל בהוריות ג: "רובו ככולו" גבי ב"ד, מיהו י"ל דשם ענין אחר, נהפך. וילע"ע).

דהרוב כאי' מהפך דעת המיעוט והפסק הוי מכח ב"ד שלם<sup>25</sup>. ומדין זה ילפינן לתערובת איסור דנהפך המיעוט. (וי"ל הגדרת הדברים<sup>26</sup>, (דמנלן לדמות תערובת לפסק הב"ד ולהתיר), דתערובת או"ה (כיון דאין האיסור ניכר ביבש, ובלח בלול לגמרי, ע"כ) חשיב כמציאות אחת, והרוב קובע גדר מציאות זו, ודמי לפסק ב"ד דדנים על כל הב"ד כמציאות אחת מה דעת הב"ד<sup>27</sup>. משא"כ לידע הדין, אחר רוב דעות, כל דעה הוי בפנ"ע והעיקר כרוב. ומזה דין כל דפריש וכיוצ"ב, דדנים מהיכן חתיכה מיוחדת זו).

**והנה** כיון דכל הך דינא דהמיעוט כאי' נהפך הוי משום דבעינן ב"ד שלם (של שלשה וכו'), א"כ י"ל דליתא לדין זה אלא בב"ד של ג' גרידא, והוי ב' נגד א', דבזה צ"ל דהוי כח כולם בפסק הרוב, דבלא"ה ליכא ג'. אבל בהוסיפו דיינים ואיכא חמשה, י"ל דכיון דג' אמרו זכאי, תו לא בעינן כח הב' הנותרים בפסק, דבלא"ה יש כאן ב"ד שלם, וכן נראה מבואר ברמב"ם הל' סנה' פ"ח ה"ב ע"ש<sup>28</sup>. אכן אכתי בעינן לדין "אחרי רבים" לידע כמי הדין והולכים אחר רוב דעות, היינו ג' נגד ב', מיהו אין כאן הפיכת המיעוט אלא הליכה אחר הרוב גרידא<sup>29</sup>.

25. מקור נדון זה סנה' ל., ובירוש' פ"ג ה"י. איך כותבים. (ושם בממונות). ראה צפע"נ (קונטרס ההשלמה לח"ד, עמוד י'. ד"ה עכ"פ איכא), שקו"ט בזה, ומסיק דלרמב"ם נהפך. (ולהעיר מהוריות בהע' שלפנ"ז, ושם אכן קאי במנין שבפסק. מיהו אינו הכרח דנהפך. ויל"ע). וראה לקו"ש חכ"א, יתרו ב', ס"ו ובהע' 31 330. חכ"ה, יו"ד כסלו, ס"ז. סה"ש תשמ"ט ח"ב ע' 727.

26. וע"ע להלן אות ה'. (וע"ש לגבי לח ע"פ סה"ב).

27. צ"ב דלכאוי ניכר המיעוט בב"ד. וי"ל דהפסק כתערובת דאין ניכר הדעות (ראה המצויין בהערה שלפנ"ז), או אף דניכר הוי מציאות אחת, ובתערובת או"ה באינו ניכר, אבל ניכר לא נעשה א'. ולענין רוב דעות והלך כו', ודאי ב"ד ניכר, ראה רוקח סי' תס"ז, ובהגהת ב"ש, וע"ע מרדכי חולין סי' תקצ"ג. ואכ"מ. (להעיר מלבוש או"ח סי' תרל"ב, א. וצ"ע מקבוע, ואפשר סוכה מציאות אחת, כב"ד, ותערובת לח, ויפרש יבש באו"א. ראה קו"ש בהערה 23. וראה יד יהודה סי' ס"ט סקס"א. ואכ"מ).

28. פסק שם דבחמשה אמר א' איני יודע אין מוסיפין אלא "הולכים אחר הרוב", (רק בשלשה מוסיפין), וע"ש בראב"ד ונו"כ. וראה טוש"ע חו"מ סי' י"ח סעי' א' ונו"כ. מבואר דעת הרמב"ם דבחמשה אפי' ב' אינם יודעים, פוסקים ע"פ הג'. דאיכא ב"ד שלם בפסק. ע"ש באורך. נמצא מבואר דבחמשה א"צ לכח כולם בפסק (ונראה דהוי פלוגתא בירוש' ע"ש בכס"מ, ש"ך סק"ב ועוד), ומי"מ "אחרי רבים" לידע העיקר, ע"ש בנו"כ. (וע"כ בשבעה, ד' מזכים וג' מחייבים, זכאי, ואין אומרים, הרי ב"ד שלם חייב, וק"ל).

29. ראה הע' שלפנ"ז. ולהעיר מב"ב ק"ז. "בטל יחיד במיעוטו". נראה דשם א"צ הפיכה רק הלך כו' והיחיד אינו.

**ועפ"ז** יתורצו קושיות הנ"ל. א) לא ילפינן דין ביטול איסורים מממונות בחמשה, דבזה ליכא דין ביטול, והפסק מכח ג' בלא הפיכה. רק ילפינן מב"ד של ג' גרידא דנהפך המיעוט, וע"כ בעי כפל בביטול דלא משכחת נהפך אלא בכפל. ב) בשאר רובי דא"צ הפיכה, רק לידע העיקר אחר מי נלך, אכן איכא למילף מחמשה בממוזן דאחרי רבים לידע הדין, ולא בעי כפל רק רוב משהו. ובמקואות א"צ הפיכה דמה"ת שאובה (שהמשיכוה) כשרה, רק צריך עיקר המקוה גשמים. והרוב עיקר<sup>30</sup>, כעין רוב דעות, וזה אף ברוב משהו כנ"ל.

**המורם** דבכ"מ דבעינן לדין "נהפך", בעינן כפל, כלשון הגמ' "חד בתרי", וילפינן מדיני ממונות, ב"ד של ג', דהפסק בכח כל הב"ד וכאי' נהפך דעת המיעוט<sup>31</sup>.

### ג.

**עוד** י"ל במקור דין כפל באו"א<sup>32</sup> בהקדם פסק הרמב"ם<sup>33</sup> פ"א דשאה"ט הי"ז: נבלה שנתערבה בשחוטה, אם רוב מן השחוטה בטלה הנבלה בשחוטה, ואין הכל מטמא במגע, אבל אם נשא הכל (ביחד<sup>34</sup>) נטמא כו'. עכ"ל. והוא מגמ' בכורות כ"ג. ע"ש. ובכס"מ: ומדברי רבינו שכתב "ואין הכל מטמא במגע" משמע שאפי' נגע בכל הזיתים ביחד טהור<sup>35</sup> ויש לתמוה מאי שנא ממשא, וכתב הרי"ק ז"ל, שהטעם דכיון שהטומאה ע"י נגיעת בשרו בטומאה, וכל זית הוא בפנ"ע, חשיבא כל נגיעה באפי נפשה כי כל נגיעה ונגיעה מחולקת היא לבדה, ובכל זית יש נגיעה בפנ"ע, כי הבשר הנוגע בזית זה אינו הנוגע בזית זה וחשיב כנוגע וחוזר ונוגע, אבל נישאו ביחד אין מקום לחלק הזיתים ולעשותו כנושא כל זית בפנ"ע. וק"ל. עכ"ל. ולכאו' הוא מה"ת<sup>36</sup>.

30. ראה תשובת הרי"ד שם בענין צמר גמלים, י"ל עד"ז, (וראה פרמ"ג פתיחה שם, וי"ל דרמב"ם כרי"ד). וע"ע מהרש"א פסחים שם, נראה גבי "היתר מצטרף כו'", במשהו יותר היתר עיקר ואין מצטרף, משא"כ ביטול, נהפך, בעי כפל.

31. וי"ל לפלפולא, דבדיני נפשות בעינן "ושפטו עדה" ולא נהפך, רק בממונות בעינן ג' בפסק ונהפך. ול"נ.

32. דצע"ק בביאור הנ"ל ע"פ הגר"ח, דלא נראה בראשונים כדבריו דביטול מדין שלימות הב"ד, ורובו ככולו, וברא"ש שם סי' ל"א מפורש (אף בלח) דביטול מדין רוב דפ"ק דחולין (י"א). ושם הוי דין הלך אחר הרוב. וילע"ע. (וע"ע המצויין בהע' 25 כמה אופנים בפסק ב"ד, וצ"ע אי ביאור הגר"ח אתי שפיר לכל האופנים).

33. אבל בראב"ה סי' תתקו פליג. וכן בשו"ת הרשב"א סי' ער"ב וסי' רפ"ד. ע"ש.

34. כס"מ ממרהרי"ק.

35. אבל התוס' שם ד"ה נבילה (אפי' בת"י הא') לא הקילו כ"כ, אלא דמגע זא"ז טהור. ע"ש.

36. כ"כ פרמ"ג בפתיחה לאו"ח סי' תמ"ב בדעת הרמב"ם, (וכ"כ בית מאיר סי' תמ"ז ד"ה ומעתה נחקר). וכ"מ בספר הישר (חידושים) סי' תקט"ז. וכ"נ ברא"ש שם סי' ל"ז בסופו,



**ביאור** דבריו בטהרת מגע י"ל כמ"ש התוס' <sup>37</sup> "ולא הוי נמי ספק טומאה ברה"י (ויטמא אף בראשון), כיון דבטלה ברוב". וביאר במים קדושים <sup>38</sup> "וספק טומאה אינו רק בספק השקול אבל הכא הוי התירא רובא וכי נגע בחד מינייהו הוי כאי' ידעינן ודאי דבטהור נגע. וצ"ל כו' אע"ג דבשני שבילין אמרינן כו' דבאדם א' אם לא הזה (והלך בשני) טמא ודאי, וה"נ נהי דבשעת מעשה (מגע ראשון) לא ידע, מ"מ לסוף דנגע בכלן נימא דהא ודאי דנגע בטומאה. צ"ל בשלמא התם כשהלך בתחילה נמי הוי ספק והשתא דגלאי מילתא דודאי טמא היא, אבל הכא כשנגע בראשון היה ודאי טהור, והוי כאי' לא נגע כלל ולכך גם בסוף טהור". והרי"ק סבר בשיטת הרמב"ם דאפי' בנגע כא' י"ל הכי דדיינינן על כ"א בעצמו והוי כזא"ז וממילא טהור דכל מגע ודאי טהור ואין מצטרפין לטמא.

**והנה** לפ"ז דין ביטול ברוב לא מהני אלא לענין זא"ז ולא במקום דהוי בת אחת <sup>39</sup>. וליכא דין נהפך בעצם, אלא מיעוטא איתי', ועל כל חלק דנים דין הלך כו' וכפשטי' ד"אחרי רבים". ויל"ע א"כ בענין אכילה איך מותר התערובת באכ"י <sup>40</sup> (מה"ת) ומלשון הרמב"ם נראה דאפי' בב"א מותר <sup>41</sup>, ולכאוף דמי למשא. ובמשל"מ <sup>42</sup> ביאר "גבי אכילה שייך ביטול משום דכל משהו ומשהו שירד לבית הבליעה אמרינן

---

בתשו' מיימוני (בהע' 22), ובתוס' חיצוני' בשטמ"ק בכורות שם, (וע"ע שטמ"ק זבחים ע"ג:), אבל עי' תוס' שם בסוה"ד, ושו"ת הרשב"א סי' תשל"ל, ובמיוחסות סי' קפ"ב.

37. שם.

38. שם ד"ה ולא הוי.

39. וכ"כ משל"מ פ"ק דמטמאי מו"מ הי"ד בדעת הרמב"ם ע"ש.

40. ובתשו' מיימוני (בהע' 22) אכן אסר מטעם זה. וראה תוס' חיצו' שם וית' להלן. (ובספר הישר (בהע' 36), דבישול תערובת, היינו איסור טעמו, דמיא למשא ע"ש. (ויל"ע לפ"ז אי ס' מה"ת במינו בלח, ראה ר' אפרים בראב"ן סי' תרי"ג, או גזרו נ"ט במינו דהוי כעין משא. ואכ"מ). ולפ"ז יבש י"ל ככפנים, או נימא דמצד התערובת כמגע, חלקים נפרדים, ראה הע' 44, ובבישול ולח תערובת אחת כמשא).

41. דכתב (ה"ד שם) "הכל מותר". ועי' ב"י סי' ק"ט ד"ה ואין צריך (מהגש"ד) בשם הרמב"ם, וע"ע או"ה כלל כ"ג דין יו"ד. (וצע"ק, ראה הגו"צ בטור שם). להעיר דייק "הכל מותר", איתיה, ומ"מ מותר, (ראה הע' 81), ובה"ב בליכא טעם "הרי הן מותרים" דחשיב איסור כאינו. וראה נוב"י יו"ד תניינא סי' נ"ד (והמצויין מהד' מ"י), פנ"י ביצה לח. ד"ה וי"ל דה"מ. אבל ראה חי' הגר"ח תרומות, י"ג, ט. וע"ע רשב"א חולין צ"ח: ד"ה אי הכי.

42. שם.

דהתירא נחית<sup>43</sup> היינו דאכילה דמי למגע דהוי כזא"ז ואפי' אכל בב"א, דלבית הבליעה נחית זא"ז<sup>44</sup>. ע"ש.

**מיהו** עדיין צ"ב<sup>45</sup>, תינח בטומאה דנים לאחר מעשה על האדם אם נטמא, וי"ל דעל כ"א פסק טהור, וכלא נגע, ואין טמא לבסוף<sup>46</sup>, אבל באכילה אם בב"א אסור, איך נתיר מלכתח' זא"ז והרי סו"ס אוכל איסור, ואף דהראשון ספק וי"ל היתר מכח הלך כו', מ"מ ב' הנותרים ליתסרו, כדין כל דפריש דרק מותר עד ב' אחרונים<sup>47</sup>, דתו ליכא רוב<sup>48</sup>.

**וביאר** בזה בתוס' חיצוניות<sup>49</sup> וז"ל<sup>50</sup>: דכיון שהתחיל לאכול בהיתר יסיים אכילתו דגם כשיגיע לאכילה אחרונה שבקדרה נוכל לומר שמא כבר אכל החלב

---

43. והוא מדברי התוס' בכורות שם. ויל"ע תערובת מועט, ואפשר מ"מ הוא עב משהו וקמא קמא כו'. (וילה"ע מענין חצי שיעור בתערובת מה"ת, עי' עיטור שער הכשר בשר, ר"ש טבו"י פ"ב מ"ג, מאירי פסחים מ"ג; ועי' מנח"כ ח"א פ"ד (וכ"ה בגליון מהרש"א סי' צ"ח ס"ק מ"ד) דלרמב"ם אינו מה"ת. וא"כ מה"ת, תערובת עכ"פ יותר מב' זיתים, ואין בית הבליעה מחזיק הכל, עי' שטמ"ק זבחים ע"ח. בתוד"ה הפיגול, בשם ריב"א).

44. כ"ז למשל"מ (ולהעיר דברא"ש שם סי' ל"ז, הו"א עכ"פ, דמה"ת זא"ז דוקא). אבל לעיל בכס"מ שם ממרה"ק דדין מיוחד דטומאה לא בטלה, ע"ש. (וראה בית מאיר בהע' 36). ונראה דטומאה הוי מציאות ולא שייך ביטול (אלא במגע כדין הלך אחר הרוב, וי"ל עוד דין מיוחד במגע דאין מצטרף. עי' רא"ש שם). משא"כ באיסור שייך ביטול הדין. וכ"נ קצת בשטמ"ק זבחים ע"ג: שם. וע"ע רא"ש שם. (מיהו אפשר לרא"ש נהפך הכל באיסור משום דעכ"פ זא"ז מוכרח להתיר מדין הלך כו' וא"כ יסוד נהפך מדין הלך. (כנ"ל הע' 32). ע"ש. ואפשר בטומאה דנים על האדם אם נטמא, וע"כ משא הוי בב"א, שאלה אחת, וטמא. משא"כ מגע כמ"פ. אבל איסור דנים על החתיכות, וא"כ י"ל כל חתיכה בפנ"ע ופסק דמותר מספק והלך כו'. וממילא אוכלם אפי' בב"א דכבר הותר הכל. אבל צ"ע לפ"ז בלח, ואפשר לח כדבר חדש, וגדרו ספק, ופסק ע"פ הרוב. ועצ"ע).

45. וזו עצמה היא קושיא דלעיל ס"ב, ולגר"ח ניחא.

46. דלא חלה עליו טומאה בשום פעם, ובפרט די"ל דהוא דין מיוחד בטומאה דאין מגעות מצטרפין עי' רא"ש שם.

47. רא"ש פ"ה דחולין סי' ד'. וכ"פ בטור יו"ד סו"ס נ"ז. ומ"מ הראשון מותר דלא הוי קבוע כנ"ל הע' 21.

48. וי"ל ג"ז חילוק טומאה, דהרוב קיים דלא נאכל. וילע"ע.

49. הובא בשטמ"ק בכורות שם (בהשמטות דפוס עוז והדר).

50. לשון קושייתו: כיון דאמרינן דאע"ג דהטומאה בטלה, לענין משא אמרינן כמאן דאית' דמי, לפי דנהי נמי דבטלה מ"מ אמת הדבר שהוא לשם (עי' הע' 44), א"כ אם נפלה

בראשונה. עכ"ל. ביאור מ"ש "דכיון שהתחיל" י"ל, דאכילה ראשונה עכ"פ מחוייבים להתיר מדין רוב כנ"ל, ושוב יותר השאר דאיכא למימר ליכא איסור. והא דגבי "כל דפריש" לא אמרינן הכי, י"ל דגבי "כל דפריש" ניכרים ההיתר והאיסור במקומן, והפורש אין ידוע, ומותר דודאי מרובא פריש, והאיסור כדקאי, וב' אחרונים א' מהם איסור, אבל בתערובת איך היא ודאי והלא אין היתר ניכר, וי"ל דהראשון היה איסור. וי"ל דהוי גדר ביטול<sup>51</sup>, דאף דהוי ספק, דלא ניכר, מ"מ הלך אחר הרוב, ותתיר אפי' באמת יהא איסור. וע"כ תו איכא להתיר השאר דאימא ליכא איסור וכבר הלך לו<sup>52</sup>.

סיפת חלב בקדרה של בשר ונתבטלה בס' ומותר לאוכלו, היאך יוכל אדם אחד לאכול כל מה שבקדרה לבדו, והלא אמת הוא דאע"ג דנתבטל החלב מ"מ אוכל הוא החלב שבתוך הקדרה, דבשלמא ב' בנ"א יכולין לאכול הכל, דמכל או"א אמרי' שזה לא יאכל החלב, או אם ירצה להסיר מעט דאז אמרינן דהחלב במה שמסיר אבל כולו לבדו היאך יוכל לאכול. ע"כ. (ועי' הע' 22 המחמירים משו"ז, וע"ע הנהגת מהר"ם, מובא בב"י סי' ק"ט שם). ע"ש דלענין טומאה החמיר בזא"ז (וע"ש פי' בסוגיא), וי"ל דטומאה שאני דנים על האדם וי"ל אדרבה ודאי נטמא לבסוף, משא"כ אכילה דנים על כל מעשה וי"ל ככפנים, ומאי דהוה הוה, סו"ס חתיכה זו מותרת. וילה"ע דקאי בביטול בס', ויל"ע מה יאמר ברוב, ואפשר רוב דאיכא חיוב קרבן וכו' (בכזית, ועי' הע' 43), נאמר כבטומאה כנ"ל דסו"ס נתחייב, וכשי' הרי"ד, משא"כ ס' ליכא חיוב, י"ל רק דנים על המעשה ומאי דהוה הוה. וכל אכילה מותרת שמא אינו האיסור, ונראה דהוי מה"ת, וע"ע ראבי"ה ס' תתקו. (אבל לרמב"ם דלטומאה לא מצטרפי וכלא נגע, י"ל עד"ז לענין חיוב, דדנים לאחר מעשה על כל א' אם נתחייב וי"ל כא"י לא אכל לענין זה, מיהו היתר המעשה לכתח"י צ"ב. וי"ל ע"ד התו"ח ככפנים. ואפשר לרמב"ם פשיטא דרוב מבטל לגמרי החיוב, ועי' מנח"כ ח"א פ"ו דאפי' בשא"מ וכזית בפרס ליכא כרת וקרבן בתערובת, וגם מלקות יל"ע במינו דליכא דין כזית בפרס (לרוב ראשונים, אבל עי' ר"ש טבו"י פ"ב מ"ג), ועוד דליכא התראה דכל אחד אומר מותר הוא ככפנים, (ואינו באכילה א'), ויל"ע סוגיא זבחים ע"ח). עוד להעיר דקאי בשא"מ, ואפשר ס"ל דמינו בטל לגמרי, וטומאה דמיא לשא"מ, עי' שו"ת הרשב"א בהע' 33. (וראה תשובת הרי"ד שם בענין ביטול טומאה, וספה"י בהע' 40). וראה עוד הע' 60.

51. וכ"נ מלשון תו"ח שם כמ"פ "נתבטל". דדין ביטול הוא, דכיון דנשאל על אכילה אחת, נתירו מדין רוב, והוי כעין ספק בדין והרוב פוסק. (אבל בב"א ליכא ספק). וראה הע' 44 מ"ש ברא"ש.

52. ואף דתו ליכא רוב מ"מ י"ל ליכא איסור. ולכא"י י"ל באו"א, דכיון דאינו ניכר ע"כ אף לאחר ששאכל מ"מ חשיב רוב הראשון קיים דאי"ז ודאי דנתמעט היתר, אלא דלפ"ז עכ"פ ייאסר אחרון, (וי"ל דכ"ה שי' תשו' מיי' שם. ועד"ז צ"ל לתוס' רי"ד, דעכ"פ איכא דין ביטול דליכא חזקת איסור וי"ל רוב בכ"א והכל מותר עכ"פ לג' בנ"א. (ראה המצוי"י בהע' 22) ואכ"מ). אלא צ"ל דהותר ראשון בכ"ע ותו מותר השאר מכח תליה וא"צ רוב, וע"כ מותר הכל זא"ז. (ואפשר אכן ב' קמאי מותרים מכח רוב, דחשיב רוב קיים. והיתר אחרון מכח תלי'. (וכ"נ מל' תו"ח "לאכ"י אחרונה". מיהו בכזית איסור י"ל אכ"י אחרונה ב' זיתים, כב' אחרונים)

**ועפ"ז** י"ל הא דצריך כפל בהיתר, דהנה הא דמוכרח להיתר בתחילה מכח רוב לכאוו' היינו דוקא סכום העודף בהיתר, דביה י"ל הלך כו'<sup>53</sup>. בג' חתיכות נתיר א' מדין רוב. ולאח"ז תו ליכא ודאי רוב<sup>54</sup> וצריך לתלות כנ"ל. וא"כ נתערבו ג' איסור בד' היתר, רק נתיר א' עודף, ותו ליכא ודאי רוב דאפשר היה היתר. ואם באתה לתלות שאכל איסור מ"מ נשאר ודאי איסור בתערובת<sup>55</sup>, וי"ל דנגד ודאי איסור דאיתחזק בתערובת, לא סמכינן על ספק רוב הנשאר, ותליה שכבר הותר איסור<sup>56</sup>. רק בדאיכא כפל, ג' איסור בו' דהיתר, הרי מכח רוב נתיר ג', ואף דלאח"ז תו ליכא ודאי רוב, מ"מ הרי יש לתלות שנאכל כל האיסור והותר, וכנגד ספק איסור<sup>57</sup> י"ל תלי'. וזהו דין כפל שיהא סכום העודף מהיתר כנגד סכום האיסור שנוכל לתלות שנאכל כל האיסור מכח רוב. והיינו דכפל הוא המתיר כל התערובת באכילה<sup>58</sup>.

**וא"ת** תינח ביבש, חתיכות נפרדות, אבל בלח איך מהני הלך ותלי', והרי בכל טיפה איכא ודאי איסור דבלול<sup>59</sup>. מיהו עי' תוס' חיצו' שם נראה מוכח מדבריו<sup>60</sup>

---

ומ"מ לפ"ז י"ל דהיתר אחד מכח רוב והשאר מתלי' אלא דרוב קיים וע"כ כ"א אומר שהוא האחד דמרום והשאר תלי'. (וכ"ה בתו"ח דתולה "בראשונה"). וילע"ע.

53. וע"ד דלתוס' רי"ד לא' רק מותר א' (היינו העודף בג').

54. דילמא אכל היתר.

55. היינו עכ"פ ב' דאיסור.

56. להעיר מפתחי תשובה ס"י ק"ט סק"ג בשם רעק"א. ואף דספק מותר מה"ת לרמב"ם מ"מ ביאכל כולו (ולא הותר) יהא ודאי אוכל איסור ואין ספק רוב מתיר. וילע"ע.

57. דילמא אכל היתר.

58. וי"ל דהיתר הנשאר מאכילה ראשונה הוי כעין ספק ספיקא (אלא דאינו מתהפך ואכ"מ), שמא הותר האיסור (ונאכל) מכח רוב, ואפי' לא הותר, ועדיין איכא איסור הכא, שמא אכילה שניה היתר, וכן באחרונה, (ועי' רא"ש ריש סי' ל"ז, נראה דשייך ס"ס כה"ג להתיר הכל, דדנים על כל חתיכה בפנ"ע, ולא חשיבא כספיקא אחת למפרע). ולהעיר דבבדה"ב (הובא בהע" 15) דין כפל להדיא, גבי טבעות ע"ז, דין ספק ספיקא, ע"ש. וילע"ע. ואין להקשות מהל' תרומו' פי"ג הי"ד דבליכא רוב אין תולין בדאורייתא. דשם אין תולין שהותר, משא"כ כאן תולין שהותר. ועוד דכאן היה רוב בודאי, ודו"ק.

59. ראה כס"מ שאה"ט שם, בענין לח (וית' עוד להלן), אבל ראה הע' 44, דין מיוחד בטומאה, ואיסור לדעתו נהפך. וע"ע הע' הנ"ל (וקו"ש שם) בסברת לח. מיהו לכ"ז אין מבואר כפל. ולהעיר דבדה"ב (בהע' 15) רק הזכיר כפל בפ"י ביבש, (ועי' במצויין שם לענין טע"כ ויל"ע), וכ"ה במהרש"ל (הובא במנח"י) לענין יבש. אבל מהרש"א שם קאי בקמח, דלענין זה לכאוו' כלח דבלול, (ראה הע' 84), ואף דרמב"ם בלח "כשנים" י"ל ל"ד, מיהו לא א"ש בתשובה, (והל' תרומות "שני לוגין"). ובסה"ב.

60. עי' לשונו הע' 50, קאי בתבשיל וס'. אכן עי' ספה"י בהע' 40 דלח אסור, (אבל קאי במיניו בלא ס', ותו"ח בשא"מ בס'). וראה הע' 41, י"ל לספה"י ס' לית' וע"כ מותר,

דקאי אף בלח, וע"ע משל"מ שם ג"כ נראה דאף בלח י"ל קמא דנחית כו'<sup>61</sup>. ואפשר הביאור (דמ"מ שמא לא נבלל לגמרי וכבר שתהו והותר, או) דבנדו"ד מב"מ כיון דאין ניכר האיסור באכילתו, (אף דבמציאות אין שייך, מ"מ) י"ל גדר ההיתר דקמא קמא נחית והלך לו<sup>62</sup>. ועכ"פ מצינו מבואר דאף בלח י"ל הכי, ובעי כפל שנוכל להתיר העודף ושוב לתלות. ועצ"ע<sup>63</sup>.

ולתו"ח ס' לטעם ומ"מ בעי רוב, וא"כ י"ל איתי' ובעי זא"ז. מיהו אפשר לכו"ע (ועכ"פ לתו"ח) טעם כמשא, וס' ליכא טעם רק ממש ותו הוי כיבש זוא"ז. וא"כ י"ל דמינו (מה"ת) לעולם כיבש זוא"ז (רק מדרבנן נ"ט וכמשא), וכדלהלן הע' 62. ולהעיר ממ"ש צבי לצדיק סי' צ"ח בש"ך סקכ"ז).

61. דביאורו הא' שם לא חילק, (רק במ"ש "עוד נראה" העלה חילוק) ע"ש.

62. דהכל חלב וכה"ג, וי"ל צורת ההיתר דקמא נחית כו', ותו תולין, ולהעיר מדברי הראב"ד (הובא ברשב"א חולין צ"ח: סוד"ה רבא), דמב"מ אף לה, כיון דאין טעם, הוי כאילו "עומדים (ההיתר והאיסור) בפנ"ע". וראה הע' 60. (ואפשר כיון דהוא מינו ואינו נרגש, א"כ אין הנאת איסור בבירור באכילה ראשונה, ותו נתיר השאר דכבר נהנה, ראה או"ז ע"ז סי' רפ"ז טעם "משליך אחד" ע"ש).

63. אכן זהו עיקר קושיית הגר"ח דלעיל אות ב'. ואפשר אכן בלח צ"ל טעם כפל כדלעיל שם, וביבש (דלא הוי מציאות אחת כפסק וב"ד) נימא סברת כפל כמ"ש עתה. ועצ"ע. ולהעיר דלשון הרמב"ם (ה"ד) ד"נפל חלב כו' ונמחה הכל", אחר שנפל נמחה, והנה עי' פרמ"ג (ריש פתי'), חקר אי רוב איסור מבטל היתר (וע"ע מנח"כ ריש סה"ת), וע"ש דאי בטל בעי רוב נגד כולו, מיהו אולי י"ל דאף דבטל א"צ רוב נגדו אלא דתו אין מצטרפך לבטל האיסור, (ואל תשיב "ריבה שוגג מותר" דשם היה רוב בהיתר עכ"פ), ובעי רוב נגד איסור מהיתר אחר, (ולכשיהא רוב שוב חוזר ההיתר ראשון להתיירו, וע"ד סברת סלק את מינו כו', דמינו אין מצטרף לבטל מיהו מהני שיעור ביטול נגד איסור לחוד ממק"א, עי' סוגיא דע"ז ע"ג, וסי' צ"ח סעי' ב'. וראה וקח סי' ת"נ אף לדידן סלק מינו), וי"ל דבלח (דבלול, משא"כ יבש אין שייך ביטול היתר כלל, מיהו אפשר בלעיסה יבטל, עי' זבחים ע"ח.) אית ל' לרמב"ם הכי, (וראה הע' 72), וכיון שכן בנדו"ד, בנפל ונמחה, בעי ב' זיתי היתר לבטל, שמא תחי' נמחה היתר לאיסור, וכזית פחות משהו בטל באיסור, ורק כזית ומשהו אחרון בכחו לבטל, (דמשהו העושה מחצה בכחו לבטל דתו אין איסור רוב). ועפ"ז י"ל דבלח גרידא לרמב"ם הוא כא' הטעמים דהע' 59 ע"ש, וסגי רוב כ"ד, מיהו בנפל ונמחה ספק רוב עד שיהא כפל. (ויל"ע קצת מהל' תרומ' "שני לוגין", וי"ל שם אפי' עד מחצה דקמא קמא כו', ע"ש, וראה הע' 68). (וי"ל, (בנוסף להנ"ל אות א', ושם הע' 7, וע"ע הע' 81), דבה"א "יבטל ברוב" כ"ד, ויוצדק בלח ממש, ועתה "כשנים" בנמחה אח"כ ויבש. ולא כתב "כיצד" כבה"ב וה"ג, ול"נ). וראה הע' 56, ועוד דכאן (דשמא לעולם לא היה רוב) י"ל דספק רוב אסור מהמבואר סופ"ט דטו"מ ע"ש. וילע"ע.

ד.

**והנה** לכא' מצינו סתירה בכ"ז בדברי הרמב"ם בכ"מ. בהלכות תרומות פי"ד ה"ז: דרסה (לליטרא תרומה) ע"פ עיגול, ואין ידוע אם בצפונו או בדרומו ולא איזה עיגול הוא, רואין אותם כא' הם פרודות ותעלה לפי המשקל, אם יש בכל העיגולין מאה ליטרין תעלה, והוא שיש בכל עיגול מהן יתר על שני ליטרין כדי שתבטל התרומה ברוב, שספק התרומה בטל ברוב החולין. עכ"ל. והוא מירוש' תרומות פ"ד ה"ז. ולכא' ביאור הדין<sup>64</sup> עדמ"ש בט"ז יו"ד סי' קי"א סק"י: כיון שמה"ת מותר ע"י ביטול ברוב, רק מדרבנן צריך ס' (ובתרומה ק'). וכיון שיש ספק לאיזה נפל ונכנסו שניהם בספק, שניהם מצטרפים לבטל ומותר כ"א בפנ"ע כו'. עכ"ל. ע"ש. וא"כ רוב היינו שיעור ביטול מה"ת, וצ"ע דכתב הרמב"ם "יתר כו'", דהיינו רוב כל דהו. משמע דלא בעי כפל מה"ת<sup>65</sup>.

**ובפי"ג** מתרומות ה"ד: שתי קופות אחת של חולין וא' של תרומה כו' שאני אומר חולין לתוך חולין נפלו ותרומה כו' ואע"פ שלא רבו חולין על התרומה, בד"א בתרומה בזה"ז שהוא מדברי', אבל בתרומה של תורה, עד שירבו חולין על התרומה<sup>66</sup> עכ"ל. משמע דלתלות בעי ביטול ברוב עכ"פ, וסגי רוב כ"ש<sup>67</sup> ולא כפל. וצ"ב<sup>68</sup>.

**ע"ע** הל' מאכ"א פט"ז הכ"א, "מי צבע (דערלה) במי צבע יבטל ברוב" משמע כ"ד. ובראבי"ה סי' תט"ו דהקילו בלא מאתים, דכיון דליכא ממשות ערלה אוקמוה אדאורייתא. וא"כ הוא לרמב"ם לבעי כפל<sup>69</sup>.

64. דלכא' ממי"נ, אי מצטרפי עיגולין, אמאי בעי רוב במקומו, ואי לא מצטרפי מאי מהני רוב ולבעי ק' במקומו. וע"ז הביאור דלדאורייתא אין מצרפין (וכפי שית'), ולדרבנן מצטרפי. וע"ע שו"ת אדה"ז סי' י"ח ובמצויין שם.

65. וכן הקשה בפר"ח יו"ד שם מירוש', וע"ע פרמ"ג בפתיחה משטמ"ק. ולרלב"ח (הע' 6) ניחא, דכאן ביבש, מיהו צ"ע כמ"ש. (ובלא"ה נראה כביאור דלהלן).

66. ראה הע' 58.

67. אבל ראה מהרש"א פסחים שם פי' "ירבו" כפל. וא"ש לביאור דאות ג' דעצם ההיתר מדין רוב (גרידא), וכפל צדדי להיתר כולו בפועל (כנ"ל הע' 7). אבל לביאור דאות ב' צע"ק דכפל מעיקר דין נהפך.

68. ע"ע שם הל' י"א "תרומת חו"ל כו' ברוב". משמע אפי' משהו, (וכן הקשה פר"ח סי' ק"ט שם), ונראה דביטול תרומת חו"ל מדין ספק גרידא, וסגי בספק רוב וכו', ומיד שאינו ניכר, והעיקר חולין, מותר, וכ"נ מהל' ביכורים פ"ה הי"ב. אפי' מחצה מותר, וע"ש בכס"מ מחצה בלא כוונה ורוב כוונה, וע"כ י"ל דאינו ענין לביטול ונהפך אלא היא ניכר וכו'. וכ"נ מהא דמותר כאן בתליה בעלמא בלא רוב, (ויל"ע דבעי תלי' במחצה אף ד"נפל", ויש לחלק, ואכ"מ). וראה הע' 14 והמצויין שם. ובהע' 63 לענין יין.

69. דלכא' בעינן לדין נהפך וכו' להיתר כולו בהנאה. ואפ"ל דסמך אמ"ש בפט"ו "כשנים", וראה הע' 67. וצ"ע. ולמ"ש בהע' 63 א"ש. ע"ש.

**ובהל'** שאה"ט פ"א הט"ז: בהמה ששפעה חררת דם אע"פ שנפטרה מן הבכורה אינה מטמאה לא במגע ולא במשא עד שיהא בה צורת נפל, לפי שהיא בטלה ברוב היוצא עמה. עכ"ל. ויל"ע מאי שנא מנבלה בשחוטה (דלעיל אות ג) דלמשא מטמאה, ובכס"מ (הי"ז) בשם מהרי"ק "דחררת דם שאני שבטל ביטול כי נתערבה החררה בדם וגנינים ונמחית בהם והוי הכל כמו הדם והגנינים ואין כאן עוד דבר שיטמא אבל כאן אין לומר כן דבאפי נפשה קאי אלא דאינה ניכרת<sup>70</sup>", (וע"ע משל"מ עב). וצ"ב דאף דבלח שייך ביטול (אף לטומאה) מ"מ לבעי כפל ומשמע דא"צ<sup>71</sup>.

#### ה.

**הנה** בהל' תרומות פי"ג הלכה ג-ד: סאה תרומה שנפלה כו' לפחות ממאה ונעשה הכל מדומע ונפל מן המדומע למקום אחר אינו מדמע אלא לפי חשבון. כיצד, הרי שנפל עשר סאין של תרומה לתשעים סאה חולין ונדמע הכל, אם נפל ממדומע זה עשר סאין לפחות ממאה חולין נדמעו, שהרי יש בעשר של מדומע סאה של תרומה. נפל (מהמדומע) לתוכן פחות מעשר סאין אינו מדמעו. בד"א בדבר שאין דרכו להבלל כגון חטים בחטים או קמח בקמח. אבל דבר שדרכו להבלל כגון שמן תרומה לשמן חולין או יין תרומה ליין חולין הולכין אחר הרוב. אם רוב תרומה הרי זה מדמע כתרומה ואם רוב מן החולין הרי הוא כחולין ואינו מדמע, אע"פ שהכל אסור לזרים. עכ"ל. (ומשמע דבבלול אחר הרוב ואף בלא כפל. ויל"ע).

**והנה** ברמב"ן ע"ז ע"ג. (סוד"ה מאן דמתני), הביא (מירוש) חי' בלול ויבש, (ומפרשו לענין תשלומי תרומה ע"ש) וכתב "ודאי אם נפלו למקום אחר מדמעין הן לפי חשבון (אף בבלול), דהא לא בטלו במקומן. והר"מ הספרדי לא פי' כן, ותימה הוא אצלי". היינו דמקשה על דין זה דהרמב"ם, דעצמו אסור אבל אינו מדמע, דלכאו' אין לו הבנה וע"כ פליג.

**והנראה** מזה בשיטת הרמב"ם, דב' עניני ביטול ברוב איכא: א) ביטול במציאות ושם הדבר<sup>72</sup>, דברוב לצד א', נקרא הכל ע"ש הרוב. וי"ל דלזה סגי ברוב משהו, כדין אחרי רבים דהעיקר כרוב, אף במשהו. והא דבתערובת בטל דין קבוע

70. וצ"ע ממסקנת סוגיא דבכורות ע"ש, ודברו בזה האחרונים, וראה ראבי"ה בהע' 33. ואכ"מ.

71. למ"ש בהע' 63 לק"מ. וע"ע הע' 44, וא"כ אפשר למהרי"ק עצמו א"ש, דבטומאה א"צ ביטול כלל רק שינוי מציאות, מיהו לפמ"ש דמדמין אכילה לטומאה יל"ע דביטול לח יהא כמאכל ולבעי כפל. ולמ"ש באות ג' צ"ע דאם יהא כאכילה, ליטמא במשא כיבש, וצ"ל למהרי"ק. וע"ע להלן בפנים.

72. עי' הע' 63. וי"ל דביטול היתר ברוב איסור, רק ביטול מציאות, דאינו היתר בעין, וע"כ אין כחו לבטל, (ואפשר זה רק בלח, כמ"ש שם, וע"ד מ"ש להלן), מיהו לא נהפך דינו וע"כ א"צ ביטול אלא נגד האיסור.

י"ל שהוא מדין זה, דברוב (משהו) היתר תו חשיב איסור אינו ניכר, (ואינו בעין), ושייך בו היתר כדלהלן<sup>73</sup>. וי"ל שהוא ביטול בכללות התערובת דנקרא ע"ש היתר, מיהו אין זה מתיר (כל) התערובת, דסו"ס איכא איסור מצד חלקי התערובת, ודין האיסור לא בטל<sup>74</sup>. (ב) ביטול הדין ע"י רוב<sup>75</sup>, דהרוב מתיר הכל, ואפי' מצד חלק האיסור מ"מ נתירו, מדין נהפך כנ"ל אות ב', או מדין הלך (ותלי'), כבאות ג'. ולזה בעי כפל, כנ"ל בארוכה. מיהו לא מהני זה אלא בהבטל המציאות, דבלא"ה האיסור ניכר וקבוע<sup>76</sup>.

**וי"ל** דבדין הא' חלוק לח ויבש, דהנה בספר הבתים שם (אות ג') כתב "והדעת מכרעת כן, (להצריך ס' אף ביבש כרמב"ם), אם בדבר שנמוח ונתערב ונבלל יחד, שכבר נתבטל עצם<sup>77</sup> האיסור, הלכו בו בשישים, כל שכן<sup>78</sup> בדבר יבש שהאיסור בעין". לפ"ז י"ל דביטול המציאות ביבש, הוי נמי כעין דין, דדין "אחרי רבים" מחשיבו לאינו ניכר וכו'. משא"כ לח הוי מציאות דתו ליכא מה שאסרה תורה בעינה<sup>79</sup>, וי"ל

73. וי"ל דברוב זה תו בטל חיוב ועונש, דליכא חיוב בתערובת, ראה הע' 50.

74. ונראה דלרי"ד אכן זהו כל דין ביטול וכנ"ל הע' 52, וע"כ אסור כולו. וברשב"א חי' חולין צ"ח: בסוגיית טע"כ בש"י רש"י. "תרתי בעינין טעמו וממשו" ושם דביטול מב"מ משום דהוי ממש בלא טעם, והשוה לטע"כ דהוי טעם בלא ממש, ונראה דסבר דלבטל אפי' כולו, סגי שייקרא ע"ש הרוב, דרק דנים על כלל, וי"ל דרואין התערובת כדבר אחד, וענין רוב דבזה חשיב מעורב, וליכא מה שאסרה תורה, ראה הע' 79. (וראה המצויין הע' 13 ברשב"א, ונראה דלא בעי רוב מנין כלל (ביסודו), וא"ש אי הוי מציאות, דכולו כדבר א', והרוב עיקר, משא"כ דין י"ל בעי נמי מנין. עי' סי' ק"ט ש"ך סק"ו ואחרונים שם. ואכ"מ). וראה קו"ש שם בלה, וי"ל לרשב"א עד"ז ביבש. (ומ"מ מדרבנן אסור כולו, ראה הע' 15). ועי' שיטתו גבי טומאה במצויין הע' 33. (ע"ע בדבריו צ"ח: ד"ה אי הכי, י"ל רוב לעולם משום ממשו, ומ"מ י"ל דהוי מציאות, דהכל אחד ועיקרו היתר, וילע"ע).

75. ועד"ז שי' הרא"ש סי' ל"ז ביאר דהוי "גזירת הכתוב". ע"ש כמ"פ. דכל הביטול דין, וי"ל דכל גדר ביטול דדנים על חלקי התערובת, (ואפשר בעי רוב מנין, וכ"נ קצת מאריכות דבריו ע"ש). וראה הע' 44. (ומ"מ מדאינו ניכר לא חשיב קבוע, מיהו אינו גדר ביטול דבטל שמו).

76. היינו דלרמב"ם תרוייהו איתנהו, הן ביטול המציאות (ומזה ג"כ ביטול הקביעות), ומהני לכמה דברים כדלהלן. והן ביטול הדין דלא סגי בלא"ה גבי אכילה ונהפך (דמתיר אפי' יהא איסור), מיהו בעי נמי ביטול המציאות בכללותו. ולהעיר מר"ן נדרים נ"ב. נראה מח' ר"י ורבנן אי ביטול מציאות או דין ע"ש.

77. היינו גוף האיסור, כ"נ בר"ן נדרים שם. ע"ש.

78. ראה הע' 2.

79. ועד"ז שי' רש"י בטע"כ דבעי רוב (חולין צ"ח: ד"ה לטע"כ), וצ"ב מסה"ת סי' מ"ט. ובשו"ת רעק"א סי' קס"ו ביאר ד"פחות מרוב לא מקרי תערובת כלל והוי כבעין דאסור מדרשא



עוד לפ"ז, דביטול מציאות יבש הוא על כל חלק בפנ"ע דאינו ניכר ברוב<sup>80</sup>, משא"כ לח בטל מציאות כולו, כמציאות חדש מעורב<sup>81</sup>. (ומ"מ גם בלח בעי ביטול הדין דסו"ס איכא איסור).

**וי"ל** דע"כ בהא דגזרו חכמים (מאסמכתא) דבעי' ס' (ובתרומה ק') חלוק לח ויבש, דביבש י"ל דגזרו לענין המציאות ולענין הדין, דליחשיב ניכר, ובעין, ולא נתירו, עד ס'. אבל בלח י"ל דעל המציאות לא גזרו, דלא שייך, דסו"ס בטלה, רק גזרו הדין דלא נתיר עד ס'<sup>82</sup>.

**ועפ"ז** יבואר חי' יבש ובלול בדימוע, דהנה י"ל דבכ"מ דאין דנים בעצם התערובות אלא בפעולתו, סגי בביטול המציאות ושוב אינו פועל, דהפעולה אחת היא, באה מכלל התערובת, ומתייחסת לרוב. וי"ל דלפעול צ"ל דבר בעין, נעשה בעצמו. ולא, מעורב, נעשה ע"י אחרים. ועפ"ז יבואר דמדומע יבש כיון דעד מאה חשיב ניכר ובעין ע"כ מדמע לפי חשבון עכ"פ<sup>83</sup>, משא"כ בלול בטל ברוב לענין המציאות ותו

---

דהטמאים לאסור צירן כו' דהא דאמרינן הטמאים כו' היינו כשהוא בעין כו' דבכלל זה ג"כ פחות מרוב דהוי כבעין". היינו דרוב ענין מציאות, דלא זה מה שאסרה תורה, (אלא דבנדוד"ד מ"מ אסור). (אבל עי' ריטב"א שם (סוד"ה רבא) משמע אף מחצה מותר, ומ"מ רש"י, ורשב"א (צ"ח): בסוגיית טע"כ. ובשו"ת סי' תקט"ו. (וע"ע צ"ז: ד"ה ובקדרה). סברו רוב. (וצ"ע ברשב"א שם ד"ה הא דאיבעיא, וי"ל שם בפליטת קדרה, לא נאמר "הטמאים". וא"צ רוב. (או רוב מציאות ולא דין, ואי ליכא טעם א"צ). ומ"ש שם שישים דרבנן, י"ל שיעור דרבנן (משא"כ רוב) ראה צ"ח: ד"ה אי הכי. (וא"כ י"ל עד"ז למסקנא בד"ה ובקדרה ע"ש. וצ"ע בתוה"ב בית ד' שער א' משמע ד"שיעור דרבנן" במינו לחוד. ואכ"מ).

80. ואף דכנ"ל ביטול מציאות הוא בכללות התערובת, דשמו כהיתר, מ"מ לא מהני זה אלא לענין חתיכה בפנ"ע, דאינה ניכרת ביחס לכלל התערובת, (ובב"א כא' ניכרת היא), ולא מהני להתיר כולם, עד כפל מהפך, או דבכפל י"ל הלך כו' להתיר אפי' היא איסור ולתלות כנ"ל. וי"ל בסג"א, דביטול מציאות בלח הוא דין ביטול ממש, (ונפק"מ כדלהלן), משא"כ ביבש רק מבטל קביעות, ושייך "פריש", (ופריש כולו, דאינו ניכר והרוב קיים כנ"ל הע' 52 לרי"ד), מיהו להתיר אפי' היא איסור (לאדם א') הוא דין ב'.

81. עי' הע' 94 במוסגר, י"ל בלח אף מציאות "יבטל ברוב", משא"כ ביבש ע"ש. ראה הע' שלפנ"ז. (עפ"ז י"ל, (בנוסף להנ"ל אות א', ושם הע' 7, וע"ע הע' 63), בה"א "יבטל ברוב" מציאות, (כביטול שא"מ, ראה הע' 41), ובה"ד "הכל מותר", (השמיט "ביטול"), היתר הדין ונהפך).

82. וי"ל דמ"ש הרמב"ם בענין ס' "שיאבד כו' מעוצם מיעוטו כו'" עיקר זה ביבש דעד אז לא "נאבד", מיהו לענין הדין אף לח חשיב קיים עד ס'.

83. ואין לומר דאף ביבש לא גזרו המציאות ומ"מ מדמע דהוי בב"א, דהרי מבואר בפירוש דמדמע בלא בת אחת. ופשוט.

לא הוּי בעין ואינו פועל דימוע במק"א, (וסגי ברוב כ"ד כנ"ל דלענין זה א"צ כפל), ומ"מ הוא עצמו אסור דלענין ביטול הדין הצריכו מאה אף בלח<sup>84</sup>. ודו"ק.

ו.

**וזהו** נמי דמי צבע בטל ברוב, די"ל דלא הוּי מטעם דאוקמוה אדאורייתא, אלא דכיון דהוּי צבע לבגד, היינו פעולה והנאה ממנו, ולא בעצמו, ע"כ סגי בביטול המציאות דתו מתייחס עיקר הצבע להיתר, ולזה סגי רוב כ"ד, ואף מדרבנן, דבלח לא גזרו מציאות, ועי' רדב"ז שם כתב "עיקר הצבע נקלט מן הרוב כו' דאין נהנה מן המים כמות שהם אלא שהוא עתיד לצבוע בהם, רוב הצבע הוּי מן היתר"<sup>85</sup>. והיינו כמ"ש דכיון דבטל המציאות תו מתייחס הפעולה לרוב.

**ובזה** יש לבאר דין חררה דאינה מטמאה כלל, דטומאה הוּי פעולה (אם נטמא האדם) וי"ל דסגי ביטול המציאות, ובעי שיטמא בעצמו ולא ע"י אחרים וע"כ חררה בטלה ברוב (כ"ד, דלא בעי כפל למציאות) ותו לא מטמאה כלל דבטל העצם בלח ואין מגעו ומשאו מתייחסים לטומאה, ואף דקיים הטומאה ולא נהפך, מ"מ אינו מטמא דבטל מציאותו ולא חשיב נושא טומאה<sup>86</sup>.

**וכ"ז** בלח, אבל יבש דטומאה, אף די"ל דאיכא ביטול המציאות ברוב, דאינו ניכר, מ"מ לא מהני אלא למגע, דדנים על כ"א לומר אינו הטומאה וכלא נגע, דלזה מהני ביטול מציאות ביבש, מיהו במשא בב"א הרי איכא טומאה בעין ונשאו, ולענין זה לא מהני ביטול, דביטול המציאות לא מהני ליבש בב"א, כנ"ל אות ה'. ואפי'

84. עי' לשון הרמב"ם דקמח כיבש, (ועד"ז אפר, הל' פרה אדומה פט"ו ה"ד), עי' משל"מ מטמאי מו"מ שם, וי"ל דאין מזה ראי' לענין טע"כ, די"ל לענין ניכר וכו' חשיב יבש דאינו מעורב ממש, ומ"מ א"א לאכול בלא נ"ט ויהא כלח עי' סי' ק"ט ש"ך סק"ג. (מיהו ראיות הש"ך צע"ק, דחוזר ונעור י"ל תלוי ב"גוף אחד" וי"ל דאיתא בקמח, (ראה שו"ע אדה"ז תס"ו ס"ט), מיהו אינו נ"ט וי"ל כתוס' יבמות שהביא. והרשב"א י"ל לשי' דאסור בב"א, ולענין זה כלח, ותוס' מנחות כו' קאי לר' יהודה בענין מב"מ ויל"ע לענין טע"כ, ועי' אחרונים שם. ובש"ך סק"י סתירה במהרא"י. וי"ל לענין טע"כ הוּי יבש, וא"כ ראי' מתוס' פסחים דיבש שא"מ לא בטל ברוב, לאידך מדחייב בכזית בפרס מוכח דבלול יפה והוּי כלח לענין חוזר ונעור. ונפק"מ כ"ז בדיעבד וכרא"ש (עי' סי' ק"ט סעי' ב'). ואכ"מ).

85. וי"ל דהוא ע"ד מ"ש הרי"ד לענין צמר גמלים, ראה הע' 30. ובלא"ה צ"ל כן למבואר באות ג' דאסור בב"א (ועי' משל"מ שם). משא"כ בממשו (ע"ש ברמב"ם "סמני ערלה") הצבע מערלה לבדו והוּי כיבש. וע"ש ברדב"ז גם תלה זה בענין אוקמוה אדאורייתא דליכא ממשו. וילע"ע.

86. ראה הע' 71 והמצויין שם. מיהו ע"פ המבואר עתה אי"ז חידוש מיוחד בטומאה, אלא הוּי מגדרי הביטול בעלמא, אלא דאכילה חמורה ובעי נמי ביטול הדין להפך או להתיר כולו.

בכפל מ"מ טמא<sup>87</sup>, דלא שייך נהפך (דאות ב'88) בטומאה דסו"ס איכא דבר המטמא, והוי מציאות<sup>89</sup>, ולמגע דלא בעי כפל (אפי' מטעם דאות ג'90) משום דבטומאה דנים על האדם וי"ל טהור וכלא נגע ואפי' ברוב כל דהוא, והרוב לעולם קיים<sup>91</sup>, רק באכילה בעי כפל להתיר כולו וכנ"ל (שם) בארוכה<sup>92</sup>.

**ובזה** ית' דין רוב בספק דעיגולים וכו', דהנה בשו"ת אדה"ז סי' י"ח ביאר סברא דלא מהני צירוף קדרות לבטל, (דלכאו' כל מה שבספק ייחשב מעורב ויצטרף<sup>93</sup>), משום דכל שהאיסור במקום מיוחד, אף דלאדם אינו ניכר, מ"מ חשיב קבוע, דבמקומו ניכר הוא, ובעי תערובת במקום האיסור לבטל הכרתו שלא היא קבוע<sup>94</sup>. ע"ש. ועפ"ז י"ל דהא דאין מצרפין, היינו לביטול המציאות דבזה בטל הקביעות וכנ"ל, אבל לביטול הדין להפך ולהתיר כולו, אכן מצרפין מקומות דכל שבספק מצטרף והוי כנדון א'. ועפ"ז י"ל דבמקומו סגי ברוב כל דהו דתו אינו קבוע וכנ"ל, ולכפל וכו' מצרפין מקומות, ואף מה"ת, דסו"ס בספק איכא כפל בהיתר.

---

87. בחכמת שלמה סי' ק"ט (נדפס בילקו"מ שו"ע מהד' פריעדמאן), דבכפל נהפך אף לטומאה, וצע"ג.

88. ולטעם דאות ג' פשיטא דלא מהני כפל למשא ע"ש בארוכה.

89. ראה הע' 44. וכ"ה בלח דטומאה נמי, אלא דבלח סגי בביטול המציאות כו'.

90. דמטעם דאות ב' א"צ, דלמגע א"צ נהפך, ובלא"ה לא שייך נהפך בטומאה.

91. וראה הע' 80, וי"ל דלטהרת מגע סגי ב"כל דפריש", דהוי כלא נגע, כנ"ל אות ג'.

92. ע"ע בכורות שם "קב חולין טמאים כו' וקב ועוד ממין זה (טהורים), סבר איבטלינהו ברובא" ע"ש. משמע להדיא רוב כ"ד. (וכ"ה בפר"ח סי' ק"ט שם), וע"פ מ"ש י"ל דלענין טומאה סגי רוב כ"ד, דבטל המציאות, ותו לא הוי אוכלים טמאים, (ושם ליכא משא), ובפרט אם יאפה מהם, יהא כלה וכנ"ל, (מיהו בהו"א שם נראה דליכא חי' לח ויבש, ראה הע' 70), ובלא"ה מוכח דטומאה שאני, דבאכילה החמירו ס' ובטומאה (אפי' דאוכלין) סגי רוב. (ע"ע פרי"ח שם ויש ליישב ביסוד הנ"ל דב' עניני ביטול. וע"ע סדר קושיותיו ודו"ק כי מסודרים הם).

93. עי' פרמ"ג סי' ק"ט מש"ז א' דביבש אפי' בית ועלי' מצטרפי, דהספק מערבן. (וראה חלקת יואב תניי' ט"ז).

94. וכ"ה שי' הרמב"ם בחמאת גוים (מאכ"א פ"ג הט"ו, ושם "יבטל במיעוטו" וראה הע' 29, וא"ש כנ"ל דביטול קביעות דין "אחרי רבים" בכללותו, בפרט ביבש, (עי' הע' 81), ונהפך דין "יבטל ברוב" ודו"ק). ומזה חלק אדה"ז במ"ש הש"ך סי' ק"ט סק"ח ע"ש, אלא מינים שונים חשיבי קבועין, וכ"כ בדגול מרבבה שם. ויל"ע לפ"ז בש"ך סק"ו חתיכות אינם שוות אי חשיבי ניכר במקומו. ויל"ע. וראה מאירי חולין קט"ז: בענין חמאה הנ"ל, אפשר מינים שונים דוקא, וצע"ע. ולהעיר ממשנה ערלה פ"א מ"ו ע"ש.

**ובזה** יבואר דגבי ספק היכן דרס לתרומה, סגי ברוב כ"ד, דשם הא דבעינן רוב הוא במקומו, וא"כ הוא גדר רוב שלא יהא קבוע, ולזה אף מה"ת סגי ברוב כ"ד כנ"ל, ולביטול הדין דבעי כפל הרי אף מה"ת מצרפין מקומות ונצרף העיגולים.

**וא"ת** הרי החמירו חכמים דביבש בעי ק' אף לביטול המציאות וכנ"ל, וא"כ תינח לביטול הדין נצרף ק' ממק"א, אבל לבעי ק' במקומו לבטל הכרתו, והנראה דלענין ביטול המציאות אוקמוה אדאורייתא דסגי ברוב. ורק לענין הדין החמירו, וע"כ במקומו בעי רוב (כ"ד), וק' דדין מצרפין מקומות. וזהו שכ' הרמב"ם "שספק התרומה בטלה ברוב החולין" משמע דהוי קולא בספק, וגדר ביטול ברוב זה<sup>95</sup>, ותמו' דהרי סו"ס הצריכו ק' ולענין מה בטל, ולכאו' לא הוי גדר ביטול, אלא שלא יהא איסור תורה<sup>96</sup>, ולהנ"ל ניחא דאכן איכא גדר ביטול ברוב, דלענין המציאות לא מהני צירוף, וא"כ ביטול המציאות רק ע"י הרוב דבמקומו, ולענין זה אכן לא החמירו בק' אלא דין מיוחד בספק דבטלה (לענין הכרתה) ברוב החולין אף דהוי יבש, וק' דדין החמירו, אלא דמצרפין, (וכן לענין כפל דאורייתא). ודו"ק<sup>97</sup>.

**ועפ"ז** ית' נמי דברוב תולין בדאורייתא, ואיכא "שאני אומר", וי"ל אפי' רוב כ"ד, די"ל כנ"ל דבמקומו לא בעי אלא רוב כ"ד שלא יהא ניכר, ולדין (אף מה"ת) מצרפין מקומות, וא"כ נצרף קופה דתרומה לספק, ותו יש להתיר הדין מתלי' די"ל אין איסור כלל, ובמקומו בעי רוב לביטול המציאות דבלא"ה הוי ספק קבוע, ואין להתיר החולין כלל, רק ברוב לא ניכר ואיכא למימר כל דפריש כו', אלא דאיך נתיר כולו כו', לזה מצרפין מקומות, ואיכא תליה דאין איסור כלל<sup>98</sup>, וע"כ מה"ת ליכא

95. וכ"נ קצת מרדב"ז שם ויל"ע.

96. ולהעיר מדין תלי' באיכא רוב כתב "עד שירבו" ולא הזכיר ביטול, וי"ל דשם אין רוב גדר ביטול, דהרי מדרבנן החמירו (אף למציאות) דאין בטל אלא בק', ושם אי"ז גדר אוקמוה אדאורייתא, אלא דהתלי' מתרת שיעורים דרבנן, רק שלא יהא איסור תורה בעי רוב, מיהו הביטול והיתר בפועל, משום תלי', משא"כ כאן איכא גדר ביטול ברוב כפפנים. ודו"ק.

97. ועד"ז י"ל בכל איסורין דבספק הקילו דלמציאות ברוב, במקומו, ולדין מצרפין, והחמירו אף לס' לצרף. וא"כ אי"ז רק כמ"ש הט"ז (הובא באות ד') דמותר מה"ת ובדרבנן הקילו, אלא דלענין הדין (כפל) מצרפין אף מה"ת, וכ"ש ס' דדין דרבנן מצרפין, ולענין המציאות לא החמירו חכמים ואוקמוה דבטל ברוב במקומו, והוי גדר ביטול, ולט"ז הוי דין צירוף כתלי' ראה הע' שלפנ"ז.

98. ועד"ז טעם כפל באות ג', (ועי' הע' 58), ואף לטעם דאות ב', (לכאו' תלי' ליכא רוב להפך), י"ל בתליה א"צ נהפך, כמו לנהפך מצרפין מקומות דהיתר, כאן מצרפין מקום תרומה למימר שם האיסור, ושוב יותר הכל, (וי"ל דאף לדרך דאות ב', גבי תלי' נימא ע"ד אות ג'). ובדרבנן אף בלא רוב מהני, ראה הע' 68. (ועי' מנח"י שם מטור ושו"ע סי' קי"א לשון "רבה קצת" משמע בלא כפל, וי"ל דאין ראייה, דשם בתלי' וא"צ כפל כמ"ש בהע' שלפנ"ז. מיהו בטוש"ע שם דמה"ת ברוב, (בדוחק דהיינו ביטול המציאות), ונראה דלוש"ע א"צ כפל).

שיטת הרמב"ם בענין ביטול ברוב \_\_\_\_\_ רכט

איסור ברבו חולין במקומו, דבטל מציאותו וי"ל תלי', ולשיעור דרבנן בק' איכא תלי' ולא החמירו כלל<sup>99</sup>.

**המורם** דנת' לנו שיטת הרמב"ם בענין ביטול ברוב, דלבטל מציאות והכרת האיסור סגי ברוב כל דהו, וכל מקום דדנים בפעולת התערובת סגי בזה ד"אחרי רבים" והפעולה מהרוב, ולזה בעי תערובת במקומו, מיהו באכילה דדנים להפך ולהתיר הכל, בעי ביטול הדין והתירו, ולזה בעינן כפל בהיתר, דבזה נהפך לגמרי כבדיני ממונות, רובו ככולו, או דרק בזה נתיר אכילת כולו מדין זא"ז ונתלה דהותר האיסור בראשונה מדין הלך אחר הרוב. ולזה כל מה שבספק יצטרף.

**והנה** לענין הלכה נחלקו האחרונים<sup>100</sup> ונראה מבואר דעת אדה"ז דאין צריך כפל, עי' סי' תמ"ב סעי' י"ד "הרבה מהם" משמע כל דהו, וכן בכ"מ, וע"ע סי' תנ"ה סעי' כ"ח "ברוב" ושינה מל' השו"ע שם "חד בתרי" ונראה מוכח דסגי ברוב כל דהו<sup>101</sup>. וק"ל.



---

99. וראה הע' 96, נראה כיון דאיכא תלי' לא הוצרכו להחמיר כלל, אף לדין, ולענין מציאות אצ"ל אוקמוה אדאורייתא, אלא אפי' מצד גזירת חכמים יש להתיר מתלי' וכמ"ש. משא"כ בנדון דעיגולים, הכל חולין והכל בספק איסור וליכא תליה, וע"כ צ"ל מאה, וצ"ל אוקמוה כו' דבלא"ה הו"ל להחמיר.

100. במנח"י ותוה"א החמירו, (ושם שכן דעת רמ"א), וכ"ד מהרש"א ומהרש"ל, אבל הש"ך ומנח"כ הקילו, וכ"ד המוג"א סי' תנ"ה סקט"ו, והפר"ח האריך להקל. הפרמ"ג בפתיחתו כתב דהמקל אין לגעור בו, ובשפ"ד ו' דלדינא צ"ע. (להעיר דבפתיחה לא הביא ממהרש"א). ודעת רוב הראשונים נראה להקל. ראה הע' 15.

101. ועי' מג"א ופר"ח שציינן מוכח דהוי מדין רוב דביטול דעלמא. וראה הע' 15.









הרב אברהם אודאבא  
ר"מ בישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש  
המרכזית  
וחבר בד"צ דק"ק קראון הייטס

## נאמנות האשה - בספק אם עברו י"ב יום מראייתה

**כתב** המחבר (סי' קפה סעי' א): "האשה שהיא בחזקת טמאה אסור לו לבא עליה עד שתאמר לו טבלתי", וע"ז כתב הרמ"א: "ומאחר שעברו ימים שאפשר לה למנות ולטבול נאמנת".

**בדברי** הרמ"א יש כמה אופנים<sup>1</sup> לפרש כוונתו; הט"ז פירש: "שאפילו אם ספק לו אם עברו כ"ב ימים שאפשר שטבלה, דהיינו שרגילה ללבוש לבנים ביום ו' לראייתה ועכשיו א"א בכך אלא שאם טבלה היתה צריכה ללבוש לבנים ביום ה', והיא אומרת שטבלה נאמנת, כיון שעכ"פ אפשר בכך", והש"ך פירש: "לאפוקי אם הוא ידוע בודאי שלא עברו הימים, אבל אם הבעל אינו יודע אם עברו או לא, סומך עליה".

**ובספר** תפארת צבי (סק"א) הבין דיש כאן מחלוקת בין הט"ז והש"ך: "דלסברת הט"ז עכ"פ הבעל מוכרח לידע שעבר עליה י"ב יום מתחלת נדתה שתוכלה לטבול לפי הדין, אלא דספק שלו הואיל דרגילה מקודם זה אחרי י"ג יום", ואילו בש"ך מפורש: "דאפילו אי הבעל מסופק אם עברה עליה ימים שתוכל לספור ולטבול או לא עברה [היינו אם עבר י"ב יום מתחלת נדתה או לא] אפ"ה נאמנת". ולפי הבנתו [דהתפ"צ] נמצא שיש נפ"מ לדינא<sup>2</sup>; במקרה שהבעל מסופק אם עברו עליה י"ב יום מתחלת ראייתה - להט"ז אינה נאמנת, ולהש"ך נאמנת.

---

\* תודתי נתונה להרב לוי שי' שארפשטיין, ר"מ במתיבתא ליובאוויטש דמיאמי, על עזרתו בעריכת הדברים.

1. ראה בחידושי הפלא"ה (לשו"ע כאן) שביאר כוונת הרמ"א וב"י באופן מדיליה הבנה אחרת ממש"כ הט"ז והש"ך.

2. ולפי הבנתו (דהתפ"צ) אתיא שהט"ז חולק על דינו של הש"ך (שנאמנת היכא שהבעל מסופק אם עברו י"ב ימים), אבל אין כוונתו לומר שהש"ך חולק ג"כ על דינו של הט"ז (שנאמנת דוקא לאחר שעברו י"ב ימים אע"פ שיש ריעותא שטבלה קודם רגילתה), שהרי בנה"כ (סק"א) אע"פ שדחה קושיית הט"ז, מ"מ ביחס לחידושו של הט"ז סיים: "אף על פי שפשוט הוא", הרי להדיא שהסכים עם הט"ז.

**אולם** מכמה אחרונים<sup>3</sup> משמע דאין כאן מחלוקת להלכה בין הט"ז וש"ך (היינו, דגם במקרה שהבעל מסופק אם עברו י"ב יום – מודה הט"ז דנאמנת), אלא שחולקים מהו הרבותא בדברי הרמ"א ("ומאחר שעברו...").

**היינו**, דכל אחד מפרש הרבותא באופן אחר; שנראה להט"ז לפרש דברי הרמ"א במקרה שטבלה קודם לזמן הרגיל לה (היינו, יום י"ב ולא כהרגלה ביום י"ג), מכיון שהרבותא הוא; שאין רגילתה נחשב כחזקה של ממש, היינו, דהא שרגילה לפסוק בטהרה ביום ו' לראייתה אינה נחשב כהחזקה<sup>4</sup> שכל ראייתה תהינה נמשכות למשך ו' ימים, אלא אעפ"כ פעמים יכולה לראות רק למשך ה' ימים, ולכן נאמנת לומר טבלתי ביום י"ב (ולא י"ג כרגילתה) – דאין (משך זמן הראיה) נחשב כחזקה.

**ולאש"ך** נראה שהרבותא בדברי הרמ"א הוא; שהרמ"א בא לשלול שאין לומר דמכיון שהבעל מסתפק אם בכלל עברו הי"ב ימים שתוכל ליטהר הו"א שלדידיה נחשב כאילו עדיין יש לה חזקת טומאה, קמ"ל הרמ"א – דהעדר הידיעה של הבעל לא מעלה ולא מידי, וסמכינן על דיבורה שאומרת שעברו הי"ב ימים [וטבלה].

**ואולי** יש לדייק קצת מדברי אדה"ז (סק"ב) דס"ל כמו הני אחרונים (דסברי שהט"ז וש"ך לא נחלקו להלכה – רק בפירוש דברי הרמ"א), שהרי רבינו כתב: "נאמנת - שנאמר וספרה לה שבעת ימים לה לעצמה (גמ'). ואפילו אם ספק לו אם עברו כל כך ימים שאפשר שטבלה כגון שרגילה ללבוש לבנים ביום ו' לראייתה ועכשיו אי אפשר בכך אלא שאם טבלה היתה צריכה ללבוש לבנים ביום ה' והיא אומרת שטבלה נאמנת (ט"ז)".

**וממה** שרבינו הביא מראה מקום לדבריו: "ט"ז" סתם, ולא סיים "דלא כש"ך" וכיוצא בזה, והרי רבינו רגיל לציין בדבריו "דלא כט"ז"<sup>5</sup> "דלא כש"ך"<sup>6</sup> וכדומה כשמכריע בין השיטות, וכאן שרבינו לא כתב כן אלא סתם "ט"ז" משמע שס"ל שהט"ז והש"ך לא נחלקו להלכה.

**ואין** להקשות דאם כן, מדוע הביא רבינו רק פירוש הט"ז ולא צירף ג"כ פירוש הש"ך? (שהרי לרבינו שניהם מסכימים זל"ז להלכה?) משום שרבינו בא לפרש

3. תורת השלמים (סק"ב) ולחם (סק"ב) כתבו שני הפירושים (דהט"ז וש"ך) זאח"ז – משמע דאין נפ"מ לדינא, ובפרד"ר (שפ"ח א) כתב: "ועמ"ש בזה בט"ז סק"א ואולי גם הש"ך כוון לזה".

4. והביאור בזה (שאין רגילתה נחשב כחזקה) מבואר בחתם סופר (הערות לשו"ע כאן): "שחזקת וסתות לאו חזקה דאורייתא, והכא נמי לא הוה חזקה כל כך שתמשך ראייתה כל כך ימים רבים". (וע"ע בדבריו שמצדד לבאר שאפילו למ"ד וסתות דאורייתא אפ"ה נאמנת).

5. לדוגמא: סי' א ס"ק נו, סי' קפד ס"ק לו, ועוד.

6. לדוגמא: סי' קפד ס"ק יב, סי' קפז ס"ק טז, ועוד.

7. כמו התורת השלמים ולחם (הנ"ל הערה 3).

**דברי הרמ"א**, וי"ל שנראה לרבינו שפירוש הט"ז מתאמת יותר לפשט דברי הרמ"א מכפי שפירש הש"ך, וכמו שביאר בתפארת צבי (הג"ל): "לי נראה דברי רמ"א מכוון להיפוך מסברת ש"ך, הואיל דבש"ע כתב עד שתאמר לו טבלתי, אבל באומרת לו טבלתי נאמנת, על זה היה לו לרמ"א לומר 'אבל אם ידע הבעל שלא עברה עליה ימים שתוכל למנות ולטבול אינה נאמנת', ומזה היינו מדייקן שפיר כסברת ש"ך דוקא שידע הבעל שלא עברה כו' הא דאינה נאמנת, אבל אם אינו ידע אם עברה עליה אם לא נאמנת, ואז היה דברי ש"ך מדויקם, אבל השתא דתפיס הרמ"א לשון מהופך וכתב ומאחר שעברו עליה כו' היינו דוקא שידע הבעל שעברו ימים שאפשר לה למנות ולטבול הא דנאמנת"<sup>8</sup>.

**ויש** להמתיק שאע"פ שהרבותא של הרמ"א הוא המקרה של הט"ז (שטבלה ביום י"ב קודם טבילתה הרגילה), מ"מ אתיא מינה בק"ו גם המקרה של הש"ך (שהבעל מסתפק אם בכלל עברו הי"ב ימים). שהרי במקרה של הט"ז **יותר מסתבר שאינה נאמנת** לומר טבלתי – שהרי יש צד ריעותא; שכל שאר טבילותיה היו ביום י"ג לראייתה, ונקטינן להלכה שאינו כן ואכן נאמנת לומר טבלתי (משום דאין זה נחשב כחזקה, כנ"ל), א"כ הוא הדין במקרה של הש"ך **שאינו שום צד ריעותא** שלא להאמין לה, אלא העדר הידיעה של הבעל (שמסתפק אם היו י"ב ימים) דכש"כ שסמכינן אדיבורה ונאמנת לומר טבלתי.



---

8. ועיין עוד בדבריו במקור חיים (סק"ג) שהאריך לבאר הוכחת הט"ז לפרש כן בדברי הרמ"א, וז"ל: מלשון ומסדר הרמ"א משמע . . . דאחר 'נאמנת' ראשון דקאמר צריך להיות פסיק, שאח"כ מתחיל דין חדש דאפי' רואה בגדיה מלוכלכים וכו' . . . וא"כ הוא קמ"ל הרמ"א בריש דבריו ומאחר שעברו וכו' לומר הא דקאמר המחבר עד שתאמר לו טבלתי, הא אם אומרת לו טבלתי נאמנת היינו דוקא היכא דעברו ימים וכו' אבל אי לא עברו עליה ימים שאפשר לה למנות ולטבול אינה נאמנת לומר טבלתי, ועל זה קשה מאי קמ"ל הרמ"א בזה דשניהם פשיטא אי ידע הבעל דעברו עליה ימים וכו' פשיטא דנאמנת לומר טבלתי דהתורה נתן לה נאמנות, ואי אמרה דטמאה נדה ולא עברו ימים שתספור ותטבול פשיטא דאינה נאמנת אי אמרה טבלתי, דאפילו כי טבלה מאי הוי הא טבילה בלא ספירה לאו כלום הוא, אלא דהכי פירש בדברי רמ"א ומאחר שעברו ימים וכו' היינו דידע הבעל דעברו עליה מתחלת נדתה י"ב יום וזה שיעור שיכולה למנות ולטבול לפי תקנת חכמים דממתנת ה' ימים קודם התחלת הספירת נקיים, אלא דאשה היה רגילה מקודם להמתין ששה ימים קודם החחלת הספירה, מ"מ הואיל דלפי הדין עברה ימים כל כך דיכולה לטבול נאמנת לומר טבלתי אע"ג שהוא נגד רגילתה והיינו דמדייק הט"ז אי דבריו כפשוטו מאי מאי קמ"ל, אלא ע"כ כוננת רמ"א כתיריך הט"ז וכמו שפירשנו ודוק.

הרב מנחם מענדל מרזוב

## שו"ע יו"ד סימן קפז ס"ה-ז סיכום שקו"ט של הראשונים והאחרונים

### סקפ"ז ס"ה-ו

**בברייתא** (סו, א): ואם יש לה מכה באותו מקום, תולה במכתה כו', ואם היה דם מכתה משונה מדם ראייתה אינה תולה, ונאמנת אשה לומר מכה יש לי במקור שממנה דם יוצא.

**[וסתימת]** דברי הפוסקים משמע, שאף שבברייתא זו מדבר ברמ"ת, מכל מקום הוא הדין לאשה שבודקת את עצמה. אבל ראה בשו"ת שער אפרים (סע"ו. הובא בסד"ט סק"ב), שהקשה סתירת הברייתא, זכאן משמע שתולה במכתה אף בסתמא, היינו אפ"ל שאינה יודעת אם מכתה מוציאה דם<sup>1</sup>, אבל בהמשך הברייתא "ונאמנת אשה לומר מכה יש לי במקור שממנה דם יוצא", ומשמע שבעינין שתאמר שהיא יודעת בודאי, ותירץ דרישא מיירי ברמ"ת, שבזה מקילים גם באינה יודעת אם מכתה מוציאה דם, וסיפא באשה שיש לה מכה<sup>2</sup>, ובזה בעינין לידע שמכתה מוציאה דם.

1. ובצ"צ (שו"ת חיו"ד סקט"ז) כתב "הנה לשון תולה הוא דומיא דתנן לעיל דנ"ח ע"ב ותולה בבנה או בבעלה כו' דהפי' שמספק תולה היא הדם במכה כיון שאפשר שבא מהמכה. וכן נזכר שם עוד בגמ' ענין תולה דנ"ח ע"א וע"ב הכל כענין זה. ולכן כ' בשו"ת שער אפרים כו'".

2. ובצ"צ (שם) האריך, ובהקדים מה שנתבאר לקמן (בפירוש הש"ך בדעת הרמ"א באשה שיש לה וסת ואינה יודעת אם מכתה מוציאה דם) שהאחרונים כתבו לחלק בין רמ"ת לרואה מחמת מכה, שאיסור רמ"ת הוא רק מדרבנן, ובזה אפשר להקל, אבל להצריך ז"נ הוא איסור כרת, ובזה מחמירים. ולפי זה מה שמקילים ברמ"ת הוא רק לבעלה אבל בעיא ז"נ. אבל בשו"ת כנסת יחזקאל (סל"ד) ס"ל שברמ"ת מותרת גם לבעלה בלי ז"נ. ובצ"צ כתב (שם) ובסקי"ד ס"ד (ובסק"ב ס"א כתב "ואפשר שכ"ד התשו' שער אפרים") שדברי השער אפרים מורים יותר שגם לבעלה אינה צריכה ז"נ, מב' ראיות: א. לא ה' צריך להאריך שחז"ל חשו לתקנת עגונות, והי' יכול לבאר בפשטות החילוק בין איסור כרת לאיסור דרבנן. ב. לא ה' צריך להעיר מזה שכתב הרשב"א שלאשה יש חזקת טהרה, כיון שמש"כ הרשב"א הוא לענין ז"נ ולא לענין להתירה לבעלה מדין רמ"ת (ראי' זו כתב רק בסקט"ז).

**וראה** בצ"צ (שו"ת סקט"ז) שהאריך בדבריו, ובסוף כתב שבאגודה משמע שלא כדבריו, שבאגודה דילג דין המבואר בגמ' ואם יש לה מכה תולה במכתה וכתב רק ונאמנת אשה כו', משמע שמפרש שסיפא הוא פירושא דרישא, ואין ראי' להתיר ברמ"ת יותר מבדיקה. וכתב שכן מוכח בדברי סה"ת – עיין לקמן מש"כ בשיטת סה"ת. ורבינו ירוחם העתיק שני הדינים].

**תלי' במכה בזמן הזה, והאם צריכה לבדוק אם דם מכתה משונה מדם ראייתה:**

**הראשונים** (הרמב"ן, הרשב"א (בחדושי וכתוה"ב ב"ז סוף ש"ד), הרא"ש (ס"ג) והר"ן) כתבו בשם הראב"ד (ולא נמצא בבעלי הנפש שלפנינו), שהשתא האשה טמאה ברמ"ת אפילו אם בדקה את עצמה (שאז הדם הוא ודאי מן הצדדין), שכיון שבנות ישראל גזרו על עצמן בכל דם שרואה שיושבת ז' נקיים, א"כ נכלל בחומרא זו שלא להקל על דם הצדדין. ולכאורה לפי זה גם אינה תולה בדם מכה. והראשונים כתבו שמדברי הר"ף שהביאה נראה שסובר שבדיקה זו עדיין נוהגת בזמן הזה.

**והרמב"ן** בהביאו דעת הראב"ד כתב לפני זה "לענין מעשה עכשיו נראין דברי הרב ר' אברהם בר דוד ז"ל". ובהלכות נדה כתב (פ"ג ה"ט) שמטמאין דם בתולים, ומסיים "מכאן אתה למד שאין תולין במכה, שאין לך מכה גדולה מן הקטנה שנבעלה והדם שותת מחמת הבעילה".

**ולפני** זה<sup>3</sup> (ה"ז) כתב "הי' בה מכה תוך אותו מקום והרי הדם שותת, יש מי שהורה שמטהרין אותה אפילו בזמן הזה. ויראה לי שמטמאין אותה, שאם הי' דם מכתה משונה מדם ראייתה טמאה דין התלמוד, ואם כן פעמים אתה מביא אותנו להקיף ולבדוק בדמים".

**ונמצא** שישנם ב' טעמים לאסור בזמן הזה: א. שהשתא הדם אסורה בעצם, מפני שהחמירו בנות ישראל או שנאסרה על דרך שחכמים אסרו דם מכה. ב. כיון שצריכה להקיף ואנן אינו יכולים להקיף בדמים.

**והרשב"א**<sup>4</sup> והרא"ש חלקו על דבריו. על מה שכתב ללמוד מדם בתולים כתב הרשב"א כתב שאין לדמות לדם בתולים שהוי רק לשעתו, אבל אם אתה אוסרה מחמת המכה הוי איסור עולם. והרא"ש הזכיר טעם זה. וכתב לחלק עוד (א"ס) שבעילת מצוה לכל מסורה ואין הכל בקיאין בחילוקין בין הגיע זמנה לראות

---

3. כתבתי בסדר הזה כיון שטעם השני בהרמב"ן קרוב יותר לדעת הראב"ד. וגם הרשב"א בתורת הבית העתיק דברי הרמב"ן בסדר זה.

4. אבל בתורת הבית הקצר (סש"ד) אחרי שהרשב"א כתב שיטתו הביא מש"כ הרמב"ן שאין בקיאין במראות דמים, וסיים שהמחמיר תע"ב.

ללא הגיעה וכו' ועוד דחתן יצרו תוקפו הלכך הסכימו רבותינו להשוות כולן ולתת להם דין חמורה שבחמורות, מה שלא שייך זה בדם מכה.

**ועל** מה שכתב שמצריכין את האשה להקיף, כתב הרשב"א שכוונת הברייתא הוא רק אם נתברר שדם מכתה משונה מדם ראייתה אינה תולה, אבל כל שאי אתה יכול לעמוד עלי' תולה, לפי שהאשה בחזקת טהרה עומדת. והביא ראי' לדבר, שאם לא כן הי' צריך להיות לשון הברייתא "אם יש לה מכה רואין אם אין דם מכתה משונה מדם ראייתה, תולה במכתה, ואם לאו אינה תולה". ועד"ז כתב ברא"ש (הרא"ש לא כתב שזה בגלל שהאשה בחזקת טהורה), וכתב שזה שעכשיו אין אנו יכולים להבחין בדמים הוא רק אם יש רק מין אחד לפנינו, אבל אם לפנינו שני דמים אפשר להבחין החילוק שביניהם, וסיים שכל זמן שלא יתברר לנו שהם משונים, מן הסתם אנו תולין בדם מכתה.

**והטור** הביא מח' הראב"ד והרמב"ן עם הרא"ש ופסק כדברי אביו. ובשו"ע פסק שתולין במכה. ובט"ז (סק"ט) וש"ך (סקי"ט) הביאו דברי הראשונים שדוקא בנתברר לנו שהוא משונה אין תולין. והביאם ג"כ אדה"ז (סק"ב) להלכה.

**ובפרישה** (סק"ב) דייק מדברי הטור, שאם באו ב' הדמים לפני החכמים יש לו להבחין ביניהם אם הם דומים זה לזה. ובט"ז (סו) הביא דבריו וביאר, שכיון שאפשר לברורי אין לסמוך על החזקה לכתחילה. ואדה"ז הביאם (סו).

### האם מועיל המכה להתיר אשה שעשתה בדיקת שפופרת

**בב"ח** (סס"ז) דייק מלשון הברייתא, שתנא תחילה דין בדיקת שפופרת, וממשיכה שאם יש לה מכה תולה במכה, שגם אם בדקה בשפופרת ומצאה דם על ראש המוקר, עדיין טהורה אם יש לה מכה באותו מקום. "מיהו דוקא באומרת מכה יש לי במקור, הא לאו הכי אין תולין לדם הבא מן המקור במכה שבתוך המקור, כיון שאינה יודעת שיש לה מכה במקור, אע"פ שידעת שיש לה מכה". ובש"ך (סקי"ח) הביאו, וכתב שכן כתב גם אביו, ושהביא ראיות לזה.

**ואדה"ז** (סק"ב) הביא דברי הב"ח, והוסיף שכל זה הוא דוקא אם ידוע שהדם בא מן המקור, אבל אם אינו ידוע שהדם בא מן המקור אז תולה במכתה אפילו אינה במקור, "דאין לחלק כלל בין המכה שבמקור לשאינה במקור לתלות בה". וכתב אדה"ז ש"כן משמע בהדיא בב"ח סוף סעיף ז", ולכאורה כוונתו למש"כ הב"ח "אין תולין לדם הבא מן המקור כו' אינה יודעת שיש לה מכה במקור אע"פ שידעת שיש לה מכה", ומשמע שדם שלא בא מן המקור אכן תולין אם יודעת שיש לה מכה למרות שאינה יודעת שיש לה מכה במקור. וכ"כ בחו"ד (סק"ד).

**והוסיף** אדה"ז, שהוא כל שכן שתולין באופן זה ממה שתולין במכה שבמקור, ובלשון אדה"ז "כיון שתולין בה כשהיא במקור אף על פי שידוע שהדם

המקור, ולא אזלינן בתר רוב דמים שבאים ממקור דמיה הטמאים, כל שכן שיש לתלות בה כשאינה במקור בספק אם הדם בא מן המקור, ולא אזלינן בתר רוב דמים שבאים מן המקור". [משמעות הדברים שבמקור עצמו הרוב דמים שבאים ממקור דמי' הטמאים הם יותר מזה שרוב דמים מן המקור – כלפי כל הדמים. ביאור הכל שכן יש לומר בכמה אופנים: א. לשיטת הרמב"ם כל שהדם הוא בבית החיצון יש ספק אם הדם הוא מן העלי' ונמצא שנחלש הרוב דמים שמן המקור<sup>5</sup>, משא"כ במקור עצמו. ב. גם לדעת שאר הראשונים, אף שלדידהו גם בבית החיצון עדיין רוב דמים מן המקור, מכל מקום הרי במקור עצמו הוי רוב גמור יותר (וכמובן מהסוגיא בנדה ז', ב ואילך שבקרקע הפרוזדור טמאה יותר כיון שמגיע שם רק דם החדר – וכ"ש בחדר עצמו)].

### דין אשה שיש לה מכה וראתה בשעת וסתה

**עוד** תנא בברייתא (לעיל טז, א): הרואה דם מחמת מכה, אפילו בתוך ימי נדתה (כלומר בימים שהיא למודה לראות, דהיינו שעת עונתה או שעת וסתה. רש"י) טהורה, דברי רשב"ג. רבי אומר, אם יש לה וסת חוששת לוסתה. והגמ' מבאר הברייתא: מאי לאו בהא קמיפלגי, דמר סבר וסתות דאורייתא ומר סבר וסתות דרבנן. אמר רבינא, דכ"ע וסתות דרבנן, והכא במקור מקומו טמא קמיפלגי. והיינו שלכו"ע טהורה (לבעלה, עיי"ש בהמשך הגמ' שלרבי גם טהורה לטהרות ורק לרשב"ג טמאה לטהרות).

**ורש"י** (בד"ה אם יש לה וסת) ביאר הא דאמר רבי שחוששין לוסתה (לפי ס"ד דהגמ'), ד"אם יש לה וסת קבוע וראתה ביום וסתה אפי' מחמת מכה, חיישין שמא טיפת נדה מעורבת בו". ומבואר שלמסק' הגמ' שוסתות דרבנן, אין חוששין לזה.

**ובתוס'** (ד"ה ומר) כתבו "נראה דדוקא במרגשת שבא דם זה מן המכה כו', אבל אם אינה מרגשת יציאת דם מן המכה טמאה לכ"ע אם הוא זמן וסתה, דאי לאו הכי, וכי לעולם לא תהא נדה, והלא קודם מכה הי' לה וסת".

**ומבואר** מדברי תוס' אלו, שהא דמטהרים בשעת וסתה הוא דוקא אם מרגשת שהדם בא מן המכה, והחידוש הוא שאין חוששין שטיפת דם נדה מעורבת בו, אבל אם אינה מרגשת כן טמאה. ולכאורה מבואר עוד בדברי התוס', שאם מדובר שלא בשעת וסתה, טהורה גם אם אינה מרגשת שהדם בא מן מכתה, כיון שבזה לא שייך לומר וכי לעולם לא תהא טמאה, דתהא טמאה כשתראה בשעת וסתה.

**ובצ"צ** (שו"ת יו"ד סק"ז ס"א) דייק מדברי רש"י שחולק על התוס', וס"ל שטהורה גם בשעת וסתה גם שאינה מרגשת שהדם בא מן מכתה, והוא מדכתב רש"י

5. שגם אז ישנו רוב דמים מן המקור, אלא שהוי ספק בגלל מכלול הצירופים, כמו שביאר אדה"ז לעיל (סקפ"ג ססק"א).

"טהורה. דתלינן במכה שבאותו מקום". וכתב הצ"צ "לשון דתלינן משמע שהדבר ספק אם הדם בא מהמכה כו', ואין לומר דכוונת רש"י דלא חיישינן שגם טפת דם נדה מעורבת בו אלא דתלינן כל הדם בהמכה, דלשון דתלינן במכה משמע שיש ספק גם על כל הדם שמא הוא דם נדה".

**והרשב"א** כתב (בתורת הבית ב"ז סוף שע"ד) שטהורה בשעת וסתה אפי' אם אינה מרגשת שהדם שותת ויורד ממנה (והרשב"א לא חילק בין שעת וסתה לשלא בשעת וסתה, ועיין לקמן מחלוקת הפוסקים בדבריו אם מצריך שתדע שמכתה מוציאה דם). ועיין בחו"ד (סק"א) שכתב ליישב דעת הרשב"א שלא תקשה עליו הא וכי לעולם לא תהי' טמאה, וכתב שיש ג' מיני הרגשות, הרגשת זיבת דבר לח, הרגשת פתיחה פי המקור והרגשת זעזוע הגוף (ונתבאר בארוכה לעיל סקפ"ג), וב' הרגשות הראשונות שייכים גם במכה, אבל הרגשת זעזוע הגוף שייכת דוקא בראיית דם מן המקור, והאשה תהי' טמאה כשיהי' לה הרגשת זעזוע הגוף. (אבל עיין בשו"ת ושב הכהן (סל"ג) שלמד בדברי הרשב"א שצריכה לדעת שהדם מגיע מן המכה).

**והרמב"ם** כתב (בפ"ח הי"ד) "אשה שראת דם מחמת מכה שיש לה במקור, אע"פ שראתה בשעת וסתה, היא טהורה". ובכס"מ וב"י כתב שדעת הרמב"ם הוא כדעת הרשב"א, וטמאה גם באם לא הרגישה שהדם מגיע מן המכה. וכ"כ בהגהת דרישה (סק"א). אבל בש"ך (סק"ז) חלק עליהם, וכתב שהרמב"ם לא העתיק אלא דברי הגמ', ויש לפרש דברי הרמב"ם כמו שהתוס' מפרשים דברי הגמ'. וכ"כ בצ"צ (שם) ש"הרמב"ם דכ' וכן אשה שראתה דם מחמת מכה, י"ל דמיירי במרגשת ממש שדם זה בא מן המכה".

**[ועיין בדברי הצ"צ שם, שבדברי הר"ן אין הכרע אם הוא סובר כהתוס' או כהרשב"א].**

**ובספר** התרומה (ס"ב) כתב "נאמנת אשה לומר מכה יש לי באותו מקום שממנה יוצא דם, משמע דווקא יודעת שיוצא דם מן המכה ותולה בה, אבל אם ספק לה אינה תולה, אבל בשעת וסתה, אפילו יודעת בודאי שדם יוצא מן המכה, אינה תולה בה, דאם לא כן לא תהא טמאה לעולם".

**ובצ"צ** (שם ס"ג) כתב ש"לשון זה אפשר לפרשו לכאורה שאף שמרגשת שדם זה יוצא מן המכה עכ"ז טמאה כו', אך באמת זה אינו, דאם ר"ל אפי' שמרגשת שדם זה כו', הל"ל שהדם יצא מן המכה, דהוה משמע על דם זה, משא"כ ל' דם בלא ה' הידיעה ולשון יוצא ולא יצא, משמע רק שהמכה מוציאה דם. ועוד, דאל"כ לא ה"ל אינה תולה בה, דאם מרגשת שדם זה יצא מהמכה אין שייך לשון תולה כו'. ועוד דא"כ לא ה"ל לסיים הטעם דאל"כ לא תהא טמאה לעולם, שהוא טעם חלוש כו' במרגשת שדם זה יוצא מן המכה י"ל לא שייך כלל טעם זה, שהרי תהי' טמאה כשלא תרגיש שדם זה יוצא מן המכה, הרי עדיפא הל"ל כיון שוסתות



דאורייתא כו<sup>6</sup>. ועוד בסימני סה"ת סס"י צ"ב כ' כו' וז"ל ואפי' כשיודעת בברי שזו המכה מוציאה דם אינה תולה דם בשעת וסתה דא"כ לעולם לא תהי' טמאה עכ"ל. הרי כ' רק שיודעת שזו המכה מוציאה דם, אבל לא שיודעת שדם זה בא מן המכה".

**ודברי** סה"ת הובאו בשינויים בהגהות מיימוניות (פי"א אות ח'), מרדכי (סי' תשל"ה) ושערי דורא (הל' נדה ס"ו), וכדלהלן:

**בהגהות** מיימוניות כתב שנאמנת אשה לומר כו' "משמע דוקא כשיודעת שיוצא הדם מן המכה תולה, אבל אם ספק לה אין תולה, אבל בשעת וסתה אפילו יודעת בודאי שהמכה מוציאה דם אין תולה בה, דאם לא כן לא תהא טמאה לעולם".

**במרדכי** כתב "דווקא שיודעת שיצא הדם מן המכה תולה בה, אבל מספק אינה תולה, אבל בשעת וסתה אפילו יודעת בודאי שהדם יוצא מן המכה אינה תולה בו, דאל"כ לא תהי' טמאה לעולם".

**ועיין** בביאור הגר"א (סקי"ד) שכתב "ומשמע מדבריו, אפילו שידוע שדם זה יוצא מהמכה טמאה בשעת וסתה". ובפשוטו דיוק הגר"א הוא ממה שכתב המרדכי "שאפילו יודעת בודאי שהדם יוצא כו", היינו שמרגשת שדם זה יוצא, ומכל מקום אינה תולה בה.

**ובשו"ת** ושב הכהן (סל"ג ד"ה נחזור לענייננו) כתב לבאר כן את לשון ההגהות מיימוניות שכתב בתחילת דבריו שהאשה טהורה שלא בשעת וסתה דוקא "כשיודעת שיוצא הדם מן המכה", ולפי זה לפי המשך דבריו שכתב שבשעת וסתה אינה תולה בזה, יש לפרש דבריו שכוונתו שאפי' אם יודעים שהדם יוצא עתה מן המכה אין תולין בזה.

**[אבל]** בגר"א לא הבין כן בהגהות מיימונית, עיי"ש. וכן בצ"צ דייק בלשון הג"מ "אבל בשעת וסתה אפי' יודעת בודאי שמכתה מוציאה דם", "דלשון זה משמע שמ"מ אינה מרגשת שדם זה בא עתה ממכה", ועיי"ש שהבין שפשוט יותר לומר כן בהג"מ מאשר בסה"ת].

**ובושב** הכהן הבין שכן הבין גם בב"י, שמש"כ בב"י שנחלקו ההג"מ והמרדכי עם הרמב"ם והרשב"א, כוונת הב"י הוא שלדעת ההג"מ ומרדכי גם

---

6. ובצ"צ (שם ס"ב) הקשה באמת אליבא דסה"ת אמאי טהורה בהרגישה שדם זה בא מן המכה, כיון שסה"ת ס"ל שוסתות דאורייתא, ובגמ' מבואר שלמ"ד זה חוששין שמא טיפת נדה מעורבת בהדם, עיי"ש מה שתירץ בדבריו שאינו סובר שלכל מילי וסתות דאורייתא, ורק לענין חשש שתראה ובצירוף חזקת טהרה.

ביודעים שדם זה מגיע עתה מן המכה טמאה, משא"כ לדעת הרמב"ם והרשב"א, עיי"ש בדבריו<sup>7</sup>.

**והגר"א** הקשה על המרדכי (כפי שמובן בפשוטו), שזהו נגד סוגיית הגמ', שלמ"ד וסתות דרבנן טהורה אם מרגשת שהדם מגיע מן המכה אפילו בשעת וסתה.

**ובושב** הכהן (ר"ה והא) תירץ שאכן ס"ל שמצד הדין היא מותרת, והא דאסרו הוא מצד חומרא שאנו מחמירין.

**והגר"א** כתב ש"נראה שטעות סופר הוא במרדכי, שהרי כל דבריו הוא דברי ספר התרומה". ובמרדכי השלם שנדפס מחדש מכת"י נדפס כמו שהוא לפנינו.

**[ויש** לעיין בדעת הצ"צ איך ילמד בדעת המרדכי, שמחד גיסא דייק בדברי סה"ת והג"מ זה שכתבו דאל"כ לא תהי' טמאה לעולם, שזה אין שייך לומר אם מטמאים גם במרגשת שהדם יוצא, שתהי' טמאה כשלא תרגיש שהדם יוצא מן המכה. אבל מאידך דייק מזה שסה"ת כתב שיודעת בודאי שדם יוצא ולא כתב הדם, והרי במרדכי כתב הדם. ובצ"צ דייק ג"כ מזה שסה"ת כתב שדם יוצא, ולא כתב שדם יצא. ואף שהמרדכי כתב כאן שהדם יוצא, מכל מקום לפני זה כשמדובר בשלא בשעת וסתה כתב שטהורה אם יודעת בוודאי "שהדם יצא" מן המכה, ושבשעת וסתה אינה טהורה בזה, ולפי דיוק הצ"צ יהי' הכוונה שהרגישה שדם זה יצא מן המכה, ובזה טהורה רק שלא בשעת וסתה. ויש לעיין עוד בזה. ולהעיר שבהג"מ כתב ג"כ בזה שטהורה שלא בשעת וסתה שהוא אם מרגשת "שיוצא הדם מן המכה", ושבשעת וסתה טמאה בזה, ומכל מקום למד הצ"צ בדבריו שאם הרגישה שדם מכתה זב טהורה אפי' בשעת וסתה].

**ובשע"ד** כתב "בשעת וסתה, אף על פי שיודעת שבאה מן המכה טמאה, דאם לא כן אשה שיש לה מכה באותו מקום לא תהא טמאה לעולם". ובשו"ת ושב הכהן להוכיח שפשטות כוונתו שאפילו אם ראתה שדם זה מגיע מן המכה טמאה.

**ונמצא** למסק', דעת רש"י והרשב"א הוא לטהרה בשעת וסתה אפילו אם לא הרגישה שדם זה מן מכתה, דעת התוס' הוא להתירה אם הרגישה שהדם זב מן מכתה ולאוסרה אם אינה מרגשת, ודעת בעל ושב הכהן ובעל עומקא דדינא (וכן למדו בדעת כמה ראשונים) הוא לטמאה (לא מדינא דגמ', אלא מחומרא שאנו

---

7. ולכאורה גם מדברי הדרישה דלקמן בדעת ההגהות מיימוניות כשהיא שלא בשעת וסתה, מוכח שכוונת הבי"ב בסה"ת הוא כמ"ש אליבא דושב הכהן. אבל בסיום דבריו כתב שיש לומר בדברי ההגהות מיימוניות ששלא בשעת וסתה אין צריך לומר שדם זה יוצא מן המכה, ולפי זה בשעת וסתה י"ל שס"ל שטהורה כשאומרת שדם זה מגיע ממכתה.

מחמירין) אפי' אם הרגישה שהדם זב מן מכתה. ובדעת הרמב"ם נחלקו אם סובר כדיעה הא' או הב', ובדעת סה"ת, הג"מ ומרדכי נחלקו אם הוא כאופן הב' או הג'.

**והרמ"א** אחרי שכתב מתי שיש לתלות במכה אפילו אם אינה יודעת שמוציאה דם (כדלהלן), סיים שאם הדם ודאי מן המקור (ולא מן הצדדין) ואין לה וסת אינה תולה "אלא אם כן יודעת בודאי שמכתה מוציאה דם, ומכל מקום בשעת וסתה או מל' יום לל' יום אינה תולה במכתה, דאם לא כן לא תטמא לעולם". ובש"ך (סקכ"ז) כתב שכוונת הרמ"א הוא שאינה תולה בזה שמכתה מוציאה בודאי דם, אבל אם מרגשת שדם זה בא מן המכה, אפילו בשעת וסתה טהורה. וכתב ב' הוכחות: א. דבכה"ג לא שייך לומר דאם לא כן לא תהי' טמאה לעולם (שמטעם זה אסר הרמ"א), דהלא תהי' טמאה כשתרגיש. ב. דאם לא נאמר כן תקשי הוכחה זו לרשב"ג בגמ', וכן למאי דמסיק בגמ' דלכו"ע וסתות דרבנן והאשה טהורה אפי' בשעת וסתה היכי משכחת לה, וע"כ שמשכחת לה בכה"ג שמרגשת שדם זה יוצא מן המכה. וכן פסק אדה"ז (סקכ"ח, ומקורו הוא 'תוס' ש"ך).

**ובהו"ד** (סק"י) כתב שבאשה שאין לה וסת קבוע הא דמטמאים מל' יום לל' יום, אינו דוקא ביום הל', אלא כל שראתה לאחר ל' טמאה בראי' הראשונה שלאחר ל', דאם תטהר אותה אז שוב לא תהי' טמאה לעולם, דהרי לא יהי' לה עונה בינונית גם מיום זה כיון שאינה טמאה, ועונה בינונית מונים דוקא מראיית דם, ופשוט.

### ראתה בשעת וסתה ולא הרגישה

**לקמן** יתבאר שאם יש לאשה מכה במקור ואינה יודעת אם מוציאה דם, וראתה דם אלא שאינה יודעת אם ראתה מהמקור או מהצדדין (כיון שלא הרגישה), שמטהרין מכח ס"ס. וכתבו הנו"ב (סמ"א אות ז') והגרעק"א (הגהות על חו"ד סק"ט), דבזה מטהרין אפי' בשעת וסתה, דהא מדינא הרי צריכים לטהר גם בשעת וסתה במכה שיודעת שמוציאה דם (וביאר בזה בנו"ב (שם אות י'), שהרי במכה שמוציאה דם הרי דרכה להוציא דם, וא"כ בשעת וסתה גם דם המקור וגם המכה דרכם להוציא דם והוי ספק שקול, וכיון שהאשה בחזקת טהורה מטהרים בספק שקול), וכל הסיבה שמטמאים הוא מכיון שאם נטהר לעולם לא תהי' טמאה, ואם כן במקרה שלא הרגישה לא שייך לומר הכי, דהיא תהי' טמאה כשתרגיש.

**ובנו"ב** (שם אות י"ב) כתב דמהאי טעמא יש לטהר גם אם המכה נמצא בצדדין ויודעת שמכתה מוציאה דם, אלא שלא הרגישה, שגם בזה יש לטהר, דליכא למימר וכי לעולם לא תהי' טמאה, שתהי' טמאה כשתרגיש.

**אבל** כתב להסתפק (שם אות י"ג) ביש לה מכה שודאי מוציאה דם וראתה בשעת וסתה ולא הרגישה, שבזה לכאו' לא שייך לומר סברא זו שתהי' טמאה

כשתרגיש, שהרי גם אם תרגיש שהדם מגיע מן המקור הרי מן הדין היא צריכה להיות מותרת, כיון שמכתה מוציאה דם, והסיבה שטמאה הוא מכח סברא זו דוכי לעולם לא תהי' טמאה, ואם כן מאי מעליותא בזה שאינה מרגשת, וליכא לחלק הכי ולכן צריכים לטמא שתיים מן הדין. וכן אכן פסק בחו"ד (סק"ט).

**אבל** מסקנת הנו"ב, וכן השיג הגרעק"א על החו"ד (הג"ה שם), שהרי אם אינה מוציאה דם טהורה היא מכח ס"ס, ואם כן כאן, הכי נימא כיון שיודעת שמוציאה דם מגרע גרע, ואף שאי אפשר לטהר מכח שתהי' טמאה כשתרגיש, כיון שגם אז טהורה מן הדין, אבל מכל מקום נשאר ההיתר שם ס"ס, ונאמר<sup>8</sup> שחד ספק לא מקילין בשעת וסתה דאם לא כן לא תהי' טמאה לעולם, אבל בס"ס נטהר, דאם תרגיש לא תהי' ס"ס ואז תטהר.

**אבל** מדברי אדה"ז לא משמע שמטהר בכל מקרים אלו בשעת וסתה, דבנוגע להיתר דס"ס ראה מש"כ (סק"ג) בהס"ס של הרמ"א ברואה בשעת תשמיש שכתב לטהר אפי' באשה שאין לה וסת, ולא כתב יתירה מזה לטהר גם בשעת וסתה. וגם במקרה שמכתה מוציאה דם לא כתב קולות אלו, ומסתברא דס"ל דכל בשעת וסתה טמאה אלא אם כן מרגשת שהדם מגיע מן מכתה.

**[ובמקרה** שיש לה מכה מוציאה דם, כתב אדה"ז (קו"א ססק"ד) שאפי' אם בדקה בשפופרת ומצאה דם על צדדי השפופרת ולא על ראשו, אינו מועיל לרמ"א כשרואה בשעת וסתה (וגם מה שמועיל להש"ך הוא רק כי נחשב כמרגשת ממש שהדם הוא מן המקור), ואין במשמעות דבריו שזהו דוקא אם הרגישה].

#### אשה שרואה דם שלא בשעת וסתה – דעת סה"ת ודעימי'

**לעיל** הובא מש"כ סה"ת (צ"ב) "נאמנת אשה לומר מכה יש לי באותו מקום שממנה יוצא דם, משמע דווקא יודעת שיוצא דם מן המכה ותולה בה, אבל אם ספק לה אינה תולה, אבל בשעת וסתה, אפילו יודעת בודאי שדם יוצא מן המכה, אינה תולה בה, דאם לא כן לא תהא טמאה לעולם", ושהועתקו דבריו בהג"מ, מרדכי ושע"ד.

**ונתבאר** שם, שמדברי סה"ת משמע שבשעת וסתה תולה אם יודעת שדם זה יוצא מן המכה. ולפי זה פירוש דבריו הוא ששלא בשעת וסתה תולה אם יודעת שמכתה מוציאה דם, אפי' אם אינה מרגשת שדם זה שיוצא עכשיו יוצא מן המכה.

**עוד** נתבאר לעיל שלשון הג"מ והמרדכי הוא שטהורה דווקא אם יודעת "שיוצא הדם מן המכה", ושבש"ת ושב הכהן פירש דבריהם שטהורה רק אם יודעת שדם זה שיוצא עתה יצא מן המכה. וכדבריו הבין הדרישה (סק"ב) בדעת הב"י בדעת

8. בנוסח זה הוא ברע"א, ואולי בנו"ב מטהר גם בלי סברא זו, אלא מצד עצם הענין די שגם היתר של ס"ס ולטמא הוא "ציבא בארעא גיורא בשמי שמיא".

ההגהות מיימוניות<sup>9</sup>. אבל גם בדרישה עצמו כתב שלדעתו נראה שהג"מ אינו מצריך אלא שתדע שמכתה מוציאה דם, וכן נקטו רוב האחרונים (ועיין לשון הפרד"ר (פתיחה לסקפ"ז חקירה הג' אות א' בהג"ה) "וכן הבינו כל האחרונים"), וכפי שנסמך לעיל. וראה מש"כ בצ"צ (שו"ת יו"ד סק"ז ס"ד) על דברי הושב הכהן "ויחיד הוא בפ"י זה, וכל האחרונים ממש לא עלתה על דעתם לפרש כן בסה"ת והגמ"י, הש"ך והפ"י והכו"פ והס"ט ורבינו נ"ע, ע"כ אין לחוש כלל לפירוש זה (מ"ש בושה"כ דגם שלא בשעת וסתה ס"ל להגמ"י דבעינן שתדע שמרגשת שדם זה הוא מהמכה דבריו דחויים)" (ועצ"ע בדעת השע"ד).

**וכתב** אדה"ז (בקר"א סק"א) שלדעת סה"ת אינו מספיק שידועים שהמכה מוציאה דם לחוץ של המכה בפנים של האשה, אלא שצריכים לידע גם שמכח המכה מגיע דם גם מחוץ להאשה, ואינו נגלד ונתייבש על המכה או שמחמת מיעוטו הוא מובלע וכנוס במקומות עקומים שברחם.

**וראיית** אדה"ז הוא "מאחר שספר התרומה מדייק לישנא דברייתא שממנה הדם שותת ויורד, דהיינו שידוע לה כן בבירור". ולהעיר שלשון זה בביריתא כתב הרשב"א, אבל נוסח שלנו בביריתא, וכן העתיק ספר התרומה "שממנה יוצא דם". ומכל מקום צריכים לומר שדייק אדה"ז השינוי בין הרשב"א לסה"ת, שלסה"ת זה שהדם יוצא הוא מדברי האשה, ופשטות משמעות המלים של 'יוצא' הוא שיוצא לחוץ וכל זה מדברי האשה.

**[ועיין** לקמן שדעת הב"ח הוא שדעת המרדכי הוא כן דוקא באשה שאין לה וסת, אבל בתה"ד כתב שדעת המרדכי שבעינן שתדע שמכתה מוציאה דם הוא גם באשה שיש לה וסת קבוע שלא בשעת וסתה. ובשו"ת שער אפרים (פ"י) כתב לחלק בדעת המרדכי שדעתו כן רק באשה שרואה מחמת מכה ולא באשה שרואה מחמת תשמיש].

**ובצ"צ** (סק"ז) דייק בדעת סה"ת שדעתו שלא להקל באינה יודעת אם מכתה מוציאה דם גם ברואה מחמת תשמיש, (ודלא כשיטת השער אפרים שהובא לעיל שדייק לחלק כן בין רישא דברייתא שאיתא בלשון תולה במכתה וסיפא שכתב ונאמנת אשה לומר כו' ומשמע שהיא אומרת שבודאי יש לה מכה), והוא שבדיני תלי" במכה (צ"ב) כתב הדין של ונאמנת אשה לומר ודייק שידועת ודאי שמכתה מוציאה דם וכנ"ל ובדיני רמ"ת (סק"ז) לא הביא כלל רישא דברייתא שאם יש לה מכה תולה במכתה (שזהו סמך השער אפרים), ומוכח דלא ס"ל שיש להקל יותר ברמ"ת שתהא תולה גם במכה שאינה יודעת אם מוציאה דם. אבל בפס"ד (רלג, ד)

9. ועיין בפרד"ר (פתיחה לסקפ"ז חקירה הג' אות א' בהג"ה) שהקשה על הדרישה שדבריו הם נגד הגמ'.

כתב שלא נתבאר דין זה (אם להקל יותר ברמ"ת) בסה"ת, והביא רא"י זו וכתב שמזה "משמע קצת" שגם ברמ"ת בעינן מכה המוציאה דם, וסיים "ויש לדחות"<sup>10</sup>.

### דעת הרשב"א

**בתוה"ב** (ש"ז סוף ב"ד) כתב הרשב"א: "זו שרואה דם אפי' בשעת תשמיש ואפילו כשהגיע עת וסתה טהורה. דאשה בחזקת טהרה עומדת ותלינן להקל, שאני אומר דם זה מן המכה בא . . ומסתברא, דאפי' אינה מרגשת ממש שהדם שותת ויורד מן המכה. חדא דאין עיניה בין מכתה, ואי איפשר לה לידע אלא בבדיקת שפופרת, כדרך שאמרו בפרק תינוקות ברואה דם מחמת תשמיש, והתם משמע ודאי דברואה דם מחמת מכה אינה צריכה שפופרת, דתניא התם הרואה דם מחמת תשמיש משמשת פעם ראשונה שניה ושלישית וכו', מכאן ואילך לא תשמש עד שתבדוק את עצמה, כיצד בודקת עצמה, מביאה שפופרת וכו', ואם יש לה וסת תולה בוסתה, ואם יש לה מכה תולה במכתה, ואם היה דם מכתה משונה מדם ראייתה אינה תולה. ונאמנת אשה לומר מכה יש לה שממנה הדם שותת ויורד. אלמא אף בלא בדיקה תולה במכתה, ואף בשיש לה מכה אי אפשר לה לדעת אם הוא מן המכה אלא בבדיקה, אלמא מן הסתם תולה במכתה. והא דקתני נאמנת לומר מכה יש לה שממנה הדם שותת ויורד, לאו נאמנת לומר שהדם שותת ויורד קאמר, אלא כלפי שאמר אם יש לה מכה תולה במכתה קאמר שאין אנו צריכין לדעת בבירור שיש לה מכה, אלא היא עצמה מרגשת במכה, ונאמנת לומר מכה יש לה שיש שם דם תולה במכתה, שאני אומר ממנה הדם שותת ויורד. ובלישנא דתוספתא לא מצאתי שממנה הדם שותת ויורד, אלא כך שנויה בתוספתא ונאמנת אשה לומר מכה יש לי מן המקור ע"כ. ודרך הגמרא בכמה מקומות להוסיף בלשון התוספתא דרך פירוש בעלמא ושונין כאלו הוא מגוף התוספתא". ועד"ז כתב בחידושו (וראה עוד בזה לקמן).

### ונחלקו האחרונים בדעת הרשב"א:

**הבית** יוסף [כתב שהרשב"א חולק עם הגהות מיימונית, שמזה מובן ש]הבין את דעת הרשב"א שלא בעינן לדעת שהמכה מוציאה דם, ומספיק לדעת

---

10. ועיין ג"כ בתשובה סקט"ז שכתב אחרי שביאר שדעת האחרונים להקל יותר ברמ"ת רק שלא לאוסרה לבעלה אבל עדיין צריכה ז"נ, וכתב "ולכאורה משמע שכ"ד סה"ת ממ"ש בסי' ק"ז גבי רמ"ת הא דנאמנת אשה לומר כו' ודילג הרישא ואם יש לה מכה כו' משמע קצת דבעינן מכה שידוע שמוציאה דם דבכה"ג מיירי הא דנאמנת אשה כו' כמ"ש בסי' צ"ב, ויש לדחות". וצ"ב הכוונה בדבריו הקדושים איך הם המשך למה שכתב לפניו. ואולי גם כאן צריכים ללמוד כוונתו כמ"ש בפס"ד. ולפי זה בתשובה זו עצמו כתב בתחילה שמשמע קצת ושיש לדחות ובסוף התשובה כתב שכן מוכח בדבריו. וצ"ע.

שיש לה מכה בכדי לתלות בזה הדם [כן כתב אדה"ז ושאר אחרונים בדעת הב"י. אבל ראה בדרישה (סק"ב) ובשו"ת ושב הכהן (ס"ג) שהבינו בדעת הב"י שהבין בדעת הרשב"א שלא בעינין לומר שדם זה מגיע ממכתה, אבל בעינין שתדע שמכה זו מוציאה דם].

**וכן** כתב אדה"ז בדעת הרמ"א [ומקור דבריו מובן ממה שכתב, שהטעם פסק הרמ"א הוא מיוסד על מה שהבין בדעת הרשב"א. ומוכח ג"כ מד"מ הארוך שהעתיק דברי הב"י שנחלק הרשב"א עם המרדכי והג"מ] ושאר אחרונים. וראה לקמן שהגר"א והסד"ט כתבו שטעם פסק הרמ"א הוא בגלל מה שהבין ברשב"א, ובדבריהם מוכח שגם הם נקטו שהרמ"א נקט בדעת הרשב"א כהב"י [אבל בשו"ת ושב הכהן (שם) כתב גם בדעת הרמ"א כמש"כ בדעת הב"י].

**ובסד"ט** (סק"ד) העיר שבהגהות שע"ד (סט"ז) מפורש שדיעה זו הוא דעת הרשב"א, עיין שם שכתב כן להדיא. וכ"כ בצ"צ (סק"ז ס"ה).

**ובש"ך** (סק"ד) כתב "שגם הרשב"א בתורת הבית מודה לזה [שבעינין שתדע שמכתה מוציאה דם], דלא קאמר אלא שאין צריך שתדע שמרגשת עתה שהדם הוא בא ממכתה, אבל צריכה שתדע שמכתה מוציאה דם".

**ובשו"ת** חכם צבי<sup>11</sup> (סמ"ו) כתב ג"כ כדעת הש"ך, וכתב כמה הוכחות לדעתו: א. אף בכתמים הקלים שנינו (נה, ב) אם יש בה מכה והיא יכולה להגלע תולה בה, הרי דלא תלינן אפילו כתמים שהם דרבנן אלא ביכולה להגלע, והיאך ס"ד לומר

---

11. בפנים נתבארו ראיותיו של החכ"צ בדעת הרשב"א. ובתשובת החכ"צ שנדפסה בשו"ת מעיל צדקה (ס"ז). נדפס ג"כ בשו"ת חכ"צ החדש ליקוטים ס"ס) הקשה על הסוברים שאפשר לתלות במכה שאין ידוע אם מוציאה דם באשה שאין לה וסת ושלא בשעת וסתה [עיי"ש המקרה שהי' נקב שלא מצאו דם, וכ"כ בביאור דבריו בצ"צ (סק"ד ס"ד)], דמה כח מכה זו יפה מכח העליי' שאין תולין בה.

ובצ"צ (שם) כתב שאדה"ז הגי' על זה בכתב ידו וז"ל "א"כ אמאי חייבין באות יום ולא מספקינן בעליי' כמו במכה". ובצ"צ ביאר דבריו באורך, שהרי החכ"צ כתב בתשובתו (סמ"ו) שמצא לו רב בעל הש"ך, היינו שסובר כהש"ך, "והש"ך התיר בהדיא עכ"פ ברמ"ת לתלות במכה שא"י אם מוציאה דם לשלא להחזיקה ברמ"ת אף בצריכה ז"נ, וכיון דאין מחזיקין אותה ברמ"ת, ודאי כמ"כ אינה חייבת בקרבן, דהיכא דחייבת בקרבן אפי' באשם תלוי ולא בחטאת מחזיקין לי' ע"י ראי' זו ברמ"ת כו' וכ"ש היכא דחייבת חטאת. וא"כ מאחר דגבי מכה שא"י אם מוציאה דם לא מחזיקין לה כלל ברמ"ת, ע"כ ברור דאינה חייבת ג"כ בקרבן כלל לא בחטאת ולא באשם תלוי, ואילו ברמ"ת שאין לה מכה חייבת קרבן חטאת ולא מספקינן כלל בדם העליי' כמבואר במשנה וגמ' פכה"י, זהו תשובה נוחתת להח"צ דעליי' לא דמי כלל למכה שא"י אם מוציאה דם, ר"ל דבמכה אף שא"י אם מוציאה דם תלינן ספי טובא מבעלייה".

ברואה ממש שתולין בסתם מכה [וליא למימור שגם דעת האחרונים שבעינין שתדע שיכולה להגלע, דלא כתבו כן, וגם איך תדע – הרי אין ידה בחדרי בטנה]. ועוד שהרי אמרו במשנה שר"ע ראה תלמידיו מסתכלין זה בזה כשהתיר דבר זה וכתב שטיהר רק כי זה מזרבנן והם אמרו בזה להקל, הרי בפירוש שברואה אין תולין אפילו אם יכולה להגלע.

ב. **הרשב"א** כתב בטעם טהרת האשה כיון שהאשה בחזקת טהורה. והרי לא אמרינן חזקה אלא בספק השקול. ומצב של ספק שקול הוא דוקא אם יודעת שמכתה מוציאה דם, שאז יש ספק אם הדם מן המקור או מן המכה, אבל כשאינה יודעת בודאי שמכתה מוציאה דם לא הוי ספק שקול, שהרי דרך המקור להוציא דם ודאי ודרך המכה ספק.

ג. **הרשב"א** כתב בפירוש האשה נאמנת לומר שיש לה מכה "שיש שם דם". הרי שהיא יודעת להבחין בין מכה שיש שם דם למכה שאין שם דם. [וראי' זו כתב גם בשו"ת ושב הכהן (שם). ועיי"ש שמכח זה הוכיח שגם הב"י ורמ"א למדו כן בדעת הרשב"א. ועיי"ש שהאריך בעוד ראיות להוכיח כן]<sup>12</sup>.

12. וראה בצ"צ (שו"ת י"ד סק"ד ס"ד. ובמהדו"ק לתשובה זו ס"ג ס"ז וסד"ש) שכתב להוכיח שדעת הרשב"א הוא כדעת הש"ך, מתשובת הרשב"א (ח"ז סקס"א, הובא בב"י ססק"צ) בבעל שיוצא מאברו דם, "דכיון דאיכא ודאי מכה בבעל שהוא מוציא דם כו' ומצאה בשעת תשמיש, ודאי תלינן", ומבואר שבעינין מכה שודאי מוציאה דם. ואין טעם לחלק בין אם המכה היא באיש או באשה. אבל במק"א (סקי"ז ס"ז) הקשה קושיא זו, ותיריך "ואפ"ל דכיון שאין המכה בהאשה ממש רק בהאיש, הגם שהיא תולה בבנה ובבעלה, י"ל דוקא במכה המוציאה דם אבל בשא"י שהמכה מוציאה דם כו' אינה תולה בבעלה כה"ג". ובמק"א (סקכ"ב ס"ה) כתב ש"מתשו' הרשב"א כו' משמע קצת כדעת הש"ך והח"צ".

עוד כתב (בסקי"ז שם) להוכיח בדעת הרשב"א כדעת הש"ך, ממש"כ הרשב"א בתורת הבית הארוך (תחילת ש"ד) "עוד היקלו ברואה ודאי מגופה אלא שהוא קרוב שלא בא מן המקור וכעושה צרכי' ונמצא דם בספל וכרואה דם מחמת מכה", ומדכתב שהוא קרוב שלא בא מן המקור משמע ג"כ דהיינו כשידוע שהמכה מוציאה דם לפעמים, דאל"כ איך הוא קרוב. וכתב שמכל מקום קשה, שהרי בשעת וסתה ג"כ מטהר הרשב"א, אף שאז ודאי קרוב יותר שהדם בא מן המקור. וכתב שאפשר לתרץ שהוא משום שלא הרגישה בשעת הוסת דם המקור.

עוד כתב הצ"צ (סקי"ז ס"ה) שמשמע יותר שדעת הרשב"א הוא שאין צריך לדעת שמכתה מוציאה דם, ממש"כ בתה"ק "אם היא מרגשת בעצמה שיש לה מכה נאמנת לומר מכה יש לי במקור שאפשר שממנה הדם שותת ויורד", "דאם היות דשאפשר קאי על הדם שהיא רואה עתה, מ"מ לא הזכיר כלל ולא התנה כו' שתדע שמכתה מוציאה דם לפעמים, אלמא דגם זה א"צ לידע".



**ובכו״פ** (סק״ה) כתב לתרץ מה שהקשה החכ״צ מהא דתולין כתם דוקא ביכולה להגלע, ששם מדובר שכבר נתרפאה המכה, ולכן אמרינן שאם יכולה להגלע תולין. וכ״כ בסד״ט (סק״ד), והוסיף לבאר, ששם כיון שיבש לפנינו, לכן בעינן לידע שיכולה להגלע, משא״כ כאן שאינה לפנינו תולה אפילו אינה יודעת. ועוד דאין דנין אפשר משאי אפשר, ולכן בגלל שכאן אי אפשר לדעת לכן לא בעינן לדעת.

**אבל** הסד״ט העיר בעצמו, שהוא תירץ רק מה שהקשה החכ״צ שאי אפשר לתלות במכה מה שאין תולין בכתם, אבל עדיין יוקשה מה שהקשה החכם צבי מהא דמשנה שם מבואר שמקילין ביכולה להגלע רק כתמים שהם מדרבנן שאמרו בזה להקל, ואילו היתה מדאורייתא לא היינו מקילין אפילו ביכולה להגלע, וכל שכן באינה יודעת אם מכתה מוציאה דם.

**ואדה״ז** ביאר בדעת הב״י והרמ״א, ובהקדים מה שקשה לכאורה קושיא השלישית הנ״ל שם החכ״צ, שלשון הרשב״א הוא שצריכה שתדע שיש לה מכה שיש שם דם. וביאר אדה״ז, שלדעתם מדוייקים דברי הרשב״א, שאין כוונת הרשב״א שצריכה שתדע שמכתה מוציאה דם (ועיין לקמן הוכחת אדה״ז), אלא כוונת הרשב״א הוא ״היינו שהיא מכה גמורה כבועה וחבורה, שהדבר ידוע שהדם נצרך בתוכו, ולאפוקי כאב בעלמא דלא מקרי מכה כו׳. והאשה מרגשת בעצמה בהלוכה או בשיבתה או בשאר סברות יש לה מכה גמורה כו׳, ומכה גמורה יש בה דם נצרך בודאי כו׳, אלא שאין ידוע לה אם דרכה של מכה זו להוציא דם חוץ למכה, ובהא ס״ל להרשב״א שתולה במכתה, שאני אומר כו׳״. ועד״ז כתב ג״כ בשו״ת חתם סופר (סקמ״ב) ובפרד״ר (פתיחה לסקפ״ז חקירה שלישית אות ו׳). ובפרד״ר דייק כן ממש״כ הרשב״א בתורת הבית הקצר, שכתב שם ״אם היא מרגשת בעצמה שיש לה מכה, נאמנת לומר מכה יש לי במקור שאפשר שממנו הדם שותת ויורד״, ומשמעות הדברים הוא שכל זה הוא מדברי האשה, והאשה אומרת שיש לה סוג מכה כזו שאפשר שממנו הדם שותת ויורד, היינו שהוא הגדרה בסוג המכה, ודברים אלו הם מדברי האשה.

**והוסיף** אדה״ז, שגם בכתמים אין תולין אלא כשידוע בודאי שיש לה מכה גמורה, ולא שיש לה ספק מכה, וכל שאין ידוע שיש לה מכה גמורה הרי זה כספק אם יש לה מכה כלל. ומוכח כן עוד, שהרי במכה גמורה שאינה יודעת אם מוציאה דם, גם להחולקים עם הרשב״א תולין בכתמים, והטעם שתולין לדעתם הוא משום דסתם מכה היא מוציאה דם, וזה לא שייך אלא בודאי מכה ולא בספק מכה.

**אלא** שלדעת הרמ״א חלוק דין רואה שלא בשעת וסתה לכתמים, והוא במקרה ש״ידוע שיש לה מכה גמורה שיש בה דם, אלא שידוע שאינו מוציא דם לחוץ

---

ובפס״ד (רלב, ב) כתב ״פי׳ הש״ך צ״ע מאד, ואינו מתיישב לנכון ברשב״א״. ובמק״א (סקכ״ג ס״א) כתב שלפי׳ הב״י והרמ״א ״הסכימו לפירושם גדולי האחרונים הכו״פ והס״ט וכן הכריח בתשו׳ חתם סופר סי׳ קמ״ב״.

מעצמה, אלא שהיא יכולה להגלע ולהוציא דם על ידי דוחק וחיכוך בידיים או בדבר אחר, והיא אינה יודעת אם נתחככה, דבכתמים תלינן דנתחככה ולא אדעתא כו', משא"כ ברואה ממש", שאז לא תלינן אלא כשיודעים שאז הי' דוחק (ולכן תלינן יותר ברמ"ת מאשה בבדיקה, כיון שאז יש חיכוך וכדלקמן).

**וזהו** פירוש דברי המשנה שם, שתלמידי ר"ע תמחו אמאי תולה, כיון שיודעים ודאי שהמכה כבר נתרפאה באופן שודאי שאין היא מוציאה לחוץ מעצמה, אלא שאפשר שקרה לה מקרה שנתגלעה, אבל אין ידוע לנו שזה אכן קרה, ובזה ברואה באמת אין תולין, ולכן תמחו, ועל זה ענה להם ר"ע שכתמים הם דרבנן וחכמים לא אמרו בזה להחמיר אלא להקל [ותירוץ הקושיא השני' של החכ"צ יתבאר לקמן].

**וכעין** זה כתב בחת"ס (שם).

**ובכו"פ** (שם) כתב להקשות על פירוש הש"ך והחכם צבי מכח מה שכתב הרשב"א שאין צריכים בדיקת שפופרת, ויתבאר לקמן.

**ובאדה"ז** כתב לבאר אמאי לא פירשו הרמ"א וסיעתו כדעת הש"ך וההח"צ, כי לפי זה יוקשה פירוש כמה דברים שכתב הרשב"א:

א. **הרשב"א** כתב ד"אין עיניה בין מכתה, ואי איפשר לה לידע אלא בבדיקת שפופרת", ושאי אפשר לאשה להרגיש בדם שיוצא ממכתה. והנה לפי שיטת הש"ך והחכ"צ על כרחך שהאשה יכולה להרגיש כשהדם הוא על גבי המכה מבחוץ, אלא שאי אפשר להרגיש כשהדם שותת ויורד ממנה. אבל זה דוחק לחלק ולומר כן, ומסתברא שכוונת הרשב"א שלא לחלק בזה, ושדעתו הוא שאי אפשר לה להרגיש כלל אם הדם יוצא מן מכתה.

**[אבל** ראה בצ"צ (שו"ת יו"ד סקכ"ב ס"א) שכתב "להש"ך וח"צ דהרשב"א מודה ג"כ דבעינן שתדע שמכתה מוציאה דם. על כרחך זה אפשר לידע אף בלי בדיקת שפופרת [שהרי הרשב"א שלל שאי"צ זה]. והיינו ודאי ע"י הוכחה כנדון שלפנינו בשאילתנו". והוא (שאלה שם) "יש בצד אחד מכותלי בית הרחם מקום אחד שהוא משונה במשמוש כו' ובכל פעם שנוגע העד שם בשעת בדיקה כואב לה מאד מאד כו' ובכל פעם כשנוגעין בעד בא"מ מוצאין תמיד דם על העד". ועד"ז כתב במק"א (תשובה שנרפסה בשו"ת סש"ז ובפס"ד סקפ"ז רלד, ב). אבל ראה לקמן שלדעת אדה"ז לכאוף אינו מועיל בדיקה זו לדעת שהמכה מוציאה דם].

ב. **הרשב"א** כתב "אלא היא עצמה מרגשת במכה, ונאמנת לומר מכה יש לה כו", ולשונו הוא שהאשה מרגשת שיש לה מכה, ולא שמרגשת בדם.

ג. **לפי** דעתם שאפשר להאשה להרגיש בדם שעל גבי המכה (אלא שאי אפשר לה להרגיש כשהדם שותת ויורד ממנה), א"כ דילמא מיירי בברייתא שהאשה נאמנת בכהאי גוונא דוקא, היינו כשהיא מרגשת הדם על גבי המכה מבחוץ, אז

אמרינן שזהו הדם ששותת ויורד ממנה, ומנא לן לטהר ברואה בשעה שאינה מרגשת בדם על גבי המכה, שאע"פ שהרגישה כבר פעם ופעמיים, מכל מקום הרי אין המכה עשויה להוציא דם תמיד, אלא לעתים.

**ואדה"ז** הביא עוד כמה הוכחות ממה שכתב הרשב"א שאין צריך לבדיקת שפופרת, והקשה כמה קושיות על האופן שיתפרשו דברי הרשב"א לפי דעתם, ויתבאר לקמן.

**וכל** זה הוא דברי אדה"ז בשו"ע אבל במהדו"ב (נדפסה בהמשך לקו"א סקי"א) כתב אדה"ז בהרבה פרטים באופן אחר:

א. **מדברי** אדה"ז בשו"ע<sup>13</sup> מובן פירוש דברי הרשב"א, שכוונתו לשלול שאין צריך לדעת שהמכה מוציאה דם (ורק שיש שם דם). וכתב אדה"ז ש"לשון הרשב"א בתורת הבית הארוך" שכתב "אי אפשר לה לדעת אם הוא מן המכה כו", "מורה להדיא כפירוש הש"ך והחכ"צ, שלס"ד בעי לידע ממש שהוא מן המכה". ולהעיר שכן מזוייק גם בדברי הרשב"א בחידושו שכתב "שהרי היא אינה בקיאה בלא בדיקה אם הדם מן המכה".

**אלא** שלמרות שזהו הכוונה בס"ד של הרשב"א, מכל מקום כוונת הרשב"א לדינא הוא כמ"ש הרמ"א. וההכרח לזה הוא "כי מאחר שאין עיני' בין מכתה, אי אפשר לה לידע גם כן אם היא מוציאה דם אלא ע"י בדיקת שפופרת כו", והיינו לכאורה כמו שכתב במהדו"ק, וסיים אדה"ז "ומשום הכי לא ירד הרשב"א לדקדק בזה בין הרגשת רא' זו ודם זה, להרגשת דם אחר שיוצא לפעמים ממכה זו כדי לידע ולהוכיח שהיא מוציאה דם, דמאן מפיס בינייהו, ומהיכי תיתי לחלק שזה דם רא' וזה דם הוכחה, להוכיח ולידע שהיא מוציאה דם, ומשום הכי סתם הרשב"א". וכוונתו לכאורה, שכיון ששניהם אינה יכולה להרגיש, לא שהמכה מוציאה דם בכלל ולא שמוציאה דם זו (ודלא כמו שהוא לדעת הש"ך וחכ"צ, כמו שביאר אדה"ז לעיל שלדעתם אפשר להרגיש שמוציאה דם אלא שאי אפשר להרגיש שמוציאה דם זו), ולכן סתם הרשב"א בזה.

ב. **הרשב"א** כתב שהאשה צריכה להרגיש "שיש שם דם", ולעיל הובא שדעת אדה"ז בשו"ע הוא לדעת שיש שם דם נצרך. וכתב אדה"ז "ומיהו מ"ש הרשב"א שיש שם דם, אפשר דאינו רוצה לומר דם נצרך, אלא בעין על גבי המכה מבחוץ, אף שאפשר שאינו יוצא לחוץ כי נגלד ונתייבש עלי' כו' או מחמת מיעוטו ומובלע וכוונס במקומות עמוקים מאד שברחם", וכוונת הרשב"א הוא ש"אפילו הכי תלינן אנן שממנה שותת הדם ולא נתייבש".

---

13. בעיקר מבואר כן מדבריו שיובאו להלן בפירוש דברי הרשב"א מש"כ שאי"צ לבדיקת שפופרת, וביאר אדה"ז מה ה' מתברר על ידי בדיקה זו, שאין צריך בדיקה זו.

**וכתב** אדה"ז שבזה חלוקים דעת ספר התרומה ודעת הרשב"א, שלדעת סה"ת צריכים לדעת שהדם יוצא ממנה ולחוץ (ראה מש"כ לעיל בפירוש דברי סה"ת), ולהרשב"א מספיק לדעת שהדם יוצא מחוץ למכה בפנים.

**והוסיף** אדה"ז, שלפי זה לא פליגי כלל רמ"א וש"ך לדינא. שהרי גם לדעת רמ"א בעינן לידע שדם יוצא לחוץ מהמכה, ובזה גם הש"ך יודה.

ג. **"גם** אם הרשב"א רוצה לומר דם נצרך, מכל מקום יש לומר דכל שהדם נצרך, מסתמא יוצא לחוץ לפעמים על גבי המכה כו', אלא שלמיעוטו אפשר שאינו יוצא לחוץ ממש לבית החיצון", ולהרשב"א תלינן שהדם מגיע מן האשה (משא"כ לסה"ת ודעימי"). "וגם הש"ך אפשר דמודה בזה, דלרשב"א לא בעינן יוצא לחוץ ממש אלא סגי במוציאה דם על גבה ממש, ולא פליג על רמ"א אלא אם אינה יודעת אם מוציאה דם כלל, ואפשר דגם רמ"א מודה בזה".

ד. **לעיל** הבאנו שלדעת אדה"ז בשו"ע צריכה לדעת שיש במכה דם נצרך, ושהיא יכולה להרגיש את זה שיש לה בועה וחבורה שהדם נצרך בתוכן בהלוכה או בשיבתה כו', עיי"ש. וכתב אדה"ז ש"זהו דוחק גדול, דאין עיני' שם להרגיש בועא דוקא, אלא ודאי כל כאב גדול וחזק באברים הפנימיים אינו אלא מחמת קלקול כעין בועא וחבורה כנודע. וזהו שכתב הרשב"א שיש בה דם, שזהו סתם כל בועא וחבורה בודאי, ולפעמים מוציאה דם כן הדם לחוץ כו', משום הכי תולה במכתה שהוציאה לחוץ".

**ונמצא** שמסקנת אדה"ז במהדו"ב הוא בב' צדדים הפכיים. דמצד אחד רואים בבירור שאין מספיק לדעת שיש שם בפנים המכה דם בכדי לתלות (כמ"ש בשו"ע), אלא צריכים לדעת שדם יוצא מן המכה. אלא שלמסקנא הקיל יותר, שבכדי לדעת שדם יוצא מן מכתה מספיק שתהי' לה כאב גדול וחזק, שזה עצמו מוכיח שיש שם מכה שיש בה דם, וזה עצמו מוכיח שלפעמים מוציאה גם כן דם.

**[ואולי** יש להוכיח כמו שכתב אדה"ז שמספיק זה שיש לה כאב גדול לדעת שיש לה מכה שמוציאה דם מדברי המאירי שהביא כללות דברי הרשב"א (בשם גדולי הדור) וכתב בתוך הדברים "נאמנת וכו', כלומר שאין הדבר צריך להיות המכה ברורה לנו, אלא שתהא נאמנת לומר מכה יש לי, וכל שהיא אומרת כך תולה בה מן הסתם, שאני אומר שממנה הדם יוצא", ומשמעות הדברים הוא שהמכה עצמה אינה ברורה, וע"כ שהיא אומרת שכואב לה הרבה, וזה עצמו מוכיח שיש שם מכה].

**ובנו"ב** ביאר דברי הרשב"א, שמדבר במקרה שהאשה יש לה מכה במקור (והרי הרשב"א קאי על הגמ' ששם המכה הוא במקור עצמו), אלא שלא הרגישה ולכן אינה יודעת אם הדם הוא מן המקור או מן הצדדין, והרשב"א מטהר את האשה מטעם ס"ס (וכפי שיתבאר לקמן בדעת הרמ"א).

**והכריח** שמדובר שהאשה לא הרגישה, שברשב"א כתב שמדובר באשה שרואה דם "אפילו בשעת תשמיש", וצ"ב בכונתו "אפילו" בשעת תשמיש כיון שכונתו לטהרה לגמרי, א"כ מאי נפק"מ באיזה אופן היתה הספק. וכתב שכיון שמדובר שהאשה לא הרגישה, א"כ יש מקום לומר שמקילין רק שלא בשעת תשמיש, שאז לא הוי איסור דרבנן (כיון שלא הרגישה), משא"כ בשעת תשמיש דאיכא למימר שלעולם הרגישה אלא שטעתה בהרגשת השמש, ובזה קמ"ל שאעפ"כ טהורה מטעם ס"ס.

**עוד** כתב להוכיח, שכיון שהרשב"א למד שאין צריך בדיקת שפופרת מכח זה שבברייתא (סו, א) אין צריך (וכנ"ל שתולין במכה היינו בלי בדיקה), ושם מדובר (אליבא דהנו"ב. ונתבארו השיטות בזה לעיל ס"ב בסופו) שהאשה לא הרגישה, א"כ זה שהרשב"א לומד משם להתירה בלי בדיקה הוא רק כשלא הרגישה.

**ובצ"צ** (שו"ת יו"ד סקי"ד ס"ג. ובקיצור כתב גם בסקי"ז ס"ז) כתב לבאר בדעת הרשב"א, שדעת הרשב"א הוא שאם היא בספק שהיא רואה מן המכה אינה טמאה אלא טומאת כתם, דז"ל הרשב"א בהקדמה אל שער רביעי – שער הכתמים: "או שיש לה מכה במקור שאפשר שממנה הדם שותת ויורד כו' שכל אלו נכללין בכלל הכתמים מפני שאפי' בא ליטמא אינו מן הודאי אלא מן הספק, וכל מה שאינו נאסר אלא מכלל הספק הרי הוא בכלל כתם" (ובסקי"ז כתב "דכבר לימדנו רבינו נ"ע<sup>14</sup> מדהביא הרשב"א דין מכה בשער הכתמים אלמא דשייכי אהדדי"). וטעמו של דבר הוא, שכל שיש לומר שמעלמא אתיא הוה לי' דין כתם (עיי' לעיל סקפ"ג מה שנתבאר בארוכה דעת האחרונים בכלל ודעת הצ"צ וראיותיו בפרט בענין זה). ומה גם כיון שלא הרגישה.

**וכתב** הצ"צ שכיון שכן מן הדין ה' לתלות אפי' אם חיתה המכה, כמו כל כתם. אלא דהכא אי אפשר לומר כן, "כיון שזה שנחשב כתם הוא רק משום שי"ל שמהמכה בא, א"כ במכה שחיתה אי אפשר לומר כן".

**אבל** בסוף כתב להקשות על דבריו. בסקי"ד כתב שיש לחלק בין כתם רגיל, שבו מצד עצם מציאתו הוי כתם, ולכן תולין במכה, משא"כ כאן שנמצא בגופו, א"כ זה שנחשב ככתם הוא רק בגלל שיש מכה, ווא"כ שוב אי אפשר לתלות בהמכה. דתרת' אינה משמשת". וסיים שלפי זה טמאה מדרבנן (עיי"ש אם יש מקום לפי זה שטמאה מדאורייתא לפ"ד הרמב"ם בטחתו ביריכה).

**ובסקי"ז** הקשה שלפי זה קשה "מ"ט החמירו רבותינו מאד גבי לתלות בדם בתולים, שמזה משמע כשאין הספק שקול אין להקל". ושם סיים שמכל מקום באשה שיש לה וסת שלא בשעת וסתה שיש לה מכה גמורה, אע"פ שאינה

יודעת אם מוציאה דם די ש לומר דהוה ספק השקול, "יש לצדד כשיש צירוף לזה מספק הרגשה".

### פירוש הבדיקה לפי דעת הרשב"א (שאינ צריכים)

**הרשב"א** כתב "ומסתברא, דאפי' אינה מרגשת ממש שהדם שותת ויורד מן המכה, חדא דאין עיניה בין מכתה, ואי איפשר לה לידע אלא בבדיקת שפופרת, כדרך שאמרו בפרק תינוקת ברואה דם מחמת תשמיש, והתם משמע ודאי דברואה דם מחמת מכה אינה צריכה שפופרת כו', אלמא אף בלא בדיקה תולה במכתה, ואף בשיש לה מכה אי איפשר לה לדעת אם הוא מן המכה אלא בבדיקה".

### ונחלקו האחרונים בביאור הבדיקה שהרשב"א שולל:

**בכו"פ** (ש) כתב להוכיח שדעת הרשב"א הוא כדעת רמ"א דלעיל ולא כדעת הש"ך והחכ"צ, שהרי צ"ב איך שייך בדיקת שפופרת באותו מקום לדעת אם המכה מוציאה דם, "דממה נפשך, אם לא תמצא דם על המוך, הרי אינה מוציאה דם, ואם יש דם, עדיין מנא לן דמהמכה הוא, דלמא מן מקור קאתא". וצריך לומר שהאשה יודעת שהמכה עומדת בצד מסויים של חדרי בטנה, ולוקחת שפופרת ובראשו מוך, ומטה המכחול ומוך לצד המכה ומוציאה דם, ואח"כ לוקחת מכחול ומוך אחר נקי ומטוהו לצדדים אחרים לכל חורים וסדקים ואינה מוצאת עליהם דם, הרי ברור דמכתה מוציאה דם, הואיל ולא מצאה בשום מקום רק בצד המכה ההיא.

**אך** זה שייך דוקא אם הספק הוא אם המכה מוציאה דם, אבל אם אנו יודעים שמכתה מוציאה דם, אלא שרוצים לברר באם דם זה מגיע מן המכה, בזו לא שייך בדיקת שפופרת בשום אופן, דמה יועילו אלף בדיקות, דעדיין יש לומר שהדם שראתה בשעת התשמיש (או הראי' שלפני זה) הי' מן המקור. ועל כרחק שכוונת הרשב"א בהבדיקה הוא כפי שנתבאר לעיל, ובזה אפשר לידע אם המכה מוציאה דם, וזהו מה ששולל הרשב"א שאין צריך בדיקת שפופרת. וכן כתב בסד"ט (סקי"ד) להוכיח כדעת הרמ"א בדברי הרשב"א (וכתב שדברי החכ"צ (דלהלן) אינן ברורים). וכ"כ בחו"ד (סק"ז) שזו היא דעת הרשב"א בהבדיקה.

**ובחכ"צ** (ש) כתב גם כן שבדיקה זו אינה כמו בדיקת שפופרת שבתלמוד, שאז אם נמצא דם בראש המוך טמאה, וכאן הוא להיפך, שטהרתה תלוי' בזה שתמצא דוקא במקום זה. וכתב שעל ידי בדיקה זו אפשר גם לברר שדם זה מגיע מן המכה, "שאף ששופעת יכולה לידע אם הוא מן המכה, וכגון שסותמת פי השפופרת באיזה דבר עד שמניחתו סמוך למכתה, ובהגיע שמה מוציאה הסתימה, ומכנסת מכחול ובראשו מוך שהולך דרך ישרה למקום המכה, או שמנחת השפופרת על מקום המכה בלי מכחול ורואה אם מנטפת השפופרת בעודה עומדת ראשה במכה". ובב' אופנים אלו הבדיקה הוא באופן שאם תמצא דם היא טהורה.

**וכתב** גם באופן אחר, שהך בדיקה הוא אם המכה הוא בצדדין, ואז אפשר לבדוק כעין בדיקת התלמוד ממש – דהיינו שאם נמצא דם על הצדדין ולא על הראש, זהו ראי' שהדם מגיע מן מכתה.

**ואדה"ז** כתב שהבדיקה הוא על דרך אופן האחרון שכתב החכם צבי, והיינו כבדיקת שפופרת שבגמ'. והוא מועיל כשמכה נמצא בדופני המקור מבפנים, ודם הנדה שופע לאמצע חללו (ק"א סק"ד). וכתב שכן הוא גם לשיטת הש"ך והחכ"צ וגם לשיטת הרמ"א, אלא ש"לפי דעת הש"ך הבדיקה היא בשעת ראייתה ממש, כשהיא שופעת דם<sup>15</sup>, ואינו ידוע אם הוא מן המקור או מן המכה שבצדדין, מכנסת שפופרת ומכחול ובראשו מוך, ואם לא נמצא דם על המוך, בידוע שדם זה ששופעת אינו מן המקור אלא מן המכה שבצדדין. ולפי דעת רמ"א, הבדיקה היא אף שלא בשעת ראייתה, שאם נמצא דם על צדדי השפופרת ולא על המוך, בידוע שמכתה מוציאה דם וממנה בא דם זה שעל צדי השפופרת, ולא מן המקור, הואיל ולא נמצא על המוך כלום".

**וכתב** אדה"ז שלפי דעת הש"ך צריכים לדחוק ולומר שהאשה מכנסת תחילה השפופרת בלא מכחול, והשפופרת היא חלולה מב' צדדים, והיא סותמת כל השפופרת במוך שלא ירד הדם לתוכה כשמכניסותה עד תוך המקור, ואחר שהכניסותה עד תוך המקור, מוציאה הסתימה, ואחר כך מכנסת המכחול במוך שבראשו [אבל שלא באופן זה, יתלכלך על ראשו בוודאי, כיון ששופעת דם].

**וכתב** אדה"ז שאי אפשר לומר שהבדיקה היא כמו שכתב הכו"פ (לפי דעת רמ"א) והחכ"צ (באופנים הראשונים, לפי דעת הש"ך), כי "שלא על ידי שפופרת אי אפשר לברר, אלא על דרך שכתב הש"ע סעיף ז' [שבדוקת בכל החורים וסדקים ואינה מוציאת כתמים אלא במקום אחד], משום דאף שנמצא בצדדין, יש לומר שמן המקור בא לצדדין, שהרי דם הנמצא בפרוזדור ספיקו טמא כו', משא"כ בשפופרת, אם הי' בא עכשיו מן המקור, הי' נמצא על המוך שבראש המכחול"<sup>16</sup>.

---

15. וכתב אדה"ז שמוצאים בדיקה כזו בתוס' (סה, סע"ב) בשם התוספתא, עיין בזה לקמן.

16. ולהעיר ממה שכתב הצ"צ (שו"ת סקכ"ב ס"א וסש"ז) להקל (עיי"ש שאר פרטי הדבר) באשה אשר על ידי נגיעות הרבה מוצאה דם במקום אחד, דאף שלדברי אדה"ז זה לא מקרי בדיקת שפופרת, מכל מקום הרי לדיעה זו הרי אין צריכים כלל שיהי' ידוע שהמכה מוציאה דם, ולדיעות הסוברים שבעינין לדעת הרשב"א לידע שמכתה מוציאה דם, הרי בוודאי שהדרך שהיא יודעת את זה היא על ידי שנוגעת במקום זה הרבה פעמים ומוציאה דם, שהרי ברשב"א מבואר שאין צריכים בדיקת שפופרת, ואם כן בוודאי לשיטתם היא יודעת שמכתה מוציאה דם על ידי בדיקה כזו כעין מש"כ הכו"פ. ולכן ממה נפשך טהורה, לדיעות אלו הסוברים שאי"צ לדעת שמכתה מוציאה דם טהורה, ולדעת אלו הסוברים שצריכים לדעת, על כרחך שלדעתם זה אפשר לדעת גם בדרך זו.

**וביאר** אדה"ז בטעמו של דבר, שאם נמצא דם בבדיקה, אפילו שהוא על גבי המכה, חוששים שבא מן המקור, משא"כ בבדיקת שפופרת, שלכאורה גם אז אפשר לומר שממקור בא לפני זה לצדדין, והוא בגלל "דלא מחזקינן טומאה למפרע אלא לענין תרומה וקדשים, כי האשה בחזקת טהורה עומדת", ולכן לא חוששים שהדם הגיע מקודם לכן, אלא שעדיין יש לחשוש שהדם נפל עכשיו מהמקור על השפופרת<sup>17</sup>, ולכן לא מספיק שמוצאים דם על המקום שבודקים בו במכה, אלא שצריכים לעשות כעין בדיקת התלמוד ושעל הראש יהי נקי, וזהו הוכחה שלא הגיע הדם עכשיו מן המקור, שאם הי' מגיע עכשיו הי' דם המקור מתלכלך.

**[וכתב** אדה"ז שכל זה הוא מתי שיש לאשה חזקת טהרה, והיינו אחרי שהפסיקה בטהרה, ולכן אז אינה צריכה לבדוק קודם הכנסת השפופרת לוודאת שאין דם שנפל מן המקור ונמצא עכשיו בכותלי בית הרחם. אבל אם לא הפסיקה בטהרה היא בחזקת טמאה, ואז באמת לא יועיל בדיקה כזו. ומזה מבואר דעת רבינו שיש לאשה חזקת טהרה גם בז"נ, ודלא כדעת הנו"ב שחולק וסובר שאין לה חזקת טהרה עד שתטבול].

**[כל** זה כתב אדה"ז במהדו"ק. אבל יש לעיין איך יהי דבריו לפי מהדו"ב. דבמהדו"ב סובר אדה"ז באופן אחר בב' פרטים (לכאורה, ואולי יש יותר). א. אדה"ז סובר שאין אומרים החזקת טהרה אלא לענין שלא לטמאתה למפרע, אבל אחר שנמצאת הדם חוששים שהגיע לפני"ז – לענין מכאן ולהבא. ב. אדה"ז סובר שכל דם שנמצא בכותלי בית הרחם טהורה. ואם כן, אם הדם והמכה נמצא בכותלי בית הרחם, אין צריך לבדיקה כלל, ואם המכה והדם נמצא בתוך המקור עצמו, לכאורה לא יועיל בדיקת שפופרת – שהרי אפשר שהדם הגיע לפני זה לכותלי בית הרחם (ועיקר בדיקת שפופרת אצל רמ"ת לדעת אדה"ז במהדו"ב הוא מזה שלא נמצא דם על הראש, וכמובן זה שייך דוקא ברמ"ת ולא גבי אשה שיש לה מכה).

**ובהג"ה** למהדו"ב סובר אדה"ז כמ"ש במהדו"ב לענין החזקת טהרה, שאינו מועיל אלא לענין שלא לטמאתה למפרע, אבל מאידך ס"ל כמ"ש בפנים השו"ע שכל דם שנמצא בכותלי בית הרחם הוא טמא מספק. ולפי זה לכאורה לא יועיל בדיקה גם כשהמכה נמצאת בכותלי בית הרחם.

**ואין** לומר שאדה"ז כתב כל זה רק בדעת הרמב"ם, אבל לדעת הרשב"א ישנו להחזקת טהרה, דלא משמע כן מסיום ההג"ה שם שאדה"ז כתב הדינים שעולים מהבנה זו גם בדעת הרשב"א. [וצ"ע].

---

17. ראה בצ"צ (שו"ת יו"ד ס"ה) שכתב, שהנו"ב ס"ל שדרך דם להתעכב בבית החיצון (ודלא כמ"ש אדה"ז כאן, שמחמת חזקה אין חוששין שהדם הגיע לפני"ז), ולפי זה יפורשו דברי הרשב"א כהחכם צבי.



**והוכיח** אדה"ז (קו"א שם) שכוונת הרשב"א הוא לבדיקה זו, והוא מלשונו שכתב שהבדיקה הוא "כדרך שאמרו ברואה מחמת תשמיש כו' כיצד בודקת כו' אלמא אף בלא בדיקה כו' דאף כשיש לה מכה, אי אפשר לה לדעת כו' אלא בבדיקה כו'", ומלשונו אלו מוכח שהבדיקה היא אותו הבדיקה שהאשה עושה כשרואה מחמת תשמיש.

**וסיים** אדה"ז (קו"א שם), ש"כל זה להס"ד שברשב"א, אבל באמת קשה הדבר להכניס השפופרת אפילו עד המקום שהשמש דש כו', כל שכן להכניסה למקור ממש. וכל שאינה מכניסה תוך המקור ממש אי אפשר לידע כלל אם הוא מן המקור או אם מהמכה שבמקור. ולכן כתב נקה"כ (לט"ז סק"י) שלא שייך כאן בדיקת שפופרת". ומכל מקום סיים אדה"ז שנפק"מ לדין באם יש לאשה מכה בכותלי בית הרחם ורואה בשעת וסתה, וכדלקמן.

**נפק"מ בין דעת הש"ך ודעת הרמ"א מתי הבדיקה, ונפק"מ לדין, ותשלום הוכחות שדעת הרשב"א כהרמ"א**

**נתבאר** לעיל שדעת אדה"ז שהבדיקה שעלי' דיבר הרשב"א (שאינן צריכים אותו) הוא בדיקת שפופרת באופן שמבואר בגמ', ולדעת הש"ך הבדיקה היא שמכנסת השפופרת כשהיא שופעת, וזה הי' מגלה שדם זה מגיע מן המקור, משא"כ לדעת הרמ"א היא בודקת אף שלא בעת ראייתה.

**וכתב** אדה"ז שמוצאים בדיקה כעין זו של הש"ך בדעת הרשב"א בדעת התוס' (סה, ב סד"ה וכולן) בשם התוספתא, שכתבו גבי בתולה שראתה דם שבאופנים מסויימים שהיא שופעת דם צריכה בדיקה, וכתבו בתוס' בתירוצם השני 'הך בדיקה היא בשפופרת אם בא ממקור או מן הצדדים, וכן משמע בתוספתא', והיינו בדיקה בשעה ששופעת, לגלות לנו שדם זה מגיע מן הצדדין.

**וכתב** אדה"ז (קו"א סק"ד וסק"ה) שנמצא שיש חידוש דין אליבא דהש"ך, שלפי דעת הש"ך הרי אין הבדיקה בכל משך זמן ראייתה, ומכל מקום מספיק מה שעשתה בדיקה במשך הזמן ששופעת לברר על כל דם זה ששופעת שהכל מן המקור. משא"כ לרמ"א לא ס"ל הכי (וכדלקמן בראי' הד', שאדה"ז מקשה על שיטת הש"ך בזה).

**וכתב** אדה"ז שנפק"מ לדין, כשיש לאשה מכה בצדדי בית החיצון (שאז אפשר לעשות הבדיקה בקל) והאשה רואה בשעת וסתה, שלטהר בזה היא צריכה לדעת שדם זה מגיע מן מכתה. ואם מועיל בדיקת שפופרת לטהרה, תלוי' במחלוקת זו, דלהש"ך בדיקה בשעה ששופעת הוי הוכחה שכל הדם מגיע מן המכה, והרי במרגשת שהדם מגיע מן המכה טהורה, אבל לפי דעת הרמ"א אין מועיל בדיקה בשעה ששופעת לגלות על כל הדם, ואם כן טמאה.

**וכתב** אדה"ז (ק"א סק"ה) שמזה שלדעת הש"ך הבדיקה ששולל הרשב"א הוא בדיקה בשעה ששופעת ולברר שדם זה מגיע מן המכה, הנה מזה עצמו מוכח שדעת הרשב"א הוא כדעת הרמ"א [שהבדיקה ששולל הרשב"א הוא לדעת שהמכה מוציאה דם] ולא כדעת הש"ך [וכיון שהרשב"א שולל בדיקה זו, "מכלל דלמסקנא לא בעינן כלל שתדע אם מכתה מוציאה דם"]. והוא בהקדים, שלפי דעת הש"ך הבדיקה הוא לברר שדם זה מגיע מן המכה, משא"כ לפי דעת הרמ"א הבדיקה היא לברר שהמכה מוציאה דם. ולפי זה כתב כמה הוכחות:

א. **לפי** דעת הש"ך, יוצא שהבדיקה נעשית בכל פעם [שהרי לדעתו הבדיקה הוא לברר על הדם ולא על המכה]. ומזה שכתב הרשב"א שהבדיקה היא "כדרך שאמרו ברואה מחמת תשמיש", וברמ"ת מועלת בדיקה מה שבדק פעם אחת להתירה לעולם, משמע מזה שגם בדיקה זו ברואה מחמת מכה היא רק פעם אחת, ועל כרחק שהבדיקה היא רק לברר שמכתה מוציאה דם.

ב. **ס"ד** דהרשב"א להצריך בדיקה גם ברמ"ת ברואה מחמת מכה, אלא שהוכיח מהברייתא שאין צורך בזה. ואם ס"ל שהבדיקה היא לברר שדם זה מגיע מן מכתה, "הוה לי" להקשות עדיפא מיני, דאדרבה לא סגי בבדיקה אחת להתירה לעולם למאי דס"ד".

ג. **כיון** שס"ד להרשב"א להצריך בדיקה זו גם ברמ"ת ויש לה מכה, א"כ לפי דעת הש"ך, בכדי שתועיל הבדיקה צריכים לומר ששופעת מתחילת ראותה בשעת תשמיש עד אחר בדיקת שפופרת בלי הפסק כלל, וזה אינו במשמע כלל בלשון הברייתא.

ד. **דבר** זה שלדעת הש"ך מועלת הבדיקה שבודקת בשעה ששופעת לברר את כל הדם, צ"ע, "דילמא תחלת ראייתה מן המקור וסופה מן המכה". וראי' זו כתב ג"כ בנו"ב (יר"ד סמ"א), שאפ"ל אם נדחוק את הבדיקה כשיטת החכ"צ (עיין לעיל מש"כ באופן הבדיקה), "מה בכך שעתה שותת מן המכה, דלמא דם שראתה קודם השפופרת הי' מן המקור שלא מן המכה".

**ומה** שלכאורה מבואר בגמ' (לה. ב) דלא כן, והוא דדעת לוי שלאשה שיש דם לידה ודם נדה הוא מב' מעיינות, והגמ' אומרת שלשיטתו שופעת מתוך הזמן הקודם לתוך זמן זה, עדיין דינו כזמן הקודם, ומזה לכאורה ראי' שאם האשה שופעת ובזמן מסויים מהשפיעה הי' ברור מאיפה מגיע הדם, זה עצמו מוכיח על כל הדם ששופעת. כתב אדה"ז, שאדרבה, בג' מבואר להיפך, דהרי לשון לוי הוא "ב' מעיינות הם, נסתם הטמא נפתח הטהור, נסתם הטהור נפתח הטמא", היינו דרק אחרי שאחד נסתם נפתח השני, ואי אפשר לדמים אלו לצאת כאחד, ולכן בדמים אלו הוי זה ששופעת ראי', אבל בעלמא אפשר לדם טמא לצאת עם דם טהור כאחת.

**ואדה"ז** כתב שזה שאפשר לשני הדמים לצאת ביחד מוכח מגמ', שהרי בגמ' (טו, א, הועתק לעיל) מבואר שלמ"ד וסתות דאורייתא טמאה אפילו במרגשת שדם

זה מגיע מן המכה, שחוששים שטיפת דם נדות מעורבת בדם, הרי שאפשר לדם נדה להגיע ביחד עם דם המכה, וא"כ אף שאין חוששין לזה לדידן (דוסתות דרבנן), על כרחך היינו "משום דמוקמינן אשה אחזקתה, ולא משום דאי אפשר לדם נדה לצאת עם דם המכה כאחת". [ואין לומר שזהו בגלל שהאשה מרגשת כל הזמן בדם המכה, ולכן כיון שזהו ודאי אין ספק מוציא מדי ודאי, ולא משום חזקת טהרה, דזה יכול להיות ביאור רק באשה שמרגשת שהדם מן המכה, אבל אם מבררת על ידי בדיקה, הרי אינה יודעת מה היתה הדם ששפעה לפני שבדקה].

**וא"כ,** כיון שעל כרחך גם אם בודקת שבעינן את החזקת טהרה בכדי לטהר האשה ושלא לחשוש שדם נדה מעורבת בו, אם כן שוב אין מובן דעת הש"ך, דכיון שבין כך צריכים את החזקת טהרה, "א"כ מה לי שידוע שמכתה מוציאה דם בעת זו, מה לי שידוע שמוציאה פעמים רבות לעתים אחרים שלא בעת זו, כיון שגם בעת זו אין הוכחה ברורה מסוף ראי' לתחילת ראי' לטהרה בודאי בלי שום ספק שלא נצטרך להעמידה על חזקתה". וא"כ יש לטהר את הבדיקה גם אם רק יודעת שמכתה מוציאה דם. וכיון שכן הוא לס"ד דהרשב"א, א"כ למסקנתו גם לא צריכים. [לכאורה ראי' זו אינה מוכיחה שבדיקה בשעה ששופעת אינה מועילה לטהר את הכל, אלא שמוכיחה דלא כפירוש הש"ך והרמ"א ברשב"א].

**ואדה"ז** הוכיח את זה דשופעת אינה ראי', מהא דתניא בנדה. דשם תניא (סה, ב) גבי בתולה ששופעות דם מתוך ד' לילות לאחר ד' לילות, כולן צריכות לבדוק את עצמן. ולדעת רש"י (ד"ה צריכות) ותוס' (ד"ה וכולן) בתירוצו הראשון, הבדיקה היא לברר שלא נשתנו מראות הדמים. ובתירוצו השני סובר תוס' שהבדיקה היא על ידי שפופרת, ושתברר שהדם מגיע מן הצדדין ולא מן המקור. וכאופן השני בתוס' משמע בתוספתא<sup>18</sup>.

**והנה** לפי אופן הראשון אף ששופעת אינה מספיק לטהר, וצריכה לברר שמראות הדמים לא נשתנו. ומזה מוכח "דאפילו בשופעת מספקינן דילמא תחלת ראי' מדם בתולים כו' וסופה מן המקור". ומה שהקילו בלא נשתנו מראות הדמים, ביאר אדה"ז דלעולם כל השיעורים של הלילות הוא מדרבנן, דמאורייתא עדיין תולין בדם בתולים, אלא שחכמים החמירו, ולא החמירו היכא שישנו הוכחה קצת שמגיע מן המקור. דזה ששופעת בצירוף<sup>19</sup> זה שלא נשתנו מראות הדמים אינה

18. כ"כ בתוס'. ואדה"ז כתב על אופן השני בתוס' "וכן הוא בתוספתא" (קו"א סק"ה).

19. צע"ק בלשון אדה"ז, שבתחילת דבריו כתב "כיון ששופעת מתוך הזמן לאחריו ולא נשתנו מראות דמים מוכח קצת", אבל בהמשך דבריו כתב אדה"ז "אבל אינה הוכחה ברורה, משום הכי בעיא בדיקה", ומזה שעצם זה ששופעת הוי הוכחה גם בלי זה שידועים שלא נשתנו מראות הדמים, שהרי הבדיקה היא לברר שלא נשתנו מראות הדמים.

הוכחה ברורה, אלא הוי מוכח קצת, ובזה הקילו בדרבנן, אבל אינה הוכחה ברורה לסמוך עליה בדאורייתא.

**ולפי** אופן השני, נחלקו בכ"פ (סקי"ד) ובשו"ת מ"ב (סמ"ז), דלדעת הכו"פ בדיקה זו מועלת גם באינה שופעת, ולדעת המ"ב בדיקה זו מועלת רק בשופעת. וכתב אדה"ז, שלפי דעת הכו"פ מוכח יותר, דלדיעה זו זה ששופעת אינו מוכיח כלום, שהרי אף ששופעת מחוייבת לבדוק, ומאיזך זה ששופעת אינה מועלת כלום, שהרי אף שנשתנו מראות הדמים ולא היתה שופעת, כיון שלא נמצא על המוך כלום. ואף לדעת המ"ב דלא מהניא אלא בשופעת, מכל מקום הא דלא מהניא הבדיקה בכל אשה דעלמא, על כרחך צריך לומר שחיישינן לתחילת ראי' שהיא מן המקור, אע"פ ששופעת.

### תירוץ קושיא השני' של החכ"צ – א"א חזקה אלא בספק שקול

**לעיל** הובא קושיית החכ"צ על פירוש הבי"י ודעימ' בדעת הרשב"א שלדעתם תולין אפי' במכה שאינה ידועה אם מוציאה דם, מזה שהרשב"א כתב בטעם שתולין בדם מכה מחמת שלאשה יש חזקת טהרה. והרי אין הולכין אחר החזקה אלא בספק שקול, והיכא שאין ידוע שהמכה מוציאה דם אינה ספק שקול.

**והנה** בפנים השו"ע (סקי"ד) כתב אדה"ז, ע"פ מה שביאר בדעת הרשב"א שצריכים לדעת שיש ודאי מכה שיש שם דם (אלא שאין יודעים שהדם יוצא לחוץ, וכנ"ל בארוכה), ש"על כרחך צריך לומר דספק שקול הוא כו' והיינו משום דסתם מכה מוציאה דם לפעמים".

**אבל** בקו"א (סק"ה) האריך אדה"ז לבאר שלפי דעת הרשב"א שמטהר כתמים בעד שאינו בדוק, על כרחך שהולכים לפי החזקה גם בספק שאינו שקול. והיינו היכא שהוא אינו שקול מצד זה שהדבר נקרא דבר שאינו מצוי לחוד, אבל אינו נכנס בגדר רוב (דרובא וחזקה רובא עדיף). עיין שם שהאריך להוכיח כן מדין עד שאינו בדוק, ונתבאר לקמן סק"צ סל"ו-ל"ח.

**אמנם** כל זה הוא דוקא אם נולד הספק בשעה שהאשה היתה בחזקת טהרה, ולא בשעה שהיא בחזקה טמאה לולא ספק זה. ואדה"ז האריך להוכיח (מהסוגיא יד, ב שמקשר דין עד שאינו בדוק אם דין האשה שעושה צרכי') שגם בבדיקה נקרא שנולד הספק בשעה שהיא בחזקת טהרה.

**ויש** לעיין אם כוונת אדה"ז שהוא כן גם לדידן, או שרק דעת הרשב"א הוא כן. שהרי בדין עד שאינו בדוק אין אנו פוסקים כהרשב"א. אבל לאיזך בדין האשה שעושה צרכי' אנו פוסקים כר"י שמטהר. ואם כוונת אדה"ז הוא רק לבאר דעת הרשב"א, מבואר למה כתבו רק בקו"א, ובפנים כתב שלדעת הרשב"א הוא

ספק שקול, שזהו לבאר דעת הרשב"א אליבא דידן שחולקים על הרשב"א בדין עד שאינו בדוק].

**ובחת"ס** (סקמ"ב) כתב שלפעמים ע"י מכה נעצר דם נדות וכל הדמים מגיע דרך המכה, ולכן אפי' בשעת וסתה שרגילים דם נדות, מכל מקום אין 'רוב' שהדם הגיע דרך המקור, אלא הוא ספק שקול אם הדם נדות הגיע דרך המקור או דרך המכה, ובספק שקול הולכים אחר החזקת טהרה.

### שיטת המרדכי

**במרדכי** (סתשל"ה) "ואם יש לה וסת זמן קבוע שהיא רואה דם, תולה בוסתה, שיכולה לומר זה הדם שהיא רואה טהור שעדיין לא הגיע ווסתה, ותולה במכתה שיכולה לומר מן מכתה הוא וטהורה". והועתקו דברי המרדכי אלו גם בשו"ת מהר"ם (דפוס פראג סתרכ"ה).

### ונחלקו האחרונים בפירוש דברי המרדכי:

**בב"י** העתיק את דבריו עד מש"כ 'ותולה במכתה'. ומזה מוכח שלמד שמה שכתב גבי תולה בוסתה הוא ענין אחר ממש"כ גבי תולה במכתה, וחיפש המרדכי שבאשה שיש לה וסת קבוע אינה חוששת כלל שהיא רמ"ת, גם אם אין יודעים שיש לה מכה. וכן האריך בש"ך<sup>20</sup> (סק"ט). וכתב שכ"כ גם בשו"ת מהר"ם פדווא"א (ס"ט).

**אבל** בעל תה"ד (בפסקים סמ"ז) העתיק דברי המרדכי עם ההמשך 'ותולה במכתה כו', וכתב "אלמא דס"ל דאין אורח בא אלא בזמנו מהני דתולין במכה" מזה שאין תולין בלא זה. ומבואר דלמד בכוונת המרדכי שדבריו במש"כ ותולה במכתה הם המשך אחד, שבאשה שיש לה וסת, אלא שאינה יודעת שמכתה מוציאה דם, ומכל מקום יכולה לתלות הדם במכתה<sup>21</sup>. וכ"כ בב"ח (סק"ד) ושער אפרים (סע"ז) ועוד אחרונים.

---

20. ועיין בכו"פ (סק"ה) שכתב שלפי פירוש זה בדברי המרדכי דחיקא לי' להש"ך לפרש שכוונת המרדכי הוא שהאשה תהי' מותרת (וטהורה). אבל סיים "אף כי לשון הש"ך משמע דדעת המרדכי דהוי טהור לגמרי רק דאין לסמוך עליו".

21. בש"ך כתב שגם מהרא"י הבין כדעתו, אלא דדייק מהמרדכי מוכח מכל שכן, עיי"ש. ובשער אפרים כתב דדברי הש"ך אין להם שחר בפירוש דברי מהרא"י. וכ"כ בפרד"ר (מקשה זהב סק"ח) דפשוט דברי מהרא"י מורים כפי' הב"ח. ואדה"ז הביא (בקו"א סק"ט) ב' ראיות נגד פירוש הש"ך בדברי מהרא"י: א. למה העתיק מהרא"י בדברי המרדכי ותולה במכתה כיון דהיא מילתא באפי נפשה בדברי המרדכי. ב. מהרא"י כתב בהדיא "אלמא דס"ל [להמרדכי] דאין אורח בא אלא בזמנו מהני דתולין במכה".

**[ובדעת** הרמ"א, בדרכי משה (סק"ו) כתב "בבית יוסף כתב דברי המרדכי בלא שום מחלוקת, וצ"ע דהרי פוסקים כתבו סתמא, וסתם אשה יש לה וסת, ואפילו הכי משמע כו". ומזה שלא חלק על הב"י משמע שלומד בכוונת דברי המרדכי כמו הב"י. אבל מאידך ממש"כ שצ"ע שהפוסקים כתבו סתמא, ולא כתב שדעת הפוסקים הוא להדיא דלא כהמרדכי, וכן ממה שסיים שם "ועיין לקמן בסמוך אם יש לסמוך על דברי המרדכי", וכוונתו לכאן הוא למש"כ (לקמן סק"ו\*) שבהגהת שע"ד פסק שאשה שיש לה מכה אפשר לתלות שלא בשעת הוסת אפי' אם אינה יודעת שמכתה מוציאה דם, א"כ משמע מזה שדעת הרמ"א במרדכי הוא כמש"כ בתה"ד. ובש"ך (שם) כתב שדעת הרמ"א הוא כדעתו, וכן כתב הגר"א (סק"ו ד). אבל בדברי אדה"ז מבואר שלמד שהרמ"א הבין בדעת המרדכי כמש"כ בתה"ד].

**ולהעיר** שבמרדכי השלם שנדפס מחדש מכת"י הנוסח הוא "תולה במכתה", ולא "ותולה במכתה". ומזה מבואר שתולה במכתה אינה המשך להמשפט שלפניו, אלא הוא העתקה מלשון הברייתא. וכן הוא ג"כ בשו"ת מהר"ם ד"פ [בדפוסים הישנים. אבל בנדפס מחדש ע"י מכון ירושלים הוסיפוהו בחצי ריבוע וכתבו [ו]תולה במכתה", ומזה שהוסיפו בחצ"ר משמע שלא הוסיפוהו מכתב יד. ולכאורה דיוק זה הוא כוונת הגר"א במש"כ בסוף דבריו "אבל העיקר שתולה במכתה הוא פיסקא בפני עצמה, ועיין תשובת מהר"ם סתרכ"ה", היינו שבתשובת מהר"ם מבואר כפירוש זה, והכוונה הוא לכאן כיון שהנוסח שם הוא "תולה במכתה"].

**ומצאנו** לאחרונים שלמדו גם בכוונת ראשונים אחרים כהמרדכי. והוא דבבעלי הנפש (שער הספירה והבריקה ס"ג אות ט) כתב "וקתני סיפא [של הברייתא סו, א דרמ"ת] ואם יש לה וסת תולה בוסתה, ש"מ דרישא באשה שאין לה וסת עסקינן". ובעל המאור הבין בדברי הראב"ד שכוונת הראב"ד הוא שהאשה נבעלה בשעת וסתה (והוכחת הראב"ד הוא מהלשון, שכיון שכאן מדובר באשה שאין לה וסת א"כ ברישא יש לה וסת).

**אבל** החת"ס (שו"ת יו"ד סקמ"ב) כתב שכוונת הראב"ד הוא כפירוש המרדכי, דאם לא כן לא מובן מהו ההכרח שברישא מיירי כשאין לה וסת. וסיים "ותימה רבה ששום א' מהאחרונים לא הביא בזה דעת הראב"ד דס"ל כהמרדכי". וכן הוכיח מדברי הראב"ד בפרד"ר (מקשה זהב סק"ח). ובפרד"ר כתב שמוכח מדברי הראב"ד שכוונתו הוא כפי"הב"י והש"ך בדעת המרדכי, היינו שהראב"ד מתירה גם בלי מכה, שהרי הראב"ד לא הזכיר שום דבר ממכה. וראה ג"כ במאירי (לעיל יא, ב) שכתב "הרבה מפרשים סוברים כו' שרואה מחמת תשמיש האמור שם פירושו בשאין לה וסת, ומה שנאמר שם ואם אין לה וסת כו' אלמא בשאין לה וסת היא שנוי", וסיים שאין נראה כן.

**והנה** במרדכי הביא ג"כ מש"כ בסה"ת שהאשה תולה במכה רק אם יודעת שמכתה מוציאה דם (וכפי שנתבאר לעיל בארוכה). ובב"ח (שם) כתב לתרץ דברי המרדכי אלו עם מש"כ לפני זה שאשה שיש לה וסת תולה כו', וכתב שעל פי

ביאורו יש לבאר דברי המרדכי שאינם סותרים את זה, שכוונת המרדכי במש"כ שהאשה צריכה לדעת שמכתה מוציאה דם היינו באשה שאין לה וסת, אבל באשה שיש לה וסת, כל שיש לה מכה, תולה במכתה אפי' אינה יודעת שמוציאה דם.

**אלא** שסיים שהתה"ד לא הבין כך, שהרי מבואר (ש) בדבריו שמדובר באשה שיש לה וסת ושלא בשעת וסתה, ומכל מקום מעתיק את דברי המרדכי שכתב שבעינין לדעת שמכתה מוציאה דם. גם העיר בב"ח מלשון המרדכי עצמו, שהעתיק את דברי סה"ת גם בהמשך דבריו שבהמשך לזה שכתב שבעינין לדעת שמכתה מוציאה דם כתב "אבל בשעת וסתה כו", ומשמעות הדברים הוא שגם בתחילת דבריו מדובר באשה שיש לה וסת (אלא שבתחילה קאי אשלא בשעת וסתה ובסוף סיים שבשעת וסתה הדין הוא באופן אחר וכנ"ל).

**ובשער** אפרים (ש) תירץ שכוונת המרדכי לחלק בין אשה שרואה דם מחמת תשמיש לאשה שרואה מחמת מכה, שמה שכתב המרדכי שאשה שיש לה וסת יכולה לתלות במכתה (וכנ"ל שמפרש כן דברי המרדכי) הוא פירוש תחילת הברייתא, ששם קאי אאשה שרמ"ת, אבל מה שכתב שצריכים לדעת שמכתה מוציאה דם כתב זה על הפיסקא שנאמנת אשה לומר כו', וזה קאי (לשיטת השער אפרים, עיי"ש והועתק לעיל בתחילת הסעיף) על אשה שראתה דם בבדיקה, ובזה מחמיר יותר ומצריך שתדע שמכתה מוציאה דם אפי' אם יש לה וסת.

#### **ביאור סברת שיטת הראשונים:**

**אדה"ז** ביאר (סקכ"ד) את סברת שיטות הראשונים: סברת סה"ת דס"ל שאין תולין כי אם בידוע שמכתה מוציאה דם ואפילו בשעת וסתה, הוא שאם יודעים שהמכה מוציאה דם, אז מטהרים, כי בספק השקול מוקמינן אשה אחזקת טהרה<sup>22</sup>. "כשאין ידוע אם המכה מוציאה דם כלל, אינו ספק שקול, שהרי המקור מוציא דם בודאי. ומשום הכי לא מהניא לה חזקה לטהרה, דלא מוקמינן אחזקתה אלא בספק שקול"<sup>23</sup>.

---

22. והוסיף אדה"ז ש"לא אמרינן בכה"ג רוב דמים מן המקור, כיון שגם המכה מוציאה דם לפעמים, כמו המקור שמוציאה גם כן לפעמים". ויש לעיין אמאי באמת לא אזלינן בתר רוב דמים מן המקור [ואולי דעת סה"ת הוא כי רוב פירושו כמו מצוי, היינו רוב מקרים, ולא שבהמקור ישנו יותר דמים. ועצ"ע].

23. ועיי"ש בהמשך דברי אדה"ז, שכתב ב' אופנים, ולפי אופן הב' אפילו בצירוף החזקה לא הוי ספק השקול לומר שמכתה מוציאה דם, ולפי אופן הראשון יש צד לומר שבצירוף החזקה הוי ספק השקול – אלא שגם לפי צד זה אי אפשר לטהרה ולסמוך על החזקה, כיון שהוי ספק שקול רק בצירוף החזקה, וכמ"ש אדה"ז לעיל (סקפ"ג ססק"א).

**אבל** דעת הרשב"א הוא שגם בזה מוקמינן לאשה אחזקתה, והוא משום "דסתם מכה מוציאה דם לפעמים", ונמצא שלדעתו זה אכן נקרא ספק השקול [ועיין עוד מש"כ בקו"א סק"ה שדעת הרשב"א לסמוך אחזקה גם בספק שאינו שקול, ונתבאר לעיל].

**ודעת** המרדכי הוא שמטהרין דוקא באשה שיש לה וסת ושלא בשעת וסתה, דאז "כיון שאין דרכו של מקור להוציא דם, וסתם מכה עשויה להוציא דם לפעמים, תולין במצוי".

**[ונמצא]** שלדעת סה"ת עדיפא לי' הסברא דאין ספק מוציא מדי ודאי ואינו מטהרה אפי' אם יש לה וסת ושלא בשעת וסתה, שאף שלכאורה לדעתו גם אז 'מצוי' יותר דם המכה – מכל מקום מטמא כיון שהמכה ודאי מוציאה דם והמכה רק מספק מוציאה דם, ודעת המרדכי הוא שבד"כ אכן לא תולין במכה שאינה מוציאה דם למרות שלדעתו 'סתם מכה עשויה' להוציא דם, ולכאורה היינו מחמת סברא זו דאין ספק מוציא מדי ודאי, אבל זהו דוקא מתי שאינו מצוי יותר דם המכה, אבל בזמן שמצוי יותר דם המכה – זה מכריע את הסברא דאין ספק מוציא מדי ודאי. ודעת הרשב"א הוא שסתם מכה מוציאה דם הוא באופן שנחשב כודאי שהמכה מוציאה דם.

**וכל** זה הוא דעת אדה"ז בשו"ע. אבל במהדו"ב כתב אדה"ז שגם לדעת הרשב"א צריכים לדעת שהמכה מוציאה דם, ומחלוקת הרשב"א וסה"ת הוא אם צריכים לדעת שהדם יוצא חוץ למקורו ואינו נבלע שם. ולפי זה יוצא לכא' שפלוגתתם הוא ע"ד שנתבאר לשו"ע, אלא שלדעת הרשב"א עצם זה שהמכה מוציאה דם גורם שיהי' ודאי וודאי, אבל לפי ספר התרומה אכתי הוי רק ספק מוציא דם, כיון שלגבי הדם שמוצאים הוי רק ספק אם דם המכה מגיעה שם].

#### הכרעת הרמ"א

**כתב** הרמ"א: באשה שיש לה וסת קבוע, אז יכולה לתלות שלא בשעת וסתה במכתה, אע"פ שאינה יודעת בודאי שמכתה מוציאה דם. ובציונים לרמ"א שמקור הדברים הוא "כך משמע בפסקי מהרא"י סמ"ז, ובהגהות שערי דורא".

**ובש"ך** (סק"ב) כתב שמקור דברי הרמ"א הוא במרדכי דלעיל, וס"ל להרמ"א שפירוש דברי המרדכי הוא שתולין תמיד שלא בשעת וסתה, ומהרא"י למד מדברי המרדכי מכה מכל שכן שאם יש לה מכה שתולין במכתה, ובכה"ג אפשר שאף הפוסקים החולקים על הרמ"א מודים, ועל פי דברים אלו כתב הרמ"א דבריו. וכתב שלפי זה<sup>24</sup> נראה שאין כוונת הרמ"א אלא שמוותרת לבעלה ואינה נחשבת כרמ"ת, אבל מכל מקום צריכה שבעה נקיים.

24. ועיין בסד"ט (סק"ד) שביאר כוונת הש"ך, שבשלמא אם הרמ"א פירש את דברי המרדכי



**ובטעם** שמקילין שמוותרת לבעלה, משא"כ לענין ז"נ שכוונת הרמ"א להחמיר, דכיון שדעת כל הראשונים הוא לפרש פירוש הגמ' בואם יש לה וסת באופן אחר (וכדלעיל ס"ד), לכן יש להחמיר, אלא שמ"מ מקילים להתירה לבעלה, דבכמה מקומות חששו חז"ל לתקנת עיגונא. ורע"א (בהגהותיו על הש"ך) כתב עוד סיבה להתירה לבעלה, כיון שאיסור רמ"ת אינה אלא מדרבנן, לכן סמכינן להקל ולתלות במכה, אבל לענין ז' נקיים שהם מדאורייתא לא תלינן. ובנו"ב (מהדו"ק סני"א) כתב שזהו כוונת הש"ך (היינו לחלק בין דאורייתא לדרבנן, ולא כמו שמשמע פשטות דבריו שמקיל משום עיגונא). ועיי' ג"כ בסד"ט (סקי"ד) שהביא מש"כ בכנסת יחזקאל (סל"ד) שלדעת הש"ך לענין רמ"ת גם אינה צריכה ז"נ, ודחה דבריו<sup>25</sup> "דלא סמכינן אסברות המקילים אלא לענין שלא לאוסרה לעולם, אבל לא לענין לטהרה בלא ז"נ כו', ועוד מה ענין זה לזה, בשלמא להתיר לבעלה אחר ספירת ז"נ אינה אלא איסור דרבנן כו' משא"כ בלא ספרה ז"נ דספק כרת הוא", ומשמעות הדברים הוא שלומד כ"ז בכוונת הש"ך. וכ"כ בדעת הש"ך בצ"צ (סקי"ד ס"ד)<sup>26</sup>. [וכן הסכים אדה"ז (בסק"ג), שלדעת הש"ך האשה צריכה ז"נ גם ברמ"ת].

**אמנם** הרבה מגדולי האחרונים חלקו על הש"ך בביאור כוונת הרמ"א, וסוברים שדעתו לטהרה אף מדין ז"נ, וכן לטהרה כשמצאה דם בבדיקת עד. כ"כ בכו"פ (סק"ה) ובנו"ב (מהדו"ק סמ"א ס"א וסנ"ט) ואדה"ז (סק"ג). ובנו"ב כתב להוכיח כן ממה

---

כמו שפירשם הב"ח ודעימי, ה' יכול להיות הפירוש בדבריו שמטהר האשה על סמך דעת המרדכי. שאף שמכל מקום כל הראשונים למדו בכוונת הגמ' שלא כדבריו, מכל מקום לא מצינו שבעיקרא דמילתא חולקים עליו. אבל כיון שהש"ך למד שהרמ"א פירש את דברי המרדכי כפי' הב"י, שכל שיש לה וסת קבוע אין בזה משום רמ"ת, א"כ מפורש בכל דברי הראשונים שחולקים על דבריו (שאף שיש לאשה וסת קבוע אין תולין אלא בשעת וסתה או באופנים אחרים כמו שנתבאר לעיל ס"ד).

25. אבל להעיר שלקמן (סקט"ז) דייק מדברי הש"ך לקמן (סקכ"ד) כדעת הכנסת יחזקל (וראה בצ"צ (סקכ"ג ס"ד) "ואף שהס"ט חלק על פירושו [של הכנסת יחזקאל] בהש"ך, מ"מ בס"ק ט"ז כ' שמדברי הש"ך סקכ"ד משמע כדברי הכנסי"ח").

26. ובדעת החכ"צ, בחכ"צ (סמ"ו) כתב להקשות על הלומדים בכוונת הרשב"א שמקיל אפי' באם אינה יודעת שמכתה מוציאה דם, דאז לא הוי ספק השקול, ובתוך דבריו כתב "ונהי דשלא בשעת וסתה ה' אפשר לומר דאין דרך המקור להוציא דם שלא בשעת וסתה, ולכן יש לתלות לקולא, אבל הרשב"א ז"ל מטהרה אפילו בשעת וסתה כו" וכן הוכיח דדעתו שבעינין לידע שמכתה מוציאה דם.

ומזה שכתב ששלא בשעת וסתה ה' אפשר לומר שהוא ספק שקול, כתב בצ"צ (סקי"ד ס"ד וסקי"ז ס"ה) שמשמע שדעתו להקל בזה. אבל הצ"צ מסיק (בסקי"ד שם. אבל בסקי"ז נשאר לכאו' במסקנא שאפשר להקל) שבתשובתו שנדפס בשו"ת מעיל צדקה (סס"ז. תורף הדברים הובאו לעיל בהערה 9) מבואר שהחמיר בזה.

שכתב הרמ"א שזה שתולים הוא דוקא שלא בשעת וסתה, ואם מדובר לאוסרה לבעלה, הנה אדרבה בשעת וסתה תולין שהדם הוא מצד הוסת ואינה נאסרת לבעלה, וע"כ שהכל הוא לטהרה לבעלה, ובזה הוא שחמורה שעת וסתה (ועיין בכו"פ, ולכאוף כוונתו הוא ג"כ לזה).

**ודעת** אדה"ז (שם) והגר"א (סקי"ד) שהסיבה שהרמ"א הכריע לקולא הוא כי הרשב"א ס"ל לטהר לגמרי גם בשעת וסתה, והרמ"א סמך עליו לענין שלא בשעת וסתה, כיון שאז אפשר לצרף גם דעת המרדכי. [וכן משמע ג"כ בסד"ט, דכתב שמש"כ הש"ך בכוונת הרמ"א הוא לשיטתו (לקמן סקי"ד) בכוונת הרשב"א]. אלא שאדה"ז כתב שדעת הרמ"א בפירוש דברי המרדכי הוא כפירוש התה"ד והב"ח ודעימי, אלא שהמרדכי "יחידאה הוא בגירסא זו ופירוש זה, וכל הפוסקים פירשו בענין אחר כדלעיל ס"ד כו' וכ"כ מהרא"י בפסקיו דאין לסמוך על המרדכי להקל אלא כשיש עוד צדדים נוכל לצרף גם דעת המרדכי, ולכן "סמך הרמ"א על הרשב"א כו' וצירף סברתו עם דעת המרדכי". ודעת הגר"א הוא שכוונת הרמ"א במרדכי הוא כמו שלמד הב"י בדבריו, אלא שסמך על דבריו להקל כשיש לה מכה, כיון שאז אפשר לצרף דעת הרשב"א.

**[דהיינו,** לדעת אדה"ז דיעה זו שהזכירה הרמ"א הוא הוא דעת המרדכי. אלא שהסיבה שיכול להכריע כיחיד הוא כיון שמצרף לזה דעת הרשב"א (וכ"כ מהרא"י שבצירוף אפשר לסמוך על המרדכי). ולדעת הגר"א דיעה זו של הרמ"א הוא דלא כמאן, דכוונת המרדכי להתיר אשה שיש לה וסת גם כשאין לה מכה, ודעת הרשב"א הוא להתיר כשיש לה מכה גם אשה שיש לה וסת ובשעת וסתה, אלא שעל כל אחד לבד אין הרמ"א סומך, אבל במקרה שיש לה וסת וגם יש לה מכה, שאז גם להרשב"א וגם להמרדכי טהורה, אז מטהרה הרמ"א. ולדברי אדה"ז מובנת יותר הציון על דברי הרמ"א למהרא"י – כיון שמדברי מהרא"י אלו לומדים ב' דברים, א. פירוש המרדכי הוא שתולין דוקא במכה. ב. דעת מהרא"י שאפשר לסמוך על המרדכי בצירוף, וכאן ישנו צירוף של הרשב"א].

**ועיין** בנו"ב (מהרו"ק סמ"א ס"א. סנ"א. סנ"ט) שביאר היתר זו של הרמ"א בסברא, שאף שאין האשה יודעת אם דרך מכתה להוציא דם, מכל מקום שלא בשעת וסתה גם אין דרכה לראות דם המקור, וא"כ הוי ספק השקול, ומועלת חזקת טהרתה לטהרה.

**והנה** בד"מ (סקי"\*) כתב שכן כתב הגהות שע"ד בשם מהרי"ל (וכן הובא לעיל מהציונים שזהו מקור דברי הרמ"א). והנה במהרי"ל שם כתב להתיר אשה שראתה דם במי רגלי, והי' לה וסת, והתירה שלא בשעת וסתה ע"י בדיקה.

**והקשה** בט"ז (סקי") דשם מבואר שלא התיר אלא על ידי בדיקה, ואדרבה רואים שאין להתיר באשה שיש לה וסת ושלא בשעת וסתה כי אם על ידי בדיקה.

**וכתב** לתרץ, שבמהרי"ל כתב שמחמיר יותר מאחרים (עיי"ש שהביא תשובה) כיון שחושש למ"ד וסתות דאורייתא, ולכן לא רצה להקל בזה, אבל לדין שקיי"ל וסתות דרבנן מקיל הרמ"א גם בלי בדיקה.

**[והקשו** האחרונים (סד"ט סק"ד ועוד) דהסברא הוא הפוכה, שאם ס"ל וסתות דאורייתא א"כ חזקה זו שאורח בזמנו בא הוי דאורייתא והוי יותר סברא להקל שלא בשעת וסתה, משא"כ אם סוברים שוסתות דרבנן א"כ יש פחות סברא להקל שלא בשעת וסתה. ובסד"ט תי', שמ"ד וסתות דרבנן אינו חולק על החזקה שאורח בזמנו בא, אלא שס"ל שהעמד נגד זה חזקת טהרתה של האשה, ומ"ד וסתות דאורייתא ס"ל שחזקת טהרה של האשה הוי חזקה העשוי' להשתנות ולא אזלינן בתרה, וא"כ אתי שפיר, שלתלות במכה שאין ידוע אם מוציאה דם הוא רק בגלל חזקת טהרתה של האשה, וחזקה זו יש רק למ"ד וסתות דרבנן<sup>27</sup>].

**ושוב** הקשה בט"ז, שדעת הרמ"א עצמו (לקמן סקצ"א) הוא שלא לטהר את האשה שרואה בשעת צרכי' אלא עם בדיקה, וא"כ אמאי הקיל כאן בלא בדיקה.

**ובנקודת** הכסף כתב לתרץ בד' אופנים: א. כוונת הרמ"א הוא לטהר את האשה שתהי' מותרת לבעלה ולא בכלל רמ"ת, ולזה אי"צ בדיקה, וכוונת מהרי"ל הוא לטהרה לגמרי בלי ז"נ, ולזה צריכה בדיקה. ב. בש"ך לקמן (סקצ"א סק"ז) מבואר דכוונת מהרי"ל שאין לאשה וסת היינו שהאשה אינה רואה בשום פעם דם אי אם בשעת צרכי', ואשה שיש לה וסת היינו שרואה דם גם שלא בשעת צרכי', אבל עדיין אין לה וסת קבוע, ובזה הוא שצריכים בדיקה, וכאן מדובר באשה שיש לה וסת ממש. ג. היכא שאפשר בבדיקה צריכים לעשות בדיקה, אבל היכא שאי אפשר טהורה גם בלי זה. ד. מהרי"ל לא רצה להקל בלי בדיקה כיון שלא הי' לאשה מכה מבוררת (ורק כואב לה), אבל כאן יש לאשה מכה מבוררת.

---

27. ועיין בפס"ד להצ"צ (רלב, א) שכתב לתרץ הקושיא. וכנראה שכוונתו, שהרי בגמ' (טז, א) בדין רואה דם מחמת מכה, כתבו בתוס' שלמ"ד וסתות דרבנן טהורה אם מרגשת שדם זה בא מן המכה אפי' בשעת וסתה, ולמ"ד וסתות דאורייתא טמאה גם אז. ואם כן, למ"ד וסתות דרבנן, סתם ברייתא (סו, א) שקתני שתולה במכתה, לפי אלו שמפרשים שמיירי שטהורה כשמרגשת שדם זה יוצא ממכתה, א"כ קאי גם אשעת וסתה שטהורה אז, ומינה ששלא בשעת וסתה טהורה אפי' אינה יודעת כלל שמכתה מוציאה דם [כיון שתנאי זה שעליו מדבר בברייתא הוא דוקא בשעת וסתה]. משא"כ למ"ד וסתות דאורייתא הברייתא שקתני שתולה במכתה על כרחך שהיינו שלא בשעת וסתה, ואז מפרשים שצריכה לדעת שמכתה מוציאה דם ורק אז תולה.

[היינו שבברייתא (סו, א) ישנו תנאי מתי תולה, ולפי המ"ד וסתות דרבנן אפשר ללמוד שתנאי זה הוא דוקא בשעת וסתה, וששלא בשעת וסתה אין צריכים שום תנאים כלל. משא"כ לפי מ"ד וסתות דאורייתא על כרחך שתנאי זה הוא שלא בשעת וסתה, דבשעת וסתה טמאה תמיד, וששלא בשעת וסתה אז הוא דבעינן תנאים].

**ובנו"ב** (סנ"ט) כתב עוד (אחרי שהביא והסכים לתירוץ הג' והד' של הש"ך בנקוה"כ) שהא דמטהרין את האשה אף שאין ידוע שמכתה מוציאה דם, שכיון שהוא שלא בשעת וסתה א"כ גם המקור אין דרכו להוציא דם, וכיון שהאשה בחזקת טהרה עומדת מקילים. וזהו המדובר כאן, שמדובר ברואה מחמת תשמיש, ולא משכתה לה אלא כשהיא טהורה. משא"כ בסקצ"א מדובר באשה שדרכה לראות דם במי רגלי, ואם כן מסתמא ראתה גם בשעת טומאתה, וכיון שעכ"פ פעם אחת נעשית נדה, שוב אין לה חזקת טהרה ואין לטהרה, וגם אם ראתה נקיים מכל מקום אם באמצע הנקיים ראתה דם במי רגלי אי אפשר לטהרה וצריכה לספור עוה"פ ואם כן צריכים בדיקה לטהרה גם בלי החזקה [והנו"ב אתי בזה לשיטתי שליכא חזקת טהרה בז"נ, אבל דעת הרבה מהאחרונים (וכן מדוייק בשו"ע אדה"ז) שאחרי ההפסק טהרה יש לה חזקת טהרה ואם כן אפשר להקל על דם זה מטעם חזקת טהרה גם בז"נ].

**והנה** אדה"ז ס"ל (סקצ"א סק"ה וסק"י. נתבאר לקמן סקצ"א בארוכה) שהבדיקה הוא לברר שהמי רגלים לא חזרו להמקור והביאו ג"כ דם מהמקור. ולדעתו לכאוי לא קשה כלל מהבדיקה, דהבדיקה אינה לברר שהדם הגיע מהמכה, שזה יודעים כבר, אלא לברר שהמי רגלים לא הביאו עוד דם גם מהמקור, וא"כ לא קשה כלל שאלה זו. [וגם מה שהצריך כאב הוא כי לא הי' לה מכה מבוררת].

**יש לה מכה במקור וראתה דם ואינה יודעת אם מן המקור אם מן הצדדין**

**בד"מ** (סק"ג\*) כתב שמשמע בשערי דורא שאם אינה יודעת אם מכתה מוציאה דם, אבל "ספק לה אי בא מן המקור או לא, כשירה, דאז תלינן להקל מכח ספק ספיקא, ספק דם זו מן המקור ספק מן הצדדין, ואת"ל שבא מן המקור, שמא בא מן המכה". וסיים "וכן משמע בהגהות מיימוניות ומרדכי דלעיל". וכן פסק בהגהות לשו"ע כאן. אבל בש"ך (סקצ"ב) חלק על הרמ"א בתרת: א. שאין כן משמעות הראשונים. ב. שכאן לא שייך לטהר מטעם ס"ס (פרט זה יתבאר לקמן. וכאן יתבאר משמעות הראשונים).

**והנה** מקור ההג"מ, המרדכי והשערי דורא הוא מספר התרומה (סצ"ב). וז"ל: "אשה שיש לה מכה באותו מקום, ואינה יודעת אם מוציאה דם אם לאו, אם בודקת עצמה באותו מקום ומצאה דם, או אם מרגשת כשנופל הדם מן הרחם, טמא ואינה תולה במכה". וכן הוא לשון הגהות מיימוניות (בשינויים קלים ביותר).

**ולשון** השערי דורא הוא "אשה שיש לה מכה באותו מקום ואינה יודעת אם המכה מוציאה דם, אם מרגשת בעצמה שהדם בא מן הרחם, טמאה ואינה יכולה לתלות במכה".

**[וצע"ק** מה שדייק הרמ"א מהמרדכי, שהרי המרדכי השמיט לגמרי דברים אלו של סה"ת. ואולי דיוקן הוא, שהרי המרדכי מביא המשך לשון סה"ת "נאמנת

אשה לומר מכה יש לי באותו מקום שממנה יוצא הדם. משמע דוקא שיודעת שיוצא הדם מן המכה תולה בה, אבל מספק אינה תולה" – ואולי דייק שזה שצריכים לדעת שהמכה ודאי מוציא דם הוא דוקא אם האשה יודעת שהדם יוצא מן המקור עצמו, וכל ספיקא הוא אם המכה מוציאה דם, אבל אם אינה אומרת שהדם מגיע מהמקור עצמו שוב לא צריכים שיהי' ודאי מוציא דם. ועצ"ע].

**ובש"ך** כתב, שמקור הרמ"א הוא מהשערי דורא, שמזה שכתב שטמאה דוקא במרגשת, משמע שדוקא ביודעת שבא מן המקור טמאה, הא לאו הכי טהורה.

**ובש"ך** העיר, שמקור דברי השע"ד, שהוא סה"ת וההגהות מיימוניות, מוכח להיפך מדברי הרמ"א. שהרי הם כתבו להדיא שטמאה אפי' אם רק בודקת ואינה מרגשת שהדם מגיע מן הרחם (שהרי כתבו בב' אופנים, בבודקת או במרגשת, וא"כ בבודקת מדובר שאינה מרגשת). וכתב הש"ך, שלפי זה יש ללמוד גם פירוש דברי השע"ד, שלא כתב שטמאה דוקא במרגשת, אלא לאפוקי סיפא, דכל כתמים תולה במכתה, ולא לאפוקי היכא שרואה דם אלא שאינה מרגשת שמגיע מן מקורה.

**וכמה** מן האחרונים, אפילו אלא שהסכימו לפסוק כהרמ"א, כתבו שבאמת אין ראי' לדברי הרמ"א מההגות מיימוניות (ומקורו בסה"ת). ראה בכו"פ (סק"ו) שכתב "ובאמת, דברי הגהות מיימוניות בשם סה"ת משמע כדברי הש"ך, אבל בשערי דורא קשה לכוון דבריו". ובנו"ב (חיד"ו סמ"א ס"ז) כתב "באמת יפה השיג הש"ך כו' על הרב רמ"א שהוציא דין זה מההגות שערי דורא ומרדכי, ומשם לא מוכח מידי, אדרבה ממרדכי ומההגות מימוני מוכח להיפך".

**ואדה"ז** ביאר (ק"א סק"ו), שנחלקו הרמ"א והש"ך מהו הכוונה בפירוש דברי סה"ת במש"כ ש"ב בודקת עצמה באותו מקום", שהרמ"א הבין פירוש אותו מקום שהיינו המקור, והוא מב' טעמים: א. "דוגמא דאותו מקום דברייתא דמייתי ספר התרומה". ב. לשון סה"ת הוא "אם בודקת עצמה באותו מקום כו' או אם מרגשת כשנופל כו' טמא". ואם נאמר שהבדיקה היא בבית החיצון, א"כ הוה זו ואין צריך לומר זו, דהרי בדיקה הוי רק ספק הרגשה, אלא ודאי שלא זו אף זו קאמר, והבדיקה היא במקור עצמו, ואחרי כן מחדש לן שאפי' אם רק מרגשת (שבזה אינו ודאי כל כך שהדם הוא מהמקור עצמו מכמו שמוצאה כשבודקת ומצאה שם דם) שגם בזה טמאה.

**ובזה** מתבאר גם כן מה שבשערי דורא השמיט את המקרה דבודקת, וכתב רק המקרה דמרגשת, דכיון שמרגשת הוא חידוש יותר מבודקת, לכן כתב רק הרבותא.

**והא** דבסה"ת ממשין שבמכה שאינה ידוע אם מוציאה דם אפשר להקל בכתמים, ולא כתב יתירה מזו שאפשר להקל אם בודקת רק בבית החיצון, ס"ל להרמ"א

דספר התרומה רוצה להשמיענו שבכתמים מקילים במכה שאינה ידוע שמוציאה דם גם בשעת וסתה, וזה באמת מקילים רק בכתמים ולא בבודקת בבית החיצון.

**ולפי** זה נמצא שלא קשה קושיית הש"ך, כיון שהיא דטמאה בבודקת הוא רק בבודקת במקור עצמו, ובה באמת ליכא ס"ס, אבל בבדקה בבית החיצון באמת אינה טמאה כי יש ספק ספיקא. כל זה הוא ביאור דעת הרמ"א.

**אבל** אדה"ז כתב שכוונת ספר התרומה הוא באמת שבודקת בבית החיצון. וכתב כן מב' טעמים: א. "הבדיקה בעד שבידה אי אפשר בשום אופן בעולם שתהי' במקור, דאפילו עד מקום שהשמש דש קשה מאד, כמ"ש בב"י סי' קצ"ו". ב. לעיל נתבאר, שהמשך דברי סה"ת הוא שבמכה שאינה ידוע שמוציאה דם אפשר להקל בכתמים. ונתבאר שצריך ביאור לפי זה דעת הרמ"א, דהי' לו לכתוב לדעתו חידוש יותר גדול, שמקילים גם בבודקת בבית החיצון. ושם נתבאר שרמ"א ס"ל שספר התרומה רוצה לומר חידוש יותר גדול, שבכתמים מקילים גם בשעת וסתה. אבל פירוש זה של הרמ"א נסתר ממה שכתב ספר התרומה בסימנים, ששם גם כן כתב ההיתר של מכה שאינה ידוע שמוציאה דם דווקא בכתמים, אבל לא כתב כלל הדין שטהורה אז גם בשעת וסתה, וע"כ צ"ל שלא זהו עיקר החידוש שבא להשמיענו. ואם כן חוזר ההכרח שכוונת סה"ת אינה לטהר כשבודקת בבית החיצון.

**והא** דכתב ספר התרומה מרגשת אחרי שכבר כתב בודקת (וכנ"ל שמזה הוכיח הרמ"א פירושו), ביאר אדה"ז (סקפ"ג ק"א סק"ב, וציין לזה כאן) שכוונתו במרגשת הוא להרגשת בית החיצון, וזהו מה שחידש לנו סה"ת דגם הרגשת בית החיצון הוי הרגשה (משא"כ בבודקת שאפשר שטעתה והרגישה במקור עצמו. ועיין בכ"ז לעיל סקפ"ג בי'מהו הרגשה' ב'דעת ספר התרומה').

**וכתב** אדה"ז (בסקכ"ד), שאף שבפירוש דברי התרומה צודקים דברי הש"ך, מכל מקום הלכה כדברי הרמ"א. והוא שבאמת חלוקים דברי רמ"א מדברי סה"ת<sup>28</sup>, שדברי סה"ת הם באשה שבודקת עצמה, ולא באשה שרואה מחמת תשמיש. והנה לעיל (סקפ"ג) נתבאר (ע"פ דברי אדה"ז סקפ"ג סק"א) שנחלקו הרמב"ם עם שאר הראשונים בדין דם שנמצא בבית החיצון, שלדעת הרמב"ם דם זה הוי רק ספק מן המקור, אבל לדעת שאר הראשונים דם זה הוי ודאי מן המקור. ודעת ספר התרומה, וגם דעת הרמ"א עצמו<sup>29</sup>, הוא כדעת רוב הראשונים. ולכן באשה שבודקת את עצמה,

28. לקמן נתבאר שאדה"ז כתב ד' אופנים בביאור דעת סה"ת. וכאן נתבאר כאופן השני.

29. ועיין בסד"ט (סקט"ו) שהקשה כן על הרמ"א, דאמאי הוי ס"ס כיון דקיי"ל דדם שנמצא בפרוזדור טמא. ועיי"ש שקו"ט אי מצטרף ספק שאינו שקול לספק שקול להיות רוב. ובהמשך הדברים הביא מהמנחת יעקב שכתב ג"כ שהרמ"א מקיל רק ברמ"ת בגלל מיעוץ תשמיש, ומשמע דלא ס"ל כן. ועיין בחו"ד (סק"ח) שגם העיר מצד הא דקיי"ל שדם שנמצא בפרוזדור טמא.

אפילו אם יש לה מכה במקור – מכל מקום לא הוא ספק ספיקא, ויש רק ספק אחד – אם הדם הוא מן המכה או דם נדות, אבל ליכא ספק (לדעת ראשונים אלו) שהדם מגיע מבית החיצון.

**אבל** הא שהקיל הרמ"א הוא באשה שרואה מחמת תשמיש, שבזה הוא ספק שקול אם הדם הוא מן המקור או מן הצדדין. ולכן בזה הוא ס"ס. ובזה יש לומר שגם ספר התרומה מסכים להתירה (והרי מפורש בדברי ספר התרומה (סק"י. הובא בדברי אדה"ז סק"ד) שברואה מחמת תשמיש הוא ספק שהדם הוא מן המקור<sup>30</sup>).

**אלא** שנתבאר לעיל (פ"ב) שיש ב' אופנים לבאר אמאי אשה שרואה מחמת תשמיש הוא רק ספק שהדם הוא מן המקור: א. כי ברואה מחמת תשמיש האבר דוחק בצדדין, ולכן מגיע דם מהצדדין אז יותר מאשה בבדיקה. ב. בב"י כתב שרוב נשים אינן רואות מחמת תשמיש. ועיין מה שנתבאר לעיל (ש"ב) שאדה"ז הקשה דלכאורה רוב נשים גם אינן רואות מהצדדין. ותירץ אדה"ז דאם נאמר שמן הצדדין פירושו מכה, אז רוב נשים אינם רואות מן הצדדין הוא רוב שבמקרים המתילדים ואין לזה גדר רוב משא"כ זה שרוב נשים אינן רואות מחמת תשמיש הוא רוב מעליא.

**אלא** שלתלות כאן בס"ס הוא דוקא לאופן הראשון, דברמ"ת שאני כי יש דוחק, ולא לאופן השני שברמ"ת שאני כי רוב נשים אינן רואות מחמת תשמיש. והוא כי נתבאר שלהאופן שהוא מחמת שרוב נשים אינן רואות, על כרחך שמן הצדדין פירושו מחמת מכה וכמשנ"ת. ואם כן, כשיש מכה במקור עצמו, שוב אין כאן ס"ס, דהכל הוא משם אחד, ספק אם הדם הוא מן המכה או מן המקור. ואם כן הרמ"א שחשיב לי' ס"ס, וחשיב הצדדים ומכה שבמקור לב' ספיקות, על כרחך שס"ל כאופן הראשון (כ"ז נתבאר בדברי אדה"ז קו"א סק"א בהג"ה ובקו"א סק"ז וסק"ח).

**וא"כ** הרא"ש שכתב שדם הצדדין הוא מחמת מכה (עיין במש"כ פ"י ס"ג "אם הי' ידוע שבא מן הצדדין לא החמירו לטמאות דם המכה"), על כרחך שסובר

---

30. אולי גם באופן זה לא פירש אדה"ז כן להדיא שמוכח שדעת ספר התרומה הוא כן, כיון שצריכים עדיין לדעת רמ"א שאין מחלקים בין להנשא לאחר בין לטהרה לבעלה, עיין בדברי אדה"ז כאן.

ועיין בדברי הצ"צ (שו"ת סק"י), שהאריך להקשות על דין זה שיש ספק מן הצדדין מהמשנה (יד, א) דחייבת חטאת וכו' (ראה מה שהארכנו בזה לעיל ס"ב), ובסוף דבריו כתב "לסה"ת י"ל דדוקא כשהוחזקה רמ"ת ג"פ רצופים, אז חשוב צדדים לספק כו', אבל ברמ"ת פ"א י"ל לא נחשב צדדים לספק כלל". ויש לעיין בהתשובה אם כוונתו ללמוד כן גם בדעת רמ"א או לא.

גם להעיר ממש"כ שם שלרש"י אפילו ברמ"ת אין צדדין חשוב ספק. ועיין מה שכתב בזה בסק"ב ס"ד.

שאינן כאן ס"ס, ודלא כמש"כ הרמ"א. ועיין לקמן בפירוש דברי סה"ת, שאדה"ז כתב באופן אחד ללמוד כן גם בדעת סה"ת].

**וכתב** אדה"ז (לעיל סקכ"ג), שדעת הרמ"א הוא להתירה לבעלה גם בלא ספירות ז"נ וטבילה. וזה רואים כי בד"מ למד הרמ"א דין זה משערי דורא, ובשערי דורא לא מיירי ברואה מחמת תשמיש כלל, ואם כן כל הדין בשע"ד הוא לטהרה מדין ז"נ, וכיון שהרמ"א למד דינו מדבריו נמצא, שאף שהוא ס"ל מהיתר זה רק ברמ"ת, היינו כי לדעתו דוקא אז ישנו דם הצדדין, אבל הנדון הוא גם לטהרה ולא רק להתירה לבעלה.

**ועיין** בנו"ב (סמ"א ס"ז) שהאריך שהרשב"א הוא מקור לדין זה, וכוונת הרשב"א במה שמטהר גם בלי לדעת שמכתה מוציאה דם הוא דוקא במקרה שאינה מרגשת, ומטעם ס"ס נגע בה [אמנם לעיל נתבאר שדעת רוב פוסקים ודעת אדה"ז אינה כן בפירוש דברי הרשב"א].

**וביאר** אדה"ז (סקכ"ד) את הכרעת הרמ"א להקל בזה ברמ"ת, והוא כי כבר נתבאר לעיל שדעת הרשב"א (אליבא דהרמ"א ורוב פוסקים) הוא לטהר את האשה אפי' אם אינה יודעת שמכתה מוציאה דם, שגם בזה הוי ספק שקול (כיון שסתם מכה מוציאה דם), ומוקמינן לה אחזקת טהרה. וכבר נתבאר לעיל שדעת הרמ"א הוא לסמוך על דעת הרשב"א בצירוף, וכמו שפסק בדינו הראשון לטהר את האשה ביש לה וסת ושלא בשעת וסתה כיון שסמך על דברי הרשב"א בצירוף דעת המרדכי. והוא הדין כאן, שהרמ"א סומך על הרשב"א בצירוף עוד ספק, ו"כשיש עוד ספק שקול בצירוף החזקה, דהיינו ספק מן הצדדים, הוי ספק ספיקא מעליא".

**וכתב** אדה"ז שעדיפא כח היתרא דס"ס לרמ"א, לסמוך בזה על דעת הרשב"א לחודי', כיון שאף בספק אחד סמך על דבריו בצירוף דעת המרדכי, אף שרבים חולקים עליו, כל שכן שיש לסמוך על הרשב"א בצירוף עוד שקול.

**וסיים** אדה"ז, שאף החולקים על הרמ"א בדין הראשון (אשה שיש לה וסת ושלא בשעת וסתה) ו"עומדים בשיטת הש"ך שלא לסמוך על הרשב"א בצירוף המרדכי לטהרה לגמרי, היינו משום דהמרדכי יחידאה הוא, וכל הפוסקים חולקים על פירושו וגירסתו, ואינו ספק שקול כלל, אבל בצירוף עוד ספק שקול מודו לי לרמ"א. ולא נחלקו עליו אלא הש"ך לבדו". ולעיל (סקכ"ג) כתב אדה"ז שיש להקל כדעת הרמ"א "שהסכימו עמו הלבוש והלחם חמודות ומנחת יעקב וכו'".

**אמנם** כל זה הוא דוקא אם המכה הוא במקור עצמו, אבל אם המכה הוא בבית החיצון, כתבו אדה"ז (סקכ"ד) והנו"ב (סמ"א ס"ו). ועיין במהדורת מ"י הערה 8 שציינו עוד כמה פעמים שכתב כן בעוד מקומות) והחו"ד (סק"ד) והסד"ט (סקכ"ב) שבזה טמאה, כי ליכא ספק ספיקא ד"ליכא למימר את"ל לא מן הצדדין שמא מן המכה, כיון שהמכה



בצדדין" (לשון אדה"ז שם). ועיין בנו"ב שם שביאר שליכא ס"ס אפי' אם לא בעינין מתהפך ונתחיל מן הספק השני.

### ביאור אי הוי ס"ס – מצד כללי ס"ס

**בש"ך** (סקכ"ב) הקשה על הרמ"א, דספק כזה לא הוי ס"ס כלל, "וכמו שכתבתי בדיני ס"ס בדין י"א וי"ג ע"ש". וכוונתו בצינוניו לכללי ס"ס, בדין י"א נתבאר שס"ס שהוא משם אחד לא הוי ס"ס, ובדין י"ג נתבאר שס"ס שאינו מתהפך לא הוי ס"ס.

**ובכו"פ** (סק"ו) הביא שהשב יעקב (ח"א ס"מ) הבין שקושיית הש"ך הוא מטעם שאינו מתהפך. והקשה על הש"ך, דלפי מה שביאר הש"ך בכללי ס"ס (דין ט"ו) היכא שצריכים להתחיל באחד מהספיקות, אין צריך להיות מתהפך (עיי"ש). ובכו"פ כתב שבאמת אין כוונת הש"ך שאינו מתהפך, אלא שלא הוי ס"ס משם אחד, דהכל הוא ספק אחד, שאינו מן המקור, מה לי מן הצדדין מה לי מן המכה. ועד"ז כתב בנו"ב (סמ"א ס"ד).

**ובכו"פ** ונו"ב כתבו לתרץ, ובהקדים מה שמבואר בכללי ס"ס (דין י"ב), דכל שיש נפק"מ בין הצדדים, שוב לא הוי ס"ס משם אחד. וא"כ כאן יש נפק"מ בין הצדדין אם נימא שמקור מקומו טמא, שאם כן, אם הדם הוא מן המכה שבמקור, אף שהאשה טהורה לבעלה, מכל מקום היא טמאה טומאת ערב מחמת הדם, משא"כ אם הדם הוא מן הצדדין אם כן האשה טהורה לגמרי. ואף שאין לנו עתה טומאה וטהרה, מ"מ הדין דין אמת. והם כתבו שדעת הרמב"ם הוא לפסוק שמקור מקומו טמא. והאריכו האחרונים בשקו"ט איך פסק הרמב"ם בדין זה (ראה מה שנסמן בהערה 5 בשו"ת נו"ב שם מקומות שהנו"ב כתב סברא זו והאריך להוכיח שפסק הרמב"ם כן, וראה באריכות מה שהובא בלקוטי הערות אות כ' לנו"ב שם מהדורת מ"י מה שהאריכו האחרונים בזה).

**ובתוה"ש** כתב (ראה מה שכתב בתוה"ש כללי ס"ס סק"כ וכאן סק"כ), וכן הסכים אדה"ז (סקכ"ד וראה ג"כ לקמן סק"צ סקע"ג) שבכהאי גוונא לא מיקרי משם אחד, אלא שהוא ספק ספיקא מב' שמות. והיינו כיון "הואיל ויש ב' צדדים להקל, דהיינו דאף דאם תמצוי לומר חששא לאיסורא, אכתי איכא צד להקל<sup>31</sup> כו', והכי נמי אף

---

31. יש לעיין בביאור כוונת אדה"ז, וקצת משמע מלשונו כאן שמתי שלאופן אחד של הספק הוא מצד עצמו בגדר 'חששא לאיסורא', ובאופן השני ליכא חשש כלל, א"כ, עצם זה שאופן אחד הוי חששא זה עושה את זה לספק בפ"ע. וכאן אם נאמר שהדם מן הצדדים ליכא חששא לאיסורא כלל, אבל תיכף שאומרים שהדם הוא מן המקור יש כבר חששא לאיסורא, ואז אם בזה אפשר לחלק שעדיין יש להקל כי הדם הוא מן מכה, יש ס"ס. ואולי כוונתו, שכל שאפשר להתנתק לגמרי מצד הראשון ועדיין יהי' עוד היתר, מיחשב ס"ס מב'

אם תמצוי לומר חששא לאיסורא דהיינו דלאו מן הצדדים הוא, אכתי איכא למימר דלאו מן המקור הוא אלא מן המכה שבמקור" (לשון אדה"ז).

**[וכבר]** נתבאר לעיל מש"כ אדה"ז, דאי נימא דמן הצדדין פירושו מחמת מכה, אז באמת הוי ס"ס משם אחד. וכן אם המכה הוא בצדדין עצמו ג"כ לא הוי ס"ס].

### ביאור דעת סה"ת

**כתב** סה"ת (פ"ב) וז"ל: "אשה שיש לה מכה באותו מקום, ואינה יודעת אם מוציאה דם אם לאו, אם בודקת עצמה באותו מקום ומצאה דם, או אם מרגשת כשנופל הדם מן הרוחם, טמא ואינה תולה במכה, דתניא נאמנת אשה לומר מכה יש לי באותו מקום שממנה יוצא דם, משמע דוקא יודעת שיוצא דם מן המכה תולה בה, אבל אם ספק לה אינה תולה".

**ולעיל** נתבאר שדעת הרמ"א הוא שכוונת סה"ת הוא לטהרה אפי' במכה שאינה מוציאה דם כשיש ספק אם הדם הוא מן המקור או מהצדדין מטעם ס"ס, ודעת רוב האחרונים הוא שדעת סה"ת הוא שאז טמאה.

**וכתב** אדה"ז (בסק"ד) ד' אופנים בביאור ספר התרומה. ולפי ב' אופנים הראשונים למרות שכוונת סה"ת הוא לאסרה לבעלה מכל מקום מסכים לדעת הרמ"א שטהורה כשיש ס"ס, אבל לפי ב' אופנים האחרונים דעת הרמ"א לעולם חולקת על דעת סה"ת.

א. **לעיל** נתבאר שגם לדעת הרמ"א יש ס"ס רק כשהמכה הוא במקור עצמו, ולא כשמכה הוא בצדדים. וכתב אדה"ז שיש לומר שבכה"ג מיירי בסה"ת, שהמכה הוא בצדדים.

**וכתב** אדה"ז (בקר"א סק"ו) להוכיח כן, כיון שלשון סה"ת הוא שיש לה מכה "באותו מקום כו' אם בודקת עצמה באותו מקום כו', משמע בהדיא דהמכה היא באותו מקום שבודקת. והבדיקה בעד שבידה אי אפשר בשום אופן שבעולם שתהי' במקור, דאפי' עד מקום שהשמש דש קשה מאוד".

**ולפי** זה דעת סה"ת הוא לכאו', שאפילו בבודקת לבד ולא ראתה מחמת תשמיש, אם המכה הי' במקור עצמו הי' מטהרה מס"ס, ומקיל יותר מרמ"א<sup>32</sup>.

---

שמות, ומשם אחד הוא כשבצד השני אי אפשר להתנתק לגמרי מצד הראשון. וכאופן זה משמע יותר בתוה"ש. וילע"ע.

32. יש לעיין היטב באם באמת יש לאדה"ז סברא ואופן ללמוד כן בדעת סה"ת גם לקולא, או שהוא רק אופן לתרץ שדעת הרמ"א אינה חולקת על סה"ת, אבל זה

ב. **נתבאר** לעיל (באורך בסקפ"ג וקצת לעיל בסעיף זה) שדעת הרמב"ם שדם שנמצא בבית החיצון טמא רק מספק, אבל לדעת רש"י ותוס' הוא טמא ודאי. ולעיל נתבאר שלדעת כמה ראשונים באשה שרואה מחמת תשמיש ונמצא הדם, הדם טמא רק מספק (ושכן דעת רמ"א). ובזה יתבאר דעת סה"ת שלא הקיל מטעם ס"ס (אפי' אם המכה הוא במקור עצמו), כיון שדעתו כדעת רש"י ותוס', וא"כ הספק היחיד הוא אם הדם הוא מן המקור או מן המכה שבמקור, אבל ברמ"ת שיש עוד ספק אם הדם הוא מן הצדדים (ודעת סה"ת עצמו הוא שזה הוא ספק וכמו שהביא אדה"ז בסקי"ד), מודה שבזה הוא ס"ס והאשה טהורה.

**ולשני** ביאורים אלו הקשה אדה"ז (קו"א שם)<sup>33</sup>, דלביאורים אלו דעת סה"ת להחמיר דוקא בבודקת, משא"כ ברואה מחמת תשמיש, וצ"ב שסה"ת למד מדבריו מדברי הגמ' שמדובר שם ברמ"ת, ומזה הי' משמע שדעת סה"ת הוא שלא לחלק ביניהם. ותירץ אדה"ז, שמה שכתוב בברייתא שאם יש לה מכה תולה במכתה ושנאמנת כו' קאי על חלק מהברייתא שכבר עשתה בדיקת שפופרת ומצאה דם על הראש, שבזה ליכא ס"ס, שהדם הוא ודאי מן המקור, ויש רק ספק אחד, אם הדם הוא מן המקור או מן המכה שבמקור (ובזה קאמר הברייתא שצריכים לידע בודאי שיש לה מכה), ומזה למד ספר התרומה לרואה שלא מחמת תשמיש, שבזה גם אין ס"ס – לאופן השני אף אם המכה במקור ליכא ס"ס, וכל שכן כאופן הראשון – כשהמכה היא בבית החיצון.

ג. **סה"ת** ס"ל דאפי' באשה שיש לה מכה במקור שספק אם מוציאה דם וראתה בשעת תשמיש לא הוי ס"ס, וטעמו, אף שסובר דבכל רמ"ת יש ספק שהאשה רואה מן הצדדין (אפי' כשאין לה מכה), מכל מקום הרי דעת סה"ת שבמכה שאינו ודאי מוציא דם לא מוקמינן לה אחזקת טהרה (וכמו שנתבאר לעיל בארוכה), והיינו טעמא כיון שהוא ספק שאינו שקול. ומהאי טעמא ג"כ אינו מצטרף לעשות ס"ס, כיון שאינו ספק שקול [ודעת סה"ת דספק שאינו שקול אינו מצטרף לס"ס].

**והא** דלא מוקמינן האשה אחזקת טהרה כיון שכל רמ"ת הוי ספק השקול, כי זה שהוי ספק שקול הוא רק בצירוף החזקה שמצטרפת להסברא דדוחק האבר בצדדין (נגד הרוב) למיהוי פלגא ופלגא, ולכן אי אפשר להשתמש בהחזקה לטהרה.

---

ברור לעולם שסה"ת אינו סובר כדעת הרמב"ם שדם שנמצא בבית החיצון הוי רק ספק כשאניה רואה מחמת תשמיש.

33. אולי הקושיא הוא רק לאופן השני, שהרי לדיעה הראשונה שהחילוק הוא אם המכה הוא במקור או בצדדין, לכאורה כן הוא הדין גם ברמ"ת, שגם בזה ליכא ס"ס אם המכה הוא בצדדין. אלא שיש לעיין אם באמת יש לאדה"ז סברא כזו שסה"ת סובר כדעת הרמב"ם, או שאדה"ז רק מדגיש אופן זה כי ביאר בקו"א שזהו פשטות משמעות סה"ת שהמכה היא בבית החיצון, אבל לא שיש מזה נפק"מ לדינא.

ואדה"ז סיים, שאפילו אם נאמר<sup>34</sup> שגם הספק אם ראתה מן המכה או מן המקור יכולה להיות ספק שקול בצירוף החזקה, עדיין לא יצטרף להיות ס"ס אלא שם ספק אחר, "כיון ששניהם אינם שקולים אלא בצירוף חזקה אחת".

**[אלא]** שלאופן זה, לפי הסברא שספק מן המכה הוא ספק שקול בצירוף החזקה, צריכים לומר לכאורה, דאם דעת סה"ת הוא כדעת התוס' (שנתבאר לעיל סקפ"ג) שכל פעם שאשה בודקת וראתה דם, הוא רק ספק אם הרגישה (ולא שוודאי הרגישה), א"כ במקרה שאשה בדקה ומצאה דם, הוא ס"ס בדאורייתא שהוא ספק מדרבנן, וצריכים לטהר את האשה. ונצטרך לומר לכאורה שאשה טמאה ברמ"ת רק אם ראתה בהרגשה, אלא שאינה מרגשת אם מן המקור אם מן הצדדין<sup>35</sup>. וראה לקמן באופן הד'.

ד. **גם** לאופן זה ס"ל לסה"ת דהאשה טמאה גם ברואה מחמת תשמיש. אלא שלאופן זה ודאי שס"ל שאשה שיש לה מכה שאינה ודאי מוציאה דם שלא הוא ספק השקול אפילו בצירוף החזקה. ולא דמי לגמרי לאשה שרואה בשעת תשמיש שהיא ספק שקול. והוא, דנתבאר לעיל שיש ב' אופנים להסביר אמאי אשה שרמ"ת היא רק ספק שראתה מן המקור. ולפי אופן נאמר שסה"ת ס"ל דהטעם הוא כיון שרוב נשים אינן רואות דם מהמקור מחמת תשמיש<sup>36</sup>, ולכן הוא ספק שקול בצירוף החזקה נגד רוב דמים מן המקור. וזה כמובן אינו שייך באשה שיש לה מכה, שבזה אין שום רוב לומר שהדם הוא מן המכה ולא מן המקור. ונמצא שיש רק ספק אחד, ספק שאינה מן המקור, כיון שרוב נשים אינן רואות בשעת תשמיש, ואין שום ספק שני (והן דוחק האבר מן הצדדין והן מכה אין בהן כח מצד עצמן להצטרף לחזקה ולעשות ספק).

**[ולפי]** אופן זה כתב אדה"ז שיש עוד ביאור למה האשה טמאה גם ברמ"ת ולא הוא ס"ס. שהרי נתבאר כבר לעיל שלסברא זו דהא שהטעם שאשה שרמ"ת

---

34. היינו שאינו ברור לאדה"ז שלדעת סה"ת ספק מן המכה שאינו ודאי מוציאה דם היא ספק שקול אפילו בצירוף החזקה טהרה. ובלשונו "אף אם יהי' גם כן ספק שקול". ולהעיר שלפני זה כתב אדה"ז בפשיטות "ספק מן המכה ספק מן המקור אינו ספק שקול כמו ספק מן המקור ספק מן הצדדין דהוא ספק שקול". אבל יש מקום לדייק להיפך, מזה שאדה"ז כתב ש"השתא אתי שפיר אף לפי דעת התוס' כו' דבדיקה הוא ספק הרגשה כו'" רק לאופן הד', ולפי הסברא שלא הוא שקול אפי' בצירוף החזקה לכאו' אפשר לתרץ כן גם לפי אופן הג'. ועצ"ע.

35. עיין בססקפ"ג שאדה"ז כתב מקרה כזה שהאשה "רואה בהרגשה אלא שאינה מרגשת אם הוא מן המקור או מן הצדדים".

36. ועיין מה שנתבאר לעיל (ס"א) אמאי זה שולל גם שהדם מגיע מצד עצמו מן המקור בשעת תשמיש.

הוי ספק שקול בגלל שרוב נשים אינן רואות דם מן המקור מחמת תשמיש על כרחך שזה שתולין שראתה דם בשעת תשמיש שאינו מן המקור, היינו שתולין שהדם הגיע מן המכה שבצדדין (עיין לעיל ובאורך יותר לעיל ס"ב ההכרח לזה). ואם כן זה לאופן זה ליכא ס"ס, כיון ששני הצדדין – דם מן הצדדין ודם מן המכה שבמקור – שניהם הם משם אחד, והכל ספק אחד, ספק שהדם מן המכה ספק שהדם מן המקור עצמו].

**וכתב** אדה"ז שלפי אופן זה, שאשה שיש לה מכה שאינה ודאי מוציאה דם לא הוי ספק שקול אפילו בצירוף החזקה, אתי שפיר לדעת התוס' שנתבאר לעיל (סקפ"ג), שס"ל שכל שבודקת את עצמה הוי רק ספק אם הרגישה, ואם כן כל בדיקה הוי רק ספק שטמאה מדאורייתא, ואם כן אם מצרפים לזה ספק שהדם הוא מן המכה הוי ס"ס בדאורייתא (ואף שמדרבנן הרי טמאה דם ברואה בלי הרגשה, מכל מקום הוי ס"ס בדאורייתא שהוא גם ספק בדרבנן), ואם כן צריכה האשה להיות טהורה לדיעה זו. אבל אי נימא שספק מן המכה לא הוי ספק כלל, אתי שפיר גם לדיעה זו.

#### הכרעות אדה"ז בכל הצירופים וביאורם

**אחרי** שאדה"ז ביאר היטב את דעת רמ"א בביאור דברי הרשב"א, כתב ש"אין לסמוך כו' להקל באיסור כרת נגד הש"ך וסייעתו, אם לא שיש עוד צדדים אחרים להקל, והוא שעת הדחק גדול שלא להוציא אשה לבעלה".

**ואדה"ז** כתב כמה היתרים. ותחילה נמנה ההיתרים, ואחר כך צירופם ומתי הקיל בהם. ועל הסדר, ממה שפשוט יותר לאדה"ז להתיר למה שמתיר רק בדוחק יותר:

א. **אשה** שיש לה מכה במקור, ואינה יודעת מהיכן ראתה, וראתה דם בשעת תשמיש. בזה יש ס"ס גם לדעת הרמ"א, כיון שבשעת דוחק האבר בשעת תשמיש גם לדעת הרמ"א יש דם צדדין (ו"הסכימו עמו הלבוש והלחם חמודות ומנחת יעקב וכו"פ").

ב. **אשה** שיש לה מכה במקור, ואינה יודעת מהיכן ראתה, וראתה דם שלא בשעת תשמיש. בזה יש ס"ס רק לדעת הרמב"ם שסובר שכל דם שלא נמצא בפרוזדור יש ספק שמא הוא מן הצדדין<sup>37</sup>.

ג. **דעת** הרמ"א שהובא לעיל, להקל באשה שיש לה וסת וראתה דם שלא בשעת וסתה.

---

37. לכאורה כוונת אדה"ז שהספק הוא אם הדם הוא מן העלי, אבל המקום שעליו מסתפקים הוא על הצדדים ששם מצוי גם דם העלי ולא רק דם המקור.

ד. **אשה** שבדקה ומצאה דם ולא הרגישה, לדעת התוס' האשה טמאה מדאורייתא רק מספק, כיון שזה רק ספק אם טעתה בהרגשה ולא שודאי טעתה בהרגשה (כמבואר בארוכה לעיל סקפ"ג). ואף שמכל מקום טמאה מדרבנן – הנה אין כוונתנו לטהרה רק בצירוף עוד ספק, ובצירוף עוד ספק הוי רק ספק לענין האיסור דרבנן (וס"ס לענין הדאורייתא) שבזה אפשר להקל. [ובמקרים מסויימים הוסיף אדה"ז כאן שבמקרה הזה יש קולא גם לדעת הרמב"ם, וכדלקמן]. וראה לקמן מה שיש להעיר בהיתר זה ע"פ מהדו"ב.

**[ביאור** הסדר הדרגות של החומרות מובן על פי שיתבאר לקמן: באופן הא' הוא אופן היחיד שאדה"ז מטהרה לגמרי, ולכן כתבתיו ראשון. באופן הב' הוא ההיתר היחיד מבין השאר שאדה"ז מסתפק ונשאר בצ"ע אם אפשר להתיר האשה בלא ז"נ וטבילה בשעת הדחק הגדול שלא להוציא אשה מבעלה מפני שאינה יכולה ליטהר זה ימים רבים] גם על פי המתבאר לקמן הערה 14 יוצא שבכל פעם שהקיל אדה"ז הוא רק בצירוף דעת הרמב"ם]. ומזה שאדה"ז מטהר גם שלא בשעת הדחק בצירוף היתר הב' והג', משא"כ בשאר צירופים – הב' והד' או הג' והד' – שאינו מטהר רק בשעת הדחק, מובן שהיתר הג' נחשב יותר מהיתר הד'. וראה לקמן שיש מקום להסתפק שאולי אדה"ז סובר לטהר שלא בשעת הדחק גם צירוף של היתר הב' והד', ולפי זה יהיו שוים ההיתר הג' והד' (ואז יהי עוד ראוי שהיתר הב' משובח מהם, כיון שהיתר הב' בצירוף עוד היתר מועיל גם לענין לטהרה שלא בשעת הדחק משא"כ צירוף של היתר הג' והד' שודאי שלא טיהר אלא בשעת הדחק).

**ההיתרים שכתב אדה"ז באשה שרואה מחמת מכה שיש שם דם נצרר אלא שאינה יודעת אם מוציאה דם, שלא בשעת תשמיש:**

א. **אשה** שיש לה מכה במקור, ואין לה וסת, אף אם שהרגישה וראתה דם, אלא שאינה מרגשת אם הוא מן המקור או מן הצדדין, לדעת הרמב"ם שסובר שלא אמרינן שחזקת דם מן המקור בנמצא בכותלי בית הרחם, א"כ יש לה ס"ס להתירה לדעתו [ספק אם המכה מן הצדדין (עליי), ואם מן המקור ספק מן המכה] – בשעת הדחק הגדול שלא להוציא אשה מבעלה מפני שאינה יכולה ליטהר זה ימים רבים, אפשר יש להקל בזה וצריך עיון.

ב. **אשה** שיש לה מכה במקור, ויש לה וסת וראתה שלא בשעת וסתה, אף אם הרגישה וראתה דם, אלא שאינה מרגשת אם הוא מן המקור או מן הצדדין, ובזה יש לנו ב' צירופים להתירה – דעת הרמב"ם כנ"ל, וגם דעת הרמ"א (כיון שיש לה וסת) – יש להקל בזה אפילו שלא בשעת הדחק.

ג. **אשה** שיש לה מכה במקור, ואין לה וסת, ומצאה דם בבדיקת העד בלא הרגשה, יש לנו בזה ב' צירופים להתירה. דעת הרמב"ם שיש בזה ס"ס וכנ"ל, וגם לדעת התוס' הוא רק ספק הרגשה (כיון שמצאה דם רק בבדיקת העד ולא בהרגשה),

ואם כן כיון שיש לה מכה הוי ס"ס בדאורייתא שהוא ספק בדברבנן (היינו שמדאורייתא יש לדעת התוס' ס"ס, ספק מן המקור ספק מן המכה, ואת"ל שהוא מן המקור ספק שהוא שלא בהרגשה, ולגבי זה שמדברבנן מטמאים גם שלא בהרגשה יש ספק אחד שהדם הוא מן המכה). וכתב אדה"ז שיש להקל בזה, כיון שהן לדעת התוס' והן לדעת הרמב"ם יש ס"ס, שאף שדעת הרמב"ם שכל שראתה בבדיקה הוי כמו שהרגישה, מכל מקום הרי לדעתו יש ס"ס גם בלי זה, ואף שדעת רש"י שחזקת הדם שבא בהרגשה ועל הצד שראתה מן המקור בבדיקה הוי ודאי בהרגשה, וגם לדעת רש"י כל שם שנמצא בכותלי בית הרחם חזקתו מן המקור – מכל מקום אפשר שדעת רש"י כדעת הרשב"א להתיר בכל אשה שיש לה מכה שאין ידוע אם מוציאה דם גם אם אין לה וסת, ולכן יש להקל.

**[ולענ"ד]** פשוט משמעות אדה"ז, ממה שעד עכשיו דיבר לענין טהרה בשעת הדחק הגדול, וגם לא כתב להדיא שמטהר גם שלא בשעת הדחק כמו שכתב בהיתר הב' דלעיל – שכוונת אדה"ז גם בזה לטהר רק בשעת הדחק הגדול. אבל יש מקום לדייק בדברי אדה"ז גם להיפך, שממה שבהמשך הדברים כתב אדה"ז "ובשעת הדחק הגדול כו'" יש מקום להבין שבזה מטהר גם שלא בשעת הדחק הגדול].

ד. **אשה** שיש לה וסת, ואינה יודעת אם המכה במקור או בבית החיצון, וראתה דם בבדיקה, ויש כאן כמה צדדין (שראתה מן מקורה דם נדה, שראתה מדם מכה שבמקור, שהמכה בצדדין ומשם ראתה, שראתה דם הצדדין), ויש כאן צירופים (להתירה: א) דעת הרמ"א לטהר אשה שיש לה וסת כשראתה שלא בשעת וסתה. ב) דעת התוס' דלעיל. ג) יש כאן עוד ספק לדעת הרמב"ם שמא הוא מן הצדדין<sup>38</sup> – יש להקל בזה בשעת הדחק הגדול באשה שאינה יכולה להטהר לבעלה זה ימים רבים.

**והנה** בכל ההיתרים דלעיל שצורף דעת התוס' (היינו במצאה בבדיקת עד ולא בראתה בהרגשה), לכאן לדעת אדה"ז במהדו"ב (הג"ה לסקפ"ג סק"ג ולקו"א שם סק"ב) שדעת התוס' שאשה טמאה גם בלי הרגשה, לכאורה לפי זה אין מקום לצרף דעת התוס', ודנים כאילו שאין צירוף זה. ועצ"ע.

**גם** יש להעיר, שלפי דעת אדה"ז במהדו"ב עצמו, כל דם שנמצא בצדדים טהור (לפי דעת הרמב"ם עכ"פ), ולפי זה יש יותר קולא בכל דם שנמצא בצדדין. אבל בהג"ה למהדו"ב חזר בו וס"ל כבשו"ע.

---

38. ואף שלדעת הרמב"ם אין ס"ס, כיון שיכול להיות שהמכה גופא הוא גם בצדדין, מכל מקום בעינין זה שגם במקרה זה יש 'צד' היתר לדעת הרמב"ם, כמ"ש באוהלי יוסף (נה), ד) כשהביא דברי אדה"ז "יש להקל כו" מאחר שיש כאן עוד ס' צדדין לפ"ד הרמב"ם (אף דלא הוי ס"ס לטהרה מטעם זה לחוד) כו", ומזה רואים שלמד שצריכים 'צד' זה לטהרה.

ה. **בצ"צ** (שו"ת יו"ד סקכ"ב. שש"ז) כתב באשה שיש לה מכה שאינה יודעת אם מוציאה דם אבל כואב לה כשנוגעת באותו מקום ותמיד מוצאה דם כשנוגעת שם, שמוותרת, כיון שממ"נ, לדעת הרמ"א ברשב"א אין צריכים לדעת שמכתה מוציאה דם, וכאן מותרת גם לדעת הש"ך, שהרי הש"ך מבאר שמה שכתב הרשב"א שאי אפשר לברר רק בשפופרת זהו שדם זה מגיע מן המכה, אבל שהמכה מוציאה דם לדעת הש"ך אפשר לברר לדעת הרשב"א גם בלי שפופרת, ועל כרחך שהיינו כהאי גוונא שתמיד כשנוגעת שם כואבת ומוצאה דם, ובזה יודעת שהמכה מוציאה דם, ואם כן אף שלדעת הרמ"א משמע שגם זה שמכתה מוציאה דם אי אפשר לדעת לשיטת הרשב"א אלא בבדיקת שפופרת, הרי לדעת הרמ"א בשיטת הרשב"א לא צריכים לדעת שהמכה מוציאה דם [וכבר נתבאר לעיל שאדה"ז פירש האופן שיודעת לשיטת הש"ך בדעת הרשב"א באופן אחר, ונתבאר לעיל].

**ההיתרים שכתב אדה"ז באשה שרואה מחמת מכה שיש שם דם נצרר אלא שאינה יודעת אם מוציאה דם, וראתה דם בשעת תשמיש:**

א. **אם** המכה הוא במקור, וראתה בהרגשה, אלא שאינה מרגשת אם הוא מן המקור או מן הצדדים – יש להקל אף באשה שיש לה וסת, זכאן יש ס"ס גם אליבא דהרמ"א, דכיון שיש כאן דוחק השמש גם לדעת רמ"א יש להסתפק גם בדם צדדין (חוץ מהמכה), והסכימו עמו הלבוש והלחם חמודות ומנחת יעקב וכו"פ.

ב. **אם** המכה הוא במקור, אבל ידוע שהדם הגיע מן המקור, ונמצא שאין כאן ס"ס – אין להקל בלא ז"נ וטבילה נגד דעת הש"ך וסיעתו, והיינו אפי"א אם מדובר באשה שיש לה וסת ושלא בשעת וסתה, וגם מצאה דם בלא הרגשה [דאף אם יש כאן ב' היתרים, היתר של הרמ"א ביש לה וסת והיתר של התוס' הוי ס"ס כיון שהוא רק ספק אם הרגישה, הרי נתבאר לעיל שבכגון זה מקילים רק בשעת הדחק הגדול ולא בלי זה, כיון דלהרמב"ם ושו"ע לא הוי ספק ספיקא].

ג. **אם** המכה הוא בבית החיצון, ונמצא שלכו"ע אין לה ס"ס – אין להקל נגד דעת הש"ך וסיעתו כנ"ל בקטע הקודם, והיינו אפי"א ביש היתר של הרמ"א ושל תוס' כמבואר בקטע הקודם. אלא שכאן יש עוד חומרא, שאין להקל בזה אפילו אם הוא שעת הדחק הגדול לאשה, כיון שאפשר לברורי על ידי בדיקת שפופרת אם הדם הוא מן המקור או מן הצדדים. וגם בכל ס"ס יש אומרים שצריך לברר היכא דאפשר, והכא דלהרמב"ם ושו"ע אינו ס"ס כלל, פשיטא דצריך לברר ע"י בדיקת שפופרת [משא"כ כשמכה היא במקור אי אפשר לברר שהדם אינו מן המכה, משום הכי אין צריך לבדוק כלל].

**יש לבעל מכה שאינו יודע אם מוציאה דם:**

**ראה** בסד"ט (סקצ"א סק"ח) שכתב, שלפי מה שצירף הרמ"א ספק מן הצדדין, א"כ היכא שיש לומר שהדם מגיע מן הבעל, אפשר לטהר מטעם ס"ס, ספק



שהדם הגיע מן הבעל, ואת"ל שהגיע מן האשה יש להסתפק שהגיע מן הצדדין. אבל בצ"צ (שו"ת יו"ד סק"ד ס"ה-ו. ובמהדו"ק לתשובה זו ס"ג ס"ז-ח וסד"ש) האריך לחלוק שאי אפשר לומר כן (והאריך בראייתו של הסד"ט מהדין דאיש ואשה בסקצ"א). וכתב שהספק שהדם הגיע מהבעל, לא נחשב ספק, כיון שיש כאן ב' ספיקות להחמיר, ספק שאין לבעלה מכה, ואת"ל שיש לו מכה המוציא דם, אפשר שהדם לא הגיע ממנו אלא ממנה. עיי"ש.

### מה היא תולה בכתמים

**בספר** התרומה (ס"ב) כתב שברואה דם בשעת ווסתה אינה תולה "אמנם כל כתמים שתמצא בבגדי" טהורים, ותולה במכה, אפילו אם אינה יודעת שהמכה מוציאה דם, דבכתמים הלכו חכמים להקל, וסתם מכה לפעמים מוציאה דם". והועתקו דבריו במרדכי (סתשל"ה). ועד"ז הועתק בשערי דורא (הל' נדה ס"ו) "בשעת ווסתה טמאה כו' אך כל כתמי' שתמצא בבגדי' טהורים, שתולה במכה אע"פ שאינה יודעת אם המכה מוציאה דם, שבכתמים הולכים לקולא". ולפי זה לכו"ע – גם לדעת סה"ת ודעימי' החולקים לעיל – בכתמים תולים גם בכמה שאין ידוע שמוציאה דם.

**אך** יש להעיר שבלשון סה"ת כפי שהועתק בהג"מ (פ"א אות ח) אינו מבואר להדיא שתולין גם במכה שאינה יודעת אם מוציאה דם. וז"ל "אשה שיש לה מכה באותו מקום ואינה יודעת אם מוציאה דם או לא כו' אם ספק לה אין תולה, אבל בשעת ווסתה, אפילו יודעת בודאי שהמכה מוציאה דם אין תולה בה כו' אמנם כתמים תולה בה", ומשמעות הדברים שהחידוש בשעת ווסתה הוא שתולה במכה שידוע שמוציאה דם גם בשעת ווסתה, אבל אינו מבואר מתוך דבריו שתולין להקל גם במכה שאינה יודעת אם היא מוציאה דם.

**והנה** לעיל הובא שבחכ"צ (סמ"ו) הקשה על המקילים באינה יודעת שמכתה מוציאה דם, שהרי גם בכתמים הקלים שנינו שצריכה לדעת שיכולה להגלע ולהוציא דם, "וא"כ היאך תיסק אדעתין למימר ברואה ממש שאף בסתם מכה שאין אנו יודעין בה אם היא יכולה להגלע ולהוציא דם שתולה בה, יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא" (ולעיל נתבאר דעת המקילים שאדרבה סתם מכה מוציאה דם משא"כ מכה שכבר נתרפאה אלא שיכולה להגלע, עיי"ש). ובצ"צ (שו"ת יו"ד סק"ד ס"ב) כתב שמשמע מלשון זה שכתב 'גיורא כו' דס"ל שאף כתם אינו תולה בה, "ואם כן דבריו אלו הם נגד סה"ת" שס"ל שמכה שאינה ידוע אם מוציאה דם לא גרע ממכה שחיתה ויכולה להגלע.

**וראה** בסד"ט שהקשה (סקפ"ז סק"ד וסקפ"ח סק"ד) עד"ז, שלפי דברי החכ"צ שמכה שאינה יודעת אם מוציאה דם גרע ממכה שיכולה להגלע, יוקשו דברי המרדכי, שאחרי שהביא (כנ"ל) שמותרת בכתמים גם באינה יודעת אם מוציאה דם,

כתב שבכתמים צריכה לדעת שהמכה יכולה להגלע ולהוציא דם, אבל בסתם אינה תולה, ולפי דברי החכם צבי דבריו סותרים את עצמם [ומזה הכריח שמכה שהיא לפנינו יבישה גרע ממכה שאינה יודעת אם מוציאה דם, ושלא כדברי החכ"צ].

### נאמנות האשה שאומרת ברי לי שאין דם זה מן המקור

**בדרכי** משה (סקצ"א בסופו) הביא מדברי מהר"י וייל (שו"ת סכ"ה) "דאשה שאמרה שדם שראתה אינו בא אלא מן הנקב של מי רגליה קרוב הדבר בעיני שנאמנת". וכן הגי' על השו"ע כאן "אם אומרת ברי לי שאין דם זה בא מן המקור, נאמנת וטהורה".

**ובתורת** השלמים (סקכ"ה) ודגול מרבבה הקשו על הרמ"א, דמהרי"ו לא כתב כן בהחלט, והוא עצמו הסתפק בדבר, וא"כ איך כתבו הרמ"א בתורת ודאי, דאף שנאמנת, אולי האשה אינה בקיאה בדבר זה (ועיין בחו"ד (סקי"ב) שכתב שרחוק שהאשה תדע שהדם מן הצדדין כשאין לה מכה). עוד הקשה בתורת השלמים, דכיון שיש לה תקנה בבדיקה, א"כ לא סמכינן על האשה בכיו"ב. ובכו"פ (סק"ז) כתב שזהו עיקר טעמו של התוה"ש שכתב שמהרי"ו עצמו מסתפק בזה<sup>39</sup>. ובתוה"ש כתב לדייק כן מן הגמ', דקתני שהאשה נאמנת לומר שיש לה מכה, ולא קאמר רבותא שבלא מכה נאמנת. וסיים שהיכא שיש עוד צד להקל אז יש לסמוך עלה. ואדה"ז (סקל"א) פסק כדברי תוה"ש וכפי שכתב בכו"פ [שהיכא שאפשר למיכם עלה דמילתא בבדיקה, אין לסמוך עלי' אא"כ יש עוד צד להקל. וציין "מנחת יעקב כרתי ופלתי"].

### סקפ"ז ס"ז

**בב"י** הביא תשובה ממהרא"י (נדפסה בפסקים סמ"ז), וז"ל (הלשון כאן הועתק מב"י): על דבר טהרת אשתך אשר כתבת שיש לך הוכחה שיש לה מכה, אך שאין ידוע אם מוציאה דם, ודאי חד עד<sup>40</sup> לחוד לא מהניא, דבהדיא כתוב במרדכי בעיני דידועת שהמכה מוציאה דם אז תולה במכה, אבל אם לא ידעה לא, אף ע"פ שהיא אומרת שודאי יש לה מכה.

**אמנם** בעובדא דידן מצאנו ב' צדדין להתיר ולטהר, חדא כמו שכתבתי שכל זמן שהיא בדקה בכל החורים וסדקים אינה מוצאת אותן כתמים ושערות דקות אלא בזה מקום, נראה שר"ל במקום אחד מוצאת לעולם, א"כ אם אותו

39. ומש"כ בכו"פ שכאן אין לומר שאפשר למיכם עלה דמילתא כיון שאלף שפופרת אינם מועילים לטהר את הדם, וכל התועלת של הבדיקה היא רק להתירה לבעלה, ראה מה שהארכנו בזה (ובמה שהקשה אדה"ז ע"ז) לעיל ס"ב.

40. ראה הערה שבמהדורת מ"י, שבלקט יושר כתוב 'צד', והוא מתאים להלשון לקמן שצריכים ב' צדדין. ושכן העתיק הב"ח (בשו"ת ספ"ה).

המקום בצדדים, קצת יש סברא לטהר דמוכח דמן הצדדין מן המכה בא, דלכאורה פתח החדר לפרוזדור באמצע פרוזדור הוא, ובבדיקת שפופרת אומר תנא דבריייתא אם נמצא דם בראשו של מכחול בידוע שהוא מן המקור ואם לאו בידוע שהוא מן הצדדין, משמע שאם ידוע שנמצא לצדדין טהורה, וא"כ בנדון דידן שבשום פעם אינה מוצאת רק במקום אחד מן הצד, דיש הוכחה דלאו מן החדר בא אלא מן המכה שבצדדין, וכ"ש אם מרגשת בשעת בדיקה כשהיא נוגעת בצד מקום ההוא שהוא כואב לה קצת ובשאר חורין וסדקין אינה מרגשת כאב כלל, שיש הוכחה שמן המכה בא.

**עוד** כתוב במרדכי היא בריתא דהרואה דם מחמת תשמיש דתני בה ואם יש לה וסת תולה בוסתה, פירוש ואם יש לה וסת זמן קבוע שהיתה רואה נדה תולה בוסתה, שיכולה לומר שהדם שהיא רואה טהורה היא, דעדיין לא הגיע וסתה ותולה במכתה וכו'. אלמא דס"ל דאין אורח בא אלא בזמנו מהני דתולין במכה מה שאין תולין בלא זה. והנה אתה כתבת שלאשתך יש לה וסת כהוגן וכדרך הנשים, א"כ מועיל ג"כ להתיר ולטהר, אע"ג דרש"י פירש בענין אחר, מ"מ נוכל לצרף דעת המרדכי ג"כ לשאר צדדים, לכן נראה אי איתנהו לכל הני צדדין שהזכרת לעיל תוכל לסמוך עלייהו להחזיקה לך טהורה. עכ"ל.

**ובשו"ע ס"ז:** אם כל זמן שהיא בודקת בכל החורים והסדקים אינה מוצאה כתמים, כי אם במקום אחד בצדדין, יש לתלות שממכה שבאותו צד בא. וכל שכן אם מרגשת בשעת בדיקה, כשנוגעת בצד המקום ההוא כואב לה קצת, ובשאר חורין וסדקים אינה מרגשת כאב כלל.

**והשינוי** שבוטל הוא, שמהרא"י כתב בסוף שמתיר כי לאשה יש וסת, אבל בשו"ע השמיט פרט זה שההיתר הוא דוקא אם יש לאשה וסת.

**ובט"ז (סק"י)** אכן הבין שכוונת מהרא"י הוא להתיר דוקא כשיש לה וסת. ודעת הט"ז שגם דעת השו"ע כן ותמה על הרמ"א, שבס"ה כתב להתיר כל אשה שיש לה מכה שאינה יודעת אם מוציאה דם אם יש לה וסת, ובס"ז הרי התיר השו"ע רק עם ההוכחות שבודקת בכל החורים והסדקים כו', ואמאי לא הגי' הרמ"א על דברי המחבר שלא קיי"ל כן. וכ"כ בדעת מהרא"י ר"ח צנזר (בשו"ת נו"ב סמ"ה), שדעת מהרא"י הוא להתיר דוקא כשיש לה וסת, והוא הקשה על השו"ע שעיקר חסר מן הספר, ולא הזכיר כלל גבי האי דינא שבענין שיהי' לאשה וסת קבוע.

**אבל** בנקה"כ כתב שאין כן כוונת בעל תה"ד והשו"ע, אלא שלעולם כוונת בעל תרומת הדשן הוא שכותב ב' היתרים שונים, תחילה התיר מטעם ההוכחות וכו', ובזה התיר גם באשה שאין לה וסת, ובסוף כתב היתר אחר מדעת המרדכי, והיתר זה הוא אכן דוקא באשה שיש לה וסת. ולכן סתם בשו"ע לטהר גם באשה שאין לה וסת – כיון שכוונתו הוא להיתר הראשון של מהרא"י, שהוא גם באשה

שאינן לה וסת. וסיים, שאפי' אם אין דעת מהרא"י כן לסמוך על כל היתר בפ"ע, היינו כי כוונת מהרא"י הוא להחזיקה בטהורה, ובזה י"ל שלא רצה לסמוך על המרדכי לחוד, אבל כוונת הרמ"א שכתב בס"ה כדעת המרדכי באשה שיש לה וסת, היינו לא להחזיקה בטהרה אלא שלא תיאסר מדין רמ"ת, ובזה מספיק המרדכי עצמו, ולכן סמך הרמ"א על דבריו אפי' אם אין כן כוונת מהרא"י<sup>41</sup>. וכן הסכים בתוה"ש (סקכ"ח).

**ובשו"ת** ושב הכהן (סל"ג בסופו) כתב שהמעין בדברי מהרא"י שכתב בסוף "אי איתנהו לכל הני צדדים כו' תוכל לסמוך עליהם להחזיקה טהורה", יראה להדיא שלא התיר אלא מחמת הצטרפות הטעמים. וכ"כ בסד"ט (סק"ב) שהעתיק דברים אלו שכתב מהרא"י, וכתב שמשמע שבעי לכל הני צדדים, ומותר דוקא באשה שיש לה וסת<sup>42</sup>.

**ובנו"ב** (סמ"ז) האריך שכוונת בעל תה"ד הוא כמ"ש בנקה"כ, היינו להתיר כל היתר לבד, וביאר מה שכתב מהרא"י שחד עד לא מהני וצריכים ב' צדדים, שהיינו שהמכה שהוא העד האחד אינו מספיק, וצריכים לצרף אליו עוד צד, ובזה יש ב' צדדים שאפשר להתיר שכל אחד לבדו מהני. ועיי"ש שהאריך לבאר לשון מהרא"י.

**ורע"א** כתב (שו"ת מהר"ת סל"ד), שהט"ז והש"ך לשיטתייהו, שהרי נתבאר לעיל (ס"ה) שלדעת הש"ך פירוש המרדכי הוא שתולין באשה שיש לה וסת אפי' אם אין לה מכה, ודעת הט"ז הוא שתולין דוקא כשיש לה מכה. והנה מהרא"י אחרי שהביא המרדכי כתב "אע"ג דרש"י פירש בענין אחר, מ"מ נוכל לצרף דעת המרדכי ג"כ לשאר צדדים", ולדעת הש"ך שכוונת המרדכי לתלות גם כשאין לה מכה, נמצא שעצם זה שיש לה מכה שאינו ידוע שמוציאה דם הוי צירוף, ויש כבר ב' צדדים, אבל לדעת הט"ז שס"ל שדעת המרדכי הוא להתיר כשיש לה וסת רק כיש לה מכה שאינה ידוע שמוציאה דם, א"כ נמצא שההיתר השני הוא דעת המרדכי לחוד בלי צירוף, ועל כרחק שכוונתו במש"כ שצריכים לצרף היינו שמתיר רק בצירוף ב' ההיתרים, שיש לה הוכחות ושיש לה וסת.

**ובפרד"ר** (פתיחה לסקפ"ג תקירה הג' ס"י) כתב להוכיח שדעת מהרא"י להתיר רק בצירוף ב' ההיתרים יחד, שהרי כל כוונת מהרא"י הוא להתיר גם

41. יש לעיין לפי סברא זו, איך ילמד הכוונה בדברי השו"ע ס"ז, דשם המדובר לכאורה אינה להתירה מדין רמ"ת, והרי לפי אופן זה בעינן ב' צדדין למהרא"י, ואולי באמת לפי זה גם הש"ך יסכים שכוונת השו"ע הוא להתירה דוקא כשיש לה וסת. ואולי באמת זהו פירוש דברי אדה"ז מש"כ בקו"א שהש"ך בנקה"כ לא ס"ל כדעת השו"ע והרמ"א.

42. ובדבריו כתב יותר מכן, להתיר דוקא אם כואב לה קצת באותו מקום. וקצ"ע שהרי מהרא"י כתב זה בדרך כ"ש, ומשמע שגם בלי זה מטהרה.

לדעת ספר התרומה ודעימי', שלדעתם צריכים לדעת שיש לאשה מכה גם אם יש לה וסת, וא"כ זה ודאי שאינו סומך על המרדכי בפני עצמו, ועל כרחק שצריכים לשני הצדדים להתיר.

**ואדה"ז** כתב (סקל"ג) מצד אחד שכוונת מהרא"י כמ"ש הט"ז שאינו מטהר את האשה אלא כשיש לה וסת, אבל מאידך שדעת השו"ע והרמ"א הוא לטהר את האשה גם כשאין לה וסת, ובזה צודקים דברי הנקה"כ.

**ובקו"א** (ט"ק) כתב אדה"ז להוכיח שדעת מהרא"י הוא לטהר דוקא כשיש לה וסת, כי א' ע"ד מה שהובא לעיל משו"ת ושב הכהן, שמהרא"י כתב בסוף שצריכים לכל הצדדים, אלא שאדה"ז דייק יותר בלשון מהרא"י, שלשון מהרא"י הוא "אי איתנהו לכל הני צדדים שהזכרת", היינו שכיון להצדדים שהשואל הזכיר, והשואל הזכיר בדבריו שכל זמן שבדקת מצאה בזה המקום, ועל זה כתב מהרא"י שנראה דר"ל שכל זמן שהיא בודקת מוצאת במקום אחד. וכיון שמהרא"י כתב שמטהר רק אם יש הצדדים שהזכיר השואל, מבואר דבלי זה אי אפשר להתיר.

**[ויש** להעיר אשר בלקט יושר העתיק תשובה זו בלשון אי אתנהו לכל הני צדדים שהזכרת". וכן נראה שגרס בדבריו בנו"ב, עיי"ש].

**ב) דעת** אדה"ז (יתבאר לקמן בארוכה) שהשואל לא הזכיר בדבריו שיש לה מכה. אלא כוונתו שיש לה הוכחות שיש לה מכה. [וההוכחה לפי זה שלא כדעת הש"ך י"ל בב' אופנים. א. כיון שאין לה מכה א"כ ברור שאי אפשר לומר היתר השני לבד, לפי מה שהוכיח אדה"ז (בקו"א בתחילתו והועתק לעיל ס"ה) שדעת מהרא"י בדברי המרדכי הוא להתיר רק כשיש לה מכה. וא"כ הוא הדין שגם היתר הראשון אינו היתר לבד. ב. אדה"ז כתב לקמן (סקי"א) "לא הקיל מהרא"י אלא במוצאת לעולם בצד אחד. ואף גם זאת כתב דיש קצת סברא לטהר כו' ולא סברא גמורה, כיון ששינוי סתם במשנה נמצא בפרוזודור חזקתו מהמקור, ואף שנמצא הכל בצד אחד, דלמא אתרמוי אתרמי, או כך דרך ירידת דם זה באשה זו. ומשום הכי לא סמך על זה מהרא"י כי אם בצירוף המרדכי". היינו שכוונתו שמסברא אי אפשר להתיר רק מצד זה שיש הוכחות שיש להאשה מכה בלי צירוף אחר].

**ואדה"ז** ביאר טעם הדבר שבשו"ע השמיט התנאי להתיר שבעיניו שלא יהי' לאשה וסת, ודלא כדעת מהרא"י. והוא שאזלי לשיטתייהו בכללות הדין שחזקת הדם שבא בהרגשה. דנתבאר בארוכה לעיל (סקפ"ג) דנחלקו הראשונים אם חזקת הדם שבא בהרגשה. דמהרא"י כתב בסיום תשובה זו שאין להתיר את האשה כי לא הרגישה, דמכל מקום הוי ספק הרגשה שיכול להיות שטעתה בהרגשת עד. ומבואר דאפילו לפי הצד שהדם הוי ודאי מגופה הוי רק ספק ולא ודאי. אבל דעת רש"י והרמב"ם הוא שכל שהדם מגופה אומרים שודאי טעתה בהרגשה (עיין מה שנתבאר שם. ושם נתבאר ג"כ שהצ"צ למד דברי מהרא"י באופן אחר, עיי"ש).

**וכתב** אדה"ז שדעת הראשונים שס"ל שחזקת הדם שבא בהרגשה, הנה מזה יוצא ג"כ קולא, שכיון שדם מגיע תמיד בהרגשה, א"כ אם יש ספק אם הדם הגיע מגופה, הנה מזה שלא הרגישה זה עצמו הוי הוכחה שודאי שלא ראתה והדם אינה מגופה. אבל לפי דעת מהרא"י (ואדה"ז ס"ל שכן הוא ג"כ דעת התוס') שס"ל שהוי רק ספק אם הרגישה, כי אין חזקה שהדם מגיע בהרגשה, א"כ מזה שלא הרגישה אי אפשר להוכיח שלא ראתה (ההוכחות לזה נתבארו בארוכה שם).

**ואם** כן בנדו"ד, הרי האשה לא הרגישה, וא"כ לשיטת רש"י והרמב"ם שחזקת הדם שבא בהרגשה, א"כ זה עצמו הוי הוכחה שהדם אינה ממקורה אלא הוא דם מכה. משא"כ לשיטת מהרא"י שכתב להדיא שלא סובר מחזקה זו (וכנ"ל דכתב שהוי רק ספק הרגשה), א"כ אין שום ראי' מזה שלא הרגישה לומר שלא ראתה ממקורה.

**וזהו** שנתחדש כאן בס"ז, שתולין שהיא נגעה במכתה שבבית החיצון והוציא העד הדם בשעת הבדיקה, ובזה שאני דין זה מהמקרים שנתבארו לעיל ס"ה באשה שיש לה מכה. והוא, דאם נאמר שהרגשה אין כוונתה רק הרגשת זעזוע הגוף ופתיחת פי המקור, אלא זיבת דבר לח ג"כ מיקרי הרגשה (עיי' מה שנתבאר לעיל סקפ"ג), אם כן אין זה שלא הרגישה סיבה לתלות הדם במכתה, שהרי גם אם הגיע הדם ממכתה "הי' לה להרגיש ביציאתו מהמקור כשהמכה במקור, או ביציאתו מהמכה שבבית החיצון לכותלי בית הרחם למטה במקום שהכניסה העד. דמ"ש הרשב"א (הובא ונתבאר לעיל ס"ה) שאין עיניה בין מכתה ואי אפשר לה להרגיש אם הדם יוצא מהמכה, היינו דאי אפשר לה להרגיש אם יוצא מהמקור אם מכה שבמקור, אבל מכל מקום מרגשת היא ביציאת דם מגופה בין שיוצא ממכה בין שיוצא ממקורה".

**ולכן** השו"ע והרמ"א התירו גם באשה שאין לה וסת, דס"ל דכיון שלא הרגישה א"כ תולין כל מה שתולין בכתמים (כמבואר בארוכה לקמן סק"צ סל"ד), והיינו שתולין גם במכה שאינו ידוע שמוציאה דם, אם רק יש דם נצרך בפנים [והא דבעינן כאן להוכחות שמוציאת תמיד במקום אחד, כי לדעת אדה"ז אין ידוע שיש לה מכה כדלקמן. אבל אם ידוע שיש לה מכה תולין בזה לבדה]. אבל למהרא"י אינו מספיק לתלות בזה, והוא מתירה רק בצירוף דעת המרדכי שמתיר במכה שאינה ידוע באשה שיש לה וסת.

**והנה** כל זה הוא באמת רק אם נלמד שהרגשה פירושה זיבת דבר לח. אבל אם ננקוט כהדיעות שזה לא הוי הרגשה, לכאורה אי אפשר לומר מהלך זה, דלפי זה אם מקילים מכה זה שלא הרגישה, צריכים להקל כן גם בס"ה, שהרי אשה שיש לה מכה לכאורה אינה מרגשת זעזוע הגוף או פתיחת פי המקור וכיו"ב.

**ואדה"ז** כתב בדעת ספר התרומה שאין תולין במכה שאינה ידוע שמוציאה דם, שאפשר ללמוד בדבריו בב' אופנים: א) גם הוא יסכים לדעת השו"ע

שהאשה טהורה במקרה זה, ששאני דין זה ממקרה דלעיל ס״ה, וכמו שנתבאר שכאן יש סיבה להקל מכח זה שחזקת הדם שבא בהרגשה ובזה אפשר להקל מה שמקילים בכתמים כיון שלא נגע העד במכה. (ב) סה״ת חולק על דעת השו״ע וסובר שלא להקל באשה שאין לה וסת, וזהו בגלל שסובר כשיטת התוס' ומהרא״י הנ״ל, ולכן טמאה גם בנגע העד במכה. [ואדה״ז כתב שפירוש זה בסה״ת מוכח ג״כ אם נאמר שסובר שאשה מרגשת רק בדם נדה ולא בדם מכה (כי זיבת דבר לח אינה נחשבת להרגשה), ולפי זה אין טעם לחלק בין מה שאוסר בס״ה לכאן וע״כ שגם כאן יאסור].

**[ועיין בפרד״ר (פתיחה כוללת חקירה הה' אות י', ובקיצור בפתיחה הג' לסימן קפ״ז ס״ו) שכתב מהלך בסעיפים אלו, ויש כמה פרטים שהוא בשוה למה שמתבאר מדברי אדה״ז. וכתב להקדים, שזה שאין הולכין אחרי החזקה רק בספק שקול, היינו בידוע שהמכה מוציאה דם, זה הוא רק אם האשה טמאה מדאורייתא, אבל אם טמאה מדין כתמים, אז מקילין גם במכה שאינה ידוע אם מוציאה דם וכמו בכתמים. ובזה לא פליגי ומח' הרשב״א והסה״ת (דלעיל ס״ה) הוא במהות ההרגשה, דאם נאמר שהרגשה הוי פתיחת פי המקור וכיו״ב, א״כ הרגשה זו לא שייך במכה, ואם כן מדובר במקרה שלא הרגישה כן, שלכן אפשר להסתפק בדם מכה, וא״כ כיון שלא הרגישה האשה טמאה רק מדרבנן, ולכן סובר הרשב״א שאפשר להקל גם במכה שאינה ידוע אם מוציאה דם. אבל אם ננקוט שהרגשה הוי זיבת דבר לח, א״כ הרגשה זו שייכת גם במכה, והמקרים שמסתפקים בדם מכה הוא (גם) במקרים אלו, וזהו ביאור דעת סה״ת שסובר שאין תולין במכה שאינה ידוע שמוציאה דם, כי הוא סובר שזיבת דבר לח הוי הרגשה וא״כ הוי ספק דאורייתא ואין הולכין בזה אחרי החזקה אחרי שאין הספק שקול.]**

**והוסיף,** שגם אם בדקה, שבזה יש צד שהרגישה וטעתה בהרגשת עד, מכל מקום כיון דלא אומרים שהיא טועה בהרגשה רק היכא שיש דם לפנינו ואין דבר לתלות בו<sup>43</sup>, וא״כ כאן שיש מכה, זה שלא הרגישה הוי הוכחה שמכתה מוציאה דם. אמנם כל זה הוא דוקא אם אומרים שהרגשה הוא פתיחת פי המקור, אבל אם הרגשה הוי זיבת דבר לח, אם כן שוב אין לחלק בין דם זיבות לדם נידות, שכמו שאומרים שחזקת הדם שבא בהרגשה, כמו כן י״ל שהי' לה להרגיש דם מכה שזה בבשרה ומה בין דם מקור לדם מכה לענין הרגשה זו, ובעל כרחך צריכים לומר שטעתה בהרגשתה, והדר תו הו״ל דם מקור ודאי ודם מכה ספק ואין ספק מוציא מידי ודאי].

43. רוב האחרונים לא כתבו כמ״ש אדה״ז שהקולא נובע מזה עצמו שחזקת הדם שבא בהרגשה, אלא הם כתבו שאין רגילות לאשה לטעות ולכן אין אומרים שטעתה היכא שיש דבר לתלות בו. ונתבאר לקמן (סק״צ סל״ד).

**וכתב** אדה"ז (סקל"ג) שזה שהט"ז והש"ך לא הבינו כן, והם חולקים על דעת השו"ע (בט"ז) כתב להתיר רק היכא שיש לאשה וסת, והש"ך כתב בנקה"כ באופן השני ג"כ שמהרא"י לא הקיל לטהרה אלא ברשה שיש לה וסת, ומובנת דעתו לפי אופן זה דגם השו"ע לא הקיל אלא באשה שיש לה וסת), כיון דדעתם שאין תולין בבדיקת העד בלא הרגשה אלא בכגון שעברה בשוק של טבחים או שנתעסקה בצד הכתמים, והם סוברים שזה דומה למכה שמוציאה דם, אבל במכה שאינה מוציאה דם אין תולין רק בכתמים ולא בבדיקת העד ולא הרגישה.

**ובקו"א** (סק"י) כתב אדה"ז שהם הולכים לשיטתם לקמן סקצ"ו. והוא דהרמ"א שם (ס"י) כתב דבג' ימים הראשונים מז"נ אין תולין הכתמים במה שתולין בד"כ, אבל אם יש לה מכה בגופה ויודעת שמוציאה דם תולה בה גם אז, אבל מכה שאינה יודעת שמוציאה דם אינה תולה בהם אז. אבל בש"ך (שם סק"א) נחלק על הרמ"א, וס"ל שאין תולין גם במכה שיודעת שמוציאה דם, וכתב שהרי אין תולין גם בנתעסקה בדם צפור, וא"כ כ"ש במכה שמוציאה דם.

**ומבואר** שנחלקו הרמ"א והש"ך מהו גדר מכה שמוציאה דם, דדעת הרמ"א שזה הוא יותר טוב מנתעסקה בכתמים ועברה בשוק של טבחים, ונתעסקה בדמים שווה למכה שאינה יודעת שמוציאה דם (ולכן בג"י הראשונים של ז"נ שאין תולין בנתעסקה בכתמים אין תולין במכה שאינה יודעת שמוציאה דם, אבל ביודעת תולין גם אז), אבל דעת הש"ך הוא שעברה בשוק של טבחים או נתעסקה בכתמים הוא כמו מכה שמוציאה דם, ובשניהם אין תולין בג"י ראשונים של ז"נ.

**וא"כ**, כיון שיודעים שבבדיקת עד תולין אם נתעסקה בכתמים ועברה בשוק של טבחים, לדעת הרמ"א הכוונה שתולין גם במכה שאינה יודעת שמוציאה דם, אבל לדעת הש"ך יש ללמוד מזה שתולין רק במכה שיודעת שמוציאה דם, ולא אם אינה יודעת שמוציאה דם.

**וכדעת** הש"ך הוא ג"כ דעת הט"ז, שהט"ז (שם סק"ד) הסכים לדעת הש"ך שלא להתיר במכה גם שיודעת שמוציאה דם, ומבואר שדעתו בזה כדעת הש"ך.

**האם מדובר כאן באשה שיש לה מכה, או שרק יש לה הוכחות שיש לה מכה:**

**נחלקו** האחרונים בפירוש דברי מהרא"י (והשו"ע), אם המדובר הוא שיש לאשה מכה, רק שאינה יודעת שמוציאה דם, ולפי אופן זה ההוכחות שאינה רואה אלא ממקום אחד הוא לומר לנו שהמכה מוציאה דם, או שאין לה מכה מבוררת וההוכחות הם לומר לנו שיש להאשה מכה (ראה שהאריכו במח' זו בשו"ת צ"צ סק"ד ס"ד וסק"ג וסקכ"ג) (ושם: "בדינו דפסקי מהרא"י הנ"ל יש ב' שיטות. האחד דמיירי שאינו מבורר כלל שיש לה מכה, רק ע"י הוכחות הנ"ל אנו מחזיקים שיש לה מכה, כאשר כן כתוב מפורש אאזמו"ר הגאון ז"ל בש"ע שלו סי' קפ"ז ס"ז ס"ק ל"ג דמיירי



בשאינו ידוע אם יש לה מכה כלל. וכ"כ בספר תפל"מ בסי' קפ"ז בד"ה בט"ז דקמ"ו. וכ"ד הגאון מוה' יצחק הלוי איש הורוויץ בשו"ת נו"ב קמא סי' מ"ד. וכן משמע מדברי הכו"פ דלקמן. ואמנם הנו"ב שם סי' מ"ו פירש דמיירי בידוע שיש לה מכה רק שאינו ידוע אם מוציאה דם – כ"ז יתבאר להלן). עוד האריכו בשקו"ט ובראיות וכו' בפרד"ר (פתיחה לסקפ"ז חקירה הג' ס"י-י"א) ובעומקא דדינא (עמ' נג ואילך).

**בנו"ב** (סמ"ו) כתב להדיא שהאשה יש לה מכה ידוע, אלא שאין ידוע אם מוציאה דם. וכ"כ ר"ח צנזר (שו"ת נו"ב שם סמ"ה). וכ"כ בחו"ד (חידושים סק"כ). וכ"כ הגרע"א (שו"ת מהר"ק סס"א. ובלשונו: "לענ"ד, המעיין במקור הדין בפסקי מהרא"י יראה דמיירי ביש לה מכה מבוררת"). וכ"כ באמרי ברוך (הג"ה על ס"ז).

**ובצ"צ** (שו"ת יו"ד סק"ד ס"ד. ובמהדו"ק לתשובה זה שש"ג ס"ז וסד"ש) ורע"א (שם) כתבו שכן הוא ג"כ דעת הט"ז. והוא דהרי הובא לעיל שהט"ז הקשה על הרמ"א, דכיון שסובר שאפשר להקל כשיש לה וסת ולסמוך על המרדכי, א"כ הי' צריך לחלוק על השו"ע בס"ז שסובר (לדעת הט"ז) שצריכים הן להוכחות שיש לה מכה והן לזה שיש לה וסת. ומזה שהט"ז הקשה, "ולא תירץ בפשוטו דהתם מיירי בליט לה מכה", ע"כ שסובר שמדובר שהאשה יש לה מכה. ושדעת הט"ז הוא שהאשה יש לה מכה ברורה כתבו ג"כ בחו"ד (סק"ז) ובעומקא דדינא (עמ' נג).

**ורע"א** כתב שכן הוא ג"כ דעת הש"ך בנקה"כ, שלא דחה קושיית הט"ז מהך טעמא (דשאני ס"ז ששם אין לה מכה מבוררת). ומוכח כן יותר, שכיון שמהרא"י הקיל בחד צד, והאי צד שאין לה וסת קבוע לחוד בודאי אין צד היתר בלא מכה, וע"כ שהאשה יש לה מכה ודאית לדעת הש"ך.

**[וכן יוצא לכאן]** גם מדברי אדה"ז (קו"א סק"ט), שהקשה על פ"י הש"ך שמטהר גם בצד אחד, שהרי לא הי' ידוע שיש לה מכה אלא שיש הוכחות לזה (שהוא חולק על פוסקים הנ"ל), ולכן אי אפשר לומר שמטהר על סמך ההוכחה לחוד. ולכאן' מבואר מזה שדעת הש"ך הוא שאכן מדובר באשה שיש לה מכה ודאית].

**אבל** הרבה פוסקים כתבו שבמקרה זו אין לאשה מכה מבוררת, אלא שיש לה הוכחות שיש לה מכה. אדה"ז כתב (שם) "דהשואל לא הזכיר כלל שיש לה בודאי, דהיינו שהיא מרגשת שיש לה מכה, אלא שיש הוכחה להשואל שיש לה מכה, כמבואר שם בהדיא במהרא"י, שעל זה השיב לו שאף שאם היא אומרת יש לה בודאי לא מהני ע"ש, וההוכחה היא על זה, חדא כמו שכתבת כל זמן כו". וכ"כ בתפל"מ. וכ"כ ר"י הורוויץ (בנו"ב סמ"ד).

**ובצ"צ** (שו"ת יו"ד סק"ג ס"א) כתב שכן משמע ג"כ דעת הכו"פ, שכתב (סק"ה) שזה שמוצא רק במקום אחד הוי בדיקה מעלייתא בס"ז, "והדברים ק"ו כשיש לה מכה", ומזה משמע שדעתו שבס"ז מדובר כשאין לה מכה (ובגוף שיטת הכו"פ הארכנו לעיל ס"ה עיי"ש). והנה אדה"ז (שם) הביא שהכו"פ (סק"ה) כתב דלעולם דעת

השו"ע הוא להקל גם באשה שאין לה וסת, וטעמו הוא בגלל שהוא סובר כדעת הרשב"א לטהר כל אשה שיש לה מכה אפי' שאין לה וסת. ולכן אין ראי' מסתימת השו"ע לדעת מהרא"י. וכתב אדה"ז שבמש"כ שבמהרא"י מדובר באשה שאין לה מכה ברורה, "נדחה ג"כ מ"ש הכו"פ כו', דזה אינו דגם הרשב"א לא התיר אלא בידועת שיש לה מכה, ואף גם זאת בשיש לה דם כדלעיל, אבל באינו יודע אם יש לה מכה אף בכתמים אינו תולה כו". והי' אפשר להבין מדברים אלו שדעת הכו"פ שכתב שדעת השו"ע כהרשב"א, הוא כי סובר שמדובר שהאשה יש לה מכה מבוררת. וילע"ע.

**ובצ"צ** (שם סק"ג ס"א-ב) כתב שנראה שדעת הגר"א (סק"ח) הוא ג"כ שמדובר כשאין לה מכה מבוררת. והוא מדציין הגר"א על דין זה דמהרא"י "כמו בבדיקת השפופרת הנ"ל". והרי פעולת הבדיקה הוא שבמקום שאין יודעים שיש שם מכה מכל מקום ע"י שמוצאה דם מן הצדדים הוי הוכחה על זה שיש לה מכה, וא"כ כן הוא גם בזה שכתב מהרא"י שיש לה הוכחות שאין יודעים שיש לה מכה אלא ע"י בדיקות אלו בלבד.

**[וראה** בפרד"ר שהוכיח שלא הי' לאשה מכה מבוררת, כי הרי זה שתדע שמכתה מוציאה דם הוא ע"י בדיקת כזו ע"ש מש"כ מהרא"י, וא"כ כבר יש לה מכה שודאי מוציאה דם וכבר אינה צריכה עוד צירופים להתירה [קושיא זו היא רק לדעת הסוברים שצריכים לכל הצדדים שבמהרא"י, עיי"ש. ועיין בדברי הכו"פ (סק"ח) שאכן כתב שמטעם זה צדקו דברי הש"ך שאין צריכים לעוד צירוף אחרי שנעשה בדיקה זו]. ולעיל (ס"ה) הארכנו שלאדה"ז בדיקה זו אינה מועלת].

**ובדברי** אדה"ז מבואר שזה שצריכים להוכחות אלו הוא כי אין להאשה מכה מבוררת, אבל אם הי' לה מכה מבוררת היו השו"ע מטהרים גם בלי הוכחות אלו, אם הדם הגיע ע"י שבדקה שאז יש לה הוכחה מדלא ארגישה (וכנ"ל).

**ובזה** ביאר ג"כ דעת מהרא"י שלא רצה לסמוך על הוכחות אלו לבד בלי צירוף דעת המרדכי, שכיון שלמהרא"י אין הוכחה זו מדלא ארגישה (וכנ"ל בארוכה), לכן לא הקיל כי אם בצירוף דעת המרדכי.

**ומדברי** אדה"ז הי' אפשר להבין, שכל כח ההוכחות הוא רק לעשות את דינה של האשה כמי שיש לה מכה מבוררת. ולכן להשו"ע דין אשה שיש לה הוכחות ואשה שיש לה מכה מבוררת שאינה יודעת אם מוציאה דם הוא בשוה, שבשניהם אם ראתה ע"י בדיקה במקום הדם טהורה מכח ההוכחה שאין הדם ממקורה כיון שלא הרגישה.

**אבל** לכאורה מוכרחים לומר שלדעת אדה"ז ההוכחות שיש לה מכה פועלים יותר מזה, ויש להאשה מקום לטהרה יותר מאשה שיש לה מכה מבוררת שאינה יודעת אם מוציאה דם. וזה מוכח מדברי אדה"ז בביאור דעת מהרא"י.

דאם גלמוד כנ"ל, יוצא שבעצם ס"ל למהרא"י כדעת המרדכי. היינו שדעתו שאפשר לטהר כל אשה שיש לה וסת בלי צירוף. והא דהצריך צירוף הוא רק בגלל שאין להאשה מכה מבוררת, וכל כח ההוכחות הוא רק לעשות דין האשה כדין אשה שיש לה מכה מבוררת.

**אבל** דבר זה נסתר מדברי אדה"ז בעצמו, שכתב (לעיל סק"ג) "כתב מהרא"י בפסקיו דאין לסמוך על המרדכי להקל, אלא כשיש עוד צדדים להקל נוכל לצרף דעת המרדכי". ומוכרחים לומר שעל ידי ההוכחות דין האשה הוא יותר מאשה שיש לה מכה שאינה יודעת אם מוציאה דם.

**ובזה** יומתק גם מה שהקשו הנו"ב (שם) ורע"א (שם) על דעת אלו האומרים שאין לאשה מכה מבוררת ורק שיש לה הוכחות שיש לה מכה, "דממנ"פ, אם נוכיח מזה דיש שם מכה שממנה מוצאת תמיד, א"כ הוי הוכחה ג"כ דהמכה מוציא דם" (לשון רע"א שם). ולדעת אדה"ז נימא, שאכן זהו הוכחות שיש לה דם, אבל מצד שני אינו אלא הוכחה, ולכן כוחה היא יותר מאשה שיש לה מכה שאינה יודעת אם מוציאה דם, אבל מצד שני אינו מספיק לטהרה לבד בלי צירוף.

**ולפי** דברי אדה"ז יוצא, שמצד אחד כאן דין אשה זו לא הוי אפילו כאשה שיש לה מכה שאינה יודעת אם מוציאה דם, וכנ"ל שאדה"ז כתב שמש"כ שדעת השו"ע כהרשב"א אינו נכון, כיון שהרשב"א לא הקיל אלא כשיש לה מכה מבוררת אבל כאן אין ידוע שיש לה כמה, וא"כ אפשר שהרשב"א יטמא את האשה כאן, ומאיך מוכרח מדבריו שדין אשה זו הוא יותר מדין אשה שיש לה מכה מבוררת, וכמו שהוכחנו כאן דאל"כ זהו דעת המרדכי עצמו ולא צירוף לדעת המרדכי.

**ובאמת** יש לעיין בדברי אדה"ז בסתירת דעת הכו"פ, דלכאן' כיון שס"ל לאדה"ז שעל ידי הוכחות אלו דין אשה זו היא יותר מדין אשה שיש לה מכה מבוררת, א"כ לכאן' צודקים דברי הכו"פ, דלדעת הרשב"א שמטהרים אשה שיש לה מכה מבוררת א"כ הוא הדין לאשה שיש לה הוכחות אלו. ונראה דדעת אדה"ז דכיון שסוף סוף אין לה מכה מבוררת אי אפשר לטהרה בלי צירוף, אלא שמהרא"י צירף דעת המרדכי והשו"ע צירף ההוכחה שלא הרגשה. ועצ"ע].

#### **ביאור ההיתר דההוכחה דמוצאה תמיד במקום אחד**

**אדה"ז** כתב (בק"א סק"א) דמהרא"י "כתב דיש קצת סברא לטהר כו', ולא סברא גמורה, כיון ששנינו סתם במשנה נמצא בפרוזדור חזקתו מהמקור, ואף שנמצא הכל בצד אחד דלמא אתרמוי אתרמי, או כך דרך ירידת דם זה באשה זו. ומשום הכי לא סמך על זה מהרא"י כי אם בצירוף המרדכי. והיינו הוכחה התלויה במקום, שזהו דין מחודש שחידשו מהרא"י, ויש פתחון פה לבעל דין לחלוק עליו" [עיי"ש שהאריך לחלק בין הוכחה התלויה במקום להוכחה התלויה בזמן שהוא לכו"ע].

**והנה** בצמח צדק (שו"ת יו"ד סק"ג ס"ב) כתב שההיתר הוא דוקא אם נמצא במקום אחד ממש, וההיתר הוא מטעם סימן מובהק, ובלשונו "כמו גבי סי"מ במקום פלוני באבר פלוני. אבל לא די שתאמר שמוצאה תמיד רק בצד השמאל לבד עד"מ זה אינו הוכחה, דאולי מן המקור יורד לאותו צד דוקא ע"י הטיית המקור שנטה ממקומו מעט לצד ההוא ולכן מוצאה רק בצד ההוא לבד. אבל אם מוצאה רק במקום א' לבד בצד השמאל לא למעלה מאותו המקום ולא למטה מאותו המקום אז י"ל חשוב הוכחה כמו בדיקת שפופרת". ולהלן (ס"ג-ד) האריך בשקו"ט אמאי מועילים הוכחות עיי"ש, ומשמע מדבריו שאכן הוא הוכחה ממש. ויש לעיין בדבריו אם לדעתו מהרא"י מטהר גם ללא צירוף (ויש לדייק בהשקו"ט והראיות שמביא, דאם שם מטמאים בלי צירוף שוב לא קשה על מהרא"י אם נאמר שמטהר רק בצירוף, ומזה אפשר להוכיח שיטתו בזה).

**ויש** לעיין אם פרט זה שכתב הצ"צ שבמקום זה עצמו אין מוצאים לא למעלה ולא למטה אם זהו דוקא לשיטתו שהוא מטעם סימן מובהק, דלכאורה יש מקום לומר דלדעת אדה"ז שאינו הוכחה גמורה, אם מוצאים באותו מקום אבל למטה קצת אפשר לומר שהדם יצא מן המכה וירד קצת, דעדיין נשאר ההוכחה מה שכתב (בסקל"ב) "שפתח החדר באמצע הפרוזדור, וכשיורד ממנו לצדדים הי' יורד פעם לצד זה ופעם לצד זה". ויש לעיין היטב בזה.

### סקפ"ז – כאב כמכה

#### תלי' במכה בשעת הכאב

**במ"ז** (סקפ"ז ססק"י וסקצ"א סק"ד) כתב שאשה שכואב לה בפנים גופה, והיא רואה דם בשעה שכואב לה, יכולה לתלות אם הדם בכאב זה, שכיון שכואב לה בודאי יש לה מכה, ואשה שיש לה מכה הרי היא תולה הדם במכתה [ועוד הוסיף בסקצ"א לענין אחרי הכאב, ויתבאר לקמן]. ובסקצ"א כתב שהיינו דוקא באשה שיש לה וסת ושלא בשעת וסתה<sup>44</sup>.

**ובחכם** צבי יצא להקשות על דברי הט"ז: (א) מדעת מהרא"י (כתבים סמ"ז. והוא המקרה דס"ז כאן, עיין בארוכה מה שנתבאר בזה) באשה שתמיד מוצאה בבדיקה כתמים במקום אחד, ומבואר שם שכואב לה קצת, ומכל מקום לא התיר אלא בצירופים אחרים, לא מחמת זה שכואב לה ["ואף שיש לחלק בין כאב קצת לכאב גדול, חלילה לי לסמוך על זה"].

44. והנה שם כתב "כמו שפסק בפסקי מהרא"י סימן מ"ז". והקשו האחרונים ששם לא התירו מחמת הכאב בלבד אלא בצירופים אחרים. ואדרבה החכ"צ עוד הקשה משם, וניסו לתרץ שאין סתירה משם לדברי הט"ז. וראה בפרדס רמונים (על הט"ז כאן) שביאר את ראיית הט"ז מדברי מהרא"י.

(ב) **"מאין** הרגלים לומר שכאב כמכה, הרי כל אשה הרואה [דם] בכאב היא רואה".

(ג) **"אף** שהכאב משונה, אין זה כדאי להכריע, ולא כל מקום הכואב יש לה מכה, צא ולמד מדין מכה של חלל שמחללין עלי' את השבת".

(ד) **בסקצ"א** מובא דעת מהרי"ל (סקצ"ג), שאשה שמרגשת כאב בשעה שמטלת מי רגלי' ומוצאה שם דם, יש להתיר. אלא שבסוף סיים להכניס מוך בשעת שמשנתת ולבדוק אם הוא נקי מדם.

**ומדברי** מהרי"ל מבואר, שלא התיר אלא בבדיקה, ולא מחמת הכאב לחוד. [ויש להעיר, שבט"ז כתב ג"כ להקשות כן, בצירוף עם עוד כמה קושיות, אבל נראה שתירוצו הוא רק על שאר הקושיות, ולפום ריהטא אינו מובן מה שמתרץ על קושיא זו].

**והא** דהתיר מהרי"ל הוא רק בגלל שהדם בא אחרי מי רגלים לעולם, "ואין דרך דם נדה לצאת עם מי רגלים כו', אבל בעלמא חיישינן שמא אירע לה ראיית נדתה בשעת הכאב דרך מקרה ולא מחמת הכאב היא רואה. אי נמי שהכאב גורם לדם המקור שיבא קודם זמנו ובלתי מבושל כראוי לו. עיין חכם צבי סי' מ"ו" (לשון אדה"ז דלקמן בהעתיקו דברי החכ"צ).

**ודעת** אדה"ז (כאן סקלי"ד ובסקצ"א סק"ד), שזה ודאי שהכאב קשורה עם הדם שרואה. שמכיון שהאשה רואה דם דוקא בשעת הכאב, ולא לפני זה או לאחרי זה, ודאי שלא הגיע בדרך מקרה אז, אלא שהדם קשורה עם הכאב. ואדה"ז יסד סברא זו (בקו"א סק"א) על פי סברת התוס' (נט, ב ד"ה דלמא) והרא"ש (ריש פ"ט) שאין חוששים שהאשה ראתה דם נדות מיד אחרי מי רגלים, שמדלא חזאי לפני ולאחרי זה על כרחך שהדם הוא ממי רגלים. ועיין לקמן סקצ"א שלדעת אדה"ז כן הוא גם דעת רש"י והרשב"א (אליבא דהלכתא, ורק שלדידהו, החולקים – שאין הלכה כמותם – לא ס"ל סברא זו). ועיין לקמן (סקצ"א) שנתבאר עוד סברא זו ובדברי הצ"צ בזה.

**אלא** שמכל מקום עדיין יש מקום למה שכתב החכם צבי (בסמ"ז) שהכאב יכול לגרום לדם המקור שיבא קודם זמנו.

**והא** שהתיר מהרי"ל, הוא כי ראתה דם בשעת מי רגלים, "וידוע שאין מי רגלים מן המקור כו', הלכך על כרחך דם מכה הוא". והא דהצריך מהרי"ל לבדוק, גם אחרי שיש לנו ראי' שאין זה דם נדות – ביאר אדה"ז בארוכה, שלדעת מהרי"ל אין צריכים שום בדיקה לברר שאין הדם מן המי רגלים, דודאי שהדם הוא מן מי רגלים, אלא שאעפ"כ יש חשש שדם המי רגלים חוזרת למקור ומביאה גם דם המקור. ולחשש זה מצריך בדיקה (נתבאר בדברי אדה"ז בקו"א כאן ובסקצ"א סק"ה וסק"ו. וביארתי בארוכה לקמן סקצ"א "כאב במי רגלים", עיי"ש).

**אלא** שמכל מקום אין לה מכה מבוררת, והוא רק הוכחה שהדם בא ממכה, ולכן הצריך מהר"ל שתהי' לאשה וסת ולטהר רק את הדם שמגיע שלא בשעת וסתה. וכתב אדה"ז שכן הוא ג"כ דעת הט"ז, שלא התיר אלא באשה שיש לה וסת, וכמבואר לקמן סקצ"א.

**ולכן** פסק אדה"ז, ש"למעשה ראוי לחוש לדעת החכם צבי שלא להקל בספק איסור כרת בכל כאב שיש לחוש בו שמא מחמתו בא דם המקור קודם זמנו, אבל כאב שאין לחוש בו לדם המקור שיבא מחמתו כו', רק שבאנו לחוש שמא אין הכאב הוא הגורם לדם לבא, בזה יש לסמוך על הט"ז להקל כמשמעות תשובת מהר"ל ומהר"ו שלא חששו לזה כלל ועיקר גבי כאב מי רגלים, והוא הדין לכל כיוצא בו כל שאין דרך דם נדה לבא על ידי כאב זה. ואפשר שגם החכם צבי נתכוין לזה במה שכתב לחלק בין כאב מי רגלים שהוא חולי (הארי"ן ווינ"ד) לכאב אחר, שחולי זה אין דרך דם נדה לבא מחמתו והוא הדין לכל כיוצא בזה. ואף אם לא נתכוין לזה העיקר בזה כהט"ז".

**ולתריץ** קושיות החכ"צ, קושיא ד' כבר נתבאר (שהבדיקה היא מטעם אחר), ולקושיות ב-ג – כבר נתבאר דדעת אדה"ז בשו"ע אינו כהט"ז, שהכאב הוא ראוי שיש מכה, ולדעתו הראוי שהדם מגיע מן המכה הוא בגלל שהדם הגיע בשעת הכאב.

**ובתירוץ** קושיא הא' כתב אדה"ז (ק"א שם) שבמקרה של מהרא"י אי אפשר לטהר מטעם הכאב אם מוצאה הדם בכמה מקומות, ד"אם היא מוצאה הכתמים ושערות פעם בצד שכואב ופעם בצד שאינו כואב, מה יתן ומה יוסיף שמוצאה לעולם בשעת הכואב, כיון שמוצאה בצד שאינו כואב, ודם הנמצא בפרוזדור אפילו בצדדים חזקתו מהמקור, על כן לא הקיל מהרא"י אלא במוצאת לעולם בצד אחד", ולא התיר מצד הכאב בלבד.

**ואדה"ז** הוסיף שאדרבה, הראוי שיש כאן שהדם קשור עם הכאב, מצד הסברא מדלא חזאי, שהראוי הוא מכח שהדם הגיע ב'זמן' הכאב, הוא חזק הרבה יותר מההיתר שכתב מהרא"י לתלות במכה כיון שכל הזמן מוצא רק ב'מקום' אחד. ולכן כתב רק שיש 'קצת סברא לטהר', "דלא כחכם צבי, ולא סברא גמורה, כיון ששינוי סתם במשנה נמצא בפרוזדור חזקתו מהמקור, ואף שנמצא הכל בצד אחד דלמא אתרמויי אתרמי, או כך דרך ירידת דם זה באשה זו".

**"ומשום** הכי לא סמך על זה מהרא"י כי אם בצירוף המרדכי. והיינו הוכחה התלויה במקום, שזהו דין מחודש שחידשו מהרא"י, ויש פתחון פה לבעל דין לחלוק עליו. אבל הוכחה התלויה בזמן, מפורשת היא בתוס' ורא"ש גבי מי רגלים, והוא הדין בשעת הכאב, כמ"ש מהר"ל רבו דמהרא"י, בשם מהר"ם ומהר"ש ומהר"י הלוי ע"ש".

**וכל** זה הוא דעת אדה"ז בשו"ע ובקו"א ריש סקי"א. אבל בסוף סקי"א נדפס פלפול מאדה"ז, שכנראה הוא 'מהדורא בתרא', ושם חוזר אדה"ז מכמה פרטים שכתב לעיל.

**בתחילת** דבריו כתב אדה"ז לחלוק על יסוד הדברים שכתב החכם צבי, דכאב אינו כמכה, וכתב שיש ללמוד כן מסוגיא של מכה דהלכות פקו"נ דשבת. וכתב אדה"ז, שאדרבה, בהלכות שבת מבואר ממש להיפך, שכאב אכן דינו כמכה.

**דבסוגיא** דמכה שמחללין עלי' את השבת (ע"ז כה, א) הקשו אם דין השיניים הוא כמכה של חלל שמחללין עלי' את השבת, והביאו ראי' מהא דתנן החושש בשיניו לא יגמע בהן את החומץ, "חושש הוא דלא, הא כאיב ליה טובא שפיר דמי", והגמ' מעירה על זה "דלמא תנא היכא דכאיב ליה טובא חושש נמי קרי ליה".

**ובצ"צ** (שו"ת יו"ד סק"ט ס"א) ביאר בארוכה הראי': "דמזה מבואר דכאיב ליה טובא דינו כמכה ממש, ולכן לאביי מחללין את השבת על כאב גדול דשיניים כמו במכה של השיניים דהוי כמכה של חלל. וכן למאי דדחי דלמא, הכוונה שכמו בכאיב טובא אין מחללין, כך במכה בהן. הרי עכ"פ דכאיב ליה טובא יש לו דין מכה לגבי מכה שמחללין עליה את השבת".

**ואדה"ז** הביא ראי' לזה מדברי הב"ח בהל' שבת. ובצ"צ הביא עוד ראיות לזה מהפוסקים בהל' שבת. ויש להעיר שבהלכות שבת (פסכ"ח ס"ג) כתב אדה"ז בעצמו שכאב גדול אין דינו כמכה. ונתבאר בארוכה שם.

**ואדה"ז** הביא מש"כ בר"ן (שבת מ, א בדפי הרי"ף) בשם הרשב"א ורבינו יונה, דהא דמחללין במכה של חלל היינו דוקא היכא דנתקלקל אחד מן האיברים הפנימיים מחמת מכה, אבל מיחושין אין נקראין מכה ואין מחללין עלי' את השבת. ומזה הי' אפשר להבין שכאב אין דינו כמכה<sup>45</sup>. וכתב שאין כן הכוונה, אלא הכוונה הוא ש"כאיב טובא, בודאי יש איזה בועא או חבורה".

**ויוצא** שאדרבה דבריהם מדוייקים להפליא, דלכאורה לאו רישא סיפא, דבהיתר כתבו דוקא נתקלקל ובאיסור דוקא מיחוש, אלא שאין ביניהם, וכל שכאיב לי' טובא הוי הוכחה שישנו מכה.

**ועיין** בדברי אדה"ז שהביא עוד ראיות לזה מהל' מילה.

**ואדה"ז** סיים, ש"כל שכן הכא, שהדם מוכיח, מאחר שבא על ידי כאב, מדרוואה לעולם בשעת הכאב" [והיינו לכאורה אותה הסברא שכתב אדה"ז בשו"ע].

---

45. עיין במה שנתבאר אצלי ששכ"ח ס"ג, שהביאור הלכה הוכיח כן מדברי רשב"א אלו. ולדבריו מה שמבואר בגמ' שכאב גדול דינו כמכה, הכוונה הוא שרק בשיניים הוא כן ולא בשאר איברים.

**ואדה"ז** סיים, "וכיון דאפשר וקרוב הדבר מאד שהדם הוא מהמכה עצמה, מאחר דמקרי מכה ודרכה של מכה להוציא דם כמ"ש המרדכי, מוקמינן אשה בחזקתה, ולא חיישינן שמא הכאב גרם לדם המקור שיבא קודם זמנו, אלא תלינן שלא בא מהמקור כלל. וכמו דלא חיישינן אפילו בשעת וסתה שמא יצא גם מהמקור, משום דמוקמינן אחזקה".

**[ואדה"ז** האריך באמצע דבריו, שגם אם הכאב גרם לדם המקור שיצא קודם זמנו, יש לומר דאינו טמא, דאינו דם נדות אלא דם חיותא. אלא שלא סמך על זה, דהוי ספק, והוסיף עוד שיש לומר שהמקור אינו מעבר למותרות].

**ואדה"ז** הוכיח כן בדעת הרשב"א, והוא דתניא (גדה טז, א) "הרואה דם מחמת מכה כו". והנה הרשב"א כתב (תוה"ב בית ד' סוף ש"ד. הובא לעיל ס"ה) דאין עיניה בין מכתה. ואם כן איך יודעת האשה שיש לה מכה. "אלא ודאי משום שרואה לעולם כשכואב לה, דרגלים לדבר". וסברא זו כתב הרשב"א גבי מי רגלים, שכיון שראתה הדם עם המ"ר חזקה עם המים בא (והיינו הסברא מדלא חזאי שהובא לעיל כאן). וראה בפרד"ר (סקצ"א מקשה זהב סק"ד עמ' שיא) שכתב ג"כ "כל מכה שהוא באיברים הפנימיים, אין עיני' במכתה שתדע זה בבירור" [הוא כתבו כתירוץ על מש"כ החכ"צ ששאני מי רגלים שהי' שם מחלה של האר"ן וינד"א, שאיך תדע זאת].

**ואדה"ז** פלפל בהמשך לשון הרשב"א, שכתב "ונאמנת לומר מכה יש לה שיש שם דם, תולה במכתה", שלשון תולה אי אפשר לפרש שקאי על זה שהיא מרגשת כאב, "דאם כן אין צריך לתלות. ואם הוכחה זו מקרי תולה, במה מרגשת שיש שם דם. ואפשר משום דכאב גדול מוכיח על בועא וחבורה שיש בה דם נצרר". ובהמשך הדברים כתב אדה"ז שאפשר שלדעת הרשב"א צריכים לדעת ג"כ שדם יוצא חוץ למכה, אלא שאין צריכים לדעת שיוצא לחוץ (ונתבאר בארוכה לעיל ס"ה). ולפי זה אי אפשר לומר שהוא מחמת הרגשת הכאב, דלידע כן צריכים לומר שהיא מרגשת בעצמה בהילוכה או בישיבתה או בשאר סברות שיש לה מכה גמורה. ובאמת אין מספיק הרגשת כאב גדול<sup>46</sup>.

**וסיים** אדה"ז, שזהו דוחק גדול, "דאין עיני' שם להרגיש בועא דוקא, אלא ודאי כל כאב גדול וחזק באיברים הפנימיים אינו אלא מחמת קלקול כעין בועא וחבורה כנודע". וכוונת הרשב"א שכתב שיש שם דם, הכוונה "שזהו סתם כל בועא

46. ולפי אופן זה כתב אדה"ז שכוונת הרשב"א (שהביא הר"ן בשבת, הובא לעיל) הוא בדוקא, שצריכה דוקא להרגיש בועא וחבורה, ולא מספיק שהיא מרגשת כאב גדול. ואדה"ז כתב ליישב את הראי' מע"ז ש"צריך לומר דלא גרס בגמרא דילמא כו', אלא פשיטא לי' לתלמודא דכאב לא מקרי מכה כלל". וצריך בירור לדעת איך ללמוד הגמ' כן (בלא תיבת דילמא), באופן שלא יהי' מוכח מכאן שכאב גדול דינו כמכה.



וחבורה בודאי, ולפעמים מוציאם ג"כ הדם לחוץ כו', משום הכי תולה במכתה שהוציאה לחוץ".

**ובדעת** הרמב"ם, אדה"ז הביא שיש לדקדק בדבריו, שכתב דין מכה בב' מקומות. בפ"א הי"ג כתב "אם היתה בה מכה והיה הדם שותת ממנה או שבא הדם עם מימי רגלים ה"ז טהורה". ובפ"ד ה"כ כתב "מי שראתה דם בשעת תשמיש כו' אבל אם שמשה סמוך לוסתה תולה בוסת היתה בה מכה תולה במכה כו' ונאמנת אשה לומר מכה יש לי בתוך המקור שממנה הדם יוצא ותהיה מותרת לבעלה". והנה בפ"א כתב הרמב"ם שהאשה טהורה, וכן בסיפא של הדין דפ"ד, שבאשה שאמרה מכה יש לי שמשם הדם יוצא, כתב הרמב"ם שמותרת לבעלה. ומדוקדק בזה, שברישא של פ"ד, באשה שהיתה בה מכה, זה שהדין הוא שתולה במכה היינו שמותרת לבעלה אחרי ספירת ז"נ, ובדומה לדין הסמוך לה שתולה בוסתה שאז ברור שהיא צריכה לז' נקיים. ומכל זה יוצא, שעל כרחק מה שכתב הרמב"ם שהאשה אומרת שיש לה מכה שמוציאה דם, הכוונה שמרגשת שהדם יוצא מן המכה, ולא שהיא מרגשת כאב גדול, דאם לא כן מהו החילוק בין הרישא שתולה במכה אבל צריכה ז' נקיים להסיפא שיודעת שהדם הוא מן המכה ומותרת לבעלה בלי ז"נ.

**אבל** אדה"ז סיים שיש לומר ברמב"ם שגם הוא ס"ל שהאשה אין עיני' בין מכתה להרגיש אם הדם בא מן המכה, וזה שיודעת שיש מכה הוא רק בגלל שכואב לה הרבה, והחילוק בין הרישא לסיפא הוא, שברישא מיירי שלפעמים כואב לה ורואה אבל לפעמים גם כואב לה ואינה רואה, ולכן גם אם כואב לה תמיד בשעת תשמיש כשרואה לא מהני לטהר לגמרי, ובסיפא מיירי שתמיד כשכואב לה היא רואה דם, וזהו הוכחה יותר גדולה שהכאב הוי מכה וגורם לדם ולכן מותרת לבעלה.

**וסיים** אדה"ז, שכל זה הוא אם מרגשת במכה גם שלא בשעת תשמיש, אבל אם מרגשת רק בשעת תשמיש, אם כן אפשר דלא מקרי מכה גמורה, שאין זה הברייתות שנשנו, לא הברייתא דפ"ב (טז, א – דשם רואה שלא בשעת תשמיש), וגם לא הברייתא דפ"י (סו, א – דהתם מיירי שהמכה במקור, ואין האבר מגיע לשם לומר שבדוחק האבר במכה הוציא דם), "ואם כן, אם היא מכה המוציאה דם מסתמא היא מוציאה דם גם שלא בשעת תשמיש, וכן לענין הכאב, בודאי כואב לה גם בשלא בשעת תשמיש". וזהו הביאור במה שכתב הריצב"א (בהגהות מיימוניות תשובות שבסוף הספר ס"ג) שאף לדעת רש"י שסובר שאין בדיקה מועלת אחר בעל ראשון, מכל מקום אם הרגישה צער וכאב בשעת תשמיש, לכו"ע יש לסמוך אבדיקה בבעל ראשון. ומבואר מדבריו שמצד הכאב אי אפשר לטהר (וכן הוכיח בסד"ט סק"ד), וכתב אדה"ז שאין להוכיח כן מדבריו, אלא שכיון שאשה זו מרגשת רק בשעת תשמיש לכן אין להקל בה יותר. וזהו מה שדייק הריצב"א לכתוב בדבריו שנראה קצת שיש לה מכה, אבל אינה מכה גמורה לסמוך עלי' לטהרה לגמרי. ובשו"ע כתב אדה"ז עוד לתווכ מש"כ הריצב"א בב' אופנים (אופן אחד לפי דבריו שמטהר בשו"ע כנ"ל, ועוד אופן לתרץ דעת הט"ז), ונתבאר לעיל ס"ג.

**[ונמצא]** שלדעת הרמב"ם יש ג' מדריגות, דאם כואב לה הרבה ותמיד היא רואה כשכואב לה, מותרת לבעלה. ואם כואב לה הרבה ולפעמים רואה ופעמים שאינה רואה, מהני לענין רמ"ת אבל לא לטהרה לבעלה בלי ז"נ. ואם כואב רק בשעת תשמיש, הוי רק ספק שיש לה מכה, ומועיל רק לענין שיעזור בדיקה לטהרה לבעלה הראשון].

**גם** כתב אדה"ז שכל זה הוא רק בכאב שבאותו מקום, אבל אם בכאב בשיפולי מעי' וכיו"ב, אפי' כאב חזק, שבזה אי אפשר לומר שהדם גרם לכאב ומוכח שהכאב גרם לדם, מכל מקום אין להקל בזה, כיון שדם זה אינו מגיע דרך בית החיצון. ובמקרה זה על כרחך צריכים לומר שהכאב גרם לדם נדה לצאת קודם זמנו. ויתבאר לקמן.

**[והנה]** בצ"צ (שו"ת יו"ד סק"ט), כותב שהוא חוכך להחמיר במקרה שדן בו, כיון שדעת אדה"ז שלמעשה ראוי לחוש לדעת החכ"צ שלא להקל בספק איסור כרת בכל כאב שיש לחוש בו שמא מחמתו בא דם המקור קודם זמנו. ויש לעיין, דבמהדו"ב כתב אדה"ז שבספק אפשר להקל. ובמק"א (סקי"ט ס"ב) ג"כ כתב לחשוש לדעת אדה"ז בשו"ע, וסיים "שוב ראיתי שגם רבינו עצמו (בד"ה מ"ש הח"צ נהיינו המהדר"ב) כ' וז"ל מוקמינן אשה בחזקתה ולא חיישינן שמא הכאב גרם לדם המקור שיבא קודם זמנו אלא תלינן שלא בא מהמקור כלל". (ובסקי"ט שם המשיך שמכל מקום החמיר אדה"ז מטעם אחר, שמכה במקום אחר י"ל שאין דרך כלל להדם לילך לבית החיצון)].

**וראה** עוד בפרדס רמונים (שם), שהאריך בסוגיא זו, וכתב לחזק דברי הט"ז שכאב הוא כמכה, ועיי"ש שהביא שכן הוא דעת הר"ן בתשובה. עיי"ש.

### תלי' במכה אחרי הכאב

**במ"ז** (סקצ"א שם) הוסיף להתיר גם באשה שאינה כואבת לה עכשיו בשעת ראיית הדם, וזה מתחלק לשני אופנים:

א. **אשה** שמרגישה תמיד כאב גדול למעלה מאותו מקום, אע"פ שלפעמים מפסיק קצת ההרגש וחוזר ובא, "מכל מקום ודאי הכל אחד הוא" ותולה בה, ד"אע"פ שלפעמים אינה מרגשת בכאב לפי שעה, מ"מ אינה נתרפאה, שהרי חוזר ונעור תמיד אחר כך, ונמצא שהכל מן הכאב".

**ואף** שבסקצ"א הביא הרמ"א שני דיעות לענין לתלות אם מוצאה דם גם בשעת המי רגלים וגם אחר כך (וכתב שיש להחמיר), שאני התם ששם מדובר בהיתר מי רגלים ולא בהיתר כאב, והיתר זה של הכאב מועיל גם לענין אחר כך.

ב. **עוד** כתב להתיר באשה "שזה איזה שבועות שלא הרגישה באותו כאב, מכל מקום כיון שיש לה מכה תלינה אף אם הונח לה מעוצב כאב אותה מכה,

מכל מקום לא נתקלקל היתר התלוי בהכי, כי הרבה מכות ישנן שלפעמים אינן מכאיבים אף שלא נתרפאו לגמרי". והיינו שלדעתו כאב הוי הוכחה שיש לה מכה, וכיון שאנו יודעים שיש לה מכה – שוב יש לתלות גם בלי הכאב.

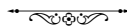
**והנה** בנוגע להיתר השני, סיים הט"ז בעצמו "אף אם יעלה על לב להחמיר בזה" וכתב שמכל מקום ישנו ההיתר הראשון, ורואים שגם לדעתו יש מקום לפקפק בזה. ובחכם צבי (שם) כתב, דכיון שהלך לו המכה, מאין הראי' להתירה, וכי אין מכה עשוי' להתרפאות לעולם.

**ובנוגע** להיתר הראשון, כתב בחכם צבי "סברא חצונית היא זו, ואין צורך להשיב עלי". וכן כתב אדה"ז, שאף במקום שהסכים להט"ז (בכאב שאין דם המקור יכול להגיע מחמתה), כתב שאין לסמוך על הט"ז "להתיר איסור כרת מסברא חיצונית, כמו שהשיג החכ"צ וכן דעת הכרתי ופלתי".

**והיינו** לענין אם אינו מגיע מיד אחרי הכאב. אבל אם מגיע מיד אחרי הכאב, למרות שאינו מגיע דוקא בשעת הכאב, כתב אדה"ז (סקצ"א סק"ד) שבזה קיל יותר דין כאב מדין מי רגלים, ש"בכאב איכא למיתלי שפיר שהכאב גורם לה שיבא מיד אלא שלא הספיק הדם לבא עד שפסק הכאב".

**וראה** ג"כ בצ"צ (שו"ת יו"ד סקט"ו ס"א), שהביא מדברי אדה"ז ומשו"ת פני יהושע שפסקו שכאב דינו כמכה, ואחרי הביאו דברי הפנ"י סיים "ונראה דאין מכאן ראי' לדעת הט"ז דשאני הכא כיון שמיד ששותת ממנה הליחה ירוקה נפסק הכאב מוכח ודאי דהליחה באה מהמכה".

**[והנה** בשו"ע התיר אדה"ז במקום שהתיר, לא מחמת שסובר בעצם שכאב הוא כמכה, אלא בגלל הסברא 'מדלא חזאי' שנתבאר לעיל. וא"כ פשוט שאין סברא זו שייך היכא שאינה רואה בשעת הכאב. אבל גם לפי מהדו"ב, שסובר שכאב אכן הוא כמכה, יש לעיין מה יהי' הדין באשה שכואב לה לפעמים, ורואה דם שלא בשעת הכאב].



הרב אברהם שמואל לערנער

## צבע על הצפרניים לענין הציצה

א.

**כתב** אדה"ז (או"ח סי' קס"א ס"ה) וז"ל: והנשים שדרכן לצבוע ידיהם לנוי וכיוצא בזה אין אותו צבע חוצץ עכ"ל.

**ומקורו** של אדה"ז הוא מהרשב"א (תורת הבית הקצר ב"ז סוף ש"ז<sup>1</sup>) וז"ל: צבעים שעל ידי הנשים או שעל השיער לנוי, יראה לי שאין חוצצין, לפי שאין מקפידות (בהן) [עליהן] לעולם, אדרבה חוזרות (ב)הן ומחדשות אותן תמיד לנוי. אף על פי שצבע זה פושט בכל השערות, ורובו אף על פי שאינו מקפיד עליו חוצץ, כאן מקפדת ורוצה להיותו [שם], והרי זו כאלו הוא מגופו של שערו כבגד צבוע שאין הצבע כדבר הנוסף וחוצץ אלא כעיקרו של בגד ואינו חוצץ שהרי מצינו טבילה לפרוכת אף על פי שיש בהן תכלת וארגמן ותולעת שני. עכ"ל הרשב"א.

**ויש** להעיר שבשו"ת הרשב"א (המיוחסות לרמב"ן סי' קכ"ד) פ"י באיזה צבע מדובר וז"ל: מנהג הנשים השוכנות בארצות הערביים שצובעות ידיהן בצבע הקרוי שנדיר"ה עכ"ל.

**וראה** שם בדפוס מכון ירושלים הערה 1, שבכת"י כתוב 'בצבע הקרוי אלחינון' שתרגמו Henna.

**הסדר** בצבע זו הוא, שלאחרי משך זמן אינו מבהיק כ"כ וחוזרות לצבוע הידים, ולפני שצובעות הידים מחדש אינן מסירות צבע הישן.

**וכן** משמע בפשטות לשון המשך התשובה שם וז"ל: מסתברא שאינו חוצץ, דנוי הוא להם ואין מקפידות להסירו לעולם, אדרבא חוזרות הן ומחדשות אותו תמיד לנוי עכ"ל.

---

1. הדין מובא עם שינויים קטנים בתורת הבית הארוך ב"ז סוף ש"ז, ב"ו ש"ה בהתחלה, ותורת הבית הקצר ב"ו ש"ה.

צבע על הצפרניים לענין חציצה \_\_\_\_\_ שא

**ולפ"ז** בצבע<sup>2</sup> שעל הצפרניים שהסדר הוא שמסירות צבע הישן לפני שצובעות אותן מחדש אולי יהי' הדין שחוצץ ד'כיון דאיכא זימנא דמקפדת חוצץ לעולם<sup>3</sup>.

**ואת"ל** שמכיון שהפוסקים לא כתבו תנאי זה מכלל שסוברים שבכל ענין אינו חוצץ<sup>4</sup>, צריך ביאור למה אינו חוצץ אף שיסירו הצבע לאח"ז.

**והנני** כותב כאן כמה הערות קצרות הלכה ולא למעשה<sup>5</sup> ותן לחכם ויחכם עוד.

## ב.

**הנה** בספר פני אריה (להרב אריה ליב ברעסלא, סי' ר') מביא מש"כ ברשב"א הנ"ל (בתורת הבית הקצר שם), ופ"י שמסירות צבע הישן לפני שמחדשות צבע החדש, שאל"כ לא יהי' עומק הצבע שוה בכל מקום<sup>6</sup>.

**ועפ"ז** הקשה קושיא הנ"ל, מאי שנא מהדין של טבעת שהיא לנוי שחוצצת? משום שמסירה בשעת לישה, ולמה בצבע אינו חוצץ אף שמסירות אותו לפני שצובעות ידיהן מחדש.

**ותריץ** הפני אריה (בתירוץ הראשון) שאף שבפועל צריכה להסיר הצבע הישן כדי לצבוע הידים מחדש מ"מ אינה רוצה באמת להסירו, ומסירו רק כדי שיהי' עלי' צבע תמיד, וה"ה חלק מסדר **לבישת** צבע ואינה נחשבת כהסרה. משא"כ בטבעת שמקפדת להסירה משום שרוצה ללוש (דבר חיצוני) ואין ההסרה שייך לסדר לבישת טבעת ולכן חוצצת.

**ועד"ז** כ' בשו"ת שואל ומשיב (מהדורא תנינא ח"ג סימן ק"ח בסופו) וז"ל: נשאלתי פה לבוב באשה אחת שעשתה לה עין אחת מזכוכית, שבעינה אחת היתה סומא ועשתה בוויין כמין זכוכית שנכנסה בעין, והלכה לטבול וטבלה ושכחה להסיר העין של זכוכית, ועכשיו שאלה אם מותרת לבעלה בטבילה זו. והנה אמרה לי האם, שיכול לבא מים גם ע"י זכוכית זו שאינו מהודק יפה וכיון שעכ"פ ראוי לבא מים

---

2. כשיש בה ממשות ולא נפגמה.

3. ט"ז סקצ"ח ס"ק ה'. וראה שו"ע אדה"ז שם ס"א ובכ"מ.

4. וכן לכאורה מוכח מהדין המובא שם ברשב"א ואדה"ז מצובע שוחט וקצב, שאין הצבע והדם חוצץ אף שודאי מקפידים להסירו בשבת וכיו"ב כמבואר במאירי והזכ"י שבהערה 13.

5. ראה ס' טהרה כהלכה פ"כ.

6. ראה גם בספר חוט שני סקצ"ח סי"ז.

7. מובא בשו"ע אדה"ז שם ס"ז.

כל הראוי לביאת מים כשר. ולענין חציצה נראה לפענ"ד דכאן לא שייך זאת, דחציצה לא שייך רק כשמקפדת להסיר מפני שרע לה וגנאי בדבר, אבל כל שעושית לנוי ובאמת כל ענין הזכויות שתתראה כבעלת עין, וא"כ אדרבא אינה מקפדת ע"ז ושפיר דמי ואף שלפעמים מסירה זאת היינו כדי שלא יתקלקל והוה כעומד ע"מ לכתף. ואף שרע לה הדבר וצער לה מכל מקום כל שהוא לה לנוי א"כ מקבלת הצער כדי שלא תתבזה ולא שייך מקפדת כן נראה לפענ"ד.

**ונראה** שזה שמדמה הסרת עין הזכויות שלא יתקלקל לעומד ע"מ לכתף הוא ע"ד הביאור שכתב הפני אריה. שכמו שבעומד ע"מ לכתף אין כוונתו בהעמידה כדי לעשות הנחה, אדרבא העמידה היא חלק מההליכה, כמו"כ הסרת עין הזכויות כדי שלא יתקלקל הוא חלק מלבישת עין הזכויות ואינה חוצצת.

### ג.

**באג"מ** (יר"ד ח"א סי' ק"ד) דן בדברי השו"מ וכתב שאין לדמות חציצה לשבת. דבשבת העיקר הוא כוונתו, ולכן כיון שכשעומד ע"מ לכתף אין כוונתו לעשות הנחה פטור. משא"כ בחציצה נוגע ביטול הדבר לגוף, ואם בפועל לפעמים מקפיד להסירו, הר"ז מוכיח שלא נעשה בטל וחלק מהגוף.

**בהמשך** התשובה מציע לפרש באופן אחר הטעם לזה שדבר שאין מקפידים עליו אינו חוצץ. שכשאין מקפידין בזה שדבר זר יכסה מקום מסוים שבגוף, הרי הוא מבטל אותו מקום מלהיות מקום גלוי ששייך בה חציצה, והרי הוא כמקום בלוע בתוך הגוף שלא שייך בה חציצה.

**לפ"ז** י"ל אם מסירו רק כדי לתקנו אינו חוצץ, מכיון דאף כשמסירו אינו משום דרוצה שיהי' המקום גלוי אלא כדי לחזור ולסותמו במתוקן, א"כ עדיין אותו מקום שבגוף נחשבת כמקום מכוסה<sup>8</sup>.

**יש** להעיר שסברא זו כבר כתב הרב אברהם אהרן הכהן בורשטיין (בירחון שערי ציון שנת תרפ"ו סי' נ"ד וקודמיו) בדין סתימת השיניים שאין סתימה עראית חוצצת אף שסופו להסירה ולהשים סתימה קבועה במקומה. ומבאר שהטעם שכשאין מקפידים אינו חוצץ אינו משום שמבטל הדבר להגוף אלא כנ"ל שמבטל הגוף מלהיות מקום מגולה וזה שיסירו הסתימה לאחר זמן הוא רק כדי לחזקו ע"ש<sup>9</sup>.

**כ"ק** אדמו"ר זי"ע (שולחן מנחם יר"ד סימן מ"ה) מביא מש"כ בשערי ציון הנ"ל וכתב וז"ל: "...אבל עפ"ז: א) גם סתימה ליום ויומים צ"ל אינה חוצצת. והוא דלא ככמה אחרונים...".

8. ראה אג"מ שם סי' צ"ז ענף ב' וג'. ובאג"מ סי' ק"א ענף ה' מביא עוד סברא.

9. ע"ש שכתב סברא להקל בצבע מטעם שהצבע מחובר לגוף.

ד.

**הנה** יש לומר עוד ביאור ע"פ שי' האבני נזר (שו"ת יו"ד סי' רנ"ג, וסי' רס"ב) מיוסד על מש"כ הרא"ש שקשר של קיימא א"צ לבוא בו מים, ועפ"ז כ' שאם לא יסיר החציצה לפני חצי שנה אינו חוצץ.

**(שמויעוט)** המקפיד הוא חציצה מדרבנן, אבל הוא אטו חציצה דאורייתא. לכן צריך קשר שהוא של קיימא מה"ת אבל אפשר לסמוך (בשעת הדחק) על ר' ירוחם הסובר (לענין שבת) שהוא לחצי שנה).

**ועד"ז** כ' החלקת יואב (יו"ד סי' ל') שיש לדמות חציצה לקשר של קיימא אבל מקיל גם אם יסירנו לאחר ז' ימים שהוא קיימא מדרבנן.

**ועפ"ז** י"ל שצבע הנשים הי' נשאר עכ"פ ליותר מז' ימים<sup>10</sup>.

ה.

**עוד** יש להעיר ממש"כ הצ"צ (שו"ת יו"ד סי' קנ"ח ס"ז) בנוגע לחציצה שיסירנה לאחר זמן וז"ל:

**והנה** לכאורה י"ל דדין זה אם דעתו שלא להסירו זמן רב ג"כ חשוב אינו מקפיד עליו, או אם אינו חשוב אינו מקפיד אא"כ דעתו שלא להסירו לעולם, הוא תלוי באשלי רברבי.

**ומקודם** נקדים לשון רש"י בפ"ק דסוכה דף ה' ע"ב ואין מקפיד עליו. ה"ל כגופיה הואיל ואין סופו ליטלו ובטיל לגביה ולא חייץ עכ"ל. מובן מלשונו דכשאין סופו ליטלו בטל לגביה וה"ל כגופו.

**וא"כ** יש להעיר לזה מדין בית שמילאהו תבן או צרורות וביטלו דהוי מבוטל פ"ק דסוכה דף ד' ע"א. והנה הרא"ש...הביאו שני דעות י"א דכל הני בטולין שמבטלו עד עולם...אמנם רש"י פי' שמבטלו לשבעה ימי החג...

**...ועיין** מדין זה...ובש"ע סי' שע"ב...ובדברי אאזמ"ו שם סעיף י"ט שפסק שבד"ס הלך אחר המיקל...אך בנד"ד שאין דעתה להסיר הקאלטענש לעולם עד שיפלו מאליהן י"ל לכ"ע הוי ביטול מדאורייתא ונקרא אין מקפיד עליו כלל...עכ"ל הצ"צ.

**מבואר** שדיני חציצה קשורים לענין ביטול ולכן יש לדמותו לדיני ביטול שמצינו בכ"מ, שיש בזה ב' שיטות. א' צריך לבטלו לעולם, ב' צריך לבטלו רק לזמן

---

10. ראה שולחן שלמה הל' נדה פ"י סי"ד ושערי טבילה סי' ל"ד.

קצוב. ומביא שאדה"ז פוסק שיש להקל בד"ס (לסמוך על השיטה שיצא ממנו קולא בדין ההוא). בדין של הצ"צ (הקאלטענש), לא הי' צריך לסמוך ע"ז מכיון שאין מסירין אותה לעולם.

**להשיטה** שצריך לבטלו רק לזמן קצוב, כמה זמן צריך לבטלו, נראה שתלוי בכל מקום לפי ענינו<sup>11</sup>. בנוגע לסוכה שהיתה גבוהה מעשרים אמה ובא למעטו ע"י שמניח בה תבן, כתב רש"י שצריך לבטלו "כל ימי החג". בסי' שנ"ח בנוגע מחיצה לשבת כ' אדה"ז "ויהא מונח כך לפחות שבת אחת" ועד"ז כ' בסי' שע"ב. וראה באבני נזר (שם סי' רנ"ג סט"ו) בנוגע לאהל חלל טפח שכ' שצריך לבטל התבן "כל זמן שהטומאה שם". וראה שם בנוגע חציצה שכ' ש"בעצם א"צ רק לשעת הטבילה". וצ"ע לדינא<sup>12</sup>.

#### ו.

**בפני** אריה הנ"ל מביא עוד תירוץ לחלק בין טבעת שחוצץ משום שיסירנה, לצבע שאינו חוצץ אף שג"כ יסירנו לאח"ז וז"ל: אבל יותר נראה דשאני טבעת, דהתם אפשר בכל שעה ושעה מן היום דאיתרמי לה לישא או אחת משאר מלאכות שהאשה עושה לבעלה, כגון כיבוס ובישול, שצריכה בכל שעה להסיר הטבעות ותקפיד להסירם, נמצא שאי אפשר לומר על שום זמן מן כל היום שאינה מקפדת בהן לשיהו בטלין לגבי גופה, מה שאין כן בנדון דהרשב"א ודדידן דמבטלי נויין אלו לגבי גוף לזמן ידוע, ר"ל עד הזמן הקבוע להן להסיר הישן להחליפו בחדש בכי הא שפיר בטלי לגבי גופם ולא חייצי עכ"ל.

**וכן** כתב בנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ת יו"ד סימן קל"ה) וז"ל: ...ואינו דומה לשאר דברים שאף שאם מקפדת בשום פעם חוצץ וכמו אלו דחשיב בסימן קצ"ח סעיף ב' ובסעיף כ"ג ועיין שם בט"ז ס"ק כ"ג, דבהנהו אם היתה עתה רוצה ללוש או לחוף ולרוחץ היתה גם עתה מקפדת משא"כ בעובר שבמעיה וכן המאכל שבמעיה אינה מקפדת כלל כל זמן שאין זמנו לצאת...עכ"ל.

**וכן** כתב בשו"ת זכרון יוסף (יו"ד סי' י', מובא בפתחי תשובה) כפי שמבארו האג"מ (יו"ד סי' צ"ז ענף א'<sup>13</sup>). ע"ש.

11. צ"ע הביאור בזה, האם זה קשור לזמן רב או לשינוי המצב שמוסבר בצ"צ בסעיף הקודם (כדלקמן אות ו').

12. ראה גם מכתב כ"ק אדמו"ר הנ"ל.

13. אבל ראה שם ענף ב'. וכן ראה מש"כ באבנ"ז (הנ"ל ס"ו ואילך) שדוחה ראיותיו של הזכר"י. להעיר שא' הראיות שהביא הזכרון יוסף הוא וז"ל: וכן מי שאומנתו להיות שוחט וקצב אע"פ שידידו מלוכלכים בדם אינו חוצץ, וכי ס"ד שלעולם לא יקנח ידיו אפי' בשבת או



**[ובזה יש ליישב מה שפירש הסד"ט (סקצ"ח סקכ"ג. מובא גם בצ"צ הנ"ל ס"ו) בדעת ספר התרומה בנוגע לגלד שבמכה, שהחציצה אינו תלוי בזה שיסירו בפועל, אלא אם מצטער עכשיו בנטילתו, ואפילו חוץ למכה אם מצטער עכשיו אינו חוצץ, אף שכשתרפא המכה ולא יהי צער יסיר הגלד. שיש להקשות מטבעת שג"כ רוצה בה עכשיו לענוד אותה לנוי (שלכאורה שוה לענין הצער שמונע אותו להסיר הגלד) ואעפ"כ הדין הוא שחוצצת משום שבשעת לישה תסירנה<sup>14</sup>. אבל ע"פ תירוץ הנ"ל אתי שפיר שדוקא טבעת חוצצת משום שאפשר שיזדמן לה ללוש עכשיו משא"כ בגלד לא יסירו לפני שתתרפא].**

## ז.

**והנה** הצמח צדק סובר שהעיקר הוא אם אפשר (ודרכו) להסירו בפועל ומביא ראי' לזה מדין של רטי' שחוצץ, וז"ל (שם ס"ו): ולסה"ת וסמ"ק דס"ל גבי גלד כל שמצטער עליו אף חוץ למכה אינו חוצץ אף שדעתו להסירו אחר שיתרפא. באמת קשה לכאורה מדין רטייה שעל המכה. ועיין ס"ט ס"י קצ"ח סס"ק י"ט. דרטייה ואגוד וקשקשים שאני שאפשר להסירן לפי שעה. וגם דרך להחליף הרטייה.

**רצונו** לומר שרטי' ואגד וקשקשים שונה מגלד בזה שאפשר מיד להסירו וגם דרך להחליף הרטייה.

**ואף** שיסיר הגלד לאחרי זמן כשתרפא המכה, ומאי שנא מטבעת שחוצץ משום שיסירו בשעת לישה, ע"ז כתב הצ"צ (שם ס"ו) וז"ל: ועיין בש"ע אאזמו"ר הגאון נ"ע בא"ח סי' קס"א סעיף ו' ז' נתכוין לתרץ קושיא זו מטבעת על גלד שחוץ למכה שמצטער עליו. דאף שבסעיף ז' הביא הדין דטבעת אף שאין בה אבן טוב חוצצת באשה שדרכה להסירה בשעת לישה כו' אבל באיש כו' לפי שאינו מקפיד עליה להסירה לעולם. דמזה משמע לכאורה שכדי שלא יחוצץ הוא כשאינו מקפיד עליו להסירו לעולם אעפ"כ גבי גליד כתב כנ"ל וז"ל סעיף ו' ריר היוצא מן המכה ומתייבש ונעשה גליד אם אינו מקפיד עליו להסירו. או שמצטער להסירו שמעתה אין דעתו להסירה כל זמן שיהיה בענין זה קרוי אינו מקפיד ואינו חוצץ לנטילה אע"פ שבטבילה מחמירין עכ"ל ור"ל דאף כשיתרפא יסירו מ"מ כל זמן שהוא בענין שהוא כעת אין דעתו להסירו וא"כ ה"ז כדבר שאינו מקפיד להסירו לעולם. כיון שלא יסירו אא"כ ישתנה לגמרי מהמהות שהוא כעת. ולא כשיהיה בענין שהוא

---

רגל וכהאי גוונא או יעזוב אומנתו, ואפ"ה קי"ל כיון דעכ"פ עכשיו אינו מקפידין אינו חוצץ..עכ"ל. ויש להעיר שמציאות זו כתב גם המאירי (נדה ס"ו ע"ב, אלא שחולק על הרשב"א) וז"ל: ומכאן יש לחוש במה שכתבנו בענין הצבע שרוב בנ"א העסוקין בכך קפידים עליהם לערבי שבתות..עכ"ל.

14. שזהו אכן טעם החולקים על סה"ת ע"ש בצ"צ.

כעת. וזהו קצת דוחק דמ"מ דעתו להסירנו. ולכן החולקים על סה"ת י"ל שאין נכון אצלם חילוק זה ע"כ מדמו זה לטבעת ולרצועות שבראשי הבנות כנ"ל. עכ"ל.

**מבואר** שלסה"ת יש חילוק בין גלד שבמכה לטבעת. וי"ל שהחילוק הוא, שבגלד אינו רוצה להסירו כל זמן שיש מכה שמצטער ממנה וזה נחשב שמבטלו לעולם מכיון שמבטלו לכל הזמן שמצב זו שיש מכה יהי נמשך. משא"כ טבעת שהרצון שיש לו שלא להסירה הוא מחמת הנוי והרי בשעת לישה הרי היא עדיין באותה מצב של נוי ואעפ"כ יסירנה, הרי זה הוכחה שאף עכשיו אין הנוי מחייבת שתהי' על האצבע. וברט"י ובאגד וקשקשים הטעם שחוצצת משום שאין המכה מחייבת שהרטי' תהי' עליו כל הזמן שהרי אפשר להסירו (באגד ובקשקשים) ודרכו להחליפו (ברט"י) אף לפני שהמכה מתרפא.

**לפי** זה יש לעיין בנוגע צבע שעל הצפורניים מכיון שכל זמן שלא נפגם, דהיינו שהוא במצב של נוי, עדיין רוצה בה. (ואף שכאן דבר החוצץ משתנה, ולא כמו בגלד שגוף האדם דהיינו המכה משתנה, מ"מ אדרבה הצבע עכשיו הוא לא רק כמצב חדש אלא הרי זה כדבר חדש). ועצ"ע.

**(ואף** שאדה"ז שם ס"ו בנוגע לגלד מסיים "שלטבילה מחמירין", ראה במקורו בסה"ת "שבטבילת כל גופו רגילות להסיר הכל משום חומרא כו". ואף שהצ"צ מביא שהחולקים על סה"ת סוברים שדוחק לפרש שלעולם פיי בענין שהוא כעת ולכן צריך שלא יסירו לעולם כפשוטו, צ"ע בנוגע למצב של בדיעבד ושעת הדחק).

**כתבתי** כ"ז למצב של בדיעבד ולא למעשה. ואסיים במענה<sup>15</sup> מכ"ק אדמו"ר זי"ע לרב א' שקרה בקהילתו צרה ר"ל ושאל מה יש לתקן וענה וז"ל: ...וכן וגם זה עיקר – נחסר פרט או פרטים בהוראות דהאשה המשגיחה בעת טבילת הנשים על הטבילות ובפרט בהסרת הצבע על הצפורניים ועל הפנים...עכ"ל.







## ביאור ענין חיות הגוף מצד עצמו

### א.

**בד"ה** כי חלק תרצ"ד<sup>1</sup> מבאר אופן השגתנו במציאות רוחני, ומבאר (בפרק ח') "דכל ענין רוחני נתפס אצלנו רק בהשערה בדרך ידיעת המציאות בלבד" ובפרק ט' "הגם דכל ידיעתנו והשגתנו הוא רק בדרך ידיעת המציאות בלבד, אבל מחדס ה' עלינו הנה בידיעתנו זו אנו יכולין לשער בהידיעה דמציאות המהות בעילוי אחר עילוי בהידיעות דחיוב ושלילה"<sup>2</sup>. ומתחיל לבאר סדר ההשגה ממטה למע' ד"מבשרי אחזה אלוקה, דכל אדם יודע שיש בו נפש המחי' אותו, והגם דהאדם אינו רואה את הנפש המחי' את הגוף, ומכל מקום יודע הוא ברור דיש בו נפש המחי' את גופו ומקיימו, וגם יודע לחלק בין אותו החיות שהנפש מחי' את הגוף על פי הגזירה העליונה דמפליא לעשות מקשר רוחניות בגשמיות, לאותו החיות מה שהטביע הקב"ה בהגוף, והוא מה שהגוף חי מחיות עצמו מבלעדי הנפש המחי' את הגוף, ויש לנו הכרח שכלי אשר מבלעדי הנפש המחי' את הגוף הנה הגוף יש לו חיות אלקי בעצמו, שהרי בצאת הנפש מן הגוף הרי נשאר הגוף בקיומו בכל תבניתו תמונת אבריו כמו שהוא בעת שהנפש מחי' את הגוף, שמזה מוכרח לומר שהבורא ב"ה יצר את גוף האדם ונתן בו חיות עצמי מלבד הנפש שמחי' את הגוף, דאל"כ הרי בצאת הנפש מן הגוף הנה באותו רגע ממש ה' צ"ל הפרדת אברי הגוף והפסדות וכליון הגוף, ואנו רואין שאינו כן, אלא דגם בצאת הנפש מן הגוף הרי הגוף נשאר קיים במציאותו ואינו נפרד ונפסד משך זמן ידוע, אם כן בהכרח לומר דגם בעת שהנפש מלוּבש בגוף להחיותו הנה גם אז ישנו אותו החיות שהטביע הבורא ב"ה בהגוף עצמו". ע"ש ההמשך ביחס חיות הנפש לחיות הגוף עצמו<sup>3</sup>.

1. נדפס בסה"מ תשי"א קונטרס פ"ג.

2. והוא בהמשך להמבואר בפרק ח' דבכל דבר ישנו "מציאות המציאות ומהות המציאות, וישנו מציאות המהות ומהות המהות" ואשר בענין רוחני ידיעתנו "לכל היותר במציאות מהותו אבל לא בעצם מהותו".

3. וי"ל בכללות המשך הענינים שם, דמבאר תחילה עצם הידיעה שיש נפש היינו מציאות המציאות ומזה ממשיך לפרטי הכחות (ויחס מיני החיות זל"ז) ע"ש, היינו מהות המציאות כו' ומזה בא למציאות המהות מהו ענין מציאות רוחני (שם בפ"י) ע"ש בכ"ז.

**והנה** בד"ה שובה תרח"צ<sup>4</sup> כתב "דאין זה שהנפש מהווה את הגוף, והגוף מתהווה מהנפש, שהרי התהוות הגוף אינו הנפש" ובהמשך הענין הוכיח כן מהא ד"בצאת הנפש מהגוף ל"ע הנה הגוף נשאר קיים בלתי נפרד משך זמן רב, א"כ הרי נראה במוחש שהנפש רק מחי' את הגוף ואינו מהוה אותו". ובד"ה אז ישיר עזר"ת<sup>5</sup> "ואם היה כל חיותו וקיומו (של הגוף) מהחיות המתלבש בתוכו הרי בהסתלק הנפש היה צ"ל אין ואפס". ובד"ה שובה תרנ"ט<sup>6</sup> "ולכן אינו נפסד הגוף מיד בהסתלק הנפש ממנו, מפני שקיומו אינו מהנפש המתלבש בתוכו" ובהמשך הענין "וכן בדומם יש בו חיות המחי' ומקיים אותו שלא יתבטל ישותו ולא יחזור להיות אין ואפס כמו קודם הבריאה".

**הנה** לכאו' ממקומות אלו נראה דמהשארות הגוף בצאת הנפש מוכח ענין התהוות הגוף דאין הגוף מתהווה מהנפש ויש "דבר הוי' שבגוף"<sup>7</sup> המהווה אותו. ולכאו' כן ההוכחה פשוטה דמוכח דאין מציאות הגוף מהנפש מהא דנשאר הגוף בקיומו ואין נעשה אין בצאת הנפש.

**אבל** מסגנון לשונו במאמר זה דתרח"צ נראה דאין כוונתו להוכיח ענין ההתהוות אלא עוד יותר להוכיח ענין החיות, דיש להגוף חיות בעצמו מלבד הנפש, שכל דבריו נאמרו בסגנון של חיות כמובא מלשונו לעיל ונראה מפורש במ"ש "שהבורא ב"ה יצר את גוף האדם ונתן בו חיות עצמי מלבד נפש" היינו דלאחר עצם היצירה נתן בו חיות, וכ"נ מההמשך בענין יחס חיות הגוף והנפש. ע"ש.

**וכן** נראה מסגנונו בההוכחה מהשארות הגוף שכתב "נשאר הגוף בקיומו בכל תבניתו תמונת אבריו" ובשליה כתב "הי' צ"ל הפרדת אברי הגוף והפסדות וכליון הגוף" היינו דמדגיש השארות צורת הגוף, וחיבור אבריו. ואם היה כוונתו להוכיח ענין ההתהוות הול"ל דהגוף נשאר קיים ולא נעשה אין ואפס כמבואר במקומות שהובאו לעיל, דמזה הוכחה פשוטה דאין התהוות הנפש מהגוף, ומדלא כתב כן, מוכח דאין כוונתו כאן להוכיח ענין התהוות ודבר הוי' שבגוף, אלא כוונתו להוכיח דיש להגוף חיות מלבד חיות הנפש.<sup>8</sup>

4. סה"מ תרח"צ ע' ל"ט.

5. סה"מ עזר"ת ע' קס"ח.

6. סה"מ תרנ"ט ע' כ"ח. (ע' כ"ף בדפ"י).

7. ד"ה לדוד מזמור תרפ"ב (סה"מ תרפ"ב ע' ג').

8. וראה ד"ה וידבר גו' פנחס תער"ג. (המשך תער"ב ח"ב ע' תי"ד. ח"א ע' ד"ש בדפ"י). י"ל ג"כ דכוונתו לחיות. וכ"נ בד"ה כי עמך ת"ש פרק ב' ע"ש (אלא דמבואר שם ההכרח לזה באו"א ע"ש). ולכשתמצא לומר י"ל דגם במקומות דמדובר בענין התהוות וכו' מ"מ הכוונה גם לענין החיות, עי' במאמרים המובאים לעיל בפנים דכתבו כמה לשונות שמשמעם חיות. וילע"ע.

**אלא** דיל"ע בזה בשלמא להוכיח ענין ההתהוות מהשארות הגוף מובן דמדלא נעשה אין מוכח דאין התהוותו מהנפש, אבל מה הוכחה יש מהשארות הגוף שנאמר שיש לגוף חיות מעצמו. ונראה מבואר בדברי המאמר דבלא חיות היה להיות הפרדת הגוף (לא פקיעה לגמרי רק הפסדות וכליון). ויש לבאר זה מה שייך חיות לשלילת ההפרדה, שבלא חיות היה צריך להיות פירוד וביטול ציור הגוף. היינו מהו ענין החיות שיגרום חיבור, ושלילת כליון.

## ב.

**וי"ל** הביאור בזה בהקדם דענין התהוות וחיות היינו חילוק חומר וצורה, דהדבר הוי' מהוה חומר הדבר ועוד זאת יש חיות היינו הנפש המחיה (וזהו פשטות הכוונה במאמרים המובאים לעיל דהגוף נתהווה ועוד זאת הנפש מוסיפה חיות). והנה מבואר בד"ה פתח אליהו תשט"ו (אות ז) "דבצורה שני ענינים. צורה האמיתית, שהיא הנפש, וחומר הגוף, שנקרא ג"כ בשם צורה, צורת החומר. ושני הענינים שייכים זה לזה, דצורת הגוף הוא כלי להנפש" ובהמשך הענין "דצורת הנבראים היא הכלי להחיות והנפש שבהם". ועוד זאת דצורת החומר "נבנה" לפי צורת הנפש כמבואר בד"ה ויקח קרח תרס"ו. (ובכ"מ) ע"ש. (ובפשטות שצורת גוף האדם מתאים לצורת נפש האדם וכו' כמבואר בכ"מ בענין הגלגולים).<sup>9</sup>

**ועפ"ז** לכאוי יש לבאר מה דמהשארות הגוף מוכח ענין החיות, דע"פ הנ"ל י"ל דהיה מקום לומר דכל מציאות צורת החומר היינו מהנפש שהיא הצורה הרוחנית, ובצאת הנפש דהיינו הצורה היה הגוף נפרד ומפסיד צורתו כלומר דבצאת צורה הנפשית היה נפקע הצורה החומרית, ואה"נ שלא תהיה אין ואפס דהיה נשאר הדבר הוי' המהוה מיהו היה נפקע הצורה ונשאר רק עצם החומר הפשוט. וכמו שבשריפת העץ שנשאר רק החומר וצורת הרכב יסודותיו נפסד. וע"כ מזה דאין הדבר כן אלא דנשאר הגוף בצורתו צורת אדם גם אחר צאת הנפש מוכח דלא רק שיש לגוף מהוה בעצמו אלא גם יש לגוף חיות בעצמו היינו צורה בעצמו מלבד צורת הנפש שלכן בצאת הנפש נשאר בצורתו צורת אדם וכו'. וזהו ענין "חיות הגוף" היינו דע"פ הנ"ל דצורה הוא ענין חיות י"ל דמהשארות הצורה מוכח דיש לגוף חיות בעצמו מלבד חיות הנפש.

**והנה** עדיין טעון ביאור במה שצורת החומר הוא ביטוי לענין של חיות (ולא התהוות גרידא<sup>10</sup>), היינו תינח דלא זו בלבד יש להוכיח מהשארות הגוף דיש לחומר הגוף מהוה, אלא עוד זאת מוכח דגם צורת הגוף אינה מהנפש דאין הגוף מתפרד מיד בצאת הנפש, מיהו מהו ענין זה לחיות, ואף דכנ"ל צורת הגוף כלי להנפש אבל

9. ראה סה"מ תש"ח ע' 59. ובכ"מ.

10. ולהעיר דבד"ה פתח אליהו שם מבאר ענין "התהוות הצורה".

מהו תוכן החיות בעצם צורת הגוף ומאיזה טעם נחשב צורה לענין של חיות ולהוכחה על חיות.

**והנה** זה ברור דמבואר בכ"מ דגם באבנים וכו' יש חיות היינו לא רק התהוות אלא חיות. וכמבואר בלקו"ש ח"ו (יתרו א', אות ג') "אין א זאך פון דומם זעט מען בלויז דעם חומר הגוף, אן קיין שום תנועה חיונית אע"פ וואס ער האט אויך א נפש הדוממת, א נפש וחיות רוחנית". וראה שער היחוד והאמונה פ"א. מיהו אין מבואר שם איך ענין חיות זה מתבטא בצורת חומר הדבר, ואדרבה נראה משם שהחיות בדומם הוא בהעלם וא"כ צ"ב מהו יחס צורת הדבר דבזה מתבטא ענין חיות.

**וי"ל** בפשטות ע"פ המבואר בד"ה פתח אליהו שם שצורת החומר הוא ע"פ צורת הנפש, וא"כ אפילו בדומם הרי יש חילוק בין צורת אבן לצורת מים וצורת גוף האדם בצאת הנפש, וא"כ מדחלוקים בצורתם מוכח דאין כאן רק דבר הוי' מהוה ותו לא אלא יש גם איזה צורה נפשית הגורמת חילוק צורה החומרית, ואילו לא היה אלא ענין של התהוות בדומם הרי היו צ"ל כל הדוממים שוים, רק חומר פשוט, ומדחלוקים בצורתם מוכח דיש להם תוכן וענין שונה זמ"ז אשר מתבטא בחילוק צורתם, והרי חילוק צורתם גורם חילוק שמם דזה נקרא אבן משום צורתו וזה מים וכו', והרי שמם הוא המהוה ומחיה. והיינו דאף שאין נראה שום תנועה חיונית מ"מ מוכח דמלבד עצם ההתהוות יש גם צורה מהא דחלוק בצורתו. מיהו עדיין יש לבאר מה ענין זה לענין של חיות, ואפשר נימא דהוא ענין אחר בהתהוות דיש התהוות עצם החומר ועוד זאת התהוות הצורה<sup>11</sup> אבל מהו ענין החיות בזה.

## ג.

**וי"ל** דגדר ענין "חיות" הוא שיש איזה תוכן, שהדבר "אומר משהו", דזהו חי שיש איזה תנועה וביטוי. (כלומר דיש איזה תוכן למציאותו מלבד מה שתופס מקום מסויים מוגבל, והיינו דחי הוא תנועה דדבר רוחני). והרי צורת החומר עצמה יש בזה תוכן מסויים ומבטא ענין מסויים<sup>12</sup>, היינו דהצורה גורמת ענינים שהחומר פשוט לא היה מחייב וגורם רק הצורה גורמת ואומרת דרשני ויש בזה תוכן. (כמו למשל צורת הכלי יש בזה תוכן דכלי קיבול ומשמשת האדם, דכל זה בא מצורת החומר, היינו דאף שהוא דומם יש בזה תוכן המתבטא בצורתה). וכן הוא בכל צורת החומר אף בדומם דהצורה הגשמית מבטא ענין הדבר ועל זה נקרא שמו, וי"ל דע"כ מה שיש לדומם צורה הוי הוכחה לזה שיש "נפש" הדומם, וענין של חיות דוקא. היינו דתנועת

11. וכבהע' שלפנ"ז.

12. וכמבואר בכלל בענין ממלא כל עלמין דזהו שבא האור אלקי לפי תכונות הנברא, דזהו (ג"כ) צורתו הגשמית, וכמבואר בד"ה פתח אליהו שם, וא"כ מבואר דצורה הגשמית הוי ענין לתכונת הנברא, היינו ענין של תוכן ולא מציאות גרידא.



התהוות הוא בריחוק מהדבר ומתהווה חומר לחוד ואין בו ענין של חיות היינו ענין חיוני ותוכני, וא"כ צורת הדבר שזהו ענין תוכני הרי זה ראייה לענין של חיות ולא התהוות לחוד אלא הוא ענין של חיות.

**אלא** די ש להבהיר בזה דאין הכוונה לומר דעצם צורת החומר הוא הוא התוכן והחיות של הדבר, אלא דתוכן הדבר מתבטא בצורתו הגשמית, (ולא בחומר), וכמבואר בד"ה שלש פעמים תש"ט (פרק ל"א), "וכמו בכלי גשמי", הרי כל כלי וכלי יש לו ענין עצמי מה שהוא כלומר פעולתו, וכמו הכוס ענינו כלי למים, יין כו' וכלי אחרת משמשת לענין אחר, דהכל חלוקים בתוכנם ועצם תבניתם, דתבנית כלי השת' ותוארו משתנה מכלי ההסקה ותוארו, והנה זה שהם חלוקים בתבניתם ה"ז הבדל גס יותר מכמו זה שהם חלוקים בתוכנם, עם היות דאמיתית התחלקותם הוא התוכן ולא בתבניתם, ומ"מ זה שהם חלוקים בתבניתם הוא יותר גס, ולכן גם הפשוט ביותר דאינו שייך אל השכל כלל, היה רואה ההפרש שביניהם, ומזה הוא יודע ומבין התחלקות תוכנם". הרי מבואר דמצד א' אין התבנית והצורה עצם התוכן, מיהו התבנית מורה ובה ניכר ומתבטא חילוק התוכן<sup>13</sup>. ועד"ז בכל דומם דעצם תבניתו (בכללות) מורה על תוכנו ותכליתו. וזהו דעצם הצורה מורה על ענין של חיות היינו ענין תוכני ורוחני<sup>14</sup>.

**ומציאתי** בד"ה ובחודש השביעי תרס"ג פ"ט (בהג"ה ד"ה והנה עיקר), "בכל דבר הרי יש בו חומר הדבר וצורתו...דהחומר הוא לעולם גשמי והצורה היא רוחנית, ופירוש צורה היינו נושא החומר ותכליתו, כמו עד"מ הכלי הגשמי כמו עד"מ כוס והדומה שהיא כלי לקבלה, וזהו הצורה של הכלי ותכליתו, והוא הרוחנית שבה...שהוא האור החיוני של הכלי עצמה". ע"ש. הרי דפירש דחיות הכלי עצמו,

---

13. ע"ש המשך הענינים מבואר דהתבנית חומר לגבי התוכן שהוא צורה ע"ש. אלא דכמבואר בפנים בחומר יש צורת החומר דהוא כלי לצורה פנימית יותר, וצורת החומר נושא תוכן הענין.

14. בד"ה ארוממך תרצ"ב פרק יו"ד מבואר ענין מציאות המציאות ומהות המציאות בגוף עצמו, ושם דמציאות המציאות הוא "האורך רוחב וגובה" של כל חלק מחלקי הגוף, ומהות המציאות (דזהו הרוחני שבגשמי) מבאר דזהו "הלחלוחית הדקה והנושא הפנימי שבכאן"א מהם כפי ענינו במה שהוא כלי, שבאבר העין הוא הליטוש וההתנוצצות..." ע"ש כמה פריטים. וי"ל דשם קאי בביאור ענין מציאות ומהות כפי שהוא בגוף ונפש, וע"כ ביחס למהות הנפש היינו נפש אדם, צורת עצם החומר נחשב למציאות וחומר לחוד, ורק הלחות וכיוצא"ב נחשב לענין מהותי יותר המתקרב לנפש. (ומ"מ עצם צורת החומר גם שייכת לנפש כמבואר בפנים מכ"מ). ועד"ז נראה להלן בפנים מתרס"ג. ע"ש. משא"כ בתרצ"ד אינו מבאר יחס הגוף ונפש האדם, אלא מבאר יחס הגוף וחיותו בעצמו, היינו חיות הגוף כחיות הדומם, וא"כ בזה י"ל דהרוחני שבחומר הגוף (שהוא כלי לנפש הדוממת שבו) מתבטא בעצם צורת החומר, (דהרי אין ענין לחיות הגוף עצמו עם לחות האברים), והיינו דבדומם עצם צורתו ותבניתו ביחס לחיותו הוא על משקל הלטישות שבעין ביחס לנפש. וק"ל.

לבד נפשו, הוא הנושא והתוכן שלו, וכנ"ל דחיות ענין של תוכן, וכל שיש בו תוכן הרי זה הוראה על חיות, דיש כאן איזה דבר מלבד עצם המציאות. ונראה שענין ותוכן זה מתבטא ונתגלה לנו ע"י צורת החומר וכנ"ל דצורת החומר אומרת דרשני וע"י נבוא להכרה וידיעה בנושא הדבר, וכמפורש מתש"ט בענין הכלי שתוכנה "כלי לקבלה" מתגלה בתבניתה (הכללי)<sup>15</sup>.

**וזהו** שאף בדומם יש בו נפש וחיות. ועד"ז בענין הגוף לאחר צאת הנפש ממנה שלא זו בלבד יש בה דבר הוי', אלא עוד זאת דמזה שיש לה צורה, צורת גוף אדם, מוכח דיש בה ענין של חיות ותוכן. אלא דכ"ז (ענין החיות והתוכן המתבטא בצורת החומר) הוא חיות הגוף בעצמו שהוא כחיות הדומם. וע"ז נתוסף צורת וחיות הנפש בהיות האדם חי, דמחיות ונפש זה בא חיותו בתנועה והתפעלות שהוא מדבר ולא רק דצ"ח. ופשוט.

**ובזה** מבוארים דברי המאמר, דקאי בחיות דוקא, וע"כ דיבר בענין הפרדת הגוף, דמזה שנשאר הגוף בצורתו מוכח דיש בו חיות לבד הנפש, חיות דייקא, ואילו היה כל חיות הגוף היינו תוכן הגוף מהנפש היה צריך להפרד בצאת הנפש וכנ"ל, אלא מוכח דיש לה חיות לבד הנפש. וק"ל<sup>16</sup>.



15. מה שיש לעיין בכ"ז הוא מהמבואר בלקו"ש חל"א (תרומה א', אות ו'), דמה שהצורה נבראה מהרצון, ומזה נמשך ביטול הנברא (וכמבואר בכ"מ), "בא לידי ביטוי בזה שצורת הנבראים הוא דבר חיצוני שאין בו "תוכן" – שהטעם הפנימי לזה הוא, שבצורת הנברא נמשך ענין הביטול, ולכן בא בצורת הנברא שאין לה "מציאות" ותוכן לעצמה (כמו ה"מציאות" שבעצם מציאות הנברא, וכן בתוכן הנברא וגדריו)". ואולי י"ל הכוונה דעצם הצורה אין לה תוכן לעצמה דייקא, היינו דהצורה רק מורה על תוכן אבל לא שהיא עצמה התוכן, וע"ד ענין הגוון שאין בו כלום אבל ממנה נדע ענין הדבר (ד"ה והחיות תרפ"ב פרק כ"ז ובכ"מ). ועוד זאת דהצורה היא צורת החומר, היינו דאין הצורה דבר לעצמה אלא מציירת את החומר ואין כאן במציאות אלא החומר עצמו, רק שמצוייר, וגם אין לה תוכן לעצמה והתוכן הוא הנושא והתכלית רק שמתבטא בצורה זו. (וכמבואר בתש"ט דהתבנית אינו התוכן). והרי זה ברור שכללות תבנית הכלי מנטא תוכנו שזהו חיותו כמבואר בפנים מכ"מ. וילע"ע בכ"ז (ואולי חלוק סוגיית חיות והתהוות בכלל עם סוגיית ביטול החיות וצ"ב). ועצ"ב לתוון בין המבואר בשיחה זו דצורה אין לה תוכן עם המבואר בד"ה פתח אליהו (אות ז') דגם טבע ותכונות הנברא הם חלק מהצורה, ואפי' נאמר דמ"ש טבע ותכונות, היינו מה שאינו נצרך לעצם ענין הנברא, מ"מ אין נאמר שאין בהם תוכן.

16. וי"ל דבמאמר זה דיבר בענין החיות דוקא כי רצונו לבאר איך אפשר לבא להבנה במציאות ענין רוחני וע"כ דיבר בענין החיות שבא בפנימיות בגוף באופן פרטי ובכל ענין באופן אחר ואפשר לדבר ולהשיג בו מענינו (כנ"ל חיות הנפש וחיות הגוף, משא"כ ענין ההתהוות הוא באופן מקיף ובכל ענין בשוה וא"א לדבר בו ולהשיג ענינו בגדרו ותוכנו). ודו"ק.

## לזכות

הרה"ת ר' שמואל חיים דוד בן חי' שרה

וזוגתו מרת גיטל בת לובא מיכלא

בתם חנה בת גיטל ובעלה יוסף יצחק בן ליבא ומשפחתם

בנם שמשון בן גיטל וזוגתו גיטל טובה בת אסתר ומשפחתם

בתם דבורה לאה בת גיטל ובעלה שלמה דוד הכהן בן חי' טובה ומשפחתם

בנם שלמה בן גיטל וזוגתו חנה לאה בת רחל ומשפחתם

בתם רחל דאבא רייזא בת גיטל ובעלה שרגא פייוויש בן נעמי ומשפחתם

בנם אברהם מאיר בן גיטל וזוגתו דבורה אלטע בת יפה שיינדיל ומשפחתם

בנם מנחם מענדל בן גיטל וזוגתו חנה בת שיינא ביילא ומשפחתם

בתם בת' יענטא בת גיטל ובעלה שניאור זלמן בן שטערנא שרה ומשפחתם

בתם רבקה בת גיטל ובעלה חיים מאיר בן חי' מושקא ומשפחתם

בנם שניאור זלמן בן גיטל וזוגתו מרים רישא בת חנה מינקה ומשפחתם

בנם צבי הירש בן גיטל וזוגתו מרים צפורה בת שימעה ומשפחתם

בתם נחמה דינה בת גיטל ובעלה מנחם מענדל בן שטערנא שרה ומשפחתם

בתם ברכה בת גיטל ובעלה מנחם מענדל יהודה בן בת שבע ומשפחתם

בתם שולמית בת גיטל

בנם ישראל בן גיטל וזוגתו רות בת יעל ומשפחתם

בתם חי' שרה בת גיטל ובעלה יונתן זאב בן אתי

בנם עמרם בן גיטל וזוגתו מנוחה רחל אלטע בת שפרה רבקה ומשפחתם

## למשפחת פישר

שיחיו

לאריכות ימים ושנים טובות