

בס"ד

ירחון

האוצר

תמוז ה'תשפ"א

גיליון נ"ד

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

בשער האוצר א

= אוצר הגנזים =

ה בטעם דקידושין תופסים בקרובת זקוקתו הגאון רבי נפתלי טרופ זצ"ל

ט בדין יום או יומיים הגאון רבי ברוך בער ליבוביץ זצ"ל

יג בעניין אי עבד לא מהני הגאון רבי אלחנן וסרמן זצ"ל

לז סוד הבריאה - גן עדן עלי אדמות או גיהנום הגאון רבי חיים שמואלביץ זצ"ל

שהירה למאורעות אנוסי משהד מאת חכם שלמה משיח, ודרוש ומוסר בגודל חובת שמירת השבת מאת חכם מרדכי אקאלר הרב מאור אקלר

= שרי החמישים =

לז היודע עדות לחבירו, והחייב להראות ראיה שבידו רבי משה מרדכי פרבשטין

מד מהדורה חדשה לספר השטרות לרה"ג - סימן א' - כתובת אשה רבי דב דומב

מט שמיעת מוזיקה בימי ספיה"ע, בין המיצרים ותעניות רבי יהושע בן-מאיר

סא מצוות מילה שנעשתה בספק סכנה לנימול רבי יעקב דוד אילן

סט בעניין בל תוסיף רבי ברוך דב דיסקין

עב ביטול קידושין בכדי להתיר לאשה להינשא לכהן רבי דוד לאו

מפתח האוצר

= אוצר אורח חיים =

בירור שיעור טלית קטן פג
הרב יהודה וייס

בעניין שיעור מיל צ
הרב דוד אריה הילדסהיים - הרב יוסף עובדיה

זמן השקיעה ביישוב מעלה מכמש קטו
הרב עידוא אלבה

צורת הכריעה בתפילת הלחש קכד
הרב יובל קורסיה

האם מותר להפוך כנסיה לבית כנסת ובית מדרש קלו
הרב אפרים כחלון

ברכה במקום שאכל, וישיבה בשעת הברכה - בכרכת מעין שלש קמט
הרב ישראל אליהו

שימוש בעירוב בערים שלנו - בחינה מחודשת [חלק ב'] קנא
הרב אריה אידנסון

בירור שיטת מהר"י וייל לאסור בישול ביו"ט למי שמתענה קפט
הרב מנחם נובוגרודקי

= אוצר יורה דעה =

ברכת שהחיינו במילת ממזר, ושאר ברכות על ממזר קצט
הרב מתתיהו גבאי

מסורת גירוד הגווילים ריב
הרב אסף טימור

חרם דרבנו גרשום בקריאת מכתב של עובד זר רנה
הרב אלחנן פרינץ

מפתח האוצר

= אוצר חושן משפט =

האם מותר להתנדב להיות בקבוצת מחקר לגבי תרופה ניסיונית _____ רסב
מחבר ספר אורחותיך למדני
הערות וקושיות: בענין האם מותר לצאת מהתופת במירון על ידי שידרוך על אחרים [תגובות] - הרב רפאל
סויד, הרב יוסף פריץ _____ רסו

= אוצר חקר ועיון =

'אוהב האמת' והגירסא במסכת סופרים _____ רע
הרב ירחמיאל ישראל יצחק הלפרין
הליכה אחר הרוכב _____ רעט
הרב יאיר טבק
צמצום פערם במשא ומתן התלמודי ובהלכה _____ רצט
הרב אליהו מרגליות
שיר על מקצת מדיני הקידושין _____ שיז
הרב אליעזר טויק
הערות וקושיות: חיוב חינוך בקטן שלא יגיע לכלל גדלות [תגובה] - הרב גמליאל הכהן רבינוביץ * סיני ועוקר הרים
סיני עדיף לפסיקת הלכה - הרב רפאל סויד * אמונה בביאת המשיח וקניית בתים בחו"ל - הרב רפאל סויד --- שכא

הערות הקוראים _____ שכה

הערות הגר"א נבנצל על ספר פסח לה' _____ שכה
בדין קיום מצות שמחת יו"ט בעופות _____ שכה
קונטרס מים רבים - ביאורים ועיונים במגילת רות _____ שכו
שיעור מהלך מיל וזמן עלות השחר _____ שכז
זמן השקיעה ביישוב מעלה מכמש _____ של
שטרי הדיוטות וכתב המהלך תחת הצורה: שני איסורי קריאה בשבת . שלא
שימוש בעירוב בערים שלנו - בחינה מחודשת [חלק א'] _____ שלב
בעניין יחסי הכוחות בלמעלה משלושים הכוחות המבררים בש"ס שלג

כתובת המחברים למשלוח הערות _____ שלד

בשער האוצר

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



כתב המהר"ל בספרו נצח ישראל (פרק ח):

אבל הזמן אשר היו גוברים המתנגדים להם, והיו מחריבים אותם, הוא בתמוז ואב, שהם בקצה החמימות, והם בקצה כאשר גבר החמימות. ומורה כי לחורבן ישראל ותגבורת האומות יהיה קצה וסוף, כי כל דבר שהוא קצה יש לו סוף, כמו שמשמע לשון קצה. ואין לך נטיות קצה יותר כמו כאשר הוא בתמוז ובאב, שאז השמש בתכלית תוקפה וגבורתה. וזה הזמן הוא הפך הזמן המיוחד לישראל, שהוא הזמן אשר בו השווי. ושבעה עשר בתמוז הוא התחלת הקצה, וט' באב הוא תכלית הקצה, ולפיכך אלו שני זמנים מיוחדים אל כוחות המתנגדים אל ישראל.

הרי שבאר לנו המהר"ל שכל זמן היוצא מהממוצע מבחינת מזג האוויר, כבתמוז, הוא בבחינת דין והתנגדות לישראל, שהם באים לעשות שלום בעולם, ועניינם המיצוע. כמו כן, בפרשיות השבוע אנו קורים בשבועות אלו באופן קבוע את החלק השני של ספר במדבר, בו מספרים על חטאי עם ישראל במדבר, מהמתלוננים והמתאווים, דרך קו השבר של המרגלים, ועד לפרשת קרח, שהוא חטא היחיד בקודש פנימה של שבט לוי, השבט המקודש שבעם ישראל, ולכן גם החטא המסוכן ביותר, המאיים יותר מהכל על עם ישראל ועל אחדותו.

ללא ספק שהתשובה לכל המחלוקות והתרעומת האלה, היא רק באחת, לימוד תורה והשקידה בה וכתובת חידושי תורה, רק היא הממתקת את הדינין הקשים והמרים, ורק היא המביאה בכנפיה נוחם לעוסקים בה. ואחרון עיקר, רק היא המאחדת את עם ישראל סביב לשולחנו של מקום. והלא בפרט בירחונינו הדברים אמורים, שמדי חודש בחודש נאספים ובאים בו ד"ת מכל שדרות העם, משרי החמישים, ועד לצורבים צעירים, מכל הגוונים והמינים, כמו שזה בא לידי ביטוי, בשפעת מאמרי ההלכה, עם קורט של יר"ש באגדה, כמו שתחזינה עיניכם מישרים גם בגיליון הנוכחי.

ובסקירה קצרה: באוצר הגנוזים – אוצרות מתורתם של ראשי הישיבות זצ"ל: הג"ר נפתלי טרופ, הג"ר ברוך בער ליבוביץ, הג"ר אלחנן וסרמן, והג"ר חיים שמואלביץ. ומגנוזות רבני פרס זצ"ל, שירה למאורעות אנוסי משהד מאת ח"ר שלמה משיח – כולל מבוא מקיף לתולדותיו, ודרשת מוסר על חובת שמירת השבת מאת ח"ר מרדכי אקאלר.

שרי החמישים – מאמרים מדיינים וראשי ישיבות שליט"א בכל הד' טורים: בעניין תוקפו של המנהג שלא שלא לשמוע מוזיקה בימי בין המיצרים, ספיה"ע ותעניות. בדין קטן שנימול

באיסור כשהיה ספק סכנה, האם יצאו י"ח מילה לכ"ע. בעניין בל תוסיף ומצוות צריכות כוונה. בעניין החיוב להעיד עדות שיודע. פסק דין בשאלת היתר גרושה להינשא לכהן מפני שבעלה הראשון סבל מבעיות נפשיות. נוסח כתובת אשה מספר השטרות לרה"ג, עם הערות והגהות מכת"י.

אורח חיים – בירור שיעור הטלית קטן הכשר לברכה, תגובה למאמר בגיליון הקודם בעניין שיעור המיל, תגובה למאמר בעניין חישוב זמן שקיעת החמה, מאמר מקיף בשיטות הראשונים והאחרונים והמנהג למעשה בעניין צורת הכריעה בתפילת י"ח, בשאלה האם מותר להפוך בית תיפלה של נוצרים לבית הכנסת ובית מדרש, ביאור בדברי האול"צ וצ"ל (לרגל יומא דהילולא י"ט תמוז) בעניין ברכת מעין שלש, חלק ב' של המאמר המקיף בנדון העירובין בערי זמננו, בירור שיטתו המחודשת של מהר"י וייל לאסור בישול ביו"ט למי שמתענה.

יורה דעה – האם יש לברך ברכת שהחיינו במילת ממזר וכן את שאר ברכות המילה, מאמר מקיף על כשרות עיבוד הגווילים, בשאלה אם מותר לקרא מכתב של עובד זר מחשש שיזיקנו או שמא יש לאסור מחמת חדר"ג.

חושן משפט – בנדון אם מותר להצטרף לקבוצת אנשים שעורכים עליהם ניסויים בחיסונים למחלות כגון קורונה.

חקר ועיון – על יחסם של רבי חיים מוואלוז'ין וגאוני ליטא לפסקי הגר"א המחודשים, ליבון סוגיית הליכה אחר הרוב והסברות בזה, בעניין מקומו של הרגש בענייני הלכה סביב דברי החזו"א וצ"ל ועוד, שיר חריזה של הלכות קידושין.

נקבל בברכה את המחברים המשתתפים בגיליון זה לראשונה: הרב אליעזר טויק; והרב מנחם נובוגרודקי – כולל רצופות ב"ב. 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.



אנו שולחים מכאן בשמחה ובחיבה ברכת מזל טוב לעורך הראשי של ירחון האוצר, הלא הוא הבה"ח ר' משה בוטון שליט"א, המנהל את הירחון בשים לב ברחבות וביושר רב, לרגל בואו בקשרי שידוכין עב"ג כלילת המעלות רחל רשתי תליט"א, אשרי חלקו בזה ובבא ויזכו לבנות בית נאמן בישראל ולחזות בשוב ה' ציון, במהרה בימינו אמן.



אוצר הגנזים

בטעם דקידושין תופסים בקרובת זקוקתו ♦ בדין יום או יומיים ♦ בעניין
אי עבד לא מהני ♦ סוד הבריאח – גן עדן עלי אדמות או גיהנום ♦
שירה למאורעות אנוסי משהד מאת חכם שלמה משיח, ודרוש ומוסר
בגודל חובת שמירת השבת מאת חכם מרדכי אקאלר

הגאון רבי נפתלי טרופ זצ"ל

ראש ישיבת ראדין, בעל חידושי הגרנ"ט

בטעם דקידושין תופסים בקרובת זקוקתו*

[יבמות יז, ב] אמר רב הונא אמר רב: שומרת יבם שמתה - מותר באמה וכו'. ורב יהודה אמר: שומרת יבם שמתה - אסור באמה. אלמא קסבר: יש זיקה. ובנמו"י [ג, ב מדפי הרי"ף כתב וז"ל, יש זיקה. זיקת יבום אלימא למהוי ככנוסה ואוסרת אמה על היבם משום חמותו דאפי' לאחר מיתה איכא איסורא דאורייתא וכדאמרינן בגמרא הכא ומיהו ראוי שתדע שאם קדשה לאמה של יבמתו ואפילו בחייה קדושין תופסין לו בה דלא אלימא זיקה לאפקועי שלא יהו קדושין תופסין בקרובותיה, והכי מוכח מהא דרבי יהודה ב"ב דאע"ג דסבר יש זיקה ואסור באחותה עד שיעשה אחיו הגדול מעשה קדושין שקדש לאחותה קדושין [הווי] והוא אסור ביבמתו משום אחות אשתו והמעשה תלוי באחיו.

ובביאור דבריו שכתב, דלא אלימא זיקה דלא לתפסי בה קדושין. אפשר לפרש בב' אופנים. א. כיון דאם יתפסו בה קדושין לא תהיה ערוה. ואע"פ שקודם קדושין היא ערוה, אבל כאן דבתפיסת קדושין תפקע איסורה, יתפסו בה קדושין משום דע"כ ליכא דין אישות לערוה, אלא משום דאפי' לאחר קידושין אכתי היא ערוה עליו, אבל אי בתפיסת הקדושין נפקע איסורה א"כ אין האישות חיילא על ערוה אלא על אשה דעלמא דהיא מותרת לו.

ובאופ"א י"ל, כיון דלא נגמר בה כל איסור א"א, דזיקה אינה אלא התחלת הקנין, ממילא איסור קליש כי האי אינו יכול לעכב בתפיסת קדושין, דבקדושין לא מעכב אלא אשה דאסורה על העולם באיסור אשת איש, אבל כאן אכתי אין עוד איסור א"א.

ומסברא נראה להכריע יותר כפי' הראשון, דהטעם השני אינו מבואר כ"כ, דמה לי שלא נגמר קנין דא"א סוף כל סוף אכתי היא אסורה עליו באיסור אשת איש.



בסתירת הנמו"י אי זיקה דאורייתא או דרבנן

והנה משמע מדבריו דזיקה דאורייתא, דאל"ה מאי מספקא לי' אי תפסי בה קדושין, הא ודאי דזיקה דרבנן אינה יכולה להפקיע קידושין דאורייתא, אלא ודאי דס"ל דזיקה דאורייתא.

והנה הנמו"י לעיל (ג, א מדפי הרי"ף) כתב אהא דאמרינן לקמן [מא, א] גבי שומרת יבם שקידש אחיו את אחותה, דאומרים לו המתן עד שיעשה אחיך מעשה, דכתבו התוס' משום דאין

* מכתבי הרב שמעון לנגבורט זצ"ל, ראש ישיבת גאוני וואלאז'ין בבני ברק. חלק מהדברים הובאו בחידושי הגרנ"ט (סי' יז) אבל לפנינו מופיעים הדברים עם הוספות וביתר הרחבה. חידו"ת אלו נערכו על ידי הרב זנגר שליט"א, ומתפרסמים לע"נ אבינו הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל, עורך ספר הזכרון עדות ליוסף [להורדה]. הדברים עתידיים בע"ה לראות אור במסגרת ספר אוצר כתבי האחרונים.

קדושין מפקיע קדושין, ולפי"ז אם עשה נשואין דאלימי מקדושין יהיה מותר באשתו. וכתב ע"ז דלא נהירא לי דאי משום דאלימי, קדושין נמי אלימא מזיקה דהא דאורייתא והא דרבנן.

והנה משמע מדבריו דזיקה דרבנן, ולכאורה דבריו סתרי אהדדי, וכבר עמדו בסתירת דבריו.

ובאמת גם מדברי הגמ' נדרים (עד, א) ג"כ משמע דזיקה דאורייתא דאמרו שם שומרת יבם בין יבם אחד ובין שני יבמין, ר"א אומר יפר, ר"י אומר לאחד ולא לשנים, ר"ע אומר לא לאחד ולא לשנים. והוינן בה בשלמא ר"י לחד יש זיקה לתרי אין זיקה, אלא ר"א נהי נמי דקסבר יש זיקה בשלמא לחד מיפר אלא לתרי אמאי. והנה מזה שהוא יכול להפר נדריה הרי מוכח דזיקה דאורייתא.



אי יש זיקה לבי תרי

והנה על עיקר קושיית הגמ' אלא לר"א וכו', פירש הר"ן, דאפילו נימא יש זיקה לא הוי אלא לחד, אלא דאנן לא ידעינן ואנן בעינן להפרה אישה הידוע לה, ולכן אפילו שניהם ביחד לא יוכלו להפר. ומשמע מדבריו דאפילו נימא יש זיקה, זה לא הוי אלא לחד ולא לתרי. ותמוה דמדברי הגמ' לקמן (יח, ב-יט, א) לא משמע הכי, דהכי אמרינן התם, "מתקיף לה רב יוסף השתא זיקה ומאמר מספקא ליה לר"ש אי ככנוסה דמיא אי לאו ככנוסה דמיא, זיקה לחודה מיבעיא, מאי היא דתנן שלשה אחין נשואין שלש נשים נכריות ומת אחד מהם ועשה בה שני מאמר וכו', רבי שמעון אומר מייבם לאיזהו מהן שירצה חולץ לשניה וכו', יבומי חדא ואיפטור אידך לא דדלמא אין זיקה ככנוסה".

ומשמע, דאי יש זיקה הוי נפטרה אידך, ואי נימא דאי יש זיקה לא הוה אלא לחד, א"כ אינו אלא ספק דאולי היא זקוקה לשני וביבמו אין יכול לפוטרה. אלא מוכרח מכאן דאי זיקה ככנוסה לר"ש, בשניים היא זקוקה לשניהם, והכא משמע דלרבנן יש זיקה לא הוי אלא לחד.

וביותר קשה דברי הרא"ש שכתב (נדרים עד, א ד"ה אלא ר"א) וז"ל, אפילו סבר יש זיקה כיון דאין לברר היאך יפר, ואפילו שניהם ביחד אין יכולים להפר, דכיון דלא חשיבא ככנוסה, אפילו לאחד מהם וכאשה בעלמא היא לגבייהו", עכ"ל. ומבואר דפשיטא לי' דאפילו אי יש זיקה זה לא הוי אלא לחד ולא לתרי, דלתרי אין זיקה כלל ומאי פשיטא ליה, והלא לחד לישנא יש זיקה אפילו לתרי לר"ש.

ובאמת דמדברי רש"י לקמן (כו, ב ד"ה צריכה), נמי מוכח דס"ל דיש זיקה לתרי, דז"ל שם: "מדקאמרת צריכה חליצה משניהם קסברת יש זיקה והויא לה חליצה פסולה וחליצה פסולה צריכה לחזור כו'. כלומר מדקאמרת צריכה חליצה משניהם קסברת אלימא מצות זיקת יבמין למירמי אתרווייהו והך חליצה על כרחך חליצה פסולה היא כלומר גרועה שאם רצה לייבם אינו יכול דאחות חלוצתו היא הילכך לאו מעלייתא היא וצריכה לחזור על כולן דלא מיפקעא זיקה דתרווייהו בחליצה דחדא". הרי משמע בהדיא מדברי רש"י דאי יש זיקה היא זקוקה לשניהם, ולכן חליצה אינה יכולה להפקיע זיקתה, וזה דלא כמש"כ הראשונים הנ"ל דליכא זיקה לתרי, וצ"ע.

כל דין זיקה תליא ביבום לבסוף

והנראה בכ"ז, דהנה אמרינן בכ"מ (קדושין ד, ב ועוד) דיבמה זקוקה ועומדת, וקנין יבום לא מקרי אלא גמר, ונאמר דהיבם בהיבמה יש לו בה קנין מדאורייתא, דבנפילתה ליבום כיון דעומדת היא להתיבם כבר יש לו בה התחלת קנין, דהנפילה גופא היא התחלת קנין כיון דיש זיקה, וזה הדין הוא מדאורייתא, ומשו"ה אסורה בקרוביו והוא בקרובותיה, ולא היו נתפסין הקידושין משום דמדאורייתא אסורה עליו כערוה, אלא משום דלא אלימא כו' וכמש"כ הנ"ל, ומשו"ה ג"כ יכול להפר נדריה דכיון דיש לו בה איזה קנין מה"ת הוא יכול להפר נדריה, אמנם כ"ז הוא רק כשעומדת היא עוד ליבום דבכה"ג יש לו בה קנין, אבל אם היא תדחה מיבום מחמת איזו סיבה יתבטל קניינו למפרע, כיון דאין הזיקה קנין בפ"ע, אלא רק מפאת מה שהוא התחלת יבום והוא כמו שכבר התחיל לקנותה וכשאינן גמר אין התחלה, והוא כמו מעכשיו ולאחר ל' לר"י דאם מת כתב הרשב"א דבטל קניינו משום דכיון דאין כאן גמר, וממילא מוכרח להבטל התחלתו ולא מכאן ולהבא אלא למפרע והוא כמו שלא היה בה קנין זיקה מעולם, וזוהי קושייתו של הנ"י כיון דקדש אחיו את אחותה א"כ אינה זקוקה ליבום עוד, א"א לו ליבם אותה עוד משום אחות אשה וכיון שא"א לגמור ממילא נפקע כל הזיקה ולא נשאר אלא זיקה דרבנן וכמש"נ לעיל, וכאן דאינה אלא מדרבנן למה לא יפקע*.

ובזה א"ש דברי הרא"ש והר"ן שם בנדרים, דכיון דזיקה לא הוי קנין בפ"ע, אלא התחלת הקנין מפאת מה שעומדת היא ליבום וליבום אינה עומדת אלא לחד, משו"ה כתב הר"ן בפשיטות דאפילו יש זיקה לרבנן לא הוי אלא לחד. והרא"ש ביאר בסגנון אחר, דכיון דדין קנין זיקה הוא מפאת מה שעומדת היא להתיבם, וכאן שאין אנו יודעים למי תתייבם הרי ס"ל לר"א דאין לו בה קניינים, דאין היא נדונית ככנוסה, ודו"ק.



בחילוק בגדר זיקה בין רבנן לר"ש

אמנם כ"ז הוא לרבנן, אבל ר"ש סובר דזיקה ככנוסה, ולר"ש זיקה הוא כקנין גמור בפ"ע לא מפאת מה שעומדת היא להתיבם, אלא דהתורה אמרה דאשה שמת בעלה ויש לו אחים יש להם בה קנין אישות בפנ"ע, ומטעם זיקה שייכא אפילו לגבי שניים, דבשלמא אי הוי אמרינן דהקנין לא הוי אלא מפאת מה שהיא עומדת להתייבם, הרי להתייבם היא אינה עומדת אלא לחד, אבל לר"ש זיקה הוא קנין גמור בפ"ע ואינו תלוי ביבום, א"כ אפשר ששניהם יש להם בה קניינים ואי משום שאיתתא לבי תרי לא חזיא, זהו ל"ש אלא לגבי מעשה קידושין אבל לא במידי דממילא, ומשו"ה אמרינן יבומי חדא ואיפטור אידך.



(א). עיין בשיעורי רבי דוד [יו, ב אותיות שמו-שמח] שהאריך בדברי רבינו הנ"ל.

מדרבנן לכו"ע זיקה היא קנין בפנ"ע

והנה אף דאמרינן לעיל דזיקה לרבנן תליא ביבום גופיה, אמנם נראה מדרבנן הוי דין זיקה לרבנן כמו לר"ש דרבנן אמרו דזיקה היא קנין גמור בפ"ע אינו תלוי ביבום, ולא יתבטל גם אם לא יהיה יבום, אלא אם תהא איזה סיבה אשר תפקיע את הזיקה למפרע כמו לר"ש, אבל בכדי לא תפקע הזיקה מדרבנן אפי' לרבנן כיון דזיקה הוא קנין שאינו תלוי ביבום.

וזה מש"כ הנ"י דקידושין דאורייתא וזיקה דרבנן, דדין זיקה דאורייתא כבר נתבטל ממילא כיון דאי אפשר לגמור היבום, ומשו"ה הק' דכמו דנשואין מפקיעין את הזיקה משום דאלימין, קדושין נמי יפקיעו כיון דהוה דאורייתא והיא דרבנן.²

ובזה היה אפשר לפרש דברי התוס' (יו, ב ד"ה אבל) שכתבו אהא דאמרינן בגמ' אמר רב שומרת יבם שמתה מותר באמה משום דאין זיקה, והק' בתוס', "וא"ת ומנלן דסבר אין זיקה, דלמא לעולם יש זיקה ולאחר מיתה שרי משום דפקעה זיקה כדאמר בסמוך. וי"ל דאע"פ שהש"ס עושה בסמוך צריכות, האמת הוא דאי יש זיקה אחר מיתה נמי אסור, דזיקה בכדי לא פקעה".

ביאור דבריהם, כיון דאמרינן מדרבנן דזיקה הוא קנין גמור בפ"ע בלתי תלוי ביבום ולהכי אמרינן דאפילו לשני אחין יש זיקה לשניהם כמו לר"ש, וכיון דאין הזיקה תלויה ביבום יכולה להיות זקוקה לשניהם משום אותו הטעם, א"כ גם כשהיא שמתה צריך להיות אסור בקרובותיה, דבשלמא התם כשהאח מיבם הלא הוא מפקיע ביבומו את זיקתו, לכן מותר בקרובותיה וכן כשחלץ לה, אבל כשמתה אין לנו מה שיפקיע את הזיקה, ולכן אי הוי אמרינן יש זיקה היה אסור בקרובותיה כשמתה, ובהכרח דרב סבר דליכא זיקה.



(ב). בשיעורי ר' נחום [יבמות סימן יז] הביא הגר"נ זצ"ל תוספת דברים מרבינו בזה ביישוב שיטת הרמב"ם, וז"ל: הנה הרמב"ם בפ"א מהל' יבום הי"ג הביא הדין דאיכא איסור קרובות בשומרת יבם שמתה ביחד עם האיסור קרובת חלוצתה, וכתב שכל האיסורין האלו מדבריהם ע"ש, ובהי"ד כתב שוב דאסור לישא קרובת זקוקתו עד שיחלוץ אחיו, וצ"ע למה כפל משנתו. והגרנ"ט זצ"ל רצה לחלק, דבהי"ד דמיירי בחייה של היבמה ועדיין היא עומדת ליבום בזה הוי איסור קרובות מן התורה, אבל לאחר שנעשית ערוה או אחר מיתה שכבר אינה עומדת עוד ליבום התם ליכא איסור קרובות מן התורה אלא מדרבנן.

הגאון רבי ברוך בער ליבוביץ זצ"ל
ראש ישיבת קמניץ, בעל הברכת שמואל

בדין יום או יומיים^א

א.

[ב"ק ז, א] בתוד"ה רבי מאיר אומר הראשון ישנו בדין יום או יומיים. היינו משום דקנין פירות כקנין הגוף, והקשו בתוס', מאי שנא מדין שן ועין שאין יוצאין לא לזה ולא לזה, וחילקו דלא אלים שם קנין פירות דבעל לבטל הקנין הגוף של האשה. ועוד חילקו, דשאני הכא דמתחילה היה שלו לגמרי.

והביאור, כיון דהוי רק לעכב שישאר אצלו קנין הגוף, לזה מהני הדין קנין פירות כקנין הגוף.

והנה בתוס' יבמות [סו, א] כתבו בתוד"ה עבדי מילוג לא יאכלו בתרומה. אף דקנין פירות כקנין הגוף ואמאי לא יאכלו, וכתבו משום דלענין להאכילם בתרומה, או לענין שן ועין צריך קנין הגוף גמור, ולא מחמת דין קנין פירות, שהוא כקנין הגוף.

והחילוק ביאר האבני מילואים [תשובות סוף הספר, סי' יז], דהנה ידוע דבעבד יש שני קניינים, קנין איסור וקנין ממון, והנה לקנין איסור שצריך לכך, צריך שיהא לו קנין גמור, ולא מהני קנין פירות כקנין הגוף. והלכך לגבי תרומה ושן ועין שצריך ע"ז קנין איסור, לא מהני קנין הגוף של קנין הפירות, ולפי"ז יתיישב קושיית התוס' בסוגיא שלנו, דלענין שן ועין צריך קנין איסור, לכך לא מהני הקנין פירות שהוא כקנין הגוף, אבל בדין יום או יומיים די בהקנין ממון, ע"ז מהני שפיר הדין דקנין פירות כקנין הגוף.



ב.

נבאר קצת את דבריו, דהנה זה צריך להקדים יסוד הגר"ח זצ"ל דלגבי שן ועין או תרומה, או יום או יומיים, צריך דין "אדון" מיוחד, ואין די שיהא בעלים בהיזק הממון, היינו שלו נוגע ההיזק, רק צריך שיחשב "אדון" מיוחד, לענין דינים האלו.

ויתיישב בזה קושיית הקצוה"ח [שפו, סק"ז] שהקשה לשיטת הבעה"מ דס"ל דדבר הגורם לממון כממון, היינו שיעשה ממון בתר הכי כמו חמץ שיש לו דין ממון לאחר הפסח, וחשיב

א. מרשימות תלמידים, חידו"ת נאספו על ידי אבינו הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל, לע"נ רעהו הקדוש יוסף דב ב"ר חיים ויסמן הי"ד מתלמידי ישיבת חברון, במסגרת ספר הזכרון עדות ליוסף [להורדה]. שיעור זה שחציו הראשון הוא אומ"ר הבא מן החדש, וחציו השני, הובא בקונטרס שיעורי הרה"ג ר' ברוך בער ליבאווין [גיטין, בענין עובר ירך אמו], אמנם כאן בא יסוד הגר"ח ליישב דברים אחרים שלא הובאו שם. שיעור זה אמור להיכלל בע"ה בספר אוצר כתבי האחרונים. תודתי נתונה להרב משה מרדכי אייכנשטיין שליט"א, והרב הראל דביר שליט"א על סיועם בעריכה. דוד לוי.

כממון. והקשה הוא, א"כ אף אם נסבור דקנין פירות כקנין הגוף, לכך הראשון [מוציאו] מ"מ מדוע אינו יוצא גם מהאדון השני, מחמת שגורם לממון אחר הלק' שנפסד. ולפי"ז ניחא, דדבר הגורם לממון לא מהני רק לחושבו בעלים על ההיזק, אבל לא היכא שצריך דין אדון מיוחד, דמחמת דין גורם לממון לא יחשב לאדון.



ג.

וראיה לזה, דהנה לא מצינו בעיא לגבי כפל למשל, היאך יחלוקו, בגוונא שיש לאחד גוף ולאחד פירות, דפשיטא דיחלוקו כל אחד לפי חלקו, וגבי קנס או יום או יומים מיבעי לן, וע"כ צ"ל דבכפל מה דצריך בעלים הוא רק שיהיה בעלים על הנזק, ופשיטא שחולקים לפי חלקם על הכפל [דכולל הן את הגוף והן את הפירות], אבל הכא דצריך דין אדון מיוחד, א"כ כבר יש שאלה למי מהם הדין האדון המיוחד.



ד.

והנה, בב"ק [מט, א] שור שנגח את השפחה ויצאו ילדיה משלם דמי ולדות, [אע"פ דב"ח פטור], משום דא"ל חמרתא מעברתא אזיקתן, והקשו התוס' [ד"ה חמרתא] א"כ גבי שור ולא אדם גבי בור נמי נימא הכי, דאם נפל לתוכו עבד ומת יהא מחוייב, ותירצו, דדווקא היכא דהולדות הם של בעל הוא דמיעט הכתוב שור מדמי ולדות, אבל כאן הולדות לאדון דכתיב האשה וילדיה תהיה לאדוניה, עכ"ל.

וביאור דבריהם נראה, דהנה בדין ולדות שחייבה התורה, הוא דין חדש שלא מצינו לחייב בו מחמת נזק, דאטו ולדות צריי נינהו, רק הוא חידוש התורה שחייבה דמי ולדות, והנה השמיעתנו התורה דשור פטור מדמי ולדות זה רק מדין דמי ולדות של חידוש, אבל בשפחה מה דמשלם דמי ולדות אין בזה חידוש, דהרי יש לחייבו מדין נזק, כמו דאמר חמרתא מעברתא אזיקתן, וא"כ בזה הדין דמי ולדות של החיוב מחמת נזק לא מיעטה התורה. וכששמע הגר"ח זצ"ל דברים אלו הוסיף, דהדין "אדון משנה דינו", ונבארם להלן.



ה.

והנה, הרמב"ם [פ"י מנזקי ממון הי"ד] נמי פסק גבי תם דפטור מל' סלעים, דמשלם דמים. והקשה הראב"ד, דבגמ' אמרו דבן חורין דמשלם כופר ע"פ עצמו שלא בכונה משלם דמים, גבי עבד דאין משלם קנס ע"פ עצמו שלא בכונה אין משלם דמים, וא"כ כיון דהרמב"ם פסק דאפי' בבן חורין פטור מדמים, כ"ש גבי עבד.

(ב). ועיין עוד בשיעורי רבי ברוך בער עמ"ס גיטין [פכטר, ע' 61], בענין עובר ירך אמו.

ותירץ לה"מ, דהרמב"ם יליף מן הגמ' שהבאנו שאם נגח שור שפחה ויצאו ילדיה משלם דמי ולדות, משום דאמר חמרתא מעברתא אזיקתן, הכי נמי היכא דהמית עבד צריך לשלם משום דעשה לו נזק, עיי"ש.

והקושיא מן הגמ' שהביא הראב"ד לא יושבה.

ואמר הגר"ח זצ"ל, דבאמת צריך להבין הגמ' שאמרה דאם משלם כופר ע"פ עצמו, משלם שלא בכוונה דמים, לגבי עבד דאין משלם קנס ע"פ עצמו אין משלם דמים שלא בכוונה, מה תלויים הם זה בזה.

ואמר, דבאמת בזה שחייבה התורה כופר יש תשלום דמים נמי, ולכך אפי' היכא דפטור מחמת כופר, כגון שלא בכוונה, מחייב הדמים שיש בכופר, והרי מצינו שדומה הכופר לדמים, דהרי משלם כופר ע"פ עצמו כמו שמשלם דמים ע"פ עצמו, ולכך אפי' הוי שלא בכוונה יוכל לשלם דמים ע"פ עצמו, ונחית החיוב כופר לחיוב דמים.

וזה דווקא גבי בין חורין שמשלם כופר ע"פ עצמו כמו דמים, א"כ הדמים דומים לכופר ונוכל לחייב דמים מחמת הכופר, כגון שלא בכוונה דפטרה התורה מכופר, אבל גבי עבד אי אפשר לומר דהדמים הם מעין הקנס ולכך אפי' היכא דפטרה תורה מקנס יהא מחויב דמים תחת חיוב הקנס, דהרי אין דומין זה לזה, משום דקנס אינו משלם ע"פ עצמו דמים משלם ע"פ עצמו, וא"כ לא יוכל להיות חיוב דמים תחת הקנס, וזה דווקא חיוב דמים תחת חיוב הקנס לא נוכל לחייב, אבל בעבד יש חיוב חדש, שמחויב מחמת נזק כמו שכתב הרה"מ, משום דאמר חמרתא מעברתא אזיקתן, בזה לא איירי הגמ' ובזה שפיר פסק הרמב"ם דמחויב הוא, ע"כ דברי הגר"ח.

ו.

ויש לחקור, במה תלוי זה הדין של חמרתא מעברתא, בין בדמים בין בולדות, אם תלוי הוא בהקנייני ממון, או בקנין איסור, ונפ"מ למשל, אם עדיין לא טבל דקנאו לדמים ולא לאיסור, או אם היה מעוכב גט שחרור, דנשאר לו עדיין הקנין איסור, אם יהא שייך לומר חמרתא מעברתא אזיקתן.

והנה בקושיית התוס' שהבאנו לעיל, תירץ הרשב"א שני תירוצים, הא' כתירוצ' התוס', והב' תירץ, דבאמת בעלמא פטור אם נפל אדם לבור, משום דכתיב והמת יהיה לו, מי שהמת שלו, משום דאדם אסור בהנאה, א"כ אין המת שלו, ואם עדיין לא טבל פטור מחמת שור ולא אדם, הרי חזינן בהדיא דהיכא דאין לו בו קנין איסור, חשוב עבד לאדם גמור.

ואמר הגאב"ד דבריסק (שליט"א) [זצ"ל], דבאמת אין ראייה, דלכאורה צריך להבין קושיית התוס', איך היה הסלקא דעתא דהתוס' והמסקנא, דיש לחקור לפי האמת אם עבד חשוב כבהמה גמורה, ואין עליו דין אדם, או דבאמת חשיב נמי אדם, רק כיון שיש עליו אדון איהו משנה דינו שיחשב כבהמה לכל הדינים, וא"כ העבד מצד עצמו אדם גמור הוא, רק הדין והזכותים שיש לאדון עליו נותן עליו דיני עבדות.

ואמר דבזה תלוי הקושיא בתוס' והמסקנא, דבתחילה סברו שעבד הרי הוא כבהמה גמורה, ולכך ל"ש גבי הדין דשור ולא אדם, ובתר הכי תירצו דבאמת יש עליו דין אדם, רק הדין אדון משנה דינו לענין חיובי העבדים ולכך בדמי ולדות מחויב מחמת נזק שהדין אדון נותן עליו, אבל בבור כיון דיש עליו דין אדם פטרה התורה נזקיו.

ולפי"ז אמר דזה כיוון הגר"ח זצ"ל, "שהדין אדון משנה דינו", ובזה יהא תלוי החקירה דלעיל, דאם נימא דעבד מחמת עצמו חשיב כבהמה, צריך שיהיה כל הקניינים וצריך דווקא שיהיה לו הקנין איסור, דכיון דכל כך משועבד לבעליו אף לקנין איסור, א"כ חשיב הוא כבהמה גמורה, אבל אי נימא כסברא השניה שמחמת "שהדין אדון משנה דינו", מחמת שמגיע עליו היזק, א"כ אפי' אין לו בו אלא קנין ממון נמי, דהא חמרתא מעברתא אזיקתן.

וא"כ הרשב"א בתירוץ הראשון ס"ל כתוס', דעבד מצד עצמו אין עליו דין בהמה גמורה. ובתירוץ הב' ס"ל שעבד חשיב כבהמה גמורה, לכך הוצרך שיהא לו בו נמי קנין איסור, אבל היכא דאין לו בו קנין איסור אז לא נחשב כבהמה גמורה.

והנה, בדין תרומה צריך נמי שהעבד יאכל מחמת דין עצמי, ואין יכול האדון להאכילנו מחמת "דינו" שישנהו שזר יאכל בתרומה, רק צריך שיחשב כבהמה של כהן שמותרת לאכול בתרומה, לכך שפיר כתב האבני מילואים דצריך שיהא לאדון בו קנין איסור, ודוק.



ג). ועיין עוד בחידושי הגר"ח על הש"ס [בבא קמא, סי' נג ובהערה שם].

הגאון רבי אלחנן וסרמן זצ"ל
ראש ישיבת ברנוביץ, בעל קובץ הערות

בעניין אי עביד לא מהני

במתני' [חולין יד, א] השוחט בשבת וביוה"כ אע"פ שמתחייב בנפשו שחיתתו כשרה עכ"ל המשנה. וקשה דהלא איתא מחלוקת בתמורה דף ד: בין אביי ורבא, דאביי סובר דכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד מהני ורבא סובר דלא מהני, וסברת אביי היא דאי לא מהני אמאי לוקה, ורבא סובר דלוקה משום שעבר על מימרא דרחמנא עיי"ש, וחזינן דפליגי בתרתי א. אי מהני אי לא ב. דאביי סובר אי לא מהני אין לוקין ורבא סובר דלוקין משום שעבר על מימרא דרחמנא. ואלביא דרבא שסובר דלא מהני מקשים אמאי אמרינן דהשוחט בשבת וכו' שחיתתו כשרה נימא לא מהני לרבא.

ותירץ הרעק"א (שו"ת מהדו"ק סי' קע"ד) דאימתי אמרינן לא מהני, דוקא היכא דאח"כ כשנאמר לא מהני יסתלק האיסור לגמרי, אבל הכא אפי' נימא לא מהני מ"מ ישאר תיקון לגבי בן נח דתיקן להוציא מידי אבר מן החי דאסור לבן נח ולא יסתלק האיסור לגמרי, לכן לא שייך כאן הדין של לא מהני. וקשה על פירושו דהנה זה לא שייך רק אצלנו דאפי' אם נימא דלא מהני השחיטה ויחשב כמו נחירה מ"מ ישאר איסור דתיקן לגבי בן נח להוציאו מידי אבר מן החי וגם זה אסור בשבת דהוי מתקן ומשו"ה לא אמרינן לא מהני. אבל באופן דליכא איסור אחר רק שחיטה לבדה כמו באותו ואת בנו לא תשחט ביום אחד קשה דנימא לא מהני. ועוד קשה הא רבא גופי' אמר להיפך מפני שעבר על מימרא דרחמנא, וא"כ נשאר האיסור של עבר על מימרא דרחמנא.

והנה לכאורה יש לתרץ באופן אחר דבתמורה דף ד: הקשו בתוס' דבצורם אזנו של בכור ונעשה בעל מום לא יהני פדיון לרבא דסבר דלא מהני, ותירצו דלא עדיף אילו נעשה המום מעצמו. והסבר דבריהם כך הוא דהנה יש שני מעשים: א. הנעשה בידי אדם היינו שבא מכח האדם כמו קידושין דצריך האדם לעשות החלות ואי לא עשה לאו כלום, ב. הבא מכח עצמו דאפי' בלא כח האדם ג"כ נעשה הדין דהיינו שחיטה דבלא כח האדם ג"כ נעשה היתר אכילה כיון ששחטה, וא"כ במום ג"כ כיון דלו יצויר שיעשה המום מעצמו יהני פדיון, א"כ מעשה האדם לא מעלה ולא מוריד ולפיכך מהני, זהו כונת תירוצם.

ובזה יתיישב שפיר קושייתנו, דמשו"ה בשחיטה לא אמרי' דלא מהני דבשחיטה נעשה ההיתר של אכילה מעצמו רק דזה דין תורה שצריך כח גברא כדאיתא לקמן. ואין לומר דהגברא עושה ההיתר רק דההיתר נעשה ממילא אלא דאי אפשר להיות בענין אחר רק בכח גברא אבל לו

(א). מכתבי תלמידו, הגאון רבי משה שמואל שפירא זצ"ל, ראש ישיבת באר יעקב. נערך על ידי הרב אברהם לנדו שליט"א, ובסיוע הבה"ח שלום כמון שיחי'. חידו"ת אלו נמסרו לאמו"ר הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל, במסגרת עריכת ספר הזכרון עדות ליוסף [להורדה], לזכרו ולע"נ של הקדוש יוסף דב ב"ר חיים ויסמן זצ"ל הי"ד, והיו הדברים לע"נ של הני תרי צנתרי דדהבא, ות.נ.צ.ב.ה. ד"ת אלו אמורים להיכלל בע"ה בספר אוצר כתבי האחרונים. דוד לוי.

יצויר דיהני השחיטה במחשבה ובמחשבה ישחוט כהלכתה אזי ג"כ יהני, אלא דזה אי אפשר להיות ולפיכך צריך כח גברא אבל ההיתר נעשה מאליו ובאופן זה לא אמרינן דלא מהני כמו שהבאנו בשם התוס', וכן גבי אותו ואת בנו ההיתר נעשה מעצמו ומשו"ה לא שייך הדין של לא מהני. אבל זה עדיין צ"ע דהנה זה התירוץ לא שייך רק בחולין, אבל בקדשים איתא בתוס' בדף לא: ד"ה נהי דצריך כונה להתיר וא"כ ההיתר נעשה ע"י האדם דצריך כונה, והדרא קושיתנו לדוכתא דנימא בשחיטה בשבת דלא יהני.

והנה הא דהבאנו לעיל דיש שני מעשים א. דנעשה מכח האדם ב. שבא מאליו כמו בשחיטה שההיתר נעשה מאליו, יש נפקותא רבא בדינא דהיינו בדין תנאי דבמעשה הבא מכח האדם דהיינו בקידושין דתלוי בדידי' יכול להתנות אם תתנו לי מאתים וזו תהא מקודשת, אבל במעשה הבאה מאליה כמו שחיטה אין יכול להתנות אם יתנו לו מאתים וזו תהא שחיטתו כשרה ואם לאו לא תהא שחיטתו כשרה דלאו בדידי' תליא ההיתר של שחיטה ונעשה מאליו ואפילו לא יתנו לו מאתים וזו ג"כ תהא מותרת באכילה וזה ברור ופשוט.

ונחזור לענייננו הנה יש לחקור בהא דאסרה תורה גרושה לכהן, אי עיקר האיסור הוא מעשה הגירושין, או"ד דהעיקר איסור שלא תהא משולחת ממנו, וזהו ברור דהעיקר הוא האיסור שלא תהא משולחת ממנו ולא על מעשה הגירושין, ועל זה אמר רבא כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני, דהיינו השלא מהני קאי על מה דאמר רחמנא לא תעביד, והלא מהני קאי על עיקר הדין שלא תהא משולחת, והלא תעביד ג"כ קאי על הדין ולא על מעשה הגירושין, ונמצא דהלא תעביד והלא מהני קאי על דבר אחד, וכן כל הני דוגמאות דמייתי הגמ' בתמורה שעליהם אמר רבא דלא מהני, כמו נערה האנוסה דלא יוכל לשלחה כל ימיו ואי עבר וגירשה לא מהני, התם נמי הלא תעביד הוא על עיקר דין הגירושין שאסורה להיות מגורשת ממנו והלא מהני נמי קאי על הדין של גירושין.

וחזינן מזה כלל גדול דאימתי אמרינן הדין של לא מהני דוקא כשהלא תעביד והלא מהני קאי שניהם על דבר אחד כמו גירושין דאלמנה ונערה האנוסה שבשניהם הוי העיקר איסור שלא יהיו משולחות ממנו והיינו על הדין של גירושין. ולפי האי כללא יתורץ שפיר קושיתנו דלעיל, דבשחיטה כשנאמר לא מהני על כרחך לומר דהמעשה לא מהני דהמציאות אי אפשר לבטל בשום אופן, אלא הפירוש כך נימא בשחיטה דלא מהני היינו הדין שחיטה לא יהני.

וזה ברור דהלא תעביד בשחיטה שאסור בשבת אין פירושו שההיתר היוצא משחיטה אסור בשבת, דלוי יצויר שיהני שחיטה במחשבה בודאי יהי' מותר לחשוב ואפי' בשבת, אלא הפי' כך דמעשה השחיטה אסור בשבת ועל זה אמרה התורה לא תעביד, והלא מהני קאי על ההיתר של שחיטה, דעל המעשה אי אפשר לומר דלא מהני דאין אנו יכולים לבטל המעשה במציאות. ולפי"ז נמצא דהלא תעביד קאי על המעשה והלא מהני קאי על הדין וזה אי אפשר להיות כדפי' לעיל, דהלא כל הדוגמאות דמייתנין בתמורה על הדין של רבא דלא מהני הפי' דהלא מהני והלא תעביד קאי על דבר אחד, דעל זה הדין שהתורה אמרה לא תעביד, על זה הדין אמרה תורה לא מהני ובשחיטה הוי להיפך, והאי כללא דהלא תעביד קאי על המעשה השחיטה שאסור בשבת והלא מהני קאי על הדין של שחיטה, ועל זה לא אמרינן הדין של רבא שלא מהני.

ובזה ניחא שפיר מאותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד, דגם התם לא שייך הדין של לא מהני, דהלא תעביד הוא על מעשה השחיטה והלא מהני קאי על הדין. ובוה יתיישב קושי' עצומה על מסכת זבחים דף סט: וז"ל הגמ' אמר רבא אם הועילה לו שחיטת חוץ לחייבו כרת לא תועיל לו לטהרי' מידי נבילה בתמיה דהגמרא שקלא וטריא התם אי יהני שחיטה בעוף של קדשים להוציא מידי נבלה דמליקה כתוב בה ולא שחיטה וע"ז אמר רבא ק"ו, וקשה חדא אי קאמר אם הועילה לו שחיטת חוץ לחייבו כרת מי יימר דהועילה שחיטת חוץ, איה"נ דלא הועילה שחיטתו ואם מקשה לך אמאי מחויב כרת, תריץ מפני שעבר על מימרא דרחמנא.

ועוד קשה היא הנותנת, כיון דמחוייב כרת להכי לא יוציא מידי נבילה, כיון דעבר על מימרא דרחמנא ולא מהני. והקושי' השני' לא קשה מידי לפי מה שביארנו דהלא מהני והלא תעביד צריך להיות על דבר אחד, וכאן הלא תעביד הוי על המעשה והלא מהני הוי על הדין. והקושי' הראשונה נוכל לתרץ באופן זה, הנה זה כלל גדול דהדין של כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד ואי עביד לא מהני הוא רק אם הוי חסרון של לא תעביד לחוד, דהיינו בכהן גדול שנשא גרושה דעבר על לא תעביד, וזה ברור דאם יקדשנה בפחות משה פרוטה או בכל דבר שאין קידושין תופסין בו כמו מלוה וכו' דודאי שלא עבר על לא תעביד ולא שייך כאן לא מהני, דאפי' אם נימא דמותר ליקח גרושה ג"כ אינה מקודשת לו, דהא לא קידשה בפרוטה כדין קידושין ולא שייך כאן "לא תעביד" ולא מהני.

כללא דמילתא דאיפה שייך לא תעביד ולא מהני דוקא היכא דלא הוי חסרון אחר חוץ ממה שעובר על לא תעביד ועל זה אמרינן לא מהני, אבל היכא דיש חסרון אחר כמו שפירשנו שקידשה בפמ"פ על זה לא שייך לא תעביד ולא מהני. ועוד דוגמא יש להביא מחמץ בפסח דמשש שעות ולמעלה אסור בהנאה, ואמרי' בגמ' שני דברים אינם ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו ברשותו בור ברה"ר וחמץ בפסח, וביאורו כך דזה ידוע דבאיסורי הנאה אינו שייך "בל יראה", וקשה מדוע עוברים בל יראה בחמץ בפסח הלא הוי איסורי הנאה, וזה פירשו בגמ' דעשאן הכתוב כאילו ברשותו וחייב אע"ג דהוי איסורי הנאה. וזה שייך רק היכא דליכא חסרון כי אם של איסורי הנאה ומ"מ חייבתו תורה בכך דבהכי חייבי' רחמנא, אבל אם יהי' חסרון אחר בחמץ, למשל שיהי' החמץ מכלאי הכרם ועל זה בודאי לא יעבור על בל יראה דהוי איסורי הנאה ממש וליכא כאן הדין של בהכי חייבי' רחמנא שאמרי' בחמץ גרידא?²

ועוד דוגמא יש לנו מסוגי' ערוכה דבב"ק דאיתא שם בדף סח' מחלוקת בטבח ומכר דחד סבר אהני מעשיו וחד סבר לא אהני מעשה, ומחלוקתם דוקא היכא שעשה מעשה הקנין בכל הדינים ואם יצויר שיעשה משיכה ברה"ר דלא קני, לכ"ע לא אהני מעשה דהוי חסרון אחר דלא הוי קנין ולא שייך כאן טבח ומכר, וכן כאן בשאלה דידן דאימתי שייך לא תעביד ולא אהני, דוקא היכא דהוי רק חסרון לא תעביד, ואם יהי' חסרון אחר בודאי לא שייך לא תעביד.

וא"כ מתורץ שפיר קושיתנו דבזבחים לא שייך לעונשו מפני שעבר על מימרא דרחמנא דהתם הוי חסרון אחר, דהיינו שאין הכשרו בכך דעוף הכשרו במליקה ולא בשחיטה, דאלת"ה

(ב). עיין בפמ"ג בפתיחה כוללת להל' פסח ח"א פ"א אות ט'.

(ג). בקוב"ש ב"ק אות ל"ד הוכיח זאת מב"ק ע: דבבלב"מ פטור מדו"ה כיון שלא חל המכירה.

מאי עוף דנקט רבא ליתני פרה אלא ודאי כדפירשנו. ולפי האי כללא שביארנו מקודם שהלא תעביד והלא מהני צריך להיות על החלות, היינו על הפועל היוצא מן המעשה ולא על המעשה גופא קשה לכאורה, דהנה איתא גזיה"כ דלא תשחט על חמץ דם זבחי ואם שחט כשר בדיעבד, והקשו שם בתמורה ד: ד"ה רבא בתוס' נימא כל מילתא דאמר רחמנא וכו' לא מהני.

ולכאורה לפי"ד אין מקום לקושיתם דהלא מהני הוא על הדין והלא תעביד הוא על המעשה ובזה האופן לא אמרי' לא מהני. וצ"ל דהנה מדוע לא מקשו התוס' משאר שחיטות דנימא לא מהני, כגון אותו ואת בנו והשוחט בשבת וכו', אלא ודאי דבשאר שחיטות האסורות האיסור הוא על עצם המעשה, ולו יצויר דישחוט במחשבה יהי' מותר לאכול הבהמה, אבל בקרבן פסח השחיטה אינה עצם המעשה, דהלא הזריקה איתא במשנה מפורשת דנמי אסור, ובזריקה חזי' דאם זורק על החמץ היינו שעובר על לא תשחט על חמץ דם זבחי, ובזריקה כבר הוי חסרון בחלות המעשה^ד.



ד). והיינו דקושיית התוס' היא על הזריקה ועיין תוס' רעק"א ריש פרק ב' דזבחים דג"כ נקט ששייך בזריקה ועבודות מזבח דינא דאי עביד ל"מ.

הגאון רבי חיים שמואלביץ זצ"ל
ראש ישיבת מיר, בעל השערי חיים

סוד הבריאה – גן עדן עלי אדמות או גיהנום*

מושב האדם בגן עדן

בעת בריאת תבל ומלואה, עת ברא ה' אלוקים אדם על הארץ, נברא האדם יציר כפיו של הקב"ה - נזר הבריאה, יחד עם כל שאר הברואים והיצורים המרכיבים את מכלול העולם כולו, לרבות בריאת המלאכים וצבאות רום.

הרמב"ם בספרו מורה נבוכים (ג, יג) נדרש לשאלה מהי תכלית בריאת האדם - מבחר הברואים? לאיזה תוחלת נבראו בששת ימי היצירה הברואים כולם? וכיצד מתחברת הבריאה עם צורה ויוצרה?

הרמב"ם עצמו אומר שלא נדע לנו היטב כוונת היצירה, כפי שלא נדע את מהות יוצרה - ה' יתברך. אלא הבריאה נבראת משום שכן רצה ה' את חכמתו יתברך.

אמנם מקודם לכן מביא הרמב"ם את דברי גדול הפילוסופים אריסטו¹, המבאר שתכלית האדם הוא סבל ומכאוב, עד שיגיע העולם לשלימותו:

אשר יראה לי מדברי אריסטו² שהתכלית האחרונה אצלו לאלו המינים, הוא התמדת ההויה וההפסד אשר אי אפשר מבלעדיהם, בעבור המשך ההויה בזה החמר אשר אי אפשר עמידת אישיו ושיתהוה ממנו תכלית מה שאיפשר להתהוות, ר"ל השלם שאיפשר להתהוות ממנו, כי הכוונה האחרונה הוא הגיע השלמות...

אמנם נבערה בזה חכמתו והחסיר את סודה הנעלם של הבריאה, כי העולם כולו מציאותו היא גן עדן עלי אדמות, ורק הוא בעצמו מחשיב זאת לגיהנום וליסורים, וכמאמרו של החכם מכל אדם (משלי יט, ג): "אֵנֶלֶת אָדָם תִּסְלַף דְּרָכּוֹ וְעַל ה' יִזְעַף לְבוֹ". אך האמת החלוטה היא, שמקום מושבו של האדם כבר בחיי חיותו הוא בגן עדן.



הקללה בסמיכות על הנחתום

לגבי נבואת התוכחה (דברים כח, טו): "וְהָיוּ חַיִּיךָ תִּלְאִים לְךָ מִנֶּגֶד וּפְחָדָה לְלִילָה וַיּוֹמֶם וְלֹא תֵאֱמַר בְּחַיִּיךָ".

מבארת זאת הגמ' במנחות (קג, ב - קד, א):

דאמר רבי חנין: והיו חייך תלואים לך מנגד - זה הלוקח תבואה משנה לשנה, ופחדת לילה ויומם - זה הלוקח תבואה מערב שבת לערב שבת, ואל תאמן בחיך - זה הסומך

* נמסר על ידי מערכת גנוי שפתי חכמים, ועובד על ידי אחד מחברי המערכת. לפנינו אומר הבא מן החדש ברובו, כאשר כמה קטעים באו בשיחות מוסר, כפי שצויין במקומם, ואין בית מדרש בלא חידוש.

על הפלטר (-נחתום), וההוא גברא על פלטר סמך.

הרי שאף אם יש לאדם תבואה לשנים רבות, ושנה אחת סומך הוא ונזקק לאפיית הנחתום - פלטר, שוב נחשב הוא כאדם שאינו מאמין בחייו. ויש להבין מהי הקללה שבזה?

על מנת להיכנס ביישובן של דברים, יש להקדים, דור המדבר בהליכתם בארץ תלאובות במשך ארבעים שנה, לא היה להם אוכל ליום המחרת, והיו צריכים בכל יום לשאת את עיניהם אל השמים שימטיר עבורם הבורא לחם אבירים - מן". וכשנשאל את עצמינו וכי היה להם גיהנום בהליכתם? האם הרגישו צער ומכאוב במה שלא היה להם את מאכלם אלא בכדי אכילת יום אחד? הלא מצבם היה מצב של גן עדן, כאשר ירד להם מאכלם במטר שמים כל יום, והתהפך לכל טעמים שבעולם (יומא עה, א).

אכן, מה שאנחנו בשונה מהם לא מרגישים כי מקום מושבינו בגן עדן, אלא הרגשתינו היא כי איש איש ומשאו שלו, וכמאמר המסילת ישרים, שאחד מיני אלף לא ימצא שירבה לו העולם את כל הנאותיו. והתשובה לכך היא כמובא בגמ' קידושין (פב, ב):

תניא, ר"ש בן אלעזר אומר: מימי לא ראיתי צבי קיין, וארי סבל, ושועל חנוני, והם מתפרנסים שלא בצער, והם לא נבראו אלא לשמשני, ואני נבראתי לשמש את קוני, מה אלו שלא נבראו אלא לשמשני מתפרנסים שלא בצער, ואני שנבראתי לשמש את קוני - אינו דין שאתפרנס שלא בצער! אלא שהרעותי את מעשי וקיפחתי את פרנסתי, שנאמר: עונותיכם הטו.

וביאור הדברים, שדומם אין לו צער וסבל, ואף הבעלי חיים אינם סובלים וחיים חיי צער ורדיפה, ורק האדם שהוא מבחר המין האנושי, דווקא הוא חי בצער ומסובל במכאובים, ורזי פלא נשגב זה מגלים לנו חכמינו ז"ל במילות ספורות אלו: 'הרעותי את מעשי וקיפחתי את פרנסתי'. היינו, שבחירת האדם ברע, היא המסבבת עליו את צערו, בשונה מיתר הברואים שאין להם את הבחירה בטוב וברע.

ומעתה כאשר אדם סומך על הנחתום, הרי זה מידת צער, שכן אמור היה לחיות בלא שום טירדה וצער, ובכך שנזקק הוא לסמוך על הנחתום שיהיה לו את מאכלו, הרי זה בכלל: 'ולא תאמין בחיך'.



הבחירה ביד האדם לחיות בגן עדן או בגיהנום

נבאר יותר את הדברים. הנה, יש להקשות עוד מדוע בקללות האמורות בפרשת כי תבוא בענין זה, לא מוזכר שתהיה כמות מועטה של תבואה וייכתב שיעורה המצומצם? והלא לכאורה

(א). בטעם ירידת המן בכל יום, ביאר זאת רשב"י בגמ' יומא (עו, א): "למה הדבר דומה - למלך בשר ודם שיש לו בן אחד. פסק לו מזונותיו פעם אחת בשנה, ולא היה מקביל פני אביו אלא פעם אחת בשנה. עמד ופסק מזונותיו בכל יום, והיה מקביל פני אביו כל יום. אף ישראל, מי שיש לו ארבעה וחמשה בנים היה דואג ואומר: שמא לא ירד מן למחר וגמצאו כולם מתים ברעב, נמצאו כולם מכוונים את לבם לאביהן שבשמים". וכשיעבדו את ליבם ניתנה להם התורה, וכפי דאיתא בתנחומא (בשלח ס' כ') שלא ניתנה תורה להידרש אלא לאוכלי המן, והיינו משום ששיעבדו את ליבם והתחברו בתורתם לאביהם שבשמים.

זוהי עיקר הקללה, שתהיה רק מעט תבואה למאכל האדם, ואם כן שייכתב כי הארץ לא תוציא אלא כמות מועטת יען לא שמרו את ברית התורה?

התירוץ הוא שמבחינת הנתונים כאשר חסר לאדם לחם ליום המחרת, אין זה מצד עצמה מידת צער, שכן אדרבא אנשי דור המדבר התעלו לאין ערוך בשלימות התורה באותו מצב, ובד בבד שמאכלם הגיע אליהם מידת יום ביומו, אלא שהאדם מתוך סאת עבירותיו רואה את הפרנסה ליום אחד כמידת צער ויגון, ובד בבד שיכול הוא לבטוח על ה"ת הדואג לכל מחסורו ויכול הוא לחוש את גן עדן מקדם, ולעסוק בתורה בלא עמל מזונות הפרנסה. אולם האדם לחוסר השגתו, רואה זאת כקללה של 'והיו חייך תלואים לך מנגד, ולא תאמין בחייך', והופך את הגן עדן לגיהנום.

אם נעמיק ברובד נוסף נגלה, כי האדם הוא הפוסק ומחליט על עצמו האם לחיות בחיי גן עדן כבר בעולם הזה, או בגיהנום עלי אדמות. ואם אדם מרגיש בחסרון המזונות כאדם חסר כל, אם כן נמצא שגם הדברים שכן השיג והגיע אליהם, לא היה זה בסיעתא דשמיא, אלא נטל וחסף מעצמו², והרי זה ענין צער ומכאובים. אמנם אם אדם סומך ובטוח על צור ישראל ומושיעו, שיצליחו ויפרנסו, אם כן הרי הוא מוקף בענני גן עדן ויכול לעסוק בתורה באין מפריע.

וביתר העמקה, המושכל ראשון אצל האדם הוא שבזכות בטחונו העניק לו ה' את כל מחסרו. אולי זה נכון. אך גם דברינו אמת: ה' ברא אדם ונתן לו הכל, אדם שלא בוטח - לא נותנים לו, ובאמת חי הוא מעבודתו, אך בעל הבטחון לא מרויח, אלא לא מקלקל את השפע שנגזר עבורו!

דוגמא מוחשית עבורנו היא שליחותו של יעקב מלאכים לעשיו אחיו, כמאמר רבותינו במדרשם (ב"ר עה, ב) מגיעים בתביעה על יעקב, על פי דרשת הכתוב (משלי כו, יז): "מִחֲזִיק בְּאֲזְנֵי כָלָב עֹבֵר מִתְעַבֵּר עַל רֵיב לֹא לוֹ":

ר"ה פתח, מחזיק באזני כלב עובר מתעבר על ריב לא לו, שמואל בר נחמן אמר משל לארכי לסטים שהיה ישן בפרשת דרכים עבר חד ושרי מעיר ליה, א"ל קום לך דבישא שכיח הכא, קם ושרי מקפח ביה א"ל ניער בישא א"ל דמיך הוה ועוררתניה, כך אמר לו הקדוש ברוך הוא לדרכו היה מהלך ואתה משלח אצלו ואומר לו כה אמר עבדך יעקב" - משל לראש הליסטים שהיה ישן בפרשת דרכים, פגע בו אדם והעירו כשאומר לו שישמר מסכנת הליסטים, קם השודד והחל להכות באדם, ואמר לו הליסטים ישן ועוררת אותו עליך).

עשיו הולך לדרכו עם 160,000 חיילים להילחם בישראל סבא, אגב, דבר זה יכול להוות משל לימינו אנו. הדבר מצד עצמו מעורר חלחלה, אולם אומרים לנו חז"ל - עשיו הולך לדרכו שלו, ואתה שולח לו כה אמר עבדך יעקב? והלא אין סכנה כלל! למאמין הרי דברים אלו הינם

(ב). יש לצרף את דברי חז"ל במדרשם (במדב"ר כב, ז): "הלכה ג' מתנות נבראו בעולם זכה באחת מהן נטל חמדת כל העולם, זכה בחכמה זכה בכל, זכה בגבורה זכה בכל, זכה בעושר זכה בכל, אימתי בזמן שהן מתנות שמים ובאות בכח התורה, אבל גבורתו ועשרו של בשר ודם אינו כלום וכו'. ומתנות אלו בזמן שאינן באין מן הקדוש ברוך הוא סופן להפסק ממנו וכו'".

דברים פשוטים, לא סתרי תורה, שהרי האדם אינו יכול לעשות כלום נגד רצון ה'. ואמנם על ידי שירא יעקב ופחד נוצרה באמת סכנה!



פרץ עוזא וסיבת עונשו

בפרץ עוזא ואחיו שמתו כשהושיטו את ידיהם לתמוך בארון הברית, וכמתואר בנביא (שמואל

ב' ה, ג-ז):

וַיִּרְכְּבוּ אֶת אֲרוֹן הָאֱלֹהִים אֶל עֲגֹלָה חֲדָשָׁה, וַיִּשָּׂאֻהוּ מִבֵּית אֲבִינֶדָב אֲשֶׁר בְּגִבְעָה, וְעֹזָא וְאֶחָיו בְּנֵי אֲבִינֶדָב נִהְגִּים אֶת הָעֲגֹלָה חֲדָשָׁה: וַיִּשָּׂאֻהוּ מִבֵּית אֲבִינֶדָב אֲשֶׁר בְּגִבְעָה עִם אֲרוֹן הָאֱלֹהִים וְאֶחָיו הֵלֵךְ לִפְנֵי הָאֲרוֹן: וְדוֹד וְכָל בֵּית יִשְׂרָאֵל מִשְׁחָקִים לִפְנֵי ה' בְּכָל עֲצֵי בְרוּשִׁים וּבְכַנְרוֹת וּבְנִבְלִים וּבְתַפִּים וּבְמִנְעֻנְעִים וּבְצִלְצְלִים: וַיָּבֹאוּ עַד גֶּרֶן נָכוֹן וַיִּשְׁלַח עֹזָא אֶל אֲרוֹן הָאֱלֹהִים וַיֹּאחֲזוּ בוֹ כִּי שָׁמְטוּ הַבֶּקֶר: וַיַּחַר אָף ה' בְּעֹזָא וַיָּכֹהוּ שֵׁם אֱלֹהִים עַל הַשָּׁל וַיָּמָת שֵׁם עִם אֲרוֹן הָאֱלֹהִים.

עוזא מת כי בשעה ששםטו הבקר הושיט ידו לתמוך בארון, ונענש משום שלא דרש את הק"ו שהארון נושא הוא את נושאו, את עצמו לא כל שכן (רש"י שם). לו הייתי רב ושאלוני האם לתמוך בארון או להותירו בסכנת שמיטת הבקר, הייתי פוסק שיתמוך בארון! כי הלא אין סומכים על הנס, ואמנם אנו רואים שנענש עוזא, ועוד איזה עונש? עונש מות!

וביאור הדברים, דאילו ידע נאמנה כי אין מה לחשוש ולפחד, משום שארון הברית לרוב קדושתו שנושא את נושאו, את עצמו כל שכן, אם כן לא היה אמור כלל לפחד שישמט הארון, ועצם החשש והספק שהיה לו אולי ישמטו הבקר את הארון ויפול ח"ו, על עצם הספק והתהייה שהייתה אצלו על כך נענש.

עוד מסופר בחז"ל על אסטרוולוג שידע בחכמת הכוכבים ומזלות, ולימים התגייר, וצפה בחכמתו כי ישנה סכנה האורבת לו בדרך הליכתו, בתחילה חשש ואמר שלא כדאי לו לצאת, לאחר מכן אמר, וכי לשם מה עזבתי את חכמת הכוכבים ומזלות ונדבקתי בדת האמת, הלך ופגע בו ארי וניצל ממנו, באותה העת אמר כי מה שנענש בסכנת הארי - מפני שחשש מתחילה, ומה שניצל ממנו זהו משום שיצא בבטחון על צור עולמים שיפרס את סוכת שלומו עליו.

הרי לנו שאין ממה לפחד, כל שנשען האדם במבטח עוז על הבורא עולם.



היהודי שבטח בה' בעקבות דרשת האלשיך

מסופר שהאלשיך הקדוש דרש בדרשתו בנושא הבטחון השלם, משומעי הדרשה היה אף יהודי פשוט שעבודתו היתה רוכלות עם חמור ועגלה, בשומעו שכל פרנסתו של אדם קצובה לו ויכול להשיגה בלא מאמץ על ידי בטחון אמיתי בחי עולמים, קם ועשה מעשה מכר את חמורו והעגלה לנכרי, והקדיש את עיתותיו בבית המדרש, באומרו כי הרב דרש על מיעוט ההשתדלות, וזו האמת לאמיתה. סופו של הסיפור היה כי אותו גוי שקנה את חמורו מצא במהלך עבודתו

ארגז מלא דינרי זהב, העמים אותו על העגלה וכיסה את הארגז בחימר, תוך כדי עבודתו נהרג הנכר, והחמור שב לבעליו היהודי כפי שהורגל בכל ימיו. שאלו תלמידי האלשיך הקדוש את רבם, מה נשתנה? מדוע הם עובדים כה הרבה על עסק הבטחון השלם, ולא עלתה בידינו כפי שעלה בגורלו של אותו יהודי פשוט משומעי הדרשה.

השיב להם רבי משה אלשיך זצ"ל באומרו, אתם שומעים את הדרשה, אבל אצלו חדרו הדברים למעמקי ליבו, וקם ועשה מעשה, סמך על הקב"ה בכל עד כדי לעזוב את פרנסתו, והקב"ה סייע בעדו.



אפשרות הסכנה נקבעת על פי מידת האדם

נתבאר לעיל כי היתה תביעה על יעקב בעת שירא מעשיו הרשע, אף כשיצא עשיו בראש גייס המונה 160,000 חיילים, בעוד יעקב ירא הוא מצרת אחיו, הקב"ה אומר לו שעשיו לדרכו הולך, ואין כל סיבה לחשוש.

וכן מצינו לגבי משה רבינו כשאמר לפני הקב"ה שאם לא יוציא מים לישראל יסקלוהו וירגמוהו, אומרים חז"ל (שמו"ר כו, ב) שהשיבו הקב"ה למשה 'מה אכפת לך'?

מיד עמד משה בתפלה שנאמר (שמות יז, ד): 'ויצעק משה אל ה' לאמר, מהו לאמר? אמר לפניו רבש"ע הודיעני אם הורגים אותי אם לאו, אמר לו: מה איכפת לך.

והיינו טעמא דהכל ביד ה' ומגזירתו, ואם אדם מפחד, הרי הוא פוסק לעצמו שהמצב מסוכן, וממילא נכנס הוא לסכנה אמיתית.



השפע יכול להגיע רק למאמין בדבר ה'

בשעת הרעב המצמית שהיה בשומרון בימי אחאב, ואומר אלישע הנביא לאותו השליש שלא האמין בדבר ה' (מלכים ב' ז, א-ב):

וַיֹּאמֶר אֱלִישֶׁע שְׁמְעוּ דְבַר ה', כֹּה אָמַר ה', כָּעֵת מָחָר סָאָה סֵלֶת בְּשָׁקַל וְסֹאֲתַיִם שְׁעָרִים בְּשָׁקַל בְּשַׁעַר שְׁמֹרֹן: וַיֵּצֵן הַשְּׁלִישׁ אֲשֶׁר לְמֶלֶךְ נִשְׁעַן עַל יְדוֹ אֶת אִישׁ הָאֱלֹהִים וַיֹּאמֶר, הִנֵּה ה' עֹשֶׂה אַרְבּוֹת בְּשָׁמַיִם הִיְהִי הַדָּבָר הַזֶּה? וַיֹּאמֶר הַנָּכָה רֹאֵה בְּעֵינֶיךָ וּמִשָּׁם לֹא תֵּאָכֵל.

ולמבואר יאירו הדברים, כי השליש שלא האמין בישועת ה' 'היעשה ה' ארובות בשמים' פסק הוא על עצמו כי משם לא תאכל, במציאות לא יכול היה לקבל כי מגיע עונש מיתה למי שלא מאמין לנביא.



הלימוד מחנניה מישאל ועזריה

בזה בין נבין יישוב לתמיהה אותה יש להעמיד^א, איתא בגמ' (פסחים נג, ב):

עוד זו דרש תודוס איש רומי: מה ראו חנניה מישאל ועזריה שמסרו (עצמן) על קדושת השם לכבשן האש - נשאו קל וחומר בעצמן מצפרדעים, ומה צפרדעים שאין מצווין על קדושת השם כתיב בהו ובאו (ועלו) בביתך (וגו') ובתנוריק ובמשארותיך. אימתי משארות מצויות אצל תנור - הוי אומר בשעה שהתנור חם, אנו שמצווין על קדושת השם - על אחת כמה וכמה.

מה ראו חנניה מישאל ועזריה להשליך עצמם לכבשן האש? מגוף השאלה, אומרים התוס' (שם ד"ה מה) שהיה הצלם אנדרטא ולא היה בזה איסור עבודה זרה, ולא היה על כך חיוב מסירות נפש, ורק משום ק"ו מצפרדעים מסרו חנניה מישאל ועזריה את נפשם (וכן כתבו התוס' [כתובות לג, ב ד"ה אלמלי]).

והנה בשו"ע (יו"ד קנו, א) איתא דאם רצה העכו"ם להעבירו על דת, יכול למסור את נפשו אף בשאר עבירות, והגר"א (שם, סק"ג) מביא ראיות לשיטה זו מכמה דוכתי^ב, ואחת הראיות ממעשה חנניה מישאל ועזריה שמסרו את נפשם אף שלא היו מחויבים בכך כפי שכתבו התוס'. אמנם הרמב"ם (יסודי התורה ה, ב) חולק ושיטתו היא שבמקום שאינו מחויב למסור את נפשו אסור לו להיהרג, וזה לשונו:

במה דברים אמורים בשאר מצות חוץ מעבודת כוכבים וגלוי עריות ושפיכת דמים, אבל שלש עבירות אלו אם יאמר לו עבור על אחת מהן או תהרג, יהרג ואל יעבור.

כדעת הרמב"ם כן כתב הרבינו ירוחם (תולדות אדם נתיב יח, ח"ג, הובא בש"ך יו"ד קנו, ב).

ומקשה הגר"א (שם) על שיטת הרמב"ם שאם אין זו עבירה של ג' עבירות חמורות, אסור לאדם למסור את נפשו ולאבד את עצמו, אם כן מה הועיל הק"ו מצפרדעים אצל חנניה מישאל ועזריה.

ויש ליישב^ב, דידוע ידעו חנניה מישאל ועזריה שאין נשקפת להם סכנה, וכיון שלא פחדו כלל באמת לא היתה בזה סכנה, והביאו ראיה מצפרדעים שקפיצתם לתנורים היוותה את הצלתם. וכפי שנאמר בחז"ל (ילקו"ש זכריה, רמז תקע): "חנניה מישאל ועזריה על מנת כן ירדו לכשן האש, על מנת שיעשה להם מופת". אלא שהניסיון לגבם היה לקפוץ לכבשן האש על מנת

ג. ראה עוד בזה בשיחות מוסר (מאמר ה, תשל"ב) שמיישב רבינו את השאלה ממאמר חז"ל [ספרא אמור ח, ט אות ה'. ילקו"ש אמור רמז תרמ"ג. לקח טוב (שם)] שהמוסר נפש על מנת שיעשה לו נס אין עושין לו נס, דומיא דחנניה מישאל ועזריה שמסרו את נפשם על מנת שלא יקרה להם נס, עיי"ש.

ד. ביאור הגר"א: "ואם ירצה כו'. כמ"ש ברפי"ט דשבת כל מצוה שמסרו כו', ואלישע בעל כנפים בפ"ד (ורפי"ט) דשבת, ור"ע וריב"ב וכל הרוגי מלכות שמסרו עצמן על מצות פרטיות, ואמרינן בשוחר טוב מה המכות האלה בין ידיך, ואמר אשר הכיתי בית מאהבי, המכות האלה גרמו לי ליאהב לאבי שבשמים, מה לך יוצא ליסקל על ששמרתי את השבת, מה לך יוצא לישרף על שאכלתי את המצה, מה לך יוצא ליהרג על שמלתי את בני כו', ובפסחים נ"ג ב' מה ראו כו' ועתוס' שם בד"ה מה. ומפר"ת דצלם כו'".

ה. ראה עוד בכל זה בשיחות מוסר (מאמר לג, תשל"ג).

להינצל, וביטלו בליבם את כל כוחות הטבע המתנגדים להם, ובהרגשה מרוממת זו ירדו לכבשן האש בידיעה ברורה שיעשה להם מופת".

בנבואתו של זכריה (ג, ח), נקראו חנניה מישאל ועזריה בתואר 'אנשי מופת': "שמע נא יהושע הכהן הגדול אתה ורעידך הישבים לפניך - כי אנשי מופת הם, כי הנני מביא את עבדי צמח". אולם באמת אין זה 'מופת' אלא 'אות', מאחר ולכל אחד מהם נורק פסוק שהורה לו שאין לפניו סכנה, ולא היה זה מופת. ומה שנקראו בכל אופן 'אנשי מופת', המופת הוא בכך שיכולים לבטוח כל כך באמונה שלימה שהקב"ה יצילם מיד מבקשי רעתם.

מסירותו של נחשון

ומסיבה זו מסר נחשון בן עמינדב לקפוץ בינות משברי ים סוערים - בים סוף, היות וידע שיחיה והקב"ה יסייע בעדו, ודבר זה קשה בהרבה, מאשר אילו היו מצטווים לקפוץ לים ולמסור את הנפש, דבר זה כל ישראל היו עושים בנקל, אלא הניסיון היה להיכנס לים גועש ולהרגיש כאילו הוא מקום חרב ומפה תהיה ישועתם.

וכן בני ישראל שיצאו למדבר, לארץ ציה ושממה, והקב"ה זוכר להם חסד זה כנאמר בנביא (ירמיה ב, ב): "הלך וקראת באזני ירושלם לאמר, כה אמר ה' זכרתי לך חסד נעורייך אהבתי כלולתיך, לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה". והשבח אינו שהלכו במסירות נפש, אלא שהלכו ישראל בבטחון גמור שהקב"ה יסייע בעדם בלכתם במדבר הגדול והנורא, מקום נחש שרף ועקרב וצמאון אשר אין מים (ראה דברים ח, טו). וכשהלכו בבטחון אומן על הי"ת ובהרגשה כאילו מהלכים הם במקום גינות ופרדסים ובארץ מיושבת שכל מחסורם מתמלא, ממילא פשוט שזכו לנאמר במקרא לאחר מכן (שם טז): "המאכלך מן המדבר אשר לא ידעון אבותיך".

ויכוח דוד עם שאול

ובזה יתבאר לנו ויכוח דוד עם שאול, האם יצליח לנצח את גלית הרשע שחירף מערכות אלוקים חיים, כמתואר בספר שמואל (א' יז, לב-לז):

וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל שָׁאוּל אֵל יִפְּלֵ לִב אָדָם עָלָיו עֲבָדְךָ יִלְךָ וְנִלָּחֵם עִם הַפִּלִּשְׁתִּי הַזֶּה: וַיֹּאמֶר שָׁאוּל אֶל דָּוִד לֹא תוּכַל לָלֶכֶת אֶל הַפִּלִּשְׁתִּי הַזֶּה לְהִלָּחֵם עִמּוֹ כִּי נֶעַר אַתָּה וְהוּא אִישׁ מִלְחָמָה מִנְּעָרָיו: וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל שָׁאוּל רַעְיָה הִנֵּה עֲבָדְךָ לֹאֲבִיו בְּצֹאן וּבֶאֱזָרִי וְאֵת הַדּוֹב וְנִשְׂאָ שֶׁהַמַּהְעֵדָר: וַיִּצְאָתִי אַחֲרָיו וְהַכְתִּיו וְהַצַּלְתִּי מִפּוֹ וַיָּקָם עָלַי וְהַחֲזֹקְתִּי בְּזִקְנוֹ וְהַכְתִּיו

1. על פי דברי רבינו יש ליישב את קושיית המהרש"א (פסחים שם) המבאר כי דחנניה מישאל ועזריה סברו בשיטתו של רבי ישמעאל דאין למסור את הנפש על ע"ז בצניעא, ומשום כך הוצרכו לק"ו מצפרדעים, אלא שמתקשה דאם כן כיצד היה מותר להם למסור את נפשם לדעת הרמב"ם שאסור למסור את הנפש במקום שאין חיוב [בשונה מהצפרדעים שאין להם איסור למסור את הנפש בכדי]. אמנם לדברי רבינו נוחא, היות שהם ידעו שהם ינצלו וכל הניסיון לגבם היה האם יבטחו מבטח עוז בהי"ת שאף שמושלכים הם לתוך כבשן ותנור נורא בחומו, מכל מקום יחושו וירגישו שמהלכים הם בן רטוב וכדומה. ואם כן אתי שפיר, דלא הכניסו עצמם לסכנה כלל, וכפי שמבאר רבינו, וא"ש.

וְהִמְיָתִיו: גַּם אֶת הָאָרֶץ גַּם הַדּוֹב הָכָה עֲבָדָךְ וְהָיָה הַפִּלְשֹׁתִי הָעָרֶל הָיָה כְּאֶחָד מֵהֶם כִּי חָרַף
מַעֲרַכְתָּ אֱלֹהִים חַיִּים: וַיֹּאמֶר דָּוִד ה' אֲשֶׁר הִצַּלְנִי מִיַּד הָאָרֶץ וּמִיַּד הַדָּב הוּא יִצְלֵנִי מִיַּד
הַפִּלְשֹׁתִי הָיָה ס וַיֹּאמֶר שְׂאוֹל אֶל דָּוִד לָךְ וְה' יִהְיֶה עִמָּךְ.
והיינו משום דדוד המלך בטח בה' שיצילו מכף גלית, ולשם כך אירע לו מקרה הארי והדוב,
על מנת שיתחזק בה' אלוקיו שיושיעו אף בפעם הזאת.



אלישע ונס בן השונמית

על דרך זה יבואר לנו מעשה אלישע ובן השונמית שהחיהו (מלכים ב' ה, לב-לד):
וַיָּבֹא אֱלִישֶׁע הַכִּיֹּתָה וְהָיָה הַנָּעַר מֵת מִשְׁכָּב עַל מִטָּתוֹ: וַיָּבֹא וַיִּסְגֹּר הַדֶּלֶת בְּעֵד שְׁנֵיהֶם
וַיִּתְּפֹלֵל אֶל ה': וַיַּעַל וַיִּשְׁכַּב עַל הַיָּלֶד וַיִּשֶׁם פִּיּו עַל פִּיּו וְעֵינָיו עַל עֵינָיו וְכַפָּיו עַל כַּפָּיו
וַיִּגָּהֶר עָלָיו וַיָּחֶם בְּשֶׁר הַיָּלֶד.
ומבאר זאת הרד"ק בקצרה (שם, לד) שהיתה צריכה להיות תחבולה טבעית על מנת שלא
יהיה נבהל, וכלשונו:
ואפשר גם כן להנשים על הנער לחממו בחום הטבעי היוצא מפיו ומעיניו, כי רוב הנסים
נעשים עם מעט תחבולה מדרך העולם.
נמצאנו למדים, כי כאשר מפחדים הדבר גורם לסכנה, ובלא הפחד אין צד סכנה, ובאמת
הדבר פשוט שאין מה לפחד, היות ותמיד ה' איתנו עם רכב אש. וכן התפילות בתהילים (כ. צא)
מלמדים אותנו כי אין סכנה ממשית ואין ממה לפחד, וכן אומרים אנו בהטבת חלום: "ואל
יבהלוני חלומות רעים", כלומר שמתפללים אנו שלא יבהילו הרעיונות והחלומות רעים כביכול
נמצא האדם בסכנה, ובבטחון השלם יכול האדם לחיות חיי גן עדן עלי אדמות.



הרב מאור אקלר

שירה למאורעות אנוסי משהד מאת חכם שלמה משיח, ודרוש ומוסר בגודל חובת שמירת השבת מאת חכם מרדכי אקאלר

מבוא

חכם שלמה משיח נולד לרבי משיח ולמרת אסתר במשהד בשנת תרל"א*, למד תורה מאביו וחכמי העדה ובעיקר מחכם בשם מולא אבא, בשנת תרס"ו ביקר ברוסיה לצורך מסחר ומשם עלה לארץ והתגורר בשכונת הבוכרים. הוא סיפר שכשהגיע לארץ ושמע את קול לימוד המקובלים בישיבת רחובות הנהר ואת נגינתם המיוחדת מיד זלגו עיניו דמעות, ונתחבר בעבותות של קדושה לחבורה, ולמד עימם קבלה, ואף ערך והגיה את כתבי רבו, חכם שאול דוויק הכהן. חכם סלמן מוצפי שחפץ ללמוד קבלה ואת תורת השד"ה דבק בחכם שלמה ולמד ממנו את תורת הקבלה².

אף שבני קהילתו עטרוהו בזהובים לא חפץ להשתמש בכתרה של תורה ועל כן עסק לפרנסתו בתיווך בתים. בדרך זו הכיר את ידידו ר' חזקיה הכהן רבין, רבם של יהודי בוכארה, אשר מאז נקשר עמו בקשרי נפש עמוקים³.

לאחר פטירת מולא מוראד אקאלר⁴ כיהן כרב העדה⁵, היה מוסר שעורים ודרשות בהלכות ומוסר. כמו כן, הנהיג סדר תפילה וסעודה לערב ראש חודש, אשר נודע בחוצות ירושלים, ובכל ער"ח היו מגיעים לבית הכנסת חאג'י אדוניה עשרות אנשים כדי להתפלל יחד איתו, ר' שלמה תיקן תפילה מיוחדת לכך [ונדפסה בשם זאת התפילה].

(א). היו שכתבו תרל"ב, תולדותיו ראה בקצרה אצל בנו - אחד מרבבה ח"א עמ' 17, עיתון בית יעקב ירחון לענייני חינוך ספרות ומחשבה 113-114 עמ' 27, מאמר זה נדפס באותו לשון בקול סיני 74 עמ' 33 תחת הכותרת ט"ו שנים לפטירתו, ביטאון משהד 3 סיוון תש"פ עמ' 4. וראה גם ר' אביאל חיים חורי 'בוכרים של מעלה' מוסף הדרך 86, פסח תשע"ו בערכו.

(ב). הבבא סאלי היה מספר על תפילתו בחברת המקובלים: "היה שם חסיד אחד שמו רבי שלמה משיח. עומד בתפילת העמידה, וראינו איך הוא מנותק מהעולם. היה דבוק בתפילה ומסביב לנעליים שלו הייתה שלולית של דמעות, ככה התפלל" חורי שם.

(ג). זרח כוכב מיעקב ע' רלד.

(ד). תולדותיו ראה מה שכתבתי בירחון האוצר גיליון נ' עמ' תקמה, והפניות שם בסוף המאמר.

(ה). בארכיון המדינה [005dhn] קיים מכתב משנת התש"י בו כתבים ראשי הקהילה לשר הדתות ולראשון לציון באופן נחרץ בזה"ל: "לנו היהודים עדת אנוסי-משהד בירושלים יש רב המשמש את העדה זה שנים והוא מבני עדתנו ושמו: - הרב המקובל האלוף הצנוע שלמה משיח שליט"א", המכתב חתום ע"י פרג'ולה נסורליוף ראש הקהל ושוקרולה עזיזאוליוף.

בסידורו של הרב מרדכי אקאלר "עולת שבת" [ירושלים התרס"ח] נדפס פיוט של רבינו על מאורעות אנוסי משהד. מכיוון שבעת ההדפסה ר' מרדכי היה במשהד, ניתן לשער שהשליח להדפסה היה ר' שלמה, אשר הוסיף את פיוטו.

בס"ד השגתי צילום מכתב ידו לפיוט' עד אות ס', אשר ככל הנראה הוא מהדורה קמא או טיוטה, ולכן תיקנתי רק את השינויים בנוסח ולא בכתיב מלא וחסר וכדו'.

הפיוט הוא על פי סדר האלף בית, כל בית מתחלק לארבע, שלושת החלקים הראשונים מתחילים באות אחת והחלק הרביעי מסתיים בפסוק שסופו בשם ה'. בראשית הפיוט נוטל רשות לפתוח בשיר, בהמשך מספר על גלות משהד ומדמה אותה לגלות היהודים בעשו וישמעאל¹, לאחמ"כ מספר על מאורעות יהודי משהד - פרשת האניסות ועוד עלילות שהיו שם, ומודה לה' על שהציל אותם. לאחר מכן, בשאר הבתים הוא מתחנן לה' שיגאל ויציל את עדתו שנשארה במשהד, ולפנינו תוכן הפיוט.



שירה למאורעות אנוסי משהד יע"א על סדר א"ב

מאתי הצעיר שלמה בן לא"א משיח הי"ו שנת תרס"ה לפ"ק

אדני שפתי תפתח² לספר גדולתיך. אמצני וחזקני להגיד זרועך לדור לכל יבוא גבורתיך.³
אם אין לי מעשים אל תבוא במשפט את עבדיך.⁴ אל תטשני ואל תעזבני למען חסדיך ה'.⁵
ברוך אתה ה' השומר הבטחתו לישראל.⁶ בנפול עמו ביד צר⁷ ביד עשו וישמעאל. בהיותם בארץ אויביהם לא מאסם ולא געלם⁸ האל. כי לא יעזוב את חסידיו⁹ ה'.

(1). חלק א נקרא עבודת התמיד [ירושלים התרס"ח] וזהו חלק ב, ירושלים התר"ע לאחר עמוד 247, במהדורה השנייה [ירושלים תשל"ו] נקראו שניהם עבודת התמיד ובעמוד השער נדפס שמו עולת שבת. לקחתי את הפיוט משם ולא ממה שנדפס בספר אחד מרבבה הנ"ל, שהוסיף ושינה כרצונו. הפיוט נדפס גם ע"י מר ראובן נסימי בספר זכרון ימי קדם בנוסח כמעט זהה לנדפס בסידור. הפיוט תורגם לאנגלית ופרסית והודפס ב2005 בניו יורק ע"י שלמה כאבולי ובהרוז דילמאניאן בחוברת בשם The History of Mashadi Jews, את מהדורה זו לא ראיתי.

(2). מאת גב' בתיה יעקביאן, כתב היד צולם והובא גם בביטאון משהד מספר 3 עמ' 12.

(3). האגדה מספרת שהדימוי בין גלות מצרים לגלות משהד נעוצה בעובדה שגלות מצרים הייתה למשך מאתיים ועשר שנים, ואף גלות משהד הייתה מאתיים ועשר שנים בין 1740-1950.

(4). כן הוא בכתב היד אנוסי משהד ולא אנוסי משהד.

(5). כך נכתב בראש הפיוט.

(6). תהלים נא כו.

(7). ע"פ תהלים עא יח.

(8). תהלים קמג ב.

(9). תהלים מד כו.

(10). ע"פ הגדה של פסח.

(11). איכה א ז.

(12). ע"פ ויקרא כו מד.

גם בערי פרס ומהם עיר משהד והיא רבתי עם.^ט גלו שם^כ בימי נאדר שאה מקזוין^{כא} מדלת העם.^{כב} גרים שם עד היום והמה נדיבי עם.^{כג} אמונים נוצר ה'.^{כד}

דמעת אלו העשוקים ראית^{כה} שנאנסו להמיר. דת האמת בשנת התקצ"ט^{כו} לשית ושמיר. דרכו קשתם^{כז} לכלות הכרם בניסן בעת הזמיר.^{כח} כי הם כרם חמר^{כט} ה'.

העל אלה תתאפק ה' האם בבני ציון געלה נפשך.^{לא} הורידו בעפר כבודם בהתימרם שלא כרצונך.^{לב} הם עודם^{לג} במסתרם תבכה^{לד} נפשם^{לה} ואוהבי שמך.^{לו} איה חסדך^{לז} ה'.

(יח). תהלים לו כח.

(ט). איכה א א.

(כ). מקובל שנאדר שאה העביר אותם למשהד לצורך שמירה על אוצרותיו. רבי שלמה מכנה את ההעברה גלות מפני שנאדר שאה היה רוצח גדול ומטורף וכל מה שעשה היה לטובת עצמו, וזו הייתה העברה כפויה [כך דייק אמנון נצר, קורות יהודי משהד לפי יעקב דלמאניאן, כתב העת פעמים, 6]. דלמאניאן עצמו מבקר את ר' שלמה שקרא לזה גלות, וזאת מפני האהדה הגדולה שהייתה באיראן לנאדר שאה, אשר כונה נפוליון הפרסי וכו' ואכ"מ.

(כא). הובאו מקזוין למשהד, נצר טוען שהובאו גם מדילמאן ועוד.

(כב). מלכים ב' כד יד.

(כג). במאמרי הנ"ל הודפסו אגרות מועד עדת הספרדים לקהילת משהד אשר מודים להם על תרומתם. ההיסטוריונים מציינים שביהודי משהד לא ימצאו פושטי יד אלא ראשי הקהילה נותנים להם. כמו כן, יהודי משהד שהיו אמידים סייעו רבות בצורה כספית ליהודי יזד, ראה אצל אמנון נצר מולא 'סימן טוב מלמד', בתוך כתב העת פעמים 79, עמ' 56.

(כד). תהלים לא כד.

(כה). ע"פ קהלת ד א.

(כו). י"ב בניסן התקצ"ט. יש כמה גירסאות לסיפור המעשה, ראה במאמרי הנ"ל, הסיפור בקצרה היה, שבתקופה זו הדרדרו היחסים בין היהודים למוסלמים, הקש ששבר את הגמל היה מעשה שבו שחטה יהודיה כלב לצורך רפואה. צעיר מוסלמי טען שהיא קראה לכלב כשם אחד מקדושי האיסלם וביזתה את שמו, ובשל כך התחילו פרעות ביהודים. כמה יהודים קלי דעת עלו לגג והצהירו על רצונם להתאסלם, ובעקבות כך חייבו את כל הקהילה לקבל את דת האיסלם בעל כורחם.

(כז). ע"פ איכה ב ד.

(כח). שיר השירים ב יב.

(כט). ישעיה כו ג.

(ל). ישעיה סד יא.

(לא). ע"פ ירמיה יד יט.

(לב). צ"ל בהמירם, בנקודה זו הוא מבקשם על שהתאסלמו שלא כרצון ה', אף שמעיקר הדין להרבה פוסקים אינו איסור, ואכ"מ להיכנס לפן ההלכתי שבדבר, רבו מולא מרדכי אקאלר אשר נולד בדור השני לאניסות תיאר את המצב כך [התפרסם מפי בנו ר' משה ב'הצופה' בתאריך 8.3.63] "אבא היה אומר: בספרד אילצו את האנוסים לעבור טקס התנצרות וזה הביא רבים למסור נפשם על קידוש ה', ואילו אצל אנוסי משהד הסתפקו המוסלמים במסירת הצהרה 'אני מוסלמי', חכמי העדה התירו בשעת צרה ומצוקה למסור הצהרה זאת שלא בתום לבב אלא אנו אנוסים, כלפי חוץ השכנים הנכריים היו האנוסים כג'דיד אל אסלם ולמעשה ביצרו את האמונה היהודית וחישלוה בלב האנוסים בתקוות בטחון כי הגזירה תחלוף - נצח ישראל לא ישקר והאנוסים ישובו בגלוי לעם ישראל" [ואכמ"ל בשאלה ההלכתית].

(לג). בכתב יד עד היום.

ולי מה יקרו רעיק אל^ל בעשותך שפטים. ובשנת התרנ"ב בחלקי אזיא^ל מגפות ומכאובים.
וגם יד ה' היתה בי בדבר ומעלילים.² אתה גבור לעולם ה'.^{2א}
זכור אזכור אחת מהן² ותשוש עלי נפשי.² וזדים הליצוני² שנאבד בן מהם ומים זדונים עברו
עלמ² ראשי. זכר חסדו² והנה הבן לפני העומדים שרצו לנפשי.² כי לא יטוש ה'.²
חדשים לבקרים רבה אמונתך.² חננתנו בכל רגע נסיך ונפלאותיך. חליתי פניך והושעתני
כשהתחכמו סוד על בניך חנון ורחום ה'.²
טובות גמלתני שנת התרס"ג בירח זיו הנצנים.² טפלו עלי וזדים² לשלול ולבוז² המונים
רעבתנים. טחו עיניהם² והחזרתם אף כי באו עד ביתי² פעם ושנים.² מה רבו מעשיך ה'.²

לד). בכת"י במקום תבכה נפשם - תעבדיך נפשם.

לה). ירמיה יג יז.

לו). בכת"י במקום ואוהבי שמך - ומיחלים ישועתיך.

לז). תהלים פט ג.

לח). תהלים קלט יז.

לט). אסיה, כוונתו למגיפת הכולרה אשר פגעה בפרס, ובעוד מקומות באסיה.

מ). בכתב יד במקום בי דבר "בם במיתות", יתכן שבאמרו מגפות ומכאובים ומעלילים כוונתו גם ליהודים ממשד אשר
ברחו להראת, ולאחר תקופה מושלי העיר החזירו למשהד וכלאום במחנה צבאי בשם באבא קודרת, ושהו שם בחרפת
רעב וסבלו ממחלות וזיהומים שונים, ועשרות מהם מתו. וכל זה היה בתואנה שריגלו לטובת הבריתים אשר ניסו לכבוש
את אפגניסטן. שארית היהודים השתחררו לאחר שנתיים על ידי שתדלנות בטהרן והדחתו של המושל. על פרשיה זו ראה
תיעוד מכלי ראשון בספר קורות וזמנים לר"מ גורגי ובהרחבה אצל עזריה לוי, גרוש הראת, כתב העת פעמים 14.

מא). ברכה שנייה בשמונה עשרה.

מב). היו עוד כמה פרעות חוץ מזו. כמו כן, היו עוד פרעות בת"ש ובתש"ב ועלילת דם בתש"ו [!].

מג). ע"פ איכה ג כ.

מד). תהלים קיט נא, בכתב יד חלצוני.

מה). ע"פ תהלים קכד ה.

מו). תהלים צח ג.

מז). כוונתו למקרה שקרה בשנת תרנ"ב אשר שבעה סיידים [בני אימאם] לקחו ילד בן שמונה והחביאוהו, לאחר מכן הם
הלכו לשייך מוחמד תקי בירגנדי והעידו אצלו שמולא איברהים לקח את הילד פצעו בסכין וורק את גופתו לבית הכסא,
והם הסיידים לקחו את הגופה וקברוה. אותו שייך הבין שזו עלילה אך לא היה יכול לעמוד בפני ההמון המוסת. המושל
אשר שמע על כך שאל את הקצין האם המעשה אכן היה והלה אמר שלא יתכן שארע, המושל הורה לו שיחפש את
הילד ואף הבטיח לו סכום גדול על כך. ביום השלישי לחיפושיו מצא הקצין את הילד משחק בחצר, לשאלתו מה הוא
עושה ענה לו שאביו השאיר אותו מזה שלושה ימים אצל דודתו, אשר אסרה עליו לצאת מהבית, ומכיוון שדודתו יצאה,
התחמק מהבית. הקצין הביאהו והעמידו חי אל מול ההמון המוסת אשר נרגע בראותם את הילד. על פרשיה זו ראה
מגילת אנוסי משהד בפרס 'ידע עם' ה עמ' 56.

מח). ש"א יב כב.

מט). איכה ג כג.

נ). תהלים קיט נח.

נא). תהלים קמה ח.

נב). ע"פ תרגום מלכים א' ו א, והוא חודש אייר, בכתב יד "האיתנים" והוא חודש תשרי.

יודוך רעיוני^ט על אשר גאלתני מיד נשיאי הנכר. יען שהתנכלו להדיחני מנחלת הנבחר. יזמו לרעה וה' הכחידם והעבר. אל קנא ונוקם ה'.^פ

כמה עברו על ראשי צרות משונות. כל האחרונות משכחות הראשונות.^ק כלים הימים והן אינן כלות.^כ כי ישר דבר ה'.^כ

לך תכלה עיני לקץ הפלאות. להציל עשוק מיד עושקו ולהיות למופת ולאות. לכל אויבך הראה גבורות גלויות. וידעו כי אתה^כ ה'.

מלכי קנא לכבוד שם קדשך. מהר ושרק^כ וקבץ הצאן וה[ב]א שכינתך. מאוד נפלנו ואין מקים ותומך זולתך. עורה למה תישן ה'.^כ

נא את אבלי ציון^כ אהליבה ואהלה.^כ נחמם מאבלם ושלח מנחם לאומללה. נפשות עגומים שמח ותאמר די לצרה.^כ כי שומע אל אביונים ה'.^כ

סוכת דוד הנופלת תקים.^כ סמוך לעדתך^כ כי אתה מפיל ומקים. סודך גלה הנעתד^כ ביד הנביאים. כי הנה ימים באים נאם ה'.^כ

נג). ע"פ תהלים קיט סט.

נד). ע"פ אסתר ג ג.

נה). ע"פ ישעיה יח יח.

נו). בכתב יד "אף כי באו עד ביתינו" לשון רבים.

נז). עברתי על כל פרטי ההיסטוריה של אותה תקופה ולא מצאתי זכר למאורע מיוחד שהתרחש בחודש אייר או בחודש תשרי. מסתבר שהסיפור היה איתו בלבד ולא כללי, וניסו להעליל עליו עלילות ולגרשו מהעיר ומזימתם נשתבשה, אך לא כ"כ משמע מגירסת כתב היד ביתינו, היודע אשמח אם יודיעני ושכמ"ה.

נח). תהלים קד כד.

נט). על פי פיוטו של ר' ישראל נג'ארה.

ס). נחום א ב.

סא). צרות אחרונות משכחות ראשונות ברכות יג.

סב). ע"פ ראש השנה יז. גיהנם כלה והן אינם כלים.

סג). תהלים לג ד.

סד). תהלים פג יט.

סה). ע"פ ישעיה ה כו.

סו). תהלים מד כד.

סז). נחם את אבלי ציון – תפילת נחם.

סח). יחזקאל כג ד.

סט). ע"פ מדרש מובא ברש"י בראשית מג ד.

ע). תהלים סט לד.

עא). ע"פ עמוס ט יא.

עב). בכת"י סמוך להם.

עג). כלומר תגלה את הסוד שנאמר על העתיד בנביאים.

עד). ירמיה ז לב.

עמוד בפרץ כי אתה אוהב עניים. ענית לאבות בכל צרתם לעשות פלאים. עשה נא לזרעם כמעשה אבות יעשה לבנים^ע זאת נחלת עבדי ה'.^ע

פקח עיניך וראה לשה נאלמה.^ע פקוד נא ליושבת חיות אלמנה.^ע פתח לאסורים כלאם ותן חנינה. כי בועליך עושיך ה'.^ע

צמח ישועה תצמיח ותפריח. צוררי יהודה וירושלים תזניח. צדקתך לעולם תצליח ותרויח. להודות בשם ה'.^פ

קיים לי כל ההבטחותיך.^פ קולי תשמע ושימה דמעתי בנאדך.^פ קרבני כימי קדם לראות בטובת בחיריך.^פ לחזות בנועם ה'.^פ

רוש ותרעלה שתייתי ומציתי את כוס קובעת.^פ רפא צירי ואמור אל תירא יעקב התולעת.^פ ראה כי חרפוך ומלכות למינות נקבעת. ותאמר ציון עזבני ה'.^פ

שדי השקיפה ממעון קדשך.^פ שעה לתחנתי אם לא למעני למענך.^פ שמרני ואחיה בהגלות על הר הזיתים זרועיך.^פ הנה יום בא לה'.^פ

תטה לי חסדיך ממרומי ערך.^פ תמחץ ותכרית קמיך לכלה וחרץ.^פ תעביר ממשלת זדון מן הארץ.^פ והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה'.^פ



עה). ע"פ המשפט השגור בלשון העם מעשה אבות סימן לבנים, אשר מקורו בב"ר סוף פרק מ וסוטה לד.
 עו). ישעיה נד יז.
 עז). ע"פ ישעיה נג ז.
 עח). ע"פ ש"ב כ ג.
 עט). ישעיה נד ה.
 פ). ע"פ תהלים קכב ד.
 פא). ה' אחת כנראה מיותרת.
 פב). תהלים נו ט.
 פג). תהלים קו ה.
 פד). תהלים כו ד.
 פה). ע"פ ישעיה נא יז.
 פו). ע"פ ישעיה מא יד.
 פז). ישעיה מט יד.
 פח). דברים כו טו.
 פט). ע"פ נוסח אבינו מלכנו.
 צ). ראה זכריה יד ד.
 צא). זכריה יד א.
 צב). - שמים.
 צג). ע"פ ישעיה י כד.
 צד). תפילות לימים נוראים.
 צה). זכריה יד ט, באחד מרבבה הנ"ל הוסיף 'אחד ושמו אחד' ולולי זה אין לו הבנה.

נספח: דרוש ומוסר לשבת – בגודל חובת שמירת השבת^{צו}

מאת מולא מרדכי אקאלר רבם של אנוסי משהד, אשר יום פקודתו – ה' תמוז חל
החודש

איתא בירושלמי [שבת טו] "לא ניתנו שבתות וימים טובים לישראל אלא ללמוד בהם תורה". כלומר הסיבה שהקב"ה נתן לנו את השבת ויום טוב, היא כדי ללמוד בהם תורה ומצוות. ומכאן שישראל חייבים להשתדל בימים אלה בעשיית ובלמוד תורה ומצוות.

הרמב"ם במורה נבוכים [חלק ג' פרק מג] כותב ששבת מביאה אתה שלוה לשומריה. חכמינו ז"ל מסרו שאלמלא שמרו בני ישראל שתי שבתות כראוי, מיד היו נגאלים^{צו} כלומר שכל שישראל ישמרו שתי שבתות מיד נגאלים שהרי על פי הנאמר בהלכות גאולה הסיבה לכך שהשבת שווה כשמירת כל מצוות התורה. כי שבעת ימי השבוע מחולקים לימי חול ולשבת, כאשר ימי חול ניזונים מקדושת יום השבת.

עוד כתב הרמב"ם במורה נבוכים [שם] שהשבת היא בכדי שהאדם יוכל לנוח בה מכל מלאכתו.

ועוד שתורתנו מביאה מימי בראשית "בראשית ברא אלוקים את השמים ואת הארץ" כו' ויכולו השמים והארץ כו', ואנו רואים שתכלית הבריאה היא ביום השביעי.

אמר ר"א בר אביןא קבלה בדינו מתורתנו הקדושה מן הנביאים ע"ה ומהכתובים שהשבת שקולה בקדושתה לכל מצוות התורה.^{צו}

מן התורה: בירידת המן מהשמים לבני ישראל, אמר ה' לבני ישראל בערב שבת שלמחרת ביום השבת לא ירד להם מן וכלשון הכתוב "ויהי ביום השביעי יצאו מן העם ללקוט ולא מצאו", ודבר זה הוכח לאח"כ שמספר מבני ישראל אשר לא האמינו בכך, יצאו ללקוט מן ולא מצאו.

לאחר מכן אמר הקב"ה למשה רבנו עד מתי אני מצווה לשמירת מצוות התורה ולשווא?^{צו}, ומכאן מוכח שכל מי ששובת ממלאכתו ביום השבת, כאילו שמר את כל מצוות התורה.

מן הנביאים: כתוב "שומר שבת מחללו ושומר ידו מעשות כל רע". [ישעיה נז ב] הוי אומר שאסור לחלל את השבת כמו יום חול וחובה להימנע בה מלעשות כל דבר רע.^{צו}

מן הכתובים: "על הר סיני ירדת" [נחמיה ט יג] כלומר שנגלית על הר סיני ודיברת משם עם אבותינו. ולאחר מכן מובא בפסוקים שאת הלכות שבת מסרת להם. לכן בכל עת שישראל

צו). תורגם על ידי ר' יעקב אברהמי יו"ד הועד המרכזי של אנוסי משהד, יתן ה' וזכות המחבר תהא בעדו, יש לציין שהדברים עובדו על ידי, ובמקום אשר תרגום הקטע לא מובן הסרתיו.

רבינו הפשיט את דבריו והתאימם לרוח הציבור.

צו). כ"ה בשמות רבה סוף פרק כה, רבינו קיצר הדברים והביא הדרשות הפשוטות ביותר.

צח). כך מביא המדרש שם, וראיית המדרש היא מן הפסוק "וימרו בי בית ישראל במדבר בחוקותי לא הלכו", וכתוב אחריו "ואת שבתותי חללו" [יחזקאל כ כא].

שומרים את השבת, שומרים את כל מצוות התורה ואם אינו שומר שבת, עובר על כלל מצוות התורה.

לכן, חייבים להעריך ולשמור את היום הקדוש הזה ואסור להעביר את היום הקדוש הזה בדברים בטלים.

כי חלק מהאנשים שמבלים את השבת בדברים בטלים ובמשחקים כגון שחמט וכדומה, או משוחחים בענייני העסקים, הבזאר, החנות, או הבית ובניינים יפים, או שיוצאים למדבריות או גינות ומבלים את היום הקדוש הזה בקוצים ריקים וחסרי ערך הללו. או שיוצאים לסמטאות או לגגות וגברים ונשים משוחחים בדברים בטלים.

ומה יוצא להם מכל הדברים הללו? לעיתים מריבויות וסכסוכים או לשון הרע או דיבור בגנות אחרים והיוצא מכך שמתעסקים בסכסוכים בין אנשים ומבעירים אש המחלוקת.

וגם הנשים מתאספות בפטפוטים סביב נושאים בטלים ודברים שקריים והוצאת דיבה שהתוצאה שלהם סכסוכים ומריבויות או תלונות שבהם מתערבים הבעל והאשה והבנים והבנות ואנשים זרים אחרים.

לכן חובה להימנע בשבת מכל שיחות חול, כולל נושאי מסחר ומשא ומתן או עסקים. וכל אלה הם נגד המצוות ודינים.

ובעיקר האנשים שהעסקים שלהם במכירת אבני חן וכלי כסף וזהב ותכשיטים. ואם השבת אצל אלה חולפת כיום של חול, בסופו של דבר אינם רואים מכך סימן של ברכה וכל עסקיהם עלולים להאבד כי השבת היא למנוחה ואסורה בכל דבר חול.

ואומר הקב"ה שחבל על יום השבת. הוי אנשים כפויי טובה מחללי השבת, הקב"ה מואס משבתות הללו. כפי שנאמר [ישעיה א יד] "חודשיכם ומועדיכם שנאה נפשי". וכל עת שביום שבת אתם עושים עסקים ומשא ומתן של חול, אומר הקב"ה שבני ישראל נהיו עניים משמירת המצוות ומתרחקים מדת משה רבנו ומאבדים את חלקם לעולם הבא וחלילה נידונים לדין כרת, רחמנא יצילנו.

אם כן כל אב וכל בן עליהם להימנע מחילולי שבת אלה, וכל אדם גדול וכל מנהיג צריכים להסביר את הדברים בדברי מוסר.

וכל רב וכל תלמידי חכמים צריכים שימנעו המלאכה בשבת ובמועדים ולמסור שיעורי תורה ודרשות בימים אלה וכל ישראל ישמעו וישמרו את השבת וימנעו מחילולי שבת, וידרבנו את האנשים בדרכי תורה ומצוות ויקבעו שיעורי תורה ודינים ודברי מוסר ודרך ארץ.

והסיבה לכך, שחכמים אמרו במסכת שבת [נד:] שכל מי שבידו למחות על תושבי עירו ולא מחה, נתפס בחטאם.

לכן על כל אב להעביר דברי מוסר לאנשי ביתו ולמנוע אותם מדברים רעים כי העוון על העדר שמירת מצוות במשפחתו עליו.

ולכן מכיוון שהמצוות הדדיות ויש בהם ערבות אישית, יש למחות גם באנשים אחרים המבזים את השבת ואינם שומרים שבת כהלכתו.

אחי היקר, ראה שמצוות אלו עד היכן ועד כמה. הסיבה לכך שנאמר שכל ישראל ערבים זה לזה, היא שאינם מגנים את מבזי מצוות ושבת. ככל שלא ישמרו את המצוות, עלולים להיקלע חלילה לעניות ואו למכות שמים אחרות. ובעיקר יש לכונן את הילדים ואחים ואנשי הבית שלא יתחברו לאנשים בלתי ראויים ולא יוציאו הבלים מפייהם. ושלא יצחקו צחוק בטל ומשחקים לא ראויים בשבת.

לכן מחובתנו להתפלל בבתי כנסת שלש תפילות, ובשבתות לקרב את בני המשפחה וללמדם תורה עם רש"י ונביאים או משנה וגמרא או נביאים או תהלים או דינים ודברי מוסר.

כי בימי השבוע מביא תירוצים שעליו ללכת לעבודה אבל בשבתות אין תירוצים שהרי המלאכה אסורה בשבת.

אחי היקר, אני מסרתי דברי מוסר במחשבה צלולה וראה עד כמה שהקב"ה מסר לנו על שמירת מצוות "והגית בו יומם ולילה" [יהושע א ח]. כלומר עליך לשנן את דברי התורה יומם ולילה. ואם בימי החול אתה מבלה את הימים בעסקים ובמשא מתן, מדוע בשבת אינך מפסיק בזה? בשעה שבשבת מזומן לך עונג שבת ובשבת כל מחסוריך מזומנים לך מפי הקב"ה.

כמה טוב שנשמור את ערך יום השבת היקר הזה ולבלות בו בשביתה מכל מלאכה ובדברי תורה וללמוד את משמעותם כי לא יאה שתישאר ריקם מכל אלה.

לכן חובה שתהנה מהנאות התורה הקדושה ומספרי חז"ל ותהיה מלומד בהם שתזכה בברכות מפי עליון.

ועליך לדעת שדרך החיים שלנו וההצלה שלנו היא שמירת מצוות התורה בלבד. כפי שאמרו חז"ל שהשבת היא הוכחה ועד ועדות של העם. איך שנכנסת השבת, כאילו שתורה ושבת ישראל באים להעיד שהעולם הזה הוכחה לכך.

או ואבוי לזמן שכל אלה יוכח לכל. גדלותו של הבורא מימי קדם כתובה בדברים [לג כז] כפי שכתוב "מעונה אלוהי קדם".

אומר הכתוב לא לשכוח שבעבר כולכם הייתם עבדים והקב"ה הציל אתכם ונתן לכם את מנעמי העולם ובלבד שתשמרו את מצוותיו. בכל עת שתעצרו בשבת מלעשות מלאכה, תהנו משלווה מיוחדת האופיינית לשבת.

ועוד שבכל עת שתשמרו על המצוות, תהנו מזיו ברכותיו. אחרת, האויבים יעלו אליכם. לכן הקב"ה מבטיח שיתן ברכות ללא מצרים לשומרי שבת וברכות של שנים טובות הן בעולם הזה והן בעולם האמת שכולו טוב. כי שמירת מצוות שכרה בעקבותיה.

כי אתם חיילים להקב"ה ונאמנים לשמירת מצוותיו והוראותיו. כפי שהקב"ה מחק מתחת שמיו את העמים שלא שמרו מצוותיו כגון העמונים והמואבים והפלשתים והאמורי והפריזי ויתר העמים שלא נשאר מהם כל זכר.

ואילו המצוות שאתם שומרים ומקיימים, הם מדברי הקב"ה והוא מסר לנו אותם מסיבות שונות ומכיוונים שונים וכולם נמנו כזכר ליציאת מצרים.

וכן סימן גם לזמן מתן תורה^צ וכל אלה דברי אלוקים חיים ואתם נאמנים לקיימם.

בכל עת שאתם מקיימים את מצוותיו, הוא מלביש אתכם בבגדי פאר שקשה להסביר אותם במילים. ובעיקר שהשפלות הנוכחית שבכם הם כתוצאה מהגלות הקשה ואי שמירת מצוות.



צט). וכמו שאמרו חז"ל ויהי ערב ויהי בוקר יום השישי, שהוא יום ו' סיוון שהוא יום מתן התורה. וכמו שהרחיב פה רבינו, שיום השבת הוא הזמן הכי טוב בשבוע ללימוד התורה.

שרי החמישים

היודע עדות לחבירו, והחיוב להראות ראייה שבידו ♦ מהדורה חדשה
לספר השטרות לרה"ג – סימן א' – כתובת אשה ♦ שמיעת מוזיקה בימי
ספיה"ע, בין המיזרים ותעניות ♦ מצוות מילה שנעשתה בספק סכנה
לנימול ♦ בעניין בל תוסיף ♦ ביטול קידושין בכדי להתיר לאשה
להינשא לכהן

רבי משה מרדכי פרבשטין

ראש ישיבת חברון

היודע עדות לחבירו, והחיוב להראות ראייה שבידו

החיוב להעיד בבית דין*

"כל מי שידוע עדות לחבירו וראוי להעידו, ויש לחבירו תועלת בעדותו, חייב להעיד, אם יתבענו שיעיד לו בב"ד" (שו"ע סי' כ"ח סעי' א). והיא מצוה מדאורייתא ונמנית במנין המצוות. וכ"כ בסה"מ לרמב"ם (מצוה קע"ח): "צונו להעיד בבית דין בכל מה שנדעוהו. בין שיהיה בו מיתת מי שהעדות עליו או הצלתו, הפסד ממנו או הרוחתו, אנחנו חייבים להעיד זה כלו ולהודיע הדיינים מה שראינו או שמענו. שנאמר (ויקרא ה) והוא עד או ראה או ידע. והעובר על מצוה זו והוא שיכבוש העדות ענשו גדול והוא אמרו יתעלה אם לא יגיד ונשא עונו".



היודע עדות לחבירו ואינו מעיד לו

בגמ' (ב"ק נ"ה ע"ב) איתא: "ארבעה דברים העושה אותן פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים ואלו הן... והיודע עדות לחבירו ואינו מעיד לו", וברמב"ן בקונטרס דינא דגרמי נתן טעם מפני מה אינו חייב בדיני אדם מדינא דגרמי, שהרי כשנמנע להעיד גרם נזק לחבירו, וכתב וז"ל: "וטעמא דמילתא שאף הוא אינו חייב להעיד לו אלא מדין גמילות חסדים שחייבה תורה להעיד, ואם לא רצה לקיים אותה מצוה אין מן הדין לחייבו ממון... אבל מי שאינו רוצה להעיד פטור שאין עליו חיוב ממון אלא מדרך גמילות חסדים ואם אינו רוצה לטרוח ולהצילו לזה אינו חייב, למה זה דומה למי שרואה כיסו של חברו אבד ואינו מצילו או מי שאינו רוצה ליתן פרוטה משלו לעני שאין בית דין מחייבין אותו בכך, אף כאן אין בית דין מחייבין אותו לשלם מביתו שלא חייבתו התורה בכך אלא כשאר המצוות היא זו ואינה בדין ממון". וכ"כ הנמו"י (ב"ק שם): "והא דמחייבין הכא בכובש עדותו היינו בדיני שמים אבל בדיני אדם לא, ואפי' למאן דדאין דינא דגרמי, לפי שאין אדם חייב להעיד לחבירו אלא ממדת גמילות חסדים כ"כ הרא"ה ז"ל".



חיוב שבין אדם למקום או שבין אדם לחבירו

ויש לדון בדבריהם, האם מצוה זו היא רק חיוב שבין אדם למקום, ולחבירו אין כלל זכות תביעה כלפיו, או שהיא חיוב כלפי חבירו, אלא שאין חיוב זה חיוב ממוני אלא רק חיוב מצוה. הב"ח (סי' כ"ח) הקשה על דברי הנימו"י: "אבל תימה כיון דתלמודא פריך, פשיטא דחייב בדיני שמים מדאורייתא דעבר על אם לא יגיד ונשא עונו אם כן אינו ממדת גמילות חסדים אלא

* כותרות המשנה נוספו ע"י חבר המערכת.

איכא נשיאת עון ... ותו דהלא הרמב"ם בריש הלכות עדות (פ"א ה"א) והסמ"ג עשה ק"ח מנו אותו למצות עשה להעיד לחבירו". אמנם, כבר כתב החיד"א (בשער יוסף למס' הוריות ח' ע"ב) דאין כאן סתירה, דהרמב"ן כתב טעם וגדר למצוה להעיד דהוא משום גמ"ח, וכמו שכתב בספר החינוך: "משורשי המצוה לפי שיש במצוה זו תועלת גדולה לבני אדם וכו'".

ובשו"ת תורת חסד (להרב חסדאי הכהן פרחיא תלמיד מהרח"ש סי' קנ"ג) כתב שאף שאין ב"ד מחייבין לשלם אבל כופין אותו להעיד, ככל מי שמחוייב במצות עשה ואינו רוצה לעשות שכופין אותו עד שתצא נפשו.



שטר או ראייה שיש לך בידי - חייב להראות בבית דין

כתב הרמב"ם (טוען פ"ה ה"ז): "האומר לחבירו שטר שיש (לי) בידך זכות יש לי בו וזה אומר איני מוציא שטרי או איני יודע אם יש לך בו ראייה או לא כופין אותו להוציאו". וכן פסק בשו"ע (סי' ט"ז סעי' ד'): "האומר לחבירו שטר שבידך זכות יש לי בו, אם הלה מודה שיש לזה בו זכות, חייב להוציאו בב"ד". לכאורה דין זה שכופין אותו להוציא השטר נלמד מדין היודע עדות לחבירו שחייב להעיד. וכן מפורש בריטב"א (כתובות פ"ה ע"א) שכתב בשטר שנמצא ביד אחר "אי לעכב על בני המלוה הללו שלא יוכלו להראותם בבית דין, הא לא מצי עבדא דכיון שלא זכתה בשעבודו חייבת היתה להראותם בבית דין כל זמן שיצטרכו, כדין האומר לחברו שטר יש לי בידך שיש לי בו זכות שחייב להראותו בב"ד מדין עדות". וכן משמע לשון תשובת הרמב"ן שכתב במקנה חוב שבשטר במעמד שלושתן והשטר נשאר אצל המקנה שחייב להראותו כדי שיוכל הזוכה לגבות "אלא שמעון הזוכה תובע ללוה ואם כפר בו או שהוצרך לגבות מן המשועבדין ב"ד כופין המלוה להוציא השטר ודין לו על פיו דראיה דזוכה גבייה היא ואין כובשין לו עדותו וראיותיו". ואע"פ שמסתבר דאין בזה מצות עשה של הגדת עדות, מ"מ למדנו מדין העדות דכל שיש בידו ראייה לטובת חבירו חייב להראותה בב"ד.

אולם יש לתמוה, דהמגיד משנה כתב מקור אחר להלכה זו שכופין אותו להציא הראיה שבידו, וכתב: "ויש בפ' גט פשוט (קס"ח א') סמך בגמ' שכופין מי שיש בו זכות לאחר להוציאו", וכן בבבאור הגר"א (שם ס"ח) כתב: "חייב להוציא. ב"ב קס"ח א' דכ"ע כופין כו'".

וכוונתם להמבואר בגמ' שם דנחלקו תנאים על דרך כתיבת הטענות של כל אחד מהצדדים, ר"ש בן גמליאל אומר לשניהם כותבין שנים לזה בעצמו ולזה בעצמו, ולדעת חכמים כותבים בשטר אחד את שתי הטענות. "לימא בכופין על מדת סדום קא מיפלגי דמר סבר כופין ומר סבר אין כופין, לא דכולי עלמא כופין והכא היינו טעמא דר"ש בן גמליאל דאמר ליה לא ניחא לי דתהוי זכותך גבי זכותי דדמית עלאי כי אריא ארבא". דהיינו, הנידון הוא אם לחסוך בשכר הסופר ולכתוב את טענות שני הצדדים במסמך אחד וישלמו את שכרו במשותף, או שכל אחד יהיה לו מסמך בפני עצמו ושכר הסופר יהיה על חשבוננו. ומבואר בסוגיא שיכול אחד הצדדים לכפות את חבירו לחסוך בהוצאות ולכתוב מסמך משותף. והוכיח מכאן המ"מ, וכן הגר"א, דמי שבידו ראייה לטובת חבירו כופין אותו להראותה מדין כופין על מדת סדום, שהרי חבירו ירויח

מכך ולו אין כל הפסד. אולם צ"ב מ"ט לא כתבו שכופין אותו לכך כשם שכופין להעיד לחבירו, והוזקקו לטעם חדש של כופין על מדת סדום.



כשהראיה ביד הנתבע ואינו רוצה להראות

והנה הרמב"ם (שם ה"ח) כתב שאם חבירו מכחיש וטוען שאין בידו שטר שיש בו זכות לתובע אם התובע טען "שהוא יודע בודאי שהשטר שיש לו בו זכות אצלו, הרי זה נשבע היסת שאינו אצלו ושאבד ממנו וכזה הורו רבותי". וכן כתב הטור שם בשמו, וכן פסק בשו"ע "ואם טען זה בודאי שהוא יודע שהשטר שיש לו זכות בו הוא אצלו, הרי זה נשבע היסת שאינו אצלו".

ובתשובת הרי"ף (תשובות הגאונים - הרכבי סי' תצ"ו) כתב: "שנים שיש להם דין ודברים ונפלה ביניהם הכחשה וכפירה. ואמר האחד מהם לחברו זה הדבר שאתה מכחישו הוא כתוב בשטר שכתבנו בינינו הוציאנו ויתברר מה שמגיע לי ממך, והשני אמר לא נוציא. אם חייב הוא להוציאו או לא. ומי שכופר ואומר אינו השטר אצלי אם יוכל חברו להחרים על כל מי שהשטר נמצא אצלו ואינו מוציאו או לא. - התשובה. אם הוא מודה שהשטר אצלו ואינו רוצה להוציאו חייב הוא להוציאו, כי זה דומה למי שאומר לחברו מגיע לך ממני ממון ואינו רוצה לשלם לך שכופין אותו לשלם. וכן זה שמודה שהשטר אצלו ואינו רוצה להוציאו כופין אותו שיוציאנו. וכן כשכופר שהוא אצלו ישבע שלא נמצא אצלו כמו שנשבע על הממון כשכופר בו".

וצ"ע דהרי מבואר בגמ' דב' עדים שכבשו עדותן אינם חייבים בדיני אדם, וכפי שפי' הרמב"ן בקו' דד"ג שהובא לעיל דכיון שאינו חייב להעיד לו אלא מדין גמילות חסדים שחייבה תורה להעיד, ואם לא רצה לקיים אותה מצוה אין מן הדין לחייבו ממון. וא"כ אף הכובש תחת ידו שטר שיש לחבירו ראייה בו לכאורה אינו אלא ככובש עדותו, וכמו שכ' הריטב"א הובא לעיל, ואין לחבירו כל תביעת ממון עליו. וא"כ כשחבירו כופר, מכוח מה יוכל להשביעו שבועת היסת. וכן הק' בשער משפט (סי' טז סק"ב).

ויותר יש לתמוה דבתשובת הרי"ף כתב דלא זו בלבד שאם כופר חייב שבועת היסת אלא "אם הוא מודה שהשטר אצלו ואינו רוצה להוציאו חייב הוא להוציאו. כי זה דומה למי שאומר לחברו מגיע לך ממני ממון ואינו רוצה לשלם לך שכופין אותו לשלם", ולכאורה מפורש בדבריו שלא כשיטת הרמב"ן, וסובר הרי"ף דאין זו חובת גמילות חסדים בלבד אלא הרי זו תביעת ממון.

ואכן בתשובת הרשב"א שהובאה בב"י (סי' ט"ז) מבואר שחולק וסובר שאין משביעים היסת כשכופר וטוען שאין בידו כל ראייה, אפילו אם טוען התובע ברי. וז"ל: "אם שמעון מודה שיש בידו שטר של זכות לראובן בשטר צואה שהשכיב מרע מחלק נכסיו לזה ולזה וכיוצא בזה חייב הוא להוציא אותו שטר בבית דין כדי שיזכה בו ראובן שיש לו זכות ... אבל אם שמעון טוען שאין בידו שטר שיהיה בו שום זכות לראובן אין מחייבין אותו להוציא שטרותיו בפני בית דין שאין אדם רוצה שיעמדו בית דין ולא שום אדם על זכיותיו ועל שטרותיו ואף על פי שראובן טוען ברי שיש לו זכות בשטר שביד שמעון אין מחייבין אותו להוציא שטרותיו אבל אם ירצה

ראובן להחרים חרם סתם כל מי שיש בידו שטר שיש לו בו זכות הרשות בידו". ומבואר שרק חרם סתם באפשרותו להטיל, ולא להשביע היסת.

ובב"ח שם תמה על הרשב"א וכתב: "אלמא דסבירא ליה דאין כאן דין שבועה ולא ידעתי למה". אמנם לכא' סברתו פשוטה כנ"ל, כמבואר בדברי הרמב"ן דהכובש עדותו אין עליו דין ממון.



הבדל בין עדות בעל פה לעדות בשטר

ונראה לחדש, דאמנם כתב הרמב"ן דעד שלא העיד אין עליו כל תביעת ממון והרי זה כמי שלא עשה חסד עם חבירו, אבל אין הדברים אמורים אלא בעדות על פה דלא נחשב שנטל זכות מחבירו, שהרי אין לו בידו דבר, משא"כ כשמחזיק עדות בשטר הרי הראיה כבר קיימת, והמונע מחבירו עדות או ראיה קיימים הרי ההוא מזיקו בגרמי. והיינו דליצור לו עדות אינו חייב, אבל כשהעדות או הראיה קיימים, כשמונע ממנו אותם הרי הוא כנוטל ממנו ראיה שיש לו אותה, ולפיכך נחשבת התביעה לגלות לו את הראיה כתביעת ממון.

ומצאתי ראיה לסברא זו. דהנה הרמב"ן (בדד"ג) והרשב"א (שבועות מ"ב ע"ב) הביאו ירושלמי שכתב: "המקרקע שטרותיו של חבירו חוץ מדעתו ר' חנינא ור' מונא חד אמר חייב וחד אמר פטור מ"ד חייב משום קנס ומ"ד פטור כסותם פי עדי חבירו, ודא ארמלתא דתפסה שטרא כאינש דצייר פומהון דסהדי ולא יסהדון", וכתב הרשב"א: "ומסתברא דאתיא כמאן דלית ליה בגמ' פ' הגוזל קמא דינא דגרמי ואנן קיי"ל כמאן דדאין דינא דגרמי כדאיתא התם".



המונע מעדים להעיד

והרמב"ן כתב: "אבל מאן דצייר פומהון דסהדי דלא יסהדון כגון שראה עדים מגלגלין ובאין להעיד עדות לפלוני והחזיקנהו באינדרונא, י"ל שהוא חייב למאן דדאין דינא דגרמי, ומאי דסיימי באותו ירושלמי שכתבתי למעלה דפטור, משום דלא דייני דינא דגרמי, אבל אנן דדיינינן מיחייב, שהוא דומה לשורף שטרותיו של חברו, כדאמרינן התם בירושלמי במקרקע שטרות חוץ מדעתו שהוא דומה לאיניש דצייר פומהון דסהדי דלא יסהדון, ומאן דצייר פומהון דסהדי דומה למקרקע שטרות הילכך חייב".

ומבואר ברמב"ן דאף לשיטתו שהנמנע מלהעיד פטור משום שאינו אלא כמונע חסד, אבל אם יש עדים שרוצים להעיד לטובת חבירו והוא מונע מהם להעיד חשיב מזיק בגרמי. וזו ראיה מוכרחת לסברתנו, דכאשר קיימת ראיה והוא מונע אותה מחבירו הרי הוא כנוטל ממנו ראיה שיש לו אותה, ולפיכך נחשבת התביעה לגלות לו את הראיה כתביעת ממון, וחייב לשלם על הנזק מדד"ג. והרמב"ן עצמו דן שם לומר "ויש לומר שהוא פטור דמי יימר דמסהדי דילמא הדרי בהו ולא ברי היוזקא", והיינו שהצד לפטור אותו דמשום ה"מי יימר" לא חשיב כמי שיש לו את הראיה.

בהמשך דבריו דן הרמב"ן לפטור את המונע מהעדים להעיד מטעם אחר "ועוד שהם גמילות חסדים הוא דקא עבדי גביה ומי שראה חברו רוצה ליתן מתנה לפלוני או הולך להציל ממונו והוא מעכבו, אין מן הדין לחייבו, שאין זה גורם היזק אלא מונע וההיזק בא ממילא, וכן עיקר". ונראה דאף מהפ"י השני של הרמב"ן אין סתירה לדברינו, דאפשר שכוונתו היא שכיון שאין העדים עצמם חייבים חיוב ממוני להעיד, הרי כל זמן שלא העידו לא חשיב כמי שיש לו כבר את הראיה, ולא דמי לשטר שבו הראיה כבר קיימת, ועדיין צ"ב.



אשה שתפסה שטרות בתורת משכון

וברי"ף (כתובות פ"ה א') באשה שתפסה שטרות וטענה שכבר מחיי האב תפסה אותם בתורת משכון, ורצתה מכוח תפיסתה לגבות מהיורשים, ופסק ר' נחמן דאם אין עדים על כך הוי תפיסה דלאחר מיתה ותפיסה דלאחר מיתה לאו כלום, דמטלטלי דיתמי לא משתעבדי לבע"ח. וכתב הרי"ף: "ומסתברא לן דהא דאצרכה רב נחמן לאתויי סהדי דמחיים תפסה ליה משום דמלוגא דשטרא לא יכלה למימר לקוחין הן בידי דאי אמרה לקוחין הן בידי אמרינן לה אחוי שטריך דקי"ל אין אותיות נקנות במסירה, אבל מידי אחרינא דיכיל למימר לקוח הוא בידי ומהימן כי אמר מחיים תפיסנא ליה מהימן... ומסתברא לן נמי דהאי מלוגא דשטרי בתורת משכון הוא דתפסה ליה אבל לענין מיגבא בהו לא מהניא לה תפיסה ולא כלום בין מחיים בין לאחר מיתה דאין אותיות נקנות במסירה".

וכתב הר"ן: "וא"ת א"כ להימניה משום מגו דאי בעיא אמרה לקוח הוא בידי ומהימנה לגבי גוף השטרות שגופן ממון כשאר מטלטלין לצור ע"פ צלוחיתו והשתא נמי להימניה בתפיסה דמשכון משום האי מגו י"ל דאי טענה הקנה לי גוף השטרות בלבד לא מהימנא שאין אדם עשוי למכור שטרי ראייה שלו לצור ע"פ צלוחיתו".



קיבל במתנה את נייר השט"ח האם חייב להראותו או לא

והנתיב"מ (סי' ס"ו ס"ק א') הוכיח מדברי הר"ן דמלוה שנתן במתנה את נייר השט"ח לאחר, אף שלא זכה המקבל בעצם החוב, מ"מ אין המקבל חייב להראות את השטר כשירצה המלוה לגבות את חובו. וז"ל: "מוכח מדבריו דכשקונה רק לגופן יכול להחזיק גוף הנייר ולמוכרו למלוה או ללוה כמו בטוען למשכון, דהא הר"ן הקשה שיהיה נאמן לטוען למשכון במיגו דלצור, וכיון שאם טוען למשכון ודאי דאין צריך להחזיר השטר למלוה ולא להראותו למלוה עד שיתן לו דמי חובו, על כרחך גם כשיטעון שקנה לצור אין צריך להחזיר למלוה ולא להראותו למלוה כלל עד שיתן לו כמה שירצה". וכוונתו, דהרי בטוען שקבל את השטרות למשכון פשיטא שאינו חייב להראותם [דאל"כ לא הועיל המשכון כלום], וכיון שהק' הר"ן דיהיה נאמן שקבלם למשכון במיגו דקנה השטרות לגופן, מוכח דאף בזכה בגוף הנייר אינו חייב להראותן בב"ד.

אולם מצאנו בריטב"א שם שחולק להדיא על הר"ן וכתב לתרץ על קושיתו מ"ט אין לה מיגו שמכר לה רק את הנר, וז"ל: "ויש אומרים שהאומר על השטר לקוח הוא בידי אף על פי שצריך להביא ראיה לזכות בשעבודו זוכה הוא בגופו של נייר מיהת, וא"ת אם כן נהימנה אגופא דניירא מגו דאי בעיא אמרה לקוח הוא בידך, ותימצו דאי למזכי בגופא דניירא לא מהני לה מידי דניירא דלוח הוא כל היכא דפרע ליה לחוביה ומפיק ליה מינה, ואי לעכב על בני המלוה הללו שלא יוכלו להראות בבית דין, הא לא מצי עבדא דכיון שלא זכתה בשעבודו חייבת היתה להראות בבית דין כל זמן שיצטרכו כדין האומר לחברו שטר יש לי בידך שיש לי בו זכות שחייב להראותו בב"ד מדין עדות, ואף על פי שאם משכנם לה אין לה להראות בב"ד שזהו משכונם לכופם לפרעה, אם כן כי אמרה לקוחין הם בידי לא מהני לה ולא מידי".

ומצאנו דנחלקו הקצוה"ח והנתי"מ בשאלה זו אם תועיל הקנאת המלוה את השטר לענין שלא יצטרך המקבל להראותו.

בקצות החושן (סי' ס"ה ס"ק י) הקשה על מה שכתב הרא"ש (ב"מ פ"א סי' נ"ב) במוצא שטרות דאם אין בהם סימן לא יחזיר "דאי לאו הכי שמא לא נפול אהדדי ומתייאש כי לא יוכל ליתן סימן במנין", והקשה "דהא בחוב לא מהני יאוש... ואי משום הנייר דהוי של מוצאו וכדמשמע מתוס' פרק הספינה, מאי נפקא מינה בנייר, כיון דגוף החוב של המלוה הוא וממילא מחויב המוצא להראות הראיה לפני ב"ד כמו מי שיש לו זכות אצל אחר (לעיל סימן ט"ז סעיף ד)".

ובנתי"מ שם (ס"ק י"ח) כתב: "מה שהקשה בספר קצוה"ח דהא מחויב להראות השטר בב"ד כמו באומר שטר שבידך זכות יש לי בו. ג"כ לא קשה מידי, דהכא אין מחויב להראות השטר כלל, דיאוש כמתנה הוא למוצאו, כמ"ש התוס' בב"ק דף ס"ט, ובמתנה ודאי דאין חייב להראות השטר בב"ד, דהא הקנהו לו לזה". ובמשובב נתיבות כתב עליו "ואינו, דודאי לא עדיף משטר שבידך זכות יש לי בו דג"כ הוא שלו ואפ"ה מחויב להראות".



בהסבר דברי החולקים

ונראה דהמחלוקת תלויה בגדר החיוב להציג את הראיה. דנראה פשוט דאם כל החיוב הוא רק מצד המצוה והחסד, אע"פ שברור דאם חבירו ימחול לו בטלה המצוה ממנו, אבל הרי לא זכה בשום זכות, וחבירו יכול לחזור בו ולתבוע ממנו ושוב תחול עליו המצוה. דוגמה לדבר, הרואה אבידת חבירו ברחוב וחבירו הודיע לו, שהוא רשאי להתעלם ולא לקחתה, ודאי שלא חלה עליו מצות השבת אבידה. אולם אם המאבד יחזור בו ויבקש מן המוצא להרים את האבידה ולהשיבה לו, שוב תחול עליו מצות השבת אבידה, שהרי לא זכה המוצא בזכות ממונית שמכוחה אינו חייב בהשבת אבידה. ולפיכך, גם אם יתן המלוה את שטר ההלוואה במתנה לאחר ויקנה לו את השטר באופן שלא יצטרך להראותו, אין בזה יותר מהמוותר לעד שלא יעיד עבורו, שכאמור יכול לחזור בו. ולפיכך סובר הריטב"א, והקצוה"ח בעקבותיו, דלא מועילה הקנאת השטר לכך, ועדיין יכול המלוה לתבוע ממנו להראות את שטרו.

בשיטת הר"ן, ובעקבותיו הנתי"מ, צריך לומר דהם סוברים שהתביעה להראות את השטר היא זכות ממונית, וכמפורש בתשובת הרי"ף שהובאה לעיל שכתב "אם הוא מודה שהשטר אצלו ואינו רוצה להוציאו חייב הוא להוציאו. כי זה דומה למי שאומר לחברו מגיע לך ממני ממון ואיני רוצה לשלם לך שכופין אותו לשלם", וברור שזכות ממון ניתנת למחילה ולהקנאה ואינו יכול לחזור בו.



כאשר החיוב הוא מטעם כופין על מדת סדום

ונסתפקתי כאשר החיוב הוא מטעם כופין על מידת סדום, האם זו זכות ממונית ויש לו זכות תביעה על חבירו, או שהיא רק מצוה שחלה על חבירו, וכעין שכתב הרמב"ן בעדות "שאף הוא אינו חייב להעיד לו אלא מדין גמילות חסדים שחייבה תורה להעיד". ומדין הכפיה, אין ראייה שהרי אף בעדות כופים אותו מחמת המצוה [עי' לעיל בשם התורת חסד]. ונפ"מ אם תהיה הכחשה ביניהם, אם יש כאן מידת סדום אם יוכל להשביע את הכופר שבועת היסט. ונפ"מ נוספת אם ימחול לו על תביעתו האם יוכל לחזור בו ולתבוע מדין כופין על מידת סדום.

והנה כבר הובא לעיל בשם המ"מ והגר"א שכתבו בטעם הרמב"ם שכופים אותו להראות שטר ראייה שבידו שהוא משום כופין על מידת סדום, והרי ברמב"ם מבואר שמשביעים שבועת היסט על כך, ואפשר שבזה תיושב תמיהתנו מדוע הוצרכו לטעם חדש זה ולא כתבו מטעם החיוב להעיד. כי החיוב להעיד אינו אלא מצוה על העד, כמש"כ הרמב"ן, ואינו מחייב שבועת היסט בכפירה, משא"כ כופין על מידת סדום היא תביעה המחייבת בכפירה שבועת היסט.



רבי דב דומב

אב"ד ת"א (לשעבר), ורב ביהכ"נ בית יהודה

מהדורה חדשה לספר השטרות לרה"ג – סימן א' – כתובת אשה^א

ביום פלוני דהוא כ"ך וכן יומי בירח פלוני דשנת כן וכן¹ [למניאנא] דרגילינא² ביה במאתא פלנית דעל נהר פלוני מותבה, [איך אמר לה] פלני בר פלני לפלניתא בת פלוני בתולתא - אם בתולה היא. ואם [אלמנה] היא או גרושה כותבין סתם, ואם רצו לכתוב גרושה כדי שאם [ת בעלה] תהא אסורה לכהן כותבין³ - הואי לי לאינתו כדת משה [וישראל, ואנא] במימרא דשמיא אפלח' ואוקיר ואיזון ואפרנס ואכלכל ואכסי יתיכ' [כאורח] גוברין יהודאין דפלחין ומוקריין

א). ספר השטרות פורסם לראשונה ע"י אסף במוסף תרביץ, ירושלים תר"ץ. בתחילתו של הספר נכתב בשפה הערבית: כתאב תצניף בית -דין לרבינו האי זצ"ל ישתם להדא אלמצנף עלי כח כתאב [תרגום: ספר מעשה בית דין לרבינו האי זצ"ל, יכיל ספר זה כ"ח שטרות. ובסוף ספר השטרות כתוב: כמלת אלשטרות לרבינו האי גאון בן שרירא זצ"ל [בתרגום: נשלם ספר השטרות לרבינו האי גאון בן שרירא זצ"ל]. ספר השטרות יצא א"ה במהדורה חדשה, עם הערות והארות מקבילות בציון לעוד כתבי יד המצוין כתי"א -כתב יד אוקספורד. בירחון האוצר גיליון מ"א נדפס סימן י' מתוכו, ולפנינו בגיליון זה סימן א'.

ב). כוונתו - כך וכך. ועל דרך זו הוא כל נוסחתו להלן.

ג). בכי"א דרגילנא.

ד). בכי"א איך פלוני בן פלוני אמר לה לפלנית וכו'.

ה). ולשון הכתיבה כתב להלן, ובזמן שהיא גרושה וכו'.

ו). הנה, נחלקו רבינו אליהו ור"ת אם חייב אדם להשכיר עצמו לעשות מלאכה כדי לזון את אשתו, הובאו הדברים בתוס' כתובות ס"ג, א, ובטור אבה"ע סי' צ"ט, שהביא את תשו' הרא"ש דלא נחלקו רבינו אליהו ור"ת אלא באשה, אבל לבע"ח גם רבינו אליהו מודה שאין מחייבין אותו להשתעבד להשכיר עצמן כדי לפרוע.

וכדעת רבינו אליהו דבאשה חייב להשכיר עצמו, הביא בתשו' הרא"ש כלל עז תשו' ב', שכן דעת הגאון כדעת רבינו אליהו, והובא גם בטור ח"מ צט סעיף טו.

והנה, בתוס' יו"ט פ"ד כתובות מ"ו כתב דלכנוי אינו חייב להשכיר עצמו אפילו לרבינו אליהו, דהתם באשה היינו טעמא דמספר כתובה נלמד אנא אפלח וכו', משא"כ בבניו.

וביאורו נראה ע"פ מה שמבואר בפרישה בחו"מ סי' צ"ט ס"ק יט על דברי הטור, דבע"ח אין חייב להשכיר עצמו גם לרבינו אליהו, דרך במזונות אשתו חייב, דמספר כתובה ילפינן, והקשה הפרישה דבמעשה שבתשו' הרא"ש הא איירי גם כשנשתעבד בשטר, ומ"ש שיעבוד בכתובה דמחייב ובשטר חוב לא, עיי"ש מה שכתב. עכ"פ מבואר דס"ל דזה שחייב להשכיר עצמו למזונות אשתו, הוא משום שנשתעבד ע"י השטר, ואין שעבוד מחייב אישות להשכיר עצמו. ואשר ע"כ הקשה הפרישה, דגם במעשה דהרא"ש בתשו' איירי בשעבוד שטר. וזהו ביאור דברי התוס' יו"ט דרך באשה שהתחייב כן בכתובה ומחייב שטר הוא, אבל לבנים דליכא שטר, אין מתחייב להשכיר עצמו.

אלא דזה צ"ע, דהא רבינו אליהו כתב להוכיח כן, ממה דהוה מורד באומר איני זן ואיני מפרנס, וזה הוי מורד ממלאכה, והוי מורד בזה שאינו משכיר עצמו. וצ"ע להפרישה, הא מה שמחוייב להשכיר עצמו הוא מהתחייבות השטר, וא"כ מה שייך לומר שהוא מורד, דכיון דמחייב אישות הא אינו חייב, ודין מורד הוא ודאי רק במי שמורד מחייב אישות, והכא אתנין עלה רק משום חיוב שמחייב עצמו בשטר, ואינו שייך כלל למרידה באישות.

ואשר ע"כ צ"ל, דמה שכתב רבינו אליהו דמספר כתובה נלמד, אין כוונתו כפירוש הפרישה דע"י ספר כתובה נתחייב,

וזנין ומפרנסין ומכלכלין ית נשיהו[ן בקושטא] ויהיבנא ליכי מוהר בתולתיך מאתאן זוזי דאנן 'חמשה זוזי מזוזי [טבי ותקילי"] דחזו ליכי מדאורייתא". ועלי מזוניכי וכסותיכי וסיפוקיכי ומיעל עלי[כי] כאורח כל ארעא. ואם גרושה או אלמנה' היא כותבין לה ויהי[בנא] ליכי תרי עשר זוזי ופלגא דחזו ליכי". ואשר הכניסה לו משלה כותבין [אותו"].

ובזמן שהיא גרושה כותב הכי אמר לה לפלגיתא בת פלוני מיתרכא, הואי לי לאינתו וכו'.

וצביאת פלגיתא כלתא, והואת ליה לאינתו, ודי[ן] נד[וניא] דהנעלת ליה מן דילה, דהבא חשילא כן וכן, שקלים מחירו כן וכן, ומאני דנ[חשא] ופרזלא כן וכן, ליטר מחיר כן וכן, ומאני לבושא שוי כן וכן, ומאני דביסתרקא" ומכאכ" כן וכן, שוי כן וכן. ומאני דתשמישתא כן וכן, שוי כן וכן. וכל דבר ודבר כותבין אותו כמה שוה.

ואחר שמסיימין את זכר הנדוניא שלה, כותבין וצבי החתן ויהב לה מן דיליה תכשיטין כן וכן. וקביל (לה) על נפשיה במתנה כן וכן". וצבי ואוסף לה על כתובתה כן וכן. וכולל את הכל.

אלא דבספר כתובה נכתב איך צורת חיובי נתינת מזונות לאשה, דכך הוא חיוב מזונות, שישכיר עצמו.

ואשר בזה נראה ליישב מה שהעיר הפרישה דאף דבמעשה שבתשו' הרא"ש איירי שנתחייב בשטר, מכל מקום זה אינו מחייבו להשכיר עצמו, משא"כ באשה, מספר כתובה נלמד דכך הוא חיוב מזונות להשכיר עצמו, ומחייבו אישות למזונות אשתו חייב להשכיר עצמו לזה, ואשר לכך הוא דווקא באשה ולא בחיובי שטר.

ואשר לפי"ז נראה די"ל דס"ל לרה"ג, דגם בבניו צריך להשכיר עצמו, דבניו דומיא דאשתו, ובאשתו רק חזינן איך חיוב המזונות, ואיך שחיוב המזונות של אשתו, כן הוא בבניו. וראיה לזה שיש לדמות את חיוב מזונות הבנים למזונות אשתו, דהרי חזינן שהשוה המהר"מ מרוטנברג מזונות הבנים למזונות האשה, באופן שיש להם ממקור"א, עיין טור אבה"ע סי' ע"א. וכן בתוס' יו"ט השוה דין הבנים למזונות לדין מזונות האשה, לענין פסק הטור בשם הרמ"ה לגבי החיוב לאשה, בצירוי שיש לו מזונות דחד יומא, וכתב התוס' יו"ט דיש ללמוד מזה שהוא הדין בבניו כבאשתו. חזינן מזה שצורת החיוב לבנים היא אותה צורת החיוב כמו לאשתו, ואשר ע"כ י"ל דס"ל לרה"ג וסיעתו, דהן לאשתו והן לבניו חייב להשכיר עצמו. וע"ע מה שכתבנו במשפטי שבועות הערה 269.

ז). עשרים וחמשה זוזי כן כתב בסוף שטר הכתובה וכן בכת"א. וכן מוכח להלן מגרושה ואלמנה שכתב שהוא י"ב וחצי, הרי שכאן הוא עשרים וחמשה.

ח). על פי ספר השטרות לר"י אלברצלוני שער השלושים ושש.

ט). מבואר דס"ל לרה"ג שכתובה דאורייתא. ובגמ' כתובות קי, ב נחלקו רשב"ג ורבנן אם כתובה דאורייתא או כתובה דרבנן, וכן הוא בגמ' כתובות י, א, ונחלקו אם הלכה כרשב"ג או כרבנן, ויעיין תוס' ד"ה אמר ר"נ וכו' – דמה דכתבינן בכתובות 'דחזי לכי מדאורייתא' הוא כדעת רשב"ג. וכן הוא בספר השטרות לרבינו יהודה הברצלוני בשער השלושים ושש הוא שטר כתובה כסף זוזי מאתן דחזי ליכי מדאורייתא, וכן כתב רבינו סעדיה גאון בספר השטרות, נדפס בתורתן של גאונים עמ' 135 הוצאת וגשל. ולפלא שרבינו הגר"א סי' ס"ו ס"ק כ"ב כתב, שדעת הגאונים שכתובה דרבנן.

י). בכת"א נוסף בין השורות – מן הנישואין.

יא). בכה"י נוסף כאן מ ונקודה עלי.

יב). כן הוא בכת"א.

יג). שטחים.

יד). מצעות.

טו). ובהמשך כתב "והוסיף לה על כתובתה", ומוכח שמתנה זו אינה תוספת כתובה להלכותיה אלא מתנה בפני עצמה. ואף במפסדת כתובה אינה מפסדת מתנה זו. עיין נוסח כתיבת שטר מתנה זו לאשתו בספר השטרות לר' יהודה אלברצלוני.

והא"י כלל כתובתא דא מוהרי ונדוניא ותכשיטין ומתנה ותוספתא כך וכך, וחתן דנן קבל[ה] ברשותו וזקף [אותה עליו במלוה וכך אמ'] לנא, [ואחריות] כתובתא דא קבלית עלי ועל ירתי, על כל שפר ארג [נכסין וקני'נן] וממון דאית לי תחות כל שמיא, בביתא ובברא, דאקניתי ודעתיד [אנ]א למיקני, מן מקרקעי ומן מטלטלי' מטלטלי אגב מקרקעי", כולהון יהון [אחר]אין וערבאין לכתובתא דא ולנדוניא ולתוספת, לאתפרעא מנהון בחיי [ו]בתר מות, ואפי' מגלימא דעל כתפי.

וקנינא מן פלני זה על כל [ה]א דכתיב ומפרש לעילא קניין [גמור], דלא כאסמכתא ודלא כטופסי דשטר, אלא כחומר חוזק וכתיקון רבותינו ז"ל. וחתמנו על שטר כתובתא דא בזמן הנזכר למעלה, והכל שריר ובריר וקיים. וחותמין העדים.

טז). בכתי"א וכותבין והוא כלל וכו'.

יז). הנה, נחלקו הר"מ והראשונים בתקנת הגאונים שמטלטלין משועבדין לכתובה, עיין פירוש המשנה לרמב"ם מסכת כתובות פרק ח [ח]: אלו המעות והפירות משל אחיו, לפי שכל ממון שהניח, אף על פי שהוא מרובה הרי הוא תחת שעבוד הכתובה אף על פי שהיא מועטת. וכל זה דעת הסובר מטלטלי משועבדי לכתובה, ואינה הלכה. ואף על פי שרבנן בתראי כבר תקנו לגבות כתובה מן המטלטלין, הנה כל כח תקנת האחרונים לגבות. אבל שיהו מעוכבין כל המטלטלין ולא יוכל האח היבם להשתמש בהם אחרי היבום, הרי זה לדעתי בלתי נכון, ואיני סובר כן, ואין העיין התורתי מראה כן בשום פנים, עכ"ל. מבואר שנחלקו אם לאחר תקנת הגאונים הוא רק דין גוביינא, שהיא יכולה לגבות מהמטלטלין, או שתקנת הגאונים היא גם שהמטלטלין משועבדים לכתובה כמו קרקע.

וכן מתבאר בדבריו בהלכות, יעויין ברמב"ם הלכות אישות פרק ט"ז הלכה ז': תקנו הגאונים בכל הישיבות שתהיה האשה גובה כתובתה אחרי מות בעלה אף מן המטלטלין כדרך שהתקינו לבעל חוב לגבות מן המטלטלין, ופשטה תקנה זו ברוב ישראל, וכן שאר תנאי כתובה כולן ככתובה הן וישנן במטלטלין כבקרקע, חוץ מכתובת בנין דכרין שלא מצאנו מנהג ירושתה פשוט בכל הישיבות, לפיכך אני אומר מעמידין אותה על דין התלמוד שאין יורשין כתובת אמן אלא מן הקרקע. ובהלכה ח': כבר נהגו בכל המקומות שידענו וששמענו שמען שיכתבו בכתובה בין מקרקעי בין מטלטלי, ודבר זה תיקון גדול הוא ואנשים גדולים ונבונים הנהיגו דבר זה, שהרי זה תנאי שבממון ונמצאת האלמנה גובה מן המטלטלין בתנאי זה לא בתקנת אחרונים. ובהלכה ט': הרי שלא כתב כך בשטר הכתובה אלא נשא סתם, אם היה יודע בתקנה זו של גאונים גובה, ואם לאו או שנסתפק לנו הדבר מתישבין בדבר זה הרבה, שאין כח בתקנת הגאונים לדון בה אף על פי שלא נתפרשה כדין תנאי כתובה שהם תקנת הסנהדרין הגדולה עד שנוציא בה ממון מן הירוששים. והנה, מבואר בר"מ שהנפק"מ בין נכתב מטלטלין בכתובה שהוא תנאי שבממון, לתקנת הגאונים, הוא במקום שלא ידע מתקנת הגאונים כמו שכתב הר"מ.

נמצינו למדים, שלדעת הר"מ אין כח בתקנת הגאונים לדון בה כיון שלא נתפרשה, ואינה כדין תנאי כתובה, שהם תקנת הסנהדרין הגדולה. והגאונים דס"ל דיש שיעבוד כתובה גם על המטלטלין, כתבו הראשונים דס"ל לגאונים שהלכה כר' מאיר שמטלטלין משועבדים לכתובה, והתקנה היתה שהלכה כר' מאיר.

ולמעשה כל זה רק בלא כתב, אבל בכתב כו"ע מודה, וגם הגאונים הנהיגו לכתוב כן, וכן הוא נוסחת רבינו, ובכה"ג הוי דבר שבממון שמועיל.

יח). אחרי שנתבאר שמתחייב גם על מטלטלין, אולם לעניין משועבדים גם בכתב אינה גובה מהמשועבדים, אא"כ מוסיף שזה 'מטלטלי אגב מקרקעי', וכמפורש בב"ב דף מ"ד ע"ב עיי"ש. ועל כן הוסיף כן רבינו. וכן הוא בנוסח שטר הכתובה שכתב הרמב"ם בהלכות יבום וחליצה פרק ד' הלכה ל"ג, אחריות כתובה דא כולה וכו' וקנינן דאית לי תחות כל שמיא דקנאי ודעתיד אנא למקני ממקרקעי וממטלטלי אגב מקרקעי וכו', עכ"ל.

וצ"ע לגאון למה כפל דבריו וכתב "ומטלטלי" וגם "מטלטלי אגב קרקע". ובאמת בר"מ שם לא הזכיר ממקרקעי ומטלטלין רק כתב מטלטלי אגב מקרקעי. ויעויין בשו"ע אבן העזר סי' ק' סעיף א': ועכשיו נוהגים לכתוב בכל הכתובות ששיעבד לה כל נכסיו מקרקעי ומטלטלי מטלטלי אגב מקרקעי דקנאי ודאקנה, ע"כ. אולם הרמ"א בסי' ק"ב סעיף ב' כתב: י"א דאין כותבין אגב, בכתובה, וכן נוהגין, ע"כ. והוא כנוסח הר"מ.

ומשפט הכתובה להכתב כדת המקום ומנהגיו.

יש מקומות] ששמין כל דבר ודבר בשווי ולא מוסיפין עליו כלום, (וכשיבוא) וכשתבוא לגבות מה שבלה או שאבד או שכתב לה על עצמו ממנו אם מגרשה או מיורשי] א[חריו, גובה] את כל מה שכתוב מן הדמין.

ויש מקומות שכל מאומה שהוא שוה עשרה, כותבין אותו חמשה עשר, וכשבאה לגבות מפילין מה שהוסיפו על הדמין להנאות בו וגובין את העקר בלבד, כל דבר שכותבין דמיו שלשה גובין שנים.

ויש מקומות שכל מה שהוא שוה כסף כותבים את דמיו שני כספים, וכשבאים לגבות אין גובין אלא אחד, וזה הוא שאמרו חכמים^א מקום שנהגו לכפול גובה מחצה.

ואין לאשה לתבוע במה שבכתובתה אלא בשעת גירושין^ב אם הוא החפץ לגרשה, או הוא ממי שאמרו בו חכמים^ב יוציא ויתן כתובה, ונוטלת כל מה שכתב על עצמו לפי מנהג המדינה, ואם מת גובה מיורשיו את הכל^ב.

ואם היא תובעת את הגירושין^ב אין לה אלא מה שהביאה מבית אביה בלבד, מה שהוא מצוין בפניה נוטלת אותו], ומה שבלה או שאבד נוטלת את דמיו שכותבין את כתובתה לפי מנהג]

(ט). ב"מ ק"ד, ב.

(כ). כתובות פ"א, א. לא נתנה כתובה לגבות מחיים.

(כא). שם ע"ו א.

(כב). חלקת מחוקק סימן צט ס"ק ז, ואם הוא מאותן שכופין אותו להוציא דין המתנה כדין התו' שהוסיף לה, ויתבאר לקמן סי' קנ"ה. וכן כתב הבית שמואל סימן קנד ס"ק א': אלו שכופין אותם להוציא וליתן כתובה. ולענין תוס' כתובה עיין סעיף ז' כשבאה בטענה חוטר' לידה אין לה תוס' כי למשקל ולמיפק לא הקנה לה, כן הדין בכל הני אין לה תוס', אפילו במוכה שחין דצריך לגרשה לטובתו מ"מ נראה דאין לה תוס'. ומדברי רה"ג נראה שבהני שאמרו שחייבין להוציא יש לה התוספת והמתנות שכתב בכתובה, שכתב שכותבין וצבי החתן ויהב לה מן דיליה תכשיטין כן וכן. וקביל (לה) על נפשיה במתנה כן וכן. וצבי ואוסף לה על כתובתה כן וכן. וכולל את הכל. והא כלל כתובתא דא מוהרי ונדוניא ותכשיטין ומתנה ותוספתא כך וכן ולכאורה נחלקו אם במקום שחייב לגרש אם חשיב כמגרש מרצונו כי הדין מחייבו לגרש. או שאף שחייב לגרש מ"מ על דעת זה לא נתן את המתנה במקום שהיא תובעת כתובתה. ועיין בית שמואל סימן פח ס"ק י וגירשה. ואם היא תבעה הגט ע"פ הדין, שהדין נותן לכופ' אותו, הרי הוא כאלו גירשה הוא אותה מרצונו ש"ג. וכבר עמדו בסתירת דברי הב"ש. ונראה שכל מה שכתב רה"ג שבמקום שכופין לוקחת המתנות והתוספת הוא במקום שכתבו את זה בכתובה, וכיון שהיא מקבלת כתובה מקבלת כל מה שכתוב בכתובה. וזה מה שכתב רה"ג והא כלל כתובתא דא מוהרי ונדוניא ותכשיטין ומתנה ותוספתא כך וכן. אבל מתנות שלא נכתבו בכתובה בזה גם רה"ג מודה שאין מקבלת את המתנות.

(כג). זהו דין המורדת, ואף שלא אמרה בפירוש שהיא מורדת מתשמיש, מ"מ כל שתבעה גירושין הוי מורדת.

(כד). דברי רה"ג מתבארים על פי מה שכתב העיטור בשם רבי שרירא גאון שהיא תקנת הגאונים. וז"ל ספר העיטור אות מ - מרד דף סח טור ד, וכתב רבינו שרירא בתר רבנן סבורא, שראו חכמים שבנות ישראל הולכות ותולות עצמן בעכו"ם ליטול מבעליהן גט באונס ויש שנותנין גט באונס ומסתפק בגט מעושה כדין או שלא כדין וקא נפיק מיניה חורבא. תקינו מר רב הונא ג"ע למורדת ותובעת גירושין כל נכסי צאן ובורל שהכניסה לו תטלם. ואפילו הביאה נכסים מועטין וקבילן הבל בסך מרובין תטלם הכל כמה שקיבל, ואפי' מה שבלו ומה שאבדו יש לה תחתיה. ומה שכתב לה על עצמו ומה שאינו מצוי לא ישלם לה, ומה שהוא מצוי נמי, אף על גב דתפשה מפקין מינה וכופין אותו ונותן לה גט לאלתר ויש לה

המדינה. אבל מה שכתב לה הוא משלו אין לה ממנו אלא המוהר שהוא עשרים וחמשה או שנים עשר ומחצה בלבד^כ.



רבי יהושע בן-מאיר

שמיעת מוזיקה בימי ספיה"ע, בין המיצרים ותעניות

לכבוד הרב שליט"א,

האם יש היתר לשמוע שירים בספירת העומר? האם יש הבדל בין שירים לבין מוזיקה? היש נפק"מ אם המוזיקה או השירים באים מהרדיו או מוקלטים? יש הבדל בין שירי קודש לבין שירי חול?

רוב שלומים,

שנינו בתלמוד (יבמות סב, ב): "רבי עקיבא אומר: למד תורה בילדותו – ילמוד תורה בזקנותו, היו לו תלמידים בילדותו – יהיו לו תלמידים בזקנותו, שנאמר (קהלת יא, ו): "בְּבֹקֶר זָרַע אֶת זֶרְעֶךָ וְלָעֶרֶב אַל תִּנַּח יָדְךָ כִּי אֵינְךָ יוֹדֵעַ אִי זֶה יִכְשֹׁר הֵזָה אוּ זֶה וְאִם שְׁנֵיהֶם כְּאֶחָד טוֹבִים". אמרו: שנים עשר אלף זוגים תלמידים היו לו לרבי עקיבא, מגבת עד אנטיפרס, וכולן מתו בפרק אחד מפני שלא נהגו כבוד זה לזה, והיה העולם שמם, עד שבא ר"ע אצל רבותינו שבדרום, ושנאה להם, ר"מ ור' יהודה ור' יוסי ורבי שמעון ורבי אלעזר בן שמוע, והם הם העמידו תורה אותה שעה. תנא: כולם מתו מפסח ועד עצרת".

הרבה לקחים ישנם בשורות קצרות אלו. ראשית, חשיבות ההיזהרות בכבודו של כל אדם, וק"ו בכבודם של תלמידי חכמים. למרות הוויכוחים ההלכתיים, וגם כשכל אחד בטוח שהוא צודק, צריך לנהוג כבוד זה בזה. שנית, יש כאן מסר אופטימי. אסור לתת לכישלונות 'לשבור' אותנו. 'לערב אל תנח ידך'. גם כאשר בית המדרש שעליו עמל שנים רבות חרב וכל התלמידים מתו, רבי עקיבא לא מתייאש והולך לדרום כדי לחפש תלמידים חדשים. 'רבותינו שבדרום' הם אלו שכל תורה שבע"פ שבידנו מהם (סנהדרין פו ע"א): "דאמר רבי יוחנן: סתם מתניתין רבי מאיר, [סתם תוספתא רבי נחמיה], סתם ספרא רבי יהודה, סתם ספרי רבי שמעון, וכולהו אליבא דרבי עקיבא".

מסורת היסטורית מסרו לנו חז"ל, שימי ספירת העומר (מפסח ועד עצרת) הם ימים שקרה בהם אסון נורא של מיתתם של תלמידי רבי עקיבא. יש לשער שימים אלו מסוגלים לצרות. זו הסיבה המרכזית למנהגי אבלות שאנו נוהגים בספירת העומר.

בעקבות כך כתבו בגאונים (הלכות פסוקות מן הגאונים סימן צד; תשובות הגאונים שערי תשובה סימן רעה; הלכות רי"ץ גיאת, הלכות חדש וספירת העומר; המנהיג; דרשות ר"י אבן שועיב, יום ראשון של פסח; תולדות אדם וחווה נתיב כב חלק ב דף קפו טור ד; אבודרהם תפלות הפסח) שאף שאין בדבר איסור, המנהג הוא שלא לישא נשים בימי ספירת העומר. בתקופת הראשונים כבר הוזכר גם מנהג שלא 'לגלח השפם' [דרשות ר"י אבן שועיב שם; תולדות אדם וחווה נתיב ה חלק ד (וראה שם בהוצ' מכון ירושלים בהערה שחלק מהדברים הם הגהה ואינם מדברי רבינו ירוחם)]. אמנם בדרשות ר"י אבן שועיב וברבינו ירוחם הביאו טעם אחר לאיסור גילוח השפם ע"פ הקבלה]. בטור (או"ח תצ"ג) כתב:

"נוהגים בכל המקומות שלא לישא נשים... ויש מקומות שנהגו שלא להסתפר...". המנהג שלא להסתפר הובא בראשונים ובספרי מנהגים מתקופה זו (אבודרהם, תפלות הפסח; שו"ת תשב"ץ, ח"א סימן קעז; ספר מהרי"ל מנהגים, דיני הימים שבין פסח לשבועות; ספר המנהגים טירנא, חג הפסח ועוד). בלקט יושר (עמ' צז-צח. בהוצ' הרב כינרת, מכון אומן - מכון ירושלים עמ' ריט-רכב) הביא [בנוסף על המנהג שלא לישא נשים ושלא להסתפר] גם שלא ליטול ציפורניים* ושלא ללבוש בגד חדש¹ [לגבי שירה בפה ראה בהמשך]. הב"י והדרכי משה, ובעקבותם השו"ע והמפה (שם) הביאו מנהג שלא לישא אשה ושלא להסתפר. אמנם לקדש מותר 'שמא יקדמו אחר'. וכתב במג"א (סק"א): "[אבל לארס ולקדש] שפיר דמי. שמא יקדמו אחר, ונ"ל דמותר לעשות באותו פעם סעודת אירוסין (עס' תקנ"א ס"ב [=שבטשעת הימים אסור לעשות קידושין עם סעודה - יב"מ]) אבל לעשות ריקודין ומחולות של רשות נהגו לאסור ונ"ל שאף מי שעשה שדוכים אסור לעשות ריקודין ומחולות". מדברי המג"א עולה מנהג לאסור 'ריקודין ומחולות' של רשות. כאמור, בדברי הראשונים וספרי ההלכה לפניו, אין מקור למנהג זה [פרט ללקט יושר, בדבריו נדון בהמשך]. הפמ"ג והמחצית השקל ביארו שלדעת המג"א סעודת 'אירוסין' [כלומר מעשה קידושין] מותר לעשות בספירה אף עם ריקודין ומחולות [לעומת תשעת הימים שאף סעודת אירוסין אסור בריקודין ומחולות]. אבל 'של רשות' המנהג לאסור, ושידוכין [כלומר 'אירוסין' של ימינו, שאנו עושים תמיד את הקידושין יחד עם החופה. מה שאנו קוראים 'אירוסין', תנאים וכדומה, הוא 'שידוכין'] הם כמו 'של רשות'.

במאמר מרדכי (לרב מרדכי כרמי, או"ח תצ"ג) נשאל לגבי המנהג שלא לברך שהחיינו מפסח עד ל"ג בעומר. לאחר דיון הוא מסיק, שלמרות שיש טעם למנהג זה: "ועכ"ז דעתי נוטה לומר דאין לחוש לו [=למנהג] שלא לומר שהחיינו בימים אלו - יב"מ] מאחר שלא מצינו כן בשום ספר, דא"א דלא לישתמיט שום פוסק ראשון או אחרון לכתוב כן". ולכן נרא' דאין ללמוד משם [מ"ז

א). ראה שו"ת איתן האזרחי (סימנים מח-מט, והביאו השע"ת בסי' תקנא סקי"ב), שאף שמנהג זה הוזכר במספר מקורות, הוא ימימי לא ראה מי שהחמיר בזה בג' שבועות וכימי הספירה, ועל כן הסיק "לכן המחמיר יחמיר, והמקיל לא הפסיד, להיות שכל האחרונים שהיו בומנינו בדור ההוא לא הזכירו האיסור הנ"ל, לכן בודאי גם הם נוהגין להתיר". והביאו מהרש"ם בדעת תורה (תצג ריש סעיף ב ומה שמצויין שם סקי"ב הוא ט"ס).

ב). איסור זה הוזכר גם בפוסקים מאוחרים יותר, ראה 'פסקי הלכות' או"ח תצג אות ג ובהערות שם. וראה בעיקרי הד"ט (סי"א אות יז) שכתב דאין איסור כלל, ויש להקל במקום צורך קצת, ע"ש. והביאו בדעת תורה (שם). אמנם מדברי עיקר הד"ט משמע שהמנהג שלא ללבוש בגדים חדשים הוא מצד אמירת שהחיינו. אך הדבר לא מוכרח, ואפשר שהוא נובע מהשמחה שבלבשת בגדים חדשים. ראה שו"ת בצל החכמה (ח"ד סי' מט), ויביע אומר (ח"ג או"ח סימן כו) [ומה שציטט שם מהעוללות אפרים תימה, ראה מש"כ ע"ז בהערה הבאה].

ג). בפסקי תשובות או"ח תצג כתב: "ובאמת מובא מנהג זה בספרי הקדמונים". ובהערה 9 שם ציין: "אלי' זוטא סי' זה סק"א בשם רבינו ירוחם ח"א נתיב ה' שאין אומרים "זמן" בספירה לפי שהם ימי דין, לקט יושר לתלמיד התרה"ד דף צ"ו, ס' עוללות אפרים ח"ב מאמר ק"ז "לפי שימי הספירה הם כנגד ימי חלדו של אדם לכן אין מברכין בה שהחיינו לאחר שחיו תלויים לו מנגד ואין בטוח כ"י מן המות" וכו', ליקוטי מהרי"ח בשם ס' סודי רזא, צרור המור פ' אמור, שו"ת מהרי"י שטייף סי' רמ"ט ועוד". אמנם הדברים אינם נכונים. זה לשון תולדות אדם וחווה (נתיב ה חלק ד): "ומה שאין אומר 'זמן' י"א לפי שאין כאן הנאה ושמחה כפדיון שיצא מכלל נפל וקרא חדתא וזה מורה דין ליודעין כי העומר בא מהשעורים...". הביא ב' טעמים מדוע אין אומרים שהחיינו על מצוות ספירת העומר [לפחות ביום הראשון שסופרים]. לא שלא אומרים שהחיינו בזמן ספירת העומר, כדמוכח מהטעם הראשון. כך גם האליה זוטא שהביא את רבינו ירוחם. והמשך דבריו שם הם על תספורת. בדרשות ר"י בן שועיב [שהוא הראשון המביא טעם זה שעומר בא מהשעורים] כתב: "... ורבינו תם ז"ל כתב שלא יספור ביום, דתנן כל הלילה דוקא, הא ביום לא. ומהאי טעמא כתב דלא אמר זמן [=ברך]

בתמוז עד ט' באב - יב"מ] די"ל דחורבן ביהמ"ק חמיר לן טפי שהרי החמירו שם בכמה דברים, ואם באנו להשוות ימי העומר להתם היינו צריכין להשוותם לכל מילי, והא ודאי ליתא ואין לנו אלא מה שאמרו חכמים ובמקום שאמרוהו". מבוארת דעתו שאין לחשוש למנהגים האוסרים דברים מעבר לנשואין ותספורת שמצאנו בדברי הראשונים והשו"ע. גישה דומה יש בהרבה פוסקים. החק יעקב (שם סק"ב) כתב [לגבי נישואין בר"ח אייר שחל בשבת]: "וכל מקום ומקום יתפוס כפי מנהגו, ובספק אין להחמיר באבילות ישנה דקילא, והוא רק מצד המנהג". כע"ז בפר"ח: "וכבר כתבתי (אות א ד"ה ומ"ש בין בפסח; ובריש אות ב) דבפרט הלז נהרא נהרא ופשטיה, ולמיקל שומעין". בימי חורפי שאלתי את מו"ר הגרש"ז אורבאך זצ"ל לגבי לשמוע מוזיקה ושירה [איני בטוח אם שאלתי על ספירת העומר או על ג' שבועות]. הוא אמר לי שאין איסור 'הנאה' או 'תענוג' בימי בין המצרים [ואף תשעת הימים] אלא רק מה שאסרו חז"ל או המנהג. לכן מותר ללכת לראות תמונות במוזיאון וכדומה [פרט מט' באב, שיש איסור להסיח דעתו מהאבילות, כמו בשבעה]. על כן אין איסור בדבר שלא כתוב בשו"ע שאסור [כמדומה שהוסיף שאף בתשעת הימים, 'כדאי הוא בית א-לוקינו']. אבל מי"ז בתמוז ועד ר"ח, וק"ו בספירה, אין

על הרי"ף סוכה דף כב, עמוד ב כתב: "וצ"ע לפ"ז למה אין מברכין זמן על ספירת העומר. וראיתי מי שכתב שאם לא ספר בלילה לא יספר ביום, כדתנן כל הלילה כשר לספירת העומר, משמע דהא ביום לא יצא. ומושם הכי לא אמרי' ביה זמן". ביאור הדברים ראה בשו"ת מהרלב"ח סימן סב - הרב זאב מצגר בהערה למהדורה שהוציא. וראה גם מטה משה, שער העבודה, סימן תרסט (עמ' רכה בהוצ' אוצר הפוסקים ירושלים תשל"ח); ציץ אליעזר חלק יט סימן כז; משנה הלכות חלק יא סימנים ת-תא]. ויש נותנין טעם שאין אומרים זמן אלא על דבר שהוא גמר המצוה, וזה אינו נגמר עד ארבעים ותשעה ימים, וזה אינו נראה, דהא סוכה אינו נגמר ואמר זמן. ויש מפרשים לפי שאין אומרים זמן אלא הנאה ושמחה כפדיון הבן שיצא מכלל נפל ואקרא חדתא...". הדברים ברורים שמירי בעניין אמירת זמן על מצוות ספירת העומר, ולא אמירת שהחינו בתקופת ספירת העומר.

בלקט יושר (שם) אין כלל הזכרה של אמירת שהחינו. רק שאסר לרכוש או ללבוש בגדים חדשים בספירת העומר, ראה בהערה הקודמת.

על מה שציטט מעוללות אפרים הוא ציטט חלקי ומטעה. להלן ה - 'וכו' שכתב בסוף הציטוט: "ואין בטוח בכל יום מן המות. אמנם בעצרת יום קבלת התורה שנאמר בה 'כי היא חייך' וגומר, אז מברכין שהחינו...". מבוררים דבריו שגם הוא מדבר על אמירת שהחינו על מצוות ספירת העומר, שסיים שבעצרת אומר שהחינו על היו"ט.

בצור המור (על הפסוק 'וספרתם לכם') כתב: "ולכן אין אנו אומרים במצות העומר שבא מזמן לזמן שהחינו. לפי שזה אינו נאמר אלא על שמחה. ואנו עצבים מכח דין העומר. ולכן אין לומר שהחינו בספירה. ועוד כי זאת הספירה היא לצורך המועד, וסמכין אומן דרגל כדאמרינן בסוכה ובביעור חמץ". אמנם אפשר שמש"כ 'ולכן אין לומר שהחינו בספירה' כוונתו לומר שהחינו בכלל בספירת העומר, ולא רק על מצוות ספירת העומר. אבל המשך דבריו 'ועוד...' מוכח שהוא עדיין עוסק בברכה על מצוות ספירת העומר [דוחק לומר שה'ועוד' חוזר למעלה].

יתר המקורות שהביא אינם 'ספרי הקדמונים'. וגם בהם חלקם דחו מנהג זה.

אמנם במהדורת תשע"ט תיקן את הדברים וכתב: "ובאמת מובא מנהג זה בכמה ספרים" ושם בהערה 10 ציין שכן הביא באליה זוטא בשם רבינו ירוחם, אך ציין שרבינו ירוחם עצמו הדברים אמורים לגבי אמירת שהחינו על מצוות ספירת העומר, כמש"כ למעלה.

ד. כמו ששנינו במשנה תענית (פ"ד סוף מ"ו, בבלי שם כו ע"ב) "משנכנס אב ממעטין בשמחה". כלומר, דברים שיש בהם שמחה, אף שלא נאסרו בהלכה ואף לא במנהג, מן הראוי 'משנכנס אב' למעט בהם. ראה סידור רב עמרם גאון (הוצ' מוסד הרב קוק, תשל"ב, ח"ב סימן קג): "ולא מבעי תשעה באב גופיה, אלא מריש ירחא דאב נמי מבעי ליה לשנויי ולא לאבדוחי נפשיה כדתנן (תענית כו, ב) משנכנס אב ממעטין בשמחה". כע"ז בסידור רב שמואל בן נתן (שמואל חגי קרויזר) מהדיר, ירושלים תשנ"ה): "ונאמר שיש להמעט בשמחה בתקופה זו, וזה מראש חודש אב עד אחרי התענית.

לנו אלא מה שכתוב בשו"ע שאסור. וביאר לי שבדין אבל (ראה מו"ק כב, ב; טושו"ע יור"ד שצ"א ס"ב ובש"ך סק"א, ובגר"א סק"ד ובשאר הנו"כ שם) האיסור הוא רק בסעודה". אם היא סעודת מצווה, השמחה נובעת מעצם המצווה, וע"כ אסור אף כשאין מוזיקה וריקודים. אבל בסעודה של רשות, כגון סעודת מריעות [כשאין הדבר בגדר חוב להחזיר לחבירו, ראה בגמ' מו"ק הנ"ל], אין איסור לסעודה בלא מוזיקה וריקודים, ואין איסור למוזיקה בלא סעודה. רק כששניהם יחד מיקרי 'שמחה', ואסור לאבל. כיוון שלא מצינו איסור זה באבל, אין מקום לאסור בי"ז בתמוז עד ר"ח וק"ו שלא בספירה. [אמנם ראה בהליכות שלמה (מועדים, פרק יא סעיפים יד-טו, יז; ופרק יד סעיפים ג-ד) שכנראה בהמשך השנים, עם התפשטות המנהג להחמיר במוזיקה ושיירה, ואחרי שגדולי פוסקי

ונמעט באכילה ושתיה ובתענוג וכיוצא בהם, בגלל מה שאירע בהם שחרב הבית ונחרבה האומה וגלתה ממולדתה, וחרב ארצה וניתנה ביד אויביה ללעג ולקלס עד שיתרצה בוראה לרחם עליה. ובגלל הסיבות האלו ומה שבא אחריהן, מחייבים אנו לנהוג באבלות בתקופה זו ולפרוש מקלות דעת ולנהוג בפרישות ובעבודת ה'". והוא המקור להרבה מנהגים שנהגו בימי בין המצרים ותשעת הימים. אמנם מה שלא נאסר בהלכה, אף שראוי 'למעט' בשמחה, אינו אסור מהדין.

ה). איסור זה באבל הוא כל ל' יום, ועל אביו ואמו כל י"ב חודש. וראה בנפש הרב לרב צבי שכתב בשם הגר"ד סולוויצקי זצ"ל שדין י"ז בתמוז עד שבוע שחל בו ט' באב [ולפי הרמ"א - עד ר"ח מנחם אב] הוא כדין י"ב חודש על אביו ואמו. וכן גם דין אבילות ספירת העומר. ודין שבוע שחל בו [ולרמ"א תשעת הימים] כדין שלושים. ודין ט' באב עצמו ככל דיני שבעה. וע' מה שהביא שם מהפתי תשובה (או"ח תנא סעיף ג) בשם הפנים מאירות [והוא בפנים מאירות ח"ד סוף סימן לו. ומש"כ בפתי תשובה ח"ב הוא ט"ס]. וע' בפנים מאירות שם גם מש"כ לגבי סעודת רשות.

ו). הב"ח (יור"ד סימן שפט ד"ה שאלתי) והט"ו (שם סימן שפה סק"א) הביאו בשם רבינו יהודה שאכל תוך ל' יום [וה"ה על אביו ואמו תוך י"ב חודש] אינו ראוי להזמין לאחרים או להזמין עם אחרים. ומשמע מדבריהם שכינוסי שמחה אסורים אף בלא סעודה. בגשר החיים (ח"א, פרק כא, סעיף ז דין ט) כתב שלמדו כן ממש"כ בטושו"ע יור"ד ס"ס שפ לגבי הליכה בשיירה גדולה האסורה משום שמחה [בערוה"ש שם סעיף לג כתב: "והאידנא לא נהיג דין זה", כיוון שבימינו אין שמחה בשיירות גדולות]. ומוזה למדו שכינוסי שמחה אסורים אף בלא סעודה. אמנם, בגשר החיים העיר ששאר הפוסקים והאחרונים לא הביאו דין זה. בהסתמך על לשון הבאר היטב (שם שפה סק"ג) שהביא דברי הב"ח והט"ו, והוסיף עליהם: "(וכן למוזג שקורין שענקין לאורח אבל. מהרי"ל)", שיער שמדובר ב'הזמנת חברים לשתייה'.

ז). ראה בשו"ת איתן האזרחי סי' מ"ח שדעת השואל [הרב יצחק מאוסטריין] "דכל המצות הנוהגות באבל נוהג בט' באב, כהאי דאמרינן בפ' בתרא דתענית [ל ע"א]... דאסרינן כהאי גוונא באבל... וא"כ בט' באב נמי נימא לא שנא, ואפילו בערב שבת של חזון שהוא קודם ט' באב וקודם שבת של ט' באב, שהרי הוא מדברים הנוהגים באבל ודבר הנוהג באבל אסור ג"כ בשבת שחל בו ט' באב כדעת הרמב"ן [תורת האדם עמו' קכג] וכל הפוסקים, וזהו מדינא, ומצד המנהג אפילו מר"ח אסור אלו הדברים הנוהגים באבל". וע"ז השיב לו [בסימן מט]: "והנה מעיקרא דדינא מה שכ"ת הניח יתד שלא תמוט לפי דבריו שכל דברים הנוהגים באבל אסור גם בשבת דחל בו ט' באב מכל שכן בט' באב. אבל בגלגול מחילות זה אינו, דהרי הטור כתב ביו"ד סי' שפ"ד וז"ל, אף על גב דבט' באב מותר לקרות באיוב ובקינות ובדברים הרעים שבימיא, באבל אסור, כמו שהוא חמור מט' באב ג"כ בשאר דברים וכו'. וכ"כ רבינו בשם הרמב"ן שכתב בספר תורת האדם [עמו' קפ] וז"ל כיון דקתני לה בט' באב ולא קתני לה באבל ש"מ חמורים הם ימי אבל בכך מן ט' באב כשם שהוא חמור לענין כפיית המטה ועטיפת הראש ועשיית המלאכה דקיל ט' באב בדברים הרבה. לכך נדחה בזה דברי מכ"ת". כלומר, אפי' ט' באב בעצמו קיל מאבל, ואין מקום להחמיר בו במה דליתא באבל. ק"ו שבוע שחל בו, מר"ח ועד התענית, מי"ז בתמוז ועד ר"ח וספירת העומר. יתירה מזה, בשו"ת שיח יצחק סימן רלג הביא מספר לשון חכמים שהטעם שאין מברכים שהחינו בימי בין המצרים הוא "לפי שהוא זמן פורעניות, ולא משום אבלות, דהרי אבל באמת מותר לברך שהחינו, וראי' מסי' רכו דאם יורשו מברך שהחינו... ובהכי ניחא נמי דמברכין שהחינו בימי הספירה...". כלומר שאף אם נשווה את ימי הספירה לימי בין המצרים [כן ס"ל למנחת יצחק א, קיא, שדין אבלות בספירת העומר כמו מר"ח אב. אמנם בשו"ת מאמר מרדכי (צוטט למעלה) פסק שג' שבועות חמירי טפי משום חורבן בה"מ. והביאו בהסכמה ביחוד דעת ג, כו, ג, ל], אין לנו להשוות אלא בעניינים האסורים משום אבלות. אבל דברים האסורים בג' שבועות משום שהם זמן פורעניות [כמו אמירת שהחינו], ודאי ליכא בימי הספירה. ע"ש.

זמננו, הציץ אליעזר, אג"מ, מנחת יצחק ועוד אסרו, גם מו"ר זצ"ל פסק לאסור מוזיקה המביאה לידי ריקודים. אך התיר כאשר יש צורך. וראה שם שהתלונן מדוע נשאל שאלות כאלו ולא בהלכות ממש, כמו דיני ריבית וכיבוד אב ואם. וד"ל].

ולענ"ד נראה שאף המג"א [ופמ"ג ומחצית השקל] שהתיר ריקודים ומחולות בסעודת אירוסין [=קידושין] אך לא 'של רשות' ואף סעודת שידוכין הוי 'של רשות' - כוונתו בסעודת רשות ובסעודת שידוכין [והדבר גם קצת מוכח מלשונו שכתב 'אבל לעשות ריקודין ומחולות של רשות'. ולכאורה היה לו לכתוב 'אבל לעשות ריקודין ומחולות סתם' או 'שלא לצורך מצווה'. וע"כ נראה שהלשון 'של רשות' הכוונה בסעודה של רשות. וראה גם לשון האליה רבה שם]. כנראה שכך גם הבין השולחן ערוך הרב (שם סעיף א) שכתב: "אבל מותר לעשות שידוכין בלא נישואין שמא יקדמנו אחר, ומותר ג"כ לעשות סעודה לאחר השידוכין או לאחר הקידושין, אבל לא יעשו ריקודין ומחולות. ואין צריך לומר שלא יעשו ריקודין ומחולות של רשות, אבל מותר לעשות סעודת הרשות, כגון שמחת מריעות, בלא ריקודין ומחולות ושמחות יתירות". נראה שלמד מהמג"א ש'אסור ריקודין ומחולות' עם סעודה, הא סעודה בלי ריקודין ומחולות מותר [אמנם אפשר שכתב כן מסברה דליביה]. והדברים מפורשים בערוך השולחן (שם סוף ס"ב): "וכן אצלנו לעשות שידוכים ולכתוב תנאים מותר שמא יקדמנו אחר. ומותר לעשות סעודה אך לא בריקודין ומחולות, וכ"ש שאסור לזמר בכלי זמר. וכן סעודת הרשות מותר כמו סעודת מריעות, ובלבד בלא ריקודין ומחולות". ראשית, התיר סעודה בלא ריקודין ומחולות, וכאמור, אפשר להסיק כן מהמג"א רק אם לדעת המג"א איסור ריקודין ומחולות הוא עם סעודה. אך בנוסף כתב איסור ריקודין ומחולות אך ורק בסעודה, ולא הזכיר כלל איסור ריקודין ומחולות בלא סעודה. וכ"נ קצת לשון המ"ב (שם סק"ג): "מ"מ מותר לעשות שידוכין ולעשות סעודה, אבל לעשות ריקודין ומחולות נהגו איסור, וכ"ש בשאר ריקודין ומחולות של רשות בודאי יש לזהר".

והנה בלקט יושר" כתב: "ואין אומר אפילו אליהו בעומר" [=בספר המנהיג הלכות שבת סי' עא כתב שבמוצ"ש משוררים בכל גבול ישראל מאליהו הנביא, וכ"כ הטור סי' רצה ועוד ראשונים - הרב כינרתי בהערה 35 שם. והשווה להלכות בין המצרים, שם עמ' רמב: "ולא אמר זמירות ואליהו מ"ז בתמוז עד אחר ט' באב". כלומר מ"ז בתמוז אף בסעודת ש"ק לא אמר זמירות, אך בספירת העומר לא החמיר בשבת]. לכאורה משמע מדבריו שאסורה שירה, אפילו בפה, ואפילו בשירה של מצוה. וראה בהערות המו"ל [הרב כינרתי] שהביא [מספר בין פסח לשבועות לרב צבי כהן עמ' רפה] בשם מו"ר הגרש"ז אורבאך זצ"ל שכנראה היתה במנגינה שמעוררת לריקוד ומחול. אמנם עדיין צ"ע, שהרי מדובר בשירה של מצוה. אמנם נראה שאין מדובר בהלכה לרבים, אלא בהנהגה אישית של מהרא"י, שהיה מחסידי אשכנז, ונהג בעצמו חומרות רבות [וכבר עמדו על כך העורך הרב יואל קטן והרב כינרתי במבוא עמ' 14]. עוד נ"ל שהמהרא"י נהג לומר 'אליהו' ועוד זמירות בסעודת 'מלוה מלכה' שאכל עם תלמידיו. ולכן

(ח). לקט יושר יצא לראשונה בברלין בשנת תרס"ג ע"י הרב יעקב פריימן. הוצאה חדשה מתוך כתה"י הוצאה ע"י מכון אומן - מכון ירושלים בעריכת הרב כינרתי. אף שהעתקים מכתה"י הסתובבו כמה עשרות שנים קודם בין חוקרי ההיסטוריה של קהילות אשכנז. על כן הספר ומחברו לא היו ידועים לראשונים ולפוסקים עד הדפסתו. ראה מש"כ בזה הרב יואל קטן והרב כינרתי בהקדמתם לספר עמ' 24-25 [וראה שם לגבי הפקפוקים באמינות הספר].

הייתה זו 'סעודת רשות' [כמו סעודת שידוכין], ועל כן הוא לא שר בו זמירות. מ"מ, לא מצאנו זכר למנהג זה בשום ראשון או פוסק אחר עד השו"ע ועד בכלל. אמנם רבים מפוסקי זמנינו כתבו שהמנהג להחמיר. ראה ציץ אליעזר (חלק טו, סימן לג') אג"מ (או"ח א, סימן קסו; ג, סימן פז; יור"ד ב, סימן קלז; או"ח ד, סימן כא); שו"ת מנחת יצחק (א, קיא"); יחזק דעת (ג, סימן ל; ו, סימן לד); משנה הלכות (ח, סימן קפח; יא, סימן תב-תג). וכבר הערתי למעלה שבהליכות שלמה מובא שאף מו"ר הגרש"ז ארבאך זצ"ל החמיר בזה [כנראה לאחר שפשט לפסוק לאסור, הורה בהתאם למנהג הפסיקה]. בהתאם לכך כתבו גם ספרי הליקוטים, ראה פסקי תשובות (או"ח סימן תצג); פניני הלכה ועוד. אולם שמעתי מהרב ינון ויסמן שליט"א, ששאל את מו"ר הגאון הרב אברהם אלקנה

ט. ע"ש שכתב: "וגדול כח המנהג, עד די"ל דנוגע באיסור דאורייתא דהוי כמו נדר, כמ"ש החתם סופר (ביו"ד סי' ק"ז) דהביא מר"ן נדרים (דף ד') דכל שמקבל עליו לעשות מצוה, הוי מן התורה, כדכתיב מפ"ך זו צדקה, וגם קבלת האבות מחייב את הבנים, עיין שם". ו"ל החת"ס: "אך לו יהיה שיהיה דעת כהרדב"ו ועכ"פ איכא דעת רש"י בגמ' ותשו' רש"י ועוד פוסקים דס"ל לאסור ורמ"א וכ"מ כ' כוות' ואנו נוהגים כן א"כ אפי' הלכה כאינך פוסקי' מ"מ כיון דיש דעה להחמיר כבר קבלנו אבותינו עליהם כמותה דיעה ואסור עלינו בני אשכנז מדינא ואין לו התרה ועמג"א סי' קנ"א ססק"ז [=זה לשונו: "ובמקום שנהגו איסור בכל משא ומתן צריך התרה עב"ד סי' רי"ד אבל במקום שנהגו למעט בכל משא ומתן לא מהני התר' כיון דיש פוסקי' ס"ל הכי כבר קבלו אבותיהם כדעה ההוא". מבוואר במג"א שבמקום שיש מחלוקת וקיבלו עליהם להחמיר כדעה אחת, לא מהני התרה, כיוון שנהגו כדעה המחמירה מדינא – יב"מ] וקרוב בעיני נדר דאורייתא אף על פי שמכל מקום קיל ככל אי' דרבנן היינו כך קבלו הנדר שיהיה אסור עלינו כקולא איסור' דרבנן אבל לעבור על זה עובר על נדר דאורייתא. והיינו אם הלכה כרדב"ז להקל ורק אבותינו קבלו עליהם כדעת המחמיר ה"ל נדר דאורייתא. אך אם עיקור הדין דלא כרדב"ז אם [כן] לא קבלנו עלינו כלום אלא שהאיסור' הוא כך מעיקרא, איננו נדר אלא העובר הוא עברייך באיסור דרבנן נמצא חומרא קולו וק"ל. ומה שכתבתי שהקבלה הוא נדר דאורייתא אעפ"י שלא אסר עצמו בלשון קונם מ"מ כל שמקבל על עצמו לעשות דבר מצוה הוה דאורייתא ונפקא מפ"ך זו צדקה כ"כ ר"ן נדרים ח' ע"א ד"ה עליו להשכים וכו' [ויו"ל: "מסתברא לי דהכי קאמר כיון שאמר נשכים הרי קבל עליו שיהא הוא מעורר בדבר כשם הוא מעורר מעכשיו ותרת' קמ"ל חדא דקבלה בעלמא לדבר מצוה מהניא דמאי דאמרינן הכא לא הזכיר לא נדר ולא שבועה ואפ"ה בדבורא בעלמא סגי דומיא דמאי דאמרינן דקבלה בלחוד מהניא לצדקה כדכתיב בפ"ך זו צדקה וה"ה לכל דבר מצוה". ודו"ק שהר"ן מדגיש 'קבל עליו שיהא הוא מעורר בדבר', וצריך אמירה בפה, שהרי גם בצדקה צריך אמירה בפה. – יב"מ] והמקבל עליו פרישות שלא לעשות כגון נידון שלפנינו שלא לאכול חלב גוי או קבלת תענית נפקא לן מקבלת נזירות שאומר בלשון קבלה...".

[ראה גם חידושי לנדה ט, ב שכתב: "ונ"ל לכאורה כי לפ"מ דקיי"ל שרגיל לנהוג כן משום סייג ופרישות הוי נדר דאורייתא ועובר מן התורה על לא יחל דברו כמבואר בשו"ע יו"ד סימן רי"ד וא"כ חזרו כל איסורי דרבנן איסור דאורייתא אלא כל מה שאנו מקילין בדרבנן היינו משום דמעיקרא אדעתא דהכי קבלו עלייהו". כלומר כל איסור דרבנן נהיה נדר דאורייתא. לאחר גלגול מחילות, איך ייתכן לומר כן. הרי כל הפוסקים דנו בדברי הרמב"ם שעל איסור דרבנן יש לאו של 'לא תסור'. ולדבריו, לכ"ע כל דרבנן הוי דאורייתא מדין נדר. אמנם בתשובה הנ"ל חזר בו, וכתב "איך אם עיקור הדין דלא כרדב"ז אם [כן] לא קבלנו עלינו כלום אלא שהאיסור' הוא כך מעיקרא, איננו נדר אלא העובר הוא עברייך באיסור דרבנן נמצא חומרא קולו", דהיינו שאם באמת איסור דרבנן אין בו גדר של נדר. אלא שיש להקשות על דבריו בתשובה מדוע באמת לא נהפך גם כל איסור דרבנן לנדר, כסברתו בחידושי לנדה. אך אפ"ל שכיוון שמקימו מצד המצווה דרבנן, לא הוי מקבל על עצמו בנדר].

בגמ' נדרים טו, א: "ומי איכא בל יחל מדרבנן אין והתניא דברים המותרין ואחרים נהגו בהן איסור אי אתה יכול להתיר בפניהם משום שנאמר בל יחל דברו". וכתב שם הר"ן: "רבינא אמר לעולם כדקתני - כלומר שאני יושן ולא קאמר עיני בשינה דאע"ג דשינה אין בה ממש איכא בל יחל מדרבנן דאשכחנא תנא דתני בדרבנן לא יחל דברו ומש"ה תנא במתני' בנדרים הרי זה בלא יחל דברו ולא תנא אסור כדקתני בשבועות משום דשבועות אסור מדינא ובנדרים לא מתסר אלא מדרבנן משום לתא דבל יחל". מפורשים הדברים שדברים המותרין ואחרים נהגו בהן איסור ה'בל יחל' שבו אינו אלא מדרבנן. [וע"ש גם בש"מ].

שפירא זצ"ל לגבי מוזיקה בשלושת השבועות [ובספירה], והוא אמר לו שאין שום מקור לאסור. יד"נ שא"ב כאח הוא לי הגאון הרב יהושע מגנס שליט"א סיפר לי שלפני שנים רבות נשאל לגבי מחנה בנ"ע בתשעת הימים. הרב זצ"ל שאל אותו 'מה הבעיה'. הוא אמר שתהיה שירה. הרב זצ"ל ענה לו בחיור, 'אם יוסל רונבלט היה בא ושר הנני העני ממעש, היינו עוצרים אותו?'. ואז אמר לו, אין בעיה בשירה בפנ"ע. הבעיה היא בשמחה. וכאמור מדובר בתשעת הימים.

כמדומה שאף בימינו רבים החמירו בשמיעת מוזיקה בשלושת השבועות ואף בספירה, המנהג לא פשט. רבים שומעים מוזיקה בספירה, ואף בשלושת השבועות.

וברא"ש (שם, פ"ב סימן ד): "מכאן היה אומר ה"ר יהודה הכהן ז"ל אם אדם נהג שלא לאכול בשר או שלא לשתות יין בזמן מיוחד ושוב רצה לשתות יין או לאכול בשר באותו הזמן צריך התרה ויפתח בחרטה שמתחרט שנהג כך לשם נדר(ז) הכי נמי מסתברא מדקתני לענין שבועה אסור ובהא קתני בל יחל ולא קתני אסור שמע מינה מדרבנן". פשט דבריו שמי שנהג מנהג לאסור דבריו המותר אסור לו לעבור על מנהגו מצד בל יחל דרבנן [וצריך התרה]. אמנם בקרבן נתנאל (אות ז) כתב: "ה"ג מסתברא. אדלעיל קאי דמשני מאי בל יחל מדרבנן, ואין כאן מקומו", כלומר מש"כ שהוא בל יחל דרבנן מיידי לגבי 'קונם שאיני יושן'. ולפי"ז לא מפורש ברא"ש שגם מנהג איסור הוא רק בל יחל דרבנן. אמנם נראה שמ"מ דעת הרא"ש דלא הוי אלא מדרבנן, כדמבאר בר"ן (נדרים פא, ב): "משום שנאמר לא יחל דברו מני ר"ג היא - דדריש דברו לומר דאפי' מידי שאינו נדר גמור אלא דבור בעלמא אפ"ה לא יחל כדי שלא ינהוג קלות ראש בנדרים גמורים. הכא נמי כיון שנהגו איסור בדברים המותרין הוה ליה לגבייהו כדברים האסורים. ומכאן היה אומר ה"ר יהודה הכהן ז"ל שאם נהג אדם שלא לאכול בשר ושלל לשתות יין בזמן מיוחד ושוב רוצה לשתות יין או לאכול בשר באותו הזמן צריך היתר". כך גם ביאר את דברי הרא"ש הלכט יושר (שם, עמ' רכא בהוצ' כינרת) בתשובה מהרב משה מהאל: "ולא ידענא לשיוויה כהאי גוונא [=תענית ביום השנה לפטירת הורה - הערת הרב כינרת] נדר וחובה, אם לא משום דברים שאחרים נוהגים איסור אי אתה יכול להתיר, משום דקעבר בבל יחל דברו. מ"מ אי הוה הכי אינו אלא בבבל יחל דרבנן, כדאיתא בהדיא באשירי בנדרים". מבואר שהוא למד בדעת הרא"ש שגם מנהג שאדם נהג בעצמו אינו אלא בל יחל דרבנן, וכ"כ בשו"ת מהרי"ל (סי' קנז סעיף ב): "ויום שמת בו אביו נהוג עלמא להתענות, והוי כמו דברים המותרים ואחרים נהוג [בו] איסור כגון אכילת בשר בין י"ז בתמוז לט' באב או תענית סליחות דהוי בבלי יחל (דרבנן) [מדרבנן] כמו שכתב מהר"ם בשם הר' (י) [יהודה] (כ) [כהן]... והא יום שמת בו אביו חמיר טפי דרגילים לידור כדפי' רש"י פרק שבועות שטים (שבועות, כ, א) ומנהג פשוט הוא כמו ער"ה".

בשו"ע יור"ד ריד 'לעבור על מנהג צריך התרה', ובגר"א שם סק"ה "כמו נדר" [ולא 'דין נדר'] נראה ברור שכוונתו שהכל 'בל יחל דרבנן'. וראה בשו"ת ברכה שם שכתב: "ויש לחקור אם הוא מדאורייתא או מדרבנן. ונראה דבר פשט שאינו אלא מדרבנן, והכי דייק לשון הש"ע שכתב 'דברים המותרים ונהגו בהם איסור הוי כאלו קבלו עליהם נדר ואסור להתירם להם', ולשון 'כאלו קבלו עליהם', הכי דייק" ע"ש באורן. [ומה שחקר אי הוי דאורייתא, כי בגמ' נדרים אפשר לבאר שרק נדר בדבר שאין בו ממש הוי 'בל יחל דרבנן', אבל ב'נהגו איסור' הוי דאורייתא. אמנם פשטא דגמ' לא נראה כן, וכבר הוכחתי מהרא"ש והר"ן שס"ל שאף מנהג הוי דרבנן, כיוון שלא נדר בפיו. ולפלא שלא הביא דברי מפרשי הגמ' הראשונים]. וראה גם ביביע אומר, ח"ה, או"ח סימן לו שכתב בפשיטות דהוי דרבנן.

ולפי"ז נפלאו ממני דברי החת"ס שכתב שהוא דאורייתא. [אח"כ הראו לי שכבר העיר על כך בדבר יהושע ח"ב סימן לח אות ג, ע"ש]. בעיקר שהוא הסתמך בדבריו על דעת הר"ן, והר"ן גופיה כתב מפורש [כפי שציטטתי למעלה] שהוא מדרבנן. ואולי אפ"ל שלא כתב כן אלא בדבר שיש מחלוקת בהלכה, ונהגו להחמיר כדעה אחת. או במקרה שקיבל עליו בפה לעשות מנהג של מצווה. אבל במנהג שנהגו בחומרה בעלמא אף החת"ס מודה שאינו אלא בל-יחל דרבנן, כדמפורש בגמ' בנדרים ובראשונים.

אבל דברי המנחת יצחק שכתב 'דנוגע באיסור דאורייתא דהוי כמו נדר' הם פלא. [ומש"כ שם להוכיח מהירושלמי דהוי כמו נדר, ז"ל הירושלמי שם: "דא"ר בא בני מיישא קיבלו עליהן שלא לפרש בים הגדול. אתון שאלון לרבי אמרין ליה אבותינו נהגו שלא לפרש בים הגדול אנו מה אנו. אמר להן מכיון שנהגו בהן אבותיכם באיסור אל תשנו מנהג אבותיכם נוחי נפש. ואין אדם נשאל על נדרו. תמן משנדר נשאל ברם הכא אבותיכם נדרו. כל שכן יהו מותרות א"ר חנניה לא מן

בהתאם לכך נראה לי שכיון שלא מצינו כן בשום ספר ראשון או בפוסקים האחרונים עד לפני שני דורות^א. 'ובספק אין להחמיר באבילות ישנה דקילא' [כלשון החק יעקב], ופסק הפר"ח 'ולמיקל שומעין'. ונראה שהמנהג נובע מטעות בהבנת המג"א, וכל כוונתו לאסור מוזיקה בסעודת רשות, ולא ללא סעודה. והכי נמי מסתברא, שהרי אפילו ט' באב קילא מאבל, כדאיתא בשו"ת איתן האזרחי (סימן מט, הובא לעיל הערה ז).

על כן נראה לי להלכה:

א. האבילות מ"ז תמוז [וק"ו שמראש חודש אב ובשבוע שחל בו ט' באב] חמורה יותר מספירת העומר. זאת משום שהאבילות על חורבן בית חיינו חמורה יותר. זאת ועוד, ימי 'בין המיצרים' רמוזים במקרא (איכה א, ג. ראה איכה רבתי א, כט). י"ז בתמוז מופיע במשנה (תענית פ"ה, ו. לדעת הבבלי בתענית שם בבית ראשון הובקעה העיר בט' תמוז, כדאיתא בירמיהו לט, ב. אמנם לדעת הירושלמי, תענית פ"ד הל' ה, גם בבית ראשון הובקעה העיר ב"ז בתמוז, אלא שמחמת הצרות טעו בחשבון). מר"ח אב ועד אחר התענית מוזכר במשנה ובגמרא (תענית כו, ב והלאה; יבמות מג). אבילות בספירת העומר מוזכרת

הדא אלא מן הדא...". ליתא שם שהוי משום נדר, אלא רצו ללמוד ק"ו מנדר].

והנה בערוך השולחן א"י תקנא סעיף כג כתב: "מדינא דגמ' אין איסור באכילת בשר רק בערב תשעה באב ובסעודה המפסקת אבל כבר קבלו אבותינו זה הרבה מאות בשנים שלא לאכול בשר ושלל לשתות יין מן ר"ח אב עד אחר ט"ב לבד מיום השבת לזכר הקרבנות והנסכים שנתבטלו בעונותינו ויש שנהגו מן י"ז בתמוז שבו בוטל התמיד ויש שכתבו רק בשבוע שחל ט"ב אבל עתה בכל ארצות פוורינו נוהגים מן ר"ח ועתה בעוה"ר כמה שמוזלזלים באיסור זה ולבד שהן עוברים איסור דאורייתא מטעם נדר דכיון שאבותינו קבלו עליהם מנהג זה הוי נדר של כלל ישראל". לא רק שדבריו תמוהים ממש"כ למעלה, הוא עצמו ביור"ד ריד שכתב בסעיף ה': "ואין זה מן התורה אלא מדרבנן כמבואר שם בגמ' [טו ע"א] דאיכא בל יחל דרבנן כדתניא דברים המותרין וכו' אי אתה רשאי לנהוג בהן היתר לפנייהם לבטל מנהגם דעובר משום בל יחל ומן התורה אינו בכל יחל אלא מדרבנן". ובסעיף י': "...ומ"מ נלענ"ד דה"ק דס"ל דמנהג בלא נדר אינו נדר מן התורה. והאמת כן הוא כמ"ש בסעיף ה' ע"ש...". וכן שם בסעיף כד "יראה לי דכיון שבארנו בסעי' ה' דמנהג אינו אלא מדרבנן הוי כמו נדר ולא מדאורייתא, לכן כל ספק שנופל בזה הולכין לקולא כדי ספיקא דרבנן" [מש"כ בסעיף יד שדברים שקיבלו עליהם כל ישראל אין להם התרה, אין הכוונה דהוי דאורייתא, דאז ודאי הוי ליה התרה, ככל נדר דאורייתא כמפורש בתורה, אלא כוונתו היא שאסור להתיר, וק"ל].

וע"ש מה שכתב בשם הדע"ק שהובא במהרש"ם, הם פלא, שהרי כבר הבאתי למעלה שעיקר הגזירה בגאונים היה לעניין נישואין. אם כן איך אפשר ללמוד מדברי הדע"ק בעיקר הגזירה לאסור סעודת רשות עם כלי זמר וללא מחולות, שליכא בשום פוסק קדמון או אחרון עד הדור הזה.

גם מה שסיים שמי הספירה הוי כמו תשעת הימים הוא פלא, ראה מה שהבאתי בהערה ו משו"ת איתן האזרחי. ואין צורך להאריך יותר.

י. ע"ש במשנה הלכות שהסתפק אם איסורי אבילות של העומר חלים גם בחוה"מ הפסח, והשאר בצ"ע. נפלאתי איך יעלה על הדעת שבחוה"מ פסח יש דין אבילות ואיסור שמחה. אך בל"ג בעומר שאינו מוזכר בש"ס כלל, וכנראה שהשמחה בו היא מנהג מתקופת הראשונים – בזה מותר. מרי דאברהם, יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא?

יא. העיר לי ידידי הרב איתן שנדורפי שליט"א, שאין כ"כ ראייה מכך שאיסור כלי זמר ושיר בספירת העומר לא הוזכר, שהרי יש איסור על כלי זמר כל השנה מצד זכר לחורבן, ראה או"ח תר"ס סעיף ג. [הערת העורך: לענ"ד יש להעיר מזה על כל מהלך הדברים, לדעת המג"א אסור לשמוע מוזיקה כל ימות השנה ואפי' שירה בפה (מג"א תקס, סק"ט), כך שבוודאי אין להוכיח מדבריו לאסור רק בסעודת הרשות, ודיינו שאנו סומכים על המנהג המאוחר להקל בשמיעת מוזיקה - ואיך נקל גם בבין וספיה"ע שאף בדורונו נהגו להחמיר?! תגובת המחבר: כתבתי שאין ראייה מכך שלא הזכירו לאיסור, כיוון שאסרו כל השנה. ולא רק המג"א, אלא כן היה מנהגם. אך למנהגנו שהתירו כל השנה, לענ"ד אין מקור לאסור דווקא בספירת העומר].

לראשונה בספרות הגאונים כמנהג, ואין לו מקור במשנה ובגמ'. בנוסף לכך, דברים האסורים בשלושת השבועות מצד ש'זמן פורענות', לא חלים כלל בימי הספירה, שיש בה רק מנהגי אבלות, אבל אינם זמן פורענות.

ב. המנהג להימנע בספירת העומר [וק"ו מ"ז בתמוז ועד אחרי ט' באב] לעשות סעודות מרעים עם מוזיקה. כלומר שחברים יעשו סעודה יחד, וינגנו בכלי נגינה, או ישמעו נגינה דרך מכשיר אלקטרוני². ויש מקום גם להימנע מסעודות מרעות עם שירה בפה. אולם בסעודת מצווה, כגון מילה ואף סיום מסכת, נהגו להתיר [כמובן שנישואין אסור אף שהוא סעודת מצווה].ג. אין מנהג להימנע מסעודות מרעות ללא מוזיקה. וכן אין חיוב מצד המנהג להימנע משירה או משמיעת מוזיקה בלא אוכל, וק"ו כשאדם שומע לבד [אפילו אוכל].

ג. בתשעה באב יש להימנע מכל דבר שמסיח דעתו מהאבילות. וממילא אסור לשמוע מוזיקה. כמו כן אסור לראות תמונות [ואפילו אלבום תמונות משפחתי] וכל דבר שמסיח דעתו מהאבילות.

ד. בשבוע שחל בו ט' באב [ולמנהג הרמ"א מר"ח ועד אחר ט' באב] יש להקפיד להימנע מדברים שמאוד משמחים את הלב, אף שמצד הדין אין בכך איסור 'כדאי הוא בית א' – לוקינו וכו'.

ה מי שנהג להימנע משמיעת מוזיקה בספירת העומר או בג' שבועות מחמת שחשב שיש בזה איסור, לדעה ראשונה בשו"ע [יור"ד רי"ד, א] אין צריך התרה, והרמ"א כתב שכן המנהג. לדעה השניה בשו"ע חייב התרה בפני ג'- ומתירים לו מפני שנודע לו שהוא טעות ואין בזה איסור.

ו. מי שנהג להימנע משמיעת מוזיקה, ואפילו משירה בפה, למרות שידע שאין בזה איסור, ומ"מ נהג בכך מצד חסידות ופרישות, אסור לו לשנות מנהגו, ואף נמנעים מלהתיר לו בלא סיבה (יור"ד שם ובש"ך שם סק"ב). מ"מ האיסור הוא רק 'בל יחל דרבנן', ואין בו גררא של איסור תורה, ועל כן ספקו להקל.

בברכה

יהושע בן-מאיר



שמיעת מוזיקה בתעניות

שאלה

בס"ד, תשרי תש"פ

בירח האייתנים, ה' קרן עמו ירים, ויתברך מגבחי מרומים, כבוד הרה"ג, מרביץ תורה והוראה, מסיק שמעתתא אליבא דהלכתא הרה"ג יהושע בן מאיר שליט"א.

(יב). אף שהיו שאמרו שמכשירים אלקטרוניים לא היו בזמן הגזירה, ולכן אינם כלולים בה. כיוון שביארנו שעיקר המנהג הוא לאסור 'שמחה'. הרי לא שאסרו 'כלי נגינה', אלא אסרו 'שמחה', וסעודת מרעות עם מוזיקה היא כלולה בהגדרה ההלכתית של 'שמחה'.

שלומך ישגא לעולם.

האם בצום גדליה מותר לשים מוזיקה בבית? האם יש חילוק אם הוא שומע שירי תפילה של הימים הנוראים?

אציין כי בבן איש חי (דברים אות ה) כתב לגבי עשירי בטבת שאין לעשות ריקודים בלילה וביום, וכעין זה איתא בקיצור שו"ע (קכב, א). ואעיר כי אין לדמות את שאלתנו לימי בין המצרים, דהרי שם מיירי משום החורבן, דזה חמיר טפי (דמעיקר הדין בגלל החורבן רצו לבטל השירים). ואכן ראיתי דבשו"ת אבן ישראל (י, כח) החמיר בשמיעת מוזיקה גם בצום גדליה בלילה וביום (ולא חילק בסוג השירים).

בברכת התורה, ובציפיה לישועה

גמר חתימה טובה

אלחנן פרינץ - מח"ס שו"ת אבני דרך



תשובה

ברכות שנה טובה וגמר חתימה טובה, להאי גברא רבה, המפיץ לעם ישראל דבר ה' זו הלכה, הגאון הרב אלחנן פרינץ שליט"א, בעמח"ס שו"ת "אבני דרך".

א. השל"ה בתחילת מסכת תענית (פרק נר מצוה אות ו) כתב: "מן הראוי היה להחמיר בשלשה צומות, צום גדליה, ועשרה בטבת, ושבעה עשר בתמוז כמו בתשעה באב, שכולם הם משום החורבן. אבל אין גזרין גזירה על הצבור אלא אם כן [רוב הצבור] יכולין לעמוד בה (בבא קמא עט ב), על כן לא החמירו אלא בתשעה באב בעצמו. ומבואר מדברי הפרדס שנתחבר בשם רש"י ז"ל, שעל כן איזה יחיד שמרגיש בעצמו שיוכל לעמוד בזה, טוב לו בכל ארבעה צומות שיחמיר על עצמו, לפסוק האכילה מבעוד יום, עד כאן. ונראה בעיני, דדוקא באכילה ושניה להפסיק מבעוד יום יחמיר, כדי שיהיה תענית שלם יום ולילו, אבל בשאר דברים אין צריך להחמיר, מכל מקום אם מחמיר בהן גם כן, בינו לבין עצמו שלא יהא נראה כיוהרא, תבא עליו ברכה".

והובאו דבריו באחרונים ובבאר היטב ס' תקן אות ב ובמ"ב שם ס"ק ו [אמנם שם בשעה"צ אות ט כתב אחד הטעמים משום "דהאידינא מצוי גזירות מן עובדי גלולים", וממילא הוי שעת הגזירה. ונראה שבימינו ליכא טעם זה. מ"מ השל"ה לא כתב טעם זה, אלא סתם כתב להחמיר מצד הסברא].

ב. ולא רק בחמישה עיניים כתב השל"ה להחמיר. וכך כתב שם באות ח: "זה לשון בית יוסף סוף סימן תקנ"ו: כתב המרדכי (בתחלת מועד קטן) [סוף תענית] (סי' תרל"ה), שהר"ש מבונבורק היה אומר בקול רם בלא כוס 'בורא מאורי האש', ולא היה אומר 'בשמים', דהוי תענוג. וכן כתב הגהות מיימונית (סוף הלכות תעניות, מנהגי תשעה באב). וגם סמ"ק (מצוות התלויות בגוף ובזמן דרבנן, מצוה צ"ו) כתב, שמברך בורא מאורי האש. וכן כתב הרב רבינו דוד אבודרהם (הלכות ליל תשעה באב), אין מבדילין על הכוס עד מוצאי תשעה באב, ואין מריחין עצי בשמים, מפני שבלייל תשעה באב אין לעשות נחת רוח, אבל מברכים על האור קודם שקורין איכה, עד כאן (לשון ב"י). ממה שכתב

'ולא היה אומר בשמים משום דהוי תענוג', היה נראה דכל תענית הוא לצעוריה נפשיה, על כן ראוי למנוע מלהריח הבשמים בכל תענית. בודאי, לראבי"ה (סימן תתנ"ד), דכתבו התוספות בשמו, פרק קמא דתענית (יג א, ד"ה וכל), דבשלשה צומות אחרים מותר לרחוץ בחמין, וכתב הבית יוסף סימן תק"נ, דכן המנהג פשוט, פשיטא דאין מקום לחומרא זו. אבל המחמיר על עצמו כרבי יואל אביו של ראבי"ה, שלא לרחוץ בחמין, נראה לי שטוב לו להחמיר גם בזה. אף - על - פי שאין דומים זה לזה דרחיצה תענוג הגוף, והריח הנשמה נהנית בו, מכל מקום נחת רוח הוא גם להגוף. ואין להקשות מתשמיש המטה דשרי*, דזהו דוקא בלילה, כי עדיין לא התחיל להתענות עד שיעלה עמוד השחר למי שאינו פוסק מבעוד יום. אבל ביום, בעצם התענית, מי שמחמיר כרבי יואל ברחיצה יחמיר גם בזה..."

[*] ושם בהגה: "נשמע מזה מי שפוסק מבעוד יום, כדעת הפרדס, דלעולם יזהר גם כן מתשמיש המטה, אף שבשאר ענינים אינו פורש, זהו בשביל הרואים. אמנם כשאירע לאשתו טבילת מצוה, נראה שלא יפרוש מאשתו. וגדולה מזו, התרתי טבילה לאשה בליל תשעה באב שחל להיות בשבת, וכתבתי ראיות במקום אחר".

ג. העולה מהדברים, שמעיקר הדין פסק הב"י כראבי"ה שאין מקום להחמיר בשלשה צומות אחרים, ולכן מותר לרחוץ בחמין. ולדעה זו ודאי מותר גם לשמוע מוזיקה. זהו עיקר הדין. אמנם דעת בעל הפרדס "שאיזה יחיד שמרגיש בעצמו שיוכל לעמוד בזה, טוב לו בכל ד' צומות שיחמיר על עצמו לפסוק האכילה מבעוד יום". ואפי' לדעה זו, זה רק באכילה ושתייה, "שיהיה תענית שלם יום ולילה, אבל בשאר דברים א"צ להחמיר". מ"מ כתב השל"ה: "אם מחמיר מהן ג"כ בינו לבין עצמו שלא יהא נראה כיוהרא, תבוא עליו ברכה". ומשמע מדבריו וגם מהמשך שאפי' מי שלא מחמיר באכילה ושתייה מבערב, מ"מ יש מקום להחמיר בשאר דברים. אך זה לא מדברי הראשונים, אלא רק לדעת השל"ה ש'תבוא עליו ברכה'.

ד. אמנם חומרא זו ש'תבוא עליו ברכה' היא דווקא בעינינו, ואף היא שרויה במחלוקת ראשונים. שהרי לראבי"ה שהביאו התוס' בתענית בשמו דבג' צומות אחרים שרי לרחוץ בחמין, וכתב הב"י שכן המנהג, בודאי אין להחמיר בדבר שאינו מהעניניים. אבל לאביו של הראבי"ה, רבינו יואל, שכתב לא לרחוץ בחמין בג' צומות אחרים, ס"ל לשל"ה שיש מקום גם להחמיר בעינינו כמו להריח בבשמים, שאמנם עיקרו להנאת הנשמה ולא לתענוג הגוף, אך מ"מ "נחת רוח הוא גם להגוף". וגם זה אין להחמיר בליל התענית שבו לא מתענה מאכילה ושתייה [אא"כ מחמיר על עצמו גם בג' צומות אחרים מאכילה ושתייה גם בערב], אבל ביום כשמתענה, 'מי שמחמיר כרבינו יואל ברחיצה' סובר השל"ה ש'יחמיר גם בזה'.

ה. אם כן, מוזיקה ושירה ודאי לא חמיר מריח. ואפשר שאף קיל ממנו, שאולי לא מיקרי מוזיקה 'נחת רוח הוא גם להגוף'.

ו. מש"כ כת"ר שבין המצרים הוי מפני החורבן, הרי גם עשרה בטבת הוי משום החורבן. אמנם עשרה בטבת אפשר שקיל [בדבר זה], שהרי בו רק התחיל המצור, וטרם היה חורבן ממש. אך צום גדליה הוא סיום החורבן ממש, וגלתה שארית ישראל מהארץ, ומדוע יהיה שונה מכל דיני החורבן? כנראה כוונת כת"ר שאין לדמות צום גדליה לג' שבועות, שבהם פרט לדיני תענית יש

הלכות ומנהגים בכל זמן ימי בין המצרים, תשעת הימים ושבוע שחל בו [וערב ט"ב] בפני עצמם, ולא מצד התענית [אלא שיש סברה להקל בצום גדליה, שהרי גדליה נהרג בר"ה, ורק מפני קדושת יו"ט קבעו את התענית ביום חול הראשון שאחרי ר"ה, ודמיא קצת לתענית נדחה. וכבר דנו בכך הפוסקים וכתבו שכיוון שמתחילה נקבע לג' בתשרי, לא מיקרי נדחה, ע' באר היטב ושערי תשובה שם ס"ק א, ואכזהמ"ל בזה].

ז. כת"ר הפנה לספר אבן ישראל (ח"ו סי' כח) להחמיר בשמיעת מוזיקה אף בליל תענית [י' בטבת]. עיינתי בגוף הספר וראיתי שהוא התבסס על דברי השל"ה שהובאו בקיצור במ"ב. ומוכח מדבריו שלא ראה את השל"ה בפנים במקורו, וקיצור דברי המ"ב הטעה אותו. ומ"מ אני תמה על דבריו, שהרי המ"ב הביא מהשל"ה רק להחמיר בעינויים ממש, וכמובן ששמיעת מוזיקה אינה מחמשת העינויים. אמנם בגוף דברי השל"ה כתב שיש גם להחמיר בדברים אחרים שהם תענוג לגוף ולא רק לנפש, כפי שביארתי למעלה. אמנם זו חומרה בעלמא, כמש"כ בעצמו, ולא ברור שהיא חלה גם על מוזיקה ושירים. [ראוי להדגיש שתענית אסתר אינה מארבעת התעניות עליהם כתב השל"ה להחמיר. ולגבי תענית אסתר יש דעות בראשונים שהוא מצד שמחת פורים, ואכזהמ"ל בזה. מ"מ ברור שהשל"ה לא כתב על תענית אסתר להחמיר, לא שיהיה לילו כיומו, ולא שיאסר בשאר עינויים].

ח. לכן למסקנה נראה שאף שלא ראוי לעשות ריקודים ושמחה, במוזיקה בפנ"ע אין כלל מקום להחמיר [למי שלא מחמיר על עצמו שלא לאכול ולשתות מבעוד יום] בליל התענית [פרט לימי בין המצרים כנ"ל], וזה בק"ו מתשמיש המיטה שהוא אחד מהעינויים. ולגבי יום התענית עצמו, אולי לבעל נפש יש מקום להחמיר. מ"מ נראה שזמירות מתוך תפילות הימים הנוראים, שמעורר ליראת שמים ולתשובה, אין מקום להחמיר.

כנה"ר ונפש יד"ע הדשו"ט כה"י

יהושע בן-מאיר



רבי יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

מצוות מילה שנעשתה בספק סכנה לנימול

נשאלתי במעשה שהיה בברית מילה שלאחר שמלו התינוק הוברר שהוא חולה בצהבת גבוהה שבד"כ ככה"ג דוחין הברית, ובאותו מעמד לא השגichו בכך. אמנם בעה"י הרך הנימול לא ניזוק, אך השאלה האם נתקיימה מצוות המילה בשלמות.



בשו"ת עונג יו"ט (סימן מא) האריך בנידון חולה שיש בו סכנה באכילת מצה, דודאי פטור הוא מהמצוה מדין פקו"נ, ודן שם דאם החולה עשה את המצוה ואכל מצה, לא קיים את המצוה כלל, ולהכי בעברה הסכנה חייב לאכול שנית מצה לקיים את המצוה, עי"ש כל ראיותיו. והנה ברש"י ביבמות סד, ב (ד"ה איסורא וסנתא) כ' גבי מתו אחיו מחמת מילה, דכיון דאינו צריך למולו הוי כמילה שלא בזמנה ואינה דוחה את השבת. ועי"ש בירוש' יעקב ובחי' רבי מאיר שמחה שהעירו בדברי רש"י דאמאי במל הוי חילול שבת, הא מ"מ קיים מצות מילה, כיון דהוברר דלגביו ל"ה סכנה, אלא דאין הולכין בפקו"נ אחר הרוב ולכן אינו חייב למול במקום סכנה. אבל במל בשמיני בשבת אמאי הוי חילול שבת, הרי קיים מצות מילה.

ולכאורה נראה דמבואר בדברי רש"י דאכן במל במקום סכנה לא קיים מצות מילה, דכיון דהוי במקום סכנה ליכא למצוה כלל, והעונג יו"ט שם ציין בקצרה לדברי רש"י אלו. ויש להוסיף דבשו"ת בנין ציון (לבעל הערוך לנר) בסימן פז דן דבמל במקום סכנה דאפשר דצריך הטפת דם ברית. ובדרך אמונה להגר"ח ק"ק שליט"א תרומות פ"א ה"ז בביה"ל הסתפק בזה, וכתבתי אליו את דברי רש"י והבנין ציון הנ"ל ונהנה מהדברים. וראה בספרי משא יד ח"ב כפ' שמות עמוד כח מש"נ בזה. ולפ"ז יש לדון במעשה הנ"ל דבמל תינוק שהוברר שהוא חולה בצהבת שהמילה לו היא בסכנה, דאפשר דבעי הטפת דם ברית*.

ובביאור הדברים נראה דהנה קיי"ל בכל איסורי התורה, חוץ בג' עבירות החמורות, דדינם דיעבור ואל יהרג ובעבר עליהם פטור מדין וחי בהם, שנאמר אלה המצוות אשר יעשה אותם האדם וחי בהם ודרשו חז"ל ולא שיממות בהם (סנהדרין עד, א וברש"י שם ד"ה סברא: "דכי אמר רחמנא לעבור על המצוות משום וחי בהם משום דיקרה בעיניו נשמה של ישראל"). ואינו נחשב למעשה עבירה, דבכה"ת דדינו דבאונס מיתה יעבור ואל יהרג, איכא ב' פטורי, חדא דין אונס הנלמד מולנערה לא תעשה דבר (נדרים כז), ועוד מילפוי דאלה המצוות וגו' וחי בהם, ושני פטורים אלו חלוקים

(א). ובזה יש לבאר בהא דאע"ה לא מל קודם צווי הקב"ה אף דאע"ה קיים כה"ת כולה, ד"ל דכיון דאפשר דהמילה הוי סכנה שוב לית ליה קיום המצוה, ורק אחר הצווי נתייעץ עם ממרא על המילה כדאי' בחז"ל, להיוודע דל"ה סכנה עבור.

בגדרם, דמדין אונס הוי מעשה עבירה ורק דהוי פטור מעונשין, משא"כ בדין וחי בהם ליכא לעבירה כלל, ולכן גם במצוות עשה כיון דנאמר וחי בהם, אם ע"י המצוה הוא בסכנת חיים אין המצווה קיימת, וכ"מ בערוך השלם בערך ערל שכתב: "שלא נצטוו ישראל לקיים המצוות במקום שיש מיתה שנאמר וחי בהם". וכן בקרי"ס בהל' יסוה"ת פ"ה הוסיף על מה שכ' הר"מ שם דבכה"ת דיעבור ואל' יהרג אם נהרג הרי"ז מתחייב בנפשו, דהטעם כיון דליתא לצווי כלל במקום דנא' וחי בהם, "וכמו שהוא מצווה לשמור המצוות כשאין סכנה כדכתיב ושמרתם את כל מצוותי וחי בהם, כך הוא מצווה שלא לשמור כשהוא מסתכן דמכלל הן אתה שומע לאו".

והא דבפקו"נ דוחה שבת מדין וחי בהם, ולהרבה ראשונים הוי רק דין דחויא, שאני התם דמתרפא ע"י זה שהוא עובר על חילול שבת. וכמש"כ המנ"ח במצוה רצד (סק"ב) דמה"ט שו"ט בגמ' יומא פה: דמנלן דפקו"נ דוחה שבת. והטעם בזה הוא דסד"א דכיון דאין המצוה גורמת לסכנה ל"ש לומר דיעבור, דהוי כדין אין מתרפאין וכו' [וכיו"ב דנו האחרונים דבבן נח, אף דאינו מצווה על קדוה"ש כדאי' בסנהדרין עד:, מ"מ אסור לו להתרפאות מע"ז דחשיב רצון, ראה בהפלאה כתובות יט, וברע"א ביו"ד סימן סב], דכיון דאין המצוה גורמת לסכנתו, סד"א דלא נאמר כאן דין וחי בהם.

והנה בבית הלוי עה"ת פ' שמות חידש דהיכא דגם אם לא היה האונס היה עובר מרצון, אף דכעת הוי אונס, בכה"ג לא מקרי אונס, והוסיף דגם בפקו"נ בשבת לא מקרי אונס רק לאותם שהיו שומרים את השבת אם לא היה האונס, אבל המחלל שבת כשאינו אונס, גם במלאכה שהוא אונס מיקרי מחלל וכו'. ובס' תורת היולדת כתב עפ"י דביולדת הנצרכת לנסוע בש"ק לבית חולים עדיף שתיסע עם נהג חרדי לביה"ח, ולא עם מונית שרות שנהגה בלא"ה נוסע בש"ק. ונראה לי לדון בדבריהם דיתכן דדברי הבית הלוי שייכים רק בפטור אונס גרידא, דבזה כל היכא דהיה עושה הדבר גם מרצונו לא חשיב אונס, ועדיף מדין אונס ורצון בכתובות נא: עיי"ש בהפלאה, אבל היכא דהוי סכנת מיתה ופטור מדין וחי בהם, דנתבאר דבזה ל"ה מעשה עבירה כלל, להכי נראה דגם בכה"ג דהיה עושה ברצון, הא מ"מ כיון דהיה בסכנת מיתה ל"ח למעשה עבירה כלל, וא"כ גם בכה"ג יהיה פטור.



קרבן פסח במדבר

והנה אי' בספרי פ' בהעלותך (פיסקא טז): "ויעשו את הפסח בגנות ישראל הכתוב מדבר שלא עשו אלא פסח זה בלבד בשנה השניה ולא עשו כל מ' שנה ומי היה מקריב שבטו של לוי שנא' ישימו קטרה באפך", ובספרי שם הובא מחלוקת דרשב"י ס"ל דרק ישראל לא היו מקריבין אבל שבט לוי הקריב שנא' ישימו קטורה באפך והלויים לא עבדו ע"ז. ובספרי דבי רב שם ביאר דשבט לוי שלא עבדו ע"ז סמכי אניסא והיו מלין את בניהם אע"ג דלא נשבה רוח צפונית וכו', אבל ישראל עבדו ע"ז וכיון שכן לא היו ראויין לסמוך אניסא, ומש"ה לא מלו שלא נשבה להם רוח צפונית וכו'.

וברמב"ן וברא"ם (עה"ת שם ט, א) כתבו דפסח לא נהגה במדבר אלא בשנה זו לפי שלא מלו במדבר והיתה מילת זכרים ועבדים מעכבת בהם וכו'. וכ"מ ברמב"ן לשיטתו ביבמות עב, וכ"נ בתוס' קדושין לו, ב (ד"ה הואיל). ותמה השער המלך בהל' ק"פ (פ"ט ה"ט) דבאנוסין אין מילת זכריו מעכבת, וצ"ל דקאי על ערלת עצמם דמעכב גם באונס. ובישרש יעקב ביבמות שם כתב דכיון דהם סיבבו את האונס לעצמן לא חשיב אונס גמור ומש"ה מילת זכרים מעכבת.

ומצאתי בפי' המיוחס לראב"ד על הספרי בהעלותך שם שכתב וז"ל: דשבת לוי לא היו נזופין, והוסיף דבני לוי סמכו על הנס ולא הניחו בעבור זה מלמול, גם צ"ל שכל הצדיקים שהיו בכל שבת כמו כן היו מלים בניהם אבל כיון שלא היה לו רוב שבת לא חשוב להו, אי נמי כיון שלמדו מבני לוי תלו להו בבני לוי וכו' עכ"ל. ומתבאר הטעם דשבת לוי הקריבו פסח במדבר דסמכו על הנס.

ובשו"ת חת"ס (או"ח סימן רח ד"ה וראיתי) הקשה דאיך שבת לוי מלו במדבר הא הוי סכנה, ועי"ש שהסיק דלשבת לוי היה נס דהיה להם רוח צפונית מבין העננים וכו'. ועי"ש עוד בחת"ס שדן אם במקום סכנה צריך למול ומותר לו להסתכן. ובבית יצחק (יו"ד ח"ב בהל' מילה סימן צ סק"ב) הביא את קושיית החת"ס, ובתחילה כתב דהא דלא נשבה דהיו נזופין ושבת לוי לא היו נזופין, והוסיף דלא היה מזיק להם בדרך נס ולכן מלו בניהם, ועי"ש שהאריך אם במקום סכנה מותר למול את בנו.

אכן צ"ע דאיך היה מותר לשבת לוי להיכנס לסכנה ולקיים מצות מילה, והרי במקום סכנה אפשר דלא קיים מצות מילה כלל. ובספורנו פ' ברכה עה"כ ואת בניו לא ידע כי שמרו אמרתך כ' דשבת לוי לא הקפיד על חיי בניו במדבר כדי לשמור אמרתך והיא מצות מילת הבנים אע"פ שהיו מתים רבים מהם וכו'. וצ"ע בדבריו לומר דמלו אף שמתו, והא במקום סכנה ליכא למצות מילה כלל.

ובשער המלך המובא לעיל הקשה דבמדבר כיון דהוי סכנה ולא יכלו למול מדין וחי בהם אמאי מעכב בפסח, וא"כ למה כל ישראל לא הקריבו פסח הרי היו אנוסין, ואיך כ' הרמב"ן דלא הביאו פסח משום ערלת בניהם ועבדיהם. ומוכרח לומר דהא דאין מלין בלא נשבה רוח צפונית ל"ח אונס גמור, כיון דמחמת דעבדו ע"ז והיו נזופין לא נשבה להם רוח צפונית והיו בדרגה של אונס מחמתם, וכ"כ בישרש יעקב ביבמות שם הנ"ל. אכן שבת לוי שלא עבדו ע"ז היו ראויים לנס ונשבה להם רוח צפונית ושוב לא היו אנוסים במילה. וזש"כ הספרי דבי רב [לחס"ד] בביאור הספרי דעבדו ע"ז והלויים לא עבדו ע"ז, והיינו דמשו"כ יכלו בני לוי לסמוך על הנס ולמול, ובנ"י לא היו ראויים לכך וזהו גנותם. והיינו דאין הגנות רק שלא עשו הפסח, אלא בסיבה דלא עשו פסח שהיו ערלים ולא היו יכולים למול מחמת שלא נשבה להם רוח צפונית והיה להם סכנה וכו"ל.

ונראה לחדש בזה ובהקדם מש"כ בפי' הספרי לרבינו אליעזר נחום שהביא מהכללי יקר עד"ז דרוח צפונית הוי כיומא דעיבא דשבת לוי סמכין על שומר פתאים ה', אבל כלל ישראל לא סמכו ע"ז לבטוח בה' דאכתי בפחזותם של מצרים קיימי וכו'. ועד"ז כתב גם בנהור שרגא ביבמות עב דמוכח בגמ' דבלא נשבה רוח צפונית לא גרע מיומא דעיבא היינו יום המעונן, וכיון

דהשתא מהלי' ביומא דעיבא משום שומר פתאים ע"כ דליכא סכנה גמורה. וא"כ גם במדבר אם היו רוצים היה אפשר להם למול ול"ה אונס גמור לענין שלא יעכב בהם מילת זכרים עכ"ל. וכ"כ הנצי"ב בפי' בספרי שם. ועי' עוד באחיעזר אב"ע סימן כג-ב דשומר פתאים ל"ה דין סכנה ממש.



מילה במקום סכנה אם דוחה שבת

והנה בריטב"א ביבמות שם שכ' על יומא דעיבא יום המעונן דאמרי' שומר פתאים ה', "דלפום ה"ט מאן דלא בעי לממהל ביומא דעיבא הרשות בידו ושפיר עבד שלא לסמוך על שומר פתאים ה' מ"ה הר"ם, וה"ה שהיה ראוי שלא לימול בשבת ושהוא יום מעונן" עכ"ל. ומשמע יסוד גדול בריטב"א דביום דעיבא ל"ח סכנה גמורה ולהכי הרשות ידו שלא לימול, והיינו דאינו חייב למול והרשות בידו. וניחא היטב מש"כ דגם בלא נשבה רוח צפונית ל"ה סכנה גמורה, ולהכי שבט לוי מלו ויכלו לסמוך על הנס היינו על שומר פתאים, אבל כלל ישראל לא מלו. ואכן לריטב"א בזה הרשות בידו אם למול או לאו, אבל בלא מל חשיב אנוס, ולכא' א"כ לא יעכבו בקרבן פסח, אבל במדבר כיון דלא נשבה רוח צפונית מחמת חטאם להכי ל"ח אונס וכנ"ל.

והנה הסיק הריטב"א דראוי שלא לימול בשבת. ונראה ביאור דבריו הוא דלדחות שבת בעי שיהא חייב במצוות מילה, וביומא דעיבא, אף דיכול למול ויקיים מצות מילה, מ"מ אינו חייב למול ולהכי מילתו אינה דוחה שבת. ולשון הריטב"א הנז' הוא דראוי שלא לימול בשבת, ונראה דהכוונה היא דאכן אסור למול בשבת, אלא דיתכן דמי שהוא בעל דרגה ובעל בטחון יוכל למול בשבת. ולפ"ז יש לדון דבשבט לוי דיש להם הנהגת ניסית אפשר שיהיו חייבים במילה בכה"ג, וכיון שכן דוחה שבת אצלם. ומצינו בחזו"א בכתבים ותשובות (סימן מח): "וכל חולי תינוק הוה ספק סכנה כי עלול לנתק מחולי לחולי, והלב יודע כי אומץ הרגשתו לבריאות בנו, ואומץ חרדת גדר שמירת שבת, ופעמים נשתנה הדין לפי חוזק בטחונו בהי"ת".

ובקובץ הערות ביבמות (סימן מח סק"ט כ, ובחדש אות תנג) כתב בדעת ר"ת המובאת בראשונים ביבמות ריש פרק הערל ע. דערל שמתו אחיו מחמת מילה אינו מעוכב בפסח ותרומה, דכיון דמתו אחיו מחמת מילה הוי פקו"נ וליכא למצות מילה, ואינו כמו אנוס ולהכי לא חשיב ערל. אבל מודה ר"ת דאם אין לו סכין למול עצמו דאסור בתרומה. והוסיף שם דרש"י ביבמות שם דחולק וסובר דגם במתו אחיו מחמת מילה אסור בפסח ובתרומה, ס"ל דאינו אלא כמו אנוס, ומש"ה אסור בתרומה. אמנם ברש"י ביבמות שהבאתי לעיל דס"ל גבי מתו אחיו מחמת מילה דכיון דאינו צריך למולו הוי כמילה שלא בזמנה ואינה דוחה שבת, ונתבאר בדעת רש"י דבפקו"נ מדין וחי בהם ליכא למצות מילה ולהכי הוי כמילה קודם זמנו ואינו דוחה את השבת. ולפ"ז צריך לדחוק בדעת רש"י כאן דס"ל דמ"מ אינו אוכל בתרומה מחמת פסול הערלות שבו, וגם במתו אחיו מחמת מילה נחשב ערל וצ"ב.

ואפשר לומר בדברי רש"י דאכן גם במתו אחיו מחמת מילה הוי ערל ושייך בו קיום מצות מילה, ואם מל בסכנה אכן אינו צריך הטפת דם ברית, ודלא כספק הבנין ציון הנ"ל, ולכן סובר רש"י דנחשב ערל לאיסור אכילת תרומה. וכוונת רש"י היא דבמל במתו אחיו מחמת מילה אף שקיים מצות מילה, מ"מ בשמיני אין מילתו דוחה שבת כיון דאינו חייב במצות מילה. דלענין דחיית שבת בעינן שיהא חייב במצוה, ולא סגי במה שיש לו קיום מצוה, וזש"כ רש"י דהוי כמילה שלא בזמנה, היינו כמילה אחר שמיני, דאינו דוחה שבת. ודומה לריטב"א הנ"ל דביומא דעיבא אין מילתו דוחה שבת. וראיתי בספר הערות להגריש"א זצ"ל בקדושין לח שכתב דאכן במקום סכנה נתקיימה מצות מילה, אך מ"מ אינו דוחה שבת כיון דאינו חייב למולו מחמת ספק סכנה, וכמש"נ.

ויש להוסיף כיו"ב את דברי רש"י המפורסמים ביבמות לג, ב (ד"ה שחיטה) שכתב דאין כאן זרות. ודייק הרש"ש דמשמע דזר השוחט ק"צ בשבת איסור שבת מיהא איכא דלא הותרה שבת במקדש אלא לכהנים בלבד. ועיי"ש ברש"ש מה שהביא בשם החכ"צ. וצ"ע דהא שחיטה כשרה בזר, ואמאי אין הזר יכול לשחוט ק"צ בשבת. וביאר הגרי"פ על הרס"ג ח"א עמוד שס (ובח"ב ל"ת קפג) בד' רש"י דלדחות שבת הוא מחמת מצוות וחובת הקרבת התמיד, והמצוה והחובה נאמרה על הכהנים, ומדין הקרבן מצותו בשבת בשחיטת כהנים. עכ"פ מדברי רש"י סמך לדברינו דהדחה בשבת היא מחמת חיוב המצוה, וה"ד כשהוא חובה ולא כשהוא רשות.

ובזה נראה לבאר את דברי התוס' הידועים בכתובות כג. (ד"ה עדי) שכתבו דמשכח"ל נ"מ בעדות שהיא שבויה, דבנה יהא חלל ויתחייב סקילה בעבודה בשבת וכו'. ותמהו מפרשי הש"ס (ראה מים חיים שם ועוד) הרי חלל עבודתו כשרה. והעונג יו"ט שם בסוף הסימן כתב דכיון דלכתחי' אינו עובד אין עבודתו דוחה שבת. וכעיי"ז כתב הדבר אברהם (ח"א סימן כ"ו סק"ו). וכן ברש"ש בקדושין יב. מדמי' ליה לרש"י הנ"ל דשחיטת ק"צ דוחה שבת רק ע"י כהן, וה"נ בחלל הוי חילול שבת. ולדברינו ניחא יותר בפשיטות, דהיינו דכיון דלדחיית שבת בעי' שיהא מחוייב בעבודה, להכי בחלל אף דעבודתו כשרה, אבל ודאי אינו מצווה לעשות העבודה להכי אין עבודתו דוחה שבת.

ומצינו עוד כיו"ב מש"כ בתוס' הרשב"א משאנץ בפסחים עא, ב שהביא ספק נפלא מרבו הר"י הזקן לענין קרבן תמיד שהקריבו שלא לשמה, דדינו דהוא כשר ולא עלו לבעלים לשם חובה כדאיתא בריש זבחים, דכיון דהוי נדבה שוב הוי חילול שבת מחמת שלא יצא ידי חובת תמיד. והיינו דאף דשלא לשמו הוי שם תמיד עלה, כדאי' במנחות פט, ב דטעון נסכים וגזרי עצים, מ"מ הא הוי תמיד של נדבה ולא חובה וממילא אינו דוחה שבת. וכך משמע גם בר"מ שגגות פ"ב ה"ג: "השוחט בשבת שלא לשמו הרי"ז חייב חטאת", ובכס"מ הביא מקורו בתוספתא פסחים פ"ה ה"ו, דקתני חייב ויקטיר אימורים לערב. והטעם בזה נראה דכיון דהוי קרבן נדבה ואינו מקיים חובת קרבן תמיד, להכי אינו דוחה שבת, דהרי לא יצאו ידי חובת תמיד וצריכים הצבור להביא תמיד אחר לחובתם, להכי שפיר הך תמיד נדבה לא דחי שבת. וספיקו של הר"ש בזה נראה דכיון דהוי קרבן תמיד נדבה, אפשר דדחי שבת, דשם קרבן תמיד דוחה שבת. וראה

מה שכתבתי באריכות בענין זה במאמר בהאוצר גליון ו מעמוד ריא ולהלן בדין קרבן צבור דוחה שבת.

והנה בתוס' חגיגה ד: (ד"ה דמרב) כתבו דבמתו אחיו מחמת מילה ל"א דהוי ערל כטמא. ולכאורה יקשה מסוגין דערל כטמא נאמר גם במדבר, אף דבמדבר היו אנוסין שלא נשבה להם רוח צפונית. אלא ע"כ דשאני אונס דרוח צפונית דפטור ממילה, אבל יכול למול, והוי כיומא דעיבא דכתב הריטב"א דהרשות בידו אם למול או לאו, ולהכי אמרי' אז דערל כטמא.



שיטת הרמב"ם בג' עבירות החמורות

ברמב"ם בפ"ה מיסוה"ת ה"ד כתב: "כל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור ועבר ולא נהרג הרי זה מחלל את השם וכו', ואעפ"כ מפני שעבר באונס אין מלקין אותו ואצ"ל שאין ממיתין אותו ב"ד", ונשנו הדברים גם בר"מ פ"כ מהל' סנהדרין עי"ש. וכ"כ כמה ראשונים ביבמות ריש פרק ששי עי"ש. והכס"מ שם הביא דהרמ"ך חולק וס"ל דבעבר ולא נהרג חייב מיתה. וכ"ה המחלוקת ברמב"ן שבת עב, ב ובר"ן בסנהדרין סא, ב עי"ש. ובפשטות פליגי אם בג' עבירות דנא' בהם דינא דיהרג ואל יעבור קיים פטור אונס, דלהר"מ אין לעונשו, כיון דמ"מ אנוס הוא, והרמ"ך ס"ל דבהנך עבירות כשם שלא נא' דין וחי בהם כך הופקע מהם פטורא דאונס. ובר"מ שם ה"ו כתב: "חלה ונטה למות וכו' ואם עבר ונתרפא עונשין אותו ב"ד עונש הראוי לו". וביארו במנ"ח (מצוה רצו סק"ג) ובאור שמח (שם) דשאני התם דמתרפא מרצונו וכו'. ובמנ"ח שם (סק"ב) הוסיף כע"ז בעיקר דין פק"נ, דשו"ט בגמ' מנלן דדוחה שבת, והטעם בזה הוא דסד"א דכיון דאין המצוה גורמת לזה ל"ש לומר דיעבור, דהוי כדין אין מתרפאין וכנ"ל.

והנה ברמב"ם פט"ו מהל' תפילה ונשיאת כפים ה"ג כתב: "כהן שעבד עבודה זרה בין באונס וכו' אינו נושא כפיו", ובכס"מ כ' דצ"ע מנ"ל הא וכו'. וכוונת הכס"מ להקשות להר"מ לשיטתו דבעבר ולא נהרג אין עונשין אותו, והיינו דאיכא פטור אונס, ורק דביטל מצות קדוה"ש, א"כ ל"ח כהן שעבד ע"ז (וניחא בזה מה שתמה על הכס"מ בס' קובץ על הר"מ שם בשם החכ"צ סימן יג, וברבינו מנוח שם נראה דהר"מ מירי בגוונא דמתרפא מע"ז, דדינו דעונשין אותו). ונראה, ובהקדם דברי הרמב"ם בסה"מ ל"ת רצד: "הזהיר מעונש האנוס על חטאו אם עשאו אחר שהיה אנוס על המעשה" וכו' (וכ"ה לשון הרמב"ם בהל' סנהדרין הנ"ל, ובסמ"ג ל"ת רא, ובחינוך מצוה תקנו). וברמב"ן (שרש שמיני) השיגו, שזה הלאו הוא מניעה שהאנוס פטור ממיתה וממילא אסור להמיתו וכו'. וי"ל בדעת הרמב"ם דבאנוסין הוי מעשה עבירה, והא דאינו נענש הוי הלכה נפרדת גבי ב"ד דהם מוזהרין שלא לענוש את האנוס. וזהו שכ' הר"מ האי דינא בהל' סנהדרין ובהל' יסה"ת, והדגיש דאין ב"ד ממיתין אלא ברצונו ובעדים ובהתראה, דהם דינים שנאמרו לב"ד, ולהכי מנאה הר"מ בסה"מ לל"ת לב"ד שלא לענוש את האנוס. אכן י"ל דכ"ז ה"ד לענין הג' עבירות, כיון דלא נא' בהם דין וחי בהם, אבל בכל התורה כולה דדינו דיעבור ואל יהרג ופטור מדין וחי בהם, בזה ל"ח למעשה עבירה, וכמו שהבאתי לעיל מהערון והקרי"ס. ויעוי' היטב בדברי הרדב"ז בהל' סנהדרין שם דמבואר כן בדבריו.

ונראה דזהו ספיקו של המשנה ברורה (סימן שכח סקל"א) אם שרי לחלל שבת כדי להציל מי שרוצים לחייבו לעבור עבירה של יהרג ואל יעבור וימסור נפשו על כך. והיינו כיון דבהנך עבירות ליכא לדינא דוחי בהם, א"כ לא חשיב הצלה ולהכי א"א לחלל עליו את השבת, והמ"ב כתב "דאפשר" דמחללין עליו את השבת ע"ש.

ובשו"ת חמדת שלמה (או"ח סי' לח) כתב להוכיח מע"ז נד, א דאמרי' דבאונס ל"ה נעבד, הרי דבאונס לא הוי מעשה ידיה כלל. אמנם בגמ' שם פליגי בזה ר"ז ורבא אם באונס חשיב לנעבד ועי"ש בתוס'. ובריטב"א שם מבואר דר"ז ס"ל דבעובד ע"ז באונס הוי רק עבירת קדוה"ש ולא חשיב עובד ע"ז, ולהכי אף הבהמה ל"ה נעבד, ורבא פליג וס"ל דחשיב עובד ע"ז ורק דאינו נענש, ולהכי הבהמה הוי נעבד עיש"ה. והרמב"ם בהל' אסו"מ פ"ד ה"ו פסק דגם באונס הוי נעבד, והיינו דס"ל דגם באונס חשיב עובד ע"ז ורק דאינו נענש, ולהכי הבהמה אסורה מדין נעבד. וכ"כ בחמד"ש שם בסימן לט. וניחא דעת הרמב"ם הנ"ל בהא דס"ל דבג' עבירות החמורות, אף דלא נא' בהן דין וחי בהם, מ"מ איכא בהן פטור אונס, אלא שבפטור אונס הוי מעשה עבירה אלא דאינו נענש, ונמצא דחשיב עובד ע"ז, ולהכי הבהמה נאסרת מדין נעבד. ושפיר ניחא מש"כ הר"מ הנ"ל גבי נשיאת כפים דבכהן שעבד ע"ז באונס אינו נושא כפיו, כיון דגם באונס חשיב עובד ע"ז (ומש"כ הר"מ בהל' יסוה"ת דחילל את השם, היינו דנוסף לאיסור ע"ז הוי גם מה"ש).

ובפרשת דרכים להמשנה למלך (דרוש שני) הקשה בהא דאע"ה מסר נפשו באור כשדים (וכן ביוסף דהיה בסכנה ליהרג ע"י פוטיפר), והרי אם אית ליה דיני בן נח אינו מצווה על קדוה"ש, ואפי' נימא דהחמירו על עצמם, והאבות נהגו לחומרא כדין ישראל, מ"מ הא באינו מחוייב ליהרג כ' הר"מ דבנהרג הרי"ז מתחייב בנפשו. והסיק דע"כ דהי' להם דין ישראל עכתו"ד. אך להמבואר מש"כ הר"מ דבכה"ת דיעבור ואל יהרג אם נהרג הרי"ז מתחייב בנפשו, ה"ד בישראל דנא' בהו דין וחי בהם, דחביבה נפשו של ישראל כפרש"י הנ"ל, ובזה הוי הפקעה מהאיסור והמצוה, וכמו שהבאנו מהערוך והקרי"ס, ומש"ה אסור לו ליהרג. אולם, בב"נ דלא נא' בו דינא דוחי בהם, ורק דאיכא פטור אונס, וכדאי' בסנהדרין שם (ועי' בח"א מהרש"א בנדרים לא, ב, ובחת"ס שם, ובהגהות רע"א בשו"ע יו"ד סימן סב על הש"ך סק"ג), בזה שפיר יכול להחמיר וליהרג, כיון דהוי מעשה עבירה וכמש"נ. והפ"ד אזיל לשיטתו, דס"ל שם דבב"נ ג"כ אסור להחמיר על עצמו (ודלא כמהר"ש יפה שהביא שם). ועי' ברמב"ם בהל' מלכים פ"י ה"ב שכתב: "ב"נ שאנסו אנס לעבור על אחת ממצותיו מותר לו לעבור אפי' נאנס לעבוד ע"ז עובד" וכו'. ולכאורה בכה"ג חייב לעבוד ע"ז, דאם לא יעבור ויהרג הרי"ז מתחייב בנפשו. וע"כ דבב"נ כיון דפטורו הוא רק מדין אונס שפיר יכול להחמיר על עצמו וליהרג. ובנחל אשכול (על ס' האשכול) בהל' מילה הרגיש בזה, וכ"כ בבנין ציון (סי' קעב) לגבי תמר דדינה כב"נ ולהכי יכולה הייתה להחמיר על עצמה ליהרג, וכ"נ במשך חכמה בפ' ברכה (ד"ה ויבכו, בסוגרים), וכן נקט במהר"ץ חיות בסוטה יא, ב, והארכת בזה בספרי משא יד ח"א בפ' לך לך.



סכנה בישיבת הדיינים

הנה בצווי הנא' לדיינים בפ' דברים "לא תגורו מפני איש", איתא בספרי שם: "שמא תאמר מתיירא אני מפלוני שמא יהרוג בני שמא ידליק גדישי ת"ל לא תגורו". ובפשטות בדברי הספרי מבואר דאיכא דין מסי"נ לקיים את הדין. וצ"ע, דאמאי לאו דלא תגורו מפני איש אינו נדחה מפני פיקוח נפש. ואפי' אם נימא דל"ה ודאי פקו"נ אלא ספק שמא יהרגוהו, וכנראה מלשון הרמב"ם פכ"ב מסנהדרין ה"א: "שמא יהרוג את בני" וכו', הא ספק פקו"נ דוחה כה"ת. ובכלי חמדה שם העיר על הספרי, דאמאי לגבי השבת אבידה אינו מחוייב להפסיד ממנו, ותי' דשאני הכא דהוי מצוה לשמים כי המשפט לאלקים וכו', אך לא ביאר אמאי חייב למסור נפשו. וצ"ל דכמו דבמצוות מלחמה לא נאמר פטור דפקו"נ, דזהו ממהות המצוה, ה"נ בלאו דלא תגורו זהו גופא הצווי לקיים את הדין. וכ"נ ברבינו יונה בשע"ת (שער שלישי אות קפח), שכתב כי היושב על המשפט אין לו לפחד מאנוש ימות וכו'. אמנם ברבינו יונה באות לג כתב: "לא תגורו מפני איש הוזהרנו להאמין שלא יקרנו נזק מצד משפט הצדק כמו שאמרו רבותינו שלוחי מצוה אינם ניזוקים וזה פרוש כי המשפט לאלקים הוא שלא יבואכם נזק בסיבתו" עכ"ל. ומוכח דמיירי בגוונא דלא ברי היזקא, ועל זה נאמר לא תגורו היינו שהדיין לא יפחד בזה.

ואכן, כבר כתב הב"ח (חור"מ סימן יב) דלא קי"ל כהך ספרי ואינו מחוייב למסור נפשו על פסק ב"ד. וכ"כ בשבות יעקב (ח"א סימן קלח) דהיכא דהוי סכנת נפשות הוי ככל התורה דנדחת מפני פקו"נ, ומיירי הכא רק במאיימין על הדיין אבל אין בזה חשש ממש ובוה קאי הלא תגורו. וכן נקט במרומי שדה (סוטה מז:): ובהעמ"ש משפטים (שאי' נח אות כט), והוכיח כן מכ"ד ומדברי הרמ"א בסימן יב.

ובפנים יפות בסו"פ בלק כתב בתו"ד בהא דמשרע"ה לא הרג את המדיינית לאחר שפנחס אמר לו הלכתא דקנאין וכו', ותירץ דכיון דמשרע"ה היה כהן גדול הרי אסור לו להרוג את המדיינית ולטמא עצמו [ודוקא פנחס הרג, דעדיין לא נתכהן], דהא הוי סכנת מיתה להורגה, ואינו מחוייב למסור נפשו על דין זה. ואפי' להנך דס"ל דמותר להחמיר וליהרג [ודלא כר"מ בפ"ה מיסוה"ת דבכל התורה חוץ מג' עבירות החמורות בנהרג הרי"ז מתחייב בנפשו], מ"מ אינו יכול להחמיר ולהורגה כיון דעי"ז נטמא עכתו"ד. ודבריו מחודשים, אולם הא מיהא מבואר בדבריו דאינו חייב להסתכן בשביל לקיים דין קנאים פוגעים בו. ויתכן דבדין קנאין וכו' לכ"ע כן הוא, דהרי ל"ה פסק ב"ד דנימא עליו צווי דלא תגורו. ועוד מבואר בדבריו דבשביל לדחות את הלאו דטומאה בעי' שיהא מחוייב להורגה. ובאינו מחוייב ליכא היתר על הלאו דטומאה, אף דאית ליה קיום מצוה בזה שהורגה דהא הוא מקיים בזה דין קנאין פוגעים בו, מ"מ כיון דאינו חייב בכך אינו דוחה את הלאו דטומאה. ומתאימים הדברים למש"נ לעיל דבשביל לדחות איסורים או שבת וכיוצא בעי' שיהא חייב במצוה ולא סגי במה שיש לו קיום מצוה וכדפי'.



רבי ברוך דב דיסקין*
ראש ישיבת ארחות תורה ובעל רבד הזהב

בעניין בל תוסיף

גמ' ר"ה ט"ז. "למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין ותוקעין ומריעין כשהן עומדין כדי לערבב השטן, ובתוס' שם הקשו תימה הא קעבר משום בל תוסיף, וכי תימא כיון דכבר יצא הו"ל שלא בזמנו דלא עבר, הא אמרינן גבי ברכת כהנים דאין מוסיף ברכה אחת משלו משום דלא עבר עליה זימניה כיון דאילו מתרמי ליה צבורא אחרינא הדר מברך להו ה"נ אי מתרמי להו צבורא אחרינא הדר תקע להו".

וברעק"א תמה ע"ז, דבשלמא בברכת כהנים הרי אי מתרמי ליה צבורא אחרינא הו"ל חיובא ידידיה, משא"כ בשופר, הרי כבר יצא יד"ח ורק דיכול לתקוע לאחרים להוציאם יד"ח, והיאך יחשב זימניה. ובחת"ס (שו"ת או"ח קס"ז) כ' לבאר את דברי התוס' דס"ל דמדין ערבות חשיב שעדיין הוא מחוייב בדבר והו"ל כחיובא ידידיה [וכבר נתבאר במק"א דהרעק"א לשיטתו בכ"מ דערבות הוא דין מחודש שיכול להוציא אחרים, ולא משום דנעשה בר חיובא, וע' קה"י ר"ה סי' ט"ו].

ייל"ע בזה, דהנה בשופר מצינו שאף שיצא יכול לתקוע לנשים להוציאן יד"ח, ומקשים לשי' הרא"ש דאין ערבות לנשים היאך תוקעין להם. ומוכח בזה דבתקיעת שופר א"צ לדין ערבות, כיון דעיקר המצוה הוא השמיעה, ורק דיש דין שצריך לשמוע מבר חיובא דאל"כ אין זה כלל תקיעה של מצוה, אבל כשהתוקע בר חיובא, אעפ"י שבפועל אינו מחוייב, מ"מ הוא מוציא את השומע בשמיעתו. וא"כ, כיון דבשופר אין מוציאין מדין ערבות, הדרא קושיית רעק"א לדוכתא, דאמאי חשיב בר חיובא אי מתרמי ליה צבורא אחרינא. ולא מסתבר לומר דאף דא"צ לדין ערבות מ"מ שייך נמי להוציא מדין ערבות וחשיב מחוייב בדבר, דבפשטות כיון דהמצוה היא לשמוע, תו ל"ש כלל ערבות, דאין ערבות להוציא בשמיעה, וצ"ע.

בדף כח: בתוס' (ד"ה ומנא) הקשו ג"כ הך קושיא דהיאך חוזרין ותוקעין והא הו"ל בל תוסיף, והוסיפו בקושייתם דאין לומר דכיון דכבר יצא לאו זמניה הוא דאי מתרמי וכו' ועוד דאפי' לאו זמניה כיון דמתכוין לשם מצוה עובר בל תוסיף. והקשה הרעק"א מאי שנא יושב בסוכה בשמיני דמבואר בגמ' דחשיב שלא בכונה, ואף דמתכוין לישב בסוכה, לכוונה לערבב השטן דחשיב כונה.

והנה, הרשב"א והריטב"א בסוכה לו: כתבו דיושב בשמיני בסוכה בחו"ל אינו עובר משום בל תוסיף כיון דחזו"ל תיקנו שיושבין בסוכה ואין זו הוספה. ולדבריהם צ"ל דמה דאיתא בגמ' דיושב בשמיני אינו עובר משום דשלא בזמנו בעי כוונה, ע"כ איירי בא"י, דבחזו"ל בלא"ה ליכא בל תוסיף. וכ"מ בבהגר"א סי' תרס"ו. אלא דקושיית רעק"א היא לשי' התוס' שם בר"ה (ד"ה

*נכתב ונערך ע"י אחד התלמידים. נמסר ע"י מערכת רבד הזהב.

דלמא) דהגדון דילקה משום כל תוסיף הוא אף בחו"ל, וכן מבואר ברש"י בעירובין קג. (ד"ה ועוד). ולפי"ז קשה אמאי לערבב השטן חשיב כונה טפי מיושב בסוכה בשמיני דלא חשיב כונה.

והנה, בעיקר פלוגתא דרש"י ותוס' עם הרשב"א והריטב"א ביושב בסוכה בשמיני בחו"ל אי שייך כל תוסיף, נראה לבאר בזה דפליגי בגדר האיסור דכל תוסיף. דרש"י ותוס' ס"ל דב"ת היינו שמחדש מצוה, וא"כ גם כשיש תקנ"ח, מ"מ הא גופא לישב בסוכה ביום שלא ציוותה תורה הרי זה כל תוסיף [ואף דבנר חנוכה ומגילה אין ב"ת, שאני התם דאין זה כלל ממין המצוה שבתורה, אבל סוכה שיש מצוה בתורה והוא מוסיף עליה ומחדש מצות סוכה הרי זה ב"ת]. והרשב"א והריטב"א ס"ל דב"ת הוא שמוסיף על המצוה, כגון אם יש מצוה של ז' ימים לישב בסוכה והוא עושה ח' ימים הרי הוא מוסיף על מצות סוכה. אבל כשיושב בשמיני מחמת תקנ"ח הרי אי"ז הוספה על הסוכה אלא ענין בפנ"ע מצד תקנ"ח, ובכה"ג אין זה ב"ת.

ובבהגר"א (לקוטים על הש"ס) כתב דלהשיטות דקושיית הגמ' דיושב בסוכה ילקה היינו בחו"ל, א"כ י"ל דגם אם ישב בתשיעי ילקה, והא דנקט בגמ' שמיני משום דאז קשיא טפי על הנך דבני חו"ל שיושבים בסוכה בשמיני, משא"כ בתשיעי לא מצינו באמת שיושבים, אבל להשיטות דהקושיא היא בא"י שמי שיושב בשמיני ילקה, הרי מהא דקאמר שמיני ולא אמר תשיעי מוכח דבתשיעי אין ב"ת. ולפמשנ"ת נראה דגם מצד הסברא פליגי בזה, והיינו דלפרש"י ותוס' דב"ת הוא שמחדש מצות סוכה, א"כ גם בתשיעי הוה ב"ת, אבל להרשב"א והריטב"א דהב"ת הוא שמוסיף על המצוה, א"כ בתשיעי אין לו שייכות לעיקר המצוה ואין כאן הוספה על המצוה. ועי' עוד ברש"י עירובין צו. שמניח תפילין בלילה או נשים שפטורות מן התפילין איכא למ"ד דעוברים בב"ת, והיינו כנ"ל דאף שאינו מוסיף על המצוה הוה ב"ת.

הדרן לקושיית רעק"א בדברי התוס' בר"ה שכתבו דלערבב השטן חשיב בכונה, ומ"ש מסוכה בשמיני בחו"ל דמבואר דלא הוה כונה. והנראה בזה, דהנה התוס' שם תירצו על הקושיא מתקיעות דלהוי ב"ת וז"ל: וי"ל דלא שייך ב"ת בעשיית המצוה ב' פעמים, וברכת כהנים נמי אפי' מברכין כמה פעמים לצבור אחד אין זה ב"ת אא"כ מוסיף ברכה אחת, וכן אם נטל לולב כמה פעמים ביום וכו', וכן נותן כמה הדסים כמה ערבות אין זה ב"ת אא"כ מוסיף מין אחר ע"כ. ונראה דבקושיא סברו התוס' כשי' הראשונים דב"ת היינו שמוסיף על המצוה, א"כ בעושה המצוה ב"פ ג"כ הוה ב"ת, דהתורה אמרה פעם אחת והוא מוסיף עוד פעם. וכן בלולב התורה אמרה ג' הדסים והוא מוסיף עוד הדסים. ולפי"ז באמת כוונה לתקנת חז"ל או לערבב השטן ג"כ הוה כוונה, דסו"ס הוא מתכוין למצות תקיעת שופר או למצות סוכה [ולפי"ז צ"ל דמה דאיתא בגמ' דסוכה בשמיני אין זה כונה, היינו בא"י כשאנו מתכוין כלל למצוה. ובחו"ל אין ב"ת, כמו שבארו הראשונים דאחר שחז"ל תיקנו אין זו הוספה כלל, וכשי' הרשב"א והריטב"א]. ובתירוץ כתבו התוס' דב"ת הוא רק כשמוסיף מין אחר, דהיינו כשי' רש"י דבעינן שיחדש מצוה. וזה שייך רק אם יושב בסוכה בזמן שאינו מחוייב או שנוטל עוד מין שאינו מצווה עליו בתורה. משא"כ בעושה ב' פעמים אינו מחדש מצוה אלא מוסיף בעשיית המצוה, וזה אינו ב"ת. ולפי"ז באמת ביושב בחו"ל גם שייך ב"ת, דסו"ס הוא מחדש מצוה. וזהו דפריך בגמ' דיושב בסוכה ילקה היינו בחו"ל [ודלא כמו שסברו בקושיא דהפירכא היא בא"י], ומשני דאי"ז כוונה כיון

דאין כוונתו לקיים מצות סוכה מחודשת בשמיני, אלא כוונתו לתקנת חז"ל שמשום ספק שביעי תיקנו לישב, והב"ת הוא מה שמחדש מצות סוכה בשמיני, ועל זה לא היתה לו כוונה. וא"ש קושיית רעק"א, דאה"נ בקושיית התוס' גם בחז"ל חשיב בכוונה, ורק בתירוצם לא חשיב כה"ג בכוונה.

בגמ' עירובין צה: איתא דלמ"ד מצות צריכות כונה אין בל תוסיף כשלוש ב' תפילין בלא כוונה למצוה. ופרש"י (ד"ה ור"ג) דכיון דצריכות כונה לצאת ידי חובתו, הלכך בל תוסיף נמי לא עבר עד דמיכוין למצוה. והריטב"א פי' באופ"א דאין ב"ת אלא כשיצא באחד ומוסיף עוד תפילין, אבל למ"ד מצות צריכות כוונה אכתי לא נפיק בחדא ואין כאן הוספה. ולכאורה תהיה בזה נפק"מ אם יניח אחד בכוונה ואחד בלא כוונה, דלפרש"י לא יעבור בב"ת כיון שלא נתכוין למצוה. ולהריטב"א, דהטעם דאין ב"ת בלא כונה למ"ד מצות צריכות כוונה הוא משום דאין כאן עיקר המצוה שמוסיף עליה, א"כ בכה"ג שהניח בכוונה הרי יעבור על השני אף בלא כוונה. ונראה דאזלי לטעמייהו, דלפרש"י דב"ת הוא מה שמחדש מצוה א"כ בלא כונה אין זה מצוה, ולהריטב"א דהב"ת הוא מה שמוסיף על המצוה א"כ גם בלא כונה הוה הוספה על המצוה, ורק בכה"ג דאין מצוה הרי אין הוספה.

אלא דצ"ע לשי' הריטב"א, דכבר הקשו האחרונים אהא דמבואר בגמ' דלמ"ד מצוות אין צריכות כוונה אין אפשרות ללבוש ב' תפילין ולהצילן כיון דעובר בב"ת. והרי מבואר בראשונים דאף למ"ד מצוות אצ"כ, מ"מ במתכוין שלא לצאת לכ"ע אינו יוצא. וא"כ הרי יכול לכוון שלא לצאת ולא יעבור בב"ת. ות' בזה (עי' קוב"ש וחזו"א) דאף דלמ"ד מצוות צריכות כוונה אינו עובר בלא כוונה, היינו משום דבלא כוונה אין זה מעשה מצוה כלל, אבל למ"ד מצוות אין צריכות כוונה הרי אף שאינו יוצא בכוונה שלא לצאת, מ"מ אין זה משום חסרון במעשה המצוה אלא משום שאין אדם יוצא יד"ח בע"כ. וא"כ זה שייך רק לענין קיום המצוה, אבל לענין ב"ת כיון דסו"ס יש כאן מעשה מצוה הרי הוא עובר בב"ת.

וקשה דכל זה א"ש לפרש"י דהטעם דאין ב"ת למ"ד צריכות כונה הוא משום דאין זה מעשה מצוה, אבל להריטב"א דהטעם הוא משום דבעינן שיוסיף על המצוה ובלכא מצוה ליכא הוספה, א"כ גם במתכוון שלא לצאת דסו"ס אינו יוצא ולא שייך כאן הוספה על מצוה וצ"ע.



רבי דוד לאו
הרב הראשי לישראל
נשיא בית הדין הגדול

ביטול קידושין בכדי להתיר לאשה להינשא לכהן

בס"ד, י"ג סיון, תשפ"א
לכבוד דייני בית הדין דסידיני בראשות ידידי הגאון רבי יהורם אולמאן שליט"א
השלום והברכה

בענין שאלת מר ט. כהן, בנוגע לרצונו להינשא לגב' א. לוי לאחר שהתגרשה מבעלה מר א.ר.
השאלה היא האם ניתן להתיר לבני הזוג להינשא, אף על פי שהוא כהן והיא גרושה, עקב
כך שלטענתם סבל בעלה לשעבר מבעיות נפשיות, ואובחן כסובל מהפרעת אישיות נרקסיסטית,
וקידושה לו היו קידושי טעות שיש לבטלם.

תשובה

ניתן לחלק את השאלה לשני חלקים: א. האם ניתן לבטל את קידושין הנ"ל בטענת "קידושי
טעות"; ב. האם בהנחה שניתן להתייחס לקידושין כבטלים יש בכך בכדי להתיר את האשה
להינשא לכהן. יש להוסיף לשאלות אלו את הענין הידוע שכל הכהנים בזמנינו אינם אלא "כהני
חזקה" כידוע.

לענ"ד למרבה הצער התשובה לשתי השאלות הינה שלילית, דהיינו איני מוצא מקום לבטל
קידושין במקרה כזה, ובנוסף גם אם נאמר שהקידושין בטלים אשה זו אסורה לכהן משום
שהתגרשה בבית דין ויש כאן דין של "ריח הגט" שפוסל לכהונה.

בתחילה יש להדגיש שבאופן שהוצגה השאלה אין כאן מקום כלל לדיון, ובודאי שאין לקבוע
הלכה בענינים חמורים כאלו אלא לאחר בירור יסודי ומדוקדק של העובדות, ואי אפשר
להסתמך על חוות דעת מקצועית מסוג זה שהובאה בשאלה. וכמו שכותב הרב מל גוטליב,
שקיבל את הדברים בהסתייגות, שכפי איך שהוצגו לפניו נראה כך, אבל גם הוא אינו מוכן
למסור הודעה מחייבת שאכן הבעל לשעבר לוקה באותן בעיות נפשיות. וכל הדיון הוא על הצד
שהדברים יתבררו על ידי אנשי מקצוע בצורה מניחה את הדעת, באופן שהדברים יובאו בפני
בית דין מוסמך, שיברר את העובדות לאשורן על ידי אנשי מקצוע שימונו מטעמו וכיוצא בזה,
וגם יש צורך לברר בוודאות שהבעל לקה באותן בעיות נפשיות לפני הנישואין ואין אפשרות
סבירה שהבעיות נוצרו רק אחרי כן*, ורק אז יהיה מקום לדיון. אמנם במקרה שלפנינו נראה

(א). כעין המבואר בשו"ת הרשב"ץ ח"א סי' א שיובא להלן.

שגם אם יתבררו הדברים לגמרי אין מקום להיתר נישואין, ולכן אין טעם להטריח את המבקשים ולגרום להם להוצאות כספיות מיותרות, על מנת שיספקו חוות דעת מקצועית.



א.

ביטול קידושין

בנוגע לשאלה העקרונית האם ישנה בכלל אפשרות לבטל קידושין בטענה שהתברר שהבעל הינו בעל מום חמור שאינו מסוגל לחיי נישואין, ומכח טענה כזו לקבוע שהקידושין בטלים משום שהם קידושי טעות, נחלקו הפוסקים החל מתקופת הראשונים וכלה באחרונים זמנינו, וישנן בענין זה ארבע דעות עיקריות: א. יש סוברים שאין שום אפשרות לבטל קידושין בטענת מקח טעות, ובכל אופן אפילו נמצא בבעל מום חמור ביותר האשה מקודשת בודאי. ב. ויש סוברים שיש צד לבטל את הקידושין, אלא שגם לצד זה הקידושין אינם בטלים אלא מספק. ג. ויש סוברים שמדין תורה ניתן לבטל קידושין לגמרי, אלא שמכל מקום צריכה האשה גט מדרבנן. ד. ויש סוברים שבמקרים מסויימים ניתן להחזיר את האשה לגמרי אף בלא גט².

צריך להוסיף שבענין זה של מומי אנשים מצאנו שלשה סוגי מומים, בנוגע לנידון באיש שנולדו בו מומים לאחר הנישואין, האם כופים אותו לגרש את אשתו: א. סתם מומים, בהם אין כופים לגרש לדברי הכל. ב. מומים "גדולים", בהם נחלקו חכמים ורבן שמעון בן גמליאל אם כופים לגרש, והלכה שאין כופים. ג. מומים שיש בהם מאיסות, ואין האשה יכולה לחיות עם בעלה, כגון שנמצא הבעל מוכה שחין, לדברי הכל כופים לגרש³.

כן מצאנו בדברי ראשונים ואחרונים שבעל שנעשה שוטה כופים אותו לגרש את אשתו. ומקור הדברים הוא משו"ת הרא"ש כלל מב סי' א [תשובה מ' ר' יצחק ב"ר מאיר תלמידו של הרא"ש] לענין הדין אם ניתן לכפות בחולה במחלת הנפילה, וכתב שם לצדד שניתן לכפותו משום שדומה לשוטה, ומסיים: ושוטה אין לו קידושין ונישואין אפילו מדרבנן, כדאמרינן התם (יבמות קיב:), שאין אדם דר עם נחש בכפיפה.

מבואר מדבריו שבשוטה גמור בודאי ניתן לכפות על הגט. וכ"כ בשו"ת מהרי"ט ח"א סי' קיג, ובשו"ת מהרח"ש סי' לג, ובביאור הגר"א אבהע"ז סי' קנד ס"ק יט, ובשו"ת צמח צדק (ליובאוויטש) אבהע"ז סי' ב. וכן בשו"ת ציץ אליעזר ח"ו סי' מב קונטרס אורחות המשפטים פ"א, מצדד לומר ע"פ זה, שבעל שחלה במחלת הסכיזופרניה כופים אותו להוציא את אשתו.

ב). עיקר הדיון נובע מכח דברי הגמ' ב"ק קי: אלא מעתה, יבמה שנפלה לפני מוכה שחין, תיפוק בלא חליצה, דאדעתא דהכי לא קדשה עצמה. התם אנן סהדי דמינח ניהא לה בכל דהו, כריש לקיש, דאמר ר"ל: טוב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו. וכן על פירוש רש"י שם: דמינח ניהא לה - להתקדש לראשון שהוא שלם, על ספק זה שאם ימות תזקק לאחיו. ומשמע לכאורה מדבריו שדוקא להתקדש לראשון על ספק זה שאם ימות תפול לפני מוכה שחין, בזה אומרים שמסתמא מינח ניהא לה, אבל אם הבעל עצמו מוכה שחין, והאשה לא ידעה על כך לפני הקידושין, הרי היא יכולה לטעון שהקידושין היו מקח טעות.

ג). דברים אלו התבארו במשנה ובגמ' כתובות עז, א ובשו"ע אבהע"ז סי' קנד סעי' א-ד.

כאמור לגבי טענת קידושי טעות באופן שהאשה לא ידעה על המום לפני הנישואין, הדבר תלוי במחלוקת גדולה בין הפוסקים. והפוסקים דנו בענין זה בנוגע למומים שונים, אולם ניתן להביא מדבריהם ראיה גם למומים אחרים וכמו שיתבאר. ותחילה נציין לעיקרי הדברים:

דעת התשב"ץ ח"א סי' א שאין טענת מקח טעות כלל, וז"ל לגבי איש שאינו יכול לקיים יחסי אישות: עוד ראיתי בקונדריס הזה בעצמו שהוא אומר שאפי' קדושין מדרבנן ליכא והטעם בזה דמספר כתובה נלמוד שכך כתב לה ואיעול לותיכי כאורח כל ארעא והרי זה כמקדש בתנאי זה ולא קיים דאפי' גטא לא בעיא.

וגם זה אין מספיק להתיר אשה זו דשמא אחר קדושין נולד בו ענין זה ובעת קדושין ראוי היה לכך. ועוד שאם אינו היום ראוי לכך אפשר שיהי' ראוי לאחר זמן ויתרפא מאותו חולי ותשות כח וכבר ראינו מי שאירע לו כך ושם לאיתנו... ועוד דלא גרע זה מטומטום ואמרינן בפרק הערל (ע"ב ע"א) דצריך לגרש מספק שמא איש וכו', וכ"כ הרמב"ם ז"ל בפרק ד' מה' אישות, הא אם הי' ודאי איש כגון שביציו מבחוץ מגרש בגט ודאי אף על פי שאינו ראוי לביאה כלל. וכ"ת דהתם מיירי בשחכירה בו מנא לך. ועוד הכא נמי כיון שבשעת הקדושין לא הטעה אותה בזה מאן לימא לן דלא ידעה בהכי או הוי כמו שהכירה בו מסתמא. ועוד זקן שקדש יוכיח. וא"ת שגם קדושי בטלים אתה מפקיע כמה נשים מבעליהם. ומקרעין כמה כתובות בשוקא ובודאי אלו ידעה כן לא אנסבא ליה.

הרי שכתב כמה טענות לבטל טענת מקח טעות בקידושין: א. יתכן שהמום נולד בו לאחר הקידושין. ב. יתכן שיש רפואה למומו. ג. גם בעיקר הדבר מביא כמה ראיות שחוסר אפשרות לקיום יחסי אישות אינו סיבה לביטול קידושין.

כן נוקט להלכה בשו"ת שבות יעקב (ח"א סי' קא), לענין מי שאינו יכול לקיים יחסי אישות: ועכ"פ אין לזוז ממשמעות הרמב"ם והטור והש"ע והמ"מ שמבואר מדבריהם להדיא דאפי' לא הכיר בו קדושי קידושין, ושוב מצאתי בתשובת חות יאיר סי' רכ"א שרוצה להכריע להלכה ולא למעשה שא"צ גט אם לא הכיר בו שהוא סריס ומפרש דברי הרמב"ם דוקא בהכיר בו וכה"ג ע"ש דבריו באורך, אכן לפמ"ש כל דבריו ממילא מופרכין ואין לסמוך עליו בזה להלכה נגד משמעות פוסקים ראשונים, ועגונה זו לשוא שמרה כי א"א להתירה בלי גט או עידי מיתה.

כן כתב החזו"א בסי' סט ס"ק כג: ועוד נראה דמומין באיש סתם הו' קידושין ודאין, דאין כאן אומדנא דמוכה שאינה רוצה, וכדאמר כתובות עה איהו בכל דהו ניחא לה, ובהדיא אמרינן במסכת ב"ק קי' ע"ב שאפילו נפלה לפני מוכה שחין אפשר דניחא לה כדר"ל וכו', ואינו רוצה לומר דניחא לה בבעלה אע"ג דאפשר שתפול לפני מוכה שחין וכמבואר במרדכי פרק החולץ בתשובת מהר"ם לענין מומר, דבמומר לא אמרינן הכי, דדוקא מוכה שחין חשיב בעל כל דהו, אבל לא מומר.

ד). אמנם בשו"ת עין יצחק שיובא להלן מבואר שלדעתו גם לרשב"ץ אין הדברים ברורים אלא שמ"מ לא סמך להתירה בלא גט.

מאידיך באור זרוע ח"א סי' תשסא בשם רבינו שמחה בענין בחור שנתעורר בשתי עיניו כתב: מה שהשבתי לכוף לרווחא דמילתא בעלמא, כי לענ"ד אפי' גט לא היתה צריכה אם לא ידעה מום זה שבבחור קידושי טעות הן, אף על פי שלא היו הקידושין בתנאי, ובררתי דברי ע"פ ההלכה.

כן נקטו בשו"ת עין יצחק ח"א אבהע"ז סי' כד ובשו"ת בית הלוי ח"ג סי' ג, לענין בעל שאינו יכול לקיים יחסי אישות עם אשתו, שמעיקר הדין הקידושין בטלים בטענת מקח טעות.

העין יצחק שם כתב: ואין לומר דשאני אשה משום טן דו, דא"כ לא יחוייב הבעל לגרשה וליתן לה כתובה דהא הוי ספק דשמא נתרצית על מום זה משום טן דו, וע"כ מוכח דלא הוי שום ספק ריצוי בזה, ומום זה הוי קפידא גמורה בודאי לכל ולכה"פ לרוב נשים, וע"כ כופין לו לגרשה ולתת כתובה, ע"כ ממילא נחשב זה למום ולבטל עי"ז להקידושין.

על דרך זו כתב בבית הלוי שם: ועכ"פ יצא לנו קולא גדולה לפי"ז מדברי רש"י דאם נתקדשה בטעות למוכה שחין והיא לא ידעה ואף על גב דאיכא בו כל דהוא מ"מ לא אמרינן בו הסברא דטב למיתב טן דו וה"ה מקח טעות דרק להתקדש לבעל הראשון השלם שוב לא איכפת לה בהספק שתהיה זקוקה ליבם דאינו רק כל דהוא אבל להתקדש לו לכתחילה בטעות לא אמרינן הסברא דטן דו וה"ה מקח טעות ודברי הרד"ך נכונים ומוכרחים.

אלא שבבית הלוי שם כותב במסקנה להלכה:

אמנם לפוטרה בלא גט הא אין שום מקום לאומרו כלל, דהא לא עדיפא מנמצא מום באשה דנתבאר בסי' ל"ט ול"ח דגם בקידוש סתם צריכה גט מספק, וגם בקידוש סתם וכנס סתם אינו רק ספק וכמבואר שם, רק זאת נתבאר בזה דאינו רק ספק קידושין ולא ודאי וה"ה בנמצאו מומים גדולים בבעל הוא כן.

וכן בשו"ת עין יצחק שם אע"פ שבתחילה כתב שאינה צריכה גט מהתורה וכן"ל, מ"מ אינו סומך על כך לגמרי, אלא לענין שיהיה ספק קידושין, וסיים: ולכל הפחות ספיקא הוי וכמש"כ החוות יאיר והבשמים ראש. וכן מורה לשון התשב"ץ דהוי ספיקא דדינא, ודלא כהשבות יעקב. ואפשר לומר דגם להשבות יעקב הוי עכ"פ ספיקא דדינא, אך דלא רצה להקל בלא גט. וע"כ בנ"ד לכה"פ חשוב הך ספק לצרפו ולדון ס"ס.

עוד כתב שם לגבי בעל שיש בו מום שאינו יכול לקיים יחסי אישות: ועוד י"ל במה דצריכה גט בהך מום דאינו יכול לבעול דזהו רק מדרבנן, וכעין הך דכתובות (דף ע"ג ע"ב) דאמר רבה ור"ח דצריכה גט מדבריהם. ויש להסביר זה ביתר ביאור, דהא אף דהוי אומדנא דהכל יודעים כלה למה נכנסה לחופה כו', מ"מ הא אין זה רק מצד הרוב מעליא דמהני אף בממון כידוע, אבל באיסור א"א הא החמירו וחששו אף למיעוט שאינו מצוי כמו במשאל"ס, אף דיורדין לנחלה כמבואר בח"מ סי' רפ"ד. ע"כ י"ל דה"ה בנ"ד בהמום דאינו יכול לבעול דצריכה גט מדבריהם משום חשש שמא היתה מרוצת אף אם היתה מסיק אדעתה מן מום זה וחשו למיעוטא בזה. אבל מן התורה הדעת נותנת דנתבטלו הקדושין דהא איכא רובא בזה דלא נתרצית מעולם על זה המום דהכל יודעים כלה כו'.

אולם דעת כמה פוסקים שבמקרים מסויימים ניתן לבטל את הקידושין לגמרי ואין צריך גט אפילו מדרבנן.

כן היא דעת שו"ת ברכת רצ"ה סוף סי' קז ד"ה והנה, וכע"ז מצדד לומר בפסקי הלכות יד דוד ח"א אישות פ"ד ה"י אות שעא (קפו ב').

כן נקטו למעשה שנים מגדולי הפוסקים בדורות האחרונים, בשו"ת אגרות משה אבהע"ז ח"א סי' עט לענין מי שאינו יכול לקיים יחסי אישות, וסי' פ לענין שוטה. וכן בשו"ת הר צבי אבהע"ז סי' קפ לענין שוטה, וסי' קפא לענין מי שאינו יכול לקיים יחסי אישות.

כך מסיק באגר"מ שם לענין שוטה: אבל הא יש לפקפק אף שהוא מום גדול מטעם שאמר ר"ל באשה טוב למיתב טן דו ועיין בבית הלוי סימן ג' ובעין יצחק אה"ע סי' כ"ד ובבאר יצחק סי' ד' שהאריכו במה אמרינן טוב למיתב טן דו וגם העלו שיש אפשר לחוש לאסור מדרבנן. אבל אני בארתי כבר בתשובה אחת במום דאין יכול לבעול שא"צ גט בלא ידעה אף מדרבנן בדברים נכונים וברורים וכן יש להורות במום זה דשוטה שאם א"א להשיג גט להתירה מדין קידושי טעות.

כן בהר צבי שם: ומכל הנ"ל נראה בנדון דידן שהוא מקום עגון היותר גדול, יש לנקוט כסברת המתירין אותה גם בלי גט.

אמנם גם דברי הפוסקים הללו אינם אמורים אלא במומים אשר אם נולדו בבעל לאחר הנישואין היו כופים אותו לגרש את אשתו, וכמו שכתב בפירוש בברכת רצ"ה שם: ובגוף הענין אי אמרינן גבי מומים שעודם בו דבכל דהו ניהא לה, אמינא לחלק בין מומים גדולים שאם נולדו באיש כופים אותו להוציא... ובין שאר מומים. דמומין שכופין להוציא ע"כ דלא שייך בהו לומר דבכל דהו ניהא לה, דאל"כ היאך כופים וכו', משא"כ בשאר מומים'.

כן מבואר מדברי העין יצחק הנ"ל שתלה את דבריו בחיוב הבעל לגרש, וכן כתב עוד שם: ובאמת הא דמצינו בש"ס בכמה דוכתי דאמרו להסברא טוב למיתב טן דו. לא מצינו רק בהנך דאינו מן הכופין להוציא כמו ביבמות (דף ק"ח) גבי המזכה גט במקום קטטה דאמרו זה. וכן בכתובות (ד' ע"ה) גבי הבעל שהלך אצל חכם והתירו אצל רופא ורפאו דמקודשת. הא התם לא הוי מן הכופין להוציא.

כן כתב בשו"ת אגרות משה סי' עט: אבל יש גם ראייה גדולה כדהביא בעין יצחק חלק אה"ע סי' כ"ד ענף ו' מהא דכתבו התוס' ביבמות דף ס"ה באין יכול לבעול דמחוייב להוציא וכן הוא בטור ובש"ע סי' קנ"ד וכן הביא הב"י בשם הרשב"א דכופין אותו להוציא מטעם דע"ד כן ניסת לו אף בלא באה מחמת טענה דבעינא חוטרא לידה א"כ חזינן דהוא מום גמור דאם היה מקום להסתפק שמא יש שאין מקפידות ע"ז לא היה לנו היכולת לכופו עיין שם.

(ה). אם כי הוא אינו סומך על דבריו הלכה למעשה.

(ו). עי"ש בביאור טעם החילוק שבמומים שכופים להוציא, שהם המומים שא"א לסובלם, אין הדבר תלוי בדעתו של האדם, ולכן לא שייכת הסברא שבכל דהו ניהא לה. מה שאין כן בשאר מומים שתלויים בדעת בני אדם.

ומשמע בבירור מדבריהם שבאותם שאין כופים להוציא, כמו כן אין מקום לומר שיש בזה קידושי טעות.

יתרה מזאת מבואר בשו"ת הר צבי אבהע"ז סי' קפא, שגם במקום שיש כפיה לגרש אין הכרח לומר שהקידושין הם קידושי טעות, שכתב [בנוגע לדברי העין יצחק הנ"ל]: הן אמנם דלענ"ד יש לדון על יסוד הוכחתו לדינו זה. דהרי קמן משנה ערוכה בכתובות [דף ע"ז ע"א], ואלו שכופין אותו להוציא [ומחויב ג"כ כתובה] וכו', בין שהיו עד שלא נישאו וכו'. והפוסקים החולקים על הרמ"ה מפרשים דהיו מקודם היינו גם בידעה מהם, הרי משכחת לה ריצוי וכפיה להוציא ביחד. וגם לרמ"ה דמוקי לה בדלא ידעה, על כל פנים הרי על כרחך משכחת לה כפיה לגמ, ולא אמרינן סברת הגאון הנז' דממה נפשך, אם לא נתרצתה, גם גט לא בעיא, ואם יש לחוש לריצוי, למה כופין להוציא וחייב כתובה, ואכמ"ל.

אכן לגבי שוטה שכאמור דעת הרבה פוסקים שכופים להוציא וממילא יש מקום לדון שיש בזה דין קידושי טעות, מבואר בדברי השו"ע אבהע"ז סי' קנד ס"ה: איש המשתטה מידי יום יום, ואומרת אשתו: אבי מחמת דחקו השיאני לו וסבורה הייתי לקבל ואי אפשר כי הוא מטורף ויראה אני פן יהרגני ככעסו, אין כופין אותו לגרש, שאין כופין אלא באותם שאמרו חכמים.

מקור הדברים הם מתשובת הרא"ש כלל מג סי' ג: ומה שהיא טוענת שבעלה מטורף, וטפשות מתוספת עליו מידי יום יום, ושואלת שיגרשנה טרם יטרף ותהיה עגונה לעולם, וגם שמא תלד בנים ולא יוכל לזונה. ואביה היה עני ומחמת דחקו השיאה לו, וכסבורה היתה יכולה לקבל ואינה יכולה לקבל, כי מטורף הוא לגמרי, ויראה פן יהרגנה ככעסו, כי כאשר מרגזים אותו, מכה והורג וזורק ובוטט ונושך. וראובן משיב: הכרת בו מקודם, לכן וסברת וקבלת; גם אינו מטורף, אך אינו בקי בטיב העולם, ולא יגרשך אלא אם תחזירי הספרים, או כסף ערכם, ואז יגרשך. איני רואה מתוך טענותם דברים שיהיה ראוי לכופו עליהם לגרש.

אמנם כבר דנו הפוסקים בביאור החילוק בין דברי הרא"ש הללו לבין דברי תלמידו המובאים לעיל שמהם משמע שבשוטה כופים לגרש, והסכמת כולם שדברי הרא"ש הללו המובאים בשו"ע, אינם אמורים בשוטה גמור.

מההרי"ט ח"א סי' קיג כתב: ותשובה זו לא פליגא אתשובתו שבכלל מ"ב דהכא לא הוי מחמת חולי, אלא שאומרת שהוא מטורף וטפשות רבה עליו ורגזו, וראובן משיב שאינו מטורף רק שאינו בקי בטיב העולם, ודבר זה אפילו כפי דברי האשה לא חשיב מום אלא תרבות רעה וחסרון דעת.

כן כתב בשו"ת מהרח"ש סי' לג: דהתם ודאי לאו בשוטה גמור קאמר, אלא באיש כעסן ורגזן ויש לו קצת טירוף ומשתטה, אך אינו שוטה גמור.

כעין זה בשו"ת חתם סופר ח"ד סי' ב: אבל הענין כמ"ש שהי' כעסו ניכר מחמת עצבון רוח וכדומה אלו בעלי מרה שחורה.

כן בשו"ת אגרות משה שם: אבל פשוט שהם איירו רק באיש פקח שהוא כעסן מצד מדתו הרעה ולשון המשתטה מדי יום ויום שכתבו הוא רק שמכעסו עושה מעשה שוטה ומטורף ולכן

אין לומר עליו שאין דר עם נחש בכפיפה דכיון שהוא פקח אפשר לה לראות שלא יבא לכלל כעס אך שהוא טרחא גדולה לפניה להזהר בזה ולכן כיון שלא מצינו שכופין בכה"ג שהוא רק טרחא גדולה סובר שאין כופין לגרש אלא צריכה לפייסו לגרש או תקבלנו ותזון מנכסיו. אבל כשהוא שוטה שעליו נאמר אין אדם דר עם נחש בכפיפה משום שאין שייך ליזהר ואין שייך לפייסו כיון שעושה שלא בדעת ודאי יודו שכופין אם אך יכול ליתן גט כגון כשעתים חלים.

הרי שלדברי כולם אין כפיה לגרש אלא בשוטה גמור, אבל במי שהוא כעסן ורגזן או בעל מרה שחורה וכל כיוצא בזה, מבואר מדברי הרא"ש והשו"ע שאין כופים אותו לגרש את אשתו, ולפי האמור כמו כן אין צד לומר שקידושיו הם קידושי טעות, ועל כל פנים פשוט שאי אפשר להתיר את אשתו בלא גט.

העולה מדברי הפוסקים שהגדרת הדברים היא שישנו מצב של חוסר אפשרות מוחלטת לקיום חיי נישואין, וכלשון חכמים אין אדם דר עם נחש בכפיפה, ורק באופן כזה יש כפיה לגרש וצד לקידושי טעות, משא"כ במצבים בהם למרות הקשיים ייתכנו חיי נישואין, אין כפיה לגרש וכמו כן אין צד לקידושי טעות.

במקרה שלפנינו שגם לטענת האשה הבעל אינו שוטה גמור, אלא סובל מבעיות נפשיות קשות, נראה שמצבו קרוב יותר למצב הנידון בדברי הרא"ש והשו"ע ולא למצבו של שוטה גמור, וכמה אנשים שחיים ביחד עם בני אדם שסובלים מבעיות דומות ואינם מתגרשים, ונראה שאין מקום לקבוע בבירור שיש כאן קידושי טעות.

אם כי יש לציין לדברי הגר"א באבהע"ז שם ס"ק יז: ועיין ס"ג בהג"ה, אלא דכאן י"ל כיון שידעה א"א סבורה הייתי לקבל כמ"ש בס"א.

כוונתו שמדברי הרמ"א בס"ג שם נראה שכופים גם באלו שלא אמרו חכמים, ואם כן לשיטתו יש לכפות גם בנדונו של הרא"ש, אלא שבמקרה שהאשה ידעה על כך לפני הנישואין הוא מסכים עם דברי השו"ע. ואם כן מדבריו עולה שבאופן שלא ידעה על כך לפני הנישואין, יש מקום לכפות לגרש לאיש המשתטה בכל יום.

אמנם עדיין צריך עיון גדול למעשה, שהרי מדברי השו"ע נראה שאין כפיה כלל באיש המשתטה, ועוד יש לעיין במקרה שלפנינו, שמסתבר שאינו אפילו בכלל דברי הרא"ש הנזכרים. וגם אם נאמר שיש בדין זה כפיה לגרש, עדיין הדבר תלוי במחלוקת גדולה בין הפוסקים האם יש בכלל דין קידושי טעות, וגם לסוברים שישנם אופנים של קידושי טעות, דעת הגרצ"פ פרנק שאין נוהג דין זה בכל מקום שכופים לגרש אלא במקומות מסויימים בלבד.

עוד יש להעיר בענין זה שלפי דברי השאלה, בשלב מסויים התרצתה האשה לחיות עם בעלה, ורק אחרי כחצי שנה חזרה ותבעה גירושין. וא"כ יש מקום לומר שבודאי אין לה טענת קידושי טעות, וכמו שמבואר בשו"ע חו"מ סי' רלב לענין טענת מקח טעות בדיני ממזנות, שאם השתמש במקח בטלה טענת מקח טעות.

(ז). יש גם לדמות דברים אלו למבואר בתשב"ץ הנזכר לעיל: וא"ת שגם קדושיו בטלים אתה מפקיע כמה נשים מבעליהם. ומקרקעין כמה כתובות בשוקא ובודאי אלו ידעה כן לא אנסבא ליה.

אלא שיש מקום לפקפק בזה, מכיון שהאשה טוענת שלא התרצתה לחזור ולחיות עימו אלא בתנאי שילך לטיפול, וא"כ יתכן שאינה מתרצה לחזור לחיי נישואין אלא על דעת כן שיתרפא מחוליו. וכבר עמד בשאלה כזו בשו"ת ברכת רצ"ה שם, והביא דעת מי שאומר כן, והוא דחה את דבריו שבאופן כזה שייכת החזקה שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות". ואם כי יש לדון גם בזה, ואם שייכת חזקה כזו לגבי אשה", מ"מ צד נוסף להחמיר בודאי שיש כאן.

כמו כן יש לדון מצד מה שנזכר בשאלה שלפני הנישואין קיימו יחסי אישות בכפיה, וא"כ הרי האשה ידעה על האלימות של בעלה, ואם כן יש צד גדול לומר שסברה וקיבלה. ואפילו לגבי כפיה לגרש נפסק ברמ"א אבהע"ז סי' קנד ס"א לענין המומים שכופים להוציא מחמתם: ואם ידעה בהן קודם שנשאת, אין כופין להוציא, דסברה וקיבלה.

ואף על פי שהדברים שנויים במחלוקת, כמבואר בנו"כ השו"ע שם, מ"מ הכרעת הרמ"א היא שאין כופים, וכ"ש שלא ניתן לבטל את הקידושין במקרה כזה. ואמנם יש גם מקום לומר שהאשה לא היתה מודעת לכלל הבעיות הנפשיות של הבעל, אבל טענה זו מצמצמת עוד יותר את הצד לטענות של כפיה ומקח טעות, דהיינו שצריך שנאמר שבין מה שידעה האשה לבין מה שנודע לה אח"כ יש פער מספיק בכדי לחייב כפיה או קביעת מקח טעות, וכמדומה שדבר זה אין לו שום מקור ובסיס.

לסיכום: מעיקר הדין נראה שלא היה מקום להתיר אשה זו להינשא בלא גט בטענת קידושי טעות, ועל כן היא נחשבת כגרופה לכל דבר.



ב.

ריח הגט

גם אם נאמר שמעיקר הדין אין לדון אשה זו כגרופה, מכל מקום נראה פשוט שהיא אסורה לכהן משום ריח הגט, שהרי אפילו במקום שמעיקר הדין לא היה כלל צורך בגט הכרעת הפוסקים היא שהאשה אסורה משום ריח הגט, וכ"ש במקרה שלפנינו שקרוב לומר שהיה צורך בגט מעיקר הדין.

הרמ"א באבהע"ז סי' ו ס"א פסק: ואפילו לא נתגרשה רק משום קול קידושין בעלמא, אף על פי שהוא ברור שאין ממש באותן קידושין ואין נותנין גט רק מכח חומרא בעלמא, אפילו הכי פסולה לכהונה.

בח"מ שם ס"ק ב כתב: בהג"ה מרדכי מביא כמה דעות דכשירה לכהונה וכן הביא ב"י תשובת הרשב"א בסי' י"ג ס"ק ג' שכשרה לכהונה בנתן גט שאינו צריך ע"פ הדין והוא ממש הפך תשובה זו שהביא הרב כאן בשם הרשב"א, ויש לחלק.

(ח). כן כתב שם טעם נוסף שאין הקידושין בטלים שאינו שייך במקרה שלפנינו.

(ט). עי' מל"מ גירושין פ"י הי"ח, ושו"ת נודע ביהודה מהדו"ק אהע"ז סי' נד, ושו"ת שיבת ציון סי' עא ועב.

בבית שמואל שם מבאר את החילוק: וע' הג"מ פ' האומר ותשובת רמב"ן סי' קל"ב ותשובת הרא"ש בטור ס"ס מ"ו וב"י רס"ג, ושם מבואר דוקא אם הב"ד הצריכו גט, אף על גב שהיה מחמת קול בעלמא חיישינן. אבל אם הוא נתן גט מעצמו ולא היה נצרך ע"פ הדין, לא הוי גט. והביא ד"מ שם וכ"כ בית הלל. אלא בתשובת רשב"א סי' תק"ן משמע לכאורה דסותר לזה, דהא שם היה ג"כ שידוכים וגירש מעצמו בלא דעת הב"ד, ומ"מ פוסק שם דהוי גט. ואפשר בתשו' סי' תק"ן שאני, דאע"ג ע"פ הדין לא היה צריך לגרש וגירש מעצמו אמרינן שמא אמת הדבר דקידש, משא"כ בתשובות שהביא הב"י לא היה שם אלא ב' עדים וא' מת, א"כ תו ליכא חשש כלל וא"צ גט כלל.

מבואר מדברי כולם, שכל הדיון והסתירה בדברי הרשב"א אינם אלא במקום שמתקיימים שני תנאים לקולא: א. הבעל נתן גט מעצמו; ב. ברור שלא היה צורך בדבר. אבל במקרה שלפנינו אדרבה שני התנאים הללו מתקיימים לחומרא: א. הבעל לא נתן גט מעצמו, אלא גירש בבית הדין. ב. היה צורך בגט כדי להתיר להינשא.

אם כן ודאי שאשה זו אסורה לכהן מעיקר הדין, לכל הפחות משום ריח הגט.



ג.

כהני זמנינו

בענין כהני זמנינו ידועה מחלוקת הפוסקים, אם דינם ככהנים לכל דבר או שיש להקל בהם משום שאינם אלא כהני חזקה, וכמו שמוכח בשו"ת יחל ישראל סי' צ באריכות.

על כל פנים מצד זה לבד נראה ברור שאי אפשר להקל במקרה שלפנינו, שיש על האשה איסור מוחלט להינשא לכהן, לכל הפחות משום ריח הגט, ומסתבר יותר לומר שהיא גרושה ממש מדאורייתא. ובפרט שכפי שמופיע בשאלה מר ט. כהן מלבד שמו גם החזיק את עצמו בכהונה במשך שנים. והרי הרמ"א וכל הפוסקים שדנו בזה אסרו את הדבר גם בזמנינו. וגם המקילים בענין זה לא הקילו אלא במקום שיש לצרף ספק נוסף או במקום שעיקר ההנחה שאדם זה הוא כהן אינה ברורה כל הצורך.



אוצר אורח חיים

בירור שיעור טלית קטן ♦ בעניין שיעור מיל ♦ זמן השקיעה ביישוב מעלה
מכמש ♦ צורת הכריעה בתפילת הלחש ♦ האם מותר להפוך כנסיה לבית
כנסת ובית מדרש ♦ ברכה במקום שאכל, ושיבה בשעת הברכה - בברכה
מעין שלש ♦ שימוש בעירוב בערים שלנו - בחינה מחודשת [חלק ב'] ♦ בירור
שיטת מהר"י וייל לאסור ביסול ביו"ט למי שמתענה

הרב יהודה וייס

בני ברק

בירור שיעור טלית קטן

האיך נקבע שיעור טלית * כמה הוא שיעור כיסוי ראשו ורובו של קטן * כמה הוא שיעור ראשו ורובו של קטן בן ט' במידות ס"מ * כמה הוא שיעור 'רוחב' הטלית קטן * מנהג 'אנשי מעשה' * האם נקב בית הצואר מצטרף לשיעור אורך הטלית * מה דין חתך הנמשך מנקב בית הצואר * שיעור אורך ורוחב ה"ט"ק במידות של ימינו * מהו גיל חינוך קטנים לציצית, ומהו שיעורה * דעת המשנה ברורה בשיעורי האורך * תמצית הדברים

האיך נקבע שיעור טלית?*

מבואר בגמ' (מנחות מ' ע"ב) ששיעור טלית הוא שהקטן מתכסה בו ראשו ורובו, והגדול יוצא בה דרך עראי, אבל אם אין הקטן מתכסה בו ראשו ורובו אף על פי שהגדול יוצא בה עראי פטורה. גיל הקטן שצריך לכסות ראשו ורובו, יש אומרים בן ז' ויש אומרים בן ט', וכן פסקו הטור והמשנה ברורה (סי' ט"ז סק"א) שצריך שיהיה בטלית שיעור עיטוף ראשו ורובו של ילד בן ט'.

כדי לדעת מהו שיעור כיסוי ראשו ורובו של קטן, מדדו האחרונים כמה הוא אורך ראשו ורובו של קטן בימיהם, וכפי מה שעלה בידם כתבו את השיעור [ומסרוהו באמות של תורה].

הואיל ושיעור טלית הוא 'שיכסה ראשו ורובו של קטן', נמצא שאין שיעור זה שייך ל'שיעור האמה' של כל דיני התורה, ורק האחרונים שמדדו ראשו ורובו של קטן מסרו את השיעור באמות, וכ"כ הגר"א ז"ל (בירור הלכה ח"א עמוד ס"ט) וז"ל:

וראוי להדגיש עוד ששיעור טלית אינו נוגע לנידון השיעורים הכללי כלל לפי מש"כ שלא נתבאר בגמ' שיעור אמה על אמה, אלא אך ורק לענין אם מצינו מדידה של שיעור ראשו ורובו של קטן אנו צריכים לידע איזה מידה אחז בידו.

וכ"כ הגרב"צ אבא שאול (אור לציון ח"ג שיעורי המצוות אות כ"ט) וז"ל:

ולענין שיעור טלית החייבת בציצית, יש לדעת, ששיעור טלית אינו תלוי בעיקרו במחלוקת כמה הוא שיעור אמה, שהרי לא ניתן לנו מחז"ל שיעור לטלית באמות, אלא שאמרו במנחות דף מ' ע"ב טלית שהקטן מתכסה בו ראשו ורובו והגדול יוצא בה דרך ארעי, חייבת בציצית.



* בגליון 'האוצר' מ"ג-מ"ד התפרסמו מאמריו של הרה"ג רי"י הלפרין שליט"א על השתלשלות מנהג לבישת טלית קטן במשך הדורות ושיעורו, במאמר זה נעסוק בבירור השיעורים שנכתבו באחרונים בטלית קטן כמה הוא בס"מ ובמידות ימינו, וכן בבירור שיעור רוחב הטלית קטן.

כמה הוא שיעור 'כיסוי ראשו ורובו של קטן'?

מצאנו שני פוסקים שמדדו מהו שיעור ראשו ורובו של קטן בן ט' בימיהם. הראשון הוא רבי יונה נבון בשו"ת נחפה בכסף (ירושלים תק"ח), אשר קבע את מידת ראשו ורובו של הקטן לאמה. השני הוא רבי חיים פלאגי בשו"ת לב חיים קונטרס משמחי לב (ח"א סי' צ"ט דף קל"ט עמ' ג'), שעלתה לו המדידה לשיעור של אמה וחצי.

הגר"ח פלאגי שם התקשה על תוצאות המדידה של הנחפה בכסף האריך עלה לו השיעור רק לאמה, אחרי שהוא מדד ומצא השיעור אמה ומחצה. כדי ליישב המדידה כתב הגר"ח פלאגי שהרב נחפה בכסף סבר שראשו ורובו של קטן היינו 'רוב קומתו של הקטן' ולכן הוא מדד כמה הוא חצי גובה הקטן שמראשו עד רגליו¹. ומאידך, הגר"ח פלאגי סובר שראשו ורובו היינו 'ראשו' בנפרד, ובנוסף רוב גופו שמלבד הראש. וכן דקדק הארצות החיים מספר החינוך ורבינו ירוחם, ששיעור רוב גופו היינו מלבד הראש שנמדד בנפרד.

בנוסף, כתב הגר"ח פלאגי שמדידת הראש אינה רק החלק האחורי של הראש, אלא כל אורך ראשו ממקום צמיחת השערות במצח.

אחרי שאנו מודדים את כל אורך ראשו של הקטן מהמצח, ובנוסף מודדים את רוב גופו חוץ מהראש, מובן האין נוסף לנו חצי אמה בשיעור אורך הטלית, וז"ל הספר משמחי לב:

הבאתי לפני קטן בן ט' שנים ומדדתי בו שיעור לכסות ראשו ורובו דהיינו כל הראש עד המצח מקום שמתחיל השער עד שיתכסה רוב גופו, והוי שיעור אמה וחצי.

שיטת הגר"ח פלאגי הנ"ל בספרו משמחי לב ששיעור ראשו ורובו של קטן הוא אמה ומחצה נפסקה להלכה במשנה ברורה, וז"ל המשנ"ב (סי' ט"ז סק"ד): "ועכ"פ לא יפחות מג' ריבעי אמה באורך לכל צד דאל"ה יש בו חשש לכתוב בשעה"צ (אות ח') בזה"ל: "שהוא אורך אמה ומחצה, שכן כתב בארצות החיים בשם ספר משמחי לב (בסוף שו"ת לב חיים) שמדד ומצא כן ראשו ורובו של קטן בן ט' עכ"ל.

וכ"כ במשנה ברורה סימן ח' סקי"ז בשם הארצה"ח וז"ל: "דע דאין לברך על ט"ק עד שיהיה עכ"פ ארכו ג' רבעי אמה לכל צד".



א. הנה, שיעור טלית האמור בגמ' הוא ב'טלית גדול' שהיה הדרך להתעטף בו בזמן הגמ', ומדברי הפוסקים שמדדו שיעור ראשו ורובו של קטן, וכתבו את השיעור הן לגבי טלית גדול והן לגבי טלית קטן מבואר שלא חילקו ביניהם והשיעור שווה בשניהם.

וכן מבואר במהר"ח או"ז (דרשות סימן כ"ד) שכתב בזה"ל: "ושיעור טלית קטן שהתינוק בן ט' שנים יודע לכסות בו ראשו ושהגדול יוצא בו באקראי", עכ"ל. וכ"כ בספר תשב"ץ קטן (סימן רס"ד) וז"ל: "טלית קטן כשמתעטף עצמו בו אם לא סח בין טלית קטן לטלית גדול אינו צריך לברך כמו לענין תפילין, ושיעורו שיכול להתעטף בו ראשו ורובו כדאיתא שם (מנחות דף מ) שהקטן מתעטף בו ראשו ורובו והגדול יוצא בו עראי אבל אם אין קטן מתעטף בו ראשו ורובו אין מברכין עליו כלל", עכ"ל. וכ"כ בנמוקי (הל' ציצית דף י"ב ד"ה ומסתמא) שהובא בבית יוסף (סימן ח') עיי"ש.

ב. ובארצות החיים כתב שהסוברים ששיעור ראשו ורובו של קטן הוא אמה ס"ל משערים ראשו ורובו בקטן בן ז'.

כמה הוא שיעור ראשו ורובו של קטן בן ט' במידות ס"מ?

בספרים בירור הלכה (חלק א' סימן ט"ז עמוד ס"ד), כליל תכלת (עמוד ר"י), מגד יוסף - ציצית (עמוד מ"ה) העירו כי גובה הממוצע של קטן בן ט' בזמנינו הוא בערך 130 ס"מ (כ-51.1 אינץ'), וכפי שניתן לראות במדידת גובה הילדים בני ט', וכפי שמופיע ג"כ בטבלא דלהלן ע"פ נתוני משרד הבריאות העולמי ומשמשים למדידת גובה הילדים בטיפות חלב.

לפי הדרך שמדד המשמחי לב את ראשו ורובו, דהיינו מדידת כל הראש ממקום צמיחת השערות במצח, ובנוסף את רוב גופו, נמצא שהשיעור הוא קרוב ל-90 ס"מ, דשטח כיסוי הראש הוא כ-10 ס"מ, וגובה הראש הוא כ-20 ס"מ, ונוסיף לזה שיעור רוב הגוף (חוץ מהראש) כ-60 ס"מ נמצא שיעור אורך הטלית קטן הוא 90 ס"מ (כ-35.4 אינץ').

ע' בהערה נתונים שהתפרסמו ע"י ארגון הבריאות העולמי (בשנת תשס"ו) בענין עקומת גדילת ילדים.



כמה הוא שיעור 'רוחב' הטלית קטן?

כתב הבית יוסף בשם האורחות חיים דצריך שיהיה בטלית שיעור שיתכסה בה ראשו ורובו של קטן באורך וברוחב.

ופירש הרדב"ז את דבריו, דשיעור אורך ראשו ורובו של הקטן צריך להיות בין באורך הטלית ובין ברוחב הטלית, ואף שרוחבו של קטן הוא פחות משיעור עיטוף אורך ראשו ורובו. וכן פירשו את דבריו הגר"ח פלאגי (משמחי לב סי' ט"ז סוד"ה וכשאני וד"ה והנכון), הארצות החיים (לב הארץ א' והמאיר לארץ סקט"ו) והבא"ח (רב פעלים ח"ב ו'), וכתב בארצות החיים שם דכן נראה מסתימת דברי הב"י והשו"ע.

אמנם בחזו"א (סימן ג' ס"ק ל"א ד"ה נראה) חלק על זה, וכתב ששיעור רוחב הטלית היינו כפי שיעור רוב היקפו של קטן בן ט'. וכן נראה בביאור"ג ששיעור רוחב הטלית נקבע לפי כיסוי רוחב הקטן, ולא לפי שיעור אורך הטלית.

במשנ"ב סתם כמה שיעור רוחב הטלית, אמנם בביאור"ל (ד"ה לשוק) הביא את דברי הארצות החיים ששיעור רוחב הטלית הוא כאורכה, אלא שכתב בביאור"ל שלענין זה אפשר להקל שסגי ברוחב אמה, וכדעת האחרונים ששיעור ראשו ורובו של קטן לגבי האורך הטלית היינו אמה.

(ג.)

	בן ז'	בן ח'	בן ט'	בן י"ט
בינוני	122	127	132	176 ס"מ
קרוב לבינוני	116	121	127	169 ס"מ
נמוך	112	117	121	163 ס"מ

והנה, בארצות החיים (סי' ט"ז המאיר לארץ ס"ק י"ז) ביאר ששיעור אמה שכתבו הפוסקים באורך הטלית היינו במדידת ראשו ורובו של קטן בן ז'. במציאות כתב בבירור הלכה (סי' ט"ז ו') דעיטוף ראשו ורובו של קטן בן ז' הוא בערך 58 ס"מ.

בחזו"א (שם) כתב דרוחב הטלית צריך להיות אמה, ושזהו שיעור רוב היקפו של קטן בן ט', ולשיטת החזו"א בשיעור האמה נמצא השיעור 58 ס"מ.

נמצא דלב' הדרכים האין נקבע שיעור רוחב הט"ק אין השיעור פחות מ-58 ס"מ [כ-22.8 אינץ'].

מנהג 'אנשי מעשה'

האמור לעיל ששיעור אורך ט"ק הוא אמה ומחצה הוא מצד הדין, וכתב המשנה ברורה דמנהג 'אנשי מעשה' לדקדק שיהיה בטלית קטן אמה מלפניו ואמה מלאחריו, חוץ משטח הנקב של בית הצואר שאינו עולה למנין. וכ"כ החזו"א דאף שמצד הדין נקטינן דסגי בשיעור אמה לאורך הטלית, מ"מ מידת 'ראי ההוראה' לעשות אמה מלפניו ואמה לאחריו.

וכתב הגר"ח קניבסקי שליט"א (דעת נוטה תשובה תקס"ח) דלשיטת המשנ"ב שאין נקב בית הצואר מצטרף לשיעור הבגד (עי' להלן), צריך אמה על אמה מלפניו ואמה על אמה מלאחריו, ולא מהני מה שבצד אחד יש אמה ורבע, ובצד השני ג' רבעי אמה, ע"כ. ויש לדקדק בזה, כיון שמצויים ט"ק שאין נקב בית הצואר מכוון באופן שישאר אמה באורך הט"ק מכל צד.

האם נקב בית הצואר מצטרף לשיעור אורך הטלית?

נחלקו המשנה ברורה והחזו"א האם שטח נקב בית הצואר מצטרף לשיעור אורך הטלית קטן, לדעת המשנה ברורה (סי' ט"ז סק"ד) אין שטח נקב בית הצואר מצטרף לשיעור אורך הטלית, בין בשיעור אמה ומחצה (כמבואר במשנ"ב סי' ח' סק"ז), ובין בשיעור 'אנשי מעשה' של אמה לפניו ואמה לאחריו, ולהחזו"א (סי' ב' סק"ט וסקל"א ד"ה ונראה) אם יש עומד מרובה בכל אחת מהכתפיים כנגד נקב בית הצואר מצטרף הנקב לשיעור אורך הטלית.

וכתב החזו"א דבאופן שאין בכל א' מהכתפיים עומד מרובה נגד נקב בית הצואר, מבטל הנקב להכתף, ואין הכתף נחשבת כחלק מהבגד ולא מצטרפים ב' חלקי הטלית קטן שמלפניו ומאחוריו לשיעור טלית והטלית פסולה [ומלשון המחצה"ש שהביא המשנ"ב נראה דרק כשעשוי 'כרצועות בעלמא' אין מצטרפים ב' חלקי הט"ק להדדי].

מה דין חתך הנמשך מנקב בית הצואר?

חתך הנמשך מנקב בית הצואר לאורך הטלית שלפניו [ואין חסרון בבגד במקום החתך], ודרך הבגד להתקפל במקום החתך לצדדים, יש להסתפק להמשנה ברורה האם חלק הבגד המקופל

נידון כסגור ומצטרף לשיעור טלית, או שמחמת הקיפול נידון הוא כהמשך הנקב שאינו מצטרף. ובספר דעת נוטה (תשובה תקס"ד ובהערה 647) כתב הגר"ח קניבסקי שליט"א שלהמשנה ברורה אין מצטרף מקום הקיפול, וכן דעת הגרש"צ רזנבלט שליט"א. והגאון רבי צבי וובר שליט"א והגאון רבי משה שאול קליין שליט"א סוברים שמצטרף מקום הקיפול לשיעור בגד אף להמשנה ברורה. באופן שתפר כפתור או תיק תק בסוף החתך (סמוך לנקב בית הצואר) לכו"ע נחשב החתך כסגור ומצטרף להשלים שיעור אורך הט"ק אף להמשנ"ב.



שיעור אורך ורוחב הט"ק במידות של ימינו

כהיום בט"ק כותנה מידה 7 [חברת משכן התכלת ועוד חברות] יש שיעור אורך 90 ס"מ אף בלא נקב בית הצואר, וכן במידה 4 מצמר. אמנם, 58 ס"מ ברוחב הט"ק יש רק ממידה 9 בט"ק מכותנה, וממידה 6 בט"ק מצמר, אבל בט"ק מכותנה מידות 7, 8, וכן בט"ק מצמר מידות 4, 51 אין רוחב 58 ס"מ. יש לציין שיש יצרנים שיצרו ט"ק מיוחדת באורך 100 ס"מ על 60 ס"מ, שיש בזה את השיעור שכתבו הפוסקים.



מהו גיל חינוך קטנים לציצית, ומה שיעורה?

כתב השו"ע (סי' י"ז ס"ג): "קטן היודע להתעטף אביו צריך ליקח לו ציצית לחנכו". בגיל חינוך קטן לציצית, כתב הב"ח שהוא כבן ו' או ז', ובמג"א (סי' ט"ז סק"א) כתב שהוא בן ט'. ובמשנ"ב סתם בזה, אמנם מדברי הביאווה"ל (סי' ט"ז ד"ה ואז) מתבאר שנקט שהוא מגיל ו' [וכן יל"ד קצת מד' המשנ"ב סי' שמ"ג סק"ג, שכתב דגיל חינוך בציצית ובכל מצוה הוא 'לפי חריפותו וידיעתו בכל דבר לפי עניינו']. בשיעור טלית של קטן שהגיע לחינוך, כתב המשנ"ב (סי' י"ז סק"ט) בשם הפרמ"ג והדרך החיים בזה"ל:

שהוא כדי להתעטף בו ראשו ורבו שלו ומשערינן בקטן עצמו שמתעטף בו לפי גדלו ולפי קטנו, ואם יש בו זה השיעור אז צריך אביו להטיל בו ציצית ולכרך עמו ואם אין בו זה השיעור אין מברכין עליו, עכ"ל. וכן כתב בביאווה"ל סי' ט"ז ד"ה ואז.

והנה, קטן מגיל ט' מבואר בדברי הפוסקים והמשנה ברורה ששיעור עיטוף ראשו ורובו הוא אמה ומחצה, וכמו שהבאנו לעיל, ומה שכתב המשנ"ב ד'משערינן בקטן עצמו שמתעטף בו לפי גדלו ולפי קטנו' בהכרח מתפרש על קטן מגיל ו' שהגיע לחינוך עד גיל ט'.

ובספר אורחות רבינו (חלק א' אות מ"ה) כתב שמרן הקה"י אמר לו בענין שיעור של ט"ק לילד בן ז' "שיש למודדו מגביו רוב גופו כולל ראשו, ובנוגע לרוחב אמר לי שמספיק שרוחב הבגד יקיף רוב עובי הגוף דהיינו הגב והצדדים ולא בעינן שיכסה גם לפניו כי רוב היקף מספיק" ע"כ

[ונראה דעת הקה"י דאף שבחזו"א (סי' ג' ס"ק ל"א ד"ה נראה) נראה דשיעור רוחב הטלית הוא שיקף רוב כל היקף הקטן וכמעט כולו ורק 'אין קפידא אם מגולה מעט בין שפתי הבגד', מ"מ לגבי קטן בן ז' סגי בהיקף הגב והצדדים, ואי"צ שיכסה גם חלק גופו שלפניו].



דעת המשנה ברורה בשיעורי האורך

כפי שהתבאר לעיל, שיעור האמה ואמה ומחצה שכתב המשנה ברורה בשיעור טלית קטן תואם את שיעור האמה של כ-58 ס"מ.

יש לציין, שאף שדעת המשנה ברורה שבדרכנן אי"צ להכפיל את השיעורים, וכמש"כ בביאור הל' סי' רע"א סי"ג ד"ה של רביעית ומשנ"ב סי' תפ"ו, זהו רק לענין שיעורי הנפח [כביצה, רביעית וכדו'], אבל לענין שיעורי האורך [אגודל, טפח ואמה] דעת הביאור הלכה שהשיעור הוא כפי שכתבו הצ"ח והחת"ס, שעולה מידת האמה כשיעור חזו"א, שהרי הסכים הביאור הלכה עם קושיית הצ"ח שהיא 'קושיא גדולה וחמורה', ולשיעור האמה לשיטת רבי חיים נאה אין כלל את קושיית הצ"ח על הסתירה בין רוחב האגודל לנפח הביצה. וכן כתב החזו"א (קונטרס השיעורים סקט"ז ד"ה בס' משנ"ב במוסגר) בדעת המשנ"ב.

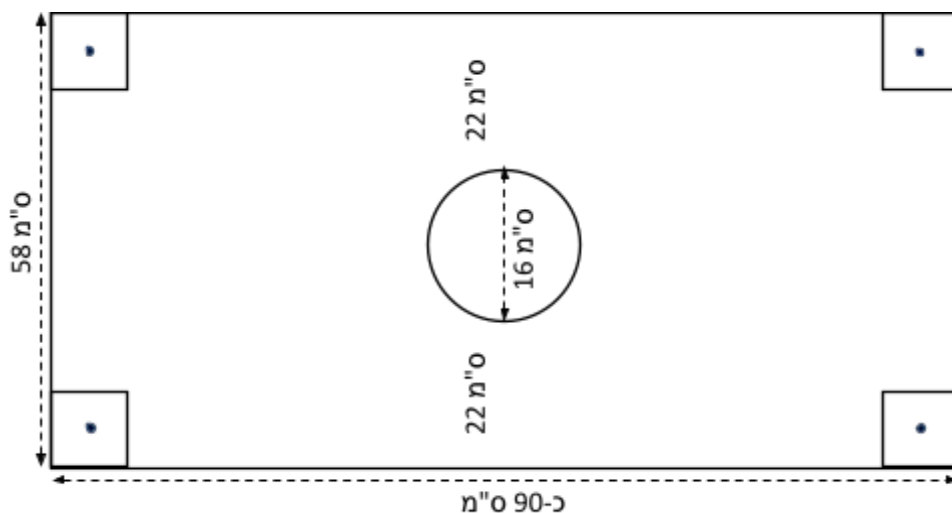


תמצית הדברים שהתבארו לעיל:

- א. 'שיעור טלית' להתחייב בציצית הוא שיהיה בה לעטוף ראשו ורובו של קטן בן ט', ואינו שייך לשיעורי האורך [אגודל, טפח, אמה] של כל התורה.
- ב. כתב המשנה ברורה שאין לברך על טלית אא"כ יש באורכה אמה ומחצה [ג' רבעי אמה מכל צד].
- ג. מדברי האחרונים שכתבו ששיעור אורך הטלית הוא אמה ומחצה עולה שהשיעור שכתבו הוא לפי אמה של כ-55-58 ס"מ, ולפי"ז אין לפחות משיעור של כ-87 ס"מ באורך הטלית, וכן הוא שיעור עיטוף ראשו ורובו של קטן בן ט' בזמנינו [להמבואר באחרונים שהביא המשנ"ב ששיעור ראשו ורובו היינו עיטוף ראשו עד המצח, ובנוסף לזה רוב גופו].
- ד. אף הנוהגים לשער האמה לכל דיני התורה כשיעור רבי חיים נאה, לענין שיעור טלית יש להם לשער האמה בכ-58 ס"מ.

(ד). יש לציין עוד את דברי המשנ"ב בכמה מקומות ששיעורי האורך נקבעים לפי שיעור האגודל במקום הרחב שבו, וכמו שמדדו הצ"ח חת"ס ושא"א שהוא כ-2.4 ס"מ ועולה מידת האמה לכ-58 ס"מ. וכן מבואר בדברי המשנ"ב בס' י"א סק"ט וסקמ"ב ששיעור ג' וי"ב אגודלין לענין ציצית הם כפי מידת האגודל במקום הרחב, ובס' תקפ"ו סקנ"ד דשיעור שופר טפח היינו כד' אגודלים הנמדדים במקום הרחב, ובס' תרל"ג שעה"צ או א' דשיעור גובה הסוכה כ' אמה היינו ו' טפחים לאמה והטפח הוא ד' אגודלים הנמדדים במקום הרחב.

ה. שיעור רוחב הטלית כתב החזו"א שאינו פחות מאמה, וכ"מ בביאור"ל, וגם בזה רוחב האמה הוא כ"מ 58 ס"מ [אף הנוהגים בכל התורה כשיעור רבי חיים נאה]. וכן כתב בשיעורין של תורה שיעורי המצוות ד' (מהדו"ב) וז"ל: "ולכל הפחות לא יפחות מג' רבעי אמה מלפניו וג' רבעי אמה מלאחריו שהוא כ"מ 44 צ"מ מלפניו, וכן מלאחריו, ומסקנת מרן ז"ל בחזו"א או"ח סימן ג' ס"ק ל"א דכ"ז הוא באורך מלמעלה למטה אבל בהרוחב צריך גם לשיטה זו שיהא רוחב אמה שהוא 58 צ"מ עכ"ל.



הרב דוד אריה הילדסהיים

אשדוד

בעניין שיעור מיל

מאמר תגובה

בירחון האוצר גליון נ"ג נדפס מאמר מעמיק ומקיף מאת הרב"ג ר' יוסף עובדיה שליט"א, אשר בו האריך והרחיב לברר שאין אף אחד מהראשונים הסובר ששיעור מיל הוא 18 דקות, ומסקנתו היא שאין לחוש כלל לשיטה זו אפילו לחומרא. והנה, גם אני הקטן עסקתי הרבה בסוגיא זו, ובעניי הגעתי למסקנא שונה לחלוטין. לכן אענה גם אני את חלקי על סדר דבריו כדרכה של תורה.



ביאור דברי החזו"א ששיעור מיל היה קבלה ביד התה"ד

בעמ' קל"ז הביא הרב הנ"ל את דעת התה"ד שנפסקה בשו"ע (או"ח תנ"ט) וברמ"א (או"ח רס"א) ששיעור מיל הוא "רביעית שעה וחלק עשרים מן השעה", ואת דברי החזו"א שכתב שכיון שדרכו של התה"ד לקבוע הוראותיו ע"פ הראשונים ז"ל ודאי קבלה בידו שיעור מיל ע"פ הראשונים ז"ל שפירשו את הסוגיא כפי' הגר"א שהעשר פרסאות הן מזריחה לשקיעה. והאריך הרב הנ"ל להוכיח שא"א לומר שהתה"ד פירש כך את הסוגיא.

אך תמיהני, שהרי ברור לכל רואה שלא עלה על דעת החזו"א שהתה"ד עצמו פירש את הסוגיא כפי' הגר"א, אלא כתב ששיעור של 18 דקות היה קבלה ביד התה"ד מפי הראשונים, והתה"ד חשב ששיעור זה מתאים לפירש"י בסוגיא דפסחים, אך האמת היא ששיטה זו לא מתאימה עם פירש"י, והראשונים שהורו כן פירשו את הסוגיא שם כפי' הגר"א.

ואמנם נכון הדבר שהשערת החזו"א נראית מחודשת מאוד, כי לא מצאנו אף אחד מהראשונים שפירש כן, אך באמת אין זה רחוק כלל, כי יתכן ששיעור זה בא להם בקבלה מהקדמונים שהיו באשכנז בתקופת רש"י ורבותיו, שרובי תורתם וחיבוריהם הרבים עלו עמם למרום בגזירות תתנ"ו (ולקמן יבואר שנראה שבאותה תקופה סברו ששעות היום הן מהנץ עד השקיעה).

ומה שהחליט החזו"א ששיעור זה היה קבלה ביד התה"ד, ולא רצה לומר שהתה"ד חישב זאת לבדו ע"פ מה שחשב שבניסן ותשרי יש י"ב שעות שוות מעלות השחר עד צה"כ, נראה שסבר החזו"א שלא יתכן שהתה"ד היה מחליט כך מעצמו בלי לבדוק תחילה את המציאות. אמנם, היה אפשר לומר שהתה"ד הבין כך מדברי הירושלמי פ"ק דברכות שאם אומר את ליתן עביו של רקיע ללילה אין היום והלילה שוין וכו', אך כנראה סבר החזו"א שלא מסתבר שהתה"ד סמך להלכה על ראייה כזו בלי לברר תחילה את המציאות (והיה בעירו של התה"ד מגדל עם שעון שהשמיע צלצול בכל שעה, כמו שכתב הרב זלמן קורן בנספח ללקט יושר, כך שהיה בידו לברר את המציאות

בנקל). ולכן החליט החזו"א שודאי שיעור זה היה קבלה בידו מפי הראשונים, ולכן לא חשש התה"ד לבדוק אחריו.



לא יתכן שכוונת התה"ד לשעה גדולה

והנה בתחילה נטה הרב יוסף עובדיה לפרש כפי' השלום יהודה שכוונת התה"ד לשעה גדולה של 72 דקות, אך בהמשך דבריו נראה שהסכים להבנת הגר"א והחזו"א ועוד רבים, שהתה"ד חשב שביום בינוני יש מעה"ש עד צה"כ י"ב שעות שוות. ויש להוסיף שברור שאין מקום לפרש בתה"ד כפי' השלום יהודה, כי במקומות אחרים ברור שסתם "שעה" של התה"ד היא שעה שוה, שהרי בתה"ד סי' קכ"א כתב: "בשנת העיבור שהיום מאריך בגבולינו, שבסוף ארבע עדיין כמו ג' שעות עד חצות", וזה לא שייך כלל לפי שעות זמניות.

וכן הוכיח בספר זמנים כהלכתם מדברי התה"ד סי' קס"ז שנשאל שם: "מרגלא בפומיה דאינשי, שצריך הבשר לשהות במלח שעה אחת, יש שום סמך או ראייה על זה?" ובתוך תשובתו שם כתב: "כמהלך מיל דהיינו חלק שלישית שעה פחות חלק ל' מן השעה", ובודאי שם כוונתו לאותה שעה שהזכיר השואל, שהיא השעה ש"בפומא דאינשי".

ומלבד זה כבר האריך לבאר הרב זלמן קורן שליט"א בנספח לשו"ת תשב"ץ מכון ירושלים ח"א, ובנספח ללקט יושר מהדורת מכון ירושלים, שמדברי התה"ד סי' א' וסי' קכ"א מבואר שלשיטתו המושג "שעות גדולות" לא קיים כלל, אלא שיטתו היא שכל השעות שבדברי חז"ל הן רק שעות שוות, וסבירא ליה שזמן ק"ש הוא עד ג' שעות מתחילת היום (כגון: אם הנץ ב40:6 סוף זמן ק"ש ב40:9, ואם הנץ ב40:5 סוף ב40:8), וזמן תפילה הוא עד ד' שעות מתחילת היום, וזמן מנחה גדולה הוא חצי שעה שוה אחר חצות, וזמן מנחה קטנה הוא שעה ורבע שוה קודם הלילה, וכן מבואר מדברי האגור סי' שכ"ו. ואת השיטה המקובלת שכל שעה היא אחד מ"ב מהיום מזכיר התה"ד רק בדרך אגב בתור שיטה מחודשת שראה בתוס' בימי חרפו (וכן האריך בזה בספר "שעות שוות בהלכה" שער ג'). וממילא ברור שאין שום מקום לפרש שכוונת התה"ד ל"שעה גדולה", שהרי לשיטתו אין "שעה" כזו כלל.

ויש להוסיף שהתה"ד אינו יחיד בשיעור זה, כי כן כתב גם האגודה חולין פ"ח ששיעור מיל הוא "שליש שעה פחות חלק אחד משלשים בשעה", וכ"כ האיסור והיתר הארוך שער א' והגהות המנהגים דיני הגעלה ולישה, וכ"כ בשו"ת מהר"י ווייל סי' קצ"ג שמיל הוא "רביע שעה וחלק אחד מעשרים בשעה". וברור ופשוט כמ"ש החזו"א שכל מקום בפוסקים שלא מדברים על זמני היום כוונתם לשעה רגילה של 60 דקות, שהרי לא באו לסתום אלא לפרש (והחזו"א אף התבטא שהאומר שלא כיונו לשעה שוה "אומר על יום שהוא לילה ועל עץ שהוא אבן").

וכן כתב הרקח סי' רי"ז: "ומהלך לילה או יום י' פרסאות", וכן כתב בספרו סודי רזי סמוכים בשער מספר: "היום מהלך י' פרסאות וכן הלילה", הרי שסבר שמהלך י' פרסאות הוא 12 שעות שוות. וכל זה מחזק את השערת החזו"א ששיעור זה היה קבלה ביד חכמי אשכנז.



הבנה חדשה בלשון התה"ד

והנה, כל זה כתבתי לפי הבנת הגר"א והחזו"א בדברי התה"ד, שחשב שי"ב שעות שוות ביום בינוני הן מעלות השחר עד צה"כ. אמנם מחברי זמנינו העירו על דבר נפלא שמצאנו בלשון התה"ד, שלפ"ז יתכן שהתה"ד ידע היטב שהי"ב שעות שוות הן מהנץ עד השקיעה, וכדלהלן:

דהנה בתה"ד ס' קכ"א כתב: "בשנת העיבור שהיום מאריך בגבולינו, שבסוף ארבע עדיין כמו ג' שעות עד חצות, עד אימת שרי לאכול חמץ...", ומסקנת התה"ד שם היא ש"אין לאסור לעולם רק ב' שעות קודם חצות", ובלקט יושר עמ' ע"ח כתב: "זה התשובה מצאתי כתוב בקונט' בשם הגאון זצ"ל נראה לע"ד דמשמע קצת מן הספר, דהי' צריכ' ליוהר להפסיק באכילת חמץ בי"ד, בסוף ד' שעות מתחלת היום בעמוד השחר, אפילו בשנת העבור שהיום מאריך בגבולנו כי"ד שעות בימי ניסן, ולא מחשבי' ד' שעות הללו לעולם לשליש היום כמו שהוא. או נחשוב לעולם ב' שעות לפני חצי היום", ולכאורה מפורש בדבריו שהוא מונה את שעות היום מעלות השחר.

אמנם, כבר כתב הרב זלמן קורן שליט"א בנספח ללקט יושר הוצאת מכון ירושלים, שכאשר נדקדק בדבריו נראה שזה לא יתכן כלל, שהרי כתב "שבסוף ארבע עדיין כמו ג' שעות עד חצות", ובודאי אין כוונתו לשעות זמניות, כי הרי התה"ד ס"ל שמחשבין שעות שוות מתחילת היום, כנ"ל. וגם בלאו הכי לא שייך לומר שכוונתו לשעות זמניות, כי בהן תמיד יש שש שעות מעה"ש עד חצות (ואין לומר שכוונתו שאחר ד' שעות זמניות יש ג' שעות שוות עד חצות, כי אח"כ כתב שיש לאסור רק ב' שעות לפני חצות, והרי לא עדיף מכל שנה שאחר ד' שעות זמניות יש יותר מב' שעות שוות עד חצות. ואין לומר שכוונתו לומר שיש להפסיק קודם חצות כשיעור ב' שעות זמניות מעה"ש עד צה"כ של יום בינוני, כי דבר כזה ודאי היה לו לפרש באר היטב, ולא יתכן שיכתוב באותה תשובה שלשה סוגי שעות שונים בלי לפרש שיחתו), אלא ודאי שכוונתו לשעות שוות.

אמנם לפי זה דברי התה"ד תמוהים מאוד, דהרי בכל שנה אחר ארבע שעות מעלות השחר יש יותר מג' שעות שוות עד חצות. והנה בנוישטט - עירו של התה"ד - בערב פסח הארוך ביותר שיתכן, הנץ הוא בשעה 4:55 וחצות היום בשעה 11:58, הרי שאחר ד' שעות שוות מנה"ח היה שם כג' שעות עד חצות, א"כ פשוט שהתה"ד מנה את השעות לגבי חמץ מנה"ח עד השקיעה. ולכאורה אף שהדבר זר מאוד בעל כרחך צ"ל שהתה"ד קרא לנץ החמה "עלות השחר" ולשקיעה קרא "צאת הכוכבים".

ולפי זה לכאורה היה מקום לומר שגם מה שכתב התה"ד על שיעור מיל שהוא לפי יום בינוני מעלות השחר עד צה"כ כוונתו מהנץ עד השקיעה, ופירש את הסוגיא בפסחים כפי' הגר"א (ומש"כ בהגהת השערי דורא שחשבונו הוא ע"פ פירש"י בפסחים, היה אפשר לומר שתיבות אלו אינם מהתה"ד עצמו, כי יש שם הוספות מאחרים).

אמנם מודה אני שקשה לומר שהתה"ד פירש בסוגיא דפסחים פירוש חדש דלא כרש"י ולא הודיע לנו זאת, וגם עדיין מוזר מאוד לומר שקרא לעלות השחר נץ החמה וכו', ולכן שיטת התה"ד בענין זה עדיין עמומה וצריכה ליבון.



דעת השו"ע והמג"א והמשנ"ב

וכן מה שכתב השו"ע בסי' תנ"ט ס"ב ששיעור מיל הוא רביעית שעה וחלק מעשרים מן השעה, ברור ופשוט שכוונתו לשעה שוה, ולפ"ז שיעור מיל הוא 18 דקות, וכמ"ש במשנ"ב ובבה"ל סי' תנ"ט, וכמו שהכריע החזו"א הנ"ל בתוקף עוז שאין כל מקום לפירוש אחר בדבריו.

והרב יוסף עובדיה כתב שמדברי המג"א בסי' תנ"ט סק"ג מוכח שהוא פירש שכוונת השו"ע לשעה גדולה, שכתב שם: "הוי רביעית. ולאותם המחשבים מהנץ החמה עד שקיעתה הוי ב' חומשי שעה, וכ"כ מהרי"ל, עמ"ש סי' תמ"ג", משמע שלדעת השו"ע מחשבים את השעות מעלות השחר עד צה"כ. וכתב הרב הנ"ל שודאי ידע המג"א מה שכתב במנחת כהן שהמציאות היא שי"ב שעות שוות של יום בינוני הן מהנץ עד השקיעה, ועל כרחק שלדעתו כוונת השו"ע לשעה גדולה של יום בינוני, שהיא 75 דקות, ורביעית שעה ועוד חלק עשרים מהשעה הם 22.5 דקות, עכ"ד.

אך במחילה אין זה נכון כלל, שהרי המג"א כתב שלאותם המחשבים מהנץ עד השקיעה הוי ב' חומשי שעה, ולפי דרכו שהמג"א ידע שמהנץ עד השקיעה יש 12 שעות שוות נמצא שב' חומשי שעה לשיטתם הם 24 דקות ולא 22.5, והיה לו לומר ג' שמיניות שעה, וכמובן אין שום סיבה לומר שהמחשבים את השעות מהנץ עד השקיעה חולקים על השיעור של 22.5 דקות, דמה ענין זה לזה.

אלא פשוט שהמג"א אכן חשב שי"ב שעות שוות של יום בינוני הן מעה"ש עד צה"כ, כמו שנראה מפשט לשון התה"ד ומהירושלמי פ"ק דברכות (ולא שם לבו לדברי הלבוש והמנח"כ בענין זה), והבין אל נכון שכוונת השו"ע לשעות זמנית של יום בינוני (60 דקות) ושיעור מיל הוא 18 דקות, והמג"א אזיל לטעמיה בסי' פ"ט סק"ב שמעה"ש עד הנץ וכן מהשקיעה עד צה"כ יש ה' מילין שהם שעה ומחצה, ושני הנשפים יחד 180 דקות, ולפ"ז נמצא שהזמן שמהנץ עד השקיעה יש רק 540 דקות, וכל שעה זמנית היא רק 45 דקות $(45 = 12 \div 540 = 720 - 180)$. נמצא שלפי המחשבים את השעות מהנץ עד השקיעה, כדי לומר ששיעור מיל הוא 18 דקות צריך לומר ששיעור מיל הוא ב' חומשי שעה $(18 = 2 \times 9 = 5 \div 45)$, וזה פשוט מאוד.

ולמדנו מדברי המג"א שהוא הבין שגם המהרי"ל מודה ששיעור מיל הוא 18 דקות, כמו שכתבו שאר גדולי אשכנז, ומה שכתב שהוא ב' חומשי שעה כוונתו לשעה קטנה של 45 דקות. ואמנם זה נכון, שדברי המג"א לכאורה סותרים לגישתו הנחרצת של החזו"א שכל שעה שאינה קשורה לזמני היום היא שעה שוה של אחד מכ"ד ביממה, כי מדברי המג"א מבואר שהוא הבין שכולם צריכים להגדיר את שיעור מיל דוקא לפי שעה זמנית של יום בינוני. אכן, לענ"ד אין מדבריו שום סייעתא לגישתו של השלום יהודה שכוונת השו"ע ושאר פוסקים לשעה גדולה, שהרי גם המג"א מודה שסתם שעה שנוכרה בדברי הפוסקים היא אחד מכ"ד ביממה. אלא שלפי מה שחשב המג"א שי"ב שעות שוות ביום בינוני הן מעה"ש עד צה"כ, ממילא חשב שזו היא השעה הזמנית של יום בינוני, ולכן הוא חשב שכל הפוסקים שנקטו שעה זו דיברו לפי שעה זמנית וחישובו את השעות מעה"ש עד צה"כ (וחשב שגם מה ששעה זו רגילה בפי כל הוא משום שכך היא

השעה הזמנית של יום בינוני), אך הלבוש וסייעתו שמחשבים את השעות הזמניות מהנץ עד השקיעה צריכים לנקוט שעות אחרות. אך אילו ידע המג"א שהי"ב שעות שוות הן מהנץ עד השקיעה ודאי גם הוא היה מפרש שסתם שעה שבדברי הפוסקים אינה שעה זמנית אלא שעה שוה של אחד מכ"ד ביממה, ורק לשיטת הלבוש שעה זו חופפת לשעה הזמנית. ועתה ניגש לברר מי המה הגאונים והראשונים הסוברים כדעת התה"ד.



בירור דעת רס"ג

הנה רס"ג בסידורו (עמ' כ"ט) כתב: "אן כאן ימכנה אן יצבר מקדאר מסיר פרסך, ומדתה סאעה וכמס מן אלזמן אלמעתדל", ותרגמו: "אם היה יכול להמתין כשיעור הליכת פרסה, היינו שעה וחומש מן הזמן הממוצע", וברור ש"הזמן הממוצע" הוא שעה בינונית, ואם כן מפורש בדבריו ששיעור פרסה הוא 72 דקות, וממילא שיעור מיל הוא 18 דקות, כדברי התה"ד וסייעתו. ובהכרח שרס"ג פירש את הסוגיא בפסחים צ"ד כפירוש הגר"א, שלמסקנת הסוגיא מהלך י' פרסאות ביום היינו מהנץ עד השקיעה.

אמנם הרב יוסף עובדיה (בעמ' קמ"ג) כתב לפרש שכוונת רס"ג לשעה גדולה לפי השעות הזמניות שמעה"ש עד צה"כ, והוכיח זאת בזה"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", עכ"ל.

אך פירוש זה אינו נכון כלל מכמה סיבות:

א. תמוה מאוד לומר שרס"ג ביאר את הזמן לפי שעה זמנית הלכתית של יום ממוצע, וכך סיבך את הקוראים כהוגן, שכדי לדעת את השיעור עליהם לחשב כמה הוא ארכו של יום ממוצע מעה"ש עד צה"כ, ואח"כ עליהם לחשב כמה היא שעה זמנית של יום זה, ואח"כ כמה היא שעה וחומש, ועל כן ברור שכוונתו לשעה הרגילה בפי כל.

ב. לדעתי ברור כשמש שלדעת רס"ג שעות היום הן מהזריחה עד השקיעה, וכן היתה דעת כל הגאונים בלי יוצא מן הכלל, ויש לזה ראיות רבות [אך כדי לברר זאת צריך מאמר בפני עצמו], וממילא אין שום מקום לפרש שכוונת רס"ג לשעות שמעה"ש עד צה"כ.

ועל כן ברור שכוונת הרס"ג במה שכתב "סאעה וכמס מן אלזמן אלמעתדל" היא לשעה מן השעות השוות, וכמו שהיה מקובל בכל הדורות לקרוא לשעה רגילה "שעה בינונית" או "שעת ההשוויה" או "שעה ישרה", ולאפוקי מהשעות הזמניות, שהן עיתים גדולות עיתים קטנות. וגם הרמב"ם בפהמ"ש ריש ברכות קרא לשעות השוות "סעאעאא אלעעתדאל", וכוונתו לשעות השוות, כמ"ש בשו"ת מהר"י פראג'י סי' מ"ז, וכפי שתרגמו לנכון בתרגומים החדשים (אמנם איני יודע לשון ערבית, אך לפי מה שראיתי בתרגומים גם "אלמעתדל" וגם "אלעעתדאל" תרגומם הוא "ממוצע" "ממוזג" "מאוזן" וכדו').



בירור דעת הראב"ד

בעמ' קמ"ד הביא הרב הנ"ל את ראיית האורות חיים מדברי הראב"ד שהובא ברא"ש מו"ק פ"ג שכתב: "ולמחר שדר ליה שליחא ומודעי ליה ומטי שליחא התם סמוך למנחה". וכוונתו היא שיבא ממרחק י' פרסאות, הרי שהיום יותר ארוך מי' פרסאות, דאם לא כן איך יכול להגיע סמוך למנחה. והרב הכותב דחה שהראב"ד סובר כשיטת ר"ת, ומה שכתב סמוך למנחה היינו סוף זמן מנחה, שהוא ד' מילין אחר השקיעה, עכ"ד.

אך במחילה ביאור זה אינו נכון כלל, כי בכל מקום במשנה ובגמרא ובפוסקים "סמוך למנחה" היינו לפני תחילת זמן המנחה (או מנחה גדולה או מנחה קטנה). ועוד, דגם לפי ביאורו עדיין קשה איך יכול השליח להגיע סמוך למנחה של ר"ת, והא לפי דעת הראשונים מהלך י' פרסאות הוא מעה"ש עד צה"כ של ר"ת, א"כ השליח יגיע אחרי צה"כ. וגם עיקר מה שהחליט שהראב"ד סובר כר"ת לענ"ד אין זה נכון כלל (למרות שכמה חכמים כתבו כן), אך לא אאריך בזה כאן כדי לא לסטות מהענין יותר מדאי.

ועל כן ברור מדברי הראב"ד כדעת הגר"א והחזו"א שמהלך י' פרסאות ביום הוא רק מהנץ עד השקיעה, אך היום ההלכתי ארוך יותר. וממילא אם יצא השליח בעלות השחר הוא יהיה יכול להגיע לשם סמוך למנחה (אפשר דס"ל דעה"ש ה' מיל לפני הנץ, דהיינו שעה וחצי, וממילא יוכל להגיע שעה וחצי לפני השקיעה, שהוא סמוך למנחה קטנה), נמצא דגם הראב"ד ס"ל כדעת התה"ד בשיעור מיל.



בירור דעת הרמב"ם בפיהמ"ש ריש ברכות

המקור המפורסם ביותר לשיטת התה"ד הוא מה שכתב רבינו הרמב"ם בפיהמ"ש ריש ברכות שעלות השחר הוא שעה וחומש (72 דקות) לפני הנץ. והביאור הפשוט והמקובל הוא שהרמב"ם כתב כן על פי מסקנת הגמ' בפסחים שמעה"ש עד הנץ יש ד' מילין, וסבר ששיעור מיל הוא 18 דקות, וא"כ ד' מילין הם 72 דקות.

והרב יוסף עובדיה נ"י דחה ראייה זו (בעמ' קמה-קמו), שהרמב"ם שם כתב עוד: "וטעם זה קרבת אור השמש מן הקיטורים העבים העולים מן הארץ תמיד אשר די עלותם מן הארץ אחד וחמישים מיל כמו שהתבאר בחכמת הלמודים", וכתבו החכמים ט. כץ וי. ג. וייס בירחון מוריה טבת תשנ"ו עמ' ז' שמקור דבריו הוא ב"ספר הנשפים" ושם מבואר שחשבון זה מתאים רק לקו המשווה, ששם בעלות השחר השמש נמצאת 19 מעלות מתחת האופק, וכ"כ הגר"א בסי' רס"א שבדברי הרמב"ם שם נאמרו על הקו השווה. וממילא אין מדברי הרמב"ם שום ראייה לשיעור מיל, כי מה שכתוב בגמרא שמעה"ש עד צה"כ ד' מילין הוא לפי אופק א", ומש"כ הרמב"ם שעה וחומש הוא לפי הקו המשווה, שם הוא פחות מד' מיל, עכ"ד.

והנה, מדבריו משתמע כאילו בספר הנשפים כתוב בפירוש או ברמז שעלות השחר בקו המשווה הוא שעה וחומש לפני הנץ, וזהו מקור דברי הרמב"ם. אכן אין הדבר כך כלל, כי שם כתוב רק שעלות השחר בקו המשווה הוא בזמן שהשמש 19 מעלות מתחת האופק, וכבר עמדו

כותבי המאמר שם על כך שאין זה מתאים כלל עם מה שכתב הרמב"ם שהשיעור הוא שעה וחומש, כי ידוע שבקו המשוה מהלכת השמש כל מעלה ב-4 דקות (לפי החשבון של 360 מעלות ב-24 שעות), ואם כן הזמן שבו השמש 19 מעלות מתחת האופק הוא שעה ו-16 דקות לפני הנץ, ולא שעה וחומש (ואין לומר שכוונת הרמב"ם שהוא קרוב לשעה וחומש ולא דק, דא"כ היה לו לכתוב שעה ורבע, שהוא הרבה יותר קרוב לשיעור המדויק).

וכותבי המאמר כתבו ליישב את דברי הרמב"ם בזה"ל: "את ההפרש הקטן ניתן להסביר בהנחה שעלות השמש בדברי הרמב"ם היא בזמן בו נראית לעינים נקודת השמש הראשונה כשהיא מגיעה לגובה האופק, בעוד שחשבונו של אבו מעאד מבוסס על הזמן בו מגיע מרכז השמש לגובה האופק, בנוסף להפרש בזווית בין מרכז השמש לקצה יש גם הבדל בין זמן ההראות הממשית של השמש אליה מתכוין הרמב"ם לבין הזמן המחושב ללא התחשבות בשבירת קרני השמש הגורמת לכך שאנו רואים את השמש יותר מוקדם", עכ"ל.

אמנם איני מומחה באסטרונומיה, אך לפי מראה עיני נראה שלפום חורפיהו החליפו בין עלות השחר לנץ החמה, כי בזמן עלות השחר השמש כלל לא התקרבה אל האופק ולא רואים אותה כלל, והמדובר כאן הוא רק על ראיית אור השמש החוזר אלינו מ"הקיסורים העבים העולים מן הארץ". אכן, לכאורה היה אפשר ליישב ע"פ דרכם באופן אחר, שבספר הנשפים דיבר על הרגע הראשון שבו מופיע אור קלוש בקצה המזרח, אך לענין הלכה לא די בנצנוץ מועט זה כדי שיהיה עלות השחר, אלא צריך שיהיה ניכר האור בבירור, ולכן כתב הרמב"ם שעלות השחר הוא שעה וחומש לפני הנץ.

אכן מכיון שנתברר לנו שהשיעור של שעה וחומש לא לקוח מספר הנשפים כלל, וגם אינו ענין אסטרונומי אלא ענין הלכתי טהור, שוב אין שום טעם וריח לפרש שהרמב"ם כתב את השיעור הזה לפי הקו המשוה, שהרי כל ישראל דרים במרחק גדול מן הקו המשוה, ולשם מה הוצרך הרמב"ם לבאר לנו מתי סוף זמן ק"ש של הלילה בקו המשוה, ומהיכא תיתי לומר כן, אלא ודאי שהרמב"ם כתב את זמן עלות השחר לפי אופק א"י שבו נכתבה המשנה.

וכמוכן אין לזה כל קשר עם מה שכתב הגר"א בסי' רס"א שדברי הרמב"ם והאבן עזרא הם על הקו השווה, כי לשונו שם הוא: "ובזה מתורץ שלא תוכחש מ"ש הרמב"ם ואבן עזרא ששיעור הנשף הוא כ' מעלות שיעור שעה ושליש ולפי דעת הגמרא הוא שעה ומחצה... אבל שיעור הרמב"ם ואבן עזרא על קו השווה ודברי הגמרא על אופקם", הרי להדיא שהגר"א לא כתב כן על השיעור של שעה וחומש, אלא על השיעור של שעה ושליש העולה מדברי הרמב"ם.

והגר"א כתב כן על פי מה שכתב הישר מקנדיא בספר אילים ח"ד (גבורות ה') סוף מדרגה ל"ב: "וידעתי שאלצין הערבי בספר הנשפים ורמב"ם בפירוש משנה א' בברכות יחשבו הגובה הזה נ"ב מיל נראה שחשבו שהנשף יתחיל אפילו שנרחק השמש מהאופק 19 או 20 מעלות", והשיעור של 20 מעלות הוא אכן מתאים רק לקו המשוה.

ולפ"ז נמצא עוד, שהגר"א לא כתב מעולם שהרמב"ם עצמו בריש ברכות דיבר רק על הקו המשוה, כי מה שכתב הרמב"ם על גובה הקיסורים הוא נכון בכל העולם, כי גובה הקיסורים

שוה בכל מקום, אלא כוונת הגר"א היא שמה שעולה מדברי הרמב"ם ע"פ החשבון שעלות השחר הוא שעה ושליש לפני הנץ, זהו רק בקו המשוה, אך באמת דברי הרמב"ם עצמם נכונים על כל מקום.

וכן מוכרח מדברי הגר"א עצמו בסי' תנ"ט שהשיעור של שעה וחומש אינו לפי הקו המשוה, שהרי שם כתב בארוכה שהרמב"ם בפיהמ"ש בברכות סותר למה שכתב בפיהמ"ש בפסחים ובחיבורו הלכות קרבן פסח פ"ה בשיעור מיל, והאריך להקשות עליו, ולבסוף יישב את דבריו על פי פירוש החדש בגמרא בפסחים. ולא עלה על דעתו כלל שהרמב"ם דיבר רק לפי הקו המשוה, ובהכרח שמה שכתב בסי' רס"א שהרמב"ם דיבר על הקו השווה כוונתו כמו שנתבאר (והמגיה לאמרי נועם ריש ברכות נתקשה מאוד בזה, וכתב שאולי מה שכתוב בסי' רס"א הרמב"ם הוא ט"ס, אך להמבואר נוחא שפיר).

והיוצא לנו מכל זה הוא שברור ופשוט שדברי הרמב"ם בפיהמ"ש ריש ברכות נאמרו לפי אופק א". וממה שכתב שמעלות השחר עד הנץ יש שעה וחומש, מבואר באר היטב דס"ל כדעת התנה"ד ששיעור מיל הוא 18 דקות. אמנם אח"כ חזר בו הרמב"ם בפירושו לפסחים ובחיבורו בהלכות קרבן פסח, אך מ"מ שיטת הרמב"ם בצעירותו היא גם כן תורה שלימה, והיא ראייה גדולה שיש מקום גדול לפרש כן.

וגם ידוע מה שכתב הרמב"ם בתשובה (תשובות הרמב"ם בלאו סי' רי"ז) שיש דברים שכתב בפירוש המשניות שנמשך בהם אחר דעתו של גאון מן הגאונים, ואחר כך נתברר לו שהיא טעות. ואם כן נראה שגם דבר זה לקח הרמב"ם מגאונים שקדמוהו אשר פירשו את הסוגיא דפסחים כפי' הגר"א, אך אח"כ חזר בו מחמת הסוגיא דפסחים שפירש אותה כפי' הר"ח ורש"י.

אמנם צ"ע, שהרי ידוע שבמהדורה בתרא של פיהמ"ש הגיה הרמב"ם את המקומות שחזר בו, ולמה לא תיקן את דבריו בפיהמ"ש בברכות הנ"ל. אך כמדומה שמצאנו עוד כמה דברים שחזר בו ולא תיקן, כיון שהיה טרוד מאוד והיה קשה לו לתקן כל מילה בכל מקום.



פירוש הגר"א בסוגיא דפסחים

הנה בביאור הגר"א סי' תנ"ט נתקשה בדברי הרמב"ם הנ"ל שבגמרא בפסחים מבואר שמהלך ' פרסאות הוא מעה"ש עד צה"כ, ובזמן זה יש הרבה יותר מ720 דקות, וא"כ ד' מיל, שהם עשירית היום, הם הרבה יותר מ72 דקות. ובתחילה כתב הגר"א מכח זה שבאמת שיעור מיל הוא 22.5 דקות, ודלא כהשו"ע והרמ"א, אמנם בסוף דבריו כתב ליישב את שיטת הרמב"ם, שהרמב"ם פירש את מסקנת הסוגיא דפסחים צ"ד דלא כרש"י. ולפי פירושו, מסקנת הגמרא היא ששיעור מהלך ' פרסאות ביום הוא רק מהזריחה עד השקיעה, וכתב דפירוש זה מדוקדק היטב בלשון הגמרא שם, ודבריו מבוארים יותר בשנות אליהו ברכות פ"א מ"א.

א). והחזו"א במכתביו נטה לומר שהרמב"ם חזר בו מדבריו בפסחים מחמת דברי הירושלמי, ופירושו לברכות נכתב אחר פירושו לפסחים ואין סדר למשנה. אכן בנקודה זו דברי קדשו צ"ע, כי גם בחיבורו הלכות קרבן פסח פ"ה ה"ט כתב הרמב"ם שבחצי יום יש ט"ו מיל, וידוע שהרמב"ם גמר את פיהמ"ש בגיל שלשים, ורק אחרי כן כתב את חיבורו הגדול.

והנה, מדברי מחברים רבים שעסקו בענין זה נראה שהם לא הבינו את דברי הגר"א בענין זה כראוי, או שהבינו אותם רק בצורה מעורפלת, ולכן התייחסו לדבריו בשוין נפש וקרירות יתירה, כאילו הגר"א כתב כאן איזה 'מהלך מחודש' או 'פירוש דחוק' כדי ליישב את שיטת הרמב"ם. ומדברי כמה מחברים נראה שגם לא הבינו כלל את ראיית הגר"א מהירושלמי, בעוד שלאמיתו של דבר כל דברי הגר"א בענין זה מוכרחים וברורים ומאירים כשמש בצהרים, ומי שעומד עליהם כראוי קשה לו מאוד להבין שיש צד אחר.

ומי לנו גדול בהבנת עומק הפשט ממרן החזו"א, אשר האריך לבאר את פירוש הגר"א הלז במכתבו אל הגר"א פלצ'ינסקי (מח"ס שלום יהודה) שנדפס בספר חזו"א שו"ת וחידושים סי' כ"ז (וקטעים ממנו נדפסו בקובץ אגרות חזו"א ח"ג סי' קע"ח), ולפני שפירט את הקשיים החמורים שיש בלשון הגמ' לפי פירוש רש"י כתב: "קנאתי להאמת... כמה מן הקושי הוא לשון הגמ' פסחים צ"ד". ואחרי שביאר את פירוש הגר"א יצא מגדרו וכתב: "וכל המעיין מלא חדות גיל מאור האמת אשר בפירוש הזה ואשר אינו נותן מקום לנטות ממנו ולא די בזה אלא שהדבר מפורש בירושלמי...". ובהמשך דבריו התבטא על פירוש זה בלשון נשגבה וטמירה שלא נמצא דוגמתה: "וביום שגילה הגר"א את הדבר הכריזו ברקיע הוזהרו באליהו ובתורתו שגילה רז זה לבני ישראל".

ועל כן אמרתי להרחיב את הדיבור מעט בביאור דברי הגר"א הללו.

וראשית נציע את דברי הסוגיא בקצרה:

בתחילת הסוגיא (פסחים צ"ג ע"ב) הובאו דברי עולא שאמר "מן המודיעים לירושלים חמשה עשר מילין הוא", וביארה הגמרא את טעמו: "סבר לה כי הא דאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן כמה מהלך אדם ביום עשרה פרסאות, מעלות השחר ועד הנץ החמה חמשת מילין, משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים חמשת מילין, פשו לה תלתין, חמיסר מצפרא לפלגא דיומא, וחמיסר מפלגא דיומא לאורתא". ובהמשך הסוגיא (שם צ"ד ע"א) הובאו דברי רבא שאמר "שיתא אלפי פרסי הוי עלמא, וסומכא דרקיעא אלפא פרסי", וביארה הגמרא שמה שאמר שאורך העולם 6000 פרסאות הוא "גמרא", דהיינו שכך קיבל מרביתו, אך מה שאמר שעובי הרקיע אלף פרסאות טעמו הוא: "סבר לה כי הא דאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן כמה מהלך אדם בינוני ביום ' פרסאות, מעלות השחר ועד הנץ החמה ה' מילין, משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים ה' מילין, נמצא עביו של רקיע אחד מששה ביום", דהיינו שלפי החשבון נמצא שהזמן שמעה"ש עד הנץ הוא שישית מאורך היום (מהנץ עד השקיעה), נמצא שעובי הרקיע הוא שישית מאורך העולם.

ואחר כך דחתה הגמרא את דברי עולא ורבא מכח ברייתא מפורשת: "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". וממשיכה הגמרא "לימא תהוי תיובתא דר' יוחנן", דהיינו האם ברייתא זו סותרת גם את דברי ר' יוחנן. ומשיבה הגמרא: "אמר לך ר' יוחנן, אנא ביממא הוא דאמרי, ורבנן הוא דקא טעו דקא חשבנן

דקדמא וחשוכא" [וברוב כתבי היד הגירסא: "אנא דיממא הוא דאמרי"]. ופירש רש"י (ד"ה כי אמינא): "אני כללתי של כל היום מעלות היום עד צאת הכוכבים עשרה פרסאות ולא פירשתי כמה קודם הנץ החמה ואחר שקיעתה, ורבנן עולא ורבא שפירשו הדבר טעו בקדמא וחשוכא, שרוב בני אדם מהלכין חמשה מילין קודם הנץ החמה ע"י שמשימין קודם עלות השחר וכן אחר שקיעתה על ידי שמחשכין ליכנס אחר צאת הכוכבים".

והקשה הגר"א על פירוש רש"י כמה קושיות (חלקן כתובים רק בשו"א):

א. כשאמר רבא בתחילה "נמצא עביו של רקיע אחד משה ביום" כוונתו היתה שהוא אחד משה מהזמן שמהנץ עד השקיעה (היום האסטרונומי), ואילו כאן לפי פירוש רש"י נמצא שמה שאמר ר' יהודה בברייתא "עוביו של רקיע אחד מעשרה ביום", כוונתו שהוא אחד מעשרה מהזמן שמעלות השחר עד צה"כ (היום ההלכתי), והוא דוחק גדול.

ב. לפי רש"י דחוק מאוד הלשון "אנא ביממא הוא דאמרי", דמפשט הלשון משמע כאילו לפי עולא ורבא ר' יוחנן לא דיבר על היום, וזה ודאי אינו. ולכן דחק רש"י לפרש שאמרתי רק כמה מהלך אדם במשך כל היום, והוא דוחק גדול, דלפ"ז היה לגמרא לומר "אנא שיעורא דכולי יממא הוא דאמרי".

ג. לפי רש"י לא מובן כלל הלשון "דקא חשבון דקדמא וחשוכא", כי לפירוש"י הטעות של עולא ורבא אינה מה שהחשיבו את הקדמא וחשוכא, אלא שטעו בשיעור אורך הקדמא וחשוכא, והיה ליה למימר "דטעו בשיעורא דקדמא וחשוכא", אך הלשון "דקא חשבון" משמע דהטעות היתה עצם זה שכללו בחשבון י' פרסאות את הקדמא וחשוכא.

ד. לא מובן כלל מה כל האריכות, היה די לומר בפשטות שר' יוחנן לא אמר כלל כמה יש מעלות השחר עד הנץ.

[והחזו"א במכתבו הנ"ל הוסיף עוד קושיא, שהלשון "אמר לך ר' יוחנן" שייך רק במקום שיש שני צדדים לפרש את דבריו, שאומר כוונתי לא היתה כך אלא כך, אך כאן לא מבאר שום כוונה אלא מכחיש לגמרי מה שאמרו בשמו].

ולכן פירש הגר"א, שבאמת גם מה שאמר ר' יהודה בברייתא "עביו של רקיע אחד מעשרה ביום" כוונתו שהוא אחד מעשרה מהזמן שמהזריחה עד השקיעה (היום האסטרונומי), שזמן זה בלבד הוא שיעור מהלך ארבעים מיל, ועובי הרקיע הוא ד' מיל. והגמרא כאן הקשתה על עולא ורבא שתי קושיות: א. הם אמרו שמעלות השחר עד הנץ ה' מילין, ואילו ר' יהודה בברייתא אמר שהם רק ד' מילין. ב. עולא ורבא הבינו שמהלך אדם ביום עשר פרסאות היינו מעלות השחר עד צאת הכוכבים, אך בדברי ר' יהודה בברייתא מבואר ששיעור זה הוא רק מהזריחה עד השקיעה.

ולפ"ז לשון הגמרא מכוון ומדוקדק היטב בפשטות גמורה, והפירוש הוא כדלהלן:

אמר לך ר' יוחנן אנא ביממא הוא דאמרי. אומר לך ר' יוחנן: מה שאמרתי שמהלך אדם ביום עשר פרסאות, כוונתי היתה רק על היום שמהזריחה ועד השקיעה (שאו הוא עיקר היום, אך הזמן שלפני כן נקרא גם "לילה" וגם "יום" כמבואר בברכות ח' ע"ב וט' ע"א, ע"ש). ורבנן עולא ורבא הוא

דקא טעו דקא חשבן דקדמא וחשוכא. שהם טעו וחשבו שדיברתי על היום ההלכתי שמעלות השחר עד צה"כ, ולכן כללו בתוך השיעור הזה גם את זמן הנשף של הבוקר ושל הערב.

ויש להעיר שגירסת רש"י היא: "כי אמינא אנא ביממא אמרי", וכעין זה היא גירסת כת"י מינכן: "א"ר יוחנן כי קאמינא אנא דיממא אמרי". ולשון זו משמע להדיא כפי' הגר"א שר' יוחנן בא לפרש את כוונת דבריו הקודמים, ולא שמכחיש את מה שאמרו בשמו.



ביאור ראיית הגר"א מהירושלמי

והביא הגר"א ראייה אלימתא לפירוש זה מדברי הירושלמי ריש ברכות, שהגירסא שם לפנינו היא: "דתני בשם ר' יהודה 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" (והגר"א העתיק את הירושלמי עם תוספת קטנה לפי גירסתו, וז"ל: "דתני בשם ר' יהודה עוביו של רקיע מהלך נ' שנה אדם בינוני מהלך ד' מילין, החמה מהלכת ת"ק שנה, עד שהחמה מנסרת ברקיע מהלך נ' שנה אדם מהלך ד' מילין, נמצאת אומר שעוביו של רקיע אחד מעשרה ביום" כו', אך יש להדגיש שראיית הגר"א היא גם לפי הנוסח בירושלמי שלפנינו, כמבואר לכל מעיין, וכמה מחברים טעו בזה), הרי להדיא שהד' מיל שמעה"ש עד הנץ הם מלבד ה' פרסאות שאדם מהלך ביום.

וביאור ראיית הגר"א הוא, שבירושלמי כתוב שמעה"ש עד הנץ הולכת השמש רק שיעור נ' שנה, ועל זה אמר הירושלמי שעוביו של רקיע הוא אחד מעשרה ביום, והנה ידוע בדברי חז"ל שמהלך הארץ הוא ת"ק שנה, ואם כן מהזריחה עד השקיעה הולכת השמש שיעור ת"ק שנה, ואם נוסיף על זה את שיעור עובי הרקיע של הבוקר והערב נמצא שמעה"ש עד צה"כ הולכת השמש מהלך ת"ר שנה. ואם כן תמוה איך אמר הירושלמי שעובי הרקיע הוא אחד מעשרה ביום, הלא לפי החשבון הוא אחד מי"ב ביום? אלא על כרחך דמה שאמרו שעובי הרקיע הוא אחד מעשרה ביום הכוונה בזה היא רק לזמן שמהזריחה עד השקיעה, שהוא ת"ק שנה ועובי הרקיע נ' שנה. ולפ"ז כיון שהזמן שהשמש בעובי הרקיע הוא שיעור הילוך ד' מיל, ממילא נמצא שמהזריחה עד השקיעה הוא שיעור הילוך מ' מיל, שהם י' פרסאות.

ולפ"ז ברור שמה שאמר ר' יהודה בירושלמי "עוביו של רקיע אחד מעשרה ביום", כוונתו שהוא אחד מעשרה מהיום האסטרונומי שמזריחה עד השקיעה, וא"כ ודאי דזו היא ג"כ הכוונה במה שאמר ר' יהודה עצמו לשון זו ממש בבבלי בברייתא דפסחים הנ"ל.

ובמאמרו של הרב יוסף עובדיה בעמ' קמ"ה כתב בשם האיש מצליח לדחות את ראיית הגר"א, שיש לפרש שמה שכתוב בירושלמי שהחמה מהלכת מהלך ת"ק שנה היינו מעה"ש עד צה"כ, וכתב שכן פי' בספר ברית שלום. אכן, במחילת כבוד קדושת תורתם דבריהם תמוהים מאוד, כי בהרבה מקומות בחז"ל מבואר שמהלך הארץ ת"ק שנה, שהרי בחגיגה י"ג ע"א מבואר שמן הארץ עד לרקיע מהלך חמש מאות שנה, ובתמיד ל"א ע"ב ול"ב ע"א מבואר שהמרחק שבין הארץ לשמים שוה למרחק שמן המזרח למערב, דאמרינן שם: "עשרה דברים שאל אלכסנדרוס מוקדון את זקני הנגב אמר להן מן השמים לארץ רחוק או ממזרח למערב אמרו לו

ממזרח למערב... וחכמים אומרים זה וזה כאחד שוין שנאמר כגבוה שמים על הארץ [וגו'] כרחוק מזרח ממערב ואי חד מינייהו נפיש נכתוב תרווייהו כי ההוא דנפיש" (ועיין תוס' פסחים צ"ד ע"א ד"ה כל הישוב). וכן מבואר בחגיגה י"ב ע"א, דאמרינן שם: "דאמר רבי אלעזר אדם הראשון מן הארץ עד לרקיע שנאמר למן היום אשר ברא אלהים אדם על הארץ... אמר רב יהודה אמר רב אדם הראשון מסוף העולם ועד סופו היה שנאמר למן היום אשר ברא אלהים אדם על הארץ ולמקצה השמים ועד קצה השמים... אי הכי קשו קראי אהדדי, אידי ואידי חד שיעורא הוא". וכן כתוב בתחילת הברייתא דשמואל הקטן: "כרחוק מזרח ממערב כגבוה שמים מעל הארץ". הרי לנו מכל זה שאורך הארץ שוה למרחק השמים מן הארץ, שהוא ת"ק שנה.

וכן כתב הרשב"ם ב"ב ע"ד ע"א ד"ה היכא דנשקי: "ולאו היינו סוף העולם דהא מהלך חמש מאות שנים הוי", וכן כתבו התוס' בחגיגה שם: "מסוף העולם ועד סופו. מהלך ת"ק שנה", וכ"כ בתוס' הרשב"א משאנן פסחים צ"ד ע"א ד"ה כל הישוב: "מיהו קשה לרבי מהא דאמר לקמן מן הארץ ועד לרקיע מהלך ת"ק שנה וזו היא המדה שמקצה השמים ועד קצה השמים כדמוכח בפ' אין דורשין (חגיגה יב.) ובשילהי אחד דיני ממונות (סנהדרין לח:) ובשלהי מסכת תמיד (לב.) דממזרח למערב כמו מן השמים לארץ", וכ"כ התוס' נזיר ז' ע"א ד"ה ואמאי ושם ע"ב ד"ה ולהוי, ועוד. ועל פי שיעור זה יסד הקליר ביוצר לפרשת שקלים "זה העולם בשליש יושב במאה ושישים ושש ועוד מתחשב", כי שליש מחמש מאות הוא 166.6666666666667. ודוחק גדול לומר שהירושלמי חולק על כל זה.

וכיון שמהלך הארץ ת"ק שנה ממילא ברור שהזמן שמהזריחה עד השקיעה הוא ת"ק שנה, שאז השמש מהלכת על הארץ, מה שאין כן בעת הנשפים, שאז אין השמש מהלכת על הארץ כלל.

וכבר רמז לכל זה בקצרה בחזו"א או"ח סי' י"ג ס"ק א', ובמכתב הנ"ל האריך בזה יותר.

וראיה זו היתה כ"כ ברורה בעיני החזו"א עד שהחליט בוודאות שדברי הירושלמי נעלמו מעיניהם של רש"י ושאר הראשונים שלא פירשו כן, ואילו היו רואים את הירושלמי ודאי היו גם הם מפרשים את הסוגיא כפירוש הגר"א.

וז"ל החזו"א: "ופירוש זה מוכרע מהירושלמי, דהרי אין לנו שום הכרח לומר דגמרא דידן פליגא אירושלמי, ואדרבה לשון הסוגיא מורה ומאירה על פי הירושלמי ודאי הכי נקטינן, [והירושלמי לא היה בידי הראשונים ז"ל בקביעות מפני העניות שלא היו כתבי היד מצויים הרבה ומפני שאר סיבות] ואילו ראו רבותינו את הירושלמי היו מפרשים כן את הסוגיא". ועוד כתב שם (במכתב ב'): "אחרי שדברי ר' יהודה שהובא בגמ' פסחים צ"ד א' מבוארין בירושלמי דעשרה פרסאות הן מנן החמה עד שקיעת החמה ואין שום רמז מגמרא דידן דפליגא דבפשיטות מתפרשת הסוגיא כפי המבואר בירושלמי, ההיא דירושלמי מכרעת אף נגד הר"מ, אלא שבזמנינו אין מי שיכול לומר שדברי הר"מ הם נגד הירושלמי, אבל אם אפשר לפתור את המסופק ע"פ הירושלמי זו הכרעה קיימת אף לדידן, וכש"כ אם הדבר יצא מפי הגר"א שהוא כאחד מן הראשונים אשר ניתן לו רשות לחלוק על הראשונים".

והרב יוסף עובדיה טען כנגד זה שהראשונים העתיקו קטעים מהירושלמי דברכות, הרי שהירושלמי היה למראה עיניהם ואעפ"כ לא פירשו כפירוש הגר"א. אך נראה שאין זו טענה כלל, כי ידוע שהירושלמי לא היה נפוץ בזמן הראשונים ולא עסקו בו בקביעות, ובהרבה מקומות בראשונים נראה בעליל שלא ראו את דברי הירושלמי בסוגיא שעסקו בה. ואם העתיקו ממנו כמה קטעים אין זה ראיה שלמדו את כולו, וכי כל מי שמעתיק קטע מאיזה מדרש בהכרח שלמד את כולו מראשו ועד סופו?



נראה שהגר"א נוקט להלכה כפירוש זה

יש לציין שבחילופי גירסאות סנהדרין מ"א כתב שהגר"א לא כתב את כל הדברים שם יחד, אלא בצעירותו כתב רק את החלק הראשון, שבו נקט ששיעור מיל הוא 22.5 דקות ודחה את דברי הרמב"ם, ואת החלק השני (מ"אלא העיקר נראה" עד הסוף) כתב הגר"א בזקנותו, שאז חידש את פירושו הנפלא בסוגיא דפסחים, ועל פי זה יישב את שיטת הרמב"ם הנ"ל ששיעור מיל הוא 18 דקות.

ומדברי החל"ג שם משמע שחשב ההמשך אינו לשון הגר"א כלל, אלא המעתיק הוסיף את הדברים ע"פ דברי הגר"א בשנו"א פ"א דברכות (שנכתב ע"י תלמידיו). אמנם לענ"ד ברור שהחלק השני הוא ג"כ לשון הזהב של הגר"א בעצמו, כי הוא ממש בסגנונו המובהק והמיוחד של הגר"א בכל כתביו. אמנם, נכון שלשונו של השנות אליהו דומה קצת ללשון של ביאור הגר"א כאן, אך אין זו ראיה שהדברים שכאן לקוחים משם, אלא נראה לענ"ד להיפך, שעורך השנות אליהו לקח את עיקרי לשונו מדברי הגר"א כאן.

ואיך שיהיה, נראה ברור מראיותיו הרבות של הגר"א לפירוש זה שלא כתב כן רק כדי ליישב את שיטת הרמב"ם, אלא כך היא דעתו אליבא דאמת שזה הוא הפירוש האמיתי הברור והנהיר. ולפ"ז מסקנת הגר"א לדינא ברורה כדעת התה"ד והשו"ע והרמ"א ששיעור מיל הוא 18 דקות, וכמו שכתב החזו"א.

ונראה עוד ראיה ברורה שכן דעת הגר"א, ממה שמובא בשמו בהרבה ספרים לבאר מה שכתוב בפרשת בהעלותך "הממעיט אסף עשרה חמרים", שהוא משום שבני ישראל אספו את השליו יום ולילה ויום, שהם מהלך ל' פרסאות, והשליו היה סביבות המחנה, ומחנה ישראל הוא ג' פרסאות, ומי שגר באמצע המחנה היה צריך בכל פעם ללכת פרסה וחצי ולחזור פרסה וחצי, ביחד ג' פרסאות, ולכן הספיק לאסוף עשרה חמרים, עכ"ד. ומובן מאליה שחשבון זה נכון אך ורק לפי פירושו הנ"ל, שלפ"ז מהלך י' פרסאות הוא 12 שעות שוות, שלפי זה מהלך אדם ביממה שלימה עשרים פרסאות, אך לפי פירש"י וסייעתו שמהלך י' פרסאות הוא 15 שעות שוות, אין הדבר כך כלל.



בענין שעות היום

ואגב אעיר על מה שכתב הרב יוסף עובדיה בענין שעות היום (אף שאין זה נוגע כ"כ לסוגיית שיעור מיל, כי אפשר לסבור שהשעות מעה"ש עד צה"כ ומהלך י' פרסאות הוא מהנץ עד השקיעה, וכן להיפך). בעמ' קל"ג כתב הרב הנ"ל להוכיח כדעת הראשונים ששעות היום ההלכתיות הן מעלות השחר עד צה"כ, ממה שאמרו בברכות ג' ע"א "סוף משמרה אחרונה למה לי סימנא יממא הוא", וכתב: "משמע שסוף משמרה אחרונה בעה"ש וממילא שעות היום מתחילות בעה"ש... עכ"ד. וראיתו אינה מובנת, שהרי הלשון "יממא" מתפרש שפיר גם על היום האסטרונומי שמהזריחה עד השקיעה, וכמו שפירש הגר"א את לשון הגמרא בפסחים צ"ד "אנא ביממא הוא דאמרי". וגם פלא שהתעלם מדברי המנחת כהן והגר"א בסי' תנ"ט שהוכיחו מאותה גמרא ממש להיפך, שהרי התוס' שם (ד"ה למאן) נתקשו מאוד איך אמרינן שהסימן של סוף משמרה אחרונה הוא לדעת מתי זמן ק"ש, הא זמנה אינו בעה"ש אלא משיכיר בין תכלת לכרתי, ונדחקו בזה מאוד. והוכיחו מזה המנח"כ והגר"א שמשמרות הלילה הם עד הנץ החמה, והסימן הוא לסוף זמן ק"ש (שלר' אליעזר גומרה עד הנה"ח).

ולענ"ד נראית עוד ראייה אלימתא מגמרא זו שהמשמרות עד הנץ, דלפי השיטה שהמשמרות עד עה"ש תמוה מאוד מה הקושיא "למה לי סימנא יממא הוא", הרי עמוד השחר הוא דבר דק שאינו ניכר כ"כ, ובמקומות שהאופק המזרחי מוסתר א"א לראות את עמוד השחר כלל, וכן ביום המעונן. אכן אם המשמרות עד הנץ ניחא שפיר, דזה אכן ניכר וברור לכל, וכמפורש בפסחים י"ב ע"ב וסנהדרין מ"א ע"ב שאחד אומר קודם הנץ החמה ואחד אומר אחר הנץ החמה עדותן בטילה, אך לא מצאנו שאם אחד אומר קודם עלות השחר ואחד אומר אחר עה"ש עדותן בטילה, כי בזה אפשר לטעות.

ועוד ראייה הביא הרב הנ"ל מהא דאמרי' בסוכה נ"ג ע"א שעה ראשונה תמיד של שחר, והתמיד היה קרב לפני הזריחה, הרי להדיא ששעה ראשונה של היום אחר עלות השחר, עכ"ד. אמנם גם בספר חידושי הרז"ה הביא ראייה זו, אך במחכ"ת אין זה ראייה כלל, כי אין שום הכרח שהכוונה שם לשעה הראשונה של היום, שהרי ידוע דברי הגמ' ביבמות קכ"א ע"ב: "מעשה בבתו של נחוניא חופר שיחין שנפלה לבור הגדול ובאו והודיעו לרבי חנינא בן דוסא שעה ראשונה אמר להם שלום שניה אמר להם שלום שלישית אמר להם עלתה", וכי ס"ד שהכוונה שם לשעה ראשונה של היום? וכן בעירובין כ' ע"ב: "שלא היתה עקירה משעה ראשונה לכך", ושם נ"ד ע"ב: "מה אילה רחמה צר וחביבה על בועלה כל שעה ושעה כשעה ראשונה אף דברי תורה חביבין על לומדיהן כל שעה ושעה כשעה ראשונה", ועוד הרבה. דפשיטא שאין הכוונה לשעה ראשונה של היום, אלא לשעה הראשונה של אותו מעשה. וכן כאן הכוונה היא לשעה הראשונה שאחרי שמחת בית השואבה.

[ויש בידי עוד אריכות גדולה בענין שעות היום, לברר שלדעת כל הגאונים כל השעות שנזכרו בדברי חז"ל הן מהזריחה עד השקיעה, וכן היתה שיטת הרמב"ם והראב"ד ועוד הרבה קדמונים (והאריך בזה גם הרב עמנואל מולקנדוב נ"י בירחון האוצר אלול תשע"ט, ע"ש). ויש לזה הרבה

ראיות מהגמרא והמדרשים והזוהר, וכן ידוע ממקורות אחרים שהשעות הללו היו השעות המקובלות בעולם בזמן חז"ל ושעוני השמש העתיקים התאימו רק לשעות אלו, ואכמ"ל].

קנצי למילין: לשיטת רוב הראשונים מהלך י' פרסאות ביום הוא מעלות השחר עד צה"כ ולפ"ז שיעור מיל הוא 22.5 דקות או 24 דקות, אכן שיטת רס"ג והראב"ד שמהלך י' פרסאות ביום הוא רק מהזריחה עד השקיעה, ולפ"ז שיעור מיל הוא 18 דקות, וכן כתב הרמב"ם בפיהמ"ש ריש ברכות (אך כנראה אח"כ חזר בו), וכן עולה מדברי הרקח וכן כתבו האגודה ומהר"י וייל והתה"ד ועוד, וכן פסקו השו"ע והרמ"א ועוד הרבה אחרונים, וכן הכריעו הגר"א והחזו"א.

ושיטה זו היא הנהירה והמחזורית ביותר בפירוש הסוגיא דפסחים צ"ד ע"א, ויש לה ראייה מפורשת מהירושלמי ברכות פ"א ה"א. וברור ופשוט שיש לחוש לחומרא לשיטה זו, וכמו שפסק המשנ"ב סי' תנ"ט ס"ק ט"ו, ולשיטת החזו"א אפשר לסמוך על שיטה זו גם לקולא.



התכתבות עם הרב יוסף עובדיה

א.

לענין מה שכתב הרב דוד אריה הילדסהיים לחזק את פסקו של החזו"א.

פשוט שהתה"ד כתב את שיעור מהלך מיל על פי מה שיצא לו מסוגיא דפסחים. תדע, שגם מהר"י וייל בן דורו של התה"ד גם כן כתב את השיעור הזה, ומקורו הוא ע"פ התוספות בפסחים (יא:). ויתכן מאוד שגם התה"ד ס"ל שמזריחה לשקיעה מהלך 30 מיל, כשיטת עולא. והראשונים לא התייחסו כל כך למציאות, אלא לסוגיות הש"ס, ואפשר שסברו שהמציאות בארץ ישראל היא כמו שאמר עולא. וגם הרקח חשב שהמציאות בא"י היא שיום ולילה שווים בימי ניסן, מעה"ש לצה"כ, כדמשמע מהירושלמי. ודברי החזו"א שהייתה לתה"ד קבלה מרביתו הם דוחק.

ובביאור דברי המג"א קיבלתי את הערתך. ותקנתי דברי במאמר בלשון זה:

ובסימן פ"ט סק"ב מבואר שלדעת המג"א מעה"ש עד הנץ יש ה' מילין, וזה כדעת עולא, ולכן שיעור מיל הוי שני חומשי שעה שוה. וסובר המג"א שגם התה"ד חישב את מהלך מיל לפי שיטת עולא, וכמו שביארנו בדעת מהר"י ושעה גדולה היא 80 ד'. ולפי זה יש לפרש את דברי המג"א הנ"ל כך: שלפי התה"ד שחישב את שיעור מהלך מיל בשעה גדולה היוצאת מחלוקת היום מעה"ש לצה"כ, הוי שיעור מהלך מיל רביעית שעה ואחד מעשרים משעה גדולה (היינו 80 ד'), ולאותם המחשבים י"ב שוות מהנץ החמה עד שקיעתה הוי ב' חומשי שעה שוה, וחד שיעורא הוא 24 דקות. ומה שכתב המג"א בסימן רס"א (ס"ק י) 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. דבר זה כתב המג"א בדעת השו"ע, שהרי לדעת השו"ע מעה"ש עד הנץ יש ד' מילין (כדמוכח בסימן רס"א) כמסקנת הגמרא לפי פרוש רש"י. וזה לא כהמחצית השקל (סימן רסא) שכתב שרביעית שעה וכו' הם משעות ההשוואה, ולכן יצא לו ששיעור מיל ח"י מינוטי".

ועדיף לפרש כך את דברי המג"א, מאשר לומר שהמג"א חשב שיש י"ב שעות שוות מעה"ש לצה"כ. שאם אתה אומר שלא יתכן שהתה"ד לא בדק את המציאות, כל שכן שיש לומר כן על המג"א, שהרי ודאי שהיו יותר מצויים שעונים בדורו של המג"א מדורו של התה"ד. ואין כוונתי לומר שהמג"א מפרש שהתה"ד מיירי בשעות גדולות, אלא אפשר שהוא ידע שהתה"ד חישב בטעות מעה"ש לצה"כ י"ב שעות שוות. וכוונתו לומר שאנחנו צריכים לחשב את השיעור הכתוב בשו"ע לפי שעות גדולות.

מה שכתב שברור כשמש שלדעת הרס"ג שעות היום הן מזריחה לשקיעה, וכן הייתה דעת כל הגאונים בלי יוצא מן הכלל, ויש לזה ראיות רבות, וממילא אין שום מקום לפרש שכוונת הרס"ג לשעות שמעה"ש עד צה"כ עכ"ד.

הנה, הגאונים שהזכיר מהר"ם אלאשקר (סימן צו) שסוברים שביה"ש מתחיל מיד בשקיעה הניראת, הם רב האי גאון ורב שרירא גאון. והרי רב האי גאון עצמו ס"ל שמונים את שעות היום מעה"ש. וז"ל האורחות חיים (דין מאה ברכות אות לד) "אמר רבינו האיי גאון ז"ל לענין ש"צ המתעסק בתחנונים עד קרוב לשעה שלישית ראוי למנעו ולעסוק בשמע בשעת הנץ החמה" עכ"ל. הנה, ממה שאמר רה"ג "עד קרוב לשעה שלישית", מבואר דס"ל דזמן ק"ש עד ג' שעות, היינו עד ולא עד בכלל, כדעת היראים, והרקח, ומחזור ויטרי, והוא סוף שעה שניה, ולכן כתב רה"ג שצריך להפסיק מלומר התחנונים בשעת הנץ החמה, שהוא באמצע שעה שניה מעה"ש, כדי שלא ימשך עד סוף שעה שניה ויעבור זמן ק"ש. הרי מוכח שאע"פ שצה"כ לדעת הגאונים הוא שלוש רבעי מיל מיד אחר השקיעה, מ"מ הם מונים את שעות היום מעה"ש. וע"כ צ"ל דס"ל שצריך לחלק את היום כך, שש שעות ראשונות עד חצות, ושש שעות מחצות עד צה"כ, שהרי אמרו חז"ל חצות היום הוא כשהחמה בראש כל אדם. וכבר ביאר החזו"א ששעה זמנית אינה מציאות חיובית המשמשת לדיני התורה לזמן מנחה ולאיסור חמץ, אלא זמן מנחה וחמץ היא הסיבה למציאותה של שעה זמנית.

הן אמת שבתשובה המובאת באוצר הגאונים (חגיגה עמ' 56) בשם רב האי גאון, לכאורה משמע שם שהוא מחשב את שעות היום מזריחה לשקיעה. אבל אין ראיה משם, שאמנם שהשעות שדיבר בהם בתשובה זו הן י"ב שעות שוות שיש מזריחה לשקיעה, אלא שהנושא שדן בו שם רב האי גאון הוא עובי הרקיע, שהוא עניין תוכני, והתוכניים השתמשו לצורך החישובים בשעות שוות. כמבואר בשו"ת תשב"ץ (ח"א סימן קט) שכתב "כל חשבונות המולדות אינו אלא לפי חשבון השעות הבינוניות ולא עשו זה אלא להקל עליהם במלאכתם". וכן חילק בשו"ת מהרי"ל (סימן קנב, ובחדשות סימן מה). (וזה תשובה גם לרב עידוא אלבה, ולרב יניב לוי)

מה שכתב בדעת הראב"ד. שבכל מקום במשנה ובגמרא ובפוסקים "סמוך למנחה" היינו לפני תחילת זמן המנחה.

מצאנו לשון סמוך שמתפרש לאחריו: בכל יום תורמין את המזבח בקריאת הגבר או סמוך לו בין לפניו בין לאחריו. ר' אליעזר אומר יום טוב שהוא סמוך לשבת בין מלפניו בין מלאחריו מערב אדם שני עירובין.

ולענין פסיקת ההלכה, איתא בילקוט שמעוני (תהלים רמז תרנח) אמר רבי ינאי כל דבר ודבר שהקב"ה אמר למשה, אמר ליה מ"ט פנים טמא, ומ"ט פנים טהור, א"ל רבש"ע, מתי נעמוד על הברור של הלכה אמר ליה אחרי רבים להטות, רבו המטהרים, טהור, רבו המטמאים, טמא עכ"ל. דרך פסיקת ההלכה המקובלת (במקום שאין מנהג), היא לברר תחילה את דעת הראשונים שדעתם ברורה, וללכת אחר הרוב (וכמובן שאין משקלם שווה). ואח"כ לנסות להתאים את דעת שאר הראשונים שאין דעתם כ"כ ברורה (ובנושא דידן, הרס"ג והראב"ד) ולהשוותם לדעת רוב הראשונים, דאפוי פלוגתא לא מפשרין. ורק אם נמצא שהמחלוקת שקולה, אז אפשר לנסות להכריע ע"פ דברי חז"ל כפי ראות עינינו. אבל כשיש רוב ראשונים אי אפשר להכריע נגדם ע"פ סוגיות הש"ס, ודבר זה מחייב גם חכם שלמד הסוגיא הדק היטב, ויצא לו דרך אחרת בהבנת הענין, כי מה נדע אנחנו ולא ידעו הם. ואפילו כדי להצדיק פסק החזו"א אין לעשות כן, ואפילו היכא דמסתבר כדעת המיעוט, שהרי אמרו חז"ל (יומא לו:) "הלכה כדברי חכמים, פשיטא יחיד ורבים הלכה כרבים, מהו דתימא מסתבר טעמיה דר"מ". וכל מחלוקת שיש בה קולא וחומרא בכל שיטה דסתרי אהדדי, כגון בענין זמן עה"ש, וכן לענין אם מונין את שעות היום מזריחה או מעה"ש, צריך לבחור בשיטה אחת ע"פ כללי הפסיקה ולפי מה שנהגו. ויש איסור להחמיר כשיטה שניה אפילו ממדת חסידות.

יוסף עובדיה

ב.

לכבוד הרב יוסף עובדיה נ"ו.

א. כתבתי בענייני להראות פנים וליתן טעם לשבח להשערת החזו"א ששיעור המיל היה קבלה ביד התה"ד מפי הראשונים. למעשה גם אתה מודה שברקח מפורש כדברי התה"ד, א"כ גם אתה מסכים ליסוד דברי החזו"א שהיו ראשונים שכתבו כדברי התה"ד, אלא שהינך דוחה את דברי הרקח עצמו, שהוא ג"כ טעה וחשב שכך הוא שיעור יום בינוני מעה"ש עד צה"כ. אך במטותא, א"א לדחות את דבריו של חד מתקיפי קמאי בלא ראייה, וגם לא זו הדרך לשווייה לחד מקמאי כטועה בשעה שיש מקום מרווח ליישב את דבריו, שידע היטב את המציאות ופירש את הסוגיא בפסחים כפירושו הישר והנפלא של הגר"א.

ב. בענין דברי המג"א גם אתה מודה שאין ראייה מדברי המג"א שפירש את כוונת השו"ע לשעה גדולה, אתה רק אומר ש'עדיף' לפרש כך את דבריו כדי לא לשווייה כטועה, כמו שאמרת כך לגבי השו"ע, אך אין לך שום תוספת ראייה לזה מדברי המג"א.

מה שכתבתי שלא הסתבר לחזו"א שהתה"ד הורה בלי לבדוק את המציאות, זה רק אילו היה אומר זאת מעצמו, אם אם נמשך אחר הראשונים ודאי יתכן שלא בדק אחריהם, ולכן כתב החזו"א שנראה שקיבל שיעור זה מהראשונים. וממילא אין לשאול למה המג"א לא בדק את המציאות, כי הוא ודאי נמשך אחר התה"ד.

ג. בענייני הנני חוזר ואומר שברור כשמש שלדעת כל הגאונים שעות היום הן מהזריחה עד השקיעה, ומלכתחילה לא רציתי לזה כדי לא להאריך, אך אם נכנסת לזה נבאר בקצרה כמה ראיות:

יש ראייה פשוטה מסוף זמן מנחה, שבסוגיית הגמרא ברכות כ"ו ע"ב מוכח שזמנה עד סוף י"ב שעות היום, ולשיטת הגאונים זמנה עד השקיעה, כמ"ש בסידור רס"ג (עמ' כ"ה): "וזמן בין השמשות שמתפללים בו את התפלה הזאת משניכרת ירדת החמה וזה מחציה השני של השעה השביעית עד שקיעת החמה". ובספר העיתים סי' כ"ה כתב בשם רב האי גאון "סבירא להון שמתפללין מנחה עד שתשקע החמה". וכ"כ בסידור רשב"נ פ"א, וכ"כ בשו"ת מהר"ם אלשקר סי' צ"ו בשם רב ניסים גאון. וכ"כ הרמב"ם הלכות תפילה פ"ג ה"ד "ויש לו להתפלל אותה עד שתשקע החמה". והאמת יורה דרכו שאין לפרש שכוונת כולם לסוף שקיעה שהוא צה"כ, שאם כן היו אומרים בפירוש "צאת הכוכבים" כלשון חכמים, וגם לא מצאנו בגמרא שצה"כ נקרא סוף שקיעה, ודבר זה נתחדש רק בבית מדרשו של רבינו תם.

וגם ברור שלפי שיטת הגאונים בצה"כ א"א לומר ששעות היום הן עד צה"כ של ר"ת, דודאי א"א להתפלל מנחה עד אז, וא"א לומר שהשעות הן עד צה"כ של הגאונים כי אם כן חצות היום לא יהיה בשש שעות, ועל כרחך שהשעות הן רק מהזריחה עד השקיעה. ומה שחידש הגר"ש דבליצקי זצ"ל שהשעות של החצי הראשון של היום גדולות יותר, עפר אני תחת כפות רגליו אבל תמוה מאוד לומר שידיעה כה יסודית בחשבון השעות לא נתפרשה בשום מקום בחז"ל ובגאונים ובראשונים, ואף אחד בעולם לא ידע אותה עד היום.

וכבר נודע שכן מפורש בר"ח ברכות כ"ו ע"א שהשעות מהזריחה, וכן מוכח בדבריו בע"ז כ"ה ע"א, וכן מפורש בהדיא בתשובות הרמב"ם בלאו סי' קל"ד, וידוע שדרכם היא דרך הגאונים.

וכן מוכח בפירוש ספר יצירה לר' יהודה הברצלוני עמ' 169, שכתב שמה שאמרו חז"ל שג' שעות ראשונות הקב"ה יושב ועוסק בתורה בא ללמד דרך ארץ שאדם יעסוק בתורה בבוקר אחרי התפילה כמו רביעית היום, הרי להדיא שרובן של ג' השעות הראשונות של היום הן אחרי התפילה, וגם הוא היה מבית מדרשם של הגאונים.

ומש"כ הארחות חיים בשם רב האי גאון שיש לעסוק בק"ש בשעת הנץ החמה, פשוט דוהו משום שיטת הגאונים והר"ח שעיקר מצותה לקרוא בנץ החמה כותיקין, ואין מזה שום ראייה לענין שעות היום.

ד. מה שכתב כבודו שמה שכתב הראב"ד סמוך למנחה היינו בסוף זמן מנחה, פשוט שאינו נכון כלל, ואין זה ענין כלל למה שהבאת שמצאנו "סמוך" שהוא אחרי, כי כאן לפירושך אין זה לא לפני ולא אחרי אלא בסוף המנחה. וזה לא מצינו כלל, ואינו מענין הלשון כלל. ולשם מה ינקוט הראב"ד לשון כה זרה שלא מצינו כיוצא בה, וכי לא יכול היה לכתוב בפירוש "סמוך ללילה" או "סמוך לחשיכה".

וגם העלמת עין ממה שכתבתי עוד שלפי האומרים שי' פרסאות מעה"ש עד צה"כ לא יוכל השליח להגיע אפילו סמוך ללילה (ופשוט דאין לדחוק שהשליח ימהר הליכתו, דדבר כזה הוה ליה לכתוב בהדיא).

ה. בענין פסק ההלכה אין להאריך, ההלכה לא התחילה היום, יש הרבה עניינים שדוקא דעת המיעוט נתקבלה, וגם בגמרא יש הרבה מקומות שנפסק כדעת יחיד. ומה שאנו פוסקים לפי הרוב אין זה משום אחרי רבים להטות, שזה דוקא בב"ד שישבו יחד, אלא זה הוא רק אחד מכללי הפסק הרבים, אך יש כללים אחרים הדוחים אותו. יש עדיפות גדולה בהלכה לשיטה היותר מחוורת, ויש גם עדיפות לשיטה שנפסקה בפוסקים המפורסמים, וכן יש עדיפות לשיטה שנתפשטה בכל ישראל.

וגם מי שסבור שאין לנו כח להכריע, מ"מ ודאי חייב לחוש לשתי השיטות, ומה שכתבת שאסור להחמיר כשתי שיטות א"צ כלל להשיב ע"י, כי כל הש"ס והפוסקים מלאים על גדותיהם בחומרות כשני שיטות, ודי בזה.

דוד אריה הילדסהיים



ג.

בספר הרקח (הלכות שבת סימן נא) מבואר דס"ל משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים ה' מילין (היינו שהסכיף תחתון, כדעת ר"ת בספר הישר), וזה כדעת עולא שהארבעים מילין מעה"ש לצה"כ. וע"כ שמה שכתב הרקח שמהלך לילה או יום י' פרסאות, הוא משום שהוא סבר שיום ולילה שוים זה מעה"ש לצה"כ, כפי שכתוב בירושלמי.

בעניין דברי המג"א, והרי גם אתה כתבת לפרש דבריו בשני סוגי שעות, שאי אפשר לפרש דבריו בענין אחר. וכתב הלבוש (או"ח סימן רסז) על התה"ד שמחשב י"ב שעות שוות מעה"ש לצה"כ, שהוא טעות גמור לפי המציאות. ואין לומר שהמג"א חולק על הלבוש לענין המציאות, וע"כ אי אפשר לפרש דברי המג"א כמו שכתבת, שכוונתו לומר שאותם המחשבים מעה"ש מיירי בשעות שוות, ואותם המחשבים מזריחה מיירי בשעות של 45 דקות. אלא כך צריך לפרש: שאותם המחשבים מזריחה מיירי בשעות שוות, ואותם המחשבים מעה"ש מיירי בשעות גדולות. מה שכתבת שמדברי רה"ג שהביא הארחות חיים, אין שום ראיה לענין שעות היום, לא עיינת כראוי בדבריו.

הנה, זה הלשון בספר ארחות חיים: "כתב הרי"א ג ז"ל, אמר רבינו האיי גאון לענין שליח ציבור המתעסק בתחנונים עד קרוב לשעה שלישית ראוי למונעו ולעסוק בשמע עם הנץ החמה וכן ראוי לעשות, וידוע אצלנו מפורש על שמע שלא יתאחר בתחנונים ובחזנות עד קרוב לשעה שלישית" עכ"ל. מבואר שסוף זמן ק"ש לדעתו הוא סוף שעה שניה, ומצוה לקראה עם הנץ החמה.

אם נאמר שמונים את השעות מעה"ש נמצא שסוף זמן ק"ש לשיטת עולא חצי שעה גדולה אחר הנץ החמה, ולשיטת רבי יהודה ארבע חמישיות השעה אחר הנץ החמה. ולפי זה השליח ציבור שמתעסק בתחנונים (בסליחות) באשמורת הבוקר, אומרים לו לקצר מעט באמירת הסליחות כדי לקרות את שמע כותיקין, ולא יאריך עד קרוב לשעה שלישית, היינו עוד חצי שעה, שהוא סוף זמן ק"ש.

אבל אם תפרש שמונים את השעות מהנץ החמה, והש"ץ מאריך שתי שעות באמירת סליחות אחר הנץ החמה, היכי דמי, אי מיירי שהוא מתחיל סמוך להנץ החמה, מה שייד לומר בזה שראוי להפסיקו מלומר תחנונים, היה לו לומר שלא יתחיל כלל, ואי מיירי שמתחיל שעה קודם הנץ החמה, ומאריך עד קרוב לשעה שלישית, וכי היו אומרים תחנונים שלוש שעות?

מה שכתבת להביא ראיה שרב האי גאון מחשב את השעות מזריחה, ממה שכתב שמתפללים מנחה עד שתשקע החמה, אין מזה שום ראיה, משום דס"ל לרב האי גאון שצריך להתפלל מנחה בזמן שהוא יום, ולא בזמן שהוא ספק לילה. ואפילו אם תרצה לומר דס"ל לרה"ג שסוף י"ב שעות הוא בשקיעה, אין זה סותר את הטענה דס"ל שמונים את שעות היום מעה"ש, כמו שהוכחתי ממה שהביא הארחות חיים, שהרי סובר רה"ג שחצי היום הראשון הוא בשעות גדולות.

מה שכתב הראב"ד סמוך למנחה, היינו בתוך זמן המנחה כשימהר קצת בהליכתו. תדע שהראב"ד לא השיג על הרמב"ם בהלכות קרבן פסח על מה שכתב "ואי זו היא דרך רחוקה חמשה עשר מיל חוץ לחומת ירושלים". מבואר שמסכים עמו שהלכה כעולא, ואם היה סובר הראב"ד שמזריחה לשקיעה ארבעים מיל, היה לו להשיג על הרמב"ם ולומר שדרך רחוקה היא עשרים מיל, דהא איתותב עולא. ואזלא לה הראיה מאבל.

ומה שכתבת שיש עדיפות לשיטה שנתפשטה בכל ישראל.

אם יש בקהילות האשכנזים שנהגו למנות מזריחה, שימשיכו במנהגם. אבל מנהג הספרדים היה למנות מעה"ש ואין לשנות, שהיא גם דעת מרן השו"ע והרמ"א, וכך היה המנהג בארץ ישראל, והיא דעת רוב הראשונים.

ומה שכתבת כי כל הש"ס והפוסקים מלאים על גדותיהם בחומרות כשתי שיטות (דסתרי אהדי?). לא תמצא כן אלא בדורות האחרונים, וכבר הארכתי בזה במאמר.

יוסף עובדיה



ד.

לגבי הרקח, מי שסובר כעולא בזה שמהשקיעה עד צה"כ ה' מיל לא חייב לסבור כמותו בזה שהמ' מיל הם מעה"ש לצה"כ, אלו שני נושאים שלא תלויים זה בזה כלל.

בענין המג"א, אין כ"כ הכרח שהוא לא חולק על הלבוש, אך למען האמת עלי להודות שגם אני שגיתי בביאור דבריו, כי כעת ראיתי בפמ"ג שם שפירש את דבריו באופן הרבה יותר פשוט,

והוא שכוונת המג"א שמש"כ השו"ע שמיל הוא 18 דקות זה נכון לפי שיטת התה"ד שיש י"ב שעות שוות מעה"ש עד צה"כ, אך לפי שיטת הלבוש שיש י"ב שעות שוות מהזריחה עד השקיעה נמצא ששיעור מיל הוא ב' חומשי שעה, דהיינו 24 דקות [והיינו לפי שיטת המג"א שמעה"ש עד הזריחה ה' מיל]. ולפ"ז דבריו הם ממש דברי המעדני יו"ט בפ"ק דברכות שכתב כן.

ולפ"ז דברי המג"א פשוטים מאוד, ומעולם לא עלה על דעתו שכוונת השו"ע או המהרי"ל לשעות גדולות, שלדעת החזו"א זהו כמו לומר על יום שהוא לילה ועל עץ שהוא אבן.

לגבי הארחות חיים בשם רה"ג, אין הכי נמי, רה"ג כתב "ראוי למונעו" דהיינו שמכיון שהגיע זמן ק"ש לכתחילה שהוא בנך החמה, ראוי למונעו מלעסוק אז בתחנונים (והוא כמו שצידדו השואלים בתשובה"ג ליק סי' פ"ז, וז"ל: "לרב נטרונאי. ושאלתם שיש בתי כנסיות שמתקבים הצבור ואומרים פרשיות שבספר תהלים בשבת וביו"ט, ובר"ה ויוהכ"פ מוסיפין פרשיות ועד שהצבור מזמין מתחילין תלמידים ושונים ודורשין ועוסקין בתורה עד קרוב לב' שעות ואחר כך מתפללין, מהו לעשות כן מאחר שהגיע זמן ק"ש מותר להתחיל ולשנות קודם שקבל עליו עול מלכות שמים, או לא").

ממה שכתבו רס"ג ורב האי שמנחה עד השקיעה ברור דס"ל שסוף י"ב שעות בשקיעה, כדמוכח בברכות כ"ו ע"ב שזמנה עד סוף י"ב שעות ממש. וכבר כתבתי את דעתי אודות ההמצאה המשונה שהשעות שלפני חצות גדולות יותר.

מה שכתבת שסמוך למנחה הוא בתוך זמן המנחה כבר כתבתי שהוא בורכא. וכן מה שכתבת שכוונת הראב"ד שימהר את הליכתו. ומה גם שכבר רמזתי שדעת הראב"ד בצה"כ היא כהגאונים, וכדמוכח מדבריו בספר כתוב שם בסוגיית נולד קודם חצות, ממה שהביא בשם הכוזרי ולא השיג עליו (לא אוכל לבאר את הראיה, כי לשם כך צריך ליכנס לכל הענין הסבוך שם), ואם כן יצטרך השליח לקצר את הדרך בשעה שלימה (זה לפי דוחקן שכוונתו לסוף זמן מנחה, ולפי מה שכתב באמת "סמוך למנחה" יצטרך השליח לקצר את הדרך ביותר משעתיים וחצי!). כך שפשוט וברור מדבריו שה' פרסאות מהזריחה עד השקיעה, והאמת יורה דרכו.

ומה שהוכחת ממה שלא השיג על הרמב"ם בהלכות ק"פ, ידוע שא"א ללמוד משתיקתו של הראב"ד, כי יש הרבה דברים שחלק עליהם ולא השיג (ומלבד זה ידוע שיש הרבה סתירות בין ספריו של הראב"ד, כי היה חריף ומחדש כמעין הנובע וחזר בו פעמים רבות).

מה שכתבתי שיש תוקף לשיטה שפשטה בישראל, לא התכוונתי לכך שמונין את השעות מהזריחה, אלא לכך שתופסין כדעת השו"ע ששיעור מיל הוא 18 דקות, שכן פשטה הוראה בכל ישראל ע"פ השו"ע ורוב האחרונים.

בענין חומרות כשתי שיטות אהדדי, גם אם כדברך שמצאנו כן רק בדורות האחרונים, כמוכן שעלינו ללכת בעקבות רוב פוסקי הדורות האחרונים. אבל עד כמה שידוע לי גם בגמרא וראשונים מצאנו הרבה חומרות כשתי שיטות, ואכמ"ל. ומי שאין בכוחו להכריע ודאי אין לו ברירה אלא להחמיר כשניהם, ומוטב יקרא כסיל ואל יהי רשע בפני המקום, והלואי ונגיע לקרסוליהם של הכסילים של זמן התנאים, שכל כסילותם היתה שלא ידעו להכריע בין ב"ש לב"ה.

ד. א. הילדסהיים

ה.

לדבריו סובר הרקח שאע"ג שמעה"ש עד הנץ ה' מילין, מ"מ מזריחה ועד שקיעה 40 מילין. אין שיטה כזאת בחז"ל, ולא בראשונים, ולמה להמציא שיטה חדשה.

כתבת: שכוונת המג"א שמש"כ השו"ע שמיל הוא 18 דקות, זה נכון לפי שיטת התה"ד שיש י"ב שעות שוות מעה"ש עד צה"כ ע"כ.

זה גם מה שאני אומר. וא"כ ממה נפשך, אם המג"א מאמין למנחת כהן ולספר הלבוש שכתבו שבמציאות יש י"ב שעות שוות מזריחה לשקיעה, ולא מעה"ש, הרי שהוא סובר שדברי התה"ד הם טעות. וע"כ צריך לומר שכוונת המג"א שצריך לחשב את מהלך שיעור מיל שכתב התה"ד לפי שעות גדולות, כדי שיהיה הדבר מכוון לאמת. ואם המג"א מסתפק איזה מהם הנכון לפי המציאות, א"כ כיון שאנו יודעים שבמציאות הי"ב שעות שוות הן מזריחה לשקיעה, הרי שעלינו לחשב את מהלך שיעור מיל שכתב התה"ד לפי שעות גדולות, כדי שיהיה הדבר מכוון לאמת.

ומ"מ, ממה שכתב המג"א בסימן רס"א שפלג המנחה הוא כדי מהלך של"ג אמה ושליש קודם תחילת השקיעה, מוכח שהוא סובר בדעת השו"ע שמסקנת הגמרא היא כפרוש רש"י, וממילא שיעור מהלך מיל הוא 22.5 ד'.

ומה שהבאת תשובה לרב נטרונאי גאון להשוות לתשובת רה"ג, לא קרב זה אל זה, דהתם מיירי בשבתות וימים טובים, שפנויים ממלאכתן והיו משכימים ללמוד תורה, כמו שמסיים שם בתשובה "אין בידינו לא משנה ולא תלמוד לשנות בלילה ויש עלינו טורח ומחיה ופרנסה, בשבתות וי"ט מיהא שיש לנו פנאי וכו' תקנו להשכים לבהכ"נ ולומדים עד שחרית". אבל בתשובת רה"ג מיירי בתחנונים שאמרו ביום חול, וכולם ממהרים לסיים את התפילה ולרוץ למלאכתן, ודאי שלא היו מאריכין שתי שעות אחר הנץ.

מה שכתבת, שדברי הגאון שריה דבליצקי זצ"ל הם המצאה משונה, א"כ גם שיטת הראשונים ששעות היום נמנות מעה"ש, ושעות היום גדולות משעות הלילה, היא המצאה משונה. אלא שאתה טוען שלא מצאנו מי שכתב חידוש זה. הנה, ממה שנהגנו למנות את שעות היום מעה"ש וגם נהגנו כצה"כ של הגאונים, וגם נהגנו שחצות היום הוא כשחמה בראש כל אדם, א"כ הרי זה כאילו כבר כתוב.

מה שכתבת להוכיח מסוגיית נולד קודם חצות שהראב"ד סובר כהגאונים, אין מזה ראיה, שכבר הבאתי מה שכתב התשב"ץ "כל חשבונות המולדות אינו אלא לפי חשבון השעות הבינוניות ולא עשו זה אלא להקל עליהם במלאכתם". וכן חילק המהרי"ל. וסובר הראב"ד כדעת ר"ת לעניין צה"כ, ואפשר שיגיע השליח בתוך זמן המנחה אם יקדים לצאת לדרך או שקצת ימהר.

מה שכתבת שא"א ללמוד משתיקתו של הראב"ד.

הנה, כל מפרשי הרמב"ם נשאו ונתנו במקום שהיה לו לראב"ד להשיג על הרמב"ם ולא השיג, הרי שהחשיבו את שתיקתו כמסכים לדעת הרמב"ם.

ובכל זה אין כוונתי להוכיח מה דעת הראב"ד, אלא רק לומר שאי אפשר להוכיח שהראב"ד סובר שהארבעים מיל הם מזריחה לשקיעה. וגם לפי טענתך שיש הרבה סתירות בספרי הראב"ד וחזר בו פעמים רבות, א"כ אתה מודה שאין ודאות מה דעת הראב"ד. וכן כל הראשונים שהבאת להוכיח ששיעור מהלך מיל 18 דקות, אין בידך הוכחה ודאית, אלא רק שאפשר לומר שהם סוברים כך. ולכן יש ללכת אחר הראשונים שדעתם ברורה, שהם ודאי רוב מוחלט. ומה שאתה טוען שאין בכוחנו להכריע, אין זה אלא מפני שאין אתה 'רוצה' להכריע, שהרי יש לך ראיות תלמודיות נגד דעת כל הראשונים, כמו שכתבת בעצמך: "ושיטה זו היא הנהירה והמחווה ביותר בפירוש הסוגיא דפסחים".

אבל אני צועד בדרך הסלולה שסלל לנו מרן הבית יוסף, שכתב בהקדמת ספרו וז"ל: ומי זה אשר יערב לבו לגשת להוסיף טענות וראיות. ואיזהו אשר ימלאהו לבו להכניס ראשו בין ההרים הררי אל להכריע ביניהם על פי טענות וראיות לסתור מה שביררו הם או להכריע במה שלא הכריעו הם. כי בעונותינו הרבים קצר מצע שכלינו להבין דבריהם כל שכן להתחכם עליהם. וכו' ומקום שאחד מן הג' העמודים הנזכרים לא גילה דעתו בדין ההוא והשני עמודים הנשארים חולקין בדבר הנה הרמב"ן והרשב"א והר"ן והמרדכי וסמ"ג ז"ל לפנינו אל מקום אשר יהיה שמה הרוח רוח אלהי"ן קדישין ללכת נלך כי אל הדעת אשר יטו רובן כן נפסוק הלכה עכ"ל.

כתבת שיש תוקף לשיטה שפשטה בישראל. כך כתב גם מרן הבית יוסף בהקדמה: "ואם בקצת ארצות נהגו איסור בקצת דברים אף על פי שאנו נכריע בהפך יחזיקו במנהגם". הנה מנהגנו היה לחשב את זמן עה"ש 90 דקות, שהם ד' מילין קודם הנץ החמה כמו שכתב הכף החיים, ואין לספרדים לשנות. ומ"מ אלו שנהגו לחשב את זמן עה"ש 72 דקות, הרי שנהגו כך על פי מה שחשב התה"ד שי"ב שעות שוות הן מעה"ש, ומנהג טעות לא הוי מנהג.

בעניין שתי חומרות דסתרי אהדדי, כבודו רוצה למחוק גמרא ערוכה, וגם חזר וכותב שבגמרא וראשונים מצאנו הרבה חומרות כשתי שיטות דסתרי אהדדי, ולא הבאת אפילו מקום אחד להוכיח. ואם תרצה להביא מקום כזה תבדוק תחילה (בעיון ולא בקופיא) אם אין זה מיושב במאמר שכבר שלחתי לך בנושא זה. ומה שכתבת מוטב יקרא כסיל וכו'.

מי שפוסק כחומרי דבי תרי דסתרי אהדדי נכנס לגדר של חסיד שוטה (=כסיל), שנעשית לו התורה כשתי תורות, והרי גם חסיד שוטה שאמרו חז"ל עושה כן רק מחמת שאינו רוצה להקרות רשע בפני המקום. ומה שאמר התנא מוטב שאקרא שוטה, היינו בעיני הבריות, אבל אסור להיקרא שוטה בפני המקום.

וכתב בספר מסילת ישרים (פ"כ) על מעשה דר' טרפון "וסוף סוף נגמר שהלכה כבית הלל לעולם, הנה קיומה של תורה שגמר דין זה ישאר בכל תוקף לעד ולעולמי עולמים ולא יחלש בשום פנים שלא תעשה תורה חס ושלום כשני תורות, ועל כן לדעת המשנה הזאת יותר חסידות הוא להחזיק כבית הלל אפילו לקולא מלהחמיר כבית שמאי". ואע"ג דיש לחלק בין המעשה דרבי טרפון לנושא דידן, מ"מ מוכח מזה שפעמים יש איסור להתחסד, וקבעו חז"ל שאסור

להתחסד ולהחמיר כבי תרי דסתרי אהדדי שלא תעשה תורה חס ושלום כשני תורות. ומה שכתבת שהחמירו כשלא ידעו להכריע בין ב"ש לב"ה, אינו נכון, אלא כך אמרו: "ר"ע לא ידע אי בית הלל בחד בשבט אמור אי בחמיסר בשבט אמור", ולא היה זה ספק כמאן הילכתא, אלא ספק במציאות מה אמרו ב"ה.

ובזה אשים קנצי למילין
יוסף עובדיה



ו.

על חלק מהשאלות איני רואה צורך להשיב כי הצדדים כבר נתבארו לעיל או שהם פשוטים, ואענה רק על הטענות הנראות חזקות:

לומר ששעות היום גדולות משעות הלילה או הפוך, אין זו המצאה משונה, כי בזמן חז"ל כלל לא נהגו לחשב את זמני הלילה לפי שעות אלא לפי משמרות, ולמיטב ידיעתי לא מצינו בשום מקום בחז"ל שהזכירו את זמני הלילה לפי שעות. ויש רק מקום אחד בברכות דף ג' ע"א דמקשינן ליתני עד ד' שעות, אך גירסת הר"ח והרא"ש שם "עד שלישית הלילה" וכן הוא בכת"י מינכן. וברור שזו הגירסא הנכונה, כי אז היו יודעים את השעות על פי מקום השמש או על פי שעוני השמש, וכמבואר בגמרא שביום המעונן טועים בשעות, ובלילה אין שמש כידוע.

ומה שכתבת שהמנהג למנות את השעות מע"ש וצה"כ כהגאונים וכו' הוא כאילו כתוב שהשעות שלפני חצות יותר גדולות. במחכ"ת זה מגוחך, כי אף אחד בעולם לא נהג לפי השעות הללו, ואיך תאמר שהמנהג מעיד נגד עצמו. וגם לדברך אין זה משיב כלל על מה שטענתי שאילו חישוב זה היה נכון לא יתכן שאף אחד מהאמוראים והגאונים והראשונים לא היו מפרשים זאת, כי אף אחד לא אמור להעלות זאת על דעתו לבד. לא מבעיא האנשים הפשוטים, אלא גם הת"ח וגם גדולי הפוסקים לא חשבו על זה עד שבא הגר"ש דבילצקי וצ"ל.

לגבי הראיה מגולד קודם חצות, כבר כתבתי שאיני יכול להכנס לענין הארוך שם, אך מי שיכנס לענין שם יראה שהראיה אינה מחשבון השעות אלא מוכח מדברי הכוזרי שמבחינה הלכתית הדין שצריך "יום ולילה מן החדש" הוא על היום המתחיל מהשקיעה הנראית. אמנם גם הר"ן והריטב"א הסכימו לפירוש זה, והם סוברים כר"ת, ולשיטתם צריך לדחוק שהיום הקובע לענין זה הוא היום האסטרונומי ולא היום ההלכתי, אך מהראב"ד שם לא נראה כן.

כתבת שמהראשונים שהבאתי אין ראיה ברורה ששיעור מיל הוא 18 דקות, אבל מה אעשה שדעת רס"ג והראב"ד בזה ברורה לחלוטין למי שאינו מתעקש. וכן ברור לענ"ד בדעת הרמב"ם בפיהמ"ש בברכות, וכפי שהבין רבינו הגר"א בדעתו, ואף שהרמב"ם חזר בו, מ"מ כבר כתבתי שכנראה מקור דבריו בגאונים, והם לא חזרו בהם. וכן ברור מדברי הרקח (ואין כאן המצאת שיטה חדשה, כי שיעור הנשף ושיעור י' פרסאות הם שני עניינים שונים).

פסקי גדולי הפוסקים ומנהגי ישראל קדושים הם תורה שלימה, וגם אם היתה להם איזה טעות מ"מ הדין דין אמת מטעם אחר, וכמו שכתבו הפוסקים בעשרות או מאות מקומות על כגון

דא הנח להם לישראל אם אינם נביאים בני נביאים הם. וכמ"ש הרמב"ן בפ' שופטים בטעם הדין דכאשר זמם ולא כאשר עשה "כי רוח ה' על חסידיו לעולם נשמרו מן הטעות והמכשול". וממילא אין שום נפק"מ מה חשבו ועל מה סמכו, שהרי אנו רואים דאדרבה שיטה זו היא המחווה והנהירה ביותר בסוגיית הגמ' והירושלמי, והשיטה השניה קשה מאוד.

אמנם הב"י בענותותו כתב שלא מכריע כלום ע"פ סברא, אבל מה נעשה וכל הב"י מלא בהכרעות בין הראשונים ע"פ סברא. וכ"ש בנידון זה, שיחד עם הסברא הישרה יש גם את דעת רס"ג והגאונים והראב"ד והרקח והאגודה ותה"ד ומהרי"ו והשו"ע והגר"א (שהיה כחד מקמאי), ורוב האחרונים ומנהג כל ישראל או רובם במשך מאות שנים. ומי שכל זה לא מספיק עבורו חייב עכ"פ לחוש לשתי השיטות כמו שפסק המשנ"ב.

והיה זה שלום

דוד אריה



הרב עידוא אלבה

זמן השקיעה ביישוב מעלה מכמש

מאמר תגובה

לכבוד הרב אחיקם הלוי

שלום וברכה

רצ"ב הערות על המאמר 'זמן השקיעה ביישוב מעלה מכמש' ירחון האוצר נג עמ' קסג.



א.

יסוד ענין הלילה נלמד מהפסוק "ובא השמש וטהר" (ויקרא כב, ז). הגמרא בברכות (ב ע"ב) פירשה "וטהר - טהר יומא", יש בזה כמה פירושים אך בפשטות הכוונה היא לצמצום כמות האור ברקיע. כמות האור נקבעת לפי השקיעה המישורית, והסדר במקום מישורי הוא שהשמש שוקעת ולאחר מכן הולך הרקיע ונטהר מאורה.

כבודו עוסק בבירור מתי השקיעה במעלה מכמש, ודן תחילה מתי השקיעה במקום שאין הסתרת הרים במערב ובגלל גובהו היינו רואים את השמש כמה דקות לאחר השקיעה המישורית. כלומר, אילו היה אדם עומד במקום זה במישור הוא כבר לא היה רואה את השמש, אך עתה בגלל הגובה הוא רואה אותה. ובבסיס הדיון עומדת ההבנה שהקובע העיקרי לפי התורה הוא רק מידת האור שברקיע, כלשון הפסוק "וטהר". בענין זה הביא כבודו את ספקו של הגרא"ז מלצר שמא למרות שהאדם רואה את השמש, כבר מתחיל בין השמשות שהוא ספק לילה כיון שמידת האור ברקיע פחותה. אך לענ"ד סברה זו מנוגדת לפשט הפסוק. הרי יסוד ענין לילה מוגדר בתורה בפסוק בשלש מיילים "ובא השמש וטהר", איך אפשר להיאחז רק במילה 'וטהר', ולהתעלם מלשון הפסוק 'ובא השמש'? מלשון הפסוק משמע להדיא שאם רואה את השמש לא שייך להסתפק שמא התחיל הלילה.

נראה פשוט שאם חז"ל היו סוברים חידוש עצום כזה, שעוקר את המקרא ממשוטו, וסוברים שלמרות שרואים שמש כבר אינו נחשב יום, היו צריכים לאומרו.



ב.

דיון נוסף הוא מה הדין כאשר יש דבר שמסתיר את השמש במערב. במסכת שבת דף קיח ע"א איתא "ואמר רבי יוסי: יהא חלקי ממכניסי שבת בטבריא וממוציאי שבת בצפורי". ופירש רש"י "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".

לפי ביאור רש"י על טבריה, מסוגיה זו משמע שכאשר יש דבר שמסתיר את השמש במערב, אינה נחשבת חשכה. בשל כך רש"י אומר שהם רק היו סבורים שחשכה, ולפי האמת אינה חשכה, כי אין מתחשבים בכיסוי האור במערב על ידי הר, וכ"פ רבינו ניסים, וכ"פ הטור בסי' רסז. וכן מבואר במהרי"ל (מנהגים) הל' תפלה סק"ה שלמד מגמרא זו לא להתחשב בכיסוי ההר גם לגבי תפילת מנחה. וכפירוש רש"י בסוגיין, כן דעת הר"י אברצלוני בספר העייתים (עמ' 41) ותלמידי רבינו יונה (ברכות לט בדפי הרי"ף, לפי הפירוש שקאי על כניסת שבת), והמאירי על הגמרא בשבת, והאבודרהם (בערבית של שבת).²

אלא שלדעת כבודו י"ל דזה הוא רק בכיסוי מחמת הרים קרובים, ובהרים רחוקים שפיר יש סברה להתחשב בכיסוי ההרים, והוסיף שאף בהרים קרובים, עכ"פ לחומרה וסייג, יש להחמיר משעה שאינו רואה את השמש, כפי שעשו אנשי טבריה.



ג.

אך לענ"ד מסתימת כל הפוסקים שלא חילקו בין הרים קרובים לרחוקים נראה שמה שלא מתחשבים בכיסוי ההרים הוא משום שלפי האמת בקו רוחב זה השמש עודנה על הארץ, ואין כל נפק"מ בהר רחוק או קרוב, כל היכא שההר מצמצם את האופק יש לנכותו מהחשבון. ואם לא כן יצא שזמן השקיעה ישתנה ביום אחד למשנהו בהפרשים משונים, לדוגמא בה' תשרי היא תהיה בשעה 6, ובי' תשרי 6 וחצי כי עכשיו ההר מכסה, ושוב בט"ו תשרי היא תהיה בחמישה ל' 6, וזה כמובן לא מסתבר כלל. אפשר לנכות הר מהחשבון גם באמצעים פשוטים שהיו בימי חז"ל, על ידי הערכה מה המרחק שאדם יכול לראות את אופקו, והשוואת מקומו למקומות בהם רואים אופק מלא.



ד.

כך היתה דעת גדולי ירושלים (הגר"ש סלנט, והאדר"ת ועוד רבים עד לימינו) כפי שכתב בספר נברשת (השמטות לספר בדף נט): "דבר ברור הוא אצל כל יושבי ירושלים שמחשבים את זמן השקיעה לא כמו שהיא במציאות פה, אלא מוסיפים עוד 7 דקים עליה כדי לחשב אותה

א). במהרי"ל כתוב "סמוך לצאת הכוכבים", אך כוונתו לשקיעת החמה, שבה מתחילים לצאת הכוכבים, כדמוכח מסיום דבריו: "פעם אחת בערב ר"ח האריך עם החזרה סמוך לשקיעת החמה", וכן מבואר בשו"ת המהרי"ל החדשות (מה אות ד) שלדעתו סוף מנחה היא בשקיעה.

ב). כבודו מביא את דברי הר"י מגאש לסוגיא זו שפירש שכשההר מסתיר הוא חשכה מדינא, וההידור היה במה שהלך בתוך שבת מטבריה לציפורי, ויש כמה אחרונים שהתחשבו בפירוש. אך פירושו של הר"י מגאש מבוסס על ההנחה שטבריה וציפורי הן בתוך אותו תחום (שאם לא כן אין כאן הידור), וקשה, דהא מפורש בירושלמי (תענית ד, ה) שהמרחק מטבריה לציפורי הוא 18 מיל.

מאוחר". וכמובא בספר הזמנים כהלכתם עמ' קכה. ואף שמהחיד"א (ברכ"י שלא) עולה שאצל הספרדים חישבו לפי העלמות השמש ולא הוסיפו על זה 7 דקות, הרי הם לא כתבו כך מתוך דיון בסוגיה של מכניסי שבת בטבריה, אלא כנראה נקטו כך כיון שחישבו ניכוי ההרים מסובך (כדרך שנהגו לשער את נפח כביצה על פי משקל)^ג, ולכן נראה שהעיקר כמי שנקט שהשקיעה בירושלים מאוחרת להסתלקות השמש כי יש לנכות את ההרים המסתירים.

ה.

מה שהחמירו בטבריה מבואר בסדר רב עמרם גאון (תפילת שבת סעי' ב) והמנהיג (הל' שבת סק"ב) ושבלי הלקט (סי' קט) והאגודה (שבת סי' קמג) שהוא מדין תוספת שבת, ומסתבר שזו גם כוונת רש"י ודעמיה, ולפי זה אין כאן ענין לחומרה שיש לחוש לה לכתחילה^ד.

ו.

רב ניסים גאון כתב: "וכנגדן מוציאי שבת בציפורי שהיא גבוהה טפי ומאחרין לשם פני המזרח להכסיף ושוהין ומאדימין והיו מקבלין עליהן שימור השבת עד שמכסיפין פני המזרח התחתון והעליון".

מבואר שאנשי ציפורי הוסיפו חומרה במה שהם חיכו עד שיסתלק האור ויכסיף גם העליון. לפי דרכך שהכל תלוי באור הרקיע לכאורה קשה, מדוע מעיקר הדין הם היו יכולים ללכת לפי הכוכבים שהוא לילה, הרי אכתי הם רואים שלא הסתלק כל האור מהרקיע, ואצלם לא הכסיף העליון ושוה לתחתון. אך דבריו מובנים לפי הירושלמי בברכות א, א, שצאת הכוכבים נקבע שהוא לילה אף כשיש אור ברקיע, משום דנלמדה בדרך ארץ שאמרינן מלכא נפק אע"פ שלא נפק.

מכל מקום, במציאות הכספת הרקיע אינה תלויה בגובה המקום אלא בשקיעה המישורית^ה, ולכן צ"ל שהם היו מוסיפים כמה דקות שלא מהדין, אלא רק מחמת שהם ידעו שבהר השקיעה מתאחרת מהמישור, ולכן היה נראה לאנשים שיש להוסיף כנגד זה זמן על צאת הכוכבים.

ג. החיד"א הביא את דברי המהרי"ל בשו"ת יוסף אומץ סימן עו וכתב על דבריו: "ולמהות הענין אין צריך ראייה מהגמרא דהחוש יעיד על זה ולענין דינא לסמוך על זה לעשות מעשה אין ראייה. אמנם שמעתי כי מעין דוגמא היה עושה מעשה הרב הגדול עיר וקדיש מהר"ר יוסף קוב"ו ז"ל לענין תפלת השחר". וראה בדברי הבא"ח ברב פעלים ח"ב סי' ג שהבין דהוא סברת הרב בית דוד, שהזריחה היא שעה לפני שהשמש נראית לעינינו, ותמה למה החיד"א לא קישר זאת לסברת הרב בית דוד, אך בפשטות ענין זה אכן אינו קשור לסברת הרב בית דוד.

ד. אמנם מהמהרי"ל (הל' תפילה) נראה שהוא החמיר לכתחילה להתפלל לפני כן, ורק בשעת הדחק אמר שאפשר להתפלל מאוחר, מפני שאין להתחשב בהסתרת ההר, אך הוא משום שהמאחרים התפללו אחרי שהציבור כבר התפלל ערבית ולא עשו חזרת הש"ץ, ולכן אין ללמוד מדבריו היפך דברי הראשונים האחרים. וכפי שכתב הרב בורשטיין (הזמנים כהלכתם עמ' קטז), ודחה את דברי האגר"מ, שעל יסוד דברי המהרי"ל קבע שיש להחמיר לכתחילה להחשיב שקיעה בהעלמות השמש, והוא תמוה שיש מקומות מהם נעלם השמש שעתיים לפני השקיעה.

ז.

המג"א ר"ל, ז הביא את דברי המהרי"ל, והוסיף שגם בבתיים גבוהין יש לנהוג כמהרי"ל שלא התחשב בהסתרת ההר. ונראה שהוא מבין ששורש דברי המהרי"ל הוא מפני שמההר הסמוך רואים את השמש בגלל גובהו, ולכן כתב שהוא הדין בתים גבוהים שמהם רואים את השמש מאוחר יותר. אולם, נראה שדברי המהרי"ל הם כמפורש בדבריו על פי דין טבריה בלבד, שממנו עולה הטעם שכאשר ההר מונע מלראות את השמש אין זה משפיע על כמות האור שברקיע, ובמציאות השמש עדיין על הארץ ואינה חשכה, ולכן אין זה נוגע לבית גבוה, שממקומו הטבעי בלי העמידה על דבר שנבנה במעשה אדם לא רואים את השמש יוצאת על הארץ. ולכן מי שעומד על הבית הוא כטס באוירון, ולא מועיל מה שהוא רואה את השמש.



ח.

כבודו כותב לחדש שלמרות מנהג ירושלים לנקות את כיסוי ההרים כפי שמנקים בטבריה, וכן לחשב לפי הראיה מגובה של 800 מטר, בניגוד לסברת הרא"ז מלצר, בכל זאת במעלה מכמש, הנמצאת בגובה של 600 מטר ויש ממערב הרים שמכסים את השקיעה, יש לפסוק שהשקיעה היא המישורית, כיון שהסברה ללכת לפי גובה ההר היא רק כשרואים ממנו את השמש בגלל גובהו, ולא כאשר בפועל אין רואים את השמש בגלל הסתרת ההרים.

אך לענ"ד הנידון במעלה מכמש הוא בדיוק הנידון בירושלים. והדברים של כבודו מנוגדים למנהג ירושלים, שכן גדולי ירושלים אמרו לאחר 7 דקות לאחר העלמות השמש בגלל ניכוי כיסוי ההרים, ולא התחשבו במה שהם אינם רואים את השמש כמפורש בספר נברשת הנ"ל שהם אמרו שאין להתחשב במה שאיננו רואים את השמש. טעמם לא היה משום שהם הצליחו לראות את השמש השוקעת משכונת בית וגן, כפי שהביא כבודו בשם הגרע"י, שהרי לא נזכרה כלל בדבריהם אפשרות ראייה של הים. בזמנם שכונת בית וגן היתה מרוחקת מהעיר העתיקה מרחק ניכר של שתיים שלוש שעות הליכה, ואם נלך בדרך זו של חיפוש שכונה גבוהה מרוחקת, אולי תוכל למצוא גם מקום אחר בקרבת מעלה מכמש שממנו יש פחות הסתרה של הרים מהמערב. אלא שלא צריך לחפש מקום כזה, כי לא מסתבר שענין שקיעת החמה תלוי בחיפושים כאלו, אלא הסברה פשוטה. ההר המסתיר אינו מוציא מההגדרה של יום כי השמש עדיין נמצאת על הארץ, ובכל אופן אין טעם לדון מקום גבוה כאילו הוא נמוך, כיון שבעיקרון עשויים לראות ממנו את השמש ללא ההסתרה, לכן יש ללכת תמיד לפי ראיית השמש ממקום גובה ההר, בניכוי ההרים ממערב.



ה). צאת הכוכבים תלוי רק בהחשכת הרקיע העליון. בענין החשכת הרקיע וצאת הכוכבים אין שוני כלל בין זמן היראותו מהמישור לבין זמן היראותו מהעמק וההר (וזמנים כהלכתם עמ' קט).

ו). אלא שלגבי הנץ החמה יש מקום לסברה להתחשב בכיסוי ההר, עכ"פ כשהוא מרוחק והשינוי מעלית השמש האמיתי מועט, ולהצריך ראית השמש ממש, כיון ש"בקומך" הוא בשעה שדרך בני אדם לקום והוא לפני ראית השמש בפועל. וכן

ט.

אמנם לגבי מקומות שנמוכים מירושלים לענ"ד העיקר כהגר"ז והגר"ח מוולאז'ין, שמדבריהם עולה שהם חישבו את השקיעה במקומם לפי מה שהיו רואים אילו היו עומדים בגובה של ירושלים (ולכן אחרו אותה ב-4 עד 6 דקות), ולכן למעשה במעלה מכמש השקיעה היא בערך כמו בירושלים". ויש לזה כמה ראיות:

א. בשבת לד ע"ב "אמר רבה אמר רב יהודה אמר שמואל: איזהו בין השמשות - משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין, והכסיף התחתון ולא הכסיף העליון - נמי בין השמשות, הכסיף העליון והשוה לתחתון - לילה. ורב יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל: הכי קתני: משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין - יום, הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון - בין השמשות, הכסיף העליון והשוה לתחתון - לילה".

ואח"כ מובא: "אביי חזייה לרבא דקא דאוי למערב, - אמר ליה: והתניא כל זמן שפני מזרח מאדימין! - אמר ליה: מי סברת פני מזרח ממש? לא, פנים המאדימין את המזרח. איכא דאמר, רבא חזייה לאביי דקא דאוי למזרח, אמר ליה: מי סברת פני מזרח ממש? פנים המאדימין את המזרח! וסימניך כוותא".

ועלה מהגמרא שרבא או רבה^ז לימד את אביי שיש להסתכל במערב כדי לדעת מתי פני מזרח מאדימים. ולכאורה אינו מובן, אף לפי הגירסא רבא, שהרי רבה ורב יוסף הלכה כרבה, ומה הצורך לדעת מתי פני מזרח מאדימים לפי רבה, הרי השקיעה היא הקובעת, והיה צריך להסתכל רק מתי שוקע הגלגל?

ונראה ליישב לפי מה שכתב בתשובות רב נטרונאי גאון (תשובות פרשניות סימן תיג): "קאמרין לעינין בין השמשות, ראבה חזייה לאביי דקא דאוי למזרח לידע אם הגיע בין השמשות, אמר ליה מי סברת פני מזרח ממש, פנים המאדימין {את מזרח} וזהו מערב".

נראה מדבריו ששקיעת החמה גופה היא לפי ראית האדם במערב את האדמומית שמאדימה את המזרח ולא לפי העלמות הגלגל. ולכאורה, אינו מובן שהרי האדמה זו היא אחרי השקיעה,

לענין מה שאמרו לגבי מגילה ומילה ושאר מצוות שבעינן לכתחילה יום ניכר, ההיכר הוא כשרואים את השמש בפועל, וכן בתפילה בנץ הוא כפי שכתוב "ויראוך עם שמש", וזה טעמם של ההולכים בירושלים לפי 'הנץ הנראה', כפי שכתב כל זאת בספר הזמנים כהלכתם עמ' קסז.

ז. הבאתי דבריהם בירחון האוצר גליון יב עמ' קטז.

ח. בדרך כלל השקיעה תהיה בהקדמה של כרבע דקה בגלל היותה מזרחית צפונית לירושלים במרחק קצר (ראה ירחון האוצר גליון י עמ' קסג פירוט ההבדלים לפי קווי אורך ורוחב), אך לפי דרכי עכ"פ אין להתאים את השקיעה לפי החשיבו ראייה ממקום שגובהו 600 מטר, שהוא דקה או יותר לפני ירושלים.

ט. בדק"ס ציין שבכת"י א"פ הגירסה רבה. ולענ"ד הכי מסתבר, שכן הדברים נראים כדברי רב ותלמיד.

י. רבינו יונה (מובא ברשב"א) נקט שרבא אזיל בשיטת רב יוסף, ולכאורה הוא דוחק גדול כפי שביארתי כאן. גם מה שכתב הרשב"א עצמו לתרץ שהכוונה היתה לראות מתי הכסיף התחתון והשוה לעליון לכאורה דוחק מאוד שהרי לא נזכר בגמרא ההכספה, ועוד שלפי בחינת המציאות בהתאם למה שאנו נוהגים כגאונים, נראה שאת ענין ההכספה רואים במזרח ולא במערב, ורק ענין האדמומית הוא במערב, והכוונה לאדמומית שבכוחה להאדים את המזרח, כפי שנראה מלשון הריטב"א בחידושו על הסוגיה בשבת.

אך לפי דברינו הדבר מובן, כיון שהשקיעה במקום שנמוך מירושלים אינה בהעלמות עיגול השמש אלא היא כאשר מסתיים השלב של פני מזרח מאדימים, שכן אם האדם היה עומד בגובה של ירושלים הוא היה רואה את עיגול השמש עד זמן זה, שהוא 3-4 דקות לאחר השקיעה. ואתי שפיר מדוע רבה דאווי למערב לראות מתי פני מזרח מאדימים.

ב. כן משמע גם מהגמרא בשבת דף לה ע"ב: "אמר ליה רבא לשמעיה: אתון דלא קים לכו בשיעורא דרבנן, אדשימשא אריש דיקלי - אתלו שרגא. ביום המעונן מאי? במתא חזי תרנגולא, בדברא עורבי".

רבא נותן סימן למי שאינו בקי מתי השקיעה, ונראה שלא היה די בראית כיסוי גלגל השמש, משום שקן האופק אינו ישר, וגם הבתים והאילנות מסתירים את השקיעה. לכן אומר רבא להדליק כשהשמש נראית בראש הדקלים, כלומר שנראה שהיא נוטה לשקוע, וביום מעונן כשהתרנגולת חוזרת לקינה. ובמציאות זמן זה הוא ממש בשקיעה המישורית, ואם השקיעה המישורית היא שיעורא דרבנן קשה, שלמעשה הוא אינו מקדים להם את הזמן, אך אם שיעורא דרבנן הוא לפי הגובה של ירושלים, ובבבל שהיא ארץ מישור יש להוסיף 5 דקות לאחר שקיעת הגלגל, דבריו מובנים.

ג. סמך נוסף ליסוד זה יש להביא מדברי הירושלמי בברכות (ה, א): "אחוי דאימיה דרב אדא הוה מצייר גולתיה דרב בצומא רבא", א"ל כד תיחמי שמשא בריש דיקלי תיהב ליה גולתיה דנצלי דמנחתא. ושמשא בריש דיקלי תמן, איממא הוא הכא, דמר רבי יוחנן...בבל שהיא זוטו של עולם... רב כרבי יהודה".

ופירש הפני משה שמהלך הגמרא כאן הוא קושיה ותירוץ על מה שאמרו לפני כן שמצוה להתפלל מנחה עם דמדומי חמה, והביא שרב לא עשה כן שכשהשמש בריש דיקלי בבבל הוא יום גדול בארץ ישראל, שבבבל זוטו של עולם שהיא במצולה ותחתיתו ועמקו. ושואל הירושלמי "היכי עביד רב הכי והוא בבבל היה, והלא זה הזמן בבבל אינו עם דמדומי חמה? ולקמן משני לה רב כר' יודה ס"ל דאמר עד פלג המנחה, ולפיכך נהג כן דכשהשמש בריש דיקלי בבבל זמן פלג המנחה הוא בא"י".

יא. הרש"ס ל"ג 'צומא רבא', ויש שלא גרסו 'רבא', וטעמם הוא דאם גרסינן 'צומא רבא' משמע שהוא יום כיפור, ובהמשך הגמרא איתא שביום כיפור אמר רב לשמשו להביא לו את הגולתא כשהשמש בראש האילנות כדי להתפלל תפילת נעילה, ולא כפי שמדובר כאן על תפילת מנחה. ולענ"ד גם אם גרסינן 'צומא רבא', י"ל שהכוונה כאן היא ביום צום גדול שאין בו תפילת נעילה, כלומר בצום ארוך בקיץ, שאז היום גדול, ומפני שהיום גדול, רב היה מאחר את תפילת המנחה ככל האפשר, כדי שלא יתפללו בזמן החום הגדול, אבל הקפיד שיסיימו לפני פלג המנחה.

יב. יש שפירשו שכוונת הגמרא רק להודיע שבא"י הוא זמן שונה, אבל רב החשיבו כזמן של סמוך לשקיעה. והקשה בעלי תמר שאינו מובן מה צורך להשמיענו כאן שבארץ ישראל הוא יום. וגם קשה מההמשך, שנראה שרב נהג כרבי יהודה להתפלל לפני פלג המנחה, לכן נראה לי כפני משה, ופירוש זה מתאים למציאות כפי שביארתי, אבל הגר"ק פירש שבארץ ישראל הוא זמן גדול לפני כן מפני שבבבל יש כיסוי הרים במערב, וקשה לי שאינו נראה כן מעיון במפה, וגם אינו תואם למאי דנקטינן לא להתחשב בכיסוי הרים במערב. עכ"פ אין הכרח לפרש את הגמרא בדרך של קושיה ותירוץ כפי שפירש הפני משה, דאפשר שהגמרא מביאה מה שעשה רב שהתפלל לפני פלג המנחה, ומבארת שהוא משום שרב סבר שיש לכתחילה לצאת ידי דעת רבי יהודה.

ולפי זה נראה שהחמה בראש דקלי הוא זמן פלג המנחה (שזהו מושג מושאל לזמן סמוך לשקיעה, וכפי שנהגים היום להתפלל תפילת נעילה מזמן פלג המנחה, ראה שו"ע תרכג, א, ומקראי קדש, ימים נוראים סי' נא, וכפה"ח ס"ק ז בשם מאמר מרדכי), וכוונת הירושלמי שרב היה מתפלל בבבל כשהשמש בראש הדקלים משום שבארץ ישראל מזמן זה יש עוד זמן מועט עד פלג המנחה, ואזילנן לפי מה שהיינו רואים אילו היינו בגובה של ארץ ישראל. וכל זה מובן היטב לפי דרכנו שיש זמן מועט שמוסיפים בבבל, מפני שהיא נמוכה מגובה של ירושלים.

ד. עוד אמרו שם בגמרא שבת דף לה ע"א: "רבי נחמיה אומר כדי שיהלך אדם משתשקע החמה חצי מיל - אמר רבי חנינא: הרוצה לידע שיעורו של רבי נחמיה יניח חמה בראש הכרמל, וירד ויטבול בים ויעלה, וזהו שיעורו של רבי נחמיה".

ובירושלמי מסכת ברכות פרק א, א: "אמר רבי חנינא סוף גלגל חמה לשקע ותחילת גלגל לבנה לעלות (נראה כוונתו שבין השמשות מתחיל אחרי סוף שקיעת גלגל חמה). ותני שמואל כן אין הלבנה זורחת בשעה שהחמה שוקעת ולא שוקעת בשעה שהחמה זורחת. רבי שמואל בר חייא בר יהודה בשם רבי חנינא התחיל גלגל חמה לשקע (כוונתו שעדיין אינו בין השמשות כי לא הסתיימה שקיעתו), אדם עומד בראש הר הכרמל, ויורד וטובל בים הגדול, ועולה ואוכל בתרומתו, חזקה ביום טבל".

וכתב רש"י: "כרמל - הר שעל שפת הים, וחמה סמוך לשקיעתה נראית על ראשי ההרים, ובכדי שירד ויטבול ויעלה הוי לילה".

נראה שהפשט בהראות החמה על ההרים הוא שהם המקום הגבוה באיזור ממנו עדיין רואים את השמש, והחמה הנראית עליהם מציינת את הזמן הסמוך לשקיעה, ומדובר באדם העומד על ההר, כפי שכתוב בירושלמי. התוספות (ד"ה וירד) הבינו שלפי רש"י בין השמשות מתחיל לפני שיורד לים, והסימן לחצי מיל הוא החל מהירידה לים, שאז הוי משתשקע החמה, ומסתיים בעליה, וא"כ לא עולה לו טבילה שהרי טבל לאחר השקיעה, ולכן הקשו על רש"י: "דלא ה"ל למינקט סימנא דטבילה אי לאו דאתא לאשמעינן דטבילה מעליא היא". ולפיכך הסיקו התוספות שהסימן הוא לזמן שבו מתחיל בין השמשות בלבד, ולא דוקא לבין השמשות של רבי נחמיה אלא גם לביהמ"ש של רבי יהודה, דהיינו לבאר מהו גדר "משתשקע החמה". ועל זה קאמר שגם לאחר שהחמה נראית רק בראשי ההרים, יש עדיין זמן שהוא יכול לטבול ותעלה לו הטבילה כדין הטובל ביום.

ובתוספות רא"ש הקשה על פירוש התוספות שא"כ למה אמר "ויעלה", הרי אין בזה נפק"מ להבנת השיעור של משתשקע החמה.

והמהר"ל (בחדושי גור אריה) כתב בדעת רש"י: "ובכדי שירד ויטבול ויעלה הוי לילה, פירושו שיעלה לראש הכרמל הוי לילה, והטבילה היה ביום (לאחר שירד מההר)".

נראה מדבריו שחמה בראש הכרמל היינו כמו חמה בראש האילנות, שרואים את ניצוצי החמה על ההר, והעומד שם רואה את החמה, אך זה עדיין מעט לפני השקיעה (כשם שסוברים התוספות שעדיין יש זמן עד השקיעה), ולכן הכל נעשה כהלכה. האדם יורד מההר וטובל כשעדיין

יום, ועד שחזור ועולה להר עובר חצי מיל, שהוא 11.5 דקות (לפי רש"י בפסחים שמיל הוא 22.5 דקות). הר שמשך הזמן שעולים מהים לראשו הוא 11.5 דקות, מסתבר שיוורדים ממנו ב 3-4 דקות, והטבילה עצמה היא חצי דקה, כפי שרואים בחוש, וכפי שכתב שם הרא"ש (ב, כג) על פי תוספתא במסכת זבים ששיעור טבילה וניגוב כהילוך חמישים אמה". ומכאן נראה שהשקיעה האמיתית היא 3-4 דקות לאחר הרגע האחרון שבו נראתה השמש מההר שעל שפת הים.

כל זה מלמד לכאורה על מה שכתבנו שהשקיעה האמיתית לעומד על שפת הים היא כפי שרואה מי שעומד בגובה של ירושלים.

גם אם כרמל הוא הר ליד הכינרת (כפי שכתב ר"ח, וכן משמע מהמשך הגמרא שאמרו שממנו אפשר לראות את בארה של מרים, שלפי הירושלמי והמדרש נמצאת בים כינרת) אפשר לפרש את הגמרא באותו אופן, ונפרשה על הר הנמצא מזרחית לכנרת, שבו נראים ניצוצי השמש סמוך לשקיעה, הוא בקרבתה עד שאפשר לעלות אליו בשיעור הליכה של חצי מיל".

ה. בחינת המציאות מביאה לראיה חזקה לשיטה זו. האחרונים דנים בשאלה שלכאורה לא רואים ג' כוכבים בינונים 3/4 מיל לאחר השקיעה. בירחון האוצר (גליון י עמ' קמו) הבאתי את דברי המומחים שמעידים שכן רואים ג' כוכבים בינונים כ-14 דקות אחרי השקיעה ביום בינוני, אך נראה שראיה כזו אצל רובא דאינשי היא דוקא אם עומדים בגובה של ירושלים, בעוד שלעומד על שפת הים נראים ג' כוכבים רק כ-19 דקות אחרי העלמות השמש. וכתבתי שם שלענ"ד גם דבר זה מורה שכוונת חז"ל באומנם שבין השמשות הוא 3/4 מיל אחר השקיעה, שהשקיעה היא לפי גובה העומד על הר שהוא בגובה של ירושלים.

לפי זה יש לנקוט שצאת הכוכבים בירושלים ביום בינוני הוא כ-14-17 דקות לאחר השקיעה המחושבת בלוחות (שהיא בניכוי ההרים שבמערב). ובמקומות נמוכים מירושלים, השקיעה מחושבת בלוחות לפי המישור, ולא לפי גובהה של ירושלים, ולכן יש להוסיף לצאת הכוכבים

(ג). נראה שאדם לוקח לו לרדת מההר ולטבול רק 3 דקות, כי לא מדובר שהוא פושט את בגדיו, וממילא אין ניגוב. (ד). גם הרשב"א מבאר שרק לאחר ירידת האדם מההר והטבילה שוקעת החמה, ועד שיעלה יהיה סוף בין השמשות של רבי נחמיה, אלא שהוא אויל שם בשיטת רבינו תם, ובפשטות לפי שיטתו אין התאמה בין הירידה מההר שצריכה להיות מהירה, לבין העליה עד סוף חצי מיל שלאחר השקיעה השניה שהיא זמן ארוך. וראה מה שכתב הרב דניאל אדר (ירחון האוצר כד עמ' קיא) לדחוק שהרשב"א אינו סובר כפי שמבארים האחרונים את דעת רבינו תם, ו'הכרמל' של הבבלי הוא בחיפה, ושל הירושלמי הוא בטבריה. אולם, לענ"ד פשטות הרשב"א היא כפי שמקובל לפרש את רבינו תם (אלא שהרשב"א נשאר בצ"ע על דבריו מחמת הירושלמי), ואם נחלק בין הבבלי לירושלמי לגבי מקום הכרמל מסתבר להיפך, שהרי בבבלי הוא קשור למקום בארה של מרים, ואילו בירושלמי הוא קשור לים הגדול, ואולי המילה "הגדול" היא ט"ס. אך אין נפק"מ, והכוונה בשני התלמודים היא למקום גבוה הסמוך לשפת הים, שניצוצי השמש נראים עליו סמוך לשקיעה, ועולים אל ראשו מהים בזמן הליכת חצי מיל. והנה, בירחון האוצר יב עמ' קטז כתבתי לפרש את הגמרא לפי דרך הראשונים הסוברים שהעליה להר אינה בחשבון, ומדובר רק על ירידה מההר לפני השקיעה האמיתית, והתאמת דבר זה להר ליד נמל חיפה הנקרא סטאלה מארס המרוחק מהים 335 מטר על ידי הוספת זמן לפשיטת הבגדים, וזמן התכסות עגולת השמש. אך האמת היא שמלבד היותו הר סמוך לים אין ראיה לקשר דבר זה לאותו הר, ועכ"פ עתה נראה לענ"ד לבאר את הסוגיה לפי דברי המהר"ל בשיטת רש"י, שענין החצי מיל הוא משפת הים לראש ההר, ולפי זה דברי שני התלמודים עולים בפשטות בקנה אחד.

טו). 14 דקות לפי חישוב מיל של 18 דקות, ו-17 דקות לפי מיל של 22.5 דקות, וראה מה שכתבתי בזה בירחון האוצר ג' עמ' קנ ואילך, במו"מ עם הרב יוסף עובדיה ביישוב שתי השיטות.

זמן נוסף. במקומות שגובהם כפני הים, כשאנו רוצים לדעת מתי צאת הכוכבים כשיטת הגר"ז, יש לחשבו 22 דקות לאחר השקיעה שבלוחות. וכל זה כמובן ביום בינוני.



המסקנות:

- א. במקום גבוה שיש הרים ממערבו, השקיעה איננה לפי השקיעה המישורית, כי לא שייך לשער לפי מישור כשהוא עומד על ההר, והשמש בשביל העומד על ההר עודנה על הארץ.
- ב. החישוב המקובל של השקיעה הוא כפי שנהגו בירושלים, לפי גובה המקום עליו הוא עומד ובניכוי ההרים שבמערב.
- ג. לענ"ד העיקר כהגר"ז והגר"ח שבמקומות נמוכים מירושלים יש לנקוט שבכל מקום השיעור הוא כאילו היו בגובה ירושלים. לכן במעלה מכמש השקיעה היא כמעט כמו בירושלים.
- ד. במקומות שגובהם כפני הים השקיעה היא כ-5 דקות מאוחר למה שכתוב בדרך כלל בלוחות.



הרב יובל קורסיה

צורת הכריעה בתפילת הלחש

א.

מקור הדין

איתא בגמרא ברכות (דף יב.): "אמר רבה בר חנינא סבא משמיה דרב המתפלל כשהוא כורע כורע בברוך וכשהוא זוקף זוקף בשם". ובעמוד ב איתא: "רב ששת כי כרע כרע כחזרא, כי קא זקיף זקיף כחזירא". פירש רש"י: "כחזירא - שבט ביד אדם, וחובטו כלפי מטה בבת אחת. זקיף כחזירא - בנחת, ראשו תחלה ואחר כך גופו, שלא תראה כריעתו עליו כמשוי. חזירא - כנחש הזה, כשהוא זוקף עצמו מגביה הראש תחלה ונזקף מעט מעט". עכ"ל. ובעל הלכות גדולות (ס' א הלכות ברכות פרק חמישי עמ' נו) פירש הא דאמר כחזירא דהיינו חזירא דדיקלא (קוצים שמסביב לדקל ומגינים עליו מחיות. ע' המפרש בנדרים מא: ד"ה כי חזירא. ר"ן נדרים מא. ויש מפרשים שהקוצים מועילים שיהיו פירותיו יותר מתוקים. שיטמ"ק שם). דכתיב (ישעיהו נח, ה) הלכך כאגמון ראשו (אגמון הוא כמין מחט כפוף וצדין בו דגים. רש"י ישעיהו נח, ה. ובמצודות שם פירש שהוא שם צמח רך).

והא דכתב רש"י (ד"ה חזירא) 'ונזקף מעט מעט' כוונתו למה ש"כ לפני כן בנחת. ופירושו כפשוטו, שיש לזקוף בנחת ממש. ואין להסביר שמש"כ בנחת פירושו לזקוף ראשו תחילה ואח"כ גופו. ודו"ק. וכ"כ ראשונים רבים והם: ראב"ן ברכות (סימן קמד): "וכי כרע כרע כי חזירא בפעם אחת וכי זקיף זקיף כי חזירא מעט מעט". מאירי שם: "וכשהוא כורע כורע ביחד ובמהירות כמקל וכשהוא זוקף מזדקף מעט מעט ובנחת וראשו תחלה כנחש". מחזור ויטרי (סימן כג): "כחזירא הנחש הזה כשהוא זוקף עצמו מגביה הראש תחילה וזוקף מעט מעט כן היה זוקף בנחת ראשו ואחר כך גופו". וכן בספר הסדרים לרש"י (סימן יח): "כשהוא זוקף עצמו, מגביה תחילה ראשו וזוקף מעט מעט". וכן הוא בסידור רש"י (ס' לב). ר' יונה בספר היראה: "ישחה בברוך אתה במהירות ויזקוף בשם בנחת". רבינו ירוחם (תולדות אדם וחווה נתיב ג ח"ג דף כד טור ג): "וכורע כחזירא וזקיף כחזירא' כלומר כשמגביה עצמו כמו הנחש מעט מעט כך פשוט בברכות". המאירי (ברכות דף יב ד"ה המתפלל): "וכשהוא זוקף מזדקף מעט מעט ובנחת וראשו תחלה כנחש". וכן האבודרהם (סדר שחרית של חול סד"ה אמת ויציב): "וכשהוא זוקף זוקף בנחת ראשו תחלה ואחר כך גופו שלא תראה עליו כמשוי כמו הנחש כשהוא זוקף מגביה ראשו מעט ואחר כך גופו מעט מעט". שו"ת מהר"ם מינץ (ס' פא): "וכשזוקף אז זוקף בנחת ובמתן". פסקי ריא"ז ברכות: "וכשהוא זוקף זוקף מעט מעט". האגור (ס' קנב). טור (סימן קיג): "וכשהוא זוקף זוקף בנחת ראשו תחלה ואחר כך גופו שלא תראה עליו כמשוי כמו הנחש כשהוא זוקף מגביה הראש וזוקף מעט מעט".

וכ"פ האחרונים. המטה משה (סימן קכב): "וכורע בברוך, ויזקוף בשם, שנאמר (תהילים קמו, ח) ה' זוקף כפופים. וכשהוא כורע יכרע במהירות, וכשהוא זוקף יזקוף בנחת, ראשו תחלה ואחר

כך גופו, שלא תראה עליו כמשוי. כמו הנחש כשהוא זוקף מגביה הראש וזוקף מעט מעט". וכן השלחן ערוך הרב (סימן קיג, ו): "כשהוא כורע כורע במהירות בפעם אחת וכשהוא זוקף זוקף בנחת ראשו תחלה ואח"כ גופו שלא תהא הכריעה נראית עליו כמשאוי אם יזקוף במהירות". ובחיי אדם (כלל כג, ג): "כשרוצה לומר ה', יזקוף בנחת, שלא ידמה כמשא. וכן במודים, כשיאמר מודים יכרע וישתחוה, ויעמוד כך בהשתחויה עד ה' ואז יזקוף". קיצור שלחן ערוך (סימן יח, יא): "כשאומר ברוך כורע בברכיו, וכשאומר אתה משתחוה כל כך עד שהקשרים של חוליות השדרה בולטים וגם ראשו יכוף, וקודם שאמר את השם זוקף בנחת". וכן בחסד לאלפים (קיג, א): "וכשזוקף זוקף בנחת גופו מעט מעט ואח"כ יזקוף ראשו". וכן הבית עובד (אות פא): "כשהוא כורע יכרע במהירות בפעם אחת דרך הכנעה וכשהוא זוקף יהיה בנחת".



ב.

כיצד יש לכרוע

עוד כתוב במסכת ברכות (כח:): "אמר רבי תנחום אמר רבי יהושע בן לוי המתפלל צריך שיכרע עד שיתפקקו כל חוליות שבשדרה. עולא אמר עד כדי שיראה איסר כנגד לבו. רבי חנינא אמר כיון שנענע ראשו שוב אינו צריך. אמר רבא והוא דמצער נפשיה ומחזי כמאן דכרע". פירש רש"י: "שיתפקקו - שיראו הפקקים, הם הקשרים, כמו ששנינו (בבא בתרא פ:): בקנים ובגפנים מן הפקק שלמעלה, והיא הקשר שחלל הקנה פקוק וסתום שם. איסר - שני קמטים, אחד מלמטה ואחד מלמעלה, וכאיסר רוחב בשר באמצע. דמצער נפשיה - שהוא ניכר שחפץ לכרוע, אלא שהוא מצטער". והתוספות בדף יב: (ד"ה כרע) כתבו שלא מספיק כריעה לבד וראשו זקוף אלא צריך גם שיכוף הראש שכן איתא בירושלמי בברכות (פ"א הלכה ה).

וכתב האור זרוע (ח"א הלכות תפילה ס' צב): "פירש ר' חננאל, פקפק דקיי"ל פקפוק סתימה כגירסת פקק החלון. ופקפוק פתיחה כדגרסי' מפקפק ונוטל אחת מבינתים. וכשכורע אדם וכופף קומתו מתפתחות חוליות ונראות כי מתפתחות החוליות מבחוץ ומאחוריו ומסתתמות מבפנים ודוגמא לדבר קשרי אצבעותיו. ופי' עד שיראה איסר כנגד לבו יש מי שאומר שכשכופף אדם עצמו מתקפל טיבורו בתוך מעיו ונראה הסחוס והוא הנקרא נפש צפורן שבשלהי החזה והוא כשיעור איסר. ויש מי שאומר עד שיכוף קומתו ויראה איסר מוטל בארץ. כנגד לבו מפני שהאיסר מטבע קטן ואם לא ישוח אינו מביטו בארץ בעת שהוא מכוון ומוטל כנגד לבו. וקיימא לן כוותיה דר' חנינא. מיהו מאן דטרח וכרע טובא טפי עדיף דהא רב ששת כי כרע כרע כחזרא שהוא רך ונכפף הרבה וכי זקיף זקיף כחויא". עכ"ל. ובסדר רב עמרם גאון (סדר תפילה) העתיק את דברי הגמ' בזה"ל: "רבא אמר והוא דמצער נפשיה וכיף רישיה ומתחזי כמאן דכרע. ולא לעביד כזרנוקא. ע"כ. ורבינו יונה (על הרי"ף ברכות דף כד) כתב שפירש"י ז"ל דכל כך צריך לשחות שחברו העומד כנגדו לא יכול לראות כנגד לבו אלא כשיעור איסר בלבד. ורבינו האי גאון ז"ל פירש שצריך שישחה כל כך שאם היה איסר עומד בקרקע כנגד לבו שהשוחה עצמו יראה אותו ועוד פירש שישחה כ"כ עד שהטבור שעומד כנגד לבו יעשה גומא ויראה כמו איסר

שכן הוא בשעה שאדם שוחה שהטבור נכנס כלפי פנים ונעשה גומא קטנה כמו איסר שהוא קטן". עכ"ל. והרשב"א (ברכות כח:) כתב: "דפי' רב האי גאון ז"ל שיכוף את ראשו כאגמון שאז רואה איסר שהוא מונח בארץ כנגד לבו ולא שיחצה קומתו לשני חלקים ויכופינה כשהיא מוצבת וסימן לדבר הלכוף כאגמון ראשו דשמעת מינה דזהו מנהג כריעה וכשכופף צוארו ושוחה כמעט עד שיראה איסר שבארץ כנגד לבו נראה כפיפת אגמון". והרא"ש (ברכות פרק ה' ס' כב) כתב: "המתפלל צריך שיכרע עד שיתפקקו כל חוליות שבשדרה כלומר שיהו בולטים החוליות שבשדרה לאחריו מלשון פקק הגפן שהוא קשר שבגפן שבולט לחוץ. עולא אמר עד שיראה איסר כנגד לבו פי' רב האי ז"ל שאם היה איסר מונח בקרקע כנגד לבו שיראה אותו. ר' חנינא אמר כיון שמנענע ראשו שוב אינו צריך ואמר רבא והוא דמצער נפשיה ואתחזי כמאן דכרע אלא שאינו בריא ואינו יכול לכרוע כראוי". ובפרק א' (ס' טו) ביאר הרא"ש מהו כרע כיחזרא וז"ל: "פירש בערוך בשם רב האי גאון ז"ל חיזרא הוא אחד ממיני קוצים שמצוים בבבל וקורים אותו אלכס"ר וכשכורע לא יכרע מאמצע מתניו וראשו זקוף ועומד אלא יכוף את ראשו כאגמון ויכרע. והוסיף בשם הירושלמי א"ר ירמיה ובלבד דלא נעביד כהדא חזרנא אלא כל עצמותי תאמרנה. ופי' בערוך בערך חזר הצב למינהו תרגום ירושלמי חזרנא. וכשהוא שוחה, שוחה ממתניו וראשו עומד כברייתו". עכ"ל. ובהגהות אשרי (ברכות פרק ה' ס' כב) כתב: "הכורע כיון שהרכין ראשו ומראה כורע דיו ומיהו מאן דטרח וכרע טובא טפי עדיף ואין לשוח כל כך עד שיהא פיו כנגד חגור של מכנסים". ובראבי"ה (ח"א ברכות ס' פה) כתב שהלכה כר' חנינא שכיון שנענע ראשו שוב אינו צריך, מדמפרש רבא למילתיה והוא דמצער נפשיה, פי' כגון זקן או חולה, ואם בריא הוא שוחה יותר קצת עד שירגיש דמצטער במקצת. ובשבלי הלקט (ענין תפילה ס' כב) כתב ג"כ הלכתא כר"ח והוא דמצער נפשיה ומחזי כמאן דכרע. אך הוסיף שבתשובות הגאונים ז"ל מצאתי כשאדם כורע במודים צריך לו לכרוע עד ברכיו לפי שהילד בעודו במעי אמו ראשו מונח בין שתי ירכיו והמילה שלו בתוך פיו ובעבור זה צריך לשוח עד ברכיו. ע"כ. וכ"כ בתניא רבתי (ענין התפלה דף י' טור ד). וז"ל הרמב"ם (תפילה פרק ה', יב): "כל הכריעות האלו צריך שיכרע בהן עד שיתפקקו כל חליות שבשדרה ויעשה עצמו כקשת, ואם שחה מעט וציער עצמו ונראה ככורע בכל כחו אינו חושש". ובהגהות מיימוניות אות פ הביא דברי הערוך שצריך שיכוף ראשו כאגמון. ובאות צ' כתב על דברי הרמב"ם שאם שחה מעט וציער עצמו ונראה ככורע בכל כחו אינו חושש הסביר היינו כגון חולה או זקן. וכתב בספר בני ציון (ליכטמן סק"ה) שכוונת הרמב"ם כרב האי שיכוף ראשו כאגמון וממילא יהיה גופו כקשת. וכתב ביפה ללב (סק"ג) שכן נמצא במדרש תהלים (שחר טוב וילקוט שמעוני מזמור לה) כל עצמותי תאמרנה ה' מי כמוך, אמר לו הקדוש ברוך הוא דוד מה אתה עושה לי, אמר לו אני אשבחך בכל אבריי, בראשי אני כופף וקודה בתפילתי. ע"ש. בסמ"ג (עשין ס' יט דף קא ע"ד) הביא דברי רש"י ורב האי הנ"ל. וכן העלה בסמ"ק (מצוה יא). וכתב בהגהות רבינו פרץ (אות פט) שהטעם שלא ישחה יותר מדאי כדי שלא יהיו עיניו יכולין לראות את הערוה. וכ"כ באורחות חיים (הל' תפלה ס' ל). רבינו ירוחם (תלדות אדם וחיה נתיב ג ח"ג דף כד טור ג).

יוצא שלדעת רוב הראשונים חייב לכופ גופו וראשו בשעה שכורע והם רש"י, תוספות, רב עמרם גאון, רב האי גאון, הרשב"א, הרא"ש, בהגהות אשרי, רבינו ירוחם, הגהות מיימוניות, סמ"ג, סמ"ק ואורחות חיים. ולפי דברי הבני ציון הנ"ל כן הוא דעת הרמב"ם. וכן יוצא מדברי חלק מהראשונים שצריך לשחות הרבה. אמנם, חלק מהראשונים פסקו כר' חנינא שכיון שנענע ראשו שוב אינו צריך, אך הם הוסיפו שעדיף יותר לכרוע עד שיתפקקו כל החוליות שבשדרה. ועוד, שלפי חלק מהראשונים כל מה שאמר רבא והוא דמצער נפשיה ומחזי כמאן דכרע דיו היינו רק חולה או זקן.

ולענין הלכה, פסקו הטור והשלחן ערוך (ס' קיג סעיפים ד-ו) לחומרא כרוב הראשונים. וז"ל הש"ע שם: "המתפלל, צריך שיכרע עד שיתפקקו כל חוליות שבשדרה. ולא יכרע באמצע מתניו וראשו יסאר זקוף, אלא גם ראשו יכופ כאגמון. ולא ישחה כל כך עד שיהיה פיו כנגד חגור של מכנסים. ואם הוא זקן או חולה ואינו יכול לשחות עד שיתפקקו, כיון שהרכין (פי' שהשפיל) ראשו, דיו, מאחר שניכר שהוא חפץ לכרוע אלא שמצער עצמו. כשהוא כורע, במהירות בפעם אחת, וכשהוא זוקף, זוקף בנחת, ראשו תחלה ואח"כ גופו, שלא תהא עליו כמשאוי".

ג.

פירוש הבית יעקב

והנה, בשו"ת בית יעקב (להג"ר יעקב אייזיק מצויזמר, שהיה בזמן הש"ך. ס' קכו), כתב לפרש פירוש חדש בדעת הרא"ש. שהנה בגמרא איתא שרב ששת כי כרע כרע כחזירא. והרא"ש (בפרק א) כתב בשם הערוך בשם רב האי גאון שחזירא הוא אחד ממיני קוצים, וכשכורע לא יכרע מאמצע מתניו וראשו זקוף ועומד אלא יכופ את ראשו כאגמון ויכרע. והוסיף בשם הירושלמי דלא נעביד כחזירא. ופי' בערוך הצב למינהו תרגום ירושלמי חזירא. וכשהוא שוחה שוחה ממתניו וראשו עומד כברייתו. עכ"ל. והקשה למה פירש הרא"ש שחזירא שבירושלמי הוא דוגמת הצב, היה אפשר לפרש כחזירא שבגמ' דידן. או להיפך, למה לא פירש חזירא שגמ' דידן כדוגמת הצב כמו הירושלמי. ולכן פירש שיש הפרש בין הברכה הראשונה לברכת מודים. שבברכה הראשונה, יש לכרוע שתי כריעות, אחת בגופו ואחת בראשו. כשאומר ברוך יכרע בגופו וכשאומר אתה יכרע בראשו. וכמו שכתוב בזהר פרשת עקב (ח"ג דף רע"א ע"ב) ובהאר"י (כוונת העמידה דרוש ב דף כט). וכתב האר"י שלוה רמזו חז"ל באומרם כשהוא כורע כורע בברוך, שתי פעמים כורע, שיש שתי כריעות. ובוזה אתי שפיר דברי הרא"ש, דודאי כוונת הגמ' דידן שחזירא היינו חזירא שזה הצב. אלא שלפי פירוש זה יהיה רק כריעה אחת בגוף בלבד. והוא היפך המשמעות שצריך שתי כריעות. לכן הביא פירוש רב האי שיש עוד פירוש לחזירא והוא כאחד ממיני הקוצים, כלומר שיכופ ראשו כאגמון. וכל זה לגבי ברכה ראשונה. אך לגבי מודים כתב הבית יעקב שכיון שאין שם ברוך לכן יש לכרוע שתי הכריעות בבת אחת, גופו וראשו, וכש"כ להדיא בכתבי האר"י [עיי' לקמן]. והאריך להוכיח כן בדעת רב האי גאון. כלומר שגבי ברכה ראשונה כתב רב האי גבי כרע כחזירא שלא ישחה וראשו יהיה זקוף, אלא יעשה שתי כריעות. אך גבי מודים כתב רב

האי שלא יכרע כצב, כלומר באמצע מתניו וראשו זקוף, כלומר שמוזה שכתב באמצע מתניו משמע דקאי על כריעה אחת והיא במודים. ע"ש. אך חלק בזה על פסק הש"ע (שם ס"ד) שמשמע שיכרע גופו וראשו ביחד, שלפי דברי הבית יעקב יש לעשות שתי כריעות וכן"ל (עי' במגן גיבורים בשלטי הגיבורים ס"ק א שיישב קושיות הבית יעקב).

ד.

כריעה בברכיים

אכן, שאר האחרונים הלכו בעקבות הבית יעקב דבעינן שתי כריעות אך באופן אחר, שיכרע בברכיו ואח"כ גופו. השל"ה (תמיד, נר מצוה אות עח. על אף שהיה לפניו) כתב, שכשאומר ברוך יעשה כריעה בברכיים. וכשאומר אתה ישתחוה בראשו עד שיתפקקו כל חוליות שבשדרה. וכשאומר ה' יזקוף. דכן הוא בזה פרשת עקב (ח"ג דף רע"א ע"ב). ע"ש. וכוונתו לדברי הזוהר (שם ברעיא מהימנא) וז"ל: "ברוך דצלוחא בר נש כורע ביה בברכיו, וגחין רישא באתה". וכן פסקו להלכה כמה פוסקים. מג"א (ק"ג, ד). אליה רבה (ס"ק ה) בשם פסקי התוס' והזהר. ספר חרדים (מצוות עשה מדברי קבלה פרק ו, ו): "מצוה לכרוע על ברכיו קצת ואח"כ כופף כל גופו כקשת ככה ישחה באבות תחלה וסוף ומודים תחלה וסוף ובעושה שלום ועם החזון במודים". והביאו מהר"א אזולאי בהגהותיו על הלבוש (ס"ק ה) [אך סותר למש"כ בס"ק ד, ששם כתב שיש לכרוע גופו במילת ברוך ולא כתב שיכרע בברכיו. ושלח לראות בספרו כנף רננים שהאריך בזה, וכנראה התכוון למש"כ בכנף יא ע"ש. וצ"ע]. חיי אדם (ח"א כלל כג, ב). הגר"ז (ק"ג, ו) שכן ע"פ הסוד. סידור דרך החיים (דיני תפלת שמ"ע ס' כו). מגן גיבורים (ס"ק ח). משנ"ב (ס"ק יב). ערוך השלחן (ס"ק ז).

והנה ראה ראיתי בשו"ת דברי יציב (חאו"ח ס' סג) שהאריך למעניתו בזה בטוטו"ד. ובסוף דבר הסיק דלפי דברי הערוך והרד"ק (שרשים ערך כרע) שלשון ברוך הוא כל החלק העליון, ושפיר לומר דכריעה היא כריעת הברך בחלק העליון סמוך לגוף, שזה נכפף עם אמצע מתניו, ואין זה כפיפת הארכובה בלבד, כלומר הברך. ובוה ישתוו הפוסקים, שזה שכתב הזוה"ק כורע ביה בברכיו, היינו במתניו בחלק העליון של הברך, שזה תנועה אחת עם כריעת הגוף. וז"ש בכתבי האריז"ל כריעות הגוף ולא הזכיר ברכיו, שזה נעשה בכריעת הגוף ודו"ק. ולזה נתכוין גם במג"א והחיד"א בקשר גודל, דכי הדדי נינהו. והוסיף שכן יש לפרש בדברי השלחן הטהור (ק"ג סעיף א) שאחרי שנסמך על הרב בית יעקב שלא הזכיר ברכיו כלל, בכל זאת כתב בשלחן הטהור לכרוע בברכיו. והיינו כדאמרן, שהאי יכרע ברכיו הוא החלק העליון של הברך, ואינה פעולה נפרדת אלא שזה נעשה ע"י כריעת אמצע מתניו". וכן גם מ"ש היעב"ץ (סידור בית יעקב) שיכרע ברכיו מעט, שלזה נתכוין, שאינה נפרדת רק שמתחיל בכפיפה מועטת, ובאתה כופף לגמרי.

א. ובוה נסתלקה ראייתו של הרב עולת יצחק (ח"א, יט) שהוכיח מדברי השלחן הטהור שצריך לעשות כריעה בברכיים. וכך יש לפרש בדברי האר"י והפתח הדביר שנכתוב לקמן. ודו"ק.

ב. אכן, בסידורו שם ובעמודי שמים בפירוש על התפילה לא כתב ברכיו כלל אלא גופו וראשו.

ואולי י"ל מ"ש יכרע ברכיו מעט, שבאמת הוא קצת כפיפת הארכובה, שזה הכנה שיוכל לכרוע גופו יותר טוב, שלכריעת הגוף ניקל יותר בהקדמת כפיפת הרגלים, ונוכל בזה האופן להשוות הפוסקים שהזכירו יכרע ברכיו, שזה בתורת הכנה, ומ"מ העיקר היא כריעת הגוף שבזה כורע גם ברכיו ודו"ק היטב. והסיק לבסוף, שאין לחלק בין הכריעה של מודים לשאר כריעות אלא בכולם יעשה כאמור. עכת"ד. וכן ראיתי להגאון ר' אברהם הכהן מסאלוניקי בספרו יוקח נא (קיג אות ט) שכתב שיש לפרש בדעת המג"א והאליה רבה שמש"כ ברכיו היינו גופו. ואולי כוונתו כמש"כ הדברי יציב הנ"ל. ובסוף דבריו כתב שמשמע קצת מהש"ע שיש לכרוע גופו וראשו בבת אחת.

ה.

ביאור שיטת האר"י

כל קבל דנא, בשער הכוונות (כונת העמידה דרוש ב דף כט) לא הוזכרה כלל כריעה בברכיו. וז"ל שם: הנה בכריעות התפלה באבות תחילה וסוף יש שני כריעות ושני זקיפות בסוד מ"ש כל הכורע כורע בברוך וכל הזוקף זוקף בשם וכו'. אבל בתחילת ברכת הודאה אין בה רק כריעה א' וזקיפה א' כי בכולם גופא גחין לגבי ברכיין סוד ו' לגבי ה' ורישא גחין לגבי גופא י' לגבי ה' וזקיף ברכיין לגבי גופא סוד ה' לגבי ו'. וכו'. ואמנם בתחילת ברכת הודאה לא יש שם ברוך ולא ה' וכו'. הנה במלת ברוך צריך אתה לכרוע כריעה א' ואל תכרע עתה רק גופך בלבד ובמלת אתה תכרע פעם שנית ואז תכרע את ראשך. וכו'. בתחלה תזקוף גופך לבד ואח"כ תזקיפה השנית הוא שתזקוף ראשך. עכת"ד. וכן בהמשך דבריו שוב חזר לבאר את הדבר ע"פ הסוד באריכות על הכריעה שבאתה יכרע גופו לבד ובאתה יכרע ראשו. וכ"ה בפרי עץ חיים (שער נעמידה פרק ז') באריכות רבה. וכן כל הבאים אחר המלך, רבינו האריז"ל, העתיקו דבריו שיש לכרוע גופו ואח"כ ראשו ולא הזכירו כלל ברכיו. והם, משנת חסידיים (מסכת אצילות דעריבת פ"ב משנה א, ו) כתב שבברוך יכרע גופו ובאתה יכרע ראשו. והביא דבריו הבאר היטב (קיג ס"ק ז) בשם האר"י. והוסיף שכ"כ בשער הכוונות הנ"ל. ש"ע האריז"ל (דיני תפלת עמידה אות יד. ע' מש"כ בשו"ת וישב הים ח"א, ד סוף אות יז בסמכות הספר הנ"ל). נגיד ומצוה (דיני עמידה עמ' ס). יד אהרן (הגה' טור). מנחת אהרן (כלל טז, ד). מחזיק ברכה (ס"ק ב) בשם גורי האר"י. חסד לאלפים (קיג, א). מהר"א מני בשיח תפלה (עמ' קלג דיני כריעות אות א ע' לקמן אות ח). סידור בית עובד (דיני תפלת י"ח אות פ). כה"ח פלאג"י (ס' טו, לח) בשם האר"י וסולת בלולה. בא"ח (בשלח, כא). עוד יוסף חי (בשלח, ב). כה"ח סופר (קיג, כא) שכן מנהג חסידי בית אל.

ואם כנים אנחנו, נראה שכל הפוסקים המקובלים כתבו פה אחד ששיטתו של האר"י היא כריעת הגוף ואח"כ הראש ולא הזכירו כלל לכרוע בברכיו. וכ"כ בהלכה ברורה (קיג, ז ושעה"צ כג) שרבים מהספרדים לא נהגו לכרוע בברכיים כלל. וכן ראה לכמה מגדולי הספרדים, ובכללם מרן הגר"ע יוסף זצ"ל. וכ"כ בארחות ציון (פרק ז, כג) שכן הוא מנהג כל חכמי הספרדים שבירושלים. ובהערה הוסיף שכן נהגו: אביו, הגאון המקובל ר' שלמן מוצפי; הג"ר עזרא עטיה; ראש ישיבת

המקובלים הג"ר אפרים הכהן; הג"ר מנצור בן שמעון; הג"ר בן ציון אבא שאול ועוד. והוסיף בשם אביו שבכל מקום שמוזכרת בזוהר כריעה לא זכר ברכיים, חוץ מזוהר פרשת עקב הנ"ל (עיין בזוהר ח"א קלב: קכ. ח"ג רכט. תיקון ח"י דל"ג ועוד). ואמר לו שכן מנהגינו כפשטות הזוהר. וסיים, שאפשר ליישב לשון הזוהר שכתב כורע בברכוי הכוונה כורע עד הברכיים וכלפיהם. ע"ש. וכ"כ המו"ל לש"ע אוצרות ספרד (ס' קיג בציוני תשובות) שאין מנהג הספרדים לכפוף הברכיים.

והן עתה ראיתי שהביאו בשם המקובל מהר"י צמח בספרו זר זהב (הנדמ"ח בס' קיג) שכתב בענין הכריעה בברכים המוזכר בזוהר וז"ל: בזוהר עקב אמרו ברוך דצלותא בר נש כורע ביה 'בברכוי', אין הכוונה לכרוע ברכוי עצמם כמו שעושים 'קצת בנ"א' כי זה לא נמצא בכל הספרים ולא בדיון, אלא הכוונה בברכוי הוא בשביל ברכוי דהיינו להמשיך לנוקבא העומדת למטה כנגד ברכוי כדי להעלותה בזקיפה כי עד עתה והנה אשה שוכבת למרגלותיו ומשם מתחלת לעלות ע"י הזקיפות כמשמע מדברי הרב זלה"ה. כי הכריעות להמשיך לה כדי שתוכל לעלות בזקיפות עכ"ד. הרי להדיא שלא הבין את הזוהר כפשוטו. ועוד משמע מדבריו שרק מעט אנשים עושים כן אך רובא דעלמא לא נהגו לכרוע בברכיים. וע"פ דבריו אתי שפיר מדוע בשאר מקומות בזוהר לא מוזכר ברכיים, ומדוע אף אחד מהפוסקים הספרדים והמקובלים לא הזכירו שיש לכרוע בברכיו.

אמנם, הרב פתח הדביר רוח אחרת עמו. אחר שהקשה שלכאורה האר"י סותר לפשט הגמ' והפוסקים, שלפי האר"י יש לזקוף גופו ואח"כ ראשו וזה היפך משמעות הגמ'. כתב לשים שלום ביניהם. שמש"כ האר"י שזקוף גופו הכוונה שבעודו כרוע הגוף והראש יגביה גופו קצת וע"י הגבהה זו יזדקפו הברכים מכריעתן שכרע בברוך, באופן שישארו הגוף והראש כפופים מעט. ואח"כ יזקוף ראשו ושוב יזקוף הגוף ביושר. ע"ש. וזה היפך כל דברי הפוסקים הנ"ל (גם הרב שם נראה שהרגיש בזה, רק פסק כך כדי להשוות את הפוסקים עם האר"י). ונראה לענ"ד שגם מש"כ שזקוף הברכיים מכריעתן שכרע בברוך, אפשר לפרש כמש"כ בדברי יציב הנ"ל שיכרע מעט בברכיים שזה הכנה שיוכל לכרוע גופו יותר טוב. דהרי בכל דבריו לא נזכר כלל לכרוע בברכיים רק בפעם הזאת. ויל"ע. ועוד ראיתי להמו"ל לספר פתח הדביר (הוצאת מכון הכתר הערה ג) שכתב לבאר ביאור חדש בדברי הזוהר. דמש"כ בזוהר כרע בה בברכוי אינו ברכיים, אלא ר"ל בברכה והיינו כשאומר ברוך. וזה על משקל מה שסיים וגחין רישא באתה. וכן סיים בזוהר ובגין כך כריעה בברוך והיינו כמו ש"כ מקודם בברכוי. וכיוצא בזה בזוהר ויחי (דף רכח) 'דאיהו אתקיים בברכוי' שפירושו בברכותיו. ע"ש. והוא פירוש מחודש אך יכול להוסיף לנו הסבר בדברי האר"י והמקובלים למה לא נקטו ברכיו. ושוב ראיתי בשו"ת ברכת יהודה (ברכה ח"ו, יא) שג"כ פסק שאין לכרוע בברכיים ע"ש.



ו.

דעת הראשונים בכריעת הברכיים

הן אמת שמצינו ראשונים שכתבו שיש לכרוע בברכיים. בפסקי הרי"ד (ברכות לד:) כתב שכריעה פירושה על ברכים, שנאמר (מלכים א פרק ח, נד) והמלך שלמה קם מלפני מזבח ה' מکرע על ברכיו. ע"ש. וכ"כ המכתם (שם) וז"ל: "אלו ברכות שאדם שוחה בהן באבות תחלה וסוף. יש להקשות על זאת המשנה מה שאמרו בגמ' (ע"ב) שהכורע בהודאה בתחלה הרי זה משובח ובסוף הרי זה משונה, והכא תנן תחלה וסוף. ויש לתרץ דחילוק יש בין כורע לשוחה, דכורע הוא על ברכיו ושוחה אינה אלא כפיפת קומתו מעט". עכ"ד. ולכאורה משמע שכל מקום שכתוב כורע הוא לכרוע גם את ברכיו. וכשכתוב שוחה היינו כפיפת קומתו. אכן, כשמתבוננים רואים שבכורע פירש לכרוע 'על' ברכיו. ושוחה פירש כפיפת קומתו 'מעט'. ואם נאמר כך, נמצא שיש מרחק רב בין כריעת גופו וברכיו, לבין כפיפת קומתו מעט. אלא אפשר לדחוק ולומר שמש"כ על ברכיו היינו לכרוע כל גופו עד שיגיע לברכיו. וכש"כ רש"י בפסחים (ג:) שכל מקום שכתוב על משמעו בסמוך. וכן הוא בתרגום על הפסוק (במדבר פרק ב) ועליו מטה מנשה, וכן החונים עליו, היינו הסמוכים. וגם כאן יהיה פירושו שיש לכרוע סמוך לברכיים דהיינו עד לברכיו ולא כולל ברכיו. ולעיל אות ג' הבאתי שכ"כ להדיא השבלי הלקט והתניא שיש לכרוע 'עד' הברכיים. ומ"מ יוצא מדבריו שלשון לשחות הוא כפיפת גופו. ודומה לזה כתב הרד"ק (תהילים צה, ו): "ונכרעה, כריעות הראש עם קצת הגוף כמו שאנו כורעים בברכות. נברכה היא כריעת הברכיים בארץ כמו ויכרע על ברכיו". עכ"ד. ועוד הרווחנו מהרד"ק שהמנהג שלא לכרוע בברכיים.

ולפי זה נמצא ששאר הראשונים נקטו בלשון לשחות, א"כ אין צריך לכרוע בברכיים. הטור בס' קיג: "וכשאומר ברוך אתה ישחה". ר' יונה בספר היראה: "ישחה בברוך אתה במהירות ויזקוף בשם בנחת, וישחה במודים תחלה וסוף". המאירי (ברכות יב ד"ה המתפלל) - "המתפלל י"ח צריך לכפוף קומתו לפני בוראו בד' מקומות". ויתרה מזו כתב הרא"ה (סוף דף לד ע"א): "עולא אמר עד שיראה איסר כנגד לבו. פי' איסר בקרקע מונח כנגד לבו. ושמעינן מינה ודאי דכריעה כפיפת ראש, ולא כפיפת ברכיו וגופו וראשו זקוף. וכן שם הבאתי מהרשב"א בשם ר"ה גאון שכתב שיש לכוף את גופו וראשו". ע"ש. וכן האור זרוע בשם ר' חננאל כתבו רק לכוף קומתו. והרא"ש בפרק א (ס' טו) כתב שיש לכוף קומתו וראשו. וכן הרמב"ם כתב שיכרע עד שיתפקקו כל חוליות שבשדרה ויעשה עצמו כקשת.

ולא מבעיא לחלק מהראשונים שפסקו שדי לכוף ראשו ואין צריך לכוף כל גופו, שודאי שאין לשחות בברכיים. אלא אף לרוב הראשונים שם שיש לכוף ראשו וגופו, מ"מ אף אחד מהם לא הזכיר לכרוע בברכיו כלל.

ונוסיף דבר אחד שראיתי למרן החיד"א בברכי יוסף (סי' קכא סוף אות א) שכתב וז"ל: "וראיתי בשבלי הלקט כ"י (ענין תפלה סי' כב) משם תשובה דרבוואתא קמאי, דצריך לכרוע על ברכיו, כי כשהילד במעי אמו ראשו מונח בין שתי ירכיו וכו'". וכ"ה בקשר גודל (יג, ד). ובסידור בית עובד (דיני תפלה י"ח אות פא). ובשיח יצחק (מני עמ' קלג, דיני כריעות אות ב). ולכאורה קשה, שהרי לשון

השבלי הלקט והתניא (כנ"ל באות ב) הוא שיכרע 'עד ברכיו'. ומשמע שהכוונה היא עד היכן צריך לכרוע ולא שצריך לכרוע בברכיו. ואולי זהו כוונת החיד"א וצ"ע (כן העירו בזה המו"ל לברכי יוסף מהדורת הרב דוד אביטן ובהלכה ברורה שעה"צ כב).

[בעניין הסבר דברי רבותינו שיש לכרוע בברוך ולזקוף בה' עיין ברבינו יונה על הרי"ף בברכות דף ו: ד"ה כשהוא. בית אלוקים להמבי"ט שער התפילה פרק ח. נתיבות עולם להמהר"ל נתיב העבודה סוף פרק י].



ז.

כריעה במודים

לעניין מה שכתב בשער הכוונות שם שבמודים יש לכרוע רק כריעה אחת משום שאין שם לא ברוך ולא השם. ולכן יש לעשות כריעה וזקיפה שנית במודים דרבנן. אמנם רבינו הרש"ש בסידורו כתב שגם בלחש יש לעשות שתי כריעות ושתי זקיפות. וכן פסקו האחרונים. כ"כ בן הרב חסד לאלפים (קיג, א) שכן מנהג חסידי בית אל בירושלים וכן הורה המקובל מהר"ח פינסו (אכן מהר"א פאפו בחס"ל שם פסק כהאר"י). בא"ח (בשלח, כא) וכתב שהרש"ש דקדק כן ממקומות אחרים בהאר"י. וכ"פ הכה"ח (שם) ע"ש.



ח.

כיצד יש לנהוג למעשה

ולענין הלכה אם יש לנהוג כהשלחן ערוך לכרוע גופו וראשו בבת אחת ולזקוף ראשו ואח"כ גופו. או כהאר"י לכרוע שתי כריעות. לכאורה באנו למחלוקת אם יש לפסוק כמין או כהאר"י. אמנם ראיתי בילקוט יוסף (קיג, ט) שהעתיק לשון הש"ע ובהערה כתב שמנהג מרן אביו זצ"ל היה לכוף גופו ואחר כך מוריד הראש בכיפוף ע"ש. וזה נראה שהיה נוהג כהאר"י, וסותר עצמו למה שכתב בהלכה כהש"ע ובהערה כתב כהאר"י. ובספר ארחות מרן (פ"ח, יט) כתב להדיא שכך נהג הגר"ע יוסף כהאר"י בין בכריעה ובין בזקיפה. וצריך ביאור מדוע נהג כן, היפך מדעתו תמיד שיש לפסוק כהש"ע אפילו נגד האר"י. והיה אפשר לתרץ שבתפלה נוהגים הכל כרבינו האר"י. אך תירוץ זה אינו כלל גורף. שהרי ביחוד דעת (ח"ד, מב) כתב בשם הבכורי יעקב (יו"ד ס' יט עמ' פג) ושו"ת שואל ונשאל (ח"ה או"ח א): "שאין מנהגינו לתפוס להלכה כדברי האר"י ז"ל אלא בענייני תפלה וכדומה, בדברים שיסודתם בהררי קודש על פי הקבלה, אבל בענייני הלכה אין לזוז מדברי הפוסקים". וכ"כ ביביע אומר (ח"ה יו"ד, כט). וגם נידון זה הוא כדברי הלכה שאין לזוז מהפוסקים. ועוד מצינו בתשובותיו שהפוסקים תירצו שנהגו כהאר"י היפך הש"ע משום שהוא מנהג קדום. כמו חזו"ע (ימים נוראים עמ' רכב) גבי כפרות בערב יוה"כ. יבי"א (ח"ב ס' כה אות יג) גבי הנותן ליעף כח. יחוד דעת (ח"ו, לו) גבי תקיעת שופר בלחש של מוסף. ועוד. או שמא הלכה זו נחשבת כענייני תפלה, שהרי מבואר בכתבי האר"י שיסודתו בהררי קודש ע"פ הקבלה.

וחשבתי לתרץ ע"פ מש"כ בספר יוקח נא הנ"ל שמשמע קצת מהש"ע שיש לכרוע גופו וראשו בבת אחת. נראה דלא ברירה ליה מלשון הש"ע שחייב לכרוע גופו וראשו בבת אחת. אלא בא להשמיענו שיש לכרוע כל גופו עד שיתפוקקו כל החוליות שבשדרה. וכן יש לכרוע ראשו. אבל אה"נ, שאם יעשה הכריעות בזה אחר זה כדעת האר"י אולי גם הש"ע יודה. אכן תירוצו זה לא יהגה מזור מדוע נהג גם בזקיפה כהאר"י, שזה ודאי נגד הש"ע. לכן עלה בדעתי שאפשר לומר דכיון שדבר זה אינו מפורש בצורה מוחלטת בגמרא אלא כך פירש רש"י. ואילו דעת האר"י כתובה בזה, והוסיף האר"י לבאר גם את הגמ' כסברתו. בזה י"ל דהלכה כהוזהר. ודו"ק.

עוד אמרו לי סברא, שכיון שמצינו שרבים מרבתינו הפוסקים הספרדים כתבו כדעת האר"י, וכנ"ל בס"ק ז'. סביר להניח שכך היה המנהג בקרב הספרדים, אחר התפשטות הוראות רבינו האר"י. ולכן יש לנהוג כן, שגדול כח המנהג.



ט.

האם לזקוף לפני אומרו את שם ה' או תוך כדי אמירתו

פש גבן לבאר עוד הלכה בעניין הכריעות. איתא בגמרא ברכות (יב): "כשהוא כורע כורע בברוך. וכשהוא זוקף זוקף בשם. אמר שמואל מאי טעמא דרב דכתיב (תהלים קמו, ח) ה' זוקף כפופים". ויש לדון האם הכוונה לזקוף תוך כדי שאומר שם ה'. או שמא יש לזקוף ואחר כך יאמר שם ה'. זה לשון הראב"ה (ח"א ברכות ס' לט): "וכשהוא זוקף זוקף בשם, פי' לפני הזכרת השם, דכתיב ה' זוקף כפופים. ירושלמי". ע"ש. וכנראה כוונתו למש"כ בירושלמי ברכות (פרק א הלכה ה): "ברוך אתה שוחה בא להזכיר את השם זוקף". משמע שלפני שמזכיר את ה' זוקף ואח"כ אומר שם ה'. ובאורחות חיים (הלכות תפלה, כט) כתב: "כלומר קודם שיזכור השם כנע וזוקף בשם פירוש כשיזכיר שם השם יהיה זוקף הכפוף. ויש מפרשים יזקוף עצמו בהזכרת השם שהוא מודה שה' זוקף כפופים בכחו". ור' אברהם אשביילי והתשב"ץ בחידושיהם לברכות שם ג"כ כתבו שקודם יזקוף ואח"כ יאמר שם ה'. והסביר התשב"ץ משום שכתב ה' זוקף כפופים ולכן יש לזקוף קודם שם ה' כדי שיכוין שה' זוקף כפופים. ורבינו יהונתן מלוניל (על הרי"ף ברכות דף ו: מדפי הרי"ף) כתב: "כשיזכיר שם יי יהיה זוקף הכפוף. ויש מפרשים, יהיה זוקף בהזכרת השם, שיזכור כי השם זוקף כפופים כדי שיכוין לבו בברכותיו, שתהא תפלתו נשמעת כשאדם כופף עצמו בלב שלם לפניו". ע"ש. נראה שלפי הפירוש הראשון צריך לזקוף כשאומר שם ה'. ולפי הי"מ משמע קודם יזקוף ואח"כ יאמר שם ה'. ובסידור בית יעקב ועמודי שמים להיעב"ץ כתב בזה הלשון: "ובהזכיר ה' תעשה כמו כן שתי זקיפות" ע"ש. ואולי כוונתו כאמור לפני הזכרת ה'. ואכן, בסידורו בערבית של ראש השנה (שער הצאן אות ח) כתב שמי שרוצה לכפוף כל התפילה צריך לזקוף קודם שם ה'. וכן הוא הלשון בחיי אדם (ח"א כלל כג, ג) כשרוצה לומר ה' יזקוף בנחת. וכ"ה בדרך החיים (שם). ובקיצור ש"ע (ס' יח, יא) פסק שקודם שאמר את ה' זוקף בנחת. וכ"כ בחסד לאלפים שם. אמנם בראש יוסף (להפרי מגדים ברכות שם) כתב שזוקף עם השם

כשאומר השם מגביה ראשו. הא קודם שאומר השם אף על פי שאמר אתה אין לזקוף ע"ש. ואפשר לדייק כן מרש"י שם שכתב וזקוף את עצמו כשהוא מזכיר את השם. וכן הטור כתב וכשיזכיר ה' יזקוף. משמע תוך כדי אמירת שם ה'. ועיין להלן.

ולעניין הלכה, בספר פסקי תשובות (ק"ג, ג) פסק כהראב"ה והקיצור ש"ע ודעימיה. והסביר שכן הכוונה בדברי הירושלמי שם שהקשו על כך ששוחה בברוך וזקוף בה'. הרי כתיב מפני שמי נחת הוא. משמע בשם ה' יש לכרוע. ותרצו אילו הוה כתיב בשמי נחת הוא יאות. לית כתיב אלא מפני שמי נחת הוא קודם עד שלא הזכיר את השם כבר נחת הוא. ופירש הרב פסקי תשובות (הערה 18): ופירוש נחת - הכנעה, ופירושו שהכריעה צריכה להיות לפני הזכרת השם ולא בשעת אמירת השם שאז כבר צריך להיות זקוף ועומד, כדכתיב ה' זקוף כפופים. וכן פסק בהלכה ברורה (ק"ג, ז) [ושניהם הביאו שכ"כ הריטב"א בפירושו לברכות שם. ואני הקטן ראיתי בריטב"א הנפ"מ (מוסד הרב קוק) בדף יב ולא מצאתי משהו שמרמז על כך]. וכ"פ בשו"ת באר משה (ח"ג, כא) וביאר דהא דמשמע מרש"י שזקוף תוך כדי הזכרת ה' ואילו בירושלמי לא משמע כן, י"ל שרש"י לא פירש כן אלא קודם דמייתי הגמ' הפסוק. אך אחרי שהביאו הפסוק דמפני שמי נחת הוא ופירושו שלפני הזכרת ה'. א"כ אין פירוש הפסוק ה' זקוף כפופים כשאומר ה' אלא לפני ע"ש. וכ"פ בש"ע המקוצר (רצאבי ס' טז, כא) כהקיצור ש"ע. וכתב (בהערה סה) שכן נראה מקורו מהחיי אדם שם. והסביר שנראה שהוקשה להם מפני שבהזכרת ה' יש לכוון טובא, והרי מטעם זה מפסיקין מלנענע הלולב כשמזכירים את ה'. ע"ש.

אמנם ראיתי בשו"ת ברכת יהודה (ברכה ח"ד, ח) שהעיר על זה שהרי פשטות דברי רש"י הרי"ף הרמב"ם והרא"ש והש"ע שכתבו בסתם וזקוף בשם משמע בשעה שאומר שם ה' ולא לפני. וכן משתמע דברי האר"י. ע"ש. ולענ"ד אין מזה ראיה, מלבד מש"כ הרב באר משה שגם רש"י יודה, עוד יש לומר שאין להביא ראיה מהרמב"ם והרי"ף והרא"ש, משום שדרכם להעתיק דברי המשנה והגמרא מבלי להוסיף עליהם (בפרט הרי"ף והרמב"ם כידוע, כמש"כ השדי חמד בכללי הפוסקים ס' ה אות כג. ויביע אומר ח"ד ס' כא אות ג ד"ה ואשר ע"ש). ואע"פ שאפשר לדייק כן משאר ראשונים שהביא שם, רבינו ירוחם (נתיב ג ח"ג) והריבב"ן. מ"מ נראה יותר לחוש לדברי רוב הראשונים הנ"ל, הן מטעם התשב"ץ והן מטעם הש"ע המקוצר שיש לכוין הרבה בשעה שאומרים שם ה' ובפרט שיותר נראה כן בירושלמי. וגם מה שדייק מרבינו יונה לזקוף בשעה שאומר שם ה', אינו מדויק כלל, שרבינו אברהם אשבילי כתב לזקוף קודם שם ה' ומיד כתב את דברי רבינו יונה הנ"ל. ע"ש. ואין לומר שהאחרונים הנ"ל לא ראו דבר הראשונים והאר"י, ואילו היו רואים היו חוזרים בהם. (וכש"כ בברכת יהודה שם על החסד לאלפים). זה ודאי אינו נכון לומר שנעלם מהם הרמב"ם הש"ע והאר"י. אלא ראו וראו ובכל זאת פסקו כן כאמור. וטעמם ונימוקם עמם. ודו"ק. וכיון שהרמב"ם והש"ע העתיקו לשון הגמרא, א"כ מה שנפרש בגמרא נפרש בדעתם. כנלע"ד.



המורם מכל האמור:

א. המתפלל צריך שיכרע עד שיתפקקו כל חוליות שבשדרה, כלומר שמחמת הכריעה בולטים הקשרים של החוליות. ולא יכרע באמצע מתניו וראשו ישאר זקוף, אלא גם ראשו יכוף כאגמון (שלחן ערוך קיג, ד. משנ"ב סק"י). ואם הוא זקן או חולה ואינו יכול לשחות עד שיתפקקו, כיון שהרכין (פי' שהשפיל) ראשו, דיו, מאחר שניכר שהוא חפץ לכרוע אלא שמצער עצמו (שלחן ערוך שם סעיף ה). [אותיות ב, ג].

ב. לא ישחה כל כך עד שיהיה פיו כנגד חגור של מכנסים. משום שנראה כיוהרא ששוחה יותר משיעור שחיה (ש"ע שם. ע"ע ערוך השלחן קיג, ג).

ג. לדעת השלחן ערוך כשהוא כורע יש לכרוע גופו וראשו בבת אחת. וכשהוא זוקף יש לזקוף ראשו תחילה ואחר כך גופו שלא יראה עליו כמשא. (קיג, ו). ולדעת האר"י יש לעשות שתי כריעות ושתי זקיפות. כלומר, כשכורע יכרע גופו תחילה ואח"כ ראשו. ובזקיפה יזקוף גופו תחילה ואח"כ ראשו. ונראה יותר נכון, שיש לנהוג כדעת האר"י. ומנהגינו שאין כורעים בברכיים כלל. [אותיות ה-יד].

ד. יש לזקוף בנחת (ש"ע שם). והכוונה היא כפשוטו שיזקוף לאט. [אות א]. ויש לזקוף בשם (ש"ע שם). והעיקר להלכה שאחר שאמר 'אתה' לפני אומרו שם ה' יש לזקוף, ואח"כ יאמר שם ה'. [אותיות טו, טז].



הרב אפרים כחלון

מחבר שו"ת אך טוב לישראל

האם מותר להפוך כנסייה לבית כנסת ובית מדרש

שאלה

ליל כג ניסן תשפ"א

נשאלתי מידידי היקר מזכה הרבים, הרב ירון ראובן שליט"א, יושב ראש הארגון הקדוש "בעזרת השם" במדינת פלורידה שבארצות הברית, האם מותר להפוך כנסייה לבית מדרש או בית כנסת, מכיון שאין בכל האזור בנינים אחרים המתאימים לזה. וזה החלי בעזרת צורי וגואלי.



תשובה

א.

כתב הרא"ם בתשובה (סימן פא), אודות בית הכנסת שעשו בו עבירת תועבה חמורה שאינו נאסר לתפילה, ודלא כהרצים לאוסרו, שא"כ לפי דעתם המשובשת אין ראוי להתפלל בשום בית מבתי היונים והלועזים, מאחר שסתם בתיים הם מכניסים בתוכם עבודה זרה, ולא דרך עראי בלבד אלא אף דרך קבע, שכן דרכם של גוים תמיד לשים בבתיים צורת יש"ו וצורת אמו ותחתיהם נר דולק ועשן הקטרת עולה בו שזו היא ע"ז גמורה. ורבותינו ז"ל אמרו בפירוש (עיין ע"ז דף כ ע"ב) אין מוכרים לגוים בתיים בארץ ישראל ובחוצה לארץ מוכרים להם בתיים, ואף במקום שהתירו להשכיר להם בתיים לא לבית דירה התירו מפני שהוא מכניס לתוכה עבודה זרה ונאמר "ולא תביא תועבה אל ביתך" (דברים ז, כו). הרי לך בפירוש גמור שסתם בתי הגוים מכניסים בהם עבודה זרה שהעבודה זרה היא יותר חמורה ויותר מאוסה מכל העבירות, ועם כל זה אנו שוכרים וקונים בתיים מן הגוים ואנו מתפללים בתוכם בכל תפוצות גלותנו, ולא נמצא שום פוצה ומצפצף לערער בזה. וכל המערער בזה אינו אלא טועה. עכ"ד. ותשובה זו הביאה גם בכנה"ג (או"ח סימן קנא הגהת הטור אות ד), והמגן אברהם (שם ס"ק יז). ומבאר עוד המג"א, דאף על פי שדבר שנעשה לע"ז אין עושין בו מצוה, ועיין לעיל (סימן יא סעיף ח) שהמשתחוה לבהמה צמרה פסול לציצית, אפשר דמחובר שאני. ואף על גב דבית דינו כתלוש מ"מ דמי למחובר, ויש להקל הכא שלא עבדו את הבית עצמו. ע"כ. וכ"כ בחכמת אדם (כלל פד סעיף טו).

והנה, מדברי הרא"ם משמע שגם אם עושים מהבית בית כנסת קבוע שרי, שהרי כתב ועם כל זה אנו שוכרים וקונים בתיים מן הגוים ואנו מתפללים בתוכם בכל תפוצות גלותנו, הרי שבקניין גמור הדברים אמורים. ודוחק לומר שכונתו לבתיים שמתפללים שם באופן עראי ולא בבתי כנסת, דהא תשובתו שם היא להתיר בית הכנסת שנעשתה בו תועבה. וכאמור. ומכאן יש להעיר על חבל אחרונים שנקטו בדברי הרא"ם שלא התיר אלא באופן עראי ומהם האליה רבה (סי' קנד

ס"ק טו) שכתב, דלעשות מבית זה בהכ"נ קבוע נראה דמודה הרא"ם דאסור. ע"כ. וכ"כ הפרי מגדים (שם א"א ס"ק יז). ולכל האמור זה אינו, דהרא"ם התיר אפילו בבית כנסת קבוע. ועיין בשו"ת זכרון יהודה (חאו"ח סימן טו) שהביא מ"ש המג"א בשם הרא"ם, ושהאחרונים חלקו עליו. ובשו"ת יביע אומר (ח"ו או"ח סימן ז אות א, וח"ז או"ח סימן יא אות ב), וכבר כתב המשנ"ב (סימן קנד ס"ק מה) דהעולם נוהגים להקל בזה. שו"ר דכ"כ להעיר ע"ד הא"ר בשו"ת ים הגדול טולדנו (חאו"ח סימן ט) דמלשון הרא"ם משמע דגם בבית כנסת קבוע. וכדברים האלה כתב מרן הראש"ל הגר"ע יוסף זצ"ל בשו"ת יבי"א (בחלק ו שם בהוספות ומילואים) וז"ל: עתה ראיתי בתשו' הרא"ם (הוצאת ספרים דרום, סימן פא), שכתב שמותר לקנות בתים שהכניסו בהם הגוים ע"ז בתמידות, ולהפכם לבית הכנסת. ע"ש. ומוכח שגם בדרך קבע מותר, וכן העיר לנכון ג"כ בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יב סימן טו אות ה). עכ"ד. ולפי זה יש להתיר בנ"ד גם להפוך את אותן כנסיות לבתי כנסת ובתי מדרש קבועים.



ב.

אלא שראיתי למשנ"ב (סימן קנד ס"ק מה) שכתב דכל מה שהותר הוא דוקא כשאין דרכם להעמיד שם אליהם, אבל אלו שמעמידין שם אליהם אסור. ובביאור הלכה (שם ד"ה נרות) כתב ג"כ דכל ההיתר רק אם לא העמידו שם העו"ג את אליהם, בזה מצדד המ"א דלא דמי לנרות שעוה שאסור למצוה אף לאחר הביטול (עיין שו"ע או"ח סימן קנד סעיף יא), דשם חל עליהו עכ"פ שם נוי עכו"ם קודם הביטול ולכך מאיסי למצוה, משא"כ בבית זה דלא חל עליהו מעולם שם נוי ע"ג ולא שם משמשי עכו"ם, דהא לא היה שם ע"ז בבית זה רק שהם משתחוים ומתפללים לאליהם שם. אבל אם מעמידין שם אליהם דחל על הבית שם משמשי עכו"ם ואסור בהנאה אף להדיוט כדאיתא ביו"ד (סימן קמה סעיף ג) בהג"ה, א"כ אף לאחר שהוציאום משם דהותר הבית להדיוט מטעם ביטול, מ"מ עכ"פ למצוה אסור כמו לענין נוי עכו"ם אף לאחר שביטלו. עכ"ד. ולדבריו כיון ששמו בבית ע"ז חל על כל הבית שם משמשי ע"ז. ויש להעיר דמדברי הרא"ם שזכרנו זה אינו, שהרי דיבר שם במפורש על בתי היונים והלועזים ששמים בהם ע"ז, ואפילו הכי התיר לקנות מהם הבתים ומעיד נאמנה שכן הוא המנהג בכל מקומות גלותנו ואין פוצה פה ומצפצף, והלא המג"א מסתמך ואזיל ע"ד. וי"ל.



ג.

כל קבל דנא ראיתי להגאון רבי יצחק אלחנן זצ"ל בספרו עין יצחק (חאו"ח סימן י) שדן בנידון זה וסמך על דברי המג"א (או"ח סימן קנד ס"ק י) שהתיר בזה. והוסיף, דיש להקל מטעם אחר, דמבואר ביו"ד (סימן קמג סעיף ב) דבונה לכתחילה את דהטרקלין שיש בה אותו הכיפה וכ"פ הרמב"ם (הלכות ע"ז פ"ט הי"א), וכן הוא שיטת רש"י בע"ז (דף טז ע"א ד"ה בימוסיות) שפירש דהטעם דשרי לבנות בימוסיות לעכו"ם, משום דבימוס בימה של אבן אחת ומקריב זבחים דהוי תשמיש דתשמיש לע"ז. וא"כ הוי הבנין והקרקע תשמיש דתשמיש, ולא מצינו דיהיה זה נאסר לגבוה.

ומכל שכן למצוה, דאינו רק משום דמאים וקילא מן מה דלגבוה. ומסיק, דכיון דאינו אלא מדרבנן הא דמיפסל מאיס למצוה על כן יש לנו לסמוך על שיטת רש"י והטור והשו"ע (יו"ד סימן קמג סעיף ב) דכתבו לחלק בין משמשי למשמשי דמשמשי. והגם שהריטב"א בע"ז (דף טז ע"א ד"ה אבל) כתב לחלוק על שיטת רש"י ולא ס"ל לחלק בין משמשי למשמשי דמשמשי, מ"מ יש לנו ס"ס להתיר, ספק אחד דהא עיקרא דהך מילתא דספיקו מאיס אין זה רק מספיקא כמבואר בע"ז (דף מז ע"א) ובפירוש רש"י (ד"ה לולבו), וגם אי אסרינן אכתי ספק שמא הלכה דמחלקינן בין משמשי למשמשי דמשמשי. עכ"ד. ויש להוסיף ע"ד דגם הרשב"א בע"ז (דף יט ע"ב) ס"ל כרש"י לחלק בין משמשי למשמשיה דמשמשיה. ע"ש. הא קמן דכל הני רבוותא ס"ל דאין כל הבית נהפך לתשמיש ע"ז שנאסר, ואינו אלא תשמיש דתשמיש.

והנה, בביאור הלכה (סימן קנד ד"ה נרות), זכר ש"ר הראיה שהביא הרב עין יצחק מהא דמותר לבנות לכתחילה הטרקלין או החצר שיש בה אותה הכיפה שמעמידין בה הע"ז, אלמא דלא נקרא הבית בשם משמש לע"ז. וכתב לדחות, דשם בבית עצמו אין שום ע"ג רק שמעמידין את הע"ז על הכיפה שעליה ולכן לא נחשב הבית אלא כתשמיש להכיפה שעליה, ואינו אלא תשמיש דתשמיש לע"ז עצמה. משא"כ בבית שהוקצה להעמיד בתוכה אלילים לעבדם, א"כ הבית הוא משמש גמור לע"ז, וכמבואר בהדיא ביו"ד (סימן קמה סעיף ג) בהג"ה, וא"כ בודאי אסור למצוה אף לאחר הביטול. ומסיים הביאור הלכה: וראיתי לגדול אחד שמצדד להקל מטעם דדרכן להעמיד הע"ז בתיבה וכדומה וא"כ הבית הוי רק תשמיש לתשמיש, ואין דבריו נראין דבאמת ידוע שיש הרבה גלולים שעומדים מגולים על הארץ ועל הכתלים, ומלבד זה עיקר סברתו דמשום זה לא יקרא הבית רק תשמיש לתשמיש לא נהירא, דהרי מ"מ הוקצה הבית לע"ז. עכ"ד. ונראה שכונתו להשיג ע"ד הרב עין יצחק הנ"ל.

וכדברים האלה האריך הרחיב להשיג ע"ד הרב עין יצחק בשו"ת מראה כהן לרבי שמריה מנשה אדלר זצ"ל (מהדורה ב סימן מט אות ז), דלא קאמר רש"י דהוה תשמיש דתשמיש אלא קודם שהכניס ע"ז לשם, אך לאחר שהכניס ע"ז לשם, הכל הוה תשמיש. דאל"כ היכי צותה התורה "ונתצתם את מזבחותם" (דברים יב, ג), והא אין זה כי אם תשמיש דתשמיש לשיטת רש"י. וביותר תמוה היכי כתבה התורה "ושברתם את מצבותם" (שם), והא מצבה אינה אפילו בגדר תשמיש דתשמיש לע"ז, כמ"ש הרמב"ם (הלכות ע"ז פ"ו ה"ו) וז"ל: מצבה שאסרה תורה הוא בנין שהכל מתקבצין אצלה וכו' יעו"ש. ומזה מבואר דמתקבצין ויושבין אצלו ושם עובדין הע"ז, ולא משום דהמצבה היא תשמיש לע"ז וכמ"ש בלח"מ יעו"ש. ובע"כ יש לחלק כהנ"ל, דנהי דס"ל לרש"י והרמב"ם והטוש"ע דתשמיש דתשמיש מותר, זהו דוקא בגוונא דמיירי התם במשנה שבונה מקום לע"ז ומקבל שכרו, משא"כ אם כבר הכניס לתוך הבית ע"ז ונעשה בית ע"ז פשוט דנאסר הבית מהתורה עכ"ד. ולדברי המשיגים לא נחשב בית שיש בו ע"ז כתשמיש דתשמיש.



ד.

ואמרתי ליישב מקחו של צדיק וליישב התמיהות בס"ד, ולהצדיק הצדיק דמעיקרא הוא הגאון רבי יצחק אלחנן זצ"ל, ואפרש שיחתי.

הנה במאי דפשיטא ליה להרב מראה כהן דהמזבחות הללו אינם אלא תשמיש דתשמיש וכן שהמצבות אינם אפילו זה, ולכן הקשה דלפי זה מפני מה ציוותה התורה לנתצם ולאבדם, ועל כרחינו דלא חשיבא כתשמיש דתשמיש, יש להעיר דאיתא בספרי (דברים פרשת ראה פסוקא סא אות ג): "ונתצתם את מזבחותם" - זו אבן שחצבה מתחילה לעבודה זרה, "ושברתם את מצבותם" - זו שהיתה חצובה ועבדה. ע"כ. ובפשטות כונת הספרי במ"ש זו אבן שחצבה לע"ז לא לשם השתמשות בה שתהיה תשמיש דע"ז, אלא שהתכוון לעשותה עצמה ע"ז, דומיא דמצבה. ועיין במדרש תנאים לדברים מכילתא (פרשה כו). ובספרא (פרשת בהר פרשה ו) הקיש פסל למצבה ומצבה לפסל. ע"ש. ובילקוט שמעוני (פרשת ראה רמז תתעח) וי"ל. ולפי זה עיקר ציווי התורה היה כדי לאבד את אותם המזבחות והמצבות שהיו בעצמם ע"ז. ותו לק"מ.

והמתעקש לומר דהני מזבחות ומצבות אינם ע"ז בעצמם אלא שימשו לע"ז, לק"מ, דיש לומר שנצטוו לעקור ע"ז ומשמישה ומשמישי משמישה כיון שמכולם בא תקלה לעוברי עבירה. וכן מפורש במסכת שמחות (פרק ח הלכה טז): דורשי חמורות היו אומרים, "ונתצתם את מזבחותם" מה חטאו עצים ואבנים? אלא לפי שבאה לאדם תקלה על ידיהם, אמר הכתוב "ונתצתם את מזבחותם". והרי דברים קל וחומר, ומה אם עצים ואבנים שאין להם לא זכות ולא חובה, לא טובה ולא רעה, על שבאה לאדם תקלה על ידיהם אמר הכתוב "ונתצתם את מזבחותם", אדם שהוא גורם להחטיא את חבריו ומטהו מדרך החיים לדרך המות, על אחת כמה וכמה. ע"כ. ואל תשיבני א"כ מפני מה מותר לבנות להם בימוסאות, הלא יכשלו בזה והווה כלפני עור? דהיא גופה קמ"ל רש"י דא"ז אלא תשמיש דתשמיש, והוי כלפני דלפני שאין מצווים בגוי, כמבואר בגמרא בע"ז (דף יד ע"א וברש"י שם ד"ה אלפני ובתוספות שם דף טו ע"ב ד"ה לגוי)*.

ומעתה לק"מ, דלעולם לדעת רש"י ודעימיה, גם בית ע"ז נחשב כתשמיש דתשמיש וכמסקנת הגרי"צ אלחנן זצ"ל, ומה שנצטוונו לנתץ המזבחות והמצבות היינו או משום שהם עצמם היו ע"ז כדברי הספרי, או מכיון שכבר נכשלו בהם.

א). והנה, בדין לפני דלפני היכא דודאי יגיעו לידי מכשול, בתוס' בע"ז (דף יד ע"ב ד"ה חצב) כתב רבנו ברוך, דספרים פסולים הראוים תפילה בבית ע"ז אסור למכור להם לכוזרים דעובר אלפני עור. ואף לגוי שאינו כומר אסור דבדאי יתנו או ימכרו לכוזר. ובתרומת הדשן (פסקים סימן כז בסוף השמטות) כתב, דאם אינו מוכר לכוזר אלא לנכרי אחר אפשר דיש להתיר, משום דאלפני דלפני לא מפקדינן גבי נכרי. אולם הב"ח (יר"ד סימן קלט אות ט) כתב דאין לסמוך על אפשר זה להקל באיסור ע"ז, דאין לנו אלא דברי התוס' שאסור אפילו לגוי אחר שאינו כומר דבדאי יתנו או ימכרו לכוזר. וכן פסק בסמ"ג (לאוין מה) והוא מדברי ספר התרומה הקצר (סימן קלח), וכ"כ בהג"מ (פ"ט דע"ז אות ה) דאסור לכל גוי. ודלא כהגהת שו"ע (סעיף טו) דמסתפק וכתב ב' סברות ומסיק דהחמיר תע"ב, אלא איסור הוא מן הדין. עכ"ד. וע"ע בשו"ת עטרת משה להרה"ק ממאקווא זצ"ל (יר"ד סימן פח). ולכאורה נידון דידן גם כן בודאי יגיעו לידי מכשול, שכן בונים כנסייה לעבודה זרה, וא"כ גם לדעת הב"ח ודעימיה יהיה אסור הדבר מטעם זה. ואליבא דאמת יד הדוחה נטויה לומר דלא דמי בנית הבניין עצמו לספרי ע"ז, דהתם בודאי ימכרו לכוזר, אך כאן בכל מקום ומקום מי ימכר ששם ישימו את הע"ז שלהם. מה גם שהרבה פעמים מוכרים את בית תיפלתם קודם שיבנו שם, והכל תלוי בממון, ואלהי כסף ואלהי זהב הוא אלהיהם, וברוך אלקינו שהבדלנו מן התועים. ולכן גם לדעת הב"ח ודעימיה אין לאסור, דהוה כלפני דלפני שלא מצווים ע"ז בנכרים, וכאמור.

גם מה שזכר הרב מראה כהן מדברי הרמב"ם שפירש שהמצבות זהו מקום קיבוץ וכו', וכתב דמצבה אינה בגדר תשמיש דתשמיש, אחר המח"ר זה אינו, שדברי הרמב"ם עשירים במקום אחר, ובמצוה ל"א כתב (הוצאת פרנקל): והמצוה האחת עשרה היא שהזהירנו מעשות מצבה יתחברו אצלה ויכבדוה, ואפילו הושמה כדי לעבוד האל עליה. וזה כדי שלא יתדמה בעבודתה בעבודה זרה. כי כן היו עושין היו בונין מצבה ומשימים העבודה זרה עליה. והוא אמרו יתברך באזהרה מזה "ולא תקים לך מצבה אשר שנא" (דברים טז, כב) ע"כ. הרי שהמצבה היתה תשמיש לע"ז, שהיו משימים עליה את הע"ז, ולכן נצטוונו לנתצה.

ומיהו יש לעיין מ"ש בספר המצות (עשין קפ"ה) וז"ל: והמצוה הקפ"ה היא שצונו לאבד ע"ז ובתיה כולם בכל מיני האבוד וההשחתה בשבירה ושריפה והריסה וחתוך כל מין במה שיאות לו, ר"ל במה שיהיה יותר מפליג ויותר ממהר בהשחתתו. והכונה שלא נניח להם רושם. והוא אמרו יתעלה "אבד תאבדון את כל המקומות אשר עבדו שם" (דברים יב, ב), ואמר גם כן "מזבחותיהם תתוצו" (שופטים ב, ב) ואמר גם כן "ונתצתם את מזבחותם" (דברים יב, ג) ע"כ. ולכאורה מוכח כדברי הרב מראה כהן, שלאחר שהשתמשו במקום כבית ע"ז יש להשמיד גם את הבית, שהכל נהיה תשמיש ע"ז. אולם, לפי מ"ש לעיל שהוא משום תקלה ניחא. וכן מדויק מלשון הרמב"ם שלא נניח להם שום רושם, והיינו אפילו תשמיש דתשמיש שיש בו רושם מהע"ז אין להשאיר. ומ"מ, הרי גם כשלוקח את בית תיפלתם והופכו לבית הכנסת או בית מדרש לא משאיר ממנו שום רושם, "ותחת הנעצוץ יעלה ברוש ותחת הסרפד יעלה הדס" (ישעיה נה, יג).

ה.

עוד יש לאלוה מילין על פי המבואר בגמרא בע"ז (דף מז ע"א) ונפסק בטוש"ע (יו"ד סימן קמג סעיף א) דמי שהיה ביתו סמוך לבית ע"ז, ונפל, אסור לבנותו. ופירש רש"י שהבית עצמו נעבד. וכתב הב"ח (ביו"ד שם אות א) דלפי זה נראה, שאם לא היה הבית עצמו נעבד אלא שהעמידו בו ע"ז לא היה נקרא מהנה לע"ז בבנין הכותל. ותו, דהא מותר לבנות טרקלין שיהא הגוי מעמיד בה כיפה להעמיד בה ע"ז לרש"י. ע"כ. ובש"ך (שם ס"ק א) העיר דמדברי הטור משמע שאפילו אין הבית עצמו נעבד אסור לבנות כותל להבית, כיון שמהנה לאליל. וכן משמע פשטא דמתניתין. וכן מוכח מדברי רש"י בע"ז (דף ט"ז ע"א) שפירש, אהאי דתנן התם בונים עמהם בימסאות, וז"ל: בימסאות בנין שאינו לצורך עבודה זרה ומקריב זבחים דהוי תשמיש דתשמיש לעבודה זרה. עכ"ל. ומשמע הא תשמיש דעבודה זרה עצמה אסור. ואם כן הבית שהעבודה זרה בתוכו הוא תשמיש דעבודה זרה ממש ואסור. והיינו דאסרינן כיפה שמעמידין בה עבודה זרה משום שהוא תשמיש עבודה זרה. ע"כ. ועל מה שכתב הב"ח ראיה מטרקלין שמותר לבנות, משיג הש"ך ולא ירדתי לסוף דעתו, דאדרבה משם ראיה דדוקא בטרקלין דהוי תשמיש דתשמיש שרי רש"י, הא לאו הכי לא. ואם כן למה יהא מותר לבנות כותל לבית שמעמידין בה עבודה זרה? ע"כ.

הא קמן, דבעיקרא דדינא היאך להחשיב בית שנותנים בו ע"ז אי הוי כתשמיש ע"ז או כתשמיש דתשמיש נחלקו בו הני רבוותא, דלדעת הב"ח בית ששמים בו אליל כל הבית אינו אלא תשמיש דתשמיש, וכמו שמותר לבנות טרקלין שיהא הגוי מעמיד בה כיפה להעמיד בה ע"ז, ה"ה אם מתקן כתלו שנפל אע"ג שיש שם כבר ע"ז לא נקרא מהנה לע"ז בבנין הכותל. ומשמע דלא שמיע ליה כלומר לא ס"ל האי חילוק בין אם יש בה ע"ז לאין בה. והש"ך חלק ע"ז. שו"ר בשו"ת מהר"ם שיק (חיו"ד סימן קנג) שכתב דנראה דהב"ח סובר כמו שנראה מחידושי הרמב"ן בעבודה זרה (דף מז ע"ב) דדוקא בעושה בנין עצמו שעומד עליו הע"ז אסור, דהוי כגידולי ע"ז וכחלק ממנו, משא"כ הבית שיש בו ע"ז. ולפי זה לכך נקט רש"י דמייירי בנעבד, דאי הוי רק תשמיש לא היה נאסר ואיך קתני סיפא דאסורין. עכ"ד. ולקמן יבואר בס"ד שכ"כ להדיא מההר"ם מלובלין בביאורו לסוגיא שם. וע"ע ברמב"ן בשבת (דף פב ע"א), אהא דתנן מי שהיה ביתו סמוך לע"ז מ"ש בשם פירוש רש"י ז"ל. וצ"ע.

והנה, בב"י שם הביא את פירוש רש"י דאיירי בבית שהוא עצמו נעבד, ומשמע דהכי ס"ל להלכה דרק בבית כזה יש לאסור הא לאו הכי שרי דאין כל גוף הבית נעשה תשמיש ע"ז, וכדעת הב"ח. והגם שהש"ך (שם) כתב לפרש את דברי רש"י, דמ"ש שהבית עצמו נעבד אין כוונתו כמו שהבין הב"ח, אלא רצה לומר משום דקתני בסיפא אבניו ועציו ואפרה מטמאין כשרץ דאינו מטמא במשא, ורבי עקיבא אומר כנדה דמטמא במשא, ואי לא היה הבית עצמו נעבד אלא הוי משמשי אליל, לא הוי אמר ר"ע כנדה. ע"כ. וכ"כ לפרש להדיא הריטב"א בשבת (דף פב ע"א) וז"ל: מי שהיה ביתו סמוך לעבודה זרה. פירוש שהכותל עצמו נעבד, דאי לא היכי קתני רבי עקיבא שמטמאין כנדה דהא במשמשי ע"ז לא פליגי שאין מטמאין אלא כשרץ, אלא ודאי כדאמרן. וכן פירשוהו בירושלמי שבת (פ"ט ה"א) ובע"ז (פ"ג ה"ו). ע"כ. וכ"כ המאירי בשבת (דף פב ע"א), ובעבודה זרה (דף מז ע"א). מ"מ נראה מדברי הבית יוסף דלא נחת לכלל הני מילי ולא זכר מדברי הראשונים הנ"ל, וס"ל בפשיטות דאיירי בבית שהוא עצמו נעבד והא לאו הכי שרי. ולדברי הרב עין יצחק אתי שפיר דבזה רש"י והשו"ע לשיטתם, דבית אינו אלא תשמיש דתשמיש ושרי.

וראיתי לרבי שמואל סורנגה (מחשובי חכמי ירושלים, ובשנת תקי"ח כיהן כראש ישיבת אברהם מיוחס) בספרו פרשת הכסף (הלכות עבודה זרה פרק ח ה"ה) שכתב לתמוה ע"ד מהר"ם מלובלין בע"ז (דף מז ע"א) בשיטתו שכתב שם במתניתין דמי שהיה ביתו סמוך כו' וז"ל: ברש"י ד"ה מי שהיה כו' והבית עמו נעבד נ"ל דהכריחו לפרש כן משום דקתני במתני' בתר הכי שהאבנים והעצים מטמאים דאי לאו שהבית עצמו נעבד והוי גופיה ע"ז, לא היה מטמא. ע"כ. ולפי הנראה מדבריו דדוקא ע"ז עצמה הוא דאמר' דמטמא אבל המשמשין אינם מטמאין ולהכי הוצרך רש"י לומר דמייירי בנעבד ולא משום משמשי ע"ז נגעו בה. ואחר המחילה רבה אין ספק דאישתמיט מינה סוגיא דר"פ רבי עקיבא דמפורש שם דלכ"ע איכא טומאה במשמשיה וכן פסקו הפוסקים. עכ"ד. ועלינו למשכוני נפשין שלא לעשות לאותו גדול שוכח דברי התלמוד ח"ו. ולחומר הקושיא נראה דכונת מהר"ם מלובלין כדברי הראשונים הנזכרים, וכמו שפירש הש"ך בדברי רש"י, דאם הבית לא נעבד בעצמו לא הוה פליג רבי עקיבא דטמאה כנדה. ויותר נראה לומר לומר דס"ל

כהב"ח דהבית אינו נקרא משמשיה, וכדעת הגר"צ אלחנן שפירש כן בדעת רש"י הרמב"ם והשו"ע וכאמור, ולפי זה אשכחין מרגניתא, דגם דעת מהר"ם מלובלין כן, ודו"ק.

עוד יש לפרש דברי מהר"ם מלובלין כדברי רבינו יהונתן על הרי"ף בעבודה זרה (דף יט ע"ב מדפי הרי"ף), שפירש דלכך יש לומר דהבית עצמו נעבד, דאי הוה בית שמטמינין בו לע"ז, ההיא אינו נאסר אלא בעוד שע"ז בתוכו. ע"כ. וכ"כ המאירי בשבת (דף פב ע"א) דאם אין הבית עצמו נעבד אף על פי שייחדו לעבודת אלילים שהכניס בתוכו מותר הבית בהנאה אחר שהוציאם ואין טומאה באבניו ועציו ועפריו, והכא שנינו שמטמאים ומשמע שנאסרו. ולזה כוון המהר"ם מלובלין במ"ש דאי לאו שהבית עצמו נעבד והוי גופיה ע"ז, לא היה מטמא, דמאחר שנפלו האבנים כלפיהם הוה כיצאה הע"ז משם, ואינו נאסר וכדאיתא בע"ז (דף מז ע"ב). ובשו"ע (יו"ד סימן קמה סעיף ג), ויל"ע ואכמ"ל.

אתה הראת לדעת דהוה פלוגתא דרבוותא קדמאי ובתראי אם בית שנתנו בו ע"ז אי הוי כתשמישי ע"ז. והתבאר שדעת רש"י והרמב"ן והרמב"ם והרשב"א והשו"ע ומהר"ם מלובלין והב"ח והגאון רבי יצחק אלחנן כולו ס"ל דהוי תשמיש דתשמיש. וכשהוציאו את הע"ז משם קיל טפי כמבואר לעיל. וכל הני רבוותא הם בצירוף לדעת הכנה"ג והמג"א דמייתי לתשובת הרא"ם שהתיר בזה.



ו.

ויש להעיר מדברי התוס' מגילה (דף ו ע"א ד"ה טראטריות), ע"ד הגמרא שם "והיה כאלוף ביהודה" (זכריה ט, ז), אלו טראטריות וקרקסיות שבאדום שעתידין שרי יהודה ללמד בהן תורה לרבים, וכתבו התוס', יש מפרשים שהם בתי עבודה זרה, ומכנה אותן טראטריות לשון חרפה, וקרקסיות ר"ל בית הכסא בלשון ערב, וקשה לומר שאותם מקומות מטונפים יכולים ללמוד שם תורה, אלא ודאי לשממה יהיו במהרה בימינו, אלא ר"ל בתים שמתאספים שם לוועד של עובדי ע"ז. ע"כ. ומשמע מדבריהם שאילו היו בתי ע"ז ממש אין להפכם לבתי כנסת ולבתי מדרש. וגם על דברי הרא"ם והכנה"ג והמג"א יש להעיר כן, וכבר העיר כן הדגול מרבבה שם ע"ד המג"א הנ"ל, וכן הקשה בשו"ת חתם סופר (חאו"ח ס"ס מב), ע"ש.

והגאון שואל ומשיב קמא (ח"ג סי' עב), כתב להשיב ע"ז דאין ראיה מדברי התוספות שיהיה אסור, רק כוונתם לומר שקשה לומר שאותם מקומות מטונפים יבטיח הכתוב שיהיו בית ה' לרבים, שזה הוא גנאי, דאטו לא יוכל להיות בתי מדרשות במקומות כשרים. אך באמת לפע"ד לולא דברי התוס' י"ל דאדרבה כיון שלעתיד לבא יקויים מ"ש "כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' לעבדו שכם אחד" (צפניה ג, ט), ויהפכו כל בתי ע"ז לבתי מדרשות, וכמ"ש הרמב"ם במורה נבוכים לענין הקרבנות שהדברים לא יתרפאו רק בהפכן (עין מורה נבוכים ח"ג פרק מז), לפיכך הבטיח כאן שכל כך יעקר שם ע"ז עד שאפי' בבתי ע"ז יעבדו לשם ה'. עכ"ד. וכ"כ לדחות בשו"ת הרי בשמים (ח"א סימן נב), ע"ש. והמעין הישר בדברי השואל ומשיב יחזו פנימו דלדבריו גם בבתי ע"ז אין לחוש להופכם לבתי כנסיות ובתי מדרשות קבועים. אלא

שבסוף תשובתו הדר תבריה לגיזיזה וכתב בנידונו שם שרצו להפוך כנסיית נוצרים פרוטסטנטים לבית כנסת קבוע, דכיון שאין שום דמות וצלם של ע"ז מותר לעשותו בית המדרש ולדעת מצוה היא לקדש שם שמים ומותר גם לעשותו בית כנסת ובית מדרש קבועים. עכ"ד. וקצ"ע מה שנסוג הרב שואל ומשיב אחור, ותלה היתרו במה שאין שום דמות וצלם, דלדבריו אפילו אם הכניסו שם ע"ז אין לאסור, דדחה הראיה לאסור מדברי התוספות. ונראה דלרווחא דמילתא נקט כן שעל זה היה נידונו, ולעולם מותר גם בבית ע"ז ממש להופכו לבית הכנסת ובית המדרש קבועים. ועיין במ"ש תשובה נוספת על זה (שם סימן עג) לחזק ולאשר פסקו, וגם שם נראה דיש מקום להתיר לפי דבריו גם אם היתה זו כנסייה המכניסה ע"ז. [וכן נראה שהבין בדעתו מרן הראש"ל הגר"ע יוסף זצ"ל שבשו"ת יביע אומר (ח"ו חאו"ח סימן יא אות ב) הביא דברי השואל ומשיב הנ"ל, וכתב עליו בזה הלשון: והנה מאי דפשיטא ליה למר שבית עבודה זרה שעבדו שם ע"ז בקבע, מותר לעשותו בהכ"נ קבוע, אף שכ"כ גם בשו"ת כרם שלמה קוטלר ח"א (סימן ס). ע"ש. מ"מ אחרונים רבים חולקים על זה ואוסרים. כמבואר באליה רבה (סימן קנד ס"ק טו) וכו' עכ"ד. הרי שנקט בדבריו בית עבודה זרה שעבדו שם ע"ז, ומ"ש בשו"ת יביע אומר שכ"כ בשו"ת כרם שלמה קוטלר יגעתו ולא מצאתי תשובה זו בב' החלקים בשו"ת הנ"ל והשם יאיר עיני].

וכדברי השואל ומשיב כתב גם בספר אורחות חיים (סימן קנד סי"א) הו"ד בשו"ת מלמד להועיל (ח"א או"ח סימן כ), וגם דעת הרב מלמד להועיל נוטה להקל, והגם שבלשון השאלה נשאל מכנסייה פרוטסטנטית, המעיין בהיתריו יראה שהוא לא נחית לזה, והטעמים שהיקל טובים ונוכחים גם לכנסייה קתולית שמכניסים שם ע"ז. ע"ש. וכ"נ שדעת הרב ירך יעקב ארגואיטי (סימן ג). [ואם יראה הלומד שמציינים בספרים שכ"כ בשדי חמד בפאת השלחן (מערכת בית כנסת סימן ו) מערכה על זה. ויבקש את שאהבה נפשו ולא ימצא, ידע שזו התשובה אחת מד' תשובות שהושמטו בדפוס בספרי השדי חמד וכמ"ש להעיר בשו"ת ירך יעקב הנזכר בסוף התשובה]. גם בשו"ת ים הגדול טולדנו (סימן ט) כתב דאין להקשות מדברי התוספות על המג"א, דיש לישב דהתוספות הבינו דהיש מפרשים מפרשי בתי ע"ז שהן עצמן נעבדים, וכן מוכח בתוספות הרא"ש שכתב דאי ע"ז הם וכו'. ולכן תמהו על זה התוספות. והא דלא תירצו התוספות לפרש דברי היש מפרשים בבתים שהיו בהם ע"ז, והוצרכו לפרש שהוא בית הוועד שלהם, משום דקושטא הכי הוא דבתי הוועד שלהם הם הבתים ששמים בהם עבודה זרה [א.ה. וכו' סרה קושית הגאון רבי יואל טיטלבוים זצ"ל הו"ד בקובץ ישורון (ח"ג תשנ"ז עמוד רי) שכתב לאסור לעשות בית כנסת מכנסייה, ע"פ דברי התוספות הנ"ל. ע"ש] ובכה"ג דעבדו את הבתים עצמם גם הרא"ש מודה דאסור לעשותם בית כנסת. ע"כ. ולדינא גם העלה להתיר לעשות מהכנסיות בתי כנסת ובתי מדרש ואפילו קבועים מכמה טעמי תריצי, וחד מינייהו שכיום אין מצוי שהנוצרים עובדים את הצורה של יש"ו ממש או שמשתחווים ליש"ו, וכמו שאמרו הפוסקים ביו"ד (סימן קכט סעיף יא בש"ך ס"ק כה ובבאה"ט ס"ק יז) לגבי יי"נ ע"ש דבריו. ועיין עוד בשו"ת מהר"ם שיק (חיו"ד סימן קנג אות ג). ולפי זה יש לבדוק בכל כנסייה את עבודתה שדתייהם שונות זו מזו. גם הרב ציץ אליעזר נראה שדעתו נוטה להקל (חלק יב סימן טו אות ד), שכתב לבאר דברי הרא"ש וביאר טעמו שהיקל בנידונו מכיון שקונים או שוכרים לשנים, את הבתים מהעובדי ע"ז שמבטלים את מהותם הקודמת וקובעים

בהם באופן קבוע ונראה בתי - תפלה, באופן שפנים חדשות באו לכאן, ונשתקע מהם שמם הקודם, ולכן הותר בכזאת. עכ"ד. הרי שנתן טעם לשבח בדברי הרא"ם ונראה שנוטה דעתו לזה.

ז.

ובהיותי בזה, ראיתי בשו"ת יבי"א (ח"ו או"ח סימן ז בהוספות ומילואים) שהביא דבשו"ת גידולי טהרה (בחלק התשובות סימן לד) ביאר שדברי התוס' במגילה (דף ו ע"א) שכתבו להחמיר, מיירי בבית שבנאו מתחילה לשם ע"ז, והמג"א שהתיר מיירי בבית של הדייט שאח"כ הקצוהו לע"ז, ע"ש. ובשו"ת ציץ אליעזר (חלק יב סימן טו אות ז) כתב שכן דעת הרא"ם בתשובה הנ"ל, דאל"כ יש להקשות כעין סתירה בדברי הרא"ם, דבהמשך תשובתו אסר הרא"ם לקנות מקישוטי הכמרים אבנים וקרשים לבנות בית כנסת מהטעם שהוא עצמו נעשה גוף המצוה, ואיך למעלה מזה צידד בפשיטות בהיתר לקנות וכן לשכור בתי היוונים והלועזים ולעשות מהם בית כנסת אף על פי שמכניסים בתוכם עבודה זרה דרך קבע? ובע"כ שהיה סבור הרא"ם לחלק בזה בפשיטות בין בית שבנאו מתחילה לשם הדייט ורק אח"כ מכניסים לתוכו ע"ז, שאז מותר מכיון שלא הקצו מתחילה הבית לשם כך, לבין בית שבנאו מתחילה לשם ע"ז שאזי הוא דאסור מכיון שהקצוהו מתחילה לשם ע"ז. וכמ"ש לחלק בספר גידולי טהרה. עכ"ד. ואחר המח"ל אין הכרח לומר דהרא"ם סובר לחילוק זה דאפשר לחלק ולומר שלקנות מקישוטי הכמרים הא הוי נוי של ע"ז, אך הקירות לכשעצמם אינם נוי הע"ז, ואינם אלא תשמיש דתשמיש וכאמור. ומ"מ גם לפי זה יש לומר, דכיום כשבונים הכנסיות הבניין משמש לכמה וכמה דברים לכנסים ואירועים וכוונתם מתחילה לכך, ומקום הע"ז שעובדים אותה היא רק במקום התפילה, ותו לא הוה כבית ע"ז מתחילתו. ואעיקרא דהאי חילוקא שכתב הגידולי טהרה העיר בשו"ת מלמד להועיל (ח"א או"ח סימן כ), דהא מבואר בש"ך (יו"ד סימן קמה ס"ק ט) ובט"ז (שם ס"ק ו) דדוקא בבנאו בית שיהא הבית עצמו נעבד אסור מיד אבל אם בנאו לשם תשמיש אינו אסור עד שישתמש בו. ע"כ. ויש להאריך ולקצר אני צריך.

ח.

ולא אכחד שראיתי שיש מהאחרונים שנקטו להחמיר בזה. וזה יצא ראשונה מ"ש בשו"ת החתם סופר (חלק אורח חיים סימן מב) להעיר מדברי התוספות במגילה הנזכר, ומטעם זה החמיר. וכבר הבאנו מ"ש ליישב דברי התוספות הבט ימין וראה. ואשר על ידו השני, בשו"ת מהר"ם שיק (חלק יורה דעה סימן קנד), גריר בתר רבו החתם סופר ונטה קו להחמיר. וכתב שם סברא נוספת דיש לאסור ג"כ מצד מצוה הבאה בעבירה, וכבר תפס עליו בשו"ת ים הגדול (סימן ט) ודחה דבריו בטוטו"ד. ע"ש. גם ראיתי שבשו"ת שערי צדק פאנט (סימן יב) כתב לאסור מטעם דהוי תשמיש ע"ז ולדבר מצוה לא מהני ביטול כמ"ש בשו"ע (או"ח בסימן יא סעיף ח ובסימן תקפו סעיף ג). עכ"ד. וכבר השבנו על זה, שפוסקים רבים ס"ל שא"ז אלא תשמיש דתשמיש. ועל שלשה

ל'ו' אשיבנו מ"ש בכף החיים (סימן קנד ס"ק פב) לאסור בנ"ד ואזיל בתר הא"ר ודעימיה שכתבו דבבית כנסת קבוע לא התיר הרא"ם, וכבר הבאנו לעיל מפי ספרים ומפי ספרים שזה אינו דהרא"ם התיר גם בבית כנסת קבוע. ומעתה גם מה שנקט בסתמות הגאון הראש"ל הרב יצחק יוסף נר"ו בילקוט יוסף (הלכות בית הכנסת סימן קנד סעיף כב) וכתב שהסכמת האחרונים שאין להפוך בית עבודה זרה (כגון כנסייה של נוצרים) שעבדו שם עבודה זרה בקבע, לבית כנסת קבוע. עכ"ה. לפי האמור זה אינו, שדין זה שנוי במחלוקת דרבוותא קדמאי ובתראי, וכיון דהוה מידי דרבנן יש להקל בזה. וכל שכן בשעת הדחק כזו, שאין בנמצא לרכוש בנין אחר, והממשלה מערימה קשיים. וגם האוסרים נראה שלא דיברו האחרונים בשעת הדחק שכזו.

גם הלום ראיתי אחרי רואי לגאב"ד ברודי בשו"ת מחזה אברהם שטיינברג (ח"א חאו"ח סימן כז) שכתב להחמיר להפוך כנסייה לבית כנסת, בדבר שנשתמש בו להדיוט אסור לעשות ממנו לבית הכנסת עיין במג"א (סימן קמז סק"ה) רק ע"י שינוי נוהגין לעשותו אך בבית מחובר גם אם יעשו שינוי בכתלים מ"מ לא הוי שינוי כ"כ שיתעקר שמו. עכ"ה. ומטע"ז אסר ג"כ להפוך בית מרחץ לבית כנסת וכך מסקנתו. ומ"מ התיר ליקח עצים ואבנים ולשקע אותם בבנין בית הכנסת. ודלא כהפמ"ג (או"ח סימן קנד א"א ס"ק יז) שאסר בזה.

והנה, בהמשך התשובה דן הרב מחזה אברהם אם מותר להפוך בית זונות לבית הכנסת, והתיר בזה, ומסתמך ואזיל ע"ד המג"א הנ"ל שהתיר בע"ז, וא"כ כ"ש בעניני זנות דקיל טפי, הרי שלא דחה לגמרי את דברי המג"א. ועיין במה שהעיר עליו בשו"ת ציץ אליעזר הנ"ל (חי"ב סימן טו אות יב). [וראיתי שבשו"ת יביע אומר (ח"ז חאו"ח סימן יא אות ה) הבין בדברי הרב מחזה אברהם שהתיר גם במרחץ להופכו לבית כנסת אם עושה בו שינוי כסידור וכיור ופתיחת חלונות. ואחר המח"ר המעיין בדברי הרב מחזה אברהם יראה, שסתם בתשובתו לאסור בזה ושלא מועיל שום שינוי והשווה דינו לבית ע"ז. וכל היתרו זה על בית זונות להופכו לבית כנסת, שלדבריו אינו מאוס בעצם רק מחמת עבירה, משא"כ בבית מרחץ, שהוא מאוס מחמת עצמו, לא התיר. וצ"ע. וע"ע בשו"ת בית יהודה עייאש (או"ח סימן י) ובשו"ת הרי בשמים (ח"א סימן נב) ובשו"ת נצח יוסף (ח"א סימן י).]

ט.

ובאמת במדינת אמריקה הדבר מצוי שקונים כנסיות והופכים אותם לבתי כנסת ובתי מדרש [ואחת הסיבות היא שיש קשיים שונים של הממשלה שם, וביודעינו ומכירנו קאמינא שניסנו לפתוח בית הכנסת ובית מדרש במדינת פלורידה על ידי ידידנו היקר מזכה הרב ירון ראובן שליט"א, וזמן קצר לאח"מ לא אישרה הממשלה את המקום מחמת סיבות שונות ומשונות, וכשלוקחים כנסייה כבר יש אישור הממשלה לכך כיון שהוא מקום 'דתי', ולא פלוג בין דת לדת]. והבט ושא עינך למ"ש בספר אוצר ישראל (חלק ז ערך נויארק עמוד 34 טור ב) שבשנת 1855 למנינם הרב אברהם יוסף אש שהקים את בית המדרש האורתודוקסי הראשון של יוצאי פולין, קנה עם בני עדתו את בית התפלה לנוצרים והפכוהו לבית כנסת. ותופעה זו הפכה לנחת

הכלל בכל רחבי אמריקה, וכמ"ש בשו"ת אגרות משה (ח"א חאו"ח סימן מט) שנהגו בפה אמריקה לעשות מבית תיפלה שלהם לבית הכנסת כאשר ראיתי בהרבה בתי כנסיות. ע"כ. ושמעתי באומרים לי שבכניסה לבית הכנסת בני ציון במיאמי כתוב בשלט: בניין זה הוא אתר היסטורי החל משנת 2010. במקור הבניין הזה נבנה בשנת 1962 ככנסייה לותרנית ובשנת 1977 הפך לבית הכנסת בני ציון. ע"כ.

ומצאתי שהרב אברהם יוסף אש הנזכר [שהיה ירא שמים והוביל מחאה כנגד הנוהג שרווח אז לאפשר לרע-בנים רפורמים לדרוש ולנאום גם בקהילות האורתודוקסיות], קודם שרכש את בניין הכנסייה שלח לאחד מגדולי וגאוני דורו, רבי יעקב עטלינגר זצ"ל בעל הערוך לנר, שאלה על זה, והיא לו נדפסה בשו"ת בנין ציון (סימן סג) והזכיר שם את שם הרב השואל 'ראש ביהמ"ד הרב מ"ה אברהם אש נ"י בק"ק נייאיארק' [ובדיוק באותו הזמן שלח אחד מבני קהילתו רבי יהודה מיטלמן שאלה זו לרב שואל ומשיב שהבאנו דבריו לעיל]. וזה לשון השאלה: אשר שאל מר נ"י כי נדחקו ראשי ביהמ"ד לקנות להם בית לביהמ"ד ולא יוכלו להשיג רק בית שנבנה בתחלה לבית דירה ואח"כ קנאו אותו כהני האומות שעובדים ע"ז בשיתוף והתפללו שם לאליל שלהם איזה שנים, אבל לא הביאו שם שום תמונת ע"ז, ועתה מכרוהו, אם מותר לעשות בית זו לבית המדרש לתורה ולתפלה? והשיב דמצד איסור הנאה ודאי אין חשש בזה דאפילו היו ע"ז ממש ואפילו נדון הבית כתשמישי ע"ז הרי כיון שמכרוהו בטלוהו כמבואר שו"ע (יו"ד סימן קלט סעיף ב) וא"כ מותר בהנאה. אכן אם מאוס לגבוה או לא, תלוי בפלוגתא דלרא"ם שרי ולתוספות במגילה הנ"ל אסור. ולכן היה נראה קצת לאסור אם לא מצדדי היתר דלאו לע"ז ממש נשתמש הבית דב"נ לא מצווים על השיתוף [א.ה.א"ך ס"ט: דעת הנודע ביהודה מה"ת יו"ד סו"ס קמח שמצווים על השיתוף. ועיין בשו"ת יביע אומר ח"ב יו"ד סימן יא אות ד) ואכמ"ל] וגם לא הכניסו בתוכו ע"ז ממש. אכן בזה יש לפקפק דמה בכך שלא הכניסו ע"ז מכל מקום הרי התפללו בו לאליל שלהם והאומר לע"ז אלי אתה והמקבלו לאלוה אפי' שלא בפניו ג"כ מקרי עע"ז כדילפינן בסנהדרין (דף סג ע"א) ולכן לכתחלה ודאי יש להחמיר אבל לעת הצורך כדאי הרא"מ לסמוך עליו בנדון זה שלא נבנה הבית לכתחלה להיות בית ע"ז רק להיות בית דירה ולא נקרא שם ע"ז עליו י"ל דגם להתוספות לא נקרא מאוס. עכ"ד. ועל פיו נהגו היתר בדבר כיון שהיתה שעת הדחק.

ובבית כנסת זה שימשו אח"כ בהנהגת קהילה רבנים תלמידי חכמים, ואחר פטירת הרא"י אש, התמנה הרה"ר היחיד של ניו יורק רבי יעקב יוסף, ואחריו הרב שלום אלחנן יפה שנסמך לרבנות בגיל תשע – עשרה מרבי יצחק אלחנן והנצי"ב, ואחריו הנהיג את הקהילה הרב בנימין פליישר, מחבר שו"ת שבי בנימין. ואחרון חביב רבי אפרים אשרי מחבר שו"ת ממעמקים על מאורעות השואה. וכולם היו תלמידי חכמים ונבונים ונהגו בזה היתר ולא חששו לכלום, זכר צדיקים לברכה.

ויש להעיר דעל מ"ש להחמיר גם בבית זה שלא היו בו כלל עו"ז אלא רק היו מתפללים בו לאליל שלהם, כבר כתב בשו"ת מהר"ם שיק (חיו"ד סימן קנא אות ג) דבבית כזה אע"ג שאמונתם ע"ז, אין הבית תשמיש ע"ז מדינא שהרי עבודתם השתחוואה והודאה, וא"צ לזה בית ונעשה גם

בחוץ, ואין תשמיש הבית אלא לאנשים להצילם מרוח וגשם אבל לא לע"ז, ולפי זה בית כזה מותר לעשותו לבית כנסת דלא חשיב תשמיש. ומ"מ ראוי לכל בעל נפש להזהר מזה. ע"כ. ובשעת הדחק שא"א להזהר מזה יש להתיר הדבר.



י.

ולכל הדיברות נראה שיש להקל בשופי כשעושה שינוי בבנין, דכבר כתב הרב גידולי תרומה (סימן לד) דהיכא דאיכא שינוי פקע האיסור מהם ולא הוי אפילו מאוס למצוה. ע"כ. וסמך ע"ד בשו"ת מלמד להועיל (ח"א או"ח סימן כ) [ובח"ב יו"ד סימן נד התיר הרב מלמד להועיל ללמד תלמידים תורה ומצות בבית שיש בו צלמים היכא דאין למצוא בית אחר]. והגם שלדינא כתב הרב גידולי תרומה שאין להקל בזה, מכיון דהוי דבר שהוא תמוה לרבים שאין להורות בו היתר, כדקי"ל ביו"ד (סימן רמב סעיף ט), אולם כבר כתב הש"ך (שם ס"ק יז) דכשמראה הטעם לשואל שרי, ועיין ט"ז (יו"ד סימן צב ס"ק כב). והגם שבשו"ת מחזה אברהם (סימן כז) כתב דבזמננו, דאין רבים בני תורה, לא שייך דבר זה, הוא עצמו התיר להפוך בית זונות לבית מדרש אם עושה שינוי. ועיין בשו"ת אבני מלואים (סימן כז) דשינוי הנעבד הוי ספיקא אי שרי לגבוה, ולגבי בהכ"נ חשיב ספיקא דרבנן ושרי וכמ"ש המג"א (סימן קנג ס"ק מו). גם בשו"ת ביכורי יעקב זריהן (חיו"ד סימן יח) הגם שבתחילה נטה קו לחמיר בזה סוף דבריו היקל בזה באופן שיעשו שינוי בקירות. ע"ש דבריו. וכדברים האלה כתב בשו"ת אג"מ (חאו"ח ח"א סימן מט) דבתחילה הסתייג מאד ממה שרווח באמריקה לקנות כנסיות ולעשות מהם בתי כנסת ובתי מדרש, ומ"מ כתב, שכאשר נחרב פנים הבית, ואף הכותלים הנשארים לא ישארו כמו שהן שצריכים תקון הרבה ויהיה פנים חדשות לבנין יש מקום להתיר. והגם שיש לפקפק בזה כיון שהוא רק איסור דרבנן יש לסמוך שגם זה נחשב שינוי, ובפרט שהרבה מקילין בכל אופן. וגם לא יקדישוהו רק לאחר שיעשו כל השינויים. עכ"ד. הרי שגם הוא זכר שהרבה מקילים בזה, וגם לדעתו בשינוי גמור יש להתיר.



מסקנא דדינא

המקילים לקנות כנסיות והופכים אותם לבתי כנסת ובתי מדרש יש להם על מה שיסמוכו, וכל שכן אם באותן הכנסיות לא היו צלמים שרבים הפוסקים שהקלו בזה. ולרווחא דמילתא יש לשנות ככל האפשר בבנין הזה מבית ומחוץ, שלא יעלה ויבא או יזכר ויפקד שם וצורת הכנסיה שהיתה. והנלע"ד כתבתי.

וטרם אכלה לדבר, לך נא ראה למ"ש בספר אחרי המבול (פרק בתי כנסיות בחורבנם עמוד 107 והלאה) ששם סוקר המחבר כמה מבתי הכנסיות שנשדדו ונהפכו לכנסיות, וברבות השנים הצליחו להציל ולהשיב את הגזילה אשר גזלו מאיתנו הני עכברי רשיעי מאומות העולם, ובודאי שלפי האמור אין כל חשש להתפלל בבתי כנסיות אלו, וכל שכן הוא מנידון דידן שהורתם ולידתם של בנינים אלו בקדושה, ומצוה לגואלם מידם.

ולגבי שימוש בספסלים וכסאות ושולחנות שהיו בשימוש הכנסיה אם אפשר להשתמש בהם לבית כנסת ובית המדרש בשו"ת שבט סופר (או"ח סימן יב) הביא לדברי הפמ"ג (או"ח סימן קנד במשב"ז סק"ח) שעשה מעשה והתיר ספסלים מבית עכו"ם להעמיד בבהכ"נ. וכתב ע"ז דמי שרוצה להתיר יש לו אילן גדול לסמוך עליו, ומ"מ אם יכול לבטל שלא יקנו הספסלים המחמיר תע"ב והמקיל לא הפסיד. ע"כ.



הרב ישראל אליהו

תל ציון

ברכה במקום שאכל, וישיבה בשעת הברכה – בברכת מעין שלש

ביאור בדברי האור לציון – ליומא דהילולא (י"ט תמוז)

בפסחים (ק"א:) מביאה הגמרא שיש ברכות הטעונות ברכה לאחריהן במקומן ויש שאינן טעונות ברכה לאחריהן במקומן. ולא פירטה הגמ' כלל לאלו ברכות נתכוונה.

ונחלקו בזה הראשונים. ונקדים כי לכו"ע פירות ומים אין טעונים ברכת בורא נפשות במקומן, אולם בשאר ברכות נחלקו:

א. דעת הרמב"ם (ברכות פ"ד ה"א) והרשב"ם (פסחים ק"א:) שכל שבעת המינים טעונים ברכה במקומן.

ב. דעת הרי"ף (דף כ' ע"א בדפי הרי"ף) והתוס' (פסחים ק"א: ד"ה אלא) והרא"ש (סימן ו') שרק חמשת מיני דגן טעונים ברכה במקומן, אבל פירות מז' מיני דגן א"צ ברכה במקומן. וטעמם משום דבעי מאכל חשוב המזין, שהוא טעון ברכה לאחריו במקומו (משנ"ב ס"ק מ"ד).

ג. דעת הרשב"א (ברכות נ"ג:) ודעה א' בתוס' (שם), שדוקא פת טעונה ברכה במקומה.

ובשו"ע (סי' קע"ח ס"ה; סי' קפ"ד ס"ג) הביא את הרמב"ם ב"א, ואת דעת הרי"ף והרא"ש בוי"א. וקי"ל דהעיקר כו"ש (וכ"כ הפמ"ג קע"ח א"א י"ב), שרק חמשת מיני דגן טעונים ברכה במקומן.

ומאידך, בסימן קפ"ג ס"י פסק השו"ע: "יש אומרים שגם ברכת מעין שלש צריך לאמרה מיושב". וזהו כדעת הרמב"ם (ברכות פ"ד ה"א) שכתב שבשעה שמברך ברכת המזון וברכת מעין שלש יש לישב ובמקום שאכל. ומשמע דהיינו מעין שלש על כל ז' המינים.

והנה, הדין שיש לישב בברהמ"ז מקורו מדברי הגמרא בברכות (נ"א:), והדין שיש לחזור למקומו מקורו מדברי הגמרא בפסחים (ק"א:). ואע"פ שהיה מקום להבין שרק בברהמ"ז יש לישב ויש לחזור למקום שאכל, מ"מ הרמב"ם השווה את דין מעין שלש לדין ברהמ"ז בשני הדינים. וכתב הרדב"ז (שו"ת הרדב"ז ללשונות הרמב"ם סימן אלף תע"ח), שטעמו של הרמב"ם הוא שמכיון שתקנו חכמים לאלו הפירות ברכה מעין שלש, דוגמת ברכת המזון, משמע דחשיבי ואית להו קבע כפת ממש 'הילכך צריך לחזור, ולישב כפת עצמו', ועל כן השווה הרמב"ם את דין מעין שלש לברהמ"ז. וכ"כ הגר"א (סי' קפ"ג ס"ק כ"ד) שהרמב"ם לשיטתו בשני הדינים, והביאו המשנ"ב (סי' קפ"ג ס"ק ל"ה).

ומכאן סתירה זו הוכיח האור לציון (ח"ב מבוא ענף א' אות י"ח) שדעת השו"ע לחוש לכתחילה ל"א קמא, שהרי בסימן קפ"ג הביאם מבלי חולק. וביב"א (ח"ט סי' ק"ח אות ד') כתב שדבריו תמוהים מאד, שאין כאן סתירה כלל, דההיא דסימן קע"ח ס"ה מייירי במחלוקת בענין אם כל

שבעת המינים צריכים ברכה אחרונה 'במקומם', וכתב בשם יש אומרים בתרא דדוקא במיני דגן, ומסקנתו כן. אבל בסימן קפ"ג ס"י מיירי לענין 'ישיבה' בעת שמברך ברכה אחרונה, ובזה פסק שיש לישב בעת שמברך ברכה מעין שלש, ואין כאן סתירה כלל. ע"כ.

ולענ"ד דברי האול"צ ברורים, דהן אמת ששני דינים הם – 'ישיבה' ו'ברכה במקום שאכל', אולם היה מקום לומר שדינים אלו שנכתבו בגמ' הם רק על ברהמ"ז, ומנא ליה להרמב"ם להוסיף גם את דין מעין שלש? אלא סברא אחת היא לשניהם, דברכת מעין שלש חשובה היא, ועל כן כתב הרמב"ם שיחזור למקומו וגם ישב בשעת הברכה, וכמו שכתבו הרדב"ז והגר"א והמשנ"ב דלעיל, אשר כנראה נשמטו לפי שעה מעיני היב"א אחה"מ (וראיתי מ"ש בזה בקונ' מענה יוסף עמ' ט"ז, ודבריו דחוקים, כאשר יחזה המעיין).

והטעם שהחמיר השו"ע לכתחילה בישיבה בשעת ברכת מעין שלש (שהביא רק את דעת הרמב"ם), יותר מחזרה למקומו בברכת מעין שלש (שהביא מחלוקת), היינו משום שישיבה בשעת הברכה קל יותר להחמיר בה מאשר חזרה למקום שאכל.



הרב אריה אידנסון

שימוש בעירוב בערים שלנו – בחינה מחודשת [חלק ב']

הקדמה

בחלק א' של מאמר זה (בגיליון הקודם) נדונה השאלה אם מועיל עירוב להתיר טלטול ברחובות שלנו. וביארנו שיש מקום גדול להכריע שכאשר יש מחיצות של עומד מרובה זה מועיל להתיר טלטול, משא"כ צוה"פ לא מועיל^א. והתבאר שאי"צ שכל הרשות תהיה מוקפת בעומ"ר, אלא די שבמקום שהוא מטלטל בו כעת יש עומ"ר, ובכל מקום שהוא עובר יהיה עומ"ר אחר, כל שהוא לא יוצא למקום בלא עומ"ר. והתבאר שברחובות שאינם ישרים יש עומ"ר ע"י הבנינים מסביב הרחוב, וע"י שהרחוב מתפתל ואם תמשיך קו ישר תפגע בבנין ה"ה עומ"ר^ב. כפי שהבאתי מהסוגיא של מבוי עקום דף ו' ובראשונים שם. וכן באזורים הרריים שיש קירות תמך או תל המתלקט שפיר חשיב עומ"ר. משא"כ במקומות מישור, ובמקומות שהרחובות שתי וערב ישרים, וכן אם יש רווחים בין הבנינים הרבה פעמים לא יהיה עומ"ר והיתר הטלטול רק ע"י צוה"פ, ולמש"כ יש מקום גדול להכריע שאינו היתר מרווח.

ומטרתנו בחלק זה היא לבאר ב' דברים: א. יש כמה חידושים של החזו"א שמשנים באופן מהותי את החישוב של עומ"ר, וכמה מרבני דורנו הרחיבו עוד ע"פ דרכו, ולדבריהם הרבה פעמים שאין עומ"ר גם ברחובות עם בניה צפופה, וכן במקום הררי שכל השכונה מוקפת תל המתלקט או קירות תמך וכפי שיתבאר. אמנם, אף לדבריהם אפשר לתקן ד"ז, כגון כאשר יש פרצה בקרן זווית לתקן צוה"פ בחלל בין ב' העומדים וע"י זה להמשיך את העומ"ר^ג, ולדאוג שלא יהיה סילוק מחיצות. מ"מ אם לא נתנו ע"ז דעת, או שמי שעשה את העירוב אינו סובר

א). וכתבנו שהרמב"ם פסק דלתות ראויות להינעל לא משום שזה רק מדרבנן, אלא כי הוא מפרש המימרא של רבי יוחנן דלתות ננעלות ה"ה ראויות להינעל נגד שאר הראשונים. והבאתי סברא זו בשם הראב"ן ורבינו ירוחם. וכעת מצאתי בתוס' רשב"א פסחים ס"ו ע"א מפורש כן, שכתב שהספק של הגמ' אם ננעלות או ראיות להינעל קאי על דברי רבי יוחנן ירושלים אלמלא דלתותיה ננעלות, ומסקנת הגמ' שדי בראויות להנעל, הרי עוד שיטה חשובה כן. וזה נפק"מ שלשיטת הרמב"ם צריך ד' מחיצות, שהרי משו"ה מצריך ב' דלתות, ולא כדעת הרשב"א שדי בדלת א' לעשות ג' מחיצות. אלא הרמב"ם ס"ל שצריך שם ד' מחיצות, וכמ"ש בחלק א', ועיין בבית אפרים (או"ח סימן כ"ו) שכתב כדברים הללו. ולכן זו שיטה חשובה, דלא כאומרים שאין שיטה שצריך ד' מחיצות.

ב). ועצם סברא זו שרחוב מתעקף הוה עומ"ר ע"י הבנינים כך כתבו בשו"ת מנחת שלמה תניינא (ב - ג סימן לט), שו"ת אור לציון (חלק א - אורח חיים סימן ל) ובשו"ת יביע אומר (חלק ט - אורח חיים סימן לג אות ו'). ועיין בירחון האוצר גליון מ"ד מאמר נפלא בענין זה מהרב יואל הלוי ראזנער, שדחה באריכות את הטענה שאין עומ"ר בכה"ג. וכך הרחיב שם בדרך דומה למש"כ שיסוד עומ"ר הוא שהרשות תהיה סגורה, ולא דין להמשיך את המחיצה, ושזה מוכח מהביאור הלכה בהיקף לדירה שהבאנו בהמשך. עיי"ש היטב.

ג). בחלק א' לא חשבתי להרחיב בנושא הראשון של גדר עומ"ר וסילוק מחיצות, אך מתגובות שקיבלתי הבנתי שזה נושא נחוץ, והכרחי עבור היישום המעשי של מש"כ.

ד). כי כאשר עושה צוה"פ מהני גם לעומ"ר, כך דעת הרב גלבר כמבואר בקונטרס חוצות ירושלים, וכן דעת הרב מאיר רוזנר, כפי ששמע ממנו הרא"מ גרוזובסקי, ויתבאר בהמשך.

חידושים אלו, לא יהיה עומ"ר לדעתם". ובדאי מש"כ שבפשטות בכל רחוב יש עומ"ר אינו נכון לדבריהם. ולכן צריך לברר היטב חידושים אלו, ואם יש ראיות לחיוב או לשלילה בראשונים והפוסקים בענינים אלו. ב. לבאר עוד צדדים להיתר: א. שיטות שגם למ"ד אתו רבים רק בדיומדים ולא בעומ"ר, ב. שיטות שאם אין הרחובות בקו ישר מקצה לקצה אינו רה"ר דאורייתא, ולבאר עוד צדדים לחומרא גם בעומ"ר: א. אם יש שיעור לגודל המקום שאפשר לערב, ב. אם פרצת י' דאורייתא לא חשיבא עומ"ר, ג. מקום שאי אפשר לסגור אם אפשר לעשות עירוב חצרות.



פרק ו'

במש"כ בחלק א' שבערים שלנו יש עומד מרובה משום הבנינים, ובמקומות הררים יש תמיד תל מתלקט וקירות תמך. יש ב' חידושים גדולים של החזו"א בדיני מחיצות: א. בסוגיא של פרצה בקרן זוית, ב. בסוגיא של סילוק מחיצות, שמשנות את אופן עשית העירוב באופן משמעותי מאוד. ולדעתו כאשר לא נפתרו בעיות אלו המקום ל"ח עומ"ר, גם כאשר לעינינו רוב ההיקף מוקף במחיצות. וא"כ משתנה כל היישום למעשה של הדברים הנ"ל.

ונבאר את הדברים, כי לענ"ד ב' חידושים אלו מחודשים מאוד, ולא מתיישבים עם פשטות ביאור הגמ', ויש ראיות גדולים בראשונים שפירשו את הגמ' כפשוטה. וכן בעיות אלו לא התפרשו לא ברמב"ם טור שו"ע, עבודת הקודש לרשב"א. ולא בשאר פסקי הראשונים ופירושיהם. וכן בכל הנושאי כלים, והתשובות למאות של גדולי האחרונים בדיני עירוב, לא העלו כלל בעיות אלו גם כאשר הם דנו במקרים שהבעיות הנ"ל שייכות. וכמ"ש אלו בעיות שכיחות ביותר, שאין לך כמעט מקום שלא נתקלים בהם, ולא יתכן שכולם השמיטו דבר זה אם סברו שיש בזה פסול גמור, כאשר דנו בהרחבה גדולה במאות נושאים אחרים'.



הסוגיא של פרצה בקרן זוית

מבואר בגמ' דף ו' שחצר שנפרץ בכותליה פרצה בקרן זוית פוסלת בד"ט, ולא אמרינן שמהני עומד מרובה שיש בכל הכותל, והטעם משום "דפתחא בקרן זוית לא עבדי אינשי". ובחזו"א סימן ע"ב ס"ק א', וכן במכתב להג"ר אליעזר פלצינסקי (הודפס בחזו"א כתבים סימן ת"פ) כתב שכונת הגמ' הוא לומר שאי אפשר לדון עומד מרובה כאשר אין המשך של הכותל, שמגביל את

ה). והרוצה לראות הרחבה בענין זה, יראה קונטרס גדול בשם חוצות ירושלים, שי"ל על ידי "ועד העירוב בכביש רמות", בשאלה האם יש בכביש רמות עומד מרובה, מאמרים של הרב דוימטרובסקי והרב גלבר לעומת הרב מאיר רוזנר, וביארו בהרחבה נושא זה למעשה. ויש שם הרבה נידונים חשובים מאוד.

ו). ויש כעין זה נידונים ארוכים בדין פי תקרה איזה זוית צריך, וכן בדין כוורת יש שאריכות גדולה מאוד בש"ס ופוסקים מתי אמרינן גוד אחית ומתי לא, הרי שאין הש"ס ופוסקים נמנעים מלשון בשאלות מעין אלו, למרת שהסוגיא של כוורת אינה שכיחה כלל, ואיך לא דנו כלל בדין זה ולא בגדרה למרות ששכיחה טובא.

ז). וכן עיין בסימן ע"ב ס"ק ג וסימן ס"ה ס"ק מ"ה.

מקום המחיצה עד היכן הוא, וע"י זה אנו דנים שיש עומד מרובה. אבל אם סוף המחיצה פרוץ אי אפשר להמשיך את המחיצה ולדון בה עומד מרובה, שא"כ זה ימשיך עד עולם ואין עומד מרובה. וע"כ שיש מקום מוגדר היכן מקום המחיצה, ובתוכו יש עומ"ר. והלשון לא עבדי אינשי, בספר חזו"א כתב שבא לשלול סגירה באלכסון של הרשות, שבסגירה זו שפיר יש מקום מוגדר לעומ"ר, דהיינו הזוית בין ב' קצות הכותל, וע"ז התשובה לא עבדי אינשי. ובמכתב להגרא"פ (מודפס בכתבים סימן תע"ט) פירש את הדברים: "לזה אמרינן פיתחה בקרן זוית לא עבדי אינשי ר"ל כל המשך הכותל קובע את הקו שלו ביושר, ואין ענין סתימת פרצה בב' כתלים שהמשכן לרוחות נפרדות, ולא זו הפתח בטבעו". ושוב כתב שם: "לא עבדי אינשי דברי סברא הן ור"ל שהזוית אין לו מחיצה שהוא פרוץ לכל העולם וממילא כותל מערב פרוץ מרובה כו". הרי שפירש את כוונת הגמ' שהמשך הטבעי של כותל הוא בקו ישר ולא באלכסון. והוציא את הגמ' ממשמעותה, שהבעיה היא באין דרך בנ"א וכפי שפירשו הראשונים "לאו אורחיה הוא" כפי שהבאנו בהערה¹, ובמקום זה פרשה שאין זה אופן הטבעי של המשך הכותל². ובא למנוע פתרון של סגירה באלכסון. והקמ"ל שעומ"ר צריך להיות המשך בקו ישר מכותל א' לשני, ואחרי ששללנו ד"ז הבעיה היא משום שאין עומד מרובה בלא שיש מחיצה בצד השני של הפרוץ להגבילו.



הנפק"מ למעשה בדברי החזו"א

נמצא לדבריו ב' כללים: א. עומד מרובה הוא רק כאשר יש מחיצה מב' צדדיו של הפרוץ. ב. העומדים מב' צדדיו צריך להיות בקו ישר א' מהשני, שע"י זה נמשיך את הכותל בצורתו הטבעית בקו ישר. משא"כ אם הכותל עומד בזוית, שאם תמשיך בקו ישר לא יפגע בכותל בצד השני, אי אפשר לדון עומד מרובה. ועפ"ז יוצא כמה חידושים מרעיש עולם. וכפי שביאר בחזו"א ליקוטים קי"א ס"ק ד' ובכתבים סימן ת"פ הנ"ל: א. שברשות בצורת עיגול אין דין עומד מרובה. שגם אם 99% של הרשות סגורה, כל שיש פרצת ד' טפחים אי אפשר לדון עומ"ר, כיון שאם תמשיך את הכותל בקו ישר הוא לא יפגע בכותל הסמוך לו משום שינוי הזוית. ב. כל תל המתלקט אם יש קטעים ברוחב ד"ט שאינם מתלקטים י' מתוך ד"א, וע"כ צריך לדון עומ"ר, צריך שהזוית של הקרקע העומדת בצד א' של הפרצה תהיה בזוית שאם תמשיכו בקו ישר הוא

(ח). ובראשונים לא נראה כלל כדבריו שלא עבדי אינשי הוא סברא באופן הטבעי של המשכת קו, אלא הדברים כפשטם. שגמ' זה נמצאת גם בדף צ"ד, וברש"י שם פירש "דפיתחא בקרן זוית לא עבדי. דלאו אורחיה הוא" וכן הוא באו"ז ובר"י בן חכמון ועוד, הרי שפירשו כפשוטו. ובחו"ב הנ"ל וכן ביצועת כהן כתבו שא"כ בעיגול ל"ש לפסול משום פרצה בקרן זוית, שהרי אין מקום אחר לעשות את הפתח, וע"כ שבעיגול אורחיה לעשות באיזה מקום שיהיה.

(ט). ואין הפירוש כפי ששמעתי מרבים, שהבעיה בדרך בנ"א, שאם היה דרך בנ"א לעשות פתח באלכסון, היינו קובעים כך צורת הפתח. אבל אחרי שאין דרך ע"כ נדון ישר. שהרי החזו"א פירש דבריו. וכפי שיתבאר בהמשך מדבריו שאין עומ"ר בעיגול, ע"כ כוונתו היא כפי שפירש בעצמו ולא כפי שפירשו בדבריו. ויש לדון לשנות את דבריו כדי ליישב כמה מהקשיות הגדולות עליו מדברי הראשונים. וא"כ בעיגול אה"נ יועיל. אך יישאר הדין שעומ"ר הוא המשכת קו מא' לשני, ונפק"מ בזוית. אך גם שם נאמר שכן עבדי אינשי. ואיך שיהיה, אין טעם לקבל דברים מחודשים שנסתרים מראשונים ע"י תיקון במקצת, שכל שנדחה נחזור לפירוש הפשוט בגמ'.

יפגע בקרקע בצד השני של הפרצה, שאל"ה אין עומד מרובה. ובישום המעשי זה כמובן לא יתכן, כי מדובר בגבעות והרים טבעיים שאינם מסותמים בזוויות מסוימת. ולכן למעשה האוחזים בשיטה זו שוללים צירוף תל המתלקט למחיצות העירוב.

ודי בב' נפק"מ אלו להבין עד כמה הדברים מחודשים שהרי דין תל המתלקט הוא מההלכות הרווחות בש"ס ופוסקים בדין עירוב, ולא הוזכר בשום מקום שיש בעיה שכיחה שתמיד מופיע. וזה שאין עומ"ר במחיצות מתעגלות ג"כ חידוש עצום, כי אין שום טעם להניח שמחיצות מתוקנות דוקא בזוית ישרה. והרבה חומות עיר מתוקנות לפי תוואי השטח, שבמקום הררי הרבה יותר שכיח מתעגל מאשר זווית ישרות. ולא הוזכר בשום מקום בש"ס ופוסקים שיש בעיות בזווית החומות, ומקרים רבים אין עומ"ר. וכעין זה הוכיח תלמידו הג"ר חיים גרינמן בחידושים וביאורים (סימן א' ס"ק כ"ה) מהמשנה דף ט"ו ע"ב שיירה שחנתה בבקעה שמהני עומ"ר ע"י גמלים וחפצים, ולא יתכן להניח שסידרו את הגמלים והמשאות דוקא בזוית ישרות, ואדרבה בדר"כ עושים צורת עיגול כידוע, ובמשנה כתוב בפשטות שמהני עומ"ר, ולא התנה אדם מעולם שבחלק גדול מהמקרים כאשר לא סידרו את המחנה בריבוע ישר שאין עומ"ר, ומשו"ה הסיק נגד שיטת החזו"א. וכן הרב חיים שמואל חברוני, חתן הגר"ח, בספר הליכות מרדכי (סימן ד' אות ח') נקט שהפשטות דלא כחזו"א. וכן בספר ישועות כהן לרי"א אדלר, נכד הגר"י שפירא (שגם הוא מבית מדרשם) נוקט שהפשטות כחזו"א, ואף שבסוף מביא את החזו"א. הרי שגם בית המדרש של החזו"א הסכימו שדבריו מחודשים והפשטות דלא כן. וא"כ אין בזה כדי לערער על ההיתר עירוב בעומ"ר, שהרי צדדים להחמיר יש בכל מקרה, ומי שרוצה לסמוך על עיקר הדין ה"נ כאן אין טעם לחשוש לסברא זו.



הביאור בגמ'

והפירוש בגמ', הרי בגמ' לא מוזכרת כלל בעיה שאין עומ"ר אלא שלא עבדי איניש, אלא שהחזו"א אמר כן מסברא שלא יתכן עומ"ר שפרצה לא מוגבלת מב' הצדדים. ועפ"י פירש את הגמ' בצורה מאוד מחודשת. ומסברא טענתו מובנת רק אם הגדרת עומד מרובה היא להמשיך את הכותל, ואז שואל כאשר אין הגבלה להמשך לא יתכן עומד מרובה. וכן שצריך להמשיך בקו ישר, לחבר את ב' העומדים ע"י עומ"ר. אך אם הגדרת עומ"ר לא מתייחסת כלל לכותל, שממשיכים אותו, אלא מתייחסת לרשות, שרוב הרוח שלה תהיה גדורה, טענתו לא מובנת כלל. שהרי צורת הרשות ניכרת שהיא מרובעת, שע"י הכותלים מהצדדים נראית צורת הרשות, ושוב כאשר נדון על הרוח של הרשות אם היא גדורה ברובה, פשיטא שכן, ואי"צ להגדיר את המשך הכותל. ואי"צ להמשיך קו בין עומד לעומד, אלא דנים על הרוח אם רובה סגורה, וזה נכון גם אם אי אפשר להמשיך קו ישר בין עמודים. והחזו"א עצמו במכתב כתב שההגדרה איננה להמשיך את הכותל אלא לדון שהרוח גדורה ברובה, וא"כ לא מובן ההכרח הגדול מסברא.



(י). כעין טענה זו כתב בשלום יהודה סימן ל"ג עמ' ק' בהוצאה הישנה.

בראשונים מפורש שזו בעיה בדרך בנ"א ולא בעומד מרובה

בהרבה ראשונים (תוס' ותוס' ר"פ ורשב"א וריטב"א ועוד) מפורש שבעיה זו של פיתחא בקרן זוית לא עבידי אינשי היא בעיה גם בצורת הפתח שעשהו בקרן זוית, ולכן דנו לפסול גם צוה"פ בקרן זוית. והטעם שבאמת מועיל כתב בתוס' רבינו פרץ: "דפיתחא בקרן זוית לא עבידי אינשי. והק' ר"ת מקינו"ן דהא אמרינן לעיל [ה', א'] פתח ליה בקרן זוית. וי"ל דלא דמי, דלעיל מיירי שעושה כתקנו בצורת פתח וחשיב הוא כפתח גמור, אבל הכא מיירי בפירצה, וה"ק פתחא בקרן זוית לא עבידי אינשי, פי' אין רגילות לעשות בקרן זוית, ומאחר שאין רגילות לעשות כך א"כ לא יחשבוהו הפירצה כפתח. כ"נ". דהיינו התירוץ שהוא רק נושא של רגילות אבל אם עושה להדיא פתח שפיר דמי.

וכע"ז בחידושי הרשב"א: "ועוד כתב הראב"ד ז"ל דלא אמרו דפתחא דבקרן זוית לא הויא פתח אלא בשאין לו צורת פתח כגון פרצה זו שאע"פ שאין לה אלא עשר דבעלמא נידון משום פתח הכא דבקרן זוית כיון שאין דרכן של בני אדם לעשות פתח בקרן זוית לא נדון זה כפתח, אבל בשעשה לו צורת פתח ודאי פתח הוי והיינו דרב יוסף דאמר לעיל הב"ע דפתח ליה בקרן זוית, וזה נכון".¹ ויש עוד הוכחה שהראשונים סברו שיש בעיה גם בצוה"פ וההיתר הוא רק משום גלוי דעת, ממה שהבאנו כאן בהערה שמבואר בפוסקים שי"א שלא די בצוה"פ אלא צריך משקוף ומזוזות ממש,² והרי בדין צוה"פ אין נפק"מ בין מזוזות ומשקוף ממש לקנה וחוט. אלא שזה נושא במעשה לקבוע שהקרן זוית הוא פתח אע"פ שאין דרכו בכך, ואינו קשור כלל לדין

יא. ועפ"ז כתב הרב גלבר שאם עושה צוה"פ בקרן זוית זה פותר גם את הבעיה של עומ"ר, שהרי כל הבעיה היא שאין גילוי דעת שהוא עושה פתח, וכל שגילה ע"י צוה"פ אין טעם שלא יועיל גם לעומ"ר. וזה נפק"מ לענייננו שגם אם צוה"פ לא מהני למנוע רגל הרבים, ע"י צוה"פ יש עומ"ר ששפיר מהני. ואמר לי הרב א"מ גרוזובסקי שגם הרב מאיר רוזנר מסכים למעשה לד"ו, אך יתכן שמטעם אחר.

יב. עיין די"א לרב שצוה"פ לא מועיל ביותר מ', ר' יוסף אמר שה"נ לא מועיל בפרוץ מרובה. ובתוס' כתבו שבב' מחיצות מהני, שהרי כל מבוי מפולש פרוץ מרובה מב' רוחות. אלא ר"ל בב' מחיצות אחרונות. וטעמא, שכשם שיותר מ' לא מיקרי פתח (כמבואר במשנה בדף ט"ו) ה"נ פרוץ מרובה לא עבידי אינשי ביותר ב' מחיצות. אבל בב' מחיצות עבדי. ומבואר שהכל סברות של עבידי אינשי.

יג. תוס' בלשונם לא כתבו צוה"פ אלא שתקנו עם דלת ומשקוף וכו'. ועי' באגודה דף י"א שהביא הרמב"ם צוה"פ מן הצד ר"ל בקרן זוית, כמ"ש הרי"ף מרה"ג. ומבואר שמעכב בדיעבד. והביא שרי' כתב לא עבידי אינשי אבל בד"ע אינו מעכב, "ומכל מקום מיישב פירושם דוקא פתח גמור מועיל אבל צורת הפתח לא", דהיינו הרמב"ם שפסל בדיעבד בקרן זוית הוא בצוה"פ בעלמא, ואילו השיטות שמתירות בדיעבד הוא כאשר עשה פתח גמור. ולכאורה א"כ לשון התוס' "שעשהו כעין פתח במזוזות ומשקוף" לא מתכוין לדין צוה"פ בעלמא, אלא לתקון פתח ממש.

וכן למד גם המשנ"ב שכתב שס"א סק"ט: "פחות מ'. שלא נוכל לכנות הפרצה בשם פתח דפתחא בקרן זוית לא עבידי אינשי ודוקא לענין פרצה אמרינן כן אבל אם עשה צוה"פ וכ"ש אם עשה שתי מזוזות ומשקוף ממש בודאי שם פתח עליה ושרי". ומציין על צוה"פ את הרשב"א בשם הראב"ד. הרי להדיא שיש ב' שלבים: א' צוה"פ ב' מזוזות ומשקוף שהוא כ"ש. והמקור לדין הראשון הוא רשב"א בשם ראב"ד, ולא תוס'. שתוס' נקטו דין של ב' מזוזות ומשקוף. ועיין ג"כ מאירי דף י"א שי"א צוה"פ מן הצד כרה"ג, ולא נראה שרק אמרו לא עבידי אינשי. ומפרש שהחילוק הוא בין מאליו לבין עשה בידים. שכיון שלא עבידי אינשי אין דרך לעשות כן, וכאשר נעשה מאליו ל"א שהוא פתח. משא"כ כאשר עשה בידים צוה"פ. ומ"מ לדבריו לכאורה אין יפרץ מאליו ויישאר צוה"פ לא יועיל. וזה חידוש. וע"ע שם מאירי שמוכח שבקרן זוית מהני צוה"פ מהא שצידו א קצר וצידו א' ארוך שתלוי בגמ' אם הוא היכר או מחיצה, וצוה"פ מחיצה א"כ מהני. אבל א"כ אי"צ צוה"פ דוקא, אלא גם לחי. ושם עיקר החילוק הוא בין בידים למאליו.

צוה"פ. ולכן י"א שצריך משקוף ומזוזות ממש, שרק זה הוה גילוי דעת, וי"א שגם צוה"פ הוה גילוי דעת, לא משום דין צוה"פ אלא משום גילוי דעת שהוא תיקן את הפרצה לפתח. וכל זה היפך הגמור מפירוש החזו"א בסוגיא זו.



עוד מקור מפורש בראשונים בדין גזוזטרא זה שלא כנגד זה

יש עוד מקור מפורש שהבעיה בפתחא בקרן זוית לא עבידי אינה דין בעומ"ר וצורת המשך הטבעי של הכותל, אלא פסול משום שאין דרך בנ"א לעשות כן. בבדף ע"ח ע"ב איתא במשנה שב' גזוזטראות זו כנגד זו, דהיינו כעין מרפסות, כ"א צריך לערב בפנ"ע, שהרי הן ב' רשויות נפרדות, ולפירוש רש"י הגמ' אומרת שאם נותן נסר רחב ד' ביניהם אפשר לערב אותם ביחד כי נידונים כרשות א'. ובגמ' אמר רבא דוקא זו כנגד זו אבל זו שלא כנגד זו לא מהני הנסר לערב כא'. והקשו התוס' ד"ה וכן שתי אם נותן נסר רחב ד' ביניהם למה כאשר הגזוזטראות לא זו כנגד זו, לא מהני לחברם. וכתב בתוס' רא"ש וי"ל הא דקאמר זו שלא כנגד זו לא, מיירי בשתי עליות משני צדי רשות הרבים וגזוזטרא שלפני עליה אחת משוכה לצד מערב והשניה לצד מזרח כשנתן נסר מזו לזו מקרן זוית של זו לקרן זוית של זו אין דרך פתח בענין זה כדאמרינן לעיל בפ"ק פיתחא בקרן זוית לא עבדי אינשי". וכן הרשב"א "והם ז"ל תירצו דשמא נאמר דכיון שמשוכות זו מכנגד זו אם נתן נסר מזו לזו לצד קרן זוית של זו ושל זו הוה ליה פיתחא בקרן זוית ופיתחא בקרן זוית לא עבדי אינשי". הרי שלא איירי כלל בדיני מחיצות ולא בעומ"ר, אלא בשאלה לענין עירובי חצירות אם אפשר לחברם ולערב ביחד. ואמרו שאם הוא נותן את הנסר בקרן זוית של המרפסת, פתחא בקרן זוית לא עבידי אינשי, ולכן לא מהני לערבם כאחד. הרי להדיא דלא כפירושו של החזו"א בגמ'.



פי תקרה בקרן זוית

וכן בגמ' צ"ד ע"א שפי תקרה בקרן זוית ל"מ שלא עבידי אינשי, ועיי"ש בכל הראשונים מש"כ בזה. הרי שזה פסול לא רק בהמשכת עומ"ר אלא בשאר מחיצות.



גדולי האחרונים למדו מזה כלל לכל שלא כדרך לא מהני

עייין שו"ת חתם סופר (או"ח סימן פ"ז) על מחיצה ע"ג מים שלא מהני משום שלא עבידי אינשי, וכמבואר בגמ'. ושם מסיק החת"ס שאין לך אלא מה שמנו בגמ'. ועייין בשו"ת רבנו יוסף מסלוצק (סימן יב): "ולא ידענא למה לא השיב להרב השואל מדברי התוס' דערוכין דף ו' ע"א הנ"ל, דאם עשאה כעין פתח אפי' בקרן זוית הוי פתח".



פרק ז' - סילוק מחיצות

יש עוד חידוש דין גדול בחזו"א (סימן ס"ז ס"ק כ"ד וסימן ע' ס"ק כ"ב), שיש מושג של סילוק מחיצות. דהיינו מחיצה שעוברת לפני או בתוך מחיצה אחרת, עוצרת את המחיצה הראשונה שלא להמשיך מעבר למחיצה החדשה. שמוגדר שהמחיצה מסתיימת במקום חיבור המחיצה שעוברת דרכה או מתחברת אליה, ואח"כ נידון כמחיצה חדשה. וכתב כמה נפק"מ למעשה בחידוש זה: א. בסימן ע' ס"ק כ"ב כתב שעומד מרובה שצוה"פ עוברת בפרצה שלו לכיוון השני מפסיק את העומ"ר מלסגור את הפרצה וחשיב פרצה". וכן להפך, אפשר לדון שעומ"ר שעוברת בתוך צוה"פ מפסיקה את הצוה"פ. אך בזה הוא דן, שאם הצוה"פ סוגרת כל הרשות היא עדיפא מעומ"ר ומבטלת אותו. ובאופן שגם צוה"פ לא סוגרת כל הרשות, אלא רק עומ"ר א"כ הוה עומ"ר נגד עומ"ר. החזו"א מסיק שמ"מ צוה"פ במקום הפרצה סגורה לגמרי, משא"כ עומ"ר הוא רק דין שהרוח תהיה גדורה, ולכן צוה"פ אלים. הרי שכ"א יכול לבטל את השני וצריך לדון מה אלים. ב. בסימן ק"ג ס"ק ג' שחריץ עמוק י' ורחב ד' בתוך רשות לא נותר בתיקוני הרשות. ג. בענין ב' צוה"פ שמצטלבות שכ"א מבטלת את השנייה, הובא בשונה הלכות (השטות על סימן שס"ב דין ע"ט) ששמע כן בשם החזו"א. והגר"ק לא ביאר שהטעם הוא סילוק מחיצות, אלא פירש שהעליון משום פיתחי שימאי, ולא הבין א"כ למה התחתון פסול, אך ידוע לפרש"י משום סילוק מחיצות ושפיר דמי. ועיין בחו"ב עירובין (סימן ב' ס"ק י') שג"כ פסל מחיצה א' בתוך צוה"פ. ועיין בספר תיקון מבואות (פרק י"א הערה 159) מה שדנו בנושא זה.

ורבני זמננו הרחיבו עוד עפ"י. עיין ישועות כהן (פרק י"ח אות י"ט וכן באות ל"ו) אם פי תקרה עושה סילוק מחיצות, ואם גוד אסיק עושה סילוק מחיצות. והרב מאיר רוזנר הרחיב בזה הרבה, ומקצת מן הדברים מודפסים בקובץ אליבא דהילכתא גליון ע"ג (עמ' ס"ג). ובקונטרס בחוצות ירושלים (הנ"ל בהערה ד') האריך שגם מחיצה פסולה, כגון צוה"פ מן הצד, ועוד יכולה לעשות סילוק מחיצות עיי"ש. ויותר בפירוט שמעתי בשיעורים ממנו בכולל הדרת קודש. דוגמא בולטת, לדעתו אם מחיצה גדולה וארוכה, שמהווה עומ"ר לפרצה, אך יש תחנת אוטובוס שעומדת לפני המחיצה, זה מסלק את המחיצה ודנים רק את המחיצה מסוף התחנה עד הפרצה. וכידוע, כיום הרבה מהעירובין המהודרים הנעשים חוששים לחומרות שלו.



מחלוקת רבני זמננו בדעת החזו"א אם מחיצה ד"ט בפנ"ע עושה סילוק או צריך סגירת רשות

יש מחלוקת גדולה בהבנת דברי החזו"א הנ"ל. הנקודה של המחלוקת היא בדברי החזו"א שעומ"ר לא עושה סילוק מחיצות. האם כוונתו לכך שכאשר המחיצה שעושה סילוק מחיצות אינה מגיעה עד המחיצה השניה, ורק ע"י עומ"ר נחשב הדבר שהיא מגיעה עד המחיצה השניה, וע"ז קאמר שעומ"ר לא עושה סילוק מחיצות. אבל אם המחיצה נוגעת במחיצה השניה, אז לא

(ד). אם רק באופן שאין עומ"ר או לא, והצוה"פ ל"ח מקבל, עיין במש"כ במקור חיים שנראה של"מ בכ"ג וצריך לבדוק.

(טו). עיין משכיל אל דוד סימן ג', ובהלכות שבת בשבת תיקוני מחיצות עמ' תפ"ט, ועוד.

מיבעי עומ"ר עושה סילוק מחיצות, אלא אפילו שפרוץ מרובה, כל שיש פס ד' הוה סילוק מחיצות. שלסילוק מחיצות די בפס ד', ואי"צ כלל לגדור את הרשות. וכמו"כ די במחיצה א' לעשות סילוק, אע"פ שהרשות אינה מוקפת כלל. כך דעת הרב מאיר רוזנר, ויש הרבה הוראות שלו שבנויות ע"ז. וכך כתב באריכות בחידושים וביאורים (סימן י"ב סעיף ג'). וכן ראה מכתב הרב יעקב לנדו בקובץ היכלא גליון ח' שנקט שזה דבר פשוט שאי"צ כלל להוכיח.

לעומת זאת, הרב גלבר בקובץ היכלא גליון ז' (עמ' נ"ד) פירש את דברי החזו"א באופן שונה לגמרי, שעומ"ר לא עושה סילוק מחיצות, גם כאשר המחיצה צמודה למחיצה השניה, ואע"פ שהמחיצה סוגרת את כל הרשות, כל שיש ד' טפחים פנויים בכל מקום ברשות אינו עושה סילוק מחיצות". ולכאורה לדבריו פס ד' אינו עושה סילוק מחיצות כלל, שא"כ אין טעם לדון את העומד של כל הרשות, אלא אפשר לדון את הפס בפנ"ע. וע"כ לשיטתו כדי שיהיה סילוק מחיצות צריך שכל הרשות תהיה סגורה, ורק אז יש עומ"ר. ועיין בספר תיקון מבואות (פרק ז' הערה 17) שהסתפקו בזה. וזו נפק"מ עצומה להלכה: א. אם פס ד' בפנ"ע עושה סילוק, ב. אם פרוץ מרובה עושה סילוק, ג. אם מחיצה א' לבדה עושה סילוק או רק כחלק מרשות גדורה, ד. חצר קטנה שנפרצה לגדולה, לדעת הגר"ח"ג וכן רמ"ר, אי אפשר לדון את הכותלים החיצונים כמחיצות החצר, שהרי הגיפופי מסלקים אותם, וע"כ או שמהני רק לתיקוני מבוי או לחדש חידושים גדולים מאוד לדינא, כמ"ש בהמשך. ואילו הרב גלבר שם מפרש שאין שום מעכב להשתמש במחיצות החצר הגדולה ואפשר להתעלם מהגיפופי, ורק בחצר קטנה שנפרצה לגדולה, משום שדיירי החצר הקטנה בתוך הגיפופי, וא"כ הוה פרוץ למקום האסור, ע"כ שצריך להשתמש במחיצות הגיפופי אבל אה"נ אפשר גם להחשיב את המחיצות החיצוניות למחיצות.

והרב גלבר בסוף המאמר שם כתב עוד חידוש, שאע"פ שהחזו"א ס"ל שלא מהני צוה"פ שהקנה שלו בתוך חצר, וכפי שנרחיב לקמן, ומשום שיש סילוק מחיצות. מ"מ כ"ז בחצר סגורה שע"י זה הקנה מוקף מחיצות גמורות מכל צד. אבל מחיצות של גוד אסיק וכד' אינם עושים סילוק מחיצות, גם כאשר עוברים באמצע צוה"פ. ובחוב"ב (סימן ב' ס"ק י"א) כתב שמחיצה העוברת בצוה"פ מבטלה, והוא מציין שכ"כ החזו"א בסימן ע' ס"ק כ"ב. וכן הרב רוזנר סובר שכל פס ד' או חקיקה שעוברת בתוך הצוה"פ פוסל את הצוה"פ". ועיין בחזו"א סימן ק"ג ס"ק ג' שהקשה בלשון ים שנכנסת לחצר שיהיה סילוק מחיצות, ולשון הים לא יחשב כגדור, ומתוך שדנים אותו כבור ברה"י, דהיינו כיון שהוא בתוך רשות גדורה ומקום זה טפל לרשות שהוא בתוכו, ולא דנים אותו כמקום בפנ"ע. משמע שמצד שהסילוק היה מונע את התיקון מהמקום למטה, אך לא מבואר שזה פוסל את המחיצה למעלה. ובמשכיל אל דוד ס"ג הוכיח שפסל רק החקק ולא את הצוה"פ מעל של"ל סילוק מחיצות בכה"ג.

טז. ועיין בספר משכיל אל דוד (סימן ג') שהאריך בענין זה טובא, שהחזו"א לא פסל פס בעלמא אלא כותלי רשות, ומסתפק שמה ה"ה כותל ד"א עיי"ש. ומפרש צוה"פ תחת צוה"פ שהובאה בשונה הלכות כאשר הן מחוברות לכותלי רשות עיי"ש.

יז. עיין שו"ת ישועות מלכו (או"ח סימן כ"ט) שפסל כאשר יש חקק עמוק י' ורחב ד' באמצע צוה"פ, עיי"ש לשונו. ומצד א' לא הצריך דוקא מוקף מחיצות לפסול, אך מצד שני לא פסל במחיצה בעלמא משום סילוק מחיצות, אלא רק כאשר יש רשות נפרדת באמצע צוה"פ.

ולכאורה בדברי החזו"א סימן ע' ס"ק כ"ב, ע"ד הקנה של צוה"פ בתוך חצר נראה כהכרעת הדברים. החזו"א הקשה שכותלי החצר עצמם יחשבו כקנה לצוה"פ. ותירץ שיש פרצה מתחת למקום שהחוט עובר. ואז דן אם אמרינן שעומ"ר מבטל צוה"פ, או להפך, צוה"פ מבטלת את העומ"ר, ומסיק כצד השני. וכתב שכ"ז הוא כאשר הצוה"פ היא בכל רוחב החצר, אבל אם היא רק במקצת החצר הרי צריך גם לדין עומ"ר, וא"כ מה אולמא האי מהאי. והשתא מה כונתו בצוה"פ שאינה מגיעה עד הסוף ונצרך לעומ"ר. אם פס ד' בפנ"ע עושה סילוק מחיצות, וכל הטעם שעומ"ר לא עושה סילוק הוא משום שרוצים לעשות סילוק מהחלל ע"י דין כאילו סתום. בצוה"פ ע"כ איירי שהוא עובר במקום הפרצה, שאם הוא נגמר קודם בתוך החצר אין בעיה של סתירה, שנאמר שהעומ"ר סוגר את החצר, והעומ"ר של צוה"פ נגמר בתחילת החצר. וע"כ כוונתו אע"פ שצוה"פ עומד בפרצה מ"מ אינו סוגר את החצר עד הסוף. הרי מפורש כהרב גלבר, שגם כאשר יש סגירה ממשית, כל שאינו סוגר את כל הרשות נחשב סילוק ע"י עומ"ר. אך לאידך גיסא בחזו"א כאן נראה שעומ"ר עושה סילוק, ורק השאלה היא מה עדיף - עומ"ר או צוה"פ עם עומ"ר. ושוב ראיתי שבקובץ היכלא כרך ח' הרב גלבר מאריך להוכיח מחזו"א זה כמ"ש, ודוחה את דבריו של הרב יעקב נדנדו שהוכיח מחזו"א זה להפך.



הנפק"מ למעשה בשיטת המחמירים בסילוק ע"י פס ד'

ההולכים בדרך זה קבעו שבהרבה מקרים שנראה שיש עומ"ר באמת אין עומ"ר, שהרי גם אם יש מחיצות גדולות וארוכות מב' צדדי הפרצה, כל שהעמידו צוה"פ לפני מחיצה זו לכיוון השני, נפסקה המחיצה, ואי אפשר לדון שיעור עומ"ר מהצד מעבר לצוה"פ. ודנים רק את המחיצה שמתחילה אחרי צוה"פ עד הפרצה, והרבה פעמים אין עומ"ר. וזה שכיח ברחוב שעובר בין ב' שכונות, ועשו עירוב שכונתי בכל שכונה בפנ"ע, ועשו צוה"פ נוסף על מעבר החציה בין השכונות כדי שיהיה אפשר לטלטל ביניהן. ורוצים לסמך שיש עומ"ר במעבר חציה ע"י מחיצות שנמצאות בתוך השכונות, מב' עברי המעבר, שאם תמשיך אותן בקו ישר יסגרו את הכביש הראשי. וע"פ חידוש זה כיון שעשו עירוב נפרד לכל שכונה, הרי בסוף הרשות יש צוה"פ ומסתלק העומ"ר". וכן דנו כאשר יש מחיצה גמורה שעושה עומ"ר לרחוב, שאם יש תחנת אוטובוס שהעמידו לפני המחיצה היא סילוק מחיצות, ואם אין עומ"ר מסוף התחנה עד הרחוב ל"ח עומ"ר אף שזו מחיצה גדולה מאוד ועוד נידונים כעין זה. עיין אליבא דהילכתא גליון ע"ג עמ' ס"ג שהג"ר מאיר רוזנר דן שפי תקרה יעשה סילוק מחיצות, וכן מרפסת. ובקונטרס בחוצות ירושלים עוד הפריז על מדותיו לומר שגם מחיצה פסולה יכולה לעשות סילוק מחיצות עיי"ש. ולכן לא הסכים לדברי שאר הרבנים שאפשר לסמוך על עומ"ר גם כאשר יש סילוק מחיצות ממה נפשך - אם זו צוה"פ מתירים בטלטול שפיר, ואם אתו רבים ול"ח צוה"פ מחיצה, הרי ה"נ

(יח). שמעתי מהרב א"מ גרוזובסקי שליווה את הג"ר מאיר רוזנר לבדוק את העירוב על המעבר בין רמות ג' לד', ויש שם עומ"ר גדול מב' הצדדים של הכביש, ורמ"ר טען שצוה"פ של העירוב השכונתי מכל צד מסלק אותו, ולכן הזיוו את הצוה"פ לפניו כדי שישאר עומ"ר מאחרי צוה"פ עד לכביש. וכן הוא טען שהעומ"ר מתעגל לכיוון השני ול"מ לעשות עומ"ר, וכטענה הנ"ל שעומ"ר ממשך רק בקו ישר, וגם על זה היו צריכים לעשות תיקונים.

לא עושה סילוק מחיצות, ולא הפסדנו מאומה לענין מעלת עומ"ר ע"י צוה"פ. והנ"ל ס"ל שאף שהמחיצה ל"מ להתיר, מ"מ היא פוסלת לעשות סילוק. וכן רוצה לומר שצוה"פ מן הצד, אע"פ של"מ לעירוב, מהני לעשות סילוק מחיצות. והרי לדבריו לא רק שמצאנו מחיצות לחומרא, אלא מצאנו מחיצות שרק לחומרא ולא לקולא. והדברים מחודשים ביותר".

ולמעשה יוצא דבר שאינו מתיישב כלל על הלב והדעת, שנפק"מ בהרבה מקרים. שלדבריהם גם כאשר יש מחיצה גמורה שסוגרת רשות, אם יש פס ד' או צוה"פ של ד' טפחים קרוב למקום הפרצה, זה מסלק את המחיצה, ול"ח עומ"ר. ואילו אם יש רשות סגורה לגמרי מד' צדדים, אך באמצע המחיצה של הרשות יש ד' טפחים שפרצו בהם יותר מג' טפחים מהקרקע, וא"כ התבטל המחיצה במקום זה משום מחיצה תלויה, שוב אין סילוק מחיצות במקום זה, שעומ"ר לא עושה סילוק מחיצות. וע"פ יסוד החזו"א שיתבאר לקמן שמחיצה בתוך רשות נידונת בכל מקום ברשות, אפשר לדון את המחיצה הקיצונית של הרשות הסגורה, כאילו היא עומדת במקום פרצת ד' טפחים הנ"ל, ולהתיר את הרשות ליד, וכך עושה רמ"ר למעשה". וזה דבר שאין הדעת סובלתו, שיש מחיצה גמורה ניכרת לעין שעומדת על הרשות בלא הפרדה ממשיה, וע"י פס ד' היא מוגדרת כמסולקת. ואילו מחיצה שלא נראית כלל ברשות החיצונית, ולא שייכת אליה כלל, כל שיש ביטול דין מחיצה בד' טפחים, דנים בחוץ מחיצה רחוקה. ואילו היה ד"ז מפורש בגמ' או מוסכם בראשונים נחא, אך זה חידוש של החזו"א שלא קדמו לו, ולא מובן ההכרח לדבריו, כמו שיתבאר שהגמ' דיברה על מקום נפרד ולא נראה ביחד כרשות א'. והחזו"א פסל גם מחיצות דיניות, והפסק דיני של ד"ט, ואילו מקום נפרד לגמרי שלא נראה ביחד הכשיר. וד"ז קשה לקבל. ובפרט עם תוספת החידוש שדנים מחיצות רחוקות, כפי שנבאר לקמן, וכל זה צ"ע טובא. ושמעתי מכמה ת"ח שמאד תמהו על דבר זה, שהיישום למעשה נראה היפך משכל הישר, אע"פ שהוא מתיישב בחשבון.



מקור הדין מגמ'

מה שמפליא בענין זה, כי האוחזים בשיטה זו, כמעט בכל עירוב יש להם פסולים ובעיות סביב נושא זה של סילוק מחיצות. ואילו מי שיחפש בעיה זו בפוסקים לא ימצא שהיא מוזכרת ברמב"ם טור שו"ע עבודת הקודש או בשום פסקי ראשונים כלל, וגם בכל הנו"כ והשו"ת למאות לא הזכירו כלל בעיה זו. ולא יתכן שהפוסקים התעלמו מבעיה כ"כ רווחת שנמצא בכל עירוב, ולא טרחו להזכירה, וסמכו שנדע להוציאה ממקום א' בש"ס שגם שם הדבר מוזכר באגב. וכן

יט). ושם הוא מציין כמה אחרונים שאומרים פי תקרה עושה סילוק מחיצות פתח הבית שנביא לקמן, וזכרון משה סימן ה' אות י"ד. אולם, כמובן למעיין שם, לא מדובר כלל מענין סילוק מחיצות, אלא על ענין מחיצות ניכרות, שלא נראה בעיני אנשים שמחיצות מתחת לבית שייכות למבוי, ומדמה זאת לצוה"פ רחוקה מהכותל לדעת התב"ש, שאמר לא עבידי אינשי, ושאר סברות מאריך בהן טובא, ולא מזכיר כלל ענין סילוק מחיצות, כי לא ידעו מבעיה זו כלל.

כ). רק צריך שגם יהיה פתרון של ג' מחיצות של חצר קטנה, שאז נדון שהמחיצות זוות לסוף הדיומד לחזו"א, וצריך לצייר את המקרה באופן שאין פתרון זה.

כא). בעירוב בעזרת תורה, הוא מרחיב לבאר ד"ז בשיעור המופיע בקול הלשון.

יתבאר שיש תשובות רבות מגדולי האחרונים שהאריכו במקרה ששייך סילוק מחיצות, ולא עלה ע"ד א' לפסול משו"ה²². וא"כ פשוט ששיטה זו מחודשת מאוד. ונבאר את המקור בגמ' שממנו הוציאו את דין סילוק מחיצות, ונראה שהגמ' מדברת על מקרה פשוט בהרבה, שמאוד מובן לפסול שם, עד כדי כך שבחידושים וביאורים שדן על הגמ' הביא את פירוש רש"י וכתב שא"כ זה פשיטא, שאין צד שיועיל, ומשו"ה רצה לחדש פשט בגמ' דלא כפי הנראה ברש"י וש"ר. וא"כ אנו נאמר שאכן הגמ' פשיטא, ואי אפשר להוציא ממנה דינים מחודשים שאינם בכלל הפשטות של הגמ' מכמה וכמה סיבות וכפי שיתבאר. וכע"ז ראיתי שכבר כתב הרב גלבר היכלא קובץ ח' שאם פס ד' עושה סילוק מחיצות למה הגמ' הוצרכה למקרה של השווה את גיפופיה, וזה כדברינו.

איתא בדף צ"ב ע"ב על הדין חצר קטנה שנפרצה לגדולה, שהקטנה הוא כפתחה של הגדולה וטפלה לו, ולכן לכמה דינים מי שבקטנה נחשב כאילו הוא בגדולה, עיי"ש, ואכמ"ל בביאור סוגיא זו. והקשה ע"ז אב"י: "אמר להו אב"י: אם כן מצינו מחיצה לאיסור, שאילמלי אין מחיצה - מרחיק ארבע אמות וזורע. ואילו השתא אסורה! - אמר ליה רבי זירא לאב"י: ולא מצינו מחיצה לאיסור? והא תנן: חצר גדולה שנפרצה לקטנה - גדולה מותרת וקטנה אסורה, מפני שהיא כפתחה של גדולה. ואילו השווה את גיפופיה - גדולה נמי אסורה! - אמר ליה: התם סילוק מחיצות הוא". דהיינו אב"י הקשה איך יתכן שאם המקום פרוץ די בד"א, ואילו כאשר יש חצר קטנה שנחשבת כבתוך הגדולה אסורה, והרי א"כ מצאנו מחיצות לחומרא, וזה לא יתכן. ורבי זירא הקשה שמצאנו מחיצות לחומרא, שהרי חצר קטנה שנפרצה לגדולה מותרת כי יש לה עומ"ר, ואילו המשיך את דופני הקטנה לתוך גדולה עד סוף הגדולה, וא"כ הגדולה פרוצה במלאוה הגדולה אסורה, הרי שיש מחיצות לחומרא, והשיב התם סילוק מחיצות הוא. וכן פירש רש"י עיי"ש. הרי שלאב"י יש כלל שמחיצות לא יכולות לפעול חומרא. ורבי זירא הקשה מהשווה גיפופיה, ואב"י דחה התם סילוק מחיצות. והמקרה של השווה גיפופיה, הרי כעת הוא מועמד בחצר שפרוצה במלאוה לחצר הקטנה, ואין שום מחיצות או הפרדה בין החצרות, והמחיצה שהיתה קודם נמצאת מאחורי קיר שנמשך מהחצר הקטנה עד סוף החצר הגדולה, וא"כ היא ברשות אחרת, ולא רואים אותה כלל בתוך החצר. וא"כ הוא כמו לדון עומ"ר מקירות פנימיים של בתים לסגור את רה"ר, וזה לא עלה ע"ד אדם מעולם. וזה הקשה בחו"ב שזה פשיטא. והתירוץ הוא - אה"נ, שרבי זירא לא בא לחדש דין אלא להקשות על הכלל של אב"י שלא מצאנו מחיצות לחומרא, והרי מצאנו מחיצות שעושות חומרא, ואב"י השיב עליו. וא"כ אין צריך להיות בדבריו שום חידוש דין. וזה הטעם שדין של סילוק מחיצות לא הובא בפוסקים כלל, שאין בזה שום חידוש באופן שמוזכר בגמ'. ואדרבה, הדין שלא מצאנו מחיצות לחומרא הובא בכמה פוסקים, שזו אכן מימרא שנאמרה לחדש דין.

נמצאנו למדים בגמ' לפי רש"י שמדובר במחיצה ברשות אחרת, שלא נראית כלל בתוך הרשות שבאים לסגור, וא"כ פשיטא שלא מהני למחיצות. ובפרט למש"כ שעומ"ר אינו כמו לבד לחבר בין ב' חלקי מחיצה ולדונם כסתום. אלא הדיון הוא ביחס לרשות, האם רובה גדור או

(כב). מלבד האבני נזר וכפי שיתבאר.

רובה פרוץ, ואי"צ כלל להמשיך את המחיצה ולדונה כסגור. ויתבאר בהמשך שע"פ המבואר בדברי גדולי הפוסקים, סילוק מחיצות לא נאמר כלל ביחס למחיצה, דהיינו לעשות הפסק במחיצה שעד כאן מחיצה א' ומכאן מחיצה שניה. אלא סילוק מחיצות הוא רק ביחס לרשות, שמפריד את הרשות לב' רשויות. ובמחיצות גמורות או צוה"פ אין בעיה בעובדה שהמחיצה עוברת בב' רשויות, שאי"ז שינוי בגדר המחיצה. ורק במחיצה של עומ"ר, שגדרו הוא לא עצם המחיצה, אלא מה שהרשות גדורה, הוא שיש משמעות לחילוק הרשות לב', שלכן זה שרשות א' גדורה לא מועיל לרשות השניה שפרוצה, וכפי שיתבאר, וכלל אין מדובר בעשיה והפסק בגוף המחיצה.

והחזו"א וסיעתו הוציאו מזה למקרים מחודשים: א. גם כאשר קיר ממשיך ונראה בפנינו, אם יש מחיצה בפניהם לכיוון השני נחשב הפסק, ב. גם צוה"פ שהוא מחיצה דינית עושה דין זה, אע"פ שע"ז שייכת טענת אב"י לא מצאנו מחיצות לחומרא. והגמ' מדברת על סילוק מציאות, שהמחיצה לא נראית כלל בחצר. ג. גם מחיצה יחידה שלא סוגרת את המחיצה ברשות אחרת עושה דין זה. ד. גם צוה"פ שממשיכה ורואים את צורתה, אם יש לה הפסק מתבטלת המחיצה. כל דברים אלו אין להם כלל הכרח בגמ', כי הגמ' דיברה על אופן פשוט ביותר שמובן לכל, ואילו דברי החזו"א הם חידושים, ומנין יש הכרח לכ"ו. וזה האבסורד שכתבנו, שהגמ' מדברת על מקרה שבאופן מציאותי אין קשר בין הרשויות, ולא נראית שייכות של המחיצה מאחורי הקיר לרשות החדשה, ולא על הפקעה דינית. לעומת זאת, החזו"א למד שזו הפקעה דינית ולכן היא פוסלת עומ"ר, ולהרבה דעות היא פוסלת גם פס ד' שעומד לפני הכותל. ואילו עומ"ר לא פוסל גם כאשר הניתוק בין הרשות למחיצה נשאר בתוקפה.



מוכח מכל גדולי אחרונים בדין קנה בתוך חצר שלא סברו הבעיה של סילוק

מחיצות

יש ראייה גדולה נגד ענין סילוק מחיצה, מהשאלה שהאריכו הפוסקים, במי שמעמיד את הקנים של צוה"פ בתוך חצר שבצד המבוי, והחצר מוקפת ד' מחיצות. ויש תשובות מהרבה גדולי האחרונים כל מיני סברות וחידושים, ולא העלו בדעתם לפסול משום סילוק מחיצות, אף שאין לך סילוק מחיצות יותר פשוט מזה. וכבר העיר כן הרב קארפ בהלכות שבת בשבתו תיקון מחיצות עמ' תפ"ט.

הראשונים שדנו בשאלה זו האם אפשר להעמיד את הקנה של צוה"פ בתוך חצר הם - ספר בכור שור עירובין ד"א בסופו, וכן שו"ת פנים מאירות חלק ב סימן קמג, וזה לשונו שם: "ועוד נשאלתי אם עושין צ"ה ע"י קנה מכאן וקנה מכאן וקנה על גביהם והקני' מן הצד אינם עודם מבחוץ אצל כותלי רחבה אלא בפנים בתוך הבתים ויוצאים מן הקרקע חוץ לגג ואינו נראה מבחוץ אלא הקנים היוצאים חוץ לגג והקנים היורדים למטה מכסי' כותלי המבוי אם יוצאים בצ"ה כזה או לא". והוא כותב לאיסור משום שבעינין שהמזוזות יהיו נראות בתוך המבוי, ומביא כמה ראיות שצריך שהצוה"פ יהיה נראה עי"ש. ומפורש בדבריו שהיסוד שלו אינו דוקא

במחיצות מפסיקות, אלא גם הפסק בגובה צוה"פ ע"י גג, או מחצלת שמסתירה או הצוה"פ, וכן אבן נכנס ואבן יוצא, או משקוף עגול שע"י לא ניכר הצוה"פ פסול עיי"ש באריכות דבריו. וכ"כ בספר בכור שור, שהבעיה היא שאינו ניכר. ועיין בספר פינת הבית לרבי אברהם מטיקטין סימן י"ג שהביא את דבריו, וכתב שאת הראיות שלו אפשר לדחות, אבל מ"מ כיון שסברתו היא משום שלא נראים הקנים, אם הגדר אינה כ"כ גבוהה ואפשר לראות את הקנים שבתוך החצר שפיר דמי, וכך הוא מסיק שם למעשה. ועיין בישועות יעקב (סימן שס"ג ס"ק י"ד): "והנה פה קהילתינו נהגו להעמיד הקנים בתוך חצר הבית המוקף גדר אלא שהלחי בולט הרבה לחומה שגדר החצר נמוך הרבה מן הלחי ולדעתי אין בזה חשש, כיון שחלק הבולט בחוץ יש לו היכר גדול והלחי בעצמותה הוא מן הארץ עד למעלה חשיב מחיצה גמורה וגם הכירא^כ". וכעין טענה זו כתב רש"ק בתשובה שהעתיק בחכמת שלמה או"ח שס"ג סעיף כ"ו (הבאנו את לשונו בהערה^{כז}), שדי בנראה מקצת מהצוה"פ ודי בנראה למקצת בנ"א, עיי"ש. ובשו"ת חתם סופר (חלק א [אורח חיים] סימן צו) האריך בדברי הפנים מאירות ואינו מסכים להם למעשה, ומ"מ כתב מהיות טוב לעשות תיקון שיהיה איזה שהוא היכר לבני רה"ר, אע"פ שהתיקון של צוה"פ הוא בתוך החצר. ופעם נוספת כתב ע"ז בשו"ת חתם סופר חלק ו - ליקוטים סימן לד, ושם דחה בפשיטות את הפנ"מ ולא הצריך תיקון נוסף.

והמקור המפורסם השני הוא בתיקון עירובין לבעל נתיה"מ (הובא בשערי תשובה שס"ג ז' וכן במשנ"ב ס"ק ק"ג): "עוד ראיתי שתחובין הקנים של צוה"פ בתוך הבית עד הארץ, או בתוך גדר המוקף מד' רוחותיו בפנים, והא ודאי לאו כלום הוא. כי הלחי בענין שתעמוד בחוץ בשביל היכר דמה שעומד בתוך דבר המוקף לאו כלום הוא דדבר המוקף כמאן דמליא דמי. וזהו פשוט אין צריך ראייה". הרי שכתב טעם אחר, לא משום שבעיני שיהיה נראה וניכר, אלא שהחצר כמאן דמליא דמי. והאחרונים פלפלו בדבריו האם יש כמאן דמליא רק בבית מקורה, או גם בחצר, עיין לנכדו בשו"ת חסד לאברהם תאומים (מהדו"ת סימן ל"ו) מה שפלפל בזה. ודברי המקו"ח הובאו בלבושי מרדכי (או"ח תנינא סימן קט"ו) ובשו"ת חזון נחום (ח"א סימן מ"ג) עיי"ש^{כח}.

כג). וכן נראה בט"ז ס"ק י"ט שהקפיד רק אם הגג מפסיק בין החבל לקנים, וגם בזה אם עושה נקב בגג מועיל. כד). "הנה אמרתי להעתיק פה איזה שאלות נחוצות לדינא ואשר השבתי עליהם בקצרה. נשאלתי מהרב המאור הגדול מוה' יואל דייטש אבד"ק מאניסטרשטש בנידון העירובין שבקהילה הנ"ל שנמשך הצורת הפתח על כמה גגי בתים בענין שההפסק בין הבתים האמצעיים אין רואין הלחיין שתחת הצורת הפתח מזה ומזה רק רואין החבל לבד, אם כשר העירוב. והיינו לפי שראה בתוספות דעירובין דף ר' [ע"א ד"ה רב] והרא"ש שם בפיסקא דבי רב [פ"א סימן ו] דבעינן שבני המבוי יראו צורת הפתח, ובנידון זה אין האמצעיים רואים הצורת הפתח כולו. וזה אשר השבתי, הנה בזה אין בית מיחוש, דודאי די במה דרואים הצורת הפתח שלמעלה, וכיון שאינם רואין מקום שכלה מידע ידעי דיש שם לחי מכאן ולחי מכאן. ומה שהביא ראייה מן שו"ת פנים מאירות [ח"ב] סימן קמ"ג ומספר מקור חיים [סוף הספר, תיקון עירובין ד"ה עוד (הראשון)] דצורת הפתח לא מהני אם עומדין בתוך הבית, הנה זה לא הוי מטעם שאינו נראה, רק הטעם דביתא כמאן דמליא דמיא וכמו שכתוב שם במקור חיים להדיא, ומה שקשה עליו מן הש"ס [שם עו, ב] ישבתי זה בחידושי מכבר. ואף גם אי הוי טעמא מכח דאינו נראה, היינו התם דאינו נראה כלל מבחוץ, אבל כאן כיון דעל כל פנים נראה לקצת בני אדם, לא גרע מנראה מבפנים ושוה מבחוץ או להיפוך דנדון משום לחי [סעיף ט], ואינו דומה למבוי עקום [סימן שסד סעיף ג] דאינו נראה כלל הצורת הפתח. ועוד, הרי אנן אין עושינן בעקמימות שום תיקון, וסומכין על שמבאוות שלנו דין חצרות יש להם וכמו שכתב המג"א סימן שס"ג [ס"ק כז], ואם כן הוא הדין בזה אין בזה בית מיחוש כלל".

כה). וע"ע בשו"ת זקן אהרן (חלק א סימן יט) שכתב שכמאן דמליא קאי על בית, וחצר משום ניכר. עיי"ש שהאריך בענין

ועיין בשו"ת בית שלמה (חלק אורח חיים סימן נה אות ה'), שכתב שלמקו"ח האיסור הוא גם אם הקנים גבוהים מעל הגדר, כי הטעם שרה"י עולה עד לרקיע, וטעמו תמוה, שזה רק בבית. ומ"מ נהגו כמותו. ועיין בשו"ת מהרש"ם (חלק א סימן רז): "ובימי חורפי הצעתי ד"ז לפני הגה"צ אבד"ק צאנז ז"ל והשיב כי הראיות ברורות נגד דעת המק"ח ומכל מקום למעשה ראוי לחוש להחמיר כדעת המק"ח". אבל מהרש"ם מסיק שבישוע"י וחת"ם דחו והתירו בשופי כל שיש היכרא, ומביא את הפמ"א הנ"ל. ועיין בשו"ת חשב האפוד חלק ג סימן נג שבעירוב בירושלים היה צוה"פ באופן זה, ושאל למהרי"צ דושינסקי והורה להשאירו כמות שהוא, עיי"ש שלא כ"כ ברור לו פרטי המעשה.

הרי הבאנו עשרות מגדולי האחרונים שלא העלו בדעתם פסול זה של סילוק מחיצות¹, והתירו בשופי גם כאשר יש הפסק מחיצות גמורות. ויש שפסלו משום היכר, ויש שפסלו משום ביתא כמאן דמליא דמי, וכן העתיק המשנ"ב. וגם בזה הרבה פוסקים נקטו שההכרעה להיתר, אך י"א שנהגו להחמיר. וגם האוסרים דיברו רק בקנה בתוך רשות סגורה ונפרדת, לא בפס ד' בעלמא שעוברת בתוך צוה"פ. ואיך שיהיה, גם טעם האוסרים אינו נוגע כלל לענייננו לפסול מחיצות מדינא משום סילוק מחיצות, כמובן. ונראה ביאור הדבר שסילוק מחיצות שייך רק במחיצות של עומ"ר, שגדרו מתייחס לרשות, דהיינו שרוב הרוח של הרשות תהיה סגורה, וא"כ כל שהפרדנו את השטח לב' רשויות ע"י סילוק מחיצות, רשות א' היא כעת גדרה ע"י המחיצה. משא"כ הרשות לידה אינה גדרה כלל אלא פרוצה במלואה. ובקיצור, סילוק מחיצות מתייחס לרשות ולא למחיצות, שהוא מפריד את הרשות לב' רשויות, ולא שהוא מפסיק מחיצה באמצע. ודין עומ"ר תלוי ברוב רשות גדרה, ע"י זה שהפרידו את הרשות לב' חלק אחד אינו גדור כלל. משא"כ בצוה"פ, שהיא מחיצה, אין סילוק מפריע בזה כלל. וכעין סברא זו כתב החזו"א בכמה מקומות עיין סימן ע' ס"ק כ"ב ועוד. וכל שהוא יוצא מהחצר החוצה, המחיצה ממשיכה ואין משמעות להפרדת הרשות.

והחזו"א בעירובין סימן ט"ו סעיף י"א, פסל קנה בתוך חצר משום סילוק מחיצות ותמה על המתירים, ומצאתי לו חבר באבני נזר או"ח סימן רצ"א, שאינו מקבל את הסברא של היכר ולא כמאן דמליא, אך רוצה לאסור משום סילוק מחיצות. אך גם הם מדברים על סילוק של רשות בפנ"ע, ולא בפס בעלמא שעוברת בתוך מחיצות. ועיין נפש חיה או"ח סימן ל"ג שגם כתב סברת סילוק מחיצות, ולהדיא משום שהוא רשות בפנ"ע, ולא מפני שעצם המחיצה עוצרת. וא"כ הם ודאי לא סברו כשיטת רח"ג ורמ"ר². ובודאי שזו הכרעת רוב ברור של גדולי האחרונים, שלא

זה, ובסוף מסיק לפסול משום פיתחי שימאי.

(כו). ויש עוד רבים שדנו בזה ולא הבאנו את דבריהם שלא לחזור על הדברים.

(כז). וצריך זהירות גדולה כאשר רואים ציטוטים בנושא זה, כי ראיתי כמה פעמים שמצטטים מגדולי האחרונים הנ"ל שאסרו משום סברות של היכר, או משום ביתא כמאן דמליא, והביאו את דבריהם משום סילוק מחיצות. וכן מי שהביא את המו"מ של החזו"א בדין המקו"ח שמא יש סילוק ע"י עומ"ר, ועפ"י אמר שדעת המקו"ח וכן הביא המשנ"ב שגם עומ"ר עושה סילוק מחיצות. והרי המקו"ח כתב להדיא טעמו משום כמאן דמליא, ורק החזו"א דן לסברת עצמו שמא יש לפסול בכה"ג ומסיק דלא. וא"כ אי אפשר להביא כאילו שלחזו"א המקו"ח והמשנ"ב סוברים סילוק מחיצות גם בעומ"ר. וכן לא יעשה.

דנו כלל ענין סילוק מחיצות כמו שהבאנו. וזה כמ"ש, שהגמ' מדברת על אופן חמור לאין ערוך מסילוק מחיצות, ואי אפשר ללמוד ממנו למקרים קלים^כ.



פרק ח'

דין חצר קטנה שנכנסה לגדולה שקשה לחזו"א ועפי"ז חידשו חידוש עצום לקולא בדאורייתא

בחזו"א סימן ס"ה ס"ק מ"ה האריך טובא בהרבה מקרים מסובכים, ואין כאן המקום להיכנס לפרטי המקרים ולבארם. ורציתי רק לדון בחידוש גדול שכתב שם, ועפי"ז התיר כמה וכמה דברים, והג"ר מאיר רוזנר הרחיב מאוד בענין זה, כפי ששמעתי בשיעורים שלו. ויוצא הרבה פעמים שלא נראה כלל שיש עומ"ר, וע"פ החידושים הנ"ל נחשב שיש עומ"ר מרובה, עד שהשומע משתומם איך אפשר להתיר ד"ז, וטענתם שכך הכריח החזו"א וא"כ זה יתד שלא תמוט. וצריך לבאר את הדברים ואת ההוכחה שלו, והאם ההכרח כ"כ גדול שאפשר לסמוך ע"ז בדאורייתא, גם שלפו"ר תמוה מאוד להחשיב זאת כעומ"ר.

יסוד הדברים מבואר בחזו"א שמחיצה אינה גודרת רק במקום שהיא נמצאת, אלא אפשר לדון את המחיצה כאילו היא נמצאת בכל מקום בתוך רשות של ג' מחיצות. ולכן אם יש רשות בצורת ח' את המחיצה העליונה אפשר לדון כאילו היא בכל מקום ברשות ולא רק במקום שנמצא. וזו נפק"מ עצומה להרבה מקרים, כאשר יש פרוץ מרובה, אבל מרחוק יש מחיצה שאם נזיז אותה לקו של שאר המחיצות היא תצטרף לעומ"ר, ולחזו"א הדבר מותר^כ. והחזו"א הוסיף שה"ה אם יש ב' רשויות א' ליד השנייה, ואין בכל א' מהן ג' מחיצות, אך כל אחת יכולה להוות מחיצה שלישית לרשות שלידה. וא"כ לפני שנזיז את המחיצות ליכא גם ג' מחיצות, ולאחר שנזיז יש ג' מחיצות, אפשר לדון בב"א שכאילו הזנו, ועפי"ז נוצרו ג' מחיצות ע"י הרשות שלידה. ועיי"ש היטב פרטי המקרים, וכן בספר משכיל אל דוד סימן ד' עוד הרחבות, ואי אפשר להרחיב בזה כאן.

והחזו"א כותב שדין זה מוכרח מהדין של כותלי קטנה שנפרצו לגדולה, ויש גיפופי לתוך הגדולה ועדיין הגדולה מותרת. וביאור ההכרח הוא שקשה היכן המחיצות שמתירות את הגדולה - אם כותלי הגדולה העודפות, הרי אם תמשיך אותם בקו ישר הם יסגרו לפני הגיפופי,

כח. הרב א"מ גרוזובסקי אמר ליישב שאה"נ מוכח שהם לא סברו סילוק מחיצות בקנה של צוה"פ, נגד החזו"א. אבל שמא עדיין במחיצה של עומ"ר אפשר לקיים דבריו. אולם, על סברא מעין זו אפשר לומר כמ"ש בשו"ת רע"א על הר"ן על היתר בהיתר, שמאחר שדבריו נסתרים מכמה מקומות, מנ"ל לעשות פשרה דלא כדבריו ולקבל מקצת דבריו. כל שדבריו נדחים אין מקור לומר ד"ז. וכמ"ש בגמ' לא מוכח כלל במקרים הנ"ל וכל חזו"ן שגדולי הפוסקים לא סברו כוותיה, מנ"ל להמציא שיטה חדשה של פשרה בדבריו ולקבלם במקצת.

כט. עיין בספר משכיל אל דוד (סימן ד') שהרחיב מאוד לפרש את שיטת החזו"א בזה, ושיש ב' היתרים: א. שרשות היחיד עצמה גודרת, ב. שמחיצות מרחוק כאילו גודרות בכל הרשות, עיי"ש שהאריך לפרש הדברים היטב. וכך רמ"ר תמיד מבאר.

והרי החצר הקטנה יושבת בגיפופי, וא"כ הגדולה תהיה פרוצה למקום האסור. ואם תאמר שהגיפופי עצמם הם המחיצות, הרי הם לתוך החצר, ולא בכיוון של לסגור את הפתח. ולדעת רח"ג ורמ"ר יש הכרח נוסף, שהרי הגיפופי הם מסלקים את המחיצות של החצר הגדולה מהפתח, והגיפופי הם לכיוון השני. ומזה הכריח החזו"א שע"כ דנים שיש בב' צידי הפתח כמו צורת ח', דהיינו גיפופי והכותל מולו, וכותל הגדולה. ואז דנים שהמחיצה העליונה גודרת בסוף הגיפופי, ולא רק במקומה. וממילא יש מחיצה שסוגרת בקו ישר בסוף הגיפופי.

ואני כבר זמן רב נבוך מאוד בדבר זה, האם לא ברור שכל ההכרח של החזו"א בנוי על הבנתו את דין עומ"ר ואת דין סילוק מחיצות. והיינו, להבנתו שעומ"ר הוא רק להמשיך בקו ישר בין ב' עומדים, באמת קשה מאוד היכן הסגירה של חצר הגדולה, שאם תמשיך כאן בקו ישר זה פרוץ למקום האסור, ואם תמשיך כאן בקו ישר - א' יש סילוק מחיצות. ב' זה לא לכיוון הנכון. אבל אם לא מקבלים את הנחתו כלל, אלא מסבירים שעומ"ר אינו המשכת קווים, אלא קודם צריך להגדיר את צורת הרשות, ואז לחלק לד' רוחות, ולדון כל רוח אם היא גדורה ברובה. וכפי שהוכחנו היטב בדין פרצה בקרן זוית, שמכל הראשונים מוכרח דלא כפירוש. א"כ כשם שבקרן זוית צורת הרשות היא ריבוע וע"ז דנים עומ"ר, ה"נ כאשר יש רשות מתפתלת ובאמצע המחיצה יש פרצה, אנו רואים את צורת הרשות כמתפתלת, ובמקום הפרצה ממשיכים לפי צורת הרוח. וא"כ בחצר גדולה אין נידון כלל על היכן למשוך את הקו, אלא רואים התפתלות שהחצר עמוקה, ואז נכנס פנימה, ואז יש פרצה, ודנים את המשך הרוח ע"י יישור הפרצה. והכל בכלל צורת הרוח, ועל הכל דנים עומ"ר^ל. ולפי"ז איני רואה כלל מקור לחידוש עצום זה שאפשר לדון את המחיצות כאילו הן עומדות בכל מקום ברשות. וחידוש זה בהרבה מקרים נראה תמוה מאוד, שרואים שטח פרוץ ברובו, וע"פ הסברים מסובכים קובעים שהוא סגור בעומ"ר אף שלא נראה כן. וחידוש זה לא התבאר בשום פוסק ראשון ואחרון, אלא נולד מכוח קושיה. לפיכך, קשה מאוד לסמוך להתיר בדאורייתא על דבר כזה.

ולהבהיר את חומרת הענין שמעתי מת"ח א' ששאל את א' המוצי"ם המפורסמים בעניני עירובין, שידוע כמחמיר גדול, ומ"מ סומך להתיר ע"פ סברא זו, גם באופנים מחודשים מאוד. ושאל אותו האם הגרי"ש אלישיב היה מודע להיתר זה, והנ"ל השיב שלא, והוסיף שבאמת עד לפני כמה שנים לא היה ידוע היתר זה באופן מעשי, אך זה היתר ברור, וכיום כמעט שאין עירוב שלא מתשמשים בהיתר זה. ואין מה להוסיף על אמירה מדהימה זו.



הביאור הלכה בדעת הרא"ש - האם הוא נגד החזו"א או כחידוש הנ"ל

הג"ר מאיר רוזנר הקשה על שיטה זו מביאור הלכה או"ח שנ"ח ס"ו, שבדין חצר שלא הוקף לדירה כתב הרא"ש שמהני לבנות כותל לפני הכותל הקיים ברוחב י' אמות, ועל ידי זה מתבטל

ל). ובקיצור, משום שהחזו"א לא קיבל שעומ"ר ממשיך באופן מתפתל, משו"ה הוא הוצרך לומר כאילו המחיצות יוצאות לסוף הרשות וע"י זה דנים כאילו זה נמשך בקו ישר. אבל אם עומ"ר מתפתל לפי צורת הרשות, אי"צ שהמחיצות יצאו ממקומן, ופשוט.

שם 'מחיצה' של הכותל הקודם, ונחשב כאילו יש פרצת י', וכעת משתמשים בכותל החדש, ונחשב הכל מוקף לדירה. ובביאור הלכה כתב "וצ"ל לדידיה דמיירי עכ"פ בשלא היה מרוחק כותל החדש מכותל הישן יותר מעשר אמה דאל"כ איך שייך לומר דבבניית כותל החדש דמי כאלו פרץ כותל הישן הלא אי אפשר לומר כן דהא גם עכשיו אם יפרץ באמת במקום הזה בכותל הישן יאסר כל הקרפף שהרי הוא פתוח לעלמא והכותל החדש לא יכול לסתום שהרי אינו מכותל לכותל ובמקומו אינו סותם שהרי אפשר לכנס מצדדיו ושם הוא פרוץ ביותר מעשר אלא דמיירי בשלא היה מרוחק ביותר מעשר וזוהא אם אפילו באמת יפרוץ כותל הישן ג"כ לא יאסר הקרפף שהרי כותל החדש סותם בפני הבאים מן החוץ ואף שאפשר לכנס בקרפף מן הצדדים במקום שכלה כותל החדש מ"מ מאחר ששם אינו פרוץ ביותר מעשר הוי ליה כפתחים שאינו אוסר". והקשה הנ"ל, איך נדון עומד מרובה בזה, הרי יש כותל י' אמות שעומד באמצע החצר, ורוצים לדון עומ"ר מקצה הכותל החדש עד הכותל הישן, ולעשות עומ"ר ע"י צירוף הכותל הישן. ואין בזה המשך הכותל החדש בקו ישר לעשות עומ"ר. ולכאורה מפורש שהביאור הלכה לא סבר את ההגדרה שעומ"ר הוא להמשיך בקו ישר את המחיצות, כי כאן הוא ממשיך מחיצות בקוים מקבילים. ולכאורה מוכרח שהוא פירש כמ"ש, שדנים את הרוח של הרשות והאם כולו גדור, דלא כחזו"א. וראיתי שכבר כתב כע"ז הרב יואל ראזנער בירחון האוצר גליון מ"ד.

והגרמ"ר הנ"ל השיב שהוא עפי"ד החזו"א שבג' מחיצות אפשר לדון את המחיצות בכל מקום ברשות, א"כ העומ"ר אינו מהרוח מול הכותל אלא מהצדדים שהם מוקפים ג' מחיצות ודנים כאילו הכותל בצד זו עד לקצה הכותל החדש. אך הקשה שהמחיצה בצד ימין נעשה לחצוץ מצד ימין והמחיצה בצד שמאל לחצוץ מצד שמאל, וכאשר אתה דן את התווזה זה חוצץ לצד ההפוך ולא מהני, כפי שהוכח מהחזו"א. ולכן פירש שע"כ כל מחיצה כאילו עוקפת את השניה וחוצצת. וכל הרואה משתומם איך אפשר להכניס תילי תילים של המצאות בדבר שאין בו שום קושי בלא הנחות מחודשות ופירושים מחודשים בגמ'. ופשיטא ופשיטא שאי אפשר להתיר מקומות פרוצים ברובם ע"י חידושים גדולים אלו שלא קדמו אדם מעולם.



פרק ט' - האם יש גבול לגודל המקום שאפשר לערב

כעת צריך לברר כמה סברות שנאמרו לחומרא, לברר את מקור הסברות, ומה גדרן המדויק, והנפק"מ למעשה לערים שלנו.

יש סברא שמוזכרת בכמה ראשונים שיש גבול לגודל המקום שאפשר לערב, ועפי"ז דנו בכמה פוסקים שאי אפשר לערב ערים גדולות, כי הוא מעבר לשיעור הזה. ויש שמשו"ה נתנו עדיפות לעירובים שכונתיים, כי הם בשטח קטן בהרבה. וצריך לברר את מקור הדברים וגדרם, ואת היישום למעשה. וצריך לזכור שמפורש בגמ' שירושלים בזמן הבית היה אפשר לערב^{לא}

לא). כן מבואר ברש"י דף ו' ע"א ובר"י מלוניל וכן בר"ן שם, וכן בראבי"ה סימן שע"ט, וכן בתוס' הרשב"א פסחים ס"ו.

אע"פ שהיתה עיר גדולה מאוד¹², וכן ימת הכנרת מפורש בדף פ"ז ע"א שיכולה להיות רה"י, והיא גדולה בהרבה מהערים שלנו¹³. ועיין לשון הרמב"ם 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". וכן כתב בהלכות שבת פרק יד הלכה א: "וכן מקום שהוא מוקף ארבע מחיצות גובהן עשרה וביניהן ארבעה על ארבעה או יתר על כן אפילו יש בו כמה מילין אם הוקף לדירה כגון מדינה המוקפת חומה שדלתותיה ננעלות בלילה כו' כולן רה"י גמורה הן". ולשון הטור אפילו אלף מיל.

ויש כאן כמה נקודות: א. בדין מחיצות - כמה יכולים לגדור. האם מחיצות רחוקות שלא נראות במקום יש להן השפעה לכאן. ב. בדין אתו רבים. וביותר, אם כל גדר המושג מחיצה הוא להפרידו משימוש הרבים, אם עושים מחיצה לכל המדינה, וכל הרבים נמצאים בתוך המחיצה איזה משמעות יש למחיצה זו, וממי היא מונעת. והאריכו בזה הפוסקים בענין אתו רבים בתוך המחיצות, אבל אינם עוברים מעבר למחיצות מבחוץ לבפנים או להפך¹⁴. ויתבאר בהמשך דין פלטיא בדעת הרשב"א, שיתכן שנחלקו בזה עם הרמב"ם הנ"ל.



הגמ' כולי עלמא מקיף אוקיינוס

בגמ' דף כ"ב ע"א: "אמר רבי יצחק בר יוסף אמר רבי יוחנן: ארץ ישראל אין חייבין עליה משום רשות הרבים. יתיב רב דימי וקאמר לה להא שמעתא. אמר ליה אבבי לרב דימי: מאי טעמא? אילימא משום דמקיף לה סולמא דצור מהך גיסא ומחתנא דגדר מהך גיסא - בבל נמי מקיף לה פרת מהך גיסא ודיגלת מהאי גיסא. דכולא עלמא נמי - מקיף אוקיינוס!". דהיינו הגמ' כולי עלמא מקיף אוקיינוס.

לב). ובכל הראשונים שהצריכו ס"ר מוכרח שבירושלים היו ס"ר, וכך פירשו כולם. וביותר אם נקבל דברי חז"ל על ירושלים כתיאור מציאותי, הרי היו הרבה יותר מזה. כי בפשטות מקום שמכיל כמות אנשים רבים כ"כ כאשר אין מגדלים רבי קומות ע"כ תופס שטח רב, וזאת למרות שלענינו השטח של ירושלים העתיקה אינו כ"כ גדול. וידוע שהיו שהקפידו טובא על המוציאים את דברי חז"ל מפשוטם בענין זה. כידוע המעשה עם החזו"א בענין זה. עיין הליכות שלמה בין המצרים עמ' ת"מ שהביא מעשה זה עם החזו"א, ומסיים שהתברר בסוף שאותו אדם כו'. ובירתי ענין זה, והתברר שהגרש"ז או הכותב זיהו את בעל המעשה כאדם אחר ממי שידוע בבני ברק שהמעשה היה עמו. ולכן הלשון שנקטו שם לא כוון למי שמפורסם שהמעשה היה עמו, אלא לאדם אחר.

לג). עיין בשו"ת מהרי"ק (סימן מו) שדן על עיר גדולה מוקפת הרים, והיקפה עולה כאלף הרים, ורצו להתיר משום היקף ההרים, והמהרי"ק מאריך לדחות מכמה טעמים אבל הסכים להיקף עיר ע"י הרים אע"פ שגדולה טובא. הביא דבריו ביד דוד בסוגיין.

לד). כפי שאפשר לראות מהבטת קלה במפה. ובמספרים השטח של הכנרת הוא 170 קמ"ר, ואילו השטח של תל אביב הוא 54 קמ"ר, ואפילו תחום השיפוט של כל ירושלים, שהוא יותר גדול בהרבה מהעיר בעצמה, הוא 121 קמ"ר. כמו"כ יש הרבה מהשטח של העיר עצמה שאינו כלול בעירוב של המועצה הדתית לדוגמא כל מזרח העיר, וכן פסגת זאב ונווה יעקב הם בעירוב נפרד) לפי המפות שראיתי, יתכן שהדבר לא עדכני כעת, והעירוב של העדה החרדית כולל הרבה פחות מכך. ולכן פלא מש"כ במגילת ספר בענין עירוב ס"א אות ב', שבעירובין שלנו מקיפים שטחים יותר מהכנרת, ואינו כן. אולי עירוב שמקיף את כל גוש דן.

לה). ויש בזה נגיעה למש"כ בחצר, שיש מושג שגם אם רבים עוברים בתוך מקום אם המקום מוגדר כרה"י בעצם. שוב מגדרים שרבים הולכים בתוך רה"י, ולא כהליכה של רבים וצריך לבאר אם שייך סברא זו כאשר מקיפים את כל המדינה.

הוכיחה שלא יתכן שכל ארץ ישראל אינה רה"ר משום מחיצות ההרים והים המקיף, שא"כ כל עולם ג"כ אינה רה"ר משום שמוקף באוקינוס. אך הגמ' לא ביארה מ"ט באמת לא מהני, ודנו בזה הראשונים. וזה לשון הרשב"א בסוגיין "אי הכי כולי עלמא נמי דהא מקיף לי ים אוקינוס. מהא שמעינן דמקום המוקף גדר עשרה יש לו שיעור עד היכן קרוי רה"י, ויש לעיין דהא א"ר יוחנן בפרק הדר קרפף יתר מבית סאתים אפי' כור ואפי' כורים הזורק לתוכו חייב מחיצה היא אלא שמחוסרת דירין וא"כ עד כמה יהא שידון משום רה"י, והדבר צריך תלמוד".



שיטת התוס' וסיעתם שהחסרון הוא רק במחיצה בידי שמים

בתוס' ד"ה דלימא כתבו שהגמ' אליבא דרבי יהודה שאתו רבים ומבטלי מחיצתא. אך הקשו לרבנן "ותימה דלרבנן כל ארץ ישראל תעשה רה"י ע"י סולמא דצור ומחתנא דגדר ובבל נמי דמקיף לה דיגלת ולא אתו רבים ומבטלי מחיצתן ולר' יוחנן דאמר בפרק הדר (לקמן ד' סז:) קרפף יותר מבית סאתים שלא הוקף לדירה אפי' כור ואפי' כוריים הזורק לתוכו חייב והוא הדין אפי' לאלף כורים דמה שיעור יהיה וי"ל דמחיצה שאינה עשויה בידי אדם לא חשיבא מחיצה כולי האי ואפי' רבנן מודו דאתו רבים ומבטלי מחיצה". הרי תוס' כתבו שמחיצה ביד"ש אתו רבים ומבטלי לכו"ע. ותמהו האחרונים, עיין בתורת חיים במקום ובשו"ת כנסת יחזקאל סימן ג' ובשו"ע הגר"ז בקונטרס אחרון (סי' שמה סק"ב) ועוד רבים, שבגמ' בהמשך הסוגיא בדף כ"ב ע"ב מפורש שתל שרבים בוקעים בו תלוי ברבנן ור' יהודה. הרי גם מחיצות תל שעשויות ביד"ש רבנן נחלקו וס"ל שאין אתו רבים, והאריכו בכמה אופנים. אך ישוב הקושיה מפורש בתורא"ש במקום' שכתב "שמא מחיצה שאינו עשויה בידי אדם בהיקף גדול כזה אפי' רבנן מודו דאתו רבים". הרי שכתב את דברי התוס' רק בשיעור היקף גדול, ולפי"ז לק"מ. וצריך לבאר את צירוף ב' הקולות - עשויה ביד"ש והיקף גדול. ובכמה אחרונים שפירשו את התוס' כתורא"ש פירשו דבריהם. עיין להגר"ר דוד פארדו בשו"ת מכתם לדוד או"ח סימן ב', וכן בחזו"א מ"ג א', שפירשו שיסוד הדין הוא במחיצה העשויה בידי אדם, אך שיעור מקום שדרך בנ"א להקיף, גם העשוי ביד"ש שפיר דמי. משא"כ שיעור גדול שאין דרך בנ"א להקיף כלל, ע"ז נאמר אתו רבים. וכבר העלה הסבר זה בתורת חיים על התוס' הנ"ל "ודוחק לחלק ולומר דסולמא דצור ומחתנא דגדר אינו ראוי להעשות בידי אדם והוי דומיא דבעלי חיים שכתבו התוספות בפ"ק גבי תל ונקע אבל שבילי בית גלגל ראוי להעשות בידי אדם". והוא נשאר בצ"ע בכוונת התוס', אבל האחרונים הנ"ל הסכימו לסברא זו.

איך שיהיה, מפורש בתורא"ש שכל החסרון בהיקף גדול הוא במחיצת ביד"ש, אבל במחיצה בידי אדם אין שיעור להיקף, ומועיל להקיף גם ארצות שלמות. וכך כתב גם בתלמיד הרשב"א בסוגיא "ואפשר כל שהוא מוקף בידי אדם אין לו שיעור, אפי' כל שהוא דינו כרה"י". ועיין בשו"ת חכם צבי סימן לז שנשאל שאפשר להקיף את כל העולם מחיצות ולא יהיה רה"ר, ומביא את דברי התוס' הנ"ל, ומסיק שאה"נ אם יקיף את כל אנגליה במחיצות בידי אדם שפיר דמי, משא"כ במחיצות ביד"ש. "ומדבריהם תשובת שאלתך ברורה דאינגלטיר"א ואיסכוס"א וכיוצא

בהם שהים חומתן חייבין עליהן משום רה"ר דאתו רבים ומבטלי מחיצה שאינה עשויה בידי אדם כו' ואיך שיהיה הדבר פשוט דבמחיצה העשויה בידי שמים אתו רבים ומבטלי מחיצה אבל העשויה בידי אדם לא אתו רבים ומבטלי מחיצה". ונראה שגם האחרונים הנ"ל שאמרו שבדרך להקיף בידי אדם מהני גם כאשר הוא מוקף ביד"ש, לא אמרו שזה כל הדין, שיהיה מקום שדרך בנ"א להקיף. אלא יסוד הדין הוא שכאשר זה בידי אדם ממש אין שיעור להיקף, אך חידשו שגם במוקף ביד"ש, כל שהוא שיעור שרגילים להקיף בידי אדם שפיר דמי. וכך נראה בחזו"א הלכות עירובין סימן מ"ג ס"ק א', וכן האריך בשו"ת חבצלת השרון (חלק א' סימן כ"ד).¹ ועיין גם בשו"ת הגר"ר יוסף מסלוצק (סוף סימן י"א) שרצה לפרש כך בתוס'. ואף שיש עוד פירושים באחרונים, אחרי שכך מפורש בתורא"ש כך נראה עיקר.



הכנסת יחזקאל שמוקף לדירה מהני להפקיע אתו רבים

וכעין דברי התורא"ש כתב בכנסת יחזקאל הנ"ל, שצריך תרתי - ביד"ש ושטח גדול, אך פירשו התוס' שאין הנקודה שהמחיצה עשויה ביד"ש בעצמה, אלא שמשו"ה לא מוקף לדירה. דהיינו שהמעלה במחיצות בידי אדם היא שאין אתו רבים משום שהם עשויים לדירה, משא"כ מחיצות ביד"ש, שאינן עשויות לדירה. ועיין בשו"ת תפארת צבי לרבי צבי הירש אב"ד אה"ו (סימן או"ח סימן י"א), הובא בשו"ת רבי יוסף מסלוצק (סוף סימן י"א) והסכים עמו שם.² שתמהו על הכנסת יחזקאל, מה שייך דין הוקף לדירה, שהוא סברא דרבנן, לדין מחיצות דאורייתא, ומשו"ה דחה את דברי הכנסת יחזקאל. ולקרב את דברי הכנסת יחזקאל נראה שכעין סברא זו כבר מבוארת בריטב"א שבת דף ק' ע"ב, על השאלה למה ים עצמו הוא כרמלית ולא רה"י מדאורייתא. ובתירוץ הראשון כתב שבעינן מחיצות ניכרות ואז כתב "ומורי הרב ז"ל תירץ שלא אמרו דיותר מבית סאתים אף על פי שלא הוקף לדירה שהוא רה"י אלא היכא דחזי לדירה, וכדאמרינן התם מחיצה היא אלא שמחוסרת דורות, מה שאין כן בים דלא חזי לדורות כלל". הרי מבואר בדבריו שדין עשוי לדירה הוא דין דאורייתא. ורק מדאורייתא מהני מקום הראוי לדירה, אע"פ שבפועל לא עשו לדירה³, ומדרבנן בעינן שבפועל יהיה עשוי לדירה. ואף שאינו אותו דבר, מ"מ זה מקרב את הדברים שהוא סברא דאורייתא⁴. ומ"מ אף שלא נקבל את ההסבר שלו במוקף לדירה, ההסבר שתוס' דיברו רק במקום גדול הוא כתורא"ש ועוד אחרונים.



לו). ועיין בביאור הלכה סימן שמו סעיף ג שאף שבתוס' לא פירשו כן, מ"מ בדעת הרמב"ן וסיעתו פירש כן, שבעינן תרתי אינו רואה עצמו ומחיצות ביד"ש.

לז). אלא ששם ציין סימן ס"ו אות ד', ולא ידעתי פשר ציון זה.

לח). וצריך לברר שמא לריטב"א בענין שכעת יתייחד לדירה, רק אי"צ שמראש המחיצה תעשה כן, משא"כ מדרבנן בענין הוקף מתחילה לכך וצ"ע.

לט). ויתבאר יותר למשנ"ת שבשם חצר אין אתו רבים, וזה או ע"י שם ד' או ע"י בעלות של יחיד. והנ"ל מוקף לדירה מעלה ברה"י שלו.

שיטת המג"א בתוס'

במג"א נראה שפירש את דברי התוס' כפשוטם, שמחיצות ביד"ש אינם מועילה להפקיע את רגל הרבים, אף כאשר לא מדובר בהיקף גדול. שבסימן שס"ג ס"ק ל' כתב שנהר הוה מחיצה רק במקום שאין נמל', שבלא"ה לדברי התוס' שמחיצה ביד"ש אתו רבים. וכן בסוף שס"ג חזר ע"ז, אך כתב שמא צריך דווקא בקיעת ס"ר לדעת התוס', וכן נראה מהפוסקים שסתמו בזה, דהיינו שהם לא הביאו את דברי התוס' להלכה. ובדברי המג"א התקשו טובא מדין תל, ולסו"ד שפיר דמי שדוקא בס"ר. והאריך בזה בשו"ת מים רבים לג"ר רפאל מילדולה (או"ח סימן ל"ו), שמכיון שדברי המג"א תמוהים מגמ' של תל, וכן אע"פ שדין תל הוא דין נפוץ לא מוזכר בשום פוסק שרגל רבים מבטלת, צ"ל שהתוס' לשיטתם שצריך ס"ר. ואי אפשר לקבל את דינם, ולומר שלחולקים על הדין ס"ר ה"ה לענין ביד"ש מבטלי מחיצתא בלא ס"ר, אלא הם אמרו כן רק לשיטתם וזה כמג"א". וכע"ז מסיק בספר אוצר רבי חיים ברלין (או"ח סימן פ"ט אות י"ב), שהפוסקים לא הביאו את התוס', חוץ מהמג"א, והוא הגביל את התוס' לס"ר, ולכן אי"צ לחשוש לזה. עיי"ש בתשובה שהאריך בפירוש התוס'. ועיין בשו"ע הגר"ו (קו"א סימן שמ"ה הערה ב) שהאריך בדברי המג"א, וכן בבית שלמה (או"ח סימן נ"א) עיי"ש היטב. וכן בשו"ת תפארת צבי הנ"ל. וזה נושא ארוך שאינו נוגע לענינו ולכן אכמ"ל.



שיטת הרמב"ן וסיעתו

ברמב"ן דף נ"ט ע"א התקשו לרבי יהודה שב' מחיצות דאורייתא איך נמצא מקום שאינו רה"י: "מיהו לרבי יהודה דסבר שתי מחיצות דאורייתא כדאמרינן בפ"ק דמכילתין אין לך רשות הרבים בתוך העיר ואפילו רחב כמה, אלא סרטיא ומדבר וכיוצא בהן שאין לך [בהן] מחיצה כלל, ואף על פי שאי אפשר שלא יהיו הרים ובקעות סביב להן, כל שאין המחיצה נראית לעומדין באמצע ואין נכרת להם אי נמי שאין המחיצה מעכבת וממעטת על הרבים כלום אין בה תורת מחיצה, והכי נמי משמע בפרק עושין פסין (כ"ב ב') גבי סולמא דצור ואוקיאנוס". הרי שהגביל את התועלת במחיצות למחיצות שנראות לעומדים באמצע. ובפשטות, אחרי שבתורא"ש ותלמיד הרשב"א ועוד התבאר שגם תוס' דיברו רק בשטח גדול מאוד, ומ"מ התנו שיהיה עשוי בידי שמים, לא מצאנו לרמב"ן שאמר יותר מזה, שהוא ג"כ מדבר על עשוי ביד"ש "הרים ובקעות סביב להן". וא"כ מנ"ל שנחלקו. ועיין בביאור הלכה סימן שמ"ו ס"ג ד"ה קרפף, שהאריך כהנ"ל שהרמב"ן מדבר רק במחיצות ביד"ש, ונחלק עם התוס' בנקודה א' שלתוס' ביטול מחיצות הוא רק משום אתו רבים, ולכן למג"א צריך ס"ר כו', משא"כ לרמב"ן לא מועיל לגדור גם בלא אתו רבים עיי"ש. ובאחרונים עיין מהרש"ם חלק ד סימן א ובנחל אשכול, הביאו שגם באשכול מבואר כן והוא נמצא גם מהדורת אלבק, שסברת הרמב"ן הוא רק עשוי בידי אדם.

מ). עיין בשו"ת תשובה מאהבה חלק א סימן קח שהתקשה במג"א שא"כ לשיטות האוסרות לא יועילו מחיצות נהר, והמחבר הביא את דין ס"ר ב"א, וכאן בפשטות התיר. ומזה ר"ל שהמחבר הכריע שצריך ס"ר. והמים רבים הנ"ל תירץ שהתוס' לשיטתם חידשו דין זה, משא"כ לש"פ לית ליה כלל את הדין.

וכמה אחרונים לא הסכימו שהרמב"ן והתוס' אמרו דבר אחד אלא ס"ל שנחלקו, עיין בקרן אורה כ"ב ע"ב שכתב שלרמב"ן אי"צ לסברא עשויה ביד"ש^נ, ובשו"ת דברי מלכיאל חלק ג סימן יד כתב על האשכול שצריך תרתי - ביד"ש ואין רואה עצמו בתוך מחיצות "אבל בריטב"א קשה לומר כן כי עיקר חסר לפ"ז^ו, וכן בחזו"א שם וצריך לבאר את שיטת הריטב"א.

שיטת הריטב"א

זה לשון הריטב"א בסוגיא: "וק"ל מ"מ עד אימתי יהא מרוחקות שיהו חשובות מחיצות לשוויה רשות היחיד, דהא אמרינן דקרפף יותר מבית סאתים שהוקף אפילו שלא לדירה רשות היחיד הוא מן התורה וכמה יהא שיעור אותו יותר מבית סאתים, אומר רבינו הרב ז"ל דהיינו כל שרואה עצמו תוך המחיצות דאע"ג דלגבי שבת לא בעינן מחיצות הניכרות לדירתו כדאיתא בפרק קמא דסוכה (ד' ב' ועי"ש) אפ"ה בעינן שיראה עצמו תוך מחיצות". הרי שהביא את הגמ' על יותר מסאתיים שלא הוקף לדירה, וע"ז שאל ועד כמה, והביא את דין רואה עצמו בתוך מחיצות. והרי להדיא שקאי על היקף בידי אדם, וע"ז הצריך רואה עצמו. ולכאורה כחזו"א ודברי מלכיאל שהרמב"ן מדבר גם על בידי אדם. ותמהו על הביאור הלכה שר"ל שהרמב"ן כתוס', והרי הריטב"א מפורש דלא כן. ולכנסת יחזקאל שאינו מוקף לדירה הוא כמו ביד"ש ניחא, אבל הפוסקים לא קיבלו דבריו וצ"ע. ולשיטות מכתב לדוד וכן החזו"א שפירשו שראוי להקיף בידי אדם ולא בידי אדם כפשוטו ניחא. וכך כתב בשו"ת אחיעזר (חלק ד' סימן ח') בפשיטות בכונת הריטב"א, וציין את החזו"א הנ"ל, והקשו שהחזו"א פירש כן בתוס' ולא בריטב"א. והרי התוס' כתבו ביד"ש והריטב"א מדבר על בידי אדם. אך אם איירי ברגילות, אין הכרח מהריטב"א ליותר מזה. אך צ"ב מהו השילוב של רואה עצמו ועשוי בידי אדם.

עוד מקומות שהריטב"א כותב על רואה עצמו בתוך מחיצות

הריטב"א כתב ד"ו בעוד ב' מקומות בשבת ק ע"ב, העתקנו לשונו בהערה^{נב}, וכן בסוכה ד ע"ב, כתב בשם הרא"ה: "אומר רבינו הרב ז"ל דהיינו כל שרואה עצמו תוך המחיצות דאע"ג

מא). וכתב סברא שלמסקנה ל"מ מחיצות על מדינה שלימה שכל ענין מחיצות להוציא את הרבים מהמקום, משא"כ כאשר הכל מוקף איך גודר את המקום מהרבים.

מב). חדושי הריטב"א שבת דף ק ע"ב: "הזורק בים ארבע אמות. פירוש דים ככרמלית הוא נידון בכל מקום, והקשה רבינו ז"ל אמאי והלא הוא עמוק ורחב כמה, ואמרינן בגמרא דמיא [לא] מבטלי מחיצתה, ואף על פי שלא הוקף לדירה, דקרפף אפי' יותר מבית סאתים שלא הוקף לדירה רה"י הוא מן התורה, דמחיצה היא אלא שמחוסרת דיורים כדאיתא בעירובין (ס"ו ב') ומייתנין לה בפ"ק (ז' א'), וי"ל דמכל מקום בעינן מחיצות הניכרות שהעומד בתוכו יהא רואה עצמו בתוך מחיצות, שאם לא כן אין לך רשות הרבים בעולם שהרי מחיצות הים מקיפות העולם כולו, וכן כתבתי במסכת סוכה (ד' ב') ועירובין (כ"ב ב') בס"ד, ומורי הרב ז"ל תירץ שלא אמרו דיותר מבית סאתים אף על פי שלא הוקף לדירה שהוא רה"י אלא היכא דחזי לדירה, וכדאמרינן התם מחיצה היא אלא שמחוסרת דיורים, מה שאין כן בים דלא חזי לדיורים כלל".

דלגבי שבת לא בעינן מחיצות הניכרות לדירתו כדאיתא בפרק קמא דסוכה (ד' ב' וע"ש) אפ"ה בעינן שיראה עצמו תוך מחיצות. ובלשון הריטב"א בסוכה" נראה שהוא משום שגם בשבת יש דין מחיצות ניכרות, ואע"פ שאי"צ להיות ניכרות עמה בשונה מסוכה, מ"מ בעינן ניכרות לעומדים שם. וא"כ אינו כעין דברי התוס' שמשום אתו רבים, וכל שהמחיצות גרועות שהם בהיקף גדול מאוד, וכן שעשויים בידי שמים, מהני אתי רבים לבטלם. אלא לריטב"א יש דין מחיצות ניכרות, משום הלכות מחיצות. והיה אפשר לומר לדברינו שדברי הריטב"א נאמרו רק במחיצות של גדודי, שהוא כעין הגמ' בסוכה, אלא במקרה של הגמ' בסוכה ניכר מבחוץ, ובסוכה ל"מ ובשבת מועיל. אבל במחיצות של חומות, שניכרים ורק ע"י המרחק אינו רואה אותם, ע"ז הריטב"א לא דיבר כלל. אבל מאחר שהריטב"א בעירובין מדבר על מחיצות רגילות, וע"ז כתב את דבריו. וכן הוא לשון הרמב"ן שמדבר על הרים אין מקום לפרש שהוא סברא אחרת.



שיעור רואה עצמו בתוך מחיצות

הפוסקים שדנו איזה מרחק מוגדר כרואה עצמו בתוך מחיצות. והביאו את הגמ' בכורות נ"ד, שט"ז מיל שלטא עינא", עיין נשמת אדם (כלל מ"ט) וכן בשו"ת מהרש"ם (חלק ד' סימן א'). ועיין אגרות משה (ח"א קל"ט) דהיינו ט"ז מיל לכל צד שהם ל"ב מיל. שאם עומד באמצע יראה את עצמו מוקף מחיצות. וכן פשוט להם שאין בעיה של מחיצות מסתירות אלא דנים אם יעלה על מגדל גבוה אם יראה, וכ"כ בדברי מלכיאל (שו"ת חלק ג סימן יד).



(מג). חדושי הריטב"א סוכה דף ד ע"ב: "א"ל רבא בעינן מחיצות הנכרות וליכא. פי' מורי נ"ר מחיצות הנכרות ונראות עמה מה שאין כן בשבת דלא בעינן נראות עמה כל היכא דנראות ונכרות דהא ודאי בעינן אף לענין שבת, דאי לא תימא הכי [כולי עלמא] הוי רשות היחיד שהרי הים מקיף אותה דעמוק כמה ואמרין גוד אסיק מחיצתא, דהא לדינא דאורייתא כל שמוקף מחיצות אפילו יותר מבית סאתים כל מה שאפשר ואפילו בידי שמים ושלל לדירה כלל רשות היחיד גמורה היא כדמוכח בדוכתה ואם כן לא משכחת ר"ה(י), אלא ודאי דמחיצות הים לא חשיבי מחיצות לפי שאין נראות ונכרות ואין האדם רואה עצמו בתוך מחיצות, מפני מורי הרב נר"ו.

(מד). ידועים דברי ר"ד בהר"ן שהובאו באבן האזל הלכות קריאת שמע פרק א' שבזמננו לא רואים כלל מרחק כזה, וע"כ שהתקלקלה הראיה שלנו, ועפ"י רצה לפרש שאנו לא רואים כוכבים בינונים אחר שלושת רבעי מיל משום שהתקלקלה הראיה שלנו. ושמעתי מהג"ר שלמה פיישר שאף שזו ראיה נכונה, מ"מ לא יתכן לקבוע זמנים ע"פ דבר שאנו לא רואים משום שבזמן חז"ל ראו עכ"ד. ואף שלענין זמנים יש לדון בזה, כפי שהארכנו במאמר בענין תולעים. אבל לענין רואה עצמו בתוך מחיצות, שלא נקבע השרעור בגמ' פשיטא שהוא צודק, וא"כ אי אפשר לסמוך על שיעור גדול כזה, וצ"ע למעשה. אך באמת הנושא לא כ"כ ברוך, שהגמ' מדברת על ראית עדר כבשים מרחוק, ובוה יש מרחק מסוים. אך בעיקרון אין הגבלה למרחק שהאדם רואה. וזה תלוי בגודל הדבר שרואה, וכן בגובה הדבר מהקרקע או הגובה שאדם עומד עליו. שמשום הקימור של כדור הארץ אדם לא רואה יותר מ-5 מייל דבר שמונח על הקרקע כאשר האדם ג"כ עומד על הקרקע. ואילו אם הוא עומד על מגדל גבוה והחומה רחבה אין שיעור ליכולתו לראות, כפי שאדם רואה שמש וירח וכוכבים. ואם לשון המהרש"ם "גג הגבוה בעיר" הוא בדוקא ותלוי בגגות שיש בפועל בעיר, יש מקום לדון שיהא שיעור מסוים שאפשר לראות, אך היישום למעשה יהיה מאוד קשה.

לשון הר"ן שדי במחיצות דאורייתא וא"כ לק"מ

ובפשטות אפשר לדחות כל ענין זה, שהרי הראשונים דיברו על אדם שנמצא בשטח פתוח, ויש מחיצות במרחק גדול שאינו רואה, וע"ז דנו אם יש שיעור או לא. אבל כאשר אדם עומד בתוך עיר ומוקף מחיצות מכל צד, זה שהוא פרוץ למקום האסור וצריך תיקוני מבוני אינו הפקעה על המחיצות ממש, ולא מצאנו דין רואה עצמו בתוך מחיצות על דין תיקוני מבוני אלא על דין מחיצות דאורייתא. ולכאורה כך מפורש בלשון הר"ן בסוגיא שכתב: "אי הכי כולי עלמא נמי דהא מקיף ליה אוקיינוס. מהא שמעינן דמקום המוקף גדר עשרה יש לו שעור עד היכן קרוי רשות היחיד. ומיהו משמע דכל היכא דאיכא מחיצות הניכרות סגי, דהא שרי בקרפף אפי' בית חמשת כורים ובית עשרת כורין. ומשמע דמחיצות הניכרות היינו שבאי זה מקום שיעמוד באותו הקף רואה המחיצות הצריכות לו מן התורה". הרי שהדגיש שהדין ניכר הוא על מחיצות דאורייתא, ולא על מחיצות דרבנן ותיקוני מבוני. ויש עוד דררא גדולה לזה, שהרי כל הראשונים הקשו מהדין מוקף לדירה אפילו בית כוריים, שהוא גמ' במקום אחר, ולא הקשו מירושלים, שהיא גמ' בתחילת העמוד, והלא אותה קושיה קשה ע"ז, שזו עיר גדולה ומהני מחיצות לעשותו רה"י. ונראה שירושלים חשיבא מחיצות ניכרות שכל מקום ומקום שעומד מוקף מחיצות, משא"כ בבית כוריים. ויתכן שזו כוונת מהרש"ם שציינו לעיל, שכתב בתחילת דבריו "לענ"ד כונת הריטב"א רק לאפוקי מקום פרוץ בלא מחיצות כלל ונראה לו כעומד במקום פרוץ שהמחיצות רחוקות ואינם נראים כלל בזה אין דינו כרה"י ועי' בכורות נ"ד עד ט"ז מיל שלטא עינא וא"כ היינו במקום ארוך ורחב יותר מן ח' פרסאות על ח' פ' אבל בכרכין שהוא עומד בתוך מחיצות אף דבעינן ג' מחיצות מיקרי שפיר עומד ברה"י". ואח"כ כתב כעוד טעם מה שהוא יכול לעלות על הגג היותר גבוה.



אחרונים שלא קיבלו להלכה את ההגבלה של רואה עצמו

ומלבד זאת, לא ברור שפוסקים את השיטות הללו, בדברי מלכיאלי הנ"ל כתב: "ובסוגיא שם יש להאריך אך באשר אין נ"מ להלכה אקצר כי כבר הסכימו האחרונים להקל בזה דלא בטלי מחיצתא^מ". וכן בשו"ת בית שלמה חלק (אורח חיים סימן נא): "האמנם יש דעת אחרת לרמב"ן הובא שם בריטב"א, דאם המחיצות מרוחקות מאד, שאין רואה עצמו תוך המחיצות, אין לו דין רשות היחיד אלא שכל הפוסקים זולתו לא כתבו כן". ובביאור הלכה הנ"ל הביא את התוס' ושוב את הרמב"ן שלא מהני, וכתב שמ"מ יש עוד תירוץ ברמב"ן, וי"ל שלתירוץ זה גם הרמב"ן

מה). "ובפרט בנ"ד דאיכא יותר מג' מחיצות שלימות דאף ר' יהודה מודה דלא בטלי מחיצות. והים שמחיצתו ביד"ש אינו רק מצד אחד וקצת יותר. וגם בלי ספק יש כמה בנינים על פני חוף הים באופן שאינו פרוץ במילואו לשם והוי רובו במחיצה הנעשית ביד"ש. ועיקר סברא דמבטלים מחיצה ביד"ש הוא כמ"ש הח"ס מדנצטוו בתורה על הוצאה. וא"כ לא מוכח רק היכא שכל המחיצות הם ביד"ש. ועי' ירושלמי פ"ח דעירובין ה"ח דאר"ל שאין ר"ה רק לע"ל ככתוב כל גיא ינשא. וקשה דהא מ"מ מקיף אוקיינוס כדאיתא בש"ס דילן. ויש ליישב ואכ"מ. ולבד זה כבר כתב המג"א ס"ס שס"ג דרק ס' רבוא מבטלי מחיצתא. והאחרונים הקשו דעדיין יקשה להפוסקים דלא בעי ס"ר. ואבל ז"א דהא אנן נוהגין כמ"ד דבעי ס"ר. וכבר האריך בזה בשו"ת בית אפרים לקבוע מסמרות בזה. ועי' ח"ס סי' פ"ט. ובאור זרוע ה' עירובין כתב דאף פחות מס"ר מבטלי מחיצתא".

מודה לתוס'. הרי שהוא גם נטה לומר שלא פוסקים את התירוף של הרמב"ן שרואה עצמו בתוך מחיצות. ועיין בשו"ת תשובה מאהבה חלק א סימן קיב, שהוא תשובה של הנודע ביהודה שכתב על דברי התוס' "ואמנם גוף חידוש הזה דמודו רבנן במחיצה שאינה עשוי' בידי אדם לא שמענו מגדולי הפוסקי' האחרים רק מדברי התוס'". ומציין מש"כ בדורש לציון דרוש י"ג שדעת התוס' יחידאי ולא הובא דין זה בשאר הפוסקים. אלא ששם כתב הגדרה אחרת בטעם שאין כל העולם רה"י, וכפי שהבאנו בהערה כאן", וא"כ אינו מועיל בכל המקרים.



העולה לדינא בענין גודל המקום שאפשר לערב

יש ב' לשונות בראשונים בטעם למה כל העולם אינו רה"י ע"י גדודי היס: א. לשון התוס' שמחיצה ביד"ש אינה כ"כ אלימה, ויש ע"ז אתו רבים לכו"ע. ב. לשון הרמב"ן שצריך שיראה עצמו בתוך המחיצות. ונחלקו טובא בפירוש דבריהם. ובדעת התוס' התקשו שבגמ' מבואר בהמשך הסוגיא, שגם על מחיצה ביד"ש לרבנן אין אתו רבים. ובתורא"ש ותלמיד הרשב"א מבואר שתוס' דיברו ג"כ רק במרחק גדול מאוד, וכך דעת הרבה אחרונים. וא"כ לתוס' במחיצה בידי אדם ליכא כלל שיעור, ורק ביד"ש יש שיעור. בדעת הרמב"ן המשנ"ב רצה להגביל כתוס' שרק בצירוף עשוי ביד"ש. והאחרונים חלקו עליו, ובריטב"א לכאורה מפורש שגם בידי אדם יש את הרמב"ן. מ"מ לדעת כמה אחרונים שפרשו את התוס' לא כפשוטו שהדבר תלוי בשאלה אם המחיצה בידי אדם או ביד"ש, אלא הדבר תלוי בשיעור שטח שדרך לעשות סביבו מחיצה בידי אדם, שוב ליכא הוכחה מהריטב"א נגד פירוש זה, וכך כתב באחיעזר.

דין זה של תוס' הושמט בכל הפוסקים, וכבר העיר כן המג"א", ורצה להגביל את דבריהם רק כאשר יש ס"ר עוברים. ובאחרונים פירשו שאינו תלוי במחלוקת אם צריך ס"ר, אלא כל החידוש של תוס' הוא רק לשיטתם שצריך ס"ר, ולחולקים אין כלל דין זה. ודעת הרמב"ן וריטב"א לא מוזכרת כמעט בפוסקים. ובביאור הלכה אחר שרצה להגביל את הרמב"ן כתוס' כתב שיש עוד תירוף ברמב"ן ולפי"ז י"ל שמודה לתוס'. ועוד פוסקים לא קבלו להלכה כלל את הרמב"ן וריטב"א. גם אם נקבל את הרמב"ן להלכה לא ברור כלל שהוא שייך בעיר בנויה שכל רחוב מלא מחיצות, והצורך בעירוב הוא רק משום תיקוני מבוי, וכ"נ בר"ן. וגם אם נקבל את שיטת הריטב"א וגם נקבל שגם בידי אדם יש פסול, וגם נקבל שבערים שבנויות כולם יש בעיה, מ"מ כתבו כמה אחרונים שמועיל שיעור ט"ז מיל לכל צד. ומאחר שהכנרת מפורש שמועיל מחיצות על הכנרת, והכנרת היא 21 קילומטר על 13 קילומטר, בשיעור זה לכאורה ע"כ מועיל.

מו). יסודו שם שאתו רבים רק על המחיצות הנצרכות מדאורייתא. אבל אם יש מחיצה יותר מהנצרך מדאורייתא, אין אתו רבים. למשל אליבא דר"י ב' מחיצות דאורייתא. והרבים לא בוקעים במחיצות אלו, אלא ברוב שלישית, אע"פ שמדברנן צריך רוח ג', מ"מ הרי הרבים בוקעים במקום שאינו רה"י, ולכן אינם מבטלים את המחיצה. וכן לדין אם יש ד' מחיצות הרי ג' דאורייתא, וא"כ בקיעתם ברוח הרביעית לא מפקיעה מחיצות, וגם לשיטות שצריך ד' מחיצות, כל שהבקיעה היא פחות מ' אמות שפיר דמי עיי"ש.

מו). אך הוא לא פירש את התוס' כתורא"ש, אלא כפשוטו שכל ביד"ש יש אתו רבים. וא"כ יש לדחות, שלפי פירוש זה דבר שכיח טובא והיה צריך להביא, משא"כ לשאר הפירושים אינו שכיח כ"כ, ואין ראיה כ"כ מזה שלא הביאו.

פרק י' - האם פרצת עשר דאורייתא או דרבנן

ועוד צריך לברר היטב, שלכאורה כל מש"כ שיש שם ד' מחיצות בכל הרחובות שלנו משום הבתים בצידי הכביש, וכן גידודים כו'. וכל מה שחסר הוא תיקוני מבוי וע"ז אין אתו רבים, או שעל דין תיקוני מבוי דרבנן אפשר לסמוך על רוב ראשונים והמנהג שאין רה"ר בלא ס"ר. כ"ז אם פרצת י' דרבנן, שאז שפיר יש מחיצות דאורייתא, אבל אם פרצת י' דאורייתא הרי ליכא כלל מחיצות כשרות מדאורייתא, גם כאשר עומ"ר מד' רוחות. וא"כ נפל בבירא כל מש"כ. ושאלה זו לא הוכרעה באופן ברור.

וצריך לברר את דעת הפוסקים בזה. כידוע נחלקו בזה הבית אפרים (או"ח כ"ו וכ"ז) והמשכנות יעקב (או"ח ק"כ וקכ"א), שהבית אפרים כתב שפרצת י' דרבנן, ואילו המשכנות יעקב כתב שפרצת י' דאורייתא. ולכאורה גם הנודע ביהודה ס"ל כמשכנות יעקב כפי שהבאנו בהערה כאן^מ, וצריך לברר את הכרעת הדברים.

ונראה שסוגיא דעלמא היא כבית אפרים שפרצת י' דרבנן. בפרמ"ג (או"ח שס"ג מש"ז א') כתב: "דע שאני מסופק בצ"ה אי הוה מחיצה ד"ת ולחייב הזורק בתוכו בנעץ ד' קונדיסים ועליהם צ"ה, או צ"ה מהני להתיר כרמלית ופרצה יותר מעשר דמן התורה הוה מחיצה מש"ה מהני צ"ה". הובא באריכות בהסכמה בביאור הלכה סימן שסב סעיף י"ב. וכך מבואר בשו"ת חתם סופר (חלק א [אורח חיים] סימן פח). גם באחיעזר (חלק ד' סימן ט') כתב שבעומד מרובה אין אתו רבים ואע"פ שיש פרצת י' זה רק מדרבנן. וכך פסק בחזו"א (סימן מ"ג ס"ק ח' בסופו): "וגם מש"כ שם דפרצת י' מפסיד רה"ר מה"ת נראים דברי מהרא"ז שהוא מדרבנן", ובקונטרס השיעורים לחזו"א (סימן ל"ט אות ה') כתב בשם עדות נאמנה מרבי בן ציון יאדלר שהיה ממונה על העירובין בירושלים, שהג"ר שמואל סלאנט היה מחשב פרצת י' לפי השיעור הגדול ולא החמיר לשיעור הקטן. ובדאי אם פרצת י' דאורייתא אי אפשר להקל כך, וא"כ זה גם היה הוראה בירושלים ע"פ הג"ר שמואל סלאנט. גם בתשו' ר' יוסף מסלוצק (סימן י"א) בנהר שקופא, שאם זה רק בצד ד' או אפי' בשאר צדדים גם כאשר מתבטל יותר מפרצת י', כל שיש עומד מרובה אפשר לעשות תיקונים כי זה מדרבנן בעלמא. הרי שחבל גדול של פוסקים הורו למעשה שפרצת י' דרבנן, ולכן אפשר להקל בזה, וכמה מהם להדיא שלכן אין אתו רבים.



מח. בשו"ת של הנו"ב שמודפס בשו"ת תשובה מאהבה חלק א סימן קיב: "אפי' להפוסקי' דס"ל ארבע מחיצות דאורייתא מכל מקום הרי אין הרבים בוקעים בכל המחיצה הרביעית רק במקום אחד שנעשה בו שביל הנ"ל וכיון שאין רחב עשר אמות אף אם יבוטל המחיצה שבמקום הזה ה"ל פרצה פתוחה מעשר שהרי בשאר המקומות לא בקעי" הרי פשוט שאם יש פרצת י' ל"ח מחיצות דאורייתא.

מט. והביאור הלכה כתב שהספק רק כאשר כל ד' רוחות מצוה"פ, אבל אם יש ב' מחיצות מפולשות ודאי מהני צוה"פ בצד א' ולחי בצד השני לעשות רה"י.

נ. והחזו"א הוכיח מזה שעשו כן בדבר של רבים ע"כ שסברו שזה עיקר הדין, והגר"ח נאה לא התווכח על העובדה, רק שזו הוראה שניתנה לממונה והציבור לא ידע, וכיון שזה דרבנן הקילו בזה.

הראיה מקושית הגמ' וכל ראשונים שכל העולם רה"י משום היקף אוקינוס

הבאנו לעיל את קושית הגמ', וכן האריכו בזה הראשונים שכל העולם יהיה רה"י משום שיש ים סביב לעולם. וכן בריטב"א ורא"ה דנו להפך למה ים הוה כרמלית ולא רה"י, והרי יש גידודים בינו לבין היבשה. והקשה הבית מאיר סימן שס"ג על המג"א ס"ק ל"א: "אבל מה דמקשה כ"ע נמי מקיף אוקינוס ור"ל דזה א"א מקובלים אנן בהלכה למ"מ דיש חיוב רה"ר. ומה הקושי בודאי ידע קב"ה דיש באוקינוס מכל ארבע רוחות עולם בהים מקומות רבים יותר מעשר שעל שפתו הגידוד אינו מתלקט י' מתוך ד' והוי פירצה המכלה המחיצה ומה הקושי". ומשו"ה חידש שבים אין דין שיתלקט דוקא י' מתוך ד"י, וזה נגד המג"א שם. הרי שלבית מאיר פשוט שפרצת י' דאורייתא. ואם לא נקבל את חידושו אלא כמג"א ושאר פוסקים, יש לנו ראיה גדולה שפרצת י' דרבנן, שהרי פשיטא שיש בחוף מקומות של פרצת י' שאינו מתלקט. ואף שעל קושית הגמ' י"ל שמ"מ בסופו של דבר בעומק הים יהיה מתלקט. מ"מ על קושית הריטב"א והרא"ה שים לא יהיה כרמלית והזורק לתוכו יהיה חייב משום רה"י, הרי בודאי בעומק שזורק מהיבשה יש מקומות שיש פרצת י', וזה הוכחה גדולה שפרצת י' דרבנן.



ראיה משיטות הראשונים שפרצת עשר אסור רק כנגדו

ברשב"א די"ט כתב שגם ר' יהודה מודה בב' מחיצות דאורייתא של"מ פרצת י': "אבל היכא דאיכא ב' מחיצות פרוצות ואתה צריך להתיר מצד עומד מרובה על הפרוץ אין מתירים אלא בפרצה כעין פתח, לעולם אין מתירים בהן בפרצה יותר על י', דכל שהוא יתרה על י' נפקע לכו"ע מתורת פתח ואין עומד מתיר כנגד הפרצה". הרי להדיא שגם כאשר יש פרצת י', הבעיה הוא שאינו מתיר כנגד הפרצה. אך תמיד תהיה בעיה של פרוץ למקום האסור, אך זה דין דרבנן. ועיין באבני נזר רס"ו י"ב שהביא דבריו, והאריך לבארם. ובקיצור שיש דין עומ"ר בכה"ת בשחיטה וסוכה וטומאה, ולדין זה אי"צ שהפרצה תיחשב כפתח. אלא די בזה שיש רוב סגור, אבל כדי שהפרצה תיחשב כסתום צריך לדין שהוא כפתח, וביותר מ' חסר בשם פתח עיי"ש בדבריו הנפלאים. ויש עוד מקור לזה בראב"ן עירובין: "וכל פירצה שהיא כי' אמות הרי הוא כפתח ומותר לטלטל אפילו כנגד הפירצה [ט"ז א], יותר מ' אסור לטלטל כנגד הפירצה אבל כנגד העומד שרי ובלבד שיהא עומד מרובה על הפרוץ אבל אם הפרוץ מרובה על העומד אף כנגד העומד אסור". ומסברא פשוטה מדאורייתא ל"ש לומר שיש רשות שכנגד העומד הוא רה"י וכנגד הפרוץ רה"ר. שגדר מחיצות הוא לקבוע את המקום כרה"ר או רה"י, ול"ש חלק באותו רשות בין מקום זה למקום זה. ואם זה דין דרבנן מובן בפשיטות.



(נא). "א"ו משמע שהים בלא גידוד כנ"ל הוי מחיצה. וקצת משמע הכי בהריטב"א שם שכתב וכ"ע נמי לא ליחייב דהא מקיף לי' אוקינוס. פי' דכל שהוא עמוק י' טפחים חשובה מחיצה כדאיתא בפ"ק דשבת ובכל דוכתא. הרי שאינו מקפיד על הגידוד שעל שפתו שיהא מתלקט כנ"ל. ויש קצת ליתן טעם שים א"צ שיהא על שפתו גידוד המתלקט שהרי רש"י מפרש שבת דף ק' גבי תל דלהכי בעינן מתלקט כנ"ל ודוקא נקט מתוך ד"א דאי מתוך ה' הרי הוא כשאר רה"ר דניחא

הראיה מפרצת חומות ירושלים

בשו"ת משנת רבי אהרן (או"ח סימן ו') הוכיח שפרצת י' דאורייתא, מהגמ' עירובין דף ק"א ע"א שלאחר שפרצו את חומות העיר, לא היה לירושלים דין כרמלית אלא רה"ר. והשתא החומות עדיין עמדו, ומ"מ משום פרצות נעשית העיר רה"ר, ומפורש בגמ' שם שהוא לענין דאורייתא. ואף שיש עוד אופנים לפרש את הגמ' כמ"ש בהערה², מ"מ הוא מביא את רבינו חננאל שם שכתב "לא אהדרו ליה ירושלים אלא לאחר שנפרצו בה פרצות יתר מעשר שהיא רה"ר". הרי להדיא שבפרצת י' הוה רה"ר דאורייתא, ומשו"ה הכריע כן נגד כל הפוסקים הנ"ל. וצ"ע מה יענו כל הפוסקים על ראייה זו³.

ויש ב' אופנים ליישב:

א. שגם אם פרצת י' דאורייתא אינו משום שהעומד בצד הפרצה לא גודר מרחק יותר מ'. ויתכן משום שיותר מעשר כבר לא בגדר פתח ולא מהני ע"ז עומ"ר. אלא משום אתו רבים. שכל שהפתח יותר מ' יש הילוך רבים יותר משמעותי, ולכן בטל שם מחיצה. ולפי"ז י"ל שתלוי אם אתו רבים או לא. ובפשטות אין בזה שום טעם, שאיזה שייכות יש בין שיעור י' לאתו רבים. אך מצאנו בדברי ר"ח בעצמו סברא זו, בדף ס' ע"א כותל שרצפו בסולמות ביותר מעשרה, שדנו אם מבטל תורת מחיצה מהכותל ואי אפשר לערב כל חצר בנפרד, או שעדיין יש תורת מחיצה על הכותל. וברש"י פירש יותר מעשר שאם נחשב פרצה הוה פרוץ ביותר מעשר. וברבינו חננאל כתב "פי' הא דאמר שמואל כותל שבין ב' חצרות שרצפו בסולמות ביתר מ' אמות במשכא שיכולין י' בני אדם באחד לעלות ולירד כאחד לא חיישינן לסולמות הללו אלא תורת מחיצה שם". הרי שכאשר הוא הסביר את הצד שנחשב פרצה ביותר מעשרה פירש משום שיכולים י' בני"א לעבור את המחיצה בבת אחת. ובפשטות זה הסבר חדש לדין פרצת י', שאינו שיעור בעלמא. אלא פרצה מבטלת את המחיצה, וכל שי' בני"א יכולים לעבור בב"א בפרצה, הרי זו פרצה שרבים עוברים בה והיא יותר אלימה מפרצה שיחיד עובר בה⁴. וא"כ קרוב מאוד לומר שענין פרצת י' דאורייתא תלוי בשאלה אם אתו רבים או לא. שלמ"ד אתו רבים ה"נ פרצת י'

תשמישית' להילוך ונעשה מדרון לר"ה וכו'. משא"כ בים דלא ניחא תשמישית' אין הקפידה בהגידוד ותמיד הוי מחיצה וצ"ע".

נב). והיה אפשר לפרש שכעת יש פרוץ מרובה. או שהייתה פרצה בקרן זוית, וכך פירש בורע אמת וכן בחזו"א, וכן ע"פ הראב"ד שזה ביטול במציאות של דלתות ננעלות.

נג). ובעצם דברי הר"ח לכאורה יש סתירה, שבדף י"א המאירי בחידושים בעמוד ב' ובבית הבחירה בעמוד א' כתב בשם רבינו חננאל שפרצת י' אוסרת בחצר רק כאשר יש פרוץ כעומד ולא בעומ"ר, עיי"ש שמאריך בזה מאוד וששאר ראשונים חולקים ע"ז. אלא שצריך לבדוק אם במפורש איירי בג' מחיצות דאורייתא, או במחיצה רביעית לתיקוני מבוי, וצריך לבדוק בפנים. ואם איירי בדופן רביעית לק"מ. ושיטה זו שבחצר יותר מעשר מהני תיקוני מבוי היא שיטת ר"ח רי"ף ורמב"ם כו' ועוד פוסקים. וכנראה שהוא ע"ד השיטות הנ"ל שבחצר אין אתו רבים. ואם איירי בכל הדפנות, יהיה מוכח שפרצת י' לא דאורייתא. ולא קשה מהמשנה של בקעה של"מ פרצת י', שאע"פ שדינו כחצר, אינו כחצר לענין זה שהוא רשות של יחיד וכד'.

נד). אך אפשר לדחות שר"ח לא מדבר כלל על דיני פרצה במחיצה, ולשיטתו אין הו"א שסולם מבטל תורת מחיצה, אלא לענין לערב ב' חצירות כ"א בפנ"ע. וזה תלוי אם תשמישם הוא ביחד או בנפרד. וע"ז כתב את סברתו שהסולם גורם שישתמשו ביחד. אבל לענין מחיצות, באמת אין לזה שייכות כלל. וא"כ אינו נוגע לעניינו כלל.

הוא מעין אתו רבים, ע"י זה שהיא פרצה שרבים עוברים בה בב"א. משא"כ למ"ד שלא אתו רבים, ה"נ פרצת י' אינה דאורייתא, וא"כ הדרנא שלמ"ד לא אתו רבים בשם ד' ה"נ בפרצת י' דרבנן. ועל עצם הענין אם הסוגיא למ"ד אתו רבים או לא, והאם יתכן שלמ"ד לא אתו רבים ירושלים הייתה רה"י גם לאחר שנפרצו בה פרצות האריכו האחרונים. בזרע אמת חידושי עירובין סימן י"ז האריך שלמ"ד לא אתו רבים, גם לאחר שנפרצו בה פרצות היא רה"י, ומישב עפי"ז ירושלמי ועוד שיטות. והיד דוד בסוגיין האריך לחלוק עליו, ודבריו הובאו בכמה אחרונים, עיין בית אפרים או"ח כ"א ועוד.

ב. ההנחה של הקושיה היא שאירי בעומ"ר, משום החומות המקיפות, ולכן הר"ח הוצרך לפרצת י' כדי לפסול את המחיצה. ולמה שהתבאר לעיל ההנחה שחומה שיש בה פתחים יש עומד מרובה, אינה מוכרחת, שהרי זה תלוי בגירסאות אם "כאן וס"ל" או "כאן ולא ס"ל". למ"ד כאן וסבירא ליה, ר"י מודה בעומ"ר שאין אתו רבים, ורק בצוה"פ הוא שחולק. וע"כ בירושלים לא היה עומ"ר אלא צוה"פ. וזה אע"פ שודאי סביב העיר יש עומד מרובה, מ"מ במבוי שמול השער בחומה יתכן שאין עומד מרובה כלל, אלא הוא פרוץ מרובה שסגור בשער, וכך פירשו הראשונים שם, וה"נ כאן. וכן התבאר שם שאירי שיש צוה"פ בשער, ולכן בלא אתו רבים היה מועיל, ורק ע"י אתו רבים צריך שם ד' מחיצות, ולכן צריך שערים ננעלים. וא"כ אינו חידוש לומר שגם לאחר שנפרצו בה פרצות לא מדובר במחיצה של עומ"ר, שהרי גם בלא פרצות אין עומ"ר. ואם לא עשו צוה"פ על הפרצה אי"צ לפרצת י', אלא חסר בעומ"ר. ולר"ח צ"ל שעשו צוה"פ על מקום הפרצה, שהרי הוא דבר קל לעשות ואי"צ לתקן את החומות בשביל זה. ואין בזה חידוש, שהרי גם כאשר אין פרצה מדובר בצוה"פ, וה"נ בפרצה עשו צוה"פ. ומה שצריך לפרצת י', צ"ל שהוא ע"ד הרמב"ם פט"ז מהל' שבת הט"ז שצוה"פ מהני בפרוץ מרובה רק עד עשר, ולא יותר". ולכן אם הפרצות היו פחות מ' היה מועיל לסגור בצוה"פ, שהוא דבר קל לעשות. משא"כ צוה"פ יותר מ' בפרוץ מרובה, שלא מועיל לרמב"ם וה"נ לר"ח. ולכא"פ לא יהיה בגדר שם ד' מחיצות.



פרק י"א

האם אפשר לערב מבוי שבני המבוי לא יכולים לסגור מבני רה"ר

ברש"י דף כ' מבואר שאי אפשר להניח עירובי חצירות בין פסי ביראות "דכי תקינו רבנן שיתופי מבואות - במבוי סתום תקון, ואורכו יותר על רחבו, וזה מפולש לארבעה צדדין". ובריטב"א ובמאירי הרחיבו לבאר דבריו, וז"ל הריטב"א "פירוש לפירושו אע"פ שלפעמים מערבים רה"ר ע"י לחיים לר' יהודה, או צוה"פ ולחי לרבנן, ומשתתפים בו, מ"מ הוא רשות מיוחד שאפשר לעשות בו דלתות להיות ננעולות בלילה וליחדו להם לכל צרכן, וכיון שכן מועיל בו שיתוף". ובמאירי כתב: "שאע"פ שהשתוף מתיר במבוי הוא מפני שהמבוי מיוחד לבני

נה). וזו סוגיא בעירובין דף י"א ע"א, עיי"ש בראשונים שהאריכו בזה.

החצרות לתשמישם וכיון שנשתתפו בו הרי הוא כרשות א' מיוחדת להם שהרי אם רצו סותמים אותו ואין בני רה"ר מעכבין, אבל כאן הרי כל עוברי דרכים מעכבים" ולכאורה פשוט שרחובות שלנו אינם כלל בהגדרה זו, שהרי אי אפשר לסגור אותם ולייחדם לתשמישי בני המבוי, ואיך יועיל לעשות עירוב חצרות. אלא שצ"ע טובא, שמבואר בהרבה ראשונים שאפשר לערב את ירושלים, כן דעת רש"י ותוס' ר"ן ועוד הרבה, והרי ירושלים לא נחלקה לשבטים כלל, והיתה רוכלת העמים, ואיך נאמר שהיה אפשר לסגור אותה רק משום נוחות השימוש של בני העיר.

ועל זה התנאי שמתנים שהיה "ליחדו להם לכל צרכן", ועיין בראבי"ה סימן שע"ט: "והארכתי באלו הדברים בעבור ששאלני קרובי רבי מנחם ברבי יעקב על דבר זה. כי בוורמיישא יש להם מבואות, ורבים בוקעים בהם, ואינן מיוחדים לבני השכונה, ולא היו רשאים לסתום פתחיהן, כי לכל בני העיר הדרך מיוחד, ונכנסין בזו ויוצאין בזו, ומפולשנים ל[אחד משבילי העיר, מהו להתיר בקורה מצד אחד ובצורת הפתח מצד אחד. ומימות אבותי נהגו לטלטל בתוכו, אך מורנו ורבינו רבי אפרים מערער, ולא קבלו דבריו. ולכך כתבתי שנראה לי שהיתר הראשונים קיים והיתר הוא". עיי"ש שהאריך להתיר, וגם האוסרים הוא נידון בגדרי רגל האוסרת, ולא שיש צד שאי אפשר לערב מקום שאי אפשר לסגור, וצ"ע בכ"ז. ובודאי שדין זה לא הובא בפוסקים אע"פ שבפשטות המצב היה כך כבר שנים רבות. ואי"ז נוגע לחששות דאורייתא וצ"ע.



פרק י"ב

שיטות שעומד מרובה מהני גם למ"ד אתו רבים

בחלק א' הרחבנו שהרי"ף רמב"ם רא"ש וטור פסקו שלא אתו רבים כאשר יש עומ"ר. וזה תלוי בגירסאות - כאן וס"ל או כאן ולא ס"ל, עיי"ש. ויש שיטות נוספות שגם אם פוסקים כמ"ד אתו רבים ומבטלי מחיצות, מ"מ במחיצות של עומ"ר מודו. והם מפרשים שהגמ' בדף כ"ב שרבי יהודה שמחלק בין ב' מחיצות מעליתא לפסי ביראות, הוא בין מחיצות גמורות, ובכללן עומד מרובה, למחיצה של פסי ביראות, כך מבואר בתוס' רי"ד וכן במאירי. וכתב הרי"ד שאע"פ שבדף כ"ב ע"ב רחבה שסבר שלרבי יהודה אתו רבים, הוא דלא כהלכתא". דלא כראשונים שפירשו שמחיצות מעליא דהיינו שאין בוקעים בהן כלל.^{נו}

נו. והרשב"א ורמב"ן בדף נ"ט גם ס"ל שהוא דלא כהלכתא, אבל מט"א שאין בקעי רבים ברשות שאינה של רבים, שרה"ר כשמה.

נז. וזה דלא כשר"פ שפי' מחיצות מעליא, שלא בוקעים בהן. עיין ג"כ בראב"ד על הרי"ף שירושלים יש לה ד' מחיצות גמורות, וע"כ הכוונה של עומד מרובה לא שאין בוקעים בהם. והוא פי' שר' יוחנן חולק על כו"ע וסובר שגם בעומ"ר בקעי רבים.

נח. וכן בתלמיד הרשב"א כתב את דברי הראב"ד גם על תל ולא רק על חצר, שכ"ז לרחבה ולא לדידן. הרי שגם כאשר בוקעים בו מהני לר"י, וע"כ משום שאינו מחיצה של פרוץ מרובה. וברשב"א כתב כן על חצר, אבל כתב שלפי"ז תתיישב כל הסוגיא, ואם זה פתרון רק לחצר ולא לתל, לא מתיישבת הסוגיא, וע"כ כוונתו כדברי הרי"ד שכך הוא גם בתל. סו"ד ברי"ד מאירי תלמיד הרשב"א מפורש שגם לר' יהודה עומד מרובה מהני. וברמב"ן ג"כ נראה כן.

ולכאורה גם ברמב"ן במלחמות בדף כ"ב מבואר כן, אלא שיש קושי בלשונו, והאריכו בזה. ונביא את לשונו ונבאר את הקשיים "שאיין רבים מבטלים אלא מחיצה הפרוצה, שלא נאמר בה לבוד מפני בקיעתן בפרצה כגון דיומדין שאנו צריכים לומר בו רואים המחיצות כאילו מאריכות וסותמות זו לזו ובקיעת הרבים מפסיקתן אבל ב' מחיצות זו כנגד זו במדינה אע"פ שיש באמצען פרצה הרבים בוקעים בו שתי וערב אי אפשר לב' מחיצות להתבטל. וכנגד העומד מכאן ומכאן אינו נעשה רה"ר. שהרי ב' מחיצות גמורות הן ועומד מרובה על הפרוץ ואין אנו צריכים לסתימת הפרצות. אבל אם כנגד הפרוץ אם יש בו פלטיא"י רחב ט"ז אמה על ט"ז אמה אפשר שחייבים עליו אע"פ שאין תוך המבואות מכאן ומכאן רה"ר כו" והא דתניא בחצר שהרבים נכנס בזו ויוצאים בזו שרה"ר לשבת או שהוא סבר ג' מחיצות דאורייתא או שבוקעים בו שתי וערב והיא פתוחה לרה"ר גמורה מכאן ומכאן ופרוץ מרובה על העומד שהרי ע"כ אנו צריכים לראות בה ב' מחיצות זו כנגד זו כאילו מאריכות וסותמות כגון פסי ביראות ובקיעת הרבים מפסקתן בכך".

לכאורה מבואר ברמב"ן שאין אתו רבים אלא במחיצה פרוצה, שצריך לומר לבוד ולהמשיך את המחיצות א' לשנייה. וע"י בקיעת רבים יש הפסד ואי אפשר להמשיך את המחיצות. ואח"כ לשונו "שהרי ב' מחיצות הן ועומד מרובה על הפרוץ ואין אנו צריכים לסתום הפרצות" משמע שעומ"ר אינו בכלל מחיצות פרוצות שצריכות לבוד, אלא דין עומ"ר הוא שדי לסגור את רוב הפרצה. וא"כ אין בזה בעיה של בקיעת רבים. וכך סיים בסו"ד שהבעיה היא בחצר כאשר פרוץ מרובה על העומד. וא"כ שיטתו ממש כשיטת התורי"ד והמאירי שב' מחיצות מעליא לרבי יהודה שאין אתו רבים, גם עומ"ר בכלל זה, ורק במחיצה של פסים, שהם פרוץ מרובה, הוא שאמר ר"י אתו רבים.

אך יש קושי בדבריו, שכאשר הוא בא לפרש את הצד השני הוא כותב "כנגד העומד אינו נעשה רה"ר", משמע שכנגד הפרוץ נעשה רה"ר, ורק כנגד העומד אינו נעשה רה"ר. וא"כ שמא זה כלל בדעת רבי יהודה שב' מחיצות דאורייתא שאי"צ לדון כאילו הוא גדור מכל הרוחות. אבל עומ"ר צריך לדון שהפרוץ כאילו סגור. וא"כ גם עומ"ר הוא בכלל ההגדרה של מחיצות שצריכות לבוד. אך זה א"א, כי מפורש בדבריו דלא כן, אלא שעומ"ר אי"צ לסגור, והדוגמא היא רק פסים. ומש"כ כעת, הרי סיים דבריו "אבל כנגד הפרוץ אם יש בו פלטיא כו". דהיינו שחידושו הוא רק שכנגד הפרוץ מהני בפלטיא. וביאור דבריו הוא ע"פ מש"כ בחי' הרמב"ן דף נ"ט, שמתקשה טובא איך יש רה"ר לר"י, הרי כל העולם יש הרים בצד א' ובקעות בצד ב' והיין ב' מחיצות, ומתוך או במקום שהם רחוקים טובא ולא נראים לעומד באמצע עיי"ש. ואז כתב עוד תירוצו שכל דין מחיצות הוא ברחובות שהם רה"ר מחמת ההולכים, וא"כ המחיצה מונעת רגל הרבים, משא"כ פלטיא, שהרבים קבועים בתוך הרשות, א"כ שם רה"ר הוא מחמת ישיבתם ולא מחמת הליכתם, ולא מהני ב' מחיצות לזה. וזה תלוי בשאלה איך מפרשים את המסקנה של

נט). לכאור' מפורש ברמב"ן שאם אינו פלטיא וטעם רה"ר בפנ"ע, ואע"פ שאין לו מחיצות, צ"ל משום מה שממשיך שהמקומות מסביב רה"י. ורק כאשר יש סיבה עצמית לרה"ר לא מתחשבים במחיצות. וזה לכאור' דלא כתוס' בדף כ"ב שכל מקום כנגד הפרוץ ל"ח מקום מחיצות.

ס). וכפי שהגיהו שאין לגרוס "אין אנו".

הסוגיא שכו"ע מוקיף אוקינוס, אם משום שרחוק או משום שהרבים בתוך המחיצות, והתבאר לקמן. וא"כ י"ל שזו כוונת הרמב"ן כאן.

וזה הגבלה בחידוש שכתב שם שפלטיא גם בתוך מחיצות הוא רה"ר, שרק כאשר יש פרצה כנגד הפלטיא, אע"פ שנידון כגדור משום עומ"ר או שאר דינים, כ"ז לעצור את רגל הרבים מלהגיע לכאן, ולא כאשר הרבים קבועים בתוך המחיצות. משא"כ כאשר יש מחיצות גמורות סגורות סביב הפלטיא, ל"ה רה"ר גם לרמב"ן, כיון שאינו רה"ר אלא חצר סגור, וכאילו הרבים בתוך בית, שלא משו"ה נעשה רה"ר, וה"נ רבים בתוך מחיצות סגורות³². אבל ע"ז ל"מ מחיצות דינית, אלא ממשיות. וכידוע שהמאירי כתב שגם לשיטת הרמב"ן, שפלטיא בתוך העיר היא רה"ר, הנ"מ ע"י מחיצות העיר אבל מחיצות לפלטיא עצמם מהני, וכך האריך בשו"ת חבצלת השרון ח"א סימן כ"ג עיי"ש. וביאור הדבר הוא כספק הנ"ל, אם עומ"ר בכלל לבוד וכד', שצריך לדון כאילו הוא סגור ואז ע"י אתו רבים בטל הכאילו סגור, או שעומ"ר הוא דין שדי ברוב הסגירה. ולדברינו בכל מחיצה די בזה שיש רוב ואי"צ לכאילו סגור, ורק לדין מחיצות שמבטלות פלטיא צריך שכאילו סגור. שאי"ז למנוע רגל הרבים אלא לעשות צורה של חצר ורה"י. ויתבאר בהמשך דברינו נפק"מ גדולה בענין זה, סביב שו"ת משנת רבי אהרון ח"א סימן ו' שכתב דלא כדברינו, ועפי"ז ס"ל שאתו רבים מפקיע עומ"ר, ורק מחיצות גמורות לא מפקיעות. ולמש"כ ברמב"ן יוצא להפך מזה.

ועיין בחו"ב סימן א' שהאריך מאוד לבאר את הרמב"ן הנ"ל והתקשה טובא, ויש כמה נפק"מ למעשה בפירושים השונים עיי"ש³³. ובסו"ד כתב בהערה שהעירוני לפרש את הרמב"ן, והוא כפירוש שכתבתי כאן, ורח"ג כתב שלא הספיק לעיין בזה. ולכאורה ברמב"ן מוכח כפירוש הנ"ל ולא כפירושים השונים שכתב שם³⁴.



סא). וסברא זו כתב הבית אפרים (או"ח כ"ו) לבאר את שיטות החולקים על הרמב"ן: "גדולה מזו הבאתי לעיל דעת הרשב"א דבפלטיא הוי רה"ר אף שדלתות נעולות. ואף שמדברי הפוסקי' לא משמע כן היינו משום דכיון דדלתות נעולות ה"ל כחצר של רבים ותו לא איכפת לן אף אם ששים רבוא דרים בתוכה אם ערבו מותרים לטלטל בתוכה כיון שהוא מוקף מחיצות אינה דומה לדגלי המדבר אבל היכא דליכא דלתות נעולות רק שמתקן כל שער בלחי וקורה או בצוה"פ א"כ לפי הפוסקים דס"ל כר"י דאית רבים ומבטלי מחיצתא א"כ כיון דסוף סוף בקעי בה רבים מהאי גיסא ומהאי גיסא ומבטלי מחיצתא וא"כ כיון דליכא מחיצות לפלטיא ממילא הוי הפלטיא רה"ר מצד עצמה".

סב). ובשלב מסוים ר"ל שהפרוץ לא מתכוין בצד של המחיצות אלא בב' רוחות הפנויות ולחדש שלר"י צריך שהמרחק בין ב' המחיצות יהיה פחות מאורך המחיצות, ומביא שכ"כ בחזו"א ק"ז ג' כדי שיהיה עומ"ר. ובחזו"א הכריח כן לשיטתו שרה"י גודרת, א"כ כל פסי ביראות לר"י יש ב' מחיצות פס כנגד פס, ואם הויא רה"י א"כ יש ריבוע רה"י סביב הבאר, ואי"צ לדין דיומד ולא יהיה שיעור רק י"ג אמה כו'. ואח"כ חזר מפירוש זה. ועצם דבר זה מפורש ברמב"ן בחידושים דף נ"ט דלא כן, שהתקשה איך יש רה"ר לר"י, הרי יש הרים ובקעות והרבה פעמים יש ב' מחיצות עי"ז, זה, עד שהוצרך לתרץ שאם הם רחוקים שלא נראים לעומד בתוכם ל"ח מחיצה. ואם כמ"ש אי"צ לזה כלל אלא די בפתח רחב מהמחיצה.

סג). ושמעתי עוד אופנים לפרש את הרמב"ן - שהוא אמר את דברו רק אליבא דר"י שב' מחיצות דאורייתא, ע"פ מכתב החזו"א בספר שלום יהודה עמ' רס"ב במהדו"ח, שר"ל שלר"י ב' מחיצות דאורייתא אם יש פרצה בצד א', אפי' שעומד מרובה ובצד השני סתום, לא מהני להתיר כנגדו, שאם התרנו ב' מחיצות לא נתיר גם חידוש של עומד מרובה. ועפי"ז שמעתי לבאר את החלק הזה ברמב"ן שמהני רק כנגד העומד. עוד שמעתי ע"פ דברי השלום יהודה עצמו שם, עיי"ש

פרק י"ג - דין מפולש משער לשער

יש עוד סוגיא שצריך לדון בה, והוא השאלה אם צריך שהרחובות יהיו מכוונים וישרים משער לשער, שכידוע יש בזה מקורות בראשונים לכאן ולכאן. ודנו בזה הפוסקים האם זה מועיל להתיר רחובות שלנו. הרב שלמה דוד כהנא מראשי הרבנים בוארשא כתב שע"ז סמכו להתיר העירוב בוארשא גם בלא ההיתר של ס"ר¹. ואילו בשו"ת משנה רבי אהרון (ח"א ס"ו) וכן באגרות משה (חלק א' סימן ק"מ) חלקו ע"ז בתוקף, והאריך בזה בספר יציאות השבת וייסמאן עיי"ש, ומביא מקורות רבים מאוד בראשונים בכל ענין זה של שערים מכוונים, עיי"ש היטב אף שיש לדון טובא בדבריו כפי שיתבאר. ויש כמה נקודות שצ"ב: א. אם זה היתר בפנ"ע שאינו צורת רה"ר, או שזה היתר שמבוסס על זה שיש מחיצות, כפי שיתבאר. ב. האם מדובר רק על עיר מוקפת חומה או גם על עיירה לא מוקפת חומה. ג. האם מבוזז שמתעקם שיש עומ"ר ברחובות הוא כמו מוקף חומה לענין זה או כלא מוקף חומה. ונפק"מ לב' קצוות - א' אם זה היתר בפנ"ע משום שאינו דומה לדגלי מדבר, ומתיר גם במקום שאין חומה, ואז זה היתר ברחובות שלנו. לאידך גיסא, אם ההיתר הוא רק בחומה ומשום שאז יש מחיצות, ועדיין נצרכת דוקא חומה ולא רחוב מתעקם, יהיה מבואר שאתו רבים במחיצות שעל עומ"ר ע"י עקימת רחוב, דלא כמ"ש. אך צריך להדגיש שאינו סותר מש"כ בח"א, שדברינו על גירסא כאן וס"ל, שאין אתו רבים בדיומדים קו"ח שאין אתו רבים בעומ"ר ממש, כמבואר בכל הסוגיא בדף י ע"א שעומ"ר הרבה יותר אלים מדיומדים, וכן פשוט². והאוסרים קאי בשיטות שיש אתו רבים בדיומדין, ומתירים רק במחיצות גמורות. והנושא רק נוגע למש"כ בדעת הרמב"ן שגם למ"ד אתו רבים עומ"ר מהני, שאינו כמו לבוד, ולדבריהם צ"ל שגם עומ"ר הוא כמו לבוד, דלא כמו שפירשנו ברמב"ן.



סימן ל"ג ועוד, שכדי שנדון עומ"ר צריך קודם להגדיר את הרשות כדבר א', שאל"כ כל אחד נדון כחלק מחיצה בפנ"ע. ועפ"ז י"ל שבב' מחיצות אליבא דר"י תמיד חסר בהגדרת הרשות כדבר א', ורק אם יש מחיצות גמורות זה מול זה הוא שנקבע כרשות א'. משא"כ מחיצה של עומ"ר אליבא דר"י ל"ש, ומוגדר כפרוץ במלואו.

סד). במכתב המודפס בנועם ספר שיש ע"מ מ"ד. ועיין בתשובות והנהגות כרך ה סימן קא שהביאו: "וכשנשאל הראב"ד של וורשא הגאון רבי שלמה דוד כהנא זצ"ל על מה סומכין בוורשא, והלוא יש בעיר יותר מששים רבוא, השיב סומכין על השיטות שכדי שיהא רה"ר צריך שיהא מפולש בצורה ישרה משער לשער וזה אין בעיר כיון שהרחובות מעוקמים, וזהו שיטת הכס"מ (ר"פ י"ד דשבת) וכן כתב בב"י (סי' שמ"ה), וזהו דעת הרמב"ן במלחמות (עירובין כ"ב), ורשב"א (עירובין כ"ב), וכן כתב הרשב"א ב"עבודת הקודש" שער שלישי (סימן י"א) ושער ב' (סימן ד') ו"אור זרוע" (סי' קס"ד), ור"ן עירובין (כ"ב) שצריך שיהיה מפולש בצורה ישרה מכוון משער לשער, וע"ז סמכו שאין היום רה"ר דאורייתא ומועיל צורת הפתח". וצריך לתקן דבריו שהגרש"ד לא מדבר על יותר מס"ר, אלא שאין רוצים לסמוך על ההיתר של ס"ר. וכן הרשימה שהביא נכונה, אך יתכן שכולם דיברו רק משום החומה, כפי שיתבאר בדברינו, וא"כ אינו נוגע לדידן, אא"כ גם עומ"ר בכלל זה כמו שיתבאר.

סה). מפורש בגמ' דף י' ע"א בדעת רבי יהודה שמבוי יותר מעשר שפיר דמי, ודנו אם עד י"ג כמו פסי ביראות, מה פסי ביראות שהתרת פרוץ מרובה לא התרת אלא עד י"ג אמות כ"ש מבוי שלא התרת בה פרוץ מרובה. ודנו שמא מזה שמתירים פרוץ לכן לא מהני י"ג אמות, משא"כ כאשר יש עומ"ר, כיון שהוא מחיצה טובה שיש עומ"ר מהני יותר מ"ג. ושוב שמא פסים, מתוך שהתרת קולא א' התרת י"ג אמות, מבוי שלא התרת כלל לא. הרי שאין צד שפס ד' עדיפי מעומ"ר, וגם בשלב בגמ' שמתוך שהתרת אינו סברא שה"נ נתיר אתו רבים שלזה צריך אלימות של מחיצה. ולא קולא

לשון רש"י שדין פילוש ומכוון הוא כאשר יש חומות

רש"י עירובין דף ו ע"א: "רשות הרבים - משמע רחב שש עשרה אמה, ועיר שמצויין בה ששים ריבוא ואין בה חומה, (או) שהיה רשות הרבים שלה מכוון משער לשער שיהא מפולש, דומה לדגלי מדבר". הרי שהגירסא המקורית ברש"י היתה ב' אפשרויות - או שאין חומה או שהרה"ר מכוון משער לשער. וכך העתיקו דבריו בהרבה ראשונים, ברא"ש פרק א' ס"ח, פסקי הרי"ד השלמה מאורות ועוד. וכך הובא למעשה בשו"ע סימן שמ"ה ס"ז: "איזהו רשות הרבים, רחובות ושווקים הרחבים ט"ז אמה ואינם מקורים ואין להם חומה, ואפי' יש להם חומה אם הם מפולשים משער לשער (ואין דלתותיו נעולות בלילה) (טור) הוי רשות הרבים". הרי נראה שבאין חומות אי"צ מפולשים. וכך האריך בשו"ת מים רבים (ח"א סימן ל"ח), ונבאר בהמשך עוד דעות בפוסקים.



שיטות ראשונים שגם בלא חומה יש דין מכוון ביושר משער לעשר

בחדושי הרמב"ן דף נט ע"א מפורש שגם בלא חומה יש דין מכוון: "הילכך כל מבוי שמפולש בשני ראשין ומכוון עד חוץ למדינה ורחב שש עשרה אמה הוא רשות הרבים גמורה בכל עיירות ובכל כפרים שבעולם". וכע"ז נמצא ברמב"ן במלחמות, אלא שהוא מדבר על ירושלים, ויש בה חומות. משא"כ כאן, מדובר על כל עיירות וכפרים שבעולם. וכן בחדושי הרשב"א דף כב ע"א "ומיהו הא דאמר ר' יוחנן דבקיעת הרבים מבטלת מחיצות הני מילי מחיצות העשויות ברשות הרבים ויש ביניהן רחב שש עשרה אמה ושפתחיו מכוונים זה כנגד זה שדומה לדגלי מדבר דכיון דבקעי בהו רבים אתיא בקיעת הרבים ומבטלת כח המחיצות והרי הוא רה"ר כמות שהיתה, והיינו טעמא דירושלים כו"¹⁰ וכ"ש אם לא היו שערים מכוונים זה כנגד זה שאינן דומין לדגלי מדבר, והיינו מבוי עקום דאוקי רב חנן בר רבא [ו א] בדבקעי בי' רבים ואפ"ה סגי לי' אפילו לרב בצורת הפתח מכאן ולחי וקורה מכאן וכ"ש לשמואל דלא בעינן אפילו צורת פתח וקיי"ל כרב דאלמא בכי הא לא מבטלא לי' בקיעת הרבים". הרי מבואר ברשב"א שבכל מקום יש דין מכוון, וכל מבוי עקום ע"כ אינו רה"ר כיון שאינו מכוון¹¹. וכן בחדושי הריטב"א שבת דף ו ע"א: "ועוד כתב רש"י ז"ל במסכת עירובין (ו' א') שאין רשות הרבים אלא כשהוא מכוון משער לשער, והכי הוא בירושלמי, אבל לא הסכימו בזה כל המפרשים ז"ל". הרי שלא מדבר כלל על חומות ומצריך מכוון משער לשער, וכן הירושלמי שמביא מדבר בפירוש גם בלא חומות ויתבאר בהמשך¹². וכן מבואר בתוס' רבינו פרץ דף ו'.

והיתר בעלמא.

(ס). "אבל מבואות המפולשין אפי' לרשות הרבים ואף על פי שהשערים מכוונים זה כנגד זה אין הילוך הרבים מעכבת ובצורת פתח מכאן ולחי וקורה מכאן סגי לי' וכדאוקימנא ההיא דכיצד מערבין רה"ר דמבואות המפולשין לרה"ר קאמר ומשום ההיא דר' יוחנן אוקימנא לה בהכין אלמא אפילו לר' יוחנן סגי לי' בהכין ולא בעינן דלתות ננעלות".

(סז). מ"מ בדעת הרשב"א יתכן משום עומ"ר כמו במבוי עקום.

(סח). והעיר בספר יציאות השבת ויסמן שאם איירי בתוך חומות, זה דין מוסכם בראשונים, וע"כ שהריטב"א פירש ברש"י גם בלא חומה וע"ז כתב שאינו מוסכם.

בראשוני אשכנז כתבו שאין לנו רה"ר משום שאין מכוונים משער לשער

ובהרבה מראשונים אשכנזי כתבו כדבריהם את הסיבה שאין רה"ר בעיירות שלהם כתבים משום שאינם מפולשים משער לשער. שו"ת מהר"ם מרוטנבורג דפוס לבוב סימן שפ (שמא): "ואף על גב דאין לנו עתה רשות הרבים [וכל רחובות שלנו כרמלית הם דלא מקרי רשות הרבים] אלא א"כ רחב שש עשרה אמה ומפולש משער לשער וס' ריבוא בוקעין בו". וכע"ז במרדכי מסכת שבת פרק הזורק רמז שעה, או"ז עירובין קכ"ט, ראבי"ה רט"ז וכן בסימן שצ"א, ועוד רבים בשם ר"ת לענין לבישת תכשיטים בזה"ז, עיין בספר שיירי עירוב (עמ' 59) שהביא עוד רשימה. ומזה כתבים כן בכלל שאין לנו בזה"ז רה"ר משו"ה לא נראה כלל שזה רק כאשר יש חומה סביב שא"כ כל העיירות הקטנות שלא מוקפות חומה יהיה בהם רה"ר, והם כתבו כלל שליכא. ובראבי"ה סי' שצ"א מפורש שאינו דוקא במוקף חומה, ונביא דבריו בהמשך. ועיין בספר יציאות השבת ויסמאן עמ' י"ד שהביא כל ראשונים אלו, ורוצה לפרש שא"צ מכוון א' מול השני, אלא שיהיו ב' פתחים ולא סתום בצד השני. והלשון מפולש משער לשער לא נראה כן, שמדבר על ב' שערים ומוסיף תנאי שיהיה מפולש. אך יתכן שהפירוש הוא כמבואר בשו"ת הריב"ש סימן ת"ה שהשער השני יצא לכיוון אחר ולא חוזר לאותו דרך של השער הראשון, ובספר הנ"ל האריך שם טובא בענין זה^ט. אך הדבר צ"ע במציאות, הרי כל ראשוני אשכנז באים להתיר למעשה משום שאין לנו רה"ר, והאם נכון לומר שכל העיירות שלהם הרחוב נכנס רק בצד א' ולא יצא מהצד השני. אמנם יתכן בערים מוקפות חומה משום צרכי הגנה עשו כן, אבל לא בכפרים רגילים^ז.



דעת הפרמ"ג והמשנ"ב

בפרמ"ג (א"א שס"ד ס"ב ב'), מוסב על המג"א שצריך מכוון ישר משער לשער וכתב: "ועיירות שלנו שמתקנין בצ"ה יש לעיין במכוונין ממש השערים ורחבים הרבה ומיהו י"ל דסומכין האידינא לית לנו רה"ר". וכע"ז במשנה ברורה (סימן שסד ס"ק ח): "ובעיירות שלנו שמנהג העולם לתקן ע"י צורת הפתח אף שרחובותיה רחבין הרבה ומפולשין משער לשער וגם פעמים רבות

ט). אלא שהפליג מאוד בדרכו זו, לא רק שיתכן לפרש מפולש לאפוקי סתום, אלא זה מתפרש רק כך ולא מכוון. ועפ"ז הוכיח מכל הראשונים שכתבו מפולש שלא סוברים מכוון. וזה דבר שלא יתכן להיאמר, שהרי רש"י שהוא המקור לדין כתב "מכוון משער לשער שיהיה מפולש", והר"ן העתיק לשון רש"י רק מפולש. וכן בראבי"ה ורבינו ירוחם כתבו גם בחומה את הלשון מפולש ולא מכוון. וכן לשון השו"ע מפולש והנושאי כלים כולם פרשו מכוון וא"כ כל חשבון זה בטעות יסודו. עוד שם נקט כהכרח שכל מי שהזכיר שאין לנו רה"ר משום שמוקפת חומה ומפולש ס"ל שרק בחומה צריך מפולש, והרי הרבה מהם כתבו גם ס"ר, וע"כ שהם מנו כמה היתרים ואי אפשר להוכיח מזה מאומה.

ע). אומנם מתברר שהיה סוג של מבנה כפר כזה בימי הביניים, שנקרא Rundling שהיה נפוץ בגרמניה במקומות מסוימים, יש מקור טוב באן עם מפות עתיקות רבות. והוא כפר בצורת עיגול, והרחוב נכנס אליו ממקום א' ולא יוצא מהצד השני, מ"מ זה היה מתכונת רק לכפרים קטנים בסדר גודל של 5-7 מבנים, ונעשה באופן בלעדי לחקלאים, ולא היה מתכונת עירונית בכלל. כך שעדיין לא יתכן להניח שכל הראשונים שכתבו בפשיטות שהערים שלהם לא רה"ר משום שאינו מכוון התכונו שבאופן פשוט היהודים גרו בכפרי חקלאות אלו. אבל שאר הכפרים היו בנויים כאשר הרחוב עובר בין בתי הכפר מצד לצד.

הולך דרך המלך תוך העיר". נראה בדברי שניהם שגם בעיירות שלהם שייך הפתרון של אינם מפולשים משער לשער, ובודאי שלא היו מוקפות חומה. וכן אי אפשר לפרש כריב"ש, שהרי הם מוסבים על המג"א שמפורש מכון משער לשער ומדבר על מוקף חומה, שבזה כו"ע מודים שמתפרש כן. ועיין בשו"ת יהודה יעלה [אסאד] (חלק א - אורח חיים סימן נד): "ולכ"ע נמי בלא תנאי דס' רבוא הא מיהת מפולש משער לשער שהפתחים מכוונים זה כנגד זה דוקא בעי' לתנאי רה"ר אבל כל שאין הפתחים מכוונים זה כנגד זה מפולש משער לשער הוי רה"י גמורה אעפ"י שאין דלתותיה נעולות כלילה כמ"ש הב"י בארוכה בס"י שמ"ה ובמג"א סק"ו שם ובמדינתנו רוב עיירות אין פתחי שערי העיר מכוונים ממש זה כנגד זה ולכן סגי לדידן בדלתות ראויות לנעול לבד אליבא דכ"ע".



הירושלמי שהביא הריטב"א

תלמוד ירושלמי עירובין פרק ח הלכה ח"א: "ר' לעזר שאל לר' יוחנן ההן פיוסרוס זרק מתוכה לר"ה או מר"ה לתוכה א"ל על דעתך אין רשות הרבים לעולם. ריש לקיש אמר לעולם אין רשות הרבים עד שתהא מפולשת מסוף העולם ועד סופו. מיהלף שיטת ריש לקיש דאמר אין רשות הרבים בעולם הזה אלא לעתיד לבוא שנאמר [ישעי' מ ד] כל גיא ינשא. מתני' פליגא על ריש לקיש אי זו הוא רשות היחיד שבילי בית גלגל וכן כיוצא בהן רה"י לשבת ורה"ר לטומאה". פירוש הירושלמי אליבא דהפנ"מ שפיוסרוס הוא מבוי עקום, וע"ז שאלו האם נחשב רה"ר, ור"י השיב שאם מבוי עקום אינו רה"ר, לעולם לא יהיה רה"ר. ור"ל סבר שאה"נ שצריך מפולש מסוף העולם עד סופו. ומסקנת הירושלמי לדחות את ר"ל. וא"כ צ"ב מה הביא הריטב"א, הרי זו שיטה נדחית. וי"ל בפשטות כמו שהארכנו לעיל, ששאלה זו שאין רה"ר בעולם שאל גם הבבלי, ובמסקנה נחלקו הראשונים - לתוס' הוא משום שמחיצות ביד"ש גרועות, ולרמב"ן כאשר יש מרחק רב בין המחיצות לרשות עד שהמחיצות אינן נראות ל"מ. וא"כ פשוט שגם הירושלמי שדחה את ר"ל הוא רק המימרא שכל העולם אין רה"ר, ולא עצם ההיתר כאשר אינו מפולש.

ועיין כע"ז מדעת עצמו בראבי"ה סימן שצ"א, שאע"פ שמצריך מכוונים, כתב: "הילכך עובדא דשאלתא דשאלנא קדמיכון אי אמרינן שיש בעיירות שלנו [רשות הרבים] אינו מותר להוליכו דרך אותו מקום. וכן שמעתי מפ"ח בהיותי מציק מים על ידיך. אבל מכל מקום נראה לי דמותר, דסבירא לן כפירוש רבינו שלמה בריש עירובין בפלוגתא דחנניה דלא הוי רשות הרבים אלא אם כן רחב י"ו משער לשער ומפולש משער לשער. וכן לא תמצא בכל זה המלכות. גם צריך שיהיה בלא מעלות ומורדות, כדגלי מדבר. וכן נראה לאבא מורי. והכי מסתבר, שאם היה רוחב י"ו ובסופו קצר מ"ו מדאורייתא נידון כסתום, והרי הוא כחצר. וליכא למימר אם כן ניבעי מפולש מסוף העולם ועד סופו, דאפילו דגלי מדבר הפילוש היה רק במחנה דידהו בעגלות. [והוה] כמו עיר אחרת^ב". איך שיהיה מפורש בירושלמי וכפי שהביא הריטב"א שבענין מכוונים

עא. ירושלמי זה הובא גם במאירי כ"ב ע"ב עיי"ש.

עב. "גרסינן בפרק עושין פסין אמר רבי יוחנן ארץ ישראל אין חייבין עליה משום רשות הרבים וכו' עד אי הכי כולי עלמא נמי לא ליחייב דהא מקיף ליה אוקיינוס דילמא מעלות ומורדות שבארץ ישראל קאמרת, פירוש שבאותו רשות

גם בלא חומה, שהרי ר"ל דיבר על שטח פתוח מחוץ לעיר, וכן הראבי"ה מדבר ע"ז שגם מדבר על שטחים מבחוץ.²



לשיטות שרק בחומה האם משום שאז יש מחיצות

צ"ב לשיטות שרק במוקף חומה בענין מפולש, מה טעם הדבר. אם ההגדרה היא כדי שיהיה כדגלי מדבר, ומשום שיהיה הילוך חלק, לכאורה אין הפרש אם יש חומה או לא. ועיין בשולחן ערוך הרב (אורח חיים סימן שמה סעיף יא): "הוא שאינם מקורים ואין להם חומה סביב ואפילו יש להם חומה אלא שהם מפולשים משער לשער דהיינו שהשערים מכוונים זה כנגד זה הרי יש לאותו דרך המכוון משער לשער כל דין רשות הרבים אם הוא רחב ט"ז אמה שהרי אין לו אלא ב' מחיצות משני צדדיו בלבד". הרי פירש ע"י שמפולש יש רק ב' מחיצות. דהיינו אם גם אם יש ב' שערים אבל אם אינו מכוונים זה כנגד זה, כאשר נכנס לצד א' הוא מוקף בג' מחיצות, משא"כ בקו ישרי". והשתא צ"ע גם כאשר אין חומה, מ"מ כיון שהרחוב מתעקם הוה עומ'ר, ולמה לא יהיה רה"י. ועיין בשו"ת משנת רבי אהרון חלק א' סימן ו' שהאריך בזה, וכן באגרות משה חלק ה' סימן כ"ח. הביא דבריהם בקצרה בספר יציאות השבת עמ' ח'. ותו"ד שחלוק ג' מחיצות גמורות ממחיצות שע"י עומד מרובה. שאע"פ שהן נחשבות מחיצות לכל דבר, מ"מ יותר מהני בקיעת הרבים לבטלן. משא"כ מחיצות גמורות. ולשונו שם "שזה עושה הפסק בין המחיצות שאי אפשר לצרפן א' לשני". וזה ממש כפירוש ברמב"ן במלחמות הנ"ל, שמש"כ שאתו רבים הוא רק כאשר צריך לעשות כעין לבוד, מתכוין גם על עומ"ר שצריך לצרפו, דלא כמ"ש שם לדייק ברמב"ן. ולפירוש זה אין אתו רבים על מחיצות גמורות, משא"כ על עומ"ר. והגדרה זו שעומ"ר הוא כלבוד היא חידוש גדול, שהרי זה דין בכה"ת בשחיטה וטומאה שעומד מרובה מהני. וע"כ שזה דין שדי ברוב להיחשב ככולו, ולא שצריך לדין לבוד כאילו המחיצות מחוברות. אך זה י"ל עפ"י דהאבני נזר או"ח רס"ו י"ב, שהקשה מ"ט פרצת י' אסורה ומשום שאינו כפתח, מ"מ יש עומ"ר וזה מהני בכה"ת גם בלא דין פתח. וכתב שמ"מ יאסור כנגדו, כמבואר בטומאה, וכן צריך שהכל יהיה סגור כדי שלא יהיה פרוץ למקום האסור, ומדייק כן ברשב"א. והרב וייסמן ר"ל שם הרשב"א ועוד ראשונים שהצריכו מכוונים גם בלא חומה הוא משום עומ"ר של כותלי המבוי כעין מש"כ. ועצם סברא זו עיין בשו"ת מנחת שלמה תניינא (ב) - ג סימן לט), שו"ת אור לציון (חלק א - אורח חיים סימן ל) ושו"ת יביע אומר (חלק ט - אורח חיים סימן

הרבים שיש לפנינו מעלות ומורידות אפילו במקום השווה לא חשיב רשות הרבים לעיר אחת, [ו]לא פריך אי הכי כולי עלמא נמי אי אפשר שלא יהיו מעלות ומורידות במקום אחד כנגד זה רשות הרבים. אבל מעיקרא דהוה קאמר דאכל ארץ ישראל אין חייבין הוה פריך מאי שנא מכל העולם. ואף על פי שיש לומר ולדחות דאמקום מעלות ומורידות פטור, אבל מה שהוא אצל חייב, לא מסתברא הכי, דכסתום דמי (ו)מחמת גיפופי. ותו דלא דמי לדגלי מדבר".

עג). וכל הנושא שם במת שמת בספינה ורוצים להביאו לבתים, ומתיר משום שאין מכוונים. וקשה להניח שהמוז היה בתוך חומות העיר, אע"פ שאינו בלתי אפשרי.

עד). ועיין בכס"מ כסף משנה הלכות שבת פרק יד הלכה א שפתח שצריך שערים מכוונים שאם יש רק שער א' יש ג' מחיצות, ומוסיף שה"ה כאשר יש כמה שערים אך אינם מכוונים זה כנגד זה, ובפשוט זה עדיין בכלל הסברא שכתב שאז יש ג' מחיצות וכגרי"ז וי"ל.

לג אות ר'). ומ"מ כמ"ש כל זה רק לשיטות שגרסו כאן ולא ס"ל, שמי שגרס כאן וס"ל ובדיומדין אין אתו רבים קו"ח לעומ"ר ממש. וא"כ אין מקום לנידון זה.



הרב מנחם נובוגרודצקי

כולל ידעופות, תל גבורים בני ברק

בירור שיטת מהר"י וייל לאסור בישול ביו"ט למי שמתענה

א.

חידושו של מהר"י וייל דמי שמתענה ביו"ט אסור לו לבשל לאחרים, והתמיהות על חידוש זה

כתב הרמ"א (סי' תקכו סעיף כ): "[מי שלא עירב, כשם שאסור לבשל לעצמו כך אסור לבשל לאחרים, אפילו בביתם]... ומי שמתענה ביו"ט, אסור לבשל לאחרים אפילו לצורך בו ביום, דהוי כמי שלא הניח עירוב שאינו מבשל לאחרים (מהרי"ו)".

מבואר בדברי הרמ"א חידוש גדול בשם מהר"י וייל, שמי שמתענה ביו"ט (מחמת קבלתו או תענית חלום) הרי הוא מופקע ממילא מן ההיתר של בישול לצורך אוכל נפש, ואסור לו לבשל לאחרים אפילו לצורך היו"ט עצמו.

חידוש נפלא זה של מהרי"ו, חששו לו גדולי האחרונים להלכה. מלבד דברי הרמ"א שצוטטו לעיל, כן נקטו במג"א ובלבוש ובשו"ע הרב ובחיי אדם (כלל קב סעיף יד) ובדרך החיים (סי' קי סעיף א). ואף שרבים מן האחרונים ערערו על חידושו, כבר כתב במאמר מרדכי כאן: "ומ"מ מאחר שדין זה נפתח בגדולים לאיסור, ולא מצינו בדברי האחרונים מאן דמקיל פשיטא שיש להחמיר, ודברינו בטלים ומבוטלים נגד דבריהם והיו כלא היו".* ובאמת יש לעיין בחידוש זה מכמה פנים, וכפי שכבר האריכו האחרונים.

חדא, מניין לו למהר"י וייל חידוש גדול כזה בגדר היתר מלאכה לצורך אוכל נפש ביו"ט, הרי זה מילתא דפשיטא ומפורש בגמ' שהיתר אוכל נפש כולל גם שיכול לבשל לאחרים, ואף זה נחשב עבור העושה כ'צורך אוכל נפש', וא"כ מהיכא תיתי שכל היתר זה מוגבל לכהאי גוונא שהוא גם אוכל (ועכ"פ יכול לאכול) בעצמו.

ועוד, הרי מבואר בדברי הראשונים שהוכיחו מתוך הסוגיות שהיתר צורך אוכל נפש אינו כולל רק אכילה ממש אלא גם עניני הנאה נוספים שהינם צורך הגוף (עי' רמב"ם פ"א מהל' יו"ט ה"ז), וכן צורך של דבר מצוה וכדומה. וא"כ מפני מה חשבינן שהמתענה מופקע מן ההיתר של צורך אוכל נפש ביו"ט, ומשום כך הרי הוא מנוע מלבשל לאחרים, והרי עדיין מצוי הוא בכלל הנאות הכלולות ב'אוכל נפש'.

א. ולפלא שפסק זה אף התפשט לארצות רחוקות, עי' בשו"ת ויקרא אברהם לרבי אברהם חיים בן מסעוד חי אדדי, אחד מגדולי לוב לפני כמאתיים שנה (סי' כב) שכתב: "מה שנהגו הנשים להתענות בשני ימים של ר"ה בכל שנה שאינם אופות ומבשלות כיון דלא הותר להם צורך אוכל נפש שורש זה ממהרי"ו שפסקו מור"ם סי' תקפ"ז ומהיריק"ש שם". וראה להלן בהערה 3 בדין אשה ומשרתת.

וכן הקשה בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ד סי' כח): "ובאמת דברי המהר"י במתענה ביום טוב צ"ע, דהא אמרינן מתוך רק שצריך צורך קצת, וזה מיקרי צורך קצת, וא"צ סברא דהואיל בזה".

וביותר, כפי שהקשה הבית מאיר בהגהותיו כאן: "דמבואר בגמרא בהיפוך בפסחים מ"ו ע"ב דאיתמר האופה מיו"ט לחול ופרש"י ז"ל לאחר שאכל וגמר סעודתו דפשיטא לן דלא חזיא ליה מידי האידנא עד אורתא שהוא חול. א"כ הרי זה ודאי אסור לו לבשל לעצמו ומ"מ קאמר רבה אינו לוקה הואיל וכו'. ותיפוק ליה דאף לאחרים האורחים אסור לו לבשל מדאסור לעצמו." והוסיף: "הגם דיש לומר דזה אינו טעם כי אם שלא ללקות דבר תורה אבל מדרבנן באמת אסור אף לאחרים. מ"מ אחרי שחזינן להדיא עכ"פ דד"ת שרי מהיכי תיתי לן להמציא איסור בלא טעם כלל" [וכן הקשה בשו"ת משיב דבר ח"ב סימן כט].

ועוד העירו האחרונים בעיקר סברת מהר"י וייל ותוספת ההסבר של הרמ"א, "דהוי כמי שלא הניח עירוב שאינו מבשל לאחרים". ונביא את הדברים בלשונו של השער הציון (ס"ק צו): "וכתבו דאינו דומה למי שלא עירב מערב יום טוב, דהתם כיון שלא עירב, איסור יום טוב חייל עליה, מה שאין כן בזה שהאיסור לא בא עליו רק משום שאינו יכול לאכול, ודומה זה למי שכבר אכל כדי שביעה והוא סמוך לערב שבדאי לא יצטרך עוד לאכול יותר, וממילא אסור אז בודאי לבשל בחנם, ואפילו הכי אי מקלעי אז אנשים אחרים לביתו מותר לו לבשל בשבילן, והכי נמי דכוותיה, עיין שם שהאריכו בזה".

ב.

עיקר התימה על הסבר הרמ"א מאחר שאינו נמצא במקורו בדברי מהר"י וייל

אולם באמת עיקר התימה היא כמו שכבר עמד ע"ז בבית מאיר, שהסבר זה "דהוי כמי שלא הניח עירוב שאינו מבשל לאחרים" אינו מדברי מהר"י וייל כלל, אלא תוספת של הרמ"א: "לשון זה דהוי הוא לשון הרמ"א ז"ל כי לשון מהר"י עצמו בפסקי דינין סימן נ"ד אינו אלא הלשון בעצמו שהעתיק המ"א אלא שבד"מ הסמיכו להכא וכן בהש"ע".

וכך הוא הלשון בחידושי דינין והלכות למהר"י וייל (סימן נה): "הר"ר שמעון ז"ק שאל אותי מי שמתענה בר"ה אם יכול לאפות ולבשל לאחרים. והשבתי לו דאסור כיון דאינו יכול לאפות ולבשל לעצמו אינו יכול לבשל לאחרים, ואין להתיר מטעם הואיל ויכול לשאל על נדרו דלא אשכחנא דמותר מטעם הואיל אלא היכא דמותר לבשל לעצמו בלא הואיל כגון לאפות חלה היכא דאיכא כהן קטן בעיר, וכן האופה מיו"ט לחול". ועיקר הנפק"מ בזה אינו רק בטעמא

ב). ובנהר שלום הקשה בזה"ל: "ויש לפקפק לע"ד דלטעם שנתן הטור שלא אסרו אלא מפני הוראים שידעו שלא עירב ויאמרו שמבשל לעצמו לצורך מחר הכא לא שייך זה כלל כי היודעים גם כן שמתענה יותר יתלו שמבשל לאחרים לצורך היום ממה שיתלו שמבשל לעצמו לצורך חול, ואפילו לטעם הרב בית יוסף יש לחלק דכיון דבלא עירוב אסור לבשל או דאורייתא או דרבנן יש להשוות המדה ולומר שכל שלא עירב אסור בין לו בין לאחרים, אבל הכא אחר שהתורה התירה צורך אוכל נפש מנא ליה דכל דלא חזי ליה לא יעשה לאחרים, והלא אפילו לצורך כלבים יש מתירים אף על גב דלא חזי ליה ואיברא לא קיימא לן הכי מכל מקום כל דעביד לצורך אוכל נפש מנא ליה לאסור".

ג). ומצאתי בשו"ת מהרי"ל דיסקין (קונטרס אחרון סימן ה אות פ) שהעיר על עצם הנחת מהר"י שהמתענה מופקע

דמילתא, אלא אם הוי איסור דאורייתא והגבלה בעיקר ההיתר של מלאכת אוכל נפש, או דהוי רק דין איסור מדרבנן, שאם האיסור הוא מעין האיסור של מי שלא עירב לבשל אוכל נפש בעבור אחרים אין כאן אלא איסור מדרבנן, כמו שכתבו בא"ר סי' תקצו ובבית מאיר כאן.

ובבית מאיר ביאר את טעמו של הרמ"א שהוסיף תוספת זו: "ולענ"ד דין זה צ"ע שהרי עכ"פ נלמד מהרמ"א ז"ל שזה אינו דין תורה שמי שאינו יוכל לאכול אינו רשאי לבשל לאחרים דא"כ איך מדמהו למי שלא עירב, אלא ודאי התורה סתמא התירה אף שהוא אינו צריך לו אלא לאחרים, וא"כ איך סתם המהרי"ו לאיסור בלשון כיון שאינו יכול לבשל לעצמו אינו יכול לבשל לאחרים, מהיכי תיתי להמציא תורה חדשה גזירה דרבנן בלי שום ראיה, ולהכי נראה שהרמ"א ז"ל חתר לו ראיה מהכא שמצינן כיון שאסור לבשל לעצמו ליום השבת ה"ה שאסור לבשל לאחרים וה"ה בדין המהרי"ו".

אולם באמת כבר הבית מאיר עצמו דחה את סברתו וראייתו של הרמ"א, וכאמור לעיל, ויעו"ש שהעלה בזה טענות נוספות, ואכ"מ.



ג.

הצעת הנצי"ב בביאור דברי מהר"י וייל ודחייתו

ובשו"ת משיב דבר שם הפליא מאוד חידוש מהרי"ו, וביאר את סברת מהרי"ו: "ונראה דס"ל דכמו דאיתא אליבא דר"ע דהא דנפש בהמה בכלל משום דמזונותיהן עליך ואסור לאכול קודם שמאכילה, ה"נ היתר אורחים הוא ג"כ עיקרו משום דצורך ידיה הוא להאכיל את האורח עמו, ואף על גב דבאמת מותר לבשל לאחרים אפילו בשעה שאינו אוכל כלל, היינו משום הואיל דשרי לפני סעודה ידיה ה"נ שרי כל היום וכדאיתא שם דהואיל דקודם טיבול שרי לאחר טיבול נמי שרי, אבל עיקר היתר הוא משום דאורחים מזונותן עליו מיקרי, תדע דלמאי קאמר

מהיתר אוכל נפש: "ובלא"ה צ"ע, כיון דעכ"פ אסור להשלים משום שבת, א"כ שייך אוכל נפש". והיינו שהוא הבין שמהרי"ו מיירי ביו"ט שחל בערב שבת, ובאמת מהרי"ו לא מיירי בכה"ג, אלא ביום ראש השנה בעלמא, להתיר לבשל לאחרים, ואין ההערה אלא על משמעות דברי הרמ"א דמשמע דמיירי בהאי גוונא דיו"ט שחל בערב שבת. ואכן העיר הרה"ג רבי עזריאל שלמה הכהן דיאמנט שליט"א שיש שינוי נוסף בין דברי הרמ"א לדברי מהר"י וייל במקורם, שבמקור דברי מהרי"ו מיירי על המתענה בראש השנה, ואילו הרמ"א העתיקם על המתענה ביו"ט. ולכאורה נפק"מ בזה לגבי טענת הרמ"א בדרכי משה על פסק זה של מהרי"ו (העתקנוהו בהערה ד): ועוד דכתבתי לעיל סימן רפ"ח (אות ב) דהא דמותר להתענות היינו משום דהוה ליה עונג ואם כן זהו תענוגו ואם כן מיקרי כולו לכם דמה לי עונג זה או עונג אכילה ושתייה כן נ"ל, דיש לומר שעל תענית חלום או תענית מחמת קבלה או נדר וכד', ביו"ט שייכא הך סברא ולא במתענה בראש השנה, שזהו מנהג קדום מתקופת הגאונים.

ושוב מצאתי שכבר השיב כן המג"א סי' תקצו ס"ק א על דברי הדרכי משה, וז"ל: "וזה הטעם השני ל"ש במתענה בר"ה שלא מחמת חלום לכן טוב להחמיר עמ"ש סי' תקכ"ז ס"כ דלכ"ע אסור לבשל ע"ש דלא כלבוש שתלאן זה בזה. ומכח זה כ' ויש מתירין למשרתת וכו', דליתא ולא עיין במהרי"ו ול' הגמ"נ אטעיתי" ע"ש דאשה דנקט לאו דוקא" [ועי' בשעה"צ ס"ק ג בשם הפוסקים שדחו את חילוק המג"א].

[ובדין ההיתר לאשה המשרתת, כמדומה שמקורו של הלבוש הוא בהגהות ספר מנהגים (טירנא) ר"ה סי' קלב שכתב בזה"ל: "ובתשובת מ"ץ סי' שכ"ז כתב דאשה המתענה יכולה לבשל ביום טוב לאחרים". והיינו תשובת מעיל צדק לרבי מנחם ממירזבורק, וכפי שנקט המג"א שזה מקורו, וראה עוד בתשובת הגרע"א קמא סי' א].

בגמ' אי מקלעי ליה אורחים נימא אי מקלעי אחרים דלא אכלו היום, אלא עיקר ההיתר הוא משום אורחים, וממילא המתענה דלאו אורחיה להאכיל לאורחים באמת אסור לבשל לאחרים, זהו דעת רבותינו ז"ל".

והדברים מחודשים ורחוקים, מהיכי תיתי 'אורחים מזונותיו עליו' דנימא שהינם תלויים בדידיה אם אוכל או מתענה, ואיזה סברא היא לומר שהמתענה לאו אורחיה להאכיל לאורחים.



ד.

ביאור ע"פ המשך דברי מהרי"ו ודברי מהר"י ברונא

ושמא היה מקום לבאר את דברי מהר"י וייל בהקדם מה שמצאתי בספר הכתב והקבלה פרשת פינחס (כט, לה), וז"ל: "עצרת תהיה לכם. ובמקום אחר (פרשת ראה טז, ח) אומר עצרת להשם, לר"י חלקהו חציו להשם וחציו לכם, ולר"א או כלו להשם או כלו לכם, או אוכל ושותה או יושב ושונה, ואמר כאן כל מלאכת עבודה לא תעשו, ושם אמר לא תעשה מלאכה, וניחא לר"א דבעצרת לכם, מלאכת עבודה אסורה הא מלאכת אוכל נפש מותר, ובעצרת להשם גם מלאכת אוכל נפש אסורה לו, שהמתענה ביו"ט אסור לבשל לאחרים אפילו לצורך בו ביום כיון שאינו יכול לבשל לעצמו, (ערמ"א או"ח תקכ"ז ס"כ ובמג"א שם) לכן לא אמר שם מלאכת עבודה, (שמעתי בשם הרב מסימאטיש)".

ונראה להרחיב מעט את הדברים, שהנה בדברי הכוה"ק נתבאר שנאמרו כאן שתי פרשיות של איסור מלאכה ביו"ט, בפר' פינחס מיירי ב'עצרת תהיה לכם' ובפרשה זו נאמר ההיתר של אוכל נפש, ולא נאסרה אלא מלאכת עבודה ולא מלאכת אוכל נפש, אולם בפר' ראה מיירי ב'עצרת לד', ובפרשה זו לא נאמר היתר של אוכל נפש כלל. ולדברי מהרי"ו מיירי במי שמתענה ומקדיש כל היו"ט לד', וכעין שמצינו בשיטת רבי אליעזר, ולכן לא הותר לו לבשל גם לאחרים.

והיה מקום לומר שזהו מקור חידושו של מהרי"ו, מתוך כפילות המקראות והשינויים שבהם, וכמו שנתבאר. וביותר, שהרי בהמשך הדברים שם ב'חידושי דינין והלכות למהר"י וייל' (סימן נו), כתב וז"ל: "ועוד אומר אני מי שמתענה בר"ה צריך ללמוד כל היום או לומר תחינות כיון דהאי גברא אינו מקיים חציו להשם וחציו לכם צריך לקיים כולו להשם דבהא מודה רבי יהושע לרבי אליעזר".

הרי לנו שלא רק אליבא דר"א נקט מהרי"ו הגדרה זו דכולו לד' אלא גם אליבא דרבי יהושע הלכה למעשה. ומעתה שמא נאמר שאף פסקו של מהרי"ו בנוגע לבישול לאחרים נסמך על פרשנות זו. ובדומה לזה מצינו במחצית השקל (סי' תקכז), שנקט בהבנת דברי המג"א שפסק

(ד). אמנם, באמת השלמת דברים זו מדברי מהר"י וייל מובאת במג"א סי' תקכז ס"ק כב, אבל אינה מובאת בדברי הרמ"א, והטעם הוא כי הרמ"א חולק על חלק זה של דברי מהרי"ו, וכמו שביאר בדרכי משה (סי' תקכז ס"ק ב): ולא נהירא חדא דהא מתענה לה' והרי הוא כולו לה' ועוד דכתבתי לעיל סימן רפ"ח (אות ב) דהא דמותר להתענות היינו משום דהוה ליה עונג ואם כן זהו תענוגו ואם כן מיקרי כולו לכם דמה לי עונג זה או עונג אכילה ושתיה כן נ"ל. ועי' במשנ"ב שם ס"ק

זה מבוסס על המשך הדברים, אך ביאר באופן שונה את פירוש הענין. ברם, לכאורה שוברו בצידו, שהרי אליבא דר"א גופיה בפשוטו גם מי שמקיים כולו לד' לא נמנע מלקיים מצות שמחת החג באכילה ושתייה ביו"ט, ועי' בתוס' להלן (טו, ב ד"ה או אוכל), וז"ל: "ואף על גב דלעיל קאמר לתלמידיו אכלו משמנים ושתו ממתקים משום דסיים הדרשה הוא דהא בשאר ימים נמי היו אוכלים אחר הדרשה, ומ"מ אמר להו אכלו משמנים ושתו ממתקים משום שמחת יום טוב, אלא שאין מקיימים שמחת החג יותר מזמן האכילה בכל יום אחר הדרשה". ואטו נימא שלפי רבי אליעזר אוכל ושותה, ומ"מ אסור לבשל לצורך היו"ט.

איברא, ככל הדברים האלה והחידוש הנורא הזה מצאתי בשו"ת מהר"י מברונא (סי' פב) שביאר בכוונת מהר"י וייל, וז"ל: "שמעתי שא' שאל את מהר"י וייל יצ"ו מי שמתענה בראש השנה אם רשאי לעשות מלאכה. והשיב דאינו רשאי לעשות מלאכה דהא אוכל נפש לדידיה ליתא, א"כ ממילא איתסר כל מלאכה, דהא כתיב לא תעשו כל מלאכה אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם.

אף על גב דאשתרי לכ"ע, שאני הכא כיון דסבר כמ"ד או כולו לכם או כולו לה' א"כ כיון דקבל עליו כולו לה', איתסר ליה אפי' להדליק נר.

ותמיהני הרי אנן קיי"ל כמ"ד חצי לכם וחצי לה', ומ"מ כשאנו בב"ה אנו מדליקין נרות ואופין ומבשלין. ועוד כיון דהלכתא הכי בטלה דעת יחיד". עכ"ד.

הרי שלא היה רחוק בעיני מהר"י מברונא חידוש גדול כזה לאסור בישול ביו"ט למי שמקיים כולו לד', וכן ביאר את פסקו של מהרי"ו, ולא קשיא ליה אלא דלהלכתא לא קיי"ל כר' אליעזר.

ונראה שעל תמיהת מהר"י ברונא תבוא התשובה בדמות דברי מהרי"ו בסי' נו "דבהא מודה ר' יהושע לר' אליעזר".



ה.

יתכן שמקורו של מהר"י וייל בשמועה ד'מתוך'

ואולי יתכן לבאר בס"ד את מקור חידושו של מהר"י וייל, ובהקדם דברי הצ"ח בביצה (יב, א) על שיטת רש"י, דסבר דדין מתוך מתיר לעשות מלאכה אפילו שלא לצורך כלל. וז"ל: "וקשה דאמרינן בפסחים האופה מי"ט לחול היה לוקה ולא אמרינן מתוך וכו'. ועיין בדברי התוס' ובאמת קושיא זו היא קושיא גדולה על שטת רש"י. ויען דאנא מזרעא דרש"י קאתינא אמרתי לעמוד בעזרתו של רש"י וקטיגור יהיה נהפך לסניגור, ממקום שבאו רבותינו בעלי התוספת לסתור תהיה סיוע... ומתחלה אסלק קושיית התוס' מעל רש"י באופן שסרה הקושיא אבל אכתי

יט ובשער הציון ס"ק כ, ובמשנ"ב סימן תקצו ס"ק ג ובשער הציון ס"ק ג.

ה. וז"ל: "וא"כ בנדון זה שמתענה דא"י לקיים חציו לכם מודה ר"י דבעינן כולו לה', וא"כ אינו רשאי לבשל לאחרים דהא באותה שעה מבטל מעבודת ה". ולפלא שביאר כן המחכ"ש את כוונת מהרי"ו, אחר שכבר המג"א דחה ביאור זה בכוונתו, עי' מג"א ס' תקצו ס"ק א ובבגדי ישע ובלבושי שרד שם.

לא תהיה סייעתא ואח"כ אדבר איך אפילו סייעתא היא. ואומר אני דעד כאן לא אמריןן הואיל והותר לצורך הותר נמי שלא לצורך אלא כשהותרה לו היום, אבל אם גם לצורך לא הותר לו היום ודאי שלא הותרה לו כלל ולא משגחיןן מה שבימים טובים אחרים הותרה לו. והנה מהר"י פסק הביאו רמ"א בסי' תקכ"ז סעיף כ' מי שמתענה ביו"ט אסור לבשל לאחרים ואפילו לצורך בו ביום דהוה כמי שלא הניח עירובי תבשילין שאינו מבשל לאחרים. ולפי"ז כבר מציינו שיהיה אסור ביו"ט מן התורה לאפות ולבשל שכיון שלא משכחת בו היתר לצורך לא הותר כלל...

ואמנם זה עכ"פ ברור שמי שנשבע להתענות לילה ויום מכניסת ליל י"ט והוא דר יחידי במקום שאין שום יהודי שם זולתו לזה לא משכחנא היתר לצורך ואסור מן התורה בכל מלאכות אפילו אוכל נפש... וממילא דלא שייך כאן כלל הואיל והותר לצורך שהרי לא הותר כלל אפילו לצורך כיון שאין שם ישראלים רק הוא והוא אסור לו לאכול וסרה קושיית התוס' מעל רש"י. יעו"ש.

ויעוי' עוד בדברי הצ"ח שם שמוסיף לבאר לפי דברי מהר"י וייל קושיא נוספת בשיטת רש"י במהלך השמועה, ובדרך זו מיישב גם בספר בינה לעיתים ריש הל' יו"ט.

ומעתה נרחיב להרחיב היריעה ולומר דמהר"י וייל קאי בשיטת רש"י והרמב"ם, דהיתר מתוך כולל בתוכו היתר גם על מלאכה שלא לצורך כלל. וע"ז הוקשתה לו קושיית התוס' מהיכא תיתי המבשל לצורך מחר לא נימא שלא ילקה משום מתוך, ומה גרע מבשל למחר מעושה מלאכה שלא לצורך כלל.

ומזה הוציא מהר"י את חידושו ביסוד היתר אוכל נפש, שכל ההיתר הוא בגדר מתוך, והיינו שמפני שהותר לו לבשל בשביל עצמו מותר לו לבשל אגב גררא בשביל אחרים, ובגוונא שלא שייך אוכל נפש גביה אין לו היתר לבשל לאחרים.

ויתכן להטעים יותר בסברא בתרי אנפי. האחד, כמו שמצאתי בספר אמרי בינה (דיני יו"ט סי' א) וז"ל: "וי"ל מה"ט דהתורה אסרה מלאכת עבודה ובכלל זה מה שהשמש עושה לרבו הוי בכלל עבודה רק כל אוכל נפש אף בטורח מותר מדכתיב מקרא קדש לגז"ש כל אוכל נפש להתיר וכמו שכתב הרמב"ן, לכן דעת מהר"י המובא ברמ"א דהמתענה ביום טוב אסור לבשל לאחרים אף לצורך בו ביום כיון דאינו יכול לבשל לעצמו, והיינו טעמא כיון דבאמת הוא מלאכת עבודה מה שמשמש לאחרים רק כיון שמותר לעשות לעצמו צרכי אכילה מותר לעשות גם לאחרים, אבל כיון דאסור לעשות לעצמו ממילא הוי לגבי אחרים מלאכת עבודה".

ויתכן עוד לבאר באופן שני, דגדר היתר מלאכה שלא לצורך אליבא דרש"י היינו שמלאכות כאלו שאינן נעשות למטרה חשובה ומיוחדת שלא לצורך היום, אלא שאין בהן צורך וחשיבות מיוחדת להחשיבן כצורך היום, אם מלאכות אלו ביסודן הן מלאכות של אוכל נפש, נחשבות פעולות אלו כנגירות ונטפלות למלאכת צורך אוכל נפש, והן בגדר 'הותר מכללו', דמתוך שהותרו לצורך הותרו נמי שלא לצורך.

ומצאתי בס"ד גדר זה ממש בחידושי מהר"ל (שבת כד, ב) שביאר סברא זו בשיטת רב אשי לגבי דין שריפת קדשים ביו"ט, וז"ל: "ורב אשי דקאמר דיום טוב הוי עשה ולא תעשה ומה בכך,

דלמה לא נאמר מתוך שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, הכי קאמר לא צריך קרא כיון דהוי יום טוב עשה ולא תעשה ואין מצוה דעשה דוחה, משום דלא דמו להא דקאמר מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, דהכא שעושה משום מצוה לא בטיל שלא לצורך אצל לצורך, והוי כמו עושה הבערה לצורך מחר כיון דמכוין למחר, וזה נמי כיון שהוא עושה משום מצוה לא נאמר בזה מתוך שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך" [ועי' בגליוני הש"ס שם כה, א].

ולפי סברא זו מבוארת היטב סברת מהר"ו, שאף במלאכת אוכל נפש גופא כאשר האדם עצמו משולל ממלאכת אוכל נפש, לא שייך להתיר לו מלאכה לצורך אחרים, שיסוד הרחבת ההיתר שלא לצורך אוכל נפש עצמו לעצמו היינו משום 'אגב גררא'.

ואם כנים הדברים בשיטת מהר"ו, פשוט וברור דלא מיירי מהר"ו אלא במתענה, שהוא משולל לגמרי ממלאכת אוכל נפש. ואף שעדיין אפשר לו שאר הנאות, אף הן הותרו לו רק בתורת 'מתוך', ובדליכא עיקר ליכא טפל. אבל אם הוא משולל רק מפעולה מסוימת של בישול לא תהא מניעה מלבשל עבור אחרים, כי כל יסוד דין מתוך הוא להתיר פעולה אחרת של מלאכה מתוך שהותרה פעולה לצורך.

ומעתה נראה לגבי מה שמצאנו אריכות גדולה בדברי האחרונים (שו"ת כנסת הגדולה או"ח סי' סב; שו"ת רב פעלים ח"ג או"ח סי' ל) בגוונא שאינו מתענה אלא מיני מאכלים מסוימים אסורים עליו ומותרים לאחרים, אם מותר לו לבשלם לצורך אחרים, כיון שבאופן כללי מותר לו לבשל, וממילא הותר הבישול גם בפרטים אלו האסורים עליו באכילה.

אכן לפי האמור שמוצא דברי המהר"ו היה בשמעתין ושורש חילוקא ידידיה בדין מתוך, נראה פשוט שאין אנו צריכים שתהיה מותרת לו פעולה זו של בישול מאכל זה לעצמו, שהרי ב'מתוך' ודאי הותרו גם פעולות שלא לצורך כלל, וכל סברת מהר"ו אמורה במי שמתענה, והרי הוא משולל ומופקע לגמרי מאוכל נפש.

ו.

ביאור נוסף שמקור המהר"י וייל מהא דבאפשר לו לעשותה מאתמול ליכא היתר במכשירין, ולא אמרינן שעושה עבור אחרים

ובאופן נוסף שמעתי מהרה"ג רבי דוד הלוי דזימטרובסקי שליט"א, ונראה שהוא הביאור הנכון, וכן עיקר. הנה, איתא בשו"ע ריש סי' תצה: "כל מלאכה האסורה בשבת אסורה ביום טוב, חוץ ממלאכת אוכל נפש, וחוץ מהוצאה והבערה וכן מכשירי אוכל נפש שלא היה אפשר לעשותה מאתמול. הגה: ויש מחמירין אפילו באוכל נפש עצמו שאינו מפיג טעם כלל אם עשאו מערב יום טוב (א"ז ומהר"ל); מיהו אם לא עשאו מערב יום טוב ויש בו צורך י"ט, מותר לעשותו ע"י שינוי (סמ"ק ור"ן)".

והנה, הא מיהת בדין מכשירי אוכל נפש מבואר בדעת המחבר שאין היתר אלא א"כ "לא היה אפשר לעשותה מאתמול", וביאר במשנ"ב (ס"ק ה) דהיינו בתרי אנפי, או בגוונא שמתקלקל ביו"ט או שלא הספיקה לו השעה¹. ולכאורה צ"ב, שהרי מותר לעשות מלאכת אוכל נפש ומכשירי אוכל נפש גם בעבור אחרים, וא"כ בגוונא שהיה אפשר לו מבחינת השעה לעשות מאתמול, מה בכך, יעשה המלאכה בעבור אחרים, ואותם האחרים ודאי חשיבי כמי שלא הספיק לו השעה לעשות אתמול.

ואין לומר דאה"נ, ובגוונא שעושה לצורך אחרים יהיה שרי אף בהיה אפשר לו לעשותה אתמול, דא"כ בכל גווני נימא ביה הואיל דאי מקלעי ליה אורחים, ויהיה שרי מדין הואיל. וע"כ דאין היתר לעשות מלאכה עבור אוכל נפש לאחרים, אם מצד העושה אין כאן מלאכת צורך אוכל נפש, וגם ההיתר לעשות המלאכה לאורחים היינו רק אגב גררא דיליה. ונמצא איפוא מקור נוסף לחידושו של מהר"י וייל שאם הוא מתענה ואינו יכול להיות אוכל נפש עבורו, אף עבור אחרים אסור לו לעשות את המלאכה².



(1). דין זה מבוסס על דברי רש"י ביצה כח, ב ד"ה הלכה, וראה בשעה"צ סי' תצה ס"ק יא.

(2). ועוד העיר הרה"ג הנ"ל, דהנה בשיטת הרמ"א שהביא שיטת יש מחמירין שאפילו במלאכת אוכל נפש עצמו "כל שאינו מפיג טעם כלל אם עשאו מערב יו"ט", כתב במשנ"ב (ס"ק ט), ואם לא עשאו מעיו"ט מפני איזה אונס מותר אפילו בלי שינוי. וכתב המ"א דאפילו לכתחלה מותר להמתין לעשותו ע"י שינוי ובספר בגדי ישע מפקפק ע"ז. אכן אם אין לו שהות קודם יום טוב בודאי יש לסמוך ע"ז. ומבואר שאף באוכל נפש גופיה לשיטת הני מחמירין החומרא היא רק בהיה אפשר לעשותו קודם יו"ט, [וביאר בשעה"צ (ס"ק ט): "דלא גריע ממכשירי אכל נפש דשרי בכהאי גוונא"], ונמצא שאף באוכל נפש גופא אנו הולכים אחר האפשרות שלו בעשיית המלאכה, ולא אמרינן שיעשה עבור האחרים.

ובאמת יש לדון בטעם שיטת יש מחמירין הנ"ל, אם החילוק דאם אפשר לעשות מערב יו"ט ואינו מפיג טעם הוא בעיקר ההיתר אוכל נפש מדאורייתא או דהוי רק דרבנן. ובדברי מהרי"ל (הל' יו"ט סי' ו) נתפרש שכל דין זה הוא רק מדרבנן, וז"ל: "וכל דבר אוכל נפש נמי שאינו מפיג טעמו אסור לעשות ביום טוב דאפשר לעשותו מערב יום טוב גזרוהו רבנן, כדי שלא ילך אדם לשדהו ולכרמו בערב יום טוב ויניח כל תבשילו עד ליו"ט, נמצא שנטרד ביום טוב במלאכתו וליכא שמחה. אבל דבר המפיג טעמו מותר לכתחלה ביום טוב. ושאינו מפיג טעמו קיימא לן אם לא עשאו בעיו"ט אסור לעשותו ביום טוב".

אבל בשו"ת מהר"ח אור זרוע (סי' לג) מצאנו: "מדשרו ב"ה פ"ק דביצה (ד' י"ד) לדון מלח ביום טוב כדרכו במדוך של אבן, נראה דאוכל נפש דאפשר לעשותו מערב יום טוב שרי מדאורייתא לעשותו ביום טוב. ובספר המצות כתב בשם ר"י זצ"ל דמדאורייתא אסור, וכן כתב רבינו אבא מארי זצוק"ל".

אוצר יורה דעה

ברכת שהחיינו במילת ממוזר, ושאר ברכות על ממוזר ♦ מסורת גירוד
הגווילים ♦ חרם דרבנו גרשום בקריאת מכתב של עובר זר

הרב מתתיהו גבאי

מח"ס בית מתתיהו וש"א

ירושלים

ברכת שהחיינו במילת ממזר, ושאר ברכות על ממזר

אורך ימים ושנות חיים למעלת כבוד ידיד נפשי הרה"ג מפורסם לש"ת, רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, בעל גם אני אודך ופרדס יוסף החדש על המועדים וש"א.ס.
ראיתי חקירותיך בעניין ברכות על מילת ממזר ובכל הדינים, והנני לכתוב בזה הנלע"ד.



א.

ברכת שהחיינו במילת ממזר

בש"ע יו"ד ס' רס"ה ס"ד איתא, ממזר כישראל הוא ומברכין עליו ברכת מילה עד כורת הברית אבל אין מבקשין עליו רחמים, ומפרסמין בשעת מילתו שהוא ממזר ע"ש. ולפ"ר נראה דכמו שמברכין ברכת המילה במילת ממזר, ה"ה ברכת שהחיינו דקאי על מצות המילה יש לברך במילת ממזר. אולם, בס' אבני האפוד (ח"ב נושא האפוד ס"ס כ"ד) כתב דאין לברך שהחיינו במילת ממזר ע"ש, וכ"כ בשו"ת רבבות אפרים (ח"א ס' קנ"ט), ובס' ברכת השיר והשבח (מה"ת פט"ז ס"ז) ע"ש. וגם בשו"ת מעשה אפוד (ח"א ס' קי"א) הביא מס' למען בריתו להגר"ש דבליצקי זצ"ל (הלי מילה בסדר מילת ממזר ס"ה), דאין לברך שהחיינו במילת ממזר ע"ש, וכ"כ לי הגר"א נבנצאל דלא יברך שהחיינו במילת ממזר. וניחזי אנן בזה.

ולכא' ה"ז תליא באם מברכין שהחיינו על פירות המורכבים כיון שיצירתם הוי ע"י עבירה, דשו"ת הלכות קטנות (ח"א ס' ס') ס"ל שלא לברך. אולם, בשו"ת שאילת יעבץ (ח"א ס' ס"ג) פליג ע"ד, וס"ל שמברכין שהחיינו על פרי המורכב ע"ש, וע"ע מה שהבאנו ע"ז בבית מתתיהו ח"ג ס' מ"ז או"ב ע"ש. וכתב בשו"ת אגרות משה (ח"ב או"ח ס' נ"ח), דאם ברכת שהחיינו באה משום השמחה אין ראוי לברך ולשמוח מפני שנולד ע"י עבירה. וא"כ לכא' ה"ה דאין לשמוח ע"י ברכת שהחיינו במילת ממזר, שנוצר ע"י עבירה*.

אולם י"ל דשאני ברכת שהחיינו על המילה, דקאי על מצות מילה, וכיון שחייב האב למול בנו ממילא הוא מברך שהחיינו על המילה. ובתוס' סוכה מ"ו ע"א כתבו דברכת שהחיינו במילה על השמחה וההנאה מהמצוה. וא"כ אף בן ממזר מברך שהחיינו על שמחתו בקיום המצוה במילה. דרך בברכת שהחיינו על פרי ס"ל להלק"ט דאין לברך, שברכת שהחיינו על הפרי מברכות השבח היא שמודה ומשבח לה' על שזימן לפניו פרי חדש, ולהכי כיון שמעשה ההרכבה

(א). ועמש"כ עוד בברכת שהחיינו על פרי המורכב, בשו"ת אור לציון (ח"ב פי"ד ס' מ"ה) ובשו"ת רבי עקיבא יוסף [שלזינגר] (ח"ב או"ח ס' קע"ו) ובשו"ת יפה שעה אחת (ח"א ס' נ"ט), ובס' נתיבי הלכה (ס' רכ"ה ס' י"ט), ובס' ניצוצי אור (עמ' קס"ו), ובשו"ת תפארת יעקב (סימן קכ"ג) דס"ל להגר"ר יעקב מוצפי זצ"ל שאין לברך שהחיינו על פרי המורכב.

נעשה נגד רצון הבורא ל"ש להודות ולשבח לה' על דבר שנעשה נגד רצונו. וכ"כ בדעת הלק"ט בס' מנחת מאיר [ריו"ז] (ס' ל"ח אות ה') עי"ש. והשאלת יעב"ץ ס"ל שברכת שהחיינו על הפרי היא מברכת הנהנין, וכמו שמברך על פרי המורכב קודם שאוכל ה"ה מברך עליו ברכת שהחיינו עי"ש. וכ"כ בס' מעשה חמד (חלק הסימנים ס' י"ז בהך פלוגתא) עי"ש, וע"ע בס' תולדות נח (בחלק הסימנים ס' י"ז), ובס' שלמי יוסף ברכות (ס' קצ"ד אות כ'). ובס' באר המועדים להג"ר אברהם בנדיקט זצ"ל (ח"ב ס' כ"ד) כתב עפ"ז לבאר את ספק הרעק"א (או"ח ס' כ"ו) אם מברכין שהחיינו בפרי ערלה, דאם ברכת שהחיינו היא מברכה"נ ל"ש לברך, כיון שאסור באכילה, אבל אם ברכת שהחיינו היא מברכות ההודאה, והגורם לזה הוא השמחה שיש בראיית פרי חדש, התחדשות זו יש גם בפרי ערלה עי"ש.

ושו"מ בשו"ת ביכורי שלמה (ח"א ס' מ"ח אות י'), בהך פלוגתא דהלק"ט והשאלת יעב"ץ אם מברכין שהחיינו על פרי המורכב, וכתב דרך בברכת שהחיינו על הפרי, שהיא רשות, י"ל דאין לברך על המורכב, אולם בברכת המצוה על אתרוג המורכב, שהיא ברכה חיובית, מברך גם ברכת שהחיינו. ואף להלק"ט דאין מברכין שהחיינו על פרי המורכב מברך שהחיינו על אתרוג המורכב, דברכת שהחיינו של יו"ט בשעת נטילה קאי על המצוה שזכה והחיינו לעשות המצוה ולא קאי על הפרי כלל. וא"כ גם ברכת שהחיינו על מצות האתרוג חיובית. וכתב לדון דסברת הלק"ט דאין לברך שהחיינו על מורכב מטעם דנעבדה בו עבירה מאוס לברך עליו, א"כ כ"ש לענין מצוה דמאוס לגבוה דאין לקיים בו מצוה, ואפי' היה מקיים את המצוה, מ"מ אין לברך עליו דהמצוה באה ע"י עבירה. וכמש"כ בשו"ת הרשב"א (ח"א ס' י"ח) דמצוה שבאה ע"י עבירה כהשבת גזילה אין לברך עליהם עי"ש. וא"כ באתרוג המורכב שכל גידולו בעבירה, א"כ קיום המצוה בא ע"י עבירה עי"ש. ובשו"ת מעשה איש (או"ח ס"ו) כתב דהשאלת יעב"ץ אזיל לשיטתו במור וקציעה ס' תקנ"א, דברכת שהחיינו על פרי היא חובה ושפיר ס"ל לברך שהחיינו על פרי המורכב, עי"ש. וע"ע בתשו' תורת חיים [זוננפלד] (ס' נ'). ובעיקר הדבר אם מברכין על אתרוג המורכב, עי' בס' אדרת שמואל מהגר"ש סלאנט זיע"א (עמ' קע"ח), דאין לברך.

והלום ראיתי כן בשו"ת שואלין ודורשין (ח"ח ס' ע"ח), בענין השתתפות בברית מילה לנולד מאיסור, ובתו"ד הביא להך פלוגתא אם מברכין שהחיינו על פרי המורכב. וכתב לענין ברכת המילה למי שנולד מאיסור, דאיש לא העלה על דעתו דאין לברך ברכת המילה על ילד שנולד מאיסור. וטעמא דמילתא, כיון דהברכות במילה אינן ברכות על הילד, אלא הן ברכות על המצוה. ולא דמי לברכת האילנות, שהיא ברכת השבח. והברכות במילה הן ברכות המצוות על המילה, ואף שברכת שהחיינו וברכת להכניסו הן ברכות השבח, מ"מ כולן על המילה ולא על הילד. ושפיר יש להשתתף בשמחת הברית וקיום המצוה הגדולה של מילה עי"ש. הרי שפשיט"ל שמברכין ברכת שהחיינו וברכת להכניסו במילת ממזר. וכתב לי הג"ר שמאי גרוס (בעל שבט הקהתי): אם מברכין שהחיינו במילת ממזר, אם אינו ידוע יכול, כמו אם מת לו מת והשאר ירושה.

(ב). וע"ע מש"כ בשו"ת באר שרים (ח"ד ס' נ' או"ב) ובס' פרח מטה אהרן (עמ' ע"ה) ובס' עטרת פז ברכת האילנות (עמ' ס"ה), ובס' שלמי יוסף ברכות (ס' קצ"ד אות י"ג) ובס' מעשה חמד הנדמ"ח (פ"י ס"כ), ובס' בר אלמוגים ברכות (ס' קע"ג ענף ב').

אמנם י"ל למש"כ בס' ברית אפרים (מילה ס' ט"ו) לחקור בברכת שהחיינו במילה אם מברך על שמחתו שזכה לקיים את המצוה, או שמברך על חידוש הזמן, שמשבח להקב"ה שהחיינו והגיעו לזמן ההוא של חיוב המצוה ולא על שמחתו בקיום המצוה. וכתב עוד לחקור אם ברכת שהחיינו קאי על המילה או שמברך על עיצומו של יום, שהוא יו"ט של אבי הבן, וכשם שמברך בכל יו"ט על עצם היום, ושכן משמע בתוס' עירובין מ' ע"ב, ע"ש. ואם נימא דברכת שהחיינו שמברך על עיצומו של יום, שהוא יו"ט של אבי הבן, כה"ג שבא ע"י עבירת איסור, י"ל דלא יברך שהחיינו.

וראיתי בתשו' מעשה אפוד להג"ר ישראל שניאור הנדמ"ח (ח"א ס' קי"א), שכתב לדון דאין לברך ברכת שהחיינו בממוזר, שאין שמחת האב שלימה בבן זה, וגם י"ל דאין שייך לברך שהחיינו לזמן הזה, היות שיצירתו של בזה זה בעבירה היא, והוא מאוס לפני הקב"ה. והביא להך פלוגתא אם מברכין שהחיינו על פרי המורכב, וכתב שהעיקר לדינא שאין מברכין שהחיינו על פרי המורכב, שיצירתו נעשית ע"י עבירה, וגם לענין ברכת האילנות נקטינן דאין לברך על פירות מורכבים. ומסיק לדינא במעשה אפוד שם, שאין לברך ברכת שהחיינו במילת ממוזר, יעו"ש.

והנה מש"כ המעשה אפוד דנקטינן לדינא דאין לברך שהחיינו על פרי המורכב, הן אמנם שהביהו"ל ס' רכ"ה הביא להך פלוגתא אם מברכין שהחיינו על פרי המורכב, ולא הכריע בהך פלוגתא אם לברך אם לאו, אולם בשונה הלכות למרן הגר"ח קנייבסקי (ס' רכ"ה ס"ד), הכריע שיש לברך שהחיינו על פרי המורכב. וביותר בס' אלא ד' אמות של הלכה (פכ"ד ס' י"ד), שמרן הגר"ח קנייבסקי מברך שהחיינו בעצמו על פרי המורכב ע"ש. ואמנם לענין ברכת האילנות על עצי ערלה השיב מרן במועדי הגר"ח (ח"א תשו' ג') יש מחמירין, ויעו"ש מראי מקומות רבים שציינתי ע"ז. וראיתי שגם בס' מעשה חמד ליד"נ הג"ר אליהו כהן (פ"ג ס"א) הביא מהגר"ח קנייבסקי דשפיר לברך ברכת אילנות על פרי המורכב. והביא מהגדש"פ למוהר"ח הכהן, שברכת האילנות אפשר לברך על כלאים אפי' להלק"ט שאין מברכין שהחיינו על פרי המורכב, דלא אמרי זה אלא לענין ברכת שהחיינו, ולא לברכת האילנות, שכוללת שאר האילנות שבעולם. ולא מבואר

ג). ולכאור' תהיה עפ"י נפק"מ במש"כ הפת"ש (יו"ד ס' רס"ה סק"ו) [משו"ת דרכי נועם יו"ד ס' כ"ז], אם מברכין שהחיינו במילת תאומים על כל אחד ואחד, או ברכה אחת לשניהם, ואם נימא דברכת שהחיינו במילה באה על השמחה שזכה לקיים המצוה, כיון שהוא מקיים שני מצוות במילה וכל מצות מילה היא בפ"ע, שפיר י"ל שיברך שתי פעמים. אולם אם נימא שמברך שהחיינו על עיצומו של יום שהוא יו"ט של אבי הבן, י"ל שסגי בברכה אחת דשהחיינו על המילה לשני בניה. ושור"ר שכ"כ לתלות בס' הליכות יצחק ברכות ס"מ ע"ש.

ועי' בקהילות יעקב ברכות ס' כ"ח שכתב לברך שהחיינו פעמים במילת תאומים, וכ"כ בס' ארחות רבינו (ח"ג עמ' קנ"ה) בשם החזו"א, וכ"כ בס' נהר מצרים מילה (ס' כ"ב). אולם בשו"ת דעת כהן [ספינקא] (ס' ע"ג) ס"ל לברך ברכה אחת על שניהם, ועמש"כ בזה בשו"ת ברית שלום [טולדנו] (ח"א ס' ט"ז) ובס' הדרת קודש להגרצ"פ פראנק זצ"ל (מילה ס' כ"ו), ובס' מעשה איש (ח"ה עמ' ק"ז) בשם החזו"א, ובס' ברכת שהחיינו הכי איתמר (ס' מ"ח אות כ"ח), ובשו"ת דברי בניהו (ח"א יו"ד ס"ה), ובשו"ת ים שמחה (ח"א סו"ס ע"ב), ובס' עריכת שלחן להגר"ש קורח זצ"ל (ח"א עמ' ע"ג) ובס' שהחיינו (פ"י ס' י"ח).

ד). ויעיין מש"כ בזה בשו"ת מחקרי ארץ (ח"ח ס' ס"ט), ובשו"ת שמחת יהודה (ח"א ס"ה אות ט"ז), ובס' מאיר עוז (ח"י ס' רכ"ט ס"א) ובהגדש"פ מחשבת בצלאל (עמ' כ"ט).

החילוק בין ברכת אילנות על כלאים, דמברך, לברכת שהחיינו על פרי המורכב, די"ל דאין מברך, עי"ש, ועמש"כ בס' תולדות נח לידידי הג"ר אליהו ברכה (עמ' תת"ו).

אמנם י"ל דשאני ברכת האילנות, דאין הברכה על אילן זה דווקא אשר הוא רואה פה כעת לפניו אלא הברכה היא על הכלל כולו, וכמש"כ בשו"ת נטע שורק (או"ח ס"ט), ומש"ה י"ל שמברך על עץ ערלה אף שאין יכול ליהנות ממנו, כי הברכה היא על האילנות ולא דווקא על אילן זה. וכ"כ בשו"ת יגל יעקב (או"ח ס' י"ב), שברכת האילנות זהו על שאר האילנות ולהכי י"ל שמברך באילן מורכב עי"ש, וע"ע בשו"ת דובב מישרים (ח"ג ס"ה). וא"כ שברכת האילנות זהו על כללות האילנות שפיר מברך גם על ערלה וכלאים, שאין הברכה על אילן זה שמברך עליו, אלא על כללות האילנות. אולם, בברכת שהחיינו על פרי י"ל שהברכה מתייחסת לפרי שהוא אוכל, וכיון שהפרי נוצר ע"י עבירה ס"ל להלק"ט דאין לברך ע"ז, ושאני ברכת האילנות שהוא על כללות הבריאה^ה.

וראיתי בשו"ת ארחותיך למדני (ח"ז ס' כ"ו) שנשאל מכבוד הגאון השואל בעל גם אני אודך שליט"א בדין שהחיינו בהוצאת ספר, במי שלוקח חלילה וחס חידושים מספרים אחרים, ומדפיס אותם בספרו, אם מברך על ספרו הגזול שהחיינו עי"ש, ועיין עוד מה שכתב בספר גם אני אודך תשובות הגר"ח א' שיינברגר (חלק א' סימן כ"ה). ולכאורה להסוברים שמברכין שהחיינו על פרי המורכב, ואף שזהו נגד רצון השם יתברך מברך שהחיינו על שמחת הלב, א"כ ה"ה בגזול חידושים מחבירו אם שמח בהוצאת הספר מברך. והנה בבית מתתיהו ח"א בהקדמה הארכנו אם מברכין שהחיינו בהוצאת ספר והבאנו כל השיטות בזה, ונתבאר שם די"ל דברכת שהחיינו בהוצאת ספר היא על היצירה שנוצרה בחיבור הספר, הגורמת לשמחה והנאה עי"ש. וא"כ כיון שהוא יודע בעצמו שלא חידש כלום ורק גזל חידושים מאחרים, האיך יברך שהחיינו על שמחתו והנאתו מיצירת ספר גזול¹.



ב.

ברכת להכניסו בבן ממזר

וראיתי בשו"ת שואל ונשאל (ח"א ס' ק"ח), שנשאל באשת איש הפרושה מבעלה והיתה בבית איש נכרי, ואומרים שהיא מפקרת עצמה לזנות גויים וכו', ונולד לה בן. וכתב השואל ונשאל, דלפי המתבאר מדברי מרן הבית יוסף יו"ד ס' רס"ה כשאין שם אב אין לברך רק ברכת המילה ולא ברכת להכניסו, וכן נראה דעת מרן בשו"ע ודלא כיש מי שאומר שזכר מור"ם שם, וכ"ש

ה). ועי' בשו"ת באר שרים (ח"ד ס' נ' אות ג'), ובס' עטרת פז ברכת האילנות (עמ' ס"ה), ובס' סוכת חיים (פסח ח"א ע' מ"ד), ובס' בית דוד לגיסי הגר"צ שאול (פסח ח"א פ"א ס' ט"ז), ובס' זכר עשה (עמ' תצ"ט) ובס' דבר המועד (עמ' כ"ו).
ו). ובעיקר הדבר אם מברכין שהחיינו על הוצאת ספרים, עמש"כ עוד בשו"ת ברכת אוריאל (ח"א ס' כ"ג), ובשו"ת ויען שאול (ח"ב ס"ו), ובשו"ת שיח כהן (ח"א ס' ל"א), ובשו"ת עטרת יעקב (ס' ל"ו), ובשו"ת ויען שאול (ח"ב ס"ו). ובס' הליכות אמרי סופר (ח"א עמ' ק"מ) מובא שבירך על פרי, וכן נהג הג"ר לוי רבינוביץ זצ"ל בעל מעדני השלחן כפי שאמר לי נכדו ידידי הגאון השואל בעל גם אני אודך שליט"א, וע"ע מש"כ בשו"ת דודאי אשר (ח"ה ס"ח).

בניד"ד שלא ידוע למי הוא, וכן נראה מדברי מרן בשו"ע יו"ד ס' רס"ה ס"ד גבי ממזר, יעו"ש. הרי שנקט השואל ונשאל בדעת השו"ע שבבן ממזר אין מברכין ברכת להכניסו.

אולם צ"ע בזה, דמ"ש ברכת המילה שמברך המוהל על מצות המילה בשליחות האב למול בנו, ה"נ יברך האב ברכת להכניסו. ומצאתי בס' ברית הלוי ברית מילה ח"א (עמ' תקל"ז), שכתב ע"ד השואל ונשאל הנ"ל, דראיתו מהשו"ע דאין מברך האב להכניסו בבן ממזר, אין מוכרחת, דהרי השו"ע יו"ד ס' רס"ה ס"א ס"ל שברכת להכניסו נאמרת אחרי ברכת המילה, וא"כ מש"כ השו"ע שמברכין ברכת מילה עד כורת הברית הרי שברכת להכניסו נכללת בה, ועל כן נראה פשוט שיכול בעלה של היולדת לברך ברכת להכניסו ולא גרע משליח ב"ד שמברך להכניסו, יעו"ש. וכן מבו' בס' אבני האפוד (ח"ב נושא האפוד ס"ס כ"ד), דאב מברך ברכת להכניסו במילת בנו ממזר עי"ש. וגם בס' בגדי קודש ברית מילה (עמ' קע"ה) כתב לדחות דברי השואל והנשאל מהשו"ע די"ל דמש"כ השו"ע דמברכין ברכת המילה קאי גם על ברכת להכניסו, דלהשו"ע מברכין להכניסו לאחר ברכת המילה עי"ש.

ואולי י"ל דה"ז תליא בגדר ברכת להכניסו אם היא ברכת המצוות או ברכת השבח. ובתוס' פסחים ז' ע"ב הביאו מרבנו תם, דברכת להכניסו ל"ה על זאת הנעשה עכשיו, אלא משבח ומודה להקב"ה שצונו על המילה כשתבוא לידו, ותיקנוה כאן לגלות ולהודיע שזו המילה נעשה לשם יוצרנו ולא לשם עבודה זרה, ומש"ה א"צ לברך עובר לעשייתו, עי"ש, ומה שהארכנו בזה בבית מתתיהו ח"א ס"ט אות ז'. וא"כ י"ל דאם נימא דברכת להכניסו שמברך האב היא ברכת המצוות על המילה, אז כמו שהמוהל מברך במילת ממזר על המילה ה"ה מברך האב ברכת להכניסו, דקאי על מצות המילה. אולם, ה' אם נימא שברכת להכניסו היא ברכת השבח, י"ל דאין ראוי לשבח להשי"ת על מילת בנו ממזר שבא ע"י עבירה.

והלום ראיתי בתשו' והנהגות (ח"ו ס' קצ"ז אות ב') שנשאל בעובדא שאירע שמלו בן הנולד מעכו"ם וישראלית, שבזה הסנדק מברך ברכת להכניסו, וכיון שאין כאן אב לפנינו על המוהל לברך שהחיינו כיון שאין כל ישראל מחוייבין למולו, וכשם שהאב זוכה לקיים המ"ע למול בנו מברך שהחיינו, ה"ה שהמוהל זוכה לקיים המ"ע שעל כל ישראל למול הערל עליו לברך שהחיינו. וכתב לתלות אם המצוה שישראל מצווין למול הערל שביניהם מוטלת על ב"ה, או על כל יחיד ויחיד מישראל. ואם זה מוטל על כל יחיד זכה המוהל בקיום המ"ע של כל ישראל, אבל אם החיוב מוטל על ב"ה, א"כ המוהל א"צ לברך שהחיינו, שהרי המוהל עצמו לא קיים את המצוה, ואינו אלא שליח לקיום המצוה, עי"ש. ועפ"י ד"ל במילת ממזר י"ל שהסנדק יברך ברכת להכניסו [וע"ע בספר כסא אליהו פ"ד ס"ד לענין כסא של אליהו במילת ממזר, ויעו"ש בעמוד תמ"ב בזה].



ג.

ברכת פדיון הבן ושהחיינו בממזר

והלום ראיתי בס' ליקוטי פנחס (ס' ש"ה ס"ק ק"ב), שהביא מס' בית יער [רובין] (בחלק השו"ת ס' י"ג), דבפדה"ב של בנו ממזר לא יברך האב שהחיינו. והביא להלק"ט הנ"ל דאין לברך שהחיינו על פרי המורכב, וכתב דאף להשאילת יעבץ הנ"ל דמברך שהחיינו על פרי המורכב, על פדה"ב של בן ממזר לא יברך שהחיינו עי"ש. ובשו"ת ים הגדול (או"ח סו"ס י"ב), כתב לתלות את שאלת ברכת שהחיינו בפדה"ב של ממזר בהך מח' אם מברכין שהחיינו על פרי המורכב, וכתב הגם שיש לחלק ולומר דהשהחיינו היא על המצוה של הפדיון, בכ"ז סו"ס היא על פדיון הממזר. אמנם ברכת הפדיון עצמו פשיטא דמברך בבן ממזר, וכמו ברכת הפרי המורכב שמברך עליו, עי"ש. אולם, בס' אות ברית [סידון] (פדה"ב אות כ"ו) כתב גם על ברכת פדה"ב בבן ממזר לא יברך, שבא בתועבה, וברכת שהחיינו בפדה"ב יברך הכהן עי"ש. והו"ד בס' פדיון הבן כהלכתו (פ"ח ס' ל"ח) עי"ש. ולכא' ממש"כ השו"ע הנ"ל בהל' מילה שמברכין ברכת המילה על בנו ממזר הרי שמברכין על מצות המילה בממזר, וה"ה ברכת פדה"ב על בנו ממזר כיון שחייב לפדותו, אף שהוא ממזר, וכמש"כ המנ"ח (מ"ע שצ"ב אות ה'), ממילא גם יברכו ברכת הפדיון. ומסתימת השו"ע נראה שמברכין גם ברכת שהחיינו במילת ממזר, שהרי כתב ומברכין ברכת המילה עד כורת הברית, וזהו כולל גם ברכת שהחיינו, וכ"כ בס' רץ כצבי (ח"א ס"ז) עי"ש'. ובשו"ת משנה שכיר (ח"ב ס' קע"ח) הביא לס' בית יער הנ"ל דאין לברך שהחיינו בפדה"ב כשלא נישאו ע"י חוק, עי"ש.

ושו"מ בס' פדיון הבן כהלכתו (פ"ח ס' ל"ח עמ' רס"א), שכתב לענין בכור ממזר, שהוא מאוס בעצם, אפשר דלכו"ע אין לברך שהחיינו, גם להסוברים שמברכין שהחיינו בפרי המורכב. אמנם י"ל לאידך גיסא, דשאני ברכת שהחיינו על הפרי, שהרי מברכין על פרי זה ברכת הפרי, ומ"ש ברכת שהחיינו די"ל דלא יברכו, וכתב הלק"ט שם, דשאני ברכת שהחיינו שהיא באה על הנאת ראייה ואיך יברך שנהנה לראות דבר שהוא נגד רצון הבורא, אבל ברכת שהחיינו שבפדה"ב, שהיא על קיום המצוה, כיון שחייב לפדותו שפיר מברך על מצוותו שהחיינו, יעו"ש. ומה שנקט דברכת שהחיינו על הפרי באה על הנאת ראייה, בבית מתתיהו ח"ד ס"י או"ב הבאנו ממרן הגר"ח קנייבסקי דסומא מברך שהחיינו על הפרי משום הטעם, עי"ש מה שצינתי בזה".

ועיקר הדבר דברכת שהחיינו בפדה"ב זהו על המצוה מבו' בתוס' בכורות מ"ט ע"א, אם יברך האב שהחיינו כשפודה בנו לאחר שלושים יום ומת, כיון דמדכר צערא אולי לא יברך, או שמא יברך שזוכה לקיים המצוה עי"ש. וכתב בשו"ת באר שרים (ח"ד ס' נ' או"ב), דנראה שס"ל להתוס' דברכת שהחיינו היא ברכת המצוות או ברכת השבח, ולא ברכה"נ, דל"ש לומר שנהנה כשבנו מת מוטל לפניו, אם לאו בעל המצוה משבח ומברך עי"ש. וא"כ אם נימא דברכת שהחיינו

ז. וע"ע בס' אוצר פדיון הבן (ח"ב עמ' ת"פ הערה מ'), ובדרך אמונה (פי"א מביכורים סק"מ) ובס' שהחיינו (פ"י ס' ל"ג).

ח. ועיין מש"כ בזה בקונ' פוקח עורים להג"ד יו"ט זנגר (ס' ל"ב), ובס' נתיבי הלכה (ס' רכ"ה ס"ה) ובס' מנחת מאיר (ס' ל"ח).

במצוה קאי על המצוה והיא ברכת המצוות, שפיר י"ל שמברך בפדה"ב דממזר על המצוה, שזוכה לקיים המצוה.



ד.

ברוך שככה לו בעולמו על ממזר נאה

והנה השאילת יעבץ (ס' ס"ג) בתו"ד שמברכין שהחיינו על פרי המורכב, כתב דלענין בריות נאות שמברך ככה לו בעולמו [כמב' בשו"ע או"ח ס' רכ"ה ס"י] אף על הממזר מברך, ולמה לא נברך עליו לא יהא אלא הרואה בריות נאות שמברך עליהו ונותן הודאה ושבח לבוראם, ואע"פ שעמידתו בעולם ודאי הוא נגד רצון הבורא, ואפי' על הממזר הנאה נראה שיש לברך אע"פ שאין הרכבה פסולה יותר ממנו, יעו"ש. וע"ע מש"כ בהך פלוגתא בשו"ת מגדל צופים (ח"ז ס"ו), ובשו"ת אפרקסתא דענייא (ח"א ס' ל"ב או"ב). וע"ע בשו"ת לב חיים (ח"ג ס' נ"ה) דס"ל דיש לברך גם על מלך רשע אם רואים בו כבוד חייב לברך עי"ש. ובשו"ת מנחת אלעזר (ח"ה ס"ז או"ד), ס"ל דאין לברך על מלך רשע עי"ש, וע"ע בס' כוכבי יצחק (ח"ג בקו' כבוד מלכים בסוף הספר). ועי' מש"כ בס' שער העין (עמ' שצ"ט) לתלות אם מברכין שהחיינו על פרי המורכב, וה"ה אין ראוי לשבח לקב"ה שנתן מכבודו לאדם רשע כזה. ולהשאילת יעבץ שמברך ברכת ברוך שככה לו בעולמו על ממזר וכן ברכת שהחיינו על פרי המורכב ה"ה י"ל לברך על מלך רשע, וע"ע בס' גביע הכסף (ברכות נ"ח ע"ב).

וראיתי בס' מעשה חמד ליד"נ הג"ר אליהו כהן (ס' י"ז), דהך פלוגתא אם מברכין ברוך שככה לו בעולמו על ממזר ה"ז תליא אם ברכת ברוך שככה לו בעולמו מברכת השבח שהרמב"ם קבעה בהדי ברכות של ברכת השבח, וא"כ האיך ישבח ויודה על בריאת ממזר נגד רצון השי"ת. אולם י"ל שברכת ברוך שככה לו בעולמו הוי מברכה"נ שנהנה מאדם נאה, וכמו שמברך ברכה"נ על פרי המורכב ה"ה יברך ברכה"נ על ממזר נאה עי"ש. וע"ע מש"כ בהך פלוגתא בס' תולדות נח (בחלק הסימנים ס' י"ז), ובס' מאיר עוז (ח"י ס' רכ"ה ס"א).

ושו"מ למו"ר בתשו' משנת יוסף (ח"א ס' אות ד') בהך פלוגתא אם מברכין ברוך שככה לו בעולמו בראיית ממזר נאה וכתב דברכת ברוך שככה לו בעולמו אולי שייך לברך שמודה להשי"ת על הבריאה, וברכת שהחיינו י"ל דל"ש להודות לה' שהחיינו לדבר שנעשה בו איסור, דהלואי ולא היה ולא נברא ע"י איסור. וכתב עפ"ז דה"ה ברכת האילנות י"ל שיברך על כלאים וכ"ש ברכת אילנות על ערלה, דבערלה לא עשו בנ"א נגד רצון הבורא עי"ש. ובתשו' והנהגות (ח"א ס' קצ"א), כתב לענין ברכת אילנות על מורכבים, והביא אם מברכין ברוך שככה לו בעולמו על ממזר, וכתב לחלק דהתם נוסח הברכה שככה לו בעולמו שאין מברכין על בריאתן אלא על הימצאותם, ומשא"כ באילנות המתחדשות בפירות, שנוסח הברכה שברא אותם ליהנות והיינו שהברכה היא על עצם מעשה ותכלית הבריאה, והרי הזורע כלאים מקלקל במעשה ובתכלית הבריאה, כמש"כ החינוך מ"ע ס"ב, ולא ברא אותם מעיקרא כמו עכשיו בהרכבה ליהנות עי"ש.

והלום ראיתי בשו"ת ביכורי שלמה (ח"א ס' מ"ח אות ו') דהביא להך פלוגתא אם מברכין ברוך שככה לו בעולמו על ממזר נאה, והשאלת יעבץ פשיט"ל שמברכין. וכתב דה"ז תליא אם מקיים מצות פו"ר כשנולד לו בן ממזר, דהרמ"א אעה"ז ס"א ס"ו מהרשב"א, דאם הוליד בן ממזר קיים המצוה, ונראה שסתם הדבר דלאו דווקא אם היה לו ממזר בהיתר כגון גר שמוטר לישא ממזרת, והוליד ממנה ממזר, דאפי' נולד הממזר באיסור קיים את המצוה דפו"ר, וא"כ שפיר י"ל לברך על ממזר נאה ברוך שככה לו בעולמו. אולם להרמב"ם והרי"ף והרא"ש שהשמיטו הך דינא שיצא יד"ח פו"ר בבן ממזר, ע"כ ס"ל דאין מקיים פו"ר כשבא ע"י איסור, וה"ה י"ל דאין לברך ברוך שככה לו, ע"ש. ועיקר הדבר אם מקיים פו"ר בבן ממזר מב' בירושלמי פ"ד מביבמות ה' דיוצא יד"ח פו"ר ע"ש, והמהרי"ט אלגאזי (פ"ח בכורות אות ס"ה), תמה מ"ט ל"ה מצוה בעבירה, ע"ש. ועי' מש"כ בזה בבית מתתיהו ח"א ס"ג אות כ"א, די"ל שהיכא דהמצוה התוצאה יוצאת גם ע"י עבירה דסו"ס נתקיימה תכלית המצוה ע"ש. ועפ"ז אי"ז ענין לברכת ברוך שככה לו בעולמו בראיית ממזר נאה, די"ל דשאני מצות פו"ר שיוצא בבן ממזר, דסו"ס נתקיימה תכלית המצוה דפו"ר, ומש"ה אי"ז מצוה בעבירה, ואילו לענין ברוך שככה לו על ממזר נאה אולי י"ל דאין לברך.

ה.

ברכת הטוב והמטיב על ממזר

והנה בשו"ע או"ח ס' רכ"ג ס"א, מי שילדה אשתו זכר מברך הטוב והמטיב, וגם היא צריכה לברך כן, והרמ"א שם, דאם מתה אשתו בלידתה מברך שהחיינו דהא ליכא הטבה לאחרני, וכן אם מת האב קודם שילדתו היא מברכת שהחיינו. וראיתי בס' מעדני דניאל (ח"ג ס' רכ"ג ס"ב) דמי שהביא ממזר לעולם אין לו לברך עליו שהחיינו, דאין יברך שהחיינו על דבר שהוא נגד רצון הבורא ע"ש.

ובס' חשוקי חמד ברכות נ"ד, כתב לדון בשמע שנולד לו בן ממזר אם יברך הטוב והמטיב ע"ש. ובספרו תורת היולדת (פל"ז ס"ו) כתב לדון בברכת הטוב והמטיב במי שנולד בן והתבשר כן ע"י חילול שבת דלא יברך הטוב והמטיב בשבת. והביא אם מברכין שהחיינו על פרי המורכב, וכן ברכת האילנות על כלאים, דאין לברך על דבר שהוא נגד רצון השי"ת, וכתב מה"ט דאין לברך הטוב והמטיב על בן שנולד מאיסורי לאוין ע"ש". ובס' חשוקי חמד ברכות נ"ד ע"א כתב עוד לענין ברכת הטוב והמטיב כשנודע לו שנולד בו בן ע"י חילול שבת, והביא עוד למח' אם מברכין ברוך שככה לו על ממזר נאה, וכתב לחלק דברכת ברוך שככה לו בעולמו נתקן על היופי והנוי שיש במעשה הבריה ואפשר לברך גם על ממזר נאה, ע"ש.

ט). ועיין מש"כ לדון ע"ד בס' מעשה חמד (פ"ג ס"א), ובשו"ת שואלין ודורשין (ח"ח ס' ע"ח), ובס' חשוקי חמד (ברכות נ"ט ע"ב), ועי' בספרו חשוקי חמד ברכות נ"ד ע"ב, בברכת הגואל על נסיעה בשבת, ובמש"כ בבית מתתיהו (ח"ד ס"כ אות ז') בברכת ברוך שפטרני על בן נולד ע"י עבירה ע"ש, ובדברי מו"ר בעל המשנת יוסף בקובץ מה טובו אהליך יעקב [היוצא לאור על ידי ידידי הגאון השואל רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א] חלק י"ד עמוד קנ"ז, עיין שם.

אולם יל"ע למש"כ בס' שלמי יוסף (ברכות ס' קצ"ד אות י"ט), שדין דילדה אשתו מברך הטוב והמטיב הביאו הטור והשו"ע באו"ח ס' רכ"ג, אלמא זו ברכת הודאה על ההנאה ושמחת לבו, ואי"ז ברכת השבח. ומשא"כ ברכת שהחיינו ברואה פני חבריו שלא ראה שלושים יום הביא השו"ע בס' רכ"ה, בהדי ברכת השבח עי"ש. וא"כ יל"ע דברכת הטוב והמטיב על בנו שנולד לו, אף שהוא ממזר, יל"ע דיברך שזה על ההנאה ושמחת לבו, וכמו שמברך ברכה"נ על פרי המורכב, ה"ה שיברך הטוב והמטיב על בנו ממזר, שהברכה באה על ההנאה ושמחת לבו. ושאני מברכת שהחיינו על פרי המורכב, די"ל דלא יברך שהחיינו אם נימא שברכת שהחיינו היא ברכת השבח, אין ראוי לשבח על מה שנעשה באיסור וכנ"ל.



ו.

רואה חבריו ממזר אחר שלושים יום אם יברך שהחיינו

והנה בשו"ע או"ח ס' רכ"ה ס"א, הרואה חבריו לאחר שלושים יום אומר שהחיינו וכו', והוא שהוא חביב עליו הרבה ושמח בראייתו עי"ש. והיפה ללב (ח"א ס' רכ"ה ס"ק י"ב) כתב שאין לברך שהחיינו בראיית ממזר ולא מחיה המתים, והוכיח ממש"כ השו"ע יו"ד ס' רס"ה ס"ד, דממזר כישראל ומברכין עליו ברכת מילה עד כורת הברית אבל אין מבקשין עליו רחמים, והשלחן גבוה (שם ס"ק כ"ב) כתב דאין מבקשים עליו רחמים כגון קיים את הילד הזה וכו', שאומרים על הכשרים דמוטב שימות ולא ירבו ממזרים בישראל. וא"כ איך יאמרו עליו ברכת שהחיינו וקיימנו בלשון רבים שהוא כולל לרואה ולנראה, וגם לברך עליו ברכת מחיה המתים כיון שמוטב שימות ולא ירבו ממזרים בישראל עי"ש. וכ"פ בעל בצל החכמה בספרו אהלך באמיתך (פט"ו ס' ט"ו), דהרואה ממזר או בן הנדה לא יברך עליו שהחיינו לאחר שלושים יום עי"ש, וכ"כ בס' שלחן אש (ס' כ"ה ס"א). ובשו"ת ברכת יהודה (ח"ה או"ח ס' כ"ב) הביא להחסד לאלפים (ס' ר"ל במחודש או"ט), שמנהג ירושלים לברך על פירות המורכבים שהחיינו, דלפי"ז נראה דאף על ממזר יש לברך שהחיינו עי"ש, ועי"ש בשו"ת אדרת תפארת (ח"ו ס' ל"ב אות ט"ז) ובשו"ת צל ההרים (ח"א ס' כ"ה).

והלום ראיתי בס' משפט הכתובה להגאון רבי אליהו בר שלום (ח"ב עמ' רצ"ג), בעניין אם מברך שהחיינו על ממזר שלא ראה שלושים יום, וכתב דאף להסוברים דאין לברך שהחיינו בפרי המורכב, שאני בראיית ממזר ברכת שהחיינו על חבריו אינה על מציאותו בעולם אלא על השמחה שנולד ועל הגעגוע לראותו והשמחה שרואהו, וכיון ששמח מברך שהחיינו, וברכת שהחיינו על פרי היא על עצם קיום הפרי בעולם, עי"ש.

אולם יל"ע עפ"מ"כ להוכיח בס' שלמי יוסף ברכות (ס' קצ"ד אות י"ט), דכתב שהטור הביא ההלכה שמברך שהחיינו על חבריו בס' רכ"ה בהדי הלכות שהחיינו על פרי חדש, ולא בהדי בית

(י). ועיין בדבריו בקובץ בית הלל ל"א, ובשו"ת צל ההרים (ח"א ס' כ"ה), ובס' נתיבי הלכה (ס' רכ"ה ס"ג), ובס' שהחיינו (פ"ה ס"ס) בהך פלוגתא, ובס' ארחות חיים [ספינקא] (ס' רכ"ה אות ט"ז), ובשו"ת דברי יציב (יו"ד ס' קמ"א או"ג) ובס' מאיר עוז (ח"י סי' רכ"ה ס"א).

חדש וכלים חדשים אלמא שזהו ברכת השבח ולא ברכת ההודאה, דאי"ז הודאה על מה שרואה את חבירו ושמוח בו אלא משבח הקב"ה שהחיה אותו ואת חבירו דומיא דרואה חבירו אחרי י"ב חודש שמברך מחיה המתים שאי"ז ברכת הודאה אלא שבחא דמרא עלמא שמחיה מתים במאמרו, ועפ"ז דברכת שהחיינו על חבירו להשו"ע נכלל בהדי ברכת שהחיינו על פרי חדש שזהו ברכת השבח, יל"ד להסוברים דאין מברכין שהחיינו על פרי המורכב, ה"ה לא יברך שהחיינו על חבירו ממזר שלא ראהו שלושים וצ"ע.



ז.

תחנון במילת ממזר

והנה האליהו רבה (ס' קל"א סק"י) כתב להסתפק אם במילת ממזר אומרין תחנון, וכתב דאפשר דאין אומרים תחנון. בכן ממזר. ולא ביאר ספיקו אם אומרין תחנון במילת ממזר אם לאו, דטעם שאין אומרין תחנון במילה כתב הבית יוסף או"ח ס' קל"א, לפי שמצות מילה קיבלו עליהם בשמחה עי"ש, וא"כ ה"ה במילת ממזר לא יאמרו תחנון. ואף שהממזר נוצר ע"י עבירה, מ"מ מצוה למולו ככל ישראל, ומצות מילה קיבלו עליהם בשמחה, וכיון שמקיימים מצות מילה ומברכין אקב"ו על המילה זהו פוטר מתחנון. ואכן הפרמ"ג (או"ח ס' קל"א מ"ז סק"ט) כתב שבמילה ממזר אין אומרין תחנון, שדינו כישראל לכל דבר עי"ש, וע"ע בדעת תורה למהרש"ם (או"ח ס' קל"א ס"ד), ובכף החיים (או"ח ס' קל"א ס"ק ע"ד), ובטהרת השלחן (ס' קל"א שם). וראיתי חידוש עצום בספר כסא אליהו (עמוד תנ"ו), שהביא מהגר"א דאין למול ממזר, ולהשתמט מזה, ורק כשאין אחר, ימול. עיין שם, ועל פי זה שפיר י"ל שיאמרו תחנון. אולם מצאתי בס' אות שלום להגה"ק ממונקאטש (ס' רס"ה ס"ק י"ב), דאין לומר תחנון במילת ממזר בכדי לפרסם שהוא ממזר עי"ש. ולכא' צ"ע, שכבר כתב השו"ע הנ"ל בס' רס"ה שמפרסמין בשעת מילתו שהוא ממזר, וא"כ שפיר לא יאמרו תחנון משום מצות המילה, ובשעת המילה יפרסמו שהוא ממזר וצ"ע.

ויש להסתפק אם האב שהגיע לבית הכנסת ביום מילת בנו ממזר יפטור הציבור מתחנון, די"ל דאין להשתתף בשמחתו שבאה ע"י עבירה. ושאני כשיש ברית מילה לממזר בביהכנ"ס, כיון שמקיימים מצות מילה זהו הפוטר מתחנון, ואילו אבי הבן שהגיע לביהכנ"ס פטורין מתחנון משום שמשותפים בשמחתו, וכיון ששמחתו באה ע"י עבירה שפיר י"ל דיאמרו תחנון, וצ"ע.



ח.

ברכת הבשמים במילת ממזר

והנה בס' נהר מצרים (הל' מילה ס' ל"ט) כתב דבמילת ממזר שנוולד בעבירה, ואסור לבוא בקהל אין כאן ריח, וריח ניחוחו לדאבון לבב עי"ש, והיינו שאין מברכין ברכת הבשמים במילת ממזר.

יא. וע"ע בזה אם אומרין תחנון במילת ממזר בס' בגדי קודש להג"ר שמעון דרור ברית מילה (עמ' רט"ו), ובס' אות ישראל [חבזה] (פ"ד ס"ב), ובספר כסא אליהו (עמוד תמ"ח), ומה שהארכנו בבית מתתיהו ח"ד ס' מ"ו.

וכ"פ בס' תורת הברית להג"ר מרדכי ששון (פי"א ס' כ"ט) עי"ש. ולכאור' יש לדון בזה עפ"מ ש"כ הלבוש יו"ד ס' רס"ה סוף ס"א בטעם שמברכין ברכת הבשמים ע"י הדס משום עילוף התינוק, או שאר אנשים שמתעלפין כשרואים דם, עי"ש. וכ"כ הך טעמא דהרחת בשמים בברית מילה מחשש עילוף משום הדם, בשו"ת דברי משה (ס' ע"ד) בשם הג"ר יעקב מוצפי זצ"ל, עי"ש. וע"ע בס' תפארת יעקב (יור"ד סימן נ"ב). וא"כ להך טעמא גם במילת ממוזר יש להריח בשמים שלא יתעלפו אנשים בראיית דם המילה. ומצאתי ש"כ בס' אוצר ברית אברהם (מילה עמ' קע"ה) דלטעם בשמים במילה משום התעלפות, ה"ה דבמילת ממוזר יש לברך על הבשמים עי"ש. וגם לטעם עילוף התינוק י"ל דנהי שאין מבקשין על רחמים, היינו אין קובעין ברכה מיוחדת עבורו, אולם מוטב שיחיה, ואם הוא בפיקו"נ יש להתפלל עבורו, וכמובא בס' חשוקי חמד (מגילה כ"ג ע"א, ובכורות מ"ה ע"ב), ובס' בנין שמואל ליד ידי הג"ר שמואל כהן (אע"ה עמ' ש"כ) עי"ש, ולכאור' ממש"כ השלחן גבוה (יור"ד ס' רס"ה ס"ק כ"ד) דאין מבקשין רחמים במילת ממוזר, וכתב דמוטב שימות ולא ירבו ממזרים בישראל, הרי שאין להתפלל עליו שיחיה, ומוטב שימות, ואולי יש לחלק בין תינוק, שאינו מחוייב במצוות, לממוזר גדול שבא לכלל מצוות, די ש להתפלל עליו שיחיה, וצ"ע.

ושו"מ בתשו' משנה הלכות (ח"ה ס' קפ"א) דכתב לדון אם להתפלל עבור ממוזר שיתרפא מחליו, שאנו מצווין להחיותו, ומשנה מפורשת בהוריות י"ג ע"א, ממוזר ת"ח וכה"ג ע"ה, ממוזר קודם, והתם גם להחיותו מיירי. והביא להמהרי"ל בהל' מילה [דף ס"ז] דמילת ממוזר וצוה לברך אשר קדש ידיד עד כורת הברית, דמשם והלאה הכל בקשה לקיים הילד ולהחיותו על דם הברית שהוציא, וכ"ז אין לבקש על ממוזר דלא נח"ל לישראל לקיים ממזרים בעולם, ולבסוף מת אותו ממוזר, וכתבו למהרי"ל לבשורה טובה שנסתלק. וכתב המשנה, דחזינן שהייתה לו למהרי"ל בשורה טובה שמת הממוזר, וא"כ כ"ש שלא להתפלל על ממוזר שיחיה. ואין לחלק בין קודם שלושים יום לאחר שלושים יום, דהתם הוי בממוזר כבן עשר שנים. וע"כ דאף דח"ו אסור להזיקו ולהורגו והעושה כן הוא בכלל רוצח, מ"מ אין להתפלל עליו שיחיה עי"ש. וע"ע בתשו' והנהגות (ח"ד ס' רפ"ה) מש"כ אם להתפלל על ממוזר שיחיה, ובשו"ת צל ההרים (ח"א סו"ס נ"ו), הביא ממרן הגר"ח קנייבסקי שיש להתפלל על ממוזר ת"ח שיחיה עי"ש². ואם נימא שיש להתפלל על ממוזר חולה שיחיה, שפיר יש לחוש לעילוף התינוק במילתו, דלהכי מביאים בשמים לברך במילה, וה"ה במילת ממוזר יש לברך על הבשמים לטעם עילוף אנשים או עילוף התינוק. אמנם, בנהר מצרים שם נקיט טעם ברכת הבשמים משום שמחה, וכ"כ בשו"ת דברי יציב (או"ח ס' קל"ה אות י"ט), ועפ"ז י"ל דל"ש ברכת הבשמים במילת ממוזר, דאין ענין להרבות בשמחה³.

יב. ועיין מש"כ בזה בס' מעדני יוסף ברית מילה (פ"ב), ובס' שירת בן הלוי (ס' כ"ט), ובשו"ת ברכת יהודה (ח"ג ענינים שונים ס"י), ובס' שאגת יוסף (ס' כ"א) ובשו"ת אבני דרך (חט"ו ס' קע"ו חט"ז עמ' 627), ולכאור' ממה שאין מבקשין רחמין על תינוק ממוזר במילתו אף שהיא בחזקת סכנה ע"כ אין להתפלל על ממוזר [ועמ"ש"כ בשו"ת משנת יקותיאל ח"א ס' קצ"ט].

יג. וע"ע מש"כ טעמים נוספים לברכת הבשמים בברית מילה, בשו"ת ויאמר מאיר (ח"א ס"י), ובשו"ת רביד הזהב (ח"ב ס' ל"ח או"ט), ובשו"ת רבי עקיבא יוסף [שלזינגר] (יור"ד סו"ס שפ"ב), ובשו"ת ריח השדה (ח"א ס' כ"ג), ובס' מעדני יוסף (ברית מילה ס' י"ט), ובספר גם אני אודך על ברית מילה (אות קכ"ד), ובס' התינוק ליד"ג הגר"א מימון (פכ"ב ס' מ"ד), ובגליון פנינים א', ובספר גם אני אודך תשובות הגר"מ אביחצירא (חלק ב' סימן י"ג).

וע"ע בס' משפט גרים (ח"ב עמ' קכ"ט) מש"כ אם במילת גר יש לברך על הבשמים, ולכאור' לטעם ברכת הבשמים להרבות בשמחה, י"ל דקשה גרין לישראל כספחת, ואי"ז שמחה וצ"ע. אולם בס' נהר מצרים (הל' גרים אות י"ד) כתב שיש להביא בשמים במילת גר עי"ש, וע"ע מש"כ בזה בס' בגדי קודש (הל' גרים עמ' תמ"ז). ובס' תורת הברית [ששון] (פ"כ ס' ל"א). ובמש"כ בשו"ת שאילת יעקב (ח"ב ס' ט"ו) דאין להתפלל על הגר במילתו יעו"ש.

אמנם י"ל דה"ז תליא אם שרי להרוג עובר ממזר. ובשו"ת חוות יאיר (ס' ל"א) נקט דאסור להורגו עי"ש, ואילו בשו"ת שאילת יעבץ (ח"א ס' מ"ג) נקיט דליכא איסור בהריגת עובר ממזר עי"ש. וא"כ להסוברים דאף שרי להרוג עובר ממזר, שפיר י"ל דא"צ להביא בשמים בברית מילה דממזר מחמת עילוף התינוק, דכל שלושים יום הוא בחזקת נפל, וכיון שהוא ממזר לא איכפ"ל מעילוף התינוק. אמנם י"ל דיש לחוש לעילוף שאר האנשים הרואים דם מילה ויבואו להתעלף, אל"ה דנימא כיון שהוא ממזר לא יבואו לעילוף, וצ"ע. ועמש"כ בספר כסא אליהו (עמוד תנ"ג).

ט.

משלוח מנות לממזר

והנה, הפרמ"ג (ס' תרצ"ה אשל אברהם ס"ק י"א) כתב לענין משלוח מנות לפסולי קהל, כממזר, דהוא בכלל רעהו ויוצא יד"ח במשל"מ לממזר עי"ש. הרי שס"ל להפרמ"ג דממזר הוי בכלל רעהו, וא"כ אם נימא דאין להתפלל על ממזר חולה שיחיה, ע"כ אין עובר בלא תעמוד על דם רעך וס"ל שממזר אינו בכלל רעך, דהא היודע על חולה שנחלה צריך להתפלל עליו, ואם אין מתפלל עובר בלא תעמוד על דם רעך, וכמש"כ לדון מו"ר בשו"ת משנת יוסף (ח"ו ס' ל"ט) עי"ש. ועפ"ז ודאי שיש להתפלל על ממזר שיבריא, דאל"כ יעבור בלא תעמוד על דם רעך. ואולם מרן הגר"ח קנייבסקי כתב לי דמי שרואה מודעה על חולה אין חייב להתפלל משום לא תעמוד על דם רעך, והוי רק מצות חסד. ומצאתי בס' משנת פיקוח נפש (ס' ס"א) שהוכיח שאין עובר בלא תעמוד על דם רעך כשרואה מודעה על חולה ואין מתפלל, ממה שאין מבקשין רחמים במילת ממזר, ואם נימא דא"צ להתפלל על ממזר שיחלה ע"כ אין עובר בממזר בלא תעמוד על דם רעך, דלא נקרא רעך עי"ש, ומהפרמ"ג חזינן שיוצא משל"מ לממזר והוא בכלל רעהו".

יד. וכ"כ בשו"ת דברות אליהו (ח"ח ס' ק"ז) עי"ש, וע"ע מש"כ בשו"ת משנה הלכות (ח"י ס' ש"ג), ובשו"ת אגרות משה (ח"ב חו"מ ס' ס"ט או"ד), ומה שהאריך בזה בס' תורת העובר לידידי הג"ר שי שרגא (פי"ד ס"א) ובס' שאגת יוסף (ס' י"א).

טו. ועמש"כ בשו"ת ברכת יהודה (ח"ג ענינים שונים ס"י עמ' רנ"ב), ובס' מעדני יוסף (ברית מילה עמ' כ"ב), ובס' משפט הכתובה (ח"ב עמ' רצ"ג), ומה שהארכנו בבית מתתיהו ח"ב ס"ט אות ט"ז אם יוצא משל"מ לאין שומר תורה אם הוא בכלל רעהו עי"ש, ומש"כ בזה עוד אם אין מתפלל על החולה עובר בלא תעמוד על דם רעך, וכ"כ בשו"ת משנה הלכות (ח"ג ס' רי"א), ועי" מש"כ בה בס' חשושי חמד סנהדרין ק"ז ע"ב, שכן ס"ל לעיון יעקב סוטה מ"ז ע"א, וע"ע מש"כ בשו"ת משפטי הלוי (ח"ב פ"ז אות ל"א), ובס' פלאות עדותיך (ח"ב ס' י"ד או"ג), ובספר גם אני אודך לידיד נפשי הגאון השואל רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, על ענינים שונים (חלק א' סימן ז'), ובספר גם אני אודך תשובות הגר"מ חליהו (חלק א' סימן ל"ו). ובשו"ת אבני דרך (ח"ח ס' תר"ב), ואמנם בס' דולה ומשקה השיב הגר"ח ק, שאין עובר בלא

אמנם י"ל דהא הפרמ"ג שם (ס' תרצ"ה א"א ס"ק י"א) כתב להסתפק אם יוצא משל"מ כששלח לעבד כנעני אם הוא בכלל רעהו, ומסיק שיצא יד"ח כשנתן לעבד כנעני משלוח מנות יעו"ש. ובמועדי הגר"ח (ח"ב תשו' תשנ"א) בשאלה אם יוצא יד"ח משל"מ כששלח לעבד כנעני, השיב מרן הגר"ח קנייבסקי ע"ז: כן, אבל אין ראוי לעשות כן כמו לאשה עי"ש". אולם, בס' כאייל תערוג (מועדים עמ' תרל"ז) השיב מרן הגראי"ל שטיינמן זצ"ל אם יוצא יד"ח משל"מ לעבד כנעני, דכיון שלא בא לכלל ישראל אינו בכלל רעהו עי"ש. ואכן, מהפרמ"ג הנ"ל דמסיק שיוצא יד"ח משל"מ לעבד כנעני אף שלא בא לכלל ישראל והוא בכלל רעהו, שפיר ס"ל שיוצא במשל"מ לממוזר, אף אם נימא דאינו בכלל רעהו וא"צ להתפלל עליו שיחיה וכנ"ל, מ"מ יוצא משל"מ לממוזר וכ"ש מעבד כנעני, שס"ל להפרמ"ג שיוצא יד"ח משל"מ".



תעמוד על דם רעך עי"ש, ועי' בשו"ת אבני דרך (חט"ו ס' קע"ו).

טז). ומש"כ ע"ז בשו"ת תשובות ישראל (ח"ה ס' נ' אות י"ב), ובס' ענפי משה פוררים (ס' ס"ג), ובספר פרדס יוסף החדש לידידי השואל הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, על פורים (עמוד תנ"ח)

יז). ועמש"כ לענין משל"מ בעבד כנעני בשו"ת בית יצחק (יו"ד ח"ב ס' קמ"ד או"ג), ובשו"ת פכי מבין (או"ח ס' רכ"ח או"ד), ובשו"ת יעלת חן (ח"א או"ח ס' ל"ט), ובס' שלמי תודה פורים ס', ובס' עתה באתי (עמ' ק"ו), ובס' דבר תורה עה"ת (שמות עמ' קל"ט), ובספר גם אני אודך תשובות הגר"מ חליוה (חלק י"א סימן י"ד), וע"ע בספר דור המלקטים (ס' תרצ"ה ס"ד סק"ב).

הרב אסף טימור

מסורת גירוד הגווילים

הקדמה * מהות הגוויל * עיבוד הגוויל * תכלית גירוד הגוויל * עדויות מעברני
העורות בדור הקודם * הקדמות נחוצות * סימן א' – שם גוויל * סימן ב' – עובי
גווילים של רבותינו הראשונים * סימן ג' – כמה חותר לגרד

הקדמה

בשנים האחרונות ישנה התעוררות גדולה לכתיבת ספרי תורה, מזוזות ומגילות על גוויל מעובד בעפצים וכיוצא בו. כתיבת ספר תורה ומגילות על גוויל מקורה טהור בשולחן הערוך סימן רע"א, ומשמע משם שיש העדפה ומצוה לכתחילה לכתוב דווקא על עור של גוויל. מקורו של מרן הוא שיטת הגאונים, רבנו חננאל, רמב"ם, רמב"ן, ר"ן ועוד, שלפיהם יש מצוה לכתחילה לכתוב על עור הגוויל. ועיין בספרי עיבוד עורות כהלכתו, בו הארכתי בביאור שיטות הראשונים בזה.

מלבד מעלת כתיבת ספר תורה על עור הגוויל דווקא, יש מעלה באופן עיבודו. כידוע, מנהגנו היום לכתוב על עורות מעובדים בסיד בלבד. המנהג מבוסס על שיטת רבנו תם ועוד מרבתינו הראשונים, שלשיטתם עיבוד בסיד, על אף חיסרון עפצים כפי שמחייבת ההלכה, כשר לסת"ם. וכן פסק מרן בשולחן ערוך. אולם, כפי שהתבאר בספרי עורות כהלכתו, הסכמתם של: התרי מתיבתות, רב שרירא גאון, רב האי גאון, בעל השאילתות, רש"י, הרי"ף, הרי"י מיגאש, הרמב"ם, חכמי נרבונה, יד רמ"ה ורבנו משה מלוניל – שרק עיבוד בעפצים וכיוצא כשר לכתוב סת"ם. נמצא שמלבד עצם פסק מרן השולחן ערוך שיש מעלה בכתיבה על עור הגוויל, יש מעלה נוספת באופן עיבודו לדעת הרבה ראשונים.

מסורת כתיבת ספרי תורה ומגילות על גוויל, אינה צריכה ראייה. יש עשרות ספרים מהדור שעבר, הכתובים על גוויל. כמעט כל קהילות הספרדים – מרוקו, טוניס, חלב, עיראק ותורכיה, כתבו את ספריהם על גוויל מעובד בעפצים, ללא יוצא מן הכלל. כמו כן, כידוע שכמעט כל ספריהם של קהילות תימן היו כתובים על גוויל.

בדורנו זה, אנו עדים לכמה יחידי סגולה שלמדו את מסורת העיבוד הקדומה, ובתוספת ידע עכשווי בעיבוד העורות, במסירות נפש של ממש, מעבדים עורות בעפצים, בבתייהם ובחצרותיהם, כפי מסורת אבותיהם. תוארם של גווילים אלו דומה לגווילים של הדורות הקדומים, וההבדלים ביניהם נובעים מאופן העיבוד, איכות העורות ועוד שינויים לא מהותיים הידועים למעבדי העורות. הודות לכך, בימינו יש מגמה מבורכת של ריבוי ספרי תורה ומגילות הנכתבים על עור הגוויל, כמעט בכל עדות ישראל, כולל עדות שלא נהגו בעבר לכתוב על גווילים, וכעת כותבים כפי הוראת רבותיהם.

בנוגע לכך, יש מי שטוען שהגווילים כיום אינם כשרים שהם מגורדים מצד בשר, והגדילו לפסול ספרי תורה אלו גם לדעת מרן השולחן ערוך. לטענתם, פעולת הגירוד של הגוויל מצד בשר, הרווחת בקרב מעבדי הגוויל בימינו, לא הייתה נהוגה בעבר, ולכן, כל גירוד או החלקת הגוויל לצד בשר מבטלים מהעור שם גוויל ופסול לכתובת ספרי תורה.

אמנם, טעות בידם וכבר כמה מחברים השיבו על דבריהם בטוב טעם ודעת*. כמו כן ראינו שגדולי ישראל מכל העדות סמכו ידיהם על הגווילים החדשים². בנוסף, בקונטרס זה נוכיח, מעבר לדיון ההלכתי, שרוב ספרי התורה מהדורות הקודמים שנכתבו על גוויל, גורדו מצד בשר, ואם כן, טענת המערערים אינה נוגעת רק לגווילים החדשים. לדעתם כל ספרי התורה המגורדים מצד בשר אינם כשרים, ובכך פסלו את רוב ספרי התורה מגוויל מהדורות הקודמים.

בדיקה של ספרים אלו מעלה שהרבה מספרי התורה של הדורות הקודמים מגורדים מצד בשר, יש יותר ויש פחות. ב"ה זכיתי לצלם רבים מהם באופן המוכיח את עניין גירוד הגווילים, וערכתי זאת בקונטרס נפרד. בקונטרס הובאו תצלומים של ספרי תורה המוכיחים שעור הגוויל בספרים אלו גורד והוחלק מצד בשר. הספרים שתועדו מקורם מספרד, תורכיה, חלב, עיראק, מרוקו ועוד. והעולים על כולנה, ספרי התורה של רבותינו הפוסקים, כגון הרב ניסים מגירונדי

(א). הרב משה צארום שליט"א, נכתב בספר (סיון תשע"ז), קנאת סופרים לרב אברהם צוויג שליט"א, עטרת חן (תשע"ז) לרב זיו עסיס שליט"א. ע"ע לרב חיים אשר ברמן שליט"א (האוצר י"ז) ולרב עידוא אלבה שליט"א (האוצר מ, מ"א, מ"ב ומ"ג).

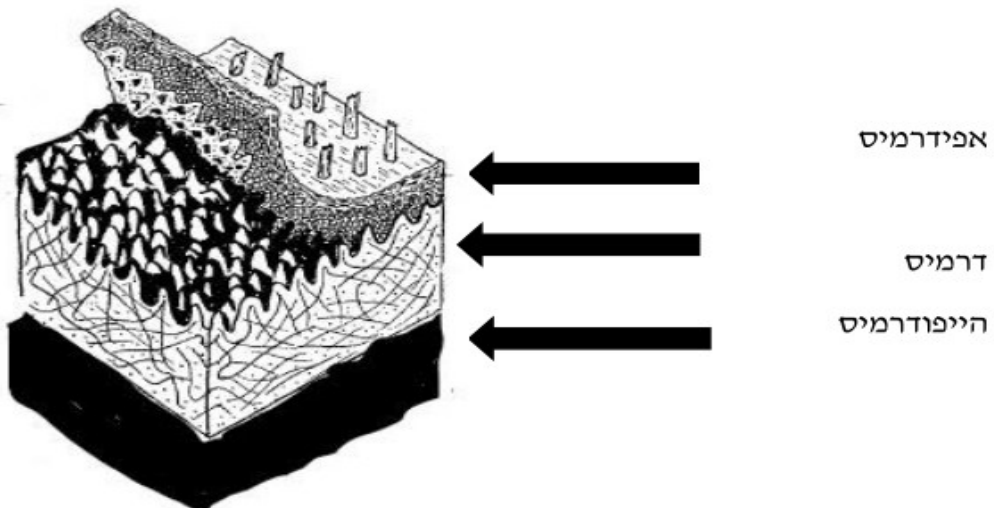
(ב). עיין במאמרו של הרב אברהם צוויג שליט"א 'קנאת סופרים' ששר התורה הגר"ק שליט"א מאוד התרגש לכתוב בספר תורה שנכתב על גוויל מגורד, וכפי שהורה לו מרן הגר"ש אלישיב זצוק"ל. עוד שם הביא משא ומתן שדן עם גדולי הפוסקים שליט"א בנידון גירוד הגווילים, וכולם הסכימו שאין כל חשש בגירוד הגווילים. תחילה הביא בארוכה את דברי הרה"ג דוד אריה מורגנשטרן שליט"א, שלדעתו גירוד הגווילים הרבה בעייתו מגירוד הקלפים שלנו, ועוד הביא עוד רבנים שליט"א וז"ל "דברים נוספים שענו גדולי התורה שליט"א שכתבו אות בספר ולא חששו כלל לדבר (השיחות מוקלטות): מרן הגר"ג אדלשטיין שליט"א שכתב אות אמר: זכיתם לסייעתא דשמיא שהספר יצא כך ולא כבד מידי מרן הגר"ש אויערבך זצ"ל שאל לאחר הכתיבה מדוע לא כתבו הסופרים על הגוויל ומה מנע אותם, וגם לדעתו הסברה היא עקב כך שלסופרים יותר קל ונוח לכתוב על הקלף, כשנשאל האם יש הידור בספר זה ענה שזה יותר מהידור! הגר"צ ובר שליט"א רבה של נוה יעקב התעניין מאד בספר ואמר שזה דבר גדול מאד, הרב דן אתנו בארוכה בנושא הגירוד וצדדי העור, ודיון זה נמשך עם הרב אף כאן בביתר עילית בלשכת הפוסקים האם יש לחשוש שאולי לדעת החתם סופר זהו קלף ומסקנתו הייתה שאין לחשוש לזה. המרא דאתרא הגר"א תופיק שליט"א התרגש מאד ושמוח על הזכות, ואמר שאין כל חשש בגירוד העור, ושאל בבית הכנסת בו גדל "מגן וצדקה" בירושלים כל הספרים היו גווילים כאלה מלבד אחד שהיה כתוב על קלף. הגר"ח ווינר זצ"ל שהתרגש מאד ואמר שאיננו מבין כלל מה החשש ושהסיבה שלא נהגו לכתוב היא כיון שלסופרים יותר קשה. אב"ד חניכי הישיבות הגר"מ גרוס שליט"א שאמר בפרוש שיש הידור בספר זה ושאפשר לקרוא בו בציבור ושכבר ראה ספרים כאלו. הגר"מ קארפ שליט"א אמר על הגירוד שאין כל חשש ובוודאי במה שנצרך לצורך הגוויל מותר לכו"ע וכמו כן החששות בקלפים שלנו והספקות הינם גדולים הרבה יותר. הגר"ח קלופט שליט"א אמר בשיחה בענין שכן ראוי לכתוב ספר תורה ושאל כל חשש ואדברא בגוויל יוצאים ידי כל השיטות במחלוקת מהו הקלף ומהו הדוכסוטוס. ראש משמרת סת"ם הגר"מ שטרן שליט"א אמר שלכתחילה לא היה ממליץ לכתוב על הגוויל עקב הכובד ושאינו ממש לבן אך ודאי שהספר כשר לכתחילה ושאל בעיה עם הגירוד בצד בשר, כמו כן לגבי קריאה בציבור אין חשש מצד המנהג כיון שיש כאן החזרת עטרה ליושנה". וכן ידוע שהרב מרדכי אליהו זצ"ל קרא במגילת גוויל, ומאוד עודד את עניין הגוויל. וכן התפרסם במוסף הדרך 'תור הזהב' (פר' כי תשא תשפ"א) תמונות של הרשל"צ הרה"ג רבי יצחק יוסף שליט"א, הרה"ג רבי דוד יוסף שליט"א והרה"ג רבי בן ציון מוצפי שליט"א שקראו במגילת גוויל.

(מיוחס לר"ן), הרב יצחק אבוהב, הרב סלמן אוחנה (מגורי האר"י), הרב משה זאברה (מיוחס לו ספר מלאכת הסופר) הרב עזריה פיגו (בעל גידולי תרומה), הרב יצחק ונה (מגדולי תימן) הרב יהודה צעדי (מתקופת מהרי"ץ), הרב יוסף זרקא, הרב יוסף חיים (הבן איש חי) והרב יעקב חיים סופר (בעל הכף החיים), כולם מגורדים ומוחלקים היטב. בדיקת עובי היריעות מעידה על גירוד חד משמעי, וכן כל המומחים לגוילים מעידים פה אחד על מציאות ברורה זו. גירוד זה, לדעת המערערים, פסול לכתיבת ספר תורה. ניתן לקבל את הקונטרס "מסורת גירוד הגוילים - תמונות ספרי תורה" בפניה ישירה אלי למייל asaftimor1@gmail.com.

ובאמת, די היה לפרסם את תמונות ספרי תורה הנ"ל. מ"מ, על מנת להראות את ההתאמה בין המסורת לבין ההלכה, אבאר להלן את לשונות רבותינו הראשונים הנוגעים לגירוד הגויל.

מהות הגויל

כתיבת ספרי תורה על גבי הגויל היא הלכה למשה מסיני. מובא בגמרא בירושלמי (מגילה פ"א) ופסקו הרי"ף (הלכות קטנות, ספר תורה דף ד ע"ב): "ירושלמי במגילה בפרק ראשון הלכה למשה מסיני שיהיו כותבין בעורות בדיו מסורגל וכורכין בשיער וטולין במטלית ודובקין בדבק ותופרין בגדין וצריך שיהא כותב על הגויל במקום שיער ועל הקלף במקום נחושתן ואם שינה פסול". וכן פסק הרמב"ם (תפילין פ"א): "הלכה למשה מסיני שיהיו כותבין ספר תורה על הגויל וכותבין במקום השיער, וכל הכותב על הקלף במקום שיער או שכתב בגויל ובדוכסוסטוס במקום בשר פסול". וכן פסק מרן השולחן ערוך (יו"ד רע"א). שם עמד מרן על מהות הגויל: "כותבין ספר תורה על הגויל, והוא העור שלא נחלק", כלומר, שם גויל הוא עור שלא נחלק לשניים. עיין בתרשים המתאר את מבנה העור:



ג). Ronald Reed ,Ancient skins parchment and leather 1975.

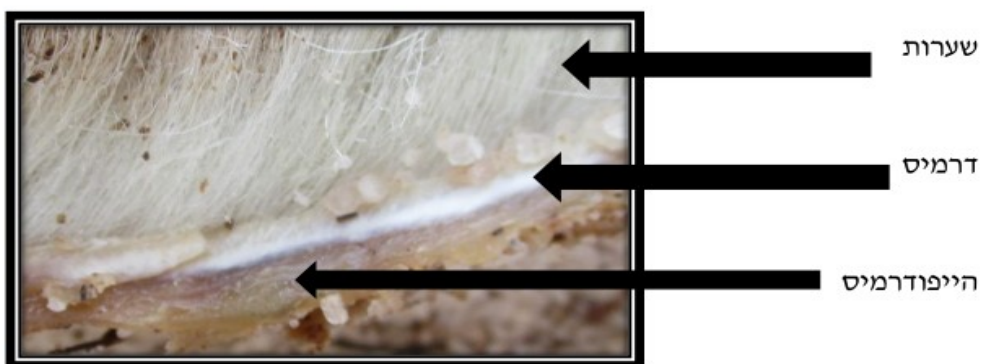
גוויל פירושו עור בהמה הכולל הן את הקלף והן את הדוכסוסטוס. כל זמן שלא הופרדו שני החלקים, דין העור כעור הגוויל^ד. מקום הכתיבה על גבי הגוויל הוא לצד שיער, ואם כתב לצד בשר – פסול. על מנת שעור הגוויל יוכשר לכתיבת ספר תורה, יש צורך לעבדו.

עיבוד הגוויל

את הגוויל מעבדים באמצעות עפצים וכדו^ה. במסורות הגווילים קיימים שני אופני עיבוד לעור הגוויל. סוג הראשון הוא עיבוד העור בשלמותו, דבר הניכר בגמישותו ורכותו. סוג עיבוד זה מצוי בעיקר בספרי תימן, עיראק, חלב, ומקצת ספרי מרוקו. סוג שני, הוא עיבוד חיצוני יותר, דהיינו עיבוד של חלקי העור החיצונים הן מצד בשר והן מצד שיער, למעט החלק הפנימי שאינו מעובד. גוויל שמעובד כך מתאפיין בקשיותו, ובדומה לקלף המעובד בסיד, הוא משמיע קול רשרוש קל כאשר מנערים אותו.

גוויל המעובד עיבוד מלא

בתחילה נבאר בקצרה את סדר העיבוד, אמנם נקצר בפרטים רבים, שאינם נוגעים לביאור מהות הגוויל וגירודו. תחילה נתאר את סדר עיבוד הגוויל על פי האופן הראשון כנ"ל. אחרי הפשטת העור מן הבהמה, ניכרים ג' חלקים עיקריים בעור: חלק השומנים העשוי מעור הדומה לקרום, הנקרא הַיְפּוֹדְרְמִיס (דרמיס – עור, הייפו מתחת לעור); חלק האמצעי הנקרא דְרָמִיס, והוא חלקו העיקרי של העור; וחלקו החיצוני, מקום השערות נקרא אֶפִּידְרְמִיס (אפי – מעל). בחתך רוחב ניתן לזהות ג' חלקים אלו. [בתמונה ניכר צד השער, הדרמיס (לבן) וההיפודרמיס (צבע חום וניתן לראות מלח גס)].



ד). עיין לקמן בבירור הלכה, ששם הרחבנו בהגדרות אלו.

ה). כולל כל סוגי החומרים שיש בתוכם חומר הנקרא "חומצה טאנית" הגורם לשינוי כימי בעור ומקנה לו את תכונות העור המעובד: גמישות, רכות ועמידות בפני מים וחום.

לאחר הסרת השיער, מעבדים את העור במלח ובקמח, והעור נעשה מוכן על מנת לעבדו בעפצים. פעולת העפצים מחזקת את העור מפני קריעה, מים וחום. לפני העיבוד בעפצים לרוב מסירים מהדרמים באמצעות גירוד את החלק הפנימי לצד בשר, ההיפודרמיס, מפני כמה סיבות. הסיבה העיקרית היא מחמת שהוא לא חזק ועל ידי משיכה קטנה הוא נקרע. היחלשותו היא מחמת מבנהו הקלוש, וגם אם יושאר לעיבוד בעפצים יקרע ויתפורר. לכן הוא מוסר לפני העיבוד בעפצים, על מנת לחסוך בחומרי עיבוד יקרים. סיבה נוספת להסרתו בשלב זה היא שהוא מונע את חדירת חומרי העיבוד לדרמים ומאריך את זמן עיבודו. הסיבה השלישית היא, מחמת נוי העור, שכן ההיפודרמיס אחרי עיבודו הוא מחוספס ושומני.

שני החלקים הנוספים המעובדים בשלב הבא בעפצים הם: החלק האמצעי-דרמיס – הוא עיקרו של עור וחוזקו, והחלק החיצוני לצד שיער – הוא יופיו של העור (המקנה לעור את המראה המוכר לנו משימושים שונים: ספות, נעליים וכדו'). חלק זה מהווה רק כ-10% מעובי העור.

תיאור זה נכון לגבי כל עור המעובד לכל צורך, וכך לאורך הדורות עיבדו גווילים לצורך כתיבת ספרי תורה.



גוויל המעובד בעיבוד חלקי

בעיבוד גוויל באופן השני, עיבוד חיצוני, תחילת סדר העיבוד זהה לתיאור הנ"ל של הגוויל המעובד בעיבוד מלא.

השינוי מתחיל לאחר העיבוד במלח ובקמח. בשלב זה מוזכרים בספרי העיבוד שני אופנים של עיבוד חלקי. האופן הראשון הוא השריית העור בעפצים בדומה לעיבוד המלא אלא לזמן קצר יותר, כך שחומר העיבוד לא חודר היטב לעור. לאחר מכן מותחים את העור על גבי מסגרות המיועדות לכך. האופן השני הוא למתוח את העור לפני שלב העפצים ומיד אחרי כן למרוח את תמיסת העפצים על העור משני צדדיו¹ כמה פעמים.



1. בספרי עיבוד עורות כהלכתו הארכתי לבאר את מהות העיבוד עי"ש.

2. סיבת מריחת עפצים מצד בשר, למרות שאינו מקום כתיבה, הוא מחמת רצון לרכך את עור הגוויל. וכאמור שמחמת חוסר עיבוד של פנים העור, מתקבל עור קשה יותר ולכן מריחת עפצים לצד שבר תורם לריכוך העור מלבד הגירוד הנעשה אחרי כן. מריחת העפצים מצד בשר חודרת עמוק יותר לתוך העור מאשר חדירת העפצים מצד שער. ומאחר שעיקר חוזק העור נובע מהדרמיס, נצרכת חדירת עפצים מרובה על מנת לרככו. וברור שרכות עור תורם לשימוש נוח בגוויל לקריאה וגלגול.

בעיבוד החלקי בשני האופנים הנזכרים, העור המתקבל דומה לקלפים שלנו המעובדים בסיד, מצד קשיותו, אולם מ"מ בוודאי הוא רך יותר מהקלפים, מאחר שחלקו כן מעובד בעפצים. ממראה הספרים שבידנו כיום נראה ששיטת העיבוד החלקי הייתה נפוצה בקרב קהילות ספרד, תורכיה, איטליה, וחלק מספרי מרוקו. בנוסף, שיטה זו מפורשת בתשובת רב שרירא גאון המובאת בתשובת המנהיג, וכן ניתן ללמוד מעוד ראשונים שבזמנם נהגו בעיבוד זה. ועיין בספרי עיבוד עורות כהלכתו בנספחים שהארכתי לבאר שתי שיטות אלו, שיסודם בהררי קודש, ואלו דברי אלקים חיים.



ניכר להדיא חלק האמצעי שאינו מעופף (צבע לבן)



סימני גירוד החודרים לתוך חלק שאינו מעובד (צבע לבן)

עובי העורות לאחר העיבוד

אחרי פעולת העיבוד הנ"ל, עור הבהמה מתייצב לעובי מסויים. עיקר הגורם לעוביו של העור הוא גילה של הבהמה.

בעיבוד מלא, עובי עורו של כבש בן שישה חודשים במשקל של 60 קילו (שזהו הגיל שכיום נשחט כבש בד"כ), הוא כ-1.3 מ"מ. העורות היותר קטנים, כגון עור ארבעה חודשים שמשקלו 40 קילו, עוביו כ-1 מ"מ.

עוביים אלו מתקבלים, כאמור, בעיבוד טבעי בחומרי עיבוד צמחיים – עפצים וכדו'. בעיבוד בחומרים אלו מתקבל העובי הנ"ל, ללא הבדל באיזה מהם משתמשים, ולכן יש לגרד את העור המתקבל לאחר העיבוד כדי לדקקו, כפי שנבאר בהמשך. ולטוענים שתוצאת עיבוד זה היא עור עבה מהנדרש, המוכיח שבעבר עיבדו את העורות באופן שונה שלא הצריך גירוד, נשיב שהגם שבעיבוד הקדמונים יתכן שהתקבל עור דק יותר, מכל מקום מדידת העורות בספרי תורה עתיקים מלמדת שאף הם גירדו את העורות ללא ספק, כי אי אפשר להגיע לעובי זה ללא גירוד. זאת, מלבד סימני הגירוד המובהקים מצד בשר, ושורשי השערות הניכרים מצד בשר (שמקומם באמצע עור הדרמים) המוכיח את עומק הגירוד.

בעיבוד חלקי, הגווילים המתקבלים דקים יותר, משום שחומרי העיבוד אינם חודרים לכל השכבות הפנימיות, ועובי העור הוא כ-0.8 מ"מ. גם עובי זה הוא פי שניים לפחות מעובי העור בספרים העתיקים, מה שמוכיח שוב שבוודאי ספרים אלו גורדו.



תכלית גירוד הגוויל

גירוד הגוויל הוא מצד הבשר, כפי שרואים בספרי התורה המגורדים (לקמן) מדורות קודמים. יש להבין מהו טעם הגירוד מצד בשר, שהרי כידוע, כתיבה על עור הגוויל היא על צד שיער של העור, ולגירוד הגוויל מצד בשר אין כל השפעה על מהות הכתיבה.

א. לצורך העיבוד

כבר הזכרתי לעיל, שבסדר העיבוד, הסרת השומנים מצד בשר היא הכרחית לחדירת חומרי העיבוד לתוך העור. כאמור, חלק ההיפודרמיס מונע כניסה של עפצים לעור ומעכב את עיבודו המלא. גם בגווילים המעובדים באופן חלקי, צריכים להסיר חלק זה. נוהג זה אינו מנת חלקם של מעבדי הגוויל אלא נוהג עולמי בעיבוד עורות העפצים.

ב. לשם נוי

כתבו חז"ל: "זה אלי ואנוהו" (שמות טו, ב). התנאה לפניו במצוות, עשה לפניו סוכה נאה ולולב נאה ושופר נאה, ציצית נאה, ספר תורה נאה וכתוב בו לשמו בדיו נאה, בקולמוס נאה, בלבול אומן וכורכו בשיראין נאין" (שבת קלג, ע"ב). ועיין ספר האשכול (אלבק) הלכות ספר תורה דף נו ע"ב "ונהגו חכמים הראשונים לעשות ארכו ו' טפחים כארך הלוחות, שכך יהיה נאה ומשובח, שכך שנינו זה אלי ואנוהו התנאה לפניו במצוות נאות... וכותב ספר תורה לשמה בלבול נאה, בקולמוס נאה, בדיו נאה, בגוילין נאין...". אופייה של שכבת ההיפודרמיס, הוא בדומה לקרום שומני. השארתו על הגוויל מצד בשר היא בהחלט כיעור לגוויל, ולמטרה זאת השומנים מוסרים מהעורות באמצעות גירוד. לכן, בכל הדורות ראו חובה קדושה לגרד ולשייף מצד בשר, לקיים זה אלי ואנוהו בהידור. ואכן, כמעט בכל ספרי הגוויל שיובאו לקמן ניתן לראות בבירור איך שכבה זאת ועוד הוסרו באופן בולט.

אמנם, בשו"ת מהר"י מינץ (ס' ט"ו) מופיעה תשובה, שנכתבה כנראה לאדם שנחשף לא מכבר לספרי תורה הספרדים הכתובים על הגוויל. בין השאלות, נשאל מהר"י מינץ מדוע האשכנזים אינם כותבים ספרי תורה על גוויל אלא כותבים על קלף. זה לשון תשובתו "ומ"ש כ"ת למה אין אנו מורגלין לכתוב ס"ת על הגוויל, נראה דלאו משום דפסולא לכתוב על הגוויל אלא משום זה אלי ואנוהו כי על הקלף הוא יותר נאה כי הגוויל לא הוסר ממנו כ"א השיער ובצד השני לא הוסר כלום כדאמר' בפרק קמא דב"ב גויל אבני דלא משפיין. גם היתה כבדה יותר מדי לכך המנהג לכתוב ס"ת על הקלף".

תשובתו של מהר"י מינץ, שכתובה על עור של קלף, יש יותר זה אלי ואנוהו מאשר כתיבה על גוויל צריכה תלמוד. מובא בבבא בתרא י"ד ע"א ודברי רש"י בגיטין שכל ספרי חז"ל היו

כתובים על גויל, צריך עיון איך חז"ל עצמם לא כתבו על עור יותר יפה ומהודר, לקיים זה אלי ואנוהו. ובפרט לדברי רבנו חננאל ועוד ראשונים (רמב"ן, בבא בתרא שם, ר"ן שבת, עט), שכתובה ספר תורה על קלף הוא בדיעבד, איך יתכן לכאורה דבגוויל יש חיסרון ביופיו של ספר. אמנם כבר הארכתי בספרי בזה^ח, ושם ביארתי שבדאי מודה מהר"י מינץ שכתובת ספר תורה על גוויל היא מהודרת יותר מקלף^ט, וכפי מנהג חז"ל. אלא, תשובת מהר"י מינץ מתייחסת לשואל, מדוע הם אינם נוהגים לכתוב ס"ת על גוויל. וכידוע שנהגו במקומו של מהר"י מינץ לעבד בסיד בלבד את עורותיהם לסת"ם. בעיבוד גוויל בסיד שונה מעיבוד בעפצים. עיבוד גוויל בסיד מחייב להשאיר את הגידים והשומנים בצד בשר. הסרת אותם שומנים חושף את מקום היותר טוב לכתובה ומיד דינו להיכתב לצד בשר (לדעת הרבה ראשונים, עיין לקמן בחלק הבירורים). וזאת, משום שבעיבוד בסיד צד השער מאוד מתקשה ונאטם. ולכן הוא פחות מובחר לכתוב מאשר צד הבשר אחרי הגירוד. ולפי זה, כל גירוד מצד בשר גורם שעיקר מקום כתיבה תתהפך לצד בשר ודינו כקלף. משא"כ בעיבוד בגווילים, גם אחרי הסרת השומנים מקום היותר ראוי לכתובה הוא צד שער, כידוע. ולכן מהר"י מינץ כותב שלפי עיבוד שלהם, כתיבה על עור הגוויל היא חיסרון של זה אלי ואנוהו, ולכן עדיף לכתוב על קלף.

נמצא שיש חיסרון להשאיר את השומנים והגידים מצד זה אלי ואנוהו, ובאמת הוא טעם נפלא מדוע אנו רואים בכל ספרי תורה המובחרים ומהודרים הכתובים על גוויל שהם מגורדים ומוחלקים מאחור, להרבות ביופיים ובהידורם.

ג. אורכו כהיקפו

מטרה נוספת לגירוד הגוויל לעומק, ולענ"ד העיקרי, היא עובי העור. כידוע, כאשר מעבדים בעפצים העור מתרחב יותר מאשר עור שעובד רק בסיד או בקמח. לכן, על פי רוב (אא"כ העור מלכתחילה דק במיוחד, שאז אין צורך בתוספת גירוד), לאחר העיבוד בעפצים העורות העומדים לרשות המעבד הם עבים מידי ונצרכת פעולה של דיקוק באמצעות גירוד לעומק העור. עיקר תכלית הגירוד לסיבה זו היא קבלת עורות קלים יותר ודקים יותר, על מנת להשיג ספר שמידתו היא אורכו כהיקפו, כנדרש בהלכה, וכדברי המאירי (מאמר ג ח"א) וז"ל: "ועכ"ז צריך כונה שיש גווילין עבים ויש דקים לרוב תקונם או עבודם וצריך לשער העניין קודם הכתיבה על הדרך שכתבנו". לעניין תכלית זו, מדובר בתוספת גירוד לעומקו של עור, כולל גירוד שכבת הדרמיס, מעבר לגירוד השומנים לצורך נוי כדלעיל. וכן מבואר עוד שם (ח"ג) וז"ל: "שכשהופשט העור מן הבהמה או מן החיה היו מעבירין השער ממנו, מדקקין אותו מעט על ידי גרידה".

ד. גמישות הגוויל

העיבוד כאמור מרכז את העור, אולם עור שעובד בעיבוד חלקי בלבד (כדלעיל) נותר קשה גם לאחר העיבוד. הסיבה לכך היא שבעיבוד החלקי, חומרי העיבוד אינם חודרים לחלקו הפנימי של העור, וכתוצאה מכך חלק זה נשאר קשיח כבתחילה. מכיוון שעור קשיח אינו נוח לשימוש, יש צורך בגירוד נוסף ומעמיק לתוך הדרמיס, על מנת לקבל עור גמיש יותר ונוח לשימוש. ללא

(ח). עיבוד עורות כהלכתו.

(ט). עיין בגר"א שם ומה שכתבתי בספרי עיבוד עורות כהלכתו.

גירוד זה העור קשה אף יותר מעור המעובד בסיד. וכן לעיננו ספרי תורה המהודרים של קהילות קודש ספרד ותורכיה, המעובדים בעיבוד חלקי, אשר מגורדים היטב מצד בשר מסיבה זו.

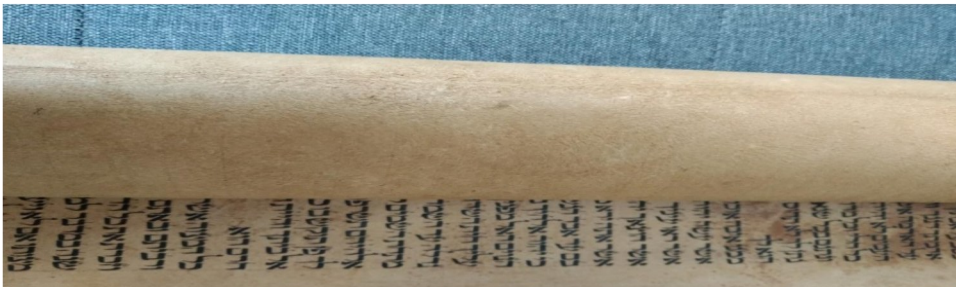


עדויות מעבדני עורות בדור הקודם

בקהילות הספרדים והתימנים טרם עלייתם לארץ היו מעבדים עורות הגויל לכתבת ספרי תורה ומגילות. בכל אתר ואתר היו עבדנים אשר היה מסורת בידם מאבותיהם לעבד גויל, אשר היו ייחודיים למקומותיהם. אולם, אחרי עלייתם לארץ ישראל, מאחר שלא היה כמעט דרישה לעורות הגויל, לא המשיכו בעיבוד העורות כפי שעשו בחו"ל. בתודה לכמה אנשים אשר הבינו את חשיבות שימור שיטות העיבוד אשר היו נהוגים בחו"ל, במשך השנים תרו אחרי עבדני הגויל, לדלות ולתעד את שיטות העיבוד. בספרי עיבוד עורות כהלכתו הארכתי בכל פרטים בסדרי עיבוד אלו, מ"מ אקצר בביאור הדברים ואתמקד בשיטות גירוד הגוילים.

ג'רבה:

כידוע בעיר ג'רבה עד הדור האחרון נהגו בעיבוד עור הגוילים כמסורת אבותיהם. סדר עיבוד בג'רבה קיבלתי מידידי הרב אלישיב בן שושן, ששמע מפי המעבד הג'רבאי יהודה ידידי ז"ל. יהודה ידידי ז"ל היה מעבד באי ג'רבה, ברובע הקטן. תחת פיקוחו היו כמה פועלים אשר עיבדו עורות לספרי תורה. סדרי העיבוד כללו עיבוד בסיד להורדת שערות, אחרי כן שרייה בתמרים, ואחרי כן שלב העפצים. לא נהגו בשלב הקמיח. אחרי שלב העיבוד המלא גורד צד הבשר באבן הפומיס, שהיתה משמשת את עושי הקלפים המעובדים בסיד להחליק את צד הבשר, כפי שכתב התיקון תפילין (משי זהב עמ' ס"א). פעולת הגירוד היתה נעשית על ידי גירוד האבן עד החלקת הגויל. פעולת הגירוד הייתה ממושכת עד שהתבטא 'האבן אוכלת ונאכלת'. דהיינו הגירוד היה היטב שגם העור היה נגרד וגם האבן הייתה נשחקת. גם מסר לי הרב זיו עסיס שליט"א שקיבל מהמעבד מיקיץ סופר, בנו של הרב חויתה סופר זצ"ל, שגם היה מגרד באבן הנ"ל והחליק את צד הבשר.



י. הספרי תורות והמגילות הנכתבים פה אי ג'רבא, כפי מה שראינו הם כתובים על העור הנקרא גויל והוא עור העשוי ומעובד ע"י אומני ישראל ע"י עפצים ותמרים וכיוצא ממה שנהוג אצל בעלי אומנות זו. ומקורב קודם המלחמה העולמית התחילו להביא ס"ת מא"י כתובים על קלף. וע' למרן ז"ל יו"ד סי' רע"א ס"ג ולמור"ם בהגה שם ולה' קול יעקב אות י"ג ואכמ"ל (ברית כהונה יו"ד ערך 'גויל').

עדויות אלו הן ברורות באשר לגירוד אשר אנו רואים בספרי תונים. בגווילי תונים, בשונה קצת משאר קהילות, צד הבשר של העור אמנם גורד ברוב הפעמים מ"מ הוא יחסית יותר מחוספס. לאור עדותם, מתבאר הסיבה לכך. בעור הגוויל המעובד בעיבוד מלא, גירוד מצד בשר גורם למעלה סיבי העור. על מנת ליישרו נצרך גירוד ממושך בעור על מנת ליישרו. אבן הפומיס אשר הייתה בשימוש בקלפים וגווילים המעובדים בעיבוד חלקי, הייתה מחליקה מאוד את העור (עיין לקמן ספרי תורכיה), מ"מ בעיבוד המלא אין בכוחה להחליק את העור באופן מושלם. בתמונה גוויל מג'רבה מגורד.

תימן:

מסורת עיבוד גווילי תימן ידועה ומפורסמת. עורות הגוויל אשר היו מעובדים בתימן, ייחודיים בעיבודם וצורתם. רבים היו מעבדים בתימן, וביניהם, ר' שלמה יצחק ז"ל בנו של ר' יצחק יצחק, היה מעבד עורות בתימן. הרב אלישיב בן שושן והרב עמוס טובי, קיבלו ממנו את סדרי העיבוד. תחילה, כבכל עיבוד, הושרו העורות בסיד כדי להעביר את השערות. אחרי כן^א מיד היו נותנים את העורות לתמיסה של גר"ץ^ב, סוג של חומר מעפץ, במינון נמוך. אחרי כן בתמיסה יותר מרוכזת. אחרי שלב העיבוד היו מגרדים את צד הבשר על ידי סכין בצורה של חצי ירח להסיר ולהחליק את צד הבשר. אופן הגירוד של צד בשר הוא טיפוסי לספרי תימן. בתמונה ניתן להבחין בחלקות העור וסימני הסכין (סימנים אלו הם לא סימני הפשטת הסכין). גירוד צד הבשר להסיר את שומני העור הוא רק אחת הסיבות להסרת שכבה בספרי תימן. כידוע שספרי תימן מכל עדות ישראל הם הגבוהים ביותר. לשם כך נצרך כבשים גדולים יותר, ומכאן צורך ביתר דיקוק העור, מלבד שיטת העיבוד המלא אשר מגדילה את עובי העור במיוחד.



סיכום

עדויות של סדרי עיבוד אשר היו נהוגות הלכה למעשה בקרב קהילות ישראל, מעידות על גירוד נאה מצד בשר כדי להסיר את השומנים ולהשוות פנים חלקות ונאות לספרי תורה כיאה

יא. גם כאן אנחנו עדים שלא היה נהוג לעבד את השלב של קמיח (ובתימן גם לא את שלב המליח). שיטה זו תואמת את סדר העיבוד המובא בשם רב שרירא גאון. אמנם, מדברי רב האי (הרכבי ס"ג) ותשובת הגאונים (הרכבי תל"ב) יש משמעות ששלב זה הוא לעיכובא. ועיין בספרי עיבוד עורות כהלכתו שהרחבנו בנושא זה.

יב. ראה פרופ' זהר עמר 'עיבוד עור ג'רפה לכתובת סת"ם' מסורה ליוסף כרך ט' הערה 13.

ונאה, לפאר את התורה. לצערנו לא תועד סדרי עיבוד עורות הגוויל משאר קהילות ישראל. מ"מ ממראה הגוילים מחלק קהילות ישראל, כגון ספרי עיראק וחלב, ניכר שהם היו מעובדים בשיטה דומה לספרי ג'רבה ותימן. לגבי ספרי תורה של ספרד איטליה ותורכיה, לא תועד עדות חיה באשר לסדרי עיבוד, אך מ"מ מצאנו סדרי עיבוד מפורטים לעיבוד גוילים מתורכיה ועוד סדרי עיבוד בראשונים אשר תואמים (לפי ניסיונותינו) את אופיים של גוילים יפים של קהילות אלו.



בירורי הלכה

בבירור לשונות הפוסקים אשר תואמים למסורת הספרים, חובה להקדים יסוד חשוב ונחוץ. הבנת לשונות רבותינו הראשונים בסוגיית הגוילים, מלבד מה שהיא מצריכה ידע מקיף בעיבוד עורות, מצריך גם ידיעה בדרכי העיבוד שהיו נהוגות בתקופת הראשונים. מלבד כל הנ"ל, יש להבחין בין סוגי הגוילים אשר קיימים במסורת הספרים. בספרי, עיבוד עורות כהלכה, ביאירתי בארוכה את סדר העיבוד אשר היה נהוג בתקופת הראשונים, ובדגש על התאמה ללשונות הראשונים, הן בעיבוד בסיד והן בעיבוד בעפצים. אשתדל בהמשך ביאור הדברים לבאר באר היטב על מנת שהקורא יבין את היסודות, ובנקל יבחין האיך לשונות הראשונים תואמים את מסורת גירוד הגוילים, בלא להעמיס עליהם פירושים דחוקים, המגיעים מכח חוסר ידיעת המציאות בזמנם.

תמצית הדברים:

בס"ד יתבאר באר היטב, שלשון "גוויל" פירושו לדעת כל הראשונים – עור שלם הכולל את שני חלקי העור, הקלף והדוכסוסטוס. לשונות הראשונים אשר משתמע מהן שגוויל הוא עור שלא הוסר ממנו כלום, פירושן הוא שלא הוסר לא חלק הקלף ולא חלק הדוכסוסטוס, ולא כפי שטעו איזה חכמים, שגוויל הוא עור המופשט מן הבהמה כמו שהוא בלי גירוד המותרות מצד הבשר, כפי שיוכח בראיות ברורות.



הקדמות נחוצות

הלכה למשה מסיני

איתא בירושלמי (מגילה פ"א) "הלכה למשה מסיני... וצריך שיהא כותב על הגוויל במקום השיער, ועל הקלף במקום נחושתי (בשר). אם שינה פסל". וכן איתא במסכת סופרים (פ"א). וכן איתא בבבלי (שבת ע"ט ע"ב) לעניין שינוי כתיבה בקלף ודוכסוסטוס, וכן העתיק הר"ף (הל' ס"ת דף ד' ע"א, ומזוה דף ה' ע"א) וכן פסק הרמב"ם (הל' תפילין).

מבואר מכאן שיש שתי הלכות בכתיבת סת"ם. הלכה א' (כותב על הגוויל... ועל הקלף), לכתוב ס"ת על עור הגוויל, תפילין על עור הקלף, ומזוזה על עור הדוכסוסטוס. מדברי הגמ' לא מבואר להדיא מהו ההבדל בין סוגי העורות, מ"מ קיבלנו מהגאונים שגוויל קלף ודוכסוסטוס הם חלקים

שונים של העור. גוויל הוא עור השלם, וכאשר מחלקים עור זה לשנים, חלק אחד נקרא קלף והשני דוכסוסטוס¹.

הלכה ב' ("גוויל במקום שער וקלף במקום נחשתו"), בהלכה זו היה מקום לפרש שכך קיבלו חז"ל הלממ"ס שמקום הכתיבה בשלשת מיני העורות הוא – בגוויל במקום שיער, על הקלף לצד בשר ועל הדוכסוסטוס לצד שיער, ואין זה תלוי באיכות הכתיבה המתקבלת. אמנם, מדברי רבותינו הראשונים מתבאר שיסוד הלכה זו הוא הקפדת התורה לכתוב על צד העור היותר ראוי לכתיבה מבין שני הצדדים. לדוגמה, בעור הגוויל, מקום הכתיבה היותר ראוי הוא לצד שער, ששם העור חלק יותר וטוב יותר לכתיבה, וא"כ צריך לכתוב לצד שער, ואם שינה וכתב לצד בשר פסול. וכן הוא בקלף ודוכסוסטוס – הצד שבו כותבים הוא הצד הטוב לכתיבה, ולכן אם כתב מהצד השני פסול. לפי הבנה זו של רבותינו נוכל גם לברר למפרע אם העור שבידינו נחשב לקלף, לגוויל או לדוכסוסטוס. וזאת, עפ"י בדיקה מהו הצד העדיף לכתיבה באותו עור. ומצינו גם בראשונים שהשתמשו במבחן זה להכריע בדבר, כפי שיתבאר לקמן.

הלכות אלו, כפי שנמסרו, הן נגזרות מתכונות העור, כל עור לפי תכונותיו. לדוגמה, בעור הגוויל לאחר שעובד בעפצים, צד השער (פני העור), הוא המקום המועדף לכתיבה. צד הבשר אמנם ניתן לכתיבה אחרי גירוד והחלקה, מ"מ צד השער הוא עדיף טפי, הן מצד ספיגת הדיו והן מצד חלקות העור. אמנם כאשר מחלקים את העור לשני חלקים, קלף ודוכסוסטוס, הרי שבחלק העור הנקרא קלף, המקום המועדף לכתיבה אינו לצד שער אלא לצד בשר, וכן בדוכסוסטוס, מקום השער הוא המועדף לכתיבה. וכן ביארוהו כל רבותינו הראשונים. וז"ל המרדכי (הלכות קטנות (מנחות) רמז תתקנט) בשם רבינו תם. "סוף דבר כתב ר"ת וז"ל אומרים הגאונים גוויל מעור שלם כמו שהוא מעופץ לצד שיער וכדאמרינן בריש ב"ב, גוויל אבני דלא משפייא, ומצד הבשר אינו נאה לכתוב מפני גידי הבשר והשמנונית... ודוכסוסטוס הוא העור הנחלק לב' אותו שלמעלה מצד השיער קרוי קלף לפי שנקלף מעל חבירו והשני לצד הבשר קרוי דוכסוסטוס ... ועל שניהם כותבין על מקום חתך, בקלף כלפי מקום הבשר ועל הדוכסוסטוס כלפי מקום השיער. ומצד שיער (ר"ל בקלף בצד הפונה לצד השיער ממש) – אין נאה לכתוב, ולא מצד הבשר (ר"ל בעור הדוכסוסטוס הפונה לצד הבשר ממש) מפני הגידים והבשר והשמנונית, וסימניך כבוד אלהים הסתר דבר (לכתוב בצד הפנימי שהוא צד החתך)". וכ"כ האור זרוע (הל' תפילין סי' תקמ"ב) בשם רב האי גאון וז"ל: "קלף ודוכסוסטוס שניהם עור אחד ורגילין לעבד עור עבה בתמרי וקמחא ומייבשין אותו ואח"כ חולקין בעוביו לשנים. החיצון שהוא לצד השער ראוי לכתוב בו מצד בשר... ומצד שיער ראוי מעט... וקרוי קלף. והפנימי שהוא לצד הבשר... וראוי לכתוב בו (מ) במקום שנחלק והיינו צד שיער וקרוי דכסוסטוס".

יג). בספרי, עיבוד עורות כהלכתו, ביארתי שדעת הגאונים (עפ"י תשובת הרכבי סי' תל"ב), וכן הרי"ף, רש"י הרמב"ם ועוד, שבהלכה זו נאמר לא רק איזה חלק של העור מתאים לכל מצוה, אלא גם אופן עיבודו. לדעתם, רק עור שלם המעובד בעפצים נקרא גוויל, וה"ל בקלף ובדוכסוסטוס. ולפ"ז מבואר שלדעתם חיוב עיבוד עורות לסת"ם הוא הלכה למשה מסיני. ומאידך, דעת רבינו תם ועוד ראשונים שלא נאמר חיוב עיבוד בהלכה למשה מסיני, אלא רק איזה חלק מהעור מתאים לכל מצוה. לדעתם, חיוב עיבוד עורות לסת"ם הוא להכשיר את העור לכתיבה נאה (ונלענ"ד דלשיטתם אינו אלא מדרבנן). ולכן, כל אופן עיבוד, אעפ"י שלא נזכר בגמ', כשר לסת"ם, ובלבד שהוא מכשיר את העור לכתיבה איכותית, עיי"ש באריכות.

מקום היותר ראוי לכתיבה מכריע

והנה, מאחר שהמקום הראוי לכתיבה נגזר מסוג העור, הכריחו מכאן רבותינו הראשונים שמקום הכתיבה הוא סימן לסוג העור. יסוד חשוב זה הוא מוסכם אצל כמעט כל רבותינו הראשונים¹. על מנת שהדברים יובנו היטב, יש להקדים בקצרה את אופן עשיית הקלפים כפי שהיתה נהוגה בזמן רבותינו הראשונים.

דבר ידוע ומפורסם הוא שבזמן הראשונים היה המנהג כמו היום לכתוב על קלפים המעובדים בסיד. עיקר העיבוד בסיד הוא שריית העורות בסיד ומים, ואחרי כן קושרים אותם לבתי מיתוח על מנת למתוח את העור ולייבשו. אחרי יבושו מגרדים את העור הרבה מצד בשר ומעט מצד שער. על מציאות זו אין חולק. בזמן הראשונים, הייתה ביד כמה מגדולי הראשונים שמועה בשם רב האי גאון, שהקלף הוא חלק החיצון של העור, חלק העור אשר כלפי צד השער. בעקבות שמועה זו קמו מערערים על הקלפים הנהוגים בזמנם, בטענה שמאחר שמגרדים את העור מצד שער, כבר הוסר חלק הקלף, ונשאר חלק הדוכסוסטוס. ומאחר שקלפים אלו דינם כדוכסוסטוס, יש לכתוב עליהם בצד שער (ולא בצד בשר), והם כשרים לכתיבת ספרי תורה (מאחר שלשיטתם ס"ת כשר על דוכסוסטוס), אולם לכתיבת תפילין קלפים אלו פסולים, מאחר שתפילין פסולים על דוכסוסטוס. נגד מערערים אלו השיבו הראשונים, דמאחר שהקלפים שלנו ראויים לכתיבה מצד בשר יותר מצד שער (לצד שער הוא מזויף ולצד בשר אינו מזויף, כפי שכתבו הראשונים), בהכרח שחלק העור הנשאר בידינו אחר הגירוד הוא חלק הקלף. טענת המערערים שהקלפים שלנו דינם כעור הדוכסוסטוס בהכרח שאיננה נכונה, דאילו היה כדבריהם, המקום היותר ראוי לכתיבה היה צריך להיות לצד שער (וכפי דרישת ההלכה) ולא לצד בשר, כפי שהוא בקלפים של הראשונים (וכפי שכתבו כל הראשונים שכן המציאות).

למדים אנו מכאן, שניתן להכריע על חלק מסויים של העור אם הוא גוויל קלף או דוכסוסטוס, עפ"י המקום המועדף לכתיבה באותו עור. וכן מבואר גם בדברי האור זרוע בשם רבינו תם: **"ואין נראית לר"ת סברתם** (של האומרים שקלפים שלנו הינם דוכסוסטוס) **דדוכסוסטוס שלהם** (של חז"ל) **לא היה ראוי במקום בשר כלל. ודין טפי חזי במקום בשר מבמקום השיער"**. וכן מבואר בתשובת רבינו תם המובאת במרדכי (הל"ט מנחות תתקנט): **"וקלפים שלנו דין קלף יש להם שהרי עכשיו מסיר מהקלפים הגידים והשמנונית וקליפה דקה שקורין אשקנר"ר וכשירים לכל דבר למזוזה ותפילין וס"ת, דעיבוד שלנו חשוב ועושה מקום הבשר נוח לכתוב. וי"מ דעכשיו דין גוויל או דוכסוסטוס יש להם עתה, וכותב ס"ת מצד השיער (טענתם, שכיון שמגרדים מצד שיער, הרי שגורד חלק הקלף והנשאר הוא הדוכסוסטוס שמקום כתיבתו לצד שער, דהיינו כלפי הקלף שגורד ממנו, ואם לא גורד מצד שיער כלל, כגון בעורות דקים, הרי זה גוויל, ועל זה משיב המרדכי). ועליהם הכתוב אומר עינים להם ולא יראו כי ידוע שהלכן (ר"ל הצד הפנימי) טוב יותר ומתקיים יותר מן השחור**

יד). למעט שיטת היראים ואכמ"ל.

טו). הכוונה לחלק החיצון, עור הליצה. בלשון צרפתית עתיקה משמעות המילה עור קשה, וכמו שאנו מכנים עור קשה קורן (corn), ולא כמו שדימו כמה אחרוני זמנינו שהוא שומנים שמצד בשר, כי מצד בשר א"א לחלק בין השכבות. וראיה מסוף דבריו שכתב: **"ואי משום הקליפה שמסירים האומנים** – אין זה אלא תיקון בעלמא ואינה עבה כ"כ שיהא שם קלף עליה" הרי שאותה קליפה היא לצד שיער ומש"ה היה ס"ד לומר שזהו הקלף, ודוחה דלא יתכן כיון שהוא דק כ"כ.

(הצד החיצון שהוא כהה) וכו". ומבואר כמש"כ, שלמרות הגירוד מצד שיער, מאחר שמקום הכתיבה הראוי יותר הוא לצד בשר, הרי זה מוכיח כמאה עדים שמה שגורד מצד שיער אינו הקלף כולו, אלא תיקון בעלמא של הקלף עצמו, ואילו מה שגורד מצד בשר הוא עור הדוכסוסטוס, ומה שנשאר הוא הקלף. דלולי שהיינו אומרים שמה שגורד מצד בשר הוא עור הדוכסוסטוס, היה יוצא שעור שלנו הוא עצמו הדוכסוסטוס שהוא החלק הסמוך לבשר, ובע"כ שמקום כתיבתו המועדף היה צריך להיות מצד שער כדין דוכסוסטוס.

כעין זה מתבאר מתשובת הרמב"ם, שדעתו להפך משמועה הנ"ל בשם רב האי, אלא שחלק הפנימי הוא הנקרא קלף וחלק החיצוני הוא הנקרא דוכסוסטוס, ומכריע כן מכח הראיה הנ"ל, שלא יתכן שיהא הצד שכותבים עליו גרוע ופחות מהצד השני, ובהכרח שהצד הראוי לכתיבה יפה הוא הצד הנכון עפ"י הלכה, ועפ"י נדע אם העור שלפנינו הוא קלף או דוכסוסטוס. וז"ל: "אם האמת כמו שמקצת גאונים אומרים שהדוכסוסטוס הוא החלק העבה מן העור שעל הבשר שקורין הערביים ר"ק ועושין אותו בסיד ועושין לו שני פנים אחד לבן וחלק ביותר שהוא הנאה לכתיבה והוא הדבק למקום הבשר (צד בשר), ואחד יש בו אדמיות מעוטה ואינו חלק והכתיבה בו מפורזת ומטושטשת הוא מקום השער. והקלף הוא מקום החלק הדק מן העור שקורין אותו הערביים קש"ט ויש לו שני פנים [האחד נאה לכתיבה והוא מקום השער והפנים האחרים] שהיו דבוקים בחלק העבה אינו ראוי לכתיבה כלל אלא היא נבלעת בהן וכל האותיות יהיו מטושטשות. נמצא לדבריהם ולדברי האומרים ככם תהיה הכתיבה בקלף ובדוכסוסטוס במקומות רעות ופחותות שאין הכתיבה מעולה בהן...". מבואר מדברי הרמב"ם שערור שבו הצד היותר ראוי לכתיבה הוא צד השער, לא יתכן שייקרא קלף, כיון שקלף דינו להיכתב על מקום הבשר, ובהכרח יש לנו לומר שהתורה צוותה לכתוב במקום היותר ראוי, וה"ה בדוכסוסטוס.

עיקרון זה עומד כאמור ביסוד כשרות הקלפים שלנו (המעובדים בסיד) שהם מגורדים מצד שער. גם כשרות הגווילים סומכת על יסוד זה, כי מאחר שהוא ראוי לכתיבה מצד שער יותר מצד בשר, שפיר אמרינן שדינו כגוויל לכל דבר, וכמו שיתבאר באורך לקמן בס"ד.

מקום הראוי מבין השניים

כאמור, מדברי ההלכה למשה מסיני הנ"ל וכפי שפירשו לנו רבותינו הראשונים מבואר, שמקום הכתיבה להלכה נקבע עפ"י המקום היותר ראוי לכתיבה. ויש להדגיש, שכאשר הראשונים אומרים שצד מסוים הוא היפה או הראוי לכתיבה, אין הכוונה שהצד השני אינו ראוי כלל, אלא שצד זה ראוי יותר בהשוואה לצד השני. וכך משמע מדברי הרמב"ם, שכתב שבצד השני הכתיבה מטושטשת ומתפשטת, ומבואר דאמנם ניתן לכתוב עליו, אך אין הכתיבה איכותית כ"כ, וכן מלשון המרדכי שכתב שבצד זה הוא "טוב יותר ומתקיים יותר". ויש להוכיח כן מדברי הגמ' בשבת ע"ט ע"ב דאיתא שם "שינה בזה ובזה פסול, רבי אחא מכשיר". דעת ת"ק שאם כתב על קלף לצד שער ודוכסוסטוס לצד בשר – פסול, ולדעת רב אחא כשר. הנה, מזה שיש תנא המכשיר כתיבה בצד השני, מבואר שאף בצד השני ניתן לכתוב כתיבה יפה ומתקיימת דיה, ולכן הכשירה. ודעת הפוסל היא שהלכה למשה מסיני שאין כשר אלא הצד הראוי ביותר ואם שינה פסול, אבל גם הוא מודה שכתיבה בצד השני עומדת בדרישות ההלכה מצד יופיה

ועמידותה. ודעת ר' אחא היא שהגם שיש חיוב מהלכה למשה מסיני לכתוב על קלף לצד בשר כיון שהוא הצד הראוי ביותר לכתובה, מ"מ אם שינה כשר בדיעבד, הואיל ומ"מ כתיבה ראויה היא. מוכח איפוא, שהעדפת מקום הכתיבה היא העדפה בין שני צדדים אשר ראויים לכתובה תקנית.

גם מדברי המרדכי הנ"ל מבואר להדיא כדברינו. ונקדים ביאור, דידוע שבזמן המרדכי כתבו על קלפים המעובדים בסיד, ועל אותם קלפים קמו מערערים, כמו שהובא לעיל. ואותם מערערים לא פסלו את הקלפים שנהגו בזמנם, אלא שטענו שהם נחשבים כדוכסוסטוס או כגוויל, וממילא דינם להיכתב לצד שיער. ועל זה התרעם המרדכי ואמר עיניים להם ולא יראו, האינכם רואים שצד הבשר טוב יותר לכתובה מצד שיער? ובעל כרחינו שדעת המערערים הייתה שדי בזה שניתן לכתוב לצד שיער כתיבה כשרה, כיון שעפ"י סברתם זהו הצד הנכון עפ"י דין. אמנם המרדכי הוכיח שההלכה למשה מסיני מחייבת לכתוב על הצד היותר ראוי לכתובה. העולה מדברי המרדכי, שאין לפסול אחד מסוגי העור לכתובה מפני שהוא ראוי לכתובה מהצד השני (כגון קלף שראוי לצד שיער, או דוכסוסטוס וגוויל לצד בשר), דהבירור לסוג העור הוא ע"י זה שבדקים מאיזה צד הוא ראוי יותר, וכל שהוא ראוי יותר מן הצד שדינו להיכתב עפ"י ההלכה, כשר. ואם צד זה ראוי לכתובה יותר מהצד השני, אות הוא שטעינו בהגדרתו, ויש להגדירו באופן שמתאים לצד הכתיבה העדיף שלו.

גוויל ראוי לכתובה מצד בשר

לקמן נוכיח, שכל הפוסלים גוויל שנכתב לצד בשר דיברו בגוויל שראוי לכתובה מצד בשר. וכן מבואר מדברי השו"ע והרמ"א. הנה, מרן ביו"ד סי' רע"א ס"ג פסק שגוויל כתיבתו במקום שיער, וביאר שם הגר"א דאפילו בדיעבד פסול, וכמבואר בירושלמי הנ"ל וברמב"ם (פ"א מהל' תפילין ה"ח), שאם שינה פסול. והרמ"א הביא דיש חולקים וסוברים שאם שינה מקום הכתיבה (בקלף) כשר בדיעבד, וכ' הגר"א דלדעתם ה"ה גוויל כשר לצד בשר. והרי הדבר ברור, שלא ניתן לכתוב לצד בשר של הגוויל עד שיחליקו אותו היטב, ואין די בגירוד שטחי ע"מ להסיר את הפסולת וליישר את העור, אלא נדרש גירוד בחוזקה לעומק העור על מנת להסיר את כל השכבה התחתונה של העור, ששם העור אינו דחוס אלא מפוזר כעין אריג, ולהגיע לשכבה הדחוסה והאחידה של העור, ששם ניתן לכתוב כתיבה נאה¹⁰. ולכן ברור שכל הגדון אם להכשיר גווילים שנכתבו לצד בשר מתחיל רק בגווילים שגורדו היטב מצד בשר¹¹ באופן שמאפשר כתיבה

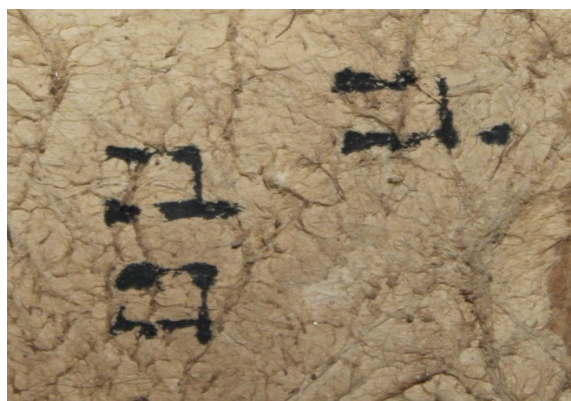
טז). שכבת העור שלצד בשר בנויה בצורה הדרגתית, באופן שגם הדרמים עצמו שהוא העור העבה, בחלק הסמוך יותר לבשר הוא אוורירי, ולכן הכתיבה בו מתפשטת לתוך הנקבוביות הרבות שבו.

יז). אמנם ראיתי למאירי (קריית ספר מ"א ח"ג) שכתב וז"ל: "ואף במסכת מגילה אמרו בתלמוד המערב על הגוויל במקום שער ועל הקלף במקום נחשת [ואם שינה פסול], ונראה שהוזכר כאן גוויל במקום דוכסוסטוס, שהגוויל לא הוצרך לפסול בו צד המחובר בבשר, שאינו ראוי לכתובה, אלא לא כיון אלא לדוכסוסטוס שהוא עבה ודומה לגוויל...". מדברי המאירי מבואר שפסול גוויל לצד בשר אין צריך להיאמר כלל מכיוון שלצד בשר אינו ראוי כלל לכתובה. ומזה הוא מוכיח שהפסול הנזכר בירושלמי מתייחס לעור הדוכסוסטוס, שהוא מגודר היטב מצד בשר (ומקולף מצד שער). המאירי הוציא את הירושלמי ממשוטו מחמת שיטתו בזהו קלף. בשבת דף ע"ט ע"ב כתוב שדוכסוסטוס מקום כתיבתו לצד שער ואילו קלף מקום כתיבתו לצד בשר. המאירי ס"ל שקלף היינו עור הליצה, וא"כ מקום בשר אינו כפשוטו אלא לכיוון בשר, וכן בדוכסוסטוס במקום שער היינו לכיוון שער. אמנם בירושלמי הנ"ל מבואר שמקום שער היינו כפשוטו, דגוויל

נאה וכשרה, ובאופן זה כתב הרמ"א דיש מכשירים, ואעפ"כ פסלו הרמב"ם והשו"ע, וע"כ טעמם משום דהלכה למשה מסיני שצריך לכתוב על צד היותר ראוי שהוא צד שיער, ואם שינה פסול.

מן האמור מתבאר, שגם בגווילים אין כל מניעה לגרד את העור מצד בשר, ואע"פ שמסירים שכבה מסוימת של העור, דכל זמן שלא הוסר הדוכסוסטוס כולו, או הקלף – שם גוויל עליו. מדברי הפוסקים מוכח, שאף פעולה מסיבית של החלקה לצד בשר אשר מכשירה את צד הבשר לכתיבה, אינה מפקיעה שם גוויל מאותו העור, כל זמן שצד השער שבו ראוי יותר מצד הבשר.

ובהכרח שמה שכתבו חלק מהראשונים שגוויל הוא עור שלא נתקן לצד בשר, אין הכוונה שהוא לא נתקן כלל, אלא שלא נתקן באופן הראוי לכתיבה מצד בשר, והיינו שלא הוסרה השכבה הפנימית (הדוכסוסטוס לשיטתם) לגמרי, כמבואר לקמן באריכות. לקמן גם תתבאר יותר שיטת רבינו תם ועוד ראשונים.



בתמונה: כתיבה על גוויל לא מגורד מצד הבשר



כידוע נכתב לצד שער על מקום שער ממש היינו עור הליצה. המאירי נדחק לפרש את הירושלמי שגוויל הנזכר הוא לא גוויל אלא דוכסוסטוס, וא"כ כוונת הבבלי והירושלמי שווה. לכאורה נמצא דלדעת המאירי גוויל אינו ראוי לכתיבה מצד בשר, ורק דוכסוסטוס ראוי לכתיבה לצד בשר. אמנם דברי המאירי צ"ע, דמדבריו יוצא שדוכסוסטוס כן ראוי לכתיבה לצד בשר, וצ"ע מאי שנא מגוויל, הרי בדוכסוסטוס אינו צריך לתקן צד בשר כלל, ומדוע החליט המאירי שדרכם היתה לגרד את הדוכסוסטוס ולהכשירו לכתיבה לצד בשר ללא צורך. ועוד, המאירי עצמו כתב להדיא (שבת פ"א ע"א ד"ה וכן מה שהזכרנו) שדוכסוסטוס אינו מגורד מצד בשר, כמו גוויל. ואם תאמר שבדוכסוסטוס נוהגים מאיזה טעם לגרד מצד בשר, הרי כבר כתב המאירי בסדר עיבוד הגווילים (בקרית ספר) שמגרדים את הגוויל מצד בשר. ונראה שמכוח דוחק זה הוא חוזר בו קצת בהמשך (ד"ה ובס"ת) דפירש פירוש נוסף, דגוויל כולל גם דוכסוסטוס. ומשמע מיניה דגם בגוויל צריכים לחדש שאם נכתב לצד בשר פסול. ועכ"פ מכל רבותינו הראשונים מוכח דלא ס"ל כפירוש המאירי בירושלמי, אלא פירשוהו כפשוטו באופן המורה שגוויל ראוי לכתיבה מצד בשר.

לסיכום, מדברי הירושלמי ומסכת סופרים מבואר שגוויל המגורד ומוחלק מצד בשר עדיין שם גוויל עליו. וכן ס"ל לכל רבותינו הראשונים. ופשוט שגם לדעת המאירי אין כל מניעה לגרד את הגווילים מצד בשר, שהרי לשיטתו שהקליפה העליונה (הליצה) היא הקלף, כל שמשאיר קליפה זו מחוברת עם העור, הרי זה גוויל, ומה לי גירד לצד בשר הרבה או מעט, כיון שסוף סוף שתי שכבות דבוקות יש כאן. ואינו נעשה דוכסוסטוס אלא אם יקלף ממנו את השכבה החיצונה הנקראת לשיטתו קלף. וכן הוכחנו לקמן אות ד' בהגדרת גוויל בשם המאירי.

סימן א' - שם גוויל

המושג גוויל מופיע בקשר לספר תורה לראשונה בתוספתא (ב"ב פ"ד מ"ז), ומאוחר יותר בתלמוד ירושלמי (מגילה פ"א, פ"ד, מו"ק פ"ג ה"ז), בבלי (ב"ב י"ד, שבת ע"ט) ומסכת סופרים (פ"א). במשנה מוזכר המושג גוויל רק פעם אחת (ריש ב"ב) וגם שם אינו מתייחס לספר תורה אלא לאבנים לבניית כותל. מדברי הגמ' שם משמע שלא היה ידוע אצלם מקורו וגורתו של לשון גוויל, ולכן שאלו שמא אפשר לפרשו באופנים אחרים". אעפ"כ היה המונח גוויל מקובל וידוע דיו ביניהם עד שהושאל לתחום עיבוד העורות, וכמו שכתבו רבותינו הראשונים (תוס' ב"ב י"ד א' ושבט ע"ט ב' ועוד הרבה ראשונים"), שהמילה גוויל ככינוי לעור של ס"ת היא מושאלת מאבני גוויל. ויש לציין, שבכל הש"ס מכונים עורות של ספרי תורה בסתם בשם "גווילין" (מו"ק כ"ו א', נדרים י"ד ב', גטין נ"ד ב', סנהד' כ"ח ב', ע"ז י"ח א' בגיר' הע"י, מנחות כ"ט א', ל"ד א'). גם בשם רב האי גאון¹ הובא הדימוי של גוויל של ס"ת לאבן גוויל, ועיין בהערה בשיטת רש"י².

בגמ' בבבא בתרא שם (ג' א'), מבואר שאבני גוויל פירושו אבנים שאינן משופות, היינו שלא הוחלקו פניהן משתי הרוחות של שני צדי הכותל, ונשארו בהן הבליטות הטבעיות. ויש שהסיקו מכך שגם העור הנקרא בדרך השאלה "גוויל" צריך להיות בלא שום עיבוד משני צדדיו אלא יש להשאירו כפי שהופשט מגוף הבהמה. אמנם זו טעות גלויה, שהרי השאלת המונח "גוויל" לתחום העורות היא רק בדרך דמיון ומשל, ובודאי שבתחום העור לבש המונח גוויל את המשמעות המתאימה לאופי המיוחד של העור ושל דרכי עיבודו, שאינם דומים כלל לאלו של אבנים. וכמו שה"תפוח" שהיה על המזבח בבית המקדש לא היה דומה כלל לתפוח ממש, אלא רק בכך שהיה בליטה מעוגלת, כך לענין גוויל, הדמיון בין אבני גוויל לעור הגוויל הוא בהיבט מסויים בלבד. ובע"כ הוא כן, שהרי בעוד שאבני גוויל לא נעשה בהן כל תיקון ושיוף, עור הגוויל עובר תהליך שלם של עיבוד. תחילה מסירים ממנו את השערות, ואח"כ מעבדים אותו

(יח). עיין שם דהסתפקה הגמ' מהו גוויל, אבנים מסותות או לא מסותות, ולמסקנה ס"ל שהוא קבלה שקיבלו שגוויל הם אבנים לא מסותות. וכתב ר' ברוך הספרדי (בשיטת הקדמונים ב"ב ג ע"א) "מפי חכמים שקבלו מן בעלי המשנה, ומביני הלשון הם, הכי [נמי] גוויל בקבלה ידענו כי הן אבני דלא משפיין".

(יט). תוס' הרא"ש, הר"ן והריטב"א בשבת שם, ר' יהונתן על סנה' כ"ח ב', נמ"י בהל' ס"ת דף ג' א', המרדכי בשבת רמז שע"ב ובהל' ס"ת רמז תתקנ"ט.

(כ). כתב האור זרוע (ס' תקמ) וז"ל: "פ"י רב היי גאון וצ"ל דגוויל קרוי אותו שמתוקן כך בלי שום קילוף ואין בו תיקון קלף אלא מעופץ ומוקלף מעט כמו אבני גוויל דפרשינן אבני דלא משפיין". ויל"ע מה המקור לשמועה זו בשם רב האי, דבמקורות שלפנינו לא נמצא ד"ז בשמו, ובפרט שבתשובת רב האי (הרכבי ס"ג) ובפירוש רב האי לשבת ע"ט ע"א, שבהם מאריך רב האי בענין קלף ודוכסוסטוס, אין שום התייחסות להגדרת גוויל. ונראה שהאור"ז דייק כן מדברי רה"ג באותה תשובה, ששם הוא קובע שקלף ודוכסוסטוס נעשים ע"י שמפרידים את שני חלקי העור זה מזה. ומכאן הבינו הראשונים שבע"כ שהגוויל הוא העור השלם שלא הוסר ממנו שום חלק, אלא הושארו הקלף והדוכסוסטוס דבוקים זה בזה כברייתם. הגדרה זו מובאת גם בשאר ראשונים, ונאריך בה בפרקים הבאים בעז"ה.

(כא). רבינו מנחם הביא בשם רש"י שגוויל הוא קלף של עור עגל (ודבר פלא מצאתי ש-gaw [גאו] בלשון פרסית עתיקה פירושו פרה, דומה ל-cow בלשון אנגלית). ויש שטענו ששיטת רש"י שגוויל פירושו מעובד בעפצים. אמנם, מדברי הראשונים בשבת ע"ט מוכח שהם לא פירשו כן בשיטת רש"י. אמנם, באמת כבר כתב בתשובת המנהיג (עמ' תשל"ה) דלדעת רש"י בין גוויל ובין קלף ודוכסוסטוס צריכים עיבוד בעפצים, וכן מפורש ברש"י גיטין כ' ע"ב. ועיין עיבוד עורות כהלכתה מש"כ בדעת רש"י.

בכמה שלבים, הראשון ע"י מלח, השני ע"י קמח, והשלישי בעפצים, בתהליך זה נעשות בעור מלאכות גמורות – מוחק ומעבד, ובסיומו נעשה הגוויל עור המתוקן לכתיבה, ואף מקבל שם כלי לענין קבלת טומאה, ואילו באבני גוויל לא נעשה אפילו אחד מדברים אלה, שבשני צידי הכותל הן נשארות במצב המקורי שלהן ללא כל סיתות.

וכן מבואר בדברי המאירי בקרית ספר (מאמר א' ח"ג) וז"ל: "ולשון גוויל הוא ענין שלא נשלם תיקונו ושלא נטל ממנו כלום"²². מבואר מדבריו שלשון גוויל משמעו באופן כללי – דבר שלא הוסר ממנו כלום ולא נשלם תיקונו, ולא שהוא הפירוש המילולי של עור הגוויל. וכשאנו באים להעביר את המושג הכללי "גוויל" לתחום העורות, בודאי שלא נוכל לומר שלדעת המאירי הדברים כפשוטם, שערור הגוויל לא הוסר ממנו כלום משעה שהופשט מעל הבהמה, שהרי מייד אח"כ ממשיך המאירי ומתאר את עשיית הגוויל, וכותב שמעבירים השער ממנו ומדקקין אותו מעט ע"י גרירה, הרי שאין סתירה בין הסרת השער והמותרות מצד הבשר לבין ההגדרה "שלא נטל ממנו כלום". ובפרט שבמקום אחר (מאמר ג' ח"א) כותב המאירי, "שיש גווילין עבים ויש דקים לרוב תקונם או עבודם וכו'". ומבואר שמה שכתב לעיל שמדקקין אותו "מעט" הוא רק בדרך כלל, כפי שנמצא ברוב המקומות, אבל אין בזה עיכוב אם הסירו הרבה לסיבות הידועות להם. ועוד, דגם כאשר אנו אומרים שמדקקים אותו "מעט" אין הכוונה להסרת השומנים בלבד, דהשומנים והגידים הדבוקים לעור אינם קרויים עור אלא פסולת, וכאשר המאירי אומר שמדקקים את העור, משמע שמסירים חלק מעובי העור עצמו ולא מהחלקים הטפלים לו, ומ"מ נחשב שלא הסירו ממנו כלום, וכיון שאין מניעה להסיר מעט, ה"ה דשרי להסיר הרבה, כל שהשאיר את שכבת העור העיקרית במקומה.

העולה מדברי המאירי, שלמרות פעולת דיקוק (ואפילו מרובה כנ"ל) ותהליך עיבוד מלא שעבר העור, עדיין הוא יכול להיות מוגדר כגוויל, שעניינו דבר שלא הוסר ממנו כלום, והדברים יתבארו בעז"ה לקמן. וכ"ה לשון הרמב"ם בתשובה (שו"ת סי' קנ"ג) וז"ל: "כאשר לוקחין העור בשלמותו ומעבדין אותו עיבוד שלם, ר"ל מליח וקמח ועפיץ, אז ייקרא גוויל. וגוויל הוא שם הדבר, אשר לא הושווה ולא הוסר ממנו דבר בשביל לישרו ולהשוותו, ולכן קורין אבני דלא משפיין גוויל ואבני דמשפיין גזית. ואם לוקחין העור וחולקין אותו בעוביו וכו'". מבואר שהוא מפרש את המושג גוויל כדברי המאירי, שזהו מושג כללי ומשמעותו שלא הוסר ממנו כלום, וכמו שיתבאר לפנינו.

ואכן הדברים צריכים ביאור, שמאחר שערור הגוויל מגורד ומתוקן לכתיבה ע"י הסרת השערות וגירוד מצד הבשר ועיבוד בעפצים, היאך הוא נחשב כעור שאינו מתוקן ולא הוסר ממנו דבר, אשר מחמת כן הוא ראוי לשם "גוויל". בדברי רבותינו הראשונים מצאנו בעיקר שני פירושים.

מדברי הרמב"ן הר"ן הריטב"א ועוד, נראה דמהות שם גוויל, היינו עור שלם שלא נחלק לקלף ודוכסוסטוס. וכיון שהוא לא נחלק לשני חלקים, הוא נחשב כעור שלא הוסר ממנו דבר (על אף שהוסרו ממנו כל השיער והשומן ועובד בשלשה שלבים – מליח קמח ועפיץ). וכן נראה דעת

(כב). ועי' לשון הנימוק, וגם דבריו יש לפרש כדברי המאירי.

הרמב"ם. ומאידך, מדברי רבינו תם, ספר התרומה, הרא"ש ועוד, מבואר שעל אף שעור הגויל תוקן היטב מצד שיער לכתיבה, מ"מ כיון שמצד בשר לא תוקן, שייך בו שם גויל, היינו עור אשר צד בשר שלו אינו מתוקן. אמנם לאמיתו של דבר, אין כלל מחלוקת בין הפירושים, לא מבחינת הלכתית ולא מבחינה מציאותית. המציאות שעליה סובבים שני הפירושים היא אותה מציאות, ואותם הגוילים היו לפנייהם, וכפי שיתבאר לקמן.



הרמב"ן, הר"ן והריטב"א – גויל הוא עור שלם שלא נחלק

כתב הרמב"ן (שבת ע"ט ע"ב) וז"ל: "ופי' לשון גויל שלם שלא נקלף ממנו כלום כגון הקלף והדוכסוסטוס שהם עור אחד חלוק לשנים, כמו שפירשוה גאונים ז"ל ואמר' בבבא בתרא גויל אבנא דלא משפיין". וכן כתבו הר"ן והריטב"א שם. מבואר מדברי הרמב"ן, הר"ן והריטב"א, שעור הגויל פירושו עור שלם. שלמותו של עור פירושו, עור הכולל את שני חלקיו – הקלף והדוכסוסטוס. ולכן גירוד העור מצד בשר אינו מפקיע ממנו שם גויל, כל עוד לא הופרד ממנו אחד משני חלקיו, לא הקלף ולא הדוכסוסטוס. ומבואר בלשון הרמב"ן שהמושג "גויל" בא להבדילו מקלף ודוכסוסטוס, שנוצרו ע"י חלוקת העור לשנים, ושלא כמוהם, הגויל הוא עור שהכתיבה עליו אינה דורשת את חלוקת העור והסרת חלק מחלקיו. וכיון שהוכחנו לעיל מלשון הראשונים שהחילוק ההלכתי בין קלף, דוכסוסטוס וגויל מתבטא במקום הראוי לכתיבה בכל אחד מהם, הרי שאת עיקר המשמעות של עיבוד וגירוד יש לייחס לצד שבו כותבים, שע"י הגירוד, הקילוף והעיבוד נעשה אותו צד ראוי לכתיבה, ומכוחם קיבל העור את שמו. וכיון שכידוע מקום הכתיבה על גויל הוא לצד שיער, ולשם כך מסירים ממנו את השערות, הרי שאין כל משמעות הלכתית לרמת הגירוד שנעשית מצד בשר, שהרי כדי שהוא יהא נחשב לקלף צריך להיות מקום כתיבתו לצד בשר. מאידך גיסא, קלף ודוכסוסטוס לא יקבלו את שמם עד שיוסר מהעור אחד משני חלקיו, נמצא שהיות הגויל "שלם", נגזר מכך שלא נצרך להסיר ממנו דבר על מנת לכתוב עליו. ובאמת סיבת גירוד הגויל מצד בשר אינה לצורך הכתיבה אלא לצורך נוחות השימוש בו, וכן כדי שיעמוד אורכו כהיקפו כפי שיתבאר לקמן (פרק ג').

וכן מתבאר מלשון תשובת הרשב"א (ח"א סי' תק"פ ובנוסף מתוקן יותר במיוחדות לרמב"ן סי' רל"ד) וז"ל: "[הרשב"א סובר כהרמב"ם שהקלף הוא חלק העור העבה ודוכסוסטוס הוא העור הדק שעליו השיער] ומה שאמרת, שאין לכם אומן יודע לחלק העור לשנים. גררו את העור יפה יפה במקום השער, עד תסירו ממנו כדי קליפה יפה, ונמצא הקלף נשאר בעצמו, שאין ההקפדה שיחלק לשנים ממש, אלא שלא ישאר כל העור שלם, דאז יהיה גויל, ופירוש גויל – דבר

כג). וכידוע ששיטת התוספות ועוד ראשונים, שמקום הכתיבה בין בקלף ובין בדוכסוסטוס הוא במקום שבו הם הופרדו זה מזה, וממילא לא יצויר שם קלף או דוכסוסטוס בלא הפרדת שכבה אחת מחברתה, ורק בגויל שמקום כתיבתו הוא מצד השיער ממש (לאחר הסרתו) יתכן לכתוב בלא להסיר ממנו שכבת עור. וממילא הדבר מבואר לדעת כל אותם ראשונים, שכל זמן שהצד היותר ראוי לכתיבה של העור הוא צד שיער, אין לנו לקרותו אלא "גויל". ומבחינה הלכתית אין לנו שום נפק"מ כמה נתגרד מצד בשר, כי המודד להחליט אם דינו כגויל או כקלף או דוכסוסטוס הוא מקום הכתיבה בלבד, וכיון שאינו כקלף ואינו כדוכסוסטוס, הרי דינו כגויל, דאין לנו בהלכה מין שלישי של עור.

שלם דלא נטלו ממנו שפיו, כדאמרי' בהשותפין, מקום שנהגו לבנות גוויל, מאי גוויל, אבני דלא משפיין, עכ"ל. מבואר שאין חיוב לחלק קלף ודוכסוסטוס לשניים עד שיהא בידינו עור אחד ששמו קלף ועור אחד ששמו דוכסוסטוס, אלא די בגירוד והסרת שכבה מסוימת מן העור כדי להגדיר את העור כקלף ודוכסוסטוס. והנה, הקלפים שעליהם נסובה השאלה היו בודאי מגורדים היטב מצד בשר, דכך היה המנהג בכל המקומות המוכרים לנו, לגרד היטב את הקלפים מצד בשר. וע"ז אומר הרשב"א שאם לא יסיר קליפה מצד שיער עדין הוא גוויל, כיון שלא הוסר הדוכסוסטוס, והמבואר מזה, שבלא גירוד זה יש לפנינו שתי שכבות שע"י זה נקרא העור גוויל, אע"פ שגורד היטב מצד בשר. דאל"כ היאך אמר הרשב"א שבלא גירוד מצד השיער הרי זה גוויל, הרי נהי שאינו קלף כיון שהקליפה מצד שיער קיימת, מ"מ גם גוויל אינו, כיון שגורד היטב מצד בשר. וע"כ דגירוד מצד בשר אינו מגרע משם גוויל כיון שלא הוסרה שכבה שלמה

והושארה השכבה האחרת, ועדיין העור מורכב משתי שכבותיו העיקריות. וכן עולה מדברי הרא"ה² (הובא בח' המיוחסים לר"ן שבת ע"ט³, והריטב"א (שם)⁴.

ומדברי המאירי בקרית ספר יש להוכיח ג"כ כדברינו, שאעפ"י שהוא מתאר את הגווילים כבלתי ראויים לכתיבה כלל מצד בשר, מ"מ אין זה בדווקא אלא שכך היה בזמנם, דהנה ז"ל (מאמר א' ח"ג ד"ה שנינו): "דרך עבוד הראשונים הוא, שכשהופשט העור מן הבהמה או מן החיה היו מעבירין השער ממנו, מדיקקין אותו מעט על ידי גרידה ומולחין אותו במלח כדי לנגבו, וכשנתנגב נותנים אותו במים וקמח לעבותו, ואם אינו רוצה לעשות ממנו אלא גוויל מתקנו אח"כ בעפצים כדי לכווצו כדי שיתחזק ע"י אותו כווצ הרבה ונשאר חלק במקום שער, אבל במקום בשר נשאר בלא שום חלקות ואינו ראוי לכתיבה כלל, ומתוך כך כתיבתו בפנים העליונים שהוא מקום השער, וזה ממה שלא נחלק בו אדם. ולשון גוויל הוא ענין שלא נשלם תיקונו ושללא נטל ממנו כלום וכמו שאמרו בענין בראשון של בתרא גוויל אבנים דלא משפיין". המאירי

כד. ועיין לקמן באריכות בביאור שיטת הרא"ה, כפי שהובאה בריטב"א שם.

כה. וז"ל שם: "כתב הרא"ה ז"ל, ויש אומרים דקלפים שלנו, כיון שגורדין אותן יפה במקום שער דינן כמו שנחלקו ומה שנשאר דינו כקלף ליכתב במקום בשר. ולפי דבריהם, אלו לא גרדום אסור לכתוב במקום בשר ע"כ, פירוש לפירושם, דאלו לא גרדום אסור לכתוב תפלין במקום בשר וכ"ש במקום שער משום דהרי הן כגוויל שהרי כולן נעבדין שלמים, אבל מזוזה כותבין בהן בין במקום שער ובין במקום בשר [עד כאן הרא"ה מפרש את דברי היש אומרים]. והוא ז"ל כתב שאינו נכון, אבל הנכון שזה ה' לפי עיבוד שלהם שהגוויל היה עיבודו במקום שער ולא היה ראוי במקום בשר, אבל בעיבוד שלנו שהוא מתוקן במקום בשר, בדברים שנכתבין במקום בשר הרי הוא כותב ואפי' לכתחלה עכ"ל [הרא"ה]. וכן ודאי מסתברא דכיון שהוא מתוקן יפה במקום בשר והכתיבה מיושרת בו מאי שנא חתכו באמצע שהוא מותר משלא חתכו...".

מבואר מדברי המיוחס לר"ן, שבנידון הקלפים שלנו, המגורדים בין מצד שער ובין מצד בשר (כידוע וכנהוג בכל מקום), אין כלל מחלוקת בין היש אומרים לבין הרא"ה ותלמידו, ולכו"ע דינם כקלפים להיכתב לצד בשר. עיקר מחלוקתם הוא במקרה שלא גורד מצד שער (אמנם ודאי שמצד בשר גורד, דאל"כ לא היה ניתן לקרוא לזה קלף), דעת הרא"ה היא שדינו כגוויל כיון שהוא כולל את שני חלקי העור, קלף ודוכסוטוס. ומאידך, דעת הרא"ה ותלמידו היא שגם באופן שלא גורד מצד שער, דינו כקלף, מאחר שעיקר תיקונו לצד בשר, ושם הכתיבה המתוקנת יותר.

ולכאורה יש לדייק מכאן דדעת הרא"ה ותלמידו שכל גירוד מצד בשר המכשיר את צד הבשר לכתיבה מיקרי קלף, אעפ"י שלא הוסר צד השער. אמנם זה אינו, דהרא"ה והר"ן תולים את דינם בכך שהכתיבה לצד בשר יותר טובה מצד שער. וכידוע, בקלפים שלנו המעובדים בסידי, צד הבשר הרבה יותר טוב מצד שער. אבל בעיבוד בעפצים אינו כן, דבעיבוד בעפצים, כל זמן שלא הוסר צד השער הכתיבה המעולה תמיד תהיה לצד שער, וכמו שהמשיך שם (בשם הרא"ה) "אבל הנכון שזה ה' לפי עיבוד שלהם שהגוויל היה עיבודו במקום שער ולא היה ראוי במקום בשר אבל בעיבוד שלנו שהוא מתוקן במקום בשר בדברים שנכתבין במקום בשר הרי הוא כותב ואפי' לכתחלה". הרי מבואר להדיא שבעיבוד בעפצים, גם כאשר הוסר צד הבשר מ"מ כתיבתו יותר יפה לצד שער ודינו כגוויל, ורק בעיבוד בסידי שונה הדבר, שכאשר העור מגורד ומתוקן לצד בשר כתיבתו שם טובה יותר מצד שער כידוע, ולכן ס"ל לרא"ה הר"ן שדינו נהפך מגוויל לקלף.

נמצא, שבין לדעת הרא"ה ובין לדעת הרא"ה, כל זמן שמקום הכתיבה לצד שער יותר ראוי מצד בשר, דינו כגוויל ואין כל מניעה מלגורד מצד בשר בעור הגוויל, ורק כאשר הוסר כל הקלף מצד בשר אז דינו כדוכסוטוס. דעת הרא"ה, דהגדרת גוויל, קלף ודוכסוטוס תלויה בשני גורמים, חלק העור ומקום הכתיבה. לדוגמה, קלף הוא חלק הפנימי ומקום כתיבתו לצד בשר. חיסרון של אחד מתנאים אלו מפקיע שם קלף. ולכן עור שעובד בסידי ולא הוסר צד הדוכסוטוס, אע"פ שכתובתו לצד בשר, אין דינו כקלף, כיון שהוא כולל גם שכבת הדוכסוטוס, ולכן דינו כגוויל (ויש לכתוב עליו לצד שיער). אמנם לדעת הרא"ה, כיון שעיקר מקום כתיבתו הוא לצד בשר א"כ דינו כקלף. וכל זה דווקא בעיבוד בסידי, אבל בעיבוד בעפצים לכ"ע דינו כגוויל, מאחר שמקום הכתיבה היותר מובחר הוא לצד שער.

כו. וז"ל: הגוויל הוא העור השלם שלא נחלק לשנים ומעבדין אותו במקום השער.

מחד נוקט שלשון גוויל הוא ענין שלא נשלם תיקונו ולא ניטל ממנו כלום, ומאידך כותב שמסירים את השער ומדקקים אותו. וההכרח מזה, דמה שכתב שלא ניטל ממנו כלום, ר"ל שלא הוסר ממנו אחד מחלקיו העיקריים, שהם הקלף והדוכסוסטוס. ואפילו אם הוסר מקצת מהקלף או מהדוכסוסטוס, עדיין שם גוויל עליו, שהרי כיון שהשכבה התחתונה כולה לדעת המאירי נקראת דוכסוסטוס, הרי כיון שמדקקים את העור בהכרח שמסירים מקצת מאותה שכבה ונמצא שהדוכסוסטוס אינו שלם. ואין הדברים דווקא בדיקוק מועט, כפי שמשמע מדברי המאירי כאן, אלא אפילו הרבה, כל זמן שלא הוסרה השכבה העיקרית (שהיא הדוכסוסטוס לשיטתו) לגמרי, וכמו שכתב לקמן (מאמר ג ח"א): "ועם כל זה, צריך כונה (כדי שיצליח לכתוב ס"ת שנבהו כהיקפו), שיש גווילין עבים, ויש דקים, לרוב תקונם או עבודם, וצריך לשער העניין קודם הכתיבה על הדרך שכתבנו". מבואר להדיא שיש גווילים שמחמת תיקונם ועיבודם הם דקים, ומ"מ דינם כגוויל.

ויש להוסיף ולדייק את לשון המאירי 'מדקקין אותו מעט על ידי גרידה', דמבואר שמטרת הגירוד אינה רק להסיר את השומנים אלא בעיקר לדקדק את עובי הגוויל, וזאת כדי לקבל עור דק יותר, בין השאר כדי שהספר יהיה אורכו כהיקפו וכמו שיתבאר לקמן בס"ד. וכן מתבאר לקמן על פי חישוב עובי יריעות הספר של המאירי, אשר ממנו מוכח שיריעותיו היו דקות ביותר ביחס לגווילים המצויים בימנו.

וכן מתבאר מדברי האור זרוע (תפילין תק"מ) וז"ל: "פי' רב היי גאון וצ"ל דגוויל קרוי אותו שמתקון כך בלי שום קילוף ואין בו תיקון קלף אלא מעופץ ומוקלף מעט כמו אבני גוויל דפרשינן אבני דלא משפיין". הסתירה בדבריו גלויה, דבתחילה כתב שגוויל הוא עור 'בלי שום קילוף' ומיד כתב 'מוקלף מעט' כאבני גוויל. בהכרח שכוונת האור זרוע היא שעור הגוויל הוא שלם ("בלי שם קילוף"), כדברי הרמב"ן, מפני שהוא כולל את שני חלקי העור. אותו קילוף מועט שעושים לצד בשר אינו מגרע מהיותו גוויל, מפני שלא הוסרה שום שכבה אלא רק נעשה בה תיקון בעלמא, וכיון שנשארו לפנינו שתי השכבות שבעור, הרי זה בכלל גוויל. הקילוף המפקיע ממנו שם גוויל הוא רק קילוף המסיר את הדוכסוסטוס כולו. וכוונתו מבוארת במה שכתב בהמשך "ואין בו תיקון קלף", כלומר שלא נעשה בו התיקון המקובל כאשר רוצים לקבל קלף, שהוא גירוד כל השכבה התחתונה כולה עד שמגיעים לשכבה הקרויה 'קלף'. וכוונתו לומר שבעיבוד בגוויל אין צורך לפצל את העור לשנים או להסיר ע"י גירוד את אחת השכבות, כמו שעושים בקלף, אלא די בעיבוד בעצמים (שהוא הדרך היחידה להכשיר את צד השיער לכתיבה). וכן הוא באמת שמצד כתיבה על הגוויל אין חובה הלכתית לגרד מצד בשר אלא די בעיבוד בעצמים להכשיר את מקום השער לכתיבה, מ"מ שרי לגרד מצד בשר בכמות המשאירה את חלק הדוכסוסטוס. וזהו שכתב לגרד "מעט", היינו לאפוקי גירוד הרבה אשר בהכרח יסיר את הדוכסוסטוס.

כתב הרמב"ם בתשובה (בלאו סי' קנ"ג) וז"ל: "כאשר לוקחין העור בשלמותו ומעבדין אותו עיבוד שלם, ר"ל מליח וקמית ועפיץ, אז ייקרא גוויל. וגוויל הוא שם הדבר אשר לא הושווה

(זו). הנה, "תיקונם" פירושו גירוד מצד בשר, ו"עיבודם" – נראה שהכוונה לאיכות חדירת חומר העצמים לעור. ככל שחומר העיבוד חודר לעור, עובי העור גדל. ולכן פעמים שכמות העצמים הייתה גדולה יותר או העור נשרה בעצמים למשך זמן יותר ולכן היה עבה יותר.

ולא הוסר ממנו דבר בשביל לישרו ולהשוותו, ולכן קורין 'אבני דלא משפיין' – גוויל, ואבני דמשפיין – גזית. ואם לוקחין העור וחולקין אותו בעוביו כו". מדברי הרמב"ם מבואר שעור שלם אינו נקרא גוויל אלא לאחר שעובד בעפצים. הרמב"ם מבאר אח"כ מהו לשון גוויל על פי הגמ' בבבא בתרא (ג' א'). גוויל הוא לשון של שלמות, דבר שלא הושווה, כמו אבני גזית. הדבר ברור, שאין דעת הרמב"ם שגוויל הוא עור שלא הסירו ממנו דבר אלא הושאר כמו שהופשט מהבהמה, שהרי אפילו לצורך שימוש לישיבה וכדו' יש להסיר ממנו לכל הפחות את השיער ואת שאריות הבשר, השומן והגידים הדבוקים בו. הרמב"ם רק מביא מקור לגזרת המילה גוויל, ומוכיח משם שפירושה דבר שלם. הגוויל, גם לאחר שהוסרו ממנו השער מצד אחד, והשומנים והקרומים מצד שני, כפי שנהוג בכל סדרי עיבוד בעפצים, נקרא עור שלם. שלמות עור הגוויל נקבעת ביחס לחלקי העור שניתן להפיק ממנו, וכפי שממשיך הרמב"ם שם לבאר, שכאשר חולקים את העור לשנים או ייקרא קלף או דוכסוסטוס. ברור שיישור העור והחלקתו מצד בשר אינם מפקיע ממנו שם גוויל, כל זמן שלא הוסרה שכבת הקלף או הדוכסוסטוס. וכעין שמצאנו בדברי הרב המאירי, שכתב כעין לשון הרמב"ם ומ"מ כתב אח"כ שמדקקים אותו.

וההכרח לפרש כן בדברי הרמב"ם, שכל מי שהתנסה בעיבוד עורות בעפצים מבין בבירור, שלא ניתן לפרש שגוויל פירושו עור שהושאר כפי שהופשט מן הבהמה ללא גירוד כלל, כדי לקיים את הדמיון לאבני גוויל שאינן מסותות כלל. הבנת דרכי עיבוד העור שוללת פירוש זה מכל וכל, כפי שכבר נתבאר שהעור השלם, מיד לאחר הפשטו מהבהמה, עובר כמה תהליכים מהותיים על מנת להפכו לעור הראוי לכתיבה. תחילה מסירים ממנו את השערות ואת השומנים ושאריות הבשר הדבוקים בו, ואחרי כן ממשיכים בתהליך עיבוד ממושך. ברור אפוא שהלשון 'לא הוסר ממנו כלום', הנזכר בחלק מהראשונים, מתייחס לחלוקת העור ולא להסרת החלקים המיותרים מגב הגוויל. הסרת חלקי העור מצד בשר בעור הגוויל אינה משפיעה כלל על איכות הכתיבה (שהיא מצד שיער) ובודאי שלמרות הגירוד והעיבוד מצד בשר, מ"מ צד השער הוא עדיין המקום המועדף והנאה לכתיבה. בכל הגווילים המצויים מדורות קודמים לא נמצא אחד שעובד בלא גירוד משמעותי מצד בשר. גם גווילים שנראים בהם שומנים ודלדולי בשר מגבם, אף הם עברו גירוד שעל ידו הוסרו רוב השומנים, אלא שהם לא הוחלקו היטב, הכל כפי מומחיות המעבד.



גוויל – עור שלם שלא נתקן לצד בשר

כתב הרא"ש (מנחות, הל' ס"ת ס' ה') "וגוויל הוא עור שנגרד ונתקן במקום השער, ובמקום הבשר לא נתקן, כדאמרינן בריש פרק קמא דב"ב (ג' א') גוויל אבנים דלא משפיין". מדברי הרא"ש משמע ששם גוויל הוא רק אם נגרד ונתקן מצד שיער בלבד, אבל מצד בשר צריך שלא יהא נתקן כלל, בדומה לאבני גוויל שלא תוקנו כלל, ומ"מ משמע להדיא שגירוד אכן נעשה גם מצד בשר ורק "תיקון" לא נעשה. קודם שנבאר דברי הרא"ש, יש לבאר תחילה מהו פירוש נתקן ונגרד מבחינה מציאותית. ברור לכל מי שהתנסה מעט במלאכת העיבוד, שלשון 'נגרד' ביחס

לצד שער אין הכוונה לגירוד שכבת העור העליונה הנקראת ליצה, שהרי הסרת שכבת הליצה פירושה השחתת הגוויל, באשר כל איכותו וייחודו של הגוויל היא בכתיבה על צד השיער של הליצה^כ. וברור שמעולם לא היו גווילים שהוסרה מהם שכבה זו (אף לדעת המדכי ור"ת הסוברים שהליצה אינה לא הקלף ולא הדוכסוסטוס אלא חלק טפל של הקלף). ובהכרח כוונת הרא"ש לגירוד לצורך הסרת השערות בלבד, וכפי הנהוג בזמנם להסיר את השערות לאחר שלב הסיד, קודם מריחת העפצים והכשרת צד השיער לכתיבה.

ומה שכתב שצד השיער "נתקן", פירושו מריחת חומרי העיבוד שעל ידם נעשה צד השיער מתוקן לכתיבה. והוא עפ"י מה שכבר תיארנו את סדר העיבוד שהיה נהוג בספרד והוזכר בדברי כמה מרבתינו הראשונים, שלא היו שורים את העור במי עפצים, אלא מורחים עפצים לצד שיער כדי להכשיר צד זה לכתיבה^{כז}. וכפי הנראה גם הרא"ש ידע את אופן העיבוד בגוויל הנהוג בספרד, שהרי הוא העיד שמנהג ספרד לכתוב מזוזות על גוויל. ולפי זה יש לפרש מה שכתב שמצד בשר לא נתקן, כלומר שמצד בשר לא נמרח חומר עפצי המכשיר את צד הבשר לכתיבה. עיבוד גווילים זה היה נהוג בטורקיה עד הדורות האחרונים, כפי שניתן לראות מבחינת ספרי התורה שיש בידינו מקהילות אלו. מ"מ ניתן לדייק מדברי הרא"ש, שלצד בשר אמנם לא תוקן כצד שיער, אבל אכן גורד מצד בשר כבצד שיער. ולפ"ז יתפרש לשון "גוויל" המורה על חוסר תיקון – דקא על צד בשר אשר איננו מתוקן לכתיבה.

אמנם לפ"ז יש לתמוה, דלכאורה משמע מדברי הרא"ש שאם יוכשר מקום הבשר לכתיבה, כגון ע"י מריחת עפצים על צד בשר, כבר אין שם גוויל עליו, כיון שהוא מתוקן לכתיבה מצד בשר. וזה תימה, שהרי מבואר בירושלמי (הביאו הרא"ש בהל' ס"ת סי' כ), שגוויל שכתב בו לצד בשר פסול, וכמו שביארנו לעיל דמוכח בירושלמי דמיירי בגוויל שהוכשר לכתיבה גם מצד בשר^{כח}, וכדברי ר' אחא בנוגע לקלף ודוכסוסטוס, וא"כ גם אם עור הגוויל הוכשר לכתיבה מצד בשר עדיין שם גוויל עליו.

ונראה לבאר את דברי הרא"ש על פי המבואר מדברי מרן. מרן בשולחן ערוך (י"ד רע"א ס"ג) כתב וז"ל: "כותבין ספר תורה על הגוויל, והוא העור שלא נחלק". ויל"ע מהיכן הביא מרן לשון זה שגוויל היינו שלא נחלק, שהרי בבית יוסף אחר שהעתיק דברי הטור שכתב "פירוש גוויל עור שנגרר ונתקן במקום השער ובמקום הבשר לא נתקן", כתב וז"ל: "כך פירשו התוספות בפרק המוציא יין (ע"ט ב' ד"ה קלף) והרא"ש בהלכות ס"ת, והביאו ראיה מדאמרינן בריש בתרא (ג' א') גוויל אבנין דלא משפיין". ולא הביא משום פוסק לשון זה "שלא נחלק", ומה ראה לכתבו

כח. עיין בשאלות (ויקהל ס"ז) בענין "מחקה" הנזכר במגילה דף י"ט, שפירושו גוויל שגורד, ופשטות שכוונה שנכתב עליו ושוב גורד מצד שער למוחק, דבר המגרע את הכתיבה במגילה.

כט. צד השער של העור אשר שם חלק העור הנקרא ליצה, גם אחרי עיבוד בסיד או כל עיבוד אחר פרט לעפצים, מתקשה מאוד אחר יבוש ואינו ראוי לכתיבה, כנזכר בדברי רבתינו הראשונים. פעולת מריחת העפצים על הליצה משנה את מרקם הליצה והופכת אותה לרכה יותר ומאוררת יותר, ובכך מתאפשרת כתיבה טובה וחדירת דיו נאה.

ל. והן אמנם הרב המאירי פירש דהירושלמי מיירי לענין דוכסוסטוס, מ"מ מדסתם הרא"ש ולא פירש דהירושלמי איירי בדוכסוסטוס מוכח דלא ס"ל לדחוק כן בכוונת הירושלמי.

בשולחנו הטהור. אכן, לשון זה נמצא בדברי הר"ן בחידושו (שבת ע"ט ב' ועל הרי"ף ל"ג ב') וכן בדברי הריטב"א והח"י המיוחסים לר"ן שם.

אמנם, נראה שהוקשה למרן בדברי הרא"ש, שלכאורה דבריו כפשוטם הם נגד דברי הירושלמי, כפי שהוכחנו לעיל מדברי הירושלמי שצד הבשר של הגויל ראוי לכתיבה, והיאך כותב הרא"ש דמצד בשר מותר רק לגרד ולא לתקן לכתיבה. ולכן פירש מרן את כוונת הרא"ש שגויל לצד בשר לא נתקן, היינו לא הוסר הדוכסוסטוס, וכמבואר בר"ן שם. וגם מלשון הרא"ש עצמו יש לדייק כן, שהרי מיד לאחר שביאר מהו גויל ממשיך הרא"ש ואומר וז"ל: "וקלף ודוכסוסטוס היינו עור שנחלק לב' ונקרא הצד שכלפי העור קלף והצד שכלפי בשר נקרא דוכסוסטוס". וכיון שקלף ודוכסוסטוס הוא עור שנחלק, בהכרח שגויל לא נחלק, ונמצאו דברי הרא"ש ודברי הר"ן אחד, ולא תקשי מהירושלמי על הרא"ש. ואין לתמוה היאך אנו מפרשים לשון "תיקון" שפירושו הסרת הדוכסוסטוס, ומה ענין זה לזה, דכבר ביארו רבותינו הראשונים ההולכים בשיטת בעלי התוספות, שבהסרת הדוכסוסטוס מתגלה המקום היותר ראוי לכתיבה של הקלף. מקום הכתיבה הראוי לפני שמסירים את הדוכסוסטוס (דאו העור קרוי גויל) הוא לצד שער, ואילו אחרי הסרתו (סאו נחשב לקלף) נעשה מקום הבשר ליותר ראוי לכתיבה. נמצא דכל זמן שלא הוסר כל הדוכסוסטוס עדיין לא נחשב שנתקן צד הבשר לכתיבה. ואע"פ שאפשר לכתוב שם כתיבה תקנית, מ"מ ללא ספק צד השער הוא עדיין המקום המובחר לכתיבה. מרן, בבואו להגדיר במלים ספורות מהו גויל, פירש שגויל הוא עור שלא נחלק, דהיינו עור שכולל את שני חלקי העור, קלף ודוכסוסטוס, וכל זמן שלא הוסר הדוכסוסטוס או הקלף דינו כגויל. וברור שמרן כתב זאת לאחר שראה את הגוילים בספרד, המדוקקים היטב מצד בשר, וכמו שראיתי בספרי תורה של גדולי ישראל שחיו בזמנו של מרן ולפניו, רבי משה זאברה ורבי יצחק אבוהב, מראשי גולת ספרד, ורבי סולימאן אוחנה, מגדולי חכמי צפת.

ויתכן פירוש נוסף בדעת הרא"ש. כוונת הרא"ש לפרש לנו מהו עיקרו של שם גויל. גויל הוא עור שמדינא אין חיוב לתקן בו את צד הבשר לכתיבה. אמנם פשיטא שמותר לגרד את השומנים מצד בשר, וזהו דבר שלא יסתפק בו אדם המבין מעט במלאכת העיבוד. וכמו שמדויק בדברי הרא"ש, שרק תיקון הוא דאין עושים בגויל מצד בשר, אבל גירוד עושים (משא"כ צד השער, שבו גם מגרדים וגם מתקנים), וכמו שנוהגים העבדנים. ומסתברא דיש בזה גם חיוב מצד "זה א-לי ואנוהו", דבלא גירוד אין העור נאה כלל מצדו השני. אמנם, מכיוון שמקום הכתיבה על גויל הוא לצד שער בהלכה למשה מסיני, אין כל צורך הלכתי בתיקון צד בשר לכתיבה, וכיון שאינו מתוקן לצד בשר לכתיבה, נחשב כגויל – דבר שאינו מתוקן. אמנם אם רצה לתקן צד בשר לכתיבה תקנית, לא פסל שם גויל, אף לדעת הרא"ש, דשם גויל הוא על שם עיקר דינו, שאין בו צורך בתיקון מצד הבשר. המגבלה ההלכתית לגירוד מצד בשר היא שלא יסיר את שכבת הדוכסוסטוס כולה (שהיא מצד בשר), דאם הוסר הדוכסוסטוס, הרי פקע ממנו שם גויל ודינו כקלף, מפני שכתבתו היותר ראויה היא לצד בשר (עיין לקמן, שכן הוא הפירוש הנכון בדעת רבינו תם והמרדכי). ולכן מרן בשולחן ערוך ביקש לבאר מה הוא אותו תיקון שנחסר מצד בשר בגויל – דהיינו הסרת הדוכסוסטוס העושה את העור לקלף, ולכן כתב "שלא נחלק".

ומאחר שלא ציין הב"י שיש חולק על דברי הרא"ש, בהכרח שדבריו בשו"ע הם מתאימים לדברי הרא"ש שהביא בב"י. נמצא א"כ שלדעת הרא"ש, כל זמן שלא הוסרה שכבת הדוכסוסטוס מצד בשר ולא תוקן צד הבשר לכתובה שם, לא פקע ממנו שם גוויל^א. וראיה לדברינו, שלא נזכר בשום פוסק שדעת מרן בשו"ע חולקת על דעת הרא"ש שהביא בב"י, וע"כ שכל זמן שלא נחלק העור אין תיקונו לצד בשר מוציאו משם גוויל.



שיטת רבינו תם והמרדכי

כתב רבינו תם בספר הישר (ס' רפ"ז) וז"ל: "[המוציא] קלף ודוכסוסטוס וגוויל. גוויל הוא שמתקנין אותו כנגד השער (ואח"כ) (לציר) [ולצד] הבשר מניחין אותו והגידים (נדמו) [כמו] שהוא מופשט מן הבהמה. (מהו) [וזהו] משמעותו של גוויל כדאמרי' גוויל [אבני] דלא משפיין. ועל שם כך נקרא גם הקלף כזה גוויל. ועליו ראוי לכתוב ספר תורה. וגם היא ראויה לכתב על קלף ודוכסוסטוס. (ומשמעותו) [ומשמעותו] בלשון יון דוך סוסטוס מקום בשר. ונמצא שקלף ראוי לכתוב עליו משני צדדין. מצד בשר שנקלף ממנו דוכסוסטוס. וגם מצד שער. ודוכסוסטוס הוא אינו ראוי לכתוב עליו כי אם מצד אחד שקולפו והוא נקר' מקום שער". לשון ר"ת הובא בהלק"ט למרדכי (מנחות רמז תתקנ"ט)^ב.

תיאור הגוויל כעור שלא הוסרו ממנו גידי הבשר (כלשון רבינו תם המובא במרדכי), הוא תיאור שאינו אופייני לכל הגווילים שאנו רואים בספרי התורה מדורי דורות. כל המתבונן בכל ספרי הגוויל במאות השנים האחרונות ייווכח שבכולם נעשה גירוד משמעותי מצד בשר, ואפילו באלו המגורדים באופן מינימלי לא הושאר המצב כפי שהופשט מן הבהמה כלשון רבינו תם. זהו גם דבר הנוגד את השכל, שכן הדעת נותנת שיש להחליק וליפות את שני צידי העור, גם את הצד שאין כותבים עליו, ולא ידוע על מנהג או שיטה שיש להשאיר בדווקא את צד הבשר כשעת הפשטתו מן הבהמה. בדברי רבותינו הראשונים, כגון האור זרוע (תפלין תק"מ ע"ן לעיל) והמאירי, מבואר להדיא המנהג לגרד גם מצד בשר, וא"כ פליאה היא שהאור זרוע הביא את דברי רבינו תם במלואם שם. ובפרט למה שהוכחנו לעיל מההלכה שגוויל נכתב לצד בשר פסול – דשם גוויל שייך גם כאשר מכשירים את צד הבשר לכתובה.

אמנם נראה שאין כוונת רבינו תם שאם יוסרו מהעור השומנים והגידים יפקע ממנו שם גוויל, אלא כוונתו להגדיר מהו הגוויל – עור שאינו מחויב בכל תיקון מצד בשר. וראיה לדבר ממש"כ המרדכי (הנ"ל) בהמשך לדחות את המערערים על הקלפים של זמנו שהיו מגורדים משני הצדדים וז"ל: "וקלפים שלנו דין קלף יש להם שהרי עכשיו מסיר מהקלפים הגידים והשמנונית וקליפה דקה שקורין אשקרניר^ג וכשירים לכל דבר למזוזה ותפילין וס"ת דעיבוד שלנו חשוב

לא). ויש לעיין, אם הוסר הדוכסוסטוס מהגוויל ולא עובד (תוקן) מצד בשר, מה דינו לדעת הרא"ש. ונראה דאם הוסר כל הדוכסוסטוס בודאי פוקע ממנו שם גוויל, ומ"מ שם קלף לא חל מכיוון שנחשב קלף שלא עובד, כדמוכח במגילה י"ט דקלף שאינו מעובד קרוי דיתפרא ופסול לס"ת.

לב). העתקתי לשונו לעיל.

לג). הכוונה לחלק החיצון, עור הליצה, כמו שנתבאר לעיל. בלשון צרפתית משמעות המילה עור קשה, וכמו שאנו מכנים

ועושה מקום הבשר נוח לכתוב. וי"מ דעכשיו דין גוויל או דוכסוסטוס יש להם עתה וכותב ס"ת מצד השיער". ועל זה משיב המרדכי בתוקף: "ועליהם הכתוב אומר עינים להם ולא יראו, כי ידוע שהלבן טוב יותר ומתקיים יותר מן השחור, וכו'". טענת המערערים היא שהקלפים שלהם דינם או כדוכסוסטוס או כגוויל. וכוונתם, דכיון שהקלפים שלהם היו מגורדים מצד בשר הרבה (כעדות כל הראשונים) וכן מצד שער, הרי דינם כדוכסוסטוס או פעמים גם מצד שער לא גורדו, ודינם כגוויל. הרי להדיא שלטענת המערערים, הגם שגורדו מצד בשר הרבה והוסרו השומנים מ"מ דינם כגוויל. וגם מתוך תשובתו של המרדכי מבואר שהוא מסכים להנחת היסוד שכל גירוד מצד בשר לא מפקיע שם גוויל אלא א"כ צד בשר יותר טוב לכתובה.

וכראיה לדברינו מצינו לאחד מחכמי אשכנז בספר האסופות (הובא בקוב' דברי אמת ושלום עמ' י"ד) שכתב להדיא כן בדעת רבינו תם. תשובה זו היא מיוחסת לאחד מתלמידי בעל הרקח. תשובה זו בצורתה ובסידורה דומה מאוד לתשובת רבינו תם (המובאת במרדכי). דשם הביא בתחילה את לשון רבינו תם ("ופי" ר"ת דגוויל הוא כשהעור שלם אלא (שהעור) [שהשער] הוסר ולצד בשר אינו מתוקן יותר לכתוב מלצד בשר"), אשר ממנו מבואר שגוויל הוא עור שאינו מתוקן לצד בשר, ושוב כותב וז"ל: "אמנם יש מעט יחידים שכותבין ספר תורה בקלפים שלנו במקום בשר כו', כדאמרין, שגם בגוויל כשמתקנין אותו לכתוב בו כתיקון שלו מסירים ממנו לצד בשר כמו שמסירין עושי הקלפים שלנו בשעה שעושיין אותו". הרי להדיא שהיו נוהגים לגרד בצד בשר גם בעיבוד של גווילים, ומבואר דאין גירוד זה מפקיע מהיות העור גוויל (ועיין לקמן כמה הותר לגרד).

לסיכום:

לדברי רבינו תם והמרדכי, הגדרת גוויל היא עור שלם, הכולל את שני חלקיו, ואשר המקום היותר ראוי לכתובה שבו הוא צד השער. הסרת שכבה מסוימת מצד בשר אינה מפקעת ממנו שם גוויל, דכל זמן שהצד הראוי לכתובה הוא צד שיער, אות הוא שלא הוסרה שכבת הדוכסוסטוס מצד בשר ולכן לא נעשה צד הפנים של הקלף ראוי לכתובה. אמנם, אם יתוקן צד הבשר באופן שיהיה יותר ראוי לכתובה מצד שער – אות הוא שאכן הוסרה שכבת הדוכסוסטוס מצד הבשר והרי אנו כותבים קצת על הקלף במקום החתך, כלומר במקום שנחתך ממנו הדוכסוסטוס, שהוא המקום העדיף לכתובה בקלף.



שיטת הרא"ה

שיטת הרמב"ן והרשב"א ותלמידיהם הר"ן והריטב"א, שגוויל שהוא עור שלא נחלק לשניים, כמבואר לעיל בלשונם. כל גווילי ספרד אשר היו לנגד עינינו (כולם מתקופה קצת יותר מאוחרת מזמנו של הריטב"א) הי מגורדים ומוחלקים היטב מצד בשר, ולפיכך תואמים ביותר להגדרת ראשוני ספרד. הרא"ה, אשר חי בספרד (בסראגוסה ואחרי כן בברצלונה), והיה חברו של הרשב"א

עור קשה באנגלית קורן (corn). ולא כמו שדימו כמה אחרוני זמנינו שאותה קליפה דקה היא השומנים שמצד בשר, ולא יתכן, כי מצד בשר אין שום קליפה וכלל לא ניתן למצוא חלוקה ברורה לשכבות.

ותלמידו של הרמב"ן, ללא ספק ראה ספרי תורה אלו. בודאי תמוה מאוד יהיה לומר שהרא"ה יפסול ספרי תורה המגורדים מצד בשר, בניגוד לדעת רבותיו ולמנהג מקומו, בלא שיודיענו על כך מפורשות. וכבר ביארנו בארוכה את שיטת הרא"ה לעיל כפי שמובאת במיוחסין לר"ן עיין שם היטב, והדברים תואמים לשיטת הרמב"ן והרשב"א ומסורת ספרד. אמנם, מצאנו בחידושי הריטב"א (החדשים) לשבת, שהובאה שיטת הרא"ה בנוסח דומה למה שהובא במיוחסין לר"ן, ברם לכאורה מבואר שם שלדעת הרא"ה כל גירוד של העור מצד בשר ואפילו מועט, מפקיע שם גוויל. אבל לפנינו נראה בס"ד, שניתן ליישב את הדברים עם שיטת כל הראשונים, באופן שאין הרא"ה חולק על שיטת רבותיו ועל המנהג הרווח במקומו.

כתב הריטב"א (שבת ע"ט) וז"ל: "ועכשיו שאין אנו רגילים לחלוק העור לשנים, הרוצה לעשות דוכסוסטוס יקלף מן העור החצי שהוא לצד הבשר (הריטב"א הלך בשיטת הסוברים שהקלף הוא הפנימי והדוכסוסטוס חיצון לו) ויניחנו (כלומר ישאיר) על החצי של צד השער ויעבדנו במקום השער, וכן לענין הקלף יקלף מה שלצד השער ויגררנו ויעמיד העור מה שכנגד הבשר ויעבדנו במקום הבשר^ל, אבל אם לא קלף העור אלא שהניחו שלם אף על פי שעיבדו לצד הבשר, אין עליו דין קלף (כיון שלא קילף ממנו הדוכסוסטוס) ולא דין גוויל (כיון שלא עיבדו לצד שיער), כן פירשו רוב המפרשים ז"ל".

ביאור הדברים: דעת הריטב"א כדעת הרמב"ן, שגוויל הוא עור שלא נחלק לשנים, כמבואר שם בראש הדברים וז"ל: "הגוויל הוא העור השלם שלא נחלק לשנים ומעבדין אותו במקום השער וכן הוא בירושלמי (מגילה פ"א ה"ט), ועל שם שהוא [שלם] כולו לפיכך נקרא גוויל כדאמרין בהשותפין (ב"ב ג' א') גוויל אבני דלא משפיין". מבואר דס"ל כהגדרת הרמב"ן ודעמיה, שגוויל נקרא על שם שלמותו, מפני שהוא כולל את שתי שכבות העור – קלף ודוכסוסטוס. כל זמן שלא הוסרה אחת משתי שכבות עור אלו עדיין שם גוויל עליו. ולפי זה מדויק מש"כ הריטב"א כאן שדוכסוסטוס יקרא רק אחרי הסרת כל הקלף (חצי העור), דאם לא יוסר דינו כגוויל, שכולל בתוכו את שני העורות.

שיטת "רוב המפרשים" כפי שמובאת בריטב"א היא (כמבואר במיוחסין לר"ן בשם הרא"ה), שעיקר הדבר המגדיר קלף או גוויל או דוכסוסטוס, הוא חלק העור ומקום עיבודו. כזכור, שיטת עיבוד הגווילים אשר הייתה נוהגת במקומו של הריטב"א היא שיטת העיבוד החלקי, דהיינו שמורחים את העפצים בצד הכתיבה בלבד (כמנהג ספרי תורכיה, אשר ניכר בהם צבעם הכהה של העפצים מצד הכתיבה בלבד). בגוויל הצד המעובד, אם כן, הוא צד שער. לפי שיטה זו, קלף, שהוא חלק הפנימי של העור, לא יהא נחשב לקלף אלא אם כן עובד לצד בשר. אם יעובד עור זה לצד שער לא ייקרא קלף כיון שלא עובד לצד בשר. והוא הדין לעור הגוויל, שאין די בכך שהוא כולל את שתי השכבות, הקלף והדוכסוסטוס, אלא בעינן נמי שיהא מעובד במקום שער, כדין גוויל. אם יקח אדם עור שלם ללא כל חלוקה ויעבדנו לצד בשר, לדעת רוב המפרשים אין זה גוויל ולא קלף. איננו גוויל, מפני שאינו מעובד לצד שיער, ואיננו קלף, מפני שלא הוסר ממנו הדוכסוסטוס. זו דעת רוב המפרשים שהביא הרא"ה הנזכר בריטב"א^ל.

(לד). מבואר מכאן שהריטב"א עיבד בשיטת החלקית ומריחת העפצים הייתה רק לצד הכתיבה.

וממשיך הריטב"א שלפי יסוד הנ"ל שלדין קלף נצרך גם חלק העור המסויים וגם מקום הכתיבה שיהא לצד בשר, וז"ל: "ואף לפי שיטה זו אומרים כי הקלפין שלנו כשרים לתפילין שהרי גוררים מצד השער יפה יפה ומה שנשאר שמעבדין אותו לצד הבשר דינו כקלף ליכתב במקום בשר, אבל מורי (הרא"ה) היה אומר כי אפי' לא גררו ממנו כלום לצד השער, כיון שעיבדו אותו יפה לצד הבשר הרי הוא כקלף גמור לתפילין ומזוזה, והגוויל שעיבדו לצד השער והבשר נשאר בלא גרירה נקרא גוויל כאבני דלא משפיין, אבל כשנתעבד הבשר כאבני דמשפיין חשיב וקלף שמו". מבואר שנחלקו רוב המפרשים והרא"ה. לדעת רוב המפרשים בעינין גם מקום הכתיבה וגם חלק העור, ולדעת הרא"ה אזלינן בעיקר אחרי מקום הכתיבה והוא הקובע את מהות העור. לדעת הרא"ה חלוקת העור רק מסייעת להכשרת מקום הכתיבה, כגון בקלף, מקום הכתיבה הוא לצד בשר, ובדוכסוסטוס לצד שער. מעיקר הדין, קלף הוא עור שהוסר ממנו חלק הדוכסוסטוס, כמש"כ הריטב"א, והוא מוסכם לכ"ע, אלא דס"ל להרא"ה שכיון שבעור הקלף הוכשר צד הבשר שהוא מקום הכתיבה המבוקש מהלכה למשה מסיני, א"כ לא אכפת לן במה שער הדוכסוסטוס נותר דבוק מאחוריו. וכל זה דווקא כשלא הוכשר או עובד מקום השער, אבל אם עובד גם צד השער – בזה לא דיבר הרא"ה, וכמו שיבואר לקמן.

וממשיך הריטב"א שם, "ודכו"ע לגבי דוכסוסטוס שעיבדו לצד השער, שצריך לקלוף חצי שהוא לצד הבשר או מקצתו שאם לא כן הרי הוא כגוויל שעיבדו ג"כ במקום שער". מדברי הריטב"א מבואר שבעור הדוכסוסטוס מודה הרא"ה דא"א לקבל דוכסוסטוס בלא להסיר מהעור את חלק הקלף, דאל"כ הרי הוא גוויל, שהרי אין דוכסוסטוס חלוק מגוויל במקום כתיבתם אלא רק בעוביים.

אמנם, דבר חידוש יש כאן לכאורה, שבשיטת רוב המפרשים שמביא הריטב"א, הסוברים שבלא שמגרדים מהעור את אחת השכבות לא ניתן לקבל קלף או דוכסוסטוס, כותב הריטב"א שלכולי עלמא, כלומר אף לדעת המחמירים הנ"ל, די לקלף "מקצתו" של העור שלצד בשר כדי שיהא דינו כדוכסוסטוס, והדברים צריכים עיון רב.

חדא, שהרי מבואר לעיל בדברי הריטב"א שלדעת רוב המפרשים כדי לקבל קלף לא סגי בעיבוד לצד בשר אלא בעינין גם להסיר את השכבה שלצד שער שהיא הדוכסוסטוס, ולכן לעיל פסלו עור אשר לא גורד מצד שער (דהיינו שלא הוסר ממנו הדוכסוסטוס), אעפ"י שהוא הוכשר לכתיבה מצד בשר. וא"כ היאך יתכן שלעניין דוכסוסטוס די בקילוף מקצת שכבת הקלף, דכיון שסוף סוף נשאר מקצת הקלף, מנא לן דיצא מדין גוויל. ומסברא כל עוד שנשאר מקצת הקלף שראוי לשם קלף, אפילו קלף הדק ביותר האפשרי שראוי לכתיבה, עדיין לפנינו גוויל, שהרי עדיין שכבת הקלף עומדת בו. ועוד, יל"ע במה שכתב בדעת הרא"ה שדוכסוסטוס הוא עור שהוסר ממנו הקלף מצד בשר (חצי העור) או מקצתו, שאם כוונתו לחדש שאפילו לא הוסר כל הקלף מ"מ אחרי שעובד לצד שער דינו כדוכסוסטוס, מדוע נקט שהוסר חציו כלומר החצי הפנימי כולו, הרי בזה אין כלל חידוש, וגם רוב מפרשים מודים לכך, כמו שכתב לעיל.

לה). עיין לידידי הרה"ג זיו עסיס שליט"א במאמרו בספר עטרת חן, שכתב להגיה בדברי הריטב"א במקום "ולא דין גוויל" – "אלא דין גוויל", וכיוון בזה להשוות ביניהם. ובאמת צדקו דבריו, דכתה"י של חי' הריטב"א על שבת מלא שבשים, כמעט בכל שורה, עיין לקמן.

ולכן נראה שבעל כרחנו צריכים להשמיט את המילים "או מקצתו", באופן שלדעת הריטב"א יש להסיר כל שכבת הקלף בשלמות עד שנשאר הדוכסוסטוס בלבד.

עפ"י ביאור זה עולים דברי הריטב"א בקנה אחד עם דברי הרמב"ן והר"ן ועם דברי הרא"ה המובאים שם, ובעיקר מסכים עם מסורת הגווילים אשר מקורם בספרד. ואין לתמוה היאך נשלח יד להגיה בדברי הריטב"א, דהמעין במבוא של המהדיר שם יראה שכתה"י למסכת שבת הוא כת"י יחיד שיש בו שיבושים רבים בחסר ויתר, והמגיהים הוצרכו להשלים בו תיבות רבות מספור. ובודאי שאין לנו לחדש שיטה שהיא נגד כל הראשונים שעברו את עין הביקורת של כל הפוסקים מכח כת"י יחיד שאינו מוגה. ואפי' אם יתעקש מאן דהו לפרש בשיטת הרא"ה המובא בריטב"א שאם מגרד מקצת העור לצד בשר שוב אינו נקרא גוויל, מ"מ העיקר להלכה כדעת רוב הראשונים שלא פסקו כן, וכדעת מרן בשו"ע, וכן מנהג ישראל בכל מקום שראינו.



סיכום שיטות הראשונים

דעת הרמב"ן, הרשב"א, הר"ן והריטב"א שגוויל הוא עור שלא נחלק, וכל זמן שלא הוסרה ממנו אחת משתי שכבותיו, או הקלף או הדוכסוסטוס – דינו כגוויל. גם מדברי האור זרוע והמאירי ועוד, מבואר שהם מודים להגדרה זו של גוויל, שעל כן התירו לגרד מצד בשר. גם את שיטת רבינו תם והמרדכי ניתן לפרש באופן המתיישב עם דברי שאר הראשונים, ובפרט לאור מסורת ישראל לגרד את הגוויל או על כל פנים לתקנו מצד בשר לכתיבה, ובעל כרחנו דהם נקטו דגירוד זה אינו מפקיע שם גוויל.



דעת מרן השולחן ערוך

לעיל אות ו' ביארנו דברי הרא"ש עפ"י דברי מרן בב"י ובשו"ע, ועתה נחזור לבאר את דעת מרן עפ"י מה שנתבאר לעיל.

כתב מרן בשולחן ערוך (סי' רע"א) וז"ל: "כותבין ספר תורה על הגוויל, והוא העור שלא נחלק". לשון מרן מורה בבירור של זמן שלא הוסרה שכבת הדוכסוסטוס (כלומר השכבה שלצד בשר, לדעת מרן הסובר כדברי התוס' ודעימ') עדיין נחשב העור כגוויל, וא"כ מותר לגרד את הגוויל מצד בשר כל זמן שנשארו בעור שתי שכבות. בבית יוסף העתיק מרן את לשון הרא"ש שגוויל הוא עור שגורד ותוקן מצד שער אבל מצד בשר לא תוקן. וצריך ביאור מדוע בבואו להגדיר בשו"ע מהו גוויל לא נקט בלשון הרא"ש אלא בחר לו את לשון הרמב"ן והר"ן (ואע"פ שלא נזכרו שם), אשר ממנו עולה קולא ברורה שאינה משתמעת מדברי הרא"ש, שהרי מדברי הרא"ש ניתן להבין שאין לתקן את הגוויל לצד בשר כלל, ואילו בדברי מרן נופלת משמעות זו, ומשמע שכונתו לאפוקי מפירוש זה ולהתיר גירוד ותיקון לצד בשר. אמנם לעיל ביארנו שגם הרא"ש סובר כן, כדמוכח ממה שכתב בסמוך שם וז"ל: "וקלף ודוכסוסטוס היינו עור שנחלק לשנים". וכיון שקלף

ודוכסוסטוס אינם מתקבלים אלא ע"י חלוקה גמורה של העור לשנים, הרי משמע דכל זמן שלא נחלק העור לשנים דינו כגוויל. ומזה למד מרן שדעת הרא"ש כהרמב"ן והר"ן.

ונראה לבאר עוד את כוונת מרן במה שלא העתיק לשון הרא"ש שכ' דגוויל אינו מתוקן לצד בשר, מפני שהגדרת "לא תוקן" אינה ברורה, וכמו שביארנו לעיל (אות ה'), שמדברי הירושלמי מוכח להדיא שגוויל ראוי לכתיבה גם לצד בשר. וא"כ בעל כרחנו לפרש לשון "לא תוקן לצד בשר" דר"ל לא תוקן היטב לכתיבה כמו צד שער, וכל זמן שלא הוסר הדוכסוסטוס מצד בשר עדיין נחשב שלא תוקן, כיון שהמקום היותר ראוי לכתיבה הוא צד שער שבו, ולכן דינו כגוויל.

ונראה שמרן עמד על דקדוק זה בדעת הרא"ש באופן מיוחד, מאחר שעמדו לנגד עיניו ספרי התורה של קהילות הספרדים, שהיו מגורדים ומוחלקים היטב מצד בשר, כפי שניתן לראות בכל ספרי הספרדים הישנים שנותרו בידינו ללא יוצא מן הכלל, כולל הספרים המיוחסים לגדולי הדורות הסמוכים למרן, כספריהם של מהר"ם זבארה, מהר"י אבוהב ותלמיד האר"י הרב סלמן אוחנה, וכפי שראיתי בעיניי בבחינה מדוקדקת.

לסיכום: לדעת מרן גוויל הוא עור שלא נחלק לשנים. גירוד מצד בשר אינו מפקיע שם גוויל אלא א"כ גירד כל כך עד שהסיר לגמרי את חלק הדוכסוסטוס. דעת מרן שכך הפירוש גם בדברי הרא"ש, והדברים תואמים למסורת הגווילים שהיו נהוגים בספרד ע"י גדולי הדורות, וכן היא מסורת הגווילים בכל קהילות ישראל אשר נהגו לכתוב ס"ל על גוויל, כקהילות תימן, בבל וארם צובא.

ואעפ"י שלא שמענו מדברי מרן שיש חובה לגרד, מ"מ נהגו בכל קהילות ישראל לגרד, ונראה שטעמם משום "זה אלי ואנוהו" וכן כדי שהגווילים יהיו קלים יותר כאמור לעיל.



רבותינו האחרונים

אחר שראינו בדברי רבותינו הראשונים שהיה מנהגם לגרד את הגווילים מצד בשר, כפי שהובא מדברי המאירי, האור זרוע ותלמיד הרקח, והוכחנו גם מדברי מרן השולחן הערוך שהדבר מותר וכשר, יש לעיין אם נמצא סתירה לזה בדברי רבותינו האחרונים.

הנה, יעויין בש"ך בסי' רע"א (ס"ק ט'), שעל מה שכתב הרמ"א בס"ג שהקלפים שלנו יותר מובחרים מגוויל ואין כותבין עכשיו על הגוויל (והם דברי מהר"י מינץ בסי' ט"ו), כתב הש"ך וז"ל: "כי הקלף הוא נאה, כי הגוויל לא הוסר ממנו כי אם השיער ובצד השני לא הוסר כלום, גם על הגוויל הייתה (הס"ת) כבדה יותר מדאי וכו'". גם המשנה ברורה סי' ל"ב בביה"ל ד"ה ולא, כתב כע"ז וז"ל: "הגוויל – הוא העור שלא נחלק ולא הוסר ממנו רק השער ותקנו שם, ומצד הבשר לא הוסר כלום". ולכאורה משמע מדבריהם שכל שהוסר מצד הבשר כבר אין דינו כגוויל. והנה, אין זה קשה כ"כ, שהרי כבר הבאנו הרבה ראשונים שנקטו בלשונם שלא הוסר כלום ומ"מ בע"כ הביאור בדבריהם הוא שלא הוסר הדוכסוסטוס. אמנם אין אנו צריכים לכל זה, דהרי דברי הרמ"א מקורם טהור מתשובת מהר"י מינץ סי' ט"ו, ושם הייתה השאלה מדוע אין כותבים באשכנז ספרי תורה על גוויל, וע"ז הייתה תשובת המהר"י מינץ לפי דרך העיבוד הנהוגה בזמנו,

שהיא בסיד, שאם נרצה לכתוב על גוויל, בעל כרחנו לא נוכל להסיר את השומנים מצד בשר, שכן ברגע שיסורו אותם השומנים נעשה מקום הבשר מוכשר לכתיבה הרבה יותר מצד שיער, ובהכרח יהא דינו כקלף, ולכן הרוצה לכתוב ס"ת על גווילים המעובדים בסיד אי אפשר לו להסיר כלום מצד בשר, וממילא הקלף נאה יותר, וכן מפני שספר תורה הכתובה על הגוויל "כבדה יותר מדי". כל זה כתב למנהג העבדנים בארצות אשכנז, שלא נשתמרה בידם מסורת העיבוד בעפצים וכל עיבודם היה ע"י סיד. אמנם בעיבוד ע"י עפצים ידוע שאין הדבר כן, שהרי גם לאחר הסרת השומנים ולאחר גירוד היטב מצד בשר, עדיין מקום הכתיבה המועדף הוא צד שער, ובהכרח שהוא גוויל, ואזי הוא נאה ביותר וגם אינו כבד הודות לפעולות הדיקוק שעבר. ומדברי הש"ך יש הכרח לזה, שהרי הש"ך לא הגיה כלום על דברי מרן שכתב שהגוויל הוא עור שלא נחלק, וכיון שהוכחנו שכוונת מרן להתיר גירוד מצד בשר, ממילא מתברר שאף דעת הש"ך כן.

גם מתוך לשון המשנה ברורה (בביה"ל סי' ל"ב ס"ז) שכתב בהגדרת גוויל: "גוויל הוא העור שלא נחלק ולא הוסר ממנו רק השער ותקנו שם ומצד הבשר לא הוסר כלום", ג"כ מוכח כנ"ל, שבתחילה העתיק את לשון מרן שגוויל הוא עור שלא נחלק, ואחרי כן כתב שלא הוסר כלום מצד בשר. ולכאורה הוא סותר את עצמו, שמלשון "לא נחלק" משמע שאעפ"י שגירד והסיר חלקו עדין גוויל שמו כל זמן שלא נחלק ממש, ואילו מהסיפא משמע שא"א להסיר כלום. אמנם לדרכינו אין בזה קושי, דעיקר הגדרת גוויל היא עור שלא נחלק, וכדפסק מרן. אמנם מאחר שיש מצבים שבהם כדי לקבל גוויל יש להשאיר את העור כמו שהוא ממש בלא להסיר כלום, כגון בעיבוד בסיד, לכן נקט את לשון הש"ך שאין מסירים כלום מצד בשר. ועוד י"ל דהרבותא בדבריו היא לקולא, וכמו שביארנו בדעת רבינו תם, שבגוויל אין צורך להסיר את השומנים כיון שאין לכך כל השפעה על איכות הכתיבה. אמנם, אם כבר הוסרו השומנים ומקצת העור, לא פקע שם גוויל, כל זמן שלא הוסר הדוכסוסטוס מצד בשר.



סימן ב' - עובי גווילים של רבותינו הראשונים

אורכו כהיקפו

איתא במסכת בבא בתרא דף י"ד ע"א: "תנו רבנן, אין עושין ספר תורה לא ארכו יותר על הקיפו ולא הקיפו יותר על ארכו. שאלו את רבי, שיעור ס"ת בכמה? אמר להן, בגוויל – ששה. בקלף בכמה? איני יודע".

ביאור הדברים: כאשר גוללים ספר תורה כולו לצד אחד, נמצא שהיריעות מגולגלות זו על גבי זו כסליל ארוך. דרישת ההלכה, שאורך כל יריעה (כלומר מצד מעלה של הס"ת עד למטה) יהיה שווה להיקפו של הס"ת כאשר הוא גלול. לדוגמה, ספר שגובהו 50 ס"מ צריך היקפו להיות 50 ס"מ. חיוב זה הוא מדין נוי מצוה כמבואר בראשונים¹. אמנם יל"ע בהא, דמלשון הברייתא ("אין

לו). ע"י באשכול (אלבק, נו ע"א), קרית ספר (מאמר ג' ח"א).

עושין") משמע שהוא יותר מהידור מצוה בעלמא אלא גדר חיוב מדינא^ל, ונראה דמשום כך האריך הרמב"ם לבאר בתשובה ובמשנה תורה (תפילין פ"ט ה"ג) היאך יעשה כדי שיהיה הספר ארכו כהיקפו.

הקשיים הגדולים בביצועו של דין זה הלכה למעשה מתוארים כבר בגמרא (ב"ב שם). הקושי נובע משלשה פרמטרים המשפיעים על התוצאה הסופית, ולכן צריך לתאם ביניהם באופן מדוייק. האחד, עובי הגויל, השני גובהו, והשלישי, רוחב סך היריעות (כלומר אורך הספר מבראשית עד לעיני כל ישראל) המושפע מגודל הכתב. כל שינוי באחד הפרמטרים הללו מצריך שינוי בשאר הפרמטרים. לדוגמה, ככל שגובה הספר רב יותר, כך יש להוסיף בעובי הגויל או להגדיל את הכתב (כדי להגדיל את אורך סך כל היריעות) וכן להפך. יחס ואיזון זה בין שלושת הפרמטרים, מצריך ניסיון רב לדעת מהן המידות הרצויות של עובי הגויל, גובהו ואורך כל הספר על מנת לקיים דין חשוב זה. ניתן להיווכח בקושי הגדול ליישם זאת מהמעשה המובא שם בגמרא: "רב הונא כתב שבעין ספרי דאורייתא ולא איתרמי ליה אלא חד". מאידך, ניכרת בגמרא התשוקה הגדולה שהיתה לרבותינו האמוראים לקיים דין זה יעו"ש.

לא כל ספרי התורה מן הדורות הקודמים אשר כתובים על גויל קיימו דינא דגמרא להעמיד את הספר אורכו כהיקפו. כל הספרים שבהם קויים דין ארכו כהיקפו היו מגורדים היטב, ללא שום יוצא מן הכלל. מבין הספרים אשר אינם מגורדים כל כך באופן יחסי, טרם ראיתי אחד אשר אורכו יהא שווה להיקפו. ומכאן ראה גדולה למסורת שהיתה נוהגת ברוב המקומות לגרד היטב את הגוילים מצד בשר, שהרי רק באופן זה ניתן להשיג ספר שאורכו כהיקפו, וכמו שיתבאר בנתונים מדויקים בס"ד.



ספר תורה של הרמב"ם

הרמב"ם בתשובותיו ובמשנה תורה (תפילין פ"ט) האריך לבאר באופן מעשי כיצד ניתן להגיע לספר שאורכו כהיקפו. עיקר שיטתו בנויה על השוואת יחס הגובה להיקף בטרם כתיבת הספר. על מנת להגיע לאורכו כהיקפו, יש להעמיד את גובה היריעות על מידה ידועה (ששה טפחים) ואח"כ לגלול את כל היריעות כשהן מחוברות זו לזו, עד שמגיעים לגליל שהיקפו ששה טפחים כגובהו. כעת בידינו ספר ריק, ועל הסופר לתכנן מראש את הכתיבה באופן שלא יוסיף על שטח הגויל הנתון ולא יגרע ממנו. עליו להתאים את גודל הכתב והרווחים לתכלית העומדת לפניו. זהו האופן הפשוט ביותר שהגה הרמב"ם לקיים דין ארכו כהיקפו, כאשר הפרמטר שניתן לשנותו ולתכננו באופן הנוח ביותר הושאר לבסוף, דבר הנותן מרווח פעולה לסופר. זו שיטת הרמב"ם בקיצור^ל.

לז). עיין מ"ב סימן י"א ס"ק ו', דמי שאינו עושה נוי ציצית, שליש ושני שלישים, עובר על דברי חכמים. וכן מתבאר משיטת רבינו תם בחיוב אורך הציציות וע"ע חזו"א (ציצית ג, ז).

לח). ועיין בספרי, עיבוד עורות כהלכתו, שהארכנו בזה, גם ידידי הרב מאיר חי מושייב שליט"א כתב בארוכה בנושאים אלו.

ובתשובה (בלאו סי' קנ"א) כתב הרמב"ם שם באורך היאך ניתן לקיים זאת הלכה למעשה, ומתבאר מדבריו שהוא קיים זאת בעצמו וכתב ספר תורה בגוויל שארכו כהיקפו. מידת ספרו של הרמב"ם עפ"י המבואר בתשובה היא כך: גובהו, שישה טפחים – 480 מ"מ². אורך כל היריעות 1366 אצבעות (20x1366 מ"מ) – 27,320 מ"מ, כלומר 27.32 מטרים. לפי המידות שמסר לנו הרמב"ם נוכל לחשב את עוביין הממוצע של יריעות ספר התורה שעליהן כתב הרמב"ם את ספרו. נעזרתי במומחיותו של ידידי מר אדי עוזר הי"ו לחשב את עובי יריעות ספרו של הרמב"ם לפי המידות הנ"ל. עפ"י חישוביו, עוביין הממוצע של היריעות הינו 0.66 מ"מ. אמנם, לפי ניסיונותי העובי הנכון הוא 0.5 מ"מ.

עובי של 0.5 מ"מ מעיד בוודאות על גירוד של היריעה². ולכאורה היה מקום לדחות דאפשר שהרמב"ם השתמש בעורות טלאים או בסוג עיבוד שונה מהנהוג אצלנו. אמנם זה אינו, ושתי תשובות בדבר. אחת, לעת עתה גם בעיבוד טבעי בעפצים מסורתיים, לא קיבלנו מעולם עור בעובי כזה (בעיבוד מלא). ועוד, הרמב"ם כותב (הל' ס"ת פ"ט הי"א) שכל המידות שמסר מתאימות לשימוש בעורות אילים, היינו כבשים בני שנה וחודש. עוביים של עורות הכבשים בימינו (כיום גילם של הכבשים הנשחטים אינו יותר מחצי שנה), הוא לפחות 1 מ"מ בעיבוד מסורתי, ויש להניח שכך היה גם בזמנו של הרמב"ם. וראיה לכך, שהרמב"ם בתשובה (סי' קנ"א) מביא דוגמאות לעורות המצויים ובתוך הדברים כותב: "יש עור שאורכו למשל חמשים אצבע". גוויל באורך 50 אצבעות (100 ס"מ) מצוי רק בכבש גדול יחסית, בדומה לאילים שלנו. נמצא שהעורות שבהם השתמש הרמב"ם היו גדולים, ובהכרח גם עבים, וכיון שעפ"י תיאורו הוא הגיע ע"י עורות אלו לתוצאה המיוחלת של ארכו כהיקפו, הרי מוכרח מזה שדרכם היה לדקק את העורות בשיעור ניכר מאוד.



ספר תורה של המאירי

הרב המאירי בספרו קרית ספר (מאמר ג' חלק א') האריך גם הוא בסוגיית אורכו כהיקפו. גם הוא כתב ספר תורה על גוויל והשתדל להגיע לאורכו כהיקפו, אמנם רק בספרו השני עלתה לו

לט). נקטנו את המידה המטרית עפ"י שיעור ר' חיים נאה, כמקובל מדור לדור שאלו המידות שמסר לנו הרמב"ם, ובפרט לאחר שנמצאו דרומים רבים מאוד מדורו של הרמב"ם המראים בבירור על שיעור זה (ויע' במאמרו של הרב מיכאל חימי שליט"א שהוכיח את שיעורן הנכון של השעורות, וכפי שכתב הרמב"ם בהלכות ס"ת פ"ט). ודע, שעפ"י חישובינו גם עפ"י שיעור החזו"א יהיו הגווילים דקים מעוביו של גוויל שאינו מגורד.

מ). תחילה נחשב את מספר ההקפות של היריעות כאשר הספר גלול. מאחר שיש בידינו אורכו הכולל של הספר, צריך לחשב את ההיקף הממוצע של כל הקפה, ולחלק את האורך הכולל בהיקף הממוצע, והתוצאה היא מספר ההקפות. ההיקף הגדול (48 ס"מ) + היקף הקטן ביותר (שסביב לעמוד – 6 ס"מ) לחלק ל-2. $27 = 54/2$ נמצא ההיקף הממוצע 27 ס"מ. אורך כולל (2712 ס"מ), חלקי היקף ממוצע (27 ס"מ) = מספר ההקפות. $100 = 2712/27$. כלומר – 100 הקפות. כל הקפה מוסיפה 2 פעמים של עובי היריעה על הקוטר, ולכן, אם נחלק את הקוטר ב-200 (פעמים מספר ההקפות) נקבל את עובי היריעה. מהקוטר הממשי 15.2 ס"מ צריך להפחית את קוטרו של העמוד (1.9 ס"מ), נמצא הקוטר 13.3 ס"מ, $0.66 = 13.3/200$. נמצא עובי היריעה 0.0665 ס"מ, דהיינו כ-0.66 מ"מ.

מא). לא מבעיא בעיבוד מלא שהגירוד ביריעותיו של הרמב"ם הינו קרוב ל-50%, אלא אפילו בעיבוד חלקי (עובי ממוצע 0.8 מ"מ) נצרך ג"כ גירוד משמעותי, וכפי שניכר בכל ספרי ספרד.

וז"ל: "וכבר השתדלתי בכתיבת ס"ת בגוויל ולא נזדמן לי (אורכו כהיקפו) והתבוננתי אח"כ שהיתה הסבה שכיון הסופר ברחב השיטין שיעור למשפחותיכם ג"פ" בכתובה גסה שאדם רגיל לכתוב בה ס"ת, והיתה השטה מכילה הרבה אותיות (שכן בפועל כתב אותיות קטנות יותר) עד שלא היו דפי הספר עולים אלא לרכ"ז (227), והיה ארכו יתר על הקפו אף עם העמוד. והרגשתי בספר שרמזתי" שהיו רחב השיטין קצר עד שהיו דפיו עולים לרע"ד (כצ"ל במקום רס"ד בנדפס), והשתדלתי לכתוב לו בתכונה זו ונזדמן לי ת"ל. והשיטין סובבין מכ"ה אותיות עד ל' (כלומר בכל שורה בסביבות 25-30 אותיות). פעמים כ"ה, פעמים כ"ו, פעמים כ"ז, פעמים כ"ח, פעמים כ"ט, ועל צד רחוק יגיעו לפעמים ליותר מל', וכן על צד רחוק יחסרו מכ"ה והיה הספר מתעבה עד שהיקפו כארכו כו', ועם כל זה צריך כונה (כלומר הדבר צריך בחינה חוזרת ואין לסמוך לחלוטין על חשבונות של ספרים אחרים), שיש גווילין עבים ויש דקים לרוב תיקונם או (צ"ל ו) עיבודם וצריך לשער העניין קודם הכתיבה על הדרך שכתבנו, עכ"ל.

ביאור הדברים: הרב המאירי, בניסיונו להשיג ספר תורה שאורכו כהיקפו, ציווה לסופר לכתוב ספר תורה שגובהו 48 ס"מ, ובו 227 עמודות, 42 שורות לעמוד, ורוחב שורה 12.5 ס"מ. בהתחשב בכך שבין שורה לשורה שתי אצבעות (4 ס"מ) נמצא אורך ספרו $16.5 * 227 = 3745.5$ ס"מ. התברר שאורך זה הינו קצר מדי, וכתוצאה מכך היה היקף הגוויל קטן מאורכו. בספרו השני האריך הרב המאירי את האורך הכולל של היריעות ע"י קיצור אורך השורות, דבר המוביל לעליה במספר העמודות ובהתאם לכך עליה בשטח הרווחים ביניהן. מספר העמודות בספרו השני 274, ואורך השורה 10.5 ס"מ, בתוספת הגיליון שבין עמודה לעמודה - 14.5 ס"מ, נמצא שאורך ספרו השני היה $14.5 * 274 = 3973$ 39.73 מט', כשני מטר יותר ארוך מספרו הראשון.

לפי חישובינו, עוביין הממוצע של יריעות שני הספרים הוא 0.48 מ"מ. לפי ניסיונותי (עיין לעיל) עובי התואם יותר הוא כ-0.37 מ"מ (יש לשער שסיבת ההפרש בין החישוב למציאות היא שלא ניתן לגלול את הס"ת בלא שיווצרו רווחים כל שהם בין היריעות, שהרי לא ניתן למתוח את הגלילה לגמרי אלא בע"כ נשאר מעט רווח). עובי זה תואם את עוביים של ספרי ספרד של הרב משה זאברה, הרב יצחק אבוהב והרב סולימאן אוחנה, כפי שמדדתי בעצמי.

מב). כתיבה של ג"פ 'למשפחותיכם', היא רוחב השורה, בכל סוגי הכתב. כך היא שיטת הרמב"ם, וכן פסק מרן השולחן ערוך (יו"ד רע"ב ס"ב). לדעת רבינו רבינו תם שיעור הנ"ל הוא רק בכתיבה דקה. בכתיבה עבה, רוחב השורה הוא יותר מג' למשפחותיכם מאותו כתב. מג). ספרו של הרמ"ה.

מד). כך מוכרחים לגרוס, דאם גרוס 264 ימצא מספר שורות של כל הספר 11088 (264 עמודות כפול 42 שורות לעמוד), ולעומת זאת, מספר השורות של ספרו של הרמב"ם 11526 שורות (226 עמודות כפול 52 שורות לעמוד), ונמצא הבדל לא סביר של 438 שורות על אף שנכתבו הספרים באורך שורה זהה ומספר ממוצע של אותיות. ולכן מוכרחים לגרוס 274, ובכך יהיה הבדל של 18 שורות בלבד.

מה). המאירי לא ציין את רוחב השורה בספרו השני, אך בנקל ניתן להשיגו. מאחר שגובה מקום הכתיבה הוא 34 ס"מ (אורך הספר היה 48 ס"מ פחות גליון של מעלה [ג' אצבעות] ושל מטה [ד' אצבעות] = 14 ס"מ), וכתב בכל עמודה 42 שורות, נמצא גובה כל שורה כ-8 מ"מ. אם נכתוב באותיות בינוניות שגובהן 8 מ"מ ג"פ 'למשפחותיכם' נקבל לכל הפחות 10.5 ס"מ (בכתב צפוף יחסית, לחומרא).

עוביין הדק של היריעות יכול להיות נובע אך ורק מגירוד הגווילים, כמסורת העבדנים עד היום. שלא כבספרו של הרמב"ם, אשר העיד עליו כותבו שהשתמש בו בעורות של איל (ולכן עובי היריעות לפי חישובינו גדול יותר), המאירי השתמש כנראה בעורות של כבשים או עיזים צעירים יותר. החילוק בעובי היריעות בין ספרו של הרמב"ם לספרו של המאירי נובע ממספר השורות בכל עמודה. דעת הרמב"ם היא דאין לכתוב ספר תורה פחות מארבעים ושמונה שורות. בפועל כתב הרמב"ם 51 שורות לעמוד, וכתוצאה מכך הגיע ספרו לאורך של 27 מטרים. מאידך, דעת המאירי שהעיקר להלכה כדעת הגאונים שמספר השורות לעמודה 42. כתוצאה מכך מתקבל ספר ארוך יותר, לפיכך, כדי להגיע בספר שגובהו 48 ס"מ להיקף שגם הוא 48 ס"מ, יש לצמצם באחד הפרמטרים האחרים, או להקטין את הכתב כדי לקצר את אורך הספר ובהתאם לכך את היקפו, או להשתמש בגווילים דקים יותר הגורמים להקטנת נפח הספר. הרב המאירי בחר, כמבואר בספרו, באפשרות השניה. לא בכדי מצא הרמב"ם לנכון להדגיש בהלכות ס"ת שספר שארכו כהיקפו עפ"י הכללים שכתב מתקבל ע"י עורות אילים דווקא, מפני ששימוש בעורות דקים יותר בעמודה צפופה בת 51 שורות יוביל בהכרח לספר דק שהיקפו פחות מגבחו. גם הרב המאירי מתייחס בדבריו להשפעתו הישירה של נתון זה של מספר השורות בעמודה על היקפו של הספר וז"ל: "וגדולי המחברים (הרמב"ם) שכתבו ארבעים ושמונה לא ידענא מאין להם כן, אלא שאפשר מכוונים כן לענין ארכו כהיקפו, וכו', אלא שהגאונים כתבו שבמ"ב שטין של ארך לשיעור הרחב מזדמן בנקל להיות אורכו כהיקפו על הדרך שיתבאר". אם נרצה ליישב את דברי הרמב"ם עם דברי הגאונים במה שנראה לכאורה כמחלוקת במציאות, על כרחינו נצטרך לומר שדברי הגאונים מכוונים לספר שיריעותיו דקות, ולכן יזדמן ארכו כהיקפו דווקא ע"י כתיבת 42 שורות בעמודה ולא יותר.

ללא ספק זו ראייה מכרעת מדברי גאוני הדורות שהגווילים המקובלים ביניהם מתקופת הגאונים והלאה היו דקים מאוד, דבר שלא ניתן להשיגו אם לא ע"י גירוד שכבה משמעותית מאוד מהעור.



ספר תורה של רבי שם טוב ב"ר אברהם אבן גאון בעל המגדל עוז

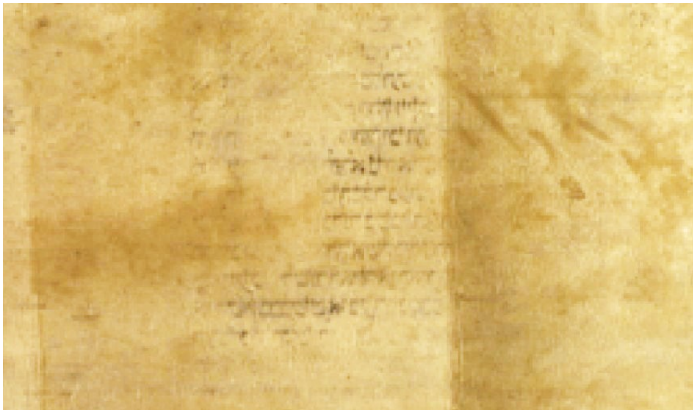
כתב המגדל עוז בלכות תפילין (פ"ט) וז"ל: "זה מעשה ידי (של הרמב"ם), ויועיל להדריך כל הרוצה לכתוב בעורות אילים וכיוצא בהן כדרך שעשה הוא ז"ל". ואח"כ מוסיף בעל מגדל עוז דברים משלו: "ואני אומר כי הס"ת שכתבתי אני רוחב הדפים ברובו מלא כל דף כמלא ארבע אצבעות של היד מחוברות זו עם זו מדודות בקשר האמצעי שהן פחות מעט מארבע בגודל, ומנין השיטין שבכל דף ודף מ"ח, ושיעור הגיליון של מעלה ושל בין הדפין כמלא אצבע ואמה הסמוכין זה לזה והגיליון של מטה אצבע ואמה וקמיצה סמוכות זו לזו והעורות גדיי עזים טובים דקים עבדים בעבודת הגווילים כהלכה ואורך כל גוויל ר"ל גובה הס"ת י"ז אצבעות בגודל וסימניך טוב בגימטריא שם טוב. וזה יועיל למי שירצה לכתוב כתיבה דקה ועורות דקים לאורכו כהיקפו יפה בתכלית היופי".

רבי שם טוב, תלמיד הרשב"א, ביקש כפי הנראה לכתוב ס"ת קטן וקל יותר, לפיכך רצה להשתמש בגוילים דקים (המתוארים על ידו כמעובדים "כהלכה", משמע כמקובל בעיבוד המשובח ביותר, ולא כעיבוד הרמב"ם שהוכרח להשאירם עבים יותר מהמקובל). כדי להשיג מידת ארכו כהיקפו בספר קטן שגבהו 34 ס"מ יש לקצר את אורך הספר בהתאם. עפ"י חישובינו היה אורך ספרו של בעל מגדל עוז 25 מ"מ. לפי חישובינו עובי הגוילים הממוצע כ-0.35 מ"מ (ולפי ניסיונותינו כ-0.27) בהשוואה לספרו של המאירי, ובהתחשב בקוטנו של ספרו, מתבאר היטב מדוע בחר ביריעות עזים דקות. רק לשבר את האוזן, עורות מעובדים של גדיים קטנים כפי גודל הנזכר, עוביים אחרי הורדת שומנים מצד בשר לפני כל גירוד הוא לפחות כ-0.5 מ"מ (כפי שנמסר על ידי הרב אבי שרעבי נ"י). מבואר שללא ספק יריעותיו של ספרו של הרב מגדל עוז היו מגורדים היטב על מנת להשיג ספר קטן שאורכו שווה להיקפו.



ספרי תורה בזמן הרשב"ץ

בשו"ת תשב"ץ לרבי שמעון בן צמח, מגאוני ספרד שנמלט מספרד והגיע לאלג'יר, שם היה דיין בבית דינו של הריב"ש (נפטר בה"א ר"ד), יש תשובה (בח"א סי' קמ"ט) בענין קילוף שם ה' מעור הגויל¹. השאלה הייתה בסופר שכתב שם ה' בטעות, והיה יכול באומנות נפלאה לקלף את השם בשלמותו על שכבת עור דקה ביותר בלא שום מחיקת השם, ונשאל הרשב"ץ אם מותר



הדבר. מתוך דבריו שם בשלילת היתר הדבר, מתבאר אופיו של עור הגויל שהיה לפניו, וז"ל, "ועוד, שהדיו הוא נבלע בגויל ולפעמים עד שהוא נראה מבחוץ (ראה תמונה). וכשיקלף העליון נרשם רשם האות על התחתון ודבר זה נראה ודאי שהוא אסור, שהרי נפסק

השם חציו בעליון וחציו בתחתון ואיך יוכל להנבא הסופר עד היכן הוא מגיע רושם בליעת הדיו", עכ"ל. מבואר שבגוילים שהיו לפני הרשב"ץ פעמים שהדיו חדר עמוק לתוך הגויל עד שנראה מן הצד השני, וכפועל יוצא מכך לא תועיל אומנותו של הסופר לקלף את שם ה' בשלמותו, שהרי הדיו חודר מעבר לשכבה המגורדת, לעתים לכל עובי הגויל. בכל הגוילים של

מו). ידוע לנו רוחב השורה (כ-7 ס"מ) ורוחב הגיליון (כ-3.5 ס"מ). מספר העמודות לא צוין, ויש לחשבם כך: יש להניח שכתב כדין התלמוד ג' למשפחותיכם כמו שפסק הרמב"ם. נמצא שמספר המילים בשורה שווה לנמצא בספרו של הרמב"ם. בספרו של הרמב"ם היו (51*226) 11,526 שורות. לפ"ז בספרו של המגדל עוז, שהיה כתוב 48 שורות לעמודה, היו 240 עמודות (11526/48). נמצא אורך ספרו של רבי שם טוב, 25 מ' (240*240+7*3.5=2520).

מו). בספרי, כתנות עור, הארכנו לבאר מסקנתו עי"ש.

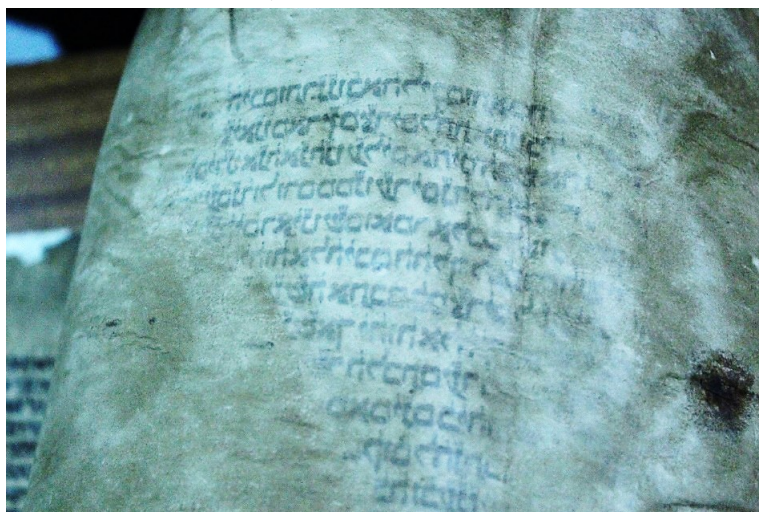
היום, אף המגורדים היטב מצד בשר כמסורת עיבוד הגוילים מדור דור, לא מצאנו תופעה מעין זו ואף לא קרוב לה. הגוילים שהיו לנגד עיניו של הרשב"ץ היו ללא ספק מגורדים ומדוקקים היטב מצד בשר עד שהיה ניתן לראות רושם האותיות מצד הבשר. בכל ספרי ספרד תורכיה ואיטליה המגורדים והדקים שראיתי וצילמתי לא ראיתי תופעה כזו כלל, דבר המעיד על היותם של הגוילים שנהגו במקומו של הרשב"ץ דקים במיוחד. בתמונה שלפנינו גוויל שבו ניכרת תופעה זו של חדירת האותיות לצדו השני של הגוויל.

לסיכום, מדברי התשב"ץ מבואר שהגוילים שהיו לפניו היו דקים מאוד ומגורדים היטב, עד שלעתים היתה הכתיבה ניכרת מצד בשר.



ספר תורה של רבי יצחק אבוהב

בקונטרס התמונות, הבאנו את ספרו של רבי יצחק אבוהב (הנמצא בבית הכנסת אבוהב בצפת), שניכר בו היטב גירוד מצד בשר. בספר תורה זה יש דוגמה מאלפת לעומק הגירוד מצד בשר והשתקפות הכתב מצד בשר, וכפי שתואר בתשובת התשב"ץ הנ"ל.



לסיכום

הוכחנו מדברי הראשונים, שכל ספריהם הכתובים על גוויל היו כתובים על גוילים מגורדים היטב. כן מוכח עפ"י חישוב עובי היריעות בספרו של הרמב"ם וכן בספרו של רבינו המאירי, וכן מוכח מדברי הרשב"ץ. ומסתבר לומר, שיריעות הספרים הנמצאים בידינו היום, שיצאו מתחת ידיהם של גדולי חכמי ספרד, וכפי שצולמו ותועדו על ידי (ובפרט ספרו של רבי משה זאברה), הם דוגמא מייצגת ליריעות שהיו נוהגות בזמן רבותינו הראשונים (רבי משה זאברה חי כמאה וחמשים שנה אחרי הרב המאירי).

סימן ג' - כמה הותר לגרד

אחר שהתבאר שגוויל הוא עור שלא נחלק, ואשר כולל בתוכו את הקלף והדוכסוסטוס, וכמו שפסק מרן בשו"ע, ואחר שהוכחנו שמכוח הגדרה זו יוצא היתר לגרד את הגווילים כל זמן שלא הוסרה שכבת העור שכלפי הבשר כולה, וכמנהג שנהגו בעשיית הגווילים מדורי דורות, צריכים אנו לברר כמה ניתן לגרד בצד בשר ללא חשש הסרת הדוכסוסטוס (או הקלף לדעת הרמב"ם).

כדי להכריע בשאלה זו עלינו להבין תחילה היכן הוא מקום החלוקה המדויק בין הקלף לבין הדוכסוסטוס. והנה, מבחינה מציאותית עד כמה שענינו מבחינות, אין בעור אלא מקום אחד שבו ניכרת חלוקה בין שתי שכבות, והיא החלוקה בין החלק הנקרא בלעז "דרמיס" לבין החלק הנקרא "אפידרמיס" ("ליצה").¹ אם נניח שאכן חלוקה טבעית זו היא החלוקה בין קלף לדוכסוסטוס, ולדעת הרבה ראשונים הדוכסוסטוס הוא התחתון והקלף הוא העליון, מאחר שמקום חלוקה זה הוא קרוב מאוד לפני העור מצד שער, ניתן לגרד בשופי מצד בשר ללא חשש להסרת הדוכסוסטוס (למעשה, לא ניתן טכנית להפריד את הדוכסוסטוס מהקלף ע"י גירוד מצד בשר, אלא רק ע"י קילוף הקלף מעל הדוכסוסטוס). ניתן לגרד מצד בשר באופן הנ"ל בין לדעות הסוברים שהקלף הוא הליצה, ובין לדעת הסוברים שהקלף הוא הדרמיס. אמנם עיקר השאלה, וכפי שהתבאר בספרי 'פני הקלף', היא לדעת הראשונים הסוברים שמקום החלוקה איננו בין הדרמיס והאפידרמיס, אלא החלוקה היא בדרמיס עצמו, וכן נקט מרן השולחן ערוך.² חלוקה זו אינה

מח. החלוקה בין הדרמיס לאפידרמיס, היא חלוקה טבעית ללא צורך בחיתוך. בניגוד לדעה הרווחת שא"א לחלק עור שעובד בסיד בלבד, אני הצלחתי להפריד בין שתי השכבות בכל סוגי העורות והעיבודים, בין עורות שעובדו בסיד, בין בדיפתרא ובין בעיבוד של עפצים. ואדרבה, בעיבוד בסיד החלוקה נעשית בקלות יתר מאשר אחרי שלב העפצים, וכדמוכח בתשובת רב האי גאון (הרכבי סי' ס"ג). הסרת האפידרמיס הייתה ידועה היטב לכל רבותינו הראשונים, ובפרט ידועה חלוקה זו לאלה שנהגו לכתוב על גוויל. הסרת האפידרמיס היא תופעה מצויה מאוד בגווילים שמקורם בספרד ובתורכיה (המעובדים בעיבוד חלקי). בגווילים אלו, כאשר יש צורך למחוק או לתקן את הכתוב, נאלצים פעמים רבות לקלף את כל שכבת העור העליונה שבה ספוג הדיו, ועקב קילוף האפידרמיס נחשף חלק הפנימי של העור שצבעו בהיר, בשונה מפני הגוויל, שצבעם כהה עקב מריחת העפצים. כדי למנוע את הניגוד הבולט בצבע במקום המחיקה, היו נוהגים הסופרים לקלף חתיכת אפידרמיס ממקום אחר בגוויל (בדרך כלל מהגיליון התחתון), לדבק אותה על מקום המחיקה ולכתוב את הנוסח המתוקן על הטלאי (כן נמצא בס"ת של רבי משה זבארו ורבי יצחק אבוהב).

מט. יש מכותבי זמנינו שרצו לפרש בדעת הראשונים והשו"ע שהדוכסוסטוס היינו השומנים שלצד בשר. אבל דברים אלו נסתרים הן מהמציאות והן מההלכה, ומנוגדים למסורת עיבוד הגווילים מדורי דורות. מבחינה מציאותית, הן אמנם ניתן במקומות מסוימים לקלף מעל העור שכבת עור שומני ולעבדה בעפצים, אבל התוצאה הוא עור שומני מאוד המדיף ריח רע (ועי' שבת ק"ח ורמב"ם פ"א ה"י דעור דג פסול משום דלא פסקה זוהמתו ע"י העיבוד), וגם זה לא אפשרי אלא במקומות מסוימים ומוגבלים, ובפוסקים מוכח שכל עור יש בו שכבת קלף ושכבת דוכסוסטוס. בנוסף, אם נעבד עור בלא להסיר את שכבת השומן נקבל עור שאינו ראוי לכתובה מצד בשר בשום אופן, ואילו מדברי הירושלמי הנ"ל מוכח להדיא שניתן לכתוב על הגוויל מצד בשר. ועל כרחק דשומנים אלו אינם חלק מהעור כלל. גם מדברי רבותינו הראשונים מוכח להדיא שהשומנים אינם חלק מהעור, וממילא אינם יכולים להחשב כדוכסוסטוס, כמו שהארכתי בספרי פני הקלף. טענה זו נסתרת גם ממסורת עיבוד הגווילים שעברה מדור דור בקהילות שנהגו בכך, וניכרת בבירור גם בספרי התורה של גדולי האחרונים הנמצאים בינינו, אשר בכולם ניכר בבירור ששכבת השומן הוסרה וגורדה היטב והעור הוחלק למשעי. מזה מוכרח שהסרת שכבת השומן אין לה ולא כלום עם הדוכסוסטוס, והדרא קושיא לדוכתה, היאך אנו משתמשים בקלפים שכמעט לא גורדו מצד בשר כלל.

חלוקה מציאותית, מאחר שלא ידועה לנו חלוקה טבעית בחלק זה של העור, ובהכרח חלוקה זו היא חלוקה הלכתית, וכמו שיבואר בהמשך. לפי דעתם צריכים אנו לשער מהו עומק הגירוד על מנת שישאר חלק הדוכסוסטוס וייקרא גוויל.



קלפים המעובדים בסיד

ברם, טרם נבאר גדרי גירוד בגוילים צריכים אנו להגדיר מהו קלף ומהו דוכסוסטוס (לדעת מרן השו"ע).

כתב מרן בשו"ע (או"ח סי' ל"ב ס"ו) בענין קלפים שלנו שאין חולקים אותם וז"ל, "ומצד הבשר גוררים הרבה עד שאין נשאר אלא הקלף בלבד". כלומר, שכדי להסיר את הדוכסוסטוס חייבים לגרד הרבה מצד בשר. אם לא יגורד העור היטב מצד בשר, עלולים להישאר על הקלף חלקים מהדוכסוסטוס, אשר הכתיבה עליהם פסולה, כפי שכתבו האחרונים (עי' ביה"ל שם). אמנם, יש קושי לקיים את שיטת מרן הלכה למעשה, שכיון שאין החלוקה בין הקלף לדוכסוסטוס ניכרת לעין אדם, ואין בינינו מי שיודע להבחין בין שתי השכבות באופן ברור, קשה לדעת מתי באמת הוסר כל הדוכסוסטוס. בעיה נוספת היא שכיום, מחמת כמה סיבות, חלק גדול מהקלפים שלנו אינם מגורדים הרבה מצד בשר אלא מסירים את השומנים ומחליקים את העור. נמצא לכאורה שיש חשש גדול שהקלפים שלנו נכתבו על דוכסוסטוס או על גוויל לצד בשר. וכמה מגדולי החכמים והמורים נבוכו בשאלה זו ולא מצאו מענה מניח את הדעת¹, דלכאורה מזה שאנו מכשירים קלף שכמעט אינו מגורד מצד בשר, נראה שאנו נוקטים כשיטת הרמב"ם שקלף הוא החלק הסמוך לבשר, אבל לשיטת השו"ע לכאורה קלפים שלנו פסולים.

אמנם, נראה שאין מכל אלה פקפוק על שיטת השו"ע ולא על כשרות הקלפים שלנו. ראשית יש לדעת, שאופן עיבוד הקלפים שלנו וגירודם לא השתנה כמעט במאומה ממה שהיה נהוג בתקופת הראשונים ואף קודם לכן, כפי שהארכתי בספרי פני הקלף בראיות ברורות. כל רבותינו הראשונים ההולכים בשיטות רבינו תם והתוספות האריכו בביאור הכשר הקלפים שלנו, וכל דבריהם תקפים לגבי הקלפים שלנו². ביאור הדבר הוא, שמוכח מדברי הראשונים שעיקר הסימן להסרת הדוכסוסטוס הוא איכות הכתיבה לצד בשר, וכמו שנתבאר לעיל. ברגע שהעור גורד מצד בשר במידה כזו שאיכות הכתיבה לצד בשר עולה על איכות הכתיבה לצד שער אות הוא שהוסר הדוכסוסטוס³ (עיין לעיל בהקדמה ס"ב בלשונו הראשונים).

נ. ואין לומר שלהלכה נקטינן לעיקר כדעת הרמב"ם שהקלף הוא חלק הפנימי, וא"כ שפיר אנו כותבים לצד בשר בעור שאינו מגורד מצד בשר הרבה. חזא, דכיון שמרן השו"ע פסק כדעת האומרים שהקלף הוא חלק החיצון, לא ניתן לדחות דבריו, ובודאי לא בסוגיא יסודית כ"כ כמו כשרות כל התפילין והמזוזות. ועוד, הרבה קלפים כיום אינם מגורדים כלל מצד שער או שמגורדים מעט מאוד באופן שלא הוסרה השכבה החיצונה כולה, וא"כ לכאורה גם לדעת הרמב"ם אין זה קלף כשר.

נא. ובאמת קשה להבין היאך לפני מספר שנים התעוררה מחלוקת בדבר גירוד הקלפים שלנו. היאך יעלה על הדעת שתפול מחלוקת באחד מחפצי המצוה התדירים והמצויים ביותר, שלא פסקו המסורת והשימוש בהם מדור דור. לענ"ד אין זה אלא מחמת חוסר ידע מציאותי בשיטות העיבוד וידעת סדר עיבוד הראשונים, והוא אשר הביא לכל בלבול הדעות. בספרי הנ"ל הארכתי לבאר ולהראות במוחש שאין כל חדש תחת השמש, ומסורת ישראל לכתוב על עור הדרמים המגורד אמת ויציב.

נמצא, שכל עור אשר גורד מצד בשר, וכתוצאה מכך נעשה מקום בשר ראוי לכתיבה יותר מצד שיער, בהכרח שכבר הוסר ממנו הדוכסוסטוס, בין אם גורד הרבה, כעורות שתוארו בדברי הראשונים, ובין מעט, כמו בעורות השליל הדקים המקובלים בזמנינו^{נב}, לעולם מעידה איכות הכתיבה לצד בשר על הסרת הדוכסוסטוס והוי דינו כקלף. וכיון שכל הפקפוק הוא לשיטת ר"ת וסיעתו והשו"ע שפסק כשיטתם, ממילא אין לנו אלא דבריהם בתירוץ השאלה מהו החילוק בין דוכסוסטוס לקלף, ואין בכוחנו לדחות דבריהם מכח קושיות מציאותיות (שבשליל החלק המגורד דק מדי), מאחר שדבריהם ותירוצם מתאים למנהג שנהגו ישראל מזה מאות בשנים.



גווילים המעובדים בעפצים

גם בגווילים שלנו כיום, עיקר מקום הכתיבה הוא לצד שער ללא שום ספק, ומאחר שלא הוסר מהם האפידרמיס בהכרח שדינם כגוויל. ואעפ"י שיתכן שבעיבוד הגווילים מגרדים מצד בשר יותר מאשר בעיבוד הקלפים, מ"מ, מאחר שאנו רואים שהקלפים שלנו ראויים לכתיבה לצד בשר יותר מצד שיער, בהכרח שכבר הוסר הדוכסוסטוס, וכן בגוויל, כיון שאנו רואים שצד השער הוא היותר ראוי לכתיבה, בעל כרחינו שלא הוסר לגמרי הדוכסוסטוס מצד בשר, כי אילו הוסר היה נעשה צד בשר למקום היותר ראוי לכתיבה כדין קלף.

ואין להקשות, היאך יתכן שבקלפים המעובדים בסיד אנו אומרים שבמעט גירוד מצד בשר כבר הוסר הדוכסוסטוס, ומאידך בעיבוד הגווילים שבו אנו מגרדים כ-30% מעובי העור, עדין אנו אומרים שלא הוסר הדוכסוסטוס. החילוק ביניהם נובע מחמת ההבדל בין שיטות העיבוד. וכבר ביארנו שעיקר הנידון כמה הותר לגרד (בין בגווילים ובין בקלפים המעובדים בסיד) הוא לדעת הראשונים^{נב} הסוברים שהחלוקה בין הקלף והדוכסוסטוס היא בדרמיס עצמו (אשר בו אין חלוקה טבעית לשתי שכבות). לשיטה זו אין לנו הבחנה בין הקלף לדוכסוסטוס, אלא ע"י סימן זה של איכות מקום הכתיבה, המעידה אם הוסר הדוכסוסטוס או לא. בעיבוד בסיד, לאחר הסרת השומנים ומקצת העור מצד בשר, כבר הוסר חלק הדוכסוסטוס, ונעשה צד הבשר לראוי

נב). יש שכתבו שהקובע מבחינת ההלכה הוא הצד הראוי ביותר לכתיבה, ואין כל משמעות לחלוקת העור. אמנם כבר דחינו דבריהם בספרי פני הקלף, דמדברי הראשונים מוכח להדיא שבעינן תרתן, מקום כתיבה וחלוקת העור, ואין זה נוגע למחלוקת הרא"ה ושאר הראשונים. הרא"ה ס"ל דגוויל שהוכשר לכתיבה מצד בשר כשר מדין קלף, כיון שסוף סוף מקום הכתיבה הוא על הקלף (כשיטתו שהקלף הוא פנימי). ואעפ"י שלא גורד מצד שער אין בזה נפק"מ, דכיון שאין זה משפיע על מקום הכתיבה היותר ראוי, אין זה הופך את העור לגוויל. אבל בנידון שלנו, לדעת הסוברים שהקלף הוא החלק החיצון, אם נאמר שלא גורד הדוכסוסטוס, נמצא שהוא כותב על הדוכסוסטוס לצד בשר, וזה בודאי פסול אף לשיטת הרא"ה.

נג). אין כוונתי לומר שעורות של זמנינו שונים, מחמת עצמם או מחמת צורת העיבוד אלא כוונתי היא שעיקר העורות של הראשונים היה על כבשים, שנצרך גירוד הרבה מצד בשר (כאשר נוכחתי בעצמי בשעה שעידתי עורות אלו) וכיום אנו משתמשים בשלילים. בעור השליל קיים פחות צורך בגירוד מצד בשר, ובספרי הנ"ל הארכתי לבאר מציאות זו.

נד). לדעת הראשונים דס"ל שחלוקת הקלף והדוכסוסטוס היא בין הדרמיס והאפידרמיס, אין כל חשש בגירוד הגווילים, מאחר שלא הוסר הדוכסוסטוס או הקלף מצד בשר. לשיטתם אין כל הבדל בין עיבוד בעפצים לעיבוד בסיד. מקום החלוקה הוא דבר מציאותי, שלא משתנה מחמת צורת עיבודים שונים.

לכתיבה. ומאידך, בעיבוד הגוויל גם אם יוסר יותר, עדיין מקום הכתיבה היותר ראוי הוא לצד שער, ובהכרח דינו כגוויל. ובעל כרחינו יש לומר כן ליישב את שיטת הראשונים והשו"ע עם המציאות בשליל שהקלף ראוי לכתיבה לצד בשר לאחר גירוד מועט. ואם נפסול את השלילים הללו ישוב הפקפוק על כל הקלפים, דא"כ יש ראייה שכל יסוד הראשונים נסתר מהמציאות חלילה, וע"כ כדברינו.

נמצא לדברינו שאין לפקפק על כשרות הקלפים שלנו, שהם הם הקלפים הנוהגים בישראל מזמן הראשונים ואשר הכשיר מרן בשו"ע. כבר הראינו לעיל תצלומי ספרי תורה שהיו ללא ספק לעיני מרן, אשר מוכיחים את מנהג ספרי ספרד לגרד ולהחליק היטב מצד בשר. ומאידך, אין ספק באשר לגירוד הקלפים המעובדים בסיד, אשר גם הם היו לעיני מרן. ובהיות הדברים לכאורה סותרים זה את זה, דאם הקלף נצרך לגירוד מרובה, אזי בגוויל אסור לגרד, ואם מגרדים בגוויל משמע שלא הוסר הדוכסוסטוס בגירוד זה, וא"כ קלפים שלנו כתובים על הדוכסוסטוס - לפיכך על כרחך לומר כגדר הנ"ל וממנו אין לזוז.



קלפים המעובדים בעפצים

בדורות קודמים, ככל הידוע לנו היום, נהגו לכתוב את הקלפים לתפילין על עור הדרמים המעובד בסיד בלבד, גם בקהילות שכתבו ספרי תורה על גווילים מעופצים. אמנם, כיום ניתן להשיג קלפים מעובדים בעפצים. עורות אלו, מבחינת חלוקת העור, הינם עור הדרמים, בדומה לקלפים המקובלים היום המעובדים בסיד, ואינם חלוקים מהם אלא באופן עיבודם שהוא בעפצים. מלבד המעלה של עיבוד בעפצים, שבו יוצאים ידי חובה גם לשיטת הרבה גאונים וראשונים הסוברים שעיבוד בעפצים הוא מעכב ועיבוד בסיד לא מקרי עיבוד שלם ודינו כקמיח (דהיינו דיפתרא, וכן כתבו הרבה אחרונים בדעת הרמב"ם) וכפשט דברי חז"ל, יש בהם מעלה נוספת, שאין בהם את הפקפוק הנ"ל מצד חסרון הגירוד אליבא דמרן. כאמור, כיום רווח המנהג שלא לגרד את הקלפים היטב מצד בשר, דבר המעלה את החשש שלא הוסר הדוכסוסטוס לשיטת מרן הבית יוסף, כמבואר לעיל.

שונה הדבר בעיבוד בעפצים. כאמור, עור המעובד בעפצים עוביו לכל הפחות 1 מ"מ. כדי לקבל קלף דק יש לגרד הרבה מצד בשר. לדוגמה, אם ניקח עור דק יחסית, שעביו לאחר עיבודו כ-1 מ"מ, הרי שלאחר הגירוד יהא עוביו של הקלף רבע מזה, 0.25-0.2 מ"מ, נמצא שיותר מ-75% מעובי העור גורד מצד בשר. ומאידך, בעורות המעובדים בעפצים המיועדים לגוויל מגרדים כ-30% מעובי העור בלבד. נמצא שבגירוד הגוויל מצד בשר כפי שנהוג היום, מלבד שאין כל חשש שהוסר הדוכסוסטוס לדעת הראשונים שמרן פסק כמותם, גם מקיימים את הוראות מרן (או"ח סי' ל"ב ס"ז) כפשוטה, לגרד "הרבה" מצד בשר.

העולה מכל הנ"ל, שבעיבוד הקלף בסיד הנהוג כיום אף בעורות השלילים הדקים, לדעת הסוברים שהחלוקה בין הקלף והדוכסוסטוס היא חלוקה המבוססת על מקום הכתיבה, די לגרד מעט מצד בשר בשיעור המכשיר את צד הבשר לכתיבה, כדי שיהא נחשב הדבר כהסרת

הדוכסוסטוס. ואעפ"י שהשכבה המוסרת דקה, מ"מ עפ"י הגדר שקבעו הראשונים אין לפקפק בכך שהעור המגורד הוא קלף. ומאידך, בגוילים המעובדים בעפצים, אין לחוש בגירוד מצד בשר אף לשיטות הראשונים הנ"ל, שהרי לפי אותו גדר עצמו, כל זמן שצד הבשר פחות ראוי לכתיבה מצד שער, לא יתכן לקרותו קלף, ואם באנו לפקפק בזה הרי אנו חולקים על רבותינו הראשונים.



לסיכום

מסורת כתיבת הגוילים הנוהגת בקהילות הספרדים ובני תימן מדור דור, היא מסורת עתיקה המתאימה במדויק לדברי חז"ל ולתיאור ספרו של משה רבינו המובא בגמרא (ב"ב י"ד). ספרים אלו קיימים בינינו לרוב, חדשים גם ישנים, ובכולם מוכח הן ממראה הגוילים והן מעדות המעבדים, שהם מגורדים היטב מצד בשר, ואין כלל גירוד מצד שער. גוילים אלו כשרים לפי כל שיטות הראשונים, לא מיבעי לשיטת הרמב"ם הסובר שהקלף הוא השכבה התחתונה והדוכסוסטוס הוא הקליפה שמעל העור הנקראת בפי העבדנים "ליצה", פשיטא שאין אפילו בגירוד הגדול ביותר כדי להסיר את שכבת הדרמיס. אלא אף לשיטת הראשונים שהדרמיס עצמו (עיקר העור) נחלק לקלף ודוכסוסטוס, אין לחוש שגירוד הגוילים מסיר את שכבת הדוכסוסטוס, דאם נאמר כן, הרי כיון שמקום הכתיבה הראוי בגוילים אלו הוא לצד שער נמצא דברי הראשונים נסתרים מהמציאות, דבקלף לא יתכן שמקום כתיבתו הראוי יהא לצד שיער. וע"כ שגירוד הגוילים כשר אף לשיטתם וכפי שנתבאר לעיל באריכות.



הרב אלחנן פרינץ

מח"ס שו"ת אבני דרך ט"ז חלקים

חרם דרבנו גרשום בקריאת מכתב של עובד זר

א. הקדמה

רבים חוששים מהתנהגותו של עובד זר או מחשש שמא הוא יעזוב ויחזור לביתו וישאיר את המטופל בודד. ובעקבות כך יש לשאול, האם קיים איסור של חדר"ג, בפתיחת מכתב/פתק (דבר אישי) של גוי/עובד-זר (וכל שאלתנו היא היכא דלא קיים חשש לחילול השם" בהסתכלות במכתבו).



ב. חרם רבנו גרשום

בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס פראג ד' ס' אלף כב) כתב "חרם תקנת הקהילות ששם רבינו גרשם מאור הגולה וכו', חרם שלא לראות בכתב חבירו ששולח לחבירו בלא ידיעתו אסור, ואם זרקו מותר". וכן הובא בכלבו (ס' קטז) שכתב בפתיחה לסימן "דין תקנת רבינו גרשום וגזרת קדמונים ז"ל", ובסימן שם כתב "חרם קדמונים וכו', ושלא לראות בכתב ששולח אדם לחבירו בלא ידיעתו ובלא רשותו". וכן כתב גם בשו"ת מהר"ם מינץ (קב אות עג). וכתב בשו"ת הלכות קטנות (א, רעו) "שאלה, מה שנוהגין לכתוב ע"ג האגרות ופגי"ן² אם יש בו ממש. תשובה, בלא"ה נראה שיש איסור לבקש ולחפש מסתוריו של חבירו, ומה לי לא תלך רכיל לאחרים או לעצמו". והובאו הדברים בבאר הגולה (יורה-דעה ס"ס שלד, אחר אות קכג) ושם נאמר: "דין חרם רבינו גרשום שלא לישא שתי נשים... עוד החרים וכו', חרם שלא לראות בכתב חבירו שלא ברשות, אא"כ זרקו". וכן הובא גם בערוך השולחן (שם כא). וכ"כ גם הברכי יוסף (שם אות יד): "הפותח אגרת חבירו עובר על חרם רגמ"ה". ולכאורה יש מקום לדייק מכל המקורות דדין זה נוהג דווקא בחבירו, אך לא בגוי.

אולם נראה כי דין זה תלוי בטעם איסור חדר"ג. והכי סייע בידי להגדיר הדברים הגר"ד אזולאי, דאם הוא מצד הרואה, כדי שלא ירגיל את עצמו במידה מגונה של סקרנות ומציצנות לתחום הפרטי של הזולת, וגם יש בזה עזות פנים וחציפות, וגם הוא עלול להגיע מזה לשנאת הבריות ולמחלוקת ולמריבה. או שמא הטעם הוא משום בעל המכתב ושמירת זכויותיו. דלטעם הראשון, לכאורה מסתבר כי אין לחלק בין ישראל לגוי (דהרי ס"ס ירגיל האדם את עצמו למידות מגונות). אך לטעם השני, יתכן דרבנו גרשום לא החרים לשמור על זכויות בעל המכתב אלא אם הוא מבני ישראל ובכלל "עמיתך", ולא החרים לשימור זכויות הגוי.

א). לפני כמה שנים נשיא ארה"ב אובמה ביקר בירושלים והטמין פתק בכותל המערבי וניגש יהודי ולקח את הפתק, והיה חילול השם גדול.

ב). ר"ת ופורץ גדר ישכנו נחש.

ומצינו בגמרא במסכת יומא (ה, ב): מניין לאומר דבר לחברו שהוא בבל יאמר עד שיאמר לו לך אמור, שנאמר (ויקרא א, א): "וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמר", והדברים ק"ו, ומה כשאומר דבר לחברו בכל זאת אסור לו לגלותם לאחרים, כשבא מכתב לידו מבלי שחברו מסר לו את הדברים, כ"ש שאסור לגלותם לאחרים. וע"ע בחישוקי חמד (שם ה, ב ד"ה 'רופא שפתח').



ג. טעמי איסור החרם

ואהבת לרעך כמוך

בשו"ת חקקי לב (יורה-דעה מט) לגר"ח פלאג'י דן בשאלתנו, אם מותר לפתוח מכתב של גוי, והעלה דזה תלוי בטעם האיסור. דאם האיסור הוא משום (ויקרא יט, יח) 'ואהבת לרעך', זה לא שייך בגוי, דהרי מבואר במסכת שבת (לא, א): מאן דעלך סני, לחברך לא תעביד - מה ששנוי עליך לא תעשה לחברך. וכתב הרמב"ם בספר המצוות (עשין רו): "שצונו לאהוב קצתנו את קצתנו כמו שנאהב עצמנו, ושתהיה חמלתי ואהבתי לאחי כחמלתי ואהבתי לעצמי בממונו ובגופו וכל מה שיהיה ברשותו או ירצה אותו. וכל מה שארצה לעצמי ארצה לו כמוהו, וכל מה שאשנא לעצמי או למי שידבק בי, אשנא לו כמוהו. והוא אמרו יתעלה ואהבת לרעך כמוך" (וע"ע בספר יראים סי' רכד). וכן ביאר טעם זה בשו"ת חקקי לב (יורה-דעה מט) ובספר חשוּקֵי חמד עמ"ס יומא (דף ד עמוד נג ואילך).



גניבת דעת הבריות

טעם נוסף לחדר"ג כתב החקקי לב שהוא משום גניבת דעת הבריות, ולפי טעם זה הדבר שייך גם בגוי. כמבואר בגמרא במסכת חולין (צד, א) ופסק זאת הרמב"ם בהלכות מכירה (יח, א): "ואפילו לגנוב דעת הבריות בדברים אסור". וכתב המעשה רוקח: יש להסתפק אם כותי בכלל לדעת רבינו, דמדאסר לעיל במקח וממכר משמע דבדברים שרי, אך מדכתב דעת "הבריות" משמע דגם הכותי בכלל. עכ"ל. וכן פסק השולחן ערוך (חושן-משפט רכח, ו).

אמנם החקקי לב ציין דהאיסור הוא דווקא אם כתוב על המכתב (ופג"ן דרגמ"ה), אך בשו"ת רבי יהודה מילר (א, קמ) העלה שהאיסור הוא גם כאשר לא כתוב מפורש, וכתב לחזק את הדבר מכמה טעמים, וזה לשונו: "דפשיטות לשון התקנה משמע סתם אסור לראות בכתב חברו, מסתמא דפירושו אפילו שלא נכתב ע"ז חרם. ועוד דזה כלל גדול בעניני תקנות, 'דאזלינן בכל התקנות בתר כוונת התקנה', וא"כ אין חילוק בין נכתב עליו חרם ללא נכתב עליו חרם, מ"מ אסור לקרותו, כמשמעות פשיטת התקנה. ואפילו אם נאמר דהוי ספק אם תקנו אף בלא נכתב עליו חרם, מ"מ 'הא קיימא לן ספק חרם לחומרא', כאשר הביא הגאון מוהר"ר גרשון זצלה"ה בשו"ת שלו עבודת הגרשוני (מח) שהביא שם חבל נביאים כולם נתנבאו בסגנון אחד, דספק חרם לחומרא". וכן בשו"ת הלק"ט כתב שגם אם לא כתוב, אסור להסתכל.

רכילות

מדברי שו"ת הלכות קטנות (א, רעו) נראה דזה משום רכילות, וזו לשונו: "שאלה, מה שנוהגין לכתוב ע"ג האגרות ופגי"ן אם יש בו ממש. תשובה, בלא"ה נראה שיש איסור לבקש ולחפש מסתוריו של חבירו, ומה לי לא תלך רכיל לאחרים או לעצמו".

ומובא בשערי תשובה (ג, אות רכה): "חייב אדם להסתיר הסוד אשר יגלה אליו חברו דרך סתר, אע"פ שאין בגלוי הסוד ההוא ענין רכילות, כי יש בגילוי הסוד נזק לבעליו וסבה להפר מחשבתו, כמו שנאמר (משלי טו, כב) הפר מחשבות באין סוד. והשנית, כי מגלה הסוד אך יצא מדרך הצניעות, והנה הוא מעביר על דעת בעל הסוד. ואמר שלמה ע"ה (משלי כ, יט) גולה סוד הולך רכיל". וע"ע בחפץ חיים (הל' לשון-הרע סוף כלל ט).

ולפי"ז יתכן דתליא הדבר בהגדרה אם יש דין רכילות בגוי. דהרי נקט הל"ק ט מצד דין "הולך רכיל מגלה סוד" (עיין בסנהדרין לא, א). ולכאורה רכילות אינה שייכת בגוי, שהרי נאמר (ויקרא יט, טז) "לא תלך רכיל בעמך" ומשמע שזה דווקא "בעמך", ולא שייך בגוי, שאינו בכלל "עמך". וכיוצא בזה כתב החפץ חיים (כלל ח סעיף ה) שדוקא במי שהוא בכלל עמיתך, עם שאתך בתורה ובמצוות.



שואל שלא מדעת

בחשו"ק חמד (עמ"ס בבא-בטרא ס, א עמוד רחצ) כתב דיש שלושה טעמים למה אסור לפתוח מכתב: א. משום ואהבת לרעך כמוך, ב. משום גונב דעתו, ג. משום שואל שלא מדעת - גזל (ע"פ שו"ת תורת חיים למהרש"ש ג, מז). וכתב החשו"ק חמד: "ומו"ח מרן הגרי"ש אלישיב אמר דהמהרש"ש שכתב דיש בזה חשש גזל, הוא דוקא כאשר המסתכל במכתב גזול ומפר את מחשבות בעל המכתב, אך אם רק מסתכל ואינו עושה כלום עם המידע שראה, אין בזה משום גזל". וע"ע בזה בספר שיעורי תורה לרופאים (א, נ) וביאר שם דבמקום שיש חשש לעוולה בממון, אין איסור בהסתכלות במכתב מצד גזל. ויש להעיר כי אסור לגזול את הגוי, כמבואר בגמרא בבא קמא (ק"ג, ב) וע"ע בדברינו בשו"ת אבני דרך (ב, עא).



שולח יד בפיקדון

בשו"ת קול גדול (קב) אחר שהאריך לדון אם תקנות רבנו גרשום שייכי גם בזמן הזה, כתב: אבל איני מתיר מהני טעמי דכתיבנא לראות בכתב ששולח אדם לחבירו, משום דאפילו דליתא השתא לתקנת רגמ"ה, נראה לי "דמדינא אסור לראות", ובפרט אם היא חתומה, וראיה לזה מדקיימא לן בחו"מ (רצב, כ) המפקיד ספר תורה אצל חבירו גוללו פעם אחת ל"ב חדש, ואם כשהוא גוללו פותחו וקורא בו מותר, אבל לא יפתח בגלל עצמו ויקרא, והוא הדין שאר ספרים, וכמו שאסור לקרות ממנו כך אסור להעתיק ממנו אפילו אות אחת וכו', וכתב הסמ"ע (סקמ"ה) ומינה דאם צרר וחתם הספר בקשר משונה, דגילה דעתו דקפיד בקריאתו, אסור לקרות מתוכו,

ומיקרי שולח יד בפקדון וכו'. ע"כ. אם כן הכא נמי, אם יפתחנה לקרותה הוי שולח יד בפקדון והוי גזלן.



לאו לך אמור

לאו "אמור". כמבואר בגמרא במסכת יומא (ה, ב): מניין לאומר דבר לחברו שהוא בבל יאמר עד שיאמר לו לך אמור, שנאמר: וידבר ה' אליו מאוהל מועד לאמר. ועיי"ש בריטב"א שהוא בבל יאמר עד שיאמר לו לך אמור (ועיי"ש בתורה תמימה). ובסמ"ג (לאוין ט) למד מכאן שאם אומר בלא נטילת רשות עובר בלאו (מ"ש עובר בלאו, דרשה זו אינה אלא אסמכתא). וע"ע במגן אברהם (קנו).



ד. תוקף האיסור

השדי חמד (מערכת חית כלל מ עמוד 37) כתב: ולענין חרם רבינו גרשון מאור הגולה אי חשיב כדאורייתא למיזל בספקו לחומרא עיין מ"ש (במערכת אישות סימן ב אות יט) וכן לענין ספק ספיקא בחרם רבינו גרשון. וכתב דבשו"ת הרי"מ לגאון ר' יצחק מאיר זצוק"ל שכתב (אבן העזר לו) אשר נסתפק רומ"כ אי חרם רבינו גרשון הוא מן התורה לחוש מספק על פי תשובות הספרדים שהביא הכנה"ג בספר בעי חיי לדעתי אין לחוש כלל, שמפורש בתשובות מהרי"ל (כא) אם יסכים להתיר לו נישואין אסכים וכו' ובדרבנן עבדינן עובדא והדר שיילינן וכל שכן בתקנת רגמ"ה דקיל טפי וכו', אבל על כל פנים בחרם רגמ"ה נראה כמו שכתבת, והרי גם הרמ"א בדרכי משה (אבן העזר סי' א) הביא ג"כ לשון מהרי"ל הנ"ל דהמיקל לא הפסיד וכו', שלא גזר משום חשש איסור דאורייתא אלא תקנה בעלמא ובשל סופרים הלך אחר המיקל וכל שכן בתקנה בעלמא ע"ש. ולפי"ז בספק ניתן להקל.

ועיין עוד בשו"ת יביע אומר (י יורה-דעה לט אות ב) שכתב בתו"ד: ובשו"ת הגאון הרי"מ מגור (אה"ע סי' לו) בתשובה לגר"ח מצאנו כתב, מה שנסתפק אם חרם רגמ"ה חשיב דאורייתא לחוש מספק למ"ש הכנה"ג בשו"ת בעי חיי בשם תשובות רבני הספרדים, לפע"ד אין לחוש לזה כלל, שהרי מפורש בתשובת מהרי"ל (כא) דהוי מדרבנן, ושכן דעת רבותיו, וא"כ אף שתשובות רבני הספרדים נגדם, מ"מ אין לחוש כלל, שהרי כל בני אשכנז נסמכים ע"ד מהרי"ל. ובפרט שנראה שהכנה"ג ורבני הספרדים שהביא, אשתמיט מהם תשובת מהרי"ל, שאם לא כן היו מביאים דבריו, ועכ"פ בחרם רגמ"ה מענין ב' נשים, לכ"ע הוי רק מדרבנן, שלא תיקן אלא משום קטטה. וליכא דררא דאיסורא. וע"ע בשו"ת חתם סופר (אה"ע ג) שכתב שאפילו למ"ד שחרם רגמ"ה חשיב דאורייתא, מ"מ ספקו להקל.



ה. חדר"ג בחשש לעוולה

אם בעל המכתב עומד לעשות לו עוולה בממונו, התירו לפתוח המכתב (אם ע"י כך יציל ממונו), כמבואר בשו"ת חקקי לב (יורה-דעה מט) וכן משמע גם משו"ת תשובות והנהגות (ג, שפח) ומשו"ת ויען אברהם (ז, נג). וע"ע בספר אבני חושן (ח"ב עמוד תקסז). אולם, עיין היטב בחקקי לב דאף משמע דאם הוא פותח את מכתב הגוי בכדי להציל את עצמו (ולהיות מציל מידם), נראה דבאופן זה לא גזר רבנו גרשום והיתר גמור הוא, ובלבד שלא יתוודע לגוי שהוא עשה דבר זה, דאיכא חילול השם.

וחזיתי בספר ארץ חיים לידידי הגר"מ ציון מובא (בעמוד קז) כי הגר"א נבנצל נשאל: האם החרם בכלל גם על מכתב של גוי. והשיב: איני יודע.



ו. מסקנה

לפי דברינו נראה דאם קורא את מכתבו של עובד זר מתוך סקרנות יש בזה איסור ומרגיל עצמו למידות רעות. אך אם הוא עושה זאת בכדי להציל ממונו, יש מקום להתיר. ולענ"ד אם אינו יודע על בעיה/חשש ממשי, אין לו להסתכל במכתבו של העובד הזר.



אוצר חושן משפט

♦ האם מותר להתנדב להיות בקבוצת מחקר לגבי תרופה ניסיונית ♦

מחבר ספר אורחותיך למדני

האם מותר להתנדב להיות בקבוצת מחקר לגבי תרופה ניסיונית

לכבוד הרה"ג אלחנן פרינץ שליט"א

בעניין שאלתו האם מותר להתנדב (ולהסתכן) להיות בקבוצת מחקר לגבי תרופה ניסיונית?

א.

כתב הב"י בח"מ סי' תכ"ו: "וכתבו הגהות מיימונית עבר על לא תעמוד וכו', בירושלמי מסיק אפי' להכניס עצמו בספק סכנה חייב ע"כ. ונראה שהטעם מפני שהלה ודאי והוא ספק וכל המקיים נפש אחת מישראל כאילו קיים עולם מלא".

אלא מרן בש"ע שם לא הביא דין זה, ונראה שהטעם הוא שמרן לא סבר כהירושלמי לדינא. וכן נראה ממ"ש היוסף אומץ בסי' כט בד"ה ואני: "שמענה ואתה דע לך, דכמה דינין מוסכמים השמיטם בש"ע, וכ"כ הרב הגדול מהר"ר גבריאל איספרנסה זלה"ה בתשובה כ"י דאין הכרע מהש"ע שהשמיט דין אחד דכמה דינים מוסכמים אין הרב כותבם, וסמך ליה במה שכתבם בבית יוסף עכ"ל. ואני הדל כתבתי עליו בסה"ק ברכי יוסף א"ח ס"ב מה זו סמיכה בדינים ההם על הב"י יותר מכל הדינים שכתבם בש"ע ע"ש. ועתה נראה בודאי כונת הרב הנזכר הוא שדיני הגמרא והרמב"ם וכיוצא מביאם בש"ע, אמנם הדינים המיוחדים זמנין דהוא ז"ל משמיט מהם, ונראה דזה דבר השמיטה תחת שלש, או שהדין ההוא אף שהוא מוסכם הוא מציאות רחוק, או שהוא פשוט, או שהוא כולל ונלמד מעיקר הדין שכתב בש"ע".

ולכן נראה בנד"ד שהוא אינו פשוט שדין הירושלמי מוסכם, כיון שלא מצינו דין זה בבבלי, ולכן יש סברה לומר שהבבלי חולק על הירושלמי. וגם הוא אינו פשוט, וגם הוא אינו בכלל עיקר דין של לא תעמוד. ולכן נראה שלפי כלל החיד"א ז"ל מרן בש"ע לא סבר כהירושלמי.

וכן הוא בסמ"ע שם שכתב: "ובהג"מ כתבו דבירושלמי מסיק דצריך אפילו להכניס עצמו בספק סכנה עבור זה והביאו הב"י וכ"ז נראה שהטעם הוא מפני שהלה ודאי והוא ספק עכ"ל, גם זה השמיטו המחבר ומור"ם ז"ל ובוזה י"ל כיון שהפוסקים הרי"ף והרמב"ם והרא"ש והטור לא הביאו בפסקיהן מ"ה השמיטוהו ג"כ". ע"ש.

וגם מצינו שכתב הרדב"ז בח"ג סי' תרכ"ז שהמתחסד להכניס את עצמו בספק סכנה כדי להציל את חבירו מודאי סכנה, הרי הוא חסיד שוטה, וז"ל: "ואם יש ספק סכנת נפשות הרי זה חסיד שוטה, דספיקא ידידה עדיף מוודאי דחבירה". ע"ש.

ולכאורה לפי זה י"ל שאין לאדם לנדב את עצמו על מנת שיעשו כל מיני ניסויים ותרופות, כיון שמפעם לפעם יש חשש סכנה בניסויים אלו.

אלא נראה שזה אינו, שהרי אף כתב הרדב"ז בלשונות הרמב"ם סי' רי"ח לגבי הצלת חברו מסכנה "אפילו יש קצת סכנה כגון ראה אותו טובע בים או לסטים באים עליו או חיה רעה, שיש בכל אלו ספק סכנה, אפ"ה חייב להציל". ע"ש. ולכאורה זה קשה, שהלא לפי מה שכבר כתב הרדב"ז לעיל, הוא חסיד שוטה. אלא צ"ל שיש לחלק שכשיש רק קצת סכנה שיש לו להציל את חברו, משא"כ כשיש ספק סכנה שהוא שקול, שבזה הוא חסיד שוטה. וכן הוא בערה"ש סי' תכ"ו אות ד, שכתב "מיהו הכל לפי הענין, ויש לשקול הענין בפלס ולא לשמור א"ע יותר מדאי" ע"ש.

ולפי זה נראה שכיון שהסכנה בניסויים הנ"ל היא רק "קצת סכנה", שהרי בדרך כלל הרופאים כבר עשו ניסויים אלו בבעלי חיים, ורק אם הם לא מצאו סכנה אז הם עושים את הניסויים באנשים, לכן נראה שהוא מותר לאדם להיכנס לקצת סכנה כדי להציל אחרים מודאי סכנה.

מ"מ יש לפקפק בהיתר זה, ש"ל שמה שהתיר הרדב"ז הוא רק כשיש איש לפנינו שהוא בודאי סכנה, אבל הוא לא התיר לאדם להיכנס לקצת סכנה להציל אחר מודאי סכנה שהיא לעתיד. וכן הוא בנד"ד, שהרי לדוגמא אם אדם מכניס את עצמו לקצת סכנה בניסויים, אז התרופות לא יהיו מוכנות לציבור רק חודשים רבים לאחר הניסויים. ולכן האדם אינו יכול להציל מי שחולה עכשיו. ואם כן, מצינו שבשעת הניסויים האדם מכניס את עצמו בקצת סכנה רק משום חשש סכנה שאינו לפנינו, והיא רק תהיה לעתיד. ולכן יש סברה לומר שהרדב"ז לא יסכים לזה, כיון שכל דין לא תעמוד הוא רק כשהסכנה לפנינו עכשיו.



ב.

אלא נראה שעדיין יש להתיר מטעם אחר. וזה מפני שזה בכלל "מנהג העולם וצורך העולם", דהיינו שהוא מנהג העולם וצורך העולם לבדוק את התרופות בקצת אנשים כדי להציל את הרבים לעתיד. וזה כמ"ש השם אריה י"ד סי' כ"ז, וז"ל "ודע דאף בדברים שיש בהם סכנה, מ"מ בדבר שהוא מנהגו של עולם ודרך הכרח אין לחוש, דהרי ד' צריכים להודות וב' מהם הולכי מדברות והולכי ימים. הרי דאיכא בהם סכנה, ומ"מ מותר לפרוש בספינה ולילך במדבר... ועיין בירושלמי פ' במה מדליקין הל"ו מובא בפר"ח דמפרש לים הגדול הוי סכנה, א"ו דבדברים כאלו אשר הם לצורך העולם אין איסור כלל... וכמו שאמרו בפועל כי אליו הוא נושא נפשו שעולה באילן וכדומה ומסכן נפשו בשביל שכירתו ומזונותו, אין חשש משום סכנה כי בנפשו יביא לחמו... וכן בכל דבר שהוא צורך העולם כמו לרדת במלחמה דהוי ודאי סכנה שרי, ואף במלחמת רשות. וכן אין איסור לאשה להזדקק לבעלה אע"ג דהלידה הוי סכנה... דכל זה דרכו ומנהגו של עולם, לכך אין איסור וחשש משום סכנה". ועיין עוד בזה בנו"ב מה"ת ס"י, ובאמרי

אש סי' נ"ב. ולפי זה הכי י"ל שהוא מנהג העולם וצורך העולם לבדוק רפואות ע"י ניסויים, ולכן מותר לאדם להכניס את עצמו בקצת סכנה בשביל ניסויים אלו.

ולפי זה שפיר כתב השולחן גבוה ב"ד סי' של"ה ס"ק א: "ומי שומע לו להכנס בסכנת נפשות דכתיב במגפה ידבק, וכן נוהגין שלא לבקר חולי המגפה זולת חברת המיוחדים לזה בבצע כסף ובכסף מלא". הרי שמותר ל"חברת המיוחדים" להיכנס לספק סכנה מפני המגפה כדי לרפא את החולים שהם בודאי סכנה. וצ"ל שהטעם הוא מפני שכן הוא מנהג העולם וצורך העולם, וכמ"ש השם אריה הנ"ל, שכל רופא צריך לקבל על עצמו קצת חשש סכנה כשהוא מרפא את החולים.

וגם מצינו במשפט כהן, הל' מלכים סי' קמ"ג דף שטו ד"ה ולענין, שכתב: "דע"כ עניני הכלל דמלחמות יוצאים הם מכלל זה דוחי בהם, שהרי גם מלחמת רשות מותרת היא, ואיך מצינו היתר להכניס נפשות רבות בסכנה בשביל הרווחה, אלא דמלחמה והלכות צבור שאני. ואולי הוא מכלל משפטי המלוכה, שהיו רבים ונמסרים באומה..." ע"ש. ואף בנד"ד י"ל הכי שהוא בכלל "הלכות צבור", לבדוק בניסויים רפואות אלו. וכן י"ל לגבי שאר צורכי המדינה כגון המשטרה, המגן דוד אדום, ומי שהוא כבאי ועבודתו לכבות האש, שכל אלו בכלל צורכי המדינה ויש קצת סכנה בכל העבודות האלו, והם "חברת המיוחדים לזה בבצע כסף ובכסף מלא" כמ"ש השולחן גבוה הנ"ל, והם בכלל "מנהגו של עולם ודרך הכרח", כמ"ש השם אריה.

ובזה מובן מה דמצינו בכתובות עז: "ובעלי ראתן קשה מכולן... ומאי אסותיה, אמר אביי פילא ולודנא גירדא דאגוזא וגירדא דאשפא וכליל מלכא ומתחלא דדיקלא סימקא ושליק להו בהדי הדדי ומעייל ליה לביתא דשישא, ואי לא איכא ביתא דשישא מעייל ליה לביתא דשב לבני ואריחא, ונטיל ליה תלת מאה כסי על רישיה עד דרפיא ארעיתא דמוחיה, וקרע למוחיה ומייתי ארבע טרפי דאסא ומדלי כל חד כרעא ומותיב חד ושקיל בצבתא וקלי ליה דאי לא הדר עילויה. מכריז רבי יוחנן הזהירו מזבובי של בעלי ראתן. רבי זירא לא הוה יתיב בזיקיה. רבי אלעזר לא עייל באהליה. רבי אמי ורבי אסי לא הוו אכלי מביעי דההיא מבואה".

ויש לחקור, שאם הזהירו רבותינו להתרחק כל כך משום חשש סכנה, שראתן הוא חולי מתדבק כמ"ש הרמ"א בתשובה סוף ס"כ, איך מותר לרופא להיכנס לסכנה כדי לנטיל ליה תלת מאה כסי על רישיה עד דרפיא ארעיתא דמוחיה, וקרע למוחיה ומייתי ארבע טרפי דאסא". אלא צ"ל שדין רופא שאני, ומטעם מנהג ולצורך העולם.



ג.

מ"מ ראיתי ברמב"ם בהל' רוצח פ"ז הל"ח, שכתב: "הגולה אינו יוצא מעיר מקלטו לעולם. ואפילו לדבר מצוה או לעדות בין עדות ממון בין עדות נפשות. ואפילו להציל נפש בעדות או להציל מיד העובד כוכבים או מיד הנהר או מיד הדליקה ומן המפולת. אפילו כל ישראל צריכין לתשועתו כיובא בן צרויה אינו יוצא משם לעולם עד מות הכהן הגדול. ואם יצא התיר עצמו למיתה כמו שביארנו".

ופירש האור שמח שם: "הוסיף רבינו טעם למה אינו יוצא, הלא פקוח נפש דוחה מצות שבתורה ומכ"ש פקוח נפש לכל ישראל... (אלא) כיון שהותר דמו לגואל הדם אין לו להכניס עצמו בספק סכנה עבור הצלת חבירו מסכנה ודאית, כן נראה, ומוכח מזה דלא כהג"מ בשם ירושלמי דתרומות שהובא בכסף משנה פ"א דחייב להכניס עצמו בספק סכנה, ומירושלמי גופיה אינו מוכח למעיין היטב בו". ע"ש.

וכן הוא כתב במשך חכמה פר' שמות, על הפסוק לך שוב מצרים כי מתו כל האנשים המבקשים את נפשך, וז"ל: "מוכח דאם היו חיים המבקשים את נפשו לא היה צריך לילך להוציא בני ישראל ממצרים, אע"פ שכל ישראל צריכים אליו א"צ להכניס עצמו בסכנה, ומזה יצא לרבנו במשנה שהגולה לעיר מקלט אפילו כל ישראל צריכים אליו כיובא ב"צ אינו יוצא, ועיין אור שמח הל' רוצח בזה". ע"ש.

ונראה שזה קשה על מ"ש השם אריה הנ"ל שאין לחוש לספק סכנה בשעת מלחמה כיון שכך הוא מנהג וצורך העולם, הלא לפי דעת השם אריה מותר למי שהוא כיובא ב"צ לצאת למלחמה כיון ש"כל ישראל צריכים לתשועתו", כיון שכך הוא מנהג וצורך העולם. אלא נראה שאין ללמוד מדין ערי מקלט לשאר מקומות, כיון שיש לימוד מיוחד לגבי ערי מקלט, שכתוב במשנה במכות פ"ב מ"ז: "ואינו יוצא לא לעדות מצוה ולא לעדות ממון ולא לעדות נפשות. ואפילו ישראל צריכים לו, ואפילו שר צבא ישראל כיובא בן צרויה, אינו יוצא משם לעולם, שנאמר (במדבר לה) אשר נס שמה, שם תהא דירתו, שם תהא מיתתו, שם תהא קבורתו." וי"ל דוקא כאן שיש לימוד מ"אשר נס שמה", שאין לצאת מערי מקלט כלל, משא"כ בשאר מקומות שמותר להיכנס לספק נפשות אם זה בכלל מנהג וצורך העולם.

ולפי כל זה נראה שמותר לאדם לנדב את עצמו על מנת שיעשו כל מיני ניסויים בתרופות שיתכן שיועילו בעתיד להרבה אנשים, כיון שכך מנהג וצורך העולם. ובפרט שבזה"ז בתחילה החוקרים עושים כמה ניסויים בכמה בעלי חיים כדי לידע אם יש חשש סכנה מתרופות אלו, ולכן למעשה מצינו שאין חשש סכנה דמצוי בבני אדם. ואולי י"ל שיש לאדם יותר סכנה מהמכונות כשהוא רוצה לחצות את הכביש מאיזה חשש סכנה שיש בניסויים אלו. וגם יש לדמות זה לאומן שמותר לו לעלות לעשות מלאכתו באילן, שיש קצת סכנה מזה, ולכן גם י"ל הכי במי שעוסק בניסויים שמותר לו לקבל על עצמו קצת חשש סכנה. וגם ידוע שבזה"ז אם לא מפני ניסויים אלו, א"א להביא לעולם כמה וכמה תרופות טובות, וא"א להציל כמה וכמה חולים מסכנה. ולכן ודאי שזה "לצורך העולם" כמ"ש השם אריה הנ"ל, ויש להתיר להיכנס לקצת סכנה משום זה.

וגם י"ל שקורונה תוכיח, דהיינו שאם לא משום הניסויים שהחוקרים היו עושים בחיסון קורונה, ודאי שמיליוני אנשים נוספים היו מתים, ואין "צורך העולם" גדולה מזו. שוב ראיתי בציץ אליעזר ח"ג סי' ק"א שדן בזה ע"ש. ולענ"ד כתבתי.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר אורחותיך למדני



הערות וקושיות – חושן משפט

בענין האם מותר לצאת מהתופת במירון על ידי שידרוך על אחרים [תגובות]
 - הרב רפאל סויד, הרב יוסף פרץ

א.

ב"ה לאחר שנתפרסם מאמרי בזה, הדבר עורר גל של תגובות, של ת"ח שדנו לכאן ולכאן, וברצוני להודות לכל המגיבים, וכעת נדון בדברים כדרכה של תורה.

כשהצעתי את הדברים בפני הגר"ש ריונברג שליט"א, גאב"ד ביד"צ בני ברק, אמר שבוודאי שדברי החזון איש [יו"ד סי' ס"ט סק"א] שבדרך הצלה שרי, נאמרו רק לגבי אדם שרוצה להציל אדם אחר, אולם באדם שרוצה להציל את עצמו דברי החזון איש לא נאמרו, שעדיין שייכת הטענה שמאי חזית דדמך סמוק טפי מדמא דחברך.

ודנתי לפניו שלכאן אין הדוחפים נחשבים רודפים, כיוון שהם נדחפים [עכ"פ ברובם הגדול], ודמי לדברי הגר"ח [בהל' יסודי התורה] שאדם שאומרים לו שיזרקוהו על תינוק, אין צריך להיהרג, כיוון שהוא כחפץ בעלמא. וא"כ ה"ה הכא. והסכים לסברא זו. אולם שוב התבוננתי שיש לדון בזה, דאפשר דשאני דיני רודף מדיני יהרג ואל יעבור, ודיני רודף אינם תלויים בדיני רציחה, ואף באופן שלכא כלל דיני רציחה, מ"מ שייך דין רודף, כיוון שזכותו של אדם להגן על עצמו, באופן שאחר מסכן אותו. וזאת, בתנאי שהסכנה נגרמת על ידי חברו, באשמתו או שלא באשמתו, ולא באופן שרק אומרים לו שאם לא יהרוג את חברו יהרגוהו, שאז זו רדיפה דינית, ולא רדיפה מציאותית, וצ"ע בזה.

ושמעתי לדון, שכיום שהחלו לייצר רכב אוטונומי, שנוסע ללא נהג, וצריך לתכנת אותו מה לעשות במצב שאדם קופץ לכביש, האם הרכב יטה להרוג כמה שפחות אנשים. ודנו בזה עפ"י החזון איש שמותר להטות חץ, כדי להציל יותר אנשים. ולענ"ד נראה שגם לולא דברי החזון איש פשיטא שכך יש לעשות, שהלא אי"ז נחשב שהאדם שמתכנת את הרכב הוא רוצח, אלא הוא רק מייצר מצב שימותו פחות אנשים. ולדוגמא, כשחוקקו את החוק לחובת חגורת בטיחות ברכב, הייתה טענה שבמקרה של שריפה, החגורה תגרום נזק, ובדקו וראו שהסיכון מתאונות ללא חגורה גבוה יותר מהסיכון של שריפה. ופשיטא שאי"ז שייך כלל לשיקולי מסירת נפש וכדו', אלא לשיקולי תכנון עתידי, שבוודאי יש לתכנן בצורה שימותו כמה שפחות אנשים.

וכמובן שיש לחלק בין אדם שנמצא שוכב על כמה אנשים, ורוצה לצאת, ומסכן גם מי שתחתיו אם יצא [למרות שיש לדון מבחינה מציאותית, מה סכנה גדולה יותר, האם להישאר שוכב, או שלרגע אחד ידרוך עליהם], לבין אדם שרק נמחץ, ורוצה לצאת ולדחוף את כל מי שדוחף אותו מאחוריו.

ואי נימא שאסור לאדם לצאת תוך כדי זה שהוא דורך על אחרים, א"כ אף כשכוחות ההצלה מגיעים, ולהם מותר להציל בדרך זו, וכמשנ"ת, אולם אם מושיטים לאדם יד כדי שיצא, וצריך לדרוך על אחרים, לכאן' שוב אסור לו לצאת.

וראיתי שהגרי"א דינר שליט"א שאל את מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א האם מותר לאדם לשקר ולומר שהוא כהן, כדי שיצילוהו לפני אחרים, ואמר שהגר"ח שאיסור שקר נדחה מפני פיקוח נפש. והדברים צ"ב, שלכאן' יש לומר שכללים אלו נקבעו על מצב שכולו הצלת חיים, ולא שייך להפך אותם מחמת הצלת חיים. וכללים אלו אינם רק כדי להחליט את מי להציל, אלא הם סדרי עדיפויות בעצם. וזוהי שהוא משקר הרי הוא דוחה את זכותו של חברו הכהן באמת לקבל את העדיפות המגיעה לו על פי ההלכה.

רפאל סויד

מח"ס מנחת רפאל



ב.

בירחון האוצר נג עמ' תא כתב ש"ב הרה"ג רפאל סויד שליט"א שאלות הלכתיות כתוצאה מהאסון במירון. באות ז' הסתפק בענין חיוב גלות באדם שדחף. שאלה זו נשלחה אלי ע"י הרה"ג גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, וזה מה שהשבתי לו:

עיינ מכות ז' ע"ב הדפו, שדחפו בגופו. ופירש רש"י, בלא מתכוין. ע"כ. ועיין יד דוד שכתב שכוונת רש"י שלא התכוין לדחפו, דאם היה מתכוון לדחפו אע"פ שלא כיוון להמית אינו גולה. ע"ש. ובשיטת רש"י אזלי המאירי והריטב"א.

אמנם הרמב"ם (הל' רוצח פ"ו ה"י) כתב שדחפו בגופו הוי קרוב למזיד ואינו גולה. ועיין מרן כסף משנה שם שכתב שלרמב"ם אם דחפו במתכוון הוי שוגג, ואם דחפו בלא מתכוון הוי קרוב למזיד.

ויוצא שלדעת רוב הראשונים פטור, שהרי בנדון דידן היה מתכוון לדחוף. ואילו לדעת מרן כס"מ בדעת הרמב"ם חייב.

אמנם אין דברי מרן כס"מ פשט בלשון הרמב"ם, וגם קשים בסברא, וכמו שהקשו ערוך לנר ומראה כהן. ועיין בית מועד מרבי אלייקים גאטיניו, שלפי הגהתו ברמב"ם יוצא שג"כ פטור, וז"ל: אלא שדחפו בגופו שע"י הדחק שנכנס שם אף שראה שהיה שם אדם לא נזהר היטב ודחפו בגופו בשגגה וזהו קרוב למזיד שהיה לו להזהר כיון שראה אדם שם שלא לדחפו. עכ"ל.

וא"כ באופן שנכנס אע"פ שראה דוחק הוי קרוב למזיד, ואם כשנכנס לשם לא היה דוחק ואחרים נכנסו אחריו ודחקהו, אפשר להחשיבו קרוב לאונס, אמנם לכו"ע לא יהיה חייב גלות.

וה' יאמר לצרות עמו ישראל די, ויתקיים בנו ונתתי שלם בארץ ושכתבתם ואין מחריה.

ג' סיון תשפ"א פנמה.

יוסף פריץ



האוצר ◆ גיליון נ"ד

אוצר חקר ועיון

'אוהב האמת' והגירסא במסכת סופרים ♦ הליכה אחר הרוב ♦ צמצום
פערים במשא ומתן התלמודי ובהלכה ♦ שיר על מקצת מדיני הקידושין

הרב ירחמיאל ישראל יצחק הלפרין

בני ברק

'אוהב האמת' והגירסא במסכת סופרים

מבט על יחסם של רבינו חיים מוולאזין וגאוני ליטא לחידושי ופסקי אדוננו הגר"א

מאז זרח אורו של האחד והמיוחד, רבינו אליהו חסיד מוילנא על ארץ ליטא, ושמעו הולך וגדל בכל המדינות, לא פסקו עדת ישראל לאחוז בשולי אדרת תורתו, להעריצו ולשוח בעוצם קדושתו ונפלאותיו.

הלמדנים וחובשי בית המדרש פלפלו בחידושי וביאוריו, שקלו וטרו בהגהותיו הקצרות אשר מכילות עולם מלא, ולא נמנעו גם מללחוש מפה לאוזן סיפורי מופת על עיון ויגיעה בתורה בדרגה בלתי נתפסת. שאר העם - יהודי ליטא ככלל והעיר הגדולה ווילנא בפרט, התגאו בדמותו של בן עירם ומולדתם הגר"א, נשאוה על נס, וחינכו לאורה את ילדיהם.

כדרכם של מעריצים, לא נמנעו רבים מהם והשמיעו דברי תרעומת וביקורת על כמה מגדולי הלמדנים, אשר כדרכה של תורה "העיזו" להשיג ולהקשות על אי אלו מחידושי של הגר"א. לשיטתם של אותם מעריצים, מצב כזה הוא פגיעה בלתי נסבלת בדמות קדשו של הגר"א.

לפנינו ציטוטים משני גאוני ליטאיים מפורסמים: **רבי אברהם דאנציג** בעל החיי אדם (תק"ח-תקפ"א), ו**רבי אלעזר משה הורוויץ** מפינסק בעל האהל משה (תקע"ח-תר"ץ), אשר תינו את אשר עם לבבם, האם באמת "אסור" להשיג ולחלוק על דעתו של רבינו הגדול מוילנא?

בעוד שהספר חיי אדם מלא וגדוש בהפניות לדעת הגר"א, הרי שבספרו השני של אותו מחבר - החכמת אדם אין כמעט איזכורים של דעת הגר"א. את הטעם לכך נתן לנו המחבר בעצמו.

וכך הבהיר בהקדמת ספרו חכמת אדם, בהדפסתו הראשונה בוילנא בשנת תקע"ב:

לא נמצא בחיבור זה מדברי מחותני הגאון רשכבה"ג מ"ו אליהו חסיד, והוא לסיבת כי שמעתי דבת רבים המתרעמים עלי שהשגתי עליו באיזה מקומות בחיבורי 'חיי אדם'.

ובלתי ספק שהאנשים המתרעמים לא ידעו דרך הפסקים, שכך דרך תורתנו הקדושה, זה בונה וזה סותר, והתלמיד חולק על הרב... ודרך זה היה נוהג אף בזמן תנאים ואמוראים. ובודאי טפי נחא להגר"א מה שאני מפלפל בדבריו, ממי שהוא אומר: 'שפיר קאמרת... ולכתוב דבריו אף אם לא יהיו נראים לי זה לא אוכל, ולכן אחזתי במדת השתיקה להסיר תלונתם מעלי. והם עתידים ליתן את הדין, כי מנעו נחת רוח להגר"א לפלפל בדבריו.

דור אחר כך, במילים אחרות ובתוכן זהה, ביטא השקפה זו גם רבי **אלעזר משה מפינסק** (שו"ת אהל משה, סי' ס"ח):

(א). זכיתי להחזיק עותק נדיר זה בידי.

מכתבו הגיעני ... הנה, קנאת אליהו אכלתהו, על כי באתי ב'צריך עיון' על דברי קדשו של הגר"א ז"ל, ודרך בזה בדרך הרבה מרבני ליטא שיחיו.

אנכי לא כן עמדתי, ולא אחשוב היות נוחה בזה דעתו של אותו צדיק אשר האיר עיני העם לחפש בחורין ובסדקין אחר כל הראשונים ז"ל ולא לשאת פנים נגד האמת לפי ראות העין [להלכה ולא למעשה בלא ראייה ברורה כדרכו בקודש, וכמו שכתבו הראשונים נגד הגאונים שהיו תיכף אחר חתימת התלמוד].

וכן הורנו דרך זה כל קדמונינו זכרם ברוך, והבאים אחר הגר"א כבעל 'חיי אדם', שידע עוצם קדושת רבינו ז"ל, וגדול תלמיד תלמידו בעל 'משכנות [יעקב]' ו'קהלת יעקב' ז"ל. וכן שמעתי בשם הגר"א חיים מואלאזין בענין ברכת 'אשר בעגולה' (סופרים פי"ט הי"א), אם שאין שם רק הכרע הדעת, והאמת עד לעצמו. והמאמינים בזה לא תלמידיו הם, כי לא למדו דרכו רק דרך מנגדינו, אשר יעקשו הישרה למען כבוד גדוליהם, והוא כבוד המדומה ...²

"דרך מנגדינו!" - אכן דברים כדרבנות. לדרכו זו, צירף רבי אלעזר משה "בית-דין" של שלושה מגדולי ליטא. לדעתו של בעל החיי אדם כבר התוודענו, להכרת דעתו של רבי יעקב ברוכין המשכנות יעקב נסתפק בהפנייה לתשובתו העוסקת בחיוב הנחת תפילין בחול המועד כמנהג, ודלא כדעת הגר"א.

השלישי הוא ראש תלמידי הגר"א רבינו חיים מואלאזין. להלן נבקש להראות כי דווקא הדוגמא שהביא מגירסת 'אשר בעגולה' במסכת סופרים, אינה ראייה כביכול שחלק רבי חיים על רבו. אכן יובהר כי אין ספק שכפי שכתב רבי אלעזר משה, ואולי אף חריף מכך, הייתה גם דעת רבי חיים. בשום אופן אין מקום ל'חסידות' הנושאת פנים בתורה.

בשיעוריו על מסכת אבות לימד רבי חיים את תלמידיו:

והנה הלימוד נקרא מלחמה כמו שאמרו (סנהדרין ק"א ע"ב), מלחמתה של תורה. אם כן גם התלמידים לוחמים יקראו, וכמו שאמרו חכמינו זכרונם לברכה (קידושין ל ע"ב) לא יבושו וגו' כי ידברו את אויבים בשער. אפילו אב ובנו הרב ותלמידו נעשו אויבים זה את זה ואינם זזים משם כו'. ואסור לו לתלמיד לקבל דברי רבו כשיש לו קושיות עליהם. ולפעמים יהיה האמת עם התלמיד, וכמו שעץ קטן מדליק את הגדול.

וזה שאמרו יהי ביתך בית ועד לחכמים והוי מתאבק מלשון ויאבק איש עמו שהוא ענין התאבקות מלחמה, כי מלחמת מצוה היא, וכן אנו נגד רבותינו הקדושים אשר בארץ. ונשמתם בשמי מרום המחברים המפורסמים. וספריהם אתנו. הנה על ידי הספרים אשר בכתבינו בתינו הוא בית ועד לחכמים אלה, הוזהרנו גם כן וניתן לנו רשות להתאבק וללחום בדבריהם ולתרץ קושייתם, ולא לישא פני איש רק לאהוב האמת. אבל עם כל זה

(ב). את ההבהרה הזו שיבח רבי אלעזר מנחם מן שך בעל אבי עזרי (תרנ"ד-תשס"ב), ובעותק הספר אהל משה שברשותו עשה קמט באותו עמוד כדי למצאו בנקל ולהראותו לאחרים (רב"ש המבורגר מפי ר"ר וולף נאמן ביתו של הגר"א מ שך).

(ג). אורח חיים סימן ל"ו.

(ד). רוח חיים פרק א' משנה ד'.

יזהר בנפשו מלדבר בגאווה וגודל לבב באשר מצא מקום לחלוק וידמה כי גדול הוא כרבו או כמחבר הספר אשר הוא משיג עליו, וידע בלבבו כי כמה פעמים לא יבין דבריו וכוונתו, ולכן יהיה אך בענוה יתירה, באמרו אם איני כדאי אך תורה היא וכו'.

לידידו רבי נח חיים **צבי ברלין** אב"ד אה"ו כתב רבי חיים" כי מרבו הגר"א עצמו הוזהר: "שלא לישא פנים בהוראה" אף להכרעת רבותינו בעלי השלחן ערוך".

הן מפי עצמו של רבי חיים, והן משבחיו אשר בפיות תלמידיו ובני דורו, למדים אנו על מידת האמת ללא משוא הפנים שהייתה לו'. הגדרה ממצה הגדירו רעו הגאון **רבי יום טוב ליפמאן** מקאפולייא בעל קדושת יום טוב":

"אוהב האמת ולא נושא פנים -

לחכמים הראשונים ואף כי לאחרונים".

כאמור, רבי אלעזר משה מפניסק, והקדימו בעל החיי אדם, חידדו השקפה זו, הסולדת מחסידות מדומה, ומעודדת חיפוש אחר האמת ללא משא פנים, אם כי בהסתייגות של דרך ארץ והכנעה בפני הקדמונים. וכיחוס עיקרון זה גם לרבינו חיים מוולאזין, הביא רבי אלעזר משה, שמועה על הגירסא במסכת סופרים בברכת 'אשר בעגולה'. נבחן איפה שמועה זו, ונצמד בנתיב הגירסא במסכת סופרים.



נוסח פיוט-קידוש מיוחד^ה המיועד לימי ראש חודש בשעת ברכת המזון לאחר ברכת היין השתמר במסכת סופרים^ה:

וצריך בברכת היין לומר, ברוך אתה ד' אלקינו מלך העולם בורא פרי הגפן.
ברוך אתה ד' אלקינו מלך העולם אשר בעגולה גידל דורשים, הורם ולימדם זמני חדשים,
טיכס ירח, כילל לבנה, מינה נבונים סודרי עתים, פילס צורינו קרבי רגעים, שבם תיקן

ה). מתוך קובץ פליטת סופרים, ווילנא תרכ"ג, עמוד 12. שו"ת חוט המשולש, ווילנא תרמ"ב, סימן ט'.

ו). עורך הפליטת סופרים, רבי יהושע העשיל לוי, השמיט את סיום המשפט והכניסו בתיבת וכו'. אך בספר אחר שערך: עליות אליהו, ווילנא תרנ"ב, הערה ס"ב עמוד 56, העתיק את המשפט כולו.

ז). סקירה על כך פרסמתי במאמר בתוך "קובץ גליונות" פרשת נשא תשפ"א.

ח). שו"ת קדושת יום טוב, ווילנא תרכ"ו, סימן ט"ו.

ט). על כתבי יד מהגניזה הקהירית בהם מופיעים פיוטים לראש חודש, ביניהם פיוט זה ראה: א' מרמרשטיין, 'קידוש ירחים דרבי פנחס' בתוך: הצופה לחכמת ישראל, בודפסט תרפ"א, חלק ה', עמוד 225 והלאה. פיוט זה פירסם מרמרשטיין 'נספחים לקידוש ירחים דרבי פנחס', שם, חלק ו', עמוד 48. ראה עוד: ר"צ גרונר, ברכות שנשתקעו, ירושלים תשס"ד, עמודים רי"ח ורי"ט, ובמקורות המופיעים אצלו בהערה.

י). לא ברור מתי השתמשו בברכה זו. ראה ע' פליישר, 'בירורים בבעיית ייעודם הליטורגי של פיוטי קידוש ירחים', תרביץ מב (תשל"ג), עמוד 337 ואילך. וראה גם: רמ"מ כשר, תורה שלמה - יג, ירושלים תשנ"ב, עמוד קפ"ח.

יא). פרק י"ט הלכה ז'. כאן מועתק מ'מסכת סופרים' ... הוצאו על פי כתבי-יד שונים בלויט מבוא והערות ושינויי נוסחאות ומראה מקומות ע"י ד"ר מיכאל היגער, ניו יורק תרצ"ו. בנוסח המשובש שעמד בפני הגר"א היו מספר מילים לא ברורות שדרשו גירסא חדשה, ראה מיד להלן.

אותות חדשים ומועדים, דכתיב עשה ירח למועדים שמש ידע מבוא, ואומר, כי כאשר השמים החדשים והארץ החדשה אשר אני עושה עומדים לפני נאום ד' כן יעמוד זרעכם ושמכם, וחותר, ברוך אתה ד' מקדש ישראל וראשי חדשים.

זו הגירסא המדויקת על פי השוואות כתבי יד. בנוסחא המקובלת היה כתוב כך: "אשר גידל חורשי הורם, ולמדם זמנים חדשים טובים, ירח כליל לבנה, מינה נבונים סודרי עתים, פילס צורינו קיצי רגעים, שבם תיקן אותם חדשים ומועדים". נוסח זה טעון תיקון, חסר בו האות ב"י, ויש בו מילים לא ברורות.

בשנת תקס"ד הוציא תלמיד הגר"א רבי מנחם מנדל משקלוב, את מסכת אבות ומסכתות קטנות עם ביאורי הגר"א וגירסאותיו.

בהקדמתו הודיע מהם מקורותיו:

זאת הודיע בשער בת רבים, שהגהות האלו הגיעו לידי מבנו הגדול הרב הגדול המפורסם בתורה וביראה, חכם ונבון כמוהר"ר יהודא ליב נר"ו, והמה מועתקים מגליוני הש"ס של אדמו"ר הגאון זלה"ה. וגם כל המסכתות קטנות האלו למד הגאון ז"ל עם תלמידו הרב הגדול בתורה וביראה מו' סעדיה נר"ו. ותלמידו הנ"ל כתב כל ההגהות שהגיה הגאון ז"ל. וגם אנחנו יגענו הרבה בהם ולמדנו כל אלו המסכתות כפי נוסחאות הגאון ז"ל ברבים בסדר הש"ס.

בהמשך מבקש רבי מנדל שלא למהר ולשפוט את ההגהות לפי השקפה ראשונה, כיון שטמון בהם עומק רב וידיעת "סוגיות רחוקות". והוסיף: "ואם פן ואולי יראה המעיין באיזה מקומות שיהיה מקום לפקפק, יתלה בחסרון ידיעה ובאשגרתא דלישנא, וכל אדם ישמור מאד לנפשו מלדבר ח"ו עתק על הצדיק יסוד עולם רבינו הגדול והקדוש נ"ע".

בספר זה נוסח הגר"א למסכתות קטנות הוא הטקסט המרכזי, והנוסחא המקובלת נמצאת במדור נפרד בצד בשם "נוסחות ישנות".

כך היא הנוסחא שם" (הלכה ט'): "ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם, אשר גלה סוד חדוש הירח, הורם ולמדם זמנים חדשים וימים טובים, מנה נבונים סודרי עתים, פלס צורנו קיצי רגעים, שבם מתקן אותן חדשים ומועדים, דכתיב עשה ירח למועדים שמש ידע מבוא, אליהו הנביא במהרה יבוא אלינו, המלך המשיח יצמח בימינו, כהיום הזה בירושלים ששים ושמיים כולנו, בבנין בית המקדש ירבו שמחות".

גם בהלכה י"א מזכירה מסכת סופרים את ברכת 'אשר בעגולה' וגם כאן תיקון הנוסחא ל'אשר גלה'. הנוסח 'אשר בעגולה' נשלח למדור 'נוסחות ישנות' בצידו הגלילון.

יב). אם כי בהמשך ההלכות בפרק י"ט נכתב: 'ומברך בורא פרי הגפן ולאחריו אשר בעגולה כולה'. זוהי אכן הצעתו של רבי חיים מוולאזין להלן.

יג). 'מסכת אבות עם פרש"י ופי' ... רבינו אליהו החסיד נ"ע. וגם מסכתות קטנות הלא המה ... ומסכת סופרים ... הובא לבית הדפוס ע"י ... בני הגאון המחבר נ"ע, ובמצות והוצאות תלמידו הרב הגדול ... מנחם מענדל ...', שקלוב תקס"ד, דף ס"א עמוד ב'.

גירסא זו, מלבד שאין לה קיום לא בין כתבי היד¹ למסכת סופרים, ולא בהעקת רבותינו הראשונים², מוותרת היא גם על הרצף של אותיות האלף בית. עשרים ושתים אותיות מהברכה מסודרים לפי אלף בית חוץ משש אותיות (ב, ד, י, כ, ל, ת) שחסרות בסדר זה ובמקומן חמש מילים אחרות.

דרכו של הגר"א בתיקוני הגירסאות היא ייחודית ויש בה כללים שלעיתים נעלמים מאיתנו³. אך בכל הנוגע לתיקון זה, מסרו כמה מתלמידי רבי חיים מוולאזין בשמו, שדווקא כאן הגירסא הישנה⁴ עיקר! ורק יש להוסיף את המילה 'בעגולה' כבהמשך.

אבקש להראות כי רבי חיים לא התכוון כאן להיות כתלמיד החולק על רבו, אלא שביקש לתלות את ה"אשמה" בעורכים ובעוסקים במלאכת הדפסת נוסח הגר"א למסכתות קטנות. להלן נביא את העדויות בשמו.

בשנת תקצ"ג הוציא לאור רבי אליהו מדעליאטיץ, את אבות דרבי נתן עם שני ביאורים: 'שני אליהו' הדין בהגהות הגר"א מבארם ומנמקם, והשני 'בן אברהם' הדין בנוסחא הישנה והמקובלת "להראות כי גם היא נכונה", וגם מפרש לפעמים באריכות את נוסחת הגר"א.

לחיבורו ערך הקדמה מעניינת, בה דן בצורה ביקורתית במהדורה הקודמת לאבות דרבי נתן עם נוסחת הגר"א, זו שהוציא בשנת תקס"ד רבי מנדל משקלוב. לאחר שהוא משבח את תלמיד הגר"א רבי סעדיה, מי שהעתיק את הגהות הגר"א, לא נמנע מלהצביע גם על מקומות מסויימים בהם הנוסחא הישנה היא "ברורה והגונה" ולכאורה אין סיבה לתקנם. רבי אליהו מתבטא "תמה אני ולא אדע אם ההגהות שבאזיה מקומות יצאו מפי הגר"א רבינו". על רבי סעדיה הוא מליץ זכות שיתכן ומרוב טרדתו לא היה לו "מועד פנוי וזמן מרווח" לדקדק בכל הגהה ולכן קרה ונמצאו כמה גירסאות לא מובנות ומיותרות, ואין להתפלאות "כי טבע האדם עלול הוא אצל השגיאה".

למילות ביקורת אלו העמיד שלושה עדים, אשר מהם ניתן ללמוד כי ספק האם לייחס את כל הגהות הגר"א אליו, ויתכן שחלקן לא יצאו ממנו. הראשון הוא "הדיין המופלג הישיש ... משה נ"י מקאוונע" תלמיד הגר"א, שאמר לרבי אליהו כי על גיליון הש"ס של הגר"א היו אך מתי מעט הגהות בכתב יד קדשו, ומקורן של רוב ההגהות הוא מפנקסו של רבי סעדיה אשר נכתבו בכתב ידו. השני, הוא סתירה בין נוסחת הגר"א באבות דרבי נתן פרק מ"א (בעניין כלי זכוכית בולע ופולט), לבין הגירסא שהביא בביאורו לאורח חיים סימן תנ"א סעיף כ"ו. סתירה נוספת

יד. הן בהשוואת כתבי היד של מסכת סופרים אצל היגר (לעיל), והן מנוסח הברכה שהתגלה כאמור לעיל בגניזה הקהירית בתוך קובץ קידושים מיוחד לראש חודש.

טו. רמב"ן, תורת האדם, שער האבל - ענין ההתחלה, כתב: "ובמסכת סופרים מצאתי, מביא כוס אחד ומברך בורא פרי הגפן, ואחריו בא"י אמ"ה אשר בעגלה גדול דור דורשים וכו' ". גם בילקוט המכיר, תהילים מזמור ק"ד סימן נ"ו, שהעתיק קטע זה ממסכת סופרים, הגירסא כנוסחא המקובלת.

טז. ראה באריכות אצל: ר"ד צחק, 'הבנת דברי הגר"א על דעת אמרם', ישורון חלק ה', תשנ"ט, עמודים תק"ב-תקל"ו. הגירסא ב'אדר בעגולה' הובאה שם עמוד תק"כ. וראה שם בסיכום דבריו: "גם צריך משנה זהירות לפני שקובעים מסמרות בדין מחודש המיוסד על גירסא חדשה של הגר"א, כי יש לחוש שלא הגיעה הגירסא המדויקת של הגר"א לידינו, ושלא לא ירדנו לעומק דבריו".

יש בין גירסתו באבות דרבי נתן פרק ל"ג אות ח', לבין הגירסא המופיעה בביאורו לאבות פרק ה' משנה ד', "וכמוהו הרבה ואין להאריך".

השלישי: "אשר שמעתי מהרב המופלג החרף מורינו דוב בער" שהיה מגיד מישרים ומורה צדק בק"ק לובטץ, נידון דמסכת סופרים פרק י"ט הלכה ט' בברכת החודש אשר הוגה שם בשם הגר"א ז"ל, עיין שם, אמר לי ששמע מהגאון מוהר"ר חיים מוואלאזין זצ"ל שהנוסחא הישנה עיקר, וקצת טעות סופר נפל שם, וברכה זו מיוסדת על פי א' ב', וכך צריך לומר אשר בעגולה (כי סנהדרין היו יושבין כחצי עגולה) ... וכן מוכח בהלכה י"ד שם בנוסח ישן נדפס 'ואחריו אשר בעגולה' וד"ל. ותמה מאד על הרב רבי סעדיה הנ"ל איך הגהתו שלא כדת וכהלכה, ואין רוח חכמים נוחה".

וסיכום: "מכל שלשה ראיות הללו אשפוט למראה עיני כי בהרבה מקומות קרה פה גם כן ככה שאולי לא נולדו מהגר"א, או אולי המה שלא כתיקונם מפאת המעתיק ... והכנסתי את עצמי ראשי ורובי לעיין היטב בכל מאמר ומאמר מזו המסכת ... לראות אם נוסחת הגאון יכשר, או הנוסחא הישנה טוב וישר".

לאחר למעלה מחמישים שנה מצאה ביקורת זו אכסניה מכובדת בספר תולדות הגר"א עליות אליהו (ווילנא תרנ"ב, עלית קיר אות י"ד). דבריו נעתקו מילה במילה, ובתוספת הערה מרבי דוד לוריא הרד"ל: "בדפוס ראשון שלא כדין עשו שהדפיסו הפנים כפי ההגהות ונוסחא ישינה על הגליון. ודע שגם הגהות אלו נפלו בהם שיבושים רבים וצריכין תיקון מגוף כתב יד הגר"א ז"ל סביב הש"ס".

נמצאנו כי לא היתה בכוונת רבי חיים לחלוק או להשיג על רבו, אלא על עורכי נוסחת הגר"א.

מי שנחלץ להגנת רבי סעדיה היה הגאון רבי ישראל משקלוב. בהקדמת ספרו פאת השלחן לא הסתיר את מורת רוחו מהקלות בה מזלזלים בהגהות הגר"א ובמהימנותו של רבי סעדיה. הוא האריך בדוגמאות המוכיחות כי הגהות הגר"א הן מוכחות, אף שלא תמיד עומדים מיד על דעתו. חיצו בקורת שלח במיוחד על ר' וולף היידנהיים (מבלי להזכיר את שמו) שקיים במקום אחד את הגירסא הישנה אל מול גרסת הגר"א".

לרבי אליהו מדעליאטיץ ולהערתו על גירסת 'אשר בעגולה', התייחס במפורש:

וגם אשר הדפיס המחבר הנזכר דחיה על הגהת רבינו הגדול במסכת סופרים בברכת קידוש החודש, בשם תלמידו הגאון הר"ח נ"ע, לא שמעתי כל זה. ולא מכרעא לדחות למי ששמע מפיו הק' [- דהיינו רבי סעדיה].

ואי הוה שמע גם הוא מפורש יצא מפי רבינו הגדול איהו גופיה דהוה מותיב לה הוה מפרק לה, דלא הוי ניחא לדחוקי לאוקמיה בא"ב בתיבה זרה. דבעגולה דנפיק מדרשא

(יז). רבי דב בער יפה מפורץ תלמיד רבינו.

(יח). אך ראה: ר"ק כהנא, 'לחקר ביאורי הגר"א', תל אביב תשי"ז, עמודים י"ב-י"ג, שהראה, ויסודו מדברי רבי חנוך ארנטריו, כי דווקא ר"ח צדק בגירסה זו.

דסנהדרין ל"ז א' מקרא דאגן הסהר, שהיו הסנהדרין יושבין כחצי גורן עגולה, דאורחא דמסדרי ברכות לסדר בלשון ברור, ואי הוה בעי לתקוני בא"ב הוה להו למימר אשר בגדולתו גידל כו'.

אלא דרבינו הגדול ידע לה מדחזינן בכל הברכות הארוכות הסדורות בתלמודין, ולא אשתמיט תנא למנקט חדא בסדר א"ב, כמו אשר ברא אשר יצר אשר קדש אשר במאמרו וכיוצא. והוה קים ליה לרבינו הגדול דלא נמצא סידור בא"ב כי אם כמו שבח אל אדון, שכתבו המקובלים טעמא מפני שהוא בהיכלא דתמן אלפא ביתא רברבא, לא בסדר ברכות לראש צדי"ק.

וגם חדשים טובים לא ניחא, דצריך לומר וימים טובים. וכן לשון ירח כליל לבנה לא ניחא. ועוד כמה טעמין דמיטמרינן דמגליין ליה. ומה דנפיק מפומיה דרבינו אמת ברור.

ככל הנראה רד"ל לא השתכנע מדבריו^ט. ואכן כאמור לא זו בלבד שהגירסה הישנה מתאשרת מכתבי היד, גירסת הראשונים, ומסכת סופרים עצמה בהלכה שלאחר מכן, הרי נראה כי הברכה עשויה כמעט כולה על פי סדר א' ב'. גירסת הגר"א מפקיעה רק כמה מילים מסדר זה, אך האם לשווא תוקנה הברכה באופן שרק רובה סובב לפי סדר האותיות? ולעניין הנוסח 'בעגולה', מפני מה הלך רבי ישראל לדרשת הגמרא וקבע כי אינה "לשון ברור", האם לא יתכן שמתקני הנוסח התייחסו כאן למציאות המוכרת בה ישבו חכמי הסנהדרין בחצי עיגול?^י

אכן, לפני רבי ישראל עמדה גירסא שונה מהמצוטט לעיל על פי כתבי יד מדויקים^י, בגירסה זו המדויקת אין את המילים 'חדשים טובים', וגם לא נכתב ירח כליל לבנה, אלא: 'טיכס ירח – כילל לבנה', והנוסח המדויק העוקב בסדר האותיות נמצא ללא חיסרון. ובכלל, הצעתו של רבי חיים לגרס 'בעגולה' התאשרה מתוך נוסח מדויק זה.

מקור נוסף המזכיר את דעתו של רבי חיים מוולאזין, מבלי להתייחס להגהת הגר"א, נמסר מפי תלמידו רבי דוד טעביל ממינסק, בעל הנחלת דוד.

כך כתב תלמידו, רבי יהודה אפשטיין בספרו מנחת יהודה, בחידושי על מסכת סופרים^{יא}:

וצריך בברכת היין לומר בא"י כו', אשר בעגולה גידל דורשיו הורם ולמדם ... והוא ברכה על סדר א"ב. והעד שבהלכה י"א אומר מאחריו אשר בעגולה כו' כל הברכה.

ולפי שקידשו החדש על פי סנהדרין, וסנהדרין היו יושבין כחצי גורן עגולה, והוא ברור. דבר זה אמרה מורי אלוף נעורי [בעל הנחלת דוד] ששמע מפי מרן כבוד הגאון הגדול מוהר"ו ז"ל. ומקורב ראיתי שנתלבש אחד מחוברי חבר מכנה עצמו בשם ראבי"ה^{יב}, וכותב בשמו הגה"ה הזאת, ושקר בימינו.

יט). ראה בעליות אליהו הנ"ל, הערת רבי יהושע העשיל לוי, באמצע העתקת דברי פאת השלחן.

כ). ראה במהדורת היגר הנ"ל, כמה נוסחאות על פי כתבי יד שונים. בהם אכן נמצא גם גירסה זו אליה התייחס רבי ישראל. וראה: ר"י לויפר, משונצינו ועד וילנא, ירושלים תשע"ב, עמוד 167.

כא). 'ספר מנחת יהודה על כל מסכתות הש"ס ... אשר טפחתי ורביתי זה לי כארבעים שנה ... יהודה יודיל הלוי עפשטיין', וורשה תרל"ז.

נראה כי אם ידוע היה שרבי חיים משיג כאן במפורש על דעת רבו הגר"א, היה יודע זאת גם תלמידו. יותר מסתבר שהייתה זו הצעה של רבי חיים לבירור הגירסא, ורק כשהתברר כי רבי סעדיה הדפיס את גירסת הגר"א לברכה זו, הופתע רבי חיים והתבטא כי איננו מאמין שאכן יצא זה מפי הגר"א.



סוף דבר: אף שאת הצעת הגירסא למסכת סופרים לא כיוון רבי חיים כהשגה על רבו, מכל מקום ההבנה לפיה אין משוא פנים לרב בענייני תורה והלכה, ומלחמתה של תורה, אף נגד רבותינו, היא "מלחמת מצווה", ללא ספק עמדה בבסיס השקפתו של רבי חיים.

למעשה אנו יודעים בפירוש על ענייני הלכה למעשה שלא הסכים בהם רבינו עם רבו הגר"א. ניתן למנות כמה מהם מתוך קובצי ההנהגות הידועים של רבינו² אך במסגרת זו נציין להנהגות והוראות החדשות שהתפרסמו³ לא מכבר מתוך כת"י תלמיד רבינו הגר"ר ישראל העליר.

מתוך כלל החומר רב העניין, אנו למדים למשל כי רבינו "נתווכח עם רבו הגאון מווילנא" בשאלת הגירסא "בעומר" או "לעומר" (אות ד). כך גם לא היה מברך על דבר שטיבולו במשקה, ולא היה חותם בשם במודים דרבנן (אות ו). ואף לא הקפיד על רביעית במים אחרונים (אות ז).

לסיום, אעתיק מעשה שסיפר מהרי"ל דיסקין על רבינו⁴:

סיפר על הגאון הגדול מהר"ח מוואלאזין שאמר לרבו הגר"א זל"ה שיעשה שלחן ערוך לפי שיקול דעתו הרמה. והשיב לו שידוע שאינו ישמע לו. והיה מתמיה על זה, ואמר לו תא ואחוי לך שכדברי כן הוא. וצוה להביא פירי שצריך לברך עליה ברכה אחרונה בורא נפשות וצוה לו לחתום בשם כהירושלמי. והיה ירא לומר שם שמים מחמת חומר לא תשא.

ומוסר המעשה הוסיף על כך:

ותמה תמה אקרא על חכמי רוסיא דעשו עכשיו להיפוך ואמרו שם שמים שהוא לדידן לפסק הבית יוסף ז"ל לבטלה וכן במודים דרבנן עשו להלכה למעשה כן והדפיסו בסידור הגר"א כן. ואמאי לא למדו מהגאון ר' חיים וואלאזין ז"ל שהיה תלמיד מובהק להגר"א

(כב). ראביה הוא שם ספרו של ר' אליקים בן יהודה המילזאהגי מברודי, אופן תקצ"ז, והוא השגות על ספריהם של צונץ ושי"ר. בעמוד ט"ו ע"ב בספרו, מביא את דברי שי"ר שהתבטא על גירסת הגר"א לברכת החודש שהגיה "ללא אמת". ומציע כי הגירסא הנכונה היא 'אשר בעגולה' ולבסוף 'שבם תיקן'. לא ברור למה לא עלה על דעתו של רבי יהודה אפשטיין כי הצעת גירסא זו יכולה להעלות ברעיונם של חכמים שונים. וראה: ש' אברמסון, 'חשד באמירת דבר שלא בשם אמרו' סיני ק"ב, עמודים י"ב-י"ד.

(כג). יצאו בשם "ארחות חיים כתר ראש" במהדורה חדשה ומפוארת ע"י מכון ירושלים, סיון תשע"ז, בעריכת ר"מ גרודקה.

(כד). מוריה תשרי תשע"ט, עמ' סב-פד, ע"י ר"מ גרודקה.

(כה). כפי שמסר רבי שלום ליב אייזנבך, בתוך: וילקט יוסף - י"ד (רבי יוסף שוורץ) סימן ד'.

ז"ל ואפילו הכי אף בפניו לא פסק כמותו. והרי מורא רבך רק כמורא שמים אבל לא יותר וד"ל.



הרב יאיר טבק

הליכה אחר הרוב

הקדמה

סוגיית 'הליכה אחר הרוב' היא מן המורכבות שבש"ס וכמובן שאין אנו מתיימרים במאמר זה להקיפה באופן שלם על כל פרטיה. בכל אופן, ננסה להבין את ההיגיון העומד מאחורי מנגנון זה, ללמוד על יכולותיו ומוגבלויותיו, ולהגדיר את הדברים בצורה בהירה*. עלינו ללבן כמה נקודות מרכזיות:

- א. דיון במישור הרעיוני – מדוע יש ללכת אחר הרוב. כמובן שיש לחלק בין תחומים שונים, בהתאם לצרכים עליהן בא הרוב לתת מענה, ונרחיב בכך בהמשך.
- ב. בירור המושג 'הליכה אחר הרוב' בדיינים – האם הוא שונה או זהה לדין 'הליכה אחר הרוב' שבכל התורה כולה, ובמידה שקיים שוני בין השניים, כיצד האחד משמש מקור לשני.
- ג. הבחנה בין סוגי הרוב השונים – הלא הם 'רובא דאיתיה קמן' ו'רובא דליתיה קמן'.



פרק א' - הליכה אחר הרוב בכל התורה

אופי הדין

א. בירור או הנהגה

ראשית, ארצה לומר שלענ"ד נראה שבודאי שגדר 'הליכה אחר הרוב' איננו בירור, אלא הנהגה, שהרי לומר שרוב הוי בירור מנוגד למציאות העולם, דהלא ידענו שיש גם מיעוט השונה מן הרוב, ואיך נימא דע"י הרוב נתבררה אמיתת הדברים. וע"כ פשוט לכאורה דגם מה דהולכים אחרי הרוב אינו בירור כלל, אלא זה הוא דין תורה דנדון בכל דבר ונתנהג בו כאילו נתברר בפנינו שהוא כמו הרוב ובא ממנו. ניתן להביא לדברינו ראיה מכך שהגמרא בחולין חיפשה מקור לדינים הללו, והלא אם 'רוב' היה בירור גמור, לא היה צורך במקור עכור, והיינו לומדים זאת מסברא גרידא¹.



א. לאחר כתיבת הדברים, הופנית על ידי המערכת למאמרו של הרב אליהו מרגליות, אשר התפרסם בגיליון ל"ו, וראיתי שיש דמיון רב בין מאמרינו, והם אף משלימים זה את זה ולכן מומלץ לעיין אף במאמרו הנ"ל.

ב. וזה שלא כדברי החמדת שלמה בתשובותיו י"ד סי' ד' ה' וכו"ט והקובץ שיעורים (ח"ב סי' מה-יא) שכתבו שרוב הוא בירור.

ג. אמנם, הפנ"י והצל"ח בברכות לה נחלקו האם לסברא יש כוח לייסד מצווה חדשה או רק לפרש עיקרון או מצווה שיש לה מקור בתורה, יכולה לקבל מעמד של דאורייתא, שכן זו פרשנות למה שהתורה עצמה אומרת, ואחרי הפרשנות זה תוכן הציווי של התורה עצמה. אך לענ"ד נראה ברור שכל מחלוקתם היא לגבי מצוות בנוגע למצוות, אך לגבי דינים,

ב. אופן פעולת המנגנון של הליכה אחר הרוב

א. אמנם עדיין עלינו להבין מהי המשמעות של מנגנון זה – האם אנו מתייחסים למצב כאל מציאות מסופקת, בו הרוב מכריע לנו מה לעשות, או שמא משמעות הדבר היא שאנו כלל לא חוששים למיעוט, אלא מתעלמים מהמיעוט, ומבחינתנו לא נוצר כלל ספק. במילים אחרות, האם תפקידו של הרוב הוא להכריע במצב מסופק כיצד לנהוג או שמא הוא גורם לכך שמבחינתנו כלל לא נוצר ספק – ההלכה של 'אחר רבים להטות' משמעותה שהמיעוט בטל והוא חסר משמעות להגדרת הספק – הרוב הוא אשר מגדיר את הספק – דהיינו אין כאן הכרעה, אלא יש כאן התעלמות מהמיעוט – מבחינתנו אין מיעוט, אנו מתעלמים ממנו. דהיינו, גם אחרי שהולכים אחר הרוב, המצב מוגדר כספק (מבחינה מציאותית), אלא שהתורה נותנת לנו הכרעה דינית להתעלם מהמיעוט. התורה אומרת לנו איך להנהיג את המציאות כאשר אנו מתמודדים מול ספק. גם רוב איננו מברר את הספק, אלא רוב מחליט – מבטל את המיעוט.

הרב גדליה נדל נתן לכך כמה דוגמאות. אם נצייר אדם המערב גולות בשני צבעים, אדום ולבן. אם בתערובת יהיו יותר גולות אדומות אזי המבט הכללי על כל הקערה יהיה מראה של אדום. ונראה שזהו גם היסוד של דין ביטול ברוב, דאין המיעוט משנה את עורו, אלא הרוב יוצר הוא הגדרה כללית ונותן את שמו לכל התערובת, דמעתה אין להתייחס לקערה כלכן ואדום אלא שם של אדום. וכך גם בכל תערובת של איסור והיתר, התירה התורה להתעלם מן המיעוט ולהתייחס להכל במבט כללי עפ"י דין הרוב.

כמובן שיש מקום לחלק בין מצבים שונים ונעמוד על כך לקמן אי"ה.

ב. במידה שמשמעות הליכה אחר הרוב היא התעלמות מהמיעוט והספק כלל לא נוצר, ברור שזו הכרעה בתורת ודאי. ברם, אם משמעות הדבר היא הכרעה במצב מסופק, יש מקום לחקור האם זו הכרעה בתורת ודאי או בתורת ספק. נשוב ונדגיש שברור שמבחינה מציאותית אנו במצב מסופק, וכל חקירתנו היא לגבי היחס הדיני למצב – האם מבחינה דינית קיימת הכרעה ודאית או לא. על כן ברור שבמצבים בהם יש צורך בוודאות מבחינה מציאותית רוב לא יועיל.

שים לב שאף אם מדובר בהכרעה בתורת ודאי, יש מקום לומר שרמת הוודאות הקיימת כאשר המנגנון של ביטול ברוב בא לידי ביטוי גבוהה יותר מרמת הוודאות כאשר דין רוב משמש כהכרעה. וזאת, משום שכאשר המיעוט אינו, כלל לא מתעורר ספק, ואילו כאשר רוב הוא בתורת הכרעה, יש ספק אלא שאנו מכריעים ללכת אחר הרוב.



אף הצ"ח יודה שניתן לחדש אותן מסברא. זאת, מאחר שאף אם במצווה צריך את הציווי ע"מ שזה יהיה בגדר מצווה או עבירה של תורה, בנוגע לדינים, חיובים ממוניים וכו' לכאורה אין אנו זקוקים לפן של הציווי, וניתן להסתפק בחלק מהמהותי בלבד, מאחר שאם זו האמת, אזי די בכך ואכמ"ל.

ד. לפי דברינו 'דין הליכה אחר הרוב' ודין 'ביטול ברוב' הם היינו הך, ולא שני דינים שונים.

ה. לכאורה נחלקו בכך הרא"ש, השטמ"ק בב"מ ו' ע"ב והש"ש (א,א) ואכמ"ל.

ו. הרב גרבוז בשיעוריו למסכת סנהדרין בדף סט מבאר דלענין 'וודאות' המנגנון של ביטול עדיף על המנגנון של 'הכרעה', ואילו לענין 'כוח הפסק של הרוב' עדיף הכרעה על פני ביטול ברוב. בהמשך דבריו הוא מסביר שרד"ק הוא

ג. מתי ומדוע הולכים אחר הרוב

ניתן להצביע על שני מצבים שונים בהם יש מקום להליכה אחר הרוב:

א. מצב בו אנו זקוקים לדעת מהי האמת / מהו הדבר הנכון ואנו טוענים שכנראה הרוב צודק [זו הליכה אחר רוב הסיכויים / ההסתברות הגדולה יותר].

ב. מצב בו איננו רוצים לדעת מהי האמת, אלא לבטא את רצון המשתתפים.

לכאורה אם 'הליכה אחר הרוב' היא הכרעה, אזי השיקולים המניעים אותנו הם חיפוש האמת ולכן נראה לומר כצד א' לפיו אנו הולכים אחר הרוב משום שיש הסתברות גדולה יותר שהוא צודק.

ברם, אם משמעות ההליכה אחר הרוב היא 'ביטול ברוב' וקביעת תוכנה של התערובת, נראה לומר שהרוב איננו בא לברר מהי האמת. וראיה לכך, שבדין 'ביטול ברוב' אנו יודעים מהו האיסור ומהו ההיתר ולא שייך לדבר על הסתברות, ולכן נראה שדין 'הליכה אחר הרוב' מבטא ומגדיר את התכונה של התערובת.

[בהמשך נדון האם בבית דין אנו הולכים אחר הרוב מכוח ההנחה שהרוב צודק או מפני שזה מייצג את הקולקטיב ('דעת הסנהדרין')].



ד. רובא דאיתיה קמן ורובא דליתיה קמן

א. ישנה מחלוקת בין האחרונים כיצד להגדיר את החילוק בין רובא דאיתיה קמן לרובא דליתיה קמן.

לדעת השב שמעתתא: באיתא קמן כל התערובת לידינו (כל החנויות לידינו), אך בליתא קמן היא בכל העולם (לא כל בהמות העולם לידינו), ואילו הקובץ שיעורים (ב"ב פג): באיתא קמן כל פרט בתערובת ידוע בפני עצמו (ידוע מה דינה של כל חנות), אך בליתא קמן יש רק ידיעה כללית (לא ידוע מה דינה של כל בהמה).

הכרעה ואילו רד"ק הוא ביטול ברוב. ר"מ חייש למיעוטא דווקא ברדל"ק ולא ברדא"ק משום שבנידון זה העיקר הוא כוח הפסק של הרוב, ובכך יש לרדא"ק עדיפות על רדל"ק. ברם, לענין דיני נפשות הרמב"ם סובר דאולינן דווקא בתר רדל"ק ולא בתר רובא דאת"ק. וזאת, משום ששם עיקר הנידון הוא ברמת הוודאות שלנו, ובכך יש מעלה דווקא לרדל"ק, עיי"ש שהביא לכך ראיות רבות.

ז. לדוג' הרוב הדמוקרטי אינו הדרך להגיע לאמת, אלא הדרך לבטא את רצון הציבור. בהנחה שיש לאזרח זכות להשפיע על גורלו, או ההחלטה שמקבלת החברה עבורו צריכה להתאים לרצונותיו. אם מדובר בהחלטה שחלה על כל האזרחים אזי קשה להתאים את ההחלטה לרצון כולם. כמובן, שאם יש הסכמה בין כלל האזרחים אין בעיה, אבל במצב בו יש חילוקי דעות בין אנשים וקבוצות ההחלטה שאמורה לבטא את רצון הציבור זקוקת מכניזם שיקבע מהו רצון הציבור במצב כזה. מה הציבור רוצה כשיש מחלוקת. לכן במקרה כזה עלינו ליצור מכניזם שיגדיר מהו רצון הציבור במצב של מחלוקת. מקובל לאמץ את המכניזם של הליכה אחר הרוב. אבל ההליכה אחר הרוב אינה מבוססת על ראיית הרוב כמברר של האמת אלא על כך שהרוב הוא קריטריון סביר שמבטא את הרצון הקולקטיבי של כלל הציבור.

ח. רש"י ביבמות (קט. ד"ה תשע חנויות) כתב וז"ל: "תשע חנויות דתניא ובנמצא הלך אחר הרוב דכיון שחנויות לפנינו הן ואנו רואין שרובן מוכרות בשר שחוטה". מדבריו משמע כשיטתו של הקובץ שיעורים, לפיו לא די שהרוב והמיעוט

לכאורה, מחלוקת הש"ש והקו"ש תלויה בהבנות השונות אותן הצגנו לגבי דין רוב. אם מדובר בהכרעה הקובעת מהי האמת, יש מקום לחלק בין ידיעה ממקור ראשון לידיעה סטטיסטית, כדברי הקו"ש. ברם, אם מדובר על דין ביטול, אזי מובן מדוע הגורם המכריע הוא המיקום של הרוב והמיעוט, כדברי הש"ש. כאשר הם נמצאים באותו מיקום (איתיה קמן) יותר קל לומר שהמיעוט בטל, מאשר מצב בו הם פזורים בכל העולם.

מסברא היה נראה לומר שיש יותר מקום לומר את דין 'ביטול ברוב' דווקא ברובא דאיתיה קמן, בעוד שרובא דליתא קמן הוא עניין סטטיסטי בלבד, אך יש מקום לחדש ולומר שגם רובא דאיתיה קמן מבוסס על ביטול ברוב וגם לקבוצה תיאורטית יש תכונה קולקטיבית [לדוג' של כל הקטנים שנולדו בעבר ושילדו בעתיד, אשר אינם נמצאים לפנינו, שהם אינם סריסים].

ב. יש דיון בין האחרונים איזה רוב עדיף – האם רובא דאיתיה קמן או רובא דליתיה קמן². אם משמעות הדין היא ביטול ברוב, אזי ברור שרובא דאיתיה קמן עדיף, מאחר שדין זה יותר שייך כאשר כל התערובת נמצאת במקום אחד. ברם, אם זהו עניין סטטיסטי, יש מקום לכאן ולכאן ואכמ"ל. ברם, אם כל סוג רוב מייצג מנגנון אחר (לדוג' רדל"ק הוא ביטול ורדא"ק הוא הכרעה), אזי יש מקום לחלק בין נושאים שונים [עניין בהערות שוליים לעיל שם הבאנו דברים מהרב גרבוז בהנושא].



פרק ב' - הליכה אחר הרוב בדיינים

אופי הדין

הקדמה

לעיל הצבענו על שני מצבים שונים בהם יש מקום להליכה אחר הרוב:

א. מצב בו אנו זקוקים לדעת מהי האמת / מהו הדבר הנכון ואנו טוענים שכנראה הרוב צודק [זו הליכה אחר רוב הסיכויים / ההסתברות הגדולה יותר]³ ומנגנון הרוב משמע כהכרעה. ב. מצב בו איננו רוצים לדעת מהי האמת, אלא לבטא את רצון המשתתפים ומנגנון הרוב פועל בצורה של ביטול ברוב.

עלינו לדון האם בבית דין יש צורך בבירור האמת, והולכים אחר הרוב בהנחה שהצדק עם הרוב, או שמא הדגש הוא על 'גילוי הדעת' של הסנהדרין, והרוב מבטא בצורה הטובה ביותר את רצון הדיינים.

יהיו במיקום אחד ע"מ שזה יהיה 'רובא דאיתיה קמן' אלא שאף נוכל לראות את הרוב והמיעוט בעינינו. ובס"ד ראיתי שעמד על זה בשו"ת בית אפרים (אבה"ע סי' יא) עיי"ש.

ט. עיין שו"ת חת"ס (אבה"ע ח"ב סי' קמז) ובנוב"ק (אבה"ע סוס"י ס"ט) ובחז"ד (ס"ג סק"ב).

י. השרידי אש (חא סי' קיג) כתב כע"ז וז"ל: "ברוב יש מידה ידועה של בירור לא בירור של וודאות, אלא מעין השערה מתקרבת אל האמת. הליכה אחרי הרוב פירושה, שזהו דבר המסתבר, שמכיון שרוב האנשים או רוב המקרים כן הוא, יש לנו לשער שגם הדבר המסופק שייך לרוב זה. ברוב יש מעין סמיכות דעת שמסתמא הדבר כך".

לכאורה יש להקשות כמה קושיות על הצד לפיו הליכה אחר רוב הדיינים הוא בתורת הכרעה שהצדק עימם:

א. הרב גדליה נדל טען שכאשר אנו דנים על מאורע מסוים אם הוא מן הרוב או מן המיעוט, כגון על חתיכת בשר אם מן השחוטות או מן הנבילות, ההסתברות שהיא מן הרוב השחוטות גדולה מן ההסתברות שהיא מן המיעוט הנבילות. לעומת זאת, בדיינים יש סברת הרוב מול סברת המיעוט, ומניין שסברת הרוב היא האמת? האם הרוב תמיד יותר צודק מהמיעוט? הלא אם נדון על אמירת אמת כמקרה מסוים, ועל אי אמירת אמת כמקרה הנגדי, וכל אחד מהדיינים יכול לומר אמת או אי אמת, הלא לכאורה יותר רחוק שהרבים כולם הצליחו לכוון לאמת מאשר המעטים הצליחו. שמא תאמר: אמירת אמת אינה מקרה, כי באופן פשוט דיין מומחה יודע לכוון לאמת, ומקרה יוצא דופן הוא שיטה, וא"כ יותר מסתבר שהמקרה היוצא דופן יקרה למעטים או מאשר לרבים – גם זו איננה טענה ברורה, כי הרבה פעמים הכרעת ההלכה היא עניין של שיקול הדעת ויש פנים לכאן ולכאן, וקשה לומר שנטיית הדעת לכאן או לכאן היא מקרה יוצא דופן. [אכן בשאלה זו 'האם הרוב צודק' יש הרבה מקום מה לדון, ורק נעיר שהחינוך כותב להדיא ש"הודיעתנו התורה שריבוי הדעות יסכימו לעולם אל האמת יותר מן המיעוט" ונרחיב בכך לקמן]

ב. הרב גדליה נדל הוסיף להקשות באופן הבא: נתאר לעצמנו שבי"ד של ג' דן בשאלה מסוימת והכריע לפי הרוב, ובי"ד אחר של ג' דן באותה השאלה והכריע לפי הרוב להפך. אם ההכרעה היא משום שמסתבר שהרוב צודק, וכאן הלא אי אפשר שהאמת תהיה עם הרוב הזה ועם הרוב האחר, האם נצטרך לבטל את שני הדיינים? – ודאי שלא, וכל עוד אין סוגיין דעלמא שההלכה היא כך וכך שני הדיינים קיימים.

אמנם לענ"ד ייתכן שיש לתרץ קושיא זו באופן הבא: ברור שאין אנו בטוחים בוודאות שהצדק אם הרוב, אלא שיותר מסתבר שהרוב צודק מאשר המיעוט, ולכן אין זה מופרך שהרכב אחר יכריע באופן שונה. הליכה אחר הרוב איננה מבטיחה וודאות, אלא זו גדר של השתדלות סבירה עבור חיפוש האמת. מאחר שאין לנו יכולת ללכת לכל הרכב בי"ד ולנהל עימם דיון, אנו הולכים אחר רוב האנשים אשר בפנינו ותו לא, ואין בעיה בכך שהרכב אחר פסק באופן שונה. גם לאחר שגילינו בפועל שיש הרכב שפסק אחרת, אין זה אמור לשנות את החלטת ההרכב שלנו, מאחר שכדי שנהיה מושפעים מדעתם עלינו לנהל עימם דיון [ונאריך בכך לקמן]. וכל עוד זה לא התרחש אין צורך לבטל את דעתם בפני דעתנו [אך לא עיינתי בסברא זו באופן מספק וצ"ע].

ג. מרגליות הים (סנהדרין מ ע"א אות כב) מקשה דאם נאמר שרוב חכמים מכוונים אל דעה אחת, זה מראה שהיא אמיתית יותר מדעת המיעוט, היה לנו לומר שזהו רק אם הרבים מנמקים הכרעתם מטעם אחד, שאז אנו רואים שהיא סברה ישרה. ברם, אם הרוב מתחלק בטעמים נמצא שכנגד טעמו של כל אחד מחברי הרוב יש רוב שאומר כי אין הסברה ההיא נכונה ולא מתקבלת, א"כ אין כאן רוב מכוונים לסברה אחת, ואעפ"כ הרי נחשבו כרוב להכריע הלכה.

ומכך מוכח שהליכה אחר הרוב היא מטעם אחר ולא משום שהצדק עם הרוב. בהמשך דבריו הוא מבאר שהליכה אחר הרוב היא משום ש'אלקים ניצב בעדת אל' ולקמן נבאר את שיטתו. אמנם, למעשה ראיתי שדין זה אותו מביא מרגליות הים נתון במחלוקת גדולה בין הפוסקים^א.

החושן אהרן (כה, ב) מסייג דין זה למצב בו כל אחד מביא טעם אחר, אך אין הוא סותר את טעמו של חברו, אלא להיפך הוא מודה לטעמו של חברו, אלא שלדעתו אין בו צורך משום שיש טעם אחר עדיף ממנו, ולפי דבריו אזלא הוכחתו מרגליות הים.

ראיתי שגם הרב פנחס חיים שיינברג בספרו משמרת חיים (ח"א הל' דיינים סי' א) נגע בשאלה זו וטוען שדווקא בבית דין שייך לומר שלא ניתן לפסוק על סמך טעמים חלוקים^ב וז"ל:

"ונראה לחלק דגבי דיינים הרוב מברר האמת ועפ"י זה פועלים פס"ד לחיוב או לפטור וא"כ הרוב מלבד לברר האמת צריך גם לפעול דיני פס"ד ובוהא אמרינן דאם הם חלוקים בטעמים לא שייך שיפעלו פס"ד אחד כיון דאין סברותיהם שוות, משא"כ גבי רוב דחנויות אמרינן דהרוב מברר שזה אסור דרוב איסור כאן ומה לי מצד איסור זה מה לי מצד איסור אחר הלה מ"מ אסור ובוהא אמרינן דלכו"ע אזלינן בתר רוב אף דחלוקין בטעמן.

עוד נראה לומר עפ"י דברי הגר"ח דבדיינים יש דין של ביטול ברוב מלבד הדין דהולכין בתר רוב עיי"ש ועפ"י אפשר לחלק דכשבעינן רק דין בירור רוב כגון גבי חנויות שפיר אמרינן דהבירור הוא אפילו אם אין האיסורין שוין כיון דמ"מ מבורר דדבר זה אסור, משא"כ גבי דיינים דבעינן מלבד דין הולכין אחר הרוב גם דין דביטול ברוב, וזה שייך רק היכא דטעמיהן שוין ויש דבר שוה שיתבטל אליו המיעוט דיינים, משא"כ אם הם חלוקין בטעמיהם לא נאמר דין אחרי רבים להטות שכולל גם דין דביטול ברוב"^ג.

המאיר לעולם (ח"א סי' י) אף הוא נדרש לסוגיא זו ומבאר מדוע לפעמים גם בבי"ד ניתן ללכת אחר טעמים חלוקים ז"ל:

"א. ונראה שטעם הדבר הוא שהשלשה שישבו לדון לא ישבו אלא רק לדון בנידון הזה שישבו עליו הלכה למעשה אם השומר חייב או לא, ולכן הואיל ויש כאן שני דיינים הסוברים שהשומר חייב לשלם מצטרפין להיות רבים, ולא שייך להקשות אדרבא ניזיל בתר הפטור של כל אחד מהם, מאחר שעיקר הדבר שישבו עליו לדון המה שווים, שוב אין אנו משגיחים על טעם של כל אחד מהם, מאחר שלדברי שניהם השומר חייב, שוב אין נפקא מינה בנידון הזה אם הוא חייב מטעם שליחות יד או מטעם פשיעה, דאין תכלית חקירתם ושיבתם בדין הזה הוא אם הוא משום שליחות יד או מטעם פשיעה, רק התכלית הוא אם הוא חייב או פטור, והגם שיש

(יא). דנו בכך בשו"ת נוב"ח חו"מ תניינא סי' ג' [בלקוטי הערות המובאות במהדורת מכון ירושלים, מובאים חבל פוסקים הדין בסוגיא זו], המאיר לעולם סי' י', החושן אהרן סי' כה סק"ב, אמרי בינה חו"מ הל' דיינים סי' מד, ברכת שלמה חו"מ סי' ג, משפטי עוזיאל שו"ת כרך ד' סי' יב ועוד.

(יב). השערי יושר שער ד פ"ט הסתפק בכך עיי"ש.

(יג). הסבר זה סותר את הנחתנו הקודמת, לפיה אם מדובר בדין ביטול ברוב אין זה משנה שהם פוסקים את דינם מטעמים חלוקים, וצ"ע.

נפקא מינה בין הטעמים במקום אחר, כגון שאם יקרה שלא היה רק שליחות יד ולא פשיעה אח"כ והלא יהיה נפק"מ בין הטעמים... מ"מ אין אנו משגיחים על זה, דהם לא ישבו רק על נידון זה לברר הלכה למעשה ובנידון זה אין נפק"מ ביניהם דלשניהם הוא חייב וזה הוא תכלית חקירתם ולכן אזלינן בתר הסכמתם לחיוב ולא בתר הסכמתם לפטור לפ"ז אתי שפיר מה שחילק הש"ך בין אם הרבים הם לפנינו ובין אם הוא פוסק מתוך החיבורים דבשלמא אם הרבים לפנינו שייך לומר דאין אנו משגיחים על הסכמתם בהטעמים מאחר שאין נ"מ בין הטעמים בנידון זה רק במקום אחר והם לא ישבו לדון רק בנידון ולא במקום אחר משא"כ אם הוא פוסק מתוך החיבורים אינו מועיל רק אם מסכימים לדעה אחת מטעם אחד, אבל אם מסכימים רק משני טעמים אינם חשובים רבים דבזה ודאי יש להקשות מאי חזית לילך אחר והסכמתם לפטור ואדרבה זה הוא יותר עדיף דבזה הם מסכימים מטעם אחד, וכאן לא שייך סברתי הנ"ל דהא גם בנידון זה לא ישבו בדין בעלי המחברים המחייבים דהא כל המחבר המחייב לא אמר דבריו על נידון זה שהדיין דן עליו כעת רק על מעשה שבא הימים או על מעשה שיקרה עוד בימים הבאים שנשאל בעל המחבר הנ"ל.

ב. ועוד אפשר לומר בישוב מה שהקשיתי מדוע ניזיל בתר רוב המחייבים כשאננם מחייבים מטעם אחד, אדרבה הא על כל טעם וטעם יש שני דיינים שאומרים שאינו טעם לחייב על ידו. יש לומר משום דלענין חיוב סגילן גם אם טעם אחד הוא אמת, ולענין פטור לא סגי רק אם נאמר דשני הטעמים אינם מועילים לחייבו וכיצא בזה כתבו התוס' בכתובות עו ע"א ד"ה וחדא עיי"ש. ואבאר הסברא יותר, כגון בנידון שהבאתי לעיל בשומר חנם ששלח יד וגם פשע ואח"כ נגנב ונחלקו הדיינים, לא שייך לומר מאי חזית שנלך אחר רוב המחייבים נלך לאידך גיסא לפטור, דעל כל טעם יש שתי דיעות לפטור, משום דכשאנו הולכים אחר הרוב לחיוב סגי לן בשני דיינים שמחייבים, משא"כ אם נלך אחר הרוב לפטור, אין נפק"מ מזה הרוב, רק בצירוף שלשה דיינים, דהא אף אם נלך אחר רוב הדיינים שאומרים אין זה פשיעה עדיין אין לנו נפק"מ בזה, דהא יכול להיות שחייב משום שליחות יד וכן בהיפוך, וא"כ אין לנו נפק"מ רק בצירוף של כל שלשה הדיינים יחד".

ד. ולכאורה יש לתמוה כיצד ניתן לומר שבפסיקת הלכה איננו רודפים אחר האמת, אלא רוצים ייצוג הולם לדעת הסנהדרין ותו לא? אמנם, ייתכן שיש לבאר זאת על סמך דברי הגמרא בב"מ (נט ע"ב) במעשה של תנורו של עכנאי דיצתה בת קול ואמרה הלכה כר' אליעזר ולא השגיחו חכמים על דבריה דכבר כתוב בתורה 'אחרי רבים להטות'. ומבואר מזה דהא דיחיד ורבים הלכה כרבים הוא אפילו אם ידוע לנו בבירור ברוח הקדש שהאמת הוא כדברי היחיד". וכע"ז בעירובין יג 'אלו ואלו דברי אלקים חיים'. ובס"ד ראיתי שכן כתב ר' אלחנן וסרמן בקונטרס דברי סופרים (סי' ה' אות ג עיי"ש).

אמנם לענ"ד יש מקום רב לחלק בין הסוגיות הללו, וזאת משום שיש הבדל בין תנורו של עכנאי ששם מדובר בדיני איסור והיתר לדיני ממונות ודיני נפשות. התורה נתנה כוח לחכמים בענייני איסור והיתר להגדיר מה אסור ומה מותר. למעשה, הקב"ה שהוא ה'בעל דבר' כביכול

(יד). למעשה הדבר נתון במחלוקת ראשונים (שם) ואכמ"ל.

נתן להם רשות לעשות במצוות ובאיסורים כרצונן. לעומת זאת בדיני ממונות יש התנגשות בין שני בעלי דינים וכל אחד תובע את הממון, וברור שלא ניתן לעשות ככל העולה על רוחנו, מאחר שאנו פוגעים בזכויות של אנשים וכן בדיני נפשות מדובר בחיים של אדם, ולכן ברור שאנו חותרים אל האמת וצ"ע.

ברם, לאחר עיון מחודש בנושא, נראה לענ"ד שיש מקום לסלק או לפחות לעדן את הקושיא:

א. בדיני ממונות ניתן לחכמים כוח 'הפקר ב"ד הפקר', ואם כך ייתכן שהם אינם מחויבין לחלוטין לאמת מוחלטת, ויש בידם לעשות כפי שיקול דעתם.

אמנם למעשה אני מסופק האם ניתן ללכת בדרך זו, אליבא דהשיטות שהפקר ב"ד הפקר הוא הפקעה גרידא. האם במידה והחפץ איננו קנוי לתובע, אלא בסה"כ הופקע מבעלותו של הנתבע, שייך בכהאי גוונא לכפות על פס"ד? הרי לדעת קצוה"ח והנתיבות דין כפייה הוא חלק מהמושג 'כפייה על המצוות'. על איזו עבירה עובר הנתבע? הרי הוא לא גוזל את התובע מאחר שחכמים לא מסוגלים להקנות לו את החפץ, והם בסה"כ הפקיעו את בעלותו של התובע. כמו כן, האם שייך לומר שהוא 'עובר על דברי חכמים'? הרי פסק דינם של חכמים לא הקנה זאת לאחר, וא"כ לא כלול בתוכו החובה לתת זאת לתובע וצ"ע.

שאלתנו מחריפה לפי דרכו של הרב שאול ישראלי בחוות בנימין (ח"ב סי' פא) וז"ל: "אך יותר מזה נראה שגם עצם היסוד אינו מספיק דהנה יש צורך להסביר החילוק דלכאורה אינו מובן מה מקום להבדיל בין הפקעה לבין הקנאה לאחר הרי גם הפקעת ממון שהיא במקרה של קנין על כרחך הפקר הוא רק לגבי אדם זה ולא כלפי אחרים שאין לאחרים רשות לזכות בממון זה והפקר כעין זה לא מצינו דבעינן הפקר לכל וא"כ על כרחך שזהו חידוש וחרیגה מעיקר הדין של הפקר ואם יכולים לשנות את דין התורה א"כ משו"מ לא יהא כח בידם גם להקנות לאחר לפי תקנתם והסבר החילוק הנ"ל בין הפקר לבין הקנאה צריך לומר שבעצם גם להפקיר ממש אין בידם כי גם בעניני ממון אין להם כוח לשנות ממה שקבעה תורה אלא שתוכן הדברים הוא שכוח ביה"ד שיש להם זכות שרצונם הם ייחשב כרצון הבעלים דבטלה תורה דעת ורצון הבעלים לדעת ורצון ביה"ד והוי כאילו הבעלים הם שגילו שרצונם הוא שזה יעבור לרשות האחר והיינו שע"י תקנת חכמים מסתלק איסור גזל ע"י קנין זה אך אין זה הופך עדיין להיות שלו אלא א"כ יעשה בו קנין שמהני מן התורה ונמצא שאין זה ממש הפקר אלא תורת הפקר ע"ז ולעולם כל עוד לא יעשה הלה קנין מועיל מן התורה אמנם רשאי הוא להשתמש בזה גם אם הבעלים הראשונים חוזרים בהם מקנין דרצון ביה"ד הוא הקובע והרי זה כאילו הבעלים מרוצים אך שלו אין זה עדיין כל עוד לא יעשה קנין מן התורה כך נראה הסבר הדברים אם המקור הוא מן הכתוב יחרם וכו' ל".

לפי דרכו של הרב ישראלי, לא רק שחכמים לא הקנו זאת לשני, אלא שהחפץ עדיין שייך לאדם הראשון, וצ"ע.

ב. בדיני נפשות חיוב המיתה איננו מחויב המציאות, וזו חלות הנוצרת על ידי בתי הדין. [ולפי רבים מהאחרונים הוא הדין בדיני קנסות וכו']. אם כך, יש מקום לומר שבמקרה זה הדבר נתון לשיקול דעתם של חכמים, כל עוד הם בטוחים שזו ההלכה לפי ראות עיניהם וצ"ע.



עיון בדברי הגמרא והראשונים

א. רוב מנין לעומת רוב בניין

לכאורה נראה דשאלה זו תלויה במחלוקת יסודית לגבי רוב מניין ורוב בניין, האם רוב מניין עדיף על רוב בניין או שמא רוב בניין עדיף על רוב מניין או שהם שקולים אחד לשני^{טו}. ונראה דיש כאן ארבעה שיטות שונות בדין רוב בהכרעת הדין, ונפרטם^{טז}:

א. לדעת ההגהות אשר"י לעולם אזלינן בתר רוב, ואף במחלוקת שבין חכמי התורה שלא במסגרת בית דין, ואף שלא ישבו יחדיו במושב חדא אלא כל אחד נתן דעתו בספק הנדון.

ב. לדעת הרמב"ן לא אזלינן בתר רוב אלא במושב בית דין, אבל במחלוקת שבין החכמים שקולים הם רוב מנין כנגד רוב בנין, ומה שירצה יעשה.

ג. לדעת החינוך לא אזלינן בתר רוב אלא בסנהדרין, דהיינו סנהדרין קטנה של כ"ג או סנהדרין גדולה של ע"א, אבל בבי"ד של ג' אזלינן בתר רוב חכמה כשאחד חכם מחבירו.

ד. דעת רב האי גאון לא נתברר לן אם רק בבי"ד של ג' נקט דאזלינן בתר רוב חכמה אבל בסנהדרין מודה הוא דאזלינן בתר רוב, וא"כ שיטתו כשיטת החינוך, או שמא גם בסנהדרין שיטתו דלא אזלינן בתר רוב אלא כשהן שווים בחכמה אבל לעולם אזלינן בתר חכמה כשהמיעוט גדולים בחכמה מן הרוב^{טז}.

טו. בסוגיא זו עסקו בהרחבה הרב יואל חיים דוהן בספר יד חיים על ענייני הסנהדרין, הרב מנחם מנדל כשר בקונטרסו רוב מניין או רוב חוכמה, הרב ז'ולטי בספרו משנת יעב"ץ (חו"מ סי' ה'), הרב שאול ישראלי בעמוד הימיני (סי' ד'), הרב אשר וייס במנחת אשר ריש פרשת משפטים והרב שניאור קוטלר בספרו שיח ערב על סנהדרין (סי' ד') עיי"ש.

טז. * מקור כל שיטות אלה בביאור דברי הגמ' ביבמות י"ד ע"א בלישנא קמא, דבית שמאי עשו כדבריהם ואף דב"ה היו רוב ב"ש מחדדי טפי, אך כ"ז לפני בת קול ולאחר שיצאה בת קול שוב לא עשו ב"ש כדבריהם, ונחלקו מה גילתה הבת קול, האם ניתנה הלכה דאזלינן בתר רוב אף כשהמיעוט מחודד טפי, או שמא גילתה הבת קול דב"ה וב"ש כהדדי נינהו וממילא אזלינן בתר רוב, ועיי"ש בדברי הראשונים, ודו"ק. אמנם, לכאורה יש להעיר מהגמרא הנ"ל מוכח לכל היותר דרוב בניין איננו בטל לרוב מניין, אך לא מצינו דמכריעים על פיו. ואם כך יש מכאן סתירה לדעות הסוברות שמכריעים עפ"י רוב מניין. וראיתי שעמד על כך המהדיר לריטב"א ביבמות של מוסד הרב קוק, וכן בהערות שולי המנחה של מכון ירושלים הביאו כמה אחרונים שדנו בכך, עיי"ש.

יז. נביא את לשונו של רב האי גאון ונעיר עליה כמה הערות: "ואם נחלקו בית דין שהם שלשה אחד אומר כך ושנים אומרים כך אם שוין בחכמה מניחין דברי יחיד ועושין דברי שנים ואם האחד עדיף מן השנים הולכין אחר מי שנתן טעם לדבריו".

לשונו של רב האי גאון 'הולכין אחר מי שנתן טעם לדבריו' וזקקת ביאור, מאחר שלא משמע ממנה באופן חד משמעי שהולכים אחר הגדול בחכמה כפי שנקטו הראשונים והאחרונים בשיטתו. וראיתי שעמד על כך הרב ישראלי בעמוד הימיני הנ"ל [שהולך בהתאם לשיטתו בביאור ההליכה אחר רוב חכמה, שגם בה מתקיים הליכה אחר רוב מניין ויובאו דבריו לקמן] וז"ל:

שורשי המחלוקת

כאמור, נחלקו הראשונים האם הולכים אחר רוב מניין או אחר רוב בניין, ולמעשה ניתן לבאר את המחלוקת בשני אופנים:

א. לדעת הכול ה'אמת' ורוב החכמה מצוי אצל רוב הבניין, אלא דנחלקו האם יש צורך ללכת אחר האמת, או שמא הצורך בפסיקת הלכה הוא שונה.

ב. לדעת הכול יש צורך ללכת אחר האמת המוחלטת, אלא שנחלקו היכן האמת מצויה – אצל רוב המניין או אצל רוב הבניין וניתן לבאר זאת בשני אופנים:

אופן ראשון – רוב החכמה מצוי דווקא אצל רוב המניין ולא אצל רוב הבניין.

אופן שני – רוב החכמה מצוי אצל רוב בניין, אך חכמה איננה ערובה לפסיקת האמת.

מרגליות הים (סנהדרין מ. אות כב) מבאר שהליכה אחר הרוב, איננו משום שאנו מאמינים ש'הרוב תמיד צודק' – אלא משום שמקובלנו ש'אלקים ניצב בעדת קל' – יש השגחה מיוחדת בבי"ד שלא תצא תקלה מתחת ידם, וזוהי הסיבה לפיה הולכים אחר הרוב – יש להם סיעתא דשמיא. הרב חרל"פ בהקדמתו לבית זבול על סנהדרין אף הוא מאריך בביאור יסוד זה.

היד החיים בפ"ג הביא את הדינים הידועים, שלא די בכך שדיינים יהיו חכמים, ואנו זקוקים שהם יהיו אנשי חיל, יראי אלקים, אנשי אמת ושונאי בצע. מכך הוא מסיק שלא די בכך

"ובהנ"ל נ"ל גם לבאר כוונת הרה"ג והוא לכשנדקדק בלשונו שכ' "ואם האחד עדיף מן השנים הולכין אחר מי שנתן טעם לדבריו" שאינו מובן מהו זה שאמר אחר שנתן טעם לדבר, הרי כולם נתנו טעם לדבריהם ואטו רק האחד נתן טעם לדבריו. אלא שכוונתו כדבר' המהר"ם הנ"ל דאמנם כל עוד שלא שמע הגדול טעמם ונימוקם אין לבטל דעתם ולקבל דעתו כי שמא טועה הוא והרי לשם זה יושבים הם במותב תלתא ואין הגדול דן יחידי. וכבר נתבאר כיוצ"ב ברמב"ן בהשגותיו לסהמ"צ שורש א' וכ"ה בחנוך 'שאם היה בומן הסנהדרין חכם וראוי להוראה והורו בי"ד הגדול בדבר א' להיתר והוא סבור שטעו בהוראתם אין עליו לשמוע דברי חכמים וכו' וכש"כ אם היה בכלל הסנהדרין יושב עמם בבי"ד הגדול ויש עליו לבא לפניהם ולומר טענותיו והם ישאו ויתנו עמו ואם הסכימו כלם בביטול הדעת ההוא שאמר ושבוש עלי סברותיו יחזור וינהוג בדעתם אחרי כן וכו'".

הרי כנ"ל שרק לאחר שהוצעה הדעה המתנגדת ושמועה וביטולה חל הדין לבטל דעתו ולשמוע לדעתם וה"נ הדין בדי"מ לדעת סוברים שלא תענה על ריב' נאמר לאיסור שמשמיעים טענותיהם וסברתם ואחר שנתן טעם לדבר' הכוונה שהגדול שמע דבריהם ונתן טעם לדבר למה אינו מתחשב בדעתם או חל עליהם הדין לבטל דעתו ולקבל דעתו ואז הרי הם מצטרפים אליו בפסק הדין והדין יוצא עפ"י דעתם ג"כ כמאמר התורה אחרי רבים להטות דהיינו רק כשהם ג"כ מסכימים לבסוף לבטל דעתם ולהצטרף לדעתו ויוצא מזה שגם לדעת הרה"ג אחרי רבים להטות מתפרש כפשוטו אחר רוב דעות אלא שמכח 'לא תענה על ריב' אנו למדים שעליהם להצטרף לדעתו ואסור להם להוות ריב להכריע נגדו. אמנם עיין לקמן, שם נבאר את דברי רה"ג הללו באופן נוסף, על פי דברי המרדכי בחולין עיי"ש.

יח. בפשיטות היה מקום לומר שזהו שיקול פורמלי בלבד – חכמה היא דבר הקשה למדידה, ולכן הכלל של הליכה אחר הרוב פירושו הליכה אחר רוב מניין, מאחר שזהו דבר מדיד. ברם, הסבר זה מניח הנחה נוספת – גם כאשר ידוע לנו בוודאות שרוב החכמה מצוי אצל המיעוט, כמו בנידון דידן בו נחלקו רה"ג ושאר הראשונים, בכל זאת אנו נלך אחר רוב המניין. לענ"ד הסבר זה איננו מתקבל על הדעת, משום שידיעת האמת עדיף מכל הראיות שבעולם ולכן במידה שתפקידו של בית הדין הוא למצוא את האמת, הוא ילך אחר המיעוט, למרות שזה בניגוד לכלל של הליכה אחר הרוב, מאחר שזה יוביל אותו לאמת. על כן במידה ונרצה לומר שמדובר בשיקול פורמלי, עלינו להניח שמציאת האמת איננה מטרתו של בית הדין, וזהו הביאור הראשון אותו כתבנו להלן.

יט. בס"ד מצאתי שכיוונתי בכך לדברי היד חיים בפ"ב. לקמן, כאשר נדון בדברי רבנו יקר, נביא את דברי יד החיים שביאר באופן זה את דברי הרמב"ן עיי"ש.

בחכמה, אפילו היא מגיעה עד לב השמיים, כדי לפסוק את הדין. וזאת, משום שאנו מבקשים שהוא יפסוק דין אמת לאמיתו, ועל מנת להשיג כל זה צריכות להיות בו השבע מדות שמנתה התורה. על כן, אף אם אחד חכמתו מרובה משל אחרים, אפשר שהדברים האחרים אשר נמצאו באותם שכנגד הגדול בחכמה גרמו הדברים האחרים שימצאו את האמת יותר מהחכם הגדול².

כמובן ששני ההסברים הללו משלימים אחד את השני – הסייעתא דשמיא לה זוכים הדיינים, תלויה לא רק בביתם, אלא אף בשאר המידות הדרושות מהם.

בעוד שההסבר הראשון שייך לכל מחלוקת בין הפוסקים, ההסבר השני שייך לגבי בית דין בלבד, מאחר שרק שם קיימות הדרישות הללו לז' מידות. אמנם ייתכן שיש מקום לקחת הסבר זה צעד אחד קדימה ולטעון שגם בפסיקה רגילה השגת האמת תלויה במ"ח קנייני תורה, ואם כך בכל מחלוקת שייך ללכת אחר הרוב.

יש לחקור בדעת הסוברים דרוב בניין עדיף, ורב האי גאון בכללם, האם הפס' 'אחרי רבים להטות' משמעותו שהולכים אחר רוב חכמה, אלא שבדרך כלל הולכים אחר רוב דעות מאחר ששם מצוי רוב החכמה, אלא שבמצב בו רוב החכמה מצוי אצל המיעוט הולכים אחריהם ומתקיים בכך דין הליכה אחר הרוב. או שמא גם רב האי גאון מודה ש'אחרי רבים להטות' קאי על רוב בניין, אלא שלדעתו כוחו של רוב הבניין עדיף מהכוח של 'הליכה אחר הרוב' ומכריעים על פיו. או שמא רב האי גאון נוקט שהפס' קאי על רוב בניין, וגם כאשר הולכים אחר רוב בניין מתקיימת הליכה אחר רוב בניין. וזאת, משום שהרוב בניין מבטל את דעתו לרוב בניין, ולמעשה הדין נפסק על ידי כלל הדיינים, ותהיה כאן הליכה אחר רוב בניין (מאחר שלבסוף אף הם הסכימו עם החכם הגדול). ולולא כך לא היינו הולכים אחר רוב בניין.

בעוד שצד א' וב' שייכים בכל מחלוקת בין הפוסקים, צד ג' שייך דווקא לבי"ד, בו קיים דין ד'לא תענה על רב'.

לאחר החיפוש ראיתי שנחלקו בכך המשנת יעב"ץ (ח"מ סי' ה' אות א) שנקט כצד א', המנחת אשר נקט כצד ב'³, ועמוד הימיני (סי' ד' אות ד') שנקט כצד ג' עיי"ש. למעשה, קדמם הרב דוד פרידמן בשו"ת שאילת דוד בקונטרס מקור בית אב, מאמר ב בו הוא דן בנושא זה וז"ל "אבל היכא דהמיעוט מחודד ביותר קרינן לרובא הרוב חכמה או שאפשר שהקטנים הרבה מהגדולים אין להם רשות לחלוק עליהם". אם כך הוא הסתפק האם להבין את שיטת רה"ג כצד א' או כצד ג' (למעשה, בהמשך דבריו הוא נטה לצד א' עיי"ש).

לפי צד א', דביאור הדין של הליכה אחר הרוב היא הליכה אחר רוב בניין, אזי ברור דדין הליכה אחר הרוב משמעותו חיפוש האמת ולכן הולכים אחר רוב חכמה. ברם לפי צדדים ב' וג',

כ). עצם הנחתו של יד חיים שגם המידות של שנאת בצע וכו' דרושות על מנת להגיע לדין אמת, איננה מוכרחת לענ"ד ויש מקום לדון בדבר, מאחר שניתן לומר שזה נדרש על מנת שלא יקחו שוחד או יהיו תלויים בעם וצ"ע.

כא). המנחת אשר כתב וז"ל: "והנראה ברור בזה, דבאמת נראה דאף דאמרה תורה הלכה כרבים אין זה היסוד הבלעדי שעליו נשען שורת הדין, והרי אף דילפינן מאחרי רבים להטות דאולינן בתר רוב, מ"מ חזינן דיש כוחות שהם עדיפי מרוב... וא"כ לא יפלא שכך יהיה אף ברוב בהכרעת הדין, והרי אף בבי"ד חזינן לעיל דיש שיטות דאולינן בתר רוב בנין כנגד רוב בנין".

שעיקר דין הליכה אחר הרוב משמעותו הליכה אחר רוב מניין ולא רוב בניין, יוצא שדין רוב אין מטרתו לברר את האמת, ולכן נראה שמדובר בדין 'ביטול ברוב'²².

אמנם, יש הבדל מסוים בין צד ב' לצד ג' לגבי תפקיד הפסיקה בבית דין. לפי צד ב' דין רוב אין מטרתו לברר מהי האמת, אך כאשר נוצרת התנגשות בין שני מנגנונים – דין רוב וכלי שמטרתו לברר את האמת אנו בוחרים בבירור האמת. אם כך, למרות ששניהם מודים שדין רוב לא בא לברר את האמת, ייתכן שהם נחלקו בשאלה האם אנו מחפשים אחר האמת. לדעת צד ב' ההליכה אחר הרוב היא בגדר של 'התפשרות' על בירור האמת המוחלטת וזה נעשה מתוך חוסר אונים, ולכן כאשר אנו נפגשים עם כלים נוספים שיש בכוחם לברר את האמת, אנו משתמשים בהם. ואם כך, גם הם סוברים שבבית דין יש מטרה לברר את האמת המוחלטת. לעומת זאת, צד ג' לא רואה בהליכה אחר רוב מניין כבירית מחדל, אלא שנוצרת היכי תימצא שרוב המניין מבטלים את דעתם לגדול, וזה נלמד מצד דין 'לא תענה'. ואם כך, יש להסתפק בשיטתו האם דין זה מגלה לנו שתפקידו של בית הדין לרדוף אחר האמת, או שמא זהו פרט טכני, ולמעשה בית הדין כלל לא רודף אחר האמת המוחלטת, כדברי הקונטרס דברי סופרים שהבאנו לעיל. וצ"ע.

תמצית הדיון

א. הליכה אחר הרוב – הכרעה שזוהי האמת או ביטול ברוב:

לדעת הסוברים שהולכים אחר רוב מניין יש מקום לכאן ולכאן. אם הולכים אחר רוב מניין למרות שהאמת לא מצויה אצלו אזי ברור שאין תפקיד הרוב לברר מהי האמת. ברם אם הולכים אחריהם כי האמת מצויה אצלו אזי מחד גיסא ניתן לומר שזו הכרעה שמטרתה לברר את האמת, ומאידך גיסא ניתן לומר שלדעתם הליכה אחר הרוב איננה מבררת את האמת, אך היא משמשת כבירית מחדל כל עוד אין כלי בירורי טוב יותר. מאחר שרוב בניין איננו כלי בירורי טוב יותר [כי לדעתם האמת יותר מצויה אצל רוב בניין], אזי הם ממשיכים ללכת אחר הרוב, למרות שאין בכך בירור של האמת.

לדעת הסוברים שהולכים אחר רוב בניין זה תלוי בחקירה דלעיל: לפי צד א' תפקידו הכרעה אחר האמת ולפי צדדים ב' וג' לא.

ב. תפקיד בית הדין – לברר את האמת המוחלטת או לא:

לדעת הסוברים שהולכים אחר רוב מניין יש מקום לכאן ולכאן. אם הולכים אחר רוב מניין כי האמת מצויה אצלו אזי תפקיד בית הדין הוא לברר את האמת²³, אך אם

כב). אמנם, לעיל טענו בדעת הראשונים שהולכים אחר רוב מניין דייכתן שהם נקטו שהחכמה מצויה דווקא אצל רוב המניין ולא אצל רוב הבניין, ואם כך גם הליכה אחר רוב מניין יכולה להתפרש כרדיפה אחר האמת. אך בדעת רב האי גאון וסיעתו נראה ברור שהם נוקטים שהאמת מצויה אצל רוב הבניין, אחרת לא הייתה סיבה ללכת אחריו. והלא הם מכריעים שיש ללכת אחריו וכן כתב להדיא החינוך ש"הודיעתנו התורה שריבוי הדעות יסכימו לעולם אל האמת יותר מן המיעוט". לכן אם משמעות דין הליכה אחר הרוב, היא הליכה אחר רוב מניין ולא הליכה אחר רוב בניין, אזי ברור שדין זה אין מטרתו לברר את האמת.

הולכים אחריהם למרות שהאמת לא מצויה אצלו, אזי ברור שאין תפקיד בית הדין לברר מהי האמת.

לדעת הסוברים שהולכים אחר רוב בניין זה תלוי בחקירה דלעיל: לפי צד א' וב' תפקידו ברור האמת [אלא שלפי צד א' זו גם משמעותו של דין רוב, ואילו לפי צד ב' רוב זהו מנגנון אחר שנועד למצבים בהם אין דרך להגיע לאמת] ואילו לפי צד ג' אין תפקידו של בית הדין לברר את האמת מצד דיני רוב אלא מצד דיני 'לא תענה' ויש יש להסתפק בשיטתו האם דין זה מגלה לנו שתפקידו של בית הדין לרדוף אחר האמת או שמא זהו פרט טכני ולמעשה בית הדין כלל לא רודף אחר האמת המוחלטת וצ"ע.



חלוקה בין הרכבים שונים

לכאורה בשאלה זו, האם תפקידו של ה'פוסק' לברר את האמת המוחלטת או לא, ומאליו האם רוב הוא הכרעה או ביטול, יש מקום לחלק בין הרכבים שונים, כפי שמשמע אף מהראשונים עצמם.

כפי שכבר אמרנו לעיל, יש מקום לחלק בין איסור והיתר לבין דיני ממונות ונפשות. התורה נתנה כוח לחכמים בענייני איסור והיתר להגדיר מה אסור ומה מותר. למעשה, הקב"ה שהוא ה'בעל דבר' כביכול נתן להם רשות לעשות במצוות ובאיסורים כרצונן. לעומת זאת, בדיני ממונות יש התנגשות בין שני בעלי דינים וכל אחד תובע את הממון, וברור שלא ניתן לעשות ככל העולה על רוחנו, מאחר שאנו פוגעים בזכויות של אנשים וכן בדיני נפשות מדובר בחיים של אדם, ולא ניתן 'להתגמש' על האמת בכהאי גוונא, וצ"ע.

אמנם, לפי דבריו של יד חיים, אותם נביא לקמן, יש מקום לביטול ברוב גם בדיני ממונות עיי"ש.



שיטת המרדכי בחולין

המרדכי בסוף פרק ראשון דחולין כותב וז"ל:

"מנא הא מילתא דאמור רבנן זיל בתר רובא שנאמר אחרי רבים להטות והקשה לי מורי רבינו יקר הא עיקר האי קרא בסנהדרין הוא וסנהדרין קבועין הן בלשכת הגזית וכן בכל מקום שהן יושבין ודמיא לתשעה ישראל ואחד עובד כוכבים עומד ביניהם שאם זרק לתוכו פטור דכתיב וארב לו דמינה ילפינן דכל קבוע כמחצה על מחצה דמי וכו'.

ותירץ דלא שייך לומר כל קבוע כמע"מ אלא היכי דאיכא ספיקא לברר הדבר כגון גבי תשעה חנויות שלקח ואין יודע מאיזה לקח וכן בתשעה ישראל ועובד כוכבים אחד ביניהם

כג). הסבר זה נכון בין אם רוב הוא כלי שמטרתו לברר את האמת ובין אם לא. וזאת, משום שלעיל ביארנו שאף אם כלי זה איננו מברר את האמת, צד זה רואה בו ברירת מחדל למצב בו אין דרך טובה יותר, אך אם היה דרך טובה יותר למצוא את האמת הוא היה משתמש במנגנון זה, ואם כך בסופו של דבר יוצא שתפקידו של בית הדין הוא לברר את האמת.

שאינו יודע על מי זרק אעפ"י שבדאי יודע שהיהודי לשם ונתכוון לזרוק בין כולם מאחר דעובד כוכבים אחד ביניהם פוטרין ליה אבל אם מתכוון ואמר לאותו ישראל אני מתכוון חייב אעפ"י שהעובד כוכבים עומד ביניהם והכי נמי כסנהדרין כיון דידועין ורואין מי הן המזכין ומי הן המחייבין דין הוא שנלך אחריהם.

ועוד דאין עושין מעשה בגופן אלא אחר הדיבור הנבדל והנפרש מפיהם והוי כבשר הנמצא דאמרינן ביה כל דפריש מרובא פריש"ו.

ולכאורה תירוצו השני של רבנו יקר צ"ב, ונראה לענ"ד לבאר את דבריו הקדושים באופן הבא: לדעתו כל דיין איננו מגבש את דעתו באופן עצמאי, אלא דווקא על ידי הדיון והפלפול עם שאר הדיינים. אם כן, הדעה של המזכה נולדה גם כן על ידי הויכוח ועל ידי הדעה שאמרו אותם אשר היו כנגדם והיו מחייבים. מאחר שקיימת הפריה הדדית בין הדיינים, בכל דעה של דיין, חבויות סברות ורעיונות שהוא שמע מעמיתיו (אף אם הוא איננו עומד לחלוטין מאחורי סברות אלו, סו"ס יש להן השפעה עליו, לזכות או לחיוב). אם כך גם ה'שכל' של המחייבים נמצא בדעתם של המזכים וגם ה'שכל' של המזכים נמצא בשכל של המחייבים. אם כך, לולא המפגש ביניהם, הדיינים לא היו מגיעים לאותה דעה אליה הגיעו לבסוף ורק ע"י הדיון והדו-שיח בין הדיינים יוצא הצדק לאור. זו כוונתו של רבנו יקר שהפסיקה יוצאת על ידי דיבורם של הדיינים – על מנת להגיע לאמת, אין הדיינים יכולים להסתפק ב'הרהור בליבם' אלא בדיון ודיבור עם שאר הדיינים ואם כך דעתם של הדיינים תלויה בדיבור 'הנבדל והנפרש מפיהם'. ובס"ד ראיתי שכן כתב הרב יואל חיים דוהן בספרו יד חיים בפ"ב עיי"ש.

סברה זו איננה שייכת לכל מחלוקת בין הפוסקים, אלא דווקא למצב בו התרחש משא ומתן ביניהם.

היד חיים [פ"ב] ובכן בעוד כמה מקומות] הרבה לעסוק בספרו ביסוד זה, ואף הביא לו ראיות רבות, ואחת מהן לקוחה מדברי המג"א בפירושו זית רענן על דברי הילקוט (במדבר יח) 'אספה לי שבעים איש, שיהיו בעלי חכמה בעלי גבורה בעלי כשפים' ועל כך כתב הוית רענן: "מדכתיב איש משמע שכל אחד היה יודע לא בלבד ששמע את דעת חברו אלא גם כן נשאר לו ידיעה ומצירוף של כל הדעות נעשה דעה שלו, ומשום הכי כתב בלשון איש לשון יחיד דהיינו שדעת השבעים נעשה אצל כל אחד ואחד לדעת אחד".

לעיל התקשנו בביאור דברי רה"ג 'הולכין אחר מי שנתן טעם לדבריו'. היד חיים, מבאר את דבריו עפ"י היסוד המחודש אותו למדנו בדברי רבנו יקר אותו הביא המרדכי וז"ל:

"רב האי ג' סבר פירושו של אחרי רבים להטות הוא דאז יכולין אנו להטות את הדין ולילך אחר הרוב אם רבים ישנו לדון בזה האופן אם יש על הצד האחד לפחות שנים זאת אומרת

(כד). היד חיים (פ"ב) ביאר עפ"י דברי המרדכי הללו את מחלוקת הראשונים האם הולכים אחר רוב מניין או רוב בניין. הסוברים שהולכים אחר רוב מניין, נקטו כקושייתו של רבנו יקר שלעניין חכמה לא שייך ללכת אחר הרוב, מאחר שהמחשבה 'עומדת במקומו ובגופו של הדיין', ובכחאי גוונא אמרינן דכל קבוע כמחצה על מחצה דמי, ולכן הולכים אחר רוב מניין. ואילו הראשונים שנוקטים שכן הולכים אחר רוב חכמה סוברים כתירוצו הראשון של המרדכי, לפיו בסנהדרין לא שייך דין קבוע, עיי"ש.

שישבו שלשה לדון אז אם הם שווים כחכמה הולכין אחר רוב מנין אז רוב החכמה והדעת גם כן אצלם היא, אבל אם אחד הוא גדול בחכמה ביותר מהחכמה של השנים האחרים אז מטין את הדין אחרי מֵאָחֶר דְּכַבֵּר שְׁמַע דַּעַת רַבִּים בְּדַבְרֵי זֶה וַיֵּשׁ לוֹ חוּץ מִזֶּה חֲכָמָה גְּדוּלָּה אִם כֵּן דַּעְתּוֹ הוּא דְקָרִי רֹב לַגְּבִי הַשְּׁנִים הָאֲחֵרִים דְּבַהֲחֻלְטָה שְׁלוֹ נִכְלָלָתָם גַּם חֲכָמָתָם שֶׁל הָאֲחֵרִים וְנוֹסֵף עַל כֵּךְ גַּם חֲכָמָתוֹ יוֹתֵר גְּדוּלָּה מֵהַחֲכָמִי שֶׁל הַשְּׁנִים וְהוּא מִצְרֵף אֶת הַכֹּל עַל יְדֵי כַח חֲכָמָתוֹ הַחֲזָקָה וַיֵּשׁ בְּכַח שִׁכְלוֹ יוֹתֵר דַּעַת כְּדִי לְהוֹצִיא אֶת הָאֲמִתּוֹ לְאִמְתּוֹ דִּיּוֹתֵר יִכּוֹל לְקַרֵּב לְהֵאֲמִתּוֹ מִמֶּה שִׁיכְלוּ הַשְּׁנִים.

אם כן פירושו של תיבת רבים אחרי רבים להטות הוא דאִתָּה יִכּוֹל לְהַטוֹת לְצַד אֶחָד אֶת הַדִּין אִם יֵשׁ עַל צֶד הָאֶחָד לְכָל הַפְּחוּת רַבִּים וּמִיעוּט רַבִּים הוּא שְׁנִים וְזֶה דִּי אָף אִם הֵצֵד הַשְּׁנִי הוּא יַחֲדִי כִּי אֲצִלּוֹ הוּא זֹאת אוֹמֶרֶת בְּדַעְתּוֹ נִכְלָלָתָם חֲכָמָתָם וְדַעְתָּם שֶׁל הַשְּׁנִים.

הוא ממשיך ומבאר שאף הרמב"ן באופן עקרוני מודה ליסוד הנ"ל וז"ל: "והרמב"ן סבר דהא דאמרינן דאם המיעוט גדול בחכמה הולכין אחרי היינו רק אם מיעוטם הוא מיעוט לאותם שדעתם נגד דעתם אבל המיעוט לעצמם הם אנשים מרובים ולא יחיד ובוזה אמר הכתוב אחרי רבים להטות היינו דיכולים להלוך גם אחר המיעוט אם המיעוט הם אנשים מרובים ולא יחיד זאת אומרת נניח דין של עשרים ושלשה אז אמרינן אחרי רבים להטות או אם הם רבים במנין או רבים בחכמתם כי מקרא זה מדבר בעניני נפשות אבל בבית דין של שלשה אין הולכין רק אחר רוב מנין כי ליכא שום אופן שיהא רוב החכמה על צד היחיד מאחר דלא הוציאו את ההלכה שפתי אנשים מרובים כי רק אם רבוי אנשים נתווכחו עם ריבוי של אנשים יכול להיות חכמה יתירה גם בצד המיעוט אבל אם אין על צד אחד רק חכם אחד או על כרחך האנשים המרובים יודעים נאופן יותר טוב וברור את האמת אף אם אחד יותר חכם וזה פירוש הכתוב אחרי רבים להטות רק אחר אנשים הרבה תוכל אתה לילך אף אם הם מיעוט לגבי האחרים וכל זה אי אפשר בבית בבי"ד של שלושה".

בהמשך דבריו (עמ' קמ"ה), הוא מגיע מתוך יסוד זה למסקנה מחודשת וז"ל: "ולפי האמור י"ל דהא דאמרה התורה דהולכין בסנהדרין אחר הרוב לאו משום דרוב פעמים האמת עם הרוב אלא הטעם הוא מצד אחר והוא שהדין והפסק אשר יצא מפי הרבים הוא על ידי שהתווכחו כל הב"ד זה עם זה א"כ נולדה הדעה אשר מולידה הדיבור והפסק ע"י הדעת והחכמה של כל ביה"ד אשר המה יושבים שמה א"כ יש בדעת הרבים ג"כ מהדעת של המיעוט, הגם דהפסק דין של המיעוט חלוק מהפסק של המרובים, מ"מ אף שהגמר של המחשבות אשר הוא נקרא הדין והפסק יצא לנקודה אחרת אשר היא גמר הדעת מ"מ הדעת והחכמה וההבנה אשר הן יסוד כל הביטולים היא נשחזות ונתייפה ע"י דעת של כל אחד ואחד מהב"ד. א"כ יש בדעת כל אחד גם הכוח של חבירו ובדעת הרוב יש גם כן הכח של המיעוט ואין אנו צריכים להטעם דמשו"ה הוא האמת עם הרוב, משום דרוב פעמים הרוב הם אשר אומרים האמת, אלא משום דרוב בסנהדרין בא ע"י כח של כל הסנהדרין וזה איתא קמן כנ"ל".

לפי דבריו ברור שדין הליכה אחר הרוב בסנהדרין פירושו 'ביטול ברוב', או ליתר דיוק המיעוט בא לידי ביטוי גם בדעת הרוב ויש לו ייצוג, ודו"ק.

עלינו לתת את הדעת לנקודה חשובה בדבריו. אין הוא מכחיש את העובדה שמטרת בית הדין היא בירור האמת, אלא שלמעשה כאשר יש מחלוקת אין אנו יודעים מהי האמת, ולכן הולכים אחר הרוב, כי הוא מייצג היטב את דעת בית הדין. וזאת, שלא כדברי קונטרס דברי סופרים אותו הבאנו לעיל, לפיו אין אנו רודפים אחר האמת האובייקטיבית. אם כך, יש מקום להשתמש במנגנון זה אף בדיני ממונות ובדיני נפשות, ובכך מסתלק הקושי אותו העלנו, כאשר דנו בדבריו של ר' אלחנן וסרמן בקונטרס דברי סופרים.



העלאת מסקנות

הארכנו בשאלה האם מטרת הרוב בבי"ד היא להגיע לאמת, ואז מדובר בהכרעה או שמא מדובר בייצוג דעת בית הדין ואז מדובר בדין ביטול ברוב. למעשה טענו שיש מקום לחלק בין הרכבים שונים עיי"ש.



פרק ג' - מקור הדין

צורת הלימוד

רובא דאיתיה קמן

הגמרא בחולין כותבת שהמקור לדין רובא דאיתיה קמן הוא רוב בדיינים. אם רוב דיינים פירשו תמיד ביטול ברוב, אזי דין רובא דאיתיה קמן פירושו תמיד ביטול ברוב.

אם רוב דיינים פירשו הכרעה, אזי גם דין רובא דאיתיה קמן פירושו הכרעה. אמנם לפי הסבר זה, יש להקשות כיצד למדנו גם את דין ביטול ברוב מדיינים ונצטרך לומר ששני המנגנונים הללו באים לידי ביטוי בבית הדין. וזאת, משום שאף שהבירור בא לידי ביטוי בכך שאנו מכריעים ללכת אחר הרוב, קיימת דרישה נוספת, לפיה הפסק צריך להיעשות על ידי כל בית הדין, ולכן יש דין 'ביטול ברוב' בדיינים. אם כך, בעוד שברוב בכל התורה כולה מדובר בהכרעה בלבד, ברוב בבי"ד קיים בנוסף לכך דין ביטול וגם דין 'רובו ככולו', ועל כן גם דינים אלו נלמדו ממנו^{כה}.

כה). יסוד הדברים מופיע בחידושי הגר"ח על הש"ס. הרב שניאור קוטלר בספרו שיח ערב (ד, ד) הקשה על דבריו וז"ל: "ולכאורה הדברים טעונים ביאור דממה נפשך לא שייך ב' דיני רוב גבי דיינים, דאם נימא דאנו דנין דברי כל דין אי כוון להאמת א"כ לא שייך כלל דין בגוף הדיינים ולא שייך למימר דהמיעוט מתהפך להיות כהרוב דהא עכ"פ דעת הדיין מהמיעוט אינה משתנית מחמת דין רוב ועדיין נשאר לפנינו דעתו כלפי האמת וכמו שכתב בעצמו דהדין עדיין נשאר בספק אף דהמיעוט מתהפך להיות כהרוב. ואי נימא דאנו דנים על דעת הסנהדרין בלבד ולא בהאמת ולהכי שייך דין רוב ככולו בגוף הדיינים שהמיעוט מתהפך להיות כהרוב א"כ בזה סגי ולא בעי כלל לדין הכרעת האמת דרוב דאין אנו דנין האמת אלא דעת הסנהדרין לחוד וכמו שמדויק מדברי החינוך הנ"ל ושוב לא שייך שהיה ב' דיני רוב אלו בדיינים והיינו דלא שייך לומר דאנו דנים האמת ועכ"פ בעי ג"כ מנין בגוף הדיינים כדבר הגר"ח דלכאורה הו' תרתי דסתרי אהדרי

[עם זאת, לענ"ד שיש להעיר על הסבר זה, שאיננו הולך לכל השיטות, וזאת משום שיש מחלוקת בין ר' יונתן לר' יאשיה האם המקור לדיין השלישי הוא משום ב"ד נוטה או שהוא נכתב להדיא בפסוקים. לפי דעת ר' יונתן, ברור שהדיין השלישי הוא חלק מהרכב בית הדין ויש מקום לומר שיש דרישה שאף הוא יהיה חלק מהפסיקה. ברם, בדעת רבי יונתן יש מקום לדון בדבר: אם ב"ד נוטה הוא גם שיקול פרשני, אזי גם ר' יונתן מודה שבפסוקים עצמם כתוב שיש צורך בג' דיינים או בכ"ג דיינים, ולכן יש מקום לדרוש שאף הם יהיו חלק מהפסיקה. ברם, אם אין זה שיקול פרשני, אזי דבר זה תלוי באופי ההלכה של ב"ד נטוי. אם זוהי הלכה ב'שם ב"ד' אזי ברור שגם הדיינים שנלמדו מדין ב"ד נוטה הם חלק מההרכב, ויש מקום לדרוש שאף הם יהיו חלק מהפסיקה. ברם, אם זו הלכה במשא ומתן או בעשיית הפסק, אזי הדיינים הללו כלל

וכדבר הגר"ש שקאפ בשערי יושר (ש"ג פ"ג ד"ה קי"ל) וז"ל: 'ועכ"פ איך אפשר ללמוד שני דינים אלו הדין לך בטר רוב ברובא דאיתא קמן ודין זה דחד בתרי בטיל מדין דיינים דלכאורה בדיינים אי אפשר שיהיו בזה שני הדינים יחד דמטעם ביטול ליכא מיעוט כלל ואז לא שייך כלל לילך בטר רוב וכשאנו דנים לילך בטר רוב בעל כרחך איכא מיעוט ולא נתבטל ברוב והוא דבר פלא"'.
 לאחר החיפוש ראיתי שבחידושי ר' שמואל רוזובסקי עמד על נקודה זו וז"ל:

"ובעיקר מש"נ בשם הגר"ח בהא דהולכין אחר הרוב בדיינים. אכתי יש לעי', דהנה רש"י בגיטין (נד ע"ב ד"ה לא יעלו) כתב דדינא דביטול ברוב ילפינן נמי מקרא דאחרי רבים להטות, וכבר תמה ע"ז הפמ"ג (ביו"ד תחלת הפתיחה להל' תערוכות) דאיך איכא למילף מהתם לדינא דביטול ברוב שהוא הלכה שמיעוט האיסור מתבטל להיות דינו כרוב ההיתר, והא זה לא אשכחן ברוב דדיינים. וראיתי להגרש"ש זצ"ל בשערי ישר (שער ג פרק ד) שכתב לבאר בזה, דכיון שלענין הפסק בעינן שכל הבי"ד של שלשה יפסקו ממילא צריך שדעת היחיד תתבטל מפני דעת הרוב ומוזה ילפינן להלכתא דביטול ברוב, יעו"ש. וצריך לבאר בדבריו, דודאי הדיין האחד שאומר חייב לא חשבינן כאילו אומר זכאי וכאילו יש כאן ג' דעות שאומרים זכאי וזה אינה סברה. וגם דהרי הדיעה אינה בתערוכות כלל, אלא הביטול הוא לענין השם ב"ד, דכיון דבעינן שהבי"ד יפסקו, ובי"ד הוא גוף אחד המורכב מג' חלקים שפוסק וכשיש בגוף זה ב' דיעות לחיוב ודעה אחת לזכות הוה גדר תערוכות, כיון שהוא בגוף אחד, וממילא כשדנים על גוף זה אם הוא פוסק לחיוב או לזכות אמרינן דפסק לחיוב, ומה שמעורב כאן דעה נגדית ה"ז בטל ברוב, דכיון שהוא גוף אחד המורכב מג' דיעות שייך בזה ביטול ברוב.

אלא דאכתי איכא לעיוני דלכאורה כיון דאיכא להלכתא דרובו ככולו גבי דיינים וכדביאר הגר"ח, תו לא איצטריך לביטול ברוב, ואיך איכא למילף ביטול ברוב לענין ביטול איסור בהיתר דלא מהני דין רובו ככולו ובעי דין ביטול ברוב. ואפשר לומר בזה, דדינא דרובו ככולו שייך דוקא היכא דהמיעוט אינו מתנגד להרוב רק שחסר את המיעוט, וכגון גבי שחיטה ששחט רק רוב סימנים והמיעוט לא נשחט בזה אמרינן דבמה שרובו שחוט חשיב כללות הסימן לסמן שחוט, משא"כ הכא דהמיעוט מתנגד להרוב בחיוב, שהרי דעתו להיפך מהרוב בזה יתכן דלא שייך למימר דרובו יחשב ככולו אלא צריך לדינא דביטול ברוב דהמיעוט מתבטל להרוב וכמי שאינו, ורק אחר דאמרינן ביטול ברוב שייך למימר דרובו ככולו.

והא דלא סגי בהלכתא דביטול ברוב וצריך גם להא דרובו ככולו, י"ל ע"פ מה שכתב העונג יום טוב (או"ח סי' ד) דביטול ברוב אמרינן רק לענין שדין המיעוט מתבטל, אבל לא אמרינן דהמיעוט יקבל את מעלת ודיני הרוב, ועפ"ז כתב שם לענין ציצית שנתערב חוט שנטווה שלא לשמה בחוטין שנטווה לשמה דלא נכשיר החוט שנטווה של"ש מדין ביטול ברוב ונימא שגם המיעוט יחשב כנטווה לשמה, יעו"ש, ולפי דבריו גם הכא לא הוי סגי בהלכתא דביטול ברוב לחוד, דנהי שדעת המיעוט מתבטל וכמאן דליתא אבל אכתי מיהת גם לא אמר כהרוב ואין כאן פסק מבי"ד של שלשה, ולהכי בעינן נמי להלכתא דרובו ככולו, דאחר שנתבטלה דעת המיעוט המתנגדת שוב שפיר מהני בזה דינא דרובו ככולו דמה שרוב מהבי"ד של שלשה פוסק חשיב כאילו כולו פוסק, מיהו כל זה ניחא לסברת העונג יום טוב אבל הרבה מהאחרונים נחלקו על יסוד דבריו, ולדבריהם צ"ע דאחר דאמרינן הכא להלכתא דביטול ברוב תו לא צריך לרובו ככולו ואיך ילפינן לה מדיינים, ויש דרך ליישב גם לדבריהם, ואכ"מ.

לא חלק מבית הדין ואין מקום לדרוש שגם הם יבואו לידי ביטוי בפסק. ובס"ד ראיתי שכבר עמד על כך המידות לחקר ההלכה (יב, נט).

אם יש חילוקים בין הרכבים שונים, ופעמים שמדובר בדין ביטול ברוב ופעמים שמדובר בהכרעה, אזי מובן כיצד שני הדינים הללו נלמדו מדיינים. מההרכבים בהם דין רוב הוא הכרעה למדנו דין הליכה אחר הרוב ברובא דאיתיה קמן, שמשמעותו הכרעה, ואילו מהרכבים בהם דין רוב הוא ביטול, למדנו את דין ביטול בתערובות. ובס"ד ראיתי שכן השיח ערב על סנהדרין (סי' ד' אות ד').



העלאת קושיות

לכאורה עצם הלימוד מבית דין צ"ב:

א. בבי"ד מדובר בספיקא דדינא ולא בספק מציאות. על מנת שיהיה ניתן ללמוד מספיקא דדינא לספק במציאות עלינו להניח שבספיקא דדינא זהו חידוש גדול יותר ללכת אחר הרוב, מאשר בספק במציאות, ואז הלימוד יהיה בדרך של ק"ו, או לפחות להניח שרמת הקושי היא זהה בין השתיים ואז ללמוד בבניין אב מאחד לשני. וכמדומני שדנו בכך הפוסקים וצ"ע.

ב. לכאורה מסברה צרופה הייתי סובר שהליכה אחר הרוב בבית דין, איננה דין כללי הרלוונטי לכל התורה כולה, אלא דין בצורת ההכרעה בבית דין. הרא"ש בתשובותיו (כלל קז אות ו') כותב שבית הדין מוכרח להכריע ועליו למצוא מנגנונים אשר ישרתו אותו ויעזרו לו במצבי ספק, על מנת שלא ימנע מהכרעה. על פי זה הסקנו שייתכן שגם הליכה אחר הרוב היא חלק מהמנגנונים הללו, אשר מאפשרים לבי"ד למלא את המוטל עליו ולהכריע. כפי שדיני 'טוען ונטען' שייכים לבית דין בלבד, מאחר שבי"ד מחויב לפסוק גם במצבים מעין אלו, היה מקום לומר שגם הליכה אחר הרוב זהו חידוש מיוחד מדיני ההכרעה בבית דין, ואם כך מה שייך ללמוד מכאן לעלמא? הרי לפי דברינו, אין זה בירור שכך היא האמת, אלא שבי"ד מחויב להכריע ולכן הוא פוסק בדרך זו, למרות שהוא כלל לא בטוח שזוהי האמת, וכיצד ניתן ללמוד מכאן לעלמא?

בס"ד ראיתי שהרב מבריסק עמד על כך (הובא בתורת ראשי הישיבות על סנהדרין ג ע"ב) וז"ל: "ואשר יראה בביאור ד' התוס' דחלוקים המה ביסוד דין רוב בדיינים הנאמר בקרא דאחרי רבים להטות מענין רוב דכה"ת דבעלמא הא דאזלינן בתר רובא היינו דסגי בבירור של רוב אכן בקרא דאחרי רבים להטות נתחדש לן גויה"כ בדיני ב"ד דהב"ד צריכים לפסוק כהרוב וכמו שאר דיני ב"ד וכגון דינא דהמלמד זכות אינו מלמד חובה ומה דילפינן מיני' רוב בכה"ת הוא רק ילפותא דאיכא דין רוב אבל באמת הדין רוב בדיינים אי"ז רק בתורת בירור רק דהוא הלכה בדיני ב"ד וכמש"נ וזהו שכתבו התוס' דכיון דדין הב"ד לפסוק כהרוב לא אכפת לן כלל בדעת המיעוט ותו' ל"ש להקשות ברוב בדיינים נימא המע"ה".

כו). בשיעורי רבנו חיים שלמה על ב"ק כז ע"ב האריך לבאר את דברי הגרי"ז עיי"ש [הבאנו את דבריו במאמרים על סנהדרין].

הרב מבריסק מבאר שאכן חלוקים ביסודם דין רוב בדיינים ודין רוב דכל התורה, אך יש הבדל מסוים בין דרכו לדרכנו – אנו טענו שדין הליכה אחר הרוב בדיינים איננו מתורת בירור, אלא נובע מצורך להכריע ולכן אנו הולכים אחר הרוב (מאחר שיש להם משקל רב יותר), למרות שאין אנו בטוחים שזו האמת, ואילו הרב מבריסק טען שאין זה רק בתורת בירור, אלא גם הלכה בדיני בי"ד, אך סו"ס יש בירור מסוים בהליכה אחר הרוב, ולכן טען שלמעשה כן ניתן ללמוד מדין זה את דין הליכה אחר הרוב בכה"ת בדרך של ילפותא.

אמנם לפי דרכנו יש שוני אדיר בין המקרים. הליכה אחרי רוב בסנהדרין היא חלק מתהליך קבלת ההחלטה וחלק מסדרי הדין, וזה דבר אחד. אבל לבוא מכאן ולומר שבכל התורה במקרה שלא נדע מה היה נכריע ע"פ רוב, זה מתמיה! פה כבר לא מחליטים על דין מסוים, אלא קובעים מה היה ע"פ רוב וצ"ע.

ייתכן שנצטרך לומר לפי דרכנו שדין רוב איננו הכרעה (בירור) אלא ביטול ברוב, ובכל המקרים אנו לא מבררים מהי האמת ואז יש מקום ללמוד מאחד לשני, וצ"ע.

ג. הבדל נוסף בין דין רוב בדיינים לדין רוב בכה"ת הוא שבבית דין כל אחד מן הדיינים בטוח במאת האחוזים כיצד אמורים לפסוק ויש לו אמירה מפורשת על המקרה הנדון. זאת, לעומת ט' חנויות וכו' שאין להם אמירה מפורשת לגבי החתיכה המונחת מולנו, ואף הן כביכול מודות שייתכן שהוא לא מהם. וראיתי שכבר עמד על כך התומים בקיצור תקפו כהן (סי' קכד-קכה) עיי"ש. כמובן שהבדל זה משמעותי אך ורק אם דין רוב הוא הכרעה (בירור), ברם אם דין רוב משמעותו שהמיעוט אינו, אז אין אנו מעוניינים בשאלה של אמת ושקר, כפי שהארכנו לעיל, וחילוק זה איננו משמעותי.



רובא דליתיה קמן

הגמרא מתקשה למצוא מקור ל'רובא דליתיה קמן'. במהלך השקלא וטריא בגמרא מובאים מספר מקורות בהם רואים שהתורה סומכת על הרוב (אחרת כיצד ניתן להביא קרבן וכו').

למעשה, יש מחלוקת מהיכן נלמד רובא דליתיה קמן ורש"י מביא שני פירושים:

א. נלמד מסנהדרין מאחר שאין אנו מחלקים בין רובא דאיתיה קמן לרובא דליתיה קמן (רש"י).

ב. הלכה למשה מסיני.

לולא דמסתפינא היה נראה לענ"ד לומר את החידוש הבא:

לעיל דנו בשאלה האם בבי"ד הולכים אחר הרוב כי הוא הצודק או לא וראינו שיש מקום לחלק בין הרכבים שונים. מקור הידיעה שרוב החכמים יותר קולעים לאמת, הוא מהעולם. ואם כך לכאורה מדובר ברובא דליתא קמן.

לאחר העיון נראה לענ"ד שיש מקום לתלות זאת במחלוקתם של הש"ש והקוב"ש לגבי הגדרת רובא דאיתיה קמן² - האם זה תלוי במיקום או במקור הידיעה. לדעת הקוב"ש ברור

שמדובר ברובא דליתא קמן, מאחר שמקור הידיעה הוא מהעולם. ברם, לפי הש"ש לכאורה מדובר ברובא דאיתיה קמן, מאחר שכל הדיינים נמצאים במקום אחד. אמנם, למעשה יש מקום לחלק ולומר שבנידון דין אף הש"ש יודה שמדובר ברובא דליתא קמן. משום שחכמת הדיינים היא דבר ערטילאי. ולכן גם לדעת הש"ש שהולכים אחר המיקום, בכהאי גוונא הוא מודה שאין זה נחשב כמצוי במקום אחר, ולכן זה רובא דליתא קמן.

לפי דברינו ניתן לומר כך: בהרכב בו אנו הולכים אחר רוב חכמה, מדובר ברובא דליתא קמן ואילו בהרכבים בהם אנו הולכים אחר רוב מניין מדובר ברובא דאיתא קמן. ושני סוגי הרוב הללו נלמדים מבית הדין. אם כך, רובא דליתא קמן יהיה הכרעה ואילו רובא דאיתא קמן יהיה דין ביטול ברוב [וזאת, בניגוד לדברי המנחת אשר שכתב שדווקא רדא"ק הוא הכרעה ורדל"ק הוא ביטול].



כו). לדעת השב שמעתתא: באיתא קמן כל התערובת לדינו (כל החנויות לדינו), אך בליתא קמן היא בכל העולם (לא כל בהמות העולם לדינו), ואילו הקובץ שיעורים (ב"ב פג): באיתא קמן כל פרט בתערובת ידוע בפני עצמו (ידוע מה דינה של כל חנות), אך בליתא קמן יש רק ידיעה כללית (לא ידוע מה דינה של כל בהמה). לכאורה מחלוקת הש"ש והקו"ש תלויה בהבנות השונות אותן הצגנו לגבי דין רוב. אם מדובר בהכרעה הקובעת מהי האמת, יש מקום לחלק בין ידיעה ממקור ראשון לידיעה סטטיסטית, כדברי הקו"ש. ברם, אם מדובר על דין ביטול, אזי מובן מדוע הגורם המכריע הוא המיקום של הרוב והמיעוט, כדברי הש"ש. כאשר הם נמצאים באותו מיקום (איתיה קמן) יותר קל לומר שהמיעוט בטל, מאשר מצב בו הם פזורים בכל העולם.

הרב אליהו מרגליות

צמיצום פעררים במשא ומתן התלמודי ובהלכה

מבוא - האינטואיציה בפרשנות הסוגיה התלמודית וההלכה

החזו"א באגרתו נגד גיוס בנות לשירות לאומי קובע "רגשת נפשי מורה ובאה שהוא ענין של יהרג ואל יעבור, ואולי גם מנקודת הלכה כן".^א כאן אנו עדים לקביעת הלכה מן המניין הנובעת מתחושות אמוציונאליות וללא מקורות מוגדרים בהלכה. לעינינו מתגלה שימוש אינטואיטיבי בקביעת הוראה הלכתית, על ידי החזו"א. הרב גדליהו נדל, תלמידו הגדול של החזו"א, הרגיש בזאת וביאר בהרחבה את משנתו של החזו"א, לאור אגרת זו. הביאור מופיע בגליון "תפארת בחורים".^ב נציג את הדברים:

רבינו החזו"א ז"ל כתב באגרתו על ענין גיוס בנות ל'שירות לאומי':

רגשת נפשי מורה ובאה שהוא ביהרג ואל יעבור' והסביר רבינו (=הרב נדל), יש מבט כללי במצב קיום היהדות, ואף שאינו מוגדר בהלכות קבועות, הכרעת גדולי הדור וכן רגשת שלומי אמוני ישראל פוסקים הדין לחיוב מסירות נפש, וזה מה שאמר רבינו החזו"א והראה על לבו: 'כאן זה כתוב'.

הכרעה נוספת הנובעת מתחושות אמוציונאליות ואינטואיציה נמצאת ב"קובץ אגרות חזו"א".^ג החזו"א דן באגרתו בשיעור אגודל, דיון הלכתי טהור לחלוטין. בדומה לאגרתו של החזו"א, העוסקת בגיוס בנות, החזו"א בהכרעתו לשיעור אגודל משתמש בביטוי המביע תחושה אמוציונאלית ואינטואיציה בלבד. נציג מלשונה של האגרת:^ד

...ואמנם לבי אנסני, ולבי אומר לי, כי מדת אגודל בינוני אצלנו הוא שנים וחצי ס"מ והוא דבר מורם מכל ספק, ואפשר להתיר א"א ולהוציא ממון במדת אמת כזה...

עוד אנסני לבי שז"ש שהזכיר הר"מ היינו על רחבן ולא על צדן, וג"כ כדבר אמת ודאי שאין משאיר אחריו דיון כלל...

ביטוי נוסף להכרעה אינטואיטיבית בקביעת הפרשנות ההלכתית נמצא באגרת נוספת. האגרת ממוענת לרב אליעזר מנוח פליצנסקי.^ה נציג את חלקה הרלוונטי לנידון:

(א). פורסם בקובץ אגרות (בהוצאת הרב שמואל גריינמן תש"נ - בני ברק) חלק א', אגרת קי"ב.

(ב). גליון י"א, י"ג טבת תשע"ו, עמוד ה'. לולי ביאורו של הרב נדל היה מקום להבין את דברי החזו"א באופן אחר. היה מקום לבאר שכוונת החזו"א מתייחסת למצבים בהם לרב הפוסק יש אינטואיציה חזקה, האומרת לו שודאי ענין זה צריך להאסר. לאור רגש חזק זה, הרב הפוסק יתאמץ לחפש ולמצוא מקורות הלכתיים, הנאמנים לכללים ההלכתיים. הרב נדל שולל כוונה זו בדברי החזו"א ומפרשה שהחזו"א מרחיב כאן את הכלים הפסיקתיים של ההלכה, כמבואר בדבריו.

(ג). ההדגשה אינה במקור.

(ד). בהוצאת הרב שמואל גריינמן תש"נ - בני ברק, חלק א' אגרת קצ"ד.

(ה). ההדגשות אינן במקור.

(ו). המכתב ראה אור בספרו של הרב דוד אייזנשטיין, "אשד הנחלים" על עירובין חלק א' בסוף הספר, שם הדפיס המחבר

...חשדני שהבאתי רא' מסוכה י"ט, ואין הדבר כן, אלא כשם שבמלאכת הכימיה כל שינוי מוליד שינוי, כן הוא בדקות השכליים, מרגיש אני חילוק בין תיבה פרוצה עומדת באויר, ואנו דנין על מחיצותיה התלויות, וכן ביציאתא דמישן, אע"ג דאנו דנין ג"כ על מחיצות תלויות, מוצא השכל הדק איזה שינוי לטובה בזה האחרונה, וההרגש הזה הכריע משפטה לחסד, וכדי לעורר את ההרגש השתמש הכותב בגמ' דסוכה, ועד"ז השתמשו בגמ' רמז לדבר זכר לדבר... והן הן גופי תורה.

לפנינו מכתב העוסק בדין מחיצה תלויה המצביע על מקומם של האינטואיציה והרגש בפרשנות הסוגיה התלמודית ופסיקת ההלכה אצל החזו"א.

נציג התייחסות מהחזו"א ללשון הריטב"א במסכת קידושין - "ונוח לן לדחוק בלשון ריטב"א כדי להעמיד העניין בתיקון". המתבונן בלשון הריטב"א (קידושין דף ו ע"ב), יווכח שפרשנותו של החזו"א בלשון הריטב"א אכן דחוקה". עקב החשיבות שהחזו"א מעניק לאינטואיציה ההלכתית, מבכר החזו"א להידחק מאד בלשון הריטב"א ובלבד שהבנתו האינטואיטיבית - שעל פי ההיגיון ההלכתי בלתי אפשרי לטעון שחוב של דמי ריבית יחול ויהא לו תוקף - תעמוד על כנה.

גם אצל שאר פרשני התלמוד וההלכה אפשר למצוא אינטואיציה המנחה את הפרשנות ההלכתית. כדוגמא נתייחס לבית המדרש הבריסקאי. אינטואיציה זו, שהצבענו עליה נמצאת גם אצל רבי חיים מברסק והגרי"ז סולובייצ'יק. אמנם, שוני רב ישנו בין הבריסקאים ושארי האחרונים לבין החזו"א בנידון זה. האינטואיציה אצל הבריסקאים ושארי האחרונים משמשת רק להמרצת זיהוי או יצירת ההגדרה ההלכתית והמושג ההלכתי. האינטואיציה באה אך ורק כורז לבסס את השפה ההלכתית ואת הרקע לדיון ההלכתי. מכאן ואילך אין מקום לשום סממן רגשי להתערב בשיקולי ההלכה. ההגדרה ההלכתית והמושג ההלכתי בנויים אך ורק מהגדרות פורמליסטיות קשיחות של ההלכה והיסקים לוגיים הלכתיים קשיחים.

אצל החזו"א, ה"לב" ו"רגשת נפשי" יכולים להתערב בשיקול ההלכתי ולהכריע את השיקול ההלכתי עצמו, ללא הזדקקות ותלות בגדרי ההלכה עצמה. במילים אחרות: אצל החזו"א, האינטואיציה יכולה לשמש ככלי להכרעת ההנמקה והפילוסופיה של ההלכה, לבחוש במהותה של ההלכה עצמה באופן ישיר ולקבוע את ההלכה על פיה. בניגוד לכך, אצל הבריסקאים ושארי האחרונים האינטואיציה יכולה רק להוביל אותנו לשפתה של ההלכה, לתווך ביננו לבין ההגדרות ההלכתיות והמושגים ההלכתיים.

"חילופי מכתבים בין החזו"א לרב אליעזר מנחם פליצנסקי". המכתב מופיע ב"מכתבים בענין עומד מרובה בערב", "תשובה ג' ממרן החזו"א זצ"ל".

ז. חזו"א אבהע"ז, קידושין, סימן מ"ב, סעיף א'. פסקה זאת מובאת גם בספר חזו"א יורה דעה, ריש הלכות ריבית, סימן ע', סעיף א'.

ח. אכן בספר אבני מילואים (סימן כ"ח סעיף כ"ב) לרבי אריה ליב הכהן מבואר לא כהחזו"א. שם, המחבר נאמן ללשון הריטב"א ומעמיד את דברי הריטב"א כפשוטם. עיין גם בספר קובץ מאמרים לרבי יחזקאל אברמסקי, חלק א' "דיני ממונות", פרק ג' בו חולק המחבר על הבנת החזו"א ומתייחס לביאור הריטב"א כפשוטו, כדעת האבני מילואים. לדעה זו, ההיגיון ההלכתי מאפשר לטעון שחוב של דמי ריבית יחול ויהא לו תוקף. בנושא זה עיין בספרו של הרב שלמה יוסף זיין, לאור ההלכה (הוצאת בית הלל ירושלים), עמודים שי"ד-שי"ז.

לאינטואיציה בפרשנות ההלכתית יש מקומות נוספים באסכולה הבריסקאית ובשאר האסכולות הפרשניות הנורמטיביות.

אצל רבי חיים מבריסק ותלמידיו הבריסקאים ושאר פרשני התלמוד, האינטואיציה הבריסקאית מובילה לחשיפת (או ליצירת) הגדרות פורמליות קשיחות מאד של ההלכה ולהיסקים לוגיים הלכתיים, אך לא מתערבת בעצם השיקול ההלכתי בשום אופן.

במאמר זה נצביע על האינטואיציה הרדוקציונית המלווה את המשא ומתן ההלכתי אצל פרשני התלמוד, רבותינו, תנאים ואמוראים, ראשונים ואחרונים ובית המדרש הבריסקאי.



הקדמה - רדוקציה מדעית ורדוקציה פילוסופית בעולם ההלכה

בשורות הבאות יתבאר בקצרה מהי רדוקציה מתודולוגית. לכאורה מידת בנין אב משני כתובים ("הצד השווה") היא כלל שרירותי בו התורה נדרשת, שאינה משקפת בהכרח לוגיקה המבוססת על היגיון אנושי מחייב. מדוע עלינו להניח שהצד השווה בלבד משפיע וגורם את הדין? מדוע שלא נחשוש שהשוני בין שני המלמדים, המתגלם בחומרות שונות, הוא גורם את הדין? אם נחשוש לזה, לא נוכל להסיק שהנלמד השלישי - בו החומרות השונות שבשני המלמדים אינן נמצאות - שווה בדינו לשני המלמדים^ט.

רבי יצחק יעקב ריינס מתאמץ לבאר את ההיגיון האנושי של הצד השווה' בספרו חותם תכנית^א. נציג מדבריו:

ט. בכמה סוגיות בגמרא יש דיון האם פורכים את הצד השווה ב"צד חמור". פירכת "צד חמור", פירושה שאנו טוענים שאפשר שהחומרות גורמות את הדין. במילים אחרות: הטענה שאנו מציבים כאן, על כל הצד השווה. הראשונים התקשו בקושי דומה, אם פירכת "צד חמור" תקפה, אז אין שום אפשרות ללמוד על ידי הצד השווה. התוספות יישבו קושי זה על ידי הבחנה בין סוגי החומרות או יותר נכון להתבטא, הבחנה בין רמת החומרות. הבחנתם מיישבת את שאלתם. ברם, שאלתנו עדיין לא מקבלת מענה. מדוע באמת בחומרות רגילות אין אנו חוששים שהחומרות גורמות את הדין. (עיינין מכות דף ד ע"ב, תוספות ד"ה אלא מה להצד השווה וכו'; כתובות דף לב ע"א, תוספות ד"ה שכן יש בהן וכו').

כניסיון לתת המחשה למענה על שאלה זו נציג ביאור נחמד לבנין אב משני כתובים על ידי משל, משמו של הרב חיים מרגנשטיין ז"ל, איש פתח תקוה. המשל מתייחס לשניים הסועדים את ארוחתם. האחד אכל כריך עם חומוס. השני אכל כריך עם טחינה. שניהם גם יחד אכלו כריך נוסף עם סלט ביצים. כאשר השניים יחושו בבטנם, אנו נצביע על הסלט ביצים כגורם משותף לכאבם של השניים. אנו לא נתלה שהחומוס והטחינה היו מקולקלים וגרמו שהשניים יחושו בבטנם. אנו נתלה את כאבם של הסועדים בסלט הביצים. לפנינו רדוקציה פשוטה, ממש כמו בכל הצד השווה (בנין אב משני כתובים). לאור משלו של הרב מרגנשטיין, נוכל להציע נוסף נוסף לסיפור. כאשר נגלה שגם באריות החומוס וגם באריות הטחינה עבר התאריך המותר לשיווק מזמן רב, אנו כן נתלה את כאבם של השניים באכילת החומוס והטחינה ולא באכילת הסלט ביצים. לפנינו משל לביאור פירכת "צד חמור" של התוספות. כאשר משקל הסיבתיות לכאב גבוה באכילת החומוס והטחינה, אנו נתלה את הכאב במ ולא בסיבה הפשוטה והמצומצמת של אכילת הסלט ביצים המשותפת. כמו כן בבנין אב משני כתובים, כאשר גובה משקל החומרות בולט, אנו נתלה את הדין בסיבתיות המורכבת משתי החומרות ולא בצד השווה.

י. עיני ירחון האוצר, גליון מ"ו - חשון התשפ"א, עמוד רצ"ג, מאמר "קל וחומר, בנין אב ומתודולוגיה תלמודית". שם, צידדנו לחלוק על דברי הרב ריינס ולבאר את המתודה של הצד השווה באופן אחר.

יא. בהוצאת בנן, הרב אברהם דב בער ריינעס - ירושלים תרצ"ד, חלק מספר יסוד תשבע"פ, עמוד נ"ד הערת שוליים ב'.

דיסוד הלמוד של מה הצד הוא נוסד על הכלל הנ"ל, והוא כמו הכלל הידוע בהיגיון דכל עוד שיש לקשר שני ענינים תחת סיבה אחת אין לתלותם בסבות שונות, והוא ג"כ תוצאות הכלל הנ"ל שיש לעשות מן הפרטים כללים, דיחס של ריבוי הסיבות נגד סיבה אחת הוי כיחס הפרטים נגד הכללים, וע"כ ממילא נוסד מזה גם יסוד זה "לחפש תמיד סבה אחת ולא לתלות ברבוי הסיבות"...

הרב ריינס מבטא בלשונו "הכלל הידוע בהיגיון" את המושג הפילוסופי "תערו של ויליאם איש אוקאם", המגלם את האונטולוגיה הפרסימונית ומאמץ את הכלל שאין להרבות בישויות, כאשר אין הכרח לכך". אפשר שכלל זה הדוגל ברדוקציוניזם משתקף בקביעת דינו של שור כשור מועד - על ידי שלש נגיחות ובקביעת וסת האשה - על ידי שלש ראיות והלכות נוספות בתלמוד המקבילות לחזקות משולשות אלו".

כשיש אפשרות לבאר שני הסברים בעלי משקל ערכי זהה לתופעות זהות, עלינו להעדיף את ההסבר הפשוט והחסכוני ביותר. הרדוקציה בשור המועד היא רדוקציה מדעית. במילים אחרות: רדוקציה העוסקת בזיהוי הסיבתיות הביולוגית, - ואולי יותר נכון להתבטא הסיבתיות המנטלית - של השור. שור המועד נכלל ברדוקציה בזיהוי סיבתיות פיזיקלית, כימית או ביולוגית. הרדוקציה בלימוד הצד השווה היא רדוקציה פילוסופית. כלומר, רדוקציה העוסקת בזיהוי הרעיון ההלכתי וכדומה המסביר את סך הדינים שלפנינו.

נתייחס לרדוקציה פילוסופית העוסקת בצמצום רעיונות תיאולוגיים, פילוסופיים והלכתיים. במשלו המפורסם של רבי חיים מבריסק הבא לבאר את אופיו של דין שור המועד על ידי שלש נגיחות אנו נפגשים ברדוקציה בזיהוי רעיונות תיאולוגיים ופילוסופיים בהלכה ואולי גם בזיהוי תפיסות חברתיות. תלוי על איזה בסיס עומד התירוץ האחד שמתרץ שלש קושיות - דברינו יתבאר ממילא, בהמשך.

מפורסם בשם רבי חיים מבריסק שבסיס חזקת שור המועד עומד על ההיגיון: כשתירוץ אחד מתרץ שלוש שאלות, התירוץ מורה על נכונותו. זאת, למרות שיש אפשרות לתרץ את שלושת השאלות על ידי שלוש תירוצים שונים. "והגר"ח ביאר, דכשנגח פעם אחת, זו קושי', ואומרים שזה מקרה, וכשנגח ב' פעמים הוי זה שתי קושיות, ואומרים שני תירוצים שהיו שני מקרים, אבל בפעם השלישית יש שלש קושיות, ובמקום לומר שלשה תירוצים שזה שלשה מקרים, אומרים תירוץ אחד, שהוא מועד וא"כ יוצא שזו ראי' שהי' מועד למפרע".

כפי שצינו בעולם הפילוסופי עקרון זה מוכר כ"תערו של איש אוקאם". גם בנידון שלנו, בשלשת נגיחות השור אנו מאמצים את עקרון רבי חיים מבריסק ואיש אוקאם. את הנגיחה הראשונה אנו יכולים לפרש מחמת סיבה ייחודית לה, באותה נגיחה השור לא חש בטוב. את הנגיחה השנייה אנו גם יכולים לפרש על ידי סיבה ייחודית לה, השור הוטרד באופן יוצא דופן

יב). בהקשר לזה עיין מורה נבוכים חלק ב' פרק י"א.

יג). עיין ירחון האוצר אלול ה'תש"פ, גיליון מ"ד, עמוד שנ"ח במאמר "חזקת רצף אירועים והים בהלכה". שם, הרחבנו בנושא זה.

יד). שיעורי רבי דוד פוברסקי לבבא בתרא דף כח ע"א.

על ידי מזג האוויר. גם את הנגיחה השלישית אנו יכולים לפרש על ידי סיבה ייחודית לה, השור שננגח ביצע פעולה חריגה שהתפרשה כאיום על השור הנוגח. ברם, אחר הנחה השלישית אנו עוצרים ומעדיפים לפרש את כל הנגיחות על ידי הסבר אחד, טבעו של השור לנגוח. הארכת במקצת, עקב הניסוח של שיעוריו של רבי דוד פוברסקי (לדברי רבי חיים מבריסק) המטעה ואינו מדויק. ניסוח מטעה זה גם רווח בקרב עולם הישיבות.

במאמרנו נצביע על שתי רדוקציות פילוסופיות נוספות העוסקות בזיהוי הרעיון ההלכתי. האחת, עוסקת בצמצום פערים בפירוש מחלוקות בהלכה. השנייה, עוסקת בצמצום פערים בפירוש המשא ומתן ההלכתי, כלומר צמצום פערים בין הוי אמינא למסקנה.



בדין טבח אומן שקלקל

הגמרא בפרק הגזול עצים (בבא קמא דף צט ע"ב) מציגה את דעת רבי יוחנן שטבח אומן שקלקל פטור בחינם וחייב בשכר. על דעה זו מקשה הגמרא מברייתא. "מיתיבי המוליך חטים לטחון ולא לתתן ועשאן סובין או מורסן, קמח לנחתום ועשאו פת ניפולין, בהמה לטבח וניבלה חייב מפני שהוא כנושא שכר". הגמרא מיישבת "אימא מפני שהוא נושא שכר". ביאור החילוק בין המקשן לבין התרצן הוא פשוט. לגירסת המקשן "מפני שהוא כנושא שכר", משמעות הבריייתא שאנו דנים באומן שקבל לשחוט בחינם, לכן קשה על רבי יוחנן. לגירסת התרצן "מפני שהוא נושא שכר", משמעות הבריייתא שאנו דנים באומן שקבל לשחוט בשכר ממש. לכן, אין קושי על רבי יוחנן. הבריייתא חייבה טבח אומן שקלקל רק בטבח אומן שקבל לשחוט בשכר, כדעת רבי יוחנן.

על דברי הגמרא קשה, הרי אדם מועד לעולם וחייב גם באונס, אם כן, מדוע טבח אומן שקיבל לשחוט בחינם וקלקל פטור. התוספות במקום מציינים לתוספות בפרק המניח^{טו} אשר עומדים על קושי זה ומבארים את דברי הגמרא. נציג את ביאור התוספות. שיטת התוספות שחייב אדם המזיק באונס מצמצם רק לאונס כעין אבידה. אדם המזיק באונס כעין גניבה יהיה פטור^{טז}. תוספות מוכיחים את שיטתם, המחלקת בין אונס כעין אבידה לבין אונס כעין גניבה מהסוגיה בפרק הגזול עצים. נציג את לשון התוספות:

וכן משמע בהגזול קמא" דפריך למאן דפטר טבח אומן שקלקל היכא דעביד בחינם מבריייתא דקתני בהמה לטבח וניבלה חייב מפני שהוא כנושא שכר השתא מה היה סברתו של מקשה שהוא כנושא שכר אף על פי שעושה בחינם אי סבר דחשיב פושע אמאי תולה אותו בנושא שכר היה לו לומר מפני שהוא פושע ואי סבר שדומה לגניבה ואבידה אעפ"כ

טו. ב"ק כז ע"ב, תוספות ד"ה ושמאל אמר וכו'. התוספות בפרק המניח קיצרו בביאורם. דברי תוספות אלו מתבארים יותר בבבא מציעא דף פב ע"ב, תוספות ד"ה וסבר רבי מאיר וכו'. המהר"ם הביא את לשון תוספות זה, בפרק המניח.

טז. יש לציין לרמב"ן, בחידושו, בבא מציעא דף פב ע"ב, החולק על תוספות ומחייב גם באונס כעין גניבה.

יז. בבבא מציעא דף פב ע"ב, תוספות ד"ה וסבר רבי מאיר וכו'.

יח. ב"ק דף צט ע"ב ושם בתוספות ד"ה אימא וכו'.

חייב כדין אדם המזיק אם כן מה מתרץ אימא מפני שהוא נושא שכר ואי דומה לגניבה ואבידה בלא שכר נמי ליחייב כדין אדם המזיק ואי המתרץ מדמה לה לאונס גמור א"כ נושא שכר נמי ליפטר אלא ודאי אדם המזיק חייב בכעין אבידה ופטור בכעין גניבה והוה מדמי ליה המקשה קלקול שחיטה דאומן לכעין אבידה ומשני אימא מפני שהוא נושא שכר אבל בחינם פטור דהוי כעין גניבה.

תוספות מבארים שאין אפשרות לבאר את דעת המקשן והתרצן, אלא כאשר נבאר שאדם המזיק חייב באונס כעין אבידה ופטור באונס כעין גניבה. תוספות מכריחים ששורש החילוק בין הבנת המקשן להבנת התרצן עומדת על השוני בהגדרת האונס בטבח אומן שקלקל. המקשן מגדיר את האונס של טבח אומן שקלקל כאונס כעין אבדה והתרצן מגדירו כאונס כעין גניבה. תוספות מציגים את האפשרויות האחרות בביאור המקשן והתרצן ושוללים אותן. ממילא, טוענים התוספות שהכרחם תקף. ברם, יש לתמוה, תוספות מתעלמים מאפשרויות נוספות בביאור המקשן והתרצן. לדוגמא, נקבע שרמת האונס של טבח אומן שקלקל מקבילה לרמת אונס של כעין אבדה. המקשן המחייב בחינם סובר שאדם המזיק חייב אפילו באונס כעין אבדה. התרצן הפוטר בחינם סובר שאדם המזיק פטור באונס כעין אבדה. לאור אפשרות זו, הכרחם של התוספות נדחה^ט. תוספות גם ממאנים לבאר שרמת האונס של טבח אומן שקלקל מקבילה לאונס כעין גניבה והמקשן מחייב באונס כעין גניבה והתרצן פוטר באונס כעין גניבה.

ביישוב תמיהתנו, נראה שאין בסל האפשרויות של התוספות היתכנות שהנדון בין המקשן לתרצן יהיה מקוטב בשאלה המהותית באיזה רמת אונס התורה חייבה אדם המזיק. תוספות מוכנים לקטב את הפער בין הבנת המקשן לבין הבנת התרצן בפער קטן ופחות משמעותי. המקשן סובר שאונס של טבח אומן שקלקל מקביל לאונס כעין אבידה. התרצן סובר שאונס של טבח אומן שקלקל מקביל לאונס כעין גניבה. שאלת קביעת רמת האונס בה אדם המזיק חייב היא שאלה רחבה ועקרונית ונידון מהותי ומשמעותי יותר משאלת קביעת רמת האונס באופן מסוים. שאלת קביעת רמת האונס באופן המסוים של טבח אומן שקלקל היא רק שאלה נקודתית ביישום עקרונות ההלכה של חיוב אדם המזיק באונס. בניגוד לזאת, נידון קביעת רמת האונס המחייב באדם המזיק עוסק בעקרונות הלכה זו.

לפנינו מופע של שאיפת התוספות לרדוקציה רעיונית בביאור ההוי אמינא והמסקנה בסוגיה. תוספות ממאנים לקבל היתכנות לפרש את הפער בין ההוי אמינא לבין המסקנה בשאלה עקרונית ומהותית ומצמצמים את הפער בין ההוי אמינא לבין המסקנה בנידון שולי העוסק בשאלה יישומית של ההלכה בלבד.



ט). לא משמע שהוכחת התוספות הנוכחית מתבססת על התובנה שהזכיר התוספות בפרק המניח שאין אפשרות לטעון שאדם המזיק פטור באונס כעין אבידה, שאם כן, לא מצינו אפשרות לחייב באונס. זאת, מפני שכל אשמה שהיא יותר מאונס כעין אבידה מוגדרת כפשעיה ולא כאונס.

במחלוקת רב ושמואל בדין מדליקין מנר לנר בנר חנוכה

בביאור דעת הריב"ם המובא בתוספות (שבת דף כב ע"ב, ד"ה מאי הוי עלה וכו') נחלקו המהרש"א והראש יוסף (פמ"ג). בהערות הקרני ראם על המהרש"א מבואר שכוונת ה"ש ליישב שבמהרש"א היא כביאור שבראש יוסף. לשיטת הריב"ם, כפי שמבואר בהגהות קרני ראם ובספר ראש יוסף, הרדוקציה מנחה אותנו לצמצם את מחלוקת רב ושמואל. רדוקציה זו מפענחת את ההנגדה בין שיטת רב לשיטת שמואל וממילא, על ידי כך אנו מוכיחים את שיטת שמואל.

נקדים רקע להבנת הדברים. הגמרא מביאה את קביעתו של רב הונא בריה דרב יהושע, "חזינא אי הדלקה עושה מצוה מדליקין מנר לנר ואי הנחה עושה מצוה אין מדליקין מנר לנר". תוספות (ד"ה מאי הוי עלה וכו') הציגו את הגמרא (שבת דף כב ע"א) שעל ידי רבה נפסקה ההלכה כשמואל שמדליקין מנר לנר. במקביל, הגמרא (שבת דף כב ע"ב) הוכיחה מהדלקת המנורה (בבית המקדש) שהייתה מנר מערבי שאין חוששין ל"אכחושי מצווה" ("דמיחזי כמאן דשקיל נהורא ושואב קצת מלחלוחית שמנו" - לשון פירוש רש"י) ומדליקין מנר לנר לכולי עלמא, גם לרב. משתי גמרות אל הוכיחו התוספות שרב שאסר להדליק מנר לנר, אוסר רק בקינסא (הדלקה מנר לנר על ידי קינסא). ממילא, מוכח ששמואל החולק על רב (האוסר), מתיר להדליק מנר לנר על ידי קינסא.

לאור זאת, הקשו התוספות, מה הסתפקה הגמרא ("מאי הוי עלה") בדין זה. תוספות בביאורם הראשון נקטו שהגמרא לא פסקה כרבה וממילא הלכה כרב (ככל מחלוקת רב ושמואל באיסורי) שאין מדליקין מנר לנר. בנוסף, פשוט לגמרא שבהדלקת המנורה, הדלקה עושה מצווה, לכן, במנורה היו מדליקין מנר לנר (מנר מערבי). לאור זאת, צד ראשון בספק הגמרא הוא: בהדלקת נר חנוכה הדלקה עושה מצווה וממילא גם לרב מותר להדליק מנר לנר. לאור זאת, רב אוסר להדליק מנר לנר רק על ידי קינסא. צד שני בספק הגמרא הוא: בשונה מהדלקת המנורה, בהדלקת נר חנוכה, הנחה עושה מצווה. ממילא, רב אוסר בנר חנוכה להדליק מנר לנר אפילו בלא קינסא.

תוספות מציגים ביאור נוסף משמו של ריב"ם. נציג את לשונו:

אי נמי מצאתי בשם ריב"ם דמיבעיא ליה אליבא דשמואל דהילכתא כוותיה אי שרי בקינסא אי לאו ומיבעיא ליה אי קי"ל כמו שאמר למעלה דלמ"ד משום בזוי מצוה שרי להדליק מנר לנר לרב ואם כן בקינסא פליגי ושרי שמואל בקינסא או דילמא לא קי"ל הכי ומנר לנר נמי איכא ביזוי מצוה ואסר רב (פי') דהנחה עושה מצוה ולא דמי למנורה ודוקא מנר לנר שרי שמואל אבל בקינסא אפילו שמואל מודה דאסור ומסיק חזינן דאיבעיא לן ואפשיט דהדלקה עושה מצוה ומדליק לרב מנר לנר כמו במנורה ולשמואל אפילו בקינסא שרי.

לדרך זו הלכה נפסקת כרבה שפסק כשמואל ש"מדליקין מנר לנר". ברם, צדדי ספק הגמרא בדעת שמואל כדלהלן: הצד הראשון מבואר בגמרא לעיל (שבת כב ע"א), נפרש את מחלוקת רב

(כ). ביאור הדברים שאם הנחה עושה מצווה אין מדליקין מנר לנר מתבסס על ההנחה שאם הנחה עושה מצווה ולא ההדלקה, בשעת ההדלקה מנר לנר עדיין הנר מוגדר כנר של חולין (כקינסא). בהמשך יובאו דברי הקרני ראם והראש יוסף המבארים ששמואל החולק על רב, חולק על תפיסה זו וסובר שאף על פי שהנחה עושה מצווה, הדלקה מנר לנר אינה דומה לנר חולין (קינסא).

ושמואל כסוגיה לעיל למ"ד שטעמו של רב האוסר משום בזוי מצוה. לאור זאת, מבואר שרב אסר רק בקינסא, אך מנר לנר מותר. ממילא, מוכרח ששמואל החולק על רב, מתיר אפילו בקינסא. הצד השני (לא כהגמרא לעיל), אפילו לטעם של בזוי מצוה, רב אוסר להדליק מנר לנר (אפילו בלא קינסא). זאת, מפני שרב סובר שהנחה עושה מצוה ויש בזוי מצוה גם מנר לנר בלא קינסא. בשונה מהדלקת המנורה שהדלקה עושה מצוה ומדליקין מנר מערבי, בנר חנוכה הנחה עושה מצוה. לאור הדברים, שמואל החולק על רב האוסר להדליק מנר לנר בלא קינסא מתיר להדליק רק מנר לנר בלא קינסא, ברם, על ידי קינסא לא מצינו ששמואל מתיר²².

בפשטות, בצד השני של הספק, סברת שמואל להתיר להדליק מנר לנר בלא קינסא נובעת מחמת שהוא חולק על סברת רב שהנחה עושה מצוה. שמואל סובר שר הנחה דומה להדלקת המנורה והדלקה עושה מצוה גם בנר חנוכה. לאור הבנה זו, הקשה המהרש"א, כיצד הגמרא פושטת מפסיקת ההלכה שהדלקה עושה מצוה שרב אסר רק בקינסא וממילא שמואל מתיר אפילו בקינסא. מדוע שלא נאמר שכל המקורות שפסקו שהדלקה עושה מצוה בנר חנוכה הם רק לדעת שמואל. אכן, רב סובר שהנחה עושה מצוה ואוסר אפילו בלא קינסא, אף על פי כן, הלכה נפסקה כשמואל שהדלקה עושה מצוה. לכן, שמואל מתיר להדליק מנר לנר. ברם, אין לנו מקור ששמואל מתיר להדליק מנר לנר בקינסא. המהרש"א חותם את דבריו ב"יש ליישב".

בהגהות הקרני ראם ישנו ביאור ל"יש ליישב" של המהרש"א. ביאור זה מופיע גם בספר ראש יוסף לפמ"ג, אך לא כפירוש ה"יש ליישב" שבמהרש"א. להלן ביאורם: לצד השני בספק - בו מבואר שרב אוסר להדליק מנר לנר בלא קינסא, מחמת שהנחה עושה מצוה - גם שמואל סובר שהנחה עושה מצוה. אף על פי כן, שמואל סובר שאין ביזוי מצוה בהדלקה מנר לנר בלא קינסא. למרות שהנחה עושה מצוה ואין בהדלקת הנר מצוה, הנר שהודלק יעשה למצווה בהנחתו ולא דומה לקינסא. לדרך זו, ההוכחה שמדליקין מנר לנר על ידי קינסא נובעת מזה שמוכרח שרב אסר רק על ידי קינסא מחמת שנפסקה ההלכה שהדלקה עושה מצוה. האפשרות שרב סובר שהנחה עושה מצוה (ואסר גם בלא קינסא) וההלכה שהדלקה עושה מצוה נפסקה כשמואל אינה קיימת. זאת, מפני שהגמרא לא מכירה באפשרות לפרש שרב ושמואל נחלקו בנידון אם הדלקה עושה מצוה או הנחה עושה מצוה. אם שמואל סובר שהדלקה עושה מצוה, אז גם רב מוכרח לסבור כן.

נראה ששורש הדיון, שאלת המהרש"א ותשובת הקרני ראם (ה"יש ליישב") והראש יוסף עומד על שאלת העדפת הרדוקציה במשא ומתן ההלכתי. על פניו, ביאור הקרני ראם והראש יוסף

כא). לאור הדברים דברי הגמרא - "חזינא אי הדלקה עושה מצוה מדליקין מנר לנר ואי הנחה עושה מצוה אין מדליקין מנר לנר" - מתפרשת לפירוש ריב"ם באופן שונה מהביאור הראשון שבתוספות. לביאור הראשון, הגמרא טוענת שאם הדלקה עושה מצוה ורב אוסר רק בקינסא, בלא קינסא מותר להדליק מנר לנר שהרי הדלקה עושה מצוה. אם הנחה עושה מצוה מוכרח שרב אוסר גם בלא קינסא ואין מדליקין מנר לנר כלל. לביאור הריב"ם, הגמרא טוענת שאם הדלקה עושה מצוה (ומדליקין מנר לנר בלא קינסא) ורב אסר רק בקינסא, מוכח שמדליקין מנר לנר לשמואל שחלוק על רב, אפילו בקינסא. אם הנחה עושה מצוה ורב אסר להדליק מנר לנר אפילו בלא קינסא, יהיה הכרח לומר ששמואל החולק על רב מתיר רק בלא קינסא ואין מדליקין מנר לנר בלא קינסא. בקצרה: לביאור התוספות, דברי רב הונא בריה דרב יהושע "מדליקין מנר לנר" מתפרשת בלא קינסא (לדעת רב). לביאור הריב"ם, הלשון "מדליקין מנר לנר" מתפרשת על ידי קינסא (לדעת שמואל).

דחוק. מנין לנו להכריח שאין אפשרות לומר שרב סובר שהנחה עושה מצוה ושמואל חולק עליו בזה וסובר שהדלקה עושה מצוה. ברם, לפנינו העדפה רדוקציונית. תמיד נעדיף לצמצם מחלוקות ולפרש מחלוקות בנושאים שוליים ולא בנושאים עקרוניים. השאלה אם ההדלקה עושה מצוה או ההנחה היא שאלה עקרונית במהות הגדרת המצווה. ממילא, הקיטוב בין שני הצדדים גדול. בניגוד לכך, השאלה אם אין ביזוי מצוה בהדלקה מנר לנר (בלא קינסא), אפילו לסוברים שהנחה עושה מצוה היא שאלה שולית יותר ולא עוסקת בעקרונות היסוד של מצוות ההדלקה ומהות אופי ההדלקה. הגמרא מעדיפה לצמצם עד כמה שניתן את הקיטוב שבמחלוקת רב ושמואל. לפנינו סוג של הרדוקציה שהוזכרה לעיל, רדוקציה העוסקת בביאור מחלוקות.

כמובן, שאלת המהרש"א אינה מאמצת את דברינו. ברם, אפשר שגם שאלת המהרש"א אינה חולקת באופן עקרוני על קביעתנו, העדפת רדוקציה וצמצום הקיטוב במחלוקת התנאים והאמוראים. אפשר ששאלת המהרש"א אינה מכניסה את הדיון של הדלקה עושה מצוה או הנחה עושה מצוה בקטגוריה של נושא עקרוני כל כך. לכן, המהרש"א מאמץ את ביאור הקרני ראם רק בקטגוריה של "יש ליישב" (לפי ביאור הקרני ראם). הנידון בין שאלת המהרש"א ל"יש ליישב" יושב על השאלה עד כמה דיון על אופי מצוות ההדלקה (הדלקה עושה מצוה או הנחה) הוא עקרוני יותר מדיון על שאלה של קביעת אופני ביזוי מצוה. הערה: אם נרצה לומר, כעת אנו עושים רדוקציה להכרעת פרשנות צדדי הנידון שבין שאלת המהרש"א ליישוב השאלה (הראש יוסף והקרני ראם) בנידון מעמד הרדוקציה במשא ומתן ההלכתי. ההעדפה הרדוקציונית מובילה אותנו לבאר ששאלת המהרש"א אינה שוללת את הכלל המהותי שקבענו, העדפה רדוקציונית במשא ומתן ההלכתי. כולם (גם המהרש"א בשאלתו) מסכימים לעקרון הרדוקציוני. וצדדי הנידון רק חלוקים בנושא שולי של קביעת מעמד הדיון אם הדלקה עושה מצוה או הנחה עושה מצוה היא נושא עקרוני.

יש מקום לחלוק על דברינו ולבאר שביאור הקרני ראם והראש יוסף נובע מחמת שנכריח מהסוגיה שהייתה להם ידיעה קודמת שרב ושמואל לא נחלקו בשאלה של הדלקה עושה מצוה או הנחה. ברם, דרך זו דחוקה ויומרנית במקצת.



במחלוקת הראב"ד והתוספות בדין פחת נבילה לניזק

בספר דברי יחזקאל (סימן מ"ז סעיף ג') מצינו דיון בביאור שיטת הראב"ד בדין פחת נבילה. הדיון שם עוסק בשאלה של בחירת פרשנות רדוקציונית של השקלא וטריא במשא ומתן של סוגיית הגמרא, לשיטת הראב"ד. לא ברור אם המחבר מזדהה ומודע להבחנתנו שלפנינו שאלה כללית ועקרונית. לאור העובדה שהמחבר הציג את שתי הפרשנויות, הרדוקציונית והאי-רדוקציונית ונשאר ללא הכרעה פרשנית, נראה שהמחבר אינו נותן משקל מועדף לפרשנות הרדוקציונית, או לכל הפחות אינו נותן משקל מכריע לפרשנות זו. ברם, דוגמא זו בכוחה להראות את השוני בין המחבר לגישת רבי חיים מבריסק והגר"ז סולובייצ'יק שהצגנו בהמשך. לשיטתם, אין כלל מקום להעדפת פרשנות אי-רדוקציונית, במקום שאפשר להציב

פרשנות רדוקציונית. ברם, יש מקום לדחות את דברינו. אפשר שבמקום זה גם לרבי חיים ולגרי"ז לא תהיה הכרעה רדוקציונית בפרשנות הראב"ד כפי הספק הפרשני שמוצג בספר דברי יחזקאל. דחיית דברינו תובא בהמשך.²²

נקדים רקע להבנת הדברים. הגמרא בתחילת בבא קמא (דף י ע"ב) מסיקה שפחת נבילה של שור שנפל לבור מוטל על הניזק. הגמרא מבארת שדין זה נלמד משלשה פסוקים ומבארת את הצריכותא לשלושת הפסוקים. על כל פנים, הדין שפחת נבילה מוטל על הניזק זקוק ללימוד מפסוק, ללא פסוק לא היינו מכריעים שפחת נבילה לניזק. תוספות במקום (ד"ה לא נצרכא וכו') מקשים, לכאורה דין זה סותר לדברי הגמרא בפרק המניח (דף לד ע"א) "כיחשה כשעת העמדה בדין משום דקרנא דתורא קבירא ביה". ביישוב קושי זה נחלקו התוספות (הנ"ל) והראב"ד.²³ התוספות מיישבים שסברת "דקרנא דתורא קבירא ביה" שייכת רק באופן שהשור הניזוק עדיין חי. באופן זה יש להמתין עד שהשור הניזק יתרפא. ברם, בנידון של פחת נבילה שהשור כבר מת אין שייך להמתין והיה על הבעלים למכור את הנבילה מיד. הראב"ד מיישב באופן אחר מהתוספות. לראב"ד, דין פחת נבילה המוטל על הניזק שייך רק בפחת נבילה הנובע מחמת ירידת שווי הנבילה מחמת ירידת מחירים בשוק הבשר ("יוקרא וזולא"). סברת "דקרנא דתורא קבירא ביה" שייכת רק בפחת מחמת תוקף המכה, כלומר הדרדרות פיזית במצבו של הניזק מחמת המכה.²⁴

בספר דברי יחזקאל הראה המחבר ששורש מחלוקתם של תוספות והראב"ד ביישוב הסתירה נובעת מחמת תפיסה שונה לחלוטין בהגדרת הנזק וערך הנזק בשור הנהרג. המחבר מציין לתוספות (ב"ק דף יא ע"א ד"ה אין שמין וכו') המגדיר שכאשר מזיק הורג שור, הנזק נכלל רק ביחס לערך השור החי. הנבילה אינה נכללת בנזק, באשר היא עדיין בבעלותו של הבעלים (הניזק) והבעלים לא הפסידו ערך זה. לאור זאת, תוספות אינו יכול לפרש את חידוש הדין של פחת נבילה לניזק הנלמד מהפסוק, ביוקרא וזולא. להבנת התוספות, הנבילה אינה נכללת כלל בנזק וחייב הנזק הוא רק על פחת השור, פיחות ממצאיות של שור חי לנבלה. ממילא, הסברה נותנת (גם ללא לימוד מפסוק) שאין מה לגלגל את פחת הנבילה על המזיק, הרי הנבילה אינה בכלל הנזק. אם כן, מזה שהגמרא הצריכה פסוק ללמד אותנו שפחת נבילה לניזק, מוכח שהגמרא אינה עוסקת בפחת של יוקרא וזולא. לכן תוספות הוצרכו לתירוץ שונה מהראב"ד.

לעומת שיטת התוספות, הראב"ד מגדיר שכאשר מזיק הורג שור, הנזק נכלל ביחס לכל השור, כולל הנבילה שנכללת בנזק לבעלים. כביכול, המזיק קונה את הנבלה (או יותר נכון להתבטא צריך לקנות את הנבילה) וכעת חל חיוב תשלום על המזיק של שור חי שלם. ברם, המזיק יכול לתת את הנבילה (או יותר נכון להתבטא להחשיב את הנבילה) כחלק מהתשלום של חיוב תשלום דמי השור החי כולו שהזיק. לכן, ללא פסוק היינו אומרים שכל זמן שלא עמד בדין ולא קיבל הניזק את

כב). בהמשך נראה שפרשנות רדוקציונית בחידוש הפסוק תגרור פרשנות אי-רדוקציונית במחלוקת הראב"ד והתוספות. לחילופין, פרשנות אי-רדוקציונית בחידוש הפסוק תגרור פרשנות רדוקציונית במחלוקת הראב"ד והתוספות.

כג). מובא בשיטה מקובצת, בבא קמא דף י ע"ב.

כד). לאור הדברים, לשון רש"י "ואם הסריח ופחתה דמים משעת מיתה ועד שעת העמדה בדין פסידא דניזק" מכריח אותנו שרש"י חולק על הראב"ד ומפרש כהתוספות.

הנבילה בתורת תשלומים, הנבילה ברשות המזיק ופחת נבילה (אפילו של יוקרא וזולא) למזיק^כ. הפסוק המלמד אותנו שלמרות הבנה בסיסית זו, פחת נבילה לניזק.

בספר דברי יחזקאל מובאות שתי אפשרויות בדעת הראב"ד, בביאור חידוש הפסוק שפחת נבילה לניזק. אפשרות ראשונה, גם אחר חידוש הפסוק שפחת נבילה לניזק אנו תופסים שהנזק מתייחס לכל השור והנבילה משמשת כתשלומים על כל הנזק. אמנם, ללא הפסוק הסברה נותנת שהתשלום על ידי הנבילה מתממש רק אחר העמדה בדין. לכן, פחת נבילה למזיק. ברם, הפסוק מלמד אותנו שעל הנבלה חל דין תשלומים לניזק מיד בשעת מיתת השור (כעין יוחלט השור). לכן, פחת נבילה לניזק. אפשרות שנייה, כפי שביארנו, ללא הפסוק אנו תופסים הנחה בסיסית שהנזק מתייחס לכל השור והנבילה משמשת כתשלומים על כל הנזק. ממילא, הסברה נותנת שהתשלום על ידי הנבילה מתממש רק אחר העמדה בדין ופחת נבילה למזיק. ברם, הפסוק מלמד אותנו שהנבילה אינה נכללת בנזק השור והנחתנו הבסיסית אינה נכונה. ממילא, פחת הנבילה לניזק.

לפנינו שתי אפשרויות פרשניות. האפשרות הראשונה שומרת על רדוקציה פרשנית, אינה יוצרת פער משמעותי בין ההנחה הבסיסית שלפני חידוש הפסוק לבין המסקנה העולה אחר חידוש הפסוק (שפחת נבילה לניזק). בכל שלב, לפני חידוש הדין של פחת נבילה לניזק ואחר חידוש הדין, התייחסותנו להגדרת נזק השור זהה. כל השור נכלל בנזק והנבלה משמשת כתשלום לניזק. האפשרות השנייה, יוצרת פער משמעותי בין ההנחה הבסיסית שלפני חידוש הפסוק לבין המסקנה העולה אחר חידוש הפסוק (שפחת נבילה לניזק). ההנחה הבסיסית מגדירה את נזק השור באופן שונה מהמסקנה העולה לאחר הפסוק. בשלב שלפני חידוש דין פחת נבילה לניזק, הגדרת נזק השור מתייחסת על כל השור והנבילה משמשת כתשלום לניזק. בשלב שלאחר חידוש דין פחת נבילה לניזק, הנזק אינו מתייחס על הנבילה וממילא, הנבילה נשארת בבעלותו של הניזק.

יש להדגיש, לכאורה היה מקום לטעון על דברינו שגם באפשרות הראשונה אין לנו רדוקציה פרשנית. בשלב שלפני חידוש הפסוק ההנחה הבסיסית היא שתשלומי הנזק על ידי הנבילה מתממשים רק אחר העמדה בדין. בשלב שלאחר חידוש הפסוק את דין פחת נבילה לניזק אנו מסיקים שתשלומי הנזק על ידי הנבילה מתממשים מיד במיתת השור.^כ ברם, אין כאן טענה. הקיטוב בין תפיסות שונות בהגדרת הנזק, הוא מהותי יותר, משמעותי יותר וממילא מקוטב יותר. בניגוד לכך, הקיטוב בין קביעות שונות בקביעת זמן מימוש תשלום הנזק על ידי הנבילה הוא שולי ופחות מהותי וממילא, פחות מקוטב. יש להבדיל בין קיטוב בעקרונות יסוד מהותיים בהלכה הנידונה לבין קיטוב בפרטי הדין היישומיים שבהלכה. קביעת לוח הזמנים של חלות התממשות התשלום אינה קביעה מהותית כקביעת הגדרת גודל הנזק וחובו של המזיק.

כה). חקירה זו, האם הנזק מתייחס לכל ערך השור או רק לערך השור פחות הנבילה מופיע בספר אפיקי ים סימן כ"א, ובספר קהילות יעקב על בבא קמא, סימן י'.

כו). למעשה, הטענה המועלת כאן שומטת את הקרקע מכל ניסיון להציג רדוקציה פרשנית בין הוי אמינא למסקנה ובין דעות חלוקות. הלא בכל נידון של שני צדדים יש בהכרח ניגוד מסוים המבדיל בין שתי הדעות.

בתחילת דברינו הנגדנו את רבי חיים והגרי"ז לעומת הדברי יחזקאל. טענו שבניגוד לדברי יחזקאל, השניים, רבי חיים והגרי"ז יאמצו רק את האפשרות הפרשנית הראשונה השואפת לרדוקציה מהותית יותר. ברם, דברינו מוטלים בספק משני טעמים. הטעם הראשון, לפנינו תופעה ייחודית. האפשרות הפרשנית הראשונה, על אף היותה פרשנות רדוקציונית בחידוש הפסוק, גוררת פרשנות אי-רדוקציונית במחלוקת הראב"ד והתוספות. לחילופין, האפשרות הפרשנית השנייה, על אף היותה פרשנות אי-רדוקציונית בחידוש הפסוק, גוררת פרשנות רדוקציונית במחלוקת הראב"ד והתוספות. לאפשרות הפרשנית הראשונה, הקיטוב בין דעת הראב"ד לבין דעת התוספות מהותי וגדול יותר. גם למסקנה, אחר חידוש הפסוק, הראב"ד והתוספות נחלקים במהות הגדרת גודל הנזק. לאפשרות הפרשנית השנייה, הקיטוב בין דעת הראב"ד לבין דעת התוספות מצטמצם רק לשלב ההי אמינא שלולי חידוש הפסוק את דין פחת נבילה לניזוק. למסקנה, לאחר חידוש הפסוק את דין פחת נבילה לניזוק לכל השיטות הגדרת גודל הנזק זהה. נראה שישנה כאן שאלה של הכרעה בין העדפת פרשנות רדוקציונית במחלוקת ראשונים לבין העדפת פרשנות רדוקציונית של חידוש דין על ידי פסוק¹.

לפנינו התנגשות בין שתי הרדוקציות שהזכרנו לעיל. האחת, עוסקת בביאור מחלוקות והשנייה עוסקת בביאור הי אמינא והמסקנה.

הטעם השני, רבי חיים והגרי"ז יכולים לאמץ את הפרשנות האי-רדוקציונית (שהפסוק מלמד אותנו גדר שונה בהגדרת ההיזק, שהנבילה אינה נכללת בנזק), מחמת הקושי שמציב בספר דברי יחזקאל על הפרשנות שהנבילה משמשת כתשלומים. אם הנבילה משמשת כתשלומים, אין הגיון בסברה של "קרנא דתורא קבירא ביה"². בספר דברי יחזקאל נדחק מאד ביישוב קושי זה. לא מן הנמנע שרבי חיים והגרי"ז יצטרכו מחמת קושי זה, לאמץ, דווקא את הפרשנות האי-רדוקציונית שבשיטת הראב"ד.



רדוקציה בבית המדרש הבריסקאי

נציג שתי דוגמאות הממחישות את מקומה של האינטואיציה הרדוקציונית בפרשנות הבריסקאית. דוגמא ראשונה. רבי חיים מניח תמיד שכאשר ישנו פסוק ("גזרת הכתוב") השולל תובנה הלכתית מסוימת, הפסוק אינו דוחה ושולל את התפיסה המושכלת הראשונה, אלא מסייג אותה. כלל הוא באינטואיציה הבריסקאית של רבי חיים, הפסוקים אינם מצביעים על שינוי בתפיסה המושכלת הראשונה, אלא מסייגים אותה. הצבענו לעיל על אופי ניתוח פרשני זה בביאור הדברי יחזקאל בשיטת הראב"ד בדין פחת נבילה לניזוק. תופעה זו עוברת כחוט השני

כו). למרות הדברים, אינטואיטיבית, לכותב השורות די מסתבר שעל פי הטעם הראשון רבי חיים והגרי"ז יעדיפו את הרדוקציה וצמצום הקיטוב בין ההי אמינא שלולי הפסוק לבין המסקנה העולה לאחר הפסוק מאשר הרדוקציה וצמצום הקיטוב בין דעת התוספות לבין דעת הראב"ד. הרדוקציה בביאור משא ומתן תלמודי יהיה עדיף לשניים מאשר השאיפה לרדוקציה במחלוקת ראשונים.

כח). משל למה הדבר דומה, למזיק שישלם בפירות וירקות. וודאי שבאופן זה מוטל על הנמען הניזק שמקבל את התשלום לדאוג למכור את הפירות והירקות ולא להשאירם אצלו עד שירקבו.

בחידושו של רבי חיים מבריסק ותלמידיו. נציג את החידוש בהגדרת שיעבוד שור תם, המצביע על כך¹:

אמר הגר"ח זצ"ל דשאני שעבוד השור, היינו השעבוד שחל על השור מכל השעבודים דעלמא, דהנה בכל השעבודים דעלמא חל מקודם חיוב אקרקפתא דגברא מדין פריעת בע"ח מצוה, וזה עושה שעבוד על הנכסים, אבל בשור תם שהזיק שמשלם מגופו חל השעבוד על השור מבלי שיחול מקודם על הבעלים חיוב.

וראיה לזה מדברי הגמ' דקאמר אלא דנגח תורא דהפקר לתורא דידן, ליזיל וליתיה, בשקדם וזכה בו אחר, הרי דאי לאו גזירת הכתוב דהפקר פטור² היה נוטל השור מהזוכה, אף שלא היה הוא בעלים בשעת הנגיחה ולא היה יכול לחול חיוב אקרקפתא דגברא מ"מ היה חל השעבוד על השור מבלי אמצעי מהבעלים, וא"כ גם לאחר הגילוי דקרא דהפקר פטור, מ"מ אופן השעבוד נשאר כמו שהיה עד עכשיו, וחל השעבוד על השור גופא.

האינטואיציה הבריסקאית של רבי חיים גורסת שהפסוק "שור רעהו" אינו דוחה ושולל את התפיסה המושכלת הראשונה. ממילא, אחר אימוץ אינטואיציה זו ההגדרה החרגה של שיעבוד נכסים ללא שיעבוד הגוף בשור תם נובעת מהיסק לוגי קשיח ומוכרח. לשור הפקר אין בעלים. ממילא, כאשר ישנו שיעבוד על שור הפקר, השיעבוד אינו שיעבוד נורמטיבי התלוי בשיעבוד הגוף. הבסיס והשורש לאינטואיציה זו יבוארו בדוגמא השניה. לחולקים השוללים אינטואיציה זו ותפיסת עולם זו, אפשר שהפסוק "שור רעהו" ילמד אותנו תפיסה מושכלת מחודשת השוללת את הראשונה, שבשור תם השיעבוד נכסים הינו נורמטיבי כשאר שיעבוד נכסים שבתורה, לכן אין שיעבוד נכסים בשור תם הפקר.

דוגמא שניה. האינטואיציה הבריסקאית מאמצת רדוקציה של רעיונות ועקרונות בדיון ההלכתי, בתורה, בדרשות חז"ל ובמחלוקות שבתלמוד ובראשונים. התפיסה הבריסקאית של רבי חיים תעדיף לפרש מחלוקות באופן שאינו מקוטב ושאינו מציג ניגוד ומחלוקת בעקרונות בסיסיים. בפרשנותו של רבי חיים ותלמידיו המובהקים, הקיטוב ונקודת המחלוקת בין השיטות יהיו, במידת האפשר, סביב השאלה האם להכיר בסייג צדדי המבטל את השלכות העיקרון ההלכתי, אך לא את העיקרון עצמו. תפיסה זו גם תמיד תעדיף לצמצם את הקיטוב בין הוי אמינא לבין מסקנה באופן דומה, כפי שהראנו בדוגמא הראשונה. תפיסה זו, השואפת לרדוקציה רעיונית היא גם הבסיס והשורש לאינטואיציה בדוגמא הראשונה³.

כט). חידושי הגר"ח בבא קמא דף י"ג עמוד ב', בענין תם משלם מגופו.

ל). הרמב"ם בהלכות נזקי ממון (פרק ח' הלכה ד') מבאר שמקור דין הגמרא מהפסוק "שור רעהו".

לא). כעין זה, עיין בירחון האוצר גליון ל"ז תש"פ, הערות בדיני רוב, לדרכו של רבי חיים מבריסק. שם הצגנו שיעור של רבי חיים בדין אין הולכין בממון אחר הרוב והרחבנו בדבריו. רבי חיים טוען שבדין פסק של בית הדין ישנו צורך עקרוני שכל מנין הדיינים יצטרפו לפסק הדין. כתוצאה מזה ישנו צורך לדין של "רובו ככולו". על ידי יסוד זה מבאר רבי חיים את מסקנת התוספות בתירוץ (מסכת בבא קמא דף כ"ז עמוד ב' - תוספות ד"ה קמ"ל וכו') הקובע שברוב של בית דין המיעוט כמי שאינו. בביאור דעת התוספות בשלב הקושיה (כלומר בההוא אמינא של התוספות, כאשר התוספות אינו מכיר עדיין בטענה שהמיעוט נחשב לכ"מי שאינו"), ממאן רבי חיים לבאר שהתוספות לא מסכים עם חידושו. רבי חיים מבאר, אף על פי שבשלב הקושיה התוספות מכיר בטענתו שבבית הדין ישנו לדין רובו ככולו, עדיין המיעוט אינו יכול

נציג המחשה לדוגמא השניה. נקדים רקע להבנת הדברים. במסכת בבא קמא (דף ו ע"א) הגמרא מבארת שאת ההלכה של "אבנו סכינא ומשאו דאפקרינהו שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו בתר דנייחי" למדין מהצד השווה, כלומר משני מלמדין ("בנין אב משני כתובים")², מבור ומאש.

דבר זה נובע מפני שמבור לבד ומאש לבד אין אפשרות ללמוד את הדין המחודש. אם ננסה ללמוד מבור נוכל להקשות מה לבור שאין כוח אחר מעורב בו. לכן, צריך שאש תוכיח שאף על פי שכוח אחר מעורב בו חייב. מאש לבד גם אי אפשר ללמוד, אם ננסה ללמוד מאש נוכל להקשות מה לאש שדרכה לילך ולהזיק. לכן, צריך שבור יוכיח שאף על פי שאין דרכו לילך ולהזיק חייב.

כתוצאה מזה צריכים לשני המלמדים. מאש ומבור לומדים גם יחד לחייב באבנו סכינא ומשאו דאפקרינהו שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו בתר דנייחי.

הרא"ש בפסקי הלכותיו (בבא קמא דף ו ע"א) מציג דיון. באש ישנה הלכה של פטור בטמון, לעומת זאת, בבור יש הלכה של פטור בכלים. נשאלת השאלה כיצד נתייחס לנלמד "אבנו סכינא ומשאו דאפקרינהו שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו בתר דנייחי", האם כבור או כאש?

הרא"ש מביא שתי דעות בנידון זה. דעה אחת סוברת שיהא לנלמד את שני הפטורים, גם פטור טמון וגם פטור כלים שהרי המלמדים מגבילים אותנו ואי אפשר לחייב בנלמד יותר מהמלמדים. הדעה השנייה סוברת שיהא לנלמד אבנו סכינא ומשאו... דיני בור בלבד ויהא פטור על כלים וחייב על טמון, כן מצדד הרא"ש. דעת הרא"ש הינה פרובלמטית ומוקשית מאליה, כיצד ייתכן שהנלמד אבנו סכינא ומשאו... יהיה חמור יותר מאחד מהמלמדים.

בספר חידושי מרן רי"ז הלוי בהלכות נזקי ממון מבוארת דעת הרא"ש. שם, ישנה הרחבה בשיטה זו, כדי ליישב קושי זה.

נציג את תורף לשונו בישוב שיטת הרא"ש:

"אולם נראה פשוט דהרי הא דאש פטור על טמון הוא זה מצד גזה"כ, שהתורה פטרה טמון באש אבל בעיקר דין מזיק הרי לא שאני טמון מאינו טמון והגזה"כ הזה נאמר רק על אש ולא על מה שאינו אש ושפיר ילפינן אסו"מ שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו בתר דנייחי מחיובא דאש, שיהא נחשב מזיק אף אם כח אחר מעורב בו, אבל לענין פטורא דטמון שהוא מצד גזה"כ, אזלינן בתר עיקר השם, אם שם בור בו או שם אש עליו, דטמון באש פטרה תורה ולא בבור וכיון דלאחר הילפוטא הרי תורת בור על האסו"מ ולא תורת אש, ממילא דאינם

להיחשב מחמת זה כאינו קיים. בשלב קושיית התוספות, העדר הידיעה שבית הדין אינו חייב להתחשב בדעת בית דין הגדול ממנו מסייג ומונע מדין רובו ככולו להשליך על הגדרת המיעוט הגדרה של "כמי שאינו". בביאור הדברים, עיין בספר יסודות ועקרונות פרשנות התלמוד (חלק ב' פרק ד' - רבי חיים מבריסק ורבי גדליהו נדל, זה לעומת זה בדיני רוב) ובהערות השוליים, שם. גם כאן רבי חיים מבכר שלא ליצור קיטוב קיצוני בין ההוא אמינא של התוספות למסקנת תירוצ התוספות.

לב). . ברייתא דרבי ישמעאל, פתיחה לתורת כהנים לפני פרשת ויקרא.

בכלל גזה"כ של פטור טמון, דהגזה"כ נאמר רק על האש בלבד וזה הרי אינו אש, כיון שהזיקו בתר דנייחי.

וזהו דקאמר הרא"ש, דלענין הדינים שנאמרו באבות נזיקין דשן ורגל פטורין ברה"ר ובור פטור על הכלים ואש פטור על טמון אין אנו משגיחין על הילפותות, אם ילפינן לחיובו מאש או מבור או משן ורגל, רק צריכין אנו לדון על הנלמד בעצמו אם יש עליו תורת שור או בור או אש וכל שתורת בור ביה, אף אם ילפינן לחיובי מאש, הרי הוא פטור על הכלים וחייב על הטמון וכן להיפוך, ולהכי גם אסו"מ שהזיקו בתר דנייחי, אף שחיובן נלמד גם מאש בשביל כח אחר שמעורב בהן, אבל הן בעצמן בור גמור הם, כיון שהזיקו בתר דנייחי וממילא דאין נכללין בהגזה"כ של פטור טמון הנאמר על אש, רק דינן כדין בור לכל דבר.

ביאור הדברים המוצגים לפנינו הינו שכל הפטורים המיוחדים שקיימים בממון המזיק כגון טמון באש, כלים בבור וכדומה, אינם פטורים הנובעים מסיבה רציונלית המושתת על ההיגיון האנושי. מחמת ההיגיון האנושי אין טעם כלל לפטור כלים בבור וטמון באש. על ידי הצד השווה שממונך ושמירתן עליך אנו למדים שיש סיבה לחייב גם כלים בבור וטמון באש. אף על פי כן, יש גזרת הכתוב בתורה שכאשר המזיק מוגדר בשם 'בור' - על פי הגדרת חז"ל - התורה פוטרת כלים בבור וכן הוא באש ביחס לפטור טמון.

נתייחס לנידון שלנו, אבנו סכיננו ומשאוי שהניחם בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו בתר דנייחי. "בתר דנייחי" מגדיר לנו את הנלמד כבור, ממילא דינו כבור לכל דבר ועניין^ל.

לפנינו גדר הלכתי נטול הנמקה. לרבי יצחק זאב סולובייצ'יק מספיק המגדיר כבור לפטור בכלים למרות שאין כאן כלל הבנה לפטור על פי ההיגיון האנושי. לעומתו, הפרשנים ששוללים הבנה זאת, מבארים על פי ההיגיון האנושי שפטור כלים המתייחד בבור נובע מטעם רציונלי. בבור יש טעם להקל שכן אין דרכו לילך ולהזיק. טעם זה הוא הגורם את הפטור בבור. באש פטור על טמון מהטעם שכן כוח אחר מעורב בו, טעם זה הוא הגורם את הפטור^ל.

לג). רבי יצחק זאב סולובייצ'יק הרחיב בספרו את הדיון בפרשנות זו וביאר בזה מספר קשיים בסוגיית ממונו שהזיק במסכת בבא קמא.

לד). טעמים אלו מתגלים לנו על ידי התורה הפוטרת טמון באש וכלים בבור. ספר משנת רבי אהרון (לרבי אהרן קוטלר) בבא קמא סימן א', סעיפים ב' - ג' מצדד בדרך זו. הנידון הינו ההתייחדות של פטור טמון בתולדת האש דווקא ופטור כלים בתולדות הבור דווקא. לדעת רבי אהרון קוטלר ישנו היגיון מנומק באופן הלימוד, כתוצאה מזה אין לנו אפשרות ללמוד חיוב בתולדה יותר מהמקור המלמד, קרי האב, לכן אי אפשר ללמוד חיוב טמון בתולדת האש וכן אי אפשר ללמוד פטור כלים בתולדת הבור.

אמנם, עדיין אין אנו מבארים מדוע על פי ההיגיון ישנו בכלל פטור של טמון וכלים. גם אין אנו מבארים מדוע פטור טמון וכלים באבות מתפצל ומתחלק בין בור לאש ואינו חל על שאר האבות. מדוע פטור טמון מתייחד רק לאש ותלוי בסברת כוח אחר מעורב בו ופטור כלים מתייחד רק לבור ותלוי בסברת אין דרכו לילך ולהזיק.

ישנם מקורות רבים שבהם נראה שמחבריהם חולקים על חידושו של הרב סולובייצ'יק. נציין כמה מהם: ספר עצמות יוסף קידושין דף ב ע"א; שו"ת מהר"ח אור זרוע סימן ק"ו; ספר ים של שלמה למהרש"ל (רבי שלמה לוריא), בבא קמא פרק א', סימן ח'; ספר גינת ורדים לבעל הפרי מגדים (רבי יוסף בן רבי מאיר מפרנקפורט דאדר) כלל ט"ז; ושו"ת נחל יצחק לרבי יצחק אלחנן ספקטור חלק ב', סימן ע"ה, סעיף ב' ענף ג' ד"ה (השמטה מלעיל) ועוד י"ל.

מקור מעניין הדין בנידון שלפנינו נמצא בספר "חידושי רבי גדליהו" לרבי גדליהו נדל, בחידושי למסכת בבא קמא סימן

נסכם. דעת הרא"ש שהנלמד מאש ובור (וכדומה) על ידי הצד השווה, דינו כבור לכל ענין ופטור על כלים וחייב בטמון. הרא"ש מציג שתי דעות החולקות על שיטתו. האחת סוברת שיהא הנלמד את שני הפטורים, גם פטור טמון וגם פטור כלים שהרי המלמדים מגבילים אותנו ואי אפשר לחייב בנלמד יותר מהמלמדים. דעה זו היא המובנת והפשוטה במושכל ראשון, כפי שביארנו לעיל. הדעה השניה מסופקת בדין זה¹.

כפי שביארנו, ביאור הדעה שלנלמד יש את שני הפטורים מובנת מאליה. באין מקור לחייב בטמון ובכלים אי אפשר לחייב². דעת הרא"ש היא הקשה להבנה. את פרשנותו של רבי יצחק זאב סולובייצ'יק לדעת הרא"ש הצגנו לעיל. הרב סולובייצ'יק מבאר שסיבת פטור טמון וכלים אינה תלויה במלמדים, המורים לנו את סיבת החיוב, אלא באופייו היחודי של הנלמד, שאין לו השלכות על סיבת החיוב - כפי שמבטא זאת הרב סולובייצ'יק בלשונו "שם המזיק" ו"שפטורן מצד גזרת הכתוב". לכאורה, את הדעה החולקת המובאת ברא"ש, הפוטרת את הנלמד גם בכלים וגם בטמון אין צורך לבאר, דעה זו מובנת מאליה. מסתבר לומר שהיא חולקת על עצם ההבנה המחודשת שמציג הרב סולובייצ'יק.

למרות זאת, הרב סולובייצ'יק בספרו מבאר שגם דעה זו מזדהה עם העקרון המתווה את דעת הרא"ש. הרב מבאר שלמרות צדקת העקרון שהציב בדעת הרא"ש, עדיין יש מקום לחלוק ולומר שאין אפשרות ללמוד משני המלמדים שיהיה חיוב של כלים³. נציג את דבריו⁴:

...והשיטה האחרת שהביא הרא"ש ס"ל דמאחר דעכ"פ בעינן למילפינהו גם מאש לענין החיוב, ע"כ ממילא דאין לך בהן אלא מה שחייב באש, ובטמון דפטור באש גם בהנך

ט"ו, עמוד י'. שם, הרב נדל כותב שני דרכים ליישב את השאלה שהזכרנו, כיצד נחייב בטמון באבנסו"מ שנפלו מראש הגג והזיקו בתר דנייחי. דרך אחת, כרבי יצחק זאב סולובייצ'יק, נציג את דבריו: "או דנימא כיון דעיקרו דומה לבור אף דאין בו חומרת בור לגבי אש יש לו כל חומרי בור אף יותר מאש דכך הוא גוה"כ דהלכותיהן וצ"ע". הדרך השנייה הולכת בגישתו של רבי אהרון קוטלר, בה הרב נדל מנסה למצוא הסבר הגיוני לחיוב טמון, נציג את דבריו: "ואולי כיון דמקילין בכלים אין לחוש מאי דמחמירין בטמון, דכיון דנעשה בור והוצרכנו לפטור כלים לא רצתה תורה להקל כ"כ לפטור גם טמון אף דאין לו חומרת בור לגבי אש".

הדרך השנייה שהציב הרב נדל נשללת על ידי הבריסקאים לחלוטין. כאן הרב נדל מתחקה אחר רצון התורה ואינו תוחם כלל הגדרה הלכתית ברורה, הנאמנת לפורמליזם ההלכתי.

לה. נראה שמשמעות דברי הרא"ש שהדעה המסופקת מסתפקת באפשרות שלישית, בין גישה שהנלמד יהיה פטור על כלים וטמון, גם יחד (זאת הדעה המובנת והפשוטה) לבין גישה שנחייב גם בטמון וגם בכלים. על פניה גישה זו תמוהה ביותר, גישה זו מופיעה בשיטמ"ק, בבא קמא דף ג' עמוד ב' (מובאה מה"גליון" בשם רבי יחיאל).

לו. לעיל הרחבנו וביארנו קביעה זו, עיין שם.

לז. ביאור דבריו יתבאר לאור מה שנכתב במאמר "קל וחומר, בנין אב ומתודולוגיה תלמודית" (ירחון האוצר גליון מ"ו - חשון התשפ"א, עמוד רצ"ג). שם צדננו שבנין אב משני כתובים אינו משקף בהכרח הגיון לוגי אנושי, אלא הינו כלל שרירותי. לאור זאת נבאר: מבחינה לוגית הגיונית אין להחשיב את הופעת פטור טמון באש כמופע השולל ולא מאפשר אנלוגיה בין המלמד (אש) לנלמד (אסור"מ) שהניח בראש גגו והזיקו בתר דנייחי אחר שנפלו) המחייבת טמון בנלמד (זהו תורף חידושו של הרב סולובייצ'יק). למרות זאת (שההגיון האנלוגי מחייב אותנו לחייב טמון בנלמד), אפשר שכללי הצד השווה השרירותיים מגבילים אותנו ואינם מאפשרים ללמוד מהמלמד חיוב שאינו ממומש בפועל אצל המלמד. במאמר גם הצבענו על הפן הפילוסופי של שרירותיות זו.

לח. ההדגשות אינן במקור.

פטור... והיינו כהשיטה השני' שהובאה ברא"ש בשם יש מהגדולים דכל דאתי במה צד יהינן ל' הקל שבשניהם, דאי אפשר לחייב את הנלמד יותר מהמלמד, ואף בדברים שפטור מצד גזה"כ ג"כ הדין כן.

גם לשיטה האחרת, החולקת על הרא"ש וגורסת שכל הפטורים קיימים בנלמד, הרב סולובייצ'יק מנכס את תפיסת העולם היחידנית של תליית הפטורים ב"שם מוזיק" - אופייו של הנלמד שאינו משליך על סיבת החיוב. הרב סולובייצ'יק מבטא זאת בלשונו "שפטור מצד גזרת הכתוב". לפנינו התופעה שאנו מצביעים עליה, התרחקות מלתת פרשנות קוטבית למחלוקות בהלכה. גם תופעה זו עוברת כחוט השני בחידושיהם של רבי חיים מבריסק ובנו הגר"ז.



דיני השמן להדלקת נר חנוכה

לנושא זה - משקל העדפת הרדוקציה בפרשנות המשא ומתן התלמודי - יש השלכות בפסיקת ההלכה. נציג דוגמה מדיון במסכת שבת (דף כג ע"א), העוסק בהלכות הדלקת נר חנוכה.

אמר רבי יהושע בן לוי כל השמנים כולן יפין לנר ושמן זית מן המובחר. אמר אביי מריש הוה מהדר מר אמשחא דשומשמי אמר האי משך נהורי^ט טפי כיון דשמע לה להא דרבי יהושע בן לוי מהדר אמשחא דזיתא אמר האי צליל נהוריה^ט טפי.

ההוה אמינא של אביי אומרת דרשני. בגמרא (שבת דף כא ע"ב) מבואר ששיעור הדלקת נר חנוכה מתוחם בזמן של "משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק". הגמרא שם מבארת שני פירושים בתיחום זה, "דאי לא אדליק מדליק ואי נמי לשיעורא". לכאורה, ההוה אמינא של אביי, הגורסת שיש מעלה ברבוי משך זמן ההדלקה, שייכת רק לפירוש הראשון, "דאי לא אדליק מדליק". לפירוש זה, אין קביעה של שיעור משך זמן ההדלקה המעכב את ההדלקה. ממילא, שייך לקבוע שיש הידור במשך זמן הדלקה גדול. לפירוש השני, "לשיעורא" אין משמעות למעלת שמן הדולק זמן רב יותר. בכל אופן, יש צורך שהנר יהיה דלוק בשיעור של "משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק", לא פחות ולא יותר. אם כנים דברינו, יהיה מוכח שאביי סבר כפירוש הראשון, על כל פנים בהוה אמינא. ברם, בתוספות (ד"ה דאי לא אדליק מדליק וכו') מבואר שלהלכה מספק צריך להחמיר את שני הפירושים. לולי דברי תוספות, היה מקום לומר שלמסקנת אביי שעדיף שמן זית, אביי חזר בו והכריע לגמרי כפירוש השני. לכן, אין ענין כלל להדר אחר שמן שומשומין. ברם, לתוספות עדיין אנו נשאים בספק בשאלת הכרעת הפירוש להלכה.

נראה מדברי תוספות, שהם מבכרים לפרש שאביי לא חזר בו לגמרי ממעלת שמן שומשומין. אביי, גם למסקנה, עדיין חושש לצדקת הפירוש הראשון. ברם, אביי חושש גם לפירוש השני. לכן, יש רק חשש שאין ענין להדר אחר שמן שומשומין. לאור זאת, אביי מכריע מספק שיש העדפה לשמן זית שאורו צלול. זאת, מפני שמעלת אור צלול שייכת לשני הפירושים. בניגוד

לט). "אינו ממנה לכלות כשמן זית" (פירוש רש"י).

מ). "צלול ומאיר" (פירוש רש"י).

לזאת, מעלת משך זמן בעירת השמן שייכת רק לפירוש הראשון. הנפקא מינה להלכה תהיה באופן שיש לפנינו שני שמנים שאורם צלול בשווה, והאחד דולק במשך זמן רב יותר. להבנת התוספות שאביי לא חזר בו לגמרי, יהיה הידור להדליק בשמן הדולק משך זמן רב יותר. לפנינו הכרעה הלכתית - הכרה במעלת שמן שבוער במשך זמן ארוך יותר - הנובעת מהרדוקציה שאנו עושים בניחוח מסקנת אביי, על ידי צמצום הפער, עד כמה שאפשר, בין ההוה אמינא של אביי לבין המסקנה של אביי.

יש מקום לחלוק על ביאור הסוגיה שהצגנו ולבאר את ההוה אמינא של אביי גם לפירוש השני. אפשר שגם לפירוש של "לשיעורא" עדיין יש הידור שהנר יהיה דלוק למשך זמן רב יותר משיעור "משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק". כמו שביארנו בביאור הראשון, גם לביאור זה, עומדות לפנינו שתי אפשרויות בביאור מסקנת אביי. האחת, במסקנה, אביי חזר בו לגמרי ומכריע שאין כלל מעלה במשך זמן רב של בעירת הנר. לאפשרות זאת, בכל אופן אין מקום להדר בשמן שמשך זמן הבעירה שלו ארוך. השנייה, במסקנה, אביי רק סובר שמעלת אור צלול עדיף על מעלת משך זמן בעירת הנר, אך אינו שולל לגמרי את מעלת משך זמן בעירת השמן. לאפשרות זו, באופן שיש לפנינו שני שמנים שאורם צלול בשווה, והאחד דולק במשך זמן רב יותר, יהיה הידור להדליק בשמן הדולק משך זמן רב יותר. שוב, לפנינו פרשנות המתאפיינת ברדוקציה בפרשנות ההוה אמינא והמסקנה של אביי. לפרשנות זאת, אביי לא חזר בו לגמרי מהכרה במעלת משך זמן ההדלקה. לפנינו פרשנות רדוקציונית, המעדיפה לצמצם את הפער מההוה אמינא למסקנה של אביי. גם לביאור זה, אם נאמץ את הפרשנות הרדוקציונית, תעמוד לפנינו הכרעה הלכתית - הכרה במעלת שמן שבוער במשך זמן ארוך יותר - הנובעת מהרדוקציה שאנו עושים בניחוח מסקנת אביי, על ידי צמצום הפער, עד כמה שאפשר, בין ההוה אמינא של אביי לבין המסקנה של אביי.

חתימה

הראנו תהליכי ניתוח רדוקציוני בביאור הסוגיה התלמודית וההלכה. תהליכים אלו מתפרשים על מרכיבים שונים של הדיון ההלכתי. במאמר זה הצטמצמו בדוגמאות בודדות של מופע זה. ברם, בש"ס ובספרות הראשונים והאחרונים נחשף לפנינו פעמים רבות, מופע של תהליכי הניתוח שהצבענו עליו. יש להבהיר, החשיבות של חשיפת תהליכי האנליזה וגורמי קביעת הפרשנות ההלכתית אינה מצטמצמת בסקרנות אינטלקטואלית של "דרוש וקבל שכר". חשיבות ערנותנו לתהליכי האנליזה הפרשנית בסוגיה התלמודית וההלכה מנחה ומכשירה אותנו לסגל את דרכנו בלימוד הסוגיה. במילים אחרות ובשפה עממית יותר: כיצד נכשיר את עצמנו להיות "למדנים" ולשקוע בעמלה של תורה בצבינה הנכון והראוי. האינטואיציה האנושית, בה התברכנו, מנחה את דרכנו בלימוד הסוגיה התלמודית. הכרה באינטואיציה זו ומודעות לתפקידה והשפעתה על עמלנו בתורה חשובה לחינוכנו האישי באופי לימוד התורה. רק הכרה ומודעות זו מסוגלות לסייע לנו בבחירת סגנון ניתוח הסוגיה הראוי והנכון.

הרב אליעזר טויק

שיר על מקצת מדיני הקידושין*

ישענו מושיענו מצרה, הנחילנו תורה ברה, אורחות חיינו מאירה,	ובמים עזים נתיבה.*
ובה מלכו מלכים, ^ב ולמדו שלש דרכים, אופני ליקוחין ערוכים, ^ג	בכל דרכיו ולאבהב. ^ה
אורח קיים באלפי רבבות, שלום מעט או רבות, ^ה כעין מקנת קברי	ואבן יקרה לא בא. ^ו
אבות, ^ז	
השעורה חלק לשנים, ואין משקלה במאזנים, ^ח ואף אם יפה לעינים,	ותבו לו בלבה. ^ט
בשידוך יפתח תחילה, ימנע מדרך הוללה, ^י ולא יעולל במסילה, ^{יא}	על אלה מכה רבה. ^{יב}

* החריזה בנויה כך: שלשת החלקים הראשונים של כל משפט מתחרזים ביניהם, ובסוף המשפט יש קטע מתוך פסוק (ללא שינוי כלל). הפסוקים מתחרזים ביניהם בסיום "בה" או "בא", כשהאות ב לפעמים דגושה ולפעמים רפויה (חריזה לא מושלמת).

חריזה בסגנון זה (אך בלי החיסרון שמנתי) מופיעה ב"לכה דודי", "מי כמוך" של רבי יהודה הלוי, "מלאכי רחמים משרתי עליך" ועוד.

א). ישעיהו פרק מג, פסוק טז. בהקשר של השיר הכוונה היא שהתורה סוללת לנו נתיב בעולם הרועש והגועש סביבנו.
ב). הכוונה לחז"ל, על פי הגמרא (גיטין, דף סב, עמוד א) שמביאה שחכמי התורה נקראים "מלכים", ועליהם אמרה התורה "בי מלכים ימלוכו" (משלי, פרק ח, פסוק טו).

ג). יש שלש דרכים לבצע את קניין הקידושין, כמו שמופיע במשנה הראשונה של מסכת קידושין. הגמרא שם מפרטת איך הן נלמדות מהתורה.

ד). דברים, פרק י, פסוק יב. בהקשר של השיר הכוונה היא שכל שלשת הדרכים מועילות לקניין מדין התורה. יש לציין שחז"ל גזרו איסור לקדש בביאה (שלחן ערוך, אבן העזר, סימן כו, סעיף ד).

ה). דרך הקניין הנהוג ברוב גמור של עם ישראל היא באמצעות כסף (או שווה-כסף).

ו). קניין קידושין באמצעות כסף נלמד בגזרה שווה, בין קידושי אשה לבין קניית שדה המכפלה שקנה אברהם מעפרון (מסכת קידושין, דף ב, עמוד א).

ז). מלכים א, פרק י, פסוק י. בהקשר של השיר הכוונה היא שכשעושים קניין קידושין בשווה-כסף לא מקדשים באמצעות אבן יקרה, שמה טענה הכלה בהערכת שווי האבן, ויהיו הקידושין קידושי טעות (שלחן ערוך, אבן העזר, סימן לא, סעיף ב).

ח). קידושין בכסף (או שווה-כסף) צריכים להיעשות בשווי של לפחות פרוטה, שהיא כשווי הממוני של כסף במשקל חצי שעורה (שלחן ערוך, אבן העזר, סימן כו, סעיף י).

ט). שמואל ב, פרק ו, פסוק טז. בהקשר של השיר הכוונה היא ששואלים תחת החופה את העדים האם הטבעת שווה פרוטה, כדי שגם אם הטבעת שווה הרבה, האשה תכוון להתקדש בשווה פרוטה ולא יותר. הסיבה היא כדי למנוע מצב שהכלה תחשוב בטעות ששווי הטבעת גבוה יותר משווה האמיתי, ויהיה חשש של קידושי טעות (הגהת הרמ"א בשלחן ערוך, אבן העזר, סימן לא, סעיף ב).

י). אין לקדש בפתאומיות ללא עשיית שידוך, משום פריצות (שלחן ערוך, אבן העזר, סימן כו, סעיף ד).

יא). אסור לקדש ברשות הרבים (שלחן ערוך, אבן העזר, סימן כו, סעיף ד). הביטוי "יעולל במסילה" הוא ע"פ לשון

תקדם ברכה לקידושי אשה, ^י על מצוות גדר וקדושה, אומתנו מתעייה פֶּרְשָׁה, ^י	ולא תביא תועבה. ^י
אעידה שנים עדים, צדקתם לא בגד עדים, ^י מתוך קהל מיועדים, ^י	למשפחותיהם יצאו מן התבה. ^י
בפסוח על קנינים, והקדמת חופת מעונים, ^י דין ודברים עונים, ^י	אל נא תהי מריבה. ^י
יעש על דעת חכמים, ^י עד אשר במעט פעמים, מעשיו שוכבים ונמים, ^י	תמצא בידו הגנבה. ^י

הפסוק "ויעללהו במסילות" (שופטים, פרק כ, פסוק מה), והוא משתמש בביטוי "יעולל" במשמעות של מעשה שלילי, כמו "אשר עולל לי" (איכה, פרק א, פסוק יב).

יב). דברים, פרק כה, פסוק ג. בהקשר של השיר הכוונה היא שמי שקידש בלי שידוך או קידש ברשות הרבים מכים אותו מכת מרדות (שלחן ערוך, אבן העזר, סימן כו, סעיף ד).

יג). ברכת "אשר קדשנו במצוותיו וציוונו על העריות..." הנאמרת לפני הקידושין.

יד). כמו שאנו אומרים בעלינו לשבח: "והבדילנו מן התועים". המילה "תעייה" יכולה להתפרש על עריות, כמו שדורשת הגמרא בנדרים דף נא. את המילה "תועבה", שנאמרה גם בפרשת העריות, כ"תועה אתה בה".

טו). דברים, פרק ז, פסוק כו. בהקשר של השיר הכוונה היא שעם ישראל לא יביא לתוכו תועבה של עריות, וכן כל בית בישראל לא יכיל תועבות.

טז). שני עדים צדיקים באמת, ולא בעלי עבירה (ראה ישעיה, פרק סד, פסוק ה).

יז). החתן אומר לעדים "אתם עדי" (חידושי הריטב"א, קידושין, דף מג, עמוד א).

יח). בראשית, פרק ח, פסוק יט. בהקשר של השיר הכוונה היא שהחתן צריך לייעד עדים, כדי שלא יהיו כלולים בעדות הקידושין קרובי המשפחה הנמצאים שם, שהם פסולים לעדות, ובכך יפסלו את הקידושין (חידושי הריטב"א, שם).

יט). אם דלגו על שלב קניין הקידושין, ועשו את החופה בלי קידושין לפנייה.

כ). יש מחלוקת ראשונים מה הדין במקרה זה (ראה שלחן ערוך, אבן העזר, סימן כו, סעיף ב).

כא). בראשית, פרק יג, פסוק ח. בהקשר של השיר הכוונה היא שאין לעשות דבר זה, ולהיכנס סתם למחלוקת בלי שום צורך.

כב). הגמרא בכתובות דף ג. אומרת שהמקדש אשה עושה כן על דעת חכמים.

כג). מפני שקידש על דעת חכמים, ביכולתם להפקיע את קידושיו במקרים מסוימים.

כד). שמות, פרק כב, פסוק ג. בהקשר של השיר הכוונה היא לדברי הגמרא בכתובות ג. שבמקרה שקידש אשה בכסף וחכמים הפקיעו את קידושיה, הם עשו זאת כך: הם הפקירו את כספו, והוא כבר לא שלו (כאילו הכסף "גנוב" בידו).

ומכיוון שהכסף לא שלו, הקידושין בטלים, כי צריך לקדש בכסף ששייך לו.

נאות לקיים בעצמו, כבוד מצוות בורא עולמו, ^{יב} אך גם בשלוח מעצמו, ^{יג}	שלום ליוצא ולבא. ^{יב}
ראוי שבלשונות יבוכר, ^{יד} פעמים גם לשון מנוכר, מתוך עסק יוכר, ^{טו}	ומה יעשה בה. ^{יג}
מקדש אשר בה נושה, ילכד בעון קשה, ^{טז} יענישנו הבוחר במשה, ^{יז}	מתתי אותה לאיש אחר שקה. ^{יז}
אם יתן ממון מחתרת, ועוד תקוה נשארתי, ^{יח} לכל איש היא מותרת, ^{יח}	אם חפץ בה. ^{יח}
ואם נכבד בביתו, תקדש בתתה מתנתו, ^{יט} שזכות היא לה קבלתו,	בכל מלכותו כי רבה. ^{יט}

כה). ראוי לקדש את האשה בעצמו (קידושין, דף מא, עמוד א), כי זה מכבודה של מצוות ה' שיעשה אותה בעצמו. כו). גם אם קידש בשליח היא מקודשת (קידושין, פרק ב, משנה א).

כו). דברי הימים ב, פרק טו, פסוק ה. בהקשר של השיר הכוונה היא שמעשהו של השליח שיוצא ובא שריר וקיים. כח). נכון לקדש בלשון ברורה שאין בה ספק, כגון "הרי את מקודשת לי".

כט). בחלק מהמקרים, גם לשון קידושין שאינה ברורה כשרה בדיעבד, אם ניכרת כוונתו של המקדש מכך שדיבר עם הכלה על עסקי קידושין (ראה בהרחבה לגבי כמה מקרים, בשלחן ערוך, אבן העזר, סימן כז).

ל). אסתר, פרק ב, פסוק יא. בהקשר של השיר הכוונה היא כהמשך למשפט הקודם: מתוך עסקי קידושין ניכר מה עושה עם כלתו, כלומר, ניכר שכוונתו לשם קידושין, אף שאמר זאת בלשון לא מספיק ברורה.

לא). אם הכלה חייבת לחתן כסף, והוא מקדש אותה בכך שהוא מוכן להאריך לה את זמן הפרעון, הרי הוא עובר בעון ריבית (ראה שלחן ערוך, אבן העזר, סימן כח, סעיפים ט-י).

לב). על כך שעבר על עוון ריבית. הסיבה לשימוש בביטוי "הבוחר במשה", היא משום שבחירתו של משה הייתה סמוך ליציאת מצרים, ועל העובר על עוון ריבית נאמר במסכת בבא מציעא, דף סא, עמוד ב, שהקב"ה אומר עליו: "אני הוא שהבחנתי במצרים...אני הוא שעתידי ליפרע...".

לג). בראשית, פרק כט, פסוק יט. בהקשר של השיר הכוונה היא שעם זאת שהחתן עבר בעון ריבית, האשה מקודשת, או לפחות ספק מקודשת (ראה שלחן ערוך, אבן העזר, שם בשינוי הלשונות בין סעיף ט לסעיף י, ובמפרשים שם), ואין לתת אותה לאיש אחר.

לד). אם קידש אשה בדבר גנוב ("מחתרת" על שם הפסוק בספר שמות, פרק כא, פסוק א: "אם במחתרת יימצא הגנב"), שבעליו לא התייאש ממנו.

לה). הקידושין לא חלים, ולכן היא מותרת (שלחן ערוך, אבן העזר, סימן כח, סעיף א).

לו). אסתר, פרק ב, פסוק יד. בהקשר של השיר הכוונה היא כהמשך למשפט "לכל היא מותרת", כלומר היא מותרת לכל אדם שיחפץ לשאת אותה.

לז). אדם חשוב במיוחד, יכול לקדש אשה בהנאה שיש לה מלתת לו מתנה (שלחן ערוך, אבן העזר, סימן כז, סעיף ט). יש בדבר זה חידוש מעניין, כי כרגיל החתן נותן לכלה משהו כדי לקדשה, וכאן היא נותנת לו.

לח). אסתר, פרק א, פסוק כ. בהקשר של השיר הכוונה היא שהסיבה לכך שאשה יכולה להתקדש בכך שתתן מתנה לאיש חשוב, היא משום שעצם הסכמת אדם חשוב לקבל ממנה מתנה יש בה הנאה ששווה יותר מפרטה, ותמורת הנאה זו האשה מתקדשת.

הוא בוער כאש להבה. ^ט	רקיקי שאור ומחמצות, בערב חג המצות, אם יתן אחר חצות, ^{טז}
ויוציאה מחיקו והנה שבה. ^{יב}	סובבת המתנה חוזרת, לזמן קצוב נשארתי, ^{יג} בה שם לו עטרת, ^{יד}
להחיות אתך זכר ונקבה. ^{יז}	ומקדש חצי עזרו, בטל ועבר דברו, ^{יח} אך אם חילק בשרו, ^{יט}
ושמתי עיני עליהם לטובה. ^כ	יסד איתן בתינו, ^{כא} בנתיבך ישר אורחותינו, לרצון תהיה עבודתנו, ^{כב}
קומי אורי כי בא. ^{כג}	השיבה שבותנו כבתחילה, ^{כד} הוציאנו לאור מאפלה, ^{כה} ונבנתה עיר על תילה, ^{כו}



- לט). אם איש מקדש אשה בסוגים שונים של חמץ, בערב פסח אחר חצות, כשהחמץ כבר אסור בהנאה מהתורה.
- מ). הושע, פרק ז, פסוק ו. בהקשר של השיר, הכוונה היא שהחמץ הזה אינו נחשב לכלום, כי הוא חייב להישרף ואסור בהנאה מהתורה, ולכן אינה מקודשת (שולחן ערוך, אבן העזר, סימן כח, סעיף כא).
- מא). מתנה על מנת להחזיר שנתנו לחתן ויצטרך להחזירה.
- מב). יכול לקדש בה אשה (שולחן ערוך, אבן העזר, סימן כח, סעיף כ). על האשה נאמר "אשת חיל עטרת בעלה" (משלי, פרק יב, פסוק ד).
- יש לציין שאם החתן נתן את כסף הקידושין כמתנה על מנת להחזיר, היא אינה מקודשת (שולחן ערוך, אבן העזר, סימן כט, סעיף א).
- מג). שמות, פרק ד, פסוק ז. בהקשר של השיר הכוונה היא שהחתן יצטרך אחר כך להחזיר את המתנה או את מחירה למי שנתן לו אותה כמתנה על מנת להחזיר (ראה ט"ז על השולחן ערוך, אבן העזר, סימן כח, שם, בס"ק מ).
- מד). האומר לאשה "חציך מקודשת לי", היא אינה מקודשת (שולחן ערוך, אבן העזר, סימן לא, סעיף ח).
- מה). אם אמר לה "התקדשי לחצי".
- מו). בראשית, פרק ו, פסוק יט. בהקשר של השיר הכוונה שאם אמר לאשה "התקדשי לחצי" היא כן מקודשת (שולחן ערוך, שם).
- מז). בקשה שבת (משפחות) ישראל יהיו מבוססים ואיתנים.
- מח). בקשה שה' יכוון אותנו לעבוד אותו בצורה טובה, ויהיו מעשינו לרצון לפניו.
- מט). ירמיהו, פרק כד, פסוק ו. בהקשר של השיר הכוונה היא לבקש שישים ה' את עיניו עלינו לטובה.
- נ). בקשה לקיבוץ הגלויות.
- נא). בקשה לישועה מהצרות (הפרטיות והכלליות).
- נב). בקשה לבניין ירושלים.
- נג). ישעיהו, פרק ס, פסוק א. קריאה לכנסת ישראל להתעורר לקראת הגאולה.

הערות וקושיות – חקר ועיון

חוב חינוך בקטן שלא יגיע לכלל גדלות [תגובה] - הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

בשאלה מעניינת בנער שהוא חולה אנוש רח"ל, והוא טריפה וכדומה, שבטוח שימות בקרוב ל"ע, האם יש חוב לחנכו, ע"ש באריכות.

והנה אחי, הגאון רבי אליעזר הכהן רבינוביץ שליט"א, בספרו הבהיר תורת הקטן, בפרק ד' סעיף י"ב, כתב בזה הלשון: יש להסתפק מה הדין בנער שהוא טריפה וכדומה, באופן שידוע בודאות שלא יהיה יותר מ"ב שנה האם יש חוב לחנכו או לא. - ובמקורות כרם אליעזר שם (סק"ג) הובא כך: בספר ברכת אברהם ע"מ סוכה (ב' ע"ב סק"ג) נסתפק בזה, וכתב שזה תלוי בעיקר גדר מצות חינוך דאם המצוה הוא רק להרגילו במצוות א"כ בכה"ג לא שייך זה, אבל אם תקנו חז"ל חוב מצות לקטן י"ל דחל החיוב גם בכה"ג, אך אפשר דבין כך ובין כך אמרינן בזה לא פלוג, וצ"ע לדינא (עכ"ד), ונראה דכוונתו בזה הוא דאם אמרינן דהוא חוב מצות אף שהחיוב הוא כדי להרגילו מ"מ כיון דסו"ס החיוב הוא שיקיים עכשיו המצוות ממילא חל עליו החיוב, אבל אם החיוב הוא רק להרגילו א"כ לא חל עליו החיוב שהרי אין מה להרגילו, אך אפשר דמ"מ אמרינן לא פלוג. עכ"ל.

יהיה רצון שכל ישראל יחיו לעד בבריאות ונחת ונשמע ונבשר תמיד רק בשורות טובות אמן כן יהיה רצון.

בברכת כהנים באהבה כעתירת

גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס גם אני אודך ופרדס יוסף החדש על המועדים



סיני ועוקר הרים סיני עדיף לפסיקת הלכה - הרב רפאל סויד

ברכות סד, א "סיני ועוקר הרים סיני עדיף", וע"כ רב יוסף עדיף להיות ראש ישיבה, אולם לגבי פסק הלכה אמרי' בבבא בתרא קיד, ב דהלכתא כרבה לגבי רב יוסף לבר מתלת. ומכאן צ"ע על מש"כ הריב"ש (ח"א סי' רע"א) דאף לגבי הלכה סיני עדיף. וידוע מה שתירץ החזו"א שאת המחלוקות שלרב יוסף היה ברייתא כראיה לא הביאו בגמ', וכל מה שהביאו היינו רק המחלוקות שאין לרב יוסף ברייתא, ובהא רבה עדיף. ויש להקשות דבמעילה (ג, א) ובבא בתרא (ק, א) אמרי' להדיא תיובתא דרבה תיובתא, והיינו מברייתא שהביא רב יוסף [ואי"ז מהתלת שבהם אמרי' דהלכה כרב יוסף, שהרי רבה הודה לרב יוסף].



אמונה בביאת המשיח וקניית בתים בחו"ל - הרב רפאל סויד

הנה אמרי' בע"ז ט, ב: "אם יאמר לך אדם קח שדה בשווי אלף זוז בזוז אחד אל תקנה" וכו', והיינו אחר ארבע מאות שנה מחורבן ביהמ"ק, משום שיבוא המשיח וחבל על הזוז. ויש להקשות דא"כ היאך כל חכמי ישראל לאורך כל הדורות בנו בתים וקנו בתים בחו"ל, הא לדברי הגמ' היה זה בזבז כסף וזמן, וצ"ע.



הערות הקוראים

♦ הערות הקוראים על גיליון נ"ג ♦

הערות הקוראים

הערה על הערות הגר"א נבנצל על ספר פסח לה' (עמוד מ"ד)

בהערות על הספר פסח לה' הביא בתחילה חידוש, דבפסח שני כיון שאכילת מצה באה כטפל לכן ברכת הפסח שהכל פוטר אותה. ויש לברר, שאם פסח שני צריך להיאכל על השובע א"כ ממילא אוכל האדם מקודם סעודה, ואין הוא צריך עתה לברכת המוציא. ועוד, דלכאורה צריך לברך על אכילת מצה ואין מצוה מבטלת לחבירתה, וא"כ גם לענין ברכות הנהנין לא שייך כאן ביטול.

דוד אריה שלזינגר



הערה על מאמרו של הרב שלמה בר כוכבא "בדין קיום מצות שמחת יו"ט בעופות" (עמוד ע"א)

לכבוד הרב שלמה בר כוכבא שליט"א

עברתי על דבריך כתבת בטוטו"ד. ואמרתי אבא אעירה שממ"ש הרב ביחו"ד נראה שלא התכוון לשמחת יום טוב בבשר ויין, אלא שמחת יום טוב של תענוגים, שהרי בסו"ד הביא מדברי הב"ח שביאר את דברי הטור שאסר מראש חודש אב אכילת עוף, שהטעם בזה שאע"פ שאין שמחה בעופות, מ"מ כל מיני מעדנים שיש באכילתם תענוג כבשר עוף יש לאסור. ע"כ. ומזה דן מרן הרב זצ"ל לנידונו. ומהשתא ניחא הכל, שמכיון שנידון הרב זצ"ל שם במי שלא יכול לאכול בשר בהמה - מימילא כל דרך שיש לו שיקיים מצות שמחה יקיים. ואין ה"נ, אם לא יכול לקיים בעופות יקיים גם כן בשאר תענוגים והעניי בביצתו. כנלע"ד.

בברכה הצב"י אפרים כחלון ס"ט



הערה על מאמרו של הרב דוד לוי "קונטרס מים רבים - ביאורים ועיונים במגילת רות" (עמוד צ"ח)

הרב דוד לוי הביא קונטרס שלם לבאר את מגילת רות. ובראשונה עסק בסיבת פטירת אלימלך מפני שיצא לחו"ל, ויש לבארו ולדייק בגמרא כיון שהיו גדולי הדור לא היה להם לעזוב את בני ישראל.

ודייק מן התוספתא שהאיסור לצאת מארץ ישראל הוא רק בזמן הבית, ולכאורה אינו מוכרח, אלא אפילו בזמן החורבן אם יש שלום ואין לו סיבה לצאת יש איסור.

והא שיצא אברהם אבינו אין ראיא שאין מניעה ממדת חסידות, כי מי יאמר שאברהם אבינו קיים גם את ספר חסידים, הרי זה לא נכלל בוישמור משמרת וגו'.

ומה שכתב הרמב"ן שנענש על זה שיצא, לא מוכרח שכוונתו מפני איסור יציאה לחו"ל, אלא שזה היה מן העשרה נסיונות, והיה צריך להמשיך לילך אל הארץ אשר אראך.

דוד אריה שלזינגר



הערות על מאמרו של הרב יוסף עובדיה "שיעור מהלך מיל וזמן עלות

השחר" (עמוד קל"א)

הערה א'

רציתי להעיר על מה שכתב הרב יוסף עובדיה במאמרו על שיעור המיל, בגליון נג סיון תשפ"א. מה שהוכיח מדברי הרשב"א שסובר שבמיל הוא 22 דקות ממה שכתב שפלג המנחה הוא שלוש דקות לפני השקיעה. הנה לפי זה יקשה הרי הרשב"א כתב בפרק במה מדליקין שזמן הכסיף העליון והשווה לתחתון הוא כשסתלקת האדמימות, והרי גם במקומו של הרשב"א לא נשארה אדמימות במערב בימי ניסן ותשרי יותר מכשבעים דקות, וכש"כ בארץ ישראל אינו יותר משעה. א"כ איך נאמר שטעה הרשב"א בדבר גלוי כזה. ועוד, האין סתמו הרשב"א וכל הראשונים, ולא ביארו שזה רק בימי ניסן ותשרי ולא בשאר ימות השנה.

לכן נראה שצריך לומר שכוונת הרשב"א והראשונים היא לא בימי ניסן ותשרי, רק בימים הכי קצרים, שאז היום והלילה שווים. וזמן פלג המנחה בכל השנה הוא בזמן שיוצא פלג המנחה בימים הכי קצרים. וכעין זה כתב היעב"ץ לשיטתו שזמן פלג המנחה הוא ע"פ שעות שוות, שבכל השנה הוא באותו זמן של שעות שוות ע"פ מה שיוצא בימים הקצרים.

גם מהראשונים שכתבו שזמן צאת הכוכבים הוא ה' מיל, לכאורה מוכח שהם סברו שהמיל הוא 18 דקות, שהרי אם נאמר שהם סברו 22 דקות, ד' מיל ורביע יוצא יותר משעה וחצי אחרי השקיעה, שהוא כעשרים דקות אחר שנסתלק האדמימות לגמרי במקום שגרו רוב הראשונים. ובפרט הרי"ד, שכתב ה' מיל, והוא גר באיטליה שהאדמימות מסתלקת שם קרוב לחצי שעה לפני זה.

אלי רפאל

תגובת המחבר

הקשה הרב אלי רפאל: איך אפשר לומר שלדעת הרשב"א זמן צה"כ 90 דקות הוא אחר השקיעה, והרי זמן זה הוא הרבה אחרי שהכסיף העליון והסתלק האדמימות במקומו של הרשב"א וכ"ש בא"י, ואיך נאמר שהרשב"א טעה בדבר זה?

קושיא זו תקשה גם על ר"ת (ספר הישר סימן רכא) שפסק כעולא שמשקיעה לצה"כ יש ה' מילין, ומיירי בהכסיף העליון והשוה לתחתון, וזה עולה לחשבון שתי שעות, ועולא ודאי מיירי בימי ניסן בא"י לענין דרך רחוקה. ומה שתתריך בדעת ר"ת, תתריך גם בדעת הרשב"א.

ועוד כתב, שהראשונים שאמרו שמפלג המנחה עד השקיעה יש מהלך ששית המיל, הם מיירי ביום הקצר ביותר, שאז מעה"ש לצה"כ יש י"ב שעות שוות. כבר הבאתי במאמר שיש מי שכתב סברא זו, והוכחתי שאי אפשר לומר כן. שהרי כל הסוגיא בפסחים מיירי בהפיכת סדום ולענין דרך רחוקה, שהם בימי ניסן. וע"כ גם רבי יהודה מיירי בימי ניסן, שאם תאמר שרבי יהודה מיירי בימים הקצרים, א"כ מאי קושיא על רבי חנינא שאמר מסדום ה' מילין שהוא הזמן שיש מעה"ש לזריחה. והרי אין כאן קושיא, שאפשר שבימים הקצרים מעה"ש לזריחה יש ד' מילין ובימים בינוניים ה' מילין, ולמה הוצרכו לתרץ "ויאיצו שאני". אלא ודאי שגם רבי יהודה מיירי בימי ניסן. וכל חשבונם של הראשונים הנ"ל הוא בשיטת רבי יהודה.

ועוד כתב, שממה שסתמו הראשונים ולא פירשו שזה בימי ניסן ותשרי, צ"ל לומר שכוונתם ליום הקצר ביותר.

וההיפך הוא הנכון, שממה שסתמו הראשונים ולא פירשו שזה ביום הקצר ביותר, צ"ל שכוונתם ליום בינוני. שכל שיעור שאומרים בסתם כוונתם לבינוני, ולא לקטן ביותר.



הערה ב'

לכבוד מערכת האוצר שלום רב: ברכות יחולו על ראשכם חזקו ואמצו והמשיכו לזכות את הרבים בירחון איכותי שאתם מוצאים לאור כל חודש.

עברתי בין ביתריו של מאמרו של הרב יוסף עובדיה הי"ו והערותיו של הרב עדוא אלבה הי"ו, ובהיות שבעבר עסקתי בסוגיא זו בעיון יש לי כמה הערות.

א. נראה לענ"ד להביא ראיה לפירוש הגר"א בדעת הרמב"ם שהמיל 18 דקות מהא דאיתא בגמ' פסחים [צד]. אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן כמה מהלך אדם בינוני ביום י' פרסאות "מעלות" השחר ועד הנץ החמה ה' מילין... מיתבי רבי יהודה אומר... כמה מהלך אדם בינוני ביום עשר פרסאות "ומעלות" השחר עד הנץ החמה ארבעת מילין. ע"כ. הרי שברבי יהודה הגמ' גורסת "ומעלות" בתוספת וא"ו דמשמע שזה חוץ לארבעים מיל, משא"כ ברבה בר בר חנה גרסה הגמ' "מעלות" השחר ללא וא"ו, דמשמע שזה מתוך הארבעים מיל. אלא שדידי הר"ר עמנואל מצא שבספר דקדוקי סופרים הביא נוסחא אחרת ברבי יהודה, הגורסת מעלות השחר ללא וא"ו. וכן מצאתי גירסא זו בתלמוד בבלי מנוקד נוסח תימן שהביאו שיש גורסים כן. וכנראה כך היתה גירסתו של הגר"א, ולכן היה צריך להביא ממרחק לחמו מן הירושלמי. ואם כנים אנו בראיית גירסא זו א"כ שפיר יש לומר כן גם בדעת רס"ג.

ב. לענין הלכה ודאי שיש לנו לפסוק שהעיקר לשער מזריחה עד שקיעה הן לחומרא והן לקולא, כי כל שיטת הסוברים לשער מע"ש עד צה"כ איירי בצה"כ של ר"ת ואנן קיי"ל כהגאונים. ולשער עד צה"כ של הגאונים לא שייך, כי אז חצות לא יצא באמצע היום, וכמו שהעירו. ובפרט שכן מוכח ממש"כ השו"ע בס' רס"ג גבי ציבור שהתפללו וטעו, וכבר הביא ראיה זו המנחת כהן. וכן ראיתי לרה"ג דוד יוסף שליט"א בספרו הלכה ברורה חי"ג [סי' רמט ס"ק ט] שכתב שלפי הגאונים יש לשער את השעות מזריחה ועד שקיעה, וכתב להקל שם

לפחות בדברנן. וכ"כ עוד בספרו ארחות מרן ח"א [ריט-רכ הערה ג] שכתב בזה גם בספרו הלכה ברורה חי"ב [סי' רלג סק"ט וס"ק יג] בענין פלג המנחה והביא את דעת המנחת כהן הנ"ל שהבין בדעת השו"ע שיש לשער את השעות מזריחה עד שקיעה, ושכן צריך לומר בדעת הגאונים הסוברים שצה"כ הוא ג' רבעי מיל אחר השקיעה. וכתב שבשנת תשע"א הציג את הדברים בפני מרן הרשל"צ הגר"ע יוסף וצ"ל והסכים עמו שמסתבר לומר כן בדעת השו"ע. וסיים שלפ"ז צ"ע אם יש להקל כן גם לגבי קריאת שמע דאוריתא. אך לענ"ד נראה שפשוט לומר שיש להקל בזה לגבי ק"ש, שהרי מעשים בכל יום שאנו מתפללים ערבית בצאת הכוכבים של הגאונים כעשרים דקות אחר השקיעה וקוראים ק"ש ויוצאים בזה יד"ח. וא"כ ה"ה שיש להקל בזה גם לגבי ק"ש של שחרית.

ג. לענין חישוב עה"ש לענ"ד יש ללכת בזה אחר המציאות, דהיינו שהשמש במעלה 18, וכמש"כ היש"ר מקנדיה בספר גבורות ה' [מדרגה לב, הובא בתוי"ט ברכות פ"א מ"א] כתב יחס קטן יותר לגבי הקיטורים-44 מיל והיינו למצב שהשמש 18 מעלות תחת האופק. וכ"ה הראב"ע בספרו כלי הנחושת [שער תשעה עשר] שהנשף הוא כאשר השמש תחת האופק 18 גשרים [מעלות]. גם הרמב"ם בפירוש המשנה הנ"ל נראה שהסיק כן ע"פ חכמת התכונה גרידא, ללא כל חישוב המיל ע"פ הנתונים הכתובים בגמ'. על אף שהיה אפשר לומר בפשטות דס"ל שהמיל הוא 18 דקות [שהרי אם נחלק 72 דקות לארבע מיל תהיה התוצאה 18 דקות, ולכן כתב שעה"ש הוי שעה וחומש], מ"מ נראה יותר שהסיק כן ע"פ חכמת התכונה, כי לא הזכיר בדבריו כלל מענין ארבע מיל אלא ביאר דבריו לפי חישוב הקיטורים וחכמת הלימודים.

והנה, בא"י בימים השווים השמש נמצאת במעלה 18 כ-80 דקות קודם הנץ, וכ"כ ר"א אבן עזרא [בראשית א, יח קהלת יב, ב] שזמן עלות השחר הוא שעה ושליש שעה מן השעות "השוות" קודם הנץ. אשר על כן, זה העיקר למעשה שהרי עה"ש לדעת חז"ל הוא משעה שמתחיל האור. ומש"כ בפסחים בענין שארבע מיל הוי עה"ש היינו בערך ולא בדיוק מרב, שהרי בזמנם לא היו שעונים דיגיטלים. וא"כ ודאי שאין להקל לפי עה"ש של 90 דקות שהוא לילה ודאי, וכן אין להקל ב-72 דקות שקודם לכן הוא יום, אלא העיקר להלכה היא המציאות, דהיינו 80 דקות במעלות דהיינו כשהשמש בגובה 18 מעלות תחת האופק.

בנימין יצחק הלוי

תגובת המחבר

הרב בנימין יצחק הלוי כתב דיש לומר בדעת רס"ג שהארבעים מילין הם מזריחה לשקיעה. והרי אין זה בתורת ודאי אלא בדרך אפשר, ולמה לנו לפסוק כדעה שהיא ספק, ולעזוב עשרה ראשונים שודאי ס"ל שמזריחה לשקיעה 32 מילין? ומה שטען שלדעת השו"ע משערים מזריחה לשקיעה והביא ראיה ממה שפסק בסימן רס"ג גבי ציבור שהתפללו וטעו.

והנה, המקור לדין זה הוא במסכת ברכות (כו:), ואם תאמר שיש מגמרא זו ראיה שמשערינן מזריחה לשקיעה, הרי שאתה טוען שגמרא זו סותרת את דעת רוב הראשונים. אלא ודאי שיש לגמרא זו ישוב גם לדעת הסוברים שמשערים מעה"ש לצה"כ.*

ואביא ראיות ברורות דס"ל למרן השו"ע שמשערין מעה"ש לצה"כ. וזה לשון השו"ע בסימן רל"ג לענין תפילת מנחה "ועיקר זמנה מט' שעות ומחצה ולמעלה עד הלילה לרבנן", ובסימן רס"ג כתב "ואם רוצה להדליק נר בעוד היום גדול ולקבל עליו שבת מיד, רשאי כי כיון שמקבל עליו שבת מיד אין זו הקדמה, ובלבד שיהא מפלג המנחה ולמעלה שהוא שעה ורביע קודם הלילה" עכ"ל. הנה ודאי שאי אפשר לפרש דברי השו"ע במה שכתב "הלילה", שכוונתו לשקיעה ראשונה, שהרי ס"ל כדעת ר"ת שהלילה הוא ארבע מילין אחר השקיעה, ועד אז הוא יום גמור ואין שקיעה ראשונה לילה כלל. וע"כ מנין י"ב השעות לדעת השו"ע הוא עד סוף ד' מילין או ג' מילין ורבע אחר השקיעה. וא"כ גם לענין מנין תחלת השעות הוא עה"ש. והרמ"א בסימן רל"ג כתב בפירוש בשם הב"י "עד הלילה דהיינו עד צאת הכוכבים". הרי לנו הוכחה ברורה שאי אפשר לפרש בדעת השו"ע שמנין השעות הוא מזריחה לשקיעה. והלבוש, לשיטתו, שינה לשון הלכה זו וכתב "ובלבד שיהא מפלג המנחה ולמעלה שהוא שעה ורביע קודם שקיעת החמה", וכוונתו לשקיעה ראשונה, כמו שביאר בסימן רס"ג. והמנחת כהן (מאמר שני פ"ט), נדחק מאוד לפרש שהשו"ע קורא לילה לשקיעת החמה שהיא שעה אחרונה של היום. וכבר תמה בשו"ת יבי"א (ח"ז סימן לד) על דברי המ"כ הנ"ל וכתב "למה נעשה מחלוקת בזה בין מרן להרמ"א".

ועוד יש להוכיח ממה שכתב השו"ע בסימן רס"א "וזמן תוספת זה הוא מתחלת השקיעה שאין השמש נראית על הארץ עד זמן בין השמשות. והזמן הזה שהוא ג' מילין ורביע, רצה לעשותו כולו תוספת, עושה". ובסימן רס"ז כתב "מקדימין להתפלל ערבית יותר מבימות החול, ובפלג המנחה יכול להדליק ולקבל שבת בתפלת ערבית ולאכול מיד". הרי שתוספת שבת יכול לקבל כבר מפלג המנחה, ולפי זה מה שכתב בסימן רס"א שיכול לקבל התוספת מהשקיעה, לאו דוקא הוא ואין ביניהם אלא מהלך ששית המיל. אבל אם נפרש שפלג המנחה לדעת השו"ע הוא שעה ורביע קודם שקיעה ראשונה, נמצא שדברי השו"ע ממש סותרים זה את זה.²

(א). תגובת הרב הלוי: אם לא מצאנו ישוב, ודאי שיש להוכיח מגמ' ברורה זו להכריע כשיטה החולקת. ואע"פ שקוטנם עבה ממוננינו, מ"מ אין אנו חולקים עליהם להדיא אלא מסתמכים על החולקים ומחזקים דבריהם בראיה. ודע שאע"פ שהב"י כתב בהקדמתו בחריפות ותקיפות על מי שמכריע בין הראשונים על סמך ראיות תלמודיות. מ"מ הרבה מרבותינו האחרונים לא הלכו בדרך זו וחלקו על הראשונים והכריעו בראיות.

ידוע שכך היתה דרכו של הש"ך, דוגמא לכך מש"כ בחו"מ סי' שפח [ס"ק כד] וז"ל: אבל בספרי הארכתי בזה ודחיתי כל ראיות הר"ף ובעל המאור והרמב"ן והעליתי דדוקא אם אנסוהו על ממון סתם אז אף שאנסוהו להביא חייב כשנשא ונתן ביד דזה מיקרי מציל עצמו בממון חברו. עכ"ל.

וע"ע שם [ס"ק כט] שכתב לחלוק על הרמב"ם וסיים וז"ל: כן נראה לי, ודברי הרמב"ם והמחבר והע"ש צלע"ג. עכ"ל. וע"ע בחו"מ סי' רנה בש"ך [ס"ק ה] שכתב: אכן תמהני מאוד על הרמב"ם והברטנורה והכסף משנה והתוס' דאישתמיטתו ש"ס ערוך פרק מרובה [ב"ק עג:]. וכך היתה דרכו של הפר"ח יו"ד סי' צט [ס"ק כא] שכתב להקשות בראיות על הראב"ד והרא"ש והרמב"ן והרשב"א והר"ן, וחלק עליהם. גם הגר"א בסוגייתנו [סי' רסא] חלק על התוס' על פי החוש. ובסי' תנט חלק על התה"פ.

(ב). תגובת הרב הלוי: כל מה שכתבת להוכיח בדעת מרן הוא לפי ההבנה שרגילים לפרש ששקיעה ראשונה היא השקיעה באופק. אבל כבר נכתבו ע"ז הרבה מאמרים שהוכיחו בראיות חזקות מדברי הראשונים שהשקיעה באופק היא השקיעה השנייה של ר"ת, והשקיעה הראשונה מתחילה ג' מיל ורביע קודם השקיעה באופק. וכך הבין גם מרן הב"י, ויש לזה ראיות ברורות:

ומה שכתב שהרמב"ם הסיק שזמן עה"ש שעה וחומש ע"פ חכמת התכונה גרידא, דבר נכון הוא. וזה דוקא בקו המשוה. וכן כתב הרב יוסף שווארץ במאמר אילת השחר וז"ל: "וכן זמן שעה וחומש הוא חלק עשירית מ-12 שעות, וחשבון זה ג"כ דוקא בתקופת ניסן ותשרי על קו המשוה שאז שם השמש מכוון ממעל לקו ההוא ואז יום ולילה שוים בכל העולם. אכן בשאר המקומות ובשאר ימות השנה זמן שעה וחומש הנ"ל נשתנה לפי ערך רוחב המעלות המדינה ההיא ולפי חדשי השנה, בדרך משל בתקופת תמוז פה עה"ק הזמן השחר והנשף 2 שעות ובעיר מולדתי הוא יותר מ-3 שעות, ובתקופת ניסן ותשרי פה השחר והנשף בערך שעה וחצי, ובעיר מולדתי בערך 2 שעות, ולהבין ולפרש לך הדבר הזה עד תכליתו יצטרך ללימודים הרבה" עכ"ל. והרב יוסף שווארץ היה גם רב וגם בקי בתכונה, וגדולי עולם הביאו מספריו: בן איש חי (ש"ד פרשת וארא) וכן בספרו רב פעלים, פקודת אלעזר, אבן האזל, שו"ת מנחת אלעזר, שו"ת איש מצליח, שו"ת מנחת יצחק, שו"ת ציץ אליעזר, ועוד.

יוסף עובדיה



הערה על מאמרו של הרב אחיקם הלוי "זמן השקיעה ביישוב מעלה מכמש"

(עמוד קס"ג)

מה שכתב בשם ספר הנברשת 'מביא את פסיקתו של מהרי"ל דיסקין בענין הזריחה לגבי תפילת שחרית, שמנכים את הר הזיתים, אבל את הרי מואב שהם במרחק גדול לא מנכים והם נחשבים חלק מהאופק'.

פסיקתו של המהרי"ל ד מותאמת בדיוק למציאות של ירושלים, שבה אופק מזרח באביב סתיו וקיץ מוסתר ע"י הר הזיתים הקרוב ביותר, ובחורף - האופק גלוי עד הרי מואב.

הנה יש להוכיח כן מהמעשה דסימן רס"ג הנ"ל שהתפללו בפלג המנחה וסיימו קודם שקיעת החמה, ולפי הפירוש הרגיל יוצא שכל מעשה זה התרחש בג' דקות, והא ודאי ליתא, וע"כ לומר שהשקיעה באופק היא השקיעה השניה של ר"ת. וכבר העירו על המנחת הכהן שלא עמד בזה, והראיה שהביא משם לחישוב השעות היא גם ראיה כנגדו, שפסק כר"ת לפי הפירוש הרגיל [יש שרצו ליישב ולומר שמש"כ שם זרחה החמה היינו אור החמה, והוא דוחק גדול שמוציא את מילים מפשטם].

וכן יש להוכיח ממש"כ הבי"ב בס' תרכג בשם הגה"מ שזמן תפלת נעילה מפלג המנחה, ולמד כן מרב שהתפלל משעה שהחמה בראשי האילנות. ולכאורה לפי הפירוש הרגיל יוצא שג' דקות קודם השקיעה באופק מתחיל פלג המנחה והוא כאשר עגולת השמש נושקת באופק, וחמה בראשי האילנות הוא קודם זמן זה שהרי היא מוגבהת יותר מן האופק כגובה האילנות. וע"כ לומר שמרן הבין שהשקיעה באופק היא השקיעה השניה.

וכן מוכח עוד ממש"כ בסוף סי' תער"ב שזמן הדלקת נרות חנוכה לדעת הרמב"ם מתחיל מהשקיעה, וכתב שלכך דקדק הטור וכתב סוף שקיעה דהיינו [ביה"ש] ומבואר להדיא שהוא משווה דעת הרמב"ם [הסובר כהגאונים] עם הטור [חסובר כר"ת]. ומכאן ג"כ מוכח להדיא שדעת מרן להדליק נר חנוכה בשקיעה ולא בצה"כ.

וכן מוכח להדיא ממש"כ הבי"ד ביו"ד סימן רסב [סעיף ה-ו] וז"ל: כתב המרדכי (שבת סי' רצב) על בן הגולד סמוך לחשכה והיה נראה יום אך היו נראים ברקיע כוכבים קטנים מאוד והורה ר"י כי יש לסמוך על הכוכבים לספק לכל הפחות ולמול למחרת... ואע"פ שהיה הרקיע מזהיר כעין אורה של יום פעמים שאין מתחיל להחשיך כ"כ אע"פ שלילה הוא כבר. עכ"ל. וכ"פ בשו"ע. ואם איתא שמרן סובר כר"ת לפי הפירוש המקובל הרי שבזמן כזה ימש חושך, ולא יתכן לעולם שהרקיע יזהיר כאורה של יום, אך לפי דברינו אתי שפיר. וכבר כתבתי ע"ז באור תורה אלול תשע"א.

לגבי הר הזיתים לשונו מוכיחה שכוונתו היתה שיש לנכות את הר הזיתים 'נכון וישר הוא זה אשר חז"ל גבלו לנו ההרים הבינוניים לראות משם הנץ...' ולכן שיטתו היתה שאת הר הזיתים מנכים כי הוא מזההרים הבינוניים שיש לראות את השמש כשהוא עומד עליהם, וזה יקבע את הזמן עבור ירושלים, ואת זה הרויחו בנברשת שהיתה עומדת במקום מוגבה ביותר, מסתמא על גג ההיכל - שהתגברה על הסתרת הר הזיתים, והועילה כאילו ששלחו צופה לראות את הזריחה מראש הר הזיתים. וכן ביאר בהג' בן אריה על הרמב"ם (ק"ש א' י"א) שכוונת הירושלמי 'נראית על ראשי ההרים' היא כלפי מי שעומד על ההר ומקדים לראות את החמה לפני מי שעומד במישור שבתחתית ההר. וכמ"ש בספר אור היום (סעי' מ"ד) שפירש את כוונת תר"י שאפילו אם עוד לא נראה גוף השמש לעיני האדם העומד על הארץ אלא רק אור השמש נראה על ראשי ההרים - נחשב הנץ החמה אפילו אם עדיין גוף השמש לא נראה לעיני העומד על הארץ.

ולגבי ימות החורף, שאז ההסתרה מגיעה מכיוון הרי מואב - יש לדעת שבירושלים יש תנאים מיוחדים שגוררו את הכרעה זו שאינם קיימים במקומות אחרים, שהרי ירושלים גבוהה יותר משמונה מאות מטרים מעל מדבר יהודה המשתרע מזרחית לה, וממילא החמה היתה אמורה לזרוח בה כמה דקות לפני מישור מדבר יהודה, אלא שאופק מזרח שמעבר למדבר יהודה מוסתר על ידי הרי מואב, שאף שאינם גבוהים מירושלים [כמעט בכל מקום, וזאת בצירוף קימורו של כדור הארץ] אולם גם אינם נמוכים ממנה - שהם הגורמים שלא יוכלו לראות את הקדמת הזריחה מירושלים - והם באמת כמו קו האופק של ירושלים. ולכן אין ללמוד מהכרעת המהריל"ד לגבי ההנהגה בשאר המקומות שאופקם המזרחי מוסתר על ידי הרים הגבוהים מעל לקו האופק וכלל אינם יכולים להיחשב "אופק" אלא רק "הסתרה" [כך שמעתי מהגרז"מ קורן שליט"א, ועוד אמר בשם גדול אחד שליט"א שמי שממתין בקרית ספר לראיית החמה מעל הרי יהודה הרי הוא כמו מי שקם בשעה אחת עשרה, וכשפותח את התריס ורואה את החמה - שמח שכעת יוכל להתפלל כותיקין].

וממילא, המצב במעלה מכמש זהה בדיוק למצב בירושלים בימי החורף - שראשי ההרים שבקצה האופק כמעט ולא גורמים לשום איחור בשעת הזריחה.

ומה שהביא בשם תשובות והנהגות כרך ד' סימן כ"ה שצידד בעד הזריחה הנראית מחמת לשון הפסוק "יראוך עם שמש", כלומר שפירש מלשון ראייה - אינני יודע לדבריו מובן, מאחר שפירוש הפסוק הוא מלשון יראה ולא מלשון ראייה.

יואל שילה



הערה על מאמרו של הרב ירחמיאל ישראל יצחק הלפרין "שטרי הדיוטות

וכתב המהלך תחת הצורה: שני איסורי קריאה בשבת" (עמוד קע"ז)

לגבי שטרי הדיוטות - יש להוסיף עוד שבפשטות 'כתב המהלך תחת הצורה' הוא האופן המצוי בזמנם של משהו שכולו חולין, שהרי הכתיבה זקקה משאבים של החומר שעליו כתבו, והכתיבה עצמה, ששניהם לא היו קלים וזולים. וממילא הכתיבה שימשה בד"כ או לענייני מסחר

ושלטון, או לעניינים דתיים, וסתם כתיבת ספר מתח - לא היתה מצויה. כתב שתחת הצורה הוא דוגמא לכתב חולין, ומלמד על דברים שהם חולין, אבל אם אותו כתב מהלך תחת צורה של קדש, כגון שהוא מסביר איך לומדים מהתמונה מה היא צורת הפתח, וכל כיו"ב - אין סיבה לאסור רק מפני שזה כתב שתחת צורה.

יואל שילה



הערה על מאמרו של הרב אריה אידנסון "שימוש בעירוב בערים שלנו -

בחינה מחודשת [חלק א']" (עמוד רכ"ה)

ישר כוח גדול מאמר חשוב ויפה.

ברשותכם ורשות הרב אינדנסון, הערות בשיטת הרשב"א:

א. מדבריו שצוטטו על דף כב עולה שיש משמעות לד' מחיצות (בהמשך הוער על כך ויש לתקן הסגנון).

ב. הרשב"א לכאורה טוען שיש הבדל בדאורייתא בין רשות הרבים גמורה לשאינה גמורה, ולכן "דרך רשות הרבים" אין צריכה דלת ננעלת בפועל. וכן הוא לגבי רשות היחיד. ובאו דברי הטור והרמ"א ברורים שיש הבדל בין רמות גמירות רה"ר.

ומזה יש ללמוד שיש משמעות לעצמת הדמיון לרשות הרבים, וכן שיש לדון כל אזור בפני עצמו. ושמא יש להחמיר ברחבה שלפני החנויות אף אם יש עירוב, שצוה"פ מועיל לדרך המפולשת לרה"ר לא לרה"ר עצמה. ועיין נשמת אדם מט, ב. והדברים מבוארים בחידושו ו, ב.

ג. ועוד נראה שם שהדיון בבקעו בה רבים הוא ברה"ר שאינה גמורה ויש בה סימני רה"ר, מה גובר. ויש לומר שלא לפי הרמב"ם שם, שבמצב כזה יותר נקל לתקן רשות הרבים, וצ"ע.

ד. שמא יש להעיר בדין ס' רבוא, שמה שאמרו שצריך בעיר אחת, זהו בחו"ל, שאין הערים נחשבות בארץ אחת. ועיין תלמוד ירושלמי (וילנא) מסכת שביעית פרק ט "תני אין בסוריא שלש ארצות". ושמא מן הענין רמב"ם ברכות י, יא. אם כנים הדברים הרי זה מסימני רה"ר גמורה. ועיין ר"ן על רי"ף שבת כו, ב.

מצפים להמשך דבריו

בברכה

עזרא קליין



הערה על מאמרו של הרב רפאל סויד "בעניין יחסי הכוחות בלמעלה

משלושים הכוחות המבררים בש"ס" (עמוד תנ"ט)

ידידי הרב רפאל סויד שליט"א

מי יוכל להעיר על המערכה הגדולה שכתבת, אבל פטור בלא כלום א"א.

הערת בענין רוב כשיש 51 חנויות כשרות ו49 חנויות טריפה, אמאי לא מצרפים את המיעוט של הטריפות שב49 הכשרות. יש לציין שעסקו בזה גדולי עולם, דיעוי' בשמלה חדשה סי' ס"ג סעי' ב' 'בעיר שרובה גוים אם כל טבחי העיר ישראל מותר דרוב בהמות כשרות, אבל אם גם טבחי גוים בעיר אע"ג דהם המעט חיישינן שמא כשנצטרף טריפות דישאל לשל טבחי גוים לא יהיו הכשירות רוב, ולא שרי כ"א כשנודע בבירור שגם אחר הצירוף איכא רוב כשרות. ובתבואות שור סק"ז פירש 'הגע עצמך בעיר שטבחים רבים והטבחים ישראלים הם רק טפי חד מטבחים נכרים אטו בזה דעת הש"ס למימר דרוב בשר שבעיר כשר הא איכא טריפות דישאל דשכיחי טובא ויצטרף בהדי טבחי גוים'. וע"ש בהמשך הדברים שהק' היאך שרינן בט' חנויות הא איכא מיעוט שוטחין לא מומחין, ותי' 'א"נ התם ברוב גמור ומינכר טובא מיירי דאף אחר צירוף איכא רוב בשר'. ומשמע מכל מהלך דבריו שהכל לפי הענין, אמנם בחו"ד סי' ס"ג סק"ב נח' עליו מכמה טעמים, כי ברובא דאיתא לא אמרינן סמוך דמיעוט כמי שאינו. וגם במיעוט שהרוב נגדו לא שייך סמוך כי המיעוט כמי שאינו [זה כוונתו במה שהביא ממשמרת הבית]. וגם דימה לסמוך מיעוט לחזקה דלא אמרינן לה באיתא קמן

ויתכן שכ"ז קשור לנידון הגדול בס"ס כשיש רוב נגד אחד הצדדים (יעוי' תוס' כתובות ט. ופנ"י שם), וא"א להאריך בכ"ז.

בכבוד רב

יצחק נוימן



כתובת המחברים למשלוח הערות:

הרב מאור אקלר
maoraklar@gmail.com

הרב יעקב דוד אילן
ilanyakov@bezeqint.net

הרב אפרים כחלון
rabbiefraim@beezrathashem.org

הרב אריה אידנסון
aryehlib@gmail.com

הרב אסף טימור
asaf.timor1@gmail.com

הרב אליהו מרגליות
eliyahu.margalit@gmail.com