

בס"ד

ירחון

האוצר

סיון ה'תשפ"א

גיליון נ"ג

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 =

ו. אסיפת הצדיק
הגאון רבי יחזקאל סג"ל לבדא זצ"ל

ז. קונטרס הקנס - מהדורת טעלז
הגאון רבי שמעון יהודה הכהן שקופ זצ"ל

ח. מכתב בהערות שונות
הגאון רבי חיים עוזר גראדזענסקי זצ"ל

ט. בדין צווי ירושה לקראים
הגאון רבי ראובן כץ זצ"ל

= שרי החמישים =

מ. פנים בפנים דיבר ה' עמכם
רבי יהונתן דייד

מד. הערות על הספר פסח לה'
רבי אביגדר נבנצל

נ. עד אחד בקידושין
רבי יצחק יוסף

נה. עדות בקידוש החודש
רבי יעקב דוד אילן

= אוצר הזמנים =

סב. משמעותו של איסור הקזת דם בערב שבועות
הרב אוריאל בנר

עא. בדין קיום מצות שמחת יו"ט בעופות
הרב שלמה בר כוכבא

מפתח האוצר

מהי תורה?! הרב איתמר טעפ
עד

קריאת התורה כמעמד הר סיני במהדורה זוטא הרב משה מרדכי אייכנשטיין
פד

מעולה שבברכות הרב משה יעקב גמליאל
צא

קונטרס מים רבים - ביאורים ועיונים במגילת רות הרב דוד לוי
צח

= אוצר אורח חיים =

שיעור מהלך מיל וזמן עלות השחר הרב יוסף עובדיה
קלא

זמן השקיעה ביישוב מעלה מכמש הרב אחיקם הלוי
קסג

בגדרי הפסק בברכת הנהנין בין ברכה לאכילה הרב מיכאל ספראי
קעא

בדין ברכות ההודאה לניצולי האסון במירון הרב יצחק מאוז
קעה

"שטרי הדיוטות" ו"כתב המהלך תחת הצורה": שני איסורי קריאה בשבת הרב ירחמיאל ישראל יצחק הלפרין
קעז

הבנת מהות מלאכת לש, ובירור גדרי גיבול בדבר שאינו ב"ג הרב ישי שוב
קפז

להרגיע כאבי בטן עם בבקבוק חם בשבת הרב יעקב אהרן סקוצילס
רכא

שימוש בעירוב בערים שלנו - בחינה מחודשת הרב אריה אידנסון
רכה

הערות וקושיות: שמיעת צ' פעמים הזכרות ובקשות גשמים וטל [תגובה] - הרב דוד אריה שלזינגר רנ

מפתח האוצר

= אוצר יורה דעה =

- שיעור גריס רנג
הרב עידוא אלבה
- כונה במצות צדקה [מאמר תגובה] רפ
הרב איתמר טעפ
- מקום ההטפה בדם ברית רפג
הרב יוסף יונה
- האם מותר לכהן לטוס מעל קברי קראים שו
הרב בניהו דיין
- הערות וקושיות: באיסור נתינת מתנה לגוי - הרב אהרן הכהן פרידמן שיב

= אוצר חושן משפט =

- כיצד העדים נעשים זוממין שטו
הרב איתמר לוי
- מכירת מוצר משומש כשאין ניכר עליו שהשתמשו בו ואין בו פגם שנב
הרב דוד בריזל
- פלגא ניזקא ממזנא או קנסא - הבדלים בפירוש רש"י בשני מקומות שסד
הרב ישראל איסר צבי הרצג
- הערות וקושיות: שאלות הלכתיות כתוצאה מהאסון הכבד במירון תשפ"א - הרב רפאל סויד תא

= אוצר אבן העזר =

- חתן שבשעת אמירת הקידושין לא התכוון במילים שאמר [מאמר תגובה] תה
הרב עמיחי כנרתי

מפתח האוצר

= אוצר זרעים =

קדושת שביעית בפירות נכרים תי
הרב עמנואל מולקנרוב

= אוצר קדשים =

בניית וחנוכת המזבח בטומאה תמב
הרב הראל דביר

= אוצר חקר ועיון =

בעניין יחסי הכוחות בלמעלה משלושים הכוחות המבררים בש"ס תנט
הרב רפאל סויד

מצוה הבאה בעבירה - הלכה ומוסר תפ
הרב יצחק מאיר יעבץ

הערות וקושיות: חיוב חינוך בקטן שלא יגיע לכלל גדלות - הרב אהרן הכהן פרידמן תפד

הערות הקוראים תפז

בעניין רה"ר דאורייתא אי בעינן שישים ריבוא תפז

כתובת המחברים למשלוח הערות תפח

ר' שמעון פתח: 'ואשים דברי בפין' (ישעיה נא, טז), כמה דאית ליה לבר נש לאשתדלא באורייתא יממא וליילא בגין דקודשא בריך הוא ציית לקלהון דאינון דמתעסקי באורייתא ובכל מלה דאתחדש באורייתא על ידא דההוא דאשתדל באורייתא עבד רקיעא חדא.

חשים אנו, שמעגל הכותבים והקוראים הנרחב של ירחון האוצר, תורם תרומה לתיקון פגם זה – תלמידי חכמים מופלגים, שעונים אינה צרה בתורה זה לזה, אלא הכינוס טוב להם וטוב לעולם. ברכת התורה, המתקבצת מבתי מדרש מרובים ומגוונים לפונדק אחד, היא היא נחמתנו ושמחתנו בימים אלו, שבהם מתכוונים אנו לקבלת התורה בחג השבועות.



מדברי התורה שבגיליון זה:

באוצר הגנוזים: ביאור חדש מהנודע ביהודה בעניין צדיק נתפס בעון הדור, קונטרס הקנס לגר"ש שקופ - גירסא אחרת מועתקת בכת"י עם הוספות, מכתב מהג"ר חיים עוזר גרודז'נסקי בעניין דיחוי בנפגם המזבח, כלים הנעשים מעצמות העוף לגבי קבלת טומאה ובדין פשטה בבהמת יהודי ונכרי, מכתב מהג"ר ראובן כץ בדין צווי ירושה לקראים.

שרי החמישים: שיחה בעניין מעלת קרבנו לפני הר סיני – פנים בפנים דיבר ה' עמכם, הערות על ספר פסח לה', בדין עד אחד בקידושין מתי יש לחוש לו, בעניין עדות בקידוש החודש ולא תהיה שמיעה גדולה מראיה.

מעניינא דיומא: בעניין איסור הקזת דם בערב חג השבועות, במעלת התורה הקדושה מדברי רבותינו ז"ל, הערה בראיית האחרונים שיוצאים ידי מצות שמחת יו"ט באכילת בשר עוף, קריאת התורה כמעמד הר סיני במהדורה זוטא וחידושים העולים מזה לעניין הלכה, בגדר חיוב ברכת התורה "מעולה שבברכות".

אורח חיים: מאמר מחודש בעניין שיעור המיל והיוצא מזה לעניין זמני היום, בעניין זמן הנץ ושקיעת החמה במישור או בגובה ולמעשה מתי זמנם ביישוב מעלה מכמש, בגדר הפסק בין ברכה לאכילה מתי נחשב צורך הסעודה, בגדר איסור קריאת שטרי הדיוטות בשבת, הבנת מהות מלאכת לש ובידור גדרי גיבול בדבר שאינו ב"ג (ח"ב), אם מותר להרגיע כאבי בטן עם בקבוק חם ובענייני רפואה בשבת, בעניין שימוש בעירוב בערי זמננו צדדים חדשים לקולא ולחומרא.

יורה דעה: מאמר על שיעור הגריס, מאמר תגובה בעניין האם צריך כוונה במצות צדקה, מאמר מקיף על מקום הטפת דם ברית, בדין טיסת כהן על קברי קראים.

חושן משפט: בנידון הקצוה"ח בעניין עדים זוממים באיסורים ועוד, בשאלה אם מותר להחזיר למוכר בגד שהשתמש בו מעט, ביאור ההבדלים בפירוש רש"י בשני הסוגיות בעניין פלגא נזקא קנסא.

אבן העזר: מאמר תגובה בשאלה אם צריך כוונה לקידושין.

בהמשך הגיליון: מאמר מקיף המברר את שיטות הראשונים והאחרונים בדין קדושת שביעית בפירות נכרים, בעניין בניית וחנוכת מזבח בטומאה, ביאור יחסי הכוחות בכוחות המבררים בש"ס, בעניין מצוה הבאה בעבירה.



נקבל בברכה את המחברים המשתתפים בגיליון זה לראשונה: הרב בניהו דייך – מח"ס שו"ת דברי בניהו והרב משה יעקב גמליאל. 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

אסיפת הצדיק ♦ קונטרס הקנס – מהדורת טעלז ♦ מכתב בהערות
שונות ♦ בדן צווי ירושה לקראים

הגאון רבי יחזקאל סג"ל לנדא זצ"ל

אב"ד פראג, בעל הנודע ביהודה

אסיפת הצדיק*

שמעתי בשם הרב הגאון מוהר"ר יחזקאל מפראג:

בפסוק [ישעיה נז, א]: "הַצַּדִּיק אֲבִד וְאִין אִישׁ שֶׁם עַל לֵב, וְאִנְשֵׁי חֶסֶד נֶאֱסָפִים בְּאֵין מְבִין כִּי מִפְּנֵי הָרָעָה נֶאֱסָף הַצַּדִּיק", דהנה יש בצדיקים תרי מיני ... או משום שיש לצדיק גדולה וממשלה והגיע הזמן שינחול צדיק אחר גדולתו וממשלתו, ובבחינת [שבת ל, א] 'אין מלכות נוגעת בחברתה'. ולפי"ז אין מן הצורך להשים על לב ולשוב במיתת הצדיק.

אך אי[כא] צדיק נתפס בעון הדור (כלה ו, ה. במדב"ר יד, ב) (אף) [א"כ] כשמת הצדיק בענין הדור, צריך הדור לשוב [בתשובה].

והנה כל מקום שנאמר 'איש' מורה על גדולה וממשלה, וזה הפירוש 'הצדיק אבד ואין איש' ר"ל [=רצונו לומר] שלא היה [המיתה משום] גדולתו ו(ב)ממשלתו, א"כ אי"ב [=אין בזה] 'אין מלכות נוגעת בחברתה' אלא בעון הדור מת ... פירוש[?] ולכן כ"א [=כל אחד] ואחד ישים על לב כי מפני הרעה נאסף כנ"ל הצדיק.



* העתק מכת"י תלמיד, הנמצא בבית הספרים הלאומי. דוד לוי.

הגאון רבי שמעון יהודה הכהן שקופ זצ"ל

ראש ישיבת גרודנא, מח"ס שערי יוסף

קונטרס הקנס – מהדורת טעלז*

לבאר ענין קנס וסוגיא דפ"נ קנסא:

ב"ק ט"ו ע"ב והשתא דאמרת פלגא ניוקא קנסא וכו', לא מגבינן בבבל ואי תפס לא מפקינן מיניה, עיין ברא"ש [ב"ק סי' כ] שהביא שיטת הראב"ד, דאם הודה אף לאחר תפיסה פטור מטעם מודה בקנס, ומשמע דאף בזמנא דה"ז מפטר בהודאתו. ועי' ב"י רס"ז שהקשה מנ"ל דאיירי בזה"ל. אך בנמוק"י [כט, א מדפח"ר] מפורש דבריו דבזה"ל מיירי, וז"ל בפ' מרובה: כתב הרא"ה שכ' הראב"ד כו', שבזה"ל שאין דנין דיני קנסות וקי"ל דאי תפס לא מפקינן מיני, אם קדם הלה והודה אע"פ שבאו עדים אח"כ, הרי הוא פטור, אפילו בדברים שפטר עצמו מכלום, לפי שכשם שאין אנו דנין דיני קנסות בזה"ל, כך אין אנו מקבלין עדים בזה"ל, והרי זה כמי שאין שם עדים, עיי"ש. והרמב"ן [עד, ב] דחה דבריו מסוגית הש"ס לקמן (ע"ג) [עה, א] שלא בב"ד הודה, אלמא דלא מיפטר מטעם מודה בקנס אלא כשמודה בפני ב"ד, ובזה"ל דליכא ב"ד הוה כמודה חוץ לב"ד, עיי"ש ברא"ש באורך.

וכתבו הש"ך [ס"ק טז] והסמ"ע בחו"מ סי' א' [ס"ק יח], דבזה"ל אם הודה מחויב אף אם לא באו עדים אח"כ, דכיון דלא מהני הודאתו לפטור משום מודה בקנס. וכן משמע מדברי הרמ"א ביו"ד סי' רס"ז ס' מ' שכ', דמשמתינן ל' וה"ה אם הודה האדון בעצמו, ע"ש. אך הש"ך ביו"ד [שם] הקשה שם על הסוברים כן מסוגית הש"ס [ב"ק עה, א] דר"ג הודה חוץ לב"ד, ואמר ל' ר"י שכבר אין לך עדים, ומשמע דבלא עדים לא מהני הודאתו לחיוב כמו שאינו מהני לפטור, וכן הקשה הב"י. ומדחק הש"ך לבאר דברי הרמ"א שם, דכוונתו אם יבואו עדים אח"כ, וכן כתב גם הגר"א. ולפלא בעיני שלא זכרו דברי הד"מ עצמו בח"מ סי' א' [סק"ו] שכ' וז"ל: בבנימין זאב סי' קלב משמע, דאעפ"י דלא מיקרי הודאה בזה"ל לפטור אם באו עדים אח"כ, מ"מ בלא עדים אינו חייב עפ"י עצמו בקנס, וכן משמעות לשון הרא"ש והרמב"ן דלא פליגי אלא כשבאו

* קונטרס קנס מהדורת טעלז, מהווה אור חדש מכת"י רבינו, בהיותו ר"מ בטעלז, שהועתקו ע"י הרב יצחק זלוניק זצ"ל. בקונטרס שלפנינו יש הוספות רבות על הנדפס בקונטרס הקנס [א] המובא בחידושי הגר"ש סוף מסכת ב"ק. ההוספות שלפנינו צוינו בהדגשת הדברים, בנוסף צוינו בהערות הפניות לקונטרס הקנס שנדפס. ע"פ עזת והכוונת הגר"א גרבוז שליט"א, הבאנו את הדברים במלואם וכצורת כתיבתם. בנוסף, יש שינויי נוסח קלים בכמה וכמה מקומות בין שתי מהדורות קונטרס הקנס. לא נמנענו מלתקן תיקוני לשון, בהשוואה לנדפס בקונטרס הקנס [א]. כמו כן, השלמנו ציונים רבים שהיו חסרים בנדפס.

דברי תורה אלו נאספו על ידי אבינו מורינו הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל, גלב"ע י"ז סיון תשע"ז, שכנסם לע"נ ידידו מתלמידי ישיבת חברון-כנסת ישראל הקדוש יוסף דב ב"ר חיים ויסמן זצ"ל הי"ד, במסגרת ספר הזכרון עדות ליוסף [להורדה], ויהיו הדברים לע"נ הני תרי רעים האהובים ת.נ.צ.ב.ה. וימליצו טוב בעדינו ובעד כלל ישראל לגאולה השלימה בב"א. דוד לוי.

[א] א.

עדים אח"כ, אבל בלא עדים לכו"ע פטור, מיהו נראה דאין לחלק, ואפשר דהרמב"ן חולק בכל ענין ואם תפס לא מפקינן מיני, עכ"ל.

ובקצוה"ח שם בסי' א' [ס"ק ו'] רוצה ליישב קושיא זו, משום דאפשר דמיקרי חב לאחרים שאוסר העבד על השפחה, וכוונתו שחב לשפחה וכמו שכתבו התוס' בפ"ק דגיטין דף ד' עיי"ש [ולא כמו שהבין נה"מ [ס"ק ה] דלעבד וודאי זכות כמו שמבואר בכמה מקומות], אבל לדעתי זה אינו דהלא מבואר בגיטין [מ, ב] דמהני הודאת האדון אם הודה שעשה אותו בן חורין, ואף דלשיטת הרא"ש שם לא מטעם הודאת בע"ד הוא, אלא מטעם אנן סהדי שכ' דמותר ג"כ בבת חורין משום דאי לאו ששחררו לא הוה מכשיל לו באיסור עי"ש, אך משיטת הרמ"ה הובא בטור שם, ומדברי הר"ן [כא, ב מדפה"ר] משמע דמטעם הודאה אתינן עלה.

ולשיטת הרא"ש ק"ק, היכי מהני הודאת העבד אם אומר לא עשאוני ב"ח והוה עבד גמור, כיון דהודאת האדון מטעם אנן סהדי, והודאת העבד לא הוה אלא מטעם הודאת בע"ד, והיכי מהני להתיר עצמו בשפחה ולאסור בבת חורין, אם לא דנימא דגם הודאת העבד מטעם אנן סהדי הוא, וצ"ע. ולבד זה הלא מבואר בכמה מקומות דבהודאת בע"ד היכא דחב לאחרים נאמן על עצמו ובמה שחב לאחרים אינו נאמן, עי' כתובות יט [ע"א] לענין האומר שטר אמנה הוא, ועי"ש ברא"ש [ס"ט] שיטת ר"י ושיטה השני', ועי' עוד בגיטין נד [ע"ב] תוס' ב"ב ל"ג [ע"א] תוד"ה ה"ג] ועוד הרבה מקומות בש"ס ובשו"ע.

ואם הי' מקום לומר דכל היכא דחב לאחרים, הא דנאמן לחוב לעצמו מטעם מחילה וחיוב וקנין אתינן עלה, דאין נאמנות לחצאין, היה מקום כאן לדברי הקצוה"ח, דלענין שן ועין לא מהני הודאה לחיוב, אלא אם לדברי המודה הדבר שייך לפלוני, כמו עשיתי עבדי בן חורין דלדבריו כבר הוא משוחרר, וכמו כן בשטר אמנה לדבריו אינו חייב לו חבירו כלום, אבל אם הודה שסימה עין עבדו, אף לדבריו עדיין אין העבד משוחרר, דבקנס ליכא חיוב שלא עפ"י ב"ד, ונמצא דאף לפי דבריו עדיין העבד שלו הוא כבתחילה, והודאה כזאת אין ביכלתה לעשות קנין וזה פשוט.

אך כבר העליתי בחבילות ראיות, דבחב לאחרים הוא מטעם נאמנות, דאם לא הי' נאמנות בזה לא הי' עושה קנין, דכל עיקר הקנין אודיתא מפני שפעלו דבריו לקיים דבריו מטעם נאמנות ומזה נעשה קנין, אבל אם לא הי' מאמינים לו כלל, גם קנין אינו עושה, כן מפורש בכתובות גבי שטר אמנה עיי"ש, וכן הבאתי לעיל מדברי התוס' דף ח, ב. ולפי"ז הדרינן לכללא דבחב לאחרים אינו נאמן לאחרים אבל לעצמו נאמן, דבנאמנות של הודאת בע"ד לא שייך עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה' כמו שביארנו לעיל דף ח', וכן' הוא לענין דבר שבערוה דהיכא שאומרת נתקדשתי נאמנת לעצמה מטעם שווי' אנפשה חתיכה דאיסורא, והוא משום אדם נאמן על עצמו, והא דכתבו התוס' גיטין ד' [ד"ה דקיי"ל] הוא לענין עשיית גיטין וקדושין דבעינן דווקא לפני עדים כמבואר בקדושין ס"ה [ע"ב], ועי' פנ"י שם דבדבר שבערוה בעינן

(ב). עיין חידושי הגרש"ש [ב"ב סי' כו].

(ג). עיין עוד בזה בחידושי הגרש"ש [ליקוטים, סי' ח'] מכתב לרבי אליעזר גורדון.

(ד). הובא חלקית בקונטרס הקנס [א] הערה ד'. ולפנינו עם הוספת דברים.

ובעי מומחין וליכא, כתב הרמב"ן ז"ל, דהיינו טעמא משום דקיי"ל דקנסא דאי תפס לא מפקינן מיני, כדאיתא בפ"ק דב"ק ובפ' אלו נערות, וכיון דעבד תפוס הוא בעצמו, ומכיון שהפיל את שינו לא יחבינן לי' רשותא להשתעבד ביי' ומשמתין ביי' עד דיהיב לי' גיטא דחירותא, ואפילו למ"ד אינו צריך גט שחרור, הני מילי בזמן דאיכא סמוכין, אבל האידנא דליכא סמוכין ליכא העמדת ב"ד, וצריך גט שיחרור לדברי הכל, עכ"ל. ומבואר מזה דאף דבזה"ו אי תפס לא מפקינן מיניה, לא הוה כמו שנעשה העמדה בדין בפני ב"ד מומחין ואינו משוחרר עדיין ואף למ"ד א"צ ג"ש, וזה ודאי דהרא"ש לא פליג על הרמב"ן, דאי פליג עליו, היה לו להביא דבריו.

וכן מוכח להדיא דלא פליגי הרא"ש והרמב"ן, דהטור הביא בחו"מ סי' שמ"ט דברי הרא"ש בלא חולק וביו"ד ה' עבדים [רסו סעיף מ'] פסק הטוש"ע ממש כדברי הרמב"ן, דאף דלדין אין ראי' מהא שצריך גט שיחרור, דאנן פסקינן דצריך ג"ש, עיי"ש בסעי' כ"ז. מ"מ כתבו לישנא דלא יחבינן לי' רשותא להשתעבד בו, משמע שאינו משוחרר עדיין כמובן, דבסעיף כ"ז לא כתב כהאי לישנא, רק יוצא לחירות וצריך ג"ש, וכופין רבו לכתוב לו ג"ש.

ע"כ"נ נ"ל בבירורא דהך מילתא, דהנה האמת הא דבעינן מומחין וודאי הוא רק לענין כפי', לכפות הבע"ד לקיים הדין, וכן לענין הודא[ה] כמו שמבואר בחו"מ סי' ג' [סעיפים א - ב], מגמ' ב"ק [פד, ב] וגיטין [פח, ב], אבל לחפש וללבן את אמיתת הד"ת זה ודאי דלא שייך ע"ז סמוכין. וכש"כ היכא דהדין מפורש וא"צ שיקול הדעת וזיל קרי ביי' רב הוא, ודאי דל"צ ב"ד מומחין על עיקר ברור הדין, אלא רק לכפות הבע"ד לקיים את הדין תורה, וז"ב. וכן בקנס ע"כ הא דבעינן מומחין הוא ג"כ לקיים ע"י כפיית הדין האמור בתורה, אבל למצוא הדין המבואר בתורה, יכול למצוא כל מי שבקי בדינין.

ולפי"ז הא דאמרינן דבקנס אינו מחויב בלא ב"ד, הוא רק שכל היכא שאין דיינים הכופין לו לקיים דין התורה, אינו מחויב בעצמו לקיים את דין התורה. ולפי"ז כיון שחידשה לנו הגמרא, דלענין כפי' יכול כל אדם למיעבד דינא לנפשי', ואף ע"י הכאות כמו דיינים סמוכין, ולהכי גם בקנס כיון דאיכא מי שיכפנו הוא מחויב לקיים האיסור בתורה, ומדוייק היטב לשון הרא"ש שכ', דמדאוריתא מחויב לי', אלא שאין לו דיין בבבל שיכפנו ליתן לי', וכל כה"ג עביד אינש וכו'. והוא ממש כדברינן, דלענין ברור הדין א"צ מומחין, כי הדין מפורש בתורה, ועיקר מה שצריך מומחין הוא רק לכפותו לקיים מה שחייבתו תורה, אלא כ"ז דליכא מי שיכפנו לקיים מה שחייבתו תורה, אינו מחויב עדיין, אבל מכיון דאיכא כפיית הבע"ד עצמו, שנתנה לו תורה רשות לכפותו לנפשי' כמו דיין מומחה, ממילא מחויב לקיים חיוב התורה, ולברר הדין באמת עדיין צריך הוא לב"ד שיודעים אם חייב לו מה"ת או לא, אבל זה יכולים לעשות גם ב"ד בזה"ו.

אמנם לענ"ד נראה, דלא דמי כפיית הב"ד לכפיית הבע"ד בעצמו, דהנה זה ברור שהבע"ד אינו רשאי להכותו שיתן לו קנס כפי הסכום שחייבתו תורה, דלא נמצא מי שזכר כפי' כזאת בקנס, ורק יכול לתפוס משלו, אבל לא להכותו ולכפותו שיתן לו, וע"כ מוכרחין אנו לחלק דרך

(ח). [א] ז'.

(ט). [א] ח'.

יחזור ויתפוס מהני תפיסתו, לפי מה שהוכחנו מדברי הטור ושו"ע יפלו דברינו בזה, דלפי דברינו, אם יתפוס המזיק עצמו יזכה בגוף השור כמו לפני מומחין, והדרא הקושיא דמשכחת נ"מ לענין אם יחזור המזיק ויתפוס את השור מיד התופס, דלא יגבה רק רביע נזק, דלזה כבר זכה בתפיסתו, דלענין תפיסה מטעם ספיקא דדינא יכול לתפוס גם אחר העמדה בדין.

ועוד נראה, דהרא"ש ע"כ איירי היכי שיתפוס המזיק עצמו, דהנה מבואר ברא"ש פ"ב סי' ב' לענין האיבעי' בהיתה מהלכת במקום שא"א לה אא"כ מנתות וכו', וז"ל: ולדברי האומר דכל תיקו אי תפס לא מפקינן מיני', אם תפס הבהמה משתלם הימנה ח"נ, וכן הוא בטור חו"מ [סי' ש"צ] דוקא אם תפס הבהמה, ועי' סמ"ע סי' (צ"ט) [ש"צ סקי"ז]. ולכאורה מדוע צריך כאן תפיסת הבהמה עצמה, הלא הרא"ש סובר לא כשיטת ר"ת. אלא ודאי דוקא היכי דאתינן מטעם כפי' כמו בקנס בזה"ו, דאין ספק בהיזקו אלא שאין מי שיכפנו, לזה יכול לכפותו גם ע"י תפיסת חפץ אחר עד שיחזיר לו מה שחייב לו מה"ת, אבל היכא שהדבר ספק דאין בזה כפי' על הס', דגם ב"ד אין ביכולתם לכפותו על הספק, ורק מטעם תפיסה שיהא הוא מוחזק לא מצי לתפוס משלו, אלא רק היכי שחייב לו ממון, אבל היכי שאינו חייב לו ממון רק שיש לו אצלו גוף המזיק, אינו יכול לתפוס דבר אחר, דאינו זוכה שום שיעבוד בהחפץ, דלא שייך משכון על דבר ידוע, ודוק. ומכש"כ בקנס בזה"ו לפי דברינו דלא מצי לזכות כלום בתפיסתו, דליכא מי שיחייבנו קנס, ורק מדין כפי' כל עיקר תפיסתו, ובספק לא שייך כפי', ולהכי בספיקא דדינא לא יכול לתפוס ד"א בהיזק קרן תמה, וע"כ הרא"ש שכ' דאם יתפוס יגבה בצרורות ע"י שינוי כל החצי נזק, ע"כ מיירי בתפיסת המזיק עצמו, ובתפיסת המזיק עצמו הלא מבואר בטור דזוכה גם בזה"ו קנין גמור, וע"כ ליכא ליישב דברי הרא"ש כמו שהוכיח הנה"מ הנ"ל.

ואף שלדברינו עיקר תועלת התפיסה בזה"ו הוא מטעם כפי', מ"מ מהני אם יתפוס המזיק עצמו, לכפות על חצי נזק, מה שאין ביד ב"ד לכופו ע"ז, משום דהא דאין ב"ד יכולים לכופו, דאין מוציאין ממון מיד המוחזק, אבל הבע"ד שהוא מוחזק יכול לכופו גם על הנזק, וצ"ע.

אמנם לפי"ז דברי הר"ן בשם הרמב"ן כסותרים לדברי הטור, הלא בעבד הוא תפוס ומוחזק בעצמו, ומדוע כתב הרמב"ן דאף למ"ד א"צ גט שחרור מ"מ בזה"ו צריך, לפי שבקנס החבלה עצמה אינה משחררו, אלא בהעמדת ב"ד מומחין ועכשיו ליכא מומחין, אלא היכי שיכול להתחייב ע"י הודאה זו, א"כ בזה"ו דליכא מומחין ואין ביד מי שיחייבנו קנס, אין שום הודאה פוטרתו מקנס, דאף דאם תפס מהני ב"ד של[נ]ו לענין קנס, הוא רק שהבע"ד יכול לעצמו לכופו, אבל אין ביד ב"ד וכן הבע"ד לחייבו קנס, כמו שביארנו לעיל. והא דצריך ב"ד הוא רק לברר אם עשה כדין או לא, וע"כ לא משכחת לה שום הודאה בזה"ו לפטור מטעם מרשיע א"ע.

והראב"ד"י סובר, דכיון דמ"מ ע"י בירור ב"ד יכול הבע"ד לכופו, לעכב משלו, עד שישלם לו הקנס, א"כ הוה מרשיע א"ע ונפטר בהודאתו כמו בזמן דאיכא מומחין.

טו). בקונטרס הקנס [א, כב] בשינויי נוסח.

טז). דברי רבינו מוסבים על לעיל, שיעד לבאר את מחלוקת הרמב"ן והראב"ד, ובקונטרס הקנס [א] מובאים הדברים בשינוי מקום [אות יב].

[ויעוד נוכל לומר, כיון דלא מפסק דין ע"י ב"ד אין מקבלים עדות בזה"ז, וליכא עדות רק לברר יכולין לקבל, הילכך בהא פליגי, דהרמב"ן סובר כיון דאין יכולים לקבלם כיון דסוף סוף יהי' עי"ז שיקבלו את העדות, יהני אם יתפוס מטעם עביד אינש וכו', הגם דלברר יכולים לקבל אבל כיון דסוף סוף יהני זאת לקנס, אף דממילא הוא ולא אינהו הוא דקמחייבו, מ"מ נוגע ממנו גם לקנס. והראב"ד יסבור, כיון דלברר יכולים, גם בזה"ז מקבלים עדים לברר, והא דנוגע לקנס מאי איכפת לנו עיקר עדותן הוא רק לברר ולא לכפות והשאר תולדה היא].

ובזה"ס סרה מעליו קושיית הרמב"ן, דודאי אינו מועלת הודאה לפטור אלא היכא דמהני לחיוב, ולהכי חוץ לב"ד אינו נפטר מטעם מרשיע א"ע, אבל הודאה בזה"ז דמהני לברר לענין תפיסת הבע"ד, להכי מהני לפוטרו מטעם מרשיע א"ע, דאם לא יפטר מטעם מרשיע א"ע היתה באמת פועלת ההודאה לחייבו, היינו שע"ז יוכל חברו לעכב משלו אף בלא עדים, כסברת הד"מ והש"ך בחו"מ. והרמב"ן" סובר, דלא איכפת לן אם מהני הודאה לחיוב היינו לעכב משלו, דהודאה הזאת אינה פועלת לחייבו קנס, ורק לברר אם עשה כדן הבע"ד בתפיסתו, ולהכי לחיוב דרק לברר האמת מהני, אבל לפוטרו מטעם מרשיע א"ע אינו פוטרת, דדוקא בפני ב"ד המחייבין נקרא מרשיע א"ע.

ובזה"ס נתיישב גם קושיית הב"י והש"ך, על שיטת הסוברים דמהני הודאה בזה"ז לחייבו אף בלא עדים, מהך מעשה דר"ג שאמר לו ר"י שכבר אין לך עדים, דמשמע דבלא עדים אינו מתחייב קנס בהודאת עצמו, אף היכא שאינו פטור מטעם מרשיע א"ע, דלדבריו הא דמהני הודאה לחיוב בזה"ז הוא מפני שהודאה בזה"ז אינו רק לברר אם כדן עשה הבע"ד, ואינה פועלת כלל לחייב קנס דליכא מה שיחייבנו, ולהכי אינה מועלת לפטור ומהני לחיוב, אבל בזמן דאיכא מומחין, ממ"נ אם תחשוב הודאה לחייב עי"ז קנס, א"כ מקרי מרשיע א"ע, ואם אתה מחשב את ההודאה בחוץ לב"ד כמי שאינה, היכי יחייבו ב"ד ע"י הודאה זו, וליכא לאשכוחי גוונא דלהני הודאה לחיוב ולא לפטור, אלא בזה"ז כשמודה בהודאה גמורה, אבל בזמן דאיכא מומחין דלא מצי ב"ד אחר לקבל הודאה, אין שום אופן לחלק ההודאה לחצאין, דאף דשם מיקרי העבד מוחזק בעצמו, אך כיון דלא מצי העבד לעשות דין לנפשי' אם לא שיברר האמת בב"ד, ואם יודה לפני ב"ד בהודאה גמורה ממילא מיפטר מטעם מרשיע א"ע.

עיי' בחו"מ סי' ד' דאינו יכול לעשות דין לנפשי', אלא היכי דיכול לברר בב"ד שכדין עשה, ואם לאו אסור לו לעשות דין לנפשי', ולהכי הכא בעבד אף שהוא מוחזק בעצמו מ"מ אין רשאי להחזיק בעצמו אם לא שיבורר בב"ד, ובזמן שהי' מומחין אין ביכולת שאר ב"ד למעבד שליחותיהו לקבל הודאה לבירור, נמצא שאין ביכולתו לברר האמת רק ע"י ב"ד מומחין, דאף אם יודה ר"ג בפני עדים ויאמר אתם עדי, מ"מ צריך הדבר אח"כ להתברר לפני ב"ד, וכאשר יבורר אח"כ לפני ב"ד יפטר מטעם מרשיע א"ע.

(יז). קונטרס הקנס [א] אות י"ג.

(יח). הגהה זו הובאה בקונטרס הקנס [א] הערה ו' בשינויים מועטים.

(ט). [א] אות י"ד.

ומיושב בזה קושיית האחרונים עי' שעה"מ סי' א' ה"ח הלכות דיינים, וכך מיושב עפ"י דברינו מה שהקשה בקצוה"ח שם [א, סק"ו], לענין מיגו בקנס לדעת הרמב"ן דמהני כעדים, מהא דר"ג דא"ל ר"י כבר אין לך עדים, והלא איכא מיגו לר"ג דבידו לשחררו, וכמו בעל שאמר גרשתי את אשתי. ורצה ליישב כיון דהמיגו ע"י ר"ג הוה מרשיע א"ע, והרמב"ן לא קאמר אלא היכי דהמיגו ע"י התובע, אבל ע"י המתחייב הוה לו מרשיע א"ע, אך לפי מה שנתבאר בחוץ לב"ד לא מיפטר מטעם מרשיע א"ע קשה.

אכן לפי"מ שביארנו בטעם המחלוקת הרמב"ן והראב"ד, בהודה בזה"ז ניחא שפיר, דעד כאן לא אמרין לפי שיטת הרמב"ן דמהני הודאה בזה"ז לחיוב ולא לפטור, משום דלא מהני בזה"ז תפיסת הבע"ד שיתחייב עי"ז קנס ולכן אין ההודאה פוטרתו דלא הוה מרשיע א"ע, אלא בפני ב"ד המחייבין אותו קנס, ולהכי שם בר"ג שצריך להתברר הדבר לפני ב"ד מומחין, דלא עדיף מיגו יותר מעדים שאין מקבלין רק מומחין, וכאשר יובא לפני ב"ד נמצא דכל עיקר הברור הי' ע"י ר"ג בעצמו, והוה מרשיע א"ע.

ותמהני^כ על דברי קצוה"ח אלו [א, סק"ח], כי הוא בעצמו מבאר בראשית דבריו, כי לא מהני מיגו חוץ לב"ד, ואין נאמנות ע"י מיגו רק כאשר יגיד לפני ב"ד, כמו שמביא בשם תשובת הרא"ש [קו, ב] ומשו"ע סי' ע"ב [סעיף יח], ולהכי שם לא מהני במשכון שהראה לפני עדים דמשווי' לי' ראה כו', עיי"ש.

ולפי"ז לדעתו לא מהני מיגו אף בזה"ז, אף לדעת הרמב"ן דבזה"ז דליכא מומחין הוה רק כעדים, וא"כ גם במעשה דר"ג איך יהי' הודאת ר"ג שהודה לפני ר"י חוץ לב"ד מטעם מיגו, הלא אז לא נחשב ר"י אלא כעדים, וא"כ א"א להאמין לר"ג אם לא שיבואו פעם שנית בפני מומחין ויגיד שנית לפניו, ואז וודאי יהי' מרשיע א"ע.

אמנם בעיקר דבריו, מה שנראה להקצוה"ח לדבר פשוט, דאף להרמב"ן לא מהני מיגו בזה"ז, משום דב"ד שבזמן הזה אינם רק כעדים. לענ"ד אינו כן, דכמו דמהני עדים בזה"ז היכי דתפוס, אף דבקבלת עדים בעי מומחין לכו"ע, ומ"מ מהני עדים בזה"ז לענין תפיסה, ומדוע יגרע ראיית אנן סהדי שע"י מיגו, מראיית עדים דמהני בזה"ז. וכן לענין הודאה לא מהני לפני עדים רק באתם עדי, ומ"מ כתבו הסמ"ע והש"ך דמהני הודאה בזה"ז לחיוב, ומדוע יגרע מיגו מהודאה ומעדים, וז"פ.

והנהי' לפ"ד רציתי ליישב גם קושייתנו מסי' שצ"ט לענין קנס של פ"נ, דמשמע דמיירי אף בזה"ז, כדרך כל הטוש"ע והרמ"א בכל מקום, שלא להזכיר אינו משוחרר עד שיכתוב לו גיטא דחירותא, ומ"ש"י משורר תם בזה"ז שזוכה משעת הנזק אם יתפוס אח"כ, ומכש"כ הכא בעבד שתפוס ועומד משעת החבלה, והוא לפלא בעיני שלא מצאתי מי שיתעורר ע"ד הטור אלו.

(כ). [א] אות ט"ו.

כא). [א] ט"ו.

כב). [א] י"ז.

כג). א.ה. הובא בשינוי מקום - [א] כ"ב, נראה שכאן הועמדה השאלה על דברי הטור, ולא על דברי הר"ן בשם הרמב"ן.

ג'. ומכיון שיש רשות לב"ד בזה"ז לברר מטעם דין גזילה, ולהכי יכולים לקבל עדים על טענת התופס כמו בכל גזילות, אם יביא המחזיק עדים לברר שלא החזיק בגזילה רק מחמת איזה תביעה, וכיון שקבלו עדים ונתאמת הדבר לפני ב"ד שטענת התופס אמת, אז יכולין לעכב החפץ מטעם עביד איניש וכו', וה"ה אם יבורר תפיסתו ע"י הודאת בע"ד לפני ב"ד שבזה"ז שבדין תפס ג"כ מהני הטעם הנ"ל, דכיון דהודאת בע"ד מהני בזה"ז לפני ב"ד שלנו לענין גזילה, ומכיון שנתבאר ונתאמת הדבר שהתופס עשה כדיון, אז יכול לכפות ולעכב החפץ ת"י מטעם עאדלנ"פ. ולכן מיושב היטב קושיית הש"ך, מהא דר"ג דאמר לי' ר"י שכבר אין לך עדים כביארנו לעיל.

והנני"י להוסיף עוד בזה"ה, דהנה בתומים סי' א' ס"ק ב' העלה לחלק לענין גזילות וחבלות בזה"ז לזמן שהיו מומחין, דלענין הודאות והלואות שהוא מטעם נעילת דלת אין חילוק, דאף בזמן שהיו מומחין בא"י, אם דלא לקבלו עדים, או לענין כפיית התשלומין אלא מומחין, יהי' נעילת דלת שיהא מוטל על המלוה לילך למקום מומחין, ויוציא מנה על מנה, וע"כ עבדינן שליחותיהו בכל זמן ומקום, אבל לענין גזילות וחבלות דהוא מטעם תיקון העולם שלא ירבו גזלנים וחמסנים, י"ל דדוקא בזמן דאיכא מומחין או עבדינן שליחותיהו משום ת"ה. [אח"כ מצאתי בנה"מ סי' א' ס"ק ד' שמביא כן בשם הרמב"ן והר"ן עיי"ש]. אבל בזמן דאיכא מומחין, או י"ל דבבבל עבדינן שליחותיהו, משום דכיון דרחוק מא"י ליסמוך ע"ז הגולן שלא יוציא מנה על מנה, או צריך לעשות ת"ה שיהי' דיינים גם בבבל, אבל אם בא"י ליכא בזה משום ת"ה אז לא עבדינן שליחותיהו, ועיי"ש שהוכיח מדברי התוס' סנהדרין ג' א' ד"ה שלא עיי"ש שכתבו, לענין הודאות והלואות בחששא מועטת אדם נמנע מלהלוות לחבירו, אם לא ימצא דיינים מזומנים לגבות חובו, אבל גזילות יודע הגולן שיטריח הנגזל אחרי מומחין עד שימצא לדון עם הגולן, ע"ש.

ולפי"ז, דווקא בזמן הזה אם יתפוס מהני תפיסתו לענין כפי', אם יברר אח"כ לפני ב"ד שאינם מומחין, משום דב"ד שבזה"ז מקבלין עדים משום לתא דגזילה דבזה שליחותיהו עבדינן, אבל בזמן דאיכא מומחין, אז אין רשות לב"ד שאינם מומחין אף לקבל עדים לברר אם תפס כדיון, דאף לענין גזילות אין להם רשות, דאז לא עבדינן שליחותיהו כדברי האו"ת הנ"ל, ולכן אז בזמן ר"ג שהיו מומחין ר"י ובית דינו אז אין ביכולת העבד לתפוס ולכוף את ר"ג על שיחרורו, אם לא שיברר לפני מומחין שבדין תפס, דאין רשות לב"ד אחר לקבל עדים אף לגזילות כנ"ל, וכאשר יבורר לפני ב"ד מומחין ע"י הודאת ר"ג או ממ"נ, אם נקבל הודאת ר"ג כהודאה גמורה לענין בירור על תפיסת העבד, א"כ הלא עליהם גם לחייבו לשחררו כיון דמומחין הם, ונמצא דהוה מרשיע א"ע. ואם נימא דהודאה שלא בפני ב"ד לא הוה הודאה גמורה, א"כ גם לענין בירור על תפיסתו לא מהני, ולכן אין רשות ביד העבד על הכפי'. וע"כ לק"מ, די"ל שפיר כדעת הש"ך והסמ"ע והד"מ בחו"מ דמהני הודאה בלא עדים כלל, אבל במעשה דר"ג לא מהני הודאה לחצאין כנ"ל, ונכון.

(כו). [א] כ"ד.

(כח). בקונטרס הקנס נוסף במוסגר [ליישוב קושיית הש"ך].

ועתה^{כט} יש ליישב קצת מה שהקשינו^ל על פסק הטור לענין שור תם בזה^ז לדברי הר"ן בשם הרמב"ן הנ"ל, דלפי מה שביארנו לא מהני התפיסה, אלא רק אם ביד התופס לברר בפני ב"ד ע"י עדים או הודאת בע"ד שכדין תפס, אבל אם אינו יכול לברר, לא מהני תפיסתו כלל, וכדברי הסמ"ע בסי' ד' [סק"ב], ומכש"כ בקנס דאם ליכא בידו לברר אינו יכול לכפותו, ומכיוון שאינו יכול לכפותו ליכא חיוב כלל כדביארנו.

והנה הא דמהני קבלת עדים בזה^ז לענין תפיסה על תשלומי קנס, הוא מטעם שביארנו, דב"ד שלנו צריכים לקבל העדים משום לתא דגזילה, והנה הא דמקבלים עדים בזה^ז לגזילות, או גם להודאות והלוואות דשליחותיהו עבדינן, כתב הנה"מ בסי' א' ס"ק א' בשם הרמב"ן והרשב"א, דהוא רק מדרבנן, ובגיטין וקידושין משום אפקעינהו רבנן לקידושין מיני', וכן מצאתי מפורש בדברי הרשב"א לחי' יבמות מ"ו [ע"ב ד"ה דלמא] דבקדושין הוא משום אפקעינהו וכו', עיי"ש. ולפי"ז י"ל דלהכי כ' הר"ן בשם הרמב"ן, דבזה^ז אינו יוצא לחירות בלא גט שיחרור אף למ"ד אינו צריך ג"ש, משום דע"כ לא מהני תפיסתו אלא אם נתברר בפני ב"ד שתפיסתו כדין היתה, והנה אם יתברר לפני ב"ד שלנו, אף דיש להם רשות לקבל עדים משום ליתא דגזילה, אבל כיון דהוא רק מדרבנן כסברת הרמב"ן, ע"כ י"ל דרק לענין ממון משום הפקר ב"ד מהני, אבל לענין איסור אינו יכול לצאת לחירות בלא ש"ש, דכיון דמה"ת לא מהני תפיסתו כלל משום שלא נתברר לפני ב"ד, אינו יכול לעשות דין לנפשי', ולכן לא יצא לחירות בלא העמדה בדין בפני ב"ד מומחין, אבל לענין הממון י"ל דמהני כמו בשור תם, דלענין ממון הפקר ב"ד הפקר, וצ"ע קצת מדברי תוס' ב"מ כ' א' ד"ה שובר. ויש לחלק, דהתם התקנה ע"ז נתקנה, ע"כ י"ל דיש כח להם לעקור ד"ת, אבל הכא לא נתקנה ע"ז לטובת השחרור אלא לענין גזילה, וצ"ע בכ"ז.

וכן^{לא} מוכח מדברי הרמב"ן הובא בש"ך [סי' א'] ס"ק ט"ז שכתב, בשומר שטען טענת גנב והוא עצמו גנבו, כיון דלא משלם כפל אלא בנשבע לפני ב"ד, ואנן לית לן ב"ד, א"כ לא נתחייב כפל ואפי' תפס מפקינן מיני', והוא בס' מלחמות בסוף הגזול עצים [ב"ק לו, ב מדפה"ר], עיי"ש. והנה אף דמעיקרא בשעה שחייבו שבועה להשומר עבדו שליחותיהו, אך כיון דעיקר שליחותיהו הוא מדרבנן, לכן דוקא לעיקר הממון מה שדנים עלי' מהני מדין הפקר ב"ד, אבל שיתחייב אח"כ כפל היכא שנתברר שהוא עצמו גנבו לא מהני שליחותיהו, דנימא דהוה כמו שנשבע לפני מומחין ולכן פטור מכפל.

[י"ומה שהעיר בזה בנה"מ ס"ק ד' דא"כ לפי"ז לא יפסלו עדים זוממין בזה^ז מה"ת, וליבעי הכרזה ולא יחייבו מלקות, עיי"ש. ומה שמחלק שם בין עדים לשבועה, לא ירדתי לסוף דעתו. ונ"ל די"ל דכל היכי שמקבלין דבריהם בתורת עדות אז מיקרי הגדה, כיון שמועלת עדותן לחייבו ממון ולכן פסולים הם מן התורה אם נמצא שקרנים, וכה"ג מחלקים הראשונים לענין

כט. [א] כ"ו. ה.ע. בקונטרס הקנס שם, אחר אות כ"ד מובאת אות כ"ו].

ל. ה.ע. אות כ"ב [קונטרס הקנס].

לא. [א] כ"ז.

לב. הובא בהערה [אות ה'], שם.

פסולי עדות דרבנן שאינם חייבים קרבן שבועה, דכיון דעדותן אינה מועלת, ויש לחלק. ועי' בס' נחל יצחק סי' א' לענין קבלת עדות בקידושין וגיטין, וצ"ע בכ"ז].

ולכן* מבוארין שפיר דברי הר"ן בשם הרמב"ן, דאף אם מקבלים עדים בזה"ז לברר בתפיסת קנס כדברינו לעיל דהוא משום דין גזילה, אך כ"ז הוא רק מדרבנן, ולהכי אינו מהני אלא על עיקר הממון מה שדנים עליהם משום הפקר ב"ד, אבל לענין איסורה שיוצא לחירות לא מהני בזה"ז בלא ג"ש.

[הגה"ה: אמנם כ"ז הוא דחוק קצת, האיך מהני הודאת עדים לענין קנס, אין נימא דכל היכי דעבדי שליחותיהו הוא מדרבנן משום הפקר ב"ד, האיך יכול התופס לסמוך על העדים ולכפות ולעשות דין לנפשי, כיון דמדאורייתא הגדת עדים לא מהני כלל דהוה כמו שהעידו חוץ לב"ד, ועדים כהני לא מהני כלל כדביארנו לעיל, ומה יועיל לנו שב"ד מקבלין העדים משום דין דגזילה מהני משום הפקר ב"ד, אבל לענין בירור אם באמת חייב לו חברו קנס עדיין לא נתברר האמת ולענין קנס הלא לא עשו תקנה להאמין עדים משום הפקר ב"ד. והי' אפשר לומר, דהיכי שהבע"ד יודע בעצמו שחייב לו חברו קנס, כגון שהי' בשעת המעשה אינו צריך מה"ת לעדים, כמו ב"ד היכי שראו ביום דיכולים לעשות דין בלא עדים אחרים כמו כן יש כח להבע"ד ע"ז, והא דמבואר בסי' ד' [סעיף א'] דאינו יכול לתפוס אלא אם יש בידו לברר בדין ששלו הוא נוטל, הוא רק מדרבנן שלא נראה כגנב וגזלן, ולכן לענין זה מהני אם יבורר הדבר לפני ב"ד שליח. אמנם לפי"ז יקשה לנו דברי הר"ן בשם הרמב"ן, דשם העבד יודע בעצמו שרבו הפיל את שינו, ומ"מ צריך שיבורר לפני ב"ד מומחין דוקא, וגם דברי הרא"ש שכ' על עיקר התפיסה דהוא דין דאורייתא, הוא דחוק לפרש דמיירי רק שיודע בעצמו.

ולולא דמסתפינא הי' נ"ל, דהרא"ש והרמב"ן פליגי בזה, ותליא מחלוקתם בהא דעבדינן שליחותיהו אם הוא מדרבנן או מה"ת, די"ל דהרא"ש סובר דהא דעבדינן שליחותיהו הוא מה"ת, רק לא נמסר לחכמים אלא היכי דאיכא תיקון העולם, או נעילת דלת כמו שכ' הנה"מ סק"א. ולהכי סובר הרא"ש דכיון דעבדינן שליחותיהו לענין גזילות, ויש להם רשות לקבל העדים הוה כמו שנתקבלו העדים לפני מומחין, וע"כ יכול הבע"ד לכופו ע"י תפיסתו מה"ת. ולפי"ז י"ל דהרא"ש גם השומר מתחייב כפל אף בזה"ז כהנ"ל. וי"ל דזהו סברת בעה"מ שם, שסובר באמת כן. ולהרמב"ן לשיטתו דסובר דכל עיקר שליחותיהו הוא מדרבנן, משום הפקר ב"ד כמו שהביא בשמו הנה"מ, להכי סובר בשומר דאינו חייב כפל בזה"ז כיון שלא נשבע אלא בפני ב"ד הדיטות, ולהכי סובר ג"כ לענין עבד דלא מהני בלא גט שיחרור, דלדבריו יהי' כל עיקר דין תפיסה בקנס רק מדרבנן, ויסבור דגם היכי שהתופס בעצמו יודע, ג"כ צריך לברר בפני מומחין, ע"כ הגה"ה וצ"ע ג].

שוב התבוננתי, די"ל דלא דמי שור תם לשן ועין דעבד, דבשור תם כיון דתופס המזיק עצמו, כבר מוכפה הוא ע"י כמו ע"י ב"ד, ומשו"ה זכה הניזק בגוף השור. אבל בשן ועין דצריך מלבד תפיסת הממון להתיר האיסור, משו"ה י"ל דב"ד מומחין כיון שבידו לכופו על התרת האיסור,

לג). [א] כ"ח.

לד). [א] הערה ו'.

מכיון שנפסק הדין הוה ככפוי גם על האיסור ונפקע גם קנין האיסור, והממון נפקע ע"י כפיית עצמו, שמיד שנפסק הדין הוה ככפוי גם על האיסור ונפקע גם קנין האיסור, והממון נפקע ע"י כפיית עצמו, שמיד שנפסק הדין זכה, אבל בזה"ז דליכא מי שיכפנו גם על התרת האיסור.

ועפי"ד"ה יתיישב דברי הנמוק"י בשם הראב"ד [ב"ק כט, א מדפה"ר] שהבאנו בריש דברינו, שכ' דבזה"ז אם תפס אע"פ שבאו עדים אח"כ פטור, אפילו היכי שפוטור עצמו מכלום, משום שכשם שאין דנין דיני קנסות בזה"ז כך אין מקבלין עדים בזה"ז. ודבריו אלו דחוקים להבינם, דכמו שמקבלין עדים היכי שכופר ומהני תפיסת הבע"ד, כמו כן לא גרע היכי שהודה לענין מודה בקנס ואח"כ באו עדים. אח"כ מצאתי בס' שער המשפט [סי' א' סק"ג] שהקשה כן.

אך"ל לדברינו דעיקר קבלת עדים בזה"ז לקנסות, אם תפס הוא משום דין גזילות, היינו אם יכול התופס לעשות דין לנפשי' ולעכב את החפץ אם לאו, ולגזילות בכה"ג שיש לו עליו תביעה לכו"ע דנים, וממילא כיון שנתברר עפ"י עדים דלאו דגזילה בא לידו, שתביעתו תביעה יכול לעכב ת"י, ולכן כ"ז לא שייך אלא היכא שהמזיק כופר וטוען שבגזילה תופס ממנו, ואז יש רשות לב"ד שבזה"ז לקבל עדים משום דין גזילה. אבל אם המזיק עצמו מודה שהאמת כדברי התופס, ונמצא דלא שייך בזה לקבל עדים משום דין גזילה, כיון דעל עיקר תביעת הקנס ידוע לנו עפ"י הודאתו ואין שום הכחשה ביניהם על עצם המעשה, ולא נחסר לנו בירורן של העדים, אלא משום דעפ"י עצמו א"א לחייבו מטעם מרשיע א"ע, וע"ז א"א לקבל עדים לחיוב של קנס, ועדים כ"ז שלא נתקבלו בפני ב"ד אין תורת עדים עליהם, אף שיאמרו בפני הבע"ד זה לא מעלה ולא מוריד כדביארנו, דלא כנה"מ, וע"כ מפטר, בלא פטור מרשיע א"ע אף היכי שפוטור עצמו מכלום.

והנה מסיק בזה הנמ"י: ורבינו אומר שאינו נראה, שכשם שהוא אומר שאין מקבלין עדים בזה"ז, כך הודאתו אינו כלום, דבעי הודאה בב"ד כדאמרינן לעיל לגבי ר"ג, דשלא בפני ב"ד הודה, ובעי נמי ב"ד מומחין היכולים לדון דיני קנסות וכו' עיי"ש. ולפ"ד יש להוכיח מדברי הנמ"י האלו כדעת הרי"ף והסמ"ע בחו"מ, דכיון דלדברי הראב"ד אחרי הודאת הבע"ד אז אין רשות לב"ד לקבל עדים, והוה כמו שאין שם עדים כמו שכתב הראב"ד.

ומ"מ נראה שלא דחו דברינו אלא במה שפוטור עצמו מטעם מרשיע א"ע, ואם נימא דבלא עדים אינו מתחייב קנס עפ"י הודאתו, א"כ אם נודה להראב"ד דלאחר הודאה אין מקבלין עדים, אז הלא אינו דין אמת דפטור אם הודה בזה"ז, דאף אם נימא דהודאתו אינו בזה"ז אינו פוטרתו משום מרשיע א"ע, אבל מ"מ כיון דלאחר הודאה ליכא עדים, א"א לחייבו קנס בלא עדים, אלא ע"כ מוכח דלהרמב"ן הודאה בזה"ז מהני לחיוב ולא לפטור, אח"כ מצאתי בשער המשפט שהביא כדברינו אף שלא ירד לחלק כמו שחלקנו. ובס' דברי חיים [דיינים, סי' א'] נקט להיפך מדברי הנמ"י הללו, להוכיח כדברי הש"ך ביו"ד, ולא נ"ל כלל.

לה. [א] אות כ"ט.

לו. [א] אות ל' וע"ע באות כ"ט.

שרי החמישים

פנים בפנים דיבר ה' עמכם ♦ הערות על הספר פסח לה' ♦ עד אחד
בקידושין ♦ עדות בקידוש החודש

וזה מה שאומר רש"י (שמות יט, ב) שהחניה הזאת הייתה כאיש אחד בלב אחד, משא"כ שאר חניות היו במחלוקת, שיש מקומות שלא היו במחלוקת, אבל כל המסעות הם הפרטים לעומת הכלל, שהכא הויחן, הוא שהקב"ה הגביה אותנו אצלו, למקום אחד, כאן הייתה המעלה כאילו הרגישו כאן. וזה נוגע גם לעבודה שלנו בימים אלו ממש, שהגיעו כאן למציאות הזאת שכל המציאות שכל כלל ישראל כנוס בתוך הלב של כל אחד ואחד מ ישראל, ולא כל אחד אמר אני אעשה, אלא כולם דברו נעשה, כי זו פועל בנפשם, שעלו למדרגה אחרת, שמרגישים את קדושת כלל ישראל. כל אחד יש לו חלק הפרטי שלו, אבל כל אחד מ ישראל יש לו את השיתוף, ויחידות שאין יחידות יותר ממנה, ואחינו כל בית ישראל. כך הייתה העבודה מסיני, היה שם גילוי של נשמה אחת, העבודה של כל המסעות הייתה מסלול של כל אחד, אבל כאן הייתה העבודה אחרת, והיא העבודה של עכשיו, לגלות את העבודה הכללית, של כלל ישראל וקדושת ישראל הכללית.

אתם ראיתם, אינו איזו חקירה פילוסופית, אתם ראיתם, וממילא אין לחלוק על כך, חלילה. הקב"ה גילה שיש מקומות של תפיסה שאי אפשר להגיע בלא כך, ומה שהראה להם שהוא אחד, הוא משהו שא"א להכיר לגוי אחד בהם, זה מה שהקב"ה גילה לנו.

נאמר בחז"ל, 'עשו לי מקדש' חדר שאני אוכל לדור עמכם בכל מקום שתהיו, גם בעשיה כאן בארץ, תעשו לי חדר שאוכל לגור שם, בכל מקום שאני עושה תיקחו אותי אתכם. המציאות של הקב"ה למעלה מכל התפיסה שלנו, פנים בפנים, אחרי כל הדברים אליכם, שורש ומקור כל החיים, ותמיד הוא משפיע והוא נותן בלי גבול, ולכן כל מה שנעמוד ונלמוד הוא בלא גבול כלל למה שנשיג. במעמד הר סיני במתן תורה, רואים את הקולות ואת הלפידים, פנים בפנים דיבר ה' עמכם. מי שמקבל שיעור מהרב, הוא שומע כל הד"ת במופשט, אבל כשהוא רואה פני הרב ואור פניו, הוא תופס להבין מוחשיות למה שהוא שומע.

כל זה קבלנו בפנים אל פנים שקבלנו מהיכן נובעים דברי התורה, אף שאין מחשבה תפיסא ביה, זה גופא קבלנו במעמד הר סיני איך שא"א לתפוס, נפשי יצאה בדברו, כל זה קבלנו במעמד ההוא.

וכן היא מצות קבלת פני הרב ברגל.

גם בכוח הזיכרון יש שני גורמים, מובא בפחד יצחק, יש את החזרה התמידית ע"י כך זוכרים לחזור ולחזור תמידיות, וגם יש ההתפעלות, שמה שעושה רושם בנפש ומי שעובר מעשה ומשאיר בו התפעלות. וכן מובא שם, שפרשה ראשונה נא' והיו הדברים האלה, ובפרשה שניה ושמתם, כי הפרשה הראשונה והיו דהיינו ההתפעלות, שהמצות נעשות מעצמם על הלב, ושם זה דרך שימה לחזור ולחזור, וזו עבודה מיוחדת לעצמה.

אבל יש ציורים של שני הדברים האלו שהם כאילו מתאחדים לדבר אחד, שמצינו למשל על הקמת המשכן שחזרה התורה הרבה פעמים על קרבנות הנשיאים, כל אחד הוא מחודש כאילו הקב"ה יש לו אבן טובה, וכל פעם שהוא מסתכל רואה אור חדש שלא ראה מקדם. וכן אצל הנשיאים, הקב"ה מתכבד ומתפאר בכל אחד בפני עצמו, וכל אחד חידש כמו אבן יקר של עצמו,

והקב"ה מכבד אותו בזה. כמו ד"ת שמשמש בהם מוצא בהם טעם, זה בא מהקב"ה ומשפיע אליו ד"ת משורש החידוש, ואביא אתכם אלי, קישור התורה עם הנותן. וזהו שאמר החודש הזה באו מדבר סיני, ועל זה באו מדבר סיני, בכל יום יהיו בעיניך כאילו היום קבלתם את התורה, שיהיו דברי תורה חדשים עליך כאילו היום ניתנו. מה זה כאילו היום ניתנו? זו הביאה עם המגע עם נותן התורה.

וע"ז נאמר ורבקה אוהבת את יעקב כל פעם שראתה אותו הוסיפה עוד אהבה, יעקב עמוד התורה, תמיד יש התחדשות של יש מאין.

הקב"ה נותן עצמו עם התורה, שהוא מוסר את עצמיות החיים של עצמו עם התורה, וזה סביב למשכן יחנו, ביום הזה באתם, זה לא מתיישן.

בעלי התורה זה נותן מציאות החיים של בעלי השכל, זה אלו שנא' עליהם שה' הוא נחלתו, שאין להם מציאות בארץ כלל. וזה מה שהרמב"ם אומר בסוף שמיטה ויובל, יורו משפט ליעקב, וכו' וכו', אלא הם חיל ה' והקב"ה זכה להם ולא שבט לוי בלבד אלא כל אחד ואחד מבאי העולם וכו'. הרמב"ם הזכיר שבט לוי שאינם במציאות הטבעית כאן של העולם, שהתפקיד של בני לוי לעמוד לפני ה' לעמוד ולשרתו, זה מה שהרמב"ם הגדיר כאן שיכול להיות לכל באי העולם.

אנו כעת בתקופה של בידוד, ושאו אפשר להיות בבחינת ישראל איש אחד בלב אחד, בלב אחד בפנימיות של הלב עם כל ישראל.

אגואטן קבלת התורה.



קל	[ההערה נכתבה בצד המשפט הבא, בלי לסמן מילה מסוימת:] אין צידוק לדחות גמרא מפורשת מפני סתימת המשנה.	כמדומני זו שיטת הרמב"ם בהרבה מקומות בניגוד לשיטת תוס'.
קסב	גם פסח דורות בעי ביקור ד' יום.	?
רכה	[ההערה נכתבה בצד המשפט הבא, בלי לסמן מילה מסוימת:] וכן הביא חיזוק לדבר מתיאור של עד ראייה גוי מתקופת בית שני (נדפס בספר שבט יהודה לר' שלמה בן וירגא, דף מה ע"א)	זה כתב אחד מישראל כדמיון ספרותי.
רעד	[ההערה נכתבה אחרי המשפט הבא:] ועוד קשה שהשמחת עולם תלה את דבריו בכך שהרמב"ם פסק כרב חסדא ולא כרבא (פסחים עט, א), ולא ברור מדוע שהרמב"ם יחרוג מכלל ההוראה שהלכה כבתראי. וצ"ע.	כמדומני אין זה פשוט שהלכה כבתראי גם נגד הדורות שלפני אביי ורבא.

(ד). יעוין עוד במאמרו של הרב: בענין שיטת הפסיקה של הרמב"ם, כתלנו ב (תשל"א) עמ' 40-42.

(ה). לא הבנתי את עניינה של הערה זו. ואולי הכוונה להערה לשונית גרידא, שהלשון אינה בהירה כל כך, והיה צריך להוסיף: 'ד' יום לפני הקרבנו' וכדומה.

(ו). כן כתב הרב גם במכתב שנדפס בירחון אור תורה תמד (תשרי תשס"ה), סי' ט עמ' מז; וכן בהערותיו למשנה ברורה (ביצחק יקרא), סי' שו.

ועלה בלבי לומר, דבנידון דידן י"ל שהוי שפיר חיסרון בעדותן לכ"ע. דהא בקידושי שחוק מעיקר הדין לית בהו מששא, אי לאו דחיישי' ל"נתרצית" לו, משום דאיתתא בכ"ד ניה"ל. אולם לגבי עדים ליכא האי סברא לומר דאיתתא וכו', ומאחר והם סברו דלשם משחק הוא, לא שמו לבם להעיד בכהאי גוונא, ולא נתכוונו כלל לעדות, ואם כן הוי חיסרון בעדות. ואף לפמ"ש בפתחי תשובה (סי' מב סק"א) משם הבית מאיר דאפי' אם העדים עצמם לא כיוונו לעדות רק באו למיחזי, הוו עדים ומקודשת, וכן נראה מתשו' הרשב"א, ודלא כמו שכתב בפ"מ דבעי' כוונה להעיד. וע"ש. מכל מקום י"ל דהכא דסברו שהוא למשחק בעלמא, גרע טפי מלא כיוונו לעדות. וכעין מ"ש הבית אפרים הנ"ל. והוי שפיר חיסרון בעדותן, וע"כ ליכא למיחש לקי', ומה גם ויש לצרף כמה ספיקות וכאשר יתבאר.

ואם צריך לייחד עדים, ראה בפרק האיש מקדש (מג.) וברש"י ותוס' שם, ובריטב"א שם, ובטור ושלחן ערוך (סי' מב ס"ד). ועיין בשו"ת רב פעלים (ח"ב אבן העזר סי' ד'), וע' בפתחי תשובה (סי' מב סק"ח) שכתב לדון בדברי הגרעק"א (סי' צד) דהיכא דהיו שלשה עדים על הקי' אך שנים מהם היו תרי גיסי להדדי, דיש לדון בזה מצד דברי הרמ"א בקידוש בפני ב' וא' מהם קו"פ הוי כקידוש בפני ע"א. ואם כן ממילא בקידוש בפני ג' וא' מהם קו"פ, הוי קידושין בפני ב'. ובאוצה"פ (סי' מב כה) הביא בשם תשו' מהרי"א הלוי, דה"ט משום דלדעת הסמ"ג דחיישי' לקידושין בפני עד אחד, לא ילפינן דבר דבר מממון, ומאחר ודין דעדות שבטלה מקצתה וכו' ילפי' לה מדכתיב על פי שנים או שלושה וכו', אין דין עדות שבטלה וכו' בקידושין, לדעת הסמ"ג. וע"ש. ומעתה, אם אנן חיישי' לדעת הסמ"ג לחומרא, בקידושי עד אחד, ניחוש גם בהאי מילתא, דעדות שבטלה וכו', דזיל בתר טעמא דהסמ"ג.

אולם בשו"ת כסא אליהו (סי' ז') ראיתי מפורש דכ' שמרן השלחן ערוך לא חשש לקידושי ע"א ודלא כהרמ"א, ואנו קיבלנו הוראות מרן גם בזה. ונראה, דעל כל פנים במקום שיש צירוף של ספק אחר, ודאי דלא חיישי' לקידושי עד אחד, וכן כתבו האחרונים. וכן כתב בשו"ת רבי עקיבא איגר (סי' נו).

והן אמת דבס' זב"צ כתב, דגם להחולקים על הסמ"ג לא נאמר דין דעדות שבטלה מקצתה וכו' בגיטין וקידושין לענין קרובים. וכ"ד הצמח צדק מליובאוויטש. כבר העירו דזה נגד התוס' במכות (ה:): התוס' רי"ד והריטב"א שם, ועוד. [וע' בב"ש דביאר בטעם דברי הרמ"א לעיל לענין עדות שבטלה וכו' דהוא מפני שלא נתכוון לעדות].



רבי יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

עדות בקידוש החודש

מסכת ר"ה ריש פרק שלישי כה: מתני' ראוהו ב"ד בלבד יעמדו שנים ויעידו בפניהם ויאמרו מקודש מקודש וכו', ובגמ' שם ואמאי לא תהא שמיעה גדולה מראיה א"ר זירא כגון שראוהו בלילה וכו'. וברש"י ד"ה ואמאי כתב: ואמאי יעמדו שנים ויעידו הלא ראוהו כולן יקדשוהו בראייתם דלא תהא שמיעה ששומעין מפי עדים גדולה מראייה דהא גבי קדוש החודש לא כתיב עדות אלא כזה ראה וקדש עכ"ל.

והנה, ברשב"א בב"ק צ, ב מבואר דביחיד מומחה ליכא דין דלא תהא שמיעה גדולה מראיה, דבעי' לזה דין ב"ד, וז"ל דלא מסתברא שיהי' מוציא ממון עפ"י ראייתו בלבד דע"פ שנים עדים יקום דבר וכו'. ולכאורה הטעם בזה הוא דגם אם אמרי' לא תהא שמיעה גדולה מראיה, מ"מ ביחיד מומחה הא הוי רק דיין אחד, וא"כ חשיב רק כע"א, ואיך יהי מתורת עדות.

ובקצוה"ח בסימן ז סק"ה כתב ע"ד השו"ע שם דבג' דיינים שראו המעשה וכו' דהיינו דוקא בג' דיינים ולא ביחיד מומחה, וכדברי הרשב"א, והטעם דיכול הבע"ד להכחישו. ולכן כ' דאם איכא אחר עמו יכול לדון אם הוא מומחה, ואע"ג דקבלת עדות בעי' שלשה, ואפי' במומחין, ה"ט משום דכל פחות מג' הוי עד מפי עד, אבל אם הוא עצמו הרואה ל"ש עד מפי עד ויכול לדון וכו'. וכן אי' בהגא"ש בפ"ק דגיטין בשם הירושלמי דמוכח דביחיד מומחה ל"א לא תהא שמיעה וכו', ויש שביארו בזה [ראה בתש' מהרי"ל דיסקין חלק א - פסקים א] דהטעם הוא דאתי כדעת הרמב"ם סוף"ה מהל' סנהדרין, דביחיד מומחה אין לו דין ב"ד לענין הודאת בע"ד, וה"נ אינו יכול לקבל עדות [ונחלקו הראשונים בזה אם יחיד מומחה נחשב כב"ד גם לקבלת עדות, ועי' בתשב"ץ סימן א דהרמב"ן הסתפק בזה, ובש"ך בסימן מו סק"ע פסק דיחיד מומחה אינו יכול לקבל עדות, והנתיבות בסימן ג סק"ג נחלק עליו וס"ל דסגי ביחיד מומחה לקבלת עדות ואכמ"ל], ולהכי לא אמרי' ביחיד מומחה דין לא תהא שמיעה, שהרי אינו יכול לקבל עדות, ונ"מ בזה גם אם מהני לא תהא שמיעה ביחיד מומחה לחייבו שבועה.



ביאור דין לא תהא שמיעה גדולה מראיה

ונראה בזה, ובהקדם דיש לחקור בעיקר דין לא תהא שמיעה וכו' - האם הגדר הוא דהוי כנאמנות של עדים, דהראייה של הדיינים הוי כשמיעת העדות, או דעיקר הנאמנות הוא מדין דיינים, והיא נאמנות מיוחדת לב"ד. ולכאורה דברי הרשב"א תלויים בחקירה זו, דרק אם נאמר דהויא נאמנות של עדות י"ל דביחיד מומחה, כיון דליכא קבלת עדות ביחיד מומחה, וכן טעם דאפשר להכחישו, להכי לא נימא גבי דלא תהא שמיעה וכו', אך אם הוי נאמנות של דיינים,

הרי ביחיד מומחה כיון דאית ליה דין ב"ד, שייך לומר לגביו לא תהא שמיעה וכו', ועי' בשערי יושר ש"ז פ"א - ה.

והנה, הטו"א בר"ה כה, ב הקשה בעיקר דין דלא תהא שמיעה וכו', דהא לא מתקיים דין ועמדו לפני ה' וכו' וכן אינו ראוי להזמה. ונראה פשוט דמדין לא תהא וכו' ל"ה דין הגדת עדות, ושפיר אין בהם דינים אלו [וכ"כ באמרי ברוך שם]. וחזינן בטריפה שהרג שלא בפני ב"ד דהוי אינו ראוי להזמה דגברא קטילא בעו למיקטל, ומ"מ בראו ב"ד שהרג חייב, כמבואר בסנהדרין ע"ח, א, ולא בעי' שיהא ראוי להזמה, והיינו משום דזה ל"ה הגדת עדות אלא נאמנות של ב"ד. ומה"ט נראה דאפי' בגוונא דהב"ד לא ראו בבת אחת או אם ראו כ"א מחלון אחר, דבדין עדות נחשב כעדות מיוחדת, מ"מ מסתבר דלגבי ראיית ב"ד יהני, ומשום דנאמנותם היא מדין ראיית ב"ד. ועי' בנתיבות בסימן לו סק"י בסופו, שכ' וז"ל בתו"ד ולפ"ז נראה בהך דג' שנכנסו לבקר החולה דרצו עושין דין דאם היו ד' וביניהם קא"פ דיכולים לעשות דין למאן דס"ל דלא שייך בדיינים נמצא אחד מהן קו"פ, ואפילו למ"ד דשייך גם בדיינים נמצא קא"פ, מ"מ נראה ברור בסנהדרין שראו טריפה שהרג הנפש שנהרג דאם היה אצלם קא"פ שלא היה מכלל סנהדרין ומתכוין להעיד והתרה בו נראה דאין מבטל להדיינים, דהדיינים לאו מטעם עדים דנין דהא עדות שאאי"ל הן דהא א"צ לידע באיזה יום ובאיזה שעה ראו רק שהם דנין על ראייתם מטעם לא תהא שמיעה גדולה מראייה, ודאי דאין עדים פסולים מבטלין לדיינים וכו'.. ומבואר להדי' בדבריו כמש"כ.

ועי' עוד בראב"ד ב"ק קיב, ב שכ' דבראיית ב"ד לא בעי' שיהא בפני בע"ד [והרשב"א ב"ק שם הסתפק בזה], ומוכח דס"ל דדין לא תהא שמיעה וכו' ל"ה דין הגדת עדות. אמנם לשון תוס' ב"ק צ, ב ד"ה כגון, ובתוס' בר"ה שם ד"ה כגון משמע דהוי דין הגדה. וכ"נ ברשב"ם בבא בתרא קיד ע"א ד"ה אפילו שכתב דהרי הועד בפניהם, וכן להלן שם כתב' דחשבינן ליה עדות. והרמב"ן שם ס"ל דדין לא תהא שמיעה וכו' נאמר רק בקדוה"ח דכזה ראה וקדש, וכ"נ ברש"י בר"ה שהובא לעיל, והיינו דהיכא דבעי' עדות לא סגי באומדנא וידיעה. ועוד נראה, דהנה להרשב"ם בב"ב שם ד"ה ואין עד שכתב דאין עד נעשה דיין הוא מדין ועמדו לפני ה' וכו', ולכאורה הרי דינא דועמדו דנא' בעדים ס"ל לרוב הראשונים דל"ה לעיכובא, ועוד דהא בתלמיד חכם ליכא דין ועמדו וכו'. וע"כ דכוונת הרשב"ם היא דמדין ועמדו הוי גילוי דעד אינו נעשה דיין, וכ"כ בקו"ש שם. ולפ"ז ניחא קו' הטו"א דאיך שייך דינא דלא תהא שמיעה וכו' הא בעי' ועמדו, דקרא דועמדו הוי גילוי דעד אינו נעשה דיין, אבל מדין ל"ת שמיעה וכו' הוי גילוי דל"ב כלל לעדים. וע"ע ברש"י כתובות כא: ד"ה ליתבו וברש"ש שם.



עדות קדוה"ח היא ממעשה הקידוש

ולכאורה י"ל בזה, דהנה בעיקר דין עדות בקדוה"ח, אם כי בפשטות הוי ככל עדות לברורי מילתא, אכן נראה מדויק בכמה ראשונים, דבקדוה"ח העדות היא ממעשה הקידוש, ולא הוי ככל עדות ממון, שהיא לברורי מילתא. דבקדוה"ח כך הוא גוף המצווה - לקדש עפ"י הראיה

הביאה הפסוק דובערת הרע, עי' ברמב"ן וריטב"א מכות יב, ב דקאי גם לר"ע דבעי' ב"ד אחר וכו', עכ"פ משמע בדבריהם דהוא מדין לא תהא וכו').

ונראה ביאור חדש ברמב"ן, דכוונתו לומר דבכה"ת דנא' עפ"י שנים יקום דבר הרי ע"כ בעי' דהיקום דבר יהיה ע"י עדים ולא תיהני ראיית הדיינים, אכן בקדוה"ח נראה דמעיקרא נאמר הדין על הדיינים דבעי' כזה ראה וקדש (וזה כוונת רש"י בר"ה, וכן רש"י בכתובות וברש"ש שם הנ"ל), אלא דאם באו עדים מהני דהוי כמו ראיית הדיינים, אבל עיקרא דדינא נא' דבעי' ראיית ב"ד. וחזי' דכלפי העדים נאמר בקידוש החודש אתם ואפי' מזידים והקידוש חל, ובאור שמח פ"ב מהל' קדוה"ח כ' דבר נפלא דמה"ט ל"ש לומר על עדי קדוה"ח דהוי עדים כתחילת הדין, כיון דאין הדין על פיהם, ודבריו מסייעים למש"כ.

ונראה דזו כוונת השיטה מקובצת בכתובות כא, ב שהביא בשם הראב"ד שכ' על קו' התוס' דאין ס"ד דבב"ד המכיר החתימות דצריך להעיד בפניהם. וז"ל והראב"ד מתרץ דהתם אם ראוהו בשעה הראויה לקדש ודאי היו מקדשין על ראייתם ואין צריך עדות אחרת שהרי מה שמקדשין על הגלוי לכל וכל העולם ראויים לראות עמהם הלבנה שמקדשין על ראייתה, אבל הכא שצריכין אנו עדות על חתימה זו שאין שאר בני אדם מכירין אותה צריכין הן לגלות ולהעיד לבני אדם קיומם שחתימה זו חתימת פלוני ע"כ. ודברי הראב"ד צ"ב, ולפ"ד נראה דכוונת הראב"ד לומר דמה"ט לא נאמרה בקדוה"ח פרשה דעפ"י שני עדים יקום דבר, דלא בעינן תורת עדות, אלא מעיקרא נאמר בה דין כזה ראה וקדש דנא' לב"ד, ומדויק כן היטב בלשון הראב"ד.

ומעתה נראה דזהו שכ' הרמב"ן ורש"י דרך בקדוה"ח אמרי' לא תהא וכו', היינו דבזה מעיקרא נאמרה ההלכה לב"ד, אבל היכא דנאמרה דין עדות שפיר לא סגי בראיית ב"ד. וא"כ נראה דמההיא דטרפה שהרג לק"מ, דהתם ל"ש פרשה דעדות, שהרי מעיקרא דין ובערת הרע נאמר בייחס לב"ד, ולא נאמר שם פרשה דעפ"י שני עדים יקום דבר, ולכן שפיר אמרי' מדין לא תהא וכו' דב"ד הורגין הטרפה. ודמי לקדוה"ח, דמעיקרא הוי רק הלכתא לב"ד, ולא נאמרה כאן ההלכה דעפ"י שנים יקום דבר, ומש"ה אמרי' לא תהא וכו'. וע"ע מש"נ בספרי משא יד ח"א בפ' בא, ובהערותי על הריטב"א בבא בתרא הוצאת מוה"ק דף קיד, א הערה 96.

ובזה נראה ליישב הא דכ' הרשב"א ב"ק הנ"ל דביחיד מומחה ל"א לא תהא וכו'. וצ"ע, דבגמ' ר"ה כה. מפורש סיפא איצטריך ליה וכו' אין לך מומחה לרבים יותר ממשא וקאמר עד דאיכא אהרן, והרי משה קידש עפ"י הראיה שלו, ומשמע דמהני יחיד מומחה לקדש עפ"י הראיה.

אכן נראה בדעת הרשב"א דאף דס"ל דדין לא תהא שמיעה נאמר בכה"ת, מ"מ איכא בזה ב' דינים - דבכה"ת מדין לא תהא שמיעה נאמר דהוי כעדות, ובזה מיירי הרשב"א דבכה"ת דאיכא דין עדות, נתחדש בדין ל"ת שמיעה דראית הדיינים היא כראית עדות, ונאמנותם היא מדין נאמנות עדים [ולא מצד נאמנות דיינים, דא"כ גם ביחיד מומחה יהני כיון דהוי כב"ד], ולהכי יחיד מומחה ל"מ, דבעי' ראיה של שנים דעפ"י שנים יקום דבר. אבל בקדוה"ח נתבאר דליכא דינא דעפ"י שנים יקום דבר, דלא בעינן כלל עדים, דכזה ראה וקדש, ובעינן רק ראיית דיינים,

ומה שמועיל עדים הוא במקום ראית הדיינים. וא"כ אם היה מועיל יחיד לקדוה"ח היה מהני גם ראיתו, כיון דמתקיים בזה דינא דכזה ראה וקדש, וא"ש היטב.



אוצר הזמנים

משמעותו של איסור הקזת דם בערב שבועות ♦ בדין קיום מצות שמחת
יו"ט בעופות ♦ מהי תורה?! ♦ קריאת התורה כמעמד הר סיני במהדורה
זוטא ♦ מעולה שבברכות ♦ קונטרס מים רבים – ביאורים ועיונים
במגילת רות

ביאור מנהג אכילת מאכלי חלב לאור הדברים הנ"ל

בספר תורת חיים (בבא מציעא פו, ב) כתב לבאר בזה את מנהג אכילת מאכלי חלב: "ואפשר דמהאי טעמא נוהגין לאכול מאכלי חלב ביום מתן תורה ואחר כך אוכלין בשר כדי שיראו המלאכים מה שאנחנו נוהגין יפה במצות בשר בחלב לאכול חלב תחילה ואחר כך בשר ע"י קינוח והדחה ושאר אוהרות, ועל ידי כן אין להם מקום לקטרג עלינו ביום מתן תורה דחיישינן שמא יקטרגו עתה כמו שעשאו בשעת מתן תורה, דמהאי טעמא אין מקיזין דם במעלי יומי טבא משום מעלי יומא טבא דעצרת, דחיישינן דלמא אכתי נפק ההוא זיקא דשמיה טבוח הכא נמי חיישינן דאכתי יקטרגו עלינו, וכשרואין שאנחנו נוהגין במצוה זו שעברו עליה חוששין לקטרג פן ישיב להן הקדוש ברוך הוא כבראשונה אתם אכלתם בשר בחלב והרי תינוק שלהם נזהר יותר מכם".

קטרגו המלאכים המוזכר כאן ומושווה לענייננו מוזכר במסכת שבת פח, ב: "ואמר רבי יהושע בן לוי: בשעה שעלה משה למרום אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, מה לילוד אשה בינינו? אמר להן: לקבל תורה בא. אמרו לפניו: חמודה גנוזה שגנוזה לך תשע מאות ושבעים וארבעה דורות קודם שנברא העולם, אתה מבקש ליתנה לבשר ודם?". הבין התורת חיים שדברי חז"ל אודות קטרגו המלאכים הם ביטוי נוסף לאותו כוח שהתעורר כנגד עם ישראל באותם ימים, וממילא מתאים לומר שמעשה שלנו יסתום את כוח הקטרג. והרי לנו פשר למנהג ישראל, וגם גוון נוסף של הסבר לסכנה שבאותו יום.



האם הרוח בתוקפה?

פשטות הדברים היא שאותה רוח חוזרת בכל שנה, וכפי שהוסבר לעיל. אולם נדמה שמדברי המהרש"א הנ"ל משמע שהרוח נוצח, ואינו בתוקפו כאז: "דלכאורה קשה דלא ה"ל לקרותו טבוח אלא טובח שבא לטבוח אחרים, אבל לפי מה שאמרו... שהכובש את יצרו ומנצחו הוא זובח יצרו, במתן תורה נמי דודאי ההוא זיקא שהוא השטן הוא יצר הרע הוא רוח מלאך המוות שבא לטבוח את ישראל אילו לא קבלו התורה אבל כיון שקבלו התורה וכבשו את יצרם הרי אדרבה זבחו ישראל את היצר הרע ושפיר מקרי טבוח". והיה פשוט למהרש"א שאי אפשר לומר שמתן תורה המקורי לא פעל פעולה משמעותית על אותה רוח, שכן אם פסקה זוהמתן של ישראל מכוחו, לא ינוצח "טבוח"?! אלא ע"כ שהוקה כוחו, ואעפ"כ משהו ממנו חוזר וניעור בכל שנה.

וכ"מ גם בספר מאור עיניים (פרשת יתרו): "ואם לא קבלו ישראל את התורה היה נפיק זיקא דשמיה טבוח לפי שקבלו התורה נקרא טבוח ואי לא קבלו היה טובח ח"ו וכו'.. ולכך בבוא י"ט של עצרת צריך כל אחד להיות בגדר צדיק בכדי שיהא צינור ויסוד עולם לבל יתפשט הזיקא דשמיה טבוח ושיקרא טבוח ולא טובח ח"ו".



חסרון והפסד", כלומר, אם העולם לא יקבל את השלמתו, ייוצר ניוון מסוכן, וזו הרוח הרעה שתתפוס מקום כאשר הצורך בהשלמה לא מתמלא.



איתרע מזליהו, ומידת הדין מתגברת - דברי הציץ אליעזר

הזכרנו לעיל שהעניין בא לידי ביטוי אף בהלכה, וצוינה תשובת הציץ אליעזר על ביצוע ניתוח ביום זה. יש בנותן טעם להביא מעט מדבריו, בהם מנוסח ענינה האגדתי של הגמרא ותרגומו להלכה, תוך שימת לב לשאלת ההיקש בין סכנה לסכנה: "למדנו מהאמור כי בערבי ימים טובים ובמיוחד בערב חג השבועות יש למנוע כל פעולה בגוף שגורמת לפתיחת ורידי הדם או לעקירת ונוזילת דם ממקום למקום והתפרצותם חוצה או כל שינוי שהוא במהלכו הטבעי של הדם בגוף, כי יש חשש סכנה לכך, כי באשר שיום זה איתרע מזליהו של ישראל וניתן בו רשות בזמנו - ולו על תנאי - לפגוע לרעה בבשר גופם ודמם לכן מיועד יום זה כאילו לתמיד לתת יד חפשי לשטן המשחית לפגוע בגוף האדם הישראלי אשר כנגע נראה בו בהזזה וזעזוע ממצבו הנורמלי, ולעורר עליו קיטרוגים ולהפלותו לרעה ולהפילו בפח באותו ומאותו פתח בגוף שפתח האדם לעצמו. ובגרמתו. ובצורה אחרת. בכל כמה שנפתח איזה פתח בגוף שמשם יכול הדם לפרוץ החוצה, או שהדם נע ממקום למקום בצורה לא נורמלית וגורם להצטברויות, האדם עלול להתסכן ע"כ או באי הפסקתן מלזרום החוצה ואו בהיזקים שונים וחמורים בגוף ע"י ההצטברויות, וזקוק לרחמי שמים מרובים, וביום זה מידת הדין מתגברת ביותר וניתן רשות למקטרג לקטרג. וא"כ יש לאסור איפוא ביצוע ניתוחים שגורמים לשטפי דמים פנימיים ולזרימתם חוצה בכל ערבי ימים טובים כל עוד שאין חשש סכנה בדחייתן ליום אחר, ובליל ערב יום טוב יש להתיר לבצען מלבד הוש"ר שהוא ליל ע"ט האחרון של סוכות, ומפני שהוא ליל דין כמבואר במג"א שם, וגם לרבות שלא לקחת בהם מנות - דם מהורידים בין כתרומות לבנק - הדם ובעין לעריכת בדיקות לחולה שסובלות דיחוי. יש אמנם מקום לחלק בקשר לביצוע ניתוחים ולומר דבעינן שיהא בדומה דוקא להקזה, דהיינו היכא שכוונת הפעולה שיזרום ויצא דם החוצה, והעמדת באנקעס שהמכוון ג"כ לזה לכן אוסרים, אבל בביצוע ניתוחים הא אין כוונה לכך ורק ממילא בא זה וגם עושים מיד לאחר ביצוע הניתוחים כל אשר ביכולת להפסיק זאת, (וכמובן שחילוק זה לא שייך לקבלת מנות דם שהמכוון להוציא הדם), אבל זה דחוק ומה גם שפירוקא לסכנתא לא עבדינן".



סכנת הטבות וכפיית ההר

צ"ב מה מוסיף תיאור סכנה זו על האמור בשבת פח, א: "אם אתם מקבלים התורה - מוטב, ואם לאו - שם תהא קבורתכם". בחידושי הר"ן שם פרש שם באופן מחודש, בפשטות היה צ"ל פה תהא קבורתכם, מסביר הר"ן: "וי"ל דהם ודאי מדעתם קבלו תורה ע"מ שינחילם הארץ כדכתיב לתת להם ארצות גוים ועמל לאומים יירשו בעבור ישמרו חוקיו ותורותיו ינצורו והיינו דאמרי' אם אתם מקבלים את התורה מוטב ואם לאו שם תהא קבורתכם כלומר שימותו במדבר

יומא לא קבלו, ומנא ידע שיקבלו למחר הרי באמת היה צריך לכופף ההר כגיגית, וא"כ מאי טעמא לא טבח לשונאי ישראל במעלי יומא".

ומתרץ החת"ס: "עיינ פרק ר"ע לעיל פ"ט ע"א אחר מתן תורה בא שטן ושאל תורה היכן היא והקב"ה דחאו ע"ש, הרי שהעלים הקב"ה יום מתן תורה מן השטן שלא יקטרג ויעכב, והנה השטן ידע כי מעותדים ישראל לקבל התורה מיום בריאת העולם ואי אפשר בלעדי זה, אך השטן רוצה שיהיה לו קצת אחיזה בקדושה ג"כ ולא יגרשוהו לגמרי, כאשר היה באמת בשעת לוחות ראשונות חירות ממלאך המוות ומאומות העולם, ולא היה לו שום אחיזה כלל וכלל, זה לא היה חפץ ע"ד לא תחסום שור בדישו, אלא רצונו היה בשעה שמקבלים התורה יהיה לו ג"כ אחיזה ויניקה".

ומסביר החת"ס מה היה מהלך הדברים מיציאת מצרים: "והנה ליל שימורים יצאו כל צבאות ה' משער הראשון שבטומאה, ולא נכנסו לשער הקדושה עד יום ב', ואז יצאו משער השני, וביום השלישי יצאו משער השלישי של טומאה ונכנסו לשער ב' שבקדושה, באופן במעלי יומא דעצרתא יצאו מכל נ"ן שערי טומאה ונכנסו לשער מ"ט שבקדושה, ואחר שכלתה הטומאה לגמרי היו מעותדים ביום חמישים לכנס לשער הנ"ן לקבל תורה, וכן היה. אך הס"ם אלו הרגיש זה שיקבלו תורה אחר גירושו מגיו לא היה יוצא, והתאמץ מ"מ נגד ישראל לטבוח בשר ודם ח"ו".

ומה עשה משה עקב כך? - "על כן להטעותו בנה משה מזבח ביום ה' שהוא ערב שבועות, וזרק על העם וכתר ברית, ואז הקדימו נעשה לנשמע, ומאז נכנסו לקדושת ישראל והקריבו שלמים, כן פירש"י בזבחים קט"ז ע"א ד"ה ויזבחו ע"ש, וסבר השטן שזהו תכלית קבלת התורה שעדיין היה לו קצת אחיזה אז ביום ההוא, ואמנם אחר שכבר קבלו אז התורה באופן הנ"ל הוציאו הס"ם לגמרי, ואז ביום שלאחריו קבלו תורה ממש מהר סיני, והיינו אלמלא קבלו תורה ר"ל בברית והזאת דם והקדמת נעשה לנשמע הבן זה וק"ל".

נזכיר דבר נוסף המובא שם בחת"ס: "יום אחר עצרת נוהגים בו קצת יו"ט, וקראו לו חז"ל יום טבוח... ואינו נכון לכנות לו שם דזיקא הנ"ל. ונ"ל ביו"ט של עצרת שנתהפך ס"ס לטובה ונתן מתנות למשה... נעשה מהאי זיקא דטבוח (ר"ת) טובה ברכה וחיים".



עופות עסקינן, וקרי לה שמחת יו"ט. אך בזה יש לומר דאיירי במודד לו יין, ושפיר שייך שמחת יו"ט. וכן משמע בסוף הסוגיא [אליבא דרבא], דעבדי אינשי דמקריבי 'חמרא' במנא ושתו. וע"ע בלשון מרן השו"ע סי' תקי"ז ס"ג. אמנם באמת נראה דדוגמא בעלמא נקטו, וקאי על כל משקה שנקנה במידה. והראיה לדבר שלא חילקו הפוסקים בזה, והרי"ף בהלכותיו כלל לא הזכיר זה. ע"ש. ואף במשנה שהביאה מעשה דאבא שאול בן בטנית משמע דאיירי גם בשמן. וכן מבואר להדיא בהגר"ז סי' שכ"ג ס"א דבכל משקין איירי. ע"ש.

ועי' עוד בגמ' לא: גבי בית מלא פירות, שהתיר ר"מ לפחות לכתחילה וליקח מן הפירות, וא"ר זירא דהתיר דווקא ביו"ט. ופרש"י בד"ה (אמר ר' זירא) דמשום שמחת יו"ט התיר. ובגמ' שם לז. ולא מגביהין תרומות ומעשרות. פשיטא, תני רב יוסף לא נצרכה אלא ליתנם לכהן בו ביום. ופרש"י: "דאיכא למימר לאו מוכחא מלתא היא דלתקוני טבלא מכיין, דאין ידוע שיהא הוא צריך לשיריים, ורואים שמוליך תרומה לכהן ומחזי דכולה מלתא משום שמחת יו"ט דכהן שצריך לה הוא". עכ"ל ע"ש. הא קמן, דאף גבי תבואה ופירות, דבהם יש דין תרו"מ, היה הו"א לומר דנתיר, משום דמחזי כשמחת יו"ט. ומעתה וכי נאמר דעפ"י רש"י יוכל לקיים מצות שמחת יו"ט בתבואה ופירות. הא ודאי ליתא.

עוד שם: אטו טלטול לאו צורך הוצאה הוא. ופרש"י: "... והאי דלא גזרו על טלטול כלים ואוכלים מפני שלא יוכלו לעמוד בהן לבטל עונג שבת ושמחת יו"ט". עכ"ל. ומשמע דבכל אוכלים שייך טעם זה [ודוחק לומר דדוקא משום בשר ויין, רק לא פלוג רבנן]. ואף גבי כלים אמרינן דיש בהם משום שמחת יו"ט [וודאי דאין במשמע לומר דדוקא בכלים שמבשל ואוכל בהם בשר ושותה בהם יין].

ועי' גם בתוס' ח. ד"ה אמר רב יהודה, שכתבו: "וא"ת ואנו היאך אנו מסלקין אפר הכירה ביו"ט לאפות הפשטידה וכו' ואומר הר"ר יצחק דמוקצה אינו אסור לטלטל ביו"ט בשביל אוכל נפש ושמחת יו"ט". עכ"ל. הא קמן דקרי לפשטיד"א שמחת יו"ט. אך זה אינו כלום, די"ל דאיירו בפשטידה של בשר.

אך יל"ד בתוס' ט. ד"ה גלגל עיסה, שכתבו: "אבל לא מצי למימר דלהכי מחלק בין כסוי, משום דגבי כסוי לא ממנע משמחת יו"ט דאין הכסוי מעכב האכילה, אבל הפרשת חלה מעכב אכילה, דזה אינו" וכו' ע"ש. ומשמע דאם הפרשת חלה מעכבת את האכילה חשיב מניעת שמחת יו"ט. הא קמן, דאף מניעת אכילת פת הוי מניעת שמחת יו"ט. וע"ע תוס' ט: ד"ה אלמא דהיה הו"א דגבי ביצה שייך שמחת יו"ט, רק כתבו 'שאין בה שמחת יו"ט כ"כ' ע"ש. וודאי דלא יעלה על הדעת לומר דנוכח מכאן דאפשר לקיים שמחת יו"ט בפת וביצה.

וא"כ נמצאנו למדים מכל האמור, דלשון זה ד'שמחת יום טוב' אינו בדווקא גבי מצות שמחה דאכילת בשר ושתיית יין, אלא על כל דבר שישמח בו האדם לכשיהיה לו, ומאידך חסרונו יפריע לו, ותיפגם שלמות סעודתו, חשו חז"ל לתקנתו והתירו לו את הדבר כדי שיהא שמח וטוב לב. צא וחשוב, אדם שחפץ לאכול בשר עופות ודגים משובחים, והוקדחו הדגים ונשרפו, אטו לא יהיה לו עגמת נפש בזה, או אם לחמו יחרך ולא יערב לחיכו משום חסרון תבלין, הלא ודאי שתפגם שמחת סעודתו. ולכל זה וכיו"ב התירו חז"ל וקרי לה שמחת יו"ט.

ומעתה נראה דאין להוכיח אף ממה שנקטו הגמ' ותוס' לישנא דשמחת יו"ט גבי עופות, דמקיים בהם מצוות שמחה ביו"ט. רק רצונם לומר שהתירו לו דברים הללו בכדי שתהיה סעודתו ערבה עליו ולא תהיה לו עגמת נפש בסעודתו. כנ"ל ברור. וצ"ע [ולא באתי להעיר בעצם הדין, רק בראיה זו מהגמ' הנז' ומדברי התוס' הנ"ל].
והשי"ת יעב"א.



מעשינו לנענע הספירות ולהכינם אל השעשוע והשחוק כפי מה שאנו נהיה מעוררים בקצוות החושים האלו אשר בידינו, במעשה התורה והמצוה לעבדה ולשמרה.

ולכן לא היתה התורה ברואה כשאר הנבראים ח"ו, שאלמלא כך לא היה בנו כח לעורר הספירות מלמעלה אלא המתעסק בה כמתעסק בשאר ענינים הנבואים, אבל היתה התורה "נתונה" לנו, וירצה לשון "מתנה" זו - שתהיה נתינה שלא כדרך השתלשלות אלא בדילוג, שדלגה התורה מאצילות אלינו ממש. וזה סוד לשון "נתינת התורה" המורגלת בפי רז"ל. וכן הכתובים מורים התורה בלשון "מתנה", ראה נתתי לכם וכו' וממתנה נחליאל וכיוצא באלו, זה הכלל כל הכתובים המורים על התורה בלשון נתינה הוא מן הטעם הזה, שבנתינה ממש היה ענין התורה מלמעלה במתנה לא בדרך הטבע, והכונה בנתינתה להיות עבודתנו עבודה היותר מובהקת - שהיא עבודת היחוד, וממש בנו תלוי התעוררות העליונים, אנחנו ממש המעוררים המיוחדים היחוד העליון".

והספורנו (מאמר כוונות התורה) כתב בביאור התואר הנשגב "בצלמנו כדמותנו": "התורה אשר שם משה לפני בני עמנו, היה המכוון בה לקדשם ולזכותם בה לחיי עולם, לרצון לפני אל עליון מקדשם. וזה בהדמותם אליו כפי האפשר בעיון ובמעשה!".

ובעל הלשם כתב (הקדמות ושערים דף ז): "אבל גילוי רצונו שנתגלה אלינו בו [=בתורה], הנה הוא גילוי מאלוהותו עצמו. ועל זה הוא גודל החיוב דעסק התורה שאנו מחויבים בה, כי נודע הוא שהשכל והמשכיל והמושכל אחד הוא, וכשמשכיל ויודע איזה דבר מהתורה הרי הוא דבוק ומתאחד ברצונו ית"ש ממש! כי נעשה אותו הידיעה שכל בו שהוא חלק מכוחות הנפש שבו, והרי מתאחד עם רצונו ית"ש ממש!".

ועל דרשת חז"ל "יקרה היא מכהן הגדול שנכנס לפני ולפנים" (הוריות יג.), ביאר בספר בת עין (בשלח ד"ה נבוכים הם): שהכהן הגדול היה נכנס רק "בין הבדים" של הארון, אבל מי שלומד תורה הוא בבחינה שנכנס לארון ממש!

ומכל זה מתחוויר כשמלה גודל הקשר וההשתייכות שלנו לאותה "המצאה אלוקית", שכל כולה נועדה כדי שנדמה אליו כפי האפשר!



האר"י הקדוש מגלה שייכות נוספת בין התורה לכל אחד מישראל (שער הגלגלים, הקדמה יז): "שהתורה היא שורש נשמות ישראל, ולכן יש בתורה ששים ריבוא פירושם, ומכל פירוש מן הששים ריבוא פירושם ממנו נתהווה נשמה אחת של ישראל".

וכ"כ המבי"ט בהקדמת ספרו קרית ספר באופן דומה, שהמקום שבו נגזזה התורה קודם בריאת העולם היה בנפשות ישראל: "ברא כסא כבודו ונפשות הצדיקים החצובות מתחתיו, ותורה שבעל פה הגנוזה וסדורה בהן".

אם אותה קדושה שהיא "מעין מציאותו" ו"מעין אמיתותו", היא גם שורש נשמתנו, עכ"פ כמה בחינות ממנה, והיא היתה גנוזה בנו בהיותנו תחת כסא הכבוד, כמה מובנים החיבור וההתמזגות בקדושה זו כשאנו שבים ועוסקים בה בעולם זה.

לא פגישה עם אלוקינו-מלך-העולם, לא ארוחה עם מסובב-הסיבות-כולם,

ש ע ש ו ע...

ל ש ח ק ל פ נ י ו...

בכל עת! מתי שתרצה! הדלת תמיד פתוחה בשבילך, ועוד בשביל משחק! רק תשחזר את המימרא האחרונה שלמדת, הלכה, קושיא, ואתה ממצה את המקסימום שהעולם הזה יכול להציע: להשתעשע עם מי שברא אותו! שברא אותך! שברא את כל מה שאתה רואה ושומע ברגע זה!

שלדמויות שגרמו שעשוע לפניך, קראו... אברהם יצחק יעקב משה אהרן דוד! תנאים, אמוראים, גאונים, ראשונים, אחרונים.

וזה זוהר מפורש (פר' ויקהל ח"ב דף ריו, מתורגם): "ועל זה אמרה תורה ואהיה שעשועים יום יום, והייתי לא כתיב אלא ואהיה, בכל זמן ובכל עידן שמילים עילאיות עולות לפניו".

הדברים האלו ודאי מסבירים למה ת"ת כנגד כולם! למה "כל העולם כולו" או "כל מצותיה של תורה" אינן שוות לדבר אחד ממנה! רק היא קיבלה את ההגדרה הזאת "שעשוע".

וגם מסבירים את גודל השייכות שלנו בדבר הגדול הזה, מאחרי מתן תורה השעשוע לא נגרם מאליו, אלא "בשעה שמילים עילאיות עולות לפניו"!

אלא שבדברי אליהו הנביא נוספים בזה כמה פרטים (תנא דבי אליהו זוטא פרק י'): "ישנו חכמים תתקע"ד דורות קודם שנברא העולם ישב הקב"ה, ודרש, וחקר, וצרף, ובחן, את כל דברי התורה רמ"ח פעמים... ואח"כ הוציא הקב"ה את כל דברי התורה וקבע אותה בתורתו".

גם אם התורה היתה "רק" מחשבותיו ודיבוריו כביכול, ו"רק" רצונותיו ובקשותיו, לא היה לה שיעור ומידה, אבל הנה זה הרבה יותר מזה - כל פרט ממנה הקב"ה דרש! חקר! צרף! בחן!

לא חזר על כל התורה, לא שינן בעל-פה... אלא דרש, חקר, צרף, בחן, 248 פעם!

לא עילוי גאוני 'לעס' אותה כל כך הרבה פעמים, ולא נביא או שרף, אלא הקדוש ברוך הוא! אז אנחנו כבר מבינים, שאנחנו לא יכולים להבין מהו המסמך הזה, ומה באמת מונח בכרכי הספרים שפזורים סביבנו.

וזה כל סוגייה שלפנינו, התוס', המהרש"א, מפרשי התורה או המשנה, הסעיף בהלכה, כל דברי התורה, כל ידיעה וכל סברא, הם משהו שהקב"ה צירף וזיקק אותו בכבודו ובעצמו 248 פעמים!

וכמו שכתוב בזוהר (במדבר רכא.) "וְלִית מְלָה זְעִירָא דְאֵתְיָא בְּאוֹרֵייתָא, דְּלֹא נִפְקֵת מִפּוֹמִיָּה דְּקוֹדֶשָׁא בְּרִיךְ הוּא" [=אין מילה קטנה הבאה בתורה, שלא יצאה מפיו של הקב"ה].

עם ה'חומר' הזה אנחנו מתעסקים, בו אנחנו לשים את המוח והלב!

ואליהו הנביא (שם, רבה פרק ב') ממשיך ומגלה את השייכות שלנו לענין: "תשע מאות ושבעים וארבע דורות קודם שנברא העולם, העביר הקב"ה את כל דבריו לפני זרעו של אברהם יצחק ויעקב, אמר, מתי יגיע וישמע דבר מפייהם".

לצאת כל שהספר פתוח. אולם לעולם אינו אלא משעה שהתחילו לקרוא, כמש"כ הרמב"ם וצ"ע.



ב.

דעת מג"א וגר"א - איסור סיפור הוא נמי משום כבוד

והנה, בבה"ל הביא שם בשם המג"א והגר"א שכתבו להחמיר באיסור סיפור משעה שנפתח הספר. ועי' בבהגר"א שלמד כן מלשון הכתוב (נחמיה ח) "ובפתחו עמדם כל העם", שממנו למדו בסוטה (ל"ט א') את הדין שמשעה שנפתח ס"ת אסור לספר, וכפי שמשמע ממסכת סופרים והירו' דהכוונה שם לפתיחה ממש של הספר עיי"ש [ובפמ"ג שכ' שהרמב"ם סבירא ליה כהאי מ"ד בסוטה שלמד מאזני כל העם אל הספר, שע"כ הביא מקרא זה עיי"ש. ומשיטת המאירי בסוגי' בברכות, נראה ההפך מדברי השו"ע לדעת הבה"ל עיי"ש, ויתכן שגם המג"א והגר"א סברו כן, ועי'].

ולדרכינו י"ל שלדבריהם גם הדין הזה שלא לספר בשעת קריאת התורה אינו רק כדי שישמעו את קריאת התורה, אלא דיסודו דהוי כולול ביקרא דאוריתא שמספר או אפי' עוסק בדבר הלכה. ולכן לדידהו איסור זה חל בשעה שנפתח הספר, אפי' קודם שהתחילו לקרוא.

ויש להוכיח כן קצת מדברי הרמ"א להלן שם בס"ד, שכתב בשם כמה מרבוותא שלמדו מקרא זה דבפתחו עמדם וגו', דיש לעמוד ממש כל העם בעת קריאת התורה. ועי' במ"ב בשם הב"ח שכתב טעמים שבכל קריאת התורה מפי הקורא יש לכל אדם לדמות כאילו קיבלה באותה שעה מהר סיני, ושם עמדו כולם כדכתיב (דברים ה', ה') "אנכי עומד בין ה' ובניכם". וחזינן דדין עמידה, דילפי' מינה גם איסור סיפור בעת קריאת התורה, הוא משום כבוד התורה, שזמן זה הוא כעין מעמד הר סיני, ועוד יתבאר יותר להלן.

ויש לדייק כן גם מהסוגי' בברכות הנ"ל, ששם הביאו את הדין דאסור להניח ס"ת ולצאת דכתיב ועוזבי וכו'. ולהלן שם הביאו הא דרב ששת מהדר אפיה וגריס אמר אנן בדידן ואינהו בדידהו. ולכא' אינו מובן מאי שייטא דהאי עובדא דרב ששת הכא לעניין שאסור לצאת מדכתיב ועוזבי וגו'. והרי לכא' לא היה לגמ' להביא דין זה אלא בסוגי' בסוטה ל"ט הנ"ל שאסור לספר אפי' בדבר הלכה בשעת קה"ת, שמ"מ כן עבד רב ששת וכמו שדנו הראשונים, מה טעמו בזה [ויובא להלן אי"ה], וצ"ב.

ומזה נראה, שאף דין זה שלא למיגרס בשעת קה"ת הוא דין בכבוד התורה, כמו הדין שלא לצאת בשעת קה"ת. ובוה חידש לנו רב ששת דלדידיה שרי [ואף אי מהדר אפיה וגריס שנראה כאילו יצא לבחוץ לא נאסר, כמש"כ שם התוס', אבל לא נראה שזה כל הטעם שהובא כאן, והרמב"ם והשו"ע לא הביאו כלל לשון זה].

וכן נראה שם מדברי התוס', שהקשו על רב ששת מהסוגי' בסוטה שאסור לספר בשעת קה"ת אף בדבר הלכה, ותי' דהתם הוא דוקא בקול רם שלא יבטל קול קה"ת אבל לספר בשקט שרי.

וחזינן מדבריהם דאיסור סיפור בשעת קה"ת אינו מחיוב שמיעת קה"ת, אלא כדי שלא יבטל קה"ת בקולו. ולדברינו הוא מהל' כבוד התורה שלא יהיה נראה ח"ו כולזול. וכן נראה שם מהרא"ש, שתירץ דשרי כיון דאהדר אפיה כאילו אינו שם. וחזינן שאיסור סיפור הוא רק כדי שלא יהיה נראה כמזלזל, שהרי עכ"פ גרים ואינו שומע אלא דשרי כשחשוב שאינו נמצא שם דלא מחזי כמזלזל בכבוד התורה [ותוס' הנ"ל דחו תי' זה, עי' תרא"ש, וכ' דמה דמהדר הוא רק לרבותא, שאף זה שרי וכמש"כ לעיל, ולא עשה כן אלא כדי לכוון גרסתו].



ג.

צ"ע בדעת התוס' - חיוב קה"ת להיכן הלך

אלא דאכתי צ"ע, לדברי התוס' חיוב קה"ת להיכן הלך, דמפשטות דבריהם נראה שאפי' אין עשרה דציתי לא נאסר, דלא כתבו כן אלא להלן בשם הבה"ג, דתלוי איסור סיפור או לימוד אי יש עשרה דצייתי. והיינו שסבר הבה"ג שחובת קה"ת אינה חובת כל יחיד ויחיד, אלא חובת ציבור היא, ועל כן אי יש עשרה דצייתי אין חייב היחיד לשמוע.

אולם מדברי התוס' נראה שגם זה אין צריך, וכן באר בתה"ד (ח"א סימן כ"ד) בדעת האו"ז [שהעתיק את דברי התוס'] שכל שבעל הקורא קורא, אף אי אין שומעים אותו עשרה נפקי יד"ח. וכתב, שכן הוא אף לכו"ע היכא שעסוקים באותו עניין, שאף אי אין שומע אלא אחד או שנים את הבעל קורא שפיר דמי עיי"ש. אמנם, בבה"ל [שם ד"ה ולקרות] התווכח עם התה"ד בדעת התוס' והאו"ז, וכתב שסוף כוונתם אינה אלא בדאיכא עשרה דצייתי, וכן הוא אכן להדיא בסמ"ק, כמש"כ שם [אמנם מה שהביא מהגה' אשרי ומהגה' מימוני לא ראיתי הכרח בדבריהם, וכן פי' שם באו"ז אינו ברור].

אבל כאמור כפי פשטות לשון התוס' צדקו דברי התה"ד כאמור, ועי' עוד ברא"ש שלא הביא כלל דברי הבה"ג, ונראה מדבריו דלא בעי לתנאי של עשרה דציתי. ולכא' הדברים מתמיהים, מה יעזור לנו אחד או שנים שמקשיבים לקריאת התורה, כלשון התה"ד, מאחר שקריאת התורה עיקר חובתה בעשרה [וכברמב"ם שם ה"ג], ובכל דבר שבקדושה דבעי עשרה אפי' לדעת המחבר (ס' נ"ה ס"ו) לא מהני אלא כשיש רוב עשרה דציתי, וצ"ע"ג.



ד.

עיקר תקנת קה"ת היא למעמד הר סיני במהדו"ב

והנה, בעיקר תקנת משה של קריאת התורה יש מקום עיון בענינה, דכפי המבואר שם ברמב"ם בה"א תקן כן משה לישראל שלא ילכו שלושה ימים ללא שמיעת תורה. ויל"ע מה העניין בזה, דאי בשביל מצות ת"ת, הא אפי' קרא ק"ש שחרית וערבית קיים לא ימוש. ועכ"פ לא די לכך פעם אחת בשלושה ימים, שבכל יום מצוותה. ולא משמע גם שהוא כדי ללמד את

העם תורה, שלא אמרו אלא שלא ילכו שלושה ימים ללא שמיעת תורה. וגם שבשביל ללמד תורה לעם את המעשה אשר יעשון בעי ללמדם תושבע"פ ולא די לכך בקה"ת. ומלשון הרמב"ם שלא ילכו שלושה ימים ללא שמיעת תורה, משמע שהוא עניין מיוחד שישמעו תורה, וצ"ב מה העניין בכך.

והנה, כאמור לעיל מצינו שהשווה הל' קריאת התורה למעמד הר סיני במהדורה זוטא. וכמו שמצינו עוד שם בהל' קריאת התורה (ס' קמ"א א') שצריך הקורא לקרוא מעומד כמו שנא' "ואתה פה עמוד עמדי", והוא כדי שיהיה בדרך אימה ויראה עיי"ש במ"ב. וכן עוד שם (ס"ד) שצריך להעמיד אצל הבעל קורא אדם אחר, שכשם שניתנה התורה ע"י סרסור, דהיינו משה שנא' בו "אנכי עומד בין ה' ובניכם", כך אנו צריכים לנהוג בה ע"י סרסור עיי"ש ובמ"ב בשם הלבוש ומ"ס. וכן שם (ס' קמ"ה א') לענין המתרגם, דילפ' ממש"נ "משה ידבר והאלוקים יענו בקול" עיי"ש.

ויש להוסיף עוד מה דנוהגים עפ"י האר"י שכשקורים עשרת הדיברות, אפי' של פרשת ואתחנן, בציבור קורים בטעם עליון, שהוא באופן שכל דיבר ודיבר מעשרת הדיברות הוא פסוק בפ"ע, כמו שהיה במעמד הר סיני בעצמו, וכמבואר במ"ב הל' חג השבועות (ס' תצ"ד בה"ל ד"ה מבחודש השלישי) [ויש גם הנוהגים לעמוד]. וחזו"ן שאף שכאן הן דברי משה היה דיבורו כעין מהדו"ב של מתן תורה, וה"נ קריאת התורה גם של ואתחנן כפי המנהג הזה. וא"כ יש מכאן מעין מקור שאפשר לעשות מתן תורה במהדו"ב, ויש ללמוד מזה לכל קריאת התורה בציבור שהיא מעין מעמד הר סיני.

ואולי יתכן לומר לפי זה שכל עיקר התקנה של משה של קריאת התורה היתה בשביל העניין הזה שלא יהיו ישראל ג' ימים בלא שמיעת התורה, היינו לקיים את הציווי של פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך יום אשר עמדת לפני ה' בחורב. וממילא, עיקר קריאת התורה אינה בשמיעת הדברים עצמם, כבעצם המעמד של קריאת התורה, דהא כן היה במעמד הר סיני עצמו, דחזו"ן לדעת הרמב"ם (מו"נ ח"ב פרק ל"ג) דכל העם לבד ממשה לא שמעו שם אלא קול ללא חיתוך דיבור, והשיגו מאותו קול את שתי הדיברות ראשונות של אנכי ולא יהיה לך, ויתר הדיברות משה אמר להם כמו שנא' "ואנכי עומד בין ה' ובניכם" עיי"ש. ואף לפי דעת הרמב"ן בפ' יתרו (שמות כ' ז') ובפ' ואתחנן (דברים ה', ה') לא שמעו יותר מב' דיברות הראשונות עיי"ש. ועל כרחק עיקר המעמד היה היראה מפני ה' והיקרות של התורה שנתקעה בלבם לעולמים. וה"נ י"ל בקריאת התורה לדורות, שהיא כאמור מעין מהדו"ב של המעמד הזה, עיקר העניין הוא בעצם המעמד.

ויתכן שיש להוכיח כן קצת, דהא גם בקריאת התורה כמעמד ההוא, לא היו כולם מבינים את הנקרא בתורה. ובזמן חז"ל היו צריכים לתרגם לעם בלשון ארמי, וגם רבים לא היו יכולים לשמוע את הבעל קורא, כבבית הכנסת של אלכסנדריה. ועל כרחק עיקר עניין של קה"ת הוא עצם המעמד של קריאת התורה בציבור, שהיא כעין קבלת התורה וכאמור.

ונראה דאפי' לבה"ג שכתב, דבעי עשרה דצייתי נמי י"ל כן, שהרי תקנת קה"ת לא היתה רק בשביל העשרה דצייתי, וע"כ דבהכי מתקיים קה"ת כשיש עשרה דצייתי, אבל המעמד של קה"ת

נועד לכל העם שנמצאים שם, אפי' שהקריאה לא מגיעה לאזנם. ולפי התה"ד לדעת התוס' גם זה לא צריך, והעיקר הוא שתהיה הקריאה במעמד של עשרה. וזהו שכ' התה"ד דלכו"ע אם עסוקים באותו עניין שקורים בתורה שרי אף שאין כאן עשרה דצייתי, דהא גם לדעת בה"ג אין תכלית עניין קה"ת השמיעה, ועל כן כשעסוקים באותו עניין ומשתתפים בו אין מניעה במה שלא שומעים, ואפי' ע"י אחד ששומע דיינו.

ה.

בדעת הרמב"ם

ובדברי הרמב"ם נמי יל"ע, דהנה בעיקר שיטתו לעניין סתירת הסוג' דברכות ממעשה דרב ששת לסוגי' בסוטה שאסור לספר אפי' בדבר הלכה העתיק כדעת רבו הרי"ף, דשאני רב ששת שתורתו אומנותו. ועי' בבה"ל שם שלמד מדברי הרי"ף והגה' מימוני שם שגם לדעת הרי"ף מיירי דאיכא עשרה דצייתי, אלא שמלבד כך לא שרי ליה אלא א"כ תורתו אומנותו [וכ"כ שם במ"ב בשם המטה יהודה]. ולפי קוצר דעתי איני רואה את ההכרח, לא מהרי"ף ולא מהגה' מימוני שהביא את שני הפי' ברי"ף ותו לא. וברמב"ם בכלל לא הביא הא דבעי עשרה ששומעין, ואולי י"ל שסמך עמש"כ לעיל בה"ג שאין קורין בפחות מעשרה, וצ"ע.

ואולי יותר מחוור בדברי הרמב"ם לומר, שהוא סבר שחובת קה"ת היא חובת כל יחיד ויחיד ומי שתורתו אומנותו פטור מכך. ועל כן לא תלי אי איכא עשרה דצייתי או לא, שהוא חובה על כל יחיד ולא על עשרה, וא"כ מי שפטור פטור ומי שחייב חייב [וכן מטים משמיה דהגר"ח, דדעת הרמב"ם שקה"ת חובת יחיד, וכנראה מכאן למד כן. וגם לפמש"כ המ"ב והמטה יהודה הוא כן, שהרי עכ"פ לא נפטר אף היחיד רק אי תורתו אומנותו]. אולם צ"ע אי ניתן לומר כן דיהיה שרי ליה לבטל את הקריאה מהציבור, דעכ"פ למה לא יהיה ערב להם על כך.

ועיקר טעם ההיתר של מי שתורתו אומנותו צ"ב מה יסודו, דאין לומר הכא שיסודו כעין הפטור מתפילה, כמש"כ בפ"ו ה"ח, דהתם הוא פטור מיוחד שתורה אקרי חיי עולם לעומת תפילה שהיא חיי שעה, ודווקא בר"ש בר יוחאי וחביריו. וכמש"כ כאן הכס"מ דהכא לא בעי עד כדי כך, שהרי לא מצינו שרב ששת חשיב יותר מי שתורתו אומנותו משאר חבריו.

ואולי אפשר לומר, דכיון דהתקנה היתה לעם שלא ילך שלושה ימים ללא תורה, א"כ אין היא שייכת במי שהוא עוסק בתורה תמיד. ואכתי צ"ע דלמה נפטרו ולא תהיה תקנה זו כשאר תקנות שהיא כוללת את כולם, וגם שא"כ למה לא נימא שאין היא כוללת אלא מי שהוא בטל לגמרי מן התורה, וצ"ע.

אולם אם נימא כמש"כ לעיל גם בדעת הרי"ף והרמב"ם יהיה ניחא שפיר הכל. דלעולם כל עיקר תקנת קה"ת אינה בחובת שמיעה, שא"כ בפרט לרמב"ם שבארו בו שהיא חובת כל יחיד ויחיד ולא די בעשרה דצייתי, יקשה איך יצאו יד"ח באלכסנדריה של מצרים. ועל כרחק עיקרה גם לדעתם אינה בשמיעה ממש, אלא דכולן צריכים לשים ליבם ולתת אוזנם למה שקוראים בתורה. אולם אם אינם שומעים אין בזה פסול, שעיקר הענין הוא במעמד קה"ת, שהוא כעין

ונקטו זאת כאן לרבותא אף שנראה כמניח ס"ת מ"מ שרי עיי"ש. וכן נראה מהרמב"ם והטושו"ע שלא הביאו כלל תנאי זה.

וא"כ יש להפליא מכאן על הגר"א [והביאו בשעה"צ ס"ק י"ב], שכ' כאן בטעם האיסור כדי שלא יהיה נראה כפורש מן הציבור, ושע"כ כ' בשו"ע שאסור גם למי שהשלים הפרשה, דהיינו לפי' הגר"א מי שכבר שמע קה"ת [שבפשטות הכוונה מי שכבר קרא שנים מקרא עי"ש], וכן פי' את טעם ההיתר לקרוא שנים מקרא בשעת קה"ת. ואיך יתכן לפרש כן, בלא להתנות דבעי מהדר אפיה דווקא כרב ששת כהתוס' סוטה, ובשו"ע וגם בבהגר"א לא רמז מזה כלום, וצע"ג.

אולם למה שנתבאר נחא קצת, דכיון דעיקר חיוב קה"ת הוא בהשתתפות עם הציבור במעמד זה, א"כ אף אי שמע קה"ת לא נפטר מכך כל עיקר, שגם אם היה במעמד אחד יש לו להשתתף במעמד כזה בשנית. ורק מי שתורתו אומנותו, שכמבואר אין הוא נחשב כפורש מן הציבור בכך שעוסק בתורה הוא, שרי. וע"ע בפמ"ג, שגם צידד כהגר"א ודקדק כן מלשון הרמב"ם כמו שדקדקנו ממה שהביא את האיסור לצאת בין איסור הסיפור לדין של תורתו אומנתו, וי"ל ע"ד שנתבאר.

ומ"מ צריך עיי' על הגר"א לדעת הבה"ג, שגם היא אחת מן השיטות המובאות בשו"ע שם, שכשעשרה צייתי שרי לעסוק בדבר הלכה, והא עכ"פ פורש הוא מן הציבור. וככלל לשיטה זו א"א לומר כהגר"א, דהא ממנ"פ ע"כ איכא כאן עשרה דצייתי מלבדו, דהא מי ששמע לפי מה שנקטו אחרונים לענין קה"ת אינו מצטרף אפי' אי איכא רוב מנין [עי' בס' קמ"ג בה"ל ד"ה בפחות מעשרה ומש"כ שם מהר"ן אינה ראייה מוכחת]. ואם יש רק עשרה דצייתי ע"כ רשאי לעסוק בתורה לבה"ג, וא"כ איך ניתן לומר כהגר"א וצ"ע [ועל הפמ"ג לא קשה כ"כ, שהוא כתב זאת בדעת הרמב"ם בעיקר].

ז.

מי שנכח בקה"ת אינו מצטרף תו לעשרה אף שלא שמע

והנה, אף שממה שנתבאר שקה"ת עיקר תקנתה הוא דין גדול לעשות כעין מעמד הר סיני במהדו"ב, מ"מ לעניין דינא הוא נראה כעין קולא, שאין צריך ממש כל אחד לשמוע קה"ת ודי בעצם ההשתתפות במעמד הקריאה. אבל יש מזה גם צד של חומרא, דמי שהיה כבר בקריאת התורה, אף אי לא שמע ורוצה כעת לשמוע קה"ת, אין מצטרף לעשרה לקריאת התורה אחרת, דהא עכ"פ הוא נשתתף בקה"ת. דהא לכו"ע לא מסתבר שרק אלו העשרה דצייתי היו בכלל חובת הקריאה, ובודאי ע"י אהני לכל אלו שהיו כאן והיו חפצים להשתתף בקריאה זו, אלא שלא שמעו אפי' מחמת ששוחחו. וא"כ יצא מכך שכל מי שהיה שם אין יכול להצטרף במקום אחר לעשרה, וצ"ע עוד בזה.

במשכים לשנות. עם זאת, יש שתי שיטות עיקריות בביאורו של יסוד זה. ר"ת סובר כי לימוד תורה של כל אותו היום נפטר בברכה אחת, עד הבוקר שלמחרתו – ובכך הוא שולל את היסח הדעת מברכות התורה^י. מהר"ם^י נקט שאכן יש היסח הדעת מלימוד התורה, ככל שאר המצוות, וכיון ששינה בוודאי הפסק גמור היא^י, נקוטה ההלכה במשכים. שיטה שלישית נראית כממצעת בין סברותיהם^י ומכריעה כי "בלילה שהוא זמן שינה לכל, ודאי הפסקה בשישן" – שיטה זו נקט הרא"ה בפירושו לר"ף בסוגיין, והב"י הביאה משם האגור^י הנוקט כך כהכרעה במחלוקת – ובשו"ע הביאה כ"ש אומרים, וכן נהגו^י. שלש שיטות אלו סומכות כולן על ההבנה שברכת התורה פוטרת את הלימוד של היום כולו – אם לשיטת ר"ת מפני שזה תוקף הברכה וחלותה, ואם לשיטת מהר"ם מפני שלא כל הפסק מחייב ברכה חדשה.

מנהגנו^י לסמוך את הפוסקים לברכות התורה (כמנהג צרפת שהזכיר ר"י), אבל לברך פעם אחת בלבד, נראה כמשקף הכרעה זו – שאין הפסק לברכת התורה – בוודאי או בספק ברכות.



ב.

פנים אחרות לברכת התורה למשכים ושונה

בין מדבריו של ר"י – השולל את דין "עובר לעשייתן" יחד עם רוב דיני ההפסק מברכות התורה – ובין משיטתו של דודו, ר"ת – השולל מברכות התורה את כל מושג היסח הדעת הקיים בברכות – ברור שלשיטתם אין ברכת התורה כברכת הנהנין, הנסמכת על ההנאה הסמוכה לה, או כברכת רוב המצוות, שגם עליהן ציוו חז"ל לברך עובר לעשייתן. לתפיסתם, משמשת ברכת התורה כברכה שנתקנה על סדר היום, כדי לפטור כל תלמוד תורה שיהיה במשך היום.

(יד). בתוספות לסוגיין (יא: ד"ה שכבר) דעת ר"ת וסעיפיה נדונו הרבה בפוסקים, אבל נראה כי רובם נקטו שלא היום מחייב את הברכה אלא ההפסק (ע' לדוגמה בשו"ע מז, יב). הפרק השני כאן יעסוק בשיטת רש"י, ובאפשרות שהיא נוקטת את שיטת ר"ת זו אף בהרחבה יותר מר"ת עצמו.

טו). ר"י מזכיר בהקשר זה ששאל את ר"ת לגבי ברכה על השינה בסוכה, לאור הכרעת ר"ת שלא לברך אלא על האכילה: ר"י הניח שהדבר נובע מכך שהאכילה לבדה מחייבת סוכה, ור"ת השיבו שאין הדבר כן, אלא הברכה פוטרת משעת אכילה ועד שעת אכילה. הפוסקים (על או"ח ס"ט תרלט) נחלקו אם חידושו של ר"ת הוא לפטור מברכה שלא בשעת אכילה או אף לחייב ברכה על כל אכילה ואכילה.

טז). תשובת מהר"ם דפוס פראג ח"ד סי' מג. עוד פוסקים רבים בשיטתו, בכללם רא"ש (ברכות א, יג) וטור (או"ח מז) ועיקר דין השו"ע (מז,יא).

המובא במרדכי (כט) בשם הר"ם עוסק כנראה בר' משה מאיוורא, כמו שפירט הרב דניאל אדר במאמרו הנ"ל שבגליון מד, עמודים כז-קכח ובעיקר שם עמוד קל.

יז). בהגה"מ (תפילה ז, י [ט]) ובשבלי הלקט מוסיף רבנו שמחה משפירא גם מרחץ ובית הכסא, שגם הם הפסק ללימוד. יח). הלכה למעשה הרי דעה זו מחייבת ברכה נוספת במי שנעור בלילה ללמוד וחזר לישון שנת קבע, ופוטרת מברכה את מי שלא ישן בלילה כלל אבל ישן ביום – והרי היא מחמירה מצד אחד ומקילה מצד אחר (ובמשנ"ב מז, כט וביה"ל ד"ה המשכים, נקט שבמקרה זה בוודאי יכול להקל ולחזור ולברך).

יט). אגור הלכות תפילה סימן א, מסברת אביו.

כ). כהכרעת השו"ע (מז, ט): "הנכון שלא להפסיק".

מעתה ניתן לשאול – אם כן הוא, מה תפקידה של ברכה זו, שמברכים אותה קודם התפילה, אם מיד אח"כ אנו מתפללים תפילת יוצר ושחרית וברכת אהבה רבה בתוכה – הפוטרת את חובת ברכת התורה; מפני מה נקבעה הנהגה זו כחלק מסדר היום?

אם נקבל את דברי ר"י, שברכת התורה – שלא כברכת המצוות – איננה מצריכה לשנות על אתר, ואילו ברכת אהבה רבה מצריכה זאת – המעלה שבברכת התורה ברורה, אף אם נקבל את הצד השני של דעתו, שבכל מקרה אין היסח הדעת מלימוד התורה. ביחוד אם נאמר^{כא} שאין קריאת שמע נחשבת לימוד אלא היא חלק מסדר התפילה בלבד, הכרח הוא עבורנו, המברכים ברכה זו עם סדר התפילה, לברך ברכת התורה כדי לצאת ידי חובת הברכה הזו. מעלה זו נכונה אף אם נניח שגם אחרי ברכת התורה יש לשנות על אתר, כמנהגנו. כך נוקט השו"ע^{כב} "ליזהר לברך ברכת התורה קודם אהבת עולם", ובכך לצאת ידי כל הספקות. זאת, בנוסף על עצם הזכייה לברך את המעולה שבברכות.

עם הבנת דבר זה נפנה ונראה גישה הלכתית שלישית, שהיא רחוקה עוד יותר ממנהגנו, וממנה נלמד על יחס אחר לברכות התורה.

"הרב ר' שמעי' זצ"ל, תלמידו של רש"י, כתב שרש"י זצ"ל, כשהיה משכים לעסוק בתורה מברך ברכות התורה, וכשהלך לביהכ"נ לומר ברכות ופסוקי דזמרה, חוזר ומברך בתורה – כמו באותן הימים שלא השכים ללמוד"^{כג}.

הנהגת רש"י נוקטת את פשט דברי הגמרא – אמנם בכל יום היה רש"י מברך ברכת התורה כחלק מסדר התפילה והברכות, אבל כאשר השכים לשנות נהג לברך ברכת התורה בייחוד, יותר מהנהגתו בכל יום. אמנם לפי פירוש זה אין לעיקר זמנה של ברכת התורה – בסמוך לתחילת התפילה – מקור בגמרא, אבל כך הוא בדברים רבים – נרות חנוכה שלא נזכרו הם והלכותיהם אלא אגב הלכות שבת, ועוד. ובכל זאת, הנהגתו של רש"י תמוהה היא מן ההיבט ההלכתי: היאך בירך רש"י ברכה שאינה צריכה כאשר שב ובירך לפני שאמר פסוקי דזמרה?

אמנם, הפוסקים מזכירים נימוק מסוים לעשות כך – בשליח ציבור המברך את הברכות בבית הכנסת. מגן אברהם וט"ז (או"ח סימן ו) התלבטו אם ניתן לומר ששליח הציבור מברך בהשכמה לעצמו וחוזר ומברך בציבור כדי להוציא את שאינו בקי. חכם צבי^{כד} מציע לכוון בברכה שלא לפטור אלא את הלימוד עד שיברך בבית הכנסת – ולדעתו אף בלא היסח הדעת ניתן להגביל את תחולת הברכה, ומשום ברכה שאינה צריכה אין כאן – כנראה משום הצורך לציבור בברכה זו.

כא. בשו"ע (מו, ח) נקט שמא הוא כן, ובביה"ל נקט למעשה שבדיעבד אין כאן אפילו ספק ויחזור לברך. וע"ל הערה ו. עם זאת, ברור שאם אין התפילה נחשבת להפסק – וכמו שכתבו הפוסקים (לשו"ע מו, ז) – ניתן עדיין לסמוך על ברכת אהבה רבה, אף לחומרה זו.

כב. מו, ח.

כג. אור זרוע, הלכות קריאת שמע [כב], ובשינוי נוסח קל בתשובת ר"י שבתוספות רבנו יהודה, ובהגה"מ (תפילה ז, י [כ]) ובחידושי רשב"א הנ"ל לסוגיין. אבל בספר ליקוטי הפרדס מרש"י (יא). מובא להיפך: "וכשעומד ללמוד תורה מברך על התורה ושוב אינו מברך ברכת התורה בבית הכנסת אלא קורא פרשת קרבנות בלא ברכה".

כד. שו"ת חכם צבי סימן כב. דבריו הובאו להלכה בספר מטה אפרים (תקפא, יג).

אבל לא ניתן לנמק בכך את מנהגו של רש"י: אין שום אזכור שרש"י הוצרך לברך ברכות התורה שנית, ומאיזה טעם. מתיאור הנהגתו של רש"י נראה שסבר שהוא מחוייב לכך מעיקר הדין.

נראה, שהבנת רש"י היא שברכת התורה איננה כשאר ברכות המצוות בלבד. היא ממלאת תפקיד של ברכת המצוה, ולכן חובה לברכה לפני לימוד תורה; חובה זו מתמלאת גם בברכת אהבה רבה. אבל מלבד זאת תקנו חז"ל לברכה בכל יום, כמו שתקנו לברך את כל ברכות השחר". כעין דברים אלו נקט בספר אשל אברהם (בוטשאטש, סימן מז, לסעיף א בשו"ע) בפירושו לשו"ע, בהתייחס לבקשה אחרת של ברכת התורה – היאך מברכים אותה אלו שאינם יודעים ללמוד כלל: "אך מה שמברכים אותן שאינם בגדר לימוד, אין בזה חשש ברכה לבטלה; כי כל ברכה שהונהגה אין עליה עוד חשש ברכה לבטלה... וטעם המנהג הוא מצד לא פלוג". גם הוא משווה זאת לשאר ברכות השחר, שגם בהן "אין שום קפידא שמאחרים לברכם אחר התחלות ההנאות כמה שעות כידוע".

הנחה זו מתחזקת לאור ההשוואה שעושה רש"י עצמו: "ונתן טעם לדבריו, כמו דברכת התורה [-של העולה לתורה] לא חשיבה ברכה לבטלה, אף על פי שכבר בירך קודם שיקרא פ' קרבנות ואיזהו מקומן ור' ישמעאל, ה"ה דלא חשיב כאן ברכה לבטלה". אמנם, ניתן לומר שברכת התורה של העולה היא ברכה על קיום תקנת הקריאה, וכך דעת רש"י עצמו, כמובא בספר האורה (ספר האורה חלק א [יא])² "אם תאמר הואיל דאמרינן שאין צריך לברך על תלמוד [תורה], שכבר נפטר באהבה רבה, מאי טעמא מברכין [על קריאת התורה בציבור, תריץ האי וודאי לא דמיא להא, דלא מברכין] עלה מזה הטעם, אלא משום דהוה ליה מצוה בפני עצמה, כדתיקן עזרא". ובכל זאת נראה שרש"י מתייחס לעצם החובה לברך ברכות התורה³, שיכולה

כה). תפיסה זו נמצא אצל פוסקים רבים הן באשר לברכת נטילת ידיים שחרית, הן באשר לברכת אשר יצר שחרית. הרמ"א (דרכי משה או"ח ו [ד]) מציין שהמנהג לברך שתי ברכות אלה אחרי אמירת סליחות ותחנונים מתאים למנהג המובא "בשם אבודרהם (הל' ברכות השחר), שנהגו לברך ברכת אשר יצר ועל נטילת ידיים בשחרית אף אם לא עשה צרכיו, משום רוח רעה ששורה על הידים". הוא מסתפק לגבי ההתאמה של תירוץ זה לברכת ענט"י, אבל הרב"י עצמו מציין שניתן לתרץ את מנהג האשכנזים לברכה בבית הכנסת "דכיון דנטילת ידיים לא אתיא [לשיטת הרשב"א] אלא כדי להתקדש, לברך ברכת ההודאה [-ברכות השחר] בתרייהו גרידא; ומאחר שהן נסדרות בבית הכנסת, גם ברכת נטילת ידיים יכול לסדרה בבית הכנסת".

אעיר שהמלבי"ם (ארצות החיים סימן ד, ארץ יהודה כב. ד"ה וכאשר) סובר שפרשנות זו לדברי אבודרהם היא טעות בהבנת לשונו, ושולל אותה לגמרי; מאידך, בשו"ע הרב (ו, א) נקט "נהגו העולם לברך בכל שחרית", ונראה שלהבנתו אין כאן חובת ברכה.

חיוזק לתפיסה הזו בקשר לברכות התורה נוכל למצוא בסידור חסידי אשכנז ("סידור רבנו שלמה מגרמיזא": עמוד יא, בהקשר לברכת התורה); שם נקט: "השכים לשנות קודם שילך לבית הכנסת ויקרא פרשת תמידין ובירך, אפילו הכי צריך לברך מקמי פרשת תמידין", ומנימוקי נראה שהוא מבין שברכת התורה שלפני פרשת תמידין נתקנה כסדר התפילה לצורך אלו שלא השכימו לשנות. גם ההסבר המובא בסוף דבריו – על תקנת עזרא של קריאת התורה – נראה דומה לדברי רש"י המובאים כאן מספר האורה. כך שמסתבר לומר ששיטה זו אחת היא, וזה הוא הנימוק להנהגת רש"י.

כו). המוסגר נוסף בדפוס על פי כת"י אחד, ובגרסאות אחרות יש השמטה בין המילים "על"-"עלה"; בלי התיקון יכולה השאלה להתפרש על מנהגו של רש"י בו אנו עוסקים, אבל התיקון מסתבר.

כז). בספר דבר אברהם (חלק א סימן טז אות יט ואילך) הציע שדרגת החיוב של כל לימוד בציבור – אף שלא מתקנת

לנבוע מחובות שונות – ויתכן אף שכוונת רש"י שכך תיקן עזרא, לברך על קריאה זו, והשוואה זו תקפה לכל תקנה שתיקנו חז"ל לברך ברכות התורה אף שכבר יצא ידי חובתו.

בעלי התוספות התקשו בהשוואה זו של רש"י, כיון שהם ראו את חיוב ברכות התורה כמתחדש מכח הפסק בין הברכה ללימוד. בספר אור זרוע¹ תמה איך אין ברכת רש"י ברכה לבטלה, עד שהציע הסבר משלו – שמא סמך רש"י על ההבנה המחמירה בירושלמי, לפיה כל הפסק דיו כדי לחייב ברכת התורה.

אם נשוב להבנת נכדו של רש"י, רבנו תם, לפיה תוקפה של ברכת התורה מעת לעת ואין לה הפסק, נוכל להבין את החובה לברך ברכת התורה שחרית בלי תלות בעצם הלימוד. אם נשלב זאת עם הגישה הרואה את ברכת התורה ככל ברכות המצוות, נוכל להבין מדוע בירך רש"י ברכה על מצות לימוד תורה אף בלא החיוב הנובע מן היום. סוף דבר, נראה שתפיסתו² של רש"י מיושבת עם הבנתנו את ברכות התורה – כברכות שחיובן מתחדש בכל יום מחד, וכברכות המצוות מאידך.



עזרא – הוא בדרגת חיוב גבוהה יותר ולכן מחייב ברכה חדשה, וזו גם הסיבה בגללה יש לשוב ולברך לפני קריאת פרשת התמיד בציבור. אבל נראה שהוא עצמו מסייג את הדברים, ונוסף על כך, עם מהלך הדברים ראיתי³ נחלשות מאד (לדוגמה אציין כי בודאי לא התכוון רש"י לקריאת התורה למי שלא קרא קריאת שמע עם הציבור והקדים לה ברכת אה"ר, שהוא מסיק שדי בזה לצאת ידי חובת ברכת התורה דאורייתא).

כח. המביא את הנהגת רש"י, כמו שראינוה לעיל (הלכות קריאת שמע [כב]).

כט. כמובן אנו נוהגים למעשה להיפך: על פי רוב אנו חוששים לספק ברכות בהעדר שני התנאים יחדיו, ולא כרש"י, שנהג לברך בהתקיים אחד התנאים לבדו.

הרב דוד לוי

כולל פוניבז'

קונטרס מים רבים – ביאורים ועיונים במגילת רות*

פרק א'

האם עברו אלימלך ובניו על איסור יציאה מארץ ישראל

וַיְהִי בַיָּמִי שִׁפְטַת הַשְּׁפָטִים וַיְהִי רָעַב בְּאֶרֶץ וַיֵּלֶךְ אִישׁ מִבֵּית לָחֶם יְהוּדָה לְגוֹר בְּשָׂדֵי מוֹאָב
הוּא וְאִשְׁתּוֹ וּשְׁנֵי בָנָיו. (א, א).

יש לדון, האם עברו אלימלך ובניו על איסור יציאה מארץ ישראל, כאשר הם יצאו מארץ
הקודש בואכה שדי מואב.

הנה, בגמ' ב"ב (צא, א) משמע שזו היה סיבת עונשם: "וכן היה ר"ש בן יוחאי אומר: אלימלך,
מחלון וכליון, גדולי הדור היו ופרנסי הדור היו, ומפני מה נענשו? מפני שיצאו מארץ לחוצה
לארץ, שנאמר: ותהם כל העיר עליהן ותאמרנה הזאת נעמי. מאי הזאת נעמי? א"ר יצחק, אמרו:
חזיתם, נעמי שיצאת מארץ לחו"ל מה עלתה לה".

אולם מצינו שיטת התוספתא (ע"ז ד, ה) דהאיסור לצאת לחו"ל הוא רק בזמן שישראל על
אדמתם, ולא בזמן חורבן: "כל המניח את הארץ בשעת שלום ויוצא לחוצה לארץ כאילו עובד
עבודה זרה".

בזה יש לבאר את דברי האבן עזרא (אסתר ב, ט) המבאר מדוע גלה מרדכי איש ימיני
מירושלם: "וידענו כי מרדכי היה מגדולי ישראל, כי הנה הוא שלישי לשרים העולים עם
זרובבל, וכאשר ראה כי לא נבנה הבית בא אל עילם והיה בשער המלך בארמון והיא מעלה
גדולה".

וי"ל, דהאב"א סבירא ליה כדעת התוספתא דהאיסור לצאת מא"י נאמר רק בשעת שלום,
ולכך כשמרדכי ראה שלא נבנה הבית אחר החורבן יצא לחו"ל. אמנם בתו"כ (בהר"ה, ד) וברמב"ם
(מלכים פרק ה') לא חילקו בזה, בין שעת חורבן לשעת שלום. (וראה עוד בקטע הבא).



יציאתו של אברהם אבינו מארץ ישראל

וַיְהִי בַיָּמִי שִׁפְטַת הַשְּׁפָטִים וַיְהִי רָעַב בְּאֶרֶץ וַיֵּלֶךְ אִישׁ מִבֵּית לָחֶם יְהוּדָה לְגוֹר בְּשָׂדֵי מוֹאָב
הוּא וְאִשְׁתּוֹ וּשְׁנֵי בָנָיו. (א, א).

* בעת אשר לולי תורתך שעשועי אז אבדתי בעניי, מוקטר במנחת תודה לצור עולמים, על כל חסדו אשר הפליא עמנו
מעודנו עד היום הזה, ובתפילה על העתיד, עד הנה עזרנו רחמך וחסדיך ואל תטשנו ה' אלוקינו לנצח, ויהי נועם ה'
אלוקינו עלינו ומעשה ידינו כוננה עלינו, ומעשה ידינו כוננה.

יש לעיין, מדוע נענשו אלימלך ובניו על יציאתם לחו"ל (כדאיתא בב"ב צא, א), הלא בזמן רעב מותר לצאת מארץ לחו"ל, כפי שנפסק ברמב"ם הלכות מלכים (ה, ט).

אולם הרמב"ם עצמו ביאר שיטתו: "ואף על פי שמותר לצאת אינה מדת חסידות, שהרי מחלון וכליון שני גדולי הדור היו, ומפני צרה גדולה יצאו ונתחייבו כלייה למקום". הרי שנתבעו מחלון וכליון מצד מידת חסידות, ולא מעיקר הדין, וראה הערה*.

הגאון רבי ברוך עפשטיין בספרו תורה תמימה (בראשית יב, י) העיר בזה, דהנה, הגמ' בב"ק (ס, ב) לומדת מיציאת אברהם אבינו מצרימה בימות הרעב: "ת"ר רעב בעיר פזר רגליך, שנאמר ויהי רעב בארץ וירד אברהם מצרימה לגור שם כי כבד הרעב בארץ כנען". הרי שאברהם אבינו יצא וכיתת את רגליו מארץ ישראל בשנת הרעב ולא חש למידת חסידות, ואף שאברהם אבינו קיים את כל התורה כולה ואפילו דברי סופרים (יומא כח, ב קידושין פב, א).

אמנם י"ל, דשאני בימות אברהם אבינו, שארץ ישראל לא הושלמה קדושתה, היות שלא שלם עוון האמורי, והארץ היתה קנויה (לכל הפחות בקנין פירות) לבני חת (וכן שמעתי ממו"ר הגרב"ד פוברסקי שליט"א). ואם כן בכהאי גוונא לא שייכת מידת חסידות, והגם שהיתה קדושה בארץ ישראל. ומשום כך לולי הרעב לא היה יוצא אברהם אבינו מא"י, אולם היות שא"י לא היתה בשלימות קדושתה, משום כך בשעת רעב יצא אאע"ה ולא חש באותה העת למידת חסידות שלא לצאת.

עוד יש לציין את דברי הרמב"ן עה"ת (בראשית יב, י) דאברהם אבינו חטא ביציאתו מהארץ, בנוסף למה שחטא באומרו על שרה 'אחותי היא' וז"ל: "גם יציאתו מן הארץ, שנצטווה עליה בתחילה, מפני הרעב, עון אשר חטא, כי האלהים ברעב יפדנו ממות. ועל המעשה הזה נגזר על זרעו הגלות בארץ מצרים ביד פרעה. במקום המשפט שמה הרשע והחטא". הרי שאין להקשות על הרמב"ם ממעשה דאברהם אבינו, לפי שבאמת נתבע על כך אברהם*.

אולם לכאורה יש להעמיד על תילה את הקושיא, דהלא בגמ' בב"ק (שם) מבואר, דלמדו מאברהם אבינו דבזמן רעב פזר רגליך חוץ מארץ ישראל. וילפינן מאברהם אבינו, הרי שאין חטא במעשי אברהם אבינו, כפי שלמדים מכך לדורות.

(א). נראה להביא ראייה לרמב"ם שהיה זה מידת חסידות בלבד, מהא דאיתא בתנחומא (בהר סי' ח) שהחטא לא היה על גוף יציאתם מארץ ישראל, אלא דאילו כל ישראל היו יוצאים משום רעב היו מניחין את ארץ ישראל שממה.

והתביעה על אלימלך היתה משום שהיה נשיאו של דור, ואמנם אילולי כן לא היה נתבע: "ד"א פעמים רבות יצילם. מדבר בבני אדם, כיון שמגיע לו צרה, מיד הוא עושה תשובה, והקב"ה מצילו, כך פעם ראשונה ושניה, חזר בו מוטב, ואם לאו מביא עליו צרה למה שקשה לפני הקדוש ברוך הוא לפשוט ידו באדם הזה ומהו עושה לו, כיון שהוא חוטא, תחלה פושט ידו בנכסיו, ממי אתה למד מנעמי ובניה ואלימלך שהיה ראש הדור, כיון שבא רעב מה עשה, הניח ארץ ישראל והלך לו לארץ מואב, והיה הקדוש ברוך הוא קוצץ עליו, שהיה נשיאו של דור, א"ל הקדוש ברוך הוא, אילו היו בני עושין כן, היו מניחין ארץ ישראל שממה, מה כתיב שם, וימת אלימלך איש נעמי (רות א ג), ולא היה לבניו ללמוד מאביהם לחזור לארץ ישראל, ומה עשו אף הם, וישאו להם נשים מואביות, שלא הטבילו אותן, ולא גיירו אותן".

(ב). שו"ר שעמד כעין דברינן, בילקוט יוסף (הערות לאור"ח סי' נג).

אולם י"ל, דהגמ' לומדת מעיקר הדין שמותר לצאת בזמן רעב. ואברהם אבינו שחטא בירידתו מצרימה לדעת הרמב"ן, היה בזה חטא משום מידת חסידות, ומשום כך נענש בגלות בניו בכור הברזל בגלות מצרים.

ואפשר ליישב בעוד אופן, דהנה מדויק ברמב"ם (שם), דיש הבדל בין יציאה לחו"ל לצורך לשאת אשה וללמוד תורה, ובין יציאה לחו"ל בשעת רעב. דלשאת אשה וללמוד תורה, מותר לצאת בתנאי שהיציאה אינה על מנת להשתקע. אולם לגבי רעב שינה הרמב"ם וכתב דמותר אף 'לשכון' במקום שחזק שם הרעב, ומכל מקום מידת חסידות שלא לצאת.

מעתה י"ל, דאין ראייה מאברהם אבינו לנידוננו, דאברהם אבינו יצא שלא על מנת 'לשכון', אלא לשוב לא"י מיד לאחר כלות הרעב, ובהיתר זה של יציאה בעת רעבון אין אפילו מידת חסידות שלא לצאת. וכוונת הרמב"ם שאסור לצאת משום מידת חסידות בזמן הרעב, זהו רק במקום שכוונתו להשתקע ולשכון שם, דאף שהותר הדבר במקום רעב, מכל מקום אין מידת חסידות לעשות כן, ועל כך נתבעו מחלון וכליון. ויל"ע.



סיבת עונשם של אלימלך ובניו

וַיְהִי בַיּוֹם שֶׁפֶט הַשְּׁפָטִים וַיְהִי רָעַב בָּאָרֶץ וַיֵּלֶךְ אִישׁ מִבֵּית לֶחֶם יְהוּדָה לְגוֹר בְּשָׂדֵי מִזְרָא
הוּא וְאִשְׁתּוֹ וּשְׁנֵי בָנָיו. (א, א).

כתב רש"י: "וילך איש - עשיר גדול היה ופרנס הדור ויצא מארץ ישראל לחוצה לארץ מפני צרות העין, שהיתה עינו צרה בעניים הבאים לדוחקו לכך נענש".

וכן במדרש לקח טוב (א, ב): "דבר אחר ושם האיש אלימלך ושם אשתו נעמי ושם שני בניו מחלון וכליון אפרתים. הזכיר הכל שלא היו מניחין זה את זה, אלה כולם היו בעצה אחת על צרת העין".

מבואר בדברי רש"י שחטאו בכפליים: א. יצאו מארץ ישראל. ב. היתה צרה עינם בעניים. אמנם בגמ' ב"ב (צא, א) משמע שסיבת עונשם היה משום שיצאו מארץ ישראל לחו"ל, ולא הוזכר כלל ענין צרות העין: "וכן היה ר"ש בן יוחאי אומר: אלימלך, מחלון וכליון, גדולי הדור היו ופרנסי הדור היו, ומפני מה נענשו? מפני שיצאו מארץ לחוצה לארץ, שנאמר: ותהם כל העיר עליהן ותאמרנה הזאת נעמי. מאי הזאת נעמי? א"ר יצחק, אמרו: חזיתם, נעמי שיצאת מארץ לחו"ל מה עלתה לה".

ויתכן לבאר, דלעולם עונשם היה משום שהם יצאו מארץ לחו"ל, אולם אם הם היו מפרנסים את העניים אם כן זכות החסד והצדקה היתה מסוככת בעדם שלא יענשו, אך מאחר שהיתה עינם צרה בעניים, שוב נענשו על עוונם שיצאו מארץ הקודש לאדמת נכר.

אמנם בדברי התנחומא (בהר סי' ח) מבואר שהחטא היה על גוף יציאתם מארץ ישראל: "ד"א פעמים רבות יצילים. מדבר בבני אדם, כיון שמגיע לו צרה, מיד הוא עושה תשובה, והקב"ה מצילו, כך פעם ראשונה ושניה, חזר בו מוטב, ואם לאו מביא עליו צרה למה שקשה לפני

הקדוש ברוך הוא לפשוט ידו באדם הזה ומהו עושה לו, כיון שהוא חוטא, תחלה פושט ידו בנכסיו, ממי אתה למד מנעמי ובניה ואליםלך שהיה ראש הדור, כיון שבא רעב מה עשה, הניח ארץ ישראל והלך לו לארץ מואב, והיה הקדוש ברוך הוא קוצף עליו, שהיה נשיאו של דור, א"ל הקדוש ברוך הוא, אילו היו בני עושין כן, היו מניחין ארץ ישראל שממה, מה כתיב שם, וימת אלימלך איש נעמי (רות א ג), ולא היה לבניו ללמוד מאביהם לחזור לארץ ישראל, ומה עשו אף הם, וישאו להם נשים מואביות, שלא הטבילו אותן, ולא גיירו אותן".



אלימלך נענש לפי דרגתו

וַיְהִי בַיָּמִי שֶׁפֶט הַשְּׁפָטִים וַיְהִי רָעַב בְּאַרְץ נִילָךְ אִישׁ מִבֵּית לֶחֶם יְהוּדָה לָגוֹר בְּשָׂדֵי מוֹאָב הוּא וְאִשְׁתּוֹ וּשְׁנֵי בָנָיו. (א, א).

כתב רש"י: "וילך איש - עשיר גדול היה ופרנס הדור ויצא מארץ ישראל לחוצה לארץ מפני צרות העין, שהיתה עינו צרה בעניים הבאים לדוחקו לכך נענש".
יש להעיר, דהיכן מצינו שעל צרות עין מגיע עונש של מיתה.

אמנם יש לבאר, דאלימלך החשיב את עצמו כראוי למלכות, כפי שדרשו חז"ל (ילקוט שמעוני רות רמז תר): "ושם האיש אלימלך, שהיה אומר - אלי תבא המלכות", והנה גדר של מלך הוא נותן, וכפי שמוכר בגמ' בנדרים (כה, א) לאו מלכא אנא (-שאתן ולא אקבל דומיא דמלך). ואם כן, לדרגתו שהחשיב את עצמו כשייך למלכות, משום כך הוא נתבע על מה שעינו היתה צרה, היות שהתביעה כלפיו היתה בגדרים אחרים מאדם אחר שאינו שייך למלוכה. (וראה עוד מה שכתב בזה בטעמא דקרא).



מחלון וכליון נענשו על מה שקבעו עצמם בחו"ל

וַיְהִי בַיָּמִי שֶׁפֶט הַשְּׁפָטִים וַיְהִי רָעַב בְּאַרְץ נִילָךְ אִישׁ מִבֵּית לֶחֶם יְהוּדָה לָגוֹר בְּשָׂדֵי מוֹאָב וְגו': וְשֵׁם הָאִישׁ אֱלִימֶלֶךְ וְשֵׁם אִשְׁתּוֹ נְעֹמִי וְשֵׁם שְׁנֵי בָנָיו מַחֲלֹן וְכַלְיוֹן אֶפְרַתִּים מִבֵּית לֶחֶם יְהוּדָה וַיָּבֹאוּ שָׂדֵי מוֹאָב וַיְהִיו שָׁם. (א, א-ב).

הנה כתב המלבי"ם, כי נעמי ובני אלימלך לא יצאו מרצונם, אלא שהיו צריכים להתלוות אל אביהם. וז"ל: "... וגם בני ביתו של אלימלך לא יצאו ברצון, כי לא רצו לעזוב ארץ חמדה, רק הוא ואשתו ושני בניו שהוא היה העיקר בזה, והם היו מוכרחים להמשך אחריו, וכן אמר במדרש הוא עיקר ואשתו טפלה".

וצריך עיון לדעת הרשב"ץ (ח"ג, סי' רפח), דהותר לצאת מארץ ישראל במקום מצות תלמוד תורה, ומשום מצות כיבוד אב ואם, ואם כן תמוה מדוע נענשו מחלון וכליון על יציאתם מארץ ישראל, כפי שמבואר בגמ' ב"ב (צא, א).

(ג). דלא כשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס ברלין תשובה ס' ושם תשובה צג) האומר שאין לשמוע לאב שלא לעלות לארץ ישראל. וכ"כ המבי"ט (ח"א ס' קלט), וכן פסק השו"ע (יו"ד רמ, טו) שאפילו על לבטל מ"ע מד"ס אין צריך לשמוע להם.

אמנם י"ל, דאף לדעת הרשב"ץ ביארו האחרונים, דכל ההיתר הוא לצאת לגור, אולם להשתקע אסור, אף לצורך מצות כיבוד אב ואם, וכפי שכתב הרמב"ם בהלכות מלכים (ה, ט"ז) דאף היוצא לצורך לימוד תורה לחו"ל, אסור להשתקע. ואם כן י"ל דנתבעו מחלון וכליון, על כך שהשתקעו, דהנה האלשיך (א, א) מבאר את הכתוב: 'ויהיו שם', דהגם שהלכו מתחילה לגור ארעי, לבסוף קבעו עצמם 'ויהיו שם', ואז נתבעו על כך. שוב מצאתי שכבר מבואר כן, במדרש לקח טוב (א, ב): "ואף על פי שיצאו לגור, עוד חזרו להשתקע שם, שנאמר ויהיו שם".



העדר הציפיה לישועה היווה את מפלתם הרוחנית של מחלון וכליון

וְשֵׁם הָאִישׁ אֱלִימֶלֶךְ וְשֵׁם אִשְׁתּוֹ נְעָמִי וְשֵׁם בְּנֵי מַחֲלֹן וְכִלְיוֹן אֶפְרָתִים. (א, ב).

בגמ' ב"ב (צא, ב) מובא: "כתיב: מחלון וכליון, וכתיב: יואש ושרף! רב ושמואל, חד אמר: מחלון וכליון שמן, ולמה נקרא שמן (יואש ושרף)? יואש - שנתיאשו מן הגאולה, שרף - שנתייבו שריפה למקום.

וראה במהרש"א (שם), שדווקא מפני שהתיאשו מן גאולת ישראל, רק אז הגיעו לידי נשיאת נשים נכריות.

חזינן, שכאשר יש לאדם תקווה ואמונה בגאולה, אזי הדבר שומר על קומתו הרוחנית, וכאשר התיאשו מחלון וכליון מן הגאולה, ממילא נפלו בתהומות החטא של נשיאת בת אל נכר.



מחלון וכליון לא יכלו לשוב לא"י עם נשים מואביות

וַיֵּשְׂאוּ לָהֶם נָשִׁים מֵאֲבוֹת שֵׁם הָאֶחָת עֲרָפָה וְשֵׁם הַשֵּׁנִית רֹת וַיֵּשְׁבוּ שָׁם כְּעֶשֶׂר שָׁנִים. (א, ד).

יש להבין, מהי הוספת הכתוב, דלאחר שנשאו נשים מואביות, ישבו בארץ מואב כעשר שנים. וביותר, דהלא לגבי אלימלך לא הוזכר זמן שהותו במואב.

והנה, כתב בספר גימטריאות (המיוחס לר"י החסיד, רות אות ג): "ואלימלך איש נעמי הלך שלא יתן לעניים, והלך למואב, ונתחתנו עמהם אף על פי שכתוב (דברים כג, ד): "גם דור עשירי לא יבא להם בקהל ה'", לכך "וישבו שם כעשר שנים" (רות א, ד)".

וצריך תלמוד במה שסיים ר"י החסיד, דמשום שנשאו נשים מואביות, לכך 'וישבו שם כעשר שנים'.

(ד). כתב הרמב"ם (מלכים ה, ט): "אסור לצאת מארץ ישראל לחוצה לארץ לעולם, אלא ללמוד תורה או לישא אשה או להציל מן הגוים ויחזור לארץ, וכן יוצא הוא לסחורה, אבל לשכון בחוצה לארץ אסור אלא אם כן חזק שם הרעב". מדויק ברמב"ם, דיש הבדל בין יציאה לחו"ל לצורך לשאת אשה וללמוד תורה, ובין יציאה לחו"ל במקום רעב. דלשאת אשה וללמוד תורה, מותר לצאת רק שלא על מנת להשתקע. אולם לגבי רעב שינה הרמב"ם וכתב דמותר אף 'לשכון' במקום שחזק שם הרעב. ומכל מקום מידת חסידות שלא לצאת.

ניתן לבאר, דהנה מבואר במפרשים, כי מחלון וכליון לא יצאו מרצונם, אלא מתחילה הלכו כרצון אביהם (אמנם לאחר מכן, הסכימו לשהות שם מרצונם). אכן, יתכן שלאחר פטירתו של אלימלך היו מנצנצים הרהורי תשובה בהם, והם היו שבים לארץ הקודש. אולם היה בעוכם מה שהם נשאו נשים מואביות, שבאותה העת היו אסורות עד עולם, ומשום שלא היו יכולים להשיבם אל ארץ ישראל ולהשהותם, לכן הם נשארו בשדה מואב כעשר שנים. וזהו מה שכתב בספר גימטריאות, דהיות שכתוב גם דור עשירי לא יבוא להם בקהל ה', לכך וישבו שם כעשר שנים'. והיינו, שהם לא היו יכולים לשוב לארץ מולדתם, עם הנשים המואביות שאסורות לבוא בקהל ה' (באותה העת).

ומדויק היטב, מה שנאמר בכתוב דלאחר שנשאו נשים מואביות, לכך ישבו שם כעשר שנים, היות ורק בגינן הם לא היו יכולים לחזור לעמם ולמולדתם בארץ הקודש.



יציאת צדיק מן העיר עושה רושם

ותצא מן המקום אשר היתה שמה (א, ז)

ברש"י: למה נאמר הרי כבר נאמר ותשב משדה מואב ומהיכן תשוב אם לא תצא מן המקום שהיתה שם אלא מגיד שיציאת צדיק מן המקום ניכרת ועושה רושם פנה פנה זיוה פנה הדרה פנה שבחה של עיר, וכן (בראשית כח) ויצא יעקב מבאר שבע.

לכאורה, יש להבין דהלא לימוד זה כבר נלמד מיעקב אבינו, ולשם מה הוצרך לשנותו כאן.

יתכן, שיש כאן תוספת חידוש, דבעוד שיעקב היה צדיק שהיה יוצא ובא בין האנשים, ובזה מובן דיציאתו של הצדיק עושה רושם על בני עירו. אולם נעמי שהיתה אשה כבודה, וכל כבודה בת מלך פנימה (תהילים מה, יד), אם כן היינו אומרים שהגם שצדקת היא, מכל מקום לא תעשה יציאתה רושם, קמ"ל דיציאת צדיק מן העיר עושה רושם, זהו ענין סגולי רוחני. וכפי שכתב החזו"א באגרותיו כי השפעת בן תורה אמיתי מורגשת בסביבתו, אף בלא אומר ומילים.

עוד יש מקום ליישב, דאצל נעמי התחדש שאף בחוצה לארץ שאין השכינה שורה כל כך, מכל מקום יציאת צדיק עושה רושם. ויסוד הדברים על פי מה שכתב החיד"א (חומת אנך רות א, ז): "ותצא מן המקום אשר היתה שמה. אמרו רז"ל שיציאת צדיק מן המקום עושה רושם וכו' ונהירנא שראיתי משם הרב המקובל מהר"ר נתן שפירא ז"ל לה"ה מצת שמורים שכתב, דהצדיק אם הוא בחו"ל זכותו אהני לכל יושבי עירו. אבל אם הצדיק הוא בא"י זכותו מועיל לכל העולם, עכ"ה. ובהכי דייק טובא קראין דבא לומר דיציאת נעמי עשתה רושם. ודייק לומר המקום אשר היתה שמה דזכותה לא אהני אלא במקום שהיתה שם דהויא חוצה לארץ".

ואם כן מובן, שהתחדש מלבד מה שיציאת יעקב הצדיק הדר בארץ ישראל שעשתה רושם (בכל העולם), אף יציאתה של נעמי הצדקת בחו"ל עשתה רושם (במקום ההוא).



ביאור הקדמת הכתוב מיתת הבנים למיתת הבעל

וַיָּמָוּתוּ גַם שְׁנֵיהֶם מַחֲלוֹן וְכָלִיּוֹן וַתִּשָּׂאֵר הָאִשָּׁה מִשְׁנֵי יְלָדֶיהָ וּמֵאִשָּׁהּ. (א, ה).

כתב האבן עזרא להקשות, מדוע הקדים הכתוב שנשארה לבדה מבניה ומאישה, והלא בסדר קדמה מיתת הבעל, למיתת הבנים. וכתב ליישב: "והזכירה הכתוב, כי כן משפט כאשר יזכיר שני דברים יאמר על האחרון. או הזכירם בעבור רוב מכאוביה על בניה שהיו בחורים, כי אישה זקן מת".

והיה לכאורה מקום ליישב באופן נוסף, דמצינו בכמה מקומות, שאף לאחר פטירת הבעל, ממשיכה אישות הבעל במקום בנים. דהנה לגבי אשת כהן (שהיא מבית אביה ישראלית) דאוכלת בתרומה אף לאחר מיתת בעלה, במקום שיש לה בן ממנו. ויש המבארים, דזהו לפי שאישות הבעל ממשיכה במקצת במקום בן, ומאגד הבן את אמו עם אביו, ואוכלת בתרומה מכח הבעל.

עוד מצינו, דבגמ' בקידושין (ה, א) מבואר, דהאומר לאשה הרי זה גיטך על מנת שלא תכנסי לבית אביך לעולם, דאינו גט, לפי שאין זה כריתות גמורה. והקשו התוס' (שם, ד"ה על): "וא"ת אמאי לא אמר דהוי גט, שהרי אם מת אביה יכולה היא ליכנס לבית ושוב אינה נאגדת בו, דלאחר מיתת אביה לא חשיב בית אביה כדאמרינן בנדרים (מו, א), קונם לביתך שאיני נכנס, מת או מכרו מותר. וי"ל, דבית אביה קרוים כל יוצאי חלציו של אביה אף על גב שמת, כדכתיב (בראשית לח) גבי תמר שבי אלמנה בית אביך, אף על פי שמת אביה כדמוכחי קראי".

שוב חזינו, דהאב והבעל ממשיכים בזעיר אנפין את רשותם במקום שיש בנים, ולהכי כל זמן שהיו מחלון וכליון בחיותם, שוב המשיכו את אביהם, כדין ברא כרעא דאבוא, ושמו של אביהם המשיך להתנוסס בעולם. אכן, לאחר פטירתם של מחלון וכליון, אז באחת נשארה נעמי לבדה משני בניה וממילא דאף הושלמה הסתלקות בעלה, ונותרה לבדה.



האם גיירו מחלון וכליון את נשותיהן

וַיִּשָּׂאוּ לָהֶם נָשִׁים מֵאֲבוֹתָיו שֵׁם הָאֶחָת עֲרֹפָה וְשֵׁם הַשֵּׁנִית רֹת וַיָּשְׁבוּ שָׁם כְּעֶשֶׂר שָׁנִים. (א, ו).

בגמ' ב"ב (צא, ב): "ולמה נקרא שמן מחלון וכליון, מחלון שעשו גופן חולין". ובפשוטו, זהו משום שהם נשאו נשים נכריות, וחיללו את קדושת ישראל שלהם. אמנם הרשב"ם כתב, "חולין - חו"ל ארץ טמאה היא". וצריך ביאור, מדוע לא פירש הרשב"ם כפשוטו שהנושא נשים נכריות בה' בגדו כי בנים זרים ילדו (עיין ברד"ק (הושע ה') שהולך על נושא נשים נכריות), ועיין מהרש"א.

ויש לומר בדעת הרשב"ם שהוא סובר שגיירו מחלון וכליון את נשותיהם (כדעת המדרש הנעלם, זוהר חדש והארכתי בדעות השונות בזה בס"ד ביאר יצחק ח"ב). וראיתי עוד במילואים למדרש המבואר (רות), כי יש הוכחה מהמדרש (רות רבה ב, יד) שגיירו מחלון וכליון, מכך שאמרה נעמי לכלותיה: "יעש ה' עמכם חסד כאשר עשיתם עם המתים ועימדי", - "יעשה ה' עמכם חסד, ר' חנינא בר

אדא אמר יעשה כתיב, כאשר עשיתם עם המתים שנטפלתם בתכריכיהן, ועמדי שויתרו לה כתובותיהן". וצריך ביאור, דהלא לנכרית אין כתובה. ומוכח שגירוס מחלון וכליון, (ולא היתה זו גירות גמורה, אלא כדברי הרמב"ם בגירות שמשון ושלמה את נשותיהם, עיי"ש). ומעתה, יתכן שלכך לא פירש כן הרשב"ם, שחיללו את גופם כשנשאו נכריות, הואיל ובאמת גירוס.



האם רות וערפה התגיירו קודם נישואיהם

שְׁבָנָה בְּנָתִי לְכֹן כִּי זָקַנְתִּי מִהָיֹת לְאִישׁ. (א, יב).

ברש"י כתב: שאנשא לו ואוליד בנים ותנשא(ו) להם, שאינם אסורים לכם ואינכם אסורים להם משום אשת אחיו שלא היה בעולמו שאינה זקוקה ליבם, לפי שלא היו למחלון וכליון קדושין בהן שנכריות היו ולא נתגיירו, ועכשיו הן באות להתגייר, כמו שנאמר כי אתך נשוב לעמך, מעתה נהיה לעם אחד.

אמנם האבן עזרא נקט, שרות וערפה נתגיירו. וכך כתב (א, יג) עה"פ, הנה שבה יבמתך אל עמה ואל אלהיה: "אל עמה ואל אלהיה - לעד שהתגיירו". וכן מבואר בדבריו (לעיל א, א): "ובדרש אומר שהם יואש ושרף בעבור שלקחו בנות מואב, ושם כתוב אשר בעלו למואב, והמואביות מותרות לישראל, כי הכתוב לא אסר כי אם עמוני ומואבי שלא יבואו בקהל ושלא יקחו מבנות ישראל".

והנה מבואר בדבריו שנקט, דהיו מותרות לשאתן, לפי שנתגיירו, ואין איסור לישא מואביות, דמואבי ולא מואבית נאסר. ואי נימא, שלא נתגיירו, אם כן וודאי שיש איסור בזה, כדין בעל בת א-ל נכר.

ברות רבה (ב, ט) וכן הוא בילקוט שמעוני (רות רמז תר): "וישאו להם נשים מואביות, תני בשם ר' מאיר לא גירוס ולא הטבילו אותם ולא היתה הלכה להתחדש ולא היו נענשין עליהם עמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית". (וראה במלבי"ם (רות א, ד) שהוכיח זאת, ממה שלא שינו את שמם של ערפה ורות כדין המתגיירות, וראה עוד בחיד"א בחומת אנך רות פ"א, שהביא הכרח נוסף לזה).

ובלקח טוב (א, ד) איתא: "מואביות. מלמד שבדתם הניחום לא גירוס ולא הטבילום, אילו היה אביהם קיים לא היה מניחן לישא אותן אלא לאחר שמת אביהם השיאום".

וכן הוא בתנחומא (בהר סי' ח): "ד"א פעמים רבות יצילם. מדבר בבני אדם, כיון שמגיע לו צרה, מיד הוא עושה תשובה, והקב"ה מצילו, כך פעם ראשונה ושניה, חזר בו מוטב, ואם לאו מביא עליו צרה למה שקשה לפני הקדוש ברוך הוא לפשוט ידו באדם הזה ומהו עושה לו, כיון שהוא חוטא, תחלה פושט ידו בנכסיו, ממי אתה למד מנעמי ובניה ואליםלך שהיה ראש הדור, כיון שבא רעב מה עשה, הניח ארץ ישראל והלך לו לארץ מואב, והיה הקדוש ברוך הוא קוצף עליו, שהיה נשיאו של דור, א"ל הקדוש ברוך הוא, אילו היו בני עושין כן, היו מניחין ארץ ישראל שממה, מה כתיב שם, וימת אלימלך איש נעמי (רות א ג), ולא היה לבניו ללמוד מאביהם

לחזור לארץ ישראל, ומה עשו אף הם, וישאו להם נשים מואביות, שלא הטבילו אותן, ולא גיירו אותן".

ובהוספה ללקח טוב (שאינו מן המחבר): "... כי נשאו בני אלימלך נשים מואביות ולא נאסרו עליהן מפני שנתיחדו ונתגיירו מקודם לכן, שאם נשאו אותן על דתן ועל אלהיהם היה מעשה בני אלימלך מעל ועבירה וחטא ואשמה והיה הכתוב מזכירם לגנות, וגם בועז הצדיק לא היה נושא את רות המואביה מפני המענה. הא למדנו שבתחלה נתגיירו ואחר כך נשאום".

וראה בשורש ישי (למהר"ש אלקבץ וצ"ל) דדחה את דברי האבן עזרא בתקיפות, וכתב שנסמך על קבלת חז"ל שלא גיירום.

וראה מהלך נוסף בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יז סי' מב, שהאריך בענין גירותה של רות).

אכן, כדברי האבן עזרא, מבואר בזהר חדש (מדרש הנעלם על רות כה, ב): "שאל רבי פדת לבריה של רבי יוסי איש סוכו. רות כיון שנתגיירה מפני מה לא קראוה בשם אחר אמר ליה כך שמעתי דשם אחר היה לה וכשנשאת למחלון קראו שמה רות ומשם עלתה בשם זה דהא כשנשאת למחלון נתגיירה לא לאחר זמן. אמר לו והכתיב אח"כ ואלהיך אלהי באשר תליני אלין וכו' הרבה התראות עשתה נעמי כדתנין וכולן קבלה עליה. ואם נתגיירה קודם למה לה השתא כולי האי. אמר לו ח"ו שנשאה מחלון והיא גויה אלא כשנשאה נתגיירה ובחזקת אימת בעלה (עליה) עמדה (היא) וערפה בענין זה. כיון שמתו בעליהן ערפה חזרה לסורחנה ורות עמדה בטעמה. דכתיב הנה שבה יבמתך אל עמה ואל אלהיה (משמע דכתי' שבה) ורות דבקה בה כמו שהיתה בתחילה כיון שמת בעלה ברצונה דבקה בתורה. אמר לו שמעת מה שמה בתחילה אמר ליה גילית שמה (ס"א פלוניא) כשנשאה מחלון קרא לשמה רות". ערפה הרפה שמה וחזרה לסורחנה ולשמה ולעמה ולאלהיה דכתיב הנה שבה יבמתך אל עמה ואל אלהיה. אל עמה להקרא בשם הראשון ואל אלהיה לעבוד ע"ז". והארכתי בזה ביאר יצחק (ח"ב).



האם ערפה התגיירה

שבָּנָה בְּנִיתִי לְכֵן כִּי זָקַנְתִּי מִהֵיּוֹת לְאִישׁ. (א, יב).

ברש"י פירש: שאנשא לו ואוליד בנים ותנשא(ו) להם, שאינם אסורים לכם ואינכם אסורים להם משום אשת אחיו שלא היה בעולמו שאינה זקוקה ליבם, לפי שלא היו למחלון וכליון קדושין בהן שנכריות היו ולא נתגיירו, ועכשיו הן באות להתגייר, כמו שנאמר כי אתך נשוב לעמך, מעתה נהיה לעם אחד, ע"כ. ורש"י אזיל לשיטתו (שם, א, יט) על הפסוק: "ותלכנה שתיהם" - אמר רבי אבהו בא וראה כמה חביבים הגרים לפני הקדוש ברוך הוא, כיון שנתנה דעתה להתגייר השווה אותה הכתוב לנעמי". הרי לנו, שרק לאחר ששבה רות משדי מואב היא נתנה דעתה להתגייר.

(ה). מעתה יורדת הוכחת המלבי"ם, שרות ועורפה לא נתגיירו, והראיה שלא נשתנה שמן. דלדברי הזהר חדש, אם כן לעולם שינו שמן כשנתגיירו, אלא שערפה חזרה לשמה המקורי כששבה אל עמה ואל אלוהיה.

ורש"י אזיל לשיטתו (סוטה מב, ב) על דברי הגמ' שיבואו בני הנשוקה (- ערפה) ויפלו ביד בני הדבוקה (-רות), וכתב רש"י: "בני הנשוקה. שנשקה לחמותה להפרד מעמה שלא נתגיירה".



יבום באשת אח שלא היה בעולמו

שְׁבָנָה בְּנִתִי לְכֵן כִּי זָקַנְתִּי מִהָיִית לְאִישׁ כִּי אֶמְרָתִי יֵשׁ לִי תִקְוָה גַם הָיִיתִי הַלְלִילָה לְאִישׁ וְגַם יִלְדָתִי בָנִים: הִלָּהֵן תִּשְׁבַּרְנָה עַד אֲשֶׁר יִגְדְּלוּ הִלָּהֵן תַּעֲגֹגָה לְבִלְתִּי הָיִית לְאִישׁ. (א, יב-יג).

כתב רש"י: "כי זקנתי מהיות לאיש - שאנשא לו ואוליד בנים ותנשאו להם שאינם אסורים לכם ואינכם אסורים להם משום אשת אחיו שלא היה בעולמו, שאינה זקוקה ליבם לפי שלא היו למחלון וכליון קדושין בהן שנכריות היו ולא נתגיירו ועכשיו הן באות להתגייר, כמו שנאמר כי אתך נשוב לעמך מעתה נהיה לעם אחד".

הקשה הגר"מ פיינשטיין זצ"ל, בגדר איסור יבום באשת אח שלא היה בעולמו (יבמות יז, ב), בשונה מדין בן שנולד לאחר פטירת אביו, הפוטר את אמו מיבום. ואם כן מדוע יבם שלא היה בעולם אינו יכול להמשיך את אחיו.

ויש לדון ביישוב קושייתו, דהנה יש לחקור בחיסרון אח שלא היה בעולמו, האם זהו חיסרון באחוה, שכאשר האחים לא היו יחדיו בעולם אין להם אחוות אחים, ומשום כך אינו יכול לייבם, או דילמא שאין זה חיסרון באחוה אלא 'איסור' לייבם אשת אח שלא במקום מצוה. ואי נימא, דזהו חיסרון באחוה, שאין שייכות בקשר הנוצר בין האחים כשנולד היבם לאחר מיתה, אם כן אתי שפיר, דבשונה מ'אח' שנולד לאחר מיתת אחיו, ולא ראהו בעולמו דחסר באחוה שביניהם, ומשום כך אינו יכול לייבם. שונה הוא בן הנולד לאחר פטירת אביו, דמכל מקום הרי הוא 'כרעא דאבוה' (עירובין ע, ב), והיות שהוא הממשיך של אביו, דכל יצירתו היא מכח האב, והינו אחד מג' שותפים ביצירתו (קידושין ל, ב) וחלק מחיותו של הבן הוא מכוחו של האב (נידה לא, א'). לכך נחשב הוא ככרעיה דיליה, ואף לאחר מיתתו נחשב הוא כבנו ופוטר מיבום, היות שיש לאב המשך בעולם. ושאינו אשת אח שלא היה בעולמו, דהיות שהוא אינו חלק ממהותו של האח, משום כך לאחר מיתתו חסר באחוה המתרת ליבום.

(1). ואף לענין ירושת אחים (ב"ב קח, א) מבואר ברמב"ן על התורה בפרשת פנחס (במדבר כז, ט), דאין ביניהם אחווה ישירה, אלא יורש האח החי את אחיו באמצעות משמוש האב, ואכמ"ל.

(2). הנה, בגמ' (נידה שם) מובא: "תנו רבנן: שלשה שותפין יש באדם, הקדוש ברוך הוא ואביו ואמו. אביו מזריע הלוּבן, שממנו עצמות וגידים וצפרנים, ומוח שבראשו, ולובן שבעין. אמו מזרעת אודם, שממנו עור ובשר ושערות, ושחור שבעין. והקב"ה נתן בו רוח ונשמה וקלסתר פנים, וראיית העין, ושמיעת האוזן, ודבור פה, והלוח רגלים, ובינה והשכל". ודנו הפוסקים האם אפשר להסתמך על בדיקות דם של ד.נ.א על מנת לקבוע אבהותו של אב, וכמה וכמה מפוסקי זמנינו רצו לומר על פי גמ' זו, שהאודם (והגאון גורס דם) הוא מגיע מהאם, ואם כן אין מקום לקבוע מכח בדיקת רקמות הדם, שאין הוא אביו, שכן הדם מגיע מן האשה. ואף אם הרופאים יאמרו אחרת, אנו נסמוך על קבלת חז"ל. אמנם יש שרצון לטעון, דהיות שהבדיקה היא ברקמות הדם ולא בגוף הדם, אם כן עדיין היה מקום ליתן תוקף לכך. ומכל מקום הסכמתם שאין מסתמכים לקביעת אבהות בד.נ.א. וראה מה שאסף בזה כעמיר גורנה ביבי"א (י, אה"ע סי' ט').

לימוד מופלא מנשיאת גדולי ישראל בצער זולתם

הָלַחַן תְּשַׁבְּרָנָה עַד אֲשֶׁר יִגְדְּלוּ הָלַחַן תַּעֲגֹגָה לְבִלְתִּי הָיִית לְאִישׁ אֶל בְּנָתִי כִּי מֵר לִי מָאֵד
מִכֶּם כִּי יֵצֵאָה בִּי יָד ה' (א, יג).

מבאר הגר"א: "רוצה לומר, אף שיצא בי יד ה', עם כל זה אני בצער שלכם יותר".
הרי זהו גדלותו של אנשי הרוח בעם ישראל, שבכוחם לבכר את צער השני על פני ייסוריהם.
הם.

נפילתה של עורפה

וּתְשַׁנָּה קוֹלָן וּתְבַכֶּינָה עוֹד וּתִשָּׁק עֲרָפָה לַחֲמוּתָהּ וְרוּת דָּבְקָה בָּהּ. (א, יד).

דבר מופלא מוצאים אנו לגבי ערפה, דדבקה בחמותה ועזבה תענוגות המלכות, ללכת בדרך
לא זרועה ולעזוב את עמה ומולדתה, ופסע כמעט שעמדה ערפה להתגייר ולדבוק בקדושה
ולהתגייר". אולם, כששבה אל צור חוצבתה - עמה ומולדתה, לא נותרה בדרגתה שמלפנים,
אלא עוד באותו הללה התרסקה לחלוטין מבחינה רוחנית ומוסרית, כדאיתא בסוטה (מב, ב ועיי"ש
בתוס').

ושמעתי ממור"ר המשגיח הגר"א דסלר שליט"א לבאר, כי כאשר האדם הגיע להשגה רוחנית
ואינו מתפיסה, אין הוא נשאר באותו מצב בחיסרון התרוממות אותה המעלה, אלא אדרבא נופל
הוא יותר מאילו לא היה מגיע להשגת המדרגה הגבוהה.

וכן ידוע מהמהרח"ו, שאמר שבילדותו ביקר בעירם חכם אחד שהיה בקי בחכמת כף היד,
וכאשר ראה את כף ידו, אמר לו שכאשר יגדל יבואו עליו נסיונות וקשים עצומים, ואם יהיה
רשע יהא הרשע הכי גדול שבדור. ואם ייטיב דרכו למרות הנסיונות יתעלה לאין ערוך בצדקות.
והעיד המהרח"ו שכן היה. ובאמת האר"י הקדוש אמר שכל מה שהוא בא לעולם זהו בכדי
להעביר את תורתו למהרח"ו.

חזינן אותו יסוד, שכגודל הנסיון לכאן ולכאן, ודווקא המהרח"ו שהיה עלול לקדושה יתירה,
יכול היה ליפול ולהיות הרשע הכי גדול בדור.

ונראה לבאר בזה בס"ד, על פי מה שכתב האור החיים הק' (ויקרא יט, ח), לבאר חומרת כרת
באיסור אכילת בשר קודש שנעשה נותר, ומבאר האוה"ח: "יש לתת טעם למה יהיה חמור עונש
כהן אוכל קדשים חוץ לזמנם חיוב כרת יותר מאוכל נבילה וטרפה ושקצים. דע כי מן הטעם
עצמו שאמרו (ב"מ קיד, ב) ישראל מטמא באוהל ואין עכו"ם מטמאין באוהל לצד שישראל הם
בחינת הקדושה ולזה כשמסתלקת ממנו הקדושה כל הקליפות מתקבצים יחד ובאים עליו. והוא

(ח). ולדעת האבן עזרא והזוהר חדש (רות) התגיירה. ובגדר גירותה האריכו המפרשים, כיצד יכולה הייתה לחזור לסורה,
וראה בציץ אליעזר (יז, מב) שיישב את הדברים. וראה במאמר מהגאון רבי משה מרדכי אפשטיין זצ"ל, בקובץ יאר יצחק
(ח"ב) ובנספח לזה.

הטעם עצמו במה שלפנינו, כי לצד שהקדשים ישנם במעלה שאין למעלה ממנו, כשעבר זמן אשר צוה ה' בו מסתלקת הקדושה ושורה עליו טומאה גדולה אשר כורתת נפש אוכלתה, מה שאין כן בטומאת אכילת שאר איסורים כנבילות וטריפות שקצים וכו' שאין כח בטומאה ההיא להכרית הנפש, ומתהרת במלקות". (וכעין יסוד זה כתב בריש פרשת חוקת, וראה עוד באבני נזר י"ד תסו).

ולדברי האוה"ח המובאים נחא היטב מה שמוצאים אנו את התרסקותה של ערפה, דדווקא דבר המיועד לקדושה, כאשר מסתלקת ממנו הקדושה שורה עליו טומאה גדולה אשר כורתת נפש האוכלת, ומשום כך מצינו שירדה והתרסקה ערפה, כאשר לא התמידה במדרגתה, שהיתה יכולה להגיע לשלימות הגירות ולכניסה תחת כנפי השכינה^ט.



רות היתה גלגול של תמר

ותשנה קולן ותבכינה עוד ותשק ערפה לחמותה ורות דבקה בה. (א, יד).

במדרש (ילקוט רות רמז תרא) אמרו רבותינו ז"ל: "ותשנה קולן וכו', שתי נשים מסרו עצמן על שבט יהודה תמר ורות, תמר היתה צועקת אל אצא ריקם מן הבית הזה, רות כל שעה שחמותה אומרת לה לכי בתי היתה בוכה, שנאמר ותשנה קולן ותבכינה עוד", ע"כ. והקשה האלשיך: "וראוי לשום לב על מאמרם זה, מה צורך להזכיר פה ענין תמר".

נראה ליישב בס"ד, על פי מה שגילו לנו בספרים הקדושים ברזי דרוזין, כי רות היתה גלגול של תמר, וז"ל החיד"א (חומת אנך, רות ד, כה): "יתן ה' את האשה הבאה אל ביתך כרחל וכלאה, פירשו ז"ל דכיונו לומר האשה הבאה אמש אל ביתך לברר אם היא מותרת לבא בקהל עכ"ד ורוח ה' דיבר בס' בזקנים לומר יתן ה' את האשה כרחל וכלאה דהיא היתה בחינת רחל ולא כמ"ש ז"ל ולפי מ"ש בשם ספר התמונה דהיתה גלגול תמר יצדק מאד מה שכתבו יהי ביתך כבית פרץ אשר ילדה תמר. וזקנים משער עלו בכב"ש כבשי דרחמנא סו"ד שתו השערה".

מעתה אתי שפיר, מה שהזכיר המדרש את מסירות נפשה של רות, היא תמר, ואלו ב' נשים שמסרו נפשם על שבט יהודה.



נפילת בני הנשוקה בידי בני הדבוקה

ותשנה קולן ותבכינה עוד ותשק ערפה לחמותה ורות דבקה בה. (א, יד).

בגמ' בסוטה (מב, ב): "יבואו בני הנשוקה, ויפלו בידי בני הדבוקה".

הקשה הגאון רבי שלמה ברמן זצ"ל בעל האשר לשלמה, מה פשר החזון המופלא, של יבואו בני הנשוקה ויפלו בפני הדבוקה, אטו בנשיקה תליא מילתא.

ט. שו"ר שכעי"ז כתב בספר תורי זהב (רות א, טו).

ובאמת רש"י כתב: 'בני הנשוקה. שנשקה לחמותה להפרד מעמה שלא נתיירה'. וצ"ב, דאטו יש חיוב עליה להתגייר, הלא אדרבא מרחקים אנו את הגרים, ודין זה נלמד מרות וחמותה גופא (ע"י יבמות מז, ב).

וי"ל, דהתביעה על ערפה היתה על כך שהיא הגיעה להכרה שחפצה היא להגיע ולהידבק בחמותה בעמה ובאלוקיה, ועל דעת כן הלכה עימה ושבתי משדי מואב. אולם לאחר שהגיעה להכרה שכלית כי ה' אמת ותורתו אמת, שוב חזרה בה. אזי יש תביעה גדולה על כך, לפי שהיא כבר הגיעה להכרה שכלית עמוקה לראות את אור האמת. וכאשר חזרה בה היא נתבעה יותר, משום שהגיעה קודם לכן להשגה בתורת ישראל. ועונש זה הגיע לה שיבואו בניה, שלמרות שהיא הגיעה למדרגת נשיקה בהכרה במעלת חמותה ובדרך האמת שצועדת היא בה, מכל מקום חזרה בה, ויפלו בפני בני הדבוקה שסללה את הדרך למרות כל הקשיים והמהמורות ודבקה בדת האמת ובאלוקי ישראל.

עוד יש לומר, על פי מה שביאר הגאון רבי משה מרדכי אפשטיין זצ"ל (ראש ישיבת סלבודקא, נדפס ביאר יצחק ח"ב), כי מחלון וכליון גיירו את נשותיהם כדין גר קטן (דאל"כ, לא היה ענין יבום בנכריות, ובפרט שזהו מזכרת עוון, ועיי"ש). ואם כן י"ל, דהואיל שהתחילה ערפה בצד גירות, ואף שגר קטן גירותו מדרבנן לכמה ראשונים, ולכן כאשר הוא הגדיל ומיחה נעשה נכרי, מכל מקום מכיוון שהיא התחילה בכניסה לגירות, ואם היתה מקבלת על עצמה עול מצוות בגדלותה, ולא היתה חוזרת אל עמה ואל אלהיה, היתה נעשית יהודית, על כך נתבעה. ואין זו תביעה על כניסתה לגירות, אלא דהיות שהיא התחילה זה מכבר במעשה הגירות, ומכל מקום פרשה, על כך נתבעה, שיבואו בני הנשוקה ויפלו ביד בני הדבוקה.



טעם הפטור בגזל פחות משה פרוטה

ותאמר רות אל תפגע בי לעזבך לשוב מאחריך כי אל אשר תלכי אלך ובאשר תליני אליו עמך עמי ואלהיך אלהי. (א, טז).

בגמ' (יבמות מז, ב): "ומודיעים אותו מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות. מ"ט? דאי פריש נפרוש, דא"ר חלבי: קשים גרים לישראל כספחת, דכתיב: ונלוה הגר עליהם ונספחו על בית יעקב. ומודיעים אותו עון לקט שכחה ופאה ומעשר עני. מ"ט? א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן: בן נח נהרג על פחות משה פרוטה, ולא ניתן להשבון".

בפירושו של רבי אברהם מן ההר (יבמות שם) איתא: "לקט שכחה. שלא יאמר עניים אלו גזלנים הם ועומד עליהם להרגן בדיניהם, שבני נח הוזהרו על הגזל, ואזהרתן זו היא מיתתן, דלא בעו התראה. לפיכך בן נח, שמקפיד על דבר מועט נהרג אפחות משה פרוטה שגזל, דלא מחיל. ולא ניתן להשבון. כלומר לא כתיב גבייהו השבה. אבל גבי ישראל כתיב והשיב את הגזילה, ופחות משה פרוטה היא מחילה".

ידועה חקירת האחרונים (ראה מנ"ח מ' קל, ובמגיד משנה גניבה א, ב), האם על גזל פחות משה פרוטה בישראל שפטור מהשבה, יסודו הוא שאין זה שיעור ממון, או דילמא, דאף שיש על כך

שם ממון, מכל מקום הוא מחילה. ובדברי רבי אברהם מן ההר מדויק שפחות משו"פ יסודו משום מחילה.



הלימוד מכך שהותקנו בישראל שני בתי קברות

ותאמר רות אל תפגע בי לעזבך לשוב מאחריך כי אל אשר תלכי אלך ובאשר תליני אליו עמך עמי ואלהיך אלהי (א, טז).

בגמ' (יבמות מז, ב) למדים, דגר הבא להתגייר מודיעים אותו מקצת מצוות, וכך מובא שם (והעתיק זאת רש"י במגילה): "אמרה לה: אסיר לך תחום שבת, באשר תלכי אלך. אסיר לך יחוד. באשר תליני אליך. מפקדינן שש מאות וי"ג מצות. עמך עמי. אסיר לך עבודת כוכבים. ואלהיך אלהי. ארבע מיתות נמסרו לב". באשר תמותי אמות. ב' קברים נמסרו לב". ושם אקבר".

יש להעיר, דהלא מאחר שאמרה לה כי יש ד' מיתות עונשי בי"ד, לשם מה חזרה ואמרה, שב' קברים נמסרו לבי"ד, ומה תוספת יש בזה על ד' מיתות המסורים לבי"ד.

ושמעתי ממז"ר המשגיח הגרא"א דסלר שליט"א, דתוכן הדבר שיש ב' בתי קברות להרוגי בי"ד הוא משום שלא יהיה קבור צדיק אצל רשע. והגם דשניהם רשעים, דהלא הרוגי בי"ד פי' שהתיר עצמו למיתה בעדים והתראה על העבירה, ומכל מקום זה נקרא 'צדיק' וחברו נקרא 'רשע' לעומתו ומבואר שכל מעשה שיהודי עושה יש לו השפעה עצומה על כל העולמות, וכמבואר ברמח"ל בדרך ה'. ולזה אמרה לה שיש שני סוגי בתי קברות להרוגי בי"ד, היינו דהיא באה לומר לה שכל פעולה ומעשה של יהודי יש להם השפעה עצומה המחייבת.



עונשם של אלימלך ונעמי

ותלקנה שתיהם עד באנה בית לחם ויהי כבאנה בית לחם ויהם כל העיר עליהן ותאמרנה הוצאת נעמי (א, יט).

וברש"י: הוצאת נעמי וכו' - הוצאת נעמי שרגילה לצאת בצבים ובפרדים, חזיתם מה עלתה לה, על אשר יצאתה לחוצה לארץ. מבואר, כי עונשה של נעמי היה בכך שיצאה לחוץ לארץ.

וצריך ביאור, דרש"י בתחילת המגילה (א, א) פירש שעונשו של אלימלך בצאתו היה על צרות העין, וז"ל: "וילך איש - עשיר גדול היה ופרנס הדור ויצא מארץ ישראל לחוצה לארץ מפני צרות העין שהיתה עינו צרה בעניים הבאים לדוחקו לכך נענש".

אמנם ביאר האלשיך, דיציאתם של נעמי ובניו עמו לא היתה מרצונם, אלא דהלכו עמו, אולם לאחר מכן התקיים בהם 'ויהיו שם', שנשארו מרצונם בחו"ל (ונתבאר מזה לעיל).

מעתה י"ל, דלא נענשה נעמי על צרות העין, שכן לא היה בה ענין זה, דהיא אינה מחויבת במצות צדקה בהיותה תחת רשות בעלה, ויצאה מחמתו כדין אשה כשרה, שהולכת אחר בעלה

שהיה מגדולי הדור. אולם לאחר מכן נותרה מרצונה בחו"ל, ועל כך המתה כל העיר עליה, שעונשה היה על כך שיצאה לחו"ל ונותרה שם.

(אלא דיש להעיר, דלשון רש"י על אשר יצאתה לחוצה לארץ. ולא מחמת שלא שבה לארץ ונותרה שם. וצ"ת).

והגם דיש להבין, דאם עונשו של אלימלך היה מחמת צרות העין, אם כן מהו שאמרו כל העיר שנענשה נעמי בעבור יציאתה לחו"ל, הלא מה שנפטר אלימלך היה זה מחמת צרות העין, ולא מחמת יציאתו לחו"ל.

אלא מבואר את יסודו של הגרי"ס, שמשפטי ה' צדקו יחדיו, והגם שנענש אלימלך על חטא צרות העין, אילו לא היה מגיע עונש לנעמי וסאת היגון שנגזרה עליה, לא היה נפטר אלימלך הגם שהוא חטא, ורק מפאת שהגיע עונש לנעמי על כך שיצתה לחו"ל משום כך נפטר אלימלך בחטאו, וממילא סבלה אף נעמי.



קרבת אלוקים שבייסורים

וּתְלַכְנָה שְׁתֵּיהֶם עַד בֹּאֲנָה בֵּית לָחֶם וַיְהִי כְּבֹאֲנָה בֵּית לָחֶם וַתֵּהָם כָּל הָעִיר עָלֶיהָ וַתֹּאמְרָנָה הַזֹּאת נָעֲמִי: אֲנִי מְלֵאָה הַלֵּכְתִּי וְרִיקָם הִשִּׁיבֵנִי ה' לָמָּה תִקְרָאנָה לִי נָעֲמִי וְהָ עֲנָה בִּי וְשָׂדֵי הָרֶעַ לִי. (א, יט-כא).

נשי ישראל משיבות זו לזו, כאשר רואות הן את נעמי השבה משדי מואב: 'הזאת נעמי?' משיבה להן נעמי באומרה, שלא יקראו לה 'נעמי', אלא שיקראו לה בשם 'מרה', היות שה' ענה בה.

ופירש הגר"א (באופן הב'): "עוד יש לומר, אל תקראו לי עוד נעמי כו', על דרך: אך טוב וחסד ירדפוני כל ימי חיי (תהילים כג, ו) רצה לומר, כשיהיה לאדם תמיד אך טוב באמת הוא רדיפה אצלו, כי ברבות הטוב יבעט ביוצרו ויקטין בטחונו אליו, כמו שכתוב (דברים לב, טו): וישמן ישורון ויבעט, ואדרבה טוב לו לאדם שיהיה לו קצת יסורים בזה העולם כי הם יקרבו אותו לעבודתו. ועל דרך זה: צרות לבבי הרחיבו (תהילים כה, יז) רצה לומר, שמה שהיה לו צרות היה לו להרחבת לב בעבודתו יתברך שמו וכו', וזה שאמרה: אל תקראו לי (נעמי) וכו' רוצה לומר, אתם מתמיהים הזאת נעמי שהיתה מקודם? (כי נעמי - על שם הטוב שהיה לה מקודם), לזה אמרה תקראו כו', רוצה לומר שהיה לי מקודם טובות הרבה, ואדרבה קראן לי מרה, רוצה לומר, שתחלה כשהיה לי הטוב היה לי לגרעון באמונת ה', והאות על זה כשהייתי מלאה כל טוב הלכתי מארץ ישראל, ורוצה לומר, היה לי למדריגה פחותה והלכתי ממקום קדוש. וריקם, כשנעשיתי ריקם מכל הטוב וסבבוני צרות, זכיתי שהשיבני ה' למקום הזה, ועיין עוד מה שכתבתי על פסוק (בראשית לב, י) קטונתי מכל החסדים כו'".

חזינן כמה לימודים נשגבים - א. מהי מעלת הייסורים. ב. שנעמי, עם כל מצבה הקשה שהיא שיכלה את שני בניה ואיבדה את בעלה, וכל עושרה נאבד, מכל מקום שמחה היא עתה במצבה

על כך שזוכה היא לקרבת ה' יותר גדולה ולמבט האמת. ואדרבא, הצרות הן אלו שמקרבות את האדם לה' יתברך, ולהפך שלוות עולם מקטינה את בטחון האדם מה' יתברך.



כיצד החשיב הקב"ה מחשבתה של רות למעשה

וּתְלַכְנָה שְׁתֵּיהֶם עַד בֹּאֲנָה בֵּית לָחֶם. (א, יט).

ברש"י: "ותלכנה שתיהם - אמר רבי אבהו בא וראה כמה חביבים הגרים לפני הקדוש ברוך הוא, כיון שנתנה דעתה להתגיר השוה אותה הכתוב לנעמי".

יש לעיין, דהלא בגויים אין הקב"ה מצרף מחשבה טובה למעשה, כדאיתא בירושלמי (פאה א, א): "הדא דתימא בישראל (-מחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה, ולא מחשבה רעה), אבל בגוים חילופא, מחשבה טובה אין הקדוש ברוך הוא מצרפה למעשה, מחשבה רעה הקדוש ברוך הוא מצרפה למעשה, מחשבה טובה אין הקדוש ברוך הוא מצרפה למעשה".

ואם כן היות ששיטת רש"י, דרות נכרית היתה, אם כן כיצד הקב"ה צירף את מחשבתה למעשה, והשווה אותה לנעמי, היות שהיא נתנה דעתה להתגיר.

אמנם י"ל, דנהי שלגבי נכרים אין הקב"ה מצרף מחשבה טובה למעשה, אולם כאן היה זה מעשה טוב של נכרי, ויצא זה מגדר מחשבה, בכך שעשתה רות פעולה של הליכה, ומשום כך צירף לה הקב"ה את כוונתה הטובה והשווה אותה לנעמי.

עוד י"ל, דנחשבה רות לגבי דברים מסויימים כבר כגירות, היות שכבר התקיים בה הודעת מצוות, וכפי דדרשו חז"ל (יבמות מז, ב וברש"י במגילה) על הפסוק הקודם, דמאמירת נעמי לרות לומדים על הודעת מקצת מצוות שיש להודיע לגר, ורות הסכימה לכך, ואמרה באשר תלכי אלה, ורק המות יפריד ביני ובינך. אם כן היה בזה התחלה של מעשה גירות, ושוב אינה נחשבת כנכרית לכל דבר, אלא היא התחילה במעשה גירות.



חביבותם של הגרים

וּתְלַכְנָה שְׁתֵּיהֶם עַד בֹּאֲנָה בֵּית לָחֶם. (א, יט).

ברש"י: "ותלכנה שתיהם - אמר רבי אבהו בא וראה כמה חביבים הגרים לפני הקדוש ברוך הוא, כיון שנתנה דעתה להתגיר השוה אותה הכתוב לנעמי".

יש להעיר, מהי החביבות המיוחדת של הגרים לפני המקום, הנלמדת מכתוב בזה, הלא מצינו כן אף לגבי ישראל, כפי שכתב לפרש רבינו יונה בפירושו לאבות (ג, ט), דהמקבל על עצמו לקיים את המצוות ולשמוע בקול מוכיחו, כבר מקבל הוא שכר על העשייה, ובזה מבאר הוא את המשנה, כל שמעשיו מרובים מחכמתו, חכמתו מתקיימת. ונתקשו הראשונים, כיצד יתכן באדם שיהיו מעשיו מרובים מחכמתו שלא למדה עדיין.

וכתב רבינו יונה: "אלא שזו המשנה דברה לפי עצה טובה נאה ומקובלת שיש לו למי שאינו יודע שלא יאבד נפשו ושיקבל על עצמו לעשות כל הדברים אשר יגידו לו החכמים ולא יסיר מהן ימין ושמאל כאשר ידעם וע"פ התורה אשר יורו אותו ועל המשפט אשר יאמרו לו יעשה ומיד שקבלה זו יקבל על עצמו בלבב שלם ובנפש חפצה מעלה שכר כאילו קבל עליו כל המצות. ועל דרך זו אמרו כל שמעשיו מרובין מחכמתו כי אף מי שאינו יודע ואינו עושה נקראין מעשה על שם כי יש לו שכר עליהם כאילו עשאו.

וכן מפורש באבות דר' נתן דתנן התם (פרק כב): כל שמעשיו מרובין מחכמתו חכמתו מתקיימת שנאמר נעשה ונשמע. שהקדימו ישראל העשיה לשמיעה, והיה להם לומר 'נשמע ונעשה' כי קודם שיוכל לעשות את המעשה צריכין לשמוע מה יעשו, אלא שקבלו עליהם תחלה לעשות כל אשר יצוה עליהם וישמעו ומיד קבלו שכר כאלו עשאו.

וכן כתב רבינו יונה בשערי תשובה (שער ב אות י'): "... ביאור הדבר, כי האיש אשר קבל על נפשו בלב נאמן לשמור ולעשות על פי התורה אשר יורוהו ועל פי המשפט אשר יאמרו לו היושבים על המשפט, יש בידו מן היום הזה שכר על כל המצות, על אשר שמעה אזנו מדברי התורה ותבן להם, ועל הדברים אשר לא גלו אזנו עליהם, עדנה וצדק לבש, וקנה זכות על הנגלות אליו ועל כל נעלם מעיניו, ואחרי זאת יום יום ידרוש וישקוד על דלתות מוכיחיו, וישכיל מכל מלמדיו, ונמצא האיש הזה מעשיו מרובים מחכמתו, כי לא ידע את הדבר, והנה שכרו אתו, וכענין מה שאמרו ישראל בסיני "נעשה ונשמע", שהקדימו קבלת המעשה על נפשם לפני השמיעה (ראה שבת פח, א)."

אמנם עדיין יש דבר חידוש בלימוד מרות ונעמי: א. דהיינו אומרים שכל מעלה זו של 'נעשה ונשמע' נאמרה רק לגבי ישראל, אשר הינם נטעי נעמים וזרע קודש, אולם בגרים שמחשבתם להתגייר אין מעלה זו, קמ"ל שאף לגבי גרים כן הוא.

ב. ביותר י"ל, דחזוין הכא, שאף שרק קיבלה על עצמה רות להתגייר, ונהי שלגבי שכרה מעלים עליה כאילו היא קיימה את התורה, מכל מקום כאן רואים את חביבות הגרים שהשווה הכתוב את רות לנעמי, והגם שנעמי היתה צדקת ואשה גדולה, מכל מקום השוותה אליה רות. וזו חביבות גדולה אצל הגרים.



פרק ב'

בטחונה של נעמי

וּלְנַעֲמִי מִידַע מוֹדַע לְאִישָׁהּ אִישׁ גִּבּוֹר חָיִל מִמִּשְׁפַּחַת אֶלְיָמָלֶךְ וְשָׁמוּ בְעֻזָּה. (ב, א).

כתב החיד"א (חומת אנך רות ב, יג): "ולנעמי מודע לאישה וכו' - הכתוב מודיע צדקת נעמי ובטחונה בה' דעם היות קרובת בועז גדול הדור ועשיר גדול לא שאלה מאתו דבר ובטחה על ה'. בשורת אליהו".



אמיצות הנפש של רות

וַיֹּאמֶר בְּעֵז לְנַעֲרוֹ הַנָּצֵב עַל הַקּוֹצְרִים לְמִי הַנַּעֲרָה הַזֹּאת. (ב, ה).

בגמ' בשבת (ק"ג, ב): "וַיֹּאמֶר בְּעֵז לְנַעֲרוֹ הַנָּצֵב עַל הַקּוֹצְרִים לְמִי הַנַּעֲרָה הַזֹּאת, וְכִי דָּרְכוּ שֶׁל בְּעֵז לְשֹׂאֵל בְּנַעֲרָה? אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר: דָּבָר חֲכָמָה רָאָה בָּהּ, שְׁנֵי שְׁבָלִין - לְקָטָהּ, שְׁלֹשָׁה שְׁבָלִין - אֵינָה לְקָטָה".

דרך חיים נפלאה, מאיר את עינינו המהרש"א (ח"א, שבת שם) במעשיה של רות. דהחכמה שהיתה בה, היא בכך שיכולה הייתה ללקוט ג' שיבולים שיהיו לקט, לפי שדינה היה כגר, יתום ואלמנה, שמדרשת הכתובים יכולה לקחת ג' שיבולים שנפלו כאחת, ומכל מקום היא לא נטלת, משום שלא רצתה להראות כמדוכה וקשת יום, לשון המהרש"א הובא בהערה¹.

למדים אנו, מדרכה של אמה של מלכות - רות, כי בכך שלא רצתה להראות כענייה סוערה אשר לא נוחמה, לא נטלה ג' שיבולים הגם שיכולה הייתה לנוטלם, ובאמיצות רוחה, שהראתה והחשיבה את עצמה כאשה השווה לשאר העם, דבר זה נתן לה חוסן ואמיצות לעמוד בפגעי הזמן, עד כדי להגיע לדרגה נשגבה של אמה של מלכות. וזו תחילת מידת המלכות שבאדם, שלא להישרר ולהיות נוטל כצד עניות ושפלות, הגם שמגיע לו זאת על פי דין, אלא להתחזק ולאזור עוז ותעצומות בידועו שגם תקופה קשה זו תעבור, ויגיע למדרגה גבוהה יותר בעזרתו יתברך.



חכמתה של רות בלקיטת השיבולים

וַיֹּאמֶר בְּעֵז לְנַעֲרוֹ הַנָּצֵב עַל הַקּוֹצְרִים לְמִי הַנַּעֲרָה הַזֹּאת. (ב, ה).

בגמ' בשבת (ק"ג, ב): "וַיֹּאמֶר בְּעֵז לְנַעֲרוֹ הַנָּצֵב עַל הַקּוֹצְרִים לְמִי הַנַּעֲרָה הַזֹּאת, וְכִי דָּרְכוּ שֶׁל בְּעֵז לְשֹׂאֵל בְּנַעֲרָה? אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר: דָּבָר חֲכָמָה רָאָה בָּהּ, שְׁנֵי שְׁבָלִין - לְקָטָהּ, שְׁלֹשָׁה שְׁבָלִין - אֵינָה לְקָטָה".

והקשה המהרש"א, מדוע נחשב הדבר - כדבר חכמה, והלא דין פסוק הוא שב' שיבולים לקט, וג' אינן לקט. (תירוצו הובא בקטע הקודם).

ראיתי בספר בכור שור (שבת, שם) שיישב זה באופן נאות, וזה לשונו: "אמר ר' אלעזר דבר חכמה ראה בה, ב' שבילים לקטה כו'. הקשה מהרש"א ז"ל, דשאר עניים נמי ודאי היו מדקדקים בכך, עיין שם מה שנדחק בתירוצו. ובאמת קושיא מעיקרא ליתא, דהא תניא בב"ק דף ס"ט (ע"א): ר' יהודה אומר שחרית בעל הבית עומד ואומר כל שילקטו עניים היום יהא הפקר, ר'

(י). וז"ל המהרש"א: "דבר חכמה כו'. נקט הכי דדינא הכי הוא אליבא דב"ה ממתני' דמס' פאה וקשה דשאר עניים ודאי נמי היו מדקדקין בכך לב"ה ב' לקט וג' אינו לקט לב"ש ג' לקט וד' אינו לקט ומאי דבר חכמה ראה בה ונראה לפרש ע"פ שמפרשים פלוגתיהו בירושלמי טעמא דב"ה ב' שנאמר לעני ולגר תעזוב אותם וטעמא דב"ש ג' שנאמר לגר ליתום ולאלמנה ע"ש בפי' הר"ם והר"ש והשתא רות שהיתה גיורת וענייה ואלמנה והיתה ראויה ליטול גם שלש דאפשר דב"ה מודה בהא דיש לעזוב לה ג' וקאמר דבר חכמה היה בה שלא תהיה נחשבת לג' המדוכים האלה וע"כ לא נטלה רק שתיים לקט כשאר סתם בני אדם אליבא דב"ה, וק"ל".

דוסא אומר כו', פרש"י דקיי"ל שני שבלין לקט, שלש אינו לקט ואין כל העניים בקיאים בהלכה, לפיכך צריך בעל הבית להפקיר, עכ"ל (המהרש"א). וא"כ ודאי מי שבקי בהלכה חכים יתקרי". היינו, להיות שהוא ראה שרות בקיאה בהלכות שאין כל העניים בקיאים בזה, ולזה דבר חכמה יקרא.

ישוב נוסף הובא בספר יד דוד (שבת, שם): "שני שבלים לקטה שלשה שבלים אינה לקטה. מחלוקת ב"ה וב"ש בשלשה (פאה פ"ו משנה ה'), דב"ש אומרים לעניים, וב"ה אומרים לבעה"ב. ואפשר דבאותו הדור לא נקבעה הלכה, כמו דלא נקבעה הלכה במואבי ולא מואבית, ו(מחלוקת) ספק לקט אם לעניים אם לבעה"ב, וא"כ הוי ס"ד (דהספק) רק הוי מי המוחזק, וא"כ כל הקודם זכה, והיא נזהרה בזה".



היתרה של רות משום הדביקות בחמותה

ויאמר בעז אל רות הלא שמעת בתי אל תלכי ללקט בשדה אחר וגם לא תעבורי מזה וכה תדבקין עם נערתי. (ב, ח).

בגמ' בשבת (קג, ב) איתא: "וכה תדבקין עם נערוי וכי דרכו של בעז לדבק עם הנשים? - אמר רבי אלעזר: כיון דחזא ותשק ערפה לחמותה ורות דבקה בה אמר: שרי לאידבוקי בה".

יש לעיין, כיון דהאומה המואבית נאסרה לבוא בקהל ישראל, אם כן מה לי בכך שרות דבקה בחמותה, לכך שתותר לבוא בקהל. והתינוח אם הוא היה דורש דרשה להתירה, או משום הלכה למשה מסיני (ראה יבמות עז, א), אם כן היה נוחא. ובאמת בגמ' ביבמות (שם) מובא, כי דרש בועז מקרא דמואבי ולא מואבית, ואולם כיצד כאן התיר לה להידבק משום מה שדבקה בחמותה.

אמנם ראיתי במהרש"א (שבת, שם) שכתב כי יש להתירה לבוא ולהידבק בקהל, משום הקרא דמואבי ולא מואבית. אכן לכאורה זהו קצת דוחק, דאם כן מה שייכות במה שדבקה בחמותה, והלא מקרא זה שייך בכל המואביות.

נראה ליישב בס"ד, דלעולם טעם היתרו של בועז היה משום הדרשה של מואבי ולא מואבית, אולם הדבר היה ספק באותה העת, האם לדרוש כן ולהתיר מואביות או לאו, וכפי שכתב היד דוד (שבת, שם). והנה, הצד להתיר את המואביות הוא על פי מה שכתב הרמב"ן עה"ת (פ' כי תצא) שהורחקו עמון ומואב משום שהיו גמולי חסד מאברהם אבינו שהציל את לוט אביהם, ומכל מקום הם לא קדמו את ישראל, ואם כן חסרה בהם המידה של הכרת הטוב, והם משוללים מכל עבודת ה' של האומה הישראלית. אולם אשה שאין דרכה לקדם בלחם ובמים, אם כן אין זה בהכרח שאף הנשים היו משוללות ממידה נעלית זו של הכרת הטוב.

מעתה אומר בועז, שהיות שדבקה רות עם חמותה, ולא עזבה אותה לנפשה ערירית ובודדה, לאחר מיתת ב' ילדיה ואשה, וליותה אותה באמיצות תוך עזיבת תענוגי המלכות, על מנת להנעים את חברתה, וכן כלכלה אותה כל העת [יש דבר מופלא בספר חסידים (סימן תריט) כי מה שלא נשאת רות היה זה משום שידעה שבעל אחר לא יסכים לה לפרנס את נעמי]. אם כן, רואים שברות יש את נטעי הנאמנים של הכרת הטוב המפכים בקרבה, אם כן ודאי שמותרת

היא להידבק בקהל ישראל. וכפי שיש לדרוש 'מואבי ולא מואבית', דרך המואבים הורחקו, משום חיסרון הכרת הטוב, בשונה מהנשים שלא יצאו לקדם בלחם ובמים, מפאת דכל כבודה בת מלך פנימה, אך לא חסר להם ברגשי הכרת הטוב, ולכך הם מותרים לבוא בקהל ישראל.

אם כן נמצא, דוודאי ההיתר של רות היה משום דדרשינן מואבי ולא מואבית, אולם טעם הדברים לדרוש כן, הוא משום דביקותה של רות בנעמי, המורה על שייכותה למידת הכרת הטוב.



האם מותר לעבוד על מנת לקבל שכר עתידי

ותאמר אמצא חן בעיניך אדני כי נחמתני וכי דברת על לב שפחתך ואנכי לא אהיה כאחת שפחתך. (ב, יג).

ביאור נפלא ביאר בזה בעל השבט מוסר, בפירושו מגילת אליהו (למגילת רות), דהנה נחלקו הרמב"ם (אבות א, ג) עם האברבנאל, האם הדין שנאמר במשנה (שם) אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס, מדובר על כל פרס ואף על שכר עתידי בעוה"ב, וכן ס"ל לרמב"ם. אמנם האברבנאל ס"ל, דהאיסור הוא לקבל 'פרס' והיינו שכר עוד בעוה"ז, אולם לגבי 'שכר' גמולי לעתיד לבא, מותר לאדם לעבוד את הקב"ה על מנת להתעדן בעוה"ב בצל השכינה*.

ומבאר בזה בעל השבט מוסר, דבזה נחלקו בועז ורות, דרות סברה שאסור לעבוד את הקב"ה על מנת לקבל שכר ופרס הן בעוה"ז, והן גמול לעתיד לבא. אמנם בועז אמר לה, שישלם ה' את פעלה ומשכורתה, והיינו שמותר לעבוד את ה' על מנת לקבל שכר עתידי בעוה"ב. וזהו שאומרת רות שניחמה – והחזירה ממחשבתה, ודיבר על מחשבת ליבה, שלא להביט ולקיים לקבל שכר ואפילו כאחת השפחות, והחזירה וניחמה ממחשבה זו, אלא שמותר לעבוד על מנת לקבל שכר עתידי.

אמנם יש לעיין, מדברי התוס' (ברכות טו, ב ד"ה בין): "וכן צריך להתיו זי"ן של תזכרו שלא ישמע שי"ן למען שיהיה לנו שכר מצות ואין לנו לעשות על מנת לקבל פרס". ומשמע שאין לעבוד על מנת לקבל פרס, ומשמע בפשוטו כל פרס, ואפילו שכר עתידי, ויל"ע.



מלכות בית דוד שיצאה מרות

ויאמר לה בעז לעת האכל גשי הלם ואכלת מן הלחם וטבלת פתך בחמץ. (ב, יד).

בגמ' בשבת (קיג, ב) מבארים רז"ל דברי תעלומות שאמר לה בועז באותה העת באמצעות פסוק זה: "אמר רבי אלעזר: רמז רמז לה; עתידה מלכות בית דוד לצאת ממך, דכתיב ביה הלם וכו', וטבלת פתך בחמץ אמר רבי אלעזר: מכאן שהחומץ יפה לשרב. רבי שמואל בר נחמני אמר: רמז רמז לה; עתיד בן לצאת ממך שמעשיו קשין כחומץ, ומנו – מנשה".

יא). הארכתי בס"ד בענין זה, במקו"א.

ובשו"ת המהרי"ל דיסקין (קונטרס אחרון) העלה דבר חידוש, ביישוב תמיה שעמד בה, מדוע מותר לישראל שנכרי מאיים עליו להמיתו אם לא יעבירו על דת, מדוע מותר לו לוותר על קדושת החיים על מנת לקיים את המצוות, והלא בזה הוא מכשיל את הנכרי באיסור רציחה, ואם כן יש בדבר לאו של לפני עיור.

ואם כן לדרך זו היה מקום לומר, שבועז הלך ללון בשדה, על מנת למנוע אחרים מלגנוב, כאשר פרצת השעורים קוראת לגנוב, והיה זה על מנת שלא יעבור על איסור לפני עיור.

אולם בפשוטו דברי המהרי"ל דיסקין תמוהים, דאין ביד נכרי לאיים ולמנוע ממני לקיים מצוות, על מנת שלא אכשילו. ודמיון יש להביא, מה ששמעתי ממו"ר הגרב"ד פוברסקי שליט"א, וכן מטו משמיה דהגר"ש רוזובסקי זצ"ל, דאדם המאיים על חברו שאם לא יעמוד ממקומו יהרגנו, מותר למאויים לקום ולהרוג את המאלץ אותו, מדין רודף והבא להרגך השכם להורגו, ואף שאם יכול להצילו באחד מאיבריו חייב הוא לעשות כן, ואם כן שיקום מעט ממקומו ובוזה לא ירדוף אחריו הרודף, ולא יצטרך הנרדף להרוג את רודפו, מכל מקום אין זכות ביד הרודף לשנות את הדברים שהם מזכויותיו לעשותם, וכיון שאינו חייב לקום ממקומו, אם כן נחשב המאיים כרודף שיש להורגו.

והוא הדין והוא הדרך אף לגבי הנכרי שמבקש להמית את הישראלי על קיום מצוותיו, דאין זכות ביד הנכרי להפריע לישראל לקיים מצוותיו, ואין הישראלי מחויב לעשות טצדקי על מנת שהנכרי המאיים לא יעבור באיסור של רציחה.

אמנם יש לעיין מכל מקום, דמדוע היה בועז צריך לשמור על שדהו מפני שלא יעברו על איסור גזילה, והלא קיי"ל (ב"ק סט, א) הלעיטתהו לרשע וימות, דרשע הגונב מותר להכשילנו באיסור.



השמחה והטבת הלב היא בתורה

וַיֹּאכַל בָּעֶז וַיִּשְׂתֶּה וַיֵּיטֵב לָבוֹ וַיָּבֹא לְשֹׁכֵב בְּקֶצֶה הָעֶרְמָה וַתְּבֹא בָלָט וַתְּגַל מַרְגְּלֹתָיו וַתִּשְׁקֹב. (ג, ז).

ברש"י: "ווייטב לבו - עסק בתורה", מבואר שהטבת הלב היא בתורה בלבד.

יש להעיר, מכתוב מפורש במגילת אסתר (ה, ט) לגבי המן הרשע: "וַיֵּצֵא הָמֵן בַּיּוֹם הַהוּא שְׂמֵחַ וטוב לב", והגם שפשוט וברור הוא כי המן הצורר לא עסק בתורה במשתה, ומכל מקום נאמר עליו שיצא שמח וטוב לב".

ונראה ליישב, כי יש חילוק גדול בין ישראל לנכרי, דבעוד שאצל נכרי יכול הוא לשמוח אל גיל, והבלי תאוות העולם הזמניות נותנים לו סיפוק ושמחה, אולם שאני יהודי אשר נשמתו ממעלה עליונים, וכל אשר ייטיב עימה בהבלי העולם, אין זה משמח את נשמתו, לפי שהיא בת

(ג). ראה עוד בקדושת לוי (פורים ד"ה ויצא) שמעורר, כיצד יתכן שמחה והטבת לב לגבי המן הרשע, עיי"ש.

מלך מגובי מרומים (וכפי שכתב המסילת ישרים פ"א). ואם כן ביהודי לא יתכן שמחה שלימה והטבת לב, אלא אם כן עוסק הוא בתורה, דבלא זה יחוש הוא תחושת החמצה.

אמנם במדרש (אסתר רבה ג, יא) מובא: "ביום השביעי, ריב"ל אמר זה יום השבת, כטוב לב המלך ביין, א"ר יצחק גויים אין להם טובה דכתיב (קהלת ח) וטוב לא יהיה לרשע וגו', איתיבון והכתיב כטוב לב המלך ביין, אמר לו בטוב לב המלך אין כתיב כאן, אלא כטוב לב המלך, טובה ואינה טובה, אבל טובתן של ישראל טובה שלמה שנאמר (מלכים א, ח) וילכו לאהליהם שמחים וטובי לב על כל הטובה וגו'".

ואם כן לדברי המדרש, אף לגבי נכרים לא תתכן שמחה שלימה בעולם הזה, מלבד עסק התורה.



אם היתה נישאת רות לא היתה יכולה להיטיב עם נעמי

וַיֹּאמֶר בְּרוּכָה אַתְּ לַה' בְּתִי הַיְטֵבְתָּ חֶסֶדְךָ הָאֲחֵרוֹן מִן הָרָאשׁוֹן לְבִלְתִּי לָכֶת אַחֲרֵי הַבְּחוּרִים אִם דָּל וְאִם עָשִׁיר. (ג, י).

בטעם הדבר שלא הלכה רות אחרי הבחורים, כתב בספר חסידים (סימן תריט), כי לא היו מניחים לה לפרנס את נעמי, וז"ל: "ונכתב מעשה רות מפני שהיתה צנועה ביותר ועשתה חסד גדול לנעמי שעזבה נעמי בבית שלא תתבייש והיא מלקטת לצורך נעמי ולבלתי לכת אחר הבחורים שאם היתה לוקחת איש לא היה מניח לה לפרנס נעמי, ועתה לקחה בועז וילדה בן, לכן יצאו ממנה מלכים ונביאים, ולכך זכה לוט שהלך עם אברהם מחרן שנתחתנו בורע אברהם".

יש להעיר, דהלא רות לא הלכה אף אחר בחורים עשירים, ומן הסתם לא היה חסר להם בנכסים, אילו היו מפרנסים את רות, ואם כן צ"ב פירושו של רבינו יהודה החסיד. וצריך לומר, שאילו היתה נישאת לא היה בעלה מניח לה לדאוג לכל צרכי חמותה לשעבר.



לרות לא היה דין קטלנית

וַיֹּאמֶר בְּרוּכָה אַתְּ לַה' בְּתִי הַיְטֵבְתָּ חֶסֶדְךָ הָאֲחֵרוֹן מִן הָרָאשׁוֹן לְבִלְתִּי לָכֶת אַחֲרֵי הַבְּחוּרִים אִם דָּל וְאִם עָשִׁיר: וְעַתָּה בְּתִי אֶל תִּירָאִי כֹל אֲשֶׁר תֹּאמְרִי אֶעֱשֶׂה לָּךְ כִּי יוֹדַע כָּל שֹׁעֵר עָמִי כִּי אֵשֶׁת חַיִל אַתְּ. (ג, י-יא).

ביאור מחודש בכתוב זה כתב החת"ס (כתובות ז, ב) בהביאו את דברי החיד"א בשמחת הרגל בשם המדרש, דמחלון היה בעלה של רות קודם כליון, וייבמה כליון ושוב מת", ואם כן נמצא דרות היתה קטלנית, ומכל מקום התיר הנוב"י (קמא, אה"ע ט') לקטלנית להנשא לבחור עני והיא

יד). נראה לדייק, כן את גירסת התוס' (כתובות ז, ב ד"ה והא): "והא בועז אלמון שנשא אלמנה הוה - לאו דוקא אלמנה דכשנשאת למחלון (וכליון) היתה נכרית אלא כיון דבעולה היא כאלמנה חשיב לה". ולמוסגר הרי שנישאת אף לכליון כשייבמה. אלא דצ"ע מינה וביה, דאם היתה נכרית, אם כן ליכא יבום.

תפרנסו, ואם כן שוב ליכא מזלא גרם, דמזל אין פירושו שמזלה גורם שימותו בעליה, אלא דהואיל ונגזר עליה שתחיה בעניות ובריש, אם כן מזלה גורם שימותו בעליה, ותחיה בעוני, אולם אם היא נושאת עני או שהיא עשירה, אם כן ליכא איסור מצד מזל גורם, עיי"ש. ואם כן זהו שאמר לה בועז, שהיטיבה דרכה ולא חיפשה להינשא לעשיר לרום מעלתו, ולעני מצד שיחפץ לשאתה, דליכא איסור קטלנית. וראה בחת"ס, שדוחה להלכה את דברי הנוב"י.

ניתן להמשיך על דרך זו ולבאר באופן נפלא, את הכתוב הבא, באמירתו של בועז לרות: "ועתה בתי אל תראי, כל אשר תאמרי אעשה לך, כי יודע כל שער עמי כי אשת חיל את". ולכאורה צ"ב, מה השייכות בענין זה שידוע בשערי בת רבים, כי רות היא 'אשת חיל'.

אמנם לפי מה שכותב הנוב"י (שם) וז"ל: "... ומעתה אני אומר, שזה (-איסור קטלנית) בסתם נשים, אבל באשה שהיא אשת חיל ואנו רואים שגם אחר מיתת אנשיה היא מצלחת במשא ומתן ומתפרנסת שלא בצער, אז ודאי שאין מזלה גורם לעניות, וא"כ מיתת אנשיה לאו על ידה הוא".

אם כן, נמצא שאשה אשר היא 'אשת חיל' ויש ביכולתה להתפרנס ברווח, בה אין נהג איסור קטלנית. מעתה אומר בועז לרות, דאין לה לחשוש שלא ייבמה מחמת איסור קטלנית, שכן ידוע לכל באי שער עירו, שהיא 'אשת חיל' וביכולתה לפרנס עצמה ולהצליח לרוב כישוריה, ואם כן בה אין נהג איסור קטלנית, וודאי שייבם אותה.



הוכחת הנוב"י כי שבועה חלה אף בלא ספר תורה

ליני הלילה והיה בבקר אם יגאלך טוב יגאל ואם לא יחפץ יגאלך וגאלתיך אנכי הי' שכבי עד הבקר. (ג, יג).

הנודע ביהודה (מהדו"ק יו"ד עא) הביא הוכחה נפלאה מפסוק זה, בנוגע לשאלה שנשלחה אליו ע"י המלכות, האם נכון הדבר שמותר ליהודים להישבע בשקר, כאשר אוחזים הם בספר תורה פסול (ואם כן יש חשש שהיהודים במשפט המלכות, אוחזים ס"ת שאינו כשר, ומשום כך אינם יראים להישבע אף לשקר).

וכתב על כך הנודע ביהודה וז"ל: "נשאלתי מן האדון קיזור קעניגליכן רעוויזאר טראנזלאטר אויך קונסיסטראלישר צענזער ה"ו פאטר טירש טיטל יר"ה בפקודת אדונינו האך ווירדיגי קונסיסטאריים טיטל יר"ה. להודיע דעתי עפ"י דת ודין תוה"ק אם אנחנו היהודים ע"פ נמוסינו מותר לנו לישבע על שקר אם הס"ת שאוחז בידו בשעת השבועה היא פסולה.

וזה תשובתי: הנה אנחנו היהודים מוזהרים שלא לישבע כלל בשקר אפי' באינו אוחז ס"ת בידו, כי אין אחיזת הספר עיקר שורש של השבועה, רק עיקר שורש של השבועה מפיו באומרו אני נשבע שעשיתי, או שאעשה דבר זה, או באומרו אני נשבע שלא עשיתי, או לא אעשה דבר זה, מיד חלה השבועה. ודבר זה כתוב בתורה כמה פעמים, ושנוי בנביאים ומשולש בכתובים, ומבואר בגמ' ובפוסקים וברמב"ם ובש"ע כאשר נפרט הכל בכאן כל הראיות אחת אל אחת וכו'.

ומשולש בכתובים (רות ג, יג): ליני הלילה והיה בבוקר אם יגאלך טוב יגאל, ואם לא יחפץ לגאלך וגאלתיך אנכי הי' שכבי עד הבוקר. הרי שנשבע בועז בעת ההיא, והרי אז היה בועז

חוץ לעיר בגורן ובלילה על מטתו, ואיה אפוא היה להם ס"ת פתאום שבאה אליו רות ותגל מרגלותיו ובמה נשבע, אלא ודאי שהשבעה חלה אף בלי אחיזת ספר תורה בידו".



רמז לסמיכות גאולה לתפילה

ליני הלילה והיה בבקר אם יגאלך טוב יגאל ואם לא יחפץ לגאלך וגאלתיך אנכי חי ה' שכבי עד הבקר. (ג, יג).

כתב האדר"ת (בחיבורו כת"י למסכת ברכות, שחלקו נדפס באהל יוסף) על דברי הגמ' בברכות (י, ב) בתפילתו של חזקיה להקב"ה שיחלימנו וחייהו: "והטוב בעיניך עשיתי שסמך גאולה לתפילה, שמעתי לפרש בשם הרב הצדיק ר' שמואל כ"ץ מזרע אדנינו הש"ך זצ"ל, דמצינו בגאולה כתיב אם יגאלך טוב יגאל, ובתפלה כתוב והיו עיניך פקוחות שם כל היום, וזהו שאמר והטוב - דהיינו גאולה, ואח"כ בעיניך - דהיינו תפילה, ושפתים ישק", עכ"ל.



פרק ד'

סיבת הרחקתם של המואבים

ויאמר הגאל לא אוכל לגאול לגאל לי פן אשחית את נחלתי גאל לך אתה את גאלתי כי לא אוכל לגאל. (ד, ו).

חששו של פלוני אלמוני לגאול וליבם, היה מצד החשש של איסור לא יבוא עמוני ומואבי בקהל ה' עד עולם (דברים כג, ג).

דבר חידוש מצינו בפירוש הגר"א לאבות (ב, י) על המשנה, הוי מתחמם כנגד אורן של ת"ח, והוי זהיר בגחלתן שלא תכבה, שנשיכתן נשיכת שועל וכו". וביאר הגאון, דמוסב זה על לוט, שכאשר הפרידו אברהם באומרו: "הפרד נא מעלי", ובזה נאסר לדורות באיסור לא יבוא עמוני ומואבי בקהל ה'.

אם כן, נמצא לדברי אדונינו הגר"א, שהאיסור של מואבים הוא מחמת אמירתו של אברהם אבינו, הפרד נא מעלי.

אלא, דישי להבין לפי"ז, מדוע דווקא מואבי נאסר ולא מואבית, וכן יש להבין, כיצד משתווים הדברים עם מה שכתב הרמב"ן בביאור פסוקי התורה (שם) שלא יבואו עמוני ומואבי על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים, ושכירתם את בלעם בן בעור, ומבאר הרמב"ן שחסרונם היה חיסרון במידת 'הכרת הטוב' בהיותם גמולי חסד מאברהם אבינו. ולא מצד אמירתו של אברהם.

ואולי י"ל, דאילו היה ממשיך לוט לשהות בחברתו של אברהם, היה קונה בנפשו את מידת הכרת הטוב, והיה נמשך בזרעו אחריו, וכפי שהביא הגאון (שם) דלוט למד מאברהם את מידת

הכנסת אורחים במסירות. אלא דלפי שהורחק לוט מביתו של אברהם, לא קנה בנפשו את טכסיסי מידת הכרת הטוב, וזה גרם לפרידתו העולמית מאברהם וזרעו.



מחלון וכליון נתבעו על איסור מואבית – קודם שנדרש להיתר

וַיֹּאמֶר הַגָּאֵל לֹא אוֹכַל לַגָּאֵל לִי פֶּן אֲשַׁחִית אֶת נַחֲלָתִי גָאֵל לְךָ אֶתָּה אֶת גְּאֻלְתִּי כִּי לֹא אוֹכַל לַגָּאֵל. (ה, ו).

מבואר בחז"ל, דחשש הגואל פן ישחית את נחלתו, כאשר יאסרו את זרעו משום זרע מואבים האסורים לבוא בקהל ה'. וראה בכתבי הגרי"ז שביאר, דהגם שבועז דרש 'מואבי ולא מואבית', מכל מקום הגואל חשש פן בי"ד אחרון יבטל דרשה זו, וימצא זרעו פסול.

והנה כתב בספר גימטריאות (המיוחס לר"י החסיד, רות אות ג): "ואלימלך איש נעמי הלך שלא יתן לעניים, והלך למואב, ונתחתנו עמהם אף על פי שכתוב (דברים כג, ד): "גם דור עשירי לא יבא להם בקהל ה'", לכך" "וישבו שם כעשר שנים" (רות א, ד).

ויש להבין, במה שכתב שעברו על איסור שלא לא יבוא מואבי בקהל ה' וגם דור עשירי, והלא באמת אין בזה איסור, לפי שדרשו מן המקראות: "מואבי ולא מואבית", ואם כן מדוע נחשב שעברו על איסור מואביות.

ויש לבאר בפשיטות, דכל זמן שלא נדרש היתר מואביות בבית המדרש, ע"י בועז, או משום הלכה למשה מסיני (יבמות עז, א), היו אסורים המואביות באיסור גמור, ורק לאחר שדרש בועז ובדורות מאוחרים הביאו שכן הלכה למשה מסיני, אז הותרו המואביות. ובזה גדלות תופשי התורה לדרוש ולצמצם את איסור התורה, על פי דרכי לימוד התורה, אולם כל זמן שלא עשו כן, אסורות המואביות. (וראה עוד בהעמק דבר לנצי"ב (הרחב דבר בראשית מט, י), שביאר שנענשו על כך מחלון וכליון, שלא עמלו בתורה ודרשו מעצמם את הלימוד של מואבי ולא מואבית, והדברים משלימים, דאילו היו דורשים זאת אם כן לא היו נתבעים על נישואיהם).



ידיעה ובחירה במעשה מחלון וכליון

וְגַם אֶת רוֹת הַמֹּאבִּיָּה אֲשֶׁת מַחֲלֹן קָנִיתִי לִי לְאִשָּׁה לְהָקִים שָׁם הַמֶּת עַל נַחֲלָתוֹ וְלֹא יִכָּרֵת שָׁם הַמֶּת מֵעַם אֲחִיו וּמִשְׁעַר מְקוֹמוֹ עֲדִים אִתָּם הַיּוֹם. (ה, י).

נדרש בגמ' (ב"ב צא, ב): "והדברים עתיקים, דברים אלו עתיק יומין אמרן".

ברשב"ם כתב, "דברים הללו - שיצאו מחלון וכליון לחו"ל וע"י כך באה רות ונשאת לבועז ונולדו מלכי בית דוד. עתיק יומין אמרן - מאתו יצאו כבושים".

(טו). צ"ב כוונת הוספה זו. ויתכן, דהגם שרצו לחזור לא"י לאחר מות אביהם, מכל מקום הואיל ונשותיהם היו בכלל איסור של לבוא עד עולם, לא רצו לשוב בארץ ישראל, ושהו בחו"ל י' שנים, עד שמתו. וראה עוד משנ"ת לעיל בפרק א'.

מבואר דבר חידוש, שבלאו הכי נגזר שיצאו מחלון וכליון לחו"ל, על מנת שיוולד זרע מלכות בית דוד מרות המואביה, ומכל מקום נענשו על כך מחלון וכליון ואביהם, דאין זה סתירה לכך, דזהו הידיעה והבחירה.

ומצאתי בקובץ הערות (מט, יב) שישד בזה דאין כל סתירה בדבר, דהגם שנגזר כן, מכל מקום היות שהאדם צריך את בחירת ליבו, אם כן הרי זה כאונס ורצון שחייב על כך, עד כדי שתמה על הראשונים שהתקשו בדבר, וז"ל: "ולפי הנ"ל, צריך להבין מה שטרחו הראשונים להשיב על השאלה הידועה מידיעה ובחירה. והנה בודאי לא היתה כונתם להקשות דכיון דיש בחירה היאך משכחת לה ידיעה, דזה לא קשיא מידי, דכמו שהקב"ה יודע כל העתידות, כן הוא יודע איך תהיה הבחירה, אלא דהקושיא היא להיפוך, דכיון דכבר יש ידיעה מוקדמת, א"א שתהא אח"כ הבחירה היפוך הידיעה, זו היא קושיא. ולפי הנ"ל, לכאורה גם זה ל"ק, דאפילו אם נאמר כן דאחר הידיעה א"א שתהיה בחירתו היפוך הידיעה, מ"מ הרי הוא עושה גם ברצון עצמו, דגם אילו לא היתה הידיעה מכריחתו, היה עושה ג"כ כמו שעושה עכשיו, והוי כמו אונס ורצון יחד, ושפיר הוי בר עונש כה"ג כנ"ל, וא"כ למה טרחו הראשונים כ"כ בישב קושיא זאת, וצ"ע."

מוסיף בזה הגר"א וסרמן זצ"ל הי"ד: "והג"ר לוי זצ"ל מילייקווסקי אמר, שכן מפורש בגמ' פ"ק דסוטה (ט' ע"ב), שמשון בעיניו מרד, שנאמר כי היא ישרה בעיני, לפיכך נקרו פלשתים את עיניו, איני והכתיב ואביו ואמו לא ידעו כי מה' הוא, כי אזיל מיהא בתר ישרותיה אזיל".

ובדברי הרשב"ם יש ליישב, מה שהקשה הגאון רבי משה מרדכי אפשטיין זצ"ל (ראש ישיבת סלבודקא, נדפס ביאר יצחק ח"ב), דאם לא גיירו מחלון וכליון את נשותיהם (כפשטות דברי חז"ל) אם כן כיצד עשו יבום להיות למזכרת עוון על חטאם, והלא התורה לא עשתה זכרון לתקלה.

אמנם למבואר בדברי הרשב"ם, דהיה זה מגזירת כבשנו של עולם, אם כן לא היה בזה תקלה, היות שכן סיבבו מן השמים בגזירת עתיק יומין, אלא דהיתה תביעה על מחלון וכליון ולכך הם נענשו. אולם היות שכן היה רצון שמים, אם כן אין זה נחשב כפי עבירה – שאין עושים זיכרון לתקלה, אולם הכא שאני, שכן היה רצון שמים שתסובב צמיחת מלכות בית דוד^{טז}.



מדוע נכתב רות המאביה בכתוב חסר

וגם את רות המאביה אשת מחלון קניתי לי לאשה להקים שם המת על נחלתו ולא יכרת שם המת מעם אחיו ומשער מקומו עדים אתם היום. (ה, י).

דייק בטעמא דקרא, כי בכל המגילה כתיב רות 'המואביה' מלא עם וי"ו, ואילו כאן נכתב חסר. עוד הקשה בספר בן אמתך (ה, י) מדוע הזכיר בועז שקונה את אשת מחלון לאשה להקים שם, והיא 'מואביה', וצריך תלמוד, מה שייכות יש בין היבום לכך שהיא מואבית.

טז. ראה עוד במכתב מאלהו, שביאר כי יש הנהגת שמים, שמתוך צד העבירה כביכול, כפי מעשה לוט ובנותיו, יהודה ותמר, מחלון ורות, על ידי כך יוכלו להציל מהשבוי של הסט"א את הנשמות הקדושות שבלען, היות ובמעשה הנראה כביכול כעבירה, בזה אין הוא נשמר כיון שנראה הדבר כחטא ועוון, ואז במעשי הצדיקים נסבבת גאולת עולם. ודווקא ע"י הסתר זה נצמחה שושלת בית דוד ומלך המשיח שיבוא בב"א. (ויעוין באספת מערכות לגר"ח גולדוויכט שהאריך במהלך זה).

ונראה ליישב, על פי מה שכתב המהרש"א (ח"א יבמות עז, א) ליישב את פשר תשובתו של פלוני אלמוני, במה שאינו רוצה לייבם: 'פן אשחית את נחלתי' ופרש"י, שלא ליתן פגם בזרעו. ותמוה, מדוע לא הזכיר שאין ברצונו לעשות כן, על מנת שלא לעבור על איסור לא יבוא מואבי בקהל ה' (דהלא היה זה קודם שנתחדשה ההלכה). וכן צריך ביאור כיצד בועז לא נמנע משום איסור מואבית שעדיין לא נדרש להיתר.

וכתב המהרש"א ליישב, דבועז לא חשש לייבם את רות, לפי שיבוא עשה דיבום וידחה ל"ת דמואבית, וז"ל: "וע"כ הנראה למאי דמסקינן בפ' כיצד (יבמות כ, ב) דעשה דיבמה דוחה ל"ת, וחייבי לאוין מתייבמין מן התורה, אלא דאנן גזרינן ביאה ראשונה אטו ביאה שניה דאסור בה, דכבר איקיים העשה בביאה ראשונה. ואפשר דאז בימי בועז עדיין לא גזרו על כך, והותר לו ביאה ראשונה במצות יבום דעשה דוחה ל"ת, וכמ"ש המפרשים דדין יבום נהגו אז אף בקרובים כמ"ש הרמב"ן בפ' וישב, וכדאיתא בב"ר, ע"כ לא תלה הגואל את דעתו דמואבית אסורה לדחות היבום משום איסור ביאה, דעשה דיבום דוחה ל"ת דמואבית, אבל תלה הדבר על פגם הזרע דהולכין אחר פסול, וכיון דהיא אסורה לבא בקהל בלא יבום בניה הולכין אחריה להיות פסולים בקהל, וע"כ אמר לא אשחית את זרעי שיש לי כבר מאשה כשירה וכו'".

מעתה יש לומר, דמשום כך הזכיר בועז בקחתו את רות לאשה – 'רות המואבית', דהגם שמואבית היא, מכל מקום הואיל והוא לקחה לאשה במצות יבום, יבוא עשה דיבום וידחה את האיסור ל"ת דמואבית.

ומעתה אתי שפיר, דנכתב 'מאבית' בכתוב חסר, הואיל ונחסר באיסור לא יבוא מואבי בקהל ה', כיון דבא עשה דיבום ודחאו.

והגר"ח קניבסקי שליט"א בטעמא דקרא כתב ליישב, דבכל המגילה היתה רות בכלל איסור מואבי, אולם כעת שדרש בועז כי מואבי ולא מואבית, אם כן נחסר באיסור של מואב, דרך הזכרים שדרכן לקדם נאסרו ולא הנקבות, ומשום כך כעת שנתחדשה ההלכה נכתב 'מאבית' חסר.

אכן, למה שהובא בשם המהרש"א, טעמו של בועז לא היה משום 'מואבי ולא מואבית' שלא נדרש באותה העת, אלא משום דחיה של עשה הדוחה ל"ת, ואם כן איסור מואבית נותר עדיין כמלפנים (ראה עוד בקטע הבא מדברי הגרי"ז).



(יז). דברי המהרש"א צ"ע, דהלא כיון דליכא מצות יבום בבועז, שוב ליכא עדל"ת, כן הקשני מו"ח, הרה"ג מאיר שמחה סוקולובסקי שליט"א, ושו"ר שכבר תמה בזה במנחת יצחק (ו, קנו סוף התשובה). והוסיף להקשות בעיקר דברי המהרש"א: "והיא פליאה, דהרי אף דנהגו אז במצוות יבום אף בשאר קרובים, מ"מ הוי רק מנהגא, ולא מצות עשה, דבתורה כתב אשת אחיו, ואין ראי' ממה דאיתא בב"ר גבי יהודה, דהי' קודם מתן תורה, משא"כ בבועז, דהיה אחר מתן תורה, ואין שייך בזה עשה דוחה לא תעשה. וביותר קשה, דהמהרש"א בנה יסודו על דברי הרמב"ן שם, והרי הרמב"ן כתב שם בפירוש (לח - ח) בזה"ל: ובב"ר אמרו כי יהודה התחיל במצות יבום הקרובים, רצה הקדוש ברוך הוא להתיר איסור אשת האח מפני היבום וכו', וחכמי ישראל הקדמונים מדעתם הענין הנכבד הזה הנהיגו לפנינו בישראל, לעשות המעשה הזה בכל יורשי הנחלה באותם שלא יהי' בהם איסור השאר וקראו אותו גאולה וזה ענין בועז וטעם נעמי והשכנות והמשכיל יבין עכ"ל, הרי דבריו ברור מללם, דכ"ז באותם שלא יהי' בהם איסור, ודברי המהרש"א צ"ע ג'".

ביאור הגרי"ז את חששו של פלוני אלמוני

וַיֹּאמֶר בַּעַז בְּיוֹם קְנוֹתָךְ הִשְׁדָּה מִיַּד נַעֲמִי וּמָאת רֹת הַמוֹאֲבִיָּה אֲשֶׁת הַמֶּת קְנִיתִי קְנִיתָה לְהִקִּים שֵׁם הַמֶּת עַל נַחֲלָתוֹ: וַיֹּאמֶר הַגָּאֵל לֹא אוֹכַל לְגָאֹל לִי פֶן אֲשַׁחִית אֶת נַחֲלָתִי גָאֵל לָךְ אֶתָּה אֶת גָּאֲלָתִי כִּי לֹא אוֹכַל לְגָאֹל וְגו': וְגַם אֶת רֹת הַמוֹאֲבִיָּה אֲשֶׁת מַחֲלוֹן קְנִיתִי לִי לְאִשָּׁה לְהִקִּים שֵׁם הַמֶּת עַל נַחֲלָתוֹ וְלֹא יִפְרֹת שֵׁם הַמֶּת מֵעַם אֲחִיו וּמִשְׁעַר מְקוֹמוֹ עֲדִים אַתֶּם הַיּוֹם. (ד, ה-י).

הקשה המהרש"א (ח"א יבמות עז, א), מדוע חשש פלוני אלמוני שלא לשאת את רות, הלא דרש לו בועז כי מותרת היא בקהל, כדין מואבי ולא מואבית.

עוד יש לעיין, דכיון שפלוני אלמוני לא רצה לשאת את רות משום שחשש לאיסור מואבים, אם כן כיצד אומר הוא לבועז לגאול את נחלתו ולשאת את רות, הלא הוא משיאו בזה איסור.

ונראה ליישב, ובהקדם עוד הקשה מרן הגרי"ז (כתבים, רות סי' קצג), דמדוע אמר הגואל שאינו חפץ לעשות כן, משום שמא ישחית את נחלתו, היה לו לומר שאינו רוצה לשאתה בייבום משום איסור מואבית.

וביאר מרן הגרי"ז באריכות, דבועז דרש מי"ג מידות שמואביות מותרות בקהל, כדין מואבי ולא מואבית, וההלכה למשה מסיני נאמרה רק לאחר מכן כאשר חגר עמשא את חרבו, ואמר שמקובל הוא מבית דינו של שמואל הרמתי. והנפק"מ, שדבר שנדרש מי"ג מידות, בי"ד אחר יכול לבטלו בהמשך הדורות, בשונה מהלכה למשה מסיני.

וכן הובא בשם הגרי"ז: "ועפ"ז מבואר היטב מה שאמר הגואל פן אשחית נחלתי, ולא אמר שאסור לו לישא כיון שטעה בעמוני ולא עמונית, דבאמת גם הגואל קיבל להלכה זו מבוועז שעמוני ולא עמונית, אלא שטען לבועז דאע"פ שאני יכול לישאנה דהא בשעה זו הדין כך, אבל זה רק מכח מדרש דא' מי"ג מידות ואם יבוא בי"ד אחד ויסתור הדין אזי אשחית את נחלתי דיפגמו זרעי דאז כבר יהיה הדין דעמוני וגם עמונית, אבל הוא טעה דהלכה מקובלת היא מהלכה למשה מסיני וא"א לסתור אותה, כמש"כ".

מעתה מיושבות נמי קושיית המהרש"א וקושייתנו, דפלוני אלמוני לא רצה לשאת את רות, מחשש שמא יפגם זרעו ע"י שבי"ד אחר יחלקו על דרשה זו.

וכן במה שהקשנו, כיצד השיא פלוני אלמוני עצה לבועז לשאת את רות המואבית לאשה, היינו טעמא היות ולפי דעתו של בועז הרי היא מותרת ואין בכך סרך איסור, דיש לו דרשה להתיירה, כה"ג אין בזה איסור לפני עיור. וכפי שכתב בשו"ת המהרלב"ח (סי' קכא, הובאו דבריו בתפא"י, בועז עדויות ד, ח), דאין איסור לפני עיור, במקום שלפי דעת האוכל (ובנידון דנן המייבם) שיטתו שהיו דבר היתר, ומותר למי שמחמיר בדבר זה להושיטו לחברו המקל, עיי"ש. (וראה עוד בקטע הבא).



ישוב נוסף לקושיית הגרי"ז

ויאמר בעז ביום קנותך השדה מיד נעמי ומאת רות המואבית אשת קנתי קניתה להקים שם המת על נחלתו: ויאמר הגאל לא אוכל לגאל לי פן אשחית את נחלתי גאל לך אתה את גאלתי כי לא אוכל לגאל. (ד, ה-ו).

הובאו לעיל דברי הגרי"ז דהקשה, מדוע לא רצה אותו פלוני אלמוני לגאל, משום שמא ישחית את נחלת בניו, תיפוק ליה משום איסורה לבוא בקהל ישראל, מפאת היותה מהמואבים.

נראה ליישב, על פי דרכו של הגרי"ז בנוסח שונה במקצת, הנה, כתב היד דוד (שבת קיג, ב), דבאותו הדור לא נקבעה הלכה, האם מואבי ולא מואבית, או שאף מואביות אסורות.

מעתה אתי שפיר, דאותו פלוני אלמוני לא חשש לשאת ולייבם את רות, לפי שלא נקבע איסורה, ויתכן שמותרת היא בקהל ישראל. אולם הוא חשש שמא בדור שלאחר מכן יקבעו דהלכה שאף מואביות אסורות, ושוב נמצא פסול בזרעו, ומשום כך חשש דווקא על נחלתו אחריו.



מחלון וכליון נתבעו על איסור מואבית – קודם שנדרש להיתר

ויאמר הגאל לא אוכל לגאל לי פן אשחית את נחלתי גאל לך אתה את גאלתי כי לא אוכל לגאל. (ד, ו).

מבואר בחז"ל, דחשש הגואל פן ישחית את נחלתו, כאשר יאסרו את זרעו משום זרע מואבים האסורים לבוא בקהל ה'. וראה בכתבי הגרי"ז שביאר, דהגם שבועז דרש 'מואבי ולא מואבית', מכל מקום הגואל חשש פן בי"ד אחרון יבטל דרשה זו, וימצא זרעו פסול.

והנה כתב בספר גימטריאות (המיוחס לר"י החסיד, רות אות ג): "ואלימלך איש נעמי הלך שלא יתן לעניים, והלך למואב, ונתחתנו עמהם אף על פי שכתוב (דברים כג, ד): "גם דור עשירי לא יבא להם בקהל ה'", לכך" "וישבו שם כעשר שנים" (רות א, ד)".

ויש להבין, במה שכתב שעברו על איסור שלא לא יבוא מואבי בקהל ה' וגם דור עשירי, והלא באמת אין בזה איסור, לפי שדרשו מן המקראות: "מואבי ולא מואבית", ואם כן מדוע נחשב הדבר שהם עברו על איסור מואביות.

ויש לבאר בפשיטות, דכל זמן שלא נדרש היתר מואביות בבית המדרש, ע"י בועז, או משום הלכה למשה מסיני (יבמות עז, א), היו אסורים המואביות באיסור גמור, ורק לאחר שדרש בועז ובדורות מאוחרים הביאו שכן הלכה למשה מסיני, אז הותרו המואביות. ובזה גדלות תופשי התורה לדרוש ולצמצם את איסור התורה, על פי דרכי לימוד התורה, אולם כל זמן שלא עשו כן, אסורות המואביות [וראה עוד בהעמק דבר לנצי"ב (הרחב דבר בראשית מט, י), שביאר שנענשו

(יח). צ"ב כוונת הוספה זו. ויתכן, דהגם שרצו לחזור לא"י לאחר מות אביהם, מכל מקום הואיל ונשותיהם היו בכלל איסור של לבוא עד עולם, לא רצו לשוב בארץ ישראל, ושהו בחו"ל י' שנים, עד שמתו. וראה עוד משנ"ת לעיל בפרק א'.

על כך מחלון וכליון, שלא עמלו בתורה ודרשו מעצמם את הלימוד של מואבי ולא מואבית, והדברים משלימים, דאילו היו דורשים זאת אם כן לא היו נתבעים על נישואיהם].



זכותה הרוחנית של רות בהקמת בית המקדש

וַעֲבַד הוֹלִיד אֶת יִשְׂרָאֵל הוֹלִיד אֶת דָּוִד. (ה, כב).

בגמ' בברכות (יח, ב) מתואר על בניהו בן יהוידע: "והוא הכה את שני אריאל מואב, שלא הניח כמותו לא במקדש ראשון ולא במקדש שני.

רש"י ותוס' (יח, א) הקשו דלכאורה צ"ב, מה השייכות של מואב לבנין בית המקדש. וכתבו רש"י ותוס': "מואב - על שם שבנאו דוד דאתי מרות המואביה", והדברים בפשוטו צ"ב.

ויתכן לפרש, שזכותה הרוחנית של רות המואביה ומסירות נפשה, היוותה חלק מההקמה הרוחנית של בית המקדש, וכפי שזכותה עמדה לזכות לדוד המלך (ראה לעיל ז, ב) ולשושלת מלך המשיח.



אוצר אורח חיים

שיעור מהלך מיל וזמן עלות השחר ♦ זמן השקיעה ביישוב מעלה
מכמש ♦ בגדרי הפסק בברכת הנהנין בין ברכה לאכילה ♦ בדין ברכות
ההודאה לניצולי האסון במירון ♦ "שטרי הדיוטות" ו"כתב המהלך תחת
הצורה": שני איסורי קריאה בשבת ♦ הבנת מהות מלאכת לש, ובירור
גדרי גיבול בדבר שאינו ב"ג ♦ להרגיע כאבי בטן עם בבקבוק חם
בשבת ♦ שימוש בעירוב בערים שלנו – בחינה מחודשת

הרב יוסף עובדיה

כולל מאורות אברהם

ביתר עילית

שיעור מהלך מיל זמן עלות השחר*

במאמר זה יתבאר שאין שום שיטה בראשונים שמהלך מיל הוא 18 דקות. ושיעורו לדעת רוב הראשונים והשו"ע הוא 22.5 דקות, ויש סוברים 24 דקות. וזמן עה"ש הוא 90 דקות ביום בינוני גם לפי המציאות. וזמני עה"ש הכתובים בלוחות בימים שאינם בינוניים, לפי חישוב המעלות או לפי שעות זמניות אינם תואמים למציאות.



חלוקת היום לשעות

יש להקדים ולבאר את עניין חלוקת היום לשעות: אמרו חז"ל (תנחומא וישב) י"ב שעות ביום י"ב שעות בלילה. ונחלקו הפוסקים כיצד מונים את שעות היום, אם מזריחה לשקיעה (כדעת הלבוש והגר"א), או מעמוד השחר לצאת הכוכבים (כדעת תרומת הדשן והמג"א). ועוד אמרו חז"ל (ע"ז עה). שבימי ניסן ותשרי, שהם ימים בינוניים, יום ולילה שווים, ולפי המציאות בימי ניסן ותשרי הזמן שיש מזריחת החמה ועד שקיעתה, שווה לזמן שיש משקיעת החמה לזריחתה, כמו שכתבו הרב מנחת כהן (מאמר א' פ"ד) ובאור הגר"א (סימן תנט ד"ה ושיעור מיל). ואפשר לראות זאת בלוחות השנה, שבימי ניסן ותשרי יש י"ב שעות שוות מזריחה לשקיעה שהן 720 דקות, והוא שווה לזמן שיש משקיעה לזריחה. וע"כ יום ולילה שווים ביום בינוני היינו דוקא מזריחה לשקיעה, אבל מעה"ש לצה"כ דר"ת בירושלים, אפילו ביום הקצר ביותר (21 לדצמבר), עדיין היום ארוך מהלילה ביותר מארבעים דקות.

וכיוון שיום ולילה שווים בימי ניסן היינו דוקא מזריחה לשקיעה, הרי שדוקא לדעת הסוברים שמונים את י"ב שעות היום מזריחה לשקיעה, יוצא שביום בינוני י"ב שעות שוות לי"ב שעות הלילה, וכל שעה ביום בינוני היא אחד מכ"ד ביום (מעת לעת) והיא שעה בת 60 דקות. אבל לדעת הראשונים שמונים את י"ב שעות היום מעה"ש לצה"כ, י"ב שעות היום ארוכות מי"ב שעות הלילה, לכן כל שעה ביום בינוני היא שעה גדולה וארוכה מ-60 דקות, כמו שכתב החזו"א (או"ח סימן יג מכתב ב) וז"ל: "אין בדבר שום ספק דג' שעות (לענין סוף זמן קריאת שמע) שהן שעות הגדולות לפי דברי המגן אברהם היינו רביע היום" עכ"ל.

* מאמר בנושא זה כבר פירסמתי בירחון אור תורה שנת תשס"ג סימן עא, אלא שבמאמר זה יש הרבה חדש. יה"ד שדברים אלו יהיו לע"נ חמותי בדריה בת מלכה ז"ל.

הערת המערכת: ראה עוד מאמרים בנושא בגיליון ט, יט, ל ומב. וראה התכתבות עם הרב עידוא אלבה בסוף המאמר הנכחי.

הערת העורך (הרב רועי הכהן זק): עוד יעויין בהרחבה במאמרו של הגר"מ קורן, המופיע כנספח לספר לקט יושר, או"ח, מהדורת מכון ירושלים ומכון שלמה אומן, בההדרת הרב עמיחי כנרת.

וכיון שלשיטה זו בימי ניסן היום ארוך מהלילה, א"כ קשה, איך אמרו חז"ל שיום ולילה שווים בימי ניסן ותשרי. ותירץ המנחת כהן (מאמר ראשון פרק י"א) מה שאמרו חז"ל יום ולילה שווים בימי תשרי וניסן, אין הכוונה ליום ההלכתי שהוא י"ב שעות שיש מעה"ש לצה"כ, אלא כוונתם ליום החמה והוא כל זמן שנראית החמה על הארץ, כלומר שהזמן שהשמש נראית על הארץ שווה לזמן שאינה נראית בו, ואין דבר זה קשור לשעות היום ההלכתי, וכן תירץ הפרי חדש בקונטרס דבי שמש. ואע"ג שהיום ההלכתי בימי ניסן גדול מהלילה נחשב יום זה יום בינוני, כמו שאמרו במשנה (כלים פרק יז מ"ו): "כביצה שאמרו לא גדולה ולא קטנה אלא בינונית רבי יהודה אומר מביא גדולה שבגדולות וקטנה שבקטנות ונותן לתוך המים וחולק את המים", והכא נמי יום בינוני שאמרו הכוונה לא ארוך ולא קצר. וכן שעה זמנית ביום בינוני תקרא שעה בינונית, אע"ג שהיא שעה גדולה מששים דקות. ומה שאמרו חז"ל י"ב שעות ביום י"ב שעות בלילה, כלומר שמחלקים את היום בפני עצמו לי"ב חלקים, ואת הלילה לי"ב חלקים.

וביאר בשו"ת תשב"ץ (ח"א סימן קט) שחכמי תכונת הגלגלים מחלקים היום והלילה כ"ד שעות שוות ויקראו אלו השעות שעות שוות ויש להם תועלת בזה לחישוב מצעדי המזלות, וכן כל חשבונות המולדות אינו אלא לפי חשבון השעות השוות, ולא עשו זה אלא להקל עליהם במלאכתם עכ"ד. ולפי זה אפשר לומר שיש לחז"ל שתי מערכות שעות, וכל השעות המוזכרות בש"ס לענין חישוב התקופה והמולד והמזלות הן שעות שוות, דהיינו אחד מכ"ד ביממה והיא שעה בת ששים דקות. ויש גם מערכת שעות הלכתית, והשעה היא חלק אחד מי"ב שיש מעה"ש לצה"כ או מזריחה לשקיעה, ואורך שעה זו משתנה לפי התארכות היום. ובשעות אלו השתמשו חז"ל לעניני היום ההלכתיים, כגון סוף זמן קריאת שמע, זמן סעודה, פלג מנחה ועוד. וז"ל החזון איש (אור"ח סימן י"ג מכתב א'): "שעה זמנית אינה מציאות חיובית המשמשת לדיני התורה לזמן מנחה ולאיסור חמץ, אלא זמן מנחה וחמץ היא הסיבה למציאותה של שעה זמנית, ושעה זמנית היא כבחינת מסובב תולדת הסיבה, ולא שייך כאן לשאול למה השתנתה השעה כי המסובב הוא בנה של הסיבה, ואם הסיבה היא חלוקת יום ארוך גם המסובב שהוא חלק מחלקי הגוף הגדול מתארך".

ובזה מיושבת דעת הראשונים שמחלקים את היום ההלכתי מעה"ש, וסרה תלונת הלבוש (אור"ח סימן רסז) וז"ל: "אלא שהתימה היותר גדול שעלי הוא מדברי בעל תרומת הדשן סימן א', שדקדק בזה הענין ולא עלה על דעתו לחלק בזה, אשר באמת הוא תמוה בעיני מאוד, אבל אומר אני אולי היה זה לבלתי עסקם בזמנו בספרי התכונה וחשבו מאי דחלקו רבנן היום לעולם לי"ב שעות, מתחיל לעולם מעלות השחר עד צאת הכוכבים, ולדידי נראה לי מתוך דברי התוכנים האלקיים בפשיטות שטעות גמור הוא, ולא היה דעת רז"ל מעולם רק מעת זריחת השמש ואילך עד השקיעה, וזה נ"ל הלכה למעשה בכל הדינים הנאמרים בכגון זה שתלו אותם בשעות היום" עכ"ל. וכבר השיב על דבריו המלבושי יו"ט (אור"ח סימן רסז) וכתב: "אין זה מוכרח כלל ודברי התוכנים הנחה בעלמא לא מצד ההכרח והמופת כלל ודברי רז"ל בפ"ב דמגילה ובפ"ק דברכות שמעה"ש עד צה"כ יום, ולכך יפה עשה בעל תה"ד והאמת כדבריו וכן דעת התוס' והרא"ש" עכ"ל. וכדבריו ממש כתב גם האליה רבה (סימן רסז סק"ה). וכוונתם לומר שאע"פ

שהתוכנים מחלקים את היום לעשרים וארבע שעות שוות, אין זה מכריח את חז"ל לחלק את היום לפי שעות שוות. והמנחת כהן במאמר שני סוף פרק ששי כתב על דברי הלבוש: "ואיני יודע איזה רוח עבר עליו שכתב על דעת בעל תרומת הדשן שהוא שטות גמור בהיות שדעתו היא דעת ר"ת והתוספות והרמב"ן והרשב"א ז"ל ובאמת אי הוה התם הווי אינהו מפקי פולסי דנורא לאפיה" עכ"ל.

מבואר שלדעת הראשונים הנ"ל, אע"ג שיום ולילה שוים ביום בינוני היינו דוקא מזריחה לשקיעה, מ"מ בחרו חז"ל לחלק את היום לי"ב חלקים דוקא מעה"ש לצה"כ, משום שכל המצוות שזמנן ביום תחילת זמנן מעה"ש. ולשיטה זו כל שעה היא שעה גדולה מששים דקות אפילו בימים הקצרים. ואמרו חז"ל (פסחים ב:) דעד צאת הכוכבים יממא הוא, וכתבו התוספות (שם): "אומר ר"י דפשיטא ליה לגמרא דעד צאת הכוכבים יממא משום דמסקינן בספ"ב דמגילה (כ:) דמעלות השחר יום הוא דכתיב ואנחנו עושים במלאכה מעלות השחר עד צאת הכוכבים ואומר והיה לנו הלילה משמר והיום מלאכה ומהתם נמי מוכח דעד צאת הכוכבים יום הוא" עכ"ל. ובמסכת ברכות (ג.) אמרו: "סוף משמרה אחרונה למה לי סימנא יממא הוא", משמע שסוף משמרה אחרונה בעה"ש, וממילא שעות היום מתחילות בעה"ש. ובמסכת סוכה (נג.) אמרו לא ראינו שינה בעינינו כיצד שעה ראשונה תמיד של שחר משם לתפלה, הרי מבואר כדעת הסוברים דשעה ראשונה של היום היא מעה"ש. ובספר חידושי ה"ה מצאתי שכתב ראייה זו.



שיעור מהלך מיל לדעת רש"י ר"ח והר"ש

במסכת פסחים (ג:) אמר עולא, מעלות השחר ועד הנץ החמה מהלך חמשה מילין וכן משקיעת החמה לצה"כ חמשה מילין, ונותרו שלוש מילין מהנץ החמה לשקיעתה. ופירש רש"י ביום בינוני היינו ניסן ותשרי. אלא שאיתותב עולא, ומסקנת הגמרא היא שמעלות השחר עד זריחת החמה מהלך ד' מילין וכן משקיעת החמה עד צה"כ ד' מילין. ולא התבאר במסקנת הגמרא אם ארבעים המילין הם מעה"ש לצה"כ ולפי זה מזריחה לשקיעה 32 מילין, או אם ארבעים המילין הם מזריחה לשקיעה ולפי זה מעה"ש לצה"כ 48 מילין.

אבל רש"י פירש שמזריחה לשקיעה נותרו 32 מילין וכן כתב גם רבינו חננאל. וכן פירש תוספות הרשב"א (הר"ש משאנץ) על מסכת פסחים (צד.), שכתב שהילוך אדם בינוני עשר פרסאות "מעלות השחר", וגם כתב שם ששקיעת החמה ד' מילין קודם צה"כ. ולפי זה מזריחה לשקיעה 32 מילין גם לדעת הר"ש כפירוש הר"ח ורש"י.

וכיוון שמזריחה לשקיעה ביום בינוני יש י"ב שעות שוות שהן 720 דקות והן מהלך 32 מילין לדעת רש"י, נמצא שמהלך מיל הוא 22.5 דקות, וזמן עלות השחר (מהלך ד' מילין קודם הזריחה) הוא 90 דקות קודם זריחת החמה. אבל אם נפרש שלמסקנת הגמרא 40 המילין הם מזריחה לשקיעה, כמו שמפרש החזו"א (או"ח סימן יג אות ב), א"כ 720 דקות הן מהלך 40 מילין, ומהלך מיל הוא 18 דקות. וזמן עלות השחר לפי זה הוא 72 דקות קודם זריחת החמה.

והנה, אע"פ דאיתותב עולא כתבו הרבה ראשונים שמעה"ש עד הזריחה ה' מילין: תוספות (פסחים יא ד"ה אחד), הרא"ש (תענית פ"א), מרדכי (במה מדליקין סימן רצ"ג), פסקי רי"ד, ספר המנהיג, ספר הרקח, רבינו ירוחם והיראים. ולפי שיטתם מזריחה לשקיעה 30 מילין, ויוצא שיעור מהלך מיל 24 דקות. וחמש מילין שיש מעה"ש לזריחה עולים לחשבון 120 דקות.

מבואר ששיעור מהלך מיל וזמן עלות השחר תלוי בשאלה כמה מהלך מילין יש מזריחה לשקיעה:

אם מזריחה לשקיעה 40 מילין, אז מהלך מיל הוא 18 דקות ומעה"ש לזריחה ד' מילין שהם 72 דקות.

ואם יש מזריחה לשקיעה 32 מילין, אז מהלך מיל הוא 22.5 דקות ומעה"ש לזריחה 90 דקות.

ואם יש מזריחה לשקיעה 30 מילין, אז מהלך מיל הוא 24 דקות ומעה"ש לזריחה חמשה מילין שהם 120 דקות.

וכן גם משתנה שיעור שעה גדולה ביום בינוני לכל שיטה, למחשבים את י"ב שעות היום מעה"ש לצה"כ דר"ת:

שאם מזריחה לשקיעה 32 מילין, אז י"ב שעות הם 40 מילין, ונמצא שכל שעה מתארכת ביחס של $40/32$ ולכן שיעור שעה גדולה הוא 75 דקות ($60 \cdot 40/32$). ולשיטה זו משקיעה לצה"כ שעה וחומש גדולה ($12 \cdot 4/40$), שהם 90 דקות.

ואם מזריחה לשקיעה 40 מילין, אז י"ב שעות הם 48 מילין, ונמצא שכל שעה מתארכת ביחס של $48/40$ ולכן שיעור שעה גדולה הוא 72 דקות ($60 \cdot 48/40$). ולשיטה זו משקיעה לצה"כ שעה אחת גדולה ($12 \cdot 4/48$), שהיא 72 דקות.

ואם מזריחה לשקיעה 30 מילין, אז י"ב שעות הם 40 מילין, ונמצא שכל שעה מתארכת ביחס של $40/30$ ולכן שיעור שעה גדולה הוא 80 דקות ($60 \cdot 40/30$). ולשיטה זו משקיעה לצה"כ שעה וחצי גדולה ($12 \cdot 5/40$) שהם 120 דקות.



חישוב מהלך מיל לפי זמן פלג המנחה שכתבו הראשונים

במסכת ברכות (כו:): מבואר שזמן פלג המנחה הוא באחת עשרה שעות פחות רביע, שהוא שעה ורבע קודם הלילה, וכתב הרב משנה ברורה (סימן רסג ס"ק יט): "ולכו"ע שעה ורביע זו היא שעה זמנית דהיינו שמתחלק כל יום ליי"ב חלקים לפי שעותיו בין שהוא ארוך או קצר, ולהשו"ע מתחלק מעה"ש עד צה"כ ולהלבוש והגר"א מזריחת השמש עד השקיעה" עכ"ל. וכיון שלדעת החושבים את י"ב השעות מעה"ש לצה"כ השעות הן שעות גדולות, הרי שפלג המנחה הוא שעה ורבע זמנית גדולה קודם צה"כ, לדעת השו"ע.

ולפי זה, לפירוש רש"י שארבעים המילין הם מעה"ש לצה"כ (שהם י"ב שעות גדולות), בשעה גדולה מהלך אדם שלש ושליש מיל, ובשעה ורבע מהלך ארבעה מילין וששית המיל. וכיון

שמשקיעת החמה לצה"כ יש מהלך ארבע מילין הרי שפלג המנחה הוא מהלך ששית המיל (של"ג אמות ושליש) קודם השקיעה. וששית המיל הוא ההפרש שיש בין שעה ורבע גדולה (פלג המנחה) לשעה וחומש גדולה (משקיעה לצה"כ).

וכך מפורש בתוספות הרשב"א (פסחים צד.) וז"ל: "שעה ורביע קודם הלילה דהיינו פלג המנחה הוי לילה לענין ק"ש וזהו מעט קודם לתחילת שקיעת החמה דהיינו ד' מילין קודם צה"כ, דד' מילין היא שיעור שעה וחומש שעה כדאמר בברייתא דעוביו של רקיע עשירית היום וזהו שעה וחומש שעה לד' מילין" עכ"ל. וע"כ מה שכתב שעה וחומש, מיירי בשעה גדולה. וכבר הבאנו לעיל שהרשב"א משאנץ ס"ל כשיטת רש"י שמזריחה לשקיעה ל"ב מילין.

אבל לפירוש החזו"א שמעה"ש לצה"כ יש ארבעים ושמונה מילין שהם י"ב שעות, הרי שמהלך אדם בשעה אחת גדולה ארבעה מילין, ובשעה ורבע מהלך אדם חמשה מילין, וכיון שמשקיעת החמה לצה"כ יש ארבע מילין, הרי שפלג המנחה הוא מהלך מיל אחד קודם השקיעה. ונמצא שפלג המנחה הוא רבע שעה גדולה קודם שקיעת החמה.

ולשיטת עולא שסובר שמעה"ש לזריחה חמש מילין, ומעה"ש לצה"כ ארבעים מילין שהם י"ב שעות, הרי שבשעה גדולה אדם מהלך שלש ושליש מיל, ובשעה ורבע מהלך ארבעה מילין וששית המיל, וכיון ששקיעת החמה היא מהלך חמש מיל קודם לצה"כ, נמצא שפלג המנחה הוא מהלך חמש ששיות המיל אחר השקיעה.

מצה"ש לצה"כ	מזריחה לשקיעה	משקיעה לצה"כ	מהלך מיל	מהלך אדם בשעה גדולה	זמן פלג המנחה	שיעור שעה גדולה ביום בינוני
40 מיל	32 מיל	4 מיל 90 דקות שעה וחומש גדולה	22.5 דקות	3 1/3 מיל בשעה גדולה	1/6 מיל קודם השקיעה	75 דקות
48 מיל	40 מיל	4 מיל 72 דקות שעה אחת גדולה	18 דקות	4 מיל בשעה גדולה	1 מיל קודם השקיעה	72 דקות
40 מיל	30 מיל	5 מיל 120 דקות שעה וחצי גדולה	24 דקות	3 1/3 מיל בשעה גדולה	5/6 מיל אחר השקיעה	80 דקות

ולפי זה נוכל לברר מה דעת שאר הראשונים. הראב"ה (תענית ס" תתנח) כתב: "משקיעת החמה שהיא התחלת שקיעתה הויא ארבעת מילין עד צאת הכוכבים, וכו' דרב צלי של שבת בערב שבת דהיינו באחד עשר שעות חסר רביע, כדמשמע התם, שאז עבר זמן פלג המנחה ואז היה מתפלל תפלת ערבית וכו', ושעה ורביע היינו כדי הילוך ארבעה מילין בקרוב שהוא פרסה, וכן פסק רבינו תם נמי". ובמסכת ברכות (סימן א) כתב הראב"ה: "פלג המנחה שהיא י"א שעות חסר רביע, דהיינו שעה ורביעית קודם הלילה שהיא צאת הכוכבים וכו', ולפי מה ששיערו חכמים בפ' מי שהיה טמא כמה מהלך אדם בינוני ביום עשרה פרסאות הולך בשעה ורביע יותר

מפרסה" עכ"ל. הנה ממה שכתב "שעה ורביעית קודם הלילה שהיא צאת הכוכבים", מבואר דס"ל שמונים את שעות היום מעה"ש לצה"כ שהוא ארבע מילין אחר השקיעה, וע"כ ששעה ורביע דפלג המנחה הוא שעה גדולה. וכתב שבשעה ורבע גדולה הולך ארבעה מילין בקרוב, היינו מעט יותר מפרסה, א"כ פלג המנחה מעט קודם השקיעה, וזה כשיטת רש"י, שאם הוא היה סובר כשיטת החזו"א, הוא היה צריך לומר שבשעה ורבע הולך חמש מילין.

וכן סובר הר"ד (שו"ת סימן קטז) שכתב: "ר' יהודה היה מתיר לקרוא קריאת שמע מי"א שעות פחות רביע, דהא מהלך אדם בינוני הוי עשר פרסאות שהן מ' מיל, מגיע לכל שעה ג' מילים ושליש, ולשעה ורביע מגיעים יותר מד' מילים, ואף על גב דבין השמשות דר' יהודה הוי ג' חלקי מיל כדמוכח בשלהי במה מדליקין הא איכא שהות טובא לטבילת הכהנים ג' מילין ורביע והיכי מהדר לר' מאיר והלא כהנים מבעוד יום טובלים ומה היא טבילת הכהנים לירד ולטבול אינה אלא על דבר מועט מאד והיכי איפשר דלא מצו עבדי לה בשיעור ג' מילים ורביע" עכ"ל. הרי שהוא סובר שמשקיעה לצה"כ ד' מילין, דלא כעולא, וגם כתב שבשעה (גדולה) אדם מהלך ג' מילין ושליש, דלא כשיטת החזו"א אלא כשיטת רש"י.

וכן דעת הרמב"ן בספר תורת האדם (שער אבלות ישנה), שלאחר שביאר את שיטת רבינו תם כתב: "רבי יהודה אומר עד פלג המנחה והוא זמן קרוב לתחילת שקיעת החמה, אין ביניהם אלא מהלך של"ד אמות בקירוב" עכ"ל וזה כשיטת רש"י. ובעקבות הרמב"ן הלך גם הרא"ה בספר פקודת הלוי (פ"ד דברכות) שכתב: "מפלג המנחה ולמעלה דהינו מאחת עשרה שעות חסר רביע ולמעלה דהינו מעט קודם שקיעת החמה כדקימא לן דמהלך אדם בינוני ביום עשר פרסאות נמצא פרסה לשעה וחומש שעה וקימא לן דמשקיעת החמה עד חשכה שעה וחומש שעה נמצא שקיעת החמה באחת עשרה שעות חומש שעה וכשאדם מתפלל מאחת עשרה שעות חסר רביע ולמעלה הוא מעט קודם שקיעת החמה ועד שלא יגמור תפלתו תהא שקיעת החמה". וגם הרשב"א (בחידושי לברכות ב.) כתב שהוא מהלך שתות המיל. וכן דעת הריטב"א (ברכות ב: מהד' מוסד הרב קוק) שכתב: "שהרי השמש עדין על הארץ כדי מהלך שתות המיל". ועוד כתב הריטב"א (ברכות כז:) מדרב מצלי של שבת בערב שבת וכו' כיצד הרי אמרו חכמים שמהלך אדם בינוני עשר פרסאות ביום ונמצא שהולך פרסה בשעה וחומש דחמשה חומשין יש בשעה, שתי שעות הנשארות הם עשרה חומשין. ועוד אמרו דמהלך פרסה איכא משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים נמצא ששקיעת החמה באחת עשרה שעות חסר חומש. וזמן ערבית לר' יהודה היא באחת עשרה שעות חסר רביע ולמעלה ואותו זמן שיש בין רביע לחומש היה מתפלל רב והיה גומר תפלתו בשקיעת החמה עכ"ל. וכן כתב השיטה מקובצת (ברכות כז.). וכן משמע מדברי המאירי בבית הבחירה (ברכות כז:) שכתב: "שמ"א שעות פחות רביע ולמעלה חמה מתחלת להשתקע ואינה נראית לרוב בני אדם", רצה לומר שבזמן פלג המנחה, שהוא של"ג אמות קודם השקיעה, אין השמש נראית לרוב בני אדם, מחמת ההרים המסתירים את השמש.

כך הוכיח בספר אחוזת שדה על זמני היום לפי החשבון הנ"ל שהראשונים שכתבו שפלג המנחה הוא שתות המיל קודם השקיעה סוברים שמהלך מיל הוא 22.5 דקות, ודלא כהאורות חיים וספר אור מאיר ששגו בחשבון זה.

וכן היא דעת המהרי"ל (מנהגים) בהלכות אפיית המצות שכתב "שיעור השחייה להחמיץ כדי הילוך מיל שהוא אלפים אמה והוא מעט יותר משליש שעה" עכ"ל, וביאר החק יעקב (סימן תנ"ט) שדעת המהרי"ל שהוא 22.5 ד', והמהרי"ל מיירי בשעה שוה.

ורבים מן האחרונים כתבו בדעת מרן השו"ע שפלג המנחה הוא ששית המיל קודם שקיעה והם: הלבוש (סימן רסז), מנחת כהן (מאמר שני פ"ז), מג"א (סימן רסא סק"י), באור הלכה (סימן רסג ד"ה "בעוד היום גדול", ובסימן רסא ד"ה להקדים), וע"כ לדעת השו"ע מזריחה לשקיעה יש מהלך 32 מילין.



דעת תרומת הדשן

הנה שיעור מהלך מיל מבואר בשו"ע (או"ח סימן תנט) שהוא "רביעית שעה וחלק מעשרים מן השעה", וכן פסק הרמ"א בסימן רס"א דשיעור מיל הוא שלישי שעה פחות חלק ל' (וחד שיעורא הוא). ומקורם הוא מתשובות מהרא"י בספר תרומת הדשן (תשובות קב, כג, קסז) שבהן הוכיח את השיעור הנ"ל ממהלך אדם בינוני עשר פרסאות ביום בינוני שהוא י"ב שעות כדאיתא בפסחים (צד). ורבים מן האחרונים ביארו שהוא י"ח דקות, ולכאורה נראה שתרומת הדשן חולק על רש"י ור"ח ועל כל הראשונים הנ"ל בבאור הגמרא בפסחים שמזריחה לשקיעה 32 מילין. וכך כתב החזו"ן איש (או"ח סימן יג אות ב) שלדעת תה"ד אדם הולך מזריחה לשקיעה 40 מילין ולכן שיעור מהלך מיל י"ח מינוט דלא כדעת רש"י והר"ח, וכיון שדרכו של התה"ד לקבוע הוראותיו ע"פ הראשונים ז"ל ודאי קבלה בידו שיעור מיל ע"פ הראשונים ז"ל שפירשו הסוגיא שהעשר פרסאות הם מזריחה לשקיעה עכ"ל. ואמנם הלבוש הוא זה שכבר חידש לפרש שהארבעים מילין הם מזריחה, שכתב בסימן רסז שי"ב שעות היום הם מזריחה לשקיעה, ובסימן תנט כתב ששיעור מיל הוא רביעית שעה וחלק אחד מעשרים מן השעה, וע"כ לדעתו העשר פרסאות גם הן מזריחה לשקיעה ושיעור מיל הוא י"ח דק'.

אלא שאי אפשר לומר שתרומת הדשן סובר שהארבעים מילין הם מזריחה לשקיעה, שהרי בסימן א' כתב התה"ד: "אם באנו להקדים יותר משעה ורביע לפי אורך הימים, כגון באמצע הקיץ שהיום מאריך ביש ארצות כמו י"ח שעות מעלות השחר עד צאת הכוכבים, ונמצא כל שעה יתירה שליש מלבר, וא"כ משעה ורביע תעשה ב' שעות פחות שמינית השעה בינונית" עכ"ל. מבואר בדבריו שביום בינוני יש י"ב שעות מעה"ש עד צה"כ, ובארצות ההם מאריך היום בקיץ שליש מלבר ומגיע ל"ח שעות מעלות השחר עד צאת הכוכבים. וע"כ ס"ל שגם הארבעים מילין הם מעה"ש לצה"כ, שהרי כתב (סימן קסז, וסימן קב): "עשר פרסאות ביום בינוני שהוא י"ב שעות". וכן מפורש בדברי תלמיד התה"ד בספר לקט יושר (עמ' 79) שכתב: "מצאתי בקונטרס בשם הגאון ז"ל דעשר פרסאות שהוא ארבעין מילין הם מהלך אדם בינוני ביום בינוני מעלות השחר עד צה"כ כדאיתא בפרק מי שהיה טמא, ויום בינוני י"ב שעות בדרך זה, ולפי חשבון הללו יגיע שיעור הילוך מיל לשיעור הכתוב בפנים" עכ"ל. הרי שהתה"ד מפרש דעשר פרסאות הן מעה"ש, כפירוש רש"י. וכן פירש בשו"ת חוט השני (סימן צז) שלדעת התה"ד שכתב דמהלך

י"ב שעות דיום יו"ד פרסאות, יהיה מהלך שעה רק ג' מילין ושליש, ומעה"ש עד צה"כ הוא י"ב שעות והכי משמע בתה"ד סי' א', וזה מכוון למ"ש בתה"ד סי' קס"ז בשיעור מהלך מיל עכ"ד. ובספר אורות חיים (עמ' שנט) נדחק להגיה בדברי הלקט יושר "מעלות השמש עד השקיעה".

ועוד הרי מפורש שדעת התה"ד בפירוש הגמרא הנ"ל כשיטת רש"י ממה שכתב בהגהות שערי דורא (איסור והיתר שער ח סימן טו), וז"ל: "ושיעור מיל הוא שלישי שעה פחות חלק אחד של שלשים מן השעה לפי חשבון מהלך אדם בינוני י' פרסאות ביום אחד שהוא י"ב שעות, כדאיתא בפ' מי שהיה טמא וכדפירש רש"י שם" עכ"ל. ובעל הג"ה זו הוא מהרא"י ז"ל בעצמו בעל התה"ד, כמו שכתב הרמ"א בספר תורת החטאת (כלל טו אות ח) וז"ל: "וכתב בתרומת הדשן סימן קס"ז והוא בהג"ה שערי דורא [סי' טו] וכו' ושיעור מיל הוא שלישי שעה פחות חלק ל' משעה" עכ"ל. הרי שמהרא"י ז"ל קרי בחיל "וכדפירש רש"י שם", וע"כ כוונתו לומר שלא תפרש דהארבעים מילין לרבי יהודה הם מזריחה לשקיעה, אלא כדפירש רש"י שם דמזריחה לשקיעה פשו שלשים ושנים מילין. הרי לנו ג' ראיות שלדעת תרומת הדשן הארבעים מילין הם מעה"ש לצה"כ, כדעת רש"י ור"ח והר"ש והראב"ה והרי"ד והרמב"ן והרא"ה והרשב"א והמאירי והריטב"א והמהרי"ל.



האם התה"ד והשו"ע מיירי בשעה גדולה

ולכאורה נראה מכל זה שהתה"ד והשו"ע מיירי בשעה גדולה בת 75 דקות, ולכן שיעור מהלך מיל 22.5 ד', כדעת רש"י. וכך כתב בספר שלום יהודה לרבי אליעזר פלצינסקי (סימן ו). וכן כתב פרופסור הרב יהודה הלוי בספר "זמנים כהלכה" שדברי השו"ע והתרומת הדשן בשעות גדולות.

ומוכח כן מהלקט יושר, תלמיד תרומת הדשן (עמ' 78) שכתב: "זה התשובה מצאתי כתוב בקונטרס בשם הגאון זצ"ל נראה לענ"ד דמשמע קצת מן הספר, דהיו צריכים להזהר להפסיק באכילת חמץ בי"ד בסוף ד' שעות מתחילת היום בעמוד השחר, אפילו בשנת העיבור שהיום מאריך בגבולנו כי"ד שעות בימי ניסן וכו' או נחשוב לעולם ב' שעות לפני חצי היום וכו' ומסתמא תחילת הגזירה לא הייתה אלא להרחיק ב' שעות מחצות כמו שהוא בעניין בינוני" עכ"ל. ומדכתב הלקט יושר בשם רבו שמונים שעות אלו מעה"ש, הרי שהשעות שדיבר בהן התה"ד הן שעות גדולות שהן אחד מי"ב, שיש במשך היום מעה"ש לצה"כ ביום בינוני, ולא שעות של 60 דקות (ודלא כהבנת הט"ז והמ"ב בסימן תמג). ואין לומר שלדעת התה"ד אע"פ שמונים את השעות מעה"ש, מ"מ מונים בשעות של 60 דקות, שא"כ השאלה (בתה"ד סימן קכא) הייתה צריכה להישאל על כל השנים ולא רק בשנת העיבור. דאם מיירי בשעות שלנו, הרי בכל השנים בסוף ד' שעות שוות מעה"ש יש יותר מג' שעות עד חצות. ועוד אין סברא למנות את שעות היום מעה"ש ולחשב בשעות של 60 דקות, כמו שכתב החזו"א (סימן יג, מכתב א').

וכן נראה להוכיח מדבר המהר"י ווייל (שו"ת סימן קצג) שחישב שיעור מהלך מיל לפי שעה גדולה וז"ל "שיעור מהלך מיל דהיינו רביע משעה וחלק אחד מעשרים משעה כדמשמע

בתוספות פ"ק דפסחים עכ"ל. וכתבו התוספות (פסחים יא: ד"ה אחד) דתחילת שעה שניה קודם הנץ החמה הוא, דמהלך אדם ביום עשר פרסה שהן מ' מילין ומעלות השחר עד הנץ החמה מהלך ה' מילין כדאמר בפרק מי שהיה טמא, וזה עולה לשעה ומחצה עכ"ל. מבואר בדברי התוספות שהם מונים את י"ב שעות היום מעה"ש לצה"כ, שהרי הם כתבו דתחילת שעה שניה היא קודם הנץ החמה, ועל כרחק י"ב שעות אלו שעות גדולות הן, ומיירי בימי ניסן. וחמשת המילין הם שמינית מהיום שיש מעה"ש לצה"כ שהוא 40 מילין, ולכן זה עולה לשעה ומחצה גדולות שהן שמינית מ"ב שעות. וכן מבואר בתוספות במסכת סנהדרין (מא:): שכתבו: "דמעלות השחר עד הנץ החמה ה' מילין והם שמינית היום דהיינו שעה ומחצה", וכן כתבו בתוספות הרא"ש (שם). וכיון שכתב מהרי"ו ששיעור מהלך מיל דהיינו רביע משעה וכו' כדמשמע מדברי התוספות הנ"ל, ע"כ שהשעה שדיבר בה מהרי"ו היא ג"כ שעה גדולה, וחשבונו של מהרי"ו פשוט, שאם תחלק שעה ומחצה לחמשה מילין נקבל רביע שעה וחלק אחד מעשרים משעה גדולה. ואע"פ שחשבון זה נעשה עפ"י שיטת עולא דקאי שם בתיובתא, מ"מ חשבון זה של מהרי"ו נכון גם למסקנת הגמרא לפי פירוש רש"י, שהרי אם תחלק י"ב שעות לארבעים מילין גם כן תקבל תוצאה זו שכתב מהרי"ו.

ולפי האמור סתם שעה שכתבו בראשונים אינה בהכרח שעה שווה. וכן מוכח מדברי הריטב"א (ברכות כז:): והשיטה מקובצת (שם), שכתבו מדרב מצלי של שבת בערב שבת וכו' כיצד הרי אמרו חכמים שמהלך אדם בינוני עשר פרסאות ביום ונמצא שהולך פרסה בשעה וחומש וכו' ועוד אמרו דמהלך פרסה איכא משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים נמצא ששקיעת החמה באחת עשרה שעות חסר חומש, וזמן ערבית לר' יהודה היא באחת עשרה שעות חסר רביע ולמעלה ואותו זמן שיש בין רביע לחומש היה מתפלל רב והיה גומר תפלתו בשקיעת החמה עכ"ל. הנה מבואר בדבריהם שהם מונים את שעות היום עד צה"כ, וע"כ שעה ורביע של זמן פלג המנחה היא בשעה גדולה, ולכן גם שעה וחומש שכתבו שיש משקיעה לצה"כ (מהלך ד' מילין) היא ג"כ שעה גדולה. שאם נאמר ששעה וחומש מיירי בשעה שווה, א"כ איך יעלה החשבון של "אותו הזמן שיש בין רביע לחומש", הרי זה בשעה גדולה וזה בשעה שווה. וז"ל המנחת כהן (מאמר שני פ"ח ד"ה והנה) "שכבר הוכחתי למעלה בראיות שהשעה וחומש שיש מן השקיעה עד צה"כ היא שעה זמנית כמו שהוא שעה ורביע של פלג המנחה".

אלא שהחק יעקב (בסימן תנט) שהירבה להקשות על השו"ע, ורצה מתחילה לתרץ דברי השו"ע בשעות גדולות, לבסוף דחה סברה זו. ובקובץ אגרות לחזו"א (כרך ג קעה) רצה השואל

א). כתוב בביאור הגר"א (סימן תנט): "העיקר נראה דגם התוס' ס"ל דחשבון י"ב שעות הוא מנ"ה עד ש"ה אלא דט"ס בתוס' שם ה' מילין וצ"ל ד' מילין, ותלמיד טועה הגיה בתוס' ה' מילין מפני שהיה סובר דשיטת התוס' הוא כשיטת הרמב"ם וכו'" עכ"ל. אלא שקשה על זה שאם נאמר דסבירא ליה להתוספות שחשבון י"ב שעות הוא מנ"ה, א"כ לא מתחילה קושיית התוספות, וכן כתב הרש"ש שם שלשיטת התוכנים ד"ב שעות דיום נחשבות מנץ עד שקיעה קושייתם נופלת לגמרי. ועיין ב"חלופי גרסאות ע"פ נ"י" (המודפס בש"ס מס' סנהדרין אחרי הגהות יעב"ץ) להרה"ג א"א קליינרמן ז"ל שעמל וטרח הרבה לברר כתי של הגר"א, שכתב שקטע זה הוסיף המעתיק ע"פ מ"ש בשנות אליהו ריש ברכות, ואינו אלא הצעה לפירוש דברי הרמב"ם בפירוש המשנה לברכות ולא ישוב לדברי התה"ה. ולכן דעת הגר"א להלכה ששיעור מיל הוא ג' שמיניות השעה, וכן כתב בספר פסקי הגר"א [שחיבר הרב צבי הירש למפרט] (או"ח תנט) דשיעור זה הוא רק הצעה לשיטת הרמב"ם ז"ל אבל לשיטת התוס' הוי שיעור מיל שנים ועשרים מינוט וחצי.

(כנראה הוא מחבר הספר שלום יהודה) לבאר את דברי התה"ד והשו"ע לפי שעה גדולה, אלא שהחזו"א למנחתו לא "שעה" ודחה בשתי ידיים שיטה זו וכתב: "ומש"כ לפרש דברי הר"מ והתה"ד והשו"ע (לענין מהלך מיל) על שעות גדולות מעה"ש עד צה"כ אין ראוי כלל לדון בזה, דכל מקום שנזכרה שעה בגמ' ובפוסקים ואין להלכה שבדבריהם קשר עם היום, כל שעה היא אחד מכ"ד עכ"ל. וכוונת החזו"א לומר שאע"פ שלענין זמני היום, כגון ג' שעות של סוף זמן ק"ש או שעה ורבע של פלג המנחה, משערים בשעות גדולות (כמו שכתב בחזו"א סי' יג), מ"מ סתם שעה שנזכרה בפוסקים היא שעה בת 60 דקות.



האם אפשר לומר שהתה"ד חישב שיעור מהלך מיל לפי יום קצר

הנה, הפרי חדש בקונטרס דבי שמש הבין בדברי התה"ד דמירי בשעה שוה, וכתב לפי דבריהם צ"ל דרבי יוחנן לא מירי ביום בינוני דתקופת ניסן אלא בכמו חדש אחד קודם או אחר. והקשה על זה קושיות רבות ולכן דחה את דברי התה"ד מהלכה. וגם בספר אור מאיר נדחק לפרש שהתה"ד מירי בימים הקצרים בשנה שאז יש י"ב שעות שוות מעה"ש לצה"כ. ולא יתכן לפרש כן, שהרי אפילו ביום הקצר ביותר (21 לדצמבר), הזמן שיש מע"ה לצה"כ דר"ת ארוך בהרבה מהלילה, וכ"ש לשיטת עולא שיש מעה"ש לזריחה ה' מילין. ועוד, שמפורש בדברי התה"ד בסוף תשובה ק"ב, וכן בתשובה קס"ז דמירי ביום בינוני שהוא י"ב שעות. והוא בתקופת ניסן ותשרי, כמו שכתב רש"י (פסחים ג:): "ביום בינוני, דתקופת ניסן ותשרי". וגם במאמר שהתפרסם בגליון אליבא דהלכתא (כסליו טבת תשע"ז עמ' פ"ז) נדחק הה"כ לפרש שהרמב"ן והרשב"א והתה"ד מירי ביום הקצר ביותר שיש בו י"ב שעות מעה"ש לצה"כ, ומה שכתב התה"ד "יום בינוני" אין הכוונה לימי ניסן ותשרי אלא הכוונה שהוא בינוני, היינו שהיום (מעה"ש עד צה"כ) והלילה שוים. וביאר שרק בדעת עולא מירי ביומי ניסן ותשרי אבל לא לדעת רבי יהודה. ועצור במילין' לא אוכל דאין דבריו ביושר, דלא מסתבר כלל לפרש יום בינוני על יום הקצר ביותר ולומר על זה כדאיתא בפרק מי שהיה טמא, והתם כל הסוגיא מירי בהפיכת סדום ובקורבן פסח שהם שייכים לימי ניסן (כמו שטען בקונטרס דבי שמש ד"ה ואהא). ועוד בינוני פירושו לא גדול ולא קטן, כמו שאמרו במשנה (כלים פרק יז מ"ו): "כביצה שאמרו לא גדולה ולא קטנה אלא בינונית" והכא נמי יום בינוני שאמרו לא ארוך ולא קצר. תדע שכתב התרומת הדשן (פסקים וכתבים סימן רכד): "פעם אחת בדרך שמועה לפי תומו שכמו לפני שלש שנים נתאכסן ג"כ אשכנזי אחד והיה שמו משה, והיה אדם בינוני לא ארוך ולא גוץ ביותר". ובשו"ת תרומת הדשן (סימן קכא) כתב: "דבימים בינונים לעולם בסוף שעה ד' היינו ב' שעות קודם חצות", ומוכח מתוכן התשובה דכוונתו לימי ניסן. וכן מפורש בלקט יושר (עמ' 78) בדעת התה"ד שכתב "ומסתמא תחילת הגזירה לא הייתה אלא להרחיק ב' שעות מחצות כמו שהוא בענין בינוני", ר"ל במו ביום בינוני היינו ניסן בשנה שאינה מעוברת. ועוד קשה לפירושם, דא"כ מה הקושיא בגמרא "לימא תיהוי תיובתא דרבי חנינא", הרי לפירושם רבי יהודה מירי בטבת שהימים קצרים לכן מעה"ש לזריחה רק ארבעה מילין, והפיכת סדום הייתה בימי ניסן שהיום התארך ולכן השיעור הוא חמשה מילין, ולמה הוצרכו לתרץ "ויאצו שאני". ועוד, שכבר הבאנו לעיל מה שכתב

מהרא"י בעל תה"ד בהגהות שערי דורא בחשבון שיעור מהלך מיל שסיים דבריו "כדאיתא בפ' מי שהיה טמא וכדפירש רש"י שם", הרי מפורש שהתה"ד מבאר את הגמרא כפי שפירש רש"י.



הכנת הגר"א בדעת התה"ד

הגר"א בביאורו (סימן תנט) טען על התה"ד שהוא טעה במציאות וחשב שיש בימי ניסן י"ב שעות שוות מעה"ש לצה"כ, וכתב "וטעות גדולה הוא שכ"כ כל התוכנים שבתקופת ניסן ותקופת תשרי שהן ימים בינוניים י"ב שעות מנץ החמה עד השקיעה ומע"ה עד צ"ה הוא ט"ו שעות" עכ"ל. והן אמת שנמצא כתוב בירושלמי ריש ברכות (פ"א ה"א ד' ע"א) שבימי ניסן יום ולילה שוים היינו מעה"ש עד צה"כ. וז"ל הירושלמי "א"ר יוסי ברבי בון אם את אומר ליתן עוביו של רקיע בלילה בין בערבית בין בשחרית, נמצאת אומר שאין היום והלילה שוין, ותני באחד בתקופת ניסן ותשרי היום והלילה שוין". מבואר שלפי הירושלמי אם נחשב את היום מזריחה לשקיעה נמצא שבימי ניסן היום קצר מהלילה, ומחמת הקושי בין המציאות למה שכתוב בירושלמי, כתב המנחת כהן שיש טעות סופר בירושלמי והגיה: 'אם אין את אומר ליתן עביו של רקיע ללילה', ובספר סדר זמנים הגיה את הירושלמי באופן אחר.

והרב כנפי יונה (סימן ט) כתב תחילה לבאר שמה שאמרו בירושלמי הוא לפי מה שחשבו חכמי ישראל (פסחים צד:) שביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע ובלילה למעלה מן הרקיע, ולפי מה שחשבו הרי מהלך השמש בלילה בקשת מעל הרקיע הוא גדול ממהלך השמש ביום בקשת שמתחת לרקיע, ולכן צריך ליתן את מהלך השמש בעובי הרקיע ליום כדי שיהיו יום ולילה שוים, וכן ביאר בספר סדר זמנים (פתיחה). ומסיק הרב כנפי יונה דכיון שמה שחשבו חכמי ישראל הוא נגד המציאות, ע"כ צ"ל שהוא טעות סופר בירושלמי, כדברי המנחת כהן.

אבל הרשב"א בחידושו (ברכות ג.) ותוספות הרא"ש (ברכות ב:) הביאו את דברי הירושלמי הנ"ל ולא העירו על זה כלום, ומשמע שהם סוברים שכך היא המציאות. והרשב"ץ בחידושו (ברכות ב:) העתיק את דברי הירושלמי, וכתב "ויש לאצטגנין דרך אחרת בזה ואנו על דברי רבותינו ז"ל אנו סומכין". הרי שאע"ג שידע שלדעת חכמי הטבע יום ולילה שוין מזריחה לשקיעה, דחה את דבריהם וסמך על הירושלמי, ונראה שרצה לומר שחכמי הטבע טועים בדבר זה.

וכן נראה שחשב גם התה"ד ממה שכתב בסימן א' "דיש רוצין לומר דבימי הקיץ שהימים מאריכין, אנן מחשבינן שעות הלילות לשעות קטנות, ושעות היום לשעות גדולות" עכ"ל, ומשמע שאין הוא מסכים לחשב בשעות זמניות, אלא בשעות קבועות שאינן משתנות כל השנה, וזה יתכן רק אם נפרש שהשעה היא אחד מכ"ד ביום. אבל לחשב את שעות היום בשעות גדולות, וגם לומר שאינן משתנות כל השנה הוא דבר תמוה. וע"כ צ"ל שגם התה"ד סבר שיש י"ב שעות שוות מעה"ש לצה"כ בימי ניסן. וכן סבר גם האיסור והיתר הארוך (שער א סימן ט), שהיה תלמידו של התה"ד, שכתב "נוהגין העולם להשהות במלח שעה אחת מכ"ד שעות ביום, ובדיעבד מותר בשהיית מהלך מיל וכו' ושיעור מיל הוא שליש שעה פחות חלק אחד משלשים

בשעה "עכ"ל. ולפי זה תתיישוב הסתירה שנמצאת בדברי שני תלמידי התה"ד, שהלקט יושר כתב שהי"ב שעות הן מעה"ש לצה"כ, והאיסור והיתר כתב שהשעות הן אחד מכ"ד ביום. וע"כ צ"ל שהם סברו שיום ולילה שווים ביום בינוני דוקא מעה"ש, ולמדו דבר זה מהירושלמי הנ"ל.

ובספר זמנים כהלכתם (פ"ה ס"ה) מסיק גם הוא שהתה"ד סבר בטעות שמעה"ש לצה"כ דר"ת יש י"ב שעות שוות ולכן כתב את השיעור הנ"ל. אלא שכתב אח"כ "יתכן שאילו ידע התה"ד דביום הבינוני שיעור הזמן של מחצית מהיממה שהם 720 דקות הוא הזמן שבין הנץ החמה לשקיעה, היה גם הוא מפרש דלמסקנת הסוגיא, מהלך אדם בינוני ביום עשר פרסאות, פירוש שהולך העשר פרסאות מהנץ החמה עד השקיעה, שהרי ס"ל לתה"ד דיסוד החשבון של שיעור הילוך מיל הוא ע"י חלוקת מחצית מהזמן של היממה, דהיינו 720 דקות ל-40 מיל ולפי"ז שוב היה סובר התרוה"ד אפילו לפי המציאות התוכנית האמיתית דשיעור הילוך מיל אחד הוא 18 דקות עכ"ל.

הנה, מה שכתב בספר הנ"ל שאילו ידע התה"ד את המציאות, גם אז היה סובר דשיעור הילוך מיל אחד הוא 18 דקות, אין אלו אלא דברי נביאות. שהרי כל הראשונים פירשו שהארבעים מילין הם מעה"ש לצה"כ, ולא נמצא אחד מהם שסובר שהארבעים מילין הם מזריחה לשקיעה, וטעמם הוא משום דעולא ורבא פירשו שהארבעים מילין הם מעה"ש לצה"כ, ולכן הם סוברים שגם למסקנת הגמרא הארבעים מילין הם מעה"ש לצה"כ. ולמה שיחלוק התה"ד בזה על כל הראשונים, ונודע מה שכתב מהרש"ל בספר ים של שלמה (ביצה פ"ה ס"ו): "שאין דרך המהרא"י בעל תרומת הדשן לחלוק על דברי הראשונים בלי ראייה גמורה וסיוע משאר המחברים" עכ"ל. ובודאי שהתה"ד מפרש את הגמרא כפירוש רש"י, שלמסקנת הגמרא מזריחה לשקיעה ביום בינוני יש 32 מילין, כדמוכח ממה שכתב בהגהות שערי דורא.

ומעתה, שהמציאות ידועה וברורה שיש י"ב שעות שוות מזריחה לשקיעה בימי ניסן, ע"כ כדי לקיים דברי התה"ד והשו"ע צריכים אנחנו לפרש דבריהם בשעות גדולות, אע"ג שנראה שכוונתו של התה"ד הייתה לשעות שוות. שהרי אם היה יודע התה"ד את המציאות היה כותב שיעור מהלך מיל הוי שלש שמיניות השעה לפי חשבון מהלך אדם בינוני שלוששים ושנים מילין ביום אחד, שהוא י"ב שעות מזריחה לשקיעה כדאיתא בפ' מי שהיה טמא, וכמו שמסיק הגר"א בביאורו לשו"ע (סימן תנט). ועוד, שיש לנו לילך אחר כוונת האומר, והדבר ברור שכוונת התה"ד לומר שפרק הזמן היוצא מחלוקת היום מעה"ש לצה"כ לי"ב חלקים, ממנו תקח רביעית ועוד חלק אחד מעשרים. ומה נפק"מ אם התה"ד חשב שאותו פרק זמן היוצא מחלוקת היום לי"ב חלקים הוא ששים דקות. וכיון שאנו יודעים שפרק זמן זה הוא 75 דקות א"כ צריך לפסוק שיעור מיל הוא 22.5 דקות. והרי לא מצאנו בראשונים מי שסובר שמהלך מיל הוא י"ח דקות שנוכל לסמוך עליו.



דעת המגן אברהם

ונראה לענ"ד שכך מפרש המג"א דברי השו"ע לפי שעות גדולות, שכתב בסימן תנ"ט (סק"ג): "הוי רביעית. ולאותם המחשבים מהנץ החמה עד שקיעתה הוי ב' חומשי שעה וכ"כ מהרי"ל"

עכ"ל. מבואר בדברי המג"א שהחשוב של מהלך מיל הכתוב בשו"ע נעשה לפי חישוב י"ב שעות מעה"ש לצה"כ. כן כתב הביאור הלכה (סימן רסא ד"ה להקדים) וז"ל: "הנה לפי מה שכתב המחבר לקמן בסי' תנ"ט ס"ב מוכח דס"ל די"ב שעות היום נחשב מעמוד השחר עד צאת הכוכבים ופלג המנחה הוא שעה ורביע קודם צאת הכוכבים" (דלא כמו שרצה לחדש החזון איש בדעת התה"ד). כן כתב להוכיח מדברי המג"א הנ"ל בשו"ת אור לציון (ח"ב פ"ו הע' ד) שדעת השו"ע שמשערים מעלות השחר לצאת הכוכבים. הנה המג"א מזכיר בחיבורו את דברי המנחת כהן (סימן נח ס"ב, סימן רסא סק"ט), ולכן ודאי שידוע היה למג"א מה שכתב במנחת כהן שמזריחה לשקיעה יש במציאות י"ב שעות שוות, ומעה"ש לצה"כ יש י"ב שעות גדולות.

ולפי זה יש לפרש את דברי המג"א הנ"ל כך: שלפי התה"ד והשו"ע, שחישובו את שיעור מהלך מיל בשעה גדולה היוצאת מחלוקת היום מעה"ש לצה"כ, הוי שיעור מהלך מיל רביעית שעה גדולה, ולאותם המחשבים י"ב שוות מהנץ החמה עד שקיעתה הוי ב' חומשי שעה שוה. ולפי זה, לדעת המג"א שיעור מהלך מיל הוא 22.5 דקות. ותדע שהמג"א בסימן רס"א (סק"י) ביאר שלדעת השו"ע פלג המנחה כדי מהלך של"ג אמה ושליש קודם תחילת השקיעה, ודבר זה אפשר רק אם נאמר שמהלך מיל הוא 22.5 דקות, כמבואר לעיל. וע"כ מה שכתב השו"ע "הוי רביעית שעה וכו'", לדעת המג"א מיירי בשעה גדולה. וזה לא כהמחצית השקל (סימן רסא) שכתב שרביעית שעה וכו' הם משעות ההשוואה, ולכן יצא לו ששיעור מיל ח"י מינוטיין.

וכך למד הגה"ק מצליח מאזו זצ"ל הי"ד בשו"ת איש מצליח (ח"א עמ' נג) שכתב: "שיעור מיל דהיינו י"ח דקים זמניים שהם כ"ב וחצי שווים, בתקופת ניסן ותשרי" עכ"ל. הרי שהוא מחשב את דברי התה"ד והשו"ע לפי שעה גדולה של 75 דקות. ובעמ' נ"ב כתב דלכו"ע ארבעים מילין ליום, מעה"ש לצה"כ ביום בינוני דתקופת ניסן ותשרי.



דעת רב סעדיה גאון

הבאנו לעיל את דעת תוספות הרשב"א שסובר שמהלך מיל הוא 22.5 דקות, ומה שכתב "שעה וחומש שעה לד' מילין", היינו בשעות גדולות, וכן שעה וחומש שכתבו הרא"ה והריטב"א והשיטה מקובצת. ומעתה נוכל לפרש כך גם את דברי רב סעדיה גאון בסידורו שכתב ששיעור הליכת פרסה הוא שעה וחומש מן הזמן הממוצע, היינו לפי שעות גדולות, שאפשר שגם לדעת הרס"ג מחשבים את י"ב שעות היום מעה"ש לצה"כ שהם מ' מילין, כשיטת הראשונים הנ"ל. שאם תאמר שכוונתו לשעה שהיא אחד מכ"ד ביום, למה ליה למימר "מן הזמן הממוצע", שהיה לו לכתוב שעה וחומש סתם, ואנן ידעינן שהכוונה לשעה שוה. לכן צריך לפרש מה שכתב "מן הזמן הממוצע" כלומר יום ממוצע שהוא בימי ניסן, ולעולם י"ב השעות הן מעה"ש לצה"כ. ובדרך זה ביאר בספר סדר זמנים (פתיחה אות ה' בהג"ה) את דברי הרמב"ם שכתב בפירוש המשנה שמעלות השחר עד נץ החמה הוא כמו שעה וחומש משעות הזמניות.

הנה, יש שכתבו להוכיח שלדעת הרב סעדיה גאון מונים את שעות היום מזריחה לשקיעה מדכתב בסידורו "וזמן הבוקר שבו חייבים בקריאה ובתפלה, מזריחת השמש עד סוף שעה

רביעית של היום". ואין מזה ראיה, שכל כוונת הרס"ג ז"ל לומר דזמן התפלה מתחיל מהזריחה, וקודם הזריחה אין זמנה רק בדיעבד, ולכן כתב שזמנה מהזריחה, ונמשך זמנה עד סוף שעה רביעית מעה"ש. וכעין נמצא גם בלשון מרן השו"ע בסימן נ"ח שכתב "זמן קריאת שמע של שחרית, משיראה את חבירו הרגיל עמו קצת, ברחוק ד' אמות ויכירנו, ונמשך זמנה עד סוף ג' שעות", והרי אין לפרש שמונין את ג' השעות מזמן שיראה את חבירו הרגיל עמו, אלא ודאי הכוונה מעה"ש. וכן תפרש גם דברי הרס"ג, שאע"פ שכתב שזמנה של התפילה מהזריחה, מ"מ מונים השעות מעה"ש. ומה שלא כתב הרס"ג בפירוש סוף שעה רביעית מעה"ש, כיון שהיה הדבר פשוט אצלו ששעות היום נמנות מעה"ש ולא ראה מי שחולק על זה.



הראיה מאבל שבא ממקום קרוב

בספר אורות חיים רוצה להוכיח בדעת כמה ראשונים שהמיל הוא י"ח דקות מהא דאיתא במס' מו"ק (כא): גבי אבל שבא ממקום קרוב, וכתבו הראשונים שמקום קרוב הוא עשר פרסאות, ומסתבר שכתבו שיעור זה משום דבעינן שיהיה ראוי לבוא ביומא קמא למנות עמהם ביחד, ואם נימא שעשר פרסאות הם מעה"ש עד צה"כ נמצא שיבא אחר שנשלם היום, וע"כ ס"ל לכל הני ראשונים שארבעים המיל הם מזריחה לשקיעה. ובספר שלום יהודה (סימן ו) כבר דחה את ראייתו של האורות חיים, שהרי אף הרמב"ם בהלכות אבל (פ"ז הל' ד) כתב: "מקום קרוב שהוא מהלך עשרה פרסאות שאפשר שיבא ביום אחד", ואעפ"כ בהלכות ק"פ (פרק ה' ה"ט) פסק הרמב"ם שמזריחה לשקיעה מהלך שלשים מיל, א"כ נמצא שיבא האבל אחר שנשלם היום. וע"כ אין להביא ראיה מכאן, ויתכן דאבל אגב מרירותיה רהוט בדרכו כדאמרו ויאיצו שאני.

ועוד רצה האורות חיים להביא ראיה מדברי הרא"ש שכתב (מו"ק פ"ג): "כתב הראב"ד האי שיעורא דפרשי רבוותא בהכי סמכי לו. כיון דאי שכיב שיכבא סמוך לערב ונסתם הגולל עם חשיכה ולמחר שדר ליה שליחא ומודעי ליה ומטי שליחא התם סמוך למנחה וליומא אחרינא אתי לגבייהו נמצא משיג אותם תוך שלשה שעדיין הוא תוקפו של אבל" עכ"ל. ומשמע דסמוך למנחה הוא קודם שקיעה, א"כ מבואר שהעשר פרסאות הן עד שקיעת החמה. ויש לדחות, שהרי גם הרא"ש וגם הראב"ד סוברים כשיטת ר"ת, ומה שכתב סמוך למנחה היינו סוף זמן מנחה, שהוא ד' מילין אחר השקיעה.



דעת הרמב"ם

כתב הרמב"ם בהלכות קרבן פסח (פ"ה ה"ט): "חמשה עשר מיל או יותר הרי זה דרך רחוקה" (שהוא מהלך אדם מזריחה ועד חצות היום), מבואר שלדעת הרמב"ם מזריחה לשקיעה מהלך 30 מילין כדעת עולא, וע"פ זה מהלך מיל 24 דקות כמו שכתב הרמב"ם בפרושו למשנה דפסחים (תרגום הרב קפח פ"ג מ"ב) וז"ל: "מיל אחד, והוא כדי שני חומשי שעה מן השעות השוות". ולפי זה מהלך שלשת רבעי מיל הוא שמונה עשרה דקות, ולכן פסק הרמב"ם בהלכות תרומות (מהד' פרנקל פ"ז

ה"ב: "אין הטמאים אוכלין בתרומה עד שיעריב שמשן ויצאו שלשה כוכבים בינוניים וזה העת כמו שליש שעה אחר שקיעת החמה".

אלא שקשה למה פסק כעולא, והרי איתותב עולא. ובמעדני יום טוב (ברכות פ"א) כתב ליישב את דעת הרמב"ם דאע"ג דעולא איתותב מרבי יהודה דשמעין ליה דאמר דעוביו של רקיע הוא אחד מעשרה, מ"מ לא נדחו בזה דברי עולא שאמר איזהו דרך רחוקה מן המודיעים ולחוץ שהם ט"ו מילין שהיא דעת רבי עקיבא, דעולא ראה וידע שכן הוא ט"ו מילין ממודיעים לירושלים דהא שכיח בא"י, אלא שמכח סברא ג"כ רצה להוכיח שיש ה' מילין מעה"ש להנץ החמה. ולכן פסק הרמב"ם בהלכות קרבן פסח כעולא לענין ט"ו מילין.

אבל בפרוש המשנה ריש ברכות כתב שהרמב"ם שמעה"ש השחר עד הנץ החמה הוי שעה וחומש, וזה לא כדעת עולא. והגר"א בשנות אליהו רצה להוכיח מזה שלדעת הרמב"ם מונים את י"ב השעות מזריחה לשקיעה, וגם הארבעים מילין גם הם מזריחה לשקיעה. וע"פ זה מהלך מיל ח"י דקות וזמן עה"ש שהוא ד' מילין קודם לזריחה הוא שעה וחומש. וסמך הגר"א שיטה זו מגמרא ירושלמית ריש ברכות: "דנני בשם ר' יהודה עוביו של רקיע מהלך חמישים שנה, אדם בינוני מהלך ד' מילין [החמה מהלכת ת"ק שנה], עד שהחמה מנסרת ברקיע מהלך חמישים שנה אדם מהלך ד' מילין, נמצאת אומר עוביו של רקיע אחד מעשרה ביום" ע"כ. ולדברי הגר"א סותר הרמב"ם את עצמו מפרוש המשנה דברכות ממה שפירש במשנה דפסחים ולמה שפסק בהלכות קרבן פסח.

ובשו"ת איש מצליח (ח"א ס' טו סוף דף נג ע"ב) דחה את דברי הגר"א הנ"ל וכתב: "וגם הראיה שהביא (הגר"א) מהירושלמי ושאר דקדוקים שכ' שם ע"ש, אינם אלא בדרך סמך בעלמא להרמב"ם, אבל לפי האמת כמו דמפ' רש"י בבבלי מ' מילין מעה"ש עד צה"כ, גם ת"ק שנה של חמה המזוכרים בירושלמי נוכל לפרש כן. אבל מהנ"ה עד השקיעה רק ת' שנה" עכ"ל. וגם בספר ברית שלום (לרבי פינחס שחי בדורו של הרמ"א) פירש את הירושלמי הנ"ל כפירוש רש"י וז"ל "והיינו מעלות השחר עד הנץ מהלך אדם ארבעה מילין, הולך השמש מהלך חמשים שנה, ומהנץ החמה עד התחלת שקיעתה מהלך שלשים ושתים מילין לאדם, הולכת השמש מהלך ארבע מאות שנה וכו' אם כן סך הכל מהלך חמש מאות שנה מעלות השחר עד צאת הכוכבים" עכ"ל. וגם רבותינו הראשונים ודאי ראו את הירושלמי הזה שהרי העתיקו קטעים מהירושלמי דברכות, ואע"פ כן פירשו את הסוגיא דפסחים שהארבעים מילין הם מעה"ש, ומוכח שלמדו כן מהירושלמי הזה. ומ"מ אם באנו לברר את דעת הרמב"ם יש לנו לתפוס מה שכתב בהלכות קרבן פסח כעיקר ששיעור מהלך מיל הוא שני חומשי שעה.

וזה לשון הרמב"ם בפרוש המשנה (ברכות פ"א): "ועמוד השחר הוא האור הנוצץ בפאת מזרח קודם עלות השמש בכדי שעה וחומש שעה מן השעות הזמניות/השוות וטעם זה קרבת שטח אור השמש מן הקיטורים העבים העולים מן הארץ תמיד אשר די עלותה מן הארץ אחד וחמשים מיל כמו שנתבאר בתורת המדעים" עכ"ל. מבואר בדברי הרמב"ם שהמקור לדבריו הוא מספרי המדע שהיו בזמנו. והיה הרמב"ם בקי בספרים אלו כמבואר בהקדמתו לפירוש המשנה שכתב "כשיורגל בספרי ההנדסה וילמד כראוי בעיני התבניות הכדוריות וזולתן מן התבניות היחסיות ויעבור

אח"כ לספר שנתחבר בענין הזה וכדומה לו כלומר ספר התכונה הידוע ספר ה"מגסטי" אז יתברר לו ענין זה ויהיה אצלו דבר ברור שאין בו ספק שכבר נתאמת במופת, ולא ישאר אצלו הבדל בין אמתת גודל השמש שהוא כמדה הזו ובין אמתת מציאותה". ובירחון מוריה (טבת תשנ"ו מאמר שכתבו טוביה כאץ והרב גרשון וייס) מבואר שמקורו של הרמב"ם הוא מ"ספר הנשפים", ושם מבואר שחשבון זה של זמן עלות השחר הוא כשהשמש נמצאת 19 מעלות מתחת לאופק, ודוקא בקו המשווה. שהרי בארץ ישראל שעה וחומש קודם הזריחה השמש נמצאת 16 מעלות מתחת לאופק. וכך כתב גם בבאור הגר"א הנ"ל שהשיעור שכתב הרמב"ם על קו השווה ודברי הגמרא על אופקם. וממילא אין לנו ללמוד מדברי הרמב"ם בפירוש משנה זו שזמן עה"ש באופק א"י הוא שעה וחומש.



זמן עלות השחר במציאות

עד כאן נתבאר זמן עה"ש בימים בינוניים, אבל בקיץ שהימים ארוכים רואים בחוש שגם הזמן שיש מעה"ש לזריחת החמה מתארך, לכן בעבר נהגו לחשב את זמן עה"ש בשאר ימות השנה לפי אורך שעה זמנית, וחשבו שאורך הנשף (הזמן מעה"ש לזריחת החמה) משתנה ביחס שווה להשתנות אורך היום, כן כתב הפרי חדש בקונטרס דבי שמשא, ולפי חישוב זה הנשף הקצר ביותר הוא באמצע החורף. אלא שחישוב זה לא היה מתאים למציאות, שהרי במציאות בקיץ התארכות הנשף הוא גדול מיחס התארכות היום, ובחורף הנשף אינו מתקצר אלא מעט ביחס למה שמתקצר היום. ולכן בשנים האחרונות עברו רוב הלוחות לשיטת חישוב זמן עה"ש לפי מספר המעלות שהחמה מתחת לאופק (מלבד לוח המאור שעדין מחשב לפי שעות זמניות, וכן כתב לחשב בספר הלכה ברורה ח"א ס"א ס"ק ט"ז, ועיין מה שכתב בזה הגר"מ מאוזו שליט"א באור תורה טבת תשנ"ה עמ' רס, רסד).

שיטת המעלות מחושבת לפי הזווית שהשמש נמצאת מתחת האופק. כלומר שאם רוצים לקבוע שאורך הנשף ביום בינוני 90 ד', שאז השמש נמצאת 19.75 מעלות מתחת לאופק, מחשבים בשאר ימות השנה באיזה שעה נמצאת השמש בזווית זו. והנה, אע"ג שהחישוב לפי מספר המעלות קרוב לשכל וקרוב למציאות יותר משיטת חישוב לפי שעות זמניות, מ"מ לפי שיטת חישוב זו נמצא שהנשף הקצר ביותר הוא דוקא בימים הבינוניים, ולא בחורף (כפי שיוצא לפי חישוב השעות הזמניות), ודבר זה הוא נגד המציאות.

וראיתי בספר תשובות וכתבים ממרן החזו"א (סימן כט) שכתב בשם החזו"א שלקביעת זמני הנשף יש לבדוק את המציאות שיתכן וישנן סיבות עלומות מאתנו הגורמות להחשיך שיהא צה"כ, לפיכך אין לנו בזה מקום לחשבונות כפי מהלך החמה, ואין בידינו אלא השיעור בימים בינוניים המבוארים בגמרא ע"כ.

ומצאתי לוח של מהר"י שווארץ (ירושלים תרנ"ד) שבו זמן עה"ש ערוך ע"פ המציאות, וכתוב בו: "לוח לדעת בכל יום רגע עלות השחר וכו' אשר הוציא לאור הרב ר' יוסף שווארץ ז"ל בטורח רב ובבדיקה מדויקת יותר מארבעת אלפים פעמים" עכ"ל. ובשו"ת איש מצליח (ח"א סימן

טו הסעיף השלישי עמ' נב) כתב: "ולבי סומך על מהר"י שווארץ שהיה תוכן וגם רב כנראה ממאמריו הארוכים שהעתיק לנו הפקודת אלעזר הנ"ל מספרו, ומסר עצמו בכל כוחו הדק היטב, ומאחר שאמר בזמן שיש בעיקר"ת ירושלים ת"ו מעה"ש עד הנ"ה שעה ומחצה וכו'" עכ"ל. ולפי לוח זה, אע"פ שביום בינוני עה"ש במציאות הוא 90 דקות קודם הזריחה, מ"מ ביום הקצר ביותר אין זמן עה"ש מתקצר אלא בחמש דקות ומגיע ל-85 ד' קודם הזריחה (ולפי חישוב שעות זמניות הוא מתקצר ב-14 ד', ולפי חישוב המעלות להיפך, הוא מתארך ב-5 ד'). ואילו ביום הארוך ביותר, מתארך זמן זה במציאות בשלשים דקות, ועה"ש מגיע ל-120 ד' קודם הזריחה (ולפי חישוב שעות זמניות הוא מתארך רק ב-17 ד', ולפי חישוב המעלות הוא מתארך ב-22 ד').

וכתב מהר"י שווארץ במאמר אילת השחר (דף כ"ד ע"א): "והנה מצאתי וראיתי פה עיר הקודש שהנשף והשחר בתקופת טבת ממש בערך השחר והנשף בתקופת ניסן ותשרי, שמתקופת תשרי עד ניסן ממש לא יש שום הפרש, אף שבערך היום דהיינו מהנץ החמה עד השקיעה יש הפרש גדול, ואף שזה מתנגד לתורת התכונה, אכן המציאות כך היא, והשגחתי פעמים רבות עד אין מספר ולא נאמר מקרה הוא, ואמת דברי החוקרים שהיקש השכלי מורה כמה דברים והנסיון מכחישם" ע"כ. וכתב על זה בשו"ת איש מצליח (שם): "ואין אחר הנסיון כלום, ובזה הונח לי מה שהייתי תמיה במקומנו פה, שהזמן שיש מעמוד השחר עד הנץ החמה, כמעט שוה כל ימות השנה, וההבדל מועט מאד וכו' אף שבערך הזמן מהזריחה עד השקיעה, יש הפרש גדול. שבקיץ יהיה יותר מ"ד שעות ומחצה. ובחורף כתשע שעות ומחצה, ולפי האמור אין קושיא כי מי יעמוד בסוד ה', ואין להשגיח על החשבון כנגד המציאות, וכהאי גוונא תמצא עוד להרב מנחת כהן במאמר ב' פ"ה בשיעור שבין השקיעה לצאת הכוכבים במדינתו שאינו כפי התכונה" עכ"ל. ופלא בעיני שכל הלוחות התעלמו מהלוח שערך הרב שווארץ, ומגשים לציבור לוח זמנים ע"פ שיטת המעלות שאינו נכון. והעיקר הוא המציאות כדמוכח במסכת יומא (כה.).

והנה מדברי הראשונים דס"ל שפלג המנחה הוא מעט קודם השקיעה, משמע שמציאות זו קיימת בכל ימי השנה. אבל לפי חשבון המעלות וכן לפי הלוח של מהר"י שווארץ, רק בימי ניסן ותשרי נמצא שהדבר כן, וברוב ימי השנה פלג המנחה הוא אחרי השקיעה.

ומ"מ המציאות מוכיחה שזמן עלות השחר בא"י ביום בינוני הוא שעה ומחצה קודם הנץ החמה, וממילא שיעור מהלך מיל 22.5 ד'. וכן כתב הגר"א בביאורו (סימן תנט) "שכ"כ כל התוכנים שבתקופת ניסן ותקופת תשרי שהן ימים בינוניים י"ב שעות מנץ החמה עד השקיעה ומע"ה עד צ"ה הוא ט"ו שעות" עכ"ל.

המנהג

המנהג בירושלים היה לחשב את זמן עלות השחר ביום בינוני 90 דקות קודם הזריחה, שכן הוא בלוחות שבסוף ספר דברי יוסף, וכן היה מנהג בגדאד שכן הוא בלוח עולמי שבספר מעשה נסים. וכן היה המנהג במצרים, שכן הוא בלוח שנת "רנה ותודה" לפ"ק (תרע"א). וכן כתב בספר כף החיים (סימן פט סוף אות ד') וז"ל: "ועכשיו אנו מחשבים קרוב לאחד משמונה ביום כידוע

לחושבי העיבור, ר"ל אחד משמונה מלבר שהוא אחד מעשר מלגא, היינו 90 דקות. והחוט המשולש לא במהרה ינתק: ההלכה, המציאות, והמנהג.

קנצי 'למילין'

לדעת התה"ד מזריחה לשקיעה מהלך 32 מיל כדעת רש"י ושאר ראשונים, ועל כן מה שכתב התה"ד בשיעור מהלך מיל שהוא "רביעית שעה וחלק מעשרים מן השעה", צריך לחשב לפי שעה היוצאת מחלוקת היום לי"ב שעות ביום בינוני מעה"ש לצה"כ דר"ת. ואע"ג דאפשר שהתה"ד חשב שיש י"ב שעות שוות מעה"ש לצה"כ, מ"מ אין לזה שום נפק"מ כיון שגם אם היה יודע את המציאות, עדיין היה מפרש כרש"י שמזריחה לשקיעה יש מהלך 32 מיל, אלא שהיה כותב ושיעור מהלך מיל הוי שלש שמיניות השעה לפי חשבון מהלך אדם בינוני שלושים ושנים מילין ביום אחד שהוא י"ב שעות שוות מזריחה לשקיעה כדאיתא בפ' מי שהיה טמא, כמו שמסיק הגר"א בביאורו לשו"ע (סימן תנט). שהרי דעת התה"ד בפירוש הגמרא הנ"ל כשיטת רש"י, ממה שכתב התה"ד בהגהות שערי דורא "כדאיתא בפ' מי שהיה טמא וכדפירש רש"י שם". וכדי לקיים את דברי התה"ד והשו"ע צריכים אנחנו לפרש דבריהם בשעות גדולות של 75 דקות, אע"ג שאפשר שכוונתם הייתה לשעות שוות.

ורבים מן האחרונים נקטו להלכה ששיעור מהלך מיל 22.5 ד' והביאם ספר ישראל והזמנים (ח"ג עמ' תצה) הלא המה: ספר הפרדס למהרא"ל עפשטיין ז"ל, סדר זמנים לרי"א חבר ז"ל, שו"ת משנת רבי אליעזר (סימן ג' ענף ו), שו"ת ערוגות הבושם (או"ח סימן סו), שו"ת מהרי"ץ (סימן כח), דברי יוסף למהר"י שווארץ ז"ל (דף סג), תולדות שמואל (בפתיחה הקדמה ו), משנה ברורה (סימן תנט ס"ב, ובה"ל ד"ה "הוי" סמך ע"ז במקום הפסד), ספר בין השמשות (טוקצינסקי), ספר אחוזות שדה (בקונטרס שבסוף הספר). ונוסף עליהם הגר"א והחק יעקב בסימן תנט והחת"ס (שו"ת או"ח סימן פ) ושו"ת איש מצליח. וכן המג"א והמאמר מרדכי (סי' רסא) ושו"ת שאגת אריה (ישנות סימן יז) שכתבו שלדעת השו"ע זמן פלג המנחה הוא ששית המיל קודם השקיעה.

סוף דבר

א. שיעור מהלך מיל הוא 22.5 דקות. והיא דעת ר"ח, רש"י, הר"ש, הראב"ה, הרי"ה, הרמב"ן, הרא"ה, הרשב"א, המאירי, הריטב"א, מהרי"ל, תה"ד, לקט יושר, ושיטה מקובצת, וכן היא דעת מרן השו"ע והרמ"א, וכן דעת רבים מן האחרונים, ולא נמצא בראשונים מי שסובר ששיעור מהלך מיל הוא 18 דקות.

ב. זמן עלות השחר ביום בינוני 90 דקות קודם הנץ החמה, כפי שהיה המנהג בדורות שעברו. וכן מהלך פרסה לכל שאר הדינים הוא 90 דקות.

שיעור מהלך מיל וזמן עלות השחר

ג. כיון שיש חומרא וקולא בכל שיטה הן לעניין שיעור מהלך מיל והן לעניין זמן עה"ש, אין להחשיב את שיעור מהלך מיל 18 ד', ואת זמן עה"ש 72 ד' קודם הזריחה אפילו לחומרא, כיון שאין עושים חומרי דבי תרי דסתרי אהדדי דהוי ככסיל בחשך הולך (עירובין ז.).

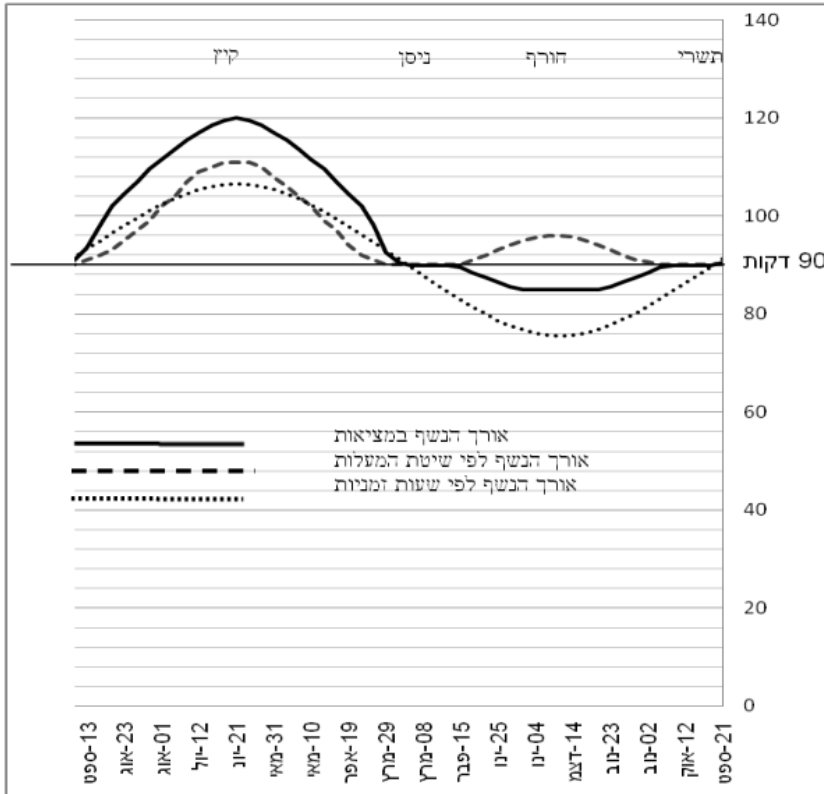
ד. זמני עה"ש הכתובים בלוחות בשאר ימות השנה לפי חישוב המעלות או לפי שעות זמניות אינם תואמים למציאות, ואין להשגיח על החשבון כנגד המציאות. זמן עה"ש הנכון לכל ימי השנה הוא ע"פ לוח של הרב יוסף שווארץ, שכתב עליו בשו"ת איש מצליח: "וליבי סומך על מהר"י שווארץ שהיה תוכן וגם רב כנראה ממאמריו הארוכים שהעתיק לנו הפקודת אלעזר הנ"ל מספרו ומסר עצמו בכל כוחו הדק היטב" עכ"ל.



לוח שנתי - זמן עלות השחר

לוח לדעת בכל יום זמן עלות השחר באופק ירושלים עה"ק ע"פ הלוח מיסודו של רבי יוסף שווארץ (תרנ"ד) שערך בבדיקה מדויקת יותר מארבעת אלפים פעמים (מתורגם לשעות שלנו, וכל השעות הם לפי שעון חורף):

12	11	10	9	8	7	6	5	4	3	2	1	
4:55	4:27	4:03	3:32	3:03	2:40	2:38	3:07	3:51	4:35	5:06	5:13	1
4:56	4:28	4:03	3:33	3:04	2:40	2:37	3:05	3:49	4:34	5:05	5:14	2
4:57	4:29	4:04	3:34	3:05	2:41	2:37	3:03	3:47	4:33	5:04	5:14	3
4:58	4:30	4:04	3:35	3:06	2:41	2:36	3:01	3:45	4:32	5:03	5:14	4
4:58	4:31	4:05	3:36	3:07	2:42	2:36	3:00	3:43	4:31	5:02	5:14	5
4:59	4:32	4:06	3:37	3:08	2:42	2:36	2:58	3:41	4:30	5:01	5:14	6
5:00	4:33	4:06	3:39	3:09	2:42	2:36	2:57	3:39	4:28	5:00	5:14	7
5:01	4:34	4:07	3:40	3:10	2:43	2:36	2:56	3:38	4:27	4:59	5:14	8
5:02	4:35	4:07	3:42	3:12	2:44	2:36	2:55	3:36	4:26	4:58	5:14	9
5:02	4:36	4:08	3:44	3:13	2:45	2:36	2:54	3:34	4:25	4:57	5:14	10
5:03	4:37	4:09	3:45	3:14	2:45	2:36	2:53	3:32	4:24	4:56	5:14	11
5:04	4:38	4:09	3:47	3:15	2:46	2:36	2:52	3:31	4:23	4:55	5:14	12
5:05	4:39	4:10	3:48	3:16	2:47	2:35	2:51	3:30	4:21	4:54	5:14	13
5:06	4:40	4:11	3:50	3:17	2:47	2:35	2:50	3:29	4:20	4:53	5:13	14
5:06	4:41	4:11	3:51	3:18	2:48	2:35	2:49	3:27	4:19	4:51	5:13	15
5:07	4:42	4:12	3:52	3:19	2:49	2:35	2:49	3:25	4:18	4:50	5:13	16
5:07	4:42	4:13	3:53	3:19	2:50	2:35	2:47	3:24	4:16	4:49	5:13	17
5:08	4:43	4:13	3:54	3:20	2:50	2:35	2:47	3:23	4:15	4:47	5:13	18
5:08	4:44	4:14	3:55	3:21	2:51	2:35	2:46	3:21	4:14	4:46	5:12	19
5:09	4:45	4:15	3:56	3:22	2:52	2:35	2:45	3:20	4:13	4:45	5:12	20
5:09	4:46	4:16	3:56	3:23	2:53	2:35	2:44	3:19	4:11	4:44	5:11	21
5:10	4:47	4:16	3:57	3:23	2:54	2:36	2:43	3:18	4:10	4:43	5:11	22
5:10	4:48	4:17	3:58	3:24	2:55	2:36	2:43	3:17	4:09	4:42	5:10	23
5:11	4:49	4:18	3:58	3:25	2:56	2:36	2:42	3:16	4:07	4:41	5:10	24
5:11	4:50	4:19	3:59	3:26	2:56	2:37	2:41	3:14	4:06	4:40	5:09	25
5:12	4:51	4:20	3:59	3:27	2:57	2:37	2:41	3:13	4:04	4:39	5:09	26
5:12	4:52	4:21	4:00	3:28	2:58	2:38	2:40	3:11	4:02	4:38	5:08	27
5:12	4:53	4:22	4:01	3:29	2:59	2:38	2:40	3:10	4:00	4:37	5:08	28
5:13	4:53	4:24	4:01	3:30	3:00	2:39	2:39	3:09	3:58		5:07	29
5:13	4:54	4:25	4:02	3:31	3:01	2:39	2:39	3:08	3:56		5:07	30
5:13		4:26		3:32	3:02		2:38		3:54		5:06	31



גרף זה מתאר את השתנות אורך הנשף (הזמן שבין ע"ש לבין הנץ החמה) בעונות השנה לפי ג' השיטות.
ביום הארוך ביותר: לשיטת השעות הזמניות אורך הנשף הוא 106 דקות, לשיטת המעלות 111 דקות, ובמציאות 120 דקות.
ביום הקצר ביותר: לשיטת השעות הזמניות אורך הנשף הוא 75 דקות, לשיטת המעלות 95 דקות, ובמציאות 85 דקות.
 ולפי הנראה מגרף זה אורך הנשף במציאות מושפע גם מהתארכות והתקצרות היום (שעות זמניות) וגם מזווית השמש מתחת לאופק (שיטת המעלות). לכן בקיץ שגם התארכות היום וגם זווית השמש משפיעות להתארכת הנשף, אורך הנשף במציאות מתארך בהרבה. אבל בחורף השעות הזמניות משפיעות להתקצרות הנשף, ואילו המעלות משפיעות להתארכת הנשף, לכן במציאות אורך הנשף הוא ממוצע ביניהם.



התכתבות עם הרב עידוא אלבה

א.

א. שיעור מהלך מיל על פי פשט הגמרא והירושלמי

לשון הגמרא בפסחים צד ע"א אחרי הבאת שיטת עולא ורבא: "מיתיבי, רבי יהודה אומר: עוביו של רקיע אחד מעשרה ביום. תדע, כמה מהלך אדם בינוני ביום - עשר פרסאות, ומעלות

השחר עד הנץ החמה ארבעת מילין, משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים ארבעת מילין, נמצאת עוביו של רקיע אחד מעשרה ביום. תיובתא דרבא, תיובתא דעולא! תיובתא. לימא תיהוי תיובתא דרבי יוחנן? - אמר לך: אנא ביממא הוא דאמרי, ורבנן הוא דקא טעו, דקא חשבנ דקדמא וחשוכא".

רש"י מפרש שהקושיה על רבי יוחנן היא אם נאמר שהוא סבר שמעמוד השחר לזריחה יש חמש מילין, ולפי המסקנה הוא אמר שמעמוד השחר לזריחה יש ארבע מילין, אך כבר כתב הגר"א כמה קושיות על כך. ולענ"ד אכן קשה לפרש כך, כי בפשטות דברי רבנ"ח בשם רבי יוחנן הם אך ורק כמה מהלך אדם בינוני ביום עשרה פרסאות, וההמשך הוא חשבון של עולא, וא"כ אין כלל מקום לשאלה על רבי יוחנן. רבי יוחנן בכלל לא צריך להסביר דבר שהוא לא אמר. ואין לדחות שעכ"פ צ"ל שהגמרא הבינה שהכל מדברי רבי יוחנן, דאכתי קשה לדברי רש"י שמסקנת הגמרא שהוא לא אמר שזה חמשה מילין מה שהגמרא היתה צריכה לומר הוא רק שעכ"פ המילים 'מעמוד השחר להנץ חמש מילין' אינן מדבריו, אלא הוא אמר רק ארבע מילין, ומפשט הלשון נראה שהגמרא אומרת דבר אחר.

אלא נראה שהגמרא הבינה מתחילה שרבי יוחנן אמר רק שאדם הולך ביום ארבעים מיל, ושאלה היא שאם נאמר שרבי יוחנן אמר ארבעים מיל מעמוד השחר לצאת הכוכבים, יקשה גם עליו מדברי רבי יהודה. וכן נראה מדחיית הגמרא "אנא ביממא קאמרי", כלומר לא כפי שחשבתם שאני דיברתי על ארבעים מיל ביום, כולל הקדמא וחשוכא שלפני עיקר היום, אלא אני דברתי אך ורק בזמן עיקר היום, שהוא מהנץ החמה עד השקיעה בלבד. גם לשון רבי יהודה "אחד מעשרה ביום" בפשטות היא כמו לשון רבא "אחד מששה ביום", דקאי על יום מהנץ לשקיעה.

וכן לשון הירושלמי בברכות: "ואתא דר' חייא (כנראה צ"ל חנינא) כר' יודה, דתני בשם ר' יודה עוביו של רקיע מהלך חמשים שנה, אדם בינוני מהלך ארבעים מיל ביום עד שהחמה נוסרת ברקיע מהלך חמשים שנה אדם מהלך ארבעת מיל נמצאת אומר שעוביו של רקיע אחד מעשרה ביום, וכשם שעוביו של רקיע מהלך חמשים שנה כך עוביה של ארץ ועוביו של תהום מהלך חמשים שנה".

משמע שארבעים מיל הם מנץ החמה עד השקיעה, כי הירושלמי משווה את המהלך של 40 מיל ל-500 שנה, שהן גודל העולם וגודל הרקיע, ומשמע שחמש מאות הוא חוץ מעובי הרקיע הפרוס על העולם מסביב. נמצא שהרקיע והשמש שמנסרת דרך עובי הרקיע מחוץ לתחום העולם, ולכן נראה שהארבעים מיל הם מהנץ עד השקיעה.



ב. שיעור מהלך מיל לפי הראשונים

למרות שפשט הגמרא בפסחים והירושלמי בברכות הוא שמיל הוא 18 דקות, כתב כבודו במאמרו שאין בין הראשונים מי שסבר שמיל הוא 18 דקות של שעות שוות.

אך רס"ג בסידורו עמ' כט כתב "הליכת פרסה היינו שעה וחומש מן הזמן הממוצע". ברור מדבריו שיש שעה וחומש שאינה מן הזמן הממוצע, אך הוא בא להבהיר שלענין כדי הליכת פרסה זמן זה אינו משתנה אלא הוא תמיד שעה וחומש של הזמן הממוצע. לענ"ד אי אפשר לבאר שכוונתו לשעה גדולה שמחושבת לפי 1/12 מיום בינוני שבו יש 15 שעות, שכן הוא בא להורות הלכה למעשה כיצד לחשב, ואם כוונתו לשעה גדולה לא יתכן שהוא לא יפרש להדיא לאיזה שעה הוא מתכוון.

ברמב"ם בפיהמ"ש ברכות (א, א) כתוב שעמוד השחר הוא קודם עלות השמש "שאעה וכ"מס מן סעאצאת אלאעתדאל" לפי תרגום אבן תיבון הוא קודם הנץ החמה "שעה וחומש משעות הזמניות", אבל התרגום הנכון הוא כדברי הרב קאפח "שעה וחומש משעות השוות". במהדורות המאור תרגמו "בכמו שעה וחומש משעות שויון היום והלילה". אך זהו פירוש ולא תרגום. מבחינה מילולית ברור שמה שהרמב"ם כתב הוא "שעות שוות", ואין שתי נוסחאות ברמב"ם. נראה שכוונתו היא ששיעור זה נאמר בשעות שוות של יום בינוני שבו השעות שוות, אבל בקיץ ובחורף יש לשער בשעות זמניות, ולא אמר כאן שעות זמניות כדי לרמוז על המקור ממנו לומדים זאת.

גם מדבריו עולה בפשטות שמיל הוא 18 דקות, כי הרמב"ם לא מזכיר שם צאת הכוכבים מופלג ארבע מילין מהשקיעה, ובפשטות יום בינוני ששעותיו שוות הוא מהנץ לשקיעה.

ובענין הסתירה ברמב"ם, שכאן כתב שעה וחומש, כפי מסקנת הגמרא בפסחים, ואילו בפסחים כתב שמיל הוא שני חומשי שעה, כדברי עולא ורבא. כבודו כתב לתרץ על פי מה שאחרי שהרמב"ם כותב את השיעור של שעה וחומש הוא מסיים "וסבתו קרבת שטח הקיף אור השמש לאדים הכבדים העולים מן הארץ תמיד שנבהם על פני האדמה חמשים ואחד מיל כמו שנתבאר בתורת המדעים" (בתרגום מהדורת מעליות "בחקמת הלימודים"). וכתב כבודו שענין השעה וחומש בדברי הרמב"ם לקוח גם הוא ממקורות של ספרי מדע, וכוונתם שכ"ה בקו המשווה, ולכן לא קשה מזה על דברי הרמב"ם בפסחים שנקט שמיל הוא שני חומשי שעה.

אך לענ"ד זה לא יתכן שכן מלשון הרמב"ם משמע שמה שהתבאר בתורת המדעים הוא אך ורק סיבת הדבר, אך השיעור נאמר לפי מסקנת הגמרא בפסחים, שכדי לדעת מהו שיעור מיל יש לחלק 12 שעות של ימי ניסן ל⁴⁰. גם לדבריו אכתי קשה איך בפירושו לפסחים ובהלכה

ב). הרב דרור פיקסלר ניסה לתאם בין דברי הרמב"ם בפיהמ"ש בברכות שנוקט שמעמוד השחר להנץ הוא עשירית היום לדברי הרמב"ם בפסחים, על ידי זה שהוא חידש שיש שני זמנים של הליכה לפני הנץ החמה, ה' מילין לפני עמוד השחר שעליהם דבר רבי יוחנן, וג' מילין לאחר עמוד השחר עד הנץ שהם עשירית היום, וביום יש 30 מיל מנץ החמה עד השקיעה, ואח"כ עוד ח' מילין עד צאה"כ המלא. והו פסק הרמב"ם שמיל הוא 24 דקות ושעה וחומש הם ג' מילין, עשירית היום שמהנץ לשקיעה.

אך לענ"ד דבריו אינם מתיישבים בגמרא וברמב"ם. הגמרא מבינה בתחילה שרבי יוחנן אמר שיש חמישה מילין מעלות השחר ועד הנץ החמה, ואי אפשר לפרש שכוונתו לזמן שלפני עלות השחר. הגמרא בפסחים צד ע"א אומרת להדיא בדברי רבי יהודה שיש ארבע מילין מעמוד השחר להנץ, ומשמע שלמסקנה אין מדבריו תיובתא על רבי יוחנן כי כך בדיוק היא גם דעת רבי יוחנן. כל הביאור שלו ששיטת רבי יוחנן שונה מרבי יהודה לא נרמז כלל בגמרא. הרב פיקסלר ייסד את פירושו על דברי הרמב"ם במורה נבוכים ש"השמש יצא על הארץ" הוא יציאת האור, והוא מבין מזה שמדובר על זמן שבו לא רואים את גוף השמש, ומזה הסיק שלוט הגיע לצוער בעמוד השחר, ויש ה' מילין לפני כן שבהם הלך

מתעלם הרמב"ם ממסקנת הגמרא ופסק כעולא. וראה בהערות הגרי"ש אלישיב שהרמב"ם בפסחים אזיל לפי גירסה שבה אין את סיום הגמרא, אך לא מצאתי בדקדוקי סופרים נוסח כלשהוא שבו חסרה מסקנת הגמרא לדחות את דברי רבא ועולא.

לענ"ד י"ל כעין דברי הגרי"ש אלישיב, שכיון שהרמב"ם ראה במציאות שהשיעור לפחות בחורף גדול יותר משעה וחומש זמנית, החליט בפירושו לפסחים לנקוט כדעת עולה ורבא, אף על פי שהגמרא דחתה אותם מדברי רבי יהודה, כי נראה לו שזה מה שתואם למציאות, ומסתמא היו תנאים שסברו כמותם, ורק הגמרא לא מצאה אותם.

תרומת הדשן סבר שבין עמוד השחר לצאת הכוכבים יש 12 שעות שוות, כפי שהוכחת ממה שכתב בסימן א' "דיש רוצין לומר דבימי הקיץ שהימים מאריכין, אנן מחשבינן שעות הלילות לשעות קטנות, ושעות היום לשעות גדולות", משמע שהבנתו הפשוטה היא שמחשבים תמיד בשעות קבועות שאינן משתנות כל השנה, כיון שביום בינוני יש 12 שעות שוות מעמוד השחר לצאה"כ, ורק יש אומרים שבימי הקיץ משנים את השעה לפי אורך היום, ולכן כתב (בהג"ה שבסי' קנג) שמיל הוא 18 דקות. והוא כהבנת הגר"א, שעכ"פ תרומת הדשן גופיה סבר שביום בינוני יש 12 שעות מעלות השחר לצאת הכוכבים, ולפי יום זה מהלך מיל הוא 18 דקות של שעות שוות. ולכן גם בשו"ע שהביא דבריו צריך לפרש שמיל הוא 18 דקות של שעות שוות.

על כן נלענ"ד לחוש לסברה שמיל הוא 18 דקות, ואת הבעיה מצד ריבוי האור בפרט בחורף 72 דקות לפני הזריחה יש ליישב כדלהלן באות ד.



ג. חישוב השעות מנץ החמה לשקיעה

פשטות הגמרא בפסחים יא ע"ב "אחד אומר בשתי שעות" שאין אנשים טועים בין לפני הנץ לאחר הנץ, אלא מדובר בטעות בין שעה ראשונה לשתי שעות בשעות שלאחר הנץ. וכן נראה מהגמרא בברכות (כו ע"א) שהתפללו ערבית מפלג המנחה ואחרי שיצאו מבית הכנסת עדיין השמש זרחה, וזה מתיישב בפשטות רק אם השעות של פלג המנחה מחושבות לפי שקיעת החמה כפי שכתב בספר 'סדר זמנים' בפתיחה, או שעכ"פ מחשבים לפי מיל של 18 דקות.

מסדום לצוער, ועליהם מדבר רבי יוחנן באומרו שיש ה' מילין מעלות השחר ועד הנץ החמה. אבל כוונת הרמב"ם במו"נ לומר שגוף השמש אינו יוצא ממש על הארץ אלא רק אורה של השמש מגיע לארץ. נראה שלפי כולם לוט הגיע לצוער בנץ החמה.

הרב צבי עידאן (בספר אור השחר) טוען שהרמב"ם סובר שיש ח' מילין לפני עליית השמש, והוא מוצא לכך סימוכין ממה שכתב הרמב"ם (הל' קריאת שמע א, יא) שיתחיל לקרוא קריאת שמע "שעה" (י"ג עישור שעה) קודם שתעלה השמש, ומפרש שהכוונה היא לד' מילין לפני הנץ, שהוא הזמן שיאור המזרח, ועמוד השחר הוא ארבע מילין לפני כן והוא הקרוי בירושלמי איילת השחר. ולענ"ד אין הדברים מתאימים כלל ללשון הרמב"ם גם לפי גירסה 'שעה קודם', שהרי זה אינו שיעור ד' מילין (ונראה שהרמב"ם התכוון ב'שעה' לזמן מה כדי שיספיק לגמור קריאת שמע, ולכן אין נפק"מ בגרסאות). גם בירושלמי ברכות שמזכיר אילת השחר ד' מילין לפני שיאור המזרח נראה שהכוונה היא לקרני אור שאינם נובעים מהשמש, ומבואר שם שעמוד השחר הוא רק עשירית היום לפני הנץ.

וכן נראה מהרמב"ם בשו"ת (פאר הדור סי' מה. מקיצי נרדמים סי' קלד) כשמבאר שהשעות הן שעות זמניות וכתב: "אם תשים פניך לצד דרום בדיוק והמזרח לשמאלך והמערב לימינך, אז תראה השמש בתחלת היום נמוכה וקרובה לארץ למראית העין, וככל שתעבור שעה מן היום, השמש מתרוממת מן הארץ, היא לצד שמאלך, עד סוף השעה הששית ואז תראה השמש נגד פניך בדיוק מול עיניך. וזהו מה שקוראים בי קרנאתא. וכשתשלם השעה השביעית, תראה השמש יורדת לצד ימינך והיא תשפל ותרד, עד אשר תשקע".

מבואר מדבריו שכל השעות מתחילות כאשר "תראה השמש בתחלת היום... עד אשר תשקע", משמע שתחילת היום היא מזמן שבו השמש נראית, ובסופו כשאין רואים את השמש. ויסוד התשובה שם הוא לבאר מה שאמרו חז"ל "שית יומא בי קרנאתא... חמה בראש כל אדם", ופירש הרמב"ם שהוא באמצע מהלכה, ובמקומינו היא תמיד נוטה קצת לדרום בזמן היותה בראש כל אדם.

גם רבינו חננאל בברכות כו כתב שמנין ארבע שעות של התפילה הוא חוץ מהזמן שיש משיאיר המזרח עד הזריחה.

כידוע לא נוהגים כיום כר"ת בצאה"כ אלא כגאונים, ומשמעות הרמב"ם שהשקיעה היא העלמות השמש מעינינו, וצאת הכוכבים כפשוטו - ראייה של ג' כוכבים. לפי זה לא מסתבר שהשעות ההלכתיות נאמרו מעמוד השחר לצאת הכוכבים של 3/4 מיל אחרי השקיעה, כי באופן זה אין התאמה בין השעות לחצות בזמן שחמה בראשו של כל אדם. ועל פי זה מובן גם מה כוונת הרמב"ם בפיהמ"ש לברכות שהשעות השוות של ימים שונים, כוונתו לימים שבהם יש 12 שעות מהנץ לשקיעה.

הראיות שהביא כבודו לחשב את השעות מעמוד השחר הן מסוגיות שבהן לא מדובר על הלכות של שעות היום, ולכן אין להסיק מהם לענין שעות שנאמרו בהלכה.

לכן נראה לענ"ד שבודאי יש מקום לשיטות ששעות אלו מחושבות לפי הנץ והשקיעה. ומאידך גיסא, מי שירצה לחוש לתוספות ודעמיה הסוברים שמחשבים מעמוד השחר לצאת הכוכבים, יכול להתפלל ערבית רק החל מ18 דקות לפני השקיעה, וכן בהדלקת נרות של שבת יכול להדליק רק ב18 דקות שלפני השקיעה.

בענין זה יש לעורר על אלו שנוהגים לקולא בתרתי דסתרי. מצד אחד סומכים לענין זמן קריאת שמע ותפילה על חישוב השעות מהנץ החמה, ומצד שני גם כאשר מתפללים מנחה ומיד לאחריה ערבית של שבת מוקדמת, מחשבים פלג המנחה לפי צאת הכוכבים ג' כוכבים, ונמצא שהם עושים קולות דסתרי אהדדי. ואם הם רוצים לחוש למחשבים מעמוה"ש לצאה"כ, יש להתפלל מנחה לפני פלג המנחה מהשקיעה, וערבית לאחר 18 דקות לפני השקיעה.

כמו כן, הם יכולים להתפלל מנחה לפני השקיעה וערבית לאחריה, שהוא כשיטת רבינו יונה ודעמיה שסוף זמן מנחה גם לרבנן שאמרו "עד הערב" הוא שקיעת החמה.

ולגבי סוף זמן קריאת שמע, מאחר שהחישוב לפי היום שמעמוד השחר עד צאה"כ מיושב רק אם מיל הוא 18 דקות, נראה שיכולים לסמוך על הזמן המחושב לפי עמוה"ש שהוא 72

דקות לפני הנץ (כמו בלוחות מבית מדרשו של הגרע"י), אלא שבחורף יש להקדים 10 דקות, כדלקמן. ובכל אופן המקדים הרי זה משובח.

ד. דרך החישוב

לפי מה שהביא כבודו מהרב יוסף שווארץ דרך החישוב על פי ראית המציאות של כמות האור קרובה יותר לדרך החישוב על פי שעות זמניות מאשר לדרך החישוב על פי מעלות.

אבל לענ"ד אי אפשר לשער על פי ראיה בלבד, כי אין אפשרות לכל אחד להחליט מהי כמות האור שמגדירה את עמוד השחר. ענין הופעת האור בחורף מוקדם יותר ממה שהיה צפוי לפי המעלות שבהן השמש נמצאת נובע מדברים שאיננו יודעים אותם, ויתכן שגם בימי החורף עצמם הוא דבר שמשנתנה לפי מזג אור". לכן לענ"ד כל זה מסייע למה שכתבתי בירחון האוצר ט, שמלשון חז"ל שמעמוד השחר לנץ הוא עשירית היום נראה כדרך החישוב לפי שעות זמניות, שהיא קרובה למציאות בחורף יותר מדרך החישוב לפי מעלות.

אמנם בבית המקדש הרואה היה אומר ברקאי, וזו קביעה לפי ראית המציאות, אך מסתבר שבבית המקדש דקדקו לחשב לפי המציאות בימים בהם אפשר לשער, שהיה להם מומחים מיוחדים, אבל לציבור היו מורים על פי שעות זמניות כי אי אפשר לתת לכל אחד להחליט מהי כמות אור של עמוד השחר. וגם בבית המקדש יש ימים מעוננים שקשה לראות בהם, ובזה הלכו לפי חישובים. כל שכן אם הולכים לפי מיל של 22.5 דקות, שהרי בדרך כלל בחורף באביב ובסתיו לא ניכר אור במיוחד במזרח 90 דקות לפני הנץ, לכן נראה שלציבור הורו חז"ל לשער לפי שעות זמניות. לפי דרך הראשונים שמיל הוא 22.5 דקות, וד' מיל 90 דקות, בדרך כלל הוא לפני שיש אור ניכר ובכל זאת לא נמנעו מלהגדירו כעמוד השחר, ונראה שהוא כדברי הירושלמי בברכות (א, א) שענינים אלו תלויים גם בלשון בני אדם, כלומר לפי איך שמתייחסים בני אדם לביאת האור, וכפי שאמרו לגבי המלך "שרי עליל לא אמרין דעל עד שעתה דייעול". ולפי ההקשר שבבקר ובערב הוא דבר והיפוכו, וכן לשון בני אדם על דבר שמשותקים לו, נראה כדברי הגר"א שהגיה "שרי עליל אף על גב דלא על, אמרין דעל", וכפי שביארתי בירחון האוצר ט.

אכן כשהחישוב הוא לפי מיל שהוא 18 דקות, בחורף יוצא עמוד השחר שעה לפני הנץ בעוד שבפועל לפחות 10 דקות לפני כן כבר יש אור ניכר, וקשה מדוע לא נחשיבו כעלה השחר. לכן נראה שלשיטת המחשבים מיל 18 דקות יש לחשב כך רק בשאר עונות השנה, אבל בחורף יש להחשיב את עמוד השחר כמו באביב.

ג). כבודו כותב שזה בגלל קיצור שעות היום בחורף, אך לענ"ד אינו מובן מה הקשר, מדוע קיצור היום ישפיע על ראית האור כאשר בפועל השמש עדיין נמוכה מקו המזרח, אלא נראה שהגורם להקדמת הראיה הוא מזג האוויר.

מסקנות:

א. יש לחוש הן לסוברים שכדי הליכת מיל הוא 18 דקות של שעות רגילות, והן לסוברים שהוא 22.5 דקות.

ב. יש מקורות מבוססים לשיטות שזמני היום לקריאת שמע נקבעו לפי זריחה ושקיעה.

ג. המתפללים ערבית מפלג המנחה, ורוצים לחוש הן לשיטה שמחשבים את שעות היום לפי זריחה ושקיעה, והן לשיטה שמחשבים לפי צאה"כ, צריכים להתפלל מנחה יותר משעה ורבע לפני השקיעה, ולהתפלל ערבית רק לאחר 18 דקות לפני השקיעה. החושש לסברה זו צריך גם להמנע מלהדליק נרות בברכה יותר מ18 דקות לפני השקיעה.

ד. אמנם מדינא אפשר להתפלל מנחה לפני פלג מהשקיעה, וערבית לאחריה, או מנחה לפני השקיעה, וערבית לאחר השקיעה.

ה. לשיטות שמחשבים מיל 22.5 דקות אפשר לחשב את עמוד השחר בכל עונות השנה לפי 90 דקות זמניות, לשיטות שמחשבים לפי 18 דקות נראה שבחורף יש לחשב את עמוה"ש בזמן שבו הוא באביב, כך שבכל אופן עמוד השחר אינו פחות מ72 דקות לפני הנץ. נראה שלדינא נכון לחוש לשתי השיטות.

בברכה רבה
עידוא אלבה



ב.

אע"ג שבסברא היה אפשר לפרש את הגמרא בפסחים שארבעים המילין הם מזריחה, מ"מ מסברא אי אפשר לחלוק על מה שפירשו הראשונים שארבעים המילין הם מעה"ש.

וגם את הירושלמי אפשר לפרש בשני אופנים. אבל כיון שמצאנו בספר ברית שלום (לרבי פינחס, שחי בדורו של הרמ"א) שפירש את הירושלמי כדעת הראשונים, למי נשמע, לרב עידוא, שכותב שפשט הגמרא והירושלמי שארבעים המילין הם מזריחה, או לראשונים?

אכן הרס"ג בא להורות הלכה למעשה, והוא התכוין לשעה של חז"ל, שהיא ששית הזמן שיש מעה"ש לחצות היום ביום בינוני. וכיון ששעה של חז"ל היא השעה ההלכתית, הרי דבריו כמפורשים. ואין לך ראייה לחלוק על זה, אלא מסברא בלבד. ועם סברות אני לא מתווכח.

אם אתה מביא ראייה מהרמב"ם, א"כ תצטרך לפסוק שמהלך מיל הוא 24 דקות. והיישוב הנכון לדברי הרמב"ם בפירוש המשנה דברכות הוא כמו שכתב הגר"א שהרמב"ם מיירי בקו המשוה.

ואם כתב הרמב"ם את הסיבה להופעת האור, ודאי שכוונתו גם לתוצאה הנובעת מסיבה זו, והיא שלפי ספרי המדע ההם, עה"ש 20 מעלות תחת האופק. וגם כאן לא הבאת ראייה אלא סברא בלבד.

ומה שכתבת שצריך לפרש את דברי תה"ד 18 דקות, והרי אתה מודה שדבר זה נכתב בטעות, שהרי מפורש בהגהות שערי דורא שדעת התה"ד לפרש את הגמרא בפסחים כשיטת רש"י שמזריחה לשקיעה 32 מילין. ואיך אתה רוצה שנפסוק הלכה כדבר שנכתב בטעות?

לא כתבתי שזמן עה"ש במציאות קרוב יותר לדרך החישוב ע"פ שעות ומניות. אלא הראיתי שלפי שתי שיטות החישוב, בין לשיטת המעלות ובין לשיטת הזמניות, אינן תואמות למציאות. והלוח שערך הרב שווארץ אינו "דרך חישוב" אלא עדות ראייה.

נכון, אין אפשרות לכל אחד להחליט מהי כמות האור שמגדירה את עה"ש. ומה שכתבת שהיה להם במקדש מומחים מיוחדים, והרי גם לנו יש מומחה בדבר זה, ולמה שלא נסמוך על מהר"י שווארץ שהיה תוכן וגם רב, וכתב לוח לזמני עה"ש בירושלים, והזמנים שכתב בימים בינונים מתאימים לדעת הראשונים, ומסר עצמו בכל כוחו הדק היטב לברר ענין זה ע"פ המציאות, וסמכו עליו רבנים גדולים?

ומה שאתה מסיק שיש לחוש לשתי השיטות, כבר אמרו על זה חז"ל (עירובין ז.) שהעושה כחומרי דבי תרי דסתרי אהדדי (כשיש חומרא וקולא לכל צד) הוי ככסיל בחשך הולך. וכבר הארכת בנושא זה בירחון אור תורה (תמוז תשעה סימן קי), לענין שאסור להחמיר בצאה"כ כשיטת ר"ת, וכ"ש בענייננו, ולא הבאת שום ראיה מוכחת שיש בראשונים מי שסובר שארבעים המילין הם מזריחה, אלא רק סברות בעלמא.

יוסף עובדיה



ג.

א. בעניין פשט הגמרא וראשונים הסוברים שמיל הוא 18 דקות

מה שכתבתי על פשט הגמרא והירושלמי שמיל הוא 18 דקות הוא על יסוד דברי הגר"א. לא כתבתי זאת כהכרעה, אלא כדי להראות שאין לבטל את דבריו. לענ"ד אין ספק שגם רס"ג, והרמב"ם בפיהמ"ש ברכות, ותרוה"ד סברו שמיל הוא 18 דקות. הרמב"ם בא לפרש על מה מדברת המשנה, ולא מזכיר כלל בדבריו את קו המשווה, לכן צריך לפרש שכוונתו לעמוד השחר הנוהג במקומותינו. ומה שהרמב"ם למעשה פסק כעולא אין זה סותר לכך שזה האופן שבו הוא למד את הגמרא. ומה שתרומת הדשן לכאורה לא ידע שביום בינוני בא"י יש יותר מ 12 שעות מעלות השחר לצאה"כ אין זה משנה את העובדה שדעתו היא שמיל הוא 18 דקות ממש, וממילא מובן שזהו פסק השו"ע. ואין דבר במציאות שסותר לפסק זה. לכן הסוברים כך יכולים שפיר להתבסס גם על פסק השו"ע.



ב. בעניין בדיקת המציאות של הרב יהוסף שווארץ

בניגוד למה שהיה בבית המקדש, לרב יוסף שווארץ לא היתה מסורת להגדרת האור של עמוד השחר. לכן אין לראות בבדיקת המציאות שהוא עשה דבר שמחזק את הסוברים שמיל הוא 22.5 דקות. הסוברים שמיל הוא 18 דקות יאמרו שצריך כמות אור גדולה יותר כדי שייחשב עמוד השחר. ואדרבה תוכנים אחרים כתבו שאין רואים כלל אור כל זמן שהשמש נמצאת יותר מ-18 מעלות תחת האופק, ו-90 דקות לפני הנץ בימי ניסן השמש נמצאת 19.75 מעלות מתחת לאופק, ובגלל זה דחו את הסברה שמיל הוא 22.5 דקות.

מכל מקום, לפי דבריו כמות האור שהוא הגדיר אותה כעמוד השחר נראית בשיא קיץ 120 דקות לפני הזריחה. בניסן ותשרי 90 דקות לפני הזריחה, ובחורף 85 דקות לפני הזריחה. עיקרון השינוי הזה בין העונות, שבחורף עמוד השחר מאוחר לאביב מתאים יותר לשיטת החישוב לפי שעה זמנית מאשר לשיטת המחשבים לפי מעלות.

והנה, רבים ממחברי זמננו הבינו שכמות האור היא פועל יוצא מהמעלות בהן השמש נמצאת, אך לפי דברי הרב יהוסף שווארץ אין התאמה בין מיקומה של השמש לפי חישוב המעלות לכמות האור, אלא שאין בדבריו הסבר לתופעה זו. לענ"ד כיון שהתופעה אינה מוסברת יתכן שהיא משתנה לפי מזג אויר, כך שאדם שיבדוק את הדבר בה' שבט ימצא בו' שבט כמות אור כזו 5 דקות יותר מוקדם, ובו' שבט 5 דקות יותר מאוחר בגלל השתנות מזג האויר, ולכן לענ"ד חז"ל לא התכוונו שנשער בצורה כזו. הגמרא אומרת שמעמוד השחר לנץ החמה הוא עשירית היום, בפשטות הכוונה היא להורות לנו לחשב לפי שעות זמניות, כיון שזה בערך מתאים למציאות, ואין הקפדה על ההבדל שיש בכל זאת בדבר, כל עוד שאין אור ניכר הרבה לפני כן.

מסברה נראה שזמן עמוה"ש של 90 דקות זמניות תואם למציאות בימי החורף, והא עמוה"ש אם הוא זמן קודם להאיר המזרח, ואילו זמן עמוה"ש של 72 דקות זמניות תואם להאיר המזרח, אבל בחורף אין להקדימו לפחות מ-72 דקות לפני הנץ.



ג. בענין החומרה מספק לכאן ולכאן

במאמר של כבודו (אור תורה תמוז תשע"ה סי' קי) הביא את דעת התוספות שכל היכא שאינו יודע להכריע כמי ההלכה מותר להחמיר גם בתרי חומרי דסתרי אהדדי, ואינו נקרא כסיל, וכן

(ד). כ"כ הגרי"מ שלזינגר (במאמר 'על ענין השעות' אש תמיד עמ' תשעג, והובא בספר הזמנים כהלכתם א הערה יא), וכך עולה גם משו"ת איש מצליח (א טו) שאמנם הביא את דברי הרב יוסף שווארץ אבל כתב שצ"ל שכן הוא בירושלים, ובמקומו בתוניס רואים אור רק 70-75 דקות לפני הזריחה. וכיון שדברי הגר"י שווארץ סותרים למה שכותבים תוכנים אחרים, אולי צ"ל שהגר"י שווארץ דן על פי ראיית אור מאוחרת מה צריך להיות היחס בין האור בכל עונות השנה, אם נניח שהאור נראה כבר בהיות 19.75 מעלות מתחת האופק (כיון שבזמן זה הוא צריך להראות לפני הסוברים שמיל הוא 22.5 דקות). וראה עוד מה שכתב הגרי"מ שלזינגר במאמר 'איזהו בין השמשות' עמ' תשצז הערה 8 על מה שראה הרב יוסף שווארץ כוכבים בינונים רק 40 דקות לאחר השקיעה, שאין להביא ראיה ממה שהוא ראה כי יש דברים שמבלבלים ומטעים מי שאינו מומחה. אך מאידך יש להעיר שגם הרב מצליח מזוז אומר שהראה אינה תואמת לשיטת המעלות, ויותר מסתבר שחז"ל לא התכוונו שנשער על פי המעלות כפי שבאור קלוש כזה קשה להבחין.

פסק המג"א סוס" תצג "מפני הספק מותר לנהוג תרי חומרי דסתרי אהדדי", וכ"ד אחרונים שהבאת שם. אך דעת הרמב"ן והרשב"א (חולין מד) שגם מי שמסופק צריך לבחור אחת מהשיטות. וכבודו כותב שכך דעת רש"י ועוד ראשונים.

אך לענ"ד יש להעיר שהחזו"א (יוד קנ, א) כתב בטעם הדבר "כיון שיש כאן מחלוקת חכמים ראוי להלך אחר אחד מהן בין לקולא בין לחומרא, ואפשר דדוקא כשהם רבותיו". ונראה מדבריו שענין זה הוא מצד כבוד לרבו, ואם כן אין זה שייך לנידון דידן, שזו מחלוקת קדומה בין הרבנים של כלל ישראל, ולא של רבותיו. ובערוך לנר (ר"ה יד ע"ב על פי שיטת רש"י) כתב שנקרא כסיל דוקא כשמחמיר בלי לדעת את הטעם, או שלא למד, אבל אם הוא יודע את הטעם ועדיין מסופק הלכה כדברי מי, לא נקרא כסיל. וכעין זה כתב בדברי צבי (או"ח סי' תצג על המג"א). לפי דבריהם משמע שאם חקר ולא הגיע למסקנה מוחלטת שפיר יש לו להחמיר אף בחומרי דסתרי אהדדי. וכן הוא בנידון דידן. אמנם, כפי שהבאת שם יש שכתבו שאין להחמיר שמא יבוא מזה לקולא, אך בראשונים לא מפורש טעם זה.

והנה, בענין המחמירים כר"ת בצאת הכוכבים כתב כבודו שם שגם לשיטת תוספות אין להחמיר בזה מאחר שנהגו כולם להכריע כגאונים ומלים תינוק בשבת כשנולד 25 דקות לאחר השקיעה לפי שיטת הגאונים, אף שהוא בניגוד לר"ת. אלא שענין זה אינו שייך לנידון דידן בספק מתי עמוד השחר, ומהו כדי הליכת מיל, ואיך מונים את שעות היום, שכל אלו דברים שאין בהם הכרעה ברורה בפוסקים האחרונים. לכן לענ"ד נכון להחמיר כפי שביארתי במסקנות שכתבתי לעיל.

בברכה רבה

עידוא אלבה



ד.

כתבת: "ומה שתה"ד לכאורה לא ידע שביום בינוני בא"י יש יותר מ-12 שעות מעלות השחר לצאה"כ אין זה משנה את העובדה שדעתו היא שמיל הוא 18 דקות ממש, וממילא מובן שזהו פסק השו"ע".

אתה מחליף סיבה בתוצאה, שלפי דבריך, אם היה יודע התה"ד שיש י"ב שעות מזריחה לשקיעה, הוא היה מפרש את הגמרא שארבעים מילין הם מזריחה לשקיעה. אולם, אין אלו אלא דברי ניחוש. ולפי זה היה התה"ד חולק בדבר זה על כל הראשונים דס"ל שארבעים מילין הם מעה"ש, ואין כן דרכו של התה"ד.

הנה, כנגד כל הראשונים שבודאי ס"ל שארבעים מילין הם מעה"ש, יש את דברי הרס"ג ופירוש ברמב"ם למשנה, שאין דבריהם מוחלטים, ולזה אתה קורא ספק בהלכה, וטוען שיש לחשוש שמא כוונת הרס"ג והרמב"ם ל 72 דקות. ודאי שמהלך כזה אינו דרכם של הפוסקים. אלא הנכון הוא להשוות הדעות, דאפושי פלוגתא לא מפשינן.

לשון הגמרא בעירובין: "כל היכא דמשכחת תרי תנאי ותרי אמוראי דפליגי אהדדי כעין מחלוקת בית שמאי ובית הלל לא ליעבד וכו' ולא כחומריה דמר וכי חומריה דמר". הרי מבואר דלאו דוקא כשהם רבותיו אלא בכל מחלוקת שתמצא, לכן צ"ל שדעת התוספות היא כמו שכתב החקרי לב (יו"ד סי' פו דף קלג) וז"ל: "נראה שמפרש התוספות דכי תני הרוצה לעשות כב"ש עושה היינו בחכם שדעתו נוטה לדברי ב"ש יעשה כב"ש, ואי דעתו נוטה כב"ה יעשה כב"ה, ואי תופס חומרי שניהם אף שדעתו נוטה לדברי אחד מהם נקרא כסיל, אך אם אין בידו כח להכריע דעתו, בזה הוא שאמרו בשל תורה הלך אחר המחמיר אע"ג דמיקרי כסיל בשיטת התוספות". ובנושא דידן, ודאי שהדעת נוטה אחר כל הראשונים. ורצון התורה הוא למעט המחלוקות בהלכה, ושתהיה הלכה אחת בכל דבר. ואחד מהכללים לצימצום המחלוקת הוא, דבמילתא דאית בה קולא וחומרא למר וקולא וחומרא למר דסתרן אהדדי, חייב להכריע כאחד מהם, דאלו ואלו דברי א' חיים.

המשך הויכוח מיותר, שכל הטענות של כל צד ברורות, ואין צורך לחזור על מה שכבר נכתב.

יוסף עובדיה



ה.

א. כיון שאין כלל ש"קבלנו הוראות תרומת הדשן", אלא יש כלל אחר (לספרדים) "קבלנו הוראות מרן", לא צריך לעסוק בשאלה מה היה אומר תרומת הדשן אילו היה יודע כך וכך, אלא יותר יש לדון בזה על מה שפסק השו"ע שמיל הוא 18 דקות (וכ"ד הרמ"א). לענ"ד לגביו לא יכולים לומר שאילו הוא היה יודע שבין הנץ החמה לשקיעה יש 12 שעות היה אומר שמיל הוא 22.5 דקות, בגלל שיתכן שכשפסק זאת בשו"ע ידע זאת, אלא שמכל מקום כיון שגם לאחר ידיעה זאת, הקביעה שמיל הוא 18 דקות עולה בקנה אחד עם מה שעולה מפשט הסוגיות [הגמרא בפסחים, והגמרא בברכות (לאחר שהתפללו ערבית ורחצה להם החמה), והירושלמי בברכות, והרמב"ם בפיהמ"ש ברכות], לכן פסק כך להלכה.

ב. בגמרא נידה לו ע"א מובאת מחלוקת בין רב ללוי, ומר זוטרא פסק לחומרה כשניהם, וכתבו שם התוספות (ד"ה הלכתא) דאף דהוי תרי חומרי דסתרי אהדדי "הכא דמספקא לן פסיק כמר להחמיר וכמר להחמיר". פשט הדברים הוא שגם אם הייתה למר זוטרא דעת נוטה לרב או ללוי, כל עוד שלא הוכרע אצלו הדבר לגמרי שאחד מהם צודק שפיר יש לו להחמיר.

גם אם ננקוט כחקרי לב שאין להחמיר אף כשרק 'דעתו נוטה', כאן אינו בגדר זה, שהרי כבודו אינו מיישב כלל את הראיות מפשט הסוגיות, אלא רק אומר כך אמרו הראשונים. כיון שמפשט הסוגיות עולה שמיל הוא 18 דקות, דעתו לכאורה נוטה לשיטה זו, אך כיון שרבים מהראשונים אינם אומרים כך יש לחוש לדבריהם גם בדסתרי אהדדי.

ג. ההכרעה של כבודו היא שמיל הוא 22.5 דקות, וכן שיש לחשב את שעות היום מעלות השחר לצאת הכוכבים. לא מובן לי איך יתיישב הדבר עם מנהג ישראל להדליק נרות שבת וכן לקבל שבת יותר מ-3 דקות לפני השקיעה, בזמן שלשיטתך הוא ודאי לפני פלג המנחה. למעשה לפי דרכך שמי שנוהג כסברה אחת אחד אינו רשאי להחמיר כסברה השניה, היה לך לפסוק שאין רשות להחמיר לחשב את שעות היום מעלות השחר, כיון שהוא נגד מנהג ישראל בקבלת שבת.

בברכה רבה

עידוא אלבה



1.

אמנם קבלנו הוראות מרן, אבל יש לנו עוד כלל, וזה לשון שו"ת יבי"א (ח"י חו"מ ס"א): "ועתה בהגלות נגלות ספרי הראשונים, אשכחן שדחו סברא זו, ובודאי אילו היה מרן רואה דבריהם לא היה פוסק לדינא כאותו פוסק שנוכר בבית יוסף, ומה תועיל בזה קבלת הוראות מרן" עכ"ל. והכא נמי, אילו היה יודע מרן שדברי התה"ד הם כשגגה היוצאת מלפני השליט, ושלדעת כל הראשונים שיעור מהלך מיל 22.5 ד' או 24 ד', מה תועיל בזה קבלת הוראות מרן. ודעת הרמב"ם ביד החזקה, כדעת עולא, לכן כתב בפרוש המשנה ששיעור מיל 24 דקות.

ומה שכתבת: "כיון שמפשט הסוגיות עולה שמיל הוא 18 דקות, דעתי לכאורה נוטה לשיטה זו". הנה, מאחר שכל הראשונים לא פירשו את הסוגיות "כדעתך", פשט כזה אינו אלא לפילפולא בעלמא, אבל להלכה לא קיים פשט כזה (וגם הגר"א שכתב לפרש כך בדעת הרמב"ם בפירוש המשנה, אינו אלא בדרך פילפול, ולהלכה נקט שהוא 22.5 ד'). וגם אם תתעקש לומר שיש בראשונים דעה כזו, אחרי רבים להטות, ולא אמרינן דעת נוטה אלא במחלוקת שקולה. ולכן המחמיר כדעה זו הרי שהוא עובר על איסור כסיל בחושך הולך.

ההכרעה שהמיל הוא 22.5 ד', היא כיון שלמסקנת הגמרא לפי כל הראשונים מזריחה לשקיעה (720 דקות) מהלך 32 מיל, ואין לזה קשר לענין כיצד יש לחשב את שעות היום, אם מזריחה או אם מעה"ש.

ולענין חישוב שעות היום, מנהג הספרדים היה למנות מעה"ש עד חצות היום שש שעות זמניות גדולות (לענין ק"ש ותפילה וערב פסח), ומחצות עד צה"כ של הגאונים שש שעות זמניות קטנות (לענין פלג המנחה). וצה"כ דפסחים, הוא כל הכוכבים.

ועיין בקובץ מאורי יהושע (קובץ ד' עמ' לה) במאמרו של הגאון הגדול שריה דבליצקי זצ"ל שכתב לחלק את היום לשנים בחישוב השעות וסיים וכתב: "ואף שמה שהעליתי הוא דבר חדש לחלק באורך השעות של חצי יום ראשון לאורך השעות של חצי יום השני, מ"מ כיון דבשני חצאי היום אנו מחשבים כפי המציאויות ובכל חצי הכל אמת ומתאים למציאות, מה בכך שלא משתווים החצאים, וחותרו של הקב"ה הוא אמת, משא"כ בחישובים האחרים אי המציאות משוועת קופצת בראש" עכ"ל. וכך משמע בשו"ת מהרי"ל (סימן קנב) שכתב: "לעולם חשבינן ו' "

שעות מחצות עד הערב, ומהנהו משערינן פלגא המנחה ותוספת שבת", והובא במג"א סימן רסא. וגם אם לא נראה לך המהלך הזה, כבר כתבתי שאין לזה שום קשר לשיעור מהלך מיל. יוסף יונה



ז.

א. מאחר שדעת רס"ג היא שמיל 18 דקות, וכן נראה מהרמב"ם בפיהמ"ש ברכות, וכן מהראב"ד המובא ברא"ש (מועד קטן ג, לח) דכתב שאם שולחים שליח בבקר למרחק של עשר פרסאות "מטי שליחא התם סמוך למנחה", ולא כתב שהוא מגיע בצאת הכוכבים, וכן הוא פשט הגמרא בשתי סוגיות, והירושלמי בברכות, יותר מסתבר שאם היה מרן רואה את כל הראשונים, היה אומר שי"א שמיל הוא 18 דקות וי"א שהוא 22.5 דקות, ויש לחוש לשתי השיטות.

ב. הגר"א לא כתב מה הכרעתו, ובפשטות דעתו כפי שכתבתי שיש לחוש לשתי השיטות.

ג. הרה"ג שריה דבליצקי הגדיר את מה שהוא כתב "להמציא חידוש", הוא לא אמר שזו דעת המהרי"ל, כי המהרי"ל בכלל נוקט לחשב לפי צאה"כ של ר"ת, והוא גם אינו אומר שזה מנהג הספרדים.

מנהג הספרדים מובא אצל החיד"א (חיים שאל ח"ב סימן לח אות ע): "דשעות אלו מתחילין מעמוד השחר... וכן פשטה ההוראה בכל המקומות". ואצל הבא"ח (ש"ר ויקהל ח): "לחשוב מעמוד השחר עד צאת הכוכבים", ושניהם נקטו בצה"כ של הגאונים". ומבואר שהיו מחשבים את 12 שעות היום לכל העניינים מעמוד השחר עד צאה"כ של הגאונים. אין אצלם הו"א לחשב חצי ראשון לפי צה"כ דר"ת (שלפי זה זמן קריאת שמע יותר מאוחר), וחצי שני לפי צה"כ של הגאונים, אלא שבחצות נקטו כחשוב מהזריחה לשקיעה (בא"ח ש"ר וישלח ד). בין סברה זו ובין סברת הרב דבילצקי קשות, כי בגמרא (יומא כז ע"ב. פסחים נח ע"ב. סנהדרין מ ע"א) משמע שחצות היום שבו השמש מעל ראשו הוא לפני שש שעות ומחצה, וכל הזמנים בגמרא מחושבים באותם 12 שעות, הן זמן קרי"ש והן זמן מנחה גדולה והן זמן פלג המנחה.

ד. הקשר בין שיעור מיל לשאלה אם השעות הן מעמוה"ש או מהנץ הוא שבמציאות אם מחשבים את השעות מעמוה"ש לא מסתבר לחשב לפי מיל של 22.5 דקות (שכן לפי זה מותר לקבל שבת רק 3 דקות לפני השקיעה, ולכן זמן קריאת שמע יש לחשב לפי עמוה"ש של 72 דקות (ורק בחורף להקדם ב 10 דקות). אך לגבי איסור אכילה לפני התפילה ותענית, וכן ברכת התורה בשבועות כשכיון ביום הקודם לפטור עד עמוה"ש, יש לחשב לפי עמוה"ש של 90 דקות. ולפי מה שביארתי יש לחשב לפי שעות זמניות כמו בלוחות מבית מדרשו של הרב מרדכי אליהו.

בכבוד רב

עידוא אלבה



ה). ראה מחזיק ברכה סי' רסא בקו"א. והבא"ח בויקהל שם כותב שליש שעה אחרי המגרב.

הרב אחיקם הלוי
רב היישוב מעלה מכמש

זמן השקיעה ביישוב מעלה מכמש

כאשר אנו באים לקבוע את זמני הזריחה והשקיעה קיימות שתי שאלות¹ מרכזיות:
שאלה ראשונה: האם אנו קובעים זמנים אלו כפי שהם נראים לאדם שעומד בגובה ההר, או לפי מה שהיה נראה אם היה האדם עומד במישור?
שאלה שנייה: האם אנו מתחשבים בהרים שמסתירים את השמש או שמא קובעים זמנים אלו בניכוי ההרים?



מחלוקת הגרימ"ט והגרא"ז

קביעת השקיעה בגובה ההר או במישור

דעת הגאון הרב איסר זלמן מלצר² - קביעת זמן שקיעת החמה היא זמן השקיעה במישור, וכאילו אין כאן הר. החידוש בדבריו הוא שאפי' אם רואים את השמש בפועל, מכיוון שאנו נמצאים על ההר זה נחשב שקיעת החמה.

דעת הגרימ"ט³ - קביעת זמן שקיעת החמה היא השקיעה בגובה ההר, ואפי' אם שקעה השמש במישור, ואם האדם היה במישור ולא על גובה ההר הוא לא היה רואה את השמש, מכיוון שבפועל האדם נמצא על ההר ורואה את קרני השמש באופק אין זה נחשב שקיעה לגביו.

דבריו של הגרא"ז צריכים בירור - מה המקור שגובה פני הים זה הגובה שקובע?

צריך להקדים שיש אבחנה ברורה בין ראיית השמש בשקיעה או בזריחה אם אדם נמצא בעמק או בהר לבין כמות האור בכיפת הרקיע באותו מקום. הימצאות האדם בהר או בעמק גורמת לכך שהאדם לא יראה את השמש כשהוא בעמק או שהוא יראה את קרני השמש יותר זמן כשהוא בהר, אבל מה שקובע את כמות האור ברקיע היא רק שקיעת החמה במישור, וככל שהיא יורדת מתחת לאופק כיפת הרקיע הופכת להיות פחות מוארת⁴.

(א). כל הדיון הוא לפי המנהג בא"י ששקיעת החמה היא לפי לשיטת הגאונים, ולא כפי שיטת ר"ת.

(ב). נפק"מ בקביעת זמן השקיעה היא - כניסת שבת, הפסק טהרה, תפילת מנחה, חישוב זמן ברית המילה ביום השמיני.

(ג). בהערות לספר בין השמשות עמ' קנ"ח.

(ד). ספר בין השמשות לגרימ"ט טיקוצ'נסקי עמ' נ"ב-נ"ה.

(ה). הסבר זה מופיע בשו"ת תשובות והנהגות כרך ה סימן ל' "מיהו אף אי נימא שבעמק מחשבים זמן השקיעה מזמן שההרים מכסין השמש מעינינו שאז מתחיל להחשיך, אבל לענין צאה"כ כבר הבאנו בסימן לעיל שדעת הגרימ"ט שלזינגר זצ"ל ועוד, וכן דעת חכמי התכונה, שהמציאות היא שהכוכבים נראים בעמק רק מאותו זמן שנראין במישור, והסבר הדבר הוא שראיית הכוכבים תלוי בחשכת כיפת הרקיע, וחשכת הרקיע תלוי בריחוק השמש מהרקיע, ופשוט שריחוק השמש ברקיע אינו משתנה לפי נמיכות המקום למטה (והבהדל בין עמק למישור הוא רק שלמטה בעמק מקדים להחשיך

על פי זה ניתן לחקור האם שקיעת החמה היא סיבה או סימן.

שקיעת החמה 'סיבה' הכוונה היא שהדבר הקובע הוא מה שאנו רואים בפועל, וזו הסיבה העצמית לקביעת שקיעת החמה. אמנם ניתן לומר הגדרה אחרת, והיא ששקיעת החמה 'סימן'. הכוונה היא שהדבר הקובע אינו מה שהאדם רואה את השמש בפועל, אלא זה סימן לכך שכמות האור בכיפת הרקיע מעל המקום שבו האדם נמצא נמוכה בצורה רצינית, וזה נגרם מכיוון שהשמש יורדת מתחת לאופק, והסיבה העצמית לקביעת שקיעת החמה היא כמות האור בכיפת הרקיע.

לפי חקירה זו ניתן להסביר שדעת הגר"ז ששקיעת החמה היא 'סימן' ואילו דעת הגרימ"ט ששקיעת החמה היא 'סיבה'.

ניתן להוסיף שגם את דעת הגרימ"ט ניתן להסביר בכך ששקיעת החמה היא רק 'סימן' לכמות האור ברקיע, אבל עדיין סובר הגרימ"ט שאם האדם רואה את קרני השמש א"כ מסביבו יש כמות אור גדולה. ומה שמתחשבים שבכמות האור בשמיים לקביעת שקיעת החמה זה רק כשאין מסביבו עוד אור שמש, אבל במצב שיש עוד תוספת של אור שמש, למרות שכמות האור הרקיע כבר נמוכה, עדיין אין זה נחשב שקיעת החמה, כי מתחשבים בכמות האור לא רק בכיפת הרקיע אלא גם על הארץ.

ונפק"מ בהסבר זה היא מה הדין בשקיעה בעמק – אם נאמר ששקיעת החמה 'סיבה', הרי שברגע שהאדם אינו רואה את השמש, למרות שיש עדיין אור בכיפת הרקיע מעליו זה נחשב שקיעת החמה. אולם אם נאמר ששקיעת החמה 'סימן', א"כ מה שקובע בעמק זה שקיעת החמה במישור, שאז כמות האור ברקיע נמוכה, שהרי לפני זה עוד יש אור בכיפת הרקיע, למרות שהאדם בעמק אינו רואה את השמש.



שקיעה לפי המקום הגבוה ביותר בסביבה

הרב חיד"א בספר ברכי יוסף (או"ח סי' של"א ס"ק ז') כתב: "כל שנראה שמש אפילו משהו אפילו בראש הדבר הגבוה יותר שיש בעיר מונין מאותו יום, וכשאין נראה כלל בשום דבר מונין להבא. הרב בית דוד א"ח סי' קכ"ו. וכן נתפשט המנהג בעיר קדשנו ירושלים ת"ו ועיר עז לנו חברון ת"ו מזמן גאוני הדורות' שלפני דורנו".

א"כ מבואר בדבריו שלא רק שזמן השקיעה הוא לפי השקיעה בגובה, אלא אפי' במקומות הנמוכים שנמצאים בסביבה נקבע זמנם לפי המקום הגבוה, אע"פ שהם בפועל לא רואים את השמש מהמקום הנמוך.

מוזמן שההרים מסתירים מעיניהם השמש, אבל בחשכת כיפת הרקיע אין שום הבדל בין מישור לעמק" וראה הרחבה בספר הזמנים בהלכה הרב חיים בניש שער א' פרק ז' עמ' נ"ד הערה 1. וע"ע בקובץ בית אהרן שנה יז גליון ו' עמ' ק"ב שכתב לפקפק בעניין זה שיש התאחרות בראיית הכוכבים אם נמצאים בגובה בהר מחמת דלילות האוויר בגובה מאשר במישור, אבל לא ראיתי שהכריע שכן העניין.

(ו). אגב, יש מכאן עדות שהמנהג בירושלים אצל הספרדים הוא לפי השקיעה של הגאונים ולא כפי שיטת ר"ת.



ניכוי ההרים שמסתירים את השמש - גמ' שבת דף קי"ח

"ואמר רבי יוסי: יהא חלקי ממכניסי שבת בטבריא וממוציאי שבת בצפורי".

וכתב רש"י שם: "ממכניסי שבת בטבריא - מפני שהיא עמוקה, ומחשכת מבעוד יום, וסבורין שחשכה, וממוציאי שבת בצפורי - שיושבת בראש ההר, ובעוד כשהחמה שוקעת נראית שם אור גדול, ומאחרין לצאת".

נראה ברש"י שבטבריה כיוון שהיא שוכנת בעמק לא רואים את השמש אפי' שעדיין יום ואנשי טבריה היו חושבים שכבר חושך, ולכן הם היו מקבלים על עצמם את השבת, אבל אין זה מעיקר הדין.

רבינו יונה (דף לט ע"ב ברי"ף ד"ה היה מהלך) שהביא את דברי רש"י וכתב בצורה יותר מפורשת ש"היו מוסיפין יותר מחול על הקדש".

עוד יותר מבואר בדברי רב ניסים גאון שם וז"ל: "לפי שטבריא היתה נמוכה והחמה שוקעת שם בעוד יומם והיו יושביה מקבלין עליהן השבת משקיעת החמה אצלם ושקיעתה לשם קודם שקיעתה במקומות הגבוהין ומי שמקבל עליו הכנסת השבת מאותה השעה הרי עשה סייג לעצמו והוא משובח ומעולה מן היושבים במקומות הגבוהין ובהרים וכנגדן מוציאי שבת בצפורי שהיא גבוהה טפי ומאחרין לשם פני המזרח להכסיף ושוהין ומאדימין והיו מקבלין עליהן שימור השבת עד שמכסיפין פני המזרח התחתון והעליון ולפיכך הן משובחים בזה הענין יותר מאנשי טבריא ובמסכת ראש השנה בפרק יום טוב של ראש השנה (דף לא) משכחת וטבריא עמוקה מכולן שנאמר (ישעיה כט) ושפלת מארץ תדברי ובמסכת מגילה בפרק מגילה נקראת (דף ו) ולמה נקראת שמה ציפורי אמר רב פפא שיושבת בראש ההר כצפור והרי נתברר לך מיכן כי טבריא נמוכה וציפורי גבוהה".

היה מקום לומר שטבריה נמצאת בעמק ואין הרים קרובים מסתירים אלא ההסתר בטבריה הוא מחמת השיפוע של הצד המערבי שעולה עד לגובה פני הים ומתחבר אל האופק. ולפי הסבר זה יוצא שאפי' אם הגובה שנמצא באופק שהוא רחוק מאותו מקום יוצר הסתרה של השמש, אין מתחשבים בו מעיקר הדין.

אמנם אם נאמר כך צריך ביאור בסברת העניין, שבעצם אנו אומרים שצריכים לנכות את כל הקרקע שנמצאת על כדור הארץ וכאילו כל כדור הארץ באופק המערבי יורד עד הגובה של אותו עמק (ביחס לטבריה זה - 200 מ' מתחת לפני הים).

אלא נראה לומר שבטבריה מדובר שיש הרים קרובים מצד מערב שמסתירים את השמש ובגלל זה מעיקר הדין אין זו שקיעה, שהרי אנו יודעים שיש שמש מאחורי ההר, וזה דומה למצב שיש חומה או בנין שמסתיר את השמש (ואין חילוק בין מעשה ידי אדם לבין הר שהוא מעשה שמיים). אבל במקום שאין הרים קרובים אלא השיפוע בצד מערב עולה עד לגובה פני המישור

(ז). אמנם היה ניתן לדחוק שכתוב זאת רק ביחס ליציאת שבת בצפורי, וזה דוחק.

(גובה פני הים) אין ראייה מדבריה הגמ' שזה רק חומרא ומעלה. וניתן לומר שזה מעיקר הדין, והסברא בזה היא כפי שביארנו לעיל, שכירת הרקיע מחשיכה בזמן שקיעת החמה במישור.

יוצא שבהרים קרובים יש ראייה לדעת רש"י והרב ניסים גאון מהגמ' שקביעת שקיעת החמה לפי הסתרת ההר היא רק בתורת חומרא ולא מעיקר הדין, ואילו עיר שהיא רק בעמק - שקיעת החמה במישור, שזה הזמן שלא רואים את השמש בעמק היא, השקיעה מעיקר הדין ולא בתורת חומרא.



מה הדין בעיר שנמצאת במישור ולא בעמק ויש הרים רחוקים שמסתירים?

אין אפשרות להביא ראייה מהגמ' למצב שבו העיר במישור ויש הרים רחוקים שמסתירים, כי ניתן להעמיד את הגמ' בהרים קרובים. ומה שנראה מלשון רש"י ורב ניסים גאון שמדובר שהיא עיר נמוכה או עמוקה ניתן לומר שהיא עמוקה ונמוכה מחמת הרים קרובים.

וא"כ ניחזי אנן:

לשיטת הגר"א^ז קובעים לפי השקיעה במישור תמיד.

לשיטת הגרי"מ^ט שקובעים לפי השקיעה בגובה יש ספק במקרה זה, וכפי החקירה לעיל - אם שקיעת החמה היא 'סיבה', א"כ הרגע שבו לא רואים את השמש נחשב שקיעה (ובהרים קרובים זה נחשב כמו שאנו מאחורי חומה), ואם שקיעת החמה היא 'סימן' מה שקובע זה השקיעה במישור (ורק במצב שהאדם רואה את השמש בפועל ויש מסביבו קרני שמש הרי שגדל האור מסביבו נחשב יום אע"פ שכירת הרקיע חשוכה, וכפי שביארנו לעיל).

גם לשיטת הברכ"י שקובעים לפי הגעת קרני השמש בהר הגבוה באזור, ואפי' שבעמק לא רואים נחשב עדיין יום מעיקר הדין, בהרים רחוקים יש ספק, וכפי שהסברנו בדעת הגרי"מ^ט.



ציפורי יושבת בהר

העיר ציפורי יושבת בהר ושם החמירו לאחר את זמן יציאת השבת. וצריך ביאור, שהרי זמן יציאת השבת נקבע על פי ראיית ג' כוכבים ואין קשר לראית השמש?

וביאר האג"מ (או"ח ח"א סי' צ"ז)^י שבעקבות ירידת השמש האור בכירת הרקיע מעל ציפורי לא היה חזק והצליחו לראות ג' כוכבים בינונים, אבל עדיין לא הכסיף לגמרי האופק במערב, כיוון שמחמת גובהם הם היו מצליחים לראות את האופק המערבי רחוק יותר. והם היו בקיאים וידעו מתי זמן ראיית ג' כוכבים בינונים, ובכל זאת הם החמירו עד זמן הכסיף כל האופק במערב.

(ח. וז"ל: "א"כ אין הכרח לומר דחד שעורא ממש הן אלא דהעיקר תלוי בכוכבים דכשיראו ג' כוכבים בינונים הוא לילה ושעורא דהכסיף העליון הוא לפעמי' יותר משעורא דג' כוכבים ותלוי זה בהמקומות ולעולם אינו קודם ג' הכוכבים ולכן לאלו שאין רואין או שאין בקיאים יש להם להחמיר עד שיכסיף העליון וזה סובר ר"נ גאון. ולכן בצפורי היה נמשך האדמת פני המזרח עד שהכסיף העליון מצד שהיא גבוהה טפי יותר מג' כוכבים בינונים והם היו בקיאים בכוכבים והיה להם מדינא להוציא השבת בראיית ג' הכוכבים אף שעדיין לא הכסיף העליון ואולי גם לא התחתון אך מ"מ החמירו לקבל עליהם שימור השבת עד שמכסיפין התחתון והעליון לסיג ולמעלה מחמת שעדיין הי' אור גדול ונדמה כיום".

וא"כ אין להביא ראיה כלל מגמ' זו לגבי זמן השקיעה לפי המישור או לפי השקיעה בגובה. מצד אחד ניתן לומר שהשקיעה במישור היא הקובעת, ומה שרואים את השמש זה רק בתורת חומרא. מצד שני ניתן לומר שהשקיעה בגובה היא השקיעה מעיקר הדין, והחומרא כאן היא רק ביחס לזמן צאת הכוכבים להגדרת לילה, וכפי שביאר האג"מ.



שיטת הר"י מגאש

הר"י מגאש חולק על הסבר רש"י ורב ניסים גאון, ובשו"ת הר"י מיגאש סימן מ"ה הוא מבאר שזמן השקיעה בטבריה מוקדם הוא מחמת עיקר הדין, ושם נכנסת שבת יותר מוקדם וגם יוצאת שבת יותר מוקדם, ומה שקובע זה ראיית השמש אע"פ שהיא בעמק. וז"ל "וא"ת דלאו אחד גברא קאמר אתרי גברי הוא דקאמר חד הכניס שבת בטבריה וחד הוציאה בצפורי מאי מעליותא איכא והא קא חזינן במאי דקא מרוח האי בהכנסה קא מפסיד בהוצאה ומאי דקא מרוח האי בהוצאה קא מפסיד בהכנסה אלא ודאי אחד גברא הוא דקאמר וש"מ דטבריה וצפורי קרובים להדדי נינהו ובתוך התחום קיימי..." וכוונת דברי ר' יוסי שהוא רוצה שהשבת שלו תהיה ארוכה^ט.



ר' יונה - הסבר חדש בגמ'

ר' יונה הביא הסבר אחר לגמרי מדוע ר' יוסי רצה להיות בכניסת שבת בטבריה ובמוצ"ש בצפורי, וז"ל "בטבריא היה מנהגם לגמר את הכלי בערבי שבתות מפני כבוד השבת שיריחו ריח טוב ובצפורי היה מנהגם לגמר את הכלים במוצאי שבתות וגם הם לכבוד שבת היו עושין שהיו מראין הצער שיש להם מהנפש היתירה שהיה להם במנוחת השבת וכדי להתנחם מהצער שהיה להם מפרידת השבת היו מגמרין את הכלים להריח ריח טוב. ויש מפרשים שעל זה אמרו (שבת קיח ב) 'יהא חלקי עם מכניסי שבת בטבריא ומוציאי שבת בצפורי שבטבריא היו מגמרים הכלים בערבי שבתות ובצפורי במוצאי שבתות לכבוד השבת כדכתבינן...'".



ט). הגאון הרב נחום רבינוביץ הביא שיטה זו בספר שיח נחום סי' י"ז והסתמך עליה להלכה, ועיקר הקפידא שם היא שאין ללכת אחרי הזמן שקבוע ב'לוחות', והכריע שם לדינא וז"ל שם "ואין לסמוך על זמן השקיעה שבלוחות הוא הדין לעניין מילה בשבת כך גם לכתחילה לעניין הפסק טהרה אבל בדיעבד ניתן לעשותו כל זמן שהוא עדיין יום לעניין קידוש החודש מי שנמצא בתוך גיא עמוק אשר לא ניתן לראות שם את החמה בעוד היום גדול וגם במזרח לא ניתן לראות שם את התופעות המאפיינות את שעת השקיעה ינהג כפי המקום הגבוה הקרוב ביותר, בכניסת השבת יש להקדים הדלקת הנר לפני השקיעה הנראית לעיניים כי אז מתחיל בין השמשות בצאת השבת אין לעשות מלאכה עד שנראים שלושה כוכבים בינוניים".

י). כך כנראה ביאר את הגמ' ר"ת, שסובר ששקיעת גלגל החמה אינה קובעת כלל לזמני היום אלא רק שקיעה שניה ואכמ"ל.

דעת המהרי"ל

כתב מהרי"ל במנהגים הלכות תפילה אות ה' "... ואם שהה עם החזרה סמוך לצאת הכוכבים מ"מ היה מתפלל תפלת המנחה. ומייתי ראייה מפרק כל כתבי א"ר יוסי יהי חלקי עם מכניסי שבת בטבריא, ר"ל מתוך שישבו בין ההרים ומחשכי להו מבעוד יום. וממוצאי שבת עם יושבי צפורי, ר"ל שישבו בראש ההרים. אלמא בני טבריא אם גם החשיך להם בין ההרים מ"מ אחורי ההרים עוד היום גדול ועדיין לא עבר שעת מנחה. ואמר שקבלה היה בידו מרבו המובהק מהר"ש". ומבואר שהוא הבין את הגמ' שלא כדברי הר"י מגאש אלא כרב ניסים גאון, והוא פוסק שמעיקר הדין נחשב יום אפי' שלא רואים את השמש, ומנכים את ההרים, אלא שמחמת חומרא היו מקדימים להתפלל לפני כיסוי השמש.



פסיקת ההלכה - שקיעה במישור או בגובה

נראה שהמנהג הרווח הוא לקבוע את השקיעה על פי השקיעה בגובה. בלוח א"י טיקוצינסקי מפרסמים את זמני השקיעה בעיר ירושלים לפי זמן השקיעה בגובה. בלוח 'המאור' בהוצאת מוסדות אור החיים מציינים את הזמנים בירושלים לפי זמן השקיעה בגובה, וזה על פי הוראת הגר"ע יוסף" והגר"ב צ אבא שאול זצ"ל. בירחון אור תורה ניסן תש"ס סי' פ"ט כתב שמקובל לקבוע לפי השקיעה בגובה בניכוי ההרים.

בשו"ת שבט הלוי ח"ג סי' כ"ז כתב שדעתו נוטה כדעת הברכ"י הנ"ל. לוח 'עתים לבניה' - מציינ את השקיעה במישור וגם בגובה ונוקט לדינא שהשקיעה בגובה היא העיקרית והשקיעה במישור היא רק לחומרא בעניינים דא'.



פסיקת ההלכה - ניכוי הסתר ההרים

לגבי הרים קרובים:

הדרכי משה (סי' רל"ב אות א') הביא את דברי המהרי"ל, וגם המג"א (סי' רל"ג ס"ק ז')^א הביאם להלכה. וכ"פ בשו"ת אג"מ (או"ח חלק א סי' צ"ז)^ב שלא מתחשבים בהסתר ההרים וזמן השקיעה

(א). ע' בשו"ת יביע אומר חלק ז - אורח חיים סימן מ"א אות ד' שמביא פוסקים רבים שכתבו כדעת הברכ"י.
(ב). המג"א ביאר שדברי המהרי"ל נאמרו "דוקא בעיר שבתיה גבוהין או שיושבת בעמק" כלו' שהבתים הגבוהים מסתירים את השקיעה או יושבת בעמק ויש הרים מסביב לה.
(ג). וז"ל "ולכן להלכה מדינא תלוי הכנסת השבת אף במקומות הנמוכים כמו על ההרים ולהוצאת שבת תלוי בצאת הכוכבים כפי המקום אף שהוא מצד הנמיכות ולמעשה יש להחמיר לסיג במקומות הנמוכים כפי שקיעתם אף שהוא בשביל ההרים כדהחמירו בטבריא, ולמעלה יתירה יש להחמיר גם ביציאה על צה"כ שבמקום ההרים כיון שהמקומות סמוכים אף שהוא סיג לסיג כמו שא"ר יוסי וכן ראוי לבעלי תורה להתנהג".

נקבע בניכוי ההרים הקרובים. אמנם בתורת חומרא וסיג ראוי ליראי שמיים להקדים לפי הסתר השמש.

דעת הגר"ע יוסף והגר"צ אבא שאול זצ"ל¹ שלא מתחשבים בהרים וזמן השקיעה נקבע לפי המקום הגבוה בעיר². אמנם לצאת מכל הספקות הם ממליצים להקדים 10 דק' בשכונות הנמוכות³ לענין הפסק טהרה, תפילה, וכניסת שבת.

בספר שלחן שלמה בשם הגרש"ז (חלק ג' סי' של"א סע' ה') כתב ששמע מזקני ירושלים שקבעו את השקיעה בזמן קריאת המגריב שזה היה לאחר 7 דק' לאחר השקיעה הנראית. כל' המנהג היה לא להתחשב בהסתר ההרים. ולכן פסק הגרש"ז שרק 25 דק' לאחר שלא רואים את השמש נחשב צאת הכוכבים (7 דק' ועוד 18 דק'). אמנם הגרש"ז עצמו לגבי השכונות הנמוכות סובר שזה ספק גדול, ולכן צריך להחמיר אפי' בדרבנן, ולענין מילה אם כבר לא רואים את השמש למול ביום השמיני מיום המחרת (וע' בהערה י"ד בשם הגר"א נבנצאל שלענין הפסק טהרה לא אמר להודיע בפרהסיא חומרא זו אלא רק ליחידים).

לגבי הרים רחוקים:

בספר הנברשת⁴ מביא את פסיקתו של מהרי"ל דיסקין בענין הזריחה לגבי תפילת שחרית, שמנכים את הר הזיתים⁵, אבל את הרי מואב שהם במרחק גדול לא מנכים והם נחשבים חלק מהאופק.



מציאות משולבת

מה הדין אם האדם נמצא בגובה ההר ובנוסף מצד המערב יש הרים שמסתירים באופק? מכל מה שראינו לעיל לא מדובר במקרה זה – הגר"ע יוסף שקובע את השקיעה בגובה בעיר ירושלים זה נקבע לפי ההר הגבוה, שזה באזור שכונת בית וגן, שבה רואים את אופק הים ואין הרים מסתירים.

אמנם לפי העיקרון שהסברתי ששקיעת החמה היא 'סימן', ניתן לומר במצב זה שקובעים לפי השקיעה במישור דהיינו חשכת הרקיע מעלינו מכיוון שקביעת השקיעה לפי הגובה היא רק בגלל שבפועל יש יותר אור כפי שביארנו לעיל ולכן לא הולכים לפי השקיעה במישור וזמן השקיעה מתאחר אבל אם יש הרים מסתירים באופק הרחוק ובפועל לא רואים את השמש ואין יותר אור מסביב מחמת הסתר הרים אלו אז אין להתחשב בגובה ההר וצריך לקבוע לפי

יד). מובא בלוח 'המאור' בהוצאת מוסדות אור החיים. וע' בספר באר חיים סי' ז' עמ' ס"א שהרחיב בעניין זה על פוסקי ספרד לדורותיהם.

טו). בשכונת סנהדריה השקיעה נראית 6 דק' מוקדם יותר מזמן השקיעה שהם מפרסמים בלוח.

טז). צריך לשים לב שהם מקדימים 10 דק' מהזמן של השקיעה בגובה, שזה בעצם 5 דק' לפני השקיעה במישור.

יז). מובא בספר הזמנים בהלכה הרב בניש, שער א', פרק ז', עמ' ס' ועוד.

יח). וע' בתשובות והנהגות כרך ד' סימן כ"ה לענין זריחה יש סיבה אחרת לקבוע לפי הזריחה הנראית ממש, מחמת "יראוך עם שמש".

השקיעה במישור. ובקובץ בית אהרון וישראל (שנה י"ז, גיליון ד', עמ' קצ"ג) מצאתי שכתב הרב בצלאל גלינסקי שיש לו עדות מהגרש"ז אויירבך לפסיקה זו, ובדבריו משמע שאפי' מחמת חומרא אין צורך לחוש להסתר ההרים. ואיני יודע אם יש עוד מקומות שבהם ניתן למצוא התייחסות של הגרש"ז בעניין. בכל אופן, אני חשבתי שזה מעיקר הדין אבל יש לחוש להסתר ההרים הרחוקים בתורת סייג וחומרא.

ניתן לקבוע הכרעה זו לא רק מחמת הסברא אלא מצד כללי הפסיקה – מדין ספק ספיקא – ספק אם כדעת הגרא"ז שקובעים לפי המישור, ואפי' אם כדעת הגרימ"ט שקובעים לפי הגובה, הרי יש עוד ספק שאולי הרים המסתירים קובעים את זמן השקיעה. והרי יוצא שיש שתי צדדים לקבוע שזמן השקיעה המישורית כבר נחשב שקיעה.



היישוב מעלה מכמש

המצב שתואר תואם את המצב ביישוב מעלה מכמש, שהוא נמצא בגובה ההר, ובכל אופן לא מתאחר אצלו זמן ראית השמש בפועל, מכיוון שיש הרים רחוקים במערב שמסתירים את השמש לפני השקיעה בגובה, ואפי' לפני השקיעה במישור (ע' בנתונים בתחילת התשובה). א"כ צריכים לקבוע את זמן השקיעה מעיקר הדין כשקיעה במישור ולא כשקיעה בגובה ההר. ולגבי הסתר הרים הרחוקים יש להחמיר בתורת סיג וחומרא לגבי איסורי מלאכה בשבת, הפסק טהרה ותפילת מנחה.

נתונים ביחס ליישוב 'מעלה מכמש':

היישוב מעלה מכמש נמצא על הר בגובה 600 מטר (בערך), ובנוסף יש הרים במזרח שמסתירים את הזריחה וכן הרים במערב שמסתירים את השקיעה.

אם נקבע לפי השקיעה בגובה ההר, א"כ השקיעה מתאחרת 4-5 דקות והזריחה (זמן הנץ החמה) מקדימה 4-5 דקות.

ההרים באופק המערבי גורמים להסתרת השמש בין 6-14 דק' לפני שקיעה במישור^ט (ליתר דיוק – בין חודשי מאי-יולי 12-13 דק' ורוב השנה 8-9 דקות).

ההרים באופק המזרחי גורמים לאיחור זריחת השמש ברוב השנה 1-2 דק' מהזריחה במישור ובחודשי תמוז אב זריחת החמה מתאחרת 3-4 דק'.

בשולי התשובה: קיים דיון בפוסקים איך מתנהגים שבהרים ועמקים שנמצאים באותו תחום או באותו עיר – והרחיב בענין זה בספר באר חיים לרב אברהם חיים עדס עיי"ש. אמנם גם לדעות שסוברות שלכל ה'עיר' יש זמן שקיעה אחד יש להסתפק מה נחשב 'עיר', האם שכונה אחת או רחוב אחד וצ"ע.



(ט). אם קובעים לפי השקיעה בגובה הרי שהשקיעה מקדימה בעוד 5 דק'.

הרב מיכאל ספראי

בגדרי הפסק בברכת הנהנין בין ברכה לאכילה

א.

ברכות מ, א: "אמר רב טול ברוך טול ברוך אינו צריך לברך, הבא מלח הבא לפתן צריך לברך. ור' יוחנן אמר אפי' הביאו מלח הביאו לפתן נמי א"צ לברך, גביל לתורי גביל לתורי צריך לברך. ורב ששת אמר אפי' גביל לתורי נמי אינו צריך לברך, דאמר רב יהודה אמר רב אסור לאדם שיאכל קודם שיתן מאכל לבהמתו שנאמר ונתתי עשב בשדך לבהמתך ואכלת ושבעת".

ומבואר דהוי ג' סוגי הפסקות זו למעלה מזו, וכ"כ הרא"ה דלרב טול ברוך א"צ לברך דלא הוי הפסק, דצורך ברכה היא, אבל הבא מלח הבא ליפתן הוי הפסק, ולר' יוחנן אפי' הבא מלח חשיב צורך אכילה וא"צ לברך, אבל גביל לתורי הוי הפסק ושיחה בטלה בין המוציא לאכילה, ורב ששת אמר שכיוון שאסור לאכול קודם שיתן מאכל לבהמתו הוי נמי צרכי האכילה.

ולפ"ר נראה דר' יוחנן פליג אדרב ששת וס"ל דמותר לאכול קודם שמאכיל לבהמתו. וא"כ קשה אמאי קי"ל להלכה שאסור לאדם לאכול עד שיאכיל לבהמתו, והא ר' יוחנן ורב ששת הלכה כר' יוחנן. ועוד, שמטעם זה להלכה לכאורה גביל לתורי הוי הפסק, ובפוסקים לא כתבו כן. ובכס"מ (פ"א מברכות ה"ח) כ' שהלכה כרב ששת דהלכתא כבתראי, וכבר הקשו ע"ז דלא אמרינן הלכתא כבתראי אלא מאביי ורבא ואילך.

ובפנ"י כתב דהא דאמר רב ששת אפי' גביל לתורי היינו אי לאו דאמר רב יהודה אמר רב שאסור לאדם לאכול קודם שיאכיל לבהמתו. משא"כ לבתר דידעינן שאסור לאדם שיאכל קודם שיאכיל לבהמתו, פשיטא דלא הוי הפסק. ולפי"ז לא שייך לשון "אפילו", אלא אדרבה ילפינן דגביל לתורי ל"ה הפסק בק"ו מהנך דלעיל, דכיוון שאסור לאדם שיאכל קודם שיאכיל לבהמתו אין לך צורך פרוסת המוציא גדול מזה.

אמנם בגמ' לא משמע כ"כ שרב ששת סבר שאפי' ללא דינא דרב יהודה אמר רב שאסור לאכול קודם שיאכיל לבהמתו ל"ה גביל לתורי הפסק. ועוד, שברא"ה מבואר להדיא שטעמו של רב ששת הוא משום דינא דרב שאסור לאדם לאכול קודם שיאכיל לבהמתו.

ולכאורה בי' דברי הרא"ה הוא על-פי הא דנחלקו הפוסקים האם שרי לטעום קודם שיאכל לבהמתו. דעת הט"ז (קסו, ז) דאין איסור טעימה בעלמא מדאמרה הגמ' אסור לאכול ולא אמרינן אסור לטעום, כמש"כ שבת ט, ב אסור לטעום עד שיתפלל וכו'. אבל המג"א (שם סק"ח) ס"ל דאסור ג"כ לטעום קודם שיאכל וכן משמע בבית יוסף (שם). ובאמת בגיטין סב גרסינן אסור לטעום עד שיאכיל לבהמתו, וכן היא גי' הרי"ף והרא"ש בסוגיא דידן.

וא"כ י"ל דהרא"ה ס"ל דאף ר' יוחנן מודה לעיקר הדין שאסור לאכול קודם שיאכיל לבהמתו, אך ס"ל דלטעום מותר, ומשו"ה גביל לתורי הוי שיחה בטלה והפסק. אבל רב ששת

סבר שאסור לטעום קודם שיאכיל לבהמתו, וכן גרס הרא"ה, ולכן לא חשיב גביל לתורי כהפסק ושיחה בטלה. ואולי יש לדייק כן בלשון הרא"ה, שבדר' יוחנן כתב דהוי הפסק דשיחה בטלה בין המוציא לאכילה, ולעיל בדברי רב דהביאו מלח הוי הפסק כתב דהוי הפסק ותו לא. ונראה שכוונתו היא שבאמת לא הוי שיחה בטלה כ"כ, דהוי מצורכי הסעודה שמבלעדי שיתן לפני בהמתו לא יוכל לאכול, אלא שכיוון שמותר לו לטעום אע"פ שלא נתן לפני בהמתו א"כ א"צ להפסיק בין המוציא לאכילה ולכן הוי הפסק שהרי יכול לטעום ואח"כ לצוות שיתנו אוכל לפני בהמתו. ורב ששת ס"ל דאסור לטעום קודם שיתן לפני בהמתו, וא"כ ל"ה שיחה בטלה כלל, שאינו יכול לאכול כלל אחר ברכת המוציא עד שיתנו לפני בהמתו, וא"כ הוי דברים שהם מצורכי הסעודה ול"ה הפסק.



ב.

הבית יוסף (קסו, ו) כתב שבדברי רש"י מבואר שאע"פ ששח מצורכי הסעודה, אם אינו דבר ששייך לפרוסת המוציא הוי הפסק. שפי' רש"י ד"ה הביאו מלח שאין צריך לברך שאף זו צורך ברכה היא שתהיה פרוסה של ברכה נאכלת בטעם. וכן משמע בלשון המרדכי, שכתב שאם סח בדברים אחרים דלא שייכי להמוציא צריך לחזור ולברך. וכן נראה מדברי תוד"ה הבא שכתבו שאנו שאין רגילים להביא מלח או לפתן משום דפת שלנו חשוב. ומשמע דהוי הפסק לדידן, מדהעמידו דבריהם על תחילת הסוגיא דמיירי בדין הפסק ולא גבי מעשה דרבא בר שמואל שאמר שפת נקיה א"צ מלח*.

אבל הרמב"ם (פ"א מברכות ה"ח) פליג וסובר שאם הפסיק בדברים שהם מעניין דבר שמברכים עליו אינו צריך לברך שנית וכו'. ונראה בדבריו שכל שהשיחה היא מעניין הסעודה לא הויא הפסק, וא"צ שתהיה השיחה מעניין פרוסת המוציא דווקא.

ובראש יוסף ב' דמחלוקת רש"י והרמב"ם תלויה בגי' הגמ'. רש"י גרס טול ברוך, דהיינו קח מפרוסת המוציא, וא"כ הוי דווקא בהפסק לצורך ברכת המוציא, ואילו הרמב"ם גרס טול כרוך, כלומר אמר לפלוני לאכול עימו וכו', וסבר הרמב"ם דשרי לטעום קודם שמאכיל לבהמתו, וא"כ מוכח דצורכי סעודה נמי לא הוי הפסק. א"נ סבר הרמב"ם דע"כ מיירי בפת נקי, ולכן סבר שהביאו מלח הוי הפסק שהרי פת נקי א"צ מלח, ור' יוחנן סבר שאע"פ שא"צ מלח לברכה מ"מ הוי מצורכי הסעודה, ולכן ל"ה הפסק.

ולכאורה לדעת רש"י שצורכי הברכה לא חשיבי הפסק, צ"ל דרב סבר דדווקא טול ברוך לא הוי הפסק, דהוא מוכרח לפרוסת המוציא, כמש"כ הפנ"י דמיקרי צורך הברכה דשמא ישכח אח"כ ליתן לחברו שיצא בברכתו ויצטרך לברך שנית, וכיוון שחברו יוצא בברכתו שפיר חשיב כצורך הברכה. אבל הביאו מלח דמיירי בפת נקי, הוי הפסק, או אפי' בפת שאינו נקי דהיינו פת קיבר, מ"מ אפשר דלא הוי לעיכובא כ"כ כמו טול ברוך. ור' יוחנן סבר דאף הביאו מלח חשיב

(א). ויל"ע בתוס' דלרבנו מנחם שהיה מדקדק להביא מלח האם הוי מצורכי הברכה, ולכאורה הוי הפסק שאינו צורך הברכה, רק ששומר את האדם מקטרוג.

כצורך הברכה אבל גביל לתורי הוי הפסק, או משום שמותר לטעום קודם שיאכיל לבהמתו, או שס"ל דהוי איסור חיצוני ולא חשיב ממש כצורכי ברכה.

ורב ששת ס"ל דכיוון שכל יום סמוך לסעודתו צריך להאכיל את בהמתו חשיבא האכלת הבהמה כצורכי הסעודה, ואמירה זו של גביל לתורי לא חשיבא הפסק. ועי' כע"ז במנחת שלמה ח"א סי' י"ח בהערה.

ג.

פסק הרמ"א (רעא, ה): אדם ששכח לקדש עד לאחר שברך ברכת המוציא ונזכר קודם שאכל יקדש על הפת ואח"כ יאכל, אבל בהבדלה יאכל תחילה שאין מבדילין על הפת. וכתב' המג"א שבתשובת מהר"ם (סי' ש"ב) כ' בשם הריצב"א שיבדיל ואח"כ יברך שנית המוציא ויאכל, דהא אסור לאכול קודם שיבדיל. ולא דמי לגביל לתורי דא"צ לברך שנית, דהתם אסור מדאורייתא.

והגרשו"א במנחת שלמה (שם) נתקשה בדברי הריצב"א מאי שנא איסור דאורייתא דל"ה הפסק וחשיב מצורכי הסעודה ואילו איסור דרבנן הוי הפסק. ומשו"ה נדחק לבאר בדברי הריצב"א דמש"כ והתם איסור דאורייתא, אין כוונתו לחלק בין איסור דאורייתא לאיסור דרבנן, אלא עיקר כוונתו לומר שהחויב להאכיל לבהמתו קשור ממש להיתר אכילת האדם, כיוון דלהדיא ילפינן לה מקרא דלבהמתך והדר ואכלת ושבעת. ואף אם אין זה איסור תורה אלא אסמכתא בעלמא, מ"מ הוי כהביאו מלח וליפתן, הבאים ממש להכשיר את הסעודה. משא"כ איסור אכילה לפני הבדלה, שהוא רק מפני שחכמים אסרו לאכול עד שיקיים מצוות הבדלה המוטלת עליו, ולכן אפי' אם הבדלה דאורייתא מ"מ אין זה קשור ממש עם אכילת האדם.¹

ואף שדברי המנחת שלמה נכונים מאד מסברא, מ"מ בדברי הריצב"א לא משמע שזהו עיקר החילוק. ועוד, שהמחצית השקל, לבושי שרד והפמ"ג פירשו כולם את דברי הריצב"א כפשוטו, שיש חילוק בין דין תורה לדין דרבנן. וא"כ בעינן טעמא לחלק בין דאורייתא לדרבנן.

השו"ע (קסז, ז) פסק: ראובן שהיה נוטל ידיו לאכילה ויעקב היה מברך המוציא ונתכוון להוציא השומעים ואח"כ ניגב ראובן ידיו ובירך על נטילת ידים ל"ה הפסק ויצא בברכת יעקב ואינו צריך לחזור ולברך ברכת המוציא. ולכאורה יל"ע אמאי שתק שם המג"א לשו"ע, והא אכילה בלא נטילה וה"ה אכילה בלא לברך על הנטילה אינם אלא מדרבנן. וא"כ לדעת הריצב"א הוי הפסק כמו הבדלה, שהרי איסור דרבנן הוי הפסק, ול"ד לגביל לתורי, שהוא איסור תורה ולא חשיב הפסק.

וצריך לומר שמש"כ הריצב"א לחלק בין איסור דאורייתא לאיסור דרבנן, ביאור דבריו הוא שהיכי שההפסק בא לתקן את המאכל שיהיה ראוי לאכול הרי הוא מסדר האכילה ולא הוי הפסק אבל כשההפסק בא לתקן את האדם האוכל הוי הפסק. וכדברי הנתיב"מ (רלה, ג) שאיסורי דרבנן הם איסורי גברא. וא"כ הדין שלא לאכול קודם הבדלה אינו חסרון בחפצא אלא הוא

(ב). והראני הגר"מ פירר שגם בס' פסקי הגר"ש קמינצקי (שבת פכ"ג סי"ד) ביאר כן את דברי הריצב"א.

תיקון הגברא, ולכן הוי הפסק, אבל נטילת ידיים וברכת הנטילה, אע"פ שחיובם הוא מדרבנן הרי הם נחשבים מסדר האכילה ולכן חשיבי כתיקון הסעודה והמאכל. וה"ה לכל איסורי תורה שמבלעדיהם לא נחשב המאכל כראוי לאכילה, והוי דומיא דהביאו מלח הביאו לפתן, שבא לתקן את המאכל ולא הוי הפסק.

וממילא מבואר היטב דלגבי נטילת ידיים לא השיג המג"א מאומה על השו"ע, דודאי ל"ח הפסק, כי הוא ממש כצורכי הסעודה ומסדר האכילה, וכן גביל לתורי אפי' לסוכרים שהוא דרבנן, י"ל שהוא מסדר האכילה. אבל שאר איסורים, אם הם איסורי תורה הרי הם איסורי חפצא ובאים לתקן את המאכל ולא הוו הפסק, ואם הם איסורים דרבנן אזי הם איסורי גברא ובאים להכשיר את האדם האוכל והוי הפסק.

וכן נראית סברא זו מדברי החזו"א (דמאי טו, ה), שכתב שאם ברך המוציא ונזכר שלא הפריש מעשר ודאי צריך לברך על ההפרשה והוי הפסק לצורך הסעודה, ויפריש בפיו, שאין מברכים על הפרשת מעשר במחשבה לחוד. והיינו כדאמרן, שהפרשת תרומות ומעשרות באה לתקן את המאכל ולכן הוי הפסקה לצורך המאכל דל"ה הפסק בין ברכה לאכילה, וממילא גם שרי לברך על הפרשת המעשר, שהיא חלק מתיקון המאכל.

ובמנחת שלמה נסתפק דשמא כיוון שא"צ להפריש בכל פעם שאוכל אין זה נחשב מסדר האכילה ולא דמי לגביל לתורי. אבל כמשנ"ת נראה, שאף שאין זה מסדר האכילה התמידית ה"ז צורך המאכל, וא"כ משו"ה ל"ה הפסק.

ואם כנים הדברים, אזי אדם שהפסיק לצורך עצמו כדי שיכול יהיה לאכול ולא לצורך תיקון המאכל, דרך משל אדם שצריך לבלוע תרופה קודם האכילה ונזכר אחר ברכת המוציא ששכח ליטול את התרופה, אם יאמר לאחרים הביאו תרופה הוי הפסק שאין זה נחשב כצורכי הסעודה. ובשדי חמד (שו"ת מכתב לחזקיהו סי' ה') האריך לדון במי שנדר שלא לאכול קודם שלומד ח"י פרקים משניות ושכח ובירך המוציא האם שרי לו להפסיק או דחשיב הפסק בין ברכה לאכילה. ולכאורה י"ל דהוי הפסק, דאי"ז דומה לגביל לתורי, שהרי לימוד המשניות הוא תיקון האדם והוי הפסק. אם לא שנאמר שכיוון שכך קבע לו האדם שזהו סדר האכילה התמידית שלו רק לאחר לימוד ח"י פרקים משניות, יש לו יכולת להחשיב את לימוד המשניות כסדר האכילה, וא"כ ה"ה בתרופה קבועה, וצ"ע.



ג). ואם כנים הדברים יש לומר שאישה ששכחה לומר המבדיל בין קדש לקדש ונזכרה אחר שברכה על הדלקת נרות יו"ט קודם שהדליקה את הנר, צריכה לומר מבדיל בין קדש לקדש כדי שתהיה מותרת במלאכה, מיהו חשיב הפסק בין ברכה להדלקה, שהרי ההבדלה אינה לצורך הדלקת הנר אלא כדי שתהיה מותרת בעשיית מלאכה, ואם כן הוי הפסק. מיהו בפסקי הגר"ש קמיוצקי כתב לא כן, כי עיקר ההבדלה היא להתיר מלאכה, ואיננה ענין צדדי כמו איסור האכילה קודם הבדלה, וצ"ע.

הרב יצחק מאוזוז

מו"ץ בבית ההוראה יביע אומר

מחובשי בית המדרש יחזה דעת ירושלים

בדין ברכות ההודאה לניצולי האסון במירון

בס"ד

יום חמישי כ"ד אייר תשפ"א

לכבוד ידיד נפשי מזכה הרבים המופלא, וכתר שם טוב עולה, הרה"ג רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א.

בדבר השאלה אודות האסון הגדול במירון בליל ל"ג בעומר, לתקפ"ץ. ויש אדם שמצא את חבריו רק אחרי כמה שעות במירון לאחר האסון הנורא, האם הוא יכול לברך שהחיינו מרוב שמחה שהוא מצא שלא קרה לו כלום ב"ה.

נראה לענ"ד שהניצול עצמו יברך הגומל בלא שם ומלכות. ואם הוא נסע בדרכו למירון או בחזרתו נסיעה ארוכה, יברך הגומל על הנסיעה ויכוין לפטור את נס ההצלה. וידידיו וקרובי משפחתו השמחים בראייתו, לא יברכו שהחיינו אלא אם לא ראוהו יותר משלשים יום.

הנה בברכות (נח.) איתא דהרואה את חבריו אחר שלשים יום מברך עליו שהחיינו. וכ"פ מרן בשלחן ערוך (סי' רכה ס"א). אך על פחות משלושים יום אין מברכים. אמנם כתבו כמה וכמה פוסקים שבזמננו אין נוהגים לברך שהחיינו, אולם להלכה אם באמת הוא שמח מאד בראייתו, אפשר לברך שהחיינו. ומ"מ היינו דוקא אם עברו ל' יום. [וע"ע בשו"ת יחזה דעת ח"ב (סי' כה) וח"ו (סי' לג) שכתב לענין יהודים שנחטפו במטוס ע"י מחבלים והובאו לאוגנדה, קרוביהם שהיו חרדים לשלומם, אם עברו עליהם ל' יום שלא ראו אותם מברכים עליהם שהחיינו. ע"ש. וע"ע בשו"ת שבט הלוי ח"ה (ס"ס כד) ובספר ברכת ה' ח"ד (פ"ב סכ"ז)].

ומכל מקום נראה שהניצולים יברכו ברכת הגומל בלא שם ומלכות. דהא קיימא לן שארבעה צריכים להודות, חבוש ים יסורים מדבר. ונחלקו הראשונים אם הני ארבעה דוקא, או לאו דוקא ובכל נס שנעשה לאדם יברך ברכת הגומל. וכתב מרן בשלחן ערוך (סי' ריט ס"ט) דהני ארבעה לאו דווקא, דה"ה למי שנעשה לו נס, כגון שנפל עליו כותל, או ניצול מדריסת שור ונגיחותיו, או שעמד עליו בעיר אריה לטורפו, או אם גנבים באו לו אם שודדי לילה וניצול מהם וכל כיוצא בזה, כולם צריכים לברך הגומל. וי"א שאין מברכין הגומל אלא הני ארבעה דוקא. וטוב לברך בלא הזכרת שם ומלכות. והאריכו בזה האחרונים. וכ"כ בבן איש חי (פ' עקב ס"י) ובכף החיים (אות נב) שיברך בלא שם ומלכות.

אלא שמצוי שאלו שהיו נוכחים במירון נסעו נסיעה ארוכה להגיע לציון, ולכן צריכים לברך הגומל מדין הולכי דרכים. והדבר תלוי בדין אם נוהגים לברך הגומל על נסיעה מעיר לעיר, שכתב מרן בשולחן ערוך (סי' ריט ס"ז): באשכנז וצרפת אין מברכין כשהולכין מעיר לעיר, שלא

חייבו אלא בהולכי מדברות דשכיחי ביה חיות רעות ולסטים. ובספרד נוהגים לברך, מפני שכל הדרכים בחזקת סכנה, ומיהו בפחות מפרסה אינו מברך. ע"כ. ואף למנהג ספרד, נודע המחלוקת בזמננו אם צריך לברך הגומל. ואנן בדין נקטינן שמברכים הגומל על נסיעה מעיר לעיר, אף בזמננו. וכן דעת מרן הגר"ע יוסף ולהבה"ח מרן ראש הישיבה שליט"א. וע"ע בס' ברכת ה'. וע"ע בשו"ת יחיה דעת ח"ו (סי' לג) אודות חיילים שנשארו בחיים מפיצוץ שאירע בצור (בשנת תשמ"ד) ואירע להם נס גדול, אם נסעו ד' פרסאות צריכים לברך הגומל. ע"ש.

ולענין קרובי משפחתו האם יכולים לברך עבורו ברכת הגומל, עי' בש"ע שם (סעיף ד') שכתב: אם בריך אחר ואמר: בא"י אמ"ה אשר גמלך כל טוב, וענה אמן, יצא. וכן אם אמר: בריך רחמנא מלכא דעלמא דיהבך לך, וענה אמן, יצא. הגה: ואין זה ברכה לבטלה מן המברך, אף על פי שלא נתחייב בברכה זו, הואיל ואינו מברך רק דרך שבח והודאה על טובת חבריו ששמח בה. ולכאורה יש משמעות בדברי הש"ע שאפילו אחר שאינו קרובו יכול לברך על טובת חבריו, כל שהוא שמח בזה. ולהלכה הסכימו האחרונים שאין לברך הגומל על חבריו או אשתו, אלא על אביו או רבו. ודוקא בדיעבד יצא, אבל לכתחלה אין לעשות כן. עי' במשנ"ב (ס"ק יח) ובביאור הלכה (ד"ה ואין זה) ובכף החיים (אות לג). וע"ע בברכת ה' ח"ד (פ"ו סמ"ב) ובחזון עובדיה ברכות (עמ' שנ, שפא) ובשו"ת יביע אומר ח"ח (חאו"ח סי' ח אות ג').

ועיין בט"ז (סק"ג) דהיינו דוקא ששמח בליבו על שזה נתרפא או ניצול, אבל אם אינו שמח בלבו כל כך, אלא שאומר כן מפני השלום, אין לומר בשם ומלכות דהוי ברכה לבטלה, אלא יאמר בריך רחמנא דיהבך ניהלך. וכ"כ בכף החיים (אות לד).

[ובאופן שלא עברו ל' יום, יוכל ליטול פרי חדש ולברך עליו שהחיינו. וע"ע בספר הליכות שלמה (תפלה, פכ"ג סי"ב) שאחר שכתב שלא נוהגים בזמננו לברך ברכת שהחיינו, רק במקרים מיוחדים. ובשאר גווניו אם מרגיש רצון לברך, יזמין לעצמו פרי חדש ויברך בשעה שיראהו, ותעלה הברכה לכאן ולכאן. וכן נהג הגרש"ז אורבך גופיה, שכאשר היו חתנו וביתו באים מחו"ל, היה מזמין פרי חדש לעצמו ומברך שהחיינו. ע"ש].

ויה"ר שנשמע ונתבשר בשורות טובות, ולא ישמע עוד שוד ושבר בגבולנו, ושב יעקב ושקט ושאנן ואין מחריד. אמן.

ביקרא דאורייתא

יצחק מאזוז ס"ט



הרב ירחמיאל ישראל יצחק הלפרין

בני ברק

"שטרי הדיוטות" ו"כתב המהלך תחת הצורה": שני איסורי קריאה בשבת

שבת קטז:

[משנה קטו. "כל כתבי הקדש מצילין אותן מפני הדליקה, בין שקורין בהן ובין שאין קורין בהן. אף על פי שכתובים בכל לשון טעונים גניזה. ומפני מה אין קורין בהם - מפני ביטול בית המדרש"].

ומפני מה אין קורין כו'. אמר רב לא שנו אלא בזמן בית המדרש, אבל שלא בזמן בית המדרש - קורין. ושמואל אמר אפילו שלא בזמן בית המדרש אין קורין. וכו'.

רב אשי אמר לעולם כדאמרן מעיקרא, ושמואל כרבי נחמיה. דתניא אף על פי שאמרו כתבי הקדש אין קורין בהן אבל שונין בהן ודורשין בהן, נצרך לפסוק מביא ורואה בו. אמר רבי נחמיה מפני מה אמרו, כתבי הקדש אין קורין בהן כדי שיאמרו בכתבי הקדש אין קורין, וכל שכן בשטרי הדיוטות.

שם, קמח: קמט.

משנה. מונה אדם את אורחיו ואת פרפרותיו מפיו, אבל לא מן הכתב. וכו'.

גמרא. מאי טעמא, רב ביבי אמר גזירה שמא ימחק. אביי אמר גזירה שמא יקרא בשטרי הדיוטות. וכו'.



למדנו מסוגיות הש"ס שהיה פשוט לחכמים לאסור לקרוא בשטרי הדיוטות בשבת, ולכמה אמוראים אף גזרו בדברים אחרים אטו שטרי הדיוטות.

ובביאור מה הם שטרי הדיוטות כתב רש"י בדף קטז: "כגון של חשבונות, או איגרות השלוחות למצא חפץ". ובדף קמט. "שטרי הדיוטות של מקח וממכר".

והנה, על מה שכתב רש"י שאף "איגרות שלום" בכלל שטרי הדיוטות, העירו כמה ראשונים שמנהג העולם היה להקל בזה, ורק בחשבונות ומקח וממכר אסרו.

וזה לשון תוספות (קטז:): "וכל שכן בשטרי הדיוטות. פירש בקונטרס איגרות, ותימה דנהגו העולם לקרות בכתב ואיגרות השלוחים ממקום למקום, ולטלטלן ודאי שרי דהא ראויין לצור על פי צלוחית". והביאו בשם רבנו תם שכשאין באגרות ההם שום צורך מותר, ורק שטרות שיש בהם צורך מסוים בכלל האיסור, אך אם הצורך הוא גדול שוב מותר:

שטרי הדיוטות וכתב המהלך תחת הצורה: שני איסורי קריאה בשבת קעה

"ונראה לר"י דלא קרי שטרי הדיוטות אלא שטרי חובות וכיוצא בהן אבל איגרות שרי דפעמים שיש בהן פקוח נפש. ואפילו יודע שאין בו פקוח נפש מתיר ר"ת, דלא הוי שטרי הדיוטות כיון שאין צריך למה שכתוב בה לפי שיודע מה שבאיגרות, ואם אינו יודע שמא יש בו צורך גדול או פקוח נפש ושרי.

וכן משמע בירושלמי דקאמר מפני מה אין קורין בכתבי הקדש מפני שטרי הדיוטות שאם אתה אומר לו שהוא מותר אף הוא אומר מה בכך אם אתעסק בשטרותי משמע דווקא כעין חובות ושטרות קאמר. וכן פי' רש"י לקמן גבי גזירה שלא יקרא בשטרי הדיוטות דבשטרי מקח וממכר קאמר, וכן הגיה בפי' כתב ידו".

ר"י חילק במפורש בין שטרי חובות ומקח וממכר לבין איגרות שלום, שהן ספק פיקוח נפש. ורבינו תם הרחיב את היתר איגרות שלום, ולמדנו מדבריו ששטרי הדיוטות הם רק כאלו שיש בהם איזה עניין צורך של מקח וממכר, אך איגרות שלום כלל אינן דומות לזה, שכן ממה נפשך או שאין בהן כלל צורך או שיש בהן צורך גדול. ובשני האופנים אין הן דומות לשטרי הדיוטות - אם אין בהן כלל צורך אין הן דומות לענייני משא ומתן ומסחר, ואם יש בהן צורך גדול שוב אינו דומה לענייני מסחר. ואכן, לדבריו אין ההיתר בקריאת איגרות שלום משום פיקוח נפש, אלא משום שיש בהם צורך הגוף גדול שאינו דומה למקח וממכר [ואפשר שזו גם דעת ר"י, ולא נחלק עם רבינו תם אלא באחד שיודע מה שכתוב באגרת]. בסוף דבריו הביא רבינו תם ראייה מהירושלמי שכל הגזירה היא מפני התעסקות בשטרות חוב, ולא סתם באגרות ומכתבים.

ואת עיקר החילוק בין שטרי מקח וממכר והדומים להם לאגרות אחרות כתב גם הראב"ה (ח"א סי' תשמד): "ומתשובה זו למדנו נמי שאם הביא גוי מחוץ לתחום כתב לישראל בשבת או ביום טוב שמותר לקבלו ואינו מוקצה, וכו', ואין אסור לקרות בו, כדאמרינן בפרק שואל שאל יקרא בשטרי הדיוטות, ומשמע שאסור לקרות בהם, דהני מילי שטר חוב, ומונה אדם את אורחיו דומה נמי לשטרי חוב, שדעתו לכתוב למנותם הילכך גזרו, אבל שאר כתבים לא".

הרי שהאיסור הוא רק מה שדומה ממש לשטרי חוב.

והנה, בהמשך הגמרא בדף קמט. הובאה ברייתא: "תנו רבנן כתב המהלך תחת הצורה ותחת הדיוקנאות אסור לקרותו בשבת. ודיוקנא עצמה אף בחול אסור להסתכל בה, משום שנאמר אל תפנו אל האלילים. מאי תלמודא, אמר רבי חנין אל תפנו אל מדעתכם".

לא התבאר בברייתא ובגמרא מה טעם איסור הסתכלות בדיוקנאות, ורש"י כתב שאף זה משום שטרי הדיוטות. כנראה הטעם הוא לשיטתו ששטרי הדיוטות כוללים אף איגרות שלום, ואם כן יש לחשוש שיחליפו בין כתב שתחת הצורה לבין איגרות שלום, אך לרבנו תם שהאיסור הוא רק בענייני מקח וממכר צריך ביאור מה טעם האיסור. והנה, תוספות הביאו אף לאסור מכח ברייתא זו קריאה בספרי מלחמות בשבת:

"ומיהו אותן מלחמות הכתובין בלע"ז נראה לרבינו יהודה דאסור לעיין בהן דלא גרע מהא דתניא בפרק שואל (לקמן קמט.) כתב שתחת הצורה והדיוקנאות אסור לקרות בהן בשבת. ואפילו בחול לא ידע ר"י מי התיר דהו"ל כמושב לצים".

אפשר שמדבריו יש ללמוד שכתב שתחת הצורה והדיוקנאות הוא איסור אחר מאשר שטרי הדיוטות, וביסודו אף בחול אסור כיון שהם דברי הבאי וקלות ראש, לעומת שטרי הדיוטות, שאסורים מצד העיסוק בענייני מקח וממכר בשבת. ומכל אחד משני איסורים אלו לומדים לאסור בעוד עניינים - משטרי הדיוטות לומדים לאסור ענייני גורלות בחלוקת מנות בסעודה, ומכתב שתחת הצורה לומדים לאסור סיפורי מלחמות.

אם כן, לשיטה זו אכן יש שני איסורי קריאה שונים בשבת מדרבנן, ושורשיהם בטעמים נפרדים. ובזה ניתן ליישב את הערת המהרש"א על התוספות, וזה לשונו: "ועוד יש לדקדק דכתב שתחת הצורה לא אסרו שם אלא משום גזירה שמא יקרא בשטרי הדיוטות כפרש"י שם, ואמאי לא נגזור כן באגרות אף שאין צריך למה שכתוב בהן כו' לפי ר"ת לעיל, ויש לחלק ודו"ק".

כלומר לדעת תוספות קשה מדוע לא גזרו באגרות שלום אטו שטרי הדיוטות כמו שגזרו [כפי דברי רש"י] בכתב שתחת הצורה. ולדברינו אי אפשר להקשות כן, שהרי לשיטתם גם כתב שתחת הצורה איסורו הוא משום דברים בטלים וקלות ראש ולא משום שטרי הדיוטות, שכן הוא אינו כלל מעניין השטרות והמקח וממכר. וכמו כן, כתב שתחת הצורה כלל אינו דומה לאגרות שלום.



להאמור עד כה נמצא שאין שום מקור לאסור קריאת אגרות שלום בשבת, לא באיסור שטרי הדיוטות דהיינו שטרי מקח וממכר ולא באיסורי הקריאה של כתב שתחת הצורה ודיוקנאות.

לפי זה לכאורה אין גם מקור לאסור לקרוא בספרי חכמות, כיון שהם אינם שייכים לשני האיסורים, וכנ"ל. ובעניין זה ידועה תשובת הרשב"א (א, תשעב) לגבי הלכות מוקצה: "השיב עוד שמותר בשבת להביט באשטורל"ב דכלי הוא. וכל כלי מותר לצורך גופו ואפילו כלי שמלאכתו לאסור. וכל שכן שאין אלא כאחד מספרי החכמה. דמה הפרש יש בין כתוב רשום בלוחות נחשת בעט ברזל לכתוב בספר".

אמנם הרמב"ם בפירוש המשניות (כג, ב) כתב בדרך כלל שאין לקרוא שום ספר בשבת שלא מספרי הקודש, וזה לשונו: "מונה אדם את אורחיו את פרפרותיו מפיו כו' - טעם מה שאסרו למנות מן הכתב גזירה שמא יקרא אגרת שלום בשבת, והוא אסור כי לבד ספרי הנבואות או פירושיהם אסור לקרות בשבת או ביום טוב, ואפילו היה אותו הספר בחכמה מן החכמות". ומדבריו נראה שהוא לא חילק בין שני איסורי הקריאה, ועירב בין גזירת שטרי הדיוטות לבין אגרות שלום, וכשיטת רש"י.



לשיטת הראשונים המתירים לקרוא באגרות שלום כיון שאין הן דומות לשטרי מקח וממכר, יש לברר את ההגדרה מה דומה ומה לא לשטרי הדיוטות. והנה כתב המשנה ברורה (שו, נד) הגדרה נפלאה, לגבי ההיתר לקרוא שלא בפה אגרת שלא יודע מה כתוב בה: "דשמא יש בה דבר שהוא צורך הגוף ואינו דומה לשטרי הדיוטות שהם רק צורך ממונו". [והוסיף: והנה אף

דיש שאוסרים גם באופן זה כמבואר בב"י, סמך בזה להקל באופן שלא יקרא רק יעיין בלבד דבעיון בלבד גם כן יש מתירים בשטרי הדיוטות].

הרי דכל דבר שאינו צורך ממונו אינו דומה לשטרי הדיוטות של מקח וממכר.



אמנם זה צריך ביאור הקשר בין כתבי הקודש לשטרי הדיוטות [לדעת רבי נחמיה], שהרי כתבי הקודש כלל אינם דומים למקח וממכר, ומדוע גזרו עליהם? ונראה שאכן בזה הגזרה שונה, וכלשון הירושלמי (טז, א. הובא בתוספות): "דתני ר' נחמיה מפני מה אין קורין בכתבי הקודש אלא מן המנחה ולמעלה, מפני שטרי הדיוטות, שאם אומר את לו שהוא מותר אף הוא אומר מה בכך שנתעסק בשטרותיו. מתוך שאת אומר לו שהוא אסור, אף הוא אומר כתבי הקודש אסור שטרי הדיוטות לא כל שכן".

ונראה מזה שהאיסור הוא כדי לחזק את העניין של שטרי הדיוטות, ולא של חשש אחלופי בין כתבי הקודש לשטרי הדיוטות (כמו בגזירה של הסוגיא בדף קמט). ובזה יובן מה שרבי נחמיה אסר רק עד זמן המנחה, שהרי אם האיסור הוא משום ביטול בית המדרש הדבר מובן שלאחר הדרשה יהיה מותר לקרוא בכתבי הקודש, אך לשיטתו קשה. אמנם יש שמחקר מדבריו את המילים "מהמנחה ולמעלה" מטעם זה, אך יש שגרסו זאת וביארו שלא גזר עד כדי כך (ראה בביאור הגר"ח קניבסקי), ולדברינו נראה כצד השני, שכן האיסור הוא רק כחזוק לאיסור שטרי הדיוטות, ולא ככל החששות שמא יחליף מותר באסור.

וכך נראה מלשון הירושלמי שמסיים "מתוך שאת אומר לו שהוא אסור, אף הוא אומר כתבי הקודש אסור שטרי הדיוטות לא כל שכן", שאין האיסור לקרוא בכתבי הקודש רק שמא יבוא לקרוא בשטרי הדיוטות, אלא גם כדי לחזק את האיסור של שטרי הדיוטות עצמן, שלא יבוא לזלזל בו לאחר שיראו שבכתבי הקודש מותר לקרוא.



על כל פנים הצענו ללמוד מדעת תוספות שיש שני מיני איסורי קריאה בשבת, האחד משום הבל וקלות ראש, והשני משום מקח וממכר, ולשניהם יש גזירות המרחיבות אותם. איסור נוסף הוא משום ביטול בית המדרש, ולדעת רבי נחמיה אף הוא משום שטרי הדיוטות.

כתב הרא"ש (פכ"ג, א): "ושטרי הדיוטות דאסיר למיקרי בהו פר"י היינו שטרי מקח וממכר ושטרי חובות ומשכונות משום ממצוא חפצך ודבר דבר.

וכיון דחיישינן שלא למנות אורחיו ופרפרותיו שמא יקרא בשטרי הדיוטות מסתברא הוא הדין בכל אגרות רשות. ומצינא לפלוגי דוקא בהני שייך למיגזר טפי לפי שהן מענין חשבונות וצרכיו ודמי לשטרי הדיוטות טפי מאיגרי הרשות שהן דברי שלומות ואין בהן צורך. אבל מדאסרינן כתב שמהלך תחת הצורה ותחת הדיוקנאות שאין בהן צורך כלל ואסרינן משום שמא יקרא בשטרי הדיוטות, נראה דהוא הדין אגרות הרשות".

(א). הערת העורך (הרב רועי הכהן זק): בכ"ל איתא "מן המנחה ולמעלה".

הרי שהרא"ש הבחין וכתב שלכאורה אי אפשר לאסור לקרוא אגרות רשות אטו שטרי הדיוטות, כיון שאין בהן צורך ואין הן דומות לשטרי חשבונות ומקח וממכר. מאידך, אפשר לאסור אותן כמו שאסרו כתב שתחת הצורה משום שטרי הדיוטות.

למעשה, הרא"ש סבר ששתי הסוגיות הן גזירה אטו שטרי הדיוטות, ואם קשה לדבריו מה הסברא לאסור כתב שתחת הצורה אטו שטרי הדיוטות הרי אין דמיון ביניהם, כפי שכתב ששטרי הדיוטות הם דבר שיש בו צורך וכתב שתחת הצורה אין בו צורך. לעומת זאת, לפי איך שפירשנו את דעת רבינו יהודה בתוספות שכתב שתחת הצורה אסור מדין אחר [ומאותו טעם ספרי מלחמות אסורים], הרי שבאמת אין איסורו משום שטרי הדיוטות, והדר דינא להתיר אגרות שלום שאין בהם צורך.

יש להדגיש ולחדד זאת כיון שסיעה מרביתנו הראשונים אוחות בדעה שאגרות שלום מותר לקרוא בשבת (דעת תוספות והראב"ה הנ"ל והובאו בעוד ראשונים. וראה גם במגיד משנה כג, יט, בשם הרמב"ן), וקושיית הרא"ש עליהם מכתב שתחת הצורה לכאורה חזקה מאוד. אלא שכאמור יש להפריד את שני הנידונים, ולדעת אותם ראשונים אין להקיש בין איסורי הקריאה של דברי ההבל וקלות הדעת בשבת לבין איסורי הקריאה בשטרי הדיוטות, הן לקולא והן לחומרא. ונראה עוד שלדעות אלו אין שום איסור בעצם לקרוא כל כתב שנמצא תחת צורה שהיא ואף סיפורי מלחמות, בדברים שאינם הבאי וקלות ראש, אלא דברי חכמה או מצווה.



בשם רבינו יונה הביא הרא"ש ראייה לאסור אגרות שלום מהאיסור לקרוא בכתבי הקודש: "והביא ה"ר יונה ז"ל ראייה מהא דתניא פרק כל כתבי א"ר נחמיה מפני מה אין קורין בכתבי הקודש בשבת כדי שיאמרו בכתבי הקודש אין קורין בשטרי הדיוטות לא כל שכן. והא ודאי דלר' נחמיה אסור לקרות באגרות הרשות מהאי טעמא, ומדר' נחמיה נשמע לרבנן דעד כאן לא פליגי רבנן עליה אלא בכתבי הקודש שאין לאסור מטעם זה, אבל ודאי אגרות הרשות בשטרי הדיוטות מיחלפי".

ולדברינו לעיל רבנו תם ידחה את הראיה בכך שהאיסור לקרוא בכתבי הקודש הוא איסור מיוחד, כדי שלא יזלזלו באיסור שטרי הדיוטות, ואי אפשר ללמוד ממנו על דברים הדומים לשטרי הדיוטות שיש לגזור בהם [דהיינו שאינו חשש "מיחלפי"].

הרא"ש המשיך להביא מדברי רבינו יונה לגבי עיון בשטרי הדיוטות בלא קריאה בפה: "ואיכא רבוותא דאמרי שלא אסרו למנות האורחין מתוך הכתב אלא בקריאה דומיא דפיו, אבל עיוני בלא קריאה שרי.

ומסתברא לן דעיוני נמי אסור, דתניא בתוספתא כתב שתחת הצורה ודיוקנאות אסור להסתכל בהן בשבת. והלין דכתבין מליצות ומשלים של שיחת חולין ודברי חשק אסור לקרותן בשבת. ואף בחול לא ידענא מי התירו שהרי נאמר ובמושב לצים לא ישב. ע"כ דברי ה"ר יונה ז"ל".

שטרי הדיוטות וכתב המהלך תחת הצורה: שני איסורי קריאה בשבת קפב

וכוונתו לשיטת ראבי"ה (ח"א סי' תשמד) בשם הרשב"ם, והובאה גם בעוד ראשונים, שאיסור שטרי הדיוטות הוא רק בדיבור בפה. ודחה זאת רבינו יונה מדקדוק לשון התוספתא "אסור להסתכל", והביאו שיטתו הרבה ראשונים.

ולדברינו ייתכן שלהסתכל בלא לקרוא יהיה אכן מותר באיסורי הקריאה משום שטרי הדיוטות, אך יהיה אסור באיסורים משום דברי הבל וקלות ראש. ולא יהיה ראייה מלשון התוספתא לגבי כתב שתחת הצורה על איסורי שטרי הדיוטות כיון שהם שני איסורים שונים. וזיל בתר טעמא, שלשקוע בדברי הבל בשבת אסור אף בעיון, אך עיסוק ב"ממצוא חפצך ודבר דבר" של חול אינו אלא בקריאה בפה. [אכן לטעם שהביא השבולי הלקט (סי' קכב) בשם אחיו מדוע לאסור אפילו קריאה בהרהור לא יהיה חילוק, וז"ל: "וכן כתב ר' בנימין אחי נר"ו דאפי' הרהור בלא קריאה אסור לפי שאי אפשר שלא ישא ויתן בדברי ענייני האגרת". אך לדברינו ניתן לתת טעם ולחלק באופן אחר וכן"ל].



נפקא מינה נוספת יש בין שני איסורי הקריאה לעניין מי שמתענג בקריאתם. שכן יש מקום להקל בקריאת דברים שאסורים רק משום כבוד השבת למי שמתענג בהם, אך אין מקום להיתר כזה בחשש של עסק במשא ומתן, וכפי שנרחיב.

כתב תרומת הדשן (פסקים וכתבים קנה): "כתבו התוס' פרק אלו קשרים (שבת קיג: תד"ה שלא) וכ"כ אשירי שם, דאסור להרבות בשיחה בטילה בשבת כדמוכח בירושלמי בעובדא דאימיה דרשב"י, ואפילו שאילת שלום התירו בדוחק. ומכאן יש חששא שנוהגין אדרבא בשבת טפי מבחול להתאסף ולספר שמועות מענייני מלכים ושרים וארצותיהם דהיינו שיחה בטילה. אם היו כולם מתענגים בספור השמועות לא הוי קפידא, כדמוכח בסמ"ק דמתיר לפסוע פסיעה גסה לבחורים המתענגים במרוצתם.

ונלע"ד הטעם דכיון דמתענגים בכך חשיב דבר מצוה, וחפצי שמים כדבר מצוה דמותר לרוץ בב"ה ולהרבות שיחה, דעלה קאי הסמ"ק ולדבר מצוה שרי".

ופסק השלחן ערוך (ריש סי' שא): "אין לרוץ בשבת אלא אם כן הוא לדבר מצוה כגון לבית הכנסת או כיוצא בו. בחורים המתענגים בקפיצתם ומרוצתם, מותר. וכן לראות כל דבר שמתענגים בו". ביאר זאת המגן אברהם: "וכן לראות. פירוש אף על פי שאסור לראות דיוקנאות כמ"ש סי' ש"ז סט"ו, מכל מקום אם הראיה עונג לו מותר לראות". ולפי ביאור זה הסיפא בשלחן ערוך היא דין נפרד, שמותר לראות כל דבר שמתענגים. אכן, המגן אברהם הביא ביאור נוסף: "והב"ח פי' דמותר לרוץ כדי לראות דבר עונג". ולפי זה הסיפא היא המשך לרישא, והיא דוגמא להיתר ריצה בשבת, אך אין זה קשור לאיסורי קריאה בשבת. הט"ז דחה את הביאור השני, ועיין מחצית השקל.

והנה, לפי החילוק שחילקנו בין איסור קריאת כתב שתחת הצורה וספרי מלחמות, לבין איסור שטרי מקח וממכר, הרי שההיתר משום תענוג יהיה רק בכתב שתחת הצורה, שיסודו משום מושב לצים, וכמו שמתירים לדבר דברים בטלים כשמתענג [כדברי התרומת הדשן], אך

שטרי מקח וממכר יהיה אסור אף שמתענג, ואף לא אלו שאסרו בדומה להם כגון רשימות פרפראות לאורחים, שכן לא שמענו מעולם להקל באיסורי שבת למי שמתענג בהם, ופשוט.

ואכן, הפרי מגדים הרחיב בדברי המגן אברהם אך ורק לגבי האיסור משום "מושב לצים" שקיים בעיקרו אף בחול, וכתב: "שם נאמר כתב שתחת הצורה אסור לקרותו בשבת. ובב"י הטעם, כשטרי הדיוטות, ואף בחול בדבר מועט שרי, בשבת אסור, אבל לראות הצורה עצמה משמע דשרי. ואין הכי נמי דאם תענוג לו לראות הצורה והכתב לידע מה הוא, כי אם לא יקרא אינו יודע מה הוא ואין לו תענוג, שרינן כהאי גוונא. והכלל, כל מה שאסרו בכעין זה בשבת לחוד, אם הוא עונג לו שרי, הא מה שאסור בחול לקרות שטרי הדיוטות משום מושב לצים, וודאי בשביל עונג שבת לא התירו לו".

ובזה מיושב מה שתמהו האחרונים על המגן אברהם, איך ייתכן להתיר איסור "ממצוא חפצך" משום עונג? וז"ל שלחן ערוך הרב (קו"א שא, ב): "ומה שכתב המגן אברהם ... צריך עיון גדול היכי שרי משום עונג שבת גזרה דשמא יקרא בשטרי הדיוטות כדפרש"י ורא"ש. עיין שם ברא"ש דאיסור שטרי הדיוטות הוא ממצוא חפצך, דמהתם נפקא לן ג"כ איסור מקח וממכר כמ"ש התוס' ורא"ש פט"ו, ואם כן נשרי נמי מקח וממכר לצורך ענג שבת כשאי אפשר לקנות בדרך היתר בהקפה, וח"ו ישתקע הדבר, שלא התירו משום ענג אלא דברים שאיסורם הוא משם דרך חול, כגון שלא יהא דיבורך (עיין סי' ש"ז ס"א בהג"ה) והילוכך בשבת כבחול, דכשמתענג בהם יש כאן ענין ענג שבת ולא דרך חול, אבל שאר כל האיסורים היוצאים מפסוק זה אם תשיב כו' אפילו הגזרות שגזרו חכמים בשבילים לסייג פשיטא דלא דחינן להו משום מצות ענג שהיא מצוה הבאה בעבירה. וכל שכן להרמב"ם דס"ל בשטרי הדיוטות שמא ימחק, עיין ט"ז סי' ש"ז דאסור אף בכתב שתחת הצורה אף אם מתענג כי שמא יבא לקרות בשטרי הדיוטות ולמחקוק. הילכך מחוורתא כפשט לשון הסמ"ק וכמ"ש הב"י (וב"ח) ואליה רבה".

ואכן, לדברינו צודקים דברי שלחן ערוך הרב אך אין בהם משום קושיא על המגן אברהם, שכן יסוד האיסור בדיוקנאות אינו משום "ממצוא חפצך", שבו אין שום מקום להתיר כשמתענג, אלא טעם האיסור הוא משום שהם דברי הבאי וקלות דעת, ואם מתענג שפיר הוי מצווה ולא מושב לצים. ודוק. ואכן, בשטרי מקח וממכר והדומים להם אין את ההיתר של עונג שבת.

וכך פסק הגרי"ש אלישיב (כפי שהביא בשמו הגר"נ רוטנברג מח"ס שבת היום, בנתיבות ההלכה ב עמ' 29): "הגרי"ש אלישיב שליט"א אמר לי לגבי קריאת עיתונים שאם יש עונג בקריאתם אפשר להקל לקרוא דברי חולין, ומשא ומתן אסור לקרוא".

[וכאן המקום להעיר שלטעם האיסור בשטרי הדיוטות משום שמא ימחק (כמו שהביא השלחן ערוך הרב הנ"ל את שיטת הרמב"ם הידועה בפרק כג מהל' שבת הי"ט) אין מקור לאסור בספרים מודפסים, שבהם אין מוחקים, כמו שהעיר הגרי"ש אלישיב, הו"ד בספר אשרי האיש הל' שטרי הדיוטות. אך לטעם האיסור משום "ממצוא חפצך" אין סברא להקל בדפוס].



את ההבחנה בין שני איסורי הקריאה אנו מוצאים גם לגבי היתרו של הרמ"א לגבי שטרי הדיוטות הכתובים בלשון הקודש, שלא נאמרו בשטרי מקח וממכר והדומים להם, אלא רק באיסורי הקריאה משום מושב לצים.

הבית יוסף (שו"ת) הביא את דברי הראשונים הנ"ל בעניין קריאת ספרי מלחמות:

"וכתבו התוספות בפרק כל כתבי (קט"ז: ד"ה וכו') דאופן מלחמות הכתובות בלשון לעז נראה לרבינו יהודה דאסור לעיין בהם דלא גרע מכתב שתחת הצורה ואפילו בחול לא ידע ר"י מי התיר דהו"ל מושב לצים. וכיוצא בזה כתב הרא"ש בפרק שואל (שם) בשם ה"ר יונה וזה לשונו והלין דכתבי מליצות ומשלים של שיחת חולין ודברי חשק אסור לקרותן בשבת ואף בחול לא ידענא מי התירו שהרי נאמר (תהלים א' א) ובמושב לצים לא ישב"

ומהמילים "בלשון לעז" דייק הדרכי משה, שבכתובים בלשון הקודש אין איסור:

"ויש לדקדק מדבריהם דלא נאסר לקרות בשטרי הדיוטות אלא כשכתובים בלשון לעז אבל אם כתובים בלשון הקודש מותר לקרות בהן דהלשון בעצמו יש בו קדושה ולומד ממנו דברי תורה. אבל לא נראה כן ממה שאכתוב בסמוך לדעת מקצת רבוותא דאסור לקרות בספרי חכמות חיצוניות אף על גב דמסתמא הם כתובים בלשון הקודש. מיהו נראה מאחר דאינו אלא איסור דרבנן דיש לסמוך אדקדוק דברי התוספות לקרות בהן כשהן כתובים בלשון הקודש. ולכן נוהגין גם כן לקרות בספרי החכמות בשבת.

ואפשר דאף הרמב"ם והר"ן והמגיד משנה לא אסרו אלא בימים הראשונים שהיו כותבים כל הפירושים והחכמות בלשונות אחרות, כמו שידוע מספרי הרמב"ם שהוצרכו להעתיק אחר כך, אבל בלשון הקודש נראה דשרי. וכו'. כן נראה לי".

וכן פסק בהגהתו לשלחן ערוך (סעיף טז): "ונראה לדקדק הא דאסור לקרות בשיחת חולין וספורי מלחמות, היינו דוקא אם כתובים בלשון לעז, אבל בלשון הקודש שרי".

והקשה הב"ח:

"כתב הרב בהגהת שלחן ערוך דספורי מלחמות שכתובים בלשון הקדש שרי לקרותן בשבת, ודקדק כך ממה שכתבו התוספות בפרק כל כתבי (דף ק"ו) בד"ה וכו' ש"ו"ל מיהו אותן מלחמות הכתובים בלעז נראה לרבינו יהודה דאסור לעיין בהם וכו', ומביאו בית יוסף, דמשמע דוקא בלשון לעז אבל לשון הקדש הלשון בעצמו יש בו קדושה ויש ללמוד מן הלשון הצח כמה דברים שרי. וכו'.

מיהו נראה לפע"ד דלשון הפוסקים לא משמע הכי אלא כל שטרי הדיוטות ומלחמות אפילו כתובים בלשון הקדש אסור לקרות בהן. והא דנקטו התוספות מיהו אותן מלחמות הכתובים בלעז וכו' לא באו אלא להורות מקום האיסור והוא דדוקא אותן מלחמות של מלכי האומות זה עם זה שחיברו האומות בלשון לעז הוא דאסור אפילו היו מעתיקין אותן מלשון לעז ללשון הקדש כיון דאינן אלא שטרי הדיוטות ממש, מה שאין כן ספר יוסיפון וספר דברי הימים של רבי יוסף הכהן וכיוצא בהן דיש ללמוד מספריהם כמה דברי מוסר ויראת שמים אפילו העתיקם ללשון לעז מותר לקרות בהן.

ועוד אפשר לומר דנקטו התוספות לעז משום דכתבו בסוף דבריהם ואפילו בחול לא ידע ר"י מי התיר דה"ל מושב לצים עכ"ל, דכשכתובים בלשון לעז דוקא ה"ל מושב לצים דאלו היו כתובים בלשון הקדש לא ה"ל מושב לצים ואינו אסור אלא בשבת.

והכי נקטינן דכל שטרי הדיוטות וספורי מלחמות אפילו כתובים בלשון הקדש אסור לקרות בהן בשבת דלא כהרב בהגהת שלחן ערוך ג"ל.

הרי שהב"ח צידד שאכן סיפורים בלשון הקודש אינם מושב לצים בחול, אך בשבת עדיין אין ראייה להתיר, וכפשטות לשון הפוסקים.

אמנם לעניינו נראה שכל התירו של הרמ"א אינו אלא בסיפור מלחמות וכתב שתחת הצורה, שהם משום מושב לצים ודברי הבא, ואם הם כתובים בלשון הקודש יש סברא לומר שיש בהם קדושה בעצם ואינם דברי הבל וליצנות. אך שטרי מקח וממכר והדומים להם בוודאי אסורים אף בלשון הקודש. וכן כתב המשנה ברורה בשם הפרי מגדים: "אבל בלשון הקודש וכו' - דהלשון בעצמו יש בו קדושה ולמד ממנו דברי תורה, ולפי זה גם אגרת שלום הכתובה בלשון הקודש שרי לקרות דיש ללמוד מתוכו הלשון וגם כתוב בו כמה פסוקים של תורה, אך שטרי חובות וחשבונות גם להרמ"א אסור אפילו בלשון הקודש [פמ"ג]."

וכן נראה פשוט שאיסור המשנה "מונה אדם את אורחיו ואת פרפרותיו מפיו, אבל לא מן הכתב", הוא אף בלשון הקודש, ורק על ספרי מלחמות דיבר הרמ"א.



את החילוק האחרון בין שני איסורי הקריאה בשבת, נביא לגבי הלכה מחודשת שהסכימו לה כמה אחרונים, ולפיה אין איסור קריאה אטו שטרי הדיוטות בספרים העומדים לקיום אלא רק במעין שטרות ודפים ופנקסים, וכפי שנרחיב להלן. ועל פי הנ"ל נראה שיתכן להקל בזה במה שגזרו אטו שטרי הדיוטות של מקח וממכר, כיון שיש חילוק בין ספרים מודפסים העומדים

ב. אמנם יש להעיר על כך מדברי הרמ"א בעצמו, שהקשה על דבריו מדין קריאת גט בשבת, וז"ל "ואף על גב דכתב הסמ"ג (עשין נ, קלב ע"א) והביאו המרדכי ריש פרק הזורק (גיטין סי' תלו) דגט בזמן הזה מותר לטלטלו שאדם יכול ללמוד ממנו כמה הלכות גט וכמ"ש באבן עזר סימן קל"ו (ד"מ הארוך אות ז) ועיי"ש דמשמע הא בלאו הכי אסור י"ל נמי דשאני גט דנכתב בכל לשון כמו שיתבאר באבן עזר סימן קכ"ו (עמ' קלז) ולהכי נקט דיכול ללמוד ממנו הלכות הגט אבל בלאו הכי אסור אבל בלשון הקודש הכל שרי כדיוק התוספות דנקט דוקא לשון לע"ז. ויש לברר מאיזה דין אסור לקרוא גט.

וזה לשון הסמ"ג "למדנו שאסור לטלטל הגט בשבת כדפירש שם (גיטין עז:): רבינו שלמה. ונראה דדוקא גט שמוקצה לראייה אבל שאר כתבים מותרים לטלטל שראויים לצור על פי צלוחיתו, ומטעם זה אפילו קלף חלק אם אינו מוקצה לכתובה מותר לטלטל. וגט נמי דדוקא בימיהם שלא היו לומדין תורה שבעל פה מתוך הכתב אבל עתה מותר לטלטלו שאדם יכול ללמוד הימנו כמה הלכות גט".

ויש לדעת מהו המוקצה לראייה, האם הוא מדין שטרי הדיוטות, ואם כך הבין הרמ"א מדוע לא חילק שגט אסור כדין שטרי הדיוטות ממש, ואילו סיפורי מלחמות הם מדין אחר?

ונראה שהרמ"א רק התכוון ליישב שלא נוכיח מהסמ"ג שאי אפשר ללמוד הלכות גט, ומדוע לא אמר שאפשר ללמוד מעצם הלשון, וזאת דחה הרמ"א שהגט לא כתוב בהכרח בלשון הקודש.

שטרי הדיוטות וכתב המהלך תחת הצורה: שני איסורי קריאה בשבת קפו

לקיום לבין שטרות של משא ומתן וענייני מסחר, אך לא בדברים שאסורים משום מושב לצימ בשבת, ולכן ספרי מלחמות יהיו אסורים אף אם אינם דומים לשטרי הדיוטות.

כתב הגרא"ז מרגליות בספרו **שערי אפרים** (פ"י סע' לג בפתחי שערים): "הנה בענין לקרות מתוך הכתב הנפטרם שצריך להזכיר, צ"ע אם מותר לעשות כן ביו"ט". יסוד השאלה הוא כמובן מאיסור שטרי הדיוטות, והנה לאחר שהציע כמה צירופים להקל על פי דברי גדולי הפוסקים הוסיף:

"ומכל מקום נראה לי שיש לכתוב בספר ויקרא מתוך הספר, דאע"ג דאמרינן דגם טבלא ופנקס מחלף בשטרא מכל מקום עכ"פ יש להקל טפי מקורא מתוך לוח נייר שרושם עליו.

וגם י"ל דדוקא טבלא ופנקס שרושם הדברים **לשעתם** מיחלף בשטרא, מה שאין כן בזה שהוא כותב לעצמו תוך ספר הוא **לקביעות** לזכור למועדים לשנים הבאות אין זה דומה לשטרות ולא מיחלף".

בתחילת דבריו כאן הוא לומד מסוגיית הגמרא בדף קמט. שיש סוגי כתיבות שאינם מתחלפים בשטרי הדיוטות. שהרי הגמרא נושאת ונותנת בשאלה האם כתב על קיר, שקוע או בולט, וכתב שעל טבלא ופנקס, עלולים להתחלף לבני אדם בשטרות, משמע שלא כל סוג כתב מתחלף בשטרות, ואם כן גם כתב שעל ספר לא מיחלף בשטרות. אך הוסיף בזה גם סברא, שכן שטרות מטבען הם דברים העומדים לשעתן לצורכי המסחר או ההלוואה, ושונים מספרים שעומדים לקביעות לשנים הבאות, ולכן ספרים ושטרות אינם דומים ומתחלפים זה בזה.

את ההיתר להלכה הביאו הגר"ב זילבר בספרו **אז נדברו** (ח"ב סי' י) "די"ל רק באגרת דדומה לשטר גזרה אטו שטרי הדיוטות משא"כ ספר אינו דומה כלל לשטר". וכן הגרי"ש אלישיב, כפי שמסרו רבים מתלמידיו בשמו (וראה למשל בארחות שבת פרק כב הערה רכ).

ההיתר הוא כמובן רק בדברים שהם **אטו** שטרי הדיוטות ולא בענייני מקח וממכר עצמם שאסורים אף בספר, כלומר ספרי הדיוטות יהיו אסורים לכולי עלמא. ולדברינו כאמור ההיתר לא יהיה נכון אף בספרי מלחמות וכתב שתחת הצורה, שלא נאסרו אטו שטרי הדיוטות של מקח וממכר אלא משום מושב לצימ וקלות ראש בשבת (ותתיישב בזה הערת הארחות שבת שם על השערי אפרים מספרי מלחמות וספרי חכמות).

בכל דברינו עד עתה עמדנו בעיקר על החילוק בין שני איסורי הקריאה בשבת והנפקא מינה ביניהם, וכפי שהעלנו בדברי התוספות. אמנם עדיין המלאכה רבה בחשבון ודקדוק דברי הפוסקים להלכה בכל פרט ופרט בסוגיא זו, ולא עליך המלאכה לגמור.



הרב ישי שוב

יד בנימין

הבנת מהות מלאכת לש, ובירור גדר גיבול בדבר

שאינו ב"ג [חלק ב']

שיטות ראשונים נוספות* בהגדרת לישה בדבר שאינו ב"ג – ג. שיטת הריטב"א והרי"ד (מה"ב) * ד. שיטת המאירי * ה. שיטת התוס' והרא"ש * ו. סיכום השיטות להלכה במחלוקת אביי ורב יוסף בדעת ריב"ז * ז. בירור הגדר התחתון בדבר שאינו ב"ג

ג. שיטת הריטב"א והרי"ד (מה"ב)

הקדמה

הריטב"א^א והרי"ד הבינו גם הם כמו הרמב"ם שסוגיית הגמ' בנידון של מורסן משמעותה שאין במורסן איסור דאו'. אך מצד שני הם לא קבלו את האפשרות המחודשת שהסוגיות (שבת יח קנה וביצה לב), חלוקות (וכידוע לרמב"ם גישה מיוחדת ביחס בין סוגיות בש"ס ואכמ"ל). ולכן הם ביארו באופן מחודש כך שהסוגיות לא יסתרו.

עוד מתחדש בדברי הריטב"א והרי"ד ביאור ברור יותר מדוע קיימת לישה בשריית דיו, מה שלא פורש בשאר כל הראשונים (וצ"ב מדוע).

ובאופן כללי שיטתם היא שיש מלאכת לש בשריית דיו וסמנים, ואף שנעשית בכך עיסה רכה. ויש גם מלאכת לש בלישת קמח לעיסה. והם מאריכים להסביר מדוע במורסן לא קיימת הלישה שקורית בדיו, ומדוע לא קיימת הלישה שקורית בקמח.

וכן דנים שניהם בשאלה האם אפר דומה לקמח או דומה למורסן, ונקודה זו היא נקודת המחלוקת המרכזית ביניהם, וכמו שיתבאר.



דברי הריטב"א

והריטב"א כתב וז"ל (קנה:): ומשמע ודאי דאפילו לרבי ליכא איסור תורה בנתינת מים למורסן מדלל קתני חיוב חטאת במורסן כדקתני גבי קמח. והטעם דכיון דמורסן לאו בר גיבול הוא שאין עושים ממנו לעולם עיסה אין בגיבולו חיוב חטאת אלא איסורא דרבנן דגזור אטו

(א). בגיליון הקודם הופיעו הפרקים: א. ביאור שיטת הראשונים שאין לישה בדבר שאינו ב"ג * ב. בירור גדר מלאכת לש בשריית דיו וכרשינים והמסתעף.

(ב). יש לציין שבדף יח ביאר הריטב"א כפירוש המקובל בראשונים, וציין לזה גם בדבריו בדף קנה. עוד יש להעיר שנראה ברור שהריטב"א לקח את פירושו מהרי"ד, אך מסיבה שאינה ידועה הוא לא מציין זאת. ואולי מפני שהוא לא מסכים עם הרי"ד בכל הפירוש אלא רק בחלקו.

קמח, וכו'. והא דאמרינן הכא דמורסן כיון דלאו בר גיבול הוא הוי קיל טפי דאפילו בגיבולו ליכא חיוב חטאת לר' יוסי בר יהודה, ואילו התם אמרינן דדיו כיון דלאו בר גיבול הוא הוי חמיר טפי דמחייב בנתינת מים בלחוד, י"ל דלא דמי דאילו מורסן אין דרך העולם לשרותו אלא לגבלו, וכיון דכן אין לחייב בו חיוב חטאת דהא לא דמי ללישה דהוי במשכן דהיינו שריית סממנין, פי' לישת לחם לא היתה במלאכת המשכן. ואפ"ה בעי ר' יוסי בר יהודה גיבול קמח ואף על גב דלא הואי בסממנין דמשכן, משום דבקמח היינו אורחיה, אבל בדיו וסממנין אף על גב שאין דרך בני העולם לגבלו איכא בשרייתו חיוב חטאת כי היא המלאכה שהייתה במשכן, ע"כ. ובהמשך דבריו כתב שבאפר יש שני שימושים בעירוב עם המים, שימוש אחד היה ע"מ להכין בורית, והיו שורים את האפר במים, וכמו שעושים בדיו וסממנים. ושימוש אחר היה ע"מ לטוח בו, ואז היו נותנים מים ומגבלים. ובשני השימושים יש איסור לישת מה"ת".



אפשרות לביאור דברי הריטב"א ביחס בין שריית וגיבול מורסן לשריית דיו

והנה צריך להבין על איזה מציאות הריטב"א דן בשאלת היחס בין מורסן לדיו, האם הוא דן על מורסן ששורה אותו, דהיינו שנותן מורסן בתוך די הרבה מים והמורסן נימוח שם, או על מורסן שמגבל, דהיינו שעושה אותו למעין דייסא עבה (אך לא עיסה).

ואם הוא דן על מורסן שמגבל אותו, לא ברור מה כוונתו לומר שאין דרך העולם לשרות מורסן ובגלל זה פטור, הרי אנו לא דנים על שריית מורסן כלל. ואם דן על השריה, סוף לשונו לא ברורה: 'דהא לא דמי ללישה דהוי במשכן דהיינו שריית סממנין', מדוע לא דמי, הרי אנו דנים בדיוק על אותה פעולה של שריה. והיה צ"ל שלא חייב אע"פ שדומה למה שהיה במשכן, כיון שאין הדרך לעשות כך.

ג). לכאורה כוונתו לדברי עצמו, ולא לדברי הגמ', דבגמ' הדברים לא מבוארים להדיא.

ד). יש להעיר שהריטב"א כותב כמה פעמים שאין הדרך לגבל את המורסן. והרי"ד (מובא בסמוך) כשהוא מסביר את היחס בין מורסן לדיו כותב קרוב לדברי הריטב"א ואומר שאין הדרך לגבלו. וצריך לומר שכוונת הריטב"א היא שהדרך לערבבו ולעשותו למעין דייסא, בניגוד לדיו וסממנים שהדרך היא לשרותם עד שיתערבו בנוזל. וצ"ב. [ויש שהגיהו את לשון הריטב"א].

ה). אלא שיש הבדל ביניהם בשעת החיוב לדעת אב"י בדעת ריב"י, באפר לבורית החיוב הוא בנתינת המים, ובאפר לטוח החיוב הוא בגיבול.

ונראה שהריטב"א יסביר שהדיון בין אב"י לרב יוסף לגבי אפר מיירי באפר לבורית, ולא באפר לבניין, דבאפר לבניין מודה גם אב"י. וקצת קשה מה הקשה רב יוסף לאב"י מאפר, דילמא מיירי באפר לבניין. ומדוע לא תירץ כך אב"י. ואולי סבר הריטב"א שלא היה מצוי להשתמש באפר לבניין, וכן משמע בלשונו 'דמורסן לאו אורחיה בשום גיבול, ואילו אפר אורחיה בגיבול לפעמים לטוח בו תנורים', אך אין הכרח שכוונתו לומר שהוא רק לפעמים ולא מצוי. ומצד אחר יש מקום לומר שלא היה מצוי לגבל אפר, עפ"ד הרשב"א שהאפר היה מתייבש, וע"פ מש"כ הר"ן שלא היו משתמשים בו לבניין אלא בעפר, ואולי משו"ה הניחו בפשטות שמדובר על אפר לבורית [ועדיין לא מתייבש על הלב, כיון שלא מצאנו בחז"ל את העירוב של אפר ומים בשביל בורית אלא רק לסתימת התנור, וצ"ב].

ויש להעיר שדברי הריטב"א בדיון בשני סוגי האפר לא מובנים די הצורך יעוי"ש, וצ"ע.

ואולי כוונתו לדון על מורסן שמגבל, ומש"כ שאין דרך העולם לשרות מורסן, עיקר כוונתו לומר שבפועל אנו מדברים על גיבול ולא על שריה. אלא שהוסיף לדייק ולומר שאין דרך העולם לשרות, דהיינו, שגם אם מאן דהו ישרה את המורסן לא יהיה בזה חיוב. דהבין הריטב"א בפשט הגמ' שלעולם אין חיוב במורסן, בין בגיבול ובין בשריה. [ואולי הבין כך מפני שהמשנה והברייתא מדברות על נתינים מים בלי גיבול, ויתכן שהוא הבין שזה כולל גם מציאות של שריה].

ועדיין לא נחה דעתנו בפשט הריטב"א, דהדברים חסרים ומעורפלים וק"ל. ובמהדורה קמא התבארו ג' הבנות אחרות בדברי הריטב"א, וגם בהם התקשינו, וצ"ע.



הערה על הריטב"א שמצינו שריה במורסן

ויש להעיר על מש"כ הריטב"א שאין דרך בני האדם לשרות מורסן אלא לגבלו, מדברי המשנה בפסחים (לט): שאוסרת לשרות מורסן לתרנגולים בפסח מפני חשש חימוץ, ומשמע שהייתה דרך לשרות להם מורסן, וצ"ע.



ניסיון להבין את הסבר הריטב"א לחלק בין מורסן לקמח

ומבואר בדברי הריטב"א שהסיבה שמורסן אינו דומה לקמח היא מפני 'דכיון דמורסן לאו בר גיבול הוא שאין עושים ממנו לעולם עיסה, אין בגיבולו חיוב חטאת'. ויש להסתפק בכוונת דבריו בהבנת המציאות במורסן: א. האם כוונתו לומר שטכנית א"א ליצור ממורסן עיסה כמו קמח (דאין הוא נדבק היטב) ולכן אין בו חיוב חטאת. ב. או שמא סובר הריטב"א שאפשר ליצור עיסה ממורסן כמו קמח, אלא שבפועל אין הדרך לעשות ממנו עיסה. ולאפשרות זו יש שתי הבנות מדוע אין חיוב בגיבול, מה כוונת הריטב"א במילים: 'והטעם דכיון דמורסן לאו בר גיבול הוא שאין עושים ממנו לעולם עיסה אין בגיבולו חיוב חטאת'. לכאורה נראה שכוונתו במילים 'אין בגיבולו חיוב חטאת' היא לגיבול עליו הוא מדבר קודם, דהיינו לגיבול שלא נעשה עיסה. דדוחק לומר שאומר שלעולם לא עושים עיסה, ולכן אין ב'גיבולו' חיוב חטאת הכוונה לגיבול שאומר שלעולם לא רגילים לעשות אותו. ועוד, שאם נבין שכוונתו לבאר את הגיבול שלא רגילים לעשות, יוצא שלא הסביר לנו הריטב"א מדוע אין חיוב לש בגיבול הרגיל במורסן (ונצטרך לתת בזה טעמים מעצמינו), וזה לא נראה.

וא"כ יוצא, לפי ההבנה המציאותית שנראית יותר (כמו שיתבאר בסמוך), שהמורסן נעשה עיסה, שלא ביאר לנו הריטב"א מה הדין היכא שגיבול באופן שאין דרך העולם לגבלו.

(1). אמנם בגמ' נראה שהיו צריכים את הגיבול, דהגמ' מחפשת דרך להתיר את הגיבול ולא מסתפקת בשתי וערב כי לא מערב שפיר. ויתכן לחלק בין שוורים לתרנגולים, שלתרנגולים היה די בשריה בלי גיבול, ויעויין בסימן ב' שכ"ד הרמב"ן (אך הריטב"א עצמו שם מקל, יעו"ש).

ויוצא שביאר לנו הריטב"א שכיון שלא עושים מהמורסן עיסה אין בו חיוב חטאת. ובפשטות נראה שלריטב"א הייתה סבורה פשוטה שדווקא עירוב מוחלט של הלח והיבש והפיכתו לדבר אחר לגמרי נחשב לישא, אך בפעולה של 'עירוב בעלמא' כך שהמורסן לא משתנה כ"כ, ולא נהיה לעיסה, כבר לא דומה לדיו ולקמח.



במקום אחר בריטב"א נראית הבנה אחרת

איברא, שבהמשך דברי הריטב"א כתב לכאור את ההבדל בין אפר לטוח למורסן, וז"ל: דהא לא דמי למורסן כפי מה שפירשנו, דמורסן לאו אורחיה בשום גיבול, ואילו אפר אורחיה בגיבול לפעמים לטוח בו תנורים וקדרות ע"ג כירה, ע"כ. והנה האפר נעשה עיסה, ואינו רק עירוב בעלמא, ומבואר שהריטב"א טוען שאין לדמות ביניהם מפני שאין הדרך לגבל מורסן, ומשמע שזה גם במציאות שהמורסן נעשה עיסה כמו האפר, יעויין בזה היטב. וזה סותר למה שהתבאר קודם, שנראה שהריטב"א לא מסביר כלל מה הדין אם עושה מהמורסן עיסה, אלא רק מה הדין אם מערב את המורסן ולא עושה עיסה.

עוד יש להעיר על מה שמשמע מדברי הריטב"א קודם שהפטור במורסן הוא מפני שבפועל לא עושה ממנו עיסה, שקשה אם רק זה הטעם מדוע לרבי אין חיוב, דלכאורה בנתינת המים על מורסן ועירובם נעשה יותר עיסה מאשר מה שנעשה בנתינת מים על קמח בלי עירוב. ולכן מוכרחים לכאורה לומר שיש פטור גם באופן שיעשה עיסה.



סיכום הטעם שאין לחייב במורסן כמו בקמח

ולפי האמור עולה שקיימת אי בהירות בדברי הריטב"א מה טעם החילוק בין מורסן לקמח, ונראה שיש בדבריו שני נימוקים. כאשר אדם מכין מורסן בדרך הרגילה, דהיינו שלא נעשית עיסה, בזה פשיטא ליה לריטב"א שאין חיוב, וטעם הדבר יתברר בסמוך. ואם אדם מכין מורסן לעיסה נראה שטעם הפטור הוא מפני שאין הדרך לעשות כן. והדברים נשארו עמומים וחתומים בפשט דברי הריטב"א, וה' יאיר עינינו.



דיוקים בלשונות הריטב"א האם המורסן יכול להיות עיסה

ובתחילת דבריו כתב הריטב"א: 'אבל מורסן דלאו בר גבול הוא שאין דרך לעשות ממנו עיסה', ומשמע כאפשרות המציאותית השניה. ובהמשך נקט הריטב"א שיש חיוב דאו' בגיבול אפר לטוח, וכתב שהוא שונה ממורסן וז"ל: דהא לא דמי למורסן כפי מה שפירשנו, דמורסן לאו אורחיה בשום גיבול, ואילו אפר אורחיה בגיבול לפעמים לטוח בו תנורים וקדרות ע"ג כירה, ע"כ. וגם מכאן משמע שאין הבדל מבחינה טכנית בין מורסן לאפר, ושניהם יכולים להיות עיסה, וההבדל הוא שבאפר היה דרך לפעמים לעשות עיסה. ומכאן משמע כאפשרות המציאותית

השניה, ומשמע כהבנה השניה באפשרות השניה, שגם היכא שיוצר עיסה אין חיוב. וכל ההבדל בין מורסן לאפר הוא לא מצד התוצאה, אלא מצד הדרך.

אמנם בהמשך דבריו כתב הריטב"א לגבי קמח קלי וז"ל: ואין עושין ממנו עיסה שאינו בן גיבול לעשות ממנו ככרות, ואין בגיבולו אלא איסורא דרבנן דגורין משום גיבול הקמח כדגורין במתניתין גבי מורסן, ע"כ. ומהלשון שאינו ב"ג לעשות ממנו כיכרות משמע שטכנית א"א לעשות ממנו כיכרות, ולא רק שאין הדרך. ואולי אפשר לדחות שבאמת בקמח קלי לא הייתה אפשרות טכנית ליצור עיסה, אך במורסן הייתה אפשרות כזאת. ועוד אולי אפשר לומר שבאמת כיכרות א"א לעשות אלא רק מקמח, אך עיסה כן אפשר. והריטב"א מסביר שלא היו עושים עיסה, אע"פ שאפשר לעשות עיסה, מפני שא"א לעשות מהעיסה הזו כיכרות, אך לעולם קמח קלי נעשה עיסה, וכמו מורסן.



נראה לומר שאפשר לעשות עיסה ממורסן ולעולם אין במורסן חיוב לש

ונראה שיש לנקוט בדעת הריטב"א כהבנה שאפשר ליצור עיסה. ראשית, מבואר בדברי הריטב"א שאפר לטוח נחשב עיסה. ולפי הידוע לנו כעת במציאות מורסן נעשה לעיסה טובה יותר מאשר אפר. ויעויין בהמשך דברי התוס' ועוד, שמורסן מתגבל יותר טוב מאפר. וז"ל כך בדעתם גם בקמח קלי, כמו שיתבאר. ויעויין עוד באות ז באריכות יותר לגבי המורסן. ונראה שבמציאות הקמח קלי ג"כ מתגבל טוב יותר מאפר (ולא נבדק).

ונראה שיש לנקוט בדעת הריטב"א שגם אם אדם יעשה עיסה מהמורסן והקמח קלי לא יהיה בזה חיוב, הן מצד פשטות ורהיטת כל דבריו שאין חיוב במורסן. והן מצד שהוא נוקט כך גם בדעת רבי. ויצא דבר משונה, שאף שרבי מחייב תמיד בנתינת המים, מ"מ במורסן כיון שאין הדרך לעשות ממנו עיסה פטור, ואם יעשה עיסה יתחייב.



ביאור סברת הריטב"א

ויש לברר את סברת הריטב"א מדוע אין חיוב בגיבול מורסן באופן שלא עושה ממנו עיסה. ובהקדים נראה שהדרך במורסן הייתה לתת בו מים ולערבו, כך שהמים יגיעו לכל חלקי המורסן ולא יישאר יבש. אך לא היו יוצרים ממנו עיסה (כגון ע"י פעולות של לישה, דהיינו דחיסה וכיוצא).

וצריך להבין, הרי לדעת הריטב"א לא הייתה לישת עיסה במשכן, אלא רק שריית דיו. ועשיית עיסה נלמדה מדיו, וא"כ מה בכך שהמורסן לא נעשה עיסה כמו בקמח. וכמו שלמדו קמח מדיו, כך יש ללמוד גם מורסן (שלא עושה ממנו עיסה).

ואם היינו סוברים שיסוד החיוב בלש הוא מצד האיחוד היה ניתן לומר שדווקא 'עיסה' דומה לדיו, כיון שנוצר ממנה דבר מאוחד, משא"כ במורסן, שלא היו עושים ממנו עיסה. ואם יעשו ממנו עיסה יהיה פטור אף שנעשה מאוחד, כיון שאין הדרך לעשות עיסה. אך התבאר באות ב' שלא נראה לומר כן. וגם בדברי הריטב"א עצמו לא כ"כ משמע כך, דאם זו היה סברתו מדוע

אמר שאין שאין חיוב במורסן (כלומר מורסן שמערבב עם מים) כיון שלא דומה למה שהיה במשכן, דהיינו שריית סממנים, היה צ"ל בפשטות שהוא כיון שאותו מורסן לא מתאחד¹. ועוד, שהריטב"א מחייב באפר לבורית, ולכאורה כל העניין הוא שהמים יקבלו טעם מהאפר, ואין כל עניין באיחוד של האפר, ויתכן אף שהאפר שוקע למטה, ולכן לא מסתבר לומר שמהות המלאכה היא האיחוד.

ואולי הריטב"א הבין שכדי לחייב בלש צריך שיצור דבר חדש, כמו בסממנים ששורה אותם בנוזל ויוצר צבע. והבינו חז"ל שה"ה גם באבקות וקמחים שלש ויוצר מהם עיסה. אך פעולה שאינה יצירת עיסה אלא עירוב בעלמא, ובעצם אין כוונת האדם כלל ליצור דבר חדש אלא רק שהמורסן יהיה לח יותר ואכיל לבהמות, לא נחשב לישא.

או אולי באופן אחר, שאין הנק' מצד כוונת האדם ליצור דבר חדש, אלא שהתוצאה עצמה (מבחינה חיצונית) היא גרועה והמורסן לא משתנה כ"כ לדבר אחר לגמרי, כמו קמח שנעשה עיסה. וזה גם שונה מדיו וסממנים ואפר לבורית.

יותר מסתבר כהבנה השניה, כיון שהריטב"א סתם שאין חיוב לש כשלא עושה עיסה, מסתבר שהסברא פשוטה יותר.



ביאור דין קמח קלי וקושי בפטור בעיסה רכה

וצריך לומר שגם גיבול של קמח קלי שלא היו עושים ממנו עיסה, אלא רק מערבים את הנוזלים בתוכו לא נחשב יצירה חשובה ולא נלמד מדיו. ולפי האמור הטעם הוא או מפני שאין כוונת האדם ליצור דבר חדש אלא הוא עושה מעשה עירוב בעלמא. או שהתוצאה עצמה אינה שונה כ"כ בין שלב הקמח קלי לשלב העיסה (דייסא), ולא דומה לדיו ולקמח.

אך יש לדון, כשאדם עושה עיסה רכה מה טעם הפטור, הרי זה כבר דומה יותר בתוצאה לדיו, דאמנם יתכן שהדיו נוזלי יותר, אך אכתי לא ברור מדוע היצירה שונה כ"כ ביניהם. ורק אם נאמר את ההסבר הראשון, שאין כוונת האדם ליצור דבר חדש, יהיה מובן. אך הסבר זה עלום מאוד, דמי קובע מהו דבר חדש ומה לא, והרי"ד והריטב"א השוו מעצמם בין דיו וסממנים לאפר, ומניין להם שאפר נחשב דבר חדש וחשוב.

ושמא י"ל שהרי"ד והריטב"א סוברים שהחיוב בסממנים הוא דווקא במציאות שאדם שורה יבש כדי ליתן טעם במים, וכל מציאות שמערבים מים ביבש כדי להטעים את היבש שייכת כבר ללישת קמח, וצ"ע.



ביאור הסברא מדוע אין חיוב בהכנת עיסה ממורסן

ובביאור הטעם מדוע אין חיוב בלישת עיסה ממורסן אפשר להבין בשתי אפשרויות. אפשרות ראשונה פשוטה, דעצם זה שאין דרך המלאכה בדבר גורם לכך שלא שייכת בו המלאכה. ואף

(ז). אמנם כבר כתבתי לעיל שאיני מבורר מה באמת כוונת הריטב"א במשפט זה ולכן קשה לסמוך על הטענה.

שהיה צד להגדיר שהוא עשה את המלאכה אלא שהוא מעין מקלקל, סובר הריטב"א שאין בזה כלל מלאכה".

ואפשרות אחרת ע"פ ההבנה שכדי להתחייב משום לש צריך ליצור דבר חדש, אפשר שגם כשאדם עושה ממורסן בצק, כיון שאין בזה תועלת וחשיבות לא נחשב דבר חדש ולא מתחייב משום לש.

שיטת הרי"ד

והרי"ד (פסקי רי"ד יח. תוס' רי"ד קנה:) כתב וז"ל: ונראה לי לתרץ דשני מיני גיבולין הם, דגיבול דקמח הוא כדי לעשות עיסה, וכיוצא בו גיבול דעפר עושין ממנו עיסה לבניין. וגיבול דיו וסממנין הוא לשרותן כדי שיתנו טעם במים, ע"כ. ונראה שכוונתו לומר שיש שני סוגי חיובים במלאכת לש, האחד שיוצר עיסה, והאחד ששורה את היבש במים כדי ליתן טעם במים. ובסמוך כתב שבשריית אפר לבורית יש חיוב כמו בדיו, ונראה פשוט שכיון שהמטרה בשריית הדיו והסממנים לא הייתה יצירת עיסה אלא נתינת הטעם במים, לא אכפת לן כלל שלא נעשת עיסה עבה אלא רכה או נוזל גמור.

חילוק הרי"ד בין דיו למורסן

ובחילוק בין דיו למורסן כתב הרי"ד וז"ל: ולא דמי גיבול דדיו וסממנין דאמרינן לאו בר גיבול הוא, לגיבול דמורסן דלאו בר גיבול הוא. דתנן בשילהי מסכתין ונותנים מים על גבי המורסן אבל לא גובלין, פירוש גזרינן גיבול דמורסן אטו גיבול דקמח, אבל נתינת מים דמורסן לא גזרינן אטו נתינת מים דקמח, דנתינת מים דקמח אינה אסורה אלא שמא יגבל, דהוי חיוב חטאת, אבל גיבול דמורסן אין בו חיוב חטאת דלאו בר גיבול הוא, לא דמי דיו למורסן, דבודאי בגיבול דמורסן ליכא חיוב חטאת, שאין דרך העולם לגבלו כלל. אבל דיו אף על פי שאין דרך העולם לגבלו, בשרייתו איכא חיוב חטאת, שהיא הלישה שהיתה במשכן, ע"כ. ומבואר בדבריו שאין חיוב בגיבול המורסן כיון שאין הדרך לגבלו. וצריך להבין מה הכוונה שאין הדרך לגבלו, הרי מבואר בכל הסוגיה שהיו מגבלים את המורסן. ונראה שכוונתו למה שהגדיר בר גיבול: 'שדרך העולם לגבלו לעשותו עיסה לעשות ממנו כיכרות'. ואת המורסן היה מערבים ולא עושים עיסה.

ועוד צריך להבין מדוע לא נחייב במורסן כמו החיוב בשריית הדיו, ומה בכך שלא היו מורסן במשכן. ונראה שהרי"ד לא טרח כלל להסביר זאת כיון שבמציאות כלל לא היו שורים מורסן אלא מגבלים אותו (כלומר מערבים ויוצרים מעין דייסא). ומסתבר שאם שורים אותו כדי שיתן טעם במים אין לחייב, כמו שאין לחייב במורסן שיעשה ממנו עיסה כיון שאין הדרך לעשותו עיסה, כמו שהתבאר בדברי הריטב"א.

(ח). ראה שביה"ש (מבשל ס"י) שנקט שדבר שאין הבישול משביח אותו אין מלאכה כלל בבישולו.

ניסיון להבין את החילוק בין מורסן לקמח

ובחילוק בין מורסן לקמח יש להקדים שיתכן שעיקר הביאור של הרי"ד בזה לא נמצא לפנינו, דהוא כתב וז"ל (תוס' קנה:): מאוד פירשתי יפה במהדורא תנינא דקמח דבר גיבול הוא איכא חיוב חטאת ומורסן דלאו בר גיבול הוא ליכא חיוב חטאת, ע"כ. ויתכן שהרחיב שם יותר. ומצינו כמה לשונות של הרי"ד בזה, דו"ל בפסקים (קנה:): דאין חיוב אלא גבי קמח דהוא בר גיבול ועושין ממנו עיסה, אבל מורסן דלאו בר גיבול הוא, שאין עושין ממנו עיסה, אין בגיבול חיוב חטאת, ע"כ. ומע"ז כתב גם לגבי קמח קלי: ואין עושין ממנו עיסה, שאינו בר גיבול לעשות ממנו ככרות, ואין בגיבולו אלא איסור דרבנן, ע"כ. ופשטות דבריו נראה שמדבר בפועל על מציאות שלא עושה עיסה, ולרי"ד כמו לריטב"א יש סברא פשוטה שכשלא עושה עיסה אין חיוב לש.

איברא שגם ברי"ד יש לכאורה הכרח לומר שגם אם יעשה עיסה אין חיוב, כיון שהוא נוקט שגם לדעת רבי אין חיוב במורסן, וכטענה שהועלתה לעיל בדברי הריטב"א. עוד יש להעיר מלשון הרי"ד: ולא דמי גיבול דדיו וסממין דאמרינן לאו גיבול הוא לגיבול דמורסן דלאו בר גיבול הוא, דבוודאי בגיבול דמורסן ליכא חיוב חטאת שאין דרך העולם לגבלו, ע"כ. ופשטות לשונו מורה על כך שהטעם שאין חיוב לש הוא מפני שאין הדרך לגבל, דהיינו, שההבדל הוא לא מצד התוצאה, אלא התוצאה היא אותה תוצאה והפטור הוא מפני שאין הדרך (יעוין היטב). עוד יש להוכיח מדברי הרי"ד שבאפר לטוח אין חיוב לש ומדמה אותו למורסן, והרי באפר אנו מדברים על מציאות שעושים ממנו עיסה. ובהכרח שסברת הרי"ד היא שעצם זה שאין הדרך לעשות עיסה, אז גם כשבפועל עושה עיסה יהיה פטור. וסיכום הדברים נראה שהעמימות שהתבארה לעיל בריטב"א קיימת ג"כ ברי"ד, יעוי"ש. סיכמנו את הדברים, וה' יאיר עיננו.



דברי הרי"ד שבאפר לטוח אין איסור תורה של לש

ובנקודה מרכזית אחת חולקים הרי"ד והריטב"א, דהרי"ד סבור שאין איסור תורה באפר שמכינו לטוח, ובניגוד לריטב"א, וז"ל: וקשיא לי, כיון דאפר לאו בר גיבול הוא, היכי סליק אדעתיה דרב יוסף דהאי אפר אפר ממש הוא ומיחייב עליו חטאת, ומאי שנא ממורסן האפר. ותו, דהא במסכת ביצה בפרק המביא אמרי' קיטמא שרי, ופירש המורה מותר להטיח ולגבל בו כדי להטיח בו תנורו ביום טוב, משום דאפר לאו בר גיבול, ולפי שעה הוא עושה כדי שלא יצא חומו, ע"כ. וביאר בהמשך שהחיוב באפר הוא דווקא שנעשה לבורית^ט.



ט. ולפירושו מובן מדוע היה ברור לרב יוסף ולאביי שהברייתא מדברת על אפר לבורית ולא אפר לטוח, כי אפר לטוח אין בו מלאכת לש מה"ת.

בירור המחלוקת בין הרי"ד לריטב"א באפר לטוח

וכאמור לעיל הריטב"א נחלק בזה על הרי"ד וכתב שאין לדמות אפר לטוח למורסן, וז"ל: ואף על פי כן אינו מחוור, דהא לא דמי למורסן כפי מה שפירשנו דמורסן לאו אורחיה בשום גיבול ואילו אפר אורחיה בגיבול לפעמים לטוח בו תנורים וקדרות ע"ג כירה, ע"כ. ולכאורה טענתו צודקת וצריך להבין מדוע הרי"ד לא סבר כך, ומה יענה על טענתו.

וביתר ביאור, בשלמא בתחילת הבנתו של הרי"ד שהגמ' בדף יח מדברת על אפר לטוח, קושייתו מובנת, דהגמ' עצמה אומרת שהאפר אינו ב"ג, ולדעת הרי"ד מפורש בדף קנה שדבר שאינו ב"ג אין בו איסור תורה. ולכן בהכרח לומר שאף שהיו מעט שמגבלים את האפר, חז"ל קבעו לנו שהוא אינו ב"ג. אך מסקנת הרי"ד היא שהגמ' כלל לא מדברת על אפר לטוח אלא על אפר לבורית, וא"כ שוב היה לרי"ד לחזור להבנה הפשוטה שלעולם אפר לטוח הוא ב"ג, וכמו שטען הריטב"א.

ונראה שיש שתי סיבות לכך שהרי"ד נשאר בזה שבהכרח אפר לטוח אינו ב"ג - סיבה ראשונה, דאם אפר לטוח נחשב ב"ג, לא מובן מה הוכיח רב יוסף לאביי מהבירייתא לגבי אפר, דלעולם אימא לך שמדובר באפר לטוח ולא באפר לבורית (וכבר הוקשה כן לעיל בהערה ע"ד הריטב"א יעו"ש). וסיבה שניה היא מה שמביא הרי"ד מהגמ' ורש"י בביצה, שמבואר שאין איסור דאו' בגיבול אפר, ורש"י פירש שהוא אינו ב"ג. אמנם בגמ' עצמה לא מבואר שהטעם הוא מפני שאינו ב"ג, אך ס"ל לרי"ד שיש להניח שהוא אותו טעם שמצאנו במורסן (להבנתו במורסן) ולא טעם אחר. ולכן מכח זה טען שאע"פ שכן היו מגבלים אפר, לא היה איסור דאו'.



קשיים בשיטת הרי"ד והריטב"א

אך באמת נראה שעדיין טענת הריטב"א צודקת, וסו"ס כיון שכן היה מצוי שמשמשים באפר לטוח, כבר אין זה מוגדר כדבר שאין דרך בני האדם לגבלו, והיה צריך להיות בזה חיוב תורה.

ומאידך, נראה שהטענות שהביאו את הרי"ד לומר שלא כמו הריטב"א גם הן צודקות, הן הסיבה הראשונה, והן הסיבה השניה, דכפי שהתבאר בסימן א' אות א' עיקר פשט הגמ' בביצה הוא כפירוש רש"י.

ולכן נראה מצירוף שתי הצדדים שעיקר הפירוש במשמעות שאפר 'אינו בר גיבול' אינו הפירוש שחידשו הרי"ד והריטב"א, אלא הבנה אחרת. ובהנחה הפשוטה, אותו פירוש יש גם לדברי הגמ' שמורסן אינו ב"ג (וכ"ד כל הראשונים שהוא אותו פירוש, למעט המאירי, כמו שיתבאר בהמשך). ובאמת נראה שעצם הפירוש למושג 'בר גיבול' שהדרך לעשותו עיסה אינו מרווח, דבכל הש"ס המשמעות של המילה 'בר' היא שיש אפשרות כזו, וכמו כן כאן נראה שהפשט של בר גיבול הוא שהדבר יכול להתגבל.

עוד נראה שגם הביאור המיוחד שהדיון בין רב יוסף לאב"י היה באפר לבורית ולא באפר לטוח אינו מתיישב על הלב, ולא בכדי שאר הראשונים לא הבינו כך. ובר"ד עצמו מבואר שהוא מחדש כן מדעתו. וגם קצת משמע מהלשון 'אחד נותן את האפר ואחד נותן את המים', שמדובר בכמות לא גדולה של מים, שבאה לגבל את האפר.

עוד נראה שהחילוק בין שריית סממנים לעיסה רכה מקמח קלי אינו מיושב די הצורך [וקושי זה קיים גם לדעת שאר הראשונים מלבד הרמב"ם, כמו שהורחב באות ב'].
◆

בירור גדר המלאכה בשריית סממנים

והנה צריך להבין מהי מהות המלאכה בשריית סממנים, ולעיל (אות ב') התבאר באורך שאם נוקטים שיש חיוב לש בשריית דיו (שלא כרמב"ם) נראה להגדיר את מלאכת לש כמהות אחת, שמשנה את היבש ע"י משקים. והתבאר שיש ראשונים שמחייבים גם בריכוך, שאינו שריה ולא גיבול. אך ברי"ד מבואר שיש 'שני מיני גיבולים', וכן מבואר שהוא סובר באמת שאין חיוב לש בריכוך, וצריך להבין מה הגדר והמהות לשיטתו.

והתבאר לעיל בשם היראים שהגדיר שכל שדרך 'למחות' ע"י משקים נחשב לש, ונראה מדבריו שמהות המלאכה בשריית דיו היא ההמסה והמיחוי של היבש ע"י המשקים. ויש לדון האם גם לדעת הרי"ד (והריטב"א בעקבותיו) מהות המלאכה היא המיחוי.

וז"ל הרי"ד: ונ"ל לתרץ דשני מיני גיבולין הם, גיבול דקמח הוא כדי לעשות עיסה וכיוצא בו גיבול דעפר שעושין ממנו עיסה לבנין. וגיבול דדיו וסממנין הוא לשרותן כדי שיתנו טעם במים, ואין דרך לגבולן לעשות מהם עיסה. ורב יוסף דסבר דהאי אפר אפר ממש הוא, הנה מפרש ברייתא דמחייבא ביה חטאת כגון שלא גיבולו לבנין אלא היה צריך לשרות האפר במים כדי שיתן האפר טעם במים. כגון אלו שעושין הבורית שעושין אותו ממי האפר, ודמיא שרייתו לשריית דיו וסממנים ומש"ה היא חייב חטאת, ע"כ. ומצד אחד בלשון הרי"ד לא נאמר בפירוש עניין ההמסה והמיחוי, והוא רק אומר שעושים כך כדי שייתן טעם במים. אך מצד שני התבאר לעיל שכוונת המשנה 'כדי שישורו מבעוד יום' היא בעצם לכך שהיבש שנמצא בתוך המים ימס. וגם אפשר לפרש שמש"כ יתן טעם במים הכוונה היא ע"י זה שימס, כי בפועל הטעם ניתן ע"י ההמסה.

ויש לדון שאולי אין המלאכה במיחוי מכך שרבי מחייב בנתינת המים, ובמציאות נראה שע"י נתינת המים לבד האפר לא נמחה, והראיה שלדעת רב יוסף ריב"י מצריך לגבל (לערבב) כדי לחייב, וביאר הרי"ד: 'בעי ר' יוסי בר' יהודה גיבול דקסבר לא מערב שפיר ואינו נשרה יפה אם לא יגבלהו'. ונראה שאם כל האפר היה נמס לא היה נכון להגדיר שלא נשרה יפה בלי הגיבול.

אך אינו ראיה, דאולי חלק מהאפר היה נמס כבר בתחילת השריה, ונמצא שהמלאכה כבר התחילה, ורבי סובר שיש לחייב כבר על תחילת המלאכה.
◆

אפשרות להגדרת המלאכה

ונראה להגדיר את המלאכה של שריית הסממנים כהתמזגות הסממנים במים, ומצד אחד לא ברור שיש משהו מהותי בעצם המיחוי (שמסתמא קורה), אך מצד שני מסתבר שהמהות קשורה להתמזגות והחיבור של הסממנים עם המים, ואם ישרה במים דבר שרק יפלוט אליו טעם אך לא יתמזג עימו לא יהיה בזה חיוב לש [ומסתבר שיש לדון בראיות ממרחבי הש"ס].

ואחת הסיבות לומר כך היא כדי לדמות זאת יותר לתהליך שקורה בקמח, ומסתבר לקרב את שני מיני הגיבולים זה אל זה. וכמו שבקמח קורית התמזגות של הקמח עם המים ויצירה של דבר חדש, כך גם בסממנים עם המים.

אמנם כאמור לעיל באות א' נראה שאין המלאכה מצד איחוד הסממנים עם עצמם. אע"פ שבקמח יש פעולה של איחוד הקמח עם עצמו.

ועוד סיבה פשוטה יש לזה, דאם לא נאמר כך כבר לא נוכל לקרוא לסממנים 'גיבול', דשריה של דבר שלא מתערב כלל עם המים ורק נותן בהם טעם לא נקריט גיבול. וברי"ד רואים שהוא מכנה גם את שריית הסממנים כגיבול.



סיכום שיטות הראשונים בהגדרת מהות מלאכת לש

ועד כה נראה שעלו מספר הבנות במהות מלאכת לש:

א. לדעת הרמב"ם נראה שההבנה היא ההבנה הפשוטה והמקובלת של מלאכת לש, שיוצר מהנפרדים גוש אחד.

ב. עלתה אפשרות שהגדרת המלאכה רחבה יותר, שיוצר דבר חדש מהיבש ע"י הנוזל. וזה מתאים לכך שיש חיוב גם בשרית דיו, וגם בשרית כרשינים.

ג. ביראים נראה שהגדר מצומצם יותר, אך רחב יותר מהרמב"ם, והוא כולל לא רק דיבוק של הנפרדים אלא גם מיחוי.

ד. ברי"ד (ובריטב"א) נראה לומר שגדר מלאכת לש הוא 'גיבול', כלומר מיזוג הלח והיבש זה עם זה, ולא כהבנה ב' שדי בעצם זה שיוצר דבר חדש ע"י הנוזל. ויש שני סוגי גיבול, גיבול ע"י שריה ויצירת עיסה רכה או נוזל. וגיבול ליצירת עיסה.



ד. שיטת המאירי

שיטת המאירי לחלק בין שני סוגי ב"ג

והמאירי ביאר שבאפר יש חיוב דאו' של לש משעת נתינת המים, ובניגוד למורסן, וכתב וז"ל (יח.): ואף על פי שבפרק אחרון התירו נתינת מים למורסן עם אמרם שם שאינו בר גיבול ולדעת זה היה לנו לומר שמנתינת מים חייב, יראה שהמורסן דומה לקמח ולא אמרו שאינו בר גיבול

לומר שאינו מחסר גיבול, אלא שאי אפשר לגבלו, וא"כ אף זה נתינת מים שבו אינו כלום, ואעפ"כ אם גבלו חייב, אבל אפר נתינת מים לבד מחייבת, ע"כ. ומבואר מדבריו שכוונת אב"י לחלק בין דבר שאינו ב"ג שיודה בו ריב"י שחייב מנתינת המים, הייתה שונה במורסן ממה שטען באפר ודיו, ובאפר ודיו טענתו הייתה מצד זה שאין הם צריכים לגיבול, ולכן ריב"י יודה. ואילו מורסן צריך את הגיבול, אלא 'שא"א לגבלו', ולכן היה צריך להתחייב מנתינת המים, ויעויין בסמוך. ומסקנת הגמ' היא שאין לקבל את טענתו של אב"י לגבי מורסן, דכיון שהוא צריך את הגיבול אין לחייב מנתינת המים, וכמו בקמח, ואע"פ שא"א לגבלו.



שתי אפשרויות בהבנת דברי המאירי שא"א לגבל את המורסן

והנה צריך להבין מה כוונת המאירי שהמורסן 'א"א לגבלו' ומצד שני כותב שאם גבלו חייב, והדברים סותרים זה את זה, דאם א"א לגבלו, איך כותב שגבלו. ואולי מה שכתב 'א"א' כוונתו שקשה לגבלו, וסיום דבריו שאם גבלו חייב הכוונה אם התאמץ ובכל זאת גבלו לידי עיסה, שאז יתחייב. ונראה שסתם גיבול במורסן אין בו חיוב, כי לא מגיע למצב דומה לעיסה". וביאור זה דחוק, דלא נח לבאר שא"א הכוונה רק שקשה.

אך אפשר להבין את כוונת המאירי אחרת, דלעולם סובר המאירי שא"א כלל לגבל את המורסן כדי שהוא יהיה עיסה אחת כמו קמח, וזה הכוונה שא"א לגבלו. אלא שאומר המאירי שאעפ"כ, אם גיבל מה שכן יכול לגבל, חייב.



דיוק מהמשך דברי המאירי

ובהמשך דבריו כתב המאירי וז"ל: ומ"מ מה שהתירו לכתחילה כן ובקמח לא התירו אלא שאמרו שאינו חייב מפני שאי אפשר לגבלו בקמח, ונמצא מחסר גבול ואין גבולו כ"כ, ע"כ. ומבואר להדיא מדבריו שכוונתו 'אי אפשר לגבלו' הכוונה לאפשרות השניה, שבפועל אינו מתגבל כמו קמח, ולא מצד הקושי, ודו"ק. ונראה שזו גם כוונתו בתחילת דבריו. וכן משמע מפשטות לשונו שאין גיבולו גיבול כ"כ, שבפועל כל גיבול שעושה בו לא מביא לתוצאה כמו בקמח.



י. נראה שכוונתו לומר ש'אף זה' דהיינו גם מורסן הוא כמו קמח, שנתנת המים אינה כלום. ואף שכתב קודם לכן שיש איסור מדרבנן לתת מים לקמח, זהו רק מדרבנן, ומחשש שמא יגבל, ואין המאירי דן כעת אלא בגדר הדאור'. ובהמשך יתבאר מה טעם ההיתר לכתחילה במורסן.

יא. ובאחת הבדיקות בדבר שיתכן שהוא מורסן באמת התברר שרק אם מתאמצים יוצרים מהמורסן גוש בצק יציב כמו מקמח.

ביאור סברת אביי לחלק בין מורסן לקמח

וצריך להבין מאי קסבר אביי, דמה בכך שקשה לגבל את המורסן, או שא"א לגבל אותו קמח, סו"ס כיון שכל עוד לא מערבים אותו הוא לא מגיע אל תכליתו, ולא נגמרה מלאכתו, מדוע יתחייב האדם בנתינת המים. ואולי הביאור הוא שהערבוב של המורסן אמנם מועיל ונצרך לו, אך אין הוא משנה את התרכובת שלו עם עצמו, וכל מה שעושה הערבוב הוא רק להביא את המים למקומות נוספים שלא חדרו אליהם בהתחלה. וע"כ סבר אביי שיש לחייב בנתינת המים, דבזה קורה עיקר השינוי במורסן דקודם נתינת המים הוא יבש ומופרד, ואחר נתינת המים התחיל בו כבר הגיבול. אך מסקנת הגמ' שאע"פ שהערבוב לא משנה כ"כ את המרקם של המורסן לא אכפת לו, ודי בזה שהוא מערב את המים יותר בשאר חלקי המורסן.



קושי בפשט הגמרא

ויש להעיר שלכאורה ביאור המאירי בגמ' אינו נח, דיוצא שאביי אמר בשני מקומות דברים דומים ובכל מקום כוונתו הייתה שונה, וצ"ע.



סתירה בדברי המאירי בגדר גיבול מורסן

ומבואר במאירי שאף שא"א לגבל את המורסן, אם גבלו חייב. וכן מבואר כבר בתחילת לשונו: 'ואף על פי שבפרק אחרון התירו נתינת מים למורסן עם אמרם שם שאינו בר גיבול ולדעת זה היה לנו לומר שמנתינת מים חייב'. ובהמשך דבריו כתב וז"ל: ומ"מ מה שהתירו לכתחילה כן [לתת מים במורסן] ובקמח לא התירו אלא שאמרו שאינו חייב, מפני שאי אפשר לגבלו קמח, ונמצא מחסר גבול ואין גבולו כ"כ, ע"כ. ונראה שכוונתו לומר שכיון שאין הגיבול של המורסן חשוב גיבול מה"ת הקלו בו בנתינת המים, וזו המשמעות שאין גיבולו גיבול כ"כ. דאם במורסן יש חיוב תורה בגיבול לא מובן מה הכוונה שאין גיבולו גיבול כ"כ, ולא מובן איך זה מהווה טעם להקל בנתינת המים. והיה מקום לומר שנתינת מים לקמח יוצרת דבר שדומה לגיבול, ולכן היא אסורה מדרבנן, משא"כ נתינת מים למורסן. אולם, ראשית לא ברור איך הסבר זה נכנס בלשון המאירי, ושנית א"א לומר כן דמבואר בהמשך המאירי להדיא שהטעם שאין נותנים מים לקמח הוא חשש שמא יגבל, ולא מצד זה שהוא דומה ללש. ובהכרח אין זה החילוק בין מורסן לקמח, אלא כמו שהתבאר שבמורסן אין גיבול מהתורה, ולכן לא חששו שמא יגבל.

ובדף קנה ע"ב כתב המאירי וז"ל: הקמח הוא מחוסר גבול וגבולו נקרא גבול ומתוך כך נתינת מים לתוכו אינה מחייבת אלא שלכתחילה אסור שמא יגבל, אחד נתן קמח ואחד נתן מים שניהם פטורים ומה שאינו מחוסר גבול כלל חייב בנתינת מים לבד שנתינת מים לתוכו הוא גבולו, ובכלל זה נתינת הסמנים השחוקים לתוך המים לעשיית דיו, וכן נתינת מים לתוך האפר לשריקת פי תנור וכיוצא בה. ומה שהוא חסר גבול ואין גבולו גבול כגון מורסן נתינת מים

מותרת לכתחילה, מעתה נותנין מים לתוך המורסן לתרנגולים או לשוורים אבל לא גובלים. ומ"מ הואיל שאין גבולו גבול גובלין ע"י שנוי, ע"כ. ומבואר שקמח גיבולו נקרא גיבול, ואילו מורסן גיבולו לא נקרא גיבול, ולכאורה המשמעות היא שבקמח יש איסור תורה של לישא ואילו במורסן אין. ועוד מבואר במאירי שמפני שאין גיבולו של המורסן נקרא גיבול התירו לגבלו ע"י שינוי. ולכאורה בהכרח כוונתו היא שכיון שאין הגיבול בו אסור מה"ת התירו ע"י שינוי.



אפשרות שהמאירי חזר בו

ואולי אפשר לומר שהמאירי חזר בו, דקודם שביאר מדוע התירו לכתחילה במורסן נתינת מים בשונה מקמח הוא הביא את ביאור חכמי הדורות, וכתב שהם מהווים סעד לחילוק בין מורסן לאפר, ובסוף דבריו כתב 'והדברים נראים'. ויתכן שגם מה שכתב שאין חיוב דאו' במורסן הוא חלק מדברי חכמי הדורות ולא דברי המאירי עצמו. ובדף קנה המאירי נקט כעיקר בשיטת חכמי הדורות.



ביאור החילוק בין מורסן לקמח למאי דסבר המאירי מעיקרא

אך לפי"ז צריך להבין לשיטת המאירי עצמו, שגם במורסן יש חיוב דאו' של לש, מה ההבדל בין מורסן לקמח, מדוע במורסן התירו נתינת מים, ואילו בקמח אסרו. ואולי סבר כמו ההסבר השני שהביא בשם חכמי הדורות, שבאמת צריך להיות איסור דרבנן, והתירו לצורך תרנגולים, ואיה"נ עקרונית גם בקמח אם הוא היה נצרך לתרנגולים היו מתירים.



הבנה אחרת במאירי והקושי שבה

ואחר כל זה לכאורה יש דוחק בהבנה שהמאירי חזר בו ממה שכתב בתחילה, ולא ציין לזה כלל, ופשטות דבריו משמע שהכל באותו מהלך, אלא שכאמור לעיל לכאורה מוכרחים לומר שאין איסור דאו' בגיבול המורסן, דרך כך אפשר להבין את החילוק בינו לבין קמח בעניין נתינת המים, וכן את מש"כ המאירי שהתירו לגבלו בשינוי.

ומתוך הדוחק אפשר אולי לבאר את המאירי באופן אחר, דאם ננקוט כהבנה הראשונה בכוונת המאירי 'שא"א לגבל' את המורסן דהיינו שקשה לגבלו, ואעפ"כ אם גבלו חייב, הכוונה אם התאמץ וגבלו, יהיה אפשר לבאר כך: שבסתמא דמילתא לא היו מגבלים את המורסן כדבעי, ולא היה חיוב תורה. וכל מה שאמר בהמשך שבגיבול המורסן אין איסור דאו' ולכן הקילו בו בנתינת המים, וכן מה שאמר שמשום שאין גיבולו של המורסן גיבול התירו לגבלו בשינוי, היינו הגיבול הרגיל שנעשה במורסן, שלא נעשה על ידו עיסה גמורה, והוא לא דן במציאות שעושה עיסה גמורה שבזה יש איסור דאו'. ואין לחשוש בנתינת המים במורסן שמא יגבל גיבול גמור, כיון שאין הוא מצוי ואין צורך לזה.

אך הסבר זה דחוק מאוד בסתימת המאירי שכותב בפשיטות כמה פעמים שאין גיבולו גיבול, והכל מיירי רק בגיבול הרגיל במורסן. ועוד קשה בסתימת המאירי בדף קנה שהוא כותב בסתמא שאין גיבולו נקרא גיבול, ולא מתייחס כלל לכך שיש גם גיבול דאו' במורסן. ועוד קצת דחוק, שמש"כ המאירי שא"א לגבלו היינו שקשה לגבלו אך באמת כן אפשר. ועוד דחוק הביאור במש"כ המאירי 'ואעפ"כ אם גבלו חייב' שמשמעות אע"פ היינו אע"פ שקשה לגבלו, דמה בכך שקשה לעשות כן, מדוע שדבר זה יהווה סברה להקל. ומה שהצענו לבאר שהמשמעות היא מצד שאין רגילים לעשות כן, חסר במאירי, וצ"ע.



קושי בהבנת החילוק בין אפר למורסן

ולפי האמור יוצא שלדעת המאירי לעולם אין איסור דאו' בגיבול מורסן, ובשונה מאפר. ובמציאות לכאורה הדבר אינו מובן, דבפועל אפשר להכין עיסה מוצקה יותר ממורסן מאשר מאפר, וכפי שיתבאר בהמשך כתבו כמה ראשונים שהמורסן מתגבל יותר מאפר, וצ"ע. ויעויין עוד בסמוך ביחס בין דברי התוס' למאירי אפשרות ליישב שגדר הגיבול למאירי הוא איחוד ולא בעשיית גוף אחד יציב.

ואם היינו מבינים במאירי שלעולם אם יגבל את המורסן לעיסה יש חיוב, וכל מה שהוא אומר שפטור הוא דווקא במציאות שהאדם לא מגבל לעיסה, מובן. אך כאמור לא נראה כן בדעתו.



ה. שיטת התוס' והרא"ש

הבנת התוס' במשמעות של בר גיבול

והתוס' (יח. ד"ה אבל) כתבו וז"ל: אבל דיו דלאו בר גיבול הוא - והא דאמר בבמה מדליקין (כג.) כל השמנים יפים לדיו איבעיא להו לגבל או לעשן, לאו דוקא גיבול אלא האי גיבול היינו עירוב בעלמא, ע"כ. ובביאור המציאות בגיבול שמן לדיו כתב רש"י וז"ל: לגבל - מצאתי בתשובות הגאונים שמעשנין כלי זכוכית בעשן שמן זית עד שמשחיר, וגורר השחרורית ונותן בו שמן קימעה, ומגבל בו ומייבשו בחמה, וממחה אותו לתוך הדיו, ע"כ. ומבואר מדברי רש"י שאחרי שהיו מגבלים את השמן בשחרורית ומייבשים אותו, היו מוסיפים אותו לתוך דיו קיים". והנה צריך להבין איך הבינו התוס' את המשמעות ש'מגבל' את השמן בדיו. אם ההבנה היא שמגבלים את השמן בשחרורית, לכאורה לא ברור מה קושייתם מדיו, דהמשנה מדברת על נתינת דיו גוש לתוך מים והוא נמחה לתוכו ואפשר לצבוע בו, ובזה אומרת הגמ' שאינו מתגבל, ואין ללמוד מזה שהשמן והשחרורית לא מתגבלים. ואדרבה, מלשון רש"י שמייבשים בחמה ואח"כ ממחים משמע שכן מתגבל. וגם לא נראה שהבינו שלגבל הכוונה היא לשלב של נתינת

(יב). ונראה שהבין שונה ממש"כ הרמב"ם (תפילין פ"א ה"ד) שמהעשן עצמו היה נעשה הדיו, והיו שורים בתוך מי עפצים (שלא כמו שכתבו כמה אחרונים).

השמן שהתייבש בחמה בתוך הדיו, דלא מוכן איך שייך בזה לשון גיבול, הרי גיבול נעשה תמיד בדבר יבש מפורד, ואילו שם מדובר בדיו נוזלי ומוכן כבר. ועוד, שאין זה דומה לנידון המשנה, דבמשנה מדובר על גושי דיו שנותנים אותם עם מים, ואילו שם לא מדובר על גושי דיו, אלא על דיו מוכן, ובפשט התוס' נראה שמדובר על אותה מציאות. וכנראה שהתוס' הבינו שמדובר בנתינת של שמן על דיו יבש, ושלא כתשובת הגאונים, ויעויין גם בריטב"א שם.

ונראה שהתוס' לא הבינו כמו המאירי, דלפי המאירי המשמעות שדיו אינו ב"ג היינו שאין צריך לגבול, ולהבנתו אין קושיה מהגמ' בדף כג, כי זה שלא צריך לגבול לא אומר שלא היו מגבילים בפועל, אלא הכוונה היא שעיקר המלאכה נעשית בנתינת המים, והגיבול לא מוסיף משמעותית לעיסה.

ועוד מוכח כן מתשובת התוס' שכתבו שאין הכוונה לגיבול אלא לעירוב בעלמא, ואם התוס' היו מבינים כמו המאירי הם היו צריכים לומר בסגנון שמה שאמרו שמגבילים אין הוא נצרך אלא עושים כן לשפר בעלמא, ובאמת נעשה מאליו וכיו"ב, וק"ל.



ראיה נוספת מהתוס' שלא למדו כמאירי והבנתם שיש שתי רמות בב"ג

ועוד המשיכו התוס' וז"ל: ואם תאמר והא מורסן דאמר בפרק בתרא דלאו בר גיבול הוא וקאמר התם ר' יוסי ברבי יהודה אינו חייב עד שיגבול, וי"ל דהתם לגבי קמח קאמר דאינו בר גיבול אבל בר גיבול הוא טפי מדיו ולהכי לא מיייתי מיניה הכא אדיו, ע"כ. ומבואר מדבריהם שיש שתי רמות בדבר שאינו ב"ג, האפר אינו ב"ג כלל, והמורסן אינו ב"ג כ"כ, אך כן מתגבול קצת. ובזה מיישבים מדוע הגמ' לא מוכיחה מכך שריב"י מצריך גיבול במורסן ולא מחייב בנתינת המים, כדעת רב יוסף שבדיו ריב"י לא יחייב בנתינת המים, דשאני מורסן מדיו שהוא כן ב"ג קצת. והנה לפי המאירי קושיה מעיקרא ליתא, והמשמעות של המושג ב"ג אינה אותה משמעות, דבנידון של דיו ואפר הכוונה שהם אינם צריכים את הגיבול, ואילו במורסן הכוונה היא שהוא אינו מצליח להתגבול. ובהכרח שהתוס' הבינו שהמשמעות של אינו ב"ג היא אותה משמעות, וכפשט הגמרא. אלא שהם חילקו בין הרמות של הדבר שאינו מצליח להתגבול.

אך מכאן אין ראיה בדעת התוס' איך הבינו את המשמעות של אינו ב"ג, דאמנם מוכח שאין שתי משמעויות שונות לב"ג והכל באותה משמעות, אך עדיין אפשר להבין שגם בדיו וגם במורסן הכוונה שהם אינם צריכים גיבול. והתוס' מחלקים בין דיו שאינו צריך גיבול כלל, לבין מורסן שאינו צריך גיבול כמו קמח, אך אכתי צריך גיבול יותר מדיו. אך מדיון התוס' בדיו מוכח שהם הבינו שלא כמאירי וכנ"ל.

ועוד נראה שלא ברור מדוע אב"י סבר שמורסן אינו צריך גיבול, דבכל הסוגיה משמע שהמורסן כן צריך גיבול, ויעויין.



בפשט הגמ' נראה כהבנת התוס'

ובאמת בפשטות הלשון 'אינו בר גיבול' נראה יותר שהכוונה שהדבר אינו מתגבל בפועל, ולא שהוא מתגבל אלא שלא צריך את הגיבול, דבהקשרים אחרים בחז"ל הלשון 'אינו בר' הכוונה האם המציאות שייכת אליו או שאינו שייכת אליו, ולא בהקשר לשאלה אם הוא צריך את הדבר. וכגון 'בר קיימא' שהכוונה היא שהדבר קיים, ולא שהוא צריך קיום.



דעת התוס' שגיבול מורסן אסור מה"ת

ונראה שלדעת התוס' גיבול מורסן אסור מה"ת, דכיון שהם רק כתבו שיש שתי רמות בדבר שאינו ב"ג, ודבר שאינו ב"ג כלל לדעת אב"י מודה ריב"י לרבי, ודבר שאינו ב"ג כ"כ מסקנת הגמ' בדף קנה שריב"י לא מודה לרבי. וא"כ אין לנו כל מקור לחדש שבמורסן לא יהיה איסור תורה, דכל מה שהוא שונה מדיו הוא רק בשאלה מתי חל החיוב, ולא בגדר הדאו', ואדרבה הוא מתגבל יותר ממנו. ודווקא למאירי שהבין שהגמ' אומרת שהמורסן אינו מתגבל בפועל, בניגוד לדיו ואפר שמתגבלים, אלא שלא צריכים גיבול, אפשר לקבל שאין במורסן חיוב תורה.

וביחס לדעת הריטב"א והרי"ד, בהכרח פליגי עליהם בזה שסוברים שיש חיוב תורה בגיבול אפר, כמבואר לעיל באריכות שהם הקשו על דעת רש"י. אמנם לריטב"א יש חיוב באפר לטוח, אך לדעתו הגמ' לא דנה בו, והחיוב חל גם לאב"י רק בגיבול, ובתוס' מבואר שהגמ' דנה באפר לטוח, ולאב"י מודה ריב"י לרבי שהחיוב הוא בנתינת המים. ועדיין היה מקום לומר שהתוס' סוברים כמו הריטב"א ופוטרים במורסן. אך א"א לומר כן, דלריטב"א כוונת הגמ' היא שהמורסן אין דרכו בגיבול בניגוד לאפר לטוח, שדרכו קצת בגיבול, ונחשב כמו קמח. ולכן סובר שאין חיוב במורסן. ובתוס' מבואר להיפך, שהמורסן יותר ב"ג מאפר לטוח. [ובן מן דין, קשה להעמיס כל מהלך הרי"ד והריטב"א בדעת הראשונים שסתמו. וראה גם לשון הריטב"א בדף קנה ע"ב שאחר שכתב את הסברו לכל הסוגיה סיים: 'כנ"ל פירוש שמועה זו ושמועה דפ"ק. ושם כתבתי שיטת התוספות ושיטת רבינו ז"ל', ובדף יח הביא את החילוק התוס' בין שני הרמות בב"ג, וביאר שהגמ' מדברת על אפר לטוח, ונראה שהיה ברור לו שאין הדברים עולים בקנה אחד, וק"ל].

ומלשון התוס' מוכח שבמורסן יש חיוב תורה, דהם כתבו לגבי מורסן: 'וקאמר התם ר' יוסי ברבי יהודה אינו חייב עד שיגבל', ומבואר להדיא שיש חיוב בגיבול מורסן. ונראה מהתוס' שהייתה להם גירסא אחרת בגמ', ובמקום הגירסא המופיעה לפנינו 'אין נותנים מים למורסן דברי רבי, ריב"י אומר נותנים' הם גרסו כמחלוקתם לגבי אפר וקמח: 'אחד נותן את המורסן ואחד נותן את המים האחרון חייב דברי רבי, ריב"י אומר אינו חייב עד שיגבל'. וכן מבואר להדיא בתוס' הרא"ש².

(ג). והתוס' בברכות לח. כתבו: 'רבי ור' יוסי פליגי גבי נותן מים לתוך המורסן', וכ"כ בתוס' הרא"ש ובתוס' ר"י החסיד {דהיינו תוס' רבינו יהודה שירליאון מפאריס, שהוא המקור לתוס' שלנו על ברכות}, ומשמע קצת מלשונם שגרסו כג' הנ"ל, מדלא כתבו שח' 'אם נותנים למורסן'.

דעת ראשונים נוספים

וראשונים נוספים כתבו כדברי התוס' ביחס בין דברי הגמ' שדיו אינו ב"ג, לדברי הגמ' שהשמן יפה לדיו 'לגבל', שכ"כ הרשב"א והר"ן ותוס' הרא"ש. וברשב"א ובר"ן לא מבואר איך הבינו את היחס בין דברי אב"י שמודה ריב"י לרבי בדיו ובאפר, לדברי הגמ' בדף קנה שריב"י חולק במורסן, וא"כ אין ראייה גמורה שהם יחייבו במורסן. ובתוס' הרא"ש מבואר כחילוק של התוס', וכ"כ היראים (סי' קב). ותלמיד הרמב"ן (קנה): כתב שהמורסן מתגבל יותר מאפר ודומה יותר לקמח, וא"כ נראה גם בדעתו שהוא סבור שיש בו חיוב מה"ת.

והרשב"א והר"ן נקטו בפשיטות שיש חיוב באפר ושלא כהרמב"ם והרי"ף, ונראה שיש להניח בדעתם שיאמרו כך גם במורסן, דשיטת הרי"ד והריטב"א ושיטת והמאירי, שמחלקים בגדר ל"שה דאו' בין אפר למורסן מחודשת, וההנחה הפשוטה שאין לנקוט כך. וכך עולה מדברי הריטב"א עצמו שבסוגיה בדף יח ביאר את הדברים כהבנה המקובלת, וכתב: 'אף על גב דמורסן לאו בר גבול הוא פליג ר' יוסי בר' יהודה דלא מחייב עד שיגבל'. וכן נראה גם בלשון הר"ן (על הרי"ף קנה): וז"ל: וכיון דלרבי יוסי ברבי יהודה לא מחייב בנתינת מים עד דאיכא גיבול ועל ידי שינוי מותר, מתניתין נמי דקתני נותנין מים על גבי מורסן אבל לא גובלין ר' יוסי ברבי יהודה היא, ע"כ. וכיון שהסביר את הדברים בפשטות נראה שאין חילקו בין קמח למורסן. וכן משמע מהלשון 'מתניתין נמי', שדין מורסן כדין קמח, ושלא כדעת הראשונים הנ"ל שהיתר נתינת המים הוא דווקא במורסן ולא בקמח.

והראב"ה (רט) כתב וז"ל: וכן נראה דמותר לרחוץ ידיו במורסן או באפר כירה בשבת, אם מגובלים מערב שבת, או ייקחם יבשים בידיו וישפוך על ידיו המים, דגיבול על ידי שינוי הוא ושרי, כדאמרינן בפרק מי שהחשיך, ע"כ. ומבואר שלומד מהשינוי של מורסן לשינוי של אפר, ובאפר מקובל בראשונים שיש חיוב תורה, ולא נח' הריטב"א והמאירי אלא במורסן, ומשמע שהוא סובר שגם במורסן יש חיוב, ולכן אפשר ללמוד מכך שהתירו בו ל"שה בשינוי שה"ה גם באפר.

והתרומה (ריט) כתב וז"ל: וכן פליגי פרק בתרא המורסן דלרבי נתינת מים לחודיה [חייב] משום לש, ע"כ. ומבואר שהוא מחייב במורסן". וגם אם נגרוס בלי המילה חייב נראה שהוא אותו משמעות.

ויעויין לעיל (אות א') בדברי רש"י שיש חיוב לש במורסן, אך לגבי אפר כתב שאין בו חיוב תורה, יעוי"ש מה שהצענו בדעתו.



ומצאנו מקום נוסף שהרא"ש גורס גירסא שלא מופיעה לפנינו, יעויין אהלות פי"ד מ"ד שהג"י לפנינו ולפני הראשונים: 'כלים שתחתיו טמאים' והרא"ש (הלכות טומאה ס"ט) כתב: 'בכל המשניות כתוב טומאה בבית כלים שתחתיו טהורים', וכן מבואר בפירושו למשנה שם. והעיר בזה בדברי חמודות.

יד). אמנם כותב כך בדעת רבי, אך אין סברא לומר שלדעת ריב"י אין חיוב לש כלל במורסן (גם בגיבול), דכל מה שנחלק הוא רק בשאלה מתי חל החיוב. [אף שראיתי הרבה אחרונים שכתבו שריב"י סובר שאין חיוב תורה בדבר שאינו ב"ג, לא נראה לומר כן].

קושי בהבנת סברת אביי לשיטת התוס'

והנה יש לדקדק לדעת התוס' בהבנת טענת אביי שדבר שאינו ב"ג מודה ריב"י לרבי. דלכאורה מה בכך שהוא לא נעשה עיסה, סו"ס לא נגמרה מלאכתו וצריך עוד לערבו ולגבלו. וצ"ע.

ולראשונים האחרים נראה שהדברים מיושבים, לגבי מורסן נראה לכאור בדעת כל הראשונים שסוברים שאין איסור דאו' בגיבולו, שאביי טען שאף שממשיכים את הגיבול, מ"מ כיון שאין הגיבול יוצר שינוי מהותי מצד מלאכת לש, על כן הדבר יאסר כבר בנתינת המים. והטעם שלא יוצר שינוי מהותי משתנה בין הראשונים, לדעת הרמב"ם הטעם הוא כיון שלא נעשה גוף אחד, ומהות המלאכה שיהיה גוף אחד. ולדעת הריטב"א הטעם הוא כיון שאין רגילים לעשות ממנו עיסה, ואף אם יעשו ממנו עיסה נראה שאין חיוב. ומסקנת הגמ' שאעפ"כ כיון שסו"ס יש צורך חשוב בערוב לא אסרו בזה. או שמסקנתה היא שאף שמצד הסברא היה צריך לאסור בנתינת המים, כיון שמורסן שונה מקמח, מ"מ כיון שכל האיסור במורסן הוא אטו קמח, ובקמח אין איסור דאו' בנתינת המים לא אסרו בו (ראה תוס' רי"ד קנה:).

ולגבי אפר ודיו לדעת המאירי כוונת הגמ' שהאפר והדיו אינם צריכים את הגיבול. ולדעת הרי"ד והריטב"א משמעות המילים שאינם ב"ג היא באותה משמעות כמו לגבי מורסן, שאין הדרך לעשות מהם עיסה, ובניגוד למאירי. אך בפועל נראה שהכוונה היא דומה, ולדעתם בדיו מדובר בסוג לישא אחר ממורסן וקמח, והוא לישא באופן של שריה, ועיקר המלאכה בזה היא השריה, ואף שהיה ערוב מסוים אח"כ, מ"מ עיקר המלאכה כבר נעשית. וכך ביארו גם לגבי אפר שמדובר באפר לבורית.



קושי בהבנת המציאות בגיבול מורסן עפ"ד התוס' והמאירי

ומדברי התוס' עולה שמורסן הוי ב"ג יותר מדיו, ולכן לא הקשתה הגמ' מכך שריב"י חולק במורסן על דברי אביי. וצריך לומר שהמורסן הוי ב"ג יותר מאפר, דאי לא נימא הכי יקשה מדוע לא הקשתה הגמ' ממורסן על מה שאמר אביי באפר. וגם קשה, דאם האפר מתגבל יותר מדיו לא מובן איך הוכיח רב יוסף ממה שמצריך ריב"י גיבול באפר לדיו, דאולי אפר שאני מדיו, וע"כ נראה שדין אפר כדיו.

ולכאורה המשמעות היא שמורסן נהיה 'עיסה' יותר מאפר, ונראה שהכוונה שנהיה יותר 'גוף אחד', דהיינו יציב ומוצק, ובשונה מאפר שא"א להפוך אותו לגוש אחד אלא רק למין 'קרם', שא"א לאחוז בצד אחד והצד השני יהיה באויר, אלא רק כמות מאוד מועטת.

וצריך להבין איך הדברים מתיישבים עם מש"כ המאירי, דלכאורה הוא ביאר בדיוק להיפך, שהמורסן א"א לגבלו, ולכן אין בו חיוב", ואילו באפר נקט שיש חיוב (ונח' רב יוסף ואביי בדעת ריב"י האם חל בנתינת המים או בגיבול), ובהכרח שהבין שנעשה בו גיבול ולא כמו במורסן.



אפשרויות שונות ליישוב הקושי

יש כמה אפשרויות ליישוב. אפשרות ראשונה היא שהתוס' והמאירי הבינו בצורה שונה את המשמעות של גיבול, דהמאירי הבין שגיבול משמעותו איחוד, ולכן הוא נקט בפשיטות שהאפר מתגבל יותר מהמורסן, דבאמת בבדיקה שנעשתה באפר הגרגירים מתאחדים זה עם זה. ויתכן שהמורסן לא מתאחד כדבעי, כי גרגירי קמח המורסן עבים יותר מאשר באפר. והתוס' הבינו שגיבול אין הכוונה איחוד, אלא הכוונה היא כמו עיסה של קמח ומים, דעיסת קמח ומים היא הגיבול המושלם, וכל שיותר קרוב לזה הוי ב"ג טפי. ונראה שההגדרה היא שנהיה גוש אחד קשיח יחסית ומדובק היטב. ואולי משום הכי הבינו שהמורסן הוי ב"ג טפי מאפר, דאע"פ שבמציאות האפר מתאחד עם עצמו, מ"מ המרקם שלו יחסית רך, ואילו מורסן נהיה במרקם קשה יותר. ובאמת מוכרחים לומר בדעת התוס' שגיבול אין הכוונה לאיחוד, דבדיו המציאות היא שנעשה איחוד מושלם והדיו נימוח בתוך המים, ונראה שאין הבדל אפילו בינו לבין קמח.

אפשרות שניה היא לומר שהמאירי והתוס' הבינו אחרת מהו מורסן, דידוע שנח' הראשונים מהו הסובין ומהו המורסן (ראה באחרונים בסימן תנד). וההבנה המקובלת היא שהסובין הוא הקליפה הפנימית יותר מהמורסן, והיא אכילה יותר, וכן מוכח במסכת תרומות (פ"א מ"ה, כן הוכיח הראב"ה סימן תעד, אך ראה גינת ורדים יו"ד כלל ד' ס"ו מה שדחה). אך ברש"י (ב"ק צט: ד"ה סובין, שבת עו:)^{טו} נראה שהסובין הוא הקליפה החיצונית והמורסן הוא הקליפה הפנימית (וצ"ע מהמחשבה בתרומות). והמאירי (שבת עו. פסחים לו:) נקט כהבנה המקובלת. ולפי"ז אפשר לומר שהתוס' הבינו שהמורסן המדובר הוא הקליפה הפנימית, וכרש"י, ומסתבר שהוא מתגבל טוב יותר מהקליפה החיצונית. ואולי הוא היה מתגבל טוב יותר מאפר. וצריך בדיקה בכל זה, ולידוע לנו כעת נראה שגם הקליפה החיצונית מתגבלת טוב יותר מאפר.

אפשרות שלישית היא שלעולם אין הבדל בין המאירי לתוס' בשאלה מהו המורסן, אלא שההבדל הוא באיזה מצב היה המורסן. דמצינו שתי מצבים של המורסן, האחד כשהוא טחון, והוא היכא שהוציאו אותו אחרי הטחינה ע"י הנפה (ראה במאירי שם, ובפיה"מ לרמב"ם שבת פ"ו מ"ד), ושני שהוא אינו טחון והוא היכא שהוציאו אותו ע"י כתישה במכתשת (רשב"ם ב"ב צג: ד"ה מורסן, רש"י פסחים לו ד"ה לתיתה (וראה גם בשבת עד. ד"ה שכן). ויעויין בתוס' רא"ש בשבת עד שמבואר שאף מי שלא היה כותש אלא טוחן כמו שהוא, אח"כ היה מרקד, ומסתבר שע"י הריקוד היו מוציאים את המורסן אלא שלא יוצא כדבעי כמו ע"י הכתישה. ולפי"ז אפשר לומר שהמאירי הבין שמדובר במורסן שהוציאו ע"י כתישה, ולא במורסן שהוציאו ע"י טחינה, ולכן נקט שאין גיבול גיבול. והתוס' הבינו שמדובר במורסן שהוציאו ע"י הטחינה.

טו. כל הדיון הוא לפי ההבנה הראשונה במאירי שנוקט שאין חיוב בגיבול מורסן, ולא לפי ההבנה שהוצעה בסוף דבריו שיש חיוב בגיבול 'גמור' של המורסן. ולפי הבנה זו אין מקום לדיון, דיוצא שהוא מודה לכך שהמורסן נעשה עיסה כמו אפר, אלא רק 'קשה' לגבלו.

טז. אמנם ברש"י בחולין פח: כתב כהבנה המקובלת. וראה גם רש"י פסחים לו ע"א ד"ה לתיתה שגם נראה כהבנה המקובלת.

אך לא נראה לומר כך, מכמה סיבות. ראשית, המאירי סתם את דבריו, ולפי האמור יוצא שכל ההיתר במורסן הוא דווקא במורסן שאינו טחון, וזה דוחק. וזה דוחק גם להסביר שהגמ' שהתירה בסתמא לתת מים במורסן הכוונה היא דווקא למורסן שאינו טחון.¹⁰ שנית, המאירי (יח.) דימה את המורסן לחול, ומשמע שמדובר בטחון. שלישית, המאירי כתב (פסחים לו: ד"ה מאחר): והרי למדת שסובין ומורסן שני דברים הם ושהסובין בר חלה אבל לא המורסן, וזהו שביארנו שהקמח השני הוא הנקרא סובין והשלישי שאדם נותנו לתרנגולין הוא נקרא מורסן, ע"כ. ומשמע שהקמח השלישי אדם נותנו לתרנגולים.



בירור ההיתר בנתינת מים לכתחילה במורסן

וצריך להבין לדעת התוס' שיש איסור דאו' בגיבול מורסן, מהו ההיתר בנתינת מים לכתחילה לדעת ריב"י. אפשר לומר שהתוס' סוברים שלדעת ריב"י אין איסור כלל בנתינת המים אפילו לא מדרבנן, ושלא כדברי הראשונים הנ"ל (רי"ד ריטב"א ומאירי) שנקטו כדבר פשוט שיש בזה איסור. ולא קבלו את הדיוק מהלשון 'אינו חייב עד שיגבל'. ומצד הסברא הדבר ניתן להיאמר, דניתן לראות את נתינת המים כחצי שיעור באיכות, שלא מצאנו מקור לאיסור בכהאי גוונא. ובאמת הראשונים הנ"ל אסרו מצד גזירה שמא יגבל ולא מצד שעושה חצי שיעור, והתוס' יכולים לומר שלדעת ריב"י לא גזרו בזה, וכ"כ הט"ז¹¹ (שכד סק"א). ומצד הלשון 'אינו חייב' שדנו לומר שחייב אין אך איסור דרבנן יש, לכאורה הוא לא מוכרח, דכל כוונת ריב"י היא רק לבאר מתי חל החיוב, ואין מטרתו לדון במי שנותן במים, ולכן הוא השתמש בלשון אינו חייב, וזו הסיבה שהוא גם לא אומר לפי הבנה זו שמותר לתת מים, דאין זה הנידון, אלא הנידון הוא במהות הלישה מתי היא קורית. אמנם ק"ק לומר כן מצד שלא מסתבר שריב"י יחלקו בין איסור דאו' למותר לכתחילה (ראה שבת קלח.).

ועוד אפשר לומר שלעולם ס"ל לתוס' שמודה ריב"י שיש איסור דרבנן לתת מים לקמח, או מצד חצי שיעור באיכות, או מצד גזירה שמא יגבל, וההיתר בגמ' הוא היתר מיוחד לצורך התרנגולים, אך לא לצורך התרנגולים אסור לתת מים. ולדעת התוס' נראה שעקרונית ההיתר אמור להיות נכון גם בקמח אם הוא מתאים לאכילה של הבהמות.

[והב"י (שכד) כתב וז"ל: אלא משום דכיון דבנתינת מים לא מיחייב לרבי יוסי ברבי יהודה אף על פי שחכמים גזרו עליו כדמשמע מדקתני בפרק מי שהחשיך רבי יוסי ברבי יהודה אומר אינו חייב עד שיגבל דאלמא חיובא ליכא אבל איסורא מיהא איכא, הני מילי בקמח שאין בו צורך ליום, אבל במורסן שיש בו צורך היום להאכיל לחיה ועוף לא גזור, עכ"ל. ולא ברור האם כוונתו לומר שכיון שעקרונית יש צורך במורסן לא גזרו אפילו אם הדבר יעשה שלא לצורך, או

יו. והיה אפשר לדחות אם נדע בבירור שהתרנגולים והבהמות לא היו אוכלים כלל מורסן טחון, אלא רק שבור (שהוציא בקליפה), ואיני יודע מקור מובהק לזה. ובאות ז' הבאתי ראיות מהרמב"ם והראב"ה שהמורסן לתרנגולים היה טחון.

יח. וצ"ע על מש"ע הבה"ל (שם ד"ה אין) בשם הט"ז שההיתר הוא רק לצורך בהמה.

שכוונתו כנ"ל, שגם במורסן יש איסור דרבנן כמו בקמח, והתירו רק לצורך הבהמה. ומשמע טפי כהבנה הראשונה. ואין להאריך].

קושי באפשרות השניה

ולכאורה יש קצת קושי באפשרות השניה שיש איסור דרבנן בנתינת מים למורסן, דהגמ' סותמת שמי ששנה את המשנה הוא ריב"י שנוקט לגבי קמח 'אינו חייב עד שיגבל', ואם איתא שיש איסור דרבנן בנתינת מים לקמח אכתי קשה מה ההיתר במשנה, והגמ' הייתה צריכה לבאר שאף שמודה ריב"י שיש איסור דרבנן בנתינת מים לקמח, הכא התירו לצורך בהמה. ולפחות אב"י היה צריך להמשיך להקשות שעד כאן לא קאמר ריב"י אלא שאין איסור דאו' ומהו ההיתר לאיסור דרבנן, והדברים חסרים מן הספר (שו"ר שכ"כ הט"ז שכד סק"א ע"ש). ובשלמא לשיטת הראשונים האחרים שבמורסן אין איסור תורה, וכל האיסור בו הוא רק גזירה אטו קמח, נראה שאפשר להבין יותר בקלות שבמורסן יש ירידת דרגה מקמח. ואף שמודה ריב"י שיש איסור דרבנן בנתינת מים לקמח, מורסן קיל טפי כיון שהוא רק מדרבנן. ועצם זה שבמורסן אין איסור תורה, לדעת הראשונים הנ"ל הוא דבר פשוט לאמוראים.

ועוד קשה דלא מצאנו בחז"ל שהתירו איסורי דרבנן לצורך אכילת הבהמות, ואדרבה במשניות קודם לכן נאמרו כמה וכמה הגבלות בהאכלת הבהמה באיסורי דרבנן, ואף באיסורי דרבנן שאין להם סרך אטו דאו', יעוי"ש.

אפשרות ליישוב הקושי השני וקושי ביישוב

ואולי אפשר לומר שעד כאן לא מצאנו שהעמידו איסורי דרבנן לצורך האכלת הבהמה אלא היכא שאין הוא נצרך כ"כ לבהמה, ושאינו מורסן שאינו נאכל לבהמה בלי מים אלא בדוחק, ולכן התירו אותו.

אך קשה לומר כן, דמבואר בגמ' (קנה). שלדעת רב הונא אסור לשווי אוכלא לבהמה בשבת, וביאר רש"י (ד"ה וה"ק) שהטעם מפני שהו"ל 'אולודי אוכלא בשבת', ונראה שכוונתו היא כעין האיסור לרסק קרח כדי שיוזבו מימיו, שכתב רש"י (שבת נא: ד"ה כדי) שהוא מוליד בשבת ודומה למלאכה. ומבואר בגמ' שלכן אסרו לרסק שחת לעיירים קטנים שאינם יכולים לאכול בלי ריסוק. ועולה שלא התירו איסור דרבנן בשביל אכילת הבהמות. וקשה להבין מדוע האיסור לתת מים במורסן קל טפי מאיסור אשווי אוכלא, ובסברא נראה להיפך, שכיון שיכול האדם להגיע לאיסור תורה אם יגבל, האיסור הוא חמור טפי.

וא"א לומר שהמורסן לא נאכל כלל בלי מים, ולכן הקילו לתת בו מים, דפשטות כל הסוגיה בדעת רב הונא היא שדבר שא"א לבהמה לאכלו כלל הו"ל אשווי אוכלא ואסור. ואדרבה, מכח זה נראה שמוכרחים לומר שהמורסן נאכל ע"י הדחק בלי מים (והתבאר לעיל שכ"כ הרי"ד), שאל"כ איך התירו לשרותו במים לדעת רב הונא, תיפוק ליה דהוי אשווי אוכלא. אלא בהכרח נאכל

ע"י הדחק, וכיון דהכי לא נחשב אשווי אוכלא (ראה ב"י סימן שכד). ועוד קשה, שמי לא עסקינן שיש לו דברים אחרים להאכיל את הבהמה חוץ ממורסן, וצ"ע.



דברי הגמ' שהתירו לגבל בשינוי

אמנם בהמשך הסוגיה (עפרש"י) מבואר שהתירו לגבל מורסן בשינוי, ובגיבול המורסן בהכרח שיש איסור, וא"כ נראה שגם בגיבול בשינוי יש מלאכה, והתירו היתר מיוחד לצורך הבהמות. וא"כ יש מקום ללמוד מזה גם להיתר של נתינת המים במורסן, שלעולם יש בזה איסור דרבנן, אלא שהוא הותר לצורך הבהמה. אך נראה שיש לחלק בין היתר של שינוי שמצינו שמשתמשים בו במקומות רבים, ואפילו באיסור תורה, לבין שאר איסורי דרבנן. ובגמ' (כתובות ס.) מבואר שהתירו איסור דאו' בשינוי במקום הפסד, ובראשונים נראה שהוא היתר מיוחד דווקא בשינוי ולא בכל איסורי דרבנן (יעוין בר"ן על הרי"ף שבת סא מדפי הרי"ף, ובכל העניין בטל חיים שבת ח"ב סימן ב. ויעוין גם בתורת האדם שער המיחוש מקור נוסף שכלאחר יד קיל מאיסור דרבנן, ואכמ"ל).



במאורות מבואר שמותר לתת מים בקמח

והמאורות (יח.) כתב וז"ל: שורין דיו וסממנין וכרשינים ונישורין והולכים כל השבת כולה. אבל בשבת לא יתן לתוכו מים, דאיכא למימר דנתינת מים לדיו זהו שרייתו דכיון דדיו לאו בר גיבול הוא חייב בנתינת מים לחודיה, ע"כ. ונראה בדבריו שהוא מסופק האם הלכה כרב יוסף או כאב"י, והוא מנמק את האיסור לתת מים בדיו שמא הלכה כאב"י. ומדויק שלדעת רב יוסף אין איסור אפילו מדרבנן, דאם גם לרב יוסף יש איסור דרבנן לא מובן מדוע הוא כותב שרק מפני שאולי הלכה כאב"י ויש חיוב דאו' אין לתת מים, וק"ל. וכן מתבאר מדבריו בדף קנה ע"ב וז"ל: גובלין את הקלי, דגיבול דקלי כנתינת מים בקמח דמי, ולא חיישינן לנתינת מים, ע"כ. ומבואר להדיא שנתינת מים לקמח מותרת לכתחילה".



סיכום שיטות הראשונים בגדר לישה בדבר שאינו ב"ג

ולסיכום הדיון אלו שיטות הראשונים שעלו בגדר לישה בדבר שאינו ב"ג:

א. שיטת הרמב"ם – כל דבר שאינו נעשה מקשה אחת כבצק ועפר אין בו חיוב לש. ולכן אין חיוב באפר ובמורסן.

בגאונים המובאים בשב"ל מבואר שאין חיוב באפר מטעם אחר, כיון שגיבולו לא מחזיק מעמד. ויש לדון בדעתם מה הדין במורסן.

בהשוואת דברי רש"י בכמה דוכתי אפשר להבין שבאפר אין חיוב לש, ובמורסן יש חיוב. ולא מבואר מה יסוד הדברים.

(ט). איברא, שלכאורה דבריו לא מובנים, דמה הכוונה שגיבול דקלי כנתינת מים לקמח, וצ"ב.

ב. שיטת הרי"ד והריטב"א שדבר שמגבלים אותו כמו אפר ומורסן, ולא שורים אותו שיתן טעם במים כמו דיו וסממנים, אין חיוב לש אלא כשהדרך לעשותו עיסה.

ונח' הרי"ד והריטב"א האם אפר לטוח נחשב דבר שהדרך לעשות עיסה וחייב (ריטב"א), או שהוא כמורסן שאין הדרך לעשותו עיסה ופטור (רי"ד).

ג. דעת המאירי שבאפר יש חיוב לש, ובמורסן משמע שבמס' סובר שאין חיוב לש, ולא זכינו להבין את הגדר לדעתו.

ד. דעת התוס' והרא"ש ועוד ראשונים שאין חילוק בשאלה אם יש מלאכת לש או שלא בין דבר שהוא ב"ג לדבר שאינו ב"ג.

ואופני לישה נוספים שלא נעשה עיסה (כגון דיו וכרשינים) יעויין באות ב' באריכות, וסיכום הדברים בסוף אות ג'.



ו. סיכום השיטות להלכה במחלוקת אב"י ורב יוסף בדעת ריב"י

סיכום דברי הראשונים

ובסימן ב' יתבאר שפסקו רוב הראשונים כדעת ריב"י ולא כרב"י ולפי"ז יש נ"מ גדולה בהכרעת מחלוקת רב יוסף ואב"י בדעת ריב"י האם בדבר שאינו ב"ג מודה לרבי או שלא. ומצינו בזה כמה שיטות בראשונים:

א. יש מהראשונים שמבואר בדבריהם שפסקו כאב"י, כן מבואר ברשב"א (ביצה לב ע"ב, ובעבוד"ה ש"ב ס"ו אות נה) ובערכי תנאים ואמוראים (ערך ריב"י). ויש מהראשונים שמשמע בדבריהם שהם נוקטים כאב"י. הר"ן (שם) כתב וז"ל: ומסוגיא דהכא שמעינן בהדיא דטפי איכא לחיובי בנתינת מים (דמיד) [דמידי] דלאו בר גבול הוא מהיכא דבר גבול דבקטמא דלאו בר גבול הוא בעי למימר דבנתינת מים ליחייב, ע"כ. הרא"ש (ביצה פ"ד ס"ט) כתב וז"ל: ועוד מוכח התם בפרק מי שהחשיך דמיחייב טפי במידי דלאו בר גבול דנתינת מים זהו גיבול, ע"כ. התוס' (שבת שם) כתבו וז"ל: ומכאן קשה על המפרש אהא דאמר בביצה בפרק המביא קיטמא שרי היינו כשנותנין מים לתוכו לשרוק התנור סביב הואיל שלא בר גיבול הוא, והכא משמע דאדרבה דמידי דלאו בר גיבול הוא חייב טפי, ע"כ. ומהלשון 'הכא משמע' נראה שנוקטים שזו משמעות הסוגיה, והיינו שמסקנת הסוגיה היא כאב"י ולא כרב יוסף. ובביצה (לב:) כתבו וז"ל: ותימה דאמרינן בשבת דאפילו בנתינת מים על [האפר] בעלמא הוא חייב משום מגבל', ע"כ. וכן הבין הב"י (סי שכד) בדעת התוס'. הראב"ה (תשעט) כתב וז"ל: אמר רבינא וקיטמא שרי. יש מפרשים כגון שנתן עליו מים קודם יום טוב והרי חשוב מגובל [ב]נתינת המים, כדמוכח בפרק קמא דשבת בפלוגתא דרבי ורבי יוסי בר' יהודה, ע"כ. ומבואר שהוא נקט כדעת אב"י, שבאפר מודה ריב"י שבנתינת המים מתגבל^כ. וכן משמע בסמ"ק (קצד, אלא שהסמ"ק עצמו בסימן רפב נוקט שהלכה כרבי), ובכל בו (סימן נח). ובאו"ז (סימן שסא) מבואר שדעת אב"י עיקר, יעוי"ש. ובסימן סא כתב: 'ואתוקמא דחיה דאב"י'.

(כ). יעויין בהמשך דברי התוס' שלכאורה דבריהם אינם מובנים, וצ"ע.

- ב. יש מהראשונים שנראה שלא הכריעו בזה, יעויין במאורות שהובא לעיל, וביראים (קב).
- ג. יש ראשונים שנראה שנקטו כדעת רב יוסף, בסמ"ג (לאוין סה) משמע שדברי רב יוסף הם המסקנה יעוי"ש, וכ"מ בתרומה (סימנים סימן רכ).
- ד. המאירי (שבת יח) כתב: 'וכמסקנא האמורה כאן באחד נותן אפר וכו' שפירשוה בעפר הא באפר מנתינת מים חייב', ומשמע שהוא מקבל את דברי אביו. אך לדעתו דבר שאינו ב"ג הכוונה היא לדבר שלא צריך גיבול, ואין להשוותו עם שיטת הראשונים הנ"ל שנקטו כאביו.
- ה. הריטב"א (קנה): נקט כדעת אביו, אלא שהוא הבין שאביו מיירי באפר לבורית ולא באפר לטוח, ובאפר לטוח מודה לרב יוסף.
- ו. דעת הרי"ד (תוס' קנה): לחלק בין דבר שאין בו מלאכת לש מה"ת שבזה אע"פ שאינו ב"ג מתיר ריב"י לתת בו מים, וזה מוכח מההיתר לתת מים במורסן. אך דבר שיש בו מלאכת לש מה"ת ואינו ב"ג, כגון דיו ואפר לבורית, בזה נשאר אביו בדעתו שמודה ריב"י לרבי. וכתב הרי"ד וז"ל: וי"ל שקיבל רב יוסף דברי אביו כדי שיבוא שתי המשניות כר"י ב"ר ולא תיתי חדא כר' חדא כר"י בר"י, ע"כ. ומשמע שגם הוא מקבל את דעת אביו.
- ז. לדעת הרמב"ם ע"פ מה שהתבאר לעיל בדעתו יוצא שדברי אביו נדחו מכח הסוגיה בדף קנה, וא"כ נראה שלדעתו אין כל חומרא בדבר שאינו ב"ג יותר מדבר שהוא ב"ג, ודין אפר כדין מורסן, ושלא כראשונים שחילקו בין אפר למורסן. ובדבריו (פ"ח הט"ז) הוא כלל את האפר והמורסן ביחד, ובפשטות נראה שאין חילוק ביניהם. וכן מבואר במאורות (ביצה לב). שנקט כדעת הרמב"ם וביאר שמותר לגבל את האפר בשינוי כמו מורסן, וכ"כ בחידושי המאירי (שם) בשם הרב בדרשי.



ניסיון לברר את היחס בין הריטב"א למאירי

והנה צריך להבין מה שורש המחלוקת בין הריטב"א למאירי בנתינת מים על אפר אליבא דאביו בדעת ריב"י, דהמאירי סובר שיש בזה חיוב כיון שאינו צריך גיבול, והריטב"א נקט לא כך, וכנראה הבין שהוא צריך גיבול.

ובבדיקה במציאות מתברר שאחר נתינת המים באפר צריך לגבלו כדי שהוא יהיה מוכן כדבעי, ובדומה לקמח, ולפי"ז דברי הריטב"א מובנים בפשיטות. וצריך להבין מה כוונת המאירי שכתב שאין צריך לגבלו. ואולי אפשר לומר שס"ל למאירי שמה שמגבלים את האפר אינו אלא כדי שהמים יגיעו אל האפר התחתון, אך באפר העליון, שהמים הגיעו אליו, נעשה גיבול כדבעי, דהמטרה באפר אינה כמו בבצק שיש צורך במרקם מסוים, ויש אף צורך במיעוץ ודחיסה כדי שיעשה עיסה כדבעי, וגם החלק העליון של הקמח שהמים הגיעו אליו לא מתגבל כדבעי לפני שגיבל, והגיבול לא נעשה רק כדי להביא את המים אלא הקמח שנמצא בתחתית אלא גם כדי לגבל כדבעי את החלק העליון. משא"כ באפר שהשימוש בו היה כדי לטוח, די במעט הרטבה

כא). ואין לומר שדבריו הם אליבא דרבי, דמשמע בלשונו שהוא ככו"ע, ועוד שהראב"ה פוסק כריב"י (סימן שעד).

שלו וכבר אפשר לקחת ממנו לטוח. ויתכן שזו כוונת המאירי שאין צריך לגבול, דהיינו שכדי להשתמש בו לטוח אין צריך לגבול, בשונה מקמח. ואע"פ שהחלק התחתון לא התגבל אין בכך כלום, ומעין מה שמצאנו במנחות (נו). שאם מניח חתיכת בשר על גחלים ונצלה חלק ממנה חייב².

ולפי"ז צריך להבין מדוע הריטב"א לא מחייב באפר לטוח מפני השכבה העליונה שנפגשת עם המים. ויתכן שהוא סבר שבנתינת המים גם החלק העליון לא מתגבל כדבעי.

ויתכן להסביר עוד באופן מחודש, שהוא סבר שאע"פ שנוצר גיבול טוב בחלק העליון, כיון שאין מחשבת האדם בנתינת המים לכך שהוא מגבל את החלק העליון, וכוונתו לגבל היא כשיגבל ויערבב בפועל, נחשב כמו מתעסק ופטור³. והדברים מחודשים, דבאופן כללי מתעסק הוא שאינו מתכוון לפעולה, והמציאות היא שאינו יודע שהיא תקרה, כגון מתכוון לחתוך את התלוש וחתך את המחובר (שבת עב:), ואילו כאן לאדם לכאורה אין חוסר בידיעה של הפעולה שפועל, דהוא יודע שבנתינת המים מתגבל החלק העליון, אלא שהוא לא מכוון לתוצאה, וא"כ יש לדונו כפס"ר שחייב.

ואין לומר שהסיבה שאין בזה חיוב היא מפני שלא נהייתה עיסה, דלעיל התבאר שכל מה שהצריך הריטב"א שכדי שיהיה מלאכת לש בעינן דבר שנעשה עיסה אינו אלא כדי שתהיה חשיבות למה שיצר האדם. והראיה הפשוטה לכך היא מזה שרבי מחייב בנתינת המים בקמח וק"ו באפר, ופותר בנתינת המים במורסן, ומה שהוא פותר במורסן הוא מהטעם שכתב הריטב"א שאין הדרך לעשות ממנו עיסה, ואע"כ הוא מחייב בנתינת המים בקמח, אף שלא נעשתה עדיין עיסה.



דיוק ההגדרות באיזה דבר מודה ריב"י לרבי

ונמצאו שלוש שיטות בדעת אב"י:

א. בשיטת התוס' וסיעתם נראה להגדיר שכל דבר שבתוצאה לא מתגבל כדבעי יש חיוב בנתינת המים. והסברא כנראה היא מפני שהגיבול לא משנה כ"כ את הדיבוק.

ב. למאירי ההגדרה היא כל דבר שלא צריך את הגיבול, ואף אם רגילים לעשות בו גיבול (דמסתמא היו מגבלים את האפר כדי שיהיה כדבעי), כיון שע"י נתינת המים כבר אפשר להשתמש בו למטרה שהכינוהו חייב.

ג. לריטב"א נראה להגדיר שרק דבר שנעשה מוכן לגמרי ע"י נתינת המים, כמו אפר לבורית ודיו יש חיוב בנתינת המים. ואע"פ שהיו רגילים לערבם היה זה לשבח בעלמא.

כב). והיה מקום לדחות ולומר שבלישה עיקר העניין הוא ליצור גוש אחד מכל החלקיקים, ולא מהני מה שחלק מהעיסה נדבקה. אך לא נראה לומר כן, דבנידון של אפר אין לאדם עניין ליצור גוש אחד מכל החלקיקים, דהשימוש הוא לקחת מעט מעט ולטוח, ובשונה מקמח, שבד"כ צריך להכין חתיכות יחסית גדולות לאפותן.

כג). ולפי"ז מה שכתב הריטב"א שהאיסור לתת מים בקמח לדעת ריב"י הוא בגלל גזירה שמא יגבל הוא דווקא בקמח, שהחלק העליון שלו לא מתגבל כדבעי בנתינת המים, אך באפר האיסור הוא מעצם זה שחלקו העליון מתגבל.

הכרעת ההלכה בנתינת מים לדבר שאינו ב"ג

והנה, בנתינת מים לדבר שאינו ב"ג יש ספק דא' אחד מפני מחלוקת הראשונים האם יש איסור תורה בלישת דבר שאינו ב"ג. ולפי האמור עולה שלדעת רוב הראשונים ההלכה היא כאביי ולא כרב יוסף, ומעט מהראשונים מסתפקים בזה, ומעט נוקטים כרב יוסף²⁷. ויש לדון האם לראות את הדבר כספק או כמוכרע כדעת אביי. והוא נ"מ גדולה, דאם ניתן לראות את הדבר כספק יש בזה ס"ס ויהיה מקום להקל, אך אם אין לראות את הדבר כספק נשאר בזה ספק דא' ונצטרך להחמיר. והבה"ל (שכד ס"ג ד"ה אין) הביא חלק מהראשונים הנ"ל, והבין בדבריהם שהם פוסקים כאביי, וכך נקט להלכה. והחזו"א (סי' נו סק"ב סק"ג) נקט שהלכה כרב יוסף, שלא כבה"ל. ולפי האמור צודק הבה"ל (והחזו"א לא ראה חלק מהמקורות).

אולם נראה שגם אם ננקוט שאין הכרעה כאביי (אלא נשאר בספק), אכתי לא ברור שיש בזה ספק ספיקא, מפני שלדעת התרומה (סי' רכ, יובא בסימן ב') ועוד ההלכה היא כרבי, וא"כ יוצא שעצם ההנחה שנוקטים כריב"י אינה נכונה, והדבר ספק. וא"כ יוצא שיש ס"ס להחמיר, שמא הלכה כרבי, ואת"ל שהלכה כריב"י אולי הלכה כאביי. אך נראה שס"ס זה להחמיר אינו נכון, דהכל שם אחד, מתי קורה הגיבול (יעיין בסו"ס ב'), ולכן נחשב ספק אחד.

ולמסקנה נראה שאין לראות את דברי אביי מוכרעים, אע"פ שכ"ד רוב הראשונים, דסו"ס מבואר בכמה ראשונים שאין הכרעה כדבריו. ועוד יתבאר בסימן ב' שלעיקר נראה שהלכה (ולא למעשה) כדעת ריב"י ולא כרבי. וא"כ בכל מקרה של נתינת מים בדבר שאינו ב"ג קיים ס"ס בדא'ו, שמא הלכה כרמב"ם וסיעתו שאין בו איסור דא'ו, ואת"ל שיש אולי הלכה כרב יוסף שאין חיוב בנתינת המים, ונמצא שאפשר להקל (ולא למעשה).

וכל זה בדיון ברמת הדא'ו, וברמת הדרבנן יתבאר בסימן ב'.



ז. בירור הגדר התחתון בדבר שאינו ב"ג

בירור גדר הלישה בדבר שאינו ב"ג

יש לדון מהו הקצה האחרון שמוגדר גיבול, ובעיקר הנ"מ בזה היא לסוברים שדבר שאינו ב"ג אסור מה"ת, ולסוברים שדבר שאינו ב"ג אסור מדרבנן, בהרבה מקרים יש להקל מספיקא. ועוד יש צד להקל עפ"ד הרמב"ם שכותב שאין לגבל קמח קלי אטו קמח, ואין לגבל מורסן אטו עפר וכיו"ב, ויש מקום לומר שאין איסור כללי לגבל כל דבר שאינו בר גיבול, אלא רק בדברים

כד). ולרמב"ם דברי אביי נדחו, אך לא ברור שהם נדחו מפני שעצם סברתו שבדבר שאינו ב"ג ריב"י צריך להודות לרבי, או שהם נדחו מפני שעצם ההכנה שיש חיוב לש בדבר שאינו ב"ג, בין לריב"י ובין לרבי אינה נכונה, ולדבריו יוצא שגם דברי רב יוסף נדחו ולא רק דברי אביי. ולכן לא ברור שאפשר לצרף את הרמב"ם לצדד שאין הלכה כאביי, ויתכן שאם לא היה הרמב"ם נוקט שלמעשה אין איסור תורה בדבר שאינו ב"ג הוא היה מודה לראשונים שהלכה כאביי.

והרמב"ם (פ"ג ה"ב) כתב: 'ושורין דיו וסמנין עם חשיכה והן נשרין והולכין כל השבת כולה', ומדויק שבשבת אסור לשרות, אך אין הכרח שהוא איסור דא'ו כדעת אביי, ויתכן שהוא מדרבנן, ואפשר שמודה רב יוסף שמדרבנן אסור לתת מים, כמו שכתבו הריטב"א המאירי והרי"ד.

מסוימים שמצאנו שאסרו חז"ל, או במה שדומה להם לגמרי שניתן להניח שכלול בגזירה שגורו עליו, ואם יש דבר חדש שכבר לא דומה לגמרי אין להמציא בו גזירה מדעתנו.



בירור המציאות בלישת מורסן

ונראה שעיקר הבירור בזה הוא בחיפוש ובדיקה מהו אותו מורסן שדברו עליו בגמרא, שעליו אמרו התוס' שיש בו חיוב תורה. ויש שני דברים מרכזים שצריך לברר אותם: א. האם המורסן הוא הקליפה הפנימית או הקליפה החיצונית. וכאמור לעיל הראשונים נחלקו בזה, ונראה שהדעה הרווחת היא שמדובר בקליפה החיצונית, אך לדעת רש"י בכמה מקומות מדובר בקליפה הפנימית, והיינו מה שנשאר בנפה אחרי הריקוד. ב. בהנחה שהוא הקליפה החיצונית (כדעה הרווחת יותר), האם המורסן המדובר הוא מורסן טחון או מורסן שבור שיצא ע"י כתישה במכתשת.



אופני ההפרדה של המורסן מהחיטה

וכדי להסיר את המורסן מהחיטה השתמשו בשתי דרכים, או ע"י כתישה במכתשת, או שהיו טוחנים את החיטים עם הקליפה ואח"כ היו מנפים, והמורסן היה יוצא בתחילה. ומצאנו בחז"ל שני צרכים שלשמים היו מסירים את הקליפה קודם לטחינה. צורך אחד הוא כדי שהקמח יהיה נקי יותר, בפסחים (מ). מבואר שע"י הליתיה של החיטים הלחם נעשה נקי יותר, ופרש"י (פסחים לו. ד"ה לתיתה) שאחרי הליתיה היו כותשים במכתשת ומסירים הקליפה²⁷, וכן עולה מדבריו בשבת (עד. ד"ה שכן). ובשבת (עד.) נאמר שהעני אוכל פיתו בלא כתישה, משמע שהעשירים היו כותשים כדי להכין סולת נקיה, וכ"כ רש"י שם.

מציאות נוספת שהיו מסירים את הקליפה הייתה כשבאו להשתמש בחיטים בשביל דייסא ולא בשביל טחינה, וז"ל הגמ' (מו"ק יג.): מיתבי חילקא טרגיס וטיסני טמאין בכל מקום. בשלמא למאן דאמר חדא לתרתי לתלת ולארבעה משום הכי טמאין בכל מקום דאתכשור, אלא למאן דאמר כונתא [כוסמת שלמה] אמאי טמאין בכל מקום הא לא איתכשור, כגון דמיקלפן דאי לאו דשרא להו במיא לא הוה מיקלפא, ע"כ. ומבואר שפשוט לגמ' שבתהליך שהיו שוברים חיטה לכמה שברים היא הייתה מוכשרת, וביאר שם המפרש 'שא"א בלא לתיתה'. ולכאורה נראה שהצורך ללתות הוא כדי שהקליפה תסור מהחיטה כדבעי בשעה שכותשים במכתשת. וכן מבואר ברמב"ם (טו"א פט"ז ה"א) וז"ל: וכן חטין שחולקין אותן ברחיים אחת לשתיים ואחת לשלש כדי לעשות מהן מעשה קדירה כגון הריפות וכיוצא בהן, הרי הן בחזקת מוכשרין בכל מקום בין של שווקין בין של בתים, מפני שלותתין אותן להסיר קליפתן²⁸, ע"כ.



כה). רש"י כתב 'להסיר מורסנ' ולכאורה כוונתו להבנה הרווחת מהו מורסן, ולא כדבריו במקומות אחרים שכתב שהסובין יוצאים בכתישה.

מדברי הראשונים נראה שהמורסן שאכלו התרנגולים היה טחון

ובדברי כמה ראשונים מבואר שהתרנגולים אכלו מורסן טחון ולא מורסן שלם. הרמב"ם בפיה"מ (פסחים פ"ב מ"ז, תרגום הרב קאפח) כתב: מורסן – פסולת הקמח, ושורין הוא לשרות המורסן ולהניח לפני התרנגולים שיאכלוהו לאטן, ע"כ. ונראה די ברור ששורין את המורסן שכתב מיד קודם, שהוא פסולת הקמח. והמאירי (פסחים לו: ד"ה מאחר) כתב וז"ל: והרי למדת שסובין ומורסן שני דברים הם ושהסובין בר חלה אבל לא המורסן, וזהו שביארנו שהקמח השני הוא הנקרא סובין והשלישי שאדם נותנו לתרנגולין הוא נקרא מורסן, ע"כ. ומשמע שהקמח השלישי אדם נותנו לתרנגולים. הראב"ה (פסחים ס' תעד) כותב על דברי המשנה (פסחים ט:): "אין שורין את המורסן לתרנגולים", שהמורסן הוא: "הנשאר בנפה אחרי ריקוד", דהיינו המורסן אחר שנטחן, ולא מדובר על מורסן שלם.



המציאות בלישת מורסן שבור

ובבדיקה במציאות בקליפת חיטים שהוסרה שלא ע"י טחינה עלה שהקליפות אינן מתאחדות כלל אחת עם השניה, כלומר שהמים לא גורמים כל שינוי למרקם של הקליפה ולא יחוד של הקליפות זו בזו (בניגוד לקמח ואפר), אך מחמת קלותן הן נדבקות ונצמדות מעט זו לזו. ויש לדקדק בדברי הראשונים בסוגיה האם זו המציאות שעמדה מול עיניהם כשדנו במורסן, ואם אכן זו המציאות יתחדש חידוש עצום שכל דיבוק קלוש שכזה נחשב ל"ישה מה"ת.



ציוד לכך שמדובר דווקא במורסן טחון

יש להקדים שלדעת הראשונים שבמורסן אין חיוב מה"ת וההיתר לגבל בשינוי נאמר דווקא בו ולא בקמח, נראה שיש לנקוט שדברי המשנה: 'נותנין מים למורסן' נאמרו גם על מורסן טחון, ולא דווקא במורסן העשוי מקליפות, דאם ההיתר אמור דווקא במורסן מקליפות הגמ' לא יכולה הייתה לסתום שמותר לגבל מורסן. וכיון דהכי, מסתבר לומר כך גם בדברי הראשונים החולקים, דלא נח לומר שנחלקו במציאות איזה מורסן נותנים לתרנגולים, האם מורסן טחון או שבורי".

כו). ויש להעיר שבדעת הרמב"ם נראה שהוא הבין שמורסן וסובין אינן שתי קליפות אלא אותה קליפה, ולמה שיוצא בתחילת הריקוד קוראים מורסן, ולמה שיוצא בסוף הריקוד קוראים סובין. ולפי"ז מובן מה שכתב הרמב"ם (חמו"מ פ"ה ה"ז) שע"י הליתיה היו מוציאים את הסובים. וידוע שע"י הליתיה מוציאים את מה שמכנים הראשונים 'הקליפה העבה'. וכדבריו משמע כברייתא בגמ' (ב"ק צט: ובב"ב צג:): המוליך חטים לטחון, ולא לתת ועשן סובין או מורסן, ע"כ. ומבואר שע"י הליתיה הוא מונע את הסובים ואת המורסן. וכן נראה גם דעת הרי"ד, יעויין בדבריו בפסחים מ ע"א ובמנחות עו ע"א. אך בראשונים אחרים משמע שגם כשהיו מוציאים את הקליפה ע"י כתישה (והיינו ע"י ליתיה) עדיין היה נשאר סובין (או מורסן תלוי מה מגדירים), ראה רש"י בשבת עו ע"ב.

והראב"ה (תעד) כתב וז"ל: האשה לא תשרה את המורסן שתוליך בידה למרחץ. מורסן הנשאר בנפה אחרי ריקוד, וכל שכן סובין דעדיפי טפי, כדמוכח בפרק בתרא דתרומה, שיש להזוהר בהם מחימוץ. וסובין הן הנו[ש]רים על ידי ליתיה, ע"כ. ומשמע שהמורסן לא נושר, ולא זכיתי להבין איך יתכן שהסובין ינשרו והמורסן לא, הרי המורסן חיצוני יותר מהסובין. וצ"ב.

וא"כ יש מקום לומר שכל מה שאמרו הראשונים שיש איסור דאו' במורסן הכוונה דווקא למורסן טחון.



דיוקים בדברים הראשונים

ומהתוס' (שבת יח. ד"ה אבל) עולה שהמורסן מתגבל יותר מאפר (וכפי שהתבאר לעיל). ועל הצד שנקטו התוס' שהמורסן הוא הקליפה החיצונית ולא הפנימית, קשה מאוד להבין איך ניתן לומר שאותן קליפות חטים שבורות מתגבלות יותר מאפר, וע"כ אם מדובר בקליפה החיצונית מדובר במציאות שהיא טחונה. ויעויין בפר"מ (שכא משב"צ סק"ו, ראה יוסף שבת יח ד"ה והוי) שטען במציאות שלא שייך בהם גיבול מדאו'.

והרי"ד והריטב"א טרחו לבאר מדוע במורסן אין גיבול מה"ת, וטענו שאינו דומה לקמח כיון שאין הדרך לעשות ממנו כיכרות. ונראה שאם הם היו דנים על קליפות חטים שבורות הם לא היו צריכים להגיע לכך שאין הדרך לעשות כיכרות, דהחוש מעיד שאין הן מתגבלות כלל. ובאמת גם הריטב"א (יח.) כתב כדברי התוס' שהמורסן מתגבל יותר מאפר"י.

והרמב"ם (הלכ' שבת פכ"א הל"ד) כתב וז"ל: המורסן אף על פי שאינו ראוי לגבול אין גובלין אותו שמא יבוא לגבול העפר וכיוצא בו, ע"כ. ועוד כתב (פ"ח הט"ז): ואין גיבול באפר ולא בחול הגס ולא במורסן ולא בכיוצא בהן, ע"כ. ומכאן נראה שהמורסן דומה לעפר ולאפר ולחול הגס, ואינו קליפות.

עוד כתב הרמב"ם (חמו"מ פ"ו ה"ה) וז"ל: ואין יוצאין לא בפת מורסן ולא בפת סובין, אבל לש הוא את הקמח בסובין שלו ובמורסנו ועושהו פת ויצא בה ידי חובתו, ע"כ. ומבואר בדבריו שאפשר לאפות 'פת' ע"י המורסן. ונראה שזה שייך דווקא במורסן טחון ולא בקליפות (אך אין משם ראיה גמורה שזהו המורסן שדברו עליו במלאכת לש).

והמאירי (פסחים עד:) דן בעוף שלא הוכשר מהדם, ונצלה בתנור כשטחו סביבו בצק, האם אומרים שהבצק מונע את הדם מלצאת או שלא, וכתב וז"ל: עוף או שאר בשר שלא נמלח ולא צלאו ולא בשלו בקדרה אלא שעשה לו דפנות של בצק וטפלו לתוכן והניחו בתנור ונאפית שם כאלו שבני אדם קורין בלשון לעז שלנו פאנאדאש, יש צדדין שהוא נדון כצלי ומותר ויש צדדין שהוא נדון כקדרה ואסור. וכיצד הוא הדין, אם היה בצק זה של סלת מותר בין הבשר בין הלחם ואפילו האדים הבצק מבחוץ או מבפנים או בחלק פנימי שבו כשאדם שוברו או חותכו, שאין דנין אותו באדמומית של דם אלא מיחל בעלמא. שהסלת מתוך שאינו דק ולא נטחן כל כך אין חלקיו מתדבקין כל כך והרי הוא כחלול והדם יוצא. וכן הדין בכל קמח גס או מורסן וכיוצא באלו. היה הקמח דק ומנופה אסור הכל אפילו לא האדים הבצק, שמתוך שחלקיו מתדבקין

כו). אך יש להעיר שבשאלה מהו המורסן, האם הוא הקליפה החיצונית או הפנימית, בהכרח נח' הראשונים מה נתנו לתרגומים. ובכמה ראשונים מבואר שנתנו את שתי הקליפות, יעויין בתרומה סימן רכ.

כח). אמנם דבריו שם הם שלא כשיטת עצמו, אלא כפירוש המקובל, כפי שכתב בעצמו בדף קנה. אך אין זה אלא לעצם ההבנה האם במורסן יש חיוב תורה או לא, שבדף קנה נקט שלא כדבריו בדף יח, שמורסן אין חיוב תורה, וטעמו כיון שאין הדרך לגבול, אך נראה שהוא לא חזר בו מכך שהמורסן מתגבל יותר מאפר, שזה עניין מציאותי, וק"ל.

הרבה אין הדם יכול לצאת, ונשאר קצתו עם הבשר או העוף וקצתו נבלע בבצק, ומתוך כך הכל אסור, ע"כ. ומבואר מדבריו שיש מציאות שעוטפים עוף ע"י מורסן. ודעת המאירי (שבת עו. פסחים לו:): שהמורסן הוא הקליפה החיצונית. ובהכרח לא מדובר בשברי קליפות הנ"ל. [ובפשטות נראה שזהו המורסן שדברו עליו בהקשר של לישא].



קושי במציאות גם להבנה שמדובר במורסן טחון

איברא שנראה שגם אם הקליפות הנ"ל יטחנו אכתי חלק מדברי הראשונים לא יהיו מיושבים, דבמציאות גם אחרי טחינת הקליפות הנ"ל הן אינן נעשות כעין בצק כלל.



דברי הגמרא שהמורסן לתרנגולים מחמיץ

ובמשנה (פסחים ט:): מבואר שהמורסן שהיו מביאים לתרנגולים היה מחמיץ. ולכאורה מוכח מזה שלא מדובר באותן קליפות, דהחוש מעין שאין הן מחמיצות כלל. איברא שלכאורה קשה בכל מקרה, דגם אם הקליפות יטחנו הן לא יחמיצו כלל, וכן טענו כמה אחרונים (שו"ת הב"ח סימן קז, פמ"ג א"א תנר סק"א, א"ר שם, גינת ורדים יו"ד כ"ד ס"ו. ובמג"א סק"א נראה מסתפק בזה).

ולכאורה נראה לומר שהמורסן בזמנם היה מעורב בקמח, ואם מדובר במורסן טחון הדבר מובן יותר, דמסתבר שבניפוי שלו היו נדבקים אליו פירורי קמח^ט. ואולי גם במורסן שבור ע"י הכתישה היו ניתז מעט קמח על המורסן^ל.



ביאור דברי הראשונים

ואם כנים הדברים אפשר להבין את דברי הראשונים הנ"ל, דכיון שבמורסן היה מעורב קמח הוא היה נדבק והיה נוצר ממנו מעין עיסה. ואכתי נראה שלא מדובר בקליפות שבורות אלא במורסן טחון, דככל הנראה מעט הקמח שקיים בקליפות הללו לא מביאן לידי בצק.



דיון בדברי המשנה בתרומות האם במורסן מעורב קמח

ובתרומות (פי"א מ"ה) נאמר: המורסן מותר, סובין של חדשות אסורות ושל ישנות מותר, ע"כ. ומבואר שבמורסן אין קדושת תרומה, משא"כ בסובין, שכשבאים מחיטים חדשות הן אסורות. וביאר הרא"ש וז"ל: וכן הסובין של ישנות שהן יבשות ונטחנים היטב, אבל של חדשות הן לחות ואינן נטחנים היטב ונשאר הרבה קמח מעורב עם הסובין, ע"כ. ומבואר בדבריו שהטעם שהסובין

כט). וכן נמסר מיהודי המתעסק בהכנת קמח, שקשה להפריד את המורסן מכל הקמח, ובמפעלים גדולים עושים מאמצים כדי להצליח בכך.

ל). ובטחינה בבלנדר של מה שנראה לנו מורסן שהוצא ע"י כתישה, התגלה בדפנות הבלנדר קמח. אע"פ שקודם לטחינה לא היה ניכר שיש קמח.

מחייטים חדשות אסורות הוא בגלל הקמח שמעורב בהם, ולכאורה מוכח מכאן שבמורסן לא היה מעורב קמח.

אך אין בזה ראייה מוכרחת, דלשון הרא"ש היא: 'ונשאר הרבה קמח', ויתכן שבסובין ישנות, וכן במורסן, היה מעורב מעט קמח.

ומלבד זה אפשר לבאר את המשנה אחרת מהרא"ש, שהטעם שהסובים מהחייטים החדשות אסורות אינו בגלל הקמח, אלא מפני שהם עצמם היו נאכלים, משא"כ הסובים מהחייטים הישנות והמורסן, שלא היו נאכלים (יעיין בדרך אמונה הלכות תרומות פ"א ה"ה ציון ההלכה סקקט"ז).



בראבי"ה מבואר שהמורסן מחמיץ בלי קמח

איברא, שהראבי"ה (תעד) כתב וז"ל: אין שורין את המורסן לתרנגולין. ירושלמי כשיש בהן שמנונית. פירוש אותן שבאו מן החיטין, כדכתיב עם חלב כליות חטה, אבל אין נראה לפרש כשיש בהם מעט קמח, ע"כ. ומבואר בדבריו שבמורסן אין קמח, אך מדובר דווקא כשיש שמנונית, ולא ברור מהי אותה שמנונית שבגללה אסור לשרות את המורסן, וצ"ב. ועכ"פ עולה מדבריו בהכרח שהמורסן מחמיץ, והראבי"ה סבור שהמורסן היא הקליפה החיצונית יותר, וקשה להבין במציאות איך הוא מחמיץ. ואולי ההסבר הוא בגלל אותה שמנונית שדיבר עליה הראבי"ה, וצ"ב. ויעיין גם ברדב"ז (אלף טו) שמבואר בדבריו שהמורסן מחמיץ, אך אולי גם הוא מדבר במורסן שמעורב בקמח.



סיכום

העולה מכל האמור נראה שהמורסן עליו דנו במלאכת לש התגבל יחסית טוב"א, ולא נראה שמדובר במעין קליפות שאין בהן אלא דיבוק קל בעלמא. ולראבי"ה מדובר במורסן בלי קמח, אך מדובר במורסן שיוצא בהרקדה ולא בקליפות שבורות, ומסתבר שהדיבוק בו אינו טוב כ"כ, ואכתי אין הכרח שבקליפות יהיה איסור לש כלל.



הערה על דברי הבה"ל בגיבול מוץ

והבה"ל (שכד ס"ג ד"ה אין) כתב וז"ל: וכ"ז במורסן, אבל במוץ פשוט דאינו בר גיבול לכו"ע ולדעת אלו הראשונים יש בהו חיוב חטאת כשנותן בו מים בשבת, עכ"ל. ומבואר בדבריו שבמוץ יש איסור תורה לראשונים הסוברים שדבר שאינו ב"ג יש מלאכת לש מה"ת. ולפי האמור הדברים אינם ברורים כלל, ויתכן מאוד שהתוס' לא מיירו אלא בכגון אפר שמתאחד ונהיה כעין עיסה, והמורסן כאמור מתגבל עוד יותר טוב, ובזה הם סברו שאף שאינו ב"ג להיעשות ממש גוף אחד כעיסה, מ"מ האדם חייב בזה, אך במוץ וכיו"ב שע"י המים לא נוצר כמעט דבר, ולכל

לא). וכן נמסר מיהודי העוסק בתחום, שמהפסולת היוצאת מהחייטים אפשר ליצור עיסה. והבדיקה עוד לא מוצתה.

היותר יש דיבוק כלשהו לא דברו כלל, ואין לנו מקור שיחמירו בזה, לא מה"ת ואפילו לא מדרבנן. וכ"כ בשביה"ש בשם חכם אחד (פתיחה למלאכת לש אות כ' בסגריים, ויעוי"ש בשביה"ש עצמו טענה נוספת, ויתבאר בסימן ד'). וראה לעיל בשם הפר"מ שגם נקט שלתוס' אין חיוב בקליפות המורסן, וק"ו שלא במוץ.



מדברי הגמ' בזבחים משמע שלא די בדיבוק כלשהו

ובגמ' (זבחים צד:) נאמר: רבא לטעמיה, דאמר רבא זרק סודר למים חייב, זרק פשתן למים חייב. בשלמא סודר עביד כיבוס, אלא זרע פשתן מ"ט, וכ"ת משום דמקדח, אי הכי, חייט ושערי נמי, הנך אית להו רירי, ע"כ. וכתב רש"י: הנך אית להו רירא - זרע פשתן במים נפקא רירא מיניה ומדבקי אהדדי, ע"כ. ומבואר בדבריו שהחיוב אינו מעצם זה שהמים מדביקים מעט את הפשתן זה לזה, אלא דווקא מפני שהפשתן עצמו משתנה וע"י כך הוא נדבק ומתאחד עם הפשתן. ובסברא לא ברור מה החילוק בין קליפות המורסן והמוץ לחיטים ושעורים, ולפשתן בלי הרירי, וההבדל היחיד ביניהם הוא רק בכך שהם יותר קלים, וממילא נוצר בהם מעט דיבוק, וכאמור נראה שאין בכדי מעט הדיבוק הזה כדי לחייב, וצ"ע.



הגדרת הגדר התחתון ללישה בדבר שאינו ב"ג

ובפועל קשה להגדיר מה הגבול התחתון של לישה בדבר שאינו ב"ג, ונראה שיש להיעזר בדוגמאות שנאמרו בחז"ל ובראשונים.

ונראה שאחד הגדרים התחתונים הוא אפר, שכאמור לעיל ע"פ התוס' (שהם השיטה המחמירה בדבר שאינו ב"ג) הוא מתגבל פחות ממורסן. ומסתבר שאע"פ שהראב"ה כתב שבמורסן אין קמח, הם יודה לתוס' שהמורסן מתגבל יותר מאפר, וצריך בירור במציאות (וא"א להאריך).

עוד מבואר בירושלמי שיש גיבול דאו' בשום כתוש, ויתבאר באריכות בסימן ג'. והראשונים דימו גם לחרדל, וכן לנתינת משקים לחרוסת. ונראה ששום כתוש מתגבל עוד פחות מאפר.

עוד נאמר בגמ' שיש לישה מה"ת בזרעי פשתן, ובמציאות הדיבוק שלהם הוא פחות מאפר, כמו שיתבאר בסימן ד'. ויתבאר שם מה שיש לדון בדעת הרמב"ם מדוע יש בהם איסור תורה.

וא"כ נראה שבכל ספק של לישה יש לבחון האם התוצאה דומה לאפר או שום כתוש או זרעי פשתן.

ובקפה שחור לדוג' נעשה נסיון לגבלו והגיבול היה מוצק פחות מאפר, אך עדיין יתכן שיש בו איסור דאו'. ובפרט אם שיטת המאירי היא שהגדר הוא איחוד ולא דיבוק מוצק.

והט"ז (שכא סקי"ב והוב"ד במ"ב סקס"ח) כתב שיש לישא בצנון ואורגקעס (מלפפון) קצוצים דק דק. ולא ברור מהי רמת הקציצה, ולפי האמור נראה שבהרבה מקרים אין בזה לישא כלל²³.



לב). במציאות:

בצל - בצל קצוץ דק דק (אך יותר גדול מזרע פשתן, בערך בגודל שתי זרעי פשתן) שניתן בן שמן, בכמות די גדולה באופן יחסי לתיבולים, אינו נדבק כמו זרע פשתן אלא פחות. אך עדיין כן קורית בו התוצאה שבהטיית הכף ושפיכתו החתיכות נסרכות אחת לשנייה. ולא ברור האם הוא גם נכנס בגדר פשתן.

ובצל קצוץ דק דק (עוד יותר דק מהבצל הנ"ל) שניתן בו מיץ לימון, גם אפשר לראות בו הידבקות עם עצמו כמו הבצל הנ"ל.

עגבניות - קצוצות דק דק אך קצת יותר גדול מהבצל הנ"ל, נבדק גם קודם נתינת השמן, בנוזל הקיים בתוכם. והם נסרכים עוד פחות מבצל, אך עדיין יש קצת הסרכות (יותר מבצל קצוץ דק דק קודם שניתן בו שמן). ואחר נתינת השמן לא נמצא הבדל בהסרכות. והדעת נוטה שאין בזה לש כלל. ויש להעיר שלכאורה נראה שאם גם הסרכות כזו נחשבת לישא, יש לאסור להכין סלט דק דק מעגבנייה גם בלי שמן [ואינו קשור לסוגיה של לישא בלחות עצמו (שתתבאר במק"א) דכאן הוא נוזל גמור שפורש מהעגבנייה ואח"כ מתערב בתוכה, וקיצרתי].

ונראה שבסלטים רגילים שעושים בזמנינו היחס בין חתיכות הסלט לרטבים הוא קטן יותר, כך שההיסרכות שקורית ע"י הנוזלים היא עוד יותר קטנה (ואולי הט"ז דיבר על מציאות ידועה שנותנים הרבה רוטב ביחס לסלט).

ואחר ההשוואה לזרעי פשתן וזרעי שומשמין הדעת נוטה שאין בכל הנ"ל לישא כלל. אך א"א להוכיח ולהכריח את הדברים, וה' יאיר עינינו בתורתו.

הרב יעקב אהרן סקוצילס

מו"צ בבית הוראה יד הרמ"ה

מח"ס אהל יעקב

להרגיע כאבי בטן עם בבקבוק חם בשבת

בס"ד תשרי תשפ"א

לכבוד הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א דומ"ץ ברחובות ומח"ס גם אני אודך וש"ס, בדבר השאלה שהגיע אליך וביקשת לשמוע את דעתי הקלושה בזה אודות אשה שהרגישה כבר לפני שבת כאבים בגופה, והסתפקה אם היא יכולה להכין בשבת קודש בקבוק חם מגומי וכדומה, כדי להניח אותו במקומות שיש לה את הכאבים.

תשובה

והנה במקרה שאחד סובל מכאבים חזקים מאוד, ויש חשש ממש לכל מיני שאלות חמורות, כגון בעיות בכליות וכדומה, מחללים את השבת עבור חולה כזה. ואם אין חשש חשש סכנה אלא שמצטערים מזה יכולים לקחת תרופה נגד הכאבים. ולענין שאלה דידן, שבס"ד אין לה כאבים כאלו, והיא רק צריכה להרגיע את השריר או הכאב מפני שכואב לה, נלענ"ד שיש להקל ולהשתמש עם בבקבוק עם מים חמים [כמובן שבשבת צריכים לראות שאין מים קרים בתוך הבקבוק מלפני כן, אלא לשפוך מים חמים מהקומקום ואח"כ אפשר להוסיף מים קרים בתוכו].

ויסוד היתר הנ"ל, דהנה איתא בגמ' במסכת שבת דף מ: "ובלבד שלא יבא קומקומו של מים חמין וינחנו על בני מעים בשבת". ורש"י פירש שמא ישפכו עליו, ונמצא רוחץ בשבת בחמין. ותוס' פירשו לא יביא משום רפואה, וגזרו אטו שחיקת סממנים. בשו"ע (סימן שכ"ו סעיף ו') כתב דאסור ליתן על גבי בטנו כלי שיש בו מים חמין. וביאר המ"ב שם (ס"ק י"ט) שלפי רש"י אם החמין בכלי סגור שרי, ואילו לפי תוס' גם בכלי סגור אסור דמחזי כרפואה. וסיים שלצורך גדול אפשר להקל, וכן דעת בעל שבט הלוי זצ"ל. ויבלח"ט הגר"ח קניבסקי שליט"א פסק דבזמנינו היות שאף בריאים משתמשים עם בבקבוק חם שוב אינו מחזי כרפואה, ומותר לכתחילה ליתן בבקבוק חם על המיחוש אפילו בלי צורך גדול. וראה עוד בשש"כ (פרק ל"ד סעיף י"א) שאם אדם סובל מכאבים חזקים מותר להשתמש עם בבקבוק עם מים חמים, וכן בשו"ת אור לציון חלק ב' (פרק ל"ו שאלה א'), ובספר ארחות שבת (פרק כ' הערה קפ"ז).

העולה לדינא: מי שסובל מכאבים חזקים בטנו בשבת יכול למלאות בבקבוק עם מים חמים ולהניחו במקום הכאב.

ולתועלת הענין מצאתי לנכון לצרף עוד תשובה בהלכות רפואה בשבת, בעניין אם מותר להניח בצל במיטה כדי להקל על הצינון, שקיבלתי ממע"כ שליט"א מתוך ספר שו"ת וישמע משה (כת"י) וז"ל:

שאלה: בימי החורף רבים הסובלים מצינון, ויש דברים שאנשים רגילים לעשות כדי להקל על הצינון ואינם בגדר רפואה ממש, כגון לחתוך בצל ולהניח אותו במיטה עם הסובל מצינון, כדי שינשום בעת שישן את אדי הבצל, וזה מיקל על תופעות הלוואי של הצינון. ויש לעיין האם מותר לעשות כן בשבת, וזה מכמה צדדים: א. האם דבר שאינו ע"פ דרכי הרפואה [תרופת סבתא], הוא בכלל גזירת שחיקת סממנים. ב. האם רפואה שנעשית בדרך הרחה בלבד יש בה משום גזירת שחיקת סממנים. ג. האם העובדה שבצל הוא מאכל בריאים הוא סיבה להתיר להשתמש בו גם בדרך הרחה, שזה אין דרך בריאים לעשות.

תשובה: הגאון הגדול רבי חיים קניבסקי שליט"א אמר שזו שאלה יפה וראוי לעיין בה. ומכל מקום אם הניחו את הבצל במיטה מערב שבת בודאי אין חשש בדבר ומותר ללכת לישון שם. ואילו הגאון הגדול רבי נסים קרליץ (שליט"א) וצ"ל] נטה להקל בדבר ולהניח את הבצל גם בשבת עצמה. וכן הסכימו הגאונים רבי יצחק זילברשטיין, רבי מרדכי גרוס, רבי נפתלי נוסבוים, רבי יעקב מאיר שטרן, רבי יעקב חיים סופר, רבי שמואל אליעזר שטרן שליט"א. וביארו הגר"נ נוסבוים והגר"מ שטרן טעמים מכיון שהבצל הוא מאכל בריאים ומותר לאוכלו, מותר גם להשתמש בו להרחח. והוסיף הגר"מ שטרן דכשם שלא יעלה על הדעת לאסור לשתות כוס תה עם לימון ודבש למי שכואב לו הגרון, או לאכול פירות הדר למי שחסר לו ויטמין C, והטעם הוא משום שהוא מאכל בריאים ואין הדבר ניכר שעושה כן לרפואה, והכי נמי בנידון דידן יש להתיר להניח את הבצל.

והרה"ג רבי מאיר זאב זעלפריינד שליט"א הראה לי מש"כ בספר נשמת שבת [חלק ה סימן שצ"ג]: מי שנצטטן ונסתם חוטמו עם ליחות, האם מותר להריח וויקס. תשובה: יש להחמיר, ויש מי שמיקל, ע"כ. וביאור המחלוקת, דהמקילין מדמים דין זה להכנסת פתילה לפי הטבעת, שכתב השו"ע סעיף נה דאין לחוש משום רפואה רק שלא ישיר נימין, ע"ש. והטעם, דאין הפתילה עושה רפואה אלא גורמת לפתיחת הנקב, וכך הריח החרף גורם לפתיחת החוטם מצואת האף. והאוסרים מדמים דין זה להא דכתב המג"א שם [סקנ"ה] שאסור לעשות קריסט"ר [חוקן] בשבת משום גזירת שחיקת סממנים. ואמנם הדעת תורה כתב שהמג"א לא אסר לעשות קריסט"ר במים בלבד, רק אם מערבים בו סממנים וכדו' המרפאים, ולפ"ו בודאי אין מניעה להריח הוויקס בשבת. ובספר כף החיים כתב בשם שו"ת פדה אברהם שריחא לאו מילתא היא לענין איסור עשיית רפואה בשבת. וכ"כ בשו"ת באר משה [ח"א סימן לג] להקל.

ואילו הגאון רבי שמאי גרוס שליט"א הביא ראיה לאסור מהא דכתב הבאר היטב [סימן שכח סק"ל] בשם שו"ת הלכות קטנות וז"ל: ומכאן יש להתיר לנשוף בחוטמו עשב הטיטון [טבק] בשבת, אע"פ שינשוף אותו בשביל הנוזילה, כיון שרוב העולם נושפין אותו בחול, ע"כ. וכן כתב בשערי תשובה [סק"ל]: ועיין בשו"ת מים רבים כתב גם כן להתיר לשאוף טאבק"ו בנחיריו, אף על פי שעושה כן לפי שעלול במיחוש הראש, כיון שנתפשט שאיפת הטאביק

הגדולים וקטנים משום תענוג או משום ריחא, ולא מוכחא מלתא דעביד לרפואה, ע"כ. ומשמע דוקא בטבק, שדרך להריח בו בחול שלא לרפואה, אבל בצל שאין דרך להריחו שלא לרפואה אסור.

עוד ציין הגר"ש גרוס להא דאיתא בסימן שו ס"ז: מותר למדוד בשבת מדידה של מצוה, כגון למדוד אם יש במקוה מ' סאה, ולמדוד אזור מי שהוא חולה וללחוש עליו כמו שנוהגים הנשים, מותר דהוי מדידה של מצוה. ותמה הא"ר כיצד מותר למדוד אזור עבור החולה, ומדוע אין בזה משום גזירת שחיקת סממנים, כמו בכל עניני רפואה. ותירץ: ולא גזרינן משום שחיקת סממנים אלא ברפואה שיש בו ממש כגון משקה או אוכל, ע"כ. ומשמע שבדבר שהוא אוכל או משקה גזרו משום שחיקת סממנים, אפילו אם אופן עשיית הרפואה אינו ע"י אכילה או שתיה אלא בדרך סגולה וכדו'.

ועל מה שהתיר הגר"ח קניבסקי אם הניח את הבצל במיטה מערב שבת תמה הגר"ש גרוס, דאף אם הבצל היה מונח שם מקודם, הרי האדם לא היה במיטה מערב שבת, וכיצד מותר לו להיכנס למיטה בשבת כדי להריח את הבצל ולהתרפא. אא"כ נאמר שהוא בצירוף הסברא שבצל הוא מאכל בריאים ולא חשיב רפואה ממש בהרחתו.

וגם הגאון רבי מנדל שפרן שליט"א נקט לאיסור, אא"כ יש לו שפעת והוא בגדר נופל למשכב שהתירו לו נטילת תרופות בשבת. ואמר דדוקא בנידון דידן יש לחוש טפי לשחיקת סממנים, שהרי כשעובר זמן מרובה מאז שחתך הבצל פג ריחו של הבצל ושוב אינו מועיל כל כך, והדרך היא לגרד את השכבה העליונה באופן שיחזור ויתן את ריחו מחדש, והרי בגירוד השכבה העליונה עלול בקל להיכשל באיסור טוחן. והסכים עמו הגאון רבי צבי כהן שליט"א, והוסיף דמצאנו להגרש"ז אויערבך זצוק"ל דבר חידוש בזה, שמי שקיבל מכה במצח ויש לו נפיחות גדולה, והדרך להוריד את הנפיחות היא ע"י שמניחים שם קרח או מרגרינה וחמאה וכדו', ולכאורה היה לנו לאסור לעשות זאת משום גזירת שחיקת סממנים. וחידש הגאון זצ"ל שלא גזרו גזירה זו אלא במכה או חולי שיש אפשרות לרפאותם ע"י סממנים, בזה גם אם מרפא אותם בדרך אחרת גזרו שמה יבוא לנסות לרפא גם ע"י סממנים. אבל מכה זו, שאין לו רפואה ע"י סממנים, אינה בכלל גזירת חז"ל. ויש ללמוד מדבריו שטענת הגר"מ שפרן נכונה, ומכיון שברפואה זו גופא יש חשש שיבוא למלאכת טוחן בודאי יש לאסור משום שחיקת סממנים.

וכעין שאלה זו יש לעיין באלו שנוסעים לטייל בחו"ל, ואומרים שעושים את זה לרפואה, ומכל מקום הרבה בריאים נוסעים לשם לטייל וליהנות מהאוויר הצח. והראו לי במ"ב (סימן שא סק"ז) שכתב על מה שהתיר הרמ"א לטייל בשבת וז"ל: אפילו אם כונתו להתעמל ולהתחמם משום רפואה, מ"מ שרי כיון דלא מוכחא מילתא שעושה כן לרפואה כו'. ויש מחמירין אפילו בטיול אם כונתו להתעמל לרפואה, ע"כ. ובשער הציון סק"ט כתב דמדברי הרמב"ם משמע כדעת האוסרים. והביא שם את מחלוקת המג"א והט"ז האם מותר לרוץ כדי שיהיה לו תיאבון לאכול, ע"ש. ולכאורה דין זה תלוי במחלוקת הפוסקים זו. אמנם הסכמת פוסקי דורנו, ובראשם הגאונים הגדולים רבי חיים קניבסקי שליט"א ורבי נסים קרליץ (שליט"א) [וזצ"ל] להתיר טיול

בשבת גם אם מתכוין לצורך בריאות, מכיון שרוב בני אדם הולכים לטייל להנאתם ולא מינכר שעושה זאת לצורכי בריאות.

בברכת התורה

יעקב אהרן סקוצילס



הרב אריה אידנסון

שימוש בעירוב בערים שלנו – בחינה מחודשת [חלק א']

הקדמה

דנו הפוסקים בשאלה אם מועיל עירוב להתיר טלטול בשבת ברחובות שלנו. ויסוד הנידון הוא שמפורסם שלא מועיל עירוב להתיר טלטול ברה"ר גמורה, וכלשון הגמ' בעירובין דף ו' ע"א "ורשות הרבים מי מיערבא?". ולכן כדי שעירוב יתיר טלטול צריך שהרחובות שלנו לא יהיו מוגדרים כרה"ר גמורה. ובשו"ע סימן שמ"ה ס"ז הביא ב' דעות מה הם התנאים הנצרכים להגדרת רה"ר גמורה - י"א כל שרחב ט"ז אמה, וי"א שצריך ס' רבוא עוברים בו בכל יום. ולהלכה כתבו הפוסקים שיש סתירה בדעת המחבר איזה שיטה עיקרית. וכן האריכו האחרונים בפולמוס גדול מה דעת רוב הראשונים בשאלה זו, ועיין משנ"ב שמ"ה ס"ק כ"ג ובביאור הלכה שם אריכות גדולה בענין זה.

ונכתוב בקיצור, שדעת המג"א והט"ז שההכרעה כשיטה שבעי ס"ר, ושכך דעת רוב הראשונים. והביאור הלכה כתב שהמג"א והט"ז כתבו כן משום שמנו רק את הראשונים המובאים בב"י, ולא ראו עוד ראשונים שמכריעים את המתירים. ובספירת הראשונים נחלקו הבית אפרים באו"ח (סימן כ"ו וכ"ז) עם המשכנות יעקב (או"ח ק"כ וקכ"א), שלדעת הבית אפרים רוב הראשונים סוברים שצריך ס"ר, ואילו למשכנ"י להפך, והמשנ"ב הביא רק את המשכנ"י, וכנראה שלא היה לו את הספר בית אפרים*. ומאז זמנם עסקו בבירור ענין זה, מה דעת רוב הראשונים. ומסקנת הדברים התבארו בספר הנפלא שיורי עירוב לידידי הרב מרדכי אילן מעמוד 52 והלאה, שהרחיב מאוד בענין זה לברר את כל השיטות. והמעין שם יראה שבדאי שהצדק כפי שמתבאר שם שרוב גדול ומכריע של הראשונים סברו שצריך ס"ר², וכך דעת רש"י ותוס' והרא"ש כו', והיתר זה קדום מאוד לפחות מזמן הגאונים, ודעת האוסרים מיעוט למרות שהם ג"כ גדולי הראשונים³. ובדאי המנהג המוחלט בארצות אשכנז במשך מאות שנים היה להיתר⁴.

(א). בספר שיורי עירוב עמ' 53 הוכיח שלמשנ"ב לא היה ספר בית אפרים, כמבואר בביאור הלכה סימן ר"ח שהספר בית אפרים לא היה בידו.

(ב). ואין לומר שכיון שהמשנ"ב הכריע שדעת רוב ראשונים שאי"צ ס"ר אי אפשר לספור מחדש. כי הרי המג"א והט"ז הכריעו שהרוב ס"ל שצריך, והמשנ"ב עשה ספירה חדשה ע"פ משכנ"י ועוד, וא"כ אדרבה המשנ"ב בנוי על ספירה חדשה נגד הפוסקים הקדומים, וא"כ כעת שיש ספרים רבים בפנינו ניתי ספר ונחזי. וכיום ידוע איזה ספרים קיימים מגדולי הראשונים, כך שאין טעם בספירה זו ישתנה בעתיד.

(ג). עי"ש שהביא שי"א שזה מתחלק שחכמי אשכנז וצרפת הכריעו להיתר ואילו חכמי ספרד לאיסור עי"ש, ולכן תלוי ביוצאי אשכנז וצרפת לעומת יוצאי ספרד.

(ד). שאלתי פעם את מו"ר הגרמ"ש שפירא זצ"ל אם בחו"ל סמכו על העירוב, וא"ל בודאי כולם סמכו ע"ז, ולא היה נושא. שאלתי א"כ למה בארץ כ"כ מפקקים בזה, והשיב בחיך על השתנות הדורות. וידוע שהחזו"א ערער על העירוב טובא, אך לא משום שלא מועיל עירוב ברחובות דידן, שאדרבה בזה הקיל טובא משום שהוא סובר שההכרעה הגמורה שאין אתו רבים ומבטלי מחיצתא, וכן סברתו שרה"י גודר רה"ר, עיין חזו"א סימן ק"ז ז' שזה היתר מרווח. אלא מטעמים אחרים: א. מסופר בכמה מקורות לדוגמא בספר זכור לדוד עמ' רמ"ד, שכאשר היה הגר"י זצ"ל בבני ברק בירר למה

כפי שכותב המשנ"ב בעצמו (שס"ד ס"ק ח') "שכן נהגו מעולם", ומצד זה היה נראה שהעיקר להיתר מעיקר הדין, אך מ"מ אי אפשר לדחות האוסרים שהם רבים וגדולים, ויש להם טענה אלימתא כמ"ש הרמב"ן עירובין נ"ט ע"א שתנאי זה לא מוזכר בש"ס כלל, ואיך אפשר שהש"ס השמיט תנאי מרכזי זה, שהוא נפק"מ להתיר בכמעט כל המקרים. ולכן צריך למצוא עוד טעמים להתיר כפי שיתבאר. וצריך להבהיר כמה נקודות: א. הסיבה שעירוב לא מועיל לרה"ר גמורה אינו כי צוה"פ אינו מחיצה מדאורייתא, או שהמושג עירוב אינו מושג דאורייתא, ולכן רק ברה"ר דרבנן מועיל משום הם אמרו והם אמרו. שזה אינו נכון כלל, שצוה"פ מחיצה דאורייתא גמורה, וכאשר עושה מחיצות לרה"ר הוא רה"י לכו"ע. אלא באמת שאף שמצד עצם השם מחיצה צוה"פ מועיל גם לרה"ר דאורייתא, אולם יש דין אתו רבים ומבטלי מחיצתא, דהיינו התועלת של מחיצה הוא לגדור מקום מהילוך הרבים, ועל ידי זה ליחד את המקום לרה"י. אבל אם יש רבים שהולכים במקום הגדור הרי המחיצה לא גדרה בעדם, וזה מבטל את התועלת של המחיצה. ולכן רק במקום שאינו רה"ר גמורה, דהיינו מקום שאין הילוך רבים מהני צוה"פ כי אז אין רבים שמבטלי מחיצתא. ב. עצם הדין שאתו רבים ומבטלי מחיצה אינו מוסכם, אלא הוא

החזו"א מפפק בעירוב, והאם יש בעיות שלא היו בבריסק, ואמר לו ר' דוד פרנקל משום ג' טעמים: א' מצרפים גדרות שמתרוממים מעל ג"ט, ב' יש מקומות שלא הוקפו לדירה בשטח העירוב ג' שהעמודים מתעקמים. ב. יש טעם נוסף שחזו"א העירוב היו נקראים תמיד, כמבואר בתשובה שכתב החזו"א על תשובה של הרב מטשעבין, צילום הכת"י מודפס בספר הרב מטשעבין (עמ' 406): "הנידון, שלא נודמן אף פעם אחת (ההדגשה במקור), כשבודקים את העירוב ביום ה' ועש"ק שימצא שהצוה"פ כולן קיימות כו' הספק אם נתקלקל אחר השבת או קודם השבת, דהסיבות שמקלקלות בהן, הן מצויות בכל יום, ותיכף אחר התיקון". וכע"ז בספר זכור לדוד עמ' רמ"ג ציטוט בשם החזו"א שתמיד כאשר בודקים מתברר שהעירוב פסול. ומשו"ה כעס על מי שסומך ע"ז. ובעירובים המהודרים כגון השכונתיים שיש היום אין מקום לחששות אלו כלל. ואם נקבל דברי החזו"א כפשוטם א"כ לשיטתו כיום אפשר לסמוך על העירוב בשופי. אך צ"ע אם באמת כך פני הדברים, שהרי צ"ב מה סבר החזו"א שהיה מזמן המשנה עד זמנו. האם חזו"א נקראים, ועמודים שמתעקמים הוא דבר שהתחדש בזמן האחרון, וכל שהעמיד את תיקון העירוב באופן שאף פעם לא נמצא העירוב כשר, שמא הוא בעצם בא לשלול שימוש בעירוב באופן של טעם כמוס וצ"ע. אך הרבה יותר מסתבר שגם הוא הודה שיש אפשרות להעמיד עירוב טוב כפי שיש בזמננו, וכך עשו עד לדורו, אך בזמנו של החזו"א היה חסרון גדול של אמצעים ולא יוכלו לתקן את העירוב אפילו ברמה שתיקנו באירופה לפני"כ, ולכן פסל את העירובים. וכע"ז לחומרא כתבנו בענין זחילה במקוה בירחון האוצר גליון ל"ו עמ' קי"ד, שהחזו"א הקיל טובא בזחילה במקוה, והקפיד על מי שהחמיר בזה, למרות שכל הפוסקים בליטא החמירו, ובשבת הלוי כתב על הקפדתו על המחמיר, שאין כל העתות שווים, דהיינו אז לא היה אמצעים לתקן, ולכן מי שמחמיר בזה מערער על כל המקואות, משא"כ בזמננו אפשר להשקיע ולתקן. וה"ה בעירובים השכונתיים כיום שהם הרבה יותר מהודרים מהעירובים באירופה שלפני השואה, ומוצאים עליהם הוצאות עצומות, ויש כיום הרבה ידע טכני, וחומרי בניה מיוחדים שלא היה פעם, שע"י פותרים בעיות. לכאורה ל"ש כלל החששות של החזו"א, וא"כ יש להתיר בשופי לדעת. אך כמדומה שתלמידי החזו"א אינם נוקטים כן.

ה. עיין לשון הבית מאיר סימן שסד ס"ב: "וע"כ דסמכו על דברי המהר"מ ז"ל שבד"מ סק"א שתופס לחלוטין דעת רש"י ז"ל לעיקר ושפיר דא"כ כל העיירות אינן אלא מפולשין לכרמלית. וא"כ נהי דאסור להורות שום איסור לאחרים במה שנהגו ע"פ דעת הרבה מהראשונים ואחרונים מ"מ לענ"ד כל בעל נפש יחמיר לעצמו שלא לטלטל בעיירות כאלו". וזה לשון יותר חריפה מהביאור הלכה בשס"ד שנביא בהמשך.

ו. כמו"כ טענו שא"כ לא היה מעולם רה"ר דאורייתא מלבד במדבר וזה קשה מכמה מקומות. עיין מאמרו של הרב יצחק נוימן בירחון האוצר גליון ט"ו.

ז. שהרי דלתות ננעלות בלילה מועלים לכו"ע גם ברה"ר גמורה של ס"ה.

ח. וצריך לבאר אם דוקא כאשר הם הולכים דרך מקום המחיצה, או גם בלא"ה אם הם הולכים בשטח שגדור ע"י המחיצה לא מהני, וזה נושא ארוך שהתבאר בפוסקים. עיין בשו"ת בית שלמה או"ח סימן נ"א שסיכם נושא זה.

מחלוקת תנאים, שנחלקו בזה רבי יהודה ורבנן בהרבה מקומות עיין דף כ"ב ע"א ושם נסמן. וההכרעה להלכה אינה ברורה כלל, שאף שקיי"ל בכל מקום יחיד ורבים הלכה כרבים, וא"כ צ"ל הלכה כרבנן שאין אתו רבים ומבטלי מחיצתא, מ"מ הרבה ראשונים כתבו משום המבואר בגמ' שרבי יוחנן פסק שאתו רבים הכי קיי"ל. ויש בזה מחלוקת גדולה בראשונים וצריך לבאר מהי השיטה העיקרית להלכה. ועיין סימן שס"ד ס"ב ובביאור הלכה שם שב' הדעות בשו"ע אם צריך ברה"ר דלתות ננעלות בלילה או די בראויות להנעל, נחלקו בשאלה אם קיי"ל שאתו רבים ומבטלי מחיצה, ולכן צריך דלתות ננעלות, או שלא קיי"ל הכי ולכן מהני תיקון של ראויות להנעל, שהוא כמו צוה"פ לענין זה של אתי רבים. וצריך לבאר את הדברים, ואם תליה זו מוסכמת. ואף שבביאור הלכה בסימן שמ"ה כאשר דן על היתר העירוב בזמננו דן רק על השאלה אם צריך ס' רבוא ופקפק בזה, בביאור הלכה בסימן שס"ד ס"ב כתב שאי"ז טעם ההיתר שנוהגים העולם, שטעם זה קשה לסמוך עליו, אלא טעם ההיתר משום שסומכים על השיטה שפסקה שאין אתו רבים ומבטלי מחיצתא^ט. וכתב שמ"מ זה אינו דרך כבושה לרבים, ואף שאין למחות במי שנוהג כן, אבל בעל נפש יחמיר לעצמו. הרי שיותר ניחא ליה השיטה שאין אתו רבים מאשר השיטה של ס"ר. שעל זה כתב קשה לסמוך על זה, ועי"ז כתב שבעל נפש יחמיר לעצמו. והחזו"א הכריע לגמרי כשיטה זו שאין אתו רבים כפי שיתבאר בהמשך. ויתבאר בדבריני: שהראויות של הפוסקים בין בדעת הרמב"ם שס"ל שאין אתו רבים, ובין בדעת הר"ף והרא"ש שיש אתו רבים. הם רק לפי הגירסא שלנו בגמ', ולא לפי הגירסא של רבינו חננאל ובית מדרשו. ויתבאר שמוכרח שהגירסא שהיתה לפני הר"ף והרמב"ם והרא"ש היה כגירסת ר"ח ולא כגירסא שלנו. וההכרח לכך הוא שלגירסא שלנו כולם פסקו שיטות סותרות והתקשו בזה הפוסקים, ואילו לגירסת הר"ח אין שום סתירה בדבריהם. ויוצא מזה נפק"מ גדולה לדינא כפי שיתבאר, שגם הטענה שהרמב"ם פסק שאין אתו רבים, ועפי"ז רצו להקל, אינה מדויקת. וגם הטענה שהר"ף והרא"ש פסקו שאתו רבים ולכן צריך להחמיר אינה מדויקת. אלא יש חילוק בין צוה"פ שלא מועיל לכו"ע, לשם ד' מחיצות שמועיל לכו"ע. ונפק"מ למעשה שאם עושים את העירוב ע"י עומד מרובה, למשל ע"י קו הבנינים, או ע"י קירות תמך או גדרות סתומים, וכן תל המתלקט^ז, זה היתר מרווח^ח, ואילו צוה"פ לבד הוא היתר עוד יותר גרוע מכפי שסבר המשנ"ב.

ט. ומה שצריך דלתות ראויות להנעל ברה"ר זה מדרבנן, ובוה סומכים על ס"ר.

י. הרב רועי הכהן זק העיר מדברי האגרות משה חלק ח' או"ח סימן כ"ח, שכתב שאין הרחובות מוגדרים כסגורים ע"י עומד מרובה של הבנינים, כי עומד מרובה סוגרת רק פרצה ולא כביש שזה צורתו עיי"ש היטב. אך הדברים תמוהים מאוד, שהרי מבואר בגמ' דף ו' על מבוי עקום והוא עשוי כמו ד', שנחלקו רב ושמואל איך מתקנים אותו, ולשמואל נותן לחי בכל צד כיון שהוא נחשב כסתום. ובראשונים פירשו משום שיש עומד מרובה לכל קטע של המבוי בפינה. וזה מוכרח, שאל"כ אין כלל ג' מחיצות דאורייתא. ורק נחלקו רק בגדרי תיקוני מבוי ולא במחיצות דאורייתא. וכן כל תיקון מבוי ע"י לחי של עומד קבוע, נאמר ששוב זה דרך הכביש לעבור במקום הצר ואין עומד. ועצם הנידון שם אינו ברור, וכפי שהמו"ל שם האריך. שהאג"מ לא מדבר על כביש מתפתל, שהוא ממש דוגמת מבוי עקום הנ"ל אלא על מערכת רחובות של שתי וערב, והסברא שהבנינים של הרחוב השת, יהיו עומד לסגור את רחוב הערב וכן להפך. ויתכן שרק בזה אמר את סברתו, שהרחוב פרוץ במלואו, ואין שום מחיצות שסוגרות את הרחוב, אלא בנינים ברחובות המצטלבים. ולכן אנו רואים את הרחוב כפרוץ במלואו, והמחיצות אינו סוגרות. משא"כ כאשר הרחוב עצמו מתעקם וכאשר תמשיך בקו ישר תפגע במחיצה בזה גם האג"מ מודה, וכדי שדבריו לא יסתרו מהדין הנ"ל וצ"ע. ומ"מ סוגיא דעלמא שיש עומד

ובחלק ב' של מאמר זה (בגיליונות הבאים בעז"ה) יתבאר שיש עוד כמה צדדים לקולא גם בצוה"פ רגילה: א. שיטות ראשונים שאכן פסקו שאין אתו רבים גם בלי שם ד' מחיצות. ב. שיטות ראשונים שגם רבי יהודה דיבר רק בפרוץ מרובה, אבל בצוה"פ כו"ע מודו שמותר. ג. שיטות הרבה ראשונים שאם אין שעריהם מכוונים אין אתו רבים.

ויש עוד צדדים לחומרא: א. אם פרצת י' דאורייתא לכאורה לא נחשב שם ד' מחיצות², ואין הכרעה ברורה בשאלה זו. ב. שיטות ראשונים שצריך מחיצות ניכרות לעומדים בתוכם, שלא שייך בעיר גדולה. ג. שיטות ראשונים שאי אפשר לעשות שיתופי מבואות במקום שאי אפשר לסגור את המבוי משימוש אנשים זרים. ונבאר כל צד באריכות, ואין נראית הכרעת הדברים.



פרק א' - המקור בגמ' לדין אתו רבים

מקור הדברים בעירובין דף כ"ב ע"א, מדובר שם על תיקון שעושים סביב בור מים כדי שיהיה אפשר להוציא מים משם בשבת, ולא תהיה בעיה להוציא מהבור, שהוא רה"י, אל מחוץ לבור, שהוא רה"ר. והתיקון נקרא פסי ביראות³, שנותנים בד' פינות סביב הבור דיומדים, שהם ב' קרשים מחוברים בזוית ישרה של 90 מעלות, כך שכל דיומד מתחיל גידור של ב' רוחות, ונמצא שכל ד' רוחות גדורות מב' צידיהן בדיומדים. ואיתא שם במשנה "רבי יהודה אומר: אם היה דרך רשות הרבים מפסקתן - יסלקנה לצדדין. וחכמים אומרים: אינו צריך", והיינו דנחלקו רבי יהודה ורבנן אם יש בעיה בזה שדרך רבים עוברת בתוך המחיצה שלו. לרבי יהודה אם דרך הרבים עוברים בתוך הדיומדים זה מבטל את דין רה"י, ואילו לרבנן אין בזה בעיה. ובגמ' "ורמי דרבי יהודה אדרבי יהודה, ורמי דרבנן אדרבנן. דתניא: יתר על כן אמר רבי יהודה: מי שהיו לו שני בתים משני צידי רשות הרבים - עושה לו לחי מכאן ולחי מכאן, או קורה מכאן וקורה מכאן ונושא ונותן באמצע. אמרו לו: אין מערבין רשות הרבים בכך. קשיא דרבי יהודה אדרבי יהודה, קשיא דרבנן אדרבנן! - דרבי יהודה אדרבי יהודה לא קשיא: התם - דאיכא שתי מחיצות מעלייתא, הכא - ליכא שתי מחיצות מעלייתא. דרבנן אדרבנן [נמי] לא קשיא: הכא - איכא שם ארבע מחיצות, התם - ליכא שם ארבע מחיצות".

ברחובות מתעקמים, למשל עיין בחוברת שיצאה לאחרונה בשם חוצות ירושלים על ענינים אלו, ויש שם פולמוס גדול בין כמה רבנים ואף א' לא העלה סברא של"ח עומ"ר כלל.

יא. וגם אם את העירוב עצמו לא מעמיד על קו העומד מרובה, אם המקום שמטלטל בו יש עומד מרובה, שוב כל הצורך בעירוב הוא משום פרוץ למקום האסור, וזה דרבנן, ויש את הסברא של הביאור הלכה שלענין זה שפיר יש לסמוך על השיטות של ס"ר.

יב. וצ"ע אם יש פרצת י', ונותן צוה"פ בפרצה, אם זה חוזר לדין עומד מרובה מדאורייתא, כי יש עומ"ר ורק פרצת עשר פוסלת, וכעת הוא סגר את הפרצה בצוה"פ, שהיא מחיצה גמורה, ואז אמרינן שהמקום סגור ע"י עומ"ר וחשיב שם ד' מחיצות, או כיון שע"כ צריך לצוה"פ עדיין נשאר בגדר מחיצה של צוה"פ, ולא נחשב שם ד' מחיצות. ונדון בזה המשך דברינן.

יג. כל ענין זה מבואר מדף י"ז במשנה והלאה.

וביאור החילוק של הגמ': רבי יהודה סובר שב' מחיצות מועילות מדאורייתא לגדור רה"ר. ולכן אם יש ב' מחיצות סתומות לגמרי, כגון בתים בב' צידי רה"ר, אין אתו רבים. משא"כ כאשר המחיצות אינן גמורות אלא צוה"פ או עומ"ר, וכן דיומדים, יש אתי רבים. וטעם הדבר הוא כפי שכתבנו, שמה שמחיצות לא מועילות לרה"ר אינו משום שא"א לערב רה"ר, אלא משום שאתו רבים ומבטלי מחיצתא, וא"כ כל שהרבים לא עוברים דרך מחיצות הנצרכות כלל, דהיינו ב' המחיצות הגמורות שנצרכות אליבא דר"י, אין הפקעה על המחיצות. ולכן אף שברשות עוברים שפיר דמי". ואליבא דרבנן, נחלקו הראשונים בפירוש הגמ': א. הרבה ראשונים פירשו שאין שום מעלה בשם ד' מחיצות, להפקיע אתו רבים. אלא רבנן ל"ל כלל הדין אתו רבים ומבטלי מחיצתא. ומה שרבנן פסלו בב' בתים ולחי, הוא לא משום שאתו רבים אלא משום שחסר במחיצות דאורייתא, שבענין ג' מחיצות גמורות. כך פירשו הרשב"א והריטב"א בסוגיא¹. ב. שיטת רבינו חננאל ובית מדרשו שיש מעלה מיוחדת של שם ד' מחיצות, שמבטל את הדין אתו רבים. ואינו רק משום הנצרך למחיצות דאורייתא, אלא יש מחיצות דאורייתא שמועילות רק במקום שאין אתו רבים, ואילו כאשר אתו רבים הן בטלות. משא"כ שם ד' מחיצות, שאז הן מועילות גם במקום שאתו רבים, ויתבאר בהמשך בהרחבה.



גירסת הגמרא שבפנינו

קודם לכן הגמ' כתבה על המשנה "רבי יוחנן ורבי אלעזר דאמרי תרויהו: כאן הודיעך כוחן של מחיצות. כאן - וסבירא ליה? והאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: ירושלים אילמלא דלתותיה ננעלות בלילה חייבין עליה משום רשות הרבים! - אלא: כאן ולא סבירא ליה". הרי שהם אמרו על שיטת רבנן שאין אתו רבים ומבטלי מחיצתא, שזה גודל כוחן של מחיצות, והגמ' שאלה שרבי יוחנן עצמו אמר שחומות ירושלים לא מועילות להיקרא מחיצות, אילמלא שנועלים את הדלתות, וזה נגד שיטת רבנן, והשיבו כאן ולא סבירא ליה. נמצא שלגירסא שלנו מפורש

יד). ובדעת רבנן יתכן שאי"צ שיעברו דרך המחיצות אלא כל שעוברים ברשות, חזינן שאין המחיצות גודרות מפני הרבים, וא"כ זו בעיה בפעולה של המחיצות אע"פ שאין זו בעיה במחיצות עצמם, ותבאר בהמשך מחלוקת האחרונים לגבי ים.

טו). חידושי הרשב"א עירובין דף כב ע"א: "דרבנן אדרבנן לא קשיא התם ליכא שם ארבע מחיצות הכא איכא שם ארבע מחיצות. קשיא לי התם נמי כשעושה לחי מכאן ולחי מכאן הא איכא שם ד' מחיצות דהא קי"ל לחי משום מחיצה דהיינו טעמא נמי דקי"ל כאביי בלחי העומד מאיליו, ולמ"ד לחי משום מחיצה אפילו משום מחיצה דאורייתא קאמר וכדאמר' בפ"ק [יב ב'] א"ר יהודה מבוי הראוי לשיתוף הכשרו בלחי הזורק לתוכו חייב הכשרו בקורה [הזורק] לתוכו פטור קסבר לחי משום מחיצה וקורה משום היכר, וי"ל דרבנן נמי בעינן שם ד' מחיצות חשובות קצת כפסי ביראות מיהא אבל לחי מחיצה גרועה היא טובא ובקעת הרבים מבטלתה, ואי נמי י"ל דדלמא רבנן דאין מערבין ס"ל לחי משום היכר ואף על גב דקי"ל כוותיה דאין מערבין רה"ר בכך לא מטעמייהו אלא מדר' יוחנן דירושלים דבקיעת הרבים מבטלת אפילו מחיצות גמורות, כנ"ל". חידושי הריטב"א עירובין דף כב ע"א: "דרבנן אדרבנן לא קשיא התם גבי פסי ביראות איכא שם ד' מחיצות אבל הכא במבוי דר' יהודה אין בו שם ד' מחיצות. פי' דאי משום קורה או לחי אפילו למאן דאמר שהם משום מחיצה לא חשיבי להו שם מחיצות חשובות לענין זה ואפילו בצורת פתח נמי לא חשיבא מחיצות כעין פסי ביראות שיש שם שתי אמות עומדין".

בגמ' שהמימרא שירושלים צריכים דלתות נעולות הוא משום שאתו רבים ומבטלי מחיצתא, ואי אפשר ליישב שיטה זו עם השיטה שאין אתו רבים.



ההכרעת הראשונים להלכה שאתו רבים ע"פ גירסא זו

וכתבו הרבה ראשונים רמב"ן רשב"א ריטב"א ר"ן וכן האו"ז, שאף שתמיד קי"ל יחיד ורבים הלכה כרבים, וא"כ ההלכה צריכה להיות כרבנן דמשנה שאין אתו רבים ומבטלי מחיצתא, מ"מ כיון שקי"ל הלכה כר' יוחנן לגבי ר"א שהיה תלמידו, אין הלכה כרבנן דמשנה. ובאו"ז פירש משום שר' יוחנן תנא ופליג.



שיטות החולקות שאין אתו רבים

לעומת זאת, הרבה ראשונים פסקו כרבנן דמשנה משום שיחיד ורבים הלכה כרבים. כך פסק הרמב"ם הלכות שבת פרק יז הלכה ל"ג, ואף שלא פירש את טעם ההכרעה. ובהג' מימוני שם פירש משום יחיד ורבים, וכן דעתו שם. וכן מבואר ברבינו חננאל שבת דף ק"א^ט, והובא בשמו בראבי"ה סימן רל"ב בפשיטות^י. והראבי"ה עצמו בשבת דף ה' ג"כ פסק כרבנן דלא כרבי יהודה עיי"ש. וכן בפסקי הרי"ד שם משום יחיד ורבים, וכך גם כתב בתורי"ד כאן בעירובין במהדורא ג'^ט. וכן מוכח בתו"י בשבת שם, שכתבו שהגמ' העמידה את הברייתא כרבנן, אע"פ שאפשר להעמיד כר' יהודה, שניח"ל לאוקמי רבנן.



הכרעת הפוסקים

בביאור הלכה סימן שסד סעיף ב כתב "ואחר שעשה לה וכו' - הנה מבואר בסעיף זה דבר"ה בעי דלתות לכו"ע ולדעה קמייא צריך לנעול ואי לא"ה אסור לטלטל מדאורייתא ולדעה

טז). "ומפורש בעירובין בפ' עושים פסין בעי מיניה רחבה מרבה תל המתלקט י' מתוך ד"א ורבים בוקעים בו חייבים עליה משום רה"ר אי לא אליבא דרבנן לא תיבעי לך השתא ומה התם דניחא תשמישתיה הא אמרו רבנן דלא אתו רבים, הכא דלא ניחא תשמישתה לא כ"ש. כי תיבעי לך אליבא דר' יהודה. ואע"ג דפשיטא רבה אליבא דר' יהודה ואפי' מעלות של בית מרון, לאו הלכתא כר' יהודה אלא כרבנן וכו' דעיקר שמעתתא מעלות ומורדות שבא"י אין חייבין עליהם משום רה"ר לפי שאינם דומים לדגלי מדבר". ולפי הגירסא הזאת יסודו לפסוק כרבנן הוא המימרא של ר' יוחנן שמעלות ומורדות שבא"י אינם כרה"ר. ורחבה ששאל דלא כר' יוחנן, ומשו"ה נדחה להלכה. דהיינו לא ס"ל שהענין שר' יוחנן מבוסס ע"ז שיהושע לא מסרה ליחיד, וכמ"ש התוס' אלא הוא טעם בפנ"ע שאין אתו רבים, וע"כ שנסתר מזה (ולא ביאר מ"מ למה דוקא בא"י ולא בחו"ל, והר"ן פירש בהו"א של הגמ' שיותר שכיח מעלות ומורדות מבבל ולא שחלוק בדין, וצ"ע).

יז). לגבי תחומין נראה שלא פסק כן.

יח). בלא הלשון עיקר שמעתתא, ומ"מ מביאו אח"כ בלא לבאר את הקשר. ולכאור' מ"מ ר"ל שהמימרא של ר' יוחנן היא עיקר הדין, ולא משום שלא מסרה לרבים אלא מפני שאין אתי רבים.

יט). וכאן כתב כגירסא כאן וס"ל והלכה כרבנן משום יחיד ורבים. ושוב כתב מסקנן לר' יהודה ב' מחיצות מעליא, וא"כ הודה מודה בכל המקרים, בירושלים בחצר בבורות וכו', ורק בדיומדים אינו מסכים. ורחבה, שבעי, לא ס"ל שניגון, וזו ואנן לא קי"ל כוותיה.

בתרייתא די בראיות לנעול וא"כ קשה על מנהג העולם שמסתפקין בצוה"פ בר"ה שהוא רחב י"ו אמה ומפולש משער לשער ולסמוך על שיטה דלדין לית לן ר"ה ג"כ קשה מאוד דבאמת רוב ראשונים סוברין דגם בדין איכא ר"ה עיין במשכנ"י שהאריך בזה וא"כ קשה לסמוך ע"ז באיסור סקילה והנכון דסומכין על שיטת הרמב"ם דפסק כר"א דלא אתו רבים ומבטלי מחיצתא ולדידיה בודאי מן התורה סגי בצוה"פ ולא נשאר לנו כ"א איסור דרבנן דיש גם לר"א בלא דלתות וכדמוכח מהרמב"ם ובזה אפשר דיש לסמוך אדעה דאין ר"ה אלא בששים ריבוא ולא הוי אלא כרמלית ולהכי סגי בצורת הפתח ומ"מ לאו דרך כבושה היא דרוב הפוסקים העתיקו כר' יוחנן דבלא דלתות נעולות יש חיוב חטאת וגם קולא זו דאין ר"ה בלא ששים ריבוא הרבה ראשונים פליגי עלה וע"כ אף דאין למחות ביד העולם שנהגו להקל אבל בעל נפש יחמיר לעצמו כי יש בזה גררא דחיוב חטאת וכ"כ בספר בית מאיר עי"ש". הרי שיותר ניחא ליה בשיטה זו מאשר בשיטה שצריך ס"ר. אך כתב שאינו דרך כבושה לרבים משום שרוב פוסקים מעתיקים את ר' יוחנן שצריך דלתות נעולות, ויתבאר בהמשך שאי"ז דבר ברור. ובחזו"א הכריע באופן מוחלט שאין אתו רבים ושזו שיטה מרווחת. זה לשון החזו"א עירובין סימן מ"ג ס"ק ד' "לענין הלכה נראה דנקטינן דבשם ד' מחיצות ל"א אתו רבים ומבטלי מחיצתא כר"א כ' א', ודלא כר"י, דסתמא דתלמודא שבת ו' ב' מקום ליה לברייתא דהתם כותיה דחכמים, וברייתא דהתם משמע שדהלכתא היא, וכן פסק הרמב"ם פי"ז מה"ש הל"ג, וכן דעת הגה"מ שם והביאו ראייה מהא דפ"ק דשב, וכן נראה דעת הת"י שם ד"ה ולא, וכ"ה בהג' אשרי רפ"ב בשם מהרמ"ק וכ"כ הרע"ב בפירוש המשנה, גם הרי"ף והרא"ש העתיקו משנה כצורתה והשמיטו סוגית הגמ' וסתמא קי"ל כחכמים וזה דלא כריטב"א שפסק כר"י". והאריך בזה בהמשך בשיטתו שרה"י גודרת רה"ר, וזה תמיד יש לנו, ומסיק בסעיף ז' "ובמ"ב סימן שמ"ה האריך שקשה להקל מחמת שאין ס"ר בוקעים, כל שהיא דרך לרבים לעוברים ולסוחרים ולהאמור ההיתר מחוור ומרווח לכרכים שלנו".

ובפוסקים היותר קדומים עיין בגר"ז קו"א סימן שמ"א ס"ק י"ט שכתב בפשיטות שקי"ל כרבנן שאין אתו רבים כדעת הרמב"ם. וכן כתב גם בסימן שס"ג סעיף מ"ב. ושם בציונים כתב שמזה שהמג"א הביא בב' מקומות את התוס' שבמחיצות בידי שמים יש אתו רבים נביא ענין זה לקמן בהרחבה, מוכח שבשאר מחיצות ס"ל להלכה שאין אתו רבים. ומ"מ עיי"ש בגר"ז שכתב שמדרבנן גם לדין יש אתו רבים. ועיין בחידושי הצמח צדק שבת דף ק' שתמה עליו מנ"ל גזירה זו, ולמה בפסי ביראות לא גוזרים כן.

ודעת המחבר והרמ"א בענין זה, לפי דברי הפוסקים ששאלה זו תלויה בשאלה באם צריך דלתות נעולות או די ראיות להנעל. הרי הב"י בסימן שס"ד דחה את הכרעת הטור שדי בראיות להנעל, משום הרי"ף והרא"ש שהעתיקו את רבי יוחנן. ונבאר ענין זה לקמן, ואם הכרעה זו מוסכמת. ואילו בדרכי משה כתב על דבריו "ואינו נראה דכיון דהמגיד משנה ורבינו הטור כתבו דדברי הרמב"ם עיקר אין לזוז מדבריהם. אך במרדכי ריש הדר (פי' תקט) כתב דר"י סובר דבעי נעילת דלתות אפילו בזמן הזה דלית לן רשות הרבים גמורה ומוהר"ם מרוטנבורק (פסקי עירובין סי' קלב) פליג וסובר דכיון דבזמן הזה דלית לן רק כרמלית לא בעי נעילה וכו' עד

ואם כן הוה ליה הכרך כחצר של רבים וכו' וכן הוא בהג"מ פרק שני דעירובין (אות ו). ולשונו צ"ב, שפתח בדחית דברי הב"י ושוב כתב אך במדכי כשיטה שדחה. וצ"ב אם חזר בו למה לא תיקן הלשון שכתב אין נראה. ויתכן שהרמ"א נשאר בהכרעה הראשונה אלא רק ציין עוד שיטות כדעה השניה³. ועיין בשו"ת צמח צדק החדש סימן מ"א שהביא את הדרכי משה בפשיטות שפסק כרמב"ם. ואילו בפרמ"ג (שס"ד א"א ס"ק ב'), אף שנראה שכך פירש בדרכי משה שהכרעתו שא"צ נעולות, מ"מ כתב שמזה שהרמ"א בשו"ע לא השיג נראה שהוא מסכים למחבר.



פרק ב' - גירסת רבינו חננאל ובית מדרשו

אך יש גירסא אחרת בסוגיא שמשנה את כל פירוש הסוגיא ואת הכרעת ההלכה. ברבינו חננאל כתב "כאן הנוסחאות מתחלפות". ולא פירש מה הן הגירסאות המתחלפות. והדבר התבאר בהרבה ראשונים, במאירי דף כ' באריכות גדולה וכן בתורי"ד שם. וכן הובא בעבודת הקודש לרשב"א (הארוך, הובא במהדורת זכרון יעקב בית נתיבות שער שני אות מ"א). וכן ברבינו חננאל בן שמואל כאן, והוא שיש גירסא במקום "כאן ולא סבירא ליה", "כאן וסבירא ליה", דהיינו ששיטת רבי יוחנן על ירושלים אינה סותרת את שיטת רבנן שאין אתו רבים, אלא מסכמת עמה, וכמובן שצ"ב פירוש הדבר. ובתוס' רי"ד ובמאירי שם פירשו, שלמ"ד אתו רבים ומבטלי מחיצתא לא מועיל מה שהדלתות נעולות בלילה, כיון שהן נפתחות ביום, הרבים שביום יבטלו את המחיצות. ורק למ"ד אין אתו רבים, הוא שמועיל דלתות נעולות בלילה לגדור גם ביום.

ואף שזה מבאר למה מוכח שגם רבי יוחנן סובר שאין אתו רבים, לא מבואר למה צריך דלתות נעולות בלילה, ולמה לא די בחומות עצמם. וכפי שפירשו שאר הראשונים, שאם אין אתו רבים אי"צ דלתות נעולות. מוכח שלא היה עומד מרובה. דהיינו אף שודאי העיר היתה מוקפת חומה שיש בה עומד מרובה, מ"מ הרחוב שנפתח לשער לא היה לו עומד מרובה. שהרי מחיצות המבוי נידונות כך, בב' צידי המבוי יש בתים, ואלו ב' מחיצות של המבוי. והמחיצות האחרות הן הצדדים שנפתחים לשער. וכדי שיהיה עומד צריך שיהיה מסוף הבתים שבצידי המבוי עד השער יותר מהשיעור של רוחב השער, וזה לא היה, ולכן מב' צידיו יש פרוץ מרובה. וכע"ז פירשו התוס' כאן בסוגיא, ובמאירי דף כ' ע"א. ומבואר לשיטה זו שעל צוה"פ יש אתו רבים, משא"כ על דלתות נעולות ועל עומד מרובה אין אתו רבים. ומבואר לשיטה זו שאין כלל שכל שהמחיצה כשרה אין אתו רבים, אלא גם לדידה יש אתו רבים, אך יש סוג מחיצות מיוחדות שבהן אין אתו רבים. וזה או דיומדים שהם "שם ד' מחיצות" או ע"י דלתות נעולות

3. ודברי מהר"ם עצמו צ"ב טובא, שכותב שמי שמצריך נעילה הנ"מ ברה"ר או מבואות המפולשים לרה"ר אבל לדידן שליכא רה"ר אי"צ. ובגמ' מבואר שמבואות המפולשים אי"צ לנעול ומה ר"ל. ובבית אפרים סכ"ו הקשה כן ומשו"ה הכריח שאינו ר"ל שצריך דלתות כאן. ועיין משכנ"י קכ"א. סו"ד, לכאור' אי אפשר לפרש שמהר"ם ר"ל שלהלכה צריך דלתות במפולש לרה"ר שזה נגד הגמ', אלא ר"ל שאפי' שיש שיטה כזאת, במפולש לכרמלית אין כזה מ"ד, ואז אין סתירה בהג"מ ואין מקום לסייג את הד"מ.

בלילה, אע"פ שנפתחות ביום. אבל בלא"ה יש אתו רבים. וצריך לבאר את הדבר מסבא, וכן מה נותן הגדרה של שם ד', ולמה חומות לא יחשבו שם ד', ויתבאר בהמשך.



ביאור הדבר ששם ד' הוא כחצר שרבים נכנסים שם

וביאור הדבר איתא בר' חננאל בן שמואל בדף כ"ב: "וחכמים אומרים אינו צריך. פי' דאינו צריך לסלק דרך הרבים ולעשותה חוץ לפסים. אע"פ שבני רה"ר עוברים בין הפסין אינן מבטלים המחיצות. דאמרי' בגמ' ר"י ור"א דאמרי תרוויהו כאן הודיעך חכמים כוחן של מחיצות. ואע"ג דאמרי' לעיל ירושלים אלמלא דלתותיה ננעלות בלילה וגו' הכא גבי פסי ביראות אינם דומים אלא לחצר שהרבים בוקעים בה שאינה נאסרת בהכי". וזה כגירסא שר"י סובר כרבנן דמשנה, אך מבואר שגם רבנן מודים שיש אתו רבים, ורק בפסי ביראות, משום שיש להם שם ד' מחיצות אין אתו רבים, משום שנחשב כחצר, ובחצר שרבים בוקעים בו לא מתבטלת המחיצה. וזה החילוק בין ירושלים לפסי ביראות. שבירושלים אין שם ד' אלמלא הדלתות, משא"כ בפסי ביראות^{כא}.

וכן מבואר במאירי דף כ': "ומ"מ יש גורסין למטה אף לר' יוחנן כאן הודיעך וס"ל וכו' ואע"פ שאמר ר' יוחנן בירושלים אלמלא דלתותיה ננעלות בלילה וכו' לא אמרה אלא שכל מבואתיה מפולשים ואין שם ג' מחיצות ואינו דומה לחצר שהרבים נכנסים ויוצאים בה אפי' זה כנגד זה שהוא רה"י לשבת שהרי חצר ד' מחיצות יש לה". הרי כולם כתבו שהטעם שאין אתו רבים הוא משום שהוא כחצר שאין בקיעת רבים. ונרחיב בזה יותר בהמשך בגדר הדין. ובקצרה גדר הדין הוא שכמ"ש מה שלא מועילות מחיצות ברה"ר אינו משום שאין בכוח מחיצות להתיר רה"ר, אלא משום שאתו רבים ומבטלי מחיצתא, דהיינו שמחיצות נועדו לגדור מקום ולקבוע אותו כרשות בפנ"ע. וכל שהרבים עוברים שם אין משמעות למחיצות, שאין הן מעכבות ומפרידות את המקום משאר הרשויות. וכ"ז כאשר ההילוך שלהם ברשות הוא בצורה של הליכה ברשות הרבים. משא"כ אם יש רשות היחיד ממש שרבים עוברים שם אי"ז מפקיע שם מחיצות, כמבואר בראשונים שנביא בהמשך. וטעם הדבר הוא שכיון שהרשות היא באמת של יחיד ונפרדת משאר הרשויות, במה שהרבים הולכים בה היא לא נעשית משו"ה רשות הרבים, אלא זו רשות היחיד שהרבים הולכים בה. זה גם משום שע"י שהוא שם רה"י מצד עצמו, הילוך הרבים לא מפקיע שם זה, וגם משום שהילוך הרבים בתוך רשות של יחיד מקבל שם אחר, לא כהוכחה שהם הולכים בו כברה"ר, אלא זו הגדרה אחרת של הליכה, הליכה בתוך רשות של יחיד. ויתבאר בהרחבה בהמשך, וכן יתבאר מה נותן שם ד' מחיצות, וכן למה ירושלים לא מוגדרת כשם ד' בלא דלתות נעולות בלילה.



כא). מלשונו נראה שלא הייתה כתובה כלל בגמ' שאלה זו. ועיין בפירושו ד"ו שמקשה בגמ' איתא אין מערבים רה"ר בכך, ומ"ש מב' בתים בב' צידי רה"ר. ובהתחלה כתב בלחי מכאן וקורה מכאן ואח"כ בצוה"פ. וכתב שהתם אין ט"ז אמה משא"כ כאן יש ט"ז אמה. "והיינו דאמרינן אותו מבוי רה"ר ואין מערבין רה"ר בכך" הנה, עצם דינו שגם ר' יהודה מודה בט"ז אמה הוא שיטת הריטב"א. אבל צ"ב איך זה מתבאר עם הגמ'.

נפק"מ לדינא בין הגירסאות

התבאר שיש ב' גירסאות בגמ' אם רבי יוחנן חולק על רבנן דמשנה או לא. וכן שתמיד קיי"ל כרבנן דמשנה, ורק אם ר' יוחנן מכריע להלכה דלא כן, קיי"ל כוותיה. וא"כ לגירסא שבפנינו שר' יוחנן פוסק נגד רבנן דמשנה וס"ל שאתו רבים ומבטלי מחיצתא, הכי קיי"ל. משא"כ לגירסא שר' יוחנן לא חולק על רבנן, אדרבה קיי"ל כרבנן שאין אתו רבים. וכן נפק"מ שלשיטות שהוא חולק, רבנן ס"ל שאין אתו רבים בכל מחיצות כשרות, משא"כ לגירסא שאינו חולק, רבנן ס"ל שאין אתו רבים רק בסוג מחיצות מיוחד של "שם ד' מחיצות", שאז המקום מוגדר כחצר ולא כרה"ר. וכן נפק"מ אם מי שהביא את המימרא של ר' יוחנן על ירושלים שצריך דלתות נעולות ע"כ פוסק שאתו רבים או להפך, וזה נפק"מ גדולה בהכרעת ההלכה כפי שיתבאר.



מקורות בראשונים שפסקו ב' המימרות והפוסקים התקשו בזה משום גירסתם הנ"ל

א. הרי"ף במקום וכן הרא"ש (פ"ב ס"א) מעתיקים את המשנה הנ"ל על פסי ביראות כצורתה, בלא להביא שרבי יוחנן פסק דלא כרבנן דמשנה. ובפשטות אם מעתיקים משנה עם יחיד ורבים כמות שהיא, ע"כ שהקורא יבין שקיי"ל כרבים, כפי שהכלל בכל מקום. ואם משמיטים את הגמ' במקום, שכלשון האו"ז הנ"ל שרבי יוחנן תנא ופליג ולכן לא לפסוק כרבנן, ע"כ נבין שהלכה כרבנן. וכך כתבו שו"ת בית אפרים אורח חיים סימן כו "והנה הרי"ף והרא"ש הביאו מתני' כצורתה משמע דסבירא ליה דכחכמים קיי"ל כמו בכל דוכתא דקיי"ל יחיד ורבים הלכה כרבים". וכן בחזו"א (סמ"ג סק"ד) כתב: "גם הרי"ף והרא"ש העתיקו המשנה והשמיטו סוגית הגמ' וסתמא קיי"ל כחכמים", ועיי"ש בס"ק ח' ששוב ראה את מחלוקת הבית אפרים והמשכנ"י ומסכים לבית אפרים.

ב. אך הרי"ף והרא"ש במקו"א, ברי"ף דף ב' מדפיו, והרא"ש פרק א' סימן ח', העתיקו את המימרא של רבי יוחנן "והני מילי מבואות המפולשין לרה"ר הוא דסגי להו בצורת פתח מכאן ולחי או קורה מכאן אבל ברה"ר גופה לא מערבין אלא בדלתות מכאן ומכאן והוא דנעלות בלילה דאמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן ירושלים אלמלא דלתותיה ננעלות בלילה חייבין עליה משום רה"ר דאלמא כל שאין דלתותיה ננעלות בלילה חייבין עליה משום רה"ר". ולפי הגירסא שבפנינו זה סותר את המשנה, ותימא איך העתיקו את שתיהן כצורתן. והרמב"ן במלחמת ה' (דף ו ע"א) הוכיח מהעתקת הרי"ף את המימרא של רבי יוחנן שהלכה כרבי יהודה שאתי רבים ומבטלי מחיצתא²², אך צ"ב א"כ איך העתיק את המשנה כצורתה. ועיין בספר יצחק ירנן (הלכות שבת פרק

כב). "אלא רבי יוחנן סבר לה כרבי יהודה דאתו רבים ומבטלי מחיצתא אבל בשתי מחיצות כרבנן סבר לה לפיכך ירושלים אלמלא דלתותיה נעולות בלילה חייבין עליה משום רשות הרבים לפי ששעריה מכוונין זה כנגד זה והווי להו דרבים כפרוצין במלואן במקום פתחים ברחב שש עשרה דאתו רבים ומבטלי למחיצות שעוברין בהן כרבי יהודה ואשתיירו להו שתי מחיצות דאינון רשות הרבים כרבנן ואלו היינו סבורין כדברי ר' יהודה בשתי מחיצות היינו מערבין רשות הרבים וכן מבואות המפולשים בלחי וקורה וכל מה שאנו מחמירין בהן להצריך לרשות הרבים דלתות נעולות ולמבואות מפולשין צורת פתח או דלת כולוהו אליבא דרבנן ור' יוחנן כרבנן סבירא ליה ולית דחייש לה לדר' יהודה בהא וכן דעת רבינו הגדול ז"ל שכתבה לדר' יוחנן בהלכות".

יז הלכה י) שכתב: "אך קשה טובא להרי"ף והרא"ש דפסקו כר"י דבעינן ננעלות והביאו המשנה כצורתה דפרק עושין פסין כנראה דפסקו כחכמים וסתרן אהדדי וכעת קשה"י.

ג. ולהנ"ל מוכח שהם גרסו כגרסת הרמב"ם שאין סתירה ביניהן, ור"י לא בא לחלוק על המשנה אלא להסכים לה. ולכן פשוט שהם העתיקו ב' הדברים. ולפי"ז מוכח שהלכה כרבנן שאין אתו רבים. וכן מוכח שכ"ז בשם ד' מחיצות ולא במחיצה כשרה בעלמא. ובחזו"א שם לא קיבל ד"ו, משא"כ הבית אפרים, כ"נ לפור.



פרק ג' - שיטת הרמב"ם, דלתות ננעלות או ראויות להנעל, ואם זה ראייה על אתו רבים

התבאר בדברינו שלגירסת רבינו חננאל ובית מדרשו יש חילוק בין שם ד' מחיצות, שאין אתו רבים, למחיצות רגילות, שאע"פ שהן מועילות מדאורייתא יש אתו רבים, כך שיטת רבנן והכי קי"ל. ונפק"מ שמחיצות עירוב שבנויות על צוה"פ לא מועילות ברה"ר, משא"כ מחיצות שבנויות על עומד מרובה מועילות להתיר רה"ר דאורייתא. והשתא צריך לבאר את דעת הרמב"ם, האם פסק אתו רבים, והאם הוא מצריך שם ד' מחיצות או די בכל מחיצה כשרה. והפוסקים הוכיחו משיטת הרמב"ם שאי"צ דלתות ננעלות אלא די בראויות להנעל, שהוא לא פסק את דברי רבי יוחנן הנ"ל. ויסוד המחלוקת הוא שננעלות מהני להתיר אתי רבים דאורייתא, משא"כ ראויות להנעל מועיל רק כתיקון על בעיה דרבנן. ומזה הוכיחו שהרמב"ם ס"ל שאין אתו רבים כלל גם בלא שם ד' מחיצות, שהרי ראויות להנעל אינן שם ד'. ועפי"ז כתבו כמה פוסקים, עיין גר"ז (קו"א שמ"א סק"ט) וביאור הלכה (שס"ד ס"ב), שע"ז סמכו העולם להתיר עירוב, וכונתם גם עירוב של צוה"פ. ויתבאר בדברינו שנראה שגם הרמב"ם סובר שבעינן שם ד' מחיצות וצוה"פ לא מועיל להפקיע אתי רבים. ולפי"ז אין סמך מהרמב"ם להתיר עירוב של צוה"פ בלא עומ"ר.



לשון הרמב"ם

ברמב"ם הלכות שבת פרק יז הלכה לג כתב: "הזורק מרה"ר לבין הפסין חייב הואיל ויש בכל זווית וזווית מחיצה גמורה שיש בה גובה עשרה ויותר מארבעה על ארבעה והרי הרבוע ניכר ונראה ונעשה כל שביניהם רה"י, ואפילו היו בבקעה ואין שם ביניהם באר שהרי בכל רוח ורוח פס מכאן ופס מכאן, ואפילו היו רבים בוקעין ועוברין בין הפסין לא בטלו המחיצות והרי הן כחצר שהרבים בוקעין בה והזורק לתוכן חייב, ומותר להשקות הבהמה ביניהן אם היה ביניהן

כג). ועיין לנודע ביהודה בדורש לציון (דרוש י"ג) שהקשה שהרמב"ם פוסק שלא אתו רבים, ואילו בפרק י"ד א' כתב שצריך דלתות ננעלות, כפי שנביא לקמן. הרי שפסק את מימרת רבי יוחנן שצריך ננעלות, והרי כאן ולא ס"ל, עיי"ש שהאריך, וזה מוכח כמו שיתבאר בהמשך.

כד). כ"ה במ"מ במקום בשם הרשב"א, ועיין בית מאיר שס"ד ב' באריכות.

באר". הרי שהרמב"ם להדיא פסק כרבנן דמשנה שא"צ לסלק את הרבים מפסי ביראות. וזה להדיא דלא כפוסקים כר' יוחנן נגד המשנה. ובחידושי הרשב"א (דף ו' ע"ב) כתב בדעת הרמב"ם: "ואיהו ז"ל סובר שאין הלכה כר' יוחנן אלא כר' אלעזר תלמידו דקאי כרבנן בפ' פסין דאמר כאן הודיעוך כחן של מחיצות כאן הודיעך וס"ל, כדאיתא לקמן בריש פ' עושין פסין, ואף על גב דר' אלעזר תלמיד אצל ר' יוחנן כיון דקאי כרבנן דר' יהודה כוותיה סבירא לן והלכך אפילו רשות הרבים מיערבא".



דין דלתות ראויות להינעל

ובפי"ז דשבת הל"י כתב הרמב"ם: "שתי כתלים ברשות הרבים והעם עוברים ביניהם כיצד מכשיר ביניהם עושה דלתות מכאן ודלתות מכאן ואח"כ יעשה ביניהם רה"י. ואינו צריך לנעול הדלתות בלילה אבל צריך שיהיו ראויות להנעל. היו משוקעת בעפר מפנה אותן ומתקנן להנעל. אבל צורת הפתח או לחי וקורה אינן מועילין בהכשר רה"ר". ובפשטות מה שדי בראויות להינעל הוא דלא כר", וזה כשיטתו הנ"ל שקיי"ל כרבנן שאין אתו רבים. וצ"ב, א"כ למה צריך דלתות ראויות להינעל, ולא די בלחי וקורה. והרשב"א שם והמ"מ במקום הביאו את הסוגיא בד"ו: "תנו רבנן: כיצד מערבין דרך רשות הרבים - עושה צורת הפתח מכאן, ולחי וקורה מכאן. חנניה אומר: בית שמאי אומרים: עושה דלת מכאן ודלת מכאן, וכשהוא יוצא ונכנס - נועל. בית הלל אומרים: עושה דלת מכאן, ולחי וקורה מכאן". והגמ' הקשתה שאי אפשר לערב רה"ר, והוכיחו כן מרבי יוחנן אלמלא ירושלים כו', והעמידו במבואות המפולשים לרה"ר. וא"כ י"ל שהרמב"ם פירש שהגמ' העמידה במבואות המפולשים רק לשיטת רבי יוחנן, אך הרמב"ם שפוסק כרבנן יכול להעמיד את הברייתא גם ברה"ר, ומ"מ הוא פסק כשיטות שצריך דלתות ולא די בלחי וקורה. אך צ"ב טובא שלא נמצא מי שמצריך ב' דלתות אלא חנניא אליבא דב"ש, ולא יתכן שהרמב"ם יפסק כב"ש. והרשב"א התקשה בזה מאוד כאן, וכן בשו"ת הרשב"א חלק ג סימן רסט נשאר בצ"ע.



הרמב"ם במקו"א כתב דלתות ננעלות

והרשב"א שם מסיק שהרמב"ם לא מדבר על רה"ר גמורה, אלא רק על מפולשות לרה"ר, וכגמ' דידן. ומוכיח כן מרמב"ם הלכות עירובין פ"א הל"א: "וכן הדין במדינה שהיא מוקפת חומה גבוהה עשרה טפחים שיש לה דלתות וננעלות בלילה שכולה רשות היחיד היא, זה הוא דין תורה". הרי לשונו להדיא ננעלות בלילה, וסותר עצמו כאן. וע"ז הוכיח הרשב"א שהרמב"ם בפי"ז דשבת מדבר על מפולשת לרה"ר וכגמ', ולא על רה"ר בעצמה.

ושאר הראשונים חלקו ע"ז, שהטור הנ"ל הביא את הרמב"ם ברה"ר ממש, וכן במגיד משנה במקום הקשה כן, וכתב שלא דייק כיון שלא איירי בהלכות תיקון מחיצות כעת. ועיין בבית מאיר שס"ד ב' שהוסיף להקשות שהרמב"ם פסק בדיומדים אין אתו רבים ואי"צ דלתות כלל, והרמב"ם כאן איירי במוקף חומה וע"כ שהוא עדיף מדיומדים, ולמה צריך דלתות. וכתב שע"כ

הרמב"ם לא דייק כעת, כמו שכתב המגיד משנה, ורק בהלכות עצמן דייק²⁷. ובשו"ת רדב"ז חלק ה ללשונות הרמב"ם סימן קלה (אלף תקח) כתב עוד ישובים עיי"ש. וכל מהלכים אלו דחוקים מאוד.



בטור צ"ע אותו דיוק

בטור שס"ד מביא את מחלוקת הרמב"ם והרא"ש אם צריך נעלות או ראויות להינעל, ומסיק על שיטת הרמב"ם: "וכן נראה מסוגיית ההלכה". ובסימן שמ"ה כתב הטור: "רשות היחיד הוא המקום המוקף מחיצות גבוהות עשרה ויש בו ד' טפחים על ד' ואפילו אם יש בו כמה מילין אם מוקף לדירה ודלתותיו נעולות בלילה הוי רה"י". וברמ"א שמ"ה ס"ז כתב על רה"ר: "ואין דלתות נעולות בלילה (טור)". ובמשנ"ב (ס"ק כ"ב) כתב ע"ז: "מלשון זה משמע דאם לא היו נעולות ממש אף על פי שראויות לנעול לא נתבטל עי"ז שם ר"ה והוא כדעה ראשונה המובא לקמן בסי' שס"ד ס"ב ע"ש". ופלא, הרי הרמ"א ציין שהעתיק את לשון הטור, והטור להדיא הכריע להלכה שאי"צ נעלות. וע"כ שאינו דיוק, וזה ממש כרמב"ם הנ"ל, שכאשר אינו מתעסק בפרטים למעשה כותב נעלות, ואילו כאשר מפרט איך לבצע כתב את הדין שדי בראויות להינעל. והמשנ"ב מיאן בזה, כפי שהרשב"א לא קיבל פירוש זה וצ"ע ישוב הדבר.



פרק ד' - שיטות שראויות להינעל מהני מדאורייתא

כל דברי הראשונים והאחרונים הנ"ל מבוססים על הנחה שדלתות נעלות מועיל מדאורייתא, אך דלתות הראויות להינעל הן תיקון מבוי בעלמא מדרבנן, וכמו לחי וקורה, ורק נצרך למקרים יותר חמורים. אך יש ראשונים שלהדיא סברו שמהני גם בדין דאורייתא. ולדבריהם אין שום הוכחה מזה שהרמב"ם כתב ראויות להינעל שאין אתו רבים מדאורייתא, וזה רק לתיקון מבוי, אלא זה מועיל לתקן דין דאורייתא. ולפי"ז תשתנה הכרעת הדברים לגמרי כפי שיתבאר.

שיטה זו, שגם למ"ד אתו רבים ובטלי מחיצתא די בראויות להינעל ופירשו את המימרא של רבי יוחנן אלמלא ירושלים כו' על ראויות להינעל ולא על נעלות, מפורשת בב' ראשונים חשובים. בראב"ן סימן שמ"ט כתב: "ועוד שיש להם שערים לעיירות וראוים לנעול דלת בלילה וכיון דראויין להנעל הרי הן כנעולין ואין חייבין עליהן משום רה"ר כדאמרין ירושלים אלמלא דלתותיה ננעלות בלילה חייבים עליה משום רה"ר לפי שהיתה רה"ר שלה רחב ט"ז אמה והיה בה דריסת הרגל של ס' רבוא ומהני לה נעילת שער דלא היא רה"ר". הרי שפירש בדברי ר' יוחנן בעצמו לא ננעלות ממש אלא ראויות להינעל. וכבר הביאו בשו"ת אבני נזר או"ח סימן רע"ז אות ג' ועוד. ובאבנ"ז כתב שטעמו כעין כל הראוי לבילה. וסברא זו מוזכרת כבר במאירי

(כה). וכ"ז בנוי על דברי הריטב"א שם שחומות ע"כ יש להן שם ד', ודחה את התוס' שאיירי ברחובות מפולשים והבתים מסלקים את החומה מלגדור את הרחוב. ודבריו קשים מאוד, ובלא"ה למה שיתבאר שהרמב"ם פסק שם ד', ומשום שזה מסכים על ר"י ע"כ שבחומה אין שם ד', ומשום סילוק מחיצות וכפי שיתבאר.

בדף בדף ו'. ובאבנ"ז שם רוצה להתיר עפ"י גם כאשר הממשלה לא נותנת לסגור עיי"ש, כי זה רק עיכוב של אריא רביעה עליה ולא מעכב את הראוי לבילה". ור' ירוחם בנתיב י"ב חלק י"ז כתב: "רשות הרבים אינו יכול לעשות לו עירוב אלא א"כ הוי דלתותיה ננעלות בלילה, אז יכולים לערב כמו חצר. כי כך היתה ירושלים והיה לה דין כרמלית ואי"צ תיקון אחר במבאות שלה. ולפי"ז אם ירצה לערב מקום א' שהוא רה"ר עושה לה דלת מכאן בראשו ושיהי' ראויות לנעל אע"פ שאין נעולות כך פשוט בעירובין פ"ק". וזה ממש כראב"ן. ויש בלשונו ממש כדברי הרמב"ם, שאת הגדרת הדין כותב בנעלות ולמעשה כותב שמשו"ה כאשר עושה ראוי להינעל שפיר דמי.



ראית שאר הראשונים של"מ ראויות להינעל מדאורייתא, ופירוש אחר לדעת הראב"ן ורבינו ירוחם

ושאר הראשונים מיאנו בזה, שלדעתם ראויות להינעל אינו תיקון מחיצה דאורייתא כלל אלא רק תיקון מבוי. ויסוד המחלוקת הוא ביאור הגמ' בדף ו', שלפירוש א' מפורש בגמ' כן, ואילו לפירוש ב' בגמ' אין ראייה משם, ואדרבה נראה להפך. ונבאר את הדברים. ושו"מ באור שמח פי"ז דשבת הל"י שכתב ממש כעין דברינו, ונבאר את הדברים.

בגמ' דף ו' הגמ' הקשתה על המימרא הנ"ל כיצד מערבין רה"ר "ורשות הרבים מי מערבא? והתניא: יתר על כן אמר רבי יהודה: מי שהיו לו שני בתים משני צידי רשות הרבים - עושה לחי מכאן ולחי מכאן, או קורה מכאן וקורה מכאן - ונושא ונותן באמצע. אמרו לו: אין מערבין רשות הרבים בכך. וכי תימא: בכך הוא דלא מערבא, הא בדלתות מערבא. והאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: ירושלים, אילמלא דלתותיה ננעלות בלילה חייבין עליה משום רשות הרבים! ואמר עולא: הני אבולי דמחוזא, אילמלא דלתותיהן ננעלות - חייבין עליהן משום רשות הרבים! - אמר רב יהודה: הכי קאמר, כיצד מערבין מבואות המפולשין לרשות הרבים - עושה צורת הפתח מכאן, ולחי וקורה מכאן".

ונחלקו הראשונים מה הוכיחה הגמ' מהמימרא של רבי יוחנן נגד הטענה "וכ"ת בכך הוא דלא מערבא הא בדלתות מערבא". שרש"י פירש שרבי יוחנן הצריך ב' דלתות ואילו חנניא אליבא דבית הלל אמר דלת ולחי. ובתוס' ד"ה והאמר רבא ביארו שרש"י לא פירש שהקושיה היא מכך שלרבי יוחנן צריך ננעלות וחנניה לא הצריך אלא ראויות להינעל, שאפשר שגם חנניה איירי בנועל ממש. והביאו את פירוש ר"י שחלק על רש"י ופירש את קושיית הגמ' שלרבי יוחנן צריך ננעלות ואילו לחנניא די בראויות להינעל, וכן פירש רבינו חננאל"י. הרי שלר"ח ור"י יש

(כו). ותולה את הדבר בשיטות, שלרשב"א גדר דלתות הוא שאין רגל הרבים שולטת שם תמיד. וכך מבואר בארוכה בעבודת הקודש. וא"כ אם הממשלה מעכבת מלסגור, ובפרט שטעם האיסור לסגור הוא כדי שלא ימנעו רגל הרבים מלעבור, לא מהני. משא"כ אם זה מדין ראוי לבילה מהני, שמ"מ ראוי. ואפי' את"ל שאיסור הממשלה נחשב אינו ראוי, מ"מ הממשלה עצמה יכולה לסגור, ומהני ג"כ לראוי. ולכאור' זה חשבון מוכרח. וא"כ כל השיטות שס"ל שצריך נעולות ממש, וראוי משום ראוי לבילה יסכימו לדין זה.

(כז). עיין במאירי ד"ו שקשה באופן אחר, מספק הגמ' אם די בראויות להנעל. והסתפקו רק במבוי מפולש. ולא ברה"ר.

גמ' מפורשת שראויות להינעל מהני למבואות ולא לרה"ר, משא"כ ננעלות מהני לרה"ר. ואילו לרש"י אין מקור כלל בגמ' לחילוק זה, ולא נמצא מקום אחר שהגמ' דנה בדבר זה.



דעת הרמב"ם בביאור הסוגיא

ובדעת הרמב"ם נראה שפירש להפך מתוס' בדעת רש"י, לא ששניהם ננעלות אלא שניהם לא ננעלות, וכמו שהבאנו מהראב"ן ורבינו ירוחם שגם לרבי יוחנן מהני ראויות להינעל. ותתיישב בזה קושיית התוס', שהקשו אם איירי בננעלות למה צריך ב' דלתות, והרי לכו"ע די בג' מחיצות. ולהנ"ל לק"מ. ולפירוש זה אדרבה נראה בגמ' שכל הבעיה ברה"ר היא משום שזה לח, אבל אם היה מדובר בדלתות היה מהני אפילו באינן ננעלות. ושוב ראיתי באור שמח פרק י"ז הלכה י' דשבת שהאריך בחשבון זה בגמ' והיוצא מזה לדעת הרמב"ם¹. שאין הפירוש כמ"ש המ"מ שהרמב"ם שינה את הגמ' לשיטתו שפוסק כרבנן, אלא אדרבה הרמב"ם פסק את הגמ' ודייק שכל הבעיה היא בדלת ולחי ולא בב' דלתות. ולפי"ז יתיישב מה שתמה הרשב"א שאין שיטה שצריך ב' דלתות חוץ מב"ש. ולהנ"ל אה"נ, אך זה במבוי הפתוח לרה"ר, כמבואר בגמ', אבל ברה"ר עצמו מהני ב' דלתות אע"פ שהן רק ראויות להינעל. והרמב"ם אינו דוחה את רבי יוחנן משום שפסק כרבנן אלא פסק כוותיה, כמ"ש שלגירסת הר"ח ובית מדרשו אין הם חולקים. וצריך ב' דלתות משום שאין אתו רבים רק בשם ד' מחיצות, ולא בשם ג' ולא בלחי וקורה. ולמתבאר, שדעת הרמב"ם היא שדלתות ננעלות דרבי יוחנן ה"ה ראויות להינעל, יתבאר

ועצם הגמ' מביא פ' הא בדלתות ר"ל בתורת דלתות דהיינו צוה"פ. אבל בדלת לב"ה לא הקשה מידי. ויש שמקשים כו'. ובר' חננאל בן שמואל באמת פ' את המשך הגמ' בד"ו אם צריך ננעלות או ראויות להנעל, לא על מבוי מפולש, אלא על ירושלים גופה. וקמ"ל שכל שאין עפר מעכב ש"ה.

כח). אור שמח הלכות שבת פרק יז הלכה י' [י] שני כותלים ברה"ר וכו': "עייני בההמ"ג שרבינו דבעי שני דלתות ברשות הרבים, גם אם אינן ננעלות סגי בהא שיהו ראויין לנעול, ודעת רשב"א דסגי בדלת א' וקורה מכאן ננעל דווקא, וזה תלוי בפירוש רש"י ותוס', בסוגיא (עירובין ו, ב) דפרין, וכ"ת בכך הוא דלא מיערבא, הא בדלתות מיערבא, והא אר"י ירושלים אלמלא דלתותיה ננעלות כו' חייבין עליה משום ר"ה, ופירש"י אלמא דבעי שני דלתות ברה"ר, וזהו כפסק רבינו, אכן בתוספות פירשו דחזינא דבעי נעילה דוקא, ולעולם סגי בדלת אחד, וזה כפסק רשב"א, והנה בתוס' (ד"ה והאמר) הקשו על שיטת רש"י הא שלש מחיצות דאורייתא, ובדלת אחד הרי איכא כאן שלש מחיצות יעו"ש, אכן לפסק רבינו דבשלש מחיצות לא הוי אלא כרמלית, דהוי מה"ת מקום פטור, וכמוש"ב בהמ"ג, והיא שיטת רבינו חננאל בפירושו, א"כ בכרמלית אתו רבים ומבטלי מחיצה, כמו ברקק מים שאין בו עשרה טפחים דאם רבים מהלכים בו הוי רשות הרבים לעיל סוף פרק י"ד (הכ"ד) לכן בעי שני דלתות, דאז הוי ארבע מחיצות גמורות דהוי רשות היחיד מן התורה, ולא אתו רבים ובמטלי מחיצות של רשות היחיד, ופשוט. ובפרק עושין פסין (עירובין כב, א) הקשו בתוס' (ד"ה חייבין) כיון דר' יוחנן סבר כר' יהודא א"כ ירושלים הוי רשות היחיד גמור, דשתי מחיצות דאורייתא, ואמאי חייבין משום רשות הרבים, ותירצו דירושלים מפולש היה מארבע מחיצותיה, והוי כפסי ביראות יעו"ש, וא"כ לא מצי ליה לפרש כפירש"י דמאי פריך דניבעי שתי דלתות כירושלים מנא ליה, דלמא לעולם סגי בחד דלת ברשות הרבים עצמו לערבו, ותמן בעי לר' יהודא ג"כ שני דלתות בשתי מחיצות, כי היכי שיהו ב' מחיצות שלימות, דהוי דאורייתא לר', ולכן הוכרחו לפרש דמנעילה מקשה, דהא בעי שיהיו ננעלות, אולם רש"י יפרש כמו שפירשו הקדמונים, דר' יוחנן סבר בפסי ביראות דרבים במטלי מחיצה, וסבר כרבנן דשלש מחיצות גמורות דאורייתא, וירושלים לא הוי מפולש אלא בשתי רוחות, ושפיר מקשה דאמאי סגי בדלת א', ניבעי ב' דלתות, ובתוספתא (עירובין) פרק ז' (ה"ט) מודים חכמים לר"י במעשה גינזור שזה פותח דלת קרפיפו וסותם רשות הרבים כו', מוכח כדעת רבינו, דשני דלתות בעי, ואף אם אינן ננעלות, יעו"ש וכדעת רבינו ודו"ק".

בפשיטות למה כתב דלתות ננעלות, ואח"כ פירט ראויות להינעל. שאינו משום לאו דוקא כמ"ש המ"מ, אלא שאין בזה מחלוקת, והדין הוא ננעלות, ומ"מ מהני ראויות להינעל משום ננעלות. והיינו, שאם רבי יוחנן שאמר ננעלות בא לאפוקי מראויות להינעל, כדעת שאר הראשונים, ע"כ בדיוק נאמר, ואז תמוה למה כאן כתב כך וכאן כך. אבל לראשונים שס"ל ננעלות ה"ה ראויות להינעל, זה פירוש המימרא. וביותר אם זה מועיל משום ראוי לבילה. הרי שהוא אמר את יסוד הדין, ושוב שאי"צ בפועל אלא די בראוי, ואז מועיל משום ננעלות. וזה ג"כ ישוב לדיוק בטור כמ"ש.



היוצא מזה לדעת הרמב"ם

נמצאנו למדים שדעת הרמב"ם כדעת רבינו חננאל ובית מדרשו. ולא כפי שפירש הרשב"א והמגיד משנה בדעתו. וא"כ הרמב"ם פוסק את רבנן שאין אתו רבים, וגם פוסק את רבי יוחנן שדלתות ננעלות. אך פירש את רבי יוחנן דעת הראב"ן ורבינו ירוחם שה"ה ראויות לנעל משום ראוי לבילה. והטעם שהצריך ב' דלתות אינו משום שפסק כב"ש, כמובן, אלא כמבואר בגמ' לפירושו ולפירושו רש"י, שאליבא דרבי יוחנן מבואר שכל המו"מ הוא במבוי הפתוח לרה"ר, אבל ברה"ר עצמו בעינן ב' דלתות ננעלות. וטעם הדבר הוא כדי שיהיה לזה שם ד' מחיצות. שרק אז אליבא דרבנן ורבי יוחנן אין אתו רבים. ואילו היה הצורך לכך מצד החומות צריך היה לומר כמ"ש בתוס' שהמבוי היה ברוחב השער שבחומה ולא היה עומד מרובה על המבוי עצמו, והבתים בצידי המבוי סלקו את המחיצה של החומה מהמבוי, ופשוט. ומלבד הראיות הנ"ל, הרי הראנו שבית מדרשו של הרמב"ם כולם גרסו כאן "וסבירא ליה", וא"כ מסתבר שגם הרמב"ם גרס כן.



פרק ה' - הדין שבחצר אין בעיה של רגל הרבים

יש לשון משותפת בכל הראשונים שפירשו שאין אתו רבים ומבטלי מחיצתא בשם ד' מחיצות. לשון הרמב"ם פי"ו הלכה ל"ג דשבת: "הזורק מרה"ר לבין הפסין חייב הואיל ויש בכל זווית וזווית מחיצה גמורה כו', ואפילו היו בבקעה ואין שם ביניהם באר שהרי בכל רוח ורוח פס מכאן ופס מכאן, ואפילו היו רבים בוקעין ועוברין בין הפסין לא בטלו המחיצות והרי הן כחצר שהרבים בוקעין בה והזורק לתוכן חייב, ומותר להשקות הבהמה ביניהן אם היה ביניהן באר". הרי שהחסבר שלו הוא משום שהוא כמו בחצר שהרבים בוקעים בו. ואותו לשון בדיוק יש בעוד ראשונים, בר' חננאל בן שמואל בדף כ"ב: "וחכמים אומרים אינו צריך. פי' דאינו צריך לסלק דרך הרבים ולעשותה חוץ לפסים. אע"פ שבני רה"ר עוברים בין הפסין אינן מבטלים המחיצות. דאמרי' בגמ' ר"י ור"א דאמרי תרווייהו כאן הודעין חכמים כוחן של מחיצות. ואע"ג דאמרי' לעיל ירושלים אלמלא דלתותיה ננעלות בלילה וגו' הכא גבי פסי ביראות אינם דומים אלא לחצר שהרבים בוקעים בה שאינה נאסרת בהכי". וכך מבואר במאירי דף כ': "ומ"מ יש גורסין

למטה אף לר' יוחנן כאן הודיעך וס"ל וכו' ואע"פ שאמר ר' יוחנן בירושלים אלמלא דלתותיה ננעלות בלילה וכו' לא אמרה אלא שכל מבואתיה מפולשים ואין שם ג' מחיצות ואינו דומה לחצר שהרבים נכנסים ויוצאים בה אפי' זה כנגד זה שהוא רה"י לשבת שהרי חצר ד' מחיצות יש לה". הרי שכולם כתבו שהטעם שאין אתו רבים, שהוא כמו חצר שהרבים בוקעים בו, וצ"ב איזה טעם זה, ובפשטות הוא גם טעם למה צריך ד' מחיצות דוקא ולא די במחיצות כשרות בעלמא. אכן, לשיטת הרמב"ם שדין רה"י הוא רק בד' מחיצות, כל דין ג' מחיצות דאורייתא הוא רק להתיר טלטול ולא לענין לחייב הזורק מתוכו מרה"ר. ומובן מאוד הטעם שבד' מחיצות יש שם חצר משא"כ בג'. ומובן ג"כ הטעם שלא יהיה אתו רבים בד' מחיצות אבל לא בג', כי בד' הוא רה"י גמורה משא"כ בג' הוא רק כרמלית. ובסברא זו האריך הנודע ביהודה בדורש לציון דרוש י"ג וכן בשו"ת שמודפס בתשובה מאהבה חלק א' סימן ק"ח. אך יתבאר שגם החלוקים על הרמב"ם סוברים שיש אלימות מיוחדת לד' מחיצות. ולא רק ביחס לרשות, אלא גם למחיצות עצמן, שכאשר יש ג' מחיצות צריך מחיצות יותר אלימות כדי שיחשב מקום גדור. משא"כ כאשר יש ד' מחיצות, מהני במחיצות פחותות. וזה משום שעצם זה שמקום גדור מכל צדדיו הוא אלימות למחיצות שלו, ונבאר את הדברים באריכות בהמשך.



הראב"ד ורמב"ן והרשב"א מודים לעצם הסבר שמקום שמוגדר כרשות יחיד אין אתו רבים

ובאמת מצאנו שגם הרמב"ן והרשב"א שחולקים על הסברא של שם ד' מחיצות אין אתו רבים, ול"ל הסברא שהוא כחצר ואין בקיעת רבים מבטלת, מודים לעצם הסברא. אלא שהם הגדירו את הדברים באופן שונה, לא כד' מחיצות, אלא כמקום בבעלות יחיד. ולכן הם פסקו שבמקום שהוא בבעלות של יחיד אין אתו רבים. והמאירי בדף כ' להדיא העמיד את הגדרת הדברים כמו שכתבנו, ששיטת הרמב"ן הנ"ל היא אופן שונה ליישם את סברא הרמב"ם וסיעתו. וזה לשונו "אבל היכא דאיכא שם ד' מחיצות אע"ג דגריעי אי בקעי בה רבים אין דריסתן מבטלת מחיצות כו' ולא דמי ירושלים שמבואתיה מפולשים לחצר שאע"פ שרבים נכנסים ויוצאים לא נפיק מדין רה"י, התם הוא דבחצר אית ליה ד' מחיצות משא"כ בירושלים דליכא אלא ב' מחיצות. וכו' וכל שיש לה תורת רה"י אין בקיעת רבים מבטלת וכו'. והראב"ד נתן חילוק אחר ואמר בירושלים לא דמיא כלל לחצר דחצר שנכנסים ויוצאים בה דין הוא דליהוי רה"י הואיל וחצר אינה נמסרת לרבים וכו' ומעתה השתא דאמרין דחצר שהרבים נכנסים בו ויוצאים בזו דרה"י הוא משום הני טעמא דאמרין או מפני שיש לה ד' מחיצות או מפני שאינה נמסרת לרבים כתירוצ' הראב"ד וכו'".

דהיינו שיש שם רה"י גמורה, שבה לא אכפת לנו כמה אנשים נכנסים ויוצאים, וכמו שבנין גם אם יהיו בו ס"ד מ"מ אינו רה"ר, אלא זו רה"י שרבים הגיעו לשם. ונחלקו הרמב"ם והראב"ד מהו הגדר של רה"י גמורה. לרמב"ם זה ד' מחיצות, ואז הוא דומה לחצר. וזה כמבואר בגמ'

בשבת שחצר יש לה ד' מחיצות, משא"כ מבוי, שיש לו ג' מחיצות. ולראב"ד תלוי הדבר בבעלות, שאם הוא בבעלות יחיד הוא רה"י גמורה.

וכשיטת הראב"ד כ"ה שיטות הרמב"ן בדף נ"ט והרשב"א בדף כ"ב, שאין בקיעת רבים עושה רה"י בחצר של יחיד. ולשון הרמב"ן רה"י כשמה שהוא של יחיד. ואף שברחבה שם ר"ל גם בחצר בקיעת רבים, או שאנן לא קיי"ל הכי, או שבמסקנת הגמ' יהושע מסרה ליחיד ונאמר שכל שמסור ליחיד אין בקיעה. והרשב"א הוסיף גם במבוי המפולש אין בקעי רבים אלא רק ברה"ר. ולכאורה כך מתבאר חילוק הגמ' בדף ו', לא כפירוש שאר ראשונים שיש חילוק ברוחב המבוי או בכמה בוקעים, אלא החילוק הוא אם זה של יחיד או של רבים. וא"כ גם הרשב"א מודה לעצם היסוד שבמקום שהוא רה"י אין בקיעה, אלא שהוא חלק בגדר הדברים, ואת שם ד' הוא פירש כמחיצות בעלמא. ובעבודת הקודש הרשב"א פוסק כר' יהודה שיש אתו רבים, ומ"מ הוא פוסק שבחצר אין אתו רבים. והקשו בבית אפרים ומשכנ"י טובא. ולהנ"ל הרי מבואר בחידושו של קיי"ל כרחבה, אלא לדידן בחצר אין אתו רבים^ט.



פרק ו' - מעלת שם ד' מחיצות אליבא דהרמב"ם

התבאר שלדעת הרמב"ם, ומקורו בשיטת רבינו חננאל ובית מדרשו, אע"פ שבמחיצות שמועילות מדאורייתא יש אתו רבים ומבטלי מחיצתא, מ"מ בשם ד' מחיצות אין אתו רבים. וגדר הדבר הוא שמקום מוקף ד' מחיצות הוא כמו חצר של יחיד, שאע"פ שרבים עוברים דרכה

(ט). ובעבודת הקודש עצמו מבואר שאינו סובר רק כראב"ד אלא פשרה בין הרמב"ם לראב"ד. שברה"ר גם בד' מחיצות יש אתו רבים. אבל במבוי או חצר אם יש ג' מחיצות גמורות אין רבים מבטלים מחיצות גמורות. וז"ל בשער א' פי"ד על חצר שנפרצה לרה"ר ובצד השני למבוי "ואע"פ שהרבים בוקעים בו ונכנסין לפתח זה ויוצאים בפתח אחר, שאין רגל הרבים מבטלת שלוש מחיצות גמורות, ורשות היחיד גמורה היא אפילו לטלטל בתוכה". ומצריך שם צוה"פ. ואח"כ חצר שפורצה לרה"ר בבי' רוחותיה ורבים בוקעים בה. "אם יש לה צוה"פ מכאן ולחיים מכאן או פס ד' מכאן מותרת. ואצ"ל בשיש לה צורת הפתח מכאן ומכאן או עומד מרובה מכאן וצורת הפתח מכאן. שאין רגלי הרבים אוסרת במבואות וחצרות ככיוצא בזה". הרי מפורש שאין בקיעת רבים מבטלת חצר, וזה כמבואר בגמ' דף ח, ולא מהטעם שכתבו הפוסקים שיש מעלה בחצר. שהרי הוא כתב דין זה גם במבוי. אלא הטעם הוא משום שיש ג' מחיצות גמורות, ורבים לא מבטלים ג' מחיצות גמורות. וזה ממש כשיטת הרמב"ם. ומ"מ כתב שזה רק במבואות וחצרות וכיוצא בזה, דהיינו שיש צוה"פ או עומד מרובה. הרי שזו פשרה בין הרמב"ם לראב"ד. רק שהרשב"א ס"ל שאי"צ שם ד' אלא שם ג', וכך בלא"ה פי' בדף נ"ט.

ח. וזה תלוי בראשונים בדף ז מבוי שנפרץ לחצר, והחצר נפרץ לרה"ר. איך נתקן את הפרצה בין החצר לרה"ר. ברש"י כתב "חצר מותרת. דלדידה לא הוי במלואה ונשתירו בה גיפופין מכאן ומכאן לפיכך לגבי ידיה פתחים נניהו ולא אסרי בני המבוי וכו'" הרי אף שמדבר על הצד שפתוח למבוי כתב "פתחים נניהו", הרי שקאי על ב' צדדים. מנם, יש שהגיהו "פתח", אבל באו"ז ורש"י על הרי"ף ג"כ הגירסא כדידן. וכן בתורי"ד מפורש שהחצר לא נאסרת משום פרוץ לרה"ר משום שיש לה גיפופי. כן באהל מועד מפורש שגם גיפופין גם לצד רה"ר, ומהני להתיר. וזה כשיטת המשנ"ב בריש שס"ד בדעת הרמ"א, שחצר כיון שאין בקעי מהני תיקון חצר לב' הצדדים ול"ח מפולש.

אבל שיטת הרשב"א אינה כן, אלא צריך צוה"פ לצד א'. ואף שהרשב"א פוסק שם כחנניה שצריך דלתות, וא"כ במפולש לרה"ר בצד א' מהני צוה"פ, כמבואר בגמ', הרי הרשב"א כותב כן גם במפולש מב' רוחות לרה"ר, וצ"ע. ומ"מ להנ"ל אינו משום מבוי מפולש אלא משום אתו רבים, שצריך ג' מחיצות גמורות להפקיע.

לא מתבטל ממנה שם חצר של יחיד, ה"נ בשם ד' מחיצות הוא כ"כ מוגדר כרה"י, שאין הרבים שעוברים בו משנים גדרו, אלא אדרבה אנו מגדירים שהרבים לא הולכים בו כרבים בתוך שלהם, אלא הליכתם משתלבת גם הגדרת החצר, ואי"ז הליכה של רבים. וכעת נבאר את הדברים, ונוכיח ששיטת הרמב"ם שחיובי רה"י הם רק בד' מחיצות מוכרחת לסברא זו שיש מעלה של שם ד'.



שיטת הרמב"ם שחיוב רה"י רק בד' מחיצות

איתא ברמב"ם הלכות שבת פי"ז הל"ט "מבוי שהכשירו בקורה אף על פי שמותר לטלטל בכולו כרה"י הזורק מתוכו לרה"ר או מרה"ר לתוכו פטור, שהקורה משום הכר היא עשויה, אבל אם הכשירו בלחי הזורק מתוכו לרשות הרבים או מרה"ר לתוכו חייב שהלחי הרי הוא כמחיצה ברוח רביעית". מבואר ברמב"ם שמבוי, אע"פ שהוא לא נחשב רה"ר ומותר לטלטל בו, אינו רה"י לחומרא לחייב את המכניס לתוכו. והשיג הראב"ד "א"א הא מילתא קשיא טובא כיון שמותר לטלטל בכולו אלמא במבוי שיש לו שלש מחיצות קאמר וקיימ' לן דג' מחיצות דאורייתא א"כ הכשירו בקורה אמאי פטור וכי באו חכמים להקל בשל תורה להטעינו קורה". דהיינו, שכיון שג' מחיצות דאורייתא, למה לא יתחייב משום רה"י. ושיטת הרמב"ם מבוארת שחלוק היתר טלטול מחיוב רה"י. ויש מחיצות שמפקיעות שם רה"ר, ומ"מ אינו קובע שם רה"י. שזה שם בפנ"ע ונצרכות ד' מחיצות כדי לקבוע שם רה"י^ל. והראב"ד ועוד הרבה ראשונים תמחו עליו, שכל

ל). ונראה מקור לדברי הרמב"ם ששם רה"י הוא רק ע"י ד' מחיצות ממש, שהנו"כ נלאו למצוא לו מקור. מהגמ' שבת דף ו' ע"א שמביאה ברייתא שמאריכה בפירוט הד' רשויות, וההג' מימוני כבר הביא גמ' זו כמקור לרמב"ם שפסק את רבנן דפסי ביראות, משום סתמא דגמ' שם, שכתבה איזה רה"ר גמורה כו' לאפוקי מדרכי יהודה שבפסי ביראות יש אתו רבים, קמ"ל כרבנן שאינו רה"ר. ונראה שיש להוכיח גם את הדין שרק ד' מחיצות עושות רה"י מהגמ' שם. הנה, בברייתא איתא: "ואיזו היא רשות היחיד - חריץ שהוא עמוק עשרה ורחב ארבעה, וכן גדר שהוא גבוה עשרה ורחב ארבעה - זו היא רשות היחיד גמורה". והגמ' כתבה: "אמר מר: זו היא רשות היחיד. למעוטי מאי? - למעוטי הא דרבי יהודה; דתניא, יתר על כן אמר רבי יהודה: מי שיש לו שני בתים בשני צדי רשות הרבים, עושה לחי מכאן ולחי מכאן, או קורה מכאן וקורה מכאן, ונושא ונותן באמצע. אמרו לו: אין מערבין רשות הרבים בכך. ואמאי קרו ליה גמורה? - מהו דתימא: כי פליגי רבנן עליה דרבי יהודה דלא הוי רשות היחיד - הני מילי לטלטל, אבל לזרוק מודו ליה, קא משמע לן". וברש"י "קא משמע לן גמורה - כלומר: זו היא שנגמרו מניין מחיצות שלה, שיש לה מחיצות מכל צד, כגון חריץ, וכן גדר, דאמרינן מארבעה צדדין גוד אסיק פני המחיצה על ראשו, ונמצא ראשו מוקף מארבעה צדדין וחללו ארבעה, אבל דר' יהודה - לא נגמרו מחיצות שלה למנינן, ולא רשות היחיד היא כלל". הרי מבואר ברש"י שהברייתא הצריכה ד' מחיצות, לאפוקי מדרכי יהודה שמספיק ב' מחיצות. וברש"י כתב ע"ז "רש"י ד"ה קמ"ל גמורה שיש לה מחיצות בכל צד כו' דאמרי' מד' צדדין כו' מוכח להדיא דאזיל כאן בשיטת הרמב"ם רפי"ד מה"ש ה"ד ובפי"ז ה"ט וע"ש בנו"כ דלא הוי רה"י עד דאיכא ד' מחיצות. וזה סותר גירסתו ופירושו בעירובין (יא ב' יב ב) דמוכח דבג' מחיצות הוא רה"י".

ונראה שהיה לרש"י הכרח לכך, שהרי בתוס' ד"ה ואמאי הקשו שהלשון רה"י גמורה משמע שזה גמורה, אך יש אחרים שאינם גמורים אלא קצת. והגמ' לא דייקה כן אלא גמורה ואחרים כלל לא, וכתבו "ורש"י ישבה בדוחק לפי הגמרא". וביאור הדבר איתא ברשב"א "ונראה שלפיכך פירש רש"י ז"ל זו היא שנגמרו מנין מחיצות שלה מכל צד, פירוש לפירושו דגמורה לא קאי ארשות אלא אמחיצות, כלומר זו היא רשות היחיד שנגמרו מחיצות שלה הא רשות אחרת שאינה גמורה במחיצות שאין לה אלא שתי מחיצות כגון ההיא דרבי יהודה, אינה רשות היחיד כלל ואפילו להתחייב הזורק מרשות הרבים לתוכה". וא"כ רש"י היה מוכרח לפרש ד' מחיצות שלשון גמורה שנגמרה מחיצתה וזה כאשר מוקפת מכל צד. ורק זה רה"י, וא"כ יש לנו סתמא דגמ' שרה"י גמורה זה רק בד' מחיצות. וההג' מימוני הנ"ל כתב שהרמב"ם פסק להלכה

שמוגדר כמוקף מחיצות לענין להפקיע רה"ר ה"נ נחשב רה"י. ומבואר חידוש נוסף בדעת הרמב"ם שלחי מהני גם לחיוב טלטול אע"פ שהוא פרוץ מרובה, וצ"ב איך יגדור רוח רביעית לעשות חיוב מדאורייתא.



קושית הראשונים מגמ', וגירסת רבינו חננאל שם כרמב"ם.

הראשונים הקשו על שיטת הרמב"ם מגמ' דף י"ב ע"ב: "רב יהודה אמר מבוי שאין ראוי לשיתוף, הכשירו בלחי הזורק לתוכו חייב. הכשירו בקורה הזורק לתוכו פטור". ופי' כל הראשונים שאינו ראוי לשיתוף ר"ל מבוי מפולש, וכאשר תקנו בלחי הזורק לתוכו חייב. משא"כ בקורה, הזורק לתוכו פטור. וא"כ מפורש שמבוי מפולש שנתנו בו לחי הוה רה"י גם לחיוב רה"י, דלא כרמב"ם הנ"ל, ונשארו בתימא.

אך מבואר שם ברבינו חננאל שהייתה לו גירסא אחרת בגמ', ולגירסתו אדרבה מבואר בגמ' כרמב"ם. שרבינו חננאל לא גורס "מבוי שאינו ראוי לשיתוף" אלא "מבוי הראוי לשיתוף", וא"כ אדרבה איירי שיש כבר ג' מחיצות. ואפ"ה לחייב את הזורק לתוכו צריך עוד לחי, והוא ממש כשיטת הרמב"ם. אלא שיש בפירושו עוד פרטים שצ"ב, וע"י ביאור עניינים אלו יתבאר ענין שם ד' מחיצות שכתבנו לעיל.

וזה"ל: "אמר רב יהודה מבוי הראוי לשיתוף פי' כגון מבוי מפולש ועשה בראשו האחד דלת ובראשו האחרת לחי או קורה לפיכך ראוי הוא עכשיו לשיתוף אם הכשירו בלחי, הלחי במקום מחיצות חשוב ונמצא בו ד' מחיצות לפיכך הזורק מרה"ר לתוכו חייב. אבל הכשירו בקורה שהיא משום היכר ואין בו אלא ב' מחיצות ודלת הזורק לתוכו פטור". הרי מפורש לגירסתו שצריך ד' מחיצות לחייב משום רה"י, וזה ממש כשיטת הרמב"ם. וכבר כתב כן המגיד משנה על המקום. וכן רבי אברהם בן הרמב"ם בברכת אברהם^ט נשאל שהרמב"ם סותר את הגמ' הנ"ל, והשיב אדרבה בגמ' מפורש כדברי הרמב"ם ומעתיק את גירסת רבינו חננאל הנ"ל^י. ועיין בהשגת ספר ההשלמה על הרמב"ם^י, שמביא כגירסת רבינו חננאל בשם רבינו ניסים גאון וכתב שע"ז סמך הרמב"ם^י.



כסתמא דגמ' בשבת, וה"נ לענין זה.

לא. נמצא במאגר השו"ת בר אילן במפרשי הרמב"ם על אתר, ובשן בברכת אברהם סימן כ"ג.

לב. וכך כתבו באור שמח, והליכות אליהו על הרמב"ם במקום.

לג. הועתק בקובץ שיטות קמאי על אתר.

לד. וזה"ל: "אחר כן מצאתי פירוש רבינו נסים דגריס בפרק קמא אלא אי אתמר הכי אתמר אמר רב יהודה מבוי שנשתתפו בו הכשירו בלחי הזורק לתוכו חייב הכשירו בקורה הזורק לתוכו פטור. ונראה כי הרב ז"ל סמך על גרסא זו. ועם כל זה הוא תמוה גדול שיהא רשות היחיד לטלטל ולא לזרוק ובכמה דוכתא אמרינן ברשות היחיד לזרוק אבל לא לטלטל. ואמרי' נמי בכמה דוכתא [ג'] מחיצות דאורייתא ור' יהודה סבירי ליה ב' מחיצות מדאורייתא ופי' מדאורייתא הוי רשות היחיד".

צ"ב המשך הגמ' לגירסת הר"ח

אלא לכאורה המשך הגמ' אינו מתיישב לפירוש ר"ח, אלא לגירסת שאר הראשונים, וצריך לבאר את הדברים. הגמ' שם מפרשת שנחלקו רבה ורבא, שלרבה לחי משום מחיצה וקורה משום היכר, ולרבא אחד לחי ואחד קורה משום היכר. והגמ' שאלה על רבא "איתיביה רבי יעקב בר אבא לרבא: הזורק למבוי, יש לו לחי - חייב, אין לו לחי - פטור! הכי קאמר: אינו צריך אלא לחי, הזורק לתוכו - חייב, לחי ודבר אחר - הזורק לתוכו פטור". הרי שלרבא, שלחי אינה מחיצה, לא יתכן שע"י לחי יחשב רה"י. והגמ' תרצה שאם אינו צריך אלא לחי, דהיינו שיש ג' מחיצות, חייב, אע"פ שלחי אינה מחיצה. משא"כ אם חסר יותר מלחי, דהיינו שיש ב' מחיצות ע"י לחי אינו חייב. הרי מבואר שבג' מחיצות כבר חייבים משום רה"י, שהרי הלחי שמוסיף לרבא אינו מחיצה. וזה נגד הרמב"ם. וראיתי באחרונים שכתבו שאה"נ לשיטת רבא מוכרחים לומר כן, משא"כ לשיטת רבה שלחי משום מחיצה י"ל שרק ע"י הלחי, שיש שם ד' מחיצות חייב. וזה דחוק מאוד שהשתנה באמצע מו"מ בגמ' עקרון חשוב כזה, האם דין רה"י תלוי בהיתרו מרה"ר, ולכן כל שמותר משום רה"ר שוב נחשב רה"י, או שהוא שם בפנ"ע שצריך לזה ד' מחיצות. וצ"ל שזה מוכרח מעצם המחלוקת אם לחי משום היכר או משום מחיצה.



נראה דלר"ח דלת חשיבא מחיצה רק כאשר יש ד' מחיצות

ונראה בדעת ר"ח נראה ישוב אחר, ויהיה בזה נפק"מ לדינא. שהרי את הדין של מבוי הראוי לשיתוף הוא פירש בב' מחיצות ודלת. וז"ל "אמר רב יהודה מבוי הראוי לשיתוף פי' כגון מבוי מפולש ועשה בראשו האחד דלת ובראשו האחרת לחי או קורה לפיכך ראוי הוא עכשיו לשיתוף אם הכשירו בלחי, הלחי במקום מחיצות חשוב ונמצא בו ד' מחיצות לפיכך הזורק מרה"ר לתוכו חייב. אבל הכשירו בקורה שהיא משום היכר ואין בו אלא ב' מחיצות ודלת הזורק לתוכו פטור". הרי שהוא לא העמיד את הגמ' באופן של ג' מחיצות, אלא באופן של ב' ודלת. ומלשון הר"ח נראה שדלת נחשבת מחיצה רק אם ביחד איתה יש ד' מחיצות, שכאשר הרשות מוקפת מד' רוחות, גם מחיצה קלושה נחשבת מחיצה להקיף את הרשות. משא"כ אם אין ד' מחיצות, דלת לא חשיבא מחיצה, כי היא מחיצה גרועה. שכן כתב שאם נתן לחי "נמצאו בו ד' מחיצות", משא"כ אם לא נתן לחי ברוח הד' "ואין בו אלא ב' מחיצות ודלת", ולא 'ואין בו אלא ג' מחיצות'.

וסברא זו שדלת נחשבת מחיצה רק כאשר יש ד' מחיצות ולא כאשר יש ג', מפורשת בתוס' בדף ו' ע"ב ד"ה האמר, שהקשו על הגמ' שבדלתות נעולות צריך ב' דלתות, הרי ג' מחיצות דאורייתא וכיון שהדלת ננעלת היא כמחיצה, ולמה צריך ב' דלתות. ותרצו "ויש לומר לפירושו דהיינו דוקא היכא דאיכא ג' מחיצות גמורות הוו דאורייתא אבל הכא דשלישית ע"י דלת רביעית נמי צריך דלת". הרי שדלת חשיבא מחיצה רק כאשר הרשות סגורה מד' רוחות, משא"כ בג' מחיצות דלא, לא חשיבא מחיצה.

וא"כ י"ל לדעת ר"ח שאה"נ בג' מחיצות גמורות חשיב רה"י לחייב את הזורק לתוכו לכו"ע. ומה שצריך ד' מחיצות הוא רק כאשר הרוח השלישית היא עם דלת ולא מחיצה גמורה. שאז אם יש ד' מחיצות נחשב רה"י, משא"כ אם אין ד' מחיצות הדלת לא נחשבת מחיצה שלישית כלל, ולכן הוה מקום עם ב' מחיצות. וא"כ בהמשך הגמ' בדעת רבא אפשר לפרש "אינו צריך אלא לחי" לא בב' מחיצות ודלת אלא בג' מחיצות גמורות, ובוה כו"ע מודו שהויא רה"י דאורייתא. וכן נראה בר"ח, שבדברי רבא לא פירש דלת אלא כתב ג' מחיצות. וצ"ע אם אפשר לפרש כן גם בדעת הרמב"ם שאיירי רק בב' מחיצות ולא בג' מחיצות גמורות. ועיין בהערה פירוש נוסף בסוגיא מהג"ר גרשון כהן¹. ובין למש"כ ובין למה שהוא פירש מוכח בסוגיא שאם יש ד' מחיצות גם מחיצות גרועות נחשבות מחיצה, משא"כ כאשר יש רק ג' מחיצות צריך מחיצות גמורות כדי להיחשב מחיצה.



עוד מקורות שבד' מחיצות די במחיצות גרועות

תוס' בדף י"ז ע"ב ד"ה עושין הקשו איך מועילים דיומדין, הרי קיי"ל שצריך עומד מרובה. "עושין ארבעה דיומדין - והא דאמר לעיל (דף טו:) הכי אגמריה רחמנא למשה לא תפרוך רובה היינו היכא דליכא שם ד' מחיצות כי הכא דהואיל ואיכא בכל צד אמה מכאן ואמה מכאן חשיב פתח², עיין לשון הרשב"א: "א"נ כל שיש מחיצה בפאות ואיכא שם ארבע מחיצות אפילו פרוץ מרובה הויין מחיצות והתם בדליכא שם ארבע מחיצות וליכא דופן בפאות וכדברי רבותינו הצרפתים ז"ל", וכן תרצו עוד ראשונים³, ועיי"ש בתורא"ש שהקשה שא"כ תועיל גם פרצת י', ותירץ שאה"נ ופרצת י' מדרבנן⁴.



לה). ראיתי בספר לב יצחק להג"ר גרשון כהן, שדייק בר"ח בדעת רבא לא כמ"ש שיש חילוק בין ב' ודלת לבין ג' מחיצות, אלא שגם לרבא שלחי משום היכר מהני לענין שם ד' מחיצות. שהראה שהר"ח לא גורס כמ"ש אצלנו אי"צ אלא לחי חייב, משמע גם בלא הלחי כמ"ש הראשונים, שהרי הלחי הוא היכר בעלמא. אלא שמה שאי"צ אלא לחי, אם הכשירו עכשיו בלחי חייב. שגם את המקרה השני העמיד כאשר עשה בפועל לחי. וצ"ב לרבא שלחי משום היכר מה מוסיף שנתן היכר לעשותו רה"י, אם צריך לד' מחיצות. והוכיח שבמחיצה ד' מהני גם לחי משום היכר ומ"מ חלוק לחי וקורה. ומ"מ צ"ע אם הרמב"ם יסכים לד"ו, שהרי לדבריו קורה משום היכר אינה מועילה גם כאשר יש ג' מחיצות גמורות. ואיזה מעלה יש ללחי משום היכר על קורה משום היכר. ושמא לחי יותר שייך למחיצה ושייך כאשר מצרפו לד"א לעשותו מחיצה, משא"כ קורה.

לו). הראשונים, עיין רשב"א ריטב"א ר"ן כו', שהביאו ראב"ד שס"ל מזה שכל דין עומד מרובה הוא מדרבנן.

לז). עיין מג"א לגבי סוכה שצריך בעומד מרובה שיעור הכשר סוכה במקום א', אא"כ יש שם ד' מחיצות שאי"צ.

לח). רצו להוכיח מזה שכל פרצת י' דרבנן, ולדעתי זו טעות. אלא רק בדיומדים. וזו שאלתו, שכשם ששם ד' מהני שאי"צ עומד מרובה, ה"נ יועיל גם כאשר יש פרצת י'. וע"ז השיב שהוא מדרבנן. ומזה שלא שאל מהמשנה על שיטת ר"י, ואף לרבנן זה י' שוחקים של"מ לפרצה (אף שבדף י' הגמ' השוותה) ר"ל שבתרתי, גם פרוץ מרובה וגם י' לא שאל, ורק השווה בין פרוץ ל"י, וע"ז השיב שהוא דרבנן ואינו ענין לכל פרצת י'.

מעלת שם ד' מחיצות בסוכה

עיינ בתוס' סוכה דף י"ז ע"א ד"ה פס, שהקשו למה הצריכו לעשות דופן שלישי באופן של פס ד' ולהעמידו תוך ג' לדופן כדי שיהיה דופן ז', למה לא יעשה ב' פסים תוך ג' ויהיה כמו פס ד' משום לבוד. כמו שהקשו בעירובין דף י' כע"ז על מבוי. והרי מהני לעשות את דופני הסוכה לבד, כמבואר בגמ' סוכה דף ז' דופני שבת כדופני סוכה לענין לבד. "ואין שייך כלל לחלק בין סוכה של ג' דפנות לסוכה של ארבעה". הרי שהעלו סברא שתהיה קולא למחיצות של ד' דפנות ולא של ג' ושללו ד"ז, וא"כ לכאורה הם לא קיבלו הסברא הנ"ל. אך האחרונים פירשו שבסוף תוס' מוכח שיש מעלה לשם ד', ונבאר. בתוס' שם תרצו שמחיצות שתי בלא ערב לא מהני, כמבואר בעירובין. והקשו האחרונים, עיין מהרש"א מהר"ם ועוד, שהרי לא קי"ל הכי, אלא מהני לבד, שהוא שתי בלא ערב. ובמג"א או"ח סימן תר"ל הקדמה כתב ע"ז "א"כ צ"ל הא דתניא דמהני קנה קנה פחות מג' היינו כשעושי ד' דפנות אבל כשעושה ג' דפנות בעי ב' שלימות דעריבין ושלישית בטפח וצ"ה וכ"כ הר"ן בהדיא גבי ב' כהלכתן ע"ש וא"כ אין אנו צריכין לידחק בדברי התוס' לומר שהם שלא אליבא דהלכתא כמ"ש רש"א אלא גם הם ס"ל כיון דלא הוי מחיצה אלא בשיירא כמ"ש סימן ש"ס לא הוי מחיצה גמורה ולא מהני אא"כ יש ד' דפנות בקנה קנה פחות מג' וכן משמע בטור ס"ז וכן כוונת הרא"ש והטור ומ"ש התוס' שאין חילוק היינו קודם דידעינן סברא". עיין בנו"כ שם שהאריכו בזה. ובהג' רש"ש על השו"ע הוכיח מפסקי התוס' כדברי המג"א^{לט}.

ומוכח מכ"ז שיש הבדל גדול בגדרי מחיצות. אם המקום אינו מוקף צריך מחיצות להפקיעו מגדרו, ואז יש תנאים מה נחשב מחיצה ומה אינו נחשב מחיצה. משא"כ כאשר המקום מוקף מכל רוחותיו ומובדל משאר המקומות, אין צריך גדרי מחיצות ממש, אלא מועיל מה שהמקום מוקף ומובדל. ולכן מהני פרוץ מרובה או פרכת י', וה"ה דלתות ראויות להינעל, ואפי' לחי משום הכירא. וכ"ז כאשר יש ד' מחיצות

וברור שזה טעם הרמב"ם בשם ד' מחיצות, לא משום שמהני מדין מחיצות. ולכן גם דלתות ראויות להינעל מהני במקום דלתות ננעלות. וזה הטעם שלא די בדלת א'. יסוד הדבר הוא שדבר שמוקף מד' רוחות הוא שם רה"י. ואינו משום ראוי לבילה אלא הוא מגדיר את המוקף כמוקף ומוגדר. ולכן דיומדין ודלתות ראויות להינעל, אם הם מד' רוחות שפיר דמי. וצריך לסדר הכל סביב הר"ח הזה שכאשר יש ד' צדדים מהני גם לחי, משא"כ כאשר אין ד' צדדים אינו כלום. וזה היסוד להכל.

העולה בזה הלכה למעשה

ואם כן הדברים יש נפק"מ גדולה למעשה בין לקולא ובין לחומרא. לקולא, התבאר בדברינו שבשם ד' מחיצות דהיינו שיש עומד מרובה, דעת ג' עמודי ההוראה של השו"ע, דהיינו ר"ף רמב"ם ורא"ש, שאין אתו רבים. וא"כ אפשר לסמוך על שיטה זו לדינא. והפוסקים שנחלקו הוא

(לט). מודפס בשו"ע מכון ירושלים בקובץ מפרשים.

משום שלא הייתה לפניהם גירסת הר"ח וכל בית מדרשו, ולכן סברו שיש סתירה בדבריהם, ונחלקו בהכרעת הדבר. אבל אחר שהתבררה הגירסא שהיה בפניהם ואין שום סתירה בדעתם, כך עיקר ההכרעה. לחומרא, בעירוב של צוה"פ לבד, שקשה לסמוך ע"ו. והוא, כי הביאור הלכה והחזו"א, נקטו שעיקר הסיבה לסמוך על עירוב הוא משום פסק הרמב"ם שאין אתו רבים. ולהנ"ל כ"ז בעירוב של עומד מרובה מד' רוחות, אך בעירוב של צוה"פ לבד אין שום מקור בדעת הרמב"ם להתיר. ואדרבה, הוכחנו שהרמב"ם שהצריך דלתות ראויות להינעל לא משום שס"ל שזה תיקון מבוי דרבנן, אלא שגם מדאורייתא מועיל ראויות להינעל ואין בזה מחלוקת. וכן מוכח מזה שלרמב"ם לא די בצוה"פ, אלא צריך שם ד' מחיצות או ע"י דלתות או ע"י עומד מרובה מד' רוחות. והוכחנו שכן דעת הרי"ף והרא"ש, ואילו הפוסקים נחלקו בדעתם להלכה משום סתירות בדבריהם, משום שלא ידעו את הגירסא שהיה בפניהם. וא"כ למעשה הכרעת ג' עמודי ההוראה, רי"ף רמב"ם ורא"ש, שכאשר חסר בשם ד' מחיצות אתו רבים ומבטלי מחיצתא, משא"כ כאשר יש שם ד', דהיינו עומד מרובה אין אתו רבים. וא"כ קשה לסמוך על עירוב של צוה"פ, וזה עוד יותר גרוע ממה שסברו המשנ"ב והחזו"א².



הישום למעשה

בדרך כלל בערים שלנו בארץ ישראל יש עומד מרובה. שברוב הערים הבתים בנויים בצפיפות, וגם כאשר יש ריוח בין בנין לבנין, יש גדרות שסוגרות את הריוח. ולכן כל צד של הכביש סגור בעומד מרובה. ובאזורים הרריים יש קירות תמך וגדודי שהם מחיצות גמורות. ואף שהבתים הם רק מב' צדדים, ויש ב' צדדים פתוחים שהכביש עובר שם. בערים שלנו הכביש אינו ישר אלא מתפתל, ובפרט באזורים הרריים, וא"כ בכל מקום שתעמוד אם תמשיך קו ישר יש מולך בנין, וא"כ הוה מוקף מד' רוחות.

ועבור הדין דאורייתא אי"צ שכל העיר תהיה מוקפת מסביב עם היקף א' של מחיצות, אלא די בזה שכל מקום שתעמוד יהיה בו מוקף מד' רוחות, וכאשר תעבור למקום הבא ג"כ תהיה מוקף³. והבעיה בזה היא רק פרוץ למקום האסור שהוא דין דרבנן, וכמו"כ חסר בתיקוני מבוי דרבנן, כגון לחי ודלתות כ"א לפי הנצרך. וכיון שמדאורייתא יש עומד מרובה, והנידון הוא רק על תיקוני מבוי דרבנן, שוב אפשר לסמוך לענין דרבנן על רוב הראשונים והמנהג שנהגו שצריך ס' רבוא, וכמ"ש הביאור הלכה בענין זה. ואף שהביאור הלכה כתב שכל בעל נפש יחמיר לעצמו, כ"ז לשיטתו שהרי"ף והרא"ש פסקו שאתו רבים, אבל למשנ"ת שיטה זו שבשם ד' מחיצות אין אתו רבים הוא השיטה העיקרית להלכה ומוכרע שכן דעת רי"ף רמב"ם ורא"ש

(מ). ומ"מ יש עדיין את ההיתר של ס"ר, ויתבאר עוד שיקולים לקולא ולחומרא בחלק ב' של המאמר.

(מא). וגדולה מזו מבואר ברשב"א בדף י"ט והרחיב בביאור דבריו באבני נזר (רס"ו י"ב), שגם כאשר יש פרצת י', זה מפקיע רק כנגד הפרוץ, אבל כנגד העומד שפיר דמי, ורק משום דין פרוץ למקום האסור הוא שנאסר כל הרשות. והארכנו במקו"א מדברי כמה מגדולי הראשונים שגם בפרוץ מרובה מהני להתיר כנגד העומד, מלבד דין פרוץ למקום האסור, וזה נושא ארוך בפנ"ע. ומ"מ ברור שאי"צ שהמחיצות יגדרו את כל הרשות שמטלטל שם למקום בפנ"ע, אלא די שכ"מ שהוא עומד בו מוקף מחיצות.

וטור. וכך נקט החזו"א כמ"ש. וא"כ לכאורה יהיה מותר מעיקר הדין לסמוך על העירוב, אף שבודאי יש טעם ומעלה להחמיר. ויש טעם נוסף להיתר בתיקוני מבוי דרבנן אף בלא לצרף את הדין ס"ר, כפי שפסקו הנודע ביהודה והחזו"א למעשה, שכל שהרשות גדורה מדאורייתא, אין אתו רבים גם לענין דרבנן. שאף שרבנן תקנו תיקוני מבוי לא אמרו שיש אתו רבים בל"ז וכפי שהבאנו בהערה כאן²². וא"כ אפשר להעמיד את תיקוני המבוי במקום רחוק שיש בו עומד מרובה, כל שיש רצף של עומ"ר בין המקום שהוא עומד למקום תיקוני המבוי. שאע"פ שאי"ז העומד מרובה שהוא סומך עליו כאן, שמ"מ אין אתו רבים על תיקוני המבוי.

והבעיה היא רק מי שמטלטל מחוץ למקום הבנוי, שאז בצד א' של הכביש אין בנינים ואין עומד מרובה. ואע"פ שעושים צוה"פ הרי זה גרע טובא כמ"ש. ואם הוא באזור הררי לא תהיה בעיה שתמיד יש קירות תמך או תל המתלקט. אבל באזור לא הררי, שאין עומד מרובה, הרבה יותר קשה לטלטל במקום זה, וכן בקצה כביש שאין מקום בנוי מולו יהיה בעיה²³. ויש עוד נקודות שאפשר עפ"י להתיר גם בצוה"פ, ולהפך להחמיר גם בעומד מרובה, ויתבארו בחלק ב' של המאמר.



מב). החזו"א כתב בסימן ק"ז ס"ה שאי"צ שתיקוני המבוי דרבנן יעמדו על המחיצות דאורייתא. ואפשר להפריד בין הדברים, המחיצות דאורייתא שמשמשים בהם להפקיע שם רה"ר, ישתנו לפי מקום עמידתו. ורק יש בעיה של פרוץ למקום האסור. וע"ז מהני לעשות צוה"פ בסוף המקום שרוצה להשתמש, כדי שלא יהיה מוגדר כפרוץ למקום האסור. וע"ז מהני צוה"פ כי אינו בא להתיר רה"ר דאורייתא, אלא רק דין פרוץ למקום האסור. וביותר שאינו צריך להפקיע את רגל הרבים, שע"י המחיצות דאורייתא כל מקום גדור, ול"ש אתו רבים, ורק בא להפקיע את דין פרוץ למקום האסור, ע"ז מהני צוה"פ ואין רבים שיפקיעו את המחיצה, ופשוט. ועיין מגילת ספר בענין עירוב (הערה 1) שפקפק בזה. אך כבר האריך בסברא זו הנודע ביהודה בתשובה שלו שהודפסה בשו"ת תשובה מאהבה (ח"א סימן ק"ח) וביתר אריכות בדרשות שלו דורש לציון (דרוש י"ג), ממש כדברים אלו, שכל שהרבים הולכים במחיצה שגם מבלעדיה המקום אינו רה"ר דאורייתא, גם לדידן אין אתו רבים, עיי"ש היטב.

מג). אלא שבוה יהיו מ"מ ג' מחיצות של עומד מרובה משום הצד השני של הכביש, ואז צריך לדון בשיטת הרשב"א בעבודת הקודש שהבאנו בהערה לעיל.

הערות וקושיות – אורח חיים

שמיעת צ' פעמים הזכרות ובקשות גשמים וטל' [תגובה] – הרב דוד אריה שלזינגר

בהערות וקושיות (בגיליון הקודם) הסתפק במי שאינו יכול עתה לדבר ויוצא ידי תפלתו מן הש"ץ אם מהני לו בזה גם במקום אמירת צ' פעמים מוריד הטל וכו', והנה בשע"ת מבואר דמי שהיה ש"ץ הרי יש לו עוד פעמים להזכרותיו ואינו נצרך לשלשים יום ממש, וא"כ יש לשאול הרי ודאי יש מקפידים לשמוע מילה במילה מן הש"ץ, ולמה צריכים ל' יום כדי לצאת מן הרגילות של ימי הגשמים, וקשה לומר דרק אם מכוין לצאת בזה משום שומע כעונה אז מועיל לו.

דוד אריה שלזינגר



אוצר יורה דעה

שיעור גריס ♦ כונה במצות צדקה ♦ מקום ההטפה בדם ברית ♦ האם
מותר לכהן לטוס מעל קברי קראים

הרב עידוא אלבה

שיעור גריס

א.

מהו 'גריס של פול'?

איתא במשנה במסכת נדה דף נח ע"ב: "הרגה מאכולת - הרי זו תולה בה. עד כמה תולה? רבי חנינא בן אנטיגנוס אומר: עד כגריס של פול, ואף ע"פ שלא הרגה". ובגמרא אמר רב חסדא שבגריס עדיין טהורה, ורק ביותר מגריס טמאה.



היום סתם פול הנקרא כך גם בערבית (הגייטו בשורוק) הוא כינוי לבקית הגינה (- vicia faba), ותחת שם זה יש הרבה תתי זנים בצבעים שונים, גדולים מלבניים, וקטנים פחוסים ועגלגלים, וגם סוגים קטנים שאין בני אדם אוכלים, כולם קרויים בקיית הפול. בארץ ישראל כיום מצוי זן שמקורו מדמשק, שבתמונה זו אפשר לראות את גודלו שמגיע לכ30 על 20 מ"מ^א.

במשנה מסכת כלאים (פרק א משנה א - ב) מוזכרים ג' מיני פול: "הפול והספיר... ופול הלבן והשעועים - אינם כלאים זה בזה... ופול מצרי והחרוב אינם כלאים".

מבואר שיש ג' מיני פול שונים זה מזה במהות: א. פול הדומה ל'ספיר'. ב. פול הלבן הדומה לשעועים. ג. פול המצרי הדומה לחרוב. משמע שפול, פול לבן, ופול מצרי נחשבים כלאים זה בזה.

המשנה בניה ללגבי כתמים מדברת על "גריס של פול", וכיון שלא הוסיפו כינוי לפול, נראה שכוונתה למין הדומה ל'ספיר'.

הרמב"ם בפרוש המשנה כלאים כתב: "הפול, 'אלפול', והספיר, 'אלמאש'. פול הלבן. 'אלפול' אלאביץ'. והשעועית, 'אללוביה'. החרוב (מנוקד בחולם ולא בשורוק כמקומות אחרים), אינו החרובין, אלא הוא מין ממיני הפול המצרי נקרא חרוב".

(א). הפול המצוי הוא מין דמשקא, ויש גם מינים שמוצאם מספרד (הרב ד"ר אברהם שמש תחומין כו, עמ' 209). התמונה לקוחה מפורטל הדף היומי (נזיר ג ע"ב "אף המקפה של גריסין"). בתמונה רואים שיש ביניהם גרעינים של 30 על 20 מ"מ, וכ"כ הר"מ חיימי במאמר (באתר שלו), ולא כפי שכתב הרב שמש שהגדולים שבמין זה הם 28 על 11 מ"מ בלבד.

הרמב"ם מתרגם סתם פול – אלפול, ובימינו הערבים קוראים בשם זה לבקיית הגינה, לכן נראה שלפי הרמב"ם מה שמכונה בימינו פול סתם הוא פול סתם של המשנה. כך עולה גם מהערוך ערך פול, והרימב"ץ על המשנה שכתבו שפול הוא 'פבא', והוא הכינוי לבקיית הגינה גם בימינו באנגלית.

אך אין ללמוד מזה ש'פול' סתם הוא כל מה שאנו קוראים 'בקיית הגינה'. יתכן שחלק מזוני בקיית הגינה לא נקראו סתם פול, והם אלו שנקראו במשנה פול המצרי ופול הלבן. נלענ"ד שפול המצרי אינו זן של שעועית. כי פול המצרי זוהה על ידי הרמב"ם במקום אחר זיהוי ספציפי שברור ממנו שאינו לוביא, ואף שאין הזיהוי ברור, יש רגלים לומר שהוא ממיני בקיית הפול הקטנים שאינם נאכלים, כי במשנה בשבת צ"ע"ב מונים את הפול המצרי כזרע שאינו נאכל בידי אדם. גם על הפול הלבן כתב הרמב"ם 'פול אלאביץ', שפירושו בערבית פול לבן, ונראה שהיה מוכר במקומו כפול לבן. חלק מזוני בקיית הפול בהירים, ובפשטות הרמב"ם מתכוון לזן פול של בקיית הגינה שהוא בהיר.

במשנה במסכת כלים פרק יז משנה יב איתא: "ויש שאמרו במדה גסה... וגריס נגעים - כגריס הקלקי".

ב. כן כתב פרופ' זהר עמר (הצומח והחי במשנת הרמב"ם עמ' 124) שהרמב"ם מזהה את הפול עם מה שהערבים קוראים פול, והוא בקיית הפול. ועוד כתב פרופ' עמר (צמחי המקרא עמ' 105) שהפול שמוזכר בתנ"ך מזהה על ידי כל התרגומים והפירושים כבקיית הפול. התרגומים הארמיים כתבו 'פולא', כמו שאומר הערוך בשם הירושלמי כלאים על המשנה (לפנינו בירושלמי כתבו פילה).

ג. לוביא כיום היא שעועית עם צורת עין שחורה. בירושלמי (שבת ה, א. כלאים ח) איתא: "פולא מצראה, כד איהו רטיב אינון צוחין ליה לובי". הרשב"ץ המובא בברכ"י או"ח תקפג, ב כתב שפול המצרי זה המין נקרא בערבי לוביא. וכן נקט פרופ' פליקס (כלאי זרעים עמ' 35). אך הרמב"ם כותב להדיא שהשעועית היא לוביא, והיא דומה לפול הלבן ולא לפול מצרי. דבר זה קשה גם על מה שהביא פרופ' עמר (הצומח והחי שם) שיש מי שרוצה לזהות את הספיר של הרמב"ם עם מין ממיני הלוביא. בירושלמי שם הסוגיה עוסקת בכך שגם הלובים כלולים בדיני התורה על המצרים, ופירש בעלי תמר שהוא לפי המבואר בתורה שמצרים הוא אבי להבים, והוא לוב. וזו כוונת הירושלמי שכעין זה בפול כשהוא יבש הוא כמבוגר וכאילו אביו של הלח, ועכ"פ אין לזה קשר ללוביא. רש"י (ראש השנה יג ע"ב ומנחות ל ע"ב) כתב "פול המצרי - מין קטנית, פאזול"י, וכ"ה בערוך ערך פול. אך נראה שאין לזהותו עם מה שאנו קוראים פאסוליה - שעועית, כי השעועית המצויה יובאה מאמריקה, אלא נראה שזה שם המשפחה הכללי, וכפי שרואים אצל הרימב"ץ בפירושו לכלאים שכותב 'פסולי' גם על פול לבן וגם על פול מצרי. וכן נביא לקמן שהמאיר נתיבים וערוה"ש קוראים לבקיית הפול פאסוליה, ומשמע שזהו השם הכללי למיני הפול והשעועית, ורק בתקופה מאוחרת הנהיגו לקרוא כך לשעועית המיובאת מאמריקה.

ד. בפיהמ"ש נדרים ז, ב כתב הרמב"ם שהפול המצרי אינו הפול הידוע אצל ההמון, אלא מה שקוראים הרופאים 'אלבקלא אלמצרי' - זרע מצרי. והוא מוזכר גם בספרי רפואה של הרמב"ם.

ה. פרופ' עמר (הצומח והחי עמ' 124) מביא מקורות עתיקים גם מזמן חז"ל וגם מזמן הרמב"ם שקראו 'פול מצרי' לצמח הנלומבו, שזרעיו קטנים, אבל הוא מציין שאת הפרי של נלומבו אוכלים, בעוד שהרמב"ם בהל' שבת יח, ו מביא את דברי המשנה שזרעי פול מצרי אינם נאכלים בידי אדם. לענ"ה, כיון שכיום ידועים זני בקיית פול קטנים שאינם עומדים למאכל אדם, מסתבר שפול המצרי של המשנה, הוא זן זה.

ו. פליקס (כלאי זרעים והרכבה עמ' 35) זיהה את הפול הלבן עם 'לבלב המטפס', שהוא דומה ללוביא, וכן מצדדים בפורטל הדף היומי (פסחים נב ע"ב 'הוא גירוע'), על פי דברי רבי בנימין מוספאי במוסף הערוך. הר"מ חימי (מאמר באתר שלו) משער שהוא פול מדמס, הנחשב כיום מאכל לאומי של מצרים, ולענ"ד כך מסתבר יותר בגלל הכינוי פול.

ובמשנה בנגעים פרק ו' משנה א': "גופה של בהרת כגריס הקלקי מרובע. מקום הגריס תשע עדשות. מקום עדשה ארבעה שערות. נמצאו שלשים ושש שערות".

ונראה מההשוואה לט' עדשים שיוצרים צורה של ריבוע שכשחזו"ל אמרו מרובע הכוונה לריבוע ממש. כך עולה גם מתוספתא עירובין ב, ח. ובגמרא עירובין יד ע"ב, וכן מהרמב"ם בפיהמ"ש שכתב על מבוי "אבל אם היה מרובע כלומר ארכו כרחבו", משמע שסתם מלבן שאינו שווה צלעות לא נקרא אצל חזו"ל מרובע'.

שורש השיעור הוא השערות, כמבואר בספרא (נגעים פרשה ג סוף פ"ב השני, ז) על ויקרא יג, י: "ומחית בשר חי, יכול כל שהוא, ת"ל שער לבן ומחית, מה שיער לבן מקום ב' שערות אף מחית מקום ב' שערות. יכול לא תהא בה עד שיהא בה שיער לבן ומחית, ת"ל צרעת נושנת היא, היא טמאה ואינה צריכה דבר אחר לסעדה. ואם כן למה נאמר שיער לבן ומחית בשר חי, מלמד שלא תהא טמאה עד שיהא בה כדי לקבל שיער לבן ומחית. יכול שיער לבן מצד זה ומחית מצד זה, ת"ל בשאת שתהא מבוצרת בשאת. הא כיצד, מקום שתי שערות משמאלה, וכן למעלה הימניה, וכן למטה הימניה מרובעות, ונמצאו שלשים ושש שערות, נמצ' גופה של בהרת כגריס הקלקי מרובע".

והרמב"ם על המשנה בכלים כתב: "כל הנגעים אינן מטמאין אלא בכגריס והוא חצי פול, אמרו כי אותו הפול הוא פול של מקום הנקרא קלק" מפני שהם גדולים, ושעורו מרובע, בארכו שלש גרגרי עדשים, וכך ברחבו, כמו שנבאר בששי דנגעים".

ועל המשנה בנגעים כתב: "גריס חצי גרגר פול. וקלקי מיוחס למקום, היה הפול של אותו המקום גדול ונוטה לרובע".

הרמב"ם מציין שהוא הפול של מדינת קלק, שהיה גדול, ומבואר ברמב"ם שהפול עצמו נוטה לצורת ריבוע'.

(ז). וכן עמד על זה הרב שמואל אבוהב (דבר שמואל סי' נא).

(ח). חזו"ל מפרשים שהפסוק שבו כתבו שיש בנגע מחיה ושערות, לא בא לומר שצריך את שניהם, שהרי די רק באחד מהם כדי להחליט לטומאה, אלא הפסוק בא להשוות את שיעורם, ולגלות לנו מהו גודל הנגע. וראה בפירוש הרמב"ם ובפירוש הרא"ש למשנה בנגעים פ"ו, שהתקשו מניין לנו שיעור שתי שערות שהם בעצם ארבע שערות והשיעור הכללי של הנגע הוא עוד ריבוע של ארבע שערות לכל כיוון. לענ"ד נראה שהענין מיוסד על הכלל הלשוני שכתב המלבי"ם, שבלשון הכתוב 'שער' בכל מקום הוא שם לקיבוץ השער ולא לשערה אחת, ואם הכוונה רק לשתי שערות, בכל המקומות בהם כתוב בתורה שאין שער שהתהפך ללבן היה די לכתוב 'ושערה' (שערה עם מפי' בה') לא הפך לבן, דממילא משמע שאין גם אחת מאותן שתי שערות שהפך ללבן. אך כאן התורה הדגישה את ההבדל בין שער לשערה בפסוק ד, ששם כתוב שערה בלי מפי' ה', לומר שלא רק כ' לארבע השערות לא הפכו לבן, ולא רק שתי שערות מהריבוע לא הפכו ללבן, אלא אפילו שערה אחת בלבד לא הפכה ללבן, הדגשה כזו לא היתה נצרכת אם 'שער' פירושו שתי שערות בלבד, ומכאן למדו ש'שער' בעלמא שמהווה סימן הוא ריבוע של שני שערות, ולא רק שתי שערות. ומפסוק י הנ"ל לומדים חזו"ל שצריך שיהיה בנגע שיעור גם לשער וגם למחיה, ועל כן שיעור המחיה הוא כשיעור השער שהוא בצורת ריבוע כמקיף לריבוע של השער, והוא שיעור שש שערות על שש שערות.

(ט). המקום הנקרא קלק הוא ככל הנראה מדינת קיליקיה, חבל ארץ עצמאי בקצה הדרומי של אסיה הקטנה.

(י). דלא כתפא"י בפירושו למשנה בנגעים שכתב שכיון שפולים שאנו מכירים אינם ריבוע, צריך לומר שיהיה רוחב הנגע וגם ארכו, כל א' כאורך הפול, וגם צריך למלא הקרנות כדי שיהיה רבוע.

ולהלכה, לגבי כתמים כתב הרמב"ם (איסורי ביאה, ט, ו): "והנמצא על הבגד אינו מטמא עד שיהיה כגרים הקילקי שהוא מרובע שיש בו כדי תשע עדשות שלש על שלש. היה פחות משיעור זה טהור".

נראה שהרמב"ם דן מסברה, שכיון שהמשנה בכלים לא חילקה בין שיעור גרים לגרים כתמים, ודרך חז"ל לתלות את דיניהם בדברים הכתובים בתורה, משמע שהגרים דנידה הוא אותו גרים של פול שמוזכר בנגעים. וכ"פ המרדכי (הל' נידה רמז תשלח), ושו"ת מהרי"ל (החדשות סי' צג), וכן הובא בשמם בב"י סי' קצ בשם האגור.

ולכאורה אכתי יש לשאול למה לא כתוב במשנה דכלים שכ"ה בכתמים. ונלענ"ד שהוא משום שבמשנה דכלים נקטו את שורש השיעור, שמקורו בתורה בנגעים". ועוד, שבאמת אין זה ממש אותו דין, שכן הרמב"ם כתב בהלכות טומאת צרעת פרק א הלכה ח: "נגע שהיה רוחבו כדי צמיחת חמש שערות אפילו היה אורכו אמה הרי זה טהור ואינו נגע צרעת עד שיהיה בו רבוע כגריס". כלומר שבנגע חייב להיות לכל הפחות ריבוע כגריס מרובע, בעוד שבכתמים די בכך שיש שטח של גריס".

ונראה שהגרים הזה הוא שיעור של פול יבש כי אין דרך לשבור אותו כשהוא לח. ועוד, שדיון בשיעור אם הוא לח או יבש מצינו ביומא עט לגבי שעורה, והגמרא מסיקה שם שכשהיא לחה שיבולת מיקר, ונראה שהוא הדין לכל הצמחים. מכל מקום ודאי לא מדובר על שיעור של הצמח כשהוא מנופח ממים, משום שאם לא נאמר כן נתת דבריך לשיעורים, כי לא ברור עד כמה יתנפח מהמים.

לגבי זיהוי הצמח פול הקלקי, בשערי דורא (הלכות נדה) סימן ה' כתב שהוא "כגריס שקורין בונא", אך השם בונא הוא שם כללי לכמה מינים, גם שאינם כלל פול, כמו שאומרים פולי קפה, פולי סויה, ואי אפשר להסיק מדבריו במה מדובר. החכם צבי (סי' סז) כתב שכיון שמקילים בכתמים נראה שאין זה מין קטן או בינוני אלא מין גדול כמו גריס הקלקי. וכתב שיש שני סוגי פול, האחד נקרא טערקיש"י בונין, והם אותן שאין מגדלין תולעים במחובר כלל, ועוד מין אחד נקרא גרוש"י בונין ובהם הרחש מצוי. ונראה לו שזהו המין הנקרא 'גרוש"י בונין', כי בשו"ע (יו"ד סי' פד, ו) כתוב שדרך הפול להתליע במחובר, "וזה המין הגריס שלו דהיינו ומחציתו לאחר שיחלק לשנים כמו שהוא דרך גידולו שני חלקים כל חלק לעצמו במקום שהוא מחובר לחברו, דומה למרובע". וכן פירש התפארת ישראל על המשנה בנגעים, שהגריס אינו חצי השטח של החלק המיושר של הפול, כפי שאפשר להבין מהלשון גריס, אלא לפי שהפול עגול משני צדדין אין נוח למדוד אותו אלא לאחר שיחלקו במקום המחובר בטבעיות. משמע מדברי החכ"צ שפול

יא). המעיל צדקה (סי' כז) נדחק שהמשנה בכלים שייר אגב אחריני דשייר. ובשם הדבר שמואל כתב שהמשנה בכלים מדברת רק על השיעור דאורייתא. אך המעיין בדבר שמואל יראה שהקשה על תירוצו זה, דהא במשנה שנינו גם שיעורי דרבנן. ולפי דרכנו מיושב גם למה לא הזכיר בכלים גרים של קרחה המובא במכות כ ע"ב, והוא מפני שהשיעור נלמד מגרים של נגעים, כפי שנראה מהגמרא שם.

יב). מקור הרמב"ם בירושלמי סנהדרין פ"א ה"ד כפי שביאר שם מראה הפנים בד"ה והא תנינן.

זה גם מתאים לשיעור עדשים בינוניות שהוא הכיר במדינתו, כי הוא נקט שמי שירצה ישער בפול הזה ומי שירצה ישער בעדשים".

נראה שהטעריקשי"י של החכם צבי הוא הזן הדמשקאי המצוי אצלנו, ואפשר שנקרא על שם הטורקים כי הם גרמו להפצתו לאירופה מסוריה", ואין התולעים מצויים בו". ובזן זה יש גדולים כ-30 על 20 מ"מ 600 מ"מ. אבל הגרוש"י הוא כנראה זן של בקיית הפול שלפי ההתאמה לעדשים בינוניות הוא צ"ל כשטח של 300 מ"מ (17 על 17 מ"מ כפי שנראה להלן שזה שטח גריס העולה מט' עדשים בינוניות). ומלשון החכ"צ "וזה המין...דומה למרובע ובו יש לשער" משמע שהוא מבדילו מהזן הדמשקאי משום שהוא בצורה שנוטה לריבוע בעוד שהמין הדמשקאי אינו כך, וזה נימוק נוסף על מה שאמר שהגרוש"י מתליע. אין ללמוד מעצם השם 'גרושי' שפירושו המילולי 'גדול', שהוא גדול מהטערקעשי, שעכ"פ הגרוש"י ששטחו כמו עדשים בינוניות 300 מ"מ נחשב גם הוא בין הגדולים, כי גריס של בקיית הפול בינוני קטן מהגרוש"י אם נקח בחשבון גם את אותם הקטנים שאין בני אדם אוכלים אותם" ודבר זה מתיישב עם המשנה שאומרת שגריס הקלקי הוא דבר שנמדד במידה גסה.

יג). לקמן נביא שהרמב"ם בפיהמ"ש כותב שבעדש מצרי "קצהו מחודד", והוא לפי תרגום הרב קאפח, בתרגום אבן תיבון כתב "ראשן חד". החכ"צ הבין שכוונת הרמב"ם שיש לו כעין ראש משולש, ולא רק בליטה מהעיגול, ולכן כתב שמימינו לא ראינו עדשים כאלה, ולולי דברי הרמב"ם היה מפרש רק שהקו המקיפן שהוא כמראה האופן הוא חד במצוריות יותר מבעדשים אחרות, אך עכ"פ הסיק שכיון שהרמב"ם בהלכה לא הזכיר ראשן חד, משמע שיכול לשער בכל בינוניות גם אם אין ראשן חד. עכ"ד. ולענ"ד לא מסתבר שהרמב"ם שינה דעתו, אלא שכוונת הרמב"ם גם בפיהמ"ש היא כמו שהבין החכם צבי בתחילה מעצמו. במאמר של הרב אברהם שמש בתחומין כו הערה 27 הביא מדברי פלניוס על העדשה "שיש ממנה שני מינים ממצרים, האחד יותר עגול ויותר כהה מחבירו, והשני יש לו צורה [מיוחדת]". גם מזה משמע שלא מדובר על ראש שהוא כמשולש, אלא שאחד יותר עגול מהשני, ולשניהם יש קצת חוד.

יד). כפי שהתירס נקרא טעריקשי וייץ - חיטה טורקית כי הם אלו שהפיצוהו, למרות שמקורו באמריקה (על פי מאמר גלגולי התירס באתר השפה העברית).

טו). כפי שכותב הרב ויא (בדיקת המזון בהלכה עמ' 339), כך הוא המצב בדורנו. בשו"ת מאיר נתיבים סי' ט כתב השואל שנראה לו שהפול הוא מין הנטחן הנקרא 'טעריקשי וייץ' (תירס), בגלל עצם העובדה שהוא המין הנטחן והרמב"ם כותב שהפולים נטחנים (לענ"ד אין להוכיח מהרגלי טחינה של היום מה היה בימי חז"ל). והמאיר נתיבים השיב לו שאפשר לשער בפול הנקרא 'טעריקשי בונין', שאמנם החכם צבי לא רצה לשער בו, אך נראה לו שהחכם צבי לא שיער בו כי אצלו המין הנקרא גרושי בונין היה היותר גדול, אך אינה ה' לידו טעריקשי בונין שאינו מתולע שהוא גדול מהמין המתולע שבו שיער בחכם צבי, וכיון שמשערים בגודל שתמצא יש לשער בו. ולענ"ד אינו כן, שמהחכם צבי משמע שלא רצה כלל לשער בגדול ביותר שימצא אלא רק שלא לשער בקטנים או בבינוניים, ומנמק את בחירתו בגרוש"י בכך שהוא מרובע ומתולע, ולא מפני שהוא יותר גדול. ונראה שהטעריקשי של המאיר נתיבים, הוא אכן אותו פול שהחכם צבי לא רצה לשער בו, והוא בקיית הפול גדול, שאין תולעים מצויים בו. וערוה"ש קצ, כד כתב בשם החכם צבי למדוד בטעריקשי בונין, אך ציין שלא נתברר יפה כי גם באלו יש גדולים וקטנים. וקשה, הרי החכם צבי אומר לא למדוד בו, אלא נראה שכוונת ערוה"ש שהחכ"צ אמר למדוד בפול מאותה משפחה של הטעריקשי בונין, אך ערוה"ש נוקט שבסופו של דבר אין אנו יודעים מה נקרא פול אצל חז"ל, והסיק ערוה"ש שנהגו בילדותו לשער כעיגול שהוא בין מטבע של חמישה למטבע של עשרה ק"כ של רוסיה (רוחב שבין 5 ל-10 קופיקה כסף הוא בין 15.1 ל-17.65 מ"מ. כ"כ לי הרב דורון אדלר). ומסתבר שהוא על יסוד השיעור של הגר"ז ששיער במטבע של הקיסרית שהיא 14 מ"מ, אך המטבע השתנתה אחרי כן והיתה ברוחב 17 מ"מ (כפי שהביא הרב אברהם חיים נאה נכדו של הגר"ח"נ במאמר ועל הגריס), ומזה צמחה המסורת שהביא ערוה"ש.

מה שהביא החכ"צ מענין התולעים מדברי השו"ע בסי' פד הוא מדברי התוספות בחולין סז ע"ב (ד"ה דיקא), ולפי הנוסח לפנינו הם מדברים על "פולין שקורין פוא"ש", והיה אפשר להבין שאינו בקיית הפול, אך בהגהות וציונים שבמהדורת עוז והדר מובא שבכת"י הגירסה בתוס' היא 'פיב"ש', ונראה שהוא בקיית הגינה (ששמה המדעי הוא "בקה פבה"). ומכל מקום לכאורה יש להשיב על החכ"צ שנראה שאין ללמוד מזה שגריס הקלקי צריך להיות זן שיש בו תולעים, ואם לא מצוי בהם תולעים אינם פול, דכוונת התוס' וכל הפוסקים שהביאוהו היא רק שיש בבקיית הפול זן שיש בו תולעים, ואינם מתייחסים בדוקא לגריס הקלקי.

עכ"פ, הרמב"ם בפירוש המשנה דכלים נקט שגריס זה שיעורו הוא על פי העדשים, וכן הרמב"ן והרשב"א והטור המובאים בב"י סי' קצ נוקטים שט' עדשים זהו השיעור הבסיסי שעל פיו נשער את הגריס בהלכות נידה (ולא הזכירו את שיעור השערות).

בעקבות הרמב"ם גם הפוסקים בימינו נוהגים לשער גריס של כתמים לא על פי פול אלא על פי רבי יונה לנדוספר (שו"ת מעיל צדקה סי' כז), שבתשובתו צייר מרובע שבו הוא הכניס ט' עדשים בינוניות (הוא צייר עוד צורות, אך על פי המרובע הוא עשה את כל המידות האחרות, ולכן עיקר הלימוד הוא מצורת המרובע). אלא שהמרובע שצייר אינו בצלעות שוות לחלוטין. יש עקמימות בקו, וגם לא ברור אם כוונתו לשער לפי חיצוניות השרטוט או לפי השיעור שבתוך השרטוט. לכן אנו מוצאים שיש הערכות שונות לגריס שלו, וכתבו שהוא עיגול שקוטרו בין 19 ל-21 מ"מ.

ולענ"ד מלשון המעיל צדקה "ציורו האמיתי בצמצום מט' עדשים בינוני... ותמונה א' הוא מרובע אמיתי", נראה שכוונתו לשטח העולה מפנימיות הריבוע בהנחה שכל ארבעת הצלעות שוות, שכן מרובע אמיתי פירושו ריבוע. מסתבר שהוא סידר ט' עדשות ושרטט קו בצידן, ולפי שבמציאות אין כל עדשה דומה לחברתה בצמצום לא נוצר ריבוע שווה לחלוטין, אלא שהוא לא התחשב בזה והתייחס אליהן כצלעות שוות, כי הוא לא התחשב בהבדל המועט, מפני שבכל אופן לכל כיוון הניח ג' עדשות. המעי"צ מביא גם ציור של מרובע לעדשות גדולות, וכתב שהציור הגדול מכיל 390 גרעיני שומשום, והקטן מכיל 280. מהשוואת הציור של הריבוע הגדול (שבו רוחב עדשה 0.67 מ"מ) לציור של הריבוע לעדשות הבינוניות (שבו העדשות היו 0.56 מ"מ), ובהתאמה לגרעיני השומשום שכתב, נראה שבריבוע הקטן הוא עשה את חשבון השטח לפי

טז). פולים של בקיית גינה נמכרים בגרמניה תחת השם *junge große bohnen* - 'גרנשי בונין צעירים'. לפי התמונות הם נראים מלבניים, ולפי צורת הכיתוב נראה שהמילה 'גרנשי' היא חלק מהשם ולא ציון גודל. ומכל מקום משמע שאצל החכ"צ הגרנשי היו זן בצורת קרובה יותר לריבוע, ואפשר שבמשך הדורות עבר כינוי זה בכללות לבקיית הגינה. אולי זה הזן הספרדי.

יז). הדרכי תשובה סי' קצ, מ כתב שהוא כמו עיגול בקוטר 19 מ"מ, וכן נקט הרב מרדכי אליהו בדרכי טהרה (ב, יג, והביא ציורים בסוף הספר כשהגדול הוא לפי השטח הפנימי). בספר בירור המידות המובא על ידי הגרע"י (טהרת הבית ח"א סי' ז) כתב שהוא עיגול שקוטרו 20 מ"מ. החזו"א (או"ח סי' לט, טו) כתב שהציור של המעיל צדקה הוא 18 מ"מ, ונראה שכוונתו לצלע הריבוע. ריבוע 18 על 18 הוא כעיגול בקוטר 20.3 (כ"כ בדעתו הרב בניש עמ' קנד), ואם נתחשב בצלעות הגדולות ונמדוד מבחוץ אפשר לראות בציורים אלו 346 מ"מ, כריבוע של 18.33 מ"מ, והוא שטח עיגול שקוטרו 21 מ"מ (כפי שכתב הגר"ח נאה בשיעו"ת עמ' רלג). ולעצם הסמיכה על הקביעה לשיעור גריס כזה יש לציין שבשו"ת רב פעלים (ח"א יו"ד סימן ל) כתב לסמוך על כך שכתם הוא פחות מגריס רק בציורו לסברה נוספת להקל, אך גם הגר"מ אליהו, שאזיל בדרך כלל כפסקי הבא"ח, כתב להקל בזה, כנראה משום דבכתמים שומעים למיקל.

העולה מריבוע הצלע המאונכת, ובריבוע הגדול הוא עשה את החשבון לפי העולה מריבוע הצלע המאונכת".

הצלע המאונכת של הריבוע מבפנים היא 17 מ"מ. ריבוע של 17 על 17 הוא 289 מ"מ². וזהו שטח עיגול שקוטרו 19.2 מ"מ.

שיעור דומה מובא בשם רבי אהרן ממדינא (בעל מעבר יבוק), שגם הוא ככל הנראה שיער גריס לפי עדשים בינוניות, ויצא לו שטח של 309 מ"מ (כריבוע של 17.5 מ"מ).

גם החת"ס (יו"ד ס' קפב, וחידושו לנידה נח ע"ב) מדד בעדשים שבמדינתו על הציור של המעי"צ וכתב שמצא כדבריו²².

יח. הגר"ח (שיעורי מקוה עמ' פד), שמדד את הריבוע מבחוץ, כתב שבמדידה מדויקת הריבוע הקטן הוא 18 על 18.5 (הרב בניש כתב 18.1 על 18.7), והגדול הוא 20 על 21. והקשה הגר"ח, שלכאורה יש סתירה בין הגריס העולה מעדשים גדולות, שהוא 390 גרעיני שומשום, לגריס העולה מעדשים בינוניות, שהוא 280 גרעיני שומשום, כי מחשבון השומשום עולה שהיחס ביניהם הוא 1.39, בעוד שבפועל לפי המידות הנ"ל היחס ביניהם הוא 1.34. והגר"ח הסיק מזה שהריבוע הגדול הוא 21 על 21 והקטן 18 על 18. אך אכתי קשה, שאם כן היחס ביניהם הוא 1.36, ועדיין נשארת סתירה.

לענ"ד מסתבר שהמעי"צ שיער את הריבוע הקטן מבפנים לפי הצלע הקטנה, ואילו את הריבוע הגדול שיער מבפנים לפי הצלע הגדולה, ולא חש לדקדק בזה שאין הצלעות שוות, כי חשב שכיון שכל אחת מהן מייצגת אורך של ג' עדשים יש להתייחס אליהן כשוות. בריבוע הגדול אורך הצלע המאונכת הוא 20.05, ולכן הוא מחשיבו 402 מ"מ, והריבוע הקטן אורך הצלע המאונכת 17 מ"מ, והוא מחשיבו 289 מ"מ, והיחס ביניהם הוא 1.39, כמו היחס בין 390 ל-280. ולפי זה תובן מדידת השומשומים. המעיל צדקה מבהיר שאינו מתחשב בקצוות השומשום, שהרי אי אפשר למדוד בגרעין עצמו שאינו מרובע, ובודאי שהוא לא הניח 280 שומשומים בפנים, אלא הוא הניחם על צלע הריבוע. בגדול הניח 19 3/4 גרעין, ובקטן 16 3/4, ולפי זה קבע שהגדול מכיל 390 גרעינים והקטן מכיל 280.

יט. לפי מה שכתב שם שהוא 280 גרעיני שומשום, רוחב שומשום הוא מעט יותר מ"מ אחד. בימינו שומשומים לבנים הם ברוחב 1-2 מ"מ, אך יש גם שומשומים שחורים קטנים יותר, וכנראה שהוא מדד בבינוני שבהם.

עוד כתב המעי"צ שעדשה בינונית היא "כנקב גראד אחד בטס בחינת המרגליות ועוד לו מעט, ומין הגדולים מן העדשים היה כנקב שני גראד". הרב בניש משער שגראד הוא הקראט, אך נראה שאין ללמוד מה היה רוחבו בימי המעיל צדקה ממה שנוהגים כיום, כי משקל הקראט בימינו 200 מיליגרם, ומסתבר שהוא מספר עגול כי נקבע כך רק כשהוחלט ללכת לפי יחידות גרמים. עכ"פ נראה שמה שכתב "ועוד לו מעט", הכוונה שהקראט הוא מעט יותר מהעדשה (לא כפי שכתב הרב בניש עמ' רנד שהעדשה גדולה מהקראט, שהרי נקט לשון זכר). גם ממה שכתב שהגדול כשני קראט נראה שאין להסיק דבר, כי אין כוונתו לומר בדיוק 2 קראט, דבלאו הכי אין משערים בעדשה הגדולה, ובכל ההשוואה לקראט הוא אומר שהיא אינה מדויקת.

כ. מסתבר שהצלעות והקוים לא מקבילים וישרים כי העדשות לא היו שוות, והוא שרטט לפי קוי העדשות, ומה שאמר שזה מרובע בצמצום, לא חש לדקדק של חצי מ"מ. זה כנראה טעם האחרונים שעגלו את שיעורו ל-19 מ"מ, כיון שככל הנראה הוא לא חש לדקדק בחצי מ"מ.

כא. ציורו ושיעורו מובא אצל הרב בניש בעמ' קנה. במאמר "הגריס" של הרב אברהם חיים נאה, נכדו של הגר"ח, הקשה איך אפשר לסמוך על שיעור זה כיון שהוא אינו עיגול. ולענ"ד פשוט שאין זו שאלה, צורת הגריס לא נמדדת בעיגול אלא בריבוע, אלא שכדי להקל על הדמיון הוא שרטט צורת אליפסה, היות שזה קרוב יותר לצורה שנראה היום בפועל.

כב. אכן, תלמיד הנ"ב בעל תשובה מאהבה (ח"ג סי' ססה) כתב שהעדשים התואמות לשיעור של המעיל צדקה לא תואמות לעדשים במדינתו, אלא שפעם אחת הגיעו לידו עדשים גדולות מאוד שלא ראה מימיו והן התאימו לשיעור המעיל צדקה, והוא גדול משיעורו של החכם צבי, וכתב שמכל מקום יש לנקוט כוותיה. נראה שהוא לא הכיר את העדשים הגדולות משיעורו של המעיל צדקה. עכ"פ משמע שהוא חשב שהגרשו"י בונין ידועים גם אצלו, והא קטן משיעור זה.

והנה, המעיל צדקה נפטר בשנת תע"ג, ומהדורה ראשונה של ספרו יצאה בשנת תקי"ז. ולכן טען הגר"ח"נ שלא ברור שהמדפיסים דייקו, וכתב שזו הסיבה שהגר"ז ביקש שיביאו לו את המידה שהמעיל צדקה כתב שהוא כרוחב עדשה, כי לא היה ברור לו שהציור נכון. אבל הפוסקים נוקטים שהציורים שהודפסו הם כמו המקור, ונראה לענ"ד שאפשר לסמוך על זה, כי



אמנם בתמונות שמצלמים ומעבירים כמו בימינו יכולה להיות טעות באחוזים המותאמים אל גודל הדף (כפי שציין הרב בניש שבמהדורת תשכ"ח הגריס מוקטן ב 10 אחוז), אך בזמנם המדפיסים לא עשו זאת על פי תמונה אלא בהעתקה, והמע"צ שרטט כמה צורות של משולשים ועיגולים התאומות לריבוע, ואם המעתיק לא היה דייקן היינו צריכים לראות טעויות של חוסר התאמה בין שטח השרטוטים של העיגולים והמשולשים לשטח הריבוע, כפי שאכן במהדורות

תקצ"ד הציורים לא מדוקדקים, קוטר העיגולים קטן מרוחב הריבועים כאשר כמובן צריך להיות הפוך. אבל בדפוס תקי"ז ציורי המרובעים תואמים לגמרי לשטח ציורי הגריס בעיגול, ודבר זה מוכיח שהמדפיס בשנת תקי"ז היה דייקן. ומה שכתב שם המעיל צדקה שהציורים המצויים בדפוס הם שלא בכיוון, כוונתו לומר שזה כאשר המציירים בתחילה לא ציירו את המציאות אלא כמשל, כפי שרואים בצורה שהביא שם לדוגמא, וכן הוא אצל כמה מציורי הרמב"ם. אך אין הוא מתכוון למנוע מלסמוך על הציור שהוא עצמו מצייר, וכתוב עליו שעל זה יש לסמוך, והרב המביא לדפוס ודאי ראה את דבריו והקפיד שידפיסו בצורה מדויקת, וגם הוא היה גברא רבה מצאצאי המחבר, כפי הנראה מהקדמת המביא לדפוס, שכדי לא להוציא את הנייר חלק הוסיף חידוש שלו.

בשארית יהודה (סי' יא) כתב שבעל התניא כתב לשער על פי שערות בקנה היד, ויצא לו שיעור קטן יותר, אך המעיל צדקה כתב שאי אפשר לשער על פי שערות כי לא ברור באיזה מקום בגוף מדובר, וגם מה צורת החישוב, עם או בלי יניקת השערות. ויש להוסיף עוד שלענ"ד גם אם נחליט לשער בקנה היד, אין אפשרות לדעת מהו אדם בינוני בשערות, וגם ביד של אותו אדם יש הבדלים, והשערות אינן עומדות כלל בריבוע של ל"ו שערות. ונראה שמטעם זה כשהרמב"ם בהל' איסורי ביאה כותב את ההלכה למעשה הנוגעת בימינו הוא נוקט רק את שיעור העדשים, ולא את שיעור השערות^{כג}. ונלענ"ד שמעיקרא לא התכוונה התורה שנשער שערות, אלא נמסר בהלל"ס שקבוצת שער של ארבע שערות היא "שער" והשיעור שלהן הוא כעדשה, ומזה נלמד את השיעור של ל"ו שערות. עכ"פ למעשה אין לנו אפשרות למדוד את השיעור בשערות^{כד}.

כג). אבל בנגעים הוא הזכיר את שיעור השערות בלא שיעור העדשות, ונראה שהוא משום ששורש השיעור הוא בקראי דנגעים לגבי שערות, כמוכח בתורת כהנים, והרמב"ם לא רצה להאריך במה שאינו נוגע למעשה.

כד). המעיל צדקה מבאר שהמשנה בנגעים סיימה בשיעור של השערות מפני שהוא שורש הלימוד, ולא משום שבפועל שיערו בהן, שהרי בשערות קשה יותר לשער.

השטח של הריבוע של המעי"צ הוא 300 מ"מ, גריסים של בקיית הפול בשטח כזה נחשבים מהגריסים הגדולים. ישנם פולים מלבניים שהם בשטח של 120 מ"מ, וישנם גם פולים כדוריים קטנים⁶, ואף שיש גריסים גדולים משיעורו של המעי"צ, לא מצוי פולים רחבם משיעור זה, ולפי דרכינו שגריס הקלקי לא חייב להיות הגדול שבגריסים מובן שעכ"פ הוא נחשב מידה גסה.



ב.

שיטת הראב"ד והשלכותיה

עד כאן הלכנו בשיטת הרמב"ם שיש שיעור קבוע לגריס, והוא הגריס דנגעים, אך הראב"ד בספר בעלי הנפש (שער הכתמים סימן ג) כתב: "ובגריס של פול שאמרו תולין, כיון שלא הזכירו פול של מקום פלוני ולא פול הבינוני, אלא כגריס של פול סתם, הילכך משערין בכל פול שיזדמן לנו ואפילו הוא גדול, שהרי אמרו כל שיעורי חכמים להחמיר חוץ מכגריס של כתמים להקל".

על פי זה כתב השו"ע יו"ד קצ, ה שאם מוצאים פול גדול יותר מהגריס של תשע עדשות יכולים ללכת לפיו. וכפי שראינו בפול המצוי (בקיית הפול) יש גריסים הגדולים מהשטח של גריס הקלקי. על כן צידד הרב ברוך שרגא (ברוך שאמר ח"ב עמ' רסג) שכיום, שאנו מכירים פול זה, יש מקום להקל יותר משיעורו של המעיל צדקה, ותלה את הדבר בצירוף מורי הוראה נוספים לדבריו⁷.

אך יש להעיר שלא ברור שהראב"ד בא לומר שהוא אפילו בפול גדול מגריס הקלקי. המעיל צדקה הקשה על דברי הראב"ד דהלא מהמשנה משמע שגריס הקלקי הוא המין היותר גדול, שהרי במשנה דכלים אמרו שמשערים בזה במידה גסה, והמע"צ מבין שאם נמצא גריס גדול ממנו בהכרח הוא אינו פול. ולפי זה הוא אומר שהראב"ד כלל לא דיבר על אפשרות לשער גריס שגדול מגריס הקלקי, שהרי אם נמצא פול גדול ממנו בהכרח צריכים לומר שאין זה פול⁸, ונראה שבגלל זה המעיל צדקה אינו מנסה כלל לשער בפול, אף שמסתמא גם הוא הכיר את הפול שלנו.

כה). כ"כ הרב שמש במאמר בתחומין כו שגריס שאורכו 28 ורוחבו 11 מ"מ נחשב גריס גדול, והקטנים הם 20 על 6 מ"מ.

כו). למעשה לא הצטרפו לדבריו, כמבואר בתשובתו עצמה ששאל את הרב מרדכי אליהו והרב אברהם דוד הורביץ ולא הסכימו לדבריו. הרב זמיר כהן (נור כהן יו"ד סי' ד) והרב חיימי (במאמר הנ"ל) טענו שאפשר לתאם בין 'בקיית הפול' לגריס של המעיל צדקה על יסוד דברי הרמב"ם בפירושו למשנה למעשרות פרק ה, ח שכתב: "וגריסין, פולין טחונין. ויש מין פולין שגרגריו גדולים ומרובעים מיוחס למקומו והוא הידוע גריס הקלקי", והבינו שהלשון 'טחונין' מורה שדרך לשבור את הפול שוב לשנים, וא"כ י"ל שהגריס לפי הרמב"ם הוא החצי של חצי פול. והרב זמיר כהן הוסיף שרק כך פול יכול היה להיות מרובע. אך לענ"ד הרמב"ם כותב להדיא במסכת כלים ובמסכת נגעים "'והוא חצי פול", "חצי גרגר פול", ולא חצי של חצי. והדבר שמואל (סי' נא) דייק כך גם מלשון הרמב"ם בפירוש למעשרות "ויש מין פולין שגרגריו גדולים ומרובעים מיוחס למקומו", משמע שהפולין עצמם מרובעים אלא שמחלקים אותם לעוביים. ונראה שבמעשרות נקט הרמב"ם 'טחונין' משום שלמאכל היו טחונים אותם כקמח, אבל לענין השיעור שבו משערים מדובר תמיד בגריס בלשון יחיד, והוא חצי פול בלבד.

אלא שעכ"פ הרמב"ן (הלכות נידה ד, ג) כתב: "אחד הכתם הנמצא על בשרה ואחד הכתם הנמצא על בגדיה אינו מטמא עד שיהא כגריס הקילקי ועוד, שהוא יותר מתשע עדשות שהן שלש על שלש, נזדמן לה גריס גדול מיכן משערת בו, ששיעורי גריס של כתמים להקל". א"כ ברמב"ן מפורש להדיא שגם גריס גדול יותר מהקילקי יקרא פול. גם הרשב"א (תורת הבית בית ז שער ד) כתב כלשון הרמב"ן, ומהם למדו הטור והשו"ע, כמבואר כל זה בב"י סי' קצ.

ומכל מקום אכתי נשארתי השאלה שבמשנה אמרו שהקילקי הוא מידה גסה, ואיך הם אמרו שאיכא פול גדול ממנו. ויש להשיב שהם הבינו כפי שכתבתי לעיל שאין הכרח מהמשנה שהוא הכי גדול, אלא רק שהוא מהגדולים ולא מהבינונים. ואין להקשות איך אמרו לשער בנגעים במידה גסה, אם אינו הכי גדול, איך נדע במה לשער עכ"פ בנגעים, די"ל שלכן נתנו סימן נוסף שהוא מרובע כט' עדשות.

אלא שהרמב"ם נוקט בשיעור קבוע, וכנראה כך נהגו בכל הדורות למעשה¹². הבנת הרמב"ם היא שחז"ל התכוונו שנשער במין שבו משערים בהלכה בנגעים, והוא המין המרובע הגדל במדינת קלק, פשוטה, כיון ששורש הענין הוא שיש לתלות בדם מאכולת המצויה בבגדים של בני אדם. לא מסתבר שגודל הדם יתלה בסוג הפול שאנו מכירים בדרך אקראי, אלא נראה שככל שיעורי חכמים חז"ל התכוונו למידה מסויימת, שעד אליה היה בעל חי מצוי שדמו מתפשט כך, ונתנו שיעור קבוע.

ובחדרי דעה (הוטנר קצ, ה) כתב שיש להוכיח כרמב"ם, שאין לתלות ביותר מגריס הקלקי היכא שיש לו גריס גדול יותר, מלשון הברייטא בדף נב ע"ב גבי חוששת לזיבה "הרואה כתם, אם יש בו כדי לחלק ג' גריסין, שהן כגריס ועוד - חוששת", וכתב רש"י: "שהן כגריס ועוד - כלומר שלשה גריסין גסין, דאיכא בכל חד וחד כגריס ועוד, דהכי הוי שיעור כתם". משמע שאיכא גריס גס שהוא כגריס ועוד, אלא דשיעור ראייה של אשה הוא בגריס הקלקי שמצינו בנגעים. ומזה מבואר כפי שכתבנו, שאמנם יתכן שיש גריס גדול מגריס הקלקי, אבל מכל מקום משערים דוקא בגריס הקלקי.



12. המעיל צדקה מוסיף להקשות דאכתי "מאי יועיל, כי סתמו במשנה דנדה גריס של פול, ולא הזכירו מאיזה מקום לשתמעי מני' גדול שבאותו המין עצמו (כלומר גם אם נאמר שכוונת הראב"ד רק לשער בגדול שהוא מוצא, ומתוך הנחה שאינו גדול מהקילקי, עדיין קשה שאם היה אומר מקום מסויים היה אפשר לפרש כראב"ד שהכונה לגדול שבאותו המין, אך לא נאמר כאן מקום מסויים). ותו אדרבה מדלא הזכירו של קלקי מסתמא בבינונית שיעור, דכל שסתמו ה"ה כפירוש בבינונית, ואם כן לאפוקי קלקין אתי, ומאי שהביא ראייה דלא אמרו להחמיר אלא להקל, אם הסתם כפירוש דמי הרי לא סתמו".

על זה השיב הסד"ט בסי' קצ דמכל מקום כיון שאיכא למיטעי ולא פירשוהו משמע שלא חששו שנשער בשיעור גדול. (כח). כ"כ הב"ח, והמעיל צדקה והדבר שמואל דודאי שהרמב"ם חולק על הראב"ד.

ג.

ישוב הקושי מגודל הכינה בימינו

בשו"ע מוזכר שמאכולת היא כינה, והקשה המעיל צדקה שאין כינה מצויה כלל בגודל ט' עדשים, אפילו אם העדשים קטנות^{טז}. אך נראה ליישב קושי זה לפי הרמב"ם שלדעתו לאו דוקא כינה קאמר, אלא כל בעל חי שמצוי שדמו יתמזג על בגד של אדם, כמו פשפש. כך עולה מפירוש המשנה לרמב"ם מסכת נדה פרק ח: "ר' חנינה בן אנטגנס אומר שאף על פי שלא הרגה ומצאה כגריס של פול או פחות תולה במאכולת ונאמר שמא בעת ישיבתה או התהפכותה נהרג בעל חי כגון הפשפש והכנה ודומיהן, וממנו הוא הכתם הזה, וזה היפך הדברים שקדמו שאמר הרגה מאכולת הרי זו תולה ואם לא הרגה אינה תולה. ור' חנינה בן אנטגנס אומר שאם הרגה, הרי היא תולה בו אותו הדם ואפילו היה גדול מאד, ובתנאי שאפשר שיהא בדם אותו הבעל חי שהרגה כדי להכתים כשעור הזה הנמצא".

מבואר שהמאכולת יכולת להיות גם פשפש, כי גם הוא אוכל מדם האדם, והוא בעל חי מצוי בבגדים, אבל לא בעל חי גדול מזה, שבו תולים רק אם הרגה אותו בפועל (ולקמן נבאר מה כוונת הגמרא על שיעור תורמוס לפי הרמב"ם^ל). גם הסמ"ג (לאוין קיא) כתב: "לכך [עד] כגריס תולה במאכולת, היא פרעוש וכנה". וכן כתב בשערי דורא (הלכות נדה סימן ה) "במאכולת או פרעוש (ס"א פירוש פרעוש) טהורה".

ובלחם ושמלה (קצ, יב) כתב שמסוגית הגמרא בדף נב ע"ב הנ"ל לגבי חוששת לזיבה נראה לו ליישב מה שהקשו דאין דם מאכולת מתפשט לגודל של גריס, דהא בסוגיה זו לא מדובר על תליה במאכולת, ונראה שיסוד השיעור שם הוא שאין דרכה של אשה לראות בפחות מכגריס, ולפי זה נראה לו שמה שנקבע שיעור גריס אינו משום שדם מאכולת עשוי להיות כגריס, אלא שתולים גם בכך שיתכן שהרגה כמה מאכולות ביחד, ועיקר הטעם של שיעור זה הוא משום שאין דרכה של אשה לראות פחות מכגריס. אלא שהל"ו^ש כותב שכך משמע מהרמב"ם בפירוש המשנה, בעוד שלענ"ד מהרמב"ם משמע ככל המפרשים שהוא רק בעל חי אחד, אלא שמכל מקום יתכן שפשפש שיתפשט דמו לכמות של כגריס לא שכיח, וטעם הקולא הוא כדברי הל"ו^ש משום שאין דרכה של אשה לראות פחות מכגריס.



טז. ותירץ דאפשר כי להיות באותן הזמנים כל השיעורים יותר גדול לפי ערך האנשים באותם הזמנים, ועכ"ז לא נשתנו גם בזמן הזה השיעורים, כי לא היתה גזירתם אלא על שיעור כזה. והדוחק מבואר.

ל. סדרי טהרה סימן קצ ס"ק י הקשה על דברי הרמב"ם מהא דבגמרא שבת דף יב ע"א אמרינן "תניא רבי שמעון בן אלעזר אומר אין הורגין את המאכולת בשבת דברי בית שמאי, ובית הלל מתירין", וברור שהתם מאכולת הוא דוקא כנה, דאין טעם שלא יהיה חייב על הריגת פרעוש. אך לענ"ד י"ל בפשטות דכל מקום לפי ענינו. שם ברור שהמאכולת היא כינה (וגם בזה יש כמה סוגים ואיכמ"ל), אבל בנידון דידן המאכולת הוא שם כללי לבעל חי שאוכל מהגוף, והוא המצוי בבגדים.

ד.

האם גריס הקילקי הוא קרוב לריבוע או שהוא מלבני וצריך לרבעו

במשנה בכלים יז, ח מובא: "כעדשה שאמרו לא גדולה ולא קטנה אלא בינונית, זו מצרית". ובמשנה במעשרות ה, ח מובאים מינים הפטורים ממעשרות, ואמרו שם "וגריסים הקילקין ועדשין המצריות". משמע שאלו הם אותם המינים בהם אנו משערים.

ובתוספתא מעשרות (פרק ג הלכה טו): "אלו הן גריסין הקלקין - אלגוסין המרובעין. רבן שמעון בן גמליאל אומר אין לך מרובע מששת ימי בראשית. אלו הן עדשין מצריים - אילו שגלגליהן חדין. רבן שמעון בן גמליאל אומר כל שאין בו צורה. ר' מאיר אומר אף הקלקס שעקסיהן קטנים והלקטיהן מרובין".

ובירושלמי מסכת מעשרות פרק ה הלכה ג איתא: "אילו הן גריסין הקילקין אילו המרובעין. תני רבן שמעון בן גמליאל [אומר] אין מרובע מששת ימי בראשית. התיב רבי ברכיה והתנינן גופה של בהרת כגריס הקילקי מרובע? א"ר ביסנא כל גרמא היא אמרה לית ליה מרובע. ולמה תנינן - דירבענה היא. והא נגעה - מלא קיטרין. והא אביבא דפילא - עגול הוא מלמטן. אית דבעי מימר, לא אמר רבן שמעון בן גמליאל אלא בבריות. ותני כן מרובע באוכלין ואין מרובע בבריות. אילו הן עדשין המצריות כל שגלגליהן חדין. רבן שמעון בן גמליאל אומר כל שאין להן צורות".

סוגיה דומה מובאת בירושלמי מסכת שבועות פרק ג הלכה ח, ושם פירש הפני משה:

"אין מרובע מששת ימי בראשית. אין לך בריה בעולם שנברא מרובע ממש במרובע הישר:

כל גרמא אמרה שאינו מרובע. אדרבה מכל עצמה של משנה זו שמעינן דלאו מרובע מבריינו הוא, דא"כ למה לי למיתני מרובע, אלא דלמה תנינן מרובע, שירבע הוא, וישער הנגע כמות הגריס במרובע שיהא ארכו כרחבו:

והנגעה. ובנדרים גריס והא כנעה, והוא שם שרץ ותולעת כמו דתנן בפרק ט' דפרה הדירה והכנה שבתבואה, ומרובע הוא, ומשני מלא הוא קטרין כלומר שאינו חלק כמו שטח המרובע אלא מלא קשרים הוא:

והא עניבא דפילא. שם ענב הוא של פרי אחד שהוא מרובע ומשני עגול הוא מלמטה. ואית דבעי מימר דבלאו הכי לא קשיא מענבא דפילא ומגריס הקילקי דלא אמר רשב"ג אלא בבריות לא מצינו, אבל במיני אוכלין יש, ותני נמי כן".

מפירוש הפני משה עולה שהירושלמי לא ידע מהו גריס הקילקי במציאות, שהרי לפי פירושו עולה שלא היה ברור לירושלמי אם במציאות הגריס הקילקי מרובע. בתחילה סברו שהוא מרובע ממש, אך הבינו מרשב"ג שלדעתו גריס זה אינו מרובע, ולבסוף הביאו דעה שגם לפי רשב"ג הוא מרובע.

אך לענ"ד לפי דרך זו השאלה "למה תנינן" אינה מובנת, שהרי לפי המקשן הוא מרובע ממש, ומדוע לא ישמיענו מהי צורת הגריס כדי שנדע איך למוצאו, כפי שהירושלמי מסביר על העדשים שגלגליהם חדין, ואין להם צורות?

בעלי תמר מבאר שכולם הכירו את הגריס הקלקי וידעו שאינו מרובע בדיוק ממש, אלא שהוא רק דומה למרובע, אבל נחלקו אם יש במציאות אוכלים אחרים שהם ממש מרובעים. לדעת רבי ביסנא כללו של רשב"ג הוא שאין מרובע בין בבריות ובין במיני אוכלין, והכוונה שאין במציאות דבר מרובע ממש. וקשיא ליה לשיטתיה, הא קתני כגריס הקילקי מרובע, אמאי לא קתני כגריס הקילקי שהוא דומה למרובע, ולכאורה ש"מ שגריס הקילקי מרובע ממש, ודבר זה אינו לפי המציאות. לפיכך הוצרך לתרץ למה תנינן מרובע, דירבענה הוא. אולם לפי דעת אית דאמרי יש מרובע ממש באוכלין, וגריס הקילקי מרובע פירושו שהוא דומה למרובע, והוא משיב על השאלה למה לא תנינן דומה לריבוע, שלא הוצרך לפרש זאת, שהרי אף מרובע ממש בדיוק גמור איכא באוכלין, ולפיכך קורא אף לגריס הקילקי מרובע בדרך העברה, ולא חש לדייק ולומר דומה למרובע.

ולענ"ד פירושו דחוק, וגם המסקנה שאיכא במיני אוכלין מרובע ממש נראית כלא מתאימה למציאות.

אלא נראה שאכן לכו"ע הגריס אינו מרובע ממש אלא רק דומה למרובע, ונחלקו האם אפשר לכנות מרובע דבר שהוא רק דומה למרובע, ומהלך הירושלמי יבואר כאן בסוגריים כפי הנלענ"ד:

"אילו הן גריסין הקילקין אילו המרובעין (תנא קמא מגדיר את הגריסים שבמעשרות כמרובעים). תני רשב"ג אומר אין מרובע מששת ימי בראשית (כוונתו לחלוק על תנא קמא שמגדיר את הקילקי דמעשרות כמרובע. רשב"ג טוען שאין לומר על צמח מרובע, כיון שאין מרובע ממש בבריות). התיב רבי ברכיה, והתנינן גופה של בהרת כגריס הקילקי מרובע? (הרי שהמשנה כן מכנה צמח זה מרובע. נראה שהירושלמי מבין שהמשניות של מידות הן שיעורים קדומים, שהרי דין השיעורים היה נצרך הלכה למעשה בכל הדורות, ולכן אי אפשר לומר שהמשנה בכלים אינה על דעת רשב"ג"). א"ר ביסנא, כל גרמא היא אמרה לית ליה מרובע (כלומר אין משם ראיה כי התם מהמשנה עצמה מוכח שאין כוונתה לכנות את הקילקי ממש מרובע, שהרי ט' עדשים ול"ו שערות אינם ממש צורת מרובע). ולמה תנינן (מרובע) - דירבענה היא (על כרחך שהוא ללמדנו שבנגעים ירבענה, דאף שהוא דומה למרובע גם בלא זה אכתי צריך לרבעו במדויק כמו בעדשים ובשערות, אבל לא קרינן ליה מרובע מפני שהוא רק דומה למרובע, ולכן כשמדובר על הצמח בעלמא לא שייך לומר מרובעין). אית דבעי מימר, לא אמר רבן שמעון בן גמליאל אלא בבריות (ובאמת שייך לומר מרובע על דומה לריבוע, שזה קיים בצמחים, וכל מה שאמר רשב"ג הוא שאין דומה למרובע בבריות, ומכל מקום מה שכתוב מרובע בנגעים הכוונה שהוא נוטה למרובע וירבענה).

והנה, לכאורה להלכה נחלקו בזה הראשונים. הרמב"ם (הל' טומאת צרעת א, ז) כתב "כגריס הקלקי שהוא מרובע", ואילו הרא"ש בפירוש המשנה נגעים פ"ו כתב "לא שיהי' כמו שהוא עגול אלא מוסיפין עליו הריבוע". אך לפי ביאורנו לירושלמי י"ל שאין זו מחלוקת, דכוונת הרמב"ם

(לא). דבר זה הוא מסייע למה שכתבתי בירחון האוצר מח שמידות הנפח ששיעורן באיטלקי נאמרו לפי מידות קדומות יוניות.

לומר שהוא דומה למרובע כפי שכתב בפייהמ"ש, ובפועל מרבעים אותו כפי שכותב הרא"ש, שהרי גם ט' עדשים היא צורה שמרבעים אותה. ואין קושי כ"כ לומר שקיים גריס כזה שהוא ממש נוטה לריבוע, שכן נראה מהחכ"צ שאכן הוא ראה גריס כזה.



ה.

השיעור על פי העדשות

במהות העדשים ראינו לעיל שלפי הירושלמי הוא מין הגדל בלי צורות², וגלגליהם חדין. ונראה מהלשון 'גלגליהן', שהן עכ"פ עגולות כמו כל העדשים אלא ששכיח בהן קצת חוד בעיגול. ובפשטות הכוונה היא שכך הוא בעדשה המצרית, שהיא הבינונית שבעדשים, אבל בעדשים אחרים אין זה כך.

בפירוש המשנה לרמב"ם מסכת מעשרות פרק ה: "ועדשים המצריות, 'עדס' שקצוהו מחודד. וכל המינים האלו מדבריים ואינם נזרעים בגנות וחזקתן מן ההפקר³, ולפיכך פטורין מן המעשרות".

נראה מדבריו שעדשים אלו אינם דוקא עדשים הגדלים במצרים, אלא נקראו מצריות בגלל חודן הצר.

המעיל צדקה דן האם אנו יכולים לזהות באלו עדשים מדובר. בתחילת דבריו הוא שולל את האפשרות שהוא מין אחר ממה שאנו קוראים עדשים: "והם לדעתי עדשים המצויים במדינות אלו, עפ"י מאי דאיתא במדרש (והוא גם בגמרא בבא בתרא טז ע"ב) למה מנחמים אבליים בעדשים מה עדש אין לו פה, והם העדשים האלו שאין להם פה ומקום יניקה מן השרביט, לאפוקי בקטנים העגולים יש להם פה לינק כשהם בתוך שרביטיהם". לכן מסתבר שהעדשים הוא אכן מה שקוראים היום עדשים. בימינו ידועים כמה מיני גדלים של עדשים בצבעים שונים שרוחבם 3-9 מ"מ (ויקיפדיה ערך עדש). להלן תמונה הנמצאת בויקיפדיה.



המעיל צדקה כתב שבמדינתו יש ג' מינים שכולם יש ראש חד, ובתחילה חשב לשער בגדולות, כי ראה עדשים ממצרים שהן כמו הגדולות שבמדינתו⁴, ונראה שכוונתו לעדשים הירוקות, וחשב שלאילו התכוונה המשנה בגלל הכינוי מצריות, אך כיון שראה שגם בבינוניות

לב). בתוספתא כפשוטה (מעשרות עמ' 709) כתב שהכוונה שבמין זה לא מצוי חלק קשה שאינו ראוי לאכילה, ולענ"ד הכוונה לעדשים עצמן, שיש לפעמים קשות כצורות שאינם ראויים לאכילה.

לג). נראה שטעם זה למד הרמב"ם מסיום התוספתא שפוטרים היכא שהלקטיהן מרובים, והינו שכל אחד בא ולוקט כרצונו.

לד). גם החכם צבי (סי' סז) כתב שראה עדשים ממצרים הגדולות מהנמצאות במדינתו, אך כאמור לעיל לפי מסקנתם שהוא שם המין, נראה שהכוונה אינה לעדשים הבאות ממצרים, אלא שהם נקראים כך על שם החוד הצר.

יש חוד הסיק די"ל שכעדשה המצרית הוא כינוי לכל מיני העדשים שיש להן חוד, השונות ממיני עדשים שאין להן חוד, וכל ג' מיני העדשים האלו הן מצריות. והוא נקט למעשה לשער על פי עדשים בינוניים, כי מסתמא כוונת המשנה לשער בבינוני שבתוך העדשים המצריות. והוסיף שנראה שגם לדעת הב"י הוא תואם לבינוני שלנו, כי כתב הב"י (יו"ד סי' סו) שקשר חלמון הוא כדמות כתם עגול ברוחב עדשה גדולה, וכתם זה הוא כעדשים גדולות שלנו, ומוכח שלפי הב"י הבינוני קטן מזה הכתם. וכיון שמהשרטוט עולה שהעדשה שלו היא ברוחב 5.66 מ"מ נראה שלמעשה הוא שיער בעדשים כמו העדשים הצהובות, שהן הבינוניות.

לענ"ד יש להעיר על המעיל צדקה, שלא מסתבר שהעדשים המצריות הן כל ג' הגדלים האלו, שכן לא ידוע כלל במציאות על עדשה גדולה פי שנים מהן. מהתמונה המובאת כאן נראה שאמנם בכולן יש קצת חוד, אך בגדולות ובקטנות יש קצה פחות חד מהצהובות, ובחלקם כלל לא רואים חוד, ולכן יותר מסתבר שרק הצהובות הן המצריות.

אמנם, הגר"ח"נ כתב בשיעור"ת (עמ' רלו) להחמיר בשיעור גריס כיון שעשיו אמר "מן האדום הזה", ועדשה אדומה בינונית היא בקוטר של 4 מ"מ, ושלוש עדשים כאלו יוצרות ריבוע של 12 מ"מ, שבעיגול הוא קוטר 15 מ"מ¹⁴. אך לענ"ד יש להשיב שאף שאצל עשיו מוזכר שהעדשים אדומות, אפשר שגם הצהובות נקראו אצל עשיו, שהיה להוט אחרי האדום, "אדומות". ועוד, ששם לא מדובר כלל על עדשה שבה משערים.

על כן נראה לדינא שהצהובות או עדשים הדומות להן בגודל הן העדשים הבינוניות שיש לשער בהן כפי ששיער המעיל צדקה, אבל לא מטעמיה, אלא משום שמסתבר שזו בלבד היא העדשה המצרית שעליה דברה המשנה, שהרי היא הבינונית שבעדשים גם בימינו, וכן היא בעלת חוד יותר מהאחרות.



1.

ישוב הקושיה על שיעורו של המעיל צדקה מהתורמוס

איתא בגמרא בנדה נח ע"ב:

"מתניתין: הרגה מאכולת - הרי זו תולה בה. עד כמה תולה? רבי חנינא בן אנטיגנוס אומר: עד כגריס של פול, ואף ע"פ שלא הרגה.

גמרא: הרגה מאכולת. הרגה - אין, לא הרגה - לא. מתני' מני? רשב"ג היא, דתניא, הרגה - תולה, לא הרגה - אינה תולה - דברי רשב"ג, וחכ"א: בין כך ובין כך - תולה. אמר רשב"ג: לדברי אין קץ, ולדברי חברי אין סוף. לדברי אין קץ - שאין לך אשה שטהורה לבעלה, שאין לך כל מטה ומטה שאין בה כמה טיפי דם מאכולת. לדברי חברי אין סוף - שאין לך אשה שאינה טהורה לבעלה, שאין לך כל סדין וסדין שאין בו כמה טיפי דם. אבל נראין דברי ר' חנינא בן

לה). למעשה נראה שהגר"ז שיער במטבע שרוחבה 14 מ"מ (כפי שהוכיח נכדו של הגר"ח נאה במאמר 'גריס').

אנטיגנוס מדברי ומדבריהם, שהיה אומר: עד כמה היא תולה - עד כגריס של פול, ולדבריו אנו מודים.

ולרבנן דאמרי תולה, עד כמה? אמר ר"נ בר יצחק: תולה בפשפש - ועד כתורמוס.

ת"ר: פשפש זה, ארכו כרחבו, וטעמו כריחו, ברית כרותה לו - שכל המוללו מריח בו. ארכו כרחבו - לענין כתמים.

וכתב רש"י:

"עד כמה - כלומר וכי אפשר לתלות כתם גדול במאכולת.

אמר ר"נ תולה בפשפש עד כתורמוס - כתם רחב כתורמוס יכולה לתלות, ולא במאכולת אלא בפשפש, שמא פשפש הרגה שכתמו גדול. פשפש פונייש"א בלע"ז

לענין כתמים - דאי הוה כתם ארכו כרחבו אפילו יותר מכגריס תלינן בפשפש."

לפי רש"י תורמוס הוא שיעור גדול מכגריס. ונראה שלשיטתו כשם שלפי חכמים אין משערים יותר מאשר בתורמוס, כך לרחב"א אם הרגה פשפש תולים בו רק עד תורמוס, אלא שבפשפש יש תנאי נוסף שאורכו של הכתם כרחבו שהוא כצורת הפשפש והתורמוס. וכ"כ הרשב"א בשם התוספות דענין אורכו כרחבו לא נאמר אליבא דרבנן דפליגי עליה דר' חנינא, דלדידהו תלינן בפשפש אף על פי שאין ארכו כרחבו, דאי לאו הכי מאי קאמר רשב"ג ולדברי חברי אין סוף, דהא לא תלינן רק היכא דארכו כרחבו, אלא ודאי אדר' חנינא קאי. אך הרשב"א והר"ן בעצמם נקטו שבמקום שמצוי פשפש משערים בו גם אם אין הכתם כרחבו, ופירשו שמה שאומרת הגמרא על הפשפש שאורכו כרחבו, נאמר רק כדי לדעת את צורת הפשפש, שאם מצוי בעל חי כזה תולים בו.

מכל הפירושים האלו עולה שתורמוס גדול מגריס, ועל כן אפשר לתלות כתם בפשפש רק אם הוא במקום בו הוא מצוי, ואז תולים עד כתורמוס, וכן נקטו הטור והשו"ע בסי' קצ, ז.

וכתב הגר"ח נאה (שיעור'ת עמ' רלו) שלפי זה יש קושיה גדולה על שיעורו של המעיל צדקה מהתורמוס, שכן התורמוס הבינוני שאנו מכירים הוא כ"מ 10 מ"מ ברוחבו ובאורכו (יש שכתבו 10 על 12 מ"מ)¹, ואם כן לכאורה הגריס צ"ל קטן יותר מריבוע של 10 מ"מ. ויש להוסיף שהדבר קשה אף לשיטת הגר"ז שהגר"ח נאה מצדד כמוהו, שהרי לדידיה הגריס הוא כמטבע שקוטרה 14 מ"מ, וגם שיעור זה אינו קטן מריבוע של 10 על 10 מ"מ².

לו). אין לדחות שחז"ל דברו על תורמוס אחר, כי נראה שהתורמוס שאנו מכירים הוא התורמוס של חז"ל, שכן אמרו חכמים שיש לשולקן שבעה פעמים, וכנראה שהוא משום שיש לו ארס, ואכן בתורמוס שאנו מכירים יש מרירות ארסית שיוצאת רק על ידי שליקה מרובה (כ"כ בפורטל הדף היומי, וכן הרב אברהם שמש בתחומין כו עמ' 205 במאמר 'הכיקה והפשפש').

לו). הגר"ח נאה (שיעור'ת עמ' שעח) כתב שלשיטת הגר"ז יש ליישב כי כשהתורמוס לח לאחר שריה במים הוא יהיה בערך כמטבע שקוטרה 15 מ"מ, אך כבר כתבתי שודאי לא שייך לשער על ידי שריה במים, ובלא השריה אינו מגיע לגודל כזה, וגם לא נראה שמשערים תורמוס לח שאינו נקרא סתם תורמוס כפי שאמרו על השעורה.

אבל הרמב"ם והרמב"ן לא הזכירו כלל את מידת התורמוס, ומשמע שהם הבינו שדברי רנב"י שמזכיר את שיעור התורמוס אינם להלכה כלל^ל. ונראה שהרמב"ם פירש שאין כוונת ר"נ בר יצחק לומר ששיעור חכמים הוא גדול משיעורו של רחב"א, אלא שהוא בא להשיב על תמיהת רשב"ג שחכמים לא אמרו שיעור, ואין לדבריהם סוף, וכוונתו שבאמת לא יתכן שהם אינם אומרים כלל שיעור במה לתלות, שא"כ נטהר כל כתם שבעולם. אלא שאע"פ שרשב"ג לא שמע מחכמים מה השיעור, באמת יש מסורת שהיה להם שיעור, ושיעורם קטן מרחב"א, והוא כתורמוס. ומה שאמר תולין בפשפש הוא לבאר שמשערים בו, כי זה הוא לדעתם גודל הפשפש המצוי, שגם הוא מאכולת. ומובן שפיר שהרמב"ם לא הביא שיעור זה להלכה, כי להלכה נקטינן כרחב"א, וגם במשנה עצמה לא הוזכרה דעת רשב"ג ודעת חכמים בכמה משערים, אלא התשובה לשאלה 'עד כמה תולין' היא דברי רחב"א, כי כדברי הגמרא כולה מתניתין היא מדברי רשב"ג שלבסוף נקט כרחב"א. ומה שאמרה הגמרא שהפשפש אורכו כרוחבו הוא רק להבין מדוע תולין בכתם בצורה כ"כ רחבה של גריס, אף שהפשפש אינו כ"כ גדול, והכוונה באמירה שארכו כרוחבו שהוא גדל בהתאם לרוחבו שמתמלא בהרבה דם ולכן בסופו של דבר הכתם ממנו מתפשט למידה כזו. הבנה זו מתיישבת עם מה שכתבו החוקרים שפשפש המיטה הוא בדרך כלל באורך 5-6 מ"מ, אך עשוי להגיע לס"מ אחד כשמץ הרבה דם^ט.

אפשר לבאר שהמחלוקת של רחב"א וחכמים היא שחכמים אזלי לפי התפשטות דם פשפש לאחר שינק הרבה דם, אך רחב"א היקל יותר כיון שאין דרכה של אשה לראות פחות מגריס, ודם של פשפש כזה יכול להגיע גם למידת גריס הקילקי כשהדם קלוש.



ז.

התאמת שיעורו של המעיל צדקה לשיעור סלע ושיעור טפח

איתא בגמרא נידה נח ע"א שאשה האומרת שבדקה את חלוקה והשאלתו לחבירתה, והאשה השואלת מצאה בו כתם, המשאלה טהורה והשואלת טמאה. ושואלת הגמרא מאי שנא מהא "דתניא: שתי נשים שנתעסקו בצפור אחד, ואין בו אלא כסלע דם, ונמצא כסלע על זו וכסלע על זו - שתיהן טמאות?", ומשיבה: "שאני התם - דאיכא סלע יתירה"^ט.

לח. המגיד משנה (איסורי ביאה ט, כג) כתב שהרמב"ם והרמב"ן השמיטוהו משום שהגמרא אמרה שכשמואלו מריח בו, ולכן לא תלינן שנהרג ולא אדעתה. אך קשה על טעם זה שהרי הגמרא אמרה שמה שאמרו טעמו כריחו וברית כרותה לו שהמוללו מריח בו נאמר לענין אכילת תרומה, ומשמע שאין בו נפק"מ ישירה להלכות נידה, וי"ל שאין נפק"מ שלא הריחה כי הריח הוא רק אם המלילה נעשית קרוב לאף. וראה בית יוסף סימן קצ ש"ל שהרמב"ם מודה שאם הריחה פשפש תולה בו עד כתורמוס, ומה שלא הזכירו היינו לפי שאינו כתוב בהדיא בגמרא דתולין בו בענין זה והוא בכלל נתעסקה בכתמים שכתב, אלא שמסיים הבי"י שקשה שמכל מקום היה לו לכתבו ללמד ששיעור דמו כתורמוס.

לט. הנתונים של המידות הם על פי פורטל הדף היומי (נידה נח ע"ב 'תולה בפשפש'). ובדברי מיושב מה שהקשה הרב אברהם שמש במאמרו בתחומין כו הערה 1 שלכאורה פשפש המטה המצוי ארכו גדול בהרבה מרוחבו.

מ. כלומר בענין הנשים שעסקו בציפור אין לנו אפשרות לתלות ולומר שדם של אשה זה הוא דם ציפור והדם שעל חברתה הוא דם נדה, שבמה שונה דם זה מדם זה, הרי שתיהן מצאו דם ושתיהן נתעסקו בצפור. אבל בשתי נשים שלבשו חלוק בזה אחר זה אין דין שתיהן שקול לגמרי, כי אחת אומרת שבדקה.

וכתב בדרישה על סימן קצ, יג: "אין להקשות דנתלה חצי סלע מכל אחת בציפור, והחצי השני מכל אחת בכינה, דהא לא ידעינן אם הסלע אינו יותר משני גריסין".

מה שנקט "דלא ידעינן", נראה שהכוונה היא שלכן אי אפשר להקשות, ומכל מקום גם אפשר ללמוד מכאן שבהכרח גריס הוא יותר מחצי סלע, שאם לא כן אמאי לא תלינן בגריס לכל אחת.

אך לא ברור בכמה הוא יתר, יתכן שנקט סלע משום שידע שסלע הוא מעט יותר משני גריסין, ואתא לאשמועינן בזה ששיעור גריס הוא מעט פחות מחצי סלע, אך יתכן גם שלא בא לומר ששיעור שחציו הוא כלשהוא פחות מגריס, אלא נקט שיעור שבו ודאי לא יועיל תלית גריס בכינה, ותו לא מדי.

עכ"פ לפי מה ששערנו גריס בט' עדשים בינוניות כמע"צ, יש להקשות על זה מסוגיה אחרת, שממנה לכאורה עולה שחצי סלע הוא פחות מגריס כזה.

בחולין נ ע"ב איתא שבהמה שנקרע כרסה בטפח טרפה, ואמרו: "אמר גניבא אמר רבי אסי: נקדרה כסלע - טרפה, שאם תמתח תעמוד על הטפח. אמר רבי חייא בר אבא, לדידי מפרשא לי מיניה דגניבא אמברא דנהרדעא: כסלע - כשרה, יתר מכסלע - טרפה. וכמה יתר מכסלע? אמר רב יוסף: כגון דעיילן תלת קשייתא בציפא - בדוחקא, בלא ציפא - ברווחא". רש"י פירש שם:

"נקדרה - כמין ארובה עגולה ורוחב הקדירה כסלע מטבע רחב הוא.

שאם תמתח - אי הוה מושכו לכאן ולכאן שיכנס העוגל לאורך או לרוחב תמצא בו טפח באותה קדירה.

תלת קשייתא - גרעיני תמרה.

בציפא - עם אוכל הנשאר סביבותיה כשאוכלין אותה יכנסו שלשה בנקב בדוחק או בלא ציפא בהרווחה".

לפי רש"י אין כאן שיעור שונה מסתם בהמה שנקרע כרסה, אלא אנו משערים באופן שאילו היינו מושכים עיגול כזה באופן שיתיישר ונחשיב את הקרע בלא חללו הוא יהיה באורך טפח טריפה^{מא}.

תוספות (ד"ה לכשתמתח) חלקו על רש"י, וכתבו לפרש כשתקיף הסלע בחוט וימתח החוט יהיה בארכו טפח. כלומר שבקדירה מחמירים טפי מקרע, ודי בכך שהיקף הסלע בחוט הוא באורך טפח כדי להטריף^{מב}. לפי רש"י יוצא שהיקפו של סלע שני טפחים, וקשה לומר שהיה מטבע כ"כ

מא. לענ"ד אין לפרש שהכוונה היא שמותחים את הקרע ומרחיבים אותו מעבר לחלל שלו הוא יגיע להיות כטפח. דהלא מדובר כאן על בשר, שאי אפשר להרחיב ולעשותו לצורה אחרת בצורה משמעותית. כוונת רש"י היא לומר שאנו רואים כאילו הוא בצורת קרע, ולשון למתוח בכל האי סוגיה היא כמו בחולין סה ע"א "מותחין לו חוט של משיחה", כלומר מניחים חוט ממקום למקום.

מב. דעת התוספות בדף נד ע"ב (ד"ה כסלע) שרב נחמן שאמר שסלע דינו כסלע ועוד, פליג על דברי רב חייא בר אבא, וסובר שכסלע טריפה אף כשאינו סלע ועוד. אך רוב הפוסקים נקטו כמסקנת רב חייא בר אבא, דמשמע שבא לפרש את שמועתו הראשונה, ורב נחמן לא בא לחלוק על זה, אלא דבריו נאמרו בקשר לטריפה של נחטר מהגולגלת או שיעור אחר.

רחב, וגם קשה מה הסברה להשוות דין קדירה לדין קרע, היות שקשה יותר לחיות כשנחסר מהבשר.

והרמב"ם בפירוש המשנה פרק ג משנה א כתב: "אם נחתך ממנו בעגול שיעור סלע ולמעלה הרי זו טרפה. ועגול הסלע הוא כמו הדק ביותר והגדול ביותר מן הדינרין המצריים, וזה בקירוב".

ובהלכות שחיטה פרק ט הלכה ו כתב: "נקדר הבשר הזה בעגול או באורך אם היה יתר מכסלע, והוא כדי שיכנס בו שלש גרעיני תמרה זו בצד זו בדוחק הרי זו טרפה, שאם ימתח קרע זה יעמוד על טפח".

לכאורה לשון הרמב"ם בהלכה "שם ימתח קרע זה" ולא נקט ימתח חוט המקיף משמעותו כרש"י, ולא כתוספות, אבל מפירוש המשנה מוכח שכוונתו כתוספות, משום שהוא אומר שגודלו כדינרים מצריים, ובמציאות הדינרים המצריים בימיו בודאי לא היו בהיקף שני טפחים, כפי שכתב הרב בניש (עמ' קסב). לכן צ"ל שמה שכתב "ימתח קרע זה" כוונתו ימדד קרע זה.

והרא"ש בחולין פרק ג סי' לג כתב: "נמצא רוחב הסלע שליש טפח".

וכ"ה בשו"ע סימן ל, ב כתב לגבי בהמה שנחסרה עצם בגולגלתה: "ואם ניקבה נקבים שיש בהן חסרון, אם בין כלם כסלע, שהוא שליש טפח, טריפה".

ובשו"ע סי' מח, ד לגבי נקדר הבשר החופה את הכרס כתב: "אם נקדר הבשר הזה בעיגול או באורך, אם היה יתר מכסלע והוא כדי שיכנס בו ג' גרעיני תמרה זו בצד זו בדוחק, אם יש בה אוכל הנשאר סביבותיה כשאוכלין אותה, או בריוח כשאין בהם שום אוכל כלל, הרי זה טריפה שאם ימתח קרע זה יעמוד על טפח".

ומבואר שהוא הבין כפי שפירשתי, שהרמב"ם מתכוון לומר כתוספות, שהרי נקט לשונו בסימן מח, ולמד מזה שרוחב קדירה של כסלע הוא שליש טפח. אמנם יש לשאול שהוא פסק דמסקנת הגמרא שהשיעור הוא יותר מסלע, אם כן איך הוא למד מזה לשיעור רוחב סלע שליש טפח, הלא הקיף סלע הוא פחות מטפח. הש"ך בנקודות הכסף סי' ל, ה כתב שהוא משום שכדי שהסלע יכול להיכנס לתוך הקדירה, הקדירה חייבת להיות מעט יותר רחבה מטפח, ולכן כאשר יש קדירה יתר מכסלע פירושו שחוט המקיף את הקדירה בפנים הוא אורך טפח, נמצא שרוחב הסלע עצמו הוא שליש טפח".

והקשה הפלתי בסי' קצ, יד, מסוגיה זו על שיעורו של המעיל צדקה, דכיון שארבע אגודלין הם טפח, לפי פא"י 3 שליש טפח הוא אגודל ושליש, ולפי דברי הרמב"ם בהל' ספר תורה פ"ט שאגודל הוא שבע שעורות מחשב הפלתי ששטח חציו הוא פחות מהמצוייר בתשובת מעיל צדקה על ידי עדשים בינוניות שלנו, ונמצא ששיעור המעיל צדקה לגריס גדול יותר מדאי?

הגר"ז ביו"ד סי' קצ (ס"ק יג) כתב ליישב שהפלתי לא עשה חישוב נכון, שכן במדידה רואים שהשיעור של המעיל צדקה הוא "לערך ה' על ה' שעורות בריבוע שהן כ"ה פעם רוחב שעורה

(מג). הפר"ח דחה דבריו וכתב לחלק בין סלע מצומצם וסלע מרווח, אך לענ"ד לא משמע כפירושו מסתימת הדברים, וגם לא נראה ששייך מושג של סלע מרווח.

על שעורה", וכיון שקוטר סלע הוא לערך אצבע ושליש, נמצא ששבע רוחבי שעורה באגודל הוא שטח של ל"ב ורבע שעורות, וא"כ שפיר י"ל כשיעור הגריס של המעיל צדקה שהרי חצי סלע הוא יותר מגריס.

אך הצמח צדק (יו"ד סי' קב) כתב בשם מהרי"ל, אחיו של בעל התניא, שבעל התניא חזר בו ואמר שיעור קטן יותר, וביאר את טעם חזרתו "שזה היה תלוי אצלו בענין שיעור רביעית". דבריו מבוארים היטב בשו"ת של המהרי"ל שארית יהודה (סי' יא), שאחרי הבאת דברי הגר"ז בשו"ע הרב הנ"ל כתב: "שמעתי מפי קדשו שחזר בו, לפי שתירוצו זה הוא נמשך לפי לשון הרמב"ם שהגודל הוא שבע שעורות, אבל אין חכם כבעל הנסיון שמדד בעצמו בהרבה גודלים של הרבה בני אדם גדולים ובינונים, ואין הגודל מחזיק אלא כששה שעורות, ולכן אמר לפרש לשון הרמב"ם שבע שעורות זו בצד זו, פירוש דהיינו כשהן שוכבות על צידיהן ולא על רוחבן, והן ברוחב ששה שעורות יושבות על רוחבן. והנה לפי רוחב הסלע שמונה שעורות, ואילו היה מרובע היה עולה ס"ד שעורות על שעורה, מה שאין כן בעיגול אינו אלא מ"ח, והחצי סלע הוא כ"ד שהוא פחות מכגריס לפי דעת המעיל צדקה, ונשאר קושית הפלתי על תוקפה".

ונראה שלאחר שראה שהאגודל אינו רחב כל כך, נמלך לנקוט שהאגודל שבו מדד הרמב"ם את הרביעית הוא שש שעורות על רוחבן, וממילא גם שיעור רביעית וביצה הוא פחות ממה שחשב בתחילה. וזהו מה שכתב הצ"צ שזה היה תלוי אצלו בשיעור הרביעית, כלומר שבתחילה חשב שהרביעית של הרמב"ם שאמר לשערה באצבעות גדולה, ונמלך לשערה כקטנה יותר". וכתב בהמשך שכיון שהחליט לא לסמוך על המעיל צדקה, בדק את השערות בידו של אחיו, ולפי זה הגיע למסקנה שהשיעור הוא כמטבע שרוחבה 14 מ"מ.

ונראה שהאגודל של הגר"ז היה קרוב ל2.1, שכן הגר"ח נאה (שיעורי מקוה עמ' פב) מציין שבדקו את הגביע של הגר"ז ומצאו שהיא היתה 100 סמ"ק, ולפי דברי הגמרא והרמב"ם שרביעית היא 10.8 אצבעות מידה זו מתאימה לאגודל שהוא 2.1. אלא שיתכן שהוא לא לקח מידה מצומצמת לגמרי ושיעור זה נאמר מעט לחומרה, כי לא תמיד אפשר למלא את הגביע עד הסוף, וגם באגודל של 2.05 הדבר אפשרי שכן יתכן שריבוע המע"צ היה בעיניו 17 על 17 – 289 מ"מ כפי ששיערנו, ושטח חצי סלע 280 מ"מ עדיין קטן יותר.

אך כיון שהריבוע במעיל צדקה אינו פחות מ17 על 17 מ"מ, לא נוכל לומר שאגודל של הגר"ז הוא 2 ס"מ, שכן לפי אגודל של 2 ס"מ שעורה היא 3.3 מ"מ, ו5 שעורות הן 16.66 מ"מ, ויוצא ריבוע קטן יותר מהריבוע המפורט במעיל צדקה, שהוא לכל הפחות 17 על 17 מ"מ. ואין לומר שהגר"ז מקשה שהגריס של המעי"צ גדול מחצי סלע, מפני שטעה וחשב שהגריס שלו הוא 16.66, דודאי הגר"ז לא היה דוחה את מנהג העולם בגלל טעות שאפשר לעמוד עליה במדידה נכונה, וכוונת קושיתו שהוא לכל הפחות במידה של ה' על ה' שעורות".

מד. לפי ביאור זה, מובן למה כתב שהדבר תלוי בשיעור רביעית. אך ראה הגר"ח (שיעור מקוה עמ' פ) דביאר שהקושיה של הגר"ז מיוסדת על פי מה שנקט בשיעור רביעית במשקל הדינר של הרמב"ם בלי קשר לאצבע. וקשה לי על פירושו, שהרי משקל הדינר לא הוזכר כלל בדברי מהרי"ל בשם הגר"ז.

מה. דלא כדברי הגר"ח נאה (שיעורי מקוה עמ' עו) שכתב להתאים את מסקנת הגר"ז לדבריו, אלא כפי שנקט הצמח

מידת האגודל 2.1 מתאימה גם לשיעורים אחרים שמסרו בשם הגר"ז¹.

אמנם בחידושי החת"ס לנידה נח ע"ב כתב שבדק וראה שקושיית הפלתי אינה נכונה שכן חצי סלע הוא יותר משטח של ל"ב שעורות, בעוד שהגריס של המעיל צדקה "אינו מחזיק יותר מל' שעורים". וביאור דבריו, שהוא אזיל לפי אגודל של שבע שעורות כפשוטו, ולכן הונח לו שהגריס קטן מחצי סלע אף אם נעריך את הגריס של המעי"צ בהערכה מקסימלית, ולא הערכה מינימלית כפי שכתב הגר"ז. שיטת החת"ס היא שרוחב האגודל הוא 23.4 מ"מ (כפי שהוכיח הרב בניש עמ' רכב מתשובת החת"ס סי' קכו). על כן לפי חישוב של פאיי - 3, קוטר סלע הוא אגודל ושליש הוא 31.19 מ"מ, שטח הסלע 729 מ"מ, וחציו 364 מ"מ, ומכאן שהוא מתייחס לציור של המעי"צ כריבוע שהוא לכל היותר 18.3 על 18.3 מ"מ, ואכן כפי שביארנו אי אפשר לראות בציור הזה גריס גדול מזה².

והנה, בירחון האוצר מח ביססתי את מידת האגודל 2.15, והראיתי שכן היא בערך דעת הרמב"ם, כדמוכח ממה שנקט ששני טפחים הם סיט. אם נחשב את האגודל 21.5, ונאמר שהגריס של המעיל צדקה הוא 300 מ"מ ומעלה חוזרת קושיית הפלתי למקומה, שכן לפי אגודל זה ובחישוב פאיי מדויק, שטח חצי סלע הוא 297 מ"מ, והוא פחות מהגריס³. אלא שכבר אמרנו שנראה שכוונת המעיל צדקה היא ששטח גריס הוא ריבוע של 17 על 17 מ"מ, ששטחו 289 מ"מ, וא"כ השיעור של המעיל צדקה אכן קטן מחצי סלע אם הוא 297 מ"מ. ונמצא שמכח קושיה זו ניתן לומר שמסורת הפסיקה כמעיל צדקה לפי החישוב המדוקדק מהוה חיזוק לשיטה שאגודל הוא 21.5 מ"מ, ולא כשיטות המקטינות את האגודל. אם ננקוט כסוברים שאגודל הוא

צדק (מובא בשיעור"ת עמ' צב) שאגודל הוא 2.1.

ועוד הביא הגר"נ בשם הרד"צ הילמן שעל יסוד הנחת מהרי"ל שחצי סלע הוא ברוחב 8 שעורות עשה חשבון שחצי סלע לפי פאיי מדויק הוא יותר מהגריס המצוייר, בעוד שלפי פאיי שהוא 3 הוא פחות מהגריס המצוייר. וע"כ קשה לו מדוע הגר"ז נוקט שהסלע הוא פחות מהגריס בגלל חישוב לפי פאיי שהוא 3, כאשר יש לזה תשובה לפי חישוב של פאיי מדויק. והסיק ד"ל שהגר"ז מקשה לפי ההנחה שהיקף סלע הוא מעט פחות מטפח. אך לענ"ד הדברים האלו הם כשגגה היוצאת מלפני השליט, כולל הגר"ח נאה והרב בניש שהביאו את דבריו בלא להעיר, שהרי מדברי המהרי"ל רואים להדיא שהקושיה של הגר"ז היא לפי פאיי של 3. החישוב של הרד"צ הילמן מבוסס על הנחת המהרי"ל שחצי סלע הוא ברוחב 8 שעורות שנאמר לפי יסוד זה, בעוד שהוא עצמו עושה על פי זה את החישוב בפאיי מדויק, ולכן יצאה לו מסקנה לא נכונה. במציאות, ההבדל בין פאיי מדויק לפאיי 3 הוא שכיון שפאיי מדויק יותר גדול, הקוטר התואם את ההכפלה בפאיי חייב להיות יותר קטן, ולכן לפי פאיי מדויק שטח חצי סלע יצא תמיד פחות 10-20 מ"מ ממה שיוצא מפאיי 3.

מו). הגר"נ הביא שם מסורות בשם הגר"ז שרביעית היא 120 סמ"ק כמידת ה'סוטה', או שהיא 125-128 סמ"ק כפי שעולה ממה שהגר"ז אמר שסאה היא מידת 'עמאר', אך מידות אלו של 120-128 לא נאמרו אלא לגבי הצמדה למידה אחרת של המדינה, ומסתבר שנאמרו כדי להקל על האנשים, וכוונתו היתה שהמידה הזו ודאי יש בה את השיעור, ולכן אין לדקדק בהם.

מו). אם האגודל של החת"ס 23.4, רוחב שעורה 3.34, והריבוע של המעיל צדקה לשעורה הוא שורש 30 -דהיינו ריבוע של 5.47 שעורים, על כן אורך הצלע היא 18.28 מ"מ. מסתבר שבפועל החת"ס מדד את הגריס של המעי"צ 5.55 שעורים.

מח). מכאן שהחת"ס נקט לשער באגודל של 23.4 ולא של 27 מ"מ, כפי שעולה לכאורה ממה שדימה אגודל לצאל, שהרי אם אגודל הוא 27 מ"מ יוצא שהוא ראה בציור של המעיל צדקה ריבוע של 21 מ"מ, וזה לא יתכן כלל.

20 מ"מ, קושית הפלתי במקומה עומדת. ולא יועיל לנו לנקוט שהריבוע של המעיל צדקה הוא 17 על 17 מ"מ, שכן לפי הגר"נ קוטר הסלע שהקיפו טפח הוא 25.6 מ"מ, ושטחו 514, וחציו 257 מ"מ, והוא קטן מהגריס של 289 מ"מ. וכל שכן שהסוברים שהאגודל קטן מ"מ לא יכולים לפסוק כהמעיל צדקה, כי לשיטתם חצי סלע הוא עוד פחות מ"מ. וגם לפי המסקנה שהיקף טפח הוא סלע ועוד יקשה טפי, שאם כן חצי סלע צ"ל עוד פחות ממה שכתבנו, ובודאי הגריס גדול ממנו.

אכן, אכתי יש לעיין על היסוד של קושית הפלתי שחצי סלע חייב להיות יותר מגריס, האם יש הכרח להסיק כך מהגמרא. בתחילת דבריו כתב החת"ס "תמוה לי דילמא ברייתא אתיא כרבנן דרחב"א דלא תליא במאכולת אלא א"כ הרגה. והפוסקים שהביאו הברייתא לא דקדקו בשיעור סלע. וכן מצאתי בסדרי טהרה סי' ק"ץ שכתב דברייתא מיירי בנמצא בבשרה שלא תלינן כלל במאכולת". ובסדרי טהרה (ס"ק י) כתב עוד די"ל שמדובר באופן שאין לתלות דם ציפור במאכולת כי הם שונים במראה כי מדובר בדם ציפור שחור, אך כתב שמהפוסקים שהביאו את דין הגמרא לא משמע כך, דמשמע שהביאו כדי ללמד את המסקנה שחצי סלע הוא יותר מגריס. ונראה לענ"ד להוסיף ולומר שמהגמרא עצמה לא משמע כך, כי הגמרא בהמשך אומרת שרשב"ג הודה לדברי רחב"א שתולה עד גריס בכל אופן, וביארנו שכן מוכח מהמשנה עצמה, שלא אומרת את השיעור לרשב"ג אלא את השיעור לרחב"א. א"כ למסקנה אין מי שאומר שלא תולים בעלמא בגריס, והכי חזינן שהגמרא לא פירשה שברייתא זו היא דלא כמו המסקנה של רשב"ג, או איירי באופן שדם הציפור שונה ממאכולת, וכן מוכח מהפוסקים שלא פירשו כל תנאי בענין זה, והביאו ברייתא זו להלכה.

ובחדרי דעה (הוטנר) כתב בס' קצ, ה להשיב על קושית הפלתי, דהנה למ"ד אינה תולה כלל יותר ממה שהתעסקה על כרחך הא דתני כסלע לאו דוקא, דאף היכא שיש יותר מחצי סלע לכל אחת הם טמאות. ואם כן, גם לפי מה דקיימא לן דגם היכא שיש גריס יותר ממה שהתעסקה תולה את היתר על הסלע במאכולת, י"ל דכסלע היינו כסלע לבד מהגריס דדם הכינה. ואע"ג דגם ביותר מחצי סלע וגריס הם טמאות, י"ל דכסלע לאו דוקא כמו לאידך.

ויש להשיב דאינו דומה, דלמ"ד אינה תולה אלא במה שהתעסקה צ"ל שזו דוגמא בעלמא וכולן הוא לאו דוקא, אבל לפי מאי דקיי"ל כרחב"א דוחק גדול להעמיד שהוא מדבר בסלע נוסף על גריס.

ח.

שני שיעורי סלע

עד עתה עסקנו בסלע העולה מהגמרא בחולין, שהוא בערך קוטר של טפח, אך יש לברר עוד את שיעור סלע במקומות אחרים שבהם הוא מוזכר. וכן צריך להבין את דברי הרמב"ם הנ"ל מנין לו שסלע הוא כגודל הדינר הערבי, והאם שיעור שטח של דינר זה הוא כטפח.

במשנה מסכת כלים פרק יז משנה יב איתא שיעור שנאמר לענין גדול חלון שטומאת מת עוברת בו: "שיעורו כמלא מקדח גדול של לשכה, שהוא כפונדיון האיטלקי וכסלע הנירונית".

ובמשנה במסכת אהלות (ב, ג) מובאת מחלוקת כמה יחסר מגולגולת כדי שנאמר שלא תטמא באוהל. "בית שמאי אומרים כמלא מקדח, ובית הלל אומרים כדי שינטל מן החי וימות. באיזה מקדח אמרו בקטן של רופאים דברי ר' מאיר, וחכ"א בגדול של לשכה".

בגמרא (בכורות לו ע"ב) אמרו בשם שמואל שהשיעור של בית הלל הוא כסלע. רב שמואל בר יהודה אמר: "מתניתא אמר ליה" (כלומר ששמואל שנה ברייתא האומרת כך). והגמרא מקשה שאם כן שיעור בית הלל ובית שמאי שווה, שהרי שנינו במסכת כלים "מקדח גדול של לשכה שהוא כפונדיון האיטלקי וכסלע הנירונית". כלומר הגמרא הבינה בתחילה ש'סלע' של שמואל הוא הסלע הנירונית, ו'מלא מקדח' הוא מלא מקדח גדול, ולפיכך קשה לה מה ההבדל בין השיעור של בית הלל לשיעור של בית שמאי. רב חסדא תירץ שאמנם סלע של שמואל אליבא דבית הלל היא סלע הנירונית, אך בית שמאי כדרכם בעלמא מחמירים (לענין טומאה השיעור הגדול הוא חומרה שעד שלא ינטל שיעור כזה עדיין יטמא), והם אינם מדברים על מקדח בעלמא אלא על מקדח וחסיומו.

אך רב פפא מתרץ באופן אחר, וז"ל הגמרא: "רב פפא אמר: מקדח גדול שנינו (במסכת כלים שהוא הושה לסלע הנירונית). מכלל דמקדח סתם (שהוא האמור באהלות) - זוטרא נמי מכסלע". ושואלת הגמרא "הניחא לרבי מאיר, אלא לרבנן מאי איכא למימר? דתנן, באיזה מקדח אמרו - בקטן של רופאים, דברי רבי מאיר, וחכ"א: בגדול של לשכה! ולרבי מאיר מי ניחא? הוה ליה מקולי ב"ש ומחומרי ב"ה, ואנן דתנן תנן, דלא תנן - לא תנן!".

כלומר לדעת רב פפא אמנם הסלע הוא סלע הנירונית, כהבנת רב חסדא, אך השיעור של בית שמאי הוא כ'מקדח קטן', והוא בציר מסלע. והגמרא מקשה עליו מהמשך המשנה, שבה מבואר שלפי חכמים ב"ש דברו נמי במקדח גדול של לשכה, ואף לרבי מאיר שביאר שבית שמאי דיברו במקדח קטן של רופאים אכתי קשיא, דהוי ליה מקולי ב"ש וחומרי בית הלל, ודבר זה לא נשנה בעדיות (פ"ה משנה א) בין ששה הדברים שהם מקולי ב"ש.

על כן מסיקה הגמרא: "אמר רב נחמן: סלע נירונית שנינו כמקדח גדול, סלע סתם - זוטרא ממקדח סתם". רב נחמן מסיק שסלע נירונית דמסכת כלים אכן הוי כמקדח גדול, אבל כסלע דקאמרי ב"ה לפי שמואל, זוטרא אפי' ממקדח קטן של רופאים, הלכך אפי' לר"מ שיעורא דב"ש נפיש.

נמצא שלמסקנת רב נחמן סלע נירונית שווה למקדח גדול, וסלע סתם הוא מטבע קטן טובא מסלע נירונית, דהא יש בינו לבין סלע הנירונית שני שיעורי מקדח נוספים, והגמרא מוכיחה שאין אפשרות לומר אחרת, כך שדעת האמוראים האחרים בטלה¹.

הרב בניש (מדות ושיעורי תורה עמ' קסו, תיד) כתב שמטבעות הפונדיון שבא"י, וכן הסלע הנירונית שבזמן המשנה, היו בקוטר 2.5-2.6 ס"מ, ומזה הסיק שצ"ל כדברי הרמב"ם בפירוש

(מט). כל זה מנוגד למה שכתב בהידורי המידות (עמ' 337) שהסלע הוא סלע נירונית, וקשה לי, שהלא אין זו מסקנת הגמרא.

המשנה ששיעור הסלע הוא הדינר המצרי הכי גדול שיש, שכן גודלו של הדינר המצרי הוא בקוטר 2.2-2.3. וקשה, שלפי הגמרא בחולין היא כמעט בהיקף טפח. גם לשיטות הסוברות שטפח הוא 7.5 ס"מ כסלע נירונית קשה, שהרי לפי הגמרא בבכורות חייבת להרבה הרבה פחות, כי יש שני שיעורים נוספים בינו לסלע נירונית. לא סביר שיקבעו שיעור אחר בהבדל של פחות ממ"מ וחצי, כיון שגם סלע נירונית עצמה אינה בדיוק 25 מ"מ.

ואין לתרץ שיש כאן הבדל בין החוט הסובב את המטבע לשטח המטבע עצמה, כיון שזה צ"ל הפרש מזערי, ודי בעובי חוט כלשהוא כדי לסבב את הסלע. אמנם בדברי הרמב"ם לכשעצמם לא קשה לי כי הוא נקט שהוא כמו "הדק ביותר והגדול ביותר מן הדינרין המצריים, וזה בקירוב". הרמב"ם מדגיש שמדובר בדינרים חריגים, ומה שמוצאים מסתמא הוא הדינרים הרגילים, לכן אין לתמוה אם לא מצאנו דינר הקרוב בשיעור לטפח של הרמב"ם. לפי דרכינו שפיר י"ל שהרמב"ם נקט שיעור זה גם לפי חישוב הטפח של 8.6, ודינרים חריגים בקירוב לטפח כזה היו במצרים לפחות בזמן שכתב את פירוש המשנה. ומכל מקום אכתי קשה שהשיעור של הסלע בבכורות חייב להיות פחות בצורה ניכרת מסלע נירונית, ואינו קרוב להיקף טפח העולה מהגמרא בחולין.

ונראה לענ"ד לבאר דבר זה על פי מה שכתב הרב בניש (עמ' קסא) שמ30 שנה לפני חורבן הבית עד החורבן, השתמשו בארץ בסלע צורי בקוטר 2.2-2.3, והוא זהה לסלע היהודי של סוף ימי החורבן (הנקרא שקל ישראל)¹. הסלע היהודי הוטבע על הסלע הצורי הנ"ל. ומהחורבן ואילך היו בארץ סלעים רומאים, שהם הסלע הנירונית או דומים לה, שגודלם כפונדיון האיטלקי בקוטר 2.5-2.6 ס"מ, אך בשנת 195 עד 255 לספירתם הטביעו בארץ סלע רומי אחר גדול יותר שקוטרו הוא 2.7-2.8, כמו הסלע היווני בימי אלכסנדר מוקדון, ואח"כ פסקו לייצר סלעים בארץ ישראל (כנראה השתמשו בכסף מיובא).

ונלענ"ד שלמרות שהפוסקים לא חילקו בין שטח סלע לדינרים שונים, יש מקום לומר שהיו בימי התנאים שני שיעורי סלעים שונים. תנאים שחיו סמוך לחורבן עד ימי רבי יהודה הנשיא השתמשו בכינוי כסלע לסלע היהודי בגלל מה שכתוב עליה, ולא היה אצלם שכיח סלע כמו הסלע היוני, שבו שיערו חכמים בתחילה. ואילו בסוף ימי התנאים עד ימי רבי אסי, שעיקר תורתו נאמרה לאחר שעלה לארץ (גניבא כנראה שמע זאת ממנו כשהיה בארץ), היה הסלע שבו השתמשו בערך בקוטר 2.7. ומעתה י"ל שרבי אסי דיבר לפי הסלע הידוע בימיו בארץ, שהוא אכן בהיקף קרוב לטפח, ושווה לסלע היוונית, שעל פיה יוסדו כל עניני הכסף שבמשנה.

אבל שמואל בבכורות לז מתייחס ככל הנראה לסלע שעליו כתוב שקל, והוא הסלע שעליו מדברים התנאים הראשונים בימי רבי עקיבא או לפניו, שהרי מצינו בחולין נה ע"ב שאמרו לפני

1. הרב דורון אדלר כתב לי שלפי הממצאים סלע נירונית היא 24-25 מ"מ, ופונדיון באופן כללי 23-27 מ"מ. ולענ"ד כיון שעכ"פ לפי הרב בניש הפונדיון שבא"י היה 25-26, מסתבר שלגודל זה מתכוונת הגמרא.

נא). במדות ושיעורי תורה עמ' קסב העלה הרב בניש השערה שהסלע הזה הוא סלע מדינה של האמוראים בבבל, שהיה אצלם חצי דינר סאסאני שקוטרו 1.9-2 ס"מ, ונקרא סלע מפני שהיה שוה לחצי זוז צורי. אך לענ"ד אי אפשר לומר כך כי הגמרא בחולין נה מתייחסת לסלע שהוכר בדברי התנאים, וגם בבכורות לח מדובר על כך ששמואל הביא ברייתא, וכן בשבת עח ע"ב מדובר על ברייתא שמדברת על שטח סלע, ולכן נראה שאינו סלע מדינה של האמוראים.

רבי עקיבא "נשתייר בו כסלע כשרה", ושמואל שם דן בדבריו "אמר מר: אם נשתייר בו כסלע - כשרה, היכא? אמר רב יהודה אמר שמואל: על פני השדרה כולה. איבעיא להו: דאריך וקטין, דכי מצרף לה הוי כסלע, או דלמא, ברוחב סלע על פני השדרה כולה? תא שמע, דפריש רבי נהוראי משמיה דשמואל: ברוחב כסלע על פני כל השדרה כולה". הרי ששמואל היה רגיל לדבר על סלע שבדברי התנאים הראשונים, וכל המחלוקת בבכורות אם 'תני שמואל' או 'אמר שמואל' היא ענין של דיוק בניסוח, האם שמואל אמר במפורש שהוא שונה ברייתא מימי התנאים או לא, אך דבריו הם מסורת מהתנאים. ומסתבר שגם שמואל הכיר את הסלע, כפי שאנו יודעים מהרמב"ן שסלעים אלו היו מאוד נפוצים.

ולפי זה נחא כל מהלך הגמרא בבכורות, שחזינן שהגמרא לא ידעה בדיוק מהו הסלע שעליו דיבר שמואל, ורק לאחר שקלא וטריא הסיקה מהברייתות שהוא קטן טובא מסלע הנירונית. ואינו מובן, איך הם לא ידעו מהו סלע, וכי לא השתמשו בכסף? לפי דרכינו הוא משום שאותה מטבע שכתוב עליה שקל, ועליה מדברים התנאים היתה ידועה לשמואל אבל לא היתה ידועה לשאר האמוראים. אבל הסלע של הגמרא בחולין, שהיא ברייתא שמדברת על מה שמצאו שתי נשים, י"ל דהוי כסלע של רבי אסי, שהיא ברייתא העוסקת במה שאומרות נשים שהן ראו דם כסלע, ודברו על הסלע שבימיהם".

והנה, המסקנה בחולין (נ עמוד ב) היא לשער בג' גרעיני תמרים, דהכי איתא התם: "וכמה יתר מכסלע? אמר רב יוסף: כגון דעיילן תלת קשייתא בציפא - בדוחקא, בלא ציפא - ברווחא".

נראה שהמסקנה לשער בג' תמרים נאמרו בגלל הקושי הנ"ל שלא היה להם את הסלעים שנקראים שקל, ולכן הוצרכו לתת את השיעור בדבר נוסף, ולא הסתפקו בקביעה שהוא יתר מסלע, דמשמע בכלשהוא. והנה לפי דרכנו צ"ל שהיקף התמרים האלו הוא 8.6 ס"מ, כדי להבין באיזה צורה יש להנחת גרעיני התמרים עשיתי את הניסיון הבא.



לקחתי ג' גרעיני תמרים של תמר מג'הול, והקפתי אותם בחוט שקוטרו 8.6 ס"מ. לא ידוע לנו מה גודל התמרים בזמן הגמרא בבבלי, אך מסתבר שהם היו כמו בימינו קטנים ממג'הול", ונראה שזו הצורה שעליה מדברת הגמרא, שאין כוונת הגמרא להכניס את הגרעינים דוקא בתוך עיגול, אלא שהגמרא אומרת שהשטח שתופסת קדירה שהיקפה כג' גרעיני תמרים הוא מעט יותר מסלע.

גב). אמנם הרמב"ם לא כתב להדיא שיש שני מיני סלע, אך מכל מקום הרמב"ם כתב ששיעור הסלע הוא כדינר הערבי שהוא קרוב לטפח דוקא על הסלע המוזכרת בחולין, בעוד שלגבי הסלע של "כדי שינטל מן החי וימות" כתב באהלות פ"ב: "וכבר בארנו שיעור הסלע והפונדיון בתחלת קדושין", שם לא נזכר גודלו אלא משקלו, כך שנראה שמצד שלפי הרמב"ם אין הכרח להשוות בין הסלעים.

ג). המג'הול הוא פיתוח ישראלי של תמרים שיובאו ממרוקו. כיום מצאו גרעינים במדבר יהודה דומים לו, ואף גדולים יותר (ממוצע אורך של גרעיני התמרים הקדומים 27.6 מ"מ ורוחב 10.38 מ"מ. כ"כ במאמר באתר בית הערבה שמתאר הנבטה בימינו של גרעינים אלו), אך זנים אחרים הנמצאים בארץ שיובאו מבבל קטנים מהמג'הול, ונראה שעליהם מדברת הגמרא.

כך נראה ביאור הסוגיה על פי מה שכתב ראב"ה (סימן אלף פט) בשם ר"ח: "פי' ר"ח ציפא - שלושה כסדרן זה אצל זה ברוחב, בדוחק. שלא כסדרן - בריוח". והרמב"ם (שחיטה, ט, ו) כתב "נקדר הבשר הזה בעגול או באורך, אם היה יתר מכסלע והוא כדי שיכנס בו שלש גרעיני תמרה זו בצד זו בדוחק הרי זו טרפה"¹.

וכבר עמדו המהרש"ל והש"ך על כך שהרמב"ם ובעקבותיו הטור לא כתבו שהשיעור 'בציפא בדוחקא' הוא בגרעיני תמרה עם האוכל, כפי שפירש רש"י, וצריך להבין מהו פירושם. לענ"ד נראה שהרמב"ם מפרש כפירוש ר"ח בציפא - 'כסדרן'. ויש בזה הבדל בין צורת כניסת התמרים 'כסדרן', שאז השיעור יותר גדול, לבין 'שלא כסדרן', שאז השיעור יותר קטן, ולכן השטח הוא גיעגול שהיקפו טפח רק כשמוסיפים את הרווחא. 'כסדרן' פירושו שהגרעינים מושכבים זה בצד זה כשהחוד של כל הגרעינים כלפי מעלה, וזו כוונת ר"ח באומרו "כסדרן ברוחב", שהוא כשהגרעינים ברוחב המקסימלי, ו'שלא כסדרן' פירושו כשאחת באמצע בכיוון הנגדי. והגמרא אמרה את השיעור של ברווחא כדי שנבין את אופן המדידה שהוא בגרעינים בצורה שצירתה, כיון שרק בצורה כזו איכא הבדל בין כסדרן ללא כסדרן, הרמב"ם קיצר את המסקנה ונקט את השיעור של בדוחקא"².



נד. אף שהשו"ע יו"ד סי' מח, ד היבא את פירוש רבינו גרשם ורש"י שציפא הוא אוכל הדבוק לגרעין, לענ"ד קשה להתאים את פירוש זה למציאות כי האוכל המשתיר לא מונע מלהצמיד את הגרעינים זה לזה, ולא צריך להיות בו נפק"מ. בתפארת יעקב על הגמרא שם פירש שציפא היא קליפה הנשארת לעולם על הגרעין. וגם זה קשה להבין, כי לא נראה שהיא מוסיפה שיעור ממשי, וגם למה יזכיר קליפה שהיא תמיד חלק מהגרעין.

נה. בערך מילין (ערך קשייתא עמ' 124) יש ג' אפשרויות לשיעור של הקשייתא. בציור א' הגרעינים מונחות כשחודן מוכנס לעגול הקדירה, והן מסודרות בשורה כרוחב שמציינת את קוטר העיגול, וכתב (לפי חישוב של פאיי 3) שלפי זה כל גרעין רוחבו 0.12 טפח. בציור ב' הגרעינים הם שטח ג' גרעיני התמרים בלבד ואין כאן עיגול אלא צורה מאורכת, ולפי זה רוחב כל גרעין הוא 0.14 טפח. ובציור ג' הוא כחצובה ששני גרעינים עומדות על אחת שנכנסות בעיגול, שלפי זה כל גרעין הוא 0.15 טפח. בכל הצורות שצייר אין הבדל בין אם מוכנסים כסדרן או שלא כסדרן, כי הוא לא הביא את ר"ח, ואזיל כרש"י שהחילוק הוא עם או בלי אוכל. אך לענ"ד פירוש רש"י קשה, כיון שהאוכל אינו תופס מקום קבוע, ובגרעינים שלנו במרכז הגרעין שבו מודדים אין כלל שאריות אוכל.

הלחם משנה (על הל' הלכות שחיטה ה"ו) כתב שבציפא היינו זה בצד זה (כציור א' או ב' של הערך מילין) ובלא ציפא "זו על גבי זו" (כציור ג'), אך צ"ע, שבצורה ג' הגרעינים תופסים בהרבה פחות מקום, כך שגם כשמניחים אותם ברווחא אינם שווים לגרעינים זה בצד זה בדוחקא (כך העיר הרב הול קונטרס שיעור השיעורים עמ' כב).

ובפרי מגדים (שפ"ד מח, ח) פירש שיש הבדל בין גרעינים שוכבים על צידם או על בטנם, שעל בטנם הם תופסים יותר מקום, וכתב שדבריו הם דברי הלח"מ, ובציפא פירושו זה בצד זה בדוחק כפי שכתב הרמב"ם, והטור כתב "זו אצל זו" כדי להבהיר שהיינו על חודן. ולענ"ד דבריו צ"ע, שאינם דברי הלח"מ, שהרי הוא משווה להיכא שמונחים זה מעל זה, וגם תמוה שמאחר שעל בטנם תופסים יותר מקום, הרי השיעור בדוחקא צ"ל על בטנם. וגם עצם החילוק בין על צידן לעל בטנם קשה, דממה שאמרו בציפה ובלי ציפה, משמע שרצונו לומר ששיעור אחד הוא צר יותר מפני שהוא הפכו ל השיעור השני, וענין על הצד ועל הבטן אינו דבר והיפוכו.

והרב הול (קונטרס שיעור השיעורים עמ' מ) פירש שהגרעינים מוכנסים בחודן, וכתב שלשיטת רש"י שההבדל הוא באוכל מודבר על היקף שלשה גרעיני מ'הול על בטנם שהוא 80 מ"מ כשיעור טפח של הגר"ח נאה (וכשהם על צידן שיעורו 65 מ"מ). אך בדבריו אלו אין ישוב לשאלתי איך אפשר לתלות את הענין באוכל כשכלל אין קביעות לתוספת של אוכל, ובדקדוק של השיעור אין נפק"מ כי לא ידוע באיזה גרעינים דברו.

המסקנות:

- א. אין לשער גריס של כתמים לפי הגדול שבין 'הפול' המצוי (בקיית הפול) שכן לפי הרמב"ם יש לשער דוקא בגריס הקילקי שגודלו ט' עדשים בינוניות, וכך מוכח בגמרא וכן נהגו.
- ב. אין לשער גריס לפי עדשים אדומות, כיון שהן עדשים קטנות ואינן בינוניות.
- ג. המעיל צדקה שיער לפי ט' עדשים בינוניות שזהות לעדשים הבינוניות בימינו.
- ד. מדקדוק הציור של המעי"צ נראה שהוא כשטח עיגול שקוטרו 19.2 מ"מ.
- ה. שיעור זה מתאים למה שמצינו שחצי סלע גדול מגריס. הסלע הזה הוא הסלע של סוף ימי התנאים, שהקיפו קרוב לטפח של 86 מ"מ, ואכן חציו גדול מגריס של המעי"צ הנ"ל.
- ו. במקומות אחרים בש"ס מצינו ששיעור סלע קטן יותר מסלע נירונית. נראה שהוא הסלע מימי המרד היהודי, שכתוב עליו 'שקל' והוא בקוטר 22 מ"מ, וכך שיערו התנאים בזמן החורבן ומעט אחריו.
- ז. למעשה יש לשער גריס של כתמים כמטבע שקוטרה 19.2 מ"מ, ונכון לעגלו 19 מ"מ.



ובעמ' כב כתב הרב הול דלפי ר"ח והרמב"ם בציפא היינו כסדרן אחד על יד השני, ובדוחקא דהיינו על צידם, ודלא כסדרן היינו אחד על גבי שנים, והם ברווחא דהיינו על בטנם. ובכהאי גוונא שלא כסדרן ברווח שוה לכסדרן בדוחקא. אך לענ"ד הוא פירוש דחוק כיון שר"ח כתב רק ברווחא, ואם כוונתו לגרעינים על בטנם היה לו לפרש כך להדיא, וגם לא מובן למה אחד על שנים יחשב שלא כסדרן, היה לו לומר כסגול.

אלא מפירוש ר"ח שתלה את הענין בכסדרן ושלא כסדרן נראה שכל השיעורים הם בגרעינים על בטנם, שבוה יש חילוק לאיזה כיוון מניחים את שלושת הגרעינים, כפי שביארתי, מה שאין כן לפי הציורים האחרים, ההבדל אינו מתאים להגדרה כסדרן או שלא כסדרן.

הרב איתמר טעפ

מחה"ס הכי איתמר

כונה במצות צדקה

מאמר תגובה

על מש"כ הגר"י שליט שליט"א בתוך דבריו שגם צדקה אי"צ כונה, עפ"י הספרי, יש לדון שהספרי לא איירי במצות צדקה כי אם במצות שכחה, ומצות שכחה פשיטא שהיא נעשית בלא כוונה. ואף לגבי שכחה אמרו שם ש"זכה" ו"מתברך", ולא שהוא מקיים "מצות עשה". ובב"ב ט: נראה ד"ברכה" אינה "מצוה", דאמרו שם "המפייס לעני מתברך ב"א ברכות", ופיוס לעני אינו קיום מצות צדקה. ובויקרא רבא (לד טו) נראה דהמפייס מתברך גם אם לא נתן צדקה.

ומצינים למדרש תנאים (דברים פט"ו) שמשם נראה דכן מקיימים בזה מצות צדקה, דז"ל: "הרי אדם שלא היה בידו לעשות צדקה אלא שאבד סלעו מתוך ידו, ומצאה עני ונתפרנס בה, מעלין עליו כאלו נתנה בידו, אמרת מה זה המועל בשוה פרוטה בלא יודע וכו' הזוכה בלא יודע מעלין עליו כאילו זכה" וכו'. ומ"מ צ"ע כנ"ל שהוא מענין מצות שכחה ולא מצות צדקה.

ומעוד מקומות יש לדון אם בצדקה אי"צ כונה:



א.

המעשה בר' עקיבא שלקח מר' טרפון מעות לקנות בהם עיירות ופיזרם שליש לעניים ושני שלשים למתנין ולעוסקי באורייתא ולספריא (מס' כלה פ"ב, קרוב לסופו, ויקרא רבה פל"ד), ומשמע שם שנחשב לר"ט שקיים מצות צדקה דקרי לי' פסוקא דפזר נתן לאביונים (תהילים קיב ט). ואמנם ג"ז יתכן דרק כשלבסוף ר"ט התרצה למה שעשה רע"ק, אז הוא קיים את המצוה. וא"כ אחרי שהתרצה קיים את המצוה אף שבשעת נתינה לא ידע מזה. אולם, ליכא הכרח שרק כשהתרצה קיים את המצוה.

ובס' שפתותיך כלה עמ"ס כלה שם, ביאר עפ"י הפוסקים שהביא השד"ח (מער' מ' כלל סו) דמי שאחרים כופין אותו למצוה, אף שהוא אינו מכין, מהניא לו כוונת הכופה, דא"כ ה"ה הכא כונת רע"ק היא שחלה על צדקה דר"ט. ויל"ע בזה.



ב.

בשו"ת שערי דעה (ח"א שם) הוכיח דבצדקה אי"צ כונה, מהאומר סלע זה ע"מ שיחיה בני ה"ז צדיק גמור (ב"ב י:), דש"מ שאע"פ שנתן לצרכו והנאתו עכ"ז קיים המצוה. ועוד הוכיח כן מהא דבמעשר מותר לנסות להקב"ה. ועיין עוד בס' חמש ידות (יד ב' ס"ס ו' בהגה"ה) מה שהרחיב בזה.

ויש לדון, דשפיר מכווין הן לשם מצוה והן לשם תועלת, ולא מוכח שאי"צ כוונה כלל. וזהו תורף תירוץ הגמ' בב"ב שם, כאן בישראל כאן בגוי, ומפרש"י דישאל בכל גוני ליבם לשמים.



ג.

המהר"ל בגור אריה (שמות פ"כ אות כח) והכת"ס (פר' משפטים, עה"פ אם כסף תלוה) כתבו לגבי מצות הלוואה, שהתורה נקטה ציווי זה בלשון "אם" שהוא לשון רשות, דמצוות צדקה וגמ"ח תהיה באופן שמרחם על העני ומשתתף בצערו לעזור ולסעדו, ולא בעבור שהוא מוכרח מאת השם. ולדברים אלו יש לדון שגם בצדקה אין כוונה מעכבת, אלא העיקר שהנותן עושה מטוב לב.

אלא שמסתברא דאין כוונתם למעט את כוונת המצוה, דכל שלא עשה מחמת ציווי הבורא העיקר חסר, וחלילה לעשות המצוות רק מצד הכרע הדעת, ועי' במפרשי המשנה על האומר על קן ציפור יגיעו רחמיך משתקין אותו. ובאמת דבבית הלוי (ח"ב דרוש א', ד"ה אמנם מ"מ) כתב דבנתינת צדקה בלא כונה נפטר מחיובה דעכ"פ העני קיבל הצדקה, אבל קיום עשה אין בזה (ומשמע שם מדבריו דבעידן ריתחא ענשינן על ביטול עשה כה"ג).



ד.

קיי"ל (או"ח תעה ס"ד) דהאוכל מצה בלא כונה יצא, ומפורש בראשונים הטעם ד"נהנה שאני". והנה כשאדם עושה ופועל מתוך רחמים ג"כ יש לו מזה הנאה, וא"כ כל שנתן צדקה מתוך רחמים אולי הנאה זו מועילה ככוונה, ועולה לו למצוה אף אם לא כיון למצוה. וכן מוכיחים ממגילה (ז:), שרבי אושעיא אמר לר"י נשיאה קיימת בנו רבינו מתנות לאביונים, הרי שאי"צ כונה לצדקה, או מתנות לאביונים שדומה לה. אך צ"ע אם באמת עשיה מתוך רחמים נחשבת הנאה עד דרגה של כוונה, או רק הנאת אכילה החשיבה כן. וכן צ"ע אם מוכח ממגילה דר"י נשיאה התכוין רק למשלוח מנות, או שמא איפכא התכוין למתנות לאביונים וקמ"ל שקיים גם משלוח מנות.



ה.

והנה, לענין נתינת צדקה לעילוי נשמה, כתב הב"י (או"ח ס"ס תרכא) משם הרוקח דצדקה לא מהניא לרשע, והובא במשנ"ב שם (ס"ק יט), ומשמע משום שלא היה נותן צדקה אם היה חי. ברם קדיש ותפילה אמרינן אף על רשעים שכפרו בזה בחייהם - לבד ממשומד. הרי לן בזה דבר

(א). השו"ע פסק כן עפ"י מש"כ הר"ן (ר"ה ז: מדפי הרי"ף סד"ה לפיכך) בדעת הרמב"ם, וכ"ה ברש"י שם (כח סוף ע"א) ומאירי שם בשם יש מי שמודה, ורבינו מנוח (פ"ו מחמץ ומצה) בשם הראב"ד בכתוב שם (סוף פ"ג דר"ה) והכלבו (סי' סד). וגם בכס"מ (פ"ב דשופר ה"ד) כ"כ בדעת הרמב"ם עפ"י הר"ן הנ"ל. ועי' ס' המפתח שופר שם.

והיפוכו, שדברים שבחיים צריך כונה מהני לאחר מיתה, וצדקה, שמחיים לכמה דעות אי"צ כונה, לאחר מיתה לא מהני.

עד כאן ממה שנראה לעת עתה בפולא ופטיא דאורייתא בענין זה, וה' הטוב יזכנו לעשות כל מצוותיו בתכלית ההתלהבות הכיסופים והאושר על זכותינו לעמוד לשרת לפניו.



הרב יוסף יונה

מקום ההטפה בדם ברית

א.

היכן מטיפים דם ברית

הלכה פסוקה היא (שו"ע יו"ד רסג, ד) שאם תינוק נולד כשהוא מהול ואין לו ערלה, צריך להטיף ממנו דם ברית. וכן הדין בתינוק שנימול באופן פסול (כגון שנימול בלילה לדעת הרמ"א יו"ד רסב, א, ובנימול ע"י גוי לדעת הרמ"א רסד, א), וכן הדין בגר שנתגייר כשהוא מהול (יו"ד רסח, א), שצריך להטיף מהם דם ברית.

והנה, במילה רגילה שמסירים בה את הערלה, הדין הוא שרק העור שעל העטרה יש לו שם ערלה ויש מצוה למול ולהסיר אותו, ומצות מילה היא שתתגלה העטרה. וסדר המילה הרגילה הוא שחותכים את עור הערלה במקום חיבורו לגוף, שהוא מתחת המקום שבו הוא חופה את העטרה, וע"י זה הערלה מוסרת והעטרה מתגלה.

ויש לדון בחיוב הטפת דם ברית כשאין ערלה, מהיכן מטיפים אותו. האם הוא מטיפ מהעטרה, משום שזהו המקום שהקפידה בו תורה על הסרת הערלה, ולמקום זה נמסרו דיני המילה ושם מתקיימת מצות מילה תמיד. או שמטיפ מתחת העטרה (סמוך יותר לגוף, ובלשון חכמים יש שקוראים אותו מעל העטרה), משום שזהו המקום שבו מחוברת הערלה כשהיא נמצאת, ובמילה רגילה הרי חותכים את הערלה למטה, ונמצא ששם נעשית פעולת החיתוך והוצאת הדם בסתם מילה.

ונראה שמלשונות רבותינו הגאונים והראשונים עולה ברור שיש להטיף מהעטרה (ומ"מ ייתכן דמידי פלוגתא לא נפיק). וכן עולה לדינא מדברי רבותינו האחרונים, וכאשר יבואר בס"ד.

ויש להוסיף בזה טעם מסברא. במילה רגילה, אע"פ שדם הברית יוצא מחלק העור שתחת העטרה שאין חיוב להסירו ואין שמו ערלה (וגם מצד המציאות הוא העור הרגיל של האבר ואינו עוד כפול ונפרד כמו הערלה, ואכ"מ), מ"מ שפיר חשיב דם ברית. והטעם, כיון שחיתוך זה הוא הכורת את חיבור וחיות עור הערלה החופה את העטרה, ודם הברית מתייחס גם לחלק העור הנכרת שכריתתו הוציאה את הדם הזה, ואנו רואים כאן את דם החיתוך של הערלה החופה את העטרה. אבל אין שום עניין בפציעת העור הזה מצד עצמו. ואם כשהוא חותך שם אין החיתוך פוגע בעור הערלה, הרי אין לזה שום משמעות של מילה, והוא מטיפ דם מעור שמותר להשאירו ואסור לפגוע בו משום חובל בחבירו. וסברא היא שאין טעם להטפה זו, והרי זה כמטיפ מן האצבע (והנה, גם עור העטרה עצמו אין שום מצוה להסיר אותו או לפגוע בו, אבל בזה י"ל שמצות מילה היא על המקום הזה, וקיבלו חכמים שאם היא מגולה ועומד מטיפים ממנו דם ברית, אבל המקום שתחת העטרה אין לו שייכות למצוה אלא א"כ עור הערלה מחובר שם, ועיין היטב).



ב.

הטפה מציצים שאינם מעכבים

כשיש רק חלק מהערלה, וכגון שחתכו את רוב הערלה והשאירו ציצי עור, יש חילוק בין ציצים המעכבים לשאינם מעכבים, ונתבאר גדריהם בשו"ע (יו"ד רסד, ה). והנה, המציאות כיום היא שסתם תינוקות הנולדים מהולים יש להם מעט ערלה שהיא בגדר ציצים המעכבים, ויש חיוב לחתוך אותה מדינא. ובוזה אין מצות הטפת דם, אלא חותך את ציצי הערלה ובכך מקיים המצוה. ולפעמים נדירות מאוד ייתכן שיהיה תינוק שנולד מהול ויש לו מעט ערלה באופן שדינה הוא שהיא בגדר ציצים שאינם מעכבים (וכן יש מקרים נדירים מאוד של תינוקות הנולדים ללא ערלה כלל).

ולכאורה כשיש רק ציצים שאינם מעכבים אין כאן מצות מילה, וממילא יש כאן חיוב הטפת דם ברית. ויל"ע אם לציצים כאלו יש שם ערלה או לא. ולשיטת הסוברים שתמיד מטיפים מהעטרה, מסתבר דשפיר דמי להטיף מהם, כיון שהם חופים את העטרה, ומסתבר שכל החופה את העטרה נחשב כמקום המצוה. ואף שאם יישאר ציץ כזה על העטרה אין חיוב לחתוך אותו, הרי גם עור העטרה עצמו אין חיוב לחתוך אותו, אלא שמצות הטפת דם היא להטיף במקום המצוה. ולכאורה ציצי ערלה ששם ראויים ג"כ להטיף, וכ"ש דשפיר דמי. ויש לדון לשיטת הסוברים שתמיד מטיפים למטה לצד הגוף, האם מודו שכשיש ציצי ערלה יש להטיף מהם אף שאינם מעכבים, או שגם באופן זה יורו להטיף מתחת העטרה. והפשטות היא שכשיש מעט ערלה ודאי אפשר להטיף ממנה, ויל"ע עוד. וכעת לא מצאתי גילוי בדעתם בשאלה זו.



ג.

תשובת הגאונים ודברי הרי"ף ועוד ראשונים

בתשובת הגאונים המובאת באור זרוע הלכות מילה (בתוך ה' שבת או"ז ב' סי' צ"ז), וכ"ה בפסקי ריקאנטי (סי' תר"א) שציין לו בב"י יו"ד רס"ח נאמר: 'וכתבו הגאונים סריס גוי דמיגייר אין צריך להטיף ממנו דם ברית הואיל ואין לו גובהה של עטרה אלא נכנס תחת כנפי השכינה כאשר בטבילה'. ע"כ. ומשמע מלשונו שמקום ההטפה הוא בעטרה.

ובתשובה"ג החדשות אופק סימן קיא "וסריס גוי דמיגייר אין צריך להטיף ממנו דם ברית, דדם ברית היכא הוי בערלה בגובהה של עטרה, כיון דעטרה גופה פסיקא, מן היכא מטיף דם ברית, מאזנו או מחוטמו, הילכך לא צריך". וכע"ז בספר האשכול הלכות מילה (אלבק, דף קו עמ' ב) ובמקורות תשובה"ג שצויינו במהד' אופק שם.

והרי זה כמבואר להדיא דמקום ההטפה בנתגייר מהול ואינו סריס הוא בגובהה של עטרה (וראה להלן במש"כ לדחות בספר תשובות איברא).

[והנה, באו"ז כתוב הואיל ואין לו 'גובהה של עטרה'. וכאן הנוסח הוא 'בערלה בגובהה של עטרה'. וביטוי זה צ"ב, שהרי כל העטרה כשרה. ואולי זהו שם בעלמא והכוונה לכל העטרה

שהיא גבוהה, ויל"ע. ושמה יל"פ את הכוונה בזה שכיון שלמראית העין עור הערלה ממשיך ע"ג הגיד (ובאמת הוא עור אחד, ובמקום שכבר אין ערלה תחתיו הרי זה העור הרגיל של הגיד), והחיתוך נעשה למעשה בחלק זה, הדגישו שדם הברית הוא רק דם הערלה החופה את הגובה שהיא העטרה. ועדיין צ"ב קצת].

ומסתברא שהיא אותה תשובה ובחלק מקובצי התשובות נתקצרה". והנה, עיקר תשובה זו הובאה גם בעיטור סוף הל' מילה ובטור יו"ד רס"ח, אלא ששם הביאו רק את מסקנת הדין ולא הזכירו את הנימוק הנזכר. ונמצא שמדבריהם אין ראיה לנידון דידן, ויש כאן רק סיוע מסויים למסורת התשובה, וא"צ לזה אחרי שהיא כבר הובאה באו"ז וריקאנטי שציין בב"י, וכן היא נמצאת בספר האשכול וכו"ל.

והנה, יש נידון בפוסקים מה הוא גובהה של עטרה לגבי ציצים המעכבים ברוב גובה, אם הוא חוט הגבוה המקיף העטרה או שהוא כל כובע העטרה. והדעת נותנת שהגאונים כאן קראו גובה עטרה לכל הכובע, שלכאורה אין שום סברא להצריך להטיף דווקא מהחוט הגבוה, ועדיין צ"ע ק.

ברי"ף שבת (נד, א מדפי הרי"ף) 'הלכך כרבה סבירא לן דאמר חיישינן שמא ערלה כבושה היא וצריך להטיף ממנו דם ברית בחול אבל לא בשבת דמספיקא לא מחללינן שבתא וכן הלכה' והמשיך להביא את תשובת רב האי גאון על הנולד מהול 'כללו של דבר רבנן קמאי במתיבתא הכין אסכימו שצריך להטיף ממנו דם ברית אלא מיהו בנחת וצריכה מילתא למיבדקה יפה יפה בידים ומראית העין ולא בפרזלא דלא ליעייק ליה, ואין מברכין על המילה אלא אם כן נראית לו ערלה כבושה ורואין ונוהרים היאך מוהלין אותו ואם נראית לו ערלה ממתניין לו הרבה שלא יביאוהו לידי סכנה'. ע"כ.

והנה שפתיו ברור מילולו שחובת הטפת דם ברית בנוול מהול היא מספק שמא יש לו ערלה כבושה, והדעת נותנת דמעתה צריך להטיף מהערלה הכבושה עצמה, והיינו ע"ג העטרה ששם היא קרויה ערלה, ועיין (ולולי זה לא מובן איך הערלה מחייבת להטיף ממקום שאינו בדיני ערלה, ועכ"פ היה ראוי שיפרש דבר כזה).

ויש ראשונים שנראה מדבריהם שכל הטפת דם ברית היינו קילוף קצת של עור העטרה, וזה מגלה אם יש ערלה כבושה. והסוברים כן הרי ודאי משמעות דבריהם הברורה שאין שום צורך להטיף דם ממקום נוסף, אלא הדם הנוסף מהקילוף של העטרה הוא דם הברית. ועיקר הנידון הוא למי שסובר שמטיפין הטפה בעלמא, שאז יל"ד שאינו במקום שחששנו בו לערלה כבושה.

אמנם, יש כאן מקום עיון, כי כבר הקשו בזה (במנ"ח ועוד) שאם יש כאן ערלה כבושה מי פטר מלמול כולה. וצ"ל שכיון שלמראית עין אין כאן ערלה ואין כאן מה לחתוך הרי אין לו דיני ערל. ומ"מ הבינו חז"ל שלהטיף דם ברית, כיון שאפשר מחוייב הוא בכך. ומעתה יש מקום לטענה ששוב אין הכרח שמטיפים במקום הערלה הכבושה. אבל לענ"ד המחזור הוא שאם חוששין לערלה כבושה, והבינו חז"ל שצריך להטיף, היינו להטיף ע"י פציעת אותה הערלה,

(א). וידוע שהרבה מתשובות הגאונים שבידינו מקורן בליקוטים מספר העיתים רבו דהאשכול, שספר האשכול עיקרו לקט ממנו, ואכמ"ל בזה.

ולא להטיף מהגיד מתחת למקום הערלה (ולגבי מצב זה שיש כאן ערלה קשה לקבל שמטיפים מהיכן שהדם יוצא במילה רגילה, ועיין היטב). ויעויין להלן בתשובת הר"ש משנ"ץ שנראה שגם היא מלמדת כן.

ד.

ר"ש משנ"ץ באור זרוע

באו"ז סימן צ"ט הובאה תשובת הר"ש משנ"ץ, וביאר שם שמאן דמחייב בהטד"ב אף בשבת הוא משום שודאי יש ערלה כבושה (ומאן דס"ל דא"צ להטיף כלל סבר שכיון שהעור דבוק בבכל הגוף אין לזה דיני ערלה, ורק מאן דסבר דמטיפין ואין דוחה שבת סבר שיש ספק אם יש ערלה כבושה), וכתב 'מתוך הלשון דנקט טפי הטפת דם ברית בגר שנתגייר מהול ונולד מהול משמע דמה זה בהטפת דם בעלמא אף זה בהטפת דם בעלמא ואף על פי שלא נתקיים בו מצות פריעה למילה איתרבי ולא לפריעה'. והיינו, שאף שאם זו ערלה הרי נשארה העטרה מכוסה, מ"מ שפיר דמי, כיון שהטיפו וקיימו מצות מילה. וכלל הדברים נראה שסבירא ליה שמטיפים במקום הערלה הכבושה, ודן שאף שהטיפו דמה של ערלה מ"מ לא נתקיימה פריעה בכך (ואם ההטפה אינה נוגעת בערלה כלל, מה עניין פריעה לכאן, מלבד הקושי איך זה שיש שם ערלה מחייב להטיף במקום אחר).

[ומה שטען מצד שלא נתקיימה מצות פריעה צ"ב, שהרי הנידון הוא על עיקר המילה. ולכא' זה כעין פשטות דברי תוס' (יבמות עא, ב ד"ה לאקושי) שנראה שהבינו שמדין פריעה למדנו את החיוב להסיר ציצים המעכבים. ויל"פ בכוונתם שנקטו שמצות מילה אינה מחייבת גילוי גמור של העטרה ורק חובת הפריעה היא שמחייבת כן. ואמנם זה מחודש קצת, וצ"ת אם אכן זו הכוונה שם וכאן].

ובהמשך דבריו שם: 'זה כמה שנים הביאו לפני תינוק עכו"ם [לכא' צ"ל ערל²] כבן שנה שהיה בשכונתינו שנולד כשהוא מהול ואין לך אדם הבא לקרוע עור המכסה את ראש הגויה עד שתתגלה כל העטרה שלא היה מביאו לידי סכנה כפלי כפלים מן המשוך כי נתמעטו הלבבות וחכמת האומנים ומפני (רבים) [הדחק] אמרתי להטיף דם בעלמא כעין סריטה מראש הגויה (ב) [כ]חתיכת מילה שחותכים בראש הגויה וכד[א]י הוא רב לסמוך עליו בשעת הדחק ופוק חזי מה עלתה ביה ברב אדא בר אהבה דעבר אדרב' ע"כ. והיינו שדן לחוש למ"ד שצריך להטיף ולחוש שהכוונה לקלף, אלא שבמקום סכנה יש לסמוך דסגי בהטפת דם וא"צ קילוף.

וכבר העיר בחזו"א שלכאורה זה סותר למה שכתב לעיל שמשמע שא"צ לקלף וסגי בהטפה, וכנראה לא מכרעא ליה, ולולי הסכנה היה רוצה לחוש ולקלף, ועיין.

ועכ"פ נראה מדברי רבינו שמשון שאם מטיפין, אז הוא מהעור שעל העטרה (והביטוי ראש הגויה הוא החלק שבמקום העטרה, כמבואר להדיא בכל לשונו³). ומשמעות דבריו ברורה, שהוא דן שסגי

(ב). וחוששני שזו הגהת הצנזור שחשב ש'ערל' כאן הוא כינוי גנאי לגויים ודרש להחליפו בעכו"ם, ויש כיו"ב (וכבר מצאו מקום שהצנזור הגיה את הביטוי ערל שפתיים), ויש לברר בכתבי היד (ובמהדורת מ"י הוא כדקמן).

(ג). ולשונו לעיל: 'לקרוע עור המכסה את ראש הגויה עד שתתגלה כל העטרה'. [ובלאו הכי הביטוי 'ראש הגויה' הוא או

בהטפה באותו המקום שדן לקלף בו. ומש"כ 'כחתיכת מילה שחותכים בראש הגויה' הכוונה היא שמצות מילה היא לחתוך את הערלה שע"ג ראש הגויה, ולכן זה הוא מקום המצוה. והנה, הוא דן שם שאם מטיפים בלבד אין זו פריעה, וכוונתו שאף שע"י ההטפה הוא פוצע את הערלה הכבושה מ"מ הוא לא גילה את העטרה (ואם ההטפה נעשית בהמשך הגיד מה שיך בזה פריעה וגילוי הגיד. עוד יש משמעות קצת ממה שהשווה הטפה דגר מהול להטפה דנולד מהול וערלה כבושה, ובפשוטו הוא מעשה אחד בכל פרטיו, אף שאינו הכרח גמור). והדברים מבוארים שמטיפים מן העטרה. ולגוף הנידון אם מטיפין או מקלפין יעויין להלן בס"ד.



ה.

ראבי"ה

בראבי"ה שבת סימן רפ"ה 'והאומן יתפוש בעור שאצל העטרה [לצדו] השמאלית, שנמצאת כל העטרה חוץ לאיזמל, ויטף דם ברית בלא סכנה'. ע"כ. ובפשוטו ר"ל שאוחז את כל העטרה ונוזהר שלא ייגע בה באיזמל, ומטיפ בחלק הקרוב יותר לגוף.

והעירו שייתכן לדחות, לפי שדברי ראבי"ה כאן הם הדרכה מעשית למוהל כיצד להיזהר מלחתוך בלי סכנה. והנה, במילה רגילה דרך המוהלים היא שתופסים את עור הערלה ומותחים אותו, וע"י כך נמנעת הפציעה של בשר הגיד. וניתן לפרש את כוונת הראבי"ה שהוא בא להדריך את המוהל הבא להטף מהעטרה כיצד יעשה, והורה שיתפוס העור לצד שמאל וישאיר את העטרה חוץ לאיזמל (היינו שימתח את העור מעט באופן שיתפוס בין אצבעות יד שמאל את העור, וקצה העור יבלט מבין האצבעות, וירגיש שהבשר כולו מחוץ לבלטיה), ואז יפצע את קצה העור. ומה שכתב 'בעור שאצל העטרה' כוונתו העור שע"ג העטרה, וביחס לבשר העטרה הוא קורא לו כך, ו'נמצאת כל העטרה חוץ לאיזמל' הכוונה שבשר העטרה נמצא מחוץ למקום שאפשר שייפצע מהאיזמל. ע"כ. וכתבו לפרש כעין זה בשם הגאון רא"י ברטלר [זצ"ל]. ויל"ע אם זה פירוש מרווח (ובחלק המעשי ראה הדרכה קרובה קצת בספר אות חיים להרח"א ממונקאטש רס"ג ס"ק ד', והביא שם מש"כ בכורת הברית בזה).

ובאמת יש להעיר, שאם כוונת הראבי"ה ללמד דין זה עצמו שמקום ההטפה הוא למטה הרי אין צורך בכל התיאור המפורט, והיה לו לומר דברים כפשוטם - שמקום ההטפה הוא מתחת העטרה לצד הגוף. ובודאי עיקרו בא כאן להדריך המוהל כיצד לא יזיק לתינוק. והנה, אם עיקר כונתו לומר שייזהר להטף לצד הגוף ולא בעטרה, שזה מסוכן יותר, נראה שג"כ הלשון עמום קצת. ולכאורה יותר מחוור שעיקרו להדריך המוהל לתפוס את העור ולהשאיר את בשר הגיד

לכלל האבר או (וזה העיקר) לעטרה. אבל אין הביטוי הזה מתייחד לחלק האבר הצמוד לעטרה בשום פנים. וכן ודאי אין כוונתו לומר כחיתוך שחותכין באבר, וברור שהוא בא לייחד מקום להטפה.

לעיקר הביטוי ראש הגויה, יעויין תוס' יו"ט הובא בערוך לגר נדה כ"ה שהבין שכל האבר קרוי כך, ומש"כ בערוך"ג שם להשיב על דבריו. ובאמת גם אם נקבל דברי התויו"ט הרי עכ"פ יש ראשונים שקראו ראש הגויה לעטרה, וכאן ברור מהעניין שזו הכוונה. והנה זו ראיה נוספת לדברי הערוך לגר, ועיין.

מחוץ לתפיסה (וכעין שהדריכו גם מוהלי דורותינו בכורת הברית ואות שלום). ואם כנים הדברים הרי י"ל שהמחזור כהפירוש הנ"ל, ועיין היטב.

עוד אפשר לפרש את הלשון 'עור שאצל העטרה' דמיירי בעור ידוע, והיינו כפי ההוה תמיד בנולד מהול שיש עור עבה בתחתית העטרה שהוא שארית הערלה, שזו הצורה המצויה תמיד בנולדים מהולים, שיש להם ערלה קטנה אלא שאינה חופה את כל העטרה (ונולד מהול ממש אינו מצוי כלל וכלל, והרחבנו בזה להלן). וייתכן שלערלה קטנה זו קרא 'העור שאצל העטרה'. ולפ"ז יש מקום לדחות את הראיה מהראב"ה לנידון דידן, ולומר שמייירי כשערלה זו חופה את העטרה מעט, ובוה הזוהיר שלא לחתוך בה כשהיא במקומה וחופה את העטרה, אלא יקפיד להפשיל אותה ולתפוס אותה לצד באופן שלא יהיה חשש לפציעת העטרה, ועדיין יל"ע בביאור זה.

וברם יש לשאול, שא"כ הוא הרי צריך לחתוך עור זה כולו ולא סגי להטיף שם דם ברית. ויש ליישב דמיירי כשהוא בגדר ציצים שאינם מעכבים. והנה, לשיטות שרק רוב גובה של כל הכובע מעכב, הרי סתם נולד מהול הוא בגדר זה, ועיין. וצ"ב בגדרי ציצים המעכבים לראב"ה, וכעת ל"ע [ויל"ד עוד במעט ערלה שראויה לחפות באופן שהוא ציץ המעכב, אבל מפני קטנותה היא חוזרת למטה ואינה נמתחת ולכן אינה חופה. והנה, יש מהפוסקים שלכאורה ס"ל שבחתכו מקצת וחזרה לתחת הגיד וראויה לחפות הוי ערל דאורייתא, ויל"ד כשמבריאתו הוא כך ולא חפה מעולם מהו. וצ"ב. ואיני יודע אם הוא מצוי בנולד מהול, ויש לברר].

ו.

תוס' יבמות ועוד

יש שהביאו מדברי תוס' יבמות מו, א ד"ה דרבי יוסי, וכ"ה ברא"ש ותוס' הרא"ש שם וברי"ו, שכשבאו לדון בגר שא"א להטיף ממנו דם ברית ציירו כשנכרת כל הגיד, וכתבו שגר כזה נכנס לגרות בטבילה לבד, וכאשה. ע"כ. ודקדקו מ"ט נקטו בנכרת כל הגיד הרי סגי שתיכרת העטרה, ומזה רצו להוציא שנקטי הני רבוותא שאם נכרת חצי הגיד או רובו אפשר להטיף בחלק הגיד הנשאר, והוי הטפת ד"ב כשרה, ורק בנכרת כולו א"א להטיף.

ויש להעיר על זה, שאין שום סברא בדבר שתועיל הטפה למטה ממקום חיבור הערלה. וכל מה שטען האבני נזר להטיף למטה מהעטרה הוא רק מצד שמטיפים במקום ששם יוצא הדם תמיד, וכאילו ייחדה תורה מקום זה לדם הברית, אבל המטיף יותר למטה אין שום טעם שיועיל. ומדברי האבני נזר עצמם יש לשמוע שבאופן זה גם הוא פוסל (וכ"כ בפשיטות בשבט הלוי ח, רטז: 'אפילו אלו שעושין למטה מן העטרה כמ"כ כב' בקבלה ממוהלים זקנים, מ"מ פשוט שצריך להיות על העור הפונה ושייך עוד להעטרה לא כאלה שעושין זה כמעט בגיד עצמו שזה לא מהני מידי').

ד). ובאמת שיש אחרונים שקראו הטפת דם ברית לחיתוך זה (כיון שזהו הנצרך בסתם נולד מהול, וגם אינו חיתוך רגיל של ערלה אלא קרוב יותר לפציעה), אבל צ"ב טובא אם אפשר לפרש את לשון ראב"ה על דרך זה.

ה). והנה, בנולד מהול החשש הוא לערלה כבושה וכמבואר גם בראב"ה שם, ואם נפרש שמ"מ ס"ל שמטיפים בחלק העור שתחת העטרה לצד הגוף, הרי כ"ש בנימול שלא כדין או בגר גוי, ששם אין חשש שהערלה קיימת במקומה, ועיין.

ובאמת, שאם נכשיר בכל הגיד הרי ע"כ הטעם הוא שכל האבר נחשב מקום מצות המילה, ונראה שאם כן הוא הרי כ"ש שבעטרה כשר, ואטו העטרה אינה חלק מאבר המילה. ומעתה, אם זו כוונת תוס' הרי שפיר דמי גם במטיף מהעטרה, ועיין (וראיתי מי שכתב שכשמלין אפשר לחתוך למטה הרבה ותיחתך הערלה ואין גבול לדבר, ונמצא שאפשר לחתוך את כל עור הגיד עד הכיס וכך לחתוך את הערלה, ולכן הכל נחשב מקום דם הברית. ע"כ. ולענ"ד אין לחתוך כזה שום שייכות למצוה לא מצד הדין ולא מצד המציאות הרגילה, ורחוק לשמוע שתהיה לזה משמעות בהלכה, ועיין).

וח"א שליט"א העירני שאם נקבל את הדיוק ג"כ י"ל שכוונת תוס' לומר שאם נכרת חצי הגיד אין לו תקנה, לפי שיש לו אבר מילה ואין אפשרות להטיף ממנו דם ברית, ורק אם נכרת לגמרי בזה אמרינן שכיון שאין לו אבר מילה כלל נקבע דינו שאינו בכלל המחוייבים, ודינו כאשה, שאין בה חיוב הטפה. ויל"ע היטב אם ראוי לומר כן. וברם לענ"ד נראה יותר שעיקר הדיוק אינו, וכדלהלן.

ועוד, שנראה רחוק שישמיעו הראשונים דין כזה בהבלעה. ואילו באו ללמד דבר זה היו אומרים שנראה שאם נחתך חצי הגיד או רובו עדיין מועיל להטיף בתחתית האבר, ואם נחתך כולו א"צ להטיף ומתגייר בטבילה. ורחוק שיסתמו כאילו אין כלל נידון ושאלה בזה. ואטו סברא פשוטה היא שאפשר להטיף בגיד צמוד לגוף, שאין המקום שייך למצות מילה ולדם הברית כלל (ורק אם יניח את ההטפה למקום החיתוך, בזה יש מקום לומר שנקטו כן כהנחה פשוטה, ועיין היטב). ויש להעיר שהטור יו"ד רס"ח הביא את דברי הרא"ש בזה ונקט בשמו 'אם נכרת הגיד וכו', ואילו יש כאן חידוש דין גדול ובא ללמד דין בזה היה ראוי שיביאנו כלשוננו.

והמחזור לענ"ד שלא נכנסו כאן כלל לדון כמה ייחתך מן האבר ויוכל להטיף, אלא העמידו מצב של נכרת עור הגיד, היינו הערלה, מול מצב של נכרת כל הגיד, היינו שנחתך גם הבשר, ואין הכוונה כלל לצייר שנחתך יותר ממקום ההטפה. ואל תתמה, שהרי מצאנו ביטוי זה עצמו בדברי רש"י יבמות ע"ה ב' ד"ה 'ואפילו נכרת נמי - כל הגיד דהא תנן אם נשתייר מעטרה מלא החוט כשר אף על פי שנחתך כל שמעטרה ולמטה'. ע"כ. והנה נקט לשון זו עצמה שנכרת כל הגיד, וכוונתו לצייר שנחתך כל הבשר במקום מסויים באבר, ולא שנחתך כל האבר עד הגוף. ושו"ר (בקונטרס הט"ב שבספר אוצר הברית ח"ב) מכתב מהגריי"ק זצ"ל בעל קה"י שכתב כעין זה, וראה מדבריו בהערה¹.

עוד יש להעיר שעכ"פ בדברי תשובת הגאונים הנ"ל שמטיף מגובהה של עטרה, מבואר שצריך להטיף צמוד לעטרה ולא באבר למטה. ואם כונת תוס' להכשיר בנחתך רוב האבר, הרי לכאורה זה שלא כדברי הגאונים.



1. הגריי"ק שם הביא דוגמה לזה, שהלשון נחתך הושט כולו או הקנה כולו בהל' שחיטה מתפרש למצב שהאבר הזה נחתך מצד לצד עד סופו ואין הכוונה למצב שנחתך הושט או הקנה מתחילתו ושלא נשתייר ממנו כלום. ויש לשמוע שגם לשון נכרת כולו שבא כאן הכוונה בו לומר שנחתך הגיד מעבר לעבר. ואף שאינו ראייה ממש ה"ז דוגמא לשימוש הלשון.

ז.

בביאור דברי המאירי

במאירי שבת קלה, א: 'נולד כשהוא מהול צריך להטיף ממנו דם ברית שמא יש שם ערלה כבושה ר"ל מעט עור דק דבוק בבשר שמתוך דקותו ודבקותו ומיעוטו אינו ניכר ולאחר זמן תתפרק ותתכסה העטרה...' 'ומעתה צריך למולו מעט כעין קלפה להטיף ממנו דם ברית...' 'והטפה זו הנעשית מספק ערלה כבושה הזהירו הגאונים לעשותה בנחת ובעיון דק וביד ולא בברזל ואם נראה לו בודאי שיש שם ערלה כבושה הטפתו דוחה שבת'. ע"כ. והדעת מכרעת שאותה 'כעין קליפה' נעשית בעטרה, שהיא מקום הערלה הכבושה. וראה בהמשך דבריו שאין מברכים לפי 'שאין זה ערלה גמורה שתהא הסרתה קרויה הכנסה'. ע"כ. ומבואר שההטפה היא הסרה מסויימת של הערלה הכבושה.

בספר מגן אבות (להמאירי) ענין י"ד דין בדיני הטפה בנוול מהול וכתב 'והטפה זו לפי הסוגיא נראה שהיא מחמת ערלה כבושה, ופירושה, מעט עור דק דבוק בבשר כעין קרום שמתוך דקותו ודבקותו ומיעוטו אינו ניכר ודומה כאלו העטרה מגולית מכל וכל, ושמא היום או לימים תתפרק ותתכסה בו העטרה. וא"כ הטפה זו סביב העטרה לגלותה יותר מעט. ותקנו הגאונים לעשותה בצפורן דרך משמוש וגרירה בצפורן עד שיצא דם ואם מצאו בה כן הרי אית מילה ודאית, ואם לא נמצא הרי יציאת הטפת דם ברית, ולא באזמל'. ע"כ. ולכאורה ביאורו הוא שממשמש וגורר בעטרה, ואם יצא דם ולא מצא ערלה כבושה, יש כאן 'יציאת הטפת דם ברית'. ומה שכתב 'סביב העטרה' אין הכוונה מחוצה לה (ואין לזה שום פירוש), אלא הכוונה לומר שמטיף בהיקף העטרה ומקלף מעט כדי שתהיה יותר גלויה (היינו שאם העור שלה הוא עור ערלה כבוש הרי הקילוף מגלה את העטרה עצמה שתחת הערלה הכבושה). וזה נראה מוכרע מתוך העניין, ועיין.

והמשך דבריו שם הוא: 'ולמוהלי הדור ראיתי שחותכים מעט מן העור הנפרע, ואין נראה כן לפי הסוגיא שמאחר שנפרע העור מעל העטרה מאליו מה לנו ולחיתוכן ואינו אלא כמחתך בבשר ומ"מ אם לא נתגלית העטרה מכל וכל אלא שעדין דבוקה בסוף העטרה ודאי נשלים אותה פריעה ודיו ואין בזה ספק'. ע"כ. וצ"ב מאי קאמר. והנראה יותר בביאורו שמאירי כשיש מעט ערלה סמוך לתחתית העטרה, וכפי שהוא בכל נולד מהול (ואחד מרבבה לא יימצא באופן אחר, וית' להלן), וקרא לזה עור שנפרע מאליו, היינו עור שהוא כמופשל למטה מבריאנתו. ואותם מוהלים היו חותכים מעט מעור זה כדי להטיף דם ברית, ועל זה טען שכיון שאינו חופה את העטרה הרי זה כמחתך בבשר בעלמא. ומ"מ אם הוא חופה מעט בתחתית העטרה, הרי אה"נ שודאי 'נשלים אותה פריעה', היינו שאם הוא חופה מעט יש להשלים את הפריעה ובחיתוך כמנהגם, עד שתהא העטרה גלויה כדינה, ובזה יוצאים גם דין הטפת דם ברית.

והנה, אם הוא בגדר ציצים המעכבים פשוט שחובה גמורה לחתוך ולגלות, אבל אם הוא בגדר ציצים שאינם מעכבים לכאורה אין חובה לחתוך ולהטיף משם, אבל אם עשה כן קרוב דשפיר דמי, ונתבאר במקומו. ומלשונו נראה דמאירי באופן שהוא חובה, ויל"ע.

(ז). לכאורה יש כאן ט"ס, ואולי צ"ל 'יצאנו חובת הטפת דם ברית' או כיו"ב. ועכ"פ נראה שזו הכוונה.

וכנראה אותם מוהלי הדור הורגלו לחתוך בעור העטרה שלמטה, כיון שבאמת כמעט תמיד הוא חופה מעט, ונשתלשלה טעות לעשות כן אף כשאינו חופה.

ולמה שנתבאר הרי עיקר טענתו הוא כעין טענת החזו"א, שאם העור אינו חופה העטרה אין שום טעם לחתוך ולהטיף בו, והרי זה כחותך מבשר הגוף או מן האצבע, ועיין היטב. ולכל הדרכים נראה שאין כאן שום מקור להטיף מהעור הנפשל אחרי הפשלתו, ובודאי שאין מקור מכאן להטיף בגר מהול מעור האבר תחת העטרה לצד הגוף, שהוא 'כמחתך בבשר'.



ח.

כללי מילה לר"י הגוזר

עוד יש שהביאו מספר כללי המילה לר"י הגוזר (שהיה בזמן הראשונים, ואמנם אינו מרבתינו הראשונים הידועים, ולא ידעתי עד כמה סמכין עליה) שכתב (עמ' ל"ו) שבגר מהול צריך להטיף דם ברית 'וטעמא דאית ליה עדיין עור הפריעה'. ע"כ. ויש שהבינו שר"ל שערור הפריעה מופשל למטה ונדבק שם, כפי שהוא בישראל הנימול, ומ"מ צריך להטיף מחמתו, וא"כ צריך להטיף מן העור הזה במקומו, שהוא למטה מעטרה לצד הגוף. וברם נראה פשוט שאין זו כוונתו. והנה מסברא, אם נימול כישראל אין שום טעם שיהיה איזה דין בעור הזה, והוא מתאחה לגמרי עם עור הגוף. ומה זה טעם שכיון שיש לו עור זה לכן צריך להטיף, הרי בישראל משאירים תמיד עור זה, וזו מילה כעיקר מצותה. וכוונתו נראית שדן בערבי מהול וגבעוני מהול, והבין שהם אינם פורעין כלל ומשאירים את עור הפריעה לחפות את העטרה, ובוה אמר שצריך להטיף מעור הפריעה, ועיין.

ויל"ע שאם הוא חופה את העטרה יצטרכו לקרעו ולהפשילו וכישראל הנימול, ואולי הוא סבר שכשמלין את הערלה יש דין לגלות לגמרי, אבל כשגוי בא להתגייר בלי ערלה אין דין לגלות ולפרוע, וצ"ע. ואולי י"ל דאה"נ שצריך לפרוע, אלא שנתחדש שאין די בהפשלה גרידא, וצריך גם להטיף משם דם ברית. ויש להעיר שאם לא יפצעו את העור ויטיפו הרי כמדומה שאין משמעות להפשלה, ובכל שעה יכול יהיה לחזור ולחפות, והוי כמפשיל את הערלה עצמה (בערל גדול קצת, שהיא פרודה לגמרי וניתנת להפשלה), דבודאי הרי זה ערל גמור ולא מידי עבד, ורק ע"י החיתוך יש אפשרות שתתאחה מתחת העטרה. ויל"ע עוד.

ולענין דינא לא שמענו מרבתינו לחלק כן, ונקטינן לדינא שגם אם נימול לגמרי ואין לו עור הפריעה כלל, ג"כ צריך להטיף דם ברית, ועיין.

עוד הביאו מדבריו, וכע"ז בדברי בנו שהעתיק דבריו, שפירשו שערלה כבושה היא שמכסה רק מקצת העטרה למטה. ויש שהבין דמעתה מטיפין שם, ואינו, אלא שר"י הגוזר ובנו פירשו שיש מהתנאים שסברו שכיון שאינה אלא למטה הרי זה מהול גמור, ויש שחששו להחשיבו ערל (ואם מיירי במכסה רוב גובה כו' אין מובן צד הפטור, וצ"ל דמיירי במגולה הכל. ומ"מ כיון שלמטה יש קצת ערלה חששו שמא כבושה היא). ואין כאן שום הכרעה כיצד מלין בחשש כזה. ולגוף הנידון הרי הוא להיפך, שמשמע שם שבחשש ערלה כבושה עוסקין לגלות את הכבוש על העטרה, אבל המכסה

למטה הרי הוא גלוי ואינו כבוש. ונטיית הדברים שם שגם ההטפה נעשית במקום שחוששין שנכבשה הערלה, והיינו על העטרה. אלא שגם זה יל"ע עד כמה הוא מוכרע. ועכ"פ נראה שודאי אין שם ראיה דסברי המחברים להיפך מהגאונים. ויל"ע עוד בכל זה.



ט.

דברי תשובות איברא בבאור דברי קמאי

בספר תשובות איברא להגרי"א הנקין סימן נ"ט (והוא המאמר שנדפס בקובץ קול תורה תשכ"ג), כתב לדחות את משמעות תשובת הגאונים הנ"ל, וטען שאם העטרה קיימת אז 'החלק שלמטה טפל להערלה שלמעלה אבל לא כשאין עטרה, ולא שייך מילה שם כי המילה היא גילוי עטרה'. ע"כ. ולא הבנתי טענתו, ומה שייך טפלות לעטרה מגולה, וכי יש דין לפצוע בעטרה או בנטפל לה, והרי הערלה היא שנצטוו להסירה. ואם הערלה אינה חופה את העטרה כלל ודינא הוא דמ"מ מטיפין מהערלה החופה את האבר שלא במקום עטרה, מניין לומר שיש בזה תנאי שתהיה עטרה קיימת בסמוך. וכל כי האי הו"ל לפרוש, ואיך כתבו כדבר פשוט שא"צ להטיף הואיל ואין לו גובה עטרה, והרי עדיין ניתן להטיף כמו שמטיפים תמיד. והיה להם להוסיף שאף שההטפה אפשרית ואינה בגובה, מ"מ תנאי נוסף יש בדין זה - שיהיה הגובה קיים.

אמנם, גם אם נקבל שיש סברא כזו ונקבל שלשון הגאונים מתפרשת לכך, הרי בתשובת הגאונים שבספר האשכול ועוד מקורות כתוב בטעם דין זה "דם ברית היכא הוי בערלה בגובה של עטרה, כיון דעטרה גופה פסיקא, מן היכא מטיפ דם ברית, מאזנו או מחוטמו, הילכך לא צריך". ולכאורה מבואר כאן להדיא שלא כפירוש.

וגם בלשון זו דן שם וכתב 'הריהו' כותב 'בערלה' ואף שנמתח מאחר העטרה אבל אחר המתחה הוא בגובהה של עטרה, וגם החתך השני הוא ממש בגובהה של עטרה, והפריעה מתחלת תמיד מגובהה של עטרה, ואם יש ציצין בגובהה של עטרה יטיפ בהם... אבל בגיד גופא אין שייך חיתוך והטד"ב כנ"ל. ע"כ. ואינני יודע מה יישב בזה". - ואשר כתב שם מסברא, יעויין לעיל מה שנראה בזה.

ובשם המאירי כתב שהביא מנהג המוהלים להטיף מהעור 'רק הוא חולק שא"צ הטפה בעור שנפרע לגמרי רק אם הוא עדיין דבוק, וזה לשיטתו שאין מצות הטפת ד"ב להלכה אם אין שם ערלה כלל ע"ש'. עכ"ד. והנה הסכים שבדברי המאירי מבואר שאין מקום להטיף מהעור שתחת העטרה לצד הגוף. ומה שדחה שהמאירי לשיטתו, שס"ל שאין הטפה בנימול שלא כדין ובגר מהול, וכל ההטפה היא רק בנוול מהול שיש חשש ערלה כבושה. - הנה המאירי עצמו הביא מהגאונים ועוד מקמאי שס"ל שגר שנימול צריך הטד"ב, ורחוק מאד לומר שהוא נחלק עליהם בשאלה כיצד מטיפים באופנים שלכו"ע צריך להטיף. ועוד שלדבריו עולה שלמעשה טענת המאירי על מוהלי דורו היא למה פסקו כהגאונים, ולא משמע כן כלל, ועיין.

ח. ומה שכתב שנמתח, היינו בערלה רגילה שבשעת החיתוך המוהל מותח את העורלה למעלה, וכן ערלה כבושה כתב שם שלפעמים עומדת למטה וניתן למתוח אותה, יעויין בדבריו לעיל מינה, ואין זה שייך כלל לנידון גר שנימול.

וסוף דבר שלענ"ד נראה ברור מדברי הגאונים והראשונים לא כך, ואיני יודע לבאר דבריו. ויעו"ש שביסס את דבריו על ביאור חדש במהות הספק בערלה כבושה, ולענ"ד משמעות הפוסקים שלא כדבריו, ועיין עוד בדבריו בהערה^ט.



י.

דברי האחרונים במקום ההטפה

מצאנו בכמה אחרונים שביארו היכן מקום ההטפה, וכדלהלן.

בתשובת מהר"ם פרובינציאלו (סי' מ"א, היה מחכמי איטליה בזמן הב"י בערך): 'קטן שנולד מהול וגר שמל בגיותו... צריך להטיף מהם דם ברית ר"ל מן העטרה, וכל מקום שבה כשר להטפת דם ברית'. והנה לנו דברי גאון קדמון שכתב במפורש להטיף מהעטרה.

ויעו"ש פרטים בנכרת ראש הגיד לפ"ו. ויש להעיר שמבואר שם שאם יש סכנה להטיף הרי הוא נכנס לברית בטבילה. ברם, ייתכן שכל זה במצב שבכל אדם בעולם הטפה מראש הגיד במצב כזה היא סכנה, שזה נחשב שאינו ראוי להטפה. וכפי שאפשר להבין שאם יש בשר חשוף אינו נחשב ראוי להטפה גם מפני שאין מושג של הטפה מבשר מפני הסכנה (ומיהו בבשר יל"ד גם מצד שייתכן שרק העטרה המתגלית בהסרת הערלה היא הראויה להטיף ממנה אבל הבשר דינו כבשר הגיד שלא במקום העטרה, ועיין). ונפק"מ למי שסובל מבעיות קרישה או מכשל במערכת החיסונית באופן שאסור להטיף ממנו דם ברית אע"פ שיש לו אבר כשל כל אדם, שלכאורה אין לנו מקור מדבריו לומר שיתגייר בטבילה בלי מילה.

ט). במש"כ שם (בביאור דין נולד מהול) לתאר את המציאות בערלה כבושה, וכתב שלפעמים 'עולה הערלה למעלה יחד עם חלק הנראה כעין מהול' - לא הבנתי מה בכך, ואם ערלה זו אינה חופה את העטרה בגדר ציצים המעכבים מה אכפת לן שבשעת מתיחה היא נמשכת עם העטרה. ומה שכתב שע"י החיתוך 'נמצא שהוא נפרד מהגוף ונמשך עימו עור הערלה שעל גב העטרה' - אם כוונתו לומר שחלק מהעור שהיה נראה כעור טבעי מתברר ע"י בדיקה זו כעור שניתן להפשיל, הרי כפי שהבנתי אין המוהלים מכירים מציאות כזו, ואולי לא זו כוונתו, וצ"ב.

ומה שנראה מדבריו שהבדיקה היא בעור זה ובמקום זה כדי לראות אם יש כאן ערלה כפולה, 'שע"י ההטפה מבררין אם הערלה הוסרה לגמרי או אם נשאר חלק מעוביה או אולי נשאר עור הפריעה כולו או מקצתו' - הנה משמעות הפוסקים הברורה היא לא כך, אלא החשש הוא שהעור הנראה כעור העטרה עצמה הוא באמת ערלה שנכבשה ונצמדה לעור העטרה. וכדברי המאירי שערלה כבושה היא 'מעט עור דק דבוק בבשר שמתוך דקותו ודבקותו ומיעוטו אינו ניכר ולאחר זמן תתפרק ותתכסה העטרה'.

ומש"כ שם 'ואם אחר הבדיקה לא נמצאת שום ערלה על העטרה, פשוט הוא שאין שייך לחתוך בגיד' וכו' עיי"ש. והיינו שאם אין מוצאים ערלה כבושה בבדיקה אין שייך להטיף. ולא הבנתי כלל, ובחשש ערלה כבושה הדין הוא שאף שאין רואים בבדיקה כלום עושים הטפת ד"ב, וכמבואר בדברי הגאונים שבר"ף ובתשובת הר"ש משאנ"ץ באו"ז שם, ואכמ"ל. ועיי"ש שע"פ שיטתו כתב שגם לב"ש שהיא ודאי ערלה כבושה היינו לענין זה שצריך בדיקה אבל אם בדק ולא מצא ערלה הרי 'בטלה לגוף ואינה בכלל ערלה'. והם דברים הצע"ג.

וכן מה שכתב שהערלה 'נמשכת גם להלן לצד הגוף ושייכת קצת להחלק הנימול כשאין מה למול במקום העטרה' (ושע"כ העור שלמטה לצד הגוף שייך הרבה להערלה) - הנה מצד המציאות העור שלמטה מהעטרה לצד הגוף הוא עור הגוף הרגיל, ואין שום הפרש בינו לעור האצבע. וכן מצד הדין אין בו שום דינים ושום גנאי של ערלה. והאבני נזר דן רק מצד ששם הדם יוצא במילה רגילה.

בחידושי ר"מ קזים (תלמיד רמ"ע מפאנו, חי בדור הלבוש והב"ח) לשבת: 'ופלוגתא דרבה ורב יוסף דרבה ס"ל שהנולד מהול אפשר שאין לו ערלה כלל, וא"כ א"צ להטיף ממנו דם ברית, ואפשר ג"כ שיש לו ערלה אלא שלהיותה דקה ודבוקה לבשר נראה כאילו אין לו ערלה והעטרה נראית מגולה... ולפיכך מספיק צריך להטיף ממנו דם ברית, שע"י החתך שיעשה יכיר ויראה אם יש שם ערלה אם לאו ואם יהיה שם ערלה יסירנה'... ע"כ. ומבואר מדבריו שנקט שעושי הטפת דם ברית ע"י חתך ע"ג העטרה.

בספר פחד יצחק (אות ת תנוק) הביא מחידושי מהר"ר גא"ל (גור אריה הלוי) על השו"ע: 'ראוי לעשות הטפה זו מהעטרה כדי לראות אם היא ערלה כבושה דאז צריך להסירה ע"י פריעה וכמ"ש המחבר, דאם היו מטיפים מן העור שבסוף העטרה לא ירגישו אם הוא מהול או אם היא ערלה כבושה, וכ"כ רמ"ף בתשובה מ"א (-ר"מ פרוכניאלו בתשובה הנ"ל שהיתה אצלו בכ"י), וכתב עוד שאם יש קצת עור ובשר חופין העטרה מטיפין משם, עיין מהרמ"ך בתשובה. עוד כתוב בהגה כתיבת יד ממוהר"ר עזריא אלאטינו מפירארא רופא מובהק בשו"ע שלו בסימן זה שסוברים שצריך להטיף הטפה מהעטרה'. ע"כ. מש"כ בתוך הדברים 'שאם יש קצת עור ובשר חופין העטרה מטיפין משם' אולי כוונתו לומר שאם הוא בגדר ציצים שאינם מעכבים אפשר להטיף משם. ויעויין לעיל שכן נראה".

בסידור יעב"ץ הלכות מילה (אות נ"ו): 'נולד מהול... חותך מעט בציפורן בעור של העטרה ומטיף ממנו דם ברית' (בסידורי היעב"ץ המצויים יש הוספות מאוחרות, ובדקתי במהדורות קודמות ועולה שהדברים הנ"ל הם מהיעב"ץ עצמו).

ובמגדל עוז להיעב"ץ (ח, טז): 'הנולד מהול כבר נזכר לעיל שצריך הטפת דם ברית, כתב מהרי"ל שחותך מעט בציפורן, ור"ל בעור שע"ג העטרה'. ע"כ. ולשון זו קצת צ"ב כי הנולד מהול העטרה שלו מגולה ואין 'עור על גבי העטרה', ברם נראה פשוט שהוא קרא לעור של העטרה עור שע"ג העטרה, וכפי שאפשר לקרוא לעור היד והרגל עור שע"ג היד והרגל (והעטרה אינה רק שם לעור אלא זהו השם של חלק זה באבר, ופשוט). וכוונתו להטיף מהעטרה, וכדבריו בסידור.

בדרך החיים (הל' מילה, דיני זמן המילה, אות ג'): 'נולד כשהוא מהול צריך להטיף ממנו דם ברית בעור העטרה במקום המילה'. ע"כ. ומבואר להדיא שעושים את ההטפה בעור העטרה. ויעו"ש בדה"ח שהמשיך: 'ומיהו בנחת וצריכא מילתא למבדקיה טובא יפה יפה שמא יש שם ערלה כבושה'. ע"כ. וגם לשון זו משמע שהוא עוסק כל הזמן בעטרה, ועושים הטפה זו בנחת ותוך בדיקה להבחין אם יש ערלה כבושה, ועיין.

[ומה שכתב 'במקום המילה', לפי העניין נראה שכוונתו היא שהעטרה היא המקום של מצות מילה שמצותה לגלות העטרה, ולא למקום החיתוך, ועיין. וכ"ה הלשון בחזו"א יו"ד סי' קנד אות

י. הגהות גור אריה ממוהר"ר גור אריה הלוי פינצי ממנטובא. נדפסו יחד עם השו"ע במנטובא תפ"א - תפ"ג. הרבה תשובות שלו נמצאים בספרי חכמי איטליה בדור, מהר"ש אבוהב מהר"מ זכות וכו'. הגהותיו מובאות הרבה בספר פחד יצחק למהר"י למפורנטי ורגיל לכנותו מהר"ר גא"ל. בשם הגדולים להחיד"א הובא שמו ושם ספרו, וכן בספריו הביא החיד"א מהגהותיו כמה פעמים. נפטר כנראה בסביבות שנת ת"נ (בשו"ע אה"ע מהדורת פרידמן הדפיסו את ספרו על הדף).

יא. והנה, כמה חכמים מבני איטליה פירשו דעתם בזה להטיף מהעטרה, ונראה שהיה הנידון ידוע בבתי מדרשות שם.

ג' שמקום השרט צריך שיהיה בראש הגויה שהוא מקום המילה'. ע"כ. וראה דוגמא לזה ברש"י יבמות ע' א' ד"ה ואם נשתייר "עטרה היא שורת בשר המקפת במקום המילה, וכ"ה ברע"ב יבמות פ"ח מ"ב. והיינו שקראו לכל הכובע מקום המילה, ורש"י ביאר שהעטרה היא השורה הגבוהה ששם. וחזינן שימוש לשון זה, ותול"מ].

בספר ברית אברהם (להג"ר צב"א אורבך בעל הנחל אשכול¹, עמ' 42): 'הנולד כשהוא מהול ודאי... צרכינן עכ"פ להטיף ממנו דם ברית, והיינו בעטרה במקום המילה, ומדברי ש"ך וט"ז ופרישה משמע קצת שהטפה זו ע"י סכין היא, אבל במהרי"ל כתוב: ר' מנקוט ז"ל היה חותך מעט בציפורן את הנולד מהול כדי להטיף ממנו דם ברית ו[ת] לא מיד'. ע"כ (וראה לעיל בביאור לשון במקום המילה, וייתכן שלקח את הביטוי הזה מהדרך החיים). ומש"כ מש"ך וט"ז ודרישה היינו מט"ז סק"ב וש"ך סק"ה שכתבו שהבדיקה היא בציפורן אבל ההטפה אינה בציפורן. ויעיין שם עמ' 92 בסידור ההלכות בקצרה (19): 'נולד כשהוא מהול צריך להטיף ממנו דם ברית בעור העטרה'. ע"כ.

בספר דברי ירמיהו על הרמב"ם (הל' מילה פ"א ה"ז): 'וצ"ל דע"י הטפת דם הברית יתברר אם הוי ערלה כבושה דאז תתפרד הערלה דאל"כ מאי אהני הטפת דם ברית בלבד אם העטרה נתכסה בערלה כבושה'. ע"כ. ובפשוטו היינו שנקט כהנחה מוקדמת שמטיפין מהעטרה.

בשו"ת אבני נזר (ח"מ סי' קנא) כתב: 'אך יש מקום לומר עפ"י ששמעתי מאדמו"ר הרי"ם זצ"ל מגור בטעם ערלה כבושה שמטיפין ממנו רק מעט דם בציפורן. ולכאורה משום חשש ערלה היה צריך לקלוף כל העטרה. ואמר הוא ז"ל כי באמת ע"כ אינו מזיק, כי לשון כבושה הוא כמו כבוש תחת ידך, אך מ"מ מועילה האי ערלה כבושה להיות נחשבת הטפת דם ברית שצריך להטיף מהערלה, והיכא דליכא ערלה כלל לא נחשב הטפת דם ברית כיון שאינו מטיף מערלה. עכ"ד'. ע"כ. ומתוך הדברים אתה למד דפשיטא ליה להרי"מ מגור (בעל חידושי הרי"ם) שבנולד מהול מטיפין מהעטרה, שהוא המקום שדנים אם יש בו ערלה כבושה, וכמבואר מלשוננו, ויעיין (ברם, האב"נ עצמו ביו"ד סי' של"ד נקט שמטיפין מתחת העטרה לצד הגוף, וית' להלן).

בשו"ת אבני נזר (יו"ד סי' של"ד) הביא מה שהעיר אביו הגר"נ (אב"ד ביאלא מח"ס אגודת אוזוב): 'כיון שצריך הטפת דם לבד איך שוייה [רב] אדא בר אהבה כרות שפכה [שבת קלה ע"א] הלא יכול להטיף בראש העטרה'. ע"כ. ומבואר דפשיטא ליה להגר"נ מביאלא שעכ"פ אפשר להטיף מראש העטרה (וייתכן שהיה פשוט לו שגם מעכב להטיף מהעטרה, ומש"כ 'כול' היינו שיכול להטיף מראש העטרה למעלה באופן שאין בו סכנה, וא"צ להטיף מתחתית העטרה).

ברם, בנו בעל אבני נזר השיב על דבריו וכתב על זה: 'הנה מעשה בא לפני בגר שנתגייר בפרייסין וחששתי מפני הבי"ד ואמרתי להטיף ממנו דם ברית ולהטבילו שנית והסכמנו להטיף במקום חיבור העטרה עם הגיד כי שם יוצא תמיד דם בשעת מילה כשכורתין הערלה ובגוף העטרה רוב פעמים אינו יוצא דם כלל בשעת מילה והטפת דם ברית צריך במקום שדרך הדם

(יב). ויש להאיר, שאף שספר האשכול במהדורת נחל אשכול (היינו מה שאינו נמצא במהדור אלבק) ברור שאינו מקורי ונתחבר בתקופה הסמוכה להדפסת הנחל אשכול, אבל נראים הדברים שהגהמ"ח נחל אשכול זצ"ל קיבל את הכת"י ממישהו והיה סבור שהוא כת"י מקורי, ואכמ"ל.

לצאת בשעת מילה. ע"כ נלע"ד להלכה בנולד מהול ואין ערלה כבושה להטיף לבד במקום חיבור החוט ובניכר ערלה כבושה לקלוף גם בשבת. ושאלתי למוהלים ואמרו כי אינם יודעים כלל מענין ערלה כבושה כי לא נודמן להם. ע"כ.

והנה מבואר שהכריע מסברא ולא הזכיר שום מנהג בזה, ושנימוקו להוראה זו הוא 'כי שם יוצא תמיד דם בשעת מילה כשכורתין הערלה'. ברם, כבר ביארנו לעיל שלענ"ד הסברא לא כך, ודווקא אם הדם הוא דם חיתוך הערלה הרי הוא מתייחס למצות מילה, אבל אם הדם אינו דם חיתוך הערלה אלא מטיף מהאבר במקום שאין בו מצות מילה כלל, הרי הוא כמטיף מהאצבע. ולא הזכיר שום מנהג בדבריו, וכבר נתברר לעיל מקמאי ובתראי שצריך להטיף מהעטרה.

ויש להעיר שבמכתבו הקודם לאביו¹ (ונדפס בחלק חו"מ והובא לעיל) הביא האבנו"ז מדברי החידושי הרי"מ, שנראה מהם שמטיפים מהעטרה. ואולי הוא חילק בין הטפת דם ברית בנולד מהול, שבזה חיישינן לערלה כבושה, ובוזה נראה מהחידושי הרי"מ שמטיפים מהעטרה, ובין הטד"ב בגר שנימול בגיותו או מי שנימול ע"י גוי וכדומה, שבזה אין נידון של ערלה כבושה, וס"ל להאב"נ שיש להטיף מהעור שתחת העטרה. ויש עוד מחברים שחילקו כך (והנה, לשון דבריו בשם החי' הרי"מ 'והיכא דליכא ערלה כלל לא נחשב הטפת דם ברית כיון שאינו מטיף מערלה', וע"כ לא התייחס כאן לנימול בגיותו וכו' שודאי אין כאן ערלה ומ"מ צריך הטפה). ברם, לענ"ד זה מחודש ופשטות הדברים שכל ההטפות שוות. וכן נראה מוכח מדברי האו"ז שהובאו לעיל, וצ"ת.

וכדברי האבנו"ז נזר יו"ד כן הוא בספר כורת הברית (לר"א פוסק למברג תרנ"ג, רסג, יג בקצר ובארוך). אות שלום (לבעל שו"ת מנחת אלעזר, רסג סק"ה), שו"ת לבושי מרדכי² (להגרמ"ל וינקלר אב"ד מאד) ועוד ספרים כיו"ב מסמוך לזמנינו [ויש מחברים שכתבו לחלק, שבתניוק הנולד מהול ההטפה מהעטרה, אבל בגר מטיפים מתחת העטרה לצד הגוף. יעויין בזוכר הברית ומילה שלמה. ולענ"ד זה רחוק. ועיין באו"ז שדימה הני תרי הטפות יעו"ש].

ברם, למה שנתבאר הרי הוא דלא כקמאי וגדולי בתראי, וצ"ע. והנה בדבריהם נראה שלא ידעו על מנהג קדום כדבריהם, והדעת נותנת שמעולם לא היה מנהג ידוע בזה, וכאשר יבואר להלן. וגם לא הביאו דברי כל האחרונים שהורו להטיף מהעטרה, וייתכן שאילו הוו חזו היו מודים לדבריהם בדבר שאין בו ראייה ברורה, ועיין היטב.

ברם יש לציין פרט חשוב הנוגע לדינא, שבספר כורת הברית הנ"ל שם כתב שדיעבד אם הטיף מהגיד יצא (והיינו באם הטיף מהעטרה, כמבואר למעין בכל דבריו שם). וכיון שלהמורים להטיף בעטרה נראה שהוא מעכב ואם הטיף למטה לא יצא, הרי הנכון להטיף בעטרה, שעכ"פ בדיעבד הוא כשר לכו"ע (והנה, האות שלום בזה הביא את עיקר דברי הכורת הברית להלכה, ובודאי אין לנו לייחס לו פלוגתא על הכרעה זו שדיעבד כשר גם בעטרה. והלבו"מ הביא את דברי האות שלום וסמך עליו, ואיני יודע אם

יג). המכתב בחלק חו"מ (סי' קנא) הוא מ-טו אדר ראשון תרמ"ג, והמכתב בחלק יו"ד (סי' של"ד) הוא מיום ג' תזריע תרמ"ג שהוא כ"ה אדר ב'. ולפי העניין נראה שהוא נסוב על התשובה שהשיב אביו למכתב הראשון ואינה מופיעה שם.

יד). שו"ת לבושי מרדכי יורה דעה מהדורה תנינא סימן קסב "והנה תמוה בעיני, וכי לא שכח מוהל שיטיף דם ברית, הלא דבר קטן, ובספר אות חיים ושלום סי' רס"ג דעתו בשם כמה מחברים, הטפה צריך בעור הערלה הנשאר מעטרה למעלה, לא בגיד חלילה, ואין צריך רק טיפה אחת, על כן לא יטיף יותר שלא לשפוך דמו של ישראל בחנם". ויל"ע אם נכנס לברר הלכה זו או שסמך על דברי האות חיים ושלום שציין.

ראה במקור הדברים, ועכ"פ מקור לפסול ודאי אין לנו). אבל באבני נזר סתמא דמילתא שכוונתו שהוא לעכב^{טו}.

בשו"ת אחיעזר (ח"ג סי' כ"ז) דן בנכרי שבא להתגייר לשם אישות באוסטרליה והראבינער קיבלו להתגייר, והמהלים היו שני רופאים ערלים, ומצאוהו מהול, וביקש אותם הראבינער לחתוך עוד קצת ערלה היינו הטפת ד"ב. ודן האחיעזר שם בהרבה פרטים ולא העיר כלום על צורת ההטפה. ע"כ. והנה אם הכוונה שמצאו שהוא נולד מהול הרי מסתבר שהיה כפי המצוי תמיד, שיש טבעת של ערלה החופה את תחתית העטרה, וחתכו 'עוד קצת ערלה' היינו שחתכו את הערלה הקטנה שהייתה לו. וכבר כתבנו שבזה מודו כו"ע שיוצאים בכך (וכמה אחרונים קראו לזה הטפת דם ברית מפני שזה מה שעושים בנולד מהול ואינו מילה רגילה). ולא עסק כלל בנידון דידן. ואם היה הנידון בגוי שנימול ממש בקטנותו מאיזו סיבה, וכפי שמשמע מהמשך התשובה יעו"ש, הרי צ"ב מה כוונת הביטוי 'לחתוך עוד קצת ערלה', ולכאורה אין באדם מהול מקום מסויים או עור מסויים שיש לקרוא לו עוד קצת ערלה. ועשיית שריטה קטנה בעטרה או מתחת העטרה אינה קרויה לחתוך עוד קצת ערלה. וייתכן לטעון שהכוונה שהראבינר ביקש שיקלפו מעט בעטרה, וגם זה נראה רחוק. ועכ"פ נראה שודאי אין מכאן ראיה שהמקום הוא מתחת העטרה^{טז}.

יא.

האם היה מנהג ידוע בעניין

לגבי השאלה אם היה מנהג, הנה נמצא כתוב בדברי מוהלים מומחים רבים מדורות קודמים ומדורנו, שיחד מלו כמה רבבות, וכולם מעידים שלא מצוי כלל וכלל נולד מהול ממש, ומה שקוראים נולד מהול הוא ערלה קטנה כמין טבעת שחופה את החוט הגבוה שבעטרה, וחייבת מילה מדינא. וכפי שהבנתי, המצוי הוא שהוא חופה את רוב היקף השורה הגבוהה (וברוב גובה השורה הגבוהה, ואמנם הוא נידון אם יש תנאי כזה מדינא ואכ"מ), ובמצב כזה נקטינן לדינא שהוא ציץ המעכב, וחוזרין עליו אפילו בשבת ומברכין על מילתו.

ראה בשולחן גבוה ובאות שלום ובזוכר הברית, ובזמנינו בספרים ברית אברהם הכהן^{טז}, אוצר הברית, מילה שלמה, תורת הברית. וכולם מעידים בשם עצמם ובשם מוהלים ותיקים אחרים חבריהם שלא ראו כלל (או שראו פעם אחת) נולד מהול שאין לו ערלה כלל^{טז}.

טו. וכן בתשובות איברא להגרי"א הענקין נראה שפסל אף דיעבד, ובציץ אליעזר הביאם כולם כשיטה אחת, אף שהביא את לשון כורת הברית שדיעבד יצא, וצ"ב.

טז. והנה, בספרי ההלכה והשו"ת מסמוך לתקופה זו מתוארת תופעה מצויה שהמהלים השאירו חלק מהערלה (מפחד פן יפצעו את העטרה) והיה נשאר כעין עור מדולדל, יעויין חכ"א ושו"ת חת"ס, דברי חיים, מהר"י אסאד, כתב סופר, ועוד שדנו אם חייבים לתקן ולחתוך ערלה זו. ומבואר שהיה מצוי לפעמים בדורם שגם אנשים מבוגרים היו עם קצת ערלה. וייתכן להציע אפשרות שגם אותו גר היה נימול בצורה זו וחתכו לו מעט מעור זה. וזה נוח בלשון, וצ"ב בחלק ההלכתי אם להסוברים שאין חובה לתקן יכול החיתוך להיחשב הטד"ב. ויל"ע עוד בכל זה.

יז. באות שלום מעיד על עצמו שמל לאלפים ומעיד כן גם בשם אביו בעל הדרכ"ת ועוד מוהלים. ובספר ברית אברהם הכהן במהדורה ראשונה כתב שכבר מל יותר מרבבה (ובמהדורה שניה הוסיף דברים בעניין ההטפה יעו"ש, ואילו ראה

והנה, מילת גרים לא הייתה מצויה כלל באירופה, שהיה נגד חוקי המלכות וחשש סכנה", וגם הגרים המעטים שם הרי היו ערלים כדרך כל הנוצרים, ולא היה מצוי בזמנם מילה בגויים מטעמים רפואיים כפי שמצוי כיום¹.

ובמצב כזה הרי בפשוטו אין מקום לדבר על "מנהג" בדיני הטפת דם ברית.



יב.

ההוראה בספרי מחברי זמנינו

יעויין לעיל מדברי תשובות איברא שכתב להטיף תחת העטרה לצד הארץ (היינו מחוץ לעטרה בסמוך יותר לגוף), וכוותיה נקט בציץ אליעזר ח, כט. ובאור לציין א' יו"ד י"א הבין שזה היה מנהג גמור וכתב לסייע לזה מתוס' יבמות מ"ו, ויעוין לעיל בזה.

אבל בשבט הלוי ח, רט"ז כתב: 'ומה"ט פשוט דצריך לעשות הטפת ד"ב בעלמא למעלה מן העטרה במקום הברית, ואפילו אלו שעושין למטה מן העטרה כמש"כ כב' בקבלה ממוהלים זקנים מ"מ פשוט שצריך להיות על העור הפונה ושייך עוד להעטרה לא כאלה שעושין זה כמעט בגיד עצמו שזה לא מהני מידי'. ע"כ. ובספר גרות כהלכתה בירורי הלכה ב' תשובת בעל שבט הלוי (מיום אדר"ח אייר תשנ"ז): 'אשר שאל בענין מקום הטד"ב, מעודי פשוט כדעת מרן החזון איש דההטפה במקום שטח העטרה מקום ברית, ומה שדרכי להורות שיתחילו השריטה בקו המבדיל למעלה עד קצה העטרה טעמי דשם עיקר יציאת דם ברית, אבל היסוד הוא כמו"ש

נולד מהול גמור מסתבר שהיה מוסיף פרט זה. ועיי"ש במהדור' שניה שהזכיר שמל כרבבה מיוצאי רוסיה. - הרהמ"ח ר' אברהם הכהן זצ"ל נלקח כעת לבית עולמו בלא בנים במגיפת הקורונה בעוה"ר, תנצב"ה. והשי"ת ירחמנו ויסיר מעימנו חולי ומגפה וימול ליבנו לעבודתו כראוי).

יח). וציינו לפחד יצחק למפורנטי שהביא שני מקרים, ובמילה שלמה בשם המוהל המפורסם הגר"ש מחפוד שראה מקרה אחד. ועיי"ש בשם הגר"י בעלסקי. וראה בשו"ת שארית יהודה להגר"צ בלום סי' קלג שראה בקהילתו בהונגריה מקרה כזה (והעירוני שבספר 'וימל אברהם' של המוהל חכים ורבי הרב אברהם שמואל (סודי) ד"ר נמיר הביא תמונה של מקרה נדיר של תינוק שבאמת נולד מהול לגמרי, וכן מבאר את הדברים, ואינו תחת ידי).

יט). ובספר כורת הברית למברג תרנ"ג, שהוא ממקורי ההוראה להטיף מתחת העטרה לצד הגוף, כתב מאחורי עמוד השער שכל דיני מילת גרים ועבדים 'מדבר רק על זמן המקדש או במדינות שהרשות נתונה מטעם המלך, אבל במדינותינו חלילה לנו להורות מעשה נגד חוקי הקיד"ה' וכו'. ובאחיעזר (ג, כו אות ז') כתב שאחרי הרעוואלוציע (-המהפכה) שהיתה בימי המלחמה הגדולה הותרה הגירות. וכוונתו לפי העניין למלחמת העולם הראשונה, וצ"ל שזו הוספה על עיקר התשובה שנכתבה בתרע"ב (ובגרמניה כבר קודם לזמן זה היה שייך גירות, וכנראה בעוד מקומות במערב אירופה. ובדורות קודמים לא הייתה גרות רשמית בארצות הנוצרים כלל, וכמדימה שכתבו שבהולנד היה אפשר לגייר כבר בתקופה קדומה, וצ"ב).

ובארצות הערביים איני יודע אם הייתה הגרות מותרת, ושם הרי היו הגויים נימולים וכדרך הערבים ואולי היה ביד החכמים שם מנהג ידוע בגדרי ההטפה, ברם כמדימה שגם שם הייתה הגרות אסורה בעונש מוות (לפחות בחלק מהמקומות והזמנים), וצריך בירור.

כ). וראה בתשובת אחיעזר הנ"ל שטרח לבאר שאדם שהוא נימול אין זו ראייה הלכתית שהוא יהודי, ומשמע שלא הייתה תופעה מוכרת של גוי נימול, ועיין.

החזון איש, ומי שעושה כפשטות החזון איש עושה כהלכה'. ע"כ (וראה להלן בהוראתו המעשית מהגרש"א שטרן).

וכן בתשובה"נ (א', תרט"ו) ג"כ נקט לעיקר שמטיפין מהעטרה עצמה (ויעיין בתשובה"נ שדן שבחוט יש אופן שטוב לכו"ע, ושכן ראוי לעשות, וכעת לא עיינתי שם).

בספר גרות כהלכתה להגרש"א שטרן (פ"ג הל' ה'): 'הטד"ב נעשית ע"י חיתוך או עשיית נקב בבשר העטרה, ויש שסוברים לעשותה במקום חיבור העטרה עם הגיד, ויש נוהגים לעשות שריטה בבשר העטרה שיגיע עד מקום החיבור לצאת ידי כולם'. ובהערה י"א הביא את דברי התשובה"נ ש'המקום המובחר הוא בחוט גופא', וכתב על זה 'וכן הנהיג מרן בעל שבט הלוי שליט"א במקומנו'. והביא את הוראת הגרש"א והגרש"א להטיפ בשני המקומות.

בשם הגרש"א יש סתירה בעדויות, ואביא את אשר מצאתי^{כא}. בספר ישיב משה בשם הגרש"א שהעיקר כפי שנהגו, ושלא כהחזו"א, וציין לו הגרש"א שיש מוהלים שמטיפים בשני המקומות וצ"ב. ובספר מבשר טוב להגר"צ רבינוביץ' (אדמו"ר מביאלא ואב"ד לוגאנו, מילה, סי' ט"ז אות א'): 'יצא לי לדבר בדין זה עם מרן הגר"ש אלישיב זצלה"ה ואמר לי שיטתו בזה כדעת החזו"א שצריך לעשות ההטפת דם ברית במקום ראש הגויה'. ובספר מילה שלמה כתב ששאל את הגרש"א לפי השיטה שמטיפים מתחת העטרה לצד הגוף אם צריך להטיפ דווקא במקום שהייתה הערלה מחוברת או שאפשר להטיפ בכל האבר, והגרש"א השיב לו (פרק י"ב הערה 483): 'וז"ל, בעצם כל הענין הזה לא מובן אבל מ"מ כיון שכך הדין יכול לעשות בכ"מ שרוצה עכ"ל'. ע"כ מהספר שם. והיינו שכל הטעם של שיטה זו אינו מובן, ומ"מ כיון שכך הדין אין טעם לחלק (ייתכן שכוונתו הייתה לומר כיון שלשיטה זו כך הדין אף שהוא עצמו לא סבר כן, אבל משאר התשובות שם בשם הגרש"א עולה שהמחבר הבין ממנו שדעתו שעיקר הדין כמנהג העולם. ואולי הגרש"א סבר שיש בזה מנהג גמור הראוי לקבוע בהלכה אף שאינו מובן, אלא שבדברינו נתבאר שלא היה בזה מנהג. ברם לאחרים אמר שהוא סובר כהחזו"א וכנ"ל, וצ"ב בדעתו).

ובאמת לא הבנתי תשובה זו, שהרי כל טעמים של המורים כן הוא מפני ששם יוצא הדם תמיד, ורחוק מאד לומר לפ"ז שיכולים להטיפ במקום שאין דם יוצא משם לעולם. ולגוף הסתירות בדעתו, כמדומה שלפי העניין הרי קרוב יותר שתחילה אמר לסמוך על המנהג, ואח"כ עיין בדברים וחזר בו והורה שהעיקר כהחזו"א, ועדיין צ"ב מה בדיוק סבר. ובספר אוצר הברית (מהמוהל המפורסם ר"י וייסברג) כתב שהגרש"א והגרש"א הורו לו להטיפ בשני המקומות. ועיין בספר גרות כהלכתה בירורי הלכה ג' תשובת הרא"צ ישראלזון בשם הגרש"א (כד סיון תשנ"ז) על מקום ההטפה ועל הנידון אם סגי בנצרך האם נקטינן כהחזו"א, והשיב: 'אין נוהגין כהחזו"א בשני דברים אלו אלא עושים שריטה שיצא דם ממש, וכן עושים שריטה בשני מקומות גם בראש העטרה וגם למטה מן העטרה'. ע"כ (ולעניין מה סבר כעיקר הדין עדיין צ"ב).

כא. יש לציין שהגרש"א העיר כמה פעמים על פסקים והוראות שנדפסו בשמו שלא יצאו הדברים מדויקים, ולא ראה בהם פסקים מוסמכים שלו, ולפעמים הקפיד על הפרסום, וידוע שהיה רגיל לקצר מאד בדבריו, וכמה פעמים גם שואלים ת"ח לא הבינו את דעתו כראוי.

בספר מבשר טוב הנ"ל הביא מכמה אחרונים שסוברים כהחזו"א ונקט שיש להטיף מספק בשני המקומות (ויתחיל את השריטה מלמטה וימשיך לתוך העטרה. ויש להעיר שמצד המציאות ייתכן שיותר נוח לעשות שתי דקירות קטנות בדוקרן וכדומה).

יג.

העולה לדינא

לענין דינא לענ"ד נראה מוכרע שאין לנו לעזוב את דברי הגאונים ופסק הר"ש משאנץ ואור זרוע מפני משמעות דברי הראב"ה (ויעול"ע שגם בדבריו יש מקום לדון) ומפני מה שדנו לדקדק בתוס' ועוד ראשונים. וכן הבאנו מכמה קדמוני אחרונים שהורו כן בפירוש, וכן נקט בתוקף החזו"א^כ, ונראה שיש לתפוס לדינא שמטיפים מהעטרה.

כב). ראיתי מכתב מהמוהל הרה"ג ר' חיים (ב"ר שלמה) מילר שכותב: 'במשך רוב השנים נהגו כפסקו של החזו"א לעשות הטפת דם ברית בגוף העטרה. אך בערוב ימיו פנה למוהל המפורסם הרב ישראל יצחק שקול מפ"ת ואבי זצ"ל היה נוכח ופסק להם שצריך לעשות הטפת דם ברית בחיבור שבין הערלה לפריעה. דהיינו מתחת העטרה, ואכן נהגו מאז כך' (קובץ אסיא קא-קב, עמ' 15). והנה יל"ד טובא אם יש נאמנות לעדות כזו, שאדם מעיד שפוסק חזר בו בע"פ מהוראה שפירסם לרבים בספר, והחזו"א עצמו (בקונטרס השיעורים) כתב שאין נאמנות בכה"ג והביא מדברי בן הנוב"י בנידון כזה, ויל"ד בזה ואכמ"ל (וכאן הוא עד מפי עד ולא שמע בעצמו). וכלשון החזו"א עצמו (שם): 'ואם... והנו"ב חזר בו, הלא היה כאן ענין בעל ערך כביר, שהרי קבע בספרו הוראה לכל ישראל ונתחדש לו שהוא טעותא, והיה ראוי למעשה כבירה ליתן לפרסום חזרתו, וכי כך היא המדה... והנה כאן הוא נוגע לחלות הגרות בהרבה גרים, ולא ידע אדם מ'חזרה' זו, וכל תלמידיו המובהקים הורו ומורים להלכה ולמעשה שמטיפים מהעטרה, ולא שמע אף אחד מהם מעולם שחזר בו. והדעת נותנת שאם לא השאיר החזו"א דברים בכתב שחזרו בו, וגם אין אחד מתלמידיו המובהקים שיודע מזה, הרי חזקת הדברים שלא הבינו את דבריו.

ויש להציע שאולי הורה להם החזו"א להטיף בתחתית העטרה סמוך למקום חיבור העטרה לגוף (והוא בתחתית החוט המקיף), אם מפני שמבחינה בריאותית הוא יותר טוב, וצ"ב, או בהנחה שבזה יודו כו"ע דשפיר דמי (ועיין בדברינו להלן לדון בחלק ההלכתי). והנה, מקום ה'חיבור' של הערלה לפריעה' הוא מתחת העטרה וצמוד למקום החיבור שבין העטרה לגוף, וייתכן שהחזו"א התכוון למקום זה, וצ"ב עוד בהצעה זו (המילים 'דהיינו מתחת העטרה' שבמכתב נראה שהם הוספה מאת הכותב כדי לבאר את הבנתו בדברים).

ניסיתי לברר מה שמע הרי"י שקול, ושאלתי את נכדו המוהל הגרא"ד גרינמן (בן הג"ר שמריהו, שהיה חתן המוהל רי"י שקול) ששימש את סבו בענייני אומנות המילה, ואמר לי שדיבר עם סבו בעניין הוראות אחרות מהחזו"א וכו', ולא שמע ממנו דבר על הוראה כזו (ואמר לי שהוא הטיף מהעטרה לפני הגר"נ קרליץ (שליט"א) בהוראתו, וכן ידוע לו מהגר"ח קנייבסקי שליט"א). ושאלתי עוד את בן אחיו של הרי"י, המוהל ר' מאיר שקול שיחי', ששימש אותו הרבה בכל ענייני המילה, ואמר לי שכמדומה לו ששמע ממנו את הוראת החזו"א להטיף מהעטרה היכן שהוא המקום המחופה בערלה, ועכ"פ מעולם לא שמע ממנו שום דבר על חזרה מהחזו"א (כן שאלתי עוד לחתנו ולנכד נוסף ואמרו שלא שמעו ממנו כלום בעניין, אלא שאין להם ידי באומנות המילה וייתכן שלא נודמן לו לומר להם הוראה מחודשת זו). ואם כי לא ראינו אינה ראייה, הרי רחוק מאד שלא סיפר דבר זה לתלמידיו ולבני משפחתו שהיו ממוסרי תורת החזו"א. והדעת נותנת בבירור שנפלה כאן איזו אי הבנה, אבל לא הייתה כאן חזרה.

וכבר הבאנו לעיל שהחזו"א עצמו כותב שצ"פ ההלכה אין נאמנות לומר שחכם חזר בו בכה"ג. ועכ"פ לעניין הלכה נראה שאין בכך לרעע את ההוראה להטיף מהעטרה שהיא הוראת הגאונים. ולענ"ד זו השיטה העיקרית בהלכה זו גם לולי דברי החזו"א, וכפי שנתבאר בדברינו.

ומ"מ, לעניין מעשה, אחר שרבים נתרגלו להטיף למטה לצד הגוף, וגם יש משמעות כזו בראב"ה, הרי אף שמעיקר הדין נראה לענ"ד שא"צ להטיף שם, מ"מ סברא היא שניחותא היא לגר ולתינוק שתהיה הטפתם לכו"ע, ובגר הלא ייתכן שיהיו שיתעקשו להצריכו הטפה נוספת או לפקפק בגרותו, שזה צער גדול ולפעמים יוכל להיות בגדר מעוות לא יוכל לתקון על העבר, וההטפה עצמה כשנעשית כראוי כמעט אין בה צער וסכנה, ולכן מסתבר שמהנכון והראוי להוסיף על ההטפה דדינא עוד הטפה למטה לצד הגוף, לצאת ידי הרגיל. ויעויין לעיל בדברי הפוסקים בדורנו שכמה פוסקים הורו להטיף בשני המקומות.



יד.

במטיף מתחתית העטרה אם שפיר דמי לשני השיטות

אם צריך להטיף מהעטרה, מסתבר מאד שגם אם הטיף בתחתית העטרה למטה הוי הטפה כשרה. ואפילו אם נאמר שאם נשתיירה ערלה בגובה כזה הרי ציצים שאינם מעכבים (ובאמת שאם יש רוב היקף בפשוטו הוי ציצים המעכבים אף בקו דק ואכ"מ), היינו לפי שרובו נימול ואין בו מקום חשוב של ערלה, אבל ברור שגם המיעוט הוא חלק ממקום המצוה. והרי אם יהיה ציץ זה חלק מרוב היקפה וגובהה של עטרה הוא מצטרף לתת שם ערל מדאורייתא (ואכן כשלא סילק ידו חוזר לחתוך ציצים אלו אפילו בשבת), ועיין.

ומסתבר שאפשר להטיף גם במקום חיבור העטרה לגוף, אף שמקום זה הוא כיסוי של צד העובי של העטרה ולא של צד האורך שלה, ועור הערלה עיקרו לאורך ויל"ע אם הוא מתייחס לרוחב, שקרוב לומר שכל העטרה חייבת בגילויי ושללא להתכסות בערלה, ומסתבר שמצרפים שטח זה למדידת רוב גובה והיקף (בין אם הוא רוב גובה השורה או שהוא רוב גובה כלל העטרה, ואכ"מ לבאר את השיטות בזה).

ויל"ע מה הדין בזה לטענת האבני נזר ודעימיה שצריך להטיף מהמקום שממנו יוצא הדם תמיד. וייתכן שבזה יודה האב"נ דשפיר דמי, כיון שאם יחתוך במילה רגילה עד שם הרי קיים את המצוה בכך (כיון שלא השאיר חוט החופה רוב גובה העטרה, והיו ציצים שאינם מעכבים), וא"כ גם מי שרוצה להטיף במקום הכשר לחיתוך שממנו יוצא דם תמיד הרי יכול הוא להטיף משם. ויש לדון בזה, לפי שאם חותך שם ומשאיר ציצים שאינם מעכבים הרי הדם נוטף מהחלק של עור הערלה הנשאר, אבל כעת הוא בא להטיף מעור העטרה עצמה ואין שם עור ערלה כלל, ומעור העטרה הרי אין הדם נוטף גם כשחותך שם. ומ"מ ייתכן דשפיר דמי, לפי שי"ל שעיקר הגדר הוא בחלק האבר שבו הוא מטיף, וכל מקום הכשר לחיתוך כשר להטפה (ואין הכרח שיטיף מעור הגוף שהייתה הערלה מחוברת אליו). וצ"ת בזה. ואם נסכים שלהאב"נ שפיר דמי הרי כשמטיף שם הוא מועיל לכו"ע, ועיין.



טו.

בעיקר הנידון אם מטיפים או מקלפים

יעויין לעיל באו"ז שדן שאולי צריך לקלף מעט, ומשמע שכשאפשר חשש לזה, ובמקום סכנה הקל שא"צ לקלף וסגי להטיף, והזכיר שצריך אומנות לקלף יעו"ש. וראה במאירי שבת ק"ל א' 'ומעתה צריך למולו מעט כעין קלפה להטיף ממנו דם ברית', וכע"ז במגן אבות עניין י"ד יעו"ש. ואמנם בש"ר לא מצאנו זה, והמשמעות ברורה שרק מטיפין, וכ"ה המובן בפוסקים, ובתשובת הר"ש שבאו"ז צידד בזה ואסיק שבשעת הדחק יש להקל. ולכן נראה דלדידן יש להקל ולהטיף בלבד. וכדומה שכן המנהג כיום בכל ישראל, שרק מטיפין ואין מקלפין.

טז.

הוראת החזו"א בנצרר הדם

בחזו"א (יו"ד קנז, ג): 'והשרט אין לו שיעור דאין צריך הוצאת טיפת דם בפועל אלא כל שנצרר דם כל שהו כדרך שרט בעור דק שבדק סגי'. ע"כ. ורבים הבינו שכוונתו לומר שאם נצרר הדם תחת העור שפיר דמי. ויש שנחלקו על הוראה זו וטענו שצריך הטפת דם בפועל.

והנה, לגוף הנידון קרוב לומר שנצרר הדם נחשב הטפה, שהרי לעניין מלאכת חובל בשבת ולעניין חיוב מיתה בחובל באביו זה נחשב שהוציא דם²¹. והעניין שבאמת הדם יוצא, והוא כנוס מתחת העור ככנוס בכיס, וזה נחשב שהוציא את הדם. ומעתה, גם לעניין מילה שפיר נאמר שזה כמוציא דם ואוסף אותו מתחת העור. ומניין להמציא גדר חדש שצריך שיהיה דם גלוי לאויר העולם, ועיין היטב.

ברם, נראה יותר שלא זו כוונת החזו"א בדבריו. וכמדומה שלמעשה רחוק מאוד לצייר את השאלה הזו, שכדי לגרום לנצרר הדם שהוא שטף דם תת עורי אנו צריכים למכה יבשה בלי חיתוך של פני העור, ושתהיה מכה חזקה שיש בכוחה להוציא דם מהבשר אל מתחת פני העור. ואין יעשה כן המוהל עם מחט או סכין של מילה. וכמדומה שזה דבר רחוק ואינה שאלה מעשית כלל, ואינו נעשה כלל ע"י 'שרט בעור דק שבדק'.

כג). לגבי מלאכת חובל, כן מבואר בשו"ע (או"ח שטז, ח), ולגבי חובל באביו מפורש כן במכילתא דרשב"י בשמות פרשת משפטים. ויעויין רש"י שמות (כא, טו) לגבי מכה אביו שכתב: 'ואינו חייב אלא בהכאה שיש בה חבורה', ולהלן שם (כא, כה) כתב 'חבורה, היא מכה שהדם נצרר בה ואינו יוצא אלא שמאדים הבשר כנגדו'. ע"כ. ואף ששם הוא לבאר פסוק שנאמר לגבי נזיקין, הרי נראה שע"כ שמעת מינה שזהו פירוש חבורה לגבי חובל באביו. ויעויין ירו' סנהדרין פ"א ה"א שיש שפירשו שזהו הספק שם, ואין שם פשיטותא. אמנם במראה הפנים שם דן שמשמעות הבבלי שחייב. שו"ר בכמה אחרונים שדנו בה, ובשו"ת מהר"י אסאד (א, עז) נתחבט בזה, ברם בהעמק שאלה להנצי"ב (שאלתא ס') הביא מהגהות הרד"ל שפשוט לו לחייב, וכ"נ בביאור הח"ח לתו"כ, וכן במנחת יצחק (א, כז) נקט לחייב ע"פ המראה הפנים הנ"ל. וראיתי מצינים לעוד אחרונים שכתבו כן (יש שכתבו שתלוי בטעם הדין שחייב בשבת בנצרר הדם, ולשיטת רוב הראשונים וכן הוא במ"ב שהוא משום חובל ונטילת נפש הרי הוא הדין בחובל באביו, ויעויין עוד בשו"ת בית אפרים או"ח כ"ב).

והמחזור בעיני שכוונת החזו"א לומר שכשאמרו הטפת דם א"צ שיהיה הדם מטפסף ונוזל ויוצא ממקום החתך לחוץ אלא די בכך ששורטים שריטה דקה ביותר ורואים בעין שמקום השריטה מתאדם, ואף שלא מצטבר שם דם בכדי טפסף, כבר יצא ידי חובת ההטפה. ולזה קרא החזו"א 'נצרך הדם' היינו שנצרכה כמות דם כל שהוא בשריטה. וקמ"ל החזו"א שכיון שברור שיצא דם הרי נתקיימה הטפת דם ברית. ועיין היטב.



נספח

מתוך מכתב תגובה בדין הטפת דם ברית

באסיא חוברת קא נתפרסם מאמר, ובתוך הדברים דן בדין מקום ההטפה בדם ברית. בדברינו לעיל יש התייחסות לרוב הנקודות שנכתבו שם, ואציין את עיקרי הדברים בקצרה בפרט ביחס לסיכום שבעמ' 12 שם.

א. לגבי המנהג – הנה האבני נזר לא הזכיר כלל שיש מנהג אלא שמעשה בא לפניו 'והסכמנו' להטיף במקום חיבור העטרה עם הגיד (אולי כוונתו לומר שהוא ובית דינו הכריעו כך). וכן בכורת הברית ובאות שלום ובלבושי מרדכי לא הזכירו שום מנהג. וכמדומה שהראשון שאפשר להבין מדבריו שיש 'מנהג' הוא החזון איש שכותב שההלכה נשתכחה ומטיפים שלא כדין. אמנם אין כוונתו כלל לומר שיש לראות בזה מנהג המחייב הלכתית, ואדרבא.

ובאמת שהדעת נותנת שמעולם לא היה בזה מנהג קדום, כי נולד מהול שמדינא אין לו ציצים המעכבים אינו שכיח אפילו אחד לרבבה, ואכמ"ל. וכן מילת גרים שנימולו ודאי לא הייתה שכיחה כלל, שברוב אירופה הייתה הגרות אסורה ע"פ החוק וכו', וגם מעט הגרים אשר נתגיירו הרי היו ערלים, והתופעה של גויים שנימולו לא הייתה שכיחה כלל.

האבני נזר דן על גר שהיה נידון שמא מילת הגרות שלו לא נעשתה כדין ולא דן על נתגייר כשהוא מהול, והכורת הברית ודעימיה דנו אם יארע נולד מהול לגמרי שהוא דבר נדיר מאוד וכנ"ל, וכן נימול ע"י גויים או ביום השביעי או בלילה הם מקרים נדירים.

ב. לגבי רשימת הראשונים שהוזכרה בספר אוצר הברית ושצינו אליה במאמר שם – נפלו כאן טעויות מצערות.

א. הרא"ה – ככל הידוע לי אין בעניין זה שום ידיעה מדברי הרא"ה. וברור לי שמקור הטעות במי שלא קרא נכון את דברי הציץ אליעזר. וזה לשון שו"ת ציץ אליעזר חלק ח' סימן כ"ט (מפריקט השו"ת וכן הוא בנדפס): "והשכיל לבאר זה הדק – היטב, שהטד"ב אינו בראש הגויה וגם להביא דברים מפורשים בזה מדברי הרא"ה, כמדברי הראב"ה שבת פר"א דמילה סי' רפ"ה, ומהמאירי בספרו מגן אבות ענין הי"ד, הגרי"א הענקין שליט"א בירחון קול תורה טבת – שבט תשכ"ג...".

והיה מי שראה את הביטוי: דברים מפורשים בזה מדברי הרא"ה – (שהכוונה בזה: מדברי הראשונים), וחשב שהכוונה מדברי הרא"ה, ולהד"ם. ומלבד שהדברים מבוארים מעצמם הרי

כמוכן שבדברי הגרי"א העניקין שצ"י שם אין שום מובאה מהרא"ה (וראה במאמר שם עמ' 11, ודו"ק).

ב. ראבי"ה - יעויין בדברינו שלא ברור שזו הכוונה בדבריו, ועכ"פ נראה שלעניין הלכה למעשה א"א כלל לדחות ע"פ זה את המשמעות הברורה שבגאונים ובאו"ז ועוד.

ג. מאירי - מקור זה צויין כבר בציץ אליעזר שם אבל לענ"ד יש להעיר טובא.

המאירי כתב בספר מגן אבות ענין יד: "ולמוהלי הדור ראיתי שחותכים מעט מן העור הנפרע, ואין נראה כן לפי הסוגיא שמאחר שנפרע העור מעל העטרה מאליו מה לנו ולחתוכן ואינו אלא כמחתך בבשר ומ"מ אם לא נתגלית העטרה מכל וכל אלא שעדין דבוקה בסוף העטרה ודאי נשלים אותה פריעה ודיו ואין בזה ספק".

הגרי"א הנקין הבין ש'מוהלי הדור', שעליהם התלונן המאירי, סברו שמטיפים מתחת העטרה לכיוון הגוף. ונמצא שדעתו של המאירי שחלק עליהם היא להיפך. אלא שכתב הרב הנקין לדחות הראיה בטענה שהמאירי לשיטתו בנושא אחר יעויין שם (ולענ"ד תירוץ זה הוא דוחק גדול, וכפי שנתבאר בדברינו בפנים). וכיון שהחליט הרב הנקין שאין ראיה מדעת המאירי עצמו - נסתייע ממעשי מוהלי הדור שהזכיר המאירי.

ונמצא שאין זו דעת המאירי אלא המאירי סובר להיפך, ויש כאן רק הסתייעות ממעשי מוהלים שהזכיר המאירי ושלל את הנהגתם. ויעויין בדברינו מה שיש לדון בנימוקם של אותם מוהלים, ושאלו הכרע שסברו שמטיפים שלא מהעטרה.

ד. כללי מילה לר"י הגוזר ובנו - מלבד שאין אלו ראשונים מוכרים, עוד נראה שאין זו כוונת הדברים שם, ונתבאר בדברינו.

ה. דעת התוס' ביבמות שהובא בהערה - יעויין בדברינו שנראה שא"א ללמוד הוראה זו מדברי התוס', ושגם אם נקבל הדיוק הזה הרי בפשוטו יעלה שדעתם שכל מקום באבר כשר להטפה וכולו נחשב מקום המצוה, ולכאורה לפ"ז הוא הדין שגם בעטרה שפיר דמי.

ג. לגבי דעת הגאונים, לענ"ד בדברי הגאונים הוא כמפורש, והרחבתי בדברינו, וכן במאירי הוא כמפורש.

ד. לרשימת האחרונים יש להעיר שמגדולי האחרונים, ר"מ פרובינציאלו, יעב"ץ, דרך החיים, פחד יצחק (להגר"י לאמפורנטי) בשם מהר"ר גא"ל (ר' גור אריה הלוי) ועוד נקטו שמטיפ מהעטרה, ונתבאר בדברינו (בחלק מהם יש מקום לדיון, וכמו שנתבאר שם). וראה להלן אות ז' דעת פוסקים בדורנו שמורים להטיפ מהעטרה.

ה. בדעת האחיעזר - לענ"ד אין מקום להביא מדבריו ראיה שלא להטיפ מהעטרה, ונתבאר בפנים.

ו. בדעת הגר"י רייכמן - גם כאן נפלה טעות מצערת. הגר"י רייכמן דן תחילה שאין להטיפ מהעטרה (ודלא כהחזו"א) ואחרי שראה דברי הגאונים חזר בו ופסק כדבריהם, ולא כמו שצוטט בשמו את תחילת דעתו.

(כד). ראה פרטים עליו בדברינו לעיל.

ז. עוד יש להעיר הערה חשובה מאד, שחלק מהאחרונים שהובאו שם כחולקים מודים שדיעבד אם הטיפ מהעטרה שפיר דמי.

כורת הברית - כתב שדיעבד ההטפה חלה גם בעטרה, והאות חיים הביא עיקרי דבריו בלי להוסיף דבר, ונראה פשוט שסתמא דמילתא שהסכים גם לפרט זה שלא הביא שם. הלבושי מרדכי הוא ציטוט מהאות חיים.

האבני נזר - בדבריו אכן י"ל שמעכב דיעבד, ואמנם נראה שם שאביו (אב"ד ביאלא ומחבר אגודת אזור) לא סבר כך. לגבי נולד מהול מבואר בדבריו בשם החידושי הרי"מ שהוא בעטרה, ונתבאר בדברינו.

ח. והנה הגר"ש וואזנר והגר"מ שטרנבוך בתשובות והנהגות פסקו עיקר הדין להטיפ מהעטרה וכן הוא בספר גרות כהלכתה של הגרש"א שטרן. וכן היה מורה ובא הגר"נ קרליץ זצ"ל וכן נהגו בבית דינו (שהוא מבתי דינים היותר חשובים בגרות). והגאון האדמו"ר מביאלא (אב"ד לוגאנו) פוסק שמעיקר הדין צריך להטיפ בשני המקומות.

ט. לגבי הטענה מסברא, יעויין בדברינו שביארנו סברת החזו"א, וכן השבט הלוי והתשוה"נ הורו כך גם מסברא.

י. בדעת הגרש"ז אורבך - במה שנכתב שם שהוראתו להטיפ בשני המקומות אינה מעיקר הדין לא הובא שם כל מקור והוכחה לדבר זה, וצ"ע.

יא. מה שטען על החזו"א ש'הרחיב את ההשוואה' בין נולד מהול לנתגייר מהול - לענ"ד סתימת כל הפוסקים מלמדת שאין שני סוגי הטפות, ואילו היה חילוק היה דבר כזה צריך להופיע באיזה מקום. הפוסקים לא אמרו כלום בשאלה היכן מטיפים מלבד ההוראה לקלף וכו' שנמצאת בחלק מהפוסקים, שמשמעותה היא שמטיפים בעטרה, ובודאי שהפשטות היא שזה מקום ההטפה גם בנימול שלא כדין ובגר שנימול בגיותו. וטובה סתימתם של ראשונים כדברי הבית מאיר הידועים.

[מה שצויין שם למי שניסה לפרש את האור זרוע שאין כוונתו להטיפ מהעטרה - לענ"ד בדברי האו"ז בהקשרם אין לזה מקום כלל, ונתבאר בדברינו].

יב. לעניין הלכה, נראה שהשיטה העיקרית בראשונים ובגדולי האחרונים היא להטיפ מהעטרה, ובפרט וביותר כאשר חלק מהאחרונים שנחלקו הודו גם הם שדיעבד אם הטיפ מהעטרה שפיר דמי²⁶. ולעניין מעשה נראה שהנכון להטיפ משני המקומות כדי למנוע צער ועוגמת נפש בעתיד, וכאשר הורו חלק מגדולי ההוראה בדורנו.



(כה). וראה בדברינו בפנים לגבי הטענה שהחזו"א חזר בו.

הרב בניהו דיין

מח"ס שו"ת דברי בניהו לב חלקים

האם מותר לכהן לטוס מעל קברי קראים

בס"ד יז טבת תשפ"א

לכבוד הרה"ג ר' אלחנן פרינץ שליט"א, רב פעלים לתורה ולתעודה ומקים עולה של תורה במסירת שיעורים בהלכה ובאגדה, מחבר שו"ת אבני דרך טו חלקים.

בדבר שאלתו שעיריית ירושלים מתכננת לכנות רכבל שייסע מגן הפעמון עד שער האשפות, האם יהיה מותר לכהנים לנסוע בו, שכן הוא יעבור מעל בית הקברות של הקראים.



א.

הנה, לענין אם גוי מטמא באהל דנו בזה הפוסקים. הב"י (סימן שעב) כתב קברי גוים כתב הרמב"ם שמותר לכהן לילך עליהם. בפרק ג' מהלכות אבל (ה"ג) ובפרק א' מהלכות טומאת מת (ה"ב-ג) כתב שהגוים אין מטמאים באהל אבל מטמאים במגע ובמשא, וטעמו מדגרסינן בפרק הבא על יבמתו (יבמות סא.) היה רבי שמעון בן יוחאי אומר קברי גוים אינם מטמאים באהל שנאמר (יחזקאל לד לא) ואתנה צאני צאן מרעיתי אדם אתם אתם קרוים אדם ואין אומות העולם קרוים אדם, כלומר וגבי טומאת אהל כתיב (במדבר יט, יד) אדם כי ימות באהל ומשמע בסוף פרק המקבל (ב"מ קיד.) דהלכתא כותיה דקאמר התם אשכחיה רבה בר אבהו לאלהו דקאי בבית הקברות של גוים אמר ליה לאו כהן הוא מר מאי טעמא קאי מר בבית הקברות, אמר ליה לא מתני מר סדר טהרות דתניא רבי שמעון בן יוחאי אומר קברי גוים אינם מטמאים וכו'. אבל התוספות כתבו שם (אמצע ד"ה מהו) דאלהו מדחי דחי ליה לרבה בר אבהו דלא קיימא לן כרבי שמעון בן יוחאי, אלא כרבן שמעון בן גמליאל דסוף אהליות (פ"ח מ"ט) דאסר מדורות הגוים משום אהל וטעמא דאלהו משום דברוב ארונות יש בהו פותח טפח, ויש מקומות שלא גזרו כגון לצאת לקראת מלכים וכיוצא בו, ומ"ש רבינו בשם הרא"ש בתשובה. הוא בכלל ל' (סי' א), והגהות מיימוניות כתבו בפרק ג' מהלכות אבל (אות ב) בשם ספר יראים (סי' שכב דף קפ.) דהלכה כרבי שמעון בן יוחאי וכיון שאין טמאין באהל אף במגע ובמשא לא מטמאי, והביא ראיה מתורת כהנים, וכתב בסוף דבריו ושמעתי שיש אוסרים כהנים במגע ומשא מתי גוים, ואני כתבתי הנראה לי, והמחמיר תבא עליו ברכה והמיקל לא הפסיד, וכתבו ההגהות עליו אמנם כדברי המחבר רבינו (הרמב"ם) משמע בפרק הבא על יבמתו (שם) דגרסינן נהי דמעטינהו קרא מאהל ממגע ומשא לא מעטינהו עכ"ל. ולענין הלכה נקטינן להחמיר.

חזינן שדעת הרמב"ם ועוד ס"ל שאין הגוי מטמא באהל, ולכן אין קברי גוים מטמאים ויכול כהן להיכנס לשם. וכן דעת הרמב"ן בחידושו ליבמות (סא.) וכן דעת הרשב"א שם שאין הגוי מטמא באהל ע"ש. וכ"כ בשו"ת הרשב"ץ חלק ג (סימן שכג) שנהגו הכהנים להכנס בקברות הגוים

כדעת הרמב"ם, ורבינו פרץ היה נזהר מלהכנס בבית הקברות של עכו"ם מפני ישראל המושומדים שקבורים שם, דהא קי"ל ישראל שחטא ישראל הוא וכמבואר בסנהדרין (מד.). ומתבאר דלולי שהישראל מושומדים קבורים שם גם דעת רבינו פרץ להתיר, כיון שאין הגוי מטמא באהל.

ורק נחלקו הראשונים האם הגוי גם לא מטמא במגע או שעכ"פ הוא מטמא במגע, וכתב הב"י שיש להחמיר והיינו בטומאת מגע שלא יגע כהן במת גוי, אבל לענין טומאת אהל אין הגוי מטמא באהל. ולכן רשאי כהן ליכנס לבית חולים אפילו שיש שם גוי מת, כיון שאין הגוי מטמא באהל. וכן מתבאר מתשובת הרמב"ם [הוצאת פריימן] (סימן רעו) ששם מפורש להדיא שקברי גויים דינם כמת גוי עצמו ומטמא במגע וז"ל: שאלה, אם יש חילוק בין מתי גויים למתי ישראל ובין קברי גויים לקברי ישראל, או לא, דראינו בפרק המקבל על דברי רבי שמעון בן יוחאי דאמר קברי גויים אינן מטמאין ובפרק המקבל אמרו ג"כ זה שקבריהם אינן מטמאין ושם במגע ומשא מטמאין כישראל, אם החילוק בין המתים גופן ובין קבריהם או דין שניהם שוין, ואם סברת רבי שמעון הוסכמה או חכמים חולקים וכו'. תשובה: על שאמרתם אם החילוק בין המתים ובין קבריהם זיל קרי בי רב הוא ואמרה התורה וכל אשר יגע על פני השדה בחלל חרב או במת או בעצם אדם או בקבר, ובמלחמת מדין כתיב כל הורג נפש וכל נוגע בחלל, ובאלו הכתובים אין בהם חילוק בין מתים עצמם ובין קבריהם וציותה התורה הנוגע במת גוי יטמא, והנוגע בקברו יטמא, אבל באהל לא יטמא לדברי הכל כמו שאמרו ביבמות וזה לדברי הכל וליכא מאן דפליג כמו שאמר רבינא דהוא בתרא דאמר נהי דמעטיניהו קרא מאטמויי באהל במגע ומשא מי מעטיניהו קרא ואם היה דברי רבינא על רבי שמעון בלבד הוה ליה למימר אמר ר' שמעון נהי דמעטיניהו קרא מאטמויי באהל וכו', עכשיו דאמר נהי דמעטיניהו קרא וכו' ודאי לדברי הכל קאמר עכ"ל. חזינן שהעלה כנ"ל שיש חילוק בין מגע לבין אהל המת שבגוי לא מטמא באהל, ואילו במגע לנגוע במת גוי כן מטמא. ולכן כהן לא יוכל לנגוע במת גוי, והוא הדין בקבר שלו, אבל להיכנס לתוך אהל של מת גוי אין הכהן נטמא בזה.

ב.

והנה, בשו"ע (סימן שעב סעיף ב) כתב קברי גויים, נכון ליזהר הכהן מלילך עליהם. (מהר"מ ותוס' פ' המקבל). (אף על פי שיש מקילין (רמב"ם והגמ"י בשם ס' יראים). ונכון להחמיר). חזינן שמרן פסק שרק נכון להחמיר, והיינו מתורת חומרא ולא מצד הדין, שכתב נכון ליזהר היינו זהירות. ולכן נראה דבמקום צורך שפיר דמי להיכנס לבית חולים שיש שם גוי שמת, כל שנכנס לצורך או לצורך טיפול לעצמו או לצורך אשתו או בניו שמאושפזים וצריך לבקרו, נראה דשפיר דמי. ועיין בברכי יוסף יורה דעה (סימן שעב אות ה) שכתב. קברי עכו"ם וכו'. הרב חינוך סימן ש"ן, והרשב"ץ ח"ג סימן שכ"ג, ומרן בכסף משנה (פ"ה) פ"א דטומאת מת (ה"ג) ובב"י בדין זה, כתבו דקיימא לן כר' שמעון, דקברי עכו"ם אינם מטמאין באהל, משום דהכי אמר אליהו זכור לטוב לרבה בר אבוב במציעא דף קי"ד. ועמ"ש בעניותנו בא"ח סימן ל"ב (אות ד) ובקונטרס שם הגדולים דף ל"ג (מע' גדולים ערך רבי יעקב ממרויש) בס"ד. והרב פנים מאירות ח"ב סימן י"ד וסימן

קנ"ב, הביא ראיות לדעת הרמב"ם וסיעתו דהלכה כר"ש, וגם שם סעיד וסמוך לסברת מהר"א ממין דשרי במגע נמי.

חזינו שרבים מן הפוסקים העלו להלכה שהעיקר כדעת הרמב"ם שאין הגוי מטמא באהל ולכן שפיר יכול כהן להיכנס לבית חולים אם נמצא שם מת גוי ועדיין לא פינו אותו. ובפרט שהכהן נכנס רק לחדרים אחרים, שהטומאה שם לדעת הש"ך ביו"ד (סימן שעב) אינה אלא מדרבנן גם אם נמצא שם מת ישראל, ומכיון שבנידון דידן מדובר על מת גוי הרי אין מטמא באהל כדעת הרמב"ם ועוד ראשונים. ומרן כתב להחמיר באותו חדר דוקא מצד חומרא ולא מדינא, ולכן כל שיש צורך יש להתיר.

ג.

וכן ראיתי בחזון עובדיה אבילות חלק ב (עמוד נה) שכתב שהעיקר להלכה כדעת הרמב"ם ורוב הפוסקים שאין העכו"ם מטמא באהל ורק מרן חשש לדעת ר"ת ודעימיה ופסק שנכון להזהר. וכבר כתב החיד"א במחזיק ברכה (סימן תרל) שלשון יש להזהר משמע דלאו מדינא הוא אלא זהירות בעלמא. וכ"כ בשו"ת אגרות משה יורה דעה חלק א (סימן רל ענף ג) בתו"ד וז"ל: ומצד עיקרא דדינא במתי עכו"ם לענין אהל כיון שהרמב"ם ורוב הראשונים סברי שאינם מטמאין באהל, וגם המחבר משמע שפסק כן לדינא שכתב רק שנכון ליזהר הכהן מלילך עליהם ולא כתב שאסור, וכן הוא לשון הרמ"א שכתב רק ונכון להחמיר. ועיין בברכי יוסף שהביא גם מרשב"ץ ומפנים מאירות ומהרב חינוך שסברי כהרמב"ם, ולכן ודאי שיש לסמוך ע"ז להתיר לו מצד טומאת אהל שאין מטמאין. ולכן שפיר דמי לכהן לטוס מעל גבי בית הקברות של עכו"ם כיון שגוי לא מטמא באהל. וכן כתב בשו"ת משנה הלכות חלק ט (סימן רכו) שבמטוס דהוי באויר מותר לעבור מעל קברי עכו"ם דהסכמת הפוסקים דבאוהל מותר. וכ"כ בשו"ת ישועות מלכו יו"ד (סימן ע) שבקברי עכו"ם אין להחמיר והמחמיר הרי הוא מן המתמהין ויש לסמוך על רוב הפוסקים. וראה עוד מה שהאריך בזה בספר פי כהן (שער יא), שכתב לפ"ז אין לחוש מלנסוע מעל גבי קברי עכו"ם והחושש אינו אלא מן המתמיהין.

ד.

וכ"כ בשו"ת תשובות והנהגות חלק ב (סימן תקסח): קברי עכו"ם אם מטמאין באהל נחלקו הפוסקים, דבשו"ע סימן שע"ב איתא קברי עכו"ם נכון ליזהר הכהן מלילך עליהם. וברמ"א כתב (מהר"ם ותוס' פ' המקבל) אף על פי שיש מקילין (רמב"ם והגמ"י בשם ס' יראים), ונכון להחמיר. אבל קבר של מומר לעבודת כוכבים מטמא כשל ישראל, ע"כ. וע"ש בדגומ"מ ופתחי תשובה, וכלל בידינו כשנחלקו הפוסקים הקבלה מכריע, וכאן דעת הקדוש האריז"ל שאין קברי עכו"ם מטמאין וכמבואר בפירוש מלאכת שלמה בהגה"ה למשנה אהלות (פרק י"ח משנה ז) בשם ספר חן טוב, ומביא שהקדוש האריז"ל מסביר שהקליפות רוצים להתדבק בקדושה שאין להם אורה, ובחיים

אור הנשמה מכהה, אבל אחר יציאת הנשמה מתאווים להידבק בכלי שנשתמש בו קודש ונשאר בו ניצוצי אור וכו', אבל בעכו"ם בחייהם קרויים מתים אין בגופם קדושה שירחקו מהם בחייהם אלא אדרבה הוא חלקם בחיים, אם כן טומאתם בחייהם ולא במותם ע"ש היטב, וצ"ב לפי דבריו למה מומר לע"ז מטמא וכמבואר ברמ"א שם, וצ"ל שגם אצלו נשאר ניצוצי אור שנוצר בהם ולכן מתדבקים בו, ואולי אדרבה קל להם יותר אצלו שקרוב להם, אבל עכ"פ זהו דעת הקדוש האריז"ל, וכן מביא שם שזהו דעת חכמי הקבלה, וכ"ש שזהו דעת רשב"י שאין מטמאין באהל, ויש לנו כבר יסוד להקל, וכן בספר "חמדת משה" (פ"נ) מסיק להקל בשעת הדחק נגד הרמ"א שמחמיר רק בלשון "ונכון להחמיר" כיון שהמקובלים הכריעו כן. עכ"ד. חזינן שדעת רבים מן הפוסקים ס"ל שאין קברי גויים מטמאים באהל ולכן שפיר יכול כהן לטוס מעל בתי קברי גויים.

ה.

אמנם הקראים אינם גויים אלא הם ישראלים מומרים ויש בהם חשש ממזרות אבל הם ישראלים מומרים. ועיין בשו"ת יביע אומר חלק ח (אבן העזר סימן יב) שדן האם הקראים אפשר להתירם לבא בקהל ה'. וכתב וז"ל רבינו שמשון בתשובה כתב, (והובא בבית יוסף אה"ע סוף סימן ד): שאלה, האם מותר להתחתן עם הקראים? תשובה, מאחר שהם כופרים בתורה שבעל פה, ומחללים כל המועדות, ואוכלים חמץ בפסח, ואוכלים ביום הכפורים, הרי שנינו בתורת כהנים (פר' אמור), מה ענין מועדות לשבת, ללמדך שכל המחלל מועדות כאילו חילל שבת, ושבת שקולה כנגד כל המצות, ועוד שהם בועלי נדות (שאין נשותיהם טובלות במקוה כלל), ואוכלי נבלות וטרפות, ומאחר שהם עוברים על איסורי כריתות, וחייבי כריתות הם, וקי"ל (סנהדרין פא, ב) מי שלקה ושנה בחייבי כריתות מכניסין אותו לכיפה עד שתבקע כרסו, ואלו שנו ושילשו באולתם, כבר אמרו (בפסחים מט, ב) שאסור לישא את בת עם הארץ, שהם שקץ ונשותיהם שרץ, ועל בנותיהם הוא אומר ארור שוכב עם כל בהמה. ועוד שקידושיהם מן התורה הם, וכמו שאמרו (יבמות מז, ב) שאפי' ישראל משומד אם קידש קידושו קידושין, וכשמגרשים אין מגרשין כדין תורה, ומשנים ממטבע שטבעו חכמים בגטין, ונישאות לאחרים בחיי בעליהן הראשונים, והבנים ממזרים מאשת איש. ע"כ.

ובשו"ת הרדב"ז ח"ב (סי' תשצו, דף לו סע"ב) הביא מ"ש על זה רבינו שמואל הלוי, שלפי מ"ש הרב שהקראים מחוייבי כריתות, ובוועלי נדות, ומומרים, וכופרים בכל התורה כולה, א"כ פסולי עדות של תורה הם, והקידושין שעושים בפניהם אינם קידושין, וכמ"ש הרמב"ם (פ"ד מהל' אישות ה"ו), שהמקדש בפסולי עדות של תורה אינה מקודשת, ואין נשותיהם צריכות גט, וא"כ ממזרות מניין? ע"כ (ודברי מהר"ש הלוי נדפסו מכתב יד, בתשובתו שהובאה והיא לו, נדפסה בספר "המעמד האישי של הקראים", עמוד קצו). וכתב ע"ז הרדב"ז, ואני אומר שלא עלה על דעת הרב לומר שקידושיהן קידושין כשהם בעדים שלהם ח"ו, שהרי בודאי שהם פסולי עדות, אלא דיבר לפי זמנו ומקומו שלא היו נמצאים אלא מעט מזעיר, וכל קידושיהם היו בעדי ישראל, אבל הגירושין אף על פי שהיו בעדי ישראל, לא היה הגט כתיקון חז"ל, ולכן גזר עליהם שהם ממזרים. אלא שמאותם

קראים לא באו בארצות אלה, כי חקרו אחריהם עד אשר השמידום. וכמ"ש הרב ר' אברהם זכות. הילכך בזמן הזה ובמקום הזה שיש להם קהל גדול, ואין עושים קידושיהם אלא ע"פ עדיהם, הדבר ברור שאין קידושיהם קידושין, והבא על אחת מנשותיהם אינו כבא על אשת איש, ולכן לדעתי אינם ממזרים, ואם יסכימו לשוב בתשובה אני מקבלם, שלא גזר הרב אלא באותם שקידושיהם בעדים שלנו. ע"כ.

ו.

עוד כתב וכ"כ עוד הרדב"ז בח"א (סי' עג) וז"ל: כללא דמילתא קידושי הקראים בפני עדיהם אינן קידושין, לפי שהם פסולים לעדות, לפיכך אין בהם חשש ממזרות, ומותרים לבא בקהל. וכבר היה מעשה בסוף מחזור רס"ו, שקהל גדול מהקראים חזרו לדת האמת על ידי הנגיד רבינו אברהם החסיד, וכמ"ש בס' כפתור ופרח (פרק ה), וקורב הוא שהיה בנו של הרמב"ם ז"ל, ועוד היום המשפחות ההם ידועות במצרים, ומהם כהנים וישראלים מיוחסים, ולא היה אדם פוצה פה עליהם, אלא אדרבה נתחתנו בהם גדולי קהלות מצרים הרבניים. וכבר כתבתי בתשובה אחרת שאם יסכימו עמי חברי אני מתירם. ושוב העידו לפני שהרב מהר"ר יעקב בירב היה מתירם, וכן הרב מהר"ר שמואל הלוי היה מתירם. וכן מצאתי בתשובה להרמב"ם שמשמע ממנה שהיה פשוט לו שמותרים הם לבא בקהל וכו'. עכת"ד. וכ"כ הגאון מהריק"ש בשו"ת אהלי יעקב (סוף סי' לג) וז"ל: "וכבר נעשה מעשה על ידינו לקרובם תחת כנפי השכינה על פי שלשה עמודי עולם, והם, הרב מהר"ר יעקב בי רב, ומהר"ר שמואל בן חכים הלוי, ומורינו הרדב"ז, וכמו שכתבתי בפסק שלי, וגם הוספנו עוד ראיות על היתר הקראים כשמקבלים עליהם דברי חברות, ועשינו אותן סניף לדברי רבותינו ז"ל". ע"ש.

חזינן שהעלו הפוסקים שהם נקראים ישראלים ורק שיש בהם בעיה של ממזרות שקדושיהם קדושין אמנם הגט שעושים אינו גט מבחינת ההלכה ולכן יש בהם בעיה של ממזרות. ומכיון שהם ישראלים מומרים ודאי שקבריהם מטמאים באהל, ולכן אין לכהן לטוס מעל גבי קבריהם. כנלענ"ד.

ז.

וכן ראיתי בשו"ת מהר"ם טראני חלק ב (סימן כט) שכתב שהקראים מטמאים באהל וכ"כ הרב בית הלל יו"ד (סימן שעב). וכ"כ בספר חוקת הגר (עמוד פז אות יב) שהקראים מטמאים באהל שהם נחשבים כישראל מומר וישראל שחטא אע"פ שחטא ישראל הוא. וציין שכן כתב בשו"ת המבי"ט חלק ג (סימן כב) והנימוק לזה כתב וז"ל והני צדוקים ניתן להם תורה בכלל כל ישראל וקבלוה אבותם בהר סיני אלא שאח"כ כפרו בתורה שבע"פ וא"כ הם מטמאים באהל כישראלים וגם מדממעטי עכו"ם מדכתיב אתם קרוים אדם ואין אומות העולם ע"א קרוי אדם משמע דאזה"ע שהם העכו"ם לבד הוא דאין מטמא באהל דהא מילתא חידוש שחדשה תורה דאע"ג

דגוים נמי מטמאים במגע ובמשא אין מטמאין כדילפינן מדכתיב במדין כל הורג נפש וכל נוגע בחלל דבעי טומאת שבעה וגבי מגע אשכחן נוגע בעצם או בחלל ולא כתיב אדם ואפ"ה ממעטים להו מטומאת אהל מדכתיב אדם חדוש הוא בגוים ואין לך בו אלא חידושו דהני צדוקין אינם נכללין בכלל גוים ותולעת יעקב הן מכלל ישראל ע"ש. וכ"כ השדי חמד בפאת השדה כללים מערכת הבית (סימן לד אות כ) שהקראים מטמאים באהל וציין שם לדברי המבי"ט וכן לדברי המהרימ"ט הנ"ל ושכן כתב הרב פתח הדביר (סימן ד אות ז) משם המבי"ט הנ"ל שקברי הקראים מטמאים באהל. וכ"כ בספר אהל יצחק חלק יו"ד (סימן לב) בשם המבי"ט הנ"ל שקברי הקראים מטמאים באהל ע"ש.

ומאחר שחזינו שהקראים נחשבים לישראלים מומרים ולכן דינם כישראל שמטמאים באהל ולכן אין לכהן לטוס מעל גבי קבריהם במטוס או ברכבל כנלענ"ד.



תמצית ומסקנות הדברים

בסיכום:

א. אין לכהן לטוס או לנסוע ברכבל מעל בית קברות של הקראים, שהם נחשבים לישראל מומר שהוא מטמא באהל. ורק קברי עכו"ם אינם מטמאים באהל ויכול לטוס כהן מעל בתי קברות של עכו"ם, אבל מעל גבי בית קברות של קראים אסור לו לטוס. וכן אם יעשו רכבל מגן הפעמון עד שער האשפות אין לכהן לנסוע ברכבל זה, כל שהוא עובר מעל גבי בית הקברות של הקראים. [עיין בשו"ת מהר"ם טראני חלק ב (סימן כט) שכתב שהקראים מטמאים באהל. וכ"כ הרב בית הלל יו"ד (סימן שעב). וכ"כ בספר חוקת הגר (עמוד פז אות יב) שהקראים מטמאים באהל שהם נחשבים כישראל מומר וישראל שחטא אע"פ שחטא ישראל הוא וציין שכן כתב בשו"ת המבי"ט חלק ג (סימן כב). וכ"כ פתח הדביר (סימן ד אות ז) משם המבי"ט חלק ג (סימן כב). ובספר אהל יצחק חלק יו"ד (סימן לב). ובשדי חמד בפאת השדה כללים (מערכת הבית סימן לד אות כ)].

ב. אין גויים מטמאים באהל ולכן מותר לכהן לטוס מעל בית קברות של גויים. [עיין שו"ע (סימן שעב סעיף ב). ובברכי יוסף שם. ובשו"ת מהרש"ם חלק ב (סימן רלג). ובשו"ת חלקת יעקב יו"ד (סימן רטו). ובשו"ת אגרות משה חלק א (סימן רל ענף ג). ובחלק ב יו"ד (סימן קסו). ובשו"ת דברי יציב חיו"ד (סימן רכח). וכן כתב בשו"ת משנה הלכות חלק ט (סימן רכו) שבמטוס דהוי באויר מותר לעבור מעל קברי עכו"ם דהסכמת הפוסקים דבאוהל מותר. וכ"כ בשו"ת ישועות מלכו יו"ד (סימן ע) שבקברי עכו"ם אין להחמיר והמחמיר הרי הוא מן המתמהין ויש לסמוך על רוב הפוסקים. וראה עוד מה שהארך בזה בספר פי כהן (שער יא) שכתב לפ"ז אין לחוש מלנסוע מעל גבי קברי עכו"ם והחושש אינו אלא מן המתמהין. ובשו"ת תשובות והנהגות חלק ב (סימן תקסח)].

בברכת התורה

בניהו דייך



הערות וקושיות – יורה דעה

באיסור נתינת מתנה לגוי – הרב אהרן הכהן פרידמן

במשנה (נדרים מ"ג א') מובאת עצה במי שחבירו מודר ממנו הנאה ואין לאותו חבר המודר הנאה מה יאכל, וחבירו רוצה להנותו שיהיה לו מה לאכול - "היו מהלכין בדרך ואין לו מה יאכל נותן לאחר לשום מתנה והלה מותר בה". ויל"ד כשהאחר הוא גוי האם מותר לתת לו כדי שחבירו יוכל לאכול, או שנימא שאסור משום איסור "לא תחנם", שילפינן מינה (עבודה זרה כ' א') "לא תחנם לא תתן להם מתנת חנם".

ונראה שמותר לתת בכה"ג לגוי, כיוון שכל מטרתו בנתינה כדי שחבירו היהודי יהנה ממתנה. אמנם, אם גדר האיסור בנתינה לגוי היה גדר איסור של "מתנה", אז היה מקום לומר שלא איכפ"ל שמטרת הנתינה אינו שיגיע לגוי אלא שיגיע לישראל, כיוון שסו"ס נותן לו מתנה, אבל באמת גדר האיסור אינו "מתנה" שבקרא לא כתיב מתנה אלא גדר האיסור הוא "נתינת חן", וע"כ ילפינן גם (שם) ש"אסור לאדם שיאמר כמה נאה גויה זו". ונתינת מתנה אסורה כיוון שבמתנה הוא מראה שהגוי מוצא חן בעיניו וע"כ הוא נותן לו מתנה. אבל הכא, שמטרת נתינתו לגוי אינה מפני שיש בלבו חן לגוי אלא כדי שהישראל יהנה מזה מותר לתת לו.



אוצר חושן משפט

כיצד העדים נעשים זוממין ♦ מכירת מוצר משומש כשאינן ניכר עליו
שהשתמשו בו ואין בו פגם ♦ פלגא ניזקא ממונא או קנסא – הברלים
בפירוש רש"י בשני מקומות

הרב איתמר לוי*

בני ברק

כיצד העדים נעשים זוממין

פרק א' - נידון הקצוה"ח בעדות איסורים * פרק ב' - נידון הקצוה"ח בזממה של ע"א * פרק ג' - עדים זוממים על בע"ד שחייב מצד אחר

פרק א' - נידון הקצוה"ח בעדות איסורים

א.

הקצוה"ח בסי' ל"ח סק"ד כת' דעדים המעידים נתנסך יינך והוזמו נראה דישנן בדין כאשר זמם. ואע"ג דכתיב כאשר זמם לעשות לאחיו, והעדים אינם מעידים אלא על היין, מ"מ גם בעדות זו יש דין כאשר זמם. וחשיב זממה באחיו משום שהם מפסידים לבעל היין את יינו, שהרי הם אוסרים אותו בהנאה*.

*לזכרון לבחור האהוב מוישי בן שלום ז"ל, שנספה בלא משפט, בחרון אף ה' כשלא פסקו תלמידי ר"ע שבדורנו מלמות. (א). הקצוה"ח הוכיח כדבריו מגמ' סנהדרין י. שיש זממה על עדות שור הנסקל, והתם הרי העידו על השור שחייב מיתה, ומ"מ הוא חייב לשלם לבעלים את מה שהפסיד ממנו. וכוונתו לומר דבשלמא לענין עדות על קרקע שהיא של פלוני הוי דו"ד עם הבעלים ומעידים שאין הממון שלו אלא של חברו, ובוה פשיטא שיש דין כאשר זמם, שהרי באו העדים להפסיד ממנו את ממנו. לעומת זאת, בעדות איסורים, שעיקר העדות אינה בחברו ורק מסובב הפסד על הבעלים אין הזממה על אחיו שאינם מעידים עליו, וזה הוכיח הקצוה"ח משור הנסקל שיש דין זממה גם כה"ג. ובחידושי ר' שלמה היימן בסי' מ"ו דחה את ראיית הקצוה"ח, דלא דמי כלל שור לנתנסך יינך, שבעדות איסורים ההפסד של הבעלים הוא תוצאה מהעדות ואינו שייך כלל לדו"ד של העדות, ואילו עדות הריגת השור כאשר יש לו בעלים שייכת לבעלים. ומפורש כן בגמ' ב"ק מ"ה. שצריך שיהיה בפני הבעלים, והטעם מבואר ברש"י מפני שמפסידים לו את ממנו, ובאיסורים הרי אי"צ להעיד בפני הבעלים כי אין לו שייכות לדו"ד. עוד הוכיח מגמ' סנהדרין שכהן גדול נידון בסנהדרין של ע"א, והגמ' דנה אם אומרים כמיתת בעלים כך מיתת השור לענין ממנו, ומבואר שמיתת השור היא נידון ממון של הבעלים, ולא סתם כמו יין נסך. ובאמת התקשה שם מאי שנא עדות יין נסך משור הנסקל, והרי גם שור הפקר נהרג, ומה לי שיש לו בעלים.

והיה כבר מקום לומר שבאמת זהו דין אחד ממש, ובאמת גם ביין נסך המאירי מתקשה בהגזול מפני מה אי"צ בפניו, ותי' שהוא משום שזכות הוא לבעלים לברר אם ממנו נאסר. ומבואר שמדינא גם בזה היה צריך בפניו, והטעם הוא שאע"פ שזו עדות איסורים והעד מעיד על איסורים, מ"מ הטענה של הבע"ד שזהו שקר, וזו טענת ממון, שהוא מבקש שלא יפסיד לו העד ממון בעדות שקר, ולענין הדין של בפניו נידון כממון. ומ"מ קשה להבין שדבר כזה ישפיע על הדין של סנהדרין להצריך ע"א, אם לא שנמצא שגם דין זה הוא משום שא"א להפסיד לכה"ג אלא בע"א, ואין בזה טעם וברור, שזה ענין שא"א לשפוט אותו בלי ע"א, והצורך הוא לא בגלל צד ההפסד בהנחה שהעד משקר.

וכנראה החילוק הוא שייך נסך זה דין איסור בעלמא, משא"כ שור שדינו הוא דיני עונשים, והטעם שדנים את השור כדיני הבעלים משום שעשיית דין בממון של הבעלים אף היא עשיית דין בבעלים, שהשור הוא חלק מרשותו ונעשה בו דין, ויש לו זכות טענה על הממון שלו שלא ידונו אותו. משא"כ איסור זה לא עשיית דין בממון, וכמו שלהעיד על מיתה של האדם זה נחשב עדות מיתה, וצריך ב"ד ככל שאר דיני עונשים. ולהעיד שהחתיכה שלפניו היא ביהרג ואל יעבור מספיק ע"א, כי זה לא עדות על האדם אלא מהי חובת ההנהגה שלו וממילא הוא יפסיד את חייו.

ולפ"ז אולי קמה ראיית הקצוה"ח, כי מה שהאדם הוא בע"ד בדין של השור זה לא מחמת הפסד הממון, אלא שדיני

והנתיח"מ והמנח"ח נח' על דבריו וס"ל דאין דין כאשר זמם בכה"ג. וטענת הנתיבות שם סק"ב היא שלא נתחדש דין כאשר זמם אלא בעדות הצריכה ב"ד, אבל עדות שאינה צריכה ב"ד לא נאמרו בה דיני זממה, ועדות איסורים אינה מתקבלת בב"ד. ובמשובב נתיבות ענה לטענת הנתיח"מ, דאמנם רק בעדות שבב"ד יש דין כאשר זמם, אבל עדות איסורים של איתחזק איסורא צריכה ב"ד, וגם היכא דלא איתחזק איסורא שנאמן ע"א ויכול להעיד חוץ לב"ד, מ"מ הוא יכול להעיד בב"ד, ויש לזה תוקף של עדות בב"ד. ונפ"מ לעניין שאם העיד בב"ד אינו יכול לחזור בו מעדותו, כמבואר בתוספתא.

והוכיח במשובב נתיבות את דבריו ממשנת עידי בן גרושה, דהא פליגי הרמב"ם ותורי"ד אם עדות על אשה שהיא גרושה או זונה כדי לפסול אותה לכהונה בעיא שני עדים כדין דבר שבערוה או שסגי בע"א כדיני איסורים. ולדעת הרמב"ם דסגי בע"א היכי משכחת לה דין עד זומם בעדות בן גרושה, הא הוי עדות איסורים. אמנם אי"ז כעדות של נתנסך יינך, ששם אין העדות בחברו אלא ביין ובבן גרושה העדות היא באדם עצמו. אבל לטענת הנתיבות שכל עדות איסורים לא בעיא ב"ד ולכן אין בה דיני זממה, ה"נ בבן גרושה לא יהיה דין זממה.

ויש להעיר, שהרי עדות בן גרושה וודאי בעיא שני עדים כדאיתא בגמ' קידושין ס"ו:, וכפי שכת' בש"ש ש"ו פט"ו שכל פסול של אדם בעי שני עדים, ושם לכו"ע הוי כממון ודבר שבערוה, או משום לא יקום ע"א באיש, והרי הסכים הקצוה"ח שאין קושייתו אלא לדעת הרמב"ם דעדות פסול כהונה לט' הוי דבר שבערוה. ומבואר בדברי הקצוה"ח שאין לדון עדות בן גרושה כדבר שבערוה אלא לעניין הצורך בשני עדים, אבל לעניין דיני כאשר זמם חשיב כעדות איסורים שא"צ ב"ד, והדברים צ"ב. ולכאורה טענתו היא שסוג הנידון הוא נידון של איסורים, כדחזי' שעדות על אמו שהיא גרושה מתקבלת ע"י ע"א, ומה שצריך שני עדים להעיד על הבן הוא מפני שאין לפסול אותו אלא בשנים, אבל זה כאיתחזק איסורא באיסורים, דבעי שני עדים, שאין בכח ע"א לפסול יוחסין של אחר, אבל סוג העדות היא עדיין עדות איסורים, ואם יש בה זממה הוא הדין שיש לדון דיני זממה בכל עדות של איסורים.



ב.

עד שייגמר הדין על פיהם

המנח"ח במצווה ל"ז חלק על הקצוה"ח מטעם אחר, דהא תנן לקמן ה: דאין העדים נעשים זוממים עד שייגמר הדין על פיהם, ובאיסורים ליכא גמר דין אלא הוראת חכם בלבד.

אמנם, בוודאי שהוראת חכם אף היא כעין גמ"ד והוראה שע"י הבי"ד, ואי"ז רק כאמצעי ליידע את הבע"ד מה דינו, אלא ההוראה קובעת את הדין. ואם יש שאלה התלויה בשיקול דעת,

הנפשות של השור גם כן שייכים אליו, כי דנים את הממון שלו ולכן הוא בע"ד, לא מחמת ההפסד, אלא מחמת הנפשות, שדין הנפשות של השור הוא דין שלו. אבל לעניין דיני זממה הרי אין דנים מצד דין הנפשות אלא על ההפסד ממון, והוא גם תשלום ההזמה, והדין שעושים בשור הוא דין נפשות, ורק מכלל זה יש הפסד ממון, ואם הוא משלם לבעלים ש"מ שגם הפסד ממון עקיף נחשב לזממה.

גם אם חכם אחר פוסק באופן אחר על שאלה זו, מ"מ הוראת החכם קובעת לשואל את דינו, ואחר שפסק לו החכם אינו צריך לחשוש לדעה אחרת, כשם שפסק הבי"ד קובע והוראתם מחייבת גם אם אחרים סבורים שלא היה צריך לפסוק כן אולם, מ"מ חילוק מהותי יש ביניהם, שבפסק בי"ד הפסק הוא המחייב וקובע את הדין, ואמירת חייב אתה ליתן לו או צא תן לו היא שקובעת את הדין, ואם מאיזה טעם ייאנסו בי"ד מלפסוק לא ייקבע הדין על פיהם אע"פ שידוע שכן סבורים הדיינים. לעומת זאת, הוראת חכם אינה אמירה מחייבת, אלא שהשואל מבטל דעתו לדעת החכם ודעת החכם מכריעה הלכה גם לשואל. וברור שאם יידע השואל באיזה אופן שכן סבור החכם אינו צריך לשמוע הדבר מפיו ואי"ז פסק מחייב. וזהו לכאורה גם הטעם לחלק לעניין זממה, דבעי' פסק בי"ד גמור ולא רק הוראה בעלמא.

ולדעת הקצה"ח אע"פ שבאיסורים לא שייך גמר דין, ידוע לומר דהא דבעי' שייגמר הדין על פיהם אי"ז אלא היכ"ת שתתקבל העדות באופן גמור, שכל זמן שלא נגמר הדין על פיהם עדיין לא חל הדין מכוחם, ורק כשנגמר הדין אז מתקבלת העדות ומחייבת, ולכן היכא דלא בעי' גמר דין יש דין כאשר זמם גם בלי שנגמר הדין על פיהם.

וכ"כ בחידושי הגר"ח על הש"ס דעדות בן גרושה לא בעיא גמר דין, ומ"מ נעשים זוממים אע"פ שלא נגמר הדין על פיהם, משום דלא בעי' גמ"ד אלא כהיכ"ת שתתקבל העדות, אבל כשנגמרה העדות בלי גמ"ד, דין זממה אף הוא מתקיים בלי גמ"ד.

ומזה ברור שאי"צ פסק בי"ד המחייב ויוצר את הדין, שברור שלעניין בן גרושה לא פסק הבי"ד יוצר את החיוב אלא ידיעת האמת שנולד מגרושה, אבל עדיין חלוק מאיסורים, וי"ל דשפיר הוי כגמ"ד. ודין עדות של בן גרושה אינו ככל איסורים, דהא חזי' שאע"פ שקרוב כשר באיסורים מ"מ לעניין יוחסין פסול, גם היכא דע"א כשר, כדאמר' בכתובות דף כ"ה: דאע"פ שמעלין לכהונה ע"פ ע"א מ"מ עדות קרוב פסולה. ואפי' נוגע פסול שם לעדות כדאמר' התם למאן דחייש לגומלין, ובאיסורים אדם רואה טריפה לעצמו ויכול להעיד על אף הנגיעה, ולהכשיר לכהונה אף נוגע פסול.

וטעמא דמילתא משום שאין הכלל שכל עדות של ע"א לא נאמר בה כללי פסול עדות, אלא שעדות איסורים עיקרה חוץ לבי"ד ובעיקרה היא שאלה פרטית לכל אדם המסתפק אם הדבר נאסר, ובכה"ג גם פסול יכול להעיד, אבל שאלות של יוחסין אינן שאלות פרטיות לכל אדם, אלא שאלות של הכלל, ושאלות אלו בעיקרן נידונות בבי"ד, וכל עדויות הצריכות בבי"ד יש בהן דין כשרות לעדות.

ותתיישב בזה קושיית הש"ש ש"ו פט"ו על הרמב"ם מהא דאמר' בקידושין דף ס"ד. דאין אב נאמן להעיד על בתו שנתגרשה אלא בקטנותה שיכול להעיד על קידושיה, והרי נפ"מ בעדות גירושין היא לפסול לכהונה ולדעת הרמב"ם ע"א נאמן ולמה לא יהיה האב נאמן על בתו מדין ע"א. ולפי האמור הרי י"ל דאע"פ שע"א כשר לדעת הרמב"ם, מ"מ כיוון שהנידון הוא מענייני יוחסין הרי קרוב פסול, כמבואר בסוגיא בכתובות. אמנם אין בזה גמר דין כעין ממון, שפסק הבי"ד הוא שמחייב, מ"מ זהו דבר שבעיקרו מסור לבי"ד.



ג.

פסק דין בדבר שבערווה

ובעניין זה של פסול קרובים ופסול נוגע חזי' שעדות פסול אינה כעדות איסורים, ועדיין צ"ב מה טעם נחשב שנגמר הדין על פיהם, והא ליכא גמר דין. וכן יש לשאול בכל עדות דבר שבערווה שאין בה גמר דין, ואין בה אלא הוראת חכם, וכמו שכת' רעק"א בתשו' בסי' קכ"ג שדבר שבערווה אין בה אלא הוראת חכם ולא פסק בי"ד. והדבר פשוט מעולם שאין דיני דבר שבערווה כדיני ממונות, ששאלה של ממון אין אדם יכול לשאול לדיין שיפסוק לו הוראה כדיני ממון שלא ע"י פסק בי"ד עם בעל דינו, אם לא בדרך לימוד בעלמא, לעומת זאת דיני דבר שבערווה נשאלו מעולם לחכמים והורו בזה ופשוט שאין צריך בזה פסק בי"ד.

אבל עדיין יש חילוק ברור בין איסורים לדבר שבערווה, שדבר שבערווה מסור בעיקרו לבי"ד, שהשאלה אינה שאלה פרטית לכל אדם איך לנהוג בדבר, ולעולם זה נידון של כלל הציבור המסור לבי"ד.

וכדחזי' לדוגמא בתוס' כתובות כ"ב: ד"ה הבא עליה דהיכא דאיכא תרי ותרי על אשה אם נתגרשה מוקמי' לה בחזקת אשת איש, והאשה והעדים נהרגים אפי' שאומרים כולם ברי שנתגרשה. ונודעו דברי הרשב"א קידושין ס"ו (וכפי שהביאו הפנ"י בכתובות שם), שכת' שלא שייך ללכת אחר חזקה אלא למי שמסתפק, אבל האשה והעדים שאומרים ברי לנו אין להם הנהגת חזקה כלל, וגם כאשר יש ספק של תרי ותרי יכול כל אדם ללכת אחר ידיעתו.

ואין ספק שלא חלקו תוס' על עיקר הכלל של הרשב"א, ופשוט שאין מקום לחזקה למי שידוע מה היה, ואי"ו כאשר בירורים כאנן סהדי, שאם טוען אדם שידוע אנו תולים שמשקר, אבל חזקה הרי אינה מבררת כלום והיא אופן הנהגה של ספקות, ומ"מ ס"ל לתוס' שהאשה והעד נהרגים אע"פ שאומרים ברי.

וטעמא דמילתא משום שאין דעת האשה והעד קובעים, אלא השאלה עומדת בפני בי"ד, ואם אצלם הוכרע הדבר עפ"י חזקה נקבע הדין כך לכו"ע, ואין כל אחד יכול לנהוג כפי ידיעתו. וכך הוא הדין גם לרשב"א, שהרי בחזקה דלא איתרע גם לרשב"א האשה נהרגת, ואינה יכולה להתיר עצמה בטענה שנתגרשה, אא"כ אומרת כן בפני בעלה ויש לה חזקה שאינה מעיזה פניה בפני בעלה.

מאידך באיסורים ברור שאדם נאמן לטעון בדיעה שהותר לו דבר שהוחזק באיסור, והרי דנה הגמ' אם ע"א נאמן במקום איתחזק איסורא ולדעת תוס' לא נפשט הדבר, ואטו אם יראו בי"ד אדם שאוכל דבר שהוחזק אתמול באיסור וטוען שהותר יכפו אותו שלא לאכלו, ובגמ' שם ס"ד ששחיטה הוי איתחזק איסורא, וכי כל אדם שאוכל בשר ס"ד שנכפה אותו ונמנע ממנו לאכלו כיוון שאינו נאמן לומר שהבשר מותר באכילה, ורש"י ריש האשה רבה כת' דע"א נאמן באיסורים דאל"כ אין לך אדם אוכל משל חברו, ואטו לולא דין ע"א נאמן באיסורים נימא אין לך אדם אוכל משל עצמו, שלעולם יכפו אותו שלא לאכול.

ובאמת הדברים מפורשים ברמב"ן ביבמות שם, שהק' לפי הצד בגמ' שאין נאמנות לע"א במקום שהוחזק האיסור, א"כ לא יהיה אדם נאמן על בשר תרנוגלת שנמצא בשוק לומר שנשחטה כדין, והוסיף שאפילו בשל עצמו לא יהיה נאמן אלא בשוחט לעצמו, ופשיטא ליה שלעצמו בוודאי שהא נאמן כשהוחזק האיסור.

והדבר ברור שאין כח לבי"ד לכפות באי ידיעתם כאשר האדם טוען שיודע בוודאות שהמציאות השתנתה ונעשה הדבר להיתר. גם אם אין הוא נאמן ביחס לאחרים מדין עדות, מ"מ הוא יכול לאכול לעצמו ואין לנו לכפות אותו ודבר שבערווה שאני, שאם הוחזקה אשה לאשת איש אינה יכולה להינשא בטענת ברי, ולתוס' גם כאשר יש ספק לפנינו אם מוכרע הדבר לבי"ד עפ"י חזקה מונעים ממנה להינשא. ורק אם תו"ת ספיקא דאורי, ואין הולכים כלל אחר חזקה, ונשאר הדבר בספק לבי"ד ואין להם הכרעה כלל, אז יכול כל אדם ללכת אחר ידיעתו, וכשהיא אומרת ברי לי יכולה להינשא לאחד מעדיה.

וטעם החילוק ביניהם הוא משום שדיני איסורים הם דינים פרטיים לכל אדם, ואע"פ שבי"ד כופין את העברין, אבל השאלה אם הדבר אסור או מותר היא שאלה לכל אדם לעצמו, ויכול הוא לנהוג בדבר לפי ידיעתו ואין בי"ד כופין באי ידיעתם. משא"כ ענייני דבר שבערווה במהותם אינם שאלות פרטיות לכל אדם, אלא שאלות לכלל הציבור, שמתבררות ע"י בי"ד, שהם הממונים על הציבור.

ולכן לעניין דבר שבערווה או עדות בן גרושה ובן חלוצה שפיר איכא גמר דין, שהפסק של בי"ד הוא פסק מחייב, ונשללת מכל אדם היכולת לדון בעניין הזה לפי ידיעתו. לעומת זאת דיני איסורים אינם דינים לבי"ד, ואין משמעות לגמר דין שלהם, ובי"ד רק מיידעים את הציבור שהעיד בפניהם העד לאסור את הדבר, אבל אין הוראתם מחייבת יותר מאשר עד שמעיד חוץ לבי"ד.



ד.

והקצוה"ח נחלק ע"ז וס"ל שאי"צ גמ"ד, וכמו שכת' הגר"ח לעניין בן גרושה דכיוון דאינו מחוסר גמ"ד אין צריך שייגמר הדין על פיהם. ומיהו בעיקר חידושו של הגר"ח דלא בעי גמר דין אלא כהיכ"ת שתקבל העדות, בספר דעת מזמות הוכיח שאין זו דעת הקצוה"ח, שהקצוה"ח בסי' ז' סק"ד כת' דאין עד נעשה דיין משום דהוי עדות שאי יכול להזימה. ובטעם הדברים כתב כיוון דעד זומם למפרע הוא נפסל, הרי שהוא נפסל מרגע הגדת העדות, וכיוון שאין העדים נעשים זוממים עד שייגמר הדין על פיהם נמצא שאם יוזם יתברר למפרע שהיה הגמ"ד בפסול ולא נגמר הדין על פיהם (וגם לרבא, שמכאן ולהבא הוא נפסל, מ"מ באותה עדות מודה רבא, כההיא דב"ב דף ל"א. עיי"ש בדברי הקצוה"ח).

ושם הרי היה גמ"ד והתקבלה העדות, ולא גרע מהיכא דלא בעי כלל גמ"ד, כמו בן גרושה ובן חלוצה, ואף שהדבר פשוט שאם התברר לאחר מכן שהיו הבי"ד פסולים מטעם אחר לא הוי זממה, התם שאני, שכיוון שהיו הבי"ד פסולים לא היה להם לגמור הדין, ומצד העדות לא היה

הדין אמור להיגמר, ואי"ז מעשה ידי העדים אלא הדיינים הפסולים שגמרו מעצמם את הדין. אבל בגוונא שהוזמו העדים, הרי מצד העדות היה אמור הדין להיגמר, וכל הפסול של הגמ"ד הוא רק מחמת שהיו העדים זוממים, אבל העדות מצדה באה לכלל גמר ואינה מחוסרת גמ"ד. ומדברי הקצוה"ח מוכח שיש דין חיובי שייגמר הדין על פיהם, ואי"ז רק היכ"ת שתתקבל העדות.

ובאמת עיקר חידושו של הגר"ח מחודש, לומר שכל הדין שצריך שיגמר הדין על פיהם אינו דין אמיתי אלא היכ"ת לקבלת העדות (אם כי המקור בפסוקים מדכתיב נפש תחת נפש, ובעי' שכבר תימסר הנפש להריגה, וייתכן שאין צורך באמת לגמ"ד, וביותר שי"ל שכאשר אין צורך בגמר דין כמו בעדות בן גרושה ובן חלוצה, הטעם הוא משום שמעצמו הוא בן גרושה, ואין צריך שיחילו בי"ד את הדבר, וא"כ באמת הפסול כבר נעשה ע"י העדים בעצם העדות ואי"צ בגמ"ד, ויתבאר עוד להלן).



ה.

אם חיוב זממה בכופר דומה לאיסורים

ולכאור' יש מקור מפורש לנידון הקצה"ח והאחרונים בסוגיא בע"ב, דאמר' דאין עדים זוממים משלמים כופר משום דכופרא כפרה והני לאו בני כפרה נינהו. והגרש"ש בשערי יושר ש"ו פ"ט כת' שמשם מקור לדברי הקצה"ח, דהא חיוב כופר הוי עדות איסורים למ"ד כופרא כפרה, כמבואר ברשב"א ב"ק מ"א: דע"א נאמן להעיד על חיוב כופר למ"ד כופרא כפרה דהוי עדות איסורים (אם כי י"ל שזו גופא דחיית הגמ', ויתבארו הדברים במקומם).

מאידך יש להקשות על דברי הקצה"ח מתי' הגמ', דאמר' דאין העדים משלמים כופר משום דכופרא כפרה והני לאו בני כפרה נינהו. ולדברי הקצוה"ח מה לי שאינם בני כפרה, סוף סוף היה מפסיד ממון עפ"י עדותן, ולמה לא ישלמו לו את הפסד הממון שבאו להפסידו.

והריטב"א בע"ב הקשה בטעם הגמ' דכופרא כפרה מה לי שכופרא כפרה והרי כאשר זמם לא בא לכפרה או לקנס, ותי' הריטב"א דקיי"ל אין ממשכנין על הכופר, ואם היה יודע לא היה משלם, הלכך לאו זממה היא. ורעק"א בפירוש המשניות הקשה על דבריו, שהרי אם אינו יודע יביא כופר גם בלי שימשכנו, ואטו כל הדין שאין חייבים כופר מיירי רק במי שיודע. והגרש"ר ביאר את כוונת הריטב"א, שהוקשה לו למה לא ישלמו משום שזממו להפסיד לו ממון, ותי' הריטב"א כיוון שאין ממשכנין על הכופר אין כאן זממת הפסד. ומ"מ דנה הגמ' שיהיה כאשר זמם בכופר, שאם הייתה חלה חובת כפרה על האדם, אע"פ שהוא יכול לא לשלם, מ"מ הרי עליו להאמין לעדים ולשלם. ומה שחל עליו חיוב כפרה הוי זממה, ויש כאן הפסד, כיוון שבאי ידיעתו ישלם, אבל מה שהוא מפסיד בפועל מהתשלום לא הוי בכלל כאשר זמם, כיוון שהוא יכול שלא לשלם. ואין כאן אלא הטעיה של העדים לבע"ד, שבגללה הוא חושב שעליו לשלם, אבל הם לא החילו עליו שום דין שניתן לקיים בו כאשר זמם (ויתבאר במקומו האם אכן זו כוונת הריטב"א).

וכל זה עדיין לא יתיישב לכאן' לשיטת הקצוה"ח, דמה לי מכל זה, הרי למעשה באי ידיעתו הוא מפסיד מהעדות, ומה בין עדות זו לעדות של נתנסך יינך, כיוון שלמעשה הוא מפסיד ממון מן העדות, הוי בכלל כאשר זמם.

וצ"ל שגם לדעת הקצוה"ח לא בכל הפסד ממון המגיע ע"י העדות הוי כאשר זמם, אלא רק עדות כעדות של נתנסך יינך, אבל אם הם יביאו עליו הפסד באופן עקיף לא ייחשב זממה. וכמו שכת' הברכ"ש ב"ק שאם העידו על אדם שהוא לא נטל לולב ויכפו אותו ב"ד לקנות לולב, אע"פ שבעדותם הם מפסידים לו ממון פשיטא דלא הוי בכלל כאשר זמם.

והחילוק בין עדות זו לנתנסך יינך, שבעדות על יין האסור העדות גופה מפסידה ממון, שבעדותם הם הפכו את היין לאסור בהנאה, ולקחו בעדות את שימושי היין מן הבעלים, משא"כ עדות חיוב כופר ועדות על חיוב ישיבה בסוכה ונטילת לולב אין העדות עצמה מפסידה ממון, אלא שע"י העדות מתגלגל הפסד ממון על הבעלים, וכה"ג אין חיוב של עדות הזמה.

ועיקרי הדברים מפורשים ברמב"ן במשנה שהקשה אמאי לא תנן מעידים אנו בפלוני שהוא חייב קרבן דאינם משלמים לו דמים משום דקרבן כפרה הוא. ותחילה הקשה למה לא תני במשנה את הדין של אין משלמים את הכופר, ודחה שמא המשנה סוברת כופרא ממונא ובאמת יש חיוב זממה גם בכופר. וחזר והקשה א"כ למה לא תני קרבן, הא קרבן בוודאי כפרה הוא. ותי' הרמב"ן "וי"ל קרבן לא מיבעי ליה למיתני דכיון דאם רצה אינו מביא וממון שאין לו תובעין הוא פשיטא דלא משלם ממון, ומלקא לא לקו עלה דלאו עדות הוא אלא הודעה בעלמא הוא דמודעי ליה". ואין כוונת הרמב"ן לומר דהוי הודעה בעלמא ולא העידו כלום כיוון שלא יביא, בפרט שכנראה כה"ג יש כפייה על כופר, כמבואר בתוס' ריש האשה רבה. אלא כוונת הדברים היא כאמור, שאין זו עדות זממה, שבעדות זממה בעי' שבעדות עצמה יילקח ממון מידי הבע"ד, ואילו חיוב קרבן אין העדות גופה מפקיעה את הממון מן הבעלים, אלא הוי הודעה לבעלים שחייב קרבן ועי"ז יפסיד, וכמו שהביא ע"ז הברכ"ש את הדוגמא מלולב וסוכה. ויתבאר עוד דברי הרמב"ן לקמן.



ו.

ונמצא א"כ שגם לדברי הקצוה"ח יש הגבלה בחיוב עדים זוממים, ולמעשה נשנו באחרונים כמה כללים בדיני עדים זוממים. הקצוה"ח דן מתחילה שבעדות איסורים לא שייך חיוב זממה, כיוון שההפסד אינו מחמת עצם העדות, והוכיח משור הנסקל שאי"צ עדות ישירה על הפסד ממון, ודנו האחרונים בראייתו. ונתבאר עוד שגם לדברי הקצוה"ח, שחייבים, אין זה אלא בעדות איסורים, המפסידה את הממון באופן ישיר, ולא כאשר נגרם הפסד עקיף לבעלים, כחיוב כופר, אע"פ שההפסד שווה בשניהם. הנתיח"מ נקט שכל עדות שאינה טעונה ב"ד אין בה דין עדות זממה, והמנח"ח נקט שכל שאין גמ"ד אין חיוב הזמה גם כאשר העדות אינה טעונה גמ"ד.

וצריך לבאר את הטעם בכל חילוקים אלו, כיוון שלמעשה זממו עליו העדים והפסידו לו ממון בעדותם, מה לי אם הם עשו זאת ע"י ב"ד או שלא בב"ד, ואם הם עשו זאת באופן של

גמ"ד או בלי הגמ"ד, ואם הם העידו ישירות על ההפסד או באופן עקיף, והרי למעשה יש כאן עדות זוממת, ומה לי מהאופן בו נעשתה. וכל זמן שלא יהיה הדבר בכלל גרמא בעלמא, כל שנחשב לעדות המפסידה ממון למה לא יהיה בכלל כאשר זמם דקרא.



ז.

בדברי הגר"ח על זממת בן גרושה

והנה הגר"ח בהלכות עדות (פרק כ הלכה ב) חידש דל"ש דין כאשר עשה גבי מלקות, כיוון שיש דין שייעשו המלקות עפ"י ב"ד, וכיוון שהוברר שהיה הדבר בשקר מעולם לא היו המלקות כדין עפ"י ב"ד, וא"כ לא נעשה בו הדין שפסקו עליו ב"ד, ולעולם הוא בכלל זממה (ודברי הגר"ח יתבארו עוד בהמשך).

והקשה הגר"ח א"כ גם לא זממו העדים מעולם להלקות אותו ומה"ט לוקים מדין כאשר זמם, וכת' שלעניין הזממה לעולם דנים אילו הייתה עדותם אמת איזה דין היה חל. והוכיח כן ממתני' דס"ד דעדי בן גרושה שהוזמו ייעשו לבני גרושה, והרי הם לא זממו עליו כלל לעשות אותו בן גרושה, שהרי הם רק היו מטעים את ב"ד לחשוב שהוא בן גרושה, ומאי ס"ד שייעשו הם בני גרושה. וע"כ שדנים את עדות הזממה שאם הייתה אמת היא הייתה פועלת להפוך את הנידון לבן גרושה, ובדיני הזממה דייני' כאילו זה מה שבאו לפעול.

והחזו"א שם נחלק על דבריו, ומה שהק' הגר"ח לעניין מלקות דלא הוי זממה למלקות כדין, כת' החזו"א דמ"מ רצו לצערו צער של מלקות, וסגי בהא לחיוב זממה.

ודברי החזו"א תמוהים, שלעניין בן גרושה לא שייך כלל לדון זממה כה"ג, שהרי הזממה שרצו לצערו היא לא זממה שייעשה לבן גרושה, אלא הזממה היא שלא ייכנס לבית המקדש ושלא יקבל מתנות כהונה ושייפסל זרעו. וברור שקיום דין כאשר זמם כה"ג אינו מתקיים ע"י זה שמצערם כמו כן את העד, אלא בכך שהוא משלם מה שרצה לצער ולהפסיד את הנידון. ובמשנה מפורש דס"ד שייעשו העדים לבני גרושה ובני חלוצה, ולא משמע שהמכוון הוא רק לקיים בהם את הדין של כאשר זמם ע"י זה שיצערו אותם כמו שרצו הם לצער את הבע"ד.

ובגמ' ס"ד שגם זרעו נפסל, אלא דממעטי' מלו ולא לזרעו שאין לפסול את זרעו בדין כאשר זמם. ואיך ייפסל כלל זרעו, אטו מחמת שהעיד האב נענש בנו שלא ייכנס לבית המקדש, והא קרא כתיב לא יומתו אבות על בנים. וע"כ ס"ד שהאב נפסל מחמת הזממה, וממילא הבן הנולד מכאן ואילך נולד בפסול, וכפי שיתבאר עוד, ולדברי החזו"א הרי מעולם לא נפסל האב, אלא שהוא נענש ונמנעת ממנו הכניסה למקדש.

וברמב"ם ריש פרק י"ח מעדות כת' "ואם העידו במלקות לוקה כל אחד מהן כשאר מחוייבי מלקות, ואומדין כחו ומלקין אותו". והנה מבואר שחל עליו דין ככל חיוב מלקות דעלמא, שאומדין אותו כמה יכול ללקות, ואם הזממה היא כמה שציער את השני הרי שצריך למדוד

כמה מלקות היה לוקה הבע"ד שעליו העידו, ואותו מספר מלקות היה ראוי להלקות את העדים².

ובתוס' לקמן ד: ד"ה לאזהרה כתבו שזממה של ממון אינה צריכה אזהרה, אבל זממת מלקות צריכה אזהרה לעדים קודם שילקו. ולדברי החזו"א העדים מעולם לא זממו להלקות אלא לצער צער מלקות, והעונש שלהם אף הוא אינו חיוב מלקות אלא חיוב כאשר זמם, שמתקיים ע"י צער שהם זממו לצער את השני. וזהו דין כללי בכל זממה, ואיך חילקו התוס' בין זממת ממון לזממת מלקות.

ובגמ' סנהדרין ט: מבואר שעדים שזממו לחייב מיתה וממון אינם נהרגים ומשלמים כדין קלב"מ, ולדברי החזו"א הרי אין כאן שני חיובים כלל, אלא הכל חיוב אחד של כאשר זמם, שמצערם את העדים כמו שהם רצו לצער את הנידון.

יותר מזה מפורש בתוס' בסוגיין (ד"ה זוממי) שעדים זוממים שהעידו על בת כהן שזינתה נהרגים בחנק משום שהבועל היה דינו בחנק, אע"פ שכעת הם לא זממו על הבועל כלום, דמיירי שהבועל קטן, ומ"מ הם נהרגים כיוון שדין המיתה העקרוני של הבועל הוא בחנק. והמכוון הוא כמו שכת' הקוב"ש בכתובות דף ל"ב. ועוד שדינם של העדים לקבל עונש של מעשה זנות, והם נידונים כפי דינו של הבועל ולא של האשה. אבל לדברי החזו"א אין לזה כל מקום, שהרי אין דנים כלל על החיוב הדיני שהם באו להחיל, אלא על הצער בפועל שמצטער הנידון, והרי מצטערת האשה בשריפה ולא בחנק, ומהיכ"ת לחייב חנק את העדים.

ובאמת הדברים מפורשים בסוגיא בע"ב שאין משלמים את הכופר דכופרא כפרה והני לאו בני כפרה נינהו, ששם מפורש בסוגיא שדנים את החיוב שבאו להחיל על הנידון ואותו חיוב חל על העדים, ואם החיוב של הבע"ד לא יכול לחול על העדים, הם לא יתחייבו בכאשר זמם.

ומפורש מכל הסוגיות הללו שדין כאשר זמם אינו רק עונש לצער את העדים כצער שרצו לצער את הבע"ד, אלא שהדין שבאו להחיל העדים על הבע"ד חל עליהם, וכמתבאר גם בתוס' ד"ה זוממי בת כהן, שכשהעידו עדים על בת כהן לבד שהיא בשריפה, מ"מ העדים בחנק, ומתקיים בהם דין כאשר זמם, ע"י זה שחל עליהם החיוב הראוי למעשה של זנות.

וכל זה טעון ביאור, מה הטעם בכל זה, כשלכאור' הדעת נותנת כדברי החזו"א, שלא יחול החיוב אלא על מה שבאו להפסיד בפועל שיפסידו הם, ומה אכפת לן משם החיוב שאותו הם באו להחיל, שאנו באים להחיל עליהם ג"כ אותו דין.



(ב). ורחוק לומר שכל זה מכניסים בזממה שמתחייב מלקות כמה שיכול לסבול לפי האומדן של בי"ד, ואין מחשבים את המלקות בפועל שהיה מקבל השני, שאם כן היה צריך למדוד כמה מכאיבה לו כל מכה וכיוצא"ב. בפרט שלפ"ז הרי ייתכן שיקבלו העדים יותר מל"ט מלקות, וזה כמובן לא ייתכן.

ח.

יסוד החיוב של עדים זוממים

ונראה הטעם בכל זה משום שעדים זוממים הם מכ"ד אבות נזיקין, ונענשים על מעשיהם, ואין לחייב עדים על מה שגרמו הפסד לשני, בפרט שלבסוף הרי לא הפסיד כלום, והעונש שלהם אינו מכוון על כוונות רעות בלבד, שאין הקב"ה מצרפן למעשה, אלא שבעשיית דין שקר בשני רחמנא קרייה מעשה, ומה שפעלו דין וחובה על השני הוי נזק לשני שעליו הם מתחייבים, שלקחו את זכויותיו בממון, ושהחילו עליו חיוב של עונשין.

ופשיטא שבגוונא שיש גם נזק מעדותם, כגון בממון שנעשה מעשה ואין לבע"ד שכנגד מה לשלם, שבדיני זממה מתחייבים משום שאפשר בחזרה. ומ"מ בדיני נזיקין, כיוון שאינו עומד לשלם בפועל, חשובים כמזיקים בגרמי כמבואר ברמב"ן ושאר ראשונים בדף ג', מ"מ פשיטא שלא ישלמו תרתי גם חיוב זממה וגם חיוב נזיקין, שחיוב הזממה אף הוא נזק של הממון ואין להם לשלם פעמיים על אותו ממון. ולכן לעולם הנזק יהיה רק על הדין שהחילו עליו, שיחזור עליהם ויחייב אותם, ולא על ההפסד בפועל שנגרם מחמת העדות.

ומזה יש לחזור לשיטות האחרונים בדין עד זומם באיסורים, ונתבאר בדבריהם כמה דרכים להבין מה טעם לא שייך דין עד זומם באיסורים, הקצה"ח דן לומר שלא יהיה בזה דין עד זומם כיוון שהזממה הייתה לאסור את היין ולא להפסיד ממון לשני, כי עיקר העדות מתקבלת על איסור היין ולא על הפסד הממון. ונתבאר שגם למעשה כן הדין כשהעידו שחייב ליטול לולב או לבנות סוכה ובי"ד כופין עליו את הוצאת הממון, והמנח"ח דן שלא יהיה דין זממה כה"ג דבעי' שייגמר הדין על פיהם, והנתה"מ כת' שלא שייך זממה אלא בעדות שבבי"ד.

ויסוד הכל הוא מהטעם האמור, דלא סגי בזה שהעדים סובבו הפסד על הבע"ד, אלא שבעדותם הם פעלו בו את אותו דין, ואז נחשב כאילו הם פעלו נזק בידיים. ולכן דן הקצוה"ח שבעדות של נתנסך יינך לא יהיה דין הזמה, דהא פשיטא שאם באופן עקיף נגרם הפסד לבע"ד לא ייחשבו מחמת זה לעדים זוממים, כמו שעדים על ממזר פוסלים מפסידים גם לאשה שאסורה בבעלה ולא נחשבים זוממים עליה, וכן עדות על בע"ד שלא נטל לולב או ישב בסוכה אינה נחשבת לעדות זממה אע"פ שמפסיד את ההוצאות שיחייבו אותו בי"ד להוציא, דמ"מ אין העדות עצמה פועלת את ההפסד אלא רק מסובבת הפסד על הבע"ד.

ויין נסך שאני, ששם העדות עצמה קובעת שהדבר אסור ושאין לבע"ד היתר להשתמש ביין, ואין זה הפסד עקיף מהעדות, אלא נחשב הדבר כאילו העדות עצמה לוקחת מהבע"ד את הממון, ורק שדן הקצוה"ח לומר דמ"מ כיוון שעיקר העדות מתקבלת לעניין איסורים וההפסד ממון אינו מעיקר העדות ג"כ לא תיחשב העדות לעדות הזמה, והוכיח מעדות שור הנסקל שלדין הזמה לא בעי' עדות על הממון גופו.



ט.

והנתיחה"מ והמנח"ח נח' על הקצה"ח שבאיסורים לא שייך כלל דין הזמה, ועיקר הסברא בזה היא מן הטעם האמור שכה"ג לא שייך להחשיב את העדות לעדות הזמה ושנחשב הדבר כנפעל ע"י העדים. וסברתם דומה, שטענת הנתיחה"מ שלא שייך דין הזמה אלא בעדות שבבי"ד, ואין זה מילי בעלמא, אלא שעדות חוץ לבי"ד אינה אלא ידיעה לבע"ד השואל את העד כיצד לפעול, והעד מטעה את הבע"ד שיחשוב שכך עליו לנהוג. ורק עדות המתקבלת בבי"ד יש לה תוקף מחייב באופן שניתן להחשיב כאילו העד פעל בעדותו הפסד לבע"ד, שבפסק בי"ד ניתן תוקף מחייב לעדות, והדין נקבע מחמת העדות, והוי כאילו שינו העדים את הדין בשקר עבור הבע"ד.

וטענת המנח"ח שבאיסורים לא שייך שייגמר הדין על פיהם, ואין בזה אלא הוראת חכם, ונתבאר שאין זה רק מילי בעלמא, אלא שיש חילוק מהותי בין שאלה הבאה לפני בי"ד לשאלה הבאה לפני חכם, שלבי"ד יש כח לקבוע את הדין בפסק הדין שלהם, ובפסק ניתן תוקף לעדות שמשנה את עצם הדין. לעומת זאת, באיסורים אין כח לבי"ד ואינם אלא מיידעים את הבע"ד כיצד עליו לנהוג, ובכה"ג נחשב שהעדים הטעו את בי"ד, ולא פעלו שינוי של הדין בעדותם.

י.

והנה נתבאר שצ"ל לדעת הקצה"ח דהא דבעי' שייגמר הדין על פיהם אין זה אלא כאמצעי שתתקבל העדות, אבל עדות שאינה מחוסרת גמ"ד אינה צריכה גמ"ד, ומיהו בדברי הקצה"ח מבואר לא כן, במה שכת' דאין עד נעשה דיין משום שייפסל וליכא גמ"ד.

והנה גם הקצה"ח נקט דבעי' עדות בבי"ד, ופשיטא שעדות איסורים חוץ לבי"ד לא מהני מיד, אלא שנקט שגם באיסורים יש משמעות לעדות בבי"ד, כמו שהביא מהא דאינו חוזר ומגיד אם העיד בבי"ד. ונראה שבדבריו מבוארת גם תשובה לטענת המנח"ח, ולדבריו נראה ששייך גמ"ד גם באיסורים. והא דבעי' גמ"ד אין הכוונה לפסק של בי"ד של חייב אתה ליתן לו וצא תן לו, אלא העיקר הנרצה בזה הוא שהעדות לא תהיה רק הטעיה בעלמא אלא כפעולה של שינוי הדין ע"י העדים, וזה נעשה ע"י זה שיש פסק בבי"ד.

וגם לעניין איסורים יש חילוק בין עדות בבי"ד לעדות חוץ לבי"ד כמו שהביא הקצה"ח מדין אין חוזר ומגיד, ויסוד החילוק הוא שבעדות חוץ לבי"ד הבע"ד מעצמו מברר את דינו והולך לשאול את העד, ואע"פ שיכול העד לחייב את הבע"ד לפעול כפי עדותו, הטעם הוא משום שהעד מיידע את הבע"ד על מציאות שאינו יודע ומכאן ואילך חייב הבע"ד לנהוג כפי הידוע לו, אבל עיקר השאלה היא שאלה של הבע"ד כיצד לנהוג, והעד מיידע אותו במציאות ונוהג על פיה, ואם ישאל עד אחר יעשה כפי שהעד האחר יורה לו.

לעומת זאת, עדות בבי"ד יש לה תוקף מחייב, שמכאן ואילך יצאה השאלה מתחת יד הבע"ד וכבר התברר הדבר ע"י בי"ד. וברור שעדות איסורים בבי"ד אינה שונה מכח הבי"ד בכל דיני ממון, שהם הממונים על הציבור ויכולים לחייב את הבע"ד לשמוע לעדים שקיבלו בי"ד. שהרי

אין מקור מיוחד לדין ב"ד באיסורים, וכח הבי"ד באיסורים נלמד מכך שיש להם כח לפסוק בדיני איסורים, והדמיון הוא בעניין זה שכשם שבדיני ממון יכולים ב"ד לחייב את בעלי הדין להביא לפנייהם את הנידון, והוראתם מחייבת את בעלי הדין, כך לעניין איסורים יכולים ב"ד לשמוע את העד ולקבל את דבריו, ומכאן ואילך אין הדבר מסור לכל אדם לשאול את העד שהוא רוצה, אלא התברר הדבר ע"י העד שבא לבי"ד, וחייבים לנהוג על פיו. ועי"ז נחשב הדבר כאילו קבע העד את דינה של החתיכה עצמה שהעיד עליה שהיא אסורה, ואי"ז רק הוראת הנהגה לאדם הפרטי ששואל את העד.

ולא בחינם בעדות חוץ לבי"ד יכול לחזור בו ועדות בבי"ד כיוון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, שבבי"ד ע"י הכפייה נקבע הדין שחתיכה זו היא חתיכה אסורה, והעדות התקבלה כעדות מחייבת, בניגוד לעדות חוץ לבי"ד, שהיא הוראה פרטית לאדם כיצד לנהוג, ואין בכח העדות לחייב להישמע לה, וממילא גם אין לה תוקף עדות לעניין שהעד אינו יכול לחזור בו.

ונמצא שגם באיסורים הגמ"ד נותן תוקף מחייב לעדות, אלא שבניגוד לגמ"ד של ממון בעלמא, ששם הגמ"ד ממש קובע את עצם הדין, וניתן תוקף לעדות לשנות את הדין, באיסורים פסק הבי"ד רק קובע חיוב לשמוע לדברי העד, ושוב אין העדות רק גורמת הטעיה לבע"ד, אלא העדות אף כופה את הבע"ד ומשנה לו את הדין בידים. ומה"ט הסיק הקצוה"ח שאין עד נעשה דיין משום שנפסל למפרע, שאם הוברר למפרע שנפסל מלדון, הרי שלא היה תוקף לפסק הבי"ד והעדות לא חייבה להישמע לה, ושוב אי"ז אלא הטעיה שא"א לחייב עליה עדים זוממים.

יא.

כאשר עשה בעדות בן גרושה

התומים בסי' ל"ח הקשה היכי משכחת לה לעדות בן גרושה שיהיה נידון בכאשר זמם, והא לעולם הוי כאשר עשה, שמרגע שפסקו עליו שהוא בן גרושה נעשה בן גרושה בפועל. ובשלמא לדעת תוס' ב"ק ד: ד"ה ועדים דבממון ליכא כאשר עשה משום דאפשר בחזרה ה"נ אפשר בחזרה, אבל לחולקים צ"ב. ורצה להוכיח מזה שבמלקות דבן גרושה אין פטור של כאשר עשה, והס"ד שנעשה בן גרושה מיירי כשמחוסר מעשה לגרש את אשתו, והוי כאשר זמם. והדברים רחוקים. וכבר העיר הגרש"ר שבכל עדות של פטור ממון לא יתקיים דין כאשר זמם, דלעולם הוי כאשר עשה, ומפורש בגמ' ב"ק פ"ח: שמתקיים כאשר זמם גם בעדים הבאים לפטור את הבע"ד מחיוב ממון.

וכבר עמד בקו' זו הריטב"א ב"ב נ"ו. במשנה שעדי ג' שנים שהוזמו משלמים הכל, הא הוי כאשר עשה, ותי' שם או דאפשר בחזרה, ועוד כתב דמיירי שהיה הבע"ד בשעת הנידון מחוץ לקרקע ועדיין לא הורידוהו ב"ד לקרקע.

והדברים צ"ב, מה משמעות ההורדה לקרקע, והרי לא נוסף דבר בהורדה לקרקע יותר מהפסק עצמו, שהרי ע"י הפסק נעשה הבע"ד לבעלים בקרקע, והכניסה לקרקע אינה מוסיפה דבר לבעלותו של הבע"ד, ומהיכ"ת שכה"ג נחשב לכאשר עשה.

ובאמת עיקר דברי התוס' דממון שאני משום דאפשר בחזרה צ"ב, שהרי ילפי' מקרא דדווקא בכאשר זמם נענשים ולא בכאשר עשה, אם משום דאין עונשין מן הדין ואם מקרא דכאשר זמם לעשות לאחיו, ומהיכ"ת להעמיד אוקימתא בפסוק שהוא לא נאמר אלא בכה"ג שאי אפשר בחזרה. והן אמנם שאי"ז כאשר עשה כמו היכא דלא אפשר בחזרה, אבל כיוון שהתמעט בפסוק כאשר עשה, מהיכ"ת להעמיד שלא נאמר אלא עשייה מוחלטת ולא עשייה שניתן לבטל אותה בחזרה.

ונראה שהכלל הוא שבעדות הזמה בעי' שהעדות היא הקובעת את הדבר, ואין קיום לפסק הבי"ד אלא בעדות של העדים, וכל שבמציאות נעשה הדבר וכבר אין נזקקים לעדים אין דין כאשר זמם, שהעדים רק הביאו לידי אותה מציאות, אבל כעת המציאות כבר עומדת בפני עצמה שלא מחמת העדים. והכלל הוא שכדי לחייב עדים זוממים בעי' שהעדות תפעל הוצאת ממון מן הבעלים, ואחרי שנעשה הדבר העדות כבר לא קיימת, וכבר אין נזקקים לעדים עוד.

וזה סברת התוס' דהיכא דאפשר בחזרה שאני, לא משום שלא נעשה הדבר לגמרי, אלא כיוון שניתן בממון להחזיר את המצב לקדמותו הרי שלעולם אנו נזקקים לדברי העדים, שהרי גם אחרי שהוציאו בי"ד את הממון מבע"ד אחד לחברו יכולים הם לבטל את הפסק ולהשיב את המצב לקדמותו, אלא שכל שעה הפסק עומד משום שיש עדים שניתן לסמוך עליהם שכך נכון לעשות, ונמצא שעדיין חשובים העדים כעדים זוממים.

והריטב"א נחלק על סברא זו, אבל הוסיף שאם לא הורידוהו בי"ד לקרקע לא נחשב כאשר עשה, ועיקר סברתו היא שכל שהפסק עצמו גומר את הדבר, כעדות בן גרושה וכעדות פטור, הרי בזה פשיטא שנחשב כאשר זמם, שהרי אין כאן מציאות הקיימת בפני עצמה, ואין לנו אלא עדות שכך ראוי לנהוג, ואדרבה מצד המציאות הרי לא השתנה דבר גם אחרי הפסק, ואין לנו אלא עדות בלבד, ושפיר נחשב כאשר זמם.

ולעניין עדות של אכילת ג' שנים חילק הריטב"א בין מקרה שהורידוהו בי"ד לקרקע לבין מקרה שעדיין לא ירד לקרקע. ובוודאי שהירידה לקרקע אינה מוסיפה עוד זכיה מלבד פסק ביה"ד, אבל כשהוא ירד לקרקע הקרקע נמצאת בידו מחמת המציאות שהוא מחזיק בקרקע, שזה האופן לקבל קרקע, ע"י זה שאוכלים בה פירות ודרים בה. וכעת מצד המציאות מוחזק הדבר בידו ולא מחמת העדות, שעדות של חזקת ג"ש באה להעמיד את הקרקע תחת ידו, ואם הורידוהו בי"ד לקרקע הרי שהקרקע בידו מצד המציאות ולא בכח העדות.

ובזה שאני מעדות בן גרושה ועדות פטור ממון, שעדות בן גרושה, גם אם מנעו ממנו להיכנס לבית המקדש, וחיבוהו לגרש את אשתו, אי"ז מציאות של בן גרושה, שמניעת כניסה לבית המקדש וכפיית גירושין אינם מציאות של בן גרושה. וזאת, לעומת החזקת ממון בידיים, שהיא כל מה שבאה העדות להביא. וכן לעניין עדות פטור, אע"פ ששם הוא מחזיק את הממון בידי, מ"מ אי"ז מימוש של הפסק והעדות, שהרי גם לפי האמת היה הממון בידו, אלא שהייתה עליו חובה להוציא את הממון מידי ולהמציא אותו לבעל חובו. וכל מה שפעלו העדים זה לפטור אותו מהחובה הדינית להוציא את הממון מתחת ידו, וזה לא התממש במציאות ע"י העדות שלהם, ונשאר בגדר כאשר זמם.

פרק ב' - נידון הקצוה"ח בזממה של ע"א

א.

הקצוה"ח בסי' ל"ח סק"ה דן האם יש דין הזמה בע"א שחייב חשוד שבועה והזום, שע"י עדותו היה הבע"ד מתחייב ממון, אי איכא דין הזמה כה"ג. ורצה הקצוה"ח להביא מדברי התוס' ב"מ ד. ד"ה עד אחד שכת' שמה שע"א אינו משלם ממון כשהזום אי"ז חומרא, כי מה שאין הוא משלם זה משום שאינו מחייב ממון. ומשמע שכאשר הוא מחייב ממון שפיר איכא דין הזמה. אלא שסיים שלבו מהסס בדבר, שהרי בפסוק נאמר שצריך שני עדים.

והנה מה שהסיק מדברי התוס' שיש למעשה דין הזמה בע"א תמוה, שהרי בגמ' שם יליף ר' חייא חיוב שבועה כשעדים מעידים על מקצת התביעה, בצד השווה ממודה במקצת ושבועת ע"א. ומתחילה למד זאת משבועת מודה במקצת לבד, ודחתה הגמ' שהודאה שונה, שאינה בהכחשה והזמה, והוכיחה מע"א, שיש בו שבועה אע"פ שישנו בהכחשה והזמה, והגמ' פורכת דאיכא קולא בעדים דישנם בתורת הזמה, ומסיקה הגמ' שר' חייא תורת הזמה לא פריך. וכוונת הגמ' לפרוך שע"א חמור, שאינו מתחייב בתשלומים על ידי ההזמה, ומשני דר' חייא תורת הזמה לא פריך, וע"ז פירשו התוס' דמה שאין העד משלם כשהזום זה מתוך קולתו, שמתחילה לא חייב ממון.

ולדברי הקצוה"ח הרי לא מתחילה כלל הפירכא, שהרי באמת הדין הוא שיש הזמה גם בע"א, אלא שעל דרך כלל ע"א אינו מחייב ממון, ואין זו קולא בעדים, וכמו כן בעדים אם לא יחייבו ממון בעדותם לא תהיה בהם הזמה, ואין הקולא בעדים אלא שהעדים נאמנים יותר מע"א, ואין זה חומרא של דיני הזמה. ומדברי התוס' נראה שלא שייכת כלל הזמה בע"א, אלא שהטעימו הדברים שע"א אינו מחייב ממון ולכן ליכא הזמה.

ובביאור דברי התוס' כתב החזו"א שמה שאין לפרוך דע"א חמור שאין בו דיני הזמה, כי מה שאין בו דיני הזמה זה מתוך קולתו של עד שאינו מחייב ממון, אע"פ שלמעשה כאשר הנתבע חשוד חל חיוב ממון. ולדברי התוס' רק הטעימו שלא אמרה התורה דין הזמה אלא בשני עדים, ונתנו טעם לדבר שיש בו קולא שע"ד כלל אינו מחייב ממון, ואי"ז משמעות דבריהם כלל.

ורבינו חננאל שם בסוגיא כת' "עד אחד אינו בתורת הזמה שהתורה אמרה ועשיתם לו כאשר זמם וכיון שאין עדות עד אחד אלא לשבועה ואי אפשר להשביע העד זו השבועה נדחת תורת הזמה מעליו שאין אתה יכול לקיים ועשיתם לו כאשר זמם וגו' וכדתנן מעידים אנו באיש פלו' שהוא בן גרושה וכו' ולעולם אין תורת הזמה אלא בשנים ועד שזומו שניהם".

והנה, ר"ח פתח בסברא שאין העד נעשה זומם משום שאינו מחייב אלא שבועה וא"א להשביע את העד מדין הזמה, ולבסוף סיים שאין דין הזמה אלא בשני עדים. והדברים צ"ב, שהרי אם הטעם שאין דין הזמה בע"א הוא משום שלא ניתן להשביע אותו את השבועה שרצה

ג. לולא דברי התוס' היה מקום לפרש שאין זו פירכא, שהרי בהודאת בע"ד אין הזמה משום שלא משכחת לה הזמה, ובע"א אין הזמה לענין שאינו משלם, וא"א לעשות פירכא כללית של "תורת הזמה", הכוללת שני עניינים שאין להם שייכות זה לזה.

להשביע את הבע"ד, הרי שכשיהיה הבע"ד חשוד ויתחייב הבע"ד ממון ע"י העד שפיר יש לחייב את העד בדין כאשר זמם. עכ"פ, מפורש בדבריו שאין דין הזמה אלא בשני עדים.

אלא שהמנח"ח במצווה ל"ז הביא מדברי הרמב"ם המפורשים בפרק כ"א מעדות ה"ה שסוטה אחר קינוי וסתירה שהעיד ע"א שנטמאה והזם נענש העד, ומפורש בדבריו שיש דין הזמה בע"א, ולפ"ז בעדות איסורים שדן בה הקצוה"ח שיש בה דין הזמה, ה"ה בע"א שהעיד נתנסך יינך יהיה בדין הזמה [והחזו"א רצה לשנות את הגירסא ברמב"ם וטענתו היא שאין דרכו של הרמב"ם לחדש דינים שאינם כתובים בגמ' בלי לפרש שחידש כן מדעתו, עכ"פ כל לומדי הרמב"ם מעולם קיבלו שכן היא דעת הרמב"ם שיש דין הזמה בע"א, וא"כ עכ"פ יש לנו את שיטתם בדין הזמה בע"א]. והדברים צ"ב ממה שנתבאר, שמתוך דברי הגמ' שם מוכח שאין כלל דין הזמה בע"א גם כאשר הוא מחייב ממון.

והנה הקצוה"ח כתב שלא מסתבר שיש דין הזמה בע"א כיוון שמפורש בתורה דין הזמה בשני עדים. ונראה שאין זו גזיה"כ בעלמא אלא מילתא בטעמא שבע"א לא ייתכן שיהיה דין הזמה, והא דבעדות סוטה איכא דין הזמה נראה דהתם שאני, משום דכל מקום שהאמינה תורה ע"א הרי כאן שנים. ולבאר הדברים יש להקדים את החלוקה שבין ע"א לשני עדים, ודין ע"א בסוטה השונה מכל עדות דעלמא.



ב.

החילוק שיש בין עדות של ע"א לשני עדים

תחילה יש לעמוד בסוגיית הגמ' ריש פרק האשה רבה, שדנה הגמ' מניין שע"א נאמן בעדות אשה ובקרבן, והביאה הגמ' מהא דנאמן על חתיכה ספק חלק ספק שומן, ודחתה הגמ' דהיכא דאיתחזק איסורא (והוי דבר בערוה) מניין שנאמן. ולמעשה הניחה הגמ' את העניין בלי לפשוט אם נאמן כשהחזק האיסור, והא דנאמן בעדות אשה משום דדייקא ומנסבא. ודעת הרמב"ן שם בסוגיא שכל נידון הגמ' שם הוא דרך משא ומתן לברר את המקור, אבל פשיטא שלמעשה ע"א נאמן גם במקום שאיתחזק איסורא, אבל התוס' סוברים בכל דוכתא שע"א אינו נאמן במקום איתחזק איסורא, כיוון שלא נפשט הדבר בגמ'.

וצריך להבין מהיכ"ת שלא יהיה ע"א נאמן במקום איתחזק איסורא. והרבה אחרונים הבינו שנידון הגמ' הוא אם ע"א עדיף מחזקה או שחזקה עדיפה מע"א, ודנה הגמ' אם ע"א נאמן גם במקום חזקה דמעיקרא. והתקשו בזה, שע"א נאמן במקום רוב ורובא וחזקה רובא עדיף, עי' ש"ש ש"ו פ"ז ומה שהביא מדברי הפנ"י בקידושין דף ס"ג:.

אבל באמת אין שום טעם שלא יהיה ע"א נאמן כנגד חזקה, שהרי אין בחזקה כל בירור שיכול להכחיש ע"א, ואינה אלא הנהגה למסתפק לקיים את המוחזק עד עתה, אבל העד הרי מברר שהשתנה הדבר ואין ללכת אחריה, ומהיכ"ת לבטל נאמנות ע"א במקום שיש חזקה. וברור שכל כוונת הגמ' היא רק בחזקה דלא איתרע, שמא לא ניתנה נאמנות לע"א כה"ג, וכמו שהסיק הפנ"י שם, אלא שטעמו מפני אלימות כח החזקה כשלא איתרע.

ועדיין הדברים צ"ב, מהיכ"ת להגביל את נאמנות העד. ובתוס' כתבו שע"א נאמן משום דילפי' מנדה דכתיב בה וספרה לה לעצמה ולא חשיב איתחזק איסורא כיוון שאינה בחזקת שתהא רואה כל שעה וגם בידה לטבול. וא"כ לתוס' הנידון הוא בלפחותא מנדה. אבל רש"י כתב הטעם שע"א נאמן מסברא, דאל"כ אין לך אדם אוכל אצל חברו, וא"כ מהיכ"ת לחלק בין מקום שהוחזק לאיסור למקום שלא הוחזק האיסור. ובפרט שמאותה סברא שכת' רש"י, שאין לך אדם אוכל אצל חברו שייכת גם לגבי איתחזק איסורא, שהרי ס"ד שם בגמ' שכל עדות שחיטה היא עדות במקום איתחזק איסורא, ואיך יהיה העד נאמן, הא אין לך אדם אוכל בשר אצל חברו, ומזה יש ללמוד שנאמן גם במקום איתחזק איסורא, ובל"ה מהיכ"ת לחלק כלל ביניהם ולהמציא אוקימתא מתי נתנה התורה נאמנות לע"א ומתי לא. ואע"פ שיש אלימות לחזקה דלא איתרע, מהיכ"ת להמציא שבמקרה שיש חזקה כזו לא נתנה התורה נאמנות לעד אחד.



ג.

ונראה ברור בסוגיית הגמ' הנידון איננו משום שהחזקה עומדת כנגד העדות ומכריעה כנגד העד, אלא כל הנידון הוא ביחס לנאמנות העד. כלומר, מפני שלע"א אין נאמנות גמורה, ודנה הגמ' שמא אין לע"א נאמנות אלא במקום של ספקות, שכאשר איננו יודעים אם החתיכה היא שומן או חלב, מוסרים את השאלה לפני העד שיכריע, שזה כוחו של העד להכריע בספקות, אבל דבר שבלי העד הוא וודאי ואין בו שאלה, אין הדבר מסור לנאמנות של העד ואין מקבלים את דבריו בעניינים אלו.

והטעם לחלק ביניהם איננו משום שצריך נאמנות מרובה יותר במקום שהוחזק האיסור, אלא הטעם הוא שאופי הנאמנות של ע"א הוא שניתן לסמוך על ע"א במקום שיש לנו ספק, וניתן לגשת עם הספק לפני ע"א, אבל כאשר הדבר וודאי לנו אין תחילת נאמנות לע"א.

אלא שי"ל שמ"מ יהיה העד נאמן גם במקום שהוחזק לנו איסור, שהעד מספר לנו עובדה לא ידועה, שעל ידה הוא בא לשנות את הידוע לנו. וכל זה מכלל הנאמנות שיש לע"א, אבל ביסוד הדברים ברור שנאמנות העד אינה נאמנות כמו שני עדים, שיכול ליידע אותנו כל דבר כפי ידיעתו, אלא רק בספקות שיש לאדם באיסורים יכול הוא לסמוך על דברי העד.

ונראה שזהו טעמו של דבר לדעת רש"י שלא יהיה נאמן היכא דאיתחזק איסורא, אע"פ שאין לך אדם אוכל אצל חברו, דבסברא זו אין לנו להמציא נאמנות מחודשת שניתן להתיר איסורים על פיה. ורק כאשר יש לאדם ספקות בסברא יש להבין כיצד יפשוט אדם את ספקותיו ע"י זה שיציע הספק לאחרים, וכמו שניתן לסמוך בספקות בהלכה על מורה הוראה, אע"פ שאין לזה מקור בפסוק. אולם, איתחזק איסורא, שקודם העדות נחשב לידיעת איסור, את זה לא ניתן להתיר ע"י אחר, ואע"פ שלא יהיה אדם שאוכל אצל חברו לא נוכל להתיר את האיסור מחמת סברא זו.



ד.

נפ"מ למעשה בחולשת נאמנות ע"א

ובתוס' ריש גיטין ועוד מקומות כתבו שע"א נאמן רק להתיר ולא לאסור. וזהו מה שאמרו בגמ' דע"א נאמן באיסורים, שהוא נאמן באיסורים להתירם ולא בהיתרים לאוסרם. ולא מצאנו כחילוק זה בשום נאמנות שהיא, ובכל מקום שיש לנו מקור לנאמנות כל שהיא לומדים היתר ואיסור זה מזה, והרי אדרבה קל לאסור יותר מלהתיר.

וטעם דברי התוס' הוא משום שע"א אינו יכול לכוף אחרים לשמוע את דבריו, והמסתפק יכול לשמוע לדברי העד, אבל אינו חייב לסמוך עליו. בניגוד לכל שאר נאמנויות שבתורה, שמכלל הנאמנות שניתנה לנאמן היא שגם חייבים לשמוע את דבריו. [וע"ד משל, חכם המורה הוראות אם הוא בר סמכא ניתן לסמוך על שיקול דעתו ולפסוק הלכה על פיו, אבל אינו יכול לחייב אחרים לשמוע לדבריו ולדון עפ"י פסיקתו, ולזה צריך כח אחר אם הוא מרא דאתרא וכיוצ"ב שיש לו כח לכפות את דעתו. ובעיקרון היה יכול להיות חכם שמועיל רק להתיר ולא לאסור, שבהיתריו פונים אליו בשאלה, ובנידונים שבהם הוא אוסר הולכים לשאול אחרים].

ובתוס' בקידושין דף ס"ה: ד"ה אמר לו מבואר שע"א שאמר לו אכלת חלב והלה שותק אם שתיקה כהודאה חייב קרבן, ואם אינו יודע אינו חייב קרבן דכתיב או הודע אליו ולא שיודיעהו אחרים, אבל אם שני עדים העידו בו שחייב קרבן גם אם אינו יודע חייב כדילפי' בק"ו אם הביאוהו לידי מיתה החמורה לא יביאוהו לידי קרבן הקל. והנה, לא אכפת לתוס' בעיקר נאמנות העד לחיוב קרבן, אלא דבעי' שיידע מעצמו ולא מאחרים, ומ"מ שני עדים מהני אע"פ שאינו יודע מעצמו.

וטעמא דמילתא הוא משום דע"י שני עדים נחשב שיודע מעצמו, וע"י העדות הביאוהו לידיעה. זאת, לעומת ע"א, שגם אחרי עדותו אין הבע"ד נחשב ליודע אלא לסומך על אחרים. וזה כוחו של העד, שאדם שאינו יודע יכול לסמוך עליו, לעומת זאת עדים, שעם כח העדות שלהם הם מכריעים ומקימים את עיקר הדבר, ונחשב הדבר לדין ברור לכולם, וממילא נחשב שהבע"ד אף הוא יודע מחיוב הקרבן שלו.

ודעת הרמב"ן ביבמות דף ק"ח. דע"א בהכחשה כמאן דליתא, ובניגוד להכחשת שני עדים שיכולה האשה להינשא לאחד מעדיה אם אומרת ברי לי, בע"א בהכחשה אינה יכולה להינשא לעד גם באמירת ברי לי, שכיוון שהוכחו כמאן דליתנייהו דמי, ושאני משני עדים שיכולה להינשא לאחד מהם באומרת ברי לי.

וגם זה מבוסס על יסוד החלוקה בין שני עדים לאחד, שע"א אין לו כח נאמנות עצמי, אלא שלאדם המסתפק ניתן לסמוך על ע"א, אבל אם יש שנים מכחישים ואין אלימות לאחד מהם על

ד). הרמב"ן בגיטין בדף ב: הק' כקושיית תוס' שאם המקור לנאמנות ע"א הוא מנדה, א"כ אפי' איתחזק איסורא, אלא שהוסיף בקושייתו שהרי אפילו פירסה נדה עמו במיטה או שילדה, סופרת לעצמה, משמע שלא הוקשה לו בכל נדה שנודע לו על פיה שאסורה היאך מותרת, שדבר שנאסר עפ"י ע"א לא נחשב לאיתחזק איסורא. וזה כעין דברי התוס' שאין נחשב שהדבר עצמו ידוע, אלא כל שעה נסמך על דבריה שאסורה, ויכולה גם להתיר. ועי'.

חברו, אין כבר על מי לסמוך וחשיב כמאן דליתא. וזאת, בניגוד לשני עדים, שיש להם כח עצמי ואין לבטל אותם גם אם יש אחרים המכחישים אותם.



ה.

יסוד החילוק בין ע"א לשני עדים

והנה, החילוק הזה שיש בין ע"א לשני עדים אין לו מקור מן הפסוקים, בפרט לפי דעת רש"י שאין בתורה כל מקור לנאמנות ע"א, ואין זו אלא סברא בעלמא שע"א נאמן. ומ"מ ידעי' מסברא לחלק בין נאמנות שני עדים לע"א לכל הני מילי דלעיל. והריטב"א בכתובות דף כ"ה: כתב דכל היכא דע"א נאמן אי"ז מדין עדות ממש אלא מדין בירור, וכתב שם נפ"מ אם מיגו יועיל עיי"ש. ומבואר מזה חילוק עקרוני בין שני עדים לעדות של ע"א, אע"פ שכאמור אין מקור בפסוקים לחילוק זה (אם לא שסמכו חז"ל על הדרשה שאינו קם לעוון וחטאת אלא לשבועה, שאין העד יכול להכריע את הדיון, וכפי שיתבאר עוד להלן. והדברים רחוקים).

והביאור בזה נראה שחולשת נאמנות ע"א מוכרחת מחמת זה שאינו אלא אחד, ולעולם ידיעת אדם אחר אינה יכולה להיות וודאות לגבי חברו. וכדי לבאר הדברים יש להקדים עניין כללי בדיני נאמנות שבתורה, שמצאנו סוגי נאמנות רבים בתורה, כגון נאמנות אב על בתו והודאת בע"ד ויכיר וחיה ודיין ובעל מקח ומי שהדבר בידו. ובכולם בלי ספק שאין כח הנאמנות סיבה לאמיתות הדברים, כלומר שאלו אנשים נאמנים יותר שאמת בפיהם יותר מאחרים.

וטעם הנאמנות בכל הני אינו מחמת אמיתת דבריהם אלא הטעם הוא שהם בעלי דבר בעניין זה. וביאור הדברים, שכאשר אדם מסתפק באיזה עניין הרי הוא שואל וסומך על אחרים, וזהו דין נאמנות בתורה. ואין המכוון בזה שע"י שיאמרו אחרים תתברר לו המציאות שכך היה ע"י סברא שלא ישקרו בדבריהם, והם אינם אלא אמצעי לידיעה עצמית של המציאות שכעת אינה ידועה.

לא כן הוא, אלא בנאמנות לעולם השומע לא הפך ליודע בדבר מצד עצמו, אלא שהוא נסמך על אחרים היודעים. וכשם שלעניין שאלה התלויה בשיקול דעת יכול הוא לשאול אחרים ולסמוך על שיקול דעתם, כך לעניין שאלה התלויה בבירור המציאות יכול אדם לסמוך על אחרים ודעתם מכריעה עבורו.

וחלוקת סוגי הנאמנויות שמצאנו שהוזכרו לעיל, כאמור אינם חילוקי אמינות בין הנאמנים השונים, אלא חלוקה בסמכות האדם הנאמן. וכמו שחכם המורה הוראות צריך להיות מוסמך להורות בעניין שבו הוא נשאל וזה בסיס כח ההוראה שלו, אבל מ"מ אין הוא יכול לחייב אחרים להזדקק לשאול אותו ויכול כל אחד לשאול את מי שירצה. ומ"מ יש חכם שהוא בר סמכא, כגון מרא דאתרא באתריה, או הוראת ב"ד, שיכולים הם לכוף אחרים לשמוע לדבריהם. והנה, המרא דאתרא לא בהכרח יודע להורות יותר ממורה הוראה אחר, ומ"מ נזקקים אליו משום שיש לו סמכות לחייב אחרים לשמוע את דעתו.

ואלו הם כל חילוקי הנאמנויות, שבודאי בסיס לכל נאמנות הוא שיהיה הנאמן אדם אמיתי, שסתמא דמילתא לא ישקר בדבריו, ואם יהיה אדם שסתם דבריו הם שקר תיפסל כל נאמנות שהיא גם נאמנות של הודאת בע"ד ושוויה. וכמבואר בתוס' ביבמות בדף כ"ה. ד"ה אמר בהא דתנן במשנה סוף נדרים דאשה שאומרת לבעלה טמאה אני לך נאמנת לאסור עצמה לבעלה, ובמשנה אחרונה התירו האשה לבעלה כיוון שראו שאומרת כן משום שנתנה עיניה באחר. וכתבו התוס' דאע"פ שנאמנת מדינא דשוויה אנפשה חתיכה דאיסורא, מ"מ כיוון שראו שרוב נשים משקרות נראה להם להתיר. ובודאי שאין הכוונה שרוב מועיל לפסול נאמנות של בע"ד, אלא כיוון שסתם אשה האומרת כן משקרת נפל היסוד של כל הנאמנות, ולא יועיל שום כוח נאמנות לקבל את דבריהן.

ואחר שאנו יודעים שסתם אדם אומר אמת, עדיין יש לשאול אם צריך להזדקק לדבריו, והאם הוא מרא דאותו נידון שעומד בפנינו, ובוה הכלל שכלפי נידונים של האדם עצמו אדם נאמן על עצמו, שהוא מרא דידיה, ובנידונים שלו יש להזדקק אליו, וכן ענייני יוחסין של המשפחה הם בסמכות האב ויש להזדקק אליו, וכן כל כיוצ"ב.

וזהו היא חולשתו של ע"א, שאין כל סיבה לתת לו כח של נאמנות, שאינו אלא אדם אחד שמספר מה שהוא יודע, ואין לו כל עילת נאמנות, אלא שמ"מ הוא אדם נאמן שניתן לסמוך עליו. ולכן מסברא יכול הוא להתיר איסורים, כיוון שהמסתפק יכול לסמוך על דבריו. ולעניין איתחזק איסורא דנה הגמ' שמא כיוון שידוע האיסור לא ניתן לסמוך על ע"א, וגם אחרי שאנו סומכים על ע"א מ"מ לא נעשה הדבר לידוע, שאין העד מוסמך להקים דבר, אלא שהמסתפק יכול לשאול ע"א, ויש לו על מי לסמוך בהנהגתו, אבל א"א לדון את הדבר כדבר הקיים מצד עצמו, ולכן לעניין קרבן לא נחשב כדבר הידוע לבע"ד. ובשל כך מבואר ברמב"ן שדבר שהוחזק עפ"י ע"א לא נחשב שהדבר בפני עצמו מוחזק, כאשר כל תחילת הידיעה היא ע"י הסתמכות על ע"א. וממילא סובר הרמב"ן שכאשר יש הכחשה בין שני עדים כמאן דליתא דמי, שהרי אין לבע"ד על מי לסמוך, וזה כל כוחו של ע"א שמי שאינו יודע יכול לסמוך עליו, וכאשר יש אחר המכחיש אותו שוב אין על מי לסמוך וע"א חשיב כמאן דליתא.



ו.

דין הזמה בע"א

ומעתה נראה לעניין עיקר הנידון של הקצוה"ח בזממה דע"א, שפשוט הדבר של"ש דין הזמה בע"א, ואי"ז רק גזיה"כ שנאמר בתורה שני עדים, אלא מילתא בטעמא, שכפי שנתבאר לעיל כל דין הזמה הוא רק כאשר העדים בעדותם מזיקים לבע"ד, שנוטלים ממנו ממון או מחילים עליו דין עונש, אבל אם רק מטעים את הבע"ד לחשוב שכך ראוי לו בדינו ל"ש בזה דין עדות הזמה.

וע"א לעולם אינו פועל דין אצל הבע"ד, אלא רק מיידע אותו ומאליו הוא נוהג כפי שנודע לו מהעד. וכאשר העד משקר אין הוא פועל דין על השני, אלא רק מטעה אותו לחשוב שכך

דינו, אבל אין לדון את העד כפועל בבע"ד מעשה נזק ומשנה בידיים את דינו, שכאמור זו חולשת נאמנות ע"א, שאינו מתקבל כשני עדים להכריע את הדין, אלא יכול רק ליידע את הבע"ד מה דינו, ובעניין זה לא שייך כלל דין הזמה.

ונראה שזה גם טעם שלא יהיה בשאר נאמנים דין הזמה, שאע"פ שיש להם כח נאמנות שאין לע"א, מ"מ פשיטא שרק בעדות יש מקום לדון דין הזמה, ששאר נאמנים אינם כעדים, שאין כח לאב לדון את משפט בנו ובתו, וברור שמצד דיני המשפט אין מקום לקבל את דברי האב, אלא שענייני המשפחה מסורים לאב, וידיעת העולם יונקת מדברי האב, אבל אינו נחשב כעושה משפט בבנו ובתו ששייך לדון בזה דין הזמה. ואף ברמב"ם שמבואר שע"א בכלל דין הזמה, וכפי שתבאר עוד כוונתו, אין דבריו אמורים אלא בע"א, שפועל את דינו של הבע"ד, אבל בשאר נאמנים פשיטא שאין דין הזמה.

ובסוגיא בקידושין דף ס"ה: דנה הגמ' מפני מה צריך עידי קיום בקידושין, ונילף מממון שהודאת בע"ד כמאה עדים, ויועילו הבעל והאשה לקיומא, ותי' הגמ' דאין נאמנות הודאת בע"ד כשחב לאחרים. ולכא' יש להעיר מ"ט לא יועיל האב כעדות קיום לבתו, והרי הוא נאמן גם לחוב לאחרים, שהרי הוא נאמן לאסור את בתו על כל העולם אם אומר שקידשה, ומיהו לגבי הבעל אינו נאמן, ואולי מה"ט אינו יכול להיות עד קיום.

אבל נראה יותר ששאר נאמנים לעולם אינם יכולים להיות עידי קיום, שעדות קיום היא רק מי שמסור לו הדבר להיות עד וליידע את כל העולם את אשר ראוי לדון בדבר זה, שמרגע ראיית הדבר נמסר לעדים לדון את הקידושין, וליידע את כל העולם שנאסרו הבעל והאשה על אחרים, והמשפט מסור בידיהם, כההיא דאמרי' בסנהדרין דף מ"ד: במעשה באחד שיצא ליהרג, וסברו ב"ד שטעו בדין והעדים שיקרו, והכריעו שיהרג ויהיה קולר תלוי בצוואר עדים, כלומר העדים הם שפועלים את המשפט ובי"ד רק מוציאים לפועל את הכרעתם, ואין המעשה נחשב כלל מעשה של הבי"ד וכפי שיתבאר עוד באריכות לפנינו.

אבל שאר נאמנים אין להם כח נאמנות כלל בעניין זה להחשיב את המעשה כמסור להתברר בידיהם, ורק לעניין הודאת בע"ד דנה הגמ' שיועילו לקיום, שדיני האדם לעצמו מסורים לו באופן מוחלט עד שיועיל לקיומא. ועיי"ש בדברי הרשב"א מה שפירש דברי הגמ', נראה שלדבריו מכלל מסקנת הגמ' דבע"ד אינו יכול לחוב לאחרים הכוונה היא שאין לו באמת כח לשפוט את עצם הדבר, אלא רק לחוב לעצמו, וממילא אינו יכול להיות עד לקיומא, אע"פ שבמקרה המסוים הזה אין צד חובה לאחרים. ועוד יל"ע בכוונת דבריו שם.

ז.

ונראה לפרש בזה את כוונת רבינו חננאל שפתח בזה שלא שייך דין הזמה בע"א כיוון שלא שייך לחייב אותו בשבועה כמו שחייב את הבע"ד, הלכך ליכא דין הזמה אלא בשני עדים.

וכוונתו נראית דלעניין איסורים שפועל העד איסור למעשה ומפסיד לחברו ממון פשיטא שלא שייך לדון דיני הזמה, שעדות איסורים אינה עשיית דין בבע"ד, ופשיטא ששם העד רק מטעה את הבע"ד שסבור שכך דינו, ואין בזה דיני הזמה. ולא דן ר"ח אלא בעדות המחייבת שבועה, ששם העד בא לבי"ד ומכריע את המשפט לחייב שבועה את הבע"ד, ושם מצאנו כח של ע"א שיכול להעיד בדיון של בי"ד, וע"ז דן ר"ח שיהיה דין הזמה, וכת' של"ש להשביע את העד שבועה כמו שחייב את שכנגדו.

ומ"מ הסיק שמה"ט לא שייך דין הזמה אלא בשני עדים, והוציא מכלל דבריו שגם כאשר הבע"ד חשוד ומתחייב ממון (כשגם התובע חשוד) או בנסכא דר"א וכיוצ"ב, מ"מ אין דין הזמה בעד, וטעם הדבר הוא משום שלעולם אין העד קם לממון, ואין כח לעד לחייב ממון, וזהו המיעוט שאינו קם לכל עוון ולכל חטאת הא לשבועה קם, שאין לעד יכולת להכריע דיון בבי"ד אלא לעורר דיון בלבד בשביל לחייב שבועה". וכאשר יש מקומות שמתחייב הבע"ד ממון, אין חובת הממון על פי העד, שכאמור אינו יכול לקום לממון, אלא שע"י זה שנתחייב הבע"ד שבועה ואינו יכול להישבע מחייבים אותו בי"ד ממון, אבל אין העד מוציא את הממון בעדותו, אלא שבגרמתו הפסיד הלה ממון, ואין בזה כדי לחייב בדיני הזמה כאמור.

ח.

כל מקום שהאמינה תורה ע"א הרי כאן שנים

והנה המנח"ח הביא מדברי הרמב"ם שכת' מפורש שעדות על סוטה שנטמאה בע"א יש בה דין הזמה, והחזו"א מחק את הגירסא ברמב"ם. ונתבאר שגם אם נקיים דברי הרמב"ם כפשוטם נראה שבעלמא אין דין הזמה בע"א, ואין דברי הרמב"ם אמורים אלא בסוטה, דאמרי' בה כל מקום שהאמינה תורה ע"א הרי כאן שנים. וכע"ז כת' הגר"ח בפ"ט מהלכות רוצח הלכה ט"ו דמדאיכא דין הזמה ע"כ נאמנות ע"א בסוטה מדין עדות ולא דין נאמנות בעלמא.

וביאור הדברים, דהנה בכמה סוגיות דנה הגמ' בחידושו של עולא שכל מקום שהאמינה תורה ע"א הרי כאן שנים ועיקרי הסוגיות ביבמות דף קי"ז: ובסוטה דף ל"א:, ודברי עולא הובאו בגמ' לענין ע"א שהעיד לאשה שמת בעלה שאין אחר יכול להכחישו, שכיוון שהעיד

ה). אפשר שמה"ט אין מקור לע"א באיסורים, דלכל עוון וחטאת הוא דלא קם הא לאיסורים קם, שהמיעוט אינו כלל בדיני ע"א בכל מקום, אלא שאין הדין מוכרע במשפט על פיו, ומ"מ יכול הוא לעורר ספקות, ובאיסורים הדין מוכרע על פיו ודמי לעוון וחטאת, אלא שאין זה נידון כלל של דיני משפט שיש בהם הכרע, ויש מקום להאמין לע"א, אלא שאינו נוגע לדין של עוון וחטאת.

ויש להוסיף עוד, שכדי להצריך בדבר שבערוה שנים הוצרכה הגמ' לילפותא מממון. לעומת זאת, באיסורים חיפשו הראשונים מקור שע"א נאמן, וגם אחרי שיש מקור עדיין דנה הגמ' מנלן שע"א נאמן אפילו היכא דאיתחזק איסורא, ולא אמרי' מסברא אי"צ שנים כיוון שאין מקור. ונראה קצת שאלו שני נושאים שונים, כפי שנתבאר לעיל, שממון ודבר שבערוה הם נידונים שבעיקרם מוכרעים אצל בי"ד, והנידון הוא על פי מי יכריעו הבי"ד. לעומת זאת, עדות איסורים עיקרה חוץ לבי"ד, וכל ההכרעה היא עפ"י העד, ולכן דיני איסורים נידונים באופן אחר לגמרי מדבר שבערוה וממון, ויש יותר מקום להצריך שני עדים מסברא ולא לתת את הכרעת הדין כולה לעד, ועוד יש לעיין בכל זה.

הראשון נעשה כשנים, וכן לענין עדות סוטה, שאם העיד ע"א שנטמאה שוב אין יכול עד אחר להכחישו, כיוון שנעשה הראשון כשנים. ובסוגיא שם דף מ"ז: מובא דינו של עולא לענין עגלה ערופה, שאם העיד ע"א מי הכהו וחזר אחר והכחישו אין השני נאמן שהראשון נאמן כשני עדים, ופליגי בגמ' בדעת עולא אם כל היכא שהעיד הראשון אין השני יכול להכחישו, או שרק אם העיד אחר הראשון, אבל בבת אחת יכול להכחיש את הראשון.

ובעיקר דינו של עולא נח' הראשונים במח' יסודית. דעת הרא"ש בגיטין בפרק הניזקין בסי' ט' שדין זה נאמר גם באיסורים, שאם העיד אחד על חתיכה שהיא מותרת ולאחר מכן העיד אחר שהיא אסורה אמרי' כל מקום שהאמינה תורה ע"א הרי כאן שנים והראשון נאמן. וכן לכא' דעת תוס' בכריתות דף י"א: ד"ה אמרו לו שכתבו כן לענין חיוב קרבן.

אבל הריטב"א ביבמות דף פ"ח. כת' שלא נאמר דינו של עולא אלא במקרים הנוכחים, אבל באיסורים לא נאמר הדין של עולא, ובטעמו של דבר כת' הריטב"א שדין כל מקום שהאמינה תורה ע"א הרי כאן שנים הוא במקרים אלו שמדינא צריך שני עדים, ואם האמינה התורה לע"א ש"מ שהוא כשנים, אבל באיסורים, שאין דין שני עדים מעיקרא, אין טעם לומר שנחשב כשנים.

והגר"ח בפרק ט' מהלכות רוצח הלכה י"ד כת' שברמב"ם מבואר כשיטת הריטב"א שלא נאמר באיסורים דינא דעולא. ומאידך אין הוא סובר כשיטת הריטב"א, שברמב"ם בהלכות רוצח שם מבואר שדינא דעולא לא נאמר אלא בעד כשר ולא בעד פסול, ואע"פ שעדים פסולים ג"כ נאמנים בעדות אשה לא נאמר בהם דינא דעולא, ואילו לדעת הריטב"א דינא דעולא מבוסס על כך שמדינא צריך שני עדים ואם האמינה תורה לאחד ע"כ הוא כשנים, וא"כ מה לי כשר מה לי פסול. ומזה הוכיח הגר"ח שם שאע"פ שהרמב"ם סובר כדינו של הריטב"א מ"מ אין הוא מסכים עמו בטעמו.

ובביאור דינא דעולא לדעת הרמב"ם כת' הגר"ח שאין הראשון נאמן כשנים, אלא שכיוון שמדינא צריך שני עדים אין השני נאמן, אלא שהאמינה התורה לע"א המעיד על סוטה שנטמאה ועל אשה שמת בעלה, אבל לא האמינה התורה לעד המעיד שלא מת בעלה ושלא נטמאה ולכן אין מקבלים את דבריו, אלא דמ"מ אם העידו בבת אחת יכול העד השני לבטל את דברי הראשון ע"י זה שהוא מכחיש את דבריו, אבל אחר שנתקבלו דברי הראשון חוזר עיקר הדין שאין השני נאמן כלל.

ויש להאריך הרבה בדברי הגר"ח הללו, אבל אין זה במשמעות דברי עולא כלל, שאמר שהראשון דינו כשנים, ואילו לדברי הגר"ח עיקר הדין הוא שהשני אינו מתקבל, ולא אמר עולא אלא רק שאע"פ שהראשון נאמן אין הטעם משום שסגי בע"א, אלא שאע"פ שצריך שנים האמינה התורה לאחד לענין טומאה והיתר אשה לשוק, אבל למעשה לא נאמר כל דין נאמנות מיוחד בראשון.



ט.

ביאור דעת הריטב"א בדינא דעולא

ולבאר את דברי הרמב"ם צריך לבאר בכללות את דינא דעולא, ויש להקדים את ביאור דברי הריטב"א, שכת' שדין כל מקום שהאמינה תורה ע"א הרי כאן שנים הוא משום דמדינא בעי' שנים, ואם האמינה התורה לע"א ש"מ שהוא כשנים. ויש לתמוה, חדא דהא פשיטא שאם יבואו שני עדים ויכחישו את האחד יהיו השנים נאמנים, וכמו שכת' הריטב"א גופיה שם, ולמה לא נאמר דע"כ הרי הוא כשנים ממש, מדהאמינה תורה לע"א.

ועוד, הרי מה שהאמינה תורה לע"א בסוטה אי"ז גזה"כ שכאן יהיה האחד כשנים, אלא משום שנסתרה ורגלים לדבר שנטמאה האמינה התורה לע"א. והא קמן שאינו נאמן בלי רגלים לדבר, וא"כ אין ללמוד מזה שהוא כשנים, אלא רק שהוא מועיל כאשר יש רגליים לדבר. ואפשר שמטעם זה לבד יש למנוע את קבלת העד השני, כיוון שהוא מעיד נגד הרגליים לדבר, אבל לא זה מה שאמר עולא. ואם מתוך שהאמינה התורה לאחד יש ללמוד שהוא כשנים, אולי נימא איפכא, שהאמינה תורה גם לאחד ויש ללמוד שגם שנים הרי הם כאחד. וע"כ דמילתא בטעמא לחלק שמדינא צריך שנים, ורק כאשר יש רגלים לדבר האמינה התורה לאחד, ואיך נלמד מזה שע"א הרי הוא כשנים.

והביאור נראה לפי מאי דאיתא בגמ' גיטין דף פ"ט. דהיכא דיצא לאשה שם בעיר שאסורה לבעלה אינה נאסרת משום דילפי' דבר דבר מממון מה להלן דבר ברור אף כאן דבר ברור. והנה, לולא הגזיה"כ של דבר ברור הייתה האשה נאסרת מספק, דע"י זה שיש קול מתעורר חשש שמא היא אסורה, ואין דין בתורה לחוש לקול שי"ל שהתמעט בדבר שבערווה, אלא מסברא האשה הייתה נאסרת כיוון שיש ספק שמא נאסרה. ומ"מ אין חוששים לאיסור כיוון שאין הדבר ברור (ועניין זה צ"ב, איך ניתן ללמוד מממון להחזיר, והרי הא קמן שמתעורר לנו ספק ע"י הקול, ומה אכפת לן שאין הדבר ברור, ויש להאריך בזה בדיני ספקות ואכ"מ).

והמבואר בסוגיא שם הוא שהדין הנלמד מדבר שבערווה אינו ממעט רק דבעי' שני עדים, אלא דבעי' שהדבר יהיה ברור, וזה ממש כהחילוק שנתבאר בין ע"א לשני עדים, שבשני עדים נחשב שהדבר ידוע מעצמו, ובע"א נחשב שהדבר ידוע מפי אחרים, והעדים מקימים את גוף הדבר ונחשב ידוע לכל, וע"א אין אלא מי שיש לסמוך עליו, אבל אין כוחו להקים דבר ברור.

וזהו מה שלמד הריטב"א שאם האמינה תורה ע"א הרי הוא כשנים, ואין המכוון שצריך שנים דווקא, ואם האמינה התורה לע"א ע"כ הוא כשנים ממש, אלא עיקר הדין בתורה הוא שע"א נאמן, אבל אינו מברר ומקים הדבר כשני עדים. לעומת זאת, בלפותא דבר דבר מממון למדנו שכדי להנהיג דין בדבר שבערווה צריך שהדבר יהיה ברור, ואין חל דין שאינו ברור בדבר שבערווה. וממילא אין עד אחד נאמן, שהרי ע"א אינו מקים דבר ברור, ואין המציאות מתבררת באופן מוחלט עפ"י דבריו. ואם חזי' שהאמינה התורה ע"א בסוטה ע"כ הכרעתו כאן היא כשנים. ואין המכוון לומר שיש לו כח נאמנות ממש כמו שנים, אלא שע"י עדותו מוכרע הדבר באופן וודאי ונעשה דבר ברור, שבלא זה לא הייתה מתקבלת עדותו בדבר שבערווה.

וזהו עיקר דינא דעולא, שאע"פ שבעלמא ע"א חלש משני עדים, ואין עדותו כדבר ברור, מ"מ אחר שהתקבלה עדותו נחשב הדבר למוכרע בהחלט ונעשה כדבר ברור. ומה שאמר כשנים אין המכוון בדווקא שהוא כשני עדים ממש לעניין זה שיכול יהיה להכחיש שני עדים, אלא עיקר החידוש הוא שכוחו כשני עדים שמכריע את הדין באופן מוחלט. ושוב אין ע"א אחר יכול להכחישו.

י.

דעת הרא"ש שגם באיסורים נאמר דינא דעולא

ויש לבאר את השיטות בדינא דעולא, שדעת הרא"ש והתוס' שגם באיסורים נאמר דינו של עולא, וטעמם, שאע"פ שיש חולשה בנאמנות ע"א, כל זה קודם שהעיד, אבל אחר שהעיד נעשה כשנים. וביאור הדברים הוא כעין שמצינו בראשונים בע"ז דף ז. (עיי"ש בר"ן בשם הראב"ד) דהנשאל לחכם ואסר אל יישאל לחכם ויתיר, אין הטעם מפני כבודו של חכם, אלא דכיוון שאסר החכם הראשון שויא חתיכה דאיסורא ושוב אין לה היתר.

ופשוט שאין המכוון שיש כח לחכם בהוראתו ליצור איסור בדבר, אלא המכוון הוא שזה כח שאלת חכם, שהרי השואל לא בא לחכם לשמוע ממנו ולסבור מעצמו שהדבר אסור או מותר, והחכם יכול להתיר, גם אם אצל השואל נשאר הדבר בספק גמור שדינו בדאו' לחומרא, ומ"מ סברת החכם יכולה להתיר, שזו מהות שאלת חכם, שהשואל מגיש השאלה בפני החכם ומבטל דעתו בפניו, ודעתו של החכם והוראתו קובעת עבור השואל. וכיוון שנשאל הדבר אל החכם הוגשה השאלה בפניו שדעתו היא שתקבע עליה, ושוב אין אחרים יכולים להורות בעניין זה. ונתבאר לעיל שחכם דעלמא אינו כמרא דאתרא ואינו יכול לחייב אחרים לשמוע את דעתו, אבל כ"ז קודם שנשאל, אבל מהות השאלה לחכם היא לעשות אותו מרא דאותה שאלה שתוכרע על ידו, ושוב אין אחרים יכולים להביע דעתם עליה.

ופשוט הדבר שכל זה דווקא אם אחרים מתירים, אבל אם החכם עצמו חזר בו, כשם שלעצמו יכול הוא להתיר את החתיכה, אע"פ שכשסבר לאיסור הייתה החתיכה אסורה עליו, ה"נ יכול הוא להתיר לאחרים שביטלו דעתם בפני דעתו, אם לא שנמציא שכעת השאלה כבר לא מסורה בידו. ומה שקובע כעת זה דעתו בשעה שהוגשה השאלה בפניו (וכ"ז דווקא אם אסר, אבל אם התיר הרי הותר ביד השואל את הדבר לאכילתו, והוא הקובע על החתיכה, ויכול להעמיד את השאלה גם בפני אחרים).

וה"נ ממש בע"א, שע"א חולשתו היא שאינו כשנים, שאין הדין מסור לו לחייב אחרים לשמוע את דעתו, ורק המסתפק בדבר סומך על דעתו של ע"א באי ידיעתו. וכ"ז קודם שנשאל העד, אבל משעה שבאה השאלה בפני ע"א הפך להיות המכריע בדבר, וההכרעה על פיו היא וודאית, והרי הוא כשנים לעניין זה שיש הכרע לדין, ושוב אין ע"א יכול להכחישו.

ואין הדבר נוגע למה שנתבאר שגם אחרי הכרעת ע"א אין הכרעתו וודאית כמו שני עדים לעניין חיוב קרבן ועוד, כי כאשר מוגשת השאלה בפני ע"א לא ניתן לו כח הכרעה בעצם הדבר,

ורק השואל כבר מסור בידיו להכרעה, שדעתו של העד תקבע גם ביחס לשואל, אבל לא משתנה עי"ז מעמד הדבר בעצמו להיות דבר ברור.



יא.

ביאור דעת הרמב"ם בדינא דעולא ודין הזמה בע"א

ודעת הרמב"ם והריטב"א שלעניין איסורים לא נאמר דינא דעולא, שמתחילה הדין באיסורים הוא שאי"צ הכרע ברור לדין וסגי בע"א, וגם אחרי שהעיד אין להאלים את כוחו יותר ממה שיש בעיקר דין ע"א. ורק כאשר מדינא צריך שני עדים ניתן להאלים את כוחו לשנים.

ולדעת הריטב"א עצם הדבר שנמסרה שאלת דבר שבערוה לע"א הוי כשנים. וכוונת הדברים היא כאמור, שבדין דבר שבערוה נאמר בתורה שאין לו הכרע אלא בדבר ברור, ועצם זה שמסרה התורה את השאלה לע"א קבעה התורה שהכרעתו כאן שונה מכל הכרעת ע"א שבתורה, שכאן הכרעתו היא הכרעת וודא. ובאמת, כפי שנתבאר לעיל דיני דבר שבערוה בעיקרם הם שאלות של משפט, שהכרעת בי"ד עליהם תקפה לכל אדם גם אם הוא טוען שברור לו שאין הדבר אסור, ואם נתנה התורה תוקף עדות לע"א נתנה בזה התורה כח הכרעת משפט לע"א, ושונה כאן כוחו מכל עדות של ע"א בתורה.

ולפ"ז ניתן להבין שאע"פ שבעלמא אין דין זממה בעדות של ע"א, מ"מ בעדות סוטה שפיר יהיה דין הזמה, שנתנית כח עדות לע"א בסוטה קבעה שיש לו כח עדות שאין בעלמא לע"א, ובסוטה הוא פועל בעדותו את האיסור ממש כשני עדים, ולכן שפיר שייך בזה דין הזמה.

והרמב"ם נחלק על דברי הריטב"א, וס"ל שעצם מסירת השאלה בפני ע"א אינה מכריחה שיהיה כשנים, ולכן ס"ל שבעד פסול ליכא דינא דעולא, אבל מ"מ בעד כשר שפיר נחשב כשנים. ונראית דעתו שחולשתו של ע"א היא מה שאין הדין מוכרע על פיו. אמנם באיסורים אי"ז דיני משפט, אלא מתחילתם לא בעי' אלא הכרעה פרטית לכל אדם אם הדבר אסור לו, אבל בענייני משפט שבבי"ד חלישות כוחו של העד היא מה שאין הדין מוכרע על פיו ואינו קם אלא לשבועה. וכפי שנתבאר לעיל בדברי ר"ח. וממילא היכא דמצינו בדבר שבערוה שמסרה התורה הדין לע"א שיוכרע הדין על פיו, הרי הוא כשנים, שהרי קם כאן דבר עפ"י ע"א. וזאת, בניגוד לאיסורים, שאינם דבר כלל ול"ח דבר שקם, וא"כ עכ"פ לעניין עדות של עד כשר שקם דבר על פיו שפיר שייך דין הזמה, כיוון שנחשב שהוא פעל בעדותו משפט באשה לאוסרה על בעלה, והוי כשנים גם לעניין דיני הזמה.



פרק ג' - עדים זוממים על בע"ד שחייב מצד אחר

א.

החילוק של רבא בין קנס ומיתה לממון בעדים זוממים

בגמ' בדף ה. אמרי' "ואמר רבא, באו שנים ואמרו בחד בשבתא הרג פלוני את הנפש, ובאו שנים ואמרו עמנו הייתם בחד בשבתא, אלא בתרי בשבתא הרג פלוני את הנפש, ולא עוד, אלא אפי' אמרו ערב שבת הרג פלוני את הנפש נהרגין, דבעידנא דקא מסהדי גברא לאו בר קטלא הוא" ומסיק רבא שכן הדין גם בקנס, ומתוך הדברים יש ללמוד שדווקא בקנס ומיתה יש לחלק בין קודם שנגמר הדין לאחר שנגמר הדין, אבל בממון לעולם אין העדים נעשים זוממים אם הוא באמת עשה המעשה המחייב קודם עדותם.

ובביאור החילוק בין מיתה וקנס לממון ובין קודם גמר דין לאחר גמ'ד מבואר ברש"י הטעם משום דקודם גמ'ד ובקנס אי מודה מיפטר, משא"כ בממון שמתחייב בהודאתו וכן אחר גמ'ד, ותוס' תמהו על רש"י שא"כ כל חייב מיתה יודה ויפטר.

ותוס' פירשו שבנפשות לא נחשב גברא בר חיובא, כיוון שצריך דרישה וחקירה ואולי ייכשלו בהם, ואינו וודאי שיבואו לידי חיוב, משא"כ לעניין ממון. והא דלעניין קנס לא חשיב גברא בר חיובא כתב המהר"ם שבוזה מודים התוס' לרש"י שהטעם הוא משום דאי מודה מיפטר. וכ"כ הריטב"א בטעם שבמיתה לא הוי בר חיובא כמו תוס', ובקנס כת' כמו רש"י. והקו"ש ב"ק אות ס' כתב דהטעם הוא משום שגם בקנס יש דין דרישה וחקירה, כמבואר בגמ' בסנהדרין דף ל"ב, ורק בממון שלא תנעול דלת בפני לוויים תיקנו של"צ דרישות וחקירות.

ורעק"א בגליון הש"ס תמה על הראשונים למה הוצרכו לחילוקים אלו, הרי יש חילוק פשוט שבנפשות וקנס אין עליו חיוב עד העמדה בדין, ולכן גם אם עשה מעשה מ"מ גברא לאו בר חיובא הוא, שהרי עדיין לא חל עליו החיוב, ולעומת זאת בממון יש עליו חיוב לשלם גם בלי שיעמוד לדין, ולכן הוא נחשב גברא בר חיובא גם קודם שיעמוד בדין.

ובגמ' ב"ק דף ל"ג: אמרי' לר"ע יוחלט השור, ובשור תם זוכה הניזק מיד בשעת הנזק ויכול להקדישו. וכתבו התוס' שם (ד"ה איכא בינייהו) דאע"ג דפלגא נזקא קנסא מ"מ בשעת העמדה בדין זוכה בו הניזק למפרע, והוסיפו התוס' דמ"מ חשיב גברא לאו בר חיובא לעניין עדים זוממים, שמפורש בגמ' שאם העידו עדים ששורו נגח קודם שנגמר דינו חייבים בהזמה, ואע"פ שזוכה בו הניזק למפרע. והטעם כתבו התוס' שכל זמן שלא נתגלה הדבר ולא העידו עליו עדים בבי"ד חשיב גברא לאו בר תשלומים.

והנה, לטעם שכתבו רש"י ותוס' במיתה וקנס דחשיב גברא לאו בר תשלומים משום אי מודה מיפטר או משום דבעי' דרישות וחקירות, א"כ לגבי שור תם נמי איכא למימר אי מודה מיפטר ובעי' דרישות וחקירות. ומה התקשו התוס' על כך שלא נחשב גברא בר חיובא. ונראה לכאור' בטעמם כהבנת רעק"א, שהחילוק בין ממון למיתה וקנס הוא שמיתה וקנס חלים רק בהעמדה בדין וממון חל מיד בשעת המעשה, ולכן הוקשה לתוס' בשור תם שזוכה הניזק למפרע, א"כ

הוברר שהיה גברא בר חיובא. וצ"ב למה באמת לא פירשו רש"י ותוס' בסוגיין את החילוק הפשוט הזה בין קנס לממון, וכתמיהת רעק"א.



ב.

טעם שייחשב בר חיובא בקנס קודם העמדה בדין

ובקוב"ש ב"ק (אות ס') כתב שטעמו של רעק"א לא יועיל לעניין שור תם ועבד היוצא בשן ועין, ששם חלה הזכיה למפרע, ונמצא שהיה גברא בר חיובא משעת הנזק, וכקו' התוס' ב"ק דף ל"ג:, ולרעק"א לא יועיל תי' התוס' דלא נתגלה הדבר, דמ"מ חל הדבר למפרע ונעשה בר חיובא משעת הנזק. וע"כ הוצרכו התוס' בסוגיין לפרש את הטעם משום דבעי דרישה וחקירה, ואין וודאות שיתברר הדבר.

אבל בדברי התוס' בדף ל"ג: לא נראה כן, ואין זכר בדבריהם לכך שצריך דרישה וחקירה, ולא כתבו אלא שכיוון שעדיין לא הוברר בבי"ד חשיב גברא לאו בר תשלומים. ואדרבה, משמע כדברי רעק"א. ומה שטען הגרא"ו שכיוון שחל הדבר למפרע ייחשב כגברא בר חיובא למפרע, י"ל שאין הדבר באמת מתברר למפרע, אלא שפסק ביה"ד משנה את הדין למפרע, ובי"ד פועלים על למפרע אבל לא מבררים את הדין מתחילתו, ולכן נחשב כגברא לאו בר חיובא. וכ"כ האו"ש בפרק י"ב מנזקי ממון הלכה י"ט. ויתבארו עוד הדברים להלן.

ובח"ב סי' י"ג כת' הגרא"ו לחדש שחיוב קנס ומיתה חל ג"כ מיד בשעת המעשה, אלא שדינו הוא להיהרג ולהתחייב עפ"י בי"ד, ומה שאינו חייב מעצמו איננו משום שלא חל החיוב אלא שהחיוב מתחילה לא מחייב אותו באופן זה, ולכן נחשב גברא בר חיובא, שהרי חל עליו חיוב מיד בשעת המעשה. ולכן לא נחשב גברא קטילא כיוון שהוא לא נהרג עפ"י בי"ד.

ויש להוסיף, דהא מ"מ הם העידו עליו בשקר שהוא חייב מיתה וקנס, ולולא דבריהם לא היה מתחייב. ואע"פ שחל עליו עיקר החיוב משעת המעשה, הרי אין דינו להתחייב אלא בבי"ד, והם חייבו אותו בשקר. אולם י"ל דכה"ג אין חיוב בעדים זוממים, שהרי את עיקר החיוב הם לא המציאו עליו, ורק גרמו לו הפסד בפועל שגרמו למימוש הדין בבי"ד, וזה דומה לעדות על חיוב לולב וסוכה שנתבאר לעיל דפשיטא דכה"ג לא שייך חיוב הזמה.

אבל עיקר חידושו בדין העמדה בדין בקנס ומיתה תמוה, ואין כל מקור בתורה לכך שצריך העמדה בדין לחיוב מיתה וקנס, אלא שדיני קנסות מעיקרם מסורים לבי"ד כדילפי' מאשר ירשיעון אלהים פרט למרשיע את עצמו, ומזה ידעי' שלא חל החיוב עד העמדה בדין, וכמבואר בתוס' בכתובות דף ל"ג:.

ולדבריו אין כל טעם שייעשה לגברא קטילא אחרי העמדה בדין, הרי כבר מתחילה היה דינו להיהרג ע"י בי"ד, ובהעמדה בדין לא הוסיפו עליו שום חיוב אלא ביררו את דינו שהוא חייב למות ע"י בי"ד. ועוד שבקנס אחר העמדה בדין חייב מעצמו לשלם, ומה השתנה בגמר דין, והרי גם קודם לכן הוא היה חייב, אלא שאופן החיוב היה לשלם ע"י בי"ד, וא"כ גם אחר גמ"ד

שיישאר החיוב באותו אופן, ולמה משתנה דינו לשלם ע"י עצמו. ובתוך דבריו הטעים קצת את הדברים, אבל דבריו דחוקים מאוד.

ובאבן האזל (פרק י"ב מהלכות גניבה הלכה י"ב) כתב את הטעם לומר שבקנס ייחשב לבר חיובא משום שבעדים זוממים אין תלוי אם חל החיוב, אלא האם יש במעשיהם זממה לחייבו, וכיוון שגם בלעדיהם הוא היה נענש כי היו מגיעים עדים ומעידים לא נחשב שזממו עליו. אבל זה תימה, חדא שבגמ' מבואר הטעם לפטור משום דגברא בר חיובא, ומה שבלעדיהם היו מגיעים אחרים ומעידים לא משווי לגברא בר חיובא. ועוד, שברור בסברא שאין לפטור את העדים משום שגם בלעדיהם היו אחרים מחייבים אותו, וכל הכת השנייה זוממת הרי לא הוסיפה כלום, שהרי בלעדיהם גם היה נהרג. ולכל היותר היא הוסיפה אם יזימו את הכת הראשונה, וה"נ היא הוסיפה עדות אם לא יבואו העדים האמיתיים.

והנה מלבד שלא מסתברים טעמיהם להחשיב חיוב קנס כבר חיובא, גם אין בדבריהם יישוב לכל קושיית רעק"א, שרעק"א התקשה בתוך דבריו בתרתי – האחד, למה הוצרכו הראשונים לטעם מפני מה חיוב קנס חשיב לאו בר חיובא, והרי עדיין לא חל הקנס, וע"ז האחרונים דנו ליישב. ועוד הוקשה לרעק"א הטעם שכתבו התוס' בממון, שכיוון שאי"צ דרישה וחקירה וקל להתברר בבי"ד, קרוב לוודאי שיבואו עדים ויעידו. ומה הוצרכו התוס' לכך, הרי אין ביד מוסיפים דבר בחיוב ממון, אלא האדם מחויב ועומד מרגע המעשה, ומה אכפת לך שאין הדבר עומד להתברר בבי"ד.

ובאמת עיקר דברי התוס' אינם מובנים, איך האדם נעשה לבר חיובא ע"י הוודאות שיבואו עדים. ובשלמא מה שבקנס ובמיתה אין האדם נחשב בר חיובא כי לא וודאי שיבואו עדים, ניתן להבין שאע"פ שיש חיוב, כיוון שלא ברור שיבוא לידי מעשה לא נחשב לבר חיובא, אבל תוס' גם כת' לאידך גיסא, שכיוון שקרוב לוודאי שיבואו עדים חשיב בר חיובא, ומה הטעם בה אם למעשה לא חל עליו כל חיוב. ואולי הכוונה היא שלעולם נחשב בר חיובא, אלא שאם לא יבואו עדים לא הוי בר חיובא, ותוס' רק כת' שבממון זה כן וודאי, ואין את החיסרון שאולי לא יבואו עדים ואין זה במשמעות דבריהם.



ג.

אם הודאת בע"ד משווי ליה גברא בר חיובא

ויש לכאן נפ"מ לדינא בטעמו של רעק"א, היכא דהעידו עדים והוזמו והודה הבע"ד מעצמו שהוא חייב, שלטעמו של רעק"א פשיטא שלא יתחייבו העדים, שהרי הודה הבע"ד שהיה בר חיובא קודם לעדותם. אבל לטעם של תוס' הרי לא נחשב לגברא בר חיובא כיוון שלא עמד להודות, ואע"פ שלדבריו עומד הדבר להתברר בבי"ד ע"י עדים לא נראה שייחשב לגברא בר חיובא לתוס' אם לא העידו עדים בפועל. ועוד, שהוא יכול להודות ולומר שלא היו עדים שראו את החיוב וא"כ מעולם לא עמד הדבר להתברר.

ולדברי רש"י שכת' שהטעם הוא משום דחשיב גברא בר חיובא משום דאי מודה לא מיפטר, לכאור' נמי היכא דהודה ייחשב כגברא בר חיובא, כדברי רעק"א, אלא שיש נפ"מ לרש"י היכא דאין ההודאה פוטרת, כגון בראה עדים ממשמשים ובאים דמודה מחמת ביעתותא דעדים, דאיכא למ"ד שאין ההודאה פוטרת כדאמרי' ב"ק דף ע"ה.; וכן לתוס' שהטעם שנחשב בקנס גברא לאו בר חיובא הוא משום שאין הדבר וודאי שיתחייב כיוון דבעי' דרישה וחקירה, א"כ אם כבר נחקרו העדים ייחשב לגברא בר חיובא, ומ"מ עדיין לא חל עליו החיוב והוא ייחשב לגברא לאו בר חיובא לרעק"א.

וכבר עמד בנפ"מ זו הראשונה המאירי בדף ג. וכת' "יש שואלין עדים שהעידו בראובן שחייב לשמעון מנה והוזמו ואח"כ הודה ראובן שהוא חייב כעדותם של אלו אם משלמין אחר שמ"מ הם העידו שקר והוזמו או אין משלמין אחר שהענין כך היה ואין מפסידין אותו כלום ויראה שמאחר שאם באו עדים על כך פטורים כך הם פטורים על ידי הודאתו ויש מפקפקין בדבר שכל שיש עדים נתגלה הדבר למפרע שכן חיוב הוא משעת העדות אבל בהודאת בעל דין עכשיו הוא נעשה בר חיוב ויראה לי כדעת ראשון"

הנה, הוא דן בשני צדדים. הדרך האחת היא שבהודאה נחשב הבע"ד לגברא בר חיובא, כמו בעדים, והדרך השנייה היא שאין הוא נחשב בר חיובא. וטעם הדבר הוא משום שבעדים נתגלה הדבר למפרע שכן חיוב הוא משעת העדות, משא"כ בהודאה נעשה הוא עכשיו לבר חיובא. והנה, הדרך הראשונה פשוטה לכאור' כדעת רעק"א, שע"י ההודאה התגלה שחל עליו החיוב מתחילה והוא גברא בר חיובא. ובטעם לחילוק כתוב שאין ההודאה כעדים, משום שבהודאה לא מתברר הדבר למפרע שלא היה בר חיובא. ואין דבריו מובנים, מאי שנא עדים מהודאה, ואם כוונתו לדעת תוס' היה לו לומר שבהודאה אין הדבר ברור שיודה, משא"כ עדים. אכן, המאירי כת' הטעם לומר שהודאה שאני משום שהוא נעשה עכשיו לבר חיובא. ודחוק לומר שכוונתו היא שכיוון שלא היה ברור שיודה נעשה עכשיו לבר חיובא.

והגרש"ר רצה לפרש דבריו שהודאת בע"ד נאמנת על החיוב ולא על המעשה, ולכן אינו נאמן לומר שהיה בר חיובא מאתמול כבר, אלא שהוא התקשה בזה, דמ"מ יש הודאת בע"ד ע"ז גופא, שהעדים אינם חייבים לשלם לו מדין כאשר זמם משום שהיה בר חיובא, ונשאר בצ"ע. וגם עיקר חידושו שהודאת בע"ד נאמנת על החיוב ולא על המעשה תמוה, שהרי פשיטא שאם הודה ולמחר באו עדים והעידו כדבריו לא יתחייב תרת, דנימא שמתחילה לא הודה באותו מעשה שעליו מעידים העדים כעת. ומפורש במשנה בכתובות ריש פרק האשה שנתארמלה דהיכא דמודה שדה זו של אביך הייתה ולקחתיה הימנו נאמן שהפה שאסר הוא הפה שהתיר, ולא אמרי' שאין כאן הודאה כלל כי למעשה טען שהשדה שלו, ולסיפור שלו הרי בלא"ה אין מאמינים.

ובמאירי בדף ה. פירש את הסוגיא כדברי התוס', ולכאור' נראה שלפ"ז היה מן הדין שבהודאת בע"ד לא ייחשב לגברא בר חיובא כיוון שלא עמד הדבר להתברר בבי"ד, ומה טעם צידד המאירי כדעת הראשונה שע"י הודאה נחשב לגברא בר חיובא.



ד.

הטעם שנטו הראשונים מדברי רעק"א

ונראה הטעם שנטו הראשונים מדברי רעק"א, דהנה נתבאר לעיל שיסוד החיוב של עדים זוממים הוא לא הפסד הממון בפועל, אלא על עשיית דין שקרי בבע"ד, ולכן במקום שהם סובבו הפסד על הבע"ד אבל לא עשו את הדין בידיים, לא יתחייבו בדין עדים זוממים.

ומעתה כבר יש להבין, שמה שעפ"י האמת יש לו חיוב מצד אחר לא יועיל לפטור את העדים, כי למעשה המשפט שהעידו ודנו אותו היה משפט שקר, ולפי הדין שדנו אותו הרי זה כלקחת ממון שלא ראוי להילקח ממנו, כי אע"פ שמצד מעשיו היה ראוי לקחת לו ממון, אבל העדים הרי לא לקחו לו את הממון שהיה חייב, אלא לקחו ממנו ממון עפ"י העדות השקרית שסיפרו בבי"ד, ואת אותו ממון לא היה חייב כלל.

והן אמנם שע"י עדותם הוא היה מרוויח ממון מצד אחר, שהיה משלם את החוב שסיפרו עליו, וע"י העדות היה נפטר מהחוב האמיתי שהתחייב מצד מעשיו, אבל אין זו טענה מה שהרוויח מצד אחר, וכשם שכל מזיק שירוויח במעשיו לבעלים מצד אחר לא ייפטר ממעשה הנזק שלו, ולכל היותר ידונו אותו בדין יורד על החלק שהרוויח, אבל אין בזה טעם לפטור על מה שהפסיד, כנודע המעשה מהספרים עם הגר"ח כפי שהובא בחידושי הגר"ח ב"ק דף ג. והדברים פשוטים שיש לחייב את המזיק כה"ג.

ואין ספק שאם יעידו עדים על ממון בעין שקנה אותו ראובן משמעון ביום פלוני, ויבואו אחרים ויאמרו עמנו הייתם וקנה אותו ביום אחר, אין ספק שאין כאן שום זממה, שלא דנו את שמעון בעדותם, כיוון שבלא"ה אינו בעלים בממון.

אבל לעניין חיובי ממון שמעידים העדים על שמעון שחייב לשלם ממון לראובן, הזממה היא מה שמחילים עליו חיוב, שבחוב בעלמא לא חלה זכייה ובעלות גמורה לראובן דנימא שלא אכפת לן שוב מסיבת החוב, אלא שמעון הוא הבעלים העיקרי, ויש עליו חובה לשלם ממון לראובן כדינו, אם משום חיוב נזיקין או הלוואה וכיוצ"ב. וכאשר מעידים העדים עדות שקר על שמעון שהוא חייב לשלם הם עושים בו דין ומחייבים אותו חיוב שקרי שאינו חייב בו, ואע"פ

1. ומה שמבואר בסוגיא לעיל דף ג. שעדים שהעידו על הלווה שחייב לפרוע תוך ל' יום חוב שהיה צריך לפרוע לאחר עשר שנים שאין חייבים הכל אלא רק ההפרש ששמן כמה היה רוצה לשלם על הארכת הזמן של ההלוואה, הרי בלא"ה קשה מסוגיין שחייבים לשלם העדים את כל הנזק אם נחשב לגברא לאו בר חיובא, והרי מרוויח מצד אחר ונשום כמה היה רוצה לשלם על חוב שלא בטוח שיבוא לכלל העמדה בדין.

וע"כ שמדינא בוודאי אין להתחשב במה שהרוויחו לו מצד אחר, וכמו שנתבאר שהדין פשוט בדיני נזיקין כן, ומה שמבואר בסוגיא שם אין זה רוח שהרוויחו העדים ללווה מצד אחר, אלא שכל הזממה הייתה להקדים את זמן הפירעון, שהרי כשהוא נותן את הממון תוך ל' יום באמת חל פירעון חוב, אלא שהוא רוצה להשאיר לעצמו את הממון עוד זמן, והעדים כפו אותו לפירעון מוקדם, ונמצא שכל הזממה שלהם אינה אלא על הקדמת זמן פירעון.

וכיוון שבמשנה שם מבואר שכן הדין גם בעדים שהעידו על בעל שגירש את אשתו ולא נתן לה כתובה, ע"כ שגם מה שחייבו אותו לפרוע כתובה מחיים, לא הוי אלא כהקדמת זמן פירעון, כמפורש כן בר"ן בכתובות דף ע"ט: שכתובה מחיים היא כמו חוב תוך זמן פירעון, וזה שלא כדברי הגר"ח שלא ניתנה כתובה להיגבות מחיים, המכוון הוא שלא חל החיוב עד מיתה או גירושין.

שהוא חייב מצד אחר מפני האמת שהזיק ביום אחר, מ"מ עדותם היא עדות שקר והם חייבו אותו בחיוב שאינו חייב בו.

ואע"פ שבוודאי כל הסוגיא מיירי שהעידו העדים את אותה עדות שבאמת הוא חייב בה, כגון שהעידו שגנב שור פלוני וטבחו ואחרים העידו שגנב את אותו שור ביום אחר, שהרי אם הם לא העידו על שור מסוים הרי גם אם נגמר דינו הוי שתי עדויות ושני חיובים ובוודאי חשובים הם עדים זוממים. ומ"מ אע"פ שהעידו על אותו שור שבאמת נגנב על ידו, הסיפור והחיוב שחייבו אותו הוא דין שקר, וחשובים הם עדים זוממים.

ולכן מן הדין היה לחייב עדים זוממים גם אחר שנגמר דינו של הבע"ד לחיוב, דמ"מ החיוב שחייבו אותו בב"ד הוא חיוב שקרי ועשו בו דין שקר. והטעם שאין העדים חייבים לשלם כשהגברא הוא בר חיובא הוא משום שאין כאן זממה, שאין משמעות לדין והמשפט שעשו בו, כאשר בלא"ה זה מה שראוי לאדם זה בדינו.

ונראה שלעניין זה לא אכפת לנו מהדין כלפי שמיא, ומה שחל עליו חיוב כלפי שמיא לשלם בשעת המעשה לא יבטל את הזממה של העדים, כי למעשה הם שפטו אותו בדין שקר, וכל מה שמבטל את חיוב הבע"ד זה מה שבלא"ה כבר נקבע דינו להישפט ולהתחייב באותו ממון.

ונראה שלכן נטו הראשונים מדברי רעק"א, שהחילוק שמצאנו בעלמא בין ממון לקנס ומיתה, שקנס ומיתה לא חלים ברגע המעשה וממון חל, אינם מחלקים לעניין זממה, שהחיוב כלפי שמיא בממון לא פוטר מהזממה ומהחיוב על עשיית דין שקר. שהחיוב כלפי שמיא גורם שהוא יהיה מופסד ממון, ואז יש לדון שהעדים ייפטרו מטעם מנא תבירא תבר כזורק כלי מראש הגג בסוגיא ב"ק דף י"ז, או מטעם מאי קעביד, כמרבה בחבילות בסוגיא ב"ק דף י, אבל בסוגיין, מה שביקשה הגמ' שלא ייחשבו לזוממים הוא לא משום שלא הפסידו לבע"ד ממון, אלא שאין משמעות למשפט שקר שעשו בו, כיוון שבלא"ה הוא כבר מסור למשפט גם מבלעדי העדות הזוממת.

ה.

ביאור הסוגיא לתוס'

והנה הוקשה לן לדעת תוס' איך ייפטרו העדים מהזממה ע"י זה שקרוב לוודאי שיבואו אחרים ויעידו, והרי למעשה הייתה כאן זממה. ומה אכפת לן שאחרים היו מעידים עליו, שהרי בגמ' מבואר טעם הפטור משום שהאדם נחשב בר חיובא. וכן בממון קודם גמר דין כתבו התוס' שהטעם שפטורים הזוממים משום דגברא בר חיובא הוא, ומה הסברא שהוא ייחשב בר חיובא ע"י זה שקרוב לוודאי שיבואו עדים ויעידו עליו.

ונראה שאין המכוון שהגברא הוא בר חיובא בגלל המשפט שמחייבים אותו בי"ד ומחילים עליו את החיוב בפועל, אלא הכוונה היא למשפט העדים, שעדים בעדותם יוצרים חיוב על הנידון ושופטים אותו על מעשיו. וזה כל דין הזממה בתורה שנענשים על מה שעשו בו משפט

שקר, וגברא בר חיובא בסוגיין המכוון הוא לאדם שהוא בר חיובא במשפט העדים. כלומר, אדם שעשה מעשה ועפ"י דיני התורה מן הדין לספר הדבר לבי"ד שידונו אותו על מעשיו, והוא בר חיובא לדין זה שיעמידו אותו לדין וישפטו אותו על מעשיו.

וזו כוונת תוס' בחילוק בין קנס ומיתה לממון, שגם בממון מה שחל חיוב בדיני שמים על האדם לא יפטור את העדים על משפט שקר שדנו אותו בבי"ד. והעיקר הנרצה הוא שהאדם הזה כבר מסור למשפט בבי"ד על מעשיו, שיבואו עדים ויספרו הדבר בבי"ד ויחייבו אותו ממון. ובעניין זה אין הבדל בין קנס לממון, שהרי גם בקנס מעשה הטביחה ומכירה הוא מעשה מחייב מרגע עשיית המעשה, ואם הוא יטבח בשבת ייפטר משום קלב"מ, כי המעשה שהוא עושה באותה שעה הוא המעשה המחייב, ועל העדים להעיד בבי"ד ולחייב אותו ממון. ונמצא שגם בקנס הוא בר חיובא לדין זה להיות נידון על מעשיו. ולכן הוצרכו התוס' לפרש את החילוק שבין קנס למיתה באופן אחר, ולא מחמת החיוב שחל כלפי שמיא.

וע"ז חילקו התוס', שאם משעת המעשה קרוב לוודאי שיתברר הדבר בבי"ד הרי שעשיית המעשה משווי ליה לגברא בר חיובא, שעומד להיות נידון על מעשיו. ובקנס, שלא וודאי הדבר שהוא יהיה נידון על מעשיו, אע"פ שעשה מעשה המחייב קנס, מ"מ כיוון שאין הדבר וודאי שיישפט על מעשיו לא חשיב בר חיובא.

ונראה שזו כוונת התוס' ב"ק דף ל"ג: ד"ה איכא בינייהו שהקשו לעניין שור תם ועבד היוצא בשן ועין, דכיוון שחל הדין למפרע ויכול הניזק להקדיש, אמאי חשיב גברא לאו בר חיובא. ותמוה, שהרי לדעת תוס' הטעם שנחשב לאו בר חיובא, משום שאין הדבר קרוב לוודאי שיתברר הדבר בבי"ד. ולפי מה שנתבאר בדבריהם הרי אין זה הטעם לבד, אלא עיקר הפטור הוא שהאדם נחשב גברא בר חיובא, שאין העדים עושים בו משפט שקר, כיוון שמשפט זה כבר נעשה בו מדינא, ובעלמא המשפט הוא אע"פ שעדיין לא חל בפועל, מ"מ המעשה כבר מסור להתברר בבי"ד ע"י העדים. וע"ז כתבו תוס' שאם אין הדבר קרוב לוודאי שיתברר חשיב לאו בר חיובא.

אבל לעניין שור תם ושן ועין, שחל למפרע ממש, שם נחשב בר חיובא אע"פ שלא היה קרוב להתברר, דמ"מ לאחר מכן התברר הדבר, ונעשה בו המשפט למפרע, ונמצא שבשעת העדות היה בר חיובא. ושאני מחיוב דעלמא, שכל מה שהוא גברא בר חיובא זה רק משום שעשה מעשה שראוי לחייב עליו, וייגמר החיוב ע"י בי"ד למחר, ואם אין בי"ד עתידים לחייב אותו לא ייחשב בר חיובא גם אם לבסוף אירע שבי"ד חייבו אותו. אבל בגוונא שבאמת חייבו אותו למפרע גם אם לא עמד לכך, למעשה התברר שבשעת העדות של הזוממים כבר היה דינו בכך, ונחשב גברא בר חיובא.



ו.

ביאור הסוגיא לרש"י

והנה רש"י פירש את הסוגיא שהטעם שקודם גמר דין נחשב גברא לאו בר חיובא משום דאי מודה מיפטר, והתוס' הקשה על דבריו דאין הודאה פוטרת במיתה אלא בקנס בלבד, שאל"כ כל אדם יודה בחיוב מיתה שלו ויפטר.

והחשק שלמה הביא בשם הגאון ר' אליהו ראגאלער שאין כוונת רש"י לדין אי מודה מיפטר, אלא כוונתו לכך שאין הודאה מחייבת, וכוונת רש"י שאם מודה היה פטור ממיתה, אבל לא היה נפטר אחרי שבאו עדים. ובאמת כן נראה פשוט לכאן, שהרי בדין מודה בקנס ואח"כ באו העדים נחלקו רב ושמואל, ואין לומר שדברי רבא הם אליבא דרב שמודה בקנס ואח"כ באו עדים פטור, שהרי מבואר בגמ' שחלק זה בדברי רבא מפורש במשנה דהוא והן נהרגין, וטעם הדבר פירשה הגמ' משום דגברא לאו בר חיובא, ואיך יפרנס שמואל דברי המשנה.

וכן נראה בתוס' בזבחים בדף ע"א. שבמשנה שם איתא על שור שנגח עפ"י ע"א או עפ"י בעלים שאינו נהרג, ופרש"י שאינו נהרג עפ"י הבעלים דמודה בקנס פטור. והביאו התוס' דכן פירש בסוגיין דמה"ט חשיב גברא לאו בר חיובא, והעירו התוס' ששור הנסקל אינו דומה לקנס, שבשור הנסקל אפי' אם יודה הבעלים שנגמר דינו בבי"ד לא יהיה נאמן, אע"פ שבקנס נאמן, כדאמר' בסוגיא לעיל דף ג.

והנה, שם בסוגיא אי"צ כלל לדין מודה בקנס ואח"כ באו עדים פטור, שהרי לא מדובר כלל שבאו עדים, ותוס' דימו את הדין האמור שם לדברי רש"י בסוגיין. ועוד, שהעירו התוס' על רש"י שאפי' אם מודה שעמד בדין אינו נאמן. ואם כוונת רש"י שם לדין שהודאה פוטרת אין טעם להביא ממה שהודאה לא מחייבת אחר גמ"ד. וע"כ שכוונת רש"י רק לעניין זה שההודאה לא מחייבת, ועם כ"ז תוס' דימו את דבריו למה שכתב בסוגיין, וע"כ שהבינו התוס' כוונת רש"י בסוגיין שאין ההודאה מחייבת ולא שההודאה פוטרת.

אלא שיש להעיר מ"ט אם נגמר דינו חשיב גברא בר חיובא, בשלמא בקנס אחר העמדה בדין ההודאה מחייבת, אבל במיתה גם אחר גמר דין אין אדם נהרג עפ"י הודאתו, ומ"ט כשנגמר דינו חשיב גברא בר חיובא.

ועיקר דברי רש"י צ"ב, כי מה בכך שאין ההודאה מחייבת, ולמה עי"ז הוא לא נחשב גברא בר חיובא. ובשלמא אם ההודאה פוטרת י"ל שעצם היכולת להיפטר משווי ליה גברא לאו בר חיובא, אבל אם ההודאה רק לכאורה אינה מחייבת אין זה טעם לכך שלא ייחשב לגברא בר חיובא.

ונראה הביאור, דהא דהודאת בע"ד אינה מחייבת במיתה הטעם הוא משום שאי"ז הודאת בעל הדין, שחיוב מיתה אינו חיוב של האדם. וכמו שכתב רעק"א שכאשר חייבו אותו מיתה אינו חייב להמית את עצמו, ואפילו אינו צריך למסור את עצמו לידי בי"ד, וזהו דין לבי"ד

להרגו. וזהו גם הטעם שאינו נאמן בהודאה לחייב את עצמו מיתה, וכמבואר ברמב"ם סוף פרק י"ח מהלכות סנהדרין, וכמו שביאר הרדב"ז שם כוונתו.¹

וזה מה שהביא רש"י מהא דאין הודאת בע"ד מחייבת במיתה, וכוונתו קרובה לדברי רעק"א, אלא שלא סגי ליה בזה שחל חיוב כלפי שמיא, כיוון שזה לא יפטור עדים זוממים. וכוונתו שכדי שייחשב לגברא בר חיובא צריך שיחול עליו הדין ולא ייחשבו העדים כמי ששפטו אותו במשפט שקר, אלא חיובו קיים גם קודם לכן. וע"ז חילק רש"י שהודאה במיתה אינה מחייבת, ועדיין צריך האדם לעמוד למשפט, וגמר המשפט הוא רק כאשר מעמידים אותו ב"ד ופוסקים את דינו. אמנם גם אחרי העמדה בדין אין ההודאה שלו מחייבת, כי גם אחרי העמדה בדין לא הפך החיוב לחיוב ידידיה שיכול להודות עליו, אבל אז כבר חל עליו משפט ב"ד, ונחשב גברא בר חיובא מצד דין החיוב שחל עליו.

לעומת זאת, בממון הודאת בע"ד מחייבת, שהחיוב הוא חיוב שלו, ובעניין זה כבר אי"צ את ביה"ד, כי עצם החיוב שלו הוא המשפט לעניין ממון. ואין הכוונה ממש כדברי רעק"א שממון כבר חל ומיתה לא חלה עד העמדה בדין, אלא הכוונה היא לחלק עיקר משפטי הממון מקנס ומיתה, שמשפטי ממון הם דינים לאדם עצמו שיכול להודות עליהם, ולכן המשפט חל מרגע עשיית המעשה, לעומת זאת קנס ומיתה שאינם דינים של האדם עליו להישפט על מעשיו בבי"ד כדי שייחשב לבר חיובא.



ז.

ההפרש בין נאמנות עדים להודאת בע"ד

והנה הובאו דברי המאירי שחילק גם לעניין ממון, דהיכא דהודה הבע"ד בחיובו לא חשיב בר חיובא, כיוון שהוא לא נעשה בר חיובא אלא משעת ההודאה. ודבריו תמוהים - איך הוא נעשה בר חיובא ע"י ההודאה, וכי ההודאה יוצרת חיוב על האדם, ומה הטעם לחלק בזה בין הודאה לבין עדות.

(ז). הרמב"ם כת' שם "אבל הסנהדרין אין ממיתין ולא מלקין המודה בעבירה שמא נטרפה דעתו בדבר זה, שמא מן העמלין מרי נפש הוא המחכים למות שתוקעין החרבות בבטנם ומשליכין עצמן מעל הגגות שמא כך זה יבא ויאמר דבר שלא עשה כדי שיהרג וכללו של דבר גזירת מלך היא". ועמדו בדבריו אם גזיה"כ היא למה הוצרך לטעם שמא הוא מן העמלין מרי הנפש, והגרש"ד פירש את כוונתו שהוא רצה לקבל דבריו מצד אגן סהדי שלא היה מחייב עצמו מיתה, וע"ז כתב הרמב"ם שמא הוא מן העמלין מרי הנפש וליכא אגן סהדי. והדברים רחוקים במשמעות דברי הרמב"ם, בפרט שלא נראה שכ"כ הרבה הם מן העמלין מרי הנפש, וגם אחרי טעם זה אכתי איכא אגן סהדי, שהבא לבי"ד ומודה שחייב מיתה, אגן סהדי שהאמת כדבריו.

והרדב"ז שם כתב את הטעם שאינו נאמן לחייב את עצמו מיתה משום שנפשו אינה קניינו ואינו מודה על שלו. ונראה שלזה כיוון הרמב"ם והטעם דבריו שאם היה מן העמלין מרי הנפש והיה רוצה לאבד עצמו היינו מצילים אותו על כרחו, וגם כעת יש לנו להצילו, גם אם אין לחשוש שמא כעת רוצה לאבד עצמו לדעת.

ובתשו' ר"י מיגאש סי' קפ"ו כת' שאסור לאדם לצער את עצמו, וזה הטעם שאינו נאמן לחייב את עצמו מיתה, וכדברי הרדב"ז.

ונראה שכפי שנתבאר, דהא דחשיב גברא בר חיובא בממון ואף בקנס היה נחשב כך, אם היה עתיד להתברר בבי"ד, זה משום כבר משעת עשיית המעשה נמסר האדם למשפט הבי"ד להישפט על מעשיו. ונראה שבזה יש סברא לחלק בין עדות להודאת בע"ד, שמשעה שראו עדים את המעשה הם כבר נתמנו להעיד על אותו אדם ולהוציא האמת לאור לחייב אותו על מה שפעל. ועניין זה שהעדים משעת ראייה נעשים כבר עדים בדבר מבואר בכל הסוגיא בדף ו. שיש דין נמצא אחד קרוב או פסול בראייה, ויתבאר עוד באריכות שם, אבל העיקר המבואר שם הוא שהעדים ע"י ראיית המעשה מתמנים להוציא האמת ולחייב את הבע"ד בחיובו.

ודעת ר' יוסי במשנה בדף ו: שלעולם אין הבע"ד נהרג עד שיתרו בו שני העדים שנאמר על פי שנים עדים יקום דבר. וביאר הנמו"י כוונת ר"י דילפי' מדכתיב עפ"י שנים עדים יקום דבר, דמשמע שכל הדבר קם גם המעשה וגם ההתראה. והדברים תמוהים, שהרי המעשה עצמו אינו נעשה ע"י העדים אלא שהעדים מעידים על המעשה שהיה, וה"נ אם ההתראה קמה עפ"י העדים משמע שיעידו עליה העדים בבי"ד, ומהיכ"ת להצריך התראה ע"י העדים ממשמעות פסוק זה.

אבל הביאור הוא שבתורה מבואר שהעדים אינם מספרים סיפור בעלמא לבי"ד כדי שיעשו דין בבע"ד, אלא העדים הם חלק מעשיית הדין, כדכתיב יד העדים תהיה בו בראשונה, וכיוון שמשעת ראייה נעשים לעדים. הרי שמשעה שהעדים רואים את האדם עושה מעשה המחייב אותו מיתה, מינתה התורה את העדים להוציא הדין לאור ולדאוג שיישפט על מעשיו, והאופן העיקרי של העדות הוא ע"י סיפור הדברים בבי"ד. אבל ר"י ס"ל שגם בשעת המעשה על העדים להקים דבר ולדאוג שהאדם יכול יהיה להתחייב על מעשיו, והאופן לזה זה ע"י שיתרו בו כדי שיבוא המעשה שלו לידי חיוב.

ובעניין זה חילק המאירי בין עדות להודאת בע"ד, שבעדות מרגע שראו העדים את המעשה נעשה בר חיובא, כי כבר נמסר לידיהם להעיד בבי"ד ולשפוט את האדם על מעשיו. זאת, לעומת הודאת בע"ד, שמתקבלים דבריו בבי"ד, ואז נשפט האדם על מעשיו ונעשה בר חיובא, אבל אין להחשיבו לבר חיובא מה"ט מרגע עשיית המעשה.

וחילוק זה בין עדות להודאת בע"ד מפורש כבר בגמ' ב"מ דף מ"ג: שנח' במשנה שם בדין שליחות יד, דב"ש סברי ששבח גזילה דנגזל הוי ומשלם הכל לפי השבח של שעת התשלום, וב"ה סברי שבח גזילה דגזלן ומשלם כשעת הוצאה מבית בעלים, ור"ע סבר כשעת התביעה לדין.

ואמרי' בגמ' שם מודה ר"ע היכא דאיכא עדים, מאי טעמא דאמר קרא לאשר הוא לו יתננו ביום אשמתו, וכיון דאיכא עדים מההוא שעתא הוא דאיחייב ליה אשמה. ופירש רש"י "והיכא דתבעו והודה, דעל פיו הוא מתחייב העמדתו בדין והודאתו הוא יום אשמתו, אבל אם יש עדים, משעה שראוהו שגזלה הוא אשם לו".

ומפורש בגמ' חילוק זה שנתבאר בין עדים להודאת בע"ד, דהיכא דאיכא עדים נחשב יום אשמתו מרגע שראו העדים את המעשה, ונמסר לידיהם למשפט לדון אותו בבי"ד ולהעיד עליו, ובהודאת בע"ד יום אשמתו הוא בשעה שמודה ומתחייב בבי"ד. ואלו ממש דברי המאירי שכת'

שבעדים נחשב לגברא בר חיובא מרגע שראו העדים, ובהודאת בע"ד נחשב בר חיובא רק משעת ההודאה.

ואפשר שלעיקר החילוק בין עדים להודאת בע"ד אי"צ לכל מה שנתבאר בעיקר דין עדות בתורה, אלא סגי בזה שעדים מרגע הראייה שלהם עליהם ללכת להעיד בבי"ד ולברר האמת, ועפ"י מצוות התורה עליהם להעיד ולא לכבוש עדותם. זאת, לעומת הודאת בע"ד שכמובן אין עליו חובה להודות, ועצם זה שאמרה התורה לברר את חיובו חשיב יום אשמתו ונחשב לגברא בר חיובא, אבל מזה גופא גם נפיק עיקר הדין של העדים שנעשים עדים משעת ראייה, שהרי בתורה העדים שותפים לעשיית הדין כדכתיב יד העדים תהיה בו בראשונה. ואם ציוותה עליהם התורה מרגע הראייה להעיד על הדבר בבי"ד, הרי ששיתפה אותם התורה במשפט מרגע ראייתם, וממילא חשיב יום אשמתו של הבע"ד.



ח.

עדות זוממת בגברא קטילא

ואת עיקר העניין הזה שנתבאר שזוממת העדים הם על עיוות המשפט בבי"ד, ולא על הנזק בפועל שגרמו, ושעל זה דנה גם סוגיא דידן בדף ה., יש להביא לזה עוד. הנה בגמ' בסנהדרין דף פ"א. אמר' דמי שעבר עבירה קלה ונידון עליה מיתה וחזר ועבר עבירה חמורה נידון בחמורה. והקשה התוס' שם איך יכולים לקבל עליו עדות, הא הוי עדות שאי אתה יכול להזימה שהרי הם העידו בגברא בר חיובא, ותירצו התוס' דכיוון שאם יוזמו או יוכחשו הראשונים ייהרג עפ"י השניים, הוי עדות שאתה יכול להזימה.

ובביאור דברי התוס' נחלקו האחרונים, המהרש"א שם כת' דוודאי אם יוזמו השניים לא ייהרגו, שהרי הם העידו בגברא בר חיובא, אלא שעדותם נחשבת עדות שאתה יכול להזימה מפני שאם יוזמו או יוכחשו הראשונים יתחייב עפ"י האחרונים, ואז אחרי שיוזמו הראשונים ניתן יהיה להזים את השניים ולהעניש אותם, וסגי בהא לדין עדות שאתה יכול להזימה.

והגבורת ארי בסוגיין הביא את דברי התוס' ופירש בדבריהם שהכוונה של תוס' היא כיוון שאם יוזמו הראשונים נסמוך על עדות השניים נחשב שהעידו עכשיו בגברא לאו בר חיובא, וכבר כעת ניתן לקיים בהם דין הזמה, והק' עליו מסוגיין דהוי גברא בר חיובא. ופשט דברי התוס' כדברי המהרש"א, שאין כוונתם שכעת מתחייבים העדים, אלא שלכן נחשב עדות שאתה יכול להזימה.

אלא שילה"ק על דברי המהרש"א ממה שכתבו התוס' שאם יוזמו הראשונים או יוכחשו יתחייב עפ"י האחרונים, ומבואר בתוס' שגם אם יוכחשו הראשונים יש הזמה לשניים, והרי עדיין האדם נחשב לגברא קטילא מספק עכ"פ. ומי שנגמר דינו למיתה והוכחשו העדים, אע"פ שהאדם לא נהרג מספק, בוודאי שהורגו פטור, דילמא הרג גברא קטילא, וא"כ איך מתחייבים העדים בדין הזמה, ודילמא העידו בגברא קטילא.

ומזה נראה שיש חילוק בי אדם ההורג את הבע"ד לעדים זוממים, שעדים זוממים חיובם הוא על מה שהם עיוותו את משפטו וחייבו אותו מיתה שלא כדין, ולכן לא אכפת לן שההורגו יהיה פטור מספק, כי חיובם של העדים הוא על עשיית משפט שקר וחיוב מיתה שלא כדין, אלא שאם בלעדי עדותם ג"כ היה דינו למיתה אין זו זממה, כיוון שבל"ה היה משפטו למיתה, אבל כאשר עפ"י דיני בי"ד אין לחייב אותו מיתה, שוב נחשבת עדותם לעדות זוממת היוצרת עליו משפט מיתה לשווא. ולעניין זה לא אכפת לן אם בי"ד לא פסקו עליו חיוב מיתה רק מחמת הספק, כיוון שלמעשה אחר ההכחשה דינו הוא שלא להישפט בבי"ד למיתה, הרי שהעדים האחרונים חייבו אותו מיתה בעדותם, והויא עדות זוממת לכל מילי.



הרב דוד בריזל

מח"ס משפט המזיק

מכירת מוצר משומש כשאינ ניכר עליו שהשתמשו בו ואין בו פגם

נשאלתי באשה שרכשה בגד לכבוד חג הפסח, ולבשה את הבגד בליל הסדר, ותוך כדי ליל הסדר ראתה שהבגד אינו מתאים עבורה, ועל כן היא לא לבשה אותו שוב [וגם שכחה להסיר את התוויות של הבגד, ולא היה ניכר עליו שהשתמשו בו]. האשה פנתה לחנות לאחר הפסח בבקשה שיסכימו לקבל את הבגד בחזרה, ובעלי החנות בדקו את הבגד וראו שלא התלכלך ואין בו כל פגם. הם השיבו לה שאע"פ שאין הם חייבים לקבל הבגד בחזרה, הם מסכימים לכך אם יהיה להם היתר עפ"י ההלכה למכור את הבגד לאחרים מבלי להגיד לקונים שהבגד כבר היה בשימוש. ובא הקונה לשאול האם מותר למכור את הבגד לאחרים, או שיש בזה איסור של אונאה וגניבת דעת, שהקונה סבור שהוא בגד חדש ממש בעוד שהוא היה כבר בשימוש כמה שעות רצופות של ליל הסדר.

כן יש לברר בשאלה מעין זו, במה שמקובל כיום עפ"י החוק באר"י שקונה מוצר יכול לבטל את הרכישה [ברוב המוצרים] בתוך 14 ימים מתאריך הרכישה, אך זאת בתנאי שהמוצר לא היה בשימוש. ויש לברר באופן שהקונה השתמש בו אך אין ניכר עליו כלל השימוש בו, אם הוא יכול להצהיר שלא נעשה בו שימוש ולהחזירו לבעל החנות או לא.

כעין שאלה הראשונה יש לברר, במי שעשה מעשה היזק בממון חבירו ומיאסו, אבל הבעלים לא נודע להם על מאיסות זו, וממילא אין להם כל פגם בממון זה והם ייהנו בו כמו בתחילה, האם הוא חייב לשלם על פעולת היזק זו, או שהוא פטור מלשלם.

כן יש לברר, בדבר שידוע שהקונה מקפיד, אך הקפידא היא בטעות, ואם הוא היה יודע את האמת הוא לא היה מקפיד, והמוכר שידוע שהקפידא היא בטעות רוצה להערים עליו, האם יש בזה איסור של גניבת דעת או לא. והנני לרשום בכל זה לפום ריהטא, מבלי לקבוע מסמרות בדבר ולהורות הלכה למעשה.

א.

צדדי השאלה

הנה, מסברא הדעת נוטה בזה לאיסור, שהרי הוא מרמה את הקונה ומוכר לו דבר שהוא לא היה מעוניין לקנות, שהרי אם הקונה היה יודע שבגד זה כבר היה בשימוש הוא לא היה מוכן לקנות בגד זה. אך מ"מ עדיין יש מקום להסתפק בזה, שכיון שכל הקפידא של הקונה היא רק כשהוא יודע מכך, שהרי הבגד אין בו כל פגם, ורק ידיעתו גורמת לכך שהוא לא ירצה לקנותו,

ובאופן שלא נודע לו שכבר השתמשו בו, הוא ישתמש בזה וייהנה ממש כמו בבגד חדש שלא היה בשימוש. ובדיעבד לאחר שהוא כבר גמר להשתמש בו לא יהיה לו קפידא להתוודע לכך שהחפץ כבר היה בשימוש, אולי אין בזה איסור של אונאה וגניבת דעת ומקח טעות.

והנה בשאלה זו יש ג' נדונים שונים.

נדון א' מצד 'אונאת ממון', שיש לדון שהמחיר של הבגד הוזל, שבגד משומש שווה פחות מבגד חדש, ואם הקונה שילם למוכר כמחיר בגד חדש והוא יותר משתות, יש בו דין אונאה. אך מצד שני יש לדון שכיון שלא נודע לו שהבגד היה בשימוש ואין בו כל פגם, אין הדבר מוגדר שירד שוויו ואין בו אונאה כלל.

נדון ב'. מצד 'תנאי במקח', שגם אם נאמר שכיון שאין ידוע לקונה שהבגד הוא משומש, אין יורד ערך הבגד לגבי קונה זה, ואין בו אונאה. אולם, יש לדון מצד אחר, שכיון שהקונה מתכוון לקנות רק בגד חדש ולא בגד שכבר היה בשימוש, הרי זה כאילו יש תנאי במקח שהוא מוכן לקנות רק בגד חדש ולא בגד משומש [והנפק'מ בזה, באופן שמכר לו את הבגד, והקונה השתמש בו וכילה אותו, שאם המחיר ירד בעקבות פעולת השימוש של הראשון, נמצא שיש בזה דין אונאה שהמוכר מכר לו דבר שערכו מועט, והוא חייב להחזיר לו את כספו מה ששילם לו יותר מדין אונאה, אך אם הוי תנאי במקח ולא ירד שוויו, הוא לא יתחייב להחזיר לו כספו כיון שהקונה לא החזיר לו הבגד].

נדון ג'. יש לדון שגם אם אין בזה אונאת ממון וגם לא תנאי במקח, מ"מ יש בזה איסור גניבת דעת, דהרי הוא גונב דעתו של הקונה, שהוא סבור שהוא קונה בגד חדש ואילו היה ידוע שהוא בגד משומש לא היה קונהו. דמבואר בגמ' בחולין (בדף צ"ד) לא ימכור אדם לחבירו סנדל של מתה בכלל של חיה שחוטה מפני ב' דברים א' מפני שמתעהו וא' מפני הסכנה עי"ש. וברש"י שם מבואר דמה שאמרו שמתעהו, הוי איסור דגניבת דעת, וכן כתב הטור בסי' רכ"ח דהוי איסור דגניבת דעת. ויעוי' ברע"א (בחולין שם) שהקשה דהוי גזילת ממון, שהרי הוא מרמהו במחיר המנעל ומבקש ממנו מחיר של מנעל של שחוטה. ויעוי' בב"ח בסי' רכ"ח שנראה שהוקשה לו קושיא זו וכתב ליישב וז"ל: ונראה דאפילו אינו נוטל ממנו אלא דמי מתה, אפילו הכי איכא טעות, כיון דאינו חפץ בשל מתה כלל עכ"ל. ומבואר שמחיר מנעל שחוטה ומתה היה שווה, אך היה הבדל בטיב המנעל, ועל כן אין בזה איסור גזילה, ומ"מ יש בזה איסור דגניבת דעת. וצ"ל בזה, שגם לא נחשב כ'מקח טעות' ממש, דאם הוי מקח טעות נמצא שיש כאן גניבת ממון, שהרי הקונה לא רצה כלל לקנות מנעל זה, אלא דיש לו קפידא לכתחילה שהיה רוצה לקנות מנעל של שחוטה ולא של מתה, אבל בדיעבד היה מוכן לקנות גם מנעל כזה, ועל כן אין בזה טענת מקח טעות. ובזה נתחדש בגמ' שיש בזה איסור גניבת דעת, שגונב דעתו שסובר שמקבל מנעל של שחוטה. ולפי"ז יש לדון בנ"ד, שגם אם נאמר שאין בזה אונאה ולא מקח טעות, מ"מ יש בזה גניבת דעת.



ב.

דברי התוס' בכתובות והוכחה מדבריהם

והנה, בגמ' בכתובות (דף ל:) מבואר במי שתחבו לו תרומה בבית הבליעה ואכלו, ודנו בגמ' כיצד יתכן מצב של קם ליה בדרכה מיניה שהחייב של אכילת התרומה והחייב מדין מזיק וגזול הוא בבת אחת. ונעתיק את לשון הגמ': "כגון שתחב לו לתוך בית הבליעה היכי דמי אי דמצי לאהדורה ניהדר אי לא מצי לאהדורה אמאי חייב, לא צריכא דמצי לאהדורה ע"י הדחק" וכו'. וביארו התוס' (ד"ה לא צריכא) שאע"פ שיכול להחזירו ע"י הדחק, אבל כיון שהבעלים לא ירויח כלל מכך שיחזירו, שהרי הוא כבר מאוס, על כן אין איסור בעצם מעשה הבליעה, והמחייב הוא על שעת ההנאה שנהנה מהמאכל של חבירו, ונמצא שהמחייב של ההנאה והמחייב של אכילת התרומה הוא בבת אחת. וכתבו התוס': "ואם תאמר והא אמרינן בפרק בהמה המקשה (חולין דף עא.) גבי טומאה בלועה דלא מטמאה, לא משום דלא חזיא, דנהי דבפניו לא חזיא, שלא בפניו מיחזא חזיא, א"כ אי הוה מהדר לה הוויא חזיא, וי"ל כגון דמעיקרא לא הוי בה כי אם שוה פרוטה או מעט יותר, ועתה שנתקלקלה קצת אינה שוה פרוטה" עכ"ל.

וביאור קושייתם, דמבואר בגמ' בחולין (דף ע"א) שטומאה בלועה יש בה טומאה, והקשו בגמ' שהרי לאחר שהיא בלועה היא נפסלת מאכילה לגר ואין עליה תורת מאכל, ותירצו בגמ' שם: "נהי דלא חזיא בפניו שלא בפניו מיחזיא חזיא ליה", ופירש רש"י: "אם בלע חתיכה קטנה ולא לעסה חזיא למי שלא ידע שבלעה". ומקשים התוס' בסוגיין בכתובות מדוע אמרו בגמ' שאינו מתחייב על בליעת המאכל, שהרי גם לאחר שנתחב בפיו יכול להוציאו ולהחזירו לבעלים, שהוא ראוי למי שאינו יודע שהמאכל כבר היה בפיו. וע"ז כתבו התוס' ליישב שמדובר באופן שגם בתחילה היה המאכל שווה פרוטה או קצת יותר, ובשעה שנבלע הוא מתקלקל קצת וכבר אינו שווה פרוטה, ועל כן לא היה צריך להחזירו לבעלים. אבל אה"נ, שבאופן שבתחילה היה שווה המאכל שתי פרוטות ובשעת הבליעה התקלקל קצת והוא עדיין שווה פרוטה, אע"פ שאינו ראוי לאכילה למי שיודע שהוא מאוס, מ"מ עבור מי שאינו יודע עדיין הוא ראוי, ועל כן הוא מתחייב על שעת הבליעה, שאסור לו לבלוע את המאכל ולאבדו מהבעלים.

וראיתי באילת השחר (בכתובות שם) שכתב על דברי התוס': "מבואר דדבר שהיה בבית הבליעה והקיא, חשיב עדיין שוה פרוטה דחזי למכרו למי שאינו יודע שהיה בבית הבליעה ולא מאיס ליה, ומשמע דמותר למכרו בלי לומר מה שהיה עם זה, דבודאי אין כוונת תוס' שיכול להונות אחרים שלא כדין, דזה לא היה משוי ליה שוה פרוטה, וע"כ דדבר שאין בו חסרון מצד עצמו ורק למי שיודע זה מאוס לו, א"צ להודיע ללוקח. ויש להוכיח מזה למי שלקח מנעלים מהחנות למדידה, ולבשן יום או יומים והחזירן למוכר, דכשבא המוכר למוכרם לאחר, אינו צריך לומר ללוקח שכבר לבשם אחרים מעט, אף שאם היה יודע לא הוי ניחא ליה בהכי, מ"מ כיון שבעצם הם שלמים לגמרי, רק כשבני אדם יודעים מזה לא ניחא להו, זה לא נחשב הונאה" עכ"ל.

ובמה שכתב באילת השחר בתו"ד 'דבודאי אין כוונת תוס' שיכול להונות אחרים שלא כדין, דזה לא היה משוי ליה שוה פרוטה', הנה יסוד זה מבואר בנתי"מ (סי' ר"ז סק"ח) שכתב: "דה"ה בהורג בהמתו של חבירו ונמצא טריפה, אינו משלם לו אלא דמי טריפה, ואינו יכול לטעון הייתי מוכרו לחרישה, דמ"מ נתגלה הדבר שלא היה שוה רק שהיה יכול להונות לאחר, ומזיק א"צ לשלם רק כפי מה ששוה באמת, ולא כפי מה שיכול להונות, דהא אם הזיק כסף סיגים, אף שהיה יכול להונות נכרים ולמוכרו בחזקת כסף, א"צ לשלם רק מה ששוה באמת" עכ"ל.

ועומק הסברא בזה, שאם יש חפץ שאינו שווה באמת, אלא שהוא מוכרו באונאה וברמאות ומקבל עליו תמורה יותר מערכו, אין זה מוגדר שהתמורה שהקונה משלם היא עבור חפץ זה, שהרי הקונה מתכוון לשלם על חפץ שהוא סבור ששווה יותר, ודמי התמורה שהוא משלם הם אונאה, ואינו נחשב כתמורה אמיתית לממון זה. ולכן אם אחד הזיק לו חפץ זה, אע"פ שהבעלים הפסיד שלא יוכל לרמות אחרים, הרי זה גרמא בעלמא, שגוף הממון לא היה שווה באמת כשווי זה שהיה מקבל כשמערים על אחרים ומוכר להם [והרי זה כמי שיש לו מפתח של כספת שיש בה ממון, שאם הזיק המפתח אין הדבר מוגדר כאילו הזיק את הממון שבכספת, שגוף המפתח אינו שווה את הממון שנמצא בכספת. וכן הוא בכל ממון שיכול לרמות בו ולמכרו, שממון זה הוא רק גורם שיוכל לקבל מאחרים ממון אחר, ואינו שווי אמיתי].

ובמה שלמד האילת השחר בכוונת התוס' שמותר לו לבעלים למכרם לאחרים ולא להודיע להם שהוא מאכל מאוס, כן מבואר גם באגרות משה (יו"ד ח"א סי' ל"א) בכוונת התוס', וז"ל: "ברור שלא דבל תשקצו שייך רק כשידוע להאוכלו שהוא דבר מאוס ומ"מ אוכל, אבל כשלא ידוע לו שהוא דבר מאוס, אין להאוכל שום איסור אפילו בשוגג, ומותר לכתחלה להאכיל לאדם דבר שאין ידוע לו למאוס. ומפורש זה בתוס' כתובות דף ל' ד"ה לא צריכא שמחמת שהתרומה שתחב לו בבית הבליעה שנמאסו חזיא לשלא בפניו שלא ידע שנמאסו, איכא חיוב ממון, והא תרומה אינו יכול למכור לעכו"ם אלא לכהן שאסור בלאו דבל תשקצו ואסור להכשילו, וא"כ לא הפסידו כלום, דאף אם היה מחזיר לא היה יכול למכרו, אלא ודאי דכיון שלא ידע שהוא מאוס אין שייך איסור בל תשקצו, ולכן היה מותר למכרו לכהן שלא היה בפניו אם היה מחזירו, והפסידו בזה שלא החזירו וחייב" עכ"ל. ומבואר שהוא למד מקושיית התוס' שיכול למכרו לאחרים ולא להודיע להם שהוא מאוס ואין בזה איסור של מקח טעות כיון שאין הם יודעים שהוא דבר מאוס".

ונראה פשוט, שגם לפי האגרו"מ והאילת השחר, היינו דוקא באופן שהמוכר מוכן למכרו במצב כזה, אבל במה שנהוג כיום שאפשר להחזיר מוצר בתוך 14 ימים ממועד הרכישה בתנאי שלא השתמשו בו, אם הוא השתמש בו ואינו ניכר עליו, ודאי שאין יכול להחזירו לו, שהרי הוא תנאי מפורש שאם השתמשו בו אין יכול להחזירו. ונמצא שעפ"י דין אין חייב להחזירו לו, וכשיש תנאי מפורש פשוט שגם לשיטתם יש איסור בדבר. ועיקר דבריהם נאמרו באופן סתמא

א). והעירוני דיל"ע בעיקר דברי התוס' מדברי השו"ע באו"ח סי' ק"ע: "לא ישתה מהכוס ויתן לחבירו, מפני סכנת נפשות" וכן צ"ע בזה בדברי הגמ' בחולין מדוע אין בזה חשש סכנה, ויעו"ש בנו"כ בשו"ע שיש אופנים שאין בזה משום סכנה, ובזה א"ש.

שלא התנו להדיא תנאי זה, ובזה חידשו שכיון שבאמת אין בו כל פגם ואין לו כל הפסד לקונה, על כן מותר למכור לו כן.

ולאור המבואר, נראה שיש ללמוד מדברי התוס' לגבי קביעת שווי של ממון, שאם הפגם שנעשה בו הוא פגם רק מפני מאיסותו למי שיודע מה שאירע בו, אינו נחשב שירד מערכו ושווי כלפי אדם שאינו יודע ממה שנעשה בו, ולפי"ז יש ללמוד בשאלה שנתבאר לעיל, במי שמיאס מאכל של חבריו [וכגון, במי שהפיל בחנות מאפים על הארץ, באופן שאין חשש שהתקלקלו בעצם ונדבקו בהם חיידקים, אלא שאנשים ממאנים לאכול מפני המאיסות, או כגון אחד שהטיל רוק בכוס של חבריו (באופן שאין לחשוש שמא הוא חולה והדביק בו וירוסים וחיידקים), ובעל הכוס שותה את הכוס כהרגילו ולא נודע לו מפגם זה], או כגון שאחד לקח בטעות מעיל של חבריו ולבשו כמה ימים, או שאחד נטל במקוה מגבת של חבריו והשתמש בו והחזירו למקומו, באופן שהלה אינו יודע מכך, ואילו היה יודע היה מכבסו בטרם שיחזור להשתמש בו, שכיון שאינו יודע כלל מפגם זה, לא מוגדר הדבר כלל שהוא עשה אצלו מעשה היזק, וממילא אינו מוגדר כלל כמזיק ויכול להחזירו כמות שהוא.

ולכא' יש לדון ולדחות את ההוכחה מדברי התוס', שכוונת התוס' היא שמדובר שאיש אחר לקח את המאכל ותחבו לפיו של חבריו, באופן שלא נודע לבעל המאכל על מעשה זה, ועל זה הקשו התוס' שיכול להחזירו לבעלים וייהנה בו הנאה גמורה, שיאכלנו בלא לדעת שהוא מאוס או שימכרנו לאחרים בתום לב. ואה"נ שאילו היה מוגדר שירד שווי גם כלפי מי שאינו יודע שהוא מאוס, אזי לא הייתה מובנת קושית התוס', דמה שהוא מוכר לאחרים באונאה אינו מעלה את שווי של הממון, ואכן יש ללמוד מדברי התוס' שלא מוגדר כאילו ירד שווי עבור מי שאינו יודע. אבל מ"מ אין להוכיח מדברי התוס' שאם נודע לבעלים שהוא מאוס שיהיה לו היתר למכרו לאחרים, שדוקא כאן שלא נודע לו לבעלים וימכרנו בתום לב, על כן לא מוגדר כאילו ירד שווי, וממילא יש לו דין מזיק כלפי הבעלים. אבל אם ידוע לו שהוא מאוס, אפשר שיש בזה תנאי מצד הקונה שהמוכר לא ימכור לו דבר מאוס כשהוא יודע שהוא מאוס, וכן אפשר שיש בזה איסור דגניבת דעת שאסור לו להערים על הקונה ולמכור מאכל המאוס, ולא מצינו בדברי התוס' שגם באופן שידוע לבעלים שהוא מאוס שיכול יהיה למכרו לכתחילה לאחרים¹ [ואין להקשות מדוע מותר לו להחזיר לבעלים את המאכל המאוס, שהרי בחזרה זו יש איסור

(ב). ומצאתי בשו"ת אמרי יושר (ח"א סי' קס"ה) שהביא את דברי הדעת קדושים (סי' ט"ו) שחידש שאין איסור בל תשקצו להאכיל למי שאינו יודע שהוא מאוס, וכתב האמרי יושר להוכיח כדבריו וז": "יש להביא רא' מהא דכתובות ל' בור שאכל תרומה דפריך אי דמצי לאהדורי נהדריה וכו' והקשו תוס' דאכתי אפסדי' כדאמר' בחולין ע"א לענין טומאה בלועה דנהי דבפניו לא חזיא שלא ידע מיהא חזיא, וא"כ לכא' אין מקום לקושית התוס' דבשלמא שם לענין טומאה דאף דבר דחזי רק לגוי הוי אוכל ומקבל טומאה שפיר י"ל דמקרי ראוי, אבל בור שאכל תרומה דאנו דנים מטעם היזק דאפסדיה לכהן ממון, מה בכך דשלא בפניו חזיא הא כיון דאם הכהן יודע הוי מאוס לו ואסור לאכלו משום בל תשקצו א"כ גם כשאינו יודע אסור להאכיל ולא אפסדיה מידי, דאין לומר דראוי למכרו לגוי דהא תרומה אסורה לגוי, וע"כ דדעת התוס' כיון דאין הכהן יודע ואינו מאוס בעיניו שרי לאכלו ומותר להאכילו ושפיר אפסדיה דאם היה מהדרו היה הכהן אכלו כיון שלא ידע וכו'"עכ"ל. וקצת משמע שהוא הבין כמהלך זה, שלא כתב כהאגרו"מ שהוא לעיל שהבעלים יכול למכרו, אלא כתב שיכול לאכלו, ומשמע כמהלך זה שמדובר שהבעלים לא נודע להם שהוא מאוס והוא מחזירו לבעלים.

גניבת דעת, וי"ל שכיון שהוא מחויב להחזיר הגזילה, ואינו נותן לו מכירה ומתנה, אין בזה איסור גניבת דעת, דיסור איסור גניבת דעת הוא שהוא מערים על המקבל שמשלם לו תשלום או שיגמול לו טובה בחינם. אבל במחזיר ממונו שחייב להחזיר עפ"י דין, לכאור' אין בזה גניבת דעת³.



ג.

דברי התוס' הרא"ש שמותר למכור מאכל המאוס למי שאינו יודע

אכן מצאתי בתוס' הרא"ש שמבואר בדבריו להדיא שגם אם ידוע לבעלים שהמאכל מאוס, מותר לו למכרו לאחרים, ואם בא אחד והזיקו הרי זה חייב לשלם לו כמחיר המלא. הנה, בגמ' ביומא (דף פ"א) אמר רבי יוחנן זר שבלע שזפין של תרומה והקיאן ואכלן אחר, ראשון משלם קרן וחומש, שני אין משלם אלא דמי עצים לראשון בלבד עי"ש. ובתוס' ישנים שם כתב: "תימה לרבי דהכא משמע כשהקיאן ביטלן ולא חזו למיכל כלל אלא כמו עצים בעלמא הוו, ואילו בשיליה גיד הנשה (חולין קג ב) אמרינן דאכל חצי זית והקיאן וחזר ובלעו דחייב שהרי נהנה גרונו בכזית. ומצינו למימר דהתם מיירי שלא בפניו כגון שלא ידע שהקיאן כדאמר בפרק בהמה המקשה (שם עא א) דנהי בפניו לא חזי שלא בפניו מיחזי חזי" עכ"ל.

והנה, בתוס' הרא"ש ביומא שם כתב להקשות קושיא זו וכתב תירוץ זה, אך חזר בו מתירוף זה וז"ל: "וקשה לי דאפילו לתירוץ קמא כיון דחזו לראשון למכור למי שאינו יודע, א"כ למה אין משלם אלא דמי עצים, הילכך נראה לי כמו שתמצו דילמא שזפין שאני דלא חזו לאכילה כשהקיאן" עכ"ל. ומבואר בתוס' הרא"ש להדיא שעדיין המאכל שווה שיכול למכרו לאחרים ועל כן הקשה שיתחייב השני לשלם, ומבואר בפשטות דבריו שאין בזה כל איסור של אונאה ומקח טעות וגניבת דעת, אלא מותר לכתחילה למכרו כיון שככל שהלה לא יתוודע לא יהיה לו קפידא בזה, אין בזה כל קפידא.

ג). ולכאור' יש לדחות את ההוכחה באופן אחר, שכוונת התוס' שגם באופן שידוע לבעלים שהוא מאוס, מ"מ אפשר שגם התוס' מודים שיש איסור למכור למי שאינו יודע שהוא מאוס, שהרי יש כאן 'מקח טעות' שיש תנאי שהקונה אינו מוכן לקנות מקח מאוס כזה. ומ"מ שייכת שפיר קושית התוס' שהבעלים הפסיד מאכל זה, שרק מצד תנאי במקח אינו יכול למכרו, אבל אם ירצה ליתנו 'במתנה' יכול שפיר ליתנו לאחרים ולא להודיע להם שהוא מאוס. וממילא אע"פ שירד ערך המאכל ואינו שווה כמקודם, שהרי לא יכול יהיה למכרו, מ"מ המאכל עדיין שווה פרוטה לגבי שימוש זה שיכול ליתנו לאחרים במתנה. ועיקר קושית התוס' היא מדוע מבואר בגמ' שאין המאכל שווה פרוטה, שהרי יש לו שויות לגבי שימוש זה שהוא יכול ליתנו לאחר במתנה. וכן הוא יכול להשתמש בו באופן שימכרנו לקונה שידוע שהוא מאוס, והקונה מעוניין לקנותו בזה, כדי להאכילו במתנה לאחר שלא יידע שהוא מאוס, ונמצא שהוא הפסיד את הבעלים שאינו יכול להשתמש בו בשימוש זה להאכילו למי שאינו יודע. אך שבת' ונמלכתי שלכאור' יש בזה איסור גניבת דעת כשהוא מאכיל אחרים בדבר כזה שהם סוברים שהוא מאכל טוב ולא היו רוצים שיאכילם במאכל כזה. וגם יש כאן גניבת דעת, שהם מוקירים לו טובה וסוברים שהוא נתן להם מאכל טוב שהיה יכול להשתמש בו לעצמו ונתנו להם במתנה, וכיון שאסור לו ליתן המאכל לאחרים במתנה, נמצא שאין לו כל שויות, ובהכרח דס"ל להתוס' שאין בזה איסור אונאה וגניבת דעת והוכחת האילת השחר.

ויש לציין שהרש"ש ביומא שם כתב כסברא זו מדנפשיה, שהביא תירוצ' התוס' ישנים, והקשה עליו: "אבל ק"ל מדוע אינו משלם אלא דמי עצים כיון דחזו לאכילה לאחר שאינו יודע שהקיאן וכו'" עכ"ל. וכן הקשה במשמרות כהונה ביומא שם: "וקשה דאמאי לא מתחייב בדמי כולו, הא מצינן למימר ליה הוה מזבנין ליה לאדם שלא ראה שהקיאן" עכ"ל. ומבואר שנקטו בפשיטות שהוא יכול למכור לו כיון שאינו יודע שהוא מאוס⁷.

ומצאתי להגרי"ש אלישיב בקובץ תשובות (ח"ד, סי' קנ"ו) שנשאל ע"י מחותנו הקהילות יעקב באשה שאנסה בקטנותה והיתה בעולה, ולא סיפרה לבעלה, ודן אם נחשב מקח טעות שהרי הוא נשא אותה כבתולה ואין לה אלא מנה ולא מאתים, ודינו כשוהה עמה בלא כתובה, וכתב הקה"י לדון שכיון שכיום אין יכול להבחין בין בעולה לבתולה, אין בזה קפידא לבעל ודינה של האשה כבתולה. והשיב לו הגרי"ש וז"ל: "ולכאנ" נראה לדון במום כזה שכל הקפידא היא רק כשהוא יודע מזה, ובהעדר ידיעה אין בו שום קפידא [וכגון האי גוונא שכתבו התוס' ישנים ביומא פ"א בלע שזיפין של תרומה והקיאן, השני אינו משלם אלא דמי עצים, ואילו בחולין אמרי' דאכל חצי כזית והקיאן וחזר ובלעו חייב שכן נהנה, ותי' התוס' התם מיירי שלא בפניו כגון שלא ידע שהקיאן, ובכה"ג ישלם קרן וחומש, ובפניו כשהוא יודע מזה לא שוה אלא דמי עצים], אין זה חשוב מום. אמנם בשארי מומין נראה פשוט שאף שלא הרגיש במום כל ימי חייו אין שום הבדל בזה וכו', אולם במום כזה אשר רק הידיעה משווה ליה מומא, וכמו שכתב כ"ג נ"י שבזמנינו אין החתן משים לב כלל אם היא בתולה או בעולה, י"ל דאין זה בכלל מום במקרה והדבר לא יתגלה לו לעולמים" עכ"ל. ומבואר כיסוד האמור, שכיון שאין בזה קפידא אלא כאשר מתוודע, ואינו מום אמיתי, על כן אינו מוגדר כמום במקח.



ד.

דברי השיטה ישנה על קושית התוס'

והנה, בשיטמ"ק (בכתובות שם ד"ה ועוד) בשם שיטה ישנה כתב: "ואם תאמר היכי אמרינן הכא דאי אהדריה נמי היתה נפסדת, והא אמרינן בפרק בהמה המקשה גבי טומאה בלועה נהי דלא

ד). והיה מקום לדון דהתוס' ישנים שתירצו כתירוצ' זה, בהכרח דהם סוברים שאסור לו למכור לאחרים, ולכן השני פטור מלשלם לו, שאין לו כל שווי. ולפי"ז יהיה מוכח שנדון זה תלוי במחלוקת הראשונים. אכן, לאחר העיון בתוס' ישנים ניכר שהעתיקו את כל דבריהם מהתוס' הרא"ש שם מתחילתם עד סופם, אלא שנשמטה שם קושיא זו על התי' הראשון. ובסוף דבריהם הם מסיקים תירוצ' אחר כהתוס' הרא"ש, ולפי"ז אין לנו מקור בתוס' ישנים שיש איסור למכור לאחרים.

ושור' בדברי יחזקאל (סי' א') בהג"ה שכבר עמד בכל החזיון הזה, שהביא את קושית הרש"ש על התוס' ישנים מדוע הוא לא ישלם לראשון שהרי הוא היה יכול למכרו לאחרים, וכתב ליישב: "דשינוי זה שא"א לקבל אלא ע"י שמאנה אותו לא מיקרי שיויי בעצם הדבר לשלם עבור זה, וגדולה מזו כתב הנתיה"מ סי' ר"ז סק"ח במזיק בהמת חברו ונמצאת טריפה דאינו משלם עבור שהיה יכול למכרה על הספק שמא כשירה היא דוהו אינו שיויי בעצם החפץ אף דהוא עביד וכ"ש הכא, אולם מדברי התוס' כתובות דף ל' ע"ב ד"ה לא צריכא וכו' מבואר דבכה"ג חייב לשלם ע"י"ש" עכ"ל. ומבואר שכתב ללמוד מדברי התוס' בכתובות שמאכל המאוס עבור מי שאינו יודע שהוא מאוס, נשאר בשוויו כבתחילה, ואינו דומה לנדון הנתיה"מ בסי' ר"ז ששם הוא אונאה גמורה, אבל כאן אינו אונאה גמורה, וכהוכחת האילת השחר

חזי לגר בפניו שלא בפניו מיהא חזיא ליה, וליתא דלמכור אינה ראויה. ועוד שיש דברים שנפסדין לגמרי ויש שאינם נפסדים כל כך" עכ"ל.

ויש לעי' במה שכתב 'דלמכור אינה ראויה', דלכא' הוא התכוון לחלוק על עיקר הנחת התוס' שמוכח מדבריהם שמותר למכור לאחרים, וע"ז כתב השיטה ישנה ליישב שאע"פ שהוא ראוי לאכילה מ"מ אין הבעלים יכול למכרו, שיש בזה איסור אונאה וגניבה, שהקונה אינו מוכן לקנות דבר שהוא מאוס, שאם היה יודע מכך לא היה מוכן לקנותו, ועל כן לא היה צריך להחזירו לבעלים.

אכן, יתכן לפרש בכוונת השיטה ישנה באופן אחר, שכוונתו לחלק ש'דבר בלוע' גם למי שאינו יודע שהיה בלוע, מ"מ כיון שהוא כבר נבלע הרי זה ממואס ומתקלקל גם למי שאינו יודע שהיה בפיו של אדם, שעצם מראהו כבר מורידו מערכו ואינו שווה פרוטה, שאין אנשים מוכנים לקנותו. ומחלק השיטה ישנה שכוונת הגמ' בחולין היא בדיני איסור והיתר, שאע"פ שכעת אין לו שווי פרוטה מ"מ עדיין הוא 'ראוי לאכילה' למי שאינו יודע שהוא מאוס, ויכול להאכילו בדרך מתנה למי שלא ידע שהוא מאוס. וזו כוונת הגמ' שם שעבור מי שאינו יודע שהוא מאוס, אע"פ שאינו שווה פרוטה ואינו מוכן לקנותו, מ"מ הוא מוכן לאכלו והמאכל נחשב ראוי לגר. אבל לגבי דיני ממונות אין חילוק בין אם יודע שהיה בלוע או לא, כיון שניכר עליו הקלקול ואין אנשים מוכנים לשלם על כך. ולפי מהלך זה יוצא דהשיטה ישנה מתרץ ממש כעין תירוץ התוס', שגם התוס' תירצו שאם היה שווה פרוטה או מעט מקודם היה יורד מערכו ונעשה פחות משו"פ גם למי שאינו יודע שהיה בפיו ונמאס. וגם השיטה ישנה מתרץ כן, שלאחר שנבלע בפיו אינו ראוי למכירה מפני שמתקלקל מערכו.

ולפי מהלך זה אין ראי' מדברי השיטה ישנה דלא כהאילת השחר, דאדרבה מקושייתו מוכח דהוא סבר כסברת האילת השחר, ובתירוץ הוא מחלק שאינו שווה כלל פרוטה גם אם אין יודעים שהיה בלוע, ולפי"ז בנ"ד אפשר שמודה לדברי התוס' שאין בזה דין אונאה ומקח טעות.

ה.

דברי הפוסקים כשמקפיד בטעות ואם היה יודע האמת לא היה מקפיד

ומצינו כמה מקורות בפוסקים שאם אחד מקפיד בטעות, ואם היה יודע האמת לא היה מקפיד בדבר זה, אין בזה איסור להערים עליו.

באגרות משה (חלק י"ד ח"ב סי' ס"א) דן בפועל מבוגר שרוצה לצבוע שערו שחור כדי שיקבלוהו לעבודה, שמבואר בגמ' (ב"מ דף ס') שאין צובעין העבדים למכרם, מפני שהקונה חושב שהוא צעיר ואם יודע שהוא מבוגר לא היה קונה, וכתב באגרות משה שם: "ובאם כוונת צביעתו הוא לא ליפוי אלא כדי שיקבלוהו למשרה, באופן שאין איסור אונאה כגון שיודע שיעשה המלאכה כצעיר, מסתבר שיש להתיר וכו'. אחרי כתבי זה נודמן לי לראות ספר המאור להגרא"מ פרייל שמדבר בזה וכן תשובה מהגאון ר' משה מרדכי עפשטיין הר"מ דסלאבאדקא

והעלו ג"כ להתיר לצבוע בשביל השגת משרה כשליכא איסור אונאה עיין שם" עכ"ל. ובשו"ת לבושי מרדכי (להגרמ"מ אפשטיין, סי' כ"א) כתב: "אם יודע הוא בעצמו שכוחו במתניו לעבוד העבודה שמקבל, ורק כדי שלא יפחד המקבלו שיחשוב כיון ששער לבן נזרקה בו, מותר לצבוע, אך אם מרגיש בעצמו כי כבר כשל כוחו בודאי שאסור לו להונות" עכ"ל.

ומבואר בדבריהם, שאע"פ שהוא מערים על בעה"ב, שבעה"ב לא היה מוכן לשכרו מפני שהוא חושש שמא הפועל לא יהיה יכול לעשות את מלאכתו כראוי, אך כיון שהפועל יודע את האמת שהוא יהיה יכול לעשות את מלאכתו כהוגן, אין בזה כלל איסור אונאה [אך לכאורה אין ללמוד מדבריהם בנדון דידן, שבנדון דבריהם מדובר בקפידא בטעות, אבל בנדון דידן הוא קפידא בעצם, שאינו רוצה לאכול מאכל מאוס ולקנות בגד משומש].

וכעין סברא זו מצאתי בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ו סי' קל"ב), שהקשה בדברי הגמ' ביבמות (דף מ"ה) שאנשי המקום לא רצו להינשא לאחד שהיתה אמו מישראל ואביו גוי, ורב יהודה ייעץ לו שילך ויטמין עצמו במקום אחר שאין מכירים אותו ושם ינשא אליו, והקשה שכיון שהם מקפידים בזה, יש בזה גניבת דעת ואונאה שמערים עליהם, וכתב ליישב: "אבל לדינא אינה ראי', דשם ס"ל לר"י ולרבא דהוי כשר גמור, ורק ההמון היו חוששים לדעת הסובר דהוי ממזר, ולזה התירו לו שלא לגלות מי הוא, כיון שהוא באמת כשר עפ"י דין" עכ"ל.

וכדברים הללו כתב הגריש"א בקובץ תשובות (ח"ד סי' קנ"ג) שהביא את דברי הקהילות יעקב (יבמות סי' מ"ד) שעמד בקושיא זו על הגמ' ביבמות שם, וכתב בקובץ תשובות ליישב הקושיא: "שהרי זה ברור דלרב יהודה היה ברור הדבר ללא כל ספק שמותר לו לבוא בקהל, ואלה החולקים עליו טועים בדבר ואין צורך לחוש לדבריהם, ולכן אין בזה משום אונאה כלל" עכ"ל. ומבואר בכ"ז שבאופן שהקפידא היא בטעות אין בזה איסור גניבת דעת, כיון שאם הם יודעים את האמת לא היו מקפידים.



ו.

בדברי האגרות משה בזה

וידידי הגרב"צ מייזעלס שליט"א העירני לדברי האגרו"מ (יו"ד ח"ג סי' קל"ג) שמוכח מדבריו שאסור למכור במצב כזה שאם יתוודע לא ירצה לקנות. האגרו"מ דן בדברי הגמ' (חולין דף צ"ד) שאסור למכור נעל של בהמה מתה מפני אונאה ומפני הסכנה, וכתב האגרו"מ שרק באופן שהבהמה מתה מנשיכת נחש יש סכנה, אבל אם היא מתה ממחלה אחרת אין חשש סכנה, ומ"מ הקונה אין יכול לסמוך עליו שמתה ממחלה אחרת, אלא הוא צריך לחשוש שמא המוכר מערים עליו והבהמה מתה מנשיכת נחש.

וכתב האגרו"מ: "כשאמר לו שהוא מעור של בריאה שחוטה אסור לבד אונאת הממון דאין עורה חזק כשל שחוטה גם מפני הסכנה, ולא מצד שאיכא סכנה מאחר דאיירי דיודע שמתה כדרכה ולא מנשיכת נחש, אלא מצד שמכשילו בהאיסור שהיה אסור לו לקנות ממנו אם היה אומר לו שהיא מבהמה מתה שיודע שמתה כדרכה שלא מנשיכת נחש, משום שמחשש סכנה

היה אסור לו להאמין לסתם ע"א מחשש שמא מחמת שאינו חושש למיעוטא משקר לומר שיודע שאינו מנשיכת נחש, ובאמירתו שהוא משחוטא לא עלתה על דעתיה לחשוש שמשקר, והווי שני הטעמים מצד אונאה ולא חשש סכנה ממש, אבל חדא אונאה היא בהחפץ שהוא ענין שיוי ממון מצד שהעור דמתה אינו חזק כשל שחוטא, וחדא אונאה היא אף שבעצם אינה אונאה בכלום אבל אונאה בהאמנה שאם היה אומר לו שיודע שליכא סכנה לא היה מאמין לו ועשה שיאמינהו שזה ג"כ אונאה האסורה. וכהא דאמרינן בעדות ממון כה"ג שאסור אף שהוא אמת משום שנאמר מדבר שקר תרחק בשבועות דף ל"א ע"א בשלשה שנושין מנה באחד שלא יהא אחד בעל דין ושנים עדים כדי שיוציאו המנה ויחלקו ת"ל מדבר שקר תרחק, אף שהוא אמת כדבריהם והאחד כופר בשקר שנמצא שהוציאו את שלהן שלא יוכל לכפור, משום דכיון שאם היו יודעין האמת שהמנה שייך גם להם לא היו הב"ד מאמינים להם ובשקר עשו שיאמינו להם אסור, וכעין זה הוא אונאה דכאן, אך לא היה שייך להביא כאן הקרא דמדבר שקר תרחק דנאמר בקרא בדין ישיבת ב"ד, אבל אסור זה גם כאן מדין אונאה דלא גרע זה מגניבת דעת שנמי אסור וכו'. ולפ"ז לטעם השני ליכא לא סכנה ולא אונאת ממון דאף שהוא חזק ממש כשל שחוטא, אסור מאונאה שמכריחו להאמינו ולקנות ממנו דאם היה יודע שהיא ממתה לא היה מאמינו שיודע שאין בה סכנה, משום שג"ז היא אונאה האסורה. עכ"ל.

ויש ללמוד מדבריו, שאע"פ שבאמת אין כאן כל הערמה, שהרי באמת אין כאן כל חשש, וההערמה באה רק כדי שהקונה לא יחשוש שמא מתה מנשיכת נחש, מ"מ כיון שסו"ס הוא מערים עליו ומוכר לו מקח שהוא לא היה מעוניין לקנות אם הוא היה אומר לו את האמת שמתה, יש בזה איסור אונאה. ולאור זאת, יש ללמוד גם בשאלה דידן שאסור לו למכור הבגד שחושבים שלא היה בשימוש.

אכן יש לתמוה בעיקר סברת האגרו"מ שם, דגם אם נאמר שבאופן שיש לו קפידא בטעות אסור להערים עליו, היינו דוקא כשאכן יש לו קפידא זו שרוצה שלא יערים עליו, מפני שהאדם רוצה לנהוג לפי הטעויות שלו ואינו רוצה שיערימו עליו. אבל בנדון זה, הרי רק מצד האיסור אסור לו לסמוך עליו שאומר שמתה ממיתה אחרת, אבל מצד עצמו היה מאמין לו שהבהמה מתה ממיתה אחרת, ובכה"ג אין לו כל קפידא שיאמר לו שהיא שחוטא, שהרי בכך הוא יכול יהיה לקנות את המנעל, ובאופן שאין לו קפידא שיערים עליו ודאי שאין בזה איסור של גניבת דעת.

ועוד יש לתמוה, דהרי האגרו"מ עצמו בב' מקומות אחרים ס"ל להיתר בנדון זה, שנתבאר לעיל שהוא מפרש את דברי התוס' בכתובות שמותר למכור מאכל המאוס, אף שברור שהוא יקפיד אם יתוודע. וכן נתבאר שסובר שמותר לפועל לצבוע את שערות ראשו כדי שייראה צעיר ואין בזה אונאה, אע"פ שאם היה בעה"ב יודע מכך, הוא היה מקפיד בזה.

וידידי הג"ר יהודה ברנט שליט"א אמר ליישב בדעת האגרות משה, דהנה זה פשוט שאם יש שני סוגי מוצרים שונים שקונים אותם כדי לעשות עמם דבר מסויים, ואחד מקפיד שרוצה לקנות מוצר מסוים מפני שהוא סבור בטעות שהמוצר האחר הוא בעייתי, והמוכר יודע שאין בזה כל פגם והקפידא של הקונה היא בטעות, שמסתבר שאם המוכר ימכור לו את המוצר שהוא מקפיד,

יש בזה אונאה, שהרי הוא לא מתרצה לקנות מוצר כזה כלל. ורק באופן שגוף המוצר הוא אותו מוצר ממש, אלא שאירע בו איזה מקרה שהקונה מקפיד בזה, כגון במאכל בלוע, או בפועל מבוגר, שכל הקפידא נובעת מטעות, ואם לא נודע לו אין לו כל קפידא בזה, בכה"ג סובר האגרו"מ שאין בזה אונאה. וס"ל להאגרו"מ שמנעל של שחוטה ושל מתה הם כמו שני סוגי מנעלים שונים, ועל כן כיון שהקונה סובר שהוא מנעל של שחוטה, והוא מערים עליו ואומר שהוא נעל של מתה, יש בזה איסור אונאה [אך עדיין הדברים צ"ע, דהלא במנעל של בהמה, העור הוא אותו סוג עור ממש, אלא שאירע בו תהליך של מיתה, והוא מערים עליו שתהליך זה אירע ע"י שחיטה כשהיא מתה במיתה אחרת, אבל המנעל הוא אותו סוג מנעל, ומדוע ייחשב הדבר כאילו הם שני סוגי מוצרים שונים, וצ"ע בכ"ז].

והעירוני עוד שמצינו מחלוקת הפוסקים בנדון כעין זה. בדרכי תשובה (סי' קי"ז סקנ"ט) כתב: "עי' בספר בית אפרים (סופר, בסוה"ס בדף ג') ששפך חימה על הנשים שנוהגות בעופות פטומות מסוכנות, ומפחדים שלא ימותו מאליהן ולא ירצו הקונים עכו"ם לקנות, דעכו"ם מקפידים ע"ז ואין אוכלים מעוף שמתה מאליה, ונוחרים אותם קודם שתמות מאליה ומוכרים לעכו"ם בחזקת שחיטה טריפות, דאיסור גמור הוא משום גניבת דעת דאסור למכור להם נבילה בחזקת כשירה וכו'. ועי' בספר דברי יוסף (רוזנברג, ח"ב סי' תל"ח, והוא על יו"ד סי' ס"ה) שהביאו והרחיב את הדיבור בזה, והעלה דלא שפיר קא מדמי המחבר הנזכר מוכר טריפה בחזקת כשירה למוכר נבילה בחזקת טריפה, דודאי יש חילוק דדוקא במוכר טריפה בחזקת כשירה הוא דאסור דהוי גניבת דעת כיון דהעכו"ם נותן מעות יותר בשביל זה שהוא כשירה הו"ל גזל עכו"ם דאסור, משא"כ במוכר נבילה בחזקת טריפה דמה שמקפידין העכו"ם שלא לאכול מנחירה רק משחיטה, הוא משום שהוא להם עבירה לפי אמונתם, ומן התורה הוא מותר להם, והוי דעת שוטים, ודעת שוטים אינו כלום ומותר לגנוב דעת שוטים, ואפי' לישראל שמחזיק איזה דבר לאיסור בטעות מותר לגנוב דעתו בזה, משום דדעת שוטים אינו כלום" עכ"ל.

ומבואר שהדברי יוסף מתיר כיון שהיא קפידא בטעות ואם היו יודעים את האמת לא היו מקפידים בזה. ולפי הסברא שנתבאר לעיל, אפשר דס"ל להבית אפרים שזה מוגדר כשני מוצרים שונים, שאע"פ שהיא קפידא בטעות, מ"מ כיון שסו"ס אין הוא מתרצה לקנות סוג כזה, יש בזה איסור אונאה וגניבת דעת. וצ"ע בכ"ז.

מסקנת הדברים

א. האגרו"מ והאילת השחר למדו בכוונת התוס' שמותר למכור לאדם דבר שלא היה מוכן לקנות אם היה יודע מאיסותו, שכיון שהוא אינו יודע ממאיסות זו אין לו כל הפסד ומותר למכור לו. ובאילת השחר למד לפי"ז שמותר למכור בגד משומש אם אין ניכר עליו כל פגם, שהרי אין הקונה מפסיד כלום מכך. אך נתבאר שגם לשיטה זו, אם יש תנאי מפורש שהקונה יכול להחזיר את המוצר בתוך 14 ימים ממועד המכירה רק אם לא השתמשו בבגד זה, אם כבר השתמשו בבגד זה, אין יכול להחזיר לו אע"פ שאין לו כל הפסד.

ב. נתבאר שבתוס' הרא"ש ביומא נפסק שמותר למכור מאכל המאוס למי שאינו יודע על מאיסות המאכל. ונתבאר לדון שמדברי השיטה ישנה בשיטמ"ק בכתובות משמע שהוא חולק וסובר שאסור למכור לקונה. אך נתבאר מהלך אחר בכוונתו.

ג. באופן שאדם הזיק ממון של חברו שעשה בו פעולת מיאוס, אם הבעלים אינם יודעים ממאיסות זו ואין להם כל הפסד, יש להוכיח מדברי התוס' והתוס' הרא"ש שאין זה מוגדר כהיזק גמור, שלא נחשב כאילו הורידו והפחיתו משוויו, ויכול להחזירו לו מבלי להודיע ומבלי לשלם לו.

ד. באופן שהקונה יש לו קפידא בטעות, כגון שהקונה מקפיד מלקנות דבר כזה בטעות מפני שחושש לדבר שאינו נכון, נתבאר להוכיח מדברי הפוסקים שאין בזה איסור של גניבת דעת כיון שהמוכר יודע שאין בזה כל חשש. אך מדברי האגרו"מ במקום אחר מבואר שיש בזה איסור. ונתבאר שבאופן שהם שני מוצרים שונים, אע"פ שהוא מקפיד בטעות, מ"מ כיון שאינו מתרצה לקנות המוצר השני, יש בזה אונאה כיון שלא התרצה לקנות מוצר זה שמקפיד עליו.



הרב ישראל איסר צבי הרצג

פלגא ניזקא ממונא או קנסא – הבדלים בפירוש רש"י בשני מקומות

סוגית פלגא ניזקא ממונא או קנסא מופיעה בבבא קמא דף ט"ו ובכתובות דף מ"א. בשתי הסוגיות יש את אותה שקלא וטריא וכמעט אותן מילים. למרות זה, רבים הם ההבדלים בין פירושי רש"י לשתי הסוגיות. ננסה כאן לציין את ההבדלים בין דברי רש"י בשני המקומות, לזהות את ההנחות השונות שרש"י מייחס לשתי הסוגיות שמהן נובעים ההבדלים בין פירושו, ובסוף דברינו לרדת לסיבות שהכריחו את רש"י לייחס הנחות שונות לשתי הסוגיות.



[כ=כתובות] פלגא ניזקא. שחייבה תורה שור תם. אין דבור מקביל בב"ק משום שרש"י מניח שהלומד ב"ק יודע דבר זה.

[ב"ק=בבא קמא] ממונא. דין הוא שישלמנו ואינו קנס ונפקא מינה דאי מודה מקמי דליתו סהדי לא מיפטר. [כ] ממונא. ומשלם ע"פ עצמו.

הפני יהושע ושאר אחרונים מקשים למה נקט רש"י בב"ק דוקא כמ"ד מודה בקנס ואח"כ באו עדים חייב. ויש להעיר גם למה נקט רש"י כן דוקא בב"ק ולא בכתובות. ונדון בזה אי"ה בסוף המאמר. ובמה שרש"י בב"ק האריך בהגדרת ממונא, נראה שהוא משום שקנס הוא הנושא העיקרי של הפרק בכתובות, ורש"י מניח שהמעין שם כבר יודע שפיר את ההבדל בין ממון וקנס, ואילו בב"ק הוא ראה צורך לפרש שאין לדייק ממה שהגמרא משתמשת בתיבת ממונא כההיפוך מקנס שקנס אינו תשלומי כסף.



[ב"ק] לאו בחזקת שימור קיימי. שרגילין בנגיחה וצריכין שמירה. [כ] לאו בחזקת שימור קיימי. אם לא ישמרום בעלים שלא יזיקו [אינם בחזקת משתמרים מאליהם שלא יזיקו] אלא מוזיקין אפי' ניזקא דלאו אורחיה הלכך על מרייהו רמיא לנטורינהו וזה שלא שמרו בדין הוא דלישלם כולה אלא דרחמנא חס עליה ומיהו מה שמשלם בדין משלם.

דברי רש"י בב"ק מתמקדים בשור, ואפילו בסוף דבריו נקט "וצריכין שמירה" ולא "וצריך לשמרו". הצורך לפי רש"י הוא של השור, לא של הבעלים. לעומת זאת, כל דבריו בכתובות מדברים על חיוב השמירה של הבעלים.

מכך שבכתובות נקט רש"י "בדין הוא דלישלם כוליה" מוכח שגירסתו שם היתה מעין גירסת הספרים שלנו, "בדין הוא דמשלם כוליה". אבל בב"ק גרסין "ובדין הוא דבעי לשלומי כוליה". בהבדל בין שתי הגירסאות נדון בתוך דברינו לד"ה לפחת נבילה.

[כ] כי היכי דנינטריה. שיוסיף שמירה על שמירתו. אין דבור מקביל ב"ק. לכאורה הוקשה לרש"י מה שאומרת הגמרא "כי היכי דנינטריה" שמשמע שבלי הקנס הם אינם שמורים, והא למ"ד בחזקת שימור קיימין. לזה מתרץ רש"י שאין כוונת הגמרא שבלי הקנס של חצי נזק אין שמירה כלל, אלא שעל ידי הקנס יוסיף הבעלים שמירה על שמירתו. ויש להבין למה לא עמד רש"י על נקודה זו בב"ק.

מלשון רש"י "שיוסיף שמירה על שמירתו" מדויק שעצם הגדר שסתם שוורים בחזקת שימור קיימי נחשב שמירה על ידי הבעלים. לפי זה קשה לרש"י הלשון "כי היכי דנינטריה", שהרי שפיר שומרים הבעלים גם בלי הקנס, והוא מתרץ שהכוונה היא שיוסיף שמירה על שמירתו. אבל נראה שבב"ק סובר רש"י שלמ"ד סתם שוורים בחזקת שימור קיימי, אין השמירה הזאת נחשבת שמירה על ידי הבעלים, ולכן שפיר אומרת הגמרא "כי היכי דנינטריה לתוריה", שבלי הקנס לא היה הבעל שומר כלל. יוצא לפ"ז שרש"י לשיטתו בב"ק בד"ה לאו בחזקת שימור קיימי, שפירש שמילים אלו הן תיאור של מצב השוורים – דהיינו שהם אינם שמורים מאליהם כדי שנאמר שממילא לא מתקיים התנאי לחיוב של "ולא ישמרנו בעליו", וגם בכתובות, שפירש שמילים אלו מתארות את מצב הבעלים.

לפי רש"י בכתובות, חיוב תשלומי נזק נובע מפשיעה בחיוב שמירה. מנקודת מבט זו, יש לאדם חיוב שמירה על כל נכסיו, וחיוב שמירה זה הוא הדין היוצא מתוך הצד השווה של המשנה הראשונה, "ושמירתן עליך". עצם החלטת הבעלים שנכס מסוים (כגון שור תם) אינו צריך שמירה בפועל, היא היא שמירתו לשיטת ר' הונא בריה דר' יהושע. לפי רש"י בב"ק, אין חיוב שמירה. שמירה כראוי היא פטור מחיוב נזיקין, אבל חיוב התשלומין נובע מהתרחשות עצם העובדא המתוארת בתורה – ממונו עשה מעשה נזק. הבעלים חייבים לשלם לא מכח מה שהם עשו אלא מכח מה שממונם עשה. התכונות "רגילין בנגיחה" ו"צריכין שמירה" המוזכרות ברש"י בב"ק עושות את מעשה נגיחת שור תם למעשה הראוי להחשב מעשה נזק. על ידי זה שסתם שוורים רגילין בנגיחה וצריכין שמירה נכלל מעשה נגיחה ב"דרכן להזיק ושמירתן עליך", שהוא הצד השווה המתאר כל מעשה נזק. לפי ר' הונא בריה דר' יהושע בסוגיא דב"ק, סתם שוורים אינן רגילין בנגיחה ואינן צריכין שמירה. הבעלים אינם נחשבים שומרים על ידי החלטתם שאין הם צריכים שמירה בפועל, משום שאין להם שום חיוב להתייחס אל ממונם מבחינה זו. סתם שוורים בחזקת שימור מצד עצמם קיימי, לא מצד בעליהם.

ולפי זה יובן עוד הבדל בין לשונות רש"י בשתי הסוגיות. בב"ק רש"י אומר "שרגילין בנגיחה" ולא "שרגילין בנזק", ובכתובות רש"י אומר "אם לא ישמרו בעלים שלא יזיקו" ולא "שלא יגחו", וכן שם משתמש רש"י בלשון נזק בהמשך דבריו ולא בלשון נגיחה. והוא משום שבכתובות רש"י מדבר על חיוב השמירה של הבעלים, והוא חיוב שמירה מנזק דוקא; אם נגחה בהמתו את בהמת חברו וגרמה לה צער בלי נזק, אין שום עוולה מצד בעל שור המזיק. אבל בב"ק רש"י מדבר על טבע השור. לשור אין טבע להזיק. נזק הוא רק תוצאה אפשרית של נגיחה. טבע השור יכול להיות רק לעשות מעשה נגיחה.

במה שרש"י בכתובות פירש את "ובדין הוא דמשלם כוליה ורחמנא הוא דחייס עליה" ובב"ק לא העיר מיד, עיין לקמן בהערה ב לרש"י ד"ה דשייך ניזק בתשלומין.

[כ] תנן. בבבא קמא. במה שציין כאן רש"י מראה מקום, שלא כדרכו בשאר מקומות כאשר הש"ס מקשה ממשניות במסכתות אחרות חוץ ממשניות בסדר טהרות, עיין שמ"ק כתובות ד"ה תנן הניזק והמזיק בתשלומין.

[ב"ק] בתשלומין. משמע דשניהן מפסדי ממון בתשלומין שזה משלם מחצה וזה מפסיד מחצה. [כ] הניזק והמזיק בתשלומין. שניהם מפסדין בדבר ס"ד דהכי קאמר תרוייהו מטי להו בהאי פסידא דניזק מפסיד פלגא ומזיק פלגא.

נדון קודם בדברי רש"י בב"ק. קודם כל, תיבת "בתשלומין" בגוף דברי רש"י נראית כמיותרת, שלכא' רש"י היה יכול לכתוב "דשניהן מפסדי ממון שזה משלם מחצה וכו'". ועוד, למה שינה רש"י מסדר המילים של המשנה, שהמשנה מזכירה את הניזק לפני המזיק ב"והניזק והמזיק בתשלומין", ואילו רש"י מזכיר קודם את המזיק - "שזה משלם מחצה" - ורק אחר כך את הניזק - "וזה מפסיד מחצה". ונראה שרש"י בא להסביר איך שייך לומר שהניזק בתשלומין כשלמעשה אין הוא משלם בפועל. לזה אומר רש"י שאין הכי נמי הניזק אינו משלם, הוא רק מפסיד, והמזיק הוא היחיד שמשלם. אבל בכל זאת הניזק נחשב בתשלומין על ידי זה שהוא מפסיד כשהמזיק משלם. ורש"י מזכיר את המזיק קודם כדי להדגיש שרק משום שהמזיק משלם ממש אפשר לומר שהניזק על ידי הפסדו הוא גם בתשלומין (יתכן שרש"י סובר שפירוש זה הוא מדויק במשנה מכך שלא כתוב "והניזק והמזיק משלמים"). ובמה שהמשנה נקטה ניזק קודם, י"ל שהוא משום שלמ"ד זה חידושא דמתני' הוא שמשמיענו שפלגא ניזקא ממונא. וזה משתמע ממה שהזכירה ניזק תחילה, כדי להדגיש שגם הוא משתתף בתשלומין על ידי הפסדו.

אבל עכשיו קשים דברי רש"י בכתובות, ששם כתב "דניזק מפסיד פלגא ומזיק פלגא", בלי לחלק באופן השתתפותם של הניזק והמזיק בתשלומין. אכן, מאחר שרש"י אינו מחלק בזה, מובן למה לא שינה מסדר המשנה ונקט את הניזק לפני המזיק. אבל בכל זאת טעמא בעי, למה לא פירש בכתובות כמו שפירש בב"ק, ונסה לבאר את זה אי"ה בהמשך דברינו (בפרט על רש"י ד"ה פחת נבילה וד"ה הא תנא ליה רישא בהגהה).

עוד קשה מה שנקט רש"י בכתובות "ס"ד דהכי קאמר", דנהי שהמ"ד פלגא נזקא קנסא יפרש את המשנה בדרך שונה מהמקשן, אבל לכאורה אין שום סיבה לומר שהמקשן חוזר מהבנתו ואם כן אין זה ה"א ולא שייך בו לשון ס"ד. ונדון בזה בע"ה בהמשך דברינו לקמן ע"ב על רש"י ד"ה והלכתא פלגא נזקא קנסא.



[ב"ק] דשייך ניזק בתשלומין. כלומר מפסיד ממה שהיה ראוי לו דבעי למישקל כוליה שזה פשע בשורו שלא שמרו. [כ] היינו דשייך ניזק בתשלומין. דמפסיד פלגא בממוניה. במה שהכניס רש"י כאן ענין פשיעה, ואילו לפ"ד לרש"י בב"ק המחייב הוא מעשה ממונו, נראה לפרש על פי שיטת רבי יהודה במתני' ב"ק דף מ"ה ע"ב שמחלק בין תם למועד שבתם חייב בשמירה מעולה

ובמועד אינו חייב אלא בשמירה פחותה, והיא עיקר להלכה. נראה לומר שהחילוק הוא שבתם חייב משום מעשה ממונו ולכל מעשה יש הכח לחייב אלא אם כן הוא באונס, ואינו נקרא אונס אא"כ שמרו שמירה מעולה. אבל במועד תנאי החיוב הוא "אם לא ישמרנו", וכל מה שהוא שמור פטור, שבמועד החיוב הוא משום פשיעת הבעלים, ודי אפילו בשמירה פחותה כדי להוציא את הבעלים מכלל "ולא ישמרנו", אע"ג שאין הנגיחה נחשבת אונס, והדברים ארוכים ואין כאן מקומם. אם כן, רש"י בסוגיא דב"ק אומר שאילו לא הוציאה התורה את תם מכלל מועד היינו מחייבים תם נזק שלם משום פשיעת הבעלים, כמו מועד".³

(א). העירני ר' דב שפר נ"י שלפי זה הניזק והמוזיק בתשלומין לא נאמר במקרה שתם הויק בשמירה פחותה, דבכה"ג במועד היה פטור לגמרי.

(ב). הערנו לעיל בדברינו ברש"י ד"ה כי היכי דנינטריה שרש"י בכתובות מפרש את תיבות "ובדין הוא דמשלם כוליה ורחמנא הוא דחס עליה", ואילו בב"ק אינו מעיר מידי במילים המקבילות. לפי מה שהערנו שיש הבדל בין גדר החיוב של תם ושל מועד, י"ל ששתי הסוגיות חולקות בגדר נזק השלם שתם היה חייב בו למ"ד פ"נ ממונא אי לאו דחס עליה רחמנא. כבר הערנו שהסוגיא דכתובות סובר שהמחייב, אפילו של חצי הנזק דתם, הוא פשיעת הבעלים. לפי זה, אילו היה גם תם חייב נזק שלם, היה חייב בדיוק כמו מועד ונכלל בדינו. לפי זה, רב פפא אומר שבתם קיימת סיבת החיוב של מועד. ואם כן דוקא בכתובות צריך רש"י להדגיש שבכל זאת פטור מנזק שלם. אבל סוגיא דב"ק סוברת שתם חייב עבור מעשה הנזק, דלא כמועד שחייב עבור פשיעת הבעלים. כשרב פפא אומר שבדין הוא שתם היה חייב נזק שלם, אין כוונתו לומר שלתם יהיה דין מועד; כוונתו היא שאם באנו לחייב תם משום מעשה נזק (דלא כמועד, שחייב עבור פשיעה) בדין הוא שסיבה זו תחייב נזק שלם, אלא דרחמנא חס עליה (וני"מ לפי רבי יהודה אם הויק התם בשמירה פחותה. לפי הסוגיא דכתובות היה פטור כמו מועד, ולפי הסוגיא דב"ק היה חייב נזק שלם, דבעי שמירה מעולה, אע"ג שחייב נזק שלם כמו מועד). לפי זה, יש פחות חידוש ברחמנא חס עליה לפי סוגיא דב"ק מלפי סוגיא דכתובות, כי לפי הסוגיא דכתובות יש הלכה שקיימת במציאות (נזק שלם דמועד), שמן הדין תם צריך להיות נכלל בה, והתורה הוציאתו ממנה. "רחמנא הוא דחייס עליה" הוא ההסבר להוצאה זאת. אבל בב"ק לא קיים דין נזק שלם ששייך בו מעשה נזק דקדן תם בכח. קיימת רק סברא שמן הדין יהיה דין כזה בתם. "רחמנא הוא דחס עליה" אינו הסבר להוצאה מן הכלל אלא הסבר לכך שהתורה לא חידשה דין חדש. סברא זו יותר קל לקבל מסברא להוצאה מכלל שכבר קיים, ולכן רש"י בב"ק לא ראה צורך להדגיש. יש לומר שהבדל זה בין פירושי רש"י לשתי הסוגיות נובע מהבדל בין לשונותיהן.

לשון הסוגיא דכתובות הוא "ובדין הוא דמשלם כוליה" ולשון הסוגיא דב"ק הוא "ובדין הוא דבעי לשלומי כוליה", והערנו לעיל על רש"י בכתובות ד"ה לאו בחזקת שימור קיימי שמלשון רש"י שם, "בדין הוא דלישלם כוליה" מוכח מדבריו שגירסתו היתה מעין גירסת ספרים שלנו בכתובות. יתכן שרש"י הבין משינוי זה שכוונת הגמרא בב"ק היא שמסברא התורה היתה צריכה לחדש תשלום חדש, ואילו מלשון הגמרא בכתובות משמע שבדין הוא שישלם מכח דין שכבר קיים.

ועל פי זה מדויק מה שרש"י בכתובות ד"ה לאו בחזקת שימור קיימי כתב "בדין הוא דלישלם כולה אלא דרחמנא חס עליה" ופירש את הוי"ו של "רחמנא חס עליה" כ"אלא", ולא עשה כן בב"ק. והוא משום שבכתובות קיימת בתם סיבת חיוב לנזק שלם, "אלא" שרחמנא חס עליה ופטור, אבל בב"ק לא קיים סיבת חיוב לנזק שלם בתם. ואם כן לא שייך לומר אלא שרחמנא חס עליה, ויש להבין "רחמנא חס עליה" כמשמעו.

ונראה שיש עוד דרך להבין את שינוי הלשון בין "ובדין הוא דמשלם כוליה" דכתובות ו"ובדין הוא דבעי לשלומי כוליה" דב"ק. שלפי גירסת הסוגיא דכתובות, גם אחרי שקבעה התורה שאין התשלום אלא חצי נזק, לפי ההגיון מגיע לניזק נזק שלם. "משלם" (ולפי רש"י "לישלם") בהווה. אבל לפי הגירסא בב"ק, ההגיון האנושי היה אומר שהתורה תקבע שדין תם הוא "דבעי" לשלם נזק שלם, אבל אחרי שקבעה התורה שאינו משלם אלא חצי נזק, נתגלה שקנס דח"נ הוא מה שראוי למעשה נזק דתם, וכבר לא קיים שום נימוק לחייבו יותר.

אם נניח שגירסת רש"י היתה כגירסת הספרים שלנו גם בב"ק, אפשר להסביר שהסוגיא דכתובות סוברת שמוזיק חייב

רש"י בב"ק אומר שהניזק מפסיד "ממה שהיה ראוי לו" ואילו בכתובות הוא אומר שהוא מפסיד "פלגא בממוניה". נראה שגם בזה הולך רש"י לשיטתו. אם נאמר שהחיוב הוא משום פשיעת הבעלים אפילו בתם כמו שמשמע מרש"י בכתובות, יש מקום לומר שהחיוב על המזיק, או בעל המזיק, הוא מעין גזילת ממונו של הניזק. בגזילה אין החיוב משום שהגזול נהנה מהממון של הגזול אלא משום שהוא לקחו, ומאי שנא לקיחה על ידי פשיעה שהסתיימה במעשה נזק מלקיחה על ידי גזילה. מנקודת מבט זו אפשר להסתכל על תשלום נזק כסוג של השבת גזילה - המזיק מחזיר לניזק את הממון שהוא לקח ממנו על ידי הניזק. אם כן שייך לומר שלמ"ד פלגא ניזקא ממונא הניזק מפסיד "פלגא בממוניה", שכל מה שהמזיק משלם לו הוא החזרת ממונו, ואם המזיק אינו משלם את חצי הנזק השני, סכום זה של ממון שהיה מקודם של הניזק נשאר בידי המזיק. אבל אם המזיק משלם לא משום פשיעתו אלא משום מעשה שורו, אין זה מעין השבת גזילה. השור לעולם אינו נחשב ללוקח ממון הניזק. כשהשור הניזק את הניזק, הניזק לעולם לא יקבל את ממונו בחזרה. חיובו של בעל השור הוא חיוב חדש. לכן נקט רש"י בב"ק לשון "מפסיד ממה שהיה ראוי לו" ולא קרא לתשלומי נזק "ממונו" של הניזק.



[ב"ק] בתשלומין איתיה. בתמיה דמשמע שמפסיד מדינו. [כ] דלאו ידידיה שקיל. דמה שנוטל בחנם נוטל. בתשלומין איתיה. בתמיה. על פי מה שכתבנו לעיל, בכתובות קושיה "בתשלומין איתיה" היא יותר פשוטה ולכן צריכה פחות הסבר, שהרי לפי המ"ד פלגא ניזקא ממונא, נחשב הדבר שממון הניזק נמצא ביד המזיק והניזק תובע ממנו את ממונו בחזרה, ולכן הניזק נחשב בתשלומין, בכך שאין ממונו בידו אלא ביד אחר. אבל לפי הסוגיא דב"ק, הממון שהוזק אינו בעולם, ולעולם לא יקבלו הניזק בחזרה. הניזק אינו תובע אלא "דינו" דייקא, ולא "ממונו", ומפרש רש"י שלמ"ד פלגא ניזקא ממונא, בכל זאת נחשב הניזק בתשלומין. ועל פי זה יש לפרש גם מדוע רש"י בכתובות ראה צורך בהסבר תיבות "דלאו ידידיה שקיל", מה שלא עשה בב"ק,

להחזיר לניזק את החפץ שהוא הניזק, שפשיעתו היא מעין גזילה, כמו שנעיר מיד במשך דברינו. לפי זה, אין שום סברא לומר שאינו חייב להחזיר אלא את חצי החפץ. אם אמנם למעשה אין לו שום חיוב לשלם נזק שלם, דבר זה הוא נגד הסברא.

אבל לפי הסוגיא דב"ק לא קיים שום חיוב להחזיר את החפץ הניזק. תשלומי נזק הם חיוב שהטילה התורה על המזיק לפצות את הניזק עבור ההפסד שגרם לו. על פי ההגיון, היינו אומרים "דבעי" לשלם את הכל. אבל בדין חצי נזק דתם התורה מגלה לנו דלא "בעי" לשלם את הכל, ועל פי משפט האמת לא מגיע לניזק אלא חצי נזק בפיצוי.

ועל פי זה יש לפרש גם למה נקט רש"י בב"ק בד"ה דשייך ניזק בתשלומין לשון "מפסיד ממה שהיה ראוי לו", ולא רק "מפסיד ממה שראוי לו", והוא משום שבב"ק רש"י מדבר על שורש דין חצי נזק הכתוב בנזקי תם. כשניזק היום מקבל רק חצי נזק, הוא מקבל רק חצי ממה שהיה ראוי לו לולא דין חצי נזק. אילו היה רש"י נוקט לשון "מפסיד ממה שראוי לו" היה משמע שגם אחרי שקבעה התורה את דין חצי נזק, על פי השכל ראוי לו נזק שלם משום שמגיע לו חפצו הניזק בחזרה, ועל פי הסוגיא דב"ק זה אינו.

ג. סברא דומה נמצאת בדברות משה, סי' ז' ענף ד': שהוא כמו שלקח החפץ שהוא חייב משום דממוני גבך דחדשה תורה במזיק שהזיק נחשב כמו שנטל ממנו משום דלאו כל כמיניה להזיק ולכלות של אחרים אלא שהוא כהניקח וכלה את שלו, עכ"ל. ואולי לזה התכוון הגר"ח בהלכות טוען ונטען פ"ה הל"ב וז"ל: דבשאר נזקי ממון [חוץ מחבלות] עיקר חיובו הוא הממון עצמו שהפסידו, ומחמת חיוב זה הוא שמתחייב בהתשלומין, שהם חליפי ממונו שהפסיד וכו', עכ"ל.

שהרי בב"ק התשלומין אינן בגדר השבה, ולכן יש להבין דלאו ידידה שקיל פשוטו כמשמעו, אבל בכתובות הממון שהניזק מקבל הוא הממון שהיה שלו, והכוונה ב-"לאו ידידה" היא שמקבלו בחנם.



[ב"ק] לפחת נבילה. דכל פחת נבילה דניזק הוא והיינו דשייך ניזק בתשלומין שאפילו אותו קנס שזיכתה לו תורה אינו נוטל כולו. [כ] לא נצרכא אלא לפחת נבילה. הא דקתני ניזק בתשלומין לאו בפלגא דשביק קאמר אלא בההוא פלגא ניזקא נמי דקני ליה רחמנא מפסיד כל פחת שפחתה נבילה מדמיה משעת מיתה עד שעת העמדה בדין ששמיין את הנבלה כמה היה יפה השור בחייו וכמה היתה נבילה יפה בשעת מיתה ומשלם החצי אבל מה שהוולו דמי נבילה משעת מיתה עד שעת המכירה אין המזיק משלם כלום באותו פחת ובבבא קמא יליף לה מקראי ואשמעינן האי תנא דפחת נבילה דניזק הוי.

נראה שחלק מההבדל בין פירושי רש"י לשתי הסוגיות בא ממה שהוא מניח שהלומד ב"ק יש לו יותר רקע בעניני נזיקין מהלומד כתובות. אבל אין בזה כדי להסביר את הכל. לכאורה עיקר הנקודה בפשט שרש"י בא לבאר הוא איך שייך לשון "הניזק בתשלומין" בפחת נבילה למ"ד פלגא ניזקא קנסא מאחר שדין הוא שלא יקבל הניזק כלום. רש"י בב"ק עונה לשאלה זו באופן ברור - "והיינו דשייך הניזק בתשלומין שאפילו אותו קנס שזיכתה לו תורה אינו נוטל כולו". המשפט המקביל בכתובות הוא "אלא בההוא פלגא ניזקא נמי דקני ליה רחמנא מפסיד כל פחת שפחתה נבילה מדמיה וכו'". רש"י בב"ק אומר שהניזק "אינו נוטל" את הפחת, ואילו בכתובות רש"י כותב שהוא "מפסיד" כל פחת שפיחתה מיתה. והוא משום שאם נאמר ששוויות שור הניזק שהיתה בהתחלה ברשות הניזק עברה אל המזיק על ידי מעשה הנזק, והיא נשארת ביד המזיק משום שאין הניזק גובה אותה, כסברת רש"י בכתובות, שייך לומר שהניזק "מפסיד" אותה. אבל אם המדובר הוא רק בכסף שאף פעם לא היה ברשות הניזק, אלא שהניזק בכל זאת יש לו סיבה לתבוע אותו, כסברת רש"י בב"ק, שייך לומר רק שהוא "אינו נוטל" אותו.

בהמשך דבריו בכתובות, רש"י מדבר על הניזק רק בעקיפין מתוך מה שהוא אומר על המזיק "אין המזיק משלם כלום באותו פחת" בלי שיוזכר באופן ישיר איך נחשב הניזק בתשלומין. יש לומר שגם בזה הולך רש"י בכתובות לשיטתו. הסברנו לעיל שבפירושו לכתובות רש"י סובר שלמ"ד פלגא ניזקא ממונא סיבת החיוב היא פשיעת הבעלים, ולכן ההיזק שעשה השור נחשב כאילו ממון הניזק הוא ביד בעל שור המזיק. יש לומר שרש"י בכתובות סובר כן גם לפי מ"ד פלגא ניזקא קנסא, שלמ"ד זה, אע"ג שסתם שוורים בחזקת שימור קיימי, מאחר שבכל זאת התורה חייבה את הבעלים בשמירת תם, כשהם לא שומרים לפי גדר חיוב זה ושורם מזיק הם נחשבים פושעים בשמירה, ותשלומי הקנס הם בגדר החזרת ממון של הניזק^ד (אם נאמר כן, צריך

ד). בספר אמרי גדליה על ב"ק להרה"ג ר' גדליה פינקל שליט"א סי' שכ"ח הביא ראייה שבתם אין חיוב שמירה לפי רש"י מדבריו בדף ב' ע"ב ד"ה אלא וז"ל: וכגון שאחזה הבהמה הקרן בין שיניה ונגחה דהתם ודאי לא משלם תם כוליה נזק משום דאין דרכה בכך ולא היה לבעלים לשמור מדבר זה, עכ"ל. וכתב על זה האמרי גדליה: "והכא איירי אחר דכתב רחמנא פרשה של תם ואפ"ה משמע מרש"י דליכא חיוב שמירה". ולענ"ד אין זה מוכרח, שיתכן שאין כוונת רש"י אלא

לומר שאין די בסברא זו לשוייה "והניזק והמזיק בתשלומין"; כדי להכלל בכלל זה של המשנה, חיוב השבת כסף לניזק צריך להיות במשפט המבוסס על סברא ולא מכח חדוש דקנס). ולא עוד, אלא אפילו חצי הנזק שהמזיק אינו משלם נחשב ממון שהיה של הניזק למ"ד פ"נ קנסא, כי הניזק הפסיד ממון זה מפני שהמזיק פשע בחיוב השמירה שהתורה הטילה עליו על ידי הקנס של חצי נזק, אלא שהחצי הזה נשאר ביד המזיק בהיתר. אם כן, מכיון שבכתובות סובר רש"י שהניזק תובע ממון שלו שנמצא ביד המזיק, די במה שהוא אומר שאין המזיק משלם כלום להסביר איך הניזק בתשלומין, שכל אי-תשלום של המזיק הוא ממילא תשלום של הניזק במה שממונו נשאר ביד אחר.

על פי דברינו הללו מדויק גם מה שרש"י בכתובות נקט לשון "הא דקתני ניזק בתשלומין לאו בפלגא דשביק קאמר". לכאורה רק אם החצי שאין הניזק מקבל הוא כסף שהיה פעם שלו ונמצא עכשיו בידי אחר שייך לקוראו "פלגא דשביק". והנה רש"י בכתובות מזכיר פלגא זו דשביק משום שבהיא סוגיא "השתא דלאו ידידה וכו'" בא למנוע תירוץ שהיה עולה על הדעת רק לפי ההיא סוגיא, דהיינו שחצי הנזק הנשאר אצל המזיק שהיה של הניזק הוא התשלומין של הניזק, ועל זה מקשים שאפילו החצי שנוטל בחזרה בחנם הוא נוטל. לכן בביאור התירוץ בהיא סוגיא רש"י מתחיל שהתירוץ הוא שתשלומי הניזק דמתני' אינם החצי דשביק, כמו שהמקשן היה חושב שיתרצו, אלא החצי השני. אבל בב"ק לעולם לא עלה על דעת המקשן שמ"ד פלגא

לומר שבתלושה לא יתכן שסיבת חיובה תהיה חיוב השמירה של מועד שמשמע מולא ישמרנו בעליה, דהיינו כל היכא שמסברא קיים חיוב שמירה. אלא סיבת החיוב היסודית של תם, דהיינו תלושה, היא הקנס שמחייב שמירה וממילא גם תשלומין. ועיין עוד מה שכתבנו להלן הערה לה.

ה). אפשר להסביר את ההבדל בין רש"י לשני הסוגיות דפ"נ בענין אחר. הסוגיא דפ"נ בב"ק סוברת שתם חייב עבור המעשה. כך היא פשטא דסוגיא דף ל"ד - רבי מאיר שם סובר שמוגם את המת יחצון ילפינן "פחת שפחתו מיתה מחצין בחי". הגמרא אומרת שבוה אומר רבי מאיר שפחת נבילה דמזיק ומסביר רש"י שם שהוא משום שרבי מאיר סובר "לא שייך מזיק בנבילה". היינו, שבתם הוא משלם עבור ההפסד בלבד והנבילה אינו בכלל זה. ופשטא דמסקנת הגמרא שם היא שגם רבי יהודה מסכים עם רבי מאיר בזה, אע"ג שיש אפשרות לפרש את שיטת רבי יהודה בדרך אחרת, כמו שנעיר שם אי"ה. אם כן, בלי הפסוק של "וגם את המת יחצון" היינו אומרים שעל ידי מעשה הנזק המזיק מתחייב גם עבור פחת, שהיינו אומרים שגם הפחת הוא תוצאה של מעשה הנזק של שורר. י"ל שזו כוונת רש"י בב"ק באומרו "שאפילו אותו קנס שזיכתה לו תורה אינו נוטל כולו", שהתורה הגבילה את חיוב הנזק שמשלם המזיק עבורו לפחת שפחתו מיתה, ואילו בלי "וגם את המת יחצון" היינו מחייבים אותו גם עבור פחת נבילה. אבל לשון רש"י בכתובות הוא "אין המזיק משלם כלום באותו פחת". מה ששם אין המזיק משלם כלום אינו הגבלה של הקנס עצמו. הסוגיא דכתובות סוברת שהמזיק חייב משום פשיעה גם בתם, וממילא תשלומי הוא שיחזור החפץ, כמו שכתבנו לעיל. מה שאין הוא משלם עבור הפחת הוא משום שהניזק קבל את הנבילה בתור תשלומין כסברת האחרונים לעיל דף י', וממילא אין למזיק שום שייכות להפסדי הניזק אחרי שכבר שילם לו את הנבילה.

רש"י בכתובות, בהסברו לפחת נבילה, מזכיר את מכירת הנבילה: "אבל מה שהוזלו דמי נבילה משעת מיתה עד שעת מכירה וכו'". וכן בכתובות שם ד"ה תשלומי נזק מלמד שהבעלים מטפלין בנבילה: "שהניזק נוטל את נבילתו ומטפל בה ומוכרה". ויש להבין מנא פסיקא ליה לרש"י שהניזק ימכור את הנבילה, ומאי נ"מ אם הוא מוכרה אם לא. ובחדושי ר' נחום לעיל דף י' ע"ב סי' שצ"ו וקונטרס הביאורים סי' ל"ז דייקו מלשון זה שרש"י סובר שהתשלומין הוא בגדר שיחזור החפץ הניזק, ואם אמנם זכותו של הניזק לעשות מה שהוא רוצה עם הנבילה, התכלית שעבורה נותנים אותה לו הוא שימכרנה ויקנה שור אחר עם הדמים. אשר לפי זה, הסוגיא דכתובות אולא לשיטתה שתשלומי תם הם שיחזור החפץ הניזק.

קנסא יתרץ שפלגא דשביק תהיה תשלומי הניזק, שלפי סוגיא זו אין לניזק שום שייכות לחצי הזה, ולכן לא הזכירו רש"י שם.

[יש לפרש את לשון "אינו נוטל כולו" בב"ק בענין אחר. בסוגיא דפחת נבילה לעיל י' ע"ב חקרו האחרונים (אפיקי ים, ח"א, סי' כ"א; קהילות יעקב, ב"ק סי' ט'; ועוד) בגדר דין פחת נבילה לניזק - האם הכוונה היא שחייב נזק הוא רק עבור הפסד דמיו של הניזק, וכל מה שנשאר ביד הניזק, כגון הנבילה, לא נכנס בכלל נזק, או דילמא חייב המזיק הוא לשחזר את החפץ הניזוק, אלא שמכיון שבמציאות דבר זה אינו אפשר, הוא משלם במקומו כסף כדי שהניזק יכול יהיה לקנות תחליף. בדין פחת נבילה לניזק חידשה התורה שהנבילה עוברת מיד לניזק בתור תשלומין מהמזיק עבור השור שהיא חייב להחזיר. הסוגיא שם מביאה שלשה מקורות מהתורה לדין זה ועושה צריכותא לשלשתם, והאפיקי ים (שם, אות א) נטה לומר שהצריכותא שייכת דוקא על הצד שנבילה מגיעה לניזק בתור תשלומין. אבל רש"י לכא' אינו סובר שכ"ע סוברים כך, שהרי בסוגיא שם הוא לא הזכיר להדיא שהניזק מקבל את הנבילה בתור תשלומין עד ד"ה לניזק שם, כשהגמרא הגיעה למקור השלישי לבעלים מטפלין בנבילה. ובחדושי מהריב"ל שם כתב שהצריכותא אינה לכ"ע, ואפשר להבין את האמוראים שמביאים את שלשה המקורות כחולקים זה על זה.

לפי זה, יש לומר שחקירה זו תלויה במחלוקת הסוגיות כאן. על הצד שהמזיק נחשב לנוטל את ממונו של הניזק מחמת פשיעתו כמו שסוברת הסוגיא דכתובות, חייב המזיק הוא להחזיר את החפץ שהוא לקח, ולפי זה יש לראות את הנבילה כתשלום הראשון לניזק. אבל על הצד שהמזיק משלם עבור מעשה ממונו ולא עבור פשיעתו, לא מסתכלים עליו כנוטל את החפץ ובפשטות אין הוא חייב אלא לפצות את הפסד הממון. והנה, על הצד שפחת נבילה לניזק פירושו שאין הנבילה נכללת בהפסד, בלי קרא היינו אומרים שפחת נבילה למזיק, דהיינו שמסברא גם ההפסד של סרחון הנבילה הוא תוצאת מעשה הנזק והמזיק צריך להיות חייב עבורו, אלא שבא הכתוב ופטר'. אם כן יש לומר שדוקא בסוגיא דב"ק נקט רש"י שהניזק נחשב בתשלומין בפחת נבילה "שאפילו אותו קנס שזיכתה לו תורה אינו נוטל כולו", דהיינו שמסברא גם פחת הנבילה נכלל בנזק ומסברא גם הפסד זה היה צריך להכלל בחצי נזק, אלא שפטרה התורה את המזיק ממנו.

ובדרך זו יש לפרש גם מה שדוקא בכתובות נקט רש"י שדין פחת נבילה "יליף לה מקראי", שלשון הרבים של תיבת מקראי משמע שכוונתו היא לצריכותא בדף י' ע"ב¹, וכבר הבאנו מה

1. בבב"ק ס' ע"ב אמר רבי יצחק נפחא לתלמידיו: "כי תצא אש ומצאה קוצים" תצא מעצמה "שלם ישלם המבעיר את הבערה" אמר הקב"ה עלי לשלם את הבערה שהבערתי אני הצתי אש בציון וכו' ואני עתיד לבנותה באש" וכו'. וכתב על זה רש"י שם "כי תצא מעצמה. אנחנו גרמנו לו שקלקלנו, והבטיח הקב"ה לשלם כאילו הוא הבעירה". הרי שרש"י קורא ל"אני עתיד לבנותה באש" תשלומי נזקי אש, ולכא' סובר שרבי יצחק נפחא סובר שתשלומי נזק הם החזרת החפץ הניזוק.

2. אבל על הצד שהמזיק חייב בכל השור, אין חדוש הדין של פחת נבילה לניזק אלא שהניזק מקבל את הנבילה מיד בתור תשלומין, ולעולם כל השור נכלל בנזק.

3. ודוחק לומר "שיליף לה מקראי" פירושו שיש מחלוקת מאיזה קרא למילף, דא"ה הל"ל "ילפי לה מקראי".

שסובר האפיקי ים שהצריכותא שייכת רק על הצד שהנבילה מגיעה לניזק בתור תשלומים, וזה שייך רק אם נאמר שהחיוב של המזיק הוא לשחזר את החפץ הניזוק, כסוגיא דכתובות, דאי לא הכי לכאו' אין סיבה להבין פחת נבילה לניזק כפשוטו, שאין הנבילה נכללת בנזק, והוא שיטת הסוגיא דב"ק. ועיין דברינו בהמשך דברי רש"י.

רש"י בב"ק תיאר את הקנס של חצי נזק כדבר "שזיכתה לו תורה" לניזק, ובכתובות תיאר כדבר "דקני ליה רחמנא" (לפי גירסת הספרים). אולי גם חילוק זה תלוי בהבנות השונות של שתי הסוגיות בגדר התשלומין. בדבריו לסוגיא דכתובות, שסוברת שהמזיק מחזיר לניזק את ממונו, רש"י משתמש בלשון "דקני ליה רחמנא" בחזרה את הממון שהיה לו מקודם, אבל בב"ק רש"י אומר "שזיכתה לו תורה" ממון חדש.

צ"ב במה שרש"י בב"ק נקט תיבת "אפילו" בכתבו "שאפילו אותו קנס שזיכתה לו תורה אינו נוטל כולו", ואילו במשפט המקביל בדבריו בכתובות - "אלא בההוא פלגא ניזקא נמי דקני ליה רחמנא מפסיד כל פחת שפחתה נבילה מדמיה" השמיט את תיבת "אפילו" ולא כתב "אלא אפילו" בההוא פלגא וכו'". ואולי י"ל שהדבר תלוי במה שכתבנו לעיל על ד"ה בתשלומין איתיה, שלפי רש"י בכתובות כל מה שהניזק אינו מקבל מהמזיק שפיר שייך בו שם תשלומין, מכיון שהוא ממון שהיה שלו שנשאר בידי המזיק. קושית הגמרא היתה שבכל זאת לא שייך שם זה בחצי הנזק שהמזיק אינו משלם, משום שאע"ג שהיה שלו בשעת הנזק, אינו בדין שיטלנו בחזרה. מ"ד פ"נ קנסא מתרץ, לפי הסוגיא דכתובות, דנהי שעל החצי שנשאר ביד המזיק אין לניזק שום תביעה משום שפשוט הוא שאינו בדין שיטלנו, אבל בנוגע לפחת הנבילה, אע"ג שהתורה זיכתה אותה למזיק, בכל זאת אין הסברא פשוטה שהוא מגיע למזיק ושפיר יש לניזק תביעה עליה מצד הסברא, שאם התורה כבר חייבה את המזיק לשלם לו, למה תחשב הנבילה כתשלומין ממילא תיכף אחר הנזק, אפילו אם התשלומין הן קנס, ולכן נחשב גם הניזק "בתשלומין". אבל בב"ק, אין לניזק שום תביעה על שום דמי נזק שזיכתה לו תורה למ"ד פ"נ קנסא, מכיון שאין שום דמים שהם שלו ביד המזיק. כל תביעתו באה מצד גדר הקנס, ואם התורה אמרה שהקנס אינו כולל את פחת הנבילה, לכאו' אין לניזק מה לטעון. אלא נראה שבכל זאת יש לו טענה שמכחה שפיר יש לומר שהוא בתשלומין, והיא תלויה במה שכתבנו לעיל, שסוגיא דב"ק סוברת שדין פחת נבילה אומר שחיוב תשלומי הנזק אינו לשחזר את החפץ הניזוק אלא לפצות את הניזק דמי הפסד ממונו, והנבילה אינה כלולה בהפסדו. ולכאו' יש להקשות על זה, שהרי אין זה כי אם הדין של פחת שפחתתו מיתה יחצון בחי, שלפי מסקנת הסוגיא בדף ל"ד רבי מאיר ורבי יהודה תרוייהו סברי כן, כל אחד על פי המקור שלו, ומה נתחדש בדין פחת נבילה לניזק^ט. אבל אין זו קושיא שהרי רש"י בדף י' ע"ב בפירושו לדברי רבא "לא נצרכא אלא לפחת נבילה" כתב "אלא לפחת נבילה. דהכי אמר רחמנא דמשעת מיתה קאי ברשותיה דניזק ואם הסריח ופחתה דמים משעת מיתה עד שעת העמדה בדין פסידא דניזק הוא ומשלם ליה מזיק מה שהנזק הוי יתר על הדמים שהיתה נבילה שוה בשעת מיתה". הרי

ט. ואין לתרץ שהפסוקים שהם לומדים מהם אינם אלא בשור תם ומהמת יהיה לו ילפינן לשאר מזיקים, זה אינו, שאם כן די בפסוק של והמת יהיה לו בלבד.

שחדושו של רבא אינו נוגע אלא להפסד שבא מחמת סירחון, והוא משום שבלי הפסוק היינו אומרים שגם הפסד זה הוא תוצאת מעשה הנזק והמזיק יהיה חייב לשלמו'. והנה, הסוגיא דב"ק בודאי אזלא לפי רבא, שהרי רש"י בד"ה הא תנא ליה רישא מצטט את דבריו מלה במלה, מה שלא עשה בכתובות. אשר לפי זה יש מקום להבין למה הניזק נחשב בתשלומין, וגם למה נקט רישא "שאפילו אותו קנס שזיכתה לו תורה אינו נוטל כולו", שאי לאו קרא דוהמת יהיה לו, היינו אומרים מסברא שפחת נבילה דמזיק או שהיינו מסתפקים בדבר, אבל לא היינו קובעים שפחת נבילה דניזק. וזאת היא טענת הניזק, שאפילו במה שזיכתה לו תורה, הוא צריך להפסיד דבר שלא היה מפסיד מסברא.



[ב"ק] הא תנא ליה רישא. חבתי בתשלומי נזקו וקתני עלה תשלומי נזק מלמד שהבעלים מטפלים בנבילה ואמרינן לא נצרכא אלא לפחת נבילה. [כ] תשלומי נזק מלמד שהבעלים מטפלין בנבילה. תנא דברייתא דריש לישנא דמתניתין דתנן בכבא קמא משלם תשלומי נזק במיטב הארץ ותנא עלה בביריתא דהאי דנקט תנא דמתני' תשלומי נזק ולא תנא משלם את הנזק לאשמועינן אתא שהניזק נוטל את נבילתו ומטפל בה ומוכרה והמזיק משלים עליה מה שחייבתו תורה אם תם חצי ואם מועד הכל ותרתי למה ליה לרבי למיסתם במתני' דבעלים מטפלין בנבילה.

גם כאן נראה שחלק מההבדל בין פירושי רש"י לשתי הסוגיות הוא משום שהוא מניח שהלומד ב"ק יש לו יותר רקע בעניני נזיקין מהלומד כתובות. אבל אין בזה כדי להסביר את כל ההבדלים בין שני לשונותיו. קודם כל, מלשונו בכתובות "שהניזק נוטל את נבילתו ומטפל בה ומוכרה והמזיק משלים עליה מה שחייבתו תורה" משמע שמה שהמזיק משלם הוא השלמה מעין מה שהניזק נוטל את נבילתו, דהיינו שתשלומו של המזיק הוא החזרת כסף הניזק שהיה בידו, והוא דומה למה שהניזק נוטל את נבילתו, ששניהם הם בגדר מה שהניזק נוטל בחזרה מה שהיה שייך לו כבר, ובזה רש"י בכתובות הולך לשיטתו".

פירושי רש"י לשתי הסוגיות סותרים זה את זה. המ"ד פלגא נזקא ממונא מקשה על מ"ד פלגא נזקא קנסא שאין לומר ש"הניזק והמזיק בתשלומין" משמיענו את דין פחת נבילה לניזק, שהרי דין זה אנחנו יודעים כבר מהמשנה הקודמת, ותרתי למה לי. אבל עדיין צריך לקבוע בדיוק מאיזו מילים במשנה הקודמת מקשה סוגיין, שלכאורה דין זה מרומז פעמיים באותה משנה. המשנה אומרת: "הכשרתי במקצת נזקו חבתי בתשלומי נזקו כהכשר כל נזקו... כשהזיק חב המזיק לשלם תשלומי נזק במיטב הארץ". על משנה זו איתא בגמ' בב"ק דף י' ע"ב: "חבתי בתשלומי נזקו. חבתי בנזקו לא קתני אלא בתשלומי נזקו תנינא להא דתנו רבנן תשלומי נזק מלמד שהבעלים מטפלין בנבילה". הגמרא מתחילה עם המילים "בתשלומי נזקו" מרישא דמתני'.

י. כל זה על הצד שאין תשלומי נזק כוללים אלא את הפסד הדמים, אבל על הצד שתשלום הנזק כולל את כל דמי החפץ הניזוק, החדוש בדין פחת נבילה הוא שהנבילה היא חלק של התשלומין משעת מיתה, וכמש"כ לעיל בהערה ה. יא. לשון "משלים עליה" הוא מעין לשון רש"י בב"מ צ"ז ע"א "ועליהן ישלם דמיו", שר' נחום בסי' שצ"ו והקונטרס הביאורים בסי' ל"ו מדייקים ממנו שהנבילה היא חלק של התשלומין, ע"ש.

ומסיימת עם הברייטא המצטטת את המילים "תשלומי נזק" מסיפא דמתני', וכבר העירו בזה החכמת שלמה בכתובות והרש"ש בב"ק. עכשיו יש לבאר, כשהגמ' שואלת "הא תנא ליה רישא" כלשונה בב"ק או "תנינא" כלשונה בכתובות, האם הכוונה ל"תשלומי נזק" של הרישא או ל"תשלומי נזק" של הסיפא. פשטא דלישנא דגמרא בשתי הסוגיות שמצטטת את הברייטא ד"תשלומי נזק" מלמד שהבעלים מטפלין בנבילה" משמע שהקושיא היא מ"תשלומי נזק" של הסיפא. ואכן כך פירש רש"י בכתובות להדיא, באמרו "דתנן בבבא קמא משלם תשלומי נזק במיטב הארץ". אבל רש"י בב"ק אומר שכוונת המקשן היא ל"חבתי בתשלומי נזק", וצריך ביאור מה הכריחו לכך.

נראה שהדבר תלוי בחקירה שהבאנו לעיל בגדר פחת נבילה דניזק. אמרנו שלפי הסוגיא דב"ק פירוש הדבר הוא שהנבילה איננה נכנסת בכלל הנזק. אם כן, פחת נבילה דניזק הוא הגדרת סכום התשלום שהמזיק חייב; המזיק חייב עד הנבילה ולא עד בכלל. כלל בסיסי כזה מקומו ברישא דמתני', שמדברת על החיוב הבסיסי של המזיק – "הכשרתי במקצת נזקו חבתי בתשלומי נזקו כהכשר כל נזקו". אבל לפי הסוגיא דכתובות, פחת נבילה דמזיק אינו דין בהגדרת סכום החיוב; החיוב הוא להחזיר את החפץ הניזוק בשלימותו, או באופן הכי קרוב להחזרה בשלימותו. פחת נבילה דמזיק הוא דין באופן שהמזיק משלם את חיובו, ואם כן מקומו בסיפא דמתני' – "כשהזיק חב המזיק לשלם תשלומי נזק במיטב הארץ".

והנה, בדף י' ע"ב בסוגיא דבעלים מטפלים בנבילה, על מה דאיתא בגמרא "חבתי בנזקו לא קתני אלא בתשלומי נזקו" פירש"י: "בנזקו לא קתני. דליהוי משמע שישלם שור גמור חי והוא יטול את הנבילה: אלא בתשלומי נזקו. דמשמע השלמה, שיטול ניזק את הנבילה וזה משלים לו מה שפיחתו מיתה". הרי שרש"י פירש שדין בעלים מטפלים בנבילה משתמע ממשמעות תיבת "בתשלומי". אבל בסוגיא דכתובות פירש רש"י את אותה גמרא בב"ק בדרך אחרת, וז"ל: תנא דברייטא דריש לישנא דמתניתין דתנן בבבא קמא משלם תשלומי נזק במיטב הארץ ותנא עלה בברייטא דהאי דנקט תנא דמתני' תשלומי נזק ולא תנא משלם את הנזק לאשמועינן אתא שהניזק נוטל את נבילתו ומטפל בה ומוכרה והמזיק משלים עליה מה שחייבתו תורה אם תם חצי ואם מועד הכל, עכ"ל. הרי ששם הלמוד אינו ממשמעות התיבה אלא מדרשת הייתורא". ולפי דברינו יש להסביר שהסוגיא דב"ק סוברת שתשלומי נזק אינם אלא השלמת החסר, ושפיר משמע ענין זה מהתיבה עצמה. אבל לפי הסוגיא דכתובות התשלום הוא יותר מהשלמה, שהרי המזיק חייב לשחזר את השור הניזק, אע"ג שמעולם הוא לא הביא את הניזק לידי הפסד הנבילה. אם אמנם את הנבילה מקבל הניזק בתור תשלומין, עצם החיוב של המזיק אינו להשלים את מה שחסר מהשור הניזק, אלא לתת לניזק את כולו. לכן אין תשלומין מלשון השלמה הגדרת התשלום, ולא ממנה לומדים את דין בעלים מטפלים בנבילה, אלא מכח דרשת הייתורא".

יב). בדרך זו, מה שרש"י בכתובות נקט בפירוש הברייטא "דהאי דנקט תנא דמתני' תשלומי נזק ולא תנא משלם את הנזק" הוא לשיטתו בכתובות, שלשון זה לא שייך ברישא דמתני' אלא בסיפא בלבד.

יג). רש"י סובר שיש לדרוש משניות באופן זה כמבואר בדבריו בב"ק ט' ע"ב ד"ה כשהזיק חב המזיק.

יד). נציע כאן דרך אחרת בהבנת סתירה זו ברש"י. לעיל בדברינו על רש"י ד"ה בתשלומין בב"ק וד"ה הניזק והמזיק בתשלומין בכתובות כתבנו שרש"י בב"ק סובר שהסוגיא מבינה את לשון "שלם" במובנו הכי צר של נתינת כסף שהיה

ויש עוד סתירה בדברי רש"י לקושית הגמרא הא תנא ליה רישא, לא רק בהגדרת "רישא" כמו שעכשיו הסברנו, אלא בדין הנלמד מהרישא. לפי רש"י בב"ק הדין שכבר למדנו מהרישא הוא "לא נצרכא אלא לפחת נבילה". אבל לפי רש"י בכתובות הדין הוא "לאשמועינן אתא שהניזק נוטל את נבילתו ומטפל בה ומוכרה". אין דברי רש"י בשני המקומות מציינים אותו דין. "לא נצרכא אלא לפחת נבילה" הם דברי רבא בדף י' ע"ב בתשובה לשאלת רב כהנא "השתא אי אית ליה לדידיה כמה טריפות יהיב ליה וכו' ידיה מיבעיא", ופירש"י את תשובת רבא - "לא נצרכא הא דכתב קרא דניזק מטפל בנבילה אלא לפחת נבילה, דהכי אמר רחמנא דמשעת מיתה קאי ברשותיה דניזק ואם הסריחה ופחתו דמיה משעת מיתה ועד שעת העמדה בדין פסידא דניזק הוא וכו'". לשון רש"י "ועד שעת העמדה בדין" הוא לשון הגמרא לקמן ל"ד ע"א בנוגע לדין דכחשה מחמת מכה חייב כשעת העמדה בדין דאמרינן דאמר ליה ניזק למזיק קרנא דתורך קבירא ביה. הדין ההוא משמיענו שמה שכחש עד שעת העמדה בדין נחשב תוצאה ישירה של מעשה הנזק וחייב בו המזיק. לפי רבא בדף י', לא צריכים קרא למה שהמזיק יכול לשלם בנבילה, שהרי הוא יכול לשלם אפילו סובין. הכתוב משמיענו שפחת של סרחון, דלא כפחת של כחש, אינה נחשבת תוצאה ישירה של מעשה הנזק והמזיק פטור מלשלמו. אבל לשונו של רש"י בכתובות "לאשמועינן אתא שהניזק נוטל את נבילתו ומטפל בה ומוכרה" הוא מעין לשונו בביאור הסוגיא שלפני סוגיית רב כהנא ורבא בדף י', ובסוגיא ההיא ברור מלשון רש"י שהחדוש בבעלים מטפלין בנבילה הוא שיש למזיק הזכות לשלם בנבילה (או שהנבילה עוברת לניזק בתור תשלומין מהמזיק ממילא, וכבר דנו בזה האחרונים, ואכ"מ).

על פי זה יש לומר, דהנה כתבנו שסוגיא דב"ק סוברת שהחייב במועד הוא לפצות את הניזק עבור הפסדו, ואילו סוגיא דכתובות סוברת שהחייב הוא לשחזר את החפץ הניזוק. ויש לתלות מחלוקת זו במחלוקת האמוראים אי אמרינן או כסף או מיטב, או שמשלם שוה כסף ואפילו סובין. לרב הונא דאמר או כסף או מיטב החייב הוא שחזור החפץ, וזה שייך רק ע"י כסף או

שייך עד עכשיו לראובן אל שמעון (ולכן שייך לומר רק שהניזק בתשלומין, אבל לא שהוא משלם). הפסדו של הניזק במה שלא משלמים לו את דינו השלם אינו נכנס בלשון תשלומין. אם כן, לפי סוגיא זו, אין צורך להגיע למה שהביריתא דורשת את לשון הסיפא כדי להקשות על המ"ד פלגא ניזקא קנסא. ממה שהמשנה נוקטת לשון "חבתי בתשלומי נזק" במקום "חבתי בנזק" רואים שאין על המזיק אלא תשלום דמי הנזק בלבד, ולא החייב הנוסף בטפול בנבילה שהיה משמע מלשון "חבתי בנזק".

אבל לפי רש"י בכתובות, הסוגיא ההיא סוברת שיש משמעות יותר רחבה ללשון "שלם". אין לשון זה משמע הוצאה מהכיס דוקא, ואפילו כשאדם מפסיד ממונו נופל בו לשון תשלומין. והוא משום שלפי הסוגיא ההיא, חצי הנזק שהמזיק אינו משלמו הוא כסף הניזק שנשאר ביד המזיק ולשון תשלומין נופל על הפסד כשאחר מרויח מההפסד. אם כן, הלשון "הכשרתי מקצת נזק חבתי בתשלומי נזק" אינו משמע תשלומי נזק במובן הצר דוקא אלא יכולה לכלול גם טיפול בנבילה (וגם בזה הניזק מרויח בהפסדו של המזיק, שאינו צריך לטפל בנבילה, ושייך בזה לשון תשלומין). אם כן מהרישא אין הוכחה שפחת נבילה לניזק. רק ה"דרשה" של הסיפא שמביאה הברייתא מגלה לנו פשט ברישא, ולכן הגמרא בכתובות מקשה מהסיפא לפי רש"י, שהיא עיקר המקור לדין של פחת נבילה דניזק.

יוצא שלפי רש"י לסוגיא דב"ק ולסוגיא דכתובות יש הבנות שונות בגמ' בב"ק י' ע"ב. לפי הסוגיא דב"ק, מלשון חבתי בתשלומי נזקו שפיר יודעת הגמרא שפחת נבילה דניזק. "תנינא להא דתנו רבנן" באה להביא עוד מקור לדין זה. אבל לפי הסוגיא דכתובות, רק על ידי דרשת הברייתא בלשון תשלומי נזק דסיפא מגיעים להבנה ב"תשלומי נזק" דרישא. "תנינא לה דתנו רבנן" באה לפרש את הרישא.

דבר הנמכר בקלות בדומה למיטב. אבל מ"ד שמשלם שוה כסף ואפילו סובין סובר שהחוב הוא למלאות את ההפסד, וההפסד מתמלא בכל שוה כסף.

לפי זה, לסוגיא דכתובות שסוברת שהחוב הוא שחזור החפץ, יש חדוש גדול במה שהתורה נתנה למזיק את הזכות לשלם בנבילה ולא אמרין בזה או כסף או מיטב (וי"ל שהחדוש הוא שהנבילה היא החפץ הכי קרוב במציאות לגוף שור הניזק כשהיה חי ולכן אין שחזור גדול מזה) ולכן נקט רש"י שם כמ"ד שהחדוש בבעלים מטפלים בנבילה הוא שהמזיק יכול לשלם בנבילה. אבל רש"י יסבור שקושיית רב כהנא היא דוקא אליבא דמ"ד שמשלם אפי' סובין (כמו שכתוב בשמ"ק בשם הר"ש ומהר"י כץ בסוגיא דדף י') והוא משום שהחוב הוא פיצוי הדמים, כסוגית פלגא ניזקא דב"ק, ולפי זה פשיטא שהנבילה היא ברשות הניזק וכל החדוש הוא שהניזק של סרחון אינו תוצאת מעשה הנזק. והן דברי רש"י בהביאו את דברי רבא "לא נצרכא אלא לפחת נבילה" בב"ק.

בסוף דבריו בכתובות רש"י אומר "ותרתי למה ליה לרבי למיסתם במתני' דבעלים מטפלין בנבילה", אבל בב"ק הוא לא הסביר שהקושיא היא מהכפילות. והוא משום שמגירסת הגמרא בב"ק משמע כן להדיא - "הא תנא ליה רישא", אבל הגירסא בכתובות היא "תנינא", ואפשר לטעות ולקרוא בניחותא.



[כ] דקא משלם כוליה. ודיו בהפסד זה. צריך ביאור בסברא זו, שלכאורה התשלום בא כדי לפצות את הניזק, ומה כוונת רש"י שדי בשביל המזיק בתשלום נזק בלי פחת נבילה. ודבר זה עוד יותר קשה לפי מה שהערנו, שמלשון רש"י בסוגיא דכתובות משמע שהוא סובר שגדר חיובו של המזיק הוא החזרת ממונו של הניזק שהגיע אל המזיק על ידי מעשה הנזק. ואם כן, לכאורה עיקר החישוב צריך להיות מה שהניזק יכול לקבל ולא מה שהמזיק צריך להפסיד.

כדי להבין ענין זה נראה שקודם יש להגדיר את כוונת רש"י בתיבות "ודיו בהפסד זה".

בחולין דף פ"א ע"ב רש"י מפרש שמה דאמרין קם ליה בדרבה מיניה לפי רבי יוחנן וריש לקיש הוא משום ד"תרתי לא עבדינן ביה". בדבריו בכתובות ל"ז ע"א רש"י מסביר למה לא עבדינן ביה תרתי. הגמ' שם שואלת למה יש דרשות שונות למה שאומרים קלב"מ במיתה וממון ובמלקות וממון, ולמה לא די במקור אחד לשני הדינים. חלק מהצריכותא שם הוא "דאי אשמעינן מיתה וממון משום דאיכא איבוד נשמה אבל מלקות וממון דליכא איבוד נשמה אימא לא", ופירש שם רש"י "דאיכא איבוד נשמה. יש כאן עונש חמור ודיו בכך אם ענשתו לאבד נשמה ליהרג. אימא לא. אין זה עונש יתירה וליעביד ביה תרתי".

הרי שלפי רש"י "דיו בכך" לעונשו בעונש אחד ולא בשני עונשים (והוא פשטא דגמרא סנהדרין מ"ח ע"ב "וישב בניו את המלך דבר לאמר כה דיבר יואב וכה ענני אמר ליה זיל אמר ליה תרתי לא תעביד בהאי גברא אי קטלית ליה קבול ליטותיה דלטייה אבך ואי לא שבקיה דליקו בלטותיה דלטייה אבך"). ונראה שב"דיו בהפסד זה" בסוגיין שמענו הד של "דיו בכך" בדף ל"ז בכתובות, כמו שיבואר.

אמרנו לעיל שלפי רש"י בכתובות, תשלום נזק הוא החזרת כסף הניזק שהמזיק לקח על ידי מעשה הנזק שלו או של ממונו. לפי זה, מה דאמרין פחת נבילה לניזק י"ל שהוא משום

שהבעלים לא לקחו מהניזק את הנבילה. לפי הסוגיא דכתובות, אילו היה פחת נבילה למזיק, היה תשלום זה שונה מתשלום שאר הנזק, שבתשלום פחת נבילה התורה היתה מחייבת את המזיק לא רק להחזיר את מה שלקח מהניזק, אלא לשלם לניזק גם את הפסדו בנבילה שלא לקח אותה המזיק על ידי מעשה הנזק. עונש זה, בנוסף לתשלום הנזק, היה עונש אחר מתשלום הנזק עצמו. אם כן, הגמרא אומרת שאילו השמיעה לנו המשנה פחת נבילה לניזק דוקא במועד, היינו אומרים את סברת "דיו בכך" לענוש את המזיק בעונש אחד דוקא כשהעונש חמור, כמו שהיינו אומרים אילו היתה התורה מגלה לנו דין קלב"מ רק במיתה וממון. וזו היא כוונת רש"י ב"ודיו בהפסד זה". בתיבות אלו רש"י משמיענו שה"א שזו היא בגדר תרתי לא עבדינן ביה (ולפי המסקנא י"ל שמה שאין תרתי עבדינן ליה במועד הוא משום שבאמת נחשב המזיק כאילו לקח מהניזק את כל השור כולו, וממילא הנבילה שלו. ומה שפחת נבילה הוא לניזק הוא משום שהנבילה נחשבת התחלת תשלומי הנזק של המזיק, וכסברת האחרונים בסוגיא דפחת נבילה).

אבל בב"ק גדר תשלומי נזק אינו החזרת כסף לניזק שלקח המזיק, כי לפי הסוגיא דב"ק המזיק לא לקח כלום מהניזק, אלא תשלום נזק הוא חיוב על המזיק או בעל המזיק לשלם את ההפסד שעשה הוא או ממונו. אילו היה הדין שפחת נבילה למזיק, דין זה היה אומר רק שגם פחת נבילה נכלל בנזק שנעשה על ידי מעשה הנזק, ולא היה תשלום בנוסף לנזק עצמו. לכן רש"י בב"ק לא ביאר את הה"א שפחת נבילה לניזק דוקא במועד בב"ק בתיבות "דיו בהפסד זה", שתיבות אלו הן ביטוי של הסברה הכללית של תרתי לא עבדינן ביה, שהיא לא שייכת לפי הסוגיא דב"ק שלא מדובר בה בשני עונשים. ולכן הבין רש"י שם את סברת "משום דקא משלם כוליה" כסברא שלא שייכת לשום כלל יותר רחב ולא פירש בה מידי¹⁰.

[ב"ק] מגופו. ואם אינו שוה חצי נזק מפסיד הניזק כדכתיב וחצו את כספו. [כ] מגופו. אינו גובה אלא מגוף השור ואם אין בו כדי חצי נזקו יפסיד המותר.

ממה שנקט רש"י בב"ק "ואם אינו שוה" ובכתובות "אלא מגוף השור ואם אין בו" רואים שלפי רש"י חולקות הסוגיות ביושם השור ויוחלט השור¹¹. וצ"ב מה הכריחו לחילוק זה, ועיין עוד מה שכתבנו בזה לקמן בדברינו לד"ה מן העלייה.

טו). אפשר לפרש בדרך אחרת. י"ל שלפי הסוגיא דב"ק בתיבות "דקא משלם כוליה ודיו בהפסד זה" מונחת הסברא שתשלומי מועד שונים ביסודם מתשלומי תם. "משום דקא משלם כוליה" פירושו שבמועד גם הסוגיא דב"ק סוברת שמשחזר את השור הניזק משום שור תחת שור ושייך שהניזק יקבל את הנבילה בתור תשלום, ושייך לחדש שהתשלום מתקיים בשעת מיתה ומש"ה פחת נבילה לניזק. "אבל תם לא", משום ששם אין ענין שיחזור החפץ הניזק אלא תשלום עבור הפסד דמי הניזק. ואם כן, לא שייך לומר שהניזק מקבל את הנבילה בתור תשלומין, שהרי את הנבילה הוא לא הפסיד. ושייך לומר פחת נבילה למזיק, שהמזיק עשה גם הפסד זה. אבל לפי הסוגיא דכתובות לא שייך לחלק בהכי, שלפי הסוגיא ההיא כל תשלומי נזיקין, ולא דוקא תשלומי מועד, הם בגדר שיחזור החפץ, ולכן הוכרח רש"י לחדש סברא אחרת.

ובזה יש להסביר גם למה רש"י בכתובות מזכיר בתוך דבריו "והמזיק משלים עליה מה שחייבתו תורה אם תם חצי ואם מועד הכל", ולכא' מה לו להזכיר תשלומי מועד שם בסוגיא שעוסקת בתשלומי תם, ובפרט מכיון שבשלב שרש"י מעיר עליו הגמרא טרם הגיעה לתירוץ "חדא בתם וחדא במועד". ולפי דברינו י"ל שרש"י בא להשמיענו שלפי סוגיא דכתובות חצי נזק דתם הוא כמו נזק שלם דמועד, במה שהניזק לוקח את הנבילה כתשלומין.

טז). לשון רש"י בשמות כא, לה, הוא "ואם אינה מגעת [נבילת שור המזיק] לחצי נזקו יפסיד".

מה שנקט רש"י בב"ק "חצי נזק" ובכתובות "חצי נזק" אולי יש להסביר על פי ההבנות השונות בתשלומין שרש"י מייחס לשתי הסוגיות. בכתובות סוברת הסוגיא שתשלומי נזק הם בגדר השבת ממונו של הניזק שנמצא ביד המזיק, כמש"כ לעיל. לכך נקט רש"י "נזק" דייקא. אבל בב"ק אינם אלא חיוב חדש לפצות את הניזק עבור הפסד דמיו, ולכך נקט רש"י "נזק". וכמו כן מה שרש"י בכתובות מזכיר "המותר" הוא משום שלא כל ממונו של הניזק הושב, ומקצתו נמצא עדיין ביד המזיק, ולכך שיך לדבר על מותר, משא"כ בב"ק.

המקור לדין מגופו מהפסוק וחצו את כספו שמוכיר רש"י בב"ק נמצא בהמשך דבריו בכתובות.



[ב"ק] מן העלייה. אם אינו שוה כנגד כל הנזק נוטל נכסים מביתו. ואם איתא. דקנסא. ליתני נמי הא. שחצי נזק של תם קנס ואינו משלם ע"פ עצמו ומועד הוי ממון ומשלם ע"פ עצמו. [כ] מן העלייה. מן המיטב שבנכסי מזיק דגבי תם כתיב וחצו את כספו מגופו ובמועד כתיב שלם ישלם שור ואם איתא דפלגא ניזקא קנסא ניתני שהתם אינו משלם על פי עצמו ומועד משלם על פי עצמו דמועד ודאי בדין משלם שהרי התרו והעידו בו לשמור שורו.

צריך ביאור במה שנקט רש"י ענין מיטב בפירושו בכתובות שהרי המשנה באה להראות את ההבדלים בין תם למועד, ובמה שכתבה המשנה שתם משלם מגופו הכוונה היא שיש הגבלה בחצי הנזק שהניזק מקבל, מה שאין כן במועד, שהניזק תמיד מקבל נזק שלם בלי שום הגבלות, וכמו שכתב רש"י בב"ק בסוגיין וגם על המשנה בדף ט"ז ע"ב (וכן בפירושו עה"ת משפטים כא, לה, השתמש בתיבות "מן העליה" בסוף דבריו רק לומר שאין תם משלם נזק שלם אבל לא בנוגע לתשלום מיטב). ואם כן למה הכניס רש"י בכתובות את ענין מיטב, והרי גם בתם אם בא המזיק לשלם קרקע הוא משלם מיטב".

עוד קשה, שהפסוק שרש"י בכתובות מביא כמקור למה שמועד משלם מן העלייה "שלם ישלם שור", אינו מקור לדין מיטב, דילפינן ליה "ממיטב שדהו" דכתיב גבי שן ורגל, כמש"כ רש"י בב"ק דף ה' ע"א. "שלם ישלם שור" הוא המקור למה שמועד משלם נזק שלם, ואיך הביאו רש"י כמקור למיטב. אלא נראה שאין כוונת רש"י בכתובות אלא להוכיח שאין תשלום מועד מגופו, וממילא ילפינן מתחת נתינה שמשלם מיטב, וכך משמע מרש"י ב"ק ט"ז ע"ב ד"ה מן העלייה.

לא זכיתי לפתרון לבעיות האלו, אבל בכל זאת יש לציין נקודה אחת שאולי תעזור לפותרן. אם תשלום נזק הוא בגדר השבת ממונו של הניזק שנמצא ביד המזיק, כמו שאנחנו מצדדים לפי הסוגיא דכתובות אליבא דרש"י, מה שהמזיק משלם ממיטב שלו הוא דבר מחודש מאד שהוא יוצא מכלל גדר התשלומין, שלכאו' בתשלומי מיטב לא רק שאין בו יותר שיחזור השור הנהרג מבשאר תשלומין, אלא אין בו אפילו את בחינת השבת ממונו של הניזק, שיתכן שלא היה לניזק כלל מיטב של המזיק. לכן, לפי הבנת רש"י בכתובות, עיקר החידוש בתיבות "ומועד משלם נזק

(יז). עיין חדושי רבי נחום סי' פ"ו וסי' קמ"ד.

שלם מן העלייה" הוא דין מיטב, שאין כוונת הכתוב שהמזיק משלם "שור תחת שור" ממש דרך תמורה לשור שנהרג, ולכן רש"י שם מדגיש דין זה. אמנם לפי הסוגיא דב"ק אליבא דרש"י, אם אמנם נזק שלם אינו קנס, בכל זאת אין הוא בכלל החזרת ממון הניזק. נ"ש הוא חיוב חדש הראוי להטילו על המזיק, ואין מן התימה אם חיוב זה צריך להיות ממיטב שלו. לכן לפי רש"י בב"ק עיקר החדוש ב"מן העלייה" הוא מה שאין בנזק שלם הגבלה של מגופו. ויתכן שרש"י אזיל בזה לשיטתו, שסוגיא דכתובות סוברת יוחלט השור, ואם כן עיקר החידוש במה שמועד משלם מן העליה הוא בכך שאין המזיק משלם מגוף השור ממש אלא ממיטב, משא"כ בסוגיא דב"ק שסוברת יושם השור, שגם תם משלם ממיטב.

כאמור, אפילו אם הצלחנו לצעוד קצת לקראת הבנה נכונה בדברי רש"י בכתובות, הבעיות שהערכנו בהן עדיין עומדות לפנינו. נמשיך בעוד שתי הערות בדבריו שם:

א. בדקדוקי סופרים השלם העירו שמה שנקט רש"י תיבות "ואם איתא" בדבריו בכתובות הוא סמך לגירסת המהרש"ל שהובאה בגליון.

ב. "ומועד משלם על פי עצמו דמועד ודאי בדין משלם שהרי התרו והעידו בו לשמור שורו". במילים אלו לכאורה רש"י אומר באופן ברור שהסוגיא דכתובות הולכת לפי המ"ד ייעודי גברא (ובהכרחו לזה נדון בהמשך דבריו). אבל כאן צריך ביאור באי-הקבלה בדברי רש"י בשתי הסוגיות. בתיבת "ודאי" רש"י משמיענו שכאן הוא מדבר גם לפי המ"ד פ"נ קנסא, ומסביר למה גם לפי מ"ד זה נזק שלם אינו קנס. אבל בסוגיא דב"ק לא מצאנו לרש"י דברים מקבילים. אמנם לפי הנחתינו שהסוגיא היא הולכת לפי המ"ד ייעודי תורא לפי רש"י, יש לומר שלא היה יכול רש"י לתת אותו הסבר למה גם המ"ד פלגא נזקא קנסא מודה שנזק שלם הוא ממון, משום שהוא סובר שהמחלוקת היא תלויה בשאלה אם המחייב של תשלומי נזק הוא פשיעת הבעלים או ממון המזיק, והסברו בכתובות אינו אלא לפי המ"ד ייעודי גברא שמחייב משום פשיעה. אבל בכל זאת לכאורה רש"י היה צריך לדון באותה נקודה ולהסביר לפי המ"ד פ"נ קנסא, מאי שנא נזק שלם מחצי נזק.

והנלענ"ד שהבעיה אינה מתעוררת אלא לפי המ"ד ייעודי גברא. לפי מ"ד זה, סיבות החיוב של חצי נזק של תם ושל נזק שלם של מועד הן דומות מאד. תם משלם חצי נזק כי היכי דנינטריה לתוריה ומועד משלם נזק שלם גם כן לכאורה כדי שהבעלים יזדרזו בשמירת שורם, ואם כן יש לשאול מאי שנא חצי נזק, שהוא קנס, מנזק שלם, שהוא ממון. לזה עונה רש"י "דמועד ודאי בדין משלם שהרי התרו והעידו בו לשמור שורו". אבל לפי הסוגיא דב"ק שהולכת אליבא דמ"ד ייעודי תורא לפי רש"י, גם המ"ד פ"נ קנסא מודה שמועד משלם נזק שלם, משום שנשתנתה הבהמה ונהייתה מזיק בטבעה, ולא כדי לזרז את הבעלים, ואם כן פשוט הוא שאין להשוות תם למועד לענין קנס, ולכן לא ראה רש"י צורך לדון בענין".



יח). אפשר לפרש בדרך אחרת מה שרש"י בכתובות מפרש למה למ"ד פ"נ קנסא, נזק שלם בכל זאת הוא ממון, ולא עשה כן בב"ק. לעיל בהערה ב דייקנו מהבדל בין לשונות שתי הסוגיות, שלפי הסוגיא דכתובות, מה שאומר מ"ד פ"נ קנסא "ובדין הוא דמשלם כוליה" פירוש, שגם עכשיו, אחרי שהתורה קבעה ששור תם אינו משלם אלא חצי נזק, על פי סברא

[ב"ק] חצי כופר. מועד שהמית את האדם משלם כופר ליורשים ותם אפילו חצי כופר לא משלם. רבי יוסי הגלילי היא דאמר בפרק שור שנגח [ד' וה'] תם משלם חצי כופר וליכא שיורא דאי משום דהאי משלם כופר והאי לא משלם אלא פלגא כופר לאו שיורא הוא דהא תני לה תם משלם חצי נזק ומועד נזק שלם וכופר בכלל. [כ] שייר חצי כופר. לא שנה כל החילוקים שביניהם שהרי אף יש חילוק זה ביניהם שהמועד שהמית את האדם משלם כופר שלם ותם שהמית אפילו חצי כופר כדינו בניזקין לא משלם דכתיב בעל השור נקי ודרשינן נקי מחצי כופר. הא מני רבי יוסי הגלילי היא דאמר תם משלם חצי כופר. דדריש להאי נקי לדרשה אחריתי לדמי ולדות אם נגח אשה ויצאו ילדיה הלכך לא הוה ליה לפלוגי ביניהו בכופר וכי תימא הוה ליה לפלוגי דהאי פלגא והאי כוליה ההיא בכלל רישא היא דקתני תם משלם חצי נזק ומועד נזק שלם ותנא בניזקין והוא הדין לכופר.

לפני שנשווה את לשונות רש"י בשתי הסוגיות, דבריו בכתובות צריכים ביאור כשלעצמם. במה שכתב רש"י "לא שנה כל החילוקים שביניהם שהרי אף יש חילוק זה ביניהם" לכאורה מבאר איך התירוצ של "שייר חצי כופר" עונה לשאלה של "מאי שייר דהאי שייר". וצ"ב קודם כל למה מניח רש"י שצריכים להסביר ענין זה, והרי בכל שאר המקומות בש"ס שמופיעה הקושיא "מאי שייר דהאי שייר" ועונה הגמ' "שייר וכו'" רש"י לא מבאר איך "שייר וכו'" הוא תירוצ, וסומך על ידיעת המעיין. ולמה יצא מגדרו בזה כאן. ועוד, אם רש"י סובר שהמעיין אינו מכיר את המבנה של "מאי שייר דהאי שייר וכו'", לכאורה היה לו להסביר את קושיית "מאי שייר דהאי שייר" דהיינו שאם אומרים תני ושייר, התנא צריך לשייר לכל הפחות שני דברים, ואם רש"י מניח שהמעיין מבין את קושיית "מאי שייר דהאי שייר", למה אינו מניח שהוא מבין גם את התירוצ?.

נקודות אלו ברש"י בכתובות שהקשינו עליהן אינן מופיעות ברש"י לב"ק. להלן נציין גם את שאר ההבדלים בין פירושו לשתי הסוגיות.

עוד צריך ביאור במה שנקט רש"י בכתובות סתמא כרבי אליעזר בב"ק דף מ"א ע"ב שלומד שתם פטור מחצי כופר מבעל השור נקי, ובב"ק לא הביא את הדרשה. והרי גם רבי עקיבא שם סובר תם פטור מחצי כופר אבל מטעם אחר - "הביאהו לב"ד וישלם לך". והנה זה מוכרח שרש"י סובר שגם הסוגיא דב"ק אליבא דר"א אזלא, דאי כר"ע אין נ"מ בין רבי יוסי הגלילי ורבנן, שכשהרג בכוונה, ריה"ג מודה שפטור דהביאהו לב"ד וישלם לך, ובלא כוונה גם רבנן

חייב בעל השור נזק שלם מחמת פשיעתו, אבל לפי הסוגיא דב"ק, מה שאומר מ"ד פ"נ קנסא "ובדין הוא דבעי לשלומי כוליה" מכון כלפי יסוד הדין, שעל פי הגיון היינו חושבים שמעשה נזק של שור תם הוא כמו כל שאר מעשי נזק שחייבים נזק שלם, אבל התורה קבעה שמעשה תם הוא מעשה נזק ברמה פחותה יותר ואינו אלא קנס.

אם כן, דוקא בכתובות ראה רש"י צורך להסביר למה התורה לא החשיבה נזק שלם לקנס למרות היותו תוצאת מעשה שהיה אפשר לבעל דין לטעון שמצד הסברא אין הבעלים נחשבים לפושע, והוא משום שבודאי הבעלים הם פושעים מכיון שהעידו לשמור שורם. אבל בב"ק אין צורך בזה, ששם אין טענת "ובדין הוא דבעי לשלומי כוליה" שייך בהווה, אלא לפני שגילתה התורה שמעשה נזק דתם הוא מעשה נזק ברמה פחותה משאר מעשי נזק, אבל לפי סוגיא זו מעולם לא יעלה על הדעת שמעשה נזק דמועד יהיה קנס.

יט). המקום היחידי שבו רש"י מסביר את המונח "תנא ושייר" הוא סוטה דף ט"ז ע"א, וצ"ב מאי שנא התם.

דריה"ג מודו שאין כופר כר"ע, וכחשבונם של התוס' ד"ה הא מני רבי יוסי הגלילי היא בקושייתם (עיין מהדו"ב על התוס'). ואם כן מוכח דסוגיין לפי ר"א אזלא, שרק אליביה קיימת נ"מ למעשה בין ריה"ג ורבנן בשור תם שהרג שלא בכוונה דלאו בר מיתה הוא, ואם כן למה לא הביא רש"י בב"ק את דרשת ר"א דנקי מחצי כופר כמו שהביא בכתובות.

רש"י בב"ק אומר בפירוש שתשלומי כופר הם ליורשים, ורש"י בכתובות אינו מזכיר נקודה זו. רש"י בב"ק כותב "ותם אפילו חצי כופר לא משלם", ורש"י בכתובות כותב "ותם שהמית אפילו חצי כופר כדינו בניזקין אינו משלם". רש"י בב"ק אומר איפה רבי יוסי הגלילי אומר שתם משלם חצי כופר, ורש"י בכתובות מבאר איך שיטה זו משתמעת מדברי רבי יוסי הגלילי ("דדריש להאי נקי לדרשה אחרית וכו'"). רש"י בב"ק כותב שלפי רבי יוסי הגלילי מה שתם משלם חצי כופר ומועד כופר שלם נכלל בדברי המשנה לגבי ניזקין, ואילו רש"י בכתובות אינו אומר שדין כופר נכלל בדין נזק אלא שהוא משתמע ממנו ("ותנא בניזקין והוא הדין לכופר").

נראה לבאר את רוב החילוקים האלה על פי מה שכתבנו לעיל, שרש"י בב"ק הולך לפי המ"ד ייעודי תורא ורש"י בכתובות הולך לפי המ"ד ייעודי גברא. אלא שכאן יש להוסיף שלפי רש"י יש עוד מחלוקת אמוראים, התלויה במאי דמספקינן אי שלשה ימים דקתני לייעודי תורא או לייעודי גברא.

בדף מ"ג ע"א חולקים רבה ואביי, שרבה סובר שבשור שהרג בלי כוונה, מכיון שאין השור במיתה אין הבעלים משלמין כופר, ואביי סובר שאין חיוב כופר תלוי בחיוב מיתה והבעלים משלמין כופר אפילו כשהרג השור בלי כוונה. מתוך הסוגיא מבואר שפועל יוצא מזה הוא שרבה סובר שיש דמים לבן חורין במקום שאין כופר ואביי סובר שאין דמים לבן חורין.

בספר קרן דוד למס' ערכין ביארנו ("בענין דמים לבן חורין ויסוד החיוב דכופר ושלשים של עבד") שלפי אביי, מעשה הריגה של שורו של אדם, אפילו אם הוא בכוונה, אינו אלא מעשה נזק של קרן. הגורם של הדין המיוחד של כופר אליביה אינו שמעשה ההריגה הוא סוג מעשה מיוחד. אלא הגורם הוא החפץ הניזוק. מעשה הריגה של שורו הוא מעשה קרן, ומעיקר הדין הבעלים היו צריכים לשלם נזק כמו כל שאר מזיקים, אלא שכאן לא שייך תשלום נזק כמו בשאר נזיקין, שהרי החפץ הניזוק הוא אדם, ולא שייך תשלום נזק עבור חיי אדם, שהם חפץ שאין לו דמים בשוק. בכל זאת גזרה התורה שמעשה הנזק מחייב את בעל המזיק בתשלומי כופר. ואביי, לשיטתו, סובר בדף מ"א ע"א שיש חיוב כופר גם בשור שהרג בשן ורגל.

לעומת זאת, רבה סובר שכופר שייך רק כששורו הרג בכוונה, אבל שלא בכוונה (ובעצם כל היכא ששורו הרג ולא שייך כופר, כגון בכוונה על פי עצמו) משלם דמים "דלא גרעה מיתה מנזקין", כלשון רש"י בדף מ"ג ד"ה לא דמים.

לפי רבה אין הגורם של כופר מצד החפץ הניזוק, שהרי אליביה שייך תשלום נזק אפילו בבן חורין, כמו בכל שאר חפצים הניזוקין. הגורם של כופר הוא העבירה החמורה של רשלנות הבעלים במה ששורם הרג בכוונה, שמביאה גם את חיוב המיתה בידי שמים.

נראה שאפשר לתלות את מחלוקת רבה ואב"י בשאלה של ייעודי תורא או ייעודי גברא. על הצד של ייעודי גברא, חיוב נזק שלם של מועד תלוי במה שהבעלים פשעו בשורם המועד. לפי זה, יש מקום לומר שפשיעה בשור המסוגל להרוג אדם בכוונה היא עבירה יותר חמורה מפשיעה בשור מועד סתם, ודין כופר שייך לפשיעה זו, שיצאה מכלל נזיקין. אבל על הצד של ייעודי תורא, אין שם מועד תלוי בפשיעת הבעלים אלא בתכונות המזיק, וכמו כן דין כופר – שתלוי בשם מועד – אינו תלוי אלא בתכונות המזיק ולא בתכונות פשיעת הבעלים.

אם כן, לפי דברינו שרש"י בב"ק מפרש על הצד שאומרים ייעודי תורא, יש לומר שהסוגיא שם סוברת כאב"י, שסובר שדין כופר הוא פרט בתוך הכלל של נזיקין, והסוגיא בכתובות, שנוקטת ייעודי גברא, סוברת כרבה, שכופר הוא דין נפרד מדין נזק.

לפי זה, מה שהאריך רש"י בכתובות לבאר את התירוץ "שייר חצי כופר" אינו כדי להשמיענו איך תירוץ כזה עונה לקושי "מאי שייר דהאי שייר". רש"י בא להסביר ענין אחר. בשלמא אי אמרינן שכופר הוא פרט בנזיקין, מובן ששייך לומר שחצי כופר הוא שיעור מהמשנה בדף ט"ז ע"ב "מה בין תם למועד". אבל לפי הסוגיא בכתובות שסוברת שכופר יצא מכלל נזיקין קשה, שלכאורה הנושא של המשנה שעליה מדברים הוא הבדלים בין תם למועד בנוגע לארבעה אבות נזיקין, ואם כן מאי שייטיה דכופר לכאן, ואיך שייך לקרוא לחצי כופר שיעור כשאין מקומו בכלל במתניתין. לזה בא רש"י ואומר "לא שנה כל החילוקים שביניהם שהרי אף יש חילוק זה ביניהם" דוקא בכתובות, לומר שגם חילוק כזה בין תם למועד, שאינו שייך באופן ישיר לנזיקין, שייך למשנה ההיא, ושפיר יש להחשיבו כשיור.

ודוקא בכתובות ראה רש"י לנכון לכתוב "ותם שהמית אפילו חצי כופר כדינו בניזקין לא משלם" בהוספת תיבות "כדינו בניזקין", שלפי רש"י שיטת הסוגיא בכתובות היא שכופר וניזקין הם שני דינים נפרדים, ורש"י מדגיש שאע"ג שאין כופר בכלל נזיקין, מה שהמשנה לא כתבה שדין תם בכופר אינו כמו דינו בניזקין שפיר נחשב שיעור (טרם זכינו לביאור נכון במה שהוסיף רש"י תיבת "שהמית" בכתובות, מה שלא עשה בב"ק, ואולי הוא מדגיש בזה שמעשה הריגה בכוונה ששור עושה יצא מכלל מעשה נזק).

ומה שרש"י בכתובות הביא את דרשת רבי אליעזר דבעל השור נקי מחצי כופר ולא הביא את הדרשה בב"ק, אע"ג שמוכרח שגם הסוגיא ההיא אליבא דר"א אזלא, יש לפרש על פי מה

כ). על פי דברינו יש לבאר את שיטת רבינו שמחה בשמ"ק בב"ק, וז"ל בד"ה אי משום חצי כופר לאו שיעורא הוא: "ורבינו שמחה פירש דקושיא היא והכי פירושו אי משום חצי כופר לאו שיעורא הוא דלא קחשיב אלא מידי דקא שייך בתם כמו במועד אלא שחלוקים בדיניהם כגון נזק וחצי נזק ומגופו ומעלייה האי חייב על פי עצמו והאי חייב על פי עדים אבל כופר לאו שיעורא הוא כיון דלא שייך בתם כלל לא חשיב ליה ומשני הא מני רבי יוסי הגלילי דשייך נמי בתם דמשלם חצי כופר ואם כן הוה ליה למתני שור משלם כופר שלם ותם חצי כופר", עכ"ל. לפי דברינו יש לומר בכוונתו שהמקשן והתצרן שניהם מניחים שנושא המשנה אין בין תם למועד שמופיעה בפרק ארבע אבות נזיקין הוא ההבדלים ביניהם בנוגע לדיני תשלומי נזק. לפי זה, מקשה מ"ד פ"ג ממונא אי משום חצי כופר לאו שיעורא הוא, שהמחייב של כופר אינו מעשה נזק אלא רשלנות הבעלים עבור רציחת שורם, ואין מקום לדין זה במתני' דד' אבות נזיקין. ומתוך מ"ד פ"ג קנסא "הא מני רבי יוסי הגלילי היא דאמר תם משלם חצי כופר", ומכיון שדין חצי כופר דתם אינו כתוב בתורה בע"כ שלר' יוסי הגלילי יצא לו דין זה משום שהוא סובר שכופר הוא פרט בתוך הכלל של נזיקין, והמחייב של כופר הוא מעשה נזק של שור. ואם כן, מה שלא מופיע דין זה במתני' הוא שיעור.

שאמרנו שסוגיא דב"ק אולא אליבא דאביי, שסובר שמועד משלם כופר גם בלי כוונה, וסוגיא דכתובות אולא אליבא דרבה, שסובר שמועד משלם כופר דוקא כשהשור בסקילה.

יש שני לשונות בשיטת רבי אליעזר בדף מ"א ע"ב. לפי הלישנא קמא, רבי אליעזר משתמש בדרשת נקי מחצי כופר בתם שהרג בכוונה על פי עד אחד או על פי בעלים. בכה"ג מועד משלם כופר, ותם נתמעט מכופר מהדרשה. אבל בהרג שלא בכוונה גם מועד פטור מכופר, ולא צריכים דרשה למעט תם. לפי הלישנא בתרא, רבי אליעזר משתמש בדרשת נקי מחצי כופר בתם שהרג שלא בכוונה. לפי לשון זה, מועד חייב כופר שלא בכוונה.

יוצא לפי הלישנא קמא שרבי אליעזר פליג עליה דאביי, וסבירא ליה כרבה בחדא ופליג עליה בחדא. רבי אליעזר חולק על אביי משום שהוא סובר שבהמית בלא כוונה אין כופר אפילו במועד, ולא בעינן קרא למעט כופר אלא בכוונה בעד אחד או על פי עצמו. אם כן, רבי אליעזר מסכים עם רבה שמעשה המחייב כופר הוא מעשה הריגה בכוונה אבל חולק עליו במה שרבה סובר שכדי לחייב כופר צריכים עוד תנאי, שהשור יהיה חייב סקילה, ובעד אחד ועל פי עצמו יהיה פטור. אבל לפי רבי אליעזר מועד בכוונה בעד אחד או על פי עצמו חייב כופר לפי הלישנא קמא.

לפי הלישנא בתרא רבי אליעזר הולך בשיטת אביי לגמרי, ומחייב כופר במועד אפילו שלא בכוונה. בתם, רבי אליעזר פוטר שלא בכוונה מטעם נקי מחצי כופר, בכוונה ובעדים מטעם הביאהו לב"ד וישלם לך, ובכוונה בעד אחד או על פי עצמו מטעם הסיבות שרש"י מביא בדף מ"א ע"ב ד"ה מתכוון אמר ליה ברישא: "אבל המית על פי עד אחד כו' ראייה קטנה היא דאיכא לאותוביה מודה בקנס פטור ובעד אחד נמי איכא למימר פשיטא דלא מחייב דהא תרי בעינן לאפוקי ממונא"^א.

לפי זה, יש מקום לפרש למה נקט רש"י דרשת נקי מחצי כופר בסוגיא דכתובות דוקא. כמו שכתבנו לעיל, הסוגיא ההיא אולא בשיטת רבה שאין כופר אלא כשהורגין את השור, וכמו שאמרנו, לפי שיטה זו מעשה המחייב של כופר מוגדר כמעשה הריגה. אם אמנם בע"כ ר"א חולק על רבה במה שהוא מחייב מועד בכוונה ככופר אפילו בעד אחד ועל פי עצמו כשאין השור במיתה, הרי הוא מסכים עם רבה שהמית שלא בכוונה פטור משום שאין כאן מעשה הריגה אלא מעשה נזק בלבד. יש לומר שמסתבר שרבה מעדיף לייחס שיטה זו לרבי אליעזר, משום שלפיה רבי אליעזר סובר כמוהו לכל הפחות בגדר מעשה המחייב של כופר. לפי הלישנא קמא – שעכשיו אנו מצדדים שרבה סובר כמוהו – יש שתי סיבות שלפיהן תם בכוונה יהיה פטור מכופר. בעדים פטור משום הביאהו לב"ד וישלם לך. סברא זו שייכת לכולי עלמא, גם לרבי עקיבא. בעד אחד ועל פי עצמו פטור משום נקי מחצי כופר. דרשה זו שייכת לרבי אליעזר בלבד.

לפי זה, בסוגיא דכתובות דאולא בשיטת רבה, רש"י מביא את הדרשה דנקי מחצי כופר, שסוף סוף היא הדבר היחיד שמביא את רבי אליעזר לפטור חצי כופר בתם (בכוונה דוקא). אם אמנם בעדים היה פטור בלאו הכי מטעם הביאהו לב"ד וכו', מאחר שצריכים להגיע לנקי מחצי

(כא). לפי שני הלשונות, רבה חולק על רבי אליעזר, כמו שכתב רש"י להדיא בדף מ"ג ע"א ד"ה אין השור בסקילה.

כופר בעד אחד ובעל פי עצמו, דרשה זו כוללת גם בעדים, דאי מטעם הביאהו לב"ד וכו' בלבד, היה מקום לומר שסיבת חיוב, היינו מעשה המחייב, יש כאן, אלא שלמעשה אין בעל השור משלם חיוב כי הסכום שהוא חייב לשלם הוא אפס.

אבל הסוגיא דב"ק אליבא דאביי אזלא. אליביה מועד חייב כופר אפילו שלא בכוונה, כלישנא בתרא דר"א. לפי לשון זה, דרשה דנקי מחצי כופר בע"כ אינה כוללת אלא שלא בכוונה בלבד, שאין למעט גם בכוונה בלי עדים, דתפסת מרובה לא תפסת, ולא ממעט רבי אליעזר בכוונה בלי עדים אלא מהטעמים שהזכיר רש"י בב"ק דף מ"א שהבאנו לעיל. ואם הדרשה אינה כוללת בכוונה בלי עדים, ק"ו שאינה כוללת בכוונה בעדים, והסיבה היחידית שלפי ר"א פטור שור תם שהרג בכוונה בעדים היא הסברא דהביאהו לב"ד וכו'. אם כן, יש לומר שבסוגיא דב"ק דקיימא אליבא דאביי, לא הביא רש"י את דרשת נקי מחצי כופר להסביר למה רבי אליעזר פוטר תם מחצי כופר, שהרי לפי הלישנא בתרא, שלפיה רבי אליעזר הולך בשיטת אביי, אין הדרשה שייכת אלא בשלא בכוונה, אבל בכוונה בעדים ובכוונה בעד אחד או על פי עצמו פוטרים תם מחצי כופר מסיבות אחרות, ולא רצה רש"י להאריך.

ועל פי דברינו יש להבין למה רש"י בב"ק נקט להדיא שמשלם כופר ליורשים ובכתובות לא הזכיר נקודה זו. אם נאמר כמו שכתבנו לעיל, שהסוגיא דב"ק אזלא בשיטת אביי שסובר ששור שהרג אדם בכוונה עשה מעשה נזק דקרו, וכופר הוא התשלום עבור מעשה זה מכיון שלא שייך תשלומי נזק לחיי אדם, הרי בעל "החפץ הניזוק" כששור הורג הוא הנהרג, ומה שמשלמים ליורשיו הוא מדין ירושה, מכיון שלא שייך לשלם לניזק עצמו שכבר מת. לכן שפיר הזכיר רש"י בב"ק שהתשלום הוא ליורשים, מכיון שהם מקבלים את התשלום מדין ירושה. אבל הסוגיא דכתובות אזלא בשיטת רבה, שסובר שמעשה המחייב של כופר אינו מוגדר כמעשה נזק אלא כמעשה הריגה, ולפי זה אין שום סיבה לדחוק ולומר שהחיוב הוא בעצם לנהרג אלא שלמעשה לא משלמים לו מכיון שהוא מת, ויותר פשוט לומר שמחייב חדש זה מחייב תשלום כופר ישיר ליורשי הנפטר, ולא מדין ירושה, ולכן רש"י בכתובות לא הזכיר שמשלם ליורשים²².

כב). על פי זה אפשר לתרץ את קושיית רע"א בגה"ש ב"ק מ"ח ע"ב. במתני' שם מ"ז ע"ב איתא: "נפל [שור] לבורו והבאיש מימיו חייב. היה אביו או בנו לתוכו משלם את הכופר". על זה מקשה הגמ' בדף מ"ח ע"ב: "ואמאי והא תם הוא", ומתרץ רב: "במועד ליפול על בני אדם בבורות עסקינן". על זה מקשה הגמרא: "אי הכי בר קטלא הוא", היינו, שבכהאי גוונא לא שייך שהשור יהרוג בני אדם שלש פעמים, שבודאי יתפסו את השור בפעם הראשונה שהוא הורג כך ויחייבוהו מיתה. ואם כן, אי אפשר להגיע לחיוב כופר בהריגה על ידי נפילה בבור שאין כופר אלא במועד, ובהריגה בדרך זו לעולם לא יהיה לשור דין מועד. אחד מהמתרצים הוא שמואל, האומר "הא מני רבי יוסי הגלילי היא דאמר תם משלם חצי כופר", וכשהמשנה אומרת "היה אביו או בנו לתוכו משלם את הכופר" הכוונה היא לחצי כופר. עולא מתרץ שלעולם כוונת המשנה היא לכופר שלם ו"רבי יוסי הגלילי היא דאמר כר' טרפון דאמר קרן בחצר הניזק נזק שלם משלם", ולרבי יוסי הגלילי תם שהרג ברשות הניזק משלם נזק שלם. הגמרא ממשיכה: "בשלמא לעולא, היינו דקתני היה אביו או בנו לתוכו, אלא לשמואל מאי איריא אביו או בנו, אפילו אחר נמי", היינו שמדויק מהמשנה כעולא, שלעולא דין כופר שלם של המשנה הוא דוקא משום שהנזק קרה ברשות הניזק, וזה לא יתכן אלא אם כן הניזק משלמים לו את הכופר הוא בעל החצר שבה נמצא הבור, ואם כן מוכרחים להעמיד את ההריגה באביו או בנו של בעל החצר. אבל לפי שמואל, דין חצי כופר של שור תם שייך בכל מקום, ולא דוקא בחצר הניזק, ודינא דמתני' שמשלם חצי כופר כשנפל שורו לתוך הבור שייך בכל אדם, ולא דוקא כשהנהרג היה אביו או בנו של בעל החצר. ומתרצת הגמרא: "אורחא דמילתא קתני".

לפי דברינו מובן מה שרש"י בכתובות נקט שלפי רבי יוסי הגלילי מה שתם משלם חצי כופר ומועד כופר שלם משתמע מדין נזק דמתני' ואילו רש"י בב"ק נוקט שהוא כלול בדין זה, שלפי דברינו רש"י סובר ששתי הסוגיות חולקות בשאלה אם כופר הוא פרט בתוך הכלל של נזיקין או דין נפרד.



[ב"ק] המית שורי כו' מאי לאו בתם. וה"ק המית שורי את פלוני משלם חצי כופר ע"פ עצמו ורבי יוסי הגלילי היא או שורו של פלוני המית משלם ע"פ עצמו חצי נזק אלמא ממונא הוא. [כ] מאי לאו בתם. ואי משום דקתני בה המית שורי את פלוני דחיובו כופר ותם לאו בר כופר הוא הא מני רבי יוסי הגלילי היא.

רש"י בכתובות מגיע למה דמוקמינן מתני' כרבי יוסי הגלילי בדרך קושיא ותירוץ, ואילו רש"י בב"ק מעיר בזה דרך פירושו בקושיא הגמרא.

ונראה שבזה הולך רש"י לשיטתו, שסוגיית הגמרא בב"ק סוברת שכופר הוא פרט בתוך הכלל של נזיקין. אם כן, מ"ד פלגא נזקא ממונא מקשה על מ"ד פ"נ קנסא לא רק מ"או שורו של פלוני" אלא גם מ"המית שורי את פלוני", כי לפי מ"ד פ"נ קנסא, אם סתם שוורים בחזקת שימור קיימי בע"כ שגם חצי כופר של רבי יוסי הגלילי הוא קנס, ואם כן גם בהמית שורי את פלוני צריך להיות פטור לפי רבי יוסי הגלילי למ"ד פ"נ ממונא. ולכן הסביר רש"י את מה ש"המית שורי את פלוני משלם חצי כופר ע"פ עצמו" כחלק מהקושיא ונקט גם את תיבות "המית שורי כו'" בד"ה. אבל הסוגיא דכתובות סוברת לפי רש"י שנזק וכופר הם שני דינים שונים, ואפילו אם אומרים שפלגא ניזקא קנסא, לא מוכרח מזה שחצי כופר הוא קנס לפי רבי יוסי הגלילי, ולכן אין הקושיא שם אלא מ"או שורו של פלוני".

על זה הקשה רע"א בגליון הש"ס: "ריה"ג היא דאמר כר"ט. קשה לי הא להדיא אמר רבי טרפון כן בכופר דמשלם ברשות ניזק כופר שלם לעיל דף כ"ו ע"א, וא"כ למאי צריך ללמוד ממה דאמר ר"ט כן בנזק. וגם הו"ל לומר בקיצור ר"ט היא דאמר תם משלם כופר שלם ברשות הניזק וצ"ע".

רע"א מקשה תרתי. למה הביאה הגמרא רק את מה שאמר רבי טרפון "קרן בחצר הניזק נזק שלם משלם" כשאמר רבי טרפון כן להדיא בדף כ"ו גם בנוגע לכופר, שהוא הנושא של שמעתין. ועוד, למה לו לעולא לומר שהמשנה דנפל לבורו רבי יוסי הגלילי היא דאמר כרבי טרפון, ולמה לא אמר בפשטות שרבי טרפון היא, מאחר שרבי טרפון אמר בפירוש שקרן תם ברשות הניזק משלם נזק שלם, כדינא דמתני' דדף מ"ו.

הגמרא מביאה ראייה לעולא ממה שנקטה מתני' שדין כופר – שהוא כופר שלם של תם ברשות הניזק – שייך דוקא כשאביו או בנו של בעל החצר הוא הנהרג. הרי שהגמרא סוברת שאע"פ שהאב או הבן הוא הנהרג, הניזק הוא בעל החצר, ובע"כ הוא משום שהגמרא מבינה שעולא סובר שמה שמשלמים כופר ליורשי הנהרג אינו מדין ירושת הכופר אלא משום שהם עצמם נחשבים הניזקים לגבי הכופר, דאל"ה כשהשור נפל על האב, האב הוא הניזק ולא בעל החצר, ואין הנפילה קרן בחצר הניזק. אמנם בדף כ"ו אמר רבי טרפון להדיא "הכניס שורו לחצר בעל הבית שלא ברשות ונגחו לבעל הבית ומת השור בסקילה ובעליו בין תם בין מועד משלם כופר שלם". הרי שלפי רבי טרפון הנהרג נחשב הניזק לגבי כופר, ולכן דוקא כשהרג השור התם את הבעל הבית עצמו משלם נזק שלם. מה שלמעשה היורשים מקבלים את הכופר אינו אלא מדין ירושה. אם כן, אם הגמרא בדף מ"ח סוברת ששיטת עולא מבוססת על הדיק מ"אב או בן, בע"כ שאינו סובר כר"ט עצמו, אלא ששיטתו מורכבת מנקודה מסוימת משיטת ר"ט (ששור תם משלם נזק שלם ברשות הניזק) ונקודות אחרות משיטת ר' יוסי (ששור תם משלם חצי כופר, ושכופר הוא תשלום שבעל שור הנגח חייב ישיר ליורשי הנהרג, ואינו בא להם מדין ירושה כשיטת רבי טרפון).

לפי זה מובן למה רש"י בכתובות מוסיף את הנקודה שמתני' אזלא לפי רבי יוסי הגלילי בדרך קושיא ותירוץ אחרי שהביא את סוף הקושיא "מאי לאו בתם", שלפי רש"י הנושא המדויק של "מאי לאו בתם" שונה הוא בשתי הסוגיות". בב"ק "מאי לאו בתם" כולל את "המית שורי את פלוני". אם כן, רש"י עוד לפני תיבות אלו פירש את הציור ההוא של המשנה, כדי שכשנגיע לקושיא נבין שהיא גם מהדין ההוא. אבל בכתובות, הגמרא בשלב הזה לא מדברת על הדין של "המית שורי את פלוני" כלל שהרי הקושיא איננה מהציור ההוא. לכן, אחרי קושיא הגמרא, רש"י צריך להוסיף מעצמו מה עמדת הגמרא בנוגע לאותו ציור, והוא עושה כן בדרך קושיא ותירוץ.



[ב"ק] עבדו של פלוני. הא קנסא הוא דמשלם ל' סלעים ואפילו אינו שוה אלא דינר. [כ] אדתני עבדו של פלוני כו'. דלא אשכח פטור על פי עצמו אלא בעבד.

מה שלא פירש רש"י בכתובות מנא לן ששלשים של עבד הוא קנס כמו שעשה בב"ק לא קשה, שרש"י בכתובות כבר העיר בזה במתני' שם ריש דף מ"א ע"א. אלא שצ"ב מצד שני, למה דוקא בכתובות פירש רש"י את הקושיא ולא בב"ק. ויבואר אי"ה בהמשך דברינו.

בב"ק פירש"י "דמשלם ל' סלעים ואפילו אינו שוה אלא דינר". משמע שכדי להתחייב בשלשים של עבד, העבד צריך להיות שוה לכה"פ דינר. אבל רש"י בכתובות מ"א ע"א פירש על מה שאמר מתני' שם המית שורי עבדו של פלוני אין משלם ע"פ עצמו "אינו משלם. דקנס נינהו שאפי' אין יפה דינר נותן שלשים". ויבואר לקמן בדברינו לד"ה יתר על מה שהזיק.



[ב"ק] לפלוג וליתני בדידיה. בקמייתא גופיה דהמית שורי שורו של פלוני מצי לפלוגי. [כ] ניפלוג בדידה. בבן חורין ובבהמה נמי הוה מצי לשנויי חילוק ולמיתני דאיכא דלא משלם על פי עצמו.

מה שהזכיר רש"י בב"ק רק את הציור של המית שורי שורו של פלוני והשמיט המית שורי את פלוני קשה לדברינו שלפי הסוגיא ההיא קושיא הגמרא היא משני ציורי הרישא. ונראה לפי זה גירסת כת"י שהובאה בספר שינויי נוסחאות וז"ל: "בקמייתא גופיה בהמית שורי את פלוני או שורו של פלוני", עכ"ל.

ועכשיו יש לעמוד על מה שרש"י בב"ק נקט לשון "בקמייתא" ובכתובות נקט לשון "בבן חורין ובבהמה".

רש"י בב"ק משתמש בלשון "קמייתא" כי שם הקושיא היא שלפי מ"ד פ"נ קנסא המשנה לא היתה צריכה להגיע לבבא חדשה עם מציאות חדשה להשמיענו ציור של על פי עצמו פטור. המשנה היתה יכולה לומר רק "המית שורי את פלוני או שורו של פלוני חייב על פי עצמו במועד ופטור בתם". הקושיא היא שהמשנה לא צריכה סיפא בנוסף לרישא, והיה די במשפט

(ג). עיין מש"כ בזה הרה"ג ר' גדליה פינקל שליט"א בספר אמרי גדליה לב"ק סי' של"ד.

אחד בלבד. אבל לפי הסוגיא דכתובות, אפילו מ"ד פ"נ קנסא מודה שחצי כופר אינו קנס, ובגלל זה אין הקושיא עליו אלא מ"א שורו של פלוני". אם כן, אין המקשן יכול להקשות שהמשנה היתה יכולה להשמיענו גם את הדין של על פי עצמו חייב וגם את הדין של על פי עצמו פטור במשפט אחד, שאם המשנה מתחילה בהמית שורי את פלוני או שורו של פלוני חייב על פי עצמו, כדי להשמיענו ציור של פטור על פי עצמו בעל כרחך צריכים משפט נוסף כדי להוציא את המית שורי את פלוני מכלל דין זה². לכן רש"י בכתובות נמנע מלפרש שהקושיא היא שלפי המ"ד פ"נ קנסא למה לה למתני' להוסיף על הקמייתא; גם המקשן מודה שהמשנה מוכרחת להוסיף על הקמייתא כדי להשמיענו דין של על פי עצמו פטור, אלא שהקושיא היא שלא היה לה למשנה להרחיק לכת ולהגיע לציור של עבד כדי להדגים על פי עצמו פטור. למ"ד פ"נ קנסא המשנה היתה יכולה לעשות את זה בציור יותר קרוב לקמייתא, דהיינו בשור שהזיק בן חורין או שהמית בהמת חברו (כשרש"י אומר "בבן חורין ובבהמה" לאו למימרא שלמעשה יש ציור של פטור על פי עצמו בבן חורין, שהרי רש"י סובר שהסוגיא דכתובות סוברת שתשלומי כופר אינן בכלל נזק ואין מאן דאמר שחצי כופר לר' יוסי הוא קנס. אלא כוונתו לומר שהקושיא היא שלמ"ד פ"נ קנסא לא היה לו לתנא דמתני' ללכת חוץ לתחום הנתונים של הרישא - דהיינו בן חורין ושור - למצוא ציור של פטור על פי עצמו, שהרי הוא יכול למצוא דוגמא לזה בשור).

ולפי זה מובן גם למה דוקא בכתובות ביאר רש"י את התיבות "אדתני עבדו של פלוני כו" והוסיף "דלא אשכח פטור על פי עצמו אלא בעבד". "דלא אשכח" משמע שהמשנה הייתה צריכה לחפש ציור של על פי עצמו פטור, והמקשן, שהוא המ"ד פ"נ ממונא, טוען שרק אליביה מובן למה החיפוש היה צריך להגיע עד עבד. אבל בב"ק הקושיא יותר פשוטה וחזקה. מ"ד פ"נ ממונא טוען שלפי מ"ד פ"נ קנסא לא צריך להיות סיפא למשנתנו בכלל. קושיא זו לפי רש"י אינה צריכה הסבר.

ויתכן שלפי רש"י הבדל זה מדויק בנוסחאות השונות של שתי הסוגיות. גירסת הגמרא בב"ק היא "לפלוג וליתני בדידה". בכתובות רש"י גורס "ניפלוג בדידה". יתכן שרש"י ראה בנוכחות או העדר תיבת "וליתני" הבדל בתוכן הקושיא. כשהגמרא בב"ק מקשה "לפלוג וליתני בדידה", מתיבת וליתני משמע שהקושיא היא שלפי המ"ד פ"נ קנסא המשנה היתה צריכה להיות כתובה בסגנון אחר, לא בשתי בבות אלא בחדא בבא. אבל הלשון "ניפלוג בדידה" משמע שהקושיא היא דנהי שצריכים שתי בבות במשנה, בכל זאת, הבבא השנייה היתה צריכה ללמדנו את החילוק בין על פי עצמו חייב ועל פי עצמו פטור בציור יותר דומה לציור של הבבא הראשונה.



[כ] בד"א. דמשלם ע"פ עצמו במועד כו'. אין דבור מקביל בב"ק, משום ששם פשוט שה"דברים" המדובר עליהם הם המילים של כל הרישא של המשנה, אבל לפי הסוגיא דכתובות

(כד). המהרש"א בב"ק ט"ו ע"ב על תוס' ד"ה לפלוג וליתני בדידה כבר העיר בזה, אלא שכתב כן לפי רש"י בב"ק על פי גירסת הספרים שהיו לפניו.

בודאי אין המית שורי את פלוני נכלל ב"דברים", ולכן פירש רש"י שהכוונה היא לדין של משלם על פי עצמו.



[ב"ק] כולה במועד קמיירי. וחילוקים דמועד בעי לאשמועינן. [כ] כולה במועד קמיירי. במועד אתא לאשמועי' דאף הוא יש בו חילוק דאיכא ביה מידי דלא משלם על פי עצמו ומאי ניהו נגיחת עבד ואי הוה תני כדקאמרת הוה שביק נמי לאורחיה דרישא איירי במועד וסיפא ניתני תם ומה לי שבקה תנא לאורחיה גבי ניזק לדלג מבן חורין לעבד מה לי שבקה במזיק ולדלג ממועד לתם.

הפירושים השונים לתירוץ הזה בשתי הסוגיות משקפים את ההבדל ביניהן בהבנת הקושיא. הקושיא בב"ק לפי רש"י היא שלפי המ"ד פ"נ קנסא המשנה היתה יכולה להשמיענו את מה שהיא באה להשמיענו בחדא בבא, ואין צורך לבבא שנייה. התרצן אומר שהקושיא מבוססת על ההנחה שהמשנה לא באה אלא להדגים את החילוק בין על פי עצמו חייב לעל פי עצמו פטור. אבל זה אינו. המשנה גם רוצה להשמיענו שקיימים חילוקים בתוך מועד, ואי אפשר לעשות את זה אלא על ידי שתי בבות.

לעומת זאת, הקושיא בכתובות היא שלפי המ"ד פ"נ קנסא, נהי דמתני' צריכה להיות בעלת שתי בבות, אבל לא היתה הבבא השנייה צריכה להרחיק לכת אל עבד כדי להראות את החילוק בין על פי עצמו חייב ובין על פי עצמו פטור, כי היא הייתה יכולה לעשות את זה גם בצירורים של בן חורין ובהמה. בסוגיא זו, דלא כסוגית ב"ק, התרצן מסכים עם הנחת המקשן שמתני' לא באה אלא להדגים חילוק זה, אבל חולק על הנחתו שעדיף לעשות את זה על ידי ציור של בן חורין ובהמה מעל ידי ציור של עבד, דנהי שהתנא לא שביק לאורחיה בניזק אילו היה נוקט בן חורין ובהמה, אבל לעומת זאת היה שביק לאורחיה בנוגע למזיק, ואם כן אין להעדיף במה דברים אמורים במועד על במה דברים בבן חורין.



[ב"ק] יותר על מה שהזיק. כגון ל' של עבד. הא פחות. כגון חצי נזק דתם משלם ע"פ עצמו. כמה שהזיק. נזק שלם דמועד. [כ] יתר על מה שהזיק. כגון נגיחת עבד וכן אונס ומפתה ומוציא שם רע ותשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמשה. הא פחות ממה שהזיק. כגון חצי נזק דתם.

בב"ק רש"י נותן רק דוגמא אחת של יותר על מה שהזיק ובכתובות הוא נותן כמה דוגמאות. בב"ק רש"י נותן דוגמא של כמה שהזיק, משא"כ בכתובות. בב"ק רש"י משתמש בלשון "ל' של עבד" ובכתובות משתמש בלשון "נגיחת עבד". בב"ק רש"י מסביר להדיא שהקושיא על מ"ד פ"נ קנסא היא ממה שתם "משלם ע"פ עצמו" משא"כ בכתובות. חילוק אחרון זה לכאורה יש להבין על פי שינויי הנוסחאות בשתי הסוגיות. בכתובות כתוב להדיא "הא פחות ממה שהזיק משלם ע"פ עצמו" משא"כ בב"ק, שלא כתוב אלא "הא פחות ממה שהזיק משלם" ולכן רש"י שם מוסיף ביאור³⁷.

את שאר החילוקים נראה לפרש על פי מה שכתבנו לעיל, שלפי רש"י הסוגיות חולקות בגדר חיוב כופר ושלשים של עבד. לפי רש"י בב"ק, מעשה הריגה של השור הוא בגדר מעשה נזק, ולפי רש"י בכתובות, יצאה הריגה מכלל מעשה נזק והוא סוג מעשה מחייב לעצמו. אם כן רש"י בב"ק יכול לפרש את הברייתא "זה הכלל כל המשלם יותר על מה שהזיק אינו משלם על פי עצמו" באופן יותר מדויק מבכתובות. לפי הסוגיא דב"ק, מכיון שהריגת עבד נכללת בכלל מעשה נזק, אפשר להבין תיבת "שהזיק" של הברייתא במשמעותה הכי צרה, דהיינו עשיית מעשה המחייב תשלומי נזק. אבל לפי הסוגיא דכתובות, מכיון שמעשה הריגה של שור יצאה מכלל מעשה נזק, לא קיים מעשה נזק שמשלם יותר על מה שהזיק. לכן צריך להבין את תיבת "הזיק" במשמעותה היותר רחבה, דהיינו עשיית אחד מהכ"ד אבות נזיקין, דברים שחייבים עליהם עבור מה שהפסיד לאחרים. ומכיון שהוכרח רש"י בכתובות להגיע להבנה זו בתיבת "שהזיק", אין שום יתרון לדוגמא של נגיחת עבד על שאר ציורים שבהם משלם המזיק יותר ממה שהפסיד, ולכן רש"י שם הביא כמה דוגמאות.

לפי הגדרת "שהזיק" בכתובות, לא קשה למצוא דוגמא של "כמה שהזיק", שהרי יש כאלו הרבה כגון גזילה, מטמא מדמע ומנסך, ועוד, ולכן רש"י שם לא הביא דוגמא של משלם מה שהזיק. אבל לפי ההגדרה שמשמשת בה הסוגיא דב"ק, אין כל כך הרבה דוגמאות, ולכן רש"י הביא את הדוגמא דמועד².

יש הבדל קטן בין נוסחאות שתי הסוגיות שאולי יש לו חשיבות. לשון הברייתא בסוגיא דב"ק הוא "יותר על מה שהזיק" ואילו הסוגיא דכתובות גורסת "יתר על מה שהזיק". אין משמעות "יתר" שוה למשמעות "יותר". יתר הוא שם דבר ופירושו הוא דבר נוסף (עיי' למשל שמו"ט, ה, ודברים ג, יג). אם כן, לפי הסוגיא דב"ק, "יותר על מה שהזיק" מתאר את התשלום עבור הנזק עצמו. וזה שייך לפי הסוגיא ההיא, שהרי כתבנו לעיל לגבי פירושי רש"י על המילים "היינו דשייך ניזק בתשלומין" שלפי הסוגיא ההיא אין תשלומי נזק בגדר החזרת כספו של הניזק אלא חיוב חדש שנוצר על ידי מעשה נזק. אם אמנם בדרך כלל חיוב זה שוה למה שהזיק, יש מקרה שחיוב הנזק הוא יותר ממה שהזיק, והיינו בשלשים של עבד. אבל לפי הסוגיא דכתובות "יתר על מה שהזיק" אינו מתאר את התשלום עבור הנזק עצמו, כי תשלום הנזק אינו אלא החזרת החפץ הניזוק ולא יותר. במילים אלו הברייתא משמיענו שכל היכא שיש תשלום מעל ומעבר לתשלום הנזק, שני חלקי תשלום סכום הנזק - גם היתר וגם ה"מה שהזיק" - הם קנס. לפי זה, שפיר השתמש רש"י בב"ק בלשון "ל' של עבד" שהרי כל הל' הוא תשלום אחד של נזק שהוא יותר על מה שהזיק שהברייתא מדברת עליו. אבל בכתובות לא היה רש"י יכול לנקוט לשון זה בדוגמאות של "יתר על מה שהזיק", שהרי אין כל השלשים היתר; שוויותו של העבד בחייו הוא "מה שהזיק", והפרש בין סכום זה לשלשים הוא היתר. לכן רש"י תיאר את הציור כנגיחת עבד, בלי לפרט את סכום התשלום³.

כה). ובא רש"י לאפוקי מה"א שכוונת הגמ' בב"ק היא "הא פחות ממה שהזיק משלם כשהודה במקרה שהיה חייב לשלם יותר ממה שהזיק אילו היה מתחייב על פי עדים".

כו). אין הכוונה לשור מועד דוקא אלא גם לאדם בור ואש, כמבואר מרש"י ב"ק ט"ו ע"ב ד"ה והאדם.

הקשינו לעיל בדברינו לד"ה עבדו של פלוני שמדויק מלשון רש"י בב"ק שאינו חייב שלשים של עבד אלא אם כן העבד שוה דינר, ואילו במתני' כתובות מ"א ע"א כתב שאפילו אין יפה דינר נותן שלשים. לפי דברינו רש"י מפרש את שתי הסוגיות לשיטתן. הסוגיא דב"ק סוברת שמעשה המחייב של שלשים של עבד מוגדר כמעשה נזק, ואין המעשה נחשב מעשה נזק א"כ הוא מביא לידי הפסד ממון, ומה שנקט דינר הוא לאו דוקא והה"ד לפרוטה, כמו ששמע מלשון רש"י גיטין מ"ג ע"א ד"ה מי איכא עבד דלא מזדבן, ומה שנקטו רש"י וגם הש"ס בכמה מקומות דינר הוא משום דאורחיה הוא. אבל לפי הסוגיא דכתובות מעשה המחייב מוגדר כמעשה נגיחה, וזה שייך שפיר אפילו אם אינו יפה שוה פרוטה. ולפי הסוגיא דכתובות צריך לומר שמה שכתוב במשנה ב"ק מ"א ע"א "עבד או אמה נותן שלשים סלעים בין שהוא יפה מאה מנה ובין שאינו יפה אלא דינר אחד" הוא לאו דוקא, וה"ה אם אינו שוה פרוטה. והנה המפרשים הביאו ראיה מגיטין מ"ג ע"א ששלשים של עבד נוהג אפי' בעבד שאינו שוה כלום, והביאו ראיה מב"ק מ"ב ע"ב ששלשים של עבד אינו נוהג אלא בעבד ששוה סלע (או פרוטה), אבל לפי דברינו הוא מחלוקת הסוגיות. ומדויק לפי דברינו מה שנקט רש"י בגיטין שם ד"ה לקנסא לשון "שאם יגחנו שורו יטול שלשים כסף", שלפי דברינו למ"ד שמשלם ל' אפילו בעבד שאינו שוה פרוטה, מעשה המחייב מוגדר כמעשה נגיחה ולא כמעשה נזק¹.



[כ] הכי גרסינן ליתני כל שאינו משלם כמה שהזיק אינו משלם ע"פ עצמו. לכאורה רש"י אינו גורס את תיבות "זה הכלל".

[כ] והלכתא פלגא ניזקא קנסא. דהואיל וכל חצי נזק אינו אלא בניזקא דלאו אורחיה לאו על מריה הוה רמיא למינטריה בהכי אלא קנסא הוא כי היכי דלוסיף ביה נטירותא. דברי רש"י כאן מתאימים לדבריו בהתחלת הסוגיא דכתובות במה שכתב שמטרת הקנס הוא כדי שהבעלים יוסיפו שמירה, וזה מדויק גם במה שנקט את תיבת "בהכי", ששמע שאפילו לא היו הבעלים מוסיפים בשמירתם בכל זאת הם נחשבים שומרים. ועיין דברינו לעיל על רש"י ד"ה כי היכי דנינטריה. גם מה שרש"י קורא לשור תם לאו אורחיה מתאים לדבריו לעיל ד"ה לאו בחזקת שימור קיימי. אלא שדברי רש"י לכאורה בלתי מובנים הם, שמהד"ה משמע שרש"י בא לפרש למה נפסקה ההלכה כמ"ד פ"נ קנסא, ובדבריו לא מצאנו שום הסבר לזה. כל דבריו לכאורה מסבירים את סברת מ"ד זה, אבל לא את הסיבה שבגללה פוסקים אליביה ולא אליבא דמ"ד פ"נ ממונא. ולכאורה כל דברי רש"י כאן היו יכולים להאמר בהתחלת הסוגיא, תיכף כשהגמ' אמרה שקיים מ"ד פלגא ניזקא קנסא, בלי שום קשר למה שפוסקים כמוהו או לא. עוד צ"ב כמובן למה רש"י בב"ק לא העיר על דברי הגמרא הללו כלל.

כו). המונח "נגיחת עבד" נופל על לשון הכתוב בשמות כא, לב, "אם עבד יגח השור". רש"י על הש"ס משתמש בו רק כאן ולעיל בכתובות בד"ה כולה במועד קמירי.

כח). הגרי"פ פערלא בפירושו לסה"מ לרס"ג, מנין הפרשיות, אות י"ח, דן באריכות בעניינים שנגענו בהם כאן ויש לו דרך אחרת ברובם, ע"ש.

ונראה שקודם כל יש לעמוד על תיבת "וכל" בתחילת הערתו של רש"י, שלכאור' היא מיותרת, שרש"י היה יכול להתחיל "דהואיל וחצי נזק וכו'".

בהמשך דברינו לסוגיין ננסה להוכיח שלפי רש"י חולקות הסוגיא דכתובות והסוגיא דב"ק בגדר צרורות. לפי הסוגיא דכתובות, לולא ההלמ"מ היינו אומרים שצרורות היא לאו אורחיה ותולדה דקרן³. ההלכתא מחדשת שבניגוד למה שהיינו חושבים, מדת הלאו אורחיה של צרורות אין בה כדי לעשותה קרן, אם אמנם עדיין יש בה כדי לחייבה רק חצי נזק. לפי הסוגיא דב"ק בלי ההלכתא היינו אומרים שצרורות היא אורחיה ותולדה דרגל, ועוד נאריך בזה אי"ה.

אם כן, יש לומר שיש הבדל גדול בין שתי הסוגיות בתירוצו של מ"ד פ"נ קנסא "טעמא מאי וכו'". לפי הסוגיא דב"ק, אין זה אלא תירוץ על הקושיא מהברייתא של זה הכלל כל המשלם וכו'. אבל לפי הסוגיא דכתובות, לא רק שמ"ד פ"נ קנסא מתרץ את הקושיא במה שמעיר שיש חצי נזק צרורות, אלא הוא מביא ראיה ממנו לשיטתו.

אם נניח שבלי ההלמ"מ צרורות היתה ציור של קרן תם מצד היותה לאו אורחיה, כסוגיא דכתובות, אז חצי הנזק שבה לא נתחדש מכח ההלמ"מ. ההלמ"מ חידשה רק שתשלומי הח"נ הם ממון ותולדה דרגל (כמו שנבאר אי"ה בהמשך דברינו), אבל העובדה שמשלמים רק חצי נזק בצרורות היא שריד של דינה המקורי. אם כן, בשלמא למ"ד פ"נ קנסא, גם בצרורות, הגם שהיא ממונא מכח ההלמ"מ, החצי נזק שלה הוא אותו חצי נזק שהיא היתה חייבת גם בלי ההלמ"מ, ובע"כ אינו תלוי בשם קרן, שהרי דין זה נשאר לצרורות גם כשגילתה התורה שהיא תולדה דרגל. ואם כן דין חצי נזק בא רק מצד מה שצרורות היא לאו אורחיה, והיינו משום שבכל לאו אורחיה דין הוא שלא יהיה לבעלים חיוב שמירה בפועל והם צריכים להיות פטורים לגמרי. התורה מחייבת חצי נזק כשרוצים שהבעלים יוסיפו שמירה, ולכן בפשטות חצי נזק זה הוא קנס. אלא שבצרורות ההלמ"מ מחדשת שאע"ג שאינו חייב בשמירה ובתשלומין מסברא, בכל זאת התשלומין הם בגדר ממון. אבל למ"ד פ"נ ממונא קשה, שלכאורה אין שום סיבה לומר שצרורות תשלם רק חצי נזק, שהרי מה שתם משלם חצי נזק אינו מצד מה שהוא לאו אורחיה אלא משום שהתורה חס עליה, ומה שהתורה חס עליה לא מצאנו אלא בקרן דוקא. אם כן, מה שיש דין שוה של חצי נזק בקרן תם ובצרורות הוא ראיה למ"ד פ"נ קנסא, שמייחס דין זה למה שבשניהם מעיקר הדין היה צריך להיות פטור. ומה שנקט רש"י "הואיל וכל חצי נזק אינו אלא בנוקא דלאו אורחיה", כוונתו לתם וצרורות.

אבל הסוגיא דב"ק סוברת שבלי ההלכתא היינו אומרים שצרורות היא אורחיה ותולדה דרגל. אם כן, אין שום מקום לייחס את חצי הנזק שלה למה שמעיקר הדין היה צריך להיות פטור לגמרי, שהרי מעיקר הדין הוא היה חייב נזק שלם של רגל. ובעל כרחך שכשמ"ד פ"נ קנסא מביא את צרורות, אין כוונתו אלא לתרץ את הקושיא שהקשו עליו, אבל לא להביא ראיה לשיטתו. ולכן רש"י בב"ק לא העיר מידי על המילים והילכתא פלגא נזקא קנסא, שלפי הסוגיא דב"ק א"א לדעת מתוך הסוגיא למה הגמ' פסקה כמ"ד זה, משא"כ בסוגיא דכתובות.

(כט). כעין זה היא שיטת רבינו חננאל בב"ק דף י"ט ע"א.

לעיל ע"א בדברינו לד"ה הניזק והמזיק בתשלומין הקשינו על מה שרש"י בכתובות השתמש בלשון "ס"ד" בדברי המ"ד פ"נ ממונא, כשדבריו לכאור' קיימים גם לפי המסקנא. לפי דברינו יש מקום לומר שלפי הסוגיא דכתובות מ"ד זה איתותב אחר שמ"ד פ"נ קנסא הביא ראייה לדבריו מחצי נזק צרורות.

[ב"ק] משום דלא קתני כמה שהזיק. הא לאו תיובתא היא דלא פסיקא ליה למיתני כמה שהזיק דליהוי משמע דפחות אינו משלם ע"פ עצמו כיון דאיכא חצי נזק צרורות דאינו משלם כמה שהזיק ואפילו הכי משלם ע"פ עצמו דהלכתא גמירי לה דממונא הוא. [כ] טעמא מאי איתותב. כלומר תיובתא מאי היא. משום דלא קתני כל שאינו משלם כמה שהזיק אינו משלם על פי עצמו. דלישתמע מינה נמי חצי נזק הא לאו תיובתא היא. כיון דאיכא חצי נזק. דמשתלם בנזקי בהמה במהלכת והתיוה צרורות מתחת רגליה והזיקה דתנן בבא קמא דמשלמת חצי נזק ובהוא חצי נזק קיימא לן בב"ק דהלכתא גמירי לה מסיני שהוא תולדה של רגל ופטורה ברה"ר כי רגל וניזקי רגל לאו קנסא נינהו אלא ממונא שהרי מועדת מתחילתה וגבי צרורות הוא דאקיל רחמנא וכיון דממונא הוא משלם ע"פ עצמו משום הכי לא פסיקא ליה למיתני כל שאינו משלם כמה שהזיק דהא איכא האי.

אם אמנם מסתבר שרש"י מניח שהלומד ב"ק מכיר את ההלמ"מ של צרורות יותר מהלומד כתובות, אין לייחס את כל ההבדלים בין פירושו לנקודה זאת. רש"י בכתובות מדגיש שההלמ"מ מחדשת שצרורות היא תולדה של רגל, ובב"ק אין זכר לזה. מכאן נראה ששתי הסוגיות חולקות בגדר צרורות לפי רש"י. הסוגיא דכתובות, שהולכת לפי הצד של ייעודי גברא, סוברת שדיני תם ומועד תלויים במדת השמירה שהבעלים חייבים בהם. לפי זה, יש לומר שכל מעשה נזק שהוא נדיר במציאות - ולא דוקא משום שהבהמה מתנהגת נגד טבעה - הוא תולדה של קרן תם משום שאין להם לבעלים לחשוש שמעשים כאלו יקרו. לכן, אי לאו ההלכתא, סוגיא זו סוברת שצרורות היתה תולדה של קרן מצד נדירותה. אבל לפי הסוגיא דב"ק, שהולכת לפי הצד של ייעודי תורא, ההבדל בין תם למועד אינו תלוי במודעות הבעלים אלא בתכונות שור המזיק; נזקו של שור מועד הוא מעשה נזק יותר חמור מנזקו של שור תם. כמו כן, לפי הצד הזה צרורות, אע"ג שהיא נדירה, בלי ההלכתא לא היתה תולדה של קרן, ששם המזיק תלוי בצורת המעשה בלבד, בלי קשר למודעות הבעלים, וכאן צורת המעשה היא נזק דרך הלוכה, כמו כל שאר מעשה רגל. לפי מ"ד זה, גם בלי ההלכתא צרורות היתה תולדה של רגל, ולכן לכ"ע אין חצי נזק שלה סימן של צד שוה בינה לבין שור תם, שלפי סוגיא זו אין מקום לסברות בפשיעת הבעלים. אם כן, לפי הסוגיא דב"ק אין שום ראייה למ"ד פלגא נזקא קנסא מחצי נזק של צרורות, משא"כ לפי הסוגיא דכתובות, כמו שהערנו לעיל.

ל). לפי דברינו כאן, יש מקום לפרש את ההבדלים בין לשון רש"י בכתובות ללשונו בב"ק דף ג' ע"ב בתיאורו של צרורות. רש"י בכתובות כותב "כיון דאיכא חצי נזק. דמשתלם בנזקי בהמה במהלכת והתיוה צרורות מתחת רגליה והזיקה" ובדף ג' בב"ק הוא כותב "בחצי נזק צרורות. שהיתה מהלכת והתיוה צרורות ברגליה ושיברו את הכלים". בכתובות רש"י כותב "והזיקה", שמשמע שהבהמה עושה את מעשה הנזק, ונקט גם לשון "בנזקי בהמה", ואילו בב"ק הוא כותב "ושיברו את הכלים" שמשמע שהצרורות עצמן עושות את הנזק. עוד יש לעמוד על מה שרש"י בכתובות נקט לשון "והתיוה צרורות מתחת רגליה" ואילו בב"ק נקט "ברגליה".

רש"י בכתובות פירש את המילים "טעמא מאי איתותב" אבל לא העיר מידי על המילים המקבילות בב"ק "טעמא מאי הויא תיובתא". יתכן שהוא משום שברור שהשאלה "טעמא מאי הויא תיובתא" באה לנתח את הגיון התיובתא. אבל השאלה "טעמא מאי איתותב" סובלת הבנות אחרות, כגון "מאיזו סיבה לא זכה רב הונא בריה דר"י לתרץ את הקושיא שהקשו עליו" או כדומה, ודוחק.

לפי דברינו אפשר לפרש למה נקט רש"י בכתובות לשון "וגבי צרורות הוא דאקיל רחמנא" ולא לשון "וגבי צרורות הוא דחס רחמנא עליה", דומיא דלישנא לעיל בסוגיא "ורחמנא הוא דחייס עליה". לשון "ורחמנא הוא דחייס עליה" מתאים למ"ד פלגא נזקא ממונא, משום שלפי הבנתו דין חצי נזק של תם הוא קולא גמורה בלי שום צד של חומרא. אבל לפי מה שכתבנו, שאליבא דסוגיא דכתובות רש"י סובר שלמ"ד פלגא נזקא קנסא, אי לאו ההלכתא, צרורות היתה תולדה דקרן, יוצא שלהלכתא יש צד חומרא במה שבלי ההלכתא היה לצרורות דין קרן תם, ולפי מ"ד פלגא נזקא קנסא מודה בחצי נזק תם פטור, אבל עכשיו צרורות היא רגל וחייב בה על פי הודאתו. ונהי דשפיר אמר רש"י "וגבי צרורות הוא דאקיל רחמנא" כשבא להשוות דין

והנה, יש להקשות על דברינו שלפי רש"י בב"ק גם בלי ההלכתא צרורות היתה תולדה דרגל, שאם כן למה ההלכתא כוללת גם מה שצרורות הויא ממונא, הא בלאו הכי הויא ממונא כמו כל רגל. ויש לפרש על פי מה שכתבנו בספר דרכי רש"י, שעומד לצאת לאור בקרוב בעז"ה, שלפי רש"י ההלכתא נאמרה לא רק על צד הפטור אלא גם על צד החיוב, דהיינו שההלכתא הוציאה נזק על ידי כחו ממקור החיוב של ושלח את בעירה והכניסתו לכלל חדש (ומש"ה הקשתה הגמרא בדף ג' ע"ב "ואמאי קרי לה תולדה דרגל" לפי רש"י), ובגלל זה סובר רש"י שגם צרורות להנאתו וצרורות על ידי שינוי הן בכלל צרורות ותולדה דרגל, וההלכתא מגדירה שכלל חדש זה נחשב ממונא. והקשינו על זה, שהרי בדבריו לב"ק י"ח ע"ב מפרש רש"י בנוגע לצרורות "והזיקא מצוי", ואיך כתב כן מאחר שלפי שיטתו צרורות כוללת גם נזק להנאתו על ידי כחו וגם נזק משונה על ידי כחו? והסברנו שההלכתא דצרורות מחדשת שכחו של הבהמה היא כלל נפרד מגופו של הבהמה, והמניעים של הבהמה, כגון להנאתו וכוונתו להזיק, יכולים לאפיין רק מעשים הנעשים על ידי גופו ולא מעשים שנעשים ע"י כחו, משא"כ הויקו מצוי, שפירושו שהבהמה עושה מעשה בלי שום מניע מסויים (והויקו מצוי פירושו שהמניע של ההיזק מצוי תמיד, לעומת שן וקרן שהמניעים שלהם נמצאים בבהמה רק בעתים מסויימים), שזה שייך גם בכחו, וממילא כל נזק ע"י כחו הוא בכלל רגל.

עכשיו יש להוסיף, שכל זה שייך לפי הבנת רש"י בסוגיא דב"ק שהמחייב של תשלומי נזק הוא מעשה בהמתו. מנקודת מבט זו, יש לומר שבעלות על כחו של בהמה מביאה עמה דינים שונים מבעלות על גופה. אבל כל דברינו לכאורה לא שייכים לפי הבנת רש"י בסוגיא דכתובות, שלפי סוגיא זו המחייב של תשלומי נזק הוא פשיעת הבעלים, והאבות נזיקין השונים הם חיובי שמירה שונים ששייכים למצבים שונים. ולפי זה לכאורה לא שייך לחדש חיוב שמירה על דבר לא ממשי כגון כחו, שהרי אין הבעלים יכולים לשמרו בפני עצמו אלא על ידי שמירת גוף בהמתם. אם כן, יתכן שלפי רש"י בכתובות ההלכתא לא נאמרה אלא על צד הפטור (וכמו שאמרנו בשיטת התוס') והמחייב של החצי הנשאר בצרורות הוא באמת הפסוק של ושלח את בעירה, וצרורות להנאתו וכוונתו להזיק אינן בכלל ההלכתא, אלא הן תולדות של שן וקרן.

אם דברינו נכונים הם, אפשר להבין את החילוקים בלשונות רש"י בכתובות וב"ק. רש"י בכתובות הולך לשיטת הסוגיא שם ונקט לשון שמשמע ממנה שבצרורות מחייבים את הבעלים מצד חיובם לשמור על גוף הבהמה, ואילו בב"ק הוא נקט לשון שמשמע ממנה שמחייבים אותם מצד בעלותם על כח הבהמה הנמצא בצרורות. וכן בכתובות רש"י תיאר את צרורות כיוצאות "מתחת רגליה", להבליט שהצרורות הן נפרדות מגוף הבהמה, שעליו חל חיוב השמירה, ואילו בב"ק נקט "ברגליה" להבליט שהחיוב של צרורות נובע מהכח שבהן שבא ישיר מרגל הבהמה עצמה. בכתובות רש"י מדגיש שהצרורות מנותקות מהשור המזיק; בב"ק הוא מדגיש שהצרורות מקורן בשור המזיק.

צורות עם שאר מקרים של רגל, בכל זאת לא שייך לשון חס רחמנא עליה בדין שיש בו צד חומרא.



[ב"ק] אימרי. כבשים. [כ] דאכיל אימרי. שחנק טלאים חיים ואכלם.

דברי רש"י בכתובות צריכים ביאור, למה כתב שהכלב הרג את הטלאים על ידי חניקה דוקא (השוה רש"י נחום ב, יג). עוד צריך ביאור במה שהוסיף תיבת "חיים", שלכאורה פשוט שלא חנק טלאים מתים. עוד צריך ביאור במה שבב"ק נקט כבשים ובכתובות נקט טלאים. נקודה זו תבואר בע"ה בחלק הבא בהמשך דברינו.



[ב"ק] משונה הוא. דאין דרכן בכך והוי תולדה דקרבן לשלם חצי נזק. ולא מגבינן לה בבל. דאין דנין דיני קנסות אלא בסמוכין ובבבל אין סמיכה. ברברבי. תרנגולים וכבשים גדולים דאין דרך כלב וחתול להורגן. [כ] משונה הוא. אין דרכו בכך וכל נזק משונה בבהמה הוי תולדה דקרבן תמה שאף היא משונה שאין דרכה בכך וחצי נזק הוא דמשלם וכיון דקנסא הוא לא מגבינן ליה בדייני בבל שאין שם סמיכה בוקנים ולא מקרו מומחים וגבי קנס כתיב ירשיעון אלהים. אורחיה הוא. והווי להו נזקי דשן ושן משלמת נזק שלם.

רש"י בב"ק קורא למשונה תולדה דקרבן סתם, ובכתובות הוא קורא לו תולדה דקרבן תמה. בכתובות רש"י מעיר על התיבות "אורחיה הוא", ולא בב"ק. נראה שהביאור בחילוקים אלו מונח במה שרש"י בב"ק כתב להדיא שמה שאמרה הגמרא שרק ברברבי הוה משונה מוסב גם על תרנגולים וגם על כבשים. ונראה שרש"י סובר ששתי הסוגיות חולקות בפרט זה, שהרי נוסחאותיהן בנוגע לו שונות. בב"ק הגמרא אומרת "והני מילי ברברבי אבל בזוטרי אורחיה הוא" אחרי שני הדינים, אבל בכתובות איתא "האי כלבא דאכל אימרי ושונרא דאכיל תרנגולי רברבי משונה הוא". רש"י מבין מזה שלפי הסוגיא ההיא החילוק בין רברבי לזוטרי שייך רק לשונרא דאכיל תרנגולי, אבל כלבא דאכל אימרי הוא משונה בכל מקרה, אפילו בזוטרי, וכמו שהעיר השלטי גבורים בב"ק^{לא}.

ונראה שלפי רש"י חילוק זה מראה ששתי הסוגיות חולקות בגדר משונה. אין לומר שהסוגיות חולקות במציאות של כלבא דאכל אימר זוטרי. לכולי עלמא מקרה זה הוא מקרה נדיר. המחלוקת היא אם די בכך לקרותו משונה. הסוגיא דכתובות, שלפי רש"י הולכת לפי הצד דלייעודי גברא, סוברת שההגדרות השונות בין קרבן לשן ורגל, וכן בין קרבן תם לקרבן מועד, תלויות במדות השמירה המוטלות על הבעלים. תכונת משונה, המגדירה קרבן תם לפי סוגיא זו, שייכת למודעות הבעלים לאפשרות ששורם יזיק. מה שכלבא דאכל אימרי הוא משונה אינו משום שהכלב עשה דבר נגד הטבע הרגיל של כלבים. כלב האוכל כבש הוא כלב נורמלי. אבל

לא). אפשר לקרוא את הגמרא בכתובות באופן שתסכים עם הגמרא בב"ק אם מפסיקים בין תיבות "תרנגולי" ו"רברבי". בכל זאת, ממה שהזכיר רש"י תרנגולים וכבשים גדולים להדיא בב"ק ולא אמר כלום בכתובות משמע שקריאתו של השלטי גבורים.

בכל זאת התופעה היא נדירה. הנדירות היא מה שעושה מקרה זה למשונה לפי הסוגיא דכתובות. מקרה כזה אינו דבר שהבעלים צריכים להעלות על דעתם, ולכן מעיקר הדין הם היו צריכים להיות פטורים, אלא שהתורה קנסה גם נזק משונה בבהמה, והוא תולדה של קרן תם. לפי סוגיא זו, גם כשכלב אוכל אימר זוטר הוא משונה, משום שזו תופעה נדירה. ולפי שיטה זו, אם הכלב יאכל אימר שלש פעמים יצא מכלל קרן ויכנס לכלל שן, שהרי פקעה נדירותו וכבר אינו בכלל קרן תם אלא בכלל סתם מעשי הנזק שיש הנאה להזיקם, ולפי רש"י זו שיטת רב בב"ק מ"ח ע"ב¹. ולכן נקט רש"י בכתובות לשון "תולדה דקרן תמה" דוקא.

אבל הסוגיא דב"ק הולכת לפי הצד דייעודי תורא. לפי סוגיא זו, הגדרות מעשי נזק תלויות בתכונות המעשה (או המזיק) ולא במדת השמירה הצפויה מהבעלים. מה שכלבא דאכל אימרי הוא משונה הוא משום שהוא עשה מעשה נגד הטבע של כלבים. אם אמנם מטרתו המיידית של הכלב היתה לאכול את הכבש, אין בכח היצר להנאה כדי להביא לידי מעשה כזה, וסימן הוא שיש כאן יצרים אחרים המניעים את הכלב להרוג את הכבש.² אבל לפי הגמרא בב"ק אין זה אלא בכבשים גדולים. בכבשים קטנים, אע"פ שנדיר הוא לכלב להורגם כדי לאוכלם ואין הבעלים מעלים דבר כזה על הדעת, בכל זאת אין זה נגד הטבע של הכלב ואינו משונה. לפי סוגיא זו, כלבא דאכל אימרי רברבי עושה דבר נגד טבע כלבים רגילים גם אחרי שהרג ג' פעמים, ולכן הוא תולדה של קרן ולא רק של קרן תם, ובפעם הרביעית יש לו דין קרן מועד³.

לב). גם בזה י"ל שלפי רש"י הסוגיא דכתובות אולא לשיטתה, שהרי צדדנו לומר למעלה שסוגיא דכתובות סוברת כשיטת רבה בב"ק דף מ"ג ע"א ששור שהמית בלי כוונה פטור מכופר, והסברנו שהיינו משום שמעשה המחייב של כופר מוגדר כמעשה רציחה שחייבים עליו הבעלים מחמת פשיעתם, לעומת מעשה נזק. והנה, רב שלפי רש"י סובר ששן משונה בפעם השלישית יש לה דין שן ולא דין קרן. גם סובר כשיטת רבה, כמפורש בדבריו בב"ק דף מ"ד ע"א ד"ה ורב אמר פטור מזה ומוזה, ויוצא שבשני העניינים רב סובר שהמחייב הוא פשיעת הבעלים.

לג). סברא דומה מצאנו בדברי אהרן בב"ק דף ב' ע"ב ד"ה ברש"י ד"ה רביצה וז"ל: ונ"ל דכוונתו להזיק ודאי בעינן לגבי קרן דזהו התנאי והסימן העיקרי של קרן וכדאמרין בסמוך מ"ש קרן דכוונתו להזיק ואלא דכל היכא דכוונתו להזיק אם ממילא יש הנאה להזיקה נמי הוה קרן והתם נמי גבי אמרי רברבי אע"ג דיש הנאה להזיקה מ"מ ודאי דכוונתו להזיק דאי לא כיוונה להזיק כ"א להנאתה לא היתה עושה דבר משונה כזה ולאכול אימרי רברבי דלאו אורחא הוא כלל אלא משום שכוונתו להזיק יצרה תקפה כל כך לעשות דבר היוצא מהרגילה, והנה רבים הבינו דאם אך יש הנאה להזיקה אז אין כוונתו להזיק ורק להנאתה תעשה כן אבל זה אינו דודאי יש דברים שיש הנאה להזיקה ובכ"ז ודאי דכוונתה היתה להזיק ולא להנאתה וכגון זה גופא בכלבי דאכל אימרי רברבי וכן כל דבר משונה שבודאי להנאתה לא היתה עושה דבר דלאו אורחא ובע"כ שכוונתו להזיק ואלא שממילא יש גם הנאה להזיקה, עכ"ל, וע"ש שהוא משתמש בסברא זו להסביר כמה דברי רש"י בדף ב' ע"ב.

בחקירה זו בגדר משונה דן הרה"ג ר' ראובן גרונובסקי ז"ל בחידושי רבי ראובן סי' ב' "בדין קרן משונה".

לד). רבינו מאיר שמחה בחדושי על הש"ס (לקמן י"ט ע"ב ד"ה אולם) חקר בדין כלבא דאכל אימרי ואייעד אם הוא קרן או שן והביא ראיה מהא דאמרה הגמ' בדף ט"ו ע"ב שלפי רבי אלעזר אליבא דרבינא ארי בן תרבות שאייעד בדריסה הוה תולדה דקרן. ולפי דברינו צריך לומר שאין זה אלא לפי הסוגיא דהתם, אבל עצם השאלה היא מילתא דתליא בפלוגתא.

לה). בדברינו לעיל על רש"י ד"ה פחת נבילה רצינו לומר שלפי הסוגיא דכתובות שסוברת שחייב חצי נזק תם נובע מפשיעת הבעלים, למ"ד פלגא נזקא קנסא נתחדש לא רק חיוב תשלומין בתם אלא גם חיוב שמירה. הבאנו שם בהערה ד שכלא⁴ זה נסתר מדבר רש"י בב"ק ב' ע"ב ד"ה אלא. לפי דברינו כאן, י"ל שממה שרש"י כתב שם שם משלם חצי נזק

לפי דברינו, מדויק מה שדוקא רש"י בכתובות נקט לשון טלאים, שהם קטנים, משום שדוקא לפי הסוגיא דהתם שייך הציור של כלב שאוכל טלה קטן לדין של כלבא דאכל אימרי.

לפי דברינו, שונות גם הבנות שתי הסוגיות במילים "אבל [ב]זוטרי אורחיה הוא". לפי הסוגיא דב"ק, כשם שכוונתו להזיק היא התכונה המגדירה את קרן, ומשונה הוא סימן של כוונות זרות בבהמה, כך יש הנאה להזיקה היא התכונה המגדירה את שן, והזיקו מצוי הוא התכונה המגדירה את רגל. כשהסוגיא בב"ק אומרת "אבל בזוטרי אורחיה הוא" אין זה אומר אלא שבזוטרי אינו קרן, אבל הגמרא עדיין לא אומרת לנו לאיזה אב שייכת אכילת זוטרי, שלפי סוגיא זו אין "אורחיה" התכונה המגדירה שן ורגל, אלא יש הנאה להזיקו והזיקו מצוי. אבל לפי הסוגיא דכתובות, כשם שמשונה, דהיינו נדירות, הוא התכונה המגדירה את קרן תם, כך "אורחיה" היא התכונה המגדירה את שן ורגל. ויתכן שלפי סוגיא זו, מה שדיני שן ורגל שווים הם מראה שהם בעצם אותו אב המוגדר על ידי אורחיה, דהיינו שהבעלים חייבים להיות ערים לעובדה שבהמתם תמיד עלולה להזיק באופנים אלו. אם כן, מובן למה רש"י בכתובות העיר "אורחיה הוא. והווי להו נזקי דשן וכו'", שלפי רש"י שם בתיבות "אורחיה הוא" הגמרא אומרת באופן ישיר שבאכל זוטרי הווי תולדה דשן, אבל בב"ק לא העיר רש"י מיד, כי שם בתיבות "אורחיה הוא" אין הגמרא אומרת אלא שאכל זוטרי אינו קרן, אך לא אומרת הגמרא לאיזה אב הוא שייך.

יש להבין למה רש"י בכתובות האריך בענין לא מגבינן קנס בבבל לעומת רש"י בב"ק וצ"ב.



[ב"ק] ואי תפיס. ניזק בבבל לא מפקינן מיניה. [כ] ואי תפס. ניזק ממונא דמזיק גבי קנסא דחצי נזק דאין צריך לצעוק לפנינו. לא מפקינן מיניה. וגבי פלגא נזקיה.

לישנא ד"אי תפס" משמע בדיעבד, ולכן פירש"י בכתובות "דאין צריך לצעוק לפנינו", דהיינו שלמרות משמעות הלשון הניזק יכול לתפוס לכתחילה. ונראה שזה הוא גם כן כוונת רש"י במש"כ בכתובות ש"לא מפקינן מיניה" פירושו "וגבי פלגא נזקיה" דהיינו לכתחילה. ומסתימת רש"י בב"ק משמע שהוא סובר שתפיסה מהניא רק בדיעבד, כמשמעות הלשון. ונראה שבזה מפרש רש"י את שתי הסוגיות לשיטתן, שהרי כתבנו לעיל ע"א בדברינו על ד"ה דשייך ניזק בתשלומין ששתי הסוגיות חולקות בגדר תשלומי נזק, שלפי הסוגיא בכתובות המזיק מחזיר לניזק את הממון שהוא לקח ממנו על ידי פשיעתו במה שנתן לממונו להזיק, ולפי הסוגיא בב"ק התורה מחייבת את בעל המזיק בתשלומין עבור מעשה ממונו, אבל אין זה בגדר החזרת ממון הניזק. אם כן, אם הניזק אינו אלא לוקח את ממונו בחזרה, קל לומר שכשאין הב"ד דנים בענין, הניזק יכול לקחת את שלו לכתחילה. אבל לפי הסוגיא דב"ק, אין ניזק יכול לגבות תשלומין המוטלין על המזיק שאינם בגדר החזרת ממונו לכתחילה, אבל אם עשה כן לא מפקינן מיניה.

"משום דאין דרכה בכך" ולא "משום דלא שכיחא" רואים שהוא סובר שהסוגיא ההיא סוברת כמו הסוגיא דפ"ג בב"ק, שהחוב של תם נובע ממעשה הנזק, ולפי סוגיא זו אה"נ אין חיוב שמירה לתם. אבל לפי הסוגיא דכתובות פשיעה בחיוב שמירה היא סיבת כל חיובי נזיקין, וגם למ"ד פ"ג קנסא חידשה התורה שיש חיוב שמירה בתם.

ולפי זה מדויק גם מה שרש"י בכתובות נקט לשון "חצי נזק" לעומת "חצי נזק", ולשון "פלגא נזקה" לעומת "פלגא נזקא", כמש"כ לעיל בדברינו לד"ה מגופו. והנה, לעיל בכתובות בד"ה משונה הוא דייק רש"י בלשונו לומר "וכיון דקנסא הוא לא מגבינן ליה בדייניי בבל", אבל גבייה בלי דייניי שפיר איכא גם בבבל, שהרי תפיסת מה שכבר הוא שלו הויא בכלל גבייה. אבל לפי הסוגיא דב"ק אם אמנם הניזק תופס מה שמגיע לו על פי דין, הכסף איננו עדיין שלו, ואין לקרות לתפיסה גבייה, ולפי סוגיא זו לא מגבינן בבבל כלל.



[ב"ק] ואי לא תפיס ניזק ואמר קבעו לי זמן דליתי בהדי לארעא דישראל קבעינן ליה. [כ] ואי לא תפיס ואמר קמן קבעו לי זמנא בארעא דישראל השיאוהו לילך עמי לדון לפני דייניי ארץ ישראל קבעינן ליה.

בכתובות נקט רש"י לשון "השיאוהו" שההליכה לארץ ישראל היא לטובת המזיק, משום שלפי הסוגיא ההיא הניזק רשאי לתפוס לכתחילה. אבל לפי הסוגיא דב"ק הליכה לא"י אינה אלא לטובת הניזק, שאין לו דרך אחרת לכתחילה לקבל תשלומין עבור נזקו.

על פי דרך זו, יש לפרש גם מה שרש"י בב"ק נקט לשון "ואי לא תפיס ניזק ואמר קבעו לי זמן" ובכתובות "ואי לא תפיס ואמר קמן קבעו לי זמנא". בב"ק נקט תיבת "ניזק" ולא בכתובות, ובכתובות נקט תיבת "קמן" ולא בב"ק. ויש לומר שהוא מפני יחס שונה בין תיבות "ואי תפיס לא מפקינן מיניה" לבין תיבות "ואי אמר קבעו לי זמנא" בשתי הסוגיות. לפי הסוגיא דב"ק, "ואי תפיס לא מפקינן מיניה" הוא מצב בדיעבד; אין לניזק רשות לתפוס, אבל אם עשה כן לא מפקינן מיניה. לפי זה, שייך ה"א ש"ואי אמר קבעו לי זמנא" אמזיק קאי, שאם יאמר המזיק אחר תפיסת הניזק שהוא רוצה לתבוע אותו בא"י קבעינן ליה. כדי שלא נפרש כך הוצרך רש"י דוקא בב"ק לפרש ש"ואי אמר קבעו לי זמנא" הם דברי הניזק. אבל בכתובות, "ואי תפיס לא מפקינן מיניה" הוא דין לכתחילה, ולא שייך כלל ה"א שתהיה למזיק זכות לתבוע את הניזק בא"י, ואין צורך לרש"י לומר להדיא ש"ואי אמר קבעו לי זמנא" הם דברי הניזק. בכתובות "ואי אמר קבעו לי זמנא" הוא אפשרות שנייה שיש לו לניזק לגבות תשלומי נזקו אם אין לו יכולת לתפוס, ולכן אומר רש"י דוקא בכתובות "ואם אמר קמן", דהיינו "קמן" בניגוד לתפיסה; אם יבחר הניזק לבא לב"ד עם טענתו במקום לתפוס יש לו האפשרות של קביעת זמן ללכת לא"י. אבל בב"ק לא נקט רש"י תיבת "קמן", ששם אין "ואי אמר קבעו לי זמנא" אפשרות שמביאה הגמרא בניגוד לתפיסה, אלא דין אחר לגמרי.



[ב"ק] ובין כך ובין כך משמתינן ליה. להרוג את הכלב ואת החתול. עד דמסלק הזיקא. שיהרגם. [כ] בין כך ובין כך. בין שרוצה ניזק לילך לארץ ישראל בין שאינו רוצה. משמתינן ליה. למזיק מיהא להרוג אותו כלב ולסלק היזיקה.

בב"ק אין רש"י מפרש תיבות בין כך ובין כך. בכתובות מפרש שהכוונה היא בין שרוצה הניזק לילך לא"י בין שאינו רוצה. וצ"ב מנ"ל שכך פירוש הגמרא, שבפשטות הדברים מוסכים

על מה שכתוב מיד לפני כן "ואי לא אזיל משמתינן ליה" ואם כן לכאורה הכוונה ב"בין כך ובין כך" היא בין אם מסכים המזיק לתביעת הניזק ללכת לא"י בין אם אינו מסכים. ובאמת מצאנו באחת מנוסחאות רש"י בב"ק המובאות בספר שינויי נוסחאות "בין כך ובין כך. בין אזיל בין לא אזיל", אבל אפילו אם לא גרסין כן, כך היא פשוט משמעות סתימתו בב"ק.

אם נאמר ש"בין כך ובין כך" מוסב על "ואי לא אזיל משמתינן ליה", מילים אלו אינן אלא ענין צחות הלשון; כדי להשמיענו שמשמתינן ליה אם אינו מסלק הזיקא, הגמרא היתה יכולה לומר רק "ואי לא אזיל משמתינן ליה וכן אם אינו מסלק הזיקא וכו' ". תיבות "בין כך ובין כך" לכאורה אינן מוסיפות שום נקודה בהבנה. יתכן שרש"י בכתובות העדיף לא לפרש כן את "בין כך ובין כך" משום ששם היתה לו אפשרות לפרש מילים אלו באופן שהן מבארות נקודה בהבנה. לפי רש"י בכתובות, המחייב של נזיקין הוא פשיעת הבעלים. אם כן, בכלבא דאכל אמרי, שורש הנזק אינו הכלב הרע, אלא מה שהבעלים לא שמרו על כלבם. בנוסף לזה, לפי סוגיא זו, תפיסה היא זכות שהניזק יכול להשתמש בה לכתחילה. אם כן, דוקא לפי סוגיא זו יש ה"א דלא משמתינן את המזיק אם אינו הורג את כלבו, שהרי בין אם רוצה ניזק לילך לארץ ישראל ולתבוע את המזיק בדיון ובין שאינו רוצה ומעדיף הניזק לתפוס את דמי נזקו, הרי המזיק סובל בשביל רשלנותו, וה"א שדי בכך שילמד לקח וישמור על כלבו כדבעי בעתיד, ואין סיבה לשמתו כדי להרוג את הכלב (וי"ל שרעיון זה מונח בתיבת "מיהא" בד"ה משמתינן ליה בכתובות). קמ"ל ד"בין כך ובין כך משמתינן ליה". יוצא שלפי הסוגיא דכתובות יסוד מצות לא תשים דמים בביתך ומצוות תשלומי נזיקין חד הוא - להביא לידי שמירה מעשיית נזק. אבל לפי הסוגיא דב"ק, סיבת חיוב תשלומי נזק אינה פשיעת הבעלים אלא מעשה ממונו שהזיק, ואין ענין מצות השמירה של לא תשים דמים בביתך לתשלומי נזיקין, וממילא אין ה"א שעל ידי תשלומי נזק יפטר מלהרוג כלבו מדין לא תשים. אם כן, רש"י בב"ק הוכרח לפרש שתיבות "בין כך ובין כך" הן בעיקרן ענין ריהטא דלישנא ומוסבות על "ואי לא אזיל משמתינן ליה" שקדמן. ולפי דברינו מובן מה שנקטה הסוגיא דכתובות לשון "דאמרינן ליה סליק הזיקך" במקום "עד דמסלק הזיקא" בב"ק, והבדל זה משתקף במה שנקט רש"י בכתובות "ולסלק היזיקה" דייקא.

בב"ק מזכיר רש"י את הריגת הכלב והחתול, ואילו בכתובות אינו מזכיר אלא הריגת הכלב בלבד. יש לומר שגם בזה רש"י סובר ששתי הסוגיות חולקות בגדר משונה. כמו שאמרנו לעיל, לפי הסוגיא דכתובות, משונה אינו מוגדר על פי תכונת בעל החיים כשהוא עושה את מעשה הנזק אלא על פי נדירות המעשה. כלב שאוכל כבש אינו עושה כן מחמת כוונה להזיק או שום כוונה מוזרה אחרת אלא להנאתו. קמ"ל הגמרא שבכל זאת, כלב שמסוגל לעשות מעשה כזה, אפילו להנאתו, הוא בכלל "כלב רע" שדבר עליו רבי נתן. אבל אין סברא להכניס גם שונרא דאכיל תרנגולי רברבי בכלל זה, שהמעשה הוא נורמלי ואין סיכוי שחתול יזיק לבני אדם אפילו שהוא רעבתן. אבל לפי הסוגיא דב"ק, כלבא דאכל אמרי ושונרא דאכיל תרנגולי הם משונים מחמת יצר הזר של כוונה להזיק המעורבת במעשיהם. לפי זה כשרבי נתן דבר על "כלב רע", לא היתה כוונתו דוקא לכלב שהוא סכנה לבריות מחמת הסבירות שיוזיק, אלא לכלב שבטבעו הוא מזיק, ואם כן מסתבר שהוא הדין לכל בעל חיים, כולל חתול.

בכתובות מזכיר רש"י להדיא שהמזיק הוא מי שמשמתינן ליה, מה שלא עשה בב"ק, וצ"ב. נסינו להראות מכמה דיוקים ברש"י שסוגיית הגמ' בב"ק סוברת כצד השאלה דייעודי תורא והסוגיא דכתובות סוברת כצד דייעודי גברא. אבל אפילו אם הצלחנו בזה, עדיין צריך ביאור מה הכריח את רש"י לזה ואיך קבע רש"י בכלל ששתי הסוגיות חולקות. כאן הגענו לנקודה אחת שממנה אפשר להסיק מסקנא זו. לפי גירסת הספרים שלפנינו, לכאורה ברור שהסוגיות חולקות בדין כלב שאכל אמרי זוטרי. העולה מזה שהסוגיות חולקות בגדר משונה, ויתכן שרש"י הבין מחלוקת זו כמחלוקת בייעודי תורא או ייעודי גברא.

יש עוד הבדל בין לשונות שתי הסוגיות שמכוון אותנו בכיוון זה. אחרי שהמ"ד פ"נ קנסא העמיד את המשנה של והניזק והמזיק בתשלומין בפחת נבילה, היה צריך להסביר למה בעינן שתי משניות להשמיענו דין זה, ותרץ "חדא בתם וחדא במועד". הצריכותא בב"ק משתמשת בלשון "אבל מועד אימא לא", ואילו בכתובות הלשון הוא "אבל מועד דאיעד אימא לא". תיבת "דאיעד" בכתובות לכאורה היא מיותרת. פשיטא שמועד איעד. אבל אי נימא שהסוגיא היא סוברת אייעודי גברא, הכוונה מבוארת. אבל מועד שאיעד הבעלים אימא לא. צרף לזה מה שכתבנו על כך שהסוגיא בב"ק משתמשת בלשון "לפלוג וליתני בדידיה" כשהסוגיא בכתובות משתמשת ב"ניפלוג בדידה" לפי רש"י, ועל כך שבב"ק כתוב "יותר על מה שהזיק" ובכתובות "יתר על מה שהזיק", וכן במה שהערנו בהערה ב על כך שלשון הסוגיא דכתובות הוא "ובדין הוא דמשלם כוליה", ולשון הסוגיא דב"ק הוא "ובדין הוא דבעי לשלומי כוליה".



לסכם את ההבדלים בין שיטות שתי הסוגיות לפי רש"י - הסוגיא דכתובות סוברת: א. ייעודי גברא, ב. סיבת חיוב תשלומי נזק היא פשיעת (בעל) המזיק, ג. גדר תשלומי נזק הוא החזרת ממון הניזק הנמצא בידי המזיק, ד. בעלים מטפלים בנבילה פירושו שהניזק לוקח את הנבילה בתור תשלומין, ה. שור שנגח אדם והמית יצא מכלל מזיק ונכנס לכלל רוצח, ומעשה זה הוא המחייב כופר ושלשים של עבד, ו. בעל השור חייב כופר באופן ישיר ליורשי הנהרג ואינו מגיע להם על ידי ירושה, ז. התכונה המגדירה את קרן היא משונה והתכונה המגדירה את שן ורגל היא אורחיה.

הסוגיא דב"ק סוברת: א. ייעודי תורא, ב. סיבת חיוב תשלומי נזק היא מעשה הנזק, ג. גדר תשלומי נזק הוא דין שהתורה מחייבת מזיק עבור מעשה נזק, ד. בעלים מטפלים בנבילה פירושו שהנבילה איננה נכנסת בכלל הנזק, ה. שור שנגח אדם והמית נחשב מזיק ודין כופר יסודו בייחודיותו של החפץ הניזוק דהיינו חיי אדם, ו. בעל השור חייב כופר לנהרג כי שורו הזיקו, ואינו משלם ליורשים אלא משום שהנהרג מת ומקבלים את התשלום דרך ירושה, ז. התכונה המגדירה את קרן היא כוונתו להזיק, התכונה המגדירה את שן היא יש הנאה להזיקו, והתכונה המגדירה את רגל היא הזיקו מצוי.



פירוש רש"י בסוגיא דשבועות ל"ג

שבועות ל"ג ע"א רש"י ד"ה חצי נזק צרורות: "בהמה שהיתה מהלכת בדרך והיו צרורות מנתזין מתחת רגליה ושיברה את הכלים משלמת חצי נזק ואע"פ שאין זה שינוי דהא אורחא בהכי והויא תולדה דרגל ולא תולדה דקרן תמה וה"ל לשלומי נזק שלם הלכה למשה מסיני הוא לחצי נזק וההוא חצי נזק ממונא הוא דהא לאו תולדה דקרן הוא". רש"י כאן מפרש כשיטתו בכתובות שלולא ההלכתא צרורות היתה תולדה דקרן מחמת נדירותה ביחס לרגל על ידי גופו, כמדויק ממ"ש "ולאו תולדה דקרן תמה". וצ"ב למה פירש דוקא כהבנה זו ולא כהבנתו בב"ק שבלי ההלכתא צרורות היתה תולדה של רגל. ונראה שהוא משום מה שאומרים בהמשך הסוגיא "רישא חדא קמ"ל דחצי נזק צרורות ממונא הוא". הרי שהגמרא סוברת שיש ה"א שצרורות היא קנסא, וזה שייך רק אם נאמר שמה שהיא משלמת חצי נזק הוא משום שתכונת האורחיה שבה היא פחותה מברגל על ידי גופו. אבל לפי הסוגיא דב"ק שאורחיה אינו ענין תדירות אלא שהוא כל דבר שהבהמה עושה מחמת טבעה הרגיל, אין בצרורות פחות אורחיה מברגל רגיל ואין חידוש במה שהיא ממונא¹.

יוצא לפי זה שרק לפי הבנת הסוגיא דכתובות אפשר לסבור שפלגא נזקא קנסא בלי לסבור שיש לפשוט את שאלת הסוגיא דשבועות משביע עדי קנס מהו, שהרי לפי הבנת הסוגיא דב"ק בצרורות אי אפשר להעמיד את המשנה של "שיש לי ביד פלוני נזק וחצי נזק" בצרורות, שאם כן יקשה "מאי קמ"ל כולה ממונא הוא". וא"א לתרץ קמ"ל דחצי נזק צרורות ממונא הוא, שהרי לפי הבנה זו אין ה"א שצרורות תהיה תולדה דקרן. אם כן, עלה בידינו פתח להתחיל לתרץ את קושית הפני יהושע בב"ק דף ט"ו ע"א על רש"י ד"ה ממונא שכתב "דין הוא שישלמנו ואינו קנס ונפקא מינה דאי מודה מקמי דליתו סהדי לא מיפטר", והקשה הפנ"י למה נקט רש"י בב"ק דוקא כמ"ד מודה בקנס ואח"כ באו עדים חייב. הגמרא בשבועות רוצה לפשוט את הבעיא של משביע עדי קנס מהמשנה של "שיש ביד פלוני נזק וחצי נזק". לפי הסוגיא ההיא, מ"ד פ"נ קנסא אומר שאין לפשוט את הבעיה משם שאפשר להעמיד את המשנה בצרורות. לפי הסוגיא דב"ק, אפשרות זו לא קיימת, ובע"כ שמדובר במשנה על חצי נזק של שור תם. אם כן, למ"ד פ"נ קנסא נשאר שלש אפשרויות בהבנת המשנה ההיא: א. לומר שהמשנה מדברת בחצי נזק תם והולכת לפי הרבנן שסוברים מודה בקנס ואחר כך באו עדים פטור, ולפשוט את הבעיה מהמשנה ולומר שממנה רואים שאפילו הכי משביעים עדי קנס, ב. לומר שהמשנה מדברת בחצי נזק תם והולכת לפי הרבנן, ופושטים את הבעיה משום שהרבנן סוברים כר' אלעזר בר' שמעון שסובר דבר הגורם לממון כממון, ג. לומר שהמשנה הולכת אליבא דר' אלעזר בר' שמעון שסובר מודה בקנס ואח"כ באו עדים חייב. מסיבות שעדיין לא זכיתי להבין, רש"י מעדיף את האפשרות השלישית, ועוד חזון למועד.



1. ז"ל הרישב"א בשבועות: בחצי נזק צרורות דהלכתא גמירי לה דממונא הוא. פי' דהלכתא גמירי לה דהוי חצי נזק אבל בלאו גמרא ידעין דממונא הוא ולא קנסא, דהא אורחא הוא ותולדה דרגל ולא איצטריכא גמרא אלא לפטרה בחצי נזק אף אל גב דכל תולדות דרגל נזק שלם וזה ברור, וכן פירש רש"י ז"ל, עכ"ל. לפי דברינו, מה שכתב רש"י בשבועות "דהא אורחא בהכי והוי תולדה דרגל ולא תולדה דקרן תמה" הוא רק לאחר שההלכתא גילתה לנו שאין במה שצרורות פחות אורחיה מרגל כדי להוציאה מכלל רגל.

הערות וקושיות – חושן משפט

שאלות הלכתיות כתוצאה מהאסון הכבד במירון תשפ"א - הרב רפאל סויד

"על אלה אני בוכיה עיני עיני יורדה מים, כי רחוק ממני מנחם משיב נפשי", מה נאמר ומה נדבר על האסון הנורא שפקד את עם ישראל, באסון הנורא בהילולת רשב"י במירון כשנסתלקו לבית עולמם ארבעים וחמש נפשות מישראל, קדושים וטהורים. וזה כתוצאה מכך שהם נמחצו למוות רח"ל במדרון ביציאה מאחת ההדלקות. ומלבד מה שאמורים להתחזק בתורה וירא"ש, יש לדון בשאלות הלכתיות הנובעות ממקרה טראגי זה [ופשוט ואי"צ לפנים, שכל דברינו הם לפלפולא בעלמא, כיוון שלא הגעתי להוראה, ובוודאי שבדיני נפשות החמורים].

א. הנה, יש לעיין מה הדין לו יצויר שאדם היה מצליח לשאול רב בעודו בתוך התופת הנוראה, שהוא יכול להתרומם ולצאת, אולם אין לו ספק שאם יצא הוא יצטרך לדרוך על אנשים אחרים כדי לצאת, באופן שהוא יכול להביא למותם. האם נימא שמותר לו לצאת או לאו, ויש לדון בזה בכמה אנפי - האם הוי לאו של רציחה ויהרג ואל יעבור, או דלמא דהוי דרך הצלה. ועוד, שאם הוא כבר נמצא על אנשים, אפשר שלמרות שהוא ידרוך לרגע אחד על אנשים זה עדיף מזה שהוא לוחץ כל הזמן על אנשים מסוימים. ועוד, שאפשר לומר דהוי בגדר משמיא קא מרדפי ליה.

ב. וכמו כן יש לדון האם מותר לאנשי ההצלה להיכנס לתוך זירת האסון תוך כדי שיצטרכו לדרוך על מקצת מהאנשים כדי לפתוח את המחסום וכדו', דמחד גיסא אפשר שיגרמו למיתתם של כמה מהאנשים, ומאידך גיסא, יצילו בכך רבים אחרים. והנה, במשנה בתרומות [סוף פ"ח] איתא גויים שאמרו לישראל תנו לנו נפש אחת, ואם לאו נהרג את כולכם, ימותו כולם ואל ימסרו נפש אחת מישראל, ומאידך גיסא שוב י"ל דהוי מעשה הצלה.

ג. ועוד יש לדון באופן שרואים אדם שנמצא מתחת מפולת האנשים שאפשר להצילו לחיי עולם, אולם לצורך הטיפול יש לפנות אנשים גוססים מעליו, שיש להם חיי שעה, והתזווה יכולה לגרום למיתתם, האם מותר להציל.

ד. והנה, ידועים דברי החזון איש (יו"ד סי' ס"ט סק"א ד"ה ויש לעיין) שאעפ"י שאמרו שאין למסור נפש אחת כדי להציל נפשות רבות, מ"מ היכן דהוי דרך הצלה כגון בהטיית חץ, שרי, והניח דבר זה בצ"ע [וידוע שדברי החזון איש נכתבו לאחר מעשה שהי' באוטובוס שהידרדר עם רכבו בחיפה, ועמד לפגוע בקבוצת אנשים, וע"כ הסיט את רכבו לצד ופגע רק באדם אחד, ראה בספר מסירות נפש (עמ' 66) בשם הרב אליעזר וולף משמ"י דהגר"ח גריינמן זצ"ל ויבלחט"א הגר"ד לנדו"א]. והנה, מעודי תמהתי על דברי החזון איש, שהלא אדם שמטה חץ, היכא דלא הוי דרך

א. וראה בקובץ אסיא מה-מו במאמרו של הגר"י זילברשטיין שליט"א על דילול עוברים, שג"כ צירף את דברי החזון איש, להתיר לדלל עוברים כדי להציל את השאר, ובסופו של דבר סיים שצריך את הסכמת גדולי הדור. ולכא' יש לחלק דהתם ההצלה של שאר העוברים היא הצלה עקיפה, וצ"ע. והגרש"ז אורבך זצ"ל התיר דילול עוברים, אולם בבני קיימא אסר, והיינו שהיקל דווקא מחמת שהם עוברים, וראה עוד במאמרו של הרב שלמה דיכובסקי בתורה שבעל פה כך לא עמ' מא.

הצלה, הוי רוצח על פרטיו ודיניו, ולעומת זאת אדם שמוסר את חברו למלכות, לא חשיב רוצח, אלא רק לדינא דמורידין ולא מעלין. ומעתה הדבר צ"ב, שרציחה ממש תותר לצורך הצלה, ואילו מסירת נפש שאינה כרציחה, לא תותר לצורך הצלה עקיפה. ואשר מבואר בזה בדברי החזון איש, שלא רק שהוא בא להבדיל בין מעשה שהוא מעשה הצלה ישיר, לדבר שהוא באופן ישיר מסירה ובאופן עקיף הצלה, אלא שהגדרת מעשה הצלה גורמת שיהיה עדיף אף על דין שהוא טוב יותר לולא הסברא של מעשה הצלה. כלומר, שהריגה ע"י הטיית חץ לצורך הצלה ישירה, עדיפה על מסירה.

ה. והנה, במעשה שהיה באולמי ארמונות וורסאי בירושלים בשנת תשס"א, ג"כ דנו האם מותר להרים את ההריסות, שעל ידי כך מן הסתם שימותו אנשים, ומאידיך גיסא לולא זה ימותו כולם. ומצינו בהקדמת הפני יהושע כתב על מעשה שהיה בזמנו, שהוא עצמו היה נוכח בו, שהיו הריסות של בתים, וכתב הפנ"י וז"ל: "ורבים אשר המיתו ברמיסתם יותר מאשר בראשונה, אף דלא סגי דלאו הכי, שכוונתם לפקוח ולהציל את הגל" עכ"ל. ולא ברירא האם כוונתו שעל כן שרי, וכדברי החזון איש, שאם הוי דאך הצלה שרי, וצ"ע.

ו. והנה, כתבנו שיש לדון האם העובדה שהוא נדחף על חבריו נחשב כדינא דמשמיא קא מרדפי ליה, שמצינו במשנה באהלות [סוף פ"ו], שע"כ עובר לא חשיב רודף לגבי אמו, לאחר שיצא מרחם אמו. אכן, באגרות משה מבואר לא כן, שכתב [בחו"מ ח"ב סי' ע"א] שדין זה הוא רק לגבי עובר שכך דרך העולם, שהעובר יוצא מרחם אמו, ולעיתים היא מסתכנת בכך. משא"כ הכא, שרק באופן מקרי נוצר מצב שקיומו של האחד מהווה רדיפה לגבי השני, משמיא קא מרדפא ליה.

ז. ויש לעיין באדם שלא הבין מדוע אנשים נעצרו מללכת, ועל כן דחף אנשים קדימה כלפי מטה במדרון, ודבר זה גרם כמובן להימחצות של האנשים בקצה המדרון, והכא הוי דרך ירידה, וממילא יל"ע האם הוא חייב גלות. ואף שאין לנו ערי מקלט, עדיין לפי השיטות שיש גואל הדם בזה"ז [עי' קצוה"ח סי' ב' סק"א], ממילא אינו חייב אם יהרגהו [ואף שקשה לדעת מי דחף, אולם כפי הנשמע כל המקום מרושת במצלמות אבטחה, ובאופן תיאורטי אפשר לדעת]. ועוד, שאם אותו אדם שדחף גרם גם להפסד בממון, יהיה פטור מחמת קלב"מ.

ח. וכמו"כ יש לדון בכהן שדחף אנשים כלפי מטה, האם הוא נפסל מלישא את כפיו. והנה אם מדובר שהוא נדחף ע"י אחרים, והוא לא עשה מעצמו כלום, אף שאותו אדם שמת, מת על ידו, מ"מ הוא לא עביד מידי. וכדברי הגר"ח (הל' יסודי התורה) שאדם שאומרים לו או שנזרק אותך על תינוק, או שיהרגהו, מותר לו לתת שיזרקוהו על תינוק, כיוון דהוי כחפץ בעלמא. וע"כ באופן זה אינו חייב גלות, ולכאור' גם שרי לישא כפיו. ובעצם הענין של כהן שהרג את הנפש שלא ישא כפיו, משום שנאמר "ידיכם דמים מלאו" ואין קטגור נעשה סנגור, והנה סוגיא זו רחבה מאוד ויש בזה כמה צדדים, האם הוי שוגג הקרוב לאונס, ועוד שלדעת הרמ"א אם עשה תשובה יש להקל, וכמובן שיעשה שאלת חכם לדינא.

(ב). כך לפי התוספות שבשב ואל תעשה שרי. אך בחידושי ר"ח הלוי על הרמב"ם הלכות יסודי התורה, כתב שהרמב"ם חולק על כך ואוסר.

אוצר אבן העזר

♦ חתן שבשעת אמירת הקידושין לא התכוון במילים שאמר ♦

הרב עמיחי כנרתי

חתן שבשעת אמירת הקידושין לא התכוון במילים שאמר מאמר תגובה

בגליון האחרון של ירחון האוצר דן יפה הרב יוסף שליט שליט"א, מכולל יד ברודמן רחובות, האם צריך בקידושין כוונה לשם קיום מצוה. וחשבתי לדון בקצרה בכוונה לשם קידושין.

הנה ברור שצריך "דעת" בקידושין, הן מצד האיש והן מצד האשה, שקידושין הרי הוא מעשה רצוני בחירי וצריך דעת ורצון לכך*, וכעין גמירות דעת בקנינים (וגם כאן הוא קנין, לענין אישות, כביאור הגאון הנצי"ב זצ"ל במשיב דבר ח"ד סי' לה, או קנין אחר, ראה בס"ד מאמרי "מהות הקנין בקידושי אשה" בירחון האוצר גיליון טז).

וא"כ יל"ע איך הדין בדבר המצוי בחופות, שהחתן חושש ונראה לו שבשעת אמירת הקידושין "הרי את מקודשת לי בטבעת זו כדת משה וישראל" לא היתה לו כוונת המילים, מרוב התרגשות, עייפות, לחץ, מבטי הסובבים והבוקי הצלמים?

ובאמת, שגם לכתחילה לא כ"כ נמצא בין הרבנים עורכי החופות שיזהירו בזה את החתן, ליישב דעתו באמירה זו ולכוון למילים. ולכאורה הוא דבר המצוי, והיה ראוי שיזהירו על זה בכל חופה.

ושאלה זו היא ביתר שאת בקידושין אצל אחינו התינוקות שנשבו, שבד"כ אינם יודעים מה לומר בקידושין, והרב עורך החופה חוזר עם החתן מילה במילה, ובד"כ החתן אינו מכוון למה שאמר ובקושי מבין את הנאמר בכלל.



סומכים על הכוונה הכללית בשעת מעמד הקידושין

והנראה ברור בזה, שהרי קיי"ל דברים שבלב אינם דברים, ולכן אין בזה בעיה מצד מעשה הקידושין. וראה בשו"ת נודע ביהודה (מהדו"ק אה"ע תחילת סי' נט) שבקידושין גמורים לא מתחשבים באומדנות וכו', מפני שדברים שבלב אינם דברים, "ולא אזלינן בתר המחשבה כלל מה שהוא סותר דברים היוצאין מפה. ולא משום חסרון נאמנות. אלא שאף שמאמינים לה מה שהיה בליבה לא משגחינן".

ובפשטות אין דין "דיבור" ו"אמירה" בקידושין, כמוכח מהגמ' בקידושין דף ו, א שאם היו עוסקין באותו ענין ונתן לה קידושיה ולא פירש, מקודשת, מפני שברורה דעתם ומחשבתם, אע"פ שלא היתה אמירה. ומעמד החופה נחשב כעוסקין באותו ענין, ראה על זה באוצר הפוסקים סי' כז, טו, ה.

א. דעת ורצון הם שני ענינים שונים, שנצרכים בקידושין, ראה בהרחבה בספר שערי עיון לרב פנחס מונדשיין שליט"א, ר"מ ישיבת מרכז הרב, על מסכת קידושין (ירושלים תשע"ב) שיעור ה.

וא"כ הרי פשוט שלכל חתן במעמד החופה יש רצון וגמירות דעת לקידושין, ורק יתכן שבשעת אמירת המילים לא התכוון, ואין לחשוש לזה.

וגם לשיטות שחידשו שיש דין "אמירה" בקידושין, מ"מ לא נראה הכרח לחדש עוד חידוש וחומרא שצריך גם כוונת המילים בזה, אלא מספיקה הגמ"ד שבשעת החופה, ודוק.

ונראה שהדבר דומה לדברי המ"ב בסי' ס ס"ק י: "ודע עוד דכתב הח"א בכלל ס"ח דמה דמצרכין ליה לחזור ולעשות המצוה היינו במקום שיש לתלות שעשייה הראשונה לא היתה לשם מצוה, כגון בתקיעה שהיתה להתלמד או בק"ש שהיתה דרך לימודו וכדומה, אבל אם קורא ק"ש כדרך שאנו קורין בסדר תפילה וכן שאכל מצה או תקע ונטל לולב אף על פי שלא כיון לצאת יצא, שהרי משום זה עושה כדי לצאת אף על פי שאינו מכין עכ"ל. ור"ל היכא שמוכח לפי הענין שעשייתו היא כדי לצאת, אף על פי שלא כיון בפירוש, יצא, אבל בסתמא בודאי לא יצא, כדאיתא בתוס' סוכה דף ל"ט ע"א ד"ה עובר, עיי"ש. וכ"ז לענין בדיעבד, אבל לכתחילה ודאי צריך לזהר לכיון קודם כל מצוה לצאת ידי חובת המצוה, וכן העתיקו כל האחרונים בספריהם, עיין בח"א בכלל כ"א ובדה"ח הלכות ק"ש ובמעשה רב".



האם צריך לכתחילה להדריך ולהזהיר את החתן בזה?

בבן איש חי (שנה א' פרשת שופטים סע' ה) כתב לגבי הכלה: "וצריך להזהיר את הכלה שתראה פני החתן המקדש אותה, ותשים ליבה בעת נתינת הכסף לידה ותקבלנו לשם קדושין, כי יש כלות שהם ביישנות הרבה ובשעת הקדושין כמעט קרובים הם להתעלף, ואין הכלה שמה ליבה על מה שאומר לה החתן בשעת הקדושין ועל מסירת הכסף לידה, לכך צריך להזהירם בזה".

ובילקוט יוסף (חופה וקידושין עמ' קפו) כתב גם שהחתן והכלה צריכים להבין את משמעות המילים של הקידושין וכו', "ולכן יש להזהיר את הכלה שתשים לב למה שהחתן אומר, ולא תשים כל מעיינה בצילומים".

ובספר מנחה לחיים (לרב ישי מזלומיאן שליט"א, תשרי תשס"ו) אסף עובדות והנהגות מגדולי ישראל בסדר עריכת חופה וקידושין, נמצא אצל חלקם שהזהירו את החתן לכוון בקידושין לשם קידושין וקנין, וראה מש"כ בס"ד בסוף מאמרי בירחון האוצר, צויין לעיל. ובמנחה לחיים שם בעמ' טו הביא מעשה מהגרא"ח ברים זצ"ל "שהחתן אמר אחר הנתינה שלא כיוון לקידושין,

ב). ראה היטב ברמ"א אה"ע סי' כז סע' ג ובנו"כ שם האם צריך אמירה כשיש כוונה ברורה לקידושין, וראה מה שהרחיבו בזה בספר פרי משה עניני קנינים סי' סב, בשו"ת תשובות והנהגות ח"ב סי' תרלז, ובקובץ אורייתא כרך טו, מאמר הג"ר בנימין אדלר שליט"א.

ג). למרות שהגידון שונה: כוונה למצוה, וכוונה של גמירות דעת ורצון.

ד). מהנהגות והדרכות הגרא"מ שך זצ"ל (שם עמ' י): "היה מוזכר לחתן לכוון בשעת הקידושין לשם קנין ולשם מצוות קידושין". מהנהגות והדרכות הגרי"ש אלישיב זצ"ל (שם עמ' יח): "החתן צריך לכוון בשעת נתינת הטבעת שהוא קונה את אשתו". מהנהגות והדרכות הגר"ד פוברסקי זצ"ל (שם עמ' כב): "פעם אחת אמר לחתן טרם החתונה שיזכור שזהו גם כן קנין, לבד מהקידושין, ועליו לדעת איך עושים ואיך חל הקנין, וגם לדעת שיש קידושין עם הקנין הזה".

וציוה לחזור על נתינת הטבעת בפני עדים". ונראה שהוא מצד 'מהיות טוב אל תקרי רע', אם אפשר בקלות לתקן, כגון בצד לאחר החופה בלי ידיעת הציבור, וכדומה.

וע"ע על הכוונה בקידושין ובצורך לכתחילה שתהיה דעת החתן והכלה מיושבת עליהם ויחשבו מה הם עושים, מש"כ בקובץ מבקשי תורה לג, על חופה וקידושין, קונטרס שלמי אליעזר עמ' עו-עח.



אוצר זרעים

◆ קדושת שביעית בפירות נכרים ◆

הרב עמנואל מולקנדוב

פתח תקווה

קדושת שביעית בפירות נכרים

אחת הסוגיות המרכזיות והמעשיות בדיני מצוות התלויות בארץ בכלל ובידי שביעית בפרט היא האם יש קנין לגוי בארץ ישראל להפקיע מקדושתה, או שאין קנין וביאור מושג זה. ופועל יוצא מהנידון הנ"ל הוא האם יש קדושת שביעית בפירות נכרים או לא. וכנודע, נחלקו בזה מרן הב"י והמבי"ט במשך כמה שמיטות, ומאז במשך שמיטות רבות חוזרת מחלוקת זו ונעורה. ואם כי המנהג במשך הדורות היה להקל בזה, וכפי שפסק הב"י – מ"מ יש קלא דלא פסיק בכל דור ודור שאדרבה יש לנהוג בזה להחמיר כדעת המבי"ט. במאמר זה נבאר בעזה"י ששיטת המבי"ט וסיעתו נראית עיקר להלכה יותר משיטת הב"י, ושיש מקום גדול להחמיר כשיטה זו לשמור קדושה בפירות נכרים. ונחלק מאמר זה לכמה חלקים:

- א. האם יש קנין לגוי להפקיע מידי מעשר.
- ב. ביאורי גדולי האחרונים בדעת הרמב"ם בביאור 'אין קנין לגוי'.
- ג. בירור דעת הרמב"ם בענין הנ"ל.
- ד. הוכחות מהתוספתא לביאור המבי"ט וסיעתו.
- ה. דעת שאר חכמי דורו של הב"י בביאור דעת הרמב"ם.
- ו. דעת שאר הראשונים בביאור המושג 'אין קנין לגוי להפקיע'.
- ז. המנהג וההלכה בדורות האחרונים.
- ח. מהות החרם שעשה הב"י בענין קדושת שביעית בפירות הגוי.
- ט. באלו דברים יש להחמיר ובאלו אפשר להקל.
- י. סיכום



א.

האם יש קנין לגוי להפקיע מידי מעשר

בגמ' בגיטין דף מ"ז ע"א נחלקו רבה ור"א האם יש קנין לגוי להפקיע מידי מעשר, לדעת רבה אין קנין, ולדעת ר"א יש קנין. ומבואר בגמ' שם שגם לדעת רבה שאין קנין – זהו דוקא בארץ ישראל, אבל בסוריא – כיון שכבוש יחיד לא שמה כיבוש – חיוב המעשרות הוא מדרבנן, ויש קנין לגוי להפקיע מידי מעשר עי"ש.

והרמב"ם בהלכות תרומות פ"א ה"י פסק שאין קנין לגוי להפקיעה מן המצוות אלא הרי היא בקדושתה עי"ש. וכ"ד הר"י מלוניל במסכת ע"ז דף ו' ע"א מדפי הרי"ף וז"ל דהא אי נמי מזבין

לגוי לא מיפקע מחיוב מעשר דהא 'סבירא לן' אין קנין לגוי בארץ ישראל להפקיע מיד מעשר עי"ש, וכ"כ עוד שם בדף כ"ה ע"א מדפי הרי"ף עי"ש. וכ"פ המאירי בגיטין שם שאין קנין עי"ש, וכ"פ הרי"ד בתוספותיו לקידושין מ"א ע"ב עי"ש, וכ"פ הרי"א בקידושין ס"פ ראשון [עי' לשונו לקמן]. וכ"פ הכפתור ופרח בפ"ד בתחלתו ובסופו, וכתב שם שכ"כ ר' אליעזר בהלכותיו וז"ל וצריך להזהר בכל מקום מפירות שגדלו בא"י ברשות הגוי ככל חומר אותם פירוש שגדלו ברשות ישראל הן לענין תרו"מ הן לענין שביעית עי"ש. וכ"פ השו"ע ביו"ד סי' של"א ס"ג והלאה עי"ש.

והנה, הגר"א בסקכ"ח כתב שבוזה"ז שתרו"מ דרבנן יש קנין לגוי כמו בסוריא בזמנם כמבואר בגיטין מ"ז ע"א עי"ש. ושורש סברא זו כבר כתבה סה"ת בהלכות א"י וזת"ד [עפ"י מהדורות מכון ירושלים] או שמא אפילו אין קנין לגוי היינו אי הארץ עומדת בקדושתה אבל כיון דלא קדשה א"כ לדברי הכל שמא יש קנין לגוי להפקיע מעשר מדרבנן וכו', ומטעם זה נוכל לומר דבשביעית מותר לחרוש ולזרוע בקרקע הגוי אפילו מדרבנן וההיא דתנן פרק הניזקין אין עודרין עם הגוי בשביעית יסבור קדשה לעתיד לבא ואע"פ שאין יוכל נוהג מ"מ שביעית נוהגת, ויתיישב בכך פירוש רבינו שלמה פרק זה בורר וכו' אגיסטון אני בתוכה ופירש שכיר גוי אני וכו' והא דמכריז ר' אמי פוקו וזרעו בשביעית משום ארנונא היינו אפילו בקרקע ישראל כיון דליכא איסורא אלא מדרבנן הלכך משום ארנונא שרי לגמרי וכו' אבל בקרקע הגוי בלאו הכי מותר לחרוש ולזרוע, והרוצה להפריש תרומה בזה"ז ולהחמיר ולהפריש אפילו מפירות הגוי משום שאין ראיה לא לחיוב דרבנן ולא לפטור לגמרי פירות הגוי וכו' אלא סברא בעלמא וכו' יזהר שלא יפריש מפירות הגוי על של ישראל וכו' עי"ש. וכן המרדכי בהלכות ארץ ישראל" כתב בסתמא כדברי סה"ת שהוא ספק וזת"ד והשתא כיון דלא איפשטא אם יש קנין לגוי להפקיע בא"י מידי מעשר או לא, ויש להסתפק עוד דאף למ"ד אין קנין משום דס"ל קדשה לעת"ל אבל לדידן דקי"ל לא קדשה - לדברי הכל יש קנין להפקיע מידי מעשר ופטור אפילו מדרבנן וכו' א"כ יש לזהר שלא יפריש משל גוי על של ישראל או איפכא וכו', ומטעם זה משמע אפילו למ"ד אין קנין וכו' לדידן דלא קדשה לעתיד פטור אפילו מדרבנן נוכל לומר דבשביעית מותר לחרוש ולזרוע בקרקע הגוי אפילו מדרבנן וכו' עי"ש. ומבואר מדבריהם שאע"פ שציידו לפטור בזה"ז מתרו"מ וכן להתיר בשביעית - מ"מ לא הכריעו כן בצורה מוחלטת.

והנה, כמה אחרונים כתבו שמצאנו חברים לשיטת סה"ת הנ"ל בסוגיא בסנהדרין כ"ו ע"א שציין סה"ת, וכפי שהביאו בשו"ת יבי"א ח"י סי' מ"ב וכן בספר דבר השמטה [להגר"מ לוי] סי' ה', וכפי שנבאר. בגמ' שם מבואר שאדם שזרע בשביעית יכול לטעון 'אגיסטון' אני בתוכה ואין לו איסור. ופירש"י אגיסטון - שכיר, וקרקע של נכרי הוא, א"נ משום ארנונא שכרו בעל הבית לחרוש ע"כ, וכ"פ ר"ח שם וז"ל יכול הוא שיאמר שדה זו שלו היא ואני אריס בתוכה ע"כ, וכ"ה בסתמא בערוך ערך אגיסטון [כדרכו מפירוש הר"ח], וכ"פ המאירי שם שכיר בקרקע של

(א). נדפס לראשונה בניו יורק בשנת ת"ש בתוך ספר חוט המשולש, ובצורה מתוקנת יותר עפ"י כתב ידו של ר' ברוך אברהם מני [בנו של ר' אליהו מני] בסוף ספר מעשה אליהו [ירושלים תשל"ח].

גוי ע"ש. וא"כ כולו ס"ל לכאורה שבזה"ז מותר לעבוד בשביעית בקרקע של גוי, וע"כ כסברת סה"ת הנ"ל.

אולם נראה שאין מזה ראייה למעשה; שהרי רש"י הנ"ל פירש ב' פירושים, ואפשר שבזה גופא פליגי ב' הפירושים האם ס"ל כחידושו של סה"ת או לא. וא"כ אין ראייה מה ס"ל לרש"י למעשה, ואדרבה בד"כ קי"ל כפירוש בתרא, וא"כ לא ס"ל למעשה חידוש זה אלא גם בזמניו בקרקע הגוי אסור לחרוש ורק משום ארנונא התירו. ואף לפירוש הר"ח והערך, שפירשו רק כפירוש הראשון של רש"י - עדיין אין זה אומר שכך ההלכה, דהא התוס' בגיטין ס"ב ע"א הקשו סתירת הסוגיות, שבגיטין שם אמר רב אין עודרין עם הגוי בשביעית, ובסנהדרין הנ"ל מבואר שמותר לעבוד בקרקע של גוי בשביעית [לפירוש הראשון ברש"י הנ"ל]. ותיצו התוס' בתירוצו השני א"נ קסבר [בסנהדרין] יש קנין לגוי להפקיע משביעית ע"ש. ומבואר שאפשר לומר שהסוגיות הנ"ל חלוקות האם יש קנין או אין קנין להפקיע ממצוות, וא"כ לדין דקי"ל אין קנין לגוי - אין הלכה כגמ' בסנהדרין הנ"ל, והראשונים הנ"ל פירשו כן את הגמ' אבל אין ראייה שכך ס"ל הלכה למעשה. ושוב ראיתי שכ"כ להדיא בתשובה המיוחסת לר"י קורקוס שפירסם הרב יעקב שפיגל בהמעין תשס"ח [מ"ח, ד] עמ' 14 שהביא את דברי סה"ת הנ"ל וכתב וז"ל והוא מפרש כפירוש ראשון שפרש"י וכו' וכל הראשונים חלקו בזה, ורש"י עצמו פירש לשון שני וכו', ובדאי דלפירוש ראשון קשיא ההיא דהנוקין, וא"א להעמיד אותו פירוש אלא אם נאמר דיש קנין לגוי להפקיע וכו' ע"ש. וזה ממש כדכתבנו בס"ד.

ומה שהביאו מדברי המאירי בסנהדרין - אדרבה, מדבריו נראה שהוא גופיה לא ס"ל כן, דז"ל קדושת שביעית נוהגת בארץ אף לאחר חורבן וכו' וגוי שיש לו קרקע בא"י ועובדה בשביעית וכו' אין עוזרין אותו ביד, א"כ מהו שנאמר כאן אגיסטון וכו' שמא דוקא בסוריא ועבר הירדן וכו' ויש מפרשים אף בא"י ולא אמרו אין עודרין עם הגוי לדעתם אלא בקרקע משותף בינו לבינו שיאמרו בחלקו הוא עוסק, או שמא לאחר חורבן הוקל איסורו להתיר עבודה בקרקע של גוי ע"ש. הרי שבסתמא כתב שבא"י אסור ורק בסוריא מותר, ורק לבסוף כתב בשם י"מ שאף בא"י מותר, וא"כ הוא עצמו דעתו לאיסורא, וגם בשאר מקומות פסק בפשיטות שאין קנין גם בזה"ז. וע"כ לבד מסה"ת והמרדכי, שגם הם הסתפקו בדבר ולא הכריעו בצורה מוחלטת - לא מצאנו כעת ראשונים אחרים דסבירא להו כן, והם חשיבי דעת יחיד.

ובהלכות א"י המיוחסות לטור' כתב וז"ל ואין שביעית נוהגת לענין איסור זריעה וחרישה בא"י מדאורייתא אלא מדרבנן וכו' ובשדה ישראל הוא אסור אבל לא בשדה גוי, ואם משדה ישראל נותנים למלך מקצת מכל שדה ושדה מותר לזרוע דמכריז רבא פוקו וזרעו בשביעית משום ארנונא. וא"צ להפקיר הפירות בשנה השביעית בא"י בזה"ז. ואין אסור לעשות מהם סחורה כיון שאין הארץ מיוחדת להם. ואין עודרים עם הגוי בשביעית ע"כ. הרי שבתחלה כתב כדברי סה"ת הנ"ל, אולם בסוף סיים עם הגמ' שאין עודרים עם הגוי בשביעית, וכבר הקשו רבים סתירה זו.

(ב). ואינם לר' יעקב בעל הטורים - ע"י מש"כ אפרים קופפר בקבץ על יד י"ז עמ' 203 והלאה.

והנה, מדברי הגר"א נראה דס"ל שגם השו"ע שהעתיק את לשון הרמב"ם - ס"ל כחידוש, דהא הוא קאי על דברי השו"ע בסי' של"א סי"א [שהעתיק את לשון הרמב"ם בפ"א מתרומות ה"כ] שכתב בזה"ל שותפות הגוי חייבת בתרומה ומעשרות. כיצד ישראל וגוי שלקחו שדה בשותפות וכו' הרי זה טבל וחולין מעורבים בכל קלח וקלח מחלקו של גוי, אף על פי שמרחן הגוי, וחייבים מדבריהם. בד"א, בא"י שהמעשרות של תורה ובשל תורה אין ברירה, אבל אם לקחו שדה בסוריא - הואיל והמעשרות שם מדבריהם - אפילו חלקו הגדיש, חלקו של גוי פטור מכלום [ע"כ לשון הרמב"ם, והוסיף השו"ע] ונראה לי דהאידינא שאין חיוב תרומות ומעשרות בא"י אלא מדבריהם - גם בא"י חלקו של גוי פטור מכלום ע"כ. וע"ז כתב הגר"א שנראה שה"ה לענין קנין לנכרי - דינו כסוריא ויש קנין וכו"ל.

אולם בדעת השו"ע א"א לומר כן, דהא מדהעתיק בסעיפים שלפני כן את דברי הרמב"ם בסתמא לענין אין קנין לנכרי - ש"מ דהכי ס"ל למעשה, ואין ללמוד מדיני ברירה, דתלי בכל מקום בדאורייתא או בדרבנן, לדיני קנין בא"י, ששם רק בסוריא הקלו ולא בא"י בפירות דרבנן או בזמן דרבנן.

וגם בדעת הרמב"ם א"א לומר כדברי סה"ת והגר"א [וכפי שכבר כתב בשו"ת אבנ"ז יו"ד סי' תנ"ח], דהא סה"ת בנה את יסודו לפי דעתו שקדושה שניה לא קדשה לעתיד לבוא ולכן פסקינן יש קנין, אבל הרמב"ם בפ"א מתרומות הכ"ו ס"ל שקדשה לעתיד לבוא, והסיבה שבזמננו תרו"מ מדרבנן היא משום שאין ביאת כולכם, ולכן ודאי דקי"ל אין קנין גם בזה"ו. ויותר מזה, גם למ"ד יש קנין חייב מדרבנן בא"י, וכן מפורש להדיא בתשובת הרמב"ם [בלאו] סי' קכ"ט ע"ש.

אלא שהאבנ"ז שם כתב שלמ"ד לא קדשה לעתיד לבוא דברי סה"ת מוכרחים עי"ש. אולם מצאנו לריא"ז בקידושין שחלק להדיא על סה"ת, וז"ל [לאחר שהביא דברי סה"ת לענין אחר] המקומות שקידשן עזרא אע"פ שבטלה קדושתן נוהגין בהן שביעית ומעשר ירק בזה"ז מד"ס לפי שנוהגין בהן בזה"ז כמו שהיו נוהגין בזמן הבית, וכשם שבימי הבית תבואה הגדלה בשדה הגוי חייבת לפי שאין קנין לגוי להפקיע מיד מעשר כך בזה"ז חייבת במעשר עי"ש, הרי שחלק להדיא על דברי סה"ת גם לפי דעתו שקדושת עזרא בטלה בזה"ז.

ועי' בשו"ת שערי רחמים [פראנקו] יו"ד סי' כ"ג שהאריך לדחות את דברי הגר"א בדעת השו"ע, והוכיח מדברי הב"י ועוד אחרונים דלא ס"ל כדעת הגר"א [וסה"ת] עי"ש. וא"כ גם לענין שביעית אין לסמוך על דעה זו להתיר לעבוד בקרקע הנכרי בשביעית.

ומעתה כיון שהתבאר שדעת רוב הראשונים שגם בזמננו אין קנין לגוי להפקיע קדושת הארץ וכ"פ השו"ע ושאר אחרונים - בפשטות נראה שפירות הגדלים בקרקע הגוי יש בהם קדושת שביעית כמו פירות הגדלים בקרקע ישראל.

ג). הערת העורך (הרב רועי הכהן זק): כידוע, פעמים רבות הגר"א מבאר את לשון השו"ע (ואת לשון מקורותיו) דלא כדעת השו"ע עצמו, וכפי שהאריכו בזה. יעויין למשל בדברי הרה"ג ש"א קדר בספריו תוספת אהל בכמה דוכתי. כך שבדואי בוודאי צודק הרב המחבר שאין זו דעת הרמב"ם והשו"ע, אבל אין שום סיבה להניח שהגר"א סבר שזו דעתם.

אולם, כנודע נחלקו בזה גדולי האחרונים, ובראשם הב"י והמבי"ט ואחריהם נמשכו תלמידיהם הללו אוסרים והללו מתירים, וזה אחד הנושאים המעשיים יותר בשביעית אצל רוב האנשים שאינם חקלאים ואינם עוסקים בדיני העבודה בקרקע בשביעית אלא בדיני קדושת הפירות.

ומצאנו ב' טעמים להתיר פירות אלו, ולומר שאין בהם קדושת שביעית.

האחד הוא מה שכתב הב"י בשו"ת אבקת רוכל סי' כ"ד בתוך הדברים, וז"ל ואם באנו לדון - יותר טעם יש לאומר שיש לו קנין להפקיע משביעית דקרא כתיב והיתה שבת הארץ לכם ולא לגוים ע"כ. והפאת השלחן בסי' כ"ג אות כ"ט כתב שדרשה זו מקורה בתו"כ בהר פ"א פסקא ו' לכם ולא לאחרים, ופירש דה"ק מ"ש קודם והיתה שבת הארץ דחל קדושת שביעית על הארץ היינו בקרקע שלכם ולא לאחרים לגוים גם שזרע דגנו בשדהו בא"י לא חל קדושת שביעית, עי"ש שסמך ע"ז סמיכה בכל כוחו. אולם בפירוש הראב"ד והמיוחס לר"ש משאנן לתו"כ שם פירשו שכונת התו"כ היא שאין מוסרין 'פירות' שביעית לגוי עי"ש, וכ"פ הראנ"ח בפירושו קרבן אהרן שם [והפאת השולחן הביאו ודחאו, אולם לא ראה שכן פירשו הראשונים הנ"ל], ולא קאי א'קרקע' של גוי. ועוד, שלא מצאנו לאף אחד מהראשונים שיביא דרשה זו ויפרש שאין קדושת שביעית בפירות נכרים, ובפרט שדעת רוב הראשונים שנביא לקמן שיש קדושת שביעית בפירות נכרים. וע"כ נראה שאין לסמוך על טעם זה.

הטעם השני, והוא העיקרי שבו האריכו האחרונים, הוא בביאור המושג 'אין קנין לגוי להפקיע' בדעת הרמב"ם, ועל מה נאמר הדין הנ"ל.

ב.

ביאורי גדולי האחרונים בשיטת הרמב"ם

כתב הרמב"ם בפ"א מתרומות ה"י גוי שקנה קרקע בא"י לא הפקיעה מן המצוות אלא הרי היא בקדושתה, לפיכך אם חזר ישראל ולקחה ממנו אינה ככיבוש יחיד אלא מפריש תרומות ומעשרות ומביא בכורים והכל מן התורה כאילו לא נמכרה לגוי מעולם ע"כ. והמשמעות הפשוטה היא שרק אם חזר ולקחה מפריש תרו"מ מן התורה, אבל כל עוד היא ביד הגוי - אינו חייב. ונאמרו בזה ג' ביאורים עיקריים, כפי שסיכם בצורה נפלאה בספר תורת הארץ [לר' משה קלירס, ירושלים תרפ"ה - תרפ"ח] ח"ב פ"ג בעיקר מאות י"ד והלאה, וזת"ד:

הכס"מ שם כתב בזה"ל ואע"ג דבכמה משניות מסדר זרעים ומקומות אחרים משמע דיש קנין לגוי - לא קי"ל כוותיהו. א"נ דהתם בשלא חזר ולקחה ממנו ישראל, ורבינו מיירי בשחזר ולקחה ממנו ישראל כמבואר בדבריו ע"כ. וכ"כ עוד הכס"מ שם בהי"ג והוסיף בשחזר ולקחה 'או אם קנה הפירות ומירח אותן' עי"ש, וכ"כ עוד בה"כ עי"ש. וכ"כ עוד באורך בשו"ת אבקת רוכל סי' כ"ד עי"ש. אלא שבשו"ת מהרי"ט ח"א סי' מ"ג הרבה להקשות על דברי הכס"מ הנ"ל שמבואר מדבריו שכשהקרקע אצל הגוי יש קנין להפקיע, שממקומות רבים מבואר שגם בכה"ג

אין קנין להפקיע. ולכן ביאר בספר תורת הארץ שכונת הכס"מ היא שכשהקרקע ביד הגוי יש לו בה קנין פירות, דלגבי זה אמרינן יש קנין להפקיע. ועל כן לענין תרו"מ - כל עוד הקרקע ביד הגוי - אין היא חייבת בתרו"מ, וכמו כן אם ישראל יקנה מפירות שדה זו בעודה ביד הגוי ויפריש מהם תרו"מ בשבילים לא יחול ע"ז שם תרו"מ [ומדברנן כתב שם שיחול ע"ז ע"ש], ואם ישראל קונה הפירות כשהם תלושים והוא גומר אותם - חייבים בתרו"מ מהתורה [ועי"ש באות י"ט שהתקשה להסביר טעם הדבר]. ולענין שביעית - אסור ליהודי לעבוד בקרקע הגוי בשביעית דהא לגבי הקרקע עצמה - אין קנין לגוי להפקיע, אולם הפירות - אין בהם קדושה, דהא יש לגוי קנין פירות להפקיע הקדושה. וכך ביאר הכס"מ את דברי הרמב"ם בפ"ד משמיטה הכ"ט שכתב בזה"ל גוי שקנה קרקע בארץ ישראל וזרעה בשביעית פירותיה מותרין, שלא גזרו על הספיחין אלא מפני עובדי עבירה, והגוים אינן מצווין על השביעית כדי שנגזור עליהם ע"כ. וביאר הכס"מ שם וז"ל כלומר מפני שהשדה של גוי 'וגם לא נעבד בה עבודה ע"י ישראל' הלכך מותרים, ומשום דאיכא לאקשוויי אהא אף על פי שלא נעבדה ע"י ישראל היה לנו לאסרה דלא גריעי מספיחים שלא עובדו על ידי ישראל ואפילו הכי אסורים - לכך תירץ, אילו היו הספיחים אסורים מן הדין - היה כדברך, אבל מאחר שהספיחים אינם אסורים אלא משום שמא יזרע, ובגוי לא שייך לגזור שמא יזרעו שהרי אינם מצווים על השביעית - הילכך ליכא קושיא מספיחים ע"ש, וכן האריך בשו"ת אבקת רוכל סי' כ"ד ע"ש.

דעת ר' בצלאל אשכנזי בתשובתו הגדולה בסי' א' דבגוף הקרקע אין קנין לגוי להפקיע קדושתה, רק יש לו קנין פירות ע"י המלאכות שעושה בהם בתלוש. ולכן אם הגוי עשה מלאכה בפירות, אף שלא מירחן ולקחן ישראל ומירחן פטורים מהתורה מתרו"מ וחייבים רק מדברנן, ואם לקחן ישראל אחר שנתלשו טרם שעשה בהם הגוי מלאכה והישראל גמרן חייבים מהתורה בתרו"מ, ואם לקחם ישראל טרם שעשה בהם הגוי מלאכה והפריש מהם תרו"מ בשבילים הוי תרו"מ מהתורה וכל מצוות התלויות בארץ נוהגות בקרקע זו מהתורה אף בעודה ביד הגוי. וטעמו הוא מדכתב הרמב"ם בפ"א מתרומות הי"א וז"ל פירות הגוי שגדלו בקרקע שקנה בארץ ישראל, אם נגמרה מלאכתן ביד גוי ומירחן הגוי פטורין מכלום, שנאמר דגנך ולא דגן גוי עכ"ל. הרי דקאמר תרתי - שנגמרה ביד הגוי ומירחן הגוי, וע"ז קאמר פטור, הא אם לקחן קודם שמירחן הגוי ומירחן הישראל חייב, ושוב כתב ואם לקחן ישראל אחר שנתלשו קודם שנגמר מלאכתן וגמרן ישראל חייבין בכל מן התורה ע"כ. הא קמן, דקאמר דוקא כשלקחן אחר שנתלשו קודם שגמר מלאכתן, הא אם לקחן אחר שנגמרה מלאכתן אפילו אם מירחן ישראל פטורין, ותקשי מדידיה אדידיה. אלא דהכי קאמר, בשלקחן ישראל לאחר גמר מלאכה ומירחן הישראל פטורין מדאורייתא וחייבין מדברנן, ואעפ"י שלא פי' זה להדיא כמאן דפריש דמי, עכ"ל.

ודעת המבי"ט בתשובה ח"א סי' כ"א ובספרו קרית ספר פ"א מתרומות שלמ"ד אין קנין גם כשהקרקע ביד הגוי לא נפקעה כלל קדושתה והויא כא"י גמור כאלו היא ביד ישראל, והגדל בקרקע זו יש בו זיקת תרו"מ כמו בפירות ישראל, ואם הפריש ישראל תרו"מ בשבילים הוי תרו"מ מהתורה, ורק כשנגמרו כשהם של גוי נפטרו מתרו"מ מחמת מירוח הגוי. וכן לענין שאר

מצוות התלויות בארץ אין חילוק בין קרקע שביד הגוי לבין קרקע שביד ישראל ואסור לעבוד בקרקע שביד הגוי בשביעית והפירות הגדלים שם בשביעית יש בהם קדושת שביעית מהתורה. אך מה שהגוי עובד בקרקע זו בשביעית אין הישראל עובר ע"ז כלום.

ולפירוש זה מה שכתב הרמב"ם וחזר הישראל ולקחה - הוא כמו שכתב הרדב"ז שם וז"ל לאו למימרא שאם לקח הפירות לא יתחייב מה"ת, שכתב בסמוך שחייב, אלא בא לומר שאפילו לקח הקרקע לא הוי כיבוש יחיד ויהיה פטור מה"ת אלא חייב בכל מה"ת, ואין יכול לומר אני בא מכח הגוי שהרי קנה את הקרקע עכ"ל. והנה בספר תורת הארץ שם הקשה על הרדב"ז וז"ל ודבריו צריכים ביאור, דא"כ ס"ד למימר דבלקח הקרקע יהיה כיבוש יחיד ויהיה פטור יותר ממי שלקח הפירות עד שנאמר דלרבנותא כ' הרמב"ם שאפילו לקח הקרקע לא הוי כיבוש יחיד. ואולי כונתו לענין הנתינה, וצ"ע ע"כ. וזה לכיוון לדברי הרדב"ז עצמו בתשובה ח"ו סי' ב' אלפים ע' שנשאל בביאור דברי הרמב"ם הנ"ל וכתב וז"ל כוונת רבינו ז"ל דאין קנין לגוי בארץ ישראל להפקיע מן המצות לענין אם בא הקרקע ליד ישראל או נגמרו הפירות ביד ישראל אלא שיש חילוק שאם חזר הישראל וקנה גוף הקרקע חייב בכל לתת לכהן וללוי וגם חייב להביא בכורים. ואם לא קנה אלא הפירות וגמרון יכול לומר לו אני בא מכח הגוי וכו' כאשר כתב הרב וגם אינו מביא בכורים עי"ש. הרי שכתב להדיא שדברי הרמב"ם עיקרם הוא לענין הנתינה של התרומה וגם לענין ביכורים, אבל להפריש ודאי שחייב אף שלא קנה הקרקע. וכ"כ בתשובה המיוחסת לר"י קורקוס הנ"ל, שכתב שלכאורה מדברי הרמב"ם הנ"ל משמע שרק אם קנה הקרקע חייב מהתורה, אולם כתב וז"ל הא ליתא, דכד מעיינת שפיר תשכח שאין שום הפרש בין קרקע העומד ברשות הגוי לעומד ברשות ישראל וכו', ומה שכתב לפיכך אם חזר וקנה וכו' - משום כמה דברים דלא שייך בעודה ברשות גוי כמו ביכורים שהזכיר, וגם לקט וכו', וסד"א כיון דבעודה ברשות גוי לא שייכי - כשמכרה לישראל כיבוש יחיד הוא, קמ"ל. וגם מפני שבעודה ביד הגוי מסתמא הגוי הוא גומר את הפירות וממרחן, ואי הכי - פטורין הם דדרשינן דיגונך ולא דיגון גוי, להכי נקט וחזר ומכרה דהוי מילתא פסיקתא, וסמך על מה שביאר אח"כ דודאי ליכא למטעי. וכ"כ בתחלת לשונו אלא הרי היא בקדושתה, ודקדוק הלשון מורה כן כי לא כתב כיצד גוי וכו' אלא לפיכך וכו', וכן פירשו ראשונים ואחרונים עכ"ד. וכ"כ מהרי"ט בתשובה סי' מ"ג וז"ל והדבר ברור שהרב ז"ל הוצרך לכתוב כן בין לענין מעשרות בין לענין שביעית, דלענין מעשרות אם לא שחזר ולקחה הקרקע ממנו אף על פי שנמרחו ביד ישראל שהוא חייב לעשר - מ"מ מעשרן והן שלו דאתי מכח גברא דלא מצי לאשתעויי דינא בהדיא עי"ש.



ג.

בירור דעת הרמב"ם

אכן, נראה שהעיקר בדעת הרמב"ם הוא כביאור המבי"ט וסיעתו, ויש לזה ראיות ברורות מדברי הרמב"ם גופיה בכמה מקומות.

הנה, ביאורו של הרב"א קשה מכמה טעמים. חדא, שהוא ביסס בין היתר את שיטתו עפ"י הסתירות שיש בפה"מ בענין אם יש קנין לגוי באר"י או לא וכתב ליישב את הסתירות עפ"י שיטתו הנ"ל עי"ש. אולם, בעשרות השנים האחרונות זכינו לפירוש המשנה שנכתב בכתב ידו של הרמב"ם עם כל מהדורותיו [או בכתב יד הקרוב לזמנו של הרמב"ם] וכפי שהדפיס לראשונה הרב קאפח, ואחריו עוד כמה וכמה מתרגמים, ושם מפורש שהרמב"ם עצמו חזר בו בכל המקומות [בפאה פ"ד מ"ט ובדמאי פ"ה מ"ט ובתרומות פ"ט מ"ז ובגיטין פ"ד מ"ט ובמכשירין פ"ב מ"י] ובתחלה סבר שיש קנין ולבסוף שינה שאין קנין. ואין סתירה בזה כלל וכמו שכתב גם בתשובה מהדורת בלאו סי' קכ"ט עי"ש, וכמו שבחיבורו לא חילק בזה וכתב בסתמא שאין קנין. ועוד, שהוא ביסס את דבריו עפ"י דברי הרמב"ם שכתב ואם נגמרה ביד הגוי ומירחן הגוי, וכתב דתיתי קאמר הרמב"ם, ומירוח לאו היינו גמר מלאכה, וכמו שכתב הפרישה בסי' של"א באות ק"א וז"ל וצ"ל דגמר דהכא הוא דישה וקצירה וכל הצריך יותר ממירוח וכו' דנגמרה אינה מירוח וכו' עי"ש. אולם זה קשה מאוד, דלא מצאנו באף מקום גמר מלאכה שאינו מירוח, ולא הו"ל לרמב"ם לסתום אלא לפרש מהו גמר מלאכה דהכא. וכבר הקשה כן המרכה"מ בפ"א מתרומות הי"א על הרב"א שלא ידע מהו גמר מלאכה דקאמר עי"ש.

ובאמת, שבתשובות הרמב"ם מפורש דלא כרב"א. וז"ל בסי' קכ"ט הנ"ל: דין טבל שנקנה מן הגוים אם היה זה בא"י והגוי הוא שמרח זה הטבל וביד הגוי נגמר הרי הוא פטור מכלום כמו שנתבאר בבכורות דגנך ולא דגן גוי, ואם ישראל הוא שמרח אלה הטבלים וביד ישראל נגמרו הרי הוא חייב בכל כאלו צמחו בשדה ישראל וכו' עי"ש. הרי דתלי הכל במירוח, וביד הגוי נגמר' זהו פירוש למירוח, ואינו דבר אחר שנעשה לפני המירוח. וכ"ה בתשובה בסי' של"ו [שהובאה במילואה בספר חרדים בהקדמה למצוות התלויות בארץ] וז"ל ומי שאין לו קרקע ולקח פירות תלושין מן הגוי בא"י אם מרחן הגוי ונגמרה מלאכתן ביד הגוי פטורין שנאמר ראשית דגנך ולא דגן גוים, ואם מרחן ישראל ברשות הגוי ה"ז מפריש מהם תרומה גדולה וכו' עי"ש. הרי דתלי הכל במירוח ולא בגמר מלאכה, ו'גמר המלאכה' זהו פירוש של המירוח, ודוק היטב.

ולענין ביאורו של הכס"מ. לכאורה, יש ראייה לדבריו מפה"מ לרמב"ם מסכת גיטין ספ"ד גבי המוכר שדה לנכרי וחזר ולקחה ממנו ישראל הלוקח ממנו מביא בכורים מפני תקון העולם, וכתב הרמב"ם במהדו"ב [שזה מה שנדפס לפנינו] וז"ל וכבר ביארנו בכמה מקומות בסדר זרעים שכלל הוא אצלינו אין קנין לגוי בארץ ישראל להפקיע מן המעשרות, ולפיכך הקונה מן הגוי יביא מן התורה. וכאשר ראו חכמים שהיו מעלין את דמיה כדי לקנותה מן הגוים התקינו שהקונה מן הגוי לא יביא בכורים כדי שיראו שכבר פחתה קדושתה ולא ישתדלו לקנותה מהם, וכאשר ראו שהדוחק מביאם לידי כך, ודבר זה גורם שתשאר בידי הגוים ותשתקע בידם, התקינו שהקונה ממנו יביא כדי שידע שאין קנין גוי בארץ ישראל קנין גמור, וישתדל לפדות אותה השדה מידו שהרי יש בה קדושה וחובת מתנות. ולכאורה מזה מפורש כדעת הכס"מ וסיעתו שקנין מעט יש לגוי בארץ, ולכן צריך היהודי לקנותה כדי להביא ביכורים. אולם נראה שאין מזה ראייה, דהא כבר כתב הרב קאפח בהערותיו לפה"מ שם שבמהדו"ק פירש הרמב"ם אחרת וזו

נוסחה כבר ביארנו בכמה מקומות בסדר זרעים שכלל הוא אצלינו יש קנין לגוי בארץ ישראל להפקיע מן המעשרות ולפיכך הקונה ממנו לא היה חייב להביא בכורים מאותה השדה מפני שקנאה מגוי אלא מפני תיקון העולם יביא כדי שידע שאין קנין גוי בארץ ישראל קנין גמור וישתדל לפדות אותה השדה מידו שהרי יש בה קדושה וחובת מתנות ע"כ. וא"כ חזינן שבמקור – מה שכתב הרמב"ם שאין קנין גוי בארץ קנין גמור – קאי למ"ד 'יש' קנין, וזה גם פשט הלשון שאפילו שיש קנין – אין לו קנין גמור, ואדרבה למ"ד אין קנין – משמע שאין לו קנין כלל וכביד ישראל דמיא. אלא שלאחר מכן, כשתיקן הרמב"ם את הפירוש ושינה והוסיף כמ"ד אין קנין – לא מחק את המילים 'קנין גמור', וזה דבר מצוי מאוד בפה"מ, ובפרט בענין זה של אין קנין ויש קנין. וכמו שמצינו במסכת מכשירין פ"ב מ"י [שנעתיק לקמן] שכתב הרמב"ם במהדו"ב כבר ביארנו כי ר"מ 'לבדו הוא שאומר' אין קנין וכו' 'והלכה כר"מ' והלשון אינה מובנת, אלא שבמהדו"ק כתב ואין הלכה כר"מ, ולכן כתב ר"מ 'לבדו', אולם כשתיקן 'והלכה כר"מ' לא מחק את המילה 'לבדו', אף שודאי אינה נכונה לפירושו במהדו"ב, ומצאנו כן בעוד מקומות. וא"כ נראה שגם כאן צ"ל כן, ואין מזה ראייה לדעת הכס"מ וסיעתו.

אמנם מצינו למעט מן הראשונים שביארו כביאורו של הכס"מ. כ"כ בספר כפתור ופרח בתחלת פרק ד' וז"ל לפי פירוש הר"ם ז"ל המחלוקת מן קרקע של גוי שחזר הישראל וקנה אותו ממנו אם חזר הקרקע לקדושתו אם לאו, דאילו בפירות הגוי בקרקע שלו פשיטא ליה דפטור, עי"ש ובהמשך הפרק שהאריך בזה. וכ"כ יותר במפורש המאירי בכמה מקומות. המפורש ביותר הוא בדבריו בע"ז כ"א ע"א אהא דאיתא שם שאין למכור לגוי שדה משום שמפקיעה ממעשר, כתב המאירי וז"ל ומה שאמרו אין קנין לגוי בא"י להפקיע מיד מעשר פירושה כשחזר ומוכרה לישראל שלא הופקעה מחמת שבאה לו עכשו מחמת גוי אלא הרי הוא כמי שלא היתה ביד גוי מעולם 'אבל בעוד שהוא ביד גוי הופקעו מעשרותיה' ע"כ. ובב"מ ק"א ע"א כתב: הגוי אין לו קנין בא"י להפקיע מיד מעשר ר"ל שאם קנה גוי שדה מישראל לא הופקעה מקדושתה 'עד שאם יחזור ישראל ויקחנה תחשב ככבוש יחיד ליפטר מן המעשרות' אלא שאין לו קנין 'וכל שיחזור ישראל ויקח' חזרה לקדושתה, וכן אם היה לגוי קרקע בא"י ולקח ישראל פירותיו אפילו הביאו שליש ביד גוי או אפילו נתבשלו מכל וכל ונתלשו ביד גוי 'הואיל ומירחן ישראל' חייבין בכל מן התורה וכו' עי"ש. ומבואר גם שכשהישראל לוקח מהגוי רק אם מירחן חייבין מן התורה, אבל אם לא מירחן לא. וכ"כ עוד בגיטין מ"ז ע"א במשנה וז"ל וכן ה"ה בלוקח הפירות 'הואיל ונתדגנו ביד ישראל' עי"ש. וכ"ז כדעת הכס"מ.

אולם נראה שבדעת הרמב"ם קשה לומר כן, ויש ראיות חזקות שהעיקר הוא כביאור המבי"ט ורוב חכמי דורו, וכמו שנבאר בס"ד.

(ד). ואע"פ שניתן לדחוק וליישב במקצת לדעת הכס"מ וסיעתו – מ"מ ידועים דברי הרמב"ן בהקדמה לספר מלחמות ה' שכתב וז"ל כי יודע כל לומד תלמודנו שאין במחלוקת מפרשיו ראיות גמורות ולא ברוב קושיות חלוטות וכו', 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 עי"ש. ודון מינה להכא, וכפי שיתבאר בעזה"י.

הנה, בפה"מ בפאה"מ פ"ד מ"ט כתב הרמב"ם במהדו"ב וז"ל וכלל הוא אצלנו אין קנין לגוי בא"י להפקיע מן המעשרות ולפיכך לקט שכחה ופאה שלו חייבין במעשרות [והשמיט מה שכתב במהדו"ק וכ"ה בנדפס 'ואינה הלכה'] ע"כ, וכ"פ בהלכות תרומות פ"ב ה"י. ולדעת הכס"מ צ"ל שרק אם מירח היהודי הדין כן, דהא כל עוד לא מירח - יש קנין פירות לגוי, ופירותיו פטורים מתרו"מ ומשאר מצוות התלויות בארץ. וסתימת הרמב"ם לא מורה כן, אלא עצם הלקיטה מחייבת בתרו"מ". ויותר מפורש הוא בדמאי פ"ה מ"ט במהד"ב, וז"ל כבר ביארנו שהכלל אצלנו אין קנין לגוי בא"י להפקיע מן המעשרות יצא מזה שאם קנה הגוי שדה בא"י פירותיה חייבין במעשרות 'כפירות ישראל' ולפיכך מעשרין מזה על זה [והשמיט מה שכתב בתחלה וכ"ה בנדפס 'ואינה הלכה'] ע"כ. ומבואר מדבריו כנ"ל, שעצם הקנין מחייב 'כפירות ישראל', והרי אם צריך מירוח כדי לחייב יש חילוק גדול ביניהם, וגם הו"ל למימר שכל זה רק לאחר המירוח. ויותר מפורש במכשירין פ"ב מ"י, דאיתא שם אוצר שישראל וגוים מטילין לתוכו אם רוב מן הגוים ודאי. וכתב הרמב"ם במהד"ב וכבר בארנו כמה פעמים כי ר"מ לבדו הוא שאומר אין קנין לגוי בא"י וכו' ולפיכך פירות הגוי לדעתו טבליים וחייבין במעשר ודאי וכו' והלכה כר"מ ע"ש. והרי שם מדובר כשהפירות הם של הגוי עדיין והוא הטילם לאוצר, ואעפ"כ כתב הרמב"ם שהם טבליים וחייבים במעשרות. ועוד ראיה מדברי הרמב"ם בפה"מ תרומות פ"ט מ"ז, דאיתא שם המנכש עם הנכרי בחסיות אע"פ שפירותיו טבל אוכל מהן עראי. והנה, כל המפרשים פירשו משנה זו כהמשך לפרק שם העוסק בדיני גידולי טבל ותרומה ע"ש, אולם מדברי הרמב"ם בפה"מ"ש מבואר לא כך וז"ל וכבר נתבאר לנו הכלל אין קנין לגוי וכו' וכיון שהדבר כן נעשו פירותיו טבליים והזכיר כאן דין זה כיון שכבר הזכיר השום והלוף והבצלים ע"כ. ומבואר בדבריו דמיירי בזריעה רגילה של גוי ולא בזריעת טבל, והמשנה באה להשמיע כאן דין זה כבדרך אגב, שכיון שאין קנין לגוי בא"י א"כ פירותיו טבליים ולכן מותר לאכול עמו רק עראי ולא קבע, כמו שהדין כן בישראל. וא"כ מפורש כאן שגם כאשר הפירות עדיין ברשות הגוי הוי טבל, וזה דלא ככס"מ'. ובחיבור השמיט הרמב"ם משנה זו, ולשיטתו הוי שפיר, דכיון שכתב כאן שאין קנין לגוי בא"י, א"כ ודאי שדינו כדין ישראל ואסור לאכול אלא עראי ולכן לא כתבה בפני עצמה.

וכן מתבאר מדברי הרמב"ם בחיבור במקור הדין בפ"ד משמיטה הכ"ט שהעתקנו לעיל.

ה). וכן מתבאר מדברי התפא"י בפה"מ בפאה"מ שם שכתב חייב במעשרות וכו' וקיי"ל אין קנין לגוי בא"י להפקיע ממעשרות, ורק מרוח עובד כוכבים בשדה שלו בא"י פוטר ע"כ, אמנם המבי"ט בקרי"ס בפ"ב מתרו"מ כתב דמיירי שנתמרח ע"י העניים ע"ש, אולם נראה שכתב כן בשביל חיוב דאורייתא שחל רק ע"י המירוח ובשביל לאסור אפילו אכילת עראי, דהא הוא ס"ל שגם ללא מירוח הישראל יש חיוב מעשרות כפירות ישראל.

ו). ומהרי"ט הביא בקצרה ראיה מהמשנה שם, אולם אנו נביא את פה"מ לרמב"ם שכתב בזה דברים מפורשים, והמפרשים לא עמדו בזה.

ז). ובספר תורת הארץ שם כתב וז"ל ויש לישב בדוחק, דישראל המנכש עם הגוי ואוכל הוי כלוקח פירות מהגוי, דמסתמא בשכרו הוא אוכל, ואף אם הגוי נותן לו מתנת חנם - מ"מ כיון שהם ביד ישראל ואם ימרח אותם הישראל יהיו חייבים מה"ת, לכן אסור לו לאכול קבע מהם גם קודם המירוח. ומה שאמר פירותיו טבל, הכונה שיוכלו לבא לידי טבל גמור כשישראל ימרח אותם ע"כ. ובאמת שהוא דוחק כמו שכתב הוא וז"ל, דהא בכל פעם שיש פירות של גוי ביד ישראל שעוד לא התמרחו נאסור לאכול עראי כיון שיוכל הישראל למרח, ולא שמענו דין כזה לדעת הכס"מ, דהא זה גופא הדין לפי דעתו, שכל עוד לא התמרח ביד ישראל אין חיוב ומותר לאכול מהם.

כתב הרמב"ם גוי שקנה קרקע בא"י וזרעה בשביעית פירותיה מותרין שלא גזרו על הספיחין אלא מפני עוברי עבירה והגוים אינם מצווין על השביעית כדי שנגזור עליהם ע"כ. ונחלקו המפרשים בביאור דבריו. הרדב"ז שם פירש שכונת הרמב"ם רק על איסור ספיחין שאין בהם אבל קדושת שביעית יש בהם דהא אין קנין לגוי להפקיעה וכו', וזהו פשט דברי הרמב"ם וכ"פ המבי"ט וסיעתו. אולם הכס"מ שם פירש לשיטתו שמותרים לגמרי קאמר וכו', וכפי שהעתקנו לעיל. והנה, אותו הלשון שכתב הרמב"ם בהכ"ט כתב הרמב"ם בה"ד וז"ל ספיחים העולים בשדה בור ובשדה ניר וכו' מותרים באכילה ומפני מה לא גזרו עליהם לפי שאין אדם זורע מקומות אלו ע"כ. וכתב הראב"ד שם לא גזרו עליו איסור ספיחים אבל קדושת שביעית ודאי יש בה לאבדה אסור ושלא לעשות בה סחורה ע"כ. וכתבו מהר"י קורקוס והכס"מ שפשוט שגם הרמב"ם סובר כן בדפדפן ד' ביאר דיני ספיחין, ודיני קדושת שביעית ביאר בפרק ה' ע"ש. וא"כ אין שום קושי לומר שבהכ"ט אינו כן, וגם שם פשטות הדברים דמדין ספיחין קאמר אבל קדושת שביעית יש בה".

ועוד, כשנתבונן נראה שהכס"מ בהעתיקו את דברי הרמב"ם כתב שמה שכתב רבינו 'ולא' גזרו על הספיחים וכו', ולפי גירסא זו באמת אפשר לומר דלא קאי אדלעיל אלא מילתא באפי נפשה קאמר לה. אולם גירסתנו וגירסת כל הספרים 'שלא' גזרו וכו', וזו ודאי נתינת טעם אדלעיל שפירותיה מותרים ואין בהם משום ספיחים משום שלא גזרו עליהם, וזה ממש כעין מה שכתב בה"ד ומפני מה לא גזרו עליהם וכו' וכנ"ל.

וכן מתבאר מדברי הרמב"ם בתשובה [בלאו] סי' קכ"ח שהאריך בביאור המשנה בשביעית רפ"ו שלש ארצות וכו' כמו שפירש בחיבור ובפיה"מ מהדו"ב דלא קאי אנשמר ונעבד אלא אספיחין והאריך בענין הספיחין מה מותר ומה אסור וכתב שפירות האילן כולן מותרים [והכונה מותרים באכילה אבל יש בהם קדושת שביעית]. וסיים: וממה שהקדמנו ובררנו יתבאר לכם שמה שזורעים הגוים בא"י בשביעית אפילו במה שהחזיקו עולי בבל מותר באכילה 'לפי' שעצם הדבר הצומח או מה שהם [פי' היהודים, ודלא כמ"ש בהערה שם] זורעים מותר באכילה מן התורה ולא גזרו עליו אלא משום עוברי עברה ישראל וכו' הגוי שאינו מצווה על השביעית ספיחי ארצו מותרים ואין הבדל בין ספיחי ארצו ובין מה שהוא זורע הואיל והוא מותר לזרוע ע"ש. ומבואר שכל מה שדן שם להתיר זהו את ענין הספיחין, וזה מה שהוקשה לו למה הם מותרים ואין בהם משום ספיחין, וזה מה שכתב 'לפי' וכו' וכמו שכתב בחיבור 'שלא' גזרו וכו'. והכל קאי על ספיחין ולא כמ"ש הכס"מ שמותרים משום שיש קדושה להפקיע לענין זה ומה שלא גזרו זוהי שאלה אחרת, אלא כל מה שדן שם זהו משום ספיחין, וגם כל מקורו הוא מהמשנה הנ"ל העוסקת בדיני ספיחין ובמה גזרו ובמה לא גזרו, וא"כ ודאי שזו כונתו".

ח. והפאת השולחן שם כתב לחלק בין מקום שכותב הרמב"ם 'מותרים באכילה' דהיינו בקדושת שביעית, לבין מקום שכותב הרמב"ם 'מותרים' סתם דהיינו ללא קדושת שביעית ע"ש, ואינו מובן מה חילוק יש בזה. ועוד, שהוא לא עמד בענין שבשתי המקומות הנ"ל הרמב"ם מסיים ומפני מה לא גזרו וכו', ויותר נראה שבשניהם מדין ספיחין בלחוד אתי עלה. וע"ע לקמן בתשובה כתב הרמב"ם לגבי פירות נכרים 'מותרים באכילה', וא"כ חזינן שאין דיוקו של הפאת השולחן נכון, ושור"ר שכן דחה הרידב"ז בקונטרס השמיטה דף ט' ע"ב ע"ש.

ט. וראיתי לכמה מהאחרונים שכתבו להוכיח להיפך מתשובת הרמב"ם, אולם המעיין היטב בכל התשובה יראה שהאמת

ועוד, שכבר הקשה המהרי"ט על דברי הכס"מ הנ"ל דמאי קאמר מדוע לא גזרו על מה שזרע הגוי ולא יהיה גרוע מספיחי ישראל, דהא הבדל גדול יש ביניהם דמה שזרע הגוי כיון שאין בו קדושה כלל אין טעם לגזור עליו, משא"כ ספיחי ישראל שגדלו בקרקע שהיא קדושה שייך לגזור עליהם משום ספיחין עי"ש. וא"כ פירושו של הכס"מ ברמב"ם מוקשה מאוד מכמה אנפי.

ד.

הוכחות מהתוספתא לביאור המבי"ט וסיעתו

ויש להוכיח כדעת המבי"ט מהתוספתא דמאי פ"א ה"ג דאיתא שם אין זורעין טבל וכו' ואין עושין עם הגוי בטבל. וכתב שם החס"ד בביאורו וז"ל ואפי' לסייע עם הגוי אסור 'ואתא כמאן דאמר אין קנין לגוי להפקיע מן המעשר' ע"כ. ובה"ד שם איתא לא יקשור ישראל בהמתו אצל בהמתו של גוי ע"כ, וכתב החס"ד וז"ל הא מתנייתא אתייתא כמ"ד אין קנין לגוי דנמצא דפירותיו נמי טבל נינהו, וקמ"ל הכא לרבותא דאפי' בטבל דגוי לא יקשור בהמתו אצל בהמת הגוי כדי שתגדל מן הטבל כמו שאוכלת בהמת הגוי וכו' עי"ש. וכע"ז איתא שם בהט"ו. ומוכח מהני מתנייתא שגם בהיות הפירות ברשות הגוי יש בהם דין טבל, וזה שלא כדעת הכס"מ.

והנה, המראה הפנים על הירושלמי דמאי פ"א לדף ג' ע"ב עמד בזה וכתב בזה"ל ולא הביא הרמב"ם להך דאין עושין עם הגוי בטבל משום דהך ברייתא אזלא כמ"ד דלעולם אין קנין לגוי בא"י להפקיע ממעשרות וא"כ דין טבל גוי כטבל דישאל ואין לסייע עמו לעשות בטבל, אבל לדעת הרמב"ם - אף שפסק כמ"ד אין קנין לגוי - היינו דוקא אם לא נגמרו מלאכתן להפירות בידו או לענין שחזר ולקחה ממנו ישראל להשדה כדכתב בפ"א מהלכות תרומות לחלוקי דינים אלו וזכרתי מזה כמה פעמים במסכת פאה, וא"כ לא משכחת לה האי דינא דטבל ביד גוי דאם נגמרו מלאכתן להיות עליהן שם טבל בידו פטורין הן מכלום ולפיכך השמיט הוא ז"ל להאי בבא דהתוספתא ע"כ. וכ"כ החס"ד בהט"ו וז"ל ואמנם הרמב"ם לא העתיק דינים הללו ולטעמיה אויל דאע"ג דפסק שם בהלכות תרומות פ"א ה"י דאין קנין לגוי - מ"מ לא חייב אלא דוקא אם חזר ישראל ולקחה ממנו, וא"כ לא קי"ל כהנך דינים, דכל שלא קנה הישראל ממנו ליכא איסורא דטבל ע"כ. ולכאורה נראה שהם מפרשים ברמב"ם כפירוש הכס"מ, שכל עוד הפירות אצל גוי אין חיוב כלל, ומכיון שהרמב"ם מפרש כן - לא פסק כתוספתא. אולם אם נפרש כן - פירושם צ"ע, דהא אין מחלוקת 'בתלמוד' האם הפירוש הוא כהכס"מ או כהמבי"ט עד שנאמר 'דהך ברייתא אזלא כמ"ד דלעולם אין קנין וכו', אלא זו מחלוקת איך להבין את חז"ל, ואם מתוספתא זו יש ראיה לפירוש המבי"ט - איך יתכן שהרמב"ם לא יפסוק אותה משום שהוא מפרש אחרת, אדרבה מכאן יש ראיה שאין הפירוש האחר נכון. ולכן נראה שכונתם כמ"ש בספר דרך אמונה, פ"א מתרומות ה"י בביאור ההלכה, שהביא את הראיה הנ"ל לדעת המבי"ט וסיעתו מדנפשיה, וכתב וז"ל ומה שרבנו השמיט ברייתות אלו משום דמיירי בטבל אחר מירוח וכמ"ד מירוח גוי אין פוטר אבל למאי דקי"ל פוטר לא משכחת לה וכו', אבל עכ"פ שמעינן מינה דמאן דמחייב -

כמו שכתבנו.

גם בעודה ברשות הגוי חייב ע"כ. וזו כונת המראה הפנים והחס"ד, שכיון שנגמרה מלאכתן ונעשה המירוח ביד הגוי – לכן לא פסק הרמב"ם כתוספתא זו, אבל עכ"פ שמעינן מינה שלמ"ד שאין מירוח הגוי פוטר – גם ברשות הגוי ובקרקע הגוי יש חיוב תרו"מ, וזה כדעת המבי"ט וסיעתו. וע"ע לקמן שהבאנו ראייה מדברי החס"ד במקום אחר כדעת המבי"ט, ואתי שפיר להנ"ל.

ועוד נ"ל להביא ראייה לדעה זו ממה שפסק הרמב"ם בפ"ו משמיטה ה"ה עפ"י הירושלמי והתוספתא, וז"ל פירות חו"ל שנכנסו לארץ לא יהיו נמכרים במדה וכו' אלא כפירות הארץ אכסרה ואם היו ניכרין שהם מחו"ל מותר ע"כ. והנה, המשנה והתוספתא כתבו כמה פעמים בענין נכרי שקנה שדה בא"י מה דינה, וכמו שהבאנו לעיל כמה משניות דמיירו בענינים אלו, ואם נאמר שאין קדושת שביעית נוהגת בשל נכרים אמאי הברייתא מצאה לגזור דוקא בשל חו"ל ולמה לא גזרו בשל נכרים בא"י. ועוד, אם של נכרים בא"י מותרים לגמרי אמאי גזרו על של חו"ל הלא גם בא"י יש פירות שמותרים במדה וכו' וא"צ לגזור חו"ל אטו א"י, אלא משמע שבא"י אין שום מציאות שיהיו פירות שאינם קדושים שיהיו מותרים במדה וכו' ורק בחו"ל שייך דין כזה, ואעפ"כ גזרו עליו אטו פירות א"י, ודוק.



ה.

דעת שאר חכמי דורו של מרן הב"י בביאור דעת הרמב"ם

ובאמת שכך דעת שאר חכמי דורו של הב"י כדעת המבי"ט, וכפי שנבאר בס"ד.

כ"ד הרלב"ח בתשובתו הגדולה לגבי שנות השמיטה בס"י קמ"ג שכתב בתחלת התשובה כבדרך אגב וז"ל וכ"ש אם גם בפירות הגוי נהגא קדושת שביעית כנראה מהרמב"ם ז"ל בהלכותיו עי"ש.

וכ"ד הר"ש סירילאו בפירושו לשביעית בכמה מקומות וכפי שהביאו המבי"ט והב"י בתשובותיהם שנדפסו בשו"ת אבקת רוכל סי' כ"ג וכ"ד עי"ש.

וכ"ד הרדב"ז, וכמו שנבאר. הנה, בפירושו לרמב"ם שמיטה פ"ד הכ"ט כתב הרדב"ז וז"ל ומיהו כיון שאין קנין לגוי להפקיע קדושת הארץ נהי דפירותיהן וספיחיהם מותרים מ"מ צריך לאכלן בקדושת שביעית וכו' הילכך יש לזהר לנהוג בפירות שביעית הנלקחים מן הגוים קדושת שביעית אע"פ שפירותיהם וספיחיהם מותרים ואין טעונו ביעור מ"מ קדושת שהוא של הגוי איסורא עבד כאילו הוא ביד ישראל ואין הפירות נאכלין שנעבדה בהם עבירה וכו' עי"ש. וזה מפורש כדעת המבי"ט וסיעתו, אע"פ שהעיד שם הרדב"ז שאין המנהג כן וחיפש למצוא טעם, מ"מ סיים כנ"ל שיש לזהר בזה לענין קדושת שביעית [וכ"נ גם מדבריו בפירושו להלכות תרומות פ"א ה"י שמפרש שלא כב", וכפי שהבאנו לעיל עי"ש].

והנה, הרדב"ז בתשובה ח"ה סי' ב"א רכ"א נשאל אם צריך לעשר את הנלקח מן הגוים בשביעית והשיב שיש לעשר כיון שאינם הפקר והוסיף אבל גוי שקנה קרקע בא"י וזרעה בשביעית פירותיה מותרין ואין דין שביעית נוהג בהם בין להקל בין להחמיר שהרי אין הדבר

הפקר לפוטרו מן המעשר וכו' עי"ש. והביאו תשובה זו הברכ"י בס' של"א אות י' וכן הפאת השלחן שם, וכתב הפאת השלחן שהרדב"ז בתשובה חזר בו מפירושו והלכה כתשובה שאין דין שביעית נוהג כלל בפירות הגוי עי"ש.

אולם נראה שא"א לומר כן, דהא אם באמת חזר בו היה צריך לבאר את נימוקיו וטעמיו, דהא בפירושו כתב בפשיטות בדעת הרמב"ם כן, וניסה ליישב את המנהג שלא מקפידים בקדושת שביעית ולא עלה בידו. ואיך בתשובה כתב בפשיטות שאין דין קדושת שביעית נוהגת ולא טרח לבאר את דעת הרמב"ם בענין, וזו תמיהה גדולה. אלא ע"כ אחד מהשתים - או שנאמר כמ"ש הרידב"ז בספרו קונטרס השמיטה דף י"א ע"ד, שכונת הרדב"ז בכל התשובה שם לענין מעשר ולא התייחס כלל לענין קדושת שביעית, ומה שכתב 'בין להקל ובין להחמיר' - כונתו בין להקל - לפוטרו מן המעשר, ובין להחמיר - שיהא הפקר ואין לאכול מן המשומר. וע"ז כתב שאין הדבר כן, אבל קדושה מיהא יש בזה עי"ש. או שנאמר - וכן נראה יותר - שתשובה זו כתבה לפני פירושו לרמב"ם, ובאותו זמן סמך על המנהג, וכשהגיע לבאר את דברי הרמב"ם ראה שדברי הרמב"ם מנגידים למנהג, ולכן כתב להחמיר נגד המנהג'.

וכ"ד הר"י קורקוס. הכס"מ בפ"א מתרומות הי"ג הב"ד הר"י קורקוס שם שכתב בתוך הדברים כיון דקי"ל אין קנין לגוי אין הפרש בין קרקע שביד גוי לקרקע שביד ישראל וכו', ודרך רש"י נראה כשיטת רבינו שכתב בההיא דהשולח חייבת במעשר אם בא ישראל ולקח מאותן פירות ומירחן וכו' עי"ש. וע"ע בכס"מ שם בה"כ בשם הר"י קורקוס ובמה שכתב הוא שם, וגם שם מתבאר שהר"י קורקוס פליג על סברת הכס"מ. ומפורש יותר כתב הר"י קורקוס פעמיים בהלכות שמיטה. חדא מה שהביא הכס"מ פ"ז ה"ג, וז"ל אע"פ שמותר לקנות פירות מהגוי כמו שנתבאר סוף פ"ד מ"מ כיון קנין לגוי חלה קדושת שביעית על הפירות וצריך לבערם בזמן הביעור והרי הם כספחים העולים בשדה בור ודומיהם מהספחים שאע"פ שלא גזרו בהם גזירת ספחים מ"מ קדושת שביעית עליהם וחייב לבערם וה"ה לפירות הגוים כיון שאין קנין להם וכו' עי"ש. וכ"כ בספ"ד שם וז"ל ואם זרע ישראל בקרקע הגוי לדעת מי שסובר שכשזרע ישראל בקרקעו הפירות אסורין מדינא כיון שזרע בעבירה ודאי דה"ה כשזרע בקרקע הגוי 'שהרי אין קנין לגוי להפקיע' ואין הפרש בין אם הקרקע ביד גוי או ביד ישראל' וכו' עי"ש. ומבואר שפשוט לו שנוהגת קדושת שביעית, ורק דן אם כשישראל זרע הפירות נאסרים או לא.

אמנם, בפ"ב מבכורים הט"ו כתב הכס"מ בשם הר"י קורקוס וז"ל דרבינו לטעמיה אזיל שהוא מפרש מה שאמרו אין קנין לגוי בא"י להפקיע היינו אם חזר ישראל וקנה השדה כמ"ש בפ"א מהלכות תרומות וכו' עי"ש, וזה נראה כמ"ש הכס"מ בכל דוכתו. וכ"כ עוד בהלכות מעשר פ"ו הי"ב עי"ש. אולם נראה ששייך לומר בזה סמי תרי מקמי ארבעה, והעיקר בדעתו כדעת שאר

(י). ומצאנו עוד מקומות שמוכח שדבריו בפירושו לרמב"ם מאוחרים למה שכתב בתשובה, ולמשל עי' בפ"ב מהלכות אבל הי"ד-ט"ו ובתשובה ח"ו סי' ב' אלפים רע"ב, וכן בפ"ד מהלכות אבל ה"ט ובתשובה ח"ו סי' ב"א רע"ג. ויש מקומות שהרדב"ז בפירושו ציין להדיא שהאריך בזה בתשובה, כמו במתנות עניים פ"ד ה"י ובהלכות סנהדרין פ"כ ה"ח וממרים פ"ג ה"ג ועוד, ומוכח ג"כ שפירושו נכתב לאחר כתיבת התשובות. ובודאי שאין כלל ברור בזה, דהא הרדב"ז השיב את תשובותיו במשך כל ימי חייו, אבל תסגי לן שפעמים רבות מצאנו שפירוש נכתב לאחר התשובות, ובפרט כאן שמוכח כן וכו"ל.

חכמי דורו שגם כשהקרקע אצל הגוי יש בה דיני מצוות התלויות בארץ, ומה גם שאין לנו את פירושו להלכות תרומות פ"א ה"י לראות מה כתב בדיוק בענין זה.

וכן בתשובה המיוחסת לר"י קורקוס שהזכרנו לעיל העלה כן באורך, לאחר שכתב דק"ל כדעת הרמב"ם שאין ספיחין בפירות הגוי, כתב לדון האם יש קדושה בפירות הנ"ל. ונעתיק את תורף מסקנת דבריו [מעמוד 18 שם]: בזה דעתי נוטה להחמיר וכו' [וצידד בזה שאולי אפשר להקל, וסיים] אבל עם כל זה הדעת מכרעת שדין פירות שביעית יש להם, ובכלל פירות שביעית הם וכו', וכן מצאתי כתוב בשם ר' אליעזר [שהבאנו לקמן מהכפתור ופרח] וכו' [ועוד האריך בזה וסיים] עלה בידינו שפירות הגוי כשבאו לרשות ישראל צריך לנהוג בהם קדושה ע"ש.

ו.

דעת שאר הראשונים בביאור המושג 'אין קנין לגוי להפקיע'

והנה, אף אם היינו אומרים שהוא ספק בדעת הרמב"ם ואין הכרע ברור בדעתו - מ"מ דעת שאר הראשונים ברורה ומפורשת שלמ"ד אין קנין לגוי - אף בעודה ביד הגוי חייבת בכל המצוות התלויות בארץ וכמו שנבאר.

הנה, המבי"ט שהובא בשו"ת אבקת רוכל סי' כ"ב הביא ראיה מהגמ' ביבמות קכ"ב ע"א גבי גוי שהיה עובר בשוק ואמר פירות אלו של ערלה הם של עזיקה הם אינו נאמן, והסכים ר"ת לפירוש רבותיו של רש"י שהפירוש של 'עזיקה' - היינו שהפירות הם משומרים ואסורים. והרא"ש בקידושין פ"א סי' ס"ב כתב להוכיח מכאן שערלה נוהגת בשל גוי, דהא הברייתא שם מסיימת ואם אמר משל פלוני הוא נאמן, ומבואר שהרישא מיירי שזה משדה שלו^א, ואם היינו מאמינים לו היה אסור משום ערלה. וא"כ לפירוש הרא"ש מבואר שגם בשביעית אם היינו מאמינים לו שהפירות הם מהשדה שלו היה אסור משום משומר, וא"כ ראיה מר"ת והרא"ש שגם בעודם אצל הגוי אין קנין לגוי להפקיע וחייבים בדיני שביעית. ובאבקת רוכל סוף סי' כ"ה כתב המבי"ט שאע"פ שהם לא דיברו גבי שביעית, מ"מ כיון שהעמידו את הברייתא בשל גוי ולא בשל ישראל כדמוכח מהסיפא, א"כ ודאי שיש ראיה מדבריהם, והדברים פשוטים מאוד למעיין. והב"י בתשובתו שם בסי' כ"ד הסכים לראיה זו, וכתב וז"ל ומה שהביא מר"ת והרא"ש דאוקמא בקרקע של גוי - איכא למימר דהא הרמב"ם דהוא מריה דארעא פליג כמו שיתבאר ע"כ. ומבואר שמסכים בדעתם אלא דס"ל שהרמב"ם חולק^ב.

(א). אולם ר"ת גופיה בספר הישר סי' נ"ט פירש שהגוי קנה מישראל ע"ש.

(ב). והרב ש"ט עטייה בתשובתו שם סי' כ"ה כתב שאינו מבין למה לא דחה הב"י ראיה זו דהרא"ש ור"ת לא הביאו מתניתא זו אלא לענין ערלה ונטע רבעי ולא לענין שביעית ע"ש, ודבריו צ"ע, וכנ"ל.

עוד ראיתי למי שכתב שאין ראיה מהראשונים הנ"ל, דהא הם ס"ל ששמור אסור אף בשל גוי, ואנן לא קי"ל הכי, וא"כ ע"כ א"א לפרש כפירושם דמיירי בשל גוי, וע"כ אין ראיה לאיסורא עכ"ל. אולם אין זה נכון, דהא זה שהם ס"ל שיש קדושה בשל גוי זה דבר הנלמד כדרך אגב מפירושם, ואין זה נלמד מעצם פירושם בסוגיא, דהחידוש בסוגיא הוא רק לגבי משומר בשל גוי [לשיטתם], ואנן ידיענן ממילא שבשל גוי יש קדושה, ואף אם נקטינן שאין משומר בשל גוי - מ"מ לגבי הקדושה אין שום ראיה שלא כמותם, ופשוט.

והנה, בסוגיא זו יש להוכיח מעוד ראשונים דס"ל כן שגם בשל גוי נוהג דיני שביעית. הנה, הנימוק"י שם [והוא מהריטב"א] כתב וז"ל וכגון שאמר הגוי שהיה משדה של ישראל שעזקו ישראל או כותי בשליחותו דבהא הוא דקנסוהו רבנן לאסור פירותיו ע"כ. ומדויק מדבריו שכשהגוי עושה בשלו לא קנסו אותו אע"פ שהפירות קדושים, דאם הפירות אינם קדושים וחולין גמורים הם לא שייך קנס בזה, ומה צריך לומר דבהא הוא דקנסו כשעשה בשליחות ישראל ולא כשעשה בשל עצמו. ובאמת שהרמב"ן בפירושו החומש פרשת בהר, והביאו המבי"ט, כתב בביאור ברייתא זו וז"ל ואם היו מאמינים לו היה אסור ליקח ממנו בעיר שרובה ישראל שמא הוא אריס לישראל ומשמר לו שדהו או חוששין שמא משל ישראל לקט ומוכר או שהפירות של ישראל ומוכר על ידו או שמא אין קנין לגוי בא"י להפקיע דיני השביעית וגזרו עליו כישאל ע"כ. ומסוף דבריו מבואר שכיון שאין לגוי קנין לכן פירותיו קדושים וגזרו עליו משום משומר. והנה המבי"ט נדחק בכונת הרמב"ן 'שמא' אין קנין לגוי ע"ש, וכן הבי"ט בס' כ"ד שם כתב שבזה גופא מספקא ליה לרמב"ן אם יש קנין או לא ולתירוצים הראשונים באמת יש קנין לגוי ע"ש. אולם כבר פירש לנכון המהרי"ט בס' מ"ג שספק הרמב"ן הוא האם גזרו על משומר של גוי או שגזרו רק בשל ישראל, אע"פ שפשוט שפירות הגוי קדושים אבל אולי לא גזרו עליהם איסור, ע"ש. ובאמת שבזה נחלקו הרמב"ן והריטב"א הנ"ל, דהריטב"א באמת ס"ל שלא גזרו על משומר של גוי ולכן כתב שרק בשומר בשליחות ישראל אסור, אבל הרמב"ן בסוף דבריו ס"ל שגזרו גם על של משומר של גוי, אולם לכו"ע פירותיו קדושים, כ"נ ברור בכונתם. ובאמת שלקמן נביא מעוד כמה מקומות בדעת הרמב"ן והריטב"א שמפורש דס"ל דלמ"ד אין קנין הקדושה לא פוקעת כלל גם בעודה ביד הגוי, וא"כ ודאי שצדקו המבי"ט ומהרי"ט בהוכחתם מהרמב"ן הנ"ל, וגם מהריטב"א יש ראייה וכנ"ל.

וכ"ד הר"ש והרא"ש בפירושם לדמאי פ"ו מ"ב, אהא דאיתא שם החוכר מן הנכרי מעשר ונותן לו, והביאו שם את המחלוקת בירושלמי האם זהו קנס או מן הדין, וכתבו דתלי בפלוגתא האם יש קנין או אין קנין, ולמ"ד אין קנין לגוי – זהו מן הדין משום שדינו לעשר דהוי פורע חובו מחלקו של כהן ולוי שהנכרי לא יעשר ע"ש. ומבואר שאפילו שהשדה אצל הגוי יש בה חיוב מעשרות, ולדעת הכס"מ רק אם היהודי קונה ומורח חייב.

וכ"ד ר' נתן אב הישיבה בפירושו לשביעית פ"ד מ"ב וז"ל כיון שמכזיב ועד הנהר ועד המנוס שלא החזיקו בו עולי בבל כל מקום שיעבדוהו הגוים ויעשה פירות בשביעית מותר לנו לאכלו ע"ש. הא במקום שהחזיקו עולי בבל – אף שעבדוהו הגוים אסור לאוכלו. וכ"כ במפורש בפ"ו מ"א וז"ל כל שהחזיקו עולי בבל וכו' אסור לנו לעבדו, ואם עבדוהו הגוים וזרעוהו אסור לנו לאכלו ג"כ ע"כ. הרי דס"ל שאף יש איסור נעבד בפירות הגוים, וא"כ ס"ל שיש קדושה בפירותיו. והנה, פירוש זה הוא פירושו של הרמב"ם [במהדו"ק והוא הנדפס לפנינו] בפה"מ שם, אלא שהוא כתב שאם עבדוהו 'אחרים', והמבי"ט הבין שהכונה על גויים, והביא ראייה לשיטתו, והב"י בשו"ת אבקת רוכל סי' כ"ד דחאו וז"ל שמה שכתב בפ"י המשנה שאם תעבד ע"י אחר אסור לאכול ממה שתוציא – היינו דוקא כשאותו אחר ישראל אבל אם הוא גוי מותר ע"ש. אולם ר' נתן הנ"ל כתב להדיא 'גויים', וא"כ יש ראייה מדבריו שיש קדושה בפירות הגוי.

וכ"ד הראב"ד בכתוב שם בסוכה ל"ט ע"א על הדין של עזיקה וז"ל ואם ספיחים אסורים בשביעית כ"ש פירות ארץ עבודה [בשורוק] בין של גוים בין של ישראל ע"כ. ומבואר דס"ל בפשיטות שספיחים וכ"ש דבר שזרע הגוי בשביעית אסורים כמו של ישראל, ורק במשומר יש חילוק בין גוי לישראל ע"ש. וכן מתבאר מדברי הראב"ד בהשגות על הרמב"ם פ"ד משביעית הט"ו גבי זרע בשביעית ויצא לשמינית דשרי שכתב ואי משכחת לה בנזרעו לא משכחת לה אלא בשזרעו גוי א"נ במקומות שהשביעית מדבריהם דאפשר דלא אמרינן בהו יעקור ע"ש. ומבואר שעצם דין ספיחין בשביעית נוהג בשל גוי אלא שביצא לשמינית שרי, וא"כ ס"ל שיש קדושה בקרקע הגוי, ואף ספיחין יש בזה ודלא כרמב"ם. וכ"כ בתשובה המיוחסת לר"י קורקוס שהזכרנו בתחלת המאמר בעמ' 15 בדעת הראב"ד הנ"ל ע"ש. ואף דאנן קי"ל כדעת הרמב"ם שאין ספיחין בשל גוי – אין קשר בין ספיחין לבין הקדושה, ועכ"פ חזינן מינה שיש קדושה בשל גוי.

ובקידושין מ"א ע"ב הובאה המשנה בתרומות פ"ג הגוי והכותי שתרמו תרומתן תרומה, ופירש"י שתרמו את שלהן ותרומתן תרומה דקסבר אין קנין לגוי להפקיע ומירוח הגוי אינו פוטר, ור' שמעון פוטר דקסבר מירוח הגוי פוטר ע"ש, ותוס' שם הסכימו לזה, אולם פירשו אחרת מחמת קושיות אחרות ע"ש. וגם שא"ר שם כתבו כדברי תוס' שם, ומהם הרמב"ן, הרשב"א והריטב"א. ומבואר דס"ל לכולהו שלמ"ד אין קנין לגוי בא"י – גם בעודה ביד הגוי חייבת בתרו"מ, וזה דלא כסברת הכס"מ. וכן מפורש יותר ברמב"ן שם בדעת ר' שמעון, שכתב שהוא פוטר משום שישראל אמור בפרשה להוציא את הנכרים, שאלו לדברי רש"י שאומר משום דמירוח הנכרי פוטר אכתי איתנהו בתרומה שהקדימה בשבילים או כשמירח ישראל ברשות נכרי ע"ש. ומבואר שכשהקדים הגוי להפריש בשבילים תרומתו תרומה, וזה דלא ככס"מ שרק מירוח הישראל מחייב, וכמו שכתב התורת הארץ הנ"ל בדעתו. וכדברי הרמב"ן הנ"ל כתבו הרשב"א והריטב"א והשיטה לא נודע למי שם, וא"כ גם הם ס"ל כן. וכ"כ תוס' הרי"ד שם כרש"י וז"ל כיון דסבר ת"ק דאין קנין לגוי וכו' וס"ל דדיגון גוי חייב מדאוריתא וכו' א"כ אסור לאכול מפירות א"י בלא תרומה ומעשר וכו' והלכה כמותו וכו' וכמה סתמא אחריני תנן דטיבלו של גוי חייב במעשר וכו' ע"ש.

ובע"ז כ"א ע"א איתא שאסור למכור שדה לגוי משום דמפקע לה ממעשר, ומבואר בדברי התוס' ושא"ר שם [לבד מהמאירי שהבאנו לעיל] שכשהשדה ביד גוי חייבת היא במעשר וכמו שנבאר. התוס' שם כתבו שי"מ דאיתא אפילו למ"ד אין קנין לגוי בא"י להפקיע ממעשר, דמ"מ חשובה הפקעה מה שהיא ביד גוי והוא זורע 'שאינו מפריש ממנה מעשר', נמצא שאין מקיימין בזה השדה מצוה התלויה בה, אבל בית אין כאן הפקעה מפני שאין הבית עצמו חייב [במזוזה] כיון שאין הישראל דר בתוכו ע"כ. ומפורש שבית כשהוא ביד גוי אין חייב כלל במזוזה, משא"כ שדה ביד גוי חייבים פירותיה, וכיון שהגוי לא מפריש ממנה הוי הפקעה ואסור. וכ"כ התוס' בהמשך כיון שאין קנין גם עתה שהוא ביד הגוי אם יזרע בה ישראל תתחייב לעשר ע"ש, ומבואר שהקרקע עצמה חייבת אף ללא מירוח ישראל. וכן מפורש כנ"ל בתוס' ר' אלחנן

(ג). עי' בהערה הקודמת בד"ה עוד ראיתי, וה"ה כאן.

ובתוס' שאנץ שם. וכן בחידושי ר' יונה שם כתב שלמ"ד אין קנין וכו' וישראל הקונה ממנו חייב לעשר מ"מ ניחא דהיכא שלא ימכור התבואה לישראל הוא עצמו לא יפריש ממנו מעשר כן פירש ר' שמשון עי"ש, ומפורש כנ"ל שהקרקע חייבת אלא שהגוי לא יפריש. והרשב"א והריטב"א כתבו דהסוגיא שם מיירי למ"ד יש קנין עי"ש, ולפי דברי הכס"מ גם למ"ד אין קנין כל עוד הקרקע אצל הגוי היא אינה חייבת כלל בתרו"מ, וא"כ מפקיעה ממעשר במכירתו, אע"כ דס"ל שלמ"ד אין קנין גם כשהקרקע ביד גוי חייבת היא, וכדכתבו התוס'. וא"כ מבואר דס"ל לכולהו רבוותא הנ"ל שלמ"ד אין קנין החיוב הוא כמו בקרקע של ישראל לגמרי.

וכ"ד המיוחס לר"ש בשביעית פ"ט שהביא מהר"ש סירילאו בהשמטות למסכת שביעית, והביאו המבי"ט בסוף תשובתו המובאת באבקת רוכל סי' כ"ג, וז"ל בספיחין של גוי לא שייך למיגור ואפילו בביעור לא מחייבי אע"ג דיש כאן קדושת שביעית כדמוכח בדוכתי טובא וכו' עי"ש.

וכ"ד הריא"ז בקידושין פ"א ה"י וז"ל תבואה הגדלה בשדה הגוי חייבת לפי שאין קניין לגוי להפקיע מיד מעשר וכו', וישראל הלוקח מן הגוי חייב לעשר בד"א כשנתמרחת תבואת הגוי ונגמרה מלאכה עי" [ישראל אבל אם נתמרחת ונגמרה מלאכתה עי"ן] גוי פטור מלעשר שמירוח הגוי פוטר שנאמר ראשית דגןך ולא דיגון גוי, ואפילו תבואת ישראל שנתמרחת על ידי גוי פטורה מן המעשר מן התורה ואפילו בימי הבית, אלא שחייבוהו חכמים לעשר גזירה משום בעלי כסין, שהם עשירים ויש להם רוב תבואות, ושמא ימרחו תבואתן על ידי גוים לפוטרה מן המעשר, אבל תבואת הגוי שנתמרחת על ידי גוי פטורה אפי' מדברי סופרים ע"כ. ומבואר שעיקר הפטור הוא משום מירוח הגוי ועליו הביא פסוק ולא דיגון גוי, אבל אם לא היה מירוח הגוי – חייב, אלא שכדי לחייב מהתורה צריך מירוח ישראל, כמו שבש"ס צריך מירוח בשביל להתחייב מהתורה.

וכ"ד הכפתור ופרח בפרק מ"ז שהביא הכס"מ בפ"ד משמיטה הכ"ט, שהאריך הרבה ודעתו כן ודבריו ברורים בזה. ומה שתמה עליו הכס"מ המעיין יראה שלפי האמור לא קשות עליו קושיותיו. ומה שהקשה הכס"מ מדברי הרמב"ם דס"ל שביעית דרבנן והכו"פ כתב שהוא מדאורייתא – אינו קשה, דאין כונת הכו"פ לדאורייתא ודרבנן ממש אלא כונתו לדבר שהוא נובע מדין קדושת הארץ שעיקרה דאורייתא לבין דבר שנובע מגזירה גרידא, שדין קדושת הפירות נובע מדין קדושת הארץ וכיון שאין קנין לגוי להפקיע קדושתה ממילא פירותיו קדושים, אם מדאורייתא בזמן הבית ואם מדרבנן בזמנינו, אולם דין הספיחין נובע מגזירה ולא גזרו על הגוי בדבר שמוותר לו לעשות, כ"ג פשוט בכונתו. אלא שהכו"פ הבין שדעת הרמב"ם להתיר לגמרי, ולכן תמה עליו וכתב בסוף דבריו ואל דברי הרב נשמע על שמאל שהוא ימין וכו', וכבר כתב המבי"ט בתשובתו שם שלפי הפירוש האמיתי ברמב"ם דברי הכו"פ הם כדברי הרמב"ם ממש ולא היה צריך לומר על שמאל שהוא ימין וכו', וא"כ גם דעת הכו"פ כן היא.

(יד). הרבנים הנ"ל כתבו כן בשם הר"ש בפ"ט דשביעית, ואינו לפנינו לא בדפוס ולא בנדפ"ח מכת"י, וכנראה הוא הגהה בפירוש הר"ש שהיה לפניו, ולכן כתבתי 'המיוחס לר"ש'.

והכו"פ בפרק ד' הביא כן גם בשם ר' אליעזר בהלכותיו וז"ל וצריך להזהר בכל מקום מפירות שגדלו בא"י ברשות הגוי ככל חומר אותם פירות שגדלו ברשות ישראל הן לענין תרו"מ הן לענין שביעית עי"ש.

וא"כ התבאר שדעת רוב המוחלט של הראשונים שלמ"ד אין קנין לגוי בא"י להפקיע דין הקרקע כשהיא ביד הגוי כדינה אצל ישראל וחייבת בכל המצוות התלויות בארץ, וכן עיקר בדעת הרמב"ם, וכמו שכתבו כל גדולי האחרונים לבד מהכס"מ. וכדי ליישב את דברי הכס"מ צריך להדחק בהרבה דברים, וגם דחוקים אלו לא מיישבים את כל הקושיות וכדלעיל.

ז.

המנהג וההלכה בדורות האחרונים

הנה, הב"י ושאר אחרוני דורו העידו שהמנהג בזמנם היה שלא מתנהגים בפירות הגוים בקדושת שביעית, והב"י סמך על מנהג זה וביסס היתרו, וכן במשך הדורות המנהג הרווח היה כדעת הב"י וכפי שהעידו אחרונים רבים – עי' בשו"ת יבי"א ח"י סי' מ"ב שהביאם. אולם רבים מהאחרונים^ט במשך הדורות נקטו שיש קדושה בפירות אלו, וחלקם נקטו כן גם להקל וחלקם רק להחמיר.

לעיל הבאנו את דברי הרדב"ז בפירושו לרמב"ם שהעיד שהמנהג שלא היו מקפידים בקדושת שביעית ואעפ"כ לא נמנע מלכתוב שיש להחמיר בזה כיון שכן מתבאר מדברי הרמב"ם. והמבי"ט בתשובתו באבקת רוכל סי' כ"ה סיים וז"ל ולא נשאר עלי שום קושי כ"א מה שאנו מקילין בפירות שביעית בפירות הגוים שהיה מן הדין לנהוג בהם קדושת שביעית כמ"ש למעלה וכו' ואפילו היינו מורין עתה להתנהג בדיני שביעית היה נראה עתה כמו תקנה חדשה מה שלא היו נוהגים עד עתה והיתה תקנה שאין רוב הצבור יכולים לעמוד בה מצד הגלות והשעבוד שאנו צריכים לעולם לקנות מן הגוים ואין מספר לדיני שביעית כמ"ש התוס' פרק לולב ואם יש מי שיכול לזוהר ולשמר בו תבא עליו ברכת טוב ע"כ. ומבואר שהמנהג היה שלא שומרים קדושת שביעית והמבי"ט כתב בלשון של זהורית שעדיף להחמיר בזה. ובתשובה שכתב בשנת של"ה בח"ג סי' מ"ה [השמיטה האחרונה לחייו] כתב להדיא שיש לשמור קדושת שביעית והאריך בפרטי דיני השביעית עי"ש ב. ומבואר שאע"פ שלא היה המנהג כך, מ"מ מחמת כל הראיות שהביא כתב שיש להחמיר בזה.

ור' אלעזר אזכרי – תלמיד הב"י והמבי"ט – כתב בספר חרדים בשנת שמ"ח – שנת השמטה – שפירות שגדלו בקרקע הגוי בשביעית ובאו ליד ישראל כגדלו בקרקע ישראל דמי ופטורים מן המעשרות וכך היה נוהג ומנהיג הרב גדול הדור המבי"ט וכו' וכן עמא דבר עי"ש, והעתיקו מהר"א אזולאי בהגהותיו על הלבוש ביו"ד סי' של"א אות י' [על סכ"ט בלבוש] עי"ש. ובלי

(ט). הבאתי בעיקר את רבני הספרדים, שהם היו עיקר היישוב בא"י במשך הדורות והמנהג מבוסס על פי דעתם והכרעתם, ובפרט שאצל הספרדים מקובל יותר שמקילים בזה ויש הטוענים שאף יש איסור להחמיר וכדלקמן, ולכן הבאתי שגם מרבני הספרדים לדורותיהם נקטו כהמבי"ט, אם לחומרא ואם לקולא.

להכנס לדיון האחרונים לענין אם הב"י חזר בו או לא – מ"מ העיד החרדים שהמנהג בזמנו השתנה ונהגו כמו המבי"ט שלא לעשר וא"כ נהגו בהם קדושת שביעית. וכ"ד מהרי"ט בתשובה סי' מ"ג כנודע, שהאריך הרבה לקיים דברי אביו ולדחות דברי הב"י.

וכן נהג הראנ"ח [נפטר בשנת שצ"ב] וכפי שכתב נכדו הראנ"ח השני שהובא בשו"ת שדה הארץ ח"ג סוסי' כ"ט וז"ל וסח לי מוה"ר פנחס דודי שמורי הרב זקני ז"ל לא היה מפריש [תרו"מ מפירות הגוי בשביעית] עי"ש, הרי שנהג להקל כדעת המבי"ט וסיעתו.

ובשיירי כנסת הגדולה [נפטר בשנת תכ"ג] יו"ד סי' שלא הגב"י אות י"א על דברי הב"י שכתב ומיהו אם גוי מכר לישראל צריך להפריש תרו"מ כתב השכנה"ג וז"ל אבל הר"ם מטראני כתב שאין להפריש מן התרומה ומעשר אע"פ שנגמר מלאכתן ביד ישראל וחייבין בביעור וכו' ומורי הרב [מהרי"ט] ח"א סי' מ"ג האריך להוכיח שהעיקר כדעת הרב אביו שפטורים מתרו"מ וחייבין בביעור עי"ש. ובהגה"ט אות י"א כתב וז"ל פירות שביעית שאסורין בסחורה, היינו בפירות ישראל שלקחום מן ההפקר משדות ישראל, אבל מה שלקח בדמים פירות שביעית מן הגוי הרי תחילתו בסחורה ומותר. הר"ם מטראני ח"ג סי' מ"ה ע"כ. ושם הביא עוד כמה פסקים העולים מתשובת מהרי"ט בענין פירות נכרים עי"ש, נראה מזה דס"ל כדעת המבי"ט ומהרי"ט.

וכ"ד ר' משה בן חביב [נפטר בשנת תנ"ו] שיש להחמיר בזה, וכמו שנבאר. הנה, הברכ"י בסי' של"א אות י' הביא את דברי מהרמב"ח בספרו תוספת יוה"כ לדף פ"ג ע"א שכתב ולענין הלכה בענין ביעור פירות שביעית נהגו בירושלים חסידים ואנשי מעשה להפקירם ולחזור ולזכות בהם וכ"כ מרן בכס"מ בפ"ז בשם הר"י קורקוס, ומוכח מדבריו שם דבפירות שאנו קונים מגוי בשביעית נהגו בהם דיני קדושת שביעית דהיינו לעשות להם ביעור וכו', ומחזורתא דפסקא לחוש לשתי הסברות להחמיר לעשר כדברי מרן ולעשות בהם בשביעית ביעור דהיינו הפקר וכו' עי"ש. ומבואר כנ"ל שאף אם היה מנהג להקל, מ"מ הוא כתב להחמיר. אלא שהברכ"י בסוף דבריו כתב שראה בתשובה למהרמב"ח שכתב אנו סומכין על סברת מרן לענין ביעור וכן יש לסמוך ע"ז בענין סחורה בפירות שביעית ע"כ, וכתבו הפאת השלחן ועוד אחרונים שהעיקר כתשובותיו, ולא כמ"ש בספרו הנ"ל.

אולם דברי הברכ"י אינם מדויקים, וכנראה שתשובה זו לא היתה לפניו בשעה שכתב דבריו אלו. דאנו זכינו לדברי תשובת מהרמב"ח בענין זה והיא בנדפס מחדש [ע"י מכון חכמת שלמה, ירושלים תש"ס] בסי' קכ"ח שהאריך בענין זה והביא כמה ראיות ששביעית נוהגת בשל גוי ודחה את ראיית הכס"מ בפ"ד סוף הכ"ט מהירושלמי, וכתב א"כ יש תימה היאך מצאנו ידינו ורגלינו עתה בא"י שהרי אנו רואים שקונים מן הגויים פירות ועושין בהם סחורה ואין פוצה פה ומצפצף על הדבר הזה, ומדברי רש"י בסנהדרין כ"ו ע"א לפירוש ראשון היא מופקעת מתורת שביעית כל קרקע גוי לעבוד עבודה וה"ה ודאי בפירותיו... אם סמכו מסברא זו של רש"י ז"ל ובפרט שהתוס' כבר דחו דבריו וכו'. וסיים ועפ"י סברא זו של הכס"מ וסברת רש"י שכתבתי לעיל יש לסמוך בשעת הדחק וכמו שאנו סומכין בביעור ע"י הפקר ואין אנו מאבדין אותו וסומכין על סברת המקילין אבל יר"ש יצא יד"ח ויזהר שיאמר לו לגוי שיתן לו במתנה הפירות והוא יתן לו המעות לא דרך מקח וממכר או שיבליע דמי הפירות בדבר שאין בו משום שביעית

או שישלח לקנות הפירות ע"י כותי וכו' ועל כיו"ב כיון דשביעית דרבנן יכולין אנו לסמוך בשעת הדחק בכיוצ"ב וכו' עיש"ב. וא"כ מבואר מדבריו שאדרבה ס"ל להחמיר לכתחלה, וכמו הראיות שהביא, על אף שהעיד שהמנהג להקל, ורק בשעת הדחק כתב להקל. וזה לא כמ"ש הברכ"י בשמו בסתמא.

ובר מן דין, המתבונן יראה שדבריו בתוספת יוה"כ נכתבו לאחר התשובה הנ"ל, דהא בתשובה הנ"ל כתב כמה דרכים לענין איסור סחורה איך להמנע מהאיסור, אולם בתוספת יוה"כ כתב בפשיטות שיש לסמוך על הסברא דאתי מגוי דלא מצית לאשתעווי דינא בהדיה עי"ש, וא"כ נראה שסברא זו נתחדשה לו לאחר מכן. וגם הביא שם יותר את דברי הפוסקים המבי"ט ומהרי"ו והכס"מ בשם הר"י קורקוס ועוד, מה שלא הביא כן בתשובה. ונראה יותר שכתב תשובה זו לפני שכתב את חידושו. ומ"מ אין זה נוגע לדינא, דהא מפורש בדבריו שיש להחמיר לכתחלה ורק בשעת הדחק היקל בזה.

ושוב ראיתי במאמרו של הרב אריאל אפרים אהרונוב בקובץ עץ חיים ניסן תשפ"א שגם בספרו פני משה על הירושלמי כתב מהרמב"ח כן בפשיטות וז"ל [בעמ' רל"ד] ואפילו דשל גויים דאין בו משום ספיחי שביעית, יש בו קדושת שביעית ובעי ביעור ע"כ. וא"כ הדבר ברור שדעתו היא שקדושת שביעית נוהגת בפירות הגוי.

וכן האריך בספר צרור החיים להרב חיים יעקב מצפת [אמסטרדם תצ"ח] בדף ק"ה שהעיקר כדעת המבי"ט ומהרי"ט ודלא כהכס"מ והאריך לדחות את דברי הכס"מ עיש"ב. והמעשה רוקח בהלכות שמיטה פ"ד הכ"ט הביאו וכתב שהעיקר כדעת הכס"מ ולא כמבי"ט ומהרי"ט עי"ש. אולם הוא גופיה כתב בתחלת דבריו שם שלא ראה את תשובת המבי"ט בפנים ובמה שהאריך בזה עי"ש. ובאמת שראיות המבי"ט חזקות הן והב"י נדחק מאוד ביישובן, וכמו שכתבו גם שאר האחרונים הנ"ל. ועכ"פ תיתי לן שגם דעת הר"ב צרור החיים כמבי"ט וסיעתו.

וכ"ד ר' יונה נבון, רבו של הרב חיד"א, בשו"ת נחפה בכסף [קושטא תק"ח] ביו"ד סוסי' ד' וז"ל אכן לענין ביעור וכו' ה"ו תלוי בפלוגתא דהרב המבי"ט עם מרן הב"י בתשובה וכו', אכן כפי מש"כ המהרי"ט שנתועדו כל חכמי צפת והסכימו שלא לעשר ומרן הב"י עמהם נראה ודאי דצריכין ביעור וכו' אכן הנכון בעיני הוא שלא לעשר כמו שנהגו מזמן הראשונים ז"ל וכו' עי"ש. ומבואר דס"ל לגמרי כדעת המבי"ט וסיעתו שצריך ביעור ושלא לעשר, וא"כ כ"ש שצריך לנהוג בהם קדושת שביעית.

ור' אברהם מיוחס [נפטר בשנת תקכ"ח] בשו"ת שדה הארץ [שאלוניקי תקמ"ד] ח"ג סי' כ"ט הביא מכת"י הראנ"ח [השני, נכדו של בעל קרבן אהרן] משנת תכ"ה שכתב וזת"ד עינינו הרואות שפירות שגדלו בקרקע גוי דינם כספיחים ויש בהם קדושת שביעית אע"פ שאינם אסורים באכילה כמ"ש מר"ן בכ"מ על דברי הרמב"ם פ"ד. וכבר נודע מ"ש מרן ז"ל פ"ז שהביא דברי מהר"י קורקוס, ועינינו הרואות כי אפילו תקנה זו להפקיר הפירות לא ראינו מי שחשש לזה זולתי שמעתי שקצת יחידי סגולה בירושלים מהזקנים לקדושים אשר בארץ המה אשר היו מדקדקין במצות והיו עושין כך, אך כמה גדולים אבירי לב אצילי בני ישראל לא שמענו ולא ראינו מקפיד בכך וכו' והאריך שמרן בשו"ע שכתב ששנה השביעית פטורה ממעשר חזר בו

ממש"כ בב"י וכמו שכתב החרדים ומהרי"ט וסיים ושאלתי פה עה"ק חברון לגדולי הדור איך נתנהג על זה ולא השיבו לי דבר, ואני בענייני עם שאיני כדאי הייתי יכול לדון ולפטור ממעשרות כיון שבעיר זאת בישראל צפת העידו הרבנים האדירים ההם במעשה רב שלא להפריש ואין הכרע שוא"ת עדיף כיון דבהפרשה איכא איסור של הפסד פירות שביעית, וסח לי מוה"ר פנחס דודי שמורי הרב זקני ז"ל לא היה מפריש עכ"ד. ושמענין מדבריו דאין ולא ורפיא בידיה, ואדרבה כתב שאין הכרע בדבר ולכן לא הפריש כדעת מהרי"ט לחומרא שלא להפסיד פירות שביעית, וא"כ נקט שהם בקדושה ויש להחמיר בהם בקדושת שביעית, אע"פ שהעיד שמנהג רוב העולם אינו כן.

והרב שדה הארץ שם בתחלת התשובה, לאחר שהעיד שמנהג העולם כסברת מרן שלא נוהגים בקדושת שביעית, כתב וז"ל והנהגה כסברת המבי"ט יאחז צדיק דרכו לנהוג דיני שביעית בכל תנאיו אם יוכל כי הוא ז"ל ובנו מוהרי"ט והר"ב כפו"פ ומהר"ש סירילאו הרבו ראיותיהם עיי"ש בספריהם, וגם לראיה הנ"ל דהלכה רופפת בידך שהביא מרן כבר דחה אותה המבי"ט בתשובה כ"א כי אין זו ראיה יען כי בעונות בדורות שעברו כמעט נשתכחה תורה מישראל ולכן הנלע"ד נכון הוא כי יעמוד כל אחד במנהגו עיר עיר ומנהגיה כי מי יבוא אחרי המלכים הנ"ל עיי"ש. ומבואר ג"כ שיש מקום להחמיר בזה, ואין כ"כ ראיה מהמנהג, וראיות המבי"ט וסיעתו חזקות יותר.

ובספר שלחן גבוה לר' יוסף מולכו [נפטר בשנת תקכ"ח] ביו"ד סי' של"א אות ע"ב כתב וז"ל ולענין מעשה יש ויש, יש שמעשרין יין ושכר וכו' מענבים שלוקחים מן הגוים כשאר שנים וכו', ויש שאין מפרישין כלל שסומכין על רבנו דסתם וכתב דשנת השמיטה היא כולה הפקר וכו', ואני הכותב מן המעשרים בשביעית כיון דהאידינא מנהג אבותינו בידינו ואין אנו מברכים על תרו"מ כדי שנכשל בברכה לבטלה וגם אין אנו נותנים המתנות לכהן ולוי אלא הולך לאיבוד ואין בכך כלום אם אם מפריש אחד ממאה ויוצא ידי כולם עיי"ש. ומבואר מדבריו שבמקומו בירושלים היו שלא מפרישים תרו"מ בשביעית, וא"כ ודאי דס"ל שנוהגים בקדושת שביעית, וגם הוא שנהג להפריש – זהו לחומרא, אבל ודאי שגם היה שומרם בקדושת שביעית.

וכ"ד ר' דוד פארדו בספרו חסדי דוד על התוספתא [ליוורנו תקל"ו] שביעית פ"ה דאיתא שם אין מוכרין ואין לוקחין מן הגוים ומן הכותי פירות שביעית שכתב וז"ל איסור הלקיחה איכא למימר שמא הביא מן השמור של החשוד, ואפילו תימא מתוך שלו – קסבר אין קנין לגוי בא"י ע"כ. והנה, ראיה זו הביא המבי"ט לסברתו, והב"י בשו"ת אבקת רוכל סי' כ"ד דחה דאיכא למימר שהחשש הוא שהגוי קנה מישראל ולכן אסור, אבל החס"ד פירש כמבי"ט, דפשיטא ליה שכן הוא. וע"ע לעיל שהבאנו את דבריו בעוד מקומות בתוספתא שמבואר שכן הוא הפירוש.

והרב שלמה כהן בספרו שעות דרבנן [קושטא תקפ"ט] האריך בענין זה וסיים בדף ע"ט ע"ד וז"ל והנה אנן יד עניי כיון היות הדבר במחלקות גמור דלהרב המבי"ט ודעימיה פירות הנלקחים מן הגוים ונגמרה מלאכתם ביד ישראל פטורים מתרומה ומעשר וחייבים ביעור ולדעת מרן ודעימיה חייבים בתרומה ומעשר ופטורין מן הביעור מאן דעביד חומרי דמר וחומרי דמר שפיר עביד וכו' ובשעת הביעור הרי הובא בהלכות שמיטה פ"ז במרן דברי הר"י קורקוס [שהבאנו

לעיל] וכו' וממילא אתה למד שגם מוהרי"ק קאי בשיטת הרב המבי"ט ודעמיה והרי למדנו תיקון המספיק ועולה לפום דינא עיש"ב, ומבואר דס"ל להחמיר כתורייהו למעשה.

ובספר בהר יראה להרב אליעזר ברגמן [בן דורו של פאת השולחן, קודם שנת ת"ר] בעמ' 100 כתב וז"ל נשאלנו אם יש לסמוך לענין היתר פירות שביעית הנלקחים מגויים שלא לנהוג בהם קדושת שביעית, אמה שכתב הרב בעל פאת השולחן בהלכות שביעית שלו סימן כ"ג סעיף י"ג בבית ישראל להלכה ולמעשה שהרי כמה וכמה דברים יש בספרי הדפוס שאין בהם כדי סמיכה להלכה, לא כ"ש למעשה. ועוד שעדיין לא חלה ההוראה ההיא, שהרי מזמן שנדפס הספר עד כעת לא הגיעה שנת השמיטה, ושומעים אנחנו משאר יושבי ארץ הקודש תיבנה ותיכונן במהרה בימינו אמן שנהגו עכ"פ קצת קדושת שביעית בפירות שגדלו בשדות שביד הגויים בשנות השמיטה שעברו עד כאן. והשיב וז"ל יפה כיוונת שלא לסמוך על כל הדברים הבאים בספרי הדפוס, וכן הורנו רבותינו זיכרונם לברכה 'מפי סופרים ולא מפי ספרים' [כוזרי ב', ע"ב]. יתברר לך מדברינו בזה, שההוראה הנזכרת שבספר פאת השולחן שבאה ברוב דברים והרגש רב לההביל העינים והעשתונות - מוטעית היא מכל וכל, ואין לסמוך עליה למעשה כלל עיי"ש. והנה, דנו כמה מחברי זמיננו בכונתו 'קצת קדושת שביעית' - האם קצת 'אנשים' נהגו קדושת שביעית, או שכולם נהגו קצת מדיני השביעית, דהיינו רק בקדושת שביעית ולא בביעור. ויותר נראה כביאור זה, דהא אם כונתו לקצת אנשים - א"כ מודה הוא שרובם נהגו כדעת פאת השולחן, וא"כ מה מתקיף אותו ומבטל דבריו, אע"כ דס"ל שהמנהג היה להחמיר עכ"פ לגבי קדושת שביעית, ודוק [וזכר לדבר בביאור הגיון אריה [שווארץ, תר"נ] לתוספתא שביעית פ"ו אות ק"פ שכתב וז"ל והא דאסור לכובשן בארץ משום דיש בהן 'קצת קדושת שביעית' אע"פ שבאו מחו"ל וכל מלאכה האסורה בפירות הארץ אסורה נמי בפירות הבאין מחו"ל לארץ ע"כ, ומבואר דנקיט לשון זו לענין קצת מהקדושה, ודוק]. ועכ"פ מבואר מיניה שלפחות קצת אנשים היו מחמירים בקדושת שביעית.

והרב יהודה הכהן בספרו אהלי יהודה [ירושלים תר"ג] האריך בזה מדף קל"ז ע"ג עד קל"ט ע"ד והביא כמה ראיות לדעת המבי"ט ומהרי"ט והסכים לדבריהם, וסיים וז"ל מכל זה מוכח דגוי שקנה קרקע בא"י דנוהג בפירות כל דין שביעית חוץ מאיסור פירות שזרע כמו הספחים שאיסורו מדרבנן וכו' ובהמשך האריך עוד וסיים וא"כ גם בקרקע נכרי כל שנגדל בא"י חל עליה קדו"ש ואין כח לגוי להפקיע מידי קדו"ש סוף דבר הוא שדעת נוטה כמעט להחמיר אך אין ידי משגת מערב שביעית להזמין כל צרכי שביעית עיש"ב. ומבואר גם כנ"ל דס"ל לגמרי כדעת המבי"ט וסיעתו.

והר"ב שארית יוסף בח"ד בפסק השמיטה בעמ' פ"ח הב"ד האהלי יהודה הנ"ל וכתב שאע"פ שהוא מרבני ירושלים שקבלו הוראות מרן עכ"ז בזה שחלקו עליו בני דורו 'בראיות ברורות' וגם הא דקי"ל כדברי מרן אפילו בתשובותיו רפוי קצת דאיכא חולקין ע"ז אף דאנן לא קי"ל הכי ואנן קבלנו בכל מקום הא מיהא בכה"ג לא פסקינן כותיה דמרן בתשובותיו עיי"ש. ועוד הוסיף להביא את דברי הר"ב שדה הארץ בשם מהר"ם מזרחי ומהר"א אמיגו והחרדים שמרן בשו"ע חזר בו ומסכים להמבי"ט וסיעתו עיש"ב. ואם כי הר"ב שארית יוסף גופיה לא ס"ל למעשה כן

אלא שהמנהג כמרן, אע"פ שהיה ראוי לנהוג כהמב"ט ע"ש - מ"מ הא חזינן שרבים מרבני הספרדים במשך הדורות שדנו בענין נקטו כדעת המב"ט וסיעתו מכח הראיות החזקות שיש לדבריו וכנ"ל.



ח.

מהות הנדוי שעשה הב"י בענין קדושת שביעית בפירות הגוי

והנה, בדור האחרון מרן הגרע"י זצ"ל האריך לבסס את היתרו של מרן הב"י בענין זה, וחזיק את הפסק הנ"ל בזה שאסור להחמיר ולשמור קדושת שביעית בפירות נכרים מחמת החרם שעשו מרן הב"י ובית דינו, וכך ממשיכים בניו ותלמידיו שליט"א להורות תדיר שיש איסור וחרם להחמיר וכו'. אולם כבר כתבו רבים לסתור חידוש זה, ושלא נעשה החרם מעולם על הרוצה להחמיר, ונבאר הדברים בס"ד.

ידועים דברי הב"י בשו"ת אבקת רוכל [שנדפס לראשונה בשאלוניקי תקנ"א] סי' כ"ה שכתב וז"ל ובשמיטה זו שהיא שנת השל"ד הקשה [המב"ט] את רוחו ואמץ את לבבו לתקוע עצמו לעשות מעשה כדבריו ביד רמה וקמו כל חכמי העיר ועיינו בדבריו הראשונים והאחרונים וראו שאין בהם ממש והכריזו בבתי כנסיות בגזרת נדוי שכלם יפרישו תרומות ומעשרות מפירות הגוי שנתמרחו ביד ישראל בשביעית כמו בשאר שנים ע"כ, ומהר"ם גאלנטי העיד שם שזה נדפס מכתבת ידו של מרן הב"י. אלא שבתשובה זו לא נאמר שנדו אלא למקילים ולא מפרישים תרו"מ, אבל שלא להחמיר ולשמור קדושת שביעית לא הוזכר.

אכן, מהרשד"ם בתשובה יו"ד סי' קצב כתב בקצרה וז"ל לענין מה שעשו חכמי צפת תוב"ב שנדו והחרימו ל'שומרי שביעית' ע"ש. ובספר ציץ הקודש [ירושלים תר"פ] סי' ט"ו כתב שמשמע מדבריו דלא לבד זה שגזרו לעשר כלשון מרן הב"י בתשובותיו אבקת רוכל, אלא דגזרו ג"כ שלא לנהוג קדושת שביעית בפירות גוים ע"ש.

אולם פירוש זה מחודש, ושאר חכמי ישראל לא עלה על דעתם לפרש כן שנדו למי שרוצה להחמיר.

כמה מהאחרונים כתבו שהחרם המוזכר בשו"ת מהרשד"ם הוא הנדוי המוזכר באבקת רוכל, והוא היה רק על מי שלא מפריש תרו"מ, ולא על מי שרוצה להחמיר לשמור קדושת שביעית. כ"כ ר' יו"ט ישראל אב"ד מצרים בתשובה שנדפסה בקובץ תורה מציון שנת תרח"ם סי' כ"ז שהנכון הוא שדברי מוהרשד"ם הם נובעים ממש"כ מרן בספר אבקת רוכל וכו' שהכריזו בנדוי שיפרישו תרו"מ בשביעית מפירות גוים שנתמרחו ביד ישראל בשביעית וה"ט שאין שביעית נוהגת בפירות גוים וזה פשוט ע"ש. וכ"כ בספר שנת השבע לר' משה נחמיה כהנוב [תרמ"א] שראוי לכל בעל נפש להחמיר אם אפשר ותע"ב אבל לא להקל שלא להפריש תרו"מ וכו' וסיים שהנדוי לא היה רק להפריש תרו"מ אבל לא גזרו שלא ינהגו בהם שביעית למי שרוצה להחמיר וכו' ע"ש. וכ"כ בפירוש דברי הב"י באבקת רוכל - בשו"ת בנין שלמה [לר' שלמה הכהן בעל החשק שלמה] ח"ב או"ח סי' נ"ג, שהאריך בנידון זה והקשה על הב"י וקיים את דברי המב"ט

וסיעתו, וכתב בתוך הדברים וז"ל ובאמת המעיין שם היטיב יראה שגם הב"י לא חלק על המבי"ט רק מה שכתב שאינו נוהג בהם תרומות ומעשרות בשנת השביעית ודעתו דצריך ליתן תרומות ומעשרות גם בשל שביעית דהא העכו"ם שומרן מהפקר וגם דלפי האמת דעתו נטה דאינו נוהג בשל עכו"ם אבל מה שמחמיר המבי"ט וס"ל דנוהג שביעית בשל עכו"ם לא חלק עליו להקל למעשה. וכן כתב שם בסוף התשובה כ"ד שכתבו לו מירושלים דצריך להפריש תו"מ מפירות שביעית שגדלו כקרקע של עכו"ם ונמרחו ביד ישראל אבל מכאן צריך לנהוג בהם קדושת שביעית אי לא מזה לא כתבו לו כלל. וכן ממה שכתב שם בס"ס כ"ה שאחר שהקשה המבי"ט את רוחו לעשות מעשה כדבריו לפטור מתו"מ הכריזו בבתי כנסיות בגזירת נידוי שכולם יפרישו תו"מ מפירות שביעית של עכו"ם וכו' משמע להדיא דכל המחלוקת לא היה רק לענין תו"מ ועל זה נידו שלא להקל כדבריו אבל מה שהחמיר שצריך לנהוג בהם קדושת שביעית בזה משמע שהודו לדבריו שצריך להחמיר מספיקא ע"כ.

ומצאנו פירוש אחר בדברי מהרשד"ם, והוא בספר ארץ חיים [סתהון, ירושלים תרס"ח] ביו"ד סי' של"א סי"ט כשדן על חשבון שנות השמטה כתב במוסגר בפשיטות שמהרשד"ם כתב שנידו והחרימו לשומרי שביעית 'יותר מחשבון הנ"ל מספק' ע"כ. ומבואר שדברי מהרשד"ם הנ"ל נסובים על מה שדן לפני כן בענין איזוהי שנת השמטה, ואין זה החרם שעשו מרן הב"י ובית דינו הנ"ל לענין פירות נכרים. ומסתיע פירוש זה מתשובת מהר"ש יפה שפורסמה בירחון מוריה גליון ק"ה-ק"ו תמוז תש"מ ע"י הרב יעקב שפיגל, שדן שם על שנת השמטה שמ"א ומהר"ש יפה האריך שנכון וראוי לשמור ב' שמיטות - שנת ש"מ ושנת שמ"א עיש"ב. וא"כ יתכן מאוד שהחרם שהזכיר מהרשד"ם אינו החרם של הב"י וסיעתו אלא חרם אחר, שאמנם לא שמענו עליו ממקום אחר, אולם באותה מדה גם לא שמענו שהיו כאלה ששמרו ב' שמיטות בשנת ש"מ לאחר שכבר הוכרע הדבר בזמן הרלב"ח והב"י והמבי"ט וסיעתם. ויתכן שכמו שענין זה היה נסתר גם כך ענין החרם היה נסתר. ועי' במבוא של הרב שפיגל בירחון מוריה שם וכן במבוא לשו"ת מהרשד"ם החדשות מהדורת זכרון אהרן [בסוף הספר] שעמד בענין הנ"ל.

אולם בין פירושו של הציץ הקודש ובין פירושם של האחרונים הנ"ל קשה, דהא חזינן שרבים מהאחרונים, ומכללם מהר"א אזכרי ומרהי"ט, שהיו בדורו של הב"י, נהגו כדעת המבי"ט. חלקם נהגו רק להחמיר וחלקם נהגו אף להקל ולא להפריש תרו"מ. ואיך יתכן שאף אחד לא ידע מחרם זה שעשו אותו כל חכמי העיר בזמנו¹⁰, ואיך נשכח כלא היה, הלא דבר הוא.

אולם נראה שהחרם הנ"ל בין אם נעשה להקל ובין אם נעשה רק להחמיר נעשה רק לאנשי צפת ורק לאותו הדור בלבד, וכפי שנבאר.

טז. ר' אלעזר אזכרי נולד בשנת רצ"ג, ובשנת של"ד היה בן 41 שנה, ולא יתכן שבגיל כזה לא היה מודע למה שנעשה ע"י כל חכמי עירו. וגם מהרי"ט, שנולד בשנת שכ"ט ובשנת של"ד היה בן 5 שנים בלבד - ג"כ קשה, דהא בשנת השמטה שמ"א היה בן 12 שהוא כבר מופלא הסמוך לאיש, ואטו לא ידע מקרוביו וקרובי אביו איך צריך לנהוג האם מותר להחמיר או שאסור, וכ"ש להקל שלא להפריש תרו"מ? ועוד, שבתחלת תשובתו בס"מ"ג כתב ועתה הראו לי נוסח פסק שכתב הרב מהר"ר יוסף קארו ז"ל לחלוק על דבריו לחיובם במעשרות ולפטורם מדיני שביעית וצריך אני לישא וליתן בדבר הואיל והלכה למעשה הוזקנו ע"כ, וחזינן שלא ידע שיש חיוב לעשר עד שהראו לו את פסק הב"י, ולא שמע מחכמי דורו על החרם שנעשה.

הנה ידוע שהיה עוד חרם בזמנו שעשו אנשי צפת, והוא יותר ידוע ומפורסם, בענין לעשר מפירות של גוי שנתמרחו ע"י הגוי, והוא מה שכתב הכס"מ בפ"א מתרומות סוף הי"א שהוצרכו חכמי העיר לתקן ונתקבצו כולם וגזרו גזירת נח"ש שעוד כל ימי עולם לא יעשר אדם לקוח מן הגוי אלא כמו שנהגו עד עתה ע"פ רבינו עי"ש, וגם שאר חכמי הדור ההוא הזכירו חרם זה.

והנה, בשו"ת ר' בצלאל אשכנזי סוף סי' א' כתב וז"ל ויפה גזרו רבותינו הזקנים רבני הגליל שעוד כל ימי עולם וכו' וגם פה בתוככי ירושלים ראוי לנהוג כן וכו' עי"ש. וכתב בשו"ת אהל יוסף [מולכו] בדף ק"א ע"ג וז"ל מדבריו ש"מ שגזרת נח"ש הקדמונים לא היה אלא בגליל העליון ברם לא בירושלים מדקאמר גם פה בירושלים ראוי לנהוג כן ואם גזרת רבני גליל ז"ל היתה כוללת על כל ארץ ישראל מה ראוי דקאמר מכח החרם איסורא נמי איכא, וגם מדברי מרן ז"ל הנ"ל הכי מתפרשא דבגליל גזרו ולא בירושלים, ומשו"ה המתחסדים והמתקדשים שבירושלים הם החמירו על עצמם להפריש תרו"מ אף לקוח מן הגוי אע"פ שכל מנהגות של א"י הם עפ"י הרמב"ם ומר"ן בין לקולא בין לחומרא עי"ש. וכ"כ מדנפשיה החכם לונץ בספרו 'ירושלים' משנת תרס"ט בעמ' 95 וז"ל ומהתשובה הראשונה שם [בשו"ת רב"א הנ"ל] יוצא דאזתה גזירת נח"ש שהזכיר מר"ן ז"ל לא היתה אלא בעיר צפת בלבד ואולם ביתר הערים והמקומות היו רבים כאלה שנהגו להחמיר בזה עי"ש. וגם זה נרמז מדברי מר"ן ז"ל במה שכתב בלשונו עד שהוצרכו חכמי העיר וכו' והם חכמי צפת וכו' ולא היה כוחם רק בעירם בלבד מלבד כי לא יעשה כן לגזור גזירת נח"ש על מקומות אחרים בלי שאילת הסכמת חכמיהם עי"ש, והדברים ברורים ונכונים.

ואפשר להוסיף שנראה עוד הבדל שבגזירת נח"ש הנ"ל כתבו ש'עוד כל ימי עולם' לא יעשר וכו', אולם בנדוי לגבי השביעית לא כתבו לשון זו, ונראה שהיה הנדוי לשעתו בלבד לשנת השמיטה של"ד, אבל לא לשאר השנים, ולכן בשאר השנים לא הזכירו חכמי הדורות את הנדוי הנ"ל.

ובשו"ת יבי"א ח"י יו"ד סי' מ"ב אות ח' כתב בזה"ל ועכ"פ אפילו לא החרו חכמי צפת אלא להפריש תרו"מ - מ"מ נראה שאינו נכון להחמיר להתחיל להנהיג בא"י קדושת שביעית בפירות גוים מהטעמים הנ"ל, ובודאי שיש בזה לא תתגודדו, ופגיעה בכבוד הקדמונים. וכמו שכתב מרן הכסף משנה פ"א מתרומות הנ"ל ע"כ, וכע"ז כתב בספר אור לציון שביעית עמ' נ"א עי"ש. ודבריהם צ"ע, דהא חזינן שבכל הדורות מזמנו של הב"י תמיד היו מגדולי הדור שהחמירו אף שלא היה המנהג להחמיר, ויש כאלה שאף הקלו, וא"כ אין זו 'התחלה' להחמיר אלא 'המשכה' של הפוסקים שהחמירו בכל הדורות. וגם חזינן שהפוסקים הנ"ל לא חששו ללא תתגודדו ופגיעה בכבוד הקדמונים.

המורם מן האמור: דעת רוב הראשונים שגם בעוד הקרקע אצל הגוי - אין קנין להפקיע ממצוות התלויות בארץ, וגם בדעת הרמב"ם - גדולי האחרונים עד דורו של הב"י ועד בכלל פירשו כן, וכן נראה יותר בדעתו, ואף אם יהיה ספק בדעתו - דעת שאר הראשונים תכריע, ולכן אף שהמנהג במשך הדורות היה כדעת הב"י - מ"מ נכון מאוד להחמיר בענין זה, וכמו שמצינו שהחמירו בזה רבים מגדולי הדורות.

ט.

באלו דינים יש להחמיר ובאלו אפשר להקל

ומעתה נראה במה צריך להחמיר בקדושת שביעית ובמה לא:

לענין ביעור. הנה המבי"ט שהובא באבקת רוכל סוסי' כ"ג הביא את דברי הר"ש [שאינם לפנינו] שכתב שפירות שגדלו ביד הגוי אפילו שיש בהם קדושת שביעית לא מיחייבי בביעור, דביעור תלוי בממון להפקיר ולחלק לעניים, ומצי למימר קאתינא מכח גברא דלא מצית לאשתעווי דינא בהדי עי"ש. וכן בשו"ת המבי"ט ח"ג סי' מ"ה בתשובה האחרונה שכתב בענין זה בשנת של"ד כתב שהוקשה בעיניו ענין הביעור שלא נוהגים ושקשה לקיים, וכתב לסמוך ע"ד הר"ש הנ"ל עי"ש. וכ"כ בנו מהרי"ט בתשובתו בסי' מ"ג הנ"ל. וכן הרדב"ז בביאורו על הרמב"ם ספ"ד משמיטה כתב בפשיטות שפירות הגוי מותרים משום ספיחים ואין טעוין ביעור ואעפ"כ יש בהם קדושת שביעית עי"ש, ולא ביאר מדוע אין בהם ביעור אם הם קדושים בקדושת שביעית, ואולי טעמו כר"ש הנ"ל.

אולם המבי"ט שהביא את דברי הר"ש הנ"ל הביא מדברי קונטרס ישן שכתב ולענין שביעית מתבערין בשביעית ואפילו לסברת הר"ש מ"מ קדושה נוהגת בהם שכתב הר"ש וז"ל וכו' עי"ש. ומבואר שהקונטרס הנ"ל חולק על הר"ש לענין ביעור וס"ל כפשוטו שצריך ביעור. וכן הר"י קורקוס שהביא הכס"מ בפ"ז ה"ג פשיטא ליה כן, ולכן כתב שע"י הפקר אפשר לקיים את דין הביעור בפירות גוים עי"ש. ובספר תוספת יוה"כ לדף פ"ג ע"א הביא את הסברא הנ"ל של מצי אמר ליה וכו' לענין סחורה – עי' לקמן, אבל לענין ביעור לא כתב סברא זו אלא הביא את דברי הר"י קורקוס הנ"ל שיש להפקיר עי"ש. וכנראה שכיון שלענין ביעור יש עצה קלה הוא לא סמך על סברא זו, ורק לענין סחורה שקשה ליוזר בזה סמך על סברא זו. וגם עוד אחרונים שהבאנו לעיל, כמהר"י נבון והר"ב שעות דרבנן ועוד, כתבו להחמיר גם בביעור. וגם מרן הב"י פשיטא ליה שאם יש בהם קדושת שביעית צריך לבער, ולכן הוכיח מזה שלא נוהגים לבער שאין דין קדושת שביעית. וע"כ נראה שיש להחמיר בזה לכתחלה, וכמ"ש מהרמב"ח שכיון שיש עצה קלה ע"י הפקר וחזור וזוכה בהם, אע"פ שהעושה כדעת הר"ש והמבי"ט וסיעתו אין מזניחין אותו.

ולענין סחורה. הנה המבי"ט שם כתב ונ"ל דמהאי טעמא נמי נקל בדיני הסחורה בפירות שביעית דהא דאמרינן לאכלה ולא לסחורה היינו בפירות ישראל שלקחום מן ההפקר משדות ישראל אבל מה שלקח בדמים פירות שביעית מן הגוי הרי התחלתו בסחורה ומצי למימר אתינא מכח גברא וכו' עי"ש. וכן מהרמב"ח בתוספת יוה"כ כתב ולענין אין עושין סחורה בפירות שביעית ועכשיו נוהגים לעשות יש ללמד זכות כיון דשביעית בזה"ז דרבנן לא ראו להחמיר שלא לעשות בהם סחורה מכח דאתו מגוי דלא מצית לאשתעווי דינא בהדיה עי"ש. והנה, בתשובותיו הנדמ"ח בסי' קכ"ח בסוף התשובה כתב שיר"ש יצא יד"ח ויזהר לומר לגוי שיתן לו במתנה הפירות והוא יתן לו מעות לא דרך מקח וממכר או שיבליע דמי פירות בדבר שאין בו משום שביעית או שישלח לקנות הפירות ע"י גוי וכיון דקי"ל דאין שליחות לגוי ונמצא שהוא לוקחן מיד גוי זה

ואינו לוקח בדרך מקח וממכר יש לסמוך בזה כיון ששביעית דרבנן עי"ש. ומבואר מדבריו שאפילו הקניה הראשונה מהגוי אסורה משום סחורה, ואילו בדברי המבי"ט מבואר שהקניה הראשונה פשיטא שמוותרת וכל מה שדן שם זה על הישראל שקנה מהגוי שרוצה למכור לישראל אחר, כמדויק מלשונו. אולם כמו שכתבנו לעיל, נראה שדבריו בתשובה הם לפני שכתב את חידושו, והעיקר בזה כמו שכתב בחידושו.

והנה בעיקר הדבר נראה שהמבי"ט ומהרמב"ח ס"ל שאיסור סחורה הוא רק על המוכר, ולכן כשישראל קונה מגוי אין בזה שום איסור על הקונה וגם לא לפני עיור, דהא הגוי אינו מצווה, ורק כשישראל קונה מהישראל שקנה מהגוי יש בזה איסור על המוכר, וע"ז כתבו שהמוכר יש לו סברא דאית מגוי דלא מצי וכו'. ובאמת שמהרמב"ח בספרו כפות תמרים בסוכה ל"ט ע"א בביאור הגמ' והתוס' שם וז"ל דמתני' קתני לפי שאין אדם רשאי ללוקח בשביעית דהאיסור הוא על הלוקח דאי משום סחורה האיסור הוא על המוכר והול"ל לפי שאינו רשאי למוכרו בשביעית וכו' עי"ש, ומבואר להדיא דס"ל כן. ובאמת שכ"ה מפורש במאירי בסוכה שם שכתב שאסור ליקח פירות שביעית מעמי הארץ שמא שביעית הם 'והוא נעשה על ידינו סוחר בהם' עי"ש, ומבואר שהאיסור הוא על המוכר, אלא שאנו מכשילים אותו. אולם בתשובה סבר מהרמב"ח שהאיסור הוא גם על הקונה, ולכן אסר לקנות מגוי פירות שביעית. וכבר נתבאר שהעיקר הוא כמו שכתב בחידושו, ובפרט שהמאירי מסייע להו.

והנה, לסברא זו שהאיסור הוא רק על המוכר יש עוד טעם להקל בזמנינו בקניית פירות נכרים אף שקונה אותם מישראל, כיון שהישראל סומך על המתירים כדעת הב"י וסיעתו, וא"כ אין בזה איסור ואף לא לפני עיור, וכמו שכתב המבי"ט גופיה בתשובותיו סי' כ"א שהנזהרים ואוכלים פירות שביעית בקדושתן כפי דעתו מותר לקנות ולמכור לאותם שאינם אוכלים אותם בקדושת שביעית ונוהגים כב"י וסיעתו ואין בזה חשש שמסורים להם דמי שביעית וכן שאינם אוכלים בקדושת שביעית ואין בזה לפני עיור דרך מי שמצווה כמונו ויודע שיש איסור ואפ"ה עובר על האיסור יש לנו איסור להכשילו אבל כשהדבר להם היתר שסומכים על המורים להם היתר בדין תורה לא נדון אותם לדעתנו כעורים שלא לתת לפנייהם מכשול בדבר הנראה לנו איסור ואנו נזהרים ממנו והם נראה להם היתר ואינם נזהרים וכו', עי"ש שהביא לזה ראיה. וא"כ כיון שלמוכר אין איסור לדעתו, אין אנו מצווין בלפני עיור, ועל הקונה אין איסור וכנ"ל. ולכן שפיר דמי לקנות פירות נכרים ואין בזה חשש סחורה.

ולענין מעשרות. הנה הב"י והמבי"ט נחלקו עוד האם פטור מעשרות בשביעית הוא משום שהתורה הפקירה את הפירות וממילא גם פירות הגוי פטורים, או שכיון שהאדם הפקיר את הפירות דינם כהפקר שפטור ממעשר וגוי שלא הפקיר חייב. וכתב הב"י שאף אם נאמר שאדם שלא הפקיר את שדהו פירותיו פטורים ממעשר זהו משום שהתורה הפקירה פירותיו אולם גוי שלא הפקירה התורה פירותיו חייב במעשר.

ומהרי"ט בסי' מ"ג הביא בתחלה ראיות שהשביעית היא אפקעתא דמלכא ורחמנא אפקריה, אולם לאחר מכן הביא ראיה מהספרי פרשת ראה שאינו תלוי כלל בהפקר אלא שגז"כ היא ששביעית פטורה ממעשר והשנה גורמת ולא ההפקר עי"ש. ודבריו צ"ע, דהא להדיא בגמ' ששביעית פטורה ממעשר והשנה גורמת ולא ההפקר עי"ש.

שהביא הוא לפני זה מפורש שרחמנא אפקריה ומבואר שמדין הפקר הוא. ועי' בפירוש ר' הלל לספרי שם שלפי דבריו מיירי במעשר עני בשביעית ולא בעצם חיוב המעשרות, וא"כ אין ראייה כלל.

ולאחר מכן הוסיף מהרי"ט להקשות על הב"י שכתב לחלק בין ישראל לגוי וז"ל אם מן הדין יש לקרקע שביד הגוי תורת שביעית מטעם דאין קנין א"כ התם נמי רחמנא אפקריה והיאך יחלק בגוי מטעם שאינו מן ההפקר עי"ש. וגם זה אינו מובן, מדברי הב"י ברורים, דהא קדושת שביעית אינה תלויה בהפקר, ובגוי אף אם יש קדושת שביעית, מ"מ כיון שהתורה לא חייבה אותו להפקיר ולא הפקירה את פירותיו, א"כ הפירות חייבים במעשר אף שהם קדושים, ודוק.

ובאמת שכן מפורש גם ברדב"ז ח"ה סי' ב"א רכ"א שכתב וז"ל דהא טעמא דפירות שנה שביעית פטורים משום דהוה הפקר לכל דאפקעותא דמלכא היא וקי"ל הפקר פטור מן המעשר וכו' אבל גוי שקנה קרקע בא"י וזרעה בשביעית פירותיה מותרים ואין דין שביעית נוהג בהם בין להקל בין להחמיר שהרי אין הדבר הפקר לפוטרו מן המעשר שהרי בדמים קנה הענבים ולא זכה בהם מן ההפקר וכו' הלכך חייבים במעשרות עי"ש [ועי"ש שדעתו שפטורים ממעשר שני ועני גם יחד]. וזה להדיא כדברי הב"י. והנה לעיל הבאנו את דברי הרדב"ז בפירושו לרמב"ם ספ"ד משמיטה דס"ל שיש לנהוג קדושת שביעית בפירות הגוי, וכתבנו בשם הרידב"ז שאין זה סתירה, דס"ל שיש קדושה ואעפ"כ צריך להפריש תרו"מ עי"ש. וא"כ אין מחלוקת זו תלויה במחלוקת האם יש קדושת שביעית בפירות הגויים או לא. וכן מתבאר גם מדברי הרלב"ח, דהא הבאנו דבריו לעיל שכתב שלדעת הרמב"ם פירות נכרים בשביעית יש בהם קדושה, ומאידך הב"י באבב"ק ר כתב ששלחו לו מירושלים שהמנהג משנים קדמוניות להפריש תרו"מ מפירות הגוי שנתמרחו ע"י ישראל בשביעית. וכתב הברכ"י דחזינן שמזמן מהרלב"ח נהגו להפריש תרו"מ וכדעת מרן עי"ש. הא קמן שאע"פ דס"ל שצריך לשמור קדושת שביעית מ"מ היו מפרישים תרו"מ. וכ"פ בתשובה המיוחסת לר"י קורקוס שהזכרנו לעיל שיש להפריש תרו"מ אע"פ דס"ל שיש קדושה בפירות נכרים.

ולכן אף שהעלנו לעיל שהעיקר כדעת המבי"ט וסיעתו לענין קדושת שביעית, מ"מ לענין מעשר יש להחמיר כדעת הב"י והרדב"ז, וכמו שכתבו מהרמב"ח ועוד אחרונים להחמיר כתרויהו.

י.

סיכום

ונסכם בקצרה את תורף הדברים:

דעת הכס"מ בדעת הרמב"ם שאין קנין לגוי בא"י להפקיע מתרו"מ היינו לגבי הקרקע אבל לגבי הפירות יש קנין, ולכן בתרו"מ רק אם יהיה מרוח ישראל חייבים, וכן הפירות בשביעית אינם קדושים בקדושת שביעית, וכ"ד המאירי בכמה דוכתי [ונראה שאמרה גם בדעת הרמב"ם]. אולם יש כמה ראיות מפה"מ שלא כן אלא שאין קנין לגוי כלל והפירות כמו שהם חייבים

בתרו"מ, וגם קדושים בקדושת שביעית, וכדעת המבי"ט והרדב"ז, וגם בחיבור פ"ד הכ"ט נראה כן, וכמו שנראה גם מתשובת הרמב"ם סי' קכ"ח.

דעת שא"ר ודאי שכן היא כמו שפירש המבי"ט בדעת הרמב"ם, ומהם הר"ש, הרא"ש, הרמב"ן, הריטב"א והנימוק"י ביבמות קכ"א ע"א, הראב"ד בכתוב שם סוכה ל"ט ע"א ובהשגות על הרמב"ם פ"ד משמיטה הט"ו, רש"י, רמב"ן, רשב"א, ריטב"א, שיטה לא נודע למי, תוס' רי"ד בקידושין מ"א ע"ב, תוס', תוס' ר' אלחנן, תוס' הר"ש ור' יונה בע"ז כ"א כ"א, מיוחס לר"ש שהביא המבי"ט וכו"פ בפרק מ"ז.

וכ"ד גדולי האחרונים, ומהם הרש"ס בכמה דוכתו, הרלב"ח, הר"י קורקוס בד' מקומות, הרדב"ז בביאורו על הרמב"ם פ"ד הכ"ט [ואין סתירה מתשובתו, וגם ביאורו נכתב באחרונה], המבי"ט, החרדים, מהר"א אזולאי, מהרי"ט, וכן נהג הראנ"ח, וכ"פ הר"ב צרור החיים, ר' יונה נבון והרב יהודה הכהן כדעת מהרי"ט בין לקולא בין לחומרא.

רבים מהאחרונים כתבו שנכון להחמיר כחומרי הב"י וכחומרי המבי"ט; כ"ד מהרמב"ח בתוספת יוה"כ וכן בתשובה סי' קכ"ח דעתו כן [ודלא כברכ"י], הראנ"ח [השני], השולחן גבוה, הר"ב שדה הארץ, הר"ב שעות דרבנן ועוד.

הנדוי שעשה הב"י הוא רק על מי שלא רוצה להפריש תרו"מ מפירות נכרים, אבל על שמירת קדושת שביעית לא נעשה חרם מעולם, ודלא כציץ הקודש אלא כדעת הארץ חיים ור' יו"ט ישראל, וכמו שמוכח מכל הפוסקים הנ"ל שכתבו להחמיר בזה. והנדוי גם נעשה רק לצפת ולא לשאר ערי הארץ, וגם נעשה רק לדורו ולא לשאר הדורות.

לענין ביעור בפירות נכרים בשביעית לכתחלה יש להחמיר בזה להפקיר, אולם המקל כדעת המבי"ט שלא להפקיר כלל יש לו על מה לסמוך.

לענין סחורה אין איסור בפירות של נכרים גם אם קונה מישראל שקנה מהנכרי, וכדעת המבי"ט ומהרמב"ח, וכ"ש אם קונה ממי שסומך על הב"י שמתיר לגמרי.

לענין מעשרות [כשגמר המלאכה ביד ישראל] יש לעשר בלי ברכה.

יש להקפיד על אכילת הפירות בקדושת שביעית.



אוצר קדשים

◆ בניית וחנוכת המזבח בטומאה ◆

הרב הראל דביר

מח"ס פסח לה'

בניית וחנוכת המזבח בטומאה

א. דברי התוספתא בעניין כניסה למקדש בטומאה לצורך בנינו * ב. בניית המזבח כ'מכשירי מצווה'? * ג. דברי האחרונים בעניין בניית מזבח בטומאה * ד. נסיונות ליישב את דברי השערי צדק עם דין התוספתא * ו. סיכום ומסקנות

פתיחה

הלכה היא שאסור להיכנס למקדש בטומאה. יחד עם זאת, הלכה היא שטומאה דחוייה בציבור, וכאשר חל הדין דטומאה דחוייה בציבור, מותר לטמאים להיכנס לעזרה ולעבוד בה בטומאה. הלכה שלישית היא שמותר לטמאים להיכנס למקדש כאשר יש נחיצות בדבר לצורך תיקון פיזי של מבנה המקדש. לאור זאת, יש לדון האם מותר לבנות את המזבח בטומאה, וכן האם מותר והאם ניתן לחנוך את המזבח בטומאה.



א. דברי התוספתא בעניין כניסה למקדש בטומאה לצורך בנינו

תוספתא, גמרא וראשונים: מותר להיכנס למקדש בטומאה לצורך בנינו ותיקונו יש לדון האם בניית המזבח דוחה טומאה. דיון זה נוגע למקרה שבו יש צורך לבנות את המזבח בטומאה, וכן למקרה של מזבח שנפגם ויש צורך לתקנו, וצורך זה מעכב את העבודה, שהרי מזבח שנפגם – כל הקדשים שנזבחו שם פסולים (זבחים נט, א; רמב"ם הל' פסולי המוקדשין ג, כב).

בתוספתא (כלים א, יא) יש התייחסות מפורשת לכניסה למקדש בטומאה לצורך בנינו ותיקונו: הכל נכנסים לבנות ולתקן ולהוציא את הטומאה. מצוה בכהנים; אין כהנים, נכנסין לויים. אין לויים, נכנסים ישראלים. מצוה בטהורים; אין טהורים, נכנסים טמאין. מצוה בתמימין; אין תמימין, נכנסין בעלי מומין.

דין זה הובא להלכה בספרא (אמור פרשה ג פרק י אות י), בגמרא (עירובין קה, א) ובראשונים (רמב"ם הל' בית הבחירה ז, כג ופיהמ"ש מידות ד, ה; ר"ש ורא"ש כלים א, ט; יראים סי' של-שלא; רמב"ן ויקרא י, ד; סמ"ג ל"ת שז; מאירי מידות ד, א), ויש להבין על מה הוא מיוסד: הרי יש איסור תורה בכניסת הטמאים למקדש, ומה היסוד שמתיר אותו לצורך בנייה ותיקון, ולצורך הוצאת טומאה מהמקדש. ובגמרא בעירובין נזכר הכלל שטומאה הותרה בציבור, אבל לא כנימוק ישיר לעצם היתר כניסת טמאים למקדש אלא כנימוק לכך שכניסת בעל מום עדיפה על כניסת טמא. נאמר שם שבעל מום הותר באכילת קדשים ובכך הוא עדיף על טמא, ואילו טומאה דחוייה בציבור

אבל היא לא הותרה, ולכן בשקלול העדיפויות של שניהם יש עדיפות לבעל מום. אך לא נאמר שעצם ההיתר להיכנס למקדש בטומאה הוא משום טומאה דחוייה בציבור. ואם כן, יש להבין מה יסוד ההיתר.

החזו"א (או"ח קיב, טו) כתב שיסוד ההיתר הוא בתפיסת איסור כניסת טמאים למקדש כסעיף של כבוד המקדש, שמתבטל כאשר דווקא הכניסה היא שנדרשת לצורך כבוד המקדש:

נראה דאין בביאה לתקן משום איסור 'אל המקדש לא תבא' שענינו כבוד המקדש, שלא יבא בשעה שהוא בטומאה, ואין פגם בכבוד המקדש כשנכנס לתקן.

הפסוק שציטט החזו"א (ויקרא יב, ד) מתייחס לטומאת יולדת, ואוסר עליה מדאורייתא לבוא אל המקדש מפני טומאתה. נראה אפוא שהחזו"א הבין מדברי התוספתא שיסודו של איסור זה הוא בכבוד המקדש, ולכן הוא אינו עומד במקום שנדרשת כניסה למקדש כדי לכבדו. נראה שלכך התכוון גם המקדש דוד, שכתב (קדשים לה, א): 'דכל לצורך תיקון המקדש, הותרה כניסה אף לאסורין בכניסה'. ומצאנו כעין זה בתחומים אחרים בהלכה, שאיסור נדחה במצבים שבהם 'ביטולה הוא קיומה' ודווקא מעבר על האיסור בהיקף קטן יועיל להפחתת מעבר על האיסור בהיקף גדול. מעין זה היא הדרשה דחלל עליו שבת אחר כדי שישמור שבתות הרבה (יומא פה, ב). ויש לעיקרון זה מקורות נוספים בדברי הפוסקים: היתר הלנת את המת לכבודו (סנהדרין מז, א ושו"ע י"ד שנו, א), ישיבה על ספר תורה בזמן רכיבה בדרך לצורך הצלתו מגניבה (רמב"ם הל' סת"ם י, יא ושו"ע י"ד רפב, ג), ועוד.

לפי זה, יש להבין מדוע נדרשה ילפוטא מיוחדת להתיר או לדחות טומאה בציבור (פסחים סו, ב - סו, א), ומדוע לא הספיק עיקרון זה כדי להתירה או לדחותה. נראה לומר שהצורך בילפוטא הוא משום שהסברה שכתבו החזו"א והמקדש דוד, כוחה יפה דווקא בכניסה לצורך כבוד מבנה המקדש עצמו, ולא בכניסה לצורך הקרבת קרבן מסוים, חשוב ככל שיהיה. שדווקא בכניסה לצורך כבוד מבנה המקדש, ניתן לומר שכבוד זה גובר ומחפה על הפגיעה בכבוד המקדש שקיימת בכניסת טמא, ולא בכניסה לצרכים אחרים, ואף עבודת המקדש עצמה מוגדרת כצורך אחר לעניין זה. לפי זה נראה שבעוד שדין טומאה דחוייה בציבור נאמר דווקא בטומאת מת ולא בטומאות היוצאות מן הגוף^א, היתר הכניסה לצורך בניית ותיקון המקדש אמור גם בטומאות היוצאות מן הגוף. וכן צידד בשו"ת שם משמעון (פאללאק; או"ח, ל ד"ה והגם שהרא"ם) שהותרו גם טומאות היוצאות מן הגוף.



מחלוקת הראשונים אם מצוות בניית המקדש כוללת את כלי המקדש

נמצאנו למדים שכאשר כל ישראל טמאי מתים, מותר להיכנס למקדש לצורך בניית המקדש. לפי זה יש לדון האם מותר להיכנס גם לצורך בניית המזבח. בהשקפה ראשונה היה נראה לומר שכניסה למזבח תלויה במחלוקת ראשונים: לדעת הרמב"ם (סהמ"צ שורש יב ועשה כ), מצוות בניית המקדש כוללת גם את הכנת כליו, וכן דעת החינוך (מצווה צה): 'וזאת המצוה כוללת עמה הכלים

(א). בנוגע לטומאות שאינן טומאת מת אך אינן יוצאות מן הגוף, יעוין בספרי פסח לה' (סי' ח-יא).

הצריכים בבית אל העבודה, כגון המנורה והשלחן והמזבח וכל שאר הכלים כולם, ויעוין עוד במנחת חינוך (שם ד"ה והרב המחבר). לעומת זאת, מדברי הרמב"ן (השגות לסהמ"צ עשה לג) נראה שמצוות בניית בית הבחירה כוללת רק את הבית עצמו, ועשיית המנורה והשלחן ושני המזבחות היא הכשר מצווה בלבד.

אם כן, ייתכן שלרמב"ם ולחינוך, המזבח נחשב חלק מהמקדש, ובנייתו היא חלק מכבוד מבנה המקדש עצמו. לעומת זאת, לרמב"ן המזבח אינו נחשב לחלק מהמקדש, ובנייתו אינה אלא הכשר מצווה, ואין הוא נחשב לחלק מהמקדש, אלא כעבודת הקרבנות שאין היתר מובנה לעשייתה בטומאה, ונדרש לימוד מיוחד לכך, וגם הוא מוגבל דווקא לקרבנות מסוימים ולטומאות מסוימות, כמבואר בגמרא (פסחים שם).



נראה שהיתר התוספתא כולל את בניית המזבח לכל הדעות

אולם נראה יותר שגם לדעת הרמב"ן, היתר התוספתא כולל את בניית המזבח. וזאת משתי סיבות: א. ההיתר כולל כניסה להוציא את הטומאה. והרי ברור שהוצאת טומאה מהמקדש אינה קיום של מצוות בניית המקדש, ובכל זאת היא הותרה. ומכך עולה בפשטות שההיתר אינו תלוי בגדרי מצוות בניית המקדש. ומכך שהתוספתא לא צמצמה את ההיתר להוצאת שרץ מההיכל דווקא, נראה פשוט שמותר להיכנס גם כדי להוציא שרץ מן העזרה, שהיא מקום המזבח. ואם כן, נראה שהוא הדין שמותר להיכנס לצורך בניית המזבח. ב. מדברי החזו"א נראה שיסוד ההיתר אינו מצוות בניית המקדש, אלא כבוד המקדש, ונראה שכבוד זה קיים גם בבניית המזבח, אף אם בגדריה ההלכתיים אין היא כלולה במצוות בניית המקדש.

ואכן, כן כתב הרצ"ה קלישר בספרו דרישת ציון (מאמר ג ח"א, עמ' 92 במהד' מוה"ק): 'אם בהיכל, שקדושתו יתירה, מותר בטמאים – כל שכן בעזרה, לבנות המזבח, דשרי בטמאים כיוון דליכא טהורים'.



ב. בניית המזבח כ'מכשירי מצווה'?

שיטת הבתי כהונה שמכשירי עבודה אינם דוחים את הטומאה

ר' יצחק הכהן רפפורט, בספר בתי כהונה (בית ועד סי' א, דף ו ע"ד ד"ה אמנם), נקט שיש להשוות את גדרי עבודה שדוחה שבת לגדרי עבודה שדוחה טומאה. לפי זה, התקשה בהבנת האמור בבבלי (פסחים עט, א) שטומאה דחוייה בציבור גם בטומאת כלי שרת, שהרי כלי שרת הם מכשירי מצווה ואינם המצווה עצמה, והרי בנוגע למכשירי מילה נפסקה הלכה כר' עקיבא, שמכשירי מצווה אינם דוחים את השבת (שבת קל, א; רמב"ם הל' מילה ב, ו; שו"ע או"ח שלא, ו ויו"ד רסו, ב), ומדוע מכשירי עבודה הדומים להם ידחו את הטומאה. ותרץ שדחיית הטומאה שנידונה בגמרא שם אינה מכוח טומאת כלי השרת, אלא מכוח הכהנים עצמם שנטמאו מהם, דחרי הרי

הוא כחלל. וטומאת כהנים אינה בגדר מכשירי מצווה אלא בגדר המצווה עצמה. עד כאן תורף דברי הבתי כהונה. וכעין זה כתב לפניו הרא"ם (בביאורו לסמ"ג, עשה דרבנן ה) בביאור הצורך בנס חנוכה, שאף שטומאה דחוויה בציבור, מכל מקום השמן הוא מכשירי מצווה ולא המצווה עצמה.

דא עקא, לכאורה מבואר בגמרא לא כך. הגמרא מביאה את דברי רב חסדא שאכן מצמצם את דין הברייתא לטומאת מת שמטמאת את הכהנים בלבד, אך מיניה וביה מבואר שעצם הדין לטומאה דחוויה בציבור אינה מוגבל לטומאת מת בלבד אלא חל גם בטומאת שרץ. ועד כאן לא חילק רב חסדא בין טומאת מת לטומאת שרץ אלא לעניין הדין ד'אין קרבן ציבור חלוק', ולא לעצם ההיתר לעבוד ואף לאכול את הבשר בטומאה שיסודה בכלי השרת:

תנו רבנן: הרי שהיו ישראל טמאין, וכהנים וכלי שרת טהורין. או שהיו ישראל טהורין וכהנים וכלי שרת טמאין, ואפילו ישראל וכהנים טהורין וכלי שרת טמאין - יעשו בטומאה, שאין קרבן ציבור חלוק. אמר רב חסדא: לא שנו אלא שנטמא הסכין בטמא מת, דרחמנא אמר בחלל חרב - חרב הרי הוא כחלל, וקא מטמא לגברא. דמעיקרא כי מיתעביד בטומאת הגוף דכרת קא מיתעביד. אבל נטמא הסכין בטומאת שרץ, דבשר הוא דמטמא ליה, לגברא לא מטמא ליה - טהורין עביד, טמאין לא עביד. מוטב יאכל בטומאת בשר בלאו, ואל יאכל בשר בטומאת הגוף שהוא בכרת. אלמא קסבר רב חסדא: טומאה דחוויה היא בציבור. וכן אמר רבי יצחק: טומאה דחוויה היא בציבור.

וכל שכן לרבא, שסבר שגם בטומאת שרץ נאמר הכלל דאין קרבן ציבור חלוק:

ורבא אמר: אפילו טמאין נמי עביד. מאי טעמא - דכתיב והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל באש ישרף והבשר כל טהור יאכל בשר. כל היכא דלא קרינן ביה והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל - לא קרינן ביה והבשר כל טהור יאכל בשר. כל היכא דקרינן ביה והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל - קרינן ביה והבשר כל טהור יאכל בשר.

ובאמת הבתי כהונה עצמו פקפק בתירוץ זה. כבר בפתח הדברים התנסח בלשון 'ואיפשר לומר בדוחק', ואף לאחר שכתב את התירוץ הוסיף הסתייגות ממנו (דף ז ע"א ד"ה ואיך): 'ועם כל אלה, לא מצאתי מנוח ומרגוע, ונבהל רעיוני בענינים אלו, ואמרתי להעמיק בענין כפי קוצר דעת, ולא הסכים עמי הפנאי'.



מכשירי מילה עניינם הכנה למצווה, ואילו שחיטה בטומאת כלי שרת היא מעשה

המצווה עצמו

אחר הדברים האלה, לכאורה יש ליישב בפשטות את קושיית הבתי כהונה. אמנם גם במילה וגם בעבודה מדובר בכלים, ולא רק בכלים אלא בסכינים, אך יש הבדל מהותי בין שני הגידונים: במילה מדובר על עשיית מלאכה בשבת כדי לייצר או לתקן את הכלי שבו תיעשה לאחר מכן המילה, ואילו בעבודה מדובר על מעשה השחיטה עצמו בטומאת סכין. ולכאורה, כל שדנים על

מעשה השחיטה עצמו ולא על מעשה הכנה שמקדים לו, אין זה בכלל מכשירין אלא בכלל עבודה עצמה, שהותרה בשבת ובטומאה אם מדובר בקרבן שקבוע לו זמן. והדבר נלמד מלשון ר' עקיבא במשנה הנ"ל:

כלל אמר רבי עקיבא: כל מלאכה שאפשר לעשותה מערב שבת, אינה דוחה את השבת; ושאי אפשר לעשותה מערב שבת, דוחה את השבת.

והרי ברור שלא ניתן לעשות את עבודת שחיטת הפסח בערב שבת, שהרי הפסח נשחט דווקא בי"ד ניסן ולא בי"ג ניסן. אכן, במקרה של טומאת שרץ, אפשר לטהר את הסכין בערב שבת, ובמקרה של טומאת מת אפשר למנוע את היטמאותו. אך ברור שבאותה מידה אפשר גם לטהר את הכהנים או את ישראל, או למנוע את טומאתם, וברור שאם נלך לפי היתכנות תיאורטית של טהרה מבעוד מועד, אזי תיעקר כל תורת דחיית טומאה בציבור, וזה אינו. ובהכרח שכאשר יש טומאה לפנינו, אומרים שהיא דחוייה בציבור. ואם כן, מה לי טומאת גברי מה לי טומאת כלי שרת.

לפי כל זה, המציאות המקבילה למכשירי מילה היא מציאות של כניסה למקדש בטומאה לצורך הכנה מקדימה לקראת הקרבת הקרבן, ודווקא עליה יש מקום לומר שהיא דומה למכשירים, שלא תותר בשבת ובטומאה.

לפי כל האמור, נמצא שיש מקום להגדרת בניית המזבח כמכשירי מצווה שלא ידחו טומאה, אך אין הדבר מוכרע. ואם כן, הדיון בדברי הבתי כהונה לא העלה סיבה ממשית לנטות ממה שנכתב לעיל, שעל פי דברי התוספתא נראה שבניית המזבח דוחה טומאה.



ג. דברי האחרונים בעניין בניית מזבח בטומאה

'דבר חדש אשר חלמתי בלילה זו': חידוש השערי צדק שאסור לבנות מזבח

בטומאה

בשו"ת שערי צדק² כתב שאסור לבנות את המזבח בטומאה, משום שאין להיכנס למקדש בטומאה אף לצורך בניינו – מבלי לחלק בין מבנה המקדש ובין המזבח – ולכאורה בניגוד גמור לדברי התוספתא והראשונים הנ"ל. וכך כתב (סי' קד ד"ה ובאתי):

ובאתי להודיע דבר חדש אשר חלמתי בלילה זו, כי מאחר שאי אפשר להקריב בלא מזבח, אם כן בשום אופן אי אפשר להקריב קודם ביאת המשיח, דהא אי אפשר לבנות מזבח, דהא טמא מת אסור ליכנס למקום המזבח, וגם בזמן הזה חייב כרת, ומי יבנה אותו? דבזה אין לומר דטומאת המת הותרה בצבור, דהיינו דוקא לענין העבודה גופיה, דבצבור דוחה איסור טומאה, מה שאין כן הבנין, שאינו דוחה, דהא מחד קרא ילפינן: במועדו אפילו בשבת, אפילו בטומאה. וכמו דאין בנין בית המקדש דוחה שבת אף

(ב). לר' מנחם מנדל פאנעט (תקע"ח-תרמ"ה), תלמיד החת"ס והישמח משה, בנו של בעל המראה יחזקאל וממשיכו בארמו"רות של חסידות דעש.

שעבודה דוחה, כמו כן טומאה לא נדחה מפני בנין המזבח. ומאחר שאי אפשר ליכנס לשם לבנות המזבח, אי אפשר להקריב כלל. עד כאן חלמתי בלילה זו. וכאשר הקיצוני משינתי וראיתי כי הדבר נכון מאוד, והיה לפלא בעיני על אשר לא עמדו בזה הגאונים שהביא החתם סופר בסימן רל"ו.

וחזר על דברים אלו בתשובה נוספת (סי' קב ד"ה נוסף):

הוגד לי בחלום דלכו"ע אי אפשר להקריב קרבנות בזמן הזה, דהא כתבו תוס' בכמה מקומות דאף שמקריבין גם בלי בית, מכל מקום צריך להיות מזבח בנוי, כמו שכתב גם כן החתם סופר סי' רל"ג בשם המג"א, וגם מבואר כן בתוס' סוכה דף מ"א ד"ה דאשתקד כו', דלכו"ע בלא מזבח אין מקריבין. ואמר לי המגיד הנ"ל דמאחר שאי אפשר להקריב בלא מזבח, אם כן בשום אופן אי אפשר להקריב בזמן הזה, דמי יבנה המזבח, דהא טמא מת אסור להכניס במקום המזבח, וגם בזמן הזה חייב כרת.

ובזה אין לומר דטומאת המת הותרה בצבור, דהיינו דוקא לענין העבודה גופא, דבצבור דוחה איסור טומאה, מה שאין כן הבנין שאינו דוחה, דהא מחד קרא ילפינן, במועדו אפילו בשבת אפילו בטומאה. וכמו דאין בנין בית המקדש דוחה שבת אף שעבודה דוחה, כמו כן טומאה לא נדחה מפני בנין המזבח. ומאחר שאי אפשר ליכנס שם לבנות המזבח, אי אפשר להקריב כלל. עד כאן דברי פי חכם חן הנ"ל, ולענ"ד דברים אמיתיים הם, ונפלאתי על הגאונים שהביא החתם סופר סי' רל"ו שלא עמדו בזה.

והנה, בכל דברי השערי צדק אין שום התייחסות לדין התוספתא המתיר כניסה בטומאה לצורך בנייה ותיקון. ואין לומר בדעתו שחילק בין בניית מבנה המקדש לבניית המזבח, שהרי בדבריו הוזכרו 'בנין בית המקדש' ו'בנין המזבח' מבלי לעמוד על הבחנה שקיימת ביניהם לעניין זה; וההבחנה היחידה שקיימת בדבריו היא בין עבודה לבניין באשר הוא – בין בנין המקדש ובין בנין המזבח. מלבד זאת, אם דבריו אכן מיוסדים על העמדת דברי התוספתא דווקא במבנה המקדש ולא במזבח, לא היה לו להימנע מאזכור התוספתא. ולכאורה, אחר שהתוספתא והראשונים התירו להיכנס בטומאה לצורך בנייה, לא היה לנו ללמוד מאיסור עבודה בשבת ולאסור את המותר. צ"ע. שוב ראיתי ששני אחרונים כבר תמחו על השערי צדק שדבריו סותרים לדין התוספתא: שו"ת שם משמעון (פאללאק; או"ח, ל ד"ה ועוד יותר פלא) ושו"ת להורות נתן (טז, יט, ח).



ג). ועוד יש להעיר שמלשוננו נראה שהענין חשיבות הלכתית לחלום, וכך עולה גם מלשוננו המצוטטת לקמן: 'מאחר שידעתי בבירור שהדברים שכתבתי אז, לא דבר ריק היא, ובודאי האמת כן היא'. והסתמכות הלכתית על חלום אינה דבר פשוט כלל ועיקר, ויעוין בזה ברמב"ם (הל' יסודי התורה ט, ד) ובמפרשיו, וכן במקורות שצינו באנצקלופדיה תלמודית (ערך דברי חלומות, הערה 51; ויעוין עוד שם, ערך בת קול), וכן במבואות לשו"ת מן השמים (מהד' הרב מרגליות; מהד' הרב גולדשטיין, לוד תשע"ז), וכן במחקרו של מרדכי גולדשטיין: הסתייעות בגורמים מן השמים בהכרעת הלכה, עבודת דוקטור, אוני' בר אילן תשס"ה, עמ' 250-257. ואכמ"ל.

חילוק מהרי"א הלוי בין בניית המקדש בשבת שאסורה לבניית מזבח בשבת שיש צד להתירה

בשו"ת מהרי"א הלוי (איטינגא; או"ח, פח) כתב תשובה לבעל השערי צדק ורובה עוסקת בעניין זה, ושם השיב באופן אחר על דברי השערי צדק. מהרי"א הלוי קיבל את הנחתו של השערי צדק שיש ללמוד משבת לטומאה, ובדומה לשערי צדק, גם הוא לא התייחס כלל לדברי התוספתא והרמב"ם הנ"ל. אולם, הוא שטען שדווקא בניית המקדש אינה דוחה שבת וטומאה, אך בניית המזבח דוחה שבת וטומאה. וכך כתב:

כתב מר בשם חכם אחד שבלאו הכי אי אפשר להקריב קרבנות בזמן הזה, דהרי אי אפשר להקריב בלא מזבח, ומאחר שכולנו טמאי מתים, אי אפשר ליכנס למקום המקדש בטומאה לבנות מזבח, וענוש כרת הנכנס לשם בזמן הזה, ולזה אין היתר לומר משום דטומאה דחוויה בצבור, דזה לא נאמר, רק לענין להקריב בטומאה, אבל לא לענין בנין המזבח. שכמו שאינו דוחה שבת, הוא הדין שאינו דוחה טומאה.

הנה מאי דפשיטא ליה להדרת גאונו שבנין המזבח אינו דוחה שבת, לדידי מבעיא לי טובא. דבש"ס יבמות דף ו' לא אמרו אלא שאין בנין בית המקדש דוחה שבת, אבל בנין המזבח לא שמענו. וטעם גדול יש לחלק ביניהם, דביבמות שם דף ה' ע"ב בעי למילף דעשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת ממילה ופסח ותמיד^ד, ודחי שכן ישנן לפני הדבור^ה והרי הא דתמיד היה לפני הדבור, ילפינן מקרא סוף פרשת משפטים, דכתיב 'ויעלו עולות', וכמאן דאמר עולה שהקריבו ישראל במדבר עולת תמיד הוי. ואם כן, הרי באותה הקרבה גופה, כתיב שם בפרשת משפטים: 'ויבן מזבח תחת ההר'. ואם כן, בנין המזבח הוא גם כן עשה שלפני הדבור, ושפיר דחי שבת, דילפינן ממילה פסח ותמיד. ובגמרא לא אמרו, רק בבנין בית המקדש, דלא דחי שבת, דעשה דבנין בית המקדש לא היה לפני הדבור. מה שאין כן בנין המזבח, שהיה לפני הדבור.

אולם, יד הדוחה נטויה. ראשית, ההבנה הפשוטה בדברי הגמרא ביבמות ו' היא שהתחדש שם מדרשה שבנין המקדש אינו דוחה שבת, ובכלל זה המזבח. ונראה שההצעה שעלתה במהלך המשא ומתן בשלב קודם של הסוגיה בדף ה', לומר שעשה שקודם הדיבור ידחה לא תעשה שיש בו כרת אף שסתם עשה לא ידחה, לא באה כלל לבטל את הדרשה בדף ו', שבפשטות כוללת את המזבח. שנית, כבר הקשה המשנה שכיר (או"ח, רפח; ונדפס גם במשנה שכיר לחנוכה, תחת הכותרת: 'בנין המזבח ע"י החשמונאים בשבת ובטומאה') על האבני צדק ועל מהרי"א הלוי מכך שבירושלמי (שבת יט, א) נאמר במפורש שתיקון המזבח אינו דוחה שבת, והקשו מזה על ר' עקיבא שהתיר מכשירים שאי אפשר לעשותם מערב שבת: 'התיבון: הרי מזבח שנפל בשבת, הרי אינו ראוי לבנות בשבת', ותיצו: 'מין מזבח ראוי לבנות מאתמול'. וכן הקשה בשו"ת להורות נתן (טז, יט, ח), והוסיף שכן מבואר גם בירושלמי (פסחים ה, ג) ובמכילתא דר' ישמעאל (ריש ויקהל). שלישית, אף מדברי הרמב"ם נראה שבניית המזבח אינה דוחה שבת, שכן כתב (הל' בית הבחירה א, ו)

ד). =שלושתם דוחים שבת, שהיא לא תעשה שיש בו כרת.

ה). =שנהגו לפני מתן תורה.

שעושים במקדש מזבח ונראה שראה בכך חלק ממצוות בניית המקדש, וכפי שהתבאר גם לעיל, ומעט לאחר מכן (שם, יב) כתב שאין בניית המקדש דוחה יום טוב, ויש ללמוד מזה בקל וחומר לשבת (וכן כתבו הקרית ספר על אתר והמנ"ח ריש סי' צח), ונראה שדבריו מוסבים גם על המזבח¹. וכן הסכים המג"א (קפ, ד) שבניית המזבח אינה דוחה שבת. רביעית, השערי צדק עצמו ערך תשובה על דברי מהרי"א, והיא לו נדפסה בשו"ת שערי צדק (או"ח, ל), ושם הוכיח שבניין המזבח אינו דוחה שבת מכך שהגמרא (שבועות טו, ב) והראשונים (תוס' סוכה מא, א ד"ה אי; ועוד) שללו היתכנות של חידוש העבודה ביו"ט משום שבניין המקדש אינו דוחה יו"ט, ואי איתא שבניין המזבח דוחה יו"ט, אין צידוק לשלילה זו².



ראיית מהרי"א הלוי מהחשמונאים שבניית המזבח דוחה טומאה

עוד כתב מהרי"א הלוי:

ולכאורה יש להביא ראייה דבנין המזבח דוחה טומאה, דבגמרא ע"א³ בדף נ"ב ע"ב מבואר דכשבאו החשמונאים להיכל, גזזו את אבני המזבח ששקצום מלכי יון, עיין שם. ואם כן, היו צריכים לבנות את המזבח מחדש. והרי אז היו כולם טמאי מתים, כמו שכתבו הב"י באו"ח סי' תע"ד, והרא"ם⁴ ומהרש"א פ"ב דשבת, ואיך בנו את המזבח בטומאה? ואין לומר שבאמת לא בנו המזבח עד אחר ז' ימין שנטהרו מטומאת מת, שאם כן, היאך הדליקו את נרות המנורה באותן שבעת ימים, הא אסור להדליק נר מערב, רק מן מזבח החיצון. ועיין היטב ברמב"ם ובראב"ד פ"ג מתמידין הל' י"ג, ועיין בגמרא יומא דף מ"ה ע"ב.

ומזה מוכח להדיא שהחשמונאים בנו המזבח מחדש, ואחר כך לקחו אש מעל המזבח להדליק הנרות, אף על פי שהיו אז טמאים, כמו שכתבו הב"י והרא"ם ומהרש"א. ומוכח להדיא שבנין המזבח דוחה טומאה. וזו ראייה גדולה לפענ"ד. את כל זה כתבתי לפלפולא בעלמא, למלאות רצון צדיק כיוצא בו, ומאוד אבקשהו להודיענו אם מצאו דברי חן בעיני כבוד קדשו והדרת גאונו.

1. ויעיין עוד בזה באחרונים שצינו בספר המפתח (שם א, יב ד"ה מזבח ושאר כלים).

2. בשו"ת מנחת יצחק (ו, קלג, ג) כיוון מדנפשיה להוכחה זו, אך כתב לדחותה משום דאיכא למ"ד שאין מקריבין ללא בית ולדידיה אין די במזבח לחוד, וההוכחה נכונה רק למ"ד מקריבין אף על פי שאין בית. ומכיוון שכן, יש לומר שהתוס' בסוכה העלו את האפשרות של מקדש משמים משום שהתחשבו במ"ד שאין מקריבים ללא בית. עכת"ד. אולם לכאורה יש כמה דחקים בדחייה זו. ראשית, הדעה שמקריבין אף על פי שאין בית היא הדעה המרכזית בחז"ל (והארכתי בזה במאמרי: הקרבה בלא בית – זכות שהיא חובה, האוצר יח (אב תשע"ח) עמ' סז-עח). שנית, עדיין היה אפשר לבנות לפני יו"ט את כל המקדש וחלק מהמזבח, ולהשלים את בניית המזבח ביו"ט, שבזה גם מ"ד שאין מקריבין ללא בית היה מודה שמותר לבנות מזבח ביו"ט. והגמרא בשבועות דנה להדיא על אפשרויות שונות שעשויות ליצור היתכנות של השלמת הבניין ביו"ט, יעו"ש, ומדוע לא העלתה אפשרות כזו.

3. = מסכת ע"ז.

4. בבאורו לסמ"ג הנ"ל.

בשו"ת שערי צדק (שם) כתב להשיב על דברים אלו:

מאחר שידעתי בבירור שהדברים שכתבתי אז, לא דבר ריק היא, ובודאי האמת כן היא, על כן עיינתי עוד וראיתי דשפיר קאמינא. דיש לומר דודאי אז, שהיה בית המקדש וגם המזבח, ונודע מקומו, אין שום איסור, דהנה עיקר האיסור של הטומאה בבנין המזבח היינו מה שנכנסו למקדש בטומאה, ומאחר שנודע המזבח ונכנסו הכהנים להקריב הקרבנות דמותר בטומאה, ולא היה שום איסור הכניסה לבית המקדש, ותקנו המזבח שיהיה ראוי להקרבה, שעל ידי זה נכנסו והחליפו האבנים שהכינו הכל על נכון, והקריבו על המזבח החדש לאחר התיקון, ואם כן לא היה איסור בכניסה לבית המקדש להקריב. מה שאין כן עתה, שכבר נחרב הכל, ולא נודע מקום המזבח [...] צריכים הכהנים הבונים לכנס בכל חלקי הבית המקדש לפנות כל האבנים והעפר החרב בעוה"ר עד שיגיעו למקום היסודות שבנה דוד המלך עליו השלום, ומשם יתחילו למדוד כל המקומות, וכל זה הוי הכנה לבנין המזבח, כי הקרבה עדיין מאן דכר שמה, והוי כל הכניסה לבנין המזבח שפיר אמרינן שאין בנין המזבח בעצמו דוחה טומאה.

ולדברי השערי צדק הללו הסכים בשו"ת מנחת יצחק (ו, קלג, ו). אולם לפי מה שהתבאר, נראה ששפיר דיבר מהרי"א, ואף אם יש צורך בכניסה לעזרה בטומאה לצורך זיהוי מקום המזבח, הדבר כלול בהיתר התוספתא, משום שהעיקרון של כבוד המקדש קיים גם כאן. ועוד נראה שלא גרע מכניסה לצורך הוצאת שרץ. ועוד נראה שמה שכתב שהכהנים נכנסו בהיתר להקרבת קרבנות ומתוך כך גם תיקנו את המזבח אינו מחוור, ופשוט שקודם כל תיקנו את המזבח ורק לאחר מכן נוצרה היכולת להקריב עליו קרבנות.



ד. נסיונות ליישב את דברי השערי צדק עם דין התוספתא

פתיחה

עלה בידינו שהקושי המרכזי בדברי השערי צדק הוא היותם סותרים לכאורה לדין התוספתא שהובא בהסכמה בגמרא ובראשונים, המתיר כניסה למקדש בטומאה לצורך תיקון. במנחת יצחק ניסה ליישב סתירה זו בשתי דרכים. האחת, שיש צורך בציץ כדי להיכנס למקדש בטומאה לצורך תיקון; והשנייה, שהיתר הכניסה לצורך תיקון לא נאמר אלא כשהמקדש כבר בנוי, ולא כשצריך לבנותו.



(י). ועוד כתב השערי צדק שבנס חנוכה הכהנים נכנסו למקדש לצורך קיום מצות שמירתו, שמתקיימת אף בכניסת כהנים טמאים למקדש. וגם דברים אלו קשים לכאורה, ובפשטות נראה שאין היתר להיכנס במקדש בטומאה לצורך שמירתו, ואולי כניסה זו עצמה אף מהווה הפקעה של מצוות שמירתו. וצ"ע. ועוד כתב השערי צדק לחלק בין טומאה גמורה שיש היום לחזקת טומאה שהייתה בנס חנוכה, וגם זה לכאורה דוחק, ואכמ"ל. שוב ראיתי שכבר קדמני בכל זה השם משמעון (פאללאק; אר"ח, ל ד"ה ועתה ראיתי וד"ה ועוד תמוה).

מנחת יצחק (א): כדי להיכנס בטומאה לתיקון נדרש ריצוי ציץ

כתב המנחת יצחק (שם, ז-ח):

אמנם לענ"ד, משנתו של השערי צדק לא זוה לגמרי ממקומה, בהקדם מה שהעיר בשערי צדק שם (סי' ק"ב), על מה שכתב החת"ס שאין כהן גדול מעכב, דהא הרמב"ם (פ"ד מהל' ביאת מקדש ה"ז) כתב, דטומאה דחוויה בצבור, ובעי ציץ לרצות, וזה דלא כשיטת רש"י (יומא ז' ע"א), ותוס' פסחים (ע"ז ע"א ד"ה דלא), ומנחות (ט"ו ע"א ד"ה והכא), ואם כן, בלא כהן גדול עם הציץ, אי אפשר להקריב, עיין שם. וכן העירו שאר גדולי האחרונים. אך יש לומר דהר"ח מפאריז¹ סובר כשיטת המהר"ם רבו של הרא"ש, שהביאו הרא"ש (ביומא בסוגיא דהקל הקל), דסבירא ליה להלכה שטומאה הותרה בצבור, עיין בב"י וב"ח (או"ח סי' שכ"ח) ואין צריך ציץ לרצויה.

אמנם נראה דכל זה בקרבנות צבור, אבל בנוגע לבנין בית המקדש, אף אם דוחה טומאה, הוי רק דחוויה, ומקומו שם (בעירובין) הוא מוכרח, דלא דנו שם מטעם דטומאה הותרה בצבור באותו מעשה גופא, אלא משום הקרא ד'אך' חלק, להתיר הכניסה בשביל בנין, אף באותם שאסורין לכנס בלתי זאת, ויש בזה בנוגע לטומאה לחומרא ולקולא, מטומאה שהותרה בעבודת צבור, וכדלהלן, וכדמוכח מהא דאיתא שם לענין טמא ובעל מום, דפליגו מי עדיף, אם הטמא דמצינו דאשתרי בעבודת צבור, או הבעל מום, משום דאשתרי באכילת קדשים כנ"ל, אבל לא עלה על הדעת לומר, דזה גופא הוי עבודת צבור. ויש בזה לחומרא, מבעבודת צבור, אף למ"ד דהוי רק דחוויה בצבור, דאמר שם, לא מצאו טהורים וכו', והמשמעות אף אם יהיו רובם טמאים, מכל מקום אם ימצאו טהור, יכנס הוא, ובעבודת צבור, אף למ"ד דרך דחוי' בצבור, מ"מ ככה"ג מותר גם בטמאים, וכמבואר בש"ס (דיומא) שם, וברמב"ם שם (פ"ד מה' ביאת מקדש ה"ב), ויש בזה גם לקולא, דלא רק טמא" מותר לכנס לבנות, אלא גם טמא זב וכו', מדלא חלקו בין טמא לטמא בזה, ומה דאמר דאשתרי בעבודת צבור, היינו שם טומאה, וכדאיתא כה"ג בש"ס (דובחים כ"ג ע"ב) עיין שם, ומטעם דהוי לימוד בפני עצמו, ולא הוי בכלל עבודת צבור דהותרה בטומאה, אלא מקרא דאך כנ"ל, ולא הוי רק דחוויה לכולי עלמא, מדמקדימין כמה מאסורים לכנס לטמאים כנ"ל, ובודאי צריכים לרצויה ציץ דלא אפשר בזמן הזה, ואם כן אף למ"ד דטומאה הותרה בצבור בעבודה, ואין צריך לרצויה ציץ, בבנין צריך לרצויה, והוי הלכתא למשיחא, אף מטעם זה, גם לדידי' כנ"ל.

לפי מה שהתבאר, לכאורה יש מקום לדון בכמה הערות על דברים אלו. ראשית, אין מקור לכך שכניסת הטמאים לתקן היא מדין טומאה הותרה או דחוויה בציבור. ועוד, הטומאה דחוויה דווקא לצורך הקרבת קרבנות שקבוע להם זמן (רמב"ם הל' ביאת המקדש ד, ט-י), ותיקון המקדש אינו בכלל זה. ואכן החזו"א והמקדש דוד ביארו היתר זה באופן אחר. ואף המנחת יצחק עצמו

יא). הכוונה לרבינו יחיאל מפריז, רבו של מהר"ם מרוטנבורג, ש'אמר לבא לירושלם, והוא בשנת שבע עשרה לאלף הששי, ושיקריב קרבנות בזמן הזה' (כפתור ופרח פ"ו).

יב). נראה שנשמטה כאן המילה מת.

כתב שהדבר נלמד מילפוטא ולא מעצם הדין שטומאה דחוייה בציבור, אלא שבכל זאת הכריח משום מה שהוא מושתת על גדר טומאה הותרה בציבור. וצ"ע אפוא, מניין לו שהיתר זה קשור לריצוי ציץ. שנית, מכך שמותר גם לבעל מום להיכנס עולה שההיתר אינו מדין טומאה בציבור, שהרי בעל מום לא הותר בציבור. ובהכרח יש להעמיד את היתר בעל מום על יסוד אחר, ומעתה מסתבר שיסוד אחד הוא לו ולטמא.



מנחת יצחק (ב): היתר התוספתא מתייחס דווקא לתיקון בית בנוי ולא לבנייה מחודשת

עוד כתב המנחת יצחק (שם, ט):

ועוד יש לומר על פי דברי האלשיך (פרשת ויקהל), שכתב בטעם הדבר, דאין בנין המשכן דוחה שבת, ומאי שנא מלאכת המשכן להשראת השכינה, מקרבנות הנעשים בו בכל שבת, אך יש לומר, דאין קדושתו דומה אחר היותו מושב א', למא שיעדן לא היה, כי אם עתיד להעשות, והכנה אליו. עתכ"ד.

ובזה יש לומר גם כן, דאין ראייה מהא דנכנסין הבנאים לבנות ולתקן בהיכל, דההיכל עומד על קיומו, ורק שצריך איזה תיקון, לבנין מזבח, ומכל שכן המקדש כולו. דהנה אף שהרמב"ם (פ"ח מה' מעילה ה"ד) כתב, כשבונים במקדש וכו', עיין שם, הכל מן החול, גזירה שמא יהנה בצל הבנין וכו' עיין שם, והיא מימרא דשמואל (מעילה י"ד), וכאוקימתא דרב פפא, עיין לח"מ שם, מכל מקום כל זה, במה שצריכים להביא מן החדש, אבל כותלי המקדש בקדושתו, וכבר היותם מושב א', ומה שעושין עושין הכל בשבילם, לתקנם ולפארם, עיין רמב"ם (ה' ביהב"ח פ"א ה"א), אף דבכל זאת אין דוחה שבת, מכל מקום בנוגע לטומאה, התירה התורה באי אפשר בענין אחר כנ"ל, אבל היכא דהכל חריבה בעוה"ר, אף דשכינה לא בטלה, כמו שכתב הרמב"ם שם (פ"ו הט"ז), מכל מקום כיון שבונים הכל בחול, הרי גם על הבנין גופיה עדיין לא חל הקדושה, בכהאי גוונא לא עושין בטומאה.

ובזה מיושב גם כן מהמזבח שבימי חשמונאים, שיש לומר שאף ששקצו מלכי יון איזה אבנים מהמזבח, אבל עדיין נשאר חלק קיים בקדושתו, והתיקון הוי לצורכו, שפיר דוחה טומאה בצבור. מה שאין כן בזמן הזה, כנ"ל.

לכאורה יש לדון גם על דברים אלו. לשון התוספתא והרמב"ם היא 'לבנות ולתקן', והרמב"ם אף מזכיר 'בנאים'. המשמעות הפשוטה של בניין היא שהמבנה עדיין אינו בנוי, וכעת בונים אותו, ולמה לן לחרוג מהבנה פשוטה זו רק בשביל להצדיק את השערי צדק. וצ"ע. גם הטענה שאם הבניין נעשה בחול, כדברי הרמב"ם בהלכות מעילה, אזי אין היתר לעשותו בטומאה אינה ברורה, דאחר שחז"ל הורו לבנות דווקא באופן זה, אין לנו אלא לבנות באופן זה, ולא להתבטל מן העבודה בגלל הוראתם על אופן העבודה, באופן שיצא שכר תקנתם בהפסדה. ובר מן דין, מסתבר שהתקנה לבנות בחול ואחר כך להקדיש אמורה גם כשהמקדש כבר בנוי וצריך רק

להוסיף כותל או לשכה וכדומה, שבזה מודה המנחת יצחק שמותר לעשות זאת בטומאה. וכך עולה מדברי הגמרא (מעילה יד, ב ורש"י סד"ה אלא), שמדובר גם בכגון שמוסיפים על מקדש בנוי.



ה. חינוך המזבח בטומאה

שו"ת שערי צדק: 'תחילת השראה שכינה בעי דווקא בקדושה ובטהרה'

עוד כתב בעל השערי צדק, בקטע קצר שהדפיס בסוף ספר שו"ת מראה יחזקאל של אביו, שהובא על ידו לדפוס (סיגט תרל"ה):

ובכדי לסיים בדבר טוב, אזכיר כאן על מה שהביא החתם סופר חלק יו"ד סי' רל"ו דאם היה באפשרי להקריב קרבן פסח בזמן הזה, אין חשש מחמת טומאה, דהותרה בצבור. וכעין זה תמה הפני יהושע בשבת כ"א ע"ב (ד"ה מאי) גבי מאי חנוכה כו', דלמה לי הנס, הא טומאה הותרה בצבור. ועיין דעת זקנים בפרשת שמיני (ויקרא י, טז), תמה על המאן דאמר דמפני טומאה נשרפה שעיר ר"ח, הא קרבן צבור היה, דקרב בטומאה.

ולדעת[י] הנמוכה¹ אפשר לחלק בזה, וליישב גם כן הלשון שהשיב אהרן: הן היום כו', ולכאורה הוה ליה להשיב בפשיטות שנטמאה. ועל כרחך דזה היה נודע, ומכל מקום קצף משה רבינו עליו השלום, מחמת דטומאה הותרה בצבור. רק שיש לחלק בין אם כבר יש השראת שכינה כמו שנאמר 'השוכן אתם בתוך טמאותם', אף על פי שהם טמאים שכינה ביניהם, דהיינו שאין הסתלקות שכינה, אבל תחלת השראת שכינה בעי דווקא בקדושה ובטהרה. ושפיר אמר: הן היום כו', אין לנו לומר שהותר בטומאה, רק צריך דוקא להיות בקדושה ובטהרה. ואתי שפיר גם כן בחנוכה, שהיה חינוך בית המקדש מחדש, היה צריך להיות בטהרה דוקא. וממילא אנו מצפים לגאולה שלימה, ובטהרה ובקדושה נאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים, יהי רצון שנזכה בקר[ו]ב לזה, אמן וכן יהי רצון.

בדבריו מבוארות שתי ראיות לכך שהתחלת השראה שכינה צריכה להיעשות דווקא בטהרה: מהצורך בנס חנוכה, ומתשובתו המורכבת של אהרן².

אמנם נראה שיש לדון על שתי הראיות: בנוגע לנס חנוכה, כבר רבו טובא המדברים בזה, והסבריהם העיקריים הם: (א) אכן היה ניתן להדליק גם ללא הנס, והנס נעשה לחיבוותם של ישראל (פנ"י שם; חכם צבי, פז; והסבר שונה אך בעל דמיון מסוים כתב השם משמואל חנוכה תרע"ט נר א', וכן פרשת מקץ תר"פ ד"ה ומעתה מובן); (ב) טומאת גויים היא כזבים, וזיבה אינה דחוויה בציבור (פר"ח או"ח תרע, א ד"ה אך תימא³). אולם העירני הרב עזריה אריאל שליט"א שהשמן אינו זב בעצמו,

יג). האות ו' בתיבה זו מטושטשת.

יד). כעין זה כתבו אחרונים נוספים: חכמת שלמה (קלוגר; תרע, א), גליוני הש"ס (ענגיל; שבת כא, ב ד"ה נעשה), אמרי אמת (פרשת נשא תרפ"ד) בשם הרמ"מ מקוצק (וכן כתב האמרי אמת במכתב שנדפס בספרו מכתבי תורה סי' סו עמ' קד). מקורות אלו צוינו בספר דף על הדף (ר"ה יג, א), יעו"ש.

טו). ויעו"ש שהעיר שמפשטות הגמרא (שבת יז, ב) נראה שהגזירה על הגויים נאמרה אחרי נס חנוכה. ותיקן: 'וי"ל,

אלא רק טמא במגע או משא הזב, ובוז לכוורה אין חומרה של טומאה היוצאת מן הגוף, וכדחזינן שהנוגע בזב לא נאסר לעלות להר הבית. ויפה העיר, וצ"ע.

בנוגע לשעיר החטאת, מפשט הפסוקים נראה שהקצף וההסבר שבעקבותיו סבבו סביב אי אכילת החטאת ולא סביב הקרבתה:

[טז] ואת שעיר החטאת דרש דרש משה והנה שרף ויקצף על אלעזר ועל איתמר בני אהרן הנותרם לאמר. [יז] מדוע לא אכלתם את החטאת במקום הקדש כי קדש קדשים הוא ואתה נתן לכם לשאת את עון העדה לכפר עליהם לפני ה'. [יח] הן לא הובא את דמה אל הקדש פנימה אכול תאכלו אתה בקדש כאשר צויתי. [יט] וידבר אהרן אל משה הן היום הקריבו את חטאתם ואת עלתם לפני ה' ותקראנה אתי כאלה ואכלתי חטאת היום הייטב בעיני ה'. [כ] וישמע משה וייטב בעיניו.

במשנה (פסחים עו, ב) מבואר שבשעיר ראש חודש, דחיית טומאה בציבור אינה מתירה לאכול בטומאה את בשרו אלא רק להקריבו, ולכאורה בזה מתורצת קושיית הדעת זקנים.



ראיות בעל הכלי חמדה שניתן לחנוך את המזבח בטומאה

בהערות וביאורים לר' מאיר דן פלוצקי בעל הכלי חמדה, שנדפסו בסוף הלכות ארץ ישראל המיוחסות לרבינו יעקב בן הרא"ש בעל הטורים (אות ט עמ' 8 ד"ה וראיתי), הביא שתי ראיות לכך שגם חינוך דוחה את הטומאה:

וראיתי עוד לחכם אחד שכתב לסתור עיקר היסוד דהקרבה בזמן הזה, דהרי כולנו טמאי מתים ואסור להקריב בטומאה, ואף שקרבן ציבור דוחה טומאה, זה רק בזמן שהיה המקדש על מכונו, אבל לחנך בטומאה יש לומר דאסור, והאריך בזה. אבל לענ"ד יש להביא ראיה מהא דסנהדרין (יב, ב) גבי פסח חזקיהו, דמבואר שם בגמרא דהיה דוחה טומאה, והרי פסח חזקיהו היה בגדר חינוך. ועיין היטב בקרא דמלכים ב' ט"ו, דאחז סילק את המזבח לגמרי. ועיין ע"ז נ"ב, דכל הכלים נפסלו אז, והיו צריכים כלים חדשים, יעש"ה בסוגיא, ובבעל המאור ומלחמות שם. ופסח חזקיהו היה בתחילת מלכותו, וכמבואר בקראי דדברי הימים ב' כ"ט, הרי דמותר גם לחנך את המזבח בטומאה. ודו"ק [...]

גם יש להביא ראיה מקידושין ל"ז ע"ב, גבי פסח גלגל, דמקשינן: ודילמא פסח הבא בטומאה הוי, אף דגם שם הקרבת הפסח ה' עבודה הראשונה של במת גלגל, והי' גם כן גדר חינוך. הרי מבואר מכל זה דגם לחנך בטומאה מותר.

דמקודם גזור לקדשים, ואתו אינהו וגזור אף לתרומה, ותירוץ זה מיוחד, ומפשטות הגמרא לא משמע כן. ועוד תירץ: 'ועוד י"ל, שמסתמא הכניסו שם עכו"ם [...] אם כן, מסתמא נטמאו כל השמינים לתקרובת עכו"ם', וגם זה חידוש. טז). לכאורה ליתא שם, וצ"ל יבמות עא ע"ב.

והנה, מה שקבע הכלי חמדה 'דאחו סילק את המזבח לגמרי' אינו מוסכם. כך נאמר בפסוקים:

[י] וילך המלך אחז לקראת תגלת פלאסר מלך אשור דומשק וירא את המזבח אשר בדמשק וישלח המלך אחז אל אוריה הכהן את דמות המזבח ואת תבניתו לכל מעשהו. [יא] ויבן אוריה הכהן את המזבח ככל אשר שלח המלך אחז מדמשק כן עשה אוריה הכהן עד בוא המלך אחז מדמשק. [יב] ויבא המלך מדמשק וירא המלך את המזבח ויקרב המלך על המזבח ויעל עליו. [יג] ויקטר את עלתו ואת מנחתו ויסך את נסכו ויזרק את דם השלמים אשר לו על המזבח. [יד] ואת המזבח הנחשת אשר לפני ה' ויקרב מאת פני הבית מבין המזבח ומבין בית ה' ויתן אתו על ירך המזבח צפונה. [טו] ויצוהו ויצוה המלך אחז את אוריה הכהן לאמר על המזבח הגדול הקטר את עלת הבקר ואת מנחת הערב ואת עלת המלך ואת מנחתו ואת עלת כל עם הארץ ומנחתם ונסכיהם וכל דם עלה וכל דם זבח עליו תזרק ומזבח הנחשת יהיה לי לבקר. [טז] ויעש אוריה הכהן ככל אשר צוה המלך אחז.

המפרשים כתבו שפסוק י"ד מתאר את הצבת המזבח החדש בין האולם ולמזבח הכשר, ולא את סילוק המזבח הכשר ממקומו. ובפסוק ט"ו מבואר שהמזבח הכשר נשאר בעזרה, ובפשטות הוא נשאר במקומו. וכך כתבו הרד"ק, האברבנאל, המצודות דוד והמלבי"ם.

גם על הראיה מהפסח שבגלגל יש להשיב שלכאורה נראה שלא היו בזה גדרי חינוך. השערי צדק עצמו (ס' קא) הסביר שעניינו של החינוך אינו קידוש המקום, אלא קידוש הכלים. ובנדודי המשכן לא קידשו כל מקום ומקום שהמשכן הגיע אליו. והרי הגלגל אינו אלא אחד מהמקומות שהמשכן הגיע אליהם, ולא הייתה בו קדושה מעבר לזה. ואדרבה, בתקופה שבה היה המשכן בגלגל, הותרו הבמות (זבחים קיב, ב). ונראה אפוא שבגלגל לא קידשו לא את המקום ולא את הכלים - המקום לא התקדש קדושה עצמית אלא רק קדושה רגעית הנובעת מהמשכן, והכלים לא התקדשו כי כבר היו קדושים ועומדים עוד קודם לכן.



ראיות נוספת שניתן לחנוך את המזבח בטומאה

בהערות לספר מכתבי תורה לרא"ם מגור (ס' סו הערה ח) הובאה הוכחה שטומאה נדחית בציבור גם כשמדובר בקרבן חינוך, מהאמור בספרי (במדבר ס' נא):

זה קרבן נחשון, זה דוחה את השבת ואת הטומאה ואין קרבן יחיד דוחה את השבת ואת הטומאה.

והרי קרבן נחשון היה קרבן חינוך.

בשו"ת שם משמעון הנ"ל (ד"ה ופלא, ד"ה ואיברא וד"ה ובאמת) הוכיח כן גם מתיאורים שונים לחנוכת המזבח לעתיד לבוא, ומצירופם למה שכתבו התוס' (תענית יז, ב ד"ה בעינו) שייכתן שהעבודה לעתיד לבוא תתחדש בטומאה. ובהכרח אם כן שתתקיים חנוכת המזבח בטומאה.



ו. סיכום ומסקנות

סיכום עיקרי המאמר

בדברי חז"ל בתוספתא, בספרא ובגמרא מבואר שבניית ותיקון המקדש הותרו בטומאה, כאשר אין אפשרות לעשותם בטהרה, וכן כתבו הראשונים להלכה. מסתבר שבכלל זה בניית ותיקון המזבח, ואף לשיטה שלא רואה בכך חלק ממצוות בניין בית המקדש. עוד מבואר בדברי חז"ל שבניית ותיקון המקדש בכלל והמזבח בפרט אינה דוחה שבת, וכך כתבו הראשונים להלכה.

בשו"ת שערי צדק חידש שני חידושים. האחד, שבניית המזבח לא הותרה בטומאה משום שהיא כרוכה בכניסה לעזרה בטומאה. השערי צדק לא התייחס כלל לדברי התוספתא והראשונים המנוגדים לדבריו, ודבריו עוררו את תמיהתם של השם משמעון והלהורות נתן.

בשו"ת מהרי"א הלוי קיבל את דרכו העקרונית של השערי צדק, אלא שהוציא מכלל האיסור את בניית המזבח, משום שהיא עשה שקדם למתן תורה. לעיל התבאר שאין יסוד ברור לקביעה שעשה שקדם למתן תורה דוחה שבת, וישנם קשיים נוספים בדברי מהרי"א.

המנחת יצחק ניסה ליישב בשתי דרכים את הקושי מהתוספתא על השערי צדק: א. היתר התוספתא כרוך בריצוי ציץ, והשערי צדק דיבר על זמנו, שבו לא היה מצוי ציץ כשר. לכאורה יש קושי בדרך זו, שכן גם מדברי התוספתא וגם מסברה נראה שההיתר אינו מושתת על דין טומאה דחוויה בציבור. ב. היתר התוספתא מתייחס דווקא לתיקונים במקדש בנוי. לכאורה גם בדרך זו יש קושי, שכן בתוספתא נזכרה גם בנייה, ולא רק תיקון.

חידושו השני של השערי צדק הוא שחנוכת המזבח לא הותרה בטומאה, ואף שטומאה דחוויה בציבור, חנוכת המזבח יצאה מכלל זה. נראה שגם חידוש זה קשה ואינו מבוסס, ואכן הכלי חמדה והשם משמעון הקשו עליו. ואף שאין הכרח גמור בדבריהם, מסתבר שהדין עמם, והשערי צדק הוא הבא לחדש ולהוציא מההנחה הפשוטה, ועליו חובת הראיה.



מסקנות

לאור זאת, נראה שבשני העניינים, יש לנקוט כפשטות דברי חז"ל והראשונים ולדחות את שני חידושי של השערי צדק. ולכן נראה שמותר להיכנס למקדש בטומאה לצורך בנייתו הראשונית, כאשר אי אפשר לעשות זאת בטהרה או בעמידה מחוץ למקום העזרה, באמצעות מכשירים ארוכים או שלט רחוק. וכן מותר לחנוך את המזבח בטומאה, כאשר כל ישראל טמאי מת, כבזמננו.

יהי רצון שיעלו הדברים על שולחן מלכים ויתבררו עוד על ידי חכמי הדור, שלהם משפט ההוראה וההכרעה.



אוצר חקר ועיון

בעניין יחסי הכוחות בלמעלה משלושים הכוחות המבררים בש"ס ♦ מצוה
הבאה בעבירה - הלכה ומוסר

הרב רפאל סויד

מח"ס מנחת רפאל

בני ברק

בעניין יחסי הכוחות בלמעלה משלושים הכוחות

המבררים בש"ס* [חלק א']

הקדמה

הנה, מצינו בש"ס שיש לא מעט מציאויות של חיסרון ידיעה*, וע"ז נתנה לנו התורה הקד' כוחות בירור ונאמנות כדי להכריע, חלקם חזקים יותר וחלקם חלשים יותר, ויש לנו לברר מה הם הכוחות שנתנה התורה, מה רמת הכרעתם, מה מקור כוחם, על מי הם גוברים, ומה התחדש בהכרעה זו.

ראשית כל יש לנו למנות את כל הכוחות המבררים שמצינו בש"ס, ואלו הם:

א. שני עדים	יב. הוחזק
ב. עד אחד	יג. חזקה דמיקרא
ג. אנן סהדי	יד. חזקה דהשתא
ד. אומדנא דמוכח	טו. חזקת הגוף
ה. אומדנא	טז. שתי חזקות
ו. רובא דאיתא קמן	יז. חזקת מרה קמא
ז. רובא דליתא קמן	יח. מוחזק
ח. תרי רובי	יט. הפה שאסר
ט. רוב בדיינים	כ. מיגו
י. קורבא דמוכח	כא. בידו
יא. קורבא דאינו מוכח	כב. שטר

*מאמר זה, הוא בנושא רחב ומקיף מאוד, וכמובן שאיני מתיימר להקיף את כולו, ומסתמא הקוראים ימצאו דברים נוספים להעיר ולהאיר על המאמר. ועל כן בקשתי שטוחה מהקורא, שאם ימצא כוח מברר נוסף וכדו', שישלח לי, ומשכורתו תהא שלמה מן השמיים.

א). למעשה, רוב הנדונים בסוגיות נשים נזיקין הם מציאויות של חיסרון ידיעה, ולדוגמא, במסכת כתובות, סוגיות רבות הן חסרון ידיעה, ושם נמצאות הסוגיות על ברי, שטר, חזקה, רוב, ספקות ביוחסין, ועוד, וכן סוגיות עיגונא, ספקות במציאות לגבי גט, ולגבי קידושין, שאלות מציאויות של בעלויות בסדר נזיקין, שנים אוזוין בטלית, הבית והעליה, המחליף פרה וחמור ועוד ועוד. ומאידך, בסדר זרעים מועד קדשים וטהרות, דנים יותר במציאות חיובית מה דינה, כלומר מה הן הלכות שבתוך דיני הקרבנות, וכמובן שאף שם יש סוגיות רבות בענייני ספקות, כגון פרק התערובת בזבחים, וההולך במדבר ואינו יודע מתי שבת, וסוגיות דמאי, וספק טומאה ועוד.

כג. יכיר	לא. ספק ספיקא
כד. ברי	לב. ספק טומאה ברה"י
כה. הודאת בעל דין	לג. סטטיסטיקה
כו. שוויא אנפשיה חתיכה דאיסורא	לד. סימנים
כז. כל דאלים גבר	לה. ספק דרבנן לקולא
כח. שבועה	לו. ספק דאורייתא לחומרא
כט. שודא דדייני	לז. אין ספק מוציא מידי ודאי
ל. מציאות והיגיון	לח. ביטול ברוב יבש ביבש

[ולא כתבנו את הכללים הבאים, "כל האומר לא לווייתי כאומר לא פרעתי דמי", ספק ערלה בחו"ל מותר, יהא מונח עד שיבוא אליהו, ועוד כללים שאינן הכרעה או בירור, אלא צורת הנהגה במצב של ספק, או כלל שמבוסס על כלל אחר שהוזכר].

ויש לידע שיש לחלק בין כוחות של בירור והנהגה, לבין כוחות של נאמנות, ומבין הכוחות שמנינו, כוחות הבירור הם כדלהלן: א. רובא דאיתא קמן, ב. רובא דליתא קמן, ג. קורבא דמוכח, ד. קורבא דאינו מוכח, ה. תרי רובי, ו. חזקה דמעיקרא, ז. שתי חזקות, ח. חזקה דהשתא, ט. חזקת הגוף, י. הוחזק, יא. מוחזק, יב. חזקת מרה קמא, יג. כל דאלים גבר, יד. סטטיסטיקה, טו. אין ספק מוציא מידי ודאי, טז. ביטול ברוב, יז. ספק דאורייתא לחומרא, יח. ספק ספיקא.

ומאיך גיסא, כוחות הנאמנות הם כדלהלן: א. שני עדים, ב. עד אחד, ג. הפה שאסר הוא הפה שהתיר, ד. אנן סהדי, ה. שבועה, ו. מיגו, ז. שטר, ח. ברי, ט. בידו, י. יכיר, יא. שוויא אנפשיה חתיכה דאיסורא, יב. הודאת בעל דין, יג. אומדנא, יד. אומדנא דמוכח, טו. טביעות עין².

ויש כוח נוסף, שודא דדייני, שיש בו כמה ביאורים, ועל כן אינו נכנס בשני ההגדרות, וכן יש את דין ספק ספיקא, וספק טומאה ברה"י, שאינו נמצא בב' הגדרות אלו.

וכן יש לציין שיש כוחות שהם בגברא, כלומר מיגו, אי נימא דהוי נאמנות, הפה שאסר לפי חלק מהביאורים, בידו אי נימא שהוא מדין נאמנות, וכדו', ויש כוחות שהם בחפצא, אומדנא דמוכח, אנן סהדי, שטר, ועוד שבאים לדון את המקרה היאך אירע.

ויש להקדים שכמו שאין הכוחות שווים ברמתם, כך איך כל הספיקות דומים, ויש ספיקות חזקים יותר, ולדוגמא, ספק השקול, ספק שאינו שקול, דררא דממונא, איקבע איסורא³, ספק

ב). ד"ו שנוי במחלוקת הש"ך והט"ז (י"ד סי' צ"ה סק"ז) האם לע"ה יש טביעות עין, אלא שאינו נאמן, או דלמא שרק לת"ח יש טביעות עין, וא"כ בהא תליא להיכן לשייך כוח זה של טביעות עין.

ג). הנה, הקשה השואל בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' שע"ב) (הו"ד בפרי מגדים ריש הל' תערוכות יו"ד סי' פ"ז) אמאי בחתיכה משתי חתיכות הו"ל איקבע איסורא, כמבו' בסוגיא דכריתות (יז,א), והא כיון דקי"ל דא"א לצמצם (עי' שבועות לג, א ובכורות יז, א), א"כ אי אפשר דשתי החתיכות יהיו בגודל שוה, וא"כ או שהאיסור מבטל את ההיתר, או שההיתר מבטל את האיסור, והו"ל חתיכה אחת, עכ"ל.

בגוף וספק בתערובת, ספיקא דדינא, ספק שיכול להתברר, ספיקא דדינא במחלוקת הפוסקים, תרי ותרי, וכדו'. וכן לא כל המקומות שהמצריכים נאמנות דומים בחומרתם, כגון דיני נפשות, שחמורים מדיני ממונות, שהם חמורים מאיסורים, ועוד.

ועוד יש להדגיש שכל כללי התורה נאמרו באופן שאין האדם יודע את המציאות, אולם אם הוא יודע לעצמו את המציאות, בוודאי שאסור לו לאכול את החתיכה, או לעשות מעשה. למרות שלאדם אחר הוא מסופק, ולפי כללי ההלכה אינו נאמן לאסור, מ"מ על עצמו הדבר אסור, אף לולא דין שוויא אנפשיה חתיכה דאיסורא, כיוון שהתורה נמסרה לפי ידיעת האדם. ולגבי מקרה הפוך, שידוע בוודאות על דבר שמותר, ועדים העידו שאסור, האם מותר לו לאכול את החתיכה בצנעה, או שנאמר שהעדים יצרו מציאות של איסור, נחלקו בזה האחרונים, עי' פתחי תשובה יו"ד סי' ק"ט סק"ב. וכן יל"ד לגבי אדם שנפסק עליו חיוב מיתה וידוע שהעדים הם עדי שקר, האם מותר לו לברוח מבית הדין, ויש לפלפל בכ"ז בהרחבה.

ועתה יש לעבור על כלל הכוחות ולראות מאין מקורם, ומה התורה חידשה בכוחות אלו. והנה לפלפל בכל אחד מאלו הכללים, יכלה הזמן והמה לא יכלו, שהתורה ארוכה מיני ים ורחבה מארץ מדבר, ועל כל אחד מהכללים יש לייחד מאמר בפני עצמו. ונסקור כאן בקצרה כמסת הפנאי, כמה מההערות והיסודות באותם כללים [וכמו"כ אפשר לחשב מה יחס הכוחות בין שני כוחות חלשים כנגד כוח אחד חזק, ולעיתים שני כוחות חלשים אינן מהווים כוח אחד חזק. ויעוי' בספר שערי תורה (להגאון רבי בנימין וואלף לוו, ווינה תקפ"א), שדן רבות בעניינים אלו].



ונראה ליישב. הנה, יש לחקור בגדר הך דינא דאיכבא איסורא, דמחד גיסא יש לומר דהגדר הוא דודאי איכא איסור בתערובת, וכן משמע בקובץ הערות (סי' מ"ב אות ה'), וא"כ קמה הקושיא וגם ניצבה. אולם יש לומר גדר אחר, דבדומה לדינא ד"דררא דממונא" דמבו' בתוס' בב"מ (ב, ב) דהיינו שבלא טענותיהם יש ספק לבי"ד, ה"נ איכא גדר של "דררא דאיסורא", כלומר שאין צורך לחדש את צד האיסור משום שהוא עומד מאליה, וכן משמע בביאורים והערות להגרש"ז אויערבאך זצ"ל על הש"ש (ש"א פ"ב), וכן שמעתי לבאר ממו"ר הגר"ד מילר שליט"א. ומעתה י"ל את הקושיא באופן זה, דאמנם אין ודאות דאיכא בתערובת, אבל מ"מ איכא ודאי דאיכא ספק בתערובת זו, וצד באיסור (שיכול להיות שהוא משפיע אף על צד ההיתר) קיים ועומד אף בכה"ג דאיכא ספק השקול שמא צד ההיתר ביטל את צד האיסור [ולכאור' תליא בפלוגתא דהרמב"ם והראב"ד פ"ח משגגות ה"ג לגבי עד אחד אומר חתיכה זו חלב היא, ועד אחד אומר חתיכה זו שומן היא, האם איכבא איסורא]. והצדתי תירוץ זה לפני מו"ר הגר"ד מילר שליט"א והסכים עמדי.

ד. והנה אין צורך להשוות את כל הכוחות ולעשות מהם כעין לוח הכפל, לידע איזה כוח חזק ממשנהו, כיוון שברובם ההכרעה ברורה, כלומר זה ברור שעדים הוא הכוח החזק ביותר, ואילו שודא דדייני וכל דאלים גבר, הן הכרעות חלשות. ואין ספק שתרי רובי עדיפים על רוב, ותרי חזקות על חזקה, וכן הלאה. וממילא מה שנוטר לנו אפשר לקרוא לו שיטת ה"פירמידה" [וזה עצה כללית לזיכרון בסוגיות סבוכות עם פרטים רבים, כגון בורר ויחוד וכדו', שצריך לדעת מהו הדבר החמור ביותר ביחוד, שהוא שהיית גבר ואישה במקום אחד סגור, ללא פתח לרה"י, וכשבעלה לא בעיר, ולאחמ"כ יורדים למצב של שני גברים עם אישה, או כשבעלה בעיר וכן הלאה, וכך יוצרים מדרג של חומר הענין, וממילא הדבר נהיה יותר מסודר בראש]. ואף כאן כך הוא, שלאחר שנדרג את סדר כוחם, פחות או יותר, ממילא יסתדר הכל. אכן יש מקומות וכפי שיבואר להלן, שרואים שאחד ועוד אחד, זה לא שניים, כלומר שכוח שחזק מכוח אחר, ומכל מקום אינו חזק מול כוח שחלש מול הכוח שהוא חזק ממנו. וזה משום שיש כוחות שמהותם היא להגיב, ולדוגמא שטר מוציא ממון, ובמינו קי"ל דאינו מוציא ממון, ומעתה היאך מינו מבטל את השטר. והיינו משום שבאותו ויכוח המינו ענה תשובה עניינית, שלשטר לא הייתה דרך לדחות אותה, וכן הלאה.

א.

שני עדים

הנה אמרה תורתנו הקד' (דברים יט, טו) "על פי שנים עדים יקום דבר", ושני עדים זהו כוח הנאמנות החזק ביותר, והורגים על פיהם, וכן מוציאים ממון, ולא מצינו לשום כוח שגובר עליהם, מלבד מציאות הנראית לעין, וכמו בבא הרוג ברגליו, כיוון שהכרעת העדים לא נאמרה אלא במצב של ספק. וכן באופן שאדם יודע לעצמו דלא כמו שמעידים העדים, יש דעות באחרונים, שמותר לו להקל על פי דעתו, ולאכול בצנעא את אותה חתיכה (עי' פתחי תשובה יו"ד סי' ק"ט סק"ג). וכמו"כ דעת הירושלמי בכתובות (פ"ב ה"ב) דפה שאסר גובר על עדים, וכך מבו' בתוס' בכתובות (כב, א) ובבית יעקב להנתיבות (שם). ויש לציין את דברי הנודע ביהודה (תניינא יו"ד סי' צ") שהקשה אמאי אמרי' ביבמות (פו, ב) דאישה שהעידו שני עדים שמת בעלה, אם בא הרוג ברגליו חייבת חטאת, ואילו לגבי רוב, היכא שהתברר שהמציאות היא לא כהרוב, כתבו התוס' ביבמות (לה, ב) דפטור מחטאת כיוון שהוא אנוס. ותי' הנודע ביהודה שחלוק רוב מעדים, דאילו בעדים כשהתברר שהמציאות היא לא כהעדים, אם כן לא היו כאן עדים מעולם, משא"כ בענין רוב, שלא התברר שלא היה רוב, אלא שהאמת היא כהמיעוט. ומו"ר הגר"ד מילר שליט"א הוסיף בזה שכשהתורה התירה דין רוב, נלקחה בחשבון האפשרות שהאמת היא כהמיעוט (ויל"ע, דהא אף בעדים איכא פרשת עדים זוממין, ויש לחלק).

והתורה נתנה לנאמנות זו הגבלות רבות, כגון עדים זוממין, שני עדים המכחישים זה את זה (שלוה"מ"ד אף לא נאמנים במקרה אחר, עי' ב"ב לא, א), כיוון שהגיד שוב אינו חוזר מגיד (כתובות יח, ב), קרוב, נוגע, רשע, אישה, ושאר הפסולים המבו' בסוגיא דסנהדרין (כד, ב ובשו"ע (חו"מ סי' ל"ד).



ב.

עד אחד

הנה, כוחו של עד אחד בממונות הוא לחייב שבועה, ובאיסורין הוא נאמן בין לקולא בין לחומרא, היכא דאינו נגד חזקת איסור, או חזקת היתר (עי' שו"ע יו"ד סי' קכ"ז ס"ב). ומקור הדין דעד אחד נאמן לחייב שבועה ילפי' בשבועות (מ, א) מ"לא יקום עד אחד באיש לכל עוון ולכל חטאת", ודרשי' לכל עוון ולכל חטאת הוא דאינו קם, אבל קם הוא לשבועה". ולגבי דין עד

ה). קי"ל דעד אחד אינו מוציא ממון אלא מחייב שבועה. והנה הקשה המהר"י בסאן (הובא בכנסת הגדולה כללי קים לי סי' כ"ב) אמאי בכל ספק ממון, דאולי' לקולא, לא נימא ספיקא דאורייתא לחומרא מחמת לא תגזול. ותירץ המהר"י בסאן שמה יועיל שיתן לחבירו, הא עדיין ישאר הספק על חבירו. והקשה ע"ז התומים (סי' כ"ה סק"ג) דעדיין לא מיישב כשהתובע ברי, ואצל התובע אי"ז ספק ממון (ולכא' יש לדון שלא אכפ"ל לנתבע מה שהתובע הוא ברי, אם לדעתו הברי עצמו זה גם שמא). ובקונטרס הספיקות (כלל א' סעיף ה') ובשערי ישר (ש"ה פ"א) תירצו שאיסור לא תגזול תלוי במשפטי הממון, וכל כמה שמבחינת משפטי הממון הדבר שלו, אין בכך איסור. והנה, מדברי המהר"י בסאן מוכח שהוא לא נקט כך, אלא הוא נקט שאיסור לא תגזול לא תלוי במשפטי הממון, אלא במציאות האם ממון חבירו נמצא אצלו אם לאו. ומעתה יש להקשות אמאי בכל עד אחד שמעיד על פלוני שחייב ממון, מדוע שלא יתחייב הנתבע כלפי שמיא לשלם לתובע, מכיוון שיש כאן עד אחד על איסור לא תגזול, ועד אחד נאמן באיסורין.

אחד הנאמן באיסורין, מצינו בזה ב' ביאורים ברש"י בג' מקומות. בגיטין (ב, ב) וביבמות (פז, ב) כתב רש"י שהטעם הוא משום שהאמינה תורה כל אחד על ניקור הגיד החלב, ואילו בחולין (י, ב) כתב רש"י שאם לא כן אין אדם אוכל בביתו. וצ"ע מדוע רש"י לכאן' סותר משנתו. ועוד, דאם היא סברא למה לי קרא. ובענין כוחו של עד אחד מול חזקה, הוי פלוגתא דקמאי, התוס' והרא"ש ועוד בקידושין (סו, ב), האם ע"א נאמן באיסורין כנגד איתחזק. ובענין עד אחד בממון שאינו נגד חזקה, וכגון באבידה, הוי פלוגתא דקמאי, דדעת הר"ן בחולין (צו, א) דבכה"ג ע"א נאמן, ודלא כהריטב"א בגיטין (כו, א) דס"ל דבכה"ג אינו נאמן.



ונראה ליישב בשישה אופנים, וכדלהלן:

א. הנה, לדעת הראשונים (תוס' בקידושין סה, ב ד"ה נטמא, ורא"ש בגיטין נד, ב, והמרדכי ביבמות פח, א) דאף באיסורים עד אחד לא נאמן כנגד איתחזק, לא תיקשי כלל, דה"נ הכא הוי עד אחד כנגד חזקת ממון.

ב. עוד יש לומר שאף לדעת הסוברים שעד אחד נאמן כנגד איתחזק באיסורים (עי' ברשב"א ביבמות פח, ב, ובקידושין סה, ב), מ"מ הכא דהוי כנגד מוחזק לא נאמן. והיינו אף כלפי שמיא. וזאת, כיוון שמוחזק אלים טפי, אי משום דהוי אגן סהדי שחזקה מה שתחת יד אדם שלו הוא, אי משום דהוי ב' חזקות, גם חזקת ממון, וגם חזקת מרה קמא, שהיא לכה"פ כחזקה קמיתא באיסורין (עי' קונטרס הספיקות כלל א' סעיף ה'), וכמב' כ"ז בתרומת הדשן (ח"א סי' שי"ד) ובקצוה"ח (סי' ר"פ סק"ב), וא"כ בהא עד אחד לא מהני.

ג. עוד י"ל בפשיטות שאם הוא יודע שהעד אינו דובר אמת, א"כ הוא עד אחד כנגדו, ונאמן לגבי עצמו, ובאיסורין אף נוגע נאמן (עי' רש"י חולין י, ב).

ד. ועוד יש לומר שכל כמה שאדם יודע שהעד אינו דובר אמת, אין הוא מחויב לשמוע כלל לעד, ודל מהכא שהוא עד כנגד, אלא כיוון שכל הנאמנויות האלו נמסרו במצב של ספק ולא במצב של וודא, וכמו שבבא הרוג ברגליו, לא שומעים לעדים. ועי' באבי עזרי (פט"ו מהל' איסורי ביאה הכ"ז) שכתב כעין סברא זו.

ה. ועוד יש לומר דאין הכי נמי, ואכן עד אחד שמעיד שפלוגי חייב כסף, והנתבע אינו יודע, מחויב לשלם, מדין מתוך שאינו יכול להישבע משלם. אכן, יש דעות בראשונים דהוי מדרבנן בלבד (עי' תוס' ב"מ ה, א ד"ה שכנגדו), ועוד שבעבדים שטרות וקרקעות, ליכא חיוב שבועה, וממילא ליכא דין מתוך.

ו. ומהגר"ד לוי שליט"א (מראשי ישיבת פוניבז') שמעתי ליישב, שבממון אינו מחויב להאמין לעד אחד, כיוון שיש חשש שהנתבע שכר אותו להעיד כנגד הנתבע, ורק בב' עדים, שקשה לתאם עדות מדויקת, מתבטל חשש זה.

בענין עד אחד בנפשות:

"לא יקום עד אחד באיש לכל עוון ולכל חטאת", ודרש' בשבועות (מ, א) לכל עוון ולכל חטאת הוא דאינו קם, אבל קם הוא לשבועה, והיינו לשבועה בממון. אולם לא מצינו עד אחד שמחייב שבועה בעוון וחטאת, כגון בחילול שבת ורציחה, ואדרבה בהא עד אחד כמאן דליתא דמי, ולא עוד אלא שמחייבים אותו מלקות, כיון שאין תועלת בעדותו, וכדאמר' בפסחים (קיג, ב) לגבי טוביה חטא וזיגוד מינגיד. ויש להקשות אמאי לא נימא דעד אחד שמעיד שפלוגי רצח או חילול שבת, שישבע שאכן לא חילל שבת, ואם לא ישבע יהרגוהו. והיינו כמ"ש רבינו יונה (ב"ב לד, ב) דכל חיוב שבועה, הוא חיוב ממון, אלא שאפשר להיפטר ע"י שבועה, וה"ה הכא שכל חיוב שבועה כאן הוא חיוב מיתה, ואפשר להיפטר ע"י שבועה. ואין לומר ששבועה אינה מבררת אלא בממון ולא באיסורין, שהרי מצינו בסוטה (סוטה יז, א) שנשבעת.

והנראה לכאן בזה בארבעה אופנים, וכדלהלן:

א. יש לומר בהקדם חקירת הגרנ"ט (סי' קמ"ב) האם הטעם של שבועה הוא כדי שהשודר ישבע ויברר את הספק, או דלמא שאדרבה כדי שהוא יירתע מהשבועה ויודה על האמת. ומהרשב"א בב"ק (מא, ב) מוכח שהטעם הוא משום שירתע ולא ישבע, ממש"כ דליכא שבועה בקנס, כיוון דמודה בקנס פטור, וע"כ אין טעם להשביעו, שהרי כל המטרה היא כדי שיוודה, ובקנס אם יודה יפטר מהקנס. ומעתה י"ל דאף בחילול שבת, אם יודה לא יתחייב, דהא קי"ל דאין אדם משים עצמו רשע.

ג.

מיגו

הנה ידועה קושיית העילוי ממיצ'ט (סי' נ"א) שהקשה שבכל מיגו אחרי שיש דין מיגו, ממילא אין עדיפות לרמאי לטעון טענה מסוימת, וממילא אין ראי' שהוא אכן דובר אמת. ותרץ העילוי ממיצ'ט דהו"ל גלגל החוזר, שהרי אם נאמר שלא נאמין לו, שוב יחזור המיגו וחוזר חלילה [וממו"ר הגר"ד פוברסקי שליט"א שמעתי (בקיץ תשע"ג) שעדיין אדם מעדיף לומר תשובה שמתקבלת בצורה ישירה, ולא עפ"י כללים הלכתיים]. והתקשיתי, דהתינח למ"ד מיגו להוציא לא אמרי', דע"כ הוי גלגל החוזר, והוי ספק, ומספיקא לא מפקינן ממונא, אולם אי נימא דמיגו להוציא אמרי', א"כ היאך מוציאים ממון בגלגל החוזר. ונראה לומר דמחלוקת הראשונים אי אמרינן מיגו להוציא תליא בחקירה אי מיגו הוי נאמנות או כוח טענה [ושו"ר שכך ביארו הגר"צ דרבקין שליט"א בשיעוריו לכתובות יב, ב, והגר"ש קניבסקי שליט"א הו"ד בספר הזיכרון קרית מלך רב עמ' שס"ט], ואי נימא דמיגו להוציא אמרי', היינו משום כוח טענה, ומכיון שבטענה הזו יכול היה להוציא ממון, אז אף בטענה שהוא טוען בפועל יכול הוא להוציא ממון. משא"כ אי הוי נאמנות, לא אלימא נאמנות להוציא ממון, כיון דלא הוי ראי', כמב' בקצוה"ח (סי' פ"ב סק"ט וסקי"א). ומעתה הא כל קושיית העילוי ממיצ'ט קשה רק לפי הצד של נאמנות, אולם לפי הצד של כוח טענה אינו קשה כלל, כיון שמה בכך שיטען את שתי הטענות. אדרבה, הא גופא שהוא יכול לטעון טענה נוספת, זה עצמו נותן לו את כוחו. וכמובן שהדבר תליא בביאור הגדר ב"כ טענה", ואכ"מ. ואציין ששמעתי מהרה"ג שמעון מן ההר שליט"א שבכל הש"ס קתני "מיגו", ואילו בה' מקומות בש"ס מב' ברש"י המילים "מה לי לשקר" (כגון בכתובות יח, ב וב"ב ה, ב), ובכל אותם מקומות מב' בראשונים דהוי מיגו שונה, וא"כ מוכח שחון מאותם מקומות כל המקומות הם כוח טענה, ודפח"ח.

ב. הנה י"ל בפשיטות דשאני ממון מאיסורים, דבממון קי"ל (שו"ע חו"מ סי' צ"ב סעיף ג') דמגו דחשיד אממונא לא חשיד אשבועתא, וא"כ יש טעם בשבועתו, אולם בחילול שבת, הא על הצד שהוא חילול שבת, הרי חשיד איסורא, וממילא חשיד אף על השבועה, ואין נאמן בשבועתו, וע"כ לא שייך שתהיה שבועה שלעולם לא תהיה על החשוד. אלא דא"כ יש להקשות היאך משיבעים את הסוטה, ולא חיישי' שמא תשקר. וצ"ל שנשים דעתן קלה, וכדאמרי' בסוטה, שלגבי עריות דייקא אמרי' הרבה ילדות עושה וכו', וע"כ אפשר שחטאה בזנות, ומ"מ לא תשבע לשקר. ועוד י"ל דבסוטה יש הפחדה רבה יותר עקב המעמד והמים המאריים, ולכן יש חשד קטן יותר שתישבע לשקר, ועדיין צ"ע.

ג. ועוד י"ל בהקדם מה שיש לחקור בגדר דין שבועה, האם התובע תובע את השבועה, ומבצעה ע"י ביה"ד, או דלמא שהתובע תובע את תביעתו, ובית הדין הם אלו שמשביעים. ומהא דאיכא דין גלגול שבועה, שהתובע יכול לגלגל שבועה ממקרה אחד למשנה, ולא ביה"ד, מוכח שהתובע הוא זה שתובע את השבועה, וממילא י"ל דבחילול שבת ורציחה ליכא תובע. ואין להקשות מדברי רבינו פרץ בב"ק (לו, ב) דמב' בדברי שגואל הדם הוא התובע, דהתם מיירי לגבי כופר. ואף אי נימא דגואל הדם יש זכות תביעה על דמו של הנרצח, מ"מ אין הוא בגדר תובע במצב של ספק האם הוא קרובו של הנרצח, כיוון שלא בטוח שהוא אכן גואל הדם כדי לתבוע, ודו"ק היטב בזה.

ד. ובאופ"א י"ל דליכא נתבע, כלומר דשאני ממון מאיסורים, דבממון ביד האדם להחליט האם הוא נשבע, או שמשלם את הממון, ואילו באיסורים, אין האדם בעלים על גופו, ועל כן אין נותנים שבועה, כשלאדם אין אפשרות להחליט שאינו נשבע מספק וכדו', כיוון שבכך מגרעים את אמינות השבועה.

ובשם הגר"ב ויסבקר שליט"א שמעתי לבאר עפ"י הרמב"ם (פ"ו מהל' טוען ונטען ה"א) שמעיקר הדין אדם שאומר פטור אני נאמן, אלא שחיישי' לבדדמי, ועל כן צריך לפרש דבריו, וזהו היסוד בכח טענה. אלא שכמובן יל"ד שאחרי שאמר פרוע, ממילא נגרעת האפשרות לומר מזויף, שהרי הוא קיים את השטר במה שאמר פרוע. ועל אותו משקל חשבתי לבאר את הענין בכח טענה בדרך אחרת, שכח הטענה יוצר ריעותא בשטר. כלומר, שאין הפירוש נותן כוח לנתבע, אלא יותר חולשה אצל התובע, כלומר ששטר שאפשר לטעון עליו שהוא מזויף, הוא שטר חלש יותר. אולם גם בזה יל"ד מהטענה הנו' שאחרי שהוא אמר פרוע, ממילא נסתמת טענת המזויף, ודו"ק. ומצינו נידונים רבים על אלימותו של המיגו, ומה כוחו במצבים שונים, ואכ"מ לפרט את כל השיטות בזה, ואציין לנידונים בזה - האם מיגו להוציא אמרי', מיגו לאפטורי משבועה, מיגו נגד מרה קמא, מיגו כנגד רוב, מיגו כנגד חזקה, מיגו כנגד עד אחד (היינו במקום שאינו מחייב שבועה, כגון בעבדים שטרות וקרקעות), מיגו בתרי', מיגו מממון לממון, מיגו בחצי טענה, וכל שאר הדינים, הלא הם כתובים בכל כללי המיגו בפוסקים בחו"מ סי' פ"ב קחנו משם.

ד.

רוב

שמעתי להקשות שבכל רוב חנויות הא ה"ה כמובן אף ברוב של חמישים ואחת חנויות כנגד ארבעים ותשעה חנויות וא"כ הא מלבד הטריפות של הארבעים ותשעה איכא נמי הרבה טריפות בחנויות הכשרות שאנו מכשירים מדין רוב, וא"כ סמוך מיעוט הטריפות שנמצא בחנויות הכשרות, למיעוט הטריפות שמצא בחנויות הטריפה, והו"ל רובא. וי"ל בזה, שאחרי שהכרענו את הדין על אותן בהמות שאין הן טריפות, מדין רוב, א"כ אינו חוזר וניעור להצטרף לרוב יחד עם חנויות הטריפה.

בתוס' בחולין (יא, א) הקשו אמאי בעי' בגמ' מנא הא מילתא דאזלי' בתר רובא, הא כיון דאיכא ילפותא לחזקה, א"כ אפשר למילף רובא מק"ו, דהא רובא וחזקה רובא עדיף. ותירץ הרשב"א (שם) דכל מאי דידעי' דרובא וחזקה רובא עדיף, היינו אחרי דידעי' דין דרוב. אולם הרעק"א (שם) כתב דהא אף לאחר דידעי' דין רוב, אין ילפותא להא דרובא וחזקה רובא עדיף, וא"כ ע"כ דידעי' זאת מסברא, וא"כ אף קודם יכולים היינו לדעת זאת מסברא. ויש להקשות, דהא אם נדע רובא מק"ו מחזקה, א"כ לא נוכל לומר דרובא עדיף, דהא דיו לבא מן הדין להיות כנידון. וכמה ת"ח שדיברתי עמם בזה אמרו דל"ש בכה"ג דיו, משום דמסברא הרוב דוחה את החזקה, ואי"ז משום אלימותו של הרוב. אולם בדעת תוס' א"א לומר כן, דתוס' כתבו במפורש דהרוב אלים מחזקה, וצ"ע בכ"ז.

ובמקו"א כתבתי ליישב את קושיית התוס' באופ"א, והוא שרובא וחזקה רובא עדיף אי"ז משום הרוב אלים מהחזקה, אלא משום שהרוב עונה תשובה עניינית לחזקה שטוענת מהיכ"ת לומר שהשתנה המצב, וע"ז עונה הרוב, שהרי הרוב אומר שהשתנה המצב, משא"כ החזקה שלא

עונה תשובה עניינית לרוב. ולפ"ז היכא שהחזקה עונה תשובה עניינית לרוב, משום שהחזקה מלמדת שאי"ז שייך לרוב, בכה"ג רובא עדיף.

ראיתי בספר רביד הזהב להגר"ב ד' דיסקין שליט"א שהביא קושיא אמאי אמרי' בחולין (יא, א) דילפי' ממכה אביו ואמו דינא דרובא דליתא קמן, והא יש אפשרות שידעו שהוא אביו ע"י שהשקו את אמו כסוטה, ולא מתה, ונאמרו בזה עשרות תירוצים. והגר"ב ד' כתב שעדיין יש לחוש שמא הכהן שהשקה את האם אינו כהן, ואף הא דידעי' הוא כהן, היינו נמי מדין רוב בעילות אחר הבעל. ואין לומר שמדובר בכהן שכבר המית אישה סוטה אחרת, וא"כ מוכח שהוא כהן, שהרי אין כהן משקה ב' סוטות. אולם יש לתמוה שהרי ישנה אפשרות שהתאום של הכהן שהמית הוא השקה את האם, וממילא אין את השאלה של כהן שמשקה ב' סוטות, ובכל זאת הוא ודאי כהן. ועוד יש לדון שאולי נדע שהכהן הוא ודאי כהן מכך שהשקה סוטה לא מתה, אולם ילדה בריווח וילדים יפים וכדו'. אולם ע"ז י"ל שאף אם אין הוא כהן אליבא דאמת, מ"מ היא תקבל את הברכה מכיוון שהברכה היא מחמת הבושה שהתביישה'.

(ו). בענין רוב בדבר שבערוה:

הקשה החמדת שלמה (גיטין ב, ב) אמאי אזלי' בדבר שבערוה בתר רובא, כדאמרי' התם דמדאורייתא אין צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם, כיון דרוב בקיאיין הן, הא ילפי' "דבר" "דבר" מממון, וא"כ הא בממון קי"ל כשמואל (ב"ק מו, ב) דלא אזלי' בתר רובא.

ולאחר העיון נראה ליישב קושיא זו בשבעה אופנים, וכדלהלן:

א. הנה י"ל שהדין של "דבר" "דבר" מממון, הוא שממון ודבר שבערוה שווים, וממילא י"ל שמכיוון שלדעת רב (ב"ק מו, א) אזלי' בממון בתר רובא, וקי"ל (בכורות מט, ב) דהלכתא כרב באיסורא וכשמואל בממונא, א"כ בממונא אזלי' כשמואל, ואילו באיסורא, דהיינו דבר שבערוה, הלכתא כרב. אמנם לכא' יש מקום לומר דהא בהא תליא, וכך שמעתי ממור"ר רה"י הגר"ב פוברסקי שליט"א. אכן נראה דהוי פלוגתא דקמאי, דיעור' בר"ן בנדרים (פט, ב) שהביא מחלוקת בענין זה ממש האם אפשר לומר כלל זה דהלכתא כרב באיסורא וכשמואל בממונא, בתרתי דסתר, וכן יעור' בתוס' בב"מ (נא, ב) בענין זה.

ב. ושמעתי ממור"ר רה"י הגר"ב פוברסקי שליט"א לומר באופ"א, דהנה בתרומת הדשן (ח"א סי' שיד) הקשה אמאי לא אזלי' בממון בתר רובא, הא קי"ל (יבמות קט, א) דרובא וחזקה רובא עדיף, ותיקן דמוחזק אלים מחזקה, וע"כ בכה"ג לא אמרי' רובא עדיף (והיינו משום דהוי חזקה של אנן סהדי, דחזקה מה שתחת יד אדם שלו הוא, ובכה"ג לא אמרי' רובא עדיף, כמב' בשו"ת מהרי"ק שורש ע"ב, ובשו"ת מהרי"ט ח"ב יו"ד סי' א', או משום דהוי ב' חזקות, חזקה דמיעיקרא, וחזקה מה שתח"י אדם שלו הוא, ובכה"ג לא אמרי' רובא עדיף, כמב' בשו"ת הריב"ש סי' שע"ט, ואפשר דהיינו עפ"י הר"ן בכתובות י, ב דב' חזקות הוי כשני עדים). וממילא בדבר שבערוה, דהוי רובא וחזקה, כמו בשאר דוכתי בש"ס, אמרי' דרובא וחזקה רובא עדיף (והא דרוב כנגד חזקה מרא קמא, נחלקו הראשונים מה אלים טפי, אע"ג דליכא ב' חזקות, וחזקה מה שתח"י אדם שלו הוא, היינו עפ"י הקונטרס הספיקות כלל א' סעיף ה' שדן שחזמ"ק יש לה בחינה של חזקה ממון, וע"כ היא אלימה טפי).

ג. וממור"ר הגר"ב מילר שליט"א שמעתי ליישב באופ"א, דשאני עד אחד מרוב, ד"דבר" "דבר", מלמד רק על נאמנויות, ולא למעט רוב, שהוא בתורת בירור, או הנהגה של בירור, וע"כ אי אפשר למעט דין רוב מהילפותא ד"דבר" "דבר", וראה עוד בחי' רבי נחום (גיטין שם אות מ"ז).

ד. ועוד יש לומר עפ"י המבואר בתוס' ב"ק (כו, ב) להקשות על דברי הגמ' דאזלי' בתר רובא, לגבי חבית וכד', והא קי"ל דלא אזלי' בממון בתר רובא. ותיצו תוס' שיש לחלק בין מצב שהרוב מכריע את המציאות לאחר שיש ספק, לבין מצב של סתמא, למרות שהסתמא הוכרע עפ"י רוב. והיינו שיש דרגות ברוב. וממילא י"ל שסתם ספרי דדיינא מיגמר גמירי הוי כרוב חזק.

ה. עוד יש ליישב עפ"י מש"כ בשו"ת קרית מלך רב (ח"ב סי' י"ב) שהדין שאין הולכים בממון אחר הרוב הוא מדרבנן

ה.

בידו

מעשה שהיה בשנת תשנ"ג, באדם שהיה לו סכסוך עם אשתו, ועל כן הצהיר בפני עדים, שקידש את בתו לאדם, ואינו מוכן לספר למי קידש, עד שיתנו לו סכום כסף מסוים, והרי הלכה היא (קידושין סד, ב) שהאב נאמן לומר קידשתי את בתי. והשאלה הזו עוררה סערה בעולם התורה, שלכאורה הבת תישאר עגונה כל ימיה.

ונאמרו בפולמוס זה מספר פתרונות. ומו"ר הגר"ד פוברסקי שליט"א ראש ישיבת פוניבז' כתב במכתבו להגר"מ שטרנבוך שליט"א (הובא בקובץ אורח משפט על אה"ע ח"א עמ' תקע"ח) דודאי שהאב אינו נאמן בכה"ג, שהרי ודאי שלא עשה כן באמת, דהיכן שמענו כדבר הזה שהאב מקדש את בתו, וע"כ אין לך אמתלא גדולה מזו (והיינו שאמנם שהוא לא חזר בו, וא"כ לא מצינו אמתלא כשלא חזר בו, מכל מקום בדבר כל כך מופרך, הוי אמתלא, משום שהדבר בעצם אינו נראה שכן באמת היה). והוסיף הגר"ד וכתב דאין לומר דשמא הוא באמת קידש את בתו, משום שאין סיבה שהוא יהיה תלוי באדם אחר, ויודע שיהיה נאמן אף באופן שרק יצהיר שקידשה.

אולם דיברתי ע"ז עם הגר"ד שליט"א ואמרתי דבשו"ת ושב ורפא להרה"ג רפאל אייפרס שליט"א (ח"ב סי' ע"ח) הביא שדיבר עם האב, ושאלו מדוע הוא עשה כן, ואמר שאשתו כפתה עליו לתת גט, באופן שהגט פסול עפ"י ההלכה, עכ"פ לדעת הבעל, וע"כ שאל את הגר"מ קליין זצ"ל בעל המשנה הלכות האם לעשות כן ולקדש את בתו, וכך למנוע מהאם שלא להינשא עפ"י ההלכה, אמר לו הגר"מ שוודאי יעשה כן, וכששאלו מי יסכים לקדשה, אמר לו הגר"מ שהוא עצמו מוכן לקדשה, וכששאלו הלא הגר"מ נשוי, ויש חדר"ג שלא לישא אישה על אשתו, אמר לו הגר"מ שבמקום אפרושי מאיסורא לא גזר רבינו גרשם, וא"כ ודאי שיש לחשוש שמא אכן הבעל קידש את בתו (אמנם הגר"מ קליין הכחיש את הסיפור שהיה עימו, אולם מ"מ כתב שאם אין לו ברירה, כך היה צריך לעשות, והבת אסורה). ואמר הגר"ד שליט"א שלא ידע את הפרטים הללו בשאלה זו.

ובקובץ פעמי יעקב (קובץ נ' עמ' ס"ב) כתב הגר"א וייס שליט"א לדון לאחר שהאב הודה שלא קידשה, אלא עשה זאת כדי לסחוט, ויש לדון האם נאמן לחזור בו, למרות שיש לו אמתלא, כיוון דדמי לעדות, שכיוון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד [והגאון רבי יצחק דוד אלתר שליט"א הציע שיאמר שקידשה לאדם שכבר מת]. והציע הגר"א וייס פתרון שיבוא אדם ויאמר שהוא קידשה, דהא קי"ל (קידושין סג, ב) דנאמן אדם לומר אני קידשתיה, אם בא לגרש, כיון דאין אדם

בלבד (ובחי' הגרש"ש בליקוטים סי' ב' כתב לדחות בתוקף דעה זו), וממילא י"ל שרבנן לא תיקנו דין זה בדבר שבערוה.

ו. בבית יעקב (לבעל התיבות) בכתובות (כג, א) כתב דאיה"נ, ובאמת לא אולי' בדבר שבערוה אחר הרוב. אלא תיקשי אמאי מדאורייתא גט שבא ממדינת הים כשר, וי"ל דהנתיבות אזיל בהא לטעמיה, כמש"כ בספרו נתיבות המשפט (סי' כ"ח סק"ז) דקרא ד"על פי שנים עדים יקום דבר" נאמר רק אם מדובר בעדות על הדבר בעצמו, ולא על תולדה של הנדון. וממילא י"ל כשדנין על החלק של הלשמה בגט, לא חשיב דבר שבערוה. אולם יש לדחות ביאור זה, שהרי הנתיבות בספרו תורת גיטין (ב, ב) כתב שהנדון על הלשמה חשיב דבר שבערוה, ולא דמי לדברי הרמב"ם (פט"ז מהל' סנהדרין ה"ו) לגבי האיסור עצמו בעד אחד יוחזק, וצ"ע.

ז. ובחמדת שלמה גופיה תירץ, שהטעם שלא אולי' בממון בטר רובא, ולא דמי לשאר מקומות בתורה, כיוון דאיסור מממון לא ילפינן, וממילא בדבר שבערוה הוי איסורא, וע"כ אזלינן בטר רוב.

חוטא ולא לו, וזאת משום דאין לנו ספק שהאב לא באמת קיבל קידושין עבור בתו. ויש להעיר דהא כיום היא בחזקת אשת איש, והבא עליה חייב מיתה, וא"כ היאך נאמר שיבוא אדם וישקר, וכביכול עפ"י הלכה תהיה מותרת, והלא אנו נוקטים כעת שבוודאות היא מקודשת.

ויש להעיר על כלל הפתרונות, שאם כעת היא קטנה, דאל"כ האב אינו נאמן, דהא אינו "בידו", וא"כ מה הועילו חכמים בתקנתן, הלא יוכל להסריט את עצמו מקבל קידושין מאדם רעול פנים.

ויש שכתבו שהאב אינו נאמן, והיינו כמו שכתב התוס' רי"ד (בקידושין מז, ב) דרשע אינו נאמן לומר זה בני, וא"כ אף כאן הוא רשע, ואינו נאמן לומר שקידש את בתו. אולם גם זה אינו שייך היכן שהבת קטנה, שאז עדיין בידו לגרשה, ולא שאמר שהבת הייתה קטנה, וכעת שדנים בדבר כבר אינה קטנה.

וראיתי בחישובי חמד (כתובות עמ' קמ"א) שהביא שדעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל הייתה שאין חכמה ואין תבונה והבת אסורה להינשא. והגר"י זילברשטיין דחה את הטענה שאין האב נאמן לומר שקידשה שהרי זה מעשה רשע, לקדש את בתו ולא לגלות למי קידשה, ואין אדם משים עצמו רשע, דדינא דאממע"ר הוא רק באופן שאם לא נאמין לאותו אדם, הוא לא יהיה רשע בעינינו, אבל הכא הא אם לא קידשה הוא גם רשע, בכך ששיקר ואמר שקידש את בתו כדי לצערה. ויש לפלפל בזה בארוכה בסברא זו.

והארכתי בזה במאמר שעתיד לראות אור בעז"ה, לדון בכל עשרים וחמישה היתרים שנכתבו בנדון זה.

עוד בעניין בידו. הנה קי"ל שאשה נאמנת על הטבילה (ומה שכתב השו"ע ביו"ד סי' קצ"ח סעיף מ', שיש להעמיד אישה שתשגיח שלא תצא שיערה מעל המים, היינו דווקא משום חשש זה, אולם על עצם הטבילה נאמנת, כיוון שבידה לטבול), והיינו משום שבידה לטבול. ואע"ג שאין היא יכולה לטבול אלא אחר ז' נקיים, מ"מ היא נאמנת על הטבילה, ולא נימא שבעי' עדים על הטבילה כמו בגירות. אכן, אין לנו מקור בתורה, שיכולה היא לטבול בעצמה, אלא רק לגבי הספירה, כדאמר' (נדה עב, ב) "וספרה לה" לעצמה, אלא שהדברים הולכים יחד, כלומר שעל הספירה היא נאמנת, וממילא מועיל מה שבידה לטבול על החלק של הטבילה. והסברא בזה, שהנאמנות על הספירה מפקיעה מחזקת טומאה, שהלא כתבו תוס' בגיטין (ב, ב) שאינה בחזקת שתהא רואה כל שעה.

ו.

ספק ספיקא

הנה, כשיש ב' ספיקות אזלי' לקולא, והיינו או משום דהוי רוב צדדים, או מדין ספק דרבנן לקולא לדעת הרמב"ם דספק דאורייתא לקולא מה"ת, או מדין דספק אחד אסרה תורה ולא שניים (הגרש"ש). ולענ"ד נראה לומר עפ"י הפרי מגדים (פתיחה כוללת לאו"ח ח"א אות ט"ז) דספק

סייג לקולא, וא"כ הספק על הספק הוא ספק סייג ולקולא. ויש מצב הפוך, של ס"ס לחומרא, ודנו בזה רבות בללי ס"ס קחנו משם.



ז.

ספק דרבנן לקולא

הנה קי"ל (ביצה ג, ב) דספק דרבנן לקולא, והיינו הכרעה, לפי דברי התשב"ץ בזהר הרקיע על ספר המצוות להרמב"ם (שורש א') דבמקום ספק לא העמידו רבנן דבריהם.



ח.

ספק דבר שהוא ספק דאורייתא ספק דרבנן

יש לדון בספק דבר שהוא ספק דאורייתא ספק דרבנן, וכגון אדם שמסופק אם בירך ברכות התורה, שזה עצמו ספק אם הוא חייב מדאורייתא או מדרבנן [ואי"ז שייך כלל לדברי הט"ז (יו"ד סי' שמ"ב סק"א) לגבי ספק דבר אם הוא מדאורייתא או מדרבנן, דחשיב ספק דאורייתא, וז"פ].

ולכאור' יש להתיר מצב כזה מג' סיבות - חדא, דהו"ל ספק דרבנן לקולא, לשיטת הרמב"ם (פ"ט מהל' טומאת מת הי"ב) דספק דאורייתא לחומרא מדרבנן, א"כ יש כאן ספק האם מחויב מדרבנן להחמיר משום ספק דאורייתא [ורק דלביאור הגרש"ש בדעת הרמב"ם, דספק דאורייתא לקולא אין הכוונה שהתורה מתירה את הספק, אלא שהתורה אינה אוסרת להכנס לספק, אבל אם נכשל למ"ד התראת ספק שמה התראה ילקה וכו', עי' בכ"ז בשערי ישר (ש"א פ"ב). וא"כ לדעת הש"ך (יו"ד סי' ק"י כללי הס"ס כלל ד') דלא אמרי' ספק דרבנן לקולא במקום שיש חשש דאורייתא מיד, וכגון בלא יקרא לאור הנר שמא יטה, (וצ"ע שהש"ך סותר משנתו מהל' נדה יו"ד סי' קפ"ט לגבי ספק בוסתות, דאי הוי דרבנן אזלי' לקולא, למרות דהוי חשש דאורייתא מידי, וצ"ע) לא אמרי' בכה"ג דספק דאורייתא ספק דרבנן לקולא, משום דאכתי איכא חשש דאורייתא מידי].

ובאופן נוסף יש לדון, דלגבי הדאורייתא איכא ב' צדדים להתיר, כלומר חדא דמעולם לא התחייב בברכות התורה מדאורייתא, ועוד דאפי' אם התחייב שמא כבר בירך, ואילו לגבי הדרבנן איכא ספק אחד האם בירך או לא בירך. וכן מבו' בדברי הרעק"א בתשו' (קמא סי' ס"ד), יעו"ש.

ואופן נוסף יש לומר, דאמרי' ס"ס בנוסח זה, חדא דשמא הוי דרבנן ואז ספק דרבנן לקולא, ואפי' את"ל דהוי דאורייתא, שמא כבר ברך, ואינו חייב לברך כעת (ויעו' בתהלה לדוד (או"ח סי' מ"ו) שכתב איפכא, חדא דחיישי' שמא ברך וממילא פטור מלברך, ואפי' את"ל דלא בירך, חיישי' שמא הוי דרבנן. ודבריו צ"ע טובא, דהא על הצד שלא בירך, לא איכפ"ל דהוי דרבנן, משום שכעת נוקטים שלא ברך, וצ"ע). ואין לתמוה על דברינו דאי"ז ספק ספיקא המתהפך, משום דא"א לומר ההיפך וכמ"ש התהילה לדוד, ובעי' ס"ס המתהפך כמבו' בתוס' בכתובות (ט, א),

דשתי תשובות בדבר - חדא דאי"ז מוסכם לכו"ע דבעי' ס"ס המתהפק, יעוי' בזה בש"ך (יו"ד סי' ק"י כלל הס"ס כלל ט"ז) ובנו"כ שם, ועוד דדבר זה בגדר הך דינא דספק דרבנן לקולא, דיעוי' בשב שמעתתא (ש"א פ"ג) שהביא את הקושיא לדעת הרמב"ם (ספר המצוות שורש א') דכל דרבנן הוי דאורייתא משום "לא תסור"



ט.

ספק טומאה ברה"י

הנה קי"ל דספק טומאה ברה"י טמא (סוטה כח, א), ונחלקו האחרונים בגדר הדבר, ויש שכתבו שהתורה חידשה צד טומאה על צד הטהרה, עי' בחידושי רבינו חיים הלוי (פט"ו מהל' יבום וחליצה הי"ט), ובשו"ת אחיעזר (ח"א סי' א').



י.

ספק דאורייתא לחומרא להרשב"א

ראיתי בספר נחלת יהושע להג"ר יהושע איסטנבולי שליט"א (ענייני תערובת עמ' ש"י) שהביא מש"ב הרה"ג טוביה בן דוד שליט"א סברא נפלאה לבאר את דברי הרשב"א בתורת הבית (בית ד' שער א') שביצה ספק טריפה שנתערבה באלף ביצים, אין אומרים דהוי דבר שיש לו מתירין, שהרי נראה אם האם טריפה לאחר י"ב חודש, שהרי ספק אם הדבר יתברר, וע"כ מכיון שספק האם המתיר עומד לבוא, לא חשיב דבר שיש לו מתירין. ותמה בשו"ת צמח צדק (הקדמון סי' ס"ט) בשם חתנו בעל עבודת הגרשוני (סי' צ"ד), שהרי ממה נפשך שאם האם טריפה, הרי שאין מתירין, ואם האם אינה טריפה הרי אי"ז תערובת כלל. ותירצו את דברי הרשב"א שהספק האם יש מתיר הוא באופן שהאם תישחט, או שלא תמות באופן טבעי. ויש להעיר שגם אחר שהאם נשחטה אפשר לבדוק האם היא טריפה. ועוד, דהרשב"א לא כתב שיש ספק האם יתברר הדבר, אלא שספק האם המתיר יבוא, ובאופן שהאם נשחטה אי"ז ספק אם המתיר עומד לבוא, אלא ספק האם הייתה תערובת, וביאור זה לא משמע בלשון הרשב"א.

וכן ספק דאורייתא לקולא לדעת הרמב"ם, לפי ביאור החו"ד (יו"ד סי' ק"י בבית הספק בתחילתו) דהתורה אסרה את הוודאי ולא את הספק, א"כ הוי ג"כ הכרעה שאין לנו לדון ספק כלל.



יא.

כל דאלים גבר

יש מצבים שאין לגביהם דרך הכרעה בראיות, ועל כן בי"ד מורים שכל דאלים גבר (ב"ב לה, א). ונחלקו הראשונים האם הוי הכרעה או סילוק, וכן האם "אלים" היינו אלים ממש, והראיה

היא שאדם שהחפץ שלו, יעשה הכל כדי שהחפץ יהיה שלו, או דלמא דהיינו אלים בראיות, והיינו ראיות שאינן מספיקות לדין המוציא מחבירו עליו הראיה. והנה, לפי הביאור שהיינו אלים ממש, דנו האם השני יכול לחזור ולתפוס מחבירו. ויש שכתבו שאינו יכול, דא"כ יהיו כל ימים במריבה, וצ"ל דאי"ז סתירה ליסוד שאם הדבר שלו יעשה הכל כדי להשיג את החפץ, שהלא אם הוא יודע מראש שזו ההזדמנות האחרונה שיש בידיו יעשה כן. שו"ת הרא"ש.

יב.

שודא דדייני

כשאין אפשרות לבית הדין להכריע את הספק בממון, לעיתים נפסק שודא דייני, ובביאור הדבר מצינו פלוגתא דקמאי - הרשב"ם (ב"ב לה, א) והרמב"ם (פ"ה מהל' זכיה ומתנה ה"ו) מבארים שהדיינים יפסקו על פי ראיות אף אם הן קלושות, ואילו התוס' בב"ב (שם) כתבו שהדיינים יפסקו מה שירצו. ואילו הירושלמי בכתובות (פ"ה ה"ד) כתבו שוחדא דדייני, שמותר לדיינים ליקח שוחד, כדי להכריע לצד אחד, כיוון שבלא"ה אין הכרעה. ומעודי לא זכיתי להבין את דעת התוס' והירושלמי, דמה הסברא לעשות בדיינים דין שאינו נכון מפני שא"א להגיע להכרעה, ומדוע שלא יפסקו שיהא מונח עד שיבוא אליהו. ובפרט בדעת הירושלמי צ"ב, שהלא אם הדיין לוקח שוחד, כבר אינו דין, וצ"ע.

יג.

הוחזק

כתב הרמב"ם (פט"ז מהל' סנהדרין ה"ו) דאין צריך שני עדים למלקות, אלא אפי' אם העיד ע"א על חתיכה שהיא חלב, או על אשה שהיא גרושה (ודלא כהתוס' רי"ד בקידושין סו, ב דס"ל דלהעיד על אשה שהיא גרושה הו"ל דשב"ע ובעי' ב' עדים), ואח"כ בא אדם ואכל את החתיכה בפני ב' עדים לוקה. אולם אם העד בא ואמר שחתיכה זו חלב היא רק אחר שהאדם אכל את החתיכה, אינו נאמן, משום שנחשב שהוא מעיד על מלקות, עכת"ד הרמב"ם. ויש להקשות, דאם העד העיד רק לאחר שאכל את החתיכה תיפו"ל שאינו לוקה כיון שלא התרו בו. וע"כ נראה להעמיד את דברי הרמב"ם באופן שבו מעיד ע"א על החתיכה שהיא חלב, ובא אדם ואכלה בעדים, אולם הגיע עד והזים את עדותו של העד שהעיד שחתיכה זו חלב היא, וה"ה אם הגיע ע"א והכחישו, והגיע עד אחר והעיד שחתיכה זו חלב היא. ומעתה היה מקום לומר שכיון שהאדם שאכל את החתיכה הוא מזיד והתרו בו, וכעת התברר שאכן זה חלב, א"כ יהי' חייב מלקות, וע"ז בא הרמב"ם לומר דמכיון שהעדות היא נוגעת במישרין למלקות אין הוא נאמן.

ובשב שמעצתא (ש"ד פ"ח) כתב לפי דברי הרמב"ם הנז' שהטעם דאזלי' בנפשות בתר רובא, למרות דבממון לא אזלי' בתר רובא, והיינו ברוב רגיל כגון רוב נשים לט' יולדות, ולא ברוב דדיינים, דמיעוט כמי שאינו, כמבו' בתוס' בב"ק (כו, ב) ובסנהדרין (ג, ב), וזאת משום שהוחזק כבר

הרוב, ועל כן אינו נידון כרוב רגיל. ויל"ע בדברי הש"ש, האם "הוחזק" היינו שהוחזק באופן מעשי כדבר איסור, או דלמא שמספיק שבאופן תיאורטי הדבר מוחזק, וזו סיבה לאסור. וכגון הא דרוב אנשים אינם טריפות, דלא הוחזק בפועל, למרות דאיכא בהא נפק"מ לדינא, דהא טריפה פסול לעדות, כיוון דהוי עדות שאי אתה יכול להזימה (יבמות כה, ב). ויש מהאחרונים שלא ס"ל כהש"ש בענין זה, יעוי' בקונטרס הספיקות (כלל ו' סעיף ג'), זכר יצחק (סי' מ"ו), שו"ת צמח צדק (סי' ככ"ה), קובץ שיעורים (כתובות אות נ"ח), שערי ישר (ש"ג פ"א ב' ג'), שיעורי רבי שמואל (מכות ז, א סנהדרין סט, א), ועי' בשו"ת יביע אומר (ח"ט יו"ד סי' כ"ה) שהאריך טובא בענין זה.

יד.

אומדנא דמוכח

הנה לגבי דיני נפשות אומדנא זו אינה מועילה, וידועים דברי הגמ' בסנהדרין (מו, א) ובשבועות (לד, א) בדברי ר"ש בן שטח שאפי' הרוג מפרפר ודם מטפטף, וההרוג וההורג לכאור' היו באותו חדר, מ"מ אינו נהרג כיוון דליכא עדות [ולכאור' צ"ע מכמה סוגיות בש"ס דחזו' איפכא, וכגון במכות ה, א דאמרי' התם שאם באו עדים והעידו על פלוני שהרג את הנפש במערב בירה, ובאו עדים ואמרו עמנו הייתם במזרח בירה, חזי' אם יכולים לראות ממזרח למערב עדותן קיימת, ואם לאו הרי אלו זוממין. ויש מהראשונים שם שביארו שלא זו בלבד שעדותן בטלה, אלא אף הורגים את העדים, כדין עדים זוממין, למרות שבגמ' מבו' שהחידוש בדין זה דשמא נחוש לנהורא בריא, קמ"ל, וא"כ כל כמה שאינו ודאי שלא היו באותה עדות על הריגת הנפש, מדוע נהרגים. וע"ז יש לומר דלגבי נהורא בריא הוי כדין האיסור עצמו שבעד אחד יוחזק - ראה ערך זה להלן - ומכיוון שבאופן כללי בעולם אדם רגיל אינו רואה ממרחק, על כן אין לחוש לזה. משא"כ בענין הרוג מפרפר, שזה אומדנא דמוכח באותו מקרה בלבד. אבל עדיין צ"ע מדין שניים שהעידו שפלוני הרג את הנפש במקום פלוני והעידו עדים אחרים שעמנו הייתם במקום אחר, וחזי' אם אי אפשר לבוא לאותו מקום באותו פרק זמן, הרי אלו זוממין. והתם אינו דבר כללי שאדם לא יכול ללכת באותו מרחק, ואי נימא שנחשב דבר כללי בכ"ז, א"כ אף העובדה שלא יכולה להיות מציאות ששני אנשים נכנסים לחדר ואחד מהם הרוג, היא גם עובדה כללית, וצ"ע בכ"ז].

ובענין אומדנא דמוכח בממונות, האם מועיל, נראה דתליא במחלוקת הראשונים בשבועות (מו, ב). הנה, אמרי' התם דנחבל נשבע ונוטל, ואמרי' בגמ' שמירי ששניים נכנסו לחדר, ואחד מהם נחבל, ואיכא אומדנא דמוכח שניזק ע"י אותו אדם, וע"כ נשבע ונוטל. ונחלקו הראשונים בשבועות (מד, ב) - הרמב"ן, הריטב"א, הרשב"א, ועוד - האם הגדר בתקנת שבועות הנוטלין הוא שאילולא התקנה, היה נוטל בלא שבועה, או דלמא שרבנן חידשו את השבועה ואת הנטילה. ומעתה י"ל דבהא תליא האם מעיקר הדין היה נוטל בלא שבועה. וכן י"ל דתליא במחלוקת הרי"ף והרא"ש בב"ק (כא, ב) יעו"ש.

טו.

הודאת בעל דין

בשו"ת מהר"י בן לב (ח"א סי' י"ט) כתב דלכאור' היאך אדם נאמן להעיד על עצמו שהוא חייב ממון, והא אדם קרוב אצל עצמו, וקרוב פסול בין לזכות ובין לחובה, וחידש דהא דאדם נאמן על עצמו לא בתורת נאמנות איכא, כלומר לאו משום שהוא נאמן שבאמת כך ה' המעשה, דהא הוא פסול לעדות כיון דהוא קרוב אצל עצמו, אלא משום דהוא מתחייב בהודאתו לשלם את הסכום שהודה בו.

ויש לציין שדברי המהר"י בן לב אמורים דוקא בהודאה בבי"ד, דאז יש להודאה תוקף מחייב, משא"כ מחוץ לבי"ד, כמב' להדיא בסוף התשובה, יעו"ש. ולפ"ז כמה מקושיות הקצוה"ח ושאר אחרונים לא קשיא כלל, ופלא הוא שנעלמו מהם דבריו המפורשים של המהר"י בן לב דמיירי דוקא בהודאה בבי"ד, וא"כ אפשר דבכמה מקומות בש"ס מיירי בהודאה מחוץ לבי"ד, ולא קשיא מה שהקשו שם, וצ"ע. ושוב מצאתי בפני יהושע (כתובות ק"ב) דחילק ג"כ בין הודאה בפני בי"ד להודאה בפני עדים יעו"ש, וכן ראיתי במילואי חושן על הקצוה"ח בסי' ל"ד שג"כ עמד בהערה זו.

ולעומת זאת הקצוה"ח (סי' ל"ד סק"ד) כתב להוכיח בכמה ראיות דאין הגדר בהודאת בע"ד דהויא התחייבות, אלא דהויא נאמנות, דהיינו שכל מה שהתורה פסלה אדם קרוב להעיד, היינו דווקא כשהוא מעיד על אחרים אבל כשהוא מעיד על עצמו לא נאמר דין זה, יעו"ש בהרחבה.

ויש להקשות על דברי המהר"י בן לב דהוי משום התחייבות ואילו על הסיפור עצמו אינו נאמן כלל, דא"כ מה ההו"א דהש"ס שיהיה נאמן על עצמו שחילל את השבת וכדו' אילולא הדין דאין אדם משים עצמו רשע. והא בחיוב מיתה ל"ש שיהיה חייב מיתה אילולא שנאמן ג"כ על עצמו על הסיפור שאכן חילל שבת. והיאך נאמן על עצמו, והא אדם קרוב אצל עצמו.

ושיטת הקצוה"ח דהוי משום נאמנות, והדין של קרוב נאמר רק לגבי חיוב אחר של אדם אחר, ולא כשהאדם מעיד על עצמו. וא"כ היאך אמר' בש"ס "אדם קרוב אצל עצמו", והא אין אדם קרוב אצל עצמו, אלא רק אצל קרוביו, דלדברי הקצוה"ח ילפותא זו נאמרה רק לגבי אחרים ולא לגבי עצמו, והלשון מצד עצמה לכאור' אינה נכונה. ואין לומר דדברי הקצוה"ח אמורים דווקא בדיני ממונות ולא בדיני נפשות, כיון דילפי' מ"כי הוא זה", וכתב רש"י בקידושין (סו, ב) הרי שסמך הכתוב על מקצת הודאתו, והיינו דווקא בממון דהקצוה"ח הגדיר את החידוש בהודאת בע"ד בעצם העדות שבו, ולא בהתחייבות, דדינא דקרוב היינו דווקא לגבי אחרים, ולא לגבי עצמו, ובהא אין לחלק בין דיני ממונות לנפשות. וצריך לומר שהכוונה "אדם קרוב אצל על עצמו" היינו שאינו נאמן להעיד לזכותו.

והנה, במה שהקשנו ע"ד המהריב"ל דא"כ מה ההו"א דאדם יהי' נאמן על עצמו במעשה רשע, יש ליישב קושיא זו בכמה אופנים, וכדלהלן.

בפשטות יש לומר דיש לחלק בין גדר "עדות" לגדר "הודאה", ובהא דאמר' דאין אדם משים עצמו רשע היינו היכא דהוא בא להעיד על עצמו בצירוף עד נוסף שמעידים שחילל את השבת

וכדו', דבכה"ג הו"א דאלולא הדין דאין אדם משים עצמו רשע, היה נאמן בתורת עד בעלמא, ולא בתורת בע"ד שנאמן לבדו, אלא רק בצירוף עד נוסף.

אולם יש לדחות תירוץ זה מב' טעמים: א. דמוכח בגמ' ד"אדם קרוב אצל עצמו" ו"אין אדם משים עצמו רשע" הוי ב' טעמים נפרדים, וא"כ צ"ב דלכאור' גם אלולא הדין דאאמע"ר היה פסול משום דאדם קרוב אצל עצמו. ב. בתוס' בב"מ (ג, ב) ובמכות (ב, א) מבואר דאאמע"ר, ולכאור' אינו נאמן לומר שחייב קרבן או גלות, והתם הוי בתורת "הודאה", ולא בתורת "עדות". ולדברי המהריב"ל דאף בממון אינו נאמן על עצם העובדה אלא רק על התוצאה שהוא חייב ממון, תיקשי דמהיכ"ת שיתחייב בדיני נפשות או בדברים שבשביל העונש מחויבים להאמין לעובדה, כגון קרבן או מלקות, וא"כ הדרה קושיא לדוכתא.

ואשר יראה לבאר בזה בעזה"י הוא, בהקדם סוגיות הש"ס דמבואר בהם הך דינא דאין אדם משים עצמו רשע, דהנה מצינו בש"ס דין זה בכמה וכמה הקשרים, והידוע שבהם הוא הדין ד"פלוגי רבעני לרצוני" (יבמות כה, ב גיטין ט, ב סנהדרין ט, ב) דהתם מגיע אדם ואומר על פלוני שרבעו לרצוני, ונאמר שיש דין פלגינן דיבורא, כלומר שהוא נאמן רק על חבירו שרבע אותו, אבל לא נאמן שרבעו לרצוני. ומצינו עוד בב"מ (ג, ב) ובמכות (ב, א) ובקידושין (ג, א) שכתבו לגבי שוגג של קרבן וגלות, דאדם נאמן לספר שהוא חייב קרבן או גלות, אע"ג דלכאור' אינו נאמן, דהא "אין אדם משים עצמו רשע", כיוון דהוא בא לעשות תשובה. ומצינו עוד בכתובות (יח, ב) לגבי העדים שאמרו אנוסים היינו, דאם מחמת ממון, אינם נאמנים כיוון דאין אדם משים עצמו רשע.

ומעתה, כשנדון בכל הדוגמאות שהזכרנו לגופן, ניחזי שבכל מקרה היה צריך לדינא ד"אין אדם משים עצמו רשע" דייקא, ואילו משום הסברא שאדם לא נאמן על עצמו, כלל לא היינו יודעים את הדין שאכן נפסק שם - דבפלוגי רבעני לרצוני, הא הדין הוא ד"פלגינן דיבורא", כלומר שהוא נאמן על חבירו, ואינו נאמן על עצמו, ואילו הוא לא היה נאמן על עצמו, רק משום דאין סיבה שיהיה נאמן על עצמו, כיוון דאפי' בממון אדם לא נאמן על העובדה, אלא על התוצאה, א"כ הרי זה חוסר נאמנות של העדר נאמנות, ואילו כעת לאחר הדין דאאמע"ר הוי חוסר נאמנות שהוא פסול חיובי, ורק ע"י חוסר נאמנות של פסול חיובי, אנו יכולים לומר שעל עצמו הוא לא נאמן ועל חבירו נאמן, דאם היה זה משום העדר נאמנות, א"כ היה מקום לומר דמאחר שהוא נאמן על חבירו יהי נאמן גם על עצמו בדרך אגב, ודו"ק היטב בזה.

וכן בסוגיא בקידושין, בב"מ, ובמכות, דמבואר לגבי שוגג דנאמן, במיגו שיכול לומר מזיד הייתי, למרות דאאמע"ר, כיוון דהוא בא לעשות תשובה. התם יש ליישב בפשיטות הא דאמר' אאמע"ר הרי זה על דרך השלילה, כלומר דאע"ג שאין אדם משים עצמו רשע, מ"מ הכא הוא נאמן כיוון שהוא בא לעשות תשובה, וממילא אדרבה אינו בא לשים את עצמו רשע.

איברא, דמ"מ תיקשי היאך נאמן כשבא לעשות תשובה, הא מ"מ לדברי המהר"י בן לב אדם לא נאמן כלל על העובדות שלו, אלא רק על התוצאה, ובקרבן ל"ש להיות נאמן על התוצאה, בלי להיות נאמן על העובדה. ע"ז י"ל כפי שתירצנו למעלה את החילוק בין פסול חיובי להעדר נאמנות, כלומר דאין אדם משים עצמו רשע, הוי פסול חיובי, ואילו חוסר הנאמנות של אדם על

עצמו הוא העדר נאמנות. וממילא י"ל שכשאדם בא להביא קרבן, אם הבעיה היא העדר נאמנות, אין לנו למנוע בקום ועשה מלהביא קרבן, משא"כ אם הוא פסול חיובי, עלינו למנוע מאותו אדם להביא קרבן, וע"כ השתמשו בכלל זה של "אין אדם משים עצמו רשע".

ומאמור שליט"א שמעתי ליישב קושיא זו באופ"א, והוא בהקדם דברי הקובץ הערות (סי' כ"ב אות א') וז"ל "אדם קרוב אצל עצמו, ואין אדם משים עצמו רשע, משמע דאי לאו טעמא דקרוב היה נאמן לשים עצמו רשע, ותימה הא לדבריו עצמו פסול הוא, ורשע פסול לעדות, ואפי' אי יש אחר עמו, וי"ל דנפק"מ מהא דקרוב אם אומר שכבר עשה תשובה וכו'", עכ"ד. כלומר, דבדינא דאין אדם משים עצמו רשע התחדש דאפי' בעשה תשובה אינו נאמן, והא דמבו' בתוס' דבעשה תשובה נאמן, הביאור הוא דהתם כעת הוא בא לעשות תשובה, ולא שהוא אומר לביה"ד שבעבר הוא עשה תשובה.

ומעתה לדברי הקובץ הערות אתי שפיר היטב, דהא לשיטת המהר"י בן לב בעי' לדינא דאאמע"ר, היינו ללמד דאם בא עד אחר, ובתוך כדי סיפור העדות, הוא מספר על עצמו שהוא רשע וחזר בתשובה אינו נאמן, והך דינא לא ידעי' מעצם הדין דאדם לא נאמן על עצמו, כי הרי הוא בא להעיד על אדם אחר. אולם יעוי' בשטמ"ק בכתובות (יח, ב) שהביא את דברי הרא"ה שאף באופן שמספר על עצמו רשע וחזר בתשובה, ג"כ נאמן, והיינו לכאור' דלא כהקובץ הערות הנז'.

ומדברי הקובץ הערות שכתב "ומשמע דאי לאו האי טעמא דקרוב היה נאמן לשים עצמו רשע", מוכח שהוא הבין שהם טעם אחד, דאל"כ מדוע הוצרך לכתוב את שניהם. אולם אי"ז מיישב את הקושיא דידן, אמאי לדברי המהריב"ל בעי' לטעמא דאאמע"ר, תיפו"ל שבכל דבר אדם לא נאמן על עצמו לשום דבר, ודו"ק.

ועתה נבוא לדון בדברי הקצוה"ח שביאר דטעמא דהודאת בע"ד הוי נאמנות, והיינו שאדם נאמן על עצמו, משום שכל פסולי עדות הם דווקא כשהם מעידים על אחרים, ולא כשהם מעידים על עצמם, וז"ל "לכן נראה דהא דאדם נאמן על עצמו היינו משום שכן גזירת הכתוב, שיהא אדם נאמן על עצמו בכל הפסולים, וכבר האיר עינינו מאור העולם רש"י בקידושין (סה, ב) אשר יאמר כי הוא זה, הרי שסמך על מקצת הודאתו, ע"כ, ואם כן היכא דהאמינה תורה שני עדים על אחרים, כך האמינה תורה לכל אדם על עצמו, אע"ג שהוא קרוב אצל עצמו, דקרוב לא פסלה התורה אלא על אחרים, אבל על עצמו נאמן, משא"כ לזכות דבא להעיד על אחרים, משום הכי נאמן, ובש"ך ריש סי' ל"ז, ג"כ נתחבט בדבר הזה בטעמא דאדם נאמן על עצמו לחוב, וז"ל דהיכא דיש לו הנאה, ומיקרי נוגע חשיב כקרוב, אבל היכא דמעיד לחוב נוגע הוא, ולא חשיב כקרוב, עי"ש, ולא אדע על מה נתחבט בפסול קרוב יותר משאר פסולי עדות, דהא נהי דאינו קרוב לחוב, מכל מקום אינו אלא עד אחד, והתורה אמרה על פי שנים עדים יקום דבר, ועוד עבד ושפחה וגולן נמי הודאת בע"ד כמאה עדים, אלא עיקר הטעם הוא כמ"ש דהתורה לא פסלה אלו הפסולים, אלא על אחרים, אבל על עצמו האמינו תורה, ונתן לו נאמנות כמאה עדים, וילפי' לה מדכתיב "כי הוא זה", וזהו ביאורא דהך מילתא, עכ"ל הקצוה"ח.

ולאחר שמתעמקים בלשונו של הקצוה"ח רואים בדבריו שאדם נאמן על עצמו, למרות כל סיבות הפסול שקיימות בו, אי"ז גדר בהלכות עדות, אלא גדר שהנאמנות שהתחדשה מפרשת הודאה במקצת מהילפותא ד"כי הוא זה" מלמדת שבזה, כלומר בממון, הוא נאמן למרות הפסולים שקיימים בו, והפסולים האלו נאמרו בממון רק לגבי אחרים, ודו"ק.

ואדאמי' עלה שמעתי ממז"ר הגר"ח מן ההר שליט"א לבאר את הטעם בשוויא אנפשיה חתיכה דאיסורא, שוויא כעין ההתחייבות לדעת המהריב"ל, כלומר שבכח האדם לדרוש שידונו אותו לחומרא לפי דבריו.



טז.

רוב

הנה לולא שחידשה התורה דין רוב, היה נחשב כספק, וממילא לדעת הרמב"ם (פ"ט מהל' טומאת מת ה"ב) דספק דאורייתא לקולא היינו מקילים, ולא נצרך דין רוב אלא להחמיר, ואילו לדעת הרשב"א (קידושין עג, א) דס"ל דספק דאורייתא לקולא מה"ת, וא"כ לא נצרך דין רוב אלא לקולא, וכן הוי נפק"מ לענין ס"ס, ועוד.

רובא דאיתא קמן ורובא דליתא קמן: הנה, התוה"ק אמרה "אחרי רבים להטות", והיינו על רוב בדיינים, וכן שאר רובא דליתא קמן (ולומדים מפסוק זה אף את ההלכות של ביטול ברוב, ורובו ככולו, ואכמ"ל). ולגבי רובא דליתא קמן, שאלה הגמ' בחולין (יא, א) מנא הא מילתא דאזלי' בתר רובא, ומביאה הגמ' להוכיח מדין מכה אביו ואמו, דדלמא לאו אביו הוא, אלא מוכח דאזלי' בתר רובא, דרוב בעילות אחר הבעל.

וידועים דברי הגר"ח דג' הלכות נאמרו ברוב, הלך אחר הרוב, ביטול ברוב, ורובו ככולו, ולדידן רק הלך אחר הרוב הוא כוח מברר. אולם לולא דברי הגר"ח אף ביטול ברוב ביבש ביבש, ג"כ הוי כוח בירור.

ובהגדרת ההבדל בין רדא"ק לרדל"ק, מצינו בזה דעות שונות באחרונים. הנה, אמרי' בנדה (יו, א) דרוב דמים מן המקור, ובש"ש (ש"ד פ"א) ובשו"ת בית אפרים (אה"ע סי' י"א) דרוב זה הוי רדא"ק, כיוון שהאישה לפנינו, אולם בשערי ישר (ש"ג פ"א) ובקובץ שיעורים (כ"ב אות פ"ג) נקטו דהוי רדל"ק, והיינו משום שלמרות שהאישה לפנינו, מ"מ הידיעה היא לא לפנינו. ובאמת תימה על הש"ש והבית אפרים, דאטו כל רוב נשים לט' יולדות, דהוי רדל"ק, האישה לא לפנינו, הא תמיד האישה לפנינו, אלא שהחילוק הוא האם הידיעה היא לפנינו (וכמובן שאין הכוונה שרוב הדם הכמותי שיוצא באותה יציאה הוא מהמקור, דאטו אם היה להיפך, ורוב דמים לא היו מן המקור בכל יציאה, האישה לא הייתה טמאה?). ושמעתי ממז"ר הגר"י טולדנו שליט"א שהביאור בדעת הש"ש הוא שבכל זמן נתון רוב הדמים נמצאים במקור, ודומה למצב בו יהיה ב' בקבוקים, וכוס לידם, שנאמר שמדין רוב, הכוס היא מהבקבוק הגדול יותר.

ובחידושי רבי שמואל בגיטין כתב שהגדרת החילוק בין רדא"ק לרדל"ק, הוא שברדא"ק השאלה היא מהיכן זה בא, ואילו ברדל"ק השאלה מה הוא הדבר עליו אנו דנים.

ובאחרונים נחלקו איזה רוב אלים יותר, האם רדא"ק או דלמא רדל"ק, ובחידושי רבי דוד כתב שרדל"ק אלים יותר, כיוון דהוי רוב בטבע, וצ"ל דלפ"ז רדל"ק שאינו רוב בטבע, כגון רובא לרדיא זבני (ב"ק מו, ב), אין לו את אותה אלימות של רדל"ק.

ונציין את השיטות והראיות בנדון זה:

א. בתרומת הדשן (ח"א סי' שי"ד), ובר"ש במכשירין (פ"ז מ"ז, לפי גירסת הוצאת וגשל) וברשב"ם (ב"ב צב, א – וסותר את משנתו בב"ב צג, א) דהולכים אחר הרוב ברדא"ק, ולכאור' מהא מוכח דרדא"ק אלים טפי, ורק משנת בזה למעלה.

ב. בשו"ת שאגת אריה (החדשות סי' י"ח) ובאור שמח (פ"ח מהל' שחיטה הי"ב) כתב דרדא"ק מהני לטהר בספק טומאה ברה"י, ואילו רדל"ק לא מהני בכה"ג.

ג. שער המלך (פ"ד מהל' יו"ט הכ"ד) ופרי מגדים (פתיחה כוללת ליו"ט דיני מוקצה ונולד פ"א אות כ"ח ד"ה והוי יודע) כתבו דלא מהני בדבר שיש לו מתירין, אולם כתבו דכ"ז היינו דווקא דרדל"ק אבל ברדא"ק מועיל רוב אף בדשלי"מ. ועי' בחתם סופר (ב"ב כג, ד ד"ה ואע"ג) ובתשו' (אה"ע ח"א סי' מ"א ד"ה ויש לעורר) דנקט איפכא, דווקא דווקא ברדא"ק מהני אף בדשלי"מ. וא"כ ס"ל איפכא.

ד. בש"ש (ש"ב פט"ו) כתב דרוב לא הוי ודאי, היינו דווקא ברדא"ק, ולא ברדל"ק דאז הוי הכרעה בתורת ודאי, ובחי' רעק"א (כתובות יג, ב) נקט דרדא"ק הוא גזיה"כ בלי סברא, משא"כ רדל"ק שהוא מסברא.

ה. בדבר אברהם (ח"א סי' ל"ד), אמרי ברוך (בהגהות לש"ש ש"א פ"א), קובץ שיעורים (ח"ב סי' מ"ה), חי' הגר"ש היימן (ח"ב סי' מ"ה), נקטו דרדל"ק אלים טפי. וראה עוד בקובץ על יד להגרי"ד אילן שליט"א (ח"ב סי' ג') שכתב נמי דרדל"ק עדיף, ויעו"ש מה שביאר עפ"ז.

ו. ולכאור' אפשר להוכיח דדעת תוס' דרדא"ק עדיף, מהא דכתבו ביבמות (סו, א) ובבכורות (יט, ב) דאף ר"מ דחייש למיעוטא היינו דווקא ברדל"ק, ולא ברדא"ק. אולם יש לדחות, דהא כתבו תוס' בחולין (יב, א פו, א) דהא דר"מ חייש למיעוטא אינו משום שהוא חולק על דין רוב בתורה, אלא שס"ל שמדרבנן יש לחוש למיעוטא (ודלא כתוס' בבכורות כ, א ד"ה ואיבע"א, דס"ל שר"מ חייש מדאורייתא) ועל כן ברדא"ק שהוא מפורש בתורה, אין כוח ביד חכמים לאסור דבר המפורש בתורה להתיר, וכמ"ש הט"ז (יו"ד סי' קי"ז סק"א). אכן, ניחא טפי לפרש שהתוס' בבכורות אזיל לשיטתם באותה מסכת, שכידוע בכל מסכת יש בעל תוס' אחר.

ז. ולכאור' היה אפשר להוכיח עוד דרדא"ק עדיף, מהא דאמרי' בחולין (יא, א) מנא הא מילתא דאזלי' בתר רובא, והיינו רדל"ק, ואי נימא דרדל"ק עדיף מרדא"ק, אמאי לא נילך מרדא"ק בק"ו, וכמו שהקשו תוס' (שם) לגבי רוב וחזקה. ועי' י"ל דאכן מוכח מהא דרדל"ק אינו עדיף מרדא"ק, אולם אי"ז מוכיח שרדא"ק עדיף מרדל"ק, כיוון דאפשר ששניהם שוים, ולא למדו במה מצינו, כיוון דאפשר בפירכא כל דהוא.

סטטיסטיקה: הנה בענין זה הארכתי כבר בב' מאמרים בקובץ זה (ירחון האוצר מ"א ומ"ח), ואין טעם לכפול את הדברים, רק אציין כמה הערות שלא נכתבו במאמרים הקודמים: א. דשאלת כשרות החלב מחמת אחווי הטריפות, אינה רק על חלב, אלא אף על ביצים, שיש אחוז לא קטן

של טריפות בעופות, ומתערבים ביצים מכלל העופות, וביצה לא בטילה ברוב. ואף דין הלך אחר הרוב ל"ש כאן, בכה"ג שמכין תבשיל עם כמה וכמה ביצים. ב. ובמה שהבאתי במאמר בקובץ מ"ח להוכיח מהא דאמרי' בפסחים (סה, א) כוס היה ממלא מדם התערובות וזורק, ואמאי לא חיישי' שיש מיעוט טריפות, וע"כ שאחרי שהוכרע על כל בהמה ובהמה בפנ"ע שאינה טריפה, אין דנים אל הבהמות יחדיו. אולם יש לדון בראיה זו, כיון דלכאור' אין פסול בזריקה המעורבת. אכן, המעיין ברש"י (שם ד"ה כהנים וריזין) יראה דדעת רש"י דאיכא איסור לזרוק תערובת של דם פסול, וכן פירש הריב"ן שם. אולם בתוס' (שם ד"ה שמא) באחד הצדדים פליגי על רש"י וס"ל דליכא איסור בזריקת דם פסול. ויעוי' בסוגיא דזבחים (לה, א) דאיכא נמי פלוגתא דרש"י ותוס' האם יש איסור לזרוק דם פסול, ובספר עבודת הפסח (להג"ר יעקב לב זצ"ל בפסחים שם) כתב לבאר דרש"י ותוס' פליגי במחלוקת הגרי"ז והגר"ח בגדר פסול נשפך האם הוא פסול בעצם, ואכמ"ל. ובמשכנות יעקב (שו"ת סי' י"ז) כתב דבזמן המקדש הטריפות היו מיעוט שאינו מצוי, דאל"כ הייתה חובת בדיקה קודם הזריקה. אולם עדיין אינו מיושב, שהלא בערב פסח הקריבו מיליוני קורבנות, וכן בשאר הרגלים (של כל מי שהתחייב חטאת במהלך השנה, ושאר נדרים ונדבות). וא"כ תימה גדולה לומר שבכל אלו לא תהיה טריפה, ברמה של הסתברות הקרובה לודאי, וממילא הא הוי לח בלח, וקי"ל (זבחים פ, א) דיש בילה, וצ"ע.



יז.

מציאות והיגיון

ראה מש"כ בזה בהרחבה במאמר בירחון האוצר (קובץ מ"ח), ואכמ"ל בזה.



יח.

סימנים

הנה מצינו בש"ס ב' מקומות שמהני סימנים, והוא בעגונה ובאבידה. בעגונה, היינו משום דמפני עיגונא אקילו בה רבנן, ובאבידה כיוון שאינו מוציא ממוחזק, אבל להוציא ממוחזק אינו מועיל אפי' בסימן מובהק. ומספקא לן בגמ' (ב"מ כזב) אי סימנים דאורייתא או דרבנן, ומצינו ג' דרגות סימן מובהק, סימן בינוני, וסימן חלש. ובקבא דקשייתא (קושיא נ"ו) הקשה אמאי בסימנים ועדים יתן לבעל העדים, אם בעל העדים לא היו לו סימנים וממילא יתייאש. ומו"ר הגר"ד פיינשטיין שליט"א תירץ (נדפס בהערות אביו הגרי"מ זצ"ל בסוף קבא דקשייתא ח"ב) שאמנם אפשר שהמאבד יתייאש, מ"מ מכיוון שהמוצא מצא אבידה עם סימנים, הוא לא התכוין ליזכות בה, ועל כן אינו שלו [ולפ"ז איכא נפק"מ לדינא שאם הרים על מנת לגזולה ועשה תשובה, דבכה"ג אינו חייב להחזיר].

ז. ואדאתי' עלה ראיתי לציין נקודה שעלתה בראשי, שמצינו ארבעה סוגי דאורייתא ודרבנן, וכדלהלן:

א. "לא תרצח" - אין חברה בעולם שמותר בה לרצוח, ואף אילולא ציווי התורה, הדבר היה מוכן מאליי, אולם בכ"ז זאת

[ולגבי דנ"א אי הוי כסימנים, וכן אי הוי סימן מובהק או סימן בינוני, כתבתי ג"כ במאמר בירחון האוצר קובץ מ"ח, יעו"ש].



התחדשו במצוה זו הלכות רבות, כגון הריגת עובר והריגת גוי וכדו'.

ב. ל"ט מלקות - דין זה הוא הגיוני מאוד, אולם אילולא חידוש התורה היה מקום לומר שיתנו שלושים מלקות או חמישים מלקות. ואם כן זהו דין מובן, אך אילולא ציווי התורה לא היינו יודעים את השיעור המדויק.

ג. בשר בחל - הנה, אין אנו יודעים את הטעם מדוע בשר בחלב אסור, אבל לאחר שאנו יודעים שדבר זה שלילי אנו יודעים כיצד לפעול עם הנחה זו בתערובות וכדו'.

ד. פרה אדומה - לא זו בלבד שאין אנו מבינים כלל ענייני טומאה וטהרה, אלא גם לא מובן מדוע זה מטמא את הטהורים ומטהר את הטמאים.

ומאידך מצינו ד' סוגי דרבנן:

א. "לא יקרא לאור הנר שמא יטה", שזהו חשש דאורייתא מיידי, ודעת הש"ך (חו"ד סי' ק"י כללי הס"ס כלל י"ד) דבכה"ג לא אמרי' ספק דרבנן לקולא.

ב. אמירה לגוי שבות, לדעת הרמב"ם שזהו משום החשש שמא בפעם הבאה הוא יעשה זאת בעצמו, ובכה"ג הוי חשש דאורייתא עתידי.

ג. משהה נקביו, שאסור משום כל תשקצו, ובפשטות הוא מדרבנן, וזהו דבר תימה, שהרי כתבה התורה לא תשקצו, ולא דרשו מזה רבנן לאסור משהה נקביו, ודבר זה אינו תלוי בתקופות ואינו חשש איסור, אלא רק שחכמים חשבו שאינו ראוי שאדם ישעה נקביו ורואו צורך לאסור זאת. (ובנותן טעם להביא את מה שמממתי ממור"ד הגר"ד מילר שליט"א בשם רבו הגר"ד סולובייציק זצ"ל, שביאר שיש דינים דרבנן שירדו יחד עם משה מהר סיני, כלומר שממתן תורה היה אסור ספק דאורייתא אף לפי הרמב"ם דספק דאורייתא לקולא מה"ת, אלא שזה בדרגה פחותה יותר).

הרב יצחק מאיר יעבץ

ישיבת 'דרך חיים', גן-יבנה

מצוה הבאה בעבירה – הלכה ומוסר

א.

שתי דרשות לפסול מצוה הבאה בעבירה

במסכת סוכה, תחילת פרק לולב הגזול (ל ע"א), מביאה הגמרא שתי דרשות של רבי יוחנן משום רשב"י, לפסול מצוה גזולה משום שבאה בעבירה. הראשונה היא מהפסוק במלאכי (א, יג): "וְהִבֵּאתֶם גְּזוּל וְאֵת הַפֶּסֶחַ וְאֵת הַחוּלָה... הָאֲרֻצָּה אוֹתָהּ מִיָּדְכֶם?!" – "מה פיסח לית ליה תקנתא אף גזול לית ליה תקנתא, לא שנא לפני יאוש ולא שנא לאחר יאוש". נראה שתוקף הדרשה נעוץ בכך שהפיסח נאמר כבר בפסוק קודם (שם, ח): "וְכִי תִגְשׁוּן עוֹר לְזִבְחִי אֵין רָע וְכִי תִגִּישׁוּ פֶסֶחַ וְחוּלָה אֵין רָע הִקְרִיבֶהוּ נָא לְפָתַחְתָּ, הִירָצָךְ אוֹ הִישָׁא פְּנִיךָ?". החזרה על פיסח וחולה נראית לצורך ההיקש (ראה עוד בערוך לנר).

הדרשה השניה היא מהפסוק בישעיה (סא, ח): "כִּי אָנֹכִי ה' אֱהֵב מִשְׁפָּט שֵׁנָא גְזוּל בְּעוּלָה", והמשיל רשב"י למלך הנותן מכס כדי לשמש דוגמה אישית לנתיניו, כך הקב"ה שונא גזל כדי ללמד את הבריות לשנוא גזל. במשל, נשאל המלך מדוע הוא משלם מכס מכיסו האחד לכיסו האחר, ועונה שהוא מעוניין להימנע מתדמית כאילו מותר לעבור בלי לשלם.

ברם, הנמשל צריך ביאור. רשב"י מבאר את השאלה בנמשל, שהרי הכל של הקב"ה ומה טעם יש שלא יקבל קרבן גזול? והדברים קשים, שהרי החיסרון הוא מצד המקריב, ומה בכך שהכל שייך לה', הלוא נעשה עוול כלפי הנגול ואיך יעלה הקרבן לרצונו? צריך גם לבאר מה מוסיפה הדרשה השניה על הראשונה, ואיך היא מתקשרת לדין לולב הגזול, שאינו קרבן? ניתן אמנם ליישב בפשטות שהמימרא הובאה אגב אורחא, מפני דמיון השמות ואף הנושא המשותף*.



ב.

משמעות שונה לכל דרשה

דומה שהדרשה השניה מאירה זווית אחרת בדין מצוה הבאה בעבירה, שיש בה אף נפק"מ למעשה. הפסוק במלאכי פוסל קרבן גזול מצד הגזול, שעבורו הקרבן הוא כבעל מום בגלל העבירה שעשה, ואילו המשל על הפסוק בישעיה מבטא את שנאתו של הקב"ה כמקבל הקרבן, כדי ללמדנו למאוס במצוה גזולה. הנפק"מ היא שגם אם המבקש לקיים את המצוה לא גזלה בעצמו אלא קיבלה מהגזול, שאינה בעלת מום בידו, מ"מ היא שנואה מחמת הגזל שהיה בה. כאן התמיהה כלפי המלך נכונה, שהרי לכאורה החיסרון בקבלה מגזול היא שאף שלא עשה

(א). הקושי הוא בגרסתנו, וראה רישב"א שהיפך את הגירסה וביאר באופן אחר.

המקבל מעשה גזילה, מ"מ בתוצאה החפץ בא אליו שלא כדין על חשבון הבעלים, וכלפי הקב"ה אין זה שייך, שהרי בכל מקרה אמור החפץ להגיע אליו, והוא שלו גם בהיותו של בעליו הנגזל. ותשובת המלך היא שהוא משמש דוגמה אישית לבריותיו, שימאסו בחפץ גזול גם מצד המעשה שנעשה בו, וק"ו מצד התוצאה.

ג.

קושיה מפסיקת ההלכה

משמעות הדבר לענייננו היא שאין ליטול לולב הגזול שנקנה מהגזול, לא רק לפני יאוש, כשעדיין יש כאן מעשה גזילה, אלא אף לאחר יאוש ושינוי רשות, כשהגזילה כבר מוגמרת, הן מצד התוצאה והן מפני שנעשה בו מעשה שנא.

אלא שלכאורה דברינו אינם כהלכה, שהרי הסוגיה ממשיכה שאמר להו רב הונא להנהו אוונכרי (רוכלים המוכרים הדסים): "כי זבניתו אסא מנכרי, לא תגזו אתון אלא לגזוה אינהו ויהבו לכו". וכל הסוגיה מפלפלת כיצד להימנע מדין לולב הגזול (אם מצד 'לכם', כדעת הר"ה והרמב"ן, ואם מצד 'מצוה הבאה בעבירה', כדעת רש"י), ושנאת הגזל להיכן אזלא?

יתירה מזו, להלכה למעשה הביא הב"י (או"ח תרמט, א) את דעת ארחות חיים, שאין פסול בשאר ימים אלא לגזול עצמו ולא לאחרים, וכך בשו"ע, וביארו האחרונים (משנ"ב סק"ח) שכוונתו היא אף לפני יאוש, ולכן ביום הראשון פסול מדין 'לכם', שאם כוונתו לאחר יאוש הרי כשר גם ביום ראשון. והיכן שנאת הגזל?

ד.

השתתפות עם הגזול

הרמב"ן (מלחמת ה' כאן) אומר בתוך דבריו: "הלכך לולב הלקוח מן הגזול לאחר יאוש, לוקח יוצא בו ידי מצוה, שהרי הדיט מותר ליקח ממנו. הקדיש גזול בהמה גזולה, אינה מכפרת ואינה קרבה, שהרי אסור ליקח ממנו. אמר הקב"ה: ממני ילמדו בני".

הרמב"ן מסב את הדרשה על הלוקח, כדברינו, והוא תולה זאת באיסור ההלכתי ליקח מגזול לפני שינוי, גם אם על ידי הקניה יתווסף שנוי רשות ליאוש וייקנה החפץ. אלא שלדברי הרמב"ן, הלוקח עצמו יכול לצאת בו, אף שאסור היה לו לקנות מהגזול, משום שניתן כעת לקנות ממנו, כביכול הקב"ה מעמיד עצמו במקומו של הקונה מן הלוקח, ומקבל את מצוותו של הלוקח כשם שמותר לקנות ממנו.

ועדיין יש להבין, האם ראוי הדבר להשתתף עם גזול? והלוא נפסק (שו"ע חו"מ שנו, א) שעוון גדול הוא לקנות מן הגנב משום שמחזיק ידיו לגנוב עוד, וכמו שאמרו "לאו עכברא גנב אלא חורא גנב" (גיטין מה ע"א ועוד), ואיך יקיים בזה מצוה?

ה.

בין הלכה למוסר

כאן יש חילוק מהותי בין דבר הלכה לדבר אגדה ומוסר. מה שהגדירו חכמים כפסק הלכה, מחייב בכל מקרה. "אין חקמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'" (משלי כא, ל). אך דברי מוסר הם הנחיה עקרונית, יש מקום להעריכם על פי המציאות ולשקול בהם שיקולי רווח והפסד (ר"א בן הרמב"ם במאמר ההגדות, רמח"ל במאמר ההגדות).

הלכה היא שצריך ליטול לולב שהוא 'לכם' ביום הראשון, ואף שאול פסול. כדי לקיים את המצוה יש לקנות את הלולב בקניין גמור. בשאר הימים, פסולה מצוה הבאה בעבירה על פי גדרי הדין, ומכך לא ניתן להתחמק. שנאת הגזל, לעומת זאת, היא עניין מוסרי. עשוי להיות מקרה בו אין המוסר מנחה שלא ליטול את הלולב, ואז אמנם אין הוא פסול ולעיתים אף אינו שנוא.



ו.

ביאור הסוגיה לפי הצד שהנגזל הוא ישראל

נחלקו הראשונים במאמר רב הונא לאוונכרי. לדעת רש"י (ד"ה מאי), החשש הוא שהקרקע נגולה מישראל, ואם כן, מדובר בגזל גמור השנוא לפני ה'. ולדברינו, אם כן הנחיית רב הונא תמוהה, מדוע לא הורה להימנע לחלוטין מרכישת הדסים מאותם גזלנים?

התשובה היא שמדובר בחשש ולא במידע ודאי. בעלי הקרקע כבר התייאשו, כעולה מהסוגיה, שכלל לא דנה אם היה יאוש, שכן לא ידוע כלל מי היו הבעלים, כך שודאי הם התייאשו (וצ"ע בתוד"ה וקרקע, שמשמע שלא נשתקע שם הבעלים, א"כ מניין שהיה יאוש). בנוסף, נראה שלא היתה אפשרות אחרת לקיים את שוק ההדסים לולא אותן קרקעות².



ז.

ביאור הסוגיה לפי הסוגיה לפי הצד שהנגזל הוא גוי

הרמב"ן (שם) כתב שבעלי הקרקע הנגזלים הם נכרים, משום שאין מצוי (בבבל של אותו זמן) קרקעות בידי ישראל; לכן אין פסול 'מצוה הבאה בעבירה', רק פסול 'לכם'. בכך דוחה הרמב"ן את ראיית הרז"ה לשיטתו לפסוק כשמואל שאין פסול מצוה הבאה בעבירה בשאר מצוות.

אפשר שהצד המוסרי הוקל בכך שאין זה עסקו של היהודי ללחום את מלחמת הצדק של הנגזל הנכרי בידי נכרי, לאחר יאוש, כאשר אין מלך בבל הנכרי עושה צדק.

(ב). בשיעורנו בישיבה העיר התלמיד יעקב כץ הי"ו, שהגמרא אומרת שההדסים נקראו "הושענא" עוד בהיותם מחוברים, למרות שהן ביד נכרים. נראה שהדבר מורה על כך שהנכרים החזיקו את שיחי ההדסים לצורך חג הסוכות של היהודים, מה שעשוי ללמד על כך שהשוק התנהל בעיקר על בסיס אותן קרקעות.

הריטב"א פירש גם הוא שהנגזל הוא נכרי, אלא שלדעתו למרות זאת היה פסול 'מצוה הבאה בעבירה' לולא היה זה לאחר יאוש. מדוע א"כ פירש שהנגזל הוא נכרי? לדברינו, הריטב"א ביקש לפתור בכך את העניין המוסרי בלבד.



ח.

ברכה וניאויץ

להלכה, כאמור, הובאה בשו"ע דעת אורחות חיים להתיר ללוקח מהגזלן את הלולב בשאר ימים.

אמנם, כתב על כך המשנ"ב (שם) שלא יברך. הלכתית, הלולב כשר למצוה ואין פסול פורמלי של 'מצוה הבאה בעבירה' אלא לגזלן עצמו. ומכל מקום, מי שלא למד מהמלך לשנוא את הגזל, אינו מברך את המלך אלא מנאצו. הלולב הרצוי לפני ה' הוא לולבו של אדם המשלם את המכס ואינו שולח ידו ברכוש זולתו.



הערות וקושיות – חקר ועיון

חיוב חינוך בקטן שלא יגיע לכלל גדלות – הרב אהרן הכהן פרידמן

יש לדון האם יש חיוב חינוך בקטן שידוע שלא יגיע לכלל גדלות, כגון שהקטן הוא טריפה, למ"ד טריפה אינה חיה יותר מ"ב חודש [ולאיתו מ"ד אי"ז רק בבהמה אלא גם באדם, כמבואר ברמב"ן, רשב"א, ריטב"א יבמות ק"כ ב']. לגבי האיסורים, להימנע מעשיית איסורים שייך גם בו, שהרי איסור ספיה לקטן הוא מקטן בן יומו, אבל השאלה היא לגבי קיום המצוות. וזה ברור שהוא יכול לקיים את המצוות כדין מי שאינו מצווה ועושה, והנידון הוא לגבי חיוב, האם יש עליו חיוב בקיום המצוות מדין חינוך. והספק הוא האם נימא כיוון שמטרת החינוך היא שהקטן יקיים את המצוות בגדלותו, כיוון שקטן זה לא יגיע לכלל גדלות אין חיוב חינוך, או"ד שנימא של"פ רבנן, וגם בקטן כזה יהיה חיוב חינוך.

ובספק זה אפשר שיהיה חילוק בין קטן שהגיע לכלל חינוך עוד לפני שהיה טריפה וכבר נתחייב בחינוך, שבזה טפי י"ל שלא יפקע ממנו החיוב שכבר היה לו, לבין קטן שהיה טריפה לפני שהגיע לכלל חינוך, שבזה י"ל שלא יחול עליו חיוב חינוך.

ואם נימא שאין עליו חיוב חינוך, והוא ירצה לקיים המצוות מדין מי שאינו מצווה ועושה, יל"ד לגבי ברכה. ולמנהג בני אשכנז שנשים מברכות על מצות עשה שהזמן גרמא גם הוא יוכל לברך, אך יל"ד למנהג בני ספרד שנשים לא מברכות על מצשהז"ג האם קטן עדיף מאישה, כיוון שבמינו שייך חיוב מצוות, או שדינו יהיה כאישה ולא יוכל לברך על קיום המצוות.



הערות הקוראים

♦ בעניין זה"ר דאורייתא אי בעינן שישים ריבוא ♦

הערות הקוראים

הערה על מאמרו של הרב יצחק נוימן "בעניין רה"ר דאורייתא אי בעינן שישים ריבוא" (גיליון ט"ז עמוד ר"י)

בירחון האוצר גיליון ט"ז עמ' ר"י כתב ידידי הרה"ג יצחק נוימן שליט"א להעיר בענין רשות הרבים דאורייתא אי בעינן שישים ריבוא, דלכא' לא היה כדבר הזה בתולדות עם ישראל שהייתה רשות הרבים שישים ריבוא, וזאת מהטעמים דלהלן.

דהנה אמנם מצינו בחז"ל מספרים רבים ועצומים במנין בני ישראל, וכגון בגיטין (נו, א) שמבו' שהיו לבני ישראל שישים ריבוא ערים שבכל אחת מהן היו שישים ריבוא אנשים, מה שאומר שהיו שלוש מאות ושישים מיליארד אנשים מבנ". ודבר זה תמוה מאוד, ועי' במהר"ל בגיטין (בחי' אגדות) שכתב שהוא דרך גוזמא, ואין לנו אלא את המספרים בתנ"ך שהם מספרים מדויקים בוודאי. ובתנ"ך מבואר שבבית ראשון היו שישים ריבוא, ובבית שני היו פחות אנשים מאשר בית ראשון, ע"כ תמצית מאמרו בקיצור נמרץ.

ולאחר העיון בזה נראה, שאין השאלה שאלת עובדתית, אלא שאלה פרשנית. כלומר, שהנה יש מהמפרשים שהבינו את דברי חז"ל בענין המספרים כפשוטם, שאכן היו בעם ישראל מספרים עצומים. ואם כן אפשר שאותם ראשונים אף למדו כן, וממילא אי"ז משנה האם אכן היו כל כך הרבה אנשים בעם ישראל, ודי לנו במה שהראשונים סברו שהיו כ"כ הרבה אנשים, כדי שיובן מדוע הם סברו שרה"ר היא שישים ריבוא.

ועוד, שאף בחשבון אפשר ליישב את הדברים, והיינו שאין לנו בתנ"ך אלא את המספר של תחילת בית שני, אולם בית שני עמד על תילו ארבע מאות ועשרים שנים, והנה אם לכל משפחה יש עשרה ילדים בממוצע, הרי שתוך שישה דורות לאדם יהיו מיליון צאצאים. אמנם יש להפחית זאת בחצי, שהלא לכל אדם יש שני הורים, וא"כ הוא מתייחס לשני צדדים, אולם עדיין מדובר במספרים עצומים, וא"כ אף אי נימא שלא כל דברי חז"ל מדויקים, עדיין מאוד מסתבר שהיו מאות מיליוני יהודים בזמן בית שני, ואפשר שגרו בכמה ערים, וא"כ אתי שפיר. ושוב העירני הרב יצחק נוימן, שהלא אף בערים גדולות אין כל תושבי העיר מגיעים לכביש מסוים בכל יום, ואמרתי שהלא איתא בסוכה (נא, ב) על בית הכנסת של אלכסנדריא שהיו בו כפליים מיוצאי מצרים, וא"כ אפשר שהיה בית מדרש גדול, או שוק גדול, שהרבה מתושבי העיר היו מגיעים אליו מידי יום ביומו.

בכבוד רב

רפאל סויד

מח"ס מנחת רפאל



כתובת המחברים למשלוח הערות:

הרב יעקב דוד אילן
ilanyakov@bezeqint.net

הרב אוריאל בנר
baneruri@gmail.com

הרב איתמר טעפ
089740740t@gmail.com

הרב משה מרדכי אייכנשטיין
7648551@gmail.com

הרב דוד לוי
1036196043@gmail.com

הרב ישי שוב
yishaysh95@gmail.com

הרב אריה אידנסון
aryehlib@gmail.com

הרב יוסף יונה
8323096@gmail.com

הרב עמיחי כנרתי
esa@etrog.net.il

הרב עמנואל מולקנדוב
e9074716@gmail.com

הרב הראל דביר
hareldvir21@gmail.com

הרב רפאל סויד
zx0527103930@gmail.com