

בס"ד

ירחון

האוצר

שבט ה'תשפ"א

גיליון מ"ט

חברי המערכת

הרב משה בוטון הרב רועי הכהן זק

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב אריאל דוד הרב הראל דביר

עיצוב שער: י. אליהו 054-8479974

להרשמה לקבלת הירחון,
לשליחת מאמרים והערות ולכל ענייני המערכת
יש לפנות לכתובת הדוא"ל:

HaOtzar5777@gmail.com

מפתח האוצר

א. בשער האוצר

= אוצר הגנזים =

ה. בעניין בכור ליצירה
הגאון רבי שלמה קלוגר זצ"ל

יב. מכתב הערות
הגאון רבי מרדכי גיפטער זצ"ל

= אוצר אורח חיים =

טז. ברכת "לשמור חוקיו"
הרב איתן קופיאצקי

כ. מבילת בעל-קרי לדברי תורה ותפילה - בהלכה ובמנהג
הרב ירחימאל ישראל יצחק הלפרין

נג. האם מותר לסופר לכתוב סת"ם קודם התפלה או שיש לאסור משום עשיית צרכיו קודם התפלה
הרב אמיר ולר

נט. לימוד תורה בחזרת הש"ץ
הרב יובל קורסיה

עב. בדין ברכה על הטפל שלא היה לפניו כשבדרך המוציא
הרב בנימין יצחק הלוי

עו. מי פירות ומי שלקות
הרב משה גרינהוט

פה. פטור תלמידי חכמים מקריאת שמע שעל המיטה
הרב הראל דביר

צג. אם יש חיוב לאחוז כוס ההבדלה בברכת הבשמים [תגובה א']
הרב איתמר טעף

צח. אם יש חיוב לאחוז כוס ההבדלה בברכת הבשמים [תגובה ב']
הרב עמנואל מולקנדוב

מפתח האוצר

ק לקיחת ריטליין בשבת
הרב יוסף צברי

קט הפעלת מוזיקה בשבת עבור חולה קטן
הרב אחיקם הלוי

קטז בגדרי מקלקל
הרב דוד לוי

קג גדר גרמא בשבת וביום טוב והאם מותרת לכתחלה
הרב עמנואל מולקנדוב

קלג בדין העיר לוד לקריאת המגילה ומצוות הפורים [חלק א']
הרב יוסף יונה

הערות וקושיות: האם מותר לאכול בשביל לברך - הרב אהרן הכהן פרידמן * בעניין הקל הקל תחילה בפיקו"נ
- הרב אהרן הכהן פרידמן

= אוצר יורה דעה =

קסג ביטול איסור לכתחילה
הרב יחיאל אומן

קפח לקטוז המיוצר ע"י נוכרים
הרב יהודה שרשבסקי

קצ בגדר עבודה זרה ומה נכלל בזה [חלק ב']
הרב אריה אידנסון

ריד לתת חיבוק למלוה - וגדר האיסור של אמירת שלום למלוה
הרב יעקב אהרן סקוצילס

ריז לפני עיוור בחד עברא דנהרא
הרב שמואל טל

רכה יציאת אבל לקבלת חיסון בימי השבעה
הרב אלחנן פרינץ

מפתח האוצר

= אוצר חושן משפט =

בהלכות שומרים רכג
הרב יעקב דוד אילן
נהפך זמרי והרגו לפנחס רנט
הרב עמיחי כנרתי

= אוצר חקר ועיון =

בעניין גודל האמה [מכתבים] רסט
הרב יוסף עובדיה - הרב עידוא אלבה
גאולה מבערב וגאולה מהבוקר רפט
הרב שמואל אריה ישמח
מספר החומרים שניתנו למלאכת המשכן ומשמעותו רצו
הרב אוריאל בנר
שיקול הדעת וספיקא דרבוותא שח
הרב דביר לוי

הערות הקוראים שכז
כמה הערות בעניין הברכה על נרות חנוכה שכז
עשרה בטבת שחל בשבת ובע"ש שכז
הוספות לרשימת הספרים בתבנית המשנה ברורה שכח

כתובת המחברים למשלוח הערות שכט

בשער האוצר

ישתבח הבורא ויתהלל היוצר אשר נתן לנו תורתו תורת אמת, בהגלות נגלות אור יקרות, ירחון "האוצר" גיליון מ"ט - שבט התשפ"א, האוצר בתוכו חידושי תורה יקרים בכל מקצועות התורה, שנתחברו בידי אומן, ע"י חובשי בית המדרש ותופשי התורה די בכל אתר ואתר.



הננו בעיצומו של הגל השלישי עם התקווה בפתח למיגור המגיפה הנוראה ע"י החיסונים מעשה ידי אדם בפלאי פלאות הטכנולוגיה, תוך כדי שאל השמים עינינו, שיהיה בזה סוף וקץ לכל צרותנו, ולא נסיף לדעת עוד נגע ומחלה.

אנו נכנסים כמדי שנה לימים המקודשים של שבב"ם. אמנם יש מרבתינו ראשי הישיבות שהורו לבני הישיבות שלא להתענות, אבל ח"ו לברוח מעיקר עניין זה, שהוא תיקון היסוד, שרבינו האר"י הבין ברוח קדשו, שהוא עיקר העיכוב של הגאולה העתידה.

ועיקר התיקון כמו שלמדנו רבותינו עפ"י הזוהר בפרשת שמות, הוא ע"י עמל החכמה של תושבע"פ, לפי המסגרת של הפלפול שקבלנו מחז"ל, וכמו שאמרו בזוהר על הקרא בחומר דא היא קל וחומר ובלבנים דא היא ליבונה של הלכה ובכל עבודה בשדה דא היא ברייתא. והיינו ששבט לוי שהיו עמלים בחכמה נפקו בהאי עמל, עמל הפה, של התושבע"פ, ידי חובת ייסורי הגלות.

ואם כן בדורנו שאנו שרויים בחשכת מצרים, בגלות הדעת, ובפרט בעידן של המגיפה הנוכחית שגרמה כ"כ הרבה ביטול תורה ותהיה ונהיה של הדור הצעיר, ראוי לנו לתקן בעמל התושבע"פ, ולהמתיק בה את הגלות המר הזה.

ואין ספק שע"י ריבוי כתיבת חידושי התורה, כפי שהיא בירחונינו המתקרב בסייעתא דשמיא לגיליון החמישים שלו נזכה לגאולה העתידה במהרה בימינו. ויאיר עלינו אור שופע מציון וירושלים אכ"ר.



בס"ד מחידושי התורה אשר בגיליון זה:

באוצר הגנוזים: מתוך כתבי יד הגר"ש קלוגר זצ"ל בעניין בכור ליצירה, מכתב מהגר"מ גיפטער לגר"מ סוואצקי.

באוצר אורח חיים: בגדר ברכת "לשמור חוקיו" שנהגו לברך במערבא על חליצת תפילין; בירור דעות הראשונים ומנהגיהם בדין טבילת עזרא; אם מותר לעסוק בכתיבת סת"ם לפני תפילת שחרית; באיסור לימוד תורה בחזרת הש"ץ; בעניין ברכה על מאכלים שלא היו לפניו כשברך המוציא; מאמר מקיף בסוגיית ברכת מי שלקות ומי פירות; על פטור ת"ח מק"ש על המטה - שהושמט ברמב"ם ובשו"ע; שני מאמרי תגובה בדין אחיזת הכוס בהבדלה כשמברך על הנר

והבשמים; בהלכות רפואה בשבת אם מותר לקחת ריטלין; אם יש היתר להשמיע מוזיקה לקטן חולה בשבת; בגדר פטור מקלקל בשבת; מאמר מחודש (לחומרא) בדין גרמא בשבת; מאמר מקיף על זמן קריאת מגילה בלוד [חלק ראשון].

באוצר יורה דעה: בעניין ביטול איסור לכתחלה; בדין חלב נכרי בסוכר חלב 'לקטו'; בגדרי עבודה זרה, חלק שני - בעניין צדיקים ואם יש תועלת בע"ז לעובדיה; בגדר איסור אמירת שלום למלוה, ואם מותר לחבקו; בעניין לפני עיור בחד עברא דנהרא; היתר לאבל לצאת לקבל חיסון בימי השבעה.

באוצר חושן משפט: בהלכות שומרין ובסוגיות פרק השואל; בהיתר נהפך זימרי והרגו לפנחס ובתמיהות הראשונים והאחרונים בזה.

באוצר חקר ועיון: מאמר תגובה בעניין גודל האמה; ביאור מחודש בעניין הזמן מתי שאלו ישראל כלים מהמצרים; בעניין מספר החומרים שנתרמו לבניית המשכן, ומשמעותו; ממאמר לבאר את גדר ספק במחלוקת הפוסקים, וממנו לעניין מחלוקת הפוסקים בברכה לבטלה.

נקבל בברכה את המחברים המשתתפים בגיליון זה לראשונה: הרב אחיקם הלוי - רב היישוב מעלה מכמש, הרב איתן קופיאצקי. יישר כחם ויישר כח כל הת"ח המשתתפים אותנו מידי חודש בחידושי תורתם, יזכו כולם להמשיך בלימוד התורה כשאיפתם הטהורה, להגדיל תורה ולהאדירה. ויהי רצון שיזכנו ה' להמשיך לזכות את הרבים בעריכת הגיליון מתוך שמחה וברכה.



אוצר הגנזים

בעניין בכור ליצירה ♦ מכתב הערות

הגאון רבי שלמה קלוגר זצ"ל
רבה של בראדי, בעל חכמת שלמה ועוד

בעניין בכור ליצירה*

משפט צדק - חושן משפט סימן רעז סעיף ח

בכור לנחלה הוא הנולד לאב ראשון שנאמר כי הוא ראשית אונו וכו'. הנה לענין מה דשאל מה ששמע בשם הגאון מהר"ח וולאזינר ז"ל^א, שנשאל במי שיש לו ב' נשים ואחת נתעברה תחלה והשניה ילדה מקודם איזה הוי בכור. ופשט ליה מקרא (דברים כא, טו) דוילדו לו בנים האהובה והשנואה נאמר אהובה תחלה ואח"כ השנואה, ואמר והיה בן הבכור לשנואה וכו'. הנה ת"ל שבוה הייתי בר מזלו וכבר כתבתי זה בחבור לתורה שנת תקפ"א ובשנת תקצ"ב (מוכאים לקמן) הוספתי בזה דברים בעז"י, והנני מעתיק לו זה בסוף הדבור לחיבוב מלתא.

ומה שהרגיש ר"מ מיעקב [דלא נחשב לבכור אף שהיה ראשון ליצירה כמ"ש [רש"י בראשית כה, כו] ממדרש אגדה], כתבנו שם בעצמינו הטעם מכח מאמר חז"ל בנדה (לא, א) דאתהפוכי מתהפך, רק ביעקב הוי נס דלא נתהפך אבל הם לא ידעו מזה. והטעם כמ"ש ב[זוהר הקדוש (פרשת תולדות קלט, א)] דהוי צריך שיתברך יעקב בלי רצון יצחק יע"ש, ואם הוי יעקב יוצא ראשון היה יצחק יודע שהוא בכור והיה מברכו ברצון לכך לא נתהפכו, ויצחק סבר דנתהפכו, והוי עשו בכור. וזה שאמר ב[מדרש תולדות (ב"ר סה, יא)] בפסוק ותקרא לעשו בנה הגדול שאמר הקב"ה אצליכם הוא בכור אבל אצלי הוא ננס שבננסים יע"ש, והכונה מבואר כנ"ל ודוק.

והנה בזה אזיל ליה הערות ר"מ למה לא שאלו מאשה אחת יולדת תאומים, דבזה מן הסתם אתהפוכי אתהפוך, ועיי' ב[חבורי מי נדה דף כ"ו (ע"א) בש"ס (גמרא סנדל דתנן גבי בכורות) כתבתי שם דמסוף הסוגיא מוכח דאין הכרח לומר דהנוצר אחרון יוצא ראשון יע"ש. והנה י"ל עוד, דבילדה תאומים י"ל דאולי הוי טפה אחת ונתחלקה לשנים. או אפשר נהי דזה התחיל להתרקם תחלה, מ"מ אולי גמר היצירה הוי השני תחלה דזה מיהר להתרקם ובודאי בגמר היצירה תליא מלתא, וא"כ כיון דעכ"פ זה יצא תחלה והוי זה ודאי בכור ללידה והשני ספק אם הוי בכור ליצירה, לכך אין ספק מוציא מידי ודאי. אבל בשאר נשים משכחת לה דראינו והוכר עוברה של

* מתוך חיבורו של רבינו משפט צדק (כת"י. ביאורים חידושים ושו"ת על חושן משפט) העומד לראות אור ע"י מכון חכמת שלמה, בתוספת קטעים משאר חיבוריו הנוגעים לנידון. תודת ירחון האוצר נתונה להרה"ח אברהם שבתי ליפשיץ שליט"א - נשיא מכון חכמת שלמה ע"ש רבינו שלמה קלוגר זצ"ל. הדברים מתפרסמים לע"נ הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל - עורך ספר הזכרון עדות ליוסף [להורדה], ת.נ.צ.ב.ה.

במסגרת אוצר הגנוזים של ירחון האוצר (קבצים מ' ומ"ב) פרסמנו חידושים נוספים מכת"י רבינו הגרש"ק זצ"ל, מתוך חיבורו עץ הגפן (כת"י). התודה והברכה להרב צבי בוק שליט"א על סיועו, וזכות רבינו זצ"ל תעמוד לנו ולכל העוסקים בתורתו.

א). מובא בספר קול אליהו (המיוחס להגר"א) בריש פרשת כי תצא. ובהשמטה לספר סערת אליהו (עמ' 48) כתב שיש המערערים שלא יצא כן מפי הגר"א.

זו תחלה, א"כ ידענו דזה בכור ליצירה לכך אזלינן בתר היצירה. ומ"ש רי"מ דלשון והיה אינו סובל דוקא היצירה, לא ידעתי מי דחקו להגאון דיוק זה, בלא"ה אתי שפיר. דמלשון וילדו לו האהובה משמע האהובה ילדה תחלה ואיך אמר אח"כ והיה הבן הבכור לשנואה, בע"כ הכונה על היצירה דבתר היצירה אזלינן.

והנה בהיותי בזה עלה בלבי דבזה אתי שפיר ה[מדרש פרשת תולדות (ב"ר סג, יד)] מ"ש הכנים עמו [עשו בשעת מכירה] כת של פריצים אמרו ניכול מדיליה ונשתה מדיליה וניחוך עלה וכו', ולפי שהיו כמשחקים שחק הקב"ה עמהם והסכים שהבכורה ליעקב. והוא תמוה מה זה מדה כנגד מדה לפי שהיו כמשחקים, וכבר כתבנו מזה כמה דרכים בחדושי לתורה עצמו מספר. וכעת נראה כך, דבאמת היה גלוי לפניו יתברך דיעקב ראשון ליצירה וראוי לו הבכורה, רק דבגלוי לעיני בני אדם לא נודע אם היה אתהפוכי מתהפך או לא, וכיון דאין משגיחין בבית קול ולא בשמים היא (ברכות נב, א) ולא אמרינן קמי שמיא גליא, ולכך היה לעשו דין בכור. אך כיון דיעקב קנה ממנו הבכורה, אך הם אמרו דניכול מדיליה ונשתה מדיליה וניחוך עלה, והיינו מכח שאמרו דעשו אינו גומר ומקנה לו רק משטה בו ואינו גומר ומקנה לו, ובאמת קי"ל (סי' רז ס"ד) דדברים שבלב אינן דברים וא"כ הוי מכירה. רק הם אמרו דדברים שבלב הוי דברים ואמרינן קמי שמיא גליא דלא גמר ומקנה, וא"כ אמר הקב"ה אם עשו אומר דאזלינן בתר דגלי קמי שמיא בלא"ה הוי יעקב בכור כיון דהוא ראשון ליצירה ואינו צריך לבא מכח מכירת עשו, ואתי שפיר. זולת זה אין בידי פנאי להאריך, רק הנני מעתיק לו מחבורי לתורה הנ"ל שיראה כי הדברים אמורים אצלי בעזה"י בתוספת נופך.

מיהו שבתי וראיתי שהדין מבורר ממ"ש בש"ס ב[בכורות פרק יש בכור (מו, ב)] דיוצא דופן אינו בכור דבעינן וילדו לו, מוכח דבלידה תלוי ולא בעבור תלוי, והדבר פשוט להיפוך דהנולד ראשון הוא הבכור יע"ש ודוק.

והנה שבתי וראיתי שדין זה יהיה מוכרח מ[פרש"י פרשת תולדות (בראשית כה, כו)] מ"ש וז"ל, ויעקב בא לעכבו שיהיה ראשון ללידה כראשון ליצירה ויפטור את רחמה ויטול את הבכורה מן הדין, והנה כפל לשונו ויפטור את רחמה ויטול את הבכורה מן הדין, מבואר כוונתו שרצה שיהיה פטר רחם לאמו גם שיהיה בכור לנחלה מן הדין. מבואר הא אם יהיה עשו נולד ראשון לא יהיה בכור לנחלה ג"כ אף שהיה ראשון ליצירה, בע"כ דבבכור לנחלה נמי לאו ביצירה תלוי רק בלידה. וגם לפי פרש"י (שם) דמשל לשפופרת [דהנכנס אחרון יוצא ראשון] א"כ בתאומים הוי היוצא ראשון נוצר אחרון, והו"ל למשנה דבפרק יש בכור (בכורות מו, א) למנות זה דיש בכור לכהן ואינו בכור לנחלה ויש דהוי לנחלה ואינו לכהן, הו"ל למנות בילדו תאומים היוצא ראשון בכור לכהן והאחרון בכור לנחלה, בע"כ דהכל בלידה תלוי ודוק.



כת"י משפט צדק מהדורא ג; נדפס בחכמת שלמה סימן רעז ס"א

...הנה הקב"ה צוה בתורה כי תהיין לאיש שתי נשים האחת אהובה והאחת שנואה וילדו לו בנים האהובה והשנואה והיה בן הבכור לשניאה וכו', ויש לדייק כיון דהבן הבכור לשנואה א"כ

ילדה היא תחלה קודם האהובה והו"ל לומר וילדו לו בנים השנואה והאהובה למה אמר להיפוך. אך נראה הכונה, דהנה לכאורה הוי סברא דנהי ילדה היא תחלה קודם האהובה והו"ל לומר וילדו לו בנים השנואה והאהובה למה אמר להיפוך. אך נראה הכונה, דהנה לכאורה הוי סברא דנהי דבכור לנחלה באב תלה רחמנא, מי שהוי בכור לאב זה הוי בכור לנחלה ולא בכור לאם, אך הוה אמינא דזה בידה תליא מלתא מי שנולד לאב ראשון יהיה לו בכור, ולכך הנה קי"ל (ר"ה יא, א) דאשה היולדת למקוטעין, או לפעמים קי"ל (יבמות פ, ב) דאשתהי הולד, דאפשר לשהות יותר מט' חדשים, ולכך אפשר שאשה שנתעברה אחר הראשונה תלד תחלה קודם לראשונה, א"כ אפשר שזה הבן הנולד ראשון יחשב לו בכור. ובפרט שהוא של אהובה ג"כ וגם האהובה היתה אשתו ראשונה ולא שהשנואה היתה אשתו תחלה רק האהובה נשא תחלה והשנואה באה בגבולה. גם אם היתה השנואה שלא כדין, הרי מצינו גבי לאה וירא ה' כי שנואה לאה ויפתח ה' את רחמה ורחל עקרה (בראשית כט, לא), א"כ כיון שראה הקב"ה שלא שנואה שלא כדין רצה הקב"ה לבטל זה וראה שרחל תהיה עקרה ולא תוליד הרבה בנים.

אך כאן כיון שהאהובה תמהר לילד קודם השנואה מוכח שהיא שנואה כדין, ולכך מכל הלין טעמא שהאהובה באה תחלה וגם ילדה תחלה וירצה לילך בתר הלידה וגם מכח שהיא אהובה כדין והיא שנואה כדין, וראיה ממה שאהובה ילדה תחלה ולא היתה עקרה. לכך אמר שלא כן הוא, רק אף כי תהיין לאיש שתי נשים אחת אהובה ואחת שנואה אהובה תחלה, וילדו לו בנים האהובה תחלה לילד תהיה אהובה קודם מ"מ והיה הבן הבכור לשנואה, שלהריון יהיה בן השנואה הבכור, לא יוכל לבכר את בן האהובה הקודם לילדתה רק כי הוא ראשית אונו לו משפט הבכורה למי שנזרע תחלה.

ובאמת יש לעיין בזה אם בתר הריון אזלינן או לידה, דממה דאמרינן (כ"ב קיא, ב) דבא אחר נפלים הוי בכור דבעינן לבו דוה עליו וסובר דבתר הריון לא אזלינן רק בתר לידה. אך מקרא דכי הוא ראשית אונו משמע דבתר הריון אזלינן, וגם מלשון וילדו לו האהובה מוכח כן, וצ"ע. ועיין בחבורי על התורה שנת תקצ"ב (חכמת התורה תצא עה"פ כא, טו) מ"ש בזה.

למה שכתבתי לעיל שעיקר הבכור הוי מי שנוצר תחלה לא בתר הלידה. והנה באמת כן מורה הלשון (בראשית ט, ג) בכורי אתה כוחי ראשית אוני, אך שלא תקשה א"כ למה הוצרך יעקב לקנות הבכורה מעשו, ולמה חשבו יצחק לעשו בכור. אך נראה דא"ש ע"פ דברינו, דאדרבא מזה ראייה, דהנה למה באמת הסכים הקב"ה על קנין יעקב הלא הוי מכירת דשלב"ל וכמו שהקשו המפרשים (אוה"ח בראשית כה, לג). אך הנה באמת א"ש, דהמפרשים הקשו על רש"י (בראשית כה, כו) דפירש משל לשפופרת, דהרי אדרבא אמרינן במס' נדה (לא, א) דהוולד מתהפך יע"ש, ועיין בנזר הקדש (סג, יז). אך לדברינו צדקו מאוד דברי רש"י, דבאמת כל וולד מתהפך אבל כאן נעשה בדרך נס שלא יתהפך, כי אם היה מתהפך היה יעקב יוצא ראשון, ובאמת כיון שהוא צדיק ועשו רשע צריך להיות הקליפה קדמה לפרי (נוה"ק סח), גם צריך הוא להכין דרך ליעקב כי הוא משרת שלו, לכך עשה הקב"ה נס שלא יתהפכו. אבל יצחק שלא ידע שעשו רשע א"כ שוב סבר כפשוטו דאתהפכו וא"כ הוי עשו נוצר ראשון ולכך עשאו בכור, אבל לפי האמת הקב"ה ידע שהוא רשע ולא נתהפכו כלל וא"כ הבכורה ליעקב. אך לפי שטות עשו שסבר שהוא הבכור רצה

יעקב לקנות ממנו שלא יוכל הוא לפעור פיו שהוא בכור ויסתם פיו, ובאמת בלא"ה אינו בכור ולכך הסכים הקב"ה שהבכורה ליעקב.

ומה יומתק לזה לשון המדרש בפרשת תולדות (ב"ר סה, יא) אמר שם בפסוק (בראשית כז, טז) ותקח רבקה את בגדי עשו בנה הגדול וכו', אבל אצלי הוא ננס שבננסים כן אמר הקב"ה אתם אומרים בנה הגדול אבל אצלי קטן נתתיך (עובדיה א, ב) וכו'. ולפמ"ש יומתק מאוד שהם סברו דנתהפכו והוי הוא הגדול, והקב"ה אומר אצלי שאני יודע האמת הוי ננס שבננסים כי יעקב ראשון. ולכך לדידן נראה בתאומים כיון דנתהפכו בטבע הוי הנולד ראשון בכור לנחלה אבל בשתי נשים נראה דמי שנתעברה ראשונה הוי בכור, אך לדינא צריך עיון ובדיקה בש"ס בזה, ועיין בחבורי חו"מ מהדורא ג' סי' ר"ה (המובא לעיל) יע"ש.



כת"י חכמת התורה הפטרת כי תצא שנת תקפא

[כתיב (בדברים כא, טו-יז) כי תהיינה לאיש שתי נשים אחת אהובה והאחת שנואה וילדו לו בנים האהובה והשנואה והיה בן הבכור לשנואה וכו' כי הוא ראשית אוננו לו משפט הבכורה]. הנה מה שסיים כי הוא ראשית אוננו לו משפט הבכורה, והוא כפל לשון. ונראה הכונה עפמ"ש בחדושי מכבר בפירוש הפסוק מ"ש וילדו לו בנים האהובה והשנואה נקט האהובה תחלה אף דלהשנואה הבכור, והיינו מכח דבכור לנחלה לאו בלידה תלוי רק בהריון וזו שנתעברה תחלה הוי לבנה משפט הבכורה יע"ש בחבור תקפ"א. ולפ"ז הנה עיקר ראשית אוננו נקרא מי שהוא ראשית אוננו ממש, כעין שאמר יעקב על ראובן (בראשית מט, ג) כוחי וראשית אונני. ולפ"ז הוי ס"ד לומר, דבשלמא אם אזלינן בתר הלידה הוי שפיר הנולד ראשון הבכור כיון דבאמת לא נולד לו אחר קודם לו, אבל אם בהריון תלה רחמנא ובהריון תינח אם הוא ראשית אוננו ממש ראוי לו משפט הבכור אבל אם אינו ראשית אוננו הרי באמת אינו ראשית אוננו בעצם ולמה יהיה בכור. אך התורה אמרה שאעפ"כ יש לו דין בכור והיינו כי לא אזלינן בתר ידידה רק בתר הניכר לעולם, וכיון דלעין העולם נראה לראשית אוננו הוי הוא הבכור אף דבגופו ידע שאינו ראשית לו בתר דעלמא אזלינן.

וזה יהיה כוונת הכתוב מ"ש כי את הבכור בן השנואה יכיר לתת לו פי שנים ודרשו חז"ל [(ב"ב כז, ב) יכירנו לאחרים], והכונה אם לגבי נפשיה אינו בכור כי אינו ראשית אוננו גם לא נולד תחלה, אעפ"כ יכירנו לאחרים דלגבי אחרים נראה כבכור יש לו דין בכור. וז"ש הכתוב דאף שנולדו לו בנים האהובה והשנואה וילדה האהובה תחלה וגם בן השנואה אינו ראשית אוננו ממש, אעפ"כ לא יוכל לבכר וכו' כי את הבכור בן השנואה יכיר לאחרים לתת לו פי שנים. וזה הוי דוקא בזמן שאינו ראשית אוננו אז אין לו משפט בכור בעצמותו רק מכח דלגבי אחרים נראה כבכור, אבל אם הוא ראשית אוננו אם באמת נזדמן שהוא ראשית אוננו כמו ראובן ביעקב אז לו משפט הבכורה בעצמותו בלי הכרה לאחרים ולו משפט הבכורה בעצם. ועיין בחבורי (שנת תקצ"ו) בהשייך להפטרת תולדות (מובא לקמן) בארתי שם זה בע"א קצת והבאתי ראיה לזה מאהבת יצחק

לעשו ע"פ דרך זה כמ"ש בהפטרטה שם. ועיין בחבורי לח"מ מהדוא שלישי סי' ר"ה (מובא לעיל) מ"ש בזה, ושכן פסק הגאון מהר"ח מואלוזין.



כת"י חכמת התורה שנת תקצב

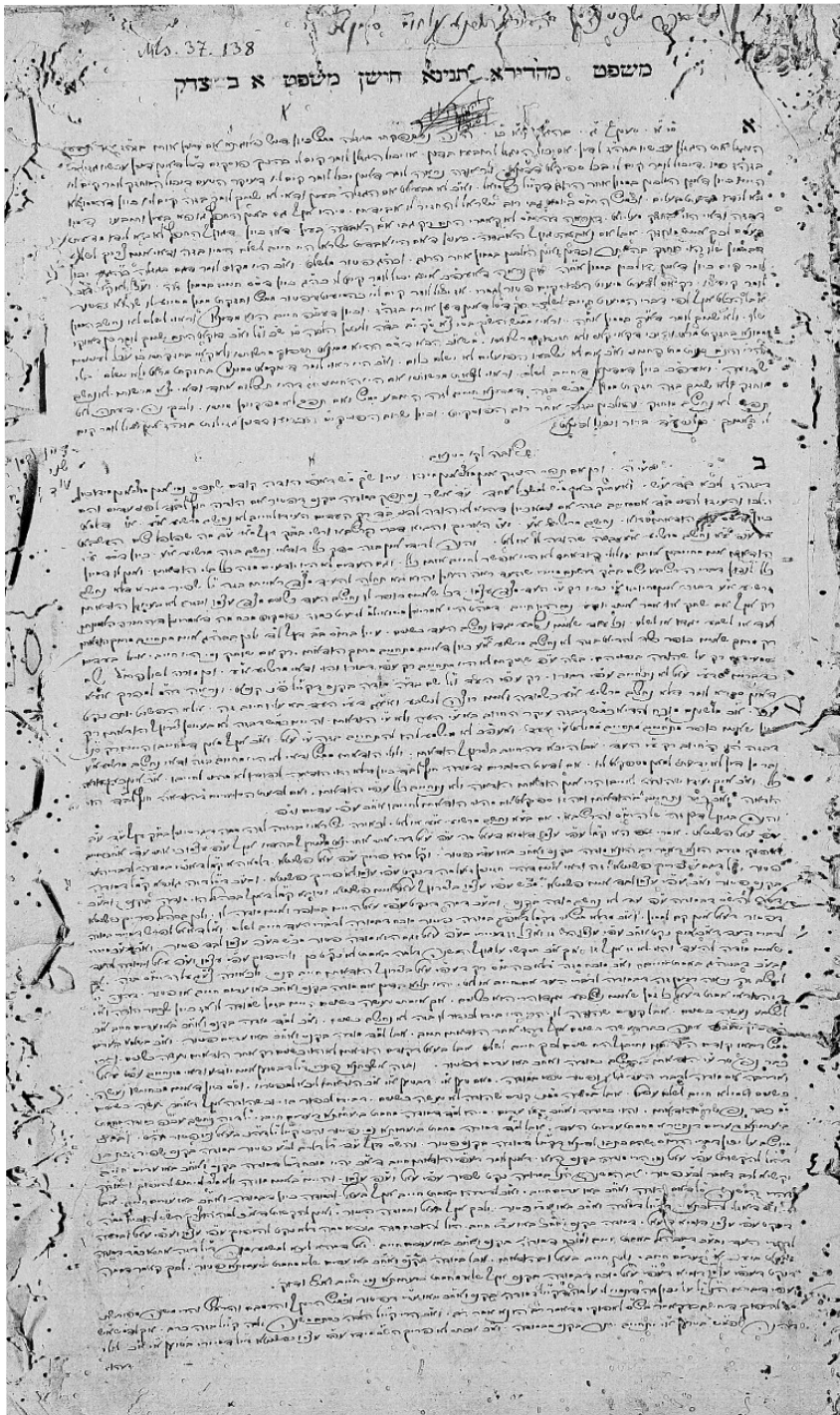
על הפסוק בבראשית (כה, לא), ויאמר יעקב מכרה כיום את בכורתך לי גרסינן במדרש [(ב"ד סג, יד) לפי שהיו כמשחקים שחק הקב"ה עמהם, והסכים שהבכורה ליעקב כמ"ש (שמות ד, כב) בני בכורי ישראל עכ"ל]. והוא תמוה למה דוקא לפי שהיו כמשחקים, וכבר מלתי אמורה בזה בעזה"י בכמה אנפי (מובא שם בחכמת התורה פרשת תולדות). הנה בחדושינו מכבר (חכמת התורה שנת תקצו פרשת כי תצא ד"ה כי תהינה לאיש) להתספק במי שהיה לו שתי נשים ואחת נתעברה קודם והשנית ילדה מקודם איזה בכור אם להריון או ללידה, ורציתי לפשוט זה מפרשה זו דיעקב היה בכור ליצירה ועשו ללידה והוי עשו בכור, ואח"כ הוגד לי קצת אמרו מהגאון [מוריננו הרב ר' אליהו מוילנא ז"ל] וחד אמר מהגאון [מוהר"ר חיים מואלוזין ז"ל]. ואני אח"כ בחבורי [לחושן משפט (מובא לעיל) תמהתי עליהם איך נעלם מהם גמרא ערוכה (בכורות מז, ב) דיוצא דופן אינו בכור לנחלה דוילדו לו כתיב בלידה תלוי רחמנא], א"כ מוכח דבתר הלידה אזלינן יע"ש.

אך לפ"ז י"ל דבזה יהיה חילוק בין ישראל לבן נח. דהנה קיימא לן (סנהדרין נז, ב) דישאל הורג העובר פטור, אבל בני נח חייבין גם על העוברין. ולפ"ז בישראל דפטור על העובר ומוכח דעובר לא נחשב כחי וכילוד, לכך גם לענין בכור אזלינן בתר הלידה לא בתר העיבור, אבל בנח דחייב על העוברין ונחשב עובר כחי בזה נחשב בכור בתר העובר. ולפ"ז יהיה תליא בדין אם יצאו מכלל בן נח או לא, וא"כ י"ל דלפי האמת הוי הדין דיצאו מכלל בן נח ולכך הוי עשו בכור. והנה בבכור הוי שני ענינים אחד ליחוסו אחד לנחלה ואין זה תלוי בזה דהרי מראובן נטלה הבכורה ונתנה ליוסף, ומ"מ היינו רק לנחלה אבל ליחוס נשאר ראובן בכור וכמפורש ב[דברי הימים (א' ה, א) ולא להתייחס].

והנה קיימא לן [בחושן משפט סוף סימן קמ"ט (סעיף לא בהגה)] במי שניתן לו איזה שררה אין יכול למכור זכותו לאחר דלו נתנה ולא לאחר, הרי מוכח דכבוד שאני. דהרי בכל דבר שבממון אם נתן אחד לחברו מתנה יכול המקבל ליתנו לאחר לכל מי שירצה, ומוכח דכבוד שאני וכבוד א"א למכור לאחר. וא"כ הכי נמי נהי דעשו היה יכול למכור הבכורה היינו רק לנחלה אבל לא הכבוד, דזה הוי שלו יתברך ולמי שרוצה נותן ואין בידו למכרו לאחר. ולכך תיכף שמכר עשו הבכורה ליעקב, הסכים הוא יתברך להיות המכירה לנחלה ליעקב, ולזה ציוה לכתוב שטר מכירה ליעקב לענין הנחלה אבל לא לכבוד, אך הם היו כמשחקים. דהנה לפי האמת יצאו מכלל בן נח וחייבין לקיים השבועה, ולכך אמר יעקב [בראשית כה, לג] השבעה לי כיום. אבל הם אמרו דלא יצאו מכלל בן נח א"כ אין מחויבין לקיים השבועה, ולכך אמרו ניכול מדיליה ונשתה מדיליה וניחוך עליה. ולכך דן הוא יתברך אותם כמדתם, כיון דהם אמרו דלא יצאו מכלל בן נח א"כ בבן נח בתר ההריון אזלינן ובהריון היה יעקב בכור מדינא, ולכך לפי שהיו כמשחקים ששחק הקב"ה עמהם והסכים שהבכורה ליעקב אף ליחוס. ולכך אמר בני בכורי

ישראל דגם להתייחס הוי יעקב בכור, ואתי שפיר בעזה"י. ועיין לקמן פרשת בא בפרשת קידוש בכורים (שנת תריג ד"ה קדש לי כל בכור) על פי הנ"ל יע"ש בעזה"י.





כת"י משפט צדק לגרש"ק וצ"ל

הגאון רבי מרדכי גיפטער זצ"ל,
ראש ישיבת טלז, בעל נתיבות מרדכי

מכתב הערות*

בע"ה - ו', עש"ק וישלח, תשכ"א

מע"כ ידי"נ הגאון מוה"ר מרדכי סאוויצקי, שליט"א, שלום וברכה נצח!

אחדשה"ט באהבה,

ידידנו הרב ר' אהרן פייפערמאן יח', שב לביתו והגיד לנו היום מכבוד התורה בנשף שנערך לכבודו של הדר"ג, שליט"א, להופעת ספרו החדש, ויהי לי הדבר לשמחה ועונג. כן יוסיף ה' גם הלאה ויפוצו מעינותיו חוצה.

בניו היקרים, יחיו, הם בסדר, בע"ה.

בדעתי לבוא לבוסטון, בע"ה, ביום ג' ח' טבת לבקורי השנתי ליום אחד ומשם לוואוסטער. ר' אהרן, יח', עסק ב"אשכח רברבי" ואני כדרכי ב"אשכח זוטרי שקיל" (ראה ב"ק מב, א).

יש לי מקום עיון בגיטין יו"ד, ב', דהוה קשיא להו להתוס' רק מטעם דכולה שטרא אפומא דחד אבל הא מיהא ניהא להו דמיהמן העד אחד לברר שהכותי הוא כותי חבר ולא פסול, ואמאי לא בעי' להא מילתא תרי עדים, והיאך סגי בזה בעד אחד.

בטח יזכור הדר"ג שאשתקד בהיותי אצלו דננו בשאלת שליח שהוא נוגע אם כשר לקיים הגט, וכעת מצאתי שבטור מבואר דאפי' גזלן כשר לקיים הגט, והוא באות שין-שלישית הגט, והגרעק"א ז"ל נקט בפשיטות בתשו' סי' קכ"ד דגזלן פסול בקיום הגט כמו שפסול בעדות אשה, עיי"ש. ובטח ראייתו של העטור בזה כראייתו של הרשב"א בתשובה להכשיר נוגע ממתני' דפרק ב' דרק סומא פסול.

בפ"ש מבית לבית, מנאי,

ידידו דוהשת"ט מכבדו ומעריצו כרו"ע (=כרום ערכו),

מרדכי



* זכינו לפרסם מאמר נוסף מכת"י רבינו זצ"ל, במסגרת ירחון האוצר (מ"ו). מכתב זה כקודמו נשלח לידידו ורעו הגאון רבי מרדכי סאוויצקי זצ"ל, אב"ד בוסטון, בעל בריכת המלך ועוד חיבורים חשובים, פוענח ונמסר על ידי ידידנו עוז הרב יוסף סאוויצקי שליט"א, ובאדיבות בני משפחת סאוויצקי המעטירה, ותשו"ח להם.

מעניינת התייחסותו ההיסטורית המכבדת במכתב זה על שינוי ההנהגה בין רבינו להגר"א קוטלר זצ"ל: "ר' אהרן, יח', עסק ב"אשכח רברבי" ואני כדרכי ב"אשכח זוטרי שקיל". בסוף המאמר צירפנו את סריקת כת"י ראש הישיבה זצ"ל.

פרסום המכתב נעשה לעילוי נשמתו של אבינו מורינו הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל ת.נ.צ.ב.ה. עורך ספר הזכרון עדות ליוסף [להורדה], לזכרו ולע"נ של הקדוש יוסף דב ויסמן הי"ד, מתלמידי ישיבת חברון, ת.נ.צ.ב.ה. וימליצו טוב בעדינו.

אוצר אורח חיים

ברכת "לשמור חוקיו" ♦ טבילת בעל-קרי לדברי תורה ותפילה – בהלכה ובמנהג ♦ האם מותר לסופר לכתוב סת"ם קודם התפלה או שיש לאסור משום עשיית צרכיו קודם התפלה ♦ לימוד תורה בחזרת הש"ץ ♦ בדין ברכה על הטפל שלא היה לפניו כשבדרך המוציא ♦ מי פירות ומי שלקות ♦ פטור תלמידי חכמים מקריאת שמע שעל המיטה ♦ אם יש חיוב לאחוז כוס ההבדלה בברכת הבשמים ♦ לקיחת ריטלין בשבת ♦ הפעלת מוזיקה בשבת עבור חולה קטן ♦ בגדרי מקלקל ♦ גרר גרמא בשבת וביום טוב והאם מותרת לכתחלה ♦ בדין העיר לוד לקריאת המגילה ומצוות הפורים

הרב איתן קופיאצקי

ברכת "לשמור חוקיו"

מצאנו בירושלמי בברכות (פרק ב הלכה ג) וכן בבבלי בברכות (דף מד ע"ב) ובגידה (דף נא ע"ב) שנהגו בני ארץ ישראל לברך לאחר חליצת התפילין "אשר קדשנו במצותיו וצונו לשמור חקיו". ונחלקו הראשונים בדין ברכה זו במספר נקודות:

- א. מפני מה מברכים ברכה זו?
- ב. האם יש לברך על סיום כל המצוות?
- ג. האם פוסקים כבני ארץ ישראל?

הראב"ה במספר מקומות (סימנים קכב, קנה, קסח) כתב שהוא קיבל מאביו שיש לברך על כל המצוות: "ומקובלני מרבינו אבא מורי שכל המצות בין תפילין ובין ציצית ולולב ונר חנוכה וכל דכוותיהו צריכים ברכה אחרונה לאחר קיום המצוה".

ומבאר הרמב"ן (נדה דף נא ע"ב) שברכה זו מיוחדת בכך שהיא לא על עשיית מצוה אלא על גמר מצווה. לפיכך, מברכים רק על מצוות שיש להן "זמן קיום" מוגדר והאדם סיים את המצווה בזמן המוגדר, כך שאם הוא חלץ את תפיליו ביום אינו מברך. יתר על כן, כתבו הרוקח (סימן שסו) והרמב"ן שרק על תפילין מברכים "לשמור חוקיו" ואילו שאר מצוות מברך "לשמור מצותיו". כך גם כתב תלמידו הרשב"א (שם) והמאירי (שם) והגהות מיימוניות (הלכות תפילין פרק ד סוף הלכה י).

לעומתם, הריטב"א (נדה דף נא ע"ב) כתב בשם רבו הרא"ה, והתוספות (ברכות שם) והביאו בשם ר"ת (נדה שם ובמנחות דף לו ע"ב) שבני ארץ ישראל ברכו ברכה זו רק על מצוות תפילין, משום שברכת "לשמור חוקיו" רק שייכת לתפילין שנקראו "חוקה" (שמות פרק יג פסוק י). כמו כן, הם הסבירו שהאדם מברך את הברכה משום שהוא אינו עובר על חוקת המצווה של לבישת התפילין בלילה ובהסרתם מקיים מצווה.

להלכה אנו מוצאים דברים לא שגורתיים, שכן בין אילו שכתבו שאכן נהגו לברך, לבסוף כתבו שאין פוסקים כן, אך הרשות בידו לברך אם ירצה. כדברי הריא"ז (ברכות סעיף אחרון בפרק ו): "ובני ארץ ישראל היו מברכין כשהיו מסלקין תפיליהן אקב"ו לשמור חוקיו. ונראה בעיניי שאין אדם [חייב] לברך על סילוקן, ואם רצה לברך מברך, ואין בזה משום ברכה לבטלה".

כך גם מביא הטור (אורח חיים סימן כט) ועוד רבים מהראשונים בשם רב האי גאון ש"הרשות בידו אם ירצה לברך". אך כתב שתמה למה אין בברכה זו איסור של ברכה לבטלה, הרי מברך ברכה שאינו חייב בא.

עוד דבר תמוה שמצאנו בברכה זו הוא שבכל ברכות המצווה אנו מברכים אותן או בעובר לעשייתן או בשעת עשייתן^א ואילו ברכה זו של "לשמור חוקיו" אינה נאמרת אלא "דברת דמסלקי תפיליהו"^ב.



האחרונים ניסו ליישב את הדברים, עיין במה שכתבו הבית יוסף והב"ח על האתר, אך ברצוני ליישב על פי הבנה בעצם הגדרת של ברכה זו, לשם מה היא באה.

לענ"ד ברכה של "לשמור חוקיו" איננה ברכת המצווה אלא ברכת הודאה. כך שאין כאן בעיה של ברכה לבטלה, כפי שמצאנו במספר מקומות בין הפוסקים שאין דין של ברכה לבטלה בברכות שבח והודיה^ג.

כלומר, בני ארץ ישראל נהגו לברך על סיום מצווה מפני שהם רצו לתת הודאה והודיה לקב"ה על שזיכנו לקיים מצוותיו בצורתם השלימה. כך שלשון הברכה מתפרשת כך: בא"ה אמ"ה שהוא אשר קדשנו במצותיו וצונו לשמור חקיו^ד.

אם דברינו כנים מבואר למה לא חשש רב האי גאון לברכה לבטלה, שהרי הברכה היא ברכת הודאה שאין בה ברכה לבטלה.

בכותבי דברים אילו ראיתי שהבנה זו מזכני לכוון להבנתו של מו"ר הרב עדין אבן-ישראל (שטיינזלץ) זצ"ל בדברי הרמב"ן על האתר (עיונים מסכת ברכות דף מד ע"ב).

הבנה זו של הודאה והודיה על סיום מצווה אנו מוצאים במסכת תענית (דף לא ע"א). בגמרא שם אנו רואים שנהגו בני ארץ ישראל לעשות יום טוב ביום שמסיימים בו את מצות כריתת עצים למערכה, וכפי שמדגיש הרשב"ם (בבא בתרא דף קכא ע"ב ד"ה מניסן): "ואותו יום שפסקו היו שמחים לפי שבאותו יום היו משלימין מצוה גדולה כזאת".

כן הביא בים של שלמה (מסכת בבא קמא פרק ז) בשם הר"ן: "שמהא שמעינן, שמנהג ישראל הוא לשמוח ולעשות יום טוב בהשלמת המצוה".

וכל זאת, אף על פי שכריתת עצים למערכה אינו מצווה לכשעצמו אלא "הכשר מצווה"!^א לכן נראה לנכון שבוודאי יש מקום לומר מעין קל וחומר, בכך שיש לברך ולומר תודה על סיום מצווה שהיא מתרי"ג המצוות.

ואין להקשות על נוסח הברכה שכתוב בה "אשר קדשנו במצותיו וצונו", שאין הוא נוסח של ברכת הודאה, שהרי כבר העיר על כך רבותינו הראשונים והאחרונים שיש ברכות שהן הודאה והן בלשון זה. כפי שמסביר בשו"ת הר צבי (מילי דברכות סימן ב אות יז הגדרה בברכת המצוה וברכת

א. עיין שו"ת הר צבי (מילי דברכות סימן ב אות יז הגדרה בברכת המצוה וברכת השבח) במה שדן שם בזה.

ב. אכן, לפי גירסת הירושלמי, שבה נכתב "כשהוא חולצין" משמע בזמן החליצה כך שאין שאלה.

ג. עיין שו"ת שואל ונשאל הקדמות הערות הרב סעדין (בחלק ה') וכן בשו"ת הלכות קטנות (חלק א סימן רסד) ועוד רבים הם.

ד. בדומה לפירוש זה של הברכה פירש הדרכי משה (אורח חיים סימן ח ס"ק ה) את ברכה על טלית קטן "מברכין השם יתברך שנתן לנו מצות ציצית ואף שאין מקיימין אותה עכשיו כתקנה".

השבח): "דהאי כללא שאמרו בברכות דכל המצות מברכינן עליהן עובר לעשייתן, הדברים ככתבם וכלשונם ממש, דדוקא בסוג ברכות המצות דהיינו שהברכה היא על עשיית המצוה ופעולתה מחויב לברך קודם עשייתה, אבל בסוג ברכות שהן דרך הודאה ושבח, אף על פי שזמן חיובן הוא בשעת עשיית המצוה מ"מ אין עכוב לברך אותה דוקא עובר לעשייתה... וכן משמע לי מתוך דברי הרא"ש שם שמסיים בה בזה"ל ואומר ר"ת דברכה זו אינה דוקא על מילה זו שנעשית עכשיו קאי אלא מודה ומשבח להקב"ה שצוה לעשות מצוה זו כשתבא עוד לידו עכ"ל".

עוד אוסיף את דברי החוות דעת (בית הספק דיני ספק ספיקא) שכתב: "וכן הוא בכל הברכות, דאדעתא דנדבה מותר לברך ולהודות אפילו בהזכרת שמו יתברך, כמו שמותר ב"ח ברכות להתפלל בתורת נדבה, ואדעתא דחוב אסור אפילו בלא הזכרת שמו... דדוקא דרך חוב אסור, דהא חזינן דהרבה פיוטים וזמירות נתייסדו ונתקנו בלשון ברכה והודאה בהזכרת שמו".

יש לציין שנראה שלא בכדי נכתב בהלכה שאין חובה לומר ברכה זו אלא הרשות ביד מי שירצה. כלומר, כוונת רבותינו הגאונים והראשונים היא שאין לומר ברכה זו דרך חובה אלא בדרך הודאה".

מעניין לראות שבני ארץ ישראל גם היו מברכים על עצם עשית והכנת המצוות, כדוגמת נושאינו תפילין, "לעשות תפילין". ליבי אומר לי שגם ברכה זו על עשיית המצוה היא ברכת השבח על כך שזכינו להכין מצוה. מכך ניתן לראות בכל תהליך של מצוה שעשו בני ארץ ישראל תהליך שלם של עבודת ה', הדומה להפליא למבנה של תפילת שמונה עשרה שפותחת בשלוש ברכות של שבח, ברכות של תפילה ובקשות ולסיום שלוש ברכות של הודאה. הבנה עמוקה זו של בני ארץ ישראל מזכירה באופן מושלמת את דברי הירושלמי (ברכות פרק ה הלכה א) על עבודת התפילה של חסידים ראשונים שעצם השחייה של ההכנה והסיום עבודה היא, ובכך תורתם ומלאכתם מתברכת.

כסיכום תמציתי ומוחשי הכולל בו את כל הבנתינו נעיין במה שכתב מרן הראי"ה קוק זצוק"ל (שמונה קבצים חלק א אות תתצו): "בתחילת עשיית המצוה, בא חשק גדול מיסוד החכמה של ההכרה המלאה באור חיים על שמחת המצוה, ואח"כ האור הזה הולך ומתאים עם אברי הגוף המעשיים. באה הכונה ההלכותית שיש בה כח וחיים, אבל מוכרח הדבר להתגדר בגדרי ציור מעשי - והתרחבות הנשמה מתמעטת ע"י מה שעבר אור הרוחניות דרך צינורי התכונות המדודות. כיון שקיים אדם את המצוה, ואור האלהי שבה התחבר עם חיי גופו וכל כחותיו, הרי הוא מתעלה, והאהבה העליונה מתאמצת בקרבו בלא גבול. ברכת בני מערבא כד סלקי

ה). כדברנו זכיתי למצוא בספרו של הרב יצחק אריאלי זצ"ל בחידושי על מסכת ברכות (דף מד ע"ב) שדן ונוגע במקורותינו והסיק שעיקר המחלוקת בפוסקים על ברכה זו של "לשמור חוקיו" היא האם מדובר על ברכת השבח או המצוה.

1). ירושלמי ברכות פרק ט הלכה ג: "העושה לולב לעצמו אומר ברוך אשר קידשנו במצותיו וציונו לעשות לולב... העושה מזוזה לעצמו אומר לעשות מזוזה... העושה תפילין... העושה ציצית וכו'".

2). ניתן להוכיח זאת מכך שבתוספתא (ברכות פרק ו הלכה ט) נכתב שיש לברך על עשית סוכה "שהחינו". ואכמ"ל.

תפילייהו, עולה ברום מעלה, וחשק אור אהבה עליונה זו הבאה אחר המעשה, אין ערוך ליקרתה. זאת היא משנה שמחה טוב לבב מרוב כל, והמצוה היא באמת כל, וטוב הלבב הבא ממילוי התשובה הרוחנית העליונה מבסס הוא את החיים כולם".



הרב ירחמיאל ישראל יצחק הלפרין

בני ברק

טבילת בעל-קרי לדברי תורה ותפילה – בהלכה ובמנהג

גדר ושורש חיוב טבילה לבעל קרי * גדר תקנת עזרא, ט' קבין, ובירור טעם המקילים
* המנהג למעשה בבבל, ודיון בתשובות הגאונים * דעת רבינו חננאל * המנהג
למעשה בספרד, אשכנז וצרפת * בירור דעת הרמב"ם בעניין חיוב טבילת עזרא בזמן
הזה * נספח: בענין ברכת טבילת עזרא ומצוותה בזמנה

גדר ושורש חיוב טבילה לבעל קרי

מן התורה (ויקרא ט"ז ט"ז) בעל קרי ומשמש מיטתו טמאים ואסורים, לפני טבילה והערב שמש, באכילת תרומה וקדשים וכניסה למקדש*.

אף כי החובה על בעל קרי לטבול היא רק אם הוא מתכוון לאכול קודש או להכנס למקדש, מכל מקום בניגוד לטמאים אחרים, נאסר עליו, כנזכר במשנה (ברכות פרק שלישי; תוספתא תרומות [ליברמן] פרק ג' הלכה ב'), לקרוא קריאת שמע להתפלל וללמוד תורה או להזכיר את השם עד שיטבול. דין זה אינו מן התורה, אלא מתקנה קדומה.

הבבלי במסכת בבא קמא (פ"ב.) ייחס תקנה זו כבר לעזרא הסופר בתחילת ימי בית שני: "ותיקן טבילה לבעלי קריין ... אתא הוא תיקן אפילו לדברי תורה". אמנם, יתכן שיש מהתנאים שחלק על ייחוס זה (ראה תוספותב"ק פב: ד"ה אתא), ומהירושלמי במסכת שבת (פרק א' הלכה ד') נראה כי הלל ושמאי תקנו תקנה זו.

כדי לסכם זאת נשתמש בלשונו של ספר החינוך (מצוה ק"פ): "ונוהגת טומאת שכבת זרע בכל מקום ובכל זמן, אבל עכשיו בעונותינו שאין לנו לא מקדש ולא קדשים אין אנו צריכין להזהר בענין הטומאה. ואף על פי כן עזרא תיקן טבילה לבעלי קריין, כדי שיהיו נקיים וטהורים יותר במחשבתן, ולא יהיו בני אדם מצויין עם נשותיהן כתרנגולין. ובזמנו לא היה אדם מתפלל ושונה בתורה עד אחר טבילה". אגב, דין זה שווה לגברים ונשים, כנזכר במפורש במשנה.

סוגיות הבבלי ברכות כ"ב.: ומקבילתו בירושלמי כ"ו: (הלכה ג') עוסקות בפרטי דינים וכן במנהגיהם האישיים של תנאים ואמוראים בתקנה זו (ומשם מקורות דברי התנאים והאמוראים, הראשונים והאחרונים שיוזכרו להלן בלא מקור).

א. אפשר לשער שאף על פי שאין עליהם חובה להיטהר אם לא יגעו בקודש, הרי שחסידי ופרושים שבישראל נהגו תמיד לטבול ולהיטהר מקריין, כשם שדקדקו להיטהר משאר טומאות (וראה את דברי רבי צדוק הכהן מלובלין בתשובתו העוסקת בעניין טבילה לגברים, שו"ת תפארת צבי חלק ב' יורה דעה תשובה כ"ז אות ה', אך מאידך ראה את דעת ספר הכוזרי מאמר ג' אות מ"ט). מעניין לציין את דעתו של רבי אברהם בן הרמב"ם בפירושו לתורה (בראשית ל"ה ב') שהזהירות מטומאת קרי נהגה מאז ומעולם והייתה ידועה עוד לפני מתן תורה.

בברייתא הובאה אסמכתא מהכתוב לתקנה זו ונחלקו תנאים בפרטיה:

"והודעתם לבניך ולבני בניך, וכתוב בתריה יום אשר עמדת לפני ה' אלקיך בחורב, מה להלן באימה וביראה וברתת ובזיע אף כאן באימה וביראה וברתת ובזיע. מכאן אמרו: הזבים והמצרעים ובאין על נדות² מותרים לקרות בתורה ובנביאים ובכתובים, לשנות במשנה וגמרא ובהלכות ובאגדות, אבל בעלי קריין אסורים.

רבי יוסי אומר, שונה הוא ברגליות ובלבד שלא יציע את המשנה.

רבי יונתן בן יוסף אומר, מציע הוא את המשנה ואינו מציע את הגמרא.

רבי נתן בן אבישלום אומר, אף מציע את הגמרא ובלבד שלא יאמר אזכרות שבו.

רבי יוחנן הסנדלר תלמידו של רבי עקיבא משום רבי עקיבא אומר, לא יכנס למדרש כל עיקר. ואמרי לה לא יכנס לבית המדרש כל עיקר.

רבי יהודה אומר שונה הוא בהלכות דרך ארץ. מעשה ברבי יהודה שראה קרי והיה מהלך על גב הנהר אמרו לו תלמידיו רבינו שנה לנו פרק אחד בהלכות דרך ארץ, ירד וטבל ושנה להם, אמרו לו לא כך למדתנו רבינו שונה הוא בהלכות דרך ארץ, אמר להם אף על פי שמיקל אני על אחרים מחמיר אני על עצמי".

הברייתא מסמיכה את דין בעל קרי בלימוד תורה למעמד הר סיני בו נצטוו ישראל לשמור עצמם בטהרה, ושמעו את עשרת הדברות מתוך אימה ויראה. מכאן שטעם הימנעות בעל קרי מלימוד התורה עד שיטבול הוא משום קדושה וכובד ראש הנצרכים ללימוד. במהות הלימוד האסור נחלקו תנאים, אך כמעט על כולם מוסכם כי לימוד שטחי הוא סיבה לכך שאינו בכלל התקנה. ומכאן שעיקר התקנה מכוונת לעיון ועמל התורה.

באופן מיוחד השתמר בידינו ביאורו של "רבי גרשון מעיר מגאנצה אשר בארץ אדום" הוא רבינו גרשום מאור הגולה, לחומרה המיוחדת שבטומאת קרי על פני שאר הטומאות. כך הביא בשמו רבינו ברוך מארץ יון, כפי שצוטט בספר הנר בברכות: "הזבין והמצורעין, פירוש שהם טמאים ז' ימים מותרים לקרות בתורה שהן יכולין לעסוק באימה [אבל בעלי קראין ששימשו מיטותיהן שאין יכולין לעסוק באימה] ששומחין בשימוש מיטותיהן אסורים הן מדברי תורה, דודאי לא נחית לעומקה".

נמצא שלא החמירו על בעל קרי מחמת דרגת טומאתו [שהרי יש טמאים ממנו] אלא מחמת מצבו. להלן נפרט יותר בעניין.



התנא רבי יהודה בן בתירא מנציבין שבבבל חלק לגמרי על תקנה זו וסבר כי אין דברי תורה מקבלים כלל טומאה, ולפיכך אין חשש ללמוד תורה מתוך טומאת הקרי. כך הובא בירושלמי: "מעשה באחד שעמד לקרות בתורה בנציבין, כיון שהגיע להזכרה התחיל מגמגם בה, אמר לו

ב). שטבלו לקריין בו ביום, ולכן אינם בגדר "בעל קרי" אף ששימשו מיטותיהם, אך עליהם להמתין שבעה ימים עד שיטהרו מטומאתן.

רבי יהודה בן בתריה פתח פ"ך ויאירו דבריך שאין דברי תורה מקבלין טומאה". הבבלי מוסיף על המעשה: "מעשה בתלמיד אחד שהיה מגמגם למעלה מרבי יהודה בן בתירא, אמר ליה בני פתח פ"ך ויאירו דבריך שאין דברי תורה מקבלין טומאה, שנאמר הלא כה דברי כאש נאם ה' מה אש אינו מקבל טומאה אף דברי תורה אינן מקבלין טומאה".

וכך פשט המנהג לאחר זמן בארץ זו, כפי שהובא בבבלי: "כי אתא זעירי [- מארץ ישראל לבבל] אמר בטלוה לטבילותא, ואמרי לה בטלוה לנטילותא, מאן דאמר בטלוה לטבילותא כרבי יהודה בן בתירא". גם בירושלמי הובא כי בבבל סומכים על דעת רבי יהודה בן בתירא: "א"ר יעקב בר אחא ונהגין תמן ... כרבי יהודה בן בתירא בבעלי קריין". לבבל התכוונו כנראה אמוראי ארץ ישראל כשהתייחסו ל"מקום שאין טובלים" (ירושלמי יומא ריש פרק ח'). וכך הובא בפשיטות בשני מקומות בבבלי: "אמר רב נחמן בר יצחק נהוג עלמא ... כרבי יהודה בן בתירא בדברי תורה".

נמשיך לצטט מדבריו של ספר החינוך: "ובזמן הזה פסקנו בגמרא [ברכות כ"ב ע"א] דבטלוה חכמים לטבילותא, ואין אדם נמנע מלהתפלל ולשנות גם להניח תפלין בשביל קרי, ואפילו לנטילותא, דהיינו הדחת הגוף בתשעה קבין מים גם כן ביטלו, ועכשיו לא יטבלו ולא ידיחו כלל".

יש להוסיף כי הרמב"ם (הלכות תפילה פרק ד') סבר שביטול תקנת הטבילה היה ממילא, לאחר שהעם פסק מלטבול "וכבר בטלה גם תקנה זו של תפילה לפי שלא פשטה בכל ישראל ולא היה כח בציבור לעמוד בה".

ואכן, להלן נראה כי כמה ראשונים כתבו שמן הראוי לחזור ולנהוג בטבילה זו, בפרט כשאפשר בקל לטבול [אמנם, יתכן שהם כתבו כן על פי דעת הסוברים שהתקנה לטבילה לפי תפילה לא בטלה, וכדלהלן].



בתלמוד ירושלמי הובאו טעמי האמוראים לתקנת טבילת בעל קרי לדברי תורה: "א"ר יעקב בר אבון כל עצמן לא התקינו את הטבילה הזאת אלא שלא יהו ישראל כתרנגולין הללו משמש מיטתו ועולה ויורד ואוכל". וכעין זה הובא שם עוד: "א"ר חייא בר וואה כל עצמן לא התקינו את הטבילה הזאת אלא מפני תלמוד, שאם אתה אומר לו שהוא מותר אף הוא אומר אני אלך ואעשה צרכי ובא ושונה כל צורכו, ומתוך שאתה אומר אסור הוא בא ושונה כל צורכו". לשני הביאורים הטעם הוא משום מיעוט תשמיש, או מצד גנות העניין או משום ביטול התורה הכרוך בזה.

טעמים אלו אינם מתייחסים לטומאת הקרי, הטעם שהזיקוהו לטבול הוא מסיבה צדדית, וכפי שניסח זאת הרמב"ם (תפילה פרק ד' הלכה ד'): "ולא מפני טומאה וטהרה נגעו בה אלא כדי

ג. זעירי התכוון כנראה לתמוה ולהתפלא על מנהג בבל שלומדים ומתפללים ללא טבילה, אולם אינו בא לספר על מנהג ארץ ישראל ממנה הגיע, שהרי הם נהגו לטבול לטבול ולא ביטלו את התקנה. וכך נראה מהמשך הסוגיא: הגמרא הציעה שזעירי התכוון לביטול נטילת ידים לתפילה וכדברי רב חסדא [ולא לביטול טבילת בעל קרי], והרי רב חסדא היה אז בסורא שבבבל, בהכרח שזעירי לא מספר על מנהג ארץ ישראל אלא על מנהג בבל.

שלא יהיו תלמידי חכמים מצויים אצל נשותיהן כתרנגולים, ומפני זה תקנו טבילה לבעל קרי לבדו והוציאוהו מכלל הטמאין".

אף כי עיקר התקנה הייתה להימנע מדברי תורה אחר ראיית קרי בלא טבילה, הרי שכלול בה להימנע גם מלהתפלל ולברך עד שיטבול, כמבואר במשנה (ברכות פרק ג'). אף כי מובן שעיקר החומרא היא על דברי תורה, שאיסורן, מתוך טומאת קרי, הוסמך לכתוב (פסקי הרי"ד), והמעין ראה כי רוב הדיון בסוגיות התלמודים סובב בעיקר על איסור תלמוד תורה לבעל קרי.

יש להוסיף כי הרמב"ם במשנה תורה (הלכות תפילה ד' ד') פירש שתקנת טבילה לתפילה היא תקנה נוספת מאוחרת, שתיקנו חז"ל בדורות שלאחר עזרא הסופר.



גדר תקנת עזרא, ט' קבין, ובירור טעם המקילים

לכאורה מנהג המקלים מוקשה, לפי הטעמים המובאים בירושלמי, שהרי סברתו של רבי יהודה בן בתירא שאין דברי תורה מקבלים טומאה, עליה הסתמכו בבבל, לא עונה על טעם התקנה שלא ירבו בתשמיש, וחשש זה קיים לכאורה אף לשיטתו. עוד יש לעיין האם סברת 'דברי תורה אינם מקבלים טומאה' עונה על הטענה שיש ללמוד מתוך 'אימה ויראה', שזהו הרי עיקר הטעם לתקנת הטבילה.

נראה כי ביאור העניין הוא כדלהלן. עזרא לא תיקן חובת טבילה בעלמא עבור בעל קרי מכל טעם שהוא, אלא רק הרחיב את הטומאה שחלה כבר מן התורה על בעל קרי לעניין כניסה למקדש ואכילת קדשים - גם לענין דברי תורה. כך לשון הגמרא במפורש (בבא קמא פ"ב:): "דאורייתא הוא לתרומה וקדשים, אתא הוא תיקן אפילו לדברי תורה". לפיכך, אם אנו סוברים שדברי תורה אינם מקבלים טומאה הרי שאין בסיס לחיוב טבילה, שכן בעל קרי כלל אינו טמא לדברי תורה ולכן אף שישנם טעמים מספיקים לחייב בעל קרי טבילה, מכל מקום כיון שהוא אינו טמא לעניין זה לא חייבוהו בטבילה⁷.

אכן, אף שנקודת המוצא של תקנת הטבילה לדברי תורה היא טומאתו מדאורייתא לקדשים וטהרות, הרי שגדר הטבילה לדברי תורה שונה מחיוב הטבילה לקדשים וטהרות, שכן אין גדרו מדיני טומאה וטהרה הרגילים [אלא מטעם קלות ראש ושלא ירבו בתשמיש] אף כי כאמור הוא מתבסס עליהם. ונרחיב בזה להלן.



עזרא תיקן חיוב טבילה לפני דברי תורה, לרואה קרי על ידי תשמיש, אך התקנה התפשטה גם לרואה מחמת אונס. בדורות מאוחרים יותר הקילו חכמים על הרואה קרי לאונסו⁸, ותיקנו

ד). נציין בקצרה לעניין הנוגע להגדרה זו. המשנה למלך (פרק ג' מביאת מקדש הל"ג, והביאו המנחת חינוך מצוה ק"פ אות ה') הסתפק האם אחד ששימש ולא הזריע חייב בטבילת עזרא. השער משפט הוכיח (ראה בהערות המנחת חינוך מהדורת מכון י-ם) מגמרא מפורשת בנדה דף מ"א. שבעל קרי טמא מן התורה רק אם הזריע (וכן כתב המאירי שם בדף ט"ו), אך המשנה למלך הוסיף שיתכן וגם אינו חייב בטבילת עזרא. לכאורה אם גדר תקנה הוא משום קלות ראש ושלא ירבו, מה טעם לפטרו מטבילה אחר ששימש מיטתו. אלא כיון שאם אין הוא נטמא מן התורה אין גם מקור ובסיס לחייבו לטבילה לדברי תורה, אף שטעם התקנה נכון גם כלפיו לא תחול עליו תקנת עזרא.

שניתן להסתפק בנתינת תשעה קבין מים לפני שעוסק דברי תורה ומתפלל (כך לדעת רבא שעזרא לא תיקן ט' קבין לאנוס [דלא כאביי]. וראה שם דעתו לגבי חולה, וראה במשנה במקוואות פרק ג' משנה ד'). כמו כן, בגמרא מבואר שמועילה אף טבילה בתוך מים שאובים ויש מי שאמר אף בתוך כלי מלא מים שאובים [ודעת רב הונא שאפשר אף במרחצאות חמין].

יש לעיין בטיבה של קולת תשעה קבין, שיסודה מדעת התנאים. האם חידשו חכמים אופן טהרה מחודש שלא נזכר בתורה? בוודאי שנתנית ט' קבין אינה מועילה לטהרה לקדשים וטהרות או כניסה למקדש. כמו כן אין היא מועילה לגבי שום סוג טומאה אחר (כמו טמא מת או שרץ).

בנוסף, לדעת חכמים גם בעל קרי שטמא מסיבה נוספת (ואף טומאה היוצאת מגופו השווה בחומרתה, כגון שהוא גם זב) נכלל בתקנת עזרא וחייב טבילה, ואף שגם אחרי שהוא יטבול לקריו הוא עדיין ישאר טמא גמור [אמנם יש מפרשים שהוא יכול להיטהר מקריו אף שהוא נשאר טמא זב, ראה בנספח להלן].

עוד נעיר, שהרי לדעת רבא עזרא לא תיקן כלל טבילה לדברי תורה לרואה קרי מחמת אונס, והרי טומאה מן התורה שורה עליו לכולי עלמא.

מהלכות אלו מוכח כי גדר תקנת הטבילה לבעל קרי אינו בגדרי טומאה וטהרה (אף שכאמור טומאה זו היא היסוד והבסיס לחיוב הטבילה) אלא כתקנה העומדת בפני עצמה, בין אם טעמה הוא משום כובד ראש או משום שלא ירבה בתשמיש. לתקנה זו די בט' קבין [שהוא כעין דרגת מינימום של טבילה]. לכן אף אם הוא יישאר הבעל קרי טמא לאחר הטבילה, עדיין נזקיקו לטבול או לתת ט' קבין כדי להסיר ממנו את קלות הראש [ושלא ירבה בתשמיש].

מסקנא זו הדגיש הרמב"ם (פירוש המשנה למקוואות ריש פרק ח' ובעוד מקומות): "כבר בארנו כי מה שאמר כאן בבעל קרי אינו לענין הטומאה והטהרה אלא לענין התפלה כפי שהיה המנהג באותו הזמן שבעל קרי אם היה בריא המרגיל צריך טבילה בארבעים סאה ואחר כך יתפלל ויקרא כמו שנתבאר בברכות, ואפילו היו אותן הארבעים סאה מים שאובין הרי הן כשרין לבעל קרי, כלומר שאם טבל בהן הותר לו להתפלל ולקרא ואף על פי שלא טהר לענין הטומאות והטהרות, דע ענין זה ואל יסור מלבך".

וכלשונו של התשב"ץ (שו"ת חלק א' סימן ק"ב): "אבל לזב ולנדה אף על פי שטומאתן חמורה מבעלי קרי ופולטת לא תיקן כלל, שלא מפני חומר הטומאה תיקן טבילה זו אלא מפני שיתמעטו מלשמש מיטותיהן אלא עונה הראויה".

ונמצאנו: בעל קרי [חולה] הטובל במים שאובים או בט' קבין – מצד אחד אינו נטהר כלל, אבל הוא קיים בשלימות את תקנת עזרא!

מכאן אפשר להסתייג ממסקנתו של רבי צדוק מלובלין (שם, במיוחד אות ח'). ונציע את עיקרי דבריו: עיקר המצווה להיטהר מזיבה וקרי, כמו משאר הטומאות, שייכת גם בזמן הזה, כחלק ממצות הקדושה והפרישות. ואף שעדיין נשאר הטובל לקריו טמא כיון שהוא לא נטהר מטומאת

ה). בחלום. ולפירוש רש"ם לירושלמי: על ידי תשמיש, אך אנוס מחמת שלום בית.

מת, מכל מקום הוא מקיים מצווה גם בטהרה חלקית, שהרי טומאה היוצאת מגופו חמורה יותר וכשהוא נטהר ממנה הוא נשאר רק עם טומאה קלה יותר.

רבי צדוק מחדד כי עזרא כלל לא חידש או הוסיף דיני טהרה מיוחדים, וגם לפני זמנו בוודאי היו נוהגים בלאו הכי להשתדל להיטהר מכל טומאה [אף ללא צורך הלכתי ככניסה למקדש]. "תיקונו" היה לחזק את ההיטהרות בכך שהוא גזר על איסור הלימוד והתפילה קודם התפילה, על ידי כך יודרו בעלי קריין להיטהר מטומאתם [לא מלשון תקנה אלא מלשון חיזוק], ולכן הגם שאיסור זה התבטל במהלך הדורות ונהגו להקל וללמוד קודם הטבילה, עניין ההיטהרות בוודאי שייך אף בזמן הזה [ואכן אמוראים רבים היו מקפידים על הטבילה וכמבואר בתוספות חולין קל"ו:]. וכן המשיך המנהג, אם לא היה אפשר אחרת, לטבול לפחות לאחר התפילה והלימוד.

עוד חידש (באות י') שגם ביטול הטבילה לדברי תורה ותפילה היה רק כשאין מים לטבול, אך הסתייג שאין דעת הפוסקים כך, ומכל מקום כתב שבוודאי מידת חסידות היא לטבול לטהרה.

היה אפשר לקבל את דבריו, אם לא שצריך עיון לשיטתו איך מועילה טהרת ט' קבין לבעל קרי, והרי היא אינה מטהרת. אלא מוכח שתקנת עזרא לא מכוונת לטהרה. ואכן בדבריו (אות י') הוא התייחס לכך וצידד שאין להקל בנתינת ט' קבין ועל המחמירים בטבילת עזרא להיטהר לקריין דווקא בארבעים סאה. ומה שבכל אופן מצאנו שהתירו לחולה ואנוס בט' קבין, פירש שהוא מועיל ל"העברת קלות ראש וזחות הלב". אלא שלאנוס וחולה קלות הראש פחותה ולכן די להם בט' קבין, מה שאין כן בריא המרגיל חייב בארבעים סאה. וגדר ט' קבין הוא לא טהרה אלא נקיות [ומועיל גם ליום כיפור כמלאכי השרת]. ראה שם בכל אריכות דבריו.

והנה, כל הפוסקים שהחמירו גם בזמנינו בטבילה לתפילה נקטו שסגי בט' קבין גם לבריא (וכדלהלן), מכך ומשאר פרטי דין טבילת עזרא, נראה יותר כדברינו לעיל, שעזרא הרחיב את טומאת בעל קרי גם לגבי לימוד התורה ודברים שבקדושה רק מטעם "קלות ראש וזחות הלב", ואין לה לתקנת עזרא עניין עם טומאה וטהרה אלא זו תקנה בעלמא לאיכות הלימוד ועוד [ובאמת הרוצה להיטהר מטומאת קרי יטבול במקווה כשרה כדין]. כך נראה מגדרי הדין ההלכתיים.

בעקבות דברי רבי צדוק מלובלין נדגיש כי הדיון שלנו כאן נסוב על דיני תקנת עזרא שלא ללמוד ולהתפלל ללא טבילה, ולא על השאלה העקרונית האם ראוי להודרו ולהיטהר לאחר ראיית קרי.



כאמור, חכמים קיבלו כי בטבילה זו, שאינה אלא משום תקנה, אפשר להסתפק, במקרים מסוימים, בנתינת תשעה קבין על הגוף. כמבואר במשנה מקוואות סוף פרק ג' ובברייתות במסכת ברכות. וכך נאמר בברייתא:

1. וזה לשון הטור (סימן רמ"א) ביחס לטבילה לבעל קרי בזמנינו: "וחומרא יתירה היא זו, שאף להרי"ף שכתב שיש מצריכין טבילה לתפלה, לאו דוקא טבילה אלא רחיצה בתשעה קבין".

"בעל קרי שנתנו עליו תשעה קבין מים טהור. נחום איש גם זו לחשה לרבי עקיבא, ורבי עקיבא לחשה לכן עזאי, וכן עזאי יצא ושנאה לתלמידיו בשוק.

פליגי בה תרי אמוראי במערבא, רבי יוסי בר אבין ורבי יוסי בר זבידא. חד תני שנאה וחד תני לחשה. מאן דתני שנאה משום בטול תורה ומשום בטול פריה ורביה. ומאן דתני לחשה שלא יהו תלמידי חכמים מצויים אצל נשותיהם כתרנגולים".

נמצא כי בין שני הטעמים תימצא נפקא מינה האם לפרסם קולא בדרך טהרת בעל קרי. כיון שאם עיקר החשש הנגרם מחמת ריבוי תשמיש הוא ביטול תורה, הרי שיש להתחשב גם בביטול התורה הנגרם מחמת הטבילה. אך אם עיקר כוונתנו להגביל את ריבוי התשמיש עצמו הרי שדווקא החמרה באופן הטהרה תביא לידי מטרה זו.

[יתכן ששני האמוראים מארץ ישראל הלכו לשיטת שני אמוראי ארץ ישראל אחרים, רבי יעקב בר אבין ורבי חייא בר ווה, הנזכרים לעיל, שנחלקו כאמור בהגדרת התקנה שלא ירבו בתשמיש. הסובר שעיקר הטעם הוא משום ביטול תורה הנגרם מחמת ריבוי תשמיש חושש גם לביטול תורה שיגרם מחמת הטבילה עצמה, והסובר שהחשש הוא שלא ירבו בתשמיש כתרנגולים מעוניין להקשות על הטובל].



לטהרת תשעה קבין פרטי דינים מסוימים.

במשנה במקוואות נאמר "בעל קרי החולה שנפלו עליו תשעה קבין מים ... מכלי אחד משנים ומשלשה מצטרפין מארבעה אין מצטרפין, במה דברים אמורים בזמן שהתחיל השני עד שלא פסק הראשון". דהיינו שאפשר לתת את שיעור המים רק מתוך שלושה כלים וללא הפסקה. הר"ש שם ציין כי בברייתא בברכות נאמר עוד שמועילות רק נתינה ושפיכה על הגוף ולא טבילה בתוכן.

הראב"ד (שו"ת תמים דעים סימן ס"ו) חידש כי המים צריכים לבוא דווקא מכח אדם כדי שיוכל לכוון שלא יתפזרו הט' קבין לבטלה [שהם שיעור קטן].

גדר נתינת ט' קבין מבואר במאירי (ברכות כ"ב): "שכך שיערו שכל הגוף עולה בהם דרך נתינה".

ז. ולכן יש מפקפקים בכשרות המקלחת [טוש] שבימינו לנתינת ט' קבין מאחר שאין המים בא מכח אדם (ראה בתשובות הראשונות שבשו"ת משנה הלכות חלק ג', ומאידך בשו"ת שבט הלוי (חלק א' סימן כ"ד) שפסק שאין לחשוש לדעת הראב"ד). פקפוק נוסף נמסר בשם החזון איש (דעת נוטה חלק א' עמוד רל"א) שבמצב בו המים יוצאים מהרבה חורים נחשב הדבר כמו שבא מכמה כלים ולא בבת אחת [ושמעתי לדמותו לירידת הגשם שבוודאי אינו כשר לנתינת ט' קבין]. נעיר כי הגרי"ש אלישיב (הלכות חג בחג ימים נוראים עמוד רצ"א) חשש שיש דין נתינה מכלי דווקא, וצ"ע.

ח. למעשה כך הביאו הראשונים בשבת טו, בשם הראב"ד, בהסבר שיטת שמאי שתשעה קבין מים שאובים פוסלים את המקוה. וז"ל הרמב"ן שם: "ושמאי סבר תשעה קבין לפי שהן ראויין לשטיפת כל הגוף ועזרא תיקנם לבעלי קריין לפיכך חשיבי כמקוה פסול ופוסלין".

נראה להציע ששיעור זה מתאים לגדרי 'ורחץ במים' האמור בתורה לגבי טהרת הטמאים, בלא התוספת שיש לרחוץ דווקא במעין בור ומקווה מים ששיעורן ארבעים סאה. להרחבה בעיקרון זה ראה חתם סופר (שו"ת חלק ב' סימן רי"ג):

היות שלא נראה שבכהאי גוונא יספיק שיעור זה לנתינה בבת אחת על כל הגוף כולו, יותר נראה שזהו גדר השיעור שכיון שבהכי אפשר על ידי היכי תמצוי (ביותר מג' כלים או בהפסקות) לתת על כל הגוף, תיקנו כך. אבל למעשה אין חובה שיגיעו המים לכל מקום בגוף^ט.

כך כתב המטה אפרים (סימן תר"ו בפירוש אלף למטה): "שישפכו כנגד גופו ממש. עיין בפרי מגדים בביאור הטורי זהב דמהרמב"ם משמע דט' קבין בעינן כל גופו שלא יהיה מקום שלא יבואו שם המים כטבילה, ועכשיו מטילין ט' קבין וכמעט מקצת גופו לא יגעו המים כלל כו'. ודקדוקו מהרמב"ם אינו מוכרח, אך מכל מקום צריך שכל המים יעברו נגד גופו וסביב לו, וזהו נקרא רחיצת כל גופו. וגם יש לדקדק שיהיה כל הגוף ראוי לביאת מים. ונראה דחציצה פוסלת בט' קבין דהא אפילו בנטילת ידים פוסל".

להבנת דברי הרמב"ם דלא כהפרי מגדים נשוב להלן בביאור דעת הרמב"ם בעניין מנהג הרחיצה בימיו לבעל קרי.



המנהג למעשה בבבל, ודיון בתשובות הגאונים

כאמור, על הטעם לטבילת בעל קרי משום קלות ראש בדברי תורה, חלק רבי יהודה בן בתירא, ופשט המנהג בבבל כמותו, כעדות רב נחמן בר יצחק תלמידו של רבא^י.

האם טעם התקנה להימנע מתפילה בטרם טבל, הוא משום קלות ראש, או שזו סברא רק להימנע מדברי תורה בהם נדרש כובד ראש? לא מצאנו בתלמודים חילוק ביניהם, ונראה שטעם אחד להם, ותפילה ברכות ואזכרת השם נכללו בתקנה הקדומה [או שהתווספו עליה לאחר זמן]. מאידך, הטעם שהציעו אמוראי ארץ ישראל לפיו תקנת הטבילה היא למעט בתשמיש, בוודאי שייך גם בהימנעות מתפילה, אף שהוא נאמר כלפי תלמוד תורה.

האם לרבי יהודה בן בתירא, כשם שאין מקור להחיל טומאה לדברי תורה כיון שאין הם מקבלים טומאה כך אין מקור לטומאה לעניין תפילה, או שעל תקנת טבילה לתפילה הוא לא חלק כלל? בזה נחלקו הראשונים, וכפי שנאריך בהמשך.



"ראיתי מקדמון אחד ושכחתי מקומו כעת, דמסברא אמרינן דאיך אמר רחמנא 'ירחץ בשרו במים', הלא המים מתטמאים מהטובל בהם וחוזרים ומטמאים שטובל. ואפילו למ"ד לטמא אחרים לאו דאורייתא רק טומאת עצמן יש בהם, מכל מקום הוי חוקה טפי מפרה אדומה זו שיטהר הטובל ויטמא המים. אלא על כרחך קרא סמך אסברה חצינה שירחץ במים שאינם מתטמאים והם המבוארים בקרא דאך מעין ובור מקוה מים יהיה טהור. נמצא כל התנאים שצריך שיהיה טהור ואינו מקבל טומאה דהיינו מה מעין בידי שמים אף מקוה בידי שמים, ודוקא מעין אף בווחלין ומקוה באשבורן דוקא, וכל כיוצא בזה שאינו מקבל טומאה ויש לו דין מחובר, אותן מים כשרים ל'ירחץ בשרו במים' אבל כל שחסר אחד מאלו התנאים ומקבל טומאה אין הטמא עולה מטומאתו לטהרה. ועל סברא זו נבנו כל הלכות המקוואות על פסוק זה".

ט. כך נראה אף לדעת הראב"ד.

י. רבא בעצמו הביא להלכה את פרטי תקנת עזרא לבריא וחולה, כדלעיל. וראה ברש"י ובפסקי הרי"ד שכתבו על כך דרב נחמן בר יצחק הוא בתרא כלפי רבא.

בחיבור אוצר חילוף מנהגים החילוקים שבין אנשי מזרח ובני ארץ ישראל הובא בסימן התשיעי חילוף מנהגים להלכה בנושא זה: "בני ארץ ישראל רוחצין מתשמיש המטה ומן הקרי אפילו ביום הכפורים ... בני בבל אין רוחצין מתשמיש המטה ולא מקרי ...".

ואכן, כבר התלמודים מבחינים בחילופי המנהגים [וראה בהערות מ' מרגליות לחילופי המנהגים הנ"ל במהדורות]. מסוגיית הירושלמי נראה כי המנהג הפשוט היה לטבול תמיד לקרי ואמוראי ארץ ישראל עסקו במיוחד בטעמי תקנה זו¹. בעוד שבבבלי (ברכות כ"ב, חולין ק"ו:) הוזכרו בסתמא דברי רב נחמן בר יצחק שנהגו בטבילת בעל קרי כרבי יהודה בן בתירא שפטר מטבילה לדברי תורה, וכן מצאנו שתמה כבר רב הונא "רבותי, מפני מה אתם מזלזלין בטבילה זו ...".

ביטול תקנת הטבילה לבעל קרי לתלמוד תורה וקריאת שמע, בהסתמך על דברי רבי יהודה בן בתירא, פשט בכל ישראל לאחר חתימת התלמוד, ונזכר בכל כתבי הגאונים והראשונים. אך אף על פי שלא נמצא היתר מפורש בתלמודים לתפילה וברכות לבעל קרי, הבינו ונהגו רבים מרבתינו הראשונים שבטלה התקנה לגמרי ואין צורך לטבול לא לקריאת שמע ודברי תורה ולא לתפילה. את המקור לביטול תקנת הטבילה לתפילה הביאו הראשונים מגמרא ומסברא. ראה בפסקי רי"ד, בדברי הראב"ה (להלן), בחידושי הרא"ה, בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (ד"פ סימן רכ"א), וכן בדברי הרשב"א והריטב"א שיובאו להלן.

ולעצם העניין כך נראה, שאם מצאנו מקום בו נהגו ללמוד תורה ולקרוא שמע בלא טבילה, ודאי הוא שלא קיבלו להלכה גם את הטעם שלא ירבו בתשמיש, שכן טעם זה נאמר בירושלמי בעיקר לגבי דברי תורה, ואין סברא לחלק ולומר שתיקנו שיטבול רק לפני תפילה ולא לפני דברי תורה, בעוד שעיקר הטעם והתקנה הם על דברי תורה. יותר נראה שאם בטלה התקנה (והרמב"ם כתב שבטלה מאליה, וכנראה רק סמכו עצמם על שיטת רבי יהודה בן בתירא) בטלה לגמרי, וכמשתמע ממנהג בבל.

מאידך, כמה גאונים וראשונים סברו שלא התבטלה התקנה לגבי תפילה, לכל הפחות מצד מנהג ולעניין נתינת תשעה קבין.

וכך הביא הרי"ף מחלוקת זו: "איכא מאן דאמר האי דאמרי בטלוה לטבילותא בין לדברי תורה בין לתפלה, ואיכא מאן דאמר הני מילי לדברי תורה אבל לתפלה צריך טבילה, ולאו טבילה דוקא אלא רחיצה בתשעה קבין. וכתב רבינו האי גאון זצ"ל כיון דגמרא ליכא בהאי מילתא, נקוט מנהג כל ישראל שכל בעלי קריין אף על פי שאין להם מים אין מתפללין עד שירחצו".

יתכן שהחולקים שהביא הרי"ף הם מצד אחד בעל הלכות גדולות (הלכות ברכות פרק שלישי עמוד מ') שכתב: "והשתא נהוג עלמא דקארי בעל קרי בתורה וקריית שמע ותפלה ויורד לפני התיבה קמי טבילה", ומאידך רבינו חננאל הסובר, שמנהג כל ישראל שלא להתפלל בלא נתינת ט' קבין (דבריו יובאו להלן).

יא. יש לסייג כי לפירושו של הפני משה לירושלמי הרי שהיו מחכמי ארץ ישראל שביטלו במקומן טבילה זו.

צריך להבין מה הוסיף הרי"ף בהביאו את דברי רב האי, האם שונה דעתו מהדעה השניה שהביא הרי"ף שלתפילה צריך ט' קבין? את הצעתינו בעניין נזכיר להלן בבירור דעת הרמב"ם.



את חילוקי המנהגים שבעם-ישראל בין יהודי ארץ ישראל ליהודי בבל, החליפו בשינויי התקופות חילוקי המנהגים שבין קהילות היהודים השוכנים בקרב המוסלמים, לבין קהילות היהודים הדרים בין הנוצרים [ללא קשר למנהגי ארץ ישראל ובבל].

כך הוא גם בטבילת בעל קרי לפני תפילה. ישראל שבין המוסלמים נהגו לרחוץ, וישראל שבין הנוצרים התפללו ולמדו ללא טבילה [בדרך כלל].

ובבבל עצמה – בעוד שבעל הלכות גדולות העיד, כזכור, ש"נהוג עלמא" להתפלל וללמוד לפני טבילה, ועוד בזמנו של רב נטרונאי גאון עדיין היה המקובל כי "בעל קרי אין צריך טבילה לא לתפילות ולא לברכות ולא לדברי תורה, אלא רוחצין יפה יפה ועוסקין בדברי תורה ... דקים לן כרב נחמן בר יצחק דאמר ... וכו' יהודה בן בתירה בדברי תורה, דאמר אין דברי תורה מקבלין טומאה" (תשובות רב נטרונאי גאון - ברודי (אופק) אורח חיים סימן כ"א, אמנם ראה שם סימן כ' וכ"ב²), הרי שלקראת סוף תקופת הגאונים פשט המנהג לרחוץ או לטבול לתפילה, ורגליים לדבר – כדי שלא להקל יותר ממנהג הישמעאלים להרבות ברחצה וטהרה.



בתשובתו של רב שרירא גאון נזכר לראשונה טבילה לתפילה.

בתשובתו³ העוסקת במנהג הרחקה מטומאת משכב ומושב של נדה בזמן הזה, התייחס למניעת בעל קרי מתורה ותפילה וכך כתב בתוך דבריו⁴: "וסוגיין כי הוא דתניא רבי יהודה בן בתירה אומר אין דברי תורה מקבלין טומאה... וסוגיין כי הא דאמר ר' אבוהו א"ר שמעון בן

יב). נעיר כי בעל איי חים פקפק על יחוס תשובה מסוימת בשערי תשובה (סימן קע"ו) לרב נטרונאי גאון, כיון שזכר בה שאין להניח תפילין ללא רחיצה מקרי, בניגוד לדעתו הידועה. אך המעיין יבחין כי התשובה אוסרת להתפלל ללא רחיצת הליכלוך עצמו, ללא קשר לטבילת וטהרה מקרי, וזה אכן מתאים לדעת רב נטרונאי.

מאידך, התשובות המופיעה שם בסימנים קע"ד וקע"ה, שייכות לדעתו לרב נטרונאי [והביא שספר המנהג בהלכות תפילה כרכן לתשובה אחת], ולא כפי המקובל לרב האי. מתוך בירור דעת רב נטרונאי ורב האי בעניין זה נראה כי אכן תשובות אלו אינן שייכות לרב האי, שהחמיר בטבילת בעל קרי (וכדלהלן), אלא לרב נטרונאי, שבזמנו הסתפקו ברחיצת הליכלוך. וזה לשון התשובה (שערי תשובה סימן קע"ד) בעניין טבילת בעל קרי בכל השנה: "הילכך אין צריכין בעלי קריין טבילה אלא רחיצה ויפה ומעולה לנקות עצמן לבד".

נצטט את דברי רבינו יהודה בן ברוילאי בעל ספר העיתים שהעיר על התשובה האוסרת להניח תפילין בעוד שלא רחץ מקום הטומאה (הציטוט כפי שהעתיק רבינו משולם ב"ר יעקב מלוניל ונדפס בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג דפוס לבוב סימן רל"ח (רכ"ג)): "ואמר הר' יהודה בן ברוילאי ז"ל דברים רחוקין הן ואין לסמוך עליהם, שאין טומאת מגע בזמן הזה, ובמקום שצריך טבילה אין רחיצת אבר אחד (אינה) מועלת לא מדברי תורה ולא מדברי סופרים, אלא לכהנים בזמן שביט המקדש קיים דכתבי בהו ורחצו ידיהם ורגליהם. אבל דינא דבעל קרי ומשמש מיטות מותרים בדברי תורה ואסורים בתפילה, הכי נמי מותר בעל קרי ומשמש מיטתו לגבי תפילין, ואף על גב דאסורים לגבי תפילה, לפי שאין טומאת מגע בזמן הזה ואין צריך רחיצה אלא לנקות בעלמא". אכן יש לעיין מדוע הוא לא התייחס לעצם הליכלוך שנמצא עליו כל עוד הוא לא רחץ.

לקיש לגבל ולתפלה ולנטילת ידיים ארבעה מילין הולך לשם ורוחץ ואחר כך מתפלל בטהרה ואם יש בינו ובין המים יתר מארבעת מילין מתפלל ואינו חושש".

רב שרירא פירש את מימרת ריש לקיש (בחולין קכ"ב): "לגבל ולתפילה ולנטילת ידיים ארבעת מילין" כמתייחסת למידת הטירחה אחר מים לרחיצת בעל קרי לפני תפילה (וכך פירש בעקבותיו רבינו חננאל, עיין תוספות. לפירושים אחרים ראה לשון ספר האשכול (ליקוטים מהלכות תפילה): "ולתפלה - הגיע זמן תפלה אם יש לפניו בית הכנסת עד ד' מילין ליעכב עד דמטי להתם, יותר מכאן מתפלל לאלתר. ורב ישראל אמר לתפלה - זו תפלת הדרך. ורב שרירא אוקמיה בבעל קרי ומשמש מטתו").

רב שרירא חילק בין לימוד תורה לבעל קרי לתפילה, אך יצוין כי אף שהחמיר לגבי תפילה הרי כתב שאין לבטלה אף אם אינו יכול להיטהר.

אמנם, מעיון בתשובתו נראה שהוא מתייחס לרחיצת בעל קרי כטהרה מטומאה לפני תפילה ולא מדיני טבילת עזרא. כך הוא פירש את דין המשנה שגם על זב לטבול לקריו, שהוא משום שיש מצווה להיטהר גם לחצי טומאתו [ודלא כהרמב"ם שפירש שחובת טבילת עזרא לא קשורה לדיני טומאה], וראה עוד מה שכתב לחדש בביאור דבריו הגרי"פ פערלא (בביאור על ספר המצוות לרס"ג, עשה ב' ד"ה אמנם נראה בביאור דבריו).

בנו רב האיי גאון התייחס בתשובותיו לדין טהרת בעל קרי בתשעה קבין (נדפס בתורתן של גאונים ה' עמוד 157) וכתב: "אבל לענין בעל קרי בין חולה בין בריא בין מרגיל ובין לאונסו בתשעה קבין סאגיא ולא צריכי בטבילה דהא בטלוח לטבילותה". בדבריו שם פירט חלק מדיני נתינת תשעה קבין [ונציין כי רב האיי התייחס שם בחיוב ל"קולא" שמקורה מ"בני רומי", אך הקטע החסר ואין ידוע למה הכוונה].

בספר האשכול (הלכות בעל קרי) הובא ציטוט מתשובת רב האיי בה סיפר על רב אהרן גאון שהחמיר ביותר, כמנהג ארץ ישראל וכתקנה המקורית, עד שאם לא היה לו מים להיטהר לא היה כלל מתפלל, וכך גם דעתו להלכה: "ונשאל רבינו האיי ז"ל, ודפרשיתון כי ראיתם בדברינו שבעל קרי שאין לו מים אל יתפלל, ושאלתם מי שראה קרי בלילי שבת או בלילי יום טוב, ביום היכי עביד. חייב [הוא] ליטהר ואף על פי שהוא חולה ובא לידי סכנה, או פטור הוא מן התפלות ... וזכורים אנו כמה שבתות ממר רב אהרן גאון ז"ל שהיינו מתפללין בביתו והוא יושב [- נמנע] מן התפלה עד הערב".

(ג). התשובה הובאה בספר האשכול הלכות בעל קרי, וכאן מועתקת מגאוני מזרח ומערב סימן מ"ד, וראה עוד בתשובות ופירושי רב שרירא גאון מהדורת רנ"ד רבינוביץ, הוצאת מוה"ק, חלק א' עמוד קנ"ו.

(ד). תשובת רב שרירא פנתה ליהודים שהקפידו להימנע מטומאה של נדה ולא נגעו בכליה ובגדיה [ואגב, כך הקפידו בזמנם הקראים]. עד שבאו ה"תלמידים" ואמרו להם שבזמנינו אין דיני טומאה וטהרה שכן אין טהרה לחצאין וכולנו טמאי מתים, ומצאנו רק דיני הרחקה מהנדה לבעלה כגון מזיגת הכוס ועוד. רב שרירא ענה כי אף שעיקר הדין הוא כמו התלמידים אך לא מטעמם, ולדעתו יש מצוה להיטהר לחצאין, אמנם מאידך אין איסור לפי "שורת הדין" להיטמאות בזמן הזה, אם לא כדי להיכנס למקדש או להתפלל. אף ששאר טמאים מתפללים בטומאתן, בעל קרי אסרוהו כי הוא יכול להיטהר באותו יום, ואף הוא אם אין לו מים במרחק ד' מיל יתפלל. אמנם הלכה למעשה לפי המצב בזמנו כתב שאין להקל, כדי שלא יבואו לזלזל באיסור נדה.

בתשובה זו מגלה רב האיי דעתו שאם אין מים להיטהר עדיף שלא להתפלל כלל, ודלא כדעת אביו. ועוד: כפי שכתבנו רב שרירא לא התייחס לדין ט' קבין אלא באופן כללי לטהרה מטומאה לפני תפילה, לעומתו רב האיי פסק את דין טהרת ט' קבין ואת פרטי דיניה.

אף שלא הדגיש זאת, נראה כי גם רב האיי לא הצריך להיטהר לתלמוד תורה, אלא רק לתפילה, וכדעת אביו. עוד נראה כי כך הושרש בזמנו ומקומו המנהג, להקפיד להיטהר לפני התפילה. וכך הביא הרי"ף בשמו: "וכתב רבינו האיי גאון זצ"ל כיון דגמרא ליכא בהאי מילתא, נקוט מנהג כל ישראל שכל בעלי קריין אף על פי שאין להם מים אין מתפללין עד שירחצו".

בציטוט מדברי רב האיי שהובא אצל הרי"ף נאמר רק "אין מתפללין עד שירחצו". אך בציטוט המובא בספר האשכול נוסף: "עד שירחצו בתשעה קבין". כך גם רבינו חננאל (להלן) הגדיר את המנהג: "שיטהרו בנתינת ט' קבין מים".

מעניין כי רבי פתחיה מרגנשבורג שביקר בבבל (בין שאר מסעותיו) כמאה וארבעים שנה אחרי פטירת רב האיי, כבר סיפר כי "כל אחד ואחד יש לו מקוה בחצירו ואינו מתפלל עד שיטבול" (ראה: 'סבוב רבי פתחיה מרגנשבורג', קובץ מקבציאל בהוצאת אהבת שלום ל"ח עמוד תשנ"ה).



כפי שהבאנו, הרחיצה מקרי לתפילה הייתה נוהג מוקפד אצל המוסלמים באותה עת³⁵. וכך הובא בתשובת הגאונים: "והרואה קרי ביום הכיפורים חייב לטבול. וכן בשאר ימות השנה יטבול משום נקיות ומשום קידוש השם בפני גוים" (שערי תשובה סימן רצ"ח. ובהלכות פסוקות מן הגאונים סימן קע"ו, בשם רב כהן צדק גאון פומבדיתא).

בין תשובות גאוני סורא (הודפסו מחדש בקונטרס אוצר הגנוז, ביתר עילית תשע"ד) נמצאת התשובה הבאה: "וששאלתם אדם שראה קרי או שמש מטתו, אסור עד שינקע עצמו במים או בנהר מקדקדו ועד כף רגליו או במקוה, ואם אינו יכול לנקות עצמו ולרחוץ ישפוך עליו בבת אחת מראשו ועד רגליו. ואין בו משום מעשה גוי".

באותו תקופה כל כך השתרש מנהג הטבילה אצל יהודי בבל עד שחשבוהו לחובה גמורה. אחד מיהודי בבל "מר יוסף בן גאביר מאנשי בגדאד" התלונן בפני הרמב"ם על כי נראה שבספרו משנה תורה הוא מיקל ב"חובת" טבילה זו, שהרי פסק שאין לטבול לקרי ביום כיפור³⁶.

וכך ענה לו הרמב"ם: "וממה שזכרת ממה שגנו עלינו רואה קרי בליל הצום, ואמרם זה שראה קרי טעון טבילה, ואנחנו לא נשגיח בגנות ההמון ולא נתלה במאמרים המפורסמים אלא במה שהוא מוסכם העיון, וכבר בארנו עיקר זה הדבר בהלכות קריאת שמע ותפלה באור שלם

טו). ואף בדורות מאוחרים אנו מוצאים אצל המקובל רבי מנחם די לונזאנו שקרא בשירו (דרך חיים, לכוב תרצ"א, עמוד 36): "ואחר כך רחץ טנוף נקבים – ומרק מקרה לילה נקבים. ואל יהיו קדושים ממך ישמעאלים..."

טז). וזה לשונו: "מי שראה קרי בזמן הזה ביום הכפורים, אם לח הוא מקנה במפה ודיו ואם יבש הוא או שנתלכלך רוחץ מקומות המלוכלכין בלבד ומתפלל. ואסור לו לרחוץ כל גופו או לטבול שאין הטובל בזמן הזה טהור מפני טומאת מת ואין הרחיצה מקרי לתפלה בזמן הזה אלא מנהג, ואין מנהג לבטל דבר האסור אלא לאסור את המותר. ולא אמרו שהרואה קרי ביום הכפורים טובל אלא כשתקנו טבילה לבעלי קריין, וכבר בארנו שבטלה תקנה זו" (הלכות שביתת עשור ג' ג').

יבינה כל בעל עיון". שם ביאר הרמב"ם היטב כי תקנת עזרא בטלה מן הדין, אך מכל מקום בשנער [היא בבל] נהגו לרחוץ קודם התפילה.

רבינו אברהם בן הרמב"ם, שהחמיר בטבילה לבעל קרי לפני התפילה, התייחס לטענה (אותה הזכיר גם אביו באגרתו לרבי פנחס הדיין, להלן) שמנהגם הושפע מדרך שכניהם המוסלמים וכתב: "היזהר פן יעלה על דעתך מה שעולה על דעת הטועים או המטעים שיש בזה דבר אשר מפקפקים לגביו בהיותו מעשה הגויים" (המספיק לעבדי השם מהדורת נ' דנה עמוד 71).

להלן נשוב באריכות לדעת הרמב"ם, רבי אברהם בנו ומנהג בבל [ואלכסנדריה שבמצרים]. לעת עתה די לנו כי בבבל פשט המנהג להחמיר ולרחוץ או לטבול קודם התפילה. כמו כן הבאנו מקורות המתייחסים לקשר שבין המנהג המוסלמי להקפדת "טבילת עזרא" בבבל. יסוד גדול כסיכום לטענה זו נמצא אצל רבינו הרא"ה (יובא להלן) שכתב: "ודברי מרנא ורבנא רבנו האי גאון ז"ל לדורו או במקומו".

יודגש שאף אם אכן מנהג היהודים לרחוץ לתפילה השתרש בזמנם בכדי שלא להקל בזה יותר מהמוסלמים, הרי שלמנהג זה יסוד ברור מתקנת עזרא ורבתינו התנאים ואמוראים, אלא שהתבטל ועתה החזירוהו" [להבדיל ממנהג רחיצת הרגלים לתפילה, שהשתרש אצל היהודים הדרים בין הישמעאלים ולא נזכר כלל אצל חז"ל וכן לא הוכר בארצות אירופה"].



דעת רבינו חננאל

תלמידו של רב האי"ט, רבינו חננאל, קיים את המנהג על פי סוגיית הגמרא וקבעו כדין גמור: תקנת עזרא לא בטלה כלל לתפילה! שיטתו הוזכרה אצל רבים מהראשונים שעסקו בעניין.

וכך כתב רבינו חננאל (מובא באור זרוע הלכות בעל קרי סימן קי"ז): "והאידנא קיימא לן כרבי יהודה בן בתירא וכזעירא דאמר בטלוה לטבילותא ואוקמוה אדאורייתא, דליכא טבילה לבעל קרי למשמש מטתו אלא לתרומה וקודש בלבד. מיהו אשכחן דגדרו גדר¹ והחמירו להן לטהר בנתינת ט' קבין מים עליהם, וכדרבא דאמר מדברי כולם נלמד חולה המרגיל ט' קבין וכל שכן

(יז). רבי צדוק מלובלין (שם אות ו') עמד על ההקשר שבין דרך הישמעאלים בטהרה מקרי למנהג היהודים, אך האריך להוכיח כי אכן במקרה כזה בו הישמעאלים למדו את הנהגתם מהתורה (!) בוודאי על היהודים ללכת בעקבותיהם, אף שמן הדין פטורים, כדי שלא יהיה חילול השם כביכול מחמירים הם יותר מאיתנו. אלא שהישמעאלים לא טובלים לקריין במקוה אלא רוחצים במים בלבד, וכך נהגו גם היהודים בעקבותיהם, על כך היה הביקורת של יהודי צרפת "למדתם מנקיות הישמעאלים" שהיהודים אינם טובלים אלא רוחצים בלבד, ושלא כדין.

(יח). ראה נ' וידר, התגבשות נוסח התפילה במזרח ובמערב, כך שני עמ' 664.

(יט). כך לפי ספר הישר תשובה מ"ו.

(כ). דייק מדבריו האור זרוע: "מדפירש דאשכחן דגדרו גדר, משמע רוצה לומר דלכתחלה צריך ט' קבין מים לדברי תורה, ואי לית ליה מים לא חייש כי לא מעכבי ט' קבין לדברי תורה, אבל לתפלה ודאי מעכבי". בזה יישב מפני מה תלה רבינו חננאל את דין ט' קבין ב"גדר", והרי זו משנה מפורשת בעצם התקנה, ואדרבא תקנה זו נאמרה לקולא ולא בתור גדר. אלא כוונתו שגם לאחר שביטלו את תקנת עזרא החמירו על עצמן ישראל, ולכתחילה הם נתנו ט' קבין קודם לימוד תורה.

בריא. ... מיהו להתפלל כולי עלמא מחמירין ולא מצלו ואפילו^{כא} בעל קרי עד שיתן עליו ט' קבין מים, מדתנן היה עומד בתפלה ונוזר שהוא בעל קרי לא יפסיק אלא יקצר, שמע מינה שאסור להתפלל כשהוא בעל קרי. וכן עמא דבר שנהגו כל ישראל להמנע מן התפלה עד שיטהרו בנתינת ט' קבין מים, דרבי יהודה בן בתירא לא פטר אלא בדברי תורה אבל לתפלה לא פטר. והא דאמר רבי מאיר אין בעל קרי רשאי לקרות יותר מג' פסוקים לית הלכתא כוותיה מדר' יהודה בן בתירא^{כב}.

רבינו חננאל צירף למנהג להיטהר מקרי לתפילה את הטענה שאין לנו כלל היתר מחז"ל שלא לטבול לתפילה! ההיתר היחיד הנזכר הוא לדברי תורה.

כיון שהתקנה המקורית הייתה לטבול בארבעים סאה, ולהקל בט' קבין רק באופנים מסוימים, עלינו לברר מדוע אם אכן [לדעת רבינו חננאל] לא בטלה כלל התקנה לתפילה די בנתינת ט' קבין ולא בארבעים סאה, ואף שכך היה המנהג, הרי לכאורה צריך לדעת מה מקורו.

נראה שהמקור לכך שהתקנה נשארה רק לגבי ט' קבין, הוא מדברי זעירי שאמר "ביטולה לטבילותה", וניתן לפרשו שביטלו את הטבילה אך לא את הט' קבין, והתקנה לטבול לתפילה התבטלה במקצת לעניין מ' סאה. כך מובן מתשובת רב האי שהובאה לעיל: "בעל קרי בין חולה בין בריא בין מרגיל ובין לאונסו בתשעה קבין סאגיא, ולא צריכי בטבילה דהא בטולה לטבילותה".

ומכאן כי אף שסבר רבינו חננאל שלא נהגו ישראל לבטל טבילה לתפילה, הרי מכך שהסתפקו בנתינת ט' קבין נראה שהם קיבלו את התקנה אך לא בשלמותה, דהיינו הם קיימו את תקנת עזרא באופן חלקי. ולכן יתכן שגם לדעתו אין תוקף המנהג כתוקף תקנת עזרא המקורית, ויש לעיין בזה.

אמנם יש לשאול, למה התכוון זעירי בדבריו "ביטולה לטבילותה" - לדעת רבינו חננאל. אם התכוון שביטלו טבילה לדברי תורה, האם נדייק מדבריו שלא ביטלו נתינת ט' קבין לדברי תורה? הרי לא כך המנהג והדין [גם להבנת האור זרוע ב"גדרו גדר"]. ואם התכוון זעירי רק לביטול טבילה לתפילה, הייתכן שהוא התעלם מביטול התקנה לדברי תורה, והרי בוודאי שזה עיקר דבריו! ואם נאמר שהתכוון לביטול הטבילה הן לדברי תורה והן לתפילה, נמצא כי זעירי בדבריו "ביטולה לטבילותה" התכוון כך: ביטולה לטבילה ולט' קבין לדברי תורה, וטבילה בלבד לתפילה אך לא ט' קבין, והוא תימה.

על כל פנים נראה, כאמור, שהגם שמחמירים לתפילה אין זה באותה דרגת חומרא כמו לפני שביטלו את התקנה.



רבותינו הראשונים בדורות הבאים חיפשו ומצאו מקורות מהתלמודים לביטול תקנת עזרא אף לט' קבין לתפילה^{כג}.

כא. על כוונתו במילים "אפילו בעל קרי" עמד הגרי"פ פערלא (שם) וכתב שכוונתו שגם שאר טמאים היו טובלים לטהרתן לתפילה. אמנם צריך עיון לדבריו מדוע הסתפקו בט' קבין.

הרשב"א והריטב"א דחו את חילוקן של רבינו חננאל בין ביטול הטבילה לאי ביטול נתינת ט' קבין, והוכיחו מהירושלמי (יומא פרק ח' הלכה א') כי במקומות שאין טובלים אחר תשמיש המיטה לתפילה, גם אין רוחצים בתשעה קבין. ואם כן לדידן, שאנו במקום שהתבטלה התקנה לטבילה, הוא הדין לט' קבין. ממקור זה גם מוכח כי במקומות בהם ביטלו את טבילת עזרא, ביטלוה גם לתפילה ולא רק לדברי תורה.

בכך פירש הרשב"א את דברי זעירי "ביטלוה לטבילותה... כרבי יהודה בן בתירא", שביטלוה לגמרי אף לט' קבין.



המנהג למעשה בספרד, אשכנז וצרפת

רבינו חננאל התייחס למנהג הרחיצה לפני התפילה כ"מנהג כל ישראל". אך בהמשך הדורות מוצאים אנו כי באשכנז, צרפת ופרובנס (דרום צרפת) לא החמירו בדרך כלל לטבול גם לתפילה, וכמנהג המקורי של בני בבל.

כחריג אחד יש לציין את התשובה המובאת בספר הישר (סימן שצ"א. איני יודע למי התשובה. הוא מזכיר את דעת רבו שאין לטבול ביום הכיפורים לקרי וחולק עליו. רבו הוא כנראה רבינו תם, שסבר שאין לבעל קרי לטבול ביום כיפור, כמובא בשו"ת מהר"ם ד"פ סימן רכ"א) לאחר שהביא את דברי רבינו חננאל בחיוב טבילת בעל קרי לתפילה הוסיף המשיב: "ונראין דבריו. וכן עושין באפריקא ובארץ ישמעאל". מצד אחד הוא הודה שבאירופה הנוצרית לא נהגו לטבול, אך מאידך הוא סבר בעצמו שראוי לנהוג כדעת רבינו חננאל.

כפי שהעיד ספר הישר כך אכן היה המנהג בארצות צפון אפריקה וספרד. כך פסק רי"ץ גיאנות (הלכות יום הכיפורים) לעניין טבילת בעל קרי ביום כיפור. כך העיד גם ספר המנהג (הלכות צום כיפור): "וכן ראיתי ברוב מקומות ספרד שכל בעלי קריין אינן מתפללין עד שירחצו בט' קבין". וראה גם בספר הכוזרי (מאמר ג') "ולולא שאמרו עזרא תקן טבילה לבעלי קריין, לא היינו חייבין בה חובת התורה אך חיוב טהרה ונקיות". וכן נראה דעת הרי"ף שהעתיק להלכה את דברי רב האי. בעקבות הרי"ף פסק גם רבי יהודה מברצלונה בעל ספר העיתים כפי שציטטו והסכים עמו בעל האשכול מנרבונה (הלכות בעל קרי²²): "וכל שכן בעל קרי שאין יכול להתפלל שצריך לרחוץ". ובציטוט המובא בשו"ת מהר"ם (דפוס לבוב סימן רל"ח (רכ"ג)): "אבל דינא דבעל קרי ומשמשי מיטות מותרים בדברי תורה ואסורים בתפילה". גם הרמב"ם (הלכות תפילה פרק ד'

כב). לעיל הבאנו מראי מקומות בדברי הראשונים שהתייחסו לעניין.

כג). בעל האשכול מנרבונה (שבפרובנס) סבר שיש להחמיר ולרחוץ לפני התפילה, בכך נמשך אחרי מנהג ספרד ודעת ספר העיתים. יש להעיר כי בעל האשכול פירש הן את דברי בעל העיתים והן את דברי רב האי, שהתבטאו שניהם רק בלשון "רחיצה" - כנתינת ט' קבין. הרי"ף ציטט את רב האי: "עד שירחצו", והאשכול ציטט: "עד שירחצו בתשעה קבין" [אמנם במקום אחר אכן ידוע לנו, כאמור, כי רב האי אכן פסק שצריך לתת ט' קבין]. את רבינו יהודה בעל העיתים ציטט: "בזמן הזה דליכא חיוב טבילה אלא רחיצה בעלמא", אולם לאחר שהביא דבריו סיים: "זה כתב הרב רבינו יהודה ז"ל. ואם כן הוא שומרת לרחוץ בתשעה קבין ולא חיישין לאסור יום הכפורים הוא הדין שיוכל לטבול טבילה גמורה" [ובמובא בשו"ת מהר"ם בשם רבינו יהודה לא מוזכר כלל עניין ט' קבין].

הלכה ו') כתב ש"מנהג פשוט בשנער ובספרד שאין בעל קרי מתפלל עד שרוחץ כל בשרו במים", ובאגרת לרבי פנחס הדיין (אגרות הרמב"ם שילת, ח"ב עומד תל"ח) כתב: "כל ישראל שבין הישמעאלים נהגו לרחוץ, וכל ישראל שבין הערלים לא נהגו לרחוץ". שם הזכיר גם את מנהג המערב [צפון אפריקה]. בדבריו נעמוד בנפרד להלן.

בצפון אפריקה אנו מוצאים בתקופה זו בספר הנר לרבי זכריה אגמאתי את דעתו של רבי ברוך הספרדי מארץ יון, שיש לנהוג בנתינת תשעה קבין לפני תפילה, כיון שבעוד ולגבי לימוד תורה יש לנו מקור לביטול התקנה ("דברי תורה אינם מקבלים טומאה") הרי שלתפילה אין לנו מקור וטעם לדחות את פשטות דין המשנה.



כאמור, המנהג הרווח באשכנז, צרפת ופרובנס, היה שלא לטבול אף לתפילה. אמנם, בספרי תלמידי רש"י¹ הובאו פסקי תשובות המחמירים בטבילת בעל קרי. ניכר כי תשובות אלו מקורן מגאוני בבל, ונעתקו לספריהם כמו תשובות גאונים נוספות. ועדיין איננו יודעים איך היה המנהג למעשה בזמנם.

וכך הובא בספר האורה (ריש חלק א'): "והאידנא נהגו עלמא בבעל קרי בתשעה קבין אבל ברחיצה, בין ביום הכפורים בין בחול, והני מילי לתפילה, דצריך רחיצה בתשעה קבין, אבל לדברי תורה לא צריך רחיצה, בנהוג עלמא כרבי יהודא בן בתירא".

גם בספר מעשה הגאונים הובא (ומשמם לספר הפרדס (לרש"י) וליקוטי הפרדס ענין יום הכיפורים): "והרואה קרי ביום הכיפורים יורד וטובל ומבערב ישפשף... וכן שאר ימות השנה טובל משום נקיות ומשום קידוש השם בפני גוים".



בדורות הבאים פשט המנהג להקל לגמרי. אמנם עדיין ניתן להיווכח שדעת כמה מגדולי ההוראה הייתה כי מן הראוי היה להחמיר ולטבול לתפילה, אך המנהג המקובל היה להקל לגמרי [וכפי שראינו לעיל את דברי רבי אשתורי הפרחי].

בעל העיטור (עשרת הדיברות - הלכות יום הכיפורים), מחכמי פרובנס בזמן הרמב"ם, כותב כי "שמעתי לבעלי טבילה ולבעלי קריין במנהגא תליא מילתא, איכא אתרא דאיכא צינתא טובא ולא נהיגו משום סכנה, ובאתרא דילן לא נהיג". בעל העיטור תולה את חילוקי המנהגים בשאלת האקלים ומזג האויר. בצרפת ופרובנס היה קשה יותר לטבול מאשר בארצות אפריקה וספרד החמות².

כד). נציין כי בן פרובנס רבי אשתורי הפרחי מעיר על מנהג אנשי מקומו שלא טבלו לקרי: "וכן תמצא שיש דברים שהניחום קצת בלא טעם, כעניין טבילת בעלי קריין לתפילה, שהסכימו עליה הרב אלפסי ז"ל ורבינו האי, ורש"י ז"ל בספר איסור והיתר" (כפתור ופרח פרק ה').

כה). ויש לציין כי חומרת הרחיצה בתשעת הימים נוסדה רק באשכנז וצרפת, בהם אכן רחיצה הייתה מותרת ותענוג.

מעניין כי רבינו אשר מלונגיל אכן סבר שלולי הקור בארצות אלו היה מן הראוי להחמיר ולטבול תמיד לתפילה. כך הביא בשמו בעל הארצות חיים (דיני ערב ראש השנה ג'), אף הוא מחכמי פרובנס: "גם נהגו כל ישראל לטבול בנהר בערבי ראש השנה ויום הכפורים. ולולי צנת אלו הארצות מחייבי כל ישראל לעשות כן, דבעל קרי אסור בתפלה, וסמכו על מה שאמר ר' יוחנן בטלו לטבילותא. והריא"ף ז"ל כתב לנטילותא בטלו אבל לטבילותא לא בטלו, ועתה נקוט מנהג כל ישראל שאין מתפללין עד שירחצו. ובספרד שאין להם צנה טובלין, אבל באלה הארצות לא. ובירושלמי משמע דמקומות יש טובלין ויש שאין טובלין. ומפני שתפלות ראש השנה ויום הכפורים צריכות מאד ואין הצנה עדיין נהגו לטבול".



גם באיטליה אנו מוצאים את הרי"ד שכתב בפסקיו, לאחר שהביא את דעת רבינו חננאל ורב האיי גאון המחלקים בין ביטול התקנה לדברי תורה לבין תפילה: "ואינו נראה לי, דפשט הלכה מוכיח דדברי תורה חמורין מכולהו ... אלא ודאי בכל ביטלו אותו כרבי יהודה בן בתירא", והמשיך בהביאו את דברי הבה"ג על המנהג לביטול טבילה לתפילה¹. אמנם נכדו ריא"ז (ברכות פ"ג ריש הל"ג) אף שסבר שעיקר ההלכה שבטלה התקנה גם לתפילה, מכל מקום סבר שהתקנה התבטלה שלא כהוגן. לאחר שהביא את דינה המקורי של התקנה הוסיף: "וכן ראוי להורות וכך היו נוהגין חכמי התלמוד. אבל נהגו העם כדברי האומר אין דברי [תורה] מקבלין טומאה, ואין צריך לטבול לקירוי לא בריא ולא חולה, ואפילו תשעת קבין אינו צריך, ומותר בין בדברי תורה בין בתפלה בין בברכות. ולא מיחו חכמים במנהג זה, אלא הניחו העם במנהגם אף על פי שנהגו שלא כהלכה, כמבואר בקונטרס הראיות".



בצרפת פשטה דעתו של גדול בעלי התוספות ר"י, שפסק שבטלה התקנה לגמרי גם לתפילה. דעת ר"י הובאה בתוספות בברכות: "ויש מפרשים דוקא לתורה אבל לתפלה צריך טבילה, ופירש ר"י דלא שנא".

רבינו יצחק מוינה בעל האור זרוע, לאחר שהאריך בדעת רבינו חננאל, סיים בדברי ר"י: "ומיהו מורי רבינו יהודה ב"ר יצחק פירש בשם רבינו יצחק ב"ר שמואל, דהאידנא דנהוג כרבי

(כו). דעת הרי"ד הובאה גם בטור (סימן פ"ח) בקצרה: "וה"ר ישעיה כתב שאין חילוק בין קריאת שמע לתפלה וכן כתב בה"ג". נחלקו נושאי כליו הבית יוסף והב"ח בביאור דעת הרי"ד. הבית יוסף כתב "ומה שכתב בשם ה"ר ישעיה שאין חילוק בין קריאת שמע לתפילה, היינו לומר דכי היכי דלקריאת שמע לא בעי שום רחיצה כך לתפילה נמי לא בעי מידה, והוה שכתב בסמוך וכן כתב בה"ג", ואילו הב"ח פירש: "ואמר וכן כתב בה"ג וכו', פירוש דמדכתב דקורא בתורה בקריאת שמע ובתפילה ויורד לפני התיבה קמי טבילה, אלמא משמע דבקריאת שמע ובתפילה וכשיורד לפני התיבה טבילה הוא דאינו צריך אבל רחיצה בתשעה קבין צריך, ואף על גב דבתורה אין צריך אפילו רחיצה בתשעה קבין מכל מקום בקריאת שמע ותפילה צריך, וכדכתב ה"ר ישעיה. והבית יוסף הקשה על דברי רבינו כאילו כתב שתי סברות בסתם בלי מחלוקת והסברות חולקים ולא דק. גם פירש דברי ה"ר ישעיה בהיפך ממה שכתבנו ולא נהירא". לפי דברי הרי"ד בחידושו הרי שצדק הבית יוסף.

יהודה בן בתירא שרי אפילו בתפלה, דלכל דבר נהוג כרבי יהודה בן בתירא. והמברך על טבילה בערב יום הכיפורים הוי ברכה לבטלה. ולא כספר הישר שפירש דלתפלה לא נהוג עכ"ל".

ובאשכנז, רבו של האור זרוע, הראב"ה, סבר גם הוא כי להלכה בטלה התקנה גם לתפילה (מסכת ברכות סימן ס"ח). בדבריו הביא ראייה לכך:

"אנו בזמן הזה סמכין אהא דאמר רב נחמן בר יצחק נהוג עלמא כהני תלת סבי ... וכרבי יהודא בן בתירא בדברי תורה דאמר דברי תורה אין מקבלין טומאה, ואין צריך ט' קבין אפילו לבריא המרגיל ... וכן לקריאת שמע ולתפלה ולברכו. ואפילו להוציא את אחרים ידי חובתן, דהא נהוג נמי בכל הני כר' יהודא בן בתירא.

... וכיון דבקריאת שמע לא סמכין עלה הכי נמי בתפלה ... וכי מעיינ[ת] בה ברכות ודברי תורה [שיום] הם, וכיון דנהוג כרבי יהודה בן בתירא אזל[א] לה (ל)חומרא דמתניתין בכולהו".

ראה שם בפנים. ומהמובא כאן נראה שסבר שאין לחלק בין קריאת שמע לתפילה. ואכן, כפי שכתבנו לעיל, מכך שבטלו טבילה לקריאת שמע משמע שלא חששו לסברת שלא ירבה בתשמיש, שנאמרה בעיקרה על לימוד תורה, ואין נחמיר יותר בתפילה מאשר בעיקר התקנה.

אמנם למעשה, לאחר שהמשיך הראב"ה והביא את דעת רבינו חננאל ורב האיי גאון ומצא לכך סיעתא מירושלמי, כתב "ואני הכל כתבת, והמחמיר יאריך ימים ושנים".

מהר"ם מרוטנבורג התייחס אף הוא (תשובות פסקים ומנהגים ח"א עמוד ג') לדעת רב האיי גאון ורבינו חננאל אך סיים: "מיהו פשט ההיתר לכל דבר בין לדברי תורה בין לתפלה בין לתפילין. ואני הייתי בצרפת בבית מורי רבינו הגדול זצ"ל וכן היה נוהג, ושלום מאיר בר ברוך".

יצוין אמנם כי במקרים מסוימים נהג מהר"ם בנתינת ט' קבין (שם עמוד ש'): "ובערב יום כפורים וראש השנה והושענא רבה וכשהוא בעל ברית, מהר"ם ז"ל שופך על ראשו ט' קבין מים, שהם רי"ו ביצים, במקום טבילה. כי אותה טבילה אינה כי אם בשביל טהרה ולא בשביל חובה".

תלמידו המובהק הרא"ש העיד בתוך דבריו בעניין טבילת ערב יום כיפור (יומא פרק ח' סימן כ"ד, והובא בטור סימן תר"ו): "וכיון שאין בעלי קריין טובלין כל השנה כולה".

על הנהגת בעל תרומת הדשן סיפר תלמידו הלקט יושר (עמוד קמ"ח ענין ב'): "בהושענא רבא קודם שיאיר היום היה נוטל ט' קבין מים שהיו קצת חמין, ואמר למשרתו לשפוך על ראשו. וכן ראיתי שעשה לפעמים לשאר רגלים, ושאר העם הצנועים טובלים בבקר בהושענא רבא. ואמרתי לו מה טבילה זו והא טבול יום בעי הערב שמש? ... ואמר מכל מקום הוא מתפלל באימה

כו). ראה מה שהתייחס לכך ספר מנהגי מהרי"ל (הלכות ערב יום כיפור): ויש נוהגים לטבול לאחר מנחה סמוך לחשיכה דחיישינן דילמא יטמאו בקרי אחר טבילה אם יקדימו. ואמר מהר"י סג"ל שראה מרביתו שהיו טובלין קודם מנחה כדפירשתי לעיל. וכן היה נוהג הוא בעצמו. והיה טובל ג' פעמים בין בערב ראש השנה בין בערב יום הכיפורים, וכן איתא ברוקח משום שנאמר מקוה ישראל שלש פעמים בקרא. וגם אותם שטובלים משום תשובה מודים שיהיו טובלים קודם מנחה כדי להתפלל בנקיות ובטהרה. והא דאשכחן דמהר"ם היה נוהג לשפוך תשעה קבין על ראשו, שהוא סבר הטעם דמשום טהרה היא כי כמה בעלי קריין די להן בהכי, אף על פי דקי"ל כר' יהודה בן בתירא דבעלי קריין בזמן הזה אין צריכין טבילה מכל מקום משום טהרת ראש השנה ויום הכיפורים בעי".

וביראה יותר ממי שאינו טובל, כי עתה יש לו גוף נקי. ... וזכורני שלקח כלי גדול אפילו אדם גבור כשעמד במקום גבוה על הספסל, א"ה בטורח גדול יכול להגביה הכלי למעלה עם המים, לשפוך על ראשו, ולפעמים היו ב' אנשים".

תלמידו של בעל תרומת הדשן מהר"י ברונא כתב בתוך דבריו לעניין טבילה לרואה קרי ביום כיפור (סימן מ"ט): "כיון דבכל שנה נהגין כבן בתירא, וביום כפור לא נהגין כוותיה שהרי מנהג לטבול לנקיות".



נראה כי אף שפשט המנהג באשכנז וצרפת שלא לטבול לדברי תורה ותפילה, הרי שחסידים ואנשי מעשה הקפידו תמיד כשהתאפשר להם לטבול, והפוסקים הזכירו את דעת רב האיי גאון ורבינו חננאל, והיו שחששו להם להלכה לכתחילה.

במיוחד כך מצינו אצל חסידי אשכנז, שהחמירו על עצמם לטבול, לתת ט' קבין או לפחות להקפיד ברחיצה.

בספר חסידים¹² מתועדים מנהגי חסידים שונים שהקפידו לאחר ראיית קרי לתת על עצמם ט' קבין. מסך המקורות נראה כי אף שהקפידו דווקא בנתינת ט' קבין, הרי שמאידך היו שהסתפקו לכל הפחות בדיעבד ברחיצה, ועל כל פנים לא שמענו מי מהם שביטל תפילתו ללא טבילה.

בתור פסק הלכה כתב תלמידו של רבינו יהודה החסיד, רבינו אלעזר בעל הריקח (הלכות ברכות סימן שכ"א) כי לתפילה צריך טבילה: "וקיימא לן דברי תורה אין מקבלין טומאה כרבי יהודה בן בתירה, אבל לתפלה צריך טבילה. דתנן היה עומד בתפלה ונזכר שהוא בעל קרי יקצר. הא לא התחיל לא יתחיל. בעל קרי המרגיל צריך מ' סאה, בריא לאונסו ט' קבים. חולה לאונסו פטור מכלום. טוב לאדם שאינו יכול לטבול שישפשף במים ירכיו וערותו לטהר מן הקרי הדבק. הכון לקראת אלהיך ישראל".

זהו הפוסק היחיד שהזכיר להלכה דין טבילה במקווה [ולא בט' קבין] לבעל קרי בריא. אך מספר חסידים נראה שלמעשה המנהג גם אצל המחמירים היה להסתפק בט' קבין.

כאן המקום להזכיר את אחד מבעלי התוספות בפרובנס בזמנם, רבינו יעקב ממרויש בעל שו"ת מן השמים, ששאל מן השמים (בסימן ה') האם יש להחמיר כשיטות הגאונים הסוברים שלא בטלה התקנה לתפילה. מסגנון השאלה נראה כי אכן במקומו לא נהגו לטבול וביקש החמיר עליהם. לאחר שקיבל את התשובה שיש לחייב לטבול לתפילה ולכל הפחות את שליחי הציבור, חזר ושאל האם עליו לפרסם זאת בקרב חכמי הארץ, ונענה שכן. ראה שם בארוכה.

דברי שו"ת מן השמים הובאו בספר המנהגי (הלכות צום כיפור). לאחר שהביא את מנהג המחמירים כתב: "ולפי שהדבר ישר ונכון בעיני כתבתי חזיון אחד אשר חזה אחד מחכמי מריורש על זה ששאל לבעלי החלום על טבילת בעלי קריין אם יש לסמוך על הירושלמי ולומר

(כח). ראה במהדורת מרגליות בסימנים תתכ"ח [שם הובא פרטי דין נתינת ט' קבין], שע"א, תתכ"ז, תקכ"ב.

כי תקנת עזרא לא נתקבלה בכל המקומות ובמקום שנהגו נהגו, ובמקום שנהגו שלא לטבול או לרחוץ מותר, או אם הלכה כדברי הגאונים המחמירין ומצריכין טבילה או ט' קבין לתפילה. והשיבו לו, ועבדתם את ד' אלקיכם הוי אומר זו תפילה, ואיפשר טמא ומקריב קרבן בתמיהה... ולפי שישרו הדברים בעיני מאד כתבתם ללכת בדרכי טובים וארחות צדיקים לשמור".

טעמיו של שו"ת מן השמים לחיוב טבילה שונים מהטעמים המובאים בגמרא, ומתייחסים יותר לעצם הטומאה, ראה שם.



כאמור, בפרובנס המנהג היה שלא לטבול לתפילה, אמנם פשרה הייתה להם לטבול לטהרה בערב יום כיפור^{טז}. הבאנו לעיל את דברי בעל העיטור וכמה דורות אחריו אחריו את הכפתור ופרח. נסיף עוד מחכמי פרובנס. כן כתב המנהיג: "וכן מנהג פרובינציא לטבול ערב הכפור" (ויש לעיין מדוע הזכיר את מנהג פרובנס יחד עם שאר הארצות בהם נהגו לטבול תמיד לתפילה לא רק בערב יום כיפור, עיין שם). רבינו מנוח (על הרמב"ם הלכות תפילה פרק ד' הלכה ו') כתב: "וזה לא נהגו בגלילותינו, אלא בערב יום הכיפורים נהגו לטבול כולם". על רבי זרחיה בעל המאור העיד אחיינו בעל שיטת ריב"ב על הרי"ף: "והרב דודי ז"ל כתב דבטלוה לטבילותה לגמרי בין לדברי תורה בין לתפילה". דעת הראב"ד הובאה בטור (אורח חיים סימן פ"ח): "וכן כתב הראב"ד לא נהגו עלמא כר"י אלא בטבילה אבל ברחיצה לא נהגו כותיה. וזעירי מצריך ט' קבין, ומיהו בכל מקומותינו לא נהגו (ס"א נהגו) כותיה אף בט' קבין". בספר ההשלמה הובא: "ובבעל קרי הא נהגו העם לקרוא ולהתפלל בלא טבילה". ואילו המאירי, אף שפסק שבטלה התקנה כתב: "אחר כך בטלו גם כן נתינה זו. כלל גדול אמרו אין דברי תורה מקבלין טומאה, מכל מקום טבילה זו קדושה גדולה היא וכל המחמיר בה תבא עליו ברכה, ומפני זה נהגו לטבול ערב ראש השנה ויום הכפורים שהם ימי סליחה ותפילה יתרה". וכתב שם שאין זה אלא משום מנהג.



בספרד (בעיקר בקטלוניה, הסמוכה לדרום צרפת) שלאחר תקופת הרמב"ן^{לז}, פשט המנהג כדעת רבני צרפת ופרובנס לבטל טבילה גם לתפילה. אף שבספרד "אין להם צנה" כדברי רבינו אשר מלוניל שהובאו לעיל^{לא}.

אמנם גם שם מצאנו את דעת החסיד רבינו יונה (על הרי"ף) שהדגיש כי וודאי התפילה מקובלת יותר אחרי טבילה, אך מכל מקום להלכה כתב שאין לבטל תפילה בשביל טבילה.

כט). גם באשכנז טבלו בערב יום כיפור, אך שם יתכן שעיקר הטעם היה משום תשובה. אמנם דעת מהר"ם כמובא לעיל שעיקר הטבילה בערב יום כיפור היא הנקיות מקרי.

ל). רבו של הרמב"ן רבינו יהודה בר יקר שהגיע לספרד מדרום צרפת, כתב בספרו 'פירושי התפילות והברכות' בפירוש ברכת הטבילה: "כשכלה או שאר נשים או בעלי קריין טובלין ומברכין ... על הטבילה ... וטובלים במקוה או במים חיים, חוץ מן הזב שאינו טובל במקוה". אמנם אין הכרח שמתכוון הלכה למעשה לזמנו.

לא). ולכן לכאורה אין לטענה שבימינו שאין לנו צינה שומה עלינו להחמיר (ראה למשל בשו"ת דברי יציב חלק א' סימן נ"ה אות ט"ו).

ובמקום אחר (דף ט"ו.) כתב על מנהג האמוראים "שמנהגם היה לטבול כשהיו משמשים מטותיהם", אפשר להבין מנהגם ולא מנהגינו.

הרשב"א כתב בפשטות: "אלא שאין טובלין ואין נותנין אפילו ט' קבין קאמר, וכן נהגו בכל מקומותינו". וציטטו גם **הרשב"ץ** (בפירושו לברכות. נדפס על ידי רד"צ הילמן. את ספרו זה כתב הרשב"ץ בספרד) שכתב בעצמו (חלק א' סוף סימן ק"א¹) "וכן נהגו בארצותינו להתפלל בלא טבילה ובלא נתינת תשעה קבין ויש מקומות נוהגין בעלי קריין לטבול לתפילה וכמו שכתב הרי"א² ז"ל בפרק מי שמתו". **הרא"ה** הוסיף והתייחס לדעת רב האי: "ועיקרא דהא מילתא דודאי לגמרי בטלוה ... אלמא דלגמרי בטלוה בין לברכות בין לדברי תורה בין לתפלה, והכי נהוג עלמא. ודברי מרנא ורבנא רבנו האי גאון ז"ל לדורו או במקומו, אבל במקומות אלו לא נהגו בה כלל בין לדברי תורה בין לקרית שמע בין לתפלה וברכות".

כך העידו גם תלמידי **הרשב"א**: רבינו חיים בן שמואל בעל צרור החיים מטולידו (משפטי התפילה של שחר אות י"ב): "בעל קרי מותר לקרוא ולהתפלל ואפילו נתינת ט' קבין אינו צריך, וכן נוהגין באלו המקומות". ורבי חייא בן שלמה מברצלונה (ספר השלחן סוף חלק ראשון) לאחר שהזכיר דעת רב האי גאון כתב: "ומנהג זה לא נודע ולא פשט בארצות האלה, וכבר נהגו העולם באלו הארצות ללמוד בתורה ולקרוא קריאת שמע ולהתפלל והן בעלי קריין, וכרבי יהודה בן בתירא ...".

כך גם הריטב"א: "אבל הוא הדין דנהגו כותיה להקל אף בט' קבין, וכן נהגו במקומות הללו".

ספר החינוך (מצוה ק"פ) מעיד אף הוא על מנהג מקומו (ברצלונה) ומוסיף את ההנהגה לבעלי נפש: "ובזמן הזה פסקנו בגמרא דבטלוה חכמים לטבילותא, ואין אדם נמנע מלהתפלל ולשנות גם להניח תפלין בשביל קרי, ואפילו לנטילותא, דהיינו הדחת הגוף בתשעה קבין מים גם כן ביטלו, ועכשיו לא יטבלו ולא ידיחו כלל. ואמנם בעל נפש המטהר לקריו גם היום מדה טובה ומשובחת היא לו ותבוא עליו ברכה, ויודע דרך הטהרה ורוב טובה יחזיק בה".

הר"ן (על הרי"ף פסחים ד.) כותב אף הוא לענין בעל קרי באמירת ברכה: "אבל האידנא דקיימא לן דבטלוה לטבילת בעל קרי".

רבי יעקב בעל הטורים (אורח חיים סימן פ"ח) הביא את מנהג מקומו: "השתא נהוג עלמא דקרי בעל קרי בתורה בקריאת שמע ותפלה ויורד לפני התיבה קמי טבילה. ונראה כיון דתלי במנהגא אזלינן בכל דוכתא בתר מנהגא דנהיגי ביה, והאידנא לא נהוג בטבילה ולא ברחיצה, לא לדברי תורה וקריאת שמע ולא לתפלה³".

לב). וכן בסוף סימן ק"ב: "האידנא כבר ביטלוה לטבילה זו כדאיתא בגמרא, אלא שיש מקומות נוהגים לתת עליהם תשעה קבין מים ויש מקומות שלא נהגו כן והכל לפי המנהג".

לג). ואף על פי כן כתב בסימן רמ"א (והביאו הבית יוסף בסימן פ"ח): "ויש חסידים ואנשי מעשה שהיו מחמירין על עצמן וטובלין לקירויין להתפלל. וחומרא תירה היא זו, שאף להרי"ף שכתב שיש מצריכין טבילה לתפלה, לאו דוקא טבילה אלא רחיצה בתשעה קבין. ואני כתבתי למעלה שאין צריך לא טבילה ולא רחיצה והמחמיר תבוא עליו ברכה".

אין פלא שנפסק בשלחן ערוך (שם): "שאף בעל קרי מותר בדברי תורה ובקריאת שמע ובתפילה בלא טבילה ובלא רחיצה דתשעה קבין, וכן פשט המנהג".
השלחן ערוך מתייחס הן להלכה והן למנהג – ושניהם לקולא¹.

לסיכום

בעל קרי הוא טמא מהתורה. אמנם אין הוא מחוייב הלכתית לטבול [אם אינו רוצה להכנס למקדש או לאכול קדשים וכדומה]. תקנת עזרא מחייבת טבילה לבעל קרי לפני לימוד תורה או תפילה, ומי שאין לו מים לא ילמד ולא יתפלל. ידועים לנו שני טעמים לתקנה זו: מפני כובד ראש הנצרך ללימוד, וכדי שלא ירבו בתשמיש. בשביל טבילה זו לדברי תורה ותפילה מספיק במקרים מסוימים לתת ט' קבין או טבילה במים שאובים, אף שאינם מטהרים אותו.

בבבל נהגו העם שלא לטבול לדברי תורה וסמכו על דעת רבי יהודה בן בתירא שדברי תורה אינם מקבלים טומאה. (האם טבלו במקוה כשר על מנת להיטהר מטומאתם ללא קשר לתקנת עזרא לפני תפילה? לא נמסר לנו, ועל כל פנים אין זה עיקר דיונינו). בסוף תקופת הגאונים אנו מוצאים שנהגו וחייבו לטבול לתפילה, וכך פסק רבינו חננאל שתקנת עזרא לא בטלה לתפילה, אמנם הוסיף שבזמנינו מספיק לתת ט' קבין [אף שלא נטהר מן הדין].

יהודי ארצות האיסלם בזמן הרמב"ם הקפידו על רחיצה או טבילה זו לפני תפילה. בארצות איטליה, אשכנז, צרפת, פרובינציה ואף בספרד (קטלוניה) שלאחר תקופת הרמב"ם לא טבלו בדרך כלל לפני תפילה.

אף במקומות שלא טבלו לפני תפילות כל השנה הרי שלראש השנה כפור נהגו לטבול או לתת ט' קבין.

ראשונים רבים המליצו על קיום תקנת עזרא זו לעניין תפילה. ומנהג חסידים בכלל וחסיד אשכנז בפרט להקפיד על טבילה זו.

להלכה (שלחן ערוך) אפשר ללמוד ולהתפלל לפני טבילה. אמנם בוודאי ראוי להקפיד על טבילה זו כתקנת עזרא המועילה לטהרת המחשבות (ספר החינוך. כאמור ישנם שתי אפשרויות: בט' קבין מקיימים תקנת עזרא, ובמ' סאה כשרים נטהרים מהתורה מטומאת הקרי).

נעיר כי אין חילוק בטבילת עזרא בין גברים לנשים, אמנם לא מצאנו בזמנינו שנהגו נשים להחמיר בטבילה זו.

לסיום חלק זה נצטט מדברי השל"ה (שער האותיות ערך טהרה): "ענין טבילת בעל קרי לתורה ולתפילה. בזה רבו הדיעות בתלמוד ובפוסקים אם בטלוה או לא, וענין ט' קבין, ... ואני אומר הבא לטהר מסייעין לו, מי שעושה מוסכם להיות בטהרה, בודאי הקדוש ברוך הוא יסייע לו

(לד). ואף הוא הביא בבית יוסף את הלכות ט' קבין וכתב: "ואף על גב דתקנת עזרא ליתא האידנא, כתבתי זה משום דנפקא מינה למי שקיבל עליו לנהוג כתקנת עזרא".

להזדמן לו טהרה. אמנם אם לא הזדמן, לא יניח בשביל זה לימוד התורה או התפילה, מאחר שלדעת רוב הפוסקים אינו חייב. מכל מקום יתלבש בקדושה לעתות התעוררות, אין צריך לומר לראש השנה וליום כפור, אלא אפילו איזה זמן מן הזמנים שירצה להתעורר לקדושה יעשה כן".

לאחר סיכום זה נפנה לדברי הרמב"ם (וישנם מקורות שיחזרו על עצמם גם להלן כדי שהדברים יעמדו בפני עצמם).



בירור דעת הרמב"ם בעניין חיוב טבילת עזרא בזמן הזה^{לה}

בספרי אחרונים רבים הובאו דברי הרמב"ם המעיד על עצמו כי מעולם לא ביטל טבילת עזרא, וכפי שציטט הבאר היטב (סימן פ"ח): "והרמב"ם כתב שמימיו לא ביטל טבילה זו".

מקורם הוא ביאור תלמידי רבינו יונה (ברכות י"ג:) בו הוזכר: "וכן כתב ר"מ ז"ל בכל ראשי ישיבות שבבבל תמהו עליו למה היה מיקל כל כך בענין טבילות בעל קרי, והוא ז"ל השיב להם שמימיו לא בטל אותה אפילו שעה אחת, אלא שלא היה יכול לכתוב בחיבורו כי אם היוצא מן הדין על פי ההלכה".

אמנם, לאחר העיון בדברי הרמב"ם בשלושת המקומות שהוא עוסק בהם בענין טבילת בעל קרי (בפירושו למשנה [ברכות פרק שלישי], בהלכותיו [פרק ד' מהלכות תפילה], ובאגרותיו) נראה כי דעתו ברורה להלכה שתקנת הטבילה לבעל קרי לפני לימוד תורה, קריאת שמע ותפילה בטלה לגמרי. אלא שנהגו במקומו, כמנהג בעלמא, שבעל קרי רוחץ את גופו במרחץ לפני התפילה [ולא טובל], ואף הטעם שנתן למנהג אינו תלוי בתקנת הטבילה לבעל קרי. וכך התנהג בעצמו לרחוץ לפני התפילה, אך לא לטבול - לא בארבעים סאה ולא בנתינת תשע קבין. נצעד לאור המקורות:

ראשונה נעיר כי הרמב"ם בכל ספרו לא הזכיר ולו פעם אחת את המושג ההלכתי "תשעה קבין". דין זה שמופיע במשנה במקוואות כקולא לטבילת בעל קרי, ונאמרו בו פרטי הלכות על ידי רבותינו הראשונים (נתינה ולא טבילה, שפיכה בבת אחת, מים שאובים, ג' כלים. ראה בבית יוסף סימן פ"ח), לא הוזכר כלל במשנה תורה. לדעתנו הסיבה היא שלאחר שלדעת הרמב"ם בטלה התקנה גם לתפילה, הרי שאין נפקא מינה הלכתית לדין זה, שנהג רק בשעת תוקפה של התקנה.

כבר בפירוש המשנה בברכות, שכתב הרמב"ם בצעירותו, התייחס למנהג רחיצת בעל קרי בזמנו (משנה ד'): "ופסק ההלכה שאין דברי תורה מקבלים טומאה, ומותר לו לקרות קרית שמע ולברך לפנייה ולאחריה, וכן ברכת מזון אף על פי שהוא בעל קרי. אבל התפלה כבר נהגו שלא יתפלל בעל קרי עד שירחץ במים".

ובמשנה תורה (הלכות תפילה פרק ד'):

"... בשחרית רוחץ פניו ורגליו ואחר כך מתפלל ... כל הטמאין רוחצין ידיהן בלבד כטהורין ומתפללים, אף על פי שאפשר להם לטבול ולעלות מטומאתן אין הטבילה מעכבת.

לה). פרק זה התפרסם בעבר בקובץ דברי חפץ תשרי תשע"ח, עמ' קמו, עם מעט שינויים.

וכבר בארנו שעזרא תיקן שלא יקרא בעל קרי בלבד בדברי תורה עד שיטבול, ובית דין שעמדו אחר כך התקינו אף לתפלה שלא יתפלל בעל קרי בלבד עד שיטבול, ולא מפני טומאה וטהרה נגעו בה אלא כדי שלא יהיו תלמידי חכמים מצויים אצל נשותיהן כתרנגולים, ומפני זה תקנו טבילה לבעל קרי לבדו והוציאוהו מכלל הטמאין.

לפיכך היו אומרים בזמן תקנה זו שאפילו זב שראה קרי ונדה שפלטה שכבת זרע ומשמשת שראתה דם נדה צריכין טבילה לקריאת שמע וכן לתפלה מפני הקרי אף על פי שהם טמאין, וכן הדין נותן שאין טבילה זו מפני טהרה אלא מפני הגזירה שלא יהיו מצויין אצל נשותיהן תמיד, וכבר בטלה גם תקנה זו של תפלה לפי שלא פשטה בכל ישראל ולא היה כח בציבור לעמוד בה.

מנהג פשוט בשנער ובספרד שאין בעל קרי מתפלל עד שרוחץ כל בשרו במים משום הכון לקראת אלהיך ישראל. במה דברים אמורים בבריא או בחולה שבעל, אבל חולה שראה קרי לאונסו פטור מן הרחיצה ואין בזה מנהג, וכן זב שראה קרי ונדה שפלטה שכבת זרע אין בהן מנהג אלא מקנחין עצמן ורוחצין ידיהן ומתפללין.

הכסף משנה ושאר מפרשי הרמב"ם פירשו את מנהג ספרד ושנער [- בבל], שהוא תקנת נתינת תשעה קבין המוזכרת במשנה.

לדעתנו ניתן להוכיח שמנהג זה פלל רחיצה לנקיות בעלמא בלבד, ולא כהמשך לתקנת עזרא. ואילו הם הראיות לכך: א. הרי הרמב"ם תלה מנהג זה רק ב"היכון" ולא בתקנת עזרא. ב. הרמב"ם כתב שנהגו לרחוץ את כל הגוף, ולא שמענו כן בדין נתינת ט' קבין (וראה מטה אפרים סימן תר"ו באלף למטה), ומהיכי תיתי לקרוא לנתינת ט' קבין כך. ג. הרמב"ם הדגיש במפורש שהתבטלה התקנה לגמרי, ואם היה מביא מנהג שבכל אופן נתנו ט' קבין כעיקר התקנה היה עליו לכתוב שמכל מקום היו שלא ביטלו את התקנה. ד. הרמב"ם נקט לשון "רחיצה" להבדיל מלשון "טבילה", בה השתמש כשהוא דיבר על עיקר התקנה. ה. אם המנהג היה כעיקר התקנה הרי גם על זב בעל קרי היה לטבול, כדין המשנה. ו. עיקר הראיה, כאמור, ממה שלא הזכיר הרמב"ם להלכה בשום מקום את דין טבילת ט' קבין, ואת פרטי דיניה, ואם המנהג היה מבוסס על התקנה המקורית היה על הרמב"ם לבאר כיצד סדר הטהרה בנתינת ט' קבין.

הרמב"ם פירש את המנהג הרווח כרחיצה משום נקיות וכבוד התפילה, לכן כתב שהוא מדיני "היכון", כיון שתקנה זו התבטלה כליל. ומדוע זב שראה קרי, שחייב מדין המשנה לטבול לפני התפילה, הוחרג מהמנהג? על כך ענה הרמב"ם עצמו בפירוש המשנה (משנה ו'): "כיון שנוכר אחר כך בתלמוד בטלוח לטבילותא בטל כל הענין הזה, אבל צריך להתרחץ בלבד לפני התפלה שכן נהגו כל העולם, אבל זב ונדה אינם צריכים לרחוץ כיון שלא נהגו העם כן. והתבונן בזה היטב שהוא הנכון". אכן אין סיבה מדוע לפטור זב שראה קרי מרחיצה לתפילה, אם לא שכך השתרש המנהג (וראה ספר המנהג דיני תפילה עמוד ק"ג).

נציין עוד כי לדעת הרמב"ם מנהג זה אינו דוחה שום איסור, ולכן אין לנהוג בו בתשעה באב ויום כיפור (שביתת עשור ג' ג').



פסקו זה של הרמב"ם לא היה לרוחם של אי אלו מתחסדים שהכירו את מנהג הרחיצה וחשבוהו כדין תורה שאין להקל בו, אופייני לעמי ארצות המדקדקים במנהג יותר ממצוות מהתורה.

באותו תקופה כל כך השתרש מנהג הטבילה אצל יהודי בבל עד שחשבוהו לחובה גמורה. אחד מיהודי בבל "מר יוסף בן גאביר מאנשי בגדאד" התלונן בפני הרמב"ם על כי נראה שבספרו משנה תורה מיקל ב"חובת" טבילה זו, שהרי פסק (שם): "מי שראה קרי בזמן הזה ביום הכפורים ... ואסור לו לרחוץ כל גופו או לטבול שאין הטובל בזמן הזה טהור מפני טומאת מת ואין הרחיצה מקרי לתפלה בזמן הזה אלא מנהג, ואין מנהג לבטל דבר האסור אלא לאסור את המותר. ולא אמרו שהרואה קרי ביום הכפורים טובל אלא כשתקנו טבילה לבעלי קריין, וכבר בארנו שבטלה תקנה זו". יהודי בבל התפלאו: וכי בעל קרי לא טעון טבילה? הרי כך הוא מנהגם!

השיב לו הרמב"ם (אגרות הרמב"ם, שילת, עמוד תט"ז): "וממה שזכרת ממה שגנו עלינו רואה קרי כליל הצום, ואמרם זה שראה קרי טעון טבילה - אנחנו לא נשגיח בגנות ההמון ולא באלו המאמרים המפורסמים אלא במה שהוא מוסכם העיון, וכבר בארנו עיקרי זה הדבר בהלכות קרית שמע ותפלה באור שלם יבינהו כל בעל עיון". שם ביאר הרמב"ם היטב כי תקנת עזרא בטלה מן הדין, אך מכל מקום בשנער [היא בבל] נהגו לרחוץ קודם התפילה, ואין בכוחו של מנהג זה לבטל דין. יתכן ויהודי בבל אכן הקפידו על טבילה, אך הרמב"ם התייחס לתוקפו של מנהגם כמנהג רחיצה בלבד.

עמדנו על הקולות שנשמעו מבבל, וכעת נפנה למצרים עצמה, אל העיר אלכסנדריה (המקור: אגרות הרמב"ם שילת, חלק ב' עמוד תל"ז).

רבי פנחס הדיין מפרובינציה, מכותב זה רבות בשנים עם הרמב"ם, שעבר זה עתה למצרים והתגורר באלכסנדריה, הצליח להוציא את הרמב"ם משלוותו. רבי פנחס ערך מכתב לרמב"ם היושב בקהיר ובו שוטח את טענת "כל העם" בעירו, על כי הרמב"ם עושה בהלכה כחפצו, מתיר ואוסר כרצונו. למסקנה חמורה ומחוצפת זו הגיעו לאחר שהתברר להם כי הרמב"ם פסק שבטלה תקנת עזרא, ואילו מנהגם מאז ומתמיד היה שלא להיכנס לבית הכנסת ללא רחיצה. לא הסתפקו "כל העם" בזה בלבד אלא שיגרו רמז ברור שבכוונתם להלשין לערכאות על הרמב"ם [כנראה היו ערכאות הישמעאלים מתייחסים בחומרה לביטול מנהגי הטבילה].

וזה לשון מכתבו של רבי פנחס: "קמו כל העם מקצה אל קצה, זקניהם וקטניהם, ובאו אלי לאמר: אין אנו יכולין לשאת עוד דבריכם, שהרי אתם מתירין מה שתירצו ותאסרו מה שתחפצו. הרי היא בידינו מסורת מאבותינו הראשונים אשר לפני לפנינו, שאין לבר ישראל להתפלל אם הוא בעל קרי עד שירחץ במרחץ או בים ויטהר וינקע עצמו, ועכשיו התרתם להתפלל ולהכנס בכנסת ולקרות בתורה בלא רחיצה ובלא טהרה. אם כן הוא הדת של ישראל נלך ונודיע לפלילים".

לרבי פנחס נודע שהרמב"ם כועס עליו מאד, ושיגר אליו מכתב לדעת מה זה ועל מה זה.

ענה לו הרמב"ם בכאב: "וזה שאמר לך הדיין החסיד ש"צ (- שמרו צורו) שכעסתי הרבה על כתבך הראשון, אמת אמר. בא אלי כתב מלא סיגים, ואני חולה, נוטה למות היאך לא אכעוס? כתוב בו בנוסח זה ככה וכו'. זה נוסח דבריך אות באות.

ועתה ראה גם ראה אם דבריך הם המכעיסין אפלו להלל הזקן, או אינן. אמרת שקמו כל העם זקנים וקטנים ודבר ידוע וברור שלא היו כולם, אלא קצת מעמי הארץ השוטים. ועוד שטענת דבריהם ומלאת אותם ועשית אותם כאלו הם דברי חכמים גדולים בעלי מסרת וקבלה מאבותיהם. ועוד, שבא מכלל הדברים שהסדרת ותקנת שאסור לקרות בתורה ולהכנס לבית הכנסת אלא אחר רחיצה מקרי. ועוד כתבת באותו הכתב, שבקשו ממך לדרוש להם בדבר זה ולהודיע להם חומר הדברים, ודרשת. גם זה הכעיסני, וכי נעשו בדבר זה קלין וחמורין? ומה הן חומרי הדברים? והלא אין הדבר אלא מנהג בשנער ובמערב [- בבל וצפון אפריקה] בלבד, אבל בכל ערי רומי וצרפת וכל בני פרוינציאה אנשי עריכם מעולם לא נהגו במנהג זה. ומעשים תמיד שיבואו חכמים גדולים ורבנים מעריכם לספרד, וכשיראו אותנו רוחצין מקרי, שוחקים עלינו ואומרים: למדתם מנקיות הישמעאלים.

ומן הדין היה כששמעת דברי אותם העניים שקמו, שתגער בהם, ותורה כהלכה ולא תחפה, ותודיע להם שדת משה רבנו שאין דברי תורה מקבלין טמאה, ושבעל קרי מותר להכנס בבית הכנסת ולקרות בספר תורה. אבל להתפלל הדבר תלוי במנהג, כל ישראל שביין הישמעאלים נהגו לרחוץ, וכל ישראל שביין הערלים לא נהגו לרחוץ. ואתם לא תשנו מנהג אבותיכם, ואסור לכם לזוז מן המנהג. כך היה לך לומר ולהורות ...

וזה העני שאמר עלי שאיני רוחץ מקרי, שקר הוא אומר. מעידין עלי שמים וארץ שמעולם לא עשיתי זאת אלא מחולי, והיאך זה אשנה מנהגי ומנהגי אבותי בלא עילה, בלא שום איסור? ומנין ידע הוא בפתייתו אם נראיתי לרחוץ אם לא? ודבריו דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין. ואין להאריך בדבר זה הקל בודאי, אבל הודעתך מפני מה כעסתי."

הרמב"ם דרש מרבי פנחס להשיב לבני קהילתו כי "דת משה רבינו" שבטלה הטבילה לתפילה, אמנם היות שמנהגם לרחוץ בוודאי עליהם להמשיך במנהגם, אך לא כעיקר הדין. והעיד על עצמו שאף הוא מקפיד במנהג זה.

גם בדין ודברים זה איננו שומעים על נתינת ט' קבין. המינוח היחיד הוא רחיצה, ובלשונם של בני אלכסנדריה: "רחיצה במרחץ, או בים!"

כאן נעיר, כי כפי שרמז הרמב"ם, מנהג הרחיצה לקרי היה מושרש אצל המוסלמים שכני היהודים, ויהודי אירופה הנוצרית היו לועגים על כך בציניות. מקורות נוספים מדווחים על כך. בין תשובות גאוני סורא (הודפסו מחדש בקונטרס אוצר הגנוז) נמצאת התשובה הבאה: "וששאלתם אדם שראה קרי או שמש מטתו, אסור עד שינקה עצמו במים או בנהר מקדקדו ועד כף רגליו או במקוה, ואם אינו יכול לנקות עצמו ולרחוץ ישפוך עליו בבת אחת מראשו ועד רגליו. ואין בו משום מעשה גוי". וכך כתב אחרון הגאונים, רב האי (שערי תשובה סימן רצ"ח): "והרואה קרי ביום

הכיפורים חייב לטבול. וכן בשאר ימות השנה יטבול משום נקיות ומשום קידוש השם בפני גוים".

רבי אברהם בן הרמב"ם (להלן) כתב: "והנני מזהיר אותך שלא תתלה דעתך במה שתולים בו דעתם אלה הטועים או המטעים כי יש בזה דבר שיש להמנע ממנו כאשר עושים זה הגויים, כי זו הזיה אשר יצחקו עליה אפילו האנשים היותר פחותים ויוכלו לדעת ההפסד של דעה זו".

היות שלדעת הרמב"ם נעקרה התקנה באופן ברור גם לתפילה [ולא כדעת רבינו חננאל, המובא באור זרוע הלכות בעל קרי], נמצא שמנהג הרחיצה לדעתו הוא מנהג שלא בא כהמשך לעיקר התקנה, אלא כמנהג בעל חשיבות עצמאית כהכנה לתפילה. ואכן, כבר בסדר רב עמרם גאון נקשר מנהג הרחיצה לתפילה מטעם 'היכון': "כך השיב רב נטרונאי בר הילאי ראש מתיבתא דמתא מחסיא לבני קהל אליסאנו על ידי ר' יוסף מאור עינינו ... אלא כשנעור אדם משנתו רוחץ פניו ידיו ורגליו כהוגן לקיים מה שנאמר הכון לקראת אלקיך ישראל". (להלכות אחרות שנזכרו מאותו עיקרון "הכון לקראת אלקיך", עיין בברכות כ"ג. ונ"א: ובשבת י.).

איננו יודעים איזו איגרת עמדה בפני תלמידי רבינו יונה ומה לשונה המדויקת, אך מהמקורות שלפנינו נראה כי הרמב"ם החשיב את המנהג כתלוי ב"מקום שנהגו" ולא כהמשך לתקנת עזרא.



זאת היא דעת הרמב"ם, אך לא כך דעת בנו החסיד רבינו אברהם.

רבינו אברהם בן הרמב"ם היה תלמידו חביבו ואיש סודו של אביו, כשנפטר הרמב"ם היה בן תשע-עשרה שנה בלבד, ולאחר מכן מילא את מקומו של אביו בתפקידיו הציבוריים. ראב"ם ערך את הספר הגדול ביותר בערבית יהודית בשם 'כתאב כפאיה אלעבדין - המספיק לעובדי השם' הכולל הלכה מנהג ומוסר לפי סדר המשנה-תורה, אך רק חלקים בודדים ממנו שרדו (על פי המבוא ל'עקבי שלום - פרק מתוך המספיק לעובדי השם', מודיעין עילית תשס"ח).

בשנת תרע"א התפרסם לראשונה העתקה לעברית של "פרק כ"ד וחלק מפרק כ"ה מכתאב כפאיה אלעבדין לר' אברהם ב"ר משה ב"ר מיימון" (בתוך ספר היובל תפארת ישראל, בראסלאו תרע"א, עמוד 33) על ידי ר"ש עפנשטיין. בפרקים אלו נמצאת התייחסותו של רבינו אברהם למנהג הטבילה לבעלי קרי (תיקנו מעט על פי שפת המקור). בהקדמתו לפרק מבאר ראב"ם כי הוא יכול בתוכו גם הלכות שהם חיוביות וגם ענייני חסידות, את ההלכה הבאה שייך להלכות המחויבות:

"ומה שצריך לבארו פה הוא ענין רחיצת בעל קרי לתפילה, כי היא חיובית כמו שאמרו זה בבירור גאוני ישראל בעלי הוראה ומנהג כשירי ישראל. והנה הם ז"ל אמרו כי כאשר לא נמצא בתלמוד בטלוח לנטילותא, אלא לקריאה בתורה, ולענין תפילה נאמר חיובה ברור, ויש סמך לזה מלשון הכתוב הכון לקראת אלהיך ישראל. וגם לרחיצת בעל קרי יש דין [...] והוא כי השיעור הצריך לרחיצה הוא ט' קבין או יותר ואם טבל תבוא לו ברכה, ואמרו בגמרא שמעתי שמקלים בה ושמעתי שמחמירים בה וכל המחמיר תבוא עליו ברכה".

לדעת ראב"ם, חובה על בעל קרי להחמיר ולטבול או לכל הפחות לתת ט' קבין לפני התפילה וכדעת הגאונים המחמירים (רב האי גאון ורבינו חננאל, וראה ברי"ף ברכות שהביא את דעת המחמירים לתפילה והמקילים).

לדעתינו, איו הוא מייצג בזה את דעת אביו, אף שהשתמש אף הוא בפסוק "היכון לקראת אלקיך ישראל". לדעתו, המנהג המקובל לרחוץ לפני התפילה מבוסס על דעת "מקצת הגאונים" הסוברים שלא בטלה תקנת עזרא לתפילה, ואילו הרמב"ם פסק במפורש וחזר על כך באגרותיו שלהלכה בטלה הטבילה בין לדברי תורה ובין לתפילה דלא כדעת אותם גאונים המחמירים.

לראב"ם - לרחיצת בעל קרי יש שיעור ט' קבין, ואילו הרמב"ם לא הזכיר כלל שיעור ולא כלל את דין ט' קבין בספרו.

ראב"ם הזכיר את "היכון" כאסמכתא לאי ביטול הטבילה לתפילה, והרמב"ם כתב שזה עיקר הטעם וסיבת המנהג.

מעניין לציין כי ראב"ם הציג את דין ט' קבין "או יותר", ואכן גם מהרמב"ם שמענו שאנשים רחצו ביותר מט' קבין שהרי רחצו כל גופם, נמצאנו כי ההבדל ביניהם הוא בפירוש המנהג: הרמב"ם הבין אותו כמנהג רחיצה ונקיות לתפילה משום 'היכון', וראב"ם כקיום תקנת עזרא.

הבה נדפדף דף אחד אחרת בספרו של ראב"ם. חלק חשוב מחיובי ההכנה לתפילה הוא נטילת הידים. יש לדון היא האם ניתן ליטול ידים לתפילה גם ביום כיפור ותשעה באב שהם ימים האסורים ברחיצה. דעת הרמב"ם ברורה (הלכות שבת עשור ריש פרק ג'): "אסור לרחוץ ביום הכפורים בין בחמין בין בצונן בין כל גופו בין אבר אחד אפילו אצבע קטנה אסור להושיטה במים", ובהלכות תפילה (פרק ז' הלכה ח): "יום הכפורים ובתשעה באב שאין שם רחיצה אינו מברך נטילת ידים ולא מעביר חבלי שינה".

ראב"ם חלק בזה על אביו, והוסיף שברי לו שאביו היה מודה לו וחוזר בו. לדעתו נטילת ידים לתפילה היא חובה לא פחות מטבילת עזרא לפני ביטול התקנה שהותרה גם ביום כיפור כיון שאינה לתענוג (וראה יומא ע"ח.). וזה לשונו: "ולפי שאמרו בקבלתם כי איזה מן החכמים תחת רחיצת פניו היה מעביר מפה נגובה על גבי עיניו, ועל הדין המבואר הזה בנויים גם דברי אבי זצ"ל בחיבורי, באמרו בהלכות תפילה: ביום הכיפורים ותשעה באב שאין שם רחיצה אינו מברך על נטילת ידים ולא מעביר שינה. אבל לי נראה כי רחיצת ידים לקריאת שמע ולתפילה חובה היא גם ביום כיפור ותשעה באב כמו שהיא חובה בשאר ימים, ולא רצו החכמים למנוע אותנו מזה כי איננה רחיצה של תענוג כי אם רחיצה של מצוה. וראיה על זה מטבילת בעל קרי קודם שבטלוהו אשר גם כן חשבוהו הם ז"ל לחובה ביום הכיפורים כאמרם. ורחיצת ידים לקריאת שמע ולתפילה בזמן הזה אין חיובה פחות מחיוב טבילת בעל קרי באותו הזמן. ... וזה עיון ישר ונכון אשר לא יוכל לבטלו אלא מי שאינו מבין אותו או מי אשר אין יושר בלבו. ואם היה שומע זה אבא מארי ז"ל היה חוזר ממה שאמר, כמו שאמרו: הוה מודה על האמת".

האם לא מוכח מדבריו שאין הוא מתיר, בזמנינו שבטלה התקנה, טבילה לבעל קרי ביום כיפור?! האם סובר שגם לדעת הגאונים שלא בטלה הטבילה לתפילה אין לטבול ביום כיפור, או שחשש לשיטתם רק לחומרא אך לא לקולא?

הנה, **ספר האשכול** (הלכות בעל קרי) דן בשאלה זו לדעת המחמירים בטבילת עזרא לתפילה, וכתב בשם רבינו יהודה מברצלונה בעל **ספר העיתים**: "והרואה קרי ביום הכפורים בזמן הזה דליכא חיוב טבילה אלא רחיצה בעלמא צריך עיונא, שיש מי שאומרים שאין צריך האידנא רחיצה הרואה קרי ביום הכפורים, ואנן לעניות דעתין חזי לן דצריך רחיצה כמו בחול, ואי משום שאסור להושיט אצבעו במים ביום הכפורים, הרי מצינו היכא דאיכא צד מצוה התירו חכמים ... וכל שכן בעל קרי שאין יכול להתפלל שצריך לרחוץ, וכל שכן ביום הכפורים שצריך טהרה יתירה. זה כתב הרב רבינו יהודה ז"ל. ואם כן הוא שמותר לרחוץ בתשעה קבין ולא חיישינן לאסור יום הכפורים הוא הדין שיוכל לטבול טבילה גמורה".

מכל מקום אנו למדים כי אף שפירש ראב"ם את המנהג לרחוץ לתפילה כחיוב על פי דעת רב האיי גאון ורבינו חננאל, לא התיר מחמת כן גם לטבול ביום הכיפורים, ובמפורש התייחס למעמדה של תקנת עזרא בימינו כ"**אחר שבטלוה**". גם העובדה שהקילו בט' קבין גם לבריא (ותקנת עזרא חייבה במ' סאה) מוכיחה כי אף שהקפידו על רחיצה וטבילה לתפילה אין תוקף מנהג זה כתקנה המקורית (שאו החובה הייתה לטבול במקוה כשר ואף ביום כיפור), אלא כחומרא בלבד. וצריך עיון עוד בדעת רבינו אברהם.

[כעין דברינו פירש הגאון הליטאי רבי זאב וואלף טורבאוויץ בעל הראש פינה בביאורו למשנה תורה זיו משנה, ראה שם].



הוכחנו כי מנהג הרמב"ם היה ברחיצת כל הגוף משום 'היכון'. מעניין לסיים בדברי השל"ה (מסכת תמיד נר מצוה י"ז), שהבין שהרמב"ם סובר שיש להחמיר בטבילה כדין או בט' קבין, והוסיף שמי שלא יכול לנהוג כהרמב"ם לכל הפחות ירחץ עצמו:

"בענין בעל קרי לתורה ולקריאת שמע ולתפילה, הרבה דעות בזה כמבואר בטור ובב"י סימן פ"ח, אבל פשט המנהג שאין צריך טבילה.

והרמב"ם כתב באיגרת אף שלענין פסק ההלכה פוסק כן, מכל מקום הוא בעצמו נהג כל ימיו טהרה והיה טובל.

ומי שעושה כן בודאי איש טהור הוא. ומי שלא יכול לעשות כן מחמת איזה מניעות, יחשוב בלבו בשעת רחיצה הא דאיתא בפרק היה קורא [ברכות] ריש דף ט"ו, אמר רבי חייא בר אבא אמר ר' יוחנן, כל הנפנה ונוטל ידיו ומניח תפילין וקורא קריאת שמע ומתפלל, מעלה עליו הכתוב כאלו בנה מזבח והקריב עליו קרבן, דכתיב, ארחץ בנקיון כפי ואסובבה את מזבחך ה'. אמר ליה רבא, לא סבר לה מר כאלו טבל, דכתיב ארחץ ולא כתיב ארחץ. פירש רש"י דכתיב ארחץ בנקיון משמע ארחץ כל הגוף, ולא כתיב ארחץ כפי, לדרשה אתי לומר שמעלה עליו שכר רחיצת כפים כאילו טבל כל גופו, עד כאן.

מי שמצטער על שאינו טובל את עצמו ומתלבש ברוח טהרה בשעה שרוחץ, אז הוא כאילו טבל, ומחשבה טובה הקדוש ברוך הוא מצרפה למעשה".
האם יתכן כי הרמב"ם עצמו לא נהג כמו "הרמב"ם באגרתו" אלא כמו מי שלא יכול לעשות כמו "הרמב"ם"?...



נספח: בענין ברכת טבילת עזרא ומצוותה בזמנה

נחלקו תנאים וראשונים¹ האם טבילת הטמאים בזמנה מצוה. יש הסוברים שטבילה אינה אלא רשות לפני כניסה למקדש ואכילת קדשים וטהרות [כמצות שחיטה], ויש סוברים שהטבילה בזמנה מצות עשה וחובה [אך אם עבר הזמן ולא טבל יש אומרים שכבר אין מצוה], וכשטובל מקיים מצוה ואף דוחה איסורים מסויימים. לדעת שניהם מברך הטמא על הטבילה.

לסוברים שטבילה בזמנה מצוה, ובכללה כמובן טבילת בעל קרי, יש לעיין מה הוסיפה תקנת עזרא, והרי ממילא היו מצווים לטבול. ויש לומר שהתקנה הוסיפה שאף באותו יום לא ילמד או יתפלל לפני שיטבול. או לחילופין שאף אם עבר ולא טבל, כגון שנאנס, לא ילמד ויתפלל. כמו כן אף אם אינו יכול לטבול מחמת חוליו [ובמקרים נוספים] התירו לו בט' קבין או מים שאובים.

כיון שגם טבילת בעל קרי בזמנו (באותו לילה או היום) היא מצווה לדעות אלו, ולפיכך עליו לטבול מיד, יש להבין מפני מה אין מברכים בימינו על הטבילה?

אמנם יש לדעת שמצינו לכמה מרבתינו שאכן פסקו לברך על טבילת בעל קרי, אף בזמן הזה². ויש לעיין האם הם בירכו מדין טבילה בזמנה מצוה [ורק בטבילה במקוה כשרה], או שבירכו על תקנת עזרא ואז אפשר שבירכו אפילו על נתינת ט' קבין].

ומצאנו בשו"ת הרי"ף (סימן רצ"ח, וכעין זה בשערי תשובה סימן ו"ח): "שאלה. מי שרחץ בט' קבין הואיל ואינה טבילה מברך על הטבילה או לא. תשובה. אין מברכין על הטבילה וכל שכן על הדחתה הואיל ואינה מצוה בזמן הזה...".

יש לברר בדעת השואל מה הוא ביקש לדעת (וכך דן בדבריו בעל שבעה נרות על תשב"ץ קטן סימן קכ"ב). האם הוא רצה לברר אם בירכו על נתינת ט' קבין לבעל קרי בזמן שנהגה התקנה, הרי מאי דהוה הוה, ובימינו אין מברכים כיון שבטלה התקנה. אלא אפשר שהוא סבר כדעת הגאונים שחובה לטבול לתפילה ולא בטלה התקנה לענין זה, ונמצא שבנתינת ט' קבין מקיים האדם את

(לו). ראה את כל המקורות וסיכום הדעות באנציקלופדיה תלמודית כרך י"ח ערך טהרה אות ב'. וראה שם שטבילת נדה בזמנה זכתה במיוחד לדין רחב בפוסקים בעניין זה, לאור השאלה שממילא אין אנו טובלים בזמן, בגלל חומרת רבי זירא וחומרות נוספות שאיחרו את זמן הטבילה. אך יש מצדדים שזמנה בימינו הוא לאחר כל החומרות ההלכתיות.

(לז). לדעות הראשונים הסוברים שיש לברך על טבילת בעל קרי ראה באנציקלופדיה תלמודית שם. וכן בספר ברכות שנשתקעו, פרק חמישי, אות ג' (אמנם יש לעיין במקורותיו האם התכוונו כולם לזמן הזה).

(לח). "שאלה מי שרחץ בתשע קבין הואיל ואינה טבילה מברך על הטבילה או לא. תשובה. כבר הודענו דבר זה וכתבנו לרבי איקלדיש אין מברכין על הטבילה, וכל שכן על הדחתה הואיל ואינה מצוה בזמן הזה...".

תקנת עזרא. אם כן יש להבין מפני מה אין מצוה בזמן הזה, האם סובר המשיב שבטלה התקנה לתפילה? ואם כן, הסוברים שחיוב גמור לטבול לתפילה מברכים על נתינת ט' קבין?

ואפשר שכוונת השואל היתה רק לטבילת ערב יום כיפור, ועל דרך דברי רב עמרם גאון (המובאים בספר המנהיג הלכות צום כיפור): "וכתב רב עמרם ז"ל, שכך מנהג ערב יום הכפורים מו' שעות ולמעלה אדם הולך לבית הטבילה וטובל. ואין לברך על הטבילה, וכל שכן על הרחיצה, מי שרוחץ בט' קבין הואיל ואינה מצוה בזמן הזה..."

על טבילת בעל קרי יש בידינו את דברי ספר האשכול (הלכות בעל קרי דף ג:): שבימינו אין לברך על טבילת בעל קרי שאין נפקא מינה לטהרתה: "ובזמן הזה ליכא טהרה ואין טבילה באנשים שיצטרכו עליה לברך, אבל טבילות נדה וזבה מברכות עליה עובר לעשייתן כדרך כל המצות. וההוא דתנא טבל ועלה בעלייתו אומר אשר קדשנו במצותיו על הטבילה, אוקמוה בטבילת הגר".

רבי צדוק הכהן מלובלין התייחס לברכת טבילת בעל קרי ולדברי התוספות (פסחים ז:): שמשמע מהם שאכן מברך, וכתב שמה שלא היו נוהגים לברך בדרך כלל היה מפני שלא טבלו במקוה כשרה לתקנת עזרא, אלא ברחיצה או מים שאובים, אבל הטובל כדין לכאורה עליו לברך. אלא שאפשר שכיון שאין שום נפקא מינה לטהרה זו שהרי אין לנו טהרות וקדשים לא יברך^ט. אך גם לפי סברא זו הקשה שלכאורה יש נפקא מינה בטבילת בעל קרי כדי להכנס לשטח הר הבית. ותירץ שאפשר וכיון שמחמת חומרא איננו נכנסים לשם מחמת שאנו חוששים עצמינו לזבים, ממילא אין לנו נפקא מינה בטבילה ואין אנו מברכים עליה.

יש להוסיף שבימינו, שאין אנו עולים בלאו הכי להר הבית מחמת תקנת וגזירת גדולי הדור, הרי שאכן אין לנו נפקא מינה בטבילת בעל קרי, וכדברי רבי צדוק, ולכן אין לנו לברך עליה.

כמסתעף משאלת טבילה בזמנה מצוה יש לדון האם תהיה מצוה גם אם לאחר טבילתו לטומאה זו יישאר האדם טמא בלאו הכי בגלל טומאה אחרת (כגון טמא מת). אמנם זה פשוט שלסוברים שלא התבטלה התקנה לתפילה מעיקר הדין, ודאי הוא שהוא צריך לטבול, שהרי זה הדין המוטל עליו [אף שהוא לא נטהר].

דעת רבינו חננאל שטבילה בזמנה מצוה. כך גם לעניין בעל קרי כתב (הובא בראבי"ה סימן פ"א ובספר הנר): "ואף על גב דהוא נשאר עדיין בטומאה חמורה והשתא אינו עולה לטהרה ואפילו הכי מצוה קעביד", וראה שם בהמשך דבריו שכתב כן לגבי כל הטומאות. ובספר הנר הביא עוד את תשובת רב דאמי (דימי) מגאוני בבל שכתב כעין זה: "וגמרינן מינה דאף על פי שאנו טמאין עכשיו בגלות, צריכין אנו טבילה או רחיצה מטומאה שהן קלות ממנה, משום דמצוה היא". נראה שדעתם היא שיש מצוה להיטהר לכל טומאה קלה, ולא רק כלפי תקנת עזרא, אותה ניתן להסביר כמחוייבת אף אם לא מטהרת.

כך כתב במפורש רב שרירא בתשובתו (גאוני מזרח ומערב סימן מ"ד): "וראה האיך החמירו חכמים בין שהיה בטומאה חמורה ובאה לו טומאה קלה וזהו זב שראה קרי ונדה שפולטת שכתב

(ט). על פי דברי האחרונים ביורה דעה ריש סימן י"ט, ששוחט בהמה שוודאי טריפה לא יברך.

זרע, ובין שהיה בטומאה קלה ובאת לו טומאה חמורה וזו היא משמשת וראתה נדה ואם כדברי התלמידים הללו היה לו לומר וכי יש טומאה לחצאין מה הזב מועיל כשירחץ מן הקרי ומה הנדה מועלת כשרוחצת מפלטה שכתב זרע בין שהיו בין מתחלה בין מסוף, **אלא מצוה לרחוץ מכל טומאה**, ואף על פי שמותר לו לאדם להביא עצמו לידי טומאה".

רבי שרירא לא פירש את מחלוקת חכמים ורבי יהודה (בברכות סוף פרק ג') בגדר תקנת עזרא, האם היא מחוייבת גם במקום שממילא טמא, אלא כמחלוקת כללית האם מועילה טהרה לחצאין, ופסק כחכמים.

ונעמוד במחלוקת זו:

נחלקו חכמים ורבי יהודה (ברכות סוף פרק ג'), האם זב או נדה שראו קרי טעונים טבילה. חכמים מחייבים ורבי יהודה פוטר.

ניתן לפרש את דעתם על פי שתי אפשרויות. אם ננקוט שאי אפשר כלל להיטהר מטומאה אחת בעוד טומאה אחרת עליו^מ, נפרש את דעת חכמים, שאף שאין האדם נטהר בטבילה זו מכל מקום חייבוהו בתקנת הטבילה [מטעם קלות ראש ועוד]. ודעת רבי יהודה תתפרש שכיון שאינו נטהר כלל על ידי טבילה זו אין טעם לחייבו בטבילה. כך כתב הרמב"ם בפירוש המשנה: "ורבי יהודה אומר אחר שהם בטומאה חמורה לא יטהרו מטומאה הקלה" (אכן דברי הרמב"ם תלויים כנראה בתרגום העברי המדויק לפירוש, וראה בהערה לפירוש הרמב"ם מהדורת מכון המאור, שם).

אם יש אפשרות הלכתית להיטהר מטומאת קרי אף שעדיין נשאר האדם טמא בזיבה, ודעת חכמים תתפרש שחייב הוא לטבול לכל הפחות מקרי, נסביר את דעת רבי יהודה שלא נחייבו בטבילה כיון שלמעשה אין האדם נטהר לגמרי מטומאותיו. וכדפירש הריטב"א (כ"א:). שלחכמים "אף על פי שלא עלו מטומאתן בטבילה זו ולא נטהרו, מאי דאפשר להטהר מטהרין. ורבי יהודה סבר דכיון שלא נטהרו בטבילה זו ועדיין בטומאה חמורה הן פטורין מלטבול כיון שאין נטהרים לגמרי". כך ביאר כבר רש"י בדעת רבי יהודה: "[דקסבר] שאין טבילה זו מטהרתו מכל וכל". דהיינו שכיון שאינו נטהר לגמרי לא זקקוהו כלל לטבול אף שיטהר במקצת. וכן פירש הרשב"ץ שו"ת חלק א' סימן ק"א.

ההבדל בין שתי האפשרויות לדעת חכמים, שנפסקה להלכה, היא האם יהיה מקור מכאן לשאלה העקרונית האם אפשר להיטהר מטומאה אחת אף שהוא יישאר טמא בטומאה אחרת. למעשה אי אפשר להביא ראיה מדבריהם, כאמור, שכן אף אם אי אפשר להיטהר כלל לחצי טומאה, הרי שתקנת עזרא שונה במהותה ומחוייבת אף במקום שאין מטהרת.

כבר הוכחנו ממה שטהרת ט' קבין שאינה מטהרת טומאות אחרות, ואף על פי כן מטהרת בעל קרי, שתקנת עזרא אינה תלויה בדיני טומאה וטהרה. אמנם נראה כי מחלוקת רבי יהודה וחכמים עוסקת בהגדרת מהות החיוב של תקנת עזרא, האם חל כלל חיוב טהרה מקרי לתורה ותפילה על זב שיישאר טמא על אף הטומאה. מה שאין כן נתינת ט' קבין היא אופן טהרה שאנו דנים בו רק אחרי שברור לנו שבעל הקרי נכלל בתקנת הטבילה. בזה לכולי עלמא אפשר להקל

(מ). ראה את דברי רבי חיים מבריסק להלן שבעל טומאה חמורה אינו יכול להטהר מטומאה קלה.

עליו אף שאין הוא נטהר. ואף לצד שלא חל חיוב טהרה לבעל קרי אם הוא לא יטהר לגמרי, הרי שלאחר שחל עליו החיוב – יכול בקל לצאת ידי חובתו אף שאינו נטהר כדין!

אכן יש לעיין בהנהגת הסוברים שהתבטלה התקנה בימינו, וכפסק השלחן ערוך, אלא שמחמירים לטבול, אף על פי שהם נשואים טמאים. אם דעתם היא שאפשר להיטהר אף לחצי טומאה בוודאי שהם מקיימים דין זה, אך אם אי אפשר להיטהר רק לטומאה אחת, צריך ביאור מפני מה טובלים. אלא שלא טובלים מחמת טהרת הגוף שהרי ממילא נשואים טמאים [ובלאו הכי הרי הוכחנו לעיל שתקנת עזרא לא התייחסה לטומאה וטהרה הרגילים] אלא לטהרת המחשבה, וכלשון ספר החינוך: "כדי שיהיו נקיים וטהורים יותר במחשבתן".

אמנם אפשר לבאר בפשטות שאף שהתבטלה התקנה יכולים הם לחייב את עצמם כפי תנאי התקנה המקורית, וממילא הם טובלים לקריין מכח התקנה אף שנשואים טמאים.

לעצם הדין הוכיח האבני נזר (חלק יורה דעה סימן רס"ד) שאפשר להיטהר לחצאין, עיין שם.

וראה את דברי רבי חיים קניבסקי (שיח השדה, קונטרס הליקוטים סימן י"א) שדן בשאלה האם אפשר להיטהר מטומאה אחת אף שיישאר האדם טמא מטומאה אחרת, והתייחס בדבריו גם לטבילת בעל קרי לזב, על פי דברי הגר"ח מבריסק הסובר שבעל טומאה חמורה אינו יכול להיטהר מטומאה קלה. וכתב שכיון שסיבת טבילה זו אינה משום טומאה וטהרה אלא משום קלות ראש ושלא ירבו כתרנגולים, לכן אף שבעל קרי לא טמא יותר מזב, עדיין יטבול משום תקנה זו. אולם בעל קרי שהוא טמא מת בוודאי יכול לטבול לקריו, היות שבכך הוא מפחית את חומרת טומאתו, שכן מותר הוא להכנס למחנה לוייה.

למקורות נוספים ראה בתשובות והנהגות (כרך א' סימן קכ"ד, כרך ד' סימן ל"ד, כרך ד' הנהגות הגאון ר' חיים מבריסק זצ"ל אות ק"ח).

ואכן על החפצים להיטהר מקריין לטבול במקוה כשר של מ' סאה. ט' קבין או מים שאובים מועילים רק לקיום תקנת עזרא ולטהרת המחשבה.

מכל מקום עדיין צריך ביאור מדוע אין התייחסות בפוסקים אלא רק לטבילת עזרא ולא לעצם חיוב הטבילה. האם כל הסוברים והנוהגים שלא לטבול לטבילת עזרא [או להסתפק רק בט' קבין] סוברים שטבילה בזמנה אינה מצוה? ואיך ביטלו כלל את הטבילה, האם לא חששו לביטול המצוה?



הרב אמיר ולר

מח"ס אמרתו ארץ, ירוץ דברו, תולדות שרה

רחובות

האם מותר לסופר לכתוב סת"ם קודם התפלה או שיש לאסור משום עשיית צרכיו קודם התפלה

לכבוד ידי"ן היקר והנעלה, כליל כל מעלה, רב פעלים לתורה ולתעודה, אודם ופטדה, הגה"צ רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א מח"ס גם אני אודך.

על השאלה אם כתיבת סת"ם לפרנסתו חשיב דבר מצוה או לא. דאי נימא דהוי דבר מצוה לכאורה מותר לעשות כן קודם התפלה, דחשיב צרכי מצוה ולא צרכיו (ובלבד שלא יעבור זמן תפלה ויברך קודם לכן ברכות התורה). אמנם אי נימא דלא חשיב דבר מצוה, הואיל ועיקר מטרתו היא לשם פרנסתו, א"כ חשיב עשיית צרכיו קודם התפלה, דאסור.



האם כתיבת סת"ם חשוב כדבר מצוה

הנה, מרן בש"ע (סי' לח ס"ח) פסק וז"ל: כותבי תפילין ומזוזות, הם ותגריהם ותגרי תגריהם וכל העוסקים במלאכת שמים, פטורים מהנחת תפילין כל היום, זולת בשעת קריאת שמע ותפלה. ע"כ. ומקורו טהור מהגמ' בסוכה (כו.) ע"ש. והמג"א (שם סק"ח) כתב וז"ל: ותגריהם. פירש רש"י, הלוקחים כדי להמציאן למכור למי שצריך להם. עכ"ל. משמע דאם עושה כדי להשתכר בו, לא מקרי עוסק במצוה. וצ"ע דבגדרים (דף לג) משמע דמחזיר אבידה הוי עוסק במצוה אע"פ שנוטל עליו שכר. וי"ל דהתם אינו נוטל אלא שכר בטלתו. א"נ התם עיקר כוונתו להשיב אבידה אבל הכא עיקר כוונתו להשתכר. עכ"ל. ומבואר מהמג"א דכל שעיקר כוונתו היא כדי להשתכר לא חשיב עוסק במצוה שיהא פטור מן המצוה. ולכאורה לפ"ז בנ"ד אם עיקר כוונתו בכתיבת הסת"ם היא כדי להשתכר, הוי בגדר צרכיו ולא בגדר צרכי מצוה.



חידושו של הביאור הלכה בזה

אמנם הביאור הלכה שם (ד"ה הם ותגריהם) כתב חידוש גדול, וזת"ד: ודע עוד דלענין כתיבת סת"ם גופא, כמו שמצוי שהכותב כוונתו להשתכר, מסתפקנא לומר דאפילו הכי מקרי בכלל עוסק במצוה, אף דלכאורה הוא היינו הך, דהמג"א שהביא מפירוש רש"י נראה לענ"ד לחלק, אף דע"י זה תיפול ממילא ג"כ הקושיא של המג"א, והוא דלענין כתיבה גופא דהיא בודאי עצם מצוה כדכתיב "וכתבתם", ורק דאינה גמר מצוה קודם הקשירה וכו', הוא תמיד בכלל עוסק במצוה, ואפילו אם אנו יודעים שעיקר התחלתו לכתוב היתה רק בשביל שכר ולולי זה לא היה

מתחיל, מכל מקום אמרינן דהשתא שכותב אין מכוין כלל, רק שכותב סתם לשם מצות תפילין כדן. ומה שפירש רש"י הלוקחין כדי להמציאן וכו', הלא רק על "ותגריהם" פירש, וכוונתו דהתם הלא המסחר בעיני תפילין לא נזכר בשום מקום למצוה. ואפי' אם נאמר דמה שהוא מוכר לאיזה אדם הצריך תפילין הוא בכלל עוסק במצוה, עכ"פ בשעה שהוא קונה התפילין מהסופר כדי לסחור בהם, אין שם לעת עתה עצם פעולת המצוה כלל במעשה גופא, והגמ' פטרתן בכל גוונא, לכן פירש רש"י הלוקחין כדי להמציאן למכור למי שצריך להם, ורצונו לומר דאז ע"י מחשבתו שהוא לשם מצוה מחשיב פעולתו לעוסק במצוה, משא"כ בעיניני מחזיר אבידה וכתבת סת"ם וכו"ג, הפעולה גופא היא בכלל עוסק במצוה. עכת"ד.



המקילים בנ"ד על סמך הבאה"ל הנ"ל

ומבואר דס"ל להביאור הלכה דכתיבת סת"ם הוי דבר מצוה אף כשעושה כן כדי להשתכר, ולפ"ז בנ"ד שפיר חשיב עוסק בצרכי מצוה קודם התפלה ולא בצרכיו, דשרי. וכן ראיתי בספר ויברך דוד ח"א (סי' סו) שדן בזה, וציין לדברי הביאור הלכה הנ"ל, והתיר עפ"ז לסופר סת"ם לכתוב סת"ם קודם התפלה. ועוד חידש בזה, דאף מוהל מותר לו למול קודם התפלה, אף אם עיקר כוונתו לבצע כסף, דלמעשה בפועל מקיים מצות מילה. ואף רופא חולי ישראל מותר לו לרפאות אנשים קודם התפלה, אף שעיקר כוונתו בשביל הרווחת ממון, מ"מ למעשה הוא עושה מצוה, דרפואת חולי ישראל מצוה היא (עיין מג"א סי' שו) עכת"ד. וכן כתב גם בשו"ת שבט הקהתי ח"א (סי' טט) בנדונינו, דחשיב דבר מצוה ע"פ דברי הביאור הלכה הנ"ל. וכן הוא בשו"ת עומק הלכה ח"א (סי' ה) ע"ש.



לכאורה יש להוכיח איפכא מהבאה"ל הנ"ל

אולם לכאורה יש להעיר קצת בזה, מהא דכתב הביאור הלכה שעל ידי זה תיפול קושיית המג"א וכו', משמע דהבין דהמג"א לא ס"ל כחידושו, אלא סובר שדין הכותב כדן התגרין דאם עושים כדי להשתכר, לא חשיבי עוסקים במצוה. וכיון שהביאור הלכה לא כתב את חידושו בסכינא חריפא, אלא רק "מספקנא לומר" וכו', ואילו המג"א אוסר בודאי, א"כ אדרבא מהתם איכא ראי' מהימנא להחשיבו כעושה צרכיו ולא צרכי מצוה. ולפ"ז יש לאסור לכתוב סת"ם קודם התפלה. וכן אמר לי גיסי היקר, הגאון רבי אפרים שוקר נר"ו, משמיה דהגאון המופלא רבי עמרם פריד שליט"א. וכן נראה דעת הגאון רבי אפרים גרינבלט זצ"ל בשו"ת רבבות אפרים ח"ו (סי' ב) ע"ש. [ומ"ש להעיר ע"ז בקונט' יעיר קנו הנדפס בשו"ת רבבות אפרים ח"ח (סי' תלו אות ב) מדברי האור לציון (ח"ב פמ"ד סי' ג) אינו מוכרח כלל. ואכמ"ל].



האם סברת הבאה"ל מתאימה גם לדעת המג"א

ברם חזי הוית להג"ר יהונתן בנימין ווייס שליט"א בקובץ הבאר (גליון כה עמ' ז) שכתב, שנראה שבסברא שהוסיף הביאור הלכה דהסופר שכבר כותב עיקר כוונתו לקיום המצוה וכו', זה מיושב גם לדעת המג"א דלא ס"ל חילוקו זה, דהרי בתירוץ השני כ"כ המג"א להסביר החילוק בין השבת אבידה לתגריין בכה"ג. ע"כ. פירוש, דהמג"א בתירוץ השני כתב לחלק דבהשבת אבידה עיקר כוונתו להשיב אבידה (אע"פ שהוא נוטל שכר על זה), אבל במוכר תפילין עיקר כוונתו להשתכר (אפילו בעת המכירה למי שצריך להם) ע"ש. והנה, בכותב סת"ם אע"פ שהוא נוטל שכר על זה, ומתחילה התחיל לכתוב על דעת להשתכר, מכל מקום כעת בעת הכתיבה עיקר כוונתו לשם מצוה (שהרי צריך לכתוב לשם קדושת תפילין או מזווה, וצריך לקדש כל שמות הקודש) ושפיר חשיב עוסק במצוה. אלא שעדיין יש להעיר ע"ו, דאם דברי המג"א בתירוץ השני יכוננו לפי סברא זו, היה לו להביאור הלכה לציין כן או לכל הפחות לרמוז על כך, ומהא דשתיק מיניה משמע דלא ס"ל הכי. וצ"ע.



הבנה נוספת בדעת המג"א

ולפע"ד, אף דמשמע מהביאור הלכה דהמג"א לא ס"ל כחידוש, מ"מ אין זה מוכרח בדעת המג"א, וי"ל דאף איהו מודה דכותב סת"ם חשיב עוסק במצוה אף כשהוא עושה כן להשתכר. ולא דמי לשומר אבידה, דהתם בשומר אבידה אין צריך לכיין בכל רגע לשם מצוה, דסגי בפעם אחת לכיין לשם השבת אבידה ותו לא. אמנם בכתיבת סת"ם צריך לכיין לקדושת סת"ם ולקדש את השמות הקדושים, ובכה"ג י"ל דאף המג"א מודה דחשיב מצוה. ולכן גם המג"א שם ציין את ציונו על התיבה "ותגריהם" ולא על "כותבי תפילין ומזוזות". ודו"ק. וכן הבין בפשטות הנצי"ב במרומי שדה (סוכה כו.) דהמג"א קאי רק על התגריין ולא על כותבי התפילין והמזוזות. ע"ש. וכן ראיתי בקובץ בית ועד לחכמים (ח"א עמ' ק) שכתב כן בדעת המג"א. ועוד הביא את סברת הכתב סופר בתשובה (סי' קיט) דאף שאין על העוסקים בה דין עוסקים במצוה שיהיו פטורים ממצוה אחרת, מכל מקום עדיין עוסקים במצוה מקרי. ואף דמשמע מלשונו דהמג"א לא ס"ל הכי, עכ"פ יש לצרפו בנדונינו למ"ש לעיל מהביאור הלכה. ע"ש.

וכיו"ב כתב בקובץ הבאר (שם), דבנדון שאלתנו בדבר כתיבת סת"ם לפני התפלה, נראה דבזה לכו"ע אף אם נהנה הוא ע"י מתן שכר, מ"מ כיון שהפעולה היא עצם קיום המצוה הרי היא בגדר חפצי שמים דלא נאסרו, אף אם יש לו הנאה צדדית ומתן שכר ע"י פעולה זו. דכל מה שדנו הפוסקים אי העושה מצוה בשכר נחשב כעוסק במצוה, היינו דוקא לענין דין עוסק במצוה פטור מן המצוה ע"פ הסברא שכתב הכתב סופר (סי' קיט) ע"ש. והוסיף ששמע מבנו, הר"ר נפתלי צבי שליט"א, ששאל בזה את דעת סביו הגדולים הגר"ש ואזנר (שליט"א) והגרמ"ח שמרלר שליט"א, ושניהם הסכימו להתיר לסופר סת"ם לכתוב לפני התפלה. ע"ש.



מה הדין כשאפשר לו לכתוב אחר התפלה

אמנם עדיין יש לדון בזה, דאף דקי"ל דצרכי מצוה מותרים קודם התפלה, מ"מ אם אפשר לעסוק בצרכי המצוה לאחר התפלה, אז אין היתר לעשותם קודם התפלה, שהרי המג"א (סי' רנא סק"ו) כתב בשם הרב סדר היום, דאם לא ימצא אחר התפלה לקנות צרכי שבת, יקנה תחלה ואח"כ יתפלל. משמע דאם הוא יכול לקנות אח"כ, אע"ג דהוי צרכי מצוה אסור לקנות קודם התפלה. וע"כ נראה בשאלתינו לגבי כתיבת סת"ם כדי להרויח, אם הוא יכול להתפלל קודם שיכתוב, בודאי יתפלל קודם, כיון דהוא יכול לעשות את המצוה אח"כ. וכן ראיתי שכתב בשו"ת שבט הקהתי ח"א (סי' סט), דאף שמותר לעסוק בצרכי מצוה קודם התפלה, מ"מ היתר זה הוא דוקא כשאי אפשר לעשות כן אחר התפלה, וציין לדברי המג"א הנ"ל.

אלא ששוב הביא את דברי הפרי חדש (סי' פט סוף סק"ו) שכתב סמך לנוהגים לקנות צרכי שבת קודם התפלה, ממ"ש בגמרא (מגילה כג.) דביום טוב מאחרין לבוא לבית הכנסת בשחרית משום שצריך לטרוח בסעודת יום טוב. וכמו שפרש"י שם. הרי דמותר לעסוק בצרכי סעודת מצוה לפני תפילת שחרית. וכן מוכח ממ"ש בגמרא (ברכות יד.) דאסור לעשות "חפציו", דמשמע דוקא חפציו אבל חפצי שמים מותר. ע"ש. הא קמן דלא חילק בין אם אפשר לו לקנות צרכי שבת אחר התפלה או לא, ומשמע דבכל אופן מותר לקנותם קודם התפלה, כיון דצרכי מצוה הם ולא בכלל צרכיו. ע"ש.

נמצא איפוא, דאף אי נימא דכתיבת סת"ם חשיבא דבר מצוה, מ"מ אם יש לסופר סת"ם אפשרות לכתוב לאחר התפלה, תלי בפלוגתת המג"א והפר"ח הנ"ל. וניחזי אנן בהאי פלוגתא.

הנה, בכנסת הגדולה (סי' רנ הגה"ט), ובהגהות מהר"א אזולאי (סי' רמב סק"ג), ובספר תוספת שבת (סי' רנא סק"ח), ובשלחן ערוך הגר"ז (סי' רנ ס"ג), ובחיי אדם (כלל א אות ב), ובקיצור ש"ע (סי' עב אות ד), ובכף החיים (סי' פט אות כה), ועוד אחרונים, הביאו להלכה את דברי הרב סדר היום שהובאו במג"א הנ"ל, דרק היכא שא"א לו לקנות צרכי שבת לאחר התפלה, יש להקל לקנותם קודם התפלה.

ומאידך גיסא, הפמ"ג (סי' פט אש"א ס"ק טו), ומרן החיד"א בברכי יוסף (סי' רנ סק"א) הביאו את דברי הפר"ח. ע"ש. והמשנ"ב (סי' פט ס"ק לו) סתם כדברי הפר"ח להקל בזה בכל אופן, ואילו להלן (בסי' רנ סק"א) העתיק להלכה את דברי המג"א, דרק היכא שלא ימצא צרכי שבת אחר התפלה יש להקל. ע"ש. ויותר נראה דמשנה אחרונה עיקר, ובפרט שהיא סוגיא בדוכתיה. ודו"ק*.

א. וראה להפמ"ג (סי' רנ מש"ז סק"א) שכתב, דדין זה הוא נפק"מ בין המקורות לדין השכמה להכנת צרכי שבת, דלטעמא דהש"ס שהוא משום "והכינו את אשר יביאו" אפשר להתחיל במלאכת שבת עד ג' שעות מהיום, והיינו לאחר קריאת שמע ותפלה. אבל לפי טעמא דמדרש תנחומא (הנ"ל), המצוה היא מיד בקומה, ואפילו קודם קריאת שמע ותפלה, ובלבד שלא יעבור זמן ק"ש ותפלה. ואע"ג דאסור לעשות צרכיו קודם התפלה, מ"מ צרכי שבת מצוה הוה ומותר קודם התפלה. ע"ש. אמנם בביאור הלכה (שם) לאחר שהביא ד' הפמ"ג הנ"ל, כתב שהעולם לא נוהגים כן, ועוד שהנחת הפמ"ג מהמדרש הגו' אינה מוכרחת, ואין ראייה משם לזמנינו, שהרי פסוק זה נאמר קודם מתן תורה, כשלא היתה עליהם מצות ק"ש, משא"כ אחר שנצטוו על שמע, והיא תדירה יותר היא קודמת. וגם תפלה לדעת הרמב"ם היא מן התורה, וגם אחר ק"ש צריך לסמוך גאולה לתפלה. וגם ק"ש נקראת השכמה, וכדכתיב "ויגש הפלשתי השכם והערב", ואמרו חז"ל

ואכן קי"ל לענין קניית צרכי שבת, דאין להקל בזה קודם התפלה אלא רק היכא דיש חשש שלא ימצא לאחר מכן. וא"כ העיקר בזה כדעת המג"א וסיעתו. ולפ"ז ה"ה נמי בנ"ד, דאין להקל לכתוב סת"ם קודם התפלה, אלא רק באופן שאין לו אפשרות לכתוב לאחר מכן.



דברי הרב שבט הקהתי ועוד אחרוני זמנינו בזה

ובשו"ת שבט הקהתי (שם) הוסיף, דאף אם צריך לצורך פרנסתו לכתוב כך וכך שעות ביום, ואם לא יכתוב ג"כ קודם התפלה יפסיד מזמן הכתיבה, הוי כאילו א"א לו לעשות המצוה לאחר התפלה, ואז גם להמג"א מותר לו לכתוב קודם התפלה. ויהדר לומר קודם מקצת ברכות², וכן

(סוטה מב:): לבטלם מק"ש שחרית וערבית, אלמא שכל שלא עברו שלש שעות חשיב השכמה. עכ"ד. וכ"פ במשנ"ב (שם סק"א) שהכנה לשבת תהיה מיד בבוקר לאחר ק"ש ותפלה. וכן הסכמת האחרונים. ע"ע.

ב). וכוונתו למ"ש בשו"ת תרומת הדשן (סי' יח) שראה רבים מן המדקדקים שהיו נמנעים ללכת לצרכיהם בשחרית עד שהיו נכנסים תחילה לבית הכנסת ואומרים שירות ותשבחות ואחר כך הולכים לעשות חפציהם. וכתב ע"ז, שמפשט הגמ' משמע דלאו שפיר קא עבדי, וכל הקפידא היא קודם תפילת שמונה עשרה שאסור לעשות חפציו. והובאו דבריו ביה"ד יוסף (סי' פט) ע"ש. וכן פסק כאן בשלחן ערוך שאסור לעשות חפציו קודם שיתפלל תפילת שמונה עשרה, ומוכח דלא סגי באמירת ברכות בלבד. וכ"פ בערוך השלחן (סעיף כא). אמנם מלשון הרמ"א שכתב דטוב להחמיר בזה, משמע דלא הוי איסורא מדינא. ולכן כתב הרב שבט הקהתי שיש להדר לומר הברכות קודם לכן, לצאת ידי שיטה זו. אולם אמרתי ארדוף אצ"י מה שכתב בזה הגאון רבי יעקב סקוצ'ילס שליט"א בספר אהל יעקב (תשובות ופסקים ח"א עמ' קמו) וז"ל: כתב הגר"י ואזנר שליט"א (קובץ אור ישראל חלק כ"ח) דיש סומכים על דברי הרמ"א אלו, אולם כמה שגו וטעו לסמוך על דברים הללו שאין להם שום פירוש. דהנה כל מעיין שם ע"כ א"א לומר דמפומי דהרמ"א יצאו, דהאין אפשר שהרמ"א יעתיק קולא בדבר שמקורו בתרומת הדשן, והתרומת הדשן בעצמו פתח וסיים בגנות הנוהגים כן, וכתב דלאו שפיר עבדי, לעשות דבר הנוגד תלמוד מפורש. וכן נקט הרמ"א בדרכי משה, א"כ אין כתב הרמ"א כאן להקל, ומקורו הוא בתרומת הדשן. ובאמת בדרכי משה הביא דמדברי הארחות חיים משמע שאין לחוש כל כך. מ"מ לא היתה כוונתו להורות בזה שום קולא למעשה, אלא כמעיר בעלמא. וכן יש להוכיח כן, מהא דלא כתוב קודם דברים אלו "הגה" כמו שכתב בכל פעם שהביא דברי הרמ"א. ועוד דהלבוש שהוא תלמידו המובהק מהרמ"א לא די שנמנע מלהעתיק שיטת רבו בזה, אלא אדרבה סתם להיפך, דלא סגי באמירת ברכות. וכן בשו"ע הרב יצא כאן מחוץ לדרכו, שאף אם אמנם העתיק מנהג המקילים, אבל מאחר שמצאם תמוהים, שיכל את ידיו, ובמקום "וטוב להחמיר" סיים להיפך "ואינו נכון", עכ"ד.

וידידי במח"ס סוכת חיים שליט"א העיר על זה בספרו סוכת חיים הל' תפילה וז"ל: דבר זה לא ניתן להיאמר דאין זה מלשון הרמ"א, דהרי הערוך השלחן כתב כן בשם הרמ"א. וכן המשנ"ב לקמן (סי' צ' ס"ק נג) כתב כן בשם הרמ"א. ומש"כ דלא כתב כאן הג"ה, אין זה דיוק, דכמה וכמה פעמים לא כתוב הג"ה, ובודאי הוי דעת הרמ"א. ונראה דהרמ"א סמך על הארחות חיים, דכתב דיש להקל בזה, ומש"כ המראה מקום לדברי התרומת הדשן, וזהו מש"כ לבסוף דטוב להחמיר. ולענין דינא ראה מה שכתב הלבוש (סעיף ג') וז"ל, וכן אסור לו להתעסק בצרכיו או לילך לדרך עד שיתפלל תפלת שמונה עשרה, ולא כאלו שמשכימים ואומרים קצת שירות ותשבחות וקודם שיתפללו הולכים לעשות חפציהם, דודאי לא שפיר עבדי, דעיקר מה שהקפידו חז"ל אתפלת שמונה עשרה הקפידו שלא יעכבו אותה, עכ"ל. וכן בשו"ע הרב (סעיף ד') כתב וז"ל: אסור לאדם להתעסק בצרכיו קודם תפלת י"ח בשחר כדי שלא יפנה לבו לשום דבר עד שיתפלל, ויש נוהגין להקל בזה לאחר שאמרו ברכות השחר קודם ברוך שאמר, ואינו נכון, עכ"ל. ובערוך השלחן (סעיף כ"א) האריך יותר בזה וז"ל: ובס' תרומת הדשן שאלו ממנו על האנשים שמתפללים עד ברוך שאמר והולכין לעסקיהם ואח"כ מתפללים אם מותר לעשות כן, והשיב שאסור דכונת הגמ' הוא על תפלת שמונה עשרה וכו', ועפ"ז כתב רבינו הרמ"א דיש מקילין לאחר שאמרו מקצת ברכות קודם שאמרו ברוך שאמר וטוב להחמיר בזה עכ"ל. ואינו מובן מי הם היש מקילין, ואם כונתו על איזה אנשים שמקילים בזה א"כ לא הו"ל לומר וטוב להחמיר, דמשמע דהוא חומרא בעלמא, והרי מעיקר הדין כן הוא כמ"ש התה"ד, וכך ה"ל לומר ויש מקילין וכו' ואין להקל בזה וצ"ע, ובאמת הלבוש כתב כן ע"ש, וכן עיקר לדינא, עכ"ל. וראה עוד בשו"ת שבט הלוי (ח"ח סוף סי' יט) שכתב דהא דכתב הרמ"א דטוב להחמיר, היינו במקום

צריך לברך ברכה"ת קודם כתיבת סת"ם, ואז מצטרף עוד סניף להיתר דיש מקילין אחר ברכות להתעסק בצרכיו. ואם התחיל בהיתר קודם זמן התפלה, בכל אופן מותר לו להמשיך אח"כ ובלבד שלא יעבור זמן התפלה. עכת"ד. וע"ע מ"ש בזה בשו"ת חיי הלוי ח"ב (סי' א), ובשו"ת דברי אור ח"ב (סי' ה), ובשו"ת מעין אומר ח"א (סי' קסג) ע"ש.

ושו"ר בספר אהל יעקב (תשובות ופסקים עמ' קנא) שבירר נדון זה אצל גדולי ההוראה שליט"א, והשיבו הגר"א נבנצל שליט"א שמוותר לו לכתוב קודם התפלה. והגאון רבי עזריאל אורבך שליט"א פסק דאם יש לו זמן קבוע לתפלה, מותר לו לכתוב לפני זה. ואילו הגאון רבי שריה דבליצקי (שליט"א) פסק דיאמר ברכות השחר מקודם. ע"ש [וכתב כן גם במאמרו בירחון האוצר גיליון ו'].



אין להקל אלא כאשר מתפלל במנין קבוע

ומכל מקום, כדי שלא ימשך אחר כתיבתו, בעינן שיתפלל במנין קבוע, דהוי כעין שמירה, כמבואר בפוסקים (עיין מה שהאריך בזה הגר"ש סגל שליט"א בבירורי חיים ח"ב סי' יב) ואכמ"ל.



מסקנא דדינא

העולה מן האמור, דסופר סת"ם שיכול לכתוב לאחר תפלת שחרית, אין לו להתחיל לכתוב סת"ם קודם התפלה משהגיע עלות השחר. אמנם סופר שאין לו זמן לכתוב אחר תפילתו, כגון שיש לו סדרי לימוד בכולל, ואחר כך יש לו הפרעות מהילדים וכיו"ב, והזמן היחיד שיש לו לכתוב הוא בשעות הבוקר המוקדמות קודם התפלה, אם יתאפשר לו להתחיל קודם עלות השחר עדיף טפי (ע' שו"ת שבט הקהתי סי' סט אות א), ואם קשה עליו הדבר, מותר להתחיל אף אחר עלות השחר, ובלבד שיש לו תפלה קבועה, ויברך קודם לכן ברכות השחר וברכות התורה. ומה' ישא ברכה.



שאינו צורך, אבל במקום צורך אפי' אם אינו צורך גדול כ"כ אפשר לסמוך ע"ז]. עכת"ד. ועכ"פ, מהיות טוב בנ"ד יש לו לברך קודם לכן, להרויח מקצת שיטות הנ"ל. ודו"ק.

הרב יובל קורסיה

לימוד תורה בחזרת הש"ץ*

א.

הנה הרמ"ע מפאנו נשאל (ס' קב) במי שהוא בקי בתפלה והתפלל בלחש עם הצבור מהו שיעסוק בתורה בשעה שליוח צבור יורד להוציא את שאינו בקי ובלבד שיענה אמן, ואף על פי שלפעמים לא ידע על איזו ברכה הוא עונה שמהנפת סודרים של אלכסנדריא תוכיח. תשובה: "רוב העולם אינם נזהרים וקורין בסדר קרבנות וכיוצא בשעה שש"ץ יורד אף על גב דלא יאות עבדין ובכל כי האי גוונא איכא משום הנח להם. וכיון דגלו דעתייהו שאינן מכוונים לצאת אף על פי שיענו לפעמים ואינם יודעים על איזו ברכה אין כאן אמן יתומה כמפורש בירושלמי הביאו הרב בפרק שלשה שאכלו, ולא עוד אלא שהם פטורים מן הדין מעניית אמן שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, ואם ענו מצוה קעבדי ובכלל מצווה ועושה ניהו דהא מצווים הם בכך אלא שדבר אחר גורם להם ליפטור לפי שעה והמה מ"מ חוטפים את המצוה ובידם שתים כאבזה של רבי יוסי בן החוטף אפרתי שנזכר במשנה דכלאים בסוף פרק ג' הנקרא כן על שם שהיה חוטף מצות מן השוק ומזכירין אותו לשבח. אבל באלכסנדריא של מצרים יודעים היו על ידי הנפת סודרין אם היא ברכה ראשונה שנייה או שלישית. ואנו מחזיקים עצמנו בקיאים להתחייב בתפלה שלא יהא ש"ץ מוציא אותנו וראוי שנספק בעצמנו בבלתי בקיאים שאם לא כיוננו כל הצורך נכוין לצאת בשעה שש"ץ יורד ועם זה אנו נכנסים לספק אמן יתומה, ומה טוב שלא לעסוק בדברים אחרים ולכוין ולענות אמן." עכ"ל.

מוכח מדבריו שלכתחילה אין ללמוד באמצע החזרה. אך הלומדים הנח להם. אמנם הוסיף הרמ"ע שכל דבריו הוא משום שאנו מחזיקים עצמנו בקיאים בתפלה ולכן הש"ץ לא מוציא את אותם הבקיאים. וע"ע להלן מדברי האליה רבה. וכן פסקו כמה אחרונים. העולת תמיד (ס"ק ה) כתב: "ונראה הוא הדין שאין לקרות בתורה ולכוין ולענות אמן, מיהא אי עביד כן לא נקרא חוטא כיון שעסק בתורה. ועיין בתשובות מה"ר מנחם עזריה מפאנו בסימן ק"ב." עכ"ל. והכנסת הגדולה (שירי כנה"ג הגה' ב"י אות ד) וכן המקור חיים לבעל החוות יאיר (ס"ק ז) הסכימו להרמ"ע שאין למחות בידם. ובמגן גבורים (אלף המגן ס"ק ט) הביא בשם הווי העמודים* (בן השל"ה עמוד התורה פרק ה) שאין ללמוד בעת חזרת הש"ץ התפלה ואין לומר תחנונים, ומ"מ אין למחות בידם כל שמכוונים לסוף הברכה לענות אמן כראוי, כן נראה להסכים ושגם הרמ"ע מפאנו סי' ק"ב

* הערת המערכת: ראה עוד בנושא במאמר הרב יחיאל אומן בגיליון כ"ד.

(א). וז"ל הרב ווי העמודים שם: "ולפעמים קורא הפרק בשעת התפלה, עינו אחת במשניות ועינו אחת משוטט במחשבתו על ענין הלימוד, להתחבר התפלה והלימוד, ובאמת לא צדקו שניהם יחד, ולא קרב זה אל זה. וכמה פעמים הייתי גוער להולכים בדרך הזה, כי זמן תורה לחוד וזמן תפלה לחוד (שבת י א). ולכן, מן הראוי למחות ולגער באלה אנשים העושים כן, כי הלימוד זה הוא שלא לשמה, רק יקרא הפרק בביתו או קודם התפלה, ובוה תהיה התורה והתפלה מקושרת ומאוחדת, כשלהבת קשורה בגחלת".

מודה לווי העמודים רק שאין למחות בידם, אבל החרדים לדבר ה' יש להם להיות הסיוד פחות לפנייהם בעת חזרת התפלה ולכוין בכל מלה כמ"ש השל"ה, ונכון הדבר מאד למען יוכלו להזכיר הש"ץ מיד לפעמים אם יטעה וגם שיכלו לעבור תחתיו שטוב להיות מכוין עם הש"ץ בכל התפלה כמבואר סי' קכ"ו [עיין שם במשנ"ב ס"ק ח] וע"כ גם בר"ה ויוה"כ אין לומר תפלות ותחנונים בעת חזרת הש"ץ התפלה כמו שנהגו ההמון כעת כי הוא בלכול גדול וטוב יותר לכוין בתפלה הש"ץ. עכ"ל הרב מגן גבורים.



ב.

הסכמת רוב האחרונים לאסור

אמנם רוב האחרונים הסכימו לבעל ווי העמודים שאין ללמוד באמצע חזרת הש"ץ. המג"א (ס"ק ח) הביא את דברי הרמ"ע ושהווי העמודים קרא תגר עליהם. והוסיף המג"א, שכן משמע ממ"ש בס' צ' ס"ח. ופירש המחצית השקל שכוונתו למש"כ שם הרמ"א שי"א שמי שתורתו אומנותו מותר להתפלל בבית המדרש אף בלא עשרה, ואפ"ה לא ירגיל עצמו כדי שלא ילמדו ממנו. ע"ש. ולכן ה"ה כאן דחיישינן שמא ילמדו אחרים ממנו, ולא יטו און לתפלה אפילו לא ילמדו ולא יאמרו תחנונים. אמנם הפמ"ג פירש שבהג"ה שם פסק שלא יעסוק בתורה בשעה שהציבור אומרים סליחות, כל שכן שצריך לשמוע כל התפלה מש"ץ ולא יעסוק בשום דבר. וכן האליה רבה (אות יב) כתב שיש לזוהר בזה, דהא כתב הרב מנחם עזריה הטעם דאנו מחזיקים עצמנו בקיאים, וסיים וראוי שנחזיק בעצמינו כבלתי בקיאים שאם לא כיוונו כל הצורך נכון לצאת בשעה שש"ץ יורד ע"כ. וכבר נתבאר בר"ס ק"א דמחזיקין עצמינו האידנא למתפללין שלא בכוונה, וכן לעיל סי' א' (ס"ק ו בשם פסקי התוס') כתבתי שאין לומר תפלות ותחנונים בשעה שש"ץ חוזר התפלה. עכ"ל.

ונראה לענ"ד שכן דעת מהר"א אזולאי בהגה' על הלבוש (אות א) דלא ברירא ליה דברי הרמ"ע מפאנו, שאחר שהביא כל דברי הרמ"ע, הוסיף שבספר חרדים (מצות עשה מדברי קבלה ומדברי סופרים התלויות באזון פ"ג, ב) כתב שצריך להטות און לחזרה שאם אינו מרגיש ויודע על איזו ברכה עונה אמן, הרי זה אמן יתומה. ע"ש. והשל"ה (מסכת תמיד נר מצוה אות פ ומהדורת עוז והדר אות נד) כתב וז"ל: "ראה ראיתי מהחרדים את דבר ה', שמשימין סידור פתוח לפנייהם בשעת חזרת שליח צבור התפילה, ויהיה עיניהם ולבם שם, ולא יראו חוצה, ואז מכוונים על כל מלה ומלה, ועונים קדושה ואמן ומודים בשבח ותהלה, היא העולה למעלה עד רום מעלה, ופותח המקור העליון ומקשר את השתלשלות של העולמות כולה. ומי שמכוין לכל ברכה וברכה היוצאת מפי המברך ועונה אמן בכוונה וכדינו, גורם למעלה קדושה הרבה מאד, ושפע רב טוב לכל העולמות, כי הוא פותח המקור העליון מקור מים חיים, כמו שפותח המעיין להשקות לכל הצריכות השקאה, והקול יורד בשמים ממעל, ומודיע שכל זו הטובה והשמחה, גרם פלוני זה עבד המלך הקדוש". עכ"ל. וכן הראשית חכמה (שער הקדושה פרק יד והביאו הסולת בלולה אות ו) כתב שלא לדבר בעוד ששליח צבור חוזר התפלה ואפילו בדברי תורה, אלא יכוין לענות אמן על כל

ברכה וברכה, ויהיו אזניו למה ששליח צבור מוציא מפיו, ויתן עיניו למטה ולבו למעלה כמו בתפלתו בלחש ממש. והאריך להוכיח שע"פ הזהרה הלחש והחזרה הם שני יחודים ועוד שחזרת התפלה הוא יחוד יותר משובח. ואם מדבר בחזרת הש"ץ הרי הוא מפריד היחוד. והוסיף, ונראה לי שעל זה כיון רבי יהודה (ברכות יז) אשרי מי שעמלו בתורה ועושה נחת רוח ליוצרו, שיהיה עמלו בתורה נחת רוח ליוצרו, לאפוקי אם עוסק בתורה בשעה שאין חפץ לקב"ה בתורתו, ומוטב לו שלא יעסוק בתורה. עכת"ד.

וכ"כ השלמי צבור (דיני חזרת התפלה עמ' קלז) שכבר צווחו קמאי על תשובת הרמ"ע ושראוי לגעור בהם שאין לערב תיקון בתיקון שזמן תורה¹ לחוד וזמן תפלה לחוד. ועל זה אמרו אשרי מי שעמלו בתורה ועושה נחת רוח ליוצרו, מכלל שיש תורה שאינה נחת רוח ליוצר ברוך הוא. והוסיף שלפי סודן של דברים חזרת הש"ץ הוא יחוד משובח מהקודם ואין להפריד ב' יחודים אלו בשום דבור אחר כי אם בענית אמן. ולכן כל האנשים הנגשים אל ה' נהגו כמנהג החסידים הראשונים להיות נוהגים בחזרת התפלה כמו בתפלתם בלחש להיות הסידור פתוח לפניהם ולכוין בכל מלה ומלה וברכה וברכה. עכ"ל. והביאו השערי תשובה (ס"ק ז). וכ"פ הגר"א (מעשה רב אות מג) שיש לשמוע תפלת י"ח מפי הש"ץ ומתוך הסדור. וכן פסק הגר"ז (סעיף ו) שיש לגעור באנשים שלומדים בעת חזרת הש"ץ או אומרים תחנונים ואפילו אם מכוונים לסוף הברכה לענות אמן כראוי שלא תהיה אמן יתומה (ע' ס' ככד במשנ"ב ס"ק לג). ולא יפה הם עושים. ע"ש. וכן פסק החיד"א בקשר גודל (סעיף ט). והחיי אדם (ח"א כלל כט, א). וחסד לאלפים (קכד, ו). סדור בית עובד (דיני חזרת הש"ץ עמ' צא). שתילי זיתים (אות יא). כה"ח פלאגי (ס' טו, נב) - שבזמן החזרה לא יביט בחידושי דינים שיש בתוך הסידור ומכל שכן לראות בספרים אחרים אפילו בעיון בעלמא דרך העברה. אלא יתן דעתו לשמע כל ברכות י"ח מפי הש"ץ מתחילתן ועד סופן ומכל שכן שלא ישיח שיחה כלל אפילו לצורך גדול. וכן העלה בספרו רוח חיים (ס' צ אות ד) שכ"כ רבני האחרונים. ובקיצור שולחן ערוך (כ, א) כתב, שאפילו ללמוד אסור בשעה השליח צבור חוזר התפלה. וכן הערוך השולחן (סעיף ט) פסק שאין ללמוד או לומר תהלים בעת חזרת הש"ץ אף אם עונה אמן בסוף כל ברכה ומי שעושה כן יש לגעור בו. ומהר"א מני בשיח יצחק (ד' קלו אות ט).

ב. ראה במגיד מישרים (שמות דף מז:) שאמר המגיד למרן הבית יוסף שאל יצטער על שנצרך לטפל בצרכי צבור וע"י זה מתבטל מתורה, שאחזו בזה ובוזו כי שניהם כאחד טובים, וע"י הכל אדם זוכה לחלוקא דרבנן וכו'. שעסק התורה לחוד, ותפלה לחוד, וצרכי צבור. מכלהו מתעבידי הנהו לבושין לאתלבשא בהוא בר נש כד נפיק מהאי עלמא לכן התעסק בכולהו.

ג. ועוד הביא הכה"ח (קנא, ח) בשם החיד"א (פתח עינים אך לא מצאתי וכן כל הספרים שראיתי לא ציינו מקור לדברי החיד"א) וז"ל: "המדבר שיחת חולין בבית הכנסת טוב לו שלא יבוא כל עיקר, כי הוא חוטא ומחטיא, והשטן מקטרג ואומר היום קצר לו לדבר עד שממתין שעת התפלה, ובכלל זה לומדי התורה המופללים בשעת התפלה, ומבלבלים את הקהל בצעקתם, דלא יאות עבדי, אף על פי דתלמוד תורה כנגד כולם, אמרו חכמים ז"ל זמן תורה לחוד וזמן תפלה לחוד. ועוד, דעמי ארצות יקחו קל וחומר בעצמם לזלזל בדבר זה, ולא יחושו גם הם לשמוע את התפלה מהשליח צבור". עכ"ל. וי"ל דה"ק שלא רק מפני שהם מבלבלים את הקהל, אלא אף בלחש אסור, כיון שיבואו עמי ארצות ללמוד מהם. ואף בלומד נאמר שמוטב שלא יבוא.

וראיתי בספר ספר הפנים (הנדפס יחד עם ספר מורא מקדש בעמ' טז: אות לג) שהביא מסדור נהורא וז"ל: "וכתבו הספרים, צריך להזהיר להמוני עם שלא יאמרו תהלים ומעמדות או שאר תחנונים בעת החזרת הש"ץ תפלת י"ח, כי בוודאי א"א לכוין באמן ועונין אמן קטופה חטופה יתומה. וביותר נמצאו זאת לפני כותל מערבי מהמוני עם שפורקים מעליהם בשעה שהקהל משבחים ומפארים או בחזרת הש"ץ השמו"ע הולך אל דרום וסובב אל צפון סובב והולך בלי מורא ופחד כמו בבתי משתאות, ועליהם נאמר מי ביקש זאת מידכם רמוס חצרי, ולמה יקצוף ה' על קולך, כי הוא חוטא ומחטיא את הרבים כירבעם, והחטא הזה לבד די להאריך גלויותינו. ובעוה"ר איסור זה נעשה להם ממש כהיתר. לכן מי שיש בידו למחות מוטל עליו הדבר ויהיה שכרו גדול לעוה"ב". עכ"ל. וכ"פ המשנה ברורה (ס"ק יז) שיש לזהר מלומר תחנונים או ללמוד בעת חזרת הש"ץ ואפילו אם מכוונים לסוף הברכה לענות אמן כראוי שלא תהיה אמן יתומה כמו שיתבאר ג"כ לא יפה הם עושים שאם הלומדים יפנו ללימודים עמי הארץ ילמדו מהן שלא להאזין לש"ץ ויעסקו בשיחה בטילה ח"ו נמצאו מחטיאין את הרבים. וכ"פ בבא"ח (תרומה, י). ובכה"ח סופר (ס"ק טז) כתב שכן הוא לפי דעת רבינו האר"י (שער הכוונות דף ד' ע"א) שהיה עוצם את עיניו ושומע ומתכוין לדברי הש"ץ [וכ"כ בספר אור צדיקים (ס' יב, ט) שמנהג נכון שיהיה לאדם סידור התפילה פחות לפניו כדי שיוכל לשמוע הברכות מפי הש"ץ מלה במלה ויכול לידע באיזה הברכה הש"ץ עומד לענות אמן על חזרת הש"ץ י"ח ברכות. וכתב ביפה ללב (קכד, ח) שמי שנוהג להתפלל בלחש מתוך הסידור גם החזרה יקשיב מתוך הסידור. והאר"י כיון שהיה מתפלל בלחש בעצימת עיניים גם החזרה הקשיב כשעצם את עיניו]. וכן ראיתי שהסכים לזה בשו"ת איש מצליח (ח"א יא אות ג). ובשו"ת יפה שעה (ס' ו). ושם דחה דברי מי שרצה להתיר ע"פ המשנ"ב (קד, ב) בשם החיי אדם, שאין משם ראייה והם דברים בטלים ותפלים. ע"ש.



ג.

בשו"ת אגרות משה (ח"ד, יט) כתב שכל דברי הרמ"ע הם רק כשיש ט' שמקשיבים לחזרה ועונים אמן, סובר הרמ"ע שאין למחות בידם אף שאין עושין כהוגן דהא כל אדם צריך לעשות עצמו כאילו אין ט' וזולתו, ובמג"א מסיק בשם ווי העמודים דגם צריך למחות מטעם שילמדו ממנו, אבל כשליכא ט' אסור מדינא אף שיכול לכוין לסוף הברכה ולענות אמן, ויקרא בשם ועוזבי ה', ולכן אסור ללמוד בשעת חזרת הש"ץ בכל אופן יש מדינא ויש מטעם המג"א. עכ"ל. אמנם בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א ס' קו) כתב לחדש להיפך, שאם יש ט' שומעים ומכוונים לחזרה יש לזה דין תפלת הצבור, וחייב כל אחד להשתתף ולא להסיח דעת ללמוד. אך אם אין ט' ששומעים וכה"ג הש"ץ חוזר רק בגדר פורס על שמע, אבל אין זה נקרא תפלת הצבור, לכן אין חיוב מדינא לשמוע כל מילה ורק משום חילול ה' אסור. ע"ש.

וכ"פ שאין ללמוד בחזרה בקצות השלחן (ח"א פרק כב, ג). וע"ע ברבבות אפרים ח"ד (ס' קטז) ששמע שהגר"ח מברסק העיר למי שלמד בחזרה ששאלו האם ההתמדה שלך כל כך גדולה, אפשר למצוא זמן ללמוד אח"כ ויש לשמוע חזרת הש"ץ. ובחלק ה' (ס' סא) הביא הרבבות אפרים

עדות מנכד הג"ר איסר זלמן מלצר זצ"ל שהרב היה מחזיק הסידור לפניו בעת חזרת הש"ץ ולא עיין בזמן התפלה בספר אחר. וכתב שכן היה נוהג הגאון ר' משה פיינשטיין זצ"ל שעמד בראה ושמע כל מלה בחזרת הש"ץ ותענוג היה לראותו אז. והאריך להוכיח שיש בזה 'איסור' ואין צד להתיר ואין ללמוד ממעשה רב (מרב הלומד בחזרה). ובסוף התשובה הביא בשם הג"ר שריה דבליצקי זצ"ל שאלו שלא ילמדו בחזרה אני מבטיח להם שיעלו ויגדלו בתורה ויראה ולתפארת ויהיה שמם כשם הגדולים בארץ. ע"ש (גם בספר דרך ישרה, הנהגות של הגר"ש דבליצקי (עמ' רו) כתוב שהרב זצ"ל לא היה מעיין בספר בשעת החזרה). ובח"ז (ס' כו אות ד) כתב שהגר"מ פיינשטיין זצ"ל לא עיין בספרים בחזרת הש"ץ אלא שמע כל מלה מהש"ץ אף שכל רגע היה יקר בעיניו. ע"ש. ובח"ג (עמ' כב) כתב שהגאון ר' שמעון שקופ זצ"ל בשעת התפלה מעולם לא ראוהו מסתכל בספר כלשהו אף לא בחזרת הש"ץ. כי אם עיניו ואצבעו בסידור. ע"ש. ובח"ו (ס' תלא עמ' תפו אות יא) כתב מעשה נורא וז"ל: "איחרתי פעם לתפילה וכיון שכן התפללתי עם הש"ץ מילה במילה והש"ץ תוך כדי תפילתו התפלל "ותחזירנו בתשובה שלימה לפניך ברוך אתה ד' חנון המרבה לסלוח ראה בעינינו" וכו', ואף אחד מן הציבור לא שם לב לדבריו ולטעותו שדילג ברכה שלימה וסיים במה שלא פתח וכל ברכותיו היו לבטלה ה' ירחם, והיו שם למעלה ממאה מתפללים "בני תורה" ואף אחד לא ראה ולא ידע. ולעומת זה התפללתי כמה פעמים במנין בו התפלל הגרש"ז אויערבך ותיקן כמה פעמים לבעל תפילה בכמה מיני טעויות". ע"ש.

וכן ראיתי שהגר"ח קנייבסקי בספרו ארחות יושר (עמ' קד) כתב ש"הלומד או קורא הפרשה בשעת חזרת הש"ץ וקדיש לא די שלא יקבל שכר רק יקבל עונש ע"כ, וע"ז נאמר הוי מושכי העון בחבלי השוא (עי' ברכות כד:). ותורה כזו לא תצליח כמש"כ במד"ר פ' מטות, ואפשר דאפי' דיעבד לא יצא ידי שנים מקרא דהוי מצוה הבאה בעבירה, (עי' שד"ח אות מ' כלל ע"ז סק"ג ד"ה ואהיה גי' שבלי הלקט ועי' ספר חסידים סי' תשע"ב ובהגהות הרחיד"א שם). וגם אסור להפסיק בין שמ"ע לתחנון כמבואר בשו"ע. עכ"ל. ובספרו טעמא דקרא (בלק עמ' קמ' ד"ה במדב"ר) הביא מדרש שבלעם ואחיתופל חטפו תורה מהקב"ה. ושאל איך אפשר לחטוף תורה מה'. ותיירץ ש"י"ל שכבר הבטיחו חז"ל (מגילה ו) יגעתי ולא מצאתי אל תאמין, ולכך כל המתניגע בתורה זכותו שידע ויחכם, אבל אם אין לומד בדרך שהקב"ה רוצה כגון הלומד בט"ב ובימי אבלות או בליל שבת לאור הנר או לאור שנעשה באיסור ע"י ישראל, או שלומדים ומהרהרים במקומות האסורים בהרהור, או באמצע התפלה וחזרת הש"ץ וקדיש שכ"ז אסור ע"פ דין וכה"ג, כ"ז נקרא שחטפו החכמה לעצמן ולא מהקב"ה ולכך חכמה כזו לא תצלח". עכ"ל.

ובספר דעת נוטה (עמ' שנו תשובה רפט) כתבו בשמו שבמשנ"ב משמע שאף להסתכל בספר אסור. ובתשובה רצ כתבו שמה שאומרים שהרב לומד בחזרה זהו שקר וכזב, "אדרבה אני נוהר על זה. אך אאמו"ר (הג"ר יעקב ישראל קנייבסקי זצ"ל שהיה כבד שמיעה) כיון שבלא"ה לא שמע חזרת הש"ץ היה אומר תהילים. ואולי מזה בא הטעות". ועוד שאלוהו (תשובה רצא): "למה הרב כתב

ד). וכ"כ בספר אשכבתיה דרבי הספדים על מרן הסטייפלר זצ"ל (עמ' יב) בהספדו של הרה"ג אברהם הורביץ, שהרב זצ"ל הקפיד שלא ילמדו בשעת התפלה וישמעו החזרה מתחילה ועד סוף. ואמר שאין ללמוד ממנו כיון שאינו שומע ולכן אומר תהילים בחזרת הש"ץ.

שאסור הרי המשנ"ב אסר רק משום עמי הארץ שלא ילמדו ממנו והרמ"ע התיר. ענה הרב, כיון שנפסק הלכה שלא יעשו כן (ולפעמים גורם לברכות לבטלה) **חס ושלום לעשות כן**. ע"כ.

ולענ"ד השואל טעה בשני דברים. א, שהמשנ"ב כתב בתחילת דבריו 'שיש ליזהר מלומר תחנונים או ללמוד בעת חזרת הש"ץ ואפילו אם מכוונים לסוף הברכה לענות אמן כראוי שלא תהיה אמן יתומה'. הרי להדיא שכתב שאין ללמוד. וא"א לומר שהמשנ"ב יעזוב את כל האחרונים הנ"ל ויתיר זאת [ולשון ליזהר לא מחייב שפירושו רק זהירות בעלמא. ע' בילקו"י (שבת ח"א כרך ב ס' רסג עמ' סז ומהדורת תשע"ג עמ' עג) שיש פעמים שלשון ליזהר הוא איסור לעיכובא ולא חשש בעלמא]. ועוד שהרמ"ע לא התיר לכתחילה, אלא רק הנוהגים כן הנח להם.

ד.

ומכל הנ"ל נוכל ללמוד שכל הפוסקים שווים בזה שיש 'איסור' ללמוד בחזרה, דלא כהרמ"ע, ולכן חלקם כתבו שיש לגעור בהם, שלשון זה כתב הש"ע על המשיחים באמצע החזרה דשם אסור לכ"ע, א"כ ה"ה כאן. ולא כמו שראיתי למי שכתב שהאחרונים לא כתבו שזה אסור. ולהאמור ליתא. וכ"פ בישכיל עבדי (ח"ה, כ). והביא עוד מספר הגן שכתב להזהיר ההמון שלא ילמדו בחזרה שודאי א"א לכוין כראוי ועונין אמן קטופה. וע"ע בדבריו על המדברים בחזרה ובבית הכנסת, בדברים חוצבי לב. ע"ש. גם בשו"ת באר שרים (ח"ג ס' נו) האריך בזה וכתב באות א' שגם הסתכלות בספר מבלי להוציא בפיו אסורה, ששני הטעמים שייכים כאן, משום שמא לא יספיק לענות אמן ותהיה אמן יתומה, והן משום שע"כ יגרום לאחרים ללמוד ממנו לעסוק בדברי חול. ובאות ד' כתב שמה שרואים ת"ח לומדים בחזרת הש"ץ יש להם על מה לסמוך בדוחק על תשובת הרמ"ע. ע"ש. אך לענ"ד מדברי כל הפוסקים הנ"ל מוכח שאין לסמוך על ההיתר של הרמ"ע, כש"כ הגר"ח ק. ובאז נדברו (ח' יד ס' יד אות ד) כתב שחלילה ללמוד בזמן חזרת הש"ץ אפילו יש עשרה בלאו הוא.

וכן ראיתי שהגאון הצדיק הרב ברוך רפאל טולידאנו זצ"ל (קצוש"ע ח"א הלכות תפלה דיני החזרה הלכה כט) התמרמר על תופסי התורה שלומדים ומדברים בשעת החזרה וקדיש ואינם שמים לב על הברכות והאמנים והקדישים. והביא דברי מרן הב"י בסימן נו שכתוב במדרש כשישראל נכנסים לבתי כנסיות ואמרים אמן יהא ש"ר בקול רם מבטלים גזירות קשות. ועוד הביא מרן מהזהור ובסוף דבריו כתב, ומכאן יש להתבונן כמה יש לכוין בקדיש וכמה יש להשתדל לענות אותו. ועוד הביא מרן מדרש שיש עונש חמור למי שמדבר בין קדיש לברכו, בין אמן יש"ר ליתברך. ע"ש. ועוד הביא הרב טולידאנו המעשה שהיה עם בעל הלבוש ומהר"י אבוהב. ע"ש. וסיים: "ישמע חכם ויוסף לקח כמה גדולה מעלת עניית אמן ומי יודע אולי בעון זה רבו הצרות. ועל כן אני מבקש מראשי הישיבות שידרשו לתלמידיהם ע"ז וכבר מילתייהו אמורה זמן תורה לחוד וזמן תפלה לחוד. וישלחו התלמידים לבתי כנסיות לדרוש ברבים ע"ז אולי יש תקוה. ומכאן ואילך חושבנא טבא ויתנו לבם בשעת החזרה ובשעת קדיש לענות אמן כהלכתן ובשכר זאת לא תאונה אליהם רעה ויזכו להאריך ימים ושנים על התורה ועל העבודה גם עד זקנה

ושיבה הם ובניהם ובני בניהם עד אכ"ר". עכ"ל. וכ"פ בהליכות עולם (ח"א פרשת תרומה, ח). ובארחות מרן (פ"ט, ב) כתב שהרב זצ"ל היה מקפיד להקשיב היטב לחזרת הש"ץ והיה מקפיד שלא לעסוק בתורה או לעיין בספר.

והגרש"ז אויערבך זצ"ל (הליכות שלמה פ"ט, ג) פסק שגם מי שסיים תפלת שמו"ע לאחר ששליח צבור התחיל החזרה, חובה עליו לשמוע כל שאר תפלת הש"ץ ולכוין לברכותיו, כי היא חובת הצבור וגם הוא חלק מהצבור. ובהערה 11 כתבו בשמו ששאלוהו התלמידים אם מותר להם לעיין בספר בשעת החזרה כשבודאי יש עשרה עונים בלבדו, היה עונה בתוכחת מגולה, וכי הינו מתמיד בלמודו כל היום כולו עד כדי כך שחסר לו הלימוד בזמן חזרת הש"ץ. ובפרק ח הערה 16 כתבו שפעם התבטא באזני מקורבו, שאחד הדברים הקשים עליו הוא הזהירות מלהרהר בדברי תורה בעת חזרת הש"ץ.

וכן העלה הגרש"מ עמאר בשו"ת שמע שלמה (ח"ב, ט) שגם הרמ"ע לא התיר רק כתב שאין למחות בידם, וגם זאת רק בתנאי שהם מכוונים לסוף הברכה לענות אמן כמבואר בדבריו שם וכן בדברי המשנה ברורה הנ"ל, ובודאי שגם הרא"ש בא"ח הנז' מיירי בכה"ג דוקא, הא לאו הכי יש למחות בהם. ובדורנו שהמוחות נתמעטו והתלאות רבו כמו רבו בעוה"ר מי יוכל לומר על עצמו שיכול גם לעיין וגם לכוין בסופי כל הברכות ולענות אמן. ולואי ויכונו כשאינו עוסקים בשום דבר אחר. ואין כוונת הפוסקים שרק אם נמצאים עמי הארץ אסור הא לאו הכי מותר, אלא האיסור החמור הזה שיהיה בכל מקום. ויש בו עוד טעמים רבים וחשובים. ועוד דאם נתיר ללמוד בחזרה נמצא שבמקרים רבים לא יהיו תשעה עונים שכל אחד יעסוק בלימודו דסומך על האחרים שהם ישמעו ויכונו והיו כקדרה דבי שותפי דלא קרירא ולא חמימא. וכתבו הטעם ההוא ללמד על חומרת האיסור הזה שיש בו גם משום מחטיא את הרבים רח"ל. ועוד שגם בשיבה שייך טעם זה שלפעמים נכנסים עמי הארץ לתפילה בשיבה ויראו את זה שעוסק בלמודו ולא שת לכו לחזרה, וממנו ילמדו לדבר דברים הדברים תוך חזרת הש"ץ. וגם שיש קלי דעת בכל מקום, כי לא יחדל וגו', וכשיראו לעובדי ה' שהוגים בתורתם ילמדו להחזיק בשיחתם החשובה בעיניהם ולא יחושו לחזרת הש"ץ ונמצא הוא מכשילם ח"ו. ובפרט בימינו שבעוה"ר פשתה מספחת השיחה בביכ"נ ויש מקומות שנעשה להם הדבר כהיתר ולא יתבוששו ולא יחושו על כבוד ה' וכבוד מקדש מעט, בודאי דיש לחוש לזה לכל הדעות. עכ"ד.



ה.

הנה הרב ישכיל עבדי שם הביא ראייה מהאבודרהם בתחילת ספרו (תיקון התפלות ועניניהם) המובא בב"י (קכד, ו) שכתב וז"ל: "ראה כמה גדול שכר המתפלל עם הציבור כי בתפילה אחת שמתפלל עמהם נחשב לו שכר כמתפלל ערב ובקר וצהרים ביחיד כיצד תפילתו בלחש י"ט, וחייב אדם שלא לדבר בעוד ששליח ציבור מחזיר התפילה ושיכוין לשמוע ברכותיה ושומע כעונה". וכו'. עכ"ל. הרי שכתב שיש חיוב לא לדבר אלא לשמוע הברכות מהש"ץ. וראה לשון הכל בו (ס' יא): "ואמרו ז"ל גדול העונה אמן יותר מן המברך ופותחין לו שערי גן עדן שנאמר

(ישעיה כו, ב) פתחו שערים ויבא גוי צדיק שומר אמונים אל תקרי אמונים אלא אמונים, ומאותה שעה זוכין התנינוקות לחיי העולם הבא, ואם כן אוי להם למדברים דברים בטלים או שחוק בשעת התפלה ומונעין בניהם מחיי העולם הבא, כי יש לנו לעשות ק"ו בעצמנו מן הגויים, שאומנתם שקרה ועומדים בבית תרפות נאלמים, כל שכן אנו שעומדין לפני ממ"ה הקדוש ב"ה, כי ראינו בעווננו כמה בתי כנסיות שנחרבו על שנהגו בהם קלות ראש ונהפכו להיות בתי ע"ז ועליהם אמר הנביא (ירמיה ז, יא) המערת פריצים היה הבית הזה, על כן כל אחד ואחד יתן אל לבו להיות ירא וחרד מפני בוראו, ולא ידבר בשעה שהחזן מתפלל שמנה עשרה". עכ"ל. כלומר מחמת שעניית אמן כל כך גדולה לכן כל אחד יתן אל לבו לענות אמן ולא ידבר בשעת החזרה כי אם ידבר ימנע מלענות אמן. ואפשר לומר דה"ה גם הלומד, שבנקל לא יענה אמן או יענה אמן יתומה או קטופה כמש"כ האחרונים הנ"ל והישכיל עבדי.

ובסידור רש"י (ס' נא) כתוב: "ומאן דקאים בבי כנישתא אחורי דשליחא דציבורא, מיחייב לכווני דעתיה, ובתר דקא חתים שליחא דציבורא על כל ברכה וברכה ליהוי עונה אמן". וכן הוא בסדר הסדרים לרש"י (ס' לו). ומחזור ויטרי (ס' לו). וצ"ע מדוע כתבו דוקא מי שעומד 'אחורי' הש"ץ. אך מ"מ שמעינן מינה שיש חיוב להקשיב לחזן ולענות אמן. ובאמת כן נראה מהרמב"ם (תפילה פ"ט, ג) שפסק והכל עומדים ושומעים ועונין אמן אחר כל ברכה וברכה, בין אלו שלא יצאו ידי חובתן בין אלו שכבר יצאו ידי חובתן. וכן הוא בהגהות מיימוניות שם, שכתב בשם רב שרירא ורב האי שצריך לכוין לכל מה שאומר ש"ץ מראש עד סוף כאדם שמתפלל לעצמו ואין מפסיקין ולא משיחין. וכ"פ הטור והש"ע בסעיף ד בשם תשובת הרא"ש. מכל זה מוכח שאין לעסוק בשום דבר בשעת החזרה אלא להקשיב לחזן ולענות ב"ה וב"ש ואמן בלבד.

ו.

ולא רק שיחה בטלה או לימוד ותחינות אסרו באמצע חזרת הש"ץ, דמצינו גם בפוסקים שכתבו לאסור להניח תפילין דר"ת באמצע חזרת הש"ץ. כש"כ הפרי מגדים (משבצות זהב ס' לד סס"ב): "חדשים מקרוב חולצים תפילין דרש"י לאחר קדושה של י"ח, ובאמת מלבד שעושים שלא כדין המבואר בסימן כה סעיף י"ג גם צריך לכוין בתפלת י"ח לש"ץ, לא לעסוק בדבר אחר, ולא רציתי לשאול כלל אותם ולא רוצה אני בתירוצם". עכ"ל. והביאו המשנ"ב בסימן לד ס"ק יד. וכן אסרו לאסוף צדקה בחזרת הש"ץ, כש"כ הפמ"ג בס' תקסו (מש"ז סק"ג) ובמשנ"ב שם (ס"ק יב) כי מבלבלים הציבור וצריך לשמוע להש"ץ. ועוד הזהירו שלא לומר עם הש"ץ את מילות הברכות, ואף אם לא יאמר תחילה וסוף הברכה, שאין חשש ברכה לבטלה, מ"מ אסור. ואחד הטעמים כתב הב"ח בס' קכד (והביאו הכה"ח ס"ק טו) דחייב כל אחד לשתוק ולכוין לברכת השליח ציבור ולומר אמן ועכשיו שאומרים עם השליח ציבור תפילת י"ח אינן מכוונים לשליח ציבור ואין עונין אמן אחריו. עכ"ל הב"ח. ומכל הפוסקים מוכח שכל דבר המסיח ומבלבל דעתו מלהקשיב לחזרה אין לעשותו בשעת חזרת הש"ץ.

ז.

ביאור דברי הרא"ש בארחות חיים

אמנם, רבינו הרא"ש בספרו ארחות חיים (יום ראשון, יד) כתב וז"ל: "שלא יספר משיתחיל ברוך שאמר עד שיסיים תפלת לחש ולא בעוד שש"ץ חוזר ומתפלל התפלה אא"כ בד"ת או בדבר מצוה או לתת שלום ולהחזיר שלום". ע"כ. והוא פלא, שהרי בתשובת הרא"ש המובאת בטור (בסימן קכד) איתא שיש לקהל לשתוק ולכוין לברכת החזן לומר אמן וכשאינן ט' בבית הכנסת המכוונים בברכת ש"צ קרוב להיות ברכת ש"צ ברכה לבטלה. ולכן כל אדם יעשה עצמו כאילו אין תשעה זולתו ויכוין לברכת החזן. כמבואר בטור שם. והיאך כתב שבחזרה מותר לדבר בדברי תורה או דברי מצוה או שלום? [אמנם, עיין בחוברת צפונות (תשרי תשנ"א שנה ג גליון א עמ' יד) בעניין יחוסו של הספר ארחות חיים להרא"ש]. ובשו"ת משנה הלכות (חלק טו' ס' נב ד"ה שנית) כתב שמש"כ בתשובה היינו כשאין ט' עונים קרוב להיות ברכותיו לבטלה. וכשיש יותר מעשרה נראה דס"ל לדבר מצוה מותר לדבר. ע"ש. אך עדיין נשאלת השאלה הרי הרא"ש סיכם דבריו ואמר שלכן כל אדם יעשה עצמו כאילו אין תשעה זולתו. ובספרו דרך ישרה על ארחות חיים (אות יח) כתב שמה שהתיר בד"ת היינו דוקא כשכבר התפלל ונמצא בבית הכנסת, אלא כיון שהוא בבהכ"נ כשהצבור מתפלל אסור לו לדבר אא"כ מדבר בד"ת או מצוה. ע"ש. וכ"כ הגר"ח קנייבסקי בשיח השדה (ח"א קונטרס ארחות חיים אות כד). וגם זה הוא חידוש גדול דלא משמע כך מלשון הרא"ש שהרי כתב בתחילה שאין להפסיק בדיבור משהתחיל ברוך שאמר. משמע שהוא מתפלל בפועל. אך כנראה הוצרכו לכך כדי ליישב את הסתירה.

והגר"מ שטרנבוך בביאורו לארחות חיים (אות יד) פירש דמיירי כשהוא מסתפק בשאלה בדברי תורה אם אסור וכדומה ונוגע לעכשיו. וכן בדבר מצוה היינו שעלול להפסיד אם לא ידבר עכשיו כלומר במצוה עוברת. ע"ש. וסעד לדבריו מדברי השלמת חיים (ס' צה ובמהדורה החדשה ס' קכח) דמה שפסק המשנ"ב (ס"ס קכה) שמהרי"ל לא היה מדבר מתחילת הקדושה עד אחר אמן ד'האל הקדוש'. היינו שגם לדבר שהותר לדבר והיה צריך לו ובמקום שהיה מאריך בניגון וכדומה, בכל זאת המהרי"ל לא רצה להפסיק מתחילת הקדושה עד לבסוף שאמר אמן. ע"ש.

והגר"ע יוסף בתשובה המובאת בילקוט יוסף (קכד הערה יד) הביא את דברי הרא"ש הנ"ל וכתב וז"ל: "אולם בזמן הזה שקשה מאד לעסוק בדברי תורה ולכוין היטב לסוף ברכות השליח צבור, בודאי שראוי מאד להחמיר בזה, וכמו שכתב הרא"ש עצמו בתשובה, והובאה בטור ובשלחן ערוך (סימן קכד סעיף ד') שקרוב להיות ברכותיו לבטלה אם לא יכוונו. ולכן אין לזוז מדברי האחרונים להחמיר בזה. והמקילים בזה שלא ברצון חכמים עושים, ואם אפשר להוכיחם בלשון רכה תבוא עליהם ברכה". עכ"ל.



ח.

האם צריך לגעור ממש במשיח שיחת חולין

פש גבן לדון על מה שפסק מרן בשלחנו הטהור (קכד, ז): "לא ישיח שיחת חולין בשעה שש"צ חוזר התפלה, ואם שח הוא חוטא, וגדול עונו מנשוא, וגוערים בו". האם יש לגעור בו ברבים או הני מילי למימרינהו בניחותא. הנה ראיתי בספר עלינו לשבח להגר"י זלברשטיין (ויקרא עמ' תשכח) שפסק שיש להוכיח את המדבר בחזרת הש"ץ אף בגערה. שכן לשון הש"ע 'גוערים בו'. ויתכן שהטעם הוא שיש בעוון זה חילול ה'. ולכן חייבים למחות על כבוד שמים. ולכן צריך להזהר בזה מאוד שלא יגרם חילול ה' בפרט שאם הרחוקים מהתורה יראו כך יגרם להם להתרחק יותר. והמסייע לשמור על קדושת המקום ועל תפלה בכוונה אין קץ למתן שכרו ולסיעתא דשמיא המובטחת לו ומצדיקי הרבים יזהירו ככוכבים. עכת"ד.

אמנם בילקוט יוסף שם הביא מספר שי למורא דכתב שיש פוסקים שכתבו שאם אפשר יש להוכיחו בסתר שלא לביישו. אך האליה רבה כתב בשם הווי עמודים דמן הראוי שכל קהלה וקהלה יעמידו אנשים שישגיחו בקביעות שהצבור לא ידברו, וכל מי שידבר יענישו אותו ויביישו אותו ברבים. ע"ש. ותירץ בשי למורא שם, דמי שמדבר בבית הכנסת בשעת התפלה, מכניס את הצבור בסכנת נפשות, ולכן הותר לנו לביישו ברבים כדי להציל את הצבור מסכנה זו. אי נמי, דמי שמדבר בבית הכנסת באמצע החזרה, גורם לחילול ה', שהגויים אינם מדברים כך באמצע תפלתם בבית תפלתם, ועל כן לטובתו ולכפרת עוונות התירו לביישו ברבים, כדי לכפר על עון חילול ה' שגרם. אך בילקו"י שם פסק שלא לביישו אלא להוכיחו אחר התפלה והסביר שאין זה מוכרח לגעור בו ברבים [וזה"ל בהלכה שם: "ובכל אופן יש להזהר שלא להעליב ברבים אדם מסויים המדבר באמצע החזרה. אלא יש להשתק את המדברים באופן כללי"], דיש לומר דגוערין בו אחר התפלה, בינו לבין עצמו, ולא ברבים, כדי שלהבא יחדל מלדבד באמצע החזרה. אבל אין לביישו ברבים. ובילקו"י על הלכות כיבוד אב ואם כרך א' (עמוד תקלב) האריך בענין מה שאמרו חז"ל נוח לו לאדם שיפיל עצמו בכבשן האש ואל ילבין פני חבירו ברבים, אם הוא בדוקא שיהרג ואל יעבור, משום דהלבנת פנים היא אביזרייהו דשפיכות דמים, והרי שפיכות דמים היא מג' עבירות שנאמר עליהם יהרג ואל יעבור. או דילמא דנקט לשון זה דנוח לו לאדם וכו' לרווחא דמילתא דרך צחות. ובאמת שבמאירי מבואר שהוא דרך צחות, ומשמע שאינו למעשה שיהרג ואל ילבין. ועל כל פנים לדעת רוב הראשונים דהוי בכלל יהרג ואל יעבור, אם כן היאך ילבין פני חבירו ברבים לגעור בו על מה שמדבר באמצע החזרה. ע"ש.

וכ"פ בשבט הלוי (ח"י ס' יג) שאין בידינו לחדש דבר בדבר שנפסק להלכה בשו"ע, ומקורו באו"ח בשם רבנו יונה, ואם בעו"ה נפרץ הדבר ולפעמים אין כחנו למחות בעוברי עבירה בזה אין הדין משתנה ממשמעותו הפשוט דגוערים בו בנזיפה. אבל י"ל דלא גרע משאר עבירות דאורייתא ודרבנן, שכ' הרמב"ם פ"ו מדעות ה"ז שצריך להוכיחו בינו לבין עצמו, וידבר לו בנחת ובלשון רכה אבל בדברי שמים אם לא חזר בו מכלימין אותו ברבים, ומחרפין וכו'. וכן בנ"ד, בודאי הדרך לעשות כן אלא אם לא מקבל בשום פנים אז גוערים בו, ובודאי ישנם מקרים שא"א להעמיד דת על תלה כעין נ"ד וכל ערום יעשה בחכמה, ואם ראה שגורם עי"ז פגיעה בדרכי

התורה, ולא יכול לעשות כהלכה בשום פנים יקבל שכר על הפרישה, והכל לפי ראות חכם וירא שמים, וע"ע פרטים באו"ח סי' תר"ח ובפוסקים. (ע"ע בשה"ל ח"ט, ל). ואפשר להוסיף, שברוב הפעמים לא מקבלים תוכחה בנויפה, אלא אם יסבירו להם פנים בנחת אחר התפילה, יתקבלו הדברים על לבם יותר ויותר. ועל כגון זה דא אמרינן דברי חכמים בנחת נשמעים.



ט.

האם מותר להוסיף בקשות בסוף תפלת הלחש באמצע החזרה

ויש לדון עוד במי שרוצה להוסיף בקשות אך אינו רוצה להפסיד קדושה ואמנים של החזרה, האם יכול הוא לומר יהיו לרצון האחרון ולהמשיך להוסיף בקשות ולענות אמן. הנה לעיל הבאנו מהפוסקים שכתבו שאין לומר בקשות ותחנונים באמצע החזרה, והם המגן גבורים באלף המגן (ס"ק ט), אליה רבה (קכד ס"ק יב). ש"ע הגר"ז (סעיף ו) שיש לגעור באנשים שלומדים בעת חזרת הש"ץ או אומרים תחנונים ואפילו אם מכוונים לסוף הברכה לענות אמן כראוי שלא תהיה אמן יתומה. משנ"ב (ס"ק יז). וכ"כ בסידור נהורא ע"ש. ויסוד דבריהם הוא ע"פ הש"ע שיש להקשיב לש"ץ כשחוזר התפלה וליזהר לענות אמן בסוף כל ברכה. ועוד שיש חשש שיענה אמן יתומה, כמבואר בדבריהם. א"כ כיון שהלכה היא שאחר שאדם אמר יהיו לרצון האחרון דינו כסיים תפלתו, אע"פ שעדיין לא פסע לאחוריו [כדמוכח מהש"ע ס' קין, ה וכמש"כ שם המשנ"ב ס"ק יח ובביאור הלכה שם. וכן העלה בכה"ח ס"ק מ ובבא"ח בשלח הלכה יח, והגר"ע יוסף בתשובה שהובאה בילקו"י ס' קיו הערה ו]. נראה שאין לו היתר להוסיף בקשות בשעת החזרה, ולא מועיל שיאזין לסוף הברכה ויענה אמן, כמו שכתבו כל הפוסקים שהבאנו שם בס"ד שיש חשש לאמן יתומה ועוד שאינו מקיים את הדין להקשיב לחזרה.

אמנם ראיתי בספר לקט הקמח החדש (קכד, ח) שכתב במי שרגיל לומר תפילות בסוף תפלת הלחש, שיכול לומר יהיו לרצון האחרון ויקפיד לשמוע ולכוין לתחילת וסוף כל ברכה שיוצא בזה אפילו לתפלה בשעת הדחק כבס' קי, ויענה ב"ה וב"ש ואמן על כל ברכה. מותר לעשות כן כדי שלא ידלג תפלות אלו שרגיל בהם תמיד. ע"ש.

לענ"ד מכל הפוסקים דלעיל מוכח להדיא דלאו שפיר עבד, משום שיש חשש לאמן יתומה ויש דין לשמוע החזרה. שהרי כל הפוסקים כתבו שלא יועיל לשמוע סוף הברכה ולענות אמן ע"ע. ואף איהו לא התיר אלא למי שרגיל תמיד לומר בקשות מסוימות, כמבואר שם. ועוד שפתרון זה מאוד קשה לעשותו ולכאורה הפסיד את שני הדברים כי הוא גם לא מבקש בקשותיו כדבעי, שכל כמה רגעים הוא יצטרך לעצור ותמיד לשים לב מתי מגיע החזון לסוף הברכה. ועוד שהוא לא מקשיב לחזרה. כך נלענ"ד.

ויש להוסיף שאף שמצינו בשלחן ערוך (סימן קל) שמי שחלם חלום ואינו יודע אם רע או טוב יכול לומר בקשה הכתובה שם בשעה שהכהנים מברכים, שבקשה זו היא כמו הטבת חלום. ע"ש. הנה לכאורה מותר לומר בקשות בחזרת הש"ץ. י"ל שברכת כהנים אינה נחשבת כחזרה ממש

אלא היא מצוה בפני עצמה. וראיה לדבר שבב"י הביא מתרומת הדשן (ס' כז) ומש"ת מהרי"ל (ס' קמח) ששאלו איך מותר לומר בקשה זו הרי כתוב בגמרא (סוטה מ) כלום יש עבד שמברכין אותו ואין מסביר פנים (וכן נפסק להלכה בשלחן ערוך ס' קכח, כו שבשעת ברכת כהנים אין לומר שום פסוק). והתרומת הדשן כתב שחכמים התירו לומר בקשה זו דרבון העולמים. והוסיף שיש לדקדק שיאמר ממש בשעה שמאריכים בכ"ף של וישמרך ויחנך. והמהרי"ל כתב תרוצים אחרים. הא קמן שאין בזה האיסור של בקשה בשעת החזרה. ואע"פ שהרמ"א פסק שבמדיניותם לא אומרים ברכת כהנים כל יום יכולים לומר הבקשה בשעה שהחזן אומר שים שלום. צ"ל שיש בזה היתר מיוחד בשביל החלום שראה שמבואר בגמרא סוף ברכות שיש חשיבות לפתרון החלום ויש פעמים שמותר להתענות אף בשבת בשביל חלום לא טוב. כך נראה לקענ"ד ולא להורות באתי.

שוב העירו לי מדברי הט"ז בס' קכב (סק"א) והובא במשנ"ב שם סק"א דמי שאומר תחנונים לפרקים אחר פסוק יהיו לרצון מפסיק לכל דברי קדושה כמו שירצה. ע"ש. הא קמן שאף שסיים יהיו לרצון ונחשב שסיים תפילתו, מ"מ הותר לו לומר תחנונים. וכן משמע במשנ"ב ס' סו ס"ק כב. ואולי יש לחלק בין סוף התפלה לפני אומרו עושה שלום דמותר, לבין אחר אומרו עושה שלום. ודומה לזה ראיתי להגר"נ קרליץ בחוט שני (או"ח ח"א עמ' רה) שהמסיים שמו"ע באמצע חזרת הש"ץ, לא יאמר יה"ר שיכנה ביהמ"ק וכו', דזה תחנון, ובחזרת הש"ץ אסור לומר תחנונים הואיל וחייב על כל אחד לשמוע חזרת הש"ץ. עכ"ל. אמנם בספר אשי ישראל (פרק כג הערה רכד) כתב בשם הגר"ח קנייבסקי שמותר לומר את היהי רצון הנ"ל אף באמצע החזרה, דעוסק במצוה פטור מן המצוה. ובשם הגרש"ז אויערבך כתב, שיש להמתין עד לאחר ברכת אבות כדי לא להפסיד מלשמוע ברכת אבות. ובשם הגרי"ש אלישיב כתב, שיש להמתין עד לסיום חזרת הש"ץ וה' יאיר עינינו בתורתו ומשגיאות יצילנו.



נאה ויאה לסיים בדבריו הנפלאים של הגאון ציץ אליעזר (בשו"ת חלק יא ס' י. וכן בהסכמה לשו"ת יפה שעה) וז"ל שם: "ונזכר אנכי גם זאת מה שראיתי מכבר בס' פתח הדביר על או"ח ח"ב סי' רל"ו אות ה' שמעתיק שם תשובה אחת מהראשל"צ הרב חיים נסים אבולעפאי ז"ל שהשיב וכתב לחכם מופלג אחד ששאל אותו לפשר כמה מהנהגותיו, ואחרי שהשיב לו על ראשון ראשון, הוסיף לבסוף ברוב חסידותו לשאול להחכם השואל לאמור - אולם אני תמהתי למה זה לא הקפיד עלי על מה שאני לומד חק לישראל אחר תפלה בלחש ביני ביני שגומרים המכוונים ויש ימים שמשתרבב עמי עד גמר ברכת אבות בחזרה, ולא טוב אני עושה להפריד בין שני היחודים כידוע כמ"ש בשלמי צבור. ובראותי דבריו הנעימים פשפשתי במעשי וראיתי שהיסורים הבאים אולי הם מעון זה וכמאמרם ז"ל פשפש ולא מצא יתלה בביטול תורה שהייתי חייב לבטל הלימוד הזה בעת החזרה עכ"ל. מה מפליא הוא ווידויו של גברא רבא זה בהשתפכות נפש כבן המתחטא לפני אביו, הלא משמשים המה דברי תוכחה נמרצים כלפי אותם הלומדים, לדעת ולהבין דמודים דרבנן היינו שבחייהו, ואדרבא הקפידא צריכה למצוא מקום לנוח אצלם על הרואים ויודעים ואינם מעירים את אזנם לתוכחה. ועוד זאת, השמיענו שגם ביני ביני דלחש

והתחלת החזרה גם כן אין להפסיק בלימוד, ומה מחריד הדבר שתלה היסורים שבאו עליו דוקא בחטא זה ובהכניסו זאת בכוונת מאמרם ז"ל פשפש ולא מצא יתלה בביטול תורה. דר"ל, דיתלה על שהיה חייב לבטל הלימוד בעת החזרה ולא ביטל. ואגב, בפירוש זה תתורץ הקושיא שמקשים על הגמ' דהרי פשפש ולא מצא, ואם כן בודאי לא מצא בידו גם חטא של ביטול תורה שזהו החטא היותר חמור, ומה זה איפוא שאומרים דמכיון שלא מצא יתלה בביטול תורה, וכמה תירוצים נאמרו בזה, אבל לפי פירושו של הרב חנ"א ז"ל הנ"ל מתיישב בפשוטו, והיינו, דנהי שאין בידו גם חטא של ביטול תורה, אבל יש לו מכל מקום לתלות בהצד השני דאולי עסק בד"ת גם בזמנים שהיה כן צריך לבטל, וכגון בחזרת הש"ץ, והוא מתוק מדבש". עכ"ל. ושפתים ישק.



הרב בנימין יצחק הלוי*

בדין ברכה על הטפל שלא היה לפניו כשברך המוציא

א.

איתא בגמ' ברכות (מא:) אמר רב פפא, הלכתא: דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה אין טעונים ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם, ושלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה טעונים ברכה לפניהם ואין טעונים ברכה לאחריהם, לאחר סעודה טעונים ברכה בין לפניהם בין לאחריהם. ופרש"י דברים הבאים מחמת הסעודה: ללפת בהן את הפת. אין טעונים ברכה: דהוּו להו טפלה הלכך כל מידי בין מזון בין פירות שהביאו ללפתן אין בו ברכה לא לפניו ולא לאחריו.

וכתב הבית יוסף (או"ח סוף סימן קעז) וז"ל: וכתב עוד הרשב"א בשם ה"ר זרחיה (בעל המאור כט. ד"ה אמר) דלפי פירוש רש"י רב פפא אשמועין שאע"פ שלא היו הפירות לפניו בשעה שבירך על הפת כיון דללפת את הפת הם באים אינם טעונים ברכה כלל. ע"כ. ואף על פי שהכל בו (סי' כד יח.) כתב שיש אומרים דפירות שהובאו אחר המוציא ואוכל אותם עם הפת בטלה דעתו וצריך ברכה לפניהם אבל אם הובאו על השולחן קודם המוציא שוב אין צריך ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם, נראים דברי ה"ר זרחיה דכיון דדעתיה עלייהו כי אינם בשלחן בשעת ברכה מאי הוי. עכ"ל. ומשמע שהטעם שא"צ לברך הוא משום שהיתה דעתו עליו, אך אם לא היתה דעתו עליו משמע שצריך לברך.

ולכאורה קשה, שהרי ברז"ה מבואר דס"ל שאין מברך על הטפל אף שלא היתה דעתו עליו בשעת ברכת המוציא. שהרי כתב וז"ל: אמר רב פפא הלכתא דברים הבאים מחמת הסעודה פירוש ללפת עליהם את הפת אין טעונים ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם וא"ת מאי קמ"ל מתניתין היא זה הכלל כל שהוא עיקר ועמו טפלה מברך על העיקר ופוסט את הטפלה צריכא דאי ממתניתין הוה אמינא הני מילי בדבר שבא עם הפת דכי בריך אריפתא הוה דעתיה עליה נמי אבל הכא דבעידנא דברך ברכת המוציא אכתי לא אייתו קמיה הנך דברים הבאים מחמת הסעודה ולא הוה דעתיה עלייהו בשעת ברכה מעולם אימא ליבעי ברכה בתחלה קא משמע לן כיון דטפלה נינהו לא בעי ברכה. עכ"ל.

וכן הוא ברשב"א (ברכות מא:), שהוא מקור הב"י, וז"ל: אבל הר"ז ז"ל תירץ דהא דר' פפא בשלא היו לפניו בשעה שבירך על הפת והוה אמינא דטפלה לא מיפטרא אלא בשהיתה לפניו מעיקרא דדעתיה עילויה בעידנא דברך המוציא, קמ"ל כיון דטפלה נינהו לא בעו ברכה. עכ"ל. ומבואר דס"ל שבאופן שבירך המוציא אע"פ שלא היו לפניו אין צריך לברך. עכ"ל.



* לע"נ מור סבי אבשלום בן חיים ז"ל נלב"ע בא' מרחשון.

ב.

וראיתי שכבר הקשה כן בתהלה לדוד (סי' קעז ס"ד) וכתב דע"כ לומר דכיון שיש קבע לסעודה דעתו על כל מה שיביאו לו ממה שיש לו בביתו, אבל אם הביאו לו דורון מבית אחרים הוי נמלך ממש.

וכיוב"ז כתב בשו"ת בית דינו של שלמה (או"ח סי' ד) שג"כ העיר שברז"ה כתוב להדיא שלא היתה דעתו וכו' ותירץ דמש"כ מרן "דעתיה עלייהו" היינו מן הסתם דסתם דעת האדם על כל מה שיביאו לו, ומש"כ הרז"ה "דלאו דעתיה עלייהו" היינו לומר שאין דעתו עליהם בפירוש.

וכ"כ בספר בני ציון (סי' קעז ס"ד) דמש"כ הב"י דעתו עלייהו אין כונתו שיהא בדעתו בהדיא עליהם, אלא דמן הסתם דעתו על כל מה שיביאו לפניו, ולאפוקי היכא שידוע שלא היה דעתו ע"ז כלל, כגון ששלחו לו דורון מבית אחרים דבסעיף ה. עכ"ד. אך לא העיר מלשון הרז"ה עצמו שזכרנו לעיל.

אולם אכתי לא איפרק מחולשא, דפשטות לשון הרז"ה שכתב "לא הוה דעתיה עלייהו בשעת ברכה מעולם" משמע אף בסתמא לא הוה דעתיה, וכונתו לחדש שטפלה לא בעיא ליפטר בברכת העיקר, וכל מה שתקינן חז"ל לברך הוא רק על עיקר האוכל ולא על הטפל. וכן מדויק לשון הרשב"א הנ"ל שכתב וז"ל: קמ"ל כיון דטפלה ניהו "לא בעו ברכה".



ג.

ועיין בתוס' רא"ש (ברכות מא:): שהביא את פרש"י שפירש דברים הבאים מחמת הסעודה היינו ללפת בהן את הפת דהוה טפלה. וכתב דקשה לפירושו מאי קמ"ל מתני' היא מברך על העיקר ופוטרו את הטפלה. ולכן פירש דהיינו כגון בשר ודגים וירק ודייסא שרגילין לקבוע עליהם עיקר סעודה ולאכול בהם את הפת ואף על פי שאוכלין אותן בלא פת אין טעונין ברכה לא לפנייהם ולא לאחריהם דכיון דעיקר הסעודה הם פוטרם ברכת הפת, ודייסא אע"פ שאין רגילים לאכלה עם פת מ"מ היא באה להשביע והיא מעיקר הסעודה. וסיים שכ"כ בה"ג כגון בשרא וכוורי וכל מיני בשולי דדרכייהו למיכל בהו ריפתא. [אלא שלגבי דיסא דעת בה"ג דהוי שלא מחמת הסעודה, אך הרא"ש בהמשך דבריו חלק ע"ז וכתב דשפיר הוי מחמת הסעודה ושכ"כ בערוך]. עכ"ד. ולפ"ז יוצא שחידושו של רב פפא הוא לגבי מאכלים שהם מעיקר הסעודה ובאים להשביע שנאכלים כעת ללא פת, דהוה אמינא שהם חייבים בברכה דלא חשיבי כטפלה קמ"ל דחשיבי טפלה לגבי פת ונפטרים בברכתה.

ובספר הלכה ברורה הביא שהראב"ה (ח"א סי' קיז) כתב שאפילו לא היו לפניו בשעה שבירך אלא שאמר להביאם ללפת ולא יכלו להביאם מיד, ברכת המוציא פוטרתו. ומבואר יוצא מדבריו דס"ל דעל כל פנים בעינן שהיתה דעתו עליהם בשעה שבירך המוציא. עכ"ד. ולא זכיתי להבין דבריו, שהרי הראב"ה שם איירי שהאדם אוכל דברים שאין דרך לאוכלם בתוך הסעודה, כגון פירות, דבעלמא בעו ברכה אף בתוך הסעודה אך כאשר הוא רוצה ללפת בהם את הפת, בהא

כתב הראב"ה דבעינן שתהא דעתו עליהם מעיקרא, אך באופן שהוא אוכל דברים שהדרך ללפת בהם יתכן דבזה יודה הראב"ה לרז"ה דלא בעינן שתהא דעתו ע"ז מעיקרא.



ד.

והנה מצאנו לעוד ראשונים שפסקו דאף שלא היתה דעתו עליו א"צ לברך וכדעת הרז"ה, דכ"כ המאירי (ברכות מא:): וז"ל: אף על פי שלא היה דעתו עליו בשעת המוציא אינו טעון ברכה לא לפניו ולא לאחריו שהכל נכלל בברכת הפת. עכ"ל.

וכ"כ בפסקי רי"ד וז"ל: פי' אילו הן מיני לפתן, כגון בשר ודגים, שאינן נאכלין אלא עם הפת. ואף על פי שבאו בתוך הסעודה, וכשבירך על הפת לא היתה דעתו עליהן, אפי' הכי פת פוטרן, דכל מידי דמילפתא בהו פיתא כפת דמי, וכי היכי דאם בא לו פת בתוך סעודתו אינו מברך עליה, הם הכי נמי במיני ליפתן אינו מברך עליהן. עכ"ל.

וכ"כ הריא"ז (ברכות פ"ו ה"ד) וז"ל: ולא היה דעתו עליהם מתחלה.

וכ"כ בספר המאורות וז"ל: ואפילו לא היה דעתו עליהם בתחילה.

וכ"כ הרשב"ץ בפירושו לברכות.

וכ"כ המכתם שאפילו לא היה דעתו בשעת המוציא פת פוטרן דעיקר פוטר את הטפלה.

וכ"כ ההשלמה וז"ל ואני כותב מה שקבלתי מאבא מרי ז"ל ומה שנראה לי אחריו. והוא שרב פפא לא איירי אלא במיני פירות שאם באו ללפת זהו מחמת הסעודה בתוך הסעודה שאינן טעונין ברכה לא לפנייהם ולא לאחריהם וטעמא דמילתא מפני שהם טפלה לפת לא שגא באו בשעת המוציא ל"ש באו אחר המוציא שלא היה דעתו עליהם בשעת המוציא אפילו הכי הפת פוטרן שהוא עיקר והם טפלה לו והיינו דמתניתין כל שהוא עיקר ועמו טפלה מברך על העיקר ופוטר את הטפלה ובזה לא אשמועין ר"פ מיד. עכ"ל.

וכ"כ בנמוקי יוסף וז"ל: ואע"ג דמתניתין היא לקמן כל שהוא עיקר ועמו טפלה מברך על העיקר ופוטר את הטפלה, מ"מ רב פפא מיירי הכא בשלא היו בפניו בשעה שבירך על הפת, ומהו דתימא דהא דפוטר את הטפלה הינו בדדעתיה עלויה בשעה דברך על העיקר אבל כי האי גונא לא קמ"ל.

גם רבינו אשר בר חיים בספר הפרדס הקשה וכי רב פפא מתני' אתא לאשמועין ותירץ דאע"ג דתאנים ורמונים פירות נינהו ואין דרכן לבוא ללפתן ולא למזון אפילו הכי כיון שבאו ללפת את הפת פטורים מברכה כלל, אבל רבינו זרחיה הלוי ז"ל תירץ וכו'.



ה.

ונראה שדין זה הוא רק לגבי סעודה, אך בשאר עיקר וטפל בעינן שיפטור המברך את הטפל בברכת העיקר, וכמשמעות לשון המשנה מברך על העיקר ופוטר את הטפלה דמשמע שהטפל

חייב בברכה אלא שהוא נפטר בברכת העיקר. וכן מבואר במאירי (ברכות מא:): שג"כ פסק כהרז"ה וכתב וז"ל: שמא תאמר והלא מצד אחר אתה יכול לפטור ברכה מהם והוא שהרי כל שבאו לכיוצא בזה טפל הוא אצל הפת וכל שהוא עיקר ועמו טפלה מברך על העיקר ופותר את הטפלה. השמע לאזנך מה שאתה מוציא מפיק, והוא שאמרת ועמו טפלה כלומר שלא נאמרו הדברים אלא כשהטפלה באה עם העיקר הא כל שלא היה דעתו עליו מתחלת אכילה והוא בא אח"כ אינו בכלל זה ואתה צריך לפטרו מצד אחר והוא זה שהזכרנו. עכ"ל.



בסיכום: מאכל שמלפתים בו את הפת נפטר בברכת המוציא אע"פ שהמאכל לא היה על השלחן ולא הייתה דעתו של המברך עליו כלל, שכ"כ הרז"ה והביאוהו הרשב"א ורבינו אשר בר חיים, וכ"ד הרי"ד הריא"ז ספר המאורות והמכתם הרשב"ץ ההשלמה הנמוקי יוסף והמאירי. וזהו דין מחודש בברכת הפת, משא"כ בשאר מאכלים כשאוכל עיקר וטפל בעינין שיהיו שניהם לפניו כדי שיפטר הטפל בברכת העיקר וכמש"כ המאירי. וא"כ יוצא שמש"כ בשו"ע בסעיף ה שאם הביאו לו מאכל מבית אחרים צריך לברך עליו ומקורו מספר הפרדס לרש"י וכמש"כ הב"י, הרי שלפי המבואר דין זה שנוי במחלוקת וסב"ל.



הרב משה גרינאוט

מי פירות ומי שלקות

א.

דברי הגמ' במשקים מהפרי

מצינו בגמ' שתי סוגיות על משקים הקשורים לפרי.

ברכות לח.

אמר ר' רב רב אשי האי דובשא דתמרי מברכין עילויה שהכל נהיה בדברו מ"ט זיעה בעלמא הוא. כמאן כי האי תנא דתנן דבש תמרים ויין תפוחים וחומץ סתוניות ושאר מ"פ של תרומה ר' אליעזר מחייב קרן וחומש ור' יהושע פוטר.

ובברכות לט.

אמר רב פפא פשיטא לי מיא דסילקא כסלקא ומיא דליפתא כליפתא ומיא דכולהו שלקי ככולהו שלקי.

על פניו התאמת דברי ר"פ ודברי מבר"א קשה, מכ"ש, שהרי בשלקות עצמם דנה הסוגיא לח: אם מברכים עליהם בפה"א ובפה"ע או שמברכים עליהם שהכל, ואילו תמרים חיים ודאי ברכתם העץ, ואילו ביוצא מהם מי הפירות שייכים פחות לפרי ממי השלקות.

להעצים את הקושי, במקוואות (ז, ב) הדין הפוך: מי פירות כיון אינם פוסלים את המקוה בג' לוגים, ומי שלקות פוסלים כמים*.

על התאמת הסוגיות עמדו ראשונים [בפירוש ומכללא]. להלן יובאו תשע שיטות מדבריהם. תחילה יש לדקדק בדברי הגמרא.

ב.

האם נקטה הגמ' דבש ללמד ששאר מ"פ מברך בפה"ע?

יש לדון אם מבר"א נקט דבש כדוגמא המייצגת את שאר מי פירות, או כדין מיוחד. רוב הראשונים¹ השוו כל מי פירות לדבש.

לדבריהם נראה שמבר"א נקט דבש, לחדש שאפילו דבש שבפשטות הוזכר בכתוב 'ארץ זית שמן ודבש', אינו פרי. והכוונה בפסוק לתמרים מתוקות, וכ"ה בירושלמי ביכורים א ג שדבש אלו התמרים עצמם.

א. מאידך, לענין הכשר אוכלים, הדין הוא שמי שלקות אינם מכשירים ואילו מי פירות תלויים במחלוקת ר' אליעזר ור' יהושע, ירושלמי תרומות יא, ב.

ב. תוס' לח. ד"ה האי דובשא, ורמב"ם ח ב ורשב"א לח. נקטו שה"ה בשאר מ"פ (והרשב"א צמצם קצת).

ואפשר עוד שכוונת מבר"א 'דבש תמרים והנזכרים עמו במשנה בתרומות', וראשון נקט. ובפשטות הדין עם הראשונים שדבש שווה למי פירות, וראה בהערה' לדון שהגמ' החרגה דוקא דבש, ורק הוא אינו נכלל בפרי. אם דבש ייחודי, נדחתה השאלה משלקות, ולעולם הנוזל השייך לפרי נחשב חלק מהפרי.

ג.

האם מסברא משקים כלולים בפרי?

יש לדון אם מסברא הנוזלים הקשורים לפרי נחשבים כשינוי. פשוט שאם גדלים נוזלים על העץ מברך עליהם העץ, וכ"נ דין ברכת מי הקוקוס¹, אבל כשהשתנו יש לדון אם שייכים לפרי. ובדף לט. שלפת חתוכה דק דק המיועדת למתק ברכתה בפה"א, א"כ אפילו השתנו, אם השינוי מכוון ומועיל ייכללו בפריה.

ג. מלשון הגמ' יש לדון שדוקא בדבש מברך שהכל ולא בשאר מ"פ ולכן נקט מבר"א דבש, שכל נוזל בכלל הפרי. זו פשטות המשנה לה. 'על פירות האילן מברך בפה"ע חוץ מן היין', הרי שעוד לפני ההחרגה המיוחדת ליין נכלל היין מבחינה לשונית ב'פירות האילן' עד שצריך לומר עליו 'חוץ', למרות שהוא נוזל היוצא מהפרי.

בגריעות הדבש יש לדון משני צדדים:

א. שנתן לתוכו מים. תוס' הביאו מבה"ג שמדובר בדבש שהוסיף לו מים, ורשב"א ציטטו 'שבשיל את הדבש'. וכ"מ ברמב"ם ח, ד שסמך דבש לשלקות והפרידו ממ"פ. ובהלכה ה כתב שדבש תמרים יוצא ע"י בישול. אם בכל מי פירות מברך העץ, נמצא חילוק בין תרומה לברכה. ולכא' החילוק פשוט, שהתרומה היא על הגדל מן הארץ שהוא המתקבל בירושת הארץ, והמשקאות מרוחקים מהארץ. ואילו הברכה היא על פרי העץ והאדמה, וכל תוצאה נחשבת פרי.

אולם אפשרות זו קשה מסוגיית מי שלקות, שמברך בפה"א אף שהם נעשים בבישול. וקשה מה גרוע דבש.

ב. מדובר דוקא בדבש היוצא בכבישה. אפשר להעמיד את דברי הגמ' בדבש היוצא בכבישה. וכלהלך. דבש תמרים מזוהה עם סילאן, שהינו סירופ תמרים מבושלים. אולם בארצות ערב יש דבש תמרים שאינו מיוצר בבישול אלא בכבישה, ומכיל רק חלק קטן מנפח הפרי (בערך 5%). ארכיאולוגים טוענים [ראה גדעון הדס, מדבשות בבקעת ים המלח, קתדרה 140, תמוז תשע"א]. כי ייצור דבש כזה היה קיים בא"י בתקופת המשנה, בעיקר בבקעת הירדן וסביבות ים המלח. דבש כזה (המכונה בפי הערבים דבס) מתאים להגדרת זיעה בעלמא בכך שאינו תוצר של הפרי, מכיון שעיקר הפרי הולך למטרה אחרת, והדבש הזה - למרות חשיבותו - הוא תוצר נלוו של הפרי, ולא עיקר הפרי. אם נייחד את הדבש כנפרד מהפרי, יש לכפור בסתירת הסוגיות, ולדון שמשקים השייכים לפרי דינם כפרי לברכה.

לפ"ז הראיה מדברי ר' יהושע הפוסר כל מי פירות מתרומה ולא רק דבש, היא רק שלא כל היוצא מן הפרי נחשב בהכרח כפרי עצמו.

יש להעיר קצת על המציאות. שבה"ג כינה סילאן מבושל 'דבש', וא"כ נצטרך לומר שהשתנה שמו בבבל. אולם בירושלמי פאה ז, ג כינו דבש הוב מעצמו מהפרי 'דבש', הרי שלפחות גם הוא מכונה דבש. ויש להוכיח יותר מירושלמי תרומות יא ב שחילקו בחיוב דבש תמרים בתרו"מ בין זבו עד שלא נטבלו שאין מפרישים אותם לזבו משנטבלו. והשלב של 'נטבלו' הוא גמר מלאכה המחייב במעשר. וא"כ בהכרח שהדבש לא התבשל, שהרי בישול הוא גמר מלאכה הקובע למעשר, ולא יתכן שהם לא נטבלו לפני שזבו.

ד. וכ"כ הגינת ורדים (או"ח א כו) שברכת מי אבטיח נוזלי שהיה מצוי במצרים היא בפה"א, מפני שהנוזל הוא הפרי עצמו. ובכף החיים רב סב השווה את מי הקוקוס למי אבטיח זה, שלגינת ורדים ברכתם העץ [מסקנת הכף החיים שונה, ע"ש].

יש לדון שהשינוי מפרי לנוזל גדול מהשינוי לחתיכות דקות, ואף אם מועיל נחשב דבר אחר. זה מעצים את הקושי ממי שלקות.



ד.

דרכי הראשונים ודעותיהם

בדברי ראשונים שלשה דרכים בהבדל בין מ"פ ושלקות, ובפרטות יש בדבריהם תשע שיטות. הדרך הראשונה – שמי הפרי הם בכלל הפרי, מצד עצמם, ויוצאים מכללו רק בסיבה מיוחדת [רשב"א וראב"ד, ואולי גם בה"ג ורה"ג]:

א. דעת הראב"ד. כל מ"פ ומי שלקות מברך עליהם את ברכת הפרי, ודבש שברכתו שהכל, דוקא כשזב מאליו.

לפ"ז מ"פ ומי שלקות שוים, שכל שהופקו מהפירות בידיים חשובים כפרי עצמו.

ב. דעת הרשב"א. כל מ"פ שהדרך לעשותם ואינם הפסד הפרי מברך עליהם בפה"ע. ברכתם שהכל רק כשאין הדרך לעשותם ועשייתם היא הפסדם [מלבד חומץ סתוניות, שהסתוניות הן פרי גרוע, שאף שהדרך לעשותו ברכתו שהכל].

ג. דעת רה"ג. רק דבש היוצא ע"י בישול מברך עליו שהכל. הרשב"א הסתפק לדעתו אם דוקא דבש שמוזכר בתורה ברכתו העץ כשהוא יוצא מאליו. או שכלל זה תקף בכל מ"פ שהזב מאליו ברכתו העץ והיוצא בבישול ברכתו שהכל.

ד. דעת בה"ג בתוס'. רק כשהוסיף מים לדבש ברכתו שהכל. משמע בתוס' שכלל זה בכל מ"פ, לבדם ברכתם העץ ובתוספת ברכתם שהכל.

הדרך השניה – מי הפירות בכלל הפרי רק כשטעמם חזק כמוהו [דעת הרא"ש ותוס']:

ה. דעת הרא"ש (ברכות ג, יח) [וכן רמזו תוס' לט., וע"ע להלן]. לפתור את הסתירה משלקות למ"פ. ששלקות יש בהם את טעם הפרי ומ"פ אין בהם את טעם הפרי. הכונה שהבישול ממצה את טעם הפרי למים, ואילו טעם מי הפירות הוא רק טעם המים הכנוסים בפרי ולא טעם החלקים המוצקים של הפרי.

ה. וזו באמת דעת ראב"ד המובאת להלן בדרך הראשונה אות א, שכל הנעשה במכוון בכלל הפרי.

ו. על דעתו קשה: א. קושיית הרשב"א. מנין שר' אליעזר חולק ומחשיב דבש הזב מאליו למשקה. ב. שהגמ' סיימה 'תמרי ועבדינהו טרימא מברך עליהם בפה"ע דבמילתייהו קיימ' ובמקרה שעשאם בידיו גם בדבש מברך העץ לראב"ד.

ז. על הרשב"א קשה: א. ק' הראב"ד טו"א א, ד: 'ואיה יין תפוחים ועסיס רימונים שהכתוב משבח' ואיך יחשבו קלקול.

ב. לדבריו צ"ל שאין הדרך לעשות טרימא ושהיא קלקול, שאל"כ א"צ לסברת 'במילתא קיימא', וזה דוחק.

ח. לדעתו קשה מדוע גרועים מי שלקות מתמרים משאר מי שלקות, וכבר תמה בזה הרשב"א.

ט. קשה ע"ז: א. שבדיני עיקר וטפל לעולם העיקר הוא הדבש, ומה מפריעה תוספת המים. ב. גם בשלקות מוסיפים מים וברכתם כפרי.

י. בדרך זו נוח שכל מי פירות שוים. אלא שההנחה המציאותית קשה. א. שמיץ הרימונים טעמו חלש ממים שהתבשלו

הדרך השלישית – שמי הפרי נחשבים דבר נפרד ושונה מהפרי, אם אינם 'משקה' שאז הם הפרי [רא"ש בתשובה רא"ה וריטב"א ר' יונה ומרדכי]:

ו. הרא"ש בתשו' (ד, טו). הנוזל נחשב שונה ולכן מ"פ מברך שהכל, ומי שלקות הדרך לאכלם עם השלקות² ולכן אינם נחשבים נפרדים מהפרי, ומברך בפ"א אפי' אוכלם בנפרד.

ז. רא"ה וריטב"א. כל נוזל נחשב שינוי ומברך שהכל, אפילו מי שלקות. הנידון הוא רק אם ברכת השלקות פוטרת בדיעבד את מימיהם כשאוכלם יחד, וה"ה באוכל תמרים עם דבש. אבל כשאוכלים את מי השלקות לבדם מברכים שהכל. לדעתם הספק במיא דשיבתא הוא ספק מציאותי, אם ממשיכים לאכול את השבת עם המים אחרי שתיית המים³.

ח. מרדכי (רמז קכה) נוזלים נחשבים חלק מהפרי, אבל שתייה אינה צורת אכילת פרי. לכן מי שלקות שברכתם האדמה דווקא כשמטבילים בהם. וכששותים אותם כמשקה ברכתם שהכל [בתשובת מהר"ם מרוטנבורג (א, קפד) הלשון היא לחלק בין דבר סמך לדבר נוזלי]⁴.

בהן רימונים. ב. כ"ש שקשה אחרי שרא"ש ה' יח (פסקו בשו"ע רב, י) כתב ששרייה כבישול, ורחוק שיהיה טעמה חזק מטעם הנסחט.

ואם נניח שאין הכוונה שבחוש הטעם חלש יותר, אלא שהוא קשור פחות לפרי מפני שטעם מים המתבשלים מגיע גם מהמוצקים שבפרי, וטעם הנסחט רק מהנוזלים, ויותר קשור לפרי מה שיוצא משני חלקים. יקשה במקרה הפוך, כשמבשל פרי יבש שאין בו נוזלים תהיה ברכתו שהכל שכל טעמו ממוצקי הפרי ולא מנוזליו. וברא"ש ה' יב דן בשיכר ולא חילק כן [למבר' בהערה ט ל"ק, שרא"ש בשיכר לא דן משלקות].

יא. יש להוסיף בדעת תוס' ורא"ש בשיכר. שתוס' ורא"ש התקשו בשיכר שתהיה ברכתו במ"מ, ונוסח שאילתם הוא שיברך על השעורים [בתוס' כתבו שיש בהם כזית בכדי אכילת פרס, וברא"ש כתב שהם העיקר]. וקשה למה לא שאלו שישווה למי שלקות. ומשמע שאי"ז בכלל שלקות. ובטעם יש לדון: א. לדעתם שהנסחט שונה מהמתבשל, יש לדון ששרייה ותסיסה שונה מבישול. אולם ברא"ש ה' יח מבואר ששרייה כבישול. ב. שטעם השיכר לא קשור כלל לפרי, מפני שתסס, והוא דבר חדש לגמרי. וכל קושייתם שאפשר להתייחס בשיכר לשעורים עצמם. וכן עיקר.

[ולפ"ז חידוש התוס' שצריך שינוי לעילוי, ושבתיה אינו מברך במ"מ, הם חידושים רק בכך שא"א להתייחס לשעורים, ולא כללים במי שלקות].

יב. קשה ע"ז, א. בגמ' מיא דכולהו שלקי' משמע בכולם. ב. מי שבת - הנזכרים בפירוש - אינם נאכלים עם השבת, שהרי כשהשבת עשויה לקדירה נעשית כזבל אחרי הבישול, כנדה נא, וראה הערה יא.

יג. לשיטתם קשה. א. לשון הספק בשבת 'למתוקי טעמא או לעבורי וזהמא' משמע ספק במטרת האכילה ולא אם היא נעשית. ב. לעיל לה: מבו' ששותים מיא דסילקא באניגרון, הרי שמשמשים בהם בלי השלקות.

יד. בפשטות כ"כ תוס' לח. בסו"ד 'ועוד בשתיה מברך שהכל'. אלא שיל"ד שהחרגה זו היא דוקא בברכת מזונות, שהשתייה אינה בכלל אופי ההזנה, אבל נחשבת חלק מפרי. דרך נוספת ראה בהערה י. וראה להלן הערה כא נפ"מ לדינא בין הדרכים.

טו. יש להקשות על המרדכי כמה קושיות [שקשות גם לר' יונה]: א. משמע ממנו שמי שלקות נאכלים בכפית ואינם נשתים בכוס. וקשה שמי סלק שנזכרו כאן, לעיל לה: נזכרו כנתינים באניגרון ששותים. [וביומא עו. על אניגרון שמתאים ללשון אכילה, ולפ"ז י"ל]. ב. על יין ושמן אפשר לברך העץ, אף שזו שתייה. ומה שהם 'משקה' מועיל לייחסם לפרי, וקשה שיועיל לקבוע את אופן האכילה. ג. בד"כ אין שותים דבש אלא אוכלים אותו בכפית לסמיכותו, וא"כ הוא ישתווה למי שלקות. כן קשה בחומץ שבערובין כט. שיעור חומץ לעירוב תחומין כדי לטבול בו [שתייתו ביומא פא: משנית]. א"כ חומץ סתוניות שנועד לטבול תהא ברכתו העץ, ואולי בזה הוא סובר כרשב"א שבפרי גרוע מברך שהכל. ד. הגמ' לא פ' הבדלים בצורה שאוכל אדם את כל השלקות, והלשון מיא דסילקא מיא דשיבתא משמע מים שיש בהם טעם.

ט. ר' יונה. נוזל שונה מהפרי וברכתו שהכל, א"כ - א. השתנה לעילוי. ב. נאכל ולא נשתה, שאז הוא נידון כפרי.

והמעין יראה שהדברים צריכים השלמה, מקושי הדרכים, בהנחת המציאות ובהתאמתה, ונתבארו הקשיים בהערות.



ה.

עיקר ההבדל בין מי פירות למי שלקות

נראה לפרש נקודה מהותית בהבנת ההבדל בין מי שלקות למ"פ, שנראה שהיא 'הצד השווה' בדברי ראשונים.

יחס הגמ' הוא שמי הפירות אינם הפרי, מפני שהפרי הוא הפרי השלם כמות שהוא. השם 'שלקות' מדבר על ירקות מבושלים. האופי העיקרי שיש לירקות מבושלים הוא שאינם דבר שלם בצורתו, וגם אם הירק נשאר שלם במקרה, הרי הבישול מרכז אותו ומאפשר לו להדבק ולהצטרף לאחרים.

ולכן כבר בשלקות עצמם דעת ר' יוחנן לח: שאין מברכים עליהם בפ"א, אפילו רגילים לשלקם ושליקתם מעדיפה אותם מהמצב הקודם, כזית מליח שעדיף מזית תפל, מפני שאופי הפרי הנפרד והעומד לעצמו הוא זה שמאפשר הודאה מסוימת על הפרי, ואופי זה נפגע בבישול ועיבוד שבו הפרי עשוי להידבק ולהתחבר לפירות אחרים, הפגיעה קיימת גם כשהטעם הושבח^{טז}.

ההלכה כרב שעל שלקות מברך האדמה. א"כ מתייחסים לפרי גם מצד תכונת עירובו ועיבודו ודיבוקו לפירות אחרים. טעם הדבר הוא מפני שגם זה מכלל ענין הפרי שתכונתו להתחבר לפירות אחרים. מכלל זה שמי הפרי הנספחים אליו וסופחים מטעמו אף הם בכלל הפרי וברכתם בפ"א.

אולם כ"ז בפרי שכך אופיו, פרי שמתאים להתייחס אליו כדבר עצמי, מפני שצורת אכילתו כאשר אוכל את הפרי במקור, היא אכילת פרי שלם בהדרו, אין מימיו שייכים אליו ואין ברכתם כמותו.

החלוקה הגסה לכך היא, שהדוגמאות למי שלקות הן ירקות, והדוגמאות למי פירות הן פירות^{יז}. שבד"כ ירקות - בפריט ירקות עלים שהוזכרו בגמ' במי שלקות - אין להם אופי של פרי

טז. נראה שנקודה זו קיימת דוקא בפירות וירקות שנעשו מפרי קיים לשלק. אבל אם אדם בישל יין או שמן ברכתו בפ"ע, אף לר' יוחנן, מפני שקיומו כמשקה אינו משתנה.

סיוע לכך מירושלמי מע"ש ה, ג הכל מודין בפת ושמן שהוא צריך לבער ביין ובתבלין שהוא כמבוער מה פליגין בתבשיל בית שמאי אומרים צריך לבער ובית הלל אומרים אינו צריך לבער. טעם ההבדל הוא שהפת והשמן ניכרים בתבשיל והיין והתבלין מתערבים ובטלים בו, תבשיל עצמו הוא תבשיל של פירות וירקות מע"ש [לר"ש ג, ו, בפני עצמן].

יז. ואף שאם מברך על שלקות עצמם שנ"ב, דין זה קיים גם בפירות, וכמבואר מהוכחת הגמ' שמברך בפ"ע מר' יוחנן שבירך בפ"ע על זית מליח. כ"ז כנגד הצד השני, שכל דבר מאבד את אופיו בבישול ובריכוך שמוציאים את הפרי

הנאכל לבדו, אלא של פרי הנדבק ומתערב באחרים, ואילו פירות העץ, בד"כ יש להם אופי של פרי הנאכל לבד, ובעל צורה נהדרת מסוימת כשהוא בפני עצמו. וממילא חיוב ההודאה על הפרי היא כשהוא קיים בעצמו, ולא במים שהינם תוצאה מהפרי, שאין בה את האופי העצמאי הזה.

יש לסייע דרך זו משיכר. שבדף לח. שאסור לעשות מתמרים של תרומה שיכר, ובדף יב. שברכת שיכר שהכל, ובבבביתא ב"ב צו: אחד שיכר תמרים ואחד שיכר שעורים מברך עליהם שהכל, למרות שהוא היה מתוכנן לייצר שיכר מתמרים כפסחים קיג. שרב יעץ 'תמרא בחלוזך לבית סודגך רהוט', ואמר ר"פ אי לאו דרמאי שיכרא בסודגא לא איעתרי. א"כ היה זה מעיקרי השימוש המתוכנן בתמרים, ובכ"ז אמרה הגמ' שאסור לעשות כן בתמרים של תרומה, וברכתו שהכל.

ובדרך המרדכי ור' יונה מובן ששיכר הוא משקה, וגם לרה"ג מכיון שהשיכר מתבשל. אבל לראב"ד רשב"א רא"ש ותוס' קשה. [וראה עוד בהערה י בד' תוס'].

ולמבואר לעיל העיקר הוא שהתמר מצ"ע נאכל כפרי עצמי, ולא בתערובת וריסוק, ולכן כל שטחטו אבד היחס לפרי להודות עליו, שלפי אופי התמר המשקה אינו נכלל בפרי, בניגוד לשלקות.



ו.

להציע ברמב"ם ששורשו בזהות המשקה עם הפרי

יש לדון לפרש כן ברמב"ם ח, ה. שכתב על קנה הסוכר: שאין זה פרי ואין מברכין עליו אלא שהכל שלא יהיה דבש אלו הקנים שנשתנה על ידי אור גדול מדבש תמרים שלא נשתנה ע"י האור ומברכין עליו שהכל, וקשה שבמציצת הקנים לא השתנה כלום ושלא כדבש. ונראה שטעם רמב"ם הוא שדנים שהפרי הוא הקנה המתוק, ומציצת הקנה המתוק אינה אכילת פרי, שאין הקנה עצמו נאכל, והמשקה שכנוס בתוכו אינו פרי נפרד, ולכן אינו אכילת הפרי. וגם הבישול מרוקן את הפרי לגמרי, ולכן אינו עדיף מדבש תמרים, שהפרי עצמו אינו קיים עוד.

ואף שקני הסוכר אין דרך אחרת לאכול אותם, בכ"ז גם מציצתם וגם בישולם אינם צורה של אכילת פרי".

ולפ"ז למד רמב"ם מדבש תמרים רק את העקרון שאכילת הפרי צריכה צורה מסוימת של אכילת הפרי כדבר שלם, וכשאי"ז כך ברכתו שהכל.



משלימות, שאז הדברים קל וחומר, אם ירקות מאבדים אופיים כ"ש שפירות מאבדים.

יח. וגם בתוס' רואים שאכילת הקנה היבש ומציצתו לא פשוט להם שתהיה אכילת הפרי, שהוכיחו לו: ד"ה ברטיבא שגם פרי יבש נחשב פרי כשרגילים לאכלו יבש.

ז. פרטי ההלכות במשקאות וברסקים

והנה סוגיא זו נוגעת להלכה להרבה פרטים. מיצי הפירות השונים. קפה ותה. ריבת פירות ועוד.

על פניו הדברים פשוטים, מיצי הפירות לרוב ראשונים אפי' אם הדרך היא לייצרם אין מברכים עליהם בפה"ע, חוץ מלרשב"א שמברך עליהם בפה"ע. ושו"ע רב, י פסק שמי שלקות ברכתם האדמה דוקא כשהדרך לעשותם, כרשב"א. אולם לא מפורש שבנסחטים די בכך שכך הדרך, ויתכן שהוא הצריך את שני התנאים: שיהיו שלקות כרא"ש, ושתהיה הדרך לעשותם כרשב"א"ו.

[ובמג"א רה, ו הביא גם ד' מרדכי, וגם ד' רא"ש בתשובה, וד' רא"ש בתשו' כבר דחה הטור רב, וד' המרדכי בפשטות נדחו ע"י השו"ע (רב, יא), ונר' שגם מג"א רק צירפם].

מיץ תפוזים שונה ממיצים אחרים, וכן שאר הנסחטים שהסחיטה מרוקנת את כל הפרי, דינם כטרימא, וכמש"כ חזו"א (שביעית כה, לב) וכ"כ הגינת ורדים או"ח א כו. ואף שהרמ"א (רב, ז) חשש לתה"ד שמברך שנ"ב על ריבה, כשאינה ניכרת כלל, מ"מ גם רמ"א כתב שעיקר הדין שמברך בפה"ע, וכבר כתב חזו"א שבתה"ד מבו' שאם הדרך הוא לעשותו טרימא מברך בפה"ע גם כשאין הפרי ניכר"א, וכן הסיק בגינת ורדים כשהמשקה חשוב.

רסק תפוחים ורסק עגבניות הדרך לעשותם והם מבושלים ומכילים את כל הפרי, וודאי שהם לא גרועים מטרימא.

קפה ותה, על פניו"י דינם בפה"ע או בפה"א, לפסק השו"ע בסי' רב כרא"ש ורשב"א, שהוא בישול וכך הדרך. וכבר עמד בזה הפנים מאירות (א, צה וב, קצ) ודן שכיון שאין הפרי עצמו ראוי לאכילה אין מברכים על מימיו בפה"ע אלא שהכל. וקשה ע"ז ממאי דשיבתא, שמבו' בגמ' ^{יט}.

ומש"כ מג"א רב כב שלרשב"א צריך שיטע את העץ ע"ד כן, והבין שממילא צריך שרוב תשמישם יהיה לבישול, בתשובת הרשב"א (א, ת) המו' בב"י סו"ס רב מבואר שאם העץ ניטע ע"ד אחרת מברך עליו האדמה ולא העץ, ולפ"ז יברך בפה"א על מיץ פירות שלא נטעו למיץ. אולם בזמנינו, שהגידול תעשייתי, מסתבר שנחשב שנוטעים על דעת כן, ומכ"ש בונים המתאימים לסחיטה.

ומש"כ בבה"ל (רב ד"ה על אותם) שמי הפירות גרועים ואם אין רוב מברך שהכל, והוכיח מתפוחים מבושלים. אין ראייה שהיתה הדרך לשותות מי תפוחים.

וראייה שא"צ שרוב תשמישם למים, מדין מיא דשיבתא, שדנה הגמ' כמי שלקות, ומבו' בנדה נא: שסתם שבת מטמאה טומאת אוכלים שמיועדת לכמך ולא להטעים את הקדירה, ובכ"ז ברכת מי השבת בפה"א. ומכאן שא"צ שרוב הנוטעים יהיו לכך, ודי שתהיה כמטרה נוספת.

כ). ומה שהסיק מג"א לברך על מי הליבות במ"מ לרא"ש. למבו' בענין שיכר בהערה י הדין כדבריו, אולם למצודד בהערה יד אין דברי רא"ש אמורים בברכת במ"מ.

כא). לכאורה ברמ"א אי"כ, שהרי במקומות הקרים כך ניוונים בחורף ע"י שימור הריבות לקיץ. ואפשר שרמ"א ראה בזה אילוף, כדברי המהרי"ק בב"י 'שהכל מעדיפים את הפרי על פני הריבה'. ולפ"ז בזמנינו, שהכל מתועש ומתוכנן, ונהנים ממגוון האפשרויות שיש, והריבות שימושיות ורצויות גם בזמן שהפרי עצמו נמצא וחפצים בו, שעדיין חפצים גם באפשרות ההנאה המיוחדת שבריבה, חזר הדין שהדרך לעשות כן וממילא מברך בפה"ע ובפה"א [ומסתבר שהפרי עיקר ולא הסוכר].

כב). וזלת דרך מרדכי של משקה, ודרך רא"ה וריטב"א שהסוגיא לגבי דיעבד, וראה לעיל הערה יא ויג מה שקשה ע"ז.

שבשלב שהשבת שרויה במים מפסיקה השבת להיות ראויה לאכילה, וה"ה כעץ בעלמא כלשון רש"י או כזבל כלשון רמב"ם טו"א א, ז, וקשה להניח שעדיין ברכתה בפה"א. ולכל היותר מברך עליה בפה"א אגב מימיה ולא להיפך.

מאידך יש סברא גדולה להיפך, ובה החזיק בעל פמ"א במסקנה, שבמצב שהפרי מצ"ע אינו ראוי לאכילה הרי הצורה היחידה שלו היא לאכלו באופן המתוקן, וכשם שירק שאינו ראוי חי פשוט לגמ' שסופו בפה"א, ה"ה מימיו.

אמנם המנהג הפשוט בקפה לברך שהכל, בין באירופה ובין בא"י וכמבו' בפר"ח יו"ד קיב, יז וקיד, ו.

ובאמת נראה שקפה עם חלב טעמו מורכב משני טעמים טעם הקפה וטעם החלב, ואין החלב נעשה למי שלקות מכיון שיש לו טעם עצמי, וכמש"כ הטור (רה) מרא"ש במי שליקת בשר וירק, וכ"פ השו"ע (רה, ב). והנידון רק בקפה המבושל במים^כ.

משקה קקאו שהקקאו עצמו ראוי לאכילה ע"י בישול ואפייה, וחליטות צמחים שונים, כמו נענע ולימון, דינם כמי שלקות.

ולדרך שהוצעה לעיל, הקפה והתה והקקאו והנענע ברכתם כפרי ששימוש הפרי רק בריסוק והטעמה, אולם מיץ תפוחים ומיץ רימונים וסיידר תפוחים ברכתם שהכל לפי שפרי זה נחשב כדבר עצמי וממילא המשקה חלוק ממנו. ורסק תפוחים ומיץ תפוזים שמכילים את כל חלקי הפרי ברכתם כפרי, כטרימא, וכמש"כ החזו"א.



ח.

בירך העץ ואדמה על מי פירות שברכתם שהכל

הנחת אחרונים שאם בירך בפה"ע לא יצא ואילו בירך שהכל יצא, וממילא 'המסלול הבטוח' מבחינתם לברך שהכל בכל ספק. כ"כ רמ"א (רב, ז) ושו"ע (רב, יא) וכ"כ תה"ד (א, כט), ומזה יצא בשו"ע (רב, יא) שמי שריית תאנים השנויים במח' רא"ש ורשב"א יברך בתחילה שהכל, ואחריהם א"י לברך על העץ, ואין ברכת בורא נפשות פוטרת מעין ג', לכן יאכל לכתחילה בתוך הסעודה.

טעם הנחה זו, שברכת שהכל פוטרת את הכל מפני שהיא ברכה כללית, לכן בכחה לכלול ברכות אחרות, אבל א"א שהמחוייב בברכה כללית ייפטר בברכה פרטית.

ונראה לדון שאף שהדין לברך שהכל, יש מקום לברכת העץ והאדמה, אלא שברכת שהכל מדויקת מהם, שכיון שאין השייכות לפרי שלימה, מוטב להתייחס להגדרה הכללית של הטובה ולברך עליה. ולכן אם בירך העץ יצא, שהשייכות לעץ קיימת^כ.

כג). ויל"ד בקפה נמס שברכתו שהכל, מפני שהוא מתבשל ונעשה אבקה וחוזר ומתבשל, ויש לדון ששלך של שלק גרוע ואינו חלק מהפרי. [ודוגמא רחוקה לזה יש ברא"ש חולין ח, נא שמי חלב במיצוי ראשון נחשבים חלב ובמיצוי שני אינם]. כד). והרי במ"מ פוטרת תמרים בדף יב. ובכ"ז תקנו העץ, אף שבמ"מ מבטא שבח מסוים, שהעיקר לשבח בדיקנות, ויוצא בשבח הכללי.

ואין לומר שהוא כמשקר בברכתו שאלו מים בלבד, שהרי מים אלו נחשבים כמכילים בתוכם את פרי העץ, שהרי אפשר לברך עליהם העץ במצבים מסוימים, ואפילו לדעת ריטב"א ורא"ה שנחשבים רק חלק מפרי העץ כשאוכל את הפרי, עדיין דין זה אמת רק במים אלו ולא במים רגילים. והגע עצמך, לר' יוחנן בדף לח: ששלקות עצמם ברכתם בפה"א, וכי נאמר שבטל מהם שם ירק לגמרי והוא כמשקר בברכתו.

וזה מבו' בתשו' רמב"ם לחכמי לונל המובאת במגדל עוז ח, יא (רחצ), שעל שיכר העשוי מענבים יוצא בברכת בפה"ג, אף שברכתו שהכל. מבואר שברכת בפה"ע שייכת ופוטרת בדיעבד על מה שנשתנה מהפרי וברכתו שהכל.

ולפ"ז נראה שהדין להיפך, שכל הספקות יברך בפה"ע ומעין ג', שהיא ודאי פוטרת, ואם היא פוטרת אז היא הברכה העיקרית, ואין לשנ"ב שום עדיפות עליה, חוץ ממקרים שבהם העיקר להלכה שיברך שנ"ב. א"כ מבחינת 'המסלול הבטוח' שנ"ב והעץ שווים. ובשבעת המינים מעין ג' עדיפה, שהיא ודאי פוטרת. אולם גם בשאר פירות נראה שבספק עדיפה המעלה של לברך את השבח הפרטני מאשר את השבח הכללי, כל שלא ברור מהי הצורה המדויקת של הברכה.



עיקר הדברים

א. העיקר שבכ"מ שהפרי המקורי צורתו כפרי שלם וכך תשמישו המשקה היוצא ממנו או נשלק ממנו מברך שנ"ב, ואילו כשהפרי המקורי צורת השימוש בו היא כעיסה או כתערובת וכו' מברך בפה"ע ובפה"א. הגדרה זו היא 'הצד השווה' בהגדרות הראשונים.

ב. נראה שהעיקר כדברי רמב"ם בתשובה, שהמברך בפה"ע על פירות העץ, אפילו במקרה שמן הדין יש לברך שהכל - יוצא, וכן המברך ברכה מעין ג' אם היו מז' המינים, ולכן בספקות אין עדיפות לברכת שנ"ב.



הרב הראל דביר

פטור תלמידי חכמים מקריאת שמע שעל המיטה

פתיחה

נאמר בגמרא (ברכות ד, ב - ה, א):

אמר רבי יהושע בן לוי: אף על פי שקרא אדם קריאת שמע בבית הכנסת, מצוה לקרותו על מטתו. אמר רבי יוסי: מאי קרא: 'רגזו ואל תחטאו אמרו בלבבכם על משכבכם ודמו סלה'.

אמר רב נחמן: אם תלמיד חכם הוא, אין צריך. אמר אביי: אף תלמיד חכם מיבעי ליה למימר חד פסוקא דרחמי, כגון: 'בידך אפקיד רוחי פדיתה אותי ה' אל אמת'.

ועוד נאמר (שם ס, ב):

הנכנס לישן על מטתו, אומר מ'שמע ישראל' עד 'והיה אם שמוע'.

ואומר: ברוך המפיל חבלי שינה על עיני ותנומה על עפעפי ומאיר לאישון בת עין. יהי רצון מלפניך ה' אלקי שתשכיבני לשלום, ותן חלקי בתורתך, ותרגילני לידי מצוה, ואל תרגילני לידי עבירה, ואל תביאני לידי חטא, ולא לידי עון, ולא לידי נסיון, ולא לידי בזיון, וישלוט בי יצר טוב ואל ישלוט בי יצר הרע ותצילני מפגע רע ומחלאים רעים ואל יבהלוני חלומות רעים והרהורים רעים, ותהא מטתי שלמה לפניך, והאר עיני פן אישן המות, ברוך אתה ה' המאיר לעולם כולו בכבודו.

פטור תלמיד חכם הובא בדברי רבים מן הגאונים והראשונים²: סדר רב עמרם גאון (ק"ש שעל המיטה), הלכות גדולות (מהד' מכון ירושלים; עמ' לד), תשובת גאון (גאניקה עמ' רסב), רי"ף (ברכות ג, א בדפיו), ספרי דבי רש"י (מחז"ה, עו; סידור רש"י, קלב), ראב"ד (תשובות ופסקים סי' קצד), האשכול (מהד' אלבק; לה, א'), הרוקח (סי' שכז), ר"י מלוניל (על הרי"ף שם ד"ה מצוה), רי"ד (ברכות ב, א; ה, א), או"ז (א, ג), רא"ה (ברכות ה, א), מאירי (ברכות ב, א ד"ה מעתה וד"ה ואע"פ; ה, א ד"ה ותלמיד; חיבור התשובה, משיב נפש ב, יג ד"ה אחר), ריא"ז (ברכות א, ב, ד), רא"ש (ברכות א, א; א, ו), אורחות חיים (דין ק"ש סמוך למיטתו, א; ובכלבו, סי' כט), אהל מועד (שער ק"ש א, ב), אבודרהם (מצות ק"ש), אגודה (ברכות, ו), רשב"ש (סי' קעד). וכן בערוה"ש (רלט, א).

מרשימה ארוכה זו, בולט היעדרו של הרמב"ם, שכתב (הל' תפילה ז, ב):

(א). סתם ר' יוסי הוא התנא, ולא שייך שהוא יביא מקור לדברי ר' יהושע בן לוי, שהוא אמורא שחי אחריו. ואכן, בכ"י מינכן ובכ"י נוספים הנוסח הוא רב אסי.

(ב). רובם הביאו גם את הצורך שגם הוא יאמר פסוק אחד של רחמים.

(ג). ומלשונו נראה שהפטור הוא אף מברכת המפיל, שכן הוא ציטט את ברכת המפיל ורק לאחר מכן כתב שת"ח אינו צריך.

וקורא פרשה ראשונה מקרית שמע, וישן. ואם אנסתו שינה, קורא אפילו פסוק ראשון או פסוקי רחמים, ואחר כך יישן.

הרמב"ם לא הזכיר כלל תלמיד חכמים, אלא רק פטור של מי שאנסתו שינה^ד. בעקבותיו, גם השו"ע (או"ח רלט, א-ב) ורוב נושאי כליו השמיטו את פטור תלמיד חכמים מקריאת שמע של המיטה^ה. השמטה זו צריכה ביאור, וכבר עסקו בה האחרונים, ובה יעסוק גם מאמר זה.



א. הלכה ברורה: הרמב"ם דחה את דברי רב נחמן ואב"י מכוח סתימת הגמרא בדף ס' ובתחילת הסוגיה בדף ד'

בהלכה ברורה (יוסף; סי' רלט, בירור הלכה סק"א) כתב בביאור דברי הרמב"ם:

ולכאורה יש לומר, דהיינו משום שבברכות (ס, ב) אמרו סתמא שקורא קריאת שמע ומברך המפיל, ולא חילקו בזה בין תלמיד חכם לשאר אנשים. וגם יש לומר דר' יהושע בן לוי פליג בזה על רב נחמן, וס"ל דאף ת"ח צריך.

לכאורה יש בזה קושי, שכן מצוי מאוד בגמרא שדין מובא בסתמא, ולאחר מכן מובאים סייגים וגדרים שונים, ודרכם של הרמב"ם ושאר הפוסקים לקבל את הסייגים הללו, ולא לדחותם מכוח הסתימה שבה הובא הדין בתחילה. ואם כן, קשה לומר שפשטות דברי ר' יהושע בן לוי היא דלא כרב נחמן ואב"י. וממילא קשה גם לומר שפשטות הגמרא בדף ס' היא דלא כדבריהם. מלבד זאת, אין בהסבר זה התייחסות לכך שהרמב"ם כתב את הדין של אונס שינה, באופן שנראה כקרוי לדין ת"ח שהובא בגמרא. ועוד בה שלישייה, שהלכה כבתרא, ואב"י הוא בתראה, ולא היה לרמב"ם לדחותו מכוח דברי ר' יהושע בן לוי. אמנם זו הערה רק על הסיפא של דברי ההלכה ברורה, שכן על הגמרא בדף ס' ניתן לומר שזו סתמא דגמרא והיא בתראית יותר מאב"י, ומעין דברי הרא"ש במקום אחר (שבת א, יח): 'מיהו נראה דהלכתא כלישנא קמא, משום דסתמא דהש"ס קאמר לה, דהינו רב אשי; דהוא בתראה, שסידר הש"ס, והלכתא כוותיה'.



ד. היה מקום להציע שהרמב"ם לא גרס את דברי רב נחמן ואת דברי אב"י בגמרא, ולחזק הצעה זו מהיעדרם של דברי רב נחמן ודברי אב"י בקטע גניזה של הגמרא שנמצא בגניזת קהיר (Oxford: Heb. d. 63/21). אולם, נראה שאין לומר כן: ראשית, הרמב"ם הזכיר את הצורך באמירת פסוק רחמים למי שאנסתו שינה, ואי איתא להשמטה זו, אין לו מקור לכך. שנית, נראה שהנוסח העיקרי הוא זה שבשאר כתבי היד ובראשונים, שבו מופיעים דברי רב נחמן ודברי אב"י, והנוסח שבקטע הגניזה הוא שלקה בהשמטה, שכן יש עדיפות לרוב, ומלבד זאת, כלל נקוט בידינו שקטע שבו מוזכרים שמות מפורשים של אמוראים אינו הוספה מאוחרת, ואכמ"ל. ולכן נראה שהנוסח בשאר כתבי היד ובכל הראשונים הנ"ל הוא המהימן, וקשה אפוא לייחס לרמב"ם היצמדות לנוסח משובש.

ה. בשו"ע נשמט גם דין אנסתו שינה, ויעוין בזה לקמן.

ב. מעשה רקח: הרמב"ם סמך על פטור ת"ח מתפילה שהוזכר בפרק הקודם

כתב המעשה רקח (הל' תפילה ז, ב):

וכיון שרבינו כתב לעיל בסוף פרק ו' דבתורתו אומנותו אינו פוסק לתפילה, שהיא חובה טפי מקרית שמע שעל המיטה, דהא כבר קרא קרית שמע של ערבית, וזו אינו אלא מפני המזיקין, כמ"ש התוספות פ"ק דברכות דף ב', ותלמיד חכם תורתו משמרתו, סמך עצמו אמה שכתב שם. אלא דאכתי הוה ליה לומר דמבעי ליה למימר חד פסוקא דרחמי. ואפשר דמשום דפשוט הוא, לא הזכירו. אי נמי, דסבירא ליה דאינו לעיכובא בתלמיד חכם כזה. ולישנא ד'מבעי ליה', רוצה לומר על צד הטוב ולכתחילה, ולא כרב נחמן שפטרו לגמרי. וקל להבין.

לכאורה יש כמה קשיים בהסבר זה: ראשית, קשה לומר שהרמב"ם מחד גיסא השמיט את הפטור של ת"ח מקריאת פרשה ראשונה של שמע משום שהדבר נלמד מדבריו בפרק ו', אך מאידך גיסא השמיט גם את חיובו בקריאת פסוק רחמים משום שהדבר פשוט. ממה נפשך, אם הפטור נלמד מפרק ו', אזי החיוב אינו פשוט. ואם החיוב פשוט, כיצד נלמד הפטור. וקשה לומר שהחילוק בין פרשה ראשונה שממנה הוא פטור ובין פסוק רחמים שבו הוא חייב, הוא חילוק שמוכן מאליו. וגם מה שכתב 'דאינו לעיכובא' אינו מרווח, דסוף סוף אם מן הדין יש צורך בדבר, וכפי שנאמר במפורש בגמרא, לא היה לרמב"ם להשמיטו רק משום שאינו לעיכובא. שנית, בפשטות נראה שגדר 'תלמיד חכם' אינו מחמיר כל כך כגדר 'תורתו אומנותו' שהובא ברמב"ם בפ"ו. וסתם תלמיד חכם אינו נפטר מתפילה, ובכל זאת שם תלמיד חכם עליו, וקשה אפוא לומר שהרמב"ם הגביל את הפטור מקריאת שמע שעל המיטה לת"ח שתורתו אומנותו בלבד. ומי לנו גדול כר' יוחנן, שאמר על עצמו שפטור תורתו אומנותו לא נאמר עליו (שבת יא, א), ושאר תלמידי חכמים מה יענו בתריה. שלישית, הרמב"ם לא כתב שק"ש שעל המיטה אינה אלא מפני המזיקים, ושהיא אינה חובה. ואם כן, קשה אפוא לומר שדבריו מושתתים על שתי הנחות אלו, ואף אם ננקוט שאלו הנחות שנכונות מצד עצמן; שהרי לא מדובר בהנחות מובנות מאליהן. ומכיוון שכך, נראה שאם הוא אכן היה מתבסס עליהן, היה לו לכותבן.

**ג. בני ציון: ת"ח נפטר רק לפי הטעם של 'אמרו בלבבכם על משכבכם' ולא לפי הטעם של מזיקים**

והנה, כתב תלמיד רבינו יונה (ג, א בדפי הרי"ף ד"ה ואם):

ואם ת"ח הוא אינו צריך, משום דתורתו משמרתו, וכדאמרינן בפ"ק דב"ב (ח, א). ומאי דאמרינן (ברכות נד, ב): ג' צריכין שימור: חולה חיה חתן וכלה, וי"א אף ת"ח בלילה – זהו כשעומד יחידי באישון לילה ואפלה.

על דברי רבינו יונה הללו הקשה התפארת שמואל (על הראש ברכות פ"א ס' ו אות ז), ובעקבות זאת נקט שהפטור של תלמיד חכמים שנוי במחלוקת:

א"ר יצחק כל הקורא ק"ש מזיקין בדילין הימנו וכו'. נכתב בצדו: וכתב הר"ר יונה: מה שת"ח אינו צריך, לפי שהתורה משמרתו וכו', עיין שם. ולא נהירא, דאדרבה, מזיקין מתקנאין בו ביותר. ועוד, מה שאמר בת"ח שאין צריך, לא קאי אהאי טעמא דקורא ק"ש משום מזיקין, אלא משום דכתיב 'רגזו ואל תחטאו אמרו בלבבכם על משכבכם ודומו סלה', פירוש, שלא ידריכו בשינה עד שיקרא ק"ש. וע"ז אמרין דת"ח אינו צריך, וכמו שפירש רש"י: לפי שרגיל במשנתו לחזור גירסתו תמיד ודיו בכך. ואם כן, לפי מאי דמסיק דצריך לקרוא קריאת שמע, אין חילוק בין ת"ח לאחר.

התפארת שמואל מחדש שיש שני טעמים לקריאת שמע שעל המיטה: טעם של מניעת מזיקים, ששייך גם בת"ח; וטעם אחר שאינו שייך בת"ח: 'שלא ידריכו בשינה עד שיקרא קריאת שמע'. ונראה שהטעם האחר הוא לישון מתוך עסק בתורה, וטעם הפטור של ת"ח הוא שאצלו הדבר מתקיים בלאו הכי. לפי דרכו של התפארת שמואל, יש מקום לומר שהרמב"ם נקט כעיקר את הטעם של המזיקים, ולכן השמיט את הפטור של תלמידי חכמים, וממש כפי שכתב מדנפשיה התפארת שמואל. ואכן, כך יישב את הרמב"ם בספר בני ציון (רלט, א).

אולם, יש בזה קצת קושי, שכן מריהטת הגמרא בברכות לא נראה שרב נחמן נחלק על טעמו של ר' יוסי, אלא נראה שהוא רק בא להוסיף את הפטור של ת"ח. בנוסף, לא ברור מדוע הרמב"ם נקט כעיקר את הטעם של המזיקים, ומדוע דחה את דבריהם המפורשים של רב נחמן ואב"י, שרב גובריהו טובא, והלכה ככתראי, וכדחזינן שכל הראשונים הביאו את דבריהם להלכה. ועוד בה שלישייה: הרמב"ם צמצם מאוד את ההתייחסות למזיקים, ואולי אף דחה אותה כליל, ולא מסתבר שדווקא בסוגייתנו הוא העדיף את הטעם של המזיקים על פני הטעם של צורך בעיסוק בתורה מצד עצמו, המתאים יותר לשיטתו הכללית בהבנת תפקיד התורה והמצוות בעולם. ומלבד כל זאת, כאמור – מדברי הרמב"ם נראה שלא התעלם לגמרי מהוספתם של רב נחמן ואב"י, אלא הביא אותה בסגנון אחר.



ד. מרומי שדה: הרמב"ם הבין שפטור ת"ח אינו משום שהתורה משמרתו אלא

משום שהוא אנוס

והנה, כתב הנצי"ב במרומי שדה (ברכות ד, ב ד"ה אפילו קרא):

והרמב"ם בפ"ז מה' תפלה לא כתב דין דת"ח, אלא דין אם אנסתו שינה כו'. ובאמת קשה לפירש"י שכתב משום שהתורה משמרתו, הא איתא בשבועות ט"ו ע"ב: ר' יהושע בן לוי

1. ויעוין עוד במאמרו של הרב משה לוי: כמה פרשיות יש לומר בקריאת שמע שעל המיטה, ירחון אור תורה (מאזוז) תעט (תשס"ז) עמ' תתג-תתיב.

2. יעוין למשל במה שכתב (מורה נבוכים ג, כט): 'וזה הספר מלא שגעונות עובדי עבודה זרה, וממה שנפשות ההמון נוטות אליו ונקשרות בו, ר"ל עשיית הטלסמאות והורדת הרוחניות והכשוף והשדים והמזיקים והשוכנים במדברות'. ויעוין עוד בעניין זה במאמרו של הרב נתנאל אריה: כשפים סגולות ומזיקים במשנת הרמב"ם – וקריאה חדשה בסוגיית זוגות בפרק ערבי פסחים, אסיף ה – תנ"ך ומחשבה (תשע"ח), עמ' 193-216.

אמר להו להני קראי וגאני; וכן בירושלמי, הביאו המג"א בסי' רל"ה, ולמה החמיר על עצמו. ותו, הא בפרק הרוואה ס' ע"ב איתא: הנכנס לישן כו', ולא מפליג מאומה.

ולכאורה היה נראה לפרש"י ז"ל דריב"ל הוסיף על הא דפרק הרוואה, שיקראו קריאת שמע שלמה, מנין רמ"ח תיבות, וכדעת ר"י, הביאו המג"א שם. ועל זה קאמר דת"ח, התורה משמרתו, אבל פרשה ראשונה ודאי צריך. ולהכי דייק ריב"ל: אפילו קרא קריאת שמע בביהכנ"ס כו', דהיינו ג' פרשיות. אבל הרי"ף והרא"ש ז"ל כתבו דהיינו דריב"ל היינו דפרק הרוואה, ואם כן קשה. לכן נראה דמפרשי [=הרי"ף והרא"ש]: ואם ת"ח הוא, דרצונו לומר, משום דעל פי רוב, המה מנדדים שינה, כדאיתא בב"ב דף י', על הפסוק 'אשבעה בהקיץ תמונתך'. ובכתובות דף ס"ב, על הפסוק: 'כן יתן לידידו שנה'. והוא הדין לאחרים באונס שינה. אלא משום דלשאר בני אדם, אין ראוי שיבואו לידי כך, מה שאין כן ת"ח.

ובזה ניחא דבפרק הרוואה איתא: הנכנס לישן כו'; דמשמע [ועוד יבואר במקום אחר מיותר הלכה זו התמוה] דבשלא חטפתו שינה איירי, כמו הנכנס לבית הכסא ולמרחץ.

נראה שכוונת הנצי"ב ליישב בדבריו לא רק את שיטת הרי"ף והרא"ש, אלא גם את שיטת הרמב"ם: הפטור של ת"ח אינו נובע מעצם היותו ת"ח, אלא מאונס שינה שמצוי אצלו. בכך מבאר הנצי"ב את הנהגתו של ריב"ל שקרא פסוקים לפני השינה, וכן את סתימת הגמרא בדף ס' שלא חילקה: ריב"ל בחר לקרוא פסוקים ולא להמשיך בלימודו, והיה בכך טעם, שהרי הפטור לת"ח אינו משום שהתורה משמרתו אלא מדין אונס. ודווקא הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט, אך האנוס מן הדבר ועושהו, בוודאי שאינו נקרא הדיוט; או שריב"ל לא היה אנוס. והגמרא בדף ס' לא חילקה, משום שבעיקר החיוב אכן אין חילוק.

כעין זה, כתב הנצי"ב במקום נוסף (שבועות טו, ב ד"ה ר'):

ר' יהושע בן לוי אמר להו להני קראי וגאני כו'. וקשה הא תלמיד חכם לא צריך, כדאיתא בברכות דף ה' א', ומאי חומרא וזהירות יש בזה, להשמר יותר מה"צ. ובמקום אחר כתבתי מזה ראייה לדעת הרמב"ם ז"ל, שכתב בהל' תפלה פרק ז' הל' ב' דאם אנסתו שינה קורא פסוק ראשון או פסוקי דרחמי, ולא ביארו מגליה. והנראה דמפרש: אי צורבא מרבנן ואנסיה שינה, כדאיתא בב"ב דף י' א': אלו ת"ח שמנדדין שינה כו', והוא הדין אחר, אלא אחר אינו רשאי לבא לידי כך. וריב"ל לא אנסתו שינה. ועוד כתבתי מקור לכל הלכה זו, שתמוה הרבה.



גדר החיוב בקריאת שמע של המיטה לפי הרמב"ם

לכאורה היה מקום שיש להוסיף ולבאר שהבנת הרמב"ם ביסוד הפטור של תלמידי חכמים מושתתת על שיטתו. הנה, מצאנו כמה ראשונים^ח שהוכיחו מפטור תלמיד חכם, שעצם אמירת קריאת שמע על המיטה אינה חיוב גמור. לעומתם, הרמב"ם הביא את קריאת שמע שעל המיטה

(ח). ראבי"ה (א, א), רא"ה (ברכות יג, ב ד"ה פי'), אבודרהם (מצות ק"ש).

בפ"ז מהל' תפילה, לצד ברכות שכולן חיובים גמורים. ומתוכן והקשר דבריו נראה שהוא הבין שמדובר בחיוב גמור.

נראה אפוא, שלפנינו שתי הבנות ביחס שבין פטור ת"ח ובין תוקף התקנה של קריאת שמע שעל המיטה: הבנת הראשונים הנ"ל, שלפיה פטור ת"ח מלמד שאין מדובר בחיוב, ולעומתה הבנת הרמב"ם, שלפיה פשט הגמרא מורה שיש חיוב לומר קריאת שמע שעל המיטה, והדבר מלמד שאין פטור תמידי ועצמי לתלמיד חכם, ואת הפטור שמצאנו יש להסביר כמושתת על דין אונס. דהיינו, הרמב"ם הבין שאם לא משום אונס, אין סיבה להעניק לת"ח פטור מדין מחייב, רק בגלל היותו ת"ח. והרמב"ם לשיטתו הנ"ל, שנושא המזיקים אינו עומד במרכז הדיון, אלא תקנת חז"ל היא הנושא. וכפי שבשאר תקנות חז"ל לא פטרו ת"ח, כך גם בתקנה זו. ואף שהוא עוסק בתורה, עליו לקרוא את שמע על המיטה. וכבר מצאנו בתשובת הגאונים (גאוניקה עמ' רסב הנ"ל) ובספר המספיק לעובדי ה' (מהד' דנה, עמ' 87), שקריאת שמע שעל המיטה נועדה ליישם כפשוטו את האמור בפסוק (דברים ו, ז): 'ובשכבך', ולקרוא את שמע ממש בסמוך לשכיבה לישון. ומסתבר שאת זה אין מקיימים בסתם לימוד תורה, אלא דווקא בקריאת שמע. ולכן אם מצאנו שת"ח נפטור, אין זה אלא משום שהוא אנוס בשמועתו ובתורתו.

אולם יד הדוחה נטויה, שהרי בדברי הרמב"ם עצמו (שו"ת מהד' בלאו סי' קפב) מבואר שקריאת שמע שעל המיטה אינה חיוב גמור: 'וקרית שמע על מטתו לא יברך עליה, לפי שהיא רשות, ולא מצוה הצריכה ברכה'. והנה, את עצם העובדה שלא תוקנה ברכה על קריאת שמע שעל המיטה, היה אפשר לתלות בכך שגם על קריאת שמע המחייבת בבוקר ובערב, לא תוקנה ברכת המצוות בלשון 'אשר קידשנו במצוותיו וציוונו'. ולרוב הראשונים, ברכות קריאת שמע אינן ברכות המצוות. ואם כן, אין להוכיח מידי מעצם זה שלא תוקנה ברכה על קריאת שמע שעל המיטה. אולם הרמב"ם כתב להדיא שקריאת שמע שעל המיטה אינה חיוב גמור, ובשונה ממשמעות דבריו בהלכות וממה שכתבתי כן לבאר בדעתו. ובשו"ת ר' אברהם בן הרמב"ם (סי' עט) נאמרו הדברים במפורש ובהרחבה:

כשאמרו בקרית שמע מצוה לקרותה על מטתו – רצו בזה שהיא רשות ונדבה, לא שהיא חובה קבועה, ולכן אינו צריך ברכה על דבר זה. ולא ראינו ולא שמענו בתקנותיהם ז"ל על זה ברכה, ואין לנו לחדש ברכה בשם ומלכות אחריהם, משום שאמרו: כל המברך ברכה שאינה צריכה וכו'.

אם כן, נראה שאין להשתית את דברי הרמב"ם על הבנה שקריאת שמע היא חובה, שכן הבנה זו אינה תואמת לדבריו בתשובה. ואף שמסתימת דבריו במשנה תורה משמע שמדובר בחובה, אין סתימה זו מוציאה מידי דבריו המפורשים בתשובתו. ומצטרפים לכך דברי ר' אברהם בנו. אף מדברי ר' אברהם בספרו המספיק לעובדי ה' (שם), נראה שקריאת שמע שעל המיטה אינה חובה.



הרמב"ם הבין שתלמיד חכם במהותו הוא העוסק בתורה ללא הרף

והנה, בגמרא נאמר בסתמא דמילתא שת"ח פטור, ולא נאמר שזה דווקא ככהאי גוונא שהוא אנוס בשמועתו ובתורתו. ונראה שאם דבר ריק הוא, מכם הוא ריק. והבין הרמב"ם שצורת ת"ח היא שדרכו להיות אנוס וטרוד בלימודו, ואף אם הוא עוסק בדברים אחרים, לבו על תלמודו, ובשכבו על מיטתו הוא הוגה בתורה. ולכן הבין הרמב"ם שפשט דברי הגמרא הפוסרת ת"ח, הוא שסתם ת"ח הוא בגדר אנוס. ונמצא שהרמב"ם גרס את דברי הגמרא כפי שהם מופיעים גם לפנינו, אלא שהוא לא מצא צידוק להעניק פטור עקרוני ועצמי לתלמידי חכמים, ולכן פירש שהפטור מושתת על הבנה שדרכם להיות אנוסים וטרודים בתלמודם.

ובדברי הרמב"ם הללו יש תוכחה מסותרת לתלמידי החכמים, שיש להם להיות עסוקים תמיד בלימודם. ואותו רמב"ם שגינה את הפרנסה מלימוד תורה, וסבר שעל כל אדם להתפרנס מעמל כפיו (הל' ת"ת ג, יא ופיהמ"ש אבות ד, ו), הוא הרמב"ם העומד לפנינו, ופיו המדבר אלינו, ומגדיר ת"ח כמי ששקוע וטרוד בתלמודו מדי ערב, עד שניתן להגדירו כאנוס ולפטרו מקריאת שמע שעל המיטה.

לפי המתבאר, נראה שבמצב הנוכחי של תלמידי החכמים, אכן לא חל הפטור באופן גורף, אלא רק אם וכאשר הם טרודים בלימודם. וכבר כתבו כעין זה כמה אחרונים (תפארת שמואל על הרא"ש שם; פתח הדביר רלט, ד; ויעוין גם בשער הכוונות, דרושי הלילה, ג, הובא בכה"ח רלט, א), שבזמננו אין ת"ח לעניין פטור מקריאת שמע שעל המיטה. ולפי האמור, יש בדברי הרמב"ם בית אב עקרוני לדבריהם. והעיקר, שלפי הרמב"ם לא 'שם תלמיד חכמים' הוא שפוטר, אלא עצם התפקוד בפועל כתלמיד חכמים, שמייקר את התורה ומקדיש אליה את כל רעיונותיו ומחשבותיו. ולפי האמור, נמצא שהראשונים הרבים שהעתיקו את דברי הגמרא, לא בהכרח חלקו על הרמב"ם, ודעתו אינה דעת יחיד. ושפיר הלך השו"ע בדרכו של הרמב"ם, אף ששני עמודי ההוראה האחרים – הרי"ף והרא"ש – הביאו בדבריהם את פטור ת"ח מקריאת שמע שעל

ט. וכדברי היד רמה (סנהדרין סא, א ד"ה רב המנונא): 'רב המנונא אירכסו ליה תורי ואול למיבדק בתרייהו, פגע ביה רבא, רמא ליה רבא מתניתין אהדדי. להכי אשמועינן דאירכסו ליה תורי, ללמדך כמה היה זהיר במצות, ואוהב את התורה, שאפילו בשעה שהיה בהול על ממונו, ורדוף לבקש את שוריו – עמד לענות את רבא על שאלתו'. לדברי הרמ"ה העירני הרב דביר אולאי שליט"א, והוסיף לבאר על דרך זו את האמור בגמרא (סנהדרין כח, א-ב): 'רב איקלע למזבן גוילי, בעו מיניה: מהו שיעיד אדם באשת חורגו', ומה אכפת לן שהשאלה הייתה בעת שרב מכר או קנה גויל. ולדברי היד רמה ניחא היטב.

י. ויעוין עוד כעין זה בדברי הרא"ש (ברכות א, יג) בנוגע בברכות התורה: 'מסתבר שבני אדם שרגילין תמיד לעסוק בתורה, ואפילו כשיוצאין לעסקיהן ממהרים לעשות צרכיהם כדי לחזור וללמוד, ותמיד דעתם על לימודם – לא חשיב הפסק לענין הברכה [...] מי שדעתו טרוד על לימודו אם יצא למלאכתו ולעסקיו לא הוי הפסק'. ויעוין עוד בדברי הרא"ש בתשובה (טו, י): 'כל אדם שעושה תורתו קבע ומלאכתו ערא, כגון שיש לו עתים קבועים ללמוד, ואינו מבטלם כלל; ושאר היום כשהוא פנוי, שאינו צריך לחזור על מזונותיו, הוא חוזר על הספר ולומד; ואינו מטייל בשוקים וברחובות אלא כדי להשתכר פרנסתו ופרנסת אנשי ביתו, ולא לאצור ולהרבות ממון – לזה אני קורא ת"ח'. והאריך עוד בזה הרב רועי סיטון במאמרו: היתכן שאדם שעובד לפרנסתו יוגדר כתלמיד חכם שתורתו אומנותו? נדפס בתוך קובץ המאמרים: חיים שתהא בנו אהבת תורה, יד בנימין תש"פ, עמ' 189-193.

המיטה. ואולי לפי כל האמור מיושבת השמטת דין אנסתו שינה בשו"ע, שסבר השו"ע שדין זה אינו מצוי כל כך בזמננו, ולכן השמיטו.

בשולי הדברים, יש להוסיף שבתקופת חז"ל עיקר הלימוד היה בעל פה, ולא היה הבדל גדול כל כך בין זמן לימוד לזמן שכיבה על המיטה, ושפיר היה ניתן להניח שגם בשכבו על מיטתו הוא ימשיך את אשר החל לעשות מחוצה לה. וזאת בשונה מזמננו, שבו הלימוד מתבסס על ספרים ותאורה וכלי עזר נוספים שאינם נמצאים עם האדם בשכבו על מיטתו, וצריך להתאמץ יותר כדי להמשיך את הלימוד את תוך השכיבה. ואף שגם היום פשוט שעיקר הלימוד הוא במחשבה, יש יותר קושי ללמוד בשכיבה וללא ספרים.



הרב איתמר טעפ

מחה"ס הכי איתמר

אם יש חיוב לאחוז כוס ההבדלה בברכת הבשמים

תגובה למאמר הרב יצחק מאוזו בגיליון הקודם

א.

באמת הוא פלא עצום מה ענין בשמים אצל כוס, להחזיקם בשעת ברכת הגפן. ובפרט שבשו"ע מציין לראבי"ה, ואיהו לא כתב אלא לאחוז את היין בימין.

ואולי השו"ע למד זאת מהרמב"ם, שכתב כן בכוס של ברכת המזון (ברכות פ"ח ה"ד), וא"כ הקיש כל כוסות של ברכה להדדי, שמכבוד הכוס לסמוך לה גם בשמים. אבל מה נעשה שגם בכוס של רשות כ"כ הרמב"ם אם הביאו לפניו יין ושמן יחד (פ"ט ה"ד), וא"כ אינו ענין ל"כוס של ברכה". ומאחיזת בשמים בהבדלה שתק הרמב"ם*. ועי' בצל"ח (ברכות שם) ומרכבת המשנה (ברכות פ"ז ה"ד) דהרמב"ם ס"ל דהבשמים הוא "ליקרא דכוס", אך התייחד עם הרמב"ם סבר כן רק בכוס של ברכה, אבל איזה "יקרא דכוס" איכא בכוס של רשות.

ובאמת שמצאנו להבאת הדסים גם בחופה² ומילה ופדיון הבן³, וג' מקומות בש"ס שנהגו להביא הדסים בנישואין (שבת קי. כתובות יז. סוף סוטה). ובתרגום שני (אסתר ז') איתא דההדס אמר שא"א לתלות עליו את המן: "ומיני נסבין לששון ולשמחה באבדלתא ובהלולא ובמהולתא ואנא שותפא לאתרוגא וללוליבא בחדות חגא ולית איפשר די מסאיבנא בנבילתיה" [=וממני נוטלים לששון ולשמחה בהבדלה ובנישואין ובמילה, ואני שותף ללולב ואתרוג בשמחת החג, וא"א שאטמא בנבילה. ושמעינן שכבר בזמן מרדכי ואסתר נטלו הדסים לנישואין ומילה].

ונמצא מדברי התרגום שני שהשייכות של הדס להני מצוות הוא משום "ששון ושמחה", וממילא יותר מוכנת שייכותו ליין, שגם הוא לששון ושמחה⁴. אך עדיין צ"ע שנוצר מזה דין להחזיקם יחד בשעת ברכת היין.

(א). אלא שבלא"ה צ"ע כל האופן שהתייחס הרמב"ם לדין בשמים, שבפכ"ט משבת דאירי בהל' הבדלה הזכיר רק שעל גר א"צ לחזור אחריו (סוף הלכה כו) ולא על בשמים.

(ב). כן הביאו האורחות חיים (הל' קידושין) וכלבו (סי' עה) מהגאונים, והאבודרהם (ריש ברכת אירוסין) מרס"ג ורמב"ם אך כתב שלא פשט מנהג זה.

(ג). באבודרהם (ריש סדר פדיון הבן) הביא כן מהגאונים, ובהערות שם (מכון קרן רא"ם) מציינים לתשו' הגאונים שערי תשובה סימן מז, אורחות חיים (ח"ב 19-20) וכפתור ופרח סי' טו.

(ד). ועיין נמי בבראשית רבה (פנ"ט ד) דכד דמך ר' שמואל בר רב יצחק דהווה מרקד אתלת שבשין, נפקין רוחין ועלעולין ועקרין כל אילניא טבייא דארעא דישראל, למה כן דהווה לקיט מנהון שבשין ומהלך קדם כלה וכו'. והנה כיון דנקט רק הדס למה אתיעקרו "כל אילניא טבייא" ולא רק הדסים, ונראה מזה קצת דהדס הוא כעין ראש לכל אילניא טבייא, ולכן נוטלים דוקא ממנו היכא דצריך שמחה, וא"ש ביותר שייכותו ליין שהוא ראש למשקין וגם גורם שמחה. אלא שמ"מ לגבי הדס צ"ע, דאיכא בשמים טפי ממנו וכגון שמן אפרסמון, שלרוב מעלתו אמרו שאין ממנו אחר חורבן בית המקדש.

אלא שדברי הרמב"ם אינם הלכה למשה מסיני, כי אם גמרא ערוכה (ברכות מג:.) כמו שהביא הרב הכותב, שאם הביאו לו יין ושמן אחוז היין בימינו והשמן בשמאלו, ומברך קודם על היין ואח"כ על השמן. וא"כ עיקר ההוראה היא שברכת יין קודמת לשמן, אבל מ"מ גם מפורש נמצא כתוב לאחוז את השמן בזמן ברכת היין.

והטור וראבי"ה השמיטו את אחיזת השמן, הרי שכנראה הם סברו דלאו דוקא הוא והעיקר הוא דין הקדימה, אבל הרמב"ם שנקט לה פעמיים, הן בדיני בהמ"ז והן בברכת הריח, הרי שפירש שהיא ברייתא כפשוטה". לכך אולי באמת י"ל שהוא סובר שהוא חלק מדיני הקדימה, הן להקדים את החשוב, והן לאחוז המאוחר בשמאל.

וכך נראה מרבנו מנוח והמאירי שכתבו שאין צריך להחליף את השמן ביד ימין בשעת ברכת השמן, ושמכאן נראה שגם בשעת הבדלה אין צריך להחליף את הכוס לשמאל כדי ליטול את ההדס בימין. הרי שהוא חלק מדיני קדימה.

אלא שג"ז רק מיישב שהוא מדיני קדימה, אבל לא מבאר את הסברא למה דין קדימה מצריך להחזיק את הטפל בשמאל.

ב.

והנה, רש"י מפרש שם דאיירי בין שלאחר המזון, והיינו דאמנם לא איירי בכוס של ברכה ואין בה שאר דיני כוס, אבל מ"מ לא נאמרה הלכה זו בכל שתיית רשות רק בשתייה הנעשית בחבורה ומתוך קביעות סעודה, שאולי מפני זה יש בה חשיבות. ואולי הוא למד כן מעצם הדבר שהיין והשמן באין כאחד, שאינו מצוי בשתיית יחיד, או מדנקטה הברייתא לשון רבים "הביאו לפניהם".

אך גם בזה עדיין לא מתבאר הצורך והמעלה באחיזת הבשמים בשמאל.

והנה, הרמב"ם (ברכות פ"א ה"ב) ועוד ראשונים סוברים שלהוציא אחרים בברכת היין צריך הסבה וקביעות וצירוף בין כולם, וא"כ אין השתייה פרטית כל אחד לעצמו אלא מעשה של ציבור, ומהרמב"ם נראה שהצירוף אינו בגלל חשיבות ה"ברכה" אלא בגלל חשיבות ה"פת" וה"יין". א"כ לא הברכה היא של ציבור אלא השתייה של ציבור, דממילא כל מה שמצרפין

ה). והאור שמח (ברכות פ"ז ה"ד) כתב דההלכה שלגבי בהמ"ז היא מירושלמי (ברכות פרק אלו דברים ה"ה) דמייתי על כוס ברכת המזון, וההלכה שנאמרה על כוס של רשות (פ"ט ה"י) שמביאים בתוך הסעודה משמע מהבבלי.

1). הכלבו (ס' כד) ואורחות חיים (ברכות טז) הביאו הרמב"ם, וכך נפסק בשו"ע ר"ס ריג.

2). כדנראה מלשון הרמב"ם כאן שדיבר מהפת והיין, שלא כהלכה שבהערה הבאה שם דיבר מחשיבות הברכה, הרי שהיכן שהחשיבות היא מצד הברכה מוכח כן בלשוננו. וכ"ש שמדויק כן מלשוננו בתשו' לחכמי לונגל שהביאו כס"מ ומגדל עוז, והיא גם בפאר הדור (סימן כג): "הדבר ידוע כי הפת חשוב מן הכל וכן היין חשוב מכל המשקים ומכל הפירות, ולפי חשיבות הדבר שמברכין עליו אנו מברכין לכל אחד ואחד בפני עצמו", הרי שחשיבות המאכל היא גורמת את הקביעות וא"כ מצטרפין לגביו ולא לגבי הברכה, וממילא יותר מוכן שמאכל או בשמים הבאים עם אותו מאכל מצטרפים עמו להיחשב "מעשה ציבור". ומדבריו שם אולי נלמד דזה גופא מה שנחלקו עמו שאר ראשונים, אם הצירוף הוא ב"מאכל" או ב"ברכה", שאם הוא בברכה אין שייכות בין ברכת היין לברכת הבשמים, ולזה צריך צירוף ולזה א"צ. [ברם לעיקר

לאותה שתייה היא חלק ממנה, ולכך יותר מובן אם צריך לאחוזו בידו. ואינה מדיני "כוס של ברכה", דהא אי"ז בין העשרה דברים שנאמרו בכוס, אלא מ"כוס של ציבור" ומדיני הצירוף והחבורה של הכוס".

וא"ש דברי הצ"ח ומרכבת המשנה שהבשמים באים "ליקרא דכוס", אף שמצאנו ברמב"ם שהיא גם בכוס של רשות, דגם כוס של רשות כשהיא נעשית בציבור ולא ביחיד היא מעין כוס של ברכה.

וכמו"כ דעת הרמב"ם שם (פ"ו הי"ג) שמי שנתנו לו לברך ברכת המזון זוכה מאליו בברכת המוגמר, וביאר המאירי (ברכות מב:) בדעתו שהוא מכח ההסבה, דאף שהביא את המוגמר לאחר ברכת המזון שאינו עוד מצרכי סעודה, "הואיל ומ"מ באותה הסבה היא".^ב הרי שההסבה היא המצרפת בין המאכלים, ומצרפת את הבשמים ליין.

אך מה שיקשה על דרך זו, שא"כ לא רק בשמים יצטרך לאחוזו בשמאלו אלא כל מה שמתכוונים ליהנות מהם באותה חבורה, וזו לא שמענו. וכמו"כ לא רק ביין יצטרך לאחוזו את הבשמים ביד שמאל, אלא גם בפת, שבוודאי אית בה קביעות וכוללת כל הסעודה, וגם זה לא שמענו. וצ"ע.^ג

ועוד שכ"ז הוא רק למי שסובר כרש"י והרמב"ם, היינו שצריך להחזיק הבשמים רק בשתייה בציבור ולא ביחיד, ושצריך הסיבה להוציא בברכת היין, אבל רש"י והרמב"ם עצמם אין הכרח שמודים להדדי"א.



דבריו שכתב ד"נמצאו שאר הפירות והמשקין חשובים מהפת והיין, שהרי הפת והיין אחד מברך לכולן אם נתוועדו או הסבו, ובשאר הפירות אפילו שנתוועדו או הסבו לא יברך אחד לכולן אלא כל אחד יברך לעצמו הפך גדול, יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא", י"ל דאמנם כן הוא, שבפועל פירות ומשקין חמורים מפת ויין אבל אינו מחומרתם אלא מקולתם].

ח. ועוד כתב שם (רפ"ד מברכות) שגם ברכת מעין שלש לא יברך אותה אלא כשהוא יושב ובמקום שאכל. שמוזה נראה שהוא סובר שגם בברכת יין איכא קביעות המחייבת ברכה דוקא במקומה, אלא שיש לדון דאיירי בקביעות אחרת, דאיכא אפילו ביחיד, ולא בקביעות להוציא אחרים.

ט. וגם להראב"ד וסיעתו שהמברך על המוגמר הוא מי שנתנו לו לברך המוציא, שמעינן שהיא חלק מברכה אחרת ולא ברכה לעצמה, וצ"ע אמאי.

י. אמנם לא יקשה שיצטרך לאחוזו את כל המאכלים שיאכל בסעודה, או את כל המשקין שישתה יחד עם היין, דלגבי זה י"ל שברכת הפת והיין ממילא קאי עליהם, ורק לגבי פירות ובשמים, שאינם נכללים בברכת הפת והיין, הוא דיקשה כנ"ל.

יא. ואולי נמצא איש אשר כמוהו הסובר כשניהם, על פיו ישק כל עמי, יוסף הוא המשביר לכל עם הארץ, שלא הזכיר דברי הרמב"ם לענין שתיית יחיד, וכן פסק כמוהו לענין הסבה ביין, א"כ אפשר סבר שרק בשתיית ציבור דאית בה קביעות הוא דיש מקום למעלה הנ"ל לאחוזו את הבשמים בברכת היין, דמצטרפים לשתיית הציבור, משא"כ בשתיית יחיד אין צירוף בין הבשמים ליין, עכ"פ לדרך זו.

ג.

הרב הכותב הביא מהדרישה (ריב סק"ב) שאפשר לפרש את הגמ' "שהביאו שניהן לפניו ולא היה לו מקום להניחן, ובא לאשמועין כשירצה לאחוז בשניהן צריך לאחוז היין בימין תחילה", והיינו הנהוג בזמנם לסלק את השולחן אחרי האכילה, א"כ לא היה היכן להניח את הבשמים, לכן אחז בהם בשמאל כיון שצריך לברך קודם על היין. ומציינים שכן נראה מהמכתם (ברכות שם).

והשתא, שהגמ' היא רק אורחא דמילתא, גם את דברי הרמב"ם אפשר לפרש כן, אף אם השתנה המנהג בזמנו, שכן כידוע שהוא העתיק את לשונות הגמ' ולא שינה מהם, וממילא אין כאן שום הלכה ושום חיוב לאחוז את הבשמים בידו בשעת ברכה על הכוס. [אלא שצ"ע אם גם בכה"ג לא שינה].

אך צ"ע על דרך זו, שאף כשנהגו בסילוק השולחן יכולים היו שאר בני הסעודה להחזיק הבשמים, ואיזה סברא היא שיטרח בזה דוקא המברך, שכבר מחזיק את הכוס בימינו. והויא טירדה טפי משאר טירדות שדנו בגמ' באחיות הידיים בשעת תפילה, שכאן ב' ידיו תפוסות, זו ביין וזו בשמן, ולטירדה מה זו עושה אם אינה חיוב. ועוד, דא"כ למה נהגו כן גם במילה וחופה להביא הדסים, ולהכניס את המברך בתגר הזה. וכמו"כ להמפורש טעמא דהגבהת הכוס - כדי שיתנו בו עיניהם (שו"ע קפד ס"ג, רמ"א רצו ס"א), השתא שמגביה גם את הבשמים לא יסתכלו דוקא בכוס.

לכן יותר נראה שיש כאן כוונה מכוונת בדוקא להחזיק את הבשמים בשמאל. וגם הדרישה סיים שם את דבריו, דמשמעות הלשון משמע כמו שנהג מורו המהרש"ל, לאחוז את הבשמים בידו בהבדלה. והיינו שהוא לא סבר שהוא רק מפני שלא היה היכן להניח את הבשמים.



תגובת המחבר

לכבוד מערכת הירחון הנכבד "האוצר" שלום וברכה. לגבי תגובת הרב איתמר טעפ על תשובתי בענין אחיזת כוס ההבדלה והבשמים. ראשית, מאד התענגתי מצוף אמרוני.

ואף שלא הספקתי להשתעשע עם כל נקודה בדבריו, אציין כמה נקודות.

א. בהערה א', שהרמב"ם (סוף הלכה כ"ו) הזכיר רק שעל גר אין צריך לחזור אחריו, ולא הזכיר כן על בשמים. הנה כבר עמדו הפוסקים בענין זה, וכתבו שהוא נלמד מכח כל שכן, שאם בנר אין צריך לחזור, כל שכן שאין צריך לחזור אחר הבשמים.

ב. בסוף הדברים, הקשה על דברי הפוסקים שביארו את הגמרא דמיירי שאין שלחן לפניו, וא"כ מטע"ז נקטו בגמרא שאחוז הבשמים בשמאל, ואורחא דמילתא קתני ולא דוקא לדינא. והשיג ע"ז שצ"ע דהא יכולים היו שאר בני הסעודה להחזיק את הבשמים, ולמה יטרח דוקא המברך.

הנה מי הכריח להעמיד בגמרא ובפוסקים שיש בני סעודה לפניו, עד שנקשה למה לא ביקש מהם לאחוז את הבשמים עבורו. וקאמר סתמא בכל האופנים, אף כשמבדיל יחידי. ובאמת, אף אם יש בני ביתו עמו, מכל מקום יותר מזומן לפניו כשאחוז בידו, ולא כשאוחזים בני המשפחה ויצטרך ליטול מהם אחר ברכת הגפן.

ג. הוסיף להקשות ש"אם כן" למה נהגו גם גם במילה וחופה להביא בשמים.

לכאור' אינו ענין כלל לחיוב אחיזת הבשמים או הכוס בשמאל, וגם טעם הבאת הבשמים במילה וחופה בפשטות הטעם להבאת ההדסים הוא כמו שהביא הה"כ מהתרגום שני לאסתר (ו') שנוטלים את ההדס לששון ולשמחה בנישואין ומילה. אך אינו מחוייב לאחוז דוקא בידו בשעת הברכה, וסגי בעצם הבאת הבשמים ולהריח בהם ולברך על הנאת הריח.

ויש עוד להאריך ולפלפל בזה, ואכמ"ל.

ביקרא דאורייתא

יצחק מאזוז ס"ט



הרב עמנואל מולקנדוב

פתח תקווה

אם יש חיוב לאחוז כוס ההבדלה בברכת הבשמים

בגליון מ"ח טבת תשפ"א האריך הרב יצחק מאזוז בביאור שיטות הראשונים והאחרונים האם יש חובה להחזיק את הכוס ביד שמאל בשעת ברכת ההדס שמחזיקו בימין או לא, ע"ש.

ויש לחדד שעיקר הקושי בזה נוצר על פי חידושו של ראבי"ה [שאחריו נמשכו שאר רבני אשכנז כמהר"ם, מרדכי, אגודה, מהרי"ל ותה"ד כמובא בלקט יושר], וכן ריבב"ן, המכתם והארח"ח – שבשעת ברכת ההדס – יש לאחוזו בימין, ועפ"י זה התחבטו הפוסקים האם יש להחזיק את הכוס בשמאלו או שאין חובה.

אולם בעצם החידוש של הראשונים הנ"ל – כבר כתב הגר"א בספר אמרי נועם (על ברכות מ"ג ע"ב), שאין נראה כן מפשט הגמ', וז"ל: "אוחז השמן בימינו כו' ומברך על השמן. כתב בשו"ע סי' רצ"ו ס"ו דבשעה שמברך על הכוס של הבדלה אוחז הכוס בימינו ואת ההדס בשמאלו ואח"כ כשמברך על הבשמים צריך להחליף ליתן ההדס בימין. אבל אין לזה ראיה, דלא נזכר כאן להחליף, אלא הדבר שמזומן לברכה תחלה יאחוז בימינו ואת הדבר השני בשמאלו כמ"ש כאן בגמ' אוחז היין בימינו ואת השמן בשמאלו ולא אמר להחליף אח"כ" ע"כ. וכן נהג הגר"א למעשה כמו שכתוב במעשה רב כתי"י שנדפס בקובץ ישורון כ"א (עמ' תתי"ז) ע"ש.

ובאמת שהגר"א כיון מסברתו לדברי כמה ראשונים בסוגיא שם.

הנה הרמב"ם בפ"ז מברכות הי"ד כתב בזה"ל: "ואוחז את היין בימינו ואת הבשמים בשמאלו ומברך ברכת המזון, ואחר כך מברך על היין, ואח"כ מברך על הבשמים" ע"כ. וכן בפ"ט ה"ד כתב: "הביאו לפניו יין ושמן אוחז יין בימינו ושמן בשמאלו ומברך על היין ושותהו וחוזר ומברך על השמן ומריח בו" ע"כ. והעתיקוהו המאורות בברכות מ"ג וספר הבתים (שערי ברכות שער י' הט"ו), וכ"ה בספר מצוות זמניות (ברכות סוף שער ח'), וכן נראה מסתימת כמה ראשונים שהעתיקו בסתמא את דברי הגמ' בברכות מ"ג ע"ב הנ"ל שאוחז את השמן בשמאלו, ולא כתבו שצריך להופכו בשעת הברכה על השמן. ובאמת שהיפ"ל בח"ב סוף סי' רצ"ו כתב שיש להרגיש על הרמב"ם מדוע לא כתב שהופך את הבשמים לימינו בשעת הברכה עליהם ע"ש, הרי שאכן פשטות הרמב"ם שלא הופך את הבשמים לימין. וכן פשטות שא"ר הנ"ל.

ובאמת שר' מנוח בפ"ז שם כתב וז"ל: "ושמעין מיניה שבמוצ"ש יש לנו ליטול היין בימין אפילו בשעה שמברכין על ההדס, דא"כ דבשעה שמברך על ההדס מחליפו בימין ל"ל למימר והבשמים בשמאלו. הילכך אפילו בשעה שאנו רוצים לברך על ההדס אין לנו להסיר היין מהימין" ע"כ. וכ"כ המאירי בברכות שם וז"ל: "ואם רצה לברך על שניהם כאחד אוחז את היין בימין ואת השמן בשמאל ומברך על היין ואח"כ מברך על השמן, וא"צ להחליף את השמן בצד ימין בשעת ברכת השמן. ומכאן נ"ל בשעת הבדלה שאדם נוטל את היין בימינו כשמברך על

הבשמים א"צ להחליף את הכוס ביד שמאל כדי ליטול ההדס בימין" ע"כ. וכ"כ הרשב"ץ שם וז"ל: "ויש ללמוד מכאן להבדלה שאוחז הכוס בימינו וההדס בשמאלו כיון שהוא מוקדם בברכה, וי"א שבשעה שמברך בורא עצי בשמים אוחז ההדס בימינו ואינו נראה כן מכאן" ע"כ.

ומעתה ודאי שכך היא דעת הרמב"ם ושאר הנ"ל, דלאחר שמצאנו ראשונים מפורשים שכתבו כן, ובפרט ר' מנוח שנראה שכתב כן בדעת הרמב"ם. אע"פ שללא דבריהם לא היינו עושים מחלוקת בין הרמב"ם לשאר, ואפשר היה לומר שהעתיקו את לשון הגמ' בלבד [וכנראה כך הבין הב"י שלא כתב שהרמב"ם חולק על ראבי"ה] – מ"מ לאחר שכבר מצאנו ראשונים שחלקו על סברת ראבי"ה, העיקר הוא גם בדעת הרמב"ם ושאר הנ"ל, דס"ל כן וכנ"ל.

והמתבונן יראה שקושיית ר' מנוח – קושיא אלימתא היא, דלפי ראבי"ה וסיעתו הברייתא השמיטה את העיקר, שזה הפיכת השמן לימין בשעת ברכתו, וכתבה את הטפל, שזה אחיזת השמן בשמאל בשעת ברכת היין, שאינו נצרך כלל. אולם לדעת הרמב"ם וסיעתו מובן מדוע הברייתא נקטה שאוחז את השמן בשמאלו, משום שזהו עיקר החידוש שמברך על השמן כשהוא בשמאלו.

ומעתה נראה, שאע"פ שהשו"ע העתיק בסתמא את דברי ראבי"ה וסיעתו – זהו משום שלא ראה חולקים עליהם, אולם כיון שהתברר שיש חולקים עליהם, ופשטות הגמ' כמותם, וכן נקט הגר"א מסברתו וכנ"ל – הרוצה לנהוג כדעה זו לאחוז את הבשמים בשמאלו, שפיר דמי, ובזה מרויח שאוחז את הכוס בימינו כל זמן ההבדלה, ומקיים 'סודרן על הכוס' וכמו שכתבו הנשמת אדם והמשנה ברורה, ולא צריך להסתבך עם העברת הכוס מימין לשמאל ולהיפך.

עמנואל מולקנדוב



תגובת המחבר

תודה רבה. ראיתי דבריו ונהניתי אך אין הפנאי מסכים להגיב על כל מילה, ובאופן כללי בודאי שזהו נגד הש"ע, רק שכמה ראשונים ס"ל כן, ולכן לספרדים לכאורה בודאי שיש לעשות כדעת מרן הש"ע. ועכ"פ אציין שמאד נהניתי מצוף אמרותיו. ישר כח.



הרב יוסף עברי

רב ומו"צ באלעד

מח"ס ויען יוסף, תורת ערלה, נחלת אבות ועוד

לקיחת ריטלין בשבת

שאלה: מה יהא דינו של נער הסובל מ"הפרעת קשב וריכוז", ואינו יכול להתרכז בתפילה ולימוד תורה, ללא נטילת כדור ריטלין. האם יכול לקחת כדור זה בשבת, או שהדבר אסור משום איסור שחיקת סממנין?

ומתוך הדברים נסתעף לדון על אדם בריא ומתפקד כראוי, האם יכול הוא לקחת כדור זה לתוספת ריכוז וחיוזק המחשבה.



מהות הבעיה

על מנת להבהיר את השאלה, עלינו להבין בראש ובראשונה מה התהליך העובר במוחו של הסובל מהפרעת קשב וריכוז, ולמה בעצם נועד הריטלין, ולאחר מכן נוכל לדון בשאלה זו להלכה.

לבעיית הקשב וריכוז יש שתי שלוחות עיקריות:

א. האחת מכונה A.D.D., והיא מאובחנת בילדים עם קליטה איטית מן הרגיל, המתקשים לרכז את עצמם ולהקשיב. הסיבה לקושי זה היא משום שילד זה נולד עם מח גדול מן הממוצע.

במח עצמו יש הרכב כימי המכונה "דופמין", ומכונה גם מוליך סיבים, המופק על ידי בלוטות השקד שבמח. תפקידו של הדופמין הוא להוליך את המחשבה לחלקי המח השונים. הדופמין מופיע במח בצורת הבזקים מהירים, כמו הבזקי חשמל, והבזקים אלו מתרוצצים כהרף עין במח ומקשרים בין חלקיו השונים.

הסיבה שילד הסובל מקליטה איטית, הוא משום שמוח גדול שיש לילד זה, דורש בהתאמה דופמין רב יותר, משום שעל הבזקי הדופמין מוטל לכסות את כל חלקי המח הרחב. אך מכיון שהילד נולד עם דופמין בכמות רגילה, הרי שבעצם קיים במוחו חוסר בדופמין.

כתוצאה ממחסור זה, חסרים לילד מוליכים שתפקידם להוליך את המחשבות במוחו. המחשבות העולות במוחו ממתינות המתנה חסרת תוחלת לדופמין שיוביל אותם למחוז חפצן, אך ההבזקים בודדים ומועטים, והמחשבה אינה מצליחה לתפוס אחד מהם כדי להגיע אל החדרים האחרים במח. התממהות זו גורמת לילד קליטה איטית.

ב. לעומת זו יש בעיה אחרת, והיא נקראת הפרעת D.H.D., הנקראת גם "היפר אקטיביות", המאופיינת בתזזיתיות יתר. הסיבה לקושי נובעת מעודף דופמין הקיים במח הילד. עודף הדופמין מריץ את המחשבות ממקו למקום במהירות. המחשבות מסתחררות במח מאזור לאזור במהירות

רבה, והמחשבה שהיתה אמורה לעבור בכמה וכמה חלקים במח, מסיימת את הסיבוב בחדרי המח הרבה יותר מהר מאשר אצל אדם רגיל. מח בעל עודף דופמין אינו מאפשר למחשבה להתעכב, ולשקול את מעשיה באופן הולם, וההחלטה לעשות ולפעול דברים מתקבלת בחופזה רבה.

הטיפול בבעיות אלו הוא באמצעות כדור ה"ריטלין". תפקיד הריטלין (או כדורים אחרים מקבוצה זו) הוא לאזן את רמת הדופמין בהתאם לדרישות המח. ומכאן שפעולתו היא הפוכה, בהתאם לבעייה הקיימת: לילדים הסובלים מ A.D.D., הוא מעלה את רמת הדופמין, ולילדי ה: D.H.D.A., הוא מוריד את רמת הדופמין. הריטלין גורם לילד להתאזן ולשבת ככל הילדים. ה"היפר" המקבל ריטלין נרגע, מחשבתו פועלת בצורה מאוזנת, וגופו חדל להיות תזזיתי.

לאחר הטיפול יכולים ילדים אלו לתפוס את החומר בצורה טובה יותר מבני גילם, מכיון שהיכולות השכליות שלהם טובות יותר, מחמת שניחוננו במח גדול יותר. כך שבשעה שנסיר את החסימה הקיימת במוחו, הכישרון הטבעי הגדול של הילד צץ ומתגלה.



אימתי נאמרה גזירת סממנין

כתבו הראשונים, כי גזירת שחיקת סממנין לא נאמרה באדם חולה, אפילו חולה קל, אלא באדם המוגדר כ: "מתחזק והולך כבריא".

וכ"כ הרשב"א (בחידושו ל שבת קכ"ט ע"א): "והוי יודע, שלא התירו דברים הללו כלל אלא בדבר שיש ממנו חולי לכל גופו של אדם, כגון חיה כל שלשים, אי נמי בסכנת אבר אחד, וכן מחל עינא בסוף אוכלא ופצוחי עינא שהוא נופל למשכב או חולה ומצטער ממנו, אבל חושש והוא מתחזק והולך **כבריא** אין מתירין לו אפילו שבות של דבריהם ואפילו על ידי גוי, ולא עוד אלא בדבר שאין בו מלאכה ולא כלום בעולם גזרו משום שחיקת סמנין" עכ"ל.

וכ"כ הר"ן (על הרי"ף, שבת ל"ט ע"א): "ומסתברא דכי שרינן להו לומר על ידי נכרי הני מילי בחולה שהוא נופל מחמת חליו למשכב, אבל במיחוש שאדם מתחזק בו והולך **כבריא** לא. ולא עוד אלא אפילו דברים שהם מותרין לבריאם אסורין לו, כל היכא שמעשיו מוכיחין שלרפואה הוא מתכוין" עכ"ל.

וכ"כ הר"ן בחידושו (שבת קכ"ט א':) וז"ל: "אבל במיחוש שאדם מתחזק בו והולך **כבריא**, לו. ולא עוד אלא דברים שהם מותרים לבריאם, אסורים לו, כל היכא שמעשיו מוכיחים שלרפואה הוא מכוין. וזו היא ששינו: "החושש בשינוי לא יגמע בהן את החומץ", ואמרינן נמי בפרק אין מעמידין, דאפילו היכא דכאיבי אלא (כיאבי) ליה טובא חושש קרו ליה, לפי שדבר זה אינו חולי אלא מיחוש בעלמא, ומשום הכי אסרינן משום גזירת שחיקת סמנין".

ומסכם שם לאחר כל גדרי חולה וסכנות, בשם הרמב"ן, וז"ל: "מיחוש בעלמא, כגון חושש בשינוי וכיו"ב, אין מתירין לו כלום, ולא עוד אלא אפילו דברים המותרים לבריא אסורין לו, כל

שמעשיו מוכיחים שהוא מכוין לרפואה, גזירה משום שחיקת סמנין, זוהי דעת הרמב"ן בדברים הללו" עכ"ל. והנימוקי יוסף (שבת קכ"ט ע"ב) מעתיק את לשון הר"ן הנ"ל.

וכ"כ הרמב"ן בספרו תורת האדם, בזה"ל: "אבל מיחוש שאין בו חולי, ואין אדם חולה ממנו אלא מתחזק והולך כבריא בשוק, בזה לא התירו שבות כלל ואפילו ע"י גוי, ולא עוד אלא דברים שאין בהם משום מלאכה ולא כלום בעולם גזרו משום שחיקת סממנים, וזהו החושש בשינוי" עכ"ל. (והעתיקו בצרור החיים עמ' ס"ו).

מלשונם: "מתחזק והולך כבריא", עולה כי כל גזירת שחיקת סממנין נאמרה רק באופן שהאדם מתפקד כאדם רגיל וכבריא, רק יש לו צער וכאבים שאותם הוא רוצה להרפות. אך אם האדם אינו מתפקד כבריא ורגיל, גם אם לא נפל למשכב, לא נאמרה עליו גזירת שחיקת סממנין.



דברי הפוסקים בהגדרת הגזירה

הגדרה בגזירת שחיקת סממנין עולה אף מדברי הפוסקים המדברים בהלכה זו, דרך במיחוש בעלמא נאמרה הגזירה, ולא בחוסר תפקוד רגיל.

וכמו שפסק מרן השו"ע (או"ח סי' שכ"ח ס"א): "מי שיש לו מיחוש בעלמא והוא מתחזק והולך כבריא, אסור לעשות לו שום רפואה, ואפי' ע"י אינו יהודי, גזירה משום שחיקת סמנים" עכ"ל. ודקדק העולת שבת כי לשון השו"ע מבוסס על הר"ן הנ"ל, שכתב: "לפי שדבר זה אינו חולי אלא מיחוש בעלמא" ולכן אפילו מה שמותר לבריא אסור לו ע"ש.

וכן ביאר המעשה רוקח (שבת פ"ב ה"י) את לשון המגיד משנה: "אבל חושש והוא מתחזק והולך כבריא" – ר"ל שיש לו איזה מיחוש בעלמא קל, דבזה אין להתיר כלל" עכ"ל.

גם הרדב"ז (ח"ג סימן תר"מ – אלף ס"ה) העתיק את דברי הראשונים וסמך עליהם להלכה, וז"ל שם: "וכן כתבו בשם הרמב"ן והרשב"א ובעל מגיד משנה והר"ן ז"ל עלה דהאי מימרא וז"ל, ודוקא בדבר שיש בו ממנו חולי לכל גופו של אדם כגון חיה כל שלשים יום וכן לכחול את העין בסוף האוכלא שהוא נופל למשכב, או מצטער וחולה ממנו, אבל חושש והוא מתחזק והולך כבריא, אין מתירין לו אפי' שבות דדבריהם ואפי' ע"י עכו"ם ולא עוד אלא דברים שאין בהם מלאכה ולא כלום בעולם גזרו משום שחיקת סמנים" עכ"ל. חזינן דבאופן שנופל למשכב או מוגדר "מצטער וחולה", לא נאמרה בו הגזירה.

גם העטרת צבי (על השו"ע שם) כתב: "אבל בחולי שאין בו אלא מיחוש לבד והולך ומתחזק כבריא, אין עושין שום מלאכה אפילו שבות דרבנן אפילו ע"י גוי משום גזרת שחיקת סממנים, דבמידי דרפואה גזרו רבנן" עכ"ל.

גם בשו"ע הגר"ז (שכ"ח ס"א) כתב וז"ל: "מי שיש לו מיחוש בעלמא שאין בו חשש סכנה כלל, והוא מתחזק והולך כבריא אסור לעשות לו שום רפואה בשבת אפילו ע"י נכרי וכו' גזרה שמא ישחוק סממנים לרפואה כשיהיה מותר לעסוק ברפואות בשבת ויתחייב משום טוחן" עכ"ל.

וכן כתב בהדיא הרב יעקב שבתי סניגיליאה (מחכמי איטליה לפני כמאתים שנה, מח"ס שבת של מי, בספרו ההלכתי יעקב לחק סי' מ"ו עמ' רע"ט), והגדיר בבירור שכל הנידון הוא רק במיחוש קל בלבד, ולא במיחוש הגורם לו צער.

שם דן הרב במקרה של אדם שהיה לו צרעת ברגליו, ודנו האם להקל מכאביו מותר לומר לגוי לשרות לו סמרטוטין בחומץ ולתת על רגליו. ובתוך דבריו כתב, וז"ל: "ואם יאמרו דמיחוש זה של רגלים דאנן עסקינן ביה לא הוי כשאר חולה שאין בו סכנה, אלא כמיחוש בעלמא, והוי כמו שפסק הרב בשו"ע או"ח ריש סי' שכ"ח דמי שיש לו מיחוש בעלמא והוא מתחזק והולך כבריא דאסור לו לעשות שום רפואה אפי' ע"י גוי. אמינא ולא מסתפינא דשגגה היא, דשאני הא מהא כעוכלא לדנא, דהא מאריה דאי דינא אשר פסק מרן ז"ל הוא הרב המגיד בפ"ב דהל' שבת שכתב על מה שפסק הרמב"ם בהל' י', חולה שאין בו סכנה עושין לו כל צרכיו ע"י גוי וכו', ודווקא בדבר שיש בו ממנו חולי לכל גופו של אדם, כגון חיה שלושים יום, וכגון לכחול את העין בסוף האוכל שהוא נופל למשכב או מצטער, וחולה ממנו. אבל חושש והוא מתחזק והולך כבריא, אין מתירין לו אפילו שבות דדבריהם ואפילו ע"י גוי, ולא עוד אלא דברים שאין בהם מלאכה ולא כלום בעולם גזרו משום שחיקת סמיני, ע"כ כתב הרשב"א בשם הרמב"ן ודברים ברורים הם, ויתבאר בדברי רבינו בפרק כ"א.

ואנן חזינן דהרב המפה (הוא הרמ"א) באותו סימן שכ"ח סק"ז על דברי השו"ע שפסק חולה שנפל למשכב מחמת חוליו ואין בו סכנה, כתב: "או שיש לו מיחוש שמצטער וחלה ממנו כל גופו, שאעפ"י שהולך כנפל למשכב דמי. והוא נלקח מדברי הרב המגיד כאשר נרמז בפנים.

א"כ שמעינן בהדיא דאיכא חילוק ממיחוש למיחוש, אעפ"י דבתרתי מתחזק והולך, והיינו דכשהוא מצטער הרבה, אעפ"י שמתחזק והולך ודאי מותר, אבל אם הצער מעט מזעיר הוא, כיון שמתחזק והולך כבריא אסור. ונידון דידן כפי השאלה אשר סדרו קמאי מורה בהדיא דהוא מצטער הרבה ובצער גדול הוא מתחזק והולך, וא"כ הוא ודאי דשרי ליה וכו', וליכא סבר למימר דהוא מיחוש בעלמא ואסור, דהמוכחש לא יוכחש דכיון שהיסודות רעועים הם, ודאי דיהיה מוכרח ליפול למשכב, ולא מיסתייה ליה (ר"ל אין באפשרותו) להישען על משענתו ובמקלו, והוי ממש כמ"ש הרב המגיד: "או מצטער וחלה ממנו", דהכוונה היא דאע"פ שהולך, כנפל למשכב דמי, כמו שכתב בהדיא משמו מור"ם ז"ל וכו', וכמ"ש העטרת צבי וז"ל: חולה שנפל למשכב, או שיש לו מיחוש שמצטער וחלה ממנו כל גופו, אז אע"פ שהולך, כנפל למשכב דמי" עכ"ל של הרב סניגיליאה.



חוסר תפקוד מוגדר כחולי

העולה מדבריו ומדברי הפוסקים, כי כל גזירת שחיקת סממנין נאמרה באופן שאין צער החולי של האדם גורם לו שאינו יכול לתפקד כאדם רגיל, אלא מדובר בצער קל בלבד, שלמרות הכאב הוא הולך ומתפקד כבריא ורגיל. משמע שכל חולי שיגרום לאדם חוסר תפקוד כשל אדם רגיל, לא נכלל הדבר בכלל גזירת שחיקת סממנין.

וכן עולה מדברי מהר"ח פלאג' בספרו שו"ת לב חיים (ח"ב סי' ס"ט), דשם דן לגבי מי שאינו יכול ללכת, והעלה דאינו בגדר "הולך כבריא", וזה לשונו: "שאלה: מי שהוא חולה שיש לו כאב ומיחוש וניפוח, ויש לו חום הרבה בירך של שמאל בעצם הקולית, ואינו יכול להתחזק ולילך ברגליו, וציוה הרופא ששימו ע"ג סמרטוטין שרויים במים שיש סממנים או בחלב, אם מותר בשבת וכו'.

אלא דאם באנו לומר דכיון דחולי זה אין בו סכנה, הרי קי"ל דאינו מותר לעשות שום רפואה ואפילו ע"י גוי, נראה דכאן בנידון דידן מותר גמור, יען דכיון שהוא אינו יכול לילך ברגליו, הרי נראה דמותר, שהרי כתב מרן בשו"ע בסי' שכ"ח וז"ל, מי שיש לו מיחוש בעלמא והוא מתחזק והולך כבריא אסור וכו', והרי כאן בנ"ד כיון שאינו הולך ברגליו וגם אינו מיחוש בעלמא, דיש לו כאב וניפוח וחום גדול ככתוב בשאלה, וא"כ נראה ודאי דע"י גוי מותר לכתחילה להשרות הסמרטוטין במים או בחלב ולתת על המכה, ואין בזה פקפוק כלל" עכ"ל.

וכן כתב הגר"נ קרליץ זצ"ל בספרו חוט שני (שבת ח"ד עמ' קצ"ז) במקרה דומה, וז"ל: "גדר "חולה שנפל מחמת חוליו למשכב", היינו אף שיש לו מיחוש או כאבים במקום מסויים בגופו ולא בכל גופו, מ"מ אם מחמת הכאבים אינו יכול לתפקד ולהתגבר לעשות מה שצריך לעשות בדרך כלל, מיקרי שמחמת המיחוש והצער חלה כל גופו ודינו כחולה שאין בו סכנה".

עוד כתב שם: "וכן אם מרגיש שבור ממצבו הבריאותי ומחמת זה אינו יכול לתפקד ולהתגבר לעשות מה שצריך לעשות מיקרי חולה שאין בו סכנה אף שמבחינה גופנית יכול להתאמץ ולעשות" ע"כ.

עוד כתב הרב: "ודע דחולה שאין בו סכנה מיקרי אף למי שיש לו חולשה גדולה בלי שנודע לו סיבה מסוימת, ועל ידי כך מאבד את התיפקוד שלו וכנ"ל, אף שלא ידוע שיש לו מחלה או מכה מסוימת חשיב חולה שאין בו סכנה. ומש"כ המג"א דאסור לבריא לקחת רפואה לחזק מזגו, היינו באופן שהוא בריא או חלש וצריך להתחזק עוד, אבל אינו נמצא במצב של חולשה גדולה עד שמאבד את התיפקוד שלו" עכ"ל.

מתבאר מדבריו כי גזירת שחיקת סממנים נאמרה רק על בעל מיחוש המתחזק והולך כבריא, דהיינו שיכול הוא לתפקד כבריא, אבל מי שכאבו גורם לו שלא יוכל לנהל את חייו ולתפקד כבריא, מוגדר חולה.



הגדרת הסובל מקשב וריכוז

מעתה שומה עלינו לדון, עלינו לדון האם נער זה הסובל מהפרעת קשב וריכוז (בלשון המקצועית המילה "הפרעה" ניתנת על שם החומרים הכימיים המופיעים במח שלא בתיאום ומפריעים למערכת לפעול כתיקנה) שמצבו גורם לו שאינו יכול ללמוד ולהתפלל כראוי וכאדם רגיל מחמת מצבו, האם הוא מוגדר כמתחזק והולך כבריא או כחולה.

ולכאורה מדברי הפוסקים, המבארים כי אדם שאינו יכול לתפקד כאדם רגיל, אינו מוגדר כ"מתחזק והולך כבריא", א"כ גם אדם זה הסובל מחוסר חומרים במוחו, שמחמת כן גורמים לו

לתפקד שלא כאדם רגיל, כגון שאינו יכול ללמוד ולהתפלל כשאר בני גילו, הרי הוא מוגדר כחולה, גם אם אין לו כאב והוא לא עלה למיטה מחמת חוליו. שכן לא צריך להיות חילוק בין כאב השולח את אותותיו למח ומורגש בכל הגוף, ועל ידי הרגשת הכאב האדם אינו יכול לתפקד כראוי, לבין חוסר או יתר בדופמין במח, המשפיע ישירות על תפקוד האדם כמו שנתבאר. שניהם מוגדרים כסובלים מבעיה שאינה ניתנת לריפוי אלא ע"י תרופה זו.

ומצאתי שגם הגרי"מ רובין שליט"א (קובץ היכלא ח"ז עמ' ק"נ), הגדיר את הנצרך לריטלין כחולה, מחמת שאינו יכול לתפקד כאדם רגיל, ואלו דבריו: "יש לדון בהגדרת מצבם של אנשים הזקוקים לתרופות אלו בשבת, וכאמור ישנם מצבים שונים אצל נוטלי תרופה זו, ויש בהם רבים שאפשר להגדירם כחולים לעניין היתר נטילת תרופות בשבת, ואף שאינם בגדר חלה כל גופו או נפל למשכב. והטעם בזה הוא, שמה שמצינו גדר זה בפוסקים של חלה כל גופו או נפל למשכב איירי בחולי הגוף אבל חוליים אחרים אינם נמדדים בזה אלא כל חולי יש לו בחינה אחרת וכגון מי שחולה בחולי הנפש פשוט שדינו כחולה לעניין גזירת שחיטת סממנין ואף שהוא מתנהל כאחד האדם ולא נפל למשכב מ"מ כיון שאינו מאוזן נפשית הרי דינו כחולה ואם כן גם אלו הנצרכים לתרופות הריטלין אף שפשיטא ופשיטא שאין לדמותם כלל וכלל לחולי הנפש שודאי הם בריאים בנפשם מ"מ יש לומר בהם כיון שאינם יכולים לתפקד כאחד האדם הרי הם כחולים שהרי מי שחלה כל גופו גם אינו יכול לתפקד כשאר אדם ואין זה רק כמיחוש או כאב כיון שמצבם זה משפיע על כל התנהלותם" ע"כ.

ונראה שלטעם זה כיון מו"ר הגר"ש קורח בעל העריכת שלחן (ח"ד עמ' קס"ד) בדבריו, דהתיר את לקיחת הריטלין משום שבלעדיה נגרמת לו עצבנות וחוסר שקט, דמחמת זה אותו אדם מוגדר כחולה שאינו יכול לתפקד כראוי, וממילא לא נאמרה בו גזירת שחיטת סממנין.

וזה לשונו: "מי שיש לו עודף מרץ הנקרא "היפר אקטיבי", מותר לו לקחת בשבת תרופה הנקראת "ריטלין", כדי שיהיה רגוע" ע"כ. ובביאורים כתב שם בטעם ההיתר: "כי חוסר השקט גורם לו לעצבנות, וגם לסביבתו הוא יוצר חוסר שקט, והרי שבת לעונג ניתנה, ויש בזה כדי למנוע צער נפשי בשבת. ובפרט שבזמנינו לא שייכא כל כך גזירת שחיטת סממנין שהיא סיבת איסור רפואה בשבת, לפי שכל אחד שוחק לעצמו סממנין, והכל מוכן מזמן רב" עכ"ל.

וכ"כ בספר וישמע משה (פריד עמ' קע"ו) בשם הג"ר שמאי גרוס שליט"א, דמותר לתת ריטלין בשבת לקטן מב' טעמים: א. כל צרכי קטן נעשים בשבת כחולב שאין בו סכנה, ותרופה זו נחשבת צורך גמור של הקטן. ב. מי שסובל מחוסר מנוחה ברמה כזו שזקוק לתרופה, יש לדונו בגדר חולה כל גופו, שמותר לו ליטול תרופות בשבת, והוא כעיקר הטעם שהעלנו כאן. ועי"ש עוד שהביא עוד עמים מחכמים נוספים להיתר.

ואציין לספרים נוספים שהתירו לקחת ריטלין בשבת למי שאינו יכול ללמוד ולהתרכז זולתם, מטעמים שונים, עיין שו"ת אמרי יעקב להגרי"מ שטרן (סי' נ"ד עמ' ק"א), חשוקי חמד להגר"י זילברשטיין (בכורות עמ' תנ"ג), שו"ת אבני דרך (פרינץ, ח"ז סי' ס"ד, תורת מאיר (פנחס סי' נ"ח עמ' קס"ז) במחוקק במשענותם (שמואליאן, ח"ד עמ' ק"ג). ולא אכנס לדון בטעמי ההיתר שהעלו, כי את העיקר העלנו וביססנו בס"ד.

בריא המכוין לרפואה - דעת השו"ע

וכל דברינו עד כה אינם אמורים אלא רק למי שנצרך לכדור הריטלין על מנת ללמוד ולקרוא, ואינו יכול להתרכז בלעדיו, דאז חוסר תפקודו מוגדר כחולי.

והשתא דאתינו להכי, יש לנו להוסיף ולדון האם נטילת ריטלין מותרת לאדם בריא היכול לתפקד, ויכול ללמוד או להתפלל כאדם רגיל. אמנם כעת הוא רוצה לקחת את הריטלין לתוספת חיוזק מחשבתו והריכוז, וכגון שהוא עומד לפני מבחן עם פרטים רבים ורוצה ללמוד ולהתרכז ולזכור את החומר.

והנה דנו הפוסקים בעיקר דין גזירת שחיקת סממנים, על מי ובאיזה אופן נאמרה. וכתב הב"י בתחילת סימן שכ"ח, כי גזירה זו נאמרה רק על מי שמרגיש מיחוש וכאב, שאז חששו חכמים שמתוך מצבו יגיע לשחוק סממנים. אבל על הבריא לא נאמרה הגזירה, אפילו אם מכוין לרפואה. וזה לשונו: "הלכך על כרחך לומר דביש בו מיחוש בעלמא והוא מתחזק והולך כבריא היא, דכל כה"ג אין מתירין לן אפילו שבות דדבריהם" עכ"ל.

והוסיף הב"י לבאר שיטתו ברוחב, בדבריו לסי' ל"ז, שם דן בדברי הטור שכתב: "וכל שאינו מאכל ומשקה בריאים, אסור לאוכלו ולשתותו לרפואה. אבל אם אוכל ושותה אותו לרעבו ולצמא ואין לו חולי, שרי". וביאר הב"י, כי דברי הטור הללו במרגיש מיחוש מיירי, דאז נאמרה הגזירה, ואז אסור לו לאכול דברי רפואה. אבל המשך דברי הטור ב"אין לו חולי" באו ללמדנו כי אם המדובר באדם בריא לחלוטין ללא מיחוש, יכול הוא לאכול או לשתות אף תרופה, כיון שבו לא נאמרה הגזירה. וזה לשונו שם: "ומשמע דכל שאינו חולה כלל, מותר לו לאכול ולשתות אוכלין ומשקין שאינם מאכל בריאים, דכיון שאינו חולה ליכא למיגזר מידי, הילכך אפילו אינו לא רעב ולא צמא מותר לאוכלו ולשתותו, והוא דנקט לרעבו ולצמא לאו דווקא, אלא אורחא דמילתא נקט" עכ"ל.

בדרך זו פסק גם בשו"ע (שכ"ח, ל"ז): "וכל שאינו מאכל ומשקה בריאים, אסור לאוכלו ולשתותו לרפואה מי שיש לו מיחוש בעלמא והוא מתחזק והולך כבריא, אבל אם אין לו שום מיחוש, מותר" עכ"ל.

גם הלבוש (סי' שכ"ח) פסק כדעת השו"ע וכתב: "וכל שאינו מאכל ומשקה של בריאים, מי שיש לו מיחוש בעלמא והוא מתחזק והולך כבריא, אסור לאוכלו ולשתותו לרפואה, אבל אם אוכלו ושותהו לרעבו ולצמא, או אפילו לתאוה ואין לו שום חולי שרי, דליכא למיגזר ביה משום שחיקת סמנים שאינו עושה לרפואה" עכ"ל.

ובשו"ת הלכות קטנות (ח"א סי' ק"א) סמך על פסק השו"ע לענין מעשה, דלגבי שתיית הטוטון שם כתב וז"ל: "ועוד יש להתיר בזה, כיון שהשואפים אותו הם בריאים גמורים שאין להם חולי כלל, דכל הני מילי דמתני' דתנן אין אוכלין אוזב יון וכו' לפי שאינו מאכל בריאים מיירי באדם שחושש ואינו נופל למשכב ולא חולה, אלא שחושש והוא מתחזק והולך כבריא, אבל מי שאין לו מיחוש כלל והוא בריא ליכא למיגזר ביה מידי משום שחיקת סמנים, וזה מבואר בטור או"ח סי' שכ"ח סל"ז ע"ש, וכתב מרנא מוהריק"א זיל כבר כתבתי שכל הדינים האלו באדם שחושש

ומתחזק והולך כבריא וכו', דכל שאינו חולה כלל מותר לו לאכול ולשתות אוכלים ומשקים שאינם מאכל בריאים, דכיון שאינו חולה ליכא למיגזר מידי הילכך אפי' אינו רעב וצמא מותר לאוכלן ולשתותם" עכ"ל. הרי שהעלה כדברי השו"ע ושיטתו, דבאדם בריא לא העמידו את דבריהם.

ובפשטות כל דברי הראשונים שהבאנו לשונם לעיל, הרי הם ראייה לשיטת השו"ע וטעמו, שהרי כולם העמידו את גזירת חכמים בשחיקת סממנין רק בחושש והוא מתחזק והולך כבריא. ואם באמת גזירת שחיקת סממנין נאמרה לא רק בחושש או חולה קצת, אלא אף בבריא גמור, מדוע לא נמצא מי מהראשונים שפירש זאת להדיא, לכתוב ולפרש לן דגזירת חז"ל נאמרה בכל גוונא שאינו חולה, או בבריא או בחולה קצת. ומדהגישו בדבריהם כי כל הגזירה נאמרה רק בחושש ומצטער קצת, ראייה לדברי הב"י כי רק בחולה קצת נאמרה הגזירה, שהוא בהול על כאבו וחשש ויש חשש שיבוא לשחוק סמנין, ולא אדם בריא.

יתירה מזאת, מדברי הר"ן (על הרי"ף, שבת ל"ט ע"א, וכ"ה לשונו בחידושיו לשבת קכ"ט ע"א ד"ה דבר, וכן במסכת ע"ז כ"ח ע"ב ד"ה דשוריאני) היסודיים בהלכה זו, עולה שכתב להדיא כשיטת השו"ע, שלכן כתב: "ומסתברא דכי שרינן להו לומר על ידי נכרי הני מילי בחולה שהוא נופל מחמת חליו למשכב, אבל במיחוש שאדם מתחזק בו והולך כבריא לא. ולא עוד אלא אפילו דברים שהם מותרין לבריאם אסורין לו, כל היכא שמעשיו מוכיחין שלרפואה הוא מתכוין" עכ"ל. והביאוהו המלאכת שלמה (שבת פ"ד מ"ד), העולת שבת (שכ"ח ס"א), והמחצית השקל (שכ"ח ס"ב).

ומפורש בדבריו שהוא דיבר מתחילה על אדם בעל מיחוש המתחזק והולך כבריא, שעליו נאמרה גזירת שחיקת סממנין, ומיד אמר עליה דאף דברים המותרים לבריאם אסורים לו, אם מעשיו מוכיחין דלרפואה מכיון. ואם לשיטתו איסור גזירת שחיקת סממנין נאמר אף לבריאם, לא היה לו לחלק ולומר לשון זו, המחלקת בין אדם בריא לאדם חושש, אלא למימר דגזירת שחיקת סממנין בכל גוונא נאמרה, מלבד חולה שנפל למשכב או חולה כל גופו וכו'. ומדלא נחת להכי משמע דס"ל דלא נאמרה הגזירה אלא בחושש לבד, דרק הוא בהול על כאבו ויבוא לטחון הסמנין, משא"כ בבריא. ומשמע שאף בריא המכוין לחזק מזגו שרי, דלא אסר כל שמעשיו מוכיחין לרפואה אלא בחושש, וכמבואר. וכן נראה מדברי הב"ח (שכ"ח ס"ב) שדייק כן מדברי הר"ן, דנחת לחלק רק בין חושש וכואב לבריא, דלא תימא דחושש הרי הוא בכלל בריא המותר, ומתוך הדברים עולה ברור כי בבריא לא נאמרה הגזירה כלל.



דעת המג"א - לחזק מזגו

אמנם דעת המג"א (אמ"ק) לחלוק על דברי השו"ע, דס"ל דגזירת שחיקת סממנים לא נאמרה רק על המרגיש מיחוש, אלא על כל אדם נאמרה אם הוא אוכל דבר העומד לרפואה, שמא יבוא לשחוקו ולאוכלו לצורך עצמו.

ובתחילת דבריו הביא ראייתו מדברי הטור שכתב דלבריא מותר לאכול דבר רפואה רק לרעבו או לצמא, משמע שאם מכוין בו לרפואה אסור, והוסיף להביא כמה ראיות ליסוד זה

מדברי הגמ' והראשונים, והעלה שדכל דבר רפואה שיקח האדם הבריא "לחזק מזגו" אסור, ע"ש. כדעת המג"א נקטו האליה רבה, השו"ע הגר"ז, החיי אדם וערוך השלחן.

ובחזון עובדיה (שבת ח"ג מעמ' שס"ג ואילך) האריך הגר"ע יוסף והרחיב בנידון זה, והביא מדברי רבים מהאחרונים שדנו בדברי המג"א וראיותיו ודחו דבריו, ומהם החמד משה (שכ"ח סקי"ד), האגלי טל (טוחן סקמ"ז), שו"ת זכור ליצחק הררי (סו"ס צ"ט), הרב תורת שבת (סקמ"ט), התהילה לדוד (סקס"ה), שו"ת אגרות משה (או"ח ח"ג סי' נ"ד עמ' שס"ג), והעלה להלכה שאין לזוז מפסק השו"ע דכל אכילת הבריא מותרת, אפילו אם מכוין לרפואה, ובפרט שגם לדעת המג"א אין זו אלא חומרא באיסור דרבנן, ובשל סופרים הלך אחר המיקל. וכן פסק במנוחת אהבה (ח"א עמ' תקט"ז).



העולה מתוך האמור:

א. מי שאינו יכול ללמוד או להתפלל כראוי, מותר לו לקחת כדור ריטלין, שעל ידו תהיה לו אפשרות להתפלל וללמוד ולתפקד כראוי.

ב. טעם ההיתר, כי מצבו זה שאינו יכול לתפקד כאדם רגיל בקריאה ולימוד, מוגדר כחולי ולא כמתחזק והולך כבריא, וא"כ באופן זה לא נאמרה גזירת שחיקת סממנים.

ג. אדם בריא, היכול ללמוד והתפלל גם ללא לקיחת הכדור, אך רוצה לקחת כדור ריטלין לתוספת ריכוז מחשבתו, שם תלוי הדבר בדעות הפוסקים:

לדעת מרן השו"ע: הוא יכול לקחת את הכדור, כי גזירת שחיקת סממנים לא נאמרה בבריא, רק בחולה המתחזק, ולשיטתו מותר לבריא לקחת כל תרופה שרוצה, גם אם ניכר דלרפואה קעבדה.

אך לדעת המג"א: גזירת שחיקת סממנים נאמרה אף בבריא, כל עוד שניכר שהוא מתכוין לרפואה ולחזק את טבעו ומזגו, וא"כ אין לבריא לקחת סם הניכר שלרפואה הוא.



הרב אחיקם הלוי
רב היישוב מעלה מכמש

הפעלת מוזיקה בשבת עבור חולה קטן

שאלה

ילדה עם צרכים מיוחדים ונכות גופנית הסובלת מפיגור שכלי חמור ואינה מבינה דבר מסביב, וכדי לשמור על שלוותה היא שומעת מוזיקה. השאלה האם ניתן להפעיל עבורה מוזיקה בשבת? יש להעיר, שאם לא תשמע מוזיקה היא צורחת ואינה נרגעת, והמוזיקה היא הדרך היחידה שעוזרת לה להירגע.



תשובה

הדבר שצריך לדון בו הוא האם מותר לעשות בשבת מלאכה אסורה, כדי להרגיע חולה. יש לחלק את התשובה לשני סוגי חולים: א. חולה שיכול להגיע לסכנת נפשות, ב. חולה שאינו יכול להגיע לסכנת נפשות.



א.

חולה שיכול להגיע לסכנת נפשות

מצינו לגבי יולדת* והיא מבקשת שידליקו אור הגם שיש בזה איסור תורה, שמותר להדליק על מנת להרגיע אותה. ע' שו"ע (או"ח סי' ש"ל סעי' א'): "יולדת היא כחולה שיש בו סכנה ומחללין עליה השבת לכל מה שצריכה... ומילדין (אותה), ומדליקין לה נר אפי' היא סומא", וביאר המשנ"ב (ס"ק ד'): "אף על פי שבזה לא שייך טעמא הנ"ל (בס"ק ג') דבלא"ה שרויה בחושך אעפ"כ מיתבא דעתה בנר דלוק, דקאמרה אי צריכנא מידי חזיא חברותיה ועבדי לי. ואף על פי דהדלקת הנר עיקרה אינה לרפואה אעפ"כ מחללין דקים להו לרבנן דיתובי דעתא דיולדת הוא מילתא דמסתכנא בה בלא"ה".

עוד מצאנו לגבי תינוק שנפל לבור, ויש חשש שהתינוק יהיה בחרדה גדולה, מותר לעבור על איסורי תורה כדי להצילו. ע' רמב"ם (הל' שבת פ"ב הל' י"ז): "נפל תינוק לבור עוקר חוליה ומעלהו ואף על פי שהוא מתקן בה מדרגה בשעת עקירתו, ננעלה דלת בפני תינוק שובר הדלת ומוציאו ואף על פי שהוא מפצל אותה כמין עצים שראויין למלאכה שמא יבעת התינוק וימות". במג"א בסי' שכ"ח סעי' י"ג הביא דין זה, וע' משנ"ב ס"ק ל"ח: "אפי' הכי מותר השבירה שמא

(א). ע' בשבט הלוי ח"ח סי' פ"ח.

יבעת התינוק וימות ולא אמרינן שאפשר לקרקש להתינוק באגוזים מבחוץ עד שיביאו המפתח. ואפילו אם היה צריך להחוליא ולהנסרים והקסמין ג"כ שרי כיון שאינו מכוין לזה^ב.

עוד מצאנו לגבי חולה הנמצא במצב סופני, שמבקש שיבואו אליו אנשים, שמותר לחלל שבת כדי להרגיעו. ע' שו"ע (סי' ש"ו סעי' ט): "אבל חולה דתקיף ליה עלמא ואמר שישלחו בעד קרוביו, ודאי שרי". ובמשנ"ב (ס"ק מ"א) ביאר שהותר שגוי יאמר לקרוביו, והם יבואו דווקא במוצאי שבת, ז"ל: "אפילו לשכור א"י רץ שירון כמה פרסאות בשבת להביא קרוביו במוצאי שבת ג"כ שרי כדי שלא תטרף דעתו עליו", וא"כ ההיתר הוא רק אמירה לגוי. אבל בשש"כ (פרק ל"ב סעי' כ"ה) כתב שהותר לעבור על איסור דרבנן, ולא רק על איסור אמירה לגוי, והביא ראייה מדברי הגר"א^ג.

מכל המקורות האלו מבואר שמותר לעשות איסורים בשבת על מנת ליישב את דעתו של האדם, ולפעמים אפי' איסורי תורה (כל דבר לפי עניינו). אבל זה דווקא במצב שחכמים חששו שאם האדם לא יהיה רגוע זה עלול להגיע לחשש סכנת נפשות.



ב.

חולה שאינו יכול להגיע לסכנת נפשות

שנינו בגמ' מסכת עירובין ק"ד ע"א: "אמר ליה רבה: לא אסרו אלא קול של שיר. איתיביה אביי: מעלין בדיופי, ומטיפין מיארק לחולה בשבת. לחולה - אין, לבריא - לא. היכי דמי? לאו דנים וקא בעי דליתער? שמע מינה: אולודי קלא אסיר! - לא, דתיר וקא בעי דלינים, דמשתמע כי קלא דזמזומי". השמעת קול בכלי איסורה גזירה דרבנן, ואעפ"כ התירו להשתמש בכלי שמשמיע קול נעים, עבור החולה כדי שיישן.

השו"ע והרמב"ם השמיטו הלכה זו, והמג"א סי' של"ח ס"ק א' הביאו לדינא.

במשנ"ב סי' של"ח ס"ק א' כתב: "ואם נותן מים בכלי מלא נקבים להטיף לתוך כלי מתכות כדי להשמיע קול נעים ע"י הנטיפה אסור דזה הוי ג"כ ככלי שיר ולחולה כדי להרדימו שיישן שרי...".

השפת אמת על הגמ' (עירובין ק"ד ע"א בד"ה איתיביה) מקשה על דין זה, היכן מצאנו להתיר לחולה איסור דרבנן, שהרי אסור להשמיע קול ניגון גזירה שמא יתקן כלי שיר? וכתב השפ"א שאולי בגלל זה השמיטו השו"ע והרמב"ם - שכל ההיתר כאן זה רק למ"ד מלאכה שאינה

ב). ע' שער הציון שם ס"ק י"ז שקיימת מח' בראשונים האם מותר אפי' להתכוון גם לנסרים או שמותר רק אם אינו מתכוון, אך לכל הדעות מיידי שאינו מרבה בפעולה בשביל זה.

ג). וכן בשש"כ פרק ל"ח סעי' ג' חזר על היתר זה.

ד). שהגר"א כתב את מקור ההיתר של השו"ע, מדברי הרשב"ם ב"ב קנ"ו ע"ב, שמחשש שתיטרף דעתו של שכ"מ התיר איסור דרבנן, והובאה דעתו בשו"ע בחו"מ סי' רנ"ד סעי' א' בשם יש אומרים. אמנם השו"ע שם כתב בסתם את שיטת הרמב"ם, שסיבת ההיתר שם לעשות קנין היא מכיוון שלא צריך כלל קנין, ובעצם לא התירו כלום. וצריך לומר לשיטתו שאין חשש שתיטרף דעתו במתנה במקצת (דהיינו ששייר מנכסיו) ועי"ש.

צריכה לגופה אסורה מדרבנן, שהרי אינו צריך את גוף הקול אלא רק כדי שישן החולה^ה, וזה שבות דשבות, ורק בזה התירו לצורך חולה. ולכן הרמב"ם השמיט הלכה זו, כי הוא סובר שמלאכה שאינה צריכה לגופה אסורה מדאורייתא. עוד ציין השפ"א לדעת רבינו חננאל שביאר את הגמ' בחולה שיש בו סכנה, ואולי בגלל זה השמיטו כיוון שזה פשיטא שמותר. אמנם למעשה מביא את מה שהמג"א פסק להלכה.

כתב השו"ע סי' ש"ט סע' א': "נוטל אדם את בנו והאבן בידו, ולא חשיב מטלטל לאבן; והוא שיש לו געגועין (פי' שיש לו עצבון כשאינו עם אביו) עליו, שאם לא יטלנו, יחלה; אבל אם אין לו געגועין עליו, לא".

השו"ע סובר כשיטת רש"י שם בסוגיא שבת קמ"א ע"ב, שמדובר בילד שיש לו געגוע, הרוצה את אביו, לכן התירו חכמים טלטול מוקצה שלא בידים^ה (היינו התירו איסור טלטול מוקצה בשינוי), על מנת להרגיע את הילד, מחשש שאם לא ירים, הילד יגיע לחולי, אע"פ שהוא לא יגיע לידי סכנה.

הגר"א בסי' שכ"ח ביאר שסוגיא זו היא המקור לדברי הרמ"א בסעי' י"ז: "מותר לומר לאינו יהודי לעשות תבשיל לקטן שאין לו מה לאכול, דסתם צרכי קטן כחולה שאין בו סכנה דמי".



קושיא על דברי המג"א

על דברי הרמ"א שהתיר אמירה לגוי באיסור תורה לצורך קטן כתב המג"א סי' שכ"ח ס"ק ט"ו והובא במשנ"ב ס"ק נ"ח: "ואם אין התינוק רוצה לאכול כ"א ע"י אמו מותר לאם להאכילו אפילו חלבו אינו יהודי ובשלו, אף על גב דמטלטלת מוקצה". משמע שהוא מתיר טלטול בידים לצורך קטן, וקשה שהרי בסי' ש"ט מבואר שהתירו טלטול מוקצה שלא בידים? שני תירוצים יש לקושיא על המג"א:

א. במשנ"ב (שכח, ס"ק נח) הביא את הפמ"ג שביאר שההיתר שהאם תאכיל את הקטן, היינו שהיא צריכה לעשות שינוי בטלטול המוקצה. ובשער הציון (ס"ק ל"ד) כתב שלפי דברי הפמ"ג אין

ה. צל"ע מדוע הדבר נחשב למלאכה שא"צ לגופה, הרי הוא רוצה את השמעת הקול, ומה זה משנה אם זה לצורך שישן החולה או לצורך הנאה מהניגון? ואולי לפי שי' תוס' שבת צ"ד ע"א שהגדרת 'לגופה' זה לפי הצורך שהיה במשכן. וא"כ נאמר גם באיסורי דרבנן שג"כ יש צורך בגללו חכמים אסרו, ואם הוא לא עושה לצורך, זה נחשב הדבר שאינו לגופה, וצל"ע. ראה: המכבה את הנר בשביל... או בשביל וכו'.

ו. המשך לשון השו"ע "ואפי' כשיש לו געגועין עליו, לא התירו אלא באבן, אבל אם דינר בידו, ואפי' לאחוז התינוק בידו והוא מהלך ברגליו, אסור דחיישינן דילמא נפיל ואתי אבוה לאתויי. וי"א שלא אסרו אלא כשהוא נושא התינוק עם דינר בידו; אבל לאחוז התינוק בידו, אף על פי שדינר ביד התינוק, אין בכך כלום".

ז. התוס' רי"ד ביאר שאין כאן היתר מיוחד אלא זה ככל דיני מוקצה שמותר לטלטל היתר עם איסור כשצריך להיתר וא"א לנער את האיסור, וכמבואר 'בטלטול הכלכלה עם האבן', וגם הקרן אורה דקדק כך מדברי הרמב"ם שבת כ"ה הל' ט"ו. וע"ע בפ' 'חברותא' על הגמ' הנ"ל הערה 18.

ח. רש"י סובר שאין הבדל בין טלטול מוקצה שלא בידים לבין טלטול מוקצה בשינוי, והתוס' רי"ד שהובא בהערה לעיל סובר שיש הבדל, וטלטול שלא בידים במקום צורך לא נאסר כלל.

קושיא מסי' ש"ט, שכל ההיתר של המג"א לטלטל מוקצה אינו טלטול מוקצה להדיא אלא בשינוי.

ב. בספר תהילה לדוד^ט (סי' שכ"ח ס"ק כ"ד), חילק בין צרכי אכילה, שבהם מותר אפי' טלטול מוקצה בידיים, לבין שאר צרכים, ולגביהם הילד מוגדר כ'מצטער קצת', ולזה מותר רק טלטול מוקצה שלא בידיים. בסימן שכ"ח מדובר לצורכי אכילה, ולכן התיר המג"א טלטול בידיים, ואילו בסימן ש"ט מדובר לשאר צרכים, ולכן התירו טלטול מוקצה רק בשינוי. אמנם בשש"כ פרק ל"ז סעי' ב' פוסק כדעת האחרונים שהתירו כל צורך ולא רק צורך אכילה.

יישוב הגמ' בעירובין עם התוספתא

בסימן של"ח כתבו המג"א והמשנ"ב את ההיתר בגמ' עירובין, שהתירו איסור שבות לצורך חולה. לפי דברי הרמ"א בסימן שכח שכתב: "דסתם צרכי קטן כחולה שאין בו סכנה דמי", יהיה מותר להשמיע קול לצורך קטן על מנת להרגיעו. אולם, בשו"ע סי' של"ט סעי' ג' כתוב: "אין מטפחין להכות כף אל כף, ולא מספקין להכות כף על ירך, ולא מרקדין, גזירה שמא יתקן כלי שיר. ואפי' להכות באצבע על הקרקע, או על הלוח, או אחת כנגד אחת כדרך המשוררים, או לקשקש באגוז לתינוק, או לשחק בו בזוג כדי שישתוק, כל זה וכיוצא בו אסור, גזירה שמא יתקן כלי שיר...". ומקורו בתוספתא שבת י"ג י"ז, וכ"פ הרמב"ם שבת כ"ג הל' ד'. הרי מבואר שאין היתר להשמיע קול לצורך קטן.

צורך ההרגעה – קצת או הרבה

ביישוב הדברים, נראה לחלק בין צורך הרגעה קצת, לבין צורך גדול. חילוק דומה מצינו באיסור רפואה בשבת משום שחיקת סממנים, שגזירה זו קיימת רק ב'מיחוש', אמנם ב'מקצת חולי' חכמים התירו אמירה לגוי באיסור דרבנן, כמבואר בסי' ש"ז סעי' ה' וב'חולה' גמור התירו אפי' איסור דרבנן ע"י ישראל בשינוי, (כמבואר בסי' שכ"ח סעי' י"ז בדעה שלישית שם).

א"כ ניתן לומר על דרך זה לגבי צורך בהרגעה, שבסי' של"ט מדובר על ילד קטן שהוא קצת בוכה ולא רגוע ורוצים לשחק אותו ולשעשע אותו ולעשות לו מצב רוח טוב, בזה לא הקלו חכמים, ואין זה בכלל 'צרכי קטן' שהתירו איסורי דרבנן בשינוי, וזה כעין גדר 'מיחוש', שלא התירו חכמים בעבורו איסור לעשות רפואה בשבת. אולם בסי' ש"ט מדובר על ילד קטן שאינו רגוע, והוא עצוב ודואג ומצטער, חששו חכמים שיגיע לידי חולי, כיון שכוחות הגוף שלו אינם חזקים וגם אין לו שכל מספיק כדי להרגיע את עצמו. על זה אמרו ש'צרכי קטן כחולה שאין בו סכנה' ומותר אפי' איסורי דרבנן בשינוי ע"י ישראל^ט. באופן זה נחשב כעין גדר 'מקצת חולי' שהתירו לעשות עבורו איסור אמירה לגוי.

ט. הובאו דבריו בשו"ת ציץ אליעזר חלק ח סימן טו - קונ' משיבת נפש פרק יב.

י. עי"ש הערה ז' שהביא שכן במקור הדין באיסור והיתר וכ"נ במג"א ועוד.

חילוק זה גם מבואר מלשונו של התהילה לדוד סי' שכ"ח ס"ק כ"ד" שביאר בגדרי קטן: "... ודינו לשאר צרכיו כגדול ובמצטער קצת מותר אמירה לעכו"ם בשבות ובמצטער הרבה מותר שבות ע"י שינוי..."

לגבי גדול שנפל למשכב - בגמ' עירובין הנ"ל התירו באדם גדול שהוא כבר חולה ונפל למשכב וצריך את השינה לרפואתו ולחזקו, ולא רק להרגיעו שיהיה לו מצב רוח ולהוריד ממנו לחצים, אבל אם השמעת קול שיר אינה על מנת שישן ויתחזק אלא להרגעה בעלמא אין היתר, ואפי' במצב זה התירו רק שבות דשבות עפ"י השפ"א (כלו' איסור דרבנן בשינוי).

וניתן ללמוד מגמ' זו שאדם שהוא בריא ועכשיו נכנס למצב לחץ גדול מאוד ואינו יכול כלל להירגע

ובעקבות כך אינו יכול לתפקד כלל, יהיה מותר לעשות איסורי דרבנן בשינוי כדי להרגיעו כיוון שעצם המצב שהוא אינו יכול לתפקד נחשב כ'חולה', ומה לי נפל למשכב ואינו מתפקד מתשישות כוחות גוף ומה לי אינו יכול לתפקד ממצב נפשי, דזיל בתר טעמא.

על פי זה ניתן להבין מה שכתב בספר פסקי תשובות בסי' שכ"ח ס"ק ל"ו: "מכל מקום לעשות שבותים או לקחת תרופות כשאין צריך להם לרפואת החולה אלא 'ליתובי דעתיה' של החולה, לא התירו, ואין שייך היתר ד'ליתובי דעתיה' אלא לחולה שיש בו סכנה". ובס"ק ל"א כתב: "וכן אדם בריא אשר יש לו חוסר רוגע באופן שמטריד מנוחתו וקשה לו ליישב דעתו, רשאי לקחת תרופות הרגעה לפי הצורך". ועיי"ש בהערה 265 שכתב מסברת עצמו: "וכל זה לא גרע מהא דהתירו להפעיל מזגן בימי הקיץ החמים ע"י נכרי מטעם שעקב החום המעיק הו"ל כחולה שאין בו וה"ה כל מצב נפשי הגורם לאי שקט וחוסר ישוב הדעת".



אוושא מילתא וזילותא דשבת

למרות שמותר לעשות פעולות שכרוך בהן איסור דרבנן בשינוי לצורך חולה והגדרנו אדם שנמצא במצב נפשי של לחץ גדול מאוד כמבואר לעיל, בכל אופן הרי עצם השמעת השירים בשבת אסורה, וזה מגמ' שבת י"ח ע"א: "אבל אין נותנין חטין לתוך הריחים של מים אלא בכדי שיטחנו מבעוד יום. מאי טעמא? - אמר רבה: מפני שמשמעת קול. ... אלא אמר רב יוסף: משום שביתת כלים". א"כ לדעת רבה עצם השמעת קול בשבת אסורה, ואפי' שזה נעשה באופן עצמאי מערב שבת. ובטעם הדבר כתב רש"י ד"ה שיטחנו מבעוד יום וז"ל: "מפני שמשמעת את הקול, ואוושא מילתא בשבת, ואיכא זילותא". אמנם לדעת רב יוסף אסור בגלל 'שביתת כלים', וכיוון שאנו פוסקים כדעת ב"ה שאין שביתת כלים בשבת, למעשה איסור זה לא קיים לדינא לפי רב יוסף.

(א). כגון: מוקצה שלא בידיים או אמירה לגוי באיסור שבות.

(ב). הובאו דבריו בשו"ת ציץ אליעזר חלק ח סימן טו - קונ' משיבת נפש פרק יב.

ונחלקו בראשונים להלכה - ר"ת, הרי"ף והרמב"ם פוסקים כרב יוסף ואילו ר"ח פוסק כרבה, ועיין בב"י סי' רנ"ב בהרחבה.

ובשו"ע סי' רנ"ב סע' ה' מרן פסק להקל: "ומותר לתת חטים לתוך רחיים של מים, סמוך לחשיכה", ואילו הרמ"א כתב: "ויש אוסרים ברחיים ובכל מקום שיש לחוש להשמעת קול והכי נהוג לכתחלה מיהו במקום פסידא יש להקל..." וכתב הפרי מגדים (א"א ס"ק כ"א) שגם הרמ"א פוסק מעיקר הדין לקולא, אלא הלכה למעשה החמיר כדעת ר"ח, ולכן הוא מקל במקום הפסד. ובשו"ת חלקת יעקב (או"ח סי' ס"ג) כתב שאם הרמ"א מתיר משום הפסד כל שכן שמותר לחולה שאין בו סכנה, וכן יש להביא ראיה להיתר זה מדין הגמ' עירובין ק"ד ע"א שהובאה לעיל, ששם גוף הדיון הוא על השמעת שירים בשבת (ואולי ניתן לחלק ולומר שכל איסור 'אושא מילתא' מדובר בקול גדול כמו קול רחיים, וכלל לא מדובר על קול שיר נמוך).

ובפרט אם הוא שומע את השירה באוזניות רק לעצמו נלע"ד שיש עוד סניף להקל, כיוון שסברת 'זילותא דשבת' היא מצד שיוצא קול גדול ונראה כיום חול. ואע"פ שיש פוסקים שסוברים שמה שחכמים אסרו אפי' בחדרי חדרים אסור" זה נאמר על מה שחכמים אסרו משום מראית עין, אבל כאן כל האיסור הוא משום זילותא לשבת, וזה לא קיים אם אף אחד לא שומע בלעדיו.

ואם כנים דברינו לעיל, שאדם שנמצא במצב לחץ ואינו מתפקד ונחשב 'חולה' שנפל למשכב הרי שאפי' לרמ"א אין איסור מצד עצם 'השמעת הקול' ולא גזרו בזה משום 'אושא מילתא' וזילותא דשבת'.



מסקנה להלכה

במקרה הנידון אפי' אם לא היו צרכים מיוחדים ונכות גופנית ופיגור שכלי, מכיוון שהילדה אינה יכולה כלל להירגע ואינה יכולה לתפקד מצב זה כשלעצמו מוגדר כחולה שאין בו סכנה, ואפי' לא צריכים להגיע להיתר של צרכי קטן" ומותר לעבור איסורי דרבנן בשינוי. ולמעשה, יש כמה אפשרויות מעשיות להפעיל את הנגינה.

אמנם לגבי חולה שאין בו סכנה כתב החיי אדם והובא במשנ"ב סי' שכ"ח ס"ק נ"א: "כל דבר שמותר לעשות ע"י ישראל בחולי שאין בו סכנה אפילו יכול לעשות ע"י אינו יהודי מותר", בכל אופן כתב בפסקי תשובות סי' שכ"ח אות לו: "אם בלא טירחא יתירה יכול היהודי לעשות בהיתר גמור, ודאי שאין להסתמך על ההיתר שהתירו לעשות איסורים דרבנן לחולה שאין בו

(ג). "דוודאי לרבה דאוסר השמעת קול, אף בפסידא אסור. ואנן סוברים עיקר כדיעה דהשמעת קול שרי מדינא, רק מחמירין, ובהפסד מקילין. וכן באיסור והיתר כללא הוא, כל מקום שהרב מתיר בהפסד מרובה, הוא דמדינא שרי, עיין בתורת חטאת [בהקדמה ד"ה והנה] ופריי ליוורה דעה [כללים בהוראת איסור והיתר אות ו] בזה".

(יד). ע' בהרחבה בשיטות אלו באינצ' תלמודית כרך יז, ערך 'חשד'; מראית העין' טור תקפח.

(טו). עד איזה גיל מוגדר קטן ע' בילקו"י דיני חינוך קטן הערות סימן שכח - דיני קטן חולה בשבת אות א ובשש"כ פרק לז סעי' ב.

סכנה, אלא צריך לעשות באופן של היתר, ורק אם לא עשה ועתה אין בידו אלא בדרך של איסור, יעשה באיסור".

ולכן האפשרות הטובה ביותר היא לסדר מלפני שבת שיופעלו שירים בשעה מסוימת בשבת. אם אי אפשר לעשות כן, מותר להכניס 'שעון שקע' ובשבת להרים את הזיזים על מנת שיידלק לאחר זמן. ואם בכל אופן אין אפשרות לעשות זאת, מותר להפעיל את השירים בשינוי (ע"י המרפק וכדו') בשבת^{טז}.

על מנת שלא תהיה 'זילותא דשבת' כדאי שזה יהיה בחדר נפרד, ובכל אופן אפי' אם שאר בני הבית שומעים אין חובה לצאת החוצה מהבית, שהרי אין הם מתכוונים ליהנות".



טז). מכיוון שבמכשיר זה אין גורות להט.

יז). וע' בשו"ת חלקת יעקב או"ח סי' ס"ג.

הרב דוד לוי

כולל פוניבז'

בגדרי מקלקל*

א.

האם יש שם מלאכה במתעסק ובמקלקל והנפק"מ

במלאכת שבת מלבד פטור שוגג (שהוא מעשה עבירה, אלא שפטור מקרבן), נשנו עוד ב' פטורים: א. פטור מלאכת מחשבת*. ב. פטור מתעסק. אמנם נודע בשערים יסודו של הרע"א (שו"ת, קמא סי' ח) וכן כתב העונג יו"ט (סי' כ'), דיש הבדל יסודי בין פטור מלאכת מחשבת, שבו אין המלאכה חשובה כלל למלאכה, לבין פטור מתעסק - דאף שפטור האדם מעונש, מכל מקום נחשב שנעשתה על ידו מלאכת איסור בשגגה, והוא חייב תשובה וכפרה על כך. בכלל חיסרון מלאכת מחשבת, נכלל אף המקלקל בעשייתו, וכפי ששינו במשנה בשבת (קח, ב) ובגמ' (שם) שכל המקלקלין פטורין, ולדבריו של הרע"א על מקלקל אין שם מלאכה כלל. להלן נדון במובאות שהביאו האחרונים בהם נראה שכן יש שם מלאכה אף בעשייה דרך קלקול, ויישוב הדברים בשיטת הרע"א בעז"ה.

כתבו הפוסקים כמה נפק"מ בנידון זה של מתעסק ומלאכת מחשבת - האם יש על כך שם מלאכה אלא שפטור האדם מעונש, או שאין על העשייה שם מלאכה כלל: א. הרואה אדם אחר העושה פעולה במתעסק, האם נדרש הוא להפרישו מאיסורא. ב. הרואה את עבדו (שהאדון מוזהר על שביטתו בשבת) עושה פעולה בשבת של מתעסק, האם נדרש הוא למונעו מכך (ראה ברע"א שם). ג. נפק"מ נוספת כתב העונג יו"ט (שם), לגבי אדם המבשל בשבת במתעסק, האם קנסו אותו רבנן לאסור את מאכלו, דומיא דשוגג, דאם נחשב שעשה מעשה עבירה יש לקונסו, בשונה אילו היה נחשב כחיסרון במלאכת מחשבת, דאין לקונסו.



* במאמרי בירחון האוצר (מו, ביסוד פטור מלאכה שאינה צריכה לגופה ומקלקל בשבת), נתבאר בס"ד גדרי מקלקל האם יש שם עשייה על מלאכת קלקול, או שאינה מלאכה כלל ועיקר, והורחב שהדבר תלוי בפלוגתא רש"י והתוס' בכמה דוכתי. כמו כן נשנה בהרחבה ביאורו של הבית יצחק, כי נידון זה תלוי במחלוקתם של רבי יהודה ורבי שמעון לגבי מלאכה שאינה צריכה לגופה. במאמר נפרד זה, תתבאר דרך אחרת בשיטת רש"י הסובר שיש שם מלאכה אף במקלקל, ויבואר שדין זה נאמר רק באופן אחד מתוך ב' אופני 'מקלקל'. ולפי"ז יתיישבו סתירות דברי רש"י, ויישוב דברי הרע"א הנודעים לגבי החילוק בין מתעסק למקלקל ודבר שאינו מלאכת מחשבת, מקושיות האחרונים עליו. נעזרתי רבות בהכנת מאמר זה ע"י הרה"ג שמואל משולמי שליט"א.

א. טעם פטור מלאכת מחשבת, משום שכל המלאכות נלמדות ממלאכת המשכן (שבת מט, ב), ואין זה רק על פרטי אבות המלאכות, אלא גם איכות אופני עשייתן. בכלל פטור מלאכת מחשבת יש כמה אופנים: א. שהמלאכה תיעשה כדרכה ולא בשינוי וכלאחר יד. ב. דבר שאינו מתכוון. ג. צריכה לגופה. ד. שלא תיעשה דרך קלקול והשחתה. ה. שתהא מלאכה שיש לה קיום. ולדוגמא, הכותב בשבת בכתב שאינו מתקיים פטור.

ב. המושג 'מתעסק' מבטא עשיית דבר מתוך התעסקות ובלא משים, בלא כוונה לעשיית המעשה כמו שהוא, שנעשה

ב.

קושיות האחרונים על דברי הרע"א משיטת רש"י דיש שם מלאכה במקלקל

האחרונים (אפיקי ים ב, לו. בית יצחק או"ח סי' ט) הקשו על יסודו של הרע"א, כי בעוד שעל מתעסק יש שם מעשה עבירה, שונה דין מקלקל, דפטורו הוא משום חיסרון במלאכת מחשבת, שאין על כך שם מלאכה כלל. זאת, משיטת רש"י המחודשת (ב"ק לה, א ד"ה רבא), בעניין פטור קים ליה בדרכה מיניה. פטור זה פוטר את האדם כאשר עשה מלאכה שהוא חייב עליה עונש מיתה וברבד הזיק את חברו בממון, ומוסיף תנא דבי חזקיה (שם) דפטור קלב"מ שייך אף אם עשה את המלאכה שחייב עליה מיתה בשגגה, ובפועל אינו מתחייב מיתה, דמכל מקום פטור הוא על היזק הממון הנעשה על ידו באותה העת. רש"י (שם) מבאר את שיטתו של תנא דבי חזקיה, דיפטור מתשלומים אף במקום שמלאכת האיסור נעשתה דרך קלקול, ומשווה זאת רש"י לדין שוגג דבשניהם לתנא דבי חזקיה יהיה פטור קלב"מ.

אולם, התוס' (שם, ד"ה מתניתין) מקשים על רש"י בכותבם: "ולא דמי לשוגג שיש בו איסור מלאכה, אבל כאן אין בו איסור מלאכה", כלומר, דאין לדמות את דין מקלקל לדינו של תנא דבי חזקיה, שכן במקלקל אין על עשייתו שם מלאכה כלל, ובוה אין לפטור משום קלב"מ אף לתנא דבי חזקיה. וביארו האחרונים [ראה עונג יו"ט סי' כ']. מרומי שדה (שבת לה, א). בית יצחק (או"ח סי' ט' בשולי המכתב) אפיקי ים (ב, לו) ועוד, כי רש"י ותוס' נחלקו בגדר פטור מקלקל, האם יש עליו שם מלאכה ונאמר בו רק פטור מעונש, כדעת רש"י, או דגרע משוגג ואין על מקלקל שם מלאכה כלל, כשיטת התוס'. ובס"ד נתבארה שיטת רש"י בארוכה במקו"א¹.

והקשו האחרונים, בדברי רש"י הללו, שפטור קלב"מ נוהג אף במקלקל, אם כן מוכח דיש שם מלאכת איסור אף בפעולה שאינה מלאכת מחשבת, ודלא כשיטת הרע"א הנ"ל, דבעוד שבמתעסק יש שם מלאכה בשגגה, שונה דין מלאכת מחשבת, שאין על כך שם מלאכת עבירה.

ניתן לסייע קושיא זו, ממה שכתב רש"י (שבת לא, ב ד"ה לעולם): "כל מקלקל דשבת - הוי פטור, דלאו היינו מלאכת מחשבת", הרי שפטור מקלקל יסודו משום העדר מלאכת מחשבת, ומכל מקום כתב רש"י בב"ק דיש שם מלאכה על קלקולו. [יש לדון במה שאירי התם רש"י בשיטת רבי יהודה, על פי דברי הבית יצחק (שם), וראה עוד בביאור הלכה (שם, ד"ה הנייר)].



ג.

קושיות נוספות בסתירת דברי רש"י - דאין שם מלאכה במקלקל

קושיא נוספת בשיטת רש"י מקשה העונג יום טוב (סי' כ), דבעוד שבב"ק סובר רש"י שיש שם מלאכת שבת אף במקלקל, ומשום כך יש בזה פטור קלב"מ לתנא דבי חזקיה. לעומת זאת, על

בפועל מתוך טעות או חוסר תשומת לב. והדבר נידון בכמה סוגיות הש"ס (שבת עב, ב ואילך. סנהדרין סב, ב. כריתות יט, ב) וראה עוד ברש"י ובתוס' (שבת עב, ב תוד"ה נתכין).

ג. ראה מאמריו בירחון האוצר (מ"ז).

המשנה בשבת (קמו, א): "שובר אדם את החבית לאכול הימנה גרוגרות, ובלבד שלא יתכוין לעשות כלי". מפרש רש"י את טעם ההיתר: "שובר אדם חבית - מליאה גרוגרות בסכין או בסיף, לאכול ממנה גרוגרות, דאין במקלקל שום איסור בשבת". הרי שמאידך נוקט רש"י כי במקלקל אין שום איסור שבת, וראה הערה⁷.

יש להוסיף ולהקשות על דרך זה, דהנה רש"י (סנהדרין פד, ב ד"ה מקלקל) מבאר את דברי הגמ' (שם): "והדתנן מחט של יד ליטול בה את הקוץ - ליחוש דילמא חביל, והויא לה שגגת סקילה. התם מקלקל הוא". ומפרש רש"י: "מקלקל הוא - וכל המקלקלין פטורין בחלול שבת, דמלאכת מחשבת כתיב". הרי שמפרש רש"י את דין המשנה, המתירה לכתחילה ליטול בשבת קוץ ע"י מחט (ראה שבת קז, א), וכן נפסק להלכה (רמב"ם שבת כה, ח; שו"ע או"ח שח, יא), דהוי משום מקלקל ואין בזה מלאכת מחשבת, מבואר אם כן שבמקלקל אין על עשייתו שם מלאכה, ומשום כך מותר לעשות כן לכתחילה. ולכאורה הדברים סותרים לדברי רש"י האמורים במסכת ב"ק.



ד.

ב' אופנים במקלקל

נראה ליישב בס"ד, ולחדש דיש ב' מצבים של קלקול דרך השחתה. הראשון, שעושה האדם פעולה של השחתה וקלקול בחפץ, אולם יש לו תועלת בעצם הקריעה וההשחתה, כנידון הגמ' בשבת (קה, ב) הקורע על מת דעלמא שאינו מחויב לקרוע עליו, או שקורע בחמתו. אף שהבגד הושחת ואין לאריג כל תועלת מפעולת הקריעה, מכל מקום עצם עשיית הקרע נותנת לאדם תועלת, בידעו שעושה הוא את עצם הקריעה עבור מת (אף שאינו חייב בכבודו), וכן הקורע בחמתו, אף שהבגד ניזוק ונפסד, מכל מקום יש לו נוחותא בעצם הפעולה על מנת להניח את חמתו. ונמצא שיש לו מטרה ורצון בעצם פעולת הקלקול, ואף שאין היא פעולה ישירה לתועלת הבגד. ובכאפי גוונא אף שפטור הוא על עשייה זו של מקלקל, מכל מקום יש שם מלאכה עליה לדעת רש"י בב"ק, אלא שפטור הוא מעונש. וביאור הדברים הוא דבפעולת קלקול זו יש לאדם רצון בגוף פעולת ההשחתה ואינה היכי תימצא בלבד (כגון לקרוע אריזה על מנת להגיע למוצר הנמצא מתחת העטיפה), ונחשבת כעשיית מלאכה אלא שפטור הוא כשהיא נעשית דרך קלקול. (וראה עוד בנשמת אדם כלל כט, ב שנקט כן).

אולם יש אופן נוסף של 'מקלקל', שאין לאדם כל תועלת בעשייתו, וכנידון שדנו הפוסקים והביאים הביאור הלכה (שמ, ד"ה הנייר) לגבי קריעת מעטפה שבתוכה נייר, דבזה יש מקום להקל לומר לנכרי לפתוח את המעטפה דרך קריעה, משום דהוי שבות דשבות (ודן הביאור הלכה האם מותר לקרוע מעטפה זו אף לרבי יהודה המחייב מלאכה שאצל"ג). וביאור הדברים, דאין לאדם בקריעת

ד). ותיריך העונג יו"ט: "התם הוי מקלקל בלי שום מלאכה, דהא אין בנין וסתירה בכלים, ומקלקל בלי מלאכה ודאי דליכא שום איסור, ואפילו למ"ד יש בניין וסתירה בכלים, מ"מ גבי סתירה הא בעי ע"מ לבנות, להכי בשבירת כלי בעלמא ודאי דליכא איסורא כלל".

המעטפה כל תועלת עצמית, ואילו יכול היה להגיע לנייר ללא קריעת המעטפה החיצונית היה עושה זאת, ומשכך אין על קלקול זה שם מלאכה כלל.



ה.

יישוב סתירת דברי רש"י והתאמת דברי הרע"א

אחר שזכינו לכך שיש ב' סוגי מקלקל - א. כשיש לאדם תועלת צדדית בגוף הקריעה. ב. שאין הקריעה אלא היכי תימצי להגיע לדבר אחר, ואין לו כל תועלת ורצון בקריעה. מעתה אתי שפיר קושיות האחרונים על הרע"א ובסתירות דברי רש"י, דלעולם כל דברי רש"י בב"ק (לעיל אות ב') דיש שם מלאכת איסור וקלב"מ במקלקל בשורף גדיש - אף כאשר אין לו כל צורך באפר, אמורים דווקא במקום שיש לו תועלת בגוף הקלקול, וכפי שכותב הנצי"ב במרומי שדה (שם), דמדובר במקום שהוא שורף את גדיש חברו לצורך הנחת חמתו הבורעת בו, או למירמי אימתא אאנשי ביתא, עיי"ש. ודווקא בזה אמורים דברי רש"י שיש שם מלאכה אף במקום קלקול, לפי שיש לו תועלת ורצון בגוף הקלקול והשריפה. וממילא לא יקשה מדבריו לשיטת הרע"א הסובר דחיסרון מלאכת מחשבת אין על כך שם מלאכה, דהתם מדובר במקום שאין לאדם כל דעת ורצון בפעולה, וכאופן השני של מקלקל שנתבאר לעיל (אות ד').

אמנם, בצירוף השני שאין לו רצון אמיתי בעצם פעולת הקריעה, וכגון בדברי רש"י (שבת קמו, א) שהביאם העונג יו"ט, דאדם שובר את החבית על מנת להגיע לפירות המונחים בה, מותר הדבר לכתחילה. ומוסיף רש"י דאין במקלקל שום איסור שבת, היינו משום שאין לאדם כל תועלת ורצון בגוף שבירת החבית, לפי שכל רצונו הוא רק להגיע אל הפירות, ואילו היו הפירות מונחים לפניו לא היה שובר את החבית, וכל בכה"ג אין כל שם מלאכת איסור בדבר.

וכן לא יקשה מדברי רש"י בסנהדרין (פד, ב) לגבי היתר נטילת קוץ במחט, ואף שיתכן ויעשה חבורה דהוי מקלקל, והיינו טעמא לפי שאין לאדם כל תועלת וענין בחבלת גופו, ואילו יכול היה ליטול את הקוץ בלא שיפצע את גופו היה מבכר זאת, ומשכך דומה הדבר לאופן השני של מקלקל דאין עליו שם מלאכה, וכדברי הרע"א.



הרב עמנואל מולקנדוב

פתח תקווה

גדר גרמא בשבת וביום טוב והאם מותרת לכתחלה

הגמ' במסכת שבת (דף ק"כ ע"ב) דורשת על הפסוק לא תעשה כל מלאכה – עשיה הוא דאסיר הא גרמא שרי. ויש לברר מה הגדר של 'גרמא' שמותר מהתורה, ונפקא מינה להרבה עניינים בשבת, וכפי שנראה לקמן בעזה"י.

ההגדרה המקובלת היא, שאם המלאכה נעשית מיד עם עשיית הפעולה זה מעשה בידים, אולם אם המלאכה נעשית לאחר זמן מה – זו גרמא המותר מן התורה. ומקור הגדרה זו הוא בשו"ת זרע אמת ח"א סי' מ"ד עי"ש. וכן נקטו עוד אחרונים – עי' בשו"ת יבי"א ח"ג סי' י"ז אות ד', וח"י סי' כ"ו.

במאמר זה נראה לברר בס"ד שאמנם כן היא דעת מעט מהראשונים, אולם דעת רוב הראשונים שאף אם המלאכה נעשית לאחר זמן מסוים – לא הוי גרמא, וכפי שנבאר.

בגמ' בשבת (דף ק"כ) יש כמה דוגמאות לגרמא: עשיית מחיצה בכלים מלאים מים כדי לכבות דליקה, טלית שאחזו בה האור נותנין מים מצדה השני, וכן לגבי מחיקת השם מי שהיה כתוב שם על בשרו כורך עליו גמי וטובל טבילה של מצוה, עי"ש. ומאידך, (בדף מ"ז ע"ב) מבואר שאפילו לדעת רבנן שגרם כיבוי שרי – אסור לתת מים תחת הנר לקבל ניצוצות אפילו מערב שבת משום שמקרב כיבוי עי"ש. ומבואר שיש 'קירוב' מלאכה, שהוא אסור, ויש 'גרם' מלאכה, שהוא מותר. והראשונים דנו מה החילוק ביניהם.



דעת התוס' והרא"ש בביאור המושג 'גרמא' בשבת

תוס' (בדף מ"ז ע"ב) כתבו בתחלה שמקרב כיבוי שאסור, היינו שיכול לבא לידי כיבוי אם יגביה הכלי בשעת נפילת הניצוצות עי"ש. ומבואר מדבריהם שאין הבדל מהותי בין המקרים, אלא שבכלי תחת ניצוצות חששו שמא הכיבוי יקרה באופן מיידי, אבל אם באמת לא היה כבה מיד – גם זה היה בגדר גרמא, וזה כדברי הזר"א ושאר האחרונים שגרמא היינו כשהמלאכה אינה נעשית מיד אלא לאחר זמן.

וכן מתבאר מדברי הרא"ש בביצה (פ"ב סי' י"ז) גבי הנותן שמן בנר חייב משום מבעיר והמסתפק ממנו חייב משום מכבה, שכתב הרא"ש דאין זה גרם כיבוי שאינו אסור מהתורה, דהתם אינו נוגע בדבר הדולק אלא עושה דבר חוצה לו הגורם את הכיבוי כשתגיע שמה הדליקה, אבל הכא השמן והפתילה שתיהן גורמים את הדליקה והממעט מאחד מהן וממהר את הכיבוי חייב, והיינו טעמא דנותן שמן בנר משום דמאריך בהבערתו, דאילו לא נתן שמן בנר היה כבה כשיכלה השמן שבנר, ומה שהוא דולק מכאן ואילך הוי כאילו הוא הדליקה, וכן לענין

כיבוי נמי ממחר הכיבוי על ידי שנסתפק מן הנר הוי כאילו כבה הוא ע"כ. ואם כי ממה שכתב גבי המסתפק אין ראיה כ"כ, וכמו שנכתוב לקמיה - מ"מ מדכתב שגם לגבי הנותן שמן בנר הסיבה שחייב משום מבעיר היא משום שהפתילה והשמן גוף אחד וכו' - מבואר שאם לא היה גוף אחד, אף שודאי מוסיף בעירה, לא היה חייב, דהוי גרמא. וכן מתבאר מדברי הרא"ש בעוד מקומות - עי' לקמן.



דעת רוב הראשונים בביאור המושג 'גרמא' בשבת

אולם לדעת רוב הראשונים יש הבדל מהותי בין גרם למקרב, והוא ש'גרמא' מקרי כשיש ספק אם יקרה^א, ו'מקרב' הוא כשודאי יהיה, אף שיהיה לאחר זמן, וכמו שנבאר. וז"ל הרי"ד (בספ"ג) מפני שמקרב את כיבוי. פירוש הנה בעיקר הוא מכבה כיון שמשים מים בכלי. ואע"פ שבלאו המים הם כבין - הוא מקרב את כיבוי. אבל שם בכלים ספק יכבה ספק לא יכבה ע"כ. ומבואר שגרמא זהו ענין של ספק, ומקרב זהו כשיקרה בודאי, ובוה יש איסור תורה של מכבה.

וכ"כ הרמב"ן (בדף ק"כ ע"ב) לאחר שפירש את דעת הרי"ף [עי' לקמן] כתב, וז"ל: ואעפ"כ יותר נכון לפרש דהתם [בדף מ"ז הנ"ל] - ודאי מכבה, והכא [בנותן מים על צד האחד של הטלית] - כמחיצת כלים דמי דאפשר דלא מכבה כדקאמרי ואם כבתה כבתה ע"כ. ועי' בר"ן שם שכתב שדעת הרמב"ן דלא כרי"ף, אלא שההלכה היא כדברי רב שאמר נותן מים בצד זה, וא"כ דבריו אלו בפירוש הסוגיא הם העיקר לדעתו. וכ"כ המיוחס לר"ן (בדף ק"כ ע"ב) וז"ל: דהתם [בנותן מים לקבל הניצוצות] - חשיב כמכבה ממש, שסופן של ניצוצות ליפול לתוך המים, (ואין) [אבל] בנותן מים מצד הטלית - במקום שאין שם אור הוא נותן, ואין כאן כיבוי כלל אם לא יתפשט האור מעצמו, ודומה לעושה מחיצה בכלים. והכי מוכח לישנא דרב יהודה דאמר ואם כבתה כבתה, שנראה שאין סופה של כיבוי לבוא עכ"פ כמו בכל מים שתחת הנר ע"כ.

וכן האריך הריטב"א בדף מ"ז ע"ב [בדעת רש"י, ועי' לקמן בביאור האו"י בדעת רש"י] וזת"ד: דכל שמניח מים במקום שנופל הניצוץ ודאי הוא כנותן מים במקום שהאש שם והוה ליה מכבה וכו'. ובהמשך כתב עוד, וז"ל: אבל לפירוש רש"י ז"ל ניחא דלא אסרי רבנן אלא בנותן כלי תחת הנר ממש שראוי ליפול ניצוצות בו להתכבות והוה ליה מכבה ממש, מה שאין כן בזו [בנותן מים בצד טלית שאחזו בה האור] שהרי אינה עשויה על כל פנים שיגיע האש למקום המים כי אולי יכבה קודם שיגיע שם עי"ש. וכ"כ עוד (בדף ק"כ ע"ב) גבי נתינת מים בצד הטלית, וז"ל: ולא דמי לנותן מים בכלי שנותן תחת הנר שהוא מקרב את כיבוי, דניצוצות אי נפלי ודאי יכבוס המים, אלא הכא מי אמר שיגיע האור עד המים, וכי מטי להתם מנ"ל דכבו המים דילמא לא כבו. תדע דנקט בלישניה דרב יהודה ואם כבתה כבתה אלמא אפשר דלא כביא כלל עי"ש. וכ"כ עוד לקמיה גבי מחיקת השם, וז"ל: וא"ת והא אין זה גרם כיבוי אלא מקרב את כיבוי ויהא אסור

א). ואין זה בגדר דבר שאינו מתכוין שאינו פס"ר, דשרי, דהכא הוא מתכוין ורוצה שתעשה המלאכה אלא שאינו ודאי שתעשה, ולכן שרי מהתורה ואסור מדרבנן שלא במקום הצורך. משא"כ בדבר שאינו מתכוין, שאינו מכין שתעשה המלאכה - אף שהיא נעשית מיד בשעת עשיית ההיתר - אם זה לא פס"ר הדבר מותר.

לדברי הכל שהרי מכנים השם במים, וי"ל דאע"פ שנכנס במים אפשר הוא שלא ימחק כל זמן שלא ישפשף וכו', וכיון שכן והוא אינו מתכוין אלא לטבול לא חשיב אלא כגרם מחיקה, משא"כ במקרב את כיבוי דכי נפלי ניצוצות התם ודאי כבו עי"ש, הרי שהוא ז"ל ס"ל בבירור שהחילוק הוא כנ"ל בין ודאי לספק.

וכ"ד המנהיג בהלכות יו"ט (עמ' תקי"ח) וז"ל: מפני שמקרב את כיבוי וזהו גורם לכיבוי דאסור דפסיק רישיה ולא ימות דא"א שלא יכבה, אבל גורם לכיבוי דשמא לא יכבה - מותר כדתנן ועושים מחיצה בכל הכלים וכו', וא"ר יהודה טלית שאחז בה האור וכו', וכן ס"ת שאחז בו האור וכו', ונר שע"ג טבלה וכו', דכל אלו גורם לכיבוי הם דשמא לא יכבו אבל נר שאחרי הדלת אסור לפתוח ולנעול וכו' שפסיק רישיה הוא עי"ש.

וכן מבואר בדברי תוס' ר"י הזקן (בדף מ"ז) וז"ל: מפני שמקרב את כיבויין אבל התם גבי הא דפליגי [במחיצה בכלים] לא דמי להכא דשמא קודם שיבקעו הכלים שהמים בתוכן תכבה הדליקה דשמא כותלי הכלים יגינו מפני הדליקה. והתם גבי טלית שאחז בה האור מצד אחד וכו' לא דמיא להכא כלל דהתם לא מכבה כלום אלא מגן שלא תעבור הדליקה יותר אבל מה שדולק עתה אינו מכבה אבל הכא מה שדולק השתא דהיינו ניצוצות הוא מכבה עי"ש. ומבואר ג"כ שכל שהוא ודאי הוי מקרב ואסור, אלא שבגי טלית לא כתב כהרמב"ן וסיעתו הנ"ל שאינו ודאי, אלא ס"ל דהוי ודאי שיכבה, וסיבת ההיתר היא משום שהמים אינם מכבים, אלא גורמים לאש שלא תתפשט ותכבה מעצמה.

וכ"ד המאורות (בדף ק"כ) וז"ל: טלית שאחז בה האור פושטה ומתכסה בה וכו' ואף נותנין עליו מים מצד אחד וכו', ואע"ג דפרק כירה אסקינן גבי נותנין כלי תחת הנר לקבל ניצוצות דלא יתן לתוכו מים מפני שהוא מכבה - לא דמי, דהתם האש נופל לתוך המים מכבה מיד, אבל הכא אינו כן אלא שגורם שלא יתפשט האש יותר בטלית [וזה כדברי תוס' ר"י הזקן]. ועוד נ"ל דמלאכה שאצל"ג הוא ופטור עליה, ולא פס"ר הוא, דאפשר שהאש לפעמים אינו מתפשט וכבה מאליו ואף קודם שיגיע למים כיון שאין שם שמן ודבר המדליקו בודאי לגמרי, ובמקום הפסד שרו רבנן האי גורם לכיבוי ואפילו לכתחלה ע"כ. וכ"כ עוד בבב"ב (כ"ב ע"א) וז"ל: ואסור להגביה פי הנר בשביל שיכבה וכו', ואע"ג דגורם לכיבוי מותר - הנ"מ במחיצה בכלים מלאים מים בפני הדליקה דספק הוי ספק לא הוי אבל כגון האי דלא סגיא דלא מכבה אסור ע"כ.

וכ"ד הרמ"ך שהביא (הכס"מ פי"ב ה"ו) שפסק שאסור לעשות מחיצה בכלים שודאי מתבקעין דהו"ל כלא יתן לתוכו מים מפני שהוא מכבה ניצוץ האש, וה"ה גבי טלית שאחז בה האור הרי הוא מכבה ממש לבסוף ואסור לתת בצדה מים עי"ש. ומבואר שדבר שודאי יהיה אין הוא בגדר גרמא אלא בגדר מקרב הדבר ואסור.

ונראה שכ"ד המאירי שכתב (בדף ק"כ) וז"ל: ואף על פי שאמרו בפרק כירה אין נותנין כלי של מים תחת הנר לקבל הניצוצות מפני שמקרב את כבוי, אינו דומה שהרי ניצוצות אלו

ב). ובשבת ק"כ ע"ב כתב המאורות, שמותר לגרום הבערה לצורך, כגון לתת כלי עץ וכדומה שהם יבערו עד שיבואו גוים ויכבדם עי"ש. והביא דבריו המאירי. וכן הביאו ספר הבתים שער י"ח וכתב ודבר של טעם הוא זה. וצ"ל שאין זה ודאי שידלק הכלי, וכמו שאין זה ודאי שתכבה האש ע"י המים, דשמא תכבה קודם שתגיע.

נופלות בתוך המים והם כבות מיד ואין זה גורם אלא מכבה, אבל זו שבכאן [נתינת מים בצד הטלית] אינו אלא גורם שלא תתפשט הדליקה וכו' [וכחילוק ר"י הזקן הנ"ל], אבל אם היה האור נאחז בה משני צדדים, אם נותן מים באמצע אם לאו, יש מפקפקין בה לומר שאף לרבנן אסור. ואין הדברים נראין שהרי אף בשני צדדים אתה יכול לומר שמא לא תתפשט והרי היא כבה קודם שתגיע למים ע"כ. ובביאור המשנה גבי נתינת כלים כתב המאירי, שאף בכלי חרש חדשים מלאים מותר, ואף על פי שהדבר מצוי להם להתבקע כל גורם לכבוי במקום דליקה מותר ומעתה מותר אף בכל כלים שדרכם להשתבר ע"ש, ונראה שכונתו לומר שכיון שאינו ודאי שישתבר אע"פ שהוא מצוי מותר, וכפי שכתב גבי נתינת מים משני צידי הטלית הנ"ל.

וכ"ד הרשב"א, וכפי שנבאר. הרשב"א (בדף ק"כ ע"ב) גבי מי שהיה שם על בשרו יורד וטובל ובלבד שלא ישפשף כתב, וז"ל: תמיהא לי דהא מכיון שהוא מכניס ידו במים ה"ז כמקרב את כיבוי. וי"ל דלא קרינן מקרב את כיבוי אלא בכעין נותן מים בכלי שתחת הנר וא"נ בנותן בצד הטלית שאחז בה האור משום דאי יפלו שם ניצוצות או תגיע שם דליקה ודאי תכבה אבל כאן אפשר דלא ימחק שאלו ודאי נמחק היינו כמשפשף שהרי הוא נותן ידו במים ע"כ. ומבואר שהחילוק בין גרמא לקירוב הוא האם זה ודאי או ספק, וכראשונים הנ"ל. אלא שמבואר מדבריו שנותן בצד הטלית היינו מקרב ולכאורה אסור, אולם הרשב"א לעיל מיניה ביאר בדעת הרי"ף שבאמת ס"ל לאיסורא למעשה בנותן בצד הטלית. והביאור בדבריו הוא שבמחיצת כלים אפשר דלא מתבקעי ולכן מותר אבל במחיצה של מים אסור דודאי יכבה, אולם הרשב"א לא הסכים לזה וסיים שמקרב את כיבוי כתבתי בספ"ג פירוש אחר ע"ש. ושם הביא בתחילה את פירוש התוס' שאין הבדל כלל בין גורם למקרב, וכתב וי"מ [והוא הפירוש השני בתוס'] שלנו בדף מ"ז ע"ב] משום דהכא אין דבר מפסיק בין המים לניצוצות וכל זמן שהן נופלות הרי הן נופלות לתוך המים וכבות אבל התם אין המים תחתיו אלא מן הצד ואין האש נופלת לתוך המים להדיא לא חשבינן ליה מקרב כבוי ע"ש. ולא התפרש מה החילוק בין מן הצד ובין מתחת, אולם בהגהת הלבוש [של ר' יוסף הלבן, שנדפסה עוד בחיי הלבוש בשנת ש"נ - עי' בהקדמת מהדורת זכרון אהרן] בסי' של"ד סכ"ד הביא את דברי התוס', שהם דברי הרשב"א הנ"ל, והוסיף ביאור, וז"ל: אבל בטלית וכו' אין האש נופל לתוך המים להדיא 'ואין המים מכבין את הדולק אלא מונעים שלא יתפשט האור' ע"כ, וכ"כ גם הבגדי ישע שם. ומבואר שכונתו לחילוק תור"י הזקן הנ"ל [שגם הר"ן כתב חילוק זה בקצרה].

והמתבאר מכל דברי הרשב"א הוא, שדבר שיקרה בודאי מכח מעשיו, אף אם הוא לאחר זמן כגון מחיקת השם, אם היה ודאי שימחק - הוי מקרב ולא גרמא, וזה הסיבה שאסור לתת מים לקבל ניצוצות, דהוי קירוב כיבוי. ודבר שאינו ודאי - הוי גרמא ושרי. וגם דבר שהוא ודאי - אם הוא רק מניעה, כגון מים בצד טלית, מותר.

וכ"כ להדיא מהר"ח או"ז (בסי' פ"ג) וז"ל: כתב בספר התרומה שבימות החורף אסור ליתן פשטידא על התנור בשבת כדי שיהא נמחה שומנו שנקרש כדתנן אין מרסקין לא את השלג ולא את הברד וכו'. וכתב בספר המצות דיותר משמע משם להיתר, דמסיים אבל נותן הוא לתוך הכוס ולתוך הקערה ואינו חושש. ולי נראה לקיים דברי ספר התרומה, דבשבת מלאכת מחשבת אסרה

תורה, רק שהמלאכה נעשית על ידו כאשר הוא מחשב בזה מתחייב כאלו היה עושה בידים, כמו אופה - הוא מדביק הפת בתנור והיא נאפת מאיליה ומבשל, וזורה ורוח מסייעתו כדאמר בהכונס. ומעתה גם כאן כשהוא נותן הפשטידא על התנור כדי שימחה שומנו אע"פ שאחר כך נמחה מאליו כאלו היה ממחהו בידו ע"ש. ומבואר להדיא דס"ל שכל דבר שרוצה שיקרה, אף שהוא קורה לאחר זמן, חייב כאלו עשאו בידים.

ויש ראשונים שהסכימו לחילוק הנ"ל, אולם הוסיפו שגם בודאי יקרה - יש פעמים דהוי גרמא. ו"ל רש"י (מ"ז ע"ב) דהתם 'כי מטי דליקה לכלים - דליקה הוא דפקע להו' וגרמא בעלמא הוא, אבל זה שנתן המים ממש תחת הנר מכבה ממש הוא' ע"ש. והא"ז (בס"י כ"ח) העתיק דברי רש"י הנ"ל בסתמא, והביא את הסוגיא בדף ק"כ גבי טלית שאחזו בה האור נותן עליה מים מצד אחר ואם כבתה כבתה וכו', וכתב שאין זה קרב כבוי אלא גרם כבוי, מפני דשמא יכבה קודם שיגיע במקום השרוי ואפי' כשיגיע שם שמא לא יכבה שחום הלהב והאור מייבש המים ונשרף גם השרוי שאפי' דבר השרוי במים הולך ונשרף ע"ש. ומבואר מדבריו שבכלים - אף אם נאמר שודאי יכבה - הוי גרמא משום שהדבר שהוא עשה ישירות, שזהו נתינת הכלים - לא גרם את המלאכה, אלא הדליקה שברה את הכלים וכך כיבו המים את הדליקה, ורק כשהוא נותן מים שהם מכבים ממש את הדליקה - צריך לחלק בין ודאי לספק.

וכן מתבאר מדברי היראים (בדף קמ"ב ע"א) שכתב שבנותן מים תחת הניצוצות אסור כיון 'שהמים בעין' ובודאי יפלו תחת הניצוצות ובכוונת כיבוי הוא נותן המים הרי הוא כמכבה בידים ע"ש. והעתיקו בסתמא הסמ"ג. וכ"ה בסתמא במדרכי בשבת ספ"ג סי' שי"ז. וזה כדברי הא"ז הנ"ל בדעת רש"י שצריך ב' תנאים לחיוב - שיהיה בעין ולא תהיה מחיצה מפסקת, וגם שיהיה בודאי ולא בספק.

ו"ל ר"ח (בדף מ"ז) מפני שמקרב כיבוי. פירוש כיון שנופלים הניצוצות במים מיד נכבים ובכלים עד שיתבקעו ע"כ. וזה כפירוש רש"י וא"ז וסיעתם. ולפ"ז בנתינת מים ע"ג טלית צ"ל או כתוס' ר"י הזקן [שזה תירוץ ב' של תוס' שלנו], ששם המים אינם מכבים את האש ולכן מותר, או כא"ז וסיעתו הנ"ל, ששם לא ודאי שיכבה.



ביאור דעת הרי"ף

הרי"ף פסק שגרם כיבוי מותר, אולם השמיט את המימרא של רב טלית שאחזו בה האור נותן עליה מים מצד אחד וכו', אע"פ שבגמ' מבואר שזה גרמא ומותר, ודנו הראשונים בביאור דעתו. הרי"ף מלוניל בביאור המשנה (בדף ק"ב) גבי עושין מחיצה בכלים כתב, וז"ל: ודוקא זה שיש חציצה בין האש והמים דהיינו הכלי חרש, אבל אם [לא] יהיה שם חציצה כגון שישים מערב שבת כלי מלא מים תחת הנר כדי שיכבו הניצוצות שנופלים מן הפתילה אסור לדברי הכל מפני שמקרב את כיבוי ע"ש. אמנם הוא לא התיחס להדיא להשמטת הרי"ף הנ"ל, אולם נראה מדבריו שבטלית, כיון שהאדם נותן את המים ללא חציצה - אסור.

וכ"כ יותר במפורש המאירי שם בביאור דברי הרי"ף וז"ל: ויש אוסרין בנתינת מים כלל וממה שגדולי הפוסקים לא הביאוה וכן מזו שהזכרנו מכלי תחת הנר וכתבו שלא התירו אלא במחיצה של כלים אבל לא במחיצה של מים עי"ש. ונראה שזו כוונת הרמב"ן בחידושו שם בהסבר דברי הרי"ף, וזת"ד: דלא דמי כלי מלא מים, אע"פ שיש לחוש לשמא יבקע, לנותן מים ממש, שהוא מקרב את גוף הכיבוי להדיא ואסור לדברי הכל וכו', ורב אשי דמוקים לה כדברי הכל מחלק בין מחיצה של מים [שאסור] למחיצת כלים אע"פ שדרכן להשתבר [שמותר] עי"ש. ואין כוונתו לחלק בין ודאי לספק, דהא הרמב"ן גופיה כתב לאחר מכן בדעת עצמו ואעפ"כ יותר נכון לפרש דהתם ודאי מכבה וכו' [וכמו שהעתקנו לעיל], הרי שחילוק זה שכתב לבסוף בין ספק לודאי – אינו החילוק שכתב בתחלה בדעת הרי"ף. ועוד שכתב בסוף דבריו שהעתקנו לעיל שכלים דרכן להשתבר וא"כ הוי ודאי ואעפ"כ מתיר. אלא נראה שעיקר כוונתו בדעת הרי"ף היא לחלק בין אם יש כלי לבין אם זה גלוי, וכפירוש הר"י מלוניל והמאירי בדעת הרי"ף. אמנם הרשב"א כתב בביאור דברי הרי"ף בזה"ל: דעד כאן לא שרי רבי שמעון בן ננס הכא אלא במחיצת כלים 'דאפשר דלא מתבקעי' אבל במחיצה של מים לא שרי ובהא לא פליגי, וכן תירץ הראב"ד והרמב"ן ז"ל להעמיד דברי הרב אלפסי ז"ל עי"ש, הרי שכתב בשם הרמב"ן בדעת הרי"ף שהחילוק הוא בין ודאי לספק. אולם יתכן שכך כתב הראב"ד [שאינו לפנינו], וכוונת הרשב"א בעיקר הביאור בדעת הרי"ף ולא נחת לדייק היטב בחילוק בין הראב"ד לרמב"ן, שאין זה נ"מ כ"כ, דהא הרשב"א לא מסכים לחילוק זה למעשה עי"ש.

והנה בביצה (כ"ב ע"א) איתא המסתפק מן השמן חייב משום מכבה. וכתבו תוס' שם שאין ר"ל מפני שממהר כיבוי דלא הוי אלא גרם כיבוי וכו', אלא היינו טעמא הואיל דבאותה שעה שהוא מסתפק ממנה מכבה קצת וכו', ולכן יש להתיר לחתוך למטה בנר של שעה כיון שאינו מכחיש אורה באותה שעה עי"ש. [וכ"כ האו"ז בסי' שמ"ח בשם ריב"א. וכ"ה במרדכי סי' תרפ"ג ועוד]. ושם הרי ודאי יכבה אם חותך מהנר למטה, ואעפ"כ כתבו הם להתיר אם אינו מכבה באותה שעה ממש. ובשלמא בדעת תוס' אפשר לומר דלשיטתייהו אזלי במסכת שבת מ"ז הנ"ל, שכל שאין הדבר קורה מיד – הוי גרמא אף שודאי יהיה, אבל האו"ז והמרדכי הרי לא ס"ל כתוס', אלא ס"ל דאם הוי ודאי, הוי מקרב ואינו גרמא, וא"כ קשה לשיטתייהו. וצ"ל שהם ס"ל שחילוק יש בין מקרב מים לאש לבין חותך פתילה או מסתפק מהשמן, דבנותן מים המים מכבים את האש, וזו פעולה חיובית שלו אלא שהיא תהיה לאחר זמן וזה נקרא מקרב ואסור, משא"כ בחותך פתילה שזו פעולה שלילית, האש תכבה מאליה כשתיגמר הפתילה ואין זה כיבוי שלו. ובדומה למה שכתב תוס' ר"י הזקן שהבאנו לעיל גבי טלית שאחזו בה האור שהמים לא מכבים אלא מונעים שלא תתפשט הדליקה, וה"ה כאן. ולכן אין להביא ראייה מדברי הראשונים בסוגיא בביצה הנ"ל. אולם אין סברא זו מוכרחת, והמאורות שהבאנו לעיל פליגי וס"ל שגם במסתפק משמן כיון דהוי ודאי שיכבה זהו איסור תורה, וכדין מקרב כיבוי וכו"ל.



זורה ורוח מסייעתו לביאור הראשונים הנ"ל

בגמ' בב"ק (ס' ע"א) גבי ליבה וליבתו הרוח פטור, הקשתה הגמ' מאי שנא מזורה ורוח מסייעתו שחייב לענין שבת, ותיירץ רב אשי כי אמרינן זורה ורוח מסייעתו - ה"מ לענין שבת, דמלאכת מחשבת אסרה תורה, אבל הכא גרמא בעלמא הוא, וגרמא בנוקין פטור ע"כ. ואין כונת הגמ' שלענין שבת גם גרמא אסורה, דהא קי"ל גרמא שרי וכנ"ל, אלא כונת הגמ' שזורה ורוח מסייעתו לא חשיב גרמא לענין שבת אלא מעשה גמור, אע"פ שאין הוא עושה את כל המעשה אלא הרוח מסייעתו.

ונחלקו הראשונים בביאור הדבר. הרא"ש בפסקיו (שם סי' י"א) כתב וז"ל: דהתם מלאכת מחשבת אסרה תורה אף על פי דלא הוי אלא גרמא בעלמא בהכי חייבה תורה כיון דמלאכה זו עיקר עשייתה ע"י רוח, אבל הכא גרמא בעלמא וגרמא בנוקין פטור ע"כ. ומבואר בדבריו שבעצם הדבר - זורה ורוח מסייעתו הוי גרמא גם לענין שבת, אלא שמשום שעיקר מלאכת זורה כך היא - לכן חייב. ומבואר מדבריו שאע"פ שזורה בשעה שיש רוח כבר ובוודאי תיעשה המלאכה - אע"פ אם לא היה עיקר עשיית המלאכה בצורה זו לא היה חייב, ומתאים הדבר לשיטתו דלעיל כדעת התוס', שגם דבר שודאי יקרה הוי גרמא.

אולם מהר"ח או"ז שהבאנו לעיל פירש את הגמ' לא כך, וז"ל: דבשבת מלאכת מחשבת אסרה תורה, רק שהמלאכה נעשית על ידו כאשר הוא מחשב בזה מתחייב כאלו היה עושה בידים, כמו אופה - הוא מדביק הפת בתנור והיא נאפת מאיליה ומבשל, וזורה ורוח מסייעתו כדאמר בהכונס. ומעתה גם כאן כשהוא נותן הפשטידא על התנור כדי שימחה שומנו אע"פ שאחר כך נמחה מאליו כאלו היה ממחהו בידו עי"ש. הרי שהוא למד מאופה וזורה שכך דרך עשייתם להפשרת קרח או שומן, אע"פ שאין זו צורת עשייתו המחוייבת, והוא ביאר את הגמ' לא כהרא"ש הנ"ל, אלא הסביר שמלאכת מחשבת היינו 'שהמלאכה נעשית על ידו כאשר הוא מחשב'. ובאמת שכן ביארו עוד ראשונים שם. כ"כ הר"י מלוניל בב"ק שם וז"ל: ה"מ לענין שבת דמלאכת מחשבת וכו', כלומר הוא נתכון שתהא הרוח מסייעתו ונתקיימה מחשבתו, אבל הכא לא נתכון לכך וכו' עי"ש. וכ"כ המאירי שם, וז"ל: לענין שבת אמרו זורה ורוח מסייעתו חייב אף על פי שאין בורויו כדי לזרות מפני שמלאכת מחשבתו כך הוא אבל בזה אינה אלא גרמא ופטור עי"ש. והמאירי לשיטתו דלעיל, שדבר שיקרה בודאי אף שאינו קורה מיד - כיון שזו כונתו - חייב ולא חשיב גרמא. ונראה שכך הביאור לדעת שא"ר הנ"ל, דס"ל שדבר שיקרה בודאי לא חשיב גרמא, ולא רק דבר שכך צורת פעולתו, שהם יבארו כביאור מהר"ח או"ז והמאירי, ודלא כהרא"ש.



דיון בדברי הראשונים גבי פריסת מצודה בשבת

ולכאורה הנידון הנ"ל בגדר גרמא הוא מחלוקת ראשונים (בדף י"ז ע"ב) בדעת ב"ש שאין פורסין מצודות חיה ועופות אלא כדי שיצודו מבע"ל. וכתבו התוס' שם וז"ל: אע"ג דבשבת נמי אם פירש מצודה אינו חייב חטאת 'שאינו יודע אם יצוד אם לאו' - מ"מ גזרו לפרוש מצודה

דפעמים אתי לידי חיוב חטאת כגון שבשעת פריסתו ילכוד ע"כ. וכן הלשון בחידושי הר"ן. ונראה מדבריהם שאם הוא יודע שבוודאי יצוד הוא חייב חטאת אף שאינו נעשה מיד, וכן הבין המג"א (בסי' רנ"ב סק"כ) [להבנת השפת אמת בשבת י"ז ועוד אחרונים] עי"ש. אולם ברשב"א ובתוס' הרא"ש הלשון דבשבת אם פירש מצודה אינו חייב חטאת 'דאינו צד בידים' עי"ש, וכ"ה במאירי שם 'הואיל ומאליהן הן באות', ולכאורה נראה מדבריהם שאע"פ שבוודאי יעשה לאחר זמן, כיון שאינו בידים, אין חיוב חטאת, וכן הבין המהר"ם שי"ק סי' קנ"ז עי"ש.

אולם לפ"ז תהיה סתירה בדברי הרשב"א והמאירי, דהא הם ס"ל שדבר שיקרה בודאי גם לאחר זמן נקרא מקרב ולא גרמא, וכנ"ל. ונראה שאין הכרח מדבריהם בענין צידה שאע"פ שיצוד בודאי – אם אינו בידים אין בו חיוב חטאת, דהא הם נקטו את האמת, ובצידה אף פעם זה לא ודאי שיצוד אם אינו צד בידים. ועדיף טפי מדליקה, שאע"פ שהיא מתקרבת ממש לכדים ולמים – אעפ"כ כתבו שאינו ודאי, וכ"ש כאן, שהחיה והעוף אינם נמצאים כאן, ויש להם דעת להישמר ולברוח, ולכן האפשרות היחידה לחיוב היא רק בצד בידים. וזו גם כונת המאירי שכתב הואיל ומאליהן הן באות, פירוש שיש להן בחירה ואינו ודאי שיבואו, ודוק. ומאידך מהלשון בתוס' ובר"ן 'שאנו יודע אם יצוד' – נראה שזו הסיבה שפטור, ואם היה ידוע היה חייב, וזה כמו שכתבו התוס' בדף מ"ז לבסוף.



דברי האחרונים בענין טחינה בריחיים של מים בשבת

ידועה מחלוקת המגן אברהם בסי' רנ"ב סק"כ עם האבן העזר בסי' שכ"ח האם טחינה בריחיים של מים אסורה מהתורה [כך דעת האבן העזר] או מדרבנן [כך דעת המג"א]. והלשון שהם נקטו היא האם יש חיוב 'בדבר דאתי ממילא' או לא עי"ש. ולדעת המג"א – כל דבר שבא ממילא ואין האדם עושהו להדיא – הוי גרמא, וא"כ ס"ל כדעת הזר"א וסיעתו הנ"ל. אולם בדעת האבן העזר נחלקו האחרונים. הבה"ל בסי' רנ"ב ס"ה ד"ה השמעת קול הסתפק מה הדין אם היו בריחיים חטים, וכשנותן החטים בשבת אינו מתחיל מיד לטחון אותם אלא טוחן את מה שהיה מקודם לכן האם חייב לדעת האבן העזר או לא עי"ש. ובשו"ת יבי"א ח"ג סי' י"ז אות ד' הביא מחלוקת אחרונים בזה עי"ש.

ולפי מה שכתבנו זו מחלוקת הראשונים הנ"ל, שלדעת התוס' והרא"ש אין בזה חיוב מהתורה כיון שהדבר יהיה לאחר זמן, אולם לדעת רוב הראשונים הנ"ל – כיון שבוודאי יהיה יש בזה איסור תורה.



כחו והסרת המונע בכח שני האם חשיב גרמא

כתב החת"ס בחידושו לשבת (דף י"ח ע"א) וז"ל: נ"ל אע"ג דהננות מים לזרעים חייב משום חורש ומשום זורע כמבואר ריש מס' מו"ק – מ"מ המעיין בלשון רש"י שם יראה היינו דוקא הנותן מים לזרע, אבל הפותק מים לגינה והמים עוברים בצינורות שעוברים דרך הגנה ומתלחלח

הגינה - אפי' עשו כן בשבת ליכא חיוב חטאת, ודומיא דהכא מגמר כלים בשבת במוגמר וגפרית שכבר הונח על האש אין בנתינת כלים על גבם בשבת שום חיוב חטאת עי"ש. וכן נקט האג"ט במלאכת טוחן (אות ה') שהפותק מים לגינה אין בו איסור תורה בכח שני עי"ש. ובאמת שלפי הרא"ש הנ"ל צריך לומר כן. אולם לדעת מהר"ח או"ז וסיעתו דלעיל - אין זה חשוב גרמא, דמלאכת מחשבת אסרה תורה, והוא אסור מהתורה. ואכן כמה אחרונים כתבו שבדברי הרשב"א והר"ן בחידושיהם לשבת שם מבואר שפתיקת מים לגינה היא איסור תורה. ז"ל הרשב"א: אלא פלוגתייהו משום גזירה היא במלאכות דאורייתא הנגמרות בשבת דבית שמאי אית להו ובית הלל לית להו, וכיון שכן ברייתא דקתני פותקין מים לגינה בית הלל ולא בית שמאי עי"ש. וז"ל הר"ן: דודאי לא מתוקמא ברייתא כב"ש דא"כ מאי טעמא שרי בפותקין מים לגינה דהא בשבת כה"ג מחייב חטאת כדאיתא בריש משקין עי"ש. הרי שמבואר להדיא מדבריהם שפתיקת מים לגינה בשבת היא איסור תורה, ודלא כהחת"ס הנ"ל.

ובספר בני ציון (סי' רנ"ב סק"ז) הביא עוד ראיה לזה מגירסת הר"ח (במו"ק ב' ע"ב) 'הממשך' מים לזרעים חייב [במקום 'המשקה' מים לזרעים, בגירסתנו ובגירסת שא"ר] שזה ממש פתיקת מים האמור בשבת הנ"ל ומבואר שחייב בשבת עי"ש. אלא שאפשר שט"ס הוא בר"ח וצ"ל 'המשקה' כגירסתנו, דלא מצאנו בשא"ר גירסא זו, וגם הר"ח בהמשך שם כתב 'המשקה' מים לזרעים עי"ש.

אמנם האגלי טל שם הביא ראיה לשיטתו מהגמ' בעירובין פ"ח ע"א ומרש"י שם, דאיתא שם ראב"י אומר ביב שהוא קמור ד"א ברה"ר - שופכים לתוכו מים בשבת, ורש"י כתב שם בתוך הדברים וז"ל דאפילו מתכוין לאו איסורא דאורייתא איכא הכא, דהא לאו ברשות הרבים זריק להו איהו גופיה, אלא מאיליהן יוצאין עי"ש. ומבואר מזה שכיון שלא זורק ישירות לרה"ר - אין בזה איסור תורה, וא"כ ה"ה לפותק מים שאין בזה איסור תורה. אולם בשו"ת חלקת יואב (ח"ב סי' ז') עמד בזה וכתב שאין ללמוד מזה לשאר המלאכות, דשאני הוצאה שמלאכה גרועה היא, ובמשכן היה מלאכת הוצאה נעשה בידי אדם מתחלה ועד סוף ולכן כוחו פטור עי"ש. וכע"ז כתב בשו"ת רב פעלים ח"א או"ח סי' כ"ה עי"ש. ומוכרחים לחלק כן, דהא דעת רוב הראשונים שפעולה כזו נקראת מעשה ולא גרמא וכנ"ל.



ג). כן הבינו בדעת הראשונים הנ"ל - השואל בשו"ת אבנ"ז סי' קט"ז, בני ציון [לכטמאן] סי' רנ"ב סק"ז, אבן שלמה [אוירבך, פיטרוקוב תרצ"ז] בחידושי לשבת שם [דף י"א ע"ב מדפי הספר] ועוד. והאבנ"ז בתשובתו שם כתב בדרך פלפול להסביר בדעת הר"ן שאין כוונתו לומר שחייב חטאת אם יעשה כן בשבת עי"ש, אולם אין דבריו נראים כלל, אלא כפשוט הדברים וכהבנת האחרונים הנ"ל.

ד). כן פירש הרי"ד בפסקיו בשבת י"ח ע"א וז"ל פי' גת מליאה מים, ויש נקב סמוך לשוליה והוא פקוק, ומסירין הפקק והמים מקלחין והולכין דרך הצינוריות ומשקין כל הגן, והסרת הפקק יקרא פתיקה ע"כ. וכ"כ המדריך המספיק ערך פתק וז"ל פותקין כמו פותחין, ומובנו שמשחררים את המים הכלואים או האצורים בבריכה או בבור ופותחים אותם כדי להשקות בהם אדמה או גן והוא דומה לערבית במוכן ה'פתק' שהוא לבקוע ולחתוך ולפתוח ע"כ.

קירוב מלאכה בדבר שאיסורו משום מוליד

במסכת שבת (דף נ"א ע"ב) מבואר שיש איסור לרסק שלג וברד, ודנו הראשונים שם בטעם האיסור, וכן האם מותר לתת את השלג והברד ליד מקור חום להפשירם. ספר התרומה ועוד ראשונים שהובאו בבית יוסף בסוסי' שי"ח אסרו את הדבר, אלא שיש עיקולי ופשורי האם זה מטעם מוליד או מטעם נולד, וא"כ אין להביא מהם ראייה לנדוננו. אולם הרמב"ן והנמשכים אחריו, וכן המאירי שם ור' יעקב מקינון בהגהות ר"פ (סי' רפ"ב אות י"ג) כתבו שמותר הדבר מפני שאינו 'מוליד בידיים' עי"ש, וכך פסק השו"ע בסוסי' שי"ח. ומבואר מדבריהם שאע"פ שודאי שהדבר יופשר וייהפך לנוזל, והם ס"ל שדבר שיקרה בודאי חשיב 'מקרב' ואסור, וכפי שהבאנו לעיל מדברי הרמב"ן והריטב"א והמאירי ועוד – מ"מ באיסור מוליד שהוא איסור קל – רק אם מוליד בידים אסור, אבל אם מוליד לאחר זמן אין בזה איסור.



האם גרמא מותרת לכתחילה או רק במקום הפסד

ומעתה נראה לבאר האם גרמא המותרת מהתורה – מותרת גם מדרבנן בכל אופן, או שרק במקום הפסד, כגון דליקה וכדומה, התייר;

הדרכי משה (סי' של"ד אות ה') כתב בשם המרדכי פרק כל כתבי (סי' שצט) דגרם כיבוי לא שרי אלא במקום היזקא אבל בלא היזקא אפילו ביום טוב אסור ע"כ, וכן הגיה על דברי השו"ע (סי' של"ד סכ"ב) שגרמא מותר והוסיף הרמ"א 'במקום פסידא'. והמ"ב שם לא העיר על דברי הרמ"א, אולם בסי' תקי"ד בשעה"צ אות ל"א כתב במוסגר שהגהה זו אין לה מקור ושהט"ז כתב שלא נמצא חבר לשיטה זו עי"ש. וכן בשו"ת יבי"א ח"י סי' כ"ו אות ב' הביא דברי כמה אחרונים שכתבו כן שהעיקר הוא שגרמא מותר לכתחלה ושכן דעת מרן השו"ע, עי"ש ב.

אולם האמת היא שדעת רוב הראשונים שגרמא אסור לכתחלה וכפסק הרמ"א, וכפי שנבאר בס"ד.

ז"ל המרדכי שם וה"ר קלונימוס בר' עובדיה משום ה"ר יום טוב התיר ביום טוב לתת סכין או כלי או דבר הניטל על נר של שעה שלא במקום הדלקתה שאינו אלא גרם כיבוי אבל רבינו יואל פי' דאפילו ביום טוב לא שרינן גרם כיבוי לכתחלה אלא במקום היזק דוקא ע"כ. ומבואר שר' קלונימוס מתיר גרמא לכתחלה, אולם אין מדבריו ראייה לגבי שבת אלא ביו"ט מיירי, וכפי שהדגיש – התיר 'ביו"ט' לתת סכין וכו'. ובאמת מצאנו חילוק בין שבת לבין יו"ט בדברי התוס' בביצה (כ"ב ע"א) וז"ל: והמסתפק ממנו חייב משום מכבה – אינו ר"ל מפני שממהר כבוי דלא הוי אלא גרם כבוי וגרם כבוי ביום טוב שרי אף על פי שממהר כבוייה ובשבת נמי אינו חייב ע"כ, הרי שכתבו שביו"ט 'שרי', ובשבת 'אינו חייב', וא"כ אפשר שגם דעת ר' קלונימוס הנ"ל כן היא. אמנם מדברי הסמ"ק במצוה רפ"ב [מצות השבת] נראה שגרמא מותרת לכתחלה אף בשבת

(ה). כן הבינו בדעת התוס' רוב האחרונים, ומהם המג"א בסי' תקי"ד סק"ז ובמחצית השקל שם, המאמ"ר שם, מהר"י נבון בספרו קרית מלך רב פ"ה משבת ה"ב ועוד. ועי' בשפת אמת על התוס' שם שגם פירש כן בתחלה, אולם דחה זאת. ומלשון התוס' נראה יותר כדעת רוב האחרונים הנ"ל.

שכתב והמסתפק ממנו חייב משום מכבה פירש שמכחיש מאורו מיד, ולא מפני שגורם כיבוי דקיימא לן דמותר ע"ש. ונראה מדבריו שמותר לגמרי [אם כי אפשר לומר שכונתו מותר מהתורה, דהא הוא דן שם לגבי הדאורייתא].

והמג"א (סי' תקי"ד סק"ז) כתב להביא ראיה מדברי הרא"ש בביצה (פ"ב סי' י"ז) שגרמא מותרת לכתחילה ע"ש, אולם הרע"א בהגהותיו לשו"ע בסי' של"ד סכ"ב דחה ראיה זו ע"ש.

ובספר חזון עובדיה (שבת ח"ו עמ' קמ"א) כתב שהרבה ראשונים כתבו בסתמא שגרמא שרי ונראה מדבריהם שמותר לכתחילה, ושכן נראה מדברי השו"ע בסי' של"ד סכ"ב שכתב כנ"ל ע"ש. אולם נראה שאין לדייק כן, דהא אף אחד מהראשונים וכן השו"ע לא כתבו בסתמא כלל שגרמא מותר, אלא כשדברו על דיני דליקה כתבו שמותר לכבות בגרמא משום שגרמא שרי, וא"כ א"א לדייק מהם שבכל מקום מותר, דהא הם דיברו רק בדליקה, ושם באמת מותר לגמרי.

אולם דעת רוב הראשונים שגרמא מותרת רק במקום הפסד. כ"ד ר' יואל שהביא המרדכי הנ"ל. וכן הר"י מלוניל והמיוחס לר"ן בדף ק"כ כתבו שגרם כיבוי מותר 'במקום הפסד ממונו'. וכ"כ המאירי שם כל גורם לכיבוי 'במקום דליקה מותר'. וכ"ה בפירוש קדמון מבית מדרשו של ר' פרחיה וז"ל: ואלו המעשים כולם אינם כובין האש בודאי, אלא אפשר ואפשר, 'ומפני שאדם בהול על ממונו התירוהו' ע"ש. וכ"כ האהל מועד (שער השבת דרך ז') וז"ל: ואע"פ שבכל מקום גורם לכיבוי אסור – בדליקה התירו משום שאם לא נתיר לו שמא יבוא לעשות בידים ע"כ. וכן מתבאר מדברי המאורות שם, וז"ל: דכי היכי דגורם לכיבוי שרי ה"נ גורם להבערה 'במקום הצלה' ע"ש. ואם גרם כיבוי מותר בכל גווני מה מוכיח לגרם הבערה שמותר רק במקום הצלה, אע"כ שגם גרם כיבוי שרי רק במקום הצלה. וכן הוא להדיא במאירי שם שלאחר שכתב שגרם כיבוי מותר במקום פסידא העתיק את דברי המאורות הנ"ל ע"ש. וכ"כ האו"ז בסי' כ"ח בשם תוס' ריב"א שגרם כיבוי לכתחלה ודאי אסור בין בשבת בין ביו"ט. וכ"כ האו"ז גופיה שם, וז"ל: ונראה בעיני דהא דפליגי ר"ש בן ננס ור' יוסי בגרם כיבוי היינו דוקא להציל מפני הדליקה וכו' והיינו שמשמע מדברי ריב"א וכו' דגרם כיבוי אסור וכו'. והקשה שם מהגמ' (בדף מ"ז ע"ב) שנראה שגרם מותר גם לא בדליקה [שממש הביאו הקרבן נתנאל על הרא"ש וכן הזרע אמת ועוד אחרונים ראיה דלא כר' יואל] וכתב ונראה בעיני דהתם נמי להציל מיירי דנותן מים בכלי להגן מפני הניצוצות וכן פירש"י ע"כ. וכוונתו לרש"י בדף מ"ב סוע"ב שכתב ניצוצות – שלהבת הנוטפת מן הנר כדי שלא ידלק מה שתחתיה ע"כ. וא"כ אין ראיה מכאן נגד ר' יואל. ומעתה גם בדעת תוס' (בדף מ"ז ע"ב) שכתבו שאף ר' יוסי מודה שגרם כיבוי מותר בההיא דניצוצות ע"ש – אין ראיה שחולקים על הראשונים הנ"ל, דה"ק כיון שאין שם 'אדם בהול על ממונו', כיון שיש כבר כלי – אע"פ שהוא רוצה יותר לקרב את כיבוי, ועוד שההפסד עוד לא התחיל – בכה"ג מתיר ר' יוסי דהוי מקום הפסד שאין בו אדם בהול, ודוק. וכ"כ בנו מהר"ח או"ז בדרשותיו (סימן לב) וז"ל: אפי' גרם כיבוי אסור ב"ט כגון להדביק עד חצי הנר בכוהל כדי שתיפול ותכבה ע"כ.

וכ"ד המנהיג בהלכות יו"ט (עמ' תקי"ח) וז"ל: ואם יש פתילה אחת בנר מותר לתת בו כמה פתילות שירצה ואף על פי שימהר ויכלה השמן במהרה ויותר אין זה גורם לכבוי, ואף על גב דפסיק רישיה הוא 'שאינ מתכווין לאותו הגורם אלא להאיר לו יותר' ע"ש, הרי שאם מתכוין

לכבות בכה"ג - הוי גורם לכיבוי ואסור. וכ"כ הרשב"א בעבוה"ק (שער ג' סי' ג') וז"ל: ולרבות בפתילות בנר אחד שהוא דולק - אם לרבות באורה - יראה לי שהוא מותר, שזה לצורך וכמרבה עצים במדורה ואף על פי שימהר לכבות את הנר ואת המדורה, ואם לקרב כבוי הרי זה אסור שזה גורם לכבוי שלא לצורך אוכל נפש ע"כ [וכ"כ המאירי בביצה כ"ב ע"א שנראה שהוא אסור עי"ש, ולשיטתו אזיל], ומבואר מדבריו שגרמא אסורה שלא לצורך אוכל נפש'.

וכ"נ גם מדברי הרדב"ז בלשונות הרמב"ם (סי' מ"ז) גבי מחיקת השם שמבואר בדף ק"כ ע"ב שמי שהיה שם כתוב על בשרו כורך עליו גמי וטובל טבילה של מצוה. וכתב הרדב"ז שטבילת רשות אסור לפי שהוא גורם למחיקת השם אבל בטבילת מצוה מותר כיון שאין שם אלא גרמא בעלמא עי"ש [וכ"כ המאירי בשבת שם, ולשיטתיה אזיל וכן"ל]. ומבואר שגרמא לא מותרת לכתחלה אלא רק במקום הפסד או מצוה וכדומה.

וע"כ נראה שלמעשה גרמא אסורה לכתחלה בין בשבת ובין ביו"ט, וכדעת רוב הראשונים הנ"ל.



מסקנת הדברים

דעת רוב הראשונים ש'גרמא' זהו דבר שהאדם מכוין ורוצה שיקרה אולם אין ודאות שיהיה כן, אולם דבר שבדאי יהיה - אף שיהיה לאחר זמן - אין זה 'גרמא' אלא 'מקרב' הדבר, ואסור באיסור דאורייתא כעשיית המלאכה ממש. אלא שלפי חלק מהראשונים הנ"ל צריך עוד תנאי, והוא שלא יהיה דבר מעכב בין מעשיו לפעולת האיסור, כגון מחיצה של כלים, שבאופן זה אף אם הוא ודאי, הוי גרמא. וכ"ז דלא כמו שנקטו רבים מהאחרונים שכל שאינו נעשה מיד הוי גרמא.

לפ"ז טחינה בריחיים של מים או ריחיים של מכונה, יש בה איסור תורה של טוחן דומיא דזורה ורוח מסייעתו, משום שמלאכת מחשבת אסרה תורה והתקימה מחשבתו.

גם פעולה הנעשית ע"י כחו או ע"י הסרת המונע בכח שני, חשיבא מלאכה ממש מהתורה לדעת הראשונים הנ"ל, מלבד במלאכת הוצאה, שמלאכה גרועה היא, שבה כחו אסור רק מדרבנן.

דבר שאיסורו משום 'מוליד' - אין בו איסור 'קירוב' מלאכה, ומותר אם אינו נעשה מיד.

לדעת רוב הראשונים גרמא אסורה לכתחלה מדרבנן.



1. והנה ראייה זו כבר הביאה בשו"ת תפלה למשה [לוי] ח"ב סי' כ"ג עמ' רנ"ג. ובספר חזון עובדיה שבת ח"ו עמ' קמ"א כתב שאשתמטתיה להרב הנ"ל דברי הרא"ש בביצה שם שהמסתפק מהשמן אינו גרמא אלא כיבוי ממש משום שהפתילה והשמן שניהם גורמים את ההדלקה וכו', וממילא כאן אינו גרמא ולכן אסר הרשב"א במקום שאינו אוכל נפש עי"ש. אולם אין נראה כן, דהא המנהיג והרשב"א כתבו שזה 'גורם' לכיבוי, ולא כתבו שזה 'מכבה', ולפי הרא"ש אין זה 'גורם' אלא 'מכבה' ממש.

השלכות מעשיות לנידונים שדנו בהם הפוסקים

הנחת תבשיל לח מבושל כ"צ ע"ג פלטה שתידלק לאחר זמן. בשו"ת יבי"א ח"י סי' כ"ו התיר בזה, דהוי גרמא במחלוקת הפוסקים האם יש בישול אחר בישול בלח, וכיון שגרמא אסורה לכל היותר מדרבנן – הוי ספיקא דרבנן ושרי, ומה גם שיש מתירים גרמא לכתחלה עיש"ב. ולפי האמור – לדעת רוב הראשונים אין זה גרמא אלא קירוב מלאכה שאיסורו מהתורה [לאוסרים בישול אחר בישול]. וגם אם הוא גרמא – לדעת רוב הראשונים יש איסור מדרבנן, ולכן אין להתיר בזה.

הכנת ג'לי בשבת האם יש בה איסור לישא. בחזו"ע שבת ח"ד עמ' רפ"א התיר בזה משום שהתוצאה של שהלישה נעשית לאחר זמן והוי גרמא ורבו המתירים גרמא לכתחלה לדעת מרן השו"ע עי"ש. ולפי האמור לדעת רוב הראשונים אין זה גרמא, וגם אם היה גרמא – אסור מדרבנן.

פתיחת מים לכיור שמימיו נשפכים לגינה שיש בה עשבים או זרעים. בחזו"ע שבת ח"ד עמ' י' בשם כמה פוסקים התיר בזה משום דהוי גרמא בפס"ר ועי"ש עוד. ולפי האמור זהו ממש הפותק מים לגינה, שלדעת הרשב"א והר"ן ועוד הוי איסור דאורייתא ואין זה גרמא, וא"כ אם ניחא ליה – הוי איסור תורה, ואם לא ניחא ליה – הוי איסור דרבנן.

קירוב הדלקה וכיבוי של שעון שבת. בדבר שיש בו גוף חימום שאיסורו משום 'מבעיר' – הדין הוא כנ"ל, שלדעת רוב הראשונים אינו חשוב גרמא אלא קירוב וכדין מדליק בידים. אולם אם מקרב הדלקה או כיבוי של דבר שאין בו גוף חימום כגון מזגן ומאוורר או תאורת לדים וכדומה – באנו למחלוקת האחרונים האם איסורו משום בונה או רק משום מוליד. ולדעת רבים מהאחרונים שאיסורו רק משום מוליד – הדבר מותר משום שאין מוליד בידים, וכלשון הראשונים הנ"ל לגבי אינפאנדה.



הרב יוסף יונה

בדין העיר לוד לקריאת המגילה ומצוות הפורים

הצעת השאלה ועיקרי הדברים * א. דברי הרמב"ם והכפתור ופרח * לוד שלנו היא לוד של הרמב"ם והכפופ * ב. דברי הפאת השולחן * ג. דברי שו"ת דברי יוסף הגר"ש סלנט והציץ הקודש * דין סמוך ונראה לשיטתם והערה מדברי הראשונים * האם היה מנהג קדום ידוע בלוד * האם יש לחוש שלוד היא במרחק קטן ממקומה המקורי * ד. דברי ר"י אליצור על וודאות הזיהוי * ה. שרידי חומות עתיקות * ו. הוכחה מהדרכים העתיקות שהוזכרו בדברי חז"ל * ז. ההכרעה למעשה בלוד ומה שהורה והנהיג הרב אורטנר זצ"ל * ח. סמוך ונראה ללוד * סיכום הדברים

הדברים דלהלן באים לברר את דין העיר לוד לקריאת המגילה ומצוות הפורים. והנה, זו שאלה חמורה שהיא הוראה לציבור וקביעה לדורות, ופשוט שהיא מסורה לגדולי ההוראה שבדור. בדברינו דלהלן הצענו, לפי ענ"ד, את הדברים שיש לדון בהם בהאי עניינא, ונקוה שבס"ד יסייעו דברינו ללימוד הסוגיא, והיה זה שכרנו.



הצעת השאלה ועיקרי הדברים

אמרו בגמ' מגילה ג' סוף ע"ב: 'ואמר רבי יהושע בן לוי לוד ואונו וגיא החרשים מוקפות חומה מימות יהושע בן נון הו'. ע"כ. וכן הוא בירושלמי". ויש לברר האם העיר לוד שלנו היא לוד המוזכרת בדברי חז"ל, ויש לקיים בה את כל מצוות הפורים בט"ו בלבד, וכדינם של יושבי כרכים, או שהיא עיר אחרת שאינה מוקפת חומה מימות יהושע, ודינה לנהוג פורים בי"ד, וייתכן שהוא ספק, ודינה כערי הספקות שעושים יומיים.

וידועים דברי החזון איש (שביעית ג' סק"ח): 'ועדיין אין אנו בטוחים אם אפשר לסמוך על מפת הארץ שלא דקדקו בדברי חז"ל ושמות הערים ומקומותיהן נשתנו ויש שנמחקו זכרם ובנו על אומדנות'. ע"כ. וצריך בירור האם חשש זה קיים גם בזיהוי העיר לוד.

* בגיליון הבא יופיעו בעז"ה: הוספה א' - בדין שכונת גני אילון (אחיסמך) והערים הסמוכות ללוד.

הוספה ב' - בדין פרוז שקורא בט"ו ובדין בן כרך שקרא בי"ד: פרוז שקורא בט"ו אם יוצא ואם מברך * אם צריך עשרה * הנלמד לדין העיר לוד * בן כרך שקרא ושעשה שאר מצוות היום בי"ד ואם יכול לברך בט"ו * בן כרך שקרא בי"ד * בן כרך שעשה סעודה משלוח מנות ומתנות לאביונים בי"ד * קרא בי"ד דרך חשש וספק ודעתו לחזור ולקרוא בט"ו * קרא בי"ד ביחידות לדעת הגר"א * קריאה בי"ד אחר פלג המנחה * קרא בעיר בי"ד ובט"ו הוא נמצא בכרך.

הוספה ג' - בדין כרך שחבר וכרך שאין בו עשרה בטלנים.

נספח - קטעים ממפות עתיקות.

א). ירושלמי מגילה פ"א ה"א: 'ר' אחא ר' יודה בן לוי ר' יהושע בן לוי בשם רבי, לוד וגיא החרשים מוקפות חומה מימות יהושע בן נון'. ע"כ. ברש"י מגילה שם כתב שכן הוא במתני' דערכין, אבל לגירסתנו אינו מוזכר שם, ואכמ"ל.

בדברינו להלן נתבאר שכבר מצאנו בדברי רבותינו הראשונים, הרמב"ם והכפתור ופרח, שזיהו את לוד של חז"ל בלוד שלנו לעניין הלכה למעשה, והכפ"פ דן בזה לעניין פורים והורה לקרוא בלוד בט"ו (ונתבאר עוד שכפי העולה מהרמב"ם והכפ"פ כן הדברים נראים מוכרחים גם מצד המציאות, וכן מוסכם כדבר פשוט על המומחים בתחום).

ויבואר עוד שגם האחרונים שדנו שמא לוד אינה עומדת במקומה הראשון היה פשוט להם שהיא נמצאת לפחות במרחק של סמוך ונראה ללוד הקדומה. והבאנו בס"ד מה שדנו והורו בזה הפאת השולחן, בעל תבואות הארץ, הגר"ש סלנט והציץ הקודש, ומה שהורו והנהיגו בזה בדורנו. ולגבי המנהג מבואר להלן שלא ידוע על מנהג קדום בלוד, ודורות רבים לא גרו שם יהודים כלל.

כמו כן, הבאנו מה שהורה בזה בדורנו למעשה הגר"נ אורטנר זצ"ל, שהיה רב העיר לוד עשרות בשנים, ומה שהנהיג למעשה בבית מדרשו ולשומעי לקחו, ונתבאר הטעם לדבריו ולמנהגו הטוב.

ואגב האי דינא נתבארו כמה דינים המסתעפים, דין פרוז שלא קרא בי"ד אם קורא בט"ו בברכה, ודין בן כרך שקרא בי"ד אם יצא, ואם בקורא בי"ד דרך חשש והידור יכול לחזור ולברך בט"ו, ודין כרך שחבר וכרך שאין בו עשרה בטלנים.



א.

דברי הרמב"ם והכפתור ופרח

מצאנו בעניין זה דברים מרבותינו הראשונים, וכדלהלן.

כתב הרמב"ם (הלכות קידוש החודש, פרק ה' הי"א): 'אם אותו המקום מארץ ישראל שהיו בה ישראל בשעת הראייה בכבוש שני כגון אושא ושפרעם ולוד ויבנה ונוב וטבריה וכיוצא בהן עושין יום אחד בלבד, ואם אותו המקום מסוריא כגון צור ודמשק ואשקלון וכיוצא בהן, או מחוצה לארץ כגון מצרים ועמון ומואב וכיוצא בהן, עושין כמנהג אבותיהן שבידיהן אם יום אחד יום אחד ואם שני ימים שני ימים' (בדפוסים הישנים כתוב 'אושא ושפרעם ולוד', ובמהדורות הר"ש פרנקל הדפיסו בפנים 'ולוד' ע"פ נוסח כל הכת"י ודפו"ר, ויעו"ש²).

והנה דן הרמב"ם לעניין הלכה דיו"ט שני, וכתב דבריו הלכה למעשה, ונראה פשוט ומוכרח שכוונתו לערים הידועות בשמות אלו בזמנו. ונמצא שמבואר בדבריו בפשטות שלוד של זמנו היא לוד 'שהיו בה ישראל בשעת הראייה בכיבוש שני' והיינו בזמן הבית¹ (וכך נהגו למעשה, וכמש"כ בכפ"פ פרק נ"א: 'זהנך רואה בארץ ישראל לוד שעושה יום אחד מיום טוב'. ע"כ).

ב). נראה שנוסח הדפוסים הישנים גרם לכך שהעוסקים בדין לוד עד לדורנו לא הביאו ראיה זו.

ג). ולא נהיר כלל לומר שהרמב"ם העתיק שמות ערים מחז"ל בלי שתהיה כוונתו להלכה למעשה, ובלאו הכי הרמב"ם, שחי במצרים הסמוכה לארץ ישראל, ודאי ידע על העיר לוד שבזמנו, שהייתה מערי הארץ החשובות והמפורסמות, ולא ייתכן שיכתוב כך אם אינו נכון למעשה ביחס ללוד של זמנו.

בכפתור ופרח פרק ח' דן להלכה ולמעשה בדין ימי הפורים, וכתב: 'מסכת ערכין פרק בתרא (לב, א). מוקפות חומה מימות יהושע בן נון, כגון קצרה הישנה של צפורין, וחקרה של גוש חלב, וידפת הישנה, וגמלא, וגדוד, וחדיד, ואונו וירושלם [ביהודה]... וכן כיוצא בהן. תנא גמלא בגליל, וגדוד בעבר הירדן, וחדיד ואונו וירושלם ביהודה. מסכת מגלה פרק קמא (יד, א). אמר רבי יהושע בן לוי, לוד ואונו וגיא חרשים מוקפות חומה מימות יהושע בן נון. מסתברא שהוא הדין בקצת עיירות'... (והאריך בדין של סלכה ואדדעי ועוד, ומסקנתו בכל הערים הללו) 'אם כן אינם קורין את המגלה אלא בחמשה עשר לחוד'. ע"כ (ויעו"ש שהביא בהמשך שראה שאפילו בירושלים קראו יומיים כערי הספקות, ברם נראה שדעתו לדינא שיקראו רק בט"ו, וכן כתב הפאת השולחן בשמו שקוראים בערים האלו רק בט"ו, והובא להלן).

והנה לנו פסק הלכה מפורש מאחד מרבנותינו הקדמונים לקרוא בלוד רק בט"ו (וראה עוד בהערה').



לוד שלנו היא לוד של הרמב"ם והכפ"פ

הא מיהא פשיטא לכל מי שעסק ובירר בזה שלוד שלנו היא לוד של הרמב"ם והכפ"פ ואין בזה מקום לספק (וחלק מהמסתפקים בדורנו בדין פורים בלוד כנראה שנתחבטו גם בנקודה זו, ברם נראה שבוזא אין מקום לחשש אמיתי). והנה, הכפ"פ עצמו מתאר בפירוט רב את הדרכים והמרחקים מלוד לערי הארץ השונות, ומאותן ערים לערים אחרות, וברור מדבריו שמדובר בלוד שלנו. וכן כתב שלוד

ויש להעיר שלעניין יו"ט שני היה די לנו לומר שהיא לוד שדרו בה אמוראים, שהרי עד ימי אביי ורבא קידשו ע"פ הראיה, אבל ברמב"ם מבואר גם שהיא לוד של זמן כיבוש שני – העירוני שאולי לעניין יו"ט שני די לנו שזו העיר של כיבוש שני וגרו בה ברצף אף שהיא זוה ממקומה מעט, וא"כ תהיה ראייה מהרמב"ם רק לעיקר הזיהוי ולא שהעיר במקומה המדויק. ברם נראה שמלשון הרמב"ם מבואר שזו העיר עצמה. ויעויין להלן מה הדין אם העיר העתיקה היא בגדר סמוך ונראה. (ולגוף הדין שם אכן כתבו האחרונים שכל הסמוך ונראה לעיר או כל שדויתה של העיר וכו' נוהגים יו"ט יום אחד, עיין כף החיים וחזון איש. ברם מצינו בכפ"פ שברמלה עושים יומיים אף שכתב בעצמו שהיא סמוכה ללוד, ויל"ד בזה ואכמ"ל).

ד. עיין בכפ"פ פרק נ"א (לגבי הנידון אם בהנהגות סותרות יש לחוש שנעשית תורה כשתי תורות) 'הנך רואה בארץ ישראל, לוד שעושה יום אחד מיום טוב וגת שהוא לו לאלף וחמש מאות אמה עושין שני ימים. וכן יש עיר עבר הירדן ושמה עגלון אינם עושים מיום טוב אלא יום אחד, ויש באותה הארץ קרוב לה עיר ושמה חבראס שהוא חרס ועושין שני ימים'. ע"כ. ולכאורה כוונתו היא שהמסורת שלהם היא שללוד היו השלוחים מגיעים ולגת (-היינו רמלה כמבואר בדבריו בפרק ז') לא היו השלוחים מגיעים, וכן בעגלון וחבראס שבעבר הירדן. (והוא כשיטת הרמב"ם שתלוי אם הגיעו שלוחים שכן הייתה הלכה רווחת באותם הדורות, ואכ"מ). ואם כן הוא הרי למדנו שכך הייתה מסורת ביד יושבי הארץ שזו לוד. אמנם יש מקום לדחות שיש לחוש שזו עיר אחרת מזמן שהגיעו שלוחים והמסורת אינה כוללת שזו לוד דווקא, ויל"ע [והביאן הכפ"פ כדוגמא לכך שייתכן חילוק הנהגות כזה. ואולי לא הביא מחלוקת פרוים ומוקפים לפי ששם באמת הורו חכמים שגם הסמוך ונראה ינהגו כמוקפים. אמנם אם אין סמוך לסמוך הרי לבסוף יהיו ערים סמוכות שדינן שונה, ואולי הכפ"פ העדיף דוגמא ממצב קיים].

ה. יעויין כפ"פ פרק י"א: 'למערב ירושלם כמו חצי שעה נוטה לצפון היא הרמתה ושם [קבר] שמואל ע"ה, כי שם ביתו. משם כשלש שעות ביושר למערב, הוא נוב עיר הכהנים. מנוב אל לוד למערב נוטה מעט לצפון, כשלש שעות... שערתי בעקבי, שהדרך שהוא בין ירושלם ובין עקרבט בענין כרם רבעי, הוא יותר ממה שבין ירושלם ללוד. סוף מסכת כתובות מלוד לאונו שלשת מילין. חדיד הוא על ראש הר עגול, למזרח לוד, כשתי שעות וקורין לו חרתא. מנוב ליבנה למערב ביושר עם מעט קט נטיית הדרום כארבע שעות. מנוב למערב ביושר כשלש שעות, הוא צריפין וקורין לו צרפאן, ובתחום

סמוכה מאד לרמלה (מהלך 1500 אמה) והוסיף וכתב פרטים על מקום העיר רמלה ועל שמה בפי הערבים והיהודים וכו', ובוודאי שאין לחוש שבמשך השנים היו באזור זה (כמהלך יום מערבה מירושלים וכו') שני אתרים שונים שבכל אחד מהם היו ערים בשם לוד ורמלה הצמודות זו לזו עם שאר כל הפרטים המבוארים עליהם בדבריו. וכן מצאנו באחרונים בדורות מאוחרים שהביאו את דברי הכפ"פ על רמלה של זמנם לעניין הלכה למעשה, ונמצא שיש לנו מסורת הוראה על זיהוי העיר רמלה!.

ולהבדיל בין קודש לחול, הרי מצויים כיום הרבה מאד ספרי גאוגרפיה והיסטוריה וספרי מסעות ורשימות של נוסעים מכל התקופות (ראה הרבה מקורות כאלו במאמרו של ר"י אליצור שצויין לקמן). ויש גם מפות של ארץ ישראל מתקופות הסמוכות להכפ"פ ואף מקודם לכן, ורואים מהם שלוד הייתה קיימת וידועה בשמה בכל הדורות, ומקומה של לוד מופיע בהם ביחס לרמלה ולשאר הערים שבסביבתה וביחס לכל הארץ". וכן מופיע בהרבה מקורות פירוט הדרכים

צרפיין יש עיר ושמה רמלה... אלו העיירות לא נשתנה שמם'. ע"כ (והזכיר בהמשך את קבר רבן גמליאל ביבנה). ובהמשך הפרק שם: 'למערב לוד כשתי שעות הוא יפו. לצפון לוד בין ההרים הוא כפר זכרין לא נשתנה שמו, וסמוך לו מרישה. בין לוד ויבנה כשתי שעות, וביניהם פקיעין. לדרום לוד כשלש שעות מזרחי, הוא צרעה ואשתאול לא נשתנה שמם. מיבנה לאשדוד כשלש שעות לדרום, וקורין לו אסדור'. ע"כ. ובהמשך שם: 'מיפו לעקרון כחמש שעות, והוא מזרחי אל יבנה. מעקרון לאשדוד כשלש שעות, וקורין לעקרון עקר, ועקרון זו קסרי, ואם כן יהיה בין קסרי, ובין לוד, ויבנה, שלשתם כמו משולש שוה הצלעות, ויהיה אורך הצלע כשתים ושלש שעות... מאשדוד לאשקלון לדרום כארבע שעות, ואשקלון בים יבא וקורין לו עסקלאן. מאשקלון לעזה לדרום כשלש שעות'. ע"כ. כמעט כל המקומות מוכרים בשמם בכל הדורות שמהכפ"פ עד לימינו (חלקם עד להתיישבות החדשה שמלפני כ-70 שנה, שנעקרו כפרים עתיקים ונבנו אחרים תחתיהם ונשתנו חלק מהשמות, ואכ"מ), ולא ייתכן כלל להמיר את המקום במקום אחר כלשהו.

וראה להגר"א ברזיל בקונטרסו 'כרכין המוקפין חומה' שכבר ביאר לפי דרכו שנראה שלוד עומדת על מקומה עם המרחקים מהערים סביבותיה ושאר הפרטים כפי המתואר בכפתור ופרח, ושכן עלה בידו מבירור שערך במקום.

ו. בפרק ז' ובפרק נ"א כתב הכפ"פ שרמלה סמוכה ללוד במרחק של אלף וחמש מאות אמה, וראה בהערה להלן את הפרטים שכתב הכפ"פ על מקומה של רמלה.

[ויש לציין שיש קושי מסוים במידה המדויקת הנ"ל כי המרחק לפנינו בין לוד העתיקה לרמלה העתיקה הוא הרבה יותר גדול (ראיתי כותבים שהוא כ-3.5 ק"מ), וכנראה המרחק שכתב הכפ"פ הוא אורך דרך הרבים שבין הערים בלי לכלול את השבילים שבין כרמי הזיתים הפרדסים והשדות המקיפים את העיר, שנחשבו בלשון בני אדם כחלק מהעיר, ואכ"מ. בספרו של ההיסטוריון הערבי אלמקדסי, שהיה בן הארץ וכתב את ספרו בערך בשנת ד' תשמ"ה כ-300 שנה לפני הכפ"פ, כתוב שהמרחק בין רמלה ללוד הוא מייל אחד, וחזוין לשון בני אדם באותם הדורות].

ז. בכפ"פ כתב (בפ"ז ופי"א ועיין גם פנ"א) שהיהודים קוראים לרמלה 'גת', ובפרק ז' כתב שהוציאו עליה דיבה (היינו שאומרים שאין לה קדושת ארץ ישראל), ובשו"ת מהר"ש גרמיוזאן משפטי שמואל סי' מ"ג בתשובה משנת תכ"ג על יהודים שהיו בגת הנקרא ראמלא ודנו הוא ומהר"א בן חנניה בדברי הכפ"פ לעניין יו"ט שני ברמלה וכו'. ובגט פשוט למהר"ם בן חביב (קכ"ח, ל"ב) דן בשם העיר איך לכותבה בגט וכתב: 'רמלה היא עיר אחת רחוקה מירושלים דרך יום והיא סמוכה ללוד' וכתב שהיה שם עם שני גדולי הדור מהר"א בן חנניה ומהר"ר ג'ארפי (שארף) והם סידרו גט וכתבו שם העיר רמלה 'ולא כתבו שם גת שהוא כתוב בנביאים וכן קוראין אותה עתה מקצת בני עמנו'. ע"כ. והגאון בעל פרי האדמה, מדורו של החיד"א, כתב על הרמב"ם שמיטה ויובל פ"ח ה"ח 'שנה זו אירע כי בארץ גת הנקרא ראמלא' חקר ישראל שדה מן הגוי בשביעית הנה מלבד כי הארץ הלזו היא חול' ואין שביעית נוהגת בה'. ע"כ. (ראמלי היינו רמלה שהיו קוראים לה בשתי הצורות, כמבואר בספר טיב גיטין למהרמב"ח). והנה הביא את הדברים האלו על רמלה של זמנו, והוא נפטר לפני כ-250 שנה, ואחריו הוזכרה אצל החיד"א ובתבואות הארץ וכו' עד זמננו. ולמעשה, הרי מתקופת החיד"א יש כבר מפה מדויקת העשויה לפי קנה מידה וכו' (היינו מפת ז'קוטן שהוכנה בשנת 1799 – תקנ"ט).

ח. העתקה מדברי מומחים: 'הרציפות במיפוייה של ארץ ישראל בולטת במיוחד: רציפות זו עולה על זו שבמיפוייה של כל

הראשיות המובילות מלוד לערים האחרות עם מרחקי הדרכים ממנה לערים הסמוכות, ואותן דרכים קיימות עד ימינו, ולהלן הרחבנו בעניין הראיה שיש להביא מהדרכים העתיקות ויעו"ש". וגם יש בניינים היסטוריים מפורסמים מתקופת הכפ"פ וקודם לכן הקיימים בלוד עד היום. כמו כן, יש מקורות רבים כאלו על העיר רמלה שהיא סמוכה מאוד ללוד, וראה בהערה'. וכל הני הם סימנים מובהקים מאוד, כ"ש בהצטרף כולם אל מקום אחד.

ויש לידע עוד שלוד ורמלה הסמוכה אליה היו בכל השנים שמתקופת הכפ"פ ועד סמוך לזמננו ערים מרכזיות מאוד בארץ. הרבה מהעולים לארץ ללוד ולתייר עברו דרך רמלה או לוד, וכל העולים מנמל יפו ונוסעים לירושלים, ישראלים וגויים, היו עושים דרכם דרך רמלה או דרך

ארץ אחרת. הסיבה לכך נעוצה בהיות הארץ קדושה לנוצרים יושבי אירופה שמקרבם יצאו גם ציירי המפות בעת העתיקה ובימי הביניים, וגם המגלים והחוקרים שהחלו תרים את העולם'. (מתוך מאמר של ג. קדמון, וכן חלק מהדברים להלן). בהקדמה לקובץ של מפות עתיקות המציגות את לוד נכתב: 'מכיוון שהעיר לוד הייתה על הדרך מיפו לירושלים או סמוך לדרך, היא מופיעה כמעט בכל המפות הקדומות... מקובל לזהות את קלאודיוס פתולומאי היווני מאלכסנדריה (- בטלמיס, תלמי), כחלוץ המיפוי. הוא פעל סביב שנת 150 לספירה (-ג' תתק"י)... מימיו ועד לימי הקרטוגרף הראשי של נפוליאון, קולונל פייר ז'קוטין אשר היה חלוץ המיפוי המודרני (-הגיע לארץ בשנת ה' תקנ"ח בערך), תועדה ארץ ישראל והעיר לוד, במשך 1650 שנים, באין ספור מפות'. ע"כ.

בין המפות יש לציין לדוגמא 'למפת פויטינגר', שהועתקה בסביבות תקופת הכפ"פ ופיקרה ע"פ מפות עתיקות יותר מהתקופה הרומית. על מפה זו מופיעה רשת הדרכים הסלולות הרומיות על ידי סימון קו בין עיר או תחנת-דרכים אחת לשנייה, ומסומנים בה הדרכים והמרחקים בין לוד לערים אחרות. (משערים שהמפה המקורית הוכנה סביב שנת 365 למנינם ד' אלפים כ"ה, כ-300 שנה אחרי החורבן). וכן יש לציין למפת מידבא, שהיא המפה המקורית הקדומה ביותר של אר"י שבידנו. המפה היא רצפת פסיפס במידבא שבעבר הירדן, שנעשתה בסביבות שנת 565 -ד' אלפים ש"ה, הרבה לפני תקופת הכפ"פ, ושם מופיעה לוד באזור מקומה כיום. וכן מצוינת במפה הדרך הידועה מלוד לירושלים דרך בית חורון, ותחנות הדרכים שהיו בה (במיל הרביעי והתשיעי).

יש לציין שבדרך כלל המפות העתיקות אינן לפי קנה מידה מסוים ומצויים בהם שיבושים ניכרים, אבל יש בהן כדי לתת מבט כללי של המקומות והמרחקים. בתקופת כיבוש נפוליון בשנת 1798 -תקנ"ח הגיעו אתו לארץ מודדים וקרטוגרפים שהכינו מפה (לפי קנה מידה של 1:100,000) הקרויה מפת ז'קוטן. במקומות בהם מפה זו מבוססת על מדידות, וכך הוא באזור לוד וסביבותיה, היא נחשבת כמפה מדויקת.

והנה, יש רציפות של מפות רבות בהן לוד מופיעה כעיר קיימת ובכולן היא מסומנת בסביבות מקומה כיום עם סטיות המצויות במפות כאלו. בכל המפות אין מקום נוסף בשם זה, וברור לחלוטין שמדובר באותה העיר. במפות שבהם צוירו הדרכים היא מופיעה על הדרך בין יפו לירושלים, שהייתה אחת מהדרכים העיקריות ששימשו את העולים לארץ.

ט). בעניין הדרכים העתיקות הרחבנו בפרק מיוחד, ונתבאר שם שלוד יושבת על צומת דרכים מרכזית ויצאו ממנה דרכים לד' רוחות השמים ויותר, וראה שם (וראה בהערה להלן שהכפ"פ ציין את מקומה של רמלה הצמודה ללוד ואת המרחק בינה לירושלים). והנה הדברים משלימים זה את זה, שאם אנו רואים במפות ובספרי הגאוגרפיה מאותם שנים שלוד היא כמהלך יום למערב ירושלים וצמודה לרמלה והן יושבות סמוך לצומת הדרכים בין דרך ירושלים - יפו לדרך האורך קהיר -דמשק וכו' וכו', ואנו מכירים את הדרכים שמאותם שנים, הרי מקומה מתברר לנו בדיוק.

י). יש בלוד כיום בית תיפלה של המינים הנוצרים שנבנה על מקומו של בית תיפלה עתיק מאוד שהיה מפורסם בעולם בכל השנים וייסודו קדם מאות בשנים לבעל כפ"פ, והיווה בכל הדורות מוקד עליה לנוסעים שלהם המכונים "צליינים". הבניין היה על שם איזה עכו"ם נוצרי קדמון בשם גיאורגיוס, ששמו מפורסם אצלם מאוד ומקובל אצלם שהיה מתושבי העיר ושהוא קבור במתחם זה. בסוף התקופה הביזנטית ובתקופה הצלבנית קראו את שם העיר על שמו (השם הרשמי היה גיאורגופוליס, ובמסע ר' בנימין מטודילא בתקופה הצלבנית (בערך בשנת ד' תתק"ל) כתב את שם העיר 'שרגורג' והיא לוד' ובהוצאה אחרת 'שן גורג' והיינו סאן גורג). ועד היום יש להם יום מסוים בשנה שחוגגים באותו בית המינים חג לכבודו. הצלבנים ראו באותו גוי כמין "פטרון" רחני שלהם, וכן האנגלים ועוד עמים ראו בו כמין "פטרון" שלהם, ונקבע

לוד. יש ריבוי גדול של עדויות ומקורות רצופים מכל התקופות של נוסעים שהיו בערים אלו ושביקרו באתרים שונים בהן או שעברו שם בדרכם לירושלים, ומציינים את הדרך אל הערים ומהן וכו', וכן מסורת תושבי הארץ בכל הדורות שאלו הן לוד ורמלה, באופן שחזקת הדברים ברורה שזו לוד מאז ועד עתה (ואינו דומה כלל למה שדנו בספרים שונים על חורבות מסוימות וכפרים קטנים לא מוכרים, וניסו לזהותם בלי מסורת רצופה ע"פ השוואה ודימוי של שמות אתרים קדומים עם השמות הערביים וכדומה, שזיהוי כזה הוא במקרים רבים בגדר הצעה והשערה בעלמא).

[ויעיין להלן (אות ג') שהבאנו מהגר"י שוורץ והגר"ש סלנט והגר"ר צבי מיכל שפירא (בעל ציץ הקודש) שהיה פשוט להם שלוד עומדת במקומה מזמן חז"ל (ודנו רק שמא זה מעט כפי המצוי לפעמים

לו יום חג באנגליה (הצלם שעל דגל אנגליה היה מיוחס אליו, ועד ימינו הוא מופיע בדגל בריטניה). הבניין המקורי נבנה בתקופה הביזנטית (היינו לפני הכיבוש הערבי של לוד בשנת 636 ד' - שצ"ו), נחרב ע"י הערבים ונבנה שוב ע"י הצלבנים וכו'. שרידים עתיקים של הבניין המקורי קיימים עד היום.

כן יש בלוד כיום מסגד גדול (המכונה 'אל עומרי') שנבנה אחר הכיבוש הערבי על מקום חלק מבית המינים הנ"ל. מעל שער הכניסה חקוקה כתובת המתארת את הקמתו ע"י השולטן הממלוכי המפורסם ביבארס בשנת 667 למנין הערבים (-) (1269), היא שנת ה' כ"ט לבריאה. בתחום המסגד יש עמוד ששרד מבית המינים שחקוקה עליו כתובת הקדשה של המינים המזכירה את אמונתם. הכתובת היא בשפה היוונית, שהייתה שפת הדיבור בארץ בתקופה הביזנטית לפני הכיבוש הערבי. כיום הכתובת אינה קריאה אבל יש העתק ישן ממנה. (והנה, בעל כפ"פ היה מהמגורשים בגירוש צרפת בשנת ה' ס"ו, והזכיר את הגירוש בכפ"פ פרק נ"א, נמצא שהמבנה הנ"ל נבנה לפחות כ-40 שנה לפני שבעל כפ"פ הגיע לארץ ישראל). המבנים הנ"ל מתוארים בהרבה מספרי ההיסטוריונים וספרי הנוסעים הגויים וכו' בכל התקופות.

ובעניין רמלה, הכפ"פ כבר כתב שרמלה סמוכה מאד ללוד ולצריפין וכדלהלן, וכן הוא במקורות רבים. [ובגניזת קהיר מצאו גט משנת ד' אלפים תת"כ וכתוב בו 'ברמלה מדינתא דסמיא ללוד באחסנת בני יהודה' (זכור לאברהם תשס"ה עמ' מ"ט). וב'מספרות הגאונים' (אסף) עמ' 206 הביא נוסח שטר בחתימת ר' יאשיהו ראש ישיבת גאון יעקב בארץ ישראל משנת ד' אלפים תשע"ה שנכתב 'במדינת רמלה הסמוכה ללוד', ויש עוד שטרות עם נוסח כזה שם ובמקורות אחרים. ויצויין שהיו דורות בזמן הגאונים שהישיבה של אר"י הייתה ברמלה]. והמקורות למקומה של רמלה מוכיחים כמובן גם על מקומה של לוד הסמוכה לה.

והנה, גם רמלה היא עיר מפורסמת ורבו מאד העדויות והתיאורים עליה בכל התקופות. העיר הוקמה אחרי הכיבוש הערבי בסביבות שנת ד' תע"ג, וההיסטוריונים הערבים הקדומים מציינים שהיא הוקמה כמחליפה ללוד ושרבים מתושבי לוד עברו לגור בה. מהקמתה שימשה רמלה כעין עיר הבירה של הארץ ובה ישבו המושלים במשך תקופה ארוכה, ועד סמוך לזמננו היא הייתה העיר המרכזית באזור זה. וכן יש ברמלה אתרים היסטוריים ידועים, ולדוגמה מגדל מפורסם מהתקופה הערבית הקדומה הקרוי 'המגדל הלבן' עם 'המסגד הלבן' שלידו המוזכר בספרים קדומים וקיים עד ימינו וכו', כאשר במסגד חקוקות כתובות של שליטים ערביים מלפני תקופת הכפ"פ המעידות מי בנה ומי שיפץ אותו, בריכת הקשטות שהיא בריכה לאגירת מים קדומה מאד (לפי כתובת החקוקה בה היא מימי הח'ליף הארון אל'רשיד, שמלך עד לשנת 809 - ד' אלפים תקס"ט) ועוד.

ובכפ"פ פ"ז: 'עיר אחת הסמוכה ללוד ושמה רמלה... וזה שלצפונה (של) לוד כאלף וחמש מאות אמה בקירוב, למזרחה נוב עיר הכהנים לכמו שתי שעות, לדרומה יבנה לכמו שעה ישרה, למערבה בתוך תחום שלה צריפון וכן קורין לה צרפאן' (-כיום צריפין). ובהמשך שם: 'מצאתי בספר בטולמיוס שמוכר ארכי העיריות ורחבן, ביניהם אל רמלה ארכו ס"ה, נ', רחבה ל"ב, שוה לירושלם ברוחב, ומערבית מירושלם מ' ראשוני מעלה לבד, וכינה ובין ירושלם יום'. ע"כ (ויש להעיר שגם לוד הובאה בספרו של בטלמיוס, וכן יש להעיר שאזכור רמלה בספר שם הוא הוספה מאוחרת שהרי העיר לא הייתה קיימת בימי בטלמיוס, ברם לנידון דידן הרי די לנו שידענו מקומה של רמלה בימי הכפ"פ, שהיא כמהלך יום מערבית לירושלים - המרחק במעלות צ"ב וראה בספר מידות ומשקלות של תורה, ואכ"מ).

וראה בפירוש הגאונים לטהרות (הנקרא פירוש רב האי גאון) נדה פ"ב מ"ז: 'שירושלים היא בנויה בהרים, וכשתרד ממנה אל המישור מן עמואס ורמלה ולוד וחברותיה שמם שרון'. ע"כ. והיינו שכשיורדים מירושלים דרך אמאוס מגיעים

בערים עתיקות שהחלק המיושב בעיר משתנה מעט במהלך הדורות, ויעויין שם), וכן לקמן (אות ד') הבאנו מהחיד"א בברכי יוסף שנראה שנקט שלוד עומדת במקומה מזמן חז"ל, וכ"ש שלדעתם אין לחשוש שאינה לוד של הכפ"פ].

ונראה פשוט שאין שום מקום שיכול להתחלף עם כל זה. ואם בהא תליא נראה שיש לקבוע הדין בהחלט גמור. - להלן אות ד' הרחבנו עוד בעניין וודאות הזיהוי ויעויין שם, וראה בסוף הדברים שם שהבאנו מקדמאי ובתראי שסבירא להו שחזקת הערים שהן עומדות במקומן הראשון.



ב.

דברי הפאת השולחן

בספר פאת השולחן פ"ג הלכה ט"ו כתב: 'בירושלים קורין המגילה רק ביום ט"ו. וי"א דגם בקצרה הישנה של צפורי וחקרה של גוש חלב ויורפת הישנה וגמלא וגדוד וחדיד וגיא חרשים ואונו ולוד וכן סלכה ואדרעי (כפתור ופרח פ"ח). ע"כ. וצ"ב למה כתב את דין הערים האלו בשם 'ויש אומרים', הרי רוב הערים האלו מפורש בגמ' שהם מימות יב"נ (מתני' ערכין ל"ב, א' וגמ' מגילה ד' א', וסלכה ואדרעי הוא בכפ"פ). ואולי טעמו הוא מפני שיש צורך בזיהוי, וכוונתו היא שיש אומרים שיש לנהוג כך במקומות הידועים בשמות אלו כיום (ועי"ש בהערה ל"ג, שאכן עסק הפאת השולחן בעניין הזיהוי וכתב שירושלים יש לה הוכחות מכריחות שהיא במקומה הקדום, ושמענו שבערים האחרות יש מקום להסתפק בדבר).

וברם הדעת נותנת שאין כאן כוונה לפקפק למעשה בהוראת הכפ"פ, ואיך יחלוק על הוראה של חכם קדמון מיודעי הארץ (שגדולי האחרונים מביאים דבריו להלכה בענייני מצוות הארץ ובענייני זיהוי ערים, כגון בעכו ועוד) בלי לכתוב שום פקפוק ובלי להביא שום חולק. והמחזור שכתב את הדברים בשם 'וי"א' לפי שלא היה ברור לו שזה דין מוסכם, ולא נתברר לו שכך הסכימו חכמי הארץ מדורות. והרי זה מעין דרך השו"ע לכתוב בשם יש מי שאומר דינים מחודשים המופיעים בקדמון אחד בלבד, ובפרט אם אינו מהראשונים המפורסמים, ולדינא אנו פוסקים אותם אם לא מצאנו קמאי החולקים. ופשיטא שאין לדון כאן 'סתם וי"א הלכה כסתם' אחרי שלא כתב שום 'סתם' לא כן. ועיין שם בבית ישראל הערה ל"ג שהביא הפאה"ש את כל דברי הכפ"פ בלי לפקפק בהם ובלי להעיר כלום, ודו"ק (ומצאנו כעין זה במקומות אחרים בפאת השולחן שכתב לשון יש אומרים גם כשדעתו ששיטה זו היא העיקר), וראה עוד בהערה". ושו"ר בשו"ת תקות אהרן (סי' ה')

לשפלת החוף באזור רמלה ולוד, ושפלה זו היא הקרויה שרון.

ויש לידע שדרך האורך המרכזית שבין קהיר לדמשק (שהיו ערי ממלכה וערים מרכזיות באזור בתקופה הערבית) עברה דרך רמלה, וכן דרך הרחוב מיפו לירושלים עברה דרך רמלה, ומקומה היה ידוע ומפורסם בכל הדורות מהכפ"פ עד ימינו.

יא). ראה בשער הספר פאת השולחן שהוא סוף וסיום לארבע שו"ע וכתב שם בתוך דבריו 'וסידרתם בקצרה בלשון שו"ע', וכנראה זה חלק מ'לשון השו"ע' שבספר. ויעויין בפאת השולחן פרק א' סעיף ב': 'ויש אומרים דמצות ישיבת ארץ ישראל מן התורה גם בזמן הזה'. והנה גם שם כתבה בשם ויש אומרים בלי להקדים 'סתם' החולק על זה ובלי להביא

שכתב בפשיטות שדעת הכפ"פ והפאת השולחן שלוד מוקפת חומה מימות יהושע ועושים פורים בט"ו בלבד.

והעולה מהדברים שקרוב שכוונת הפאת השולחן להורות לקרוא בלוד רק בט"ו, ועכ"פ נראה שאין כאן מקור לפקפק בהוראה המפורשת בכפ"פ. ויעויין בדברינו לעיל, שלגבי לוד עולה כך גם מדברי הרמב"ם, ושהיא מילתא דמסתברא ומוכחא מצד עצמה.



ג.

דברי שו"ת דברי יוסף הגר"ש סלנט והציץ הקודש

בספר ציץ הקודש (להג"ר צבי מיכל שפירא, או"ח סי' נ"ג): 'אמר לי הרב הגאון הגדול רבי שמואל סלנט (שליט"א), על דבר הישוב שנתחדש עתה בלוד ששאלו כיצד יתנהגו בקריאת המגילה, ואמר ע"פ ידיעה מספר הרב ר' יהוסף שווארץ ז"ל שכמה פעמים נחרבו שם המקומות ולוד הנבנה מחדש אינה לוד הישנה... (והביא מהטורי אבן שטעם הדין של סמוך ונראה הוא מפני שרגילים תמיד להיות אנשים של זו בזה, וכתב), 'לפ"ז אם אין שם ישוב בכרך לא שייך טעם דחוכא, ואינם נגררים כלל, עכתו"ד (-של הגרש"ס). - ולענ"ד יש לדון טובא, דהרי דכיון שעל כל פנים בזה המקום או קרוב לו היה לוד הישנה הלא יש להסתפק אולי זה המקום שנתיישבו עתה הוא מקום לוד הישנה, ויש לומר דהוי כקבוע, כיון דעכ"פ היה בסביבה זו' (וכן הביא שיפה העירו שאחר שתיקנו חכמים דין סמו"נ שוב לא פלוג בתקנתם ובכל גוונא הסמוך ונראה דינו ככרך). עד כאן מתוך ספר ציץ הקודש.

כפי הנראה כוונת הגר"ש סלנט לתשובתו הארוכה של הגר"י שווארץ בשו"ת דברי יוסף (חלק ב' סי' ב') שבה דן במנהג הכללי שהיה בארץ שבכל הערים העתיקות קראו יומיים כדין הערים המסופקות, והוא מזכיר בפתח דבריו את הערים חברון שכם יפו צפת. ונתחבט בטעם המנהג, ויעו"ש שהרחיב לטעון ולהוכיח שסתם ערי הארץ היו מוקפות חומה.

ומסקנתו שם: 'היוצא לנו מכל דברי אלה שלפי דעת שחנני ה', כל ערי אה"ק תובב"א הנזכרים בספר יהושע ובספר נחמי' שישבו בה עולי הגולה, והנזכרים בירושלמי שביעית פ"ו שהחזיקו בהן עולי גולה, וח' [ערים] הנזכרים במסכת ערכין, כל הערים האלה זמן קריאת המגילה ביום ט"ו דוקא בלא ספק, כי הם בחזקת מוק"ח מימות יב"נ אף עתה שהם בלא חומה, כי לענין קריאת המגילה לא נתבטלה הקדושה ודורשין לכ"ע לוא חומה. אולם לא נהגו כן בכל ארץ ישראל כי אם דווקא בעיה"ק ירושלים תובב"א ובשאר מקומות קוראים ב"ד בברכה וגם ביום ט"ו בלי ברכה מספק. והטעם, אף שידענו בבירור שהיו מוק"ח מימות יב"נ, אכן הספק

חולקים. ובבית ישראל שם אות י"ד הביא שזו שיטת הרמב"ן ועוד ראשונים דלא כהרמב"ם וסיים דבריו שם: 'ודברי הרמב"ן והתשב"ץ ורשב"ש וסייעתם עיקר'. ע"כ. ולמדנו שבלשון יש אומרים כוונתו ללמד שאינו מוסכם וכדומה ולא שאינו להלכה (וראה בדברי הפאת השולחן פ"ח ה"י שכנראה גם שם כתב וי"א מטעם כעין זה, ויל"ע שם. ובהקדמתו כתב שהוציא 'הלכות חדשות' מדברי הגר"א וסידר אותן בלשון ויש אומרים). ופשיטא שאין מקום לומר שבנוסח זה כוונתו להכריע שהעיקר לא כך.

שמא תכונתם הנוכחית אינה במקומה הראשונה ממש, שנבנה קצת רחוק ממקומה הראשון, ובאופן זה ודאי לא אמרינן כרך וכל הסמוך לו וכל הנראה עמו נידון כדרך, כמו שאמרו על חברון ויפו וכדומיהן שגויי הארץ מראין מרחוק קצת מקומות אלה, שקבלה בידם, ששם היתה תכונתו מימי קדם. מה שאין כן בעיה"ק ירושלם אין ספק בדבר...'

וכבר העיר הגר"א בריזל שבתוך דבריו שם נראה שהוא נקט שבחורבן השני לוד נשארה במקומה בניגוד לשאר ערים שנעזבו מיושביהם, ולכאורה לפי זה חזקה שנשארה במקומה". ונוח לשמוע שכשכתב שחוששים בכל הערים שמא אינן בדיוק במקומם הראשון, אין כוונתו ללוד, ולא נכנס להדגיש זאת כיון שלא היה בזמנו יישוב יהודי בלוד כך שלא היה שם 'מנהג' לקרוא יומיים (וכלשון הציץ הקודש 'היישוב שנתחדש עתה', וראה להלן)'.¹

ולכאורה אם אין כאן איזו טעות הרי טעמו של הגר"ש סלנט הוא שאחרי שהגר"י שווארץ לא כתב מתוך ידיעה מסויימת על פקפוק בערים הללו ודומיהן, ודבריו אינם בנויים על איזה בירור מסויים שבירר אלא כתב טעם כללי על מנהג שנהג בהרבה ערים, הרי סברא היא לחוש כעין חשש זה גם בלוד ובכל מקום".

אמנם לפי זה לא מדובר כאן על דבר שנתברר בראיות או במסורת (כפי שאפשר לטעות ממשטות לשון הציץ הקודש), ואין כאן אלא חשש כללי שנהגו לחוש לו בערים עתיקות במקום של חוסר ידיעה אחרת. וכל כגון זו הרי ברור שהכל לפי העניין, ואם נתברר לנו שבלוד חזקת הדברים היא שהיא עומדת על מקומה וכך גם מקובל על המומחים בתחום הרי קשה לראות בדבריו מקור לפקפק בזה. ועל אחת כמה וכמה כאשר מצאנו דברים מפורשים מהכפ"פ ומשמעות ברמב"ם שנקטו כך להלכה, הרי ודאי שאין לנו לנטות מדברי הראשונים, ואין לנו לחוש לריעותא דלא חזינן ולתת ללוד דיני ספק בלי טעם מכריע.

ועכ"פ לעניין דינא הרי לכאורה אי אפשר לנטות מפסק הכפ"פ והעולה מהרמב"ם בכגון דא (ודברי הראשונים לא הובאו בדברי הגר"ש, וכן לא הביא את דברי הפאת השולחן, וייתכן שאילו הוי ידע לדבריהם הוה הדר ביה, וברם כגון זו צריך רב, ועיין הערה").

(ב). וכן בשאר ספרי הגר"י שוורץ בכל המקומות שהזכיר את לוד דבריו נכתבים מתוך ההנחה הפשוטה שלוד יושבת על מקומה הקדום, אלא שבשום מקום לא דן בחשש זה שהעיר סמוכה אך לא ממש במקומה (ע"י בניה חדשה צמוד לעיר ועזיבת השטח המקורי), שזה חשש כללי בכל הערים העתיקות ואין לו משמעות כ"כ מלבד לעניין הלכה זו.

(ג). הנידון כאן בדברי הדברי יוסף. אמנם לגוף החשש שערים זו מעט ממקומם יש להדגיש שיש סיבות נוספות שגרמו לזה. וראה להלן בדברינו לגבי החשש בלוד, שהבאנו בהערה מדברי הר"י אליצור בזה.

(ד). ולשון הציץ הקודש: 'ואמר ע"פ ידיעה מספר הרב ר' יהוסף שווארץ ז"ל שכמה פעמים נחרבו שם המקומות ולוד הנבנה מחדש אינה לוד הישנה'. ולכאורה לשון זו ע"כ לאו דוקא, ברם הרי הדברים שם נכתבו מזיכרון של שיחה בע"פ, וייתכן שנכתב לאחר זמן רב, ושפיר זכר את עיקר העניין, ועדיין צ"ע קצת.

(טו). הנה כללוא הוא ברמ"א חו"מ כ"ה סעיף ב': 'אם נמצא לפעמים תשובת גאון ולא עלה זכרונו על ספר ונמצאו אחרים חולקים עליו, אין צריכים לפסוק כדברי האחרונים, שאפשר שלא ידעו דברי הגאון ואי הוי שמיע להו הוי הדרי בהו'. ע"כ. אמנם אין לנו מדברי הגר"ש אלא מה שהביא הציץ הקודש וייתכן שידע מדבריהם והיו לו נימוקים נוספים וכדו'. ויל"ע אם בכה"ג י"ל דהוי הדר ביה.

לעיקר הוראת הגרש"ס – לכאורה כוונתו הייתה שינהגו בלוד מנהג הספקות, וכפי שהיה המנהג בזמנו בכל הערים העתיקות. וכן הגר"י שוורץ, שעל דבריו הסתמך הגרש"ס, כתב כל זה כטעם לנהוג דיני ספק בכל הערים העתיקות, וכפי המנהג, ולא כטעם לומר שהוא ודאי י"ד. וכן הוא מסביר, שפקפוקים כאלו אינם יכולים להוציא מידי ספק. ברם הציץ הקודש בהמשך שם הקשה על דברי הגרש"ס שניתן לזה דיני קבוע, ונראה שהבין שהגרש"ס נקט שינהגו רק י"ד (אף שבלשון שהביא בשם הגרש"ס אין לזה הכרח). ולכאורה מסתבר יותר שהגרש"ס התכוון רק לספק וכנ"ל. אמנם ייתכן שהגרש"ס אמר לו במפורש שלדעתו קוראים רק בי"ד ועל פי זה כתב כך, ומחמת הקיצור לא פירש דבר זה בתוך הבאת דברי הגרש"ס שם, וצ"ע עוד בנקודה זו.



דין סמוך ונראה לשיטתם והערה מדברי הראשונים

הנה, הדברי יוסף עצמו לא דיבר כלל על חשש שעיר זוה לגמרי ממקומה בק"מ רבים אלא דן על מרחק של סמוך ולפחות נראה לעיר הישנה (ולהלן יתבאר פרט זה בהרחבה בס"ד). ולכאורה דבריו צ"ב, שאם כן הוא הרי אין בכך למנוע דין קריאה בט"ו מהערים הישנות מדין סמוך ונראה. אמנם הדברי יוסף עצמו כבר מתייחס לזה וכותב 'שנבנה קצת רחוק ממקומה הראשון, ובאופן זה ודאי לא אמרינן כרך וכל הסמוך לו וכל הנראה עמו נידון ככרך'. ע"כ (אך לא ביאר טעמו לוודאות זו).

ובציץ הקודש בשם הגר"ש סלנט כתב שאף שהוא סמוך ונראה כיון שהכרך חרב אין כאן דין סמוך ונראה. וביאר טעמו בזה לפי מש"כ הטורי אבן בטעם הדין דסמוך ונראה שהוא מפני שרגילים תמיד להיות אנשים של זו בזו ואם יהיו מחולקים בתקנתם מיחזי מילי דרבנן כחוכא. וטען הגרש"ס שלפי זה 'אם אין שם ישוב בכרך לא שייך טעם דחוכא, ואינם נגררים כלל'. ע"כ (ויעיין לעיל במה שטען בעל ציץ הקודש עצמו בזה).

ויש להעיר שהראשונים כתבו באופן אחר. יעויין רשב"א ועוד שכתבו שהטעם כיון שאנשי הסמוך ונראה מיגנו בכרך בעת מלחמה לכן הווי כאנשי הכרך. אמנם, ביחס לטענת הגרש"ס אין נפק"מ כ"כ, שהרי גם טעם זה אינו שייך כלל כשהכרך חרב. ברם כבר דנו הראשונים בדין זה עצמו של כרך שחרב, והעולה מדבריהם שיש דין סמוך ונראה לכרך שחרב. וביארו ע"פ זה את דברי הירושלמי יעויין רשב"א וריטב"א ור"ן (וכן דן בביאור הגר"א סי' תרפ"ח והביא את דברי הראשונים והעולה מדבריו שיש סמו"נ לכרך שחרב). וטעם הירושלמי בזה מבואר ברשב"א מגילה ב' ב' 'כיון דמעיקרו נתחייב הסמוך לכרך לקרות בט"ו משום דמיגנו בתוך הכרך, אף עכשו שנחרב הכרך, הסמוך לו והנראה עמו שלא נחרבו ולא נשתנו במילתייהו קיימי וקורין בט"ו כדינן הראשון'. ע"כ. והיינו שאחרי שכבר תיקנו חכמים דין סמו"נ השאירו את הדין אף כשחרב הכרך, והסמו"נ קוראים בט"ו.

ולכאורה דין זה וטעם זה עצמו יש לומר גם כלפי סברת הטורי אבן. ואין לנו שום הכרע מדברי הטורי אבן שהוא נטה מדברי הראשונים בפרט זה, ובלאו הכי פשוט שלדינא אין לנו אלא דברי הראשונים. ומעתה יש לנו לתפוס כדברי הראשונים שכרך שחרב הסמוך ונראה שלו

קוראים בט"ו, ואין טעם שלא לקרוא בלוד בט"ו כדינה, אף לטענת הגרש"ס שי"ל שנשתנה מקומה מעט.

ובעיקר הדין דנו בזה אחרונים, ויעויין לקמן שהרחבנו בדברי קמאי ובדברי הברכ"י המ"ב והחזו"א ויעויין שם. ומסקנת הדברים שם שנראה לענ"ד שיש לנו לתפוס עיקר לדינא שכרן ששם יש לו סמוך ונראה, ואשר מעתה אף אם נחשוש שהמקום של לוד הקדומה חרב מאין יושב הרי יש לו סמוך ונראה וקוראים בט"ו.



האם היה מנהג קדום ידוע בלוד

עוד למדנו מדברי הגרש"ס ובעל ציץ הקודש דבר חשוב, שהישוב היהודי 'נתחדש עתה' בזמנם ושאלו להגרש"ס כיצד לנהוג בימי הפורים, והגרש"ס לא הזכיר כלל שהיה מנהג קדמון כהוראתו, וכן הגריצ"מ שפירא שפקפק בהוראת הגרש"ס לא הזכיר שום מנהג בזה לא לכאן ולא לכאן. ונראה ברור שכיון שלא היה שם יישוב יהודי לא היה ידוע להם על מנהג קדמון בלוד בעניין הפורים^{טז} (והנה, היה יישוב יהודי קדום בלוד בימי הגאונים ובזמן הראשונים אלא שאין לנו ידיעה כיצד נהגו, וראה פרטים על הישוב הקדום בהערה").

טז. ואמת שנהגו יומיים בכל הערים העתיקות ואף בירושלים עצמה נהגו יומיים, וכמו שכתב הכפ"פ, אבל קשה מאד לייסד הלכה על מנהג כללי כזה, ועיי"ש בכפ"פ. ואכן בירושלים אין מי שחושש למנהג זה כלל. ובמקום שיש לנו ברור הראוי להכריע, ולא נתברר לנו שנהגו בפועל באופן אחר, הרי ודאי אין לחשוש מפני האומד שאילו היו יהודים גרים שם ואילו לא היו יודעים לברר הדין, היו נוהגים כך וכך, וכמובן. ועכ"פ כוח של מנהג לדינא בכגון זה מסתבר שיש רק בקהילה שהיו לה מסורות עתיקות מזמן הקדמונים או שנהגו ע"פ ברור של חכמים גדולים באיזה דור קדום וכדומה. אבל אם דרו כמה עשרות יהודים בלוד באיזה דור מאוחר, ולא ידעו מה ההלכה וכיצד עליהם לנהוג, ונהגו מחוסר ידיעה כפי הרגיל בכל ערי הארץ, ודאי אין מזה מקור לכלום. ובפרט שהכל נתבטל והקהילה כיום אינה המשך כלל של קהילה קדומה זו.

[ראיתי למי שהעיר שבצור ג"כ נהגו יומיים והיו קוראים בשני הימים בברכה, ובתשובת הרמב"ם סי' קכ"ד אות ו' לחכמי צור כתב שצריכים לברך ב"ד ולקרוא בט"ו בלי ברכה כדין ערי הספקות. והנה מפורש ביהושע פ"ט פכ"ט 'ושב הגבול הרמה ועד עיר מבצר צר', והיינו לכאורה שצור הייתה עיר מבצר בימות יב"נ, ודן דשמע מינה שגם בעיר שודאי מוק"ח מימות יהושע בן נון חוששים שהיא זזה ממקומה. ע"כ. ולא הבנתי הטענה, שכיון שהייתה מסורת בידם לקרוא יומיים הרי שמעינן מינה שמסורת שלהם היא שהיה איזה ספק בדבר על אף שהייתה מבצר בימות יהושע. ושפיר אימא לך שבימות יהושע היה ימה חומתה, או שהיה ספק שישבה ולבסוף הוקפה. ושור"ר שיש לומר שצור לחוד ומבצר צר לחוד, וכן נראה כוונת תרגום ורש"י ורד"ק שם, וכן מפורש במלבי"ם שם. ועיי"ן רד"ק שמואל ב' כד, ז ובתרגום ורש"י שם (וביהושע יט, לה וערי מבצר הצדים צר וחמת רקת וכינרת, ובירושלמי מגילה א, א הצדים כפר חטיא, צר דסמיכא לה. ואולי ייתכן שזו מבצר צר, וצ"ב), ויל"ע עוד בנקודה זו. ועכ"פ נ"ל שאין מקום לייחס להרמב"ם כללים כאלו כשהוא לא דן כלל וכלל בטעם המסורת אלא דן רק בפרטי דיני הספקות].

יז. כפי המשוער היישוב היהודי בלוד התקיים עד הכיבוש הצלבני. ר' בנימין מטודילא שעבר בארץ בתקופה הצלבנית (ד' תתק"ל בערך) מזכיר יהודי אחד צבע בלוד, וכלומר שהקהילה היהודית כבר פסקה בתקופה זו. בימי הביניים היה בתקופות מסוימות יישוב יהודי קטן בלוד, וכפי שנוצר מנהגם לגבי יו"ט שני בכפ"פ פנ"א, ואין לנו עליו הרבה פרטים. בתקופת הגר"י שוורץ, היינו בסביבות שנת ת"ר, לא גרו יהודים בלוד. ובספר חיבת ירושלים לר"ח הורוויץ (עמ' רמ"ז במהדר' הנפוצה, המחבר עלה לארץ בשנת תקע"ז והספר נתחבר בסביבות שנת תקצ"ז): 'זיכני ד' והייתי משובתי שבת בלוד, ואין שם יהודים בעוה"ר'. היישוב היהודי 'נתחדש עתה' בסביבות שנת תרמ"ה – תרנ"ו, ולא התפתח, ושנים לא רבות אח"כ נתבטל (וראה בלוח אר"י לונג, תרנ"ה, עמ' 21 'בלוד נוסד לפני שלש שנים קהילה קטנה אך אחרי זמן מצער

ויש לציין לדברי שו"ת תקות אהרן סי' ה' (להגר"א אורלנסקי, הרב הראשון של פתח תקוה) שדן להלכה (בשנת תרמ"ד או תרמ"ה) בדין הסמוך ונראה ללוד, ומבואר שם שהיה פשוט לו ע"פ הכפ"פ והפאת השולחן שלוד היא ודאי מוקף חומה מימות יהושע. וניכר מהדברים שלא היה ידוע לו על ספק בזיהוי העיר לוד או על מנהג לקרוא יומיים בלוד".

וכן במכתב הגרי"ז מיינצברג ורבני לוד (הובא בשו"ת יד נתן ח"ב סי' ל') נכתב: 'ומכבר נהגו בני ישראל אשר היו גרים קרובים ללוד' לקרות המגילה בשני הימים'. ע"כ. ומבואר שלא היה ידוע להם על מנהג כלשהו בלוד עצמה (ובסמוך ונראה הרי יש עוד נידונים מצד גדרי סמו"נ כך שחבר וכו'). וראה עוד בהערה על דברי לוח לאר"י וספר 'ארץ ישראל'.



נתבטלה, ושלש המשפחות היושבות בה ילכו להתפלל וגם משתמשים בכל צורכי הקהילה מרמלה הסמוכה לה'. ע"כ. וכיון שהלוח יצא לאור בשלהי תרנ"ד הרי הכוונה כנראה שהקהילה נתייסדה בשנת תרנ"א. בלוח אר"י תרנ"ט עמ' כז כתב לונץ שאין בלוד יהודים כלל. וכך בלוח לשנת תרס"ב.

בתקופת השלטון הבריטי, משנת תרע"ח ואילך, היו מעט תושבים יהודים בלוד אך כנראה לא הייתה קהילה ממש (ברישומי ממשלת המנדט משנת 1922 - תרפ"ב 11 יהודים, ומשנת 1931 - תרצ"א 28 נפש, וצ"ב אם היה מניין של מתפללים בלוד מיהודי המקום לפחות בחלק מהזמן. ציין שהיו יהודים נוספים בין עובדי הרכבת בלוד וחלקם התגוררו באוהלים וכדומה אך לא גרו בקבע במקום. בפרעות הערבים בתרצ"ו עזבו היהודים המעטים את לוד, מלבד משפחות בודדות של פועלים שגרו ב'שכונת הרכבת'). היישוב היהודי התחדש שוב בשנות תש"ח תש"ט בעקבות עזיבת חלק מהערבים והעליה הגדולה מחו"ל - ראה סיני (ק"ג, עמ' רע"ד ואילך) על ההיסטוריה היהודית בלוד בכל התקופות ושם עמ' רפ"ג פרטים על תקופת המנדט (וראה בקובץ על אתר י"ט, עמ' 91 ואילך, שהוסיף פרטים).

ומה שהזכיר הדברי יוסף את יפו, הנה היישוב היהודי בה התחדש בימיו בסביבות שנת תק"פ כמדומה. ובברכ"י סי' תצ"ו ועוד מקורות מבואר שבתקופתם לא גרו יהודים ביפו, ואכ"מ. והמחבר בעצמו כתב בתבואת הארץ פרק א' (עמ' מ"ח): 'בבואי ארצה הקדושה שנת תקצ"ג וישבתי ביפו... כי בזמן ההוא לא היה שם יישוב מבני עמנו, אולם כעת כבר נמצאים...'. ובעמ' קס"ט כותב: 'פ... וכעת שם מבני עמינו בערך ג' מנינים (וכאשר באתי ארצה הקדושה לא נמצא שם אף א'...)' ע"כ. וקרוב לומר שהיה סבור שחידשו את המנהג על סמך שידעו שכן היה המנהג הקדום, והיינו שהוא חשב שהיישוב היהודי פסק שם תקופה קצרה בלבד ועוד הכירו את המנהגים הקדומים ושוב וייסדו. ברם כנראה שבמציאות חידשו את המנהג על סמך המנהג הכללי בערים העתיקות בלי ידיעה על מנהג קדום. ובשם שהזכיר בדבריו אכן היה יישוב יהודי, ונראה שהיה ידוע לו שנהגו שם יומיים וכמנהג הכללי בערים העתיקות בארץ.

יח. בשו"ת תקות אהרן סי' ה' דן בשנת תרמ"ד (או תרמ"ה) בדין פורים ביהודיה הקרובה ללוד ולאנו שהיה גר שם באותו הזמן. ומבואר שם שהיה פשוט לו שלוד היא ודאי מוקף חומה מימות יהושע, ודן רק בגדרי סמוך ונראה וכו' וכן דן בזיהוי העיר אונג, ויעו"ש.

יט. מסתבר שכוונתם היא שכן היה נהוג ברמלה, וצ"ב בטעם המנהג, ואכ"מ (ויל"ד מצד שהם סמו"נ ללוד אלא שבכרך שאין בו ישראל צידדו כמה אחרונים שאין בו סמו"נ וייתכן שלכן לא חששו לזה. כמדומה שגם מנהג זה אינו קדום, וגם ברמלה לא גרו יהודים דורות רבים, ואכ"מ).

כ. בלוח לאר"י של רי"מ טוקצינסקי כתב לקרוא יומיים בלוד אך לא הזכיר שכן המנהג (ציינו שכתב כך לראשונה בלוח שי"ל בשנת תרע"ה). ובספר ארץ ישראל שלו כתב (עמ' מ"ד): (א' עיירות עתיקות שכבר הוחזקו משנים קדומות לנהוג בהן דין מסופקות שבהן קורין ב"ד ובט"ו'. ובהמשך שם 'לסוג הראשון ידועות העיירות חברון שכם עזה עכו לוד טבריה יפו צפת וחיפה שהוחזקו מימים קדומים לעיירות מסופקות' וכו'. ע"כ. והנה ברור שלא דקדק בדבריו, וכמו שנתבאר מפי ספרים וסופרים (ואולי ידע שכן נהגו המתיישבים בשנת תרנ"א ואילך והניח שהיה זה מנהג קדום, וצ"ג. וכמדומה שיש ערים נוספות שהזכיר שם ולא היה בהן מנהג קדום, ובאופן כללי ידוע שלא תמיד דקדק כ"כ בדבריו). וראה להלן לגבי ההכרעה למעשה, שיש שיסרו על ההנחה שהיה מנהג קדום בלוד, ויעו"ש.

האם יש לחוש שלוד היא במרחק קטן ממקומה המקורי

יעויין לעיל שהבאנו מהרמב"ם וכפ"פ שזיהו את לוד של חז"ל שהיא העיר לוד שלנו. וכן הבאנו את דברי הגר"י שוורץ בעל דברי יוסף הגר"ש סלנט והגר"צ"מ שפירא בעל ציץ הקודש, ומבואר מדבריהם שהסכימו כולם שאין לחוש שהעיר זזה ממקומה עד שאינה בגדר סמוך ונראה לעיר הישנה. והספק שבדברי הגר"י שוורץ הוא חשש כללי בערים העתיקות 'שמא תכונתם הנוכחית אינה במקומה הראשונה ממש, שנבנה קצת רחוק ממקומה הראשון'. וכפי שנתן דוגמא בחברון ויפו, שהעיר הישנה היא כצמודה לחדשה ומאיזה טעם בנו בסמוך לעיר הישנה ועזבו את האזור הישן, וראה פרטים בהערה^{כא}.

והנה הדברי יוסף דן מצד שערים נחרבו ונבנו מחדש בקירוב מקום (ולמעשה בלוד עצמה ייתכן שהוא סבר שאין לחוש שזוה ממקומה כלל וכפי שנתבאר לעיל), ברם ר"י אליצור במאמרו (הנוכח לקמן) כתב שהיו לפעמים סיבות נוספות שגרמו לזה, וראה הערה^{כב}.

כא. בחברון היה עיקר היישוב בתחילה בתל הסמוך לעיר הקרוי כיום 'תל רומיידה', והוא סמוך ונראה לעיר (וכיום הוא מיושב ביהודים). בתקופה הערבית בנו בתיהם סמוך יותר למערה והאזור הקדום ננטש. ובכפ"פ פ"א 'ערת העתיקה העיר מן ההר ובנאוה סביב המערה, ולאחר ההר קורין לו חבא ואל העיר אל כליל שפירשו אהוב' (כנראה בגלל חשיבות המערה בעיני הערבים הם בנו בתי מגורים בקרבתה, השם 'אל'חליל' שהוא שמה הערבי של העיר ופירושו 'האהוב' הוא על שם אברהם אבינו הקבור בה). וכן ביפו, העיר הקדומה הייתה על הגבעה שבאופן טבעי מוגנת יותר מאויבים, ומפני חשיבות הנמל התפתח אזור הנמל בהמשך השנים והבתים נבנו באזור זה. ברם, למעשה יפו הערבית שלפני מאה שנה ויותר כללה גם את שטח הגבעה, ואולי בזמן הגר"י שוורץ היה חלק ממנה בלתי מיושב. והנה, בשני המקומות האלו היו הערים הישנות והחדשות במקומות צמודות זו לזו, וגם היה הדבר ידוע לאנשי המקום וכן היה ניכר בשטח. ובחברון אף נשאר שם העיר על השרידים שבמקום הישן, ולבנייה החדשה קראו בשם אחר. ואינו דומה כלל להצעות שעיר שלמה אינה במקומה ואבדו עקבותיה ונשתכח הדבר לגמרי.

[בעכו יש תופעה דומה, שהיישוב היה מתחילה במקום רחוק מעט מהים (וכמדומה שהיה להם נמל קטן בשפך נהר), ואח"כ התחילו להתיישב סמוך לנמל הגדול, והחלק שהיה מיושב מתחילה ננטש ונשאר תל חרבות מהעיר הקדומה. והנה גם שם המרחק הוא רק כ-ק"מ ושליש. ולדברי החוקרים כבר בתקופת מלכי יוון שבאמצע ימי בית שני הייתה עכו במקום שהיא כיום. כפי שהבנתי החוקרים משערים שבתחילה העיר החדשה והישנה היו מחוברות כעיר אחת גדולה עד לשלב שכל היישוב התרכז סמוך לנמל והאזור הקדום ננטש ונוצר המרחק שאנו רואים כיום].

יש להדגיש שבשלושת הערים האלו (חברון יפו ועכו) אין מקור שזה נעשה ע"י הרומאים, וכפי הידוע אין הדבר כן, ובודאי שאין מקום להוציא מזה כלל גדול שהערים הרומיות דרכן להיות רחוקות מהעיר המקורית. אמנם ידוע שהיו הרומאים רגילים לבנות כעין שכונות חדשות בסגנון רומאי בערים הגדולות. ואכן, גם בלוד שלפנינו יש אזור בעיר שניכר שנתחדש בתקופת מלכות רומי, והוא צמוד ובהמשך לאזור הקדום יותר. והרי זו ראיה נוספת לזיהוי לוד במקומה.

כב. מתוך מאמר הר"י אליצור: 'קרה שכל הישוב נדד מקצת ממקומו. סיבת הדבר כנראה, מפני שיושבי הארץ היו רגילים לקרוא לכל התחום וגם לשטח שדות העיר בשם העיר, ומקום מגורים חדש שנבנה בתוך התחום נקרא בשמה, ויותר מצוי מזה, שעיר שהייתה בראשונה קטנה בזמן יהושע בן נון ואח"כ גדלה הרבה כדרך ערי התקופה הרומית - ביוזמית ואח"כ חזרה שוב ונתקטנה, נצטמצם ישובה בצד אחר של הכרך הגדול. ואז כבר אפשר שיהיה מיל בינה ובין הכרך הקדום. וכמו בצפיורי וגוש חלב שהעיר מימית יהושע היא בהר הגבוה והמבוצר, ובימי בית שני העדיפו להתפרס במקומות נמוכים יותר, כך מסורת עתיקה גם ביד יושבי חברון (כמ"ש בנימין מטודילה ובעל כפ"פ ואחרים), וכך מלמד הממצא הארכיאולוגי בעוד הרבה מקומות. ופעמים רבות נעזב אח"כ הישוב הקדום והגבוה, ונשאר ישוב במדרות ועל גב השלוחות הנמוכות. בפרט במאות השנים שבהם נתבססו מנהגי א"י, מעליית רבני צרפת והרמב"ן ועד קרוב לסוף השלטון התורכי, היו הישובים בא"י קטנים ביותר בשטחם ומספר תושביהם, ולרוב תפסו רק חלק קטן משטח הערים הקדומות יותר. על כן היה חשש ספק מקומן הראשון ממש ביותר'. ע"כ. ויעויין שם שביאר היטב את המציאות בלוד, שבה אין לחשש זה.

ויש מקום לברר האם מצד פרטי המציאות הידועים לנו יש מקום לערער בזה, והאם יש ספק אמיתי ומבוסס שמא העיר זזה מעט ואינה במקומה שבו הייתה בזמן חז"ל.

והנה, עיקר מקומה של לוד מוכח מדברי חז"ל ולהבדיל מעוד מקורות קדומים, והיה שמה עליה בכל הדורות (וראה עוד להלן מדברי ר"י אליצור לעיקר הזיהוי), ולא ידוע על שום מקום נוסף שנקרא בשם זה באיזו תקופה, ואין שום מקור שמזכיר שהעיר אינה במקומה הקדום או שיש שני מקומות בשם לוד, לא בדברי חז"ל ורבותינו קמאי ובתראי ולהבדיל בין קודש לחול גם לא בשום מקור חיצוני.

וגם ברור שמקום זה של לוד שלנו היה בנוי ומיושב כעיר גדולה בתקופות הסמוכות ממש לזמן חז"ל, ושלעיר הזו קראו לוד, וכן דיוספוליס, שהוא שמה הרומאי - ביזנטי של לוד. ואכן, יש שרידים של עיר שלימה וגדולה מימי קדם והם בתוך העיר שלפנינו (ויש להם גם המשך מחוץ לעיר אבל הכל צמוד ברצף אחד). ובתוך העיר הקדומה הזו יש חלק שבנוי שכבה אחר שכבה מימות יהושע בן נון ועד ימינו אנו. וצמוד לו כעיר אחת יש שכונות מתקופות שונות, ויש שניכר שהן מימי הרומאים ויש שניכר שהן מאוחרות יותר, מהתקופות שנתפשטה העיר וגדלה².

ומאידך גיסא הנה אין מקום אחר בסביבה שיש לדון שהוא התל של העיר הגדולה לוד של חז"ל. ויש לדעת שבאופן כללי קשה מאד להעלים עיר שלימה. וכמעט כל כפר קטן שננטש השאיר אחריו תל שהיה ידוע שהוא תל פלוני וכדומה, ובודאי שכמעט לא יצויר שעיר גדולה תיעלם כליל מבלי שיישארו ממנה שרידים וחורבות וכו'. וכבר מצאנו בגמ' שאפשר להבחין בין קרקע בתולה לקרקע שאינה בתולה, כ"ש שקרקע שהייתה בה עיר גדולה ובתים וחצרות וכו' ניכרת מאד.

ויש לדעת שהעיר לוד הייתה עיר גדולה ומרכזית ומפורסמת כבר מזמן בית שני וכך בכל הדורות הבאים (עד לזמנים שכבר יש לנו ידיעות מדויקות), כנראה מדברי חז"ל³ ולהבדיל כך ידוע

[והנה גם במקומות שהייתה בזמן בית שני תופעת 'הירידה מהתלים' שתיאר הרי היא הייתה במקום סמוך שנחשב לבני א כעיר אחת ולא מדובר במרחקים גדולים. ובמש"כ שעד קרוב לסוף השלטון התורכי היישובים היו קטנים ביותר, יש לצייין כי משערים שבסוף המאה ה-18 למנינם לפני כ-200 שנה היו בכל הארץ כולה פחות מ-300,000 בני אדם. ויעויין רמב"ן עה"ת (ויקרא כו, ט"ז) 'וכן מה שאמר בכאן ושממו עליה אויביכם, היא בשורה טובה מבשרת בכל הגליות שאין ארצנו מקבלת את אויבינו, וגם זו ראייה גדולה והבטחה לנו, כי לא תמצא בכל הישוב ארץ אשר היא טובה ורחבה ואשר היתה נושבת מעולם והיא חרבה כמוה, כי מאז יצאנו ממנה לא קיבלה אומה ולשון וכולם משתדלים להושיבה ואין לאל ידם'].

כג). באופן כללי יש בלוד שרידי יישוב כמעט מכל התקופות, והיא מהערים העתיקות בעולם שנראה בהן כמעט רצף של שכבות יישוב. ויש לדעת שחלק מהשכבות אינו במקום אחד אלא במקומות צמודים, והיינו שבתקופה מסוימת בנו את בתיהם סמוך לבתי התקופה הקודמת בהתאם לתנאי השטח, אבל הכל במקומות סמוכים ממש שנחשבו כאותה העיר. והנה, השרידים מכל התקופות נכנסים כולם כקעין מלבן של כ-1 ק"מ על כ-750 מטר או מעט יותר, ומלבן זה נמצא כולו בתוך העיר לוד של ימינו (וכמדומה שחלקו באזור תעשיה שבעיר). ויש מקומות שיש בהם רצף של ממצאים מימות יהושע ועד לזמננו, וכ"ש שיש רצף מימות ריב"ל ועד לזמננו.

כד). אמרו במדרש (ילק"ש צפניה תקס"ז) מן המשנה זו לוד שהיא משנה לירושלים (ובפסק"ר הגירסא 'שהיתה משנה לירושלים'). ולמדנו לחשיבותה של לוד מימי קדם. וכן מוזכרת היא הרבה בדברי חז"ל וכמה וכמה תנאים ואמוראים גרו בה, וברור שהייתה מהחשובות והידועות בערי הארץ. ובפסיקתא רבתי (מהדו' איש שלום, פ"ס ל"ב): 'אמר לו לך והראה לרבי יהושע בן לוי אלו אבני כרכד, והוא יושב במדינה הגדולה בלוד'. ע"כ. ובירושלמי ב"מ פ"ו 'ואינסיבת אנגריא

ממקורות חיצוניים¹⁷, וברי שאין עיר כזו מתחלפת בקלות עם מקום אחר. ואכן כך מוסכם על כל המומחים כדבר פשוט¹⁸ (וראה מה שנתבאר לעיל לגבי החשש שמא העיר זוה מעט ממקומה הראשון).

וכדי לחוש שלוד אינה במקומה נצטרך לחשוש שלמרות הבניה בכל סביבות לוד אולי בדיוק מקום העיר הקדומה אינו מיושב (ואבד התל של חורבות לוד רבתי ולא נודע מקומו), והשרידים שבעיר העתיקה שניכר שהם מימות יב"נ ומזמן חז"ל וכו' נצטרך לחשוש שאולי הם של יישוב פרוז שהיה בגודל של עיר גדולה והיה צמוד ללוד המוק"ח (והחומות העתיקות, אם ישנן, אולי הן מזמן מאוחר), וכדומה מהחששות.

ללוד, ולכאורה היינו שהייתה עיר מרכזית של השלטון הרומי (בירושלמי תרומות פ"ח ה"ד: 'ערק ואזיל ליה ללוד גבי ריב"ל אתון ואקפון מדינתא אמרו להן אין לית אתון יהבון ליה לן אנן מחרבין מדינתא' וכו'). ומשמע שהייתה עיר גדולה).

כה. כפי הידוע בהיסטוריה לוד הייתה מעולם עיר מרכזית וחשובה, ועוד לפני החורבן (בשנת 48 לפנה"ס, שהם כ-118 שנים לפני החורבן) הייתה העיר נחשבת אצל הרומאים כבירת טופורכיה – עיר מרכז למחוז, ומקומה היה מעולם בצומת של דרכים חשובות, וכפי שיתבאר להלן, וכן היא מוזכרת בספר 'גאוגרפיה' של תלמי – בטלמיוס שחי בזמן התנאים והכניס בספרו את הערים החשובות, ומוזכר שם מקומה במעלות שזה מלמד על המרחק שלה מירושלים (וצ"ב אם ייתכן שזו הוספה). כ-130 שנה אחרי החורבן נתנו לה השליטים הרומאים מעמד של 'פוליס' שהיו נותנים לערים הגדולות והחשובות וקבעו שמה 'דיוספוליס', והיה ידוע לכל ונכתב בספרים ובמפות וכו' שזו לוד, ולפי מנין השנים היה זה בערך בתחילת זמן האמוראים. והדעת נותנת כדבר פשוט שלוד המוזכרת בגמ' כמוק"ח מימות יב"נ היא העיר הגדולה הידועה בשם זה באותם דורות.

בתקופה הרומית-ביזנטית (היינו במשך קרוב ל-600 שנים אחרי החורבן שהייתה העיר בשלטון רומי וביזנטיון) הייתה קיסריה בירת המחוז אבל גם לוד הייתה עיר חשובה וידועה ששימשה כמרכז לאזור החקלאי שסביבה, והייתה מקום מושב קבוע של בישופים של המינים הנוצרים שהשתתפו בוועידות המפורסמות של דתם והנוכחים בספריהם בשמותם ובדבריהם וכו'.

עוד יש לציין לדוגמא כי בספר מפורסם על זיהוי המקומות בארץ שחובר ע"י גוי (אונומסטיקון, המחבר (אבסביוס) חי בארץ ומת קרוב לשנת 339 - ד' אלפים צ"ט, כ-270 שנה אחרי החורבן), הוא מציין על כמה מקומות שהם בנפת לוד וכדומה, וכלומר שזיהוי לוד היה מוכר ומפורסם וכשרצו לתאר מקום בלתי ידוע תיארו אותו ביחס ללוד הידועה. וכן מתרגם התנ"ך ללטינית (הירונימוס, מת בשנת 420 - ד' ק"פ) מזכיר בספריו את לוד כמקום ידוע ומדבר על היהודים שבה. הוא מציין כי הקיסר גאלוס בן זמנו דיכא את היהודים 'הרג אנשים לאלפים רבים ואפילו טף, ואת עריהם דיוקיסריה טבריה ודיוספוליס (-ציפורי טבריה ולוד) ועוד רבות אחרות העלה באש'. ע"כ. והנה מנה את דיוספוליס היא לוד בין ערי היהודים העיקריות.

במפת מידבא שמהתקופה הביזנטית סביבות ד' שכ"ה ניכרת הבחנה בין ערים גדולות לבין כפרים וכדומה, ולוד מופיעה כדרך הערים המרכזיות (ומצויין שמה הכפול, 'לוד וכן לידאה היא גם דיוספוליס', והנה הקדימו את השם לוד בשתי צורותיו לשם הרומאי הרשמי, שכנראה לא התקבל כ"כ אצל יושבי הארץ אף בתקופה זו). עם הכיבוש המוסלמי של הארץ נכנעה העיר לפנייהם ללא קרב (בשנת 636, ד' שצ"ו). לאחר הכיבוש חזרו להשתמש בשם לוד, והעיר שימשה כעיר הבירה במחוז עד הקמת רמלה הסמוכה כ-80 שנה אחר כך. בתקופה הצלבנית הייתה לוד מהערים החשובות ביותר שלהם בגלל קברו של אותו עכו"ם שלקחו להם לפטרון וקראו שם העיר על שמו כנוצר לעיל, וגם בהיותה סמוכה לדרך ממנל יפו לירושלים, והיא מוזכרת כסדר במקורות ההיסטוריים השונים עם פרטים על הנעשה בה ובסביבותיה.

וראה לעיל לגבי דברי הכפ"פ שהרחבנו קצת על המבנים המפורסמים בלוד ועל חשיבותה מאותם תקופות ועד לימינו.

[ועיין באיגרת בעל השל"ה על זיהוי הכותל המערבי וגבולות הר הבית לעניין הלכה ('על במתי ארץ הצבי' עמ' 150 ואילך), 'אע"פ שהייתה ירושלים הולכת [מ]ממלכה [ל]ממלכה מ"מ לא נפסקה הקבלה והידיעה (-ומזכיר את הכותל שנשבע לו הקב"ה וכן הר הבית והר המשחה וכו') הכל מסומן וברור לעינים... כולם גלויים להאומות והמבדיל (-

ונראה פשוט שחזקת הדברים לא כן, וכשיש לפנינו עיר היושבת על מקומה מימות עולם, ושמה עליה בכל הדורות, ובתוכה שרידים מכל התקופות, ואין בסביבותיה מקום הראוי להתחלף איתה, הרי ודאי שחזקת הדברים שזוהי העיר.

ועוד שכבר העיר הגר"א בריזל (בקונטרסו הנזכר לעיל) שאחרי שלוד התרחבה לכל הכיוונים רחוק לצייר שלוד העתיקה שמימות יב"נ אינה מיושבת. ובזמננו אף נתרבו התושבים וגדלו הערים, והשטח שהוא 'קצת רחוק' מלוד הישנה בנוי כולו או בחלקו הגדול. וצריך בירור אם יש מקום סמוך תוך מיל ללוד העתיקה שאינו בנוי ומיושב כיום, ושיצייר שבו הייתה לוד הנזכרת בדברי חז"ל.

ונמצא שאדרבא, ולפי המציאות הידועה לנו הרי סתמן של דברים שלוד במקומה עומדת. ועל מצב כזה י"ל שכולי עלמא יודו שאין לחוש ולפקפק בלי טעם וראיה שמא הייתה העיר במקום סמוך ונראה ולא במקומה כיום, וק"ו שאין לחשוש שמא היא רחוקה יותר מכך.

ולעיקר הנידון אם סתם ערי הארץ עומדות במקומן, הנה הרמב"ם המובא בתחילת הדברים הביא רשימה של ערים שישבו בהם ישראל בזמן כיבוש שני ואשר לכן א"צ לנהוג בהם יו"ט שני, ונראה מדבריו שחזקת הערים שהן במקומן מזמן כיבוש שני עד לזמננו, ולא חשש שמא נשתנו השמות. וכן הכפ"פ בכל ספרו הניח שסתמא שהערים הנמצאות הן במקומן הקדום. וכן יש משמעות ברמב"ן שהיה פשוט לו שסתמן של הערים שעל מקומן הראשון הם יושבות². וכן

ולהבדיל) לאומה ישראלית, והדברים מקובלים ונראים עין בעין, וכולם בשמות הראשונים נקראו אף להאומות מאומה לאומה... ע"כ. והיינו שיש לסמוך על הרציפות במסורת של יושבי הארץ יהודים וגויים על האתרים השונים בירושלים, ונראה שקל וחומר לעיקר הזיהוי של עיר ידועה).

לוד העתיקה של ימינו (היינו העיר הערבית שלפני ההרחבה שמשנת תש"ח ואילך) שהיא לוד של תקופת רומי וביזנטיון וכו' מכילה שרידים הן מאותם תקופות והן מהתקופה הכנענית מימי השופטים ומתקופת בית ראשון ושני (וראה להלן אם מצאו חומות עתיקות).

כו). יש להדגיש שאצל כל המומחים ברור, ע"פ ממצאים, שלוד יושבת בסביבות אותו מקום מימי יב"נ ואף מימי האבות הק' וקודם לכן, ונחשבת לעיר מהעתיקות ביותר בארץ (לדבריהם הממצאים בחפירות מראים שעיקר היישוב בתקופות קדומות היה ב'תל לוד' המתחיל סמוך לאפיק נחל האילון הסמוך ללוד ונמשך לתוך לוד העתיקה, ואח"כ התרחב והתפשט, וחלק מהיישוב המקורי הסמוך לנחל ננטש. והנה, התל מגיע לתוך תחומי לוד העתיקה, היינו לוד הערבית שלפני שנת תש"ח הנכללת בתוך העיר לוד של ימינו, ומוצאים כסדר בתוך העיר שרידים המיוחסים ע"י מומחים לתקופה של ימי יב"נ וקודם לכן. וכן שכונת נוה ירק היא על מקום התל, ולמעשה רוב התל מיושב כיום). ואין מן המומחים מי שחולק בזה. ואמת שיש מקום לבדוק אחרי טענותיהם וראיותיהם, ולפעמים הם מציגים השערות בעלמא כאילו הם עובדות וכדומה, אבל אין טעם להתעלם מהדברים, ויש שהוא בגדר אומדנא דמוכח. באיזור התל נערכו חפירות רבות וכן נערכות חפירות נוספות מידי תקופה לצורך אישורי בניה וכדומה, ויש שם ממצאים רבים מימות יב"נ וקודם לכן.

כו). בפירוש הרמב"ן לתורה בראשית לה, טז הכריע שהנכון ש'כברת ארץ' מתפרש לשיעור מהלך ארץ מן הבוקר עד לעת האוכל. ושוב הוסיף על זה: 'זה כתבתי תחילה ועכשיו שזכיתי ובאתי אני לירושלם שבח לקל הטוב והמטיב ראיתי בעיני שאין מן קבורת רחל לבית לחם אפילו מיל, והנה הוכחש הפירוש הזה'. ע"כ. ואם יש מקום לומר שהערים אינן על מקומם איך הוכחש הפירוש. הא למדת שהיה פשוט להרמב"ן שחזקת הערים שעל מקומם הראשון הן יושבות, וראויה עובדה זו להכחיש פירוש שהוא הנכון יותר מצד הפשט [ובהמשך דבריו שם 'וכן ראיתי שאין קבורה ברמה ולא קרוב לה, אבל הרמה אשר לבנימין רחוק ממנה כארבע פרסאות והרמה אשר בהר אפרים (ש"א א א) רחוק ממנה יותר משני ימים'. ע"כ. וגם דברים אלו נכתבו בהנחה פשוטה שחזקת הערים שעל מקומן הן יושבות]. ומסתברא שכל זה בערים הידועות שהיו מיושבות תמיד ושמן עליהן, ולא בכל כפר ששמו דומה לשם ידוע, ואכמ"ל.

בתוס' יו"ט (שביעית ה, א') לגבי עכו וכזיב הניח בפשטות שדבר ודאי הוא שהערים עומדות במקומן הראשון³⁶. וכמו כן מצאנו בברכי יוסף שממשמעות דבריו נראה שהוא הניח בפשטות שלוד שלנו היא לוד של חז"ל, ושכן הוא גם ביבנה וביפו³⁷. ואולי הוא רק בערים ששמן לא נשתנה כלל ושידוע שהן לפחות באזור שבו היו הערים הקדומות. ויש לדון לדבריהם האם מ"מ יש לחשוש שזו הערים מעט למקום סמוך, או שכל שאין ראייה לדבר חזקת הדברים שהערים יושבות במקומן המדויק, ויל"ע.

והנה כל זה כלפי עצם הנידון אם אכן יש לחשוש שלוד זזה מעט ממקומה הראשון והיא רק סמוך ונראה למקומה הקדום. ולגבי הכרעת הדין במצב כזה יעויין להלן.



ד.

דברי ר"י אליצור על וודאות הזיהוי

בשו"ת יד נתן (מהגר"נ אורטנר זצ"ל מלוד, ח"ב סי' ל') הביא חלק גדול מדברי ר"י אליצור³⁸ במאמרו בקובץ תחומין (כרך ט, עמ' 367) שטוען שלוד שלנו היא לוד של חז"ל. וראה במאמר שם שהאריך להוכיח ולהראות שמזמן חז"ל ועד לזמננו הייתה העיר לוד מוכרת וידועה במקומה זה, וחזקת הדברים שהיא לוד של חז"ל ונשארה בשמה ובמקומה עד ימינו, ואין להוציאה מחזקתה בלי ראייה. ויעויין שם שהרחיב בטוב טעם על השיקולים השונים בזיהוי הערים העתיקות, ושיש להבדיל בין זיהוי של מקום שמעולם לא נעזב ולא נשתנה שמו ובין השערות היסטוריות בעלמא, וראה חלק מדבריו בהערה³⁹.

כח. בתויו"ט שם: 'פירש הר"ב כזיב משוך כלפי הצפון לצד מזרח... וכן פי' הר"ש, ודברים הללו וכן מה שכתב בכאן דעכו יושבת ברבוע של ארץ ישראל במקצוע צפונית מזרחית קשה, שמצאתי בספר כפתור ופרח בפי"א ששלשתן על שפת הים המערבי הם, והמחברו כאשר העיד על עצמו הוא עד וראה... וכתב דעכו וכזיב ואמנה שלשתן על הים המערבי של ארץ ישראל... וא"ל להכחיש המציאות, וכל דבריו ז"ל בחקירה רבה כאשר אמר וכמבואר מספרו שבחיפוש רב בדק המקומות עד שידע אנה הם אחת לאחת'. ע"כ. ועיי"ש.

כט. בברכי יוסף או"ח סי' תצ"ו סק"ט: 'בעיר יפו ת"ו הסמוכה לעיר קדשנו ירושלם ת"ו אם יתישבו בה ישראל או יבא איש וביתו מחו"ל לארץ ואתרמי להו לעשות י"ט ביפו, יש להסתפק אם יעשו יום אחד, כיון שהיא ארץ ישראל וקרובה ליבנה ולוד מאד, ולירושלם מהלך יום ומחצה הן חסר'. ע"כ (ויעו"ש שהביא הרבה מקורות על תנאים ואמוראים שגרו ביפו. ויש להוסיף שמצאו ביפו הרבה מצבות מזמן חז"ל עם כתובות חקוקות עליהם המעידות שהמתים הם יהודים, וניכר שהיה שם ציבור יהודי גדול). ומתוך הדברים ניכר שהניח שהן ירושלים והן יפו ויבנה ולוד יושבות על מקומם.

ל. פרופ' ר"י אליצור נחשב כיום לאחד מגדולי המומחים בתחום זה של זיהוי המקומות העתיקים וכו', והוא שומר תומ"צ.

לא. מתוך המאמר: 'במחקר הגיאוגרפיה ההיסטורית של א"י יש לחלק בין שני מיני ישובים: ישובים שהיו מפורסמים וידועים מעולם ונוכרו ונפקדו בשמש במשך כל הדורות; וכנגדם מקומות רבים שלא היו חשובים במשך הדורות, והמחקר יודע לזהותם עם המקומות הנוכריים בתנ"ך או בדברי הקדמונים עפ"י שמם שנשתמר בין הערבים בעדות על מסיח לפי תומו. ערים כגון יפו, עכו, חברון, שכם ובאר שבע מעולם לא נעזבו ומעולם לא נשכח שמם, והרי הם בחזקת אותו המקום הנוכח במקרא. ואין זה ענין של עדות אלא של דבר ידוע וקיים, כמו שארץ ישראל היא אר"י, וירושלים היא ירושלים וחשבון השבת שלנו הוא המשך של סדר הימים שהיה בימי משה. באלה מוטל עלינו רק לברר באיזה חלק של העיר הנוכחית היה התל של העיר הקדומה, הואיל ולפעמים ייתכן שבעקבות תהפוכות היסטוריות התרחק החלק המיושב

כמו כן ציין להוכחות מגמ' המלמדות שלוד של ימינו נמצאת ודאי באזור שבו הייתה לוד של חז"ל. והנה, מקומה של לוד הוא כמהלך יום מערבה מירושלים, וכמבואר במתני' מע"ש פ"ה מ"ב, והיא יושבת בתפר שבין הגבעות שלמערב הרי יהודה ולשפלה שעד הים, ועיין בירושלמי שביעית פ"ט סוף ה"ב: 'מבית חורון ועד אמאוס הר, מאמאוס ועד לוד שפלה, מלוד ועד הים עמק'. ע"כ. וזה מתאים למציאות הגלויה לעינינו (וכן מבואר במקראות ובדברי חז"ל הקרבה והיחס בינה לערים אשר סביבותיה², שזה נותן לנו את מקומה בקירוב).

וכן הראה שם שמרחקי הדרכים בין לוד לערים אחרות שניתנו ע"י התרים את הארץ בדורות הקרובים לחז"ל מלמדים בבירור שהם עוסקים בלוד שלנו (או בשוב צמוד אליה). ועיין שם עוד בכל דבריו שהם דברים יסודיים בעניין הזהויה של ערים עתיקות בכלל וביהויה העיר לוד בפרט³.



בדורות המאוחרים ונפרד מן התל של ימות יהושע וכו"ל.

בקבוצה השנייה נמצאים רוב הישובים המנויים בספר יהושע, ולפעמים גם ערים שהיו מרכזיות וחשובות בתקופות המקרא ואח"כ ירדו מגדולתן. כאן יש לחפש עפ"י עדויות הכותבים, דברי חז"ל ומקורות חיצוניים, יחד עם שימור השמות שהם עדות של מסיח לפי תומו 'שמעט הוא מה שנשתנה שם בין הישמעאלים' (לשון כפ"פ פ"י עמ' רמ"ה). זאת תוך הסתייעות בממצא הארכיאולוגי אשר לפי מצב המחקר כיום יש לו דרכים לזהות תל מקראי מלאכותי, ואף לקבוע תאריכים באופן כללי לפי סוג החרסים וממצאים אחרים.

גם בסוג זה נוכל פעמים רבות להגיע לזיהוי ודאי ללא פקפוק. זאת במקרה שיש התאמה מושלמת של שלושת הגורמים שהזכרנו, וכאשר כל אחד מהם הוא מובהק, דהיינו שהמקורות נותנים הנחיה מדויקת, השם נשמר היטב, והממצא הארכיאולוגי בהיר וברור. אולם בהרבה מקרים זיהוי כזה הוא מסופק, ואי אפשר לבנות על פיו הכרעה הלכתית⁴.

...מבין שני סוגי הערים שהזכרנו למעלה, אין ספק שלוד שייכת לסוג הראשון, ז"א שהיא מערי א"י שהיו ידועות וקיימות בשמן בכל הזמנים. מחברים אין מספר, יהודים נוצרים ומוסלמים, עברו בה ומוזכרים אותה. השאלה שצריכה להישאל היא אם יש בטחון גמור שהעיר במקומה היום כוללת בשטחה את העיר שמימות יהושע. לדעתי התשובה לשאלה זו היא חיובית בלי ספק, כפי שאנמק בהמשך⁵. ע"כ מדברי ר"י אליצור שם [וראה שם עוד על הזיהויים ע"פ דימוי שמות וכדומה: 'שכיח הדבר שהשערה לא מבוססת מוצגת כדבר שאין בו ספק'. ע"כ].

לב. מבואר בדברי חז"ל שלוד היא מהלך יום למערב ירושלים ונראה מדברי חז"ל שהייתה דרך ידועה ביניהם, שיש דרך מלוד ליבנה ומלוד לקיסרי (ובמקום אחר מוזכר שהדרך מקיסרי ללוד היא איסרטיא, וכפי שהייתה בין קיסריה ללוד ואכמ"ל), וכן שריב"ל הלך מלוד לבית גוברין לרחוץ בשביעית (ולא הייתה קרובה כ"כ, אבל הייתה דרך ישרה וסלולה ביניהם וכנראה היא הייתה העיר הנוכרית הקרובה ללוד), מבואר היחס בינה לאמאוס ובית חורון ושהיא בתחילת העמק שעד הים (הכוונה למישור שממנה עד הים וקרוי בפינו שפילת החוף).

עוד נראה במקראות ובחז"ל שלוד סמוכה לאונו ונראה שהיא סמוכה לחדיד, ומבואר במשנה שכפר טבי עומד במזרח לוד, והמקומות האלו מזוהים אלא שהזיהוי אינו מוחלט [הכפ"פ זיהה את חדיד בכפר בשם דומה (חדתא) שהיה בזמנו ותיאר את מקומו, וגם כיום יש במקום שתיאר הכפ"פ חורבה בשם דומה. אונו היא כנראה המקום הקרוי כפר עאנה, ואם כי יש קושיה מצד המרחק ללוד שנזכר בגמ' אבל הדעת נותנת שזוהי אונו ומדדו מהשדות או שיש איזו ט"ס, ואכמ"ל. (בזמן הגאונים היה מקום שהיהודים קראו לו אונו, וכפי הנראה היינו מקום זה, וימ"ק להוסיף ולברר נקודה זו. הכפ"פ שם הביא את הגמ' שאונו ג' מילין מלוד ולא כתב דבר בעניין הזיהוי, וייתכן שזיהה כפי המסתבר ולא נכנס לשאלת דיוק המרחק וצ"ב). כפר טבי לא ידוע וכתב ר"י אליצור שדרומית מזרחית ללוד, היינו בין לוד לירושלים, יש חורבה ששמה 'חירבת כפר טאב', ונראה שזוהו כפר טבי].

לג. כאן המקום להביע את תודתי ותודת רבים מהלומדים על המאמר, על שפע הידיעות והמקורות שבו שנעזרתי בהם רבות, ועל ההבנה שהוא נותן בשאלת הזיהוי והשייך לזה.

ה.

שרידי חומות עתיקות

לגבי שרידי חומות עתיקות (מקודם ימות יהושע) בלוד שלנו, יעויין הערה ל"ד.



ו.

הוכחה מהדרכים העתיקות שהוזכרו בדברי חז"ל

כבר הבאנו שבמאמרו של ר"י אליצור הזכיר את מרחקי הדרכים מהערים שבסביבה ע"פ מפות וספרי מסעות שנכתבו במהלך הדורות וכו' והוכיח מהם שלוד יושבת על מקומה הקדום מעולם. נראה להוסיף שהדרכים הללו ראויות להוכיח ולברר את דיוק מקומה של לוד עכ"פ בקירוב גדול, וכדלהלן [ואילו באנו לפקפק במקובלות מכוח זה הרי היה ראוי לדון מה המשקל המדויק שאפשר לתת לראיות כאלו, אבל כבר הקדמנו שכך מבואר בכפ"פ וכ"מ מהרמב"ם, ויעו"ש שהאחרונים שעסקו בזה הסכימו שזו העיר לוד הנזכרת בחז"ל ודנו רק אם היא במקומה המדויק. טוב ויפה לנו לעסוק לסייע להוראת הראשונים והאחרונים ולקיים דברי חכמים בראיות הגונות].

הנה הוזכרו בדברי חז"ל דרכים המובילות מלוד לערים אחרות, ודיברו על הדרך מלוד לירושלים ומלוד ליבנה ועוד, והרי הדרכים הראשיות העתיקות קיימות עד ימינו וקשה להסיטן ממקומן כיון שהן תלויות בתנאי השטח וכו'. וזה דבר פשוט אצל העוסקים בתחום זה. כידוע, עסקו הרומאים בסלילת הכבישים בארץ ובשאר ארצות האימפריה, והדרכים המרכזיות בתקופת שלטון רומי היו רחבות וישרות ומרוצפות באבנים וכו', וכך הוא בדרכים אלו.

ואחרי שהדרכים העתיקות מגיעות ללוד שלנו, וגם המשך מסלולן ידוע והוא קיים ועומד כפי שהוא מתואר בדברי חז"ל, הרי זו ראיה חזקה מאד שלוד שלנו היא לוד של חז"ל. (יש

לד). בערך 'לוד' באנצ' 'המכלול' (מקורו בויקיפדיה) נכתב בתוך תיאור ההיסטוריה של לוד בתקופת הכנענים 'לאחרונה נתגלו בלוד שרידי חומות המתוארכים לתקופה הכנענית, ומתנהלות בעיר כמה וכמה חפירות של רשות העתיקות'. ע"כ. וצריך בירור בפרטי הדברים. וח"א כתב לי שדיבר עם אחד מראשי החופרים לפני כשנה (בשנת תשע"ט) ואמר לו שלא מצאו שרידי חומות, וצ"ב. יש לציין כי אין ראיה מחסרון שרידי חומות לומר שהיא עיר אחרת ואינה לוד המוקפת מימות יהושע, שגם היכן שמצאו שרידי חומות מצוי שחסרים חלקים גדולים שנלקחו לשימוש שני בבניה אחרת, וגם ייתכן שעשו חומה מחומרים כטיט ובזך שיכולים להתפורר אחרי חורבן החומה. וכל זה מלבד שהרבה מהשטח לא נחפר עדיין, כיון שבנויים עליו בנייני מגורים וכדומה (וכך היא גם דעת מומחים).

במפת מידבא (נעשתה בתקופה הביזנטית בסביבות שנת 565 - ד' אלפים שכ"ה) מצוירת לוד ללא חומה סביבה, וכנראה באותה תקופה הייתה עיר פרוית. מאידך ראיתי לרב"צ רוזנפלד בספרו לוד וחכמיה בימי המשנה והתלמוד (עמ' 81) שכתב 'אפשר למצוא סימן לקיום חומה במטבעות דיוספוליס', והביא שבים המטבעות שנמצאו בלוד (בסביבות שנת 208, ג"א תתקס"ח, בזמן ראשוני האמוראים) יש שני סוגי מטבעות שחקקו בהם צורת איזו ע"ז שהעכו"ם החשיבוה כשליטת העיר ויש לה כתר של חומות. ע"כ. איני יודע מהו המשקל של זה, ונראה מלשונו שלדעתו עכ"פ אינו הכרח גמור, וצ"ב. וכן הביא שם (להבדיל בין חול לקודש) ממעשה דעולא בר קושב (ירושלמי תרומות פ"ח ה"ד) 'תבעתיה מלכותא ערק ואזיל ליה ללוד גבי ריב"ל אתון ואקפון מדינתא'. ע"כ. ובפשוטו היינו שהייתה עיר בעלת חומה והטילו עליה מצור. ייתכן שהחומה חרבה בין תקופה זו לתקופה של מפת מידבא.

מהדרכים הללו שעד לתקופתנו השתמשו בהם, ורק בעקבות כלי הסלילה הממוכנים המצויים כיום שינו את התוואי, ויש מהדרכים שמשמשים בהן גם כיום הזה וסללו את הכבישים החדשים בתוואי העתיק¹.

ונציין כמה מהמקורות:

מצאנו בדבריהם (איכה רבה פר' א' ופר' ב') שהייתה דרך מירושלים ללוד, ואמרו שגררו בעקבי הסוסים מירושלים ועד לוד. ונראה מזה שהייתה דרך ידועה שהוליכה מירושלים ללוד באופן ישיר, ולא שרק הייתה אפשרות לעבור דרכה ללוד. וכפי הידוע כיום אכן היו שתי דרכים מלוד לירושלים ששרידיהן קיימים עד היום. (דרכים אלו מוזכרות גם בספרים קדמונים מדורות הסמוכים לחז"ל, ומהן שנזכרות כבר בספרי יוסף בן מתתיהו, שחי בזמן החורבן). אחת היא דרך בית חורון מלוד לירושלים, שחלק ממנה הוא התוואי של כביש מס' 443 כיום, והשניה היא הדרך מיפו ללוד ומשם לירושלים דרך אמאוס (סמוך לטרון) שכיום תואמת בחלקה את כביש מס' 1².

וכן מצאנו בדבריהם (שם) שהיה בירושלים שער מערבי הפונה ללוד (ור"ב³ ביקש מאספסינוס לפתוח את השער הפונה ללוד לכמה שעות ולא לגעת לרעה ביוצאים בו), ונראה מהדברים שהיה שער שזה היה תיאורו ושמו הידוע, וקרוב שזהו השער שממנו יצאה הדרך מירושלים ללוד, וראה הערה⁴. עוד מוזכר בדברי חז"ל שהיו חכמים באים מיבנה ללוד ושברך הקבילו את פני ר' יהושע בפקיעין, (תוספתא סוטה פ"ז ה"ו, תוספתא ידים פ"ב הט"ז, ירושלמי חגיגה א, א). ובפשוטו היינו שהייתה דרך המוליכה מלוד ליבנה. וגם דרך זו הייתה ידועה בכל הדורות וידועה גם כיום. (מקומה של 'פקיעין' אינו ידוע אבל משערים אותו ע"פ חז"ל זה, ואכ"מ).

וכן הוזכרה דרך המוליכה לאמאוס וממשיכה ללוד ומשם לקיסרי, יעויין באבות דר"נ (נוסח ב' פרק כ"ז): 'מעשה בחמר אחד שבא אצל הלל הזקן... אמר לו בכמה אתה משכיר לי חמורך מכאן ועד אמאוס אמר לו בדינר, עד לוד בכמה אמר לו בשנים, עד קיסרין בכמה אמר לו בשלוש'. ולפי העניין נוח לפרש שעמדו בירושלים ואמר לו מכאן עד אמאוס בכמה ועד לוד בכמה ועד קיסרין בכמה. והנה, הדרך מירושלים ללוד דרך אמאוס הייתה ידועה בכל הדורות וידועה גם כיום, וראה לעיל. וכן במה שמבואר שם שהדרך ממשיכה לקיסרין (סתם קיסרין וקיסרי בחז"ל היינו

לה). יש לציין שבהמשך הדרך יש אתרים שיש בהם שרידים ברורים מהתקופה הרומית, אבל במרחב הסמוך ללוד כנראה אין שרידים כאלו (וייתכן שהשטח לא נחפר עדיין), והאומדן שבדברינו הוא מפני מקום הדרך באופן כללי. (שאלתי מומחה אם יש שרידים מוכחים סמוך ללוד וכתב לי שכפי הזכור לו בלי בדיקה בספרים הרי במרחב של לוד אין שרידים).

לו). מיפו ועד סמוך לרמלה הדרך עוברת בתוואי של כביש מס' 44, מרמלה עד לטרון בתוואי כביש 424, ומשם בסביבות התוואי של כביש 1 דרך מוצא לאזור גבעת שאול ומשם לרחוב יפו עד לשער יפו. (ראה באנצ'י על כבישים אלו והדברים מופיעים במקורות רבים. עד למלחמת העולם הראשונה הרבה מהדרכים בארץ התאימו כמעט במדויק לדרכים העתיקות).

לו). כפי המקובל בהיסטוריה הדרך מירושלים ללוד דרך בית חורון, שהייתה הדרך העיקרית מירושלים לאזור שפלת החוף, יצאה מהשער הצפוני של ירושלים. גם הדרך הפונה ליפו עברה בסמוך ללוד (במקום שעליו הקימו שנים רבות אחר כך את העיר רמלה) והיה מעבר ממנה ללוד ונחשבה גם היא כדרך מירושלים ללוד. דרך זו יצאה מהשער המערבי הקרוי בפניו שער יפו. ובאיכה רבה (פרשה א'): 'לפילי מערבאה דהיא אולא ללוד', פילי הוא שער, ומדובר כאן על השער המערבי.

העיר הקרויה כיום קיסריה), הרי המסלול הזה ידוע על פי הדרכים העתיקות הידועות לנו כיום, וראה הערה^{לח}.

ובאדר"נ א' פכ"ה: 'לאחר שבת בא רבי עקיבא ומצאו (-את ר' אליעזר לאחר פטירתו) באריסרטיא^{לט} שבא מקסרי ללוד'. ע"כ. והנה הכפוף פרק י"א דן שמא בביטוי קיסרי כאן הכוונה לעיר עקרון שהיא יותר סמוכה ללוד, ויל"ע שם מה מסקנתו. ולפי המקובל יותר שהכוונה לסתם קיסרי שבדברי חז"ל (שהיא קיסריה שלנו), הרי הכוונה לדרך הידועה והמרכזית שמקיסרי ללוד דרך אנטיפטריס^מ (סמוך לראש העין, וראה בהערה לעיל).

[וכן הזכירו במגילת תענית פ"ט ששמעון הצדיק פגע באלכסנדר מוקדון באנטיפטריס^מ (-שמה של אנטיפטריס בפי חז"ל), והיינו שהלכו שמעון הצדיק ומלויו באותו הלילה בדרך שמירושלים לאנטיפטריס. ונראה שהליכתם הייתה בדרך זו שהיא הדרך המובילה מירושלים ללוד ומשם לאנטיפטריס^מ].

והנה, הדרכים העתיקות מופיעות גם במפות דרכים עתיקות ובספרים קדומים מאד שהרבה מהם הביא ר"י אליצור שם, ומבואר מהם שלוד יושבה על צומת דרכים חשובה ויצאו ממנה דרכים ראשיות למזרח (בית חורון ומשם לירושלים) למערב (יפו) לצפון (אנטיפטריס ומשם לקיסריה וכו') ולדרום (בית גוברין וכו') ועוד, וקשה מאד להזיזה ממקומה^מ.

לח). כידוע, הייתה דרך עתיקה מירושלים ללוד וליפו דרך אמאוס. וכן הייתה דרך פנימית יותר, מקיסריה לבאר שבע דרך אנטיפטרוס, לוד (שנקראה דיוספוליס), בית גוברין (שנקראה אלבתרופוליס), משם עלתה לחברון וירדה לבאר שבע. ע"כ. ('הדרכים הרומיות בארץ ישראל' ב'המכלול'). וכנראה בתקופה שרבו המגיעים לארץ דרך נמל קיסרי, היה מסלול ידוע מירושלים לאמאוס, ללוד, ומשם בדרך הנ"ל לקיסרין.

לט). היינו דרך הרבים הסלולה, ובלשון חכמים בדרך כלל 'אסרטיא' או 'איסרטיא'. ויעויין בבבלי סנהדרין ס"ח, א': 'למוצאי שבת פגע בו רבי עקיבא מן קיסרי ללוד'. ע"כ. וגם מנוסח זה משמע כן, ובפנים הבאתי הנוסח שבאדר"נ שמפרט יותר (ויש להעיר שעצם הדבר שהוזכרו שהיה באיסרטיא היא סיבה לפרש דמיירי בדרך שבין קיסריה ללוד שהייתה דרך סלולה וגדולה שסללו הרומיים).

מ). בדורות קדם קראו אנטיפטריס או אנטיפטריס למקום הידוע כיום בשם כעין זה סמוך לראש העין ולמקורות הירקון (והיא עיר שבנה הורדוס וקרא שמה ע"ש אביו וכפי המשוער הוא בסביבות מקומה של אפק הנוכחית במקרא). ומבואר בגמ' שנחשבה כגבול ארץ יהודה (וכן אמרו מגבת ועד אנטיפטריס כשכנראה הכוונה לכל החלק הדרומי של ארץ ישראל עד סוף ארץ יהודה).

מא). הכוונה למקום שבו הייתה עתידה אנטיפטריס להיכנות וראה בהערה הקודמת.

מב). ואמרו שם שכל הלילה היו מהלכין וכו', ומשמע שכל אחת מהקבוצות הלכה חצי הדרך עד שנפגשו. וצ"ב מהיכן הגיע אלכסנדר והאם ייתכן שהוא הגיע מאזור קיסריה. שהרי אנטיפטריס היא בערך באמצע הדרך בין קיסריה לירושלים, ואכ"מ (קיסריה נבנתה ע"י הורדוס על מקומה של 'מגדל סטרטון' שהיא עיר קדומה).

מג). בחלק מהדרכים יש אבני מיל של מלכי רומי מתקופות קדומות המציינות את המרחקים לערים השונות, והוזכרו כבר בדברי חז"ל, יעויין בילקוט שמעוני דברים תתק"ז.

[וראיתי במאמר מאת חיים בן דוד (פרופ') שומר תורה ומצוות, מומחה לתקופה הרומית) שהביא שבספר על הדרכים הרומיות מיפו לירושלים (באנגלית, פישר איזק ורול 1996) נכתב שנמצאו כיום 11 אבני מיל ב-7 אתרים בדרך שמירושלים ללוד דרך בית חורון, ו-18 אבני מיל ב-5 אתרים בדרך מירושלים ללוד דרך אמאוס. מתוך אבני המיל שבדרך זו שני אבנים נושאות את שם הקיסר מרקוס אורליוס משנת 162 למנינם היא שנת ג' אלפים תתקכ"ב, בימי התנאים ופחות ממאה שנה אחרי חורבן הבית, ואבן נוספת ועליה שם הקיסר מקסימיניוס תראקס מהשנים 235-238 למנינם (ג"א תתקצה-תתקצח) פחות מ-200 שנים מהחורבן, בחיי רב ור' יוחנן. ובמקור אחר ראיתי מידע על 3 אבני מיל

והנה, לעולם ייתכן לטעון שמא בכל זאת לוד זזה מעט בכמה עשרות או מאות מטרים, וכבר כתבנו בזה לעיל אות ג^מ. ועיקר דברינו כאן לבאר היטב את ההוכחה שיש מהדרכים העתיקות לעיקר מקומה של לוד.



ז.

ההכרעה למעשה בלוד ומה שהורה והנהיג הרב אורטנר זצ"ל

בשו"ת יד נתן מהגאון ר' נתן אורטנר זצ"ל, שהיה רב העיר לוד עשרות בשנים, הרחיב לבאר את וודאות הזיהוי ואת הראוי לנהוג למעשה, והביא הוראות ומכתבים מכמה חכמים בעניין זה.

ויעויין שם בחלק ב' (ס' ל', עמ' קנה) שהביא מש"כ בשו"ת דברי יוסף ודברי ספר ציץ הקודש בשם הגרש"ס שהובאו לעיל, וכן הביא את דברי הגר"א בריזל בקונטרסו 'כרכין המוקפין חומה' שביאר שנראה שלוד עומדת על מקומה ואת דברי ר"י אליצור הנ"ל, והרחיב להביא הוראות הרבנים שהשיבו להרב בריזל ואת אשר השיבו לו עצמו בעניין לוד. והעולה מכך הוא שלמעשה הורו לו לנהוג בלוד כדין ערי הספקות, שקוראים בי"ד בברכה ובט"ו בלי ברכה וכו^מ.

ובחלק ג' (ס' ל') הרחיב הרב אורטנר לדון בפרטי ההנהגה הראויה במצב מיוחד זה, שאינו ספק ממש אלא דבר המסתבר ונוטה לודאי, וכתב דעתו בזה שיש לומר על הניסים בשני הימים ולקרוא בתורה בשני הימים ועוד. וכן השתדל למצוא מי שיוציא הרבים בברכה בט"ו^י, ועיין שם שפרס השמלה מילתא בטעמא, ואכ"מ לבאר פרטים אלו.

בדרך אנטטיפטריס לוד ועל אבן מיל אחת בכביש לוד שכם]. - עוד על הדרכים העתיקות ראה לדוגמה בספר 'ציפורי' (מאת יהודה נאמן, עמ' 71 ואילך, ובמקורות שציין שם).

מד. ונתבאר שם שאילו היה כן היו שרידים לעיר, ומקום שהייתה בו עיר גדולה ובתים וחצרות וכו' הרי זה ניכר מאד. ובעובדה דידן אכן יש שרידים של עיר שלמה מימי קדם והם בחלקם בתוך העיר שלפנינו, ויש להם גם המשך מחוץ לעיר בהמשך אח. ולאידך, אין מקום נפרד סמוך ללוד שראוי להיות מקומה של לוד הגדולה. ונראה שבכה"ג אין לחשוש כן. כל זה מלבד שגם אם כן הוא הרי נכנסנו לדין סמוך ונראה לכרך שחרב, ונתבאר במקומו.

מה. ראה שם מכתב (משנת תשכ"ב) החתום ע"י הגר"ז מינצברג מירושלים, והרב קוטנר והרב אבוחצירא (רבני לוד ורמלה) שבו הם מורים לתושבי לוד לעשות יומיים. ומוזכר בדבריהם שמכבר נהגו כך היהודים שגרו קרוב ללוד. (וכ"ש 'כחיום... שבשטח לוד בעצמו וגם בסביבותיו דרים מאחב"י לאלפים ורבבות כן ירבו, בודאי שמחויבים לדקדק על זה ביותר'. ע"כ. וכנראה כוונתם שבמצב זה מתחזקת הרבה ההסתברות שלוד העתיקה מיושבת). - וראה לעיל שם שבע"פ אמר הגר"ז מינצברג שאם היה כוח בדינו להוראה כזו היה ראוי לעשות רק בט"ו.

וכן הביא תשובה שהשיב לו הגר"ש אלישיב בשנת תשל"ו שדין לוד כדין שאר עירות השניות וקורין בי"ד בברכה ובט"ו בלי ברכה 'וכך הוא המנהג, עי' בלוח א"י להגרימ"ט ז"ל'. ע"כ. וכשדן לפניו מכוח עתיקות שמצאו בתחומי לוד ושמומחים מעריכים שהם מקודם ימות יב"ג השיב לו שאף אם ברור לו לחלוטין שלוד שלנו היא לוד שמימות יב"ג, מ"מ 'כיון דכבר נהגו פורים בשני הימים יש להמשיך כך משום המנהג שנהגו'. ע"כ. ויעו"ש שהביא תשובה שהשיב לו בעל המנחת יצחק (ונדפסה במנח"י חלק ח', ס"א), וקריאה לתושבי העיר לנהוג יומיים מבצל יביע אומר. וכן הוא בתשובת הגרמ"ש קליין שליט"א בתשובה בדין שכונת אחיסמך שנדפסה בקובץ מוריה (תל"ו, שבט תש"פ, עמ' רצ"ג), אלא שנראה מדבריו שהוא סמך על ההוראות הנ"ל ועל הנהוג יעו"ש.

ועיין שם שהביא מבעל תיקון יששכר שהב"י הסכים שקהילת המוסתערבים (שהם תושבי הארץ מדורות קדמונים) שנהגו לקרוא בתורה בשני הימים בצפת (שלא כמנהג קהילת העולים מספרד) שפיר עבדי, ושכל קהילה תמשיך במנהגה¹. והנה, צפת היא מהערים העתיקות בארץ שנהגו בהם דין ערי הספקות, וספק שלה קלוש טובא ביחס ללוד, ומעתה כ"ש שמותר ונכון לנהוג כך בלוד.

אמנם, מדברי המשיבים לו נראה שעיקר הטעם להוראה זו - מפני שלא הסכימו לשנות מהנהגה שם כשאין הדברים ברורים בהחלט גמור². והיינו שהם הניחו שהיה מנהג קדום ידוע לנהוג בלוד יומיים. ברם יש להעיר שכבר נתבאר לעיל שאין לנו ידיעות על המנהג הקדום שמזמן הראשונים, ובמאות השנים האחרונות לא הייתה קהילה יהודית בלוד, מלבד זמן קצר סביב שנת תרנ"א, והישוב היהודי בלוד נתחדש רק עם גלי העלייה וההתיישבות שמשנת תש"ח והלאה. והראנו שגם מדברי רבני לוד מבואר שלא היה ידוע להם על מנהג בעניין.

מו). הנה דעת הגר"א (באור הגר"א תרפ"ח סעיף ד') והפמ"ג (תרפ"ח מ"ד, ד') ועוד שבן ט"ו שקרא ב"ד יצא ידי חובתו, וע"פ הירושלמי. ונמצא שגם אם זו עיר מוקפת מימות יב"נ הרי הברכה ב"ד אינה לבטלה והקריאה היא קריאה של מצוה. אמנם הלכה זו שנויה בפלוגתא, והפר"ח (תרפ"ח) ועוד נקטו שאינו יוצא ב"ד (ובפשוטו הוא לכה"פ מחלוקת ראשונים, וברשב"א וריטב"א יש משמעות שלא י"ח, ואכמ"ל). ועיין מ"ב תרפ"ח סק"ח ובשעה"צ אות ח' שנראה שמצדד כהגר"א ופמ"ג, אבל לא כתב הכרעה גמורה. ובס"ק י"א לגבי ספקות כתב שדיעבד יצא ב"ד, ויל"ע אם כוונתו להכריע כן גם בוודאות, ויל"ד בזה ואכמ"ל. ולכאורה נכון עכ"פ לחוש להשיטות שאינו יוצא ידי חובתו (ובאמת שבלאו הכי דין הספקות לקרוא שני ימים ולא סמכו על זה שבדיעבד י"ח כדי שלא לעקור זמן ט"ו מן הספקות. וכוונת דברינו כאן לומר שבכגון נידון דידן חמור טפי וטפי). במרכבת המשנה מגילה פ"א ה"י נראה שדעתו שכוונת הירושלמי שחייב לחזור ולקרוא בט"ו אלא שאם לא חזר וקרא יצא. ולכא' סתימת דברי הגר"א ופמ"ג משמע דסברי רבנן שדיעבד אינו מחוייב לחזור ולקרוא בט"ו כי אם בערי הספקות שלא לעקור יום ט"ו, ויל"ע.

ועוד, שכל זה לגבי קריאת המגילה, אבל שאר מצוות היום אין בני עיר המוקפת מקיימים ב"ד. (ובחידושי ר' מאיר שמחה בעל אור שמח מגילה ד, א: 'ודע דמשתה ושמחה בודאי לא יצאו אם עשה ב"ד דעיקר מנוחתם הוה בט"ו, רק בקריאה קורין על הנס שאירע להם גם ב"ד, ודוק'. ע"כ). והנה, אם לא נקפיד על קריאת המגילה בט"ו ככל משפטיה הרי ברור שייגרם זלזול בקיום מצוות היום בט"ו. ובשאר מצוות היום אין חשש ברכה לבטלה, ואין מניעה הלכתית מלקיימן יומיים בכל חומר הדין, וראה במאמרי הרב אורטנר שם.

ונוסף עוד לזה שהרי אינו נכון לבן כרך לצאת ב"ד. ויל"ד אם הוא בגדר איסור כשאפשר או בגדר מצוה כתיקונה וכו', ועכ"פ ברור שצריך לקרוא בזמנה, וכ"ש שאין לעקור את זמן הקריאה הנכון מכל וכל (אמנם אחרי שיצא דיעבד צ"ב אם לקרוא שנית בט"ו הוא תיקון לזה, ברם יעויין לקמן בהוספה א' שנראה מהפוסקים שיש בכך תקנה). ועכ"פ הרי דין הספקות לקרוא שני ימים, ונחלקו אם הוא חיוב גמור או כחסידות, וכאן שהדעת נותנת שבאמת היא עיר מוקפת הרי הנכון לחזק הקיום בט"ו ככל אשר תמצא ידינו.

מו). יעו"ש שקהילות 'התושבים' הקדמונים' באר"י נהגו להעלות לס"ת ולומר על הניסים גם ביום השני, וכן קהל המערביים (היינו עולי מרוקו מהקהילה הקדומה שלפני בוא המגורשים מספרד), שהיו עימם קהל אחד ומתפללים יחד, וקהילות הספרדים נהגו שלא לקרוא בס"ת ביום השני (ונראה שם שהיו אומרים על הניסים). ואירע שהש"ץ היסס לקרוא בתורה ביום השני ובעל התיקון יששכר הורה לו לקרוא. ותלמיד אחד שצידד שלא לקרוא הלך אח"כ 'וסיפר הדברים לפני החכם השלם גדול דורינו הרב הגדול מהר"ר יוסף קארו נר"ו, ואמר לו יפה עשה ומנהג טוב הוא לומר היום על הניסים בתפילה ולהעלות בו ספר תורה אלא שקהילותינו הספרדים יצ"ו לא נהגו להעלות, ואני כמו שמצאתי המנהגות מזמן רב נוהגין הנחתי אותם'. ע"כ.

מח). ראה לעיל שהבאנו ההוראות השונות שקיבל, וראה שם שכאשר הביא נתונים מהחפירות וכו' לפני הגריש"א השיב לו: 'כיון דכבר נהגו פורים בשני הימים יש להמשיך כך משום המנהג שנהגו'. ע"כ.

ולענ"ד שאחרי הראיות מהראשונים שהבאנו לעיל הרי יש מקום גדול להציע ששוב יש לנו לנהוג יום ט"ו לבדו, שאין אחר דברי הראשונים כלום. וביותר כיון שלא ידוע לנו על מנהג קדום לא כך (ואם אכן אמת הוא שיש שרידי חומות עתיקות מסביבות ימי יהושע בלוד שלנו, הרי זה צירוף מסויים ותוספת סמך להכריע כדברי קמאי ולא לחדש פקפוקים). והדבר צריך להכרעת החכמים.

ושוב הראוני לדברי הגר"צ אבא שאול זצ"ל (בשו"ת אור לציון ח"ד פנ"ה הערה ז') שציידד שאם כל המקומות הסמוכים ללוד שייתכן שהם מקום לוד הקדומה הם מיושבים הרי הנכון לקרוא בלוד בט"ו בלבד, וסיים 'ודבר זה צריך בירור ובדיקה במקומות אלו', וראה לשונו בהערה י"ג. וייתכן שלפי המציאות הידועה כיום היה מורה לקרוא בט"ו בלבד.

אמנם, גם אם יכריעו שאחר כל זה א"א לנהוג ט"ו לבד, וכפי שהשיבו בשעתו, הרי נראה שיש בכל זה לסייע טובא להוראת הגר"נ אורטנר, רבה של לוד, שיש להקפיד לקיים הכל גם בט"ו כולל על הניסים וקריאת התורה, ושיש להשתדל בכל עוז למצוא בן כרך שיוציא את הרבים בברכה בליל ט"ו וביומו, וכאשר הנהיג הלכה למעשה. ולגוף הנידון ראה בהערה י"ז.

והנה, יש להציע עוד אפשרות בהוראה זו, שייתכן לתפוס שהעיקר לדינא הוא יום ט"ו ויש לקרוא בו בברכה, ומ"מ יש לנהוג כל המצוות גם בי"ד בתורת ספק וחשש, ואף לקרוא במגילה בלי ברכה, ומ"מ יחזרו ויקראו בט"ו בברכה. ומצאנו כעין זה במ"ב לגבי ספק בתנאי כרכים

(מט). הלשון שם (במוסגר): 'ואמנם יש מקום לברר ולדון, שאפשר שכמעט בכל ערי המרכז וגוש דן יש לקרוא ביום ט"ו בלבד בברכה. והוא ע"פ הגמ' במגילה לוד ואונו וגיא החרשים מוק"ח מימות יב"ן, והנה אף אם העיר לוד בימינו אינה ממש באותו מקום של לוד הקדומה, ודאי שאינה כ"כ רחוקה, וא"כ כיון שכל האיזור שם מיושב, היה מן הראוי לבדוק שמא כל מקום אפשרי שהוא לוד הקדומה והסמוך לו מיושב הוא, וא"כ כל הסמוך למקום זה בתוך שיעור עיבור נחשב סמוך למקום המוקף חומה וקורא בט"ו, ואפשר שבאופן זה כל אזור המרכז סמוך זה לזה כשיעור זה ויקראו בכל המקומות האלו בט"ו. ודבר זה צריך בירור ובדיקה במקומות אלו'. ע"כ.

ובספר נר ציון, לתלמידו הגר"נ בן סניור שליט"א (לחודש אדר, עמ' שנ"ב): 'ומדברי מו"ר הגר"צ בשיעור היה נראה, דנטיית דעתו דגבי לוד שיש בתי מגורים בכל האיזור, העיקר שיקראו ביום ט"ו, לפי שקרוב לודאי שהיתה באיזור זה, [וגם היה בה ישוב תמיד], ועתה כל האיזור מיושב בצפיפות'. ע"כ. ועיי"ש בהמשך שכמדומה שלמעשה נהג בה דיני ספק גם לגבי הסמו"נ (שע"פ החיד"א אין סמו"נ לספקות), וסיים שצ"ע בבירור דעתו בזה, יעו"ש. והיינו שלא נתברר לו אם אכן כל המקום המסופק הוא מיושב. [וציינו עוד שבספר 'רבינו האור לציון' (ח"א עמ' 585) הביאו מתלמידו הרב ציון עמר (עורך האור לציון), שכשדיברו בשיעורו בעניין דומה אמר אודות העיר לוד: 'כמה מענין היכן היא לוד, הרי אינה רחוקה בכל אופן מאזור לוד כיום, אולי פה אולי שם. אם ימצאו שרידים במקום מיושב כיום הרי שכל גוש דן חייבים לקרוא בט"ו ובתורת ודא'... 'אילו הייתי בכוחותי הייתי הולך בעצמי לבדוק בכל המקומות האפשריים האם הם מיושבים, כיום אין לי כוחות לזה'. ע"כ. ומעתה, במציאות הידועה כיום שאכן במקום המיוחס ללוד מצאו שרידים מכל התקופות הרי ייתכן שהוא היה מורה לקרוא רק בט"ו. וכפי שהעיד תלמידו הגר"נ בן סניור שאכן צידד כך וכנ"ל. וצ"ב אם כל הדברים נשמכים על אותו שיעור או שאמר כך בכמה שיעורים].

ג. הנה, לכאורה הצד לומר כן הוא, שאולי נחשוש שבכל זאת העיר זוה מעט, ושלא כדברי הכפ"פ ומשמעות הרמב"ם. וכבר ביארנו לעיל (לגבי דברי הגרש"ס) שלפי העניין רחוק לדון כן בלוד, וחזקתה שהיא במקומה. ולענ"ד שאין הדברים כדאים לערער אחר דברי רבותינו הראשונים שהובאו לעיל. וגם מסברא דידן הרי נראה שאין טעם לפקפק בחזקת הדברים הברורה העולה מהידועות שבידינו (וכפי שהציג ר"י אליצור במאמרו הנזכר וכן מוסכם על כל המומחים בתחום). וכן נתבאר בדברינו שם שגם אם נחוש לזה הרי דנו רק שנתרחקה מעט והסכימו כולם שהיא עכ"פ בגדר סמוך ונראה לכרך, אלא שטען הגרש"ס שכך שחרב ושם אין לו סמו"נ, ויש לדון לגופה של הוראה זו, והרחבנו בזה בהוספה ב' לקמן.

המוקפים חומה (שנחלקו הראשונים אם יש תנאי שיהיו בכרך עשרה בטלנים, והעיקר לדינא שאין צריך), וכתב המ"ב (תרפ"ח סק"ב): 'וביד אפרים מצדד דיש לחוש לשיטתם לקרות גם ב"ד'. ע"כ. ובפשוטו, הכוונה היא שיקראו ב"ד בלי ברכה ויחזרו ויקראו בט"ו בברכה, ונתבאר בהרחבה לקמן בהוספה א'.

[מי שלא קרא ב"ד הרי להרמב"ן ועוד ראשונים יכול הוא לקרוא בט"ו עם ברכה. ולפ"ז הרי גם אם נחוש שיום י"ד עיקר, ויימצא מי שלא ישמע ב"ד, הרי עדיין אפשר לו לשיטתם לקיים עיקר החיוב ולקרוא המגילה בט"ו בברכה. והנה המ"ב פסק שאם לא קרא ב"ד א"א לו לברך בט"ו, ויש לדון בזה ונתבאר בהוספה שם].



ח.

סמוך ונראה ללוד

יש לדון במקומות שהם סמוך ונראה ללוד מה דינם. והנה, בסמוך ונראה לספקות ידוע שהברכי יוסף (תרפ"ח אות ט') כתב שלא לנהוג דיני ספק, שאין לך בו אלא חידושו, והביאו המ"ב בביאור הלכה (תרפ"ח לסעיף ב' ד"ה או שסמוכין).

והנה, הברכ"י שם הביא משו"ת משאת משה או"ח סי' ג' שפסק כן, ברם המעיין שם בפנים יראה שההנחה הראשונה שלו הייתה שיש סמוך ונראה לספקות, ונתקשה ע"פ זה במנהג אלכסנדריה. ומש"כ שאין סמוך ונראה לספקות אינו דרך הכרעה גמורה אלא כתב טעם אחר וצירף דבר זה כסניף הנוסף, ויעו"ש, וצ"ת. ועוד העירו מהמנהג הקדום המובא בפאת השולחן (פ"ג הט"ו) לנהוג דיני ספק בצפת ובכפריה ביריה ועין זיתים, והפאה"ש (שם) דן שהוא מפני דין סמוך ונראה לטבריה. ומבואר שתפס שיש סמוך ונראה לספקות. והנה, המנהג מוזכר כבר בתיקון יששכר (להגר"י בן סוסאן אחד מחכמי צפת בזמן הב"י, עמ' נטב) ובצפת עצמה י"ל שהיה ספק מצד עצמו וכן מבואר באחרונים אחרים, אבל בביריה ועין זיתים הלא מסתבר שנהגו כן רק מפני היותם סמו"נ לצפת (או לטבריה) ורחוק לומר שהיה בהם ספק מצד עצמם. ומבואר שנקטו שיש סמוך ונראה לספקות. וכן החזו"א הכריע שיש סמוך ונראה גם לספקות. וראה עוד בהערה^{נא}.

ויל"ע בכגון לוד, שאף אם ננקוט שלמעשה אין בכוחנו להכריע לתת לה דיני ט"ו^{נב}, וגם אם נפסוק בעלמא שאין סמוך ונראה לספקות, ייתכן ומסתבר שבספק כזה שהוא נוטה לודאי והוא יותר בגדר יראת הוראה, הרי עכ"פ יש לנהוג את כל דיניו גם בסמוך ונראה, ויש לנהוג בכל הסמוך והנראה דיני ערים המסופקות בכל חומר הדין.

נא). ברוח חיים להגר"ח פאלאג' או"ח תרפ"ח מבואר שהיה המנהג בכפרים שהיו סמוכים לאיזמיר לקרוא גם בט"ו, ויעו"ש שנתחבט טובא בטעם המנהג, מפני שלא היה נראה להדיא ובאחד הכפרים לא היה נראה כלל. ותשובתו שם צ"ב ואכ"מ. ויל"ע אם יש מכאן סיוע לנידון זה.

נב). ובוה יש צירוף מדעת הגר"א והפמ"ג שגם בערים המוקפות יוצאים דיעבד בקריאה ב"ד, אבל בשאר מצוות היום אין לצירוף זה, וכמש"נ כל זה לעיל.

[בדין תנאי דמשתתף בענייניו, הנה תנאי זה לא הוזכר ברמב"ם וש"ע, והמ"ב הביאו בשעה"צ ולא כתב הכרעה, ובפשוטו גם לדעת המ"ב מעיקר הדין נקטינן כהשו"ע ואינו תנאי אלא דחזי להצטרף לשאר טענות ואכמ"ל. וכן אם כרך שחרב מחייב, הרי ע"כ שלא צריך משתתף, ועיין היטב". ולעיקר עניין משתתף צ"ב באיזו דרגת השתתפות מיירי, וייתכן שדי בכך שיש מרכזי קניות ומשרדים ממשלתיים וכדו' בכרך המשרתים את תושבי הפרושים, וצ"ב בכל זה].

ושו"ר שכן כתב הגרמ"ש קליין שליט"א בתשובה (מוריה שבט תש"פ עמ' רצ"ד, באות ד') 'ונראה דאף למ"ש הברכ"י והובא בביאור"ל דמ"ש השו"ע בספק לקרוא בשני הימים היינו בעיר עצמה אבל בכפרים שהן סמוכין ונראין לספק יש לקרוא רק בי"ד, מ"מ בלוד שהוא קרוב לודאי מוקף קורא כדין לוד'. ע"כ.

והדבר נוגע לעוד ערים, וראה בהוספה א' להלן בדין שכונת גני אילון (אחיסמך) והערים הסמוכות ללוד.



סיכום הדברים

בגמ' מבואר שלוד מוקפת חומה מימות יהושע בן נון. ויל"ד אם לוד שלנו היא לוד הנזכרת בדברי חז"ל.

ומצאנו מפורש בכפתור ופרח שסבר שזו העיר והורה לנהוג דיני פורים דמוקפין בעיר לוד. וכן הבאנו מהרמב"ם שכתב לעניין הלכה (לגבי דין יו"ט שני) ומנה את לוד בין הערים שישבו בהן ישראל בזמן הכיבוש השני, ולמדנו שזו היא לוד שמזמן בית שני ואשר עליה העידו חז"ל שהיא מוקפת חומה מימות יהושע. והרי זו הוראה בדין זה מרבותינו הראשונים. (ואין ספק שלוד של הרמב"ם והכפ"פ היא לוד שלנו, ואם בהא תליא הרי לכאורה אין מקום לנהוג דיני ספק).

וראה בפנים מה שביירנו בהרחבה בדעת הפאת השולחן, הדברי יוסף, הגר"ש סלנט ובעל ציץ הקודש שדנו בדין העיר לוד (ומוסכם על כולם שלוד שלנו היא לוד של חז"ל, והגרש"ס חשש ע"פ הדברי יוסף שזא זזה מעט ואינה במקומה המדויק אף שהיא סמוך ונראה, ודן שאין דיני סמוך ונראה ככה"ג, ועיין בפנים). ועלה בידינו שנראה לענ"ד שאין לפקפק בהוראה הנזכרת מכוח דבריהם, ויעויין שם הנימוקים לזה.

עוד ביארנו שמהידיעות שבידינו עולה שחזקת הדברים שלוד של ימינו היא לוד של חז"ל, ויש בזה טענות והוכחות רבות מגמ' ומסברא ומהממצאים שלפנינו וכאשר צויין בדברינו, ונראה

(ג). וכן נהגו בירושלים החדשה בשנים תש"ט-תשכ"ו שהייתה העיר העתיקה בשלטון ירדני ולא היה שיתוף בענייני העיר ומ"מ נהגו את כל דיני הפורים בט"ו ולא חששו, ולכאורה הוא מהאי טעמא, וצ"ב. [ויש שחששו שאין סמו"נ לכרך של גויים וצירפו את הטענות שהר ציון (שהיו בו ישראל) היה מוקף בימות יהושע. ולצירוף זה לכאורה ג"כ לא היה שיתוף אא"כ נאמר שדי לנו שהכרך נסמך בענייניו על הפרושים. ויש שצירפו את הטענה שעד החומה השלישית הסמוכה למאה שערים היה מוקף מימות יהושע, וגם בזה צ"ב אם נחשב שירושלים משתתפת עם מקום מסוים זה. וייתכן שיש באותו אזור משרדים עירוניים או ממשלתיים שראויים להיחשב משתתף, וצריך בדיקה. וברם כמדומה שלא בדקו כלל את כל הנידונים האלו אלא הניחו בפשטות שמעיקר הדין א"צ משתתף בענייניו].

שאינן לפקפק בזה בלי ראיה ברורה (והוספנו להוכיח מהדרכים העתיקות הנזכרות בחז"ל וכו' שמוכח מהם שלוד יושבת על מקומה הקדום עכ"פ בקירוב גדול, וכאשר נתבאר בהרחבה. וכמו כן הבאנו מידע שמצאו שרידי חומות עתיקות מאד בלוד, ויעיין בפנים).

והנה, הגר"ז מינצברג המנח"י הגריש"א ודעימייהו הורו לנהוג כיום שני ימים כדיני הספקות. ברם נראה שעיקר הטעם היה מכוח המנהג ושאינן לשנותו. ברם בדברי הציץ הקודש והגר"ש סלנט מבואר שהקהילה היהודית התחדשה בזמנם ולא הזכירו כלום מצד המנהג, ונראה שלא היה ידוע להם על מנהג קדום. וכן ידוע מספרי קורות הדורות שלא הייתה קהילה יהודית קדומה באותם דורות, וראה בפנים.

גם אם נתפוס שלמעשה יש לנהוג כדיני הספקות (וכאשר הורו מאז לתושבי לוד), נתבאר בדברינו שעכ"פ יש לנהוג דיני ספקות בכל חומר הדין ולהזכיר על הניסים ולקרוא בתורה בשני הימים ועוד, וכפי שכבר הורה והנהיג למעשה הגר"נ אורטנר זצ"ל רבה של לוד. והנכון להביא בן כרך שיברך על קריאתה ביום ובלילה, וכפי שהנהיג בזה הגר"נ זצ"ל.

ועיין בפנים שנתבאר שיש מקום להציע להנהיג יומיים בכל מצוות היום כנ"ל, אך לקרוא בי"ד בלי ברכה ובט"ו עם ברכה, לפי שהוא היום העיקרי. וכן הסעודה העיקרית במשתה יין וכדו' וריבוי של משלוחי מנות ומתנות לאביונים ינהגו בט"ו, ובי"ד יקיימו כל המצוות באופן שיוצאים ידי חובתם מעיקר הדין, וכעין שנוהגים בערי הספקות בט"ו. ובזה יצאנו מכל הספקות וקיימנו מצות היום בהידור הנכון (והרוצה להחמיר יותר יביא פרוז שיברך על הקריאה בי"ד).

בפשוטו יש לנהוג כן גם בסמוך ונראה ללוד (אף אם נתפוס בעלמא שאין סמוך ונראה לספקות), ונמצא שדיון זה נוגע גם לעוד ערים, ויעיין בפנים.

כפי שכבר הזכרנו בתחילת הדברים אין הדברים שבכאן אלא הצעת השמועה לפרטיה לתועלת הלומדים והמעיינים. וזו שאלה חמורה והוראה לציבור לדורות והיא מסורה לגדולי המורים המפורסמים, והם אשר יורונו דעה ויבינונו שמועה לדעת מה יעשה ישראל.



נד). וניתן להוסיף ולהחמיר ולהביא גם בן כרך שהוא יהיה המברך בט"ו ובזה לא נכנסנו לשום שאלה, אלא שאינה תקנה מעשית לכלל היחידים.

הערות וקושיות – אורח חיים

האם מותר לאכול בשביל לברך - הרב אהרן הכהן פרידמן

יש לדון באדם שקיבל על עצמו לברך ברכה מסוימת פעם ביום בכוונה, כגון שהוא קיבל על עצמו לברך ברכת שהכל פעם ביום בכוונה, האם הוא יכול לקחת ולאכול דבר מה שאין לו רצון בעצם האכילה, וכל עניינו באכילה הוא כדי לקיים קבלתו לברך בכוונה, או דילמא שה"ל ברכה שאינה צריכה. והנה במ"ב (סי' מ"ו ס"ק י"ד) הביא בשם המ"א שלא יכניס אדם עצמו בחשש ברכה שאינה צריכה כדי לקיים חובת ברכת מאה ברכות, ולכאורה יש לפשוט מזה את הספק דידן. אמנם י"ל שזה איירי כשיש לו דבר מאכל שהוא יכול לאכלו בתוך הסעודה, והוא רוצה לאכלו שלא בתוך הסעודה כדי להרבות בברכות, אבל באופן שאין דעתו לאכול סעודה שבה הוא יכול לפטור המאכל מברכה, אלא שיש לפניו דבר מאכל מסוים שיש לו אפשרות או לאכלו או שלא לאכלו, ומצד עצם הרצון שלו באכילה הוא לא היה אוכל את זה, והוא רוצה לאכול את זה בשביל הברכה, שכאן י"ל שכיון שאין לו אפשרות לאכול את המאכל הזה בלי לברך, ל"ח ברכה שא"צ, ולא איכפ"ל בזה שרצונו באכילתו בשביל הברכה.



בעניין הקל הקל תחילה בפיקו"נ - הרב אהרן הכהן פרידמן

כתב בספר מעיל קטן (עמוד לה) להסתפק "ל"ע בדין חולה שיש בו סכנה דקיי"ל דמאכילין אותו הקל הקל תחילה, אם יש כאן ב' איסורים לפנינו, ואיסור אחד הוא חמור ואיסור השני הוא קל, והאיסור הקל ידוע לחולה שהוא דבר האסור והאיסור החמור אינו ידוע לחולה שהוא אסור, כגון שיש כאן בשר נבילה וחלב שחוטא ואין החולה מכיר בחלב שהוא חלב וכסבור שומן הוא, ויל"ע אם נחשב איסור החלב קל יותר כיון שהוא שוגג בו, וצ"ת". ובהשקפה שטחית היה מקום לתלות את ספיקו בנושא האם היתר פיקו"נ היא "הותרה" או "דחוייה". אולם נראה שגם אם פיקו"נ זה "דחוייה" פשוט שזה שהוא יודע בדבר האיסור אינו גורם שהאיסור יהיה חמור יותר, ויש להאכילו את האיסור הקל אף שהוא מכיר בו, שהרי זה שהוא יודע שהדבר אסור, אינו סיבה שהדבר יהיה חמור מצד ה"חפצא" של עצם העבירה אלא מצד ה"גברא" של האדם המכיר באיסור. אמנם שכשדגים בחומר של איסור אפשר שגם דבר זה יחשב כחומר של איסור, אבל כל זה מצד שיש חומר שהאדם מורד בקונו ועושה נגד רצונו, אבל בחולה שישב"ס, אף שידוע שזה אסור, אבל זה לא מוסיף כל חומר, שהרי אין הוא עושה דבר נגד רצון הי"ת, ואדרבה הוא עושה מצוה באכילתו, וא"כ אין זה סיבה להחשיב את האיסור לחמור יותר.



אוצר יורה דעה

ביטול איסור לכתחילה ♦ לקטוז המיוצר ע"י נוכרים ♦ בגדר עבודה זרה
ומה נכלל בזה ♦ לתת חיבוק למלוה – וגדר האיסור של אמירת שלום
למלוה ♦ לפני עיוור בחד עברא דנהרא ♦ יציאת אבל לקבלת חיסון
בימי השבעה

הרב יחיאל אומן

ביטול איסור לכתחילה

ענף א' - מקורות האיסור

א. מקור האיסור ואם הוא דאורייתא

הנה דין ביטול איסור לכתחילה נאמר בסתמא בגמ' בביצה (ד:) שהקשתה הגמ' והא אין מבטלין איסור לכתחילה, אבל במשנה לא מצינו מפורש על דבר זה. והראשונים הביאו מקור מהמשנה בתרומות (פ"ה מ"ט): "סאה תרומה שנפלה לתוך תשעים ותשעה, וחזרה ונפלה סאה של חולין, אם שוגג - מותר, ואם מזיד אסור", ומהדין של בדיעבד נשמע בודאי דאסור לבטל, דלכך קנסוהו.

והנה, הראשונים נחלקו האם האיסור הוא מדאורייתא או מדרבנן, והמקור הוא בגמ' בחולין צח: דנחלקו השיטות בביטול אם בעי' ס' או ק', ושניהם למדו מזרוע בשלה, שמבטלין אותה עם האיל אף דהיא אסורה לזרים, ונחלקו אם משערין בשר ועצמות דאיכא ס' או רק בשר דאיכא ק' (ונתב' במקו"א).

ומקשי' ע"ז מי ילפי' מזרוע בשלה לכל האיסורין, והתניא 'זהו היתר הבא מכלל איסור', ומשמע דאתי' למעט שאר איסורין שבתורה, שבהם לא יועיל ביטול כלל (דדוקא כאן נאמר שיתכן שיהיה היתר הבא מכלל איסור). ותי' הגמ' דאתא האי ברייתא לר"י דמין במינו לא בטל, ולכך הזרוע יצאה מהכלל דאף שהיא מב"מ שייך בה ביטול, אבל במין בשאינו מינו שפיר ילפי' מיניה.

ובתוס' (ד"ה לאו) הקשו ע"ז, מאי קושיא מהברייתא, דשפיר י"ל דהמיעוט אתא לחדש לענין ביטול איסור לכתחילה, דבעלמא אסור והכא שרי, ותי' התוס': "דלשון זהו היתר הבא מכלל איסור משמע מכלל דבר האסור לאכילה".

ומקושת התוס' ותירוצם עולה דהם הבינו דביטול איסור לכת' הוא איסורא דאורי', ולכן הקשו דאפשר לאוקמי המיעוט על זה, ותירוצם רק עלפי הלשון, דלא משמע כן בלשון הברייתא.

וכן הביא הר"ן בשם הראב"ד, דמדקרי ליה לזרוע בשלה חדוש ש"מ דמאי דאמרין אין מבטלין איסור לכתחילה דאורייתא הוא, ועל הקושיא הנ"ל תירץ כתי' התוס'.

אמנם בר"ן מקודם (וכן ברשב"א) הביאו בשם 'תוספות' שתירצו דבאמת כל איסורין שבתורה מדאורייתא מבטלין אותן לכתחילה, וממילא הא דאמרין דזרוע בשלה חדוש הוא אין חדושו שמותר לבטלו (דכל איסורין נמי מותר), אלא שמצוה לבטלו, ושונה הדבר משאר איסורין שבתורה שאין מצוה לבטלם לכתחילה.



ב

ביאורי האחרונים דיבש ביבש אסור מדאורי' לכו"ע

והנה הרא"ה (בדה"ב דף יט.) כתב כהראב"ד דאיסור ביטול איסורין לכתחילה הוא דאורייתא, והוסיף "וכן בדין שלא יהא מותר דבר תורה לבטל לכתחילה חתיכת נבלה בשתי חתיכות היתר מין במינו", ומבאר בדבריו דפשיטא ליה מסברא דלא יתכן שיהיה היתר לערב ולבטל איסור לכתחילה.

ובאמת מצאנו כמה אחרו' שביארו, דגם הראשו' דסברו דהוא מדרבנן, מ"מ דיברו רק באופן דדומיא דזרוע בשילה, וכ"כ הנוב"י (תנינא יו"ד מ"ה). וזאת, בהקדם הבנה יסודית בדין ביטול איסור יבש ביבש, דכשהתירה התורה אין זה משום שחל עליו דין חדש, אלא דכל זמן שאין מכירין אותו גזירת הכתוב היא אחרי רבים להטות, והיינו דדנים את התערובת לפי הרוב, ושם הרוב חל על המיעוט מפני שהוא בטל וטפל אל הרוב, ואינו נחשב בעצמו, אבל ברגע שיפרד מהתערובת, שהוא נעמד שוב בפ"ע, חוזרים עליו הדינים שהיו בו מתחילה.

ולפ"ז ביאר הנוב"י, דזהו החילוק בין בליעה שיש בזרוע בשילה, ובין ביטול יבש ביבש, דבזרוע בשילה הזרוע עצמה לא נתבטלה כלל, שהרי הוא נותנה לכהן אחר בישולה, ורק הטעם דמפיק מהזרוע ונבלע בשאר האיל הוא שנתבטל. וממילא טעם שנתבטל לא נשאר בו איסור כלל, והדינים שנאמרו על האיסור מתחילה לא חלים עליו כלל, ולכן אין איסור מדאו' לבטלו.

אבל יבש ביבש, שגם אחר שנתערב האיסור הוא בעין, ויכול לחזור לאיסורו [ואם יבוא אליהו ויאמר שזו היא החתיכה האסורה חשיב כניכר והרי הוא עומד באיסורו הקדום], בזה לכ"ע לא התירה התורה לבטלו לכתחילה, דהרי חתיכה זו שקיים בה עתה דין איסור אכילה, אותה החתיכה היא גורם לאכול בצורה של היתר.

וכע"ז כתב ביד יהודה (בתחילת דבריו): "דמצד הסברא קשה מאוד לומר דיהיה מותר מדאורייתא ליקח חתיכה נבלה ולערבו בשני חתיכות שחוטה כדי לאכלו, דהא כל ענין הביטול הוא מאחרי רבים להטות, וזה בעצמו לא נאמר אלא אם יש לפנינו רוב ומיעוט אשר מתנגדים זל"ז, נלך אחרי הרוב, אכל היכי דזה הוא בפ"ע וזה בפ"ע ואינן מתנגדים זל"ז כלל שנעשה בכיון שיתנגדו זה לזה כדי לילך אחר הרוב אין זה כלל בגדר אחרי רבים להטות".

והיינו נמי ע"ד הנוב"י, שהרי ודאי שדין הליכה אחר הרוב אינו מתיר לכתחילה כשהאיסור בידו וניכר לפניו [וכ"ש מאם היה בתערובת והיה ניכר לא נאמר בזה ביטול, כך מתחילה שניכר, אין צד שאפשר לבטלו], ורק בלח בלח, שהביטול יכול להחיל חלות על הדבר, בזה שייך לומר היתר לבטל, כיון שאחר ביטולו ישתנה דינו, וכל הדינים נאמרים עכשיו רק ביחס לאיסור כמות

א. ועפ"ז הקשה על הרשב"א איך מותר לבשל בכלים שיש בהם נטל"פ, לפי דעתו שמדובר אף בראוי לגר, והרי איכא ביטול איסור לכתחילה.

ב. וראיתי שהביאו מדברי השואל בנוב"י הנ"ל, שחזר והקשה לו ע"ז דזה לא אתיא לכו"ע, דהרי הרא"ש בחולין סי' ל"ז ס"ל דאם נתערב יבש ביבש ואח"כ נתבטלו ביחד הכל מותר כיון שנהפך מכבר להיות היתר. אמנם עי' לקמן בדין חוזר וניעור, שהבאנו מהמשך דברי הרא"ש דהגם שנהפך להיות היתר מ"מ אם נתוסף איסור חוזר וניעור, וע"כ שלא נהפך להיתר רק הוי הנהגה בהיותו בתוך התערובת.

שהוא עכשיו. אבל מכיון דהביטול נלמד מאחרי רבים להטות, א"כ אין בו כח לשנות את הדבר, אלא רק להגדיר שגלך אחרי הרוב, א"כ לעשות לכתחילה כן לא שייך.

וכ"כ בחת"ס (א, קכ"ט) דהאיסור הוא דוקא ביבש ביבש, שהאיסור בעין ונרגש ונאכל, ובזה לכ"ע אסור מן התורה לבטלו ולעשות מצדקי לאכול איסור. ובלח בלח בביטול ס' ס"ל להתוס' מן התורה מותר לבטלו לכתחילה, דאינו עושה מצדקי לאכול נבלה שהרי העבירו מן העולם ובטל טעמו בס' ורק מדרבנן אסור. וביאר עוד (בס' שי"ט), דפשיטא הוא דמה"ת אסור למיעבד מצדקי למאכל נבלות וטרפות, דאלת"ה למה נשליך טרפה לכלב ונבלה לנכרי ולגוי ולמה לא נבטלנו חד בתרי.

[אמנם בהמשך דברי היד"י הקשה ע"ז, מדברי הרא"ה הנ"ל, שדימה ביטול בבלוע שבקדירה לביטול חתיכת נבילה בב' חתיכות, וע"ז חלק הרשב"א וכתב דמגליה דביטול איסור לכת' הוא מדאורי', דלמא מדרבנן הוא, ומשמע שגם באופן הזה הוא דרבנן. וכן בר"ן שיובא להלן בע"ה כתב דגם במתכון להנות אינו אלא דרבנן. והאריך בזה וסיים דלבטלו בכיוון כדי להנות ממנו יש לחוש לדעת הסוברים שהוא מדאורייתא, אבל באין כוונתו כדי להנות מן האיסור אינו אלא מדרבנן.]

ובאמת שם ברשב"א מבואר כסברת הנוב"י, לגבי שאף הסוברים שהוא מדאורייתא מודים בבלוע, שכתב דגם אי נימא דהוא דאורי', מ"מ דוקא לערב כשהם בעין ולא בבליעות. ועי' בריב"ש (תשו' שמ"ט) שכתב ע"ז: "שגם הרב ז"ל לא אמרה אלא באסור הבלוע כבר, אבל לערב איסור לכתחילה כדי לבטלו לא".



ג. גדר הדין דקנסו רבנן

והנה במה שנתבאר דמקור האיסור הוא מהמשנה בתרומות יש תמיהה גדולה, מדוע לא נתפרש במשנה האיסור אלא רק באופן של הקנס. וכקושיית הגמ' בריש ברכות 'תנא היכי קאי', כך כאן יש לשאול תנא היכי קאי דקאמר מזיד אסור?

והיה נראה לומר מחמת זה, דבאמת אין גדר הדין שעשו איסור לבטל, וקנסו מי שעבר על דבריהם [דאיך יתכן שלא פירשו בפירוש את האיסור לבטל, ומ"מ קנסו את מי שעבר על האיסור], אלא שיש כאן סייג בדין הביטול, שאף שכל איסור בטל בס', מ"מ זה דוקא כשקרה מקרה ונתערב, אבל עד כמה שביטלו בידיים לא חל בזה תורת ביטול.

ובזה יתורץ מ"ט האיסור נתפרש במשנה ע"י הקנס, דבאה המשנה להורות על סייג בביטול, ולכך לא אמרה רק דין לכתחילה, אלא שגם אם ביטל במזיד אסור לו.

וכך נתבאר בדין המבטל לחבירו, דמוכח בב"י ובש"ך דקנסו את חבירו שנתבטל בשבילו, וזה ג"כ מוכח כדבריניו, דאם הקנס הוא על מעשה העבירה לבד, מ"ט קנסו את מי שלא עשה את

(ג). והוכיח מהגמ' בקידושין (נ"ז ע"ב) גבי ציפור מצורע, דהוכיחה הגמ' דאינה אסורה דלא אמרה תורה שלח לתקלה [שאם ימצאנה אחר יכשל באיסור, וע"כ דמותרת היא], אף על גב דהיא בטלה ברוב צפורים דעלמא, מ"מ ביבש ביבש אסור מן התורה לבטלו.

העבירה [וכמו שביארנו בסימן הבא את דעת הי"ש והט"ז שהקנס חל על מי שנתבטלו לו, שלכן הצריכו שיהיה מזיד]. אלא ודאי דגדר הקנס הוא שלא יועיל הביטול לגביו, ולכן עד כמה שסיבת הביטול היתה לחבירו, ממילא כך היא צורת הקנס שלא יועיל הביטול לגביו.

וכן בסברת הדברים מובן מאוד לפי הנוב"י הנ"ל והיד"י, דלא שייך אחרי רבים להטות לגבי לכתחילה, וא"כ אף אחר שבא לפנינו ונצרכים לדון בדין רוב, מ"מ כיון שהוא בא בדרך שלא נכללת בהיתר של אחרי רבים להטות, לכן גם בדיעבד לא הולכים אחרי הרוב.

ושו"ר כע"ז ביד"י (הארוך, סק"ט) שכן פשטות לשון המשנה "במזיד לא יעלו", משמע דלא מהני מעשיו כלל וכאלו לא נתבטל מעולם, וכתב לחלק ממבשל בשבת דאף במזיד מותר לאחרים במוצ"ש, דשם כשהגיע מוצ"ש שוב אין הם צריכין עוד לעשייתו כלל, דהאיכולין הם כעת לבשל בעצמם. משא"כ במבטל איסור דמעיקרו היה אסור לכל, אם נבטל כעת את עשייתו ונשאר כמו מקודם ממילא הוא אסור לכל. וכן הוא הטעם בחמץ, דהוא היה עומד מעיקרו לבערו מן העולם ולא היה שום אדם נהנה ממנו, עושין אותו גם עכשיו כמו מקודם, ולכן הוא אסור לכל העולם.

[והעירוני שכן מוכח בדברי הרשב"א, שדחה את קושית הרא"ה היאך מבטלין בקדירה שאינה ב"י ומ"ט אינו ביטול איסור דאו', ותי' הרשב"א דאפי' אי נימא דביטול איסור הוא דאורי', מ"מ זהו דוקא לבטל איסור שנמצא בעינו ולערבו בהיתר אחר, אבל בבלע שבקדירה שאי אתה אוכלו לעולם אלא בפגמו ובתערובת, בזה מותר מדאורי', ותיורצו את"ש אי נימא דדין אין מבטלין הוא סייג בדין הביטול, א"כ כשיש בלע שלא יוכל לצאת לעולם, בזה לא נאמר האיסור].



ד. סדר הגמ' וההערות בדברי הגמ' והמפרשים

ויש לבאר עפ"ז את הסוגיא דביצה ד: "אמר רב מתנה: עצים שנשרו מן הדקל לתוך התנור ביום טוב, מרבה עליהם עצים מוכנים ומסיקין". ומקשה הגמ' ג' קושיות ע"ז: א. הא קא מהפך באיסורא? והתירוץ: "כיון דרובא דהיתרא נינהו, כי קא מהפך בהיתרא קא מהפך", ב. הא קא מבטל איסורא לכתחילה? והתירוץ: "הני מילי בדאורייתא, אבל בדרבנן מבטלין". ג. לר' אשי דאמר כל דבר שיש לו מתירין אפילו בדרבנן לא בטיל, מאי איכא למימר? והתירוץ: "הני מילי היכא דאיתיה לאיסורא בעיניה, הכא מקלא קלי איסורא".

וביאור מהלך הסוגיא, דמתחילה לא הוצרכנו להגיע לגדרי ביטול, אלא רק מחמת הקושיא דמהפך באיסורא מזה הגיעה הגמ' לתי' דכיון דרובא דהיתרא נינהו מהפך בהיתרא, ונראה שמתחילה הריבוי היה בשביל שיוכל להדליק באותם העצים, ולא שעצי המוקצה צריכים להיפך להיתר. אבל הקשתה הגמ' דאין די במה שיש עוד עצי היתר, דהא האיסור קיים והאדם מהפך בו, ולכן ביארה הגמ' דאיכא נמי ביטול ברוב. ולכן רק אח"כ הקשתה הגמ' דמבטל איסורא לכתחילה, דבתחילה הבינה הגמ' דא"צ לדין ביטול ברוב, וכנ"ל, וכן הקושיא מר' אשי קשה רק אחר דהוצרכנו לדין ביטול, דכשיש לו מתירין לא בטל.

אמנם יש להקשות, דלכא' קושיא ג' מר' אשי היה צריך להקשותה קודם לכן, דקושיא הב' אינה קושיא על עצם הדין אלא רק על ההיתר לכתחילה, איך אמר ר' מתנא שמותר אף לכתחילה, ואילו הקושיא מר' אשי היא קושיא ביסוד הדבר, איך מועיל כשעושה כן, דהא העצים אינם מתבטלים. וקושיא זו ראוי להקשותה מקודם לכן, ורק אחר דמיישב דחל הביטול יש לו להקשות דמ"מ אסור לעשות כן לכתחילה.

עוד יש להעיר בלשון רש"י והתוס' על הקושיא דאין מבטלין איסור לכתחילה, שהקדימו וכתבו "דאף על גב דאיסורא בטיל ברובא - הני מילי היכא דאיערב ממילא, אבל לאערובי ולבטולי בידים - אסור". והלשון צ"ב, דמשמע שיש סתירה במה שאסור לכתחילה מהדין דאיסור בטל ברוב, שלכן כתבו דאע"ג דבטל ברוב אל תקשה מזה, דהנ"מ בדאיערב אבל לכתחילה לא, וקשה מה ענין האיסור לכתחילה לדין של הביטול.

אבל לפי הביאור הנ"ל ניחא, דמאחר שגדר הדין הוא שהביטול לא חל, ממילא שפיר הקשתה הגמ' מיד דאין מבטלין איסור לכת', דגם זה קושיא שמחמת זה לא יחול הביטול. וכן מובנים לפ"ז דברי רש"י ותוס' שכתבו דאע"ג דאיסורא בטל ברוב, ה"מ דאיערב ממילא ולא בידים, והיינו דזה סייג בהיתר של ביטול ברוב.



ה. מחלוקת הראשו' באיסור לכל העולם, וההוכחה דלא כדברינו

והנה בראב"ד (תשובות ופסקים סי' ר"ז, נדפס בשם 'איסור משהו') הובאה תשובת רבו ר' משולם, שדעתו היא דכל שנתבטל האיסור יש לאסרו לכל העולם: "דהא אמרינן אין אוכלין איסור משהו לכתחלה משום שאין מבטלין איסור לכתחלה, וכיון שאין מבטלין כל המערב משהו חלב או משהו דם לכתחלה בין במינו בין בשאינו מינו דהיתירא הרי הוא אוסר כל המאכל".

והוסיף וכתב: "וא"ת דכ"ז למבטל, אבל לנו כיון דאיסור משהו דאיעבד מותר נחשוב לנו כדיעבד ויהיו מותרין לנו מידי דהוה למבשל בשבת במזיד דאסור לו ולאחרים מותר? דבר זה רחוק מן הדעת הוא, דמבשל בשבת המאכל כשר הוא לאכול וקנסא הוא דקנסינן ליה, והני שמערבין איסור משהו לכתחלה מאכל איסור הוא, כי כן גזירה דרבנן דאיסור משהו דאיעבד מבוטל הוא עם היתרא, ולכתחלה אין מבטלים איסור" וכו'.

והראב"ד שם חלק עליו, וסבר דקנסו רק למבטל עצמו ולא לאחרים, וכן הביא בשמו הרשב"א וכתב טעמא דקנס זה הוא משום שלא יהנו מעשיו, ולדידיה קנסו לאחרני לא קנסו.

ומשמעקצת בראב"ד, דהא אתא למיפלג ולמימר דלא שוויהו כחתיכה דאיסורא כדעת ר' משולם, אלא רק קנס הוא (וכ"ש לפי סברת הב"י דסיבת הקנס היא שלא יבוא לעשות כן פעם אחרת). [ובעז"ה בענף הבא יתבאר יישוב אחר על הקושיא מהמשנה].



ענף ב' - ביטול באינו מתכון

א. דברי הר"ן והריב"ש בהיתר ביטול כשאינו מתכון, והפשטות דמותר אף כשמעוניין בביטול

הנה הרשב"א בתוה"ב הקשה על הגמ' בע"ז (לג): דהתיר רבינא להכניס בקנקן שכר כדי להכשירו, וקשה איך מותר לבטל איסור לכתחילה. ומזה הוכיח (בשם הראב"ד) דמבטלין איסור משהו הבלוע לכתחילה.

והר"ן חלק ע"ד בתרתי - א. דאין המים מכשירין אלא מפני שמפיגין את היין הנבלע בתוך הכלי ומבטלין את טעמו, ולא שמערבין אותו עם ההיתר, אלא הרי הן כאילו שורפין אותו במקומו. ב. שלא נאסר לבטל איסור לכתחילה אלא למי שמתכוין לבטלו כדי ליהנות ממנו, הא לאו הכי לא.

והוכיח הר"ן ד"ז: "שאם לא תאמר כן, אם כן היאך הכשירה תורה כלי מדין בהגעלה (דודאי בבני יומן אמרינן כן, דאילו כלים שאין בני יומן אינן צריכין הכשר מן התורה לדידן דקי"ל נטל"פ מותר) והרי הוא מבטל איסור הבלוע בהם לכתחילה במים שהוא מגעיל אותן? אלא ודאי לא אמרו אין מבטלים איסור אלא במתכוין לערב איסור בהיתר כדי ליהנות ממנו, אבל במתכוין להכשיר הכלי ואינו נהנה מן האיסור שרי".

וכ"כ הריב"ש (סי' שמ"ט) שנשאל בענין החלב שמשמים בין נסר לנסר בקנקנים של עץ, כדי שיחוברו היטב ולא ינטף היין, ומתחילה רצה לאסור לכה"פ מצד נגיעה שנוגע ביין, אמנם אח"כ כתב דהראוהו דאין החלב מתערב כלל ביין, ולפ"ז כתב להתיר, דאף מבטל איסור לכת' אין כאן, "כיון שאין כונתו לבטלו ולהנות מן האסור, אלא כונתו לתקן הכלי ולהדביק סדקיו".

והנה הפשטות בדבריהם היא דביטול איסורין לכת' נאסר רק בציור שהאדם חפץ להוסיף טעם או כמות מהאיסור בתבשילו, אבל בכל אופן שאין לו צורך והנאה מזה שנוסף לו איסור, אף שהוא מתכון לערבו בתבשיל מותר.

וכן משמע בתויו"ט (תרומות פ"ד מ"ח) במשנה 'תאנים שחורות מעלות את הלבנות', ופירש הברטנורא כולן מצטרפין לבטלה, שאם היה רוצה היה דורסן ומערבן הכל ביחד. וביאר התויו"ט דאף כי אין מבטלין איסור לכתחילה ה"מ להרבות בהיתר כדי לבטל האיסור אבל בכה"ג שאינו מרבה בהיתר אלא משנה האיסור מכמות שהי' ומפרידן כאשר היה מקדם כדי לערבם יחד בכה"ג נ"ל דשרי לבטל לכתחילה והעתיקו לשונו להלכה בכה"ג הגה"ט כאן, ובפר"ח או"ח תנ"ג.



ב. דברי הפוסקים דדוקא כשאינו מעוניין בביטול

אמנם בפמ"ג (מ"ז ח') הקשה על זה, דהלא דברי התויו"ט אתיין אליבא דר' יהושע, אבל ר"א ור"ע פליגי התם, וכן פסק הרמב"ם (בפי"ד מה' תרומות הלכה א' ב') דכה"ג נמי אין מבטלין, וכן משמע מריש ביצה (ג:) ומגיטין (נד:) דנתפצעו מזיד עכ"פ אסור, ולא שייך לבטל כן אף שאין מוסיף.

וכ"כ הרעק"א (תשובה ע"ז) שהביא את דברי השו"ע בסי' פ"ד סי"ג בדבש שנפלו בו נמלים, שהתיר לחממו עד שיהיה ניתן, ויסננו, ואע"פ שטעם הנמלים נמצא בדבש, מטעם דאין כונתו לתקן הדבש. וכתב הרעק"א דכ"ז דוקא כשאין כוונתו כלל לבטל, כמו בדבש שכוונתו רק לתקן את הדבש ואין הוא מעוניין שיתבטל טעם הנמלים, אלא דממילא נפלט הטעם. זהו מקרי אין כוונתו לבטל, דהא הוא מראה בהיפוך – שהוא מפריד את האיסור, אבל בטחינה שנתערב הכל יחד, י"ל דמקרי קצת כוונתו לבטל.

ואין לומר דעירוב לצורך ביטול אסור, וההיתר הוא כשכוונתו בעירוב לצורך דבר אחר ולא לצורך ביטול, דעדיין קשה בכל תערובות בע"ח דלא בטל, והא צריך לשוחטן כדי לתקן את המאכל, וא"כ לישתרי לכתחילה לשוחטן דאין כוונתו רק לתקן המאכל ולשתרי, וכן ברימוני בדן הא צריך לפוצען לתקן המאכל.

ואף דשם בשו"ע סי"ד נפסק עוד, דחיתים מתולעים מותר לטחנן, והוא שירקד הקמח לאור היום, והמקור בתרוה"ד (סי' קע"א) והרי שם כונתו לבטלם בתערובת, אבל מדויק בלשון התרוה"ד דהוא משום ב' לטיבותא, דגם אינו ודאי אם נתערב בו איסור, וגם דאין כוונתו לבטל, ע"ש.

וגם בדברי הר"ן והריב"ש יש מקום לדייק כן, שהרי ראייתם היא מהגעלת כלים שמועילה וע"כ משום שאין כוונתו לכך, והרי שם בודאי הוי כוונה הפכית, שרצונו להוציא את האיסור ולבטלו, ולכן מה שנבלע מעט במים לא אסרה תורה.

וכן ביד"י (סקי"ג) האריך להקשות בזה, דא"כ למ"ד אפשר לסוחטו מותר, א"כ יהיה ג"כ מותר לבשלו בס' כדי להכשיר את החתיכה והא ג"כ אינו נהנה מהבליעה כלל, ואדרבה הוא מבטל את טעמו לגמרי, ואעפ"כ אסור לכתחילה מטעם אין מבטלין. וע"כ דבאוכל כיוון דהוספה זו באה כדי שיתבטל האיסור בחתיכה ובמים שמבשל בו, והגם שאין הוא רוצה לאכול את המים, מ"מ ע"כ את החתיכה הוא אוכל ע"י ביטול, זה שפירהוי בכלל מבטל איסור, הגם שאין הוא עושה זאת ע"מ ליהנות מן האיסור עצמו. משא"כ בהגעלה, הא בכלי עצמו אינו מתבטל כלל האיסור, והאדם אך עושה זאת כדי להוציא את האיסור ממנו, אך שלא יחזור ויבלע.



ג. דעת הנוב"י דמתיר רק כשכבר נפל

והנה מדברי הרשב"א והר"ן מוכח לכאור' דלא ס"ל כלל להיתר אינו מכווין, שהקשו ג"כ מדין הגעלה שהתירה תורה, והוכיחו מזה להיתר של תשמישו בשפע, והרי אם יש היתר של אינו מכווין, תיפול"ל דגם בהגעלה אין כוונתו לבטל.

ומכח זה כתב הנוב"י (סי' כ"ו בהגה"ה), שרק אם האיסור כבר נתערב וצריך להוסיף, בזה עוזר מה שאין כוונתו לבטל, אבל לערב לכתחילה זה לא מתיר, ולכן לבשל, שזו תערובת חדשה, לא שייך בזה ההיתר של אין כוונתו לבטל.

(ד). וכתב הט"ז בסי' צ"ט דכ"ז דוקא באי אפשר בענין אחר, ע"ש בפמ"ג.

[ולכא' חידוש זה מתאים עם מה שהבאנו לעיל משמו דביבש ביבש לכו"ע הוי ד"ת, מצד שהדבר בעצמו קיים ולא מתבטל, ולא יתכן שהתורה תתיר לבטלו. וממילא מובן דלא מהני בזה מה שאין כונתו לבטל, ורק כאשר נפל כבר האיסור, שכעת אין האדם עושה מעשה באיסור כדי שיכול יהיה לאכלו, בזה מותר מצד אין כוונתו].



ד. ביאור האוקימתא בטור ב' אינו מכוין

והנה לפי הנתבאר דבאינו מתכוין מותר אף לכתחילה, יש לדעת במה מיירי ההלכה שהביאו הראשונים והפוסקים מהמשנה דביטל במזיד אסור בשוגג מותר, דלכא' אם הוא שוגג א"כ קרוי אין כוונתו לבטל.

ובאמת בט"ז כבר העיר בלשון הטור שכתב: "אם לא כיוון לבטל האיסור מותר... אבל המכוון לרבות אסור", דמשמע מזה דהעיקר תלוי בכונה להרבות, דאם נתכוין בזה, אף על גב דטעה בדין וסבר שמותר להרבות לבטל האיסור, מ"מ מקרי מזיד כיון שנתכוין במזיד לבטל את האיסור. אמנם הוכיח הט"ז מכמה מקומות דאינו כן, דהאומר מותר חשוב כשוגג לענין זה, וכן נקט להלכה, וכמותו נקטו רוב הפוסקים (מחה"ש, רע"א, חת"ס, יד"א, חו"ד, ועוד).

אכן, עדיין צריך ליישב את לשון הטור שכתב "אם לא כיוון לבטל האיסור מותר" שנקט דלא כיוון מותר מטעם שוגג. ולכא' אם אינו מכוון לבטל את האיסור אין צריך להגיע לדיעבד ולדון בשוגג ומזיד, אלא לכתחילה נמי מותר לבטל.

ולכן צ"ל דהטור מיירי באופן שהאדם אינו יודע כלל שזהו איסור, והוא סבור שזהו היתר, ומכווין לערבו עם התבשיל שיתן בו טעם (והדגש "אם לא כיון כדי לבטל האיסור", שכיון לבטל אבל לא את האיסור). וממילא בזה אף דלא שייך לקנסו כיון שהוא לא ידע שזהו איסור (וכמש"כ הפלתי, שאף למ"ד דקנסו שוגג אטו מזיד, זהו דוקא כשידע מהאיסור וסבר שמותר לבטלו וכדו', אבל כשלא ידע מהאיסור לכו"ע לא קנסוהו), אבל לא שייך לומר בזה דזהו היתר לכתחילה מצד אינו מכווין, שהרי תכלית מעשהו היא לערב ולבטל את הדבר בתוך התבשיל, ואיך נאמר שאינו מכווין [ונפ"מ מזה דאם אחד רואה את חברו שרוצה לבטל איסור שסבור שהוא היתר, צריך להפרישו, כיון דבאמת הוא עביד איסורא ואין כאן היתר של א"מ].



ה. דברי היד"י דלא כהט"ז

והנה ביד"י (הקצר כ') חלק על דברי הט"ז, והחזיק כפשטות הטור דהעיקר תלוי בכונה לבטל, וכדעת היש"ש. וכן הוכיח מפשטות דברי רש"י בגיטין (דף נ"ד ע"ב ד"ה אחד) שמבוי בדבריו דכל דעשה זה בכוונת ביטול, הגם שלא ידע את הדין נקרא מזיד. והביא מכמה אחרונים שדחו ראייתו מהתוס' בבכורות (דהוא מיירי למ"ד לא קנסו שוגג אטו מזיד, וגם זה לא כתבו אלא בדרך שמא).

[ואפשר דפלוגתא זו תלויה בגדר הקנס דשוגג אטו מזיד, האם הוא קנס נוסף כעין 'גזירה לגזירה', שלפ"ז כל זה דוקא בשוגג שידע מהאיסור והוה ליה להזהר לכן קנסוהו. אבל אפשר

דהקנס הוא משום שלא ידעי אינשי להבחין בין שוגג למזיד, ולכן כל אופן שדומה למזיד גזרו בו חז"ל. והגדר הוא כשהוא מכווין לבטל, שבכה"ג אם יהיה מזיד צריך לקנסו, בזה גם בשוגג כשעשה בדרך ביטול כזו קנסוהו].

ועוד הקשה היד"י על הט"ז שפי' שוגג ומזיד כלפי האיסור, אם שגג באיסור שלא ידעו או שהזיד בו אף שידעו, וזה קשה מאוד, דבאמת לא נכתב כלל בפירוש האיסור של ביטול איסור לכתחילה, וכמו שהערנו בתחילה, דלא נאמר אלא הדין אם עבר בשוגג או במזיד. וכיון שאין כלל אזהרה מקודם, איך אפשר לומר דהשוגג ומזיד קאי על אזהרה זו אם ידע מזה או לא? וע"כ דאינו קאי אלא אם עשה זה בכוונת ביטול או לא.



ו. יישוב עפ"י מ"ט לא נקטה המשנה איסור ביטול

ומתוך דבריו עולה תשובה לקושינו דלעיל, מ"ט לא נקטה המשנה האיסור רק באופן כזה אם עבר, ועפ"י מה שנתבאר כאן דכל הנידון של קנס על האיסור קיים רק כשהוא כיוון למעשה ביטול ועירוב (אף כשלא ידע שהוא איסור), שאם נתכון לכוונה אחרת ה"ז מותר לכתחילה.

וא"כ מובן, דבשלמא אם אסור לבטל בכוונה אחרת, צריך להשמיענו איסור זה, אבל כשכל האיסור הוא לכווין לבטל את האיסור עצמו, זה לא צריך להשמיענו שלא לעשות כן. וכמו שהקשו הרא"ה והפוסקים דלעיל דכי תעלה על דעתך שנשתמש עם דין רוב לבטל האיסורים, וא"כ מאי אהניא תורה באיסוריה (בין אם היא דאורי' בין אם היא דרבנן) [ואע"ג דנצרך להשמיענו באופן שכבר נפל למקצת היתר, שלא יוסיף ע"ז ויבטל, שזה היה מובן להתיר, צ"ל דכיון דאין זה עיקר האופן של הביטול לכת' לא נקטה המשנה את האיסור בשבילו].



ענף ג' - באיסור דרבנן

א. המקילים דבכל איסורי דרבנן מבטלים

הנה בגמ' בביצה (שהוכרנו לעיל) נאמר דהא דאין מבטלין איסור לכתחילה היינו בדאורייתא, אבל בדרבנן מבטלין, והנה בכמה מן הראשונים למדו את הגמ' כפשטותה דבכל איסורי דרבנן מבטלין לכתחילה, כגון הסמ"ג ואו"ז ושה"ל שהביאו את הגמ' כצורתה. וכן הובא בראב"ן והגה' אשר"י בשם רבינו שמחה שהורה על מי חלב שנפלו לתוך תבשיל של בשר, וצוה להוסיף מים עד כדי שיתבטל המי חלב בס', דמי חלב דרבנן.

ועוד הביאו ראיה מהגמ' בבכורות (כז.) דתרומה בחוצה לארץ דאינה אלא מדרבנן מבטלה ברוב, ש"מ כל דרבנן מותר לבטל לכתחילה.

ושיטה נוספת כע"ז מצאנו בראשונים, שאמנם לא בכל איסורי דרבנן מקילים, אלא דוקא באיסורים שאין להם עיקר מה"ת, ויבואר להלן בתוך דברי הרשב"א.



ב. האם ההיתר דוקא כשנפל כבר להיתר

ואמנם רוב הראשו' חילקו דלא בכל איסורי דרבנן אמרי' כן, ומצינו בדעתם ג' שיטות, וכפי שנבאר.

ונקדים בנידון נוסף שדנו הראשונים, האם ההיתר בדרבנן הוא גם ללכת ולערב בידיים איסור עם היתר, או שכל ההיתר נאמר דוקא כשכבר נפל איסור בתוך היתר, שבזה שייך להוסיף עליו ולבטלו.

שבר"ן הביא גירסא בגמ': "מוסיף ומרבה עליהם ומבטלם", ומוכח שרק להוסיף על ההיתר שכבר קיים מותר, ולא לערב בתחילה. וברשב"א ג"כ כתב כן, ומשמע שדייק כן מהלשון 'נפלו לתוך התנור', דמשמע דוקא בתנור שיש בו כבר עצים.

וכן מדויק במשנה בתרומות "סאה תרומה שנפלה לפחות ממאה ואחר כך נפלו שם חולין אם שוגג מותר ואם מזיד אסור", ומשמע שהנידון של שוגג ומזיד הולך על אופן שכבר נפל פחות ממאה, והוא רק הוסיף והשלים למאה.

ונראה שכן הוא בפשטות מהלך הסוגיא, שמתחילה הייתה הפשטות דהוספת העצים אינה צריכה לדין ביטול ברוב, אלא דמקשי' ע"ז דמהפך באיסורא, וע"ז תי' הגמ' בדרבנן מבטלין, ולכא' איך היה הס"ד דבלא ביטול ברוב מותר להשתמש בעצי המוקצה (דהא שנינו כבר בשבת דאסור להסיק במוקצה). וע"כ דמתחילה סברי' דמדליק עצי ההיתר וכיון שהתעסקותו בהם אין בעיה מצד האיסור, ואלא דמקשי' דמ"מ מהפך נמי באיסורא, ומתרצי' דבטל ברוב, והשתא לא הדר' מהסברא דעיקר מטרתו לעצי ההיתר, ודו"ק.

אמנם יש להבין מה נותן מיעוט ההיתר שמעורב בו האיסור, שהרי כאן בעצים, שבטלים אף חד בתרי, ע"כ מדובר שהרוב עדיין איסור, וא"כ מה משנה אם יש קצת היתר?

אבל באמת מצאנו חילוק כזה בנוב"י שהבאנו לעיל, לגבי ההיתר של אינו מכווין לבטל, שכתב הנוב"י דאם בא לערב איסור בידיים אין מועיל מה שאינו מכווין, וביארנו את הסברא בזה דהחומרא בביטול איסור נאמר על האיסור עצמו, שעושה טצדקי להפכו להיתר, אבל כאשר מעורב גם היתר, והתעסקותו היא עם ההיתר, בזה שייך להתיר בא"מ, וכן בדרבנן מובן דשייך להתיר בכה"ג אף כשרצונו לבטל האיסור.



ג. דעת התוס' לחלק בין עיקרו מה"ת או מדרבנן, והדיוק דבעיקרו דא' אסור אפי' להוסיף

והנה בתוס' הקשו מהדין דשנינו לעיל "ליטרא קציעות שדרסה על פי עגול ואינו יודע באיזה עגול דרסה", ונחלקו התנאים באיזה היכ"ת מצטרף פי העיגול לתוכו להחשיב שנתערב במאה. ולכא' קשה הרי תרומה דקציעות היא דרבנן, וא"כ מה הנידון, ולמה לא נימא דיערב לכתחילה במאה אחרים ויתבטל.

ותי' תוס': "דהא דאמר בדרבנן מבטלין - היינו בדבר שעיקרו מדרבנן, כגון מוקצה, אבל בדבר שעיקרו מדאורייתא כגון תרומה - אפילו במקום שאינו אלא מדרבנן אין מבטלין".

והנה לפי הפשטות דמיירי הכא דוקא להוסיף ולהרבות, ולא לבטל את האיסור מתחילתו, אי נימא דתוס' נמי סברו כן, א"כ יתפרש מש"כ בדרבנן מבטלין היינו עיקרו דרבנן, היינו שבכזה איסור דרבנן מותר להוסיף על מה שנתערב, אבל בעיקרו דאורייתא אסור אפי' להוסיף.

וכ"מ ברשב"א בתוה"ב (בית ד' ש"ג דף לב.), שכתב את הדיוק דמיירי לענין הוספה בלבד, ואח"כ כתב: "ואפילו להוסיף על ההיתר ולבטלו - לא אמרו אלא באיסורין שעיקרן מדבריהן בלבד, אבל באיסורין שעיקרן מדאורייתא, ונתערבו בהיתר שיש בו כדי לבטלו מדאורייתא, אלא שאסרוהו חכמים עד שיהא בו ששים או מאה או מאתים... אם עבר והוסיף או שביטל חשיבותו של איסור בידים כדי שיתבטל בתוך ההיתר שנתערב בו, אם עבר ועשה כן במזיד אסור", ומשמע ג"כ דבעיקרו דאור' אסור אפי' להוסיף.



ד. י"א ברשב"א דעיקרן מדרבנן מבטלין לכתחילה

ואח"כ הביא הרשב"א י"א, דאיסורין דרבנן שאין להן עיקר בדאורייתא (כבישולי נכרים וגבינה של נכרים, שאין להן עיקר אלא משום גזירה בלבד, וכן תרומת חוצה לארץ וחלת חוצה לארץ) מערבין אותן לכתחילה בידים בתוך רוב של היתר ואוכלין אותו". וכתב ע"ז דיש לו קצת על מה שיסמוך מהגמ' בבכורות הנ"ל, וכן כתב הרמב"ם.

וביאור שיטתם דבעיקרו דרבנן מותר אף לערב לכת', נראה עפ"י היסוד הידוע בכמה אחריו, שאיסורי דרבנן הם איסורי גברא ולא איסורי חפצא [בנתה"מ (פי' רל"ד סק"ג) כתב להוכיח כן מהגמ' בעירובין (זו): "בדרבנן עבדינן עובדא והדר מותבינן תיובתא", ובשער"י (ש"א פ"י) הוכיח זאת עוד מכמה דוכתו, ועי' בהערה"]. ומה שהוכיחו מהגמ' בחולין דאין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים במידי דאכילה, וקאי על שחיטת כות, יש לדחות דעד כמה שגזרו רבנן דאינו שחיטה, נשאר בחזקת אינו זבוח. וכן דמאי מובן שהוא קרוי תקלה, כיון שהאיסור הוא להשאירו בחזקת שאינו מעושר].

ולפ"ז מובן דכל החומרא של ביטול לכתחילה היא משום שיש חפצא של איסור, שנאמר בו דין שלא להביאו לידי אכילה, לא כמות שהוא ולא ע"י ביטול, אבל באיסורי דרבנן כאלו שהם על הגברא, א"כ נאמר האיסור רק לפי המצב הנתון שהאיסור קיים, אבל לא מונח בזה שלא יביא הדבר לאכילה [ומ"מ ביש לו עיקר מה"ת, י"ל דרבנן שוויהו כעין דאור', וכגון בשר עוף בחלב, שרצונם היה שנחשיבנו כבשר בהמה].

(ה). אמנם הנתה"מ הוסיף לחדש דאפי' א"צ כפרה בעבירה דרבנן, אך אין בזה הכרח, דאף אם נאמר דהם איסורי גברא, מ"מ אפשר לומר שבשוגג ג"כ נקרא שעבר עבירה, וכמש"כ באו"ש (גירושין פ"א הי"ז) ובקובה"ע (סי' ח' אות ט"ו) ובקובץ ביאורים.

אמנם אח"כ הביא הרשב"א יש מחמירין, שאין מקלין כן לבטל לכתחילה אפילו באיסורין של דבריהן שאין להם עיקר בדאורייתא, ובתרומת חו"ל בלבד הוא שהקילו יתר משאר איסורין. וכן כתב הרמב"ן.



ה. דעת הש"ך דגם בעיקרו דאו' לכו"ע מותר להוסיף

ובסיום כתב הרשב"א דאיכא ג' דינים בביטול איסורין: א. איסור תורה (בין שיהא שיעורו של תורה בין שיהא שיעורו של דבריהם) - אין מרבין עליו היתר כדי לבטלו, ואצ"ל שאין מערבין אותו בידים כדי לבטלו. ב. איסור של דבריהם שיש לו עיקר בדאורייתא - אין מערבין אותו לכתחילה בידים כדי לבטלו, ואם עשה כן במזיד אסור, אבל אם נפל שם מעצמו, אעפ"י שאין בהיתר כדי לבטלו מרבה עליו היתר ומבטלו. ג. איסור של דבריהם שאין לו עיקר בדאורייתא (כתרומה וחלה של חו"ל) - מערבין ומבטלין אותה ברוב לכתחילה, ואפילו להאכילה לזרים, ולה"א דמחמרי לא אמר כן אלא בתרומה וחלה של חו"ל אבל לא בשאר האיסורין. ויש לחוש לדבריהם.

והנה מבואר בדבריו כאן, דבאיסור שיש לו עיקר מה"ת, לכו"ע אם נפל מותר להוסיף, ונחלקו רק בדרבנן שאין לו עיקר מה"ת, דהמקלים סברו שמערבין אפי' לכתחילה, והמחמירים סברו דשווה דינו ליש לו עיקר מה"ת. ולכאז' צ"ב מדבריו בתחילה, שכתב דאפי' להוסיף על ההיתר דוקא בעיקרן מדרבנן, משמע דלהמחמירין בעיקרן דאורייתא אסור אפי' להוסיף, וא"כ מ"ט לא כתב את המחלו' גם בזה.

וכקושיא זו הקשה הב"י על הטור, שהביא את דברי הרשב"א שבאיסור דרבנן שאין לו עיקר מה"ת מותר להוסיף בנתערבו, והקשה הב"י דהרי הרשב"א סיים דיש לחוש למחמירים, וא"כ בעיקרו דאורייתא יש להחמיר אף שלא להוסיף על האיסור, ומ"ט לא כתב זאת הטור¹ [ועי' בב"ח שתמה על הב"י מגליה דהחומרא בעיקרו דאורייתא היא גם בהוספה, אמנם הפרישה האריך להוכיח כמשנ"ת ולהעמיד את קושיית הב"י במקומה].

אלא שבש"ך (בארוך, וצ"ן לדבריו בסק"א) יישב דברי הרשב"א ודברי הטור, דמש"כ הרשב"א בתחילה דאפי' להוסיף על ההיתר דוקא בעיקרן מדרבנן, אין כוונתו על דרך התוס' דעיקרו דאו' היינו שיש מין איסור כזה בדאו' ועיקרו דרבנן, דהיינו גזירות וכדו', אלא כוונתו לאפוקי איסור דאורייתא שנתבטל ברוב וגזרו עליו רבנן ס', דאף שעכשיו הוא רק דרבנן, מ"מ הוא הגיע מכח דאו', וכמש"כ בפירוש "אבל באיסורין שעיקרן מדאורייתא, ונתערבו בהיתר שיש בו כדי לבטלו מדאורייתא, אלא שאסרוהו חכמים עד שיהא בו ששים או מאה או מאתים... אם עבר ועשה כן במזיד אסור". וכן כתב אח"כ באופן הא' דאיסור דאו' אף אם נתבטל כבר וחסר רק שיעור דרבנן, מ"מ אם ביטלו במזיד אסור.

1. ואמנם נראה דבדברי הרשב"א לא קשיא ליה, ופשיטא ליה דיש להחמיר בעיקרו דאורי' אף שלא להוסיף, אף שסוף דבריו לא משמע כן.

ולפ"ז עולה למעשה לדעת הרשב"א והטור, שבאיסור דרבנן שעיקרו של איסור דאו' (כגון תרומת ירק וכו'), אף להמחמירים מותר להוסיף אם נפל במקצת, וכמדויק בדבריהם [אמנם בדעת התוס' צ"ע לפ"ז, שהם חילקו בסתמא בין עיקרו דרבנן שמותר לערב ובין עיקרו דאו' שאסור. ואם כוונתם היא שבעיקרו דאורייתא אסור רק לערב לכת', א"כ יוצא שבעיקרו דרבנן נקטו דמותר לערב לכת', ושלא כדעת הר"ן והרשב"א].

וגם בשו"ע סתם לדינא בכל איסורין דרבנן, שאסור לערב לכתחילה, אבל מותר להוסיף אם נתערב.



ו. דעת הרא"ש דדוקא מיקלא איסורא

והנה הר"ן הקשה ג"כ כקושית תוס', ותיריך: "דלאו בכל איסורי דרבנן מבטלין, אלא בדרבנן כי האי, שאינו אלא טלטול בעלמא, ומיקלא קלי איסורא, ואמסקנא סמין".

ופי' דבריו, דאף דהתי' דמיקלא קלי איסורא נאמר רק לגבי החומרא דר' אשי שיל"מ, מ"מ קאי גם על הקושיא הב' דאין מבטלין איסור לכת', דברבנן מבטלין היינו היכא דמקלא איסורא, אבל באיסור שנשאר בעינו לא.

וכ"כ הרא"ש: "והא דקאמרינן נמי דמבטלין איסורא דרבנן לכתחלה - היינו דוקא היכא דמיקלי קלי איסורא. אבל בעלמא אין מבטלין לכתחילה אפילו באיסורא דרבנן ואפילו אין לו מתירין".

וכ"פ הרמ"א: "וי"א דאין לבטל איסור דרבנן או להוסיף עליו, כמו באיסור דאורייתא. וכן נוהגין, ואין לשנות" (ולא הביא את ההיתר במיקלא איסורא, דאין זה שייך באוכלין). והש"ך (בסק"א) הסכים לשיטתו.

והנה בשו"ע סי' תרע"ז איתא דמותר השמן שבנר חנוכה שנתערב בשמן אחר ואין בו ס' לבטלו, יש מי שאומר שאין להוסיף עליו לבטלו, והקשו הש"ך והט"ז מדוע שם סתם המחבר לחומרא, והלא דעת המחבר להקל באיסור דרבנן [והש"ך ניסה לתרץ דהוקצה למצותו חמיר, אמנם דחה דמקור השו"ע מהטור בשם מהר"ם מרוטנבורג, והוא כתב שטעם החומרא הוא משום דמיקלא איסורא].

ובמג"א שם כתב יישוב לזה: "ואפשר דהכא חמיר טפי, כיון דהוי דשיל"מ דמדינא מותר לשהותו לשנה הבאה והוי דומיא דחמץ", והיינו דאע"ג דאסור להשתמש בשמן, מ"מ יש אומרים דמותר לשהותו לשנה הבאה [ואף דיש מחמירין, ביאר המחצה"ש סברת המג"א דאין לעשות מזה קולא להחשיבו אין לו מתירין, וכמו חמץ דקנס' ליה אחר הפסח, ומ"מ לא עושים מזה קולא שיהיה כדבר שאל"מ]. ועי' ברעק"א בהשמטות שהאריך בביאור דבריו, מ"ט קרוי יל"מ.



ענף ד' - איסור שנעשה לאחרים

א. דברי הרמב"ם שהתיר לאחרים, וחילוק הרשב"א לאסור למי שנתבטל בשבילו
איתא ברמב"ם (מאכ"א פט"ו הכ"ה): "אסור לבטל איסורין של תורה לכתחלה ואם ביטל הרי זה
מותר, ואעפ"כ קנסו אותו חכמים ואסרו הכל".

ולפ"ר לשונו תמוהה, מדוע פירט כאן שמדינא מותר וחכמים קנסוהו, שאין דרכו לומר כן
באיסורין דרבנן דמדינא מותרין ואסרום חכמים, אלא הוא כותב את הדין למעשה דיש איסור
בדבר.

אבל נראה דהוא נקט כן משום ההמשך, שכתב: "ויראה לי שכיון שהוא קנס אין אוסרין
תערובת זו אלא על זה העובר שביטל האיסור, אבל לאחרים הכל מותר", ולכן הקדים להעמיד
דהקנס הוא רק על העובר ולא לאחרים, שלא נסבור שעשו את התערובת כאילו שלא נתבטל
בה האיסור, אלא האמת לא כן, דהאיסור בטל ואינו קיים, ואעפ"כ חז"ל אסרו למבטל להנות
ממנה [וביותר, דכיון דלא מצינו לדין זה מקור בש"ס, שמשו"ה נקט 'יראה לי' דמנפשיה אמרה,
לכן הוצרך להקדים את הסברא המחייבת את הדין].

וסברא זו לחלק בין המבטל לאחרים כתב ג"כ הרשב"א (בית ד' ש"ג לב): "וכי אסרינן ליה
במבטלו לכתחילה דוקא למי שעבר ובטל, וכן לכל מי שנתבטל בעבורו כדי שלא יהנו לו
מעשיו הרעים, אבל לשאר כל אדם מותר דקנסא בלחוד הוא דקנסינן".

אמנם נתבאר כאן שינוי בדברי הרשב"א, שהוסיף לאסור גם למי שנתבטל בעבורו כמו
למבטל עצמו.



ב. צירוף הסברא שיבוא לעשות כן בעצמו, עם הקנס

והנה, בסוף דברי הרשב"א שם כתב דכ"כ הרמב"ם, וכן בטור כתב בשם הרמב"ם כדברי
הרשב"א דגם למי שנתבטל בשבילו אסור.

ובב"י עמד על מקור דבריו, מנין למדו הרשב"א והטור דגם הרמב"ם מודה לסברת הרשב"א
דאסור לאחר שעשה בשבילו [שבאמת היה מקום לחלק, דהרי מי שנתבטלו בשבילו אינו קרוי
'מעשיו הרעים', ומגלן דקנסוהו].

וביאר הב"י: "דאע"פ שהרמב"ם לא כתב כן, מ"מ משמע ליה להרשב"א דממילא משמע,
דכיון דטעמא דקנסא כדי שלא יהנו לו מעשיו הרעים ויבא לעשות כן פעם אחרת אם אתה
מתירו למי שנתבטל בשבילו איכא למיחש שמא יעשה כן פעם אחרת".

והיינו, דפשיטא ליה להרשב"א (לפי הב"י) דטעם הקנס גם לפי הרמב"ם, הוא משום שלא יהנו
מעשיו הרעים, ועוד פשיט"ל דזה אינו איסור לעצמו, אלא רק סיבה שלא יבוא לעשות כן פעם
אחרת, ולכן הכריח דהרמב"ם מודה לאסור למי שנתבטל בשבילו דגם בו יש לחוש שיבוא
לעשות כן [ומה שהבין כך ברמב"ם צ"ל ממה שהרמב"ם הדגיש כאן באופן מיוחד שמדינא מותר

ורק קנסוהו (וכמו שהערנו לעיל), ולמד מזה הרשב"א כדבריו דאין סיבת האיסור מצד המאכל דשוויהו לגביה כאיסורא, אלא רק 'דין' על המבטל כדי שלא יעשה כן פעם אחרת].

ומה שהדגיש הרשב"א שלא יהנו מעשיו הרעים, ולא כתב שמא יאמר, צ"ל דאף אמנם שעיקר הנידון הוא מצד שיאמר לאחרים, אמנם ההתחלה היא בזה שנעשה כאן איסור, שאם היה נופל איסור להיתר מעצמו, אף באופן שהיה מקום לחשוש שיגרום לו לעשות כן, מ"מ לא היינו גוזרים גזירה חדשה מחשש איסור, אלא דוקא אחר שנעשה כאן איסור רבנן הטילו קנס על האיסור, שמטרתו מניעת המעשה פעם נוספת.

ולפ"ז מוכרחים לומר דכאשר השווה הרשב"א את המבטל לאותו שבטלו לו, א"כ גם אותו אדם נחשב שותף למעשה הביטול, ולכן הקנס ראוי לחול גם עליו.

ולכאור' משו"ה כתב היש"ש (סי' נ"ט, הובא בט"ז סק"י והסכימו עמו הפמ"ג ופת"ש) דמה שאסור למי שנתבטל בשבילו הוא רק אם הוא ידע שנתבטל עבורו וניחא ליה, אבל אם לא ידע מותר, דהרי הוא כשוגג. והיינו דרך במקום שידע החשיבוהו חלק מעשיית האיסור וקנסוהו כמו למבטל עצמו.¹



ד. ב' הצדדים האם הקנס הוא למבטל או למי שנתבטל לו

והנה, אחר שנתבאר בב"י דטעם הקנס הוא בשביל שלא יעשה כן פעם אחרת, יש לחקור מעתה למי קנסו, האם למבטל, שיש לחשוש שהוא יבטל פעם אחרת לצורך אחרים, או למי שנתבטלו בשבילו, שהוא יבוא לעשות כן פעם נוספת לבקש ממנו שיבטל.

ובפשטות היה נראה מלשון הרשב"א דהקנס הוא על המבטל, שהוא עשה 'המעשה הרע' של הביטול, וממילא אותו קנסו שלא יהנה בנתינה לאחר, וכמו שקנסוהו שלא יהנה במכירתו לאחר, כמו שפסק הרמ"א בשם אור"ה שאסור ג"כ למכרו לישראל אחר, שלא יהנה ממה שביטלו². וכן פסק בט"ז בשם מהרש"ל דמה"ט הקנס הוא גם לבני ביתו, דהרי המבטל נהנה במה שהם משתמשים בביטולו.

אמנם אין נראה דזו כוונתו, דלפ"ז אין הדבר תלוי בשאלה אם ביטל בשבילו או לא, אלא השאלה היא אם המבטל מרויח או לא, וכאן נראה בדבריו דתלוי הדבר דוקא במה שנתבטלו עבורו, ומשמע שהקנס של המבטל עצמו שייך ג"כ לגבי מי שנתבטלו לו.

והנה בב"י הקשה מדוע חיישי' שיבוא לעשות כן, והלא קי"ל דאין אדם חוטא ולא לו. ונראה בקושינו שהוא הבין דהקנס הוא למבטל עצמו, שמא הוא יבוא לעשות כן פעם אחרת, וממילא אחר שאין אדם חטא ולא לו א"כ לא יעשה כן שוב [דאם מצד מי שנתבטלו בשבילו, הלא יש לחוש שהוא יבוא לעשות כן בעצמו, ולא שייך כאן אין אדם חוטא ולא לו³].

ז. ויש להוסיף, דהלא אין איסור לבטל איסור בשביל שלא לאכלו, וא"כ מי גורם שיהיה כאן איסור – אותו אדם שמבטלין בשבילו, שהביטול עכשיו הוא ביטול לאכילה, וא"כ הקנס ראוי לחול עליו.

ח. ועי' בש"ך שאם אינו מקבל ע"ז יותר דמים מאשר ישלם לו הגוי שהיה קונה גם לפני הביטול, מותר למכרו לישראל, והיינו דבזה חשוב דהוא לא הרויח בביטולו.

ומתחילה תי' דשאני הכא דלא משמע להו לאינשי דאיכא איסורא במילתא, ובתי' זה משמע ג"כ שהקנס הוא למבטל, וחיישי' שיעשה כן פעם אחרת אף שאין אדם חוטא ולא לו, כיון שאין האיסור חמור לו.

אמנם אח"כ תי', דאי שרית למי שנתבטל בשבילו חיישינן דילמא אתי למימר לגוי או לעבד שיבטלנו. ומשמע דהשתא הדר ביה וסבר שהקנס הוא לאותו שנתבטלו בשבילו, שאם תתיר לו הוא ילך פעם אחרת ויאמר לגוי או לעבד שיבטל.

[ולפ"ז יש ליישב קושיא בדבריו, ממשנ"ת לק' סי' קכ"ב דהאומר לגוי לעשות אסור כאילו עשה בעצמו, ולפ"ז צ"ע במש"כ דיש לחוש שיאמר לגוי או לעבד, דמה יועיל שיאמר לגוי (וכמו שנראה להלן שכן טען המג"א לגבי שבת).

אבל לדרכנו י"ל דגם תי' ב' כוונתו הוא מצד דלא משמע לאינשי איסורא בדבר, אלא שבתחילה פי' כן לגבי המבטל, שאפי' בשביל חבירו ילך ויבטל, ובתי' ב' אמר דלא חמיר היינו לגבי עצמו, שבשביל להשיג את הדבר ילך ויאמר לגוי].

וכן ביש"ש הנ"ל למשמע דהאיסור מצד מי שנתבטלו לו, במה שהוצרך לומר דמי שנתבטלו לו ידע מזה, דאל"ה הוי כשוגג, ומוכרח דס"ל דאותו קנסו, ולכן צריך שהוא ידע, דבכך ייחשב כעין מזיד, דאם מצד המבטל הרי בכל אופן הוא חשיב מזיד'.

ובאמת בפר"ח פליג עליו בזה, וכתב: "דכיון דאהנו מעשיו הרעים שאוכל התערבות זה שנתבטל בשבילו מה בכך אי ניחא ליה או לא ניחא ליה, סוף סוף איכא למיחש שיבטלנו פעם אחרת להאכילו לאחד מאוהביו", והיינו דס"ל דהחשש הוא מצד המבטל שיבטלנו פעם אחרת, וזה שייך גם כשלא ידע הלה.

[וכן מבואר בריב"ש (תצ"ח) שכתב דאף כשלא נעשה בשביל אדם מיוחד אלא על הסתם בשביל מי שירצה לקנות, הרי הוא כמי שנעשה בשבילם ביחוד. ומבואר דאף בלא ידיעתם בשעת הביטול, וכן דייק מדבריו הרעק"א כאן"א].



ט). אמנם אינו מוכרח, דאפשר שכוונתו היא דאם נתיר לשמעון ביטול שעשה ראובן, יגרם הדבר שהוא יעשה כן עוד פעמים, שיחפש מי שיבטל לו ואז יהיה מותר לו לאכול. וע"ז הקשה דלא ימצא מי שיעשה לו כן, דאחור"ל.

וקצת יש לצדד כן, דאם מצד המבטל א"כ מה הקשה דאחור"ל, והלא עינינו הרואות שהוא עבר וביטל לצורך אחר, ואולי כאשר הוא בא מעצמו מורה היתר, אבל כשאחר יבקש ממנו לא יבוא לעבור על איסור בשבילו (כמו המעשה הידוע בבעל לשה"ר שהגיע אליו רבו, וביקשו שיאמר לו דבר לשה"ר וישלם לו על כך סכום כסף, וסירב בעד כל הון שבעולם, כיון שהיה ברור לו שזה איסור).

י). והנה ראיתי בלבושי מרדכי (סי' נ"ב) שר"ל דאין פלוגתא בין האחרו', דהיש"ש מיירי כשהאיסור היה ממון של אותו שביטלו לו, וכמב' כן בלשונו "היכא שביטלו דבר שאינו שלו, וזה לא ידע ממנו, בודאי שרי ליה, שהרי הוא לא נתכוון לכך, והווי כשוגג", אבל אם הממון הוא של המבטל אין ס"ד שיאסור עליו אף אם ידע. אמנם מסתימת הפוסקים לא נראה שהם הבינו כן, וכן מהרעק"א שדימה זאת לריב"ש שביטל בסתם לכולם, ולא חילק דהתם בממון המבטל, ואילו היש"ש בשל חבירו. ושו"ר שכן מפורש בחכמ"א ומהרש"ג ועוד (והלשון 'דבר שאינו שלו' יכול להתפרש שאינו שלו של השני).

יא). ואמנם שמעתי להעיר (מהגר"י לוקסנברג שליט"א) דמה שלמד הרעק"א דהט"ז פליג על הריב"ש, היינו במקרה מסוים ששחטו בשביל כל הקהל, אבל באופן שיש חנות או מפעל שמבטלים לצורך אחרים, הרי כל מי שקונה מהם חשוב כידוע בשעת הביטול, שעל דעת זה מגיע.

ה. לימוד המג"א מדברי הב"י

והנה המג"א (שי"ח ססק"ב) ע"ד השו"ע "המבשל בשבת במזיד אסור לו לעולם, ולאחרים אסור עד מוצ"ש", כתב לדון מה הדין לגבי מי שנתבשלו בשבילו, האם דינו כעושה האיסור או כאחרים, שמותר להם במוצ"ש.

ומתחילה כתב לדמות לדברי הב"י דידן לגבי מבטל איסור, דמי שנתבטלו בשבילו חשוב כמבטל דשמא יעשה בעצמו אח"כ, וה"ה לגבי שבת נימא שדינו כעושה האיסור.

אמנם אח"כ כתב המג"א, דמתירוצי הב"י עולה דמותר בכה"ג, והיינו בטענתו דא"א חוטא ולא לו, וב' התירוצים אינם שייכים בשבת, דמה שתי' דלא חמיר לאינשי, הרי אסור שבת חמיר לאינשי, ומה שתי' דיאמר לגוי או לעבד, הרי בשבת לא יועיל לו, דבכה"ג אסור גם אם אמר לגוי.

וכן פסק המ"ב (בסק"ה): "מותר למו"ש מיד - ואפילו למי שנתבשל בשבילו... דליכא למיחש דעי"ז שנתיר למו"ש מיד יבא פעם אחרת לומר לישראל לבשל לו בשבת בשביל זה, ועוד שהישראל לא ישמע לו, דאין אדם חוטא ולא לו" [אף דבמג"א לא ברירא ליה להתיר, וכן הפמ"ג נשאר בצ"ע לדינא, אמנם יש עוד פוסקים שתפסו כן להקל, כא"ר ותו"ש ועוד¹].



ו. הקושיה דלמא הטעם שלא יהנה, ולא חשש להבא

והנה בקה"י (חלקים ב' ס' ז') הקשה על הב"י בב' חלקים אלו, הן במה שלמד פשט בדברי הרשב"א 'שלא יהנו מעשיו הרעים' הוא למנוע על להבא שלא יעשה כן פעם אחרת [שמזה הוציא המג"א את הנפ"מ לגבי שבת שבזה אין חשש שיבוא לעשות כן פעם אחרת], דהרי ריהטת הלשון משמע שהטעם הוא שלא יהנה ממעשיו הרעים, ולא מצד שיבוא לעשות כן פעם אחרת.

ועוד דייק הקה"י, דמה שאסרו לאותו שנתבטל בשבילו, אינו קנס לאותו אדם, אלא הוא בכלל מה שקנסו למבטל עצמו, דאחרי שזהו רצונו ומגמתו להתיר לאחרים - ראוי לקנסו שלא תתקיים מחשבתו, והוא בכלל האיסור למבטל שלא ירויח מביטולו, וכמו שאסרו למכור לאחרים או להאכיל לב"ב.

והיינו, דמה שדייקנו בריש דברינו מזה שהרשב"א אסר דוקא למי שנתבטל בשבילו, ואם הקנס הוא על הנאת המבטל מה החילוק בינו לאחרים, אבל תירץ זאת הקה"י, דמכיון שהקנס הוא שלא יהנה העושה ממעשיו, ממילא צריך לבדוק את מטרת מעשהו ולקנסו שלא ישיג את מטרתו, וכאשר המטרה היא לצורך אדם מסוים, הקנס יהיה שלא יהנה אותו אדם ממנו. אבל הנקנס הוא באמת המבטל ולא השני.

(יב). ומאידך בבי"מ חז"י דנקט דמסקנת המג"א להחמיר, שכ' בסי' תקל"ח דהמג"א שכתב דבנו נמי קנסו, לשיטתו כאן דמי שנתבשלו בשבילו אסור, וכל אדם עושה גם בשביל בנו, והוי כנתבשלו בשבילו.

וממילא כתב הקה"י, דלפי טעם זה גם בשבת ראוי לאסור למי שנתבשל בשבילו, אע"ג דאין כאן חשש שיאמר לאחר [אך סיים דכיון שהפוסקים נקטו להתיר, יש לנו להתיר באופן זה, אבל לא באופנים אחרים שעושה ע"מ למכור לרבים וכדו'].

וטענה זו נמצאת כבר בנה"ש (סי' שי"ח) שהקשה על המג"א דמנ"ל דטעמא דקנסא כדי שלא יהנו מעשיו ויבוא לעשות עוד, כי הרמב"ם והרשב"א לא כתבו אלא שהוא קנס כדי שלא יהנה ממעשיו הרעים, ואינה גזרה דחששו שלא יעשה, אלא קנס על מה שעשה, א"כ בין אם ביטל בשבילו בין בשביל אחר ראוי לקנסו שלא יועיל מעשהו (והביאו הכה"ח).



ז. דימוי למחלוקת רש"י ותוס' בביצה

ובאמת מצינו כמחלוקת זו להדיא ברש"י ותוס' בביצה כד: גבי נכרי שהביא פירות מחוץ לתחום, שרש"י כתב טעם האיסור עד לערב בכדי שיעשו "כדי שלא יהנה ממלאכת יום טוב", ותוס' הקשו עליו דא"כ המבשל בשבת בשוגג אמאי יאכל, הרי נהנה ממלאכת שבת. ולכן כתבו דודאי אין זה הטעם (משום ההנאה גרידא), אלא הטעם הוא שמא יאמר לנכרי לך ולקט.

והנפ"מ ביניהם נתבארה שם לענין י"ט שני, דרש"י לשיטתו התיר לאכלם בי"ט שני אחר בכד"ש, דממה נפשך: אם הלילה חול הוא - הרי המתין בכדי שיעשו, ואם קדש הוא - נמצא שנלקטו בחול". אבל לפי תוס' אסורין עד מוצאי יו"ט שני בכדי שיעשו, שאל"כ חיישי' שיאמר לגוי בי"ט ראשון כדי שיכול יהיה לאכול בי"ט שני.

ורש"י לשיטתו דסבר (בגטין נג: ד"ה למוצ"ש) דגם בישראל שעבר ובישל בשבת צריך להמתין בכדי שיעשו, דסו"ס נהנה ממלאכת איסור. ודלא כדעת הרמב"ם (פ"ו הכ"ג), והרא"ש, והר"ן, ועוד, שדוקא בגוי שהאיסור קל בעיניו לומר לו, חיישינן שמא יאמר לו, ולכן צריך להמתין בכדי שיעשו. מה שאין כן בישראל לא חיישינן שמא יאמר לו.

ובאמת הרשב"א (בשו"ת, תשובה ל"ט, הביאו הבי"מ) הבין בדעת רש"י שלא יהנה דוהו ג"כ מצד שמא יאמר, ובכך יישב את קושיית תוס' ממבשל בשבת בשוגג יאכל, דעל ידי ישראל חמיר ליה ולא חיישי' שיאמר לו, ומבו' שהוא הבין ברש"י שלא יהנה הכוונה היא שמא יאמר לו.

(ג). והנה הקשה הבי"מ, איך כתב רש"י דנהנה ממלאכת איסור, והלא אם לא ציווהו לעשות א"כ לא נעשתה כאן מלאכת איסור, דהא לגוי מותר, ותי' דכיון דאם עשאו בשליחותו חשוב כמעשה ישראל, ע"כ הקפידו גם בדבר שעשאו מעצמו בלא שום שליחות, דס"ס הישראל היה קצת גורם להאיסור הנעשה, וע"כ גזרו שלאיהנה ממנו כל ישראל.

(ד). והנה הרבה מקשים על הממה נפשך, דאף דאליבא דאמת חד מינייהו חול, אמנם למעשה אסור לעשות מלאכה בשניהם, ונמצא שלולי מלאכת איסור לא הייתה באה לו הנאה זו. ועי' במג"א סק"ח, וברע"א שם, ומדויק דבריו משמע דכיון שיש היכר שלא בא מכת האיסור ד: ואולי יש להוסיף דהוי כמניעה חיצונית שלא מאפשרת לו לעשות מלאכה במוצ"ש, וכמו אדם שידי אסורות במוצ"ש, לא נחשיב מניעה זו כסיבה לומר שהוא נהנה ממלאכת יו"ט.

ובאופן שלישי אפשר לומר, עפ"י הנת' בכמה מקומות דיו"ט שני נמסר מלכתחילה בצורה של ספק [כמש"כ הזהירו במנהג אבותיכם, והיינו שתשאירו את מנהג אבותיכם כמו שהם נהגו מחמת ספק כך אתם תעשו], ולכן בכל הנפ"מ שישנם מתנהגים כאילו שבאמת הוי ספק (ואולי זהו תוכן כונת הביה"ל בהשגתו על המג"א והרעק"א הנ"ל).

ואת"ש דעת הרשב"א לשיטתו, דגם בסוגיין דייק ברמב"ם שקנס המבטל, שזהו מחמת החשש שיאמר ולא איסור עצמי, דלדידיה לית מי שסבר דבכדי שיעשו הוא איסור הנאה עצמי, אלא הכל מחשש שמא יאמר.



ח. הסתירה מהשו"ע דנקט כרש"י, והיישוב

והנה השו"ע בסי' תקט"ו נקט להלכה כדעת רש"י, ולכן כתב דבי"ט שני מותר אחר בכד"ש, ומבו' דדעתו כטעם זה דהאיסור הוא משום ההנאה גרידא, וא"כ הדרא הקושיא על דברי המג"א שהתיר במקום שאין חשש שיאמר, וכטענת הקה"י ונה"ש דהגם שאין חשש שיאמר, מ"מ סו"ס הנהה ממעשה שבת.

אמנם באמת י"ל, דאין לדמות הסוגיות דקנס זו לזו, דלעולם באיסורין טעמא משום שמא יאמר, ובשבת משום הנאה.

ועוד יש להקדים לביאור הענין, מאי דפשיטא למג"א דמצד איסור הנאה אין לקנוס את האחר שלא ביטל בעצמו, דהקנס הוא על עושה האיסור ולא על השני [ובני ביתו שאני, דהוי כמו שמוכר לאחריו שמרויח מזה, אבל כשמביא לאחר בחינם, שמצידי אין קנס במה שהשני לא יאכל, והקנס הוא רק לשני, מנלן שקנסו], ורק מצד החשש להבא יש מקום לחשוש אצל האחר.

ומעתה יש לבאר את מה שדימה המג"א מביטול לשבת, דאף אי תימא דמצד הנאה מהאיסור לא קנסו האחר, ולכן כאן, שהעיקר הוא משום שנהנה, אין מקום לקנוס, אמנם סו"ס הטעם של שמא יאמר שייך גם כן בשבת. וא"כ כשם שביו"ד אסר הב"י לאחר משום שמא יאמר, כך נחשוש בשבת, וע"ז חילק דכאן לא שייכים ב' הטעמים, וממילא הדר דינא דאין צד לאסור.



סיכום ודינים העולים

א. המקור דאין מבטלין איסור לכת' נלמד מהמשנה בתרומות דאם נפל בשוגג מותר ובמזיד אסור. ונחלקו הראשו' האם הוא דאו', שבתוס' לפנינו כתבו כדעת הראב"ד דהוא מדאו', אבל בר"ן וברשב"א כ' בשם התוס' דהוא מדרבנן.

ב. כמה אחריו כתבו דלכו"ע יבש ביבש אסור מדאו', וכמו שבי' הנוב"י דבזה שהאיסור לא עבר ובטל, אלא דאחרי רבים להטות גורם להטפילו אל הרוב, ולכן אותו איסור אכילה שקיים בעין, מחייב לא לגרום את אכילתו בצורה של ביטול ברוב. וביד"י ביאר דכלל לא שייך בזה דין אחרי רבים להטות, דהוא דין של בדיעבד כשיש רוב ומיעוט, אבל קודם שנתערבו, אז לגרום הליכתם אחר הרוב אינו בכלל ההיתר (ושונה מלח בלח, שדין ביטולו יוצר דינים חדשים על האיסור). וכע"ז בחת"ס שודאי אין לעשות טצדקי לאכול את האיסור, אלא רק בלח בלח, שאינו אוכל את האיסור שהרי הוא מעבירו מן העולם, בזה היה צד להתיר.

ג. פשוטות המשנה משמע דגדר האיסור הוא שלא חל הביטול, ולכן לא השמיענו הדין לכתחילה אלא בדיעבד שלא חל, וכן מוכח מדעת הפוס' שקנסו את חבירו אף שלא עשה את האיסור, ונת' שם שהשווג והמזיד תלוי בו, וע"כ דגדר הקנס הוא שלא יועיל הביטול לגביו. וכ"כ היד"י לדייק מלשון המשנה, וחילק ממבשל בשבת שמותר לאחרים במוצ"ש כיון שאז מתברר שא"צ למעשהו, אבל כאן לולי מעשהו היה נשאר באיסורו, ולכן קנסו אותו השאיר את האיסור כמות שהוא. וכן מתבאר בסוגיא דביצה כמשנ"ת בפנים.

ד. ומאידך בדברי הראב"ד לא משמע כן, שהוא הביא מר' משולם שכתב כסברא זו ורצה לאסור מחמתה לכל העולם, וחלק עליו הראב"ד (הביאוהו הרשב"א ועוד) דאסור לו לבד משום שהוא קנס שלא יהני מעשיו, משמע דאין הגדר לבטל את הביטול. וכן ביד"י כתב דלפי מש"כ הרמב"ם דלאחרים מותר מוכרחים לומר דכיון דשווג מותר, לכן לא עשו כגדר הנ"ל אלא קנסו רק המזיד.

ה. בראשו' נתבאר היתר ביטול לכת' כשאינו מכון, שהוכיחו בר"ן ובריב"ש דמדמהני הגעלה מוכרח דבאינו מתכוון לבטל מותר, והפר"ח וכנה"ג הביאו מהת"ט בתרומות כפשוטו הדברים דכל שאינו מכון להרבות את ההיתר ע"י האיסור מותר. אמנם הפמ"ג ורעק"א דחו את הראיה משם, והתירו דוקא כמו בדבש, שרצונו להסיר את האיסור ובדרך אגב נפלט הטעם, וההיתר לטחון חטים מתולעות הוא בצרוף ספק, ובדיקה אח"כ. ודעת הנוב"י דרק אם כבר נתערב האיסור מותר להוסיף עליו באינו מתכוון.

ו. בט"ז הוכיח דאומר מותר כשווג, ונדחק בלשון הטור שכתב אם לא כיוון לבטל [ובטור צ"ל פ דאינו מתכוון לבטל משום שלא יודע מהאיסור, דהא משמע שאם לא כיון רק משום שווג נאמר ולא כהיתר לכתחילה. וע"כ דבהכי מיירי וזה לא נכלל באינו מתכוון כיון שרוצה שיתן טעם]. אמנם היד"י כתב כפשוטו הטור וכדברי היש"ש דאומר מותר כמזיד, שאין תלוי דין זה בידיעת האיסור אלא בכוונה לבטל או בכוונה אחרת [ונתבאר טעם הקנס במכוון לבטל באומר מותר, כיון שהקנס הוא על המזידין, שקשה להבחין בינם לשווג, ולכן ההבחנה היא לפי המזיד].

ז. בגמ' ביצה נאמר דבדרבנן מותר לבטל איסורא, וכמה ראשו' למדו כפשוטו הגמ' דבכל איסורין דרבנן נאמר, אמנם שאר ראשונים חילקו. בתוס' כתבו שדוקא איסור דרבנן שאין לו עיקר מה"ת, ולפי משנ"ת בר"ן וברשב"א ושאר שמיירי דווקא להוסיף אם נפל ולא לערב לכת', א"כ באו תוס' לומר דגם אם נפל מותר דוקא באין לו עיקר מה"ת, וכן משמע בתחילת דברי הרשב"א.

ח. בהמשך הרשב"א הביא את המקלים, שהתירו לערב לכתחילה בדרבנן שאין לו עיקר מה"ת, וכתב דיש לסייע דבריהם מהגמ' בבכורות, ושכן דעת הרמב"ם, אמנם יש מחמירים דאין מערבין לכת' אף באין להם עיקר מה"ת, וסיים בג' אופני ביטול - איסור תורה אפי' בשיעור דרבנן - אין מבטלין כלל, ואם ביטל במזיד אסור, דרבנן שעיקרו מה"ת - מותר רק להוסיף אם נתערב, דרבנן שאין עיקרו מה"ת - יש מתירין אף לערב לכת' ויש מחמירין.

ט. מסתימת הרשב"א הנ"ל משמע דלהוסיף אם נתערב מותר לכו"ע אף ביש לו עיקר מה"ת, ושלא כפשטות דבריו בתחילה, וכן משמע בטור שלא כתב להחמיר אף שהרשב"א כתב לחוש למחמירים (ועמד בזה הב"י). ובארוך מש"ך יישב דמש"כ הרשב"א מתחילה דאפי' להוסיף על ההיתר דוקא בעיקרן מדרבנן, כוונתו לאפוקי איסור דאורייתא שנתבטל ברוב וגזרו עליו רבנן ס'. ועולה למעשה דאין להחמיר מלהוסיף בנתערב בכל איסורא דרבנן, וכן סתם השו"ע.

י. דעת הר"ן והרא"ש דהגמ' מסתמכת על הסיפא דדוקא בכה"ג דמיקלא קלי איסורא, וכן פסק הרמ"א דבאוכלין לא שייך להתיר לערב לכתחילה. ומה שהקשו האחרונים מסי' תרע"ז שסתם המחבר להחמיר אף בדרבנן, יישב המג"א דהתם יש לו מתירין לשנה הבאה.

יא. הרמב"ם פסק מדנפשיה דהא דאסרו את המאכל שביטלוהו באיסור הוא דוקא למבטל עצמו ולא לאחריו, וכמו שהקדים דבעצם הדבר מותר והוי רק קנס, וממילא לדידיה קנסוהו ולא לאחריו. והרשב"א ג'ם כתב דין זה, אבל חילק דלמי שביטלו בשבילו אסור לאכול, והטור כתב כן בשם הרמב"ם (שכ"כ הרשב"א). וביאר הב"י דלמדו הרשב"א והטור דמאחר שטעם האיסור הוא שמא יעשה כן פעם אחרת, ראוי לקנוס גם אותו שנתבטל לו, דאל"ה יבוא לעשות כן שוב [ונת' דמש"כ שלא יהנו מעשיו הרעים, משום דתחילת הקנס היא במה שהוא עבר איסור, ואז שייך לקנסו מחשש שיעשה כן אח"כ. ולפ"ז אם קנסו לאחר, בע"כ שהחשיבוהו חלק מהאיסור, וכמש"כ היש"ש דמיירי שהוא ידע מכך בשעת הביטול].

יב. בפשטות היה נראה דהקנס הוא למבטל, שהוא עשה את המעשה הרע (וכמו שאסרו למכור לאחר, וכן אסרו לב"ב של המבטל), אמנם מאידך מהא דקנסו דוקא אותו שנתבטלו בשבילו משמע שהקנס עליו. ולכאן' אלו ב' התירושים בב"י מ"ט לא אמרי' אאח"ל - לתי' א' דקיל איסורא יל"פ מצד המבטל, ותי' ב' שיאמר לגוי יל"פ על השני שהוא יבקש פעם אחרת מגוי לבטל לו. ובפשטות בזה נחלקו ג"כ היש"ש והפר"ח האם מיירי שאותו אדם ידע בשעת הביטול, דהיש"ש כ' שידע, דאל"ה הוי כשוגג, ובע"כ דהקנס עליו.

יג. בקה"י הקשה על ב' הנחות אלו: א. על ההנחה שהקנס הוא שמא יעשה כן פעם אחרת, הקשה דהמשמעות היא שלא יהנה מהאיסור אף בלא החשש, ב. על ההנחה שקנסו לאותו שנתבטל לו, הקשה שבפשטות אינו כן אלא שהקנס הוא על המבטל שמשיג את מטרתו שהיא להביא לאותו אדם. ובזה הקשה על המג"א שהתיר בשבת למי שנתבטל בשבילו, דאין אדם חוטא ולא לו, וב' הטעמים בב"י אינם שייכים, וקשה דסו"ס נהנה מהאיסור. וכן הקשה הנה"ש, הביאו כה"ח.

יד. יש לדמות את ב' הצדדים למחלו' רש"י ותוס' בביצה האם בכדי שיעשו הוא מטעם שלא יהנה או מגזירה שמא יאמר לגוי (וברשב"א נתבאר דהוא הבין גם ברש"י מצד שמא יאמר), אלא דלפ"ז קשים דברי המג"א שלמד להלכה דהטעם הוא שמא יאמר, והרי בשו"ע פסק כרש"י דהטעם הוא שלא יהנה לחוד. וביישוב הדבר נת' דאפשר על דרך ממ"נ, דאם מצד הנאה הרי אין לקנוס מי שלא עבר, ואם מצד שמא יאמר כאן אין חשש דאאח"ל (ומה שבגוי החשיבוהו נהנה מאיסור, ביאר הבי"מ דעשאוהו כאילו אמר לו דהוי כשלוחו).



הרב יהודה שרשבסקי

כימאי, יועץ לענייני חומרי גלם לארגוני כשרות

לקטוז המיוצר ע"י נוכרים

משקה החלב מורכב מ-88% מים בתוכם מומסים ומרחפים חומרים מוצקים הכוללים: שומן, חלבונים, סוכר, מינרלים, וויטמינים*. סוכר החלב נקרא לקטוז. לצד השימוש בחלב כמשקה מזין, מקדמא דנא מבודדים מן החלב את החומרים המוצקים שבו, המשמשים כמוצרי מזון בפני עצמם. מן השומן מפיקים שמנת וחמאה ומחלבון הקזאין שבחלב מייצרים גבינות (חלבון זה אכן מכונה "חלבון הגבינה"). עוד מפרידים מן החלב את חלבוני האלבומין והגלובולין, הנקראים גם חלבוני מי החלב (Whey proteins). כיום מפיקים גם את הסוכר לקטוז כחומר טהור.

סדר הפרדת החומרים המוצקים שבחלב והפיכתם למוצרי מזון הוא כדלקמן: בשלב הראשון מפרידים את שומני החלב, ההופכים לשמנת מתוקה אשר ממנה ניתן להפיק חמאה. מן החלב הרזה משקעים את חלבון הקזאין באמצעות אנונים (הנקרא רנט) היוצר שינוי בחלבון והגורם לכך שהחלבון לא יכול יהיה להמשיך ולרחף בנוזל החלב. החלבון הנערם בתחתית הכלי עובר תהליכי הבשלה עד לקבלת הגבינה הקשה. ניתן גם לשקע את החלבון באמצעות חומצה, ובכך נוצרת גבינה רכה.

לאחר שיקוע הקזאין נותר ממשקה החלב הלבן נוזל עכור. נוזל זה נקרא בלשון הפוסקים נסיוב החלב. חימום הנוזל מביא להתקבצות חלבוני מי החלב לגושים אותם ניתן להפריד ממשקה החלב באמצעות סינון. חלבונים אלו נקראים גם כותח או ריקוטא. לאחר ההפרדה נותר נוזל צלול שבתוכו מומס הלקטוז. אידי חלקי של מי הנוזל גורם לשקיעת הלקטוז על תחתית הכלי, משם הוא נאסף כאבקה לבנה.



שימושי הלקטוז

הלקטוז משמש רבות כחומר נשא (carrier) לחומרים אחרים, כגון חומרי טעם, חומרי צבע וחומרים רפואיים. לעיתים קשה להתוודע לקיומו של לקטוז במוצר מפני שברשימת הרכיבים כתוב רק "חומרי טעם וריח" או חומרי צבע כאלו ואחרים, מבלי לציין שאין אלו חומרים טהורים אלא חומרים הספוחים על לקטוז (קיימים גם חומרי נשא בחששות לפסח). מרבית הכדוריות (גרנולות) ההומאופטיות עשויות מלקטוז, עליו ספוחות התמיסות המדוללות של החומרים הפעילים.

טבליות רפואיות רבות מכילות לקטוז כחומר מילוי (filler) הנועד ליצור גודל ומבנה רצויים. בד"כ אין בלקטוז כשלעצמו כדי ליתן בהן מתיקות של ממש, בשונה מהגרנולות ההומאופטיות,

(א). הרכב חלב פרה: 88% מים. 3.5 שומן, 4.7% לקטוז. 2.6% קזאין. 0.8% אלבומין, מינרלים וויטמינים.

בהן הלקטוז הוא עיקר הגרנולה. בליעת הטבליות מוגדרות כאכילה שלא כדרך, המותרת לחולה שאין בו סכנה (ראה מנחת שלמה סימן י"ז).

לקטוז משמש כרכיב בפורמולציות תחליפי חלב אם חלביים המיועדים לתינוקות². מרבית הלקטוז מיוצר בחו"ל במפעלי נוכרים, ויש לדון בו בהקשר לאיסור חלב נוכרים ואף בהקשר לאיסור גבינת נוכרים, כפי שנדון בהמשך הדברים.



מי חלב ובשר

במסכת חולין (דף קי"ד ע"א) מובאת ברייתא: "המבשל (בשר י)ש) במי חלב פטור". רש"י: "במי חלב - מישגא בלע"ז. עפ"י "לעזי רש"י" בש"ס נהרדעא מישגא הוא נסיוב החלב.

תד"ה "המבשל": "איסורא מיהא איכא דהא כותח מנסיובי דחלבא עבד ליה... ואמרין לעיל דאסור לאכול בשר בכותח". לא נזכר בדברי רש"י ותוס' הבדל בין נסיוב החלב העכור, המתקבל לאחר שיקוע הקזאין, לבין מי החלב הצלולים, המתקבלים לאחר סינון האלבומין. נראה שבשניהם יש איסור דרבנן של בשר בחלב.

לעומת דברי התוס', הרא"ש (פרק כל הבשר סימן נ"א) כתב על איסור הכותח בבשר: "ואני אומר דנסיובי חלבא אסור מדאורייתא ומי חלב דפטור היינו שהוציאו ממנו כל האוכל. דאחר שעשו הגבינה מבשלים החלב והאוכל צף למעלה ולא נשאר בו אלא מים בעלמא והוא הנקרא מי חלב". לשיטת הרא"ש יתכן שמי חלב צלולים (עם הלקטוז המומס בהם) מותרים אף מדרבנן עם בשר.



איסור בשר מן החי במי חלב

הרא"ש מעלה אפשרות, בהמשך דבריו שם, שלאור היתרם של מי חלב עם בשר בבישול ובהנאה, באשר אין הם מוגדרים כחלב, יהיו הם אסורים באכילה אף שלא עם בשר, דווקא משום שאינם חלב. זאת, בשל דברי הגמרא במסכת בכורות (דף ו ע"ב) שהיתר שתית חלב בהמה וחיה טהורה הוא חידוש. עפ"י כללי איסור והיתר הרגילים אמור היה החלב להיאסר, בהיותו יוצא מן אבר מן החי, אך התורה גלתה ("ארץ זבת חלב ודבש") שהחלב בכל זאת מותר בשתייה. הגילויי חל רק על המוגדר חלב. וז"ל הרא"ש: "והרמב"ן (כך גורס המעדני יו"ט, במקומות אחרים מובאת שיטה זאת בשם בעל היראים י)ש) היה אוסר אותו באכילה דהא בפ"ק דבכורות מצריך פסוק להיתר חלב משום דכל מידי דאתי מחי אסור והכא אמרינן דמי חלב אינו כחלב וליכא קרא למישרי וכיון דאתי מחי אסור. ואל תתמה שהרי מותר עם האוכל (כלומר: מי החלב בזמן שהיו חלק ממשקה החלב השלם היו מותרים מכח הפסוק אשר ממנו למדו חז"ל שחלב אינו אסור מדין יוצא מאבר מן החי י).

(ב). חלב אם כולל 6.9% לקטוז. להשוואת ריכוז הלקטוז שבתחליף החלב, העשוי מאבקת חלב פרה. לזה שבחלב אם יש להוסיף לקטוז לתחליף.

ש) וכשפירש מן האוכל נאסר, דהכי אשכחן בדם האיברים דכשהוא מובלע בבשר מותר וכשפירש אסור".

האפשרות לאסור מי חלב מדין יוצא מאבר מן החי היא רק לשיטת הרא"ש, המחלק בין מי נסיוב החלב לבין מי החלב הצלולים וסובר שכל שהותר עם בשר הוא המים הצלולים. לשיטת רש"י ותוס' שמי החלב הם הנסיוב א"א לומר שהם אסורים מדין אבר מן החי, דהא מצינו להדיא דכותח מותר באכילה.

אף לשיטת הרא"ש אין איסורם של מי החלב מדין יוצא מאבר מן החי - מוסכם. הרא"ש מוסיף ומביא את דברי רבנו שמחה: "וה"ר שמחה ז"ל השיב דדוקא לענין בשר בחלב אין חשוב כחלב דקרא קאמר בחלב אמו כמו שיוצא מן האם מעורב עם האוכל, אבל לכל שאר מילי הוזה בכלל חלב". לדעת רבינו שמחה הפקעת שם חלב ממי חלב אינה אלא לענין בשר בחלב, אבל לכל ענין אחר לא פקע מהם שם חלב, ולכן כלולים הם בחידוש שנאמר בחלב, שאינו אסור באיסור אבר מן החי.



איסור חלב נוכרי במי חלב

איסור חלב נוכרים נשנה במשנה במסכת עבודה זרה (דף ל"ה ע"ב). הגמרא במקום מבארת שסיבת האיסור היא חשש שהגוי יוסיף לחלב טהורה חלב טמאה. החשש לעירוב חלב טמא קיים אף בלקטוז, שכן ניתן לשקע את הקזאין באמצעות חומצה (אף שא"א ליצור מהם גבן באמצעות רנט), ולהמשיך בתהליך בדומה לחלב טהורה. ואכן בכף החיים (יור"ד סימן קט"ו ס"ק נ"ב) מביא בשם החקקי לב: "מי חלב של גויים שלא ראה ישראל החליבה... יש לאסור מחשש שמא נתערב בו חלב טמא". מאידך, בספר קובץ תשובות להגרי"ש אלישיב זצ"ל (חלק א' סימן ע"ג אות א') הדין בטבילות רפואיות המכילות לקטוז מונה שתי סיבות להיתר, אשר השניה שבהן היא: "מכיון שהלקטוז עשוי ממי גבינה אין בו איסור חלב עכו"ם כמבואר בכנסת הגדולה סימן קט"ו הגהות הטור אות ב' בשם השלטי גיבורים".

בספר כרם אפרים (עמ' קט"ו) העיר על הדברים: "לכאורה תליא בפלוגתא דרבוותא דהיראים היה אוסרם באכילה דאינו בכלל שריותא דחלב דקרא דהא מי חלב לא נקראו חלב דכבר הופרש החלב ממנו... והרבנו שמחה השיג עליו דסברא אין כוחה יפה אלא לענין בשר בחלב... אבל לשאר מילי הוי מי חלב בכלל חלב וא"כ נראה פשוט דלרבנו שמחה הוי נמי בכלל גזירת חלב עכו"ם... ואילו ליראים י"ל דמי חלב אינם בכלל גזירת חלב עכו"ם והגם שלפי זה אסור משום אבר מן החי י"ל כהש"ך סימן פ"א ס"ק י"ב דאף לסברת היראים דאינם נקראים חלב מ"מ

ג). השאלה המתבקשת היא מדוע יש צורך בגזירה מיוחדת ולא די בגדרים ההלכתיים הרגילים אודות חשש איסור. הש"ך (יור"ד סימן קי"ח ס"ק ח') כתב שתערובת שכזאת היאנה מין במינו, ומדאורייתא בטל האיסור ברוב ורק מדרבנן יש צורך בשישים כנגד האיסור. החזון איש (יור"ד סימן מ"א ס"ק א') כתב: "אבל נראה דמן הדין לעירוב אין לחוש דהחשש עירוב הוא מיעוט ואין לחוש ליה מן הדין... אף שחכמים גזרו עליה לחוש". חכמת אדם (כלל ס"ז סעיף א'): "לא נגזרה... אלא היכא שיש לחוש שמא עירבו בו חלב טמא. אע"פ שרחוק הדבר מאד לחוש שמא עירב בו חלב טמא מ"מ אסור דכל מה שגזרו חכמים אם יש במציאות אפילו רחוק מאד מ"מ אסור".

מותרין באכילה דבטר דגלי לן קרא דחלב אינו בכלל בשר מן החי כ"ש דמימי חלב (מי החלב הצוללים המתקבלים לאחר הפרדת האלבומין מן הנסיוב י"ש) אינו בכלל".

עפ"י דברי היראים ורבנו שמחה לקטוז נוכרים נאסר ממה נפשך: או מדין חלב נוכרים, בהתאם לשיטת רבנו שמחה שמי חלב כמוהם כחלב לכל דבר וענין מלבד בשר בחלב, או מדין אבר מן החי לשיטת היראים. ואולם הש"ך הנ"ל חידש, לכאורה שלא כדברי הראשונים, שיש להתיר את מי החלב לכולי עלמא, וז"ל: "לבתר דגלי לן קרא דחלב מותר א"כ ש"מ הא דכתב קרא ולא תאכל הנפש עם הבשר... דווקא בשר מן החי שהוא גופו של חי אסור א"כ כ"ש דמי חלב שרי". אם אפוא ננקוט כהיראים שמי חלב אינם חלב נוכל להתיר את הלקטוז כי אין עליו דין חלב עכו"ם. עפ"י הש"ך אין לאסרו מדין יוצא מאבר מן החי.

על דבר תלותו של ההיתר בשיטת היראים, עליה חלק רבנו שמחה, כותב הכרם אפרים: "ומה שפסק השלה"ג לקולא הוא מפני שבע"ז דף י"ג ע"ב (מדפי הרי"ף) לא הכריע במחלוקת הרא"ם והרבנו שמחה ולכן באיסור דרבנן סמך להקל.

קושי נוסף בדעת שלטי הגיבורים, כנסת הגדולה והגריש"א הוא מן הסברא. כאמור, יסוד גזירת חלב נוכרים הוא חשש מציאותי, רחוק אמנם, לנוכחות חלב טמא בתוככי חלב הטהורה. לאחר שנאסר החלב משום חשש זה כיצד ניתן להתירו בעקבות שינוי שחל בו, אשר אינו משנה את החשש המציאותי? אף אי נימא שסיבת הגזירה היא הרחקה מחברת גויים ומי חלב אינם מביאים לקירוב דעת, עדיין גדר הגזירה מחייב לאסור את מי החלב. דוגמא לדבר: איסור סתם יינם שסיבתו חשש חתנות וגדרו חשש ניסוך לע"ז. יין אסור שהחמיץ, אף שאין בו חשש חתנות ושמו נשתנה, כיון שגדר הגזירה הוא תקרובת ע"ז אנו ממשיכים להתייחס אליו כיון תקרובת שהחמיץ ועודו באיסורו.



היתרא דאין הגוי שוטה

התוספות בע"ז ל"ה ע"א ד"ה "חדא קתני" עוסקים בטעם גזירת גבינת נוכרים ומבארים מדוע אין בגבינת נוכרים איסור חלב נוכרים. וז"ל התוס': "ולכא למיחש משום עירוב חלב טמא (הנותר ספוח על הגבינה י"ש) שהרי אין גוי שוטה לערב בו חלב טמא מאחר שאינו עומד". מסיבה זאת הותרה גבינה המועמדת ע"י יהודי מחלב נוכרי. הדרכי משה (יור"ד סימן קט"ו אות ג) כותב אודות גבינות שכאלו: "וכן פסק באיסור והיתר הארוך כלל מ"ה להתיר בדיעבד אפילו לא ראה (היהודי י"ש) את החליבה... וכתב עוד הא דמתירין בדיעבד היינו שהגוי מוכר הגבינות לישראל במשקל או במנין דודאי אינו מערב בו דבר טמא הואיל ואינו עומד. אבל אם מוכר לו

(ד). דברי הש"ך הם אחת הסיבות העיקריות להיתרו של ויטמין D3 המופק מזיעת כבשים.

(ה). הסבר מדעי לאי התגבנות הקוזאין שבחלב נאקה - ראה מאמרי בתהודת כשרות גליון 44 (עמ' 15-16). שם גם ציינתי שאף שניתן לשקע את הקוזאין באמצעות חומצה, לא ניתן להפיק מחלב הנאקה גבינה רכה אכילה, אלא רק חומר דבק. סיכום מחקר השוואתי בין יכולת התגבנות בחלב טהורות לעומת חלב טמאות - ראה מאמרו של פרופ' זהר עמר, עוזי מרין ודוד אילוז בבד"ד גליון 21 (עמ' 75-94).

החלב במידה אפילו בדיעבד אסור דחיישינן שמא עירב בו דבר טמא להרבות המידה". מדברי הדרכ"מ בשם האו"ה משמע שהגוי אינו נרתע מכך שהישראל יבחין בהפחתת כמות הגבינה הנוצרת מן החלב לעומת הכמות הרגילה. אם התשלום נעשה עפ"י כמות החלב יש לחשוש שהגוי יגדיל את הכמות בהוספת חלב טמא מבלי לערוך חשבון ארוך טווח שבסופו של דבר תרמיתו תתגלה. רק תשלום ישיר עפ"י כמות הגבינה ימנע את הגוי מלהוסיף חלב טמא.

בשו"ע (סעיף ב') כתב הרמ"א: "ואם ראה עשיית הגבינות ולא ראה החליבה יש להתיר בדיעבד מאחר שדעתו לעשות גבינות". הש"ך (ס"ק כ"ג) מביא את דברי האו"ה הנ"ל שמדובר רק כאשר התשלום לפי כמות הגבינות. הט"ז (ס"ק י"א) חולק על עצם ההיתר.

יש שכתבו להתיר את הלקטוז בשל הפקתו ממי חלב שעברו גיבון ואין הגוי שוטה לערב חלב טמא בחלב זה. אולם, מאחר שהרפתנים מוכרים למחלבות חלב נוזלי אין המצב תואם את תנאי ההיתר של האו"ה. אף אם נאמר שכיום הגוי חושש יותר שמא יתגלה שהוא עירב חלב נוכרי בשל תפוקת גבינות נמוכה מהרגיל, חלב טמא בשיעור אחד לשישים ישפיע אך מעט על כמות הגבינה. גם ללא עירוב חלב טמא כמות הגבינה המופקת אינה אחידה בכל ייצור, וירידה קלה חד פעמית לא אמורה לעורר חשד.



בליעות מגבינת נוכרים

בנוסף לאיסור חלב נוכרי בלקטוז המיוצר ע"י גויים (אשר יש הסוברים שאין הוא חל בימינו בשל סיבות שונות שבעטיין אין הנוכרים מוסיפים חלב טמא לחלב טהורה), דנו הפוסקים באפשרות לפיה הלקטוז בלוע טעם של גבינת נוכרים. שכן, לאחר שיקוע חלבון הקזאין מן החלב, בטרם הפרידו בין נסיוב החלב לבין הגבן ההולך ונוצר בתחתית המיכל, מחממים את המיכל על כל תכולתו לשם מיצוי מי חלב משכבת הגבן. אם החימום נעשה בטמפ' יד סולדת הנסיוב בלוע מטעם הגבן ונאסר לכאורה באיסור גבינת נוכרים.

והנה הפרי חדש (סימן קט"ו ס"ק כ"א) דן בריקוטא שהיא, כאמור לעיל, גוש של חלבוני מי חלב הצפים על פני הנוזל בעקבות חימום הנסיוב. הפר"ח מבאר שהריקוטא כשלעצמה אינה גבינה האסורה באיסור גבינת נוכרים, שכן איסור זה הוא בשל החשש להעמדת הגבינה באמצעות עור קיבת נבלות, המכיל את אנזים הרנט הגורם לשיקוע הקזאין. הריקוטא אינה מועמדת ישירות ע"י האנזים. היא נוצרת לאחר פעולת האנזים לשיקוע הקזאין, באמצעות חימום הנסיוב. לאיסור חלב נוכרי אין לחשוש, מפני שמדובר בחלב ממנו ייצר הגוי גבינה, ואין הוא שוטה לערב בו חלב טמא שאינו מתגבן.

הדרכי תשובה (סימן קט"ו ס"ק ל') מביא מספר מזמור לדוד שתמה: "הואיל שזה נשאר אחר הגבינה ונפרדה ממנה ע"י בישול הרי נתערב טעם הגבינה עמה". בשו"ת שבט הלוי (חלק ד' סימן פ"ו) מובאים דברי השואל, שבקש לבאר את מחלוקת הפר"ח והמזמור לדוד בשאלה באיזה שלב

(1). כאן המקום להעיר על הדעה לפיה אין כיום חשש להוספת חלב טמא מפני שהדבר לא חוקי. הוספת אחוים בודדים של חלב טמא לא תשפיע על כמות החלבון הכללית הנבדקת במעבדה בשיעור המביא לפסילת החלב ולכן לא תתגלה.

של ייצור הגבינה חלה גזירת גבינת נוכרים. לדעת הפר"ח, בטרם הופרדה הגבינה מהנסיוב לא חלה הגזירה (יתכן שאף אם בפועל הועמדה הגבינה ע"י איסור, עדיין לא הושלמה פעולת ההעמדה עד לקבלת הגבן ללא הנסיוב שמעליו וגם האיסור של דבר שהועמד ע"י נבלה - האיסור שהיה קיים בטרם נגזרה גזירת גבינת נוכרים - לא חל). אם אכן כן, אף הלקטוז בו אנו דנים לא נעשה בלוע בגבינת נוכרים לדעת הפר"ח.

הגר"ש ואזנר זצ"ל לא הסכים עם השואל ופירש שמדובר בנסיוב שהופרד מן הגבן לפני שהוא חומם לייצור ריקוטא, וממילא שאלת בליעת טעם הגבינה כלל לא עמדה לפני הפר"ח בדונו בריקוטא (שלא כהבנת המזמור לדוד). לדעת הגר"ש ואזנר אכן יש לאסור אלבומין ולקטוז שנתחממו עם גבן בשיעור יס"ב.



(ז). גזירת גבינת נוכרים כוללת מצבים בהם ידוע שהגבינות הועמדו ע"י היתר, כגון במקום בו מעמידים באמצעות האנזים פיסין, שמקורו בתאנים (ראה רמב"ם פ"ג מהל' מאכלות אסורות הל' י"ד ובלחם משנה שם).

הרב אריה אידנסון

בגדר עבודה זרה ומה נכלל בזה

פרק חמישי* – עניין צדיקים * פרק שישי – איסור עשיית אמצעי בינו לבין הקב"ה * פרק שביעי – אם יש תועלת לעובדי ע"ז

פרק חמישי – עניין צדיקים

צריך להקדים הקדמה נחוצה. כיון שמדובר בא' מג' עבירות, ובעבודה זרה הקב"ה מצרף מחשבה למעשה (קידושין דף י"ט ע"ב), וגם המעשה של ע"ז לחיוב מיתה, די בקבלה באלוה שהוא אמירה בעלמא. א"כ נידון דין הוא חמור שבחמורות, ובשינוי קל יכול האדם לעבור על חיוב סקילה. וא"כ רעד תאחזנו, איך אפשר לדבר לרבים עניינים דקים, שבשינוי קל עובר על יהרג וא"י. ומהראוי להתרחק ולהיזהר לא לדבר באופן שקרוב לאיסור, כ"ש וקו"ח לא לומר דברים שאם מקבלים אותם כפשוטם הם בעצמם איסור גמור, וההיתר הוא רק משום שכונת האומר באופן אחר נעלם מעיני העדה². וזה לשון הג"ר יצחק מאיר מורגנשטרן בספר ים החכמה שנת תשע"ב (עמ' תשכ"ט): "אין להשתמש בלשון שמשמעותו שלצדיק יש כח עצמי שלא יבאו לטעות: ולפי כך יראה האדם להזהר בדבריו ובמחשבתו שלא לדבר שום דיבור דיהיה משמע ממנו כאילו הצדיק בעצמו יש לו כח וממשלה מעצמו ח"ו, ואם נמצא לפעמים דצדיקים דברו כן, הוא בשביל שהיתה מחשבתם ניכרת דכל כוונתם דהצדיק יתפלל בשבילם ולא ח"ו שיש לו כח עצמי ח"ו. ובמקום שיש חילול ה' אין חולקין כבוד לשום רב אפילו גדול שבגדולים ויהיה מי שיהיה. שבדור השפל הזה דהאנשים לא יודעים בין ימינם לשמאלם אין להשתמש בלשונות דיש להם משמעות כאילו יש לצדיק איזה כח עצמי, דאולי יטעו בהם אנשים ח"ו ויהיה בזה חילול ה' ח"ו רחמנא יצילנו"³.



* בחלק א' של המאמר, שהתפרסם ברחון האוצר גליון מ"ז, התפרסמו העניינים הבאים: פרק ראשון – הגדרת עבודה זרה, ככל בעל כח להשפיע, אע"פ שמודה בהקב"ה. פרק שני – בענין מקטר לשד, שהראשונים הוכיחו שאי"צ קבלה באלוה. פרק שלישי – ענין מכניסי רחמים. פרק רביעי – דין קדושי גויים אם הוה ע"ז אע"פ שאינו מקבלו באלוה. (א). אך עיין ספר מתן שכן של מצוות לפרמ"ג, מודפס בסוף תבת גומא בהוצאת זכרון אהרון, שאלה ב' אות ד' שמחדש שבע"ז של דור אנוש אין דין מחשבת ע"ז. אבל דבריו שם ע"ד דרוש רחוק, עיי"ש.

(ב). עיין שו"ת רדב"ז חלק ד סימן קז (אלף קעז – אלף קעט) שאסר לתורם ארון קודש, לעשות אריות לסמל לאדם שתרם, ולתת עליו כתר, ולקבע בארון קודש. "וכבר ידעת שכל הדברים יש להם שר ומושל ודוגמתם למעלה ואם כן ראובן זה שעשה צורת אריה נתן כתר מלכות בראשו כאלו מכתיר וממליך את דוגמתו על כל העולם ונמצא שהוא נותן כח וממשלה לאל אחר וזה הוא סוד ע"ז ליודעים רחמנא ליצילן ונוסף על זה שנותן אותו למעלה מספר התורה הנתון בהיכל. וקרבן בעיני שהוא קוצץ בנטיעות. ואל יהי טעם זה קל בעיניך שהרי הוא נכון כפי הנגלה והנסתר ובפחות מזה טעו הראשונים. והוא הדין והוא הטעם אם מכין ראובן להגביה דגלו ונסו שנראה כאלו מגביה אותו למעלה מספר תורה וכאלו רוצה שישתחוו לדגלו ונסו שיש בזה שמץ ע"ז. ואעפ"י שיאמר ראובן כי מעולם לא נתכוון לדבר מזה גם אנו נודה לו. אבל מ"מ אין ראוי לעשות דבר שאינו הגון מצד עצמו אעפ"י שלא תהיה הכוונה רעה כי האדם יראה לעינים ואינו יודע מה שבלב וזה מבואר מעצמו אין צורך באורך".

הנושאים

דברים שבוודאי מותרים: א. לבקש שיתפלל, כמבואר בגמ' (בבא בתרא קט"ז ע"א) מי שיש לו חולה בביתו ילך אצל חכם ויבקש עליו רחמים, וכך כתב הרמב"ן (בראשית פרשת ויצא פרק ל פסוק א) על טענת יעקב התחת אלוקים אנכי "ואני תמה, אם כן למה חרה אפו ולמה אמר התחת אלהים אנכי, ושומע אל צדיקים ה'". ומה שאמר, אבא לא היו לו בנים אני יש לי בנים, ממך מנע ממני לא מנע, וכי הצדיקים אינם מתפללים בעד אחרים, והנה אליהו ואלישע התפללו בעד נשים נכריות (מ"א יז כא, ומ"ב ד טז). ב. שיברך אותו, כמבואר בתורה הרבה פעמים - ברכת יצחק, ברכת יעקב, ברכת משה וכו'. ג. שאדם יתפלל לה' שיושיע אותו בזכות הצדיק כמבואר בגמ' בבא מציעא (דף פ"ד ע"ב). ד. לומר שהקב"ה מוריד שפע על ידו כמבואר (בגמ' ברכות י"ז ע"ב ועוד) כל העולם כולו ניזון בשביל חנינא בני, ושמה גם לומר שיוורד יותר שפע לקרוביו. ה. ענין צדיק גוזר וכפי שחז"ל קראו לזה, ותגזור אומר ויקום לך מותר. אך אי"ז משום שהצדיק פועל ד"ז ולא שהוא בעל השפע, אלא זה עשייה של הקב"ה לקיים דברי הצדיק, משום בטל רצונך מפני רצונו כו'. והאריכו בזה בבית אלוקים למבי"ט (שער התפילה פרק יב), וכן בספר העיקרים (מאמר ד פרק יט) ולכן כתב בספר העיקרים שאין יכולת בידו לבטל ברכה שנתן, יותר משיש כוח לנגר להפסיק כסא שבנה, שהוא רק מקשר וצינור, ולא בעל השפע'.

ג. ובפולמוס מכניסי רחמים ג"כ הרגישו בזה, שאם לדברי המתירים יש בזה תקלה גדולה שבקל יטעו בהבנת הדברים. ועיין שו"ת שמש צדקה (או"ח כ"ג) שהתייחס לזה וכתב שלענין מלאכים אי"צ לחשוש שיטעו בע"ז של דור אנוש משום שכבר שקעו גילולים אלו ולית מאן דחש להם. ודבר זה לא שייך בנידון שלנו על צדיקים כלל, כידוע, וכפי שכתב הגרי"מ מורגנשטרן שהרבה טועים בזה, ונביא עוד מדבריו בהמשך.

ד. וכן צריך להדגיש שזה מאמר הלכתי, ומטרתו לברר את האסור והמותר ע"פ הלכה. והבאתי דברי דרוש וחסידות רק לראות אם יש איזה שהיא סתירה ביניהם לבין איך שהבנתי את ההלכה. והגישה שלי ע"פ מה שמרגלא בפומיה דהג"ר שלמה פיישר, לדרוש את הפסוק בחבקוק (ג, ו): "ויתפוצצו הררי עד, שחו גבעות עולם, הליכות עולם לו", אל תקרי הליכות אלא הלכות. ומפרש שיכולים להיות סברות וטעמים גבוהים כהררי עד, עצומים כגבעות עולם, והם צריכים להתפוצץ ולשוות ראשם מפני ההלכה. ולכן מי שתופס את משקל הדברים בצורה שונה, ומחשיב דבר דרוש כמשקל שווה ויותר מהנראה בפסוקים בתנ"ך וגמ' ודברי הראשונים, לא ימצא חפץ בדברינו.

ה. "ונראה שבשביל זה תפסוהו רבותינו, אמרו בבראשית רבה (עא, ז) אמר לו הקדוש ברוך הוא כך ענין את המעיקות, חייך שבניך עתידין לעמוד לפני בנה: ועל דרך הפשט אמרה רחל ליעקב שיתן לה בנים, ובאמת דעתה לאמר שיתפלל עליה, אבל שיתפלל עליה עד שיתן לה בנים על כל פנים, ואם אין שתמית עצמה בצער. דברה שלא כהוגן בקנאותה, וחשבה כי באהבתו אותה יתענה יעקב וילבש שק ואפר ויתפלל עד שיהיו לה בנים שלא תמות בצערה. ויחר אף יעקב - שאין תפלת הצדיקים בידם שתשמע ותענה על כל פנים. ובעבור שדברה דרך געגועי הנשים האהובות להפחידו במיתתה חרה אפו, ולכך אמר לה שאינו במקום אלהים שיפקוד העקריות על כל פנים, ואיננו חושש בדבר, כי ממנה נמנע פרי הבטן ולא ממנו, וזה ליסר אותה ולהכלימה. והנה הצדקת בראותה שלא תוכל להסמך על תפלת יעקב, שבה להתפלל על עצמה, אל שומע צעקה, וזהו וישמע אליה אלהים (להלן פסוק כב): ואולי נתקן על דעת רבותינו, כי יעקב אי אפשר שלא נתפלל על אשתו האהובה כי עקרה היא, אלא שלא נתקבלה תפלתו, ובאה עתה רחל להתעולל עליו לאמר שיתן לה בנים על כל פנים בתפלתו כי לא נופל הוא מאביו שעשה כן, ויחר אפו ואמר לה כי הדבר ביד אלהים ולא בידו, ואביו נשמעה תפלתו שהוא צדיק, ועתיד להיות לו זרע, אבל היא נמנע ממנה פרי בטן. ונכון הוא". הרי אע"פ שאפשר לבקש שיתפללו, אין לדבר במשמעות שביד הצדיק בכל אופן למלאות בקשתו, אלא שהוא מבקש מה' ואם יעלה רצון לפני ה' ימלא בקשתו.

ו. דברי ספר העיקרים הם במאמר ד פרק יט שהאריך בענין הברכות של צדיקים ונביאים. שיש שפע למעלה והבעיה היא בהשתלשלות, והכנת המקבלים. והברכה של הצדיק מתקנת את ההשתלשלות ואת הכנת המקבלים, וכן הוה תפילה

השאלות הן: א. לומר שיש בידו יכולת לפי רצונו להשפיע או להסיר שפע. וכן דיבורים על צדיק גוזר לא משום שלכן יש עשיה של הקב"ה אלא שהוא בעצמו יש לו כח לגזור. ב. האם מותר להדבק בו כדי לקבל מהשפע שיש עליו. וכ"ש וקו"ח דברים כאילו הוא שולט על השפע בעולם הזה ותלוי בדעתו, ולכן דבקים בו ונותנים לו מתנות כדי שישפיע על הנותן ושאר דיבורים. ג. האם מותר לבקש ישועה מצדיק או להתפלל אליו. ונפרש את הספיקות.



א. ענין קבלת שפע מהצדיקים

צריך בירור טובא. שהרי כמבואר בחלק א' לומר שיש כוח שיש יכולת בידו להשפיע טוב או רע על אנשים, אע"פ שאומר שהקב"ה נתן להם כח זה, הוה ע"ז גמורה. וכן הוכחנו שגם כאשר אינו אומר שכח זה הוא בעל השפע, ושולט על השפע בענין זה, אלא אומר שיש לכח השפעה חיצונית על השפע הוה ע"ז גמורה. ומפורש בגמ' שגם אדם יכול להיחשב ע"ז, וזה היה דבר נפוץ מאוד בעולם העתיק, ויש דוגמאות רבות בחז"ל פרעה נבוכדנצר המן כו". וכן מפורש שגם אדם צדיק שאנשים אחרים מיחסים לו כוחות שפע שלא ברצונו הוה ע"ז, שהרי זה היה מעשה דניאל ועיין בגמ' סנהדרין דף צ"ג ע"א. וכל העבודה זרה שעבדו בני אדם היה באופן של דור אנוש, שראו דבר מיוחד או שפע מיוחד על אדם, ורצו לקבל מהשפע שעליו ע"י שדבקים בו והרחיב לבאר ענין זה בנפש החיים שהבאנו כאן בהערה. וא"כ לכאורה דינו ככל ע"ז שדב' עבודות או קבלה באלוה חייב מיתה ושאר עניני כבוד בלאו.



עיי"ש באריכות. וזה גם ענין ברכת כהנים, ונשאית כפים הוא כענין הנחת היד על המתברך שמבטא מה שהמברך הוא צינור לשפע. ובסו"ד שאע"פ שהוא אמצעי וצינור לשפע, אין יכולת בידו לשנות ולעצור ד"ז כל שירד הוה כנהר שיוור מעצמו, ולא הוא עושה אותה. ולכן יצחק אחר שבירך את יעקב לא יכול היה להפסיק עיי"ש. וצריך שיקול ובירור היטב. הרי מבוארים ב' תנאים: א. שהשפע מצד עצמו ראוי לרדת והבעיה היא רק בהשתלשלות השפע. ב. שהוא רק מתקן ענין זה ולא משפיע את השפע בעצמו. ושמה הסיפא היא הבחינה אם אדם חושב שהצדיק משפיע או שהוא רק מכין הדרך שהשפע ירד מהקב"ה, האם אחר שבירך יכול להפסיק הברכה. ויש עוד בדיקה, כמ"ש הרמב"ן בהערה הקודמת, שאם חושב האדם שהכח הוא בידו של הקב"ה, לפעמים נענה ולפעמים לא נענה, אך אם זה בכוחו של הצדיק הוא יכול לקבוע דברים באופן מוחלט, וזה לחשוב שהוא תחת אלוקים, וד"ל.

ז. וכן אדם שמחזיק חפצי צדיק, כי הוא חושב שעל ידי זה יקבל שפע טוב.

ח. שסברא זו נאמרה באחרונים ליישב את דעת הרמב"ם, ושאר הראשונים שללו את הרמב"ם לגמרי, ובכלל דבריהם נשלל חילוק זה. וכן בראשונים מבואר שמקטר לשד בלא קבלה באלוה הוה ע"ז, אע"פ ששד אינו שולט על ענין השפע, אלא רק התערבות חיצונית. ורק הריא"ז, שדעתו כרמב"ם הנ"ל, התיר, אבל דבריו אינם להלכה וכן נפסק בשו"ע ובשאר פוסקים.

ט. לענין מי שעושה עצמו ע"ז יש חידוש נפלא בגמ' סנהדרין דף ס"א ע"א: "דתניא האומר בואו ועבדוני, רבי מאיר מחייב, ורבי יהודה פוטר. היכא דפלוהו - כולי עלמא לא פליגי, דכתיב לא תעשה לך פסל", וכתב ביד רמ"ה: "ודרשינן ביה לא תעשה עצמך פסל" עיי"ש מש"כ, אך פשוט הגמ' נראה באופן אחר, וכבר כתב כן בצפנת פענח במקום שמסית לעצמו נהרג משום שהוא נעשה ע"ז, וחל עליו דין איבוד ע"ז, וכעין המבואר בגמ' סנהדרין צ"ג ע"א שדניאל ברח אחרי שעבדו אותו שלא יתקיים בו פסילי אלוהיהם תשרפון באש. דהיינו שע"י זה שהאדם מסית אחרים לעבוד אותו הוא מחיל על עצמו שם עבודה זרה ונהרג מדין איבוד עבודה זרה, ולא מדין חיוב מיתה של עובד או מסית, וזה דבר עמוק.

המתבאר בחלק א' בעניין קדושי הנכרים

וביארנו בארוכה בחלק א' שלנכרים יש קדושים שהם לא מחשיבים אותם אלהות, אך הם מייחסים להם יכולות לפעול ישועות ולהשפיע טובה, ושיש להם קרבה לאלוהים שלהם, ולכן יכולים לבקש ממנו להטיב לאנשים. ומכבדים אותם בצורה של השתחוויה והדלקת נרות וכדומה, אך הם מדגישים שאין כוונתם כעבודת אלוהות אלא ככבוד¹. ואע"פ שהריא"ז והראב"ד פסקו שאי"ז עבודה זרה, כיון שאין חושבים אותם אלוה, הכרעת עשרות ראשונים דל"כ, וכך נפסק בשו"ע. וצ"ב מאיזה טעם יחשב ע"ז אחרי שאומרים שאינם אלהות, ואת העובדה שעושים להם אומרים שזה רק לכבדם, וכפי שהאריכו בספריהם כבר מזמן הראשונים. והרי כך מוכרח, כל שלא מחשיבים אותם אלהות למה יעבדו אותם כאלהות. ובר"ן כתב שאינו כבוד אלא עבודה, ומה פשר הדבר אחרי שכתב שלא מחשיבים אותם לאלהות.

ומוכרח כמ"ש בחלק א', שהגדרת ע"ז אינו אלהות אלא בעל יכולת להשפיע. והעבודה שנצרכת לע"ז הוא התבטלות והשתעבדות, כדי לקבל מבעל השפע, שפע. וזו גופא הנקודה של עבודת אלהות שמתאימה בע"ז של דור אנוש. וא"כ אע"פ שאין קוראים להם אלהות ולא קוראים לזה עבודה, בתוכן הענין זה אלהות ועבודה, כי הם מחשיבים אותם לבעלי שפע, ומתבטלים להם כדי לקבל שפע. ואם היו רוצים לקבל שפע שלא ע"י השתעבדות והתבטלות לא היה נחשב עבודה. אך כל שמשתעבדים, אע"פ שלא חושב אותם אלהים, ה"ה ע"ז גמורה לכל דיניהם. ומ"מ בפשטות גם בלא עבודה עצם המחשבה הוא לאו משום מאמין שיש לע"ז כח, כמ"ש בתחילת דברינו. וא"כ זה כבר קרוב לענייני שפע מצדיקים, וצריך לפרש את החילוק ביניהם ומה מותר מה אסור. וכמ"ש אם זה חילוקים דקים יהיה אסור לדבר באופן שההמון יכול לטעות בזה.



(י). ועיין בנפש החיים (שער ג פרק ט) שביאר היטב את ענין הע"ז לאדם "לזאת השתעבדו עצמם וכיונו כל עניני עבודתם ובקשתם לכחות הכוכבים והמזלות. והיו יודעים ג"כ להשביע המלאכים הממונים על המזלות. לדעת טוב ורע ושישפיעו להם ע"ז טובות והנאות עה"ז מכחם שנתמנו עליו מאדון כל ית"ש. ומעטים יחידי סגלה היו שהכירו וידעו באמת. שאף שהוא ית"ש מגביהי לשבת. עכ"ז הוא משפילי לראות בשמים ובארץ. ומהם שהיו עובדים לחיות ועופות כמ"ש (מ"ב ס"י י"ז) ג"כ כוונתם היה להתדבק עצמם ע"ז להכח והמזל העליון של אותה הבריאה. שישפיע עליהם מכחו וממשלתו שנתמנה עליו מהבוי"ת. וז"ש הנשים האורות לירמיה ומן אז חדלנו לקטר למלכת השמים והסך לה נסכים חסרנו כל כו' (ירמיה מ"ד). ומהם שהיו משתעבדים ומזבחים ומקטרים לאיזה אדם שראו שכח ממשלת מזלו גדול מאד. בחשבם שע"י השתעבדם ועבודתם אליו יעלה מזלם עם מזלו. ומהם אף שלא היתה כוונת עבודתם להשפעת הנאות עה"ז. אבל כוונתם היתה להשיג ע"ז איזה השגות שכלים שחמדו להם. כמו חכמת הקסמים וכיוצא איזה השגות. ומהם שהתדבקו לעבודת איזה אנשים כדי להמשיך השפעת אמונת אמן ועניני עתידות. וזהו הכל עכומ"ז גמורה. ובכלל לא יהיה לך אלהים אחרים כמ"ש הכל הרמב"ן ז"ל בפירושו על התורה שם. ועיין לק"ט ס"פ נח בענין דור הפלגה".

(יא). כפי שהוחלט בועידת ניקיאה השניה והאריכו בזה בספרות. והתרגום המדויק של ההגדרות קשה. אך ברור שהם הדגישו שיש חילוק מהותי בין אלהות לקדושים. והעבודה בהתאם שזה עבודת וזה כבוד. ובספרות של הנוצרים במשך הדורות התקוממו מאוד על האשמות שהם עובדים את הקדושים שלהם כאלים, אלא זה רק כיבוד.

ב. בקשות מהצדיק לישועה או להתפלל עבורו

התברר בדברינו לעיל בחלק א' שתפילה נחשבת קבלת באלוה, וחייבים ע"ז סקילה. וגם כאשר אינו מבקש מהכח להושיע בעצמו אלא מבקש שיפעל אצל ה', כל שהבקשה היא באופן של תפילה ה"ה ע"ז, משום שעבודה לשרי מעלה אינה רק כאשר רוצה האדם שהם ישפיעו, אלא גם כאשר הוא רוצה שהם יבקשו עבורו מה', כך מפורש ברמב"ם, וברמב"ן בדרשת תורת ה' תמימה עמ' צ"ט ג"כ מפורש כן. וברמב"ן מפורש שגם תפילה למלאך שיבקש מה' בכלל האיסור, ובר"י ב"ר יקר ומאורות כתבו שהאיסור הוא משום שתפילה כעבודה, והוא כעובדו. וכע"ז בנפש החיים כפי שיתבאר. והשתא צ"ב כאשר מבקש מצדיק להושיע אותו או אפילו להתפלל עבורו, או מתפלל בקבר צדיק ופונה אליו ומבקש ישועה, או שיתפלל לה' עבורו. למה לא יאסור משו"ה.



איך נקבע דבר כבקשה ואיך כתפילה

אלא שצריך להגדיר איך נקבעת פניה כתפילה, ואיך כבקשה. וע"כ שהאמונה של המבקש קובעת דבר זה. שאם הוא רואה את מי שהוא פונה אליו כאל, או בקשתו מתפרשת כתפילה, משא"כ אם הוא רואה אותו כשווה לו זו בקשה. וממה שהבאנו מקורות שיש ענין תפילה למלאכים ותפילה לשדים, ע"כ שגם ליחס להם כח, ולפנות אליהם משום כוחם הוה תפילה. ויש לשון חריפה במהר"ם שי"ק (או"ח רצ"ג): "ואם כן מבואר ומיושב, התורה לא אסרה אלא מליתן אלקות לשום נברא, אפילו למלאך, ולכן אסור להתפלל אליהם שימליצו טוב עבורינו, שבוה נותן להם כח ושררות. לא כן המתפלל על קברות הצדיקים שיתפללו בעדינו, אין נותן להם שררות בזה, אלא מודיע צערו להם שיצטערו עמו, ועל ידי זה בצערם יהיה תשועה לו שבזכותם ירחם ה', ועל כן אין לנו מקום לאסור תפילה זו". הרי דבריו ברורים כמו שכתבנו, שלבקש מבעל כח זה ליתן להם שררות ואלוקות, אע"פ שהאדם מבקש שיתפללו עבורו, וכל ההיתר הוא רק לשתף אחרים בצערו ושהם יתפללו מעצמם". ובדבריו מבואר שגם פניה לאדם אסורה אם אינו בדרך לשתף בצערו וה"ה נתינת שררה, וזה חומרא גדולה. ורציתי לחלק בין בקשה ממי שמחשיבו בעל הכח, לבין בעל בחירה. אך בשדים הדברים צ"ב, שלכאורה הוא כמו פעולת בעל בחירה. ולכאורה מוכח או כמהר"ם שיק הנ"ל שגם בקשה מבעל בחירה אסור, או שיש אופן מסוים של בקשה שמגדירו כתפילה, והיינו ע"י הכנעה והשתעבדות, כמ"ש הגרי"א וינטרוב כפי שהבאנו בהערה טו. ועיין במהר"ל, שיתכן שכל בקשה מאחר היא בעיה של אמצעי, ולכן אסור לבקש ממתים, ורק אדם חי יש לדון שמותר משום שמצוה לעשות חסד, א"כ הוא מבקש שיעשה עמו משום חסד ולא נחשב תפילה. וא"כ כל שנגדיר את הצדיק באופן בעייתי ה"ה שהוה תפילה ולא בקשה. ונביא שגדולי האחרונים כתבו הגבלות חמורות גם בבקשה מאדם חי, כדי שלא יחשב עובד דרך אמצעי.

(יב). הבאנו את שאר דבריו בהמשך בענין איסור עשית אמצעי.

ואחרי כותבי כ"ז שו"ר בספר שביבי אש (ימים נוראים סימן ה') להג"ר שמואל אליעזר שטרן, שהעיר שמיניה וביה בר"י ב"ר יקר ומאורות הנ"ל מפורש שאם מכניסי רחמים מתכונים לצדיקי הדור מותר, הרי שאין בזה בעיה. אך זה לא מדויק, שהרי בדבריהם מפורש גם טעם הדבר, לא משום שפניה לצדיקים לא מוגדרת כתפלה, אלא משום שהם חשובים שליח ציבור, ויתבאר בדברינו מגדולי האחרונים סברות כע"ז. ותמצית הדבר היא שאין הם אמצעים אלא מצטרפים למבקש ומתפללים ביחד. וזה ממש כסברת מהר"ם שיק והמהר"ל וכו' כפי שיתבאר, וא"כ אדרבה מבואר שלעשות ממצע או מי שהוא שפועל עבורו אסור וצריך לפרש היטב הדברים.



דברי נפש החיים

הבאנו לעיל את דברי הנפש החיים בביאור ענין ע"ז לאדם, ושם ממשיך גם באזהרה למעשה וז"ל: "ואפילו להשתעבד ולהתדבק באיזה עבודה לבחי' רוח"ק שבאיזה אדם נביא ובעל רוח"ק. גם זה נקרא עכומ"ז ממש. כמו שמצינו בנבוכדנצר שהשתחוה לדניאל. ג"כ לא בעבור שהחזיקו לאלוה בורא כל. אלא שכיון בהשתחויתו להשתעבד ולהתדבק לרוח הקדש שבו כו' וכן אמרו שם זה הטע' גם על יעקב אבינו ע"ה שלא רצה ליקבר במצרים הרי שקראו ז"ל ענין זה עכומ"ז. אף שהכוונה היתה לרוח אלהין קדישין דבי'. וי"ל עפ"ז הכתוב לא יהיה לך אלהים אחרים על פני. ר"ל שלא לכיין ח"ו בשום דבר לאיזה בחי' וכח פרטי אפי' אם יהיה אותו הכח בחי' פני היינו אפי' לפרט רוח"ק שבאיזה אדם או פרט בחי' הקדושה שבאיזה כח עליון שבעליונים וכענין מאמרם ז"ל (ר"ה כ"ד ב') על לא תעשון אתי אפי' דמות שמשי המשמשין לפני במרום כגון אופנים ושרפים וחיות הקדש. ועם כי עיקר אזהרת הכתוב על כל העכומ"ז הנ"ל היינו בארבע עבודות דוקא אמנם עתה שעבודת התפלה בהשתעבדות כוונת הלב הוא במקום עבודת הקרבן. ודאי גם ע"ז שייך האזהרה". ענין זה שתפילה במקום קרבן ולכן חשיב ע"ז כבר הבאנו שכ"כ בר"י בר יקר וכן במאורות וכן טען האוסר בפחד יצחק. וכע"ז ברמב"ן בדרשת תורת ה' תמימה. וא"כ זה דבר מבוסס היטב ולא דברי דרוש בעלמא".



(ג). ולמתבאר מראשונים הנ"ל אי"צ לזה, אלא הוה קבלה באלוה.

(יד). וממשיך "וזה"ה זובח לאלהים יחרם בלתי לה' לבדו. היינו שלא לכיין ח"ו בשום עבודה וענין לאיזה כח פרטי מכחות שקבע הבורא יתב' (כי שם אלקים משותף לכל בעל כח פרטי שיהיה כידוע וכמש"ל). רק לכיין לשם העצם המיוחד לו יתברך לבד שפירשו מהוה הכל היינו כללל ומקורא דכל הכחות כולם כנ"ל (וזהו שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד. ר"ל שכל הכחות פרטים שנמשכים מהו' ב"ה. המה מאוחדים ונקבצים בכחו ית"ש כלל מקור אחדותו). והוא מצד התחברותו יתב' עם העולמות ולזאת בכל מקום שצותה התורה על ענין הקרבות ביארה בפ' לה' דוקא. וכאמרם ז"ל (סוף מנחות) בא וראה מה כתיב בפ' קרבות שלא נאמר בהם לא אל ולא אלקים אלא לה' שלא ליתן פ"פ לבעל הדין לחלוק. וע' ז"ח בראשית ו' ע"ד וז' ע"א וע"ב הענין יותר מביאר.

(טו). ועיין בפירוש יראת החיים לרי"א וינטרוב: "אמנם עתה שעבודת התפלה וכו', תפלה זה עבודה, כמ"ש המאירי בסנהדרין ס' ב' על המשנה דהמקבלו עליו באלוה חייב סקילה, דהמתפלל לע"ז אסור בק"ו ממקבלו עליו באלוה, כיון שתפילה אינו רק נתינת תודה, אלא השתעבדות לא - לקות בדרך עבודה, והמתפלל לכח אחר זה כעבודה לאל זה, ודייק בלשונו עבודת התפלה "בהשתעבדות", היינו הכנעה גמורה ועבודה (כי אלקות מחייבת עבודה), [וענין ה"התקשרות

ספר חיי הנפש ותמיהות על דבירו

בספר חיי נפש לרג"א קעניג האריך בדברי הנפש החיים וכתב שרבים נתקשו בדבריו, וכ"כ הגר"ש וואזנר בהסכמה שם. ומאריך להביא מקורות להצדיק את התמיה על נפש החיים, ודבריו אינם מובנים כלל. שמאריך מאוד להביא מקורות לכמה דברים: א. שצדיק יכול להתפלל עבור אחר, ב. צדיק גוזר והקב"ה מקיים, ג. שיש השראת שכינה על צדיק, וזה גורם שפע לדור. ודברים אלו אינו שייכים כלל בכי הוא זה לנושא שהנפש החיים דיבר עליו. הנפש החיים אינו שולל שיש שפע ע"י הצדיק, אלא הוא עוסק במי שדבק בו כדי לקבל שפע. האופן הראשון הוא מעשה הקב"ה להשפיע לעולמו, האופן השני הוא מעשה נברא שרוצה לקבל שפע דרך נברא אחר. וכן שאופן קבלת השפע שהנפ"ח אוסר הוא ע"י זה שהאדם משעבד עצמו ומבטל עצמו לבעל השפע, וזה כתב הנה"ח שהוא ע"י. והנ"ל לא הביא שום מקור קלוש שמדבר על דבר זה. וא"כ לא הראה בסיס לתמיהתו על נפש החיים".

וגם האריך שם בדברים שהבעיה בדור אנוש הוא שאמרו שה' סילק שכינתו מהעולם, ורק שרי מעלה מנהיגים. ולא עצם זה שיש כח לשרי מעלה להשפיע לפי בחירתם ורצונם, וע"י זה שעובדים אותם משפיעים יותר לעובדיהם. וזה דבר שאינו נכון כלל. כפי שהבאנו משדים ועוד, וכן מפורש ברמב"ם ורמב"ן ועוד שלעבוד לשרי מעלה כדי שיתפללו לה' הוא ע"י, הרי שהאדם לא מבקש מהם את השפע אלא מבקש שהם יביאו מה". וכן פסקו התבואת שור שהבאנו והרב פעלים להלכה. וכן יתבאר לקמן מדרשות הר"ן והאברבנאל שלילת דבר זה. וכן נביא שהאחרונים כ"כ נזהרו באמצעים עד שהתקשו איך אפשר לבקש מחבירו להתפלל עבורו, ותרצו כל מיני תירוצים. וא"כ לא מצאתי בראיות שהביא שום ערעור על דברי הנפש החיים. ובספר חיי הנפש הנ"ל מאריך לפרש שכוונת נפש החיים שהאיסור הוא רק אם חושב האדם שהשפע שעל הצדיק מנותק מהקב"ה ועצמי. אבל אם הוא חושב שהקב"ה תמיד משפיע על הצדיק ועד"י מגיע גם לו מותר. ולמתבאר בענין מכניסי רחמים נראה שג"ו אסור".

לצדיקים", שעוברת התפילה דרך עוד נפש, ולא ישיר להקב"ה, יש בזה ריח דק מחשש חמור זה".

טז. ועיין בספר אורחות רבינו עמוד קצ"ו: "אמרתי למו"ר זצוק"ל בע"פ את דברי הנפש החיים, ושאלתי בעיקר מחסידי ברסלב שמזכירים לפני כל תפילה הריני מקשר את עצמי בו' וענה לי מו"ר שבדאי ברסלב לא מתכוונים לכך, אלא לבם וכונתם רק לרשב"ע, ואיני זוכר הטעם שנתן לי מו"ר על מה שאומרים הריני מקשר בו', כמדומה שהסביר כאילו עם זכותו של ר' נחמן יהיה כח לתפילותיהם שיתקבלו, אבל לא ח"ו שמתדבקים בו' ואמר לי בני בו' שמו"ר הוסיף על דבריו בערך כך - אבל כת האחרת לא כך". ובנושא זה האחרון יש דברים ארוכים שלא יאומן כי יסופר ודי בזה. יז. וזה יש לדחות שאולי חושבים שע"כ צריך להכניס תפילות ע"י שרי מעלה, שהקב"ה בעצמו לא משגיח, וכעין הדברי יציב.

יח. רק צריך לדון למתירים מכניסי רחמים לא משום שפירשו את הפיוט באופן אחר, כפי שעשו ר"י בר יקר וסיעתו, וכן מהר"י ברונא והמהר"ל, אלא מפרשים כפשוטו ממש. לכאורה מוכרח שמותר לבקש מאחר להתפלל ול"ח תפילה להתפלל, אך למש"כ בהמשך מהגר"מ מורגנשטרן לק"מ. ועיין שו"ת דברי יציב (חלק יורה דעה סימן קצא) שהאריך בענין מכניסי רחמים ומביא מקורות שאסור להעמיד אמצעי ג"כ לתפילה, שוב הביא את השמש צדקה ועוד שהתירו מכניסי רחמים, ור"ל שהם חלוקים על הרמב"ם, "ואפשר דגם הרמב"ם מודה לזה, שאין זה בגדר סרסור ואמצעי, דזה רק כשחושב שבלא אמצעיתו אין אפשרות להתפלל להשי"ת וההכרח שיהיה ע"י מלאך, וזה ח"ו שנמסר ההשגחה פרטית ח"ו להם, משא"כ אם מצד השפלות לוקח לו מליץ שיתקבל תפלתו להשי"ת, לכו"ע שפיר דמי. וגם אפשר דלהרמב"ם רק בדרך עבודה והקטרה להמלאך בכדי שיהיה מליץ, אז הוי בגדר ע"י. והוא ע"ד מ"ש בזה"ק [זוהר חדש פרשת בראשית

וכפי שנביא הג"ר יצחק מאיר מורגנשטרן שדבריו בנויים בהרבה על תורות ברסלב וחב"ד, מאריך מאוד בחריפות יתירה באזהרות חמורות על ענין שפע מהצדיקים וכתב שכל מה שמותר לומר הוא שהקב"ה משפיע ע"י הצדיק, לא שהצדיק משפיע, ולא שהאדם רוצה לקבל שפע מהצדיק אלא מהקב"ה ישירות. אלא ע"י עבודת הצדיק מתעורר רחמים והקב"ה משפיע עליו. ואין שום פעולה שהצדיק עושה שהוא כלפי האדם להשפיע עליו, אלא רק ביחס להקב"ה לעורר רחמים, ושוב נפעל הרחמים מהקב"ה. וכמה מגדולי האחרונים מסכימים לגישה זו כמו שנביא בהמשך, וא"כ הוא מקבל את דברי נפש החיים בלי הפרשנות הנ"ל.



דברי הג"ר י"מ מורגנשטרן

ומאוד התקשיתי בענין זה, ואיך ליישב כל מיני ביטויים חריפים שנאמרו בספרים מסוימים על מעלת הצדיקים. האם ע"כ שהם דלא ככל מש"כ, או שנחלקו בדבר יותר עדין, ומה המקור שלהם לד"ז, ומה תשובתם על כל המקורות שהבאנו. אך מצאתי בספר ים החכמה להגרי"מ מורגנשטרן, שכידוע הוא בנוי כולו על ספרי קבלה וחסידות, וראיתי שהוא עוד יותר מחמיר ממני בעניינים אלו, ובמכשול שיש באמירות המשתמעות לאופנים מסוימים, ומפרש את ספרי החסידות באופן שלא יסתור לכל דברינו הנ"ל, ונעתיק דבריו כי הם קילורין לעיניים (הורדתי קטעים מסוימים משום אריכות הדברים עיי"ש בדבריו).

וזה"ל בספרו ים החכמה תשע"ב (עמ' 734): **"הצדיק אינו אלא כשליח ציבור: וצריך לדעת בבירור שאין הכוונה ח"ו בהתקשרות לצדיק לעשותו כאמצעי ח"ו בינינו לבין קוננו, רק כמו שליח ציבור, והאדם הפרטי והצדיק יחד מתפללים להקב"ה, כיון שהצדיק נחשב כמו השליח צבור כו' והביאור הוא דנשמות ישראל הם קומה אחד של הצדיקים ואנשים הפשוטים, ונעשה תפלה אחת מהאנשים הפשוטים יחד עם השליח צבור כו' ב. הצדיק אינו פועל מעצמו אלא מתפלל אל הקב"ה שימשיך רחמים: אסור לחשוב שהצדיק יכול לפעול איזה דבר מעצמו, ולבקש ממנו שהוא בעצמו יעשה איזה דבר בהבריאה או איזה המשכה, דזה עבודה זרה ממש**

במדרש הנעלם בתחילתו בד"ה פסקא, זובח לאלהים יחרם דכל הזובח לשם זה הנקרא אליקים חייב מיתה עיין שם, [וע"ע בישראל סבא גליון נ' עמ' תי"ז]. וברמב"ן שם [שמות כ"ב י"ט] כתב שמורה על המלאכים, ואמר בלתי לה' לבדו בעבור שהזובחים למלאכיו יחשבו לעשות חפצו שיהיו הם אמצעיים להפיק להם רצון מאתו וכו' ויש בכאן עוד בדרך הזה סוד עמוק עיין שם. משא"כ בדרך תפלה שפיר דמי". אך כמ"ש: א. הרבה ראשונים אסרו מכניסי רחמים משום דור אנוש, ב. הרבה מהמתירים פירשו את הפיט באופן שונה. ג. יתכן שהפיט נוסד כשיטת הריא"ז שפסק כרמב"ם בעניין מאהבה ומיראה, ד. יתכן שנוסף כשיטת א' מהגאונים שלמלאכים יש בחירה, וזה הרמב"ם שלל, וכך מקובל בשאר ספרים, עיין כתר ראש לר"ח מוולוז'ין. ועוד יש להעיר על דבריו שהעמיד שדור אנוש זה חידוש של הרמב"ם והוא מחמיר, ולדברינו אדרבה התבאר שד"ז מוסכם גם על שאר הראשונים הרמב"ן והר"ן אברבנאל וכו', ואדרבה הרמב"ם מקיל יותר מהם. וצריך לדעת שהפולמוס שהיו על מכניסי רחמים, והסיבה שהתגייסו להגן על פיטוים אלו, היו מורכבים מאוד מבחינה ציבורית. שהמעין בפולמוס בפחד יצחק יראה שזה היה התקפה של ספרדי על קהילת האשכנזים, והיה צריך להגן על האשכנזים שאינם עובדי ע"ז. ובדור מאוחר יותר היה התקפה של המשכילים על שומרי תורה, והיה צריך להגן על המסורת, ולכן אמרו גם ישובים דחוקים משום צורך השעה. ומ"מ חזינן שגם גדולי שומרי המסורת כחת"ם סופר וכן מהר"ם בענט (מצוטט בשו"ת יהודה יעלה סימן כ"א) אע"פ שבציבור לא שינו כאשר הדבר היה ניכר, לעצמם חששו מאוד שיש בזה בעיה.

לחשוב שיש איזה פועל אמיתי בהבריאה חוץ מן המאציל העליון ח"ו, דאין כח לשום נברא או נאצל לעשות מעצמו כלום, ורק ע"י התבטלות להמאציל נותן המאציל כח לעשות ולהמשיך דברים לתוך הבריאה, וממילא מי שבא לציון הצדיק ומבקש מהצדיק איזה בקשה וכוונתו דביד הצדיק למלאות הבקשה מעצמו, ולא שהצדיק נצרך להתפלל להבורא ורק בידו הכח לשנות ולעשות, הרי הוא עובד לזולתו ח"ו". הצדיק כגרון ביד החוצב לקבל ולהעלות ולהוריד השפע: ועכשו יש לבאר מאי דאיתא בהרבה ספרים בענין הצדיק שהוא מעלה כל התפלות ומוריד השפע כו' ויש להבין דאין הכוונה ח"ו שם שצריך לבקש הצדיק שהצדיק יעלה תפלתו, דלמעשה הצדיק הוא רק כגרון ביד החוצב והכל תלוי בידו ית"ש ורק עבודת הצדיק הוא להתפלל להשי"ת להעלות התפלות ולהוריד השפע, ונחשב כאילו יורד על ידו, כיון שהוא הממשיך העליה וירידה ע"י תפלתו ועבודתו, ואין להשתעבד אל הצדיק כלל ח"ו ח"ו, רק למעשה הקב"ה מנהיג שע"י שהצדיק מתפלל בעדו נתעלה תפלתו ג"כ, והפניה של האדם בתפלתו צריך להיות רק לבורא, אלא שמבקש מהצדיק שהוא ג"כ יתפלל עמו להקב"ה ועי"ז נתעלה תפלתו, אבל לא שהוא נצרך להם מצד עצמם, וא"כ הטעם דהולכים אל הצדיק הוא רק משום דכך רוצה הבורא דהתפלות יתעלו ע"י זכות הרבים ובפרט הצדיקים, אבל לא שפונה אל הצדיק מצד עצמו ח"ו ח"ו, דאין לאדם השתעבדות רק אל הבורא, רק הבורא מצוה לו שישתף עם תפלתו את תפלת הצדיק בבחי' תפלת רבים וכלל נשמות ישראל, ועבודת הצדיק להתפלל לה' להעלות תפלתו כו'. ומה שהצדיק מעלה ומוריד השפע זהו עבודת הצדיק מצד עצמו להתפלל להשי"ת להעלות ולהוריד השפע, וזה אינו תלוי ביד הצדיק רק כמו הגרון ביד החוצב, ואינו תלוי רק בידו ית"ש, ואין הפניה בזה אל הצדיק כלל, רק אל השי"ת שהוא למעשה ממשיך שפעו על ידי הצדיק ומעלה תפלת הרבים ע"י תפלת הצדיק. והיסוד הוא דהפניה להצדיק הוא רק עבודה שלו דישתתף עם עבודת הפרט, אבל ההנהגה העליונה דשורה על הצדיק זה אינו תלוי בידי הצדיק רק זה תלוי בידו ית"ש שהוא מנהיג את הבריאה על ידי צדיקיו, וזה דבר עמוק ולא הארכתני בו רק להוציא מלבם של תועים ומטעים שחושבים ח"ו לפנות אל הצדיק שיעלה תפלתם כאילו הוא ביד הצדיק בלי ביטולו להשי"ת, ואסור לפנות אליו באופן כזה, אף על פי שבאמת הוא מעלה על ידי עבודתו ותפלתו, דפונים אליו רק שהוא ישתתף בתפלתו אתו יחד, וממילא הקב"ה מעלה תפלתו על ידי תפלת הצדיק, ורק בידו יתברך

יט). ה' כח הצדיקים הוא לבטל הדינים ולהמשיך רחמים ע"י המאציל בכח התבטלותם הגמורה: מי שיאמר ח"ו דהנהגת העולם הוא תלוי ביד הצדיקים לבדם (בלי בחי' המאציל) וכאילו הם עושים ר"ה ושופטים את העולם מעצמם בלי שליטת הבורא שהוא העושה הכל ולא שתלוי הכל בידו יתברך שמו, הוא טועה כמו פרעה ונבוכדנצר וחירם מלך צור שהסירו השגחת ה' מהעולם ועשו את עצמן אלהים אחרים. דהיינו לחשוב שהצדיקים מצד עצמן הם המושלים על הבריאה זהו כפירה גמורה. ואין הכוונה ח"ו להקטין כח הצדיקי אמת דנמצא בספרים ובליקו"מ דהם העושים ר"ה וכו', אלא יש לדעת ולהבין דכוונת הספרים הוא דהצדיקים מבטלים כל הדינים ע"י שמתפללים להשי"ת ומבטלים את עצמן אליו ית' וממשיכים דרך עבודתם רחמי השי"ת על העולם, אך הדבר ברור שצריכים לזכור שאין פועל אמת בהבריאה ושופט ועושה, רק המלך הקדוש לבדו, והצדיקים הם בטלים לפניו ואין להם שום כח עצמי כלל וכלל ח"ו, והעבודה היא מיוחדת רק לפניו, ומי שמגדיל את הצדיקים להראות כאילו הכל בידיהם ואין אחד שעל גבם וכאילו שהם השולטים האמיתיים שבעולם, ומבקש את צרכיו מהצדיק, עובד ע"ז ומחלל את שמו ית' ומצער את הצדיק בלי גבול, ויותר טוב שלא היה בא כלל להצדיק, דכבר בקש יעקב אבינו ע"ה שלא ליקרר במצרים כדי שהמצריים לא יעשוהו ע"ז ויעבדו אותו כמבואר בחז"ל "כשם שנפרעין מעובד עכו"ם כן נפרעים מעכו"ם עצמה".

תלוי אם באמת תתעלה תפלתו, ואסור לפנות בדעתו לעשות מציאות מהצדיק כאילו השפע תלוי בו חס ושלום מצד עצמו, ודו"ק היטב".



פרק שישי - איסור עשיית אמצעי בינו לבין הקב"ה

פירוש המשנה לרמב"ם מסכת סנהדרין פרק י משנה א: "והיסוד החמישי שהוא יתעלה הוא אשר ראוי לעבדו ולרוממו ולפרסם גדולתו ומשמעתו. ואין עושין כן למה שלמטה ממנו במציאות מן המלאכים והכוכבים והגלגלים והיסודות וכל מה שהורכב מהן, לפי שכולם מוטבעים בפעולותיהם אין להם שלטון ולא בחירה אלא רצונו יתעלה, ואין עושין אותם אמצעים להגיע בהם אליו, אלא כלפיו יתעלה יכונו המחשבות ויניחו כל מה שזולתו. וזה היסוד החמישי הוא האזהרה על עבודה זרה, ורוב התורה באה להזהיר על זה".



- למה מותר לבקש מאחר להתפלל עבורו -

בית אלוקים - לבקש מאחר להתפלל עבורו מותר רק מבנ"א שאי אפשר לטעות שיש להם כח

בספר בית אלוקים למבי"ט (שער התפילה פרק יב), שואל איך מותר לבקש מזולתו להתפלל עבורו, ומביא ע"ז הרבה מקורות מתנ"ך: "וכפי מה שכתבנו בפרק ראשון בגדר התפלה, נראה דבר איסור לחלות פני איש יתפלל בעד אחר אל ה', כי כשהוא מעצמו מתפלל בעד חבירו או בעד הדור אין קושי בזה אבל שיבואו אליו ויחלו פניו שיתפלל בעדם אל ה' נראה כמשים אמצעיים בינו ובין השם והוא עון גדול וכו', ונוכל לומר כי במלאכים או שום שר משרי מעלה בלבד הוא שנאסר שלא להתפלל אליהם שיהיו אמצעיים בינינו לבין בוראנו אבל בברואי עולם השפל הצדיקים והראויים שתהא תפלתם מקובלת לא נאסר משני טעמים". ומאריך שהטעם הא' הוא שרק ברואי מעלה יש מקום לטעות שיש להם כח להטיב מצד עצמם, משא"כ בנ"א כמוהו, והטעם הב' הוא כי שרי מעלה לא ניזוקים ממקרי העולם, משא"כ בנ"א שניזק ממקרי העולם איך יחשוב שהוא בעל כח.

כ). "להוציא מלבם של תועים שפונים בתפלתם ועבודתם אל הצדיק ובאמת לא היה ראוי להאריך בדברים דקים אלו על פני הכתב, אבל מאחר וראיתי טועים ומטעים בדברים כאלו שהשתקה יפה להם הוצרכתי להאריך, והכי טוב ששום אדם לא יפלפל ולא ידבר בדברים שאין לו השגה בהן ויתן מחסום לפיו ויתפלל בתמימות להשי"ת כמו שנהגו אבותינו ורבנותינו בכל הדורות, ולא יבלבל אנשים בדרכים חדשים שונים ומשונים, דיכול להיות סתירה להאמונה הפשוטה המסורה לנו מאבותינו, ורק זהו דרך רבינו ז"ל לילך בתמימות ופשיטות שהוא באמונה פשוטה בלי שום התחכמות בענין הצדיק ח"ו, ולפיכך רע עלינו המעשה דקצת מתחדשים חדשו דיש ענין לדבר עם הצדיק כל צרכם באופן של התבודדות, דבר שלא מוזכר כלל בספרי רבינו, דמי שירצה לעשות כן יכול לעשות כן אבל לעשות מזה ענין דיצא מזה טעות כאילו שיש ענין לבקש מן הצדיק בקשות וכו', זהו אינו כדאי כלל, והכי טוב לילך בפשיטות ובתמימות וכל בקשותיו יהיו רק אליו ית"ש, ואם רוצה לבקש מן הצדיק שיתפלל בעדו, מותר להרבה פוסקים, אבל שיש איזה עבודה ח"ו לדבר עם הצדיק צרכיו ולעשות עיקר מן הדיבור אל הצדיק וכו', אין לעשות כן, דזה מבבלב אנשים מהאמונה הפשוטה והצרופה דקבלנו מהר סיני דהכל תלוי רק בידו ית"ש. והשי"ת יזכינו לאמונה פשוטה בו ית"ש ולעשות רצונו ית"ש אכי"ר".

מבואר בדבריו שהבעיה באמצעים היא שיבואו לטעות שיש להם כח עצמי. משא"כ בני"א אין מקום לטעות. ולמה שהתבאר לעיל בחלק א, זו רק א' מהבעיות באמצעים, וכך הבאנו משו"ת מהר"ם מרוטנברג בשם ר' יעקב בן אבא מארי, אך כתבנו שיש בעיה נוספת של ע"ז של דור אנוש, שזה אינו משום שלא יבאו לטעות אלא זה איסור בפנ"ע של ע"ז^א. ולשון המבי"ט "להתפלל אליהם שיהיו אמצעיים" הרי כתב לשון תפילה, ולשון זה יש במשמעו, עבודה וקבלה באלוה כמבואר בראשונים כפי שהארכנו, ובוזה יש איסור של ע"ז, כפי שהארכנו בחלק א', וע"ז לא מועיל הסבר המבי"ט. ושמא המבי"ט ס"ל שמי שהתיר לומר מכניסי רחמים כפשוטו חולק על ההנחות הנ"ל, וכפי שטען המתיר בפחד יצחק שם, אבל למשנ"ת שיטת האוסרים מבוססת היטב, ובודאי אם מגדירו כתפילה^ב.



מהר"ל וחתם סופר שדנו איזה היתר יש לבקש מאחר להתפלל

המהר"ל בנתיבות עולם (נתיב העבודה פרק יב) כותב: "הא דאמרינן במסכת תענית (ט"ז, ע"א) שכאשר גזרו תענית היו יוצאים לבית הקברות כדי שיתפללו עלינו המתים רחמים, אין זה שאנו מבקשים מן המתים שיתפללו עלינו רק שאנו הולכים לבה"ק ומתחברים למתים שגם המתים יתחברו לחיים ויבקשו רחמים על ישראל, כי המתים ג"כ ישראל והם אוהבים ישראל ומבקשים רחמים על ישראל, אבל לומר למלאכים הכניסו רחמינו זה אין ראוי. ואפי' אם מותר לומר לאדם אחר להתפלל עלי, זהו אצל האדם שהוא עושה חסד עם חבירו ולפיכך יכול לומר עשה אתי חסד זה והתפלל עלי, אבל במלאכים לא שייך לומר כך רק היא דרך תפלה ובקשה וח"ו שיתפלל ככ"ג".

ועיין בשו"ת חתם סופר (חלק א [אורח חיים] סימן קסו) שהשואל הקשה מהרבה מקומות בתנ"ך שביקשו מצדיק להתפלל, וכמ"ש ברמב"ן (בראשית כה, כב), והחת"ס כתב הרי המהר"ל התיר ד"ן.

כא. שזה פשוט שגם באדם יש דין דור אנוש, שהרי זה הע"ז של עשו אדם אליל. וברמב"ם מפורש לעבוד כח שיהיה אמצעי הוא ע"ז של דור אנוש. ובחלק א' בענין מכניסי רחמים כתבנו שאף שיש שאמרו לענין פולמוס זה שאין דין דור אנוש כאשר אין מקום לטעות, כמבואר בפולמוס בפחד יצחק, תמוה לומר כן. ואף בגויים לא נראה כן אף שיש צד לזה, בודאי בישראל שהרמב"ם כתב שזה עיקר הע"ז, אינו שלא יבאו לטעות ואינו יותר מטעמא דקרא, ואי אפשר להתיר עפ"י למעשה, לדין שלא דרשינן טעמא דקרא.

כב. מצאתי כעת חילוק נוסף מה מותר ומה אסור במכניסי רחמים, בספר גבעת פנחס על איוב למגיד מפאלאצק תלמיד הגר"א בסוף פרק ט"ז, שאין לעשות אמצעים בינו לבין הקב"ה, דהיינו כאשר הוא חושש שתפילתו לא תתקבל, ושולח מליץ שמחמת חשיבותו של המליץ חושב שתפילתו תתקבל, וזה אינו נכון שאין משא פנים לפניו ית'. מה שמותר הוא לעורר מלאכים שממונים על הכנסת התפילות לעשות תפקידים עי"ש בלשונו. והבנתי מדבריו שאה"נ אין להם בחירה להחליט אם לעשות או לא, אך מ"מ גם במה שהם מחויבים ואין להם בחירה, יש מושג לעוררם ולזרזם לקיים חיובם. וזה מצאנו כמה פעמים שמלאכים לא רוצים לעשות תפקידים אף שאין להם ברירה זה נעשה בקושי, כמו בשריפת בית המקדש, וכן על השמש שלא רוצה לצאת כל יום כו', וצריך לעיין בזה.

כג. עיי"ש שהאר"ך כמה ישובים שלא מבקש אלא מצווה אותם, ולכן יגיע יכניסו רחמינו ובסוף כתב "ומכל מקום יש ליישב כיון שתכלית הבקשה הוא להכניס תפלתו לפני הש", אף שהוא אומר למלאכים הכניסו רחמינו אין זה יוצא מן השם ית' כלל שהרי התכלית של הכל הוא השם ית'. ומכל מקום כיון שלא מצאנו רק שיתפלל שיהיו הכל מאמצין כחו היה נראה לומר כמו שאמרנו מכניסי רחמים יכניסו רחמינו".

וקצת צ"ע כי הוא מתלבט בזה אם רק בהתעוררות עצמית או גם לבקש. והחת"ס מרחיב לפרש את המהר"ל: "ויען כי דבריו סתומים קצת ע"כ אפרש, כי דרך להעמיד מליץ בין מלך להדיוט כשאין ההדיוט חשוב וספון לפני המלך או אינו יכול להטעים דבריו כראוי, ויען ישראל לפני ממלאכי השרת ואינם צריכים מליץ לפני אוהבם ית"ש והוא מקבל בסבר פנים יפות אפילו בלשון עלגים וגמגום, אם כן המליץ הלז אינו אלא קטנות אמונה חלילה, אך כל ישראל שותפים וגוף אחד נפש א' וכשאחד מצטער גם חבריו מרגיש ועמו מצער, ועד"ז המתפלל על חבריו צריך שיחלה עצמו עליו [ברכות י"ב ע"ב] פי' שיראה שגם הוא חולה וכיון ששניהם בצער טוב יותר שיכנס הראש משיכנס הרגל, ע"ד משל התלמיד חכם הוא הראש, והמצטער שהוא עתה שרוי בדין הוא בבחינת רגל וקצת נזוף, טוב להכניס הראש כיון ששניהם בעלי דברים ולא כמליץ בעד אחר"ל".

חזינון שהתקשו איך מותר לבקש מאחר להתפלל הרי זה אמצעי, והתירוץ שהשני מצטער בצערו ומבקש רחמים מעצמו. ומהר"ל מסתפק שמא יכול לבקש בתור טובה מהשני, אך במלאכים וכפה"נ גם במתים שאינו בתורת חסד"ה ע"כ מתפרש כבקשה ואסור.



מהר"ם שי"ק על תפילה בקברים

בשו"ת מהר"ם שיק (אורח חיים סימן רצג), אחר שנו"נ בדברי הפוסקים אם מותר להתפלל בקברי צדיקים משום דורש את המתים, כתב: "אבל מה שאני חושש, דלכאורה יש לחוש דיהא אסור משום שדרשו חז"ל [ירושלמי ברכות פרק ט' הלכה א'] 'לא יהיה לך אלהים אחרים' וכו' [שמות כ, ג] שלא תהא קורא לא למיכאל ולא לגבריאל וכו', דהיינו שאסור לנו לעשות אמצעי בינינו לבין השם יתברך, ואיך נתפלל שגשמות האבות יתפללו וימליצו טוב בעדינו. וכבר צווחו על הנוסחות של התפילות שהן נגד המלאכים. וגם בלאו הכי, גוף התפילה שאחרים מתפללין בעד איש, קשה להבין, איך תעשה רושם, כמו שעמד בזה בעין יעקב סוף פרק אין עומדין [אות צח], ותיורצו קשה כאן". ומאריך שאינו מבקש מהם כלל, אלא מודיע להם צערו, והם מצטערים עמו, וכיון שאינם ראויים לצער זה משום זכותם הקב"ה מושיע אותם. ומסיק: "ואם כן מבואר ומיושב, התורה לא אסרה אלא מליטן אלקות לשום נברא, אפילו למלאך, ולכך אסור להתפלל אליהם שימליצו טוב עבורינו, שבזה נותן להם כח ושררות. לא כן המתפלל על קברות הצדיקים שיתפללו בעדינו, אין נותן להם שררות בזה, אלא מודיע צערו להם שיצטערו עמו, ועל ידי זה בצערם יהיה תשועה לו שבזכותם ירחם ה', ועל כן אין לנו מקום לאסור תפילה זו". הרי אף שהתיר למעשה מחמיר טובא, שאסור אפילו לבקש ממנו להתפלל, וגם אינו מועיל. וכל מה שעושה זה לגרום להם להצטער. ובל"ז גם בקשה להתפלל נחשב נותן להם כח ושררות, ונחשב שנותן להם אלקות ואסור משום לא יהיה לך. וזה ממש כדברי מהר"ל הנ"ל, שההיתר הוא רק

כד). ומסיק החת"ס למעשה: "ולדברי הגאון הנ"ל גם פזמון מלאכי רחמים וסליחה י"ג מדות האמורות בחנינה יש למנוע, מ"מ אנו אומרים עם הצבור הן אל כביר לא ימאס ודלוגו עלי אהבה, אך מכניסי רחמים דרכי להאריך בפטילת אפים עד שהגיע שליח ציבור לשומר ישראל".

כה). עיין בים החכמה תשע"ב בתוך המאמר שציטטנו ממנו.

להודיע להם ולא לבקש כלל. וכנראה שבחי יש היתר גם לבקש משום שהוא בעל בחירה או שע"י עבודתו הוא יכול לעורר רחמים, משא"כ במת. והרבה סמכו על מהר"ם שי"ק זה, לדוגמא עיין בשו"ת מנחת יצחק (חלק ח סימן נג) שסמך ידו על מהר"ם שי"ק זה, ואדרבה מחשיבו כמקל ולא כמחמיר, וכן בעוד ספרים.



היוצא מדברינו

משום שהתפיסה הרווחת בקרב הציבור על ענין ע"ז היא מאוד פרימיטיבית, ומניחים שעובדי הע"ז חשבו שהפסל שקנה במפעל ברא את העולם. לכן מניחים שכל שאינו חושב דבר כזה בודאי אינו נכשל באיסור ע"ז לחיוב מיתה, ולכל היותר עובר על ענין דק שאינו ראוי. אך כמ"ש, התפיסה בע"ז הקדומה מוטעית לגמרי, והסכמת הראשונים שלא אחזו כמ"ש, אלא שיש הקב"ה שברא את העולם, ולא חיפשו בורא אחר, אלא חפשו מקורות שאפשר לקבל שפע מהם. ולכן כפי שהתבאר, הרבה דעות שנפוצות בציבור קרובות ממש לע"ז הגמורה עם כל החומר שבדבר.

התבארו כמה נקודות:

א. אסור ליחס כח להשפיע בבריאה ע"פ רצונו לשום נברא. והאיסור הוא גם כאשר אומר שקיבל כח זה מאת ה'. ולהלכה גם כאשר אינו אומר שהע"ז כעת היא בעל השפע אלא רק יש לה כח השפעה חיצונית על השפע.

ב. אסור לעבוד שום נברא כדי לקבל ממנו שפע. ובכלל עבודה בקשה ממנו דרך תפילה, שהיא בקשה בהכנעה והכרה בכח המשפיע. וכן דביקות בו באופן שמכניע עצמו אליו, כדי שיקבל מההשפעה שעליו.

ג. איסור זה הוא גם אם אכן יש לנברא כח להביא לו את מה שהוא רוצה, כגון אדם או שד, שיש לו אפשרות לסייע למבקש, ואכן מותר לבקש כטובה, אך כל שרוצה לקבל ממנו ע"י עבודה והשתעבדות הוה ע"ז גמורה לחיוב סקילה כמו שהתבאר בדין מקטר לשדים באריכות, ובפרט בדברי רי"א מקומרנא.

ד. יש להסתפק באיסור ליחס השפעה לנברא. באופן שאינו מחשיבו לבעל כח, אלא כבעל יכולת להשפיע על אחר שישפיע, והדוגמא לכך כפי שהוכחנו שלהתפלל לאמצעי כדי שיבקש מה' הוא ע"ז גמורה. האם האיסור הוא רק כאשר עושה מעשה עבודה לאמצעי. שמגלה שמחשיב את הכח השפעה שלו לאלהות לענין זה. או עצם יחוס הכח להשפיע אסור, ומה שהוזכר עבודה הוא כדי שיתחייב מיתה ויהיה דין איסור הנאה ומשמים. ודעתי נוטה לצד השני, שהרי מעשה עבודה בלא תוכן עבודה ל"ח ע"ז, וע"כ שיש בכוונתו תוכן עבודה, וא"כ הוה בכלל עובד ע"ז.

ה. מ"מ גם לצד הראשון כל בקשה בדרך השתעבדות והכנעה מהאמצעים היא בכלל תפילה והוה איסור סקילה, או משום קבלה באלוה או משום עבודה.

ו. מלבד איסור ע"ז יש איסור לפנות לה' דרך אמצעי, וגדולי האחרונים פסקו שכל ההיתר לבקש מנברא להתפלל עבורו, הוא רק או כאשר אינו מבקש שיתפלל אלא רק מזכיר צרתיו והוא מתעורר להתפלל לבד. או ע"י זה שהם מצטרפים ביחד כמו ציבור ואז הנברא השני מתפלל ביחד עמו עבורו. אבל כל שיש משמעות שהוא מבקש מהשני משום שהוא יותר גבוה ממנו, והוא בינו לבין הקב"ה אסור לעשות כן.

ז. בענין קבלת שפע מהצדיקים, אע"פ שבאמת יורד שפע על ידם, זה מעשה הקב"ה להוריד שפע ע"י צינורות אלו, ולא מעשה הצדיק להוריד שפע. וכן פעולת הצדיק היא רק הוא בינו לבין הקב"ה לעורר הורדת השפע, ולא כלפי בני האדם להשפיע עליהם. ענין ברכה הוא כאשר הקב"ה רוצה להוריד שפע ויש קלקל בקבלת שפע של בנ"א, הברכה מועילה להוריד את השפע. אך אינו משפיע מעצמו, אלא מועיל למה שצריך לרדת לרדת. וכן אין ביד המברך כלל להפסיק או לשנות את השפע שהוא רק צינור שהשפע ירד ע"י.



פרק שביעי - אם יש תועלת לעובדי ע"ז

מקורות בתנ"ך שאין תועלת בע"ז

התנ"ך מלא מקראות שמתארים את העבודה זרה כהבל וריק שלא מועיל לעובדיהם במאומה, ושלא יכול להושיע אותם. וכפי שאומרים בעלינו לשבח - "שהם משתחוים להבל וריק ומתפלל אל אל לא יושיע", וכע"ז בישעיהו בפרק מה פסוק כ: "(ח) אֵל תִּפְחֶדוּ, וְאֵל תִּרְהוּ הָאֵל מֵאֵז הַשְּׁמַעְתִּיךָ וְהַגְדִּיתִי, וְאַתֶּם עַד; הִישׁ אֱלֹהִים מִבְּלָעַדִּי, וְאִין צוּר בֶּל יִדְעָתִי: (ט) יִצְרִי פֶסֶל כְּלָם תִּהְיֶה, וְחִמּוּדֵיהֶם בֶּל-יִוְעִילוּ; וְעַדֵּיהֶם הִמָּה, בֶּל יָרְאוּ וּבֶל יִדְעוּ לְמַעַן יִבְשׁוּ: (י) מִי יֵצֵר אֵל, וּפֶסֶל נֶסֶךְ לְבִלְתִּי, הוֹעִיל", עיי"ש בכל הפרק ובמפרשים שם, וכך בפרק מ"א פסוק כ"ג והלאה. ובירמיהו פרק טז פסוק יט: "אֵלֶיךָ גוֹיִם יִבְאוּ מֵאֲפָסִי אֶרֶץ וְיֹאמְרוּ אֵךְ שִׁקָּר נִחַלְנוּ אֲבוֹתֵינוּ הֵבֵל וְאִין בָּם מוֹעִיל". ובחבקוק פרק ב פסוק י"ח: "מָה הוֹעִיל פֶּסֶל כִּי פֶסֶל יֵצְרוּ מִסֵּכָה וּמוֹרָה שִׁקָּר כִּי בִטָּח יֵצֵר יֵצְרוּ עָלָיו לַעֲשׂוֹת אֱלִילִים אֱלִמִּים: (יט) הוּא אָמַר לַעֲץ הַקִּיצָה עוֹרִי לְאֲבָן דִּוְמָם הוּא יוֹרָה הִנֵּה הוּא תָפוּשׁ זָהָב וְכֶסֶף וְכָל רוּחַ אִין בְּקִרְבּוֹ" ועוד רבים.

וגם יש מקראות שמתארים את הע"ז שלא רואה ולא מדבר ובפשטות הכוונה לחוסר יכולת לעשות דבר. עיין דברים פרשת ואתחנן פרק ד פסוק כח: "וְעַבְדְּתֶם-שָׂם אֱלֹהִים מַעֲשֵׂה יָדַי אָדָם עֵץ וְאֲבָן אֲשֶׁר לֹא-יִרְאוּן וְלֹא יִשְׁמְעוּן וְלֹא יֵאָכְלוּן וְלֹא יִרְיָחוּ" וברמב"ן שם בפירושו השני: "או יהיה טעם הכתוב כנגד כבוד עליון, לומר אשר לא יראו בצרת עובדיהם, ולא ישמעון תפלתם, ולא יאכלון שלא תצא אש מלפניהם ותאכל את קרבנותם, ולא יריחון בריח ניחוחיהם, ותפש הכתוב לשון סתם שאין בהם החושים האלו כלל". וכן פירשו בריב"א וספרנו שם".² ובדברים

(כו). זה לשון הספרנו שם: "אשר לא יראו. שאין בהם כח רצוניי כמו שחשבו עובדיהם שעושים צורות עם כלי הפעולות הרצוניות להורות שאותה ההתחלה הקדמונית שחשבו היא פועלת כל אותן הפעולות כרצונה והיו עובדים אותה ומתפללים לה להשיג שתרצה לתת את שאלת עובדיה. והנה אין לשום נמצא זולתי לאל יתברך ולאדם בחייו שום כח רצוניי. אבל כל פעולות זולתם הם בטבע מסודר להם מאת האל יתברך".

פרשת ראה פרק יג פסוק ח: "מֵאֲלֹהֵי הָעַמִּים אֲשֶׁר סְבִיבֹתֶיכֶם הַקְרִיבִים אֵלֶיךָ אוֹ הַרְחֻקִּים מִמֶּךָּ מִקְצֵה הָאָרֶץ וְעַד־קְצֵה הָאָרֶץ" וברש"י כתב ע"ז: "הקרובים אליך או הרחוקים - למה פרט קרובים ורחוקים, אלא כך אמר הכתוב, מטיבן של קרובים אתה למד טיבן של רחוקים, כשם שאין ממש בקרובים כך אין ממש ברחוקים". ומקורו מדרשת הגמ' בסנהדרין דף ס"א, וכן פירשו עוד הרבה ממפרשי התורה רבינו בחיי, ספורנו, גר"א כו'. ועיין ברמב"ן ויקרא פרשת קדושים פרק יט: "(ד) ואמר אל תפנו אל האילים - והוא מלשון ואם יפנה לבבך (דברים ל יז), אשר לבבו פונה היום (שם כט יז), יאמר שלא יפנה לבו באילים להאמין שיהיה בהם תועלת או שיבאו העתידות אשר יתנבאו מהם, אבל יהיו הם וכל מעשיהם אפס ותוהו בעיניו, ולא תבא עתידות רק בגזרת עליון" ובפסוק ה "והטעם, שלא תחשבו שיהיה בעבודה זרה שום תועלת", הרי לדבריו יש לאו מיוחד על מי שמאמין שיש להם כוח אע"פ שאינו עובדם. ועיין ברמב"ן שמות פרשת יתרו פרק כ פסוק ב - ה, ואותו לשון בדרשת תורת ה' תמימה שהאריך בביאור ענין ע"ז והוא ממש ע"ד הרמב"ם, ותמיד כאשר מדבר על הע"ז לקבל שפע ממלאכים או מזלות כותב שהם חשבו שאפשר לקבל תועלת הרי לשונו שאינו נכון אלא טעות שלהם".

ויש עוד מקורות רבים בתנ"ך וחז"ל לדבר זה. כך שלדון האם יש לע"ז כח להועיל לעובדיהם, ורק התורה אסרה ד"ז, או שאין להם כח כלל הוא לכאורה דבר שאין מה לדון עליו כלל, והוא דעות זרות נגד התורה, וכפירה ב"ג עיקרים.



גמרא מפורשת שאין תועלת בע"ז

ויש גמרא ידועה מאוד בעבודה זרה דף נ"ה ע"א: "א"ל זונין לר"ע: לבי ולבך ידע דעבודה זרה לית בה מששא, והא קחזינן גברי דאזלי כי מתברי ואתו כי מצמד, מ"ט? אמר לו כו' אף כך יסורין, בשעה שמשגרין אותן על האדם, משביעין אותן: שלא תלכו אלא ביום פלוני, ולא תצאו אלא ביום פלוני ובשעה פלונית, ועל ידי פלוני ועל ידי סם פלוני, כיון שהגיע זמן לצאת הלך זה לבית עבודה זרה, אמרו יסורין: דין הוא שלא נצא, וחזרין ואומרים: וכי מפני ששוטה זה עושה שלא כהוגן אנו נאבד שבועתנו? כו"ט. "א"ל רבא בר רב יצחק לרב יהודה: האיכא בית עבודה זרה באתרין, דכי מצטרין עלמא למטרא, מתחזי להו בחלמא ואמר להו: שחטו לי גברא ואייתי מטרא, שחטו לה גברא ואיתי מטרא! "א"ל כו' דאמר רב, מאי דכתיב: אשר חלק ה' אלהיך אותם לכל העמים? מלמד שהחליקן בדברים כדי לטורדן מן העולם. והיינו דאמר ריש לקיש, מאי דכתיב: אם ללצים הוא יליץ ולענוים יתן חן? בא לטמא פותחין לו, בא לטהר מסייעין אותו". הרי גמ' ערוכה שאין בע"ז ממש, וכאשר הקשו על מקרים שנראה שהע"ז מועילה,

(כו). אך עיין רד"ק ירמיהו פרק י' ג' שלכאורה נראה רק על פסלים אמרו כן, ואילו על שרי מעלה לא וצ"ע, ושמא זה מכון לדברים שנביא בהמשך.

(כח). ומה שכתב ששדים אין בהם מועיל, ר"ל שאינו משפיעים כלל על העולם, משא"כ שאר שרי מעלה משפיעים אך לא לפי בחירתם, כפי שיתבאר.

(כט). ובתשובת רב האי גאון שנביא לקמן, כתב שמא היה להם סממנים שם שגרמו רפואה, והשאלה למה הקב"ה לא מונע את הרפואה כדי שלא יעשה שם לע"ז, כמו שהגמ' שואלת במקומות אחרים עיי"ש.

נאמרו או שהיה אמור להיות בלי זה, ומשום שהלך לע"ז לא נמשך החולי, או משום בא לטמא פותחים לו דהיינו זה פעולה של ה' להכשיל אותו^ל. ולא שיש איזה שהיא סיבה שע"ז באמת יכולה לגרום דבר זה. והאריך בזה מאוד בתשובה לרבינו האי גאון שמודפסת בתשובות הגאונים החדשות (עמנואל סימן קט"ו) עיי"ש היטב^ל.

ועיין מחלוקת רבי יוסי ורבי עקיבא בסנהדרין דף צ' ע"א: "תניא, רבי יוסי הגלילי אומר: הגיע תורה לסוף דעתה של עבודה זרה, לפיכך נתנה תורה ממשלה בה, שאפילו מעמיד לך חמה באמצע הרקיע - אל תשמע לו. תניא, אמר רבי עקיבא: חס ושלום שהקדוש ברוך הוא מעמיד חמה לעוברי רצונו. אלא, כגון חנניה בן עזור שמתחלתו נביא אמת, ולבסוף נביא שקר". ורב האי גאון בתשובה הנ"ל, מפרש שגם ר"י לא חשב שיכולת בידם לעשות כן, או שהקב"ה יעשה להם ניסים להעמיד את ישראל בניסיון, אלא לר"י זה לשון הבא, כמו ערים בצורות בשמים. ור"ע השיב שלא היה הכתוב מדבר בלשון זה כי יש בו מכשול לשומעים. ומזה נלמד קו"ח לענייננו.

ועיין בעבודה זרה כ"ז ע"ב אם מותר להתרפא מע"ז, ובתוס' שם (ד"ה שאני מינות) בשם ר"ת וכע"ז בשאר ראשונים, כתבו שהאיסור הוא רק כאשר בא לרפאות עם שם הע"ז, ולא כומר עושה רפואה רגילה. ופירשו שהאיסור שמא יתרפא וימשך לע"ז בגלל זה, והצד שבאמת יתרפא ע"י הע"ז כתבו, שמא יהיה שד שיעזור לו כדי להטעות אותו לע"ז. הרי שאין צד שהע"ז עצמה תועיל, אלא שהשד יעשה להטעות אותו.



התפרסם בשם ספרי קדמונים שיש תועלת לעובדים ע"ז

אך התפרסם בציבור שבספרי קבלה מבואר דל"כ, אלא יש אפשרות לקבל השפעה ותועלת ע"י שעובד עבודה זרה, ורק לישראל הדבר נאסר, משום שהם עם ה' ומונהגים על ידו בעצמם^ל.

ואני תמה, איך אפשר לקבל שבספרי קבלה יש דברים שסותרים למקראות מפורשים בהרבה מקומות, ונגד דברי חז"ל וראשונים בלא סוף^ל. וע"כ שלא זה מה שנאמר בדבריהם, ובהמשך

ל). עיין בפירוש יראת החיים לר"א וינטרוב על נפש החיים עמ' רס"ח: "היינו שלא היו עובדים להחיה או עוף עצמה, אלא אל הכח והמזל שלה, ופעמים שהיה מועיל כיון שהבא ליטמא פותחין לו, אך ח"ו לומר שבאמת התלבש איזו בחינת א-לקות בנבראים". הרי שפירש את הגמ' בא ליטמא כטעם שלכן ה' עושה כן, ובכל שאר הספרים גם מי שפירש שהיה טעם רוחני פירשו באופן אחר. ומ"מ אי"ז כח הע"ז, אלא נסיון מאת ה', ואף שבגמ' שללו ד"ז, כפי שהבאנו מהגמ' בסנהדרין, צריך לחלק בין נסיון בלא שקדם לו חטא האדם, לבין בא להטמא פותחין לו.

לא). לקמן נביא מהר"ל שפירש שהמיטרא בא ע"י מעשה כשפים של הע"ז, והשאלה היא רק למה ה' לא מונע ד"ז. לב). שוב מצאתי בשו"ת הרשב"א החדשות (מכתב יד) סימן ססח שכתב שלגוי מותר לעבוד את השרי מעלה כל שידוע שה' מקור השפע והשרי מעלה רק שליחים. ולישראל הדבר נאסר כיון שהם מושגחים מאת ה'. ואך אין בזה שום ראייה, שהרשב"א לא כתב שבאמת יש השפעה ע"י עבודה זו. אלא שמותר לכבדם, וכפי שלב מסוים של ע"ז שהרמב"ם מזכיר, שזה כבוד ולא לקבל שפע. וא"כ הוא ע"ד השיטות שהתירו לגוי לעבוד בשיתוף, שהדין בלתי לה' לבדו נאמר רק לישראל. ולא משו"ה נאמר שגוי באמת מקבל תועלת מהע"ז שעושה בשיתוף. אלא היא שאלה נפרדת אם יש איסור לעבוד כן. והרשב"א חידש נגד הרמב"ם ורמב"ן שאין איסור לגוי לכבד שרי מעלה כל שידוע שהם שליחים, משא"כ לישראל גם זה נאסר. ואינו ענין לשפע.

נביא מה שמצאתי בספרים שכתבו על זה, ונשתדל להגדיר איזה נקודה הם אמרו, ואיזה נקודות גם הם שללו. אך פשוט שאי אפשר לומר באופן גורף שיש תועלת לעובדי ע"ז, שזה נסתר מהרבה גופי תורה. וכל שהדברים נאמרו בלא הגבלות ובאופן גורף הוא דבר שלא יעשה¹. וקודם נביא את דברי הראשונים שהרחיבו בענין, ונראה מה הם שללו, ולאיזה דבר הם נתנו מקום. ושוב נביא את דברי הספרים הנ"ל, ולראות איך ליישב את הדברים.



דברי דרשות הר"ן שיש חילוק בין מצד משפיעים שזה ע"ז להכנת המקבלים שמותר

מי שפירש את הסוגיא הוא הר"ן בדרשות הר"ן (דרוש ד'²), שהאריך לבאר היטב ענין זה של עבודה זרה, וכוונת העובדים, ומה הוא הבל ואיזה דברים יש תועלת, ומה מותר גם לישראל. וגם ביאר ענין כישוף, ואיזה כח יש לו, והאם הוא שונה מע"ז. ונעתק דבריו משום חשיבותם: "לפי שאני חושב שהשורש לע"ז היה מפני שהיו חושבים שיש יכולת למלאכים ולצבא השמים להיטיב ולהרע כאשר ישיגנו רצונם. ואמנם נפל הטעות בזה על הצד שאבאר, והוא שעם היות שאין בידם להיטיב ולהרע מצד עצמם, עם כל זה אי אפשר שלא תמשך שפעתם יותר ופחות כפי הכנת המתפעלים. כאשר תאמר במשל שהלכנה תוסיף ללחלח הגופים השפלים כפי אשר נכינם לקבל הלחות, והשמש יחמם אותם כפי אשר נכינם לקבל החימום, וכן ההיקש בשאר הכוכבים והמלאכים שהם למעלה מהם. אמנם הכנת הגופים השפלים לקבל שפע העליונים ופעולותיהם יהיה על אחד משני דרכים, אם שיוכנו בדברים הפועלים באיכויותם המפורסמים, כאילו תאמר שיחוממו בחומם או יקוררו בקורם, או שיוכנו בדברים אשר טבעם נעלם הנהגים במשפטי הסגולות כו'. אלא כשחשבו כי המעשה ההוא נאות לעליונים המשפיעים, הן שיהיו המלאכים או הכוכבים. ושמצד הראותם בזה פעל, יוסיפו להשפיע על הגופות המקבלים. וזהו שרשם ויסודם אשר בנו עליו ענין ע"א, ויבואו מזה לזכות ולקטר למלאך או לכוכב ההוא

לג). אך טענו שהרמב"ם הוא לשיטתו ששלל מעשה כשפים וה"נ שלל ע"ז, ושיטתו לא התקבלה, שהוא דלא כחז"ל, כמ"ש הגר"א. וא"כ ה"נ בענין ע"ז. וכאן אין הדברים נכונים, שהרי גם בגמ' מפורש כן, וכן הר"ן בדרשה מסכים שיש לבעלי הכשפים כח. וחולק על הרמב"ם בתוקף, וכן הרמב"ן עה"ת כמ"ש, וא"כ אינו שייך לענין זה.

לד). וכידוע שדברי קבלה הם דברים חתומים, ומשמעותם מתחלפת לכמה עניינים, והרבה פעמים סתמו דבריהם, גם כאשר התכוונו באופן מסוים, כפי שהאריך בשו"ת רב פעלים חלק ג (סוד ישרים סימן א) בטוב טעם ודעת, עיי"ש בדבריו הנפלאים. וכן כתב בקצרה ברב פעלים חלק א (יורה דעה סימן נו). וא"כ כל שלא ברור מה הם אמרו, ואיך זה מתיישב באופן נכון עם גופי תורה, איזה היתר יש לדבר נגד גופי תורה. ועיין בשו"ת חכם צבי (סימן לו) שאי אפשר להכריע מקבלה נגד ההלכה: "וזה יסוד תורתנו הקדושה שאם לא כן נתת תורת כל או"א בידו לילך אחר הבנתו בספר הזוהר הטובה היא אם רעה ובעונותינו שרבו זה סיבה לפרצות גדולות אשר עיני ראו ולא זר כמה אנשים עברו תורות חלפו חק בהסמכם על דברי הזוהר או ברעיא מהימנא לפי דעתם המוזהמת בפירוש דברי הזוהר או ברעיא מהימנא וחס להו לבעלי הזוהר והרעיא מהימנא מעלות על דעתם הדברים ההמה ול"ה מן הצורך להעלות דבר זה על ספר אלא להוציא מלבן של המתחכמים להורות היפך דעת רבותינו הפוסקים ז"ל על משענת קנה חכמת הזוה"ק אשר דבריו סתומים וחתומים באלף עיוקאין כל קביל די רוח יתירא בהו לומר כי הם ירדו לסוף דעתו וכל רז לא אניס להו וה' הטוב יכפר בעד".

לה). ודברי הר"ן הובאו באברבנאל בכמה מקומות עיין בהמשך הערה לו שהעתקנו דבריו בפרשת ואתחנן, וגם בפרשת שופטים דברים י"ח ט' מאריך בדברי הר"ן הללו.

להשיג רצונם. וזהו אמנם הפך האמת משני פנים, האחת כי אין בדבר ממעשינו ערכות או צער לאחד מהעליונים כלל, כי אין יחס ולא טבע משותף בין מעשינו וביניהם. והאופן השני, מצד שיכלתם והשפעתם הבאות מאתם מוגבלת, אי אפשר להם להוסיף ולגרוע מזה מצד עצמם, אבל כפי הכנת המקבלים לבד, לא מצד המשפיעים כפי דעת עובדי אלילים.

ומפני זה אמר בכאן לא תשתחוה לאלהיהם אחר כו' ואינו עושה אלא שליחותי, מה יהיה בשאר המלאכים אשר אינם במדרגתו, וכל שכן בצבא המרום, הלא מזה תוכלו להבין כי אין בידם להיטיב ולהרע מצד עצמם, ואם כן לא תשתחוה לאלהיהם ולא תעבדם כי לא ימשך לך מזה תועלת כפי שתחשוב.

וזה הענין שכתבנו מסיר ספקות רבות, ומבאר ענינים נעלמים. והוא כי אין ספק שהנמשכים אחר עבודת אלילים והמשתוקקים אליה כפי אשר יורו בזה הכתובים ודברי רבותינו ז"ל, לא היו שוטים, ואין ספק כי הנסיון היה מאמת אליהם שיהיה נמשך תועלת מצד הפעלים ההם, כי אם לא, לא טעו אחריה שלמים וכן רבים דור אחר דור. אבל הענין היה על הצד שכתבת, והוא שבזמנים הקדומים היו נודעים דברים רבים אשר בהעשות הדברים ההם, היה נמשך תועלת רב, ולא היו טועים בזה אלא על אופן המשך התועלת באיזה ענין היה, והוא אמנם היה נמשך מצד המתפעל לבד, ואמנם הם היו לוקחים אותם מצד רצון הפועל והמשפיע, ויוסיפו לחטא לקטר ולזבח.

ויתחייב מזה שכל מה שמצד הכנת המתפעל הוא דבר אמיתי מועיל, מותר בדרכי התורה, אבל מה שיהיה מצד השיג רצון הפועל העליון, [הוא] דבר בטל וריק מעבודת אלילים. ולפי זה כל מעשה שלא יכוין בו להשיג רצון הפועל, ולא יהיה בו עבודה לעבודת אלילים ידוע, יהיה מותר, ולא יהיה נאסר משום דרכי האמורי".



מסקנת הדברים

היוצא בזה דברים ברורים: א. אפשר לקבל תוספת השפעה מגורמי השמים, מאותו שפע שעובר דרכם ע"י הנהגת הקב"ה בעולם, אבל לא ע"י דברים שבדו מלבם. ב. תוספת זו לא מגיעה מצד המשפיעים. אלא מצד הכנת המקבלים, וזה כמו לצבוע כלי בשחור שיקלוט את חום השמש יותר, שאינו משנה את השפעת השמש אלא את הקליטה של המקבל. ג. למשפיעים אין יכולות לשנות את ההשפעה שעוברת דרכם שהם שליחים בעלמא. ד. לנו אין שום צורה להשפיע עליהם שירצו להשפיע לנו יותר כי אין קשר בינינו כלל. ה. הטעות של עובדי ע"ז הייתה ההחלפה בין ב' ענינים אלו¹. ו. עניני ריצוי ועבודה למשפיעים אין בהם שום תועלת,

(לו). ועיין באברבנאל פרשת ואתחנן: "הספק הי"ד כו' והר"ן כתב שבראשונה כשהיו ישראל עובדין ע"ג בארץ היה ענינם להוריד הרוחניות והשפע מהכוכבים. והיה זה מאתם בדרך חכמה ומפני זה היו הצלחותם מתרבות באופן העבודות. וכמו שאמרו הנשים האורות ומאז חדלנו לקטר למלאכת שמים והסך לה נסכים חדלנו כל. ואמר מרע"ה שיקרא להם בעבור המשכח אחר התחכמות' ההוא ושאינם חוששים לעשות הרע בעיני ה' להכעיסו. שהיה מענשם שיפיק הש"י אותם בעמים ואבדה חכמתם. ובינתם תסתתר. ומאותו מנהג רעוע שהיה בידיהם מהצלמים יבאו לעבוד פסילים. לא כראשונ' שהיו מורידים שפע על עובדיה'. אבל יעבדו ההבלים שאין בהם ממש לא שפע ולא הורדה רוחניות ולזה האריך באמרו עץ

ולכן הקרבה או השתחוויה וכד' אין בו שום תועלת, ואין בידם להשפיע כלל משום שעובדים אותם, משא"כ ההכנה מצד המקבלים. וזה ישוב נכון על הפוסקים הנ"ל, שמדובר על עבודה שאין בה תועלת, וכן על שהע"ז לא משגיח ויכול לדאוג לעובדיה וזה ג"כ נכון לר"ן. ז. גם הלכה למעשה אין איסור עבודה זרה לעשות הכנה מצד המקבלים, ורק יש אופנים שאסור משום דרכי אמורי. עיין בהערה מה שהבאנו מדברי הר"ן¹.



דברי המקובלים

יסוד הדבר הוא הפסוק בירמיהו פרק מד פסוק יח שאמרו הנשים הארורות: "ומן־אֵץ חִדְלָנוּ לְקַטֹּר לְמַלְכַּת הַשָּׁמַיִם וְהַסֶּדֶן־לָהּ נִסְכִּים חֲסֵרָנוּ כָּל וּבַחֲרָב וּבְרָעָב תִּמְנֹנוּ", וכמובן שיתכן שכך טענו הנשים הארורות ולא שכך אכן קרה, וכך פירשו בתשובות הגאונים הנ"ל ובדרשות הר"ן (דרוש ט'), ובספר העיקרים (מאמר ג פרק יח) מאריך כך, וכותב שלכן הקב"ה בעצמו נגלה בדברות הראשונות, לשלול ד"ז וכך פירשו את הפסוק בזה בעוד ספרים רבים. אך הרבה מפרשים פירשו שזו היה טענה נכונה במציאות, שהפסידו ע"י זה שהפסיקו להקטיר לע"ז, ואז צריך לבאר איך יתכן שע"י שעבדו עבודה זרה היה להם שפע שלא היה להם כאשר לא עבדו².

וחיפשתי הרבה, מצאתי הרבה מקורות בספרי הרמ"ק, באור היקר שער א' סימן ה', ושער ב' סימן י' ועוד. ובשער א' סימן ה' עמ' כ' מאריך לבאר הענין³, וכותב שיש לרקיעים ב' פעולות א. הגשמית להאיר על הארץ, ב. השפעות, ובחלק השני יש ב' חלקים. הראשונה מה שהרקיעים משפיעים מצד עצמם, ובוזה אין בעיה שהוא כפי גזירת ה', ובארץ ישראל יש פחות השפעה

ואכן, אשר לא יראון ולא ישמעון ולא יאכלון ולא יריחון. ויהיה זה אם כן בכלל העונש. וגם זה בלתי מאומת אצלי כי הנה מצינו שאחרי שהלכו ישראל בגלות נעדרה ע"ג מביניהם ומי יאמין שיעבדו עץ ואבן אם לא יהיה לו כח ולא הורדת שפע מרצונם כלל⁴.

לו). "וכן נראים דברי הרמב"ם ז"ל בפרק (ל"ו) [ל"ז] מחלק השלישי מהמורה, שהוא כתב שבמה שאמרו רבותינו ז"ל (שבת סז א) כל דבר שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי, שרוצים בזה שכל מה שיגורוהו העין הטבעי הוא מותר וזולתו אסור, וכתב שם אל יקשה בעיניך מה שהתירו מהם כמסמר מהצלב ושן השועל (שם), כי הדברים ההם בזמן ההוא היו חושבין שהוציא אותו הנסיון, על דרך תלות העשב שקורין בערבי פיאוניא"ה על הנכפה, כי כל מה שנתאמת בנסיון, אף על פי שלא יגורוהו ההקש, הוא מותר לעשותו, מפני שהוא משום רפואה ונוהג מנהג הסמים המשלשלים, אלו דבריו ז"ל. ויתחייב מזה שכל מה שאסרה תורה, הוא הדברים הבטלים שאין בהם ממש, והם להשיג הרצון המשפיע שהוא דבר אין לו אמיתות, אבל להכין המתפעל, אם בטבע גלוי או נעלם כמשפטי הסגולות, לא אסרה זה התורה כלל⁵.

לח). ויש פירוש נוסף בהעמק דבר דברים פרשת וילך פרק לא פסוק כט: "כי תעשו את הרע בעיני ה' להכעיסו במעשה ידיכם. אם נפרש הרעה של ע"ז הבא מצד הטבע, הפ' שע"ז זו יקרא להביא לידי להכעיס, מצד עבירה גוררת עבירה, ואם נפרש הרעה של העונש, הפ' שזה העונש יקרא שיהיה קשה עליהם לקבל השגחת ה', על כן ירצו לעשות להכעיס כדי שישלך ה' השגחתו לגמרי ויהיה טוב להם, וכמו שאמרו בימי ירמיה [מ"ד י"ח] ומן אז חדלנו לקטור למלכת השמים חסרנו כל, על כן הנני מתרה השמים והארץ, שתדעו מזה שאין תוחלת ותקוה להפטר מהשגחת ה', ובעל כרחם אתם מחויבים להשתעבד לתורתו ועבודתו, כדי שתהיה השגחה לטובה⁶". וכתבו כע"ז בעוד ספרים למשל משך חכמה דברים פרשת נצבים פרק כט פסוק כד ע"י⁷.

לט). וקודם לכן מביא את הפסוק ומאז חדלנו לקטור למלכת שמים, ומפרש: "והיא היתה חכמה בלעם ובלק וחכמת בני קדם וחכמת דור הפלגות, כי ידעו להמשיך הכוחות מהכוכבים ולמטה, וקטרו ונסכו להם והמשיכו עליהם כוחם, וזה בהיותם משעבדים כוכבים לכוחות חיצונות כו"⁸.

לפעולתה, ששם יש הנהגה ישירה מה'. "והפעולה השנית ע"י שליח הוא עשית הקטורת והגברת הקליפות והמשכת במערכת הטומאה וקסם ונחש שאז יפעלו אפי' בארץ ישראל, מפני שהבחירה נתון ביד האדם, וכבר פי' למעלה למה נקרא שמם כשפים שמכחישין פמליא של מעלה, והיינו סוד עץ הדעת וטוב ורע שנדבק אדם הראשון בה², שהגביר כוח החיצונים ונשתמש בכוחותיהם ובכח שימושם על כל המערכות, והיינו פעולות הדורות הרעים העובדים ע"ז ע"י הקטרת הקטורת, והם מרכיבין כוחות חיצונים בכוחות הכוכבים ופועלים, ולא יבצר מהם כל אשר יזמו לעשות, שיש באדם כוח ע"י נחש וקסם שהם דבור ומעשה לעשות כרצונם כדפי' בזה פרשת אם בחוקותי, אומנם אם ייטיב את דרכו ויתרחק מן הע"ז וישעבד עצמו תחת רשות קונו בא"י אמרינן למגנא קיימי". ומאריך שבחו"ל יש את שרי אומות העולם שיש להם שליטה ברצון ה', משא"כ בארץ ישראל אין להם שום שליטה, ומ"מ האדם ע"י בחירתו מגביר הטומאה גם בארץ ישראל.



עוד לשונות שיש תועלת, ופירשו שהוא ענין כישוף

ובלשון הרמ"ק הנ"ל גם כאשר פירש שיש תועלת הביא את הסוגיא של כישוף שמכחישין פמליא של מעלה, ויש עוד לשונו באחרונים שכתבו כן, עיין לשון המהר"ל על הגמ' בע"ז נ"ד: "ובודאי המטר הזה הוא פעולה זרה מן הפעולות והוא כמו כשוף וכיוצא בזה מן אוב וידעוני, ולכן כאשר שוחטין האדם בא מטר³". ועיין היטב ביערות דבש (חלק א דרוש ד) שהאריך בכעין זה. ובמאמרי אדמו"ר הזקן (ספר תקס"ט עמ' רמ"ו) כתב: "וע"כ עיקר הגלות הוא על ביטול תורה כמ"ש על מה אבדה הארץ כו' וכמארו"ל שויתר הקב"ה על ע"ז כו' ולא ויתר על ביטול תורה. כי הנה הגם שעבדו ע"ז הר"ז פגם בדבר א' פרטי בלבד כמו שאר ל"ת כשעובר על לאו אחד כמו גזל ועריות וכיוצא, כי בחי' ע"ז שלהם אינה כע"ז באוה"ע עכשיו, אלא הייתה כמו ענין

מ). ברמ"ק לך לך עמוד קמ"ו, שעובד למלכות עי"ש היטב, ואינו לע"ז אך לנתק את ההשפעה משורשה עי"ש הלשון, וע"ע שם שמות עמ' כ' מה שהאריך. ועיין רמב"ן בראשית פרשת חיי שרה פרק כד פסוק א: "ואם תבין מה שכתבתי תדע מאמר הנשים הארורות שאמרו ומן אז חדלנו לקטר למלכת השמים חסרנו כל (ירמיה מד יח), ולמה נכתבה המלה חסרת האל"ף, ותשכיל דברים רבים סתומים בתורה ומקרא. ואילו ידע זה המתהדר בסודותיו תאלמנה שפתיו מהלעיג על דברי רבותינו, ולכן כתבתי זה לסכור פי הדוברים על הצדיקים עתק". במאירת עיניים שם שמפרש כל אריכות דברי הרמב"ן על י' ספירות, וסיום דבריו כאן שהיו מקטירות למלכות ולא ליחוד, עי"ש מש"כ, וגם שרי האומות יש להם כוח רק מה' ואינם עושים דבר קטן גדול אלא השגחת קו האמצעי כו'. וכ"כ בדרשות ר"י אבן שועיב פרשת נצבים וילך. ועיין בספר תורה אור למהר"ם פאפריש שפירש את הרמב"ן שעץ הדעת טו"ר, הוא ענין זה בעצמו להמליך את השלב האחרון ולנתק את השלבים הקודמים ועי"ש היטב בג' כ"ב.

מא). ומאריך כי הבא לטמא אין הכוונה שה' עושה להכשילו אלא נותן לו לפעול עי"ש. ודבריו צ"ב, שהרי הגמ' בעניין רפואה פירשה להדיא דל"כ, ואפשר לומר שהשתנה כעת, אך יתכן שמדבר על המטר דוקא שאין ע"ז שבועה, אלא הוא בידו של הקב"ה. וזו השאלה השניה של הגמ', וע"ז פירש שמשום נסיון, וכן פירש בדרוש אבן הראשה דרוש א' לרבי אליהו קלצקין מלובלין, וע"ז היישוב הוא שבא להכשיל אותם. ובאבן הראשה כתב שמדובר על דברים שכיחים ודברים שיוצאים משום זכות אנשים אחרים, וחלום מהרהורי לבו כו' אלא שהקב"ה יכול למנוע ד"ז. ומהר"ל כתב שבאמת פועלים. וא"כ תימא למה ברפואה לא אמרו כן שפועלים ושמה השתנה למסקנה. ומ"מ דברי מהר"ל לומר שזה כמו כישוף ולא ע"י דרכי עבודה ורצון להשפיע.

כישוף וכיוצא שהוא רק להקטיר הקטורות בעבודות שונות כדי להמשיך ממזלות העליונים השפעות גשמיות וכמ"ש הנשים לירמיהו ומאז חדלנו כו', והוא איסור לאו בלבד אבל לא שכפרו בעיקר". הרי שהוא מגדיר את סוג ע"ז הזאת ככישוף, ונחשב פגם פרטי ולא הרס כל המערכת, משא"כ ע"ז באוה"ע עכשיו, וצ"ע מ"ש. ולכאורה יש ב' נקודות: א. שהם שמרו כה"ת, ולא עזבו את הכל משום הע"ז. ב. שהשילוש של הנוצרים הוא פגם באלקות ממש ולא רק נסיון לקבל שפע מהמזלות.



החילוק במה שההשפעה ע"י כישוף ולא אלהות ח"ו

וצריך לבאר החילוק בין ע"ז שאסור לומר שיש למקבל שפע ע"י, לכישוף שמותר לומר שיש למכשף שפע ע"י מעשיו, אע"פ שלכאורה אינו בגזירת ה', ולשון הרמ"ק הנ"ל: "כי ידעו להמשיך הכוחות מהכוכבים ולמטה" וביאור הדבר שכישוף יכול אינו יכול לפעול בשורש השפע, אלא רק בביטוי בעולם הזה של השפע היורד כבר מלמעלה. והאריך בזה בשו"ת מעיל צדקה (סימן כב): "ואין לומר שחושבי אותו למיני כשפי' שמכחישים פמלי' של מעלה כמו שאמרו ג"כ חז"ל דע כי גם מאי שאנחנו אומרים בזה שמכחיש פמלי' של מעלה אין הכוונה שניתן להם ממשלה לעשות נגד רצון הבורא ח"ו וחלילה לאל מרשע להנתן ארץ בידו כ"א ניתן להם להכחיש הטבע המוטבע עלי ארץ מבריאת העולם דרך משל אשר נגזר מאתו להיות העב הענן בעל השטה למעלה לא פחות מג' פרסאות עלי ארץ כפי הלקוח מצל העננים עלי ארץ ובעלי הכישוף מכריחים אותו להביאו למטה כפי שספרו לנו בספריהם ומובא מזה בספר נשמת חיים וזהו המכוון בפמלי' של מעלה כי הם צבא השמים והכוכבים ממסילותם אשר ניתן להם להיות מושלים בקרב תבל מחזיקים טבע העולם ותנועותיו מכריחים קיץ וחורף קור וחום ולפעמים המכשפי' מעמידים החום מביאים ברקים ורעמים שלא בזמנם כאלה רבי' בלי מספר והכח בידם להמשיך השפע המושפע מאתו יתברך אל ארץ לא זרוע מקום ציה וצלמות וכן כל חשקם מהדרי' בתר חורבא וביתר שאת מה שמהפכין צורות כאשר מעידים עליהם רבים בספריהם. ונחזור לעניין כי זה שיחשבו ממין כישוף אין זה מפעול' השמות כי גם הם יודעים מעבודת השדים ולהטיהם ומעשה ש"ט והם דני' בכל יום המכשפים והמכשפות ולא כן ידמו על פעול' השמות ואחר אשר גזרו דשולטנת' ביד אשר חשבו למו בודאי נדמו להם מפעול' השמו' ג"כ אליו וא"כ הוא הא וודאי לשם עבודת כנענים נכתב ודינו לשריפה". הרי שיש הגבלה מהותית בענין הכישוף שאינו בשורשי השפע, אלא רק בהתגלמותם על פני הארץ, לשנותם ממקום לטוב או לרע. אך הוא מפרש שענין השמות הוא יותר גבוה מזה, ושמה בזה באמת ע"כ שאין תועלת אמיתית. וביערת דבש הנ"ל מבואר כהנ"ל, שענין כישוף הוא לקיחת השפע ממקום אחד למקום האחר ע"י עבודת מקורי השפע בעבודה כעין דור אנוש וכהנ"ל, עיי"ש.



ענין כישוף והחילוק בין זה לע"ז

התבאר שגם הסוברים שעובדי ע"ז מקבלים שפע הוא ע"י כישוף. וצריך לפרש החילוק בין ע"ז לכישוף. וקודם צריך לדעת שבאמת הם דברים קרובים, כפי שמבואר במורה נבוכים (ח"ג פרק ל"ז): "אחרי שכונת התורה כולה וקטבה אשר עליו תסוב הוא הסרת 'עבודה זרה' ומחות זכרה, ושלא יחשב בכוכב מן הכוכבים שהוא מזיק או מועיל בדבר מאלו הענינים הנמצאים לבני אדם, שזה הדעת הוא המביא לעבדם, התחייב שייהרג כל מכשף, כי המכשף הוא 'עובד עבודה זרה' בלא ספק, אבל בדרכים מיוחדים זרים, בלתי דרכי עבודת ההמון לאלוהות ההם"^{מב}. הרי שכתב שהוא ע"ז רק אינו בדרכי עבודה, אלא בטכניקות מסוימות לקבל שפע. וידוע שדעת הרמב"ם שאין בכישוף ממש, והסכמת הראשונים דל"כ. ובדרשות הר"ן הנ"ל האריך בזה שתועלת שהכישוף עושה הוא ג"כ רק ע"י הכשר בהכנת המקבלים, ולא שהם מרבים שפע, עד שהתקשה למה ד"ו יהיה אסור, ותירץ שמכין עצמו לקבל שפע מהטומאה וזה אסור, העתקנו לשונו בהערה כאן^{מב}.

התבאר בדברינו כמה חילוקים בין ע"ז לכישוף:

א. שע"ז הוא ע"י השתעבדות של האדם לכה, וכישוף הוא להפך שאדם כופה את הכח לעשות רצונו, וכע"ז הבאנו מהתבואת שור^{מד}.

מב. וכתב ע"ז בים החכמה (ש"ת עמ' ש"ס): "ר"ל בזה דכיון שהם מאמינים בשטותם שהכוחות הרוחניים פועלים נפלאות ע"י שעושים כך וכך ואע"פ שפעולה זו אין נחשבת להמון לדרכי עבודה, התורה אמרה שזה ג"כ נחשב כמעשה איסור וגדר עבודה, ובאמת בזה"ק איתא שכל כישוף נחשב כע"ז ממש כמבואר בב"י סי' קע"ח ובש"ך שם אבל לפי הפוסקים צ"ל שסוף כל סוף לא החמירה בו תורה ממש כמו ע"ז והתירו במקום פיקול"ג ורק שהוא מענפי ע"ז. וברדב"ז הקדמה לספרו מגן דוד מי שמתפלל לספירות הוה ע"ז ממש, האריך בזה בים החכמה תשע"א עמ' תשנ"ה ועוד מקורות שם עיי"ש, אך שם מדבר מי שחושב שי' ספירות הוא דבר בפנ"ע וא"כ אינו ראה.

מג. "אבל מה שתמיהני בזה, הוא ענין הכישוף שאסרה אותו התורה בפירוש, ונכלל איסורו בפרשה זו באמרו (שמות כג כד) ולא תעשה כמעשיהם, ואין ספק שהוא ענין אמיתי. [ו]אף על פי שהוא ז"ל כתב בפרק הנוכח שהוא דבר בטל אין אמיתות לו, (ו)אין זה דעת רבותינו ז"ל בכמה מקומות. והרי אמרו (סנהדרין סז ב) ההיא אתתא דמהדרא למשקל עפרא מתותיה כרעיה דר' חנינא, אמר זילי שקולי, אין עוד מלבדו כתיב (דברים ד לה), והקשו עליו מדאמר רבי יוחנן למה נקרא שמם כשפים שמכחישין פמליא של מעלה וכו', ותירצו שאני רבי חנינא דנפישא זכותיה. הנה מבואר נגלה שענין הכישוף הם סוברים שהמגיע ממנו הוא אמיתי לא מדומה לבד. ועל פי מה שכתבנו יחוייב שיהיה מותר מצד הכנת המתפעל, כי מצד הפועל בצבא המרום הוא דבר בטל, ואם כן למה אסרה אותו התורה. ונגלה לי תימה זה, ממה שאמרו רבותינו ז"ל במסכת סנהדרין (סז ב) בלטיהם (שמות ז כב, ח ג ויד) אלו מעשה שדים, בלטיהם (שם ז יא) אלו מעשה כשפים, ופירש רש"י ז"ל שמעשה כשפים על ידי מלאכי חבלה הם נעשים. ועל זה הענין בעצמו מפורש מבואר, והוא שעל ידי מעשה הכשפים יוכנו הגופים התחתונים לקבל רושם ושפע מצד מלאכי חבלה, וזהו ענין ראוי שתאסור אותו התורה, כי עם היות שלא יכין בזה דבר מצד הפועל אשר יהיה דבר בטל, עם כל זה לא ירצה השם יתברך שנכין צד מהגופות התחתונים לקבל רושם מלאכי חבלה, והוא כי אמנם נבראו להיות כלי זעמו של הקדוש ברוך הוא לבד, לא שישפיעו כוחותיהם במציאות כי אם כאשר ירצה להשחית אומה או אישים מה כענין מכת בכורות וכיוצא בו. ובהו יובן מה שאמרו רבותינו ז"ל למה נקרא שמם כשפים שמכחישין פמליא של מעלה, והוא כי השם יתברך ברא עולמו שהמשפיעים טוב ישפיעו תמיד, והמשפיעים רע לא ישפיעו אלא כאשר ירצה השם יתברך לבד לצורך השעה, ואשר יתעסקו בעניני הכשפים יכינו התחתונים לקבל רשמי המשפיעים רע, והוא הפך מה שסודר בפמליא של מעלה".

מד. בחלק א' של מאמר זה בתחילתו.

מה. ואף שבשו"ע כתב עבודה זרה שעושים לשדים הוא כדי לכופם, נראה שגם רצון לכפות הוא ע"ז ולא כישוף. צריך

ב. ע"ז הוא ניסיון לפועל בשורש השפע, וכישוף רק בגילוי השפע בעולם הזה, כך הבאנו מהרמ"ק והמעיל צדקה. ועוד דבר שיוצא מזה שע"ז רוצה ליצר עוד שפע, כישוף רק להעתיק שפע קיים למקבל אחר כך הבאנו מהיערות דבש.

ג. ע"ז אמור לעבוד רק למי שעובד אותה, משא"כ כישוף מבואר שהיה עובד גם לסנהדרין. הרי שהוא ענין טכני.

ד. ע"ז ע"י עבודה כישוף ע"י טכניקה, כך הבאנו מהרמב"ם במורה, וזה שייך לנקודה הקודמת



ביאור הדבר שאינו משום כח הטומאה אלא בחירת האדם

ונראה לבאר את דבריהם שיש יכולת להשפיע ע"י כוחות הטומאה וכישוף, לא ע"י יחס של משפיע ומקבל, אלא ע"י מעשים וטכניקות. שיסוד הענין כך, כי זה מוסכם לכו"ע שלאדם ניתנה בחירה לפועל לטוב או לרע. ול"א שלבקש מבעל בחירה להפעיל את בחירתו לטובת המבקש הוא ע"ז של דור אנוש¹. וזה טענת מרכבת המשנה בדעת הרמב"ם, ולכן הוא קבע שרק כאשר אומר אדם שהע"ז שולט על ענין מסוים והוא בעל השפע הוה ע"ז, ולא להרע ולהטיב בעלמא. אך קיי"ל להלכה דלא כן. ובפשטות החילוק הוא בין כוחות טבעיים ללא טבעיים, שבלא טבעי זה אלהות משא"כ בכוחות טבעיים אינו קביעת אלהות כלל. אך א"כ תהיה בעיה גדולה במופתי הצדיקים, אם אינו רק שהם מתפללים אלא ניתן להם כוח ושפע כו'. והמקובלים חילקו באופן אחר מה מוגדר כפעולת בעל בחירה, ומה מוגדר ככוחות אלוקיים שאסור ליחס לדבר מבלעדיו ה'.

ויסוד הדברים כמפורסם בהרבה ספרים שע"י מעשה אדם מתגבר הקדושה בעולם או הטומאה בעולם. וידוע שכל שמתגברת הקדושה בעולם השפע שיוורד יורד לקדושה. משא"כ כל שמתגברת הטומאה בעולם אין השפע יורד לקדושה אלא הולך לטומאה. ואי"ז משום שלטון של הטומאה, אלא משום בחירת בני אדם, שע"י זה שהם פועלים טומאה, מתנתקת השראת השכינה בעולם, והקשר בין הבורא לנברא, ולכן השפע שיוורד הולך לטומאה. וענין המכשפים וסוג ע"ז הנ"ל שהיה בבחינת כישוף, כמ"ש מהמהר"ל והגר"ז, היה לדעת איך ע"י הגברת הטומאה בעולם השפע שיוורד לטומאה ילך למקום למסוים, ששם הוא רוצה אותה.

ויסוד החילוק הוא שלא הטומאה במרכז, שנותנת שפע, והאדם עובד אותה, ועל ידי זה שהוא משעבד עצמו אליה הטומאה נותנים שפע לאדם. אלא אדרבה, האדם במרכז וע"י מעשה העבירה שלו הוא מגביר את הטומאה ומנתק את השפע ממקורו, ולכן יורד לבעלי עבירה. ובאמת אין מקום שהטומאה תהיה במרכז, כי לה אין שפע כלל, ורק השפע היורד בטבע. והטבע אין לה ענין ויכולות לשנות את ההשפעה, כמ"ש בראשונים. אך האדם ע"י מעשיו מטמא את

לומר שעצם העבודה שעושים לשדים הוא להשתעבד להם, ואחר שמשעבדים להם, הם מוכנים שיכופו אותם. משא"כ כישוף הוא כפיה ישירה ע"י טכניקה.

מו). ואין הטעם משום שאין כוח לבעל בחירה לפועל על השני, כמ"ש הג"ר מנשה סתהון, שהרי אדרבה מוסכם בהרבה שיש כח. אלא חילוק הוא בין בעל בחירה לבעל כח.

העולם, ואז השפע מגיע לטומאה ואז יכול שיגיע אליו, אבל לא משום שטומאה רוצה לתת לו ומשגיחה עליו, אלא האדם שולט על הטומאה ע"י תכסיסי מעשיו וכישוף שלו.

ודבר דומה לזה, ידוע מהרבה ספרים שכאשר הקב"ה רוצה לשבור את הסט"א צריך לעשות בהחבא, ולא בכוח, ולכן דוד נולד באופן שנולד, וכן יהודה ותמר וכו', ונראה מזה כאילו ח"ו הקב"ה צריך להסתדר עם הטומאה, ואינו יכול לעשות כרצונו, וזה כפירה ממש. אך ביאור הדברים פשוט והאריך בזה בספר תולדות יוסף על איכה (עמ' כ"ו) למקובל הג"ר יוסף אב"ד ליסקאווא^מ, שיסוד הדבר שה' נתן בחירה לאדם, שע"י מעשיו לטוב יתגבר הקדושה בעולם, וע"י מעשיו לרע יתגבר הטומאה בעולם. ולכן ע"י בחירת האדם ניתנה שליטה לסט"א. ומדת משפט של ה' לתת לה חלקה שניתן לה ע"י מעשי האדם. ולכן ה' לא הולך נגד הסט"א בכוח, שאדרבה ע"י חטא האדם זהו דינה לשלוט בעולם. ולכן כאשר ה' רוצה להביא גאולה, הוא עושה באופן שגם הסט"א מסכים, כיון שהסט"א חושב שזה לטובתו לטמאות את הקדושה, ולכן אין בזה סתירה למדת המשפט, ועדי"ז יצא הגאולה. ומאריך שאין טענה לסט"א, שהרי זה פרי תולדותיו של המעשה שנראה כטומאה שהסכים לה עיי"ש. הרי שתוכן הענין אינו משום שיש כוח לסט"א נגד ה', אלא הוא ממדת משפט של ה', כיון שהאדם הגביר במעשיו את שליטת הרע בעולם, אינו עושה נגדם^{מח}.



מז). היה בזמן הגר"א, ויש הסכמות מהרבה גדולי דורו על ספרו ויש כמה ספרים ידועים ממנו.

מח). ועיין בחתם סופר על מו"מ של משה ופרעה על שלושת ימים במדבר, שלפרעה הייתה זכות לשעבד את כלל ישראל, ולכן היה צריך לעשות מו"מ להגיע להסכמה שלו. ואם הוא היה נותן אפשרות ג' ימים, היו בני" עולים ממ"ט שערי טומאה, על ידי עבודה ה' בימים אלו, ואז היו חוזרים לשעבוד משום שפרעה זכה בזה. ורק משום שהוא לא הסכים, והיה הכרח להוציאם שלא יטמאו לגמרי, ה' הוציאנו מידו לגמרי בורע נטויה.

הרב יעקב אהרן סקוועילס

מו"צ בבית הוראה יד הרמ"ה

מח"ס אהל יעקב

לתת חיבוק למלוה – וגדר האיסור של אמירת שלום למלוה

לכבוד ידידי החשוב, הגאון רבי גמליאל רבינוביץ שליט"א, דומ"ץ ברחובות ומח"ס גם אני אודך. אחדש"ה.

בדבר השאלה מאחד שלוח כסף מפלוני והוא טיפוס שאוהב לתת חיבוק למי שלא רואה כל כמה זמן, והסתפקת האם מותר לו לתת חיבוק למלוה שלו. ומתוך הדברים הסתפקתם בגדר אמירת שלום למלוה, ובפרט למי שרגיל בכך, אם יש בזה איסור או לא.

הנה, כתב ברמב"ם (הל' מלוה ולוה פרק ח' הלכה י"ב) וז"ל: מי שלוח מחבירו ולא היה רגיל מקודם להקדים לו שלום, אסור להקדים לו שלום, ואין צריך לומר שיקלסו בדברים או ישכים לפתחו, שנאמר "נשך כל דבר" אפילו דברים אסורים, עכ"ל. וכן נפסק בשו"ע (סימן ק"ס סעיף י"א) אם לא היה רגיל להקדים לו שלום אסור להקדים לו.

הרמב"ם חידש איסורים שאינם מוזכרים בגמ', כגון להשכים בפתחו, ובספר תורת רבית (פרק ד' בירור הלכה ד') הסתפק במקור הדבר. וכתב מדברי חז"ל ברכות דף יד. שאסור ליתן שלום לחבירו קודם שיתפלל, וזה כולל האיסור להשכים לפתחו, וצריך לומר טעם האיסור דכמו שמכבדו כשמוקדים לו שלום, ה"ה שמכבדו כשמשכים לפתחו.

בספר מעדני יום טוב חלק ו' (עמוד ק"ט) כתב שיש מקום לבאר שהרמב"ם בא להחמיר ולאסור להשכים לפתחו גם אם היה רגיל בכך לפני ההלואה, דומיא דקילוס שאסור בכה"ג, ואינו דומה לשאילת שלום, דשרי אם היה רגיל בכך לפני ההלואה. צדדי הספק הם האם האיסור להקדים שלום הוא משום שמכבדו, וממילא כשרגיל בכך אינו בכוונה לכבדו, או שמא האיסור להקדים שלום הוא דהוי גדר ברכה שמברכו עבור ההלואה. ונפקא מינה ביניהם אם יהיה אם מותר ללוה לחבק את המלוה או לתת יד למלוה בהקדמה, שאין בזה לשון של ברכה, ומ"מ יש בזה משום דרך כבוד.

יש שרצו להוכיח דנתינת היד אסורה ברבית כמו שהיא אסורה בשוחד, דבשניהם נוהג אותו סוג איסור, רבית דברים ושוחד דברים, והרי שנינו בכתובות דף קה: היכי דמי שוחד דברים, כי הא דשמואל הוה עבר במברא, אתא ההוא גברא יהיב ליה ידיה (ונתברר ששמואל היה צריך לדונו בדין תורה). אולם הדרכי תשובה (ס"ק ע"ו) הביא מספר מרבה תורה דבלשון חז"ל מדוייק דהאיסור הוא נתינת שלום בפה דוקא, ומה שנותנים יד זה לזה דרך כבוד אין חשש בדבר, ואין לדמות איסור שוחד לרבית, בפרט דבסוגי' התם פרש"י שנתן לו יד כדי לסומכו כשעבר הגשר, ולכן החמיר שמואל כיון שנהנה ממנו.

ויש לעיין בנידון דידן אם חיבוק דומה לנתינת יד, שאת"ל ששויים הם הרי לנו שאין בזה משום איסור אמירת שלום למלוה. ואף את"ל שאין לדמות נתינת יד, שהוא דבר יותר פשוט ושקט, לנתינת חיבוק, שמראה הרבה יותר כבוד ושלום, מ"מ נלענ"ד שבנידון דידן ניתן להקל ממה שנחשב כרגיל בזה כפי המציאות שתיארתם שהלוה הוא בן אדם שמראה חיבה כך להרבה אנשים, ובפרט למי שהוא מכיר.

ובביאור ההיתר של רגיל, הרמב"ם ושו"ע כתבו בהדיא שאם רגיל לומר שלום אין חשש רבית דברים. ואגב ראה בדרכי תשובה (ס"ק ע"ב) שהביא מספר מרבה תורה ס"ק כ"ז סוף אות ג' שכתב די"ל דברגיל ליתן לו שלום אם כעת לא יתן לו שלום יהי' לפניו בזיון וגדול כבוד הבריות שדוחה אף ל"ת ובודאי שרי אף אם אומר לו אח"כ בינו לבין עצמו שבשכר מעותיו הוא, עיין שם. ולא הבנתי מה בזיון וכבוד הבריות שייך, שהרי הוא יכול לומר לו אח"כ שבשכר מעותיו הוא לא יכול ליתן לו שלום, ולא יאמר לו כלום מזה.

ובגדר של רגיל להקדים לו שלום, מצאנו בכמה מקומות בש"ס ופוסקים שרגיל הוא ב' או ג' פעמים, וכך הביא בדרכי תשובה (ס"ק ע"ג) מספר מרבה תורה שם אות ה' שכ' דמלשון הש"ס והפוסקים נראה פירושו שהוא רגיל ב' או ג' פעמים, אבל אם לא הי' רגיל להקדימו רק פעם א' הוא פלוגתת הראשונים, עיין שם. ומאידך, בביאור הגר"א (ס"ק יד) הביא תוספתא בב"מ סוף (פרק ו') ר"ע אומר קשה רבית שאף שאלת שלום רבית, כיצד והוא שלא שאל בשלומו בימיו עד שלוה הימנו, וכן מבואר בירושלמי. משמע שאם שאל בשלומו פעם אחת כבר הותר לשאול בשלומו גם אחרי שלוה ממנו.

בספר מעדני יום טוב (עמוד ק"י) כתב דנראה לו דיש מח' בדבר, ואע"פ שקיימא לו דאיסור רבית דברים הוא דרבנן, מ"מ ראוי לנהוג כמ"ש הפמ"ג בהל' עירובין (סימן שס"ח א"א ס"ק א') שהביא כמה שיטות בגדר של רגיל, וסיים דעכ"פ בג' פעמים ודאי מיקרי רגיל. והגם שיש מקום לחלק בין הל' עירובין להל' רבית, מ"מ מחמת חומר האיסור של רבית, אינו ראוי להקל אא"כ היה רגיל להקדים שלום למלוה לפני שהלוה לו, פירוש שכבר הקדים לו שלום ג' פעמים. וראה עוד בספר ברית יהודה עיקרי דינים (פרק י' הערה ק"ט).

ובאמת מצאנו כמה דרכים בפוסקים שנוכל להקל בזה, וכן במקרה דומה לגבי שאלת שלום למי שרגיל, בספר ברית יהודה (פרק י"א הערה ס"ב) חידש שהרי ההיתר של רגיל הוא משום דבכה"ג אינו ניכר שמקדים לו שלום משום שהלוה לו, ולכן אם נולדה סיבה לאחר ההלואה שאפשר לתלות בה למה מקדים לו שלום, הוי כמו רגיל, ולכן אם נעשה שכנו או קרובו אחרי ההלואה מותר לו להקדים שלום למלוה.

יש לדון בכה"ג להקל בזה מעוד טעם, אם הלוח הכיר את המלוה לפני ההלואה ולא היה מקדים לו שלום, אסור לו להקדים לו שלום אחרי שהלוהו משום שהדברים ניכרים שעושה כן משום רבית, אבל באופן שהלוה לא הכיר את המלוה עד היום, ועכשיו שהלוה לו כסף הוא מכירו, אם הרגלו של הלוח להקדים שלום לכל מי שמכירו במקצת, בספר רבית לאור ההלכה (פרק ח' הערה ג') הביא מהגר"ש אלישיב זצ"ל שמותר לו גם להקדים שלום למלוה בכה"ג. ולפי זה נראה שגם מי שרגיל לתת יד או חיבוק לכמעט כל מי שמכיר כשרוצה לומר להם שלום

עליכם, יש להקל אפילו כשאינו רגיל לעשות כן לאותו מלוה לפני ההלוואה. וראה עוד בספר ברית יהודה עיקרי דינים (פרק י' הערה ק"ט) ובספר משנת יוסף סוגיות ביורה דעה (עמוד ק"ו).

ולענין עוד כמה פרטים באמירת שלום, ראה בספר תורת רבית (פרק ד' הערה י"ב) שכתב דאם המלוה הקדים לומר שלום ללוה בודאי מותר להשיבו שלום, דאין זה בשביל מעותיו שהלוהו אלא שעונה למלוה, ואדרבה מבואר בברכות דף ו': שאם חבירו נתן לו שלום ולא החזיר לו שלום נקרא גזלן. והוסיף עוד בבירור הלכה אות ב' דלפי מה שכתב המהרש"א שם דמנהג דרך ארץ נהגו שהמשיב כופל שלום ממילא אם המלוה מקדים שלום ללוה לכפול לו שלום, כיון שכן נהגו ואין זה מושם שהלוה לו.

עוד הוסיף שם שאם המלוה רגיל לומר לו שלום, מותר ללוה להקדים לו שלום, דהרי בגמ' שם אמר רב הונא כל שיודע בחבירו שהוא רגיל ליתן לו שלום יקדים לו שלום שנאמר בקש שלום ורדפהו.

בברכה מרובה

יעקב אהרן סקוצילס



הרב שמואל טל
ראש ישיבת תורת החיים
יד בנימין

לפני עיוור בחד עברא דנהרא

א. מחלוקת הראשונים בעניין הכשלה בחד עברא דנהרא

בגמרא נאמר שאין לפני עיוור בחד עברא דנהרא ולא ברור אם מותר או שאסור מדרבנן

נאמר בגמרא (ע"ז ו' ע"א-ע"ב) בנוגע לאיסור למכור בהמה לגוי: "איבעיא להו: משום הרווחה או דילמא משום 'ולפני עור לא תתן מכשול'. למאי נפקא מינה, דאית ליה בהמה לדידיה; אי אמרת משום הרווחה - הא קו מרווח ליה, אי אמרת משום לפני עור לא תתן מכשול, הא אית ליה לדידיה. וכי אית ליה לא עבר משום לפני עור לא תתן מכשול? והתניא אמר רבי נתן: מנין שלא יושיט אדם כוס של יין לנזיר ואבר מן החי לבני נח, ת"ל ולפני עור לא תתן מכשול, והא הכא דכי לא יהבינן ליה שקלי איהו וקעבר משום לפני עור לא תתן מכשול? הב"ע, דקאי בתרי עברי נהרא", ע"כ. ומדברי הגמרא עולה שאם החוטא יכול לחטוא גם ללא הסיוע שמסייעים לו, אין איסור לפני עיוור. ויש לבאר האם עדיין יש איסור דרבנן או שהדבר מותר לגמרי".



בר"ן מבואר שאיסור מסייע לדבר עבירה חל גם על הכשלת גוי

והר"ן (על הרי"ף ע"ז א' ע"ב ד"ה מניין) כתב וז"ל: "מניין שלא יושיט אדם כוס יין לנזיר - רבותא קא משמע לן דאפילו כוס יין לנזיר דלדידן לא אסיר איכא משום לפני עור ולא מיבעיא כוס יין לנזיר דבר ישראל הוא אלא אפילו אבר מן החי לבני נח דלאו ישראל הוא איכא משום לפני עור. ודוקא דקאי בתרי עברי נהרא - עובד כוכבים מצד זה וישראל מצד אחר דכי לא יהיב ליה האי לא מצי שקיל. דיקא נמי דקתני לא יושיט - דלשון הושטה משמע שהוא אינו יכול לנטלו. ומיהו משמע דהני מילי לענין איסורא דאורייתא, אבל מכל מקום מדרבנן מיהא אסור, שהרי מחויב הוא להפרישו מאיסור והיאך יסייע ידי עובדי עבירה", עכ"ל.

ומההקשר של הסוגיה וכן מכך שהוא מפרש 'תרי עברי נהרא' בנידון של איסור ההושטה לגוי, יש להבין שגם מה שכתב שיש איסור מדרבנן, שהרי מחויב הוא להפרישו וכו' הוא גם בנידון דגוי ולא רק בנידון דישראל.



(א). ובמק"א בארנו את שיטת הרמב"ם בעניין זה.

בדברי כמה ראשונים נראה שאין איסור כלל בחד עברא דנהרא

ובדברי התוס' (ע"ז ו' ע"ב ד"ה מנין) מבואר שאין איסור כלל לסייע לעבור עבירה אם האדם יכול לעבור עליה בדרך אחרת, דו"ל: "מנין שלא יושיט אדם כוס יין לנזיר - נראה שהוא הדין בכל שאר איסורין וכו'. ולפי זה אסור להושיט למומרים לעבודת כוכבים דבר איסור אף על פי שהוא שלהם, כי הדבר ידוע שיאכלוהו, והוא נאסר להם דכישאל גמור חשבינן ליה. ומיירי בדקאי במקום שלא יוכל ליקח אם לא יושיט לו זה, וכדמסיק דקאי בתרי עברי נהרא", עכ"ל. ונראה מפשטות סוף דבריהם שבחד עברא דנהרא אין איסור כלל, ואפילו לא מדרבנן. דהא קודם לכן נקטו להלכה למעשה שיש איסור בהושטה למומרים, ועל זה אמרו דהיינו דוקא בדקאי במקום שהוא לא יכול ליקח. ומשמע בדמקרה שהוא יכול ליקח לא יהיה איסור להלכה למעשה, ולא רק שלא יהיה איסור דאורייתא אבל יהיה איסור דרבנן. וכן כתבו להדיא גם הרא"ש (ע"ז פ"א סי' ב) ורבינו ירוחם (תאו"ח נ"ז ח"ו, קס ע"א), ונראה שהם נקטו כמו התוס'.



מדברי הראב"ן נראה שיש איסור בחד עברא דנהרא, ואף בגוי

והראב"ן (ע"ז סי' רפט) כתב וז"ל: "אמר רב אשי: כל היכא דאיכא למיתלי ולמימר לדבר היתר בעי תלינן² (ע"ז טו ע"ב) כי הכא דאימור לשחיטה זבנה, וכל היכא דליכא למיתלי לא תלינן. הילכך בלבונה דליכא למיתלי לדבר היתר אלא לקטורת ע"ז, אסור. ואפילו אם יאמר הגוי להדליק לע"ז בעי לה לשעוה, שרי לזבוני ליה, דהא חזינן דשקלי ויהבי מינה ליהודיים ולארמיים, אלמא לאו לע"ז לחודה זבני לה. וגם המעילים, אפילו אם יפרש ויאמר למלבושי הכומר בעי להו, נ"ל דשרי לזבוני להו, דלאו תכשיטי ותשמישי ע"ז נינהו אלא תכשיטי משמשיה הוא, דלא אסרה תורה אלא תכשיטי ע"ז ומלבושיה, כדכתיב (דברים ז, כה): 'לא תחמוד כסף וזהב עליהם', שכן היה מנהגם להלביש ע"ז שלהן, ולא מלבושי משמשיה. ועוד, לאו קמי ע"ז [בלבד] לבשו להו אלא לבשו להו נמי בהקבלת פני מלך ושרים, הילכך תכשיטי כומר נינהו ולא תכשיטי ע"ז. ואפילו דושלש, פרכות של מעילים שתולין בע"ז לנוי, נ"ל דמותר למכור להן, כיון דזימנין שקלו להו ותלו אחורי מלך ושרים אישתכח דלאו מיוחדין הן לע"ז אלא דע"ז ודאחרים, ותנן (ע"ז נא ע"ב) ע"ז שיש לה גינה או מרחץ נהנין מהן שלא בטובת הכומרים ולא בטובתם, היה שלה ושל אחרים נהנין ממנה אפילו בטובת הכומרים, הכא נמי כיון דאיכא אחרים בהדה דעבדי להו נמי, שרי לזבוני להו. נראה לי דמכאן סמכו למכור להם מעילים ודושלש, אבל מעילים לצורך במה נ"ל דאסור, דליכא למיתלי בדבר היתר, והמחמיר יהיה ברוך. וכשם שמותר למכור להם, כך מותר ללות עליהם על תכשיטי הכומרים ועל הדושלש מטעם

ב). ולכאורה אינו מובן מדוע הותרו כל הדברים שאפשר לתלות שלא ישתמש בהם לעבירה, דאכתי היה צריך לאסור מצד ספיקא דאורייתא. אמנם נראה שהאיסור אינו התוצאה של ההכשלה אלא עצם זה שהוא נותן מכשול, וכאשר הוא עושה דבר שבמהותו אינו מהווה מכשול, כי אפשר שיהיה אחרת, ממילא סתמה דהמלאכה לאו לשמה קאי (יעוין באורך בטל חיים שבת ח"א סי' א, ובפרט עמ' נט-סא), ואין בזה איסור. ודברים אלו אינם מכריחים לקבוע שהאיסור מתקיים גם כשבפועל הוא לא נכשל, דאכתי אפשר לומר שהאיסור מותנה בזה שתיווצר הכשלה בפועל, אף שמהות האיסור עצמו היא עצם נתינת המכשול.

שאמרתי. וגם הגביע מותר למכור להם ולהלות עליהם כי אינם אלא לשתיית הכומרים בשעת תיפלותם, אבל פסיליהם שלהן וצלמי מסכיותם ומחתות קטורת שלהן אסור למכור להן ולהלות עליהן, כדברי חז"ל שאמרו (שם נג ע"א) מכרה או מישכנה לא בטלה", עכ"ל. וכן כתב להדיא הראב"ה (ע"ז סי' א'נא) בשם זקנו הראב"ן.

ומדברי הראב"ן נראה שההיתר למכור הוא רק מצד שאפשר לתלות שהקונה ישתמש בדבר שלא לשם עבודה זרה. אבל אם ברור שהוא ישתמש בזה לשם עבודה זרה, יהיה אסור למכור, אפילו שבסתמא דמילתא הוא יוכל לקנות זאת גם מאנשים אחרים, ואפילו שיש לו גם מעילים אחרים. דלא איכפת לן שיש לו מעילים אחרים אם בפועל אנחנו יודעים שהוא ישתמש דוקא באלו לעבודה זרה.

כך נראה מדברי ר' אברהם בן הרמב"ם

וכך נראה גם מדברי ר' אברהם בן הרמב"ם (שו"ת ראב"ם סי' נד), דנשאל: "משומד המתנהג כגוי גמור לכל דבריו מזדמן אצל ישראל כשר, האם מותר לו להאכילו מאכלות אסורות כמו נבלות וחלבים וחמץ בפסח מדעתו, שהוא אינו נמנע מאכילת כגון אלה, או לא", והשיב: "אינו מותר לישראל להאכילו זה בשום אופן, אין מחזקין ידי עוברי עבירה". ומבואר מדברי שיש איסור גם במשומד, ונראה מפשטות דבריו שהאיסור חל אף בחד עברא דנהרא, דבסתמא דמילתא יש מקומות נוספים שהמשומד יכול לאכול בהם מאכלות אסורות.

הראב"ה בשם ר' יואל הלוי מתיר כשיכול לקנות או כשיש לו אחר

אולם הראב"ה, אחר שהביא את דברי זקנו הראב"ן, הוסיף בשם אביו ר' יואל הלוי וז"ל: "ורבינו אבא מרי היה מלמדינו כל היכא דאית לכומרים אחריני, אף על גב דברור קא זבני לע"ז שרי, כדאמרינן בפירקין (ו' ע"א) למאי נפקא מינה דאית ליה בהמה לדידיה. וכן לגבי נזיר אוקימנא (שם ע"ב) דקאי בתרי עיברי נהרא, הא לאו הכי מושיט לו היין אף על גב דברור שותה היין. ואמרינן נמי (שם כא ע"א) לא לבית דירה אמרו מפני שמכניסין לתוכה, ודייקינן מינה דשכירות לא קניא וקא עבר הישראל משום לא תביא תועבה אל ביתך, הא לאו הכי דביתו של גוי הוה מיקרי לא היה עובר הישראל אפילו משום לפני עוור וגו' שממציא לו בית לע"ז, וטעמא משום ד[ב]לאו ביתו הוה פלח נמי. והא דתנן (שם יג ע"ב) סתמא מותר פירושו אסור ותניא בתוספתא דמכילתין [בפ"ק בסופו (ה"ד)] מוכר לו יין ואינו חושש שמא מנסכו לע"ז ואם פירש לו אפילו מים ומלח אסור למכור לו, דווקא בדלית ליה לדידיה ואז אסור במפרש", עכ"ל.

ומבואר שהוא נוקט כדעת התוס' הנ"ל, שאם יש אפשרות להשיג את האיסור בדרך אחרת, ליכא איסורא כלל. ומבואר כבר בגמרא שיש להשוות בין אית ליה בהמה לדידיה, שזו מציאות שבה האדם יכול לעשות את העבירה באופן אחר, ובין חד עברא דנהרא, שהוא יעשה אותה

עבירה אלא שהוא יכול לעשותה בעצמו, גם מבלי שהישראל יושיט לו. דבשני המקרים הוא אינו זקוק בהכרח למעשה של הישראל כדי לעבור את העבירה.



הסמ"ג והמרדכי מתירים כדעת הראב"ה בשם רבינו יואל

וכן כתב הסמ"ג (ל"ת קסח) וז"ל: "תניא [בעבודה זרה ובפסחים] מניין שלא יושיט אדם כוס של יין לנזיר ואבר מן החי לבני נח, ת"ל לפני עור לא תתן מכשול, ומעמידין דקאי בתרי עברי נהרא שאינו יכול ליקחנה אם לא יושיטנה לו ולכך תפס לשון הושטה, והוא הדין שאסור להושיט דבר איסור למשומדים כעניין זה", עכ"ל. ומבואר שהאיסור להושיט דבר איסור למשומדים הוא רק "כעניין זה" דהיינו בתרי עברי דנהרא, אך בחד עברא דנהרא אין שום איסור ויש להתיר למעשה. וכן כתב המרדכי (ע"ז סי' תשצה) בשמו ובשם הראב"ה, וז"ל: "שלא יושיט כו' פסק בספר ה"ג דאסור ליתן יין נסך למומר דאע"פ שחטא ישראל הוא ודוקא דקאי בתרי עברי דנהרא. גם מכאן מוכיח בה"ג דמותר להלוותן בזמן הזה אף על פי שהן נותנין מן המעות תקרובת עבודת כוכבים לשמש ביום חגם, לפי שאין נותנים לשמש כל כך שלא יוכלו למצוא אותו דבר מועט ללוות מעובדי כוכבים אחרים אפילו לא היינו מלוים להם. וכן אומר רבי אבי העזרי בספרו משם אביו רבינו יואל להתיר למכור לעובד כוכבים בגדי הכומרים שמרננים בהם לעבודת כוכבים כל היכא דאית להם לכומרים אחריני אף על גב דברור דקנו לעבודת כוכבים שרי", עכ"ל. ויוצא אפוא שיש בדבר מחלוקת ברורה בין הראשונים אם שייך איסור הכשלה מדרבנן כשהנכשל יכול לעבור על העבירה בלי המעשה של המכשיל. דעת התוס' בשבת והר"ן וכן נראה מהראב"ן שיש איסור, ואילו דעת התוס' בע"ז והסמ"ג והרא"ש בע"ז¹ ורבינו ירוחם והראב"ה בשם רבינו יואל הלוי והמרדכי שאין איסור.



כך נקטו ראשונים נוספים

וכן מבואר בדברי ראשונים נוספים שבחד עברא דנהרא אין איסור כלל. הרא"ה (ע"ז כא ע"ב ד"ה גרסינן) כתב וז"ל: "ואפילו דרבנן משום לפני עור לא תתן מכשול ליכא אלא במה שאין בידו אלא שמגיע לו על ידי ישראל כגון מושיט כוס יין לנזיר במקום שאין בידו ליטלו, כדמוכח בגמרא", עכ"ל. וכן מבואר בר"ן (על הרי"ף ע"ז ו' ע"א ד"ה גרסינן) בשם הרמב"ן, וז"ל: "והרמב"ן כתב דמאי דאמרינן אסור לישראל לעשות שותפות עם העובד כוכבים לאו איסורא ממש קאמר דהא לא מיתסר אפילו מדרבנן דמשום לפני עור ליכא אלא במה שאי אפשר לו לעשות אלא על ידי ישראל, כמושיט כוס יין לנזיר בדקאי בתרי עברי נהרא", עכ"ל. ומבואר בדברי הרמב"ן שאין איסור כלל בחד עברא דנהרא. וכן מבואר במאירי (ע"ז ו' ע"א ד"ה כל מה) שבחד עברא

ג. מצאנו בראשונים שקראו כך לסמ"ג (ספר המצוות גדול). ולהלן איתא בכ"י של המרדכי: "בספר המצוות" במקום "בה"ג" שלפנינו. ובחלק מכה"י כתוב כאן "פסקן התוספות", ולפי גרסה זו הכוונה לתוס' (ע"ז ו' ע"ב ד"ה מנין הנ"ל).

ד. לקמן יתבאר מדוע אין סתירה בין הרא"ש בע"ז ובין הרא"ש בשבת שהובא לעיל.

דנהרא אין איסור, ורק כתב ש"ראוי להמנע מסרך מסייע ידי עוברי עבירה" אך לא אסר זאת מדינא. וכן מבואר בדברי האוהל מועד (שער איסור והיתר ד"י נ"ט) שבחד עברא דנהרא אין איסור כלל, דכתב וז"ל: "כל דבר שאסרו למכור לגוי אם יש בידו של גוי לקנות ממקום אחר מותר ואין בזה משום ולפני עור לא תתן מכשול", עכ"ל. וכן מבואר בדברי מהרי"ל (החדשות סי' ב' אות ג) בדעת הר"ח ומהרי"ח, דכתב וז"ל: "דס"ל (למהרי"ח) כיון דמוקי האי כוס יין לנזיר דקאי בתרי עברי דנהרא א"כ היכא דעבר בלאו הכי מותר, ולא דמי לקטון דמצוה להפרישו דמהני הפרשה אבל האי כיון דעבר בלא סייעתא דהאי ובידו לעשות הוי פטור ומותר וכו'. שוב מצאתי כן בפר"ח כדברי".



הרמ"א הבין בצדק שיש בזה מחלוקת ראשונים

ולפי זה צדקו מאוד דברי הרמ"א, שכתב (יו"ד סי' קנא ס"א) וז"ל: "י"א הא דאסור למכור להם דברים השייכים לעבודתם, היינו דוקא אם אין להם אחרים כיוצא בו או שלא יוכלו לקנות במקום אחר, אבל אם יכולים לקנות במקום אחר, מותר למכור להם כל דבר. ויש מחמירין. ונהגו להקל כסברא הראשונה, וכל בעל נפש יחמיר לעצמו", עכ"ל. דבאמת יש כאן מחלוקת גדולה בראשונים, וכפי שגם הביא בדרכי משה (יו"ד סי' קנא אות א***) את דברי רבינו יואל והמרדכי והתוס' בע"ז מחד גיסא והר"ן והתוס' בשבת מאידך גיסא.



ב. שיטת הש"ך והקשיים שבה

הש"ך חלק על הרמ"א וטען שכולם מודים שבישראל יש איסור ובגוי אין

ולכאורה יש להעיר בזה על הש"ך (שם סק"ו) שהשיג על הרמ"א וז"ל: "וכל זה לדעת הרב אבל לפי עניות דעתי נראה דלא פליגי, דכ"ע מודים להמרדכי ותוס' [בפ"ק דעבודת כוכבים] דבעובד כוכבים או מומר שרי, והגמ"ר (שבת סי' תנ) ותוס' והרא"ש [בפ"ק דשבת] והר"ן [פ"ק דעבודת כוכבים] מיירי בישראל שהוא חייב להפרישו מאיסור, וכדכתב הרא"ש שם דלא גרע מישראל קטן אוכל נבילות שבית דין מצווים להפרישו כל שכן ישראל גדול; מה שאין כן בעובד כוכבים וישראל מומר שאינו חייב להפרישו. תדע, שהרי כתב הרב בדרכי משה דדעת התוס' [רפ"ק דעבודת כוכבים] כדעת המרדכי שם דשרי, ולשון הרא"ש [רפ"ק דעבודת כוכבים] הוא כלשון התוס' שם, אם כן לפי דעת הרב יהיו דברי הרא"ש סותרים זה את זה. וכן רבינו ירוחם [נתיב י"ז ריש ח"ו] כתב כדברי התוס' [רפ"ק דעבודת כוכבים], ובנתיב י"ב [ח"ה (עג ע"א)] כתב כדברי התוס' [רפ"ק דשבת] אלא ודאי כדפירשתי", עכ"ל.



ה). נראה שכוונתו למה שכתב ר"ח (ע"ז ו' ע"א-ע"ב): "איבעיא להו איסורא דלמיהב ומישקל בהדיה משום דלא תרויח ליה ואע"ג דאית ליה בהמה לדידיה כיון דמוספת ליה ומרוחת ליה אסור או דילמא משום ולפני עור ולא תתן מכשול", ומבואר מדבריו שאם נוקטים שהאיסור הוא מדין לפני עיוור, אין לאסור כלל כשיש לגוי 'בהמה לדידיה'.

בתוספות וסיעתם מוכח שאין איסור גם בישראל וכהבנת הרמ"א

ולכאורה דבריו קשים מאוד, דהא מבואר בדברי התוס' בע"ז והסמ"ג והמרדכי שהדברים נכונים גם לגבי ישראל ולא רק לגבי גוי. דלשון התוס' היא: "ולפי זה אסור להושיט למומרים לעבודת כוכבים דבר איסור אף על פי שהוא שלהם, כי הדבר ידוע שיאכלוהו והוא נאסר להם דכישאל גמור חשבינן ליה. ומיירי בדקאי במקום שלא יוכל ליקח אם לא יושיט לו זה, וכדמסיק דקאי בתרי עברי נהרא", עכ"ל. והרי אין הם מדברים על ההגדרה העקרונית של לפני עיוור דאורייתא אלא על ההלכה למעשה, דממה שנאמר בגמרא הם מסיקים מה מותר לעשות ומה אסור לעשות. ומוכח שהבינו שמה שנאמר בגמרא דקאי בתרי עברי דנהרא הוא המגדיר למעשה מה אסור לעשות. ומוכח שהם מבינים שאין איסור נוסף מדרבנן שלא הוזכר בגמרא. דאם היה איסור כזה, לא היתה ראייה שהאיסור המעשי לתת למומר הוא רק במקום שהוא לא יהיה יכול ליקח אם לא יושיט לו. דהא עדיין יתכן שקיים כאן האיסור מדרבנן האחר שלא הוזכר כאן. והרי הגמרא בוודאי דיברה גם על ישראל כשר, וממילא יש להכריח בדעת התוס' שהבינו שלא נאסר להכשיל ישראל כשר אלא בתרי עברי דנהרא.

ומאותה סיבה נראה שיש להכריח את ההבנה הזאת גם בדברי הרא"ש (ע"ז שם) והסמ"ג (שם) והמרדכי (ע"ז שם), דגם הם למדו מהגמרא היתר גמור בחד עברא דנהרא. והדבר גם מוכח מעצם זה שהתוס' מגדירים אותו "דכישאל גמור חשבינן ליה", וכן מגדיר המרדכי: "דאע"פ שחטא ישראל הוא", ואין הבדל בינו ובין ישראל אחר. וכן מבואר להדיא בדברי הרא"ה והמאירי והאוהל מועד הנ"ל, שאין איסור כלל בחד עברא דנהרא אף כשמכשילים נזיר בשתיית יין.

ובאמת יש לתמוה לכאורה על עיקר סברת הש"ך, שלא יהיה צורך למנוע מומר מעבירה ושיש הבדל בין מומר ובין ישראל אחר. וכבר עמד על כך הדגול מרובה (על הש"ך שם), ויצא לחדש בדעת הש"ך שכל המצוה להפריש ישראל שחוטא היא דווקא בשוגג ולא במזיד, ולכאורה נדחק טובא בכך, דיוצא שאדם שרואה את חבירו עובר עבירה במזיד אינו צריך להפרישו. וגם קשה, שהעמיד את הסוגיה בריש שבת דוקא בשוגג ואת הסוגיה בע"ז דוקא במזיד.



בר"ן מוכח שיש איסור אפילו בגוי וכהבנת הרמ"א

וכן קשה לאידך גיסא על מה שהעמיד הש"ך את דברי הר"ן בדוקא בישראל שהוא חייב להפרישו. דהא הר"ן פותח להדיא את דבריו בנידון של גוי דוקא: "אפילו אבר מן החי לבני נח דלאו ישראל הוא, איכא משום לפני עור. ודוקא דקאי בתרי עברי נהרא – עובד כוכבים מצד זה וישראל מצד אחר דכי לא יהיב ליה האי לא מצי שקיל", עכ"ל. ומיד ממשיך וסומך לכך את

1. ובמקום נוסף באוהל מועד (שם ד"ז נ"ח) מבואר שאין חילוק בין גוי לישראל.

2. ובשו"ת באר דוד (סי' י' ד"ה ואני הוספתי) כתב ליישב שבמומר אין דין ערבות. אולם קשה, דבחד עברא דנהרא המכשיל אינו גורם לנכשל לעבור את העבירה, אלא שהוא רק מסייע לו בסיוע שאין בו ממש. ולכאורה הצד לאסור הוא לא מצד ערבות אלא רק מצד זה שהוא שותף בעשייה המנוגדת לרצון התורה, ובוה אין נפקא מינא בין מומר לישראל גליל, ובשניהם יש לאסור.

דבריו: "דיקא נמי דקתני לא יושיט, דלשון הושטה משמע שהוא אינו יכול לנטלו. ומיהו משמע דהני מילי לענין איסורא דאורייתא, אבל מכל מקום מדרבנן מיהא אסור, שהרי מחויב הוא להפרישו מאיסור והיאך יסייע ידי עוברי עבירה", עכ"ל. דהיינו, שעל הנידון דבן נח קאי הדיוק הזה דלא יושיט, ועל זה הוא מחלק בין דאורייתא ובין דרבנן. ומכלל דבריו וכן מהקשר הסוגיה נראה שהכל מדבר על גוי ולא רק על ישראל. וכן כתב בפשטות הבנימין זאב (סי' תז) בשם הר"ן, שיש איסור דרבנן גם בגוי. וכן מבואר גם בדברי ר' אברהם בן הרמב"ם הנ"ל שאין היתר להכשיל משומד, ומדבריו נראה שאף בחד עברא דנהרא וכמבואר שם.



בדברי רבינו ירוחם מפורש שהאיסור קיים גם בגוי

וגם בדברי רבינו ירוחם מפורש להדיא שהאיסור בחד עברא דנהרא קיים גם בבן נח. הוא כותב (גי"ב שם): "מכל מקום איכא איסורא דרבנן וזה הדין תמצא במושיט אבר מן החי לבני נח", עכ"ל. הרי שלהדיא הוא משייך את האיסור הזה גם לגוי, ולא רק לישראל כפי שטען הש"ך. אמנם מאידך גיסא (גי"ז שם) הוא כותב להדיא שאין איסור בגוי: "אסור להושיט אבר מן החי לבני נח משום ולפני עוֹר לא תתן מכשול ודוקא שאין יכול ליטלו בלא ישראל כגון דקאי בתרי עברי נהרא ולא יעבור לולי הישראל הנותנו לו אבל אם יכול ליטלו בלא הישראל מותר ליתנו לו פשוט בעבודה זרה", עכ"ל. ויעוין ביישוב סתירה זו לקמן בסמוך.



הרא"ש בשבת לא נקט את דעת עצמו אלא את שיטת התוספות

ולכן נראה שיש בדבר מחלוקת גדולה כפי שהבין הרמ"א. ומה שהקשה הש"ך שלפי זה יצא שיש סתירה בדברי הרא"ש ובדברי רבינו ירוחם, נראה בדברי הרא"ש אין סתירה, שכן בשבת הוא כותב להדיא על כל הדברים הללו שהביאם בשם התוספות: "וכל זה הדקדוק אינו נראה לי, דלעולם בישראל מיירי", ואף על גב דאיכא איסורא דלפני עוֹר לא תתן מכשול לא איירינן הכא אלא באיסורי שבת וקרי ליה פטור ומותר כיון דליכא איסורא משום שבת", עכ"ל. וידוע שכן דרכו של הרא"ש להביא את דברי הרי"ף או התוספות או הרמב"ן או הר"ש לפעמים כלשונם ממש, אף שאינו סובר כמותם. וכן כתבו הש"ך (חו"מ סי' לט סק"ב; תקפו כהן סי' מו; נקודות הכסף יו"ד סי' טו על הט"ז סק"א) והיד מלאכי (כללי הרא"ש אות לא ד"ה זה דרכו) והחיד"א (שם הגדולים מע' א' אות רלו, ובעוד מקומות בספריו) והשדי חמד (חו"ל לט ע"ד - מ' ע"א) ועוד אחרונים. ולפי דבריהם היה ניתן ליישב את הסתירה ברא"ש גם אם הוא לא היה מגלה את דעתו להדיא ש"כל זה הדקדוק אינו נראה לי". וקל וחומר כשכתב כן להדיא, שאין ראיה שזו אכן דעתו. ויוצא לפי זה ששיטתו של הרא"ש עצמו היא שאין איסור כלל בחד עברא דנהרא, בין בישראל ובין בגוי.



(ח). אין ללמוד מכאן שבגוי ליכא לפני עיוור, דמדובר על איסורי הוצאה בשבת, ובזה ברור שבגוי אין איסור כלל.

גם רבינו ירוחם לא נקט את דעת עצמו אלא ציטט את התוספות

וגם ברבינו ירוחם יש ליישב את הסתירה, שכן בשבת הוא אינו כותב את הדברים על דעת עצמו אלא הדברים הם חלק מציטוט דברי התוספות, וגם הוא הלך בדרכו של הרא"ש והעתיק בספרו את דברי הראשונים גם כשלא סבר כמותם.

הכלל העולה מכל הנ"ל שלראשונים הסבורים שיש איסור דרבנן, הוא קיים גם בגוי, ולראשונים הסבורים שאין איסור, הוא אינו קיים גם בישראל, וכפי שהבין הרמ"א.



הרב אלחנן פרינץ

מח"ס שו"ת אבני דרך ט"ז חלקים

יציאת אבל לקבלת חיסון בימי השבעה

באשר שאלתני לגבי אמך שהיא אבלה ויושבת שבעה על אחיה. האם במהלך השבעה היא יכולה ללכת לקופת חולים להתחסן כנגד נגיף הקורונה, כאשר יש לה תור שנקבע מראש. ומיירי שאמך ע"פ הרפואה היא בקבוצת המחסונים הראשונים, שכן היא עברה את גיל שישים. וציינת כי הלוויה התקיימה ביום ראשון והתור שלה הוא ביום חמישי. וידוע דאם אמך תבטל כעת את התור על מנת לקבוע תור חדש, סביר להניח שהיא תצטרך להמתין כעשרה ימים לתור חדש.

לענ"ד וודאי דיש להתיר לה לצאת לחיסון, דפיקוח נפש דוחה כל התורה כולה. ואף שלעניין התחסנות בשבת חוששים אנו מפגיעה בשבת במרחב הציבורי (ולכן יש שהתירו רק כשהוא הולך ברגל וגוי יוריק לו). אך לגבי אבל, היום הראשון הוא מהתורה. וכאשר האבל יוצא להתחסנות מיירי לפרק זמן קצר מאוד ויש בכך הצלת נפשות כפשוטו.

ואציין דאם תבטל אמך האבלה כעת את התור לחיסון, ותקבע את החיסון לתאריך אחר (דלא נתון בידה לבחור), האם בגלל העיכוב במתן החיסון נוכל לקחת על כתפינו אם חלילה יקרה דבר. מי ערב לנו שלא תדבק (ובאיזה לחץ ומתח נפשי תהיה עד לתאריך חדש לחיסון וביצוע החיסון). ועד לכאן השבתי לך באופן מיידי. ואמרת כי בהמשך אשלח לך מקורות בזה.



יציאת אבל לקיום מצווה

ראשית, יל"ע, האם קיימת חובה על פי התורה להתחסן? בעבר עסקנו רבות בחובה לשמוע לרופא, ואת יחס חז"ל לנאמנותם של הרופאים. התורה אומרת (שמות כא, יט): "ורפא ירפא", ודורשת הגמרא במסכת ברכות (ס, א) ובמסכת בבא קמא (פה, א) דמכאן שנתנה רשות לרופא לרפאות. אולם, אין זו רק רשות, אלא יש כאן מצווה. כפי שפסק השולחן ערוך (יורה-דעה שלו, א): "נתנה התורה רשות לרופא לרפאות. ומצווה היא. ובכלל פיקוח נפש הוא. ואם מונע עצמו, הרי זה שופך דמים". וע"ע באריכות בעניין זה בשו"ת אבני דרך (ב, לג). כמו כן, נאמר בתורה (דברים ה, טו): "ונשמרתם מאוד לנפשותיכם" ודורשת הגמרא במסכת ברכות (לב, ב) דיש בזה גם אזהרה על שמירת הגוף שצריך האדם להזהר מאד שלא יביא עצמו לידי סכנה (ועיין בדברי הנצי"ב בפירושו העמק-דבר שם).

ומי גדול מהרופא הגדול הרמב"ם, אשר כתב בהלכות דעות (פ"ד): "צריך להרחיק אדם עצמו מדברים המאבדין את הגוף, ולהנהיג עצמו בדברים המברין והמחלימים". ונראה דעל החיסונים יש לומר דהם "בדברים המברין והמחלימים". ובוודאי דשומע גם אנכי את "קול ענות חלושה", של האומרים כי החיסון אינו דבר וודאי. וכבר כתב בתפארת ישראל (יומא ה, ו) כי מותר לעשות

חיסון נגד אבעבועות שחורות, למרות שאחד מאלף מת בעקבות החיסון, וביאר דזה משום שאם יחלה הסכנה תהא קרובה יותר (וזה ממש מצבנו כעת). והוכיח שם מהבית יוסף (חושן-משפט תכו) שכתב בשם הירושלמי כי חייב אדם להכניס את עצמו בספק סכנה כדי להציל את חברו מודאי סכנה. ופשוט לי כי גם במציאות של הנגיף קורונה ע"י שמתחסן בעצמו הוא מציל את האחרים מודאי סכנה. וכידוע באחוז נמוך של סיכון לא חששו (עיין שבת קכח, ב. רמב"ם שבת ב, יא. משנה-ברורה של סק"ה).

ובעבר דנו רבות האם להתחסן מחשש לסכנה שיכולה להיגרם כתוצאה מהחיסון, ומיירי בסכנה רחוקה. וע"כ השיב בשו"ת זרע אמת (ב, לב) שאילולי החיסון שיוצר הסכנה היתה גדולה בהרבה ולפיכך יש לקחת את החיסון, ע"ש (וע"ע בזבחי-צדק יורה-דעה קטז). וכן מצינו בספר תוכחת חיים לגר"ח פלאג'י (פרשת-ויצא ד"ה 'ומ"מ') שצייד בחיסונים, אף כשהיה בזה סכנה (מועטת) בימיו. וע"ע בעלון עין יצחק (220).

ובאשר לדעות המנוגדות אצל הרופאים, כיוון שרוב מוחלט של הרופאים סבורים שיש לעשות את החיסון (וכן כבר כעת התחסנו יותר משבעים אחוז מצוותי הרפואה), נראה דצריך לעשות. ועיין בגמרא במסכת יומא (פג, א) ובפסיקת השולחן ערוך (תריח, ד). כדברנו דהוי מצווה, ראיתי דפירסמו באחד הבדצ"ם (בעלז): "אחר ששמענו את דברי המומחים הרפואיים אודות יעילות החיסון, וכי עד עתה לא נודע כל חשש אמיתי לנוק שיכול להיגרם כתוצאה מקבלת החיסון, הרי ראוי לעשות פעולה למנוע הדבקות בחולי דברי היזקא, במיוחד למבוגרים ובעלי סיכון, ובנוסף גורם לביטול תורה ותפילה בנעילת בתי כנסיות ובתי מדרשות, תלמודי תורה וישיבות ע"י הרשויות. אשר על כן, הוראת הבד"צ היא לשמוע לעצת הרופאים, אשר ניתנה להם הרשות לרפא וכדלהלן: אלו האנשים הנכללים לפי דברי הרופאים בקבוצות סיכון להידבק בחולי ח", ודאי מצווה עליהם ליטול החיסון כדי להינצל מן החולי ח". אלו שאינם נכללים בקבוצות סיכון, הרי בשביל טובת הציבור ודאי מותר ואף מצווה וחובה לפעול למנוע המגיפה בדרך של נטילת חיסון".

ועוד, היה נראה לי לומר בשאלתנו ע"פ המובא בתשובת הרא"ש (כו) והובאו דבריו בבאר הגולה (יורה-דעה שצג) דאבל חייב בכל המצוות, היינו במצוות עשה שבגופו (ועיין בש"ך שצג, סק"ב. דרכי-החיים יח, ח). וחיסון הוא ממש גופו. וראיתי בנטעי גבריאל (אבלות קיב, טו) דכתב: "זה הכלל, מצוה שא"א לעשותה בלי האבל, כגון מצות שבגופו, מותר לו לצאת בעבודה חוץ לביתו אפי' ביום ראשון לאבלו". ואין להקשות מלשון הטור (יורה-דעה שצג) שאבל "אינו יוצא מפתח ביתו אפילו לדבר מצוה, כגון למילה" (ואף שפסק זאת השולחן ערוך שצג, ב), דיש חילוק בסוג המצווה. ולפי דברינו דהוי מצווה, הרי ידוע כי "מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה" (מכילתא שמות יב, ז), ו"שהוי מצוה לא משהינן" (יבמות לט, א).

וע"ע בבית יוסף (יורה-דעה שצג) שמביא את הנימוקי יוסף (מוע"ק יג, ב ד"ה 'במקום') דשם מבואר כי אבל אינו יוצא מפתח ביתו היינו דוקא לטייל אבל לדבר מצוה שרי. וע"ע בשו"ת יביע אומר

(א). ואעיר כי לפי"ז עניתי דקיים איסור לאבל תוך שבעה ללכת (לצאת מביתו) לנחם את שכנו האבל.

(י יורה-דעה נג) דכתב: "נראה שכל שהולך לדבר מצוה דרמיא עליה, מותר". כלומר, מותר לו לצאת מפתח ביתו.

ואומר משפט קשה, דיתכן דמי שיכול להתחסן ואינו עושה זאת, יש לו גדר של רודף. דאם הוא חלילה ידבק בנגיף קורונה ועי"ז ידביק אחרים שיגיעו ר"ל לשערי מוות, אזי הוא הגורם. ובוודאי דמי שאינו מתחסן, יש כאן גם בעיה מוסרית קשה, דפוגע בזולת. ושנינו בגמרא במסכת פסחים (כה, ב): "מאי חזית דדמא דידך סומק טפי? דילמא דמא דההוא גברא סומק טפי?!". וכמה מתאים לומר על כך: "בזמן שהציבור בצער ופירש אחד מהם ואכל ושתה, שני מלאכי השרת מלוין אותו ומניחין אוכלין (גחלים) על ראשו, ואומרים פלוני פירש עצמו מן הציבור בעת צרותיהם, אל יראה בנחמות ציבור" (פסיקתא זוטרותא שמות ב, יא).

וע"ע במה שדנו לגבי חיסון בשבת כשיש חשש להתפשטות נגיף, בשו"ת היכל יצחק (או"ח לא) ובשו"ת ציץ אליעזר (יו, טו). ואכמ"ל לגבי מציאות הנגיף קורונה.



יציאת אבל מביתו לדבר חשוב

ולענ"ד אף לסוברים דאין מצווה להתחסן, עדיין שרי לאבל לצאת ולהתחסן. וזאת, דהרי התירו לאבל לצאת מביתו לא רק לצורך מצווה, אלא גם לשאר דברים חשובים. ואבאר.

בשו"ת תרומת הדשן (רצ) נשאל אם אבל יכול לצאת מפתח מביתו אחר שכלתה הרגל מן השוק, וכתב שם: דהמקיל בכהאי גוונא מפני הצורך לא הפסיד (והובא בבית-יוסף יו"ד שצג). ובטעם הדבר כתב הבית יוסף: "דמוכח מהא דאמרינן לאחר ג' ימים הולך לבית האבל, דהטעם הוא דאינו יוצא מפתח ביתו כדי שלא ישכח אבילותו כשילך אצל בני אדם, וכשהוא מתבודד בביתו ואין עמו רק בני ביתו, ניכר ונראה כמתאבל. וא"כ כשיצא בלילה ואינו מתערב עם חבורות בני אדם, אלא שהולך לישן בבית אחר, והולך יחידי או אחד או שנים הולכים עמו, אין כאן קפידא". כלומר, הבעיה היא משום הסחת דעת. ומשמע בדרכי משה (סק"ג) שביאר את הדין דההיתר הוא רק בלילה.

ובתלמיד רבינו יחיאל מפאריש (מוע"ק כג, א) איתא ד"אינו יוצא מפתח ביתו לדבר הרשות" (ונראה דרשות הכוונה לטיול).

ומצינו בדברי הרמ"א (יורה-דעה שצג, ב) דהשו"ע כתב: "אבל שבוע הראשון אינו יוצא מפתח ביתו, אפילו לשמוע ברכת חופה או ברכות המילה". והעיר הרמ"א: "והא דאסור לצאת חוץ לביתו, היינו דוקא לטייל או למשא ומתן וכדומה, אבל אם שלח מושל אחריו, או שצריך לילך בדרך או לשאר דברים הצריכים לו כגון דבר האבד, מותר לו לצאת". ויל"ע בדברי הר"א האם הכל הוא סביב דבר האבד או דכל דבר שצריכים לו שרי.

דאי נימא דבר האבד, בספר דברי עיקרי דינים (יורה-דעה לו, י) התיר לגלח בתוך שלושים למי שצריך דבר מהדוכס שיש בו דבר ממשי של פרנסה. וציין שם כי בשו"ת שבות יעקב (ב, צט)

(ב). והעיר ידידי הגר"ד אוולאי: "נראה שכן דעת הב"י להלכה, על אף שלא הביא דין זה בשו"ע (ע' היטב בשו"ת יוסף אומץ סי' כט "דזה דבר השמיטה" וכו').

התיר אפילו בתוך שבעה. והמעין בשבות יעקב יראה כי הוא התיר לאבל לצאת בתוך שבעה מפתח ביתו, ונימק זאת "כי ודאי דבר האבד מותר לגבי אבלים". ושם מיירי בדבר האבד, דלשון ספר עיקרי הדינים: "לעמוד על הפרץ פן יצא דבר מלכות מדה א' שמבקשים ממנו סוחרי עובדי כוכבים שתלוי בה כמעט פרנסת ומחיית רוב הציבור". וממילא הוי דבר האבד ממשי וברור (וע"ע בחזון-עובדיה אבלות ח"ב עמוד שו ואילך). מה שאין הכרח וודאי לומר דהחיסון הוא דבר האבד. אך אי נימא דיש להתיר "לשאר דברים הצריכים לו", וודאי דגם החיסון נכלל בזה.

אלא שהמעין היטב בדברי הרמ"א, יראה כי בדרכי משה, התיר אפילו בדיבור עם השר שלא בדבר האבד, וזו לשונו (ס"ק): "ובמרדכי הלכות אבל (ס' תתצו), מעשה היה באבל אחד ששלח אחריו שר העיר לדבר עמו, והתיר לו רבינו שמחה לילך, דהא דאסור לצאת מפתח ביתו היינו למלאכה או לצורך משא ומתן או לטייל, אבל בכהאי גוונא שרי". כמו כן, ברמ"א כתב: "לשאר דברים הצריכים לו כגון דבר האבד", משמע דזה לא רק במקרה של דבר האבד.

ומובא בחכמת אדם (קסו, א): "המקיל לצאת בלילה מפני הצורך לא הפסיד דהטעם רק שלא יחשבו שהוא מתחבר עם חבורת בני אדם ואינו עוסק באבלו ובלילה אין רואין אותו. והא דאסור לצאת חוץ לביתו היינו דוקא לטייל או למשא ומתן וכדומה אבל אם ישלח המושל אחריו או שצריך לילך בדרך או לשאר דברים הצריכים לו הרבה כגון דבר האבד מותר לו לצאת ויקח עפר במנעליו אם אפשר" (וכן הובא גם בקיצור שו"ע ריד, א). וע"ע בשו"ת משנה הלכות (יב, רנו).

ואחר זאת, ראיתי ליישב ולבאר דמה שצינו דהא דאמרין דווקא בלילה - יצא (תרוה"ד), זה היכי דאפשר, אך כשצריך לצאת דווקא ביום שרי, ואלו דברי ערוך השלחן (שג, ד):

למדנו מכל אלה שיציאה מפתח ביתו אינו מהדברים האסורים באבל אלא שממילא כן הוא דכיון שאסור במלאכה ובמשא ומתן ולטייל מה יעשה חוץ לביתו. ועוד כדי שיתבודד בביתו ולא ישכח אבלותו כשילך אצל בני אדם... ולכן אם באמת יש איזה צורך לאבל לצאת לענין המותר לו בימי אבלו, כגון בענין דבר האבד וכיוצא בזה יכול לצאת בלילה ולא ביום מפני תמיהת בני אדם. ואם הדבר הכרח ביום... יכול לילך רק יתעטף שלא כיירוהו בני אדם.

ובסעיף ה (שם) כתב ערוך השלחן:

... וראה כמה דקדק בדבריו, שמקודם כתב המקיל לצאת בלילה וכו' ואח"כ כתב מותר לו לצאת ולא הזכיר לילה. והענין כן הוא דודאי כשתלוי בו לבחור איזה זמן לצאת וודאי דיותר טוב לצאת בלילה...

שאין תלוי בו באיזה זמן לבחור יכול לצאת אפילו ביום. ולכן לא הזכיר לילה. ומ"מ על המורה להבין ענין המוכרח לצאת ואולי א"צ כלל לזה.

ולפי דברי ערוך השלחן בפשטות שרי לאבל לצאת מביתו לצורך, וממילא ה"ה לצאת לצורך קבלת חיסון. ויתרה מכך, אף אם נקבע זמן החיסון לשעות היום, שרי לו לצאת ביום, דהרי הוא אינו קובע את הזמן ושעת החיסון אינה תלויה בו (וע"ע בשו"ת ציץ אליעזר ז, מט פרק יא אות ו').

בעודי בזה, ראיתי מקום להזכיר כי בדור האחרונים רבים עסקו, האם מותר לאבל לצאת ולהצביע בבחירות בתוך השבעה והעלו להתיר. ועיין בספר מפי האיש (עמוד רנו) שהגריש"א פסק שאבל יסע בלילה מבני ברק לירושלים להצביע. ומובא ששאל הגר"ב חותה (מח"ס כי בא מועד) את הגר"ע יוסף, לגבי משפחה היושבים שבעה על מות אביהם, אם מותר להם לצאת מביתם ביום הבחירות כדי לילך להצביע, והאם חובה עליהם לצאת או שרשות הוא. והשיב הגר"ע יוסף "מותר, ומצווה נמי איכא" (וע"ע ביתד המאיר 182). ומובא עוד, דבבחירות (אלול תשע"ט) נשאל הגר"ח קניבסקי: האם אבל היושב שבעה מחויב לצאת להצביע ביום הבחירות? והשיב כי מדובר ב"פיקוח נפש" וחייב לצאת. וע"ע בזה בשו"ת השואל (ה, צא) שעוד רבים התירו לאבל בשבעה לצאת ולהצביע בבחירות ובהם הגר"א נבנצל, הגר"א שלזינגר, הגר"ש קהת גרוס ועוד. ואומר דאם התירו לאבל להצביע ברור דמשום ספק פיקוח נפש (בקבלת החיסון), יש להתיר.

ואעיר, כי יש לדעת שכאשר האבל יוצא להתחסן, אין לו לילך יחידי (עיין ברכות נד, ב. מגן-אברהם או"ח רלט, סק"ז. משנה-ברורה רלט, סק"ט). אך וודאי דגם אין לו לילך בחבורת אנשים (עיין תרומת-הדשן רצ). ועדיף דיצא ברכב, ולא ילך ברגליו, ע"ע בשו"ת אבני דרך (ה, נט). ויקח האבל עמו ספר בענייני אבלות, דאם יצטרך להמתין בתור, ע"י העיון בהלכות אבלות, לא יסיח דעתו מהאבלות¹.

כדברינו להתיר לאבל בתוך שבעה לצאת להתחסן כתבו לי הגר"צ רצון, הגר"ד אזולאי, הגרי"צ רימון ("ניתן להתיר במקרה זה לצאת לחיסון קורונה, כי זהו בוודאי דבר האבד, ובגיל זה יש בכך אפילו סיכון. ואם אפשר, טוב שיהיה לאחר שלושה ימים ראשונים"), הגר"א שלזינגר ("וק"ו במקום ספק סכנה ובזמן דשכיחא היוקא יכולה לצאת לצורך זה"), הגר"א אברז'יל, הגר"ב דיינ ("כיון שאין זה יציאה לצורך טיול אלא לצורך רפואה שהיא חשובה יותר מדבר האבד שמותר לצאת"), הגר"א מחפוד² והגר"מ שעיו חילק במידת לחצה³.

ג. והראה לי ידידי הגר"ד אזולאי דבחזון עובדיה (אבלות ח"א עמ' נ סע' ג. ח"ב עמ' קמה ועמ' שיד) כתב שמותר לרופא אבל לצאת מביתו לרפא חולה, אפילו אין בו סכנה ואפילו יש לחולה רק מיחוש בעלמא (וכ"כ הגרש"ז בשו"ת מנחת שלמה ב, צו אות יא, והביאו בנשמת אברהם יו"ד עמ' רפג), ואפילו יש חולה אחר. עכת"ד. ועיין עוד בזה בשו"ת שבות יעקב (א, פו), ושם שרי אף ביש רופא אחר, כיוון דלא מכל אדם זוכה לרפואה (עיין ע"ו נה, א).

ד. דכתב בשו"ת יביע אומר (י יורה-דעה נג): "והרי האבל כשנוסע במכונית יש שם חבורה של בני אדם הנוסעים יחד עמו. י"ל שכיון שהם אנשים זרים ואינו מכירם אין תשומת לבו עליהם. ומה טוב שיקח בידו ספר הכולל דיני אבלות, ויעיין בו מדי פעם בפעם בנסיעתו, לבל יסיח דעתו מן האבל", וה"ה לענ"ד כשהאבל יצטרך להמתין בתור.

ה. וזו לשונו: נראה פשוט דשרי כיון דכל איסור יציאת האבל מפתח ביתו הוא רק לדבר הרשות וכמ"ש בשיטה לרבינו יחיאל מפריז (מו"ק כג.) ובנימו"י (שם כא:) וכן הותר לאבל לצאת לדבר האבד כדכתבו התוס' (מו"ק כו. ד"ה אם) ועיי' בפת"ש (סי' שצג סק"ז) וכן אין צורך דוקא הפסד ממון אלא כל הפסד שיהיה לו וכמ"ש בשו"ת האלף לך שלמה (יו"ד סי' שיא) ונראה לענ"ד דהו"ה ספק דבר האבל וכמו שהאר"י בביאורו"ל (סי' תקלא) גבי חוה"מ בספק דבר האבד וכו' אף שניתן לחלק קצת, והכא שהוא לצורך חיסון מלהדבק בנגיף שאצל קבוצות סיכון או בגיל 60 ומעלה הוא ספק סכנה לא גרע ושפיר דמי. ולא גרע משלח לו המושל שהביא הרמ"א סי' שצג ס"ב וכן התיר שם אף לשאר דברים הצריכין לו הרבה עיי"ש היטב ובפוסקים, והכא אם ידחה התור איכא צער טובא וגם ביני וביני עד התור הבא מסתכן וודאי דלא גרע מכל הנ"ל ואכמ"ל.

ו. וזו לשונו: הגה מעיקר הדין כיון שהיא בריאה ואינה מרגישה שום מיחוש, אין לה לצאת מהבית אפילו להתחסן כיון שאין בזה סכנה אם לא תתחסן בתוך שבעת ימי אבלותה, דבלא"ה היא שומרת על כללי הבריאות, ולצאת מהבית תוך

אך הגרא"צ כהן כתב דלא תצא מביתה, דזה סובל דיחוי. "לענ"ד יכולה לשמור על ההנחיות כראוי, וללכת להתחסן אחר כלות השבעה". והקשתי עליו, האם זה גם אם תקבל תור רק עשרה ימים אחר השבעה. והשיב שכן. וכן גם דעת בעל שו"ת ודרשת וחקרת (בכת"י) שידחו את החיסון אחר השבעה.

ואינני נכנס כלל בתשובתנו לגבי אבל, לאותם פוסקים המתנגדים למתן החיסונים.

העולה לדינא: מותר לאבל הנמצא בקבוצת הסיכון (כפי שהגדירו משרד הבריאות, מחלות שונות או מעל גיל שישים) לצאת לקבל חיסון כנגד הנגיף קורונה במהלך ימי השבעה, לתור שהוזמן לו מראש. אך לא יצא יחידי (ויגיע עוד מקום נתינת החיסון ברכב).



ימי אבלות לענינים שאינם נוגעים לאבלות הוי היסח דעת מאבילות. והיות ויכולה להתחסן לאחר ימי אבילות תדחה את החיסון. ואמנם אם היא נלחצת מזה שמפסידה את התור שלה להתחסן, וחוששת שמא עד שיהיה לה תור חדש היא ח"ו תדבק, כל כהאי גוונא יש להתיר לה ללכת להתחסן בתוך שבעת ימי אבלות דחשיב צורך גדול. וכמו שכתב הרמ"א על דברי השלחן ערוך ביו"ד (שצג, ב) אבל שבוע הראשון אינו יוצא מפתח ביתו, ואפילו לשמוע ברכות חופה או ברכות המילה. כתב הרמ"א בהגה, מיהו המיקל לצאת בלילה, מפני הצורך, לא הפסיד (תרומת הדשן רצ). והא דאסור לצאת חוץ לביתו, היינו דוקא לטייל, או למשא ומתן וכדומה, אבל אם שלח מושל אחריו (מרדכי הלכות אבלות) או שצריך לילך בדרך או לשאר דברים הצריכים לו הרבה, כגון דבר האבד, מותר לו לצאת (תוספות סוף מ"ק), וכן נוהגין, עכ"ל. וא"כ אם היא מרגישה שהיא מוכרחת להתחסן, יש להתיר לה. אבל אם היא רגועה גם אם לא תתחסן תוך שבעה, אין זה צורך גדול אצלה אם תדחה בשבוע או שבועים את החיסון, וזכות שמירת דיני אבלות יעזור לה שלא תדבק בנגיף ביני וביני.

אוצר חושן משפט

בהלכות שומרים ♦ נהפך זמרי והרגו לפנחס

הרב יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

בהלכות שומרים

יד שומר כיד בעלים * הקנאת הפקדון לשומר חנם * חיובי שמירה בשומר שכר *
בגדר חיוב אונסין בשואל * בדיני פטור בעליו עמו בשואל * דין בעליו עמו בשואל
שלא מדעת * ביאור נפלא במתני' ריש פרק השואל * בפטור שואל במתה מחמת
מלאכה * שוכר במתה מחמת מלאכה*

יד שומר כיד בעלים

חפץ שהופקד נחשב ברשות הבעלים

מתני' ב"מ ריש פרק המפקיד (לג.) נשבע ולא רצה לשלם נמצא הגנב משלם תשלומי כפל כו' למי משלם לבעל הפקדון. וכתב הריטב"א דהחידוש בסיפא דמתני' הוא דבגנב מבית שומר הוי גניבה מרשות הבעלים ומיקרי 'וגונב מבית האיש', ולכן משלם תשלומי כפל, וכ"כ הש"מ (שם לה.) בשם הראב"ד, דבגנב מהשומר נחשב כגניבה מרשות בעלים.

ומבואר דבמשנה מפורש דבבית שומר נחשב הפקדון כמו שנמצא בבית בעלים, ולפ"ז יכולים הבעלים להקנות ולהקדיש הפקדון, וכ"כ הרמב"ם (פכ"ב ממכירה ה"ט): "מי שהיה לו פקדון ביד אחר הרי זה מקנהו בין במכר בין במתנה לפי שהפקדון ברשות בעליו הוא". וכן הוכיחו בתוס' (ב"ק ע. ד"ה לא) דיש כח לאדם להקדיש פקדון שיש לו ביד חבירו, כדמוכח בהמוכר את הספינה (ב"ב פח.) גבי ההוא גברא וכו' ועוד דוגנוב מבית הנפקד משלם כפל לבעלים, כדתניא בהמפקיד. ועיקר קרא בגונב מבית שומר כתיב ע"כ.

ובתוס' (בפ"ק דב"מ ו. ד"ה הקדישה) הביאו ראיה ממס' ב"ב בפרק הספינה שם דיכול להקדיש הפקדון, וצ"ע דאמאי לא הביאו הראיה ממתני' ר"פ המפקיד הנ"ל. וגם בתוס' ב"ק הנ"ל הביאו קודם את הראי' מהגמ' ב"ב, ורק אח"כ הוסיפו ועוד דכן משמע ממתני' דריש פרק המפקיד.

וביותר תמוה, דבמרדכי ובמאירי (ב"ק שם), הביאו די"א דאין המפקיד יכול להקדיש הפקדון דהוי אינו ברשותו, ובקצות (בסימן קכג סק"א) הוכיח כן גם בשיטת רש"י עי"ש. וצ"ע ממתני' דריש פרק המפקיד, דבגנב מבית השומר חשיב גניבה מרשות הבעלים ומשלם כפל וכנ"ל.



* בעז"ה בגיליון הבא יופיע מאמר המשך ובו יתבארו הנושאים: שליחות יד בשומרים * שלח"י בשטרות * שלח"י בשומר אבידה * דין משיכה בשומרין.

חפץ שנגנב אינו נחשב ברשות הבעלים

ונ"ל דשאני לענין גניבה, דחסרון ד'וגונב מבית האיש' היינו דהיכא דהדבר הנגנב אינו בבעלות הנגנב, וכגון בגונב מגנב, בזה נתמעט מחיוב כפל, והטעם בזה הוא דמחמת קניני הגניבה שיש לגנב הראשון אין הדבר נחשב גניבה מבית הבעלים, וכדביאר הרע"א (ככתובות לד), אבל באבוד גרידא, דל"ה חסרון בעלות, בזה חשיב גניבה מרשות הבעלים. וכן מבואר בריטב"א (בר"פ המפקיד) דאבידה נחשבת ברשות הבעלים.

אמנם הענין תלוי במח' הרמב"ן ובעל המאור בב"ק (ריש פרק רביעי) אם הא דבגניבה נחשב הדבר כאינו ברשותו של הבעלים, הוא מחמת אלימות הגנב דאבוד מהבעלים או מחמת שיש לגנב קניני גניבה. וראה בגה"ש לרע"א בב"מ (ג.) והדברים ידועים ואכמ"ל בזה. ולכן בנמצא הפקדון ביד השומר עבור הבעלים נחשב הדבר שהפקדון נגנב מרשות הבעלים.



בדעת המרדכי והמאירי

אמנם בדעת המרדכי והמאירי הנ"ל, נראה שהם סוברים דלענין להקדיש ולמכור את הפקדון כיון שאינו ברשות הבעלים בפועל שהרי הוא נמצא אצל השומר, להכי אין המפקיד יכול להקדישו ולמוכרו. ואינו דומה לדין חיוב כפל, דבנגנב מבית השומר נחשב כמו שנגנב מרשות הבעלים, דזה תליא בדין בעלות הנגנב ולא במציאות שיהא ברשותו. ולכן התוס' הנ"ל הסוברים דאפשר להקדיש פקדון, התייחסו בעיקר לראיה מפרק המוכר את הספינה, ולא לראיה מהמשנה בריש פרק המפקיד, כיון דיש לחלק בין דין תשלומי כפל לדין ברשותו הנצרך להקדישו וכמש"נ.



חילוק בין להפריש תרומה ובין להקדיש

וע"ע בב"מ (לה.) דלענין תרומה יכול המפקיד להפריש כשהוא בבית השומר, ולכא' צ"ע להמאירי והמרדכי דאינו יכול להקדיש את הפקדון א"כ איך יכול להפריש את התרומה, והרי גם לענין תרומה לכאורה אינו יכול להפריש על טבל שאינו ברשותו (וכמו שנקט הרע"א בגה"ש בפסחים לג. עי"ש). אכן נראה דלענין תרומה דמהני להפריש גם בשל הפקר כמבואר בירושלמי בפ"ק דתרומות, והיינו דלא בעינן בעלות ידידה לתקן את הטבל ולהפריש ממנו תרומה, אלא רק נצרך לדין שליחות הבעלים כדי שלא תהא רשות אחרת המעכבתו. א"כ שפיר יכול להפריש תרומה כשהפירות ברשות השומר, אף להנך דס"ל דאינו יכול להקדישם, דשאני בהקדש דבעי' בעלות גמורה, משא"כ בתרומה. ובתרומה גזולה כ' האו"ש בהל' תרומות דמוכח בירושלמי שם דאין הנגזל יכול להפריש, והטעם בזה הוא משום דקניני גזילה דהגזלן הוי ריעותא בבעלות הנגזל, וכמש"נ.

ויבואר בזה שיטת רש"י (קדושין נב: ד"ה בדשדיך) שכ': "דכי קבילתיה לגזל דידה בשם קדושין אחילתיה". ודייקו הלומדים מדברי רש"י דמהני מחילה לגזלן על דבר בעין בלי קנין, והענין

צ"ב. ונראה הטעם בזה דכיון דלגזולן יש בדבר הגזילה קניני גזילה, נמצא שכבר יש לו שייכות לדבר, לכן יכול לזכות ע"י מחילת הנגזל. ובזה נראה לבאר מש"כ הרע"א (בכ"ח ח"ב סימן א) דשייך קנין שינוי בקטן שגזל, דקונה מצד קניני גזילה, והיינו כיון דל"ב הקנאה גמורה לגזולן.

ובזה נראה לבאר את שיטת המרדכי והמאירי הנ"ל דס"ל דבנמצא הפקדון ביד השומר אין הבעלים יכולים להקדישו ולהקנותו דהוי כאינו ברשותו. והיינו דס"ל דכיון דשומר אית ליה מקצת בעלות, להכי נחשב כא"ב הבעלים. ועד"ז ראיתי מובא בקצרה בחי' רבי נחום פרצוביץ זצ"ל בב"ק באות קסג ע"ש.



הקנאת הפקדון לשומר חנם

לשומר יש בעלות כמו הבעלים

ויש להוסיף עוד בזה ובהקדם מש"כ הרמב"ם (בפ"ז מזכיה ה"ב, ובמכירה פ"ה הי"א) וז"ל: "או המוחל פקדון שיש לו בידו" וכו', ומוכח דגם אם הפקדון נמצא באגם קונה הנפקד את הפקדון במחילת המפקיד. והדברים מחודשים מאוד דאיך יקנה הנפקד את הפקדון ללא קנין? וכבר עמד בזה בס' אבן האזל בהל' זכיה שם, ותו"ד בשוב הרמב"ם הוא דאף דודאי ביש לאחד חפץ של חבירו לא יהני מחילה אליו, אלא נצרך לזה קנין כיון דלמקבל אין זכות בדבר, אך בפקדון, דלנפקד יש שייכות לחפץ הנקנה אין צריך להקנאה, ולכן גם במחילה לשומר קונהו, ובהשמטות שם הביא, דכן מפורש ברבינו חננאל (בב"מ לה) ע"ש. ויסוד הדברים הביא גם בברכת שמואל על מסכת גיטין (סימן כה עמוד 42 בשם הגרי"ז), וכ"ה בכתבי הגר"ח החדשים (הוצאת מישור על ב"ק קו), וכע"ז בזכר יצחק (סוף סימן לא) שכתבו דבשומר, רשות הבעלים עוברת לשומר.



משיכה בשומרים

ועי' רע"א (בב"מ מח) שהעיר בעיקר דין משיכה בשומרים, דהרי כל קנין משיכה אין המשיכה עושה קנין להתחייבות המושך, אלא דהמשיכה עושה שיזכה בדבר המושך וממילא נתחייב בתשלומיה. ומה"ט כתב דאיני מבין מה טיבו של משיכה בש"ח הא אינו זוכה כלום במשיכה זו ובמה יתחייב במשיכה וכו'. אכן, נראה דגם בש"ח אית ליה קנין בחפץ שקנהו לשמירה ועל זה מהני המשיכה, ונ"מ דאם הבעלים ימחלו לשומר חנם לא בעי קנין לשי' הרמב"ם הנ"ל, וחזינן בכמה ראשונים בפ"ק דפסחים דס"ל דגם שומר חנם חייב לבער את החמץ ע"ש. ונראה דכל דברי הרמב"ם דבמוחל לשומר לא בעי קנין, ה"ד בשומר שנעשה ע"י קנין משיכה וכיוצא, אבל בשומר ע"י הנח לפני והסתלקות הבעלים [כידוע נחלקו הראשונים אם נעשה שומר במשיכה או גם בהנח לפני, ראה ב"ק עט. וברא"ש שם, ובב"מ צט. ובתוס' ורא"ש שם, ובשו"ע חו"מ סימן רצא ס"ה, ונתבאר בארוכה בספרי משא יד חלק רביעי בפ' משפטים], בזה אף דאית ליה חיובי שמירה מ"מ אין לו קנין בגוף החפץ עד שיעשה משיכה, ורק לחיוב גו"א ואונסין סגי בהנח לפני, אבל מ"מ בזה אין השומר מקבל בעלות,

ואולי זו כוונת תורא"ש בכתובות נו: שכ' דחייב שומרין הוי כמקח, דמתנה כל מה שירצה וכו'. היינו דהוי כמקח בכך דהשומר נעשה כבעלים במקצת. ובנתיבות (סימן נח סק"ד) רמז לזה שכ' וז"ל: ובלא"ה נ"ל דרשות שומרים כיון שתיקנו משיכה בשומרים כדרך שתיקנו בלקוחות ניקנין הן להשומר בקנין שיהיו משועבדים ונקנין להשומר שיהיו בידו כמשכון בשביל אחריות שקיבל עליהן והוי ממש משועבדים דאין בע"ח טורף ממשועבדים וכו' עי"ש.



למי שהפקדון אצלו - במשיכה דווקא

ובדברינו יש ליישב את הערת התפארת ישראל במשניות ריש המפקיד על הא דקתני במתני' למי משלם למי שהפקדון אצלו, דאמאי לא קתני בפשיטות דמשלם לשומר. אך נראה לחדש דלא סגי במה שהוא שומר, דאם הוי שומר בהנח לפני ול"ל קנין בעלות ה"נ ל"ל כפל, ורק למי שהפקדון אצלו, שמשך והוי ליה בעלות דשומר, בזה אמר' דזוכה בכפל.

ונראה עוד ראייה דלשומר איכא בעלות, ממש"כ הראב"ד (בש"מ בריש פרק המפקיד שם), דאין הכפל לשומר אם לאו דנעשה כאומר לו וכו' דלא קרינן ביה 'מבית האיש' כמו גנמה"ג. וצ"ע דת"פ"ל דאינו בעלים כלל ומהיכי תיתי דישלם לשומר הא הוי אינו שלו, ומוכרח דלשומר יש קנין ובעלות מסויימת בחפץ, ורק לא נחשב דגונב מבית האיש, כיון דהמפקיד הוא עיקר הבעלים.



פיקדון גוי וגזל גוי

והנה ברמב"ם (גזילה פ"א ה"ג וה"ד) מבואר דבאינו מחזיר הפקדון והמלוה, אינו עובר בלא תגזול אלא בלא תעשוק, הרי דל"ח גזילה, והיינו דגזילה ה"ד דומיא דוגזול את החנית שבא לידו באיסור.

ובמחנ"א (בהגהות על הר"מ שם) כ' דלפ"ז בפקדון שקיבל מגוי, דהפקעת הלוואתו מותר, בשכח הגוי מהפקדון שרי לישראל כיון דל"ה גזל עכו"ם ודמי להפקעת הלוואתו (וכדבריו נראה בח"מ אבה"ע סימן כח סק"א, ובתומים סימן עח סמ"א ונתיבות שם סקנ"ב).

ובחלק"י (או"ח טו) תמה דהא הוי גזילה וגזל עכו"ם אסור, אכן כפיה"נ הנך אחרונים ס"ל דל"ה גזל. ואפשר לבאר זאת מב' טעמים - חדא דאתי לידיה בהיתרא, ועוד דכיון דלשומר יש מקצת בעלות בפקדון שוב לא הוי גזל גמור.



חיובי שמירה בשומר שכר

חקירה בחיוב שמירה של שומר שכר

כתבו בתוס' (ב"ק יא: ד"ה דעלווי) בהא דשומר חנים שמסר לש"ש דעלווי עלייה לשמירתו, וז"ל: "דש"ש מסר נפשי' טפי לשומרו משומר חנם" עכ"ל. ויש לחקור אם הפי' הוא דש"ש

שומר יותר כיון דחייב בגו"א, וממילא הוא חייב לשמור שמירה יותר מעולה משומר חנם, או דהוי מציאות, דכיון דהוא חייב בגו"א ישמור יותר, אבל לא הוי בעיקר החיוב דש"ש.

ובשעורי רבי שמואל (ב"מ עמוד שכג) כ' דלשון תוס' משמע קצת דאין עליו חיוב שמירה יותר גדול, ומה שש"ש חייב שמירה מעולה (כדאי' ב"ק מה) היינו דהוא חייב לשלם ומשום דבאחריותו קאי לענין גניבה כיון דמ"מ ל"ה אונס עכ"ד. וגם ברש"י ב"ק (שם ד"ה דעלויי) כ' כדברי התוס', וז"ל: "דשומר שכר מסר נפשיה לנטורי טפי משומר חנם שהרי שומר שכר חייב בגניבה ואבידה" עכ"ל. אמנם ברש"י (ב"ק מה. ד"ה והני), כ' דחייבין להתחזק בשמירתו שיהא שמור לבעליו ופשיעה היא מידי דהוה אגניבה ואבידה עכ"ל, הרי דבש"ש חייב בשמירה יותר מש"ח, ולהכי חייב בשמירת נזקיו עי' שם. והתוס' (ב"מ מב. ד"ה אמר) כ' דבתחילתו בגו"א וסופו באונס פטור והוסיפו דגם הש"ח שומרו מגו"א. ולכאורה הוי שני סוגי שמירה, וצ"ל דה"נ במהות השמירה שוים הם, ורק דש"ש מחוייב באחריות יותר וממילא שומר יותר.

והנה, בפ' המפקיד (מב:) מביאה הגמ' שלשה מקרים של שומר שלא דקדק היטב, גבי בקרא, קרטליתא ובסריסיה, ובכל הנך סוגיות כ' הראשונים שם דבש"ש יהא חייב, עיש"ה.



חובת שמירתו יותר משל ש"ח

והרע"א (הנדפס בס' זכרון וואת ליהודה), העיר גבי קרטליתא דהרי הא דלא אמר לאמיה דהוי פקדון הוא משום דסבר שתשמור יותר כשהוא שלו, וא"כ אמאי בש"ש חייב, ונשאר בצ"ע. ומוכרח ליישב דבש"ש חובת שמירתו היא יותר וכדיבואר, וכן מבואר בד' המהרי"ק שהביא הקצות (בסי' שג ס"ב) דבהתגרה בלסטים דחייב כדאי' בב"מ צד. ה"ד בש"ש, אבל בש"ח אמרי' דכיון דכוונתו היתה לטובה פטור. ומוכח מכל הנ"ל דבש"ש חיובו בשמירה הוא יותר מש"ח, ולהכי לחד מ"ד אמרי' דבש"ש חייב גם בעידנא דלא נטרי אינשי, וכמו"כ חייב לקדם במקלות בשכר, הרי דמהותם שונה גם בחיוב השבה שלהם, דש"ח חיובו קיים רק אם הוא יכול להציל את הבהמות בחנם, ולהכי אינו צריך לטרוח להשכיר רועים בשכר, אבל בש"ש דבחיוב השבה ידידה הוא גם בהצלה ע"י רועים ומקלות בשכר, זו מהות חיוב השבה ידידה. וזו גם סברת המ"ד (בב"מ צג:) דבש"ש אמרי' להכי יהבי לך אגרא וכו', היינו דבחיוב השבה ידידה חיובו הוא יותר משמירה רגילה, דע"י זה דשכרו הוי כעין פועל על שמירה והשבה של החפץ לבעלים.

וחזינן בסוגיא דגם היכא דהוי פקו"נ מסר נפשיה, וצ"ע דהרי למעשה אסור לו ללחום עם הגנבים משום וחי בהם, וכל היכא דעובר איסור בכך לא חל עליו חיוב שמירה, ואמאי יהיה חייב לשלם. אע"כ דתרי דיני הם, חיוב השמירה וחיוב התשלומין, ומשכח"ל גוונא דאינו חייב בשמירה כזו, או גוונא דהוי אונס חולי, ומ"מ יהא חייב לשלם ומשום שקיבל עליו אחריות. וה"נ כאן אין כוונת הגמ' דבעי כזו שמירה, אלא דאיהו מקבל עליו באחריות גם על כה"ג.



בש"ש יש חיוב שמירה וגם התחייבות לבעלים

ובב"מ (צג:) דאמר' דאעב"ל לעבורי חדא חדא, כ' הרמב"ן והנמוק"י [בשם הרי"ף] דה"ד בש"ש, ומיהו שו"ח פטור שלא קיבל עליו לטרוח כ"כ אלא שיהא שומרן ומעבירן כמו שעושה בשלו. ומבואר דחיוב השמירה בשו"ח הוא כפי שהוא שומר בשלו, אבל בש"ש איכא תרי דיני - חיוב השמירה והתחייבותו לבעלים. וכיו"ב מבואר בנובי"ק (בחו"מ סימן לו), בנידון הרמ"א והש"ך (בסימן שג סק"ז) שהייתה שריפה בבית הנפקד והציל את שלו ונשרף הפקדון. והסיק הנוב"י דבשומר חנם שיש לו דליקה בחצירו מציל את שלו ואח"כ את הפקדון, משא"כ בש"ש מציל קודם את הפקדון, אף דמפסיד ממון שלו, אלא דזה מחמת התחייבותו לבעלים, אבל שומר חנם אינו חייב להפסיד משלו. והוכיח כן מסוגיא דקרטילתא (ב"מ מב:) הנ"ל דאמאי לא אמר לאמו שהוא שלו כדי שתשמור יותר, וז"ל: ואי אמרת, היכא דאתרמי הפסד ויכול להציל הפקדון מחוייב להפסיד שלו ולהציל הפקדון היה לו לומר לאמו שהוא פקדון, כדי שתדע להקדים הצלת הפקדון לשאר חפציו, אלא ודאי הא ליתא ושומר חנם אינו מחוייב להקדים הצלת הפקדון לחפציו שלו והשומר שכר חייב וכו' עכתו"ד ועי"ש. ובהכי ניחא קו' הרע"א, דלהכי בקרטילתא אם היה ש"ש חייב דחובתו היא באחריות הפקדון יותר משו"ח וכדפי'.



עבור מה הבעלים משלמים לש"ש

וברע"א (החדש מהדו' הרב אריאלי) בשלהי מסכת שבועות, דן אם התשלום בש"ש הוא מחמת שמירתו היתירה או מחמת התחייבותו בגו"א. וכ' שם דנ"מ בלא שמר ולמעשה היה שלא נגנב אם מקבל שכרו עי"ש.ה. ולדברינו אכן מחמת התשלום מהבעלים איכא התחייבות לבעלים על גו"א בשמירה יתירה.



ש"ש חייב לטרוח גם במקום שפטור מתשלומים

ויעוי' עוד בב"ק קח: דבש"ש גם בנגנבה באונס בלסטים מזויין דפטור, אך חייב לטרוח להביא מהגנב, משא"כ בשו"ח לאבוי שם, ומוכרח דבש"ש חיוב ההשבה גדול יותר, ואפשר דהוא משום דהוי כפועל, וכמש"נ. ועי' בתלמיד הרשב"א והרא"ש ב"ק שם שביאר הטעם "דמשום הכי יהבי ליה אגרא דלטרח בה כל מאי דיכל למטרח". וצ"ע דהא האגרא שקיבל הש"ש הוא לשמור יותר, ומ"ש זה לטירחה של השבת הפקדון. ומוכח בדבריו דבש"ש חיוב ההשבה של הפקדון גדול יותר משל שו"ח, ולהכי כל היכא דהפקדון לא הושב מחמת כל הסיבות הנ"ל מיקרי לגבי ש"ש פשיעה.



ש"ש כמה זמן עליו לשמור

והנה, הטור (בסימן שג) כתב דבש"ש בעי' שיהא יושב ומשמר כל יום, ואפי' הניחו בקרקע ק' אמה ונגנב באונס חייב (וכ"נ ברמב"ן ורשב"א ב"מ מב.).

ויש לעי' אם הפשט בדבריהם הוא דה"נ הוא חייב למעשה לשמור כל היום וכל הלילה, דאטו האם שייך לומר כן, דישמור כל היום וכל הלילה. ועי' במחנ"א (שומרים סימן יח) שכתב דש"ש הוי כפועל, ולהכי בעי' שיהא יושב ומשמר, הרי דנקט דה"נ חיובו להיות יושב ומשמר כל היום, וכ"כ התומים (בסימן עד סק"ו) וז"ל: דוקא ש"ש דעליו נטירתא יתירתא דמי לעבד והרי זה בכלל כי לי בני ישראל עבדים, אבל שו"ח שאין צריך שמירה יתירתא רק שלא יפשע בו אין זה בתורת עבדות ע"כ. ובשו"מ תנינא ח"א סימן עד הביא כן מהירושלמי פ"ח דשבועות "שמירה בשו"ח אם שמר לפי צרכה של חפץ די אבל ש"ש אין משערין רק בגופו" ועי"ש.



דעת הטור והמרדכי בחיוב שמירה של ש"ש

אמנם נראה לחדש בדעת הרשב"א והטור דכוונתם דחיוב האחריות של ש"ש הוא על כל דבר שלא היה קורה אילו היה שומר בעצמו כל היום וכל הלילה, וזהו חיוב אחריות של ש"ש כאילו היה צריך לעשות כן, מחמת התחייבותו לבעלים כנגד שכרו. וכיו"ב נראה בהא דאמרי' לחד מ"ד בב"מ שם, דבש"ש בעי שמירה גם בעידנא דלא נטרי אינשי, דאין הפי' דבעי בפועל לשמור כל היום, אלא דהתחייבותו היא כאילו היה שומר כל היום, ומצאתי בעין יהוסף (לחקרי לב) בסוגין שכתב עד"ז עי"ש.



חיוב שמירה של שומר אבידה

והנה יש להעיר דלמ"ד בב"ק נו: דשומר אבידה כש"ש אטו נימא דבעי' שיהא יושב ומשמר כל היום וכו'. ונראה דדוקא בש"ש, דאיכא התחייבות לבעלים, בזה נאמרו כל חיובי ש"ש דיושב ומשמר וכו', והיינו דהרי בלא"ה גם בש"ש לא בעי' שיהא בפועל יושב ומשמר כל היום, אלא דהתחייבותו היא כאילו היה צריך להיות יושב ומשמר וחשבי' דכל דלא היה קורה הגו"א אילו היה יושב ומשמר בזה התחייב לשלם. א"כ זה שייך רק בש"ש ממש, שקיבל שכר מהבעלים והתחייב אליהם, ולא בשומר אבידה, דנעשה ש"ש מחמת המצוה.

ועי' בפת"ת (בסי' עב סק"ד) שהביא מהמהרש"ך (ח"ב סימן קסט) דבשומר אבידה ובמשכון דהוי ש"ש מפרוטה דר' יוסף, מ"מ ל"ה כש"ש בפקדון, דהתם בעי שמירה יתירה מחמת דקיבל שכר, וכן הביאו הרע"א (בשו"ע בסימן עב) דבשומר אבידה אינו חייב בנטירותא יתירתא, ונשנו הדברים ברע"א בקו' וזאת ליהודה בסוגין בשם מהר"י צהלון.

ונראה הביאור עפ"י דברינו, דרק בקיבל השכר מהמפקיד הו"ל התחייבות למפקיד, משא"כ בשומר אבידה. אולם בקצות (בסימן עב סק"ה) נקט דגם בשומר אבידה חייב בנטירותא יתירה. ועי' עוד במשנ"ל (פ"י משכירות ה"א) שהביא המהרש"ך הנ"ל, שכ' גבי מלוה על המשכון דאפי' הוי ש"ש משום פרוטה דרב יוסף, מ"מ לא בעי נטירותא יתירתא כיון דלא עשאו שומר ולא שילם לו, דדוקא בנותן לו שכר בהדיא על שמירתו איכא למימר הכי. והמשנ"ל חלק עליו דכל דיני ש"ש עליו, והביא כן מתש' מהרי"ק (סימן קנה). ודן עליו, דכיון דחשיב ש"ש אפי' בגניבה ואבדה

קרוב לאונס חייב. ובאמת כ"ה ריהטת התוס' (מב: ד"ה אמר) שהוכיחו את הנידון דגו"א באונס מדין טוטע"ג בשומר אבידה דהיה יכול ליפטר בטענת גנב באונס וכו', ומוכח בתוס' דגם בשומר אבידה חייב בגו"א באונס, וכבר עמד בזה הרע"א בשו"ע שם.



התחייבות רק כאשר מקבל כסף להדיא

ובשו"ת חת"ס (חו"מ סימן טז) כ' דכל ההפלגות של נטירותא יתירתא היינו היכא דמקבל אגרא להדיא, דאמר להכי יהבי איגרא אבל בכל אלו הנידונים כש"ש מאומד הדעת דבההיא הנאה דשביק כ"ע ואגר ליה לדידי' או נפיק עליה קלא דמהימנא הוא וכדומה אותן הפלגות יתירות לית בהו דהרי לא יהיב ליה אגרא עכתו"ד. והוסיף שם דגם בשוכר, דהוי רק ש"ש בההיא הנאה, אינו חייב בכל הנ"ל, עיש"ה.



שומר חנם ששומר יותר מחיובו

ועי' ברע"א (בשו"ע סימן שג - י על ש"ך סק"ח) שכ' דבשו"ח שהציל ברועים ומקלות דאע"ג דאינו חייב מצוה קעביד ותו להבא הוי ש"ש משום פרוטה דר"י. אך דחה, דלריטב"א (ב"מ פב:) שכ' על שו"ח דאינו נעשה ש"ש מפרוטה דר"י מחמת דמנער כו' כיון דהתחייב רק כשו"ח ה"נ הכא [אך הוסיף דלתי' הריטב"א (שבועות מד) שפיר י"ל דנעשה ש"ש עיש"ה]. והביאור כנ"ל, דדין שומר שכר ה"ד מחמת התחייבותו לבעלים, וזה ל"ש בשומר אבידה או בשומר חנם, דרק מחמת קבלת מעות מהבעלים איכא להתחייבות להיות כש"ש לשמירה יתירה.

ובאחיעזר (ח"ג סימן ו) דן בדינא דשו"ח שיכול להציל במקלות ולא הציל דפטור, דיתחייב מדין שומר אבידה דהוי ש"ש, ותי' דכל שהיה בתחילה שו"ח אינו נעשה עוד ש"ש משום פרוטה דר"י משום אומדנא דאנן סהדי כאילו התנה עם המפקיד שגם אם ישמור יותר מכדי חיובו שלא יהיה רק שו"ח ע"כ. והדברים מתאימים לריטב"א הנזכר.

ועד"ז משמע בחי' רבי מאיר שמחה (ב"ק נו) שהביא את דברי רע"א הנ"ל, והוסיף דהוי ברשות הנפקד מקודם ומה ששהוא ומר אחר ההצלה הוא מחמת שקיבל עליו שמירה מקודם א"כ אינו שומרה בשביל השכר שלא קיבל שכר על השמירה כלל וכו'. והיינו דכבר נעשה שומר חנם וחיובו כעת הוא מחמת השמירה הקודמת, ודומה לדברי הריטב"א בשבועות מד עי"ש. וכיו"ב הביא בגליון מהרש"א בשו"ע סימן שג מגינת ורדים, דבכל הנך דהוי ש"ש מחמת הנאתו כאפוטרופוס ומקח טעות וכו' דאינו חייב בגו"א באונס כמו ש"ש וכו', עי"ש ומתאימים הדברים למש"נ.



דינא דשוכר

ובני, הרה"ג רבי יצחק שליט"א מרבני הישיבה הגדולה עטרת שלמה, העירני לדברי הש"מ (ב"ק ד:), בהא דקתני שומרין בכ"ד אבות נזקין, והק' הש"מ דכיון דהוי מאבות מה היא התולדות דשומרין, ותירץ דהיינו באומנין וכל הנך דנעשים שומרים. וביאר הגידולי שמואל דהוי תולדה כיון דאינם חייבים בשמירה מעולה בלא עיילי אינשי כש"ש, וכדברי המהרש"ך הנ"ל. ובתוספתא ב"מ פ"ח ה"ז דקתני דשוכר מתנה להיות ש"ש, ותמזהו המפרשים למ"ד דשוכר כש"ש, אכן י"ל דנ"מ על שמירה יתירא, דבזה חייב רק ש"ש ולא שוכר.



חיוב שואל בגניבה ואבידה

ונראה דיסוד דברינו מוכרח בגמ' ריש פרק השואל, דאמר' והא בעי' נטירה ומשני רוב הנאה שלו או בשאלת כלים, ומבואר דבשאלת כלים חשיב כל הנאה שלו, ואי נימא דבעי יושב ומשמר כל היום ודאי ל"ה כל הנאה שלו, וע"כ דהיינו רק לענין חיוב האחריות, וכדפי'.

ונראה לחדש דבשואל, דחייב גם בגו"א, מ"מ אין בו הדין שיש בש"ש דבעי יושב ומשמר כל היום, דזה נאמר לשיטת הטור רק בש"ש מחמת חיוב אחריות דיליה, ול"ש בשואל, דאינו מקבל שכר ואחריות על גו"א.

ומעין זה מבואר בשו"ת ריב"ש (סימן רעט) דהק' דכל שואל יתחייב בגו"א כמו שומר שכר כיון שנהנה מהחפץ. ומבואר שם בת' דכיון דלא קיבל עליו דין שמירה ל"ה ש"ש, ומה שהחמירה תורה בשואל הוא על חיוב אונסין. והוסיף דאם נימא דיתחייב מחמת ההנאה בגו"א תו פטור מאונסין, שהרי ל"ה כל ההנאה שלו שהרי תמורת הנאתו הוי שומר, ועי"ש ביאורו (בגמ' זה) בילפו' ובקו' התוס' דנימא דיו. ומבואר בדבריו דחיוב גו"א בשואל הוא מדיני שואל ולא מדין ש"ש, והיינו דמצד השמירה השואל אינו אלא כשומר חנם, ורק מדיני שואל ילפי' מרבו' שחייב גם בגו"א. ולפ"ז ניחא לומר מש"כ דבחיוב גו"א דשואל לא בעי' שיהא יושב ומשמר כל היום וכדפי' [ובעיקר קו' הריב"ש, נראה דשואל יש לו זכות שימוש בדבר מחמת קניני השאלה וזה זכותו וזה מפקיע ממנו דין שומר, דשומר מחזיק עבור הבעלים ושואל משתמש כבעלים ול"ש עליו מחמת ד"ז דין שמירה, דהוי תרתי דסתרי, דשומר הוא ידו של הבעלים, והשואל הוי בעלים עצמי מחמת קנייני השאלה].



שקו"ט בדברי תלמיד הרשב"א

והנה בתלמיד הרשב"א (ב"מ צו:) הנדפס בשיטת הקדמונים (בלוי עמוד רמט) מבואר ד"ח, שכ' וז"ל: נמצאת למד שהשוכר בהמה מחברו לא חל עליו חיוב גניבה ואבדה עד שעה שתגנב וכו', ונ"ל שה"ה לשואל שלא חל עליו חיוב גו"א עד שעה שתגנב אפי' לדברי האומר דחיוב אונסין חל מיד עכ"ל. ומבואר דחיוב אונסין בשואל הוא משעת המשיכה, והיינו משום דאין חיובו על

האונס עצמו אלא על לקיחת החפץ וכעין גזלן*, אבל בחיוב שו"ח בפשיעה וש"ש בגו"א חיובם על ההפסד הוא מכח אי השמירה ולהכי חיובם הוא רק משעת ההפסד, ומעתה הוסיף תלמיד הרשב"א דגם שואל חיובו בגו"א חיובו הוא על ההפסד ומש"ה הוא חייב רק משעת ההפסד.

א. ויל"ע דאם משעת המשיכה חייב באונסין האיך שייך לומר דעל גו"א אינו חייב, ועוד דלהדי' בכתובות (לד:) דלמ"ד דמשעת משיכה חייב באונסין בפרה שאולה שטבחה בשבת חייב, ועי"ש דרב פפא קאמר דשואל שטבחה בשבת פטור. והש"מ שם כ' בשם הרמ"ה דאית' כמ"ד דשואל משלם כשעת האונס, ואז הוי שבת וקלבד"מ, ומשמע דלמ"ד דמשלם כשעת המשיכה ה"נ חייב דל"א קלבד"מ, אך צ"ע דבטביחה הוי כגו"א. ומוכח דהוא משלם כשעת הגניבה ולהכי בטבחה במתכוין בשבת אמרי' קלבד"מ. ויל"ע דהר"מ בגניבה פ"ג ה"ד פסק כרב פפא אף דפסק דשואל חייב משעת משיכה, ועי' בנ"כ הר"מ בהל' שאלה שעמדו בזה.

ב. עכ"פ מוכרח בדברי תלמיד הרשב"א דחיוב גו"א בשואל הוי מדין ש"ש, וכדילפי' מש"ש, וחלוק חיובו דשואל באונסין מחיובו בגו"א, דחיובו באונסין הוי מדין בעלים דכל הנאה שלו, אבל חיובו בגו"א הוי מדין שמירה שעליו דלא גרע מש"ש. וכדברי הנתיבות דשואל ליכא דין שמירה קאי רק לענין החיוב אונסין, אבל לגו"א הוי מדין השמירה כש"ש.

ג. ונראה דנ"מ גדולה בזה אם שואל חייב בגו"א מדין ש"ש או מדין שואל, דאם חיובו הוא מדין ש"ש הרי לגבי גו"א בעי דהשואל יהא יושב ומשמר כמו כל ש"ש, דכך הוא חיובו כמבואר לעיל. ואכן כן מבואר בשו"ת מהריט"ץ החדשות (סימן קמט) שכ' גבי שואל דבנאבדה בדרך דדמי לפשיעה דהו"ל להיות יושב ומשמר, והוסיף דהרמ"ה שפוטור שואל בליסטים בדרך וכו' דחשיב ממ"מ, ה"ד בליסטים משא"כ בגו"א. וכן בספר דברי משפט (סימן שמ סק"ד) הביא מפרח מטה אהרן (סימן קטו) שהסתפק אם שוכר פטור בנגנבה הבהמה מחמת מלאכה, ובקצות (סי' שמ סק"ד) ג"כ מבואר דלא פטר הרמ"ה אלא בליסטים מזוין דהוי אונס ולא בגניבה, וכ"נ בנתיבות שם.



שותפים שנעשו שומרים זל"ז

והנה בב"ב (מג:) גבי שותפין דנעשו ש"ש זה לזה כ' רש"י דחייבין באונסין, והרשב"ש תמה דש"ש פטור באונסין, ובמראה כהן שם מחקו, ואולי י"ל דבשותפין הוי כשואל דהא משתמשין. ובריטב"א שם כ' דנעשה כשואל, והיינו כרשב"ם, אלא דהוקשה לריטב"א דאמאי קתני דהוי ש"ש, וכ' הריטב"א דנעשו ש"ש זל"ז וחייבים בממ"מ עכ"ל. ולכאורה צע"ג, דאיך אפשר לחייב את השותפין בשאלה בממ"מ, ויש שהגיהו שם בגו"א, ולהנ"ל י"ל דכוונת הריטב"א לחייבו בגו"א בשעה שהלך למלאכה, ואית' לומר דאית' להו חיוב שמירה על גו"א כש"ש.



א. והרמב"ן (לעיל מג.) כ' דשואל חייב באונסין משעת האונס דברשותא דמרא הוא למכירה, אבל גולה כיון דמשעת משיכה מחייב באונסין דנפקא מרשות בעלים, אכן למ"ד דשואל מתחייב משעת משיכה חיובו באונסין הוא משעת משיכה, ובשו"ת הרשב"א (ח"ב סימן שלב) מבואר דחייב לשלם כשווי החפץ בשעת המשיכה, ודמי לגזלן, וכ"ה בפסקי הרי"ד (להלן צו:).

בגדר חיוב אונסין בשואל

א. שואל אינו שומר רק כל הנאה שלו

במכילתא בפ' משפטים איתא: "וכי ישאל איש מעם רעהו, נתקן הכתוב השואל מכלל השומר, ואמרו ענין בפ"ע, מעם רעהו מגיד שאינו חייב עד שיציאנו חוץ לרשותו" ע"כ, ומבואר דחיובי שואל שאני מכל שומר. ובמלבי"ם שם אות קסג [על פסוק זה] כ' דקדוק בהא דבשאר שומרים כתיב כי יתן שתלה הענין בהנותן כי נתנו לשמור, ופה תלה בהשואל ולא אמר כי ישאל איש אל רעהו, כי לא נתנו לו לצרכו לשמרו רק לצורך השואל ולכן חייב באונסין, כי מחוייב להחזירו לבעליו בכל אופן כי אינו שומר לצורך הבעלים רק כל הנאה שלו, וזו כוונת המכילתא ע"ש.



ב. שואל רוצה להתחייב בכך

והנה כ' בתוס' (כתובות נו: סוד"ה הרי בתי' השני) וז"ל: דחייבתו תורה ש"ש על שלוקח שכר ושואל לפי שכל הנאה שלו ומשעבדים עצמם לכל הכתוב בפרשה הילכך במקום שאין משעבדים עצמם פטורים עכ"ל. ועי' בקצות (סימן שמ סק"א) דהתורה ירדה לדעתן של בנ"א שרוצין להתחייב בכך, וכ"נ לשון תוס' שאנץ שם עי"ש.



ג. שואל מתחייב כמו כל שומר

וברשב"א וריטב"א שלהי ב"ב מבואר דשומרים הוי מלוה הכתובה בתורה, וע"כ דמתחייב כדיני שומרים בתורה.



ד. שואל מתחייב כעין מקח

ובתורא"ש שם כ' דהדבר תלוי בדעת עצמן ולפי הנאתן משעבדין עצמם כאדם הקונה מקח מתנה מה שירצה הילכך במקום שאין משעבדין עצמם פטורין ותנאן קיים עכ"ל. ומבואר ברא"ש דחיוב שומרין הוא דקבלת החפץ מחייבתו כפי הכתוב בתורה, אבל אם מתנה שלא יתחייב וע"ד כן קיבל מהבעלים אין קבלת החפץ מחייבתו, ודמי למקח דיכול להתנות מה שירצה וה"נ בשומרין. ומבואר דבשומרין הוי התחייבות ידידה כעין מקח.



יורשי השואל לא התחייבו

ולכאורה משמע בתוס' דגם חיוב שואל באונסין הוא מחמת שהוא מקבל עליו את החיוב, והק' המחנ"א (הל' שאלה סימן א) ממש"א בסנהדרין (עב). דגזלן חייב באונסין מידי דהוי אשואל, ופרש"י (ד"ה אבל) דמשום דכל הנאה שלו אוקימנהו רחמנא ברשותו לשלומי והא נמי כל הנאה

שלו, ואם חיובו דשואל באונסין הוא משום דהשתעבד לכך, הרי בגזלן אין דעתו להשתעבד ומה שייך לדמותו לשואל [ובמהרש"א בסנהדרין שם משמע דכוונת הגמ' רק לטעם דגזלן חייב באונסין דומיא דשואל].

והמחנ"א הוכיח מהא דבירשו פרה שאולה מאביהם דאינם חייבים באונס, וכ' הרשב"א (כתובות לד:) דהטעם הוא כיון דחיוב שואל באונסין הוא מחמת התחייבותו והיורשים לא התחייבו. והק' המחנ"א שם דהא שואל חייב גם באונסין דלא סליק אדעת' ומילתא דלא שכיחא, ות' דהתורה ירדה לדעתו דאם היה מסיק אנפשיה היה משתעבד הואיל וכל הנאה שלו. ומוכרח דחיוב שואל באונסין אינו מחמת התחייבותו אלא דכיון דכל הנאה שלו חייב.

וע"ע במחנ"א (שם סימן ה) שהביא משו"ת מבי"ט, דגם בנתן המשאיל לשואל בגד להתכסות בו שלא מדעתו נעשה שואל לחיוב אונסין, והמחנ"א העיר בדבריו, ומוכרח דחייב באונסין מחמת דכל הנאה שלו אף דלא התחייב. ובמחנ"א (הל' שומרין סימן י) כ' דבקטן שהיה המשאיל חל חיוב אונסין על השואל, דכי יתן איש כתי' על שאר שומרין, ובשואל לא כתיב איש [והכוונה דכתי' כי ישאל איש מעם רעהו, אבל לא כתיב על המשאיל כי ישאל איש], ומוכרח דחיוב אונסין אינו מחמת ההתחייבות, אלא משום המציאות דכל הנאה שלו דהוי כבעלים וכדיבואר להלן.



בדין שואל שלא מדעת

ויל"ע עוד מדין שואל שלא מדעת, דבפשטות חייב באונסין אף דלא התחייב, ובראשונים (ב"מ מא.) מבואר דחייב באונסין. ומצאתי בחזו"א שם שכ' ד"ח דבששלמ"ד דהוי שואל ל"ל חיוב אונסין, והא דאמר' דהוי שואל היינו דל"ה גזלן, וסברתו דבשלא מדעת ליכא התחייבות שואל לבעלים ולהכי א"ח על אונסין. אך בריטב"א לעיל שם כ' להדי' דחייב באונסין, והוסיף דחייב אף במתה מחמת מלאכה דל"ש טעמי' דאטו לאוקמי' בכילתיה וכו'. וכ"כ הריטב"א (לעיל לה: סוד"ה לימא) דששלמ"ד חייב באונסין. אך מצאתי כדברי החזו"א בפסקי הרי"ד (ב"ב פח.) וז"ל: "והא דקרי ליה ר' יהודה שואל לאו שואל גמור דשואל נמי חייב באונסין וגרע שואל שלא מדעת משואל מדעת, דשואל מדעת קיבל עליה אונסין, אבל שלא מדעת לא קיבל עליה אונסין, והכי מוכח בפ' המפקיד דשואל שלא מדעת פטור מן האונסין, והא דקרי ליה שואל לאפוקיה מדין שולח יד דהוי גזלן, שאינו אלא שואל בעלמא ודיו ששיבנו למקום שנטלו משם" עכ"ל. ולשיטתו כתב כן גם בסו"פ הפועלים דששלמ"ד לא מקבל עליה אונסין משום הנאה פורתא, ואזיל לשיטתו. אך צ"ע כוונת הרי"ד במש"כ הכא דל"ל חיוב אונסין משום דהוי הנאה פורתא.



דבר השווה לגזלן ולשואל

ונראה בזה דאכן חלוק גדר החיוב בשו"ח וש"ש מבשואל, דבשו"ח וש"ש חיובם בא מחמת התחייבותם להיות כדיני שומר בתורה ולהכי הוי מלוה הכתובה בתורה, משא"כ בשואל חיובו

באונסין אינו מחמת התחייבותו אלא מחמת דע"י קניני השאלה, והואיל וכל הנאה שלו הוי כבעלים על הפקדון להשתמשות ולחייב אונסין, ואם נאנסו לא מצי למימר דאבד החפץ לבעלים, אלא חשיב דאבד החפץ לשואל. וזו הילפו' של גזלן לשואל דה"נ בגזלן בנאנסו חייב, דאמרי' דאבד החפץ לגזלן.



ה. שואל מתחייב משום דהוי כבעלים

והדברים מפורשים ברמב"ן (ב"ב קסח) שכתב, וז"ל: ואי קשיא ד' שומרים דחייב רחמנא היכי משכח"ל, בשלמא ש"ח וש"ש בידו כו' אלא שואל לאו בידו. וכ"ת התם רחמנא חייביה וכלוקח דמי עד שיחזירנו, א"כ האיך ש"ח מתנה להיות כשואל. זו אינה קושיא שכבר נתפרש הדבר שכל שתולה בדעת אחרים לאו אסמכתא וכו'.

ומבואר דחייב שואל באונסין הוא משום דהוי כבעלים לענין זה. וכן ברשב"א (לעיל לו:): כ' דהוי כאילו שלו לגמרי, וכ"נ בש"מ שם בשם הראב"ד. והיינו דחייב השואל באונסין הוא דנעשה כבעלים להשתמש בדבר השאול ומש"ה חייב באונסין. וכ"נ בלשון החנוך (מצוה ס) שכ' דשואל חייב באונסין לפי שבאחריותו היא אחר ששאלה ולא הוציא עליה דבר משלו, והר"ז כעין לזה מעות שאם נאנסו ממנו לא יפטר מן הלזה בטענת אונס. וכ"נ בתוס' (ב"ק יא. ד"ה אין שמין) שכ' דהטעם דמ"ד דאין שמין לשואל, דכיון דחייב באונסין נמצא שקנאו משעה שהוציא מיד הבעלים וכו'. וכ"כ המלבי"ם (פ' משפטים אות קסג הנ"ל) שכ' כי אינו שומר לצורך הבעלים רק כל הנאה שלו.



היוצא מכך

ולפ"ז ניחא הא דשואל חייב גם באונס דלא שכיח כיון דהוי כבעלים.

וכמ"כ ניחא קו' המחנ"א בהא דילפי' גזלן משואל, דאכן הכוונה כמהרש"א הנז' דילפי' סיבת החיוב בגזלן משואל, דגם גזלן חייב באונסין דהוי כבעלים לענין זה מחמת קנייני הגזילה [ומצינו כיו"ב בקדושין (מז:)] דאמרי' גבי מלוה דברשות לזה קיימי לאונסין דלא גרע משאלה, והקצות (עב סקל"ד) הק' דשאני שואל דכל הנאה שלו דהמלוה מצוה קעביד וכו'. אך הביאור הוא דודאי חיוב הלזה הוא מפרשת הלוואה, והנידון לחיוב אונסין הוא להחשיב דנקרא דנאנס ללווה ול"מ למימר למלוה דשלך נאנס, ולהכי גם בנאנס חייב בחיובי השבה דהלוואה. ולפ"ז אזדא מש"כ המקנה שם דהוי כשואל גמור ויהיה בו פטור דבעליו עמו, דפשוט דהחיוב הוא מדין הלוואה וכדפי'.

ולפ"ז נ"ל בביאור המכילתא הנ"ל דהוציא הכתוב שואל מכל השומרים וכו' היינו דשואל חיובו הוא מחמת דנעשה כמו הבעלים, וכמש"נ.

ובזה מובן מש"כ בפסקי הרי"ד דבששמ"ד משום הנאה פורתא אינו חייב באונסין, והיינו דס"ל דחיוב אונסין הוא לא רק משום דכל הנאה שלו אלא דבעי' דההנאה שלו תהיה מדין

בעלים ואיהו דמקבל הפקדון מהבעלים נעשה כבעלים להשתמש ולהכי מתחייב משום דנעשה כבעלים. וז"ש רק בשואל מדעת, אבל בששלמ"ד למ"ד דהוי שואל ל"ה כבעלים ולהכי ל"ל חיוב אונסין, ורק למ"ד דשלמ"ד הוי גולן שפיר הוי ככל גולן, דהוי כבעלים לחיוב אונסין הואיל ואית ליה קניני גזילה, וילפי' ליה לכל גולן משואל דמחמת כל הנאה שלו הוי כבעלים לחיוב אונסין.



פרטים נוספים בהלכות שואל

ובאור שמח (ריש הל' שאלה) תי' את קו' המחנ"א בדברי שו"ת הר"ן (סימן יח) דבשואל ספר דכיון דיש למשאל מצוה בכך ונפטר מפרוטה דר"י ל"ח כל הנאה שלו, והק' המחנ"א דהא אמרי' בסוגין דסגי ברוב הנאה שלו, ולהכי אף דהשואל נותן מזונות חשיב דמ"מ רוב הנאה שלו, וביאר דשאני לענין מזונות דהשואל חייב מחמת דהוא הבעלים ולהכי ל"ח דאין כל הנאה שלו [וכן בחקרי לב (מהדו"ב חו"מ סימן מ) כ' דלענין מזונות ל"ח התחייבות בפ"ע].

והאו"ש לשיטתו בפ"ה מהל' סוכה בתו"ד שכ' דבשואל שמחזיר החפץ בתו"ז בעי המשאל קנין וכו', וכמ"כ כ' האו"ש בהל' נו"מ דשואל נחשב רשות משנה לענין מועדות. והראשונים ביבמות סו: נחלקו באחריות דשואל כהן בבהמת ישראל אם הוי קנין להאכילה בתרומה.

ויש להוסיף דאף דהשואל הוי כבעלים היינו רק לענין פירות ההשתמשות, אבל הגוף הוי של המשאל. ומפורש ברמב"ן וריטב"א לעיל מג: דהוי ברשות המשאל ויכול למוכרו ולהקדישו ול"ה כגזילה דיצא מרשות הנגזל. ומה"ט כ' דדוקא גולן משלם כשעת הגזילה שיצא מהבעלים, משא"כ שואל משלם כשעת האונס, ומשום דהוי עד עתה ברשות המשאל, והיינו דהגוף נשאר שייך למשאל.



בשואל הנח לפני מספיק או בעי משיכה דווקא

והנה בראשונים להלן (צט). נחלקו אם בשומר ושואל בעי' משיכה לחיובו באונסין, ולתוס' שם ד"ה כך ורא"ש שם בפסקים סימן טו נעשה שומר גם בהנח לפני ונסתלקו הבעלים, והא דקתני דבעי משיכה היינו לענין דאין הבעלים יכולין לחזור אבל שואל חייב באונסין גם בהנח לפני, ודלא כשאר ראשונים דאינו מתחייב אלא בקנין משיכה. ובהגר"א בשו"ע סי' רצא הק' סתירה בדברי הרא"ש בזה, דבב"ק שם כ' דרק משעת משיכה חייב באונסין וסותר לדבריו כאן. ובתו"ד הביא דדעת תוס' דאף דבשומרים חייב בהנח לפני מ"מ בשואל בעי משיכה. ונראה דתוס' ס"ל דבשואל דחייב באונסין נעשה כבעלים ה"ד ע"י שמשך, דאז הוי שלו לשאלה ודינו כבעלים.



לדעת הרא"ש לעניין מה תועיל משיכה

ויש לחקור בדעת הרא"ש, אם בעי' למשיכה רק כדי למנוע אפשרות חזרה, כלשון הרא"ש בפסקים, או דהמשיכה מוסיפה בקניני השאלה. והמעין היטב ברא"ש בפסקיו לפנינו משמע דע"י המשיכה הוי ברשות השואל, וממילא ל"מ חזרה, אך המשיכה אכן מוסיפה דנעשה ברשות השואל, וכ"נ בנמוק"י בשם הרא"ה. ונראה דגם לדעת הרא"ש דשואל חייב באונסין אף קודם המשיכה, מ"מ אם משך מוסיף בקנינו, והיינו דקודם שמשך חייב באונסין משום דכל הנאה שלו וזו התחייבותו לבעלים, אבל במשך, בזה שפיר קנה השואל ונעשה כמו הבעלים. ובוזה הוי כדברי הרמב"ן והרשב"א הנ"ל דהשואל חייב באונסין דהוי כמו הבעלים. ונראה דכ"ה כוונת המכילתא דאינו חייב עד שיוציא מרשות הבעלים, היינו דחייב השואל מדין בעלים ה"ד במשיכה [ובספרי משא יד ח"ג בפ' משפטים נתבאר דמה"ט גם לרא"ש לדין בעליו עמו בשואל ה"ד בהיו הבעלים עמו בשעת משיכה, ואכ"מ].



שאלה סתם ושאלה לזמן קצוב

והנה בר"מ שאלה פ"א ה"ה כ' השואל מחברו כלי או בהמה סתם הרי המשאל מחזירו בכל עת שירצה, שאלו לזמן קצוב כיון שמשך וזכה בו אין הבעלים יכולים להחזירו מתח"י עד סוף זמן השאלה ואפילו מת השואל הרי היורשין משתמשין בשאלה עד סוף הזמן ע"כ. הרי דהר"מ נקט משיכה רק בשאלו לזמן קצוב, ובשאלו סתם לא הזכיר משיכה כלל, וכן דבשאלו לזמן קצוב כ' הר"מ דהשואל קונה גוף לפירות.

ומובא בכתבי תלמידי מרן הגרי"ז זצ"ל דביאר דבשאלו סתם כיון דיכול המשאל להחזירו בכל עת שירצה אין דינו ככל שאלה, דהשואל יש לו זכות ממון וקנינים בחפץ השאלו דכיון דהמשאל יכול להחזירו בכל עת שירצה, בע"כ שאין להשואל בו שום קנין, אלא דשאלה סתם היא נתינת רשות להשתמש בו, וע"ז ל"ש משיכה, דאין השואל קונה כלום ואין לו גוף לפירות ובמת אין יורשיו משתמשין בו, אבל בשאלו לזמן, דיש בו קניני שאלה ע"י משיכתו, קונה גוף לפירות, וגם כשמת היורשים משתמשים בו עכ"ד. ומבואר בהגרי"ז דרק ע"י משיכה אית ליה לשואל קנין גוף לזמן ובעלות דשואל, וכמש"נ.



חיוב מזונות

ויש לדייק בר"מ דגם חיוב המזונות ה"ד משעת משיכה, והתרומת הכרי הק' דלרא"ש דמתחייב באונסין בהנח לפני אמאי כ' דמזונות חייב משעת משיכה. ומוכרח דגם לרא"ש ע"י המשיכה נעשה השואל כבעלים, ולהכי חייב במזונות כדין הבעלים. ודברינו ברמב"ם נחא לריהטת לשון הר"מ, דס"ל דגם חיוב אונסין ה"ד משעת משיכה, כמבואר בדבריו בפ"ב משכירות ה"ח, אך הלח"מ שם כ' דלא ברירא שיטת הר"מ בזה. והאו"ש ביאר דאכן חיוב המזונות דשואל הוא מחמת דהוי כבעלים וכמובא לעיל ע"ש.

שומר חנם שמתחייב להיות שומר שכר או שואל

והנה בס' אחיעזר (ח"ג סימן ו סק"ו) העיר גבי שומר חנם שמתחייב אח"כ להיות ש"ש בעי' קנין בדבר להיות כש"ש [ודלא כהשואל לאחיעזר שם שכ' דכל שהוא כבר שו"ח א"צ קנין מחדש להיות ש"ש]. וכ' להוכיח מהגמ' ורש"י (להלן צח:) גבי שכרה בבעלים ושאלה שלא בבעלים, ופרש"י וחיוב זה לא מחמת משיכה ראשונה בא עליה וכו'. הרי דעל חיוב אונסין של שואל בעי' קנין מחדש, אף שהיה קודם שוכר, וא"כ ה"נ בש"ח שנעשה לש"ש צריך קנין חדש על חיובי גו"א שלא נתחייב במשיכתו הראשונה, אם לא דקיימא בחצרו, וגם בקיימא בחצרו בעינן אמירה שלו שנעשה ש"ש עכ"ל. וע"ע במשנ"ל פ"ב משכירות ה"ט שדן בזה בשו"ח שהתנה להתחייב בגו"א אם צריך קנין חדש. ולכאורה יש לחלק, דאכן ש"ח שנעשה לש"ש ל"ב קנין חדש כיון דמהות חיובם אחת היא ע"י קבלת השמירה, משא"כ בשואל, דחיוב אונסין ידידה הוא משום שכל הנאה שלו, והיינו דל"ה מדין השמירה אלא משום דהוי כבעלים לענין זה, וכמש"נ לעיל. ולהכי י"ל דבש"ח שנעשה אח"ז שואל בעי' קנין מחדש להתחייב באונסין, דהקנין הראשון לא היה לענין זה, משא"כ בש"ח שנעשה לש"ש י"ל דקניינם אחד הוא, להתחייב בדיני שומר לכל חיוביו, וממילא בנעשה לש"ש ל"ב קנין מיוחד. אכן, יש לדון דחלוק חיוב שמירה אף לענין פשיעה בש"ח מש"ש, וש"ש מחוייב בשמירה יותר, כמש"נ לעיל, ושפיר יש לדון דה"נ בעי' קנין מחדש להיות ש"ש.



בדיני פטור בעליו עמו בשואל

בשו"ת חות יאיר (סימן רכג) כ' דבבעליו עמו בשואל תמהתי כל ימי אחר שפיקודי ה' ישרים וכלם נכוחים בטוב טעם וישרים למוצאי דעת וכו' וכי משום דהמשאיל במלאכתו של שואל ילקה באבדן ממונו ביד שואל. ובשבות יעקב (ח"א סימן יט) הביאו ותמה דהא התוס' (דף צו: ד"ה ונשאל) כ' דבשואל הוי חידוש וגוזה"כ. ומצאתי בספורנו בפ' משפטים שכ' דבבעליו עמו בשואל אנו אומרים שלא נתן לו בתורת שאלה אלא כמתנה ע"מ להחזיר [והגרי"פ על הרס"ג כ' דמה"ט באתרוג השאול בבעלים עמו יהא כשר והוי לכם מדין מתנה ע"מ להחזיר]. וראה במשך חכמה ובעמק דבר בפ' משפטים דכתבו דפשטא דקרא דקאי אבעלים, דיסוד הפטור דבעליו עמו מכיון ששאל את הבעלים הרי מוכח דעבד ליה השואל טובה מוקדמת, דאי לאו שההנהגה לא היה מוכן להשאיל, וחשיב כאילו נתן השואל שכר עבור זה והו"ל ש"ש ול"ח שואל דכל הנאה שלו. אכן סיים המשך חכמה דנכון כ"ז אלא ע"פ פשוטו של מקרא דהא בדין בעליו עמו הרי נפטר אפילו מגו"א ולא רק מאונסין דשואל, עי"ש מש"כ בזה. ולכאו' בדברי הריטב"א (להלן קג) על דין שואל בטובו מפורש כדברי המש"ח, דכה"ג דההנהגה קודם הוי כשוכר, עיש"ה.



בעליו עמו עדיין לא יצא מרשות הבעלים

ונראה ביאור דברי הספורנו דס"ל דחיובי שואל הוא מחמת דהשואל כבעלים וכל הנאה שלו וכמש"נ לעיל, ולהכי בבעליו עמו לא יצא מרשות הבעלים ועדיין הוא בקניינו ולא בקנין השואל. וזוה מיושבת שיטת הרמב"ם על בעית הגמ' (בדף צו) דס"ל דשאלה לרבעה או ליראות או פחות מפרוטה, ל"ש ע"ז קנין בעלות כלל. ולהכי לדעת הר"מ אף דשייך ע"ז דין שואל לענין חיוב אונסין, היינו משום משום דמ"מ כיון דאית ליה הנאה תו חייב באונסיה, וכמש"כ הלח"מ שם, אבל כיון דהוא שאל לענין כזה, אין השואל נחשב כבעלים לזה, להכי ליכא עליו דין בעליו עמו, כיון דשאלה זו כלפי הבעלים ל"ח לדין בעלות ולהכי ל"ח בעליו עמו לפוטרה, דכיון דלגבי השואל למטרה זו אין בו השתמשות של בעלים, תו לא מקבל השואל קנין בעלות. ונמצא דלהר"מ משכח"ל גוונא דחיוב אונסין של שואל ואין בו פטור דבעליו עמו.

ויש להוסיף את דברי הנצי"ב במרומי שדה שם ובשאלות ב' ויצא דדין שואל בבעליו עמו פטורו חלוק מכל בעליו עמו בשומרים עי"ש. ומצינו בפי' רבינו חננאל (מא:): שכ' דשואל בבעליו עמו ל"ה שואל כלל וליכא בו דין שליחות יד משא"כ בשאר שומרים, הרי דתרי דיני בעליו עמו איכא, חדא בכל השומרים דהוי פטור מתשלומין, אבל בשואל הוי דין אחר דל"ל דין שואל כלל.



שואל ליראות כעשיר

ולדברינו נראה דאף דבשאלה ליראות כעשיר מבע"ל דל"ה שואל ולהר"מ ליכא פטור בעליו עמו, מ"מ מסתבר דשואל כלי כסף ותכשיטין ליראות עשיר, דהוי שואל, כיון דזהו מתשמישי התכשיט, ושייכת בזה בעלות בשאלה, כיון דזהו שימוש של תכשיט. וכן מצאתי בתורת חיים בסוגין. אכן בהגהות על הפרישה בהל' שאלה על סוגין שנדפסו בטור החדש (מהדורת מכון י-ם) כ' דהוי כבעי' הגמ' בשאלה ליראות ומספק אינו חייב, ולא נראה כדבריו עי"ש.



שותפים בדין בעליו עמו

ולפ"ד נראה לחדש דאף דמבע"ל בגמ' (צו.) בשותפין ששאלו ונשאל לאחד מהם וערש"י וש"מ, יש לדון דבנתן פקדון לשני שומרים והיה בעלים עמו עם שומר אחד, דבזה פשוט דאיכא דין בעליו עמו. והוא, כי דווקא בשואל דקניינו הוא מחמת הנאתו, א"כ הכא הרי ההנאה היא לשניהם וכדכ' הש"מ דשאלו לחרוש השדה המשותפת, [דבשאלו שיחרוש כ"א שדה שלו זה ל' יום ואח"כ השני ל' יום לית מאן דפליג דכ"א חשוב כולו שואל וכמבואר בש"מ], ומש"ה הבעליו עמו ל"ה על כולו שואל, דכ"א חשיב שואל רק על מקצת, דאין כל ההנאה שלו, והבעלות של כל אחד היא על מקצת, ולכן מבע"ל דבנשאל לאחד ל"ח בעליו עמו, אולם, בשומרים, דכ"א הוי חיוב לעצמו ואין שמירתם מתחלקת, כיון דחייב בכולו, בזה שפיר י"ל דלכ"ע אם היו

הבעלים עם אחד השומרים מיקרי בעליו עמו ופטור, (וראה עד"ז בס' מחנה יהודה סימן ג להגרי"ל חסמן זצ"ל).

והנה ברמב"ן (בפ' המפקיד לד:) הביא שיטות הראשונים גבי שותפין שלוו, דד' הרא"ש דחייב כ"א לשלם כולו וגובה מאיזה מהם שירצה אפי' ביש נכסים לשני, ונחלקו בזה הראשונים בשבועות פ' שבועת הפקדון, והרמב"ן ס"ל דכ"א חייב רק בחצי שלו ובש"ח חייב רק מדין ערבות, ועי"ש בר"ן וברא"ש.

ובהמשך דברי הרמב"ן כתב: "דבדין ערב הוא באידך פלגיה דחבריה ומש"ה לא פטר אלא פלגא ידידיה וכו' שאין כל הנאה שלו אלא מחצה" וכו', וכ"ה בר"ן שם. והיינו דאף דלענין הגמ' בהמפקיד אמרי' דמה שחייב מדין ערב לשומר הוי כחיובי שומר לענין דמקנה לו כפילא, מ"מ לדין שואל ובעליו עמו כיון דל"ל בכולו קנין שואל, להכי מבע"ל דליכא בשותפין דין בעליו עמו, דשואל היה מעיקרא על מחצה, וממילא הדין של כל הנאה שלו וזכות ההשתמשות בחפץ אינו אלא בפלגא, ובעלות דשואל הויא רק על מקצת, ואף דחייב בכולו מדיני השתפות, מ"מ לדין בעליו עמו אזלי' בתר חלות דין שואל שעליו ולא בתר התשלומין בפועל, ומש"ה ל"ח כולו שואל וא"ש היטב [ובאבי עזרי סוף הל' מלוה כ' דבחצי שאלה לשותפין ל"ח כל הנאה שלו דהוי כמו שנשאר לבעלים חצי. ותמוה דהרי גם בשאלה לרבעה הוי של הבעלים לשאר תשמישין].



דין בעליו עמו בשואל שלא מדעת

דעת הריטב"א

והנה בריטב"א (ב"מ לה: סוד"ה לימא) מבואר דלמ"ד ששלמ"ד ליכא פטור בעליו עמו, ובשעורי הגר"ב דצ"ל (סימן מח) הביא דהגר"ח הסתפק בשואל שלא מדעת למ"ד דהוי שואל אם יש בו פטור דבעליו עמו, ודן בזה מטעם דבששם"ד כל רגע הוי שאלה בפ"ע, ודומה לדברי הגר"ח המפורסמים שדן בכתביו דמה"ט ליכא פטור בעליו עמו בשומר אבידה, דכל רגע הוי שומר מחדש מחמת מצות השבה לבעלים, עי"ש.



דעת רב האי גאון

ומצאתי בס' המקח לר"ה גאון (שער מט) מפורש איפכא, דעי"ש שכ' וז"ל: "ואם יש על השואל לשאול מאי איכא בין למ"ד גזלן הוי בין למ"ד שואל הוי מ"מ שואל חייב בכל וגזלן חייב בכל [ולא כ' דהנ"מ היא על חיוב אונסין, ומבואר דס"ל דלכ"ע חייב באונסין ודלא כפסקי הרי"ד והחזו"א. וכמ"כ לא כ' את הנ"מ לענין איסור גזילה, ומבואר דגם למ"ד דהוי שואל אסור], תדע דאיכא בינייהו טובא דמי שעשה אותו גזלן וכו' ס"ל כמ"ד דבין בעליו עמו ובין אין בעליו עמו ישלם, ומאן דס"ל כשואל אילו אין בעליו עמו משלם אבל אם בעליו עמו לא ישלם כתורת השואל" עכ"ל, ומפורש בדבריו דלמ"ד שואל הוי איכא פטור דבעליו עמו.

שואל שלא מדעת האם עובר בלא תגזול

והנה, בפשטות נראה דלכ"ע, גם למ"ד ששלמ"ד שואל הוי, עובר בלא תגזול, ופלוגתייהו היא רק אם הוי גולן גמור לחיוב אונסין וקניני גזילה (כמבואר בגמ' מג:). וכך נראה לשון רבינו יונה בש"ת (שער שלישי סימן פה) עי"ש דכל דמשתמש בשל חברו אסור, אך בספר היראה לרבנו יונה (מהדורת זילבר עמוד סט) כתב (באות רפ) ואל תשאל שום דבר שלא ברשות כי השואל שלא מדעת גולן הוא עכ"ל, ולכאורה משמע דלמ"ד שואל הוי אינו אסור. ובשו"ת מהרי"ל (סימן קצח) משמע דגם למ"ד ששלמ"ד גולן לא קעבר בלא תגנוב אף שאין דעתו לשלמו בשעת שאילה, ול"ד לדדרשי' לא תגנוב ע"מ לשלם כפל דמכוון לגניבה ובאיסורא אתא לידיה וכו'. הרי דמשמע דליכא איסור גזילה, דל"ה גזילה ממש אלא בהשתמשות. ולפ"ז נראה דלגבי ב"נ ליכא איסור בששלמ"ד, כיון דלמהרי"ל ליכא בזה איסור גזילה, ובב"נ רק גזילה ממש נאסרה.



ביאור נפלא במתני' ריש פרק השואל

במתני': "השואל את הפרה, ושאל בעליה עמה או שכר בעליה עמה פטור, שנאמר אם בעליו עמו לא ישלם".

ויל"ע דמהו החידוש דמתני' ד'שכר בעליה עמה פטור' אטו ס"ד דפטור בעליו עמו זהו רק בדעביד הבעלים בחינם ולא תמורת השכר. ובס' הערות להגריש"א כתב: דלא זו אף זו. דאכן הוי כל שכן דבעובד בשכר חשיב בעליו עמו, עי"ש מה שתי' בזה.

ונראה ביאור אחר, דאדרבא סד"א דרק בעובד עבדו בחינם חשיב בעליו עמו, דכאילו עדיין לא הביא המשאיל את הדבר לבעלות הנשאל, אבל בעובד עבור שכרו הו"ל כעובד להנאת עצמו ול"ח בעליו עמו [וכע"ז כתב הנתיבות בסימן שה סק"ב דבהשאלני והשאלך ליכא בזה פטור בעליו עמו, כיון דעביד להנאת עצמו]. ולדברינו הביאור הוא דכיון דבעליו עמו פטור הוא משום דל"ח שהשואל נעשה לבעלים, דהרי בעליו עמו וכאילו החפץ נשאר ברשות המשאיל. ולהכי סד"א דבעליו עמו מחמת שכירות ליכא פטור דבעליו עמו, כיון דהשואל כבר נעשה לבעלים, ורק אח"כ שכר את המשאיל להיות עמו תמורת דמי שכירות, זה לא מפקיע מחיובי שואל שבו, ולהכי בעי לקרא דיש כאן פטור בעליו עמו, וכמש"נ.



אם שכיר הוא בא בשכרו

ובר"מ (פ"א משכירות ה"ג) כתב אם שאל את הבעלים עם הדבר שלהם או שכרן הרי השומר פטור מלשלם וכו' שנאמר אם בעליו עמו לא ישלם אם שכיר הוא בא בשכרו עכ"ד. והנה לישנא דהר"מ הוא מתני' ריש פרקין, ושם מובא תחילת הפסוק דאם בעליו עמו לא ישלם, וצ"ע מה שהוסיף הר"מ סוף הפסוק אם שכיר הוא בא בשכרו.

והנה ברש"י עה"ת פ' משפטים על הך קרא (כב, יד) פירש דאם שכיר הוא דקאי על הבהמה דאם היא שכורה בא בשכרו דאין כל הנאה שלו שהרי ע"י שכרו נשתמש ואין לו משפט שואל להתחייב באונסין וכו', וכ"ה ברשב"ם שם. וצ"ב, דלרש"י אמאי כתיב הך קרא בתוך הפסוק דאם בעליו עמו דאם שכיר הוא בא בשכרו.

אכן נראה דהרמב"ם פ' בפסוק דקאי לגבי חיוב בעליו עמו, והיינו דאם שכיר הוא בא בשכרו קאי על הבעלים המשאיל, והיינו דמהא דכתיב אם בעליו עמו לא ישלם ילפינן דהיכא דנשאלו הבעלים הרי הוא פטור מלשלם, ומדכתיב אם שכיר ילפינן דאפילו אין הבעלים שואל אלא שכור איכא פטור דבעליו עמו והרי השואל פטור מלשלם. וזה המקור לדינא דמתני' מהך קרא דחשיב בעליו עמו אפילו בשכירות. וזהו שהביא הר"מ בהלכה זו כל הפסוק גם הסיפא דאם שכיר הוא בא בשכרו, ונמצא דזה ל"ה מסברא ובעי' לילפותא על כך וכדפי'. וכ"ה להדי' בפ' הגר"א בחומש באדרת אליהו על הך קרא דקאי על הבעלים, אלא דהגר"א פ' באופ"א דסד"א דליכא פטור דבעליו עמו דכיון דשכרו אינו יכול לשמור, וכע"ז גם במש"ח דקאי על הבעלים, ופי' באופ"א ע"ש.

וכ"נ בריטב"א (להלן צה) שכתב שדינא דמתני' ניתן ללמדו מדרשה וע"כ כוונתו להנ"ל. וכן בפ' רבינו אשר מלוניל ובר"י מלוניל פירשו דמקור דינא דמתני' זהו משום אם שכיר הוא בא בשכרו. וכן מפורש בדברי הרמב"ן עה"ת פרשת חיי שרה (פרק כג סוף פסוק ג) שמבואר עה"פ דויבא אברהם דלשון 'ויבא' הוא שנתעורר להספד זה והתחיל לעשותו כי כל מתעורר ומתחיל במלאכה יקרא בא אליה וכו' וכן בכתוב בא בשכרו עכ"ל. ומבואר ברמב"ן דפירש קרא דאם שכיר בא בשכרו דקאי על הבעלים וכמש"נ. ואכן בעוד כמה ראשונים פי' כן להדי', ראה בחזקוני ובפי' ר"י בכור שור וכן פי' רבינו אברהם בן הר"מ עה"ת על הך פסוק עמוד שנב הביא שכ"פ אביו הר"מ הך קרא דאם שכיר הוא בא בשכרו דקאי על הבעלים. אלא דבדבריהם נראה הפי' באופ"א דבגוונא שהשואל איהו שכיר ג"כ נחשב בעליו עמו ע"ש. ועד"ז בחי' הריטב"א הישן צה. ד"ה אלא, וכן צה: ד"ה סברוה עיש"ה. ונתעוררתי ליסוד הדברים בפסוקים מתוך שיעורי בני הרה"ג רבי יצחק שליט"א.



שואל שהתנה להתחייב בבעליו עמו

ויל"ע בשואל שהתנה להתחייב גם בשמירה בבעלים אם מהני, ויש לדון מהגמ' (צו: דפריך על אשה ובעל דממנ"פ הוי בבעלים, והרי נ"מ היכא האשה עשתה תנאי דתהיה חייבת גם בבעלים, אכן נראה דבכה"ג ל"ה שואל דכיון דהתנה לשמור גם בבעלים תו ל"ה כל הנאה שלו, וממילא דינו כשומר שכר. ודומה לדברי הריב"ש הנ"ל דמחמת ההנאה הוי ש"ש ולא יהיה שואל, דרק בכל שואל אמרי' דאף דהוא שומר זהו דין שואל דשומר מחמת דהוא שואל ורוצה בדבר המושאל. וכ"נ בדברי החי' הרי"ם (צו:), אך ברע"א בגליון הר"מ בהל' שאלה כ' דבשואל שהתנה להתחייב גם בבעליו עמו חייב ככל דיני שואל, וכ"נ בבית שמואל באב"ע סימן פח לענין נכסי צאן ברזל ע"ש.

בפטור שואל במתה מחמת מלאכה

בריטב"א ב"מ (מא.) כ' לענין שואל שלא מדעת למ"ד דהוי שואל דחייב באונסין דחייב גם במתה מחמת מלאכה, דל"ש טעמא דלאו לאוקמית בכילתיה שאילית. ומצאתי ביד רמ"ה (ב"ב קנג:) שכ' להדי' דגם למ"ד ששלמ"ד שואל פטור במתה מחמת מלאכה דלאו לאוקמי' בכילתיה שאילתיה, וכ"נ בראב"ד (ב"ק צו.) והר"י מלוניל (ב"מ כג:) כ' דלמ"ד ששלמ"ד גולן חייב בכל אונסין שבעולם אפי' במתה מחמת מלאכה, ומשמע דלמ"ד דהוי שואל ה"נ פטור בממ"מ. וצ"ב שיטה זו, דהרי בששל"מ ל"ש טעמא דלאו לאוקמי' בכילתיה שאילית.

והנה הקצות (בסימן שח סק"ג) ובתרוה"כ (שם ס"ז) נקטו דפטור ממ"מ ה"ד בשאלה מדעת הבעלים, ולכא' הכוונה היא שהשואל קיבל מהבעלים בקניני שאלה, אבל היכא דלא קיבל מהבעלים אלא דהבעלים אינו מקפיד על השימוש בחפץ והשתמש בו אינו שואל שלמ"ד ואינו גולן והוי שואל, אך מ"מ בנתקלקל מחמת מלאכה ליכא פטור דממ"מ, כיון שלא קיבל מהבעלים. ולכאורה היא מח' ראשונים מפורשת בתוס' (ב"ק י. ד"ה כגון) דהביאו מח' הרשב"ם ורבינו עזריאל אם בשואל בספסל דהבעלים לא מקפידים יהי' לו פטור דמתה מחמת מלאכה. וביש"ש (ב"ק שם סימן כח) ביאר את השיטה דלית ביה הך פטור, דס"ל דפטור ממ"מ הוא רק בשואל בקניני שאלה ע"י הבעלים ולא היכא דמשתמש בש"ח בניחותא דהבעלים, וצ"ב הענין.



פטור השואל משום פשיעת בעלים

ונראה לבאר את כל הסוגיא בזה, ובהקדם נבאר את השיטות בגדר פטור שואל במתה מחמת מלאכה, דהראשונים הוקשה להם דאם שואל חייב באונסין אף שלא בא מחמת ההשתמשות א"כ כ"ש במתה מחמת ההשתמשות. וברמב"ן וריטב"א מבואר דטעם הפטור הוא דהוי פשיעת המשאיל בנתינת הבהמה למלאכה זו, דהו"ל לעיוני אם היא בת מלאכה זו, והוסיף הריטב"א דעל המשאיל אמרי' דאיהו דאפסיד אנפשיה. אכן אם הכביד השואל במלאכה ה"נ חייב דל"ש כאן פשיעת המשאיל, וכן אם חלתה אחר ששאל ואח"כ ממ"מ, דמשום חולייה לא עמדה במלאכה, כה"ג חייב דאין כאן פשיעת המשאיל.



פטור השואל משום מחילת הבעלים

ולרשב"א הוא מטעם דהוי כמחילת המשאיל על נזק שיבוא מחמת מלאכה, דכיון דהמשאיל ידע דאפשר דמתכחש במלאכה ואפ"ה השאילה א"כ אדעת' דהכי יהיב ליה שתתכחש או ישתמש בה עד שתמות. ולטעם הרשב"א שכ' דבמתה ממ"מ הוי ככחשה, דמ"ל פלגא מתה ומ"ל מתה כולה וכו', נראה דכוונת הרשב"א דכמו דבכחשה הפטור הוא דהא לענין זה שאל את הבהמה, וזה הוא גוף השאלה ודעתו לכך, והוי כהתנה על כך, וה"נ במתה מחמת מלאכה אמרי' דאדעתא דהכי השאילו, וכיון דסוף סוף ממ"מ הוי בכלל השאלה.



סיבת הפטור כאשר הבהמה הכחישה או כאשר הבהמה מתה

ועי' בנמוק"י שהרכיב את ב' השיטות, דהתחיל בסברת הרמב"ן דהוי פשיעה דמשאיל, וסיים בסברת הרשב"א, והרגיש בזה בחי' רמ"ש. ונראה בדעת הנמוק"י דס"ל דבעי' לב' הטעמים, היינו דבכחש הוי טעם דמחילה כיון דהוי דבר מצוי, ומונחת מחילה בעיקר השאלה, אבל במיתה, דל"ה מצוי, בזה ס"ל לנמוק"י דבעי' לטעם הרמב"ן דהוי פשיעה דמשאיל.

והנה לטעמי ראשונים אלו י"ל הנ"מ במשתמש בש"ח ברשות, כההיא דספסל בב"ק י., דאם הפטור דממ"מ הוא כרשב"א מסברת מחילה, ה"נ כאן כמו דמוחל ומסכים על עיקר השימוש כך הוא מוחל על הנוק שיגרם מהשימוש, אבל לטעם הרמב"ן דהוי פשיעה דמשאיל ז"ש רק בנותן כדי שישתמש, דאז השימוש הוא על אחריות המשאיל.



פטור השואל דהוי כשאלה בטעות

א. ובמחנ"א שאלה סימן ד כ' גדר חדש בפטור דממ"מ, דהוי כשאלה בטעות, ולהכי כ' שם דבספרים שנקרעו מחמת ההשתמשות חייב, דל"ש כאן טעות דהוא דבר היכול לקרות. וכמו כן נראה בגוונא דהריטב"א דחלתה אחר המלאכה ומתה, דל"ש לומר דהוי שאלה בטעות.

ב. וצ"ב בטעם המחנ"א, דאמאי בממ"מ חייב שבועה כדאי' לעיל בר"פ המפקיד, והרי הוא טוען דמעולם הוא לא נעשה שואל. והרמב"ם (פ"א משאלה ה"ב) פסק דצריך שבועה, ובהרי"פ על הרס"ג (ח"ב מדף קנ) הק' דלמחנ"א כיון דהשואל טוען ממ"מ ואינו שואל ל"ש כאן שבועת שומרים, ובשלמא להרשב"א והרמב"ן הוי פטור מדיני שומרים, דגם טעם מחילה הוא מחמת דהוא שומר בקניני שאלה להכי מוחל לו. וצ"ל דגם למחנ"א הוי מק"ט בקבלת האחריות דשואל ולא בעיקר השאלה, והרי לא נזכר דבמתה יוכל השואל לתבוע את המזונות שהאכילה בחזרה מהמשאיל. וד"ז מוכרח בגמ' לעיל (לה) דאמרי' דבשואל שאמר הריני משלם ל"ל כפל דהא דאי בעי למיפטר במתה מחמת מלאכה - לא שכיח. וצ"ע, דהרי בממ"מ למחנ"א למפרע ל"ה שומר וא"כ ליכא אליו הקנאת הכפל, וע"כ דגם למחנ"א לא פקע דין שומר מיניה ורק חיובי האחריות פקע ממנו. וכיו"ב צ"ל במש"כ הרש"ש שם, דהומ"ל דאבע"ל למיפטר בשמירה בבעלים. וצ"ל דגם בזה עדיין הוי שומר אלא דפטור מתשלומין וכמש"נ לעיל.

ג. ולטעם המחנ"א י"ל דבהתנה השואל להתחייב בממ"מ בעי' קנין דהוי כהתחייבות חדשה (ועי' בקצות שמ סק"א). ולטעם הרשב"א פשוט דבהתנה להתחייב תו לא מחל המשאיל, וא"כ א"צ קנין. והנתיבות כ' דל"ב קנין דיהא חייב מדין מזיק, ומסתבר דלהמחנ"א הוי מדין שואל דכיון דהתנה תו ל"ה שאלה בטעות (וכ"כ בגידולי שמואל, ועי' קצות ונתיבות ובמאירי לעיל צד. ב' שיטות בזה, וי"ל דתלוי במה שנתבאר).

ובאחרונים כ' כמה נ"מ לדינא בין הרמב"ן לרשב"א (בסיבת פטור השואל בממ"מ), דעי' בש"ך (סימן שמ סק"ו) שהביא מהתרוה"ד בשאל כלי מלחמה ואבדו במלחמה ונכבשו ונטלו הכלים, דלהרמב"ן יתחייב דהכא ל"ש לומר דהמשאיל פשע.

ובש"ך שם כ' עוד נ"מ בין טעם הרמב"ן לרשב"א לדינו של הטור (סימן שמ ס"ב) בשם הרמ"ה, בשואל בהמה ללכת למקום מסויים ובאו ליסטים בדרך, והיינו דהמחייבים ס"ל כרמב"ן ולהכי כה"ג הרי לא פשע המשאיל.

ובמחנ"א שם הוסיף נ"מ במי ששאל ספרים ללמוד בהן וניזוקו מחמת הלימוד בהם, דלרמב"ן חייב דהרי לא פשע, כיון דקריעת ספר מחמת השתמשות הוי דבר המצוי שיקרע ול"ש לומר כאן פשיעת המשאיל, ולטעם דמחילה דאינו מקפיד גם בשאל ספרים יהיה פטור, דכיון דיכול לקרות כן מונחת בהשאלתו מחילה.

שואל ספר והתקלקל

והנה בספר תולדות אדם (עמוד קיג) הביא מעשה רב מהגר"ז ז"ל דשאל ספר ונתקלקל מחמת הלימוד בו, ולטענת המשאיל בזה, השיב דהוי כמתה מחמת מלאכה דפטור עי"ש. והנה, עיקר הענין דשאל ספרים ונתקלקלו נידון כשואל וכממ"מ, מבואר כבר בתש' הרגמ"ה המובא בש"מ פ' איזהו נשך דף סו עי"ש, אך יש לעורר דהנה לרמב"ן דהטעם דפטור דחשיב פשיעה דמשאיל וכו', נמצא דאית ליה דין שואל ורק דפטור מסברא דהמשאיל פשע בזה שנתן לו בהמה שכנראה אינה ראויה למלאכה. ולכאורה אם נמצא גוונא דל"ש בזה טעם דפשיעה גבי משאיל, ה"נ ליכא פטור דממ"מ. ובחי' רמ"ש בסוגין כ' דהיכא דל"ש טעמא דפשיעה דמשאיל ליכא פטור דממ"מ, וכ"כ באו"ש במילואים [להל' מלוה הנדפס אחרי הל' נחלות]. אך בהך דינא דשאל ספרים ונתקלקלו אם יש להחשיבו לממ"מ, יש לדון דבעיקר דין שואל בספרים לעיין בהם, ליכא סיבה שיתקלקלו הספרים, ומה דנתקלקלו ל"ה ככחש מחמת מלאכה, דהא יכול לעיין בהם ולא יגרע מהם כלום. וכבר הארכתי בזה בספרי משא יד ח"א בפ' משפטים עי"ש.

במעשה דאלישע שנפל הגרון למים

והנה בקראי בספר מלכים ב פ"ו "והוא שאול" וערש"י וברלב"ג ובמצודות דמבואר דחייב על השאלה ואין לו לשלם, וק' דלהוי כממ"מ. ונראה פשוט דהתם מה דנפל למים ל"ש למלאכה ול"ש לדון בזה דין מתה מ"מ. ועכ"פ תליא במח' הטור והרמ"ה שתובא להלן בבאו לסטים בדרך, ורק בנשבר הגרון מחמת המלאכה חשיב ממ"מ, אבל מה דבמקרה ניזוק בשעת מלאכה שלא מחמת השאלה ל"ש לדין זה.

שאל בהמה והרגוהו ליסטים

ובשו"ע וברמ"א בסי' שמו הביאו את פלוגת הרמ"ה והרא"ש בשאל בהמה לילך בדרך והרגוהו לסטים אם חשיב ממ"מ, והרמ"ה ס"ל דהוי ממ"מ [הביאו גם בטור בשם הרמ"ה והוסיף המקור עפ"י הגמ' צו. גבי שונרא, וכ"כ הגר"א, ועי' סמ"ע שם סק"ח שדחה הראיה], והרא"ש חולק דל"ש כה"ג להחשיבו כממ"מ, והשו"ע ס"ב פסק כרמ"ה והרמ"א פסק כרא"ש דחייב.

ולכאורה לפי דעת הרמב"ן הנז' דממ"מ דפטור הוא מחמת פשיעת המשאיל, ע"כ הוי כשיטת הרא"ש דחייב, דל"ש לומר דהוי ממ"מ, כיון דהכא ל"ה פשיעה דמשאיל, וכ"כ הש"ך שם סק"ה, ובחי' רמ"ש בסוגין.

וגם לטעם הרשב"א והמחנ"א לא מובנת סברת הרמ"ה, דאם הבהמה מתה בשעת המלאכה ול"ש למלאכה עצמה, ודאי דל"ה בגוף השאלה שיהא ע"ד כן, ול"ש בזה סברה דשאלה בטעות, ועוד דלא נפסדה מחמת המלאכה עצמה. ומוכרח ברמ"ה דהוי גזה"כ דכל היכא דמתה בשעת מלאכה הוי גזה"כ לפטור, וכך הוא כהתחייבות המשאיל לשואל, דזהו הוא עיקר השאלה להשתמש בה, וא"כ כל מה שנגרם בסיבת המלאכה לא קפיד משאיל. ולפ"ז י"ל דבספרים שנתקלקלו בשעת הלימוד או בבגד שנתלכלך ונפסד ה"נ חשיב ממ"מ. אלא דגם בד' הרמ"ה יש מהפוסקים שכ' דה"ד בלסטים שהרגוה בדרך, דשייכא קצת לנידון דממ"מ, וא"כ י"ל דשאני בקלקול הספרים, דל"ש למלאכה כלל, וצ"ל דמ"מ גם בספרים הקלקול שייכא לשאלה.



פרטים נוספים בשואל שלא מדעת

והנה לכל הטעמים נראה דבשואל שלמ"מ גם למ"ד דהוי שואל ל"ש בו הפטור דממ"מ, דבשלא מדעת ל"ש טעמי הרמב"ן והרשב"א. אך יש לדון אם שייך טעם המחנ"א דהוי שאלה בטעות, דה"נ בששלמ"ד ל"ח שאלה כיון דאינו ראוי למלאכתו. וכמ"כ נראה לענין המח' בתוס' ב"ק הנ"ל לגבי ספסל, י"ל דמחילה שייכא גם בכה"ג דל"ה בקניני שאלה, אך טעם דפשיעת המשאיל וטעם המחנ"א שייכא רק היכא דשאל בקניני שאלה ולא ברשות בעלמא וכמש"נ לעיל. וכן נ"מ למובא בהלכה דבשלמ"ד אם הוי לדבר מצוה י"א דניחא ליה לאיניש למיעבד מצוה בממוניה, אמנם לא יהיה כאן פטור דממ"מ, כיון דל"ה מדעת בעלים, וכן מבואר במטה אפרים (סימן תקפו) לענין תוקע בשופר של חברו, אך הבאר היטב (שם סק"ד) הביא הלכות קטנות דפטור בממ"מ, וכן דנו בזה בדה"ח (סימן יד אות יח) בשואל טלית שלא מדעת וממ"מ. ולדברינו י"ל דבממ"מ ל"ה אונס כיון דהיה קורה גם אצל המשאיל ושוב ל"ח אונס של השואל לחייבו, ולהכי ס"ל לכמה ראשונים הנ"ל דגם בששלמ"מ יש פטור דממ"מ, וכנ"ל.



גדר חדש בפטור מתה מחמת מלאכה

ונ"ל דרך חדשה בהבנת הרמב"ן הנ"ל שכ' דממ"מ חייב מחמת פשיעת המשאיל. הנה בהגר"א (בריש סימן שמ סק"ג) כ' על דברי הרמ"א בשם המרדכי (ב"מ סימן שעא) דראובן שיש לו משכון אצל גוי על הלוואה ואח"כ השאיל ראובן משכונו לשמעון, שגם הוא יוכל ללות עליו מן הגוי ושוב נשרף המשכון, דאין שמעון חייב עליו כיון שלא בא האונס מחמת השואל, דבלא"ה היה המשכון ביד הגויים בשביל ראובן והיה נשרף. וכ' הגר"א דזה הטעם במתה מחמת מלאכה, וציין לש"ך שהביא הרמב"ן בממ"מ דהוי פשיעה דמשאיל.

וצ"ב השייכות, דלהרמב"ן בממ"מ הטעם הוא דהמשאיל פשע, והרי הכא ליכא כלל פשיעת המשאיל ואפ"ה פטור השואל כיון דהמשאיל הביא את המשכון לגויים. ומוכח בדברי הגר"א הבנת חדשה ברמב"ן, דאין הכוונה כפשוטו דהמשאיל פשע בגדרי איהו דאזיק נפשיה וכפי שכתב הריטב"א הנ"ל, וכמו שנקט האו"ש הנ"ל, ומה"ט כ' האו"ש דהיכא דל"ה פשיעת המשאיל ה"נ השואל חייב.

אולם, עפי"ד הגר"א נראה גדר חדש בפטור ממ"מ לרמב"ן, והיינו דשואל חייב באונסין אם האונס ברשותו ומחמתו, אבל בממ"מ חשיב דאין האונס מחמת המצב שהוא אצל השואל, [אלא] דחשיב דהמשאיל הכניס למצב שאירע בו האונס כיון שנתן לשואל להשתמש בכה"ג, ושוב ל"ה אונס מחמת השואל ולהכי השואל פטור. ולהכי סובר המרדכי, דכיון דהמשכון נשרף אצל הגוי מחמת המשאיל שהפקידו אצלו תו נחשב דהוא הגורם לשריפה, וזש"כ הגר"א לדמותו לממ"מ דפטורו הוא מחמת המשאיל וכדפי'. ולפ"ז ניחא שפיר דגם במשאיל קטן שייך כלפי הלשואל פטור דממ"מ, משום דנחשב דמתה לא מחמת אונס של השואל וכמש"נ. וכמ"כ ניחא ההיא דקרא במלכים די"ל דליכא פטור ממ"מ כיון דחשיב אונס מחמת השואל.

דברי אולם המשפט

ומצאתי באולם המשפט בחו"מ סימן שמ (דף עב. מדפי הספר) שהביא את דברי הרמב"ן בטעם דהוי פשיעת המשאיל, ופי' דבריו כמו שביארתי בדברי הגר"א. וז"ל: והנה ודאי לאו דוקא דפשע המשאיל, אלא אפי' היתה עושה מלאכה זו תמיד והיה ראויה לה גם עכשיו לפי האומד, ועכשיו נאנסה מחמת מלאכה זו פטור השואל. ועיקר דבריו, דבזה תלינן האונס על המשאיל וחיוב השואל באונסין אינו אלא באונסין סתמא, אבל כשהאונס בא מחמת המשאיל ולתא דידיה גרם, לא נתחייב וכו' עיש"ה ומפורש כמש"נ.

[ובאולם המשפט שם בקטע הקודם פי' את המרדכי הנ"ל באופ"א, דכיון דאין לגוי קנין במשכון הוי הנחת המשכון עבור הלוואת השני כשאלה ליראות בה ולהכי ל"ח שואל עליו וכו', אמנם יש לחלק דבזה הוי כמו שאל כלי תכשיט דחשיב שאלה כמבואר לעיל].

דברי הב"ח

ויתכן דזו כוונת הב"ח (בסימן שמ בדברי הטור בשם הרא"ש) בנידון מח' הרמ"ה והרא"ש בלסטים בדרך, דכ' הב"ח דהרא"ש ס"ל דבשונרא שאני דלהכי פטור כיון דהוי פשיעה של השונרא וכו'. ומבואר דכה"ג ל"ח אונס דשואל ולהכי פטור, והיינו דהיכא דבמיתת הבהמה אין ההתייחסות לשואל אינו חייב באונסין, וכמש"נ [ויש לסייע לזה מדברי הש"מ בשם ר"ח ובפסקי ריא"ז מש"כ על שונרא דבא מחמת פשיעת השונרא].

שוכר במתה מחמת מלאכה

והנה מלשון הרמב"ן משמע דרך בשואל בעי לטעמא דבכילתיה וכו' דחשיב פשיעה דמשאיל, אבל בשוכר לא בעינן להאי טעמא וגם בליכא פשיעה דמשאיל מ"מ השוכר פטור מדין אונס [וכ"נ בתוס' לעיל עח. ד"ה ריב"ח]. ואין לומר דל"ח אונס דהיה בידו לא להשתמש, דהא שכרו לכך. ועי' חזו"א (ב"ק סימן יג סק"ט) שכ' דבשוכר ל"ב לטעמי' דבכילתיה וכו'. וכ"נ בדרישה סימן שמ סק"ב גבי שוכר ששינה מהר לבקעה דפטור מדין אונס, ועי' נתיבות סימן שמא סקי"ד. ובריטב"א כאן כ' דבהכביד השואל במלאכה חייב וכן בחלתה אחר שאלה וכו', דבזה ל"ש טעם פשיעה דמשאיל, ונראה דכ"ז בשואל אבל בשוכר כה"ג פטור דהוי כאונס, ועד"ז בדברי משפט סימן שח על הסמ"ע סק"י.

ויש להוכיח כן משו"ת הרא"ש (כלל צב סימן א) דבא"י לשכור חמור אחר יהיה השוכר פטור מחמת מתה מחמת מלאכה, אך יתכן דכוונת הרא"ש היא דהשוכר פטור מדין אונס, ודברי הרא"ש הובאו ברמ"א (סימן שט ס"ג). ויל"ע דלש"ך (בסימן שמ) שפסק כרמב"ן דממ"מ הוי פשיעה דמשאיל, א"כ אמאי לא השיג על הרמ"א שהביא את הרא"ש, דהרי הכא ל"ש פשיעה דמשאיל, דהא נעשה החמור פיסח בדרך. ואולי גם זה חשיב פשיעה דמשכיר, דמתברר דאינו ראוי למלאכה זו שהרי נעשה פיסח בדרך. והריטב"א כ' להדי' לגבי שואל דבנעשה חולה אחר השאלה ל"ה פשיעה דמשאיל והשואל יהיה חייב בממ"מ. ואולי ה"ד בשואל, משא"כ בשוכר ששילם עבור השכירות, אכן לדברינו ניחא כיון דלא בעי' פשיעה דמשאיל אלא סגי במה דאין השואל סיבה למיתה. וביותר י"ל דהרא"ש הלא מיירי בשוכר, דאינו חייב באונסין, וכיון דהיה השוכר רשאי להניח עליה ולחזור, באין לו סוס אחר, שוב הוי ככל אונס דשוכר פטור בהם.



הרב עמיהי כנרתי

נהפך זמרי והרגו לפנחס

היתרו של זמרי מדין הבא להרגך השכם להורגו

משנה (סנהדרין פא, ב): "והבועל ארמית - קנאין פוגעין בו". גמרא (שם פב, א) "אמר רב חסדא: הבא לימלך אין מורין לו. איתמר נמי, אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן הבא לימלך אין מורין לו. ולא עוד אלא שאם פירש זמרי, והרגו פנחס - נהרג עליו. נהפך זמרי והרגו לפנחס אין נהרג עליו, שהרי רודף הוא".

ומבואר כאן בגמ' חידוש עצום, שאע"פ שמותר לפנחס להרוג את זמרי מדין הלמ"מ "הבועל ארמית קנאין פוגעין בו", מ"מ יכול זמרי להתגונן מולו, ולהגדיר את פנחס בדין "רודף", שיהיה מותר לימרי להורגו, או לפחות שזמרי "לא נהרג עליו" בב"ד.

ובראשונים מבואר חידוש זה, שוודאי אין על פנחס דין "רודף" ממש ("ואין מושיע לה", הא יש מושיע לה בכל דבר שיכול להושיע) גם כלפי אחרים, מתוך שמותר לו להרוג את זמרי, אלא שההיתר מיוחד לזמרי עצמו כנגד פנחס.

ונראה שהוא מדין "הבא להורגך השכם להורגו", שמאפשר לעיתים רק לנרדף להתגונן בהריגת רודפו, גם כשאין דין רודף ממש, שיתיר לאחרים להורגו. וכאן שהוא רק היתר לפנחס ולא חובה וציווי, לכן החלנו על פנחס הגדרת "הבא להורגך".



א. לפי פשט גמרא והבנת כל הראשונים, זמרי יכול היה להרוג את פנחס כשהוא בא להורגו אפילו כשהוא בתוך מעשה העבירה. "... כי זה דאין, אילולי נאמר בפירוש בתלמוד דזמרי אינו נהרג על פנחס, היה לנו מהסברא הפשוטה לומר דזמרי נהרג עליו, ומעולם לא היה עולה על דעתנו לכוונת לפנחס בשם רודף, הואיל וקנאת ה' צבאות עשה זאת, וכבר מבואר ברמב"ם דאם נמלך בב"ד לא היו מורין לו, מ"מ העושה זאת מעצמו הרי הוא היה מזריז ומשובחין" (גליא מסכת, מובא להלן).

ב. כמשמע לשון הגמ' "רודף הוא" שהוא היתר ממש, וכ"כ להדיא היד רמה שיש רשות להורגו, וכן משמעות הר"ן שכתב דין הבא להורגך. אמנם משמעות הגמ' "אין נהרג עליו" ניתן לפרשו שהוא רק פטור אם הרגו, ולא רשות, וכן העתיק הרמב"ם את לשון הגמ', וצ"ע (וראה בברכת אברהם לגר"א ארלנגר שליט"א סנהדרין עמ' רסג שורות אחרונות, וכן העיר בזה בגליא מסכת המובא להלן).

ג. כך בראשונים, ואכמ"ל בדברי הקרית ספר למב"ט, שזמרי יכול להרוג את פנחס רק אם בא להורגו לאחר שפרש. ולשון הגמרא "נהפך זמרי" ולא כתוב כלעיל "פרש". ולשון הרמב"ם "נשמת הבועל" (איסור"ב יב, ה) יותר קרובה לומר כקרית ספר [ויל"ע טובא לשיטה זו מה חידוש הגמרא, שפשיטא שאם כבר פירש, פנחס נידון כרודף]. ובחידושי מים חיים לפר"ח על הרמב"ם שם כתב: שלא נשמת לגמרי קאמר.

ד. כתב הטור חו"מ סי' תכה: "הרג אדם אחר למקנא, להציל הבועל, נהרג עליו". וכתב על זה הב"י שם לשון מיוחדת: "זה פשוט, ולא ניתן ליכתב לרוב פשיטותו" [בגליא מסכת המובא לקמן העיר, שכן אפ"ל "חידוש גדול" בדברי הטור, מצד לשון הגמרא, והיינו שהגמ' קראה לפנחס "רודף", ובכל רודף רגיל כולם מצווים להורגו].

ה. שמקורו מדין הבא במחתרת, או כמבואר במדרש תנחומא בפרשת פנחס מדין "צרור את המדיינים וכו' כי צוררים הם לכם".

סברות בראשונים - בחילוק בין הרודף זמרי לבין רודף אחר רודף

וזה לשון היד רמ"ה בסנהדרין שם: "ואם נהפך זמרי והרגו לפנחס אעפ"י שלא פירש אין זמרי נהרג עליו מ"ט דפנחס רודף הוה שהרי אין מְצוּה להרגו אלא רשות בעלמא הוא' שהרי אין מורין לו, וכשם שניתן לפינחס רשות להרגו לזמרי, כך ניתנה רשות לזמרי להציל את עצמו בנפשו של פינחס. והני מילי זמרי, אבל איניש אחרינא לא, דלאו רודף גמור הוא דהא ברשות קא עביד. ומאי שנא איניש אחרינא כיון דלדידיה נמי איכא רשותא למקטליה לזמרי לא אתיהיבא רשותא לאצוליה, אבל זמרי גופיה לא אתיהיבא ליה רשותא למקטל נפשיה הילכך אית ליה רשותא לאצוליה נפשיה".*

וזה לשון המאירי שם: "שאף בשעת מעשה אם נהפך בוועל, והרג את הקנאי להציל עצמו, אין נהרג עליו שהרי רודף הוא. ואף על פי שבשאר רודפים, שהיו רודפים להציל אם נהפך רודף והרג ודאי חייב. אינו דומה, שברודף כדי להציל הוא מתרה באחר והוא מתכוין לעשות דבר שהוא בו בר מיתה, אבל זה אינו בן מיתה ואף זה אין יכול להתרות במיתת בית דין. ומ"מ אחר שבא והרג את הקנאי נהרג עליו, שאין הקנאי רודף גמור".

וזה לשון חידושי הר"ן בסנהדרין שם: "מ"ט רודף הוא. פי' אף על פי שברשות הוא עושה וגם שהוא מְצוּה בדבר, אין האחר נהרג עליו, מאחר שאין עושה ברשות ב"ד, דאם בא לימלך אין מורין לו. ואינו דומה לרודף שהיה רודף אחר רודף להציל, שאם נהפך והרגו שודאי נהרג עליו, שאותו הרודף ברשות ב"ד הוא עושה שאם בא ליטול רשות. והטעם בזה, שזה שהוא

(ו). בחידושי רבי שמואל על סנהדרין סי' יד (עמ' רטז) כתב לתמוה: "... אמנם עדיין צ"ב מהיכא ילפינן דאיכא הלכה מיוחדת דהבא להורגך בנדרף, ואכ"מ". והיינו שא"א לומר שהמקור הוא בא במחתרת, ראה בהערה הקודמת, שהרי שם קיי"ל שכל אדם מצווה להרוג את הגנב, "והוכח - בכל אדם" (סנהדרין עב, ב). וצ"ע. אמנם ע"פ המקור בתנחומא מ"צדור את המדינים", אכן אפשר לומר שיש היתר מיוחד לנדרף [וכן נקט בשיעורי רבי שמואל על סנהדרין עב, א (אות קכו)], וכן בשיעורי הגרש"ז בריידא זצ"ל ר"י חברון (על סנהדרין פרק ח), שנקט לומר שזהו המקור, ובמשנת יעקב לגר"י ריונטל זצ"ל (נויקין עמ' רסה). ובאמת בספר בד קודש לגרב"ד פוברסקי שליט"א (סנהדרין סי' לו) תמה למה הגמרא כתבה על בא במחתרת "הבא להורגך", בשעה שהוא היתר מיתה לכולם, ויותר דומה לדין רודף, ועיי"ש.

ז). וידועים בזה דברי המאירי בסנהדרין עב, ב לגבי אשה המקשה לילד וכבר הוציא ראשו, שאז אחרים אסורים להורג, מ"מ הילדת עצמה יכולה להורגו מדין "הבא להורגך", וז"ל: "חכמי הדורות שלפנינו כתבוהו כן, ר"ל שהאשה עצמה יכולה לחתכו, שנדרף היא, ונדרף מיהא במקום שאין אחרים מחזיקין את הרודפו ברודף - הוא עצמו רשאי".

ח). גם אם נאמר שיש "מצוה" לקנאי להורגו (ראה ברמב"ם הל' איסור"ב יב, ד, ולא כיד רמ"ה לקמן שהוא רשות) מ"מ הוא לא בגדר חובה אלא "רשות".

ט). על עצם ההבחנה בין הדינים של "רודף" ו"הבא להורגך" ראה גם חידושי רבי שמואל על סנהדרין סי' יד (עמ' רטו-רטז).

י). וכע"ז כתב המשנה למלך (הל' רוצח ושמירת הנפש פ"א ה"ו) לדון לגבי גואל הדם, שקיי"ל שרק רשות לו להרוג את הרוצח, שיהיה פטור הרוצח אם הרגו לגוה"ד [ושם תלה זאת בשאלה האם רשות או מצוה ביד גוה"ד, ולכאורה לדעות שאצלנו בפנחס הוא מצוה לקנאין, א"כ גם שם אפילו למ"ד מצוה ביד גוה"ד יכול הרוצח להתגונן בהריגת גוה"ד, מפני שסוף סוף אינו בר מיתה בבי"ד].

יא). הערת העורך: ביאור הסברא, אדם שלישי הרי גם יש לו רשות להרוג את זמרי, ממילא אין לו רשות להציל את זמרי ע"י הריגת פנחס. אבל זמרי עצמו, שאין לו רשות להרוג את עצמו (לא יכול להתאבד), ממילא יש לו רשות להציל את עצמו ע"י הריגת פנחס.

רודף אחר חבירו להורגו ניתן להצילו בנפשו, וכשאחר בא להורגו היה לו לעמוד בעצמו שלא ירדוף אחר זה להרגו, אין לו שיהפך להרוג הבא להרגו כדי שיציל הנרדף, ולמה יפטר עליו יותר משהרג את הנרדף, אין לו אלא שישב ולא יעבור עבירה. אבל זה שהוא בא על הכותית אין הקנאין פוגעין בו כדי להצילו מן העבירה שכבר נדבק בה, אלא לעשות בו נקמה, והבא להרגך השכם להרגו, בכל שאינו מחוייב מיתת בית דין בדבר".

וזה לשון הרא"ש שם סי' ד: "ואם נהפך זמרי והרג לפינחס לא היה נהרג עליו שהרי רודף הוא. לפי שאין מצוה להורגו אלא רשות בעלמא. אבל אינש אחרינא נהרג עליו, דלאו רודף גמור הוא כיון דברשות קעביד. ולזמרי דוקא ניתן להציל עצמו בנפשו של פינחס, אבל לא לאיניש דעלמא, דלכל איניש איתיהיב רשותא להרוג את זמרי, הלכך לית ליה רשות להצילו בנפשו של פינחס".



קושיה על 'נהפך זמרי' מדין "יכול להצילו באחד מאבריו"

וכאן נשאלה שאלה גדולה אצל גדולי ישראל, ונמצאת בעיקר בספרי זמננו, כמבואר לקמן: הרי קי"ל ב"רודף", ולכאורה כש"כ בדין "הבא להורגך", שאם יכול להציל באחד מאבריו חייב לעשות כן, ואסור לרודף להורגו (ראה סנהדרין מט, א וכן עה, א). והסברא פשוטה, שהרי כל המטרה היא להצלת הנרדף, ולא לעשות דין ברודף". וא"כ במעשה פנחס וזמרי, הרי היה יכול זמרי לפרוש מהעבירה, ובאופן זה פנחס לא היה הורגו, ואיזה היתר יש לו לזמרי להמשיך בעבירה ולטעון דין "הבא להורגך" כלפי פנחס? ובאמת למתבונן היא קושיה אלימתא", וודאי שיש בזה חידוש נפלא מאד "נהפך זמרי והרגו לפנחס אין נהרג עליו".

אמנם יתכן ליישב באופן מעשי, כגון מש"כ המהדיר לשיעורי הגר"ש רוזובסקי זצ"ל (סנהדרין עב, א דף קפג בספר הערה רלו) שזמרי היה יכול לחשוש שפנחס לא ירגיש שכבר פירש ויהרגהו, לכן נחשב פנחס עדיין רודף".

וכאן נדון מצד הסברא. ואע"פ שהדברים עתיקים ודשו בה רבים, מ"מ אי אפשר לבית המדרש בלא חידוש, בסידור הסברות, בסיכומן ובהבנתן.



(יב). יתכן שיש לדין זה גם מקור בתורה, בפסוקים בדברים כה, יא-יב, על האשה שמצילה את בעלה "והחזיקה במבושיו", שהוא מקום מסוכן (ראה שם בראב"ע), והפסוק כותב שצריך לנסות למנוע אותה ב"וקצותה את כפה", ואם אי אפשר אזי בהריגתה "לא תחוס עיניך", עיין היטב שם בספרי ובמלבי"ם, וברמב"ם הל' רוצח א, ז-ח.

(יג). "זה הוא דבר מוזר מאד, כיון דפנחס לא בא להורגו, אלא כדי שיפרוש מהעבירה, והוא יהיה מותר שלא לפרוש ולהורגו?" (דברי יחזקאל לג' יחזקאל ברנשטין זצ"ל סוף סי' כג. ועיי"ש מש"כ נסיון ליישב בשם אחד מהגדולים, ודחה את דבריו, וראה בשו"ת מנחת שלמה ח"א סי' ז ד"ה אך ראיתי להגאון בעל חלקת יואב). וע"ע מה שדן בשאלה זו גם הכלי חמדה (פרשת בלק וסוף דברים), הו"ד גם בשו"ת יביע אומר ח"ד חו"מ סי' ה אות ח.

(יד). בהגהות האמרי אמת לספר פרדס יוסף הביא בשם השפת אמת ליישב, על פי המבואר בתרגום יונתן שנעשה לפנחס נס שלא היה יכול זמרי לפרוש ממנה, וא"כ מובן שלא היה ביד זמרי להפסיק העבירה ולהינצל מפנחס.

דברי הגאון בעל גליא מסכת

והנה אחד מהחכמים שעסקו בשאלה זו, הוא הג"ר דוד זצ"ל מנובהרדוק, בספרו גליא מסכת (ח"א, יו"ד סי' ה, עמ' 171-172), וזה לשונו בד"ה ועל כן צריכין: "אם זמרי היה רוצה להנצל מפנחס בפשיטות היה לפניו תחבולה הצלה קרובה מאד, היינו לפרוש מהאשה וממילא ע"כ היה פנחס שקט מרדיפתו, וכו', וא"כ אף שלפנחס יש לו דין רודף מ"מ הואיל ויש תחבולה לזמרי להנצל בלעדי הריגת פנחס, בפשיטות יש לו דין יכול להנצל באחד מאבריו ולא עשה כך!"

ושם האריך לתרץ בשני אופנים:

א. ע"פ דעת הרמב"ם (הל' רוצח פ"א הי"ג), שיכול להציל באחד מאבריו ולא הציל אע"פ שאסור הדבר אינו נהרג עליו בבית דין. אמנם הוא דבר חידוש בסברא, ותמה עליו בטור חו"מ סי' תכה: "ואיני יודע כיון שחייב מיתה למה אין ב"ד ממיתין אותו", מ"מ כך למד הרמב"ם פשוט בדעת רבנן שחולקים על רבי יונתן בן שאול שסובר "יכול להציל באחד מאבריו ולא הציל נהרג עליו", אבל רבנן סוברים פטור אבל אסור^ט. וא"כ מבואר הדבר לגבי פנחס שאמנם זמרי יכול לפרוש מהאשה, אבל אם לא עשה זאת אינו חייב מיתה, וכוונת הגמ' רק לפוטרו לזמרי ממיתה ב"ד ולא להתיר לו לכתחילה.

ב. אפשר לבאר ע"פ השיטה המחודשת שהביא המגיה על המל"מ^{טז} (הל' חובל ומזיק סוף פ"ח): "כיוצא בזה כתבו ז"ל: דהא דאמר דאם יכולין להציל באחד מאבריו של רודף שאין הורגין אותו, שדין זה לא נאמר אלא באיש אחר הבא להציל, אבל הנרדף אינו מדקדק בזה"^{טז}. ובטעם חידוש גדול זה כבר דנו האחרונים, י"א שטעמו מחמת שהנרדף בהול ואינו יכול לדקדק בכך, וי"א שיש בזה הגדרה מהותית, שכלפי הנרדף הרי זה כעין הותרה ולא דחוייה, ראה משפט כהן סי' קלט^{טז}. ועכ"פ לפי שיטה זו מובן מדוע זמרי הנרדף לא היה חייב לפרוש מכזבי, ובכל זאת היה יכול לקיים כלפי פנחס דין "הבא להרגך"^{טז}. וכשיטה זו הציע כבר בספר יד המלך על הרמב"ם [לנכד הנו"ב] (הל' רוצח א, יג), וכ"כ גם החזו"א (חו"מ סוף סי' יז) ליישב.

אמנם לא פשוט להישאר רק בתירוץ אלו, שהרי התירוץ הראשון בנוי על שיטת הרמב"ם בלבד, וגם לא ברור עד כמה אפשר להעתיקה לגבי נידוננו^{טז}, והתירוץ השני ודאי קשה להישאר בו שהרי הוא בנוי על שיטה יחידאית במפרשים^א.



טו. וברש"י סנהדרין נו, ב ד"ה נהרג עליו, מבואר שלפי רבנן הוא היתר לכתחילה (אמנם בסברא צ"ע להבין דבר זה, איך יותר להרוג רודף עבור הצלת הנרדף אם למעשה ניתן להצילו באחד מאבריו).

טז. יש שהבינו מדבריו שם שכך כתוב בשו"ת ריב"ש סי' רלח, ואינו, אלא כוונתו להגהת בעל המל"מ בגליון שו"ת הריב"ש שלו.

יז. והביאו שכן נקט גם הרא"ם תחילת פרשת וישלח, ועיי"ש בלבוש אורה.

יח. וכע"ז כתב לבאר בספר מחנה לוייה לגרל"י הלפרין זצ"ל, פרשת בלק עמ' קפט-קצ (תודתי לידידי הרב אוריאל בנר שליט"א על ההפניה).

יט. אמנם היה מקום לדון, לצד שהטעם הוא מצד הבהילות, שלפרוש מהעבירה אפשר גם בבהילות, אמנם מרן הגר"ש ישראלי זצ"ל בספרו עמוד הימיני, נקט שבהול אפשר לומר גם על זה, ויל"ע.

יסוד מרנן ראשי הישיבות

הנה, הגאונים הגדולים בזמננו, הגר"ש רוזובסקי זצ"ל^כ, הגרש"ז אויערבך זצ"ל^כ והגר"ח גריינמן זצ"ל^כ הלכו ליישב באופן אחד, שאינו דומה נידוננו לנידון "יכול להציל באחד מאבריו", ששם הוא אופן ההצלה, והצריכו דוקא באחד מאבריו, אבל אצלנו הוא מעשה הנרדף, ויכול הנרדף להמשיך במעשיו אע"פ שהן הגורמים לרדיפה אחריו, ויכול להרוג את הרודף. וכעין שנמצא בדין 'בא במחתרת' שלא חייבו את בעל הבית למסור ממונו ועי"ז תפסק הרדיפה^כ, ודוק^כ.

וזה לשון החו"ב סנהדרין שם^כ:

"נהפך זמרי והרגו לפנחס אין נהרג עליו שהרי רודף הוא, נראה דאע"ג שיכול להציל עצמו בפרישה, מ"מ כל שהלה רודף אחריו להורגו רשאי למונעו בכל מה שיכול, ואינו חייב לעשות בעצמו דברים נגד רצונו כדי למנוע חבירו מלרדפו, אלא דנין במצב כמו שהוא, ויהבינן לרודף דין רודף. אבל בדברי מרן (הכ"מ) זללה"ה בספר חו"מ סי"ז מבואר שאין הדבר כן, אלא דאף זה בכלל יכול להציל באחד מאבריו שאינו רשאי להורגו, עי"ש, ול"ע בזה כעת. (ע"ד א' מתוה"ד).

מרן זללה"ה בחו"מ סו"ס י"ז הקשה, אמאי אין זמרי נהרג הא יכול הוא להציל עצמו בפרישה, ובחדושי הגרא"מ הלוי ז"ל תירץ, משום דאסור לפרוש באבר חי [עי"ש, וצ"ע דהא בגמ' אמרו שהיה לו לפרוש, וגם בסברא כיון דהאיסור בפרהסיא יש לחייבו לפרוש], ולו"ד ז"ל, נראה דכל כה"ג חזינן כבא להורגו. והרי הבא במחתרת אם בעה"ב יניחו לגנוב לא יאונה לו כל רע, ואפ"ה רשאי להורגו, ולא אמרינן דיכול להצילו בממונו, והאומר לחבירו תן לי לקטוע

כ). היו שבארו בדעת הרמב"ם שפטור מי שהרג את הרודף אע"פ שהיה יכול להצילו באחד מאבריו, מפני שחל על הרודף שם "גברא קטילא". אבל בנידוננו לגבי פנחס הוא רק דין "הבא להורג", ושם ודאי לא נראה שחל על הבא להורגו חידוש כזה.

כא). ובגמ' משמע להדיא שגם על הנרדף נאמר דין "באחד מאבריו", ראה סנהדרין מט, א לגבי אבנר ועשאל.

כב). זכרון שמואל סי' פג סוף אות ב (עי"ש שקושיה זו "הוקשה לי בילדותי, ושאלתי את פי אא"ז הגר"א גלברט זצ"ל ואמר לי דלק"מ וכו', וזה נכון מאד, וביאור הדברים" וכו'. סבו הגאון הנ"ל היה ראב"ד בעיר גרודנא), והובאו הדברים גם בשיעורי הגרש"ר לסנהדרין עב, א דף קפג-קפד בספר.

כג). מנחת שלמה ח"א סי' ז אות ב, והאריך בזה טובא.

כד). בחידושים וביאורים, מובא לקמן לשונו.

כה). אמנם המ"א סי' שכט ס"ק ה נראה שנקט שאכן צריך לתת ממונו, עי"ש היטב, והוא חידוש גדול וכבר דנו בדבריו גדולי הדורות. וראה מה שדן באריכות בבית מתתיהו לידידי הרב מתתיהו גבאי שליט"א ח"א סי' יט [וע"ע בהערות המהדיר על חידושי הר"ן סנהדרין עב, א הערה 32, בסוף דבריו, שיתכן ש"חזקה אין אדם מעמיד עצמו על ממונו" היינו דבר בטבע האדם, וא"א לדרוש מהאדם לשנות זאת].

כו). ונפק"מ מזה לדינא, שיתכן שאשה העתידה ללדת אינה חייבת לעקור מקומה לפני שבת סמוך לבית החולים, ויכולה להמשיך להיות בביתה ולהשתמש בהיתר פיקו"נ עבור הלידה, ואכמ"ל [הערת העורך: והוא כידוע דיון מסביב לדעת מרן הגרש"א זצ"ל בזה]. אמנם בטעמא דקרא כתב מרן הגר"ח ק"ש שליט"א שהחזו"א היה מיעץ בזמנו לילולת שהגיע זמנה בשבת לנסוע לפני שבת לת"א אם אפשר, כדי למנוע חילול שבת אם יצטרך.

כז). תודתי לידידי הרב מרדכי פטרפרוינד שליט"א על העתקת הדברים עבורי.

אצבעך ואם לאו אני הורגך, הרי פשיטא דחשיב כבא להורגו ורשאי להורגו ואינו חייב לתת לו לקטוע אצבעו, וה"נ אינו חייב לפרוש ורשאי להרוג את הבא להורגו, וצ"ע."

אמנם עדיין לכאורה כאן שאני, שהרי מדובר על מעשה איסור של הנרדף, שמותר ומצוה לרודף להורגו, ויותר מובן בסברא לומר לחייבו להפסיק את האיסור ואז גם תיפסק הרדיפה.

וכן במנחת אשר לג"ר אשר ווייס שליט"א (פרשת בלק, סוף סי' נו) שגם הציע מהלך זה, כתב ש"באמת ליבי נוקפי במהלך זה" וכו', "ולכאורה אין הדעת סובלת שמותר לכוועל להמשיך בחטאו ולהרוג את הקנאי, וצ"ע".

וכן מוכח מכל אלו שהובאו לעיל (יד המלך, גליא מסכת, כלי חמדה, דברי יחזקאל, חזון איש, ועוד) שהקשו את הקושיה ותרצו באופנים אחרים, שהיה פשוט להם שבמעשה פנחס וזמרי נחשב כ"יכול להצילו באחד מאבריו".

ועוד יל"ע לשיטה ומהלך זה, מה הגבול בזה, אלו דברים אי אפשר לחייב את הנרדף. וכי אם מגיע אדם ואומר לחבירו "או שתזיז את ידך או שאהרוג אותך" נעשה רודף לחבירו ויכול להורגו, ואינו מחוייב הנרדף להזיז את ידו אלא יהרגו".¹ ושונה אצל זמרי, שלפי שטותו ותאוותו מבקש ממנו לפרוש מן האשה, שכלפיו הוא דבר חשוב, ודוק.



תירוצי הגאון בעל הצפנת פענח

ובצפנת פענח (הלכות איסורי ביאה פרק יב ה"ה) כתב לתרץ: "אך י"ל דעכשיו אנוס הוא, דיצרו אנוסו, וכעין דאמרינן בכתובות ד' נ"א ע"ב וד' נ"ג ע"א וד' נ"ד ע"א, ועיין תוס' שבועות ד' י"ז ע"ב דגם גבי בועל אמרינן זה, עיי"ש בד"ה אי, וכמו כן בזה".

וכן הציע כך גם מרן הגרי"מ חרל"פ זצ"ל בספרו בית זבול (ח"ב סי' ב עמ' ז). וגם בשו"ת משנה הלכות (חלק יז סימן קעט) הציע כך, שנחשב כעין "אונס" לפרוש אחרי שכבר נמצא בשעת היצר והמעשה. וזה לשונו: "וקצת אמרתי ליישב לפמ"ש במקום אחר מחלוקת רבותינו המהרי"ט והנובי" ועוד כמה אחרונים, אי באיש נמי אמרינן יצריה אלבשיה, במהרי"ט ח"א סוס"י כ"א כתב דבאיש נמי אם לא התרו בו בתחילת הביאה אף על פי שהתרו בו בסופו לא חייב מיתה, מטעם דיצריה אלבשיה, ובנוב"ת אה"ע סי' ק"נ ס"ל דדוקא אשה, ועיין מה שהארכתי בזה במשנה"ה ח"ט סי' רנ"א רנ"ב רנ"ג וסי' שצ"ה, ולשי' מהרי"ט יש לומר, דבאמצע עבירה כבר א"א

כח). וראה בספר בד קודש למרן הגר"ד פוברסקי שליט"א (ח"ד סי' נב עמ' סה), שכתב שאם הרודף רודף אחריו להורגו "בתנאי שיעשה כך וכך וכדומה", אינו מחוייב לעשות כך. ולא פירש שם הגר"ד איזה תנאי [ואמנם הוא עצמו בשיעוריו (שיעורי הגר"ד פוברסקי על סנהדרין ח"ב עמ' קיא) כתב: "ויתר על כן נראה דגם כשאין הענין חמדת הממון, אלא לדוגמא גם כשאחד יושב במקומו ובא אנוס ואומר לו שיקום ויעמוד ואם לא יתקן, דינו כרודף והותר דמו ומותר להנרדף להרוג הרודף. ואף שהרי יכול לקום מקומו ולעשות רצונו ושוב לא ירצה להורגו כלל, מ"מ זהו גופא תורת דין רודף ונרדף". וכן ראה מה שכתבו בגליון ירחון האוצר הקודם (גיליון מח - טבת תשפ"א, עמ' רא) בשם הגאון הנ"ל שאפילו באופן של "תזיז ידך" וכו', נראה ומסתבר לענ"ד שאמר דוגמא זו רק דרך הערה וחיידוד לתלמידים, והראיה שהיא מוזכרת רק בשיעוריו ולא בחידושי הכתובים "בד קודש"].

ליה לפרוש מעבירה דהו"ל יצריה אלבשיה והו"ל בכלל אונס גמור, [ועיין תוס' ב"ק מ"א ע"א ד"ה כמאן ובפנ"י כתובות נ"א מה שתמה דהבועל חייב על כל ביאה ולא אמרינן יצריה אלבשיה ועיין כ"מ פ"כ מסנהדרין, ועיין קידושין מ' הוואה שיצרו מתגבר עליו ובתוס' שם בשם הגאונים, ועיין שו"ת ח"ס יו"ד סי' קנ"ה], ולפי"ז אתי שפיר לשון רבינו הרמב"ם ז"ל, ואם בא הקנאי ליטול רשות מב"ד להרגו אין מורין ואף על פי שהוא בשעת מעשה, וקמ"ל דבאמת הרי זה עכשיו אנוס משום דיצריה אלבשיה ואין בידו להציל עצמו באחד מאבריו".

אמנם הגרשו"א זצ"ל בשו"ת מנחת שלמה שם חלק על זה, וכתב: "ואין לומר דלפיכך אינו נהרג משום דלאחר שנדבק בה יצרו אונסו ורואין אותו כאנוס, דנראה שברור הדבר דלאחר שהאבר מת אינו אנוס, ואף גם אז אמרינן שאם נהפך והרג אינו נהרג".



תירוץ הגאון בעל המשנה הלכות

ושם במשנה הלכות הציע אפשרות נוספת, שהפרישה לא תועיל לזמרי אם התכוון לפרוש רק על מנת להינצל כעת מהקנאי ולהמשיך אח"כ בעבירה.

וזה לשונו: "ולולי דמסתפינא היה נראה לומר דיש לדייק עוד בלשון הרמב"ם שכתב: "ולא עוד אלא אם בא הקנאי להרוג את הבועל ונשמט הבועל והרג הקנאי כדי להציל עצמו מידו", ויש לדייק אריכות הלשון 'שהרג את הקנאי כדי להציל עצמו מידו' והרי פשוט דהרג את הקנאי כדי להציל עצמו מידו, והיל"ל 'ונשמט הבועל והרג הקנאי אין הבועל נהרג עליו', או שהיל"ל 'אלא אם בא הקנאי להרוג את הבועל וקם הבועל והרגו' וכו'. וי"ל דבכיון דייק בלשונו הארוך לומר דאפילו קם עליו רק כדי להציל את עצמו מידו, ולא שהניח את העבירה ופירש ממנה [לגמרי], אלא כוונתו לחזור להעבירה אפ"ה פטור, וז"ש ונשמט הבועל והרג הקנאי כדי להציל עצמו, ולא שפירש מן העבירה אפ"ה פטור.

ולפי"ז י"ל דהאי 'ונשמט' אין הכוונה שפירש מן העבירה דאל"כ היל"ל ופירש הבועל והרג הקנאי, אבל הכוונה שעדיין עומד ברשעו אלא שנשמט להרוג הקנאי כדי להציל עצמו ואפ"ה אין הבועל נהרג עליו.

ולפי פירוש זה נמצא [חידוש גם לאידך גיסא] דאף אם נשמט הבועל מ"מ אכתי הוא בכלל דקנאים פוגעים בו, ואכתי מקרי שעת מעשה שהרי הוא לא פירש מן העבירה אלא נשמט כדי להציל עצמו ולהרוג הקנאי להצלת עצמו, ולכן אם הרגו הקנאי נמי פטור הגם שעכשיו באותה רגע הוא נשמט, מ"מ עדיין מותר לקנאין לפגוע בו כיון שלא הניח את העבירה, ודו"ק כי זה דבר חדש לכאורה ויש לדקדק בו הרבה כי אין הז"ג להאריך עכשיו יותר".



סוף דבר, השי"ת יאיר עיננו במאור תורתו, ליישב קושיה אלימתא זו, שנשארה עדיין מעט סתומה גם אחרי כל מה שדנו בה הרבה מפרשים.

ונזכה במהרה ליום בו נאמר 'ומלאה הארץ דעה את השם כמים לים מכסים', ונדע דברים
הסתומים, כרמב"ם סוף הל' מלכים.



אוצר חקר ועיון

בעניין גודל האמה ♦ גאולה מבערב וגאולה מהבוקר ♦ מספר החומרים
שניתנו למלאכת המשכן ומשמעותו ♦ שיקול הדעת וספיקא דרבוותא

הרב יוסף עובדיה – הרב עידוא אלבה

בעניין גודל האמה

א.

במאמרו של הרב עידוא אלבה (יחזון מ"ח) בענין גודל האמה, האריך להוכיח מדברי הקליר ששיעור מידת הלח גדולה משיעור מידת היבש בשליש. ולפי דבריו טעו הגאונים והרי"ף וכל הראשונים בהבנת הגמרא, שהשוו את מידת הלוג למידת רובע הקב, וקבעו שרביעית היא ביצה ומחצה. ולכן לטענתו יש לנקוט לדינא שהרביעית היא שתי ביצים ורבע.

וכי אפשר לומר שהגאונים והרי"ף וכל הראשונים (שראו את דברי הקליר) יטעו בדבר זה? ועוד, שעיקר המאמר בא לתרץ את הסתירה בין מידת האגודל למידת הביצים, ולשיטתו באנו לסתירות אחרות, כגון שג' אמות הן יותר מגובה הכתף באדם בינוני, ופחות מגובה הראש. ומצוה לישב את דברי רבותינו הראשונים, ולא לעשותם כטועים ח"ו.

הנה, אם נחשב את שיעור הרביעית לפי מה שכתב הקליר במידות הלח (וסאת הלח אחד משלשה בבת וכו'), נקבל נפח של 10.8 אצבעות, וזה כדברי רב חסדא בתלמוד הבבלי, אלא שהקליר כותב בסוף דבריו שיעור רביעית אצבעים על אצבעים על אצבעים חסר שתות (2x2x11/6), וזה עולה לחשבון 7.33 אצבעות, וזה כשיעור שאמרו בשם שמואל בירושלמי (שבת פ"ח ה"א), ודברי הקליר לכאורה סותרים זה את זה.

אמנם, התוספות (פסחים קט. ד"ה רביעית) נדחקו לישב סתירה זו, ולפי חשבונם לא דק שמואל. אלא שאפשר לישב באופן אחר ולומר דשמואל מיירי ברוחב האגודל ורב חסדא מיירי בעובי האגודל (והה"כ הביא שיש שכתבו לישב כך דעת הרמב"ם, שהרמב"ם מיירי בעובי האגודל. ומה שכתב הה"כ לדחות טענה זו מהמציאות של גודל השעורה, אינה דחיה, שהרי יש זנים רבים של מיני שעורה, ואפשר שהון של שעורה שחישב בו הרמב"ם כבר לא מצוי היום). וכשתחשב את היחס בין עובי האגודל לרוחבו (7:6), נקבל את היחס בנפח (2:3) בין הרביעית של שמואל לרביעית של רב חסדא. ולפי זה אין מחלוקת בשיעור הרביעית, ומידת הרביעית שכתב הקליר בסוף דבריו היא ברוחב האגודל, אבל מה שאמרו שהאמה 24 אגודלים זה בעובי האגודל, וזה תואם למידת הרביעית שכתב הרמב"ם.

והקליר שהיה מחכמי ארץ ישראל, הכל עשה ע"פ הירושלמי (תוספות חולין קט: ד"ה גדה), וס"ל שמה שאמרו בירושלמי (פ"א דעירובין) אלפיים בלח שהן שלשת אלפים ביבש, מתפרש כפשוטו, ולכן סאת היבש קטנה בשליש מסאת הלח. אבל כל הראשונים ס"ל שהתלמוד הבבלי מפרש את הדברים לענין הגודש, ולכן שיעור הסאה בלח היא קמ"ד ביצים. ולפי האמור אין המחלוקת בין הקליר לגאונים על מידות הלח, אלא על מידות היבש דוקא. ולפי זה לדעת הקליר שיעור העומר שהוא מ"ג ביצים, מיירי בביצים קטנות או בביצים ללא קליפתן.

ועוד אפשר לומר בדעת הקליר, שמידות הלח משתערות בנפח, ומידות היבש משתערות במשקל (כמו שמצינו בפיטום הקטורת), וכיון שמשקלו הסגולי של הקמח שני שליש מן המים, לכן

משקל 40 סאה מים במקוה שוה למשקל שני חמרים של יבש, וסאת יבש חסרה שליש ממשקל סאת הלח. וכך פירש בחדד לאברהם אזולאי (מעין ב' נהר ס') וז"ל: "והעומר שהיא עשירית האיפה הנקרא עשרון בתורה משקלו שבע מאות וע"ז דרה"מ וחצי. וכל השיעורים והמשקולת שאמרנו הם בלח ר"ל במיני משקים אבל ביבש כגון קמח וסולת וכיוצא בו כל מדה ומדה חסר משיעורה שליש, וראיה לזה מים שעשה שלמה דכתיב אלפים בת יכיל וכתוב שלשת אלפים בת יכיל".

ואפילו אם תמצא איזה דחיה לשובים שכתבת, וכי מפני שאין לנו ישוב לקושיה, נחליט שהגאונים והר"ף וכל הראשונים שאמרו שהרביעית ביצה ומחצה, טעו ח"ו בדבר זה? אלא לכל היותר היה אפשר לומר שיש בזה מחלוקת בין הקליר לבין הראשונים, והלכתא ככתראי, ועוד אחרי רבים להטות.

יוסף עובדיה

ביתר עילית



ב.

לכבוד הרב יוסף עובדיה הי"ו

נר לרגלי הוא מה שכתב הרמב"ם (מורה הנבוכים חלק א פרק עא): "אין המציאות נמשכת אחר הדעות, אבל הדעות האמתיות נמשכות אחר המציאות".

לכן לענ"ד כדי להבין מתי צאה"כ יש להסתכל במציאות ומתוך זה להסתכל בגמרא, ולא כמימרה הידועה של הגר"ז, שצריך לנהוג הפוך. וכן בנידון דידן, לענ"ד כפי שלמדתי מרבותי", כדי להבין מהי סאה אי אפשר להסתכל רק בגמרא, אלא יש לדעת מה המציאות ולפי זה להבין את הגמרא. והוא הדין לגבי דברי הגאונים והראשונים. ואם אנו יכולים להבין את הגמרא לפי המציאות הידועה ולא את דברי הגאונים, וגם יש לנו גאון קדמון שמתאים להבנה זו יש ללכת לפי אותו גאון קדמון.

בנידון דידן יש משניות מפורשות "ארבעים סאה בלח שהם כוריים ביבש". לפי המציאות הידועה לנו, כפי שצינתי את המציאות במאמר שבגליון מח מדברי הרב זלמן קורן, וזו מציאות שאין עליה עוררין, אין הבנה לדברי המשנה אלא אם נבארם כפשוטו שסאת הלח גדולה בשליש מסאת היבש. ההבנה של הראשונים שהכוונה היא לסאת היבש הגדושה אינה מתישבת עם המציאות, כיון שהגמרא בעירובין יד ע"א אומרת שזה תואם למידות שהיו בים של שלמה ביבש ובלח, ובמציאות, לפי תיאור הים של שלמה שם בגמרא לעולם לא תצליח לגדוש על הים שליש מתכולת הים ביבש.

בפירוש השני שכתב כבודו הביא את דברי החדד לאברהם שפירש שהכוונה בכוריים ביבש היא ליבש במשקל, אך כבר ציינו אחרונים¹ שבהרבה דפוסים כתוב שם מיד אחרי הדברים

(א). גם הגרע"י בעיקרון סובר כך שהרי בגלל זה שינה את פסקיו, וחישב את כל המידות לפי דרהם של 3 גרם.

שציטט כבודו 'צ"ע'. ובאמת דבריו צ"ע טובא, שאיך אפשר לפרש את הגמרא על מידת יבש במשקל. ראשית אין כל קשר בין זה למה שהגמרא אומרת "בגודשא", ועוד שהרי בפשטות מדובר בתכולת המידות של חז"ל לכלל הדברים שבהם צריך למדוד יבש, ולא רק למידות לצורך הקטורת, ואלו לא נאמרו במשקל אלא בנפח, כפי ששינו בעוקצין ב, ט: "אם יש בהן חלל ממעך" המשנה מבארת כיצד משערין לענין טומאה ואומרת שצריך למעך חלל, ואם השיעור הוא במשקל מאי נפק"מ במיעוץ החלל? לכן כותב הרמב"ם בפיהמ"ש פאה ח, ה שכל השיעורים הם בנפח ואי אפשר לומר את המידה במשקל באופן סתמי כי "ישתנו משקל הדברים המדודים כפי השתנות עצם הדבר המדוד". וכן פשוט לכל הפוסקים ששיעורי חז"ל הם בנפח.

נמצא שכדי ליישב את פסק ההלכה של הראשונים, כבודו למעשה מצדד בפירוש שלא כדבריהם, שכן הם פירשו שההבדל הוא בגודשא, ופירושו לא יתכן גם בגמרא וגם במשנה. הפירוש שמדובר על משקל גם אינו אפשרי בדברי הקליר.

הקליר כתב פיוט מסודר, בתחילה דיבר על גודל של דברים עד שהגיע ל"ים הזבול מאה וחמישים מקואות, ומדת המקוה שני חומרים ביבש, ושעור כל חומר שני לתכים". בהמשך עבר למידות הלח "וסאת הלח חסרה שליש בלח, וסאת הלח אחד משלשה בבת". ורק אח"כ עבר למשקל: "וכמו נתן חשבון על הכל כן ניתן משקל ופלס לכל. מתחיל מככר עד פרטוה הקטנה".

אי אפשר להכניס בתוך דבריו בתחילה מעבר מנפח של לח למשקל יבש, כשמדבר על סאה, ושוב לנפח כשמדבר על שאר המידות, ושוב למשקל כשמדבר על סאה, ושוב לנפח כשמדבר על שאר המידות. וכל זה כשהוא אינו עוסק עדיין כלל במשקלים.

לא ידוע לי שהגאונים והרי"ף ראו את דברי הקליר. אך עכ"פ הם ראו את התוספתא, הספרי, וברייטא דמלאכת המשכן שהזכרתי שכולם תירצו "אלפים בלח שהן שלשת אלפים ביבש". קשה לומר שלדעתם הבבלי חולק על כל המקורות האלו, כי מהירושלמי אולי אפשר להתעלם, אבל כאן מדובר בתוספתא ובספרי.

לכן נלענ"ד שהם הבינו שכוונת התנאים היא כדברי הבבלי ביבש גדוש. אמנם דוחק לומר כך, אך כנראה זו היא הבנתם.

ככל הנראה הראשונים שראו את הקליר הבינו כך גם את הקליר, שהרי הם לא כתבו שהם חולקים עליו, אך כמובן שבו עוד יותר דחוק לפרש כך, כיון שהוא ממשיך בכל המידות שאינן מידות בגדישה, ולא בצורה של כלי מסוימת שבה יש גודש שליש.

עכ"פ, לענ"ד כבודו לא מיישב בזה את פסק ההלכה של הראשונים, כי כבודו לא משיב דבר על טענתי שהדבר סותר את המציאות, וכל מה שכתב כבודו הוא שהם חולקים על הקליר, אבל הם לא כתבו שהם חולקים על הקליר. וגם אם הם חולקים אין להתייחס לזה כהלכתא כבתרא, היות שהם לא הבינו שהם חולקים על דבריו, ולא התייחסו לקושי מהמציאות.

בענין הסתירה בין הקליר לדברי הגמרא בפסחים קט שרביעית היא נפח של 10.8 אצבעות, כמובן שהיא נובעת ממה שהקליר נוקט במידת האצבעות שברביעית כירושלמי. כבודו כותב

(ב). ראה קול אליהו טופיק ח"א סי' ל.

שבבבלי וברמב"ם, וממילא בכל הפוסקים, מדובר על עובי האגודל, ולא על רוחבו. אך כבר כתבתי שהדבר לא יתכן, הן משום שהגמרא בבכורות אומרת שמידת האגודל האצבע והזרת מתאימים ביחס של 4, 5, 6 לטפח, ובמציאות נראה שדבר זה קיים אך ורק ברוחב של האגודל, האצבע והזרת בהתאמה לטפח הנמדד מעצם לעצם. כך גם נהגו לפסוק לפחות מזמן התשב"ץ והב"י, כפי שמוכח ממה שבהתאם להנחה שביצה היא $\frac{2}{3}$ של מידת רביעית יצא להם סתירה למידת הנפח של הביצה. ברמב"ם הראיתי שאי אפשר לומר שכוונתו לעובי האגודל מפני שהדבר אינו תואם למה שכתב (הל' שבת, ט, ז-ח) על רוחב הסיט שהוא לדעתו 8 אגודלים, ושם ובפירוש המשנה לרמב"ם מסכת שבת פרק יג, ד כתב שהוא "מרחק שבין הגודל והאצבע כשנפתחים תכלית מה שאפשר". כוונתו מראש אצבע אגודל לראש האצבע הסמוכה לה, כפי שמשמע מפשט לשונו במשנה שהוא המרחק תכלית מה שאפשר, וגם אי אפשר לומר שהכוונה למרחק בין האצבעות ממקום שאינו ראש האגודל וראש האצבע, כי אין מקום אחר באצבעות אלו שבו רואים מיקום מדויק אחר למדוד.

במציאות מרחק זה הוא כ"ס"מ, ולכן לא יתכן שהרמב"ם סבר שהוא 15 ס"מ. זה המרחק רק של ילדים קטנים.

אלא ישוב הסתירה בין הבבלי לירושלמי הוא כפי שהראיתי במאמרי בדקדוק לשון הירושלמי והקליר (כבודו לא התייחס לדקדוקי הלשון) שמדובר על מידות שאמרו לכוס עגול כגליל, וביארתי שכן מוכח משום שאי ננקוט שההבדל נובע מחישוב האגודל בעוביו אצ"ל שלא דק, מפני שבכוס רגיל להיות שקע בתחתית לייצוב הכוס.

לענ"ד לא מתאים להגדיר דבר זה שהוא מחלוקת בין הקליר לראשונים, שאף שלמעשה יוצא שתי שיטות שונות. מחלוקת אומרים כשהחולק מבין שהוא חולק, ואילו כאן נראה שהגאונים בכלל לא ראוהו והראשונים לא ראו את עצמם כחלוקים מפני שלא הכירו את המציאות בגדישה, ולכן לא עמדו על כוונת הקליר, כפי שמצינו לפעמים, ראה לדוגמה בתוספת יום הכיפורים מסכת יומא דף פ ע"א: "נמצא דר"י לא ירד לפירוש כונת ר"ת".

אין זה מיעוט בגודל חכמת הראשונים כשאנו אומרים שיש דבר מסויים שהם לא בחנו במציאות, בפרט כשאנו רואים שכל גדולי האחרונים עסקו רבות בסוגיה זו, ואף אחד לא עמד על כך שהמציאות אינה מתאימה לפירוש שלהם לגמרא, עד שבא הרב זלמן קורן והעיר על כך. יש הרבה דברים שרואים בראשונים שאמרו דבר מסויים לפי מה שהבינו שזו המציאות, ובאים ראשונים אחרים וחולקים עליהם לפי שידוע שהמציאות אינה כך.

בברכה רבה

עידוא



ג). כבר כתבתי בגליון האוצר כג עמ' רצט שעכ"פ היתה מסורת על הנפח הלוג שהיא משקל 'ריטל' או 'ליטרא' מים, ומסורת זו בנויה על דברי הירושלמי בתרומות, והיא ליטרא שעלה דיבר הרי"ף כ"ד 144 דרהם, והוא בדיוק כמו בזמן היוונים וחז"ל שליטרא ומנה שתיהן היו במשקל 430 גרם, ונמצא שלוג הוא 430 סמ"ק, כפי שעולה משיעור הביצה לשיטתו.

ג.

לטענה שיש להסתכל במציאות. הנה כתב הרמב"ם בפירוש המשנה (בכורות פ"ח מ"ח) והקבלה אשר בידי מאבא מארי זצ"ל מאביו מזקנו איש מפי איש ז"ל שהגרגרים הללו ששוקלין בהן גרגרי שעורים, ואיני יודע יסוד לכך, ונמצא משקל הסלע שלש מאות גרגרים ושמונים וארבעה גרגרים עכ"ל. והרי אפשר להוכיח מן המציאות שהשקל של תורה גדול פי 15 ממה שמקובל להלכה, אם נחשב זאת ע"פ משקל הסגולי של הכסף, ומידות אדני המשכן, וכל אדן כיכר כסף (ירחון אור תורה תשנ"ו ס"ק). ואעפ"כ לא תשתנה ההלכה שקבעו הראשונים, ויבא אליהו ויתרץ הכל. ומה שאמרו חז"ל שנצחו חכמי אומות העולם את חכמי ישראל, אין זה נוגע לענין הלכה אלא לעניני טבע ומדע (כמו שמחלק רבי אברהם בן הרמב"ם בהקדמתו לעין יעקב), אבל מה שנוגע להלכה למעשה, צריך שנקבל דברי חכמינו, ואם נמצא בהם זרות או סתירה מן המציאות צריך להעמיק שאלה או להגביה למעלה ולחקור ולדרוש בכוונתם. ואם לא נמצא תשובה לקושיא נתלה דבר זה בחוסר הבנתנו ובמיעוט שכלנו (כגון מציצת המילה בשבת, הריגת כינה בשבת, טרפה שאינה חיה י"ב חודש, זמן ראיית ג' כוכבים). ודבר זה אמור לא רק בדברי חז"ל אלא גם בדברי הראשונים כמלאכים. אבל דברי האחרונים, אה"נ אפשר לדחותם ע"פ אמיתות המציאות. לכן הגרע"י זצ"ל שינה פסקיו בענין דרהם של שלש גרם.

ובענין מה שאמרו בגמרא "מחזיק בתים שלשת אלפים, ההוא לגודשא", וכתב הה"כ שבמציאות אי אפשר לגדוש שליש בים של שלמה, ומוזה ראייה לדבריו. אין זה נקרא ראייה מהמציאות, אלא קושיא שצריכה תירוץ. וכבר נשאל התשב"ץ (שו"ת ח"א סימן קעב) על כך שלפי המופת ההנדסי אין בים של שלמה הגודש שאמרו חז"ל, ואעפ"כ קבע להלכה (מאמר חמץ לרשב"ץ אות פב) שהלוג ששה ביצים, ומשקל הלוג הוא שבעים דינרי זהב, א"כ הלוג לדעת הרשב"ץ 300 סמ"ק. הרי שבגלל קושיות לא משנים את ההלכה שקבעו כל הראשונים.

ואפשר לתרץ את הקושיא הנ"ל, שאין כוונת חז"ל לגדוש הים של שלמה עצמו, אלא לגדוש של אלפיים כלים שצורתם הייתה ידועה לחז"ל שמכילים כל אחד מהם בת בלח, שאם תגדוש את האלפיים כלים האלו ביבש יהיה השיעור שלשת אלפים בת. ועל זה אמר אב"י ש"מ האי גודשה תלתא הוי. וכן הפירוש במה שאמרו שידה תיבה ומגדל שמחזיקות מ' סאה בלח מחזיקות ביבש כוריים, היינו שארבעים כלים של סאה שהיו בזמן חז"ל, מחזיקים עם הגודש כוריים. וגובה הכלי שמדדו חז"ל הוא שליש מקוטרו. ולפי רש"י שכתב שגובהו כחצי רחבו, צ"ל שהגודש היה גם על עובי דפנות הכלי, כמו שתירץ פר' מיכלסון שהביא הה"כ במאמרו. ומה שכתב רש"י (שבת לה.) שכלים שלהם, שהיו עשויין כים שעשה שלמה, צריך לדחוק, היינו רק לענין שגובהו כחצי רחבו והם עגולים, ולא לענין עובי הדפנות.

ומה שהבאתי פירוש שני, וסמכתי דברי על דברי החסד לאברהם, כוונתי הייתה לפרש איך למד הקליר את הירושלמי. ולא בא הירושלמי לומר שמידות היבש נמדדות במשקל, אלא רק

מסורת זו היתה אצל הגאונים כפי שכתוב בפירוש המיוחס לרב האי גאון ובר"ח שלוג הוא ריטל, ויתכן שזו כוונת נוסחה הראשונה של הרי"ף בערובין, וכן הוא ברש"י וברבינו גרשם, עיי"ש כל זה באורך, אך אין הדברים מסודרים כי הם בתוך מו"מ, וכאן אני כותב את המסקנה בתמצית, ועיין בכל המקורות המבוארים שם.

לומר שבמציאות היבש קל מן הלח בשליש, וזה נפק"מ למקח וממכר (כעין מה שכתבו התוספות עירובין יד: שהגודש הוא נפק"מ למקח וממכר). ומה שכתב הקליר "וסאת יבש חסרה שליש בלח", זה כמאמר מוסגר לענין מקח וממכר, שסאת היבש חסרה במשקלה שליש ממשקל סאת הלח. ולפי פירוש זה גם לדעת הירושלמי נפח סאת הלח שוה לנפח סאת היבש.

ולפי זה הקליר מפרש שהירושלמי מתרץ את הקושיא מהפסוקים, שההבדל בין מידת היבש למידת הלח לענין המשקל, ובתלמוד הבבלי מתרצים את ההבדל ביניהם לענין גודש, ולכו"ע סאת היבש שוה בנפח לסאת הלח (ומסתבר שהקליר לא ראה את הבבלי, שאם היה רואה אותו אפשר שגם הוא היה מפרש לענין הגודש). ומה שמפרש הה"כ את דברי הקליר שסאת הלח גדולה בנפח מסאת היבש, הכתוב ביחזקאל (מה, יא) מכחישו, ונדחק הוא לפרש "האיפה והבת תכן אחד יהיה", שהכוונה היא ששתייהן הן ג' סאין. אבל איך יפרש את המשך הפסוק "מַעֲשֵׂר הַחֶמֶר הַבֵּת, וְעֶשֶׂרֶת הַחֶמֶר הָאֵיפָה", אומר יחזקאל, שהבת שהיא מידת הלח, היא עשירית החמר, וכן האיפה שהיא מידת היבש גם היא עשירית החמר, הרי שהאיפה והבת שוות. והחמר הוא מידת יבש, ואין מידה כזאת בלח. וכן מוכח בפסוק יד, וְחֶק הַשֶּׁמֶן הַבֵּת הַשֶּׁמֶן מַעֲשֵׂר הַבֵּת מִן הַכֹּר עֶשְׂרֵת הַבָּתִּים חֶמֶר כִּי עֶשְׂרֵת הַבָּתִּים חֶמֶר, אומר יחזקאל שהבת שמן היא עשירית מן הכור, שהוא מידת היבש, והחומר שהוא מידת היבש הוא עשירית מן הבת של שמן. מבואר שמידת האיפה ומידת הבת שוות הן בנפח, וכך הבין הרשב"ץ במאמר חמץ את הפסוקים ביחזקאל.

ואפילו אם נפרש את הירושלמי שסאת היבש קטנה בשליש הנפח מסאת הלח, א"כ הוא מחלוקת בין הבבלי לירושלמי, והלכה כהבבלי. ומה שלא התייחסתי לדקדוקי לשון שכתב הה"כ, מפני שהראשונים ראו את הירושלמי והתוספתא והספרי לא דקדקו כן, כי מה נדע אנחנו ולא ידעו הם.

ומה שרצה הה"כ לדחות את התירוץ שמידת האגודל נמדדת בעוביו, ממה שאמרו בגמרא שהיחס בין האצבעות הוא 4-5-6 מאי קושיא, כל האצבעות נמדדות בעוביין, והרי יחס זה נכון במציאות בין עובי הזרת לבין עובי האצבע לבין עובי הגודל, כפי שמדדתי באצבעותי.

ומה שכתב הרמב"ם שרוחב הסיט כדי למתוח מהבוהן עד האצבע הראשונה כשיפתח ביניהן בכל כחו והוא קרוב לשני שלישי זרת, כוונתו לרווח של האויר שבין הבוהן לאצבע, כלומר רוחב של חפץ שאפשר לאחוזו בין הבוהן לאצבע, שהרי כתב הרמב"ם כשיפתח "ביניהן" בכל כחו. והוא 15.3 ס"מ.

והזרת שלשה טפחים (תוספתא כלים בבא מציעא פ"ו הלכה יב), וכתבו רב שרירא גאון (תשובה"ג אסף תשוב"ב עמ' 131) והערוך (ערך אצבע) ורש"י (סנהדרין ק. ד"ה וכי) שהוא המרחק מן האגודל לאצבע הקטנה, שבמציאות זה 23 ס"מ הרי שהאמה היא 46 ס"מ.

וכתב הרמב"ם בפירוש המשנה (עדיות פ"א מ"ב): "וכבר ביארנו כמה פעמים שהאצבע שמוודין בה היא הגודל, וכבר עשיתי אני מדה בתכלית הדיוק שיכולתי ומצאתי שהרביעית האמורה בכל התורה מחזקת מן היין קרוב לעשרים וששה דרהם, ומן המים קרוב לעשרים ושבעה דרהם, ומן החטים קרוב לעשרים ואחד דרהם, ומקמח החטים קרוב לשמונה עשר

דרהם". הרי שהרמב"ם עשה את הבדיקה "בתכלית הדיוק", וכותב שמשערים את הרביעית באצבע הגודל. ואיך יכול הה"כ לומר שהרמב"ם לא הרגיש שזה לא מתאים לשיעור לפי הגודלים כי הוא מדד את הרביעית בביצים!

ותדע, שהרשב"ץ (מאמר חמץ שם) כתב שיש ביצים דקות ויש ביצים גסות, על כן היותר טוב לשער זה באצבעות. הרי שהרשב"ץ שיער באצבעות דוקא, וקיבל שהשיעור של לוג שבעים דינרי זהב (300 סמ"ק) וע"כ צ"ל שהוא שיער בעובי האגודל.

יוסף עובדיה



ד.

א. היחס לקושיות מהמציאות על הגמרא כשיש ראשון שעל פיו הקושיה

מתישבת

אכן לא משנים הלכה בגלל קושיה על הגמרא מהמציאות, אך כאשר מה שאנו מכירים בהלכה הוא שיש סתירה שלא התישבה^ד, ויש מאידך גיסא הסבר שמתישב היטב עם המציאות והוא על פי יסוד המובא גם בגאון קדמון (הקליר), שהגאונים לא ראו אותו (ונראה שלמעשה גם אצלם היה מסורת על שיעור כזה ללוג), ולפי היסוד שמפורש בדבריו הכל מתאים לפשט המשניות והברייתות והגמרות, ולמציאות, ללא סתירות, ולא מדובר רק בסוגיה אחת אלא בהרבה סוגיות, לענ"ד יש לנקוט לפי אותו הסבר.

באשר לקושיות שצינת מאדני הכסף, בודאי שלא נסיק מקושיות כאלו לשנות את משקל הדינר. הדבר יסתור לא רק מסורת של פסיקה אלא גם הוכחות אחרות מהמציאות, וכפי שידוע היום מהדינרים של היוונים שבימי חז"ל היו מתאימים לדינרים של הגמרא והגאונים, ואצ"ל שבזמן מתן תורה לא היה ולא נברא דינר הכפול מזה פי 15, שהרי חז"ל לא אמרו לנו על השתנות המידות אלא בימי יחזקאל. והוא כדברי התשב"ץ (א, קעב): "שאם אי איפשר בלא הכחשה לא נוציא הכתוב מפשרו ונעתיקהו מהכחשה אחת להכחשה יותר מפורסמת".

כיון שהמציאות מוכיחה שגם הבבלי לא התכוון לומר שיש גודש שליש על הים של שלמה, צריך לפרש אותו אותו באופן אחר, והראיתי שיש פירוש מובן ותואם ללשון הגמרא ולהגיון, וממילא אין כאן מחלוקת בין בבלי לירושלמי.

מה שהקשה כבודו במכתב הראשון שלשיטתי באנו לסתירות אחרות כי זה אינו תואם לגובה האדם עד הכתף או עד הראש אינה קושיה מהמציאות על הגמרא, כי הגמרא לא אמרה כלל מה גובה אדם בינוני, היא אומרת שנותנים ג' אמות לגופו של אדם, שכן רוב בני האדם יכולים

ד. גם לפי הגרע"י שנוקט שהדרהם הוא 3 גרם, יוצאת סתירה למה שמקובל במידת האצבעות. ואחרי ששינה את המנהג במידות נפח של יבש, מדוע לא נשנה גם את המנהג במידות הלח ויתשבו כל הסתירות?

ה. לגופו של הקושי י"ל שאכן האדנים לא היו כולם מקשה אחת של כסף טהור. לענ"ד מהדגשת הפסוקים במנורה משמע שרק המנורה היא מזהב טהור לגמרי. והוא הדין לענין הכסף.

להניח את גופם בג' אמות, ונותנים להם עוד אמה לפישוט ידים ורגלים. וכבר מציין הריטב"א בבבא בתרא ק ע"ב שאין כל הכרח שכוונת חז"ל שג' אמות הם בדיוק גובה של אדם בינוני עד הראש או עד הכתף.



ב. השאלה מהמציאות של הגודש בשו"ת התשב"ץ, ותירוצו

השואל בתשב"ץ (שם) מקשה שלפי כללי ההנדסה שהוא מכיר הגודש של הים של שלמה בצורה המתוארת בגמרא, אינו יכול להחזיק בגודשו שליש מלכר שהוא 1000 בת'. כבודו לא הזכיר מה השיב לו התשב"ץ. התשב"ץ אינו כותב בתשובתו "ואעפ"כ לא תשתנה ההלכה שקבעו הראשונים, ויבא אליהו ויתרץ הכל", כי מבחינתו הקושיה אינה על הראשונים אלא על הגמרא עצמה. לכן ברור לו שחייב להיות לזה תירוץ שיהיה תואם לדברי הגמרא. הוא מתרץ שם על בסיס דברי רבינו תם "שלענין מקח וממכר נאמרו דברים אלו, ופירוש דבריו שהאומר לחבירו מדה גדושה אני מוכר לך במקו' שנהגו למכור מחוקה וידוע הוא שאין כל המדו' שוות ברחבן ובגבהן שלא מצינו בשום מקום שהחכמי' יתקנו שיהיה גבה המדות מתיחס אל רחבן וא"כ זה שנתחייב לתת גודש וסתם דבריו במה יחייבוהו הדיינים הסכימו הם ז"ל שיתן לו שליש מלכר שהוא חצי המדה, וסמכו זה להכחשת שני כתובים אלו כי לפי הנראה מהם בתחלת ההבטה פשר הדברים בהכחשתם הוא מפני הגודש, שהאחד מדבר בלח והא' מדבר ביבש, ולשון בני אדם בענין משאם ומתנם הוא לפי הנגלה מהכתובים, ועל כן חתכו הדין בזה שבכל מדה ובכל דבר נמדד יתן לו בשביל הגודש המותנה ביניהם שליש מלכר כי במקח וממכר אנו הולכין או אחר המנהג או אחר לשון בני אדם. זאת היא כוונת חז"ל בזה לפי פירוש זה הרב ז"ל".

ועוד כתב שאולי אפשר לקרב את הדברים למציאות אם נניח שלפי האמת היה רוחב הים טפי, ומה שאמרו שהיא דקה ולא נחשבת הוא כמו שאמרו על הארון, ועוד אפשר שמנהגם היה שהמודד נותן זרועו וידו על הגודש לעכבו מלהתגלגל וליפול וכל מה שאפשר להרבות בגודש על דרך זו הכל הוא ללוקח (ובהמשך כתב תירוץ לסתירה הכותבים לפי דרך הפשט, אך זה אינו התירוץ של חז"ל, ולא בא בזה להבהיר דבריהם).

אלא שלענ"ד אחר בקשת המחי"ר מכבוד רבינו הרשב"ץ, לגופו של דבר הקושי נשאר. מה שכתב על יסוד דברי רבינו תם שלשון בני אדם היא לפי הנגלה מהכתובים, לכאורה לא מועיל כלל כדי להבין מה בסופו של דבר כוונת הכותבים לפי חז"ל, כיצד מיושבת הסתירה בין הפסוקים לפי האמת? הרי עזרא כותב את האמת המוחלטת, ולא כתב את המידה לפי לשון בני האדם.

וגם מה שכתב התשב"ץ שני דרכים לקרב את הדבר למציאות לכאורה לא מספיק, שכן הגמרא אומרת לא להתחשב במדידה בעובי שפת הים של שלמה, כי "שפתו, שפת פרח שושן כתיב ביה", ולכן אי אפשר לומר שהחשוב הוא לפי הנחה שיש עובי לים של שלמה. גם מה

(1). הוא כותב שבמציאות כלים שגובהם כחצי רוחבם הגודש הוא כמו שליש מלגו ולא כמו שליש מלכר.

שכתב שהגודש יכל להיות שלישי כששמים יד על הגודש, אינו מספיק, שכן גם כששמים יד אי אפשר לגדוש 1000 בת של קמח על הים של שלמה.



ג. התירוי של כבודו

כבודו מתרץ את הקושיא הנ"ל באופן אחר, שאין כוונת חז"ל לגדוש הים של שלמה עצמו, אלא לגדוש של אלפיים כלים שצורתם הייתה ידועה לחז"ל שמכילים כל אחד מהם בת בלח, שאם תגדוש את האלפיים כלים האלו ביכש יהיה השיעור שלשת אלפים בת.

אך לא הבנתי כלל מהו התירוי. איך אפשר לומר שאין הכוונה בגמרא לגדוש הים, הלא הגמרא מקשה סתירה בין הפסוקים ומתרצת "לגודשא", איך לפי דבריך התישבה בזה הסתירה בין הפסוקים, הרי בסופו של דבר הים של שלמה לא הכיל בשום צורה שלושת אלפים בתים?

ועוד שבכל אופן דבריך אינם כדברי הראשונים. אמנם הבאת את רש"י בשבת לה ע"א, ונראה שרצונך ליישב את דבריך עם דבריו, אך האמת היא שמה שכבודו אומר אינו כדברי רש"י, כי רש"י אומר שהכלים של התנאים היו כמו הים של שלמה שהכיל גודש שלישי, וברור מדבריו שהוא סובר שהים של שלמה אכן הכיל גודש שלישי, בעוד שלפי דבריך הים של שלמה לא הכיל גודש של שלישי.



ד. האפשרות ש"שלושת אלפים יכיל" הוא לענין המשקל

כתבת שבפירוש שני על ענין המשקל, כוונתך הייתה לפרש איך למד הקליר את הירושלמי, דהבין שכוונת הירושלמי לומר שהפסוקים באו ללמד שבמציאות היבש קל מן הלח בשלישי, וזה נפק"מ למקח וממכר. ואינו נראה, שכן הפסוקים מדברים על תכולתו של הים, וברור שאלפים בת הם מידת נפח, וכיון שבלח מדובר על מידת נפח אי אפשר לומר באותה נשימה ביבש היא מידת משקל בלי לציין זאת, אם זה כוונת הירושלמי היה צ"ל הא בלח, והא במשקל יבש.

גם אי אשר לומר שמה שכתב הקליר "וסאת יבש חסרה שלישי בלח", זה כמאמר מוסגר לענין מקח וממכר שנדע את מידת המשקל, מהטעם שכבר כתבתי שכן הקליר כותב זאת פעמיים בתחילה לענין יבש "ומדת המקוה כשני חומרים ביבש, ושעור כל חומר כשני לתכים", והכל נאמר ברצף אחד, בתחילה היחסים בין השיעורים דרך שיעור מקוה לפי מידות יבש, ואח"כ היחסים בין השיעורים לפי מידות לח, ולא מסתבר כלל שכתב כאן שני מאמרים מוסגרים שקוטעים את הרצף של המידות מהגדול לקטן בלי כל קשר למה שלפניו ומה שלאחריו, וכשפועל הוא כן משתמש במידה שכתב כדי להמשיך את יחסי המידות למידות שאינן קושורות למשקל. גם אם נאמר שזה מאמר מוסגר, למה יכתוב את המאמר הזה פעמיים?



ה. ביאור הפסוקים ביחזקאל

במאמר שבגליון מח כתבתי שהכתוב ביחזקאל (מה יא) "הָאִיפָה וְהַבַּת תִּכֶּן אֶחָד יִהְיֶה", הכוונה היא ששתייהן הן ג' סאין, אבל בכל זאת הם שונים במידות שכן בסאה וכפולותיה הלח גדול בשליש. כבודו מקשה מהמשך הפסוק "מַעֲשֵׂר הַחֶמֶר הַבֵּת, וְעֶשֶׂרֶת הַחֶמֶר הָאִיפָה", וכתב שהחמר הוא מידת יבש, ואין מידה כזאת בלח, ועל כרחק שמלמדנו שיש השוואה בין המידות, והוכיח גם מפסוק יד, שיחזקאל אומר שהבת שמן היא עשירית מן הכור, שהוא מידת היבש, והחומר שהוא מידת היבש ההוא עשירית מן הבת של שמן.

אך לענ"ד מלבד שלא מקובל להקשות מפסוקים להלכה כי אין לנו לכל פסוק ביאור מוכרח, בודאי לא שייך להקשות על פי פירוש מחודש כזה, כי לדבריו הפסוקים אומרים ג' פעמים אותו דבר. ומה שמניח כבודו שחומר הוא אך ורק מידת יבש אינו כדברי רש"י בפירושו ליחזקאל: "וְעֶשֶׂרֶת הַחֶמֶר הָאִיפָה" וזו עשירית לחומר של יבש, וזו עשירית לחומר הלח". והחוות יאיר (סי' קעב) כתב: "שהיו להם שתי מיני כורים, האחד היה מיוחד למדוד ביבש, וכור המיוחד לדברים לחים היה גדול". אם כן אין כל קושי לומר שהחומר והכור הם שמות נרדפים שהיו גם ל30 סאה של לח, וגם ל30 סאה של יבש אף שמידתם שונה. ופירוש כפל הפסוקים ראה בביאור של המלבי"ם שפסוק יד כלל לא מדבר על מעשר אלא על מאית – מעשר מן המעשר.



ו. היחס בין האצבעות לטפח

כבודו טוען שגם כשהולכים לפי עובי אגודל 1.9 שאר האצבעות מתאימים ליחס של 6 5 4 לטפח. אבל אני רואה אצלי שעובי אגודל באמצעו במקום הפרק שזה המקום בו צריכים למדוד אגודל (שאם לא כן אין מקום מוגדר), הוא כמו עובי האצבע הסמוכה לו – 1.9, ובזרת הרוחב והעובי כמעט זהים זה לזה, כלומר שהוא בערך 1.5. גם אצל אנשים אחרים שראיתי לא ראיתי התאמה אלא ברוחב, ועוד שלא ברור מדבריו כלל לאיזה טפח הם יתאימו, ודאי לא למה שמקובל לקרוא היום טפח מעצם לעצם של כף היד כשהאצבעות צמודות (אין הבדל אם היד מאוגרפת או פשוטה)?

מה שמקובל היום הוא גם משמעות רש"י, כי בגמרא (עירובין ל ע"א) איתא "עוג מלך הבשן פתחו כמילואו", כלומר כאשר מת אדם גדול כעוג בבית, צריך שיהיה בבית פתח כגודלו של עוג כדי שהטומאה לא תהיה כדין קבר סתום שמטמא את כל כתליו עם חוריהן, ופירש רש"י (ד"ה פתחו): "ואי ליכא פתח דחוי ליה, כל חור מלא אגרוף שבכתלים טמאין".

ועוד איתא בעירובין (סח ע"א): "המת בבית ולו פתחים הרבה – כולן טמאין, נפתח אחד מהן – הוא טמא וכולן טהורין". ופירש רש"י (ד"ה כולן): "ואפילו חלונות של טפח על טפח טמאין, דכיון דכולן סתומין – לא מוכחא מילתא בהי מפיק ליה". מהקבלת שני המקומות משמע שטפח על טפח הוא כמו מלא אגרוף.

ז. החוות יאיר מפרש פירוש אחר שניסה להתאימו בדוחק לגמרא, אני לוקח ממנו רק את הרעיון על דרך דון מינה ואוקי באתרא.

כך נראה גם ממה שפירש בסוכה (מח ע"א) על מה שהביאו בול של מלח לסתום את פגימת המזבח שהוא "מלא אגרוף", ונראה שנקט בשיעור זה משום שבחולין (יח ע"א) איתא שלדעת רשב"י פגימת המזבח בטפח, וכ"פ שם הרמב"ם.

ורש"י בסוכה (ז ע"א) כתב: "טפח שוחק – מודדן בארבע אצבעות שאינם נוגעות זו בזו, דהוי טפח ומשהו". נראה שאין כוונתו למדוד סתם במקום הפירוד של ארבע אצבעות היד חוץ מאגודל, שכן הן אינן טפח כפי שמבואר בכורות שרק ארבע אגודלים, שהם יותר רחבים, הם טפח. לכן נראה שבמילה אצבע כוונתו לאגודל, והיינו דכיוון שבמציאות טפח בודד לא שייך בו שוחק, ביאר שבניגוד לטפח רגיל, אותו טפח נמדד על ידי הנחת ארבע האגודלים באופן שאין האגודלים נוגעים אחד בשני, וכך נוצר מעט יותר מטפח.

והרד"ק (ספר השרשים ערך טפח) כתב: "ענין טפח כענין זרת, אבל אין מדת הטפח כמדת הזרת, כי מדת הזרת באצבעות היד מפורזות, ומדת הטפח בארבע אצבעות דבוקות זו בזו". ונראה כוונתו שמודדים טפח בעלמא כשארבע האצבעות דבוקות כאגרוף בהיפוך מהיותן מפורזות כשמודדים זרת, ואין נפק"מ בכך שלא הזכיר להדיא את הקיבוץ לאגרוף כי באמת אפשר לראות את הטפח גם ביד פתוחה כשמודדים בקו ישר מהמקום הנמוך ביותר של הזרת, ועכ"פ מקום המדידה בפועל הוא בארבע האצבעות הדבוקות במקום הפרק.

כשמודדים אגרוף ביד קפוצה במקום בליטת העצמות, אצלי הוא 8.7 ס"מ.



ז. 'מלא רוחב הסיט'

הוכחתי משיעור זה שלשיטת הרמב"ם הוא שני טפחים, שלדעתו אגודל הוא בערך 2.15 ס"מ כי במציאות הוא 17 ס"מ. וכתב כבודו לדחות שכוונת הרמב"ם לרוחב של חפץ שאפשר לאחוזו בין הבהן לאצבע. אך לענ"ד לא מיושב בזה דבר, שכן הרמב"ם לא הזכיר חפץ, ואין מקום מסויים ביד שנחליט בו שדוקא הוא המיועד להחזקת חפץ, וגם תלוי מהו עובי החפץ. ניסיתי לתפוס סידור שרוחבו 12 ס"מ בין האגודל לזרת ולא הצלחתי. הלשון "ביניהם" היא כלשון בני אדם, וכמו בזרת שמודדים מראש אצבע לראש אצבע, כך גם כאן הכוונה היא למרחק שבין ראש האצבע לראש האגודל באדם בינוני.

וכך נראה מדברי הרמב"ם בפירוש המשנה למסכת כלים פרק יג, ד: "ויש אומרים כי מלוא הסיט ארבע אצבעות בגודל, וראיתי לרוב הראשונים שרוחב הסיט מקצה הגודל עד קצה האצבע אם יפשקם האדם ככל יכלתו".

הרמב"ם מחלק שם בין 'מלא הסיט' שי"א שהוא ארבע אגודל, ל'מלא רוחב הסיט' שהוא לפי מה שקיבל מאביו כשמונה אגודל, ונראה שמה שהביא יש אומרים שמלא הסיט הוא ארבע אצבעות בגודל כוונתו לפירוש המיוחס לרב האי גאון למשנה בכלים יג, ד שכתב: "שיעור הסיט ד' אצבעות באולינא שהוא גדול, שית בזוטרתי".

רש"י בשבת קו ע"א כותב על הסיט "בריוח שבין גודל לאצבע", ור"ח כותב שם "מראש גודל עד ראש אצבע", וכ"ה בערוך, ונראה שרב האי, ר"ח ורש"י לא חולקים במציאות מהו

המרחק שבין האגודל לאצבע, אלא שרב האי, לא אמר את החילוק של הרמב"ם בין 'מלא הסיט' ל'מלא רוחב הסיט', ולמעשה יש לרמב"ם גם שיטה אחרת במלא הסיט שכתב להלכה שמלא הסיט הוא רק שני אגודלים, ועכ"פ הוא מביא את דברי המיוחס לרב האי ומסכים שארבע אצבעות הוא המרחק בין האצבע לאמה שבמציאות ביד שלי - 8.7 ס"מ, והוא הטפח, כפי שכתב גם הקליר "ואבע אצבעות הוא הפח והסיט".



ה. הזרת

כבר ביארתי במאמר שבירחון האוצר מח שחז"ל לא אמרו לנו שהאמה ההלכתית היא אמה של אדם בינוני, וממילא גם הזרת אינה חצי של אמה של אדם בינוני. כמו באמה יש שני סוגי זרתות. לכו"ע יש 'זרת' שהיא חצי של אמה בת חמישה טפחים בקרנות המזבחה, ולפי רבי מאיר הסובר שאמת הכלים היא אמה של ששה טפחים, יש גם 'זרת' שונה שהיא חצי אמה של ששה טפחים במידות החשן, וכוותיה פסק הרמב"ם (שבת, ט, ז), וזו כוונתו באומרו שהסיט הוא $\frac{2}{3}$ מהזרת, הכוונה היא לזרת ההלכתית של אמה בת ששה טפחים שאצל רוב בני האדם גדולה מהזרת של אצבעותיהם כפי שפירש שם המגיד משנה שהסיט הוא שני שליש זרת רק "במדת הזרת האמור בכתוב, ולא המשוער ביד. שהמשוער ביד מלא הסיט יותר הוא משני שלישים".

במציאות אפשר למדוד את שתי הזרתות על ידי אצבעות של אדם שהזרת שלו תואמת או לכך או לכך, וכפי שביארתי בגמרא בכתובות ה ע"ב שלכן אמרו שאצבע האמה והזרת משמשות למדידה, ורש"י מפרש שם שהכוונה בין לאמת בנין ובין לאמת כלים אע"פ שי"א שהן שונות, וכן הוא לענין הזרתות, וזו כוונת רב שרירא והערך.



"תכלית הדיוק"

לשון הרמב"ם במסכת עדויות "תכלית הדיוק" היא על כל המידות שעשה, שהוא טרח וחישוב מה שלא עשו לפניו וקבע את המידה התואמת לעומר או לרביעית בתכלית הדיוק שיכל, ואח"כ מדד כמה דרהמים יש במידה זו בחומרים שונים. אך אין מלשון זו כל ראייה שהוא בדק שהכלי שהוא עשה תואם לעשירות אצבע. מה שכתב "וכבר ביארנו כמה פעמים שהאצבע שמודדין בה היא הגודל", אינה כותרת לעשיית המידה במדויק, אלא זה שייך לכל ההקדמה שהסביר איך מודדים באצבעות, וסיים שכל האצבעות האלו הם באגודל, וכפי שרואים בלשונו במסכת פה ומסכת חלה. אבל מסתבר שבפועל את המידה שהוא יצר עשה על פי ביצים כפי שרואים בגאונים שהיו לפניו שחישבו או המידה לפי ביצים כיון שבכלים זה בהרבה יותר נוח מלחשב באצבעות, וככל הידוע לי לא מצינו גאון כלשהוא שבכלל מזכיר את מידת האצבעות בתשובה להלכה למעשה. אכן הרשב"ץ (מאמר חמץ שם) כתב 'שיש ביצים דקות ויש ביצים גסות, על כן היותר טוב לשער זה באצבעות'. אבל זה לא מה שעשו לפניו, ובאמת אינו מובן, הרי גם

באצבעות יש דקות וגסות, ועל כרחק צריך לעשות אומד מיהו בינוני, ובסופו של דבר בחישובי חלקים הרבה יותר נוח לשער בביצים.

בברכה

עידוא אלבה



ה.

הה"כ קורא לקושיא מהמציאות, "סתירה שלא התישבה". קושיא צריך ליישב ולא לעשות את כל דברי הגאונים הראשונים כטועים ח"ו, גם אם לא מצאנו ישוב לקושיא. ומה שכתב שהייתה לגאונים מסורת על שיעור כזה ללוג, אע"ג שהם כתבו שהלוג שש ביצים. א"כ הוא טוען כנגד הגאונים שלא הרגישו ח"ו שדבריהם סותרים זא"ו. ומה שפשוט לו בפירוש דברי הקליר, כבר הראיתי שאפשר לפרש את דבריו באופן אחר שאינו חולק על הראשונים. ואף אם תאמר שפירושי דחוק, מ"מ הראשונים שראו את דברי הקליר השוו את סאת הלח לסאת היבש, וע"כ צ"ל שגם הם מפרשים בדברי הקליר שהלוג שש ביצים. וא"ת שהם חולקים עליו, אע"ג דפשוט המשניות והברייתות והגמרות כדברי הקליר, א"כ הה"כ מכריע במחלוקת כהקליר כנגד כל הגאונים והראשונים.

ומה שכתב לתרץ שהאדנים לא היו כולם מקשה אחת של כסף טהור, ורק המנורה היא מזהב טהור לגמרי. עדיין קשה מהמנורה, שבמציאות אי אפשר לעשות מנורה בגובה ח"י טפחים מחמשים ק"ג זהב, כמבואר באור תורה (שם).

ובענין השאלה מהמציאות של הגודש בשו"ת התשב"ץ ותירוצו. הה"כ טוען מבחינתו של הרשב"ץ הקושיא אינה על הראשונים אלא על הגמרא עצמה. ודאי שקושייתו היא על הגמרא ולא על הראשונים, שהרי פשוט לו שדברי הראשונים אמת (שהלוג שש ביצים כמו שכתב הוא במאמר חמץ) ואין מי שחולק על זה, וס"ל שאפילו הקליר סובר כך, שהרי הרשב"ץ ראה את דברי הקליר, כדמוכח במגן אבות (פ"ג מ"ח). וא"ת דס"ל שהקליר חולק על זה, א"כ הרשב"ץ הכריע כהראשונים כנגד הקליר אע"ג שלפי הקליר מתיישבת הקושיא מהמציאות של היש"ש, שמקושיא לא מתים אפילו כדי להתיר עגונה (שו"ת דגל ראובן ח"ג סימן לו). אלא שהה"כ חולק על הרשב"ץ וסובר שמקושיא אפשר לבטל את כל דברי הראשונים.

ומה שכתב הרשב"ץ כמה תירוצים לקושיא מהיש"ש, והה"כ לא מקבל את תרוציו, הרי גם בזה חולק הה"כ על הרשב"ץ. ואף אם נאמר שתרוצי הרשב"ץ דחוקים, מ"מ נראה שאין כוונת הרשב"ץ לומר שע"י תירוצים אלו הקושיא ודאי מתיישבת, אלא רצה לומר, שלכל קושיא יש תירוצ, וצריך לעמול ולישב את הקושיא. ומ"מ מבואר בדברי הרשב"ץ, שאע"פ שידע שיש קושיא מהמציאות, וגם ראה את דברי הקליר, ואע"ג דפשוט המשניות והברייתות והגמרות כדברי הקליר, מ"מ פסק שהלוג שש ביצים.

הה"כ כתב שלא הבין את התירוץ שכתבתי בכוונת הגמרא לענין הגודש, איך התישבה בזה הסתירה בין הפסוקים. כך הוא הפירוש, שהפסוק שאומר מחזיק בתים שלשת אלפים, רצה לומר

שהים מכיל אלפיים כלים של בת, וכלים אלו יכולים להכיל שלשת אלפים איפה ביבש עם הגודש.

ובענין עובי האצבעות, מדדתי בקליבר ובלחץ שוה, עובי הגודל 19 מ"מ ועובי הזרת מעט יותר מ 12.5 מ"מ. ואותם השיעורים קיבלתי גם במדידה ברוחב האצבעות, כנגד מקום הציפורן. והתוספות (מנחות מא: ד"ה ארבעה) הסתפקו בזה היכן מודדים. וא"כ מה הרעש הגדול? ואי אפשר לומר שאצבעותי משונות, שהרי אצבעותי מתאימות לשיעור שכתב הרמב"ם.

ומה שפשוט לו להה"כ שהטפח הוא מעצם לעצם של כף היד, מי אומר שכך סובר הרמב"ם? ומה שרוצה הה"כ להוכיח ממלא אגרוף, והרי הרמב"ם בפירוש המשנה (כלים פרק יז יב) כותב "ואגרוף, הוא הרעף. ובן אבטיח, אדם מפורסם בעשיית רעפים גדולים". ואם באנו לפרש את המידות לדעת הרמב"ם לפי גוף האדם, יש לנו לפרש שסובר הוא שמשערים את האמה מהמרפק עד סוף אצבע האמה.

ומה שניסה הה"כ לתפוס סידור שרוחבו 12 ס"מ בין האגודל לזרת ולא הצליח, שינסה לתפוס עיפרון ויצליח. ומה שכתב הרמב"ם בפרוש המשנה מקצה הגודל עד קצה האצבע, היינו זה מה שראה אצל הראשונים, ולאפוקי דעת האומרים ארבע אצבעות, אבל בספר היד החזקה תיקן את הלשון וכתב ביניהן (כדברי רש"י שבת קט.), כדי שיהיה מכוון למידת האצבעות.

ומה שכתב הה"כ "מסתבר שבפועל את המידה שהוא יצר עשה על פי ביצים". הרי שעל פי 'סברה' רוצה הה"כ להתעקש ולקבוע שהרמב"ם לא הרגיש שהמידה באצבעות סותרת את המדידה בביצים, ודבר זה אין הדעת יכולה לסבול. ושוב הוא חולק על הרשב"ץ שמדד באצבעות ויצא לו כשיעור הרמב"ם.

ואביא כאן מדברי הפתיחה לשו"ת יביע אומר (ח"א) וז"ל: "וידוע מ"ש רז"ל טובה צפרנם של ראשונים מכרסם של אחרונים, ולכן ברור שאין להקל ראש כנגדם לסמוך על הכרעתנו מן התלמוד כי מה נדע ולא ידעו הם, אא"כ בראיה ברורה ובהסכמת חכמי הדור. וזה קשה מאד במציאות. וכיו"ב אמרו בירוש' אם רק הוא מכס. ואמרינן בעירובין לכן של ראשונים כפתחו של אולם, ואנו כמלא נקב מחט סדקית. אמר אביי ואנן כי סיכתא בגודא לגמרא. אמר רבא ואנן כי אצבעתא בקירא לסברא. א"ר אשי ואנן כי אצבעתא בבירא לשכחה. ע"ש. ומה נענה אנן יתמי דיתמי אבתרייהו. ומה כחנו לדחות דברי הראשונים אשר מי יתן ונזכה להבין דבריהם הקדושים. וכו' ולאפוקי ממה שראיתי לכמה ממחברי זמנינו אשר לא ייראו ולא יחתו מאימת רבותינו הראשונים אשר מימיהם אנו שותים, וגדולת חכמתם לא תבעתימו, לכתוב עליהם כאשר ידבר איש אל רעהו. ופני זקנים לא נהדרו. ובזה גורמים לתת להם תורת כל אחד בידו לחלוק על הראשונים אשר משאתם יגורו אליהם. וכו' משא"כ לסמוך על סברתנו נגד הראשונים לא אמרה אדם מעולם. ואף בראיה חותכת, יש לחתור להשיב כדי ליישב דברי הגאונים דכל רז לא אניס להו. וכו' וע' בתשו' מהר"ם אלשקר (סי' נג) שכ', שאין יחס לדורות אלו עם הראשונים אפי' כיחס הקוף עם האדם, והלואי שיבינו דורות אלו הקל שבדברי הראשונים, כ"ש בדורות הבאים שהדורות והלבבות מתמעטים והולכים. וכבר כ' רב שרירא גאון ז"ל: שחכמת הגאונים ופלפוליהם הוא הדבר אשר צוה ה' את משה. וכל החולק על שום דבר מכל דבריהם כחולק על

ה' ועל תורתו. וכו' ועיין בכנסת הגדולה א"ח (סימן קמו הגה"ט) שאין לקרוא תגר על מנהג העולם ופי' המפרשים הראשונים והאחרונים, ואף על פי שנראה לנו קושי בדבריהם, יש לנו לתלות החסרון בנו, ולומר שדעתם רחבה מדעתינו, ואין אנו משיגים עומק כוונתם" עכ"ל.

יוסף עובדיה



ו.

א. הסתירה שלא התישבה

כשכתבתי "סתירה שלא התישבה" התכוונתי לחידת השיעורים שהיא הסתירה בין מידת האצבעות לנפח הביצים, שבפועל נראה שמידת האצבעות היא מעל 2 ס"מ, ומידת הביצים פחות מ-52 סמ"ק, כפי שביארתי במאמר בגליון מח, ואין זה תואם במציאות להשוואה שבין האצבעות לביצים המפורשת בגמרא בפסחים קט. זו הסתירה שלא התישבה.

אמנם בעל פתח הדביר והגר"ח נאה טענו שאין סתירה במציאות כי רוחב האגודל לא כ"כ גדול, והביצים לא כ"כ קטנות, ולכן אם ננקוט אגודל 2 ס"מ וביצה 57 סמ"ק יש התאמה. אלא שבימינו התברר על פי משקל מטבעות הדרהם והמתקאל שהביצים שעליהם דברו הגאונים והראשונים היו 50 סמ"ק או פחות. גם נראה שהאגודל הבינוני ברוחבו הוא יותר מ-2 ס"מ. אם כן התשב"ץ והב"י שכתבו שיש סתירה צדקו.

בעקבות גילוי הסתירה הזו קבעו הגו"ב (צל"ח פסחים קטז) והגר"א (מעשה רב סי' קה) לשנות את ההלכה הנהוגה מדורי דורות לשער בביצים שלפנינו את כל מידות הנפח. הם ידעו שמהרי"ו (שו"ת סי' קצג, מובא בש"ך יו"ד שכד, ג) ומהרי"ל (בריש סדר ההגדה, הובא במג"א רי, ב), ואחריהם גדולי אשכנז שיערו את שיעורי הנפח בביצים שלפניהם שהיו קטנות. ואם כן הם ידעו שבימי הראשונים באשכנז ברור שהביצים היו קטנות, והם שיערו בביצים שלפניהם. ולמעשה נראה שגם לא העסיקה אותם השאלה ממתי והיכן קטנו הביצים, והם לא שללו שיתכן שגם אצל הגאונים והרמב"ם הביצים היו קטנות, וחזינן שהם לא חששו לטענה של כבודו, שמקושיה לא מתים ולא מבטלים את דברי הראשונים. הם לא חששו גם לכך שמהר"ם (דפוס פראג סי' רלט), ומרדכי (הל' ציצית תקמ"ח) כתבו למדוד אגודל בשיא רוחבו, וכן נקטו גדולי אשכנז (ט"ז או"ח יא, ח. סמ"ע חו"מ קנד, נד) ואם כן איך הם לא הרגישו שדבריהם סותרים זה את זה. כל זה לא הפריע להם לשנות את ההלכה כי בסופו של דבר "הדעות האמיתיות נמשכות אחרי המציאות".

באים חכמים בדורינו ואומרים, מאחר שכיום התברר שהביצים לא קטנו, אם כך נשנה את אופן מדידת האצבעות ממה שהיה מקובל מימי הב"י, ומעתה נמדוד בעובי האגודל או בראשו במקום הציפורן במקום באגודל בשיא רוחבו, ויוצא מדבריהם שאף שלפי זה כל הפוסקים מימי הב"י ואילך טעו, לפחות נוכל לומר שהגאונים והרמב"ם לא טעו.

כך צריך לומר לפי הגרע"י, אם כי הוא לא עמד על שכך צריך לומר.

אך עכ"פ לענ"ד גם קביעה זו מנוגדת לדברי הגאונים והרמב"ם. צא וראה כיצד כבודו אומר מהו גודל הזרת באדם בינוני – 23 ס"מ, פשוט לו שמודדים מראש אגודל לראש זרת, מדוע? משום שאין מקום אחר בו מודדים מרחק בין אצבעות מפוסקות. הרי חז"ל והראשונים לא כתבו שמודדים לפי חפץ שבו אדם אוחז כשהוא מפסק את הזרת מהאגודל, ואי אפשר לומר שהתכוונו דוקא לאחיזת עפרון, פשוט מפני שהם לא כתבו כך.

כך בדיוק אני אומר גם לגבי מרחק אצבע מאגודל כשהאצבעות מפוסקות, ומרחק אצבע מאצבע האמה כשהן מפוסקות. אי אפשר לומר שהכוונה אינה למדידה מראש אצבע לראש אצבע כי אין מקום אחר מסויים שבו אפשר למדוד. דבר זה מפורש בדברי ר"ח בשבת קו כשכתב שהסיט הכפול הוא "מראש גודל עד ראש אצבע", וברמב"ם בפיהמ"ש בכורות לגבי מלא רוחב הסיט "מקצה הגודל עד קצה האצבע". הרמב"ם כותב בענין האגודל שהוא "כבריתו", ולכן מסתבר שגם כל המרחקים האלו נאמרו בלי לחץ מיוחד (לכן כתבתי שהמרחק הוא 17 ס"מ ולא 20 ס"מ כפי שכתב החזו"א). הסיט הוא מרחק של אצבעות המוסטות זו מזו, ואינו שני בין הדברים המשתנים מאדם לאדם, על כן נראה שהכוונה היא למדידה באדם בינוני. ואינו דומה לזרת ולאמה שבהם יש שתי מידות שונות, ובלשון חז"ל נאמר שאמה היא בת חמישה או בת שישה טפחים, והזרת היא חציה של אמה זו, ולכן הם נמדדים לפי טפחים בינונים ולא לפי זרת ואמה שיש בגוף האדם של אדם בינוני.

במציאות, המרחק בין אצבע האמה לאצבע שלידה הוא ארבע אגודלין לרוחב, והמרחק בין האגודל לאצבע הוא שמונה אגודלים לרוחב, אי אפשר להתאים מרחקים אלו אצל אדם בינוני לעובי האגודל או לרוחב הציפורן. על כן כאשר אנו רואים שהם כתבו הקליר והמיוחס לרב האי שהסיט שהוא המרחק בין אצבע האמה לאצבע שלידה והוא ארבע אגודלין – טפח, נראה שהם הגיעו למסקנה זו מפני שהם מדדו את המרחק כשמפסקים את האצבעות אצל אדם בינוני באגודל לרוחבו, או בטפח מעצם לעצם, ואין זה משנה אם הם מדדו בפועל או שקיבלו כך במסורת. אם זו מסורת אז מי שקבע את המסורת הוא שמדד כך. וכן הרמב"ם שכתב שמלא רוחב הסיט שהוא המרחק בין אצבע לאגודל הוא שמונה אגודלין, נראה שכתב כך משום שהוא מדד את האגודל לרוחבו. כבודו טוען שהרמב"ם תקן את לשונו בהלכה מפני ששם לא כתב במפורש שזה מקצה אגודל לקצה אגודל. לענ"ד טענה זו אינה הגיונית, לא מדובר בתקון לשון אלא בחזרה לומר שיעור אחר, אך אין כל סיבה שהרמב"ם יחזור בו משיעור שאפשר למדוד אותו, וינקוט שיעור שאי אפשר למדוד אותו, בפרט כשהוא לא פירש שיש למדוד אותו כשמחזיקים עפרון, לכן נראה שכוונתו היא כפי ההבנה הפשוטה מראש אצבע לראש אצבע.

מעתה כל מה שהאריך כבודו בטענה "מה כוחנו לדחות דברי הראשונים", זו שאלה שתפול גם על התירוץ של כבודו. נראה שבימי ר"ח והרמב"ם כשמדדו ג' טפחים – י"ב אגודלין, או ג' אצבעות הם מדדו באגודל ברוחבו. והמרחק שהם נהגו בו לאצבע לא היה 1.9 ס"מ. לכן כבודו בא לשנות מההלכה שנהגו בה מימי הגאונים והרמב"ם.

למעשה, כל תירוץ שיאמר לסתירה האצבעות והביצים (חוץ מהתירוץ שאמות המקוה הם של חמישה טפחים שאליו התייחסתי במאמר בגליון מח) הוא בהכרח שינוי מדרך הפסיקה של כל הדורות,

מפני שבמציאות בכל הדורות הפסיקה היתה סותרת, שכן במידות האורך מדדו לפי אגודל ברוחבו, ובמידות הנפח מדדו לפי הביצה שלפניהם. כך גם נהג התשב"ץ שגילה את הסתירה כשמדד מקוה באמה בת ששה טפחים, כי הוא לא מצא ישוב לסתירה. זו לא פסיקה מתוך ידע, אלא פסיקה מחוסר ברירה שאין לנו ישוב לסתירה. ואם ננקוט כדברי כבודו זה אפשרי רק אם ננקוט שמכח קושיה במציאות משנים הלכה הנהוגה מדורי דורות".

בניגוד לישוב שמציע כבודו, הישוב לסתירה שהעליתי (שהיסוד שלו נאמר כבר על ידי הרב עמנואל חי ריקי) על ידי מה שהוכחתי שסאת לח שונה מסאת היבש מבוסס על פשט המשניות והברייטות ודברי הקליר. לכן לענ"ד הוא עדיף מהישוב של כבודו, שהסמך שלו הוא רק מזה שהתוספות הסתפקו ונשארו בצ"ע, בעוד שלכאורה הספק לכשעצמו צ"ע, כי בובחים כתוב בזכרותו, ובמנחות לא כתוב, ובפשטות בזבחים לפי החשבון מדובר באגודל מיוחד שאינו מיועד למדידה ברצף, ובמנחות שלא פירש הוא משום שמדובר על אגודל לרוחב, שזה סתם אגודל שנאמר למדידת כל הדברים, כי נוח להעמיד אגודל בצד אגודל בכיוון ההפוך לו ולמדוד כמה אגודלים בזה אחר זה, בעוד שבזכרות אפשר למדוד רק אגודל בודד.



ב. הראיה מהגמרא הורמב"ם שמודדים אגודל לרוחבו ופח מעצם לעצם ביד

מאוגרפת

כשמודדים את היחס של 4 5 6 לטפח אצל אדם בינוני אי אפשר לדלג על שלב כלשהוא. גם אם נניח שמצאת בעובי זרת התאמה לאגודל של 1.9", עכ"פ הוא צריך להתאים גם לאצבע שליד האגודל ביחס של 5 לטפח (או שתמצא התאמה לפי גירסה אחרת בגמרא בבכורות), וגם צריך למצוא ביד טפח שהוא 7.6 ס"מ בקירוב. כבודו בדבריו לא פרט מה הוא מצא בגודל האצבע שליד האגודל, ואינו משיב לשאלה היכן בדיוק תמצא טפח ביד שהוא 7.6 ס"מ. ביד שלי מרחק 7.6 (בערך) הוא במקום הפרק התחתון של האצבעות, אך זה לא יכול להיות הטפח בגלל שאם זה המקום חז"ל והראשונים היו צריכים לפרש למדוד דוקא בצורה משונה כזו.

כתבתי שגם הרמב"ם כמו רש"י מדד טפח מעצם לעצם על יסוד מה שהוכחתי מפירוש המשניות לגבי הסיט שהוא מדד את האגודל לרוחבו, והאגודל לרוחבו מתאים

(ח). לגבי הקושיה מהמנורה שלפי המציאות הידועה במשקל הסגולי של זהב משקלה אינו תואם למשקל השקל לפי המסורת, כבר ביארתי שבכל אופן לא נשנה את ההלכה בזה מפני שיש הוכחות מהמציאות למסורת כל הדורות במשקלים. ועוד שגם אם נאמר שהמשקל הוא פי 15 תשאר השאלה איך היא נעשתה, והלא זהב טהור כשהוא דק הוא רך מאוד. בפשטות לכן נאמר שהיא נעשתה מאליה, והיינו שהיא היתה מעשה ניסים, גם מה שעשה שלמה מתואר על ידי חז"ל שהיא כלתה את כל זהב בפעולה שאיננו מבינים מה היא, כיצד זיקוק גורם להפוך מאות כיכרות זהב לכיכר אחד. אלא שכאן חייבים לומר שמדובר בענינים נסיים.

(ט). אני יודע היכן מדד כבודו. באגודל המקום בו גודלו 1.9 ס"מ אצל אדם בינוני הוא באמצע הפרק בשיא העובי. ולכן נראה שגם בשאר האצבעות מודדים במקום הפרק. בורת שיא העובי אינו במקום הפרק אלא למטה ממנו, ונראה לי שרק מעל הפרק תמצא אצל אדם בינוני 1.25. הפרק אינו סימן הכפל שיש באצבע מבפנים, כי אם מקום חילוק העצמות הניכר בגב היד.

דוקא לטפח הנמדד מעצם לעצם. נראה שאין מקום אחר ביד שעשוי להתאים לאגודל ברוחבו.



ג. הבנת התשב"ץ והראשונים בדברי הקליר

אין נפק"מ אם התשב"ץ ראה את דברי הקליר ביוצר לפרשת שקלים (שאינו הפיוט שעליו מדבר התשב"ץ במגן אבות). מסתבר שמי שראה את דבריו, ובכל זאת המשיך לסבור שסאת הלח והיבש שוים הבין שכוונתו כפי שהבינו הראשונים את הגמרא בערובין יד ע"ב, שגודש של כלי המידה של יבש היה שליש, ואולי הם חשבו שלדעתו כל המידות הן גדושות. אך עכ"פ לא מסתבר להוציא דבריו ממשוטם, כי זה פשט המשניות, הברייתות והירושלמי, ואין כל סבה הגיונית שהקליר, שלא ראה את הבבלי, מתכוון לדברי הבבלי שאינם רמוזים כלל בדבריו.



ד. הרמב"ם עשה את המידה על פי ביצים, וכך הבין גם התשב"ץ את הרמב"ם

מלבד זה שכל הגאונים שלפני הרמב"ם כשדברו על מידות לחלה (43.2 ביצים) ולרביעית (ביצה וחצי), דברו על פי ביצים ולא מדדו באצבעות, כדמוכח ממה שלא הזכירו את מידת האצבעות, נראה שכך גם עשה הרמב"ם כי המדידה בביצים יותר מדויקת מכיוון שבאצבעות צריך למדוד שלושה מימדים, אורך רוחב וגובה, וכל סטיה כעשירית אצבע תגרום לטעות מעוקבת במידה. בומדית כלי לחלה או לרביעית מריך למדוד עשיירות אצבע, ולטענת הרשב"ץ שהביצים משתנות, הגאונים והרמב"ם ישיבו בפשטות שעכ"פ הכל לפי הרואה ולא ידוע כלל שהביצים הבינוניות במקומות אחרים שונות, כפי שגם המודד באצבעות צריך לשער מיהו אדם בינוני, ומידות האנשים משתנות ממקום למקום. ההנחה שהרמב"ם לא הרגיש שהמידה באצבעות סותרת את המדידה בביצים היא מה שעולה מהמידות שהוא מוסר לאצבעות, כפי שהוכחתי לעיל מדבריו על הסיט, וכך כנראה הניחו גם הנו"ב והגר"א.

מה שכתב כבודו שהרשב"ץ מדד באצבעות ויצא לו כשיעור הרמב"ם, לא ידעתי מנין לו. אמנם הרשב"ץ במאמר חמץ כתב שיש למדוד רביעית על פי אצבעות, אך הוא לא כתב שם שמדד בפועל באצבעות. הוא מביא תחילה את דברי הרמב"ם שמשערים בביצה בנפח ולא במשקל, ואת דברי בעל הטורים שמדד שיעור חלה בביצים. ועל זה הוא כותב "ואני תמה מהמודדים בביצים שלנו. לפי שאין כל המקומות שוין בביצים". משמע גם מדבריו שהוא מניח שהרמב"ם מדד בביצים את כל השיעורים, ולכן נקט לשון רבים "המודדים בביצים" דהיינו גם הרמב"ם.

בשו"ת תשב"ץ (ח"ג סי' כו) כתב שמדד על פי המבואר בהל' ספר תורה (ככל הנראה לפי אגודל של שבע שיעורים) ויצא לו "שהטפח חצי זרת שלי שהוא הבינוני". נראה שהאגודל שמדד היה בערך 2.5 ס"מ, וא"כ טפח 10 ס"מ, ולהשוואה מדד את הזרת שלו הבינונית בלי לחץ והוא כ-20 ס"מ, לכן כתב ששני טפחים הוא זרת שלו. וציין שם שלמורו הרב וידאל יצא שיעור גדול יותר.

בשו"ת תשב"ץ (ח"ג סימן לג) הוא הסיק: "כשתשער המקוה באמות שלנו היום (שאת מידתן הסיק מהאצבעות כמבואר שם בדבריו), ותכוין אותו למדת הביצים במקומו' אלו תמצא שהביצים הן קטנות מהשיעור הרבה". ועוד כתב (ח"ג סי' לו) שלפי דברי הרמב"ם על משקל השעורים אפשר לדעת מה משקל דינר, ולפי זה שקל בפועל את שיעור רביעית "ואנחנו שקלנו קמח שלנו ומצאנו משקל ביצה ל"ג זוזים ושליש (בוזים של מקומו), ושקלנו המים ומצאנו משקל ביצה ל"א זוזים ורביעית וזו יהיה משקל המים יותר קל ממשקל קמח (לכאורה בלתי אפשרי). ומכל מקום הוא לא כתב שמצא התאמה בין השיעור שלו במשקל לשיעורי האצבעות. נראה שבפועל בגלל המחלוקת בינו לבין מורו על גודל האגודל שיער רביעית לפי משקלים של מים או קמח בלבד, ולא לפי אצבעות, ולכן ולא גילה את חוסר ההתאמה לנפח ולמשקל אלא כשמדד מקוה באצבעות.



ה. הישוב לסתירת הפסוקים לגבי הים של שלמה

כדי להשיב לדברי כבודו אחזור לבאר שוב את דברי.

לגבי הים של שלמה במלכים א פרק ז, כו כתוב: אֲלֵפִים בַּת יָכִיל. ובדברי הימים ב פרק ד, ה כתוב: מִחֲזִיק בְּתִים שְׁלֹשֶׁת אֲלֵפִים יָכִיל.

בספרי במדבר פרשת נשא פסקא מב איתא: "כיצד יתקיימו שני כתובים הללו? אלפים בלח שהן שלשת אלפים ביבש. מיכן אמרו חכמים ארבעים סאה בלח שהם כוריים ביבש". וכן הוא בעוד ברייתות ובירושלמי.

בגמרא בערובין יד ע"ב נוסח השאלה והתשובה שונה: "כתיב אלפים בת יכיל, בת כמה היא - שלש סאין, דכתיב מעשר הבת מן הכר. דהוה להו שיתא אלפי גריו. והא כתיב מחזיק בתים שלשת אלפים! - ההוא לגודשא".

לענ"ד קושית הגמרא בבלי אינה קושית הברייתות. הברייתות מקשות רק על עצם הסתירה בין אלפים לשלושת אלפים, ולכן התירוץ הוא שאלפים בלח הם גופא שלושת אלפים יבש, ותו לא מדי. הם לא התייחסו לקושי שבפסוק בדברי הימים כתוב "מחזיק בתים", שהם מבארים אותו על מידת יבש, בעוד ש'בת' היא מידת לח. כנראה לא התייחסו לקושי זה משום שהבינו שאחרי המילים 'מחזיק בתים' יש פסיק, כלומר שכוונת הפסוק היא שהים מחזיק 'בתים' כמו שמפורש במלכים, ושלושת אלפים יכיל היינו שהוא מכיל שלושת אלפים מידות יבש.

אבל מלשון הבבלי נראה שהקושי שלו אינו רק מפני שכאן כתוב אלפים וכאן כתוב שלושת אלפים, אלא הקושיה היא גם ובעיקר על מידת 'הבת', שקשה על מה שאמרנו ש'בת' הוא שלשה סאין, הרי משמע מהפסוקים בדברי הימים שה'בת' היא 2 סאין. ועל זה הוא משיב "לגודשא", כלומר מעבר לכך שהשלשת אלפים שבדברי הימים הם מידת יבש, צריך לומר שמה שכתוב בדברי הימים 'מחזיק בתים', פירושו שתכולתו כתכולת שלושת אלפים כלים שמחזיקים 'בת' בגודש, ולכן הם מכונים "מחזיק בתים", והכוונה היא לתכולת כלים שמשמשים במסחר

למדידת יבש, וכיון שבמסחר דרך לגדוש שליש ממילא הם מכילים נפח של בת, ומכונים "מחזיק בתים". ומכאן למדנו שבמסחר נהוג להשתמש בכלים שגודשם שליש מתכולתם.

הבבלי מסיים כמו בספרי במשנה "ארבעים סאה בלח שהם כוריים ביבש" כי גם הפירוש שלו מיוסד על ההנחה שהכלים שהים מכיל שלושת אלפים מהם שבהם מודדים יבש, קטנים בשליש מכלי הלח, והוא מה שכתוב במשנה.

אך הראשונים הבינו שהכוונה בבבלי היא שהים של שלמה הכיל 9000 סאין (3000 איפות יבש) כאשר ממלאים את הים יבש וגודשין עליו שליש מלבר. וכנראה שהם הבינו שזו גם כוונת הברייתות, שנקטו שאלפים בלח הן שלושת אלפים ביבש משום שסתם יבש נמדד בגודש, ועל זה קשה לי:

א. בפסוק כתוב בתים, ולדבריהם הכוונה לאיפות.

ב. במציאות אי אפשר לגדוש שליש על הים של שלמה העשוי בצורה שתוארה בגמרא.

כבודו כותב דרך חדשה. לדעתו יש לפרש שהפסוק שאומר מחזיק בתים שלשת אלפים, רצה לומר שהים מכיל אלפיים כלים של בת, וכלים אלו יכולים להכיל שלשת אלפים איפה ביבש עם הגודש.

אך לענ"ד ישוב זה לא מסתבר:

א. בפסוק כתוב "שלושת אלפים יכיל", משמע שמדובר על מה שמכיל הים ולא על מה שמכילים הבתים שבתוכו. גם ברור שלא מכניסים את הכלים עצמם לים, ולכן אי אפשר לומר שמדובר על תכולה תיאורית של אותם כלים, אלא הכוונה היא שהים מכיל תכולה של שלושת אלפים כלים.

ב. בפסוק כתוב בתים, ולפי דברי כבודו הכוונה לאיפות.

ג. אי אפשר לבאר כך את הברייתות והירושלמי מכיון שהם לא מזכירים כלל גודש, ולא מספיק להניח שסתם כלי יבש נמדדים עם גודש, אלא צריך לבאר שהכלים שבתוכו יכילו שליש נוסף לנפחם אם ישימו עליהם גודש, וכיון שהברייתות והירושלמי לא אומרים כך לא ברור מה הם יישבו לסתירה בין הפסוקים? ואם תאמר שאכן הברייתות והירושלמי סוברים שסאת לח שונה מסאת יבש ואנן פסקינן כהבבלי, לא מסתבר כלל שהבבלי חולק על הספרי והתוספתא בלי לציין כלל שברייתות יש שיטת חישוב שונה לכל מערכת שיעורי המידות.

בברכה רבה

עידוא



הרב שמואל אריה ישמח
ישיבת צדור המור והדר להדר, חיפה

גאולה מבערב וגאולה מהבוקר

הקדמה * א. דברי הגמרא * ב. הקושיות בדברי הגמרא * ג. דרך מחודשת בביאור
הגמרא * ד. מתי התרחשה השאלת הכלים ממצרים

הקדמה

במאמר קצר זה נעמוד על דברי הגמ' ברכות העוסקת בהשאלת הכלים ממצרים. נציע ביאור מחודש לפיו הגמ' סוברת שהשאלת הכלים התבצעה רק אחרי מכת בכורות, ובכך יתורצו כמה קושיות על הגמ'. נביא לבסוף כי כמה מפרשים אכן סברו שהשאלת הכלים התבצעה רק אחרי מכת בכורות, ונציע את השיטות השונות בנושא זה.

א.

דברי הגמרא

בברכות דף ט נאמר: "דבר נא באזני העם וגו' - אמרי דבי ר' ינאי: אין 'נא' אלא לשון בקשה. אמר ליה הקב"ה למשה: בבקשה ממך לך ואמור להם לישראל בבקשה מכם שאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב, שלא יאמר אותו צדיק 'ועבדום וענו אותם' קיים בהם 'ואחרי כן יצאו ברכוש גדול' לא קיים בהם. אמרו לו: ולואי שנצא בעצמנו. משל לאדם שהיה חבוס בבית האסורים והיו אומרים לו בני אדם: מוציאין אותך למחר מבית האסורין ונותנין לך ממון הרבה, ואומר להם: בבקשה מכם הוציאוני היום ואיני מבקש כלום. 'וישאלום' - א"ר אמי: מלמד שהשאלים בעל כרחם. איכא דאמרי בעל כרחם דמצרים, ואיכא דאמרי בעל כרחם דישאלום... 'וינצלו את מצרים' - א"ר אמי: מלמד שעשאוהו כמצודה שאין בה דגן, וריש לקיש אמר עשאוהו כמצולה שאין בה דגים".

ב.

הקושיות בדברי הגמרא

נתמקד במימרא הראשונה בגמ', ונעלה כמה תמיהות בענין: א. מה הצורך במשל אודות האיש הנמצא בכלא, וכי דברי הגמ' לא היו ברורים גם לפני המשל? במה המשל מוסיף הבנה על מה שנאמר קודם?! ב. היה צריך לומר במשל שמציעים לאסיר כסף כשיצא, והוא אומר 'העיקר שאצא ולא מעניין אותי הכסף', אולם במשל שבגמ' יש תוספת של נקודה נוספת,

(א). שו"ר במתיבתא שבספר תאוה לעינים אות ל' הקשה כן ותירץ.

שאינה דומה לנמשל, ולפיה האסיר אומר 'תנו לי לצאת עכשיו (!) בלי כסף, וזה עדיף לי מלצאת מחר (!) עם כסף'. מדוע יש הפרש בין המשל לנמשל?! ג. מדוע הקב"ה חושש "שלא יאמר אותו צדיק", ואינו חושש לקיים את הבטחתו? ד. מדוע מניח הקב"ה שאברהם אבינו יבוא אליו בטענות, והרי אברהם אבינו עמד בעשרה נסיונות ולא הרהר?! ה. מדוע הקב"ה צריך לבקש מישראל שישאלו כלים, והרי הוא יכול לגרום לפרעה לתת להם מיוזמתו כלי כסף וזהב, או לצוות אותם לשאול את הכלים?! ו. מדוע ה' צריך שישראל ישאלו כלים כדי שהבטחתו תתקיים, והרי הבטחתו תתקיים כאשר יזכו ישראל בביזת הים לשלל גדול?!^ה

ג.

דרך מחודשת בביאור הגמ'

נציע כעת דרך חדשה בביאור הגמ', שייתרונה הגדול הוא בפשטותה, ולשם הצעתה נקדים ונעיר על קושיא נוספת שיש כאן.

במשנה הראשונה בברכות מובא שלדעת חכמים ניתן לקרוא קריאת שמע של ערבית עד עלות השחר, אולם הם הורו לקרותה עד חצות כדי להרחיק את האדם מן העבירה. בהקשר לזה מובאת בגמ' ט ע"א, המחלוקת האם זמן אכילת הפסח הוא עד חצות, משום שאז פרעה שחרר את ישראל, או עד עלות השחר, משום שאז ישראל החלו לצאת בפועל ממצרים. מיד אח"כ מובאות בגמ' כמה מימרות בענין יציאת מצרים, כשהראשונה שבהן היא המימרא בה אנו עוסקים.

נראה להסביר שמימרות אלו הובאו אגב הדיון הנ"ל בנוגע לזמן יציאת מצרים. אולם הסבר זה דורש ביאור: מדוע הגמ' מביאה את המימרא הזו, ולא עשרות מימרות אחרות המפורזות בש"ס ובמדרשים שעוסקות ביציאת מצרים!?

- (ב). שו"ר אחר כתיבת הדברים שבמתיבתא הביאו שתירוצים לזה הובאו בצ"ח ד"ה משל, ובביאורי הגר"א דף ט ע"א, ד"ה שלא בהגה"ה, ובעיון יעקב ד"ה הוציאני, ושו"ר שגם המלבי"ם לשמות יא תירץ זאת.
- (ג). ראיתי במתיבתא כמה תירוצים לשאלות אלו, מהגר"א והעץ יוסף וענף יוסף ונחלת יעקב ועיון יעקב ושלימה משנתו, ומגיד תעלומה, ודברי שאול, וערבי נחל פרשת בא דרוש ג', ופרשת דרכים דרוש ה' ד"ה מעתה, ובכלי יקר שמות יא, ב, ובספר זכות אבות, עשר צחצחות, מערכת ט אות סו, ובתירוצים שנאספו בפרדס יוסף שמות יא, ב, אות כג, ובעוד מפרשים, וראיתי שתירץ זאת גם בחידושי מהר"א אמיגו לברכות ט, ע"א.
- (ד). ראיתי במתיבתא שתירץ זאת בדרשות הר"ן, דרוש יא, ד"ה ואפילו.
- (ה). לא מצאתי מקור בפסוקים לכך שישראל זכו בביזת הים לעושר, אולם במדרש שיר השירים רבה א, יא, מבואר שביזת הים היתה מרובה מהכלים שלקחו ישראל ממצרים.
- (ו). ראיתי במתיבתא עוד הסבר בשם הפני יהושע ט ע"ב ד"ה שלא, ועוד הסבר בקדושה וברכה סמיכת חכמים ט ע"ב ד"ה ענני, ועוד הסבר במהרצ"ח, ועוד הסבר בשארית הברכה לרב אשכנזי דרוש ב' לשבת הגדול ד"ה ועל כל האמור.
- (ז). כגון פסחים קט, ע"ב, ושם קיט, ע"א, ראש השנה יא, ע"ב, בכורות ה, ע"ב (בחיפוש מהיר ושטחי לא מצאתי עוד מאמרים בתלמוד הבבלי, ומסתבר שרבים ממאמרי המדרשים היו לפני הבבלי.

משום כך, נראה לענ"ד לבאר את דברי הגמ' בדרך חדשה: בסוגיא הקודמת הביאה הגמ' ש"כשנגאלו ישראל ממצרים לא נגאלו אלא בערב, שנאמר 'הוציאך ה' אלהיך ממצרים לילה', וכשיצאו לא יצאו אלא ביום, שנאמר 'ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה'...". בלילה שחרר פרעה את ישראל והתיר להם לצאת ממצרים, אולם בפועל ישראל יצאו רק ביום, משום שהם היו צריכים לצאת 'ביד רמה'.

בגמ' לא מובא הסבר מדוע ישראל לא יצאו מיד בחצות הלילה. במכילתא (פסחא יג) מובא שישאל אמרו למצרים שלחצו עליהם לצאת: "מוזהרים אנו שלא לצאת אלא בפרהסיא, שנאמר 'ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר'". הדברים דורשים הבנה, שהרי גם אם היו ישראל יוצאים בלילה ברור היה לכל שהדבר נעשה 'ביד רמה' - בעל כרחו של פרעה שחושש ממות. מדוע אם כן יש להמתין עד הבוקר?!

נראה לענ"ד שכהמשך ישיר לזה הביאה הגמ' את המימרא הבאה, בה מבואר שההשתוות מאז חצות הלילה ועד לבוקר היתה בגלל בקשתו של הקב"ה מישראל לשאול כלי כסף, כדי שיצאו ברכוש גדול שהוא 'ביד רמה'.

שאלת כלי הכסף היתה רק אחרי מכת בכורות (י), ומכיון שכך, ישראל התעכבו במצרים, לצורך שאילת הכלים, ובמקום לצאת בחצות הלילה הם יצאו רק בבוקר.

[הקורא בודאי מתפלא כאן: הרי שאילת הכלים התבצעה לפני מכת בכורות, כפי שנאמר במפורש בשמות יא, ג? בהמשך הדברים נביא ראיות למה שכתבנו כאן].

אילו ישראל היו יוצאים בחצות הלילה, כלומר מיד כשהם יכולים לצאת, היה בזה סימן לכך שהם היו במצרים בעל כרחם, ולכן מיד כשפרעה מאפשר להם לצאת הם נמלטים משם. זו יציאה בלילה, שהרי יש ביציאה כזאת סמל לכך שישראל מתייחסים לשהותם במצרים כתקופה חשוכה ורעה שראוי להצטער עליה, להתבייש בה, ולהימלט ממנה בהקדם. אולם, הקב"ה הרי הבטיח לאברהם אבינו שגלות מצרים מתוכננת מראש ע"י קורא הדורות מראש, והיא חלק מתוכניתו של הטוב לכל העוסק בטובתן של ישראל. זהו שאומר ה' לאברהם "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול", כלומר - ישראל ירדו לגלות משום שיהיה להם תועלת גדולה ממנה.

כך כתב בעל הנודע ביהודה (צל"ח, ברכות ט, ע"ב): "דהנה כל גלויות שגלו ישראל אף שהיה זה עונש... מכל מקום גם עצם הגלות היה לטובה, וכמו שדרשו רז"ל בפסחים (פו, ע"ב) 'אמר רבי אלעזר לא הגלה הקב"ה את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים'... ושורש דבר זה לפי שידוע שע"י העבירות נופלים ניצוצי קדושה להקליפה, ולכן צריכין ישראל לבוא בגלות, ושם כאשר הגלות מכפר עון שוב מתוקן הקלקול והניצוצות שנפלו שמה מתנוצצים ועולים, והם הגרים שמתגיירים וניתוספים על עדת ישראל. וכאשר יצאו ישראל ממצרים העלו כל הניצוצות שהיה במצרים, ולכן עלו אז עמהם גרים הרבה מאד, כדכתיב 'וגם ערב רב' וגו', לפי שכל ניצוצי הקדושה עלו ולא נשאר במצרים שום ניצוץ קדושה שם... ולזה כיוונו ר' אמי וריש לקיש 'שעשאוהו כמצודה שאין בה דגן' או 'כמצולה שאין בה דגים', ולא על הממון כיוונו, רק על ניצוצי הקדושה שלא השאירו שם כלום" (כעין זה כתב בחתם סופר פסחים פו, ע"ב, ד"ה אלא כד').

כעין זה כתב גם בעל התולדות יעקב יוסף (בספרו צפנת פענח, פרשת בשלח, ד"ה כדי לבאר): "דמבואר בכתבי האר"ז"ל" מה שנאמר 'וילקט יוסף את הכסף הנמצא במצרים' הוא סוד בירור ניצוצין וכו' יעוין שם, וכן מה שנאמר 'וינצלו את מצרים' הוא סוד בירורי ניצוצות וכו', שהוא רכוש גדול שהבטיח השי"ת לאברהם 'ואחרי כן יצאו ברכוש גדול' יעוין שם, אמנם אני כתבתי שאין מקרא יוצא מדי פשוטו שיצאו ברכוש גדול בגשמי וברוחני, הגם שהעיקר הוא הרוחני..."

כאשר ישראל נשארים במצרים עד הבוקר, כלומר נשארים בגלות מרצונם במשך כמה שעות נוספות, הרי הם מראים בזה שהם מבינים שהגלות איננה חושך אלא היא ברצון ה', לתועלתם, כדי שהם יצאו ברכוש גדול. לכן הם יוצאים באור יום ו"ביד רמה", כמי שמבינים שהגלות הביאה להם ברכה, זקפה את קומתם, והפכה אותם לעם ההולך קוממיות לארצו.

על שפת ים סוף יקבלו ישראל ממון רב ויראו כי הגלות היתה לצורכם ולטובתם, אולם אין בכך כדי להניח את דעתו של אברהם, שהרי כך הובטח לו: "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול" – היציאה עצמה תהיה ברכוש. לאברהם הובטח שכבר בתוך החושך והגלות יכירו ישראל בברכתה, ולא רק לאחר שהצרה חלפה.

כל צרה באה בהשגחה מצד הקב"ה הרוצה להיטיב לבריותיו, אולם האדם בדרך כלל אינו רואה זאת תוך כדי הצרה. הקב"ה רוצה שאברהם אבינו, אביהם של ישראל, ידע שישאל יצאו ברכוש גדול, דהיינו שישאל עצמם יכירו ויראו שגלות מצרים היא לטובתם.

על שפת ים סוף יקבלו ישראל ממון רב, שהגיע אליהם ע"י הקב"ה, אולם לאברהם אבינו הובטח שישאל "יצאו" מיוזמתם "ברכוש גדול". את הרכוש הגדול יקבלו ישראל ברצונם, וללא ציווי אלהי: "אמור להם לישראל בבקשה מכם שאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב".

העבד משועבד לאדונו בעל כרחו, והאדון הוא זה שמשחרר אותו בעל כרחו, אולם ישראל לא יצאו ממצרים כשפרעה שיחרר אותם, וסירבו להוראתו לצאת ממצרים בחצות הלילה. "כשנגאלו ישראל ממצרים", בצורה סבילה, בעקבות פקודתו של פרעה ששיחרר אותם, ובעקבות מכת בכורות שעשה הקב"ה, "לא נגאלו אלא בערב, שנאמר 'הוציאת ה' ממצרים לילה'..." אולם, "כשיצאו" ביוזמתם, מתוך רצונם החופשי, "לא יצאו אלא ביום, שנאמר 'ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה'..."^ח.



ח. כע"ז ציין בשם האר"י גם החת"ס (חת"ס על הש"ס, ברכות ט ע"ב ד"ה וינצלו), אולם נראה שהמהדירים לא מצאו באר"י כעין זה. המהדיר לצפנת פענח ציין: "עייין במגלה עמוקות ואתחנן אופן קעו, ועי"ש אופן ר"נ", והביא מהדיר שמצא שכתב החיד"א (דבש לפי, מערכת יו"ד, אות יד), בשם "ספר קדמון רמזי התורה כתב יד" לפרשת ויגש: "... וילקט יוסף את כל הכסף בגימטריה 'העץ', שתיקן עיון אדם הראשון שפגם בעץ הדעת. וישראל במצרים גמרו ותקנו כל הניצוצות וזהו שאמר 'עשאוהו כמצולה שאין בה דגים' ליקטו הנשמות הנקראים דגים שאינם צריכים שחיטה אלא אסיפתם היא המתרת אותם. וזה תורף דבריו בקיצור".

ט. לענ"ד ע"פ מהלכינו יש להבין גם את שלשת האגדות הנוספות המובאות בגמ' ברכות שם: הגמ' מביאה שם מחלוקת האם המצרים השאלו את הכלים בעל כרחם של ישראל, או בעל כרחם של המצרים. לפי מהלכינו המחלוקת היא האם ישראל אכן הכירו בחשיבות הרכוש הגדול, ורצו מיוזמתם לקחת אותו איתם. בהמשך הגמ' מביאה: "אהיה אשר אהיה (שמות ג, יד) - אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: לך אמור להם לישראל: אני הייתי עמכם בשעבוד זה ואני אהיה עמכם

ד.

מתי התרחשה השאלת הכלים

אחר שביארנו את דברי הגמ', נעבור לעסוק במקרא, ונברר האם השאלת הכלים התבצעה לפני מכת בכורות, או אחריה?

במשך שנים רבות הבנתי שהשאלת הכלים התרחשה לפני מכת בכורות, וכך מבואר במפורש בשמות פרק יא (פס' ב-ג), שלאחר מכת החושך ולפני מכת הבכורות אמר ה' למשה "דַּבֵּר נָא בְּאָזְנֵי הָעָם וַיִּשְׁאָלוּ אִישׁ מֵאֵת רַעְהוּ וְאִשָּׁה מֵאֵת רַעְוָתָהּ כָּלִי כֶסֶף וְכָלִי זָהָב", ומיד בפסוק הבא נאמר "וַיִּתֵּן (בלשון עבר!) ה' אֶת חֹן הָעָם בְּעֵינֵי מִצְרַיִם גַּם הָאִישׁ מִשֶּׁה גָדוֹל מְאֹד בְּאָרְץ מִצְרַיִם בְּעֵינֵי עֲבָדֵי פְרָעָה וּבְעֵינֵי הָעָם". הרי שישראל שאלו כלים ממצרים עוד לפני מכת בכורות.

כך אכן מורגל בפי העולם, וכך ביארו בחומש 'מקרא מפורש' (בו ליקטו חברי מכון עזר ונדר את דברי המפרשים על המקרא) ע"פ כמה מפרשים, מבלי להביא שיש מי שסבר אחרת. להלן נביא שאכן כך סברו ההדר זקנים, המלבי"ם, הכתב והקבלה, ועוד מפרשים.

אולם, אחר העיון בדברי הגמ' הנ"ל שבתי ועיינתי בפסוקים ומצאתי שהדברים אינם פשוטים כלל, ויש כמה ראיות לכך שהשאלת הכלים היתה אחר מכת בכורות. אחר החיפוש מצאתי שכך סברו כמה מפרשים – אבן עזרא, ר' יונה, ר' חיים פלטיאל (מבעלי התוספות), כלי יקר, ר' יאשיהו פינטו, ועוד. כפי שראינו לעיל נראה שכך הוא פשט הגמ' בברכות.

הראיות שהשאלת הכלים היתה לאחר מכת בכורות: בשמות יב, לא-לו, מובא שמיד במכת בכורות פרעה אמר למשה ואהרן שיצאו ממצרים, ומיד נאמר "וַתִּחַזַּק מִצְרַיִם עַל הָעָם לִמְהַר לְשַׁלְּחָם" ומיד "וַיִּשְׂא הָעָם אֶת בְּצֻקוֹ טָרֶם יִחַמָּן..." ומיד "וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל עָשׂוּ כַּדָּבָר מִשֶּׁה וַיִּשְׁאָלוּ מִמִּצְרַיִם כָּלִי כֶסֶף וְכָלִי זָהָב וּשְׁמֶלֶת. וְהָיָה נָתַן אֶת חֹן הָעָם בְּעֵינֵי מִצְרַיִם וַיִּשְׁאָלוּ וַיִּנְצְלוּ אֶת מִצְרַיִם", ומיד "וַיִּסְעוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל מֵרַעְמֶסֶס סִכְתָּה..." הרי שפשט הפסוקים הוא שישראל השאילו את כלי הכסף ממצרים אחרי מכת בכורות, לפני שישראל נסעו לסוכות.

בפירושו הקצר של הראב"ע לשמות ג, כא, הוא דייק כך מלשון הפסוקים שם: "וְהִפֵּיתִי אֶת מִצְרַיִם בְּכָל נִפְלְאוֹתַי אֲשֶׁר אֶעֱשֶׂה בְּקִרְבּוֹ וְאַחֲרֵי כֵן יִשְׁלַח אֶתְכֶם. וְנָתַתִּי אֶת חֹן הָעָם הַזֶּה בְּעֵינֵי מִצְרַיִם וְהָיָה כִּי תִלְכוּן לֹא תִלְכוּ רִיקָם. וְשִׁאֲלָה אִשָּׁה מִשְׁכָּנָתָהּ וּמִגֵּרַת בֵּיתָהּ כָּלִי כֶסֶף וְכָלִי זָהָב וּשְׁמֶלֶת וְשִׁמְתָם עַל בְּנֵיהֶם וְעַל בְּנֵיהֶם וְנִצְלָתָם אֶת מִצְרַיִם". מסדר הפסוקים משמע שאחרי שפרעה 'ישלח אתכם' אז ישאלו כלים, וכך כתב הראב"ע שם: "ונתתי את חן העם – בעת שישלח אתכם, כאשר הוא כתוב למעלה".

בדרשות ר' יונה (פרשת בא מהד' וגשל ה'תש"מ עמ' קב) כתב שכך מוכח משמות יב, וכך משמע גם משמות ג, כא "וְהָיָה כִּי תִלְכוּן לֹא תִלְכוּ רִיקָם. וְשִׁאֲלָה אִשָּׁה מִשְׁכָּנָתָהּ וּמִגֵּרַת בֵּיתָהּ כָּלִי כֶסֶף..."

בשעבוד מלכיות. אמר לפנינו: רבנו של עולם! דיה לצרה בשעתה. אמר לו הקדוש ברוך הוא: לך אמור להם 'אהיה שלחני אליכם' (שם)". לפי מהלכנו ניתן להסביר כך: הקב"ה אמר לישראל שהם צריכים להכיר בכך שגלות מצרים היא לטובתם, ויש בה רכוש גדול, והוא הוסיף שעליהם להכיר שכך יהיה גם בגלויות הבאות. לעומת זאת ישראל אמרו שהם מכירים בכך רק למפרע ובדיעבד. לאחר שהם כבר בגלות, אך אין הם רואים טוב בגלות מלכתחילה, עוד לפני שהיא התרחשה. יש לבאר לפי דרכינו גם את המימרא האחרונה בענין 'ענני יי ענני', וצ"ע.

הרי משמע שכאשר יעמדו לילך ממצרים רק אז ישאלו את כלי הכסף. ר' יונה מביא ראיה גם מפרק יא (פס' א-ב) שם נאמר "ויאמר ה' אל משה עוד נגע אחד אביא על פרעה ועל מצרים אחרי כן ישלח אתכם מזה, כשלחו כלה גרש יגרש אתכם מזה. דבר נא באזני העם וישאלו איש מאת רעהו ואשה מאת רעותה כלי כסף וכלי זהב". משמע שרק אחרי שישראל יגורשו אז הם יבקשו כלי כסף'.

ביאור הסתירה בפסוקים: לפי ביאורינו זה, עלינו לתרץ את המובא בשמות פרק יא, משם עולה, כאמור, שישראל השאלו את הכלים עוד לפני מכת בכורות!?

נציע שלשה אופנים לביאור סתירה זו. הסבר ראשון: יש שפירשו שנתנת החן הנזכרת בפרק יא אינה בענין השאלת הכלים, אלא בענין אחר (כך פירשו רמב"ן בפרק יא, ור"ח פלטיאל¹). לענ"ד יש להביא ראיה לזה מכך שבפרק יא נאמר "ויתן ה' את חן העם בעיני מצרים", אולם בפרק יב נוספה על כך מילה חשובה: "וה' נתן את חן העם בעיני מצרים וישאלום וינצלו את מצרים". הסבר שני: בפרק יא לא נאמר 'וישאלום' משום שישראל לא השתמשו אז בחן. רק בפרק יב נזכר 'וישאלום' משום שאז, לאחר מכת הבכורות, ניצלו ישראל את החן כדי להשאל כלים (שו"ר שכמדומה שבצור המור לר"א סבע ביאר כך בפירושו לשמות יב, לו). הסבר שלישי: נתנת החן התרחשה בפועל רק אחרי מכת בכורות, והזכרתה בפרק יא היא תיאור של מה שיקרה בעתיד. הדבר נזכר בפרק יא רק כדי לסיים את הנושא, כדרכה של התורה במקומות רבים (שו"ר שייתכן שלכך כוונת רבנו מיוחס בפירושו לשמות יא, ג).

המפרשים שנקטו כדברינו: הבאנו לעיל שכך נראה מהראב"ע (בפירושו הקצר לשמות ג, כא), ושכך מובא גם בדרשות ר' יונה (פרשת בא מהד' וגשל ה'תש"מ עמ' קב), ועי"ש בר' יונה שהסביר מדוע ה' צווה שהשאלת הכלים תהיה דווקא לאחר מכת בכורות. גם בפירוש ר' חיים פלטיאל (מבעלי התוספות, שמות יא, ג) כתב ששאלת הכלים היתה אחרי מכת בכורות. כך גם נראה מדברי צור המור לר"א סבע בפירושו לשמות יב. כך עולה גם מפירוש הרי"ף על העין יעקב (לר' יאשיהו פינטו, ברכות ט ע"א ד"ה דבר נא). כך כתב גם בכלי יקר שמות ג, כב. גם האלשיך לשמות יב, לה, ביאר שהשאלת הכלים היתה אחרי מכת בכורות, והעיר האלשיך שבפירושו לפרק יא הוא ביאר

(י). הראנו כאן שהשאלת הכלים היתה אחרי מכת בכורות. אולם, עדיין יש מקום לומר שלא בגלל כך התעכבו ישראל במצרים עד לבוקר. זאת משום שמשמע"ה אמר לעמ"י "ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר" (שמות יב, כב), והרי שהיה עליהם להתעכב במצרים עד הבוקר בלי קשר להשאלת הכלים. עוד עולה מפסוק זה שההתעכבות עבור ההשאלה התרחשה רק לאחר עלות השחר. אולם, נראה לתרץ שהציווי לא לצאת עד הבוקר כוונתו שכדי להספיק להשאל כל כסף עליהם להמתין עד הבוקר ולא לצאת מיד בחצות. ניתן לומר שבמשך חציו השני של הלילה הגיעו המצרים אל בתי היהודים ודחקו בהם לצאת, וכשהיהודים סירבו לצאת אז המצרים נתנו להם כלי כסף כדי לזרז את היהודים לצאת. אולי לזה כוונת המכילתא דרשב"י שמות יב, לו "ובני ישראל עשו כדבר משה - אמר להן לא תהו מהלכין משכונה לשכונה, שלא תהו נראין כבני אדם תרמאין". יש עוד לעיין בזה.

(יא). אמנם לענ"ד קצת קשה על פירוש זה, שהרי בשמות ג, כא, אומר ה' למשרע"ה: "ונתתי את חן העם הזה בעיני מצרים והיה כי תלכון לא תלכו ריקם, ושאלה אשה משכנתה ומגרת ביתה כלי כסף... ונצלתם את מצרים". מזה משמע שנתנת החן קשורה להשאלת הכלים, ואם כן בפשטות נראה מזה שנתנת החן הנזכרת בפרק יא היא גם כן בקשר להשאלת הכלים (וכך אכן ביאר הראב"ע הארוך והרי"א והמלבי"ם בפרק יא). אכמ"ל בתירוק קושייתנו זו.

באופן אחר. כך נראה גם מדברי האברבנאל לשמות פרק יב (וצ"ע, שהרי בשמות יא, ג, מבואר שלדעתו ההשאלה היתה לפני מכת בכורות).

המפרשים החולקים: לעומתם, יש שכתבו שהשאלת הכלים היתה לפני מכת בכורות. בהדר זקנים (לשמות יב, לה, ולשמות יא, ב) מבואר שכלי הכסף הושאלו לפני מכת בכורות, כנזכר בפרק יא, והוא מסביר שההשאלה נזכרת שוב בפרק יב משום שאז הכלים המושאלים ניתנו ע"י המצרים במתנה לעמ"י. גם האלשיך (יא, ג) ביאר שההשאלה היתה לפני מכת בכורות, אלא שהיא נזכרת שוב בפרק יב כדי להסביר שלמרות החפזון היה להם כלים כיון שהם השאילו אותם לפני שעת החפזון (כבר הערנו שבמק"א האלשיך ביאר אחרת). גם מהאברבנאל (שמות יא, ג) נראה ברור שהשאלת הכלים היתה לפני מכת בכורות (כבר הערנו שבמק"א הוא כתב להיפך). גם המלבי"ם לפרק יא ביאר שהשאלת הכלים היתה לפני מכת בכורות, ושוב כתב כך בפירושו לפרק יב אות פד, ולמד כך ממה שנאמר 'ובני ישראל עשו כדבר משה' במקום 'ויעשו ישראל'. וכדבריו כתב גם הכתב והקבלה (יא, ב וכן יב, לה).³



(יב). יש כמה מפרשים שדעתם בנושא איננה ברורה לי: הרס"ג בפרק יב כתב "ובני ישראל עשו כדבר משה - עשו אז (!) כמו שצוה להם משה", וכמדומה לי שכוונתו שהם השאילו ביציאת מצרים ולא לפני כן, וכשיטת ר' יונה. אולם, אולי אפשר לפרש שכוונתו בדיוק להיפך, שהם 'עשו אז' - כשמשה צווה, ולא כעת, וכך הבינו בדעתו באוצר מפרשי התורה וגם ב'מקרא מפורש', ולפי"ז דעת הרס"ג היא כדעת ההדר זקנים. ייתכן שהרש"ר הירש בפירושו לשמות י, כט - יא, ג, סבר כדעת ההדר זקנים, אך אינני בטוח שלכך כוונתו. ייתכן שבר"א בן הרמב"ם בפרק יא (ואולי דבריו שם הם בשם רס"ג) משמע כהדר זקנים, אולם לענ"ד אין הכרח לפרש כך את דברי ר' אברהם (שהרי ייתכן שכוונתו היא רק שהגיע הזמן להשאיל אך לא התכוון לומר שיעשו כך דווקא לפני מכת בכורות). לענ"ד משאר הפרשנים אין ראיה האם סברו כהדר זקנים או כר' יונה (על שיטת החזקוני לא אאריך כאן, משום שדבריו אינם נוגעים לנידון שלנו, ראה בדבריו לשמות יא, ג, וכן יב, לו).

הרב אוריאל בנר

מספר החומרים שניתנו למלאכת המשכן ומשמעותו

בשמות כה, ג-ז נאמר: "וזאת התרומה אשר תקחו מאתם זהב וכסף ונחושת ותכלת וארגמן ותולעת שני ושש ועוזים ועורות אילים מאדמים ועורות תחשים ועצי שיטים שמן למאור בשמים לשמן המשחה, ולקטורת הסמים אבני שוהם ואבני מילואים לאפוד ולחושן".

מה מספרם של החומרים המופיעים כאן? לכאורה "נתי ספר ונימני" נספור ונדע, אבל עיון מדוקדק יראה שאין הדברים חד משמעיים. ועוד יש לשאול, האם יש משמעות כלשהי לספירה זו? עיון במפרשים ילמדנו שיש משמעות למספר המדויק.

באופן פשוט יש 15 דברים [אמנם בתורה שלמה מובאות שתי שיטות לפיהן יש 11 או 16 חומרים, אך אנו נתמקד בשתי שיטות עיקריות] א. זהב ב. כסף ג. נחושת ד. תכלת ה. ארגמן ו. תולעת שני ז. שש ח. עיזים ט. עורות אילים י. עורות תחשים יא. עצי שיטים יב. שמן יג. בשמים יד. אבני שוהם טו. אבני מילואים.

ספירה זו מתבססת על כך ש"בשמים לשמן המשחה ולקטורת הסמים" פירושם בשמים לשתי מטרות, אבל הדבר שנוי במחלוקת בין הראשונים. רשב"ם מפרש: "ולקטורת הסמים - כלומר לצורך קטורת הביאו סמים".

לעומתו, האב"ע (הפירוש הארוך) כתב: "נכון בעיני שמלת בשמים כוללת לשמן המשחה, ובשמים שהם מעורבים עם הסמים לקטורת".

לדרך זו הסביר הרמב"ן: "לא הוצרך להזכיר ובשמים וסמים לקטורת בעבור שהזכיר קטורת הסמים, כאשר לא הזכיר שמן לשמן המשחה".

[וצ"ב מדוע לא נמנו שמן המשחה וסמי הקטורת? בפרדס יוסף כתב: "שמן למאור... יתבאר על פי מדה י"ט מל"ב מידות דר"א בנו של ר' יוסי הגלילי... בדבר שנאמר בזה וה"ה בחברו, וקאי תיבת שמן גם אשמן המשחה והרי כאילו כתב - שמן למאור ושמן ובשמים לשמן המשחה, כ"כ ברש"ש שבת קנ"ה, ומרמב"ן לא משמע כן שאם כן כיצד הוכיח משמן לסמים"].

שיטה דומה מבחינת מספר החומרים מיחס הרמב"ן לרש"י: "על דעת רש"י סמים שם בשמים".

נמצא שלדעת רש"י רמב"ן ואב"ע יש ברשימה 15 דברים, ולדעת רשב"ם יש 16.



משמעות המספר חמש עשרה

רבנו בחיי (כ"ה, ז') רואה משמעות עמוקה במספר 15: "ויש לך לדעת כי כלל הדברים שבפרשה זו שהזכיר הכתוב תרומה הן 15 כי הבשמים והסמים הכל אחד וכנגדן מצינו בפסוק

בראשית ט"ו הברות (דהיינו נקודות, וכוונתו להצירי שתחת הריש ולהחיריק שתחת השין שבמלת בראשית, וכן הלאה בפסוק ראשון שבתורה-סך הכל ט"ו נקודות-פירוש הרח"ד שעוועל)... כי המשכן דוגמת בריאת העולם וטעם הדבר בבריאת עולם ובמשכן כדי לרמוז מה שכתוב כי ב"ה ה' צור עולמים, גם כנגדן נמצאו ט"ו פעמים ת"ק בשבעה רקיעים (יעוין בפירוט הדברים שם)... כנגדן תקנו חכמי האמת בישתבח ט"ו שבחים שיש בו, ובאחרונה אינו אומרים לשמך הגדול. כנגדם ט"ו שבחים באמת ויציב..., כנגדן אמר דוד ט"ו שבחים להקב"ה לך ה' הגדולה..., וכנגדן הזכיר ט"ו פעמים שיר המעלות, וכנגדן מצינו ט"ו תיבות בפסוק את ה' האמרת וכנגדן ט"ו תיבות בברכת כהנים".

על קשר לבריאת העולם עמד גם אברבנאל, וז"ל: "אמרו אנשים שהיו הדברים הבאים בנדבה ט"ו, כנגד ט"ו דברים שמהם ובהם הושתת העולם והם החומר הראשון, והצורה הגשמית וארבעת היסודות בצורות הם ותשעת הגלגלים".

עוד בעניין זה מצינו בכלי יקר: "... כתיב כי ב"ה ה' צור עולמים שכל העולמות נבראו בשם של י"ה, על כן באה כל הנדבה על המשכן וכליו במספר ט"ו, להורות שקיום כל שלושה עולמות תלוי במשכן זה הבנוי על תבנית צור זה, ומורה קצת על זה אותן ט"ו מעלות שהיו מן עזרת נשים לעזרת אנשים, ושנבנה ע"י שלמה שהיה בדור ט"ו לאברהם".

ובנחל קדומים לחיד"א (תרומה ז') כתב: "אפשר לרמוז שזכו לזה בזכות ט"ו שנים שהיו ג' אבות ביחד ובמעמד שלושתן הפליאו לעשות הבונים בשמים בייחודם וכוונתם בזכותם זכו להתנדב במשכן ט"ו מינים".

בזוהר (כרך ב' שמות) פרשת תרומה, דף קכו ע"א) הוקבלו 15 החומרים לימים מיוחדים בשנה, וניתנה משמעות נוספת למספר זה: "מאתם מאינן זמני ושבתי וכלא רזא חדא, זהב וכסף ונחשת ותכלת וארגמן ותולעת שני, זהב, ברזא דיומא דראש השנה דאיהו יומא דזהב יומא דדינא ושלטא ההוא סטרא דאת אמר (איוב לו) מצפון זהב יאתה, וכסף, דא יום הכפורים דמתלבנן חוביהון דישאל כמא דאת אמר (ישעיה א) אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו, וכתוב (ויקרא טז) כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם, ונחשת, יומי דקרבתין דחג דאנן רתיכי דעמין עכו"ם ואנן אקרון רזא דהרי נחשת ובגין כך מתמעטין בכל יומא ואזלין, ותכלת, דא פסח שולטנו דרזא דמהימנותא רזא דגוונא תכלא ובגין דהיא תכלא, לא שלטא עד דשציאת וקטילת כל בוכרי דמצראי כמא דאת אמר (שמות יב) ועבר יי' לנגף את מצרים, בג"כ כל (קלט א) גוונין טבין בחלמא בר מן תכלא, וארגמן, דא שבועות רזא דארגוונא דתורה שבכתב דאתיהיבת ביה כלילא מתרין סטרין מימינא ומשמאלא כמא דאת אמר (דברים לג) מימינו אש דת למו ודא איהו ארגמן, ותולעת שני דא איהו ט"ו באב דבנות ישראל הוו נפקי במאני מלת כמא דאת אמר (איכה ד) האמונים עלי תולע, עד הכא שית סטרין מכאן ולהלאה רזא די' ימי תשובה, וש"ש ועזים, ועורות אילים מאדמים, ועורות תחשים, ועצי שטים, ושמן למאר, ובשמים לשמן המשחה ולקטורת הסמים, ואבני שוהם, ואבני מלואים, עד הכא תשעה לקבל תשעה יומין ויום הכפורים אשלים לעשרה, ומכל אלן אנן נטלין תרומת יי' בכל זמנא וזמנא בגין לאשראה עלן" [בהמשך שם מפורטים הדברים].



"י"ג דברים האמורים בענין"

אולם, רש"י סובר שברשימה זו יש פחות דברים וז"ל: "י"ג דברים האמורים בענין כולם הוצרכו למלאכת המשכן או לבגדי כהונה כשנדקדק התוספות".

כך סבורים גם דעת זקנים מבעלי התוספות: "שלשה עשר נדבות מונה כאן שנדבר ישראל במשכן". וכן דעת בעל הטורים.

וצריך להבין כיצד הגיעו למספר זה?

כתב במושב זקנים: "... י"ג דברים, ואי קשיא הרי הן ט"ו דברים, ושמעתי לתרץ זהב וכסף ונחושת הרי שלושה, תכלת וארגמן ותולעת שני הרי שלושה אחרים ושש ועיזים הרי שנים ועורות אילים מאודמים ועורות תחשים הרי שנים ועצי שיטים אחד, שמן למאור בשמים לשמן המשחה ולקטורת הסמים הרי אחד אבני שוהם ואבני מילואים הרי י"ג".

והתחדש בדבריו: א. איחוד בין שמן למאור לבין בשמים וסמים ב. איחוד בין אבני שוהם ואבני מילואים. לגבי הנקודה הראשונה נראה ששלושת דברים אלו הם החומרים היחידים מן הצומח המנויים ברשימה, ובמובן זה אפשר לראותם כאחד. וכך י"ל גם לגבי אבנים. אולם לפי"ז יש לשאול מדוע מתכות אינן נחשבות כאחד? וכן מדוע צמר הצבוע בשלושה צבעים שונים (תכלת, ארגמן ותולעת שני) אינו נחשב כאחד? ואפשר שההבדל בין סוגי המתכות וסוגי ה"צבעים" לצמר הוא במרכזיות המראה, המהוה דבר משמעותי בחומרים שמהם נבנה המשכן. משא"כ בשמן וקבוצתו, מדובר על חומרים הנכתשים ואינם מופיעים בעין, ועל כן ניתן לאחדם יחד. וצ"ל שבאבנים ההבדל במראה פחות משמעותי וכן אין הוא תופס מקום כמו בצמר, שבו הדבר נקרא ע"ש הצבע שבו הוא צבוע.

כיוון חשיבה דומה במידת מה מצאנו בספר קרני ראם (לרב חדאד מג'רבה) וז"ל: "בענין מנינם אפשר לי לפרש... דוהב וכסף ונחושת הרי כאן שלושה ותכלת וארגמן ותולעת שני נמי שלושה שכל אחד מי צבע לעצמו הרי כאן ששה, ושש ועיזים הרי כאן שמונה, ועורות אילים ועורות תחשים מין אחד הם דכולם מין עורות הם כאן תשעה, ואין להקשות ולומר הרי התכלת והארגמן והתולעת שני שכולם מין צמר הם וקא חשבת להו. שהרי גם לדברי הרב הרא"ם ז"ל שמנה אותם באחת, קשה והרי ג"כ עורות אילים עורות תחשים שהם מין עורות וקא חשיב להו הוא ז"ל בתרי, אלא ודאי מוכרח עליו לפרש חדא הכי וחדא הכי שהתכלת וגו' חשיב להו בחדא ועורות אילים וגו' שנים יחשבו כדי שיהיו 13... ואנו ג"כ נאמר בהפך זה והוא שבתכלת וגו' הם שלושה שכל מראה צבע לעצמו ועורות אילים וגו' אחת הם שכולם מין עורות הם".

ויש בדבריו סיוע להבנה שההבדל בצבע כלפי חוץ תופס מקום, ומאידך דמיון ושווי החומרים הוא סיבה למנותם כאחד, אף שבפרטי הדברים יש הבדל בינו לבין המושב זקנים [ויעוין ב"ספר הזכרון" לר"א אבוקרט (פ"ת תשל"ח) שאיחד את שני העורות לאחד ואת שני האבנים לאחד].



"לצורך שעה-רק י"ג דברים"

דרך שניה בראשונים מצויה בדברי בעל תרומת הדשן (מובא בצידה לדרך): "דלא התנדבו לצורך שעה רק י"ג דברים אבל הכסף שהיה בא לצורך עשיית המשכן וכליו לא התנדבו אותם אלא בחובה אתיא, ושמן למאור שמונה הכתוב כאן זקוקה היתה לדורות ולא לפי שעה התנדבו כאינן, ולכן לא חשיב רש"י בכלל ההיא דתרומה נדבה דאפשר לדורות הייתה באה מתרומת הלישכה".

שתי נקודות מתחדדות בדבריו: א. שונותו של הכסף ב. שמן כדבר הבא לדורות. ויש להעיר בשתייהן.

רש"י בפסוק ג' כותב: "זהב כסף ונחושת כולם באו בנדבה איש איש מה שנדבו לבו חוץ מן הכסף שבא בשווה - מחצית השקל לכל אחד, ולא מצינו בכל מלאכת המשכן שהוצרך שם כסף יותר, שנאמר וכסף פקודי העדה וגו' הבא שם בנדבה עשאוהו לכלי שרת".

וכתב ע"ז בלבוש האורה: "הוכרח רש"י לומר כן אע"ג שגם כסף בא בנדבה כמו ששמע בלשונו בסמוך ג' תרומות וכו' ואחת תרומת המשכן נדבת כל אחד ואחד שלוש עשרה דברים, משמע שכל הי"ג דברים באו בנדבה וגם הכסף אחד מהן, אלא מדכתיב אחריו ועשו לי מקדש וגו' ולמקדש דהיינו המשכן לא מצינו שהוצרך שם כסף יותר מכסף של בקע לגולגולת כמו שאומר בפירוש, לכך פירש דכסף דהכא לא מיירי בכסף של נדבה, אבל מ"מ גם כסף הביאו נדבה בתוך הי"ג דברים ועשו כלי שרת".

ולדברי תרוה"ד אין צורך בחילוק זה בין הכסף שבא כחובה לכסף שבא בנדבה, שכן הכסף אינו בכלל י"ג הדברים. ומש"כ רש"י שאר הכסף וכו' יאמר תרוה"ד שאינו חלק מ"י"ג הדברים, שהרי לא השתמשו בו למשכן עצמו.

ובעניין השמן כבר בעלי התוספות (מושב זקנים עה"ת) תמהו: "הקשה... דכל הפרשה אינה מדברת אלא לצורך הבניין חוץ ממקרא זו שהוא לצורך עבודות, בשלמא שמן המשחה צורך הבניין הוא שבו נתקדש הבית והכלים, הקטורת נמי מפני שצריך אומנין. ותי' כמו ששולחן והקטורת הוא צורך לבית מק"ו ממלך בשר ודם. כן שמן למאור. כי אין דרך ליכנס לבית עד שידליק נר ואף על פי שאין צריך לאורה מ"מ דרך כבוד הוא כלפי מעלה".

בסגנון דומה עם מעט הבדלים כתבו בעלי התוספות עה"ת: "שלושתן צורך בניין הן: שמן המשחה שבו נמשחו ונתקדשו כל כלי המשכן וקטורת נמי שכן דרך מלכים שמבשמים להם הבית קודם שיכנסו לתוכה וכל שכן לפני מ"ה הקב"ה... ושמן למאור שכן דרך המלכים להדליק נר לפנייהם קודם שיכנסו לבית...".

[באופן אחר ביאר הגרש"ז ברידא בשם דרך (שמות עמ' קצ"ד) מדוע נמנה שמן למאור בכלל י"ג הדברים: "שגדר הדלקת הנרות ועריכת השולחן אינה כגדר עבודת הקרבנות על המזבח, דבקרבנות המצווה היא מעשה ההקרבה ואילו בשולחן ומנורה - עיקר ההלכה הוא בשולחן והמנורה, שצריך להיות ארון עם לוחות הברית בתוכו - כך גם בשולחן ומנורה, ומה שלא מנו סולת ללחם הפנים אולי מכיוון שהיה זה דבר קל ונקל להשיגו לא הוצרכו הציווי להביאו".

דרך נוספת בעניין מצויה בדברי רש"ר הירש: "המנורה מסמלת את חיי הרוח המקבלים את השראתם מן התורה והמופנים אליה, והקטורת מבטאת את תכלית החזון התמסרותינו אל ה' - ההתמזגות הגמורה עם רצון ה' הכתוב מונה אפוא את החומרים האלה בין התרומות לבניין המשכן, כדי לומר מיד שתכלית המפעל הזה היא השגת שתי המטרות העליונות של יישות האדם, ההארה בשביל הרוח והקבלה ברצון לפני ה' בשביל המעשה (ועיי"ש בהסבר עניין שמן המשחה)].

ולדברי תרונה"ד, נראה שאמנם יש צורך להזכיר כאן שמן למאור, כפי שביארו בעלי התוס', אך סו"ס יש שוני מסוים בינם לשאר הדברים ולכן אין הוא בכלל הי"ג, שהרי גם לדבריו יש צורך להבין מדוע נכתב כאן השמן אם הוא שונה משאר הדברים, ואפשר שלדעתו ההבדל בין שמן לשאר הדברים אינו כה מהותי, אלא שנצרך היה לדורות ולא לפי שעה, ולכן מחד אינו ב"ג ומאידך אפשר שלא קשה כ"כ מדוע הוזכר בתורה. אבל לדעת בעה"ת ההבדל עקרוני יותר, שהשמן אינו חלק מצורכי עשיית המשכן ובגדי כהונה, וממילא אין מקומו כאן. וע"ז מוסבת התשובה, ההופכת אותו להיות חלק מהעניין ממש.



חריגותם של האבנים

בחזקוני מצאנו דרך שלישית: "פרש"י שהתנדבו י"ג הדברים... זהב, כסף, נחושת, תכלת וארגמן תולעת שני, ושש, ועיזים, אילים, תחשים, שיטים, שמן, סמים, והבשמים הם בכלל השמן הואיל ואינם בעיון והנשיאים את האבנים".

ובדבריו התחדשו שני נקודות: א. בשמים אינם חולקים מספר לעצמם כיוון שהם מעורבים בשמן. ב. מה שהובא ע"י הנשיאים אינו בכלל המניין. דומה לזה דרכו של המהר"ל בגור אריה: "צריך לומר דאבני שוהם ואבני מילואים, הנשיאים הביאו כדכתיב בהדיא בקרא וכן אמר נדבת כל אחד ואחד... וצריך לומר מה שנאמר בשמים לשמן המשחה ולקטורת הסמים, פירש בשמים לשמן המשחה וכן בסמים לקטורת ואין פירושו-ולקטורת יהיו מתנדבים הסמים דאם כן היו י"ד מינים".

הנקודה השניה בדבריו אינה חדשה, והיא משתלבת עם חלק מהפירושים שהוזכרו בראש דברינו, ובנקודה הראשונה הוא ממשיך את דרכו של החזקוני. לפי דרכם ניתן לתרץ את שאלת אור החיים וז"ל: "צריך לדקדק למה כתיב אבני שוהם ואבני מילואים בסדר, אחר כל הי"א מינים ומן הראוי היה לו לסדרם קודם זהב וכסף כי הם מעולים מהם".

ותירוצו: "אולי כי לצד שמצינו שהנשיאים הביאו אותם באחרונה כשראו שהביאו ישראל כל הצורך למשכן ותמצא שאמרו ז"ל שהקפיד ה' על זה וחסר אות אחת מהם... לזה סדרם ה' באחרונה לומר כי הם למטה מכולם ומהטעם עצמו שהם באחרונה".

ויעוי"ש שהביא עוד שני תירוצים לשאלתו. ולדברי החזקוני והגור אריה י"ל כפי שתי אוה"ח, אך גם בלי להכנס לעניין הקפדת ה' וכו', אלא עצם העניין שא"א לומר שהיו מ"נדבת כל אחד ואחד"- גרם לכתיבתם באחרונה.

אך במשכיל לדוד לר"ד פרדו הקשה על דרך זו: "קשה טובא דאם כן מהאי טעמא לית לן למחשב נמי שמן למאור והבשמים דהנהו נמי נשיאים הביאום כדכתיב בהדיא והנשיאים הביאו את אבני השוהם וכו' ואת הבושם ואת השמן".

עוד הקשה הט"ז בספרו דברי דוד: "ק"ל דהא מנה רש"י י"ג דברים הצריכים למשכן ואבני שוהם ומילואים ג"כ נצרכים, מה לי שהנשיאים הביאום מ"מ הציווי היה גם כן על כולם אלא שנתקיים ע"י הנשיאים".

ובישוב קושיית הט"ז יש להזכיר את דברי המשכיל לדוד, האומר זאת גם על שמן ובשמים לשיטתו (שתבואר בעז"ה בהמשך). אך אם נאמר זאת על אבני השוהם והמילואים בלבד תתורץ קושיית הט"ז: "... קשה דכיוון דנראה שהציבור התנדבו בלב שלם וברוח נדיבה עד שהביאו כל הצורך והותר, למה לא הביאו גם כן אבני שוהם וכו' אין לומר שלא היו להם... שהרי עם המן היו יורדים להם... אלא ודאי שלא הביאום לפי שכך הייתה גזרת הכתוב שאותם הדברים יביאו הנשיאים נוסף על נדבותם עם הציבור ביתר הדברים באופן שהציבור הביאו כל מה שהיה מוטל עליהם".

אך עדיין נשארה קשה קושיית הר"ד פרדו מפרשת ויקהל. ושמא יש לומר שהחזקוני והמהר"ל סוברים שאת הבושם וכו' המוזכרים (שם ל"ה, כ"ח) הביאו ישראל ולא הנשיאים. אף שריהטת הפסוקים נשמעת אחרת יש להביא סימוכין להבנה זו. בתרגום המיוחס ליונתן בן עוזיאל (שם כ"ז) נאמר: "וענני שמיא אזלין לפישון ודליין מתמן ית אבני... לשקעא בטיפודא ובחושנא ומחתן יתהון באנפי מדברא אזלין רברבתי ישראל ומייתן יתהון לצורך עיבדתא".

ובכך הוא משלב בין הפשט הפשוט בביאור נשיאים לבין דברי חז"ל (יומא ע"ה) שהכוונה לעננים. ובפסוק כ"ח כתב: "ותיבין ענני שמיא ואזלין לגן עדן ונסבין מתמן ית בושמא בחירא... למשח רבואת ולקטורת בוסמיא".

ולא הזכיר שהביאם למדבר ומשם הביאום הנשיאים. משמע שאת אלו הביאו העננים בלי עזרת אדם, ולכן מופיע פסוק זה במקומו, כיוון שהוא המשך של פס' כ"ז בכך שהדברים באו ע"י עננים, אך בפס' כ"ז - יש תפקיד גם לנשיאים כלומר, מנהיגים (בספר נחל קדומים לחיד"א תרומה ג' משמע שחיבר את דברי התרגום על לקיחת הנשיאים מה שהביאו העננים, גם לשמן וכו' אך לכאורה הפשט הוא כפי שהוזכר לעיל).

וכך יש ללמוד גם מדברי הזוהר (ח"ג, כ"ג מובא בתורה שלמה פרק ל"ה, צ"ח): "והא כתיב (שם) כל נדיב לבו יביאה את תרומת יי', וכתוב (שם) ואבני שהם ואבני מלואים לאפוד ולחשן אלא אמר קודשא בריך הוא אף על גב דבכלא תליא האי נדבה סליקו אלין אבנים לנשיאים, מ"ט בגין דעל לבא דכהנא אשתכחו, אמר קודשא בריך הוא ליתו נשיאים דלבייהו גס בהו וייתון אלין אבנים דאינון משתכחי על לבא דכהנא ויתכפר עלייהו מגסות לבייהו, וכתוב (שם כח) והיו על לב אהרן בבאו לפני יי' ועל דא והנשיאם הביאו את אבני השהם ואת אבני המלואים לכפרא עלייהו".

גם מדברי הזוהר משמע שלא הביאו מעבר לכך, שאל"כ מדוע לא נזקק לשאלה מה מיוחד בשמן וכו' וצ"ל שפסוק כ"ח חוזר לכל ישראל. אמנם ישנם גם המפרשים כפשוטו, למשל

ברבותינו בעלי התוספות עה"ת: "כי אם אבן אחת לכתוב עליו שבטו ואבני השוהם הביאו כולם וכן שמן המשחה".



"כל אלה השלשה מראים של צמר"

הרא"ם מפרש את הדבר בדרך הבאה: "זהב וכסף ונחושת שלושה ותכלת וארגמן ותולעת שני-אחד הרי כאן ארבעה שכל אלה השלושה מראים של צמר הם כדלקמן ושש ועיזים ועורות... שם ז' מינים הרי י"א ועם אבני שוהם ואבני מילואים שהם שנים הרי י"ג".

וכתב על כך המהר"ל: "פירש הרא"ם כי מנה תכלת וארגמן ותולעת שני שהם כולם של צמר מין אחד... וזה לא ייתכן בוודאי כי אחר שלא היה אי אפשר בלא שלושתן א"כ שלושה מינים הם דמה בכך שהיו של צמר כיוון דצבעו של זה אינו כצבעו של זה ועוד דבפירוש אמר לקמן שש משור תכלת וארגמן ותולעת שני- הרי ארבע מינים אם כן מנה כל אחד ואחד מין בפני עצמו".

ונראה בביאור דברי הרא"ם, דהנה רש"י מפרש תכלת - צמר צבוע... וארגמן צמר צבוע (ועל תולעת שני לא כתב כן, ומעניין שרשב"ם כתב: "צמר צבוע בצבע אדום קרוי תולעת והצבע קרוי שני" משמע שכאן יש מילה מיוחדת בתורה המדגישה את הצמר). ויש כאן הדגשה שלא מדובר על הבאת חומרי הצבע אלא צמר צבוע, מה שנותן מקום לומר כדברי הרא"ם שהחומר המרכזי הוא הצמר, ובמיוחד על רקע ההשוואה לשאר הדברים שההבדל ביניהם הוא מוחלט, כי זהב זה לא נחושת ושמן אינו בשמים.

אמנם באבני שוהם ומילואים יש מקום לדון, כי במובן מסוים מדובר על שני סוגי אבנים, אולם בתוך השם הכולל - אבנים יכולים לשכון סוגים שונים, שהמרחק ביניהם מבחינת שונות של הרכב החומר הוא רב. משא"כ בצמר, שאמנם הוא צבוע אך ביסודו זהו צמר.

ולגבי השאלה השניה מרש"י (כ"ו, א') שכתב שהם ארבעה מינים, נראה ברור שהמושג מין אחד שם אינו חייב להיות בעל משמעות זהה למה שנקרא כאן חומר בפני עצמו. וגם הרא"ם אינו מתעלם מהשוני בחומר הצבוע, ועל כן אין להתפלא על מינוח שונה. וביתר דיוק י"ל - שם רוצה רש"י להדגיש שיש 4 צבעים שונים בכל חוט ולכן עליו להדגיש את שונותם ולכנותם 4 מינים.

בנקודה העולה ממחלוקתם של הרא"ם והמהר"ל סביב מרכזיות הצבע או הצמר בתכלת, ארגמן ותולעת שני, מתקשרת לדיון המופיע בתשובת בנו של הנוב"י (נוב"י מהדו"ת סימן ג') בדין "מן המותר בפיק".

הנדון שם הוא משיחת תפילין בשומן דג טמא, אם יש בו חשש דצריך להיות מן המותר בפיק. וחלק עיקרי בדיון הוא האם בצבע שהוא חזותא בעלמא ויש להסתפק אם חזותא מילתא היא (ב"ק ק"א ע"א) קיים הצורך שיהיה מן המותר בפיק. מעלה הר"ש בן הנוב"י סברא ד'צבע שיש בו קפיידא למצווה יש בו ממש להיות מן המותר בפיק' ורוצה להוכיח שכך הוא הדין מסוגיה בשבת כ"ח, אך לעומת זאת: "לכאורה יש להוכיח להיפך שאפילו בדבר שהוא המצווה

בחזותא לא שייך בו מן המותר בפ"ך דהא תכלת היה במשכן ובמקדש ובפרוכת ובבגדי כהונה, והרי תכלת הוא הצבע מדם חלזון שהוא תולעת כמו שפרש"י בפרק חלק (דף צ"א ע"א) ותולעת אינו מן המותר לישראל ואפ"ה צבעו בו, אלמא דאם גוף הדבר שהוא הצמר הוא מן דבר טהור אין קפידא בצבע שנצבע בו הואיל והוא רק לחזותא. הרי מוכח דצביעה אין בו ממש ה"ה נמי בהאי שיחור לרצועות אף הוא הלכה למשה בסיני אפ"ה אין בצביעה זו ממש להיות בו קפידא שיהיה מדבר טהור".

ודברים אלו מובנים יותר לפי הבנתו של הרא"ם הרואה בצבעים טפלים במובן מה לצמר, משא"כ לדעת המהר"ל. אף שאין זו ממש קושיה, שכן סו"ס מדובר בשלושה מינים ויש סברא בוודאי למנותם כשלושה מינים שונים.

ויש להזכיר שבהמשך התשובה שם עולה אפשרות שבתשמישי קדושה אין כלל עניין של "מותר בפ"ך" וממילא אין להוכיח מהמשכן וכליו (חוץ מחושן ואפוד יעוי"ש). והדברים ארוכים ונידונו בהרחבה גם בשדי חמד (מערכת חנוכה י"ד) ובספר התכלת פרק ד' סעיף א' ולא באנו אלא להעיר [לנקודה זו הופנתי ע"י הראשל"צ הגר"א בקשי דורון זצ"ל].



ביאורים נוספים

בספר שפתי כהן על התורה ובפרוש עמר נקא לרע"ב, פרשו שאין למנות שמן למאור ובשמים לשמן המשחה: "שאינם לא למלאכת המשכן ולא לבגדי כהונה" (ש"ך). והרע"ב הוסיף: "שלא היו באין לנדבה רק היו נקחין מתרומת הלשכה כדרך שאר קרבנות ציבור".

[ויש להעיר ממש"כ (לקמן ל"ה, כ"ה) כאשר התורה מתארת את הדברים שהביאו: "ואת הבושם ואת השמן למאור ולשמן המשחה ולקטורת הסמים" כלומר שלפחות בתחילה נתנו בנדבה ולא מתרומת הלשכה].

מקור לפירוש זה נמצא במדרש שיר השירים רבה (ה, כ"ה) ועמדו על כך בתורה שלמה ובאבני שוהם: "ר"ח ור' סימון... היא הכניסה לו י"ג מה שמפורש בואלה שמות... זהב וכסף ונחושת ותכלת וארגמן ותולעת שני ושש ועיזים ועורות אילים מאודמים ועורות תחשים ועצי שיטים אבני שוהם אבני מילואים".

ולא נמנו כאן שמן למאור ובשמים לשמן המשחה (והעיר בתורה שלמה שהדברים תואמים לשיטת הנ"ל שבשמים וסמים הם דבר אחד), אלא שיש לשאול מדוע נמנו בתורה אותם דברים אם אינם דומים לחבריהם ואינם שייכים למלאכת המשכן ובגדי הכהונה, ולאידך גיסא לדעות שאינן סוברות כש"ך ורע"ב, שאלה זו קשה יותר שהרי הם נמנו כחלק מהי"ג על אף ההבדל. והוסברו הדברים לעיל בדברי בעלי התוספות עה"ת.

הט"ו בספר דברי דוד הלך בדרך נוספת: "צ-ל דעורות תחשים אינו מן החשבון הי"ג הבאים מן כל מי שנדבו לכו דהרי לא היו תחשים אלא לפי שעה שנבראו לצורך המשכן וגם עצי

שיטים אינו מן המניין כי יעקב הכינם לצורך המשכן וצווה שיקחו אותם ונדבה אין שייך אלא במה שהאדם יש לו לצורכו ומפריש ממנו למשכן משא"כ באלו".

ומשמע מדבריו שרק עצי שיטים היו בידם מיעקב, אולם בשמות רבה (ל"ג, ח') למדנו: "יש מהם שהתקינו עצמן לדברים ויש מהן ששכחו וכשבא משה ועשו המשכן יש מהם שהביאו מעצמן ויש מהם שלא הביאו אלא ממה שהיה מונח בידו שכן הוא אומר כל איש אשר נמצא איתו תכלת וארגמן ואומר כל אשר נמצא איתו עצי שיטים".

ופירש המהרז"ו: "בשני פסוקים אלו כתיב כל אשר נמצא איתו... שהכוונה שאלו לא היה בנדבת הלב מעתה אלא שהיה מוכן אצלו מאבותיו" (ועיין ב"די משה" וברש"ש על המדרש שם).

ולפי זה קשה להבין את תירוץ הט"ז [אולם כבר ראינו שחלק מהפירושים מתעלמים או חולקים, על מדרש רבה [או שלא היה בידם] שהובא כסיוע לשיטת הש"ך והרע"ב].

בשבת (ע"ד ע"ב) שואלת הגמרא היכן היה במשכן מלאכת קושר ומתיר ומסיקה שכן "צדי חלזון קושרין ומתירין". ותמה השפת אמת בחידושו: "לכאורה מאי צידת חלזון הייתה שם... הלוא נצטוו להביא תכלת וכל אחד הביא מאשר נמצא בידו, כדכתיב וכל אשר נמצא איתו תכלת וגו' הביאו ... מן הנמצא בידם ולא היו צריכים לצידת חלזון".

ומדבריו משמע שהוא למד כמדרש, אולם אם נאמר כט"ז שרק עצי שיטים היו בידם קודם לכן ולא נייחס משמעות לדקדוק בפסוק נוכל לומר שהם אמנם צדו חלזון לצורך הבאה למשכן.

בדרך אחרת הולך הר"ד פרדו במשכיל לדוד. לדעתו, מנינם של י"ג הדברים מסתיים בעצי שיטים: "דכשמונה הדברים האמורים הולך ומונה בוא"ו המוסיף על עניין ראשון... עד ועצי שיטים, ואח"כ מתחיל הפס' בלא וא"ו שמן למאור וכו'. ומה נשתנו אלו מאלו? לכך צריך לפרש דלא נצטוו הציבור להביא שיטים... ומשם ואילך הוא ציווי אחר פרטי... לנשיאים"

והדברים תואמים לפשט הפסוקים (לקמן ל"ה שהובאו לעיל), שמהם עולה שהנשיאים הביאו גם שמן ובשמים, אלא שעדיין קשה הרי מזהב עד עצי שיטים יש רק י"א דברים? וצ"ל: "כשתמנה כסף לשלושה שהרי היו שלושה מיני כסף א. בקע לגולגולת לאדנים ב. בקע לגולגולת לקרבנות ג. כסף הבא בנדבה שעשאוה לכלי שרת וגם הם בכלל מלאכת המשכן דכליו נמי מיניה אינהו".

ויש להעיר ש"ג דברים לכאורה אין כאן, שהרי הכסף בשלושת הנתינות הוא אותו הכסף.



משמעות המספר שלוש עשרה

בעל הצידה לדרך כתב בתוך דבריו את השאלה הבאה: "למה לא שת אל ליבו שום אחד מהם, מי הכריחו לרש"י ומאי דוחקיה שלא מנה רק י"ג דברים ולמה לא מנה כל הט"ז דברים האמורים בעניין ולא נצטרך לכל הנהו דוחקים הנזכרים".

ולכאורה התשובה מצויה במדרש תנחומא (תרומה ה'): "אמר רבי יהודה בר' סימון אמר הקב"ה לישראל לא תהיו סבורים שאתם גומלים עלי, 13 דברים שהפרשתם לי כנגד 13 דברים שעשיתי לכם במצרים, ואלו הן: ואלבישך רקמה ואנעלך תחש... (יחזקאל ט"ז י - י"ט) הוי כנגד 13

דברים שהפרשתם לי ואני מעלה עליכם שאתם גומלים עלי. ולעוה"ב אני פורע לכם כנגד י"ג דברים אלו, וברא ה' על כל מכון הר ציון ועל מקראיה ענן יומם ועשן ונוגה..."

אלא שעדיין קשה לו לבעל הצידה לדרך: "טעמא מאי למה דווקא י"ג דברים לא פחות ולא יותר".

ותשובת הצידה לדרך: "נראה לי משום דמספר י"ג הוא רמז על ייחודו של השי"ת כי אחד עולה מספרו י"ג. וכבר ידעת שכל מעשה המשכן וכליו עשויים על כוונה זו לרמוז על ייחודו של השי"ת, וכן שכר העוה"ב נרמז במספר י"ג כמו שאמרו חז"ל (כתובות ע"ז ע"ב) ריב"ל אשכחיה לרשב"י דיתיב אתליסר תכטיקי דפיזא. ובב"ר (ס"ב, ב') כד דמך רבי אבהו חזי תלת עשרי נהרי אפרסמון אמר כל אילן לאבהו ואני אמרתי לריק יגעתי... ולכך נזכר י"ג פעמים גן בפרשת בראשית".

על עומק העניין של המספר 13, וג'מטריא- אחד, כתב מרן הראי"ה קוק: "המספר עשר הוא הרושם את הריבוי המתאחד ומתעלה לכלל האחדות בכללותו והמספר שלוש מורה על הרבים, הריבוי המתפזר ומתרבה לפרטיו. אבל המספר המורה את האחדות הגמורה הוא הקבוץ של המספרים שלוש ועשר שיוצא מהם מספר שלוש עשרה, המורה התאחדותו של המספר המתאחד עם המספר המתרבה המספר המכליל עם המספר המפרט ובשביל כך אחד עולה במספר י"ג. וכל התורה כולה הנפלאה באחדותה באחדות שאיפתה לחמם ולקדש הכל לפאר ע"י הכל את שמו של מלך הכבוד נותן התורה בעולמות שברא, מראש ועד סוף היא ראויה להרשים את התוכן של האחדות הנפלאה של כל ההויה כל הפרטים וכל הכלל כולו, ולה יאתה שתדרש בשלוש עשרה".

עוד דברים בעניין זה מצאנו בשם משמואל (תרומה ור"ה אדר תרע"ג) בבאור עניין שנה מעוברת: "דהנה מספר י"ב עודנו נמצא גם בטבע י"ב מזלות וכתוב שנים עשר נשיאים יוליד אבל מספר י"ג הוא בקדושה מספר אחד, י"ג מכילין דרחמי, מספר אהבה... ובאשר נשמות ישראל דבקים בשי"ב באהבה ירשו י"ג מכילין דרחמי שמהם תליסר נהרי אפרסמונא דכיא... וע"כ יש בישראל שנים עשר שבטים חוץ משבט לוי והנה הם י"ג כמספר אהבה ואחד, וי"ג דברים נצרכו למלאכת המשכן כנגד י"ג מכילין דרחמי כי במשכן נאמר (שיה"ש ג') תוכו רצוף אהבה והוא מרמז על אחדות ה' כמו"ש והיה המשכן אחד... והכל בשביל שהם בנים... יש בכוחם להתגבר ולמשול על כל כוחות הטבע המרומו במספר י"ב, וע"כ ישראל מוסיפין חודש י"ג להשוואת חודש חמה ולבנה להורות על אחדות" (ועיי"ש עוד בתרומה תרע"ו ד"ה "והנה" ותרע"ז ד"ה "והנה").

ואותו עניין רוחני המתבטא במספר שלוש עשרה ונוסף על הטבע המתבטא ב-12 אינו עניין כשלעצמו אלא: "ההנהגות שהשי"ת מנהיג בהם את עולמו שנים הנה, הנהגת הטבע ע"י המערכה וצבא השמים וחוקותיהם והעיקרית השניה היא הנהגה הניסית ההשגחתית שישראל מצויים בה וכבר כתב הרמב"ן בפירוש התורה שיסוד אמונה היא לדעת שכל הנהגתו היא ניסית מושגחת... והכוונה אע"פ שכוחות הטבע והמערכות פועלים ג"כ עלינו מ"מ דרכי פעולתם הם מקושרים בסוד השגחה פרטית שנותן הוא יתברך להם מקום לפעול. ונראה אילו כוחות הטבע

פועלים כפי חוקותיהם בתוקף אך ראוי ליתן מקום גילוי להורות על זה שהנהגותינו מיוחד ובהשגחה עניין חודש אדר שהוא האחרון בשנה להורות על חותם כל השנה כולה" (מאורות ראיה עמ' ר"ל חנוכה, פורים).

וכל זה תואם למשכן, שהוא מחד בנוי בחומרים שבעים, ויש בו מימדים כאלו וכן יופי ודייקנות מידותית, ומאיך הנשמה שבו, דהיינו בחינת השלוש עשרה, נותנת לכל הטבע את המשמעות האמיתית המאחדת ע"י נתינת המשמעות לפרטים כולם מתוך כלל אחד [ועיין עוד מהרש"א שבת קי"ט].

נשוב ונעיין בתנחומא הנ"ל המקביל את 13 הדברים ל-13 הדברים המופיעים ביחזקאל. מדברי המדרש משמע ש-13 הדברים המתוארים ביחזקאל קשורים ליצ"מ ולזמן שקודם תרומת המשכן, שהרי במדרש משמע שנתנת ישראל היא כגמול על 13 הדברים שנעשו קודם. לעומת זאת, בשיר השירים רבה (הנ"ל ג"כ) משמע אחרת: "היא הכניסה לו 13 והוא הכניס לה 13 היא... מה שמפורש בואלה שמות... והוא... מה שמפורש ביחזקאל".

ובהמשך: "רבי הונא אמר היא הכניסה לו 13 והששה ועשרים כדרך חתן להיות כופל כתובה של כלה".

ומדברים אלו משמע שקודם כל ישראל נתנו את שלהם ו"תמורת" זה נתן הקב"ה (כך נשמע בפירוש מהמתנות כהונה שפרש את ה-26 בהסתמך על האמור בישיעה "וברא ה' על מכון הר ציון ועל מקראה ענן יומם" וכו' דהיינו דבר עתידי. אך המהרז"ו פרש שמדובר על עוד דברים המצויים ביחזקאל ט"ז). כך נשמע גם מהפרוט של חלק מהדברים כך למשל: "ואתן נזם - זה נזר הקודש, ועגילים על אזניך, זה הציץ... ועטרת תפארת בראשך - זו השכינה" משמע שמדובר על דברים שנתנו אחרי תרומתם של ישראל.

והנה, בעל הטורים מחבר את שני הכיוונים יחד ומבאר שיש 13 לפני תרומת ישראל ויש 13 לאחר מכן: "וי"ג דברים נמנו כאן וכן יש י"ג מיני מלבושים ביחזקאל... וכשחטאו ישראל בעגל אבדו י"ג מלבושים כדכתיב ויתנצלו בני"י את עדיים ובזכות אלו י"ג מינים שהתנדבו חזרו להם י"ג".

ומדבריו משמע שהמספר י"ג בעניין זה מבטא את העליה הגדולה ממצרים עד מתן תורה, את הירידה של חטא העגל ואת החזרה עם העסוק במשכן. דברים אלו מתחברים לדברי הגר"א (שה"ש, א', ד'): "... כשעשו את העגל נסתלקו הענגים ואז לא חזרו עד שהתחילו לעשות המשכן. ומשה ירד ביוה"כ וממחרת יוה"כ... צוה על מלאכת המשכן... והם הביאו... בימים הרי י"ג בתשרי, ובי"ד בתשרי נטלו כל חכם לב ממשה את הזהב במניין ובמשקל ובט"ו התחילו לעשות ואז חזרו ענגי כבוד ולכן אנו עושין סוכות בט"ו בתשרי".

אבל יש לשים לב להבדל בזמן, שבעל הטורים תולה את חזרת מה שחסר בחטא העגל בנתינת ישראל את הי"ג נדבות, ואילו הגר"א מתמקד בתחילת בניית המשכן. הבדל נוסף הוא שלדעת בעל הטורים מדובר על חזרת מלבושים הנקראים עדי, ולדעת הגר"א מדובר על חזרת ענגי הכבוד. (במבט ראשון יש יתרון מסוים בפירוש בעל הטורים, כיוון שלפירוש הגר"א הקשו מנחמיה ט' שם משמע שגם אחרי חטא העגל לא סרו ענגי כבוד).

ומהו העדי המדובר כאן? המפרשים (שמות ל-ג) נחלקו, רשב"ם מפרש - מיני תכשיטין, ספורנו- "ההכנה הרוחנית הנתונה לך באותו המעמד הנכבד". ויש ששילבו את שני הדברים לאור קושיה בפשט הפסוקים, וכך כתב הכלי יקר: "יש מקשים אחר שמעצמם לא שנו עדיים עליד" מה זה שחזר ואמר (פסוק ה') ועתה הורד עדיך מעלייך ונ"ל שהיו כאן שני מיני עדי האחד הוא סתם עדיי חח ונזם וחלי שהיו מתקשטין בהם. השני- הוא אותן הכתרים שנתנו להם בחורב על אומרם נעשה ונשמע..."

ודברי בעל הטורים קרובים כמובן לעדי במובן הרוחני.

בדרשות ר"י אבן שועיב כאן כתב: "שלשה עשר דברים כנגד 13 מידות של הקב"ה ושלוש עשרה מדות שהנער בר מצוה משלוש עשרה שנה".

על הקשר בין ענין הבר מצוה לחומרים במשכן בדרך דרוש, עמד הרב יואל הלוי הרצוג (אמרי יואל ליקוטים ח"ב, שמות עמוד קי"ב) והראה שבברייתא של רבי פנחס בן יאיר (ע"ז כ' ע"ב) יש 13 מעלות, ולפי זה באר: "מדוע הקפידה התורה דוקא שיבנה המשכן על ידי 13 מינים, יען דהעיקר הוא האיש ישראל והוא נחוץ לבנות עצמו משלושה עשר מינים כמו שחשב רבי פנחס, ולכן גם המשכן שהוא רק ציור לאיש ישראל צריך שיבנה רק ע"י 13 מינים.... אתה הבר מצוה נעשית היום לגדול... מדוע דוקא בן 13? מפני שחפץ ה' שתשתדל לקיים ה - י"ג מדרגות של רבי פנחס..." [עוד על משמעותו של המספר 13 נכתב בהגהות והערות לטור השלם מהדורת מכון י-ם ח"א שנ"ד, אבני שהם ח"ב קמ"א-קמ"ב].



הרב דביר לוי*

שיקול הדעת וספיקא דרבוותא

מבוא מושגי ובחינת השלכותיו ההלכתיות בסוגיית "סב"ל במחלוקת הפוסקים"

"כי שיקול הדעת הוא היסוד,
כי לא נתנה תורה לאשר אין דעת לו,
והמלאך בין אדם ובין אלהיו הוא שכלו".
(הקדמת ראב"ע לתורה)

הקדמה

כשפוסק נגיש להכריע בהלכה יכולים לעמוד בפניו שני סוגי ספיקות כלליים. האחד הוא ספק במציאות, לדוג' לא ברור לו אם חתיכת הבשר שלפניו היא טריפה או כשירה. והסוג השני הוא ספק בדיון ("ספיקא דדינא"), דהיינו שהמציאות ברורה אך הוא אינו יודע כיצד יש לפסוק במצב כזה. אחד הגורמים לספקא דדינא הוא מחלוקת הפוסקים, דהיינו שיש בפוסקים דעות לכאן ולכאן ולא ברור כמו איזה פוסק צריך להכריע, ספק זה נקרא "ספיקא דרבוותא", ופירושו ספק הנובע ממחלוקת בדברי רבותינו.

במאמר זה נפתח בהגדרת המושגים "ספק" ו"ודאי" בשיקול הדעת. נבאר של"ספיקא דרבוותא" יש משמעות בפסיקת ההלכה רק אם הצדדים נתונים בספק גם אצל הפוסק עצמו, בשיקול דעתו*. אך אם דעתו נוטה לפסוק כאחד הצדדים ספק זה יוצא מגדר ספק ונכנס לגדר וודאי. אחר שנבאר ונגדיר נושא זה נראה את השלכותיו על סוגיית ספק ברכות להקל בדיון אם "אמרינן סב"ל במחלוקת הפוסקים".

הלכה מקובלת היא שבמקום ספק בברכות יש להקל ולא לברך. היא נלמדת מהמובא בברכות (ג.) ש"כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא". אם כן, יש איסור לישא את השם לשווא לכן כשיש ספק - אין לברך. וממילא יוצא שמקלים בחיוב ברכה, וזה שאמרו "ספק ברכות להקל".

* אני מודה מקרב לב לחברי מערכת "האוצר" על הערותיהם והארותיהם החשובות שעזרו לי לדייק דבריי ולתקנם.
(א.) למעשה, קביעה זו מרוקנת את המשמעות העצמית של המושג "ספיקא דרבוותא" ואין ספק בשיקול הדעת אלא בדעתו של כל אחד ואחד בנפרד ולא במחלוקת הפוסקים. ויש להעיר שבתלמוד המושג מופיע בצורה "פלוגתא דרבוותא" ואפשר להבין שלא מדובר פה על ספק כלל, וכפי שיתבאר במאמר.

(ב.) דעת הרמב"ם (ברכות א טו, תשובה פד) שאיסור לא תשא הוא מדאורייתא ולכן מחמירים בו ומקילים בברכה שהיא מדרבנן. השער הציון (רטו כא) והנצי"ב בהעמק שאלה (יתרו נג ו) סברו שאומרים סב"ל אף שאיסור זה הוא מדרבנן משום שהסמיכוהו לפסוק. שיטת התוס' (ברכות יב. ד"ה לא) שאין אומרים אלא ספק ברכות להחמיר לפי שאסור להנות מהעולם הזה בלא ברכה והוא ספק איסור לחומרא. וכן נראה מהמהרי"ל (הלכות הגדה, ארבע כוסות) וראה ביאור שיטת התוס' בזה באסיף ב עמ' 131 מאמרו של הרב שלמה ליפשיץ "ספק ברכות להקל". ובנשמת אדם (כלל ה סימן א) ובפני יהושע (יב.) סברו שבספק ברכות רשאי לברך אך לא חייב. וראה בשלחן הטהור קמארנא (ו ד) שביאר באריכות שספק ברכות להקל היינו להקל בלא תישא ולברך.

אם כן, אין לראות בדין זה כלל תלמודי במובן הפשוט, אלא ספק איסור תורה ממש. ושאלה הנשאלת היא כיצד הגיעו פוסקים רבים לשאלות כמו אם אומרים סב"ל נגד מרן, או נגד האר"י, או במחלוקת הפוסקים וכדו'? הרי אם יש ספק דאורייתא, איזה הו"א יש לומר שלא אומרים סב"ל באיזה מקרה? בכל מקום שיש ספק תורה יש להחמיר. ועלינו לברר ולהעמיק בשאלה זו.



פרק ראשון - ספק וודאי - הגדרת מושגים

מהו ספק

"ספק" בדין (ספיקא דדינא) הוא מצב בו אין האדם יודע לאן הדין נוטה ושני צדדי הספק שקולים בדעתו, אך אם יש לאדם ראיות וסברות שהדין נוטה לחייב או לאסור אין זה נחשב ספק, וכך כתב הרמב"ם (ממרים א ה):

שני חכמים או שני בתי דינים שנחלקו שלא בזמן הסנהדרין או עד שלא היה הדבר ברור להן, בין בזמן אחד בין בזה אחר זה, אחד מטהר ואחד מטמא אחד אוסר ואחד מתיר אם אינך יודע להיכן הדין נוטה, בשל תורה הלך אחר המחמיר בשל סופרים הלך אחר המיקל. הרמב"ם דייק בדבריו וכתב "אם אינך יודע להיכן הדין נוטה" דהיינו שרק ספק שקול שאין לו נטיה לשום צד נחשב לספק, אך אם הספק אינו שקול לדעתו - אין זה נחשב ספק כלל אף שיש כמה וכמה חכמים שאוסרים או מתירים אין לו לחוש, שלא מספר החכמים הוא המכריע אלא הנטיה של הדין ע"פ סברות וראיות. וכך כתב בספר טל חיים (כללי הוראה עמ' תקכד):

דאין אנו מונים את הפוסקים שאמרו את דעותיהם אלא את הדעות עצמן. ומצד הדעות עצמן יש לפנינו שני צדדים לכל ספק. ושני הצדדים נחשבים כשקולים, כל עוד אין לנו סיבה להניח שאחד מהם נראה פחות מסתבר מחבירו. והרי ברור שההסתברות לנכונותו של צד מסוים במחלוקת הפוסקים אינה תלויה במניין הספרים שמחבריהם נקטו כדעה זאת.



מהו ודאי המוציא מידי ספק

בבואנו להגדיר את המושג "וודאות" עלינו להתבונן ולתהות אם שכל אנושי ומוגבל יכול להגיע לרמת וודאות של מאת האחוזים, והאם תתכן רמה כזו של וודאות שלא תשאיר מקום לספיקות כלל ושום ערעור עליה לא יעלה על הדעת.

וע"פ הנראה בסברה - אין וודאות שכלית שאי אפשר להטיל בה ספק¹. על כל דבר שיעלה על לב האדם לקבוע בנחרצות שהוא וודאי, יכול לבא אדם אחר (או הוא עצמו) ולהטיל באותה

1. זו סיבתם של החכמים שאסרו ללמוד משער הייחוד בספר חובת הלבבות המנסה להוכיח את אמיתות האלוקות ע"י השכל וההגיון הלוגי, משום שכל הוכחה שכלית היא מוגבלת וניתנת לערעור. וראה במאמרי "אמונה וידע" בביאור הדרישה לוודאות באמונה.

הוודאות ספיקות. ניתן לומר שאדם המעלה על דעתו שהגיע לוודאות מלאה ע"י שכלו המוגבל הוא טועה, והוא אף לוקה ביוהרה שעלולה לסמא את עיניו מלקבל האמת ומתיקון טעויותיו. מקובל לומר: דבר אחד וודאי אצלנו, והוא שאין שום דבר וודאי. אין זה אומר שאין אמת, אלא שהניתוח השכלי שלנו לא מסוגל להגיע לוודאות שעליה אי אפשר לערער.

ומתוך שאין לנו יכולת להגיע לוודאות מוחלטת, יש לדבר השלכה על דיני נפשות. שאם אנו יכולים לערער על כל דבר, אזי כיצד ניתן להעניש אף אדם שרצח אדם אחר, הרי אנו לא יכולים להיות ודאיים בדבר? וכן מנה הרמב"ם בספר המצוות (ל"ת רצ):

והמצוה הר"צ היא שהזהירנו שלא לחתוך הגדרים באומד הדעת החזק ואפילו היה קרוב אל האמת. כמו שיהיה אדם ירדפהו שונאו להרגו ולהנצל ממנו יכנס בבית אחד ויכנס הרודף ההוא אחריו ונכנס אנחנו אחריהם ונמצא הנרדף הרגו והוא מפרפר ושונאו שהיה רודפו עומד עליו והסכין בידו ושניהם מנטפין דם. הנה זה הרודף לא יהרגוהו הסנהדרין על צד חתוך הגדר אחר שאין שם עדים מעידים שראו ההרגה... ולא תרחיק זה ולא תפלא מזה הדין. כי הדברים האפשריים מהם קרובי האפשרות מאד ומהם רחוקי האפשרות ומהם אמצעיים בין זה לזה. ולאפשר רוחב גדול מאד. ואילו התירה התורה לחתוך דיני נפשות באפשר הקרוב מאד שאפשר שיהיה קרוב מן המחוייב המציאות כגון זה שהמשלנו היינו חותכים הגדר במה שהוא רחוק מזה מעט ובמה שהוא יותר רחוק גם כן עד שיחתכו הגדרים וימיתו האנשים פעמים במעט אומד לפי דמיון הדיין ומחשבתו.

הרמב"ם עומד על המתח של חוסר היכולת לדעת בוודאות שום דבר לבין עונשי הנפשות שמטילה התורה, אף על פי שהתורה דורשת וודאות מוחלטת בשביל ביצוע העונש. והפתרון היחיד למתח הזה הוא גזירת הכתוב הקובעת ששני עדים שראו את אותו מעשה ומעידים - עדותם נחשבת לוודאית למרות שעל פי השכל עדיין אין זה וודאי במאת האחוזים (שהרי הם יכולים להימצא זוממין)⁷. ברור שדבריו של הרמב"ם מוסבים רק על דיני נפשות, ששם חייבים "וודאות מוחלטת". אולם בשאר מקצועות התורה מן ההכרח הוא לדון על פי "וודאות מספיקה"⁸.

חוץ מן הוודאות המוחלטת יש מושג נוסף שעלינו לבררו, והוא "תחושת הוודאות". תחושה זו נותנת לנו לחיות במציאות הנתפשת בשכלינו בלי לנסות לערער עליה כל הזמן.

ברגע שאנו בטוחים במשהו אנו יכולים לחיות אתו, אע"פ שאנו פתוחים לעמוד על טעויותינו. יש להבדיל בין וודאות מוחלטת לבין תחושת הוודאות. לתחושה זו נקרא "וודאות מספיקה" ונבארה בהקשר של פסיקת ההלכה. נראה שגם אם יחפש אדם, לא ימצא בלשונות הפוסקים לשונות כמו: 'הנני יודע בוודאות שאני צודק וכל החולקים עליי טועים', אם כי נמצא ניסוחים קרובים לזה שנכתבו כדי להדגיש את רמת הוודאות המספיקה שלהם. אך ברור הדבר

ד). הרמב"ם "בספר המורה הראה שכל ידיעותינו בחכמת התכונה אינן אלא היפותיות העלולות להידחות מפני היפותיות אחרות שהסתברותן יתירה עליהן (מו"נ ב יא)". הרב נחום אליעזר רבינוביץ' במאמרו "על תורת ההסתברות בספרות הרבנית", תרביץ מב, תשרי אדר (תשל"ג). עמ' 87.

ה). הרב רבינוביץ' שם.

שאם הם יפגשו בראיות וסברות שיסתרו דבריהם הם לא יתעקשו על טעותם אלא יודו בה, כמעשי גדולי הפוסקים.

והדבר ברור מסברה ומנאמנות למידת הישרות, והנה מצינו בש"ס בכמה מקומות שחזרו בהם חכמים מפסקם אחר שהוכח להם שטעו. למשל בפסחים (יז:) חזר בו ר' יהודה מפסקו שטומאת משקין מטמאת כלים מדאורייתא מכוח קושיה שהקשו עליו. ובסוכה (כו:) חזר בו ר' אליעזר מפסקו שחייב לאכול בסוכה י"ד סעודות. ובסוכה (לד:) חזר בו ר' ישמעאל מפסקו שהתיר לקחת שני הדסים קטומים ואחד שלם מכוח קושיות שהקשו עליו. וביבמות (מב:) חזר בו ר' יוחנן שפסק כר' יוסי שכל הנשואות יכולות להתחתן וכל הארוסות להתארס בתוך שלושה חודשים ממות בעליהן מכוח קושיה ממשנה מפורשת. ואלו רק דוגמאות בודדות ממקומות רבים בש"ס.

וכמנהג האמוראים והתנאים בש"ס כך מנהגם של כל גדולי ישראל בכל הדורות ע"פ מדת יושרם והתחקותם אחר האמת. דוגמא יפה לדבר זה מובאת בספר מקראי קדש (הררי, חנוכה עמ' ריט, במאמר לזכר הרב עובדיה זצ"ל) שהביא לגבי הנחת דבר שרובו יבש ומיעוטו לח על הפלטה, שעל אף לשונו החריפה של הרב עובדיה בנושא זה הוא חזר בו מפסקו בנושא כמה פעמים. ביחוד"ד (ב מה) התיר, ואחר כמה שנים בשיעורו בישיבת פורת יוסף הקשו החכמים הרב יהודה צדקה והרב ב"צ אבא שאול שגרסת הבית יוסף היא טעות וחזר בו הרב להחמיר, וכשבא המחבר (הרב משה הררי) לרב עובדיה לומר לו שזה נגד מה שכתב ביחוד"ד ושאל האם הרב חזר בו, ענה הרב עובדיה זצ"ל: "חזר בו, לא חזר בו, זה לא משנה. עכשיו ההלכה היא שאם יש בו רוטב אסור להניחו ע"ג הפלטה ואם אין בו רוטב מותר להניחו". ואחר כמה שנים יצא לאור חזו"ע (שבת ד עמ' שלז) ששם פסק להקל ככתחילה.

וכך כתב הרמב"ם (בהקדמתו לפירוש המשנה):

אבל קביעתו [של ר' יהודה הנשיא במשנה] סברת אדם מסוים וחזרתו מאותה הסברה, כגון אמרו: 'בית שמאי אומרים כך ובית הלל אומרים כך, וחזרו בית הלל להורות כדברי בית שמאי' – כדי ללמדך אהבת האמת ורדיפת הצדק, לפי שאלו האישים הגדולים החסידים המשכילים, המופלגים בחכמה שלימי הדעת, כאשר ראו דברי החולק עליהם נכונים יותר מדבריהם והגיוניים יותר נכנעו וחזרו לדעתו, כל-שכן וקל-וחומר שאר בני-האדם, כאשר יראה שיריבו צודק שייכנע ואל יתעקש. וזהו דבר ה' 'צִדֵּק צִדֵּק תִּדְרֹף', ועל זה אמרו חכמים: 'הוי מודה על האמת', רצה לומר, אף-על-פי שאתה יכול לחלץ את עצמך בטענות ויכוניות, אם תדע שדבר יריבך הוא האמת, אלא שטענתך נראית יותר מחמת חולשתו או בגלל יכולתך להטעות, חזור לדבריו וחדל להתווכח.

לדברי הרמב"ם, רבי יהודה הנשיא הביא במשנה אף דעתם של חכמים שחזרו בהם ללמדנו שאין לאדם להתבדות אחר תחושת הוודאות המקננת בליבו שהאמת נמצאת אצלו, אלא שעליו לרדוף אחר האמת והצדק גם לאחר שסבר שדעתו היא דעת האמת. ולמדנו מדבריו שאין לאדם לאטום אוזניו ברגע שהוא חש בתחושת הוודאות. אבל כן ראוי שיאמר שהוא חושב שהוא צודק, וע"פ תחושת וודאות זו יפסוק את פסקו ש'אין לדיין אלא מה שעיניו רואות'.

מכוח 'וודאות מספיקה' זו יצאו פוסקים רבים לחייב ברכות על אף שהיו פוסקים שחלקו עליהם (בהמשך נביא סוגיות לדוגמה בהם פוסקים לברך למרות שהדבר נתון במחלוקת) ואף להתיר דברים שפוסקים אחרים אסרו מדין דאורייתא. כמובן שרמת הוודאות צריכה להיות מספיקה, אך אם פוסק עיין בסוגיה ודחה את טענותיהם וראיותיהם של האוסרים לדוג' לברך, והעלה שצריך לברך – הוא יורה הלכה למעשה לברך, כי מבחינתו, מבחינת מה שענינו רואות, אין זה ספק כי אם וודאי.

הרמב"ם מוסיף בסוף דבריו שגם אם תוכל לחלץ עצמך בטענות שונות, כל עוד אתה יודע שטעית והאמת אצל יריבך אל תתחמק מדבריו. אפשר שבדברים אלו מלמד הרמב"ם שהרי אפשר לערער אף על דעתו של היריב בראיות וסברות, משום שכל דבר שנתפס בשכל אינו וודאי, ואף על פי כן כשיש לאדם תחושת וודאות שיריבו צודק אין לו לדחות את טענותיו. וכן נראה מדברי הרמב"ם המובא למעלה (ממרים א, ה) הנוקט לשון "אם אינך יודע להיכן הדין נוטה". לשון נטיה היא לכאורה אינה חותכת ומכרעת, אלא שיש סיבה טובה לבחור בצד אחד אף שאין בידי לפסול לגמרי את הצד השני. דהיינו, כדי שהוודאי יוציא מידי ספק אינו צריך להיות וודאי במאת האחוזים אלא מספיק שיש נטייה מספקת מהספק לצד אחד.

ראינו שאף אם יש לאדם יכולת להשיב ולחלוק על מה שנראה לו כאמת אל יעשה זאת אלא יודה על האמת הנראית לו. גם הרמב"ן כתב שבלימוד ובירור דעות וסברות אין דבר כזה וודאות מוחלטת ועל כל דעה אפשר לערער (אף על מה שנראה כאמת), והדבר המכריע בפסיקת הלכה הוא תחושת הוודאות או כלשונו "הסכמת השכל הנכון" וז"ל (בהקדמה למלחמות ה'):

יודע כל לומד תלמודנו שאין במחלוקת מפרשיו ראיות גמורות ולא ברוב קושיות חלוטות שאין בחכמה הזאת מופת בדור כגון חשבוני התשבורות ונסיוני התכונה: אבל נשים כל מאדנו ודיינו מכל מחלוקת בהרחיק אחת מן הדעות בסברות מכריעות ונדחוק עליה השמועות ונשים יתרון הכשר לבעל דינה מפשטי ההלכות והוגן הסוגיות עם הסכמת השכל הנכון וזאת תכלית יכלתנו. וכוונת כל חכם וירא האלהים בחכמת הגמרא.

הרמב"ן מסביר שההגיון מחייב לומר שניתן לערער על כל ראייה וסברה ולהעמידה בספק. ואם כן, לכאורה, לעולם לא נצא מידי ספק לידי ודאי ותורה מה תהא עליה? האם לא נוכל להכריע את הדין לעולם ונצטרך להשתמש בכללי הספיקות בכל סוגיה? אלא, לא רק שאף ראשון לא הסתייג מהכרעת הדעות, אלא שדבר זה גם לא נראה מסתבר ומתיישב על הדעת, משום שאם כל הלכה תסתכם בספק ירבו הספיקות וכל התורה כולה תהיה בבחינת ספק ספיקא ותבטל תורה מישראל חלילה. ע"פ דברי הרמב"ן אנו למדים שוודאות המוציאה מידי ספק היא כזו הדוחקת את אחד הצדדים בראיות ומחזקת את הצד השני בסברות וראיות וע"י "הסכמת השכל הנכון". העולה מדברינו, שכאשר עומד הפוסק מול ספק או מחלוקת עליו לראות אם יכול להכריע בשכלו לצד אחד בראיות וסברות, לאו דווקא בצורה מוחלטת אלא בצורה

1. אם כי ברור שיש הסתייגויות ושיש כמה מקרים שבהם הם נשארו בספק. אך לפי דברי הרמב"ן לכאורה כל התורה כולה הייתה אמורה להיות מושללת כל הכרעה.

2. בבירור מושג זה ("הסכמת השכל הנכון") ראה במאמרי "אמונה וידיעה" הנ"ל.

מספיקה שנותנת לו "תחושת וודאות" ו"שהסכמת שכלו" מורה לו שהאמת כדבריו. ואם דעתו נוטה לאחד מהצדדים כבר אינו בספק אף על פי שיש מחלוקת הפוסקים ("ספיקא דרבוותא") בדבר. ורק אם מרגיש הפוסק שאין הוא יכול להכריע ולקבוע איזו מהדעות חזקה יותר - ישתמש בכללי הספק".



אין לדיין אלא מה שענינו רואות

ע"פ דברינו עד כה מתבאר המושג: "אין לדיין אלא מה שענינו רואות". דהיינו שפסיקת ההלכה שהיא בתורת ודאי אינה מתיימרת להיות האמת המוחלטת והוודאית, אלא שהקב"ה נתן לחכמים את כוח הפסיקה ע"פ שיקול דעתם ומה שהם חושבים לאמת אחר עיונם וחקירתם - כך היא ההלכה למעשה. וזו לשון הגמרא (בב"ב קל:):

אמר להו רבא לרב פפא ולרב הונא בריה דרב יהושע: כי אתי פסקא דדינא ידידי לקמייכו וחזיתו ביה פירכא, לא תקרעוהו עד דאתיתו לקמאי, אי אית לי טעמא אמינא לכו, ואי לא - הדרנא בי; לאחר מיתה, לא מיקרע תקרעוהו ומגמר נמי לא תגמרו מיניה, לא מיקרע תקרענייה - דאי הואי התם דלמא הוה אמינא לכו טעמא, מגמר נמי לא תגמרו מיניה - דאין לדיין אלא מה שענינו רואות.

פירוש דברי רבא: אם יבא פסק דין שלי לפניכם וראיתם ראיות לסותרו, אל תבטלוהו עד שתבואו לפניי ואם אראה שיש טעות בראיותיכם אסביר לכם את הדין שתקבלו אותו. ואם אראה שאתם צודקים - אחזור בי. אחר מותי אל תבטלו את פסק הדין שלי לגמרי, משום שאפשר שביום מן הימים תמצאו לו סברות וראיות. אך גם אל תפסקו כמוהו הלכה למעשה, כי פוסקים ע"פ סברות וראיות ברורות ולא ע"פ שמועות.

למדנו מהוראתו של רבא שפסק הדין נקבע רק על פי שיקול דעתו של הפוסק. במסכת נידה (כ:) אנו רואים דוגמא מאלפת לרעיון זה:

רבי ראה דם בלילה - וטימא, ראה ביום - וטיהר, המתין שעה אחת - חזר וטימא, אמר: אוי לי שמא טעיתי. שמא טעיתי? ודאי טעה! דתניא: לא יאמר חכם אילו היה לח היה ודאי טמא, אלא אמר אין לו לדיין אלא מה שענינו רואות.

בדיון על הלכות כתמים הגמרא מביאה מקרה עם רבי יהודה הנשיא. כשראה רבי את כתם הדם בלילה פסק שאותה אישה שהדם בא ממנה נטמאה. בבוקר, כשבדק שוב את אותו הכתם באור היום סבר שטעה בבדיקתו בלילה וטיהר אותה. אחרי כמה זמן סבר רבי שאם היה רואה באור יום את הדם בעודו לח (כפי שהיה בלילה) היה מטמא, ולכן חזר ופסק שוב שאותה אישה

(ח). כבר הערנו שלמעשה המשמעות העצמית של המושג "ספיקא דרבוותא" התרוקנה. משום שספק בשיקול הדעת הוא רק בדעתו של הפוסק ולא במחלוקת הפוסקים. וראה מאמרו של ישראל יעקב כהן "אי ודאות גורמטיבות בהלכה: עיון לוגי-פילוסופי". הערות 13, 19, 63 שכתב שפלוגתא דרבוותא איננה ספק כלל (ואף לא קרא לה "ספיקא דרבוותא" אלא רק "פלוגתא דרבוותא").

טמאה בטומאת נידה. אחר כל המעשה רבי הררה לעצמו שמא טעה בפסיקתו. והגמרא קובעת שטעה בוודאי, לא משום שידעת בוודאות אם הדם אכן מטמא או לא אלא משום שהפסיקה הקובעת היא לפי מה שעניי הדיין מורות לו עכשיו בהינתן כל הנתונים הגלויים לעיניו, ומשום שלנגד עיניו של רבי היה דם הנראה טהור הרי הוא טהור.

לכאורה קושיית הגמרא קשה, שיקול הדעת של הדיין חייב לכלול גם את מצב הדם אילו היה לח, ועליו לשכלל את כל הנתונים שיכול לחשוב עליהם ולא רק מה שמול עיניו הגשמיות. ותירץ המהרש"א שמכך שחזר בו רבי ביום ממה שפסק בלילה, מוכח שאין ראית הלילה וראית היום שקולות, ורק ראיה ביום מועילה לפסוק בדיני מראות. ואם כן כשחזר בו רבי בפעם השלישית וטימא אין זה מחמת ראייתו בלילה, שהרי אין ראית לילה נחשבת כלל, אלא סמך על השערותיו שנשתנה הדם. והקשתה הגמרא שלשער שנשתנה הוא בודאי טעות, כי אין לדיין אלא מה שעניו רואות. ועיקר תירוץ המהרש"א כתבו כבר הריטב"א (ד"ה שמא).

אם כן אנו לומדים מסוגיה קצרה זו לימוד גדול לעניינינו. ראשית, שבפסיקת הלכה יש להתחשב אך ורק בנתונים הידועים לנו (כמובן שצריכים להיות לנו מספיק נתונים). ושנית, שיש להחשיב בשיקול הדעת גם שיקולים שאינם לנגד עינינו הגשמיות, כמו מה הייתי פוסק אם הדם היה לח? וכן שיקולי יראת הוראה שנדון בהם בהמשך.

ממקורות רבים מתחדדת ההבנה שפסיקת ההלכה היא ע"פ מה שהפוסק חושב לאמת (ו'ודאות מספיקה') ולא שהוא מתיימר לחשוב שהיא האמת הוודאית המוחלטת. ואלו הם דברי הרמב"ם (ש"ת, שי):

ובכלל אומר כי כל מאמר שימצא לאחד מן הגאונים ז"ל המפורסמים בהוראה ולא נמצא עליהם ראיה ברורה לא נדחה אותם ולא נטעה אומרם אבל נאמר אפשר שיש לו ראיה ואין ראוי לנו שנסמוך על אותו מאמר ולא נעשה בו [= לא נהג בו הלכה למעשה] עד שיתבאר לנו סבתו... ואולי אסרנו דבר מותר או התרנו דבר אסור ולא ידענו ואין בזה חסרון שלימות...

הרמב"ם קובע שפסיקת ההלכה נקבעת ע"פ שיקול דעתו של הפוסק בלבד. ואף אם הוא טועה בפסיקתו, כל עוד הוא פסק ע"פ המובן לו, אין בזה חסרון השלימות. וכלשון בעל קצות החושן בהקדמתו: "התורה ניתנה על פי הכרעת השכל האנושי... משום דתורה שבעל פה ניתנה כפי הכרעת חכמים אף על פי שאינו אמת". ואולי אסרנו המותר או התרנו האסור ולא ידענו - אין בזה חסרון השלימות!

גם המהר"ל הלך בדרך זו, וז"ל (נתיב התורה ספ"ו):

כי יותר ראוי ויותר נכון שיהיה פוסק מתוך התלמוד, ואף כי יש לחוש שלא ילך בדרך האמת ולא יפסוק הדין לאמיתו, שתהיה ההוראה לפי האמת, מכל מקום אין לחכם רק מה שהשכל שלו נותן ומבין מתוך התלמוד. וכאשר תבונתו וחכמתו טעה אותו, עם כל זה הוא אהוב אל השם יתברך כאשר הוא מורה כפי מה שמתחייב מן שכלו, ואין לדיין רק מה

שעינינו רואות. והוא יותר טוב ממי שפוסק מתוך חיבור אחד ולא ידע טעם הדבר כלל שהולך כמו עיור בדרך.

נציין שאין באמת צורך בראיות ומקורות להוכיח סברה פשוטה זו. משום שהפך סברה זו נראה כהפך ההגיון. ולכן נראה שאפילו אם נמצא מקורות הפוכים לא נוכל לקבלם, וכמו שאמרו בגמרא: "אלהים! אי אמר לי יהושע בן נון לא צייתנא ליה" דהיינו שאף אם בעל סמכות כיהושע יאמר דבר שסותר את ההגיון לא נוכל לקבל ממנו (משום שאין אנו יכולים לשנות את ההגיון שלנו). אמנם המקורות שהבאנו כראיות הם לכמה סיבות, האחת היא שיש אנשים שלא מקבלים את מופתי השכל עד שיראו אותם כתובים עלי ספר (ובמקרה הטוב יבקשו דווקא מקור אמין כחז"ל והראשונים). והסיבה השנייה היא כדי לקיים מה שאנו מנסים להוכיח, שאין אנו וודאים באופן מוחלט בדעה זו אלא שכלנו ע"פ דעתנו הקצרה מורה לנו שזו האמת, ואם גם שכלם של חז"ל הראשונים והאחרונים מורה כן זה מעמיק ומחזק את תחושת הוודאות שלנו בהגיענו אל האמת.



סיכום ביניים – משל המאזניים

בכדי לסכם את מה שראינו עד כה נאמר שהגדרת המושג "ספק" הוא דווקא בספק שקול, ספק אשר הפוסק אינו יודע להיכן הדין נוטה. וספק שאינו שקול אינו נחשב ספק כלל. כשאדם נמצא בספק, אע"פ שיש לו סברות וראיות יותר טובות לצד אחד כל עוד הוא לא בטוח, חוסר הבטחון עצמו מאזן את הצד החלש בספק עם הצד החזק. דהיינו, שעל כף אחד של המאזניים יושב הצד החזק עם ראיות והוכחות, ובצד השני אין רק את הצד השני של הספק אלא גם חוסר הבטחון מונח שם. שאם הוא לא היה קיים האדם היה מכריע לטובת הצד החזק כי היה לו ביטחון שהוא אכן הצד האמיתי.



הערה – שיקול יראת ההוראה והערכת גדולת הראשונים

חוסר הפזיזות בפסיקת הלכה היא מידה ראויה לפוסק, ויראת ההוראה היא מחוייבת אצל כל אחד שבא לפסוק, וכך אמרו חכמים (סנהדרין ז): "לעולם יראה דיין עצמו כאילו חרב מונחת לו בין ירכותיו, וגיהנם פתוחה לו מתחתיו". אך בסופו של דבר הפוסקים הגדולים שהיו יראי פסיקה ובעלי מידות מעולות וענוותנים ביותר הכריעו ספיקות כל הזמן, כהוראת חז"ל (תוספתא סנהדרין א ט):

יהו הדיינין יודעין את מי הם דנין ולפני מי הן דנין ומי עתיד להיפרע מהן ומי הוא דן עמהם... ואומר "אלהים נצב בעדת אל בקרב אלהים ישפוט"... ושמא יאמר הדיין מה לי בצער הזה? והלא כבר נאמר "ועמכם בדבר המשפט" (שם) - אין לו לדיין אלא מה שענינו רואות.^ט

ט. ראה עוד במאמרו של יוסי סופר "יראת ההוראה ויראת - יראת ההוראה" בתוך: שאלה של שיעור מפגש 67.

גם העובדה שיש ראשונים שדעתם היא היפך הדעה שהפוסק נוטה אליה אמורה כמובן להיכנס לשיקול דעתו. משום שהמידות הטובות והישרות מחייבות את האדם לחשוב בליבו על שפלות שכלו לעומת שכלם של ראשונים ולהיות ירא בליבו להכריע היפך דעתם. משום כך צריך הוא לחפש הצדקה וישוב לדבריהם. ורק אם אין הוא מוצא הצדקה המתיישבת על דעתו נאמר בו אין לדיין אלא מה שעניו ראות ועליו להכריע כפי שיקול דעתו.



מחלוקת הנובעת מהשאלה אם ספק צריך להיות דווקא ספק שקול

בשו"ת יביע אומר (ח"ב י"ד ה) כתב הרב עובדיה שאדם שברך על מאכל חלבי בעוד שעברה רק שעה מאז שאכל בשר יאכל מהמאכל החלבי מעט כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה. וזה משום שהאיסור לאכול חלב אחרי בשר נתון במחלוקת, והתוס' ועוד התירו מיד אחרי ברכה"מ לאכול חלב אחרי סעודה בשרית, ושמא הלכה כמותם. ועוד, שלפי הראב"ד ועוד צריך לברך אף על אכילת איסור ושמא הלכה כמותם, וספק ספיקא זה מספיק כמובן להתיר לאכול את המאכל החלבי שברך עליו אחר שאכל בשר, כדי לא להיכנס לאיסור דאורייתא וודאי של נשיאת שם ה' לשווא.

ובספר ברכת ה' (ח"ב ע"ב פד) דחה את דברי היב"א הללו מטעם שנפסקה הלכה שלא כראב"ד ושלא כהתוס' ולכן אין פה לא ספק ספיקא ואפילו לא ספק אחד. וכך הוא כותב: "שני הספיקות הנ"ל בנויים על סברות דחיות שאינן שקולות לסברות שכנגדן". וברור מדבריו שכל עוד הסברות אינן שקולות המחלוקת מוכרעת ודעתן נדחתה ואין לצרפה כלל לשום ספק. ודברים אלו ישרים ונכונים לפי דרכינו. וכן כתב בספר טל חיים (כללי הוראה ע"ב תקכד):

ומסתבר יותר לומר שאם הפוסקים דנו בעניין והחליטו מכוח ראיות והכרע הדעת דלא כדעה מסוימת, אין אפשרות לצרף אותה לספק ספיקא. דהוכרע הדבר לפי הבנתם שדעה זאת אינה נכונה. ולא ייתכן להשתמש ולהתחשב בדבר שאינו נכון. אמנם אם הדבר לא היה ברור להם כדבעי, או שההכרעה היתה רק מכוח כללי פסיקה מסוימים ולא מהכרעה לגופו של עניין, אזי שפיר שייך לצרף דעה זאת כסניף להקל וכספק ספיקא.

הטל חיים מחלק בין דעה שנדחתה מכוח ראיות וסברות לבין דעה שנדחתה מכוח כללי ההוראה (שהם בעצמם כללי פסיקה רק במצב של ספק דווקא לפי דברינו)*. כשפוסק דוחה דעה מסוימת משום שהוא חושב שאיננה נכונה, היא מוגדרת כטעות וברור שלא שייך לצרפה לספק נוסף. אך אם היא נדחתה רק מחמת שאיננו יודעים מי מבין הדעות נכונה והכרענו הלכה למעשה לפי כללי הפסיקה אזי דעה זו איננה נחשבת לטעות ולכן אפשר לצרפה לספק.

ונראה שהברכת ה' לא עשה הבחנה זו וסבר שהדעות הדחיות מחמת הכללים (שיש רוב פוסקים נגדם) אינן יכולות להצטרף לספק, משום שאם הן נדחו הן מוגדרות כטעות. ולפי דברינו

(י). להרחבה ראה בהתכתבות שהייתה לי עם ת"ח אחד: "אמון בקדמונים והערכתם".

(יא). ראה עוד במאמרי "כללי פסיקה במקום ספק".

אי אפשר לומר כך, משום שאין לומר שהן טעות אלא שהן נשארו בגדר ספק ואנו לא נוהגים על פיהן רק משום כללי הפסיקה, אך ברור שאפשר לצרפן לספק נוסף.

הברכת ה' דן לדחות את דעותיהם של התוס' והראב"ד לא מכוח איכות הסברות והראיות אלא מכוח כללי הפסיקה (שיש רוב ראשונים נגדם). ואם כך נראה שכל שיטת הפסיקה שלו היא ע"פ כללים, וכפי שהזכרנו לכללים אין כוח מכריע לדחות הדעה האחרת מההלכה באופן מוחלט, וכמובן שמבחינת הסברה עדיין יש לדעה הדחוייה כוח בסברה.

ובאמת על דרך זה השיב לו הרב עובדיה בשו"ת יבי"א (ח"י יו"ד ג), וכתב שאם הברכת ה' סובר שדעתם של התוס' דחוייה רק מטענת רוב מניין ובניין ולא מחמת ראיות וסברות אזי יש מה להשיב על דבריו, והביא שם ראשונים נוספים רבים לחזק את הספק. וכל דבריהם לא דנו בראיות וסברות אלא בכללים ומניית דעות הראשונים.

וראה בברכת ה' (ח"א עמ' עא-עג) שכתב לעניין סב"ל שאף במחלוקת שאינה שקולה (במניין הפוסקים) שמיעוט הפוסקים סוברים שלא לברך אומרים סב"ל, בלי לראות בזה קושיה על דבריו בעניין ברכה על מאכל חלב.



פרק שני - ספיקא דרבוותא בברכות

"ספק ברכות במחלוקת הפוסקים"

ביררנו בפרק הקודם שספק נחשב לספק רק אם הוא שקול. ועוד ביררנו שהכרעה נמדדת בשיקול הדעת לגופם של סברות וראיות וע"פ "הסכמת השכל הנכון" (גופו של עניין). הכרעה שנמדדת לפי מניין או בניין הפוסקים (גופו של אדם - "ספיקא דרבוותא") אינה נחשבת להכרעה במקרה שדעתו של האדם נוטה לצד מסויים⁷.

ומכאן יש לשאול על המושג "ספק ברכות במחלוקת הפוסקים". נראה שאין מקום לכלל זה במובנו הפשטני, שהרי במחלוקת כאשר הפוסק מכריע לדעתו אזי אין פה ספק, כבכל המחלוקות. ואף אם מדובר באיסור דאורייתא, אין הוא צריך להחמיר, משום שאינו מסופק. ורק

(יב). במאמרי "חשיבה עצמאית ופסיקת הלכה" הראיתי שעל אף שבתורתם של חז"ל והראשונים רוב ככל הדעות נטו לנתינת אוטונומיה הלכתית לכל פוסק שבעיקר נסמכו על הסברה הברורה. כמה מהאחרונים (לא בטוח שהם הרוב) נטו מדרך זו מחשש "להכניס ראשם בין ענקים" ושיקולי "ירידת הדורות". וקשה לי להבין דבר זה, שהרי כשפוסק בוחר בדרך זו הוא בעצם נתון בסוג של סתירה פנימית, משום שאם אין מקום לשיקול הדעת שלנו ועלינו ללכת אחר רוב בניין ומניין של חז"ל וראשונים, אזי עלינו להכריע ע"פ שכלינו שלנו כמו שהם הורו בעצמם. אם כן, עצם הנטייה השמרנית הזו היא עצמה חידוש והליכה נגד הקונצנזוס של הפסיקה היהודית. ולכן כל דרך שפוסק יבחר לעצמו מכוח שיקוליו הוא צריך להיות מודע לכך שהוא בחר בדרך שנראית לו נכונה ואיתה הוא מסכים. גם אם הוא יבחר לחלוק על רוב הפוסקים וגם אם יבחר להסכים איתם בסופו של דבר הוא עשה מה ששכלו מורה לו ולא באמת מה שהמסורת מורה לו (גם ללכת ע"פ המסורת זו בחירה שנובעת משיקול שכלי ועצמאי של האדם). וגם אם מבואר בגמרא ("מסורת") שאין אמוראים יכולים לחלוק על תנאים, לא נמנעו האמוראים מלחלוק עליהם איפה ששיקול דעתם נטה לכך, וכך כתב בשו"ת הרי"ד (סב): "וכמה משניות סתרו האמוראים לומר שאין הלכה כמותם וגדולה החכמה מן החכם, ואין חכם שינקה מן השגיאות שאין החכמה תמימה בלתי ליי' לבדו" ולדוגמאות רבות בהם אמוראים חלקו על תנאים ראה במאמרי הנ"ל הערה 7.

במקום שהוא נשאר בספק צריך להחמיר, דהיינו רק כשיש מחלוקת שקולה (לגופו של עניין) והפוסק עצמו אינו יודע להיכן הדין נוטה, רק אז ניתן לומר שאומרים סב"ל (בלי קשר למספר הפוסקים ומעלתם - "גופו של אדם"), משום שהספק הוא בדעת הפוסק המעיין בסוגיה". אך במקום שברור לפוסק להיכן הדין נוטה אין לו להתחשב בדעותיהם של הטועים להבנתו. וכן כותב בפשטות הריב"ש בתשובה (תקה):

ומה שטען עוד ואמר דכל שהוא ספק שזה אומר לברך, וזה אומר שלא לברך, טוב שלא לברך כדי שלא יעבור משום ברכה שאינה צריכה, גם זו אינה טענה. שכיון שיש טענות וראיות מספיקות להכריע כדברי האומר לברך, אין זה ספק.



מקור לכלל זה - דיון בדברי הרדב"ז

נראה שאחד המקורות הקדומים לשיקול זה (ספק ברכות במחלוקת הפוסקים) הוא בדברי הרדב"ז (שו"ת, ח"א רכט):

שאלת ממני אודיעך דעתי בכל המצוות שיש מחלוקת הפוסקים אם יברך על עשייתן או לא. תשובה: כל מחלוקת שהוא בברכות עצמן יש לנו להקל כי שמא יוציא שם שמיים לבטלה...

לכאורה נראה שהרדב"ז סובר בפשטות שאין לאדם לערב את סברתו ושיקוליו בהכרעת ההלכה במקום של ספק ברכות, משום שיש לחשוש שמא הפוסקים האוסרים צודקים, וזה נגד דברינו. ובמקום אחר (שו"ת, ח"ג אלף א) כותב הרדב"ז דברים יותר ברורים וז"ל:

... במי שנפל מן הסולם והיה חושש מצד כאב האיברים ולא נפל למשכב ולא חלה אם חייב לברך הגומל או לא. ואם יש לחוש משום הוצאת שם שמיים לבטלה. תשובה: דבר זה מחלוקת פוסקים דאיכא מ"ד דוקא חולה שנפל למטה אבל חש בראשו או במעיו ולא נפל למשכב א"צ לברך ואיכא מ"ד אפי' חש בראשו צריך לברך וכיון שהוא מחלוקת טוב הוא שלא לברך להוציא עצמו מספק ברכה לבטלה... וכ"ש שאני רואה את דברי האומרים שאם לא נפל למשכב לא יברך...

יש לעיין בדבריו שכתב שבמקום מחלוקת הפוסקים "טוב" שלא לברך, ולא אסר לברך. ואם הוא מדין סב"ל הרי זה איסור ע"פ כללי הפסיקה שצריך להחמיר בספק דאורייתא. ועוד, שבסופו של דבר פסק שלא לברך כי דעתו נוטה לאסור. ונראה לכאורה שכל הדיון בתשובה זו הוא בשיקול הדעת של הרדב"ז עצמו ולא בשיקול הדעת של הפוסקים. וצ"ע.

נראה עוד מקור בדבריו שממנו מוכח שלדעתו במחלוקת הפוסקים יש לומר סב"ל אף אם דעתו של האדם נוטה להכריע ולברך (שו"ת, א רכט):

(ג). הבי" (סו"ס כט) הביא את דעת רב האי גאון שבמצב של סב"ל במחלוקת שקולה בפוסקים לא חייב לברך אבל רשאי. שהרי, יש הסוברים שצריך לברך ויש למברך על מה לסמוך. אך נראה שכל זה אמור במי שאינו יודע מה רבו מורה, אבל בפוסק שנמצא בספק או אדם פשוט שרבו מורה שלא לברך משום ספק, אין לו לברך משום ספק דאורייתא, ואסור לו להתלות בדברי אחרים בלי לדון בדבריהם, וכמו שביארנו.

שאלת ממני אודיעך דעתי בכל המצות שיש מחלוקת פוסקים אם יברך על עשייתן או לא. תשובה כל מחלוקת שהוא בברכות עצמן יש לנו להקל כי שמא יוציא שם שמים לבטלה אבל מחלוקת בעשיית המצוה צריך לברך שהרי לדעת אותו פוסק שפיר מקיים המצוה. תדע שהרי מצות תפילין יש בה מחלוקת ולא ראינו מימינו מי שנמנע לברך עליהם ואפי' שלדעת ר"ת התפילין של רש"י ז"ל פסולין וכן לרש"י של ר"ת ז"ל פסולין לא ראינו לשום פוסק שיפקפק בברכה. וכן נהגו לברך על מקרא מגילה ביום אעפ"י שהר"ש חולק ואין זה דומה לספק ברכות ולא למחלוקת בברכות דהתם עיקר הספק או המחלוקת בברכה הילכך אזלינן לקולא אבל בעיקר עשיית המצוה לא נחלקו אלא מר אמר הכי הוא עשייתה ומר אמר הכי הוא ואנן כיון דנקיטנן כחד מינייהו זו היא עיקר המצוה ומברכין עליה ואפי' החולק מודה שאין זו ברכה לבטלה כיון דלדעת החולק זו היא עיקר המצוה ושמור עיקר זה שאם לא תאמר כן ברוב המצות לא נברך כיון דשכיח בהו פלוגתא דרבוותא.

בתשובה זו מחלק הרדב"ז בין מחלוקת בקיום המצוה, שאם שיקול הדעת מורה לקיימה אזי יש גם לברך עליה ואין לחוש לסב"ל במחלוקת הפוסקים, אך אם המחלוקת היא בברכה עצמה אם לברך או לא יש לחוש למחלוקת הפוסקים. ומבואר מדבריו שיש חילוק בין ברכות למצוות עצמן, ולא כמו שהראנו במאמרנו זה שבכל ספק ניתן להכריע ע"פ נטיית השכל ואין הבדל בין ברכות למצוות.

ויש לשאול ולהבין למה כשכתב שבמחלוקת במצוות אין אומרים "סב"ל במחלוקת הפוסקים" הביא מקורות ודוגמאות שלא מצינו מי שלא יברך על תפילין של רש"י, אך כשכתב שבמחלוקת בברכות עצמן אמרין סב"ל במחלוקת הפוסקים, לא הביא ראיות והוכחות ולא הביא דוגמאות שלא מצינו מי שבירך במקרה של מחלוקת כזו? שהרי אם נחפש נמצא כמעט אצל כל פוסק כמה וכמה סוגיות שהוא מורה בהן לברך אף שיש מחלוקת בדבר מכל מיני סיבות שהשפיעו על שיקול דעתו וגרמו לו להכריע ולברך.



מקצת מקומות שבהם הרדב"ז פסק לברך אע"פ שידע שיש מחלוקת בברכה עצמה

הנה, בכמה מקומות הרדב"ז עצמו פסק ע"פ שיקול דעתו להכריע לברך אף במקומות שיש מחלוקת ידועה בעצם הברכות.

א. מברכים הנותן לשכוי בינה אע"פ שהברכה נתונה במחלוקת:

למשל בתשובה (א מה) כתב: "ומסתברא לי דמותר לברך לכתחלה שאין נוסח הברכות אלא שבח הבורא י"ת... ועל זה אנו סומכין לברך הנותן לשכוי בינה וכיוצא בה אף על פי שלא שמע קול תרנגולא". אע"פ שהרמב"ם התוס' הרא"ש והטור תלו ברכה זו בשמיעת התרנגול (וראה עוד בשו"ת הרדב"ז א רכח).

ב. עני מברך שהחיינו על חלוק חדש אע"פ שהברכה נתונה במחלוקת:

בתשובה (א שצה) כתב הרדב"ז שעני יכול לברך על חלוק שקנה למרות שאין זה בגד חשוב, וזה ע"פ מה שכתב הרא"ש שברכת שהחיינו היא ע"פ כל אדם ומה שנהנה ממנו. וכתב הרדב"ז שיש לברך אע"פ שיש הסוברים ("רינו ישראל", מובא בדברי הרדב"ז) שעני לא יברך על חלוק, מכל מקום דחה הרדב"ז את דבריו בסברות והורה לברך.

ג. מברכים שהחיינו בברית המילה אע"פ שהברכה נתונה במחלוקת:

בכמה תשובות (ראה למשל: א תלה, ח קעד) כותב הרדב"ז שבכל ברית מילה יש לברך שהחיינו ע"פ דעת הרמב"ם. אבל יש לציין שיש כמה פנים להסביר את הרמב"ם", ועוד שראשונים רבים סוברים שאין לברך שהחיינו בברית המילה כלל וביניהם: התוס' בסוכה (מו. בד"ה העושה) ובבכורות (מט. בד"ה לאחר), הרא"ש (בכורות ח ח), הר' ירוחם (א ב), הסמ"ג (עשין כז), הכלבו (עג), הרקח (סימנים קח, שעא), ההגה"מ בשם ר' שמחה (מילה ג ד), המהרי"ל (מנהגים מילה יח), העיטור (ג, ד), הרשב"א (בשו"ת א סימנים קסו, רמה), הר"ן (סוכה כב: בדפי הרי"ף בד"ה וכתבו), המאירי (שבת קלג: סוד"ה אבי הבן), המאורות (שבת קלז: בד"ה קטן), השבולי הלקט (מילה ד), התניא רבתי (צד), הצרור החיים (מילה בד"ה רבינו שמואל), רבינו אביגדור הצרפתי (המילה בד"ה ואין).

ועוד דוגמאות רבות לדבר בתשובותיו הרבות שהורה הרדב"ז לברך לפי הכרעת דעתו אף שהייתה אף מחלוקת גדולה בין הפוסקים ולא חש לסב"ל במחלוקת הפוסקים במקום שלא היה נראה לו לחוש, וצ"ע.

בכל אופן, ראינו שהלכה למעשה אף הרדב"ז פוסק בכמה מקומות לברך ע"פ שיקול דעתו אף שיש פוסקים אחרים שאסרו לברך.

**שיטת מרן השולחן ערוך בנידון**

נראה ברור הדבר שמרן השולחן ערוך לא היה מקבל את הכלל "אמרינן סב"ל נגד מרן" שהרי הוא פסק לברך אף במקום שראה שיש מחלוקת ראשונים ואף כנגד עמודי ההוראה, כמו שנראה. לפני שנציג את דברי מרן ראיתי להביא מדברי הרב יצחק יוסף בשיעורו השבועי (וישב התשע"ח) בנושא זה: "יש לנו כלל שאומרים ספק ברכות להקל נגד מרן, וכמו שכתב החיד"א בשו"ת חיים שאל ח"ב (סי' טו)... בודאי זה חידוש שאומרים סב"ל נגד מרן, הרי מרן הוא מרא

יד). ראה במאמר "ברכת שהחיינו בברית המילה" (מחבר לא ידוע) המאריך בביאור השיטות השונות ובמחלוקת בדעת הרמב"ם.

טו). ואם תאמר שבכל המקומות שהרדב"ז פסק לברך למרות שיש מחלוקת בברכות עצמן זה מחמת שהן ברכות השבח ובוה לדעתו לא שייך לאו דלא תישא. נראה לענ"ד שזו אינה קושיה על דברינו, וזה בדיוק מה שאנו טוענים, שהנה הרדב"ז סבר ע"פ שיקול דעתו דבר זה שבברכות השבח אין איסור. וחוז' מזה, ישנן עוד מקומות שבהן הרדב"ז פסק לברך אע"פ שאינן ברכות השבח, כגון בחלק א תשובה רכב פסק לברך ענט"י אחר הנטילה אע"פ שלדעת הרמב"ם (ברכות ו ה), ושם יא ה-ט) הרי זו ברכה לבטלה, ואין זו ברכת השבח. וכן הסוברים שלא אמרינן סב"ל במקום מנהג גם זה אמרו משיקול דעתם שהרי גם לדעת הסוברים כך הולכים אחר המנהג רק במקום שלא סותר את ההלכה בתלמוד, ורק במקום שהלכה רופפת בידך לך אחר המנהג. ואכ"מ להאריך בסברה זו.

דאתרא, נתאר לעצמנו שרב הקהילה אומר לברך, וכי יבוא אחד ויאמר לו: "מחילה הרב, ספק ברכות להקל". זו חוצפה, הרב אמר לברך, צריך לשמוע בקולו... אבל למעשה גם בזה יש לומר ספק ברכות להקל (ע' לדוגמא בשו"ת יבי"א ח"ב חאו"ח סי' ח אות יח, וח"ה חאו"ח סי' מב אות ג).

אם כן, הרב יצחק יוסף מסכים למה שקבענו שמרן לא היה מסכים לכלל זה שהרי הוא עצמו פסק כך, ומי שקיבל הוראותיו בצורה גורפת יכול לברך אף במקום שיש ספק בפוסקים. ועוד שהרב עובדיה עצמו (ראה בהמשך השיעור שם) פסק שמי שמברך וסומך על מרן אין מזניחין אותו. ולפי מה שביררנו באריכות - כל זה שייך במי שקיבל על עצמו הוראות מרן ואין לא דעה בסוגיה. אך אם יש לאדם ספק אחר שלמד ועיין בסוגיה, למרות שמרן פסק לברך, אין לו לברך משום ספק ברכות להקל. ובמקרה כזה ראוי לומר "אמרינן סב"ל נגד מרן" אף שמרן עצמו לא היה מסכים עם זה, כי לא היה לו (למרן) שום ספק כשפסק לברך.



מקומות בהם פסק מרן אע"פ שיש מחלוקת ראשונים בדבר

במקומות רבים פוסק בעל השולחן ערוך לברך אף שיש מחלוקת הפוסקים, אפילו כשמדובר במחלוקת בברכה ולא דווקא במצווה (חילוקו של הרדב"ז, וראינו שגם הרדב"ז עצמו פסק לברך בכמה מקומות אע"פ שהמחלוקת הייתה בברכה עצמה), ואפילו כשאחד מעמודי ההוראה ואתו סיעת גאונים וראשונים אוסרים לברך. והסוגיות שהבאנו הם רק דוגמאות בודדות מתוך סוגיות רבות בהם השו"ע הראה שאומרים סב"ל רק במקום שיש לפוסק ספק בשיקול הדעת, אך אם דעתו נוטה לאחד הצדדים מכל סיבה שהיא, הוא יכול לפסוק לברך ואין בזה חשש איסור של "לא תשא".

א. מברכים על העיטוף בציצית למרות שיש בדבר מחלוקת ראשונים:

הגמרא (מנחות מב.) מסתפקת אם ציצית היא חובת מנא, דהיינו האם יש חיוב על כל בגד ארבע כנפות להיות מצויין, ואז יש לברך רק כשמטיל בה את הפתילות. או שהיא חובת גברא, דהיינו אם החיוב הוא על האדם הלוכש בגד עם ארבע כנפות שיהיה מצויין, ואז יש לברך רק שמתעטף. הגמרא נשארה בספק. ואע"פ שהביא הבית יוסף (או"ח יט א) שזו מחלוקת ראשונים, בכל זאת פסק (בשו"ע שם) לברך על העיטוף משום ששלושת עמודי ההוראה פסקו שהיא חובת גברא. וז"ל בב"י:

והרמב"ם פסק בפרק ג' כדברי הרי"ף והרא"ש דחובת גברא הוא. וכיון ששלשת עמודי ההוראה מסכימים דחובת גברא הוא אין לספק בדבר.

אם כן, אנו רואים שלדעת השו"ע ברגע שהפוסק מרגיש מספיק בטוח (משום שסומך על עמודי הוראתו) ודעתו נוטה לחייב לברך, אין לו לחוש לשאר דעות הראשונים ולהישאר בספק. ולקמן נראה שעל אף שבסוגייה זו הוא קובע שאם שלושת עמודי הוראה פסקו לברך אזי אין ספק בדבר, ובכל זאת בדין נטילת ידיים לדבר שטיבולו במשקה פסק לחוש לסב"ל למרות ששלושת עמודי הוראה פסקו שלא לברך. אם כן, ברור הדבר שהדבר הקובע בהכרעת ההלכה גם בדיני ברכות הוא שיקול הדעת בלבד¹⁵.

ב. מברך המוציא אחר פורס מפה למרות שיש בזה מחלוקת ראשונים:

הגמרא (פסחים ק.) מורה שבני חבורה שאכלו בע"ש וקדש עליהם היום פורסים מפה ומקדשים ורק אז יכולים להמשיך לאכול. הרי"ף והרא"ש פוסקים שיש לברך ברכת המוציא לאחר הקידוש, והר"ה חולק ואומר שאין לברך. הב"י (או"ח רעא) כתב שדעת הרמב"ם היא כדעת הר"ה שאין לברך. ואע"פ שהרמב"ם והר"ה פסקו שלא לברך, לא נמנע הב"י מלחייב ברכה, ולא חש לספק ברכות להקל במקום שנראה לו שאין ספק. וכן פסק בשו"ע (או"ח רעא) לברך:

אסור לטעום כלום קודם שיקדש, אפי' מים. ואפי' אם התחיל מבעוד יום, צריך להפסיק, שפורס מפה ומקדש... ואח"כ מברך ברכת המוציא.

ג. יכול לברך ולהבדיל עד יום ג' למרות שיש בזה מחלוקת ראשונים וגאונים:

כתב הטור (או"ח רצט) שיש מחלוקת האם מי ששכח להבדיל במוצ"ש יכול להבדיל רק עד יום ראשון או שיכול גם עד יום שלישי. הגאונים ור"י גיאת כתבו שיכול להבדיל רק עד יום ראשון ורב עמרם גאון והתוס' כתבו שיכול להבדיל גם עד יום שלישי. הב"י הוסיף שגם הרי"ף סבר שמותר להבדיל רק עד יום ראשון וכתב המגיד משנה שכך סברו גם "האחרונים". וכתב עוד שהרא"ש והרמב"ם סוברים שמותר להבדיל עד יום שלישי. ואע"פ שיש סיעה גדולה של גאונים ראשונים ואחרונים (ואף הרי"ף שהוא אחד מעמודי הוראה נכלל בהם) שאוסרים להבדיל עד יום שלישי פסק השו"ע (רצט ו) בסתם שמותר להבדיל עד יום שלישי ולא חש לסב"ל כנגד סיעה גדולה זו. ורק ביש אומרים הזכיר את האוסרים, וקיי"ל סתם ויש אומרים הלכה כסתם. וז"ל:

שכח ולא הבדיל במוצ"ש, מבדיל עד סוף יום ג'. וי"א שאינו מבדיל אלא כל יום ראשון ולא יותר.

ד. אפשר לברך על הדס שהשחירו ענביו ומיעטם ביו"ט למרות שאין שום פוסק שהתיר בהדיא:

יש סוגיה נוספת (סוכה לג:) בדין הדס שהשחירו ענביו ביו"ט ועבר ומיעטם אם יכול לברך עליו, לא הבאנו בפירוט סוגיה מורכבת זו משום שהיא מצריכה הסבר מפורט וארוך שאין מקומו ברשימת הדוגמאות הקצרה הנ"ל. נעיר שבסוגיה זו פוסק השו"ע (או"ח תרמו ב) להתיר ולברך כנגד רוב הפוסקים האוסרים רק מכוח שתיתקם של שלושת עמודי ההוראה (ועיין בבה"ל ד"ה עבר ולקטן).



מקומות בהם חשש מרן השו"ע לסב"ל אף שרוב הפוסקים ועמודי ההוראה מורים לברך

יש מקומות רבים שמרן חשש לסב"ל ואסר לברך אע"פ ששלושת עמודי ההוראה ועוד פוסקים הורו לברך. כן הוא לגבי ברכה על נט"י לדבר שטיבולו במשקה שחשש השו"ע לחידושו של התוס' שבימינו אין צורך בנטילה כלל ופסק ליטול בלי ברכה (או"ח קנח ד). וכן חשש לסב"ל

טז). ראה עוד דוגמאות שבהם מרן חושש לסב"ל אף במקום שעמודי ההוראה פסקו לברך בספר "דבר עני - הלכות ברכות" (מעמ' תפט).

גבי מי שהבדיל על היין וסועד מיד אח"כ שאין לו לברך משום מחלוקת הפוסקים (או"ח קעד ד). ואלו רק מעט דוגמאות, ויש עוד הרבה.

יש שרצו להוכיח מדוגמאות אלו שדעת מרן מסכימה עם הכלל "אמרינן סב"ל במחלוקת הפוסקים", אך ברגע שיש אפילו סוגיה אחת בדברי מרן שמורה ההפך, ברור הדבר שמהסוגיות הרבות שהוא כן חשש זה היה מפני שהיה לו ספק בשיקול דעתו, ואם לא היה לו ספק הוא היה מורה לברך אף כנגד רוב הפוסקים כמו שהוכחנו.

מכאן מובן וברור הדבר שמרן חשש לסב"ל רק במקום שהוא נשאר בספק בשיקול דעתו ולא בשיקול דעתם של אחרים. וע"פ דברינו, אם ראה פוסק מסויים להכריע בסוגיה בה השו"ע נשאר בספק יכול הוא לפסוק לברך בלי לחוש לסב"ל אף שמרן חשש, והיא היא שיטת מרן בעצמו, ואין כמעט שום פוסק שלא נהג כך וכך ההגיון מורה. הגר"א למשל (על השו"ע קנח ד) סתר את כל ראיותיהם של התוס' ולכן לא נצרך לחוש לדעתם כפי שחש השו"ע, והכריע לברך על הנטילה לדבר שטיבולו במשקה.



סיכום ומסקנה

במאמר זה בוארו המושגים וודאי וספק, שהם מושגים בסיסיים במחשבה הכללית בכלל ובמחשבת ההלכה בפרט. הראנו שההגדרה הבסיסית של מושגים אלו נוגעת לפסיקת ההלכה למעשה. הצגנו את הנפקא-מינא המעשית של חקירה זו בעזרת בחינת הכלל ההלכתי "ספק ברכות להקל".

למסקנה עלה בידינו שהגדרתו של ספק פילוסופי וגם כמובן הלכתי הוא דווקא ספק שקול, וכל נטיה של הספק לאחד מהצדדים מוציאה אותו מידי ספק לידי וודאי. הסקנו שהנתפס כוודאי בשכל האדם הוא רק "וודאי מספיק" ואינו וודאי מוחלט, ולכן ברור שגם הוודאי ההלכתי הינו וודאי מספיק ומה שהשכל מסכים שנראה כוודאי ולא וודאי מוחלט.

על פי זה הסקנו שכל פסיקת ההלכה והכרעה נקבעת על פי נטית דעתו של הפוסק לאחד מהצדדים. הדגשנו שנטיית דעתו של הפוסק היא דווקא בשיקול דעתו שלו על פי סברות וראיות. הראנו שגם לשיקולים הנובעים מיראת ההוראה מידות וסמכות חכמים יש מקום גדול בשיקול דעתו של הפוסק. ולמדנו שההכרעה הסופית נעשית על פי הסכמת שכלו (אינטואיציה = שכל ישר).



מסקנה לעניין ספק ברכות להקל

הכלל ספק ברכות להקל נאמר רק במקום של ספק, דהיינו ספק שקול בדעתו של הפוסק. אך אם יש לפוסק תחושת וודאות שצריך לברך על פי ליבון הסוגיה (גם לאחר לקיחת שיקולים כמו חומרת איסור דלא תישא, יראת ההוראה, והכרת מעלת הפוסקים האוסרים לברך), אף שיש מחלוקת

הפוסקים לגבי הברכה עצמה, אין לו לחוש לאותה מחלוקת אם הוא חושב שהנמנעים מהברכה טועים.

הערה לסיום:

אשמח שמי מהקוראים יפנה אותי לדברי פוסק שבכל פסיקותיו לעניין ברכות חשש לסב"ל במחלוקת הפוסקים בלי יוצאים מן הכלל (שהיוצאים מן הכלל תמיד יהיו משיקול הדעת).



העדות הקוראים

♦ העדות הקוראים על גיליון מ"ח ♦

הערות הקוראים

הערה על המאמר "כמה הערות בעניין הברכה על נרות חנוכה" להגר"א

גנחובסקי (עמוד ט')

בהערות הגאון הרב אברהם גנחובסקי זצ"ל כתב לדייק מדברי המ"ב בהלכות שבת דנר שבת שכבתה מערב שבת חוזר ומדליקו בברכה, דכתב במי שהקדים להדליק לפני הזמן לא יחמיר לכבותו ולהדליקו כי גורם בזה ברכה לבטלה.

ואין ראייה מזה, כי כוונתו דע"י זה שמכבהו בודאי הוא מבטל את הברכה הראשונה שבירך, דהרי זה לא יכול כבר לחול על ההדלקה השניה, ומ"מ בהדלקה השניה אינו מברך כמו כאן בהלכות חנוכה, כי אפילו כיבה במזיד אינו מברך שוב.

דוד אריה שלזינגר



הערה על המאמר "עשרה בטבת שחל בשבת ובע"ש" להגר"י אדלר (עמוד

כ"ד)

לענין עשרה בטבת שדוחה את השבת הביא הרה"ג יצחק אדלר זצ"ל בשם האור שמח להוכיח מה שלא דנו לענין תענית צבור בערב שבת אם צריך להשלים כי שייך רק בעשרה בטבת ולזה מותר להתענות אפילו בשבת.

ואינו מוכרח, כי עיקרו יכול לדחות ולא ספיקו, ועיין עירובין מ"א ע"א, וכן מה שכתבו הפוסקים למה תענית חלום בערב שבת מוכרחים להשלים דהרי אפילו בשבת מתענין על חלום קשה מאוד, כי אם מתענה בשבת צריך להשיב תענית על זה וכן חלם בסוף היום והתענה קצת.

דוד אריה שלזינגר



הוספות לרשימת הספרים בתבנית המשנה ברורה שפורסמה בגיליון מ"ח -

הרב הראל דביר (עמוד רפ"ה)

להלן הוספות לרשימת הספרים בתבנית המשנה ברורה שפורסמה בגיליון מ"ח. ההוספות הובאו כאן לפי אותה שיטת סידור שהתבארה בגיליון מ"ח, למעט הבדל אחד: חלק מהספרים ברשימה דלהלן לא עמדו לנגד עיניי, והם מסומנים בסימון: -.

נושא	שם הספר	שם המחבר	פרטי הדפסה
שו"ע יורה דעה	בשר בחלב (פז-צז)	הרב ירמיה סבאח	מודיעין עילית תש"פ

האוצר ◆ גיליון מ"ט

		-פתח הבית*	הרב צבי אברהם ווייל	בני ברק תש"ס
	כיבוד אב ואם (רמ-רמא)	-אבני השלחן	הרב ירמיה סבאח	מודיעין עילית תשע"ט
	נידה ומקוואות (קפג-רא)	-אבני השלחן	הרב ירמיה סבאח	מודיעין עילית תשע"ח
שו"ע אבן העזר	[לא הצלחתי לאתר את הנושא המדויק בתוך אה"ע]	-אמרי יעקב	הרב יעקב מאיר שטרן	בני ברק [לא הצלחתי לאתר שנת הדפסה]
רמב"ם	קרבת פסח	מנחה למלך (פרקים א, ב, ז, ח, י)	הרב יעקב ישראל הופמן	מודיעין עילית תשע"ג
שונות	תפילת עלינו לשבח	שבחין אסדר	הרב גדעון בהר"י [הרמן]	ללא מקום הדפסה תשס"ח
	ברכת אשר יצר	דרך כונה	הרב גדעון בהר"י [הרמן]	ללא מקום ותאריך הדפסה
	פירוש רבינו חננאל לסוגיית מיטב (ב"ק ו, ב)	דרך ישועה	הרב גדעון בהר"י [הרמן]	ללא מקום ותאריך הדפסה



* ייתכן שקיים על נושאים נוספים מלבד הלי' בשר בחלב.

כתובת המחברים למשלוח הערות:

הרב משה גרינהוט
moshegreenut@gmail.com

הרב הראל דביר
hareldvir21@gmail.com

הרב איתמר טעפ
089740740t@gmail.com

הרב יוסף צברי
i0548401330@gmail.com

הרב דוד לוי
l036196043@gmail.com

הרב יוסף יונה
8323096@gmail.com

הרב אריה אידנסון
aryehlib@gmail.com

הרב אלחנן פרינץ
rabbiprins@gmail.com

הרב יעקב דוד אילן
ilanyakov@bezeqint.net

הרב עמיחי כנרתי
esa@etrog.net.il

הרב שמואל אריה ישמח
shmuel6520@gmail.com

הרב אוריאל בנר
baneruri@gmail.com