

בס"ד

ירחון

# האוצר

כסלו התשפ"ב

גיליון נ"ט

## חברי המערכת

הרב משה בוטון      הרב רועי הכהן זק

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב אריאל דוד      הרב הראל דביר

עיצוב שער: י. אליהו 054-8479974

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

**[HaOtzar5777@gmail.com](mailto:HaOtzar5777@gmail.com)**

# מפתח האוצר

א. בשער האוצר

## = אוצר הגנזים =

ה. הגהות עמ"ס ביצה  
הגאון רבי דוד פרידמאן מקארלין זצ"ל

י. בעניין "דם שבשלו"  
הגאון רבי אלחנן וסרמן זצ"ל

יד. כניסה לבית הכנסת שלא לצורך  
הגאון רבי יצחק אדלר זצ"ל

## = שרי החמישים =

כ. הסרת זקיקי שיער מהזקן להשתלת שיער  
רבי יצחק זילברשטיין

כב. בדין תוספת כתובה ובדין כתובה לארוסה  
רבי יעקב דוד אילן

לב. מתה מחמת מלאכה או בשעת מלאכה  
רבי חיים סבתו

## = אוצר הזמנים =

לט. בעניין אמירת 'הנרות הללו' בחנוכה  
הרב ח. י. הלוי

## = אוצר אורח חיים =

סג. האם יש ענין לחדש את נפילת אפים על הזרוע בזמננו [מאמר תגובה]  
הרב עמנואל מולקנדוב - הרב און אברהם הכהן סקלי

פה. עניינה וטעמה של מצוות נפילת אפים ואופן קיומה כראוי  
הרב דוד אריה הילדסהיים

## מפתח האוצר

סחיטה בשיער ..... צב  
הרב איתן וקסלר

דין כיבוס במועד, ודיון בכמה היתירים בזה ..... ק  
הרב יחיאל אומן

### = אוצר יורה דעה =

בדין רבית בגזל ובפקדון ..... קיג  
הרב יהודה גליס

בגדרי מצות שילוח הקן ..... קכח  
הרב יוסף עובדיה

יסוד קביעת שנת המעשר למינים השונים ..... קלט  
הרב משה מרדכי אייכנשטיין

### = אוצר חושן משפט =

שכונני גוואי ..... קמח  
הרב יהודה לוגר

לא תדוש בחסימה ..... קסג  
הרב עמיחי כנרתי

### = אוצר אבן העזר =

בגדר חופה - לעניין כיסוי ראש וז' ברכות ..... קע  
הרב בנימין יצחק הלוי

### = אוצר זרעים =

שמור ונעבד בשביעית ..... קפג  
הרב עמנואל מולקנדוב

# מפתח האוצר

בעניין היתר מכירה - העמדת דברים על דיוקם [מאמר תגובה] קפח  
רבי יהושע בן-מאיר - הרב ישראל בן משה

היתר המכירה - תשובה לטענות והצעות [מאמר תגובה] רז  
הרב עידוא אלבה - הרב ישראל בן משה

## = אוצר חקר ועיון =

החווה והכהן: תורת ר' שמעון שקאפ מול תורת החזו"א רמט  
הרב יהושע ענבל

הערה בעניין ספיה לקטן שטז  
הרב אוריאל בנר

מפרסמין את החנפים מפני חילול השם [מאמר תגובה] שכג  
הרב עידוא אלבה

ניסן, תשרי ו'תחלת מעשיך' שלח  
הרב יעקב מתלון

קיום מצווה לכתחילה במשמעותה המלאה שמו  
הרב חיים טולידאנו

## = אוצר הספרים =

משמרת הבית לרשב"א ורבו של הריטב"א שסא  
הרב אהרן אופיר

הערות הקוראים שסט

קריאת התורה בש"ק לפני מוסף שסט  
מתי נגלה הזוה"ק למרן הב"י שע

כתובת המחברים למשלוח הערות שעיא

## בשער האוצר

יִשְׁתַּבַּח הַבּוֹרָא וְיִתְהַלַּל הַיּוֹצֵר אֲשֶׁר נָתַן לָנוּ תוֹרָתוֹ תּוֹרַת אֱמֶת, בְּהַגְלוֹת נִגְלוֹת אֹר יִקְרוֹת, יִרְחוֹן "הָאוֹצֵר" גִּילְיוֹן נ"ט – כִּסְלוֹ הַתּשַׁפ"ב, הָאוֹצֵר בְּתוֹכּוֹ חִידוּשֵׁי תּוֹרָה יִקְרִים בְּכָל מִקְצוּעוֹת הַתּוֹרָה, שֶׁנִּתְחַבְּרוּ בִּידֵי אֹמֶן, ע"י חֹבְשֵׁי בֵּית הַמִּדְרָשׁ וְתוֹפְשֵׁי הַתּוֹרָה דִּי בְּכָל אֶתֶר וְאֶתֶר.



אֲנִי כַּעַת קוֹרִים בְּסֵפֶר בְּרֵאשִׁית, סֵפֶר הַיִּצִּירָה, סֵפֶר הָאֲבוֹת. הַרְמַב"ם (הַלְכוֹת דְּעוֹת פֶּרֶק א) כּוֹתֵב ... 'וּלְפִי שֶׁהַשְּׁמֹת הָאֵלֹהִים נִקְרָא בְּהֵן הַיּוֹצֵר וְהֵם הַדֶּרֶךְ הַבִּינּוֹנִית שֶׁאֲנִי חִיבִין לִלְכֹּת בָּהּ. נִקְרָא דֶּרֶךְ זֶה דֶּרֶךְ ה'.' וְהִיא שֶׁלֹּמֶד אֲבֵרָהּ אֲבִינוּ לְבָנֵינוּ שֶׁנֶּאֱמַר (בְּרֵאשִׁית יח-ט) 'כִּי יִדְעֲתִיו לִמְעַן אֲשֶׁר יִצְוֶה' וְגו'. וְהַהוּלָךְ בְּדֶרֶךְ זֶה מְבִיא טוֹבָה וּבִרְכָּה לְעִצְמוֹ שֶׁנֶּאֱמַר (בְּרֵאשִׁית יח-ט) 'לִמְעַן הִבִּיא ה' עַל אֲבֵרָהּ אֶת אֲשֶׁר דָּבַר עָלֶיהָ: נִרְאָה כֹּאֵן בְּרַמְב"ם שֶׁעִיקֵר מַעֲלָתוֹ וּבְחִירָתוֹ שֶׁל אֲבֵרָהּ לֹא הִיא בְּגִלְל גִּילּוֹי שֵׁם הַשֵּׁם, כְּמוֹ שֶׁבִּיָּאֵר הַרְמַב"ם בְּרִישׁ הַלְכוֹת עֲבוּדָה זֶרָה בְּאוֹרֶךְ שְׁלוּלֵי אֲבֵרָהּ הִיא שֵׁם ה' ח"ו מִשְׁתַּכַּח בְּעוֹלָם, וְלֹא בְּגִלְל עֲמִידָתוֹ בְּנִיסּוֹן הָעֵקִידָה, אֲלֵא מַעֲלָתוֹ הָעִיקֵרִית הִיְיָתָה בְּגִלְל חִינּוּכּוֹ אֶת יִלְדֵּיו לְמִידוֹת טוֹבוֹת וְיִשְׁרוֹת, שֶׁהֵם הֵם הַנִּקְרָאִים 'דֶּרֶךְ ה' כְּמוֹ שֶׁכָּתַב הַרְמַב"ם.

וְהִנֵּה זֹאת רֵאִינוּ שֶׁהַתּוֹרָה לֹא צִיֵּנָה בְּסֵפֶר בְּרֵאשִׁית אֶת הַיּוֹתֵם שֶׁל הָעַמִּים עוֹבְדֵי עֲבוּדָה זֶרָה (עֵינֵי רַמְב"ן רִישׁ פֶּרֶשׁת לך לך שְׁעֵמֶד עַל כֶּךָ), כְּמוֹ שֶׁהוֹבֵאֵנוּ בְּמִדְרָשִׁים וּבְרַמְב"ם הַנ"ל, אֲלֵא צִיֵּנָה דְּדוֹקָא אֶת חֲטָאֵי דוֹר הַמְּבוּל עַל הַחֲמַס, וְחֲטָאֵי סְדוּם שֶׁהָיוּ רַעִים וְחֲטָאִים בְּחַטָּאוֹת בֶּן אָדָם לְחַבְּרֵיו. וְנִרְאָה לְכַאוּרָה שֶׁאֵכָן לֹא נִתְּבַעוּ הַגּוֹיִים אֲלֵא עַל עוֹזְבֵם אֶת דֶּרֶךְ הַיִּשָּׁר הָאֲנוּשִׁית, שֶׁהִיא הִיא צֶלֶם הָאֱלֹהִים שֶׁנָּתַן ה' בְּאָדָם, וְכֵרָא אוֹתוֹ עַל פִּיהֶם, עֲלֵיהֶם אָדָם נִתְּבַע בְּלִי קֶשֶׁר לְצִוּוֵי ה'. וְמִי שֶׁמִּשְׁתַּלֵּם בָּהֶם, הוּא הַזֹּכָאִי לְבִרְכַּת אֲבֵרָהּ וְיִצְחָק וְיַעֲקֹב.

גַּם בִּירְחוֹן זֶה שָׁנָת הַשְּׁבִיעִית כִּסְלוֹ, בָּאוּ פּוֹלְמוֹסִים בְּדַבְּרֵי תּוֹרָה בְּעֵינֵינִים 'הַבּוֹעֵרִים' שֶׁל שְׁבִיעִית וְהִיתָר מִכִּירָה וְעוֹד, וְהַכֹּל כְּדִרְכָּה שֶׁל תּוֹרָה בְּנוּעָם וּבְעֵדִינּוֹת, וְעַל כֵּךְ אֲנִי גֹאִים שֶׁאֲנִי מְרַבִּים תּוֹרָה שֶׁל בְּסוֹף נַעֲשִׂים אוֹהֲבִים זֶה לָזֶה, כִּי רַק הַמִּידוֹת הַטּוֹבוֹת שֶׁל תַּלְמִידֵי חֲכָמִים, הֵן הֵן הָעֲרוּבָה לְקִיּוֹם הַתּוֹרָה בְּעַמִּינוּ.



מִהַנִּידוֹן בְּגִילְיוֹן זֶה:

אוֹצֵר הַגְּנִזִּים – הַגְּהוֹת עַל מִס' בִּיצָה מִכְת"י הַג"ר דּוֹד מִקְאֶרְלִין, מַעֲרָכָה בְּעֵינֵי אִיסוּר דָּם שְׁבִישְׁלוֹ מִהַג"ר אֶלְחָנָן וְסֶרְמָן ה"ד, מֵאֱמָר מִהַג"ר יִצְחָק אֶדְלֶר וְכו' מִהַלָּךְ בְּגִדֵּר אִיסוּר כְּנִיסָה לְבֵית הַכִּנְסֶת שֶׁלֹּא לְצוּרֶךְ.

שְׂרֵי הַחֲמִישִׁים – דֶּרֶךְ הִיתָר לְהַסִּיר זְקִיקֵי שִׁיעָר מִהֶזֶקֶן לְהַשְׁתַּלֵּת שִׁיעָר בְּמִקּוֹם צוּרֶךְ, בְּדִין תּוֹסַפֵּת כְּתוּבָה וּבְדִין כְּתוּבָה לְאֶרֶסָה, פְּטוּר שׁוֹאֵל בְּמַתָּה מַחֲמַת מִלֵּאכָה אוּ בְשַׁעַת מִלֵּאכָה. מֵאֱמָר לְחִנוּכָה בְּעֵינֵי אֱמִירַת ה'נְרוֹת הַלָּלוּ', כּוֹלֵל פֶּרֶק עַל חִיבוּר מִסְכַּת סוֹפְרִים.

אורח חיים – מאמר תגובה (ותגובה לו) על המאמר המחודש שבא לערער על מנהג הספרדים שלא ליפול על פניהם, מאמר בביאור טעמה ועניינה של מצות נפילת אפים, מאמר המחודש שנראה לעיקר כדברי הראשונים שאין איסור סחיטת מים משיער, באיסור כיבוס במועד וההיתרים שנאמרו בו.

יורה דעה – בשאלה אם יש איסור ריבית בתוספת על השבת גזל ופקדון, בעניין מצות שילוח הקן והאם יש לקיימה כשאינו חפץ בבנים, ביאור סוגיית קביעת שנת המעשר לפירות ולירקות.

חושן משפט – בביאור סוגיית "שכוני גוואי", בטעם לאו דלא תחסום שור בדישו.

אבן העזר – בגדר חופה לעניין חיוב בכיסוי ראש וז' ברכות.

שביעית – בדין פירות שנשמור או נעבדו בשביעית אם מותרים באכילה, מאמרי תגובה בעניין היתר מכירה.

חקר ועיון – מאמר מרתק על דרכי הלימוד של רבי שמעון שקאפ והחזו"א, הערה בעניין איסור ספייה לקטן [סביב חידוש של הגרי"מ חרל"פ למלאת 70 שנה לפטירתו], מאמר תגובה בדין מפרסמין את החנפין, ביאורים בסוגייה מתי נברא העולם, מאמר בעניין קיום מצווה לכתחילה במשמעותה המלאה.

אוצר הספרים – שלל ראיות להוכיח שמחבר משמרת הבית הוא הרשב"א.



# אוצר הגנזים

הגהות עמ"ס ביצה ♦ בעניין "דם שבישלו" ♦ כניסה לבית הכנסת  
שלא לצורך





הגאון רבי דוד פרידמאן מקארלין זצ"ל

בעל פסקי הלכות - יד דוד

## הגהות עמ"ס ביצה\*

ט' ע"א - רש"י ד"ה חלת. חלה וכו' ואינה מן התורה כדקיימא לן בקדושין כל מצוה התלויה בפירות הגדלים בארץ אינו נוהג אלא בארץ.

\*נ"ב צ"ע דחלה לא תלוי בפיר[ות] הארץ, דפירות חו"ל שנכנסו לארץ קי"ל דחייבים בחלה כמבואר בפ"ב דחלה, וצע"ג\*.

י"ז ע"א - גמ' ת"ר יום טוב שחל להיות בשבת וכו', וב"ה אומרים מתפלל שבע מתחיל בשל שבת ומסיים בשל שבת, רבי\* אומר אף חותם בה מקדש השבת וישראל והזמנים.

\*נ"ב עיין ירושלמי דר"ה פ"ד ה"ו, וצ"ע\*.

[ירושלמי: י"ט של ר"ה שחל להיות בשבת אית תני תני פותח ב"ט וחותר בשבת ואית תני תני פותח בשבת וחותר ב"ט רבי אומר פותח בשבת וחותר בשבת וי"ט בינתיים ר' יודה בר פזי בשם ריב"ל הלכה כרבי].

כג ע"א - רש"י ד"ה פרתו יוצאה. בשבת\*.

\*נ"ב אולי סובר רש"י דשביית בהמתו ליתא ביו"ט לכן דיקדק לכתוב בשבת. ועיין באו"ח סימן תצ"ה בהגר"א סק"א.

[בהגר"א: ביאר המ"מ פ"א שכל מלאכה שהיא באכילה, כגון שחיטה ואפיה ובישול, אפילו עשאו שלא לאכילה אין לוקה, וכל מלאכות שאינן באכילה כגון כתיבה ואריגה כו', אפי' עשאו לאכילה לוקה, חוץ מן הוצאה והבערה אף על פי שאינן באכילה ואפ"ה אפי' עשאו שלא לאכילה אינו לוקה, והטעם ההוצאה שצריכה כאוכל ומשקה].

\* מכת"ק, רוב ההגהות עמ"ס ביצה הן מימי עלומיו, ויש מהן שבשנותיו המאוחרות מחקן או תיקן. מאוצרותיו של הגאון רבי מרדכי סאוויצקי זצ"ל, אב"ד בוסטון בעל בריכת המלך ועוד, ובאדיבות בני משפחתו הרוממה. פוענח ונמסר ע"י נכדו הרב יוסף סאוויצקי שליט"א, ונערך ע"י הרב יוסף סאוויצקי והרב משה אהרן שליט"א. במסגרת העריכה הושלמו במוסגר אותם ציונים שכתב רבינו וכן נוספו מראי מקומות וציצים ופרחים. בסיום המאמר הובאה סריקת גליון הש"ס של רבינו. ויגדיל תורה ויאדיר.

הדברים מתפרסמים לע"נ הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל, עורך ספר הזכרון עדות ליוסף [להורדה]. כאן המקום לציין כי בספר הזכרון הובאו מחידושי רבינו בעניינים אחרים, קחנו משם. דוד לוי.

א). הרי"ט אלגאזי (חלה אות ב', ובנדמ"ח אות יב) נסתפק בדין חלת חו"ל שנתגלגלה בארץ אם אפשר להפריש ממנה על חלת ארץ ישראל. דיתכן שמכל מקום אין מפרישים מגזיה"כ, עיי"ש. וראה במה שציין בתשובות ופסקים להגרי"ח זוננפלד (הלכות חלה אות ד ובהערות שם).

ב). עיין בביאור הלכה סי' תפז סעי' א ד"ה מקדש השבת ישראל והזמנים, בעניין זה.

ג). כן הוכיח בראש יוסף לבעל הפמ"ג (ביצה שם), וראה עוד בתו"ט (משנה ח' ד"ה ביו"ט) וברש"ש. ובים של שלמה (ביצה ה, ו) הוכיח בדעת הירושלמי (שבת ה, ב) דאדם מצווה על שביית בהמתו ביו"ט. אך בב"י (או"ח סי' שה) נקט דאין חיוב שביית בהמתו ביו"ט וכן פסק בשו"ע (או"ח רמז, ג).

כה ע"ב - רש"י ד"ה בכור שנפל לבור. בכור בזמן הזה וכו', והשוחטו כשהוא תם הוי שוחט קדשים בחוץ \*וענוש כרת.

\*נ"ב צע"ג דבזה"ז אין כרת על שחיטת חוץ כיון שאינו מתקבל בפנים, עיין ע"ז ד' י"ג ב'.

[יג, א] אין מקדישין ואין מחרימין ואין מעריכין בזה"ז, ואם הקדיש והחרים והעריך בהמה תיעקר, פירות כסות וכלים וכו' (יג, ב) רבא אמר מפני שנראה כמטיל מום בקדשים. נראה מום מעליא הוא, ה"מ בזמן שבית המקדש קיים דחזי להקרבה, השתא דלא חזי להקרבה לית לן בה. וליהוי כמטיל מום בבעל מום, דאע"ג דלא חזי להקרבה אסור].

ועיין בהרמב"ם (כפ' יט מה' מעה"ק ה' טו) שאומר שגם בזה"ז השוחט והמעלה בחוץ חייב, עי"ש בהכ"מ ובמל"מ וצ"ע.

כח ע"ב - גמ' א"ר חייא\* בר אשי א"ר הונא והוא שיש עליו כזית בשר.

\*נ"ב הרשב"א והר"נ אין בגירסתם כזית.

כט ע"ב - סוף תוד"ה שלא יזכיר לו סכום מדה.

נ"ב ועיין ב"מ ד' עה א' בתוס' ד"ה בני מ"ש שם ודו"ק. [פי' מתוך שמקפידין באין לידי כך דתנן בפרק אין צדין (ביצה כט. ושם) אומר אדם לחבירו מלא לי כלי זה אבל לא במדה פירוש שלא יזכור לו שום מדה וקפידותן גורמת להם להזכיר כדי שיהא מבורר יפה מה שמתחייב לזה]. דלא כמו שנרשם כאן.

לד ע"א - גמ' ואין מפיגין אותן בצונן כדי לחסמן \*ואם בשביל לאפות הרי זה מותר.

\*נ"ב הרשב"א בעה"ק [בית מועד שער ב אות נג] פירש דר"ל דאם כבר נתחסמו וכל כונתו רק לאפות מותר [לגרוף את התנור מן האפר והגחלים לאחר הסקה, יראה לי שהוא מותר ואף על פי שהוא מכבה אי אפשר בלא כן. וכשם שמותר להבעיר לצורך אוכל נפש כך מותר לכבות לצורך אוכל נפש, והרי זה כמניח בשר על הגחלים, והרי אמרו שאין מפיגין את התנור בצונן ואם בשביל לאפות מותר].

ומתורץ בזה קושית התוס' ד"ה ואין וכו'. [ואין מפיגין אותן בצונן כדי לחסמן ואם בשביל לאפות הרי זה מותר - ותימה דאמר לעיל אסור לחסמן אף על פי שהוא עושה נמי כדי לצלות עליהם].

(ד). בהסבר דברי רש"י, ראה שו"ת חידושי הרי"ם (יו"ד סי' יח), ובשו"ת הרי בשמים (ח"ג סי' צא).

(ה). והנפ"מ בין שתי הגירסאות, דאי גרסינן כזית בשר, א"כ כאשר יש פחות מכזית אסור אפילו בטילטול מן הצד. אולם אי לא גרסינן כזית בשר, א"כ אם יש כזית בשר אפשר לטלטל להדיא (גם שלא ע"י טילטול מן הצד).

(ו). כוונתו, ששם התוס' כתבו סיבה מפורשת למה לא יזכיר לו מדה, וז"ל: פי' מתוך שמקפידין באין לידי כך וכו' וקפידותן גורמת להם להזכיר כדי שיהא מבורר יפה מה שמתחייב לזה. ע"כ. משא"כ אצלנו תוס' לא כתבו סברא מסוימת, אלא פסקו הלכה בכמה אופנים (מדה, סכום מנין, סכום מקח).

(ז). וכן בחידושי הרשב"א כאן ד"ה תנור וכירים.

לו ע"א - מתני' וכן האשה ששאלה מחברתה תבלין \*ומים ומלח לעיסתה הרי אלו כרגלי שתיהן.

\*נ"ב עיין ירושלמי דפ"ב דמעשר שני שאומר בשם רב חסדא אפילו עצים ג"כ מעכב לבשל בתחום אחד אמר דעצים אין בהם ממש. [אמר רבי בא תחומין עשו למידת הדין תדע לך שהוא כן דתמן אמרין בשם רב חסדא ולא ידעינן אם מן שמועה אם מן מתניתא אפילו עצים סבירין מימר עצים אין בהן ממש]. וכן היא כאן בירושלמי [הלכה ד].

לח ע"א - גמ' דרש מר זוטרא \*הלכה כרבי אושעיא. [דבדאורייתא אין ברירה].

\*נ"ב צע"ג בסנהדרין (ד' קי"ב א') בדין עיסה של שותפות בעיר הנדחת דמותרת והא הוה דאורייתא ואין ברירה וצע"ג ד' יאיר עיני. [אמר רב חסדא בהמה, חציה של עיר הנדחת וחציה של עיר אחרת אסורה. עיסה חציה של עיר הנדחת וחציה של עיר אחרת מותרת].

ובפסקי הלכות שלי בפ"ו מאישות [חלק ב' דף קט אות ז], במאמר ברירה ביארתי זה".

רש"י ד"ה הרי הוא כרגלי אנשי אותה העיר. \*אלפים אמה לכל רוח וכו' וכו'.

\*נ"ב א"ה, נראה מדעת רש"י שסובר בשור של רועה דהוה כמו בור של אנשי העיר, ששיטת רש"י שיש לו אלפים לכל רוחות העיר, לא שכל אחד מבני העיר יוליו למקומו, וגם אין האחד מעכב על חברו בערובו דאמרינן דמסתמא כל בני העיר מעמידין הבור שלהם בשביתת הרוב מאנשי העיר, ואם באמת עירבו כל אנשי העיר או רובן למקום אחד אזי שביתתו כרגלי רוב אנשי העיר, אבל גם לקמן בדין בור של אנשי העיר חלקו הרשב"א והר"נ והריטב"א על רש"י, עיי"ש שיטתם. ומסתמא כמו כן בדין שור של רועה עיין בהר"נ כאן מ"ש ועיין במלחמות שדעתו שהפירוש או כמ"ש לשיטת רש"י או שהכונה שאינו יכול להוליכו רק למקום שכל אנשי העיר יכולים לילך שהאחד אוסר על חבירו ומשום יניקת תחום שהוא פוסק בזה כרב אבל רש"י פוסק כר"כ ור"א דלא חיישי ליניקת תחומין ובשור של פטם צ"ל שאין לו שום שביתה והוה כבור של הפקר וכבור של עולי גולה וכמ"ש במלחמות עיי"ש.

לט ע"א - גמ' ת"ר \*חמשה דברים נאמרו בגחלת וכו'. [תנו רבנן: חמשה דברים נאמרו בגחלת: הגחלת כרגלי הבעלים, ושלחבת בכל מקום. גחלת של הקדש - מועלין בה, ושלחבת - לא נהנין ולא מועלין. גחלת של עבודה זרה - אסורה, ושלחבת - מותרת. המוציא גחלת לרשות הרבים - חייב, ושלחבת - פטור. המודר הנאה מחבירו - אסור בגחלתו ומותר בשלחבתו].

\*נ"ב ירושלמי ברכות פרק אלו דברים בשינוי קצת. [חמשה דברים נאמרו בגחלת וחמשה בשלחבת גחלת של הקדש מועלין, והשלחבת לא נהנין ולא מועלין גחלת של ע"ז אסורה ושלחבת מותרת המודר הנאה מחבירו אסור בגחלתו ומותר בשלחבתו]

(ח). הגהה זו שכתב 'שביאר זאת בפסקי הלכות שלו' - נכתבה זמן רב אחר ההגהה הראשונה.

המוציא את הגחלת לרשות הרבים חייב והשלהבת פטור מברכין על השלהבת ואין מברכין על הגחלת].

רש"י ד"ה סדומית. דקה היא מאד ובטלה וכו'.

נ"ב עיין ב"ב ד' כ' ב' ומבואר הפך פירש"י זה וצ"ע. [פירש"י שם: מלח סדומית, עבה וקשה כאבן].

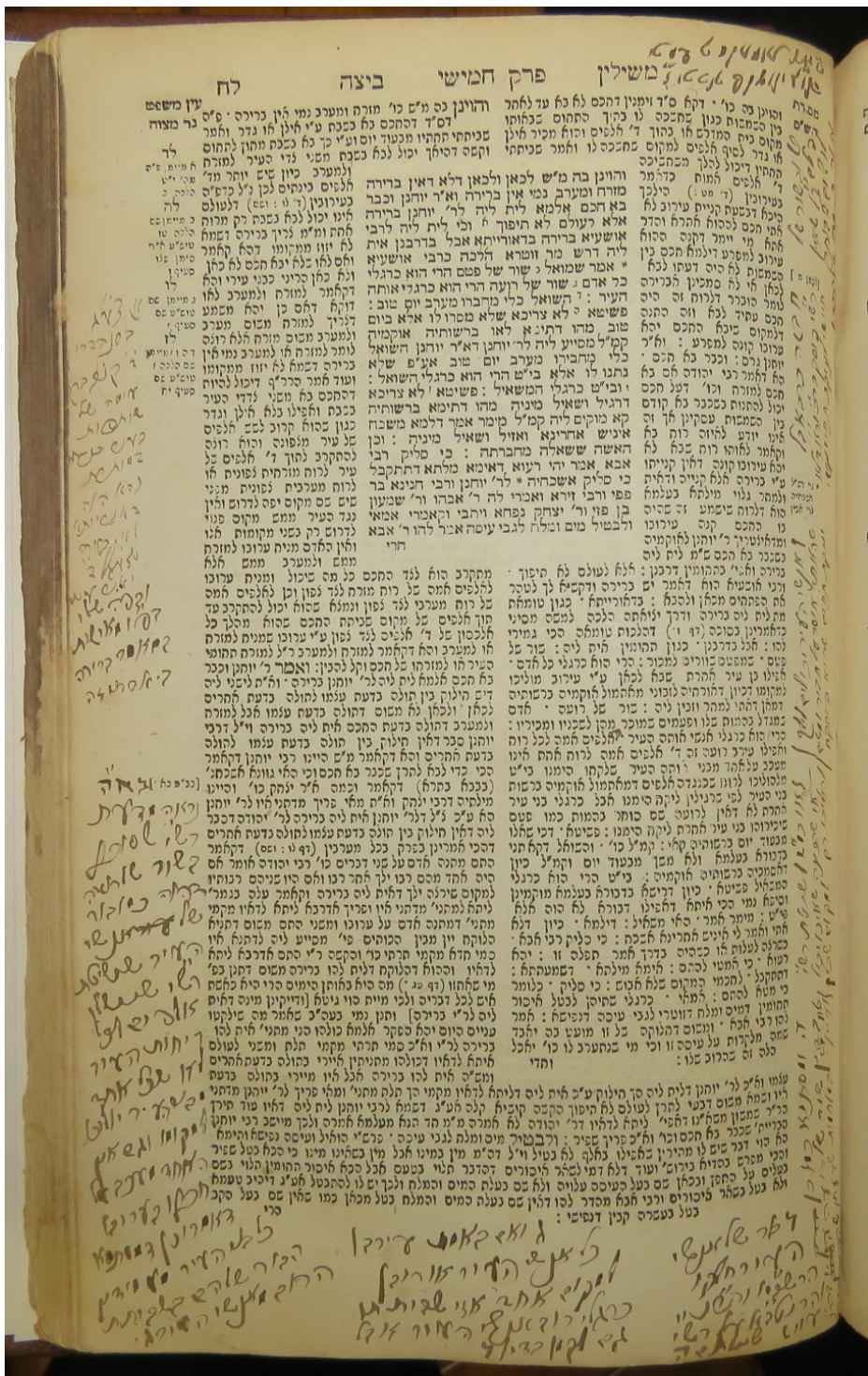
מ ע"א - גמ' אמר רב הונא אמרי בי רב כגון שיחד\* לו קרן זוית.

\*נ"ב עיין ב"מ ד' ס"ג א' ודוק.



ט). ראה בספר הפלאה שבערכין אות "אסתרוקנית" שכתב דדברי רש"י אינם סותרים אהדדי, כי מלח סדומית אכן הוא עבה וקשה כאבן, והיא הנותנת, דמה שנולד בטבע קשה וחוזק ונתמעט מיסוד מים הנה כשנטחן או נכתש נעשה דק למאוד, יותר מדבר שהוא בטבעו רפה והוא מלחלוחית שבו, ולכך בב"ב דמיירי לענין מחיצה, והיינו בעוד שהמלח בכמותו גדול כמו שחופרין אותו בחתיכות גדולות - פירש"י שפיר, שהסדומית שהיא קשה כאבן ראוי למחיצה, משא"כ בביצה דמיירי במלח שצריכין למלוח בו - והיינו שכבר נטחן או נעשה במכתשת וודאי דעל ידי זה הסדומית יותר דקה.

הגהות עמ"ס ביצה



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

## בעניין "דם שבישול"

התוס' בחולין [דף קט, א ד"ה הלב] כתבו, דדם שבישלו אינו עובר עליו אם אכלו, והביאו זאת ממסכת מנחות פרק הקומץ רבה [דף כ"א ע"א]. אבל רש"י כתב דדם שבישלו איכא איסור דאורייתא עיי"ש\*. והטעם של תוס' דדם שבישלו אינו עובר עליו הוא משום דכתיב "כי הדם הוא בנפש יכפר", דם הראוי לכפרה היינו לזריקה על המזבח עובר עליו, ודם שאינו ראוי לכפרה אינו עובר עליו.

### חלב טמאה

אמרינן בבכורות [ו, ב], דחלב טמאה אסור דילפי' לה מקרא 'את הגמל'. ופריך בגמ' טעמא דכתב קרא הא לאו הכי הו"א דשרי, הא קיי"ל כל היוצא מן הטמא טמא וגם זה ילפי' מקרא. ומסיק דאי לאו קרא הו"א הואיל וכל חלב דשרי, חידוש הוא וא"כ ל"ש חלב טהורה ול"ש חלב טמאה קמ"ל. [וממשיכה הגמ', הניחא למ"ד דם נעכר ונעשה חלב וכו'],

### חלב טהורה

ופריך מאי חידושי' דחלב ומשני (חדא) דליכא מידי דאתי מחי ושרי וכו'. (ועוד דדם נעכר ונעשה חלב), וצריך הי' להיות אסור מטעם דם ואפי"ה שרי רחמנא. ופריך אח"כ בגמ' היא גופא מנלן דחלב [דבהמה טהורה] מותר דילמא אסור, ותירצו שם בגמרא כמה תירוצים, וחדא מהני תירוצים הוכיח הש"ס דמדאסר רחמנא בשר בחלב, מכלל דחלב לחוד שרי עיי"ש.

ובנוב"י (מהד"ת סי' לו) הקשה ע"ז לההוא לישנא דאמרי' חידוש היתר חלב הוי משום דדם נעכר ונעשה חלב וע"ז פריך היא גופא מנלן דילמא חלב אסור. א"כ לא הוכיח כלום, בהא [דתירצה הגמ'] דאסר רחמנא בשר בחלב, ש"מ חלב לחודי' שרי. דילמא לעולם אימא לך דגם חלב לחודי' נמי אסור היכא דלא בישלו, ומכ"מ איצטרין קרא לאסור בשר בחלב ע"י בישול, דאי לאו קרא הו"א דמותר ע"י בישול, דדם שבישלו מותר עכ"ל.

\* כתבי תלמידים. נערך לדפוס ע"י אמו"ר הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל, במסגרת עריכת ספר הזכרון עדות ליוסף [להורדה] לזכרו של רעהו הקדוש יוסף דב ב"ר חיים ויסמן זצ"ל הי"ד. סייע רבות בעריכה ובחלוקה לקטעים הרב משה אהרן שליט"א, ותשו"ח לו. חידו"ת אלו עתידים בע"ה לראות אור במסגרת ספר אוצר כתבי האחרונים, והזכויות שמורות. ויהיו הדברים לע"נ הני תרי צנתרי דדהבא. דוד לוי.

א). רש"י: אבל בבהמה חייב כרת אם לא קרעו לאחר בשולו.

ב). לשם דיוק, טעם זה לא מובא בתוס', אלא ברש"י כריתות כב א.

ג). לרבנן גמל גמל, לר"ש 'את הגמל'.

ובן המחבר הקשה בהגה"ה (שם) על הגמ' גופא, מאי קאמר דחלב חידוש הוא משום דדם נעקר ונעשה חלב מאי חידושי' הא אמרי' דדם שבישלו מותר ומשום דתו לא חזי לכפרה וא"כ [גם] כשמין הדם נעשה חלב הא נמי לא חזי לכפרה ומאי חידושי'.



### החידוש בחלב מדין 'יוצא מאסור'

ונ"ל, דהא דקאמר בגמ' דחידוש דחלב הוי משום דדם נעקר, לא בעי למימר שיהא לחלב דין דם ממש, אלא דהוי יוצא מן הדם, וכל היוצא מן האסור אסור.



### היוצא מן האסור האם נחשב כאיסור עצמו או לא

ולא מיבעי להרמב"ם דאית לי' דיוצא לא הוי כהאיסור ממש, דס"ל דגבי יוצא, כגון חלב טרפה אינו לוקה (פ"ג ממאכ"א ה"י) ש"מ דאין להיוצא דין כהאיסור עצמו מדלא לקי איוצא כמו על האיסור עצמו, ולדידי' ודאי ניחא דהואיל ואין להיוצא דיני האיסור אין לו גם תנאי האיסור. וא"כ יכול להיות דאע"פ דגבי דם אמרי' דם שבישלו מותר אבל גבי חלב דהו"ל רק יוצא, גם שבשלו אסור, וא"כ שפיר הוכיח בש"ס דחלב חידוש הוא.

אלא אפי' לתוס' דס"ל דהיוצא אית לי' כל דיני האיסור עצמו גם לענין מלקות, וכדמוכח מתנוס' חולין [דף סד, א ד"ה שאם ריקמה]. וז"ל: "וא"ת לאכילה ולמלקות ל"ל ריקמה, הא קיי"ל כל היוצא מן הטמא טמא וכו'". הרי להדיא דס"ל דגם ביוצא איכא מלקות והיינו דיוצא מן האיסור הוי כהאיסור עצמו ממש. והיינו, ולד של טרפה הוי עליו איסורי טרפה ממש ולוקה כמו על האיסור עצמו, מ"מ תנאי האיסור אין לו ליוצא לכו"ע.



### נטרפה ונתעברה ונתעברה ונטרפה

וכדחזי' בהדיא בדף נ"ח דבנטרפה ואח"כ נתעברה דאי זה וזה גורם מותר ה"נ מותר ואי אסור ה"נ דאסור, היינו דתלוי במחלוקת דזה וזה גורם, ואם הזכר והנקבה [שניהם] טריפות, כו"ע מודו דהולד שלהם אסור אלא דמחלוקת הוי בזה וזה גורם. ובנתעברה ואח"כ נטרפה תלי' במחלוקת "עובר ירך אמו".

והקשו שם בתוס' דבכל הש"ס קיי"ל הילכתא דעובר ירך אמו וכאן מוכח מהגמ' דפסקי' דלאו ירך אמו. ותי' דאפי' ס"ל בעלמא דעובר ירך אמו מ"מ הכא שאני ומותר, דהולד אית לי' חיות בפ"ע ובטרפה תלוי בחיות הבהמה.

(ד). בא לתרץ את קושיית בן הנוב"י.

(ה). נראה בכוונתו, שלא נאמר שהחלב הוא סוג של 'דם' ולכן אסור, אלא החלב הוא דבר אסור כי יצא בדבר אסור.



ולכאורה לפי תירוצם תיקשי, בנטרפה ואח"כ נתעברה ובתרווייהו טריפות, כו"ע מודי דהולד אסור, אלא דפליגי בזה וזה גורם. וקשה נימא גם כן מה לי אם האם והאב טריפות הלא הולד יש לו חיות בפ"ע.

וע"כ צ"ל דהכי פירושו דבנטרפה ואח"כ נתעברה אסרי' לי' משום יוצא, וביוצא לא בעי שיהי' לו תנאי האיסור עצמו ואפי' יש לו חיות בפ"ע נמי אסור, אבל בנתעברה ואח"כ נטרפה דאי עובר ירך אמו הרי הוא כאבר האם ממש. אבל אי חזי' דאית לי' חיות לית לן בה' ומותר.

והרי להדיא ראי' מפורשת דביוצא, אפי' התוס' מודו דאע"פ דאית לי' דיני האיסור מ"מ תנאי האיסור אין לו. וא"כ בדם שנעכר ונעשה חלב איה"נ דהדם עצמו צריך שיהא ראוי לכפרה ומשו"ה כשבשלו מותר. אבל בחלב שאינו אלא יוצא מן הדם לית לן בה, ואפי' אינו ראוי לכפרה נמי הו"א דאסור קמ"ל. והוי שפיר חידוש טוב וליכא קושיית בן המחבר.



ואין להקשות [לדעת תוס'], מפני מה דם שנתבשל אינו עובר עליו, הלא לכה"פ אינו גרוע מאיסור יוצא ויהי' על הדם שבישל איסור יוצא, דזה אינו דאלת"ה אפי' קודם שנתבשל ג"כ נימא שיהי' על דם שני איסורים: א. משום דם. ב. משום יוצא. אלא ודאי דקודם שנתבשל לא שייך יוצא, דמאין נעשה יוצא', כללו של דבר שהאיסור יוצא, תלוי באותו רגע שיצא צריך להיות איסור, אבל דם כשיצא ה"ה היתר גמור ומאין נאמר [שכבשלו] שיהי' איסור יוצא ופשוט.



אלא דיש מקשים מדוע דם שבישלו אינו עובר עליו, מאין נפקע [איסור דם]. וכי היכי דאמר' דחומץ אין עליו דין יין נסך, אבל יין ונתחמץ יש עליו דין יין נסך אע"פ שנתחמץ. ופריך בגמ' (ע"ז כט, ב) פשיטא כיון דנסכי' היכי פקע ניסוך מיני' אפי' כשהחמץ. וחזי' דכיון שנעשה פעם אחת איסור - אסור לעולם. א"כ גבי דם ג"כ נימא הכי ואמאי אינו עובר עליו כשבשלו, איסורי' להיכן פקע.

וי"ל דלא דמי, דביין נסך כיון שנסכו פעם אחת נעשה איסור לעולמי עולמים, ושפיר פריך בגמ' אפי' כשנתחמץ אבל איסורי' להיכן פקע, דכיון שנעשה פעם אחת איסור אסור לעולם. אבל בדם אין האיסור משום דהי' אתמול דם אלא משום דהיום דם הוא. זאת אומרת שהאיסור דם הוא בכל רגע ורגע, לא שנעשה איסור פעם אחת לעולם אלא בכל רגע ורגע איכא האיסור, אבל כשבשלו פקע מיני' תורת דם, וברגע הזאת כשאוכל מבושל ליכא עלי' איסור דם וזה לא איכפת לן מה שהי' מלפנים דם, דמה שהי' מלפנים אינו אוסר בדם, דבדם צריך להיות האיסור בכל רגע ורגע.



(1). כלומר, לא איכפת לנו מהאם והגם שהיא טריפה ואסורה באכילה, הולד מותר.

(2). כוונתו, שהרי דם הוא איסור דם בעצמו, וא"א לומר עליו שהדם נחשב ליוצא מן האסור.

אבל לכאורה תקשה, מגמ' דפרק גיד הנשה [פט, ב] דפריך מוקדשין פשיטא משום דאקדשי' לפקע ל' איסור גיד מיני'. והכי פירושו דאיה"נ הא דגיד נוהג במוקדשין הוי חידוש אלא כאן כיון דמעיקרא חל איסור גיד היאך יפקע אח"כ, דבשלמא כשאיסור גיד ואיסור קדשים באין כאחת שפיר איצטריך למימר דבקדשים נוהג איסורו של גיד, אבל כאן דאיסור גיד קדים ואח"כ נעשה הקדש, פשיטא כיון דאקדשיה פקע ל' איסור גיד מיניה. וחזינן להדיא, דכיון שנעשה פעם אחת איסור – אסור לעולם ואינו נפקע. א"כ בדם נימא ג"כ הכי, וכאן הוי כמו בדם, דגיד הנשה נוהג נמי בכל רגע.

ואפשר לומר, דהנה מכל הסוגיא [בגיד הנשה] מוכח, דהחידוש הוי דאע"פ דאין איסור חל על איסור, מ"מ הכא חייל, ושפיר פריך בגמ' איה"נ דאין אחע"א, היינו שאין האיסור השני מצי חייל, אבל איסור הראשון במקומו עומד וחייל, וא"כ שפיר פריך פשיטא, כיון דאקדשה וכו', א"כ האיסור [הראשון] שפיר חייל והיאך נפקע, אבל בדם [שבישלו] לא שייך לומר כן.



הגאון רבי יצחק אדלר זצ"ל

רב ביהמ"ד אהבת חסד ב"ב, בעל אורח יצחק

## כניסה לבית הכנסת שלא לצורך\*

ב' דינים בקדושת ביהכנ"ס ודן בגדר איסור כניסה מפני הגשמים

שו"ע סי' קנ"א סעי' א': בתי כנסיות ובתי מדרשות אין נוהגין בהם קלות ראש וכו' ואין אוכלים ושותים בהם וכו' ולא מטילין בהם. ולא נכנסים בהם בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים וכו' ואם צריך ליכנס בהם לצורכו כגון לקרוא לאדם יכנס ויקרא מעט או יאמר דבר שמועה ואח"כ יקראנו כדי שלא יהא נראה כאילו נכנס לצורכו ואם אינו יודע לא לקרוא ולא לשנות וכו' או ישעה מעט ואח"כ יצא שהשיבה בהם מצוה שנאמר 'אשרי יושבי ביתך'.



### שני דינים בקדושת בית כנסת

ונראה לומר דבקדושת ביהכנ"ס נאמרו שני דינים: א. דאסור לעשות בביהכנ"ס שימושי חול וזה נאמר בתחילת הסעיף כגון אכילה ושתיה טיול וחשבונות וכו', ב. לא להכנס בהם שלא לצורך מצוה כגון בחמה מפני החמה. וצ"ל דהאיסור כניסה בחמה ובגשמים וכו' אינו נחשב איסור של כניסה שלא לצורך, אלא איסור של שימוש בביהכנ"ס לצורך גופו ושלא לצורך מצוה, ומשתמש בביהכנ"ס לצורך הגנת גופו, ושפיר זה שייך לדין הראשון בסעי' כמו אכילה ושתיה. וכאשר הוא רוצה לקרוא לחבירו נראה שהוא נכלל בדין שימוש שלא לצורך, ולא משום איסור שימוש חול.



### להיכנס לביכ"נ כדי להנצל מחמה וגשמים

והנה במ"ב (ס"ק ד') כתב דהיכא דנכנס מפני החמה לא מהני שיקרא וישנה מעט כמו שמועיל היכא שנכנס לקרוא לחבירו, והטעם משום שהרי הוא יכול ליכנס לבית של חול להנצל מהחמה והגשמים. וראיתו של המ"ב (הובא בשעה"צ ב) מהגמ' במגילה (כ"ח ע"ב) דאמרי' התם דרבינא ורב אדא בר מתנה הוו קיימי ושאלו שאלתא מרבא אתא זילחא מיטרא (גשם בכוח) אמרי האי דעיילין לבי כנישתא, לאו משום מיטרא (לא נכנסו כדי שיגן עלינו בית הכנסת מפני הגשם) אלא משום דשמעתתא בעי צילותא כיומא דאיסתא, מבואר שהם אחר כך למדו בתוך ביהכ"נ. וכתב בשער הציון, א"כ תיפוק ליה דמשום שלמדו שם בביהכנ"ס יהיה מותר להכנס, אלא ודאי שבכל גווי אסור כיון דכוונתו העיקרית להינצל מהגשמים.

\*נערך ע"י בנו הרב יהושע אדלר שליט"א. ראה עוד מאמרים מהרב זצ"ל בגיליון נה, ולח ובגיליון מח בתוספת קוים לדמות.

ועי' בספר עמק ברכה (עמ' כ') שכתב על דברי המ"ב בשעה"צ, דאין ראייה מהגמ' הנ"ל דשאני התם שכבר עסקו בתורה חוץ לביהכנ"ס וע"כ לא מהני מה שילמדו גם אח"כ בביהכנ"ס, כיון שכבר עסקו בלימוד חוץ לביהכנ"ס ומוכח מילתא דמשום הגשמים נכנסו לביהכנ"ס, משא"כ מי שלא התחיל עדיין ללמוד חוץ לביהכנ"ס ועכשיו מפני הגשמים רוצה להיכנס לביהכנ"ס ללמוד, ודאי מותר אף שיכול להיכנס לבית של חול, כיון דבכניסתו לביהכנ"ס לא מוכחא דהוא משום הגשמים אלא מפני הלימוד. כלומר לדעת העמק ברכה, יש להבדיל בין אחד שלמד בתחילה בחוץ ורוצה להמשיך בלימודו שאז אין היתר, לעומת אחר שלא למד בחוץ, אל ילמד בתוך ביכ"נ שמותר לו להיכנס\*.



### להיכנס לביכ"נ לקרוא לחבירו

ולדברינו לעיל דהאיסור להיכנס מפני החמה והגשמים אינו איסור של כניסה שלא לצורך, אלא איסור של שימוש בביהכנ"ס לצרכי עצמו, א"כ י"ל דהיתר של אמירת פסוק נאמר רק על איסור כניסה שלא לצורך, כגון לקרוא לחבירו דאין לו שום שימוש בביהכנ"ס ורק מפני שחבירו נמצא שם נכנס לקרוא לו, ולכן מהני לומר לכתחילה פסוק, דבזה נהיה כניסה לצורך, אבל להתיר שימוש בביהכנ"ס כגון מפני החמה או הגשמים לא מהני אמירת פסוק. ויהא עולה לפי"ז דלגבי לקרוא לחבירו הוא היתר לכתחילה ואפי' יכול באופן אחר מותר.

אמנם מבואר בדברי שעה"צ שם, דההיתר של אמירת פסוק אינו אלא בדיעבד ולכן כאשר יש עצה אחרת לא הותר. ולפי"ז יצא הלכה למעשה, שאם צריך לקרוא לחבירו שנביהכ"נ ויכול לקרוא לו שלא ע"י כניסה לביהכנ"ס כגון מרחוק או שביקש מאחד שנכנס ללמוד בביהכנ"ס לקרוא לו (או בנייד) אז אין לו ההיתר של להכנס לתוך ביהכ"נ ולומר פסוק



### דעת רש"י בקדושת ביכ"נ

אמנם ברש"י משמע דלא כדברינו אלא דחד דינא הוא, דהנה איתא בגמ' מגילה (שם) א"ל רב אחא בריה דרבא לרב אשי אי אצטריך ליה לאיניש למיקרי גברא מבי כנישתא מאי (מה יעשה), א"ל אי צורבא מרבנן הוא לימא הלכתא וכו' ואי קרא הוא לימא פסוקא וכו', וברש"י (ד"ה מאי) כתב מאי נעביד (מה יעשה) מאחר שאין נכנסין בהן שלא לצורך,

א. א.ה. לכאורה אדרבה, נראה לומר להיפך, דטעם ההיתר הוא גדול יותר כאשר עסקו בתורה בחוץ והתחילו גשמים, באופן שאם לא יכנסו לביהכנ"ס יהיו מוכרחים לפסוק מלימודם דבאופן זה ודאי שכניסתם לביהכנ"ס תהיה מפני הלימוד דהא מפני הלימוד (שלא ייפסק) הוכרחו ליכנס ללמוד בפנים ולא מפני הגשמים. שהרי אם לא היו עוסקים בתורה מקודם גם היה להם היתר להיכנס ע"מ ללמוד, ומכ"ש עתה שעסקו בחוץ והיתר שלהם גדול וברור שהוא צורך הלימוד. אלא ע"כ צ"ל כדברי השעה"צ, שאם לא היו עוסקים בתורה בחוץ לא היה להם היתר ליכנס, וע"ז הוצרכו לבאר ההיתר שלהם מפני שכבר עסקו בתורה, והכי איתא בפירש"י ד"ה לאו משום מיטרא ז"ל שאם לא היינו עוסקים בתורה לא היינו נכנסין, וצ"ת.

וצ"ע על רש"י דהרי בגמ' לא הוזכר איסור כניסה שלא לצורך לביהכנ"ס, וא"כ למה רש"י פירש כך. וע"כ דרש"י קאי על הברייתא דאין נכנסין לה בחמה מפני החמה, ומבואר א"כ ברש"י שכתב דאיסורו משום כניסה שלא לצורך, דגם כניסה מפני החמה ומפני הגשמים מה"ט הוא, ולא כפי שהבנו שכניסה מפני החמה הוא כניסה של שימושי חול. וממילא יקשה אמאי לא מהני שיאמר פסוק בנכנס מפני הגשמים<sup>2</sup>.



### גדר איסור קפנדריא

**שם בשו"ע סעי' ה':** "היו לביהכנ"ס שני פתחים לא יכנס בפתח זה לעשותו דרך לצאת בפתח השני לקצר דרכו ואם היה הדרך עובר קודם שנבנה בהכנ"ס מותר".

ויש לדון בגדר האיסור ולפי מה שכתבנו שיש דינים בקדושת ביכ"נ. האם 'קפנדריא' הוא איסור כניסה שלא לצורך ואין חידוש בהלכה זו אלא אופן נוסף של כניסה שלא לצורך, או ש'קפנדריא' הוא איסור חדש של זלזול לביהכנ"ס.

והנה בביאורו<sup>3</sup> ל שם כתב טעם האיסור שאסור להיכנס בהם אלא לדבר מצוה כ"כ בשם הרמב"ם, ועוד כתב הביאור<sup>4</sup> ל שאם יקרא או ישהה מעט מותר לקצר הדרך.

והנה הרמב"ם השמיט הא דאיתא בגמ' שאם היה דרך מעיקרו מותר, ובפי' ר' אברהם מן החר (מגילה כ"ט) כתב דהרמב"ם סובר דאמוראי פליגי בזה, אמנם הטור והשו"ע כתבו את ההיתר שמוכח בגמ' שאם היה דרך מעיקרו.

ונראה דפליגי בזה אם יש כאן איסור חדש של זלזול שעושה קיצור דרך, וע"ז מהני מה שהיה דרך קודם לכן דבזה לא חשיב זלזול, והרמב"ם דכתב דהאיסור רק משום צורך מצוה אין לו היתר זה באופן שהיה דרך מקודם, אלא עיקר העניין שיהיה צורך מצוה ולזה מועיל מה דיקרא מעט, אבל דעת הטוש"ע דהאיסור משום זלזול ולכן הוצרכו להיתר זה דהיה לו דרך מקודם. ומ"מ גם לדעת השו"ע דיש היתר דהיה לו דרך מקודם, עדיין צריך להיתר כניסה שלא לצורך (סעיף א) וע"ז מהני מה שיקרא או ישהה קצת<sup>5</sup>.



(ב). א.ה. אא"כ כדברי המ"ב הנ"ל דאינו היתר אלא באין לו עצה אחרת משא"כ הכא שיכול להיכנס לבית חול.

(ג). א.ה. מתוך דברי אאמו"ר זללה"ה ואחר דבריו נתעוררתי כמה מילין.

א. דלכאורה יש לדון נפק"מ לחומרא, דלדעת השו"ע שהוא איסור חדש של זלזול שמשמש לביהכנ"ס לצורך קיצור דרכו, אם לא היה לו דרך מקודם לא יועיל מה דיקרא או ישהה מעט דסו"ס יש כאן זלזול. אבל בביאורו<sup>6</sup> ל מבואר לא כן, שעל דברי השו"ע שאסור לעשותו דרך, כתב דאם יקרא וישהה מעט מותר, ואמת דהביאור<sup>7</sup> ל כתב טעם איסור קפנדריא עפ"י הרמב"ם משום שאסור להיכנס שלא לצורך מצוה, ולפי"ז שפיר כתב דאם יקרא וישהה מעט מותר, וכדברי הביאור<sup>8</sup> ל איתא בכל בו ובאורחות חיים, אבל למה שהעלה אאמו"ר בדעת השו"ע צ"ת.

ב. ועיי' בערוך השולחן, שכתב בטעם איסור קפנדריא משום שאסור להיכנס בחינם לביהכנ"ס. ואח"כ כתב להדין דאם היה דרך שם מקודם מותר. ומבואר דהיתר דהיה דרך מקודם הוא אפי' אין 'קפנדריא' איסור חדש משום זלזול, וזה י"ל גם בדעת הביאור<sup>9</sup> ל, ויסוד ההיתר י"ל משום דהוחזקו מכבר בדרך, א"כ אין בנית לביהכנ"ס אוסרתם, ושו"ר ביאור זה בשם ספר אור החמה עמ"ס ברכות (דס"ב ע"ב ד"ה ר' אבהו), ועיי"ש שביאר דמ"מ לגבי קולת הרא"ש?? וכל מילי דסותר

קדושת ביהכנס"ס, לא אהני להו מה דהוחזקו מקודם דע"ז בהכרח ויתרו בבנית בהכנס"ס, משא"כ לענין 'קפנדריא' שהוא רק משום שאסור ליכנס בחנם. א"כ לפי"ד בהיה דרך מקודם מותר לעשות 'קפנדריא', אפי' בלא שיקרא פסוק או ישהה מעט.

ג. והנה באור שמח (פי"א מהל' תפלה) כתב, דלא מועיל לעשות קפנדריא ע"י שיקרא פסוק, אלא דכתב לה בדעת הרמב"ם וזה צ"ת לפ"מ דהעלה אאמו"ר דדעת הרמב"ם דהאיסור מפני שנכנס שלא לצורך מצוה. ואפשר דכל דברי האו"ש הוא בגוונא דאיירי ביה שנכנס לקרוא לחבירו וגם עושה קפנדריא, ובאופן זה כתב דלא מועיל שיקרא פסוק, דנראה ברמב"ם דעצה זו שיקרא פסוק בנכנס לקרוא לחבירו הוא בכדי שלא יהא נכנס לצורכו בלבד, משמע דאכתי חשיב נכנס לצורכו אלא שנכנס גם לצורך מצוה, וממילא היכא דרוב כניסתו לצורכו שנכנס לקרוא לחבירו וגם לעשות קפנדריא כנגד זה לא מועיל קריאת פסוק גרידא.

ד. והנה למה שציידד אאמו"ר זללה"ה, בחילוק בין הנכנס לקרוא לחבירו דמועיל לו עצה דקריאת פסוק, לנכנס מפני הגשמים דלא מועיל לו משום דאיהו קעביד שימוש חול בביהכנס"ס ומיגרע גרע, א"כ היה אפשר לדון דמטעם זה גם בנכנס לעשות קפנדריא לא יועיל לו עצה זו, וצ"ע.

ה. והנה ילה"ק בדברי המ"ב גופיה דאיהו סבירא ליה דאין היתר לימוד מעט רק באין לו עצה אחרת ולכן אסר להיכנס מפני הגשמים דאפשר לו להיכנס בבית של חול, וא"כ ה"נ למה יהא מותר לו לעשות קפנדריא ע"י שיקרא או ישהה מעט כיון דאפשר לו לילך בדרך אחרת, שו"ר שעמדו בקושיא זו, עי' במ"ב בהוצ' דרשו הע' 39 משם מרן הגר"נ קרליץ זללה"ה ועוד.

ו. ואגב אציין עוד הערה אחת, דביאווה"ל הביא מהפרמ"ג דמתיר לעשות קפנדריא לצורך מצוה, ומשיג עליו דמדברי הרמב"ם אין ראיה לזה, ורק בנכנס לעשיית מצוה בביהכנס"ס עצמו מותר לו לצאת אח"כ מפתח אחר, ולא בגוונא דהפרמ"ג דהמצוה שרוצה לעשות יוכל לעשותה אפי' אם לא יעשה הביהכנס"ס קפנדריא עכ"ל. ומשמע עכ"פ דמודה הביאווה"ל להיתר באם מוכרח לצורך המצוה לעשות קפנדריא בביהכנס"ס, ונראה הגדר, דאז חשיב דכניסתו לביהכנס"ס גופיה איהו לצורך מצוה וכמו דעביד מצוה בביהכנס"ס דמי, וממילא זהו גם סברת ההיתר להפרמ"ג, אלא דאיהו סובר שגם באופן דאין הכרח למצוה לעשות קפנדריא דמ"מ חשיב כניסתו לביהכנס"ס צורך מצוה ודו"ק.

# שרי החמישים

הסרת זיקי שיער מהזקן להשתלת שיער ♦ בדין תוספת כתובה  
ובדין כתובה לארוסה ♦ מתה מחמת מלאכה או בשעת מלאכה





רבי יצחק זילברשטיין

רב שכונת רמת אלחנן בני-ברק

וראש כולל בית דוד - חולון

## הסרת זיקי שיער מהזקן להשתלת שיער

בס"ד. י"ד מרחשון תשפ"ב

לכבוד הגאון הרב אלחנן פרינץ שליט"א - מח"ס שו"ת אבני דרך

שלום וברכה

אודות שאלתו מתלמיד אשר יש לו בעיית נשירה חמורה וכבר עבר ניתוח השתלת שיער ועדיין הוא מקריח באופן משמעותי ביותר. והלה בחר שקרוב לפרקו.

ושאלתו היא, האם מותר לקחת זיקים מהזקן לצורך השתלה בקרקפת. לוקחים את הזיקים מהחלק שמתחת לסנטר (לאחר שגילחו לגמרי את המקום), ההוצאה שלהם מתבצעת על ידי מחט חלולה שמחוררת סביב הזיק וללאחר מכן שולפים את הזיקים עם פינצטה ומשתילים בקרקפת בתקווה שכמה שיותר מהזיקים יקלטו ויצמיחו שיער. כלומר, האם יש לחוש למה שמגלחים מתחת לסנטר ולהוצאה בפינצטה (אחר חירור סביב הזיק). ובייחוד דמיירי בבחור רווק (כדי שימצא שידוך).



הריני להשיב:

הנה בשו"ע (יו"ד סימן קפא סעיף יא) כתב, פאות הזקן הם ה' ורבו בהם הדעות לפיכך ירא שמים יצא את כולם ולא יעביר תער על כל זקנו כלל (ואפילו תחת הגרון) (ב"י בשם אגרת ר"י וסמ"ג). ע"כ. הרי שיש מקום להחמיר תחת הגרון.

ואמנם כתב שם בסעיף י, דאינו חייב על השחתת פאת הזקן אלא בתער\*, אבל במספרים מותר אפילו כעין תער. והוסיף הרמ"א בהגה, ומ"מ נזהרים כשמסתפרין במספרים שיעשה היקף הגילוח בחלק העליון מן המספרות ולא בתחתון פן יעשה הכל עם חלק התחתון והוי כתער (ת"ה סימן רצ"ה). מיהו נראה דתחת הגרון אין לחוש בזה הואיל ואינו עיקר מקום הפאות (ד"ע).

ועוד דהנה כ' בחינוך (מצה רנב) בשרשי המצוה שהוא להרחיק כל ענין עבודה זרה וזה גם כן היה מנהג כמרי עבודה זרה להשחית פאת זקנם. ע"ש. והכא אין מגלח וכו' מטעם זה, אלא לצורך אחר של שידוך.

ולכן נראה דאם יגלח תחת הגרון באופן המותר, דהיינו שלא בתער ואח"כ יוציא את הזיקים באופן הנז', לכאורה נראה להתיר.



א). ועיין מש"כ בחשושי חמד עמ"ס שבועות (דף ג ע"א. עמוד כד) בענין חומרת גילוח בתער. ע"ש.

## לסיכום:

נראה דיש להתיר להוציא זקיקים מתחת לסנטר, לאחר שיגלחו באופן המותר (ולא בתער).  
ובפרט דמיירי בבחור כדי שמצא שידוך.<sup>3</sup>

ביקר רב

יצחק זילברשטיין



ב). ובעניין בחור שיש לו שערות לבנות, האם מותר לצבען כדי להשיג שידוך, ראה מש"כ בחשוקי חמד שם. ובספר שמחה לאיש (סימן א סעיף ט וסימן י סעיף עו).

רבי יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

## בדין תוספת כתובה ובדין כתובה לארוסה

בכתובות ריש פרק חמישי אמרי' דתוספת כתובה ככתובה, ובגמ' הביאו את הדברים שבהם תוספת כתובה ככתובה, ואחד מהם הוא לדין פוגמת בכתובה דצריכה שבועה על התוספת. ובהפלאה הקשה דלהדיא הוא במתני' להלן פו. "הפוגמת כתובתה לא תפרע אלא בשבועה וכו' כיצד היתה כתובתה אלף זוז וכו'", ואלף זוז היינו תוספת וא"כ מפורש במתני' דהוי ככתובה לדין פוגמת, וא"כ מה החידוש בסוגיא עכתו"ד.

והנה יל"ע דאמאי הגמ' לא אמרה עוד כמה נ"מ. בקושיית התוס' ריש פרקין ד"ה אע"פ דאיך מהני התחייבות החתן לתוספת כתובה כשאין לו נכסים, מבואר בתוס' דלהתחייבות תו"כ צריך קנין. אכן, בתוס' רי"ד כתב דהתוספת אינה צריכה קנין דהוי תנאי ב"ד ככתובה עצמה, וכ"ה בש"מ בשם הר"י מיגש ובאוצה"ג. אמנם בשם הראב"ד הובא בש"מ נה. דבעי קנין, וצ"ב בביאור מחלוקתם. וכמ"כ יקשה דאמאי בגמ' לא אמרינן הך נ"מ לדין תו"כ ככתובה אם בעי קנין. עוד יל"ע, דהנה בשו"ת הרדב"ז (ח"ב סימן תריב) כתב לענין מוחלת כתובה דאסור להשהותה, וז"ל: "ואם מחלה עיקר כתובה ויש עליו תוספת, מותר להשהותה שהרי יש עליו כתובה, דתוספת כתובה מקרי למה הדבר דומה למוחלת חצי כתובתה שמותר להשהותה ובלבד שישאר שעור כתובה בלא מחילה וכל זה פשוט" עכ"ל. ובהפלאה העיר כן דבמוחלת נימא דבעי כתובה חדשה, ותי' דבפגמה הכתובה נעשית התוספת כעיקר הכתובה, עכ"פ יקשה דאמאי בגמ' ל"א הך נ"מ לענין דתו"כ ככתובה דהיכא דפגמה או מחלה הכתובה תוך זמנה לא בעי לכתוב כתובה אחרת כיון דעדיין יש לה תוספת.



### בכתב הכתובה אם נעשה לחיוב מהתורה מחמת התחייבותו

והנה, בחת"ס במסכתין בחי' משנת תקפ"ב לעיל י. כתב דבר חדש, וז"ל: "נ"ל דודאי אע"ג דכתובה דרבנן מ"מ מכיון שמתחייב עצמו לתת לה מאתים הרי הוא מחוייב לתת לה מן התורה כפריעת כל בע"ח וכו', עי"ש ראיותיו. ומצאתי מפורש כן בקרית ספר ריש פט"ז מאישות שכתב וכן אם כתב לה כתובתה ותוספת מדעתו בקנין דהוי דאורייתא הרי נתחייב בהן וחייב לפרוע מן התורה כחוב שיש לו זמן ואין נגבין אלא לאחר מיתת הבעל או אם גרשה שזהו הזמן שקבל עליו הכל מה שנתחייב האדם בשטר חייב לשלם ויש על נכסיו שעבוד מן התורה וכו'" עכ"ל. והקרי"ס כתב להלן דכתובה דרבנן, ומבואר להדי' בדבריו דבכתב לה הוי חוב מהתורה. ונתכוין לכך בחקרי לב ח"ב דף כט דבכותב הכתובה חיובו מהתורה. וכן דן בזה המהרש"ם (ח"ד סימן כד), והוכיח כן מרמב"ן בפ' כי תצא (כב-ט) עה"כ וענשו אותו דמשמע דבכתב הוי מהתורה. ולולי

דבריהם יש לדון דאף היכא שהתחייב בכתובה גדר חיובו הוא כפי תקנת חז"ל, והיינו דהרי ל"ה חוב ממון גרידא אלא הוי חוב כמוהר הבתולות תמורת האישות והוי חוב כתובה. ואם כל כתובה חיובה מדרבנן הרי מהתורה לא מצינו כזה חוב, וא"כ ה"נ אף שהתחייב בכתובה חיובו הוי מדרבנן. ועי' אבני נזר (אב"ע סימן רסג) שנקט דגם בכתב הכתובה הוי דרבנן. וכן הסיק הגרי"א בעין יצחק (אב"ע עט אות יא), והביא מהפנ"י (כתובות מג) דאם כתובה דרבנן או גם בכתב לה הבעל כתובה לא הוי רק מדרבנן. והסיק דלא דמי לארוסה דלית ליה כלל ומה שנותן לה מדעתו דמי למתנה, אבל היכא שמחוייב בדרבנן ונתן לה נתן רק לצאת ידי חובתו ועיקר חיובו אינו אלא מדרבנן. ומדברי הרמב"ם פכ"ד מאישות ה"ג ומדברי המחבר בסימן סח ס"ח ומכתובות קי ומדברי הרמב"ם וכל הפוסקים בענין דנשא אשה בא"י נראה ברור שגם אם כתב לה כתובה לא הוי אלא מדרבנן. וכן נראה מדברי הט"ז (אב"ע סימן צו סקט"ו) דאף בכתב לה לא הוי רק מדרבנן, עכתו"ד העין יצחק. ונראה כן גם ברע"א בדו"ח (מערכה יד [סוגיא דשני שטרות, הועתק ברע"א החדש מהדו' הרב אריאלי בעמוד תקא] אות יט) שהקשה עמש"כ הראשונים דבע"ח מאוחר שקדם וגבה מה שגבה לא גבה, דהוא משום דשעבודא דאורייתא, דהרי בריש פרק עשירי הנידון לגבי הכתובה, וקי"ל דכתובה דרבנן ומ"ש כאן דינא דמה דגבה כו'. וז"ל הרע"א: "... וקשה דמנ"ל לשמואל דס"ל שעבודא לד"א ובע"ח מאוחר שקדם וגבה משג"ג, דלמא ס"ל ג"כ דשעבודא דאורייתא ומה שגבה ל"ג אלא ס"ל דכתובה דרבנן ומש"ה מה שקדם וגבה ל"ג. והוסיף הרע"א בסוגרים: "ולכמה דברים נקטו האחרונים כיון דכתובה דרבנן מקרי בדרבנן, עיין ש"ך סימן פב סקי"ט" עכ"ל הרע"א. ולכאורה כן מבואר מדברי הר"י מיגש ריש אע"פ, שכתב בהא דכתובה ותוספת אינו נשמט בשביעית דהוי תנאי ב"ד, הרי דגם בכתב לה נשאר דהוי תנאי ב"ד וחוב דב"ד.



### תוספת כתובה אם חיובו מהתורה מחמת כתיבתו

ובחידושי הרי"ם כתובות פז. (ד"ה ובוה) כתב ליישב על הגמ' ר"פ אע"פ דתו"כ ככתובה דנ"מ לפוגמת. ותמוה, דהא בכל שטר הדין כן וכקושיית הראשונים. וכתב החידושי הרי"ם ליישב דהנהגה בהא דכתובה דרבנן לכאורה בכותב לה יהיה דאורייתא דהא מהני בשטר דמחייב עצמו וכו'. אך זה אינו כיון דאינו מדעתו וע"כ צריך לכתוב לה מתקנת החכמים אינו מחייב כלל במה שאינו חייב ושפיר הוי דרבנן אף שכתב, אך בתוספת שפיר מה"ת כיון דמחייב במה שאינו חייב וכו' וזהו דקמ"ל דתו"כ ככתובה דאינו רוצה להתחייב רק שיהיה דינו כמו העיקר שהוא דרבנן וכו' עכתו"ד. ומבואר בדבריו דשו"ט אם מחמת שכתב את הכתובה נעשה לחיוב מהתורה, ולגבי תוספת כתובה יהיה מהתורה. ואכן בקרי"ס הנ"ל שכתב דבכותב הכתובה הוי מהתורה הדגיש על הכתובה ועל התוספת עיש"ה.

ומצינו כע"ז נידון בכמה אחרונים לגבי מזונות אשתו, דאפי' למ"ד דהוי דרבנן מ"מ כיון שהתחייב בכתובה מזונתיכי שוב יהיה חיובו מהתורה. ועי' בית יוסף (חו"מ סימן צו סוף אות מב) דהקשה כן דבכתב מזונתיכי הרי נשתעבד לה בשטר ושעבודא דאורייתא ולמה יקדום לה מלוה בשטר וכו'. אך עי' פרישה שם דלא קנה כי אם כפי מה שחייבוהו חז"ל, וכ"נ בב"ח (שם אות מא),

וכ"כ בבני אהובה (אישות פ"ב ה"ב). אולם הפנ"י בר"פ המדיר נקט דמחמת הכתיבה אכן חיוב המזונות הוי מהתורה. ודברי רוב האחרונים הנ"ל מסייעים למש"כ לדון דגם בכתובה אף היכא דכתב להדי' בהתחייבות שלו, הוי כתק"ח. ומצאתי בתומים בסימן צז סקכ"א שכתב כדבריו בבני אהובה ביתר הרחבה, ואף הוסיף לדמות את הנידון במזונות לעיקר הכתובה דגם בכתב לא הוי חיוב מהתורה. וז"ל: "ובהכי יובנו דברי רבינו ב"י דהקשה הא כותב בכתובה מזוניכי הרי נשתעבד לה בשטר ושעבודא דאורייתא, ולכאורה אינו מובן לדבריו בכל דוכתא דאמרי' בש"ס כתובה דרבנן אפילו בכתב לה כתובה, נימא דכיון דכתב לה הוי שעבודא תורה כמו שאר שטרי התחייבות ולמה אמרו כתובה דרבנן, אלא צ"ל דמה בכך דכותב, לא מלבו כותב, רק מתקנתא דרבנן ולולי תקנתא דרבנן לא היה כותב א"כ אין כתיבתו עושה יותר שעבוד מגוף תקנתא דרבנן, ולכך תוספת כתובה שמוסיף מדעתו באמת הוא דאורייתא [ראה לעיל בשם החידושי הרי"ם]. והוסיף התומים: ולמש"כ ניחא דכיון דתקנו לכתוב כך בכתובה ולשעבד אח"כ כל נכסיו לכך הא ראינו שתקנו להיות שעבוד נכסים וא"כ אלמוהו כמו דאורייתא וכו', עיש"ה בדברי התומים.

אמנם, ברשב"א לעיל י' משמע דתוספת כתובה מדאורייתא, וכ"נ בהגר"א בסימן סח סק"י דהתוספת הוי דאורייתא, עיש"ה דבלשונו משמע דהתוספת הוי דאורייתא. אך הדברים צ"ע לומר דהכתובה עצמה חיובה מדרבנן והתוספת מדאורייתא. ועכ"פ לחי' הרי"ם שכתב דתו"כ ככתובה ככתובה והכל מדרבנן, יקשה דנימא הך ג'מ דתו"כ ככתובה והכל בכלל חיוב הכתובה מתק"ח.

ונ"ל בזה, ובהקדם דיש לחקור בדין תוספת כתובה, אם היא התחייבות ממונית של הבעל לאשתו להוסיף על כתובתה, ורק דיני ההתחייבות היא דתו"כ ככתובה לכל הנ"מ שאמרו בגמ' היינו דיניו ככתובה, אבל אין הכוונה דהוי כתובה בעצמותה, או דלמא דדין התוספת הוא דהיא נעשית כחלק מהכתובה, והכל נידון ככתובה אחת גדולה וככתובה של כהנים שהיא ד' מאות.

ובש"מ הביא מפרש"י במה"ק והריטב"א [וכ"ה במאירי] דתו"כ ככתובה הוי, כמש"א מוסיפין על העזרות דהתוספת כדין עזרה עצמה דהוי עזרה רבתי, והיינו דהתוספת נעשית לחוב אחד עם הכתובה [וכוונת הראשונים לומר דכמו דבמוסיפין על העזרות נעשית התוספת כחלק בלתי נפרד מהעזרה ואי אפשר אח"כ לבטל את התוספת, והיא נעשית לחלק מתבנית העזרה, וכמו שנתבאר בכנסת ראשונים זבחים לג. בארוכה, כך גם בתוספת כתובה היא נעשית כחלק מהכתובה]. וכ"נ לשון מהרי"ט בשו"ת (ח"א סימן סז) שכתב דלשון תוספת מוסיף על העיקר הוא ודינו כיוצא בו וכו'. וכ"נ מלשון שו"ת חכם צבי (סימן קי) בתו"ד שכתב דלשון הוספה פירושו שיהא חוב זה כמו חוב הכתובה ובעלמא נמי אמרי' ואלה מוסיף על הראשונים מה הראשונים מסיני אף אלו, ש"מ דכל עיקר לשון תוספת כך הוא להשוות החדש לישן וכו'.

והנה ברמב"ם בהל' אישות מפורש בכמה דוכתי דתוספת כתובה הוי כעיקר הכתובה, וכל מקום שנא' כתובה כולל גם את התוספת, ראה פ"ה ה"ז ועוד. והיינו דנאמר בזה דתוספת נעשה כחוב הכתובה עצמה והוי ככתובה אחת גדולה, וזהו הלשון רצה להוסיף וכו' דנעשה ככתובה

עצמה. ולהכי אמרי' בגמ' פשיטא וכו' מהו דתימא שלא לבייש וכו'. ועי' בש"מ ובריטב"א ורא"ה דס"ד דהתוספת כמתנה בעלמא, ואשמעי' דהוי בכלל הכתובה ומש"ה שייך הטעם שלא לבייש וכו'. ומבואר בזה הא דהר"מ לא פירט להדי' בהל' אישות כל הנך י"ג דברים דאמרי' בגמ' דהתוספת הוי ככתובה [ורק לענין מוחלת הביא בסוף פי"ח, וכן לענין פוגמת הביא לכאורה בפט"ז הי"ד כלשון המשנה להלן פז], וע"כ דזה נכלל במש"כ הר"מ דשם כתובה כולל העיקר והתוספת. וזהו שכתב הר"מ דשיעור הכתובה הוא לא פחות ממאתים וכו', היינו "לא פחות" אבל כל שהוסיף הוי בכלל הכתובה ממש.

ובפשטות זו מח' הראשונים הנ"ל אם תוספת כתובה בעי קנין או דל"ב קנין דהוי תנאי ב"ד. דהתוס' רי"ד שכתב דהתוספת ל"ב קנין דהוי תנאי ב"ד ככתובה עצמה, וכ"ה בש"מ בשם הר"י מיגש ובאוצה"ג וכנ"ל, וע"כ ס"ל דהוי ככתובה עצמה. אך הראב"ד בש"מ נה. דס"ל דבעי קנין, אזיל לשיטתו שכתב בהשגות על הרי"ף דהתוספת הויא חוב בפ"ע. וכ"ה בקו' התוס' והרא"ש הנ"ל, ולהכי הקשו דאיך מהני להתחייב, והא הוי קנין דברים בל"ל נכסים וכו'.

ולכאורה נראה דזו מח' רש"י ותוס' בסוגין נד: דלרש"י ד"ה ולפוגמת פגימה בתוספת הוי פגימה בכתובה, והתוד"ה ולפוגמת הדגישו דדוקא כשפגמה בכתובה הויא פגימה בתוספת. ורש"י לשיטתו מדוייק לשונו להלן פב: על הגמ' עשירות עושות אותה קלתות וכתב רש"י עשירות "שכתובתן מרובה", ועשירות היינו שנותנין תוספת כתובה, הרי דרש"י נקט על תוספת כתובה דכתובתן מרובה, דנחשב כתובה אחת גדולה, ומדוייק היטב רש"י לשיטתו. והתוס' לשיטתם ס"ל ביבמות סה: ד"ה כי דעל תוספת יכול לטעון פרעתי דל"ה מעשה ב"ד, וכ"ה בתוס' ב"מ יז. ד"ה הטוען [וברמב"ן שם] וא"ש לשיטתם. ובתוס' רי"ד להלן פט. מבואר דגם על תוספת אינו יכול לטעון פרוע, וניחא לשיטתו דהוי בכלל הכתובה. ועי' רא"ה להלן פז. דהטוען אחר מעשה ב"ד חשיב גם בטוען על התוספת, וכ"ה בתוס' רי"ד לשיטתו לעיל ריש פרק ב' ובר"י מיגש בסופ"ק בש"מ, ואזלי לשיטתם דהוי ככתובה ממש. ומה"ט ס"ל להרי"ד דפוגם בתוספת הוי פגימה בכתובה וכרש"י. וראה בהערותי על הרשב"א בכתובות שם הוצאת מוה"ק שהבאתי עוד מדברי הראשונים בענין זה.

ונראה דיסוד האחרונים הנ"ל לדון דהתוספת הוי דאורייתא אף דהכתובה דרבנן תליא במש"נ, דאם נימא דתו"כ נעשה ככתובה עצמה, א"כ ודאי דגם התו"כ הוי דרבנן וחיובו הוא בגדר חיוב כתובה, שהוא דרבנן, אבל אם הוי חוב בפ"ע שדינו כדיני כתובה, בזה י"ל דאף דהכתובה היא מדרבנן מ"מ התוספת הוי דאורייתא.

והנה, הרמב"ן בשלהי מסכתין קי כתב' דאף למ"ד דכתובה מהתורה היינו כל מוהר שהסכימו בסך שניהם הוי מוהר ואתו רבנן ותקנו להם סך מאתים דנרין וכו'. וצ"ע, דלרמב"ן דמהתורה אין שיעור לכתובה יקשה מהגמ' להלן נו, דאמרי' דהפוחת ממאתים וזו הוי מתנה על מה שכתוב בתורה, והרי השעור הוי מדרבנן? ונראה דכוונת הרמב"ן באופ"א, וכמו שהביא בריטב"א שם בשם הרמב"ן והוסיף: אבל אין בזה סך ידוע מן התורה אלא כפי מה שיסכימו ביניהם או כפי מה שיגזרו חכמים עכ"ל. וכ"ה מפורש בר"ן על הרי"ף שם דגם השיעור הוי מהתורה, דמוהר הבתולות היינו כפי"מ שתיקנו חכמים או שהסכימו ביניהם. ונמצא דכוונת הרמב"ן היא

דמהתורה השעור הוא דמי הבתולים, והתורה קבעה את שעורו לפי מה שהתנו ביניהם או לפי ממה שיקבעו חז"ל, וכדברי הריטב"א. ועכ"פ מה שקבעו ביניהם זהו שיעור הכתובה מהתורה, ולהכי לאחר שתיקנו חז"ל מאתים לבתולה זהו השיעור מהתורה. ונמצא דלדברי הרמב"ן בתוספת כתובה נעשה לחוב כתובה ול"ח רק התחייבות דיליה. ותוספת כתובה היא ככתובה עצמה וככתובה אחת גדולה, שהרי אם הוסיף לה נעשה שעור המוהר כן, וממילא זהו שיעור כתובה ידידה והוי חוב אחד של כתובה גדולה.

אלא דצ"ע, דהרמב"ן סותר שיטתו, דבב"מ יז ס"ל דתוספת כתובה ל"ה מעשה ב"ד ומהני טענת פרוע, ולדבריו דינו להיות ככתובה עצמה. וכן צ"ע דתקשה סתירה בדעת הרמב"ם דס"ל דתוספת כתובה הוי ככתובה עצמה וכן"ל, ומ"מ ס"ל להר"ם בפט"ז הכ"ב ובמ"מ שם דעל תוספת איכא טענת פרוע ול"ה כמו הכתובה.



### אם התוספת נכתבת בכתיבה בפ"ע בכתובה או שנעשית לכתובה אחת גדולה

בשו"ע סי' סו סו"ז הביא ב' דעות ברמ"א אם התוספת היא בכתיבה אחת עם הכתובה, כדעת הרשב"א בסוגין, או בכתיבה בפ"ע, כדעת הר"ן והרא"ש, והסיק דהעיקר כדעה ראשונה דכותב בלשון תוספת בפ"ע, ופלוגתא זו תלויה במש"כ בדין תוספת אם נעשה ככתובה אחת גדולה או דהוי חיוב בפ"ע. ובדברי הרמב"ם לכאורה יש סתירה בנידון, דבנוסח הכתובה כתב בפ"ד מיבום את הלשון דהתוספת היא בכתיבה בפ"ע, אך בכ"ד בהל' אישות נראה דדין תוספת הוי ככתובה ממש. עי' לשונו בפ"י ה"ז דהוי ככתובה לרוב דברים [ולא הזכיר בפרטות את דיני הסוגיא], וכמ"כ כתב ואין כותבין לה "פחות ממאתים", והיינו דהתוספת בכלל סכום הכתובה. וכן הר"ם לשיטתו פט"ז ה"ג, דמשמע דגם חיוב התוספת חל מחיים. וע"כ דהוי חיוב אחד, ומה"ט הר"ם לא פירט את דיני הסוגיא. וכ"נ בר"מ לשיטתו בפ"ח הכ"ח ובמ"מ, וכ"נ בר"מ בפ"ט ה"א שלא הזכיר תוספת לדין כתובת בנין דכרין. והגר"א בסי' קיא כתב דהוי בכלל כתובה, וכמש"כ שדין התוספת כדין העיקר [וע"ע בשו"ע ריש סי' קיא שהביא רק בשם י"א את הנ"מ בתוספת, ועי"ש בנ"כ, ובתרוץ ההפלאה ומשכנו"י ובני אהובה], וכוונת הגר"א דכיון דלהר"ם תוספת הוי בכלל הכתובה לכ"ד ממילא ידעי' כן וכמש"כ.

והנה, הר"ם בפט"ז הי"ד גבי פוגמת לא הזכיר להדי' תוספת, אלא כתב שטר כתובה שיש בו אלף זוז וכו' ולכאורה הוא לשון המשנה פז. ואכן ההפלאה הנ"ל הקשה בסוגין דמה החידוש בפוגמת דתו"כ ככתובה, הלא להדי' כן במתני'. אולם עכ"פ מוכרח בר"מ דאין חילוק אם הפגימה היא בכתובה או הפגימה היא בתוספת. ונראה לחדש בדעת הר"ם דמ"מ יש חילוק בזה איך נכתבה התוספת, דאם כתבה בלשון נפרד הוי דין תוספת, וזהו דין הסוגיא. והבאנו לעיל ב' שיטות בשו"ע בנוסח התוספת אם היא בכלל הכתובה, והר"ם בפ"ד מיבום כתב את הנוסח של תוספת בנפרד, וס"ל להר"ם דהמתני' פז. מיירי שכתבה בכתיבה אחת וזוהי לכ"ע היא ככתובה ממש והיא עיקר הכתובה ממש, אבל הר"ם כתב בלשונו "שיש בו אלף זוז" היינו

דס"ה יש בשטר אלף זוז, אבל הוי בנוסח כתובה ותוספת, ובוה אשמעי' דינא דפוגמת וזה לא קתני במתני'.

ונמצא דאכן בדין תוספת כתובה יש שני אופני חיוב, דאם כתב את התוספת ביחד עם הכתובה, וכמשנה פז. דכותב אלף זוז, בזה ודאי דין התוספת הוי בכלל הכתובה, וגם בתוספת לא בעי קנין והוי מעשה ב"ד, אך אם כתב בלשון דמתחייב במאתים מנה ומוסיף לה תוספת, בזה הוי חיוב נפרד שדינו כתוספת כתובה ככתובה, אבל ל"ה בכלל הכתובה ובעי קנין, וזהו דיני הסוגיא דהוי ככתובה. ובוה ניחא הא דס"ל להר"מ בפט"ז הכ"ב ובמ"מ שם דעל תוספת איכא טענת פרוע ול"ה כמו הכתובה. ובוה ניחא הא דהגמ' לא קאמר נ"מ דתו"כ ככתובה לענין דלא בעי קנין על התוספת, די"ל דלהר"מ רק היכא דנכתב בלשון אחד של כתובה גדולה לא בעי קנין, משא"כ בכתב כתובה ותוספת, וכיון דהגמ' מיירי שכתב התוספת בפ"ע בזה ה"נ בעי קנין. ולפי המבואר ניחא גם הסתירה בדברי הרמב"ן הנ"ל, דאכן יש נ"מ איך כותב את נוסח התחייבות התוספת, וכדפי' דאם כתב את התוספת בפ"ע, הוי חיוב בפ"ע, אבל אם כותבה ביחד עם הכתובה ה"נ הכל בכלל מעשה ב"ד ואין טענת פרוע על התוספת. והמ"מ שם הביא מהרמב"ן דיכול לכתוב את התוספת והכתובה כאחת, וא"ש הרמב"ן לשיטתו.

ולפ"ז י"ל דגם מש"כ הרדב"ז (ח"ב סימן תריב) הנ"ל לענין מוחלת כתובה דאסור להשהותה, וז"ל ואם מחלה עיקר כתובה ויש עליו תוספת, מותר להשהותה שהרי יש עליו כתובה, תוספת כתובה מקרי למה הדבר דומה למוחלת חצי כתובתה שמותר להשהותה ובלבד שישאר שיעור כתובה בלא מחילה וכל זה פשוט עכ"ל. ומבואר להדי' ברדב"ז דתו"כ הוי בכלל הכתובה וכעיקר כתובה דמי, אך יש לדון בדברי הרדב"ז קיימי רק היכא דכתב את התוספת והכתובה בהתחייבות אחת וכמש"נ.

והנה בתוס' בריש פירקין וברא"ש הנ"ל הקשו על דין תוספת כתובה, דאיך משתעבד בליה ליה נכסים. ומבואר דעל הכתובה לא קשה ליה, והיינו כיון דהוי חיוב מצד תנאי ב"ד, וכמש"כ המאירי, וכ"כ בחידושי הרי"ם כאן בתו"ד: "דבעיקר הכתובה מודים דמתחייב בתקנת חכמים ומשתעבד גופו מיד על מה שיקנה דכך היה התקנה שיחול השיעבוד הגוף מיד". והביאור בזה הוא דכמו דבלוה מחברו או הזיק לשני איכא שיעבוד אף שכעת אין לו נכסים, והיינו משום דהחוב נוצר מחמת שלוה והזיק, וה"נ חוב דמנה ומאתים, דחייב מהתורה או מדרבנן דהוא תנאי ב"ד, זה חל אף כשאין לו פרוטה. דהנה בנשואה הרי חיוב הכתובה הוא דמי המקח של הבתולים, כמפורש בראשונים ר"פ אע"פ, ולא רק אם כתובה מהתורה אמרי' כן, אלא גם אם כתובה דרבנן יסודו הוא מדמי הבתולים, ורק מתק"ח שלא תהא קלה כו' נותנה כשמגרשה. ונמצא דהשעבוד לכתובה הוא כנגד קבלת הבתולים, ולכן קו' התוס' היא על תוספת הכתובה שהוא מתחייב מעצמו, דאיך מהני כדאין לו נכסים. אמנם צ"ע, דהרי מתני' מיירי בארוסה שכתב לה כדמוקי לה בגמ' סו"פ הכותב פט: וכן בב"מ יז, דכיון דלהלכה אין כתובה לארוסה ע"כ מתני' מיירי בכתב לה, וא"כ הוי חיוב ידיה גם לעיקר הכתובה. ותו תקשה קושיית התוס' גם על עיקר הכתובה. והנה בבית יעקב לעיל נג. כתב דגם למ"ד דבארוסה יש לה כתובה מ"מ



לכ"ע הכתובה חיובה רק מדרבנן, דל"ש כתובה מדין דמי הבתולים, אלא דכתב דמשכח"ל בארוסה שקדשה בביאה דכתובה דאורייתא, עכ"ל.

ולהמבואר י"ל בישוב קושיית תוס' ריש פרקין דבאמת הכתובה הוי כדמי מקח ושפיר ל"ב קנין ומהני ההתחייבות. ואולי זו כוונת הר' יונה בש"מ, דס"ל דגם התוספת היא כחלק מהכתובה ול"ב קנין, וכמש"כ בתוס' רי"ד, וכ"נ במאירי ובר"י מיגש בש"מ, והא דתוס' לא תירצו כן, הוא משום דמתני' מיירי בכותב לארוסה דאין כתובה לארוסה והוי התחייבות ידידה, וגם למ"ד דיש כתובה לארוסה מ"מ ל"ה דמי הבתולים ושוב ל"ה דמי המקח, ולהכי הקשו תוס' דאין מהני ההתחייבות [ובהפלאה דף נא ובסוגין כתב דכתובה מה"ת ה"ד בשיבר בתוליה אבל בנכנסה לחופה ולא נבעלה לכ"ע חיוב כתובה מדרבנן. וכ"כ בבית יעקב סו"פ המדיר, ובס' זכרון יהושע הובא מפתח הבית דכתובת בוגרת דל"ה בתולה לכ"ע הוי דרבנן].

עכ"פ כיון דמתני' מיירי בכתובת ארוסה, דהוי התחייבות ידידה, חוזרת הקושיא דאמאי לא הקשו תוס' כן גם על עיקר הכתובה לארוסה דאין מתחייב באין לו נכסים, ואמאי הקשו כן רק לענין תוספת כתובה.

### כתובה לארוסה

ונראה בזה, ובהקדם הא דכתב הרמב"ם פ"י מאישות הי"א המארס את האשה וכתב לה כתובה וכו' ואם מת או גירשה גובה עיקר כתובתה מבני חורין ואינה גובה תוספת כלל הואיל "ולא כנסה", וכ"ה בשו"ע סימן נה ס"ו, ומבואר דבכתובה לארוסה אינו גובה ממשעבדי. והרא"ש הקשה דרך לגבי התוספת אמרי' דניתנה על מנת לכנסה, משא"כ לגבי הכתובה עצמה, ועי' ברשב"א ריש פירקין.

ובשו"ת הרדב"ז (ח"א סי' שסט) כתב בדעת הר"מ דבכותב מהאירוסין לאו מתורת כתובה גובה עיקר זה מדלא גבי ממשעבדי אלא כמלוה ע"פ וכו'. ונראה להוכיח דבכותב לארוסה הוי חוב דכתובה, והריהו כמקדים חיוב חז"ל מנשואין לאירוסין. ודבר זה מפורש בלשון הר"מ שם פ"י הי"א: "שלא תיקנו לה עיקר כתובה עד שתנשא או עד שיכתוב לה". מפורש דאין כתובה לארוסה, מ"מ בכתב לה אין הפי' דהוי התחייבות גרידא, אלא דבכתב חייב מתק"ח דכתובה, וכאילו בהאי גוונא דכתב באירוסין חל עליו כבר מהאירוסין חיוב הכתובה [ומוכרח כן מהא דלא מתחייב בכתובה נוספת משעת הנישואין, וע"כ דזהו אותו חיוב כתובה של נשואין שהקדימו לשעת האירוסין]. וכן מבואר בבית יעקב (לעיל דף י. סוד"ה עי' ר"ן), ותו"ד דבכותב לארוסה כוונתו להתחייב כתקנת חז"ל בכתובה. וכ"נ מהא דכתב הריטב"א להלן סד בהא דכותבין איגרת מרד על ארוסה דמיירי בכתב לה, והרי בסוגין מבואר דבעי' לדין תוספת כתובה ככתובה להחיל עליה דין מורדת להפסיד התוספת, א"כ בהכרח דבכותב לארוסה הוי דין כתובה. והמע' בסוגית הגמ' לעיל נד. גבי בת ארוסה אם יש לה מזונות מוכרח כן, ועי"ש בתוס' רי"ד שכתב דהסוגיא קאי כמ"ד דיש כתובה לארוסה, ומבואר דזהו ספק הגמ' דבכתב לה נעשה לחוב כתובה וממילא אית לה תנאי כתובה דמזונות הבנות [ועי' בהגר"א נה, כג דספק הגמ' הוא לומר דהכתובה

בארוסה הוי כמתנה בעלמא]. ומה"ט ניחא הא דכתובת בתו גרושה מהאירוסין הוי לאב, ואם נימא דהוי התחייבות גרידא, ליהוי כמתנה שקיבלה הבת דס"ל לפוסקים דל"ה לאב [ועמד בזה בשעורי הגרש"ר ז"ל ב"ב קלא עמוד רמו, עי"ש שר"ל דאפי' אם הוי התחייבות בעלמא מ"מ הוי דמי מקח האישות ולהכי הוי של אב]. ועי' בתוס' רי"ד לעיל מד שכתב דכיון דבידו לקדשה וזוכה בכסף הקדושין זוכה נמי בכתובה, ונוטה דבכתובת לארוסה הוי גדר חיוב כתובה.

ונראה דיוק נפלא בכוונת הר"מ והשו"ע, דסיימו בהך הלכה דכתובת ארוסה לאב, וצ"ע, דמלבד מה דהביא הר"מ כבר ד"ז בפ"ג בדינא דהאב זכאי וכו' כמו שציין המ"מ שם, מאי שייטיה דהך דינא להכא. ולפ"ד ניחא היטב, דלאחר שכ' הר"מ והשו"ע דבכתובת לארוסה הוי דין כתובת עלה, להכי הוא דבכתובת ארוסה הוי לאב, כיון דל"ה חוב גרידא אלא דין כתובה.

ויסוד זה מוכרח בתוס' בריש פרקין ד"ה אע"פ המובא לעיל, שהקשו על תוספת כתובה דאיך משתעבד בלית ליה נכסים. והיינו דעל הכתובה לא קשה, כיון דהוי חיוב מצד תנאי ב"ד וכו"ל. אמנם צ"ע דהרי מתני' מיירי בארוסה שכתב לה, וא"כ הוי חיוב ידיה גם עיקר הכתובה. ותו תקשה קושיית התוס' גם על עיקר הכתובה. אכן לפ"ד ניחא היטב, דבכתובת לארוסה ה"נ חיובו מעיקר תקנת חז"ל והוי תנאי ב"ד וכדפי'. וי"ל יותר בדברי תוס', דעיקר כוונתם להקשות דלא שייך שעבוד הגוף בלי שעבוד נכסים. וס"ל לתוס' להקשות כן רק על תוספת כתובה, דזהו התחייבות ידיה, אבל בכתובת לארוסה י"ל דלא חשיב התחייבות ידיה, כיון דהכתיבה מהני ליה דנעשה כחיוב כתובה מתקנה דרבנן, ושוב לא בעינן להתחייבות ידיה לעשות השעבוד הגוף. ולהכי לא הקשו תוס' כן לענין הכתובה אלא רק על התוספת כתובה.

וכ"נ מלישנא דמתני', דקתני אע"פ ש"אמריו", והפנ"י תמה דסתם משנה ר"מ ואיהו ס"ל דכתובה מהתורה. וכתב בהפלאה דכתובת ארוסה היא מדרבנן ובמתני' מיירי בכתובה מהאירוסין, ולהכי קתני לישנא דאמריו היינו דהוי תקנה. וצ"ע, דבארוסה דל"ל כתובה אלא כתב לה הוי התחייבות הבעל ע"י כתיבתו, ול"ש לומר בזה אע"פ שאמריו חז"ל. ומוכח להדי' דבכתובת לארוסה מחמת התחייבותו נעשה לחיוב חז"ל של כתובה, וכמש"נ.

ונראה דמוכרח כן גם ממ"ש הר"מ באישות פ"י והשו"ע שם דהמארס האשה וכתב לה כתובה ולא נכנסה לחופה עדיין ארוסה היא ואינה נשואה שאין הכתובה עושה נישואין וכו'. וצ"ע, דבארוסה שכתב לה הוי התחייבות ידיה וכחוב ומתנה בעלמא, ומהיכי תיתי דעושה נישואין. ומוכח להדי' דהר"מ לשיטתו דבכתובת לארוסה נעשה לחוב כתובה מתק"ח, ובזה סד"א דהוי עי"ז נשואה.

וי"ל"ע לדברינו, דהא הגמ' יכולה הייתה לומר עוד נ"מ בהא דתוספת כתובה ככתובה, לענין דגם התוספת הוי דאב, דכיון דתוספת הוי ככתובה הוי דאב, ואם ל"ה ככתובה הוי של עצמה. אכן נראה דכיון דהגמ' מיירי בדין ארוסה, א"כ להך ס"ד דתוספת כתובה ל"ה כתובה ומשום דכתובה היא רק כפי מה שחז"ל תיקנו, א"כ להך ה"א גם כתובה לארוסה הויא התחייבות בעלמא, ותו בתרויהו ל"ה של אב. ולהכי בגמ' לא אמרו נ"מ על התוספת אם הויא של אב, כיון דגם לגבי הכתובה עצמה לא יהיה של אב מחמת דהויא התחייבות בעלמא. אמנם בלא"ה

י"ל דלהלכה דראב"ע דלא כתב תוספת אלא ע"מ לכונסה, א"כ ליכא נ"מ זו, דבארוסה שמת בעלה או גירשה ל"ל כתובה דלא כתב אלא ע"מ לכונסה, ושוב ל"ש הך נ"מ.

ובשיטת הר"מ שכתב דבכתובה לארוסה לא גביה ממשעבדי, יקשה, דלדברינו כיון דבהתחייבות נעשה לחיוב כתובה [ודלא כרדב"ז הנ"ל דהוי חוב בעלמא] א"כ אמאי לא גבי ממשעבדי. ובאמת יל"ע בדעת הר"מ והשו"ע אם קאי בכל גוונא שכתב כתובה לארוסה, או רק בגוונא דהסוגיא דכתב בשטר אחד לארוסה כתובה ותוספת, דבזה דוקא אמרי' דכמו דלא אהני לגבי התוספת שלא כתב אלא ע"מ לכונסה, ה"נ לא אהני לגבי הכתובה לגביית משעבדי. ומצאתי בהמקנה על השו"ע שם שכתב בטעם הראשון שם בדברי הר"מ דכיון דמירי שכתב בכתובה גם את התוספת ואינו גובה תוספת, א"כ כיון דשטר זה לא נכתב אלא ע"מ לכונסה לגבי תוספת ה"ה לגבי העיקר וכו'. ולפ"ז מירי הר"מ רק היכא דכתב כתובה ותוספת, אבל המעיין בלשון הר"מ הנז' יראה דברישא משמע דמירי גם בכתב כתובה גרידא, אולם בהמשך לשונו של הר"מ מירי דכתב גם התוספת. אך נראה ביאור עיקר שיטת הרמב"ם על דרך מש"כ בקצרה באבן האזל פט"ז מאישות ה"י ובהל' מכירה פ"א הט"ז, דהר"מ לשי' ס"ל, דעיקר הא דכתובה משעבד כל נכסיו הוא מתקנת שמעון בן שטח, עי' בר"מ פט"ז ה"י דכל גבית משעבדין לכתובה הוא מתקנת שב"ש, ובעי' לזה משום דחיוב כתובה חל רק בשעת מיתה וגירושין. ונראה דבארוסה ליכא לתקנת שב"ש, כדאי' בש"מ לעיל נד ריש ע"א בשם תלמידי רבינו יונה, וז"ל שם: "דשמעון בן שטח שתיקן כל הנכסים אחראין וערבאין לכתובה לא תיקן אלא משעת נשואין כי מתחלה ודאי היו כותבין כתובה אבל לא היו כל הנכסים אחראין עד שבא שמעון בן שטח ותיקן אחריות והוא לא תיקן אלא משעת נשואין ואילך" עכ"ל, ונתכין לזה בקצרה באבן האזל שם עי"ש. ולפ"ז גם בנשאה אח"כ השעבוד חל רק מזמן הנשואין, ודין הר"מ הוא בכל גוונא. ועי' בר"מ בפט"ז מאישות ה"ג דחיוב הכתובה מתחיל כבר משעת הנשואין והוי כחוב תוך זמנו. וכן מפורש בר"ן ס"פ שמיני פא. שכתב לדמות חוב תוך זמנו לכתובה מחיים, וכבר ביאר בחידושי הרי"ם בזה דכיון דבכתובה עיקר חיובה משעה שמת או גירשה ל"ש שעבוד משעת הנשואין [וכע"ז באבן האזל בהל' אישות שם ובשעורי הגרנ"ט, ובחזו"א אב"ע סימן נו סקט"ז, וקדמם בחידושי הרי"ם והוכיח דגם תוספת כתובה הוי ככתובה דחיובו מתחיל משעת הנשואין, וחיובו הוא להתחייב בנשואין לזמן דגרושין], ולהכי בעי' לתקנת שב"ש לשעבד נכסיו מזמן הנשואין. ומעתה י"ל דהתקנה היתה רק מזמן הנשואין ולא בארוסה, ולהכי ס"ל להר"מ דבכותב כתובה לארוסה גובה רק מבנ"ח [והא דתוספת כתובה גובה ממשעבדי, צ"ל דכיון דהוי בכלל הכתובה וכמש"כ לעיל, להכי שפיר איכא על התוספת תקנת שב"ש לגבות ממשעבדי].

ולהמבואר שפיר ניהא הא דלראב"ע אמרי' דלא כתב תוספת אלא ע"מ לכונסה ומ"מ יש לה כתובה גם בנותן לארוסה, אף דבתרויהו הוי התחייבות ידידה. ורש"י כתב דתוספת מדעת' אמרי' אומדנא דע"מ לכונסה. ובש"מ להלן פט: העירו דאם אין כתובה לארוסה הרי גם הכתובה חיובו מדעת', ושם כתבו דרש"י אזיל כאן כמ"ד דיש כתובה לארוסה, ועוד הוסיפו דמ"מ רק לגבי התוספת איכא לאומדנא עי"ש. וע"ע בש"מ ב"מ יז: (ד"ה שלא) [בשם שיטה] דשאני מנה ומאתים בארוסה דהיינו כשאר כל הנשים להכי כתב לה מהשתא כי היכי דתגבה מהשתא דאי

לאו הכי למאי כתב לה מהשתא הא בשעת נישואין יכתבם לה בעל כרחו אבל תוספת אמרינן דכתב לה כדי שלא יחזור בו בשעת נישואין וכו' עיש"ה, ועד"ז בתוס' רי"ד לפנינו. ונראה בכוונת הש"מ דהחילוק דבנותן כתובה לארוסה הוי התחייבות שלו, שעל זה חלה תקנת חז"ל דיש כתובה לארוסה ע"י התחייבותו. ונמצא דהמחייב הוא תקנת חז"ל, וכמו שביארנו דלהכי לא הקשו תוס' על הכתובה עצמה דאין משעבד והא אין לו נכסים, כיון דחיובו כעת מחמת שעבוד חז"ל וכדפי'. אבל בנידון של תוספת כתובה, דהוי התחייבות דיליה, דאמנם דינה ככתובה, אבל זו התחייבות שלו, ובזה ס"ל לר"א דעיקר חיובו הוא ע"ד לכונסה. וא"כ חיובו חל רק בנשואין, וכלשון הר"מ "שהרי לא כנס" ולא הזכיר לשון ע"מ וכו' אלא דמעיקרא כל החיוב של תוספת הוא באומדנא של נשואין. ומצאתי מפורש כן בבית יעקב לעיל י. שציינתי לעיל, שכתב דבתוספת לא מתחיל החיוב עד שעת נישואין ולכך אפי' נאנסה פטור וכו', אבל בכתב לארוסה הוי כאילו קיבל על עצמו שיהיה לה כל דין כתובה שתיקנו חז"ל וכיון שנתחייב תיכף הכתובה מש"ה אם נאנסה חייב וכו', עיש"ה.



רבי חיים סבתו

## מתה מחמת מלאכה או בשעת מלאכה

במשנה (בבא מציעא ז, ח; שבועות ח, א) מבואר ששואל משלם את הכול, כלומר שהשואל חייב בכל נזק שיקרה לפיקדון, גם אם הוא קרה באונס. אולם, בגמרא (בבא מציעא צו, ב) מחדש רבא שגם השואל פטור במקרה אחד – מתה מחמת מלאכה. מצינו בראשונים ובאחרונים כמה הסברים לפטור זה של מתה מחמת מלאכה. הרמב"ן (שם ד"ה הא דאמר") מסביר שהשואל אמנם קבל על עצמו לשלם גם במקרה שהפיקדון נאנס, אולם לא קבל על עצמו אונס שיקרה מחמת פשיעה של המשאיל, ואם מתה מחמת מלאכה יש כאן פשיעה של המשאיל. הרשב"א (שם ד"ה אפי') מסביר שהפטור נובע מכך שהמשאיל ידע שדבר כזה עלול לקרות, ולא הקפיד על כך. המחנה אפרים (שאלה ופיקדון ד) מסביר שמכיוון שהשואל שאל דבר שאינו ראוי לשימוש, הרי זאת שאלה בטעות.

על פי שלושת ההסברים שהזכרנו, פטור 'מתה מחמת מלאכה' הינו פטור צדדי של השואל, שאינו קשור ישירות להלכות שומרים. לתפיסה זאת השלכה ישירה לשאלה כיצד צריך השואל להוכיח שהנזק אכן קרה מחמת המלאכה. בשני הסיפורים המובאים בגמרא (בבא מציעא צו, ב; צו, א) משמע שהשואל צריך להביא עדים שהנזק קרה מחמת המלאכה. התוספות רי"ד (בבא מציעא צו, א) סובר שאם אין לשואל עדים שהנזק קרה מחמת המלאכה – חייב לשלם, ואינו נאמן בשבועה<sup>א</sup>. אולם הרי"ף (בבא מציעא נה, ב) והרמב"ם (שאלה ופיקדון א, ב) כותבים שאם אין עדים, ישבע השואל שבועת השומרים שמתה מחמת מלאכה ויפטור. את הגמרא מסביר הריטב"א (בבא מציעא צו, ב ד"ה ההוא גברא)<sup>ב</sup> שמדובר כשקרה הנזק במקום שיש בו הרבה אנשים, והלכה כאיסי בן יהודה הסובר שאם קרה הנזק במקום שיש בו הרבה אנשים, חייב השומר להביא עדים כדי לאמת את טענתו<sup>ג</sup>.

מדברי הרי"ף והרמב"ם עולה שהם תפסו דין זה של 'מתה מחמת מלאכה' כחלק מהלכות שומרים. ראיה נוספת לתפיסה זאת ניתן לראות במיקום דין זה בדברי הרמב"ם: הרמב"ם כתב דין זה של 'מתה מחמת מלאכה' בפתיחת הלכות שאלה ופיקדון (א, א-ד), ומשמע שהבין שדין זה קשור להגדרת השואל. מתוך עיון בדברי הרמב"ם, ננסה להבין מדוע תפס כך דין זה.

כאמור, בתחילת הלכות שאלה ופיקדון פסק הרמב"ם דין זה של 'מתה מחמת מלאכה'. אולם הרמב"ם שינה מלשון רבא בגמרא. בגמרא אומר רבא ש'מתה מחמת מלאכה פטור', ואילו הרמב"ם בהלכות א-ב כותב שהפטור הוא ב'מתה בשעת מלאכה'. הרמב"ם חוזר על שינוי זה

(א). הרי"ד מסתייע מן המשניות שהזכרו לעיל – "שואל משלם את הכול".

(ב). וכן עולה מדברי הרמב"ם (שאלה ופיקדון א, ב).

(ג). סיוע לתפיסה זאת ניתן להביא מדברי הגמרא (בבא קמא קז, א) האומרת שארבעה שומרים צריכים כפירה במקצת והודאה במקצת, ומשמע שגם השואל שייך בשבועה. הרי"ז (בבא מציעא צו, א, א, ראה ג) מאריך להוכיח מן הגמרא בכמה מקומות כנגד דברי הרי"ד.

בעוד שני מקומות – בהלכות שכירות (א, ב; ב, יב), ובפירוש המשנה (שבועות ח, א). נראה שלא הייתה לרמב"ם גרסה אחרת בגמרא, שהרי הרמב"ם פסק (שאלה ופיקדון א, ד) את דין 'כחש מחמת מלאכה', ושם לא כתב 'בשעת מלאכה'. מדוע אם כן שינה הרמב"ם לכתוב 'בשעת מלאכה' ולא 'מחמת מלאכה'?

ראשית, יש להעיר שהרמב"ם מבחין בין 'מתה מחמת מלאכה', שעל פי הרמב"ם הכוונה היא ל'מתה בשעת מלאכה', וזהו הדין שפסק בהלכות א-ב, לבין 'כחש בשר מחמת מלאכה', שהרמב"ם מפרש כפשוטו, וזהו הדין שפסק בהלכה ד. להבחנה זאת יש בסיס בגמרא, משום שהטעם שנתנה הגמרא 'לאו לאוקמה בכלתא שאליתה' מתייחס רק למקרה של 'מתה מחמת מלאכה', ולא ל'כחש בשר מחמת מלאכה', שבמקרה זה ברור שפטור גם ללא טעם זה.

שנית, יש לעיין מהי כוונת הרמב"ם שאם מתה הבהמה בשעת מלאכה השואל פטור. ניתן לפרש שהרמב"ם מצמצם את הפטור של מתה מחמת מלאכה, כלומר שהשואל נפטר רק במקרה שהבהמה מתה מחמת מלאכה בשעת מלאכה. באופן אחר ניתן לפרש שהרמב"ם מרחיב את הפטור של מתה מחמת מלאכה, כלומר שהשואל פטור בין אם הבהמה מתה מחמת מלאכה, ובין אם מתה בשעת מלאכה. מפשטות דברי הרמב"ם משמע שכוונתו בין לחיוב ובין לפטור – רק אם הבהמה מתה בשעת מלאכה השואל פטור, אך אין זה משנה האם מתה מחמת המלאכה או מסיבה אחרת.

הראשונים שהתייחסו לדברי הרמב"ם דחו את דבריו. הרמב"ן (בבא מציעא צו, ב ד"ה הא דאמרי') כתב "וטעות הוא", הרשב"א (שם ד"ה אפי') כתב "ואינו מחזור", והריטב"א (שם ד"ה והא דאמרין) כתב "ואינו נכון". אף המגיד משנה הביא את הרמב"ן והרשב"א, וכתב ש"הדין עמהם". הריב"ש (תכג) הציע שאף הרמב"ם סובר שהפטור הוא ב'מתה מחמת מלאכה', אלא שמכיוון שקשה לדעת האם באמת מתה מחמת המלאכה או מסיבות אחרות, אין הפטור שייך אלא כאשר מתה בשעת המלאכה ממש, שאז ברור שמתה מחמת המלאכה. אולם גם הריב"ש סיים ש"עדיין אין דבריו מחזורין".

על מנת להציע פירוש מחודש בדברי הרמב"ם, נקדים את דברי הריטב"א במסכת קידושין (מז, ב ד"ה הא דרב). הריטב"א מתייחס לדברי רב הונא בגמרא האומר שהשואל קרדום מחברו, משעה שביקע באותו קרדום אין חברו יכול לחזור בו. הריטב"א שואל מדוע שונה קניינו של השואל מן הקניין הרגיל, שהשעה הקובעת בו היא שעת המשיכה, ומדוע דווקא שעת השימוש בכלי היא השעה הקובעת. הריטב"א מביא שרבו ביאר ששואל אינו קונה את גוף הכלי כלל,

ד. הרמב"ם כותב שם "כמו שביארנו בפרק השמיני דמציעאה", אולם בפירוש המשנה על בבא מציעא לא מובא דין זה כלל. ואולי הכוונה למה שביארה הגמרא.

ה. כך משמע מסוף דברי הרמב"ם בהלכה א: "ששאל קרדום לפצל בו עצים ונשבר בעת שפצל בו מחמת הבקוע".

ו. כך עולה מדברי הרמב"ם ברוב הלכה א, וכן בהלכה ב.

ז. כך על פי רוב הראשונים, אולם הרמב"ם מימרא זאת פירש באופן אחר, עיין בהלכות שאלה ופיקדון א, ה ובמפרשים שם.

ח. ככל הנראה זהו הרא"ה (הרשב"א (בבא מציעא לו, ב ד"ה מאי) מתבטא באופן הפוך – שהשואל חייב דווקא בגלל הקניין שיש לו בהמה).

אלא רק את התשמיש שבו, ומשיכה אינה מועילה אלא לקנות את הדבר הנמשך<sup>ט</sup>. רק זכות התשמיש בכלי נקנית לשואל, ועל כן הוא קונה אותה בשעה שהוא מתחיל להשתמש. גם אם נסכים שהקונה גוף לפירותיו קונה זאת במשיכה<sup>י</sup>, זהו דווקא במקרה שהוא קונה את הזכויות שבגוף הכלי, אולם בשואל אין הדבר כן. שואל אינו קונה את הכלי לתשמישו, משום שאילו היה הדבר כן היה צריך השואל להיות פטור מאונסים, שהרי יש לו קניין בכלי.

למדנו מדברי הריטב"א הללו שאם נגדיר את השואל כבעל קניין פירות בכלי, הרי שייפטר מאונסים משום שהכלי שלו. על פי רעיון זה ניתן להסביר את דברי הרמב"ם. ניתן להבין שהרמב"ם הלך בדיוק בכיוון זה ששלל הריטב"א, ופירש שהשואל אכן קונה את החפץ לתשמישיו. מכיוון שהשואל קונה את החפץ לתשמישיו, בשעת התשמיש שלו בחפץ, שהוא זמן המימוש של הבעלות שלו, הרי זה כאילו קנה את החפץ ממש, ועל כן הוא פטור על כל נזק שיקרה לו בשעה זאת. אף שהחפץ קנוי לשואל לתשמישיו גם כשאינו משתמש בו, רק בשעה שהוא משתמש בו באה בעלות זו לידי ביטוי, ועל כן בשעת התשמיש פטור השואל על כל נזק שאירע לחפץ. כל חיובו של השואל הוא רק בשעות שאינו משתמש בחפץ השואל, שאז הוא שומר לכל דבר.

הסבר דומה לדברי הרמב"ם מצינו בחידושי הרי"מ (בבא מציעא צו, ב):

עוד י"ל כמו שכתבו הפוסקים בלוקח על זמן דפטור נאבד תוך הזמן משום דהוא שלו עכ"פ זמן זה, אף דלאו כקנין הגוף ונאבד גוף של חבירו מ"מ במה שהקנה לו פטור ככל דבר ששלו. ממילא לענין השאלה למלאכה דלזה הקנה לו וזה הקנין פירות שלו שהקנה לו ופטור על האונס דמחמת מלאכה כיון דלענין זה שלו וכמו לזמן כנ"ל. וזה י"ל טעם דברי הרמב"ם ז"ל דבעי דוקא בשעת מלאכה עיין שם.

על פי רעיון זה, ניתן להבין את דברי רבא בגמרא. רבא מנמק את הטעם שהשואל פטור על מתה מחמת מלאכה בטענה ש'לאו לאוקמה בכילתא שאילתה', כלומר שהשואל לא שאל את הבהמה על מנת להעמידה בכילה ללא שימוש. על פי כל ההסברים שהזכרנו לפטור מתה מחמת מלאכה, 'העיקר חסר מן הספר' – הפטור נובע מכך שהבהמה נשאלה כדי לעבוד בה, ודבר זה לא נכתב בפירוש בגמרא. הגמרא אומרת רק ש'לאו לאוקמה בכילתא שאילתה'. על פי הרמב"ן הכוונה היא 'לאו לאוקמה בכילתא שאילתה' אלא לעבוד בה, ולכן המשאיל אשם במות הבהמה. על פי הרשב"א הכוונה היא 'לאו לאוקמה בכילתא שאילתה' אלא לעבוד בה, ולכן המשאיל ויתר מראש על מקרה כזה. על פי המחנה אפרים הכוונה היא 'לאו לאוקמה בכילתא שאילתה' אלא לעבוד בה, ועל כן זו שאילה בטעות. אולם על פי הדרך שהצענו בהסבר הרמב"ם מתפרשים דברי רבא בגמרא כפשוטם: 'לאו לאוקמה בכילתא שאילתה' – השואל לא שאל את הבהמה כדי להעמידה בכילה ולשמור עליה. השואל שאל את הבהמה על מנת לעבוד בה,

ט). הריטב"א מדמה זאת לאותיות – שטר חוב – שלהלכה אינם נקנות במסירה (שולחן ערוך חושן משפט סו, א), משום שאינו קונה את גוף השטר, אלא את החוב שהוא מייצג.

י). הריטב"א מסתפק האם דין זה נכון, משום שכל מה שמצינו הוא שניתן להחזיק בדקל לפירותיו או בבית לדירתו, אך זהו דווקא משום שהפירות יוצאים מגוף הדבר הנקנה.

ובשעה זאת הבהמה קנויה לו. רק ביתר הזמן, שאין השואל משתמש בבהמה, הוא מוגדר כשומר, ובשעות אלו הוא מתחייב באונסים. בשעת התשמיש אין הוא כלל שומר אלא הוא הבעלים של הבהמה". הפטור של 'מתה בשעת מלאכה' נובע מכך שבזמן זה הוא כלל לא שומר, בניגוד לזמן שלפני ואחרי התשמיש. הגמרא מדגישה שרק בשעה שהבהמה 'עומדת בכילה' השואל מוגדר כשומר, אבל כיוון שהשואל לא שאל את הבהמה לכך, בזמן העבודה הוא אינו שומר, ופטור על הנזק שקרה לבהמה.

מעתה מובן מדוע מיקם הרמב"ם הלכות אלו בתחילת הלכות שאלה ופיקדון. הלכות אלו נובעות מהגדרת השואל כקונה זכויות בגוף החפץ, ועל כן הן מופיעות בתחילה. מובן גם שמכיוון שדין זה קשור להגדרת השואל, הוא שייך בשבועת השומרים, ועל כן לדעת הרמב"ם יכול השואל להישבע שהבהמה מתה בשעת המלאכה.

לפי פירוש זה בדברי הרמב"ם, מתחדשת הבנה חדשה בסוגיית 'בעליו עמו'. הגמרא (בבא מציעא צה ב) מביאה את דברי רב המנונא, שפירש שהפטור שחידשה התורה בשואל ש'בעליו עמו', הוא דווקא כאשר הבעלים היו עם השואל משעת שאילה ועד שעת המיתה – "לעולם הוא חייב עד שתהא פרה וחורש בה, חמור ומחמר אחריה, ועד שיהו בעלים משעת שאילה עד שעת שבורה ומתה". בהמשך מקשה רבא על דברי רב המנונא ודוחה אותם, ומסיק שהפטור שנתנה התורה הוא גם אם היה הבעלים עם השואל רק בשעת שאילה – "היה עמו בשעת שאילה – אין צריך להיות עמו בשעת שבורה ומתה, היה עמו בשעת שבורה ומתה – צריך להיות עמו בשעת שאילה". דברי רבא קשים בסברא – מדוע הוציא את הכתוב מפרשטו ופירש אותו כמתייחס לשעת השאילה? מה ההיגיון שאם היו הבעלים עם השואל בשעת השאילה יהיה פטור מאונסים שיקרו מכאן ואילך? על פי הפירוש שהצענו מובן מדוע היה חייב רבא לפרש כך את כוונת התורה. כאמור, על פי הרמב"ם, רבא עצמו אומר בגמרא שאם הבהמה מתה בשעת השאילה, השואל פטור, אף שהמוות לא נבע מחמת המלאכה. ברור אם כן שהפטור שנתנה התורה לשואל ש'בעליו עמו' אינו מתייחס לשואל שהבעלים היו עמו בשעת המלאכה, שהרי אם הבהמה מתה בשעת המלאכה השואל פטור בכל אופן. לכן נזקק רבא לפרש שהפטור שנתנה התורה מתייחס לשואל שהיו הבעלים עמו בשעת השאילה, שפטור על כל האונסים שיהיו לאחר מכן.

לפי הבנה זאת, ברור מדוע הכניסה הגמרא את סוגיית 'מתה מחמת מלאכה' בתוך רצף הסוגיות הדנות בפטור של 'בעליו עמו', משום שההבנה של 'מתה מחמת מלאכה' משפיעה באופן עקיף על הגדרת הפטור של 'בעליו עמו'.

נראה שלפי הבנה זאת גם בשוכר שייך פטור זה של 'מתה בשעת מלאכה', שהרי שוכר דומה לשואל בקנייניו בחפץ, שהרי גם הוא לקח את החפץ על מנת להשתמש בו. ההבדל בין שואל לשוכר נובע מהעובדה שהשוכר משלם עבור שימוש זה, ועל כן גם בזמנים שאינו משתמש בחפץ הוא פטור מאונסים. חידוש נוסף המתחדש על פי הבנה זאת הוא שגם במקרה של גניבה בשעת

(יא). על פי זה מובנת שאלת רמי בר חמא (בבא מציעא צו, א) על 'שאלה ליראות בה', שאם אין זה נחשב כשימוש הרי שאינו מוגדר כשואל כלל.



המלאכה יהיה השואל פטור, שהרי הסברנו שבשעה זאת אין הוא מוגדר כלל כשומר. אמנם מקרה זה של גניבה בשעת המלאכה אינו מציאותי כל כך, למעט מקרה של ליסטים.

הקושי בשיטת הרמב"ם הוא קודם כל מדברי רבא בגמרא שאמר 'מתה מחמת מלאכה' ולא 'בשעת מלאכה'. עוד קשה על פירושו מהברייתא שהקשה רבא על רב המנונא (בבא מציעא זה, ב). בברייתא מובא שאם "שאלה ואחר כך שאל בעליה, שכרה ואחר כך שכר בעליה עמה, אף על פי שהבעלים חורשין על גבה ומתה - חייב". לכאורה מבואר בברייתא שאף שהבהמה נאנסה בשעה שהשואל עבד בה, השואל חייב. החזון יחזקאל על התוספתא (בבא מציעא ח, ח) מתייחס לשאלה זאת<sup>יב</sup>, ומסביר שמסיבה זאת כתבה התוספתא "אף על פי שהבעלים עומדין וחורשין על גבה ונפלה ומתה", כלומר שהכוונה היא שהבהמה נפלה אחר כך ומתה, לאחר שחרשו בה<sup>יג</sup>. באופן אחר ניתן לומר שבמקרה שהציגה הגמרא לא מדובר שהשואל חרש בה, אלא רק הבעלים חרש בה, ועל כן בשעה זאת אין הבהמה קנויה לשומר.



### סיכום

בגמרא מבואר ששואל פטור על 'מתה מחמת מלאכה'. הרמב"ם שינה וכתב שהשואל פטור כשהבהמה מתה בשעת מלאכה. הצענו לפרש את הרמב"ם על בסיס דברי הריטב"א, שכתב שאילו לשואל היה קניין בגוף החפץ היה פטור מאונסים - הרמב"ם סובר שהשואל קנה את החפץ לתשמישו, ועל כן הוא פטור על נזק שאירע בשעה שממש בעלות זאת - בשעת התשמיש. על פי הבנה זאת ביארנו מדוע פירשו חכמים את דין 'בעליו עמו' כמתייחס לשעת שאילה, משום שבשעת התשמיש השואל פטור גם ללא הפטור המיוחד של 'בעליו עמו'.



יב. בהמשך מביא החזון יחזקאל מכילתא שמפורש בה כדעת הרמב"ם, אולם לא מצינו מכילתא כזאת.

יג. המילה 'ונפלה' אינה מופיעה בגמרא לפנינו, אך היא מופיעה בתוספתא (ליברמן בבא מציעא ח, כ-כא).

# אוצר הזמנים

♦ בעניין אמירת 'הנרות הללו' בחנוכה ♦



הרב ח. י. הלוי  
כולל זכרון קדושים ב"ב

## בעניין אמירת 'הנרות הללו' בחנוכה

ביומי דחנוכה המאירים והקדושים, כשבני ישראל היקרים והמסולאים מפז ניגשים לאחר הכנה רבתי ורגשי קודש להדליק את נרות החנוכה, נוהגים לומר יחד עם ברכות ההדלקה, הנרות הללו אנו מדליקין וכו'. והוא, נתינת טעם על הדלקת הנרות וקדושתן.

המקור הראשון לכך הוא במסכת סופרים (פ"כ ה"ו) וז"ל: "וכיצד מברכין, ביום ראשון המדליק מברך שלש והרואה מברך שתיים, בא"י אשר קדשנו במצותיו וצונו להדליק נר ואומר הנרות האלו אנו מדליקין על הישועות ועל הניסים ועל הנפלאות אשר עשית לאבותינו ע"י כהניך הקדושים וכל (מצות) שמונת ימי חנוכה הנרות האלו קודש ואין לנו רשות להשתמש בהן אלא לראותן בלבד כדי להודות לשמך על נפלאותיך ועל נסיך ועל ישועתך, בא"י שהחיינו, ואומר שעשה נסים לאבותינו. אלו למדליק, אבל לרואה אינו אומר ביום ראשון אלא שתיים שהחיינו ושעשה, מכאן ואילך [המדליק] מברך להדליק ושעשה, והרואה אומר (אשר עשה) [שעשה] נסים".



א. בספה"ק פרי צדיק (בראשית לחנוכה, אות טו) כתב הגה"ק רבי צדוק הכהן זיע"א לבאר ענין 'וכל שמונת ימי חנוכה' ולא כתיב שמונה ימי חנוכה, וזהו תו"ד שם: "וכן בשבת... נדרש (בזוהר חדש) דיש בו התגלות מאור שנברא ביום ראשון... ואז זוכין להשיג שהכל לטובה... והיינו שבהתגלות מאור הראשון זוכין להשיג הטוב האמיתי. וזה זכו בחנוכה וכן זוכין בכל שבת... וכן בחנוכה ההארה כל היום דזה שאומרים וכל שמונת ימי חנוכה הנרות הללו קודש הם שמורה שהופעת האור והקדושה כל שמונת הימים ולא רק בשעת הדלקת נרות והוא כעין הופעת שבת רק אינו דומה בערך הקדושה דחנוכה מותר במלאכה. ומכל מקום ענין הופעת הקדושה מענין אחד מהופעת אור שנברא ביום ראשון, ועל זה הוא חנוכה הבית שיש בכל יום בימי חנוכה חינוך באור...". וכדבריו מבואר גם בספר הפרדס [לר' אשר ב"ר חיים] (שער המעשה), בספה"ק בני יששכר (כסלו, מאמר ב' אות ח') ובשם משמואל (חנוכה, שנת תרע"ב).

חידוש להלכה מצאנו בשו"ת צנפת פענח החדשות (סימן מו) שמדייק מהנוסח 'וקבעו שמונת ימי חנוכה' שהם דווקא שמונה ימים ולא פחות מזה, ונ"מ לגר שנתגייר או לקטן שנתגדל באמצע ימי החנוכה שפטורים לגמרי ממצות נר חנוכה, כיון שלא היה להם שמונה ימים של חיוב. אמנם עיין בחכמת שלמה על השו"ע (תרעז, ב) שמסתפק בזה ודן באריכות דברים, ואכמ"ל ודו"ק. ותן לחכם ויחכם עוד.

ב. מדברי הראשונים מבואר דאפילו תשמיש דמצוה ג"כ אסור, והטעם כתב בבעל המאור על הרי"ף (שבת דף ט' ע"א): "למ"ד אסור להשתמש לאורה של נר חנוכה כל תשמיש במשמע אפי' תשמיש דמצוה ותשמיש קדושה משום דקסבר כיון שהם זכר לנרות ולשמן של היכל אסורות הן בהנאה כל עיקר אפילו לקרוא בספר ואפי' לסעודת שבת ולסעודת מצוה", עכ"ל. משמע דהיות שירות חנוכה הם זכר לנרות בית המקדש שהדליקו בהיכל, משו"ה אסור להשתמש לאורם. וע"ע בהמשך דברינו ע"ד הראב"ד בהשגותיו על הרמב"ם.

ג. עיין בחידושי מהרצ"א [להרה"ק הבני יששכר זיע"א] על הלכות חנוכה (מאמר ח') דמבאר בארוכה את מהלך מס' סופרים בסדר הברכות, וע"ע המשך מאמרנו ענף ב' מש"כ בענין זה.

בעמדנו עתה סמוך ונראה לימי החנוכה הקדושים, עלה ברצוני בחסדי השם יתברך להתעמק בסוגיא זו, לברר את זמן וטעם אמירתו. אחר שראיתי את מיעוט העיסוק בעניינים אלו וגודל הצורך ללבן ולהרחיב בנושא הזה. גם אחר העיון והחיפוש בספרים הדנים בכל ענייני חנוכה שמתי אל לבי ונוכחתי אשר ענין זה אינו מבואר כל צרכו, לכן אורתי כגבר חלצי והחיליתי בס"ד לתור ולחפש מי הם המדברים מעניינים אלו ומהו סברתם וטעמם. ולמען אשר יעמדו ימים רבים אספתי כל גרגיר וגרגיר ולהביאו לבית הגורן לשמור עליו מנגע השכחה.

ובטרם החלי לדון בנושא של אמירת הנרות הללו יחד עם ברכות ההדלקה, ולהביא את כל השיטות והדעות, אקדים ללבן ולפרט נידון נוסף אשר ג"כ מיעטו להתעסק בו, והוא, חיבור מסכת סופרים. דהיינו, שהדבר כלל לא פשוט וברור באיזה תקופה מתקופת חכמי ומוסרי התורה נתחבר מסכת סופרים ומי חיברו, והאם אכן אנו נוהגים כפי כל הכתוב שם, אפי' היכא דחולק על התלמוד בבלי או ירושלמי. שומה עלינו לחקור ולתור בספרים ובכתבים ולהעלות על שולחן מלכים בירור זה, ולהאיר את עיני הלומדים למען דעת זהות מחברו, והאם אנו נוקטים להלכה עפ"י דבריו והוראותיו, והאיך הוא נתקבל אצל רבותינו הראשונים והאחרונים. ובס"ד אחר שנלבן נידון דנן נחזור בעזרת החונן לאדם דעת לבאר ולחדש בסוגיית הנרות הללו. ולמען אשר נוכל לסדר כל דבר וענין על מקומו בשלום, ומכך יצא אילן רב פירות – פירות מתוקים, נחלק את מאמר דנן לשני ענפים, ומכל ענף יצמחו בו כמה וכמה עלים.



## ענף א' - חיבור מסכת סופרים

### עלה א' - זהות מחברו ותקופת עריכתו

הנה מדרך העולם כשאדם מחבר ספר או חיבור בכל ענין שהוא, יש ב' דרכים לפרסם את שם המחבר. א. כשכותב את שמו מפורש בהקדמת הספר או כשמרמזו שמו בפתיחת חיבורו. ב. כשהדבר גלוי ומפורסם לכל מיהו המחבר, ואע"פ שלא מוזכר השם בגוף הספר, עצם ידיעת השם הוא הפרסום והמזכרת לדורות עולם, וכ"ה גם אצל עורכי התפילות, הקינות והפיוטים. [דוגמאות לכך ראה בהערה<sup>ד</sup>].

ד. בירחון האוצר (גליון ל"ו - טבת ה'תש"פ) הובא מאמרו הנפלא של הרב דוד אריה הילדסהיים שליט"א בענין "שעת אמירת הנרות הללו לשיטת המסכת סופרים", ומראה מקום אני לך להחכים עוד בעניינים אלו, ותן לחכם ויחכם עוד.

ה. והנה בזה כמה דוגמאות. רבי אליעזר בעל הרקח בהקדמתו לספרו כתב: "וקראתי הספר הזה 'רקח' כשמי אליעזר, לפי שכל אדם צריך לרמוז שמו בספרו, וכפי שהספר 'תנא דבי אליהו' מתחיל בפסוק ויגרש את האדם, לפי שתיבת ויגרש בגימטריא תנא דבי אליהו וכו' ופרקי דרבי אליעזר מתחיל מי ימלל גבורות ה' כמנין אליעזר בן הורקנוס", ע"ש בדבריו המתוקים.

בדרשות חת"ס (ח"ב כ"ז אלול תק"ע) כתב: "ואני אומר וכו' להביא ראיה ברורה מהקב"ה בעצמו שהתחיל עשרת הדברות באנכי ולא באני, כי הוא נוטריקון אנה נפשי כתיבת יהיבת (כמ"ש שבת קה.), ורמז איפוא בתחילת דבריו כי הוא ית' חיבר את ספר התורה הזה." וע"ע בספר קב הישר (פרק פ"ז) דטוב מאוד שבכל פיוט יחשוב לרמוז שם המחבר של אותו פיוט ויכוין שיעמוד בזכותו וכו' וגם יש נחת רוח גדול לאותו המחבר.

החיד"א בשם הגדולים (מע"ס, מע' זכרונות אות כ"ו) מאריך בענין הזכרת שם המחבר בתוך הספר, וכ' בתו"ד בזה"ל:

והנה, דבר זה ידוע ומסור לכל אשר תלמוד בבלי נערך ונסדר ע"י רב אשי ורבינא, תלמוד ירושלמי נתחבר ונסדר ע"י האמורא רבי יוחנן. אך מסכת סופרים נתעלמה מאתנו מי חיבר סידר וערך זאת, וכפי שכתב רבי יהודה החסיד בספר חסידים (בולוניה, סי' שס"ז) וז"ל: "לכך חכמים הראשונים לא היו כותבים ספריהם בשמם וכו' כגון מי שחיבר תורת כהנים מכילתא ברייתות ומדרשים ואגדות ותקוני עולם כגון מסכת סופרים, לא כתבו בספריהם אני פלוני בר פלוני כתבתי וחברתי זה ספר", עכ"ל. ולכך רבתה התמיהה והפליאה אצל כל גדולי הדורות שנתחבטו לדעת מי אכן חיבר מסכת סופרים, ובאיזה תקופה היא נסדרה, ונבוא עתה בס"ד לחקור אחר זה, לתור ולחדש מפי ספרים וכתבים ובכך גם לידע עד כמה סמכו רבנן לפסוק עפ"י המסכת סופרים.



### עלה ב' - זמן ומקום עריכתו

המעייין בתורת רבותינו הראשונים, יבחין אשר בהזכרים דבר הלכה ומנהג הכתוב במסכת סופרים, יקדימו זאת בתואר חז"ל, כגון, רבינו בחיי (שמות יד, ז) כתב בא"ד: "דרשו רז"ל במסכת סופרים". שיטה מקובצת (ב"ב דף יג:) כתב בשם הרשב"א: "ובמסכת סופרים שהיא מקובלת לישראל שחברו חכמים הראשונים". התוס' במנחות (ל: ד"ה רבי יוסי) כתבו: "ברייטא דמסכת סופרים". בבית הבחירה להמאירי (מגילה כא:) כתוב: "שאיין לדחות תלמוד שלנו מפני ברייתא של מסכת סופרים". כמו"כ הסמ"ג (מצות עשה, מצוה כ"ה) מביא את "לשון הברייתא במסכת סופרים". כן כתב בשו"ת הריב"ש (סי' ל"א) שמצא "שם במסכת סופרים ברייתא", וכן עוד ראשונים משתמשים בזה הלשון.

מכל הנ"ל מוכח וברור אשר מסכת סופרים חיבור עתיק וקדום, עד כ"כ שבעל בית דוד (סי' שס"ה, הובא בספר ברכ"י או"ח סי' תקפ"ב) כתב שמסכת סופרים הוא מזמן התנאים, דהיינו, שנתחבר באותם דורות שנסדרו ונערכו תלמוד בבלי וירושלמי. אך הרב החיד"א צוק"ל (שם, וכן בשם הגדולים מע"ס, אות ס' סעיף ל"א) דחה זאת בראיות חזקות ומבוררות וס"ל שנתחבר לאחר מכן, ולא יתכן להחשיבה כברייתא של תנאים, כי נזכרו בה כמה וכמה מן האמוראים וגם מאמוראי בתראי הוזכרו בה. ומה שיש ברייתות במסכת סופרים המוזכרות בתלמוד, היינו טעמא דהאחרונים לקחום מהתלמוד וקבעום במסכת סופרים.

ועוד הוכחות מצינו בדברי הראשונים אשר מסכת סופרים נתחברה אחר חתימת התלמוד ואינה חלק מגמרא דילן, ונזכיר אחדים מהם. התוס' (ברכות דף יח. ד"ה למחר) כתבו: "יש דברים שאנו מניחין הגמרא שלנו ואנו עושין כספרים החיצונים". וכתב עלה החיד"א (שה"ג שם) כי ספרים חיצונים קורין התוס' והרא"ש למסכת סופרים וכיוצא, ע"ד ברייתא, שפירושה חיצונה, פירוש חוץ מהמשנה, גם אלו מסכת סופרים כלו' חוץ מהברייתות של ר' חייא ור' הושעיא ותוספתא, אי נמי חוץ לתלמוד, וכן כתבתי בספרי יעיר און (מערכת הסמ"ך, אות ל"א), ע"כ לשוננו.

"ידע דמה שכתבתי דמזמן הגאונים כל מחבר ספר כתב שמו עליו וכו' דאע"ג דהרי"ף והרא"ש והמרדכי לא כ' הקדמות ולא כ' שהם ז"ל חיברוהו, כיון שתלמידיהם ידעו שהם ז"ל חיברו והם פירסמו הדבר כמו שיכתבו הם דמי וכו' ורש"י ז"ל מסר הפירושים לנכדיו ולתלמידיו ופירסמוהו".

וכלשון הזה כתב בספר שו"ת בית שערים<sup>1</sup> (או"ח סי' שע"ד) וז"ל: ומעתה כל הספרים הקדושים שהם חוץ מן התלמוד נקראים בשם ספרים חיצונים דהיינו מסכת סופרים ופסיקתא וזוהר ועיין בחת"ס חלק או"ח סי' ל"ו מבואר כן להדיא ועיין עוד שם סי' ק"ג, ולשון ספרים חיצונים פירוש ספרים שהם חוץ מן התלמוד. ועתה השאילו הלשון לקרוא כן ספרי מירוס להבדיל בין הקודש לחול ופירוש ספרים שהם חוץ מספרי קודש, עכ"ל.

אמנם הגאון האדיר רבי חיים פאלאג'י זלה"ה בספרו לב חיים (ח"א, או"ח סי' ס') כתב בתו"ד: "דידוע הוא דהני מסכתות קטנות סידרו בדורות האחרונים מהאמוראים בימי רב אשי", ע"כ. איברא דמצאתי בספר זכרון לראשונים<sup>2</sup> תשובה מרב האי גאון (סי' ג') שכתוב שם: "אלא כן שמענו מפי חכמים הראשונים שאמרו ברייתא הדא בספרים מסכתא", ע"כ.

והנה מש"כ 'בספרים מסכתא' היינו כוונתו על מסכת סופרים, וכותב ששמע מחכמים הראשונים, ואולי עוד סמך וראיה שנסדר ונערך בראשית ימי הגאונים, כפי שנוכיח להלן לכאורה, כי הוא היה בתקופה האמצעית של דור הגאונים<sup>3</sup>.



### עלה ג' - תקופת עריכתו

הרמב"ן בספרו תורת הבית (אות ק"ט) כתב, מסכת סופרים - משבע המסכתות הקטנות<sup>4</sup>, וכ"כ בספרו תורת האדם (שער האבל, ענין אבלות ישנה) בזה"ל: ובמסכת סופרים משבע המסכתות הקטנות מצאתי גבי נהגו העם לומר מזמורים בעונתן, ע"כ. עוד כתב הרמב"ן בחידושו (מגילה כא:): "חקרנו על הדברים חוץ מתלמודנו, מצאנו במסכת סופרים שהיא גמרא ירושלמית ממנהגן של אבותינו", עכ"ל. כלו' דחיבור זה אינו שייך לתלמוד בבלי או ירושלמי, אלא היא מן גמרא הדנה במנהגי אבותינו.

תלמידו הרשב"א מציין בשני מקומות אודות תקופת עריכת מסכת סופרים. א. בחידושו (מגילה ב.) כתב: מסכת סופרים שהיא ממסכתות קטנות המקובלות מן הראשונים. ב. בחידושו (ב"ב יג:) כתב: מסכת סופרים וכו' היא מקובלת בידן של ישראל שקבלוה חכמים גדולים.

חזי' מדבריהם שמסכת סופרים נתחבר בדורות הראשונים שלפניהם, אך עדיין לא מבורר דיו מתי נתחבר. הרא"ש<sup>5</sup> כותב (הלכות קטנות, הל' ס"ת סי' י"ג): "מסכת סופרים נתחבר בדורות האחרונים, ולא הובא מדבריו בתלמוד". החיד"א (ברכ"י או"ח סי' תקפ"ב ס"ז) מסמך עפ"י דברי הרא"ש, וכה כותב: "סבר הרא"ש דמסכת סופרים נתחבר בימי הגאונים", והגאונים הניחו אלה המסכתות סמוכות לתלמוד בבלי [מופיע בש"ס שלנו אחר מס' עדיות]. וכ"מ כהוכחת החיד"א

1. להג"ר רבי עמרם בלוס זצ"ל, אבדק"ק אויפאלו שבהונגריה.

2. נדפס בברלין שנת תרמ"ז.

3. וע"ע בס' שדי חמד (ח"ו כללי הפוסקים, סי' ב' אות ג,ה).

4. החיד"א (שם הגדולים, מע"ג אות י' סעיף נ"ג) כתב דשבע המסכתות הקטנות אלו הן: סופרים, שמחות, כלה, דרך ארץ רבה וזוטא, גרים, ארץ ישראל וכותים.

5. היה אחר הרשב"א.

ממש"כ הרבינו תם (ספר הישר, חלק התשובות סי' מ"ח) בדבריו מזה שהזכיר את המסכת סופרים עם תורתם של הגאונים, באופן שמשמע מהא שאכן זהו שייך לתקופה הזאת, וכפי שציין בתשובה "ומתלאת קראי שמיע לי מרב יהודאי ומרב עמרם וממסכת סופרים שרוב ברכות שלנו על פיהם".

היוצא לנו מדברי רבותינו הנזכרים לעיל, נוכל לסכם ולומר, כי לכאורה מסכת סופרים נתחברה ונערכה בתקופת ימי הגאונים, אשר לקטו ברייתות ישנות ומאמרי חז"ל והוסיפו עליהם מנהגי אבותינו שנהגו אז בתקופת הגאונים, ואח"כ סמכוהו יחד עם התלמוד בבלי, ונחשב ככתראי לעומת הבבלי. ויש שרצו לומר דשבע המסכתות הקטנות נשנו כבר בימי התנאים והאמוראים, אך רק לאחר חיתום התלמוד בבלי בסוף ימי רבנן סבוראי ובראשית תקופת ימי הגאונים נסדרו ונחלקו לשבע מסכתות קטנות. ואולי משו"ה סמכוהו לתלמוד בבלי, כי כבר נשנו בימי התלמוד.

ולפשט הדברים ולשבר את האזון נזכיר את דברי בעל סדר הדורות<sup>א</sup> דבשנת ד' אלפים ר"ס היתה זמן חיתום התלמוד שנעשה ע"י תלמידיו של רב אשי ואז נסתלק לגנוי מרומים האמורא רבינא, ומאז התחילה תקופת רבנן סבוראי למשך כתשעים שנה, ובשנת ד' אלפים ש"נ<sup>ב</sup> היתה ראשית ימי הגאונים, ואז סידרו וערכו את שבעת המסכתות קטנות.



### עלה ד' - מקום עריכתו

ועתה נברר איה מקום כבודו, באיזה מקום נסדרה ונערכה והובאה המסכת סופרים עלי גליון לפני הלומדים לדפוס. בספר שו"ת מפענח נעלמים<sup>א</sup> (סי' ב' אות יב) כתב בארוכה להוכיח דנתחבר בארץ ישראל בעיה"ק ירושלים ומשם הובא לחסידים הראשונים שבבבל, ומביא שם עוד מהרמב"ן בחידושו (מגילה דף כא:): שמכנה את מס' סופרים בשם ירושלמי מפני שהובא מירושלים. אמנם יש שרצו להוכיח דשאני מסכת סופרים משאר המסכתות קטנות שנתחברו בארץ ישראל, והיא נתחברה בבבל, דהא כמה וכמה הלכות נכתבו שם אשר שייכים דייקא לבני בבל ולא לבני מערבא - ארץ ישראל, אך מחמת חביבות חכמי ארץ ישראל ופסקיהם ומנהגיהם יזכירו גם את מנהגי אבותינו שבארץ ישראל.

אך לעת עתה לא עלה בידי - יד כהה להעמיק ולברר יותר ענין זה איה מקום סידורו, וה' יאיר עינינו במאור תורתו החביבה והמתוקה.



יא). דבריו תלויים בגירסאות השונות באגרת רב שרירא גאון, ואכמ"ל.

יב). לפני יותר מ-1,400 שנים מזמנינו אנו.

יג). להג"ר חנוך העניך טייטלבוים זצ"ל, אב"ד סאסוב וקצצק, בעל מח"ס עיר חנוך עה"ת ושו"ת יד חנוך.



### עלה ה' - האם פסקינן כהמסכת סופרים

נידון רחב יש בספרי הראשונים והאחרונים, האם פוסקים תמיד כדברי המסכת סופרים בהלכותיו ובמנהגיו גם במקום היכא דפליג על הבבלי או על הירושלמי, או דנימא דהלכה כמותו רק במקום דלא פליג. נקבץ ונאסוף דעתם טעמם וסברתם, ובודאי שאין ברצוננו בזה לקבוע מסמרות ולומר הלכה כמי, כי מי אנו. אלא נסדר ונערוך על השולחן אשר לפני ה', ויאכלו ענוים וישבעו.

בראשית דברינו נביא את דברי המדרש (ויקרא רבה, פרק כ"ב) להחשיב את כל התורה שבע"פ אשר נתחבר אחר חיתום התלמוד. וז"ל: "ר' נחמיה אומר ויתרון ארץ בכל היא, אפילו דברים שאתה רואה אותן יתרון למתן תורה, כגון הלכות ציצית תפילין ומזוזה, אף הן בכלל מתן תורה וכו' מקרא משנה הלכות תלמוד תוספתא אגדות וכו' כולן נאמרו למשה מסיני".

דעת הרשב"א והמאירי<sup>1</sup> (ברכות לד.) לחזק הלכותיה ופסקיה של מסכת סופרים: "ותפילה הכתובה במסכת סופרים היא ככתובה בתלמוד שהיא ממסכתות קטנות המקובלות מן הראשונים", ע"כ. התוס' במנחות (דף ל:) כתבו: "ומיהו אין לחוש אי פליגא ברייתא דמסכת סופרים אהא דשמעין", ע"כ. הריטב"א בחידושו (כתובות ז:) כתב: "אלא שקשה הדבר לדחות מש"כ במסכת סופרים, ושמעתי שיש מקום בצרפת ובאשכנז שעושין כמסכת סופרים", ע"כ<sup>2</sup>.

בשו"ת הריב"ש (סי' של"ד) כתב בזה"ל: "ואחר שדבר זה" הוא מנהג קדום בכמה ארצות, ונזכר במסכת סופרים ובחבורי קצת החכמים, אין כח בנו לגעור ולמחות במי שאומר אותו, אף אם נראה לנו שהמנהג האחר יפה ממנו. מ"מ, כיון שכבר בא חכם והורה לתקן המנהג, וקבלו הקהל ממנו, אין לחזור ולעוות אשר תקנו, ואת אשר כבר עשוהו", ע"כ. גם רבינו הרמ"א בדרכי משה הקצר (או"ח סי' נ"ט ס"ק ג') כתב לחזק מנהג: "ולי נראה דאין לשנות המנהג" ולומר אותה מאחר דהרמב"ם חזר מדבריו הלכה למעשה והסכים לדברי הרא"ש והר"י ועל פיהם נתפשט המנהג. ומה שכתב מאחר שאין הדבר מפורש בתלמוד נראה מאחר שמפורש במסכת סופרים אין לנו לחוש לסודי הוזהר נגדו מאחר שכבר נתפשט המנהג על פיו", עכ"ל. וכן נעתיק לשונו הבהיר של מרן החיד"א בשו"ת טוב עין (סי' י"ג) מש"כ בתו"ד: "והרי כתבו התוס' בפסחים (דף מ:) דבכמה דברים אנו סומכין על פסיקתא או מסכת סופרים ומניחין התלמוד שלנו ע"ש וא"כ גם בזה נימא דהגם דבתלמודין מוכח דבשבת ור"ח קורין כחול סמכין על מסכת סופרים כמ"ש התוס' בפסחים שהזכרתי וכ"כ בברכות דף י"ח והזכיר זה מרן בב"י א"ח סימן תכ"ה ע"ש. וק"ק על מרן בתשו' בספר אבקת רוכל סימן כ"ח שכתב הא דומנין מניחין דברי התלמוד ועושים

יד). אמנם בבית הבחירה במס' מגילה (דף כא:) כתב המאירי בא"ד: "שאין לדחות תלמוד שלנו מפני ברייתא של מסכת סופרים". ולכאורה אי"ז סתירה בדבריו הק', אלא דיש לדון בכל מקום וסוגיא לגופו לתלמוד לדעת ולהבין ההלכה וסברותיה, ואכמ"ל.

טו). וע"ע לעיל (עלה ג') מה שהבאנו מדברי הר"ת בספר הישר.

טז). דן בענין המנהג לומר ברכו אחר קדיש אחרון מן התפילה, אי יאות לומר אחר שכבר אמרוהו בשחרית לפני ברכות קרי"ש ובערבית בתחילת התפילה, עיי"ש בהרחבת אמריו.

יז). דן בענין קדושה שביוצר [בתפילת שחרית] אם היחיד אומרה, עיי"ש בדבריו על מש"כ הטור שם.

כספרים אחרים מדנפשיה וכתב ואעידה לי ב' עדים השמים כסאי ויחל עש"ב וק"ק שכבר מפורש בתוס' ובהגהת מרדכי פרק בני העיר שהביא הוא ז"ל בב"י סי' תכ"ה כמש"ל. ועלה בדעתי לומר דטעמא דאזול בתר מסכת סופרים ומניחין התלמוד שלנו היינו משום דכתב הרא"ש בהלכות ס"ת בענין פרשה פתוחה דמסכת סופרים נתחברה בדורות אחרונים ולא הובא מדבריו בתלמוד. ואני בעניי כתבתי בספרי הקטן ברכי יוסף א"ח סימן תקפ"ב דמשמע קצת דמסכת סופרים נתחברה בזמן הגאונים ע"ש וכיון דנתחברה אחר התלמוד משו"ה סמכין אמסכת סופרים ושקנין תלמודין על דרך הלכה כבתראי אמנם הפסיקתא רבתי לא אתנו יודע אימתי נתחברה, ע"כ. וכן נקט להלכה בשו"ת חת"ס (או"ח סי' ל"ו) וז"ל בתו"ד: "מ"מ כיון שתפסו המנהג כהזוהר על זה כ' מהר"א שטיין מנהג עוקר הלכה ונעשה הלכה קבוע, דהיינו היכא דספרי חצונים חולקים על הש"ס וספרי חצונים היינו מסכת סופרים וכדומה או מדרש ופסיקתא והזוהר כא' מהם, אותו מנהג עוקר הלכה ונעשה הלכה רווחת בישראל".

בחידושי מהרצ"א [להרה"ק בעל הבני יששכר מדינוב זיע"א] על הלכ' חנוכה (מאמר ב, אות מב) כתב ע"ד המס' סופרים, בנידון דילן: "והרי המסכת סופרים תנא הוא ביותר יש לסמוך עליו וכי צריכין ראיה לתנא במקום שאין חולק עליו".

בספר שו"ת יביע אומר [להגאון האדיר רבי עובדיה יוסף זלה"ה] (ח"ה, חלק או"ח סי' מ"ב) הביא מספר חיים וחסד (בסופו, אות טו"ב) שכתב דיש מקום לפסוק בדברי מסכת סופרים היכא שזהו היפך לדברי הירושלמי. וע"ע שם מה שליקט בגאונותו הרבה עוד מספרי גדולי האחרונים מש"כ בענין זה. אמנם בשו"ת יחוה דעת (ח"ד סי' נ"א) הביא הגאון הנ"ל את דעת הגאון בעל גנת ורדים (שו"ת או"ח כלל ב' סי' ט"ו) שכתב: "שיש הלכות המובאות במסכת סופרים ובשאר מסכתות חיצוניות, שהן סתומות וחתומות, ואין להסתמך עליהן, כי ההעתיקות בהן משובשות מאד", עכ"ל. ובאמת דזהו חידוש גדול לטעון כך, דהא חזי' מהרבה גדולי וגאוני ארץ ישראל שלא חששו לטענה זאת, וצ"ע בזה.

אדאיתנן להכי נסכם בקצרה ובתמצית אשר מסכת סופרים חיבור עתיק יומין הוא יין ישן ומשובח כבר מימות ראשית הגאונים, וקיבלו להלכה את פסקי ההלכות והמנהגים שהובאו בספר זה.



## ענף ב' - הנרות הללו

אחר שחקרנו בחיפוש אחר חיפוש נחזור ולבאר ולברר בס"ד עפ"י מה שנתחדש לן מהספרים שדנו ודברו בדין אמירת "הנרות הללו" אחר ההדלקה, אך לא הספקתי לסיים ענין זה בעייני בו בשנת תשע"ד ואני תפילה לפני אבינו שבשמים לזכות להשלים ענין זה.

בטרם נבוא לדון ולפלפל בשעשועי התורה המתוקים נסכם בקוצר אמרים את היוצא לנו ברור מדברי המסכת סופרים:

א. סדר הברכות בליל ראשון למדליק [וה"ה לרואה]: להדליק נר, שהחיינו ושעשה נסים. בהמשך יבוארו השינויים.

ב. נוסחאות הברכה לשיטת המס' סופרים: ברכה ראשונה בכל הלילות – להדליק נר [ולא להדליק נר חנוכה], ברכה שלישית, בליל ראשון – שעשה נסים, ובשאר הלילות – אשר עשה נסים. ויבואר בהמשך מאמרינו שינויי הלשון בס"ה.

ג. אמירת הנרות הללו היא מיד אחר ברכת להדליק לפני אמירת שאר הברכות, ובפשטות גם לפני ההדלקה עצמה.

ד. אמירת הנרות הללו אי אמרינן גם בשאר ימים או רק בליל הראשון, עוד נדון בכך בהמשך בעזה"י.

הבירורים שצריכים אנו לברר וללבן ע"כ הוא כדלהלן:

א. נוסח הברכה הראשונה, והטעם לכך.

ב. למה נתקנה אמירת הנרות הללו מיד אחר ברכת להדליק, עוד לפני ברכת שהחיינו.

ג. למה קדמה ברכת הזמן לברכת הנס, דהיינו ברכת שהחיינו קודם לברכת שעשה נסים, ודלא כמנהגנו להקדים ברכת שעשה נסים לשהחיינו, הלא דבר הוא.

ד. זמן אמירת הנרות הללו בער"ש חנוכה, אי אומרו מיד אחר הברכה.

ה. אם אומרים הנרות הללו בשעת הדלקת הנרות בבית הכנסת.



### עלה א' - מקור אמירתו

כמבואר לעיל מקור אמירת 'הנרות הללו' הוא ממסכת סופרים שנתחבר בימי הגאונים, ולא מצאנו שהביאו זאת הספרים שלפני כן. איברא דיש לעיין מדוע לא הובא אמירה זו לא בספרי הגאונים ולא בספרי הראשונים, כדוגמת הרי"ף, הרמב"ם, ואף לא בספרי ראשוני מנהגי אשכנז ה"ה הרקח ושבלי הלקט ועוד משאר ספרי יסוד של המנהגים. ובאמת דאחר החיפוש בספרים מצאתי דבחידושי מהרצ"א (מאמר ח אות טז) תמה ע"כ וזל"ק: "ותמיהני למה לא הביאו כלל הפוסקים דעת המסכת סופרים".

המהר"ם מרוטנבורג (שו"ת דפוס פראג, סי' ס"ו) הוא הראשון שמביא את דברי מסכת סופרים, בזה"ל: גרסינן במסכת סופרים המדליק נר חנוכה 'אחר שהדליק' אומר הנרות הללו אנו מדליקין, ע"כ [לפנינו לא נמצא כג' זאת]. הרא"ש, מתלמידי המהר"ם מרוטנבורג, מביאו (שבת פ"ב סי' ח') וז"ל: 'גרסינן וכו' ושמעתי שרבינו מאיר [מרוטנבורג] ז"ל היה אומר אותו, ע"כ. גם המרדכי" (שם רמז רס"ח) הביאו בזה"ל: 'העתקתי ממסכת סופרים מדליק ואומר הנרות האלו אנו מדליקין... וגם שמעתי אומרים שמורי רבינו הר"מ ז"ל אומר'ו", ע"כ. כמו"כ הביאו בהגהות מיימוניות (הלכ' חנוכה פ"ג סק"ב), ברבינו ירוחם ובתשב"ץ קטן (סי' תקע"ו) את דברי המס' סופרים.

יח. רבי מרדכי ב"ר הלל מגדולי חכמי ורבני אשכנז, מצאצאי הראב"ה וחתנו של רבי יחיאל מפאריס מבעלי התוספות. תלמידו המובהק של המהר"ם מרוטנבורג.

הטור קבעו להלכה בסי' תרע"ו: "גרסינן במסכת סופרים המדליק אחר שהדליק אומר הנרות הללו וכו' וכן היה נוהג ה"ר מאיר מרוטנבורג ואדוני אבי הרא"ש ז"ל". ואחריו פסק כן המחבר בשו"ע (שם ס"ד), וכ"כ בלבוש שם.



### עלה ב' - זמן אמירתו

בריש המאמר ראינו את גרסת המסכת סופרים דאמירת הנרות הללו היא מיד אחר ברכת ההדליק. ויש לדון ולברר מתי אומרים זאת, בטרם ההדלקה מיד לאחר הברכה, או"ד דמיד לאחר גמר ההדלקה של הנרות [או של הנר הראשון] אומרים זאת. ונחפש בספרים לידע מקורות הענין בעזרת הא-ל הטוב ית"ש.

א. אחר ברכת ההדליק נר:

בפשטות המעיין בדברי המסכת סופרים יבין וישכיל דמיד אחר ברכת ההדליק אומרים זאת ואח"כ ממשיכים בברכת שהחיינו ושעשה נסים, ובסיום הברכות מדליקים. אמנם במס' סופרים ב' [שנדפס עם שינויים בהלכה זו כפי שאביא זאת לקמן - עלה ד'] איכא שנו"ס בסוגיין וכתוב בתוספת מילה "ומתנה ואומר הנירות האילו", וא"כ יל"ע מהו הלשון ומתנה, ויבואר להלן.

במנהגי ר"א טירנא כתוב: ומיד אחר שהדליק אומר הנרות הללו, וכתב שם בהגהות מנהגים בזה"ל: משמע קודם שיברך שעשה נסים. וכ"כ בלקט יושר [לרבי יוסף בן משה] (ח"א או"ח עמ' קנא ענין ה) שמנהג רבו רבי ישראל איסרלין זלה"ה בעל התרומת הדשן היה שלאחר שאמר הברכה בא"י אמ"ה אקבוצ' להדליק נר שלחנוכה היה מדליק מיד ושאר הברכות אמר בשעת הדלקתן<sup>א</sup>. וכן בספר יוסף אומץ (סי' תתרעד) כתב: 'ובשעת ההדלקה יאמר "הנרות" בעל פה אם יודע לאמרו בע"פ, ועכ"פ לא יאחר מלאמרו תיכף אחר ההדלקה'.

ב. אחר סיום כל הברכות:

בשו"ת מהרי"ל (סי' קל"ו וסי' קמ"ה) הובא שאלת ממהר"ר מיישטרליין להמהרי"ל דראה נוהגים להדליק אחר הג' ברכות דלא כמסכת סופרים, ומשיב המהרי"ל בזה"ל: ומה שמאחרים הנרות הללו אחר כל הברכות, נ"ל משום דאין להדליק עד שיגמור כל הג' ברכות הכא, כמו שעושין בקריאת מגילה ונטילת לולב, דבכולהו בעינן עובר לעשייתן (כדאיתא פסחים ז:), ומס' סופרים איכא למימר דסבירא כמ"ד בירושלמי (ברכות פ"ט ה"ג) דמברך בשעת עשייתן ואנו אין לנו אלא תלמוד דידן דעיקר וכ"ש דאין מנהג פשוט לאמרה, והאיך נפסיק בטפל לבין העיקר, עכ"ל<sup>ב</sup>.

(ט). ראיתי להסביר, דהנה במנהגים דבי מהר"ם איתא: 'ובלילה ראשונה מדליקין נר א' ומברכין לפניו ג' ברכות להדליק שעשה ושהחיינו, ולכאור' זהו היפך ממש"כ כאן. אלא דו"א, כי המהר"ם מרוטנבורג ותלמידיו ודאי נהגו ככתוב ונפסק בהלכה לברך ג' הברכות טרם ההדלקה, אך מש"כ כאן דנהג כהמס' סופרים הכוונה בענין אמירת הנרות הללו, ודו"ק בזה.

(כ). וכך מבואר בדברי הקרבן נתנאל (מס' שבת פ"ב סימן ח'), עיי"ש.

(כא). איברא דעדיין אין אנו יודעים מתי הוא אמר הנרות הללו, ויש לחקור עוד בנידון.

(כב). וע"ע בדרכי משה (שם סק"א) שהביא את דברי המהרי"ל ואת דברי הרבינו ירוחם (נתיב ט' ח"א).

החיד"א בספרו ככר לאדן (סי' ג' על מס' סופרים ה"ו) כתב: "בתחילה מברך להדליק ואח"כ שעשה נסים ושהחיינו באחרונה ואח"כ אומר הנרות הללו", ע"כ. ואכן נפסק להלכה ברמ"א (שם ס"ב) דיברך כל הברכות קודם שיתחיל להדליק, וביאר בט"ז (ס"ק ב') משום דינא דעובר לעשייתו, וכ"כ בריטב"א ובמאירי (שבת כג.). ובכף החיים (סי' תרע"ו ס"ק ל') כתב בשם הפרי חדש: "יש אומרים שיאמר כן [הנרות הללו] קודם שיברך שעשה נסים, ואין זה מחוור להפסיק בברכות אלא אחר כל הברכות יאמר אותו וכו' ור"ל לאחר שיאמר כל הברכות ויתחיל להדליק כולם או מקצתם כדי שלא להפסיק בין הברכות להדלקה".

בספר משנה שכיר<sup>22</sup> (מועדים, נס חנוכה - החילוק בין נרות חנוכה לנרות שבת) כתב: "ודע דעפ"י דברי הגה"ק 'הון עשיר'<sup>23</sup> דכתב דכל הנרות שמדליק בשאר הימים הוויין כולו כאחד מצות חנוכה ואכולהו מכיון בתיבת 'נר' דקאמר בברכתו, דוודאי לדידיה לא יאות להתחיל ולומר 'הנרות הללו' עד סיום הדלקת כל הנרות כולן, כיון דכולן כאחד הוויין המצוה, ותיבת 'נר' קאי אכולהו, איך יפסיק בין הברכה להדלקתו. ועיין בט"ז [ס"ק ה'] ומג"א [סי' תרע"ו ס"ק ג'] שהביאו בשם מאורן של ישראל רבינו הרש"ל [בשו"ת סי' פה] לומר 'הנרות הללו' אחר הדלקת נר הראשון מפני שהוא העיקר, עיין שם. אבל לדעת ה'הון עשיר' דכולהו כאחד הוי מצות חנוכה ותיבת 'נר' דבברכה קאי אכולהו, איך יפסיק בין הברכה להדלקתו. וזה פשוט לדברי הגה"ק 'הון עשיר' הנ"ל. וסחדי בשחק שאחר שאמרתי זאת מצאתי לרבינו ה'פרי מגדים' שם שנתקשה בדברי רבינו המהרש"ל הנ"ל, והביא מב"י דמשמע דהברכות קאי על כל הנרות, וא"כ איך יפסיק בין הברכות להדלקת שאר נרות, וסיים בצ"ע. וכתב דמ"מ מי שנוהג ואומר אח"כ 'הנרות הללו' לאחר שהדליק הכל נמי שפיר דמי, רצ"ע, עכ"ה. וכנראה מדבריו דהוא כמסתפק בזה אם הברכות קאי על כל שאר נרות, על כן הניח בצ"ע. אבל אם היה רואה להגה"ק הנ"ל דפשיטא ליה דהברכות קאי על כל הנרות, בוודאי מן הראוי שלא להפסיק בהן. עכ"פ כיוונתי בזה לדעת רבינו ה'פרי מגדים' שלא להפסיק כלל בין הברכה להדלקת כולן, וכן אני נוהג להלכה ולמעשה. ודו"ק.

### ג. זמן התחלת אמירת הנרות הללו:

אחר שנתברר לן דעת הפוסקים לומר 'הנרות הללו' אחר ההדלקה, נביא את דעות הפוסקים וחילוקי המנהגים מתי מתחילים לאמרו.

בשו"ת מהרש"ל (סי' פ"ה) כתב בתו"ד: "ומיד אחר גמר הדלקת הנר הראשון שהוא עיקר יאמר הנרות הללו ויגמור ההדלקות בעוד שאומר הנרות הללו". וכן פסקו להלכה הט"ז (ס"ק ה'), המג"א (ס"ק ג'), הדרך החיים ובמשנ"ב (ס"ק ח').

אמנם מצינו דעה חולקת והיא שיטת הפמ"ג (שם) דכתב דהברכה קאי על כל הנרות וא"כ למה יפסיק בין הברכה להדלקת שאר הנרות, ומ"מ מי שנוהג ואומר אח"כ הנרות הללו לאחר

כג). להג"ר יששכר שלמה טייכטאל זצ"ל, רב ואב"ד דק"ק פישטיאן בסלובקיה ומקורב להגה"ק המנחת אלעזר ממנוקאטש זי"ע. מח"ס משנה שכיר שו"ת וע"ה, ספר אם הבנים שמחה ודרשות טוב יגאל.

כד). ה"ה הג"ר רפאל עמנואל חי ריקי זלה"ה מאיטליה, בעל מח"ס משנת חסידים.

שהדליק הכל גמי שפיר דמי, ומסיים בצ"ע<sup>1</sup>. וכ"כ בחי' מהרצ"א על חנוכה (מאמר א אות רסט) לדעת הטור ואחיו ה"ר יחיאל שכ' אהא דנרות חנוכה אין להפסיק בהן באמירת הנרות הללו, דהברכה קאי גם אהידור דהיינו על כל הנרות, הגם דיוצאין בנר אחד וכו' ונראה מזה דגם הנרות הללו לא יאמר עד תשלום הדלקת כל הנרות ודלא כמהרש"ל דפסק דאחר הדלקת הראשון יאמר, ע"כ. וכ"כ החוות יאיר בחיבורו מקור חיים (שם), וכ"כ המאמר מרדכי. אמנם למעשה נוהגין הרבה להתחיל לומר הנרות הללו אחר הדלקת נר הראשון, ומנהג ישראל תורה.



### עלה ג' - טעם אמירתו

מצאנו בספרים טעמים נפלאים בטעם אמירת הנרות הללו, הן עפ"י שיטת המס' סופרים לאומרם לפני ההדלקה והן לשיטת ההלכה דאחר הדלקת הנרות אומר. והגם דיש בכתובים תירוצים והסברים נאים ורבים, אך אנו נביא על קצה המזלג כמה מהלכים נעימים, עד כמה שידינו מגעת.

א. בסדר היום (ענין חנוכה) כתב טעם לאמירה זו בזה"ל: וכן תיקנו לומר אחר הדלקת הנרות, הנרות הללו וכו' כדי להזכיר התשועה על ידי מי היתה, והוא שבח לזרעו של אהרן, ע"כ.

ב. בספר ערוך השולחן (סי' תרע"ו ס"ח) כתב הטעם: "אחר שהדליק הנר הראשון יאמר הנרות הללו... כן הוא הנוסחא בטור ובעוד שאומר זה יגמור ההדלקה וזהו משום פרוסומי ניסא אבל אם לא אמר זה לא עיכב, והרמב"ם לא הזכיר זה כלל עם כי ישנה במס' סופרים<sup>2</sup>", ע"כ.

ג. עוד טעם אפשר אולי לומר דהתירו את האמירה מיד לאחר ברכת להדליק, עפ"י דמהרי"ל (שהובא לעיל) דלמד בדעת המס' סופרים דאפשר דסבירא ליה כהמ"ד בירושלמי (ברכות פ"ט ה"ג) דמברך את הברכות בשעת עשייתן ולא עובר לעשייתן כדעת הבבלי, וא"כ שפיר שייך לומר הנרות הללו אף בין הברכות ואין צריך כלל לחוש דהוי הפסק בין אמירת הברכה לעשיית המצוה, דהלא כל הברכות נאמרות בעת ההדלקה עצמה, ודו"ק בזה היטב להבין הענין.

ד. הרה"ק הבני יששכר זיע"א בחידושי מהרצ"א על הלכות חנוכה (ריש מאמר ח) כתב לבאר את נוסח ברכת להדליק עפ"י הגירסא במס' סופרים וגם נתינת טעם לאמירת הנרות הללו תיכף אחר הברכה, וזל"ק: "לשון המסכת סופרים, וכיצד מברכין ביום ראשון המדליק מברך שלש והרואה מברך שנים בא"י אקב"ו להדליק נר, ואומר הנרות (האלו) הללו אנו מדליקין... לא אמר להדליק נר חנוכה, אפשר לדעתו שאומר תיכף אחר הברכה ראשונה הנרות הללו כדמשמע מלשוננו, אין לומר נר חנוכה כיון שמפרש והולך באריכות בנוסח הנרות הללו ענין הנרות מה הם, והנה באפשר פליג אגמרא דידן דאין לומר להדליק נר חנוכה, כיון דימי חנוכה כולן מדרבנן בלי רמז בתוה"ק לא שייך לומר וצונו דהיכן צונו, הגם דשבת ויו"ט הנרות ג"כ מדרבנן, עכ"פ השבת ויו"ט מדאורייתא, אבל נר חנוכה כיון דהימים עצמן מדרבנן לא שייך לומר נר

כה). וע"ע בשו"ת מנחת יצחק (ח"ד סי' קט"ו וח"י סי' ס"ד) מה שהאריך לבאר בדברי הפמ"ג.

כו). ומוסיף שם בתו"ד: "וז"ש שיש בכאן ל"ו תיבות כמנין נרות חנוכה לא אוכל לכיין החשבון".

חנוכה<sup>ז</sup>, אבל להדליק נר סתם יצדק כיון דעכ"פ נצטוינו על הדלקת נר באיזה מקום כגון מנורה יצדק לומר וצונו להדליק נר, ומפרש להלן הנרות הללו וכו' רצונו לומר שאינן עיקר הציווי אשר נצטוינו במנורה רק זה לזכרון הנס דמנורה, וא"כ לפי הגמרא דידן דאומרים נר חנוכה אין חיוב לומר הנרות הללו, ע"כ המחמיר לאומרו לא יפסיק בין הברכות רק יאמר אחר הברכות<sup>ח</sup>, עכ"ל<sup>ק</sup>.

ה. טעם נוסף לאמירה זו עפ"י מש"כ בספר שמנה לחמו"ה (ח"א דרוש לחנוכה, פרק שני ד"ה ועוד אני מדבר) וז"ל: בענין נרות חנוכה אסורים בהנאה, נ"ל הטעם עפ"י דאיתא במסכת תענית<sup>ט</sup> דאסור ליהנות ממעשה נסים, ולכך כיון שאין משתמשים לאור הנרות דחנוכה, בזה נראה וניכר שהם באים ע"י נס שהיה בשמן הפך... וזהו ג"כ הפירוש בנוסח שאנו אומרים אחר הדלקת נרות דחנוכה, הנרות הללו אנו מדליקין על הנסים וכו' לכך הנרות הללו קודש הם ואין לנו רשות להשתמש בהם, כדי לפרסם בזה שבאים על הנסים, עכ"ל.

ועפ"י זה הוסיף עלה הבן איש חי זלה"ה בחיבורו אדרת אליהו (פרשת מקץ, ד"ה ואמנם) שע"י נתנית טעם של איסור הנאה ממעשה נסים יבואר היטב המשך הלשון 'כדי להודות ולהלל לשמך', דמאחר שיש איסור השתמשות עי"כ יהיה לו זכרון הנס בכל רגע, ואם תשאל למה באמת אסור ליהנות ממעשה נסים, ע"ז אומרים כדי להודות ולהלל לשמך שאז יכירו את הנס ויבינו אשר צריך עתה להודות ולהלל את השי"ת, עיי"ש בדבריו הנחמדים.

ו. עוד טעם נפלא לאמירה זו אפ"ל עפ"י ד הגרשו"א זצ"ל במנחת שלמה (ח"ב סימן נד) שכתב חידוש גדול, שהמדליק נרות בלא כוונה וידיעת הנס לא קיים עיקר המצוה. וז"ל בתו"ד: '... מ"מ עיקר טעם ההדלקה הוא לראותן כדי להודות ולהלל... וגם המדליק נרות בזמנו ואינו נותן אל לבו להבין שההדלקה היא להודות ולהלל... חסר לו את העיקר, הואיל ועיקר התקנה היתה על הלל והודאה לה' על הנסים הגדולים שעשה לנו. ואין זה דומה לקריאת המגילה שיוצא גם אם אינו מבין<sup>י</sup>, מפני ששם הוא מספר את הנס, אבל אם מדליק ואינו יודע למה הוא מדליק, חסר לו את העיקר, ורק ידי חובת מעשה ההדלקה יצא, מפני שלמעשה כבר הדליק, אבל לא

כו). אמנם לפי דברי הראב"ד בהשגותיו על הרמב"ם סוף הלכות ברכות (פי"א הט"ו) שברכות ההדלקה הוי כעין דאורייתא, א"כ יש לדון אהא. דז"ל הראב"ד ע"ד הר"מ שכתב 'וכך הוא מברך על ביעור חמץ: "קשה לי על מקרא מגילה ואם יאמר כל מצוה שהיא מדבריהם אומר על שהיא כעין רשות קשיא לי נר חנוכה ואולי מפני שאין לה קצבה שמהדרין מוסיפין וכן המהדרין מן המהדרין יותר, אי נמי מפני שזו הברכה הוקבעה על הנרות שבמקדש שהן של תורה לפיכך עשאוהו כשל תורה". ומבואר מדב"ק להיות שברכות ההדלקה של נרות חנוכה הן המשך לנרות המקדש [כעין מש"כ הרמב"ן בריש פר' בהעלתך] שמצות הדלקתם היא מה"ת, א"כ גם ברכת נרות חנוכה הוי כשל תורה. ולפ"ז מאי נכון לברך, להדליק נר או להדליק נר חנוכה? וצריך לי תלמוד. ואולי לכן המס' סופרים ס"ל לברך בנוסח 'להדליק נר' דומיא ממש בנוסח הברכה שבירכו בבית המקדש, ואי נכון הדבר שפיר מובן לומר תיכף אח"ז הנרות הללו. ודו"ק היטב בזה כי יש מקום לעיין בזה ולהרחיב יותר.

כח). להדרשן הג"ר אשר אנשיל ב"ר יצחק זצ"ל מפרעמישלא.

כט). עיין בגמ' (דף כד.) וברש"י שם.

ל). אמנם ראה במשנת יעב"ץ [להגר"ב ז'ולטי זצ"ל מעיה"ק ירושת'ו] (או"ח סי' עג אות ב') דס"ל דהכוונה בהדלקת נרות חנוכה מעכב כמו בקריאת המגילה, דהקורא את המגילה בלא כוונה לא יצא, עיי"ש בדבריו.

קיים את ענין הדלקת הנרות שהיא להודות לה' על הנסים והנפלאות שעשה לנו, עכ"ל המתוק והזהב.

ואולי אפשר להוסיף ע"ז דלכן שפיר לומר הנרות הללו דייקא עוד בטרם מעשה ההדלקה, כי ע"י האמירה תתעורר לבו להבין ולהשכיל את נסי ה', ויקיים את מעשה ההדלקה בכוונת הלב וברגשי הודאה ושמחה כיאה וכיאות.

ז. טעם נאה נוסף לענין אמירה זו אפ"ל עפ"י מש"כ בספר מועדים וזמנים [להראב"ד הגר"מ שטרנבוך] (ח"ב סי' קלד, הערה א') דלכאורה היה מקום לומר שכיון שעשו את נרות חנוכה כמנורת המקדש דינם כהקדש ממש שאסרו מדרבנן אפילו מראה, וכמו שכתבו בפסקי התוספות (מדות אות יט) שאסור לזון עיניו מנוי בית המקדש, דמראה אסור מדרבנן, וס"ד שגם בנר חנוכה יאסרו חכמים לזון עיניו מן הנרות, קמ"ל שאין דינם כקודש ממש והאיסור הוא רק להשתמש לאורם, עכ"ל. ובהא יבואר היטב טעם אמירה זו, להורות למדליק מה מותר ומה אסור<sup>א</sup>.

ח. עוד י"ל ע"פ המבואר בספר רשימות שיעורים [להגרי"ד סלובייצ'ק] (סוכה דף מו ע"א) שכתב: ועיין בריטב"א ובמס' סופרים (פ"כ ו') דמברך את ברכת שעשה נסים לאחר ההדלקה ואחרי שאמר כבר הנרות הללו, דברכת הרואה היא ולא ברכת המדליק - ולכן מברך אותה אחר הראייה. ומצריך שיקדים הנרות הללו כדי לפרסם על איזה נס אומר את ברכת שעשה נסים. עוד אפשר לומר דלפי המס' סופרים ברכת שעשה נסים היא אינה ברכת הרואה בעלמא אלא הוי ברכה אחרונה על ההדלקה כדין ברכת הרב את ריבנו אחרי מגילה - שהיא ברכה אחרונה על קריאת המגילה. ומשמע דלפי המס' סופרים מברכים את ברכת שעשה נסים אחרי שהחיינו שהוי ברכה אחרונה ממש, והוי כמו ברכת הרב את ריבנו.



### עלה ד' - לשון מסכת סופרים ב'

מלבד הגירסא המצויה במסכת סופרים שיש בידינו ונדפסה בכל הגמרות, ישנו עוד כת"י של מסכת סופרים, ונקרא בשם מסכת סופרים ב'. כת"י זה נדפס כמה פעמים ע"י הר"ר ד"ר מיכאל היגער<sup>ב</sup> בניו-יורק בשנות ה'תר"צ ואילך.

המעין בכת"י זה יראה כמה שינויים מהגירסא המפורסמת והידועה, וכדי להבין נעתיק את הלשון שנצרך עתה לנו למאמרינו [בפרט שאין הכת"י מצוי כ"כ]. וכה כתוב שם (פ"כ ה"ד): כיצד מברכין, ביום הראשון מברך שלש והרואה שתיים. המדליק אומר... ומתנה ואומר הנרות האילו אנו מדליקין... וכל שמונת ימי חנוכה הנרות האילו קודש... ועל ניסין ועל ישועתיך, ואומר ברוך אתה שהחיינו ואומר ברוך אתה שעשה נסים. אילו למדליק... מכאן ואילך המדליק מברך להדליק ומתנה והרואה אומר שעשה נסים. ע"כ לשון המס' סופרים ב'.

לא). וע"ע בשו"ת כוכב מיעקב (סי' פח) מש"כ בענין זה.

לב). היגר מקובנה שברוסיה לארה"ב והיה מחוקקי 'בית המדרש לרבנים באמריקה', ההדיר ספרים רבים והביא הרבה כת"י קדומים לבית הדפוס.



והן אמת, שיש הרבה לפלפל ולעיין בשינויים השונים שיש בכת"י לעומת הגירסא המקובלת והמצויה, אבל אנו נתמקד לע"ע בס"ד לברר הלשון שכתוב 'ומתנה ואומר', מהו 'ומתנה' האם זה מלשון תנאי, ומה תנאי שייך כאן. גם צריך להסביר למה באמת ס"ל להמס' סופרים דנוסח הנרות הללו נתקן דייקא בין ברכת להדליק נר לברכת שהחיינו, והאם הוא אכן חלק מנוסח הברכה עצמה. [ואכן לעיל (עלה ג' אות ד') הבאנו את דעת המהרצ"א להסביר סמיכות הנרות הללו לברכה הראשונה כשנוסחתה להדליק נר ולא להדליק נר חנוכה, עיי"ש בהרחבה].

ונראה לומר ברוב חסדי שמים שני מהלכים בדבר, ליישב הן את גירסת המסכת סופרים והן את נוסחת המסכת סופרים ב', לראות שהכל דבר דבור על אופניו במתיקות ובסדר נפלא, ואני תפילה שלא אכשל חלילה בעטי.

#### א. ישוב גירסת ומהלך המס' סופרים:

המתבונן בנוסח הברכות במס' סופרים יראה שלפני כל ברכה איתא הלשון 'ואומר', מלבד ברכת שהחיינו שלפניה לא מוזכר כלל 'ואומר', אלא כתוב רק 'בא"י שהחיינו', והלא דבר הוא.

אלא בע"ה נראה לומר מהלך מיוחד ונפלא<sup>1</sup>, דלדעת המס' סופרים הנרות הללו וברכת שהחיינו אינם שני דברים סמוכים אלא הכל הוא ברכה אחת ארוכה, המתחלת ב-הנרות הללו ומסתיימת ב-בא"י שהחיינו. וא"כ הנרות הללו הוא ממש חלק מברכת שהחיינו<sup>2</sup> ולא תוספת דברים לאחר הברכה הראשונה, דאז יש חשש הפסק בין הברכה לקיום המצוה, ולפ"ז שפיר יבואר שכל הברכות הללו נאמרות עוד לפני ההדלקה. וגם יהיה מובן למה ברכת הזמן הוקדם לפני ברכת הנס כמובא לעיל, דהלא מיד לאחר ברכת להדליק נר אומרים הנרות הללו [וכמבואר בחידושי מהרצ"א] והמשכו הוא ברכת שהחיינו, ואח"כ אומרים ברכת שעשה נסים.

ואם כנים אנו בזה, נחדש ונחדד שלפי מנהג המס' סופרים צ"ל לכאן דאמירת הנרות הללו נאמרה רק בלילה הראשון של ימי החנוכה, שהרי כל הנוסח הזה הוא תחילתו של ברכת שהחיינו הנאמרת רק בפעם הראשונה שמדליקים. ובאמת דאפשר לדייק כן מדברי המס' סופרים עצמו כן, דבהמשך דבריו כתוב 'מכאן ואילך המדליק מברך להדליק ושעשה' ולא מוזכרת כלל אמירת הנרות הללו, אלא כדפרישית, שאמירה זו נתקנה רק לליל הראשון. ואעפ"כ צ"ל דנוסח הברכה הראשונה בכל הלילות היא 'להדליק נר' ולא להדליק נר חנוכה [אף לפי ביאור החידושי מהרצ"א], כי אין משנים מטבע הברכה לחלק הנוסח בין לילה ראשונה לשאר הלילות אע"פ שלא אומרים 'הנרות הללו' והכל נמשך אחר היום הראשון, ודו"ק הדק היטב בזה. [ולהשלמת הענין אפשר להוסיף דע"פ הנ"ל יוצא לנו דברכת שהחיינו נתקנה על מצות הדלקת הנרות ולא על עצם הזמן של נס חנוכה, כי הלא נוסח הנרות הללו הוא מחלק ברכת שהחיינו, וכל נוסח זה איירי על עצם הנרות שמדליקים, ולכן ברכת שהחיינו קדמה לברכת הנס].

(ג). ע"פ יסוד דברי האחרונים בתופסת נופך ממני הצב"י.

לד. עיין להלן (הערה מא) דהבאנו אסמכתא לזה מהמהרז"ך, ראה שם.

## ב. ישוב הנוסחא של מס' סופרים ב':

לעיל הערנו מהו הלשון 'ומתנה ואומר' על איזה תנאי איירינן הכא, ונבוא בדברינו עתה לבאר את מהלך הדברים, מה שנתחדש לי על יד הנרות בליל זאת חנוכה, אחר שזכיתי למתנה גדולה מן השמים להארה נפלאה זו.

בתחילת המאמר (לעיל ריש ענף א') הובא דעצם מקור תקנת אמירת הנרות הללו על נרות החנוכה מוזכר לראשונה אצלנו במסכת סופרים, ומבלעדיה לכאורה לא היינו יודעים על מעלותיה הנשגבות של קדושת הנרות, איסור השתמשות והיתר ראייתה<sup>1</sup>. וא"כ כשהאדם בא להדליק את הנרות בבחינת עד שתהא שלהבת עולה מאליה צריך לידע הלכותיה ואת המעשה אשר יעשה, ומשום כך הוא לוקח את השמש בידו מברך את הברכה הראשונה ועוד בטרם שניגש להדליק הרי הוא מתנה ואומר, ר"ל שהוא מכריז לו ולסובבים את התנאי העיקרי שחידש לן המסכת סופרים 'הנרות הללו קודש הם ואין לנו רשות להשתמש בהם אלא לראותם בלבד'. וע"י דיבורים אלו נשלם מעשה ההדלקה כתיקונה. ואפשר דבלא אמירה זו אפשר שהיה דין נרות חנוכה כנרות שבת או כשאר נרות מצוה שלא נאמרו בהם התנאים הללו, ולכך לפי דעת המס' סופרים ב' הנ"ל נחוץ מאוד למדליק להכריז ולהתנות בפה מלא את ההנהגה הנכונה שנדרשת ממנו עתה כשהוא הולך להדליק.

ואם נכון הדבר, ומהלך זה נוטה לדרך האמת, יבואר ויתורץ שפיר המשך הגירסא שמוכא שם לגבי ההדלקה בשאר הימים: 'מכאן ואילך המדליק מברך להדליק ומתנה והרואה אומר שעשה נסים'. והקשינו למה בשאר הימים הוא מדליק וג"כ מתנה [וביותר לפי המהלך הראשון בנוסח המס' סופרים המצוי, דביארנו לעיל דלכא' אמירת הנרות הללו נתקנה רק ללילה הראשון והוא תחילת ברכת שהחיינו] ואומר הנרות הללו. אלא לפמש"כ הדברים ששים ושמחים ומאירים באור יקרות, דהן אמת דהאיש המדליק את נרות החנוכה צריך בכל יום ויום אחר שמוסיף והולך בריבוי תוספת אורה ע"י ריבוי מספר הנרות להכריז על התנאים הנדרשים לקיום המצוה בשלימות וכתיקונה לזוהר מהשתמשות בנרות הקדושים אלא לראותן בלבד, כדי להודות ולהלל על הנסים והנפלאות שעשה לאבותינו בימים ההם בזמן הזה, ולכן אף בשאר הימים צריך הוא להיות מדליק ומתנה לתוספת זהירות והרחקה. אבל לעומת זאת, הרואה את הנרות ומברך ע"כ לא נדרש ממנו להיות מתנה על איסור ההשתמשות, כי בדרך כלל איירי במי שנמצא על אם הדרך או בספינה וכיו"ב, שאין באפשרותו להדליק אלא מרחוק הוא רואה את הנרות, ובו לכא' לא שייך לבוא לידי השתמשות באור הנרות, וע"כ לא תיקנו אצלו הכרות תנאי זה.



לה). וא"ת הרי בגמ' הא איתא 'אסור להשתמש לאורה' ומה חידש מס' סופרים בתקנה זו, י"ל דהלא בגמ' עצמה יש פלוגתא בדבר אי מותר להשתמש לאורה או אסור, ואם ברצוננו לדעת הלכה למעשה יודעים אנו שצריכים לעיין בדברי הרמב"ם והרי"ף ושאר הפוסקים, אך בל נשכח שכפי ההוכחות בראשית המאמר הרי תקופת עריכת המס' סופרים היתה בזמן הגאונים, לפני תקופת רבותינו הראשונים. וא"כ מתוך דברי המס' סופרים יודעים אנו את הפסק למעשה שיש איסור השתמשות והיתר ראייה. ונכון הוא בעזרת החונן לאדם דעת.

### עלה ה' - שנו"ס בגירסת המסכת סופרים

בכמה מן הראשונים מצאנו שינויי נוסחאות בגירסת המס' סופרים, ונביאם בקצרה למען נלמד עד כמה מילות התפילה מחושבות וחשובות בעיני רבותינו הראשונים, שדקדקו בכל תיבה ואות.

בקיזור פסקי הרא"ש (שבת פ"ב סימן ח) כתב: "והמדליק לאחר שהדליק יאמר הנרות הללו אנו מדליקין על התשועות ועל הנסים ועל הנפלאות שעשית לאבותינו על ידי כהניך הקדושים וכל מצות שמונת ימי חנוכה הנרות הללו קדש"י ואין לנו רשות להשתמש בהם אלא לראותם בלבד כדי להודות ולהלל לשמך הגדול על נפלאותיך ועל נסוך ועל ישועתך", ע"כ לשונו. ובספר אבודרהם (סדר חנוכה) כתב ג"כ כנוסחת הרא"ש אך הוא השמיט את מילת 'מצות'.

בספר האגודה (שבת פ"ב דף כג.) כתב: "ואחרי ההדלקה יאמר הנרות הללו אנו מדליקין על הנסים ועל הגבורות ועל התשועות ועל המלחמות שעשית לאבותינו בימים ההם ובזמן הזה על ידי כהניך הקדושים והנרות הללו קודש הם ואין אנו רשאים להנות לאורן זולתי לראותן בלבד להודות לשם קדשיך על נסוך ועל גבורתיך ועל תשועתך, והכי איתמר במסכת סופרים".

ברבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה, נתיב ט חלק א דף סא טור ב) כתב: "יש שנהגו לומר כשמדליקין נר חנוכה אחר שמברכי' הנרות הללו אנו מדליקין על התשועות ועל הנסים על הנפלאות שעשית לאבותינו על ידי כהניך הקדושים וכל שמונה ימי חנוכה הללו קדש ואין לנו רשות להשתמש לאורה אלא לראותן בלבד כדי להודות לשמך על נסוך ועל נפלאותיך ועל ישועותיך. ונהגו כן לפי שכתוב במסכת סופרים כיצד מברכין המדליק מברך שלשה להדליק וכו' שעשה נסים ושהחיינו וכן היה נוהג הר"מ בהדלקה".

במחזור ויטרי [דפוס ישן] (סימן תקנו, פרק כ' הילכתא ו') כתב הנוסח בזה"ל: "ואומר הנירות האילו אנו מדליקין על הישועות ועל הנסים ועל הנפלאות אשר עשית לאבותינו על ידי כהניך הקדושים. ועל שמונת ימי חנוכה הנרות האילו קודש ואין לנו רשות להשתמש בהן אלא לראות בלבד כדי להודות את שמך על נסוך ונפלאותיך ועל ישועתך. ברוך שהחיינו. ואומר שעשה נסים. אילו למדליק. אבל לרואה אינן ביום ראשון אלא שתיים. שהחיינו ואשר עשה. מיכן ואילך מברך להדליק והרואה אומר אשר עשה".

בספר מנהגי מהרי"ל (הלכות חנוכה, סוף אות ג) כתב: "ואחר ההדלקה אומר: הנרות הללו אנו מדליקין על התשועות ועל הנסים ועל הנפלאות - אשר - שעשית לאבותינו על ידי כהניך הקדושים, הנרות הללו קדש - הם - ואין לנו רשות להשתמש - לאורן - בהן זולתי לראותם - בלבד - כדי להודות - ולהלל - לשמך על נפלאותיך - ועל נסוך - ועל ישועתך. ויש בו ל"ו

(לו). עיין בספר לבוש מרדכי [להרמ"מ אפשטיין זצ"ל מסלבודקה] (זבחים סימן יג) מש"כ לבאר עפי"ד הרא"ש מהו הכוונה באמירת 'קודש הם', האם היינו כהקדש דיש בזה חשש מעילה או הכוונה לקדושת המצוה של הדלקת הנרות, עיי"ש בדבריו. בספה"ק שפת אמת (תרל"ט לחנוכה, ד"ה הנרות) כתב בזה"ל: "הנרות הללו קודש הם. ובגמרא איתא וכי נר קדושה יש בו. נראה כי עכשיו שאסרו להשתמש לאורה ובנ"י מקצין הנרות לשמו ית' חל עליו הקדושה, כי באמת בכל מצוה יש קדושה רק שהוא מוסתר, וכפי אמונת האדם ומבדיל הגשמיות מן המצוה מתעורר הקדושה", עכ"ל. וע"ע בדברי הר"ן על הר"ף (מסכת מגילה ריש פרק בני העיר).

תיבות כמניין כל הנרות של חנוכה לבד השמשים ועם השמשים הם מ"ד, וסימנך נחמ"ד למראה<sup>ל</sup>, ר"ל נ"ח נר חנוכה הם מ"ד וכולם יהיו למראה נס דווקא, ע"כ.

בתשב"ץ קטן (סימן תקעו) כתב: "זה מצאתי במסכת סופרים שחוב הוא לומר אחר הדלקת נר חנוכה הנרות הללו אנו מדליקין על הישועות ועל הנסים ועל הנפלאות אשר עשית לאבותינו על ידי כהניך הקדושים וכל שמונת ימי חנוכה האלו אין לנו רשות להשתמש בהם אלא לראותם בלבד כדי להודות שמך על נפלאותיך ועל נסוך ועל ישועתך", ע"כ. וחידוש גדול הוא מה שכתב שמצא במס' סופרים שחוב הוא לומר<sup>ל</sup>, ויש עוד לדון בהא.

בליקוטים מהלכות אמרכל הביא הנוסח: הנרות שאנו מדליקין על הישועות ועל הנסים והנפלאות שעשית לאבותינו על ידי כהניך הקדושים, וכל שמונת ימי מצות חנוכה הנרות האלו קודש, ואין לנו רשות להשתמש בהם אלא לראותם בלבד כדי להודות שמך על נפלאותיך על נסוך ועל ישועתך<sup>ט</sup>.

בלקט יושר (ח"א או"ח עמוד קנב ענין א) כתב: "הנרות הללו אנחנו מדליקין על הנסים ועל הישועות ועל הנפלאות שעשית לאבותינו ע"י כהניך הקדושים וכל מצות שמנת ימי חנוכה הנרות הללו קודש הן ואין לנו רשות להשתמש לאורן אלא לראותן בלבד, כדי להודות לשמך על נסוך ועל נפלאותיך ועל ישועתך. ברוך שהחיינו, ואשר עשה נסים. וזה הנוסח כתבתי מכתב יד וכן מהר"י מינץ יצ"ו, וראיה שהקדים שהחיינו לאחר אשר עשה נסים, ולפי שמצאתי במסכת סופרים ורציני לדקדק ברוך שהחיינו ואשר עשה נסים אין מנוסח הנרות הללו, אלא סדר ברכות הוא מונה. ולא הודה לי מה"ר יעקב מיישטרי יצ"ו<sup>ו</sup> אלא הנוסח כן הוא". [וביאור הדברים לכאורה הוא, דבעל הלקט יושר רצה לבאר בדברי המסכת סופרים שתיבות 'בא"י שהחיינו ואשר עשה נסים' אינן חלק מהמשך נוסח הנרות הללו, אלא ר"ל שלאחר שמסיים לומר את הנרות הללו ממשיך לברך את שאר שתי הברכות, ברכת שהחיינו וברכת שעשה, והוא הציע מהלך זה לפני ר' יעקב הנ"ל, אך הוא לא הודה לו שכך הוא ההסבר. ואף הביא לו ר' יעקב ראיה לשיטתו דהלא סדר הברכות כפי הנפסק בהלכה הוא קודם ברכת שעשה נסים ואח"כ ברכת שהחיינו, ואילו במס' סופרים אנו רואים שקודם מובא ברכת הזמן דהיינו שהחיינו ולאחמ"כ מברכים ברכת הנס. ומזה הוכיח ר' יעקב שכוונת המס' סופרים במילים הללו אינה לשאר הברכות אלא הוא המשך מנוסח הנרות הללו<sup>ט</sup>, ודו"ק היטב בזה].

לו). רמז זה מוזכר גם בספר יורה חטאים [לבעל הרקח] (אות טט) שכתב: נחמ"ד למראה, ראשי תיבות נר חנוכה מ"ד, שהעולם שמח בראות הנרות חנוכה, שזוכרים הנסים שנעשו לאבותינו. וע"ע בשו"ת שב יעקב (ח"א סי' כב).

לח). ולולי דמספיקא הייתי אומר בדרך אפשר, דלאחר שהבאנו (לעיל עלה ג') כמה מן הטעמים לבאר את ענין וטעם האמירה אפשר להבין את הנחיצות והחובה לומר מיד הנרות הללו.

לט). יש מקום לדון לעיין ולברר את טיב ומהות השינויים שיש בנוסח האמרכל, ואכמ"ל.

מ). אחד מחכמי איטליה, מהעיר מיסטרי שעל יד העיר הגדולה וינציה. הוא מוזכר כמה פעמים בלקט יושר.

מא). ב"ה אשר מצאתי חבר וסמך למהלך זה. בקובץ מוריה (שנה י"ד, גליון ט-ג, שבט תשמ"ו) הובא הלכות חנוכה לרבינו המהר"ך [מוה"ר זלמן הכהן כ"ץ מנירנברג] שהבין כן בדברי הר"י מיישטרי, שכתב (שם באות ה') בתו"ד: "ואח"כ קאמר בנוסח ברוך הוא שהחיינו דזה קאי אתחילת הנוסח דקאמר עיקר הנרות הללו..." עיי"ש בהמשך דבריו, ולכא"ו זהו כדברינו.

בספר זכרון משה<sup>22</sup> (דיו יב) כתב: "נוסח הנרות [הללו]: הנרות הללו אנו מדליקין על התשועות ועל הנסים ועל הנפלאות שעשית לאבותינו ע"י כוהניך הקדושים וכל שמונת ימי חנוכה הנרות הללו קדש הם ואין רשות להשתמש בהן אלא לראותן בלבד כדי להודות לשמך על נפלאותיך ועל [נסיך] ועל ישועתך", ע"כ.

בבן איש חי (ש"א פרשת וישב, הלכות חנוכה אות א) כתב: "בליל ראשון מברכים שלשה ברכות "להדליק" ו"שעשה נסים" ו"שהחיינו", ונתנו הפוסקים ז"ל סימן "עשה לך שרף ושים אותו על נס וראה אותו וחי", גם נרמזו באותיות מספרם שהוא אותיות שלשה, שגם בם סימנים שלש"ה ר"ת ש'עשה ל'הדליק ש'החיינו ה'נרות הללו וכו'. ואחר שהדליק נר א' יאמר הנרות הללו וכו' בנוסח המתוקן יפה שיש בו ל"ו תיבות כמנין הנרות של כל שמונת הימים. ויעמדו אשתו ובניו בשעת הברכה ובשעת הדלקת כל הנרות".

בקובץ מוריה (רצ"ש) מובא העתק פסקי המהר"ם מרוטנבורג על הלכות חנוכה, ושם מובא הנוסח כפי שהמהר"ם היה אומר: "הנרות האלו אנו מדליקין על הנסים ועל הגבורות ועל התשועות ועל המלחמות שעשית לאבותינו בימים ההם ובזמן הזה על ידי כוהניך הקדושים הנרות הללו קדש ואין אנו רשאים להשתמש לאורן אלא לראותן בלבד להודות לשם קדשיך ועל נסיך ועל נפלאותיך ועל גבורותיך ועל תשועתך"<sup>23</sup>.



### עלה ו' - מספר ומנין תיבות הנרות הללו

המחצית השקל על המג"א (או"ח סימן תרעו סק"ג) כתב: "וזה נוסח שכתב מהרש"ל, הנרות הללו אנו מדליקין על התשועות ועל הנסים ועל הנפלאות שעשית לאבותינו על ידי כוהניך הקדושים וכל שמונת ימי חנוכה הנרות הללו קדש הם ואין לנו רשות להשתמש בהן אלא לראותן בלבד כדי להודות לשמך על נפלאותיך ועל נסיך ועל ישועתך. וסיים מהרש"ל: לא תשנה לא תוסיף ולא תגרע. והטעם מפורש, סימן ל"ו תיבות לבד הנרות הללו, כאלו אמר הנרות הללו ל"ו הן, עכ"ל.

וכתב בספר אליה רבה [ס"ק ח] בשם מטה משה [סימן תתקפא] שהקשה דאיכא תיבה אחת יתירה. וכתב בספר אליה רבה [שם] דתיבת קדש הם הוא טעות, וצ"ל קדש, ותיבת הם מיותר, דהא מיד אומר אחריו תיבת הן, דהא אומר ואין לנו רשות להשתמש בהן. וכתב שכן הוא הנוסח באבודרהם [עמוד ר], ולא כתב שם כי אם קדש, ולא הם. וכתב שכן נהגו הרמב"ם והרא"ם והרא"ש, עכת"ד. וצריך לומר דגם תיבות הנרות הללו קדש כו', שתי תיבות הנרות הללו ג"כ אינן מן המנין, ואז החשבון מכוון. וכך הוא הנוסח המדויק של ל"ו תיבות: הנרות הללו אנו

מב). להג"ר משה ב"ר זבולון אליעזר היילפרין זצ"ל, מתלמידי המהרש"ל והרמ"א. ועיי"ש שכתב בהמשך דבריו: "הזהיר בנרות חנוכה יזכה לחיי העולם הזה וחיי העולם הבא. וכן נוסח זו הנרות [הללו] שאחריו ח"י תיבות שני פעמים, לרמז שהזהיר בנרות חנוכה יזכה לחיי שני עולמות".

מג). המעיין היטב בנוסח זה יראה שיש בזה כמה וכמה שינויי לשון משארי הנוסחאות, ועוד היד נטויה בס"ד ללבן השינויים, ללמוד אותם ולהבין עמקות התורה הק'.

(ב מדליקין ג) על ד) הנסים (ה) ועל ו) התשועות (ז) ועל ח) הנפלאות (ט) שעשית י) לאבותינו (יא) על יב) ידי יג) כהניך יד) הקדושים טו) וכל טז) שמונת יז) ימי יח) חנוכה הנרות הללו יט) קדש כ) ואין כא) לנו כב) רשות כג) להשתמש כד) בהם כה) אלא כו) לראותם כז) בלבד כח) כדי כט) להודות ל) לשמך לא) על לב) נפלאותיך לג) ועל לד) נסיך לה) ועל לו) ישועתך".

בספר אוצרות חיים לבעל הבן איש חי (מועדים ח"ב עמ' ססד) כתב: "הנוסח העיקרי הוא שיש בו ל"ו תיבות, ולכך הגירסא בו 'על הנסים ועל התשועות ועל הנפלאות' שראשי תיבות שלהם 'נתן', וכן בסיום 'על נסיך נפלאותיך ותשועותיך ג"כ ראשי תיבות נתן'. עכ"ל. ועע"ש המשך דבריו.

אמנם בספר בגדי ישע"י (סימן תרע"ו סק"ג) כתב דלא צריך להקפיד על מנין התיבות וז"ל: נירות הללו ויהיה ל"ו תיבות. הנוסחא כמו שנדפס לפנינו בסידורים והוא יותר והם נ"א תיבות אפילו כמו שהביא הטור והרא"ש הם מ"ח תיבות, אבל אין קפידא כמו שאין אנו מדקדקים בקידוש לומר תיבות יתירות יותר מל"ה תיבות כי מה שמוסיף אינו מגרע הכוונה כמ"ש שם, ע"כ.



### עלה ז' - זמן האמירה בערב שבת חנוכה

בשו"ת שיח יצחק"י (סימן שנד) דן בענין זה מתי צריך לומר הנרות הללו, ואם אפשר לאומרו בליל שבת לאחר שחוזרים מבית הכנסת, וז"ל בתו"ד: "וחקרתי אי אריך להמתין ולומר הנרות הללו בשבת חנוכה עד אחר ביאתו מתפלת ערבית. תרתי בלבי לעשות כן, כדי לעשות עכ"פ איזה דיבור בעת שעושים המצוה בחול. ואם שהמג"א פקפק בסי' רס"ג ס"ק י"א], על מה שנמצא בקצת סידורים ברכה לנרות שבת אחר שבאים מביהכ"נ, ורק בדיעבד יודה, עיי"ש. אמנם באמירה זו לענ"ד אין קפידא אם שוהים מלאמרה עד הלילה, ודוגמא למה שנהגו לומר בשבת הושענא, אף שאין יכולים להקיף, כמופסק בסי' [תר"ס ס"ג]. והנה בימי בחרותי שמעתי שהגאון מו"ה דוד שיק ז"ל אבדק"ק טאקייא הוא הי' נוהג כבואו מביהכ"נ בליל שבת חנוכה, הי' אומר כל נוסח הנרות הללו אנו מדליקים, ועיי' מש"כ בענין זה אלי הגה"ק דמונקאטש בתשובתו הרמתה במנחת אלעזר (ח"ב סי' כ"ט). ולענ"ד יש להסביר מנהגו בזה, דהנה הגה"ק מו"ה משה יוסף האפמאן"י זצ"ל בקונטרס כלי המחזיק ברכה שבריש ספרו באר מים חיים על מס' ברכות מסביר דברי הקובץ שמביא המג"א בסי' רס"ג ס"ק י"א], לברך הברכה על הנרות דשבת אחרי יציאה מביהכ"נ בליל ש"ק, שהענין שהברכה הוא על שנהנה מהנרות, וטרם בואו מביהכ"נ לביתו עדיין לא נהנה מהנרות לזאת ס"ל להקובץ שמברך אז כבואו לביתו, ועפ"י י"ל שזה היה ג"כ טעמו דהג"י מהר"ד במנהגו זה, כי מיד אחר הדלקתו נרות דחנוכה הלך לבי כנישתא

מד). להג"ר ישעיהו ווינר זצ"ל מפראג.

מה). להג"ר רבי יצחק וייס זצ"ל ראב"ד דק"ק ווערבווי שבהונגריה, ובעל מח"ס אלף כתב.

מו). הובא כאן בהמשך, עיי"ש.

מז). מגדולי הדיינים בעיר פאפא, בעמח"ס מי באר מים חיים, ומתלמידי הכתב סופר.

להתפלל, ומצות ראית הנרות<sup>ח</sup> משום פרסומי ניסא עדיין לא נתקיים עד בואו מביהכ"נ ושיהיה יושב בביתו ומסתכל ורואה בנרות, [ומצינו דווקא לגבי חנוכה שתקנו ברכה לרואה נר חנוכה עיי' בסי' תרע"ו ס"ג], לזאת נהג לומר דווקא אז את נוסח הנרות הללו אנו מדליקין כו' אלא לראותן בלבד, ודו"ק היטב, עכ"ל.

בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ב סימן כט) כתב על הענין הנ"ל וז"ל: "ואשר שאל כת"ה<sup>ט</sup> במה שרצה לחדש שנכון לומר הנרות הללו בשבת חנוכה אחר ביאתו מתפלת ערבית כדי שעכ"פ יעשה דיבור בזמן מצותו וכו' וכ' שכן נהג גדול א' ז"ל. הנה אין דעתי נוחה מזה כלל מכמה טעמים. דהא בש"ע סי' תרע"ו במ"א ס"ק ג' בשם מהרש"ל לומר הנרות הללו (בשעת הדלקה) אחרי שהדליק נר ראשון וגם כיון דפסקינן הדלקה עושה מצוה וכבתה אין זקוק לה הרי צריך לומר הנרות הללו אנו מדליקין בשעת המצוה שהיא רק ההדלקה ולא בשעת הנחתו שדולק מאליו בש"ק [בפרט אחר תפלת ערבית שהוא חצי שעה אחרי שקיעת החמה שאזדה לי' מצותה כבר] וכן פסק המחבר בסי' תרע"ג סעי' ה' דגם בשבת קודם שקיעה"ח אם כבתה אין זקוק לה ואף שהטו"ז שם ס"ק ט' כ' שב"ע"ש קודם שקיעה"ח אם כבתה יחזור וידליקנה בלא ברכה מ"מ הרי הט"ז בעצמו לשיטתו כ' שם דמה שמדליק בע"ש ומברך קודם שקיעה"ח לא הוי הטעם משום דאז הוי הזמן הכשר מצוה רק כיון דא"א בענין אחר הוי מצוה ממש דאותו שעה הוי מצות נ"ח אז כמו אחר שקיעה"ח עכ"ד הט"ז וא"כ גם להטו"ז ל"ש מ"ש כת"ה כדי שיאמר הנרות הללו בזמן מצותו ממש. דהא זהו זמן מצותו ממש בע"ש בשעת הדלקתו קודם שקיעה"ח. ובשו"ת בנין שלמה להגמיה"ר הכהן ז"ל מוילנא סי' נ"ב האריך זה לתרץ מה שהערו דכשחל יום א' דחנוכה בשבת האין מברכין בע"ש (שהוא ערב חנוכה קודם שקיעה"ח) ברכת שהחיינו וכו' לזמן הזה הלא אז לא הגיע הזמן הזה ותי' בארוכה כיון דחכמים תקנו אז מחמת דא"א בענין אחר הרי זהו זמן המצוה ושפיר מברכין שהחיינו לזמן הזה (וע' בשדי חמד שהביא עוד בזה מאחרונים) ומלבד זה הנה עפ"י האריז"ל שכ' הטעם דנר של חנוכה ידליק מקודם נר של שבת דאם ידליק נר שבת מקודם שהוא בסוד עליי' כבר אין יורידה אח"כ האור למטה בנר חנוכה כנודע בפע"ח ובסידורם ומעתה אין יהפוך הסדר ויאמר אחר נר של שבת ואחר תפלת ערבית הנרות הללו אנו מדליקין על נ"ח להורידה כנ"ל ועיי' מ"ש בס' דברי חיים עה"ת ומועדים (למרו מצאנו זי"ע) בדרושי חנוכה בד"ה רבים הקשו שבאמת לפי האריז"ל לא היו צריכין לנ"ח בשבת אך הוא תירץ שם בעומק דבריו הטעם שמדליקין קודם שקיעה"ח בע"ש ומאיר ממילא בשבת אבל בודאי אין לומר הנרות הללו אנו מדליקין רק בעת הדלקתו קודם שקיעה"ח מכל הלין טעמי הנז'. וגם בכה"ג החדש אסור מה"ת. וה' את שלומו יענה ויאיר עינינו בתורתו".



מח. כאן המקום להסמך את דברי הגאון הגדול רבי יאיר חיים בכרך זלה"ה בחיבורו מקור חיים על השו"ע, שכתב בתו"ד (תרעב, ב): "ועיקר המצוה שיהיה המדליק אצל הנרות חצי שעה ולשמוח בהם, כי גם הם זכר לשמחה שהיו מדליקים אחר הנס, כמו שאומרים והדליקו נרות בחצרות קדשך, שנראה לי הכוונה שלא רצה לומר הדלקת מנורה בדרך נס, שאם כן העיקר חסר מן הספר בעל הניסים, והכי משמע מה שאומרים בהנרות הללו 'ואין לנו רשות להשתמש בהם אלא לראותם בלבד', ולכן הרואה ג"כ מברך, ולא סגי שידליק וילך לו למקום אחר".

מט. עיין בעמוד הקודם מה שהובא משו"ת שיח יצחק.

### עלה ח' - אמירת הנרות הללו בהדלקה בביהכנ"ס

בבי מדרשא נשאלה השאלה האם המדליק את נרות חנוכה בבית הכנסת לפני תפילת ערבית אומר הנרות הללו בגמר הדלקתו, או"ד דנהגו לומר זאת רק בהדלקה בבית שמחויבים שם להדליק, ופשפשו תלמידי החכמים בספרי ההלכה לברר מה ההלכה בזה.

בסדר היום (ענין חנוכה) כתב טעם לאמירה זו בזה"ל: וכן תיקנו לומר אחר הדלקת הנרות, הנרות הללו וכו' כדי להזכיר התשועה על ידי מי היתה, והוא שבח לזרעו של אהרן, ע"כ. ולכאורה ממשמעות דבריו נראה דכל פעם כשמדליקים נרות חנוכה, ולאו דוקא בבית, צריך לומר 'הנרות הללו' כדי להזכיר את התשועה ע"י מי היתה. וא"כ מאי נפק"מ היכן מדליקים, כי הרי עיקר ההדלקה היא מדין פרסומי ניסא, וכל כמה שמפרסם הוא מקיים המצוה, ולכן ראוי לומר גם בבית הכנסת, כך נראה לענ"ד. וכן משמע בערוך השולחן [שהובא לעיל] דטעם האמירה הוא משום פרסומי ניסא וא"כ שפיר ראוי לומר זאת בעת ההדלקה.

ותו, דשפיר יבואר דברינו היטב עפ"י היסוד שמובא בשו"ת שב יעקב' (ח"א סי' כב), שלכך תיקנו להדליק נרות חנוכה בבית הכנסת קודם תפילת ערבית, אף דהיה צריך להקדים מעריב לנרות חנוכה, כיון שמצוה לראותן אחר ההדלקה משום פרסום הנס. וביאורו כנ"ל ופשוט.

ואכן מצאתי בספר לקט יושר (ח"א או"ח עמוד קנא ענין ד') שכתב להדיא מפי רבו בעל התרומת הדשן דיש לומר הנרות הללו גם בהדלקת הנרות בבית הכנסת, דז"ל: "... וציוה לי להדליק בבית הכנסת שלו, ואמר אינך צריך להדליק פעם אחרת בבית כיון שאין לך בכאן בני ביתך... ואמר מי שהדליק בבית הכנסת צריך לומר" הנרות הללו אבל המשתתף אין צ"ל הנרות הללו", ע"כ.

גם במקור חיים [למרחן החות יאיר זצ"ל] נקט בפשיטות בחיבורו (סימן תרע"א הגה על ס"ז) בזה"ל: "הדלקה בבית הכנסת, ואומר גם כן הנרות", עכ"ל. הרי לנו דברי פוסק רבה שכתב דגם בבית הכנסת אומרים הנרות הללו, וביאורו לכאורה כנ"ל.



ובטרם צאתנו מן הקודש נודה ונהלל את אבינו שבשמים שחונן אותנו במתנת חינוך ללמוד ולהשכיל בענינים נפלאים ומתוקים אלה, לעסוק בדברי תורה ולהשתעשע בדברי רבותינו הראשונים והאחרונים, להתעמק בחכמת התורה הק' ולעיין במנהגיה ובהלכותיה, בפרט עתה בימי דחנוכה המאירים, שעסוקים אנו בתורת המועד, וכפי שכותב רבינו המאירי בבית הבחירה (ס"ו פ קמא דמסכת בבא קמא) בזה"ל: "שהתלמוד מיפה את המעשה ומשלימו והמצוה מהודרת יותר כשיוצאת מפי היודע ענינה". ובודאי זכינו להגיע לבירור הענינים מכח זה שמתנוצץ אור הגנוז בימים קדושים אלו, ונישא כפינו לשמים בתחינה ובבקשה שנוכה להמשיך ללמוד וללמד לשמור

1. להגמ"ר יעקב ברבי בנימין הכהן כ"ץ מפראג, אב"ד קאבלענץ, הלבשרשטט ופפד"מ.

2. משמע מדבריו שדוקא המדליק אומר זאת ולא כל הקהל הנמצאים בעת ההדלקה, ובאמת דכך נראה לומר, שהרי הקהל אינו עדיף או שונה מהמשתתף בהדלקה שג"כ אינו אומר הנרות הללו, ודו"ק. וכן מדויק לשון המס' סופרים שכותב המדליק מברך... ואומר הנרות.... מוכח שרק המברך אומר. כן נראה לענ"ד.



ולעשות את כל דברי תלמוד תורתך באהבה, ובקרוב ממש נראה בגאולת עולם בבנין בית המקדש ובהדלקת המנורה ע"י כהניך הקדושים, כיה"ר אמן ואמן.



# אוצר אורח חיים

האם יש ענין לחדש את נפילת אפים על הזרוע בזמננו ♦ עניינה  
וטעמה של מצוות נפילת אפים ואופן קיומה כראוי ♦ סחיטה בשיער  
♦ דין כיבוס במועד, ודיון בכמה היתירים בזה



הרב עמנואל מולקנדוב

פתח תקווה

## האם יש עניין לחדש את נפילת אפים על הזרוע בזמננו

### מאמר תגובה

בגליון מרחשון תשפ"ב האריך הרחיב בצורה נפלאה ידידי הרב און אברהם סקלי בענין נפילת אפים, שהמנהג המקורי אצל הספרדים הוא ליפול על פניהם, ולא כמו שנוהגים כיום [עפ"י הבא"ח] לומר המזמור ללא נפילת אפים, והעלה שכן עיקר, עיש"ב.

אולם יש לי לדון, שכיון שבזמננו מנהג זה התבטל כמעט ואין לו זכר אצל הספרדים בא"י [כמעט], אם אנו באים לדון להחזיר המנהג למקורו, אין כ"כ סיבה להחזירו, משום שנפילת אפים במקורה צריכה להיות ע"ג קרקע, וכפי שנבאר בס"ד. וכיון שאין כיום מי שעושה ע"ג קרקע – אין כ"כ מעלה לנפילת אפים ע"ג השולחן או הסטנדר וכדומה.

בגמ' במגילה דף כ"ב ע"ב מבואר שהציבור נפל על פניו על הקרקע, והאריכו בנידון של אבן משכית וכו', עיש"ב. וכ"כ להדיא הרס"ג בסידורו עמ' כ"ד וז"ל ואחרי י"ח וכו' צריך המאמין לפול על פניו, ותאור נפילת אפים מניח את ברכו השמאלית 'על הארץ' כדרכו כשהוא יושב ומקפל את ברכו הימנית עליה כדרכו כשהוא כורע ויהא חצי כורע חצי יושב ואומר וכו' ע"כ. ולשון זו הועתקה בתכלאל עץ חיים למהרי"ץ [בערבית, ומתורגם במהדורה החדשה משנת תשע"ד עמ' 201]. ואין לדחוק ולומר שהרס"ג כתב את דבריו לפי מנהג בבל שהיו יושבים בבית הכנסת על מחצלאות [כמובא ברמב"ם פי"א מהלכות תפלה ה"ה], ולכן כתב כן, כיון שכן היה מנהגם בשיבתם, אולם לדידן שיושבים על כסאות אין זה מעכב, שהרי הרס"ג כתב 'ותאור נפילת אפים', כלומר אלו התנאים הנצרכים לנפילת אפים, ולא איזו 'מציאות' שכן היו עושים. ועוד, שהרס"ג כתב כן בתפלת היחיד לא בתפלת הצבור, והיחיד בביתו יש לו מטה וכסא לשבת עליהם, והיה יכול לכתוב מניח את ברכו השמאלית 'על המטה או על הכסא או על הארץ או על מה שירצה', ואעפ"כ כתב רק 'על הארץ'. ולכן נראה פשוט שכוננו בדוקא על הארץ.

ומצאתי און לי בספר עבודת אפרים עמ' קס"ט שהעתיק שם מכתבו של ר' יוסף נדב משנת תשנ"ד שכתב: זכורני בהיותי ילד גם כשכבר ישבו על כסא – בנפילת אפים ישבו על הארץ ואמרו את התפלה ע"ש. הרי שחכמי תימן בדורות האחרונים הבינו במנהגם, שהוא כאמור ע"פ הרס"ג, כדכתיבנא ש'על הארץ' בדוקא הוא, ואינו על דרך המקרה והמנהג לשבת כל התפלה על הארץ.

וכ"כ בסידור רשב"ץ עמ' ט"ז וז"ל אחר כך 'יכרע על הארץ' ויקרב ברכיו לפני רבנו לגמרי בלא הפרדה ע"כ. ובדבריו ודאי שא"א להדחק ולומר דלאו דוקא הוא אלא כתב לפי מנהגם

(א). הנוסח משובש. הרב יהודה זייבלד הפנה אותי למאמרו של א. ארליך ב'כנישתא' 4 עמ' י"ב והערה 20 שתרגם על פי כתבי היד: אחר כך יכרע על הארץ ויתוודה על חטאיו לפני אדונו, בהכללה ולא בפירוט ע"כ.

שהיו יושבים על הארץ בתפלה, מלבד מה שכתבנו לעיל בדעת הרס"ג, שהרי הוא לא כתב את התיאור המפורט של הכריעה אלא את עיקרה, ועיקרה הוא 'כריעה על הארץ', ולא כתב בסתמא 'יכרע על ברכיו', היכן שיהיה, והרי הוא כמבואר.

ובאוצר הגאונים ברכות עמ' 82 שאלו השואלים את רב שריא ורה"ג הנופל על פניו וכו' כשהוא נופל על צידי פניו צריך להדביק פניו בקרקע או יגביה וכו', והשיבו כך ראינו וזקנינו וישישנו הראשונים כשנופלין תולין את פניהם למעלה מן הקרקע ואין מדביקין פניהם בקרקע שמא יש תחת הקרקע רצפה של אבנים ואבן משכית וכו'. ועי"ש עוד תשובות גאונים שכתבו כעין זה. ועכ"פ היו נופלים על פניהם כשהם על הקרקע.

ובאוצר הגאונים מגילה עמ' 44, גבי העושה תפלתו עגולה סכנה ואין בה מצוה, הובאה תשובת רב עמרם גאון שכתב: בשעה שנופל על פניו ברחום וחנן 'נדבק ראשו בקרקע' ותפילין בראשו נימשך אחר רחמים ונוקבות את מוחו וזו היא סכנה ע"כ.

והרמב"ם בפ"ה מהלכות תפלה הי"ג כתב: אחר שמגביה ראשו מכריעה חמישית 'ישב לארץ' ונופל על פניו ארצה ומתחנן בכל התחנונים שירצה עי"ש<sup>2</sup>. ובדברי הרמב"ם מבואר שהוא בדוקא, שהרי מנה שם שמונה דברים שצריך המתפלל להזהר בהן ולעשותן, ואם היה דחוק או נאנס או שעבר ולא עשה אותן אין מעכבין, ואחד מהם זה 'השתחויה', וביאר השתחויה כיצד אחד שמגביה ראשו וכו'. הרי שנפילת אפים מוגדרת בתור 'השתחויה' שהיא נוספת ל'כריעה' הנצרכת בשמונה עשרה, וא"כ בודאי שהיא צריכה להיות בגדר השתחויה, שהיא על הארץ וכפי שפירט שם הרמב"ם. וכ"כ בספר אור זרוע לר' דוד החסיד להסביר את דברי הרמב"ם על דרך הקבלה, וז"ל 'ישב לארץ ודאי פי' ימשוך כל השפע מעי' העי' וכ"ע בפעם א' אל הארץ שהיא מלכות י' שהיא מקבלת כל המראות וכל השפעים כלם הת"ד כל הנחלים הולכים אל הים והים איננו מלא עי"ש. הרי שפירש בדוקא לארץ שהיא המלכות. וכן מתבאר מדברי שער הכוונות שנעתיק לקמן בדעת הרמב"ם.

כמו כן, בספר עץ חיים [מלונדריש] פ"ג מתפלה העתיק את דברי הרמב"ם בעיבוד לשון [ולא כמעתיק בעלמא], וז"ל ואחר זקיפה אחרונה אם יודע בעצמו שהוא צדיק כיהושע הוא משתחוה על אפיו ארצה ולא על האבנים, אם לא במקדש, במקום שהתפלל או במקום אחר ואומר תחנונים. ואם אדם בינוני הוא מטה פניו מעט ולא ממש בקרקע ע"כ. ומבואר מדבריו ג"כ

ב). אמנם בפ"ט ה"ה בתיאור תפלת הצבור כתב הרמב"ם: ואחר שישלים כל התפלה ישב ויפול על פניו ויטה מעט הוא וכל הצבור ויתחנן והוא נופל, וישב ויגביה ראשו וכו' עי"ש, ולא הזכיר שישב בארץ. אולם נראה שטעם הדבר הוא משום שפ"ה מדבר בענין תפלת היחיד, ויחיד המתפלל בביתו בד"כ מתפלל על כסא או מטה וכדומה, ולכן הוצרך להדגיש שישב 'לארץ', אולם בפ"ט דמירי בתפלת הצבור – כבר כתב הרמב"ם בפ"א ה"ה: ונוהגין כל ישראל בספרד ובמערב בשנער ובארץ הצבי להדליק עשיות בבתי כנסיות ולהציע בקרקען מחצלאות כדי לישב עליהם, ובערי אדום יושבין בה על הכסאות ע"כ. הרי שבמקומו היו יושבים ע"ג קרקע, וא"כ כשכתב בסתמא 'יושבין' הכונה ע"ג קרקע.

ובפ"ז ה"ז כתב הרמב"ם גבי תפלת היחיד: וכשישלים ישב ויפול על פניו ומתחנן ומגביה ראשו ומתחנן מעט והוא יושב בדברי תחנונים עי"ש, ולא הזכיר 'לארץ', ונראה שסמך על מה שכתב בפ"ה, ששם זה עיקר ביאור הענין. ובפ"ז זהו סדר התפלה בקצרה, וכפי שלא כתב שם את כל הפרטים של הכריעה וכו'. וע"ע לקמן.

שצריך לשבת על הארץ, ורק לענין הפנים אם הם דבוקים בקרקע או לא יש חילוק בין אדם חשוב או לא, וכפי שכתב הרמב"ם.

וכן מתבאר עוד מדברי הרמב"ם בפ"ו מהלכות ע"ז ה"ז שכתב את דיני אבן משכית וסיים: ומפני זה נהגו כל ישראל להציע מחצלאות בבתי כנסיות הרצופות באבנים או מיני קש ותבן להבדיל בין פניהם ובין האבנים ע"ש. הרי שכתב שזהו מנהג 'כל ישראל', ולא רק בשנער ובספרד ובארץ הצבי, וא"כ באדום שהיו יושבין על הכסאות, מ"מ נפילת אפים היו עושים על הקרקע. וכן מפורש בדברי ר' מנחם בפי"א ה"ה אהא דכתב הרמב"ם את חילוקי המנהגים לגבי הישיבה בין ארץ אדום לשאר הארצות וז"ל: ולהציע בקרקע מחצלאות וכו', ובערי אדום וכו', ונהגו להציע בקרקען גמי, וכולם נתכוננו להבדיל בשעת תחנה בין פניהם והקרקע משום אבן משכית כדכתבי' בסוף פרק ה' ע"כ. ומפורש להדיא דקאי גם על ארץ אדום שיושבים על הכסאות – מ"מ היו נופלים על פניהם על הקרקע ממש [בהפסק גמי וכדומה].

והר"י ב"ר יקר בח"א עמ' ע"א כתב ואח"כ נופל על פניו ומתחנן לפני התיבה 'על הקרקע' ע"ש.

והכל בו בסי' י"ט כתב: ואחר כן נופל שליח צבור על פניו ושוכב על צדו השמאלית וכו' ע"ש. וגם מדבריו נראה שהוא על הקרקע, מדכתב 'ושוכב'.

ובספר על הכל [לתלמיד מהר"ם מאיוורא] סוף סימן י"ט כתב: וגם יש לזהר כשנופל אדם על פניו לומר תחינות דמצלויי אצלויי שלא יהיה נראה כמשתחוה למה שלפניו, וכן קאמרי' דחזינן לאביי ורבא דמצלי אצלויי הוי ע"כ. וגם מדבריו מבואר שהיו נופלים על הקרקע.

והמאירי במגילה כ"ב ע"ב הביא את הדעה שרק אדם חשוב אסור לו ליפול על פניו ממש, וכתב: ויש מי שאומר ששליח צבור בזמן הזה שדנין אותו כאדם חשוב הואיל ולשם כל הצבור הוא מתפלל אין לו ליפול בתחנה אלא בהטייה וכן המנהג. מ"מ אני אומר הואיל והכל יודעין מה שהוא אומר ודבר קבוע לכל הוא ואין אחד משנה ממטבע חבירו אין קפידא בכך ומ"מ המנהג נאה ומקובל ע"ש. הרי שהמנהג במקומו ובזמנו היה שנופלים ע"ג קרקע ממש.

והריטב"א במגילה כ"ב ע"ב כתב: אביי ורבא לא היו נופלים על פניהם בארץ, 'דמתעטף ומסתיר פניו בארץ זהו עיקר נפילת אפים' שאינו לא קידה' ולא פישוט ידים ורגלים כדמוכח לעיל בהדיא, אלא מצלו אצלויי במקומם 'כמו שאנו עושים היום' ע"ש. הרי שגם הוא כתב שעיקר נפילת אפים היינו שפניו נוגעות בארץ, אלא שאת זה לא עושים כיום, אולם על הקרקע כן היו יושבים.

והרשב"ץ בספרו זהר הרקיע אות פ"ג כתב: ואזהרת אבן משכית היא שלא להשתחוות ע"ג אבן אפילו בבתי כנסיות, ועל כן נהגו לפרוש מחצלאות או גמי בבתי כנסיות ושלא לרצוף אותן באבנים ע"כ. הרי שבמקומו וזמנו נהגו ליפול על הקרקע ולכן הוצרכו לפרוש מחצלאות.

(ג). קידה האמורה בתלמוד היא נועץ גודליו בארץ וכו' כדאיתא בסוכה נ"ג ע"א, וכונת הריטב"א לקידה זו. אולם קידה האמורה ברמב"ם בפ"ה הי"ג שיש שעושים קידה בנפילת אפים היינו נפילת הקדקד על הארץ, וכפי שהאריך ר"א בן הרמב"ם בספר המספיק עמ' 124 ע"ש. וזו למעשה כונת הריטב"א שעיקר נפילת אפים הוא נפילת פניו על הארץ, וזו קידה דהרמב"ם, ודוק.

ובזוהר חדש תרומה דף ע' ע"א [והובא גם באגודת אוזוב] איתא חמא ליה [הסטרא אחרא] 'נפיל לארעא כמת' וחשיב דאיהו מת כדין תב לאחורא ולא מקטרג ליה וכו', צריך 'למנפל בארעא כמת' בשעתא דיימר נפילת אנפין עי"ש [וכ"כ בפירוש אבן יקרה בספר שלחן ערוך הזהר חלק ו' עמ' מ"ה בדעת הזוהר הנ"ל, שצריך בדוקא ליפול על הקרקע ממש עי"ש]. ובשער הכוונות דרושי עלינו לשבח ונוסח התפילה דרוש א' כתב: נפילת אפים ישים ראשו בין ברכיו 'ופניו טוחות בקרקע' כמ"ש הרמב"ם ז"ל ע"כ. ובמצת שימורים שער תפילין כתב: ואח"כ בנפילת אפים שהוא סוד נפילת זעיר על פניו 'והם טוחות בקרקע', שהיא מלכות, ואז מקדש אותה בחיבור ומשפיע בה כל השפע עי"ש.

ובשו"ת הרדב"ז ח"ג סימן תקי"ד (תתקמ"ט) כתב בתוך הדברים: ונ"ל דעל זה נהגו כל ישראל הבאים מספרד שאין כובשין פניהם בקרקע בשעת נפילת אפים מפני שלא היה להם מחצלאות אע"פ שמן הדין ראוי לכבוש פניו בקרקע עי"ש. הרי שהמנהג היה גם בספרד וגם במצרים בתקופתו ליפול על הקרקע, אלא שאותם שלא היה להם מחצלאות לא היו כובשין פניהם בקרקע.

ומכל הנ"ל נראה שיש קפידא בדוקא ליפול על הקרקע ממש.



### בירור מנהג אשכנז הקדום בענין נפילת אפים

האו"ז בסי' צ"ג כתב: וקשה על בתי כנסיות שיש להם רצפה, האין שליח צבור נופל על פניו שם וכו' דהיינו טעמא דרב לא נפל משום דרב הוא רגיל לעשות פישוט ידים ורגלים, ולא היה משנה מנהג, אבל שאר העם נפלו על פניהם כעין שליח צבור שלנו בלא פישוט ידים ורגלים, והתורה לא אסרה על גבי רצפה אלא פישוט ידים ורגלים ע"כ. ומבואר מזה שרק הש"צ היה נופל על פניו. ודברי האו"ז בזה באו בקצרה בעוד מקום, בסימן שע"א גבי י"ד באדר א' שכתב: ומסתברא דהואיל ואסור בהספד ותענית שאין שליח ציבור נופל על פניו לפני ארון הקודש ע"כ. וגם מזה חזינן שהש"צ היה נופל על פניו לפני ארון הקודש, והציבור לא הוזכר.

כדברים אלו מצאנו גם בפירוש התפלות לרוקח בענין נפילת אפים [עמ' תי"ב] שכתב: ומה שהחזן נופל על פניו דוקא במקום שיש שם ארון הקדש על שם שכתוב בעי ויפלו יהושע והזקנים לפני ארון ברית ה' עי"ש.

וכן מצאנו בתשובות מהר"ם דפוס ברלין סימן לו (צד) שכתב: ועל הטפוט שפרסת לפני ארון הקדש צבור רצפת אבנים אשר שם, כשהחזן נופל על פניו נראה כמו משתחוה לה וכו' יפה דקדקת וכו', על כן טוב לפרוש שום דבר על גבי הרצפה שאפילו אם בני אדם חשובים נזהרים ומצלי אצלו כשהם חונים, הן רבים עתה עם הארץ שאין בקיאים שנופלים לגמרי על פניהם, ואי איישר חיליה אבטלינה ג"כ בצנעא שלא לעשות לנו שם עי"ש.

וגם בתוס' במגילה כ"ב ע"ב מבואר כן שכתבו: יש לתמוה על בתי כנסיות שלנו שיש בהן רצפה היאך נופל שליח צבור על פניו ע"כ. הרי שתמהו רק על השליח ציבור ולא על הציבור כולו.

ומבואר מכל הני חכמי אשכנז, שרק הש"צ היה נופל על פניו לפני ארון הקדש, ושאר העם לא הוזכרו.

ונראה שהדברים מגיעים למה שכתב הרוקח בהלכות תפילה סימן שכ"ד: לאחר שמתפללין נופלין על פניהם לתחנה וכו', ואין נופלין אלא לפני ספר תורה וסימן דכתיב במלחמת עי ויפול על פניו ארצה לפני ארון ה' עי"ש. ודין זה הובא בב"י בס"א ופשאר אחרונים שם. וכולם הבינו שכל הציבור נופל על פניו במקום שיש ספר תורה. אולם לפי דבריו בפירוש הסידור, חזינן שכונתו שהחזן הוא זה שנופל על פניו כיון שרק הוא נמצא לפני ספר התורה ממש, וכל הציבור לא היו עושים כלל נפילת אפים, דהא אינם לפני הס"ת. והמעייין בדבריו יראה שבשני המקומות הביא את אותו הפסוק האמור ביהושע ובעי, ולכן מנהג אשכנז בזה היה שרק הש"צ נופל עליו פניו. כ"נ לי ברור בזה.

ומצאתי כן גם בספר האסופות שנדפס בקובץ שיח תפלה עמ' פ"ו אות ק"א בזה"ל אין שליח צבור נופל על פניו אלא לפני ספר תורה דכתיב ביה ביהושע ויפל על פניו ארצה לפני ארון ה' עד הערב הוא וזקני ישראל, אבל אם אין שם ספר תורה אין נופל ע"כ, וזה כאמור.

ואע"פ שבשאר חכמי אשכנז לא מצאנו מנהג זה, ואדרבה נראה מדבריהם שכל הצבור היה נופל על פניו, וכמו שהבינו שאר האחרונים, מ"מ אין זה סותר את הפירוש בדברי הראשונים הנ"ל. ומצאנו בכמה מקומות שמנהגים השתנו לבלי הכר. ואציין דוגמא אחת והיא הדלקת נר חנוכה שהמנהג המקורי באשכנז כפי שכתבו במפורש הרבה מחכמי אשכנז הקדומים היה כמנהג ספרד ורוב ישראל שאחד מדליק עבור כולם, אולם בדורו של מהרי"ל ותה"ד השתנה וכולם החלו להדליק כמנהגם היום, אף שכמעט אין זכר לזה בדברי הפוסקים שהשתנה המנהג [ובמקום אחר הארכתי בזה]. ואף אם יש לחלק חילוקים בין מנהג זה למנהג זה, מ"מ בדברי הראשונים הנ"ל נראה לי כדכתבתי.

ובאמת שהמדקדק בדברי הראשונים הנ"ל יראה שהם לא כתבו שהש"צ נופל על פניו 'בקרקע' וכל העם נופלים על פניהם 'על השלחן' או 'שלא על הקרקע', אלא שהש"צ 'נופל על פניו' ותו לא, ובביאור 'נופל על פניו' של הש"צ – מבואר בדבריהם בפשיטות דהיינו 'על הקרקע', כלומר המושג 'נופל על פניו' התפרש אצלם בפשיטות דהיינו על הקרקע, למרות שהם היו יושבים על כסאות כמבואר ברמב"ם בפ"א מהלכות תפלה שכך מנהג ארץ אדום. וא"כ אצטמיד חצבא דידן שנפילת אפים צריכה להיות דוקא על הקרקע.

אמנם הריב"ש בתשובה סימן תי"ב נשאל אם מותר היחיד ליפול על פניו מעומד, או אם יצטרך לישב כדרך הצבור שיושבים, ולאחר שהאריך שנפילת אפים אינה חובה אלא מנהג ורשות, כתב: ולהיות הדבר כן אין צריך לדקדק אם אפשר מעומד. ומה שנהגו הצבור מיושב, הוא לפי שדרך הצבור בכל תפלותיהם וברכותיהם לאומרם מיושב שלא להטריח עליהם זולתי בי"ח, אבל לא שיהיה קפידא בישיבה בנפילת אפים, שהרי תחנונים היא וכל תחנונים מעומד טפי עדיף דומיא די"ח ברכות ווידוי, אלא שאין מטריחין עליהם וכו'. וכי תימא א"כ השליח צבור שכל ברכתיו מעומד למה יושב בנפילת אפים, יש לומר שמה שהשליח צבור עומד הוא במה שאומר בקול רם כדי להוציא מי שאינו בקי. אבל במה שאומר בלחש לעצמו ואין להוציא



אחרים לפי שאינו מחובת התפלה, אומרו מיושב כדרכו ואין מטריחין אותו לעמוד עי"ש. ומהר"י בירב בפירושו לרמב"ם הנקרא בית יעקב פ"ז הי"ז, גבי מה שכתב הרמב"ם וכשישלים יושב ויפול על פניו, כתב: כתב הריב"ש שאפילו מעומד יכול ליפול על פניו, ולא דוקא יושב ע"כ. ובפ"ט ה"ה על דברי הרמב"ם שם שישב ויפול על פניו, כתב: כבר כתבתי שאין זה מוכרח שאפילו מעומד יכול ליפול על פניו, וכ"כ הריב"ש, ומה שכתב יושב – כונתו שאין צריך לעמוד ע"כ. אולם לפי מה שכתב הרמב"ם בפ"ה שישב 'לארץ', והגדיר את זה בתור 'השתחויה', וכמו שכתבנו לעיל – אין נראה כדבריהם, אלא שצריך בדוקא 'לישב על הארץ', וכמו שמתבאר גם משאר הגאונים והראשונים הנ"ל, וכן מדברי האור זרוע ושער הכונות הנ"ל.

ויש להוסיף עוד בזה, שהריב"ש שכתב שאין צריך לדקדק אם אפשר מעומד, זהו משום שהביא את דברי הגאונים שנפילת אפים רשות, וכפי שכתב 'ולהיות הדבר כן א"צ לדקדק וכו''. אולם בדברי הרמב"ם מפורש שנפילת אפים אינה רשות, שהרי כתב בתחלת פרק ה': שמונה דברים 'צריך המתפלל להזהר בהן ולעשותן, ואם היה דחוק או נאנס או שעבר ולא עשה אותן אין מעכבין', ואלו הן עמידה, ונוכח המקדש, ותקון הגוף, ותקון המלבושים, ותקון המקום, והשוויית הקול, והכריעה, והשתחויה ע"כ, ובהי"ג פירט את ההשתחויה שזוהי נפילת אפים. וא"כ מבואר מדבריו להדיא ש'צריך להזהר ולעשות נפילת אפים', ורק אם דחוק או שלא עשה זה לא מעכב, ואין הבדל בין נפילת אפים לבין כריעה בתפלת י"ח ובין עמידה בי"ח, כולוהו חד דינא אית להו. וכמו שלא יתכן לומר על אחד מפרטי הדינים הכתובים ברמב"ם בפרק הנ"ל דלאו דוקא הוא ודיבר בהוה וכדומה, ה"ה גם על דין זה של נפילה על הארץ שכתב הרמב"ם. והריב"ש ע"כ לא בדעת הרמב"ם אמרה אלא בדעת הגאונים שנפילת אפים רשות, וכנ"ל, וכבר כתבנו שאכן מהר"י בירב לא התייחס לרמב"ם בפ"ה, ששם א"א לומר דלאו דוקא הוא, אלא לפרקים ז' וט', ששם אכן אפשר לומר [אילולי דבריו בפ"ה] דלאו דוקא הוא, אולם להאמור מפרק ה' נלמד גם לפרק ז' וט' שכונתו יושב בדוקא ולא רק זה אלא הכונה יושב 'על הארץ' וכנ"ל. וכן מתבאר מדברי מהרלב"ח בסי' ק', שהאריך הרבה בדברי הרמב"ם אלו, שדברי הרמב"ם הם בדוקא עי"ש.

וכפי שכתבנו לעיל, בודאי שבספרד נהגו כן בתחלה, שהרי היו יושבים שם על מחצלאות ולא על כסאות וכפי שכתב הרמב"ם בפ"א ה"ה, וכן בבבל ובארץ ישראל, אלא שבהמשך שינו לשבת על כסאות וכבארץ אדום, ובמשך הדורות הפסיקו ליפול על הקרקע ונפלו בישיבה על הכסא.

וא"כ, כיון שבלאו הכי היום אף אחד לא נופל על פניו כתקנת חז"ל על הרצפה – הנפילת אפים כיום היא כעין 'זכר' לנפילת אפים המקורית, ואם היינו באים לחדש את הנפילת אפים המקורית, על הרצפה – לחיי, אולם כיון שאין צד כזה אלא ליפול על השולחן וכדומה – נראה שאין צורך להחזיר מנהג שלא תקנוהו חז"ל אלא השתנה במשך הדורות.



## תגובת הרב און אברהם הכהן סקלי

ראיתי את דברי ידידי וחביבי, הרב עמנואל מולקנדוב נר"ו, אשר האריך מדברי התלמוד והראשונים - להוכיח שעיקר נפילת אפים היא על הקרקע ממש. ומסיק לפי דבריו, שנפילת אפים של זמנינו - בנתינת הראש על היד בעודו יושב על הכסא, ורק מניח היד על השלחן או על הסטנדר - אינה נפילת אפים כלל כתיקון חז"ל, רק כעין **זכר לדבר**. וא"כ, אחר שהתבטלה כמעט לגמרי אצל הספרדים ועדות המזרח בדור האחרון, אין כ"כ ענין להתאמץ להחזירה.

אולם אנכי הקטן לא כן עמד, ולענ"ד אין ראיותיו נכונות, וכמו שאבאר בעז"ה על סדר מכתבו אחת לאחת, על רוב המקורות שהביא, וכדלהלן. וכמובן, כמו תמיד, עונג ושמחה בשבילי לשאת ולתת עמו בענייני הלכה - ואף אם אין אנו משתווים לבסוף - מ"מ רווחא שמעתתא.



## עיקרי הנידון

טרם שאגש לדון בפרטות בראיות הרב מולקנדוב, חשוב לסדר את עיקרי הנידון - העובדות הברורות והצדדים השווים והחלוקים בינינו.

בודאי עובדה מוסכמת היא שבזמן רבותינו חכמי התלמוד נהגו לקיים נפילת אפים על הקרקע ממש, כדמשמע מפשטות הגמ' במגילה, וכן נהגו בזמן רבותינו הגאונים שחיו בארצות קדם.

וכמו כן, מוסכם שבכמה מאות השנים האחרונות, במהלך רוב תקופת רבותינו האחרונים - ברוב העולם היהודי [קהילות אירופה, רומאניה, רוב צפון אפריקה וא"י] לא נהגו לקיים נפילת אפים בהשטחות על הקרקע ממש, אלא בישיבה על כסאות וספסלים, ונתינת הראש על הזרוע הנתונה על השלחן שלפניהם.

ועיקר נקודת המחלוקת בינינו - אם המנהג הקדום ליפול על הקרקע ממש - הוא מוכרח, כלומר שזו דוקא צורת נפילת אפים ואין בלתי, וא"כ נפילת אפים שלנו היום על שלחן או סטנדר אינה כדין ואינה כלל נפילת פנים שתקנו חז"ל, ואולי הונהגה רק כזכר לדבר.

**או שמא**, אין הכרח בדוקא ליפול על הקרקע, וכל הענין הוא עצם נפילת הפנים, ויכול להתבצע אף בנתינתם על השלחן, ומה שקדמונינו נהגו לקיימה על הקרקע, אין זה אלא משום שהמציאות היתה שהיו יושבים במהלך כל התפלה על הקרקע וללא כסאות ושלחנות, וממילא נפילתם היתה על הקרקע, אך באמת אין הכרח בדוקא בצורה זו. וא"כ צורת נפילת הפנים שלנו היום לא גרעה כלל משלהם, **ועכ"פ לא בענין שתעכב בעיקר דין נפ"א**.

וחשוב לי להדגיש את עיקר טענתי - דכאמור, רבותינו חכמי הדורות אשר כל בית ישראל נשען עליהם - נהגו רובם ככולם בכמה מאות השנים האחרונות, לקיים נפילת אפים בנתינת הראש על השלחן בלבד ובלא השתטחות על הקרקע.

ומאחר שאנו יודעים שלא נעלמו מעיניהם הבדולח דברי הגמרא, וכן דברי רוב רבותינו הקדמונים, ובכללם דברי הרמב"ם ורוב דברי הגאונים - אשר עליהם עיקר סמיכת הרב

מולקנדוב בחידושו, א"כ מסתבר לומר שהם הבינו שעל אף שהוזכרה בדברי הקדמונים נפילת פנים על הקרקע, מ"מ אין זה מעכב בעצם הצורה של הנפ"א, וה"ה נמי דיוצא בנפילה כשלנו היום. דלפי דברי הרב מולקנדוב, רבותינו האחרונים שלא נהגו כן ולא העירו בזה דבר – שגו ברואה ולא דקדקו בדברי הגמ' והראשונים. או לחילופין, ידעו שאינם מקיימים נפילת אפים כדין ואעפ"כ המשיכו במנהג הקיים מאיזה טעם, ואף לא ראו לנכון להעיר בטעות זו. ושתי דרכים אלו, לענ"ד מאוד לא מסתברות, וע"כ הדרך שכתבתי לעיל היא הנראית לי יותר, ואשתדל לעשות לה סמוכות להלן.

וכמו כן יש לדון על ראיות חדשות שיש בידינו, כספרי ראשונים וגאונים שנדפסו בדורינו – ושלא היו בידי רבותינו האחרונים, אם יש בהן אילו ראיות כבדות משקל העשויות להטות את הכף.

וכעת אבוא לדון בעו"ה בפרטות בראיות אשר הביא הרב מולקנדוב:



### דברי התלמוד והגאונים

הנה הראיות שהביא מדברי הגמרא שמוכח שנפלו על הרצפה ממש, וכן מדברי רס"ג ורשב"ן ושאר הגאונים וכמו כן גם מתכלאל עץ-חיים למהרי"ץ: כאמור לעיל, מוסכם שכך היה המנהג הקדום. אכן לא ידענא מאי ראייה איכא בזה לדידן להצריך נפילת אפים דוקא על הקרקע – שהרי בזמן חכמי התלמוד, וכן בזמנם ובמקומם של הגאונים, לא היו יושבים כלל על כסאות בבהכנ"ס, אלא על קרקע בהכנ"ס ממש [ואולי בהפסק על מחצלאות ושטיחים], וכמו שהיה נהוג עד הדורות האחרונים באיזה קהילות בעולם, ובין השאר בתימן בזמן מהרי"ץ וגם עד העליה לארץ, וא"כ מטבע הדברים נפילת אפים תהיה על הקרקע. אך איזה ראייה יש כאן שיש לעשותה דוקא על הקרקע, ולומר שנפילה על השלחן אינה נפילה?

ומה שרצה לדקדק את הלשון המובאת בסידור רס"ג – 'על הארץ', ושכן מובאת בתכלאל עץ חיים, וכלשון הרב מולקנדוב: "ואם נאמר שזהו משום שמנהגם היה לשבת על הארץ – לא צריך לכתוב להדיא 'על הארץ', שהרי ממילא משמע כן, ואין שום דין בזה, וגם בשאר המקומות שמוזכרת ישיבה לא הזכירו את הפרט שיושבים 'על הארץ' משום שאין לו משמעות".

הנה לענ"ד, במחכ"ת, לא דק בלשונם, דלא כתב רס"ג: 'מניח את ברכו השמאלית כדרכו כשהוא יושב על הארץ', אלא 'מניח את ברכו השמאלית על הארץ, כדרכו כשהוא יושב'. וההבדל ברור, דאין כוונת רס"ג להורות שצריך לשבת על הארץ – אלא הישיבה על הארץ היא ממילא, וכוונתו להורות את צורת הנפילה שצריכה להעשות ע"י נתינת הברך על הארץ תחלה, ואח"כ מקפל עליה הרגל השניה. והמתבונן יראה שאין כל דרך אחרת לכתוב זאת בהשמטת מילים אלו – כי א"א לכתוב 'מניח את ברכו השמאלית כדרך שיושב', דהלשון כלל אינה מובנת על גבי מה יש לו להניחה, ולכן צ"ל 'על הארץ'. כנלענ"ד פשוט מאוד.

ומה שדקדק שרס"ג כתב כן בתפלת היחיד, והיחיד יש לו בביתו מיטות וכסאות, והיה יכול רס"ג לכתוב 'מניח את ברכו השמאלית על המטה או על הכסא או על הארץ או על מה שירצה'.

תחלה יש להעיר דכמדומה שאף בבתייהם לא היו כסאות, אלא היו יושבים על מחצלאות ומצעות על הרצפה. ועכ"פ אף בלא זה, אין שום דקדוק בזה לענ"ד, כי הרי לפי דברי רס"ג דיבר בהוה שיושבים על הארץ, ובאופן הזה הסביר את צורת הישיבה, וא"כ מדוע שיאריך עלינו את הלשון כ"כ כדברי הרב מולקנדוב, רק בשביל להורות שיכול לשבת על מה שירצה. ומסתבר שאף הרב מולקנדוב מודה שאם יש מחצלת על הרצפה א"צ לסלקה משם מכח מ"ש 'על הארץ', וא"צ ארץ ממש, וא"כ אין זה דקדוק מוכרח - עכ"פ לפי המציאות שהיתה קיימת בזמננו.

וגם מה שרצה לדקדק לשון רס"ג: 'תאור נפילת אפים' - לענ"ד אינו מוכרח כלל שבא לפרט אחד לאחד את הפרטים המעכבים בדוקא בנפ"א, אלא הוא נתן את התיאור הכללי כיצד לבצע אותה עפ"י התנאים הקיימים. וכמו שיודה לי הרב מולקנדוב שאף שכתב רס"ג 'תיאור נפ"א', מ"מ לא מסתבר שמי שלא שיכל את רגליו בדיוק באופן שהביא רס"ג, אלא כרע על ברכיו והצמיד את פניו לקרקע' - לא קיים נפ"א. בודאי שאין הדבר ניתן להאמר, וא"כ ה"ה בנידוננו. ואף בלשון רשב"ן שהעתיק, אין כל דקדוק לענ"ד, דלא יכול היה לנקוט לשון יכרע סתם, דהוה משמע ככריעות התפלה, שהרי במשפט הקודם כתב לענין עושה שלום: 'ושלום זה רק בכריעה', וע"כ נקט יכרע על הארץ, לאפוקי מזה, עי' בדבריו היטב ודוק."

וכן מה שהביא מספר עבודת אפרים - הראיה היחידית מדבריו שבהתחלה עוד שמרו התימנים על מנהגם הקדום שהיו רגילים בו זה מכבר, ואיזו הלכה למעשה יוצאת מזה לכלל ישראל? ועובדה שמאז התימנים הפסיקו ליפול כך, והחלו ליפול כבימינו, וכי כעת חזרו בהם מהבנתם הראשונה? או שמא מהאשכנזים למדוה?

וכאמור לעיל, עיקר סמיכותי - דעד כאן כמעט לא הציג הרב מולקנדוב ראיה מקור חדש אשר לא היה בפני רבותינו האחרונים במאות השנים האחרונות. דדברי התלמוד ראו גם ראו, ואף דברי רב האי ורב שרירא בענייני נפילת אפים על הקרקע [בנוסף לדברי רב נטרונאי המובאים בטור] - הלא כבר הובאו בדברי רבותינו הראשונים, וגם הובאו האנשים ביתה יוסף (סי' קלא).

### דברי הריטב"א

ומ"ש להוכיח מדברי הריטב"א במגילה (כב:) - "אביי ורבא לא היו נופלים על פניהם בארץ, דמתעטף ומסתיר פניו בארץ זהו עיקר נפילת אפים' שאינו לא קידה ולא פישוט ידים ורגלים כדמוכח לעיל בהדיא, אלא מצלו אצלו במקומם 'כמו שאנו עושים היום'. וסיים הרב מולקנדוב "הרי שגם הוא כתב שעיקר נפילת אפים היינו שפניו נוגעות בארץ, אלא שאת זה לא עושים כיום, אולם על הקרקע כן היו יושבים".

(ד). וכמו שכבר כתב הרמב"ם בפ"ה: "כשהוא עושה נפילת פנים אחר תפלה, יש מי שהוא עושה קידה ויש מי שהוא עושה השתחויה".

(ה). אמנם המקור הערבי אינו כנגדי כרגע, וראוי לעיין שם כדי לאשש את הדברים.

הנה לענ"ד דא הויה תיובתיה - דמאחר ש'מתעטף ומסתיר פניו בארץ זהו עיקר נפילת אפים', ומ"מ אביי ורבא לא היו נוהגים כן, הרי שלפי דבריו אף אביי ורבא לא היו עושים נפ"א כתקנת חז"ל - וא"כ גם הם לא היו יוצאים ידי חובתם... הרי למדת שאין צריך לעשות בדיוק כהתקנה המקורית, אלא כל שנופל בצורה כל שהיא - הרי זו נפילת אפים'.

ומ"ש "אולם על הקרקע כן היו יושבים", כבר ביארנו שהיו יושבים על הקרקע, כי לא היו כסאות בבהכנ"ס, ואם כונתו לדקדק מלשון הריטב"א: 'מצלו אצלו' במקומם כמו שאנו עושים היום, אף אי נימא דבזמן ובמקום הריטב"א היו כסאות בבהכנ"ס - הרי אפשר בקל לפרש לשונו דבימיו היו נופלים כמו בימינו, ורק מט"ם עצמם ולא כובשים פניהם בקרקע. וזה הדימוי למנהג אביי ורבא, שלא היו כובשים פניהם בקרקע, רק מט"ם, ולא היתה כונתו ענין הישיבה על הקרקע כלל.



### הראיות מהזוה"ק ומדברי המקובלים

ואף הראיות מדברי זוהר חדש ומפרשיו, שצריך ליפול על הקרקע כמת, לפענ"ד אין בהן כל סתירה למנהגנו - דבזמן בעלי זוהר כפי הנראה נהגו לישיב בבהכנ"ס על הקרקע ללא כסאות, ועכ"פ הנפ"א התבצעה על הקרקע. הגע עצמך - דהנה גם הנופל עם פניו על השלחן ומכסה אותן נראה כמת, וא"כ, דיינו אם נאמר דבאו דברי זוהר לאפוקי מהאומר נפילת אפים בעמידה - שבודאי אינו נראה כמת.

ויתכן שזו באמת כונת מרן הב"י, שאחר שהביא את דברי הריב"ש דשרי ליפול בעמידה, כתב: "ולפי דעת חכמי הקבלה נראה שיש להקפיד שתהיה מיושב דוקא". וזה ממש כדברינו. ומה גם דהמעין הישר יראה דקפידת המקובלים עפ"י דברי מרן דוקא לעשותה מיושב, ולא הזכיר שלמקובלים צריך לעשותה בנפילה ממש על הקרקע.

ואכן בסידור הרמ"ק, הביא דברי זוהר במדבר המובא בב"י, וכתב שלומדים מדבריו: "שצריך נפילה כמת, ולא כאלו העומדים על עמדם ומכסים עיניהם ומתפללים תפלה, כי תיקון

(1). תגובת הרב מולקנדוב: למטוניה דמר, אולי אם לא עושים בדיוק כמו התקנה המקורית, בכלל לא צריך נפילת אפים, וכמו שאנו עושים כיום. אלא שכבר כתבו הגאונים והראשונים שאנו לא מצמידים את הראש לקרקע אלא מט"ם, ואת זה כבר חז"ל עשו, וזו נקראת נפילת אפים. אולם על כסא זה לא נקרא 'נפילת', וחסר בעצם הדבר.

תשובתי: מילתי כבר אמורה, דאם עיקר התקנה של נפ"א היתה דוקא בהתעטפות והסתרת הפנים בקרקע, ומ"מ ראו אביי ורבא והבאים אחריהם שלא לקיימה כתקנה משום חשש אבן משכית, או משום אדם חשוב וכיו"ב, הרי דמוכח ממעשיהם שכל ענין אחר של נפילת פנים די בו להקרא נפ"א, אחרת היו מבטלים אותה לגמרי ולא מקיימים נפילה שאין בה שום ענין. וא"ת שעכ"פ קיימוה רק כזכר לדבר - א"כ תיתי לן שנפ"א שלנו היא רק זכר לדבר, כמו שנפ"א של אביי ורבא היתה רק זכר לדבר.

(2). תגובת הרב מולקנדוב: הרמ"ק לא ראה את זוהר חדש בפרשת תרומה [וגם באור יקר לא הביאו], ששם כתוב נפיל 'לארעא', ולכן לא הזכיר את ענין הנפילה לארץ. וגם הב"י והמקובלים שהזכיר יתכן ולא ראו את זוהר הנ"ל ולכן כתבו שהעיקר זה ישיבה, אבל אם היו רואים את זוהר הנ"ל [וכפי שראהו ה'אגודת אוזב', ויתכן שגם האר"י שכתב כן ראה את זוהר הנ"ל] לא היו חולקים עליו, שהרי ההבנה הפשוטה בוורא חדש היא, כמו ההבנה הפשוטה ברס"ג וברמב"ם ש'ארעא' זה בדוקא.

התפלה בנפילה ממש". הראת לדעת ד'נפילה כמת', אתיא לאפוקי מהעושה נפ"א בעמידה", וא"כ הנופל ופניו על השלחן או על הסטנדר ש"ד. דאל"ה, ה"ל לאפוקי מהעושים נפילה בישיבה בלא השתטחות על הקרקע, ודוק.



### דברי הרמב"ם

ובדעת הרמב"ם, הנה תחילה נעתיק לשונותיו על מנת לבאר את דעתו. ברפ"ה כתב: "ח' דברים צריך המתפלל להזהר בהן ולעשותן, ואם היה דחוק או נאנס או שעבר ולא עשה אותן אינן מעכבין וכו' והשתחויה".

ובהי"ג כתב: "השתחויה כיצד, אחר שמגביה ראשו מכריעה חמישית יושב לארץ ונופל על פניו ארצה ומתחנן בכל תחנונים שירצה וכו' השתחויה זה פשוט ידיים ורגלים עד שנמצא מוטל על פניו על הארץ".

ובהי"ד: "כשהוא עושה נפילת פנים אחר התפלה יש מי שהוא עושה קידה ויש מי שהוא עושה השתחויה וכו' ואין אדם חשוב רשאי ליפול על פניו אלא א"כ יודע בעצמו שהוא צדיק כיהושע אבל מטה הוא פניו מעט ואינו כובש אותם בקרקע".

ועיקר הדקדוק של הרב מולקנדוב מלשון הרמב"ם, שקרא לנפילת אפים השתחויה, וכבר ביאר שהשתחויה היא על הקרקע ממש, ומאחר שהרמב"ם נקט שהשתחויה הוא דין מחויב לכתחלה, ורק בדיעבד אינו מעכב אם לא עשה, א"כ מוכח דיש לקיימה בצורת השתחויה ממש על הארץ ולא בישיבה על כסא ושלחן כמו נפ"א שלנו.

אכן יש לדקדק תחילה, מנ"ל לרמב"ם דנפ"א היא השתחויה דוקא? ועוד יש לדקדק, דמאחר והרמב"ם כתב שהחיוב הוא ב'השתחויה', כיצד כתב אח"כ שיש כאלה שנוהגים לעשות קידה, והרי אם הדין בהשתחויה דוקא - א"כ הקד לא יצא יד"ח.

והאי קידה, לא מסתבר שהיא כמו שביאר רש"י שם בגמ' מגילה: "אחוי קידה - נועץ גודליו ונשען עליהם, ושוחה עד שנושק את הרצפה וזוקף". דברור שאף אחד לא נוהג לקוד בצורה כזאת בנפ"א, שכמעט אינה אפשרית. ומסתבר שהרמב"ם מפרש 'קידה', כעין מ"ש במחברת מנחם בשרש קד"ד: "ענין שחוח כפיפת קדקד", וכעיי"ז בס' השרשים לרד"ק. והיינו - כעין בריכה, בהגעת הקודקוד לארץ, [ולחבדיל בין הקודש לחול] כעין ההשתחויה שנוהגים היום הישמעאלים בתיפלותם. וכעיי"ז מצאתי באמת בס' אוהל מועד (ד"ג נ"ט), וז"ל: "השתחויה זו

תשובתי: כאמור לעיל, בזמן בעלי הווהר כפי הנראה נהגו לישוב על הקרקע וממילא הנפילה היתה על הקרקע - וזיל בטר טעמא דווהר, שצריך להראות עצמו כמת בפני הסט"א כדי שלא תתגרה בו, וכן להראות עצמו כמת בפני הקב"ה כדי לכפר על העוונות שאינם מתכפרים אלא ע"י מיתה. וא"כ, מה הענין בדוקא על הקרקע - כי אדם שמת בפתאומיות ל"ע תוך כדי ישיבה מול שלחן, בד"כ יפול ראשו על השלחן שלפניו, ולא יושלך כולו על הרצפה - וא"כ הרי קיים בנפילה זאת דברי הווהר משלם.

ח. וגם ראיתי מנהג מזור בימינו, שיש שעושים במקום נפילת פנים, הדבקות היד למצח בישיבה זקופה יחסית - והוא דבר תמוה מאוד.

נפילת אפים ארצה, שצריך להתחנן אחר התפילה, ונפ"א היא במקום השתחויה, ויש עושה קידה שהיא על ברכים ויש עושה השתחויה שזהו פשוט ידים ורגלים".

וא"כ, כאמור, העושה קידה זו, לכאורה אינו מקיים כלל את ההשתחויה המחויבת לכאורה עפ"י הרמב"ם<sup>ט</sup>.

אכן הביאור בזה לענ"ד, דהרמב"ם התייחס לנפילת אפים בלשון השתחויה, היינו כעיקר הדין המקורי של הגמרא. והמקור לזה, מדאמרין בברכות (לד:): "ת"ר קידה על אפים וכו' השתחואה זו פשוט ידים ורגלים שנאמר וכו' אר"ח בריה דרב הונא חזינא להו לאביי ורבא דמצלו אצלו". ומדמייתי הגמ' הא דאביי ורבא על ענין השתחויה - מבואר דעיקר דין נפילת אפים היה אמור להיות בפשוט ידים ורגלים, אלא שאביי ורבא היו משנים מעיקר הדין, והיו מטים. ומכאן למד הרמב"ם שעיקר דין נפ"א הוא בהשתחויה.

וא"כ הביאור בדברי הרמב"ם, דהתייחס לנפ"א בלשון השתחויה, היינו כעיקר הדין המקורי של הגמ', אך עכ"פ אין כוונתו שדוקא זו הדרך המחויבת לנפ"א - והראיה, שכבר אביי ורבא לא היו מקיימים נפ"א כעיקר דינה. ועוד, שהרי הביא הרמב"ם גם אפשרות של קידה בנפ"א, וע"כ לא מקיים בזה השתחויה.

ולפי דברינו, כמו כן אין לדקדק מלשון הרמב"ם, שנקט השתחויה, לפסול נפ"א שלנו, שאף שאינה על הקרקע, אין בזה גריעותא.

והדבר מדוקדק לענ"ד, בלשון האוהל מועד שהבאנו לעיל, וז"ל: "השתחויה זו נפילת אפים ארצה, שצריך להתחנן אחר התפילה, ונפ"א היא במקום השתחויה, ויש עושה קידה שהיא על

ט. תגובת הרב מולקנדוב: הקושיא מעיקרא ליתא. כבר ביאר בנו של הרמב"ם בספר המספיק עמ' 124 באורך מהי קידה שהיא 'השתחויה בכריעה' שראשו מגיע לארץ, והאריך שם שגם הקידה נקראת השתחויה עי"ב. וא"כ א"צ לפלפל ולדחוק של הרב סקלי בענין. ובדברי הרמב"ם כפשוטו שצריך לעשות 'השתחויה', אלא שיש לה כמה צורות ואחת מהם היא 'קידה'.

ובעיקר מה שהאריך הרב סקלי לדחוק בכל דברי הגאונים והראשונים שכתבו להדיא 'על הארץ' דלאו דוקא כתבו ודיברו בהוה וכו' - איני מסכים לזה כלל, ואין שום סיבה הגיונית לדחוק כן. אם הייתה איזה גמ' שאומרת להיפך מדבריהם או סתירה בדבריהם וכדומה היה אפשר לדחוק כך, אבל אם סיבת הדחוק היא אך ורק משום שבדורות האחרונים לא נהגו כן וכדומה אין זו סיבה לדחוק בדברי הגאונים והראשונים, ושבקי לאחרונים דאיהו דחקי ומוקי אנפשיהו את דברי הגאונים והרמב"ם, ודבריהם כפשוטם שצריך על הארץ בדוקא.

טענות ודחקים מעין אלו טוענים גם בענינים אחרים כמו בענין השקיעה דר"ת, שרבים דוחקים ברמב"ם שכל מקום שכתב 'משמשקע' היינו 'סוף' שקיעה, משום כל מיני קושיות דומות לקושיות שהקשה הרב סקלי, איך יתכן והשו"ע וכל האחרונים הביאו את ר"ת ולא כתבו שהרמב"ם חולק, ומה ראינו אנחנו והם לא ראו, הרי הרמב"ם היה לפנייהם ולא כתבו שהוא חולק ומה חידשו לנו. ובתשובות הגאונים גם דוחקים לכאן ולכאן, אולם אין זו דרכנו, והבוחר יבחר.

תשובתי: המדקדק בדברי הרמב"ם יראה דאין לפרש כן בדבריו - דבתחילה נקט 'השתחויה' סתם, ושוב פירט את צורת ההשתחויה והקידה והכריעה, ואח"כ כתב שיש עושים קידה ויש עושים השתחויה, ולפי פי' הרב מולקנדוב הל"ל בהל"ד: 'כשהוא עושה נפילת פנים אחר התפלה, יש מי שהוא עושה קידה, ויש מי שהוא עושה השתחויה בפשוט ידים ורגלים' - דהנה לפי דברי הרב מולקנדוב, כתב הרמב"ם 'השתחויה' בסתם פעמיים, וכל פעם התכוון למשמעות אחרת. ע"ש בדברי הרמב"ם היטב, ודוק כי קצתו.

ולעצם ההערה מלשונות הראשונים - כאמור, מילתי כבר אמורה, דלא הביא הרב מולקנדוב שום ראיה שיש לעשות נפ"א על הקרקע בדוקא, וא"צ לכפול הדברים. והבוחר יבחר.

ברכים ויש עושה השתחוויה שזהו פישוט ידים ורגלים". הרי דנקט בלשונו הזהב, דאף שנפ"א אינה באמת השתחוויה, רק באה במקומה, מ"מ יוצא בה האדם את ענין זה של התחינה אחר התפלה.

וכן מדוקדק מלשון ספר השולחן (ש"ג), וז"ל: "השתחוויה כיצד, אחר שמגביה ראשו מכריעה אחרונה יושב בקרקע ונופל על פניו ארצה וכו' השתחוויה היא פישוט ידים ורגלים עד שנמצא מוטל על פניו ארצה, ויש מי שעושה נפילת אפים אחר תפלה, ויש מי שעושה קידה ויש מי שעושה השתחוויה". הרי דשוב מדוקדק, דבאמת נפ"א הנהוגה אינה השתחוויה, אך עכ"פ אין בזה לגרוע ממנה, ואפשר לעשותה כמו שאפשר לעשות השתחוויה וקידה. וא"כ י"ל, דכמו כן אפשר לעשות גם נפ"א שלנו, ואין בה גריעותא לפי הרמב"ם. והדברים מיושבים הפלא ופלא בס"ד.

והראיות שהביא הרב מולקנדוב מדברי הרמב"ם בהל' ע"ז ובהל' תפלה, דמשמע שאף בערי אדום שהיו נוהגים לישב על כסאות בבהכנ"ס, מ"מ היו נוהגים להציע על הרצפה קש ותבן כדי להבדיל את פניהם מן הקרקע בשעת נפ"א – הנה י"ל, דאף אם בערי אדום שהכיר ישובו על כסאות, מי יימר לן דגם השתמשו בשלחנות או בסטנדרים – וא"כ, אף ביושבם על כסאות, כדי לקיים נפ"א יש להם בעל כרחם להתכופף לרצפה וליפול'.

ומה גם שלענ"ד אין כ"כ לדקדק בדברי הרמב"ם הנ"ל, דדוקא בהלכות תפלה חש לפרט את מנהגי המקומות השונים בדקדוק, כלשון המגדל עוז שם: "ונהגו כל ישראל כו' עד כסאות – כותב כן לפי שמנהג ישראל תורה היא", היינו שרצה להציג את כלל מנהגי ישראל בצורת ישיבה בבהכנ"ס, שכולם תורה הם. אך לענין השתחוויה על אבן משכית בהל' ע"ז, יתכן דלא דקדק לכתוב שנוהגים כן רק בארץ שנער וספרד וכו' מלבד באדום, משום שאין כל נפק"מ בזה להלכה זו, וא"כ פטר כל זה ב'נהגו כל ישראל'.

ומלבד זה, לפי מה שנכתוב לקמן בענין מנהג איטליה ואשכנז הקדום, יתכן שכוונת הרמב"ם שאף בערי אדום היו מציעים הרצפה, משום נפילת הפנים של שליח הציבור, ולא של כל הציבור, והכל בא על מקומו בשלום [בפרט שאם נפרש 'אדום' של הרמב"ם על אשכנז – הרי קצת קשיא דהרב מולקנדוב ידידיה אדידיה, שהרי ס"ל שבאשכנז כלל לא היו נופלים על פניהם, מלבד הש"ץ].

י. תגובת הרב מולקנדוב: לפי דבריו אפשר לשבת על הכסא ולהתכופף ולכסות הפנים עם היד גם כשאין לפניו שולחן אלא באויר וכמו שעושים רבים היום שאין להם שולחן, וכמו שכתב הריב"ש לעשות כן בעמידה, כך יעשו הם בישיבה, אע"כ דבדוקא נפלו על הקרקע. ומה שכתב הרב סקלי בסמוך שנפילה היא לא כיסוי הפנים בלבד אלא כבישת הפנים בשולחן או בקרקע – אלו דברי נביאות, שהראשונים כתבו כבישת פנים 'בקרקע' והוא אומר כבישת פנים בדוקא, בקרקע לאו דוקא.

תשובתי: נפילה היא לא כיסוי הפנים בלבד, אלא גם כבישת הפנים – או בקרקע או בשולחן שלפניו וכיו"ב, לפי המציאות שלפניו. וגם לפי הטעמים שכתבו הקדמונים כ'להראות אסירת חושיו', ו'צער והכנעה', אין זה שייך כ"כ בכיסוי פנים בלבד בעודו עומד. וגם קשה להגדיר דבר כזה של כפיפת הראש מעט באויר כנפילה – ואכן, בפרט זה דברי הריב"ש די מחודשים. עכ"פ חזינן באמת דהריב"ש נקט שעיקר הנפילה היא רק כיסוי הפנים, ומנהג העולם בזה דלא כוותיה.



ומה שהביא מס' אור זרוע לר"ד החסיד - שהסביר את דברי הרמב"ם ע"ד הקבלה - הנה כבר ידוע שרבותינו המקובלים הסבירו את המנהגים הנהוגים על דרך הקבלה, ומסתבר שהיה מצליח להסביר גם את המנהג של נפילה על היד ע"ד הקבלה.

ומלבד כל זאת, ואולי ראשית לכל, הרי כבר כתב הריב"ש בתשובה (סי' תיב), דאפשר לעשות נפ"א אף בעמידה, ואין קפידא בדוקא לישב, רק רשות היא לישב [והובא בב"י]. וכמו כן הביא הרמ"א בדרכ"מ שם שכן דעת מהרי"ל, שהיה נוהג כן כאשר היה מסיים תפלת העמידה מיד כשהציבור היו נופלים ע"פ.

והנה הריב"ש שם בתשובה, כתב בהדיא לפרש כן אף בדעת הרמב"ם, וז"ל שם: "והרמב"ם ז"ל שכתב בסדר התפלה שיושבין בנפילת אפים, דעתו לומר שכך נהגו הצבור, או לומר שאין צריך לעמוד". הרי דס"ל בדעת הרמב"ם שאין מחויב לשבת דוקא.

וא"כ, בעצם ידידי וחביבי הרב מולקנדוב חולק בהדיא על הבנת הריב"ש בדעת הרמב"ם. ואם רוצה לומר שנעלם מעינו הבדולח דברי הרמב"ם בפ"ה מהל' תפלה, הרי בודאי שהדברים תמוהים וכל השומע יצחק לו". וע"כ, די ש לבאר - לדעת הריב"ש, דברי הרמב"ם, על הדרך שביארנו לעיל, או כיו"ב.

יא. תגובת הרב מולקנדוב: כיון שלפי דעתי [וכבר כתבתי שגם מדברי הרלב"ח בסי' ק' מתבאר כן] א"א בשום פנים לדחוק ולפרש בדברי הרמב"ם בפ"ה דלאו דוקא הוא - איני נבהל מ'קושיא חמורה זו', איך יתכן שהריב"ש לא ראה את הרמב"ם בפ"ה, וכבר מצינו כמה וכמה ראשונים שכתבו עליהם גדולי הפוסקים שנעלמו מהם דברי הרמב"ם במקום אחר, ואעתיק כמה מקומות, ומהם ילמד הקורא לגידון דידן.

המגיד משנה בסוף הקדמתו להלכות שבת כתב בזה"ל: אמר הכותב: מהפלת רבינו בשמירת הסדר היה לשנות בקצת מקומות קצת דינין להיות לכל אחד מהן מבואר בענינים חלוקים כפי החלוקה הישרה שנחלק מאמריו ונסדרו. ולפיכך ראוי למעיין להתבונן בזה. וכבר ראיתי למי שהיה בקי בספריו שלא הרגיש בנמשך אחרי זה, רצוני לומר שבהיות לדין אחד מבואר בשני ענינים יבאר רבינו חלק אחד במקומו הראוי לו והחלק השני במקומו האחר ויעיין המעיין בדין ההוא וימצאהו במקום אחד מבדלי שלמות חלקיו ויתמה על זה. וכבר נמשך זה אצל הרב הגדול ר' שלמה בן אדרת ז"ל שכתב בספר עבודת הקודש בדין הפלגה בספינה דבר זה לשונו גם הרב רמב"ם ז"ל ראיתי כמבדח איסורו שכך כתב בפרק כ"ד מפליגין לים הגדול לדבר מצוה ופוסק עמו לשבות ואינו שובת כו', ע"כ. כתב היתר דבר מצוה ולא כתב איסור שלא במקום מצוה והניחו במשמע במכלל היתר במקום מצוה אסור שלא במקום מצוה, עכ"ל. ורבינו כתב דין זה על השלמות פרק שלשים. וכיוצא בו יש הרבה ע"כ.

והבית יוסף באבן העזר סימן כז אות ז - ט ד"ה נתנה לו כתב על דברי הטור: ומ"ש רבינו בשם הרמב"ם שאם נתנה היא ואמר הוא אינה מקודשת נתן הוא ואמרה היא מקודשת מספק. הוא בפ"ג (ה"ב) וכיון שראה רבינו שסתם דבריו בנתנה היא ואמר הוא אינה מקודשת עלה על דעתו דלא שאני ליה להרמב"ם בין אדם חשוב לשאינו חשוב. ואין ספק שנעלם מעיני רבינו מה שכתב בפ"ה (הכ"ב) והעתקתי בסמוך שאילו ראה אותו ודאי ה"ל להבין דמ"ש בפ"ג אינה מקודשת היינו דוקא באדם שאינו חשוב אבל באדם חשוב מקודשת וסמך על מה שכתב בפ"ה ע"כ. ומקרה דנן דומה להפליא במרחק הקטן בין הפרקים ובעוד דברים כפי שיבין המעיין.

והבית יוסף בחושן משפט סוף סימן רצז כתב כעין זה על הרשב"ץ ז"ל כתב הר"ש בר צמח שנשאל על ראובן שנתן חפץ לשמעון שימכרו וישלח לו על ידי פלוני ומכרו והיה טרוד בעסקיו ונתנם ללוי ונאבדו ממנו והשיב דחייב שמעון מפני שמסר לשומר אחר ועוד מפני שהיה שמעון מותר להשתמש באותם דמים והילכך אף על פי שלא נשתמש חייב באחריותן אפילו נגנבו בלסטים מזויין וכמו שכתב הרמב"ם בפרק י"ג מהלכות גזילה (ה"ז) עכ"ל ולא דקדק בדבר שאינו חייב אלא בגניבה ואבידה כל זמן שלא נשתמש בהם כמבואר בפרק ז' מהלכות שאלה ופקדון (ה"ה). ומ"ש בפרק י"ג מהלכות גזילה אינו אלא בדמי אבידה דוקא כמבואר במגיד משנה (בהל' שאלה ופקדון שם) ע"כ.

ובאמת כבר הביא הרב מולקנדוב את דברי רב רבנן מהר"י בירב זלה"ה, שלא נעלמו מעינו הבדולח דברי הרמב"ם בהלכות, ומ"מ פירש בדעתו כהריב"ש. וע"כ, שיפרש כעין דברינו בדברי הרמב"ם בפ"ה.

וממוצא דבר, תלמד להקיש גם לדברי העין חיים מלונדרש, שהעתיק כמעט בדיוק את דברי הרמב"ם, בשינויי לשון וניחים.

ואת דברי הר"ר מנחם שהעתיק הרב מולקנדוב, יתכן להסביר כמ"ש לעיל, דאף אם בזמנו היו כסאות בבהכנ"ס, מ"מ מי יימר לן דהיו גם שלחנות, וללא שלחנות, אין אפשרות ליפול על פניו אלא על קרקע. וא"כ בימינו אין הכרח להצריך נפילה על הקרקע ממש, כאשר אית ליה לפניו ארעא סמיכתא בצורת שלחן.

ומ"ש עוד משו"ת הרדב"ז, לא הבנתי היכן ראה בדבריו שבספרד באותה תקופה נפלו על הרצפה". ואם כשהגיעו המגורשים למצרים ישבו על הרצפה – הרי זה מחמת ששם לא היו כסאות בבתי כנסיות.



### טעם נפילת אפים

ואעיקרא דמילתא, לענ"ד הפרט העיקרי בסוגיא, יותר מן הדקדוקים בלשונות הראשונים – הוא הטעם של נפילת אפים. ופשוטו של ענין, שאחר התפלה בשיבה ובעמידה, אנו מנסים להתחנן בעוד צורה של הכנעה שטרם השתמשנו בה, אולי יראה יי ויחוס וירחם עלינו – וכמו שהסבירו הראשונים הפשט בלשון 'ואנחנו לא נדע מה נעשה' – היינו שכבר התפללנו בכמה צורות של תפלה, ויותר מזה אין בידינו לעשות.

וע"ע בתשובות הגאונים שע"ת" (סי' שמב) שכתב: "וששאלתם נפילת אפים לעולם על צד שמאל ופניו מוטין לשמאלו על גבי קרקע ומפני שנפילת אפים הוא על ענין צער צריך על השמאל וכו'".

ובספרי תורת הקדמונים סי' א' הערה ג' הבאתי כמה דוגמאות שהאחרונים כתבו כן על הב"י דאשתמטיה דברי הרמב"ם במקום אחר אף בסוגיות דעסיק בהו וקאי עי"ש.

וא"כ אין לנו אלא לדון מהי כונת הרמב"ם בפ"ה, ולא להטות את דבריו המפורשים משום דברי פוסקים שפירשו את דבריו במקום אחר שלא כדבריו בפ"ה.

(ב). תגובת הרב מולקנדוב: הרדב"ז כתב מפני שלא 'היה' להם מחצלאות, והיינו בספרד, ומה שהשיב על זה הרב סקלי בסמוך אינו נראה לי כלל.

תשובתי: נראה דהבנת הרדב"ז שהטעם שבספרד לא היו כובשים פניהם בקרקע, אלא מטעם עצמם בלבד בשיבה, משום שלא היו להם שם מחצלאות, וכבר מבואר בגמ' שיעקר נפ"א היא בכבישת פניו בקרקע וכמ"ש הריטב"א, וא"כ כך היה ראוי לעשות מעיקר הדין, אך כאמור מאחר שלא היו מחצלאות, ע"כ נהגו כמנהג אביי ורבא להטות עצמם בלי כבישת פנים, שגם הוא מנהג נכון ומוסכם שנקרא נפ"א, ויתכן שנהגו כן בספרד אף בשיבה בלבד על הכסא.

(ג). תגובת הרב מולקנדוב: תשובה זו היא אחת התשובות המזויפות בשו"ת שערי תשובה – עי' מה שכתב וציין בזה הרב יעקב גרטנר בסני קכ"ב עמ' צ"ט הערה 19.

ועוד העירני ידידי הרב דוד אריה הילדסהיים שליט"א - לדברי רבינו בחיי בפי' קורח (טז, כב), ואעתיק לשונו הזהב: "ודע כי ענין נפילת אפים בתפלה יש בו שלש כוונות וכו' האחת למורא השכינה, כדי שיתלבש בזה בושט וצניעות כי כסוי הפנים מדרכי הענוה והבושת וכו' לכך תקנו בטכסיסי התפלה כסוי הפנים, והכל ליראת ה' יתברך. השנית, להראות צער והכנעה, והוא כי הנופל על פניו מצטער ונכנע, וההכנעה מעקרי התשובה, ואז תפלתו מקובלת והקב"ה חושש על צערו וממלא שאלתו וכו' דומה לזה אמרו בבבא מציעא וכו' מההוא עובדא ואילך לא הוה שבקא ליה לרבי אליעזר למנפל אפיה בתחנונא, והענין כדי שלא יצטער, ומתוך הצער וההכנעה והעלבון יעניש את רבן גמליאל אחיה וכו'. השלישית, להראות אסירת חושי וכו' וכו' הרגשותיו, והוא, כי הנופל על פניו מכסה עיניו וסותם פיו והוא מסכים במחשבתו שאינו רואה נזק ותועלתו, ואינו יודע דרכו ועניניו, ואין בידו להפיק רצונו אם אין הקדוש ברוך הוא מסכים על ידו וכו' וכאלו הרגשותיו בטלות ואסורות ממצוא חפצו, ועיניו ושפתיו מסותמין לא יוכל לראות ולדבר כי אם בהפקת רצון השי"ת". עכ"ל לשונו הזהב.

והרואה יראה דכל הני טעמי איתנהו אף בנפילת אפים שלנו - דמראה צער והכנעה ובושת פנים ואסירת חושי [כמובן - במקיים נפ"א שלנו ברצינות ובמורא, ולא בצורה מזולזלת כאיזה אנשי דלא מעלי המשליכים צורת תפלה יקרה זו מאחורי גוים, ומקיימים הדבקת יד למצח בעודו זקוף וכיו"ב], וא"כ נפילת אפים שלנו היא מן המובחר.

וא"כ, אף אם היה איזה דוחק בלשונות הראשונים לפרשם כדברינו [אף שלענ"ד אין כל הכרח או דוחק בדבריהם], מ"מ ראוי למשכם לפרשם עפ"י טעם ענין נפ"א. ומאחר שכאמור הטעמים הנ"ל נראה דשייכי שפיר גם בצורת נפילת אפים שלנו היום, א"כ ראוי לפרש כך גם בדעת הראשונים". והנלענ"ד כתבתי.



### מנהג אשכנז הקדום בנפילת אפים

ובענין מ"ש הרב מולקנדוב להוכיח דמנהג אשכנז הקדום היה שרק הש"ץ נפל על פניו על הקרקע, וכל שאר הציבור לא נפלו כלל.

יד). תגובת הרב מולקנדוב: הרמב"ם כתב שנפילת אפים היא 'השתחויה', והשתחויה צריכים לעשות על הקרקע וכפי שכתב שם.

בזמן התורה וחז"ל צורת הכנעה היתה שאדם נופל על הקרקע בצורה של כריעה או קידה או השתחויה, וכך תקנו את צורת נפילת אפים. זה שבזמננו אין אנו רגילים בצורה כזו, ובשבילנו כריעה קלה של הראש חשיב השתחויה וכניעה, זה לא סיבה לשנות את תקנת חז"ל. אם באנו להתאים את הטעמים של המצוות והתקנות לפי הנהוג בימינו נוכל לשנות הרבה דברים, שכמובן הם מלהזכיר, ולכן יש לבדוק ולחפש מה היתה כונת חז"ל לפי מקורותינו, וכאמור נראה ברור שתקנו ליפול על הקרקע.

תשובתי: רבותינו האחרונים במאות השנים האחרונות לא הבינו כך, וכך גם הריב"ש ומהרי"ל.

לפי דברך אלו, היה די למצות את כל מכתב התגובה בכך שבגמ' כתוב שהיו נופלים על הקרקע, ושבתנ"ך כתובות צורות שונות של השתחויות וקידות שכולן על הקרקע. הרי שזו צורת ההכנעה הנכונה - ממילא כל האחרונים לא הבינו תנ"ך וגמ' ושגו ברואה.

הנה, גם אני הקטן התעוררתי זה מכבר ללשון המובאת באו"ז (ח"א סי' צג), ושהועתקה בחלקה גם בהגהות אשרי והובאה ביתה יוסף – וכן ללשון התוספות במגילה, שהתייחסו בענין נפילת אפים רק לש"ץ.

אכן, חדשות אני מגיד, דמצאתי במחזורי רומא [דפוס שונצינו רמ"ד], שקודם נפ"א נכתב כך: "ונופלין על פניהם, והחזון נופל על פניו לפני הארון ושוכב על צדו השמאלי על לבו, כדי שיהא לבו נכנע למקום". וממש כע"ז מצאתי בעוד שלושה סידורי כת"י איטליינים שבדקתי בהם: "ונופלין על פניהם, והחזון נופל ע"פ לפני הארון ושוכב על צדו השמאלי". ומשמע, שדוקא החזון היה נוהג ליפול על פניו ממש על הקרקע, כדי להראות הכנעה יתירה בתור שליח הציבור, אך שאר הציבור לא היו נופלים על הקרקע ממש, אלא כפי הנראה כמנהגנו<sup>1</sup>.

ולפ"ז מתורצים כמין חומר דברי כל הראשונים שהביא הרב מולקנדוב – האו"ז, הג"א, מהר"ם, תוספות מגילה והרוקח בפירוש התפלה – די"ל דגם במקומם נהג החזון בלבד, ליפול על פניו על הקרקע ממש ולפני ארון הקודש, והטעם כפי הנראה – כדי להראות הכנעה יתירה, וכן מטעם הרוקח ליפול לפני הארון, ובעוד ששאר הציבור יתכן ונפלו על פניהם כמנהגנו היום.

וכן מה שרצה לחדש, שדברי הרוקח המפורסמים בסי' שכד: "לאחר שמתפללין נופלין על פניהם לתחנוה וכו', ואין נופלין אלא לפני ספר תורה וסימן דכתיב במלחמת עי ויפול על פניו ארצה לפני ארון ה'" – שאין כלל כונתו שהציבור לא נופלים במקום שאין ס"ת, דממילא אף פעם לא היו נופלים, אלא כל הכונה רק על הש"ץ שצריך ליפול לפני ספר התורה.

וכן מה שרצה לדקדק מלשונותם הזהב של הראשונים דכל שאר הציבור לא היו נופלים כלל על פניהם, מכך שלא חילקו בהדיא בין הש"ץ לשאר הציבור, בפרט זה לא ראיתי בענייני שום דקדוק, דמה שנקטו הראשונים על ש"ץ בסתמא לשון 'נופל ע"פ', ולא כתבו 'על הקרקע' וכיו"ב, משום שבכל העניינים שהזכירו זה, הם ביחס להלכה אחרת הנוגעת דוקא לצורת הנפילה המיוחדת של הש"ץ לעומת שאר הציבור<sup>2</sup>, כלענין איסור אבן משכית, וכיון הפנים בנפילה וכיו"ב, וע"כ התייחסו לנפילת הש"ץ בסתמא כ'נפילת אפים'.

מלבד זה, הנה כמה תמיהות יש לי בעיקרי דבריו, וכדלהלן:

טו). תגובת הרב מולקנדוב: איני רואה שום משמעות בזה, אלא ההבדל בין הש"ץ לשאר הציבור זה 'היכן נופלים', הש"ץ כנגד ההיכל, והציבור במקומו, אבל 'בצורת' הנפילה אין הבדל. ואדרבה נראה שפשוט להם ש'נופלין על פניהם' היינו על הקרקע, אלא שהש"ץ עושה כן לפני הארון להכנעה יתירה, ואולי גם מה שעשה בצד שמאל כנגד לבו זה גם חלק מההכנעה, אולם שאר הציבור לא היה מכיון כנגד לבו, אבל כולם היו 'נופלים על פניהם' דהיינו על הקרקע. דאל"כ הו"ל לכתוב להדיא והחזון נופל על פניו 'על הקרקע' כנגד הארון, שהרי אפשר ליפול כנגד הארון על הכסאות והשולחנות כמו ששאר העם עושים, ודוק היטב.

תשובתי: הרי נכתב בהדיא שהחזון שוכב על צדו השמאלי, ושכיבה בודאי אינה במצב ישיבה על כסא, ומנגד שאר הציבור רק 'נופלין על פניהם'. ואם כדבריכם, מדוע נכתב לגבי חזון שוכב, ה"ל 'והחזון נופל ע"צ השמאלי', שהרי כל הציבור שוכבים.

טז). תגובת הרב מולקנדוב: א"א לומר כן, שהרי לא הזכירו כלל את נפילת שאר הצבור.

תגובתי: לא הבנתי דבריו, היא גופה מה שתירצתי למעלה.

א. נגד מה שטוען שמנהג אשכנז שהקהל לא היו נופלים – הנה כבר בכמה מראשוני אשכנז משמע בהדיא שלא כדבריו, שהשתמשו בכל דיני נפ"א בלשון רבים, ובהתייחסות לשאר הציבור – דבסידור המיוחס לר"ש מגרמייזא (סי' מ) כתב "ונופלין בתחינה אחר התפלה". וכן בספרי מאספי מנהגי אשכנז [ר"א טירנא, ר"א קלויזנר, מנהגים דבי מהר"ם ועוד], מובאים תמיד ענייני נפ"א בלשון רבים – 'נופלים' וכיו"ב – צא ובדוק.

וכן מפורש במהרי"ל (סי' יב), וז"ל: "ואמר המתפלל בחצר בה"כ כל זמן שפתח בה"כ פתוחה נופל ומכסה פניו כשאומר תחנה", הרי שהתייחס ליחיד המתפלל עם הציבור, שאף הוא נופל. וכן נשאל עוד מהרי"ל (בחדשות סי' עב) על ענין נפילה בעזרה, ומשמע מדבריו שם בהדיא דאף שאר הציבור נופלים.

וזה מלבד מה שהרוקח גופיה בספרו נקט לשון 'ואין נופלין'. ואף בפי' התפלה (סי' עא) כתב: "ונופלין על פניהם ואומרים לדוד אליך וכו'". ועוד כתב שם, קודם לענין החזן שנופל לפני הארון: "למה מסתירים פניהם כשאומרים תחנה וכו'".

ב. ועוד, שתמוה לחדש פשט אחר בדברי הרוקח, כאשר כבר קדמוני אשכנז הבינו דבריו בדיוק כאשר אנו מבינים אותם היום, דכאמור לעיל, בס' מהרי"ל כתב: "ואמר, המתפלל בחצר בה"כ, כל זמן שפתח בה"כ פתוחה נופל ומכסה פניו כשאומר תחנה, ואם הפתח נעולה יאמר תחנה בלתי כסוי עינים דאז לא מצי לקיים ויפול על פניו ארצה לפני ארון ה'". וכאמור לעיל, אף נשאל מהרי"ל (החדשות סי' עב) בהדיא אודות יחידים המתפללים בעזרת בהכנ"ס, כאשר עיקר הציבור מתפללים בתוך בהכנ"ס, אם נגזרים אחריהם לענין נפ"א, וענה בחיוב – הרי שבין מהרי"ל ובין הרב השואל הבינו דברי הרוקח כמונו.

וכן במנהגים (טירנא) כתב "ונופלין בתחנון במקום שיש ספר תורה, ואם אין ספר תורה אומרים תחנון בלא נפילה שנאמר ויפול יהושע והזקנים לפני ארון ברית יי'".

וא"ת שלא ראו את דברי הרוקח בפי' התפלה, ולכן כביכול טעו בפירוש דבריו? כמה תשובות בדבר – חדא, מי ימר לך שלא ראו דבריו? דמסתבר מאוד שפי' התפלות לרוקח היה נפוץ אצל חכמי אשכנז. ועוד, דלא מסתבר שענין זה הוא חידוש של הרוקח, אלא כמו רוב דבריו, מסתמא הגיע אליו ממסורות קודמות, כך שמי ימר לן שמסורת חכמי אשכנז הנ"ל הגיעה להם דוקא מהרוקח ולא ממסורות שהיו ידועות באשכנז [צא וראה שענין זה התקבל בפשטות באיטליה, כמ"ש לעיל מכל סידורי כתי"י והדפוסים – ונראה קצת רחוק שהתקבל ענין זה באופן גורף באיטליה, מתוך חידוש של הרוקח?]. וא"כ ראוי לנו להשוות דברי הרוקח, לקבלה שהיתה נהוגה ממילא באשכנז.

יז. תשובת הרב מולקנדוב: כמדומני שחכמי אשכנז כמהרי"ל ותה"ד והמנהגים ועוד לא הכירו את פירוש הרוקח לסידור, ולא הזכירוהו גם בדברים שדנו בהם ואפשר ללמוד ממנו נוסחאות או הלכות שונות.

תשובתי: מנא לך?

יח. ואולי אדרבא, מקור הענין הוא דוקא איטלייני ומשם הגיע לאשכנז, וכמו שהעיד הרוקח בפי' התפלה בשירת הים על המסורות הקדומות שהגיעו לאשכנז ע"י החכמים האיטליינים שהגיעו לאשכנז בתקופות קדומות!

יט. תשובת הרב מולקנדוב: כבר כתבתי שיתכן שהמנהג השתנה ולא היה זה המנהג הקדום.

תשובתי: דוחק.

והעיקר, שבמקום לחדש חידושים מפליגים, ניתן להסביר בפשטות את שתי הלשונות שהביא הרוקח, כך שיתאימו להבנת כל חכמי הדורות - די"ל דשני לימודים יש מפס' זה. חדא, דבמקום שאין ס"ת לא נופלים על פניהם כלל. ועוד, דאף במקום שיש ארון וס"ת, החזון - שהוא כעין מנהיג של הציבור - וכמו יהושע והזקנים המוזכרים בפסוקי, עליו ליפול דוקא סמוך לס"ת דומיא דיהושע<sup>כא</sup>.

ג. והפרט העיקרי שתמוה לי מאוד בדבריו - כיצד השתנה מנהג אשכנז בזה באופן כ"כ קיצוני? דבשלמא לדברינו - כל השינוי בין ימיהם לימינו, היה רק שהחזון הפסיק ליפול על הקרקע ממש, אלא החל לנהוג כשאר הציבור. והטעם לזה, יתכן שחששו החכמים משלוחי ציבור שאינם בקיאים בהל' אבן משכית, שמא יעברו על איסורים, וע"כ העדיפו להנהיג שגם הש"ץ יפול כשאר הקהל.

ונדמה, שאלו הם ממש דברי מהר"ם בתשובה אשר הביא הרב מולקנדוב, וז"ל: "על כן טוב לפרוש שום דבר על גבי הרצפה, שאפילו אם בני אדם חשובים נזהרים ומצלי אצלו<sup>כב</sup> כשהם חזנים, הן רבים עתה עם הארץ שאין בקיאים שנופלים לגמרי על פניהם, ואי איישר חיליה אבטלינה ג"כ בצנעא שלא לעשות לנו שם", עכ"ל. ואף שאין סוף לשונו ברירא לי לגמרי אמאי קאי, מ"מ יתכן שכונתו היא שהוא רצה לבטל בכלל כל ענין הנפ"א על הקרקע של הש"ץ. ולא יבצר שאכן עלה בידיו של מהר"ם ועוד חכמים לבטל את המנהג, כאמור. וא"כ, הרי שבידינו גם הסבר למנהג הקדום, וגם מקור שינויו למנהג של זמננו.

אך לפי הסבר הרב מולקנדוב, הנה תמוה כיצד השתנה המנהג כך - גם שהפסיק הש"ץ ליפול על הקרקע, וגם שלפתע התחילו כל הקהל - גדולים כקטנים, ליפול על פניהם, מה שלא נהגו כך מעולם. והוא תמוה עד מאוד בעיני המתבונן<sup>כג</sup>.

ומסתבר שכמו כן היתה צריכה להשאר באשכנז איזו קהילה, שמלבד הש"ץ לא היו נופלים שם על פניהם לפחות חלק מהקהל - וכאמור אין לדבר זה זכר, ולא שמענו ע"ז מעולם<sup>כד</sup>.

כ). וכבר בגמ' מובא דימוי כע"ז, בענין אדם חשוב שאינו מובטח שיענה כיהושע בן נון, ע"ש, והביאו הראשונים מהירושלמי דזה במתפלל על הציבור, וחלקם כתבו דש"ץ היום הוא כאדם חשוב מצד זה.

כא). תשובת הרב מולקנדוב: מדברי האו"ז בהלכות מגלה שהעתיק לעיל מפורש כהבנתי, שהרי כתב: ומסתברא דהואיל ואסור בהספד ותענית שאין שליה ציבור נופל על פניו לפני ארון הקודש ע"כ. ולפי דבריו הכונה היא שאין ש"צ נופל לפני ארון הקדש אבל שאר הציבור נופלים כדרכם, ואולי גם הש"צ נופל רק לא לפני ארון הקודש, שהרי יש ב' נפילות והוא הדגיש רק נפילה אחת, והו"ל למכתב בפשיטות כדכתבו שאר הראשונים שאין 'נפילת אפים', וכולל הכל. ונראה לי שזו ראייה ברורה להבנתי שרק הש"צ היה נופל, ורק עליו הנידון.

תשובתי: אכן זו לשון קשה יותר, ואדחק ואומר שמאחר שנפילת הש"ץ עיקר, וכל הקהל נגררים אחריו, ע"כ נקט לשון זה. ואין שיהיה, גם לביאורם לא מובן מדוע נקט 'לפני ארון הקודש', דדי אם יאמר 'ש"ץ נופל על פניו', ודוק.

כב). תשובת הרב מולקנדוב: אפשר לומר בפשיטות על הדרך שכתבת, שבתחלה הש"צ היה עושה את הנפילה כתקנה וכל העם לא היו עושים כלל, שהרי אינה כתקנה, שהרי צריך דוקא לפני הארון, אולם כשהתבטל ענין זה אז אין הבדל בין הש"צ לבין העם ולכן היו עושים 'זכר' לנפילה המקורית וכמו שנוהגים עד היום.

כג). תשובת הרב מולקנדוב: לפי האמור הא בהא תליא, וכמו שלא שמענו באף קהלה שהש"צ עושה את הנפילה על הקרקע כנגד הארון, וכנ"ל.

תשובתי: ביטול הנפילה המיוחדת של הש"ץ הוא דבר קל, ויכול להתפשט, ודי שבכל בהכנס יאמר הרב לחזן שלא יפול

ולסיכום, בבואנו לבחון באיזו משתי הדרכים יותר הגיוני להסביר את מנהג אשכנז המקורי, נלענ"ד דדרכי נכונה יותר – כי לדרכו של הרב מולקנדוב קשה, שפעמים מוזכרת באשכנז נפ"א של הש"ץ ופעמים של כל הקהל. ועוד, שלדרכו הוא נאלץ לשנות הפשט בדברי הרוקח המקובל זה מאות בשנים ומקוים עוד מקדמוני אשכנז כמהרי"ל וחריו, ולחלוק על הבנתם בטענות קלושות. ועוד, דלפי דבריו תמוה מאוד להיכן נעלם כליל מנהג אשכנז הפשוט שכל הקהל אינם נופלים ע"פ, ולפתע התהפך שכל הקהל נופלים על פניהם, ולא נשאר ממנהג זה אף זכר.

אולם לפי דברינו כל הנ"ל א"ש – דבאמת היו נהוגות באשכנז ב' צורות של נפ"א – אחת של הש"ץ ואחת של הקהל. ולפ"ז גם דברי הרוקח מובנים מאוד, ומתאימים להבנת כל חכמי הדורות. וגם שלפי דברינו היה שינוי קל ביותר במנהג – שהש"ץ בלבד הפסיק ליפול על הקרקע והחל לפול כשאר הקהל, ועי' לעיל בדברינו טעם נכון לשינוי המנהג שכמעט מפורש בראשונים. ועוד, שכבר מצאנו מנהג זה במפורש כמנהג פשוט באיטליה [עכ"פ עפ"י מאי דמשמע מסידוריהם<sup>27</sup>], וא"כ ראוי להשוות את מנהג אשכנז הקדום והמעומעם למנהג איטליה הברור<sup>28</sup>, במקום להמציא מנהג חדש שאין לו תיעוד מפורש בשום מקום.

ולפי כל הנ"ל, יתכן להסביר אף את אשר העתיק הרב מולקנדוב מהר"י בר יקר: "ואח"כ נופל על פניו ומתחנן לפני התיבה על הקרקע". ואם נניח שריב"י כתב הדברים בעודו בצרפת או פרווינציה, הנה אף שאיני בקי די הצורך בהנהגות בתי הכנסת אז, לא מסתבר לי שהיו נוהגים לשבת על הקרקע, אלא על כסאות, וא"כ זו באמת ראייה שיש להתיישב בה.

אכן המעיין בדבריו, יראה דיש עוד פרט מוזר, שכתב "ומתחנן לפני התיבה על הקרקע", ואינו מובן – וכי כל הציבור באים לפני התיבה ונופלים שם? ומה הענין בכלל בלפני התיבה?

אלא דפי דברינו הנ"ל א"ש, די"ל דאף כונת ר"י בר יקר היתה לחזן דוקא, שהיה נופל במקומו על הקרקע ממש בשונה משאר הציבור. ואף שבאמת ק"ק שלא הזכיר בהדיא דקאי אש"ץ, ומשמע קצת דקאי על כל יחיד ויחיד, מ"מ יש להדחק קצת, בעיקר שלפי דברינו מובן מה שכתב "ומתחנן לפני התיבה על הקרקע", דאין הכונה שכל הציבור צריכים לבוא לפני התיבה, דמה טעם יש בזה, אלא דברים אלו נאמרו לחזן בלבד, שכבר נמצא לפני התיבה. והדברים מיושבים הפלא ופלא. וכן יש לפרש בדברי הכלבו שהביא.



## תוספת מקורות למאמרי

ואידי דזוטר, אצרף כאן עוד אילו תוספת מקורות למאמרי, שנעלמו ממני בזמן כתיבתו:

על הקרקע, וכן יהיה. אך הפיכה קיצונית מכך שמאה אחוזים מהציבור לא היו נופלים, לכך שמאה אחוזים נופלים הוא דבר קיצוני שהיה צריך להשאיר איזה זכר של קהילה שעכ"פ חלק מהקהל שמרו על מנהגם המקורי. כנלענ"ד.

כד). תשובת הרב מולקנדוב: כבר התברר לעיל שאין שום דיוק מדבריהם.

תשובתי: ושוברו שם בצידו.

כה). בפרט שכבר הזכרנו לעיל דהרוקח כתב במפורש שהרבה ממסורות חסידי אשכנז מקורן מחכמי איטליה הקדמונים אשר באו לשכון כבוד באשכנז הקדומה, והגיוני ביותר שאף מסורת זו הביאו עמהם.

מצאתי בסידור כת"י אשר נכתב בירושלים בשנת רע"ח, והיה שייך למהר"י אבן ציאה זלה"ה, אשר היה אחד מגדולי חכמי המוסתערבים בא"י בזמן מרן הב"י, וסביבו חונה פירושו שלו עצמו, אשר כתב בפ"י שם בתחלת נפילת אפים: "ונופלין על פניהם בתחינה על יד ימין" שנאמר שויתי יי למגדי תמיד – זה תפלת י"ח שאדם יהא דומה לו כעומד לפני הקב"ה, כי מימיני בל אמוט – זהו התחנה שנופלין על יד ימין. ולכך מכסין הפנים בתחנה – להודיע שהא יתברך רואה כל וידע לחש וכו".

בס' שבט מוסר (פל"א אות כג) לר"א האיתמרי מאיזמיר שבתורכיה, כתב: "דעת המקובלים שלא יפול על תוך היד כי אם על הגב".

ובס' פחד יצחק לאמפרונטי (ע' נפילת אפים), העתיק מס' ראשית חכמה (ולא מצאתיו כעת) – שיש ליפול על ידו השמאלית, ועי"כ מחבק התפילין שעל ידו.

ולצערי הרב, אף נעלמו ממני בעת עריכת המאמר דברי מוהר"ר דוד משאש זלה"ה [אחי סבו של הגאון ר' שלום משאש זצ"ל], שזכיתי לפרסם הגהותיו על סידור התפלה מכת"ק בירחון מנורה בדרום [תמוז תשפ"א גליון כד], וז"ל שם בהגהתו מכת"ק על הסידור, קודם נפילת אפים: "נופלים על פניהם ע"ץ שמאל, והטעם כתב הכלבו שיעמוד דרך חירות כי בנפ"א מוחלין לו על כל עוונותיו".

ומוכח מדבריו דנהג ליפול על פניו ממש, דאל"ה, מה לו להביא טעם מהכלבו למנהג שאינו קיים, ופשוט. ומלבד זה, אף מסדר דבריו מוכח כן – שלא כתב 'כתב הכלבו שנופלים ע"צ שמאל, והטעם...', אלא פתח בקביעה 'נופלין ע"צ שמאל', ואח"כ הביא את טעם הכלבו.

וכמו כן אצדק, מה ששלחו לי שני חכמים – כל אחד בפנ"ע, אחר שראו את מאמרי בירחון האוצר, שבספר תפארת יעקב – לרבי יעקב מוצפי זצ"ל, כתב שאין ליפול על פניו אף כשמתפלל אצל האשכנזים משום חשש סכנה, מ"מ כתב שם המו"ל בהערה, דדעת רבינו האור לציון זלה"ה לא כך – אלא היה נוהג ליפול על פניו אצל האשכנזים, ונימוקו בפיו דכל חשש הסכנה הוא "דוקא אם מכוין בכוונות, אבל בלא כוונה אין בזה שום סכנה כשיש צורך משום לא תתגודדו".

הרי דחזינן בהדיא דדעת הרב אורל"צ ז"ל היתה מעיקר הדין כהרב כה"ח, דכל שלא מכוון כוונות האר"י והרש"ש אין כלל חשש סכנה בנפ"א, ולפ"ז אין שום טעם או ריח שלא לעשות נפ"א תמיד למי שלא מכוין, ומסתבר שמה שלא נהג כך תמיד, מפני שכבר התקבלו דברי הבא"ח ולא יכול היה או לא רצה לשנותם.

ועוד העיר לי הרב אשר חיים איפרגן שליט"א, דהגאון רבי מרדכי לבטון זצ"ל בספר שבחי מהר"ם (עמוד רמא אות יח) כתב על מנהג בית א' בימיו: "בכל פעם בלדוד אליך אין נופלין על פניהם, רק מטין מעט הראש סמוך לסידור התפלה יותר משאר מקומות שבתפלה". וכתב לי הרב הנזכר דכן ראוי לנהוג, דבזה שפיר מקיים 'נפילת אפים', שהרי פניו נופלים, ואף שלא לקרקע ולא על גבי ידיו, אין החיוב מדינא אלא שיהיה בחינת נפילת אפים. עכ"ל.

כו). ומאן דהו תיקן בכת"י מאוחר במקום 'ימין' – 'שמאל', אך לקמן לא תיקן.

כז). הרב חננאל עבאדי, והרב אשר חיים איפרגן שליט"א.



אכן לא הבנתי בענין, אם נמנעו חכמי בית-א' מנפילת אפים מטעמיה דר"א מאני משום חשש סכנה, א"כ הטיית הראש הלזו לכיוון הסידור מה זו עושה, דהרי כל ענין ההטיה/נפילה/הנמכת קומה בשעת אמירת נפ"א - מורה לפי הקבלה על הירידה לקליפות, וא"כ "מאחר דאנחנו מתפחדים להוריד הנפש למקום הקליפות, א"כ למה לנו להטות ע"צ שמאל להורות על דבר זה של הירידה" [כלשונו בדיוק של מהר"א מאני ז"ל]. וא"כ, ממנ"פ לא הועיל מנהגם, כי מה בין זה לבין נפילה ממש. אלא אם נאמר, שבאמת טעמם האמיתי היה מפני שהם היו מכוונים מהסידור, ואז לא היתה להם ברירה אלא להסתכל בסידור ולא ליפול ממש [כטעם הכה"ח, וטעמו השני של מהרא"מ], ולכן עשו עכ"פ מה שיכלו, א"כ הכל בא על מקומו בשלום - דאנו האנשים הפשוטים שלא מכוונים כוונות הרש"ש, אין לנו הכרח להסתכל בסידור בשעת הנפילה, וב"ה יכולים ליפול כדין.

### לסיכום

סוף דבר, מצינו ראשונים מפורשים - ריב"ש ומהרי"ל, דס"ל דש"ד לעשות נפילת אפים אף בעמידה. והודה להם אחד מרבותינו גדולי האחרונים מעתיקי השמועה - מהר"י בי רב.

ומנגד, אף שמצינו לזוהר ולרבותינו המקובלים [וכ"פ מרן בש"ע], דס"ל שיש לעשות נפ"א בישיבה דוקא, כדי להראות עצמו כמת כדי לבלבל את הסט"א, וכדי להורות על כעין מתינתו שתכפר על עוונותיו, הנה מסברא, אף המפיל ראשו כדבעי על זרועו, המונחת על השלחן, אף הוא נראה כמת, ומקיים בזה דברי רבותינו המקובלים.

ואף כל הלשונות שהעתיק הרב מולקנדוב מדברי הראשונים והגאונים שנפלו על הקרקע ממש, כבר ביארנו בטוב טעם שבמקומות מושבותם היו יושבים בבהכנ"ס על הקרקע ללא שלחנות וכסאות, וא"כ ממילא נפילת אפים היתה מתבצעת על הקרקע, ואין שום צורה אחרת לקיימה מלבד כך - וא"כ, לענ"ד אין כמעט שמץ ראיה מדבריהם שיש קפידא לעשות נפ"א על הקרקע בדוקא - או שיש איזו גריעותא בנפ"א שלנו, שנותן פניו על ידו ומניחם על השלחן או הסטנדר - שהרי נפלו פניו ומראה עצמו נכנע מאוד, ומה בין זה לזה?

הרי, מאחר שכאמור אין כל ראיה שנפילת פנים שלנו היום, גרעה במאומה מזו של קדמונינו שהיו נופלים על הרצפה ממש, א"כ קמו דברינו וגם ניצבו - דאם נסכים שראוי להחזיר מצות נפ"א אצל הספרדים ועדות המזרח דלא כדעת הבא"ח, א"כ אף בצורתה הנהוגה היום ראוי להתאמץ להחזירה".

(כח). תגובת הרב מולקנדוב: מילתי כבר אמורה שלא ראיתי שום דחיה נכונה לראיות הרבות שהבאתי מדברי הגאונים וגדולי הראשונים שנפילת אפים צריכה להיות דוקא על הארץ, ועל כן מסקנתי היא כפי שכתבתי.

הרב דוד אריה הילדסהיים

אשדוד

## עניינה וטעמה של מצוות נפילת אפים ואופן קיומה כראוי

כהמשך למאמרו הנפלא של הרב און אברהם הכהן סקלי שליט"א בגליון הקודם בענין נפילת אפים, אמרתי לנכון להציג את אשר עמדי בכתובים בביאור עיקר עניינה של מצוות נפילת אפים, שרוב האנשים אינם יודעים מה היא, מה טעמה, וכיצד אומרים אותה.



### טעם מצוות נפילת אפים

כתב הרמב"ם הלכות תפילה רפ"ה: "שמונה דברים צריך המתפלל להזהר בהן ולעשותן, ואם היה דחוק או נאנס או שעבר ולא עשה אותן אין מעכבין, ואלו הן, עמידה ונוכח המקדש ותקון הגוף ותקון המלבושים ותקון המקום והשווית הקול והכריעה והשתחויה". ושם הי"ג כתב: "השתחויה כיצד, אחר שמגביה ראשו מכריעה חמישית ישב לארץ ונופל על פניו ארצה ומתחנן בכל התחנונים שירצה, כריעה האמורה בכל מקום על ברכים, קידה על אפים, השתחויה זה פשוט ידים ורגלים עד שנמצא מוטל על פניו ארצה". ובה"ד כתב: "כשהוא עושה נפילת פנים אחר תפלה יש מי שהוא עושה קידה ויש מי שהוא עושה השתחויה".

מבואר מדברי הרמב"ם שטעמה של הנפילת אפים הוא כדי לקיים את דין השתחויה, שהוא אחד מדיני התפילה, ועוד מבואר מדבריו שמעיקר הדין אין צריך לומר אז נוסח מסויים, אלא יכול לומר "כל התחנונים שירצה".

ובטור או"ח סי' קל"א כתב: "ואומר ש"צ ואנחנו לא נדע וגו', והטעם לפי שהתפללנו בכל ענין שיוכל אדם להתפלל בישיבה ובעמידה ובנפילת אפים כאשר עשה משה רבינו דכתיב ואשב בהר וכתוב ואנכי עמדתי בהר וגו' ואתנפל לפני ה', ומאחר שאין בנו כח להתפלל בענין אחר אנו אומרים ואנחנו לא נדע", מבואר מדבריו שטעם נפילת אפים הוא שצריך להתפלל בכל האופנים שאפשר. ולפי דבריו ג"כ ברור שמעיקר הדין לא צריך לומר נוסח מסויים, אלא העיקר הוא לומר איזה תפילה תוך כדי נפילה על פניו.



### מעיקר הדין אין לנפילת אפים נוסח קבוע

ואכן בזמן המשנה והגמרא לא מצאנו שהיה נוסח קבוע לנפילת אפים, אלא כל אחד אמר כפי משאלות לבו, כדאיתא בתענית ט' ע"ב שרב פפא אמר בנפילת אפים: "רחמנא ליצולן מכיסופא דשימי", ובקדושין פ"א ע"ב אמרין: "רבי חייא בר אשי הוה רגיל כל עידן דהוה נפל

לאפיה הוה אמר הרחמן יצילנו מיצר הרע". ובהלכות א"י מן הגניזה אין נוסח לנפילת אפים רק כתב "ירגיל צרכיו לפני יוצרו" וכו'. ובספר הסדרים לרש"י סי' כ"ד כתב: "בתר דמסיים צלותיה איבעי ליה למימר וידוי אי נמי מידי דבעי רשותא בידיה". ובספר האשכול כתב: "כל אחד אומר תחנונים כפי חכמתו".

ובסדור רס"ג כתב נוסח של וידוי וסליחה לאמרו בנפילת אפים, וכן הוא בסדר התפילות שברמב"ם ובסידור ר' שלמה בר נתן ובסידורי א"י שנמצאו בגניזה. ובסדר רב עמרם יש מלבד הוידוי עוד בקשות רבות, אמנם בתחילת דבריו כתב רב עמרם: "ונופלים צבור על פניהם ומבקשים רחמים ושואל כל אחד ואחד בקשתו ואומר רבון כל העולמים" כו', דהיינו, שבזמנו לא בא הנוסח הקבוע במקום הבקשות הפרטיות אלא כתוספת עליהן.

והראשונים חכמי אשכנז וצרפת כבר כתבו לומר בנפילת אפים מזמורי תהילים קבועים. בפי' התפילה לרוקח כתב לומר מזמור ג' [ה' מה רבו צרי וגו'], וכתב שיש אומרים מזמור ו' [ה' אל באפך תוכיחני וגו'], ובמחזור ויטרי סי' צ"ג כתב לומר מזמור כ"ה [לדוד אליך ה' נפשי אשא וגו'], ומזמור ג' [כנ"ל] ועוד תחנונים רבים. ובחידושי הרא"ה ברכות ל"א ע"א כתב לומר מזמור נ"א [חנני אלקים כחסדך וגו'], ובפי' רבינו מנוח על הרמב"ם פ"ז מתפילה הי"ז כתב לומר מזמור ו' או מזמור כ"ה או מזמור נ"א. ובאבודרהם כתב לומר מזמור כ"ה, וכן הוא בזוהר ויקהל ר"ב ע"ב ובמדבר ק"כ ע"ב, הובא בב"י או"ח סי' קל"א.

אמנם יש לזכור שעיקר דין נפילת אפים אינו אמירת נוסח מסויים אלא עצם התחינה בנפילה על פניו, וכל הנוסחאות הללו הן מנהג בעלמא ולא מעיקר הדין.

ולפי זה פשוט וברור, שמי שאין לו סידור ואינו זוכר את הנוסח הנאמר בנפילת אפים, מ"מ אין לו כל סיבה וטעם לבטל את המצוה, אלא עליו ליפול על פניו ולומר בקשות ותחנונים באיזה נוסח שירצה, שזה עיקר נפילת אפים כנ"ל, והנוסח רק מנהג בעלמא, ואינו מעכב כלל.

ועוד נראה פשוט, דגם האידינא שכולם אומרים נוסח קבוע, מ"מ מותר לכל אחד להוסיף בתחנון מה שירצה, שהרי כך הוא עיקר הדין של נפילת אפים [וגם לא גרע מתפילת שמונה עשרה שמותר להוסיף בכל ברכה מה שירצה מענין אותה ברכה, וכל שכן כאן שאין זה ברכה, ומעיקר הדין לא צריך כלל נוסח קבוע]. וכן כתב להדיא בחידושי הרא"ה ברכות ל"א ע"א: "ונופל על אפיו ואומר חנני אלקים... ואם בא להרבות בתחנונים רשאי כדאשכחן בכולי תלמודא דמפשו ברחמי בההיא שעתא".



### ביאור החילוק בין 'תפילה' ל'תחנון'

והנה, הראשונים והאחרונים רגילים לקרוא לנפילת אפים "תחנון", וכן ברמב"ם כתב "ומתחנן בכל התחנונים שירצה", ונראה מזה דעיקר הענין אינו "להתפלל" בנפילה על פניו, אלא "להתחנן" בנפילה על פניו. וכן ביאר רבינו בחי' בפרשת קורח ע"פ סוד שנפילת אפים עניינה הוא דוקא תחנון, ע"ש. וכן אומרים האשכנזים בתחילת התחנון "רחם עלי וקבל תחנוני",

ומילים אלו אינם חלק מהמזמור, וגם אין פסוק כזה בשום מקום בתנ"ך, אלא הוא הקדמה לתחנון, וצריך ביאור מה החילוק בין 'תפילה' ל'תחנון'.

אמנם החילוק ביניהם מבואר היטב במשנה באבות פ"ב מ"ג: "וכשאתה מתפלל אל תעש תפלתך קבע אלא רחמים ותחנונים לפני המקום ברוך הוא". הרי מבואר ש"תפילה" יכולה להיאמר גם בתורת "קבע", דהיינו שכוונתו רק לצאת ידי חובה, אך "תחנון" יכול להיקרא כך רק כאשר האדם מתחנן את הדברים מעומק לבו, אך אם הוא קורא את הנוסח בלי רגש מיוחד אין זה "תחנון" כלל אלא סתם "תפילה".

ולפ"ז נמצא שכל ענין נפילת אפים הוא רק כאשר האדם מתחנן או לה' מעומק לבו, ונראה דהיינו משום שכל הענין בנפילה על פניו הוא שכך דרך המתחננים מעומק ליבם ליפול על פניהם, כמו שכתוב באסתר "ותפל לפני רגליו ותבך ותתחנן לו", אך אם אינו מתחנן מעומק לבו לכאורה אין לנפילתו שום טעם וריח.

ולפ"ז נמצא לכאורה חידוש גדול, דהנה כידוע מדינא דגמרא מי שאין דעתו מיושבת עליו פטור מתפילה, אך כתב הטור סי' צ"ב דהאידנא גם הוא חייב בתפילה כיון דבלא"ה כולם אין דעתם מיושבת כראוי, וביארו האחרונים (קה"י ברכות סי' כ"ז, ועוד) דבתפילה יש שני דינים, דין תפילה ודין כוונה, וגם מי שלא כיון כלל בתפילתו, אפילו באבות ומודים, מ"מ יצא ידי חובת תפילה, ורק ידי כוונה לא יצא. וכיו"ב איתא בכתר ראש (אות כב) בשם מרנא הגר"ח מוואלוז'ין, שתפילה בלי כוונה אמנם אינה כקרבן שכתוב בו "נפש" אך מ"מ היא כמנחה שלא כתוב בה נפש. ולפ"ז לכאורה נמצא שמי שמרגיש לפני אמירת התחנון שאין דעתו מיושבת להתחנן מעומק לבו, באמת אין לו כל טעם לומר תחנון, כי בלי כוונה והרגשת הלב אין זה "תחנון" כלל, ואין זו נפילת אפים כלל. כך נראה לענ"ד ברור, וצ"ע למה לא נזכר דין זה בפוסקים.

והנה מטבע הדברים מזמור הנאמר שוב ושוב מידי יום ביומו יותר קשה לאומרו בכוונה, ועוד יותר קשה לאמרו ברגש מעומק הלב. וכיון שכאן הכוונה והרגש מעכבים כנ"ל, היה נראה לענ"ד לולי דמיסתפינא שראוי שכל אחד יוסיף בתחנון איזה בקשה במילים שלו על איזה ענין הנוגע מאוד ללבו (ולמי אין איזה צרה או משאלה הנוגעת ללבו), ויאמר זאת בתחנונים מעומקא דליבא כעבד הנופל לרגלי אדונו, כן נראה לענ"ד.

אמנם לצערינו יש כאלו שבקושי מספיקים לומר בכוונה את המזמור הקבוע, ומתי יספיקו להוסיף עליו עוד, אך לענ"ד מי שלא יכול לומר את הפסוקים בכוונה וברגש, מוטב שיאמר בקשה הנוגעת לליבו, גם אם לא יאמר את הפסוקים כלל, כי הכוונה והרגש כאן הם מעיקר הדין, והנוסח הוא רק מנהג בעלמא, ואין טעם להקפיד על המנהג אם עי"ז יתבטל עיקר הדין. אמנם אפשר גם לקיים שניהם, שיאמר חצי מהמזמור ואח"כ יאמר בקשה קצרה בתחנונים.

ולפי דברינו נראה לבאר ע"ד הפשט למה לא נופלים על פניהם בימי שמחה, כיון שנפילת אפים כל מהותה היא תחנון מעומק הלב, וזה שייך רק מתוך צער, וכן נתקנה לבקש בה על הדברים המצירים לו ביותר, ולא ראוי לזכרם בימי שמחה. ועיין תשובות הגאונים שערי תשובה סי' של"ז בשם רב האי גאון שכתב: "בכל מקום נפילת אפים הוא בזמן צער דכתיב ויפלו על

פניהם ויאמרו אל ג' וישמע משה ויפול על פניו ויפול יהושע על פניו ארצה וכן בכל מקום נפילת אפים זמן צער הוא ובימי ניסן ותשרי הוא זמן שמחה".



### עיקר התחנון על הצלה מאויבים

והנה לכאורה אפשר להתחנן בנפילת אפים על כל ענין שירצה, אמנם העיר לנכון בפ' עיון תפילה שנראה שראוי יותר להתחנן בה להנצל מאויביו ומפריעיו השונים, שכן מצינו שנהגו התנאים והאמוראים, כדאמרין בתענית ט' ע"ב: "רב שימי בר אשי הוה שכיח קמיה דרב פפא הוה מקשי ליה טובא יומא חד חזייה דנפל על אפיה שמעיה דאמר רחמנא ליצילן מכיסופא דשימי, קביל עליה שתיקותא ותו לא אקשי ליה", ובקדושין פ"א ע"ב איתא: "רבי חייא בר אשי הוה רגיל כל עידן דהוה נפל לאפיה הוה אמר הרחמן יצילנו מיער הרע" (כיון שאצלו נחשב היצר הרע לאויב הגדול ביותר), ובב"מ נ"ט ע"ב מבואר שהיה ברור לאשתו של ר' אליעזר שתפילתו בנפילת אפים תהיה על ענין הנידוי שנדהו רבן גמליאל, ע"ש.

ואכן, רוב המזמורים שתקנו הראשונים לאמרם בנפילת אפים יש בהם את הענין הזה, במזמור ג': "ה' מה רבו צרי רבים קמים עלי", "לא אירא מרבבות עם אשר סביב שתו עלי" "קומה ה' הושיעני אלהי כי הכיתה את כל אויבי לחי שיני רשעים שברת", ובמזמור ו': "סורו ממני כל פועלי און כי שמע ה' קול בכיי" "יבושו ויבהלו מאד כל אויבי ישבו יבשו רגע", ובמזמור כ"ה: "בך בטחתי אל אבושה אל יעלצו אויבי לי", "צרות לבבי הרחיבו ממצוקותי הוציאני", "ראה אויבי כי רבו ושנאת חמס שנאוני" [אמנם הרא"ה ורבינו מנוח הזכירו מנהג לומר מזמור נ"א ושם אין את הענין זה, אך בכל שאר המנהגים ישנו].

ואפשר, שמשום זה יש הנוהגים לומר בתחילת התחנון פסוק "נפלה נא ביד ה' כי רבים רחמיו וביד אדם אל אפולה", אך פסוק זה נוסף רק בדורות האחרונים ובסידורים הישנים אינו, וכן לדעת הגר"א אין לאומרו.

ונראה שנפילת אפים היא ג"כ המשך לענין ברכת שים שלום, ולכן מבקשים בה ג"כ על ענייני שלום, והיא המשך לתפילה דבתר צלותא, שבה ג"כ יש מענין ההצלה מן האויבים, "וכל החושבים עלי רעה מהרה הפר עצתם" וגו'. ולכן כתבו הראשונים שאין להפסיק בין התפילה לנפילת אפים כיון שהיא המשך התפילה. ובחידושי הרא"ה ברכות ל"א ע"א כתב: "ומסתברא דלית ליה לאשתעווי ולאשתהווי בין תפלה לנפילת אפים דכולה כעין תפלה אריכתא היא". וכן תפילת והוא רחום שאומרים בשני וחמישי היא המשך לענין ברכת שים שלום, כי היא על שלומם של ישראל בארץ גלותם.



### צ"ע מנהג הספרדים בדורינו שביטלו מצוה זו לגמרי

בגליון האוצר האחרון האריך והרחיב הרב סקלי שליט"א לברר שעד הדורות האחרונים נהגו כל ישראל לעשות נפילת אפים כהלכתה בנפילה על פניהם\*, ורק לפני כמאתים שנה החלו

מעט מהספרדים לבטל אותה, ולומר את המזמור בלי נפילת הפנים, מחמת שחששו לסכנה הנזכרת בזוהר למי שלא מכוין בה כראוי. וחכמי הדור כמו החיד"א והחסד לאלפים ומהר"ח פלאג'י לא הסכימו עמם, והרבנים היחידים שהורו לבטל את הנפילת אפים הם מהר"א מני והבן איש חי. ובדור האחרון ביטלוה כל הספרדים בעקבות השפעתו הגדולה של הבן איש חי. ויפה כתב הרב סקלי שדברי הבן איש חי תמוהים כי כל המקובלים הגדולים לא הורו לאיש לבטל מצוה זו, והחיד"א והכה"ח כתבו רק שבזמן הזה לא יכוין למסור את נפשו. עכת"ד בקצרה.

ויש להוסיף על דבריו, שכל עיקר דברי הזוהר הללו נאמרו רק על אמירת המזמור אליך ה' נפשי אשא, שהוא כמסור את נפשו לה', אך מעיקר הדין הרי אין שום נוסח קבוע לנפילת אפים, כפי שנתבאר, וממילא אין שום סיבה לבטל לגמרי את הנפילת אפים משום החשש מדברי הזוהר, שהרי אפשר לומר אז כל תחינה שירצה.

ואכן במג"א סי' קל"א סק"ה כתב שהאשכנזים לא נוהגים כדברי הזוהר לומר מזמור כ"ה משום החשש מדברי הזוהר על מי שאומרו בלא כוונה, ולכן גם רוב קהילות החסידים לא אומרים מזמור זה בנפילת אפים, אף שבשאר התפילה מקפידים לומר כנוסח האריז"ל.

אמנם יש שכתבו שגם באמירת מזמור ו' יש כמה חששות, בשולחן הטהור (קאמרנא) ר"ס קל"א כתב שיש חשש גם באמירת "כי אין במות זכרך" בלא כוונה. וצ"ע הא שם אין מסירת נפש אלא אדרבה מתפלל שלא ימות. ואמנם בפסוק "נפלה נא ביד ה' וגו'", יש משמעות של מסירת נפש אך אין כל חיוב לאומרו ורוב הקהילות לא אומרים אותו. ויש מי שכתב שאינם רוצים לומר "בדמעתי ערשי אמסה" ו"שמע ה' קול בכי", כי ע"פ רוב אין זה כך, אך גם זה צ"ע, דלכא' לא גרע זה מכל האומר כן בתהילים, והחשש באמירה בלי כוונה אינו בכל נפילת אפים אלא רק במסירת נפש, כנ"ל.

עכ"פ, גם אחר כל החששות הללו מ"מ עדיין אין זה סיבה לבטל לגמרי נפילת אפים, כי אפשר לומר בה תחינה אחרת, כגון הנוסחאות שבסידור רס"ג ורע"ג וברמב"ם, או כל נוסח שירצה.

אמנם מלשון מהר"א מני שהובא בבן איש חי (שנה א' פ' כי תשא אות י"ג) נראה שיש סכנה בעצם ההטיה על צד שמאל, וז"ל הבן איש חי שם: "וכתבתי לידידינו הרה"ג החסיד כה"ר אליהו מני נר"ו להודיעני מנהג קהל חסידים בבית ק-ל יכב"ץ בירושלים ת"ו אם מניחים פניהם על זרועם, וכתב לי אין מניחים פניהם על זרועם ואין משנים משאר התפלה, ויש נותנים טעם לפי שכוונות נפ"א מרובות ולא אפשר על פה ומוכרחים להביט בסידור שבידם, ויש אומרים דהטיית הראש על הזרוע היא עצמה מורה על ירידת הנפש במקום הדין ולכוין להוריד נפשו

(א). ולגבי מה שכיום לא נוהגים ליפול על הקרקע ממש, ראה התכתבות הרב סקלי עם הרב מולקנדוב בגליון הנוכחי.

(ב). אמנם יש להעיר שמדברי המג"א נראה קצת שעיקר התקנה היתה לומר לדוד אליך ה' נפשי אשא ורק מפני החשש הנ"ל שינו האשכנזים לנוסח אחר, אך באמת אינו כן, כי מעיקר הדין אין שום נוסח מיוחד לנפילת אפים, ורק בזמן הראשונים מצאנו שנהגו לומר מזמורים מסויימים, וביניהם מזמור ו'. ואף שאמירת אליך ה' נפשי אשא נזכרה בזוהר, אין מזה שום ראיה על קדמות אמירתה בנפ"א, כי ידוע שכל הזוהר מלא במנהגים ודברים שהיו רק בזמן הגאונים והראשונים, וכבר העירו ע"ז הרבה מקובלים כמו הגר"א חבר במגן וצינה פרק כ"א, ועוד.

לעמקי הקליפות כדי לברר, ומאחר דאנחנו מתפחדים להוריד הנפש למקום הקליפות א"כ למה לנו להטות על צד שמאל להורות על דבר זה של הירידה, עכ"ל.

ואפשר שהחולקים על ה'יש אומרים' הללו סברו כמ"ש בשמן ששון דרושי נפ"א דרוש ג' אות ט' (עמ' ס') כתב שאם מכוין למסור עצמו למיתה ויורד תוך בי"ע אז צריך להיות פניו בקרקע ממש, ואם אומר בלי כוונה אז ישים ידו על זרועו, עכ"ד. ולפי דבריו הטיית הראש על הזרוע אינה מורה על הכוונה הנ"ל, ואין בה כל סכנה, וידוע שהרב שמן ששון היה ראש ישיבת בית ק-ל בזמנו.

וכן כתב בספר שערי רחמים (למהר"ר רחמים שרים זצ"ל) בשם המקובל הגדול רבי אברהם עדס זצ"ל שמש"כ האריו"ל לשים ראשו בין ברכיו ופניו בקרקע היינו שכך היה צריך להיות, אבל בשביל שיש סכנה וצריך להיות צדיק גמור ובזמנינו לא ימצא, לכן אמר ישים פניו על זרועו השמאלי.

ומלבד זה כבר הבאנו שהחיד"א והיפ"ל והכה"ח כתבו שהסכנה היא רק אם אומר לך ה' נפשי אשא, נמצא שיש כאן כעין ספק ספיקא, ספק אם יש סכנה בהטית הפנים על הזרוע, וספק אם יש סכנה אם אינו אומר לך ה' נפשי אשא אלא תחינה אחרת.

וגם אם נאמר שעדיין יש לחוש לסכנה גם בחשש רחוק, מ"מ הרי מצד הדין אפשר להטות גם על יד ימין, וההטיה על יד שמאל היא רק מנהג בעלמא [מה גם שלפי כמה ראשונים יש להטות דוקא על יד ימין]. אם כן אפשר לומר תחינה אחרת בהטיה על יד ימין, ואז יצאנו מידי כל חשש סכנה.

ואולי י"ל דהספרדים חוששים גם מעצם הנפילת אפים שמגבירה את מידת הדין, וכמו שחלק מהחסידים לא אומרים תחנון במנחה מטעם זה, אך לא משמע שזהו טעם.

וגם צ"ע גדול איך אפשר לבטל דינא דגמרא משום חשש סכנה, זה שייך רק בכוונות ועניינים שאינם מעיקר הדין, אך המנהגים הנזכרים בגמרא הם חובה על כל ישראל כמ"ש הרמב"ם בהקדמתו. וגם כבר נתבאר שלפי דברי הרמב"ם הוא ממש אחד מדיני התפילה, אף שאינו מעכב, ובודאי ששלימות התפילה מועילה מאוד לקבלת התפילה.

ובספר יפה ללב או"ח סי' קל"א כתב דהנוהגים שלא ליפול על פניהם ס"ל שנפילת אפים היא רק רשות, כמ"ש בטור ובשו"ת הריב"ש סי' תי"ב, ולכן כל דיניו במנהגא תליא מילתא. ודבריו צ"ע, דנהי דהוא רשות מ"מ הוא מנהג קדום בכל ישראל מימות התנאים וא"א לבטלו ללא טעם, וה'מנהג' שלא לאומרו נתחדש רק בדורות האחרונים, והוא נגד דינא דגמרא. וגם הוא עצמו ביאר שם שגם לפי הזוהר כל החשש הוא רק אם אומר את הפסוק אליך ה' נפשי אשא בנפילה על פניו.

וגם עיקר החשש מסכנה צ"ע, שהרי בכל הדורות היו זמנים ששלטה מידת הדין במידה רבה ל"ע, חורבנות ומלחמות רעב ומגיפות גירושים וגזירות, ועד זמנו של הבן איש חי לא מצאנו לאף אחד מהפוסקים או המקובלים שביטל את נפילת אפים בזמן צרה. ובתשובת רב האי גאון שהובאה לעיל כתב: "בכל מקום נפילת אפים הוא בזמן צער", ובימי הדין הוסיפו עוד נפילת

אפים בסליחות. ואין לומר שאז היו צדיקים גמורים וידעו לכוין כראוי, כי בכל הדורות היו הרבה פשוטי עם בורים ועמי ארצות פוחזים וקלי דעת.

וגם כיון שבכל הדורות כל ישראל עשו נפילת אפים י"ל דכיון שדשו בו רבים שומר פתאים ה', ואמנם בסכנה קרובה לא אומרים שומר פתאים ה', אך כאן אין שום סכנה קרובה ח"ו, ואיננו רואים יותר אסונות ח"ו אצל אלו שעושים נפילת אפים.

ועוד, אפילו אם היה בזה איזה סכנה הרי שומר מצוה לא ידע דבר רע, ושלוחי מצוה אינם ניוזקין היכא דלא שכיח הזיקא, וכאן בודאי לא שכיח הזיקא שהרי איננו רואים שום סכנה יתירה אצל מי שעושה כן, ולכן צע"ג מנהג הספרדים שביטלו לגמרי מצוה גדולה ויקרה זו.

אמנם ודאי לא ראוי לעשות עבור זה מחלוקת, אך אפשר לעשות כן גם באופן שאינו ניכר, כגון להטות את ראשו על ידו לרגע קט כאילו מניח את ראשו מתוך עייפות, ולומר אז איזה בקשה קצרה, ואפשר לעשות כן גם אחרי עלינו לשבח, שאז ודאי לא יהיה נראה שמתכוין לנפילת אפים (ואמנם עדיף לסמוך את הנפ"א לתפילה אך אי"ז מעכב). וספרדי המתפלל אצל אשכנזים בודאי ראוי לו ליפול על פניו, גם כדי לא לפרוש מן הציבור, וגם משום שכך עיקר הדין והמנהג גם לדעת הספרדים (ואם חושש לומר לך ה' נפשי אשא יכול לומר תחינה אחרת, כנ"ל).

אמנם לפי מה שביארנו לעיל עדיין צ"ע אם כ"כ נחוץ להחזיר מנהג זה לקדמותו, כי אליבא דאמת גם רוב האנשים שנופלים על פניהם אינם מקיימים את המצוה כהלכתה כלל, כמו שנתבאר שהמצוה היא דוקא להתחנן מעומק הלב, עכ"פ מי שידע לעשות את התחנן כהוגן ודאי יש לו מצוה רבה ליפול על פניו.

כל זה כתבתי רק בדרך משא ומתן, כי לא הגעתי להוראת הלכה למעשה, וה' ינחנו בדרך אמת וצדק ויקבל תפילותינו ותחנונינו בחסד וברחמים וברצון. אמן.





הרב איתן וקסלר

ישיבת תורת החיים, יד בנימין

## סחיטה בשיער

### דברי הגמ' לגבי הבאת שמן ליולדת

בגמ' (שבת קכח:) מבואר שמותר להביא שמן ליולדת בשבת, וז"ל: "ואם היתה צריכה לשמן - חבירתה מביאה לה שמן ביד, אינו ספק ביד - מביאה בשערה [ופירש רש"י (ד"ה בשערה): סכה שערה שמן וכשבאה אצלה מקנחתו], ואם אינו ספק בשערה - מביאה לה בכלי... תיפוק ליה משום סחיטה! - רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו: אין סחיטה בשיער. רב אשי אמר: אפילו תימא יש סחיטה בשיער - מביאה לה בכלי דרך שערה. דכמה דאפשר לשנוי - משנינן ע"כ. ומבואר שלדעת רבה ורב יוסף אין סחיטה בשיער, ופירש רש"י (ד"ה אין, וכ"כ הרי"ד והמאירי) שאין בו סחיטה משום שהוא קשה ואינו בולע, ולעומתם רב אשי מביא אפשרות אחרת ליישב, שאין הכוונה שהיא סכה את השיער בשמן אלא שמניחה את הכלי עם השמן בתוך שערה".



### שתי אפשרויות בהבנת דברי רב אשי

ובפשטות נראה שיש שתי אפשרויות להבין את דברי רב אשי. אפשרות ראשונה, שרב אשי חולק על רבה ורב יוסף וסובר שיש סחיטה בשיער מהתורה, ורב אשי מסביר מדוע אין קושי על כך מהברייתא משום שבברייתא הכוונה היא שמניחה כלי עם שמן בשערה. והאפשרות השנייה, שרב אשי מסכים על עצם הדין שאין סחיטה בשיער, ודין זה לא נלמד מהברייתא הזו אלא דבר פשוט הוא, משום שהמציאות בשיער שאינו בולע, ורב אשי רק דוחה את האפשרות ללמוד את זה מהברייתא הזו, משום שאפשר להסביר אותה בדרך אחרת.



### הכלבו נקט כהאפשרות הראשונה ולדעתו הוי איסור דאורייתא

בכלבו (ס" לא) פסק להדיא כרב אשי שיש סחיטה בשיער מדאורייתא, וז"ל: "וצריך גם כן שיזהר שלא יסחוט השער, דקיימא לן כרב אשי שהוא בתרא דאמר אפילו תימא יש סחיטה בשער, וכן נמי כשיטול ידיו בנהר ינגבם באותו מעמד שלא יוליך המים בידו ד' אמות, וכתב הר"מ שצריך לנגבן היטב זה בזה קודם שינגבם במפה או בחלוקן, כדי שלא יבא לידי סחיטה ונכון הוא" ע"כ, וכ"כ באורחות חיים (ח"א הל' שבת אות רנט).



א). ונראה לכאן שתירוצו של רב אשי דחוק בדברי הגמ', משום שמשמע שכאשר הגמ' אמרה בכלי זה בניגוד למה שנאמר קודם לכן שלא היה בכלי, ואם גם בשערה הכוונה לכלי המונח בשערה, לכאן לא היה לגמ' לסתום ולומר בכלי, אלא 'בכלי ובידה' וכיוצא ב, וצ"ע.

### המיוחס לר"ן נקט כאפשרות השניה, וכן נראה בדעת הרי"ף

לעומת זאת, במיוחס לר"ן (שם ד"ה רב אשי) הביא בשם הרא"ה שהבין כאפשרות השניה, וז"ל: "וכתב הרא"ה ז"ל דרב אשי לרוחא דמלתא קאמר אבל ודאי בעיקר דינא הכי ס"ל דאין סחיטה בשער" ע"כ. וכן נראה לכאור' גם בדעת הרי"ף (נא:): שהביא את הגמ' כלשונה, גם את דברי רבה ורב יוסף וגם את דברי רב אשי. ונראה לכאור' שלדעתו רב אשי לא חולק על רבה ורב יוסף בעצם הדין אלא רק בהסבר הברייתא [וכהבנת הרא"ה], ולפיכך לא ראה צורך להכריע ביניהם.

### שיטת הרמב"ם

וכתב הרמב"ם (הל' שבת פ"ט הי"א) וז"ל: "והמכבס בגדים הוא הוא תולדת המלבן וחייב. והסוחט את הבגד עד שיוציא המים שבו הרי זה מכבסו וחייב, שהסחיטה מצרכי כיבוס היא, כמו שההגסה מצרכי הבישול. ואין סחיטה בשיער, והוא הדין לעור שאין חייבין על סחיטתו" ע"כ. ומשמע בפשטות מדברי הרמב"ם שאין סחיטה בשיער כלל, ומה שכתב (פ"ב הי"א) בדין יולדת הצריכה לשמן שתביא לה חברתה כלי תלוי בשערה משום שכל שאפשר לשנות משני, זה משום שסבר שרב אשי לא בא לחלוק בעצם הדין אלא רק בהסבר הברייתא וכדלעיל. וכן כתב הב"י (ריש סי' של) שכך הבין הרמב"ם את דברי רב אשי.

### דעת הרשב"א והריטב"א והר"ן

ובדברי כמה מהראשונים מתבאר שאין כלל איסור סחיטה בשיער, ואפילו לא מדרבנן. כך משמע בפשטות דברי הרשב"א והריטב"א (שם ד"ה אין סחיטה) שהתקשו לתירוצו זה מדוע הגמ' נתנה עדיפות להבאה ביד קודם להבאה בשערה, שהרי הבאה בשערה הוא שינוי גדול יותר. והנה, יש מקום לשאלה זו דווקא אם מבינים שאין סחיטה בשיער כלל, משום שאם יש בה איסור מדרבנן, ודאי שיש עדיפות להבאה ביד.

והנה הר"ן (שם) השיב על קושייתם, וז"ל: "ולדידי לא קשיא דאפילו הכי במביאה בשערה שייך למיגזר דאתו לאחלופי במידי דבר סחיטה הוא" ע"כ. ונראה לכאור' בדבריו שלדעתו דווקא כאן, משום יולדת לא גזרו חז"ל משום שיבואו להחליף בדבר שיש בו סחיטה, אבל בסתמא חז"ל כן גזרו. וכן כתב במפורש במיוחס לר"ן בשם 'יש מי שפירש', וז"ל: "ויש מי שפירש דאף על גב דאין סחיטה בשער מכל מקום כשסוחטת השמן משערה מיחזי כסחיטה, ובדין הוא דנגזור אטו סחיטה דעלמא אלא דמשום פקוח נפש התירו... וזה נכון" ע"כ. ומבואר שלדעת הר"ן וכן במיוחס לר"ן יש איסור מדרבנן בסחיטת שיער, וכן הסכים לדינא האוהל מועד

ב). והיה מקום להקשות ולומר שאם כן לא היה לרי"ף להביא את דברי רב אשי, אלא שלכאור' אין זה קשה משום שהרי"ף הוצרך לסוף דבריו של רב אשי 'דכל מה דאפשר לשנויי משנינן'.

ג). וראה מה שתיירץ בזה הריטב"א (שם).

(שער השבת דרך יב נתיב כא), וכן משמע מדברי המאירי (גדה ס:)) שכתב להזהיר על זה את הנשים הטובלות בשבת.



### גם הרי"ד סבר כהרשב"א והריטב"א שאין איסור כלל בסחיטת שיער

ובדעת הרי"ד (פסקים קמג.) נראה שסבר כהרשב"א והריטב"א שאין איסור כלל בסחיטת שיער, שכתב לגבי ספוג, וז"ל: "וחכמים אומרים בין כך ובין כך מקנחין בו. פירוש משום דקסברי אין תורת סחיטה בספוג, דתורת סחיטה יש בענבים וזיתים וכיוצא בהן לסוחטן ולהוציא מהן משקין שהיא תולדה דדש, ותורת סחיטה יש נמי בבגדים, והיא תולדה דמכבס שהוא חפץ בליבון, אבל הספוג אין בו לא זה ולא זה, משום מפרק אינו חייב שאין המשקין מגופו כמו הפירות שתהא סחיטתו תולדה דדש, ולליבוננו נמי אינו צריך שתהא תולדה דמכבס, והילכך מותר לקנח בו, ואין בו משום סוחט" ע"כ. ומבואר בדבריו שיש סוחט בפירות משום שהמשקים מגופו, וזה תולדה של דש, ויש סחיטה בבגדים שהיא תולדה של מכבס, ומשמע שבשיער אין איסור סחיטה". וכן דעת הריבב"ן (שם ד"ה אין איסור) שאין איסור כלל בסחיטת שיער. ונראה לכאור' שזוהי גם דעת רש"י שפירש שאין סחיטה בשיער משום שהוא קשה ואינו בולע, וזו היא טענה מציאותית, ולכאור' דחוק לומר שרב אשי חולק במציאות, ולא ראינו בגמ' או ברש"י שהביאו בדעת רב אשי סברא אחרת. לכן מסתבר לומר לענ"ד שרש"י סובר כהרא"ה שרב אשי לא חולק על עצם הדין שאין סחיטה בשיער.

וכן גם דעת בעל ההשלמה (שם), וז"ל: "הרב אלפסי לא פסק אם יש סחיטה בשער אם לא. ומסתברא דאין סחיטה בשער, דלא עדיף שער משלקות וכבשים דקיי"ל (קמה). דבר תורה אינו חייב אלא על סחיטת זיתים וענבים, ומשום ליבון נמי ליכא בשער" ע"כ, וכדברים אלו כתב בשמו גם אחיינו בספר המאורות.



### אין להכריח בדעת הרא"ש שאיסור סחיטה בשער מדאורייתא

בטהרת הבית (ח"ב עמ' תעא) כתב שאישה הטובלת בשבת תזהר מסחיטת שערותיה, ובמשמרת הטהרה (עמ' תעב) כתב נימוקו: "ומכל מקום כתבנו שתזהר מסחיטת שערותיה, לפי שהרא"ש (פכ"ב סי' ד) סובר שהלכה כרב אשי שיש איסור תורה בסחיטה בשער. וכן כתב האורחות חיים (הו"ד לעיל) ע"כ, ונראה שדייק זאת ממה שכתב הרא"ש 'והא דמשמע... דאיכא חיוב חטאת בסחיטת שמן מתוך השיער וכו'', אלא שמצינו בחידושים המיוחסים לר"ן (שם ד"ה רב אשי) שם

ד). והנה ראיתי לכמה מהפוסקים שכתבו בשמו כדברי הראב"ד שיש לדחות טבילת אישה משום חשש לסחיטת שיער, ומלבד מה שהמאירי לא כתב זאת מדיליה אלא רק הביא את דברי הראב"ד, אף כל הקורא את דבריו יראה שהוא דוחה את שיטה זו מכל וכל, וכתב על זה: "והדברים רחוקים... הואיל ומצות עונה בטבילה אין חוששין לכך אלא שמוזהרין אותן בכך כמה שאפשר".

ה). ובפשטות אין לומר שיהיה על כל פנים איסור דרבנן, וכמו בספוג שלרי"ד לא גזרו בו אפילו מדרבנן. ויש לחזק הבנה זו בדעת הרי"ד ממה שפירש כדברי רש"י, שהמציאות היא שאין סחיטה בשיער משום שהוא קשה ואינו בולע.

כתוב לחלק בין סחיטת שמן מהשיער לסחיטת מים, וז"ל "דלא דמי מים לשמן דשמן אחר שהוא עב ונדבק בשער אפשר שיש בו סחיטה" ע"כ. ואפשר שגם הרא"ש כוונתו לאסור דווקא סחיטת שמן מהשיער. ואולי אפשר אף לדייק זאת ממה שכתב 'דאיכא חיוב חטאת בסחיטת שמן מתוך השיער' שדווקא סחיטת שמן אסורה מדאורייתא<sup>1</sup>. ואף על פי שלענ"ד יש דוחק בתירוץ זה מלשון הגמ', משום שהגמ' כתבה בסתמא 'אין סחיטה בשיער' או 'יש סחיטה', ודוחק לומר שכוונת הגמ' דווקא למציאות הספציפית שהוזכרה. מכל מקום, כיון שכתב כן במיוחד לר"ן נראה שיש בזה כדי לקבוע שאין הכרח לומר בדעת הרא"ש שסחיטת מים משיער בשבת אסורה מדאורייתא.



### הראב"ד הביא איסור סחיטה בשיער כטעם לדחיית טבילת אישה

והראב"ד בספר בעלי הנפש (שער הטבילה סי' ג) כתב שיש לדחות טבילת אישה שיצא ליל טבילתה בשבת משום חשש לסחיטת שיער, וז"ל "ואני תמה היאך אשה יכולה לטבול בלילי שבת ויום טוב ואיך תנצל מסחיטת שער, ולכן אני אומר כי ראויה הטבילה לדחות עד מוצאי שבת או מוצאי יום טוב" ע"כ, והובאו דבריו בכלבו (סי' פו). והמאירי (גדה סז:)) הביא גם הוא את דברי הראב"ד ודחה אותם, וכתב ש'הדברים רחוקים', ועוד כתב המאירי וז"ל "לדבריהם היאך לא חששו בתלמוד בכך ואף על פי שאפשר לומר שבזמן התלמוד לא היו מגדלות שער כל כך אבל עכשו שנוהגות בשערות ארוכות יש לחוש מ"מ הואיל ומצות עונה בטבילה אין חוששין לכך" ע"כ. ונראה שאכן כך יש להסביר בדעת הראב"ד, שאע"פ שבגמ' לא חששו לאסור טבילה משום סחיטת שיער, כיום יש יותר טעם לחשוש ולכן יש לאסור<sup>2</sup>.

ובפשטות נראה בדעת הראב"ד שהוא סובר שאיסור סחיטה בשיער מהתורה, משום שלדעתו יש לדחות טבילה משום כך<sup>3</sup>.



### תשובת המהרי"ל בעניין זה

ויש שנקטו בדעת מהרי"ל כהראב"ד שיש לאסור טבילה שלא בזמנה וכל שכן סתם רחיצה משום חשש סחיטת שיער, וכך באמת נראה מתחילת דבריו, שנשאל על מה שנוהגות הנשים שאישה שנדחתה טבילתה (כגון שבעלה היה בדרך) לא טובלת בליל שבת, מאיזה טעם, והשיב שני טעמים: א. משום חשש סחיטת השיער, ב. משום רחיצה בצונן.

(1). ואע"פ שאינו מוכרח משום שאפשר שכתב כך משום שזהו המקרה שבו הוזכרה הלכה זו.

(2). ולכאור' נראים דברי הבי"י (סי' קצט) שכתב בזה "ואף על פי שהן דברי הראב"ד בספר בעלי הנפש אין לדחות דברי כל הני רבנותא דשרו לטבול ביום טוב ושבת" ע"כ, וראה לקמן שנדון בכך.

(3). אמנם החיד"א (שיורי ברכה קצט אות ג) כתב בדעת הראב"ד דהוי איסור מדרבנן, ולמד זאת ממה שלא השיג הראב"ד על הרמב"ם (הל' שבת פ"ט הי"א) שכתב שאין סחיטה בשיער, ומשמע שדעתם שווה.

ובדבר זה אביא מה ששמעתי ממור' ראש הישיבה הגר"ש טל שליט"א שמקומות רבים נראה שאין לדייק מסתמת הראב"ד, ולא בכל מקום שדעתו הייתה שונה העיר על דברי הרמב"ם.

אלא שלאחר מכן כתב, וז"ל: "כל זה כתבתי לך לפי סברת העולם דתלו טעמא באיסור רחיצה וסחיטה אבל נראה לי טעמא אחרינא משום דמרחק חפיפה מטבילה וכו'" ע"כ. ומבואר בדבריו שלדעתו עיקר הטעם של דחיית הטבילה היא משום החפיפה ולא משום החשש לסחיטה, ומשמע מדבריו שמשום שהחשש לסחיטה בלבד אינו מספיק על מנת לדחות טבילה. וכן כתב בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ד סי' עה) שמשום חשש סחיטה בלבד לא היו אוסרים רחיצה בשבת, וז"ל "וגם שאפשר שבשביל חשש סחיטה לחוד לא היו נוהגין איסור, דהא מדינא על הנגוב באלונטית לא גזרו לכו"ע שבביל חשש סחיטה אלא בהבאה בידים מהנהר עד הבית פליגי שמא יסחוט כמפורש בשבת דף קמ"ז, אלא דוקא שבביל צרוף כל הטעמים נהגו, ולכן ברחיצה ובפרט בבית שליכא אלא טעם זה אין למילף" ע"כ.

ומכל זה נראה שאין לאסור טבילה ורחיצה בשבת משום חשש סחיטת שיער.



### ראיה משלקות

לעיל הובאו דברי ההשלמה והמאורות שסוברים שאין סחיטה בשיער, והוכיחו דבריהם מדין שלקות, וז"ל הגמ' (קמח.): "כבשים שסחטן, אמר רב: לגופן - מותר, למימיהן - פטור אבל אסור. ושלקות, בין לגופן בין למימיהן - מותר. ושמואל אמר: אחד זה ואחד זה, לגופן - מותר, למימיהן - פטור אבל אסור. רבי יוחנן אמר: אחד כבשים ואחד שלקות, לגופן - מותר, למימיהן - חייב חטאת" ע"כ, ומבואר שלכו"ע כבשים ושלקות מותר לסוחטן לכתחילה. וכתב רש"י (ד"ה לגופן) את הטעם בזה: "אם לאכול הכבשים סוחטן ממשקה הצף עליהן והנבלע בהן - מותר לכתחילה, דלא מפרק הוא, הואיל ולא למשקה הוא צריך" ע"כ. ומבואר שכיון שאין רצונו במשקה היוצא אלא רק שהפרי יהיה ללא המשקה שעליו והבלוע בתוכו, שאין בזה מפרק כלל, וכ"כ הריטב"א (שם) והמאירי (שם ד"ה כבשים) והרי"ד בפסקים (ד"ה איתמר), וכן משמע מדברי ר"ח (שם ד"ה גופא), ולכא' אותו הדין יהיה בשיער, שמכיון שאינו צריך למים אין בזה כלל איסור מפרק.



### ראיה מסחיטת פירות ודחייתתה

והיה מקום להביא ראיה להתיר סחיטה בשיער ממה שהותרו חלק מהפירות בסחיטה לכתחילה, וז"ל הגמ' (קמח.): "דתניא סוחטין בפגעין (שזיפים) ובפרישין (חבושים) ובעוזרדין, אבל לא ברימונים", ובהמשך הגמ' (קמח.): "אמר רב חייא בר אשי אמר רב: דבר תורה - אינו חייב אלא על דריסת זיתים וענבים בלבד. וכן תני דבי מנשה: דבר תורה - אינו חייב אלא על דריסת זיתים וענבים בלבד" ע"כ. וכן פסקו הרמב"ם (הל' שבת פכ"א הי"ב) והרי"ף (סו. פ), וז"ל הרמב"ם: "מפרק חייב משום דש. והסוחט זיתים וענבים - חייב משום מפרק. לפיכך אסור לסחוט תותים ורימונים, הואיל ומקצת בני אדם סוחטים אותם כזיתים וענבים, שמא יבוא לסחוט זיתים וענבים, אבל שאר פירות כגון פרישים ותפוחים ועזרורין - מותר לסחטן בשבת, מפני שאינן בני

סחיטה" ע"כ. ולכאו' שיער אינו מיועד לסחיטה, ולא גרע מפרי שאין דרכו לסחיטה שמותר לסחוט לכתחילה ולא גזרו בו משום זיתים וענבים.

אלא שלענ"ד אין להביא מכאן ראייה, משום שהטעם שהותרה סחיטה לכתחילה בפרי שאין דרכו לסחיטה, הוא משום שאין המשקה הנסחט ממנו חשיב משקה, וכמו שמבואר שם בגמ' שהנידון הוא האם האדם רוצה במשקה הזה ומחשיב אותו<sup>ט</sup>. לעומת זאת, המים הבלועים בשיער שם משקה עליהם מכל מקום, ואין זה תלוי במחשבת האדם, ועל כן אפשר שתהיה בהם סחיטה. ואולי לחילוק זה התכוון הרא"ש, וז"ל (פכ"ב ס' ד): "והא דמשמע בפרק מפנין (דף קכח): דאיכא חיוב חטאת בסחיטת שמן מתוך השיער לא דמי לסחוט פרי שאין דרכו לסחוט כי דרך אותו פרי לאוכלו ולא להוציא ממנו משקה הלכך אין שם משקה על היוצא ממנו. אבל משקה הנבלע בבגד הסוחט להוציא ממנו חייב" ע"כ.



### שתי מקורות בגמ' שמהם משמע שחז"ל לא גזרו על סחיטה בשיער

ולכאו' יש קושי לומר שחכמים גזרו לאסור סחיטת שיער, משום שלא מצינו זאת בש"ס, ועוד, שיש כמה מקומות בגמ' מהם נראה שאין גזירה כזו. כך נראה מדברי הגמ' (שבת נ:): שם מתבאר שברחיצת וסיכת הפנים יכולה להיות בעיה של השרת השיער, ובכל אריכות הדברים שם לא הוזכר כלל שברחיצה זו יש חשש של סחיטת השיער.

וכן יש לכאו' להביא את מה שכתוב בגמ' (קמא.), וז"ל: "אמר רב יהודה: מאן דסחי במיא - לינגיב נפשיה ברישא, והדר ליסליק, דילמא אתי לאתויי ארבע אמות בכרמלית" ע"כ. ומבואר שמי שרחץ בשבת צריך להתנגב כל גופו טרם יעלה, ולכאו' הכוונה גם לניגוב השיער, משום שרוב המים שנשארים על גוף האדם לאחר עלייתו מן המים אלו המים הנמצאים בשער, והנה גם מכאן ראייה שאין לחשוש לסחיטה בשיער.



### סיכום שיטת הראשונים

עד כה התבאר שיש מהראשונים שפסקו לאסור סחיטת שיער מדאורייתא, כך כתב הכלבו, וכן גלענ"ד בדעת הראב"ד, ואפשר שכך גם דעת הרא"ש אע"פ שאין זה מוכרח. ולעומתם, יש ראשונים הסוברים שיש בכך איסור דרבנן, כך התבאר בשיטת הר"ן, האוהל מועד והמאירי. ועוד יש סיעה גדולה של ראשונים שנקטו להתיר לכתחילה סחיטת שיער בשבת, כ"כ הרמב"ם, הרשב"א, הריטב"א, הרי"ד, ההשלמה, המאורות, הריבב"ן, וכן נראה גם בדעת רש"י, והרי"ף. והבאנו סיוע מכמה גמרות לכך שאין איסור סחיטה בשיער.



ט. ע"פ מה שהשוותה הגמ' (קמד.) למשקה הזב מסלי זיתים וענבים ששם הנידון הוא משקים המוכשרים לקבל טומאה, וכן מה שלמדה הגמ' (קמד:) מדברי רב חסדא בעניין משקה הפוסל את המקוה, עיי"ש.

### רבים מהאחרונים כתבו להיזהר להתנגב בנחת במקום השיער

רבים מהאחרונים כתבו שכאשר אדם מתנגב במגבת בשבת במקום השיער לא יתנגב בכח אלא בנחת לאט לאט. כן כתב הבן איש חי (ש"ב פקודי אות ח), והגר"נ קרליץ (חוט שני ח"ב פכ"ד סק"ו), וכן דעת הגרי"ש אלישיב (אורחות שבת פי"ג הע' פט), וכ"כ בטהרת הבית (ח"ב עמ' תעא) שהאשה 'תנגב שערותיה בזהירות במגבת', וכיוצ"ב כתב בנו הגר"י בילקוט יוסף (ח"ד עמ' ס), וכ"כ בערוך השולחן (סי' שכו ס"י).

ונראה לכאן שאין לחוש לכל זה, וכפי שהבאנו לעיל את דברי הגמ' דשלקות (קמה.) שם מתבאר שלכו"ע מותר לסחוט כבשים ושלקות לגופן, והסבירו כמה מהראשונים (רש"י, ריטב"א, מאירי, ר"ד וכן משמע מ"ח) שכל שאינו צריך למשקה 'לא מפרק הוא' [זו לשון רש"י], ופשוט שאדם המתנגב מהמים שעליו אין לו חפץ במים היוצאים. בנוסף לזה הבאנו לעיל את דברי הגמ' (קמא.) שמדברת להדיא על כך שאדם צריך להתנגב קודם עלותו מהמים, והגמ' לא הזהירה על כך ואף לא ברמז.

וכן הזכרנו לעיל מה ששנינו במשנה (קמז.) וז"ל: "הרוחץ במי מערה ובמי טבריא ונסתפג אפילו בעשר אלונטיאות - לא יביאם בידו. אבל עשרה בני אדם מסתפגין באלונטית אחת פניהם ידיהם ורגליהם, ומביאין אותן בידן" ע"כ. ומבואר שאף כאשר המשנה מדברת להדיא על ניגוב הגוף, לא מזכירה כלל צורך להיזהר משום סחיטה בשיער. ועוד, שכיון שהסחיטה נעשית ע"י המגבת הוי כלאחר יד (וראה בבא"ח ש"ש פקודי אות ח שהזכיר סברא זו).

ויש להוסיף עוד, שהובאה בגמ' מחלוקת תנאים האם משקה העומד לאיבוד חשיב משקה או לא, והרי כאן שהמים נספגים במגבת הרי המשקה עומד לאיבוד. וזו סברא נוספת להקל, הובאה בשם הגרש"ז אויערבאך (שולחן שלמה סי' שכו אות י, ב), וכן כתב החיד"א בשיורי ברכה (סי' קצט).

ועוד סברא להקל הובאה בשם הגרש"ז (שם ג), שהרי גם מי שאוסר סחיטה בשיער (מדרבנן) זה משום חשש שיבוא לסחוט דבר שהוא בר סחיטה, ובניגוב במגבת אין זה דומה לסחיטה, ואין לגזור בזה. וכן פסק הגר"א מלמד (פניה"ל שבת הרחבות עמ' 344) שאין לחוש בניגוב לכל זה, וכן הגר"מ לוי במנוחת אהבה (ח"ב פי"ב אות כא) אלא שסיים שהמחמיר לחוש בזה תבוא עליו ברכה.



### בסלסול הפיאות ובעשיית תסרוקות יש צד נוסף להקל

ובסלסול פיאות וכן עשיית תסרוקות בעוד השיער רטוב, יש להוסיף עוד להקל משום דאינו מתכוין כלל לסחיטה, ואע"פ שלפעמים זה פסיק רישא, יש להקל ע"פ זה משום שאין רצונו במים שיוצאים והוי כאינו ניחא ליה, וסברא זו הביא האגר"מ (ח"א או"ח סי' קלג).



## מסקנה

כפי שהתבאר, נראים יותר דברי הראשונים שנקטו שאין איסור כלל בסחיטת שיער, שכן נראה בפשט הגמ', ואע"פ כן נראה שיש לחוש לאותם ראשונים הסוברים שיש בכך איסור דרבנן. ובכל אופן ניתן להקל בניגוב השיער במגבת בשופי מהטעמים שהזכרנו, וכל שכן שאין לאסור משום חששות אלו טבילה או רחיצה, וכן מותר לסלסל את הפיאות או לעשות תסרוקות בעוד השיער רטוב, ואין צריך לחוש בזה לסחיטה.





הרב יחיאל אומן

## דין כיבוס במועד, ודיון בכמה היתירים בזה

פרק א' – חלוק אחד, גדר הדין ופרטי ההיתר \* פרק ב' – תנאי ההיתר למי שאין לו אלא חלוק א', ובזה"ז \* פרק ג' – כיבוס אחד אחד

### פרק א' – חלוק אחד, גדר הדין ופרטי ההיתר

#### א. דברי הגמ' והנידונים בזה

במשנה ריש פ"ג דמו"ק (יג:) נאמר דין איסור הכיבוס בחוה"מ, וטעם האיסור נתבאר בגמ' (יד.) ביחד עם איסור הגילוח, שלא יכנס לרגל מנוול [ועי' בתוס' יט. דכיבוס הוא צורך גדול יותר מגילוח, ולכן יש לגזור יותר על כיבוס], וכדתנן לגבי אנשי משמר ואנשי מעמד שאסורין לספר כל השבוע, כדי שלא יכנסו למשמרתן כשהן מנוולין. ומכאן כבר אנו למדים על גדר האיסור, שאינו רק איסור מלאכה, דא"כ אינו דומה לאנשי משמר ומעמד, אלא האיסור הוא בתוצאה. ונפ"מ לריבוי בשיעורין שלא יועיל כאן, וכן אמירה לנכרי.

ומ"מ אמרו שם כמה וכמה אנוסים שהותרו להם: "הבא ממדינת הים ומבית השביה והיוצא מבית האסורין וכו'. וכן מיני בגדים שלא גזרו עליהם "מטפחות הידים ומטפחות הספרים ומטפחות הספג וכו'".

והנה בגמ' (יח.) איתא עוד: "אמר רב אסי אמר רבי יוחנן: מי שאין לו אלא חלוק אחד מותר לכבסו בחולו של מועד".

ויש לדון בב' נידונים, א' – האם ההיתר קאי דוקא על 'חלוק' או גם בשאר בגדים, ב' – האם ההיתר הוא דוקא כשאין לו אלא חלוק אחד, או שההיתר הוא גם כשיש לו ב' ונתלכלכו [דהעיקר שאין לו עוד בגד].

ונראה דיש להביא ראיה מדברי תוס', וכפי שיתבאר. דהנה בתוס' (יד. ד"ה שאין) הקשו בהיתר זה דחלוק אחד – "וא"ת היאך יכבסנו במועד, דא"כ ישאר במועד בלא חלוק בשעת כיבוס כמו כן היה יכול לכבס קודם המועד ויהיה בלא חלוק בשעת כיבוס, וכי תימא שכבסו קודם מועד ומשום הכי מותר לכבסו במועד א"כ תרתי נמי אם יתלכלכו למה נאסור לו והלא לא פשע?" ותירצו: "י"ל דדי לו בשתי חלוקין אחד ליו"ט ראשון ואחד ליו"ט אחרון".

ודברי התוס' צ"ב מרישא לסיפא, דבקושיא פשיטא להם דדי בזה שלא פשע, וע"כ הקשו דיש להיתר לכבס גם ב' משום דלא פשע, ואילו בתי' כתבו דדי לו בב' חלוקין. ולכאור' מה בכך דיש לו ב' חלוקין והלא כעת הם מלוכלכים, ונשאתר הקושיא דמאי הו"ל למעבד.

א. ומה שדיברו דוקא על י"ט האחרון, שמעתי לבאר שהוא משום כבוד יו"ט, שאף שלא נתלכלך כ"כ שיכול ללבוש בחוה"מ, אבל מכבוד יו"ט האחרון שיחליפנו [ומכאן ראיה שצריך להחליף בגדים מחוה"מ ליו"ט אחרון].

ב. וצ"ל דאין לאסור משום דלא מוכחא מילתא, דה"נ שייך ההיתר דאזורו מוכיח עליו, שהרי גם כאן אין לו מה ללבוש בשעה שמכבס.

### ב. ב' מהלכים בגדר ההיתר דחלוק אחד, ודעת התוס'

והנראה בזה, דהנה בגמ' (בדף יח.) הקשו על ריו"ח שהתיר באין לו אלא חלוק אחד, דבמשנה שנינו אלו מכבסין ותו לא, ותי' הגמ' "מתני' דאית ליה תרי ומטנפי". ופירושו, ד'אלו מכבסין' היינו שאע"פ שיש להם תרי, מ"מ מותרין כיון שהיו אנוסין [וכעת הם מטונפים]. משא"כ שאר אינשי שיש להם תרי, אפי' אם מיטנפי אסור, אבל מי שיש לו חלוק א' מותר גם בלא אונס.

ובתוס' (ד"ה אע"ג) הקשו, מ"ט לא תירצה הגמ' דהכא במאי עסקינן בשלא כיבסו לפני הרגל, והיינו דלא שרינן מי שאין לו אלא חלוק אחד אלא היכא דכבסו לפני הרגל, אבל לא כבסו לא שרי כיון דפשע. ולמדו מזה התוס', דמי שאין לו אלא חלוק אחד שרי לכבסו במועד, אפילו פשע ולא כבסו לפני המועד.

ויש להוסיף ביאור, דבאמת עיקר ההיתר דחלוק אחד משתנה לגמרי בין ב' הצדדים הנ"ל. לפי הס"ד דתוס' דמיירי כשכיבס, לפ"ז טעם ההיתר הוא משם 'אונס', וכשאר האנוסין דהותרו משום דמאי הו"ל למעבד, כן מי שיש לו חלוק א' שייך ההיתר דמאי הו"ל למעבד.

אבל לפי המסקנה דמיירי אף כשלא כיבס, א"כ באמת אין שם ההיתר מגיע מלתא דאונס, אלא דהוא שייך ל'מטפחות הידיים' שביארו הראשונים שטעם ההיתר הוא משום דדרכן להתלכלך, וכן לחד פירושא בבגדי פשתן זהו ההיתר משום דמתלכלכין במהרה. ולכן ההיתר קיים אף שלא כיבס, כמו במטפחות הידיים שמותר בכל אופן, כך אדם כזה שבהכרח צריך לכבס במועד, הותר לגמרי'.

וכ"מ ברש"י בתענית (כט:): שכתב "שאיין לו אלא חלוק א' – דלא סגי דלא מכבס ליה מפני הכנימה" [כיון דחלוק הוא בגד הסמוך לבשרו, ושכיח בו כנימות].

והשתא מובן דזהו הס"ד והמסקנה בתוס' דידן, דבקושיהם סברו כהו"א דלקמן דמיירי דוקא כשכיבס, ומשום אונס הותר, ולכן הקשו דתרתני נמי אם כיבסם ונתלכלכו יש להתיר לו, דגם בכה"ג מאי הו"ל למעבד, אבל בתירוצם הסיקו כמסקנתם דלקמן, דמיירי אף בשלא כיבס, והותר משום שבהכרח צריך לכבס'.

ובספר חול המועד כהלכתו הביא מ'פירוש משקין' לאחד מהראשונים, שכתב תירוץ על הקושיא הנ"ל: "דאי לית ליה אלא חלוק אחד מותר דמאי הו"ל למעבד, אבל אי אית ליה ב'

ג. ויש לדמותו למה דמצינו בכ"מ דבמקום שהותרה שבת הותר גם למה שאינו הכרח, כמש"כ בגמ' במנחות לגבי איברים ופדרים, שלא ממתינים לאחר השבת משום שכבר דחתה שחיטה את השבת. וכ"כ החת"ס בשבת ק. לגבי מילה דלכן אין מלין סמוך לשקיעת החמה שתהיה המציצה בלילה, כיון שכבר ניתן שבת לדחות בחבורה ע"י מילה חיתוך ופריעה שוב לא איכפת לן בהוספת חבורה ע"י מציצה כדי להקדים את המצוה. וכ"כ הרש"ש ביומא פד: לגבי רפואה ע"ש.

ד. אמנם שמעתי לומר עפ"י הפירוש (שהובא בהערה לעיל) דמיירי אף שלא נתלכלך כ"כ, ומ"מ מכבוד י"ט האחרון צריך להחליף לבגד נקי, ולפ"ז אין ראייה בענין זה מה קורה כשנתלכלך הבגד. ושו"ר בשלמי תודה (סוכות, סי' פ') שדייק כע"ז בתוס' שכתב דהותר לכבס לכבוד יו"ט, דלפ"ז לא הותר אלא לצורך י"ט, ואם הבגד של יו"ט נקי והבגד של חוה"מ נתלכלך לא התירו לכבסו [אא"כ לא יכול ללבשו, ומוכרח ללבוש עתה את של יו"ט], והוא חידוש (וכן ראיתי מקשים עליו מבגדי קטנים שדימוהו לחלוק א', ומותר גם לצורך חוה"מ).

תחילת דבריו: "יש להסתפק מי אמרינן כיון שנכנס לרגל מנוול שייך למיקנסיה ומיתסר, או שמא כיון שאפילו כיבסו קודם הרגל היה צריך לכבסו במועד מישתרי...".

חלוקות לא הו"ל לטנופית רוויהו". ולכאו' צ"ב, אטו מיירי במי שמטנף בגדו בכונה? הלא בודאי שלא בכונה הוא, וא"כ מה החילוק בין א' לב', דכמו שא' יכול להתלכלך שלא בכונה, כך ב'?

ומוכרח לפרש על פי הדרך שנת"ל, דהחילוק הוא בין מה שמוכרח להתלכלך ובין מה שאפשר לשמרו, וע"כ בב' חלוקות אף שמה שהתלכלך היה שלא בכונה, מ"מ כאן אמרי' ליה שהיה לו לשמור, אבל באחד, שא"א לשמרו, ע"כ בכל אופן מתירין לו.



### ג. דעת הפוסקים בזה, והנפ"מ בנידונים הנ"ל

וכדעת תוס' כן סברו עוד ראשונים, כגון בשיטה לתלמיד ר"י מפריס שכתב: "יש להסתפק מי אמרינן כיון שנכנס לרגל מנוול שייך למיקנסיה ומיתסר. או שמא כיון שאפילו כיבסו קודם הרגל היה צריך לכבסו במועד מישתרי. והדעת נוטה לפסוק לכל מי שאין לו אלא חלוק אחד, דבין כבסו קודם הרגל ובין לא כבסו, שמותר לכבסו במועד, דלא פלוג רבנן".

וכן מוכח בריטב"א (יח.) שכתב לגבי כלי פשתן שטעם ההיתר בהם לפי שמתלכלכין במהרה ואפי' כבסן קודם המועד צריך לחזור ולכבסן במועד, "ולפיכך אפי' היה יכול לכבסן ולא כבסן מותר לכבסן במועד". ולפני כן כתב דכלי פשתן הוא מאותו היתר של חלוק אחד. וכן כתבו הפוסקים בסי' תקל"ד [לבוש, בגדי ישע, ועוד] וכ"פ המ"ב (סק"ט).

ולפ"ז יוצא בנידונים שדיברנו לעיל, שזה תלוי בצדדים הנ"ל, דאם ההיתר הוא משום אונס, א"כ ה"ה בשאר בגדים כשנתלכלכו במועד יש להתיר לו, אבל אם ההיתר הוא שאינם בכלל הגזירה משום שבהכרח מתלכלכים, א"כ בגדים כמו חליפה ומכנסיים וכו', שאפשר ללכת עמם יותר משבוע בלי לנקות, אינם כלולים בהיתר.

וכן לגבי הנידון במי שיש לו ב' בגדים, גם זה תלוי בהנ"ל, וכמו שהבאנו מדברי תוס' שזה גופא הס"ד והמסקנה בדבריהם, שבהו"א רצו להתיר ביש לו ב' חלוקים משום אונס, ובתי' פירשו שאינו משום אונס וא"כ אין ראייה להתיר ב' חלוקים.



### ד. לימוד הירושל' לבגדי קטנים

ובאמת כדברים הנ"ל מבואר להדיא בהמשך התוס', שהביאו מהירושל' דבגדי קטנים מותר לכבסן במועד, ושם בירושל' איתא הטעם דכמי שאין לו חלוק אחד דמי. וכ"כ תוס' בתענית (כט:): "יש לנשים לכבס בגדי התינוקות כדי לשכוב, דהוי כמי שאין לו אלא חלוק אחד שיש רגילות להחליף בגדיהם וכל שעה צריך לו כל בגדיו". והרי בודאי דבבגדי קטנים יסוד ההיתר משום שא"א בלא"ה [ולא משום אונס], ואם דימה הירושל' לחלוק א', ע"כ דגם כאן זהו ההיתר".

ה). ובקרבן אורה הקשה מהנת' בל"ב (דקי"ל כוותה) דלא גזור על קטנים גזירת ניוול, ולכן כתב דהירושל' הנ"ל פליג על הבבלי, אמנם הפוסקים שפסקו את דברי הירושל' וגם את הבבלי בע"כ דלא נקטו כן. ואפשר ליישב דבאמת לא משום גזירת הקטנים הוא, אלא הצד לאסור הוא שנגזור אטו בגדי גדולים (ולכן כתבו תוס' דכאן אין חשש כיון שניכר שהם

אמנם יל"ע לפ"ז, מ"ט הוצרך ר' יוסי ללמוד את ההיתר של בגדי קטנים ממי שאין לו אלא חלוק אחד שמותר מפני שמוכרח לכך, והלא מפורש במשנה כמה וכמה דברים שהיתרם הוא מפני שמוכרחים בכך, כמו מטפחות הידים ומטפחות הספרים ומטפחות הספג.

וראיתי דכן הקשה הגר"ח בפי' הירושל', ותיירץ דהיה מקום לומר דבגדי קטנים שאני, משום דשייך לומר לא פלוג בין סוגי בגדים, ואין להוכיח ממטפחות וכו', שהם מין אחר, ולזה הוצרך להוכיח ממי שיש לו חלוק אחד שהתירו אע"פ שמדובר בבגד.

והיינו כנ"ל, דבחלוק אחד נאמר היתר כמו מטפחות הידיים וכו' שהותרו משום דבהכרח מתלכלכים, ונוסף בזה דגם בין אנשים מחלקים במי שבהכרח יצטרך לכבס ומי שלא.

ויש להוסיף, עפ"י הנתבאר דהיתר חלוק הוא גם כשלא כיבס קודם המועד, וזה עוד צד חומרא שהיה לנו לומר באדם שלא כיבס שאין להתיר לו, משא"כ בגדים הנ"ל, שמשום לא פלוג אדרבה יש להתיר בהם.

ועוד אפ"ל בזה, עפ"מש"כ בשיטה לתרי"מ דכל הני דמתניתין אם היו יכולין לכבס קודם הרגל ולא כבסו אסורין, דהוי כמכיון מלאכתו במועד. אמנם לגבי מי שיש לו חלוק אחד הסכים השיטה דמותר גם אם לא כיבס קודם, ומשמע גם באופן שקרוי מפני זה 'מכון מלאכתו'. והטעם הוא כיון דכיבוס זה בלא"ה היה עושה, א"כ אין כאן מכיון מלאכתו, כיון שאינו מוסיף מלאכה.

והשתא י"ל דמפני זה דימו את בגדי קטנים למי שאין לו אלא חלוק א', שגם בהם מותר אף אם לא כיבסו בגדיהם קודם, דודאי אין לקנוס את הבנים משום שאביהם לא כיבס, וכמו דקי"ל לגבי גילוח דמותר לגלח את הבנים אף שלא גילחו קודם לרגל.



### ה. האם אמרי' הסברא גם לקולא

והנה בתוס' כתבו דדי לו בב' חלוקות לי"ט ראשון ואחרון, והיינו בזמנם שהיו מכבסים פעם בשבוע, אבל בזה"ז שההכרח לכבס יותר, שמא נרחיב את ההיתר לב' או ג'. [וכמש"כ המ"ב (ס"ד) לחומרא גבי מטפחות הידיים, שדוקא בזמנם שהחליפו כל יום, אבל היום שמחליפים רק משבת לשבת ע"כ אפילו יש לו רק שנים אין לכבסן בחוה"מ, שדי להם בכביסה שמעיו"ט, ומשמע דתלוי במציאות שבכל זמן].

וראיתי בבאה"ט שהביא מס' ערך לחם למנהריק"ש שבמצרים נוהגים היתר לכבס ע"י השפחות והגויות את כל הכלים הצריכים במועד, דכיון שצריכים הם הוי כמו שאין לו אלא חלוק אחד [וכתב שם דמה שנהגו ע"י שפחות, משום דלא דמו להדיא לחלוק א', ויל"ע במה שסמך בצירוף על אמירה לנכרי].

ומ"מ בכמה פוסקים דחו דין זה, כגון בברכ"י (אות א') שכתב דקולא יתירא היא זו, וכן בערוה"ש כ' דדבר תימה הוא ואין אנו נוהגין כן [ובס' חוה"מ"כ דייק מהד"ה של המנהריק"ש

---

קטנים). ובעוד אופן ראיתי מתרצים (בחוט שני, שש"כ, והגרמ"ש קליין) דבכיבוס החמירו יותר לקטנים, כיון דאין ניכר שמכבס לצורך, דשמא יש להם עוד בגדים.

דהוא מיירי דוקא בבגדי פשתן, ואף שלא הזכיר זאת בטעם ההיתר, אפשר דהצריך גם דבר זה לצירוף להיתרא].

ובס' שער המפקד (צה, הביאו בס' מעדנ"א) כתב להליץ על מנהג מצרים הנ"ל: "כי נודע שארץ מצרים באזור החם, והיא חמה ביותר בימות הקיץ... וא"א שלא להחליף אפי' בימות החול ב' ג' פעמים בשבוע מפני הזיעה וסרחונה.. ובוש האדם לעמוד כן בפני אנשי צורה מפני הכבוד... ואין ראייה מארצינו כי שם יפה נוף משוש כל הארץ ואוירה צח ונקי", וכו' ע"ש.

וראיתי ג"כ בשו"ת שבט הלוי (ח"ח סי' קכ"ד) שכתב "בענין כיבוס בחוה"מ במי שמחליף החולצה וכה"ג בכל יום... העיקר שלא להקל בזה עד שמרגיש שנפגם רגש האסטניס ונקיון בזה מחמת לבישת כמה ימים".

אמנם בשאר הפוסקים לא מצאנו להקל, וכמש"כ בשו"ת באר משה (ח"ז סי' כ"ב): "... לכאור' לפי טבעיות בנ"א שנשתנה מזמן הש"ס וכו' היה לנו להקל ולהתיר לכבס וכו' עכ"פ ג' חלוקין לצורך י"ט, אבל כל גופי רמ"ח אברי ושס"ה גידי רועדין להעלות על הדעת להקל נגד דין מפורש בש"ס ופוסקים באין חולק".

[ומ"מ יש ללמוד מהפוסקים הנ"ל לגבי נתלכלכו כל בגדיו שאין להתיר, דכל מה שדנו הוא בהיתר המהריק"ש דכמה חלוקים הוו כחלוק א', ומסתמא מיירי אף כשכיבס כל בגדיו קודם המועד, ואעפ"כ לא סמכו להקל אם נתלכלכו כל בגדיו, וע"ע בספר מעדני אשר מש"כ בזה].



## פרק ב' - תנאי ההיתר למי שאין לו אלא חלוק א', ובוה"ז

### א. ג' צדדים בטור

הנה איתא בגמ' שם (יד.) "בעי ר"ז, אבדה לו אבידה ערב הרגל כיון דאניס מותר או דלמא כיון דלא מוכחא מילתא לא". והשיב לו אביי: "יאמרו כל הסריקין אסורין, סריקי בייתוס מותרין" [עי' לעיל באורן].

והקשתה הגמ' דא"כ איך התיר ריו"ח במי שאין לו אלא חלוק אחד, ותי' הגמ' "אזורו מוכיח עליו".



### ב. ב' פירושי רש"י, ותלית הב"י בשיטות הנ"ל

והנה בביאור הגמ' דאזורו מוכיח עליו, פירש"י (ד"ה אזורו) "דמי שאין לו אלא חלוק אחד פושטו ומתעטף במקטרינו, וחוגרו באיזורו, ועומד ומכבס החלוק, ומודיע לכל שאין לו אלא חלוק אחד", והיינו דבזה שעומד עם האיזור על הגלימה מבינים שאין תחתיו חלוק [ולכן נצרך לסגור את הגלימה היטב].

אמנם בחולין פירש"י (קח. הובא ברכת"י כאן), דהאיזור בדר"כ קבוע בחלוקו, וכשהוא פושט חלוקו ולובש חלוק אחר - נוטל האזור מזה וקובעו בזה, אבל זה שאין לו אחר מכבסו עם

אזור, והרואהו מכבס חלוק זה כשאזור עמו, מבין מזה שאין לו חלוק אחר [דאם היה לו היה מסיר החגור מהחלוק].

והיינו, דלפירש"י במו"ק 'אזור' קאי אגברא, שאזורו המונח עליו מוכיח שאין לו אלא חלוק א', אבל לפירש"י בחולין 'אזור' קאי על החלוק, שאזורו שמונח בתוכו מוכיח שאין לבעליו עוד חלוק.

ולפ"ז כתב הב"י, דהפוסקים הנ"ל נחלקו בב' הפירושים באזור מוכיח, דהר"פ פי' באזור מוכיח כפי' רש"י בחולין, ולכן אסר לגמרי את כל החלוקים שלנו, שאין להם היכר זה. אבל הרא"ש שסבר דאינו תנאי לעיכובא משום שפי' כפירש"י במו"ק, וע"כ סבר דלאו תנאה הוא.

ולכא' יל"ע במאי דפשיטא ליה להב"י דרך לרש"י כאן אפשר לומר כהר"ף והרמב"ם דהתירו ולא חילקו, ואילו לרש"י בחולין התנאי הוא לעיכובא, דלכא' גם ברש"י שם אפשר לומר דאמרו כן על דרך כלל ולאידך גיסא גם ברש"י כאן אפשר לומר שהוא לעיכובא [כמו שהבין הסמ"ק].

ושמעתי לפרש, דברש"י בחולין מוכרח לומר שהוא לעיכובא, כיון דלפירושו שם הוי תנאי בגוף הבגד, וא"כ מובן דהוי כשאר החילוקים שנאמרו באיזה בגדים התירו ובאיזה לא התירו, כך אפשר לחלק גם בבגד עצמו, שמותר רק באופן שיש היכר בגוף הבגד שהוא בכלל ההיתר. ומשא"כ לפי' רש"י כאן דההיכר הוא באדם, א"כ מסתבר יותר שאין בזה תנאי לעיכובא אלא שזו סיבת ההיתר.



### ג. פי' הב"י בסמ"ק, ודברי המ"ב דפליג בזה

ובהמשך ביאר הב"י את החילוק בין הרא"ש לסמ"ק, דהרא"ש למד כמו שנתבאר שאינו תנאי לעיכובא כלל, ולכן גם אם אחר יכבס במקומו, או שישאל חלוק מאחר, מ"מ מותר דלא פלוג רבנן. אבל הסמ"ק למד מחד דהוי תנאי, ומאידך כיון דפירש כרש"י במו"ק, לכן סבר דמהני גם לדידן.

ולא נתבאר כ"כ בדברי הב"י מ"ט לטעם הרש"י במו"ק קיים ההיכר גם לדידן. והנראה לפו"ר בדבריו, דלרש"י במו"ק ה'חגור' נזכר לדוגמא, אבל אינו תלוי דוקא אם יש חגור, אלא גם בלא חגור עצם המצב שעומד עם מקטורן בלא חלוק הוא דבר בולט וניכר, ומבינים שאין לו חלוק.

ולפ"ז יוצא שבאמת גם להסמ"ק מה שתקנו להיכר הוא דוקא, אלא ד'חגור' הוא לאו דוקא, והעיקר שהולך בלא חלוק.

אמנם במ"ב נראה שהבין גם בסמ"ק דלא כהב"י, שכתב "ויש מן הפוסקים דס"ל דכל זה דוקא בזמן התלמוד, שהיה ניכר בעת שפשט חלוקו לכבסו שאין לו אלא חלוק אחד [שמתחלה היה חוגר איזורו על החלוק וכשפושטו חוגר חגורו על בגד העליון שלו], אבל לפי מנהג מלבושים שלנו שאין לנו חגור על חלוק שלנו אין להקל בזה".

והנה חזי' בדבריו בדגדר האיזור מוכיח פי' כרש"י במו"ק, ומ"מ כתב דגם לפי דבריו בעי' לעיכובא דוקא חגור, ולפי מנהגינו שאין לנו חגור לא קיים ההיכר.



#### ד. החומרא לפ"ז בשאר בגדים, והקולא לפי הלבוש

והנה כשנדון לפי השיטות הנ"ל בענין היתר כיבוס בבגד אחר שאינו חלוק, הרי דלא מיבעיא להני דסברי דאין לנו אזור מוכיח בחלוק וק"ו בשאר בגדים, אלא אף להנהו דמפרשי דאית לן אזור מוכיח, מ"מ משמע דלא דיברו אלא בחלוק, דתקנו בו רבנן להיתר כיון שיש בו אזור מוכיח, ולא פלוג בתקנתם, אבל בשאר בגדים שמתחילת התקנה לא היה בהם את ההיתר הזה, אין להתירם גם היום.

אמנם מצאנו בזה דרך נוספת, בדברי הלבוש, שלפי דבריו אפשר להבין דשייך ההיתר דחלוק בשאר בגדים, שכתב: "ולא דמי למי שאבדה לו אבידה וכו' דמי שבא למידה זו שאין לו אלא חלוק אחד הוא ידוע ומפורסם לכל, וכדומה לזה אמרו בש"ס על זה איזורו מוכיח עליו". והיינו דהגמ' באה לומר דלכך לא גזרו משום דבדר"כ הוא ידוע ומפורסם, ודוגמא לדבר אמרו שאזורו מוכיח עליו.

ולמדנו מזה דרך נוספת בענין מוכחא מילתא, שבעצם צריך הוכחה, אלא שיש הוכחה בעצם הדבר שיש לו רק בגד אחד. ולפ"ז אפשר דשייך גם בשאר בגדים, שגם בהם שייך קול שיודעים שיש לו רק בגד אחד [ואפשר עוד דיש בזה קולא לגבי בגדים שרגיל להיות רק אחד מהם, דגם היום ייחשב שיש לדבר קול, ולדעה זו יהיה מותר. אבל לא מצאנו חילוק כזה].



#### ה. דברי המ"ב, והדין בצינעא

והנה ראיתי מי שכתב, דבזה"ז שהכיבוס נעשה בצינעא, יש מקום להקל גם להמחמירים, כיון דכל הדין של היכר הוא מחמת שיש פרסום בכביסה [דלכן לא מצאנו ע"ז בגמ' גזירה מפורשת, אלא רק הסתפק האם להתיר באנוס או"ד דלא מוכחא מילתא, והיינו דהיה פשיטא לו שיש לאסור כשלא מוכחא מילתא, ומשמע דאין זו גזירה אלא סברא פשוטה שאם ניכר אסור].

אמנם יש להקשות ע"ז, דהרי בודאי גם בזמננו היה שייך לכבס בגד בצינעא, וא"כ היה לראשונים או לכה"פ לפוסקים [עכ"פ אותם שהחמירו דבעי' בפועל איזורו מוכיח] לחלק בזה, דאם מכבס בצינעא מותר אפי' בלי הוכחה. ועוד, דהגמ' דימתה לסריקי בייתוס, וגם שם לא שמענו לחלק דבצינעא יהיה מותר.

ובאמת כבר הבאנו לעיל מדברי הריטב"א שביאר הא ד'אמרו כל הסריקין אסורין' וכו': "דאין לנו לחלק בדבר, כדי שלא יבואו להתיר לכולן", וביארנו דבעצם מה שנחלק יצא תקלה, שאם נחלק בין האנשים האנוסים לשאינם אנוסים, יבואו אותם שאינם אנוסים לדמות עצמם

(1). וכתב הפמ"ג דצ"ל דהגמ' עדיפא קאמר דאיזורו נמי מוכיח, או י"ל בימי חכמי התלמוד אם אין איזורו מוכיח אסור, כפירש"י בחולין, מה שאין כן עתה פשיטא שרי.

לאנוסים. [ולכן, אף אם בספקא דר"ז תלה הדבר רק בהוכחה, והיה מקום לדון להתיר בצינעא, אמנם לפי דברי אביי נאמר גדר חדש, ולפ"ז א"א להתיר].



## פרק ג' - כיבוס אחד אחד

### א. התנאי בראשונים

והנה יש מהראשונים שכתבו תנאי בחלק מההיתרים שהותרו לכבס במועד, שלא יכבס אלא אחד, בהגה"מ כתב כן על בגדי קטנים, וכן בשיטה כתב על בגדי קטנים שיכבס רק אחד אחד, והגה"א כתב על בגדי פשתן [ודלא כמש"כ רבינו חננאל "דאית ליה תרי ומיטנפי, שרי לכבסניהו לכולהו"].

וכ"כ הרמ"א בכללות על כל אלו שהותרו לכבס: "מיהו לא יכבסו רק הצריך להן, דהיינו חלוק אחד" [חוץ מבגדי קטנים ביותר, שהתיר התרוה"ד אף כמה ביחד כיון שצריכים להם כמה ביחד, וכמש"כ ג"כ בתוס' בתענית כט: ע"ש].

ובגר"א כתב את המקור לזה מהגמ' שהקשתה למה לא קתני במתני' חלוק א', ותי' דמתני' 'בדאית ליה תרי ומטנפי' [ולכן לא התירו להם אלא מחמת האונס]. וביאר הדמשק אליעזר, דלכא' יש לשאול למה לא העמידו בסתם שיש לו כמה בגדים, ולמה דוקא תרי, אלא הבי' הוא שגם הבא ממדה"י מותר לו לכבס רק בגד אחד, ולכן העמידה הגמ' דאית ליה תרי, שא' ילבש וא' יכבס, אבל יותר לא.

ויש לדעת מה טעם החומרא שלא לכבס כמה ביחד. וראיתי מובא מדברי המהרי"ל שכתב: "לא תכבסם רק אחת אחת, דהוי שינוי וכו'". ומבואר דהטעם משום שינוי [ובס' חוה"מ כהלכתו הובא מהגרמ"ש קליין שליט"א שהקשה מהביה"ל בהל' גילוח שהשווה לכיבוס דלא בעי' שינוי, ותי' דהשינוי כאן אינו ככל דיני שינוי במלאכת מועד, אלא חומרא שיהיה להאדם היכר שלא יכבס רק ממש הצריך לו ולא יותר, ואם יתירו לכבס הרבה ירבה יותר בכיבוס שלא לפי הצורך]. ובאופן אחר שמעתי לפרש, דכיון שההיתר הוא משום הצורך שקיים עתה [שכלפי צורך זה לא היה אפשר להכין לפני המועד], לכן לא התירו משום צורך עתידי אלא מה שנצרך לו עתה ממש, והיינו חלוק א'.



### ב. ריבוי בכיבוס במכונת כביסה

והנה בספרי פוסקי דורנו יצאו לדון בענין כיבוס בגדי קטנים במכונת כביסה, האם גם בזה נאמר הדין שצריך לכבס א' א' או שאפשר להוסיף בגדים.

ובשו"ת מנח"י (ח"ח סי' נ') כתב דכיון דלהוסיף הוא ריבוי בשיעורים, יש להקל ע"ש [דאף בשבת יש מחלוקת בין הרשב"א והר"ן אם ריבוי בשיעורין אסור מה"ת או רק דרבנן, כ"ז בנוגע לעיקר המלאכה, אבל בנוגע רק לריבוי בטירחא לענין יום טוב בודאי הוי רק דרבנן. וכיון שיש



בזה פלוגתא דרבוותא, בודאי הי' מקום להקל לעת הצורך, ומכ"ש למאי דנקטי' בכמה מקומות להקל דאיסור חוה"מ דרבנן].

אמנם דבר זה נחא רק אי אמרי' כהצד דגזירת ניוול עשאוה כמלאכה [דהיינו שהיה ראוי להתיר משום צורך המועד, ומשום גזירת ניוול ביטלו את ההיתר, וממילא נשאר אסור באיסור מלאכה], דאז קיימים ע"ז ההיתרים של כל המלאכות, כגון ריבוי בשיעורים, אבל אי נימא כהצד שגזירת ניוול היא גזירה לעצמה, א"כ מה שייך לכאן ריבוי בשיעורים.

ובנו"א - דיש לחקור האם גזירת ניוול נאמר על ה'מעשה כיבוס' שלא לעשותו, וכפי הגדרים של מלאכה במועד, שממילא אם נאמר שריבוי בשיעורים לא נחשב מעשה איסור, גם לענין זה לא ייחשב מעשה, או שכאן נאסרה 'התוצאה', שחכמים רצו לגרום לו לגלח ולכבס בערב הרגל, ולכן אסרו לו בכל אופן שמגיע לתוצאה זו במועד.

וקצת יש לצדד כן ממה שדימתה הגמ' גזירת ניוול של מועד לגזירת ניוול של אנשי משמר ומעמד, ששם בפשטות אינו איסור מלאכה, אלא גזירה לכשעצמה [וכן הביאו מהגבורת ארי שכתב דאנשי משמר שעברו וכיבסו אסור להם גם הלבישה]. אמנם אין זה מוכרח, דיתכן שהגמ' דימתה רק את הגזירה, אבל הגדרים שונים'.

ויש להוכיח לאידך גיסא, דנאמרו כאן ההיתרים של איסורי מלאכה, מדאשכחן גבי צפרניים שהתירו הראשו' לומר לנכרי לגזור צפרניים במקום מצוה [וכשם שהתירו אמירה לנכרי במקום מצוה בשבת וי"ט באיסורים דרבנן, כאן התירו אף איסורים דאורייתא]. והנה אי נימא דכאן הוי גדרים אחרים, א"כ לא נאמר גם ההיתר דנכרי.

ומ"מ גם המנח"י לא התיר להוסיף בגדי גדולים ביחד עם בגדי קטנים, אלא רק להוסיף בגדי קטנים שאינם נצרכים, ומוכח דפשיטא להם דעיקר הגזירה נאמר על כל אופן שגורם כיבוס, ורק בבגדי קטנים שבעצם לא נאמרה בהם גזירת ניוול [כדנקטי' בדף יד: כל"ב, וכמו שבי' הנמו"י הובא במ"ב] ורק שגורו בזה אטו גדולים וכדו', ולכן הדרי' לכללא דמלאכה הרגיל.



## ג. ניקוי כתם

ואגב דאירינן בתנאי ההיתרים, נדון בעוד היתר שנידון בפוסקי זמנינו, מי שיש לו כתם בבגדו, האם מותר לנקותו בפני עצמו או לא. דכמה וכמה פוסקים התירוהו [אג"מ (או"ח ח"ה ל"ו), והגר"ש"א, ושבה"ל, ועוד].

ונאמרו בזה ב' סברות עיקריות להתיר, דבשש"כ (פס"ו ע"ב ובהערות שם) כתב דהוא דומיא דמטפחות הידיים שמותר לכבס. ובשם השבט הלוי הובא, דכיון שאין דרך בנ"א להשהות כתם הניכר על בגדם, ע"כ אינו בכלל הגזירה.

אמנם מנגד בכו"כ פוסקים החמירו, והביאו ראייה מבעלת הכתם שרק משום שהיא בכלל האנוסין הותרה, וכדנפסק בשו"ע דדוקא משום דעולה מטומאה לטהרה, אבל בלא"ה אסור אפי'

(ז). ובהערת הגרמ"ש קליין שם כתב לפי ביאורו דדין זה הוא חומרא שיהיה להאדם היכר שלא יכבס רק ממש הצריך לו ולא יותר, ולפ"ז כתב דשייך חשש זה גם כשמכבס ע"י מכונה, שאם נתיר לכבס הרבה יכבס יותר מהמצטרך למועד.

שזהו רק כתם אחד [וכן הקשה הגר"ק לחותנו הגרי"ש, אמנם הגריש"א השיב לו (מבקשי תורה עמ' תנ"ו) דשם צריך להתיר מחמת זה כיבוס כל הבגד, לא מיבעיא במקור הדין במרדכי דשם מיירי בודאי בזמן שנוהג טהרה וצריך לכבס כל הבגד, אלא אף בשו"ע שהביא את הדין, נתבארה במ"ב הנפ"מ בזה ללובשת לבנים וצריכה בגד נקי (ולכא"ו) לכך נקט דוקא כתם ולא סתם נדה].

וע"ע בס' חוה"מ כהלכתו שכתב סברא לאסור, דאם נתיר לו לנקות כתם בחוה"מ יניח זאת לחוה"מ ולא ינקה קודם ונמצא נכנס לרגל מנוול. [אמנם הביא שם מהגרמ"ש קליין דאם מצד הסברא אתי' י"ל להיפך, דכתם אחד שאין בו טירחא לנקות, לכו"ע אין לחשוש שיניחנו למועד]. וכן הביא (בסוף הספר, עמ' תנ"ו) מהגר"מ ברנסדופר להקשות כע"ז, דמנא לן לחלק בין כיבוס לכיבוס בלא ראייה.

ועוד הקשה בשם הגרמ"ש קליין, מאי שנא מגילוח סביב המכה שהתירו רק משום רפואה או פיקו"נ, ולא משום דהוי דבר מועט. אמנם ראיתי לחלק בזה בין גילוח לכיבוס, דלגבי גילוח גם בדבר מועט כזה יכול לשכוח לגלחו קודם המועד ויכנס מנוול, אבל כתם אין דרך להשהותו ואין כ"כ חשש.

ובעיקר הדבר שמעתי להקשות (רי"ב), דמה שיעור נאמר לדבר, דאטו יוכל האדם לנקות את כל כתמי הבגד, וא"כ נמצא שכיבס את הבגד.

אמנם אפשר לתרץ, דכיבוס דמיירי היינו כיבוס מזיעה וריח וכו' שנוצר משימוש ממושך, ולכן היה פשיטא לחז"ל שמי שיש לו ב' בגדים יוכל להשתמש עמם כל החג. ואי משום כתמים מיירי, מהיכן נדע, אלא כנ"ל דרך בזיעה וכו' שבאים משימוש ממושך דומיא דגידול שער שבא מזמן ממושך. וא"כ מובן שכיבוס של זיעה אין משמעות לכיבוס חלק אחד אלא צריך לכבס כל הבגד, ובהכי מיירי.



## סיכום ודינים העולים

א. בתוס' בדף יח. הוכיחו מהגמ' דמי שיש לו חלוק א' מותר לכבס במועד אפי' אם לא כיבסו מלפני המועד, וכן הלכה, ומב' דאין ההיתר מצד אונס אלא מצד שא"א בלא"ה, וזה מה שכ' התוס' בדף יד. דדי לו בב' חלוקין, וע"כ לא התירו אלא ביש לו חלוק א'.

ב. ולפ"ז עולה להלכה, דבגדים שאין הכרח לכבסם, אינם כלולים בהיתר, וכן מי שהיו לו ב' חלוקים ונתלכלכו, דלפ"ז יוצא שאינם כלולים בהיתר.

ג. וכן מוכח מהמשך התוס' שהביאו מירושל' דמכבסין בגדי קטנים משום דדמו למי שאין לו אלא חלוק א', והיינו דיסוד ההיתר ג"כ משום שמוכרחים לכבס [ונקטו דוקא בגדי קטנים, שלא נאמר לא פלוג].

ד. בבאה"ט הביא ממהריק"ש שבמצרים נהגו היתר ע"י שפחות בכמה בגדים, ונתבאר סברתו מצד ההכרח שהיא ארץ חמה ומוכרחים לכבס, אמנם סתימת האחרו' שאין להקל, ובשבה"ל היקל באופן מסוים ע"ש [ואגב אורחא מוכח דלא סמכו להקל מצד שנתלכלכו כל בגדיו].

ה. בדין אזורו מוכיח הביא הטור ג' שיטות, דהסמ"ק נקט דבעי' אזור, והר"פ אסר לגמרי, והרא"ש לא הצריך אזור מוכיח. וביאר הב"י דתליא בב' הפירושים באזורו מוכיח, דכאן פירש"י 'אזורו' של האדם שנמצא על מקטרונו [ולא על החלוק], ובי' דהרא"ש פי' כן ולכן סבר דזהו רק טעם ההיתר ולא תנאי לעיכובא [שאמרו דבדר"כ כן הוא], והסמ"ק סבר דהוא תנאי, אבל אינו תלוי דוקא באזור. אבל ר"פ סבר כרש"י בחולין ד'אזורו' היינו אזור של החלוק [שנשאר בו], ולפ"ז הוא דין בחלוק עצמו, ולדידן דאין היכר זה לא מהנך.

ו. לפי כל השיטות הנ"ל אין להתיר לכאור' בשאר בגדים, שבהם אין מלכתחילה ההיתר של אזור מוכיח, אבל לפי הלבוש שכתב דמי שבא למידה זו שאין לו אלא חלוק אחד הוא ידוע ומפורסם לכל, לפ"ז אפשר דשייך גם בשאר בגדים [ויל"ד לפ"ז בבגדים שרגיל להיות מהם אחד].

ז. יש שהקלו לכבס בצינעא, וצ"ע דלא נתפרש דבר זה, וברמ"א שהחמיר לכבס בצינעא ואעפ"כ לא התיר חלוק א', משמע להדיא לא כן, וכסברת הריטב"א שאם נחלק יבואו ללמוד למקור"א.

ח. בראשונים כתבו תנאי בכיבוס המותר, שיכבס אחד אחד, ונתבאר הטעם משום שינוי, או דהותר לכבס רק מה שצריך לו עתה. וכן נפסק להלכה. ולפ"ז דנו הפוסקים בהוספת בגדי קטנים שא"צ להם עתה כשמכבס במכונת כביסה, ובמנח"י דן משום ריבוי בשיעורים. אמנם כ"ז רק אי נימא דעשאוה כמלאכה, אמנם להפשטות דהוי גזירה בפ"ע [כדמוכח מהדימוי לאנשי משמר] ממילא ל"מ ריבוי בשיעורים.

ט. עוד דנו הפוסקים בענין כיבוס כתם בודד, דיש שדימוהו למטפחות הידיים, ויש שאסרו מדחזי' דרך בעלת הכתם אסורה, וע"ע בפנים.



# אוצר יורה דעה

בדין רבית בגזל ובפקדון ♦ בגדרי מצות שילוח הקן ♦ יסוד קביעת  
שנת המעשר למינים השונים



הרב יהודה גליס

## בדין רבית בגזל ובפקדון

חברת תקשורת גבתה דמי שימוש חודשיים גבוהים מהמסוכם, לאחר שהתברר ללקוח שגבו ממנו סכום גבוה, פנה לחברה ודרש לקבל החזר, ובסוף קיבל את החזר ההפרשים בתוספת רבית. הוראת הרבנים שליט"א הייתה שמותר ללקוח לקבל תוספת זו אף כשאין לחברה היתר עיסקא, משום שגביית דמי השתמשות גבוהים מהמסוכם נחשב לגזל, וע"פ ההלכה אין איסור רבית בגזל.

במאמר זה נבחן את מקורות הלכה זו, ושיטות הראשונים והאחרונים בדין זה.

## א.

## הסתירות בדברי הרשב"א, המרדכי והשו"ע, וישובי האחרונים

כתב הרשב"א בשו"ת (ח"א סי' תתקלח) וז"ל: ובנדון שלפנינו אם אמר בפני עדים הוה ליה גזלן כמו שאמרנו, ואם הרויח הרויח לעצמו, וחזר הממון להיות (ל)מלוה. ומ"מ נראה שאם רצה ליתן מה שהרויח כלו או מקצתו, אין כאן משום רבית דאין כאן אגר נטר לי, עכ"ל. לכא' מבואר מדבריו שאין איסור רבית בגזל. מאידך, במקום אחר (ח"ד סי' רלב) כתב הרשב"א דאם נתן עיסקא לחבירו והוא שינה ועשה לדעת עצמו הוי גזל בידו ואסור לתת רבית, ולכא' מבואר דאף במעות של גזל יש איסור רבית.

וכן קשה שבמרדכי ב"ק (סי' קכב) ובתשובות מיימוניות (משפטים סי' כט) הביאו את תשובת רבי ברוך ב"ר יצחק שכתב במקבל עיסקא שהוציא את המעות לצרכו בלי רשות הבעלים, הוי שליחות יד בפקדון והמעות מלוה עליו ואסור לתת את הרווחים דהוי רבית, וכן נפסק ברמ"א (יו"ד סי' קעז, ה). ומבו' דיש איסור רבית במעות של גזל. מאידך, כתב המרדכי בב"מ (סי' רצה) דאם הפקיד מעות אצל חבירו והנפקד מעצמו הלוח את המעות לגוי וקיבל ממנו רבית, מותר לו לתת למפקיד את הרווח של המעות, וכן נפסק בשו"ע (סי' קעז, יט) והרמ"א שתק והסכים עמו.

בשו"ת מהר"י בן לב (ח"ב סי' כו) כתב ליישב את סתירת דברי הרשב"א, דהיכא שהתעסק במעות מותר לתת מהרווח, אך אם נטל את המעות לעצמו ופרע בהם חובותיו אסור לו להוסיף, דמיחזי כרבית גמור. וביאר בספר כהונת עולם (יו"ד סי' קס"ב בסוף הסימן ד"ה איברא שראיתי) דבריו דבכה"ג שהמשיך להתעסק במעות לא הוי שליחות יד ממש, ולכך מותר לו לתת מהרווח, אך אם פרע בהם את חובותיו, דהוי שליחות יד גמור, אסור לו להוסיף על מה שנטל (ובמל"מ ז, יא

א). דברים אלו נכפלו ונדפסו בספר כהונת עולם גם בסוף סימן קעז (וישנם ספרים שציינו לשם). כפי הנראה בעת ההדפסה התבלבלו הדפיסם שבכתב היד, וסברו המדפיסים שלא הדפיסו דפים אלו, והדפיסו שם עם ציון ששייך לעיל סימן קס, אך באמת הדברים כבר הודפסו במקומם.

ד"ה כתב הרשב"א) כתב דלפי"ז מיושבים דברי המרדכי). ומבו' מדברי מהר"י בן לב דסובר דאף בגזל יש איסור רבית.

אך המל"מ (שם) כתב ליישב את דברי הראשונים באופ"א, דהיכא שהיו המעות בידו מתחילה בתורת עיסקא, והוא נותן את הרווחים מחמת הפלגא פקדון, ושינה מדעת הנותן ונמצא שהוא גזל בידו, אסור לו לתת את הרווחים כיון שנראה שהוא נותן רבית על הפלגא מלוה, ובוזה מיירי המרדכי ב"ק ותשו' מיימוניות והשו"ע (סי' קעז, ה), אבל היכא שהיה פקדון גמור בידו ולקחו להשתמש, דהוי גזל בידו, אין בו איסור רבית כלל, ובוזה מיירי המרדכי ב"מ והרשב"א (ח"א) והשו"ע (שם יט). ולפי"ז לדינא אין איסור רבית בגזל, ורק היכן שהיתה מעיקרא עיסקא ושינה אסור לתת את הרווחים. וכדבריו בישוב הסתירות נקטו גם החוות דעת (סי' קעז, יט) והשער דעה (שם ה).



## ב.

### דברי הראשונים המפורשים בענין זה

אמנם מצינו דברים מפורשים בדברי הראשונים בענין זה. בספר חסידים (סי' תקצח) כתב לענין תשובת הגזלן וז"ל: ואם לא השיב באותו יום או שבוע או באותו חודש או יותר, צריך להוסיף על הגזילה כפי מה שהיה מרויח מעת שחסרו עד שהשיב לו, (ויאמר) (ויאמרו) אותו אדם לפי מה שיודע לשער (אותו) עסק (אותו) האיש כמה היה יודע להרויח באותו גזל מן עת שנחסר עד שהשיב, עכ"ל. ומבו' דגזלן צריך להוסיף על המעות שגזל, ולהשיב אף את מה שהגזל היה יכול להרויח במעות אלו.

ב). הערת הגרש"מ סגל שליט"א, מח"ס משכן שלום: לענ"ד דברי הכהונת עולם מחודשים מאד, וצ"ע טובא מה שייך לומר דאינו שליחות יד גמור, והרי ודאי חייב באונסין באופן זה, כיון דנתעסק לעצמו בדבר שאין בעל המעות מסכים לו. ועכ"פ אין הכרח לפרש כן בדברי מהר"י בן לב, ושפיר יש לפרש כוונתו דעיקר ההיתר משום דעל גזל מותר לשלם רבית, וכמשמעות דברי הראשונים, אלא דמ"מ באופן זה שמוציאם מיחזי כרבית, דסו"ס נותן לו עבור ההמתנה, ורק אם יש שם רווחים מהמעות מיחזי יותר שנותן לו מצד דמחשיב שמעותיו הרויחו, ולא מיחזי כ"כ כרבית. ובאמת כן הוא משמעות לשון הרשב"א והמרדכי דלא כתבו רק שמותר ליתן לו מהריוח. אלא דמהר"י בן לב חידש עוד, דלא התירו אלא כשהמעות מיוחדים ומתעסק בהם בפני עצמם, וגילה דעתו בפני עדים שלעצמו מתעסק, ונעשה גזלן עליהם, בזה מותר לתת לו מתוך הרויח, ומשמע דאם עירבם עם מעותיו ונתעסק בהם יחד עם כל מעותיו, אסור ליתן לו מהרווחים, ואף דלולי שנתכוין לעסוק לעצמו, היה בעל המעות שותף במעותיו לפי חשבון, מ"מ הכא שגזל המעות לעצמו, הרי כל כה"ג שאין מעותיו ניכרים בפני עצמן, והוא יתן לו מתוך הרווחים הכלליים, מיחזי כנותן לו מכיסו ואסור.

ג). עי' בהגהות מרדכי (סנהדרין סי' תשכב, ובקיצור בשו"ת הרשב"א ח"ז סי' תמה, ובשו"ת מהר"ם מרוטנבורג דפוס לבוב סי' צד) שהובאה תשובת רבי יוסף טוב עלם, והנה, אע"פ שעיקר דבריו שם לא נתבררו לי, שהרי השואל הסתפק לענין המשחק עם חבירו באגוזים וחבירו הרויח ממנו ל' דינרים אם יכול לתובעם בבי"ד, וצדדי הספק האם חשוב גזלן גמור ויוצא בדיינים או שהוא דומה לאבק רבית שאין יוצא בדיינים. והשיב ר"י טוב עלם והוכיח דאף גזל דרבנן יוצא בדיינים עיי"ש. וכתב בתחילת התשובה וז"ל: נראה לי דלאבק רבית אין לדמותו שלא בא לידו בתורת הלואה ואין רבית אלא הבא מלוה למלוה, עכ"ל. ולכא' נראה דכוונתו דאין איסור רבית בגזל. אלא דצ"ב, שהרי כל ספיקו היה על ל' דינרים שנטל ממנו, ולא על קבלת תוספת עבור זה, וכל הדמיון לאבק רבית הוא רק שכמו שאבק רבית אינו יוצא בדיינים אף גזל מדרבנן אינו יוצא בדיינים. וצ"ע.

בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (פראג סי' רצח) הועתקה לשון רבינו חיים (ב"ר יחיאל חפץ זהב) וז"ל: אבל במבטל כיסו לא היו בידו של מלוה, ואם אכלה או הוציאה נעשה גזלן עליהן וחייב באחריותן, ואם יתן לו שום דבר זהו רבית, עכ"ל, הרי דאף בגזל הוי רבית.

בשו"ת מהר"ח אור זרוע (סי' לט) הביא את דעת הסוברים דאין רבית בשכירות<sup>1</sup>, וכתב וז"ל, ואיני יודע כלל מה דעת רבותינו שאמרו אין רבית בשכירות, מנא להו אם לא מכאן<sup>2</sup> דלשמיטה אינו בכלל (ל) משה ידו (דברים טו, ב'), וכן לענין לכנוס לביתו למשכנו אינו בכלל כי תשה ברעך משאת מאומה (שם כה, י'), ה"ה לענין רבית. ואם כן הוא, גם"ל גזל ופקדון שלא זקפן עליו במלוה אלא כעין עובדא דהרב ר' אליעזר זצ"ל ור' חזקיה ז"ל, אין בהם משום רבית, כיון דאין שביעית משמטתן כמו שכתב אבא מארי זצ"ל (אור זרוע ע"ז סי' קיח) מברייתא דספרי פרשת ראה (פיסקא קיב), וצריך טעם. עכ"ל.

ור"ל, דבתחילה סבר לבאר טעם דעות אלו, דכיון דמצינו לענין שמיטת כספים שנוהגת בהלוואה ולא בשכירות, וכן לענין האיסור למשכן את חבירו בביתו, דנוהג רק בהלוואה ולא בשכירות, א"כ אף איסור רבית נוהג רק בהלוואה ולא בשכירות. אלא דחזר והקשה ע"ז, דא"כ אף בגזל ובפקדון נימא הכי, דכיון דאביו האור זרוע ביאר ע"פ הספרי שאין נוהגת בהם שמיטת כספים, א"כ אף לא ינהג בהם איסור רבית. וזה פשיטא ליה דאף בהם שייך איסור רבית<sup>3</sup>, וא"כ א"א לבאר כן טעם הסוברים שאין איסור רבית בשכירות, וע"כ צריך טעם אחר לשיטות אלו.

## ג.

### בדברי האחרונים בענין זה

מדברי היש"ש (ב"ק פ"ט סי' ל) מבואר דאסור לגזלן ליתן רווח, דכתב וז"ל: והנראה בעיני, אפילו לא התנה בכך ולקח המעות לצרכו, מ"מ אין כאן ריבית, דנימא שלח יד בפקדון והרי

(ד. בתשובות מיימוניות (משפטים סי' טו) והגהות מיימוניות (דפוס קושטא, פרק ח) איתא שרבי אליעזר מטולא (מטוך) הוא המחייב, והעתיקם הב"י (סי' קס, כא) ותמה עלי, אך באו"ז (ב"מ סי' קפא) ובשו"ת מהר"ח אור זרוע איתא שר' אליעזר היה המלמד והראבי"ה חייב את ר' חזקיה ששכרו לשלם לו את הרבית דאין בזה איסור. והוכיחו כן ממתני' במכות (ג, א) דאומדין כמה אדם רוצה ליתן ויהיו אלף זוז בידו בין לינתן מיכן עד שלשים יום ובין לינתן מיכן עד עשר שנים, והרי יש בזה איסור רבית, וע"כ דמייירי בשכירות שבוה אין איסור רבית. אך האו"ז פליג דיש רבית בשכירות, והוכיח כן מדינא דמתני' (סה, א) מרבין על השכר דוקא משום שאין שכירות משתלמת אלא לבסוף, וגם רבי אברהם, אחיו של ר' אליעזר הנ"ל, הוכיח מהגמ' (עג, א) גבי הנהו דמנטרי באגי, דיש רבית בשכירות.

בתחילת התשובה שם יישב מהר"ח את קושיית אביו על שיטה זו, ואח"כ תמה על ראית הראבי"ה ממתני' דמכות, ושבו הביא את קושיית רבי אברהם לאיסור מהגמ' וכתב ליישבה, ואח"כ דן בטעם הסוברים כן.

(ה. ר"ל מהא.

1. וכדתנן בשביעית י, א.

2. וכדאמרינן בב"מ קטו, א.

3. תיבה זו נוספה במהדור ירושלים תשס"ב, ע"פ כת"י.

ט. אמנם עיין שו"ת להורות נתן (ח"ג סי' נב, א), אך הנלע"ד כתבתי.

י. וראה מש"כ בשו"ת חתם סופר (חו"ס סי' כו ד"ה ואידי דאירי) בביאור סברת רבי אליעזר מטוך.



הוא גזלן כו', דאין אדם נעשה גזלן בעל כרחו של הבעל, היכא דלא לקח בתורת גזלנות. ויכול הבעל לומר, ניהא לי בזה שהוצאת לצורכך להחזירה אותה בקרוב, ויהיה לעולם בתורת עיסקא, ואין אתה גזלן שלי וכו'. הילכך כל היכא דאדם שולח יד בממונא דחבירו שלא מדעתו, ודעתו לא היה לגזילה, אלא למחצית השכר, יכול בעל המעות לומר ניהא לי בכך, ונוטל חצי הרווח, ואין בזה ריבית. אבל היכא ששלח בו יד כדי להרויח לעצמו, פשיטא דהוי גזלן, ולא משלם ליה מידי, אפילו אם הרויח הרבה. עכ"ל. הרי דרך בפקדון מותר לו להוסיף ולתת את הרווח ואין בזה משום רבית, משום שדעת בעה"ב שלא יחשב לגזלן, אלא יתעסק לטובתו, אך אם לקח ע"ד לגזול לעצמו, דודאי הוי גזלן, אסור לו לתת את הרווח.

כתב הרמ"א (חו"מ סי' רצב, ז) וז"ל: היה הנפקד שולחני או חנוני והופקד אצלו מעות, אם אינם חתומים ולא קשורים קשר משונה, אעפ"י שהם צרורים, מותר לו להשתמש בהם וכו', ואם הרויח במעות, בין היה לו רשות להשתמש בהן או לא, אין צריך לתת מן הרויח לבעל הפקדון. וכתב הסמ"ע (ס"ק כא) וז"ל: דקדק וכתב אין צריך, הא רוצה ליתן לו הרשות בידו, דכיון דלא בא לידו בתורת הלואה אין כאן משום ריבית, כ"כ במרדכי שם (ב"מ סי' רצה), עכ"ל. ומבואר דאם הוא השתמש בפקדון שהיה ברשותו, מותר לו לתת מהרווח שהרויח במעות.

והנה כתב השו"ע (חו"מ סי' פא, לב) וז"ל: ראובן תבע לשמעון ריוח החוב שהיה עליו מכמה שנים, ואומר שהתנה עמו לתת לו ריוח, ושמעון אומר שלא התנה, שמעון פטור אפילו משבועה, שאף לדברי ראובן לא היה תנאי זה בשעה שנתחייב שמעון וכו'. והקשה סמ"ע (ס"ק סה) דהרי כתב הרמ"א (סי' רצב, ז) שאם תבע ראובן מעותיו שירוויח בהן והוא מעכב בידו, שחייב לתת לו את הרווח מכאן ולהבא, ואילו בשו"ע כאן מבו' שכיון שלא התחייב כן בשעה שנתן המעות אינו חייב לתת לו את הרווח. וכתב הש"ך (ס"ק פא) ליישב דהתם מיירי בפקדון וכאן בהלואה, דהיינו דבפקדון מהני תביעת הנותן לקבל מהרווח, אך בהלואה לא מהני ואינו חייב ליתן לו אע"פ שתבע כן.

ולכא' מבו' מכל דבריהם דדוקא בהלואה אסור ליתן מהרווח, אך בגזל ופקדון מותר. וכ"כ בשו"ת שואל ומשיב (מהדור' תניינא ח"ד סי' קכג) דמבו' בדבריהם דאין איסור רבית בגזל". גם בנחל יצחק (סי' פא, לב ס"ק ו) כתב כן דמבו' בדבריהם דאין איסור רבית בגזל, והאריך לדון בראיות מהש"ס אם שייך איסור רבית בגזל.

והנה הנחל יצחק (שם ענף ז) כתב דכל דברי הסמ"ע דאם רצה לתת רשאי, מיירי רק היכא דלא היה רשאי להשתמש במעות, דכיון שהשתמש בהם שלא ברשותו הוי גזל בידו וליכא איסור רבית, אבל במפקיד מעות מותרין דמותר להשתמש, ע"כ היכא דנשתמש שייך בו איסור רבית, דאף דבאו לידו דרך פקדון מ"מ הא אחר דנשתמש דינו כהלואה ואסור, עיי"ש שהוכיח כן. וכתב דזה דלא כמו שכתב בגליון מהרש"א ליו"ד (סי' קס סעיף ו) שכתב וז"ל: ואם באו לידו

יא. והוסיף דמה שבנדון תשובות מיימוניות (משפטים סי' טו) נקט דיש בו איסור רבית, ורק רבי אליעזר מטוך סבר שאין בשכירות משום גזל, היינו כיון שבתחילה באו המעות לידו בהיתר, דהיינו שמתחילה התחייב לשכיר לשלם שכרו, ורק אח"כ התמהמה ולא פרעו, ובזה א"א להתיר לשלם על זמן העיכוב משום דהוי גזל, כיון שהמעות ברשותו כדין, אלא שחייב לשלם שכרו.

דרך פקדון רשאי ליתן ממנו הריוח, בין היה לו רשות להשתמש בהן בין לא היה לו רשות, עכ"ל.

אמנם באמת איני יודע למה תלה הנחל יצחק דברים אלו בגליון מהרש"א, דהא זו היא פשוט דברי הסמ"ע, שעל מה שכתב הרמ"א "ואם הרויח במעות, בין היה לו רשות להשתמש בהן או לא, אין צריך לתת מן הרויח לבעל הפקדון", כתב הסמ"ע "הא רוצה ליתן לו הרשות בידו", ואיך פסק הנחל יצחק לדברי הסמ"ע בסכינא חריפא, לומר דכל דבריו קאי רק על היכא דלא הייתה לו רשות להשתמש בהם, והרי הרמ"א כלל את ב' האופנים יחד, ועל שניהם כתב "אין צריך לתת מן הרויח" ודייק הסמ"ע שאם רוצה ליתן הרשות בידו.<sup>3</sup>

ובאמת כן מבואר בדברי המרדכי (ב"מ סי' רצה, ומקורו בתשו' רבינו יואל בראב"ה סוף סי' תתקטז) שהוא מקור דברי הרמ"א, וז"ל: ופשיטא דמפקיד אין לו ברויח כלל מדקאמר מותרין ישתמש בהן ולא קאמר אם הרויח בהן חולקין, ואם הנפקד רוצה לתת שום דבר מעצמו לראובן אין בו משום רבית, דאין זה רבית הבאה מלוה למלוה, דהא לאו בתורת מלוה ולא בתורת מקח נתן לו דנימא שכר מעותיו עומד ונוטל כי בפקדון נתנם לו, ולא שייך לומר קרוב לשכר ורחוק להפסד רשע אלא היכא דהתנה להיות רחוק להפסד וקרוב לשכר, עכ"ל.<sup>4</sup>

ונראה דהנחל יצחק היה פשיטא לו דכל ההיתר ליתן מן הרווח הוא משום דבגזל אין איסור רבית, ולכך הוצרך לדחוק ולומר דבמקום שהיתה לו רשות להשתמש בהם, דאין כאן גזל, אסור לו לתת מן הרווח. אך לפי המבוא ביש"ש דאין היתר לתת רבית על הגזל, וכל ההיתר בכה"ג הוא משום דהרווח שייך לבעל המעות, משום די"ל שהוא עושה כן כדי להרויח לבעל המעות, ועדיין לא יצאו המעות מרשות הנותן ושפיר הוי הרווח שלו, דאע"פ שלא היתה לו רשות להשתמש במעות מ"מ מסתמא היתה כוונתו להתעסק לטובת המפקיד, וממילא הרווח שלו, כמש"כ החת"ס (חור"מ סי' קעז ד"ה ומבואר, דינים העולים אות ג). וא"כ י"ל דאף היכא שהיתה לו רשות להשתמש במעות, כיון דהם היו פקדון בידו, עדיין לא יצאו המעות מרשות הבעלים, ולכך אף הרווח שייך לו.<sup>5</sup> אבל בגזל ממש, שודאי דעת הגולן ליטול את המעות לרשותו, א"כ אף הרווח במעות הוא שלו ולא של הנגזל, ואין ראייה מדברי הסמ"ע להתיר בכה"ג.<sup>6</sup>

אמנם בשו"ת מהרשד"ם (יו"ד סי' רכב) כתב וז"ל: ואמרתי שאינו מטעם רבית, דהא ודאי לא אסרה תורה אלא דרך הלואה אם כסף כו' (שמות כב, כד), אבל ראובן אינו אלא גולן, ואם גולן

(יב). שו"ר שבברית יהודה (פרק ב הערה לו ד"ה ועל פי) העיר על הנחל יצחק שדבריו אינם מתיישבים בלשון הרמ"א.  
(ג). סוף לשון זו העתיק הגר"א (שם ס"ק כח, וביו"ד סי' קעז ס"ק מב, ועיי"ש ס"ק מא). ועיין שו"ת אגרות משה (הועתק להלן הערה יז) מש"כ לבאר זה.

(יד). אלא דעדיין יש לעיין במה שכתב הרמ"א במקום שהיתה לו רשות להשתמש במעות "אין צריך לתת מן הרויח לבעל הפקדון", ודייק הסמ"ע שאם רוצה ליתן הרשות בידו, דלכא' אינו בחד גוונא, דאם הוא התעסק במעות לטובת עצמו, שהרי היתה לו רשות להשתמש בהם, ממילא הרויח שייך למקבל ולא לנותן, ולכך אי"צ לתת את הרויח לבעל הפקדון, וממילא יהיה אסור לו לתת את הרויח לבעל הפקדון, ורק אם הוא לא התעסק במעות לטובת עצמו, אלא לטובת בעל הפקדון, ממילא הרויח שייך לבעל הפקדון, ואין בזה איסור רבית. אך א"כ יהיה חייב לתת את הרויח לבעל הפקדון, ואינו תלוי ברצונו.

(טו). וראה מש"כ בכהונת עולם (סי' קס בסוף הסימן ד"ה עוד כתב) בדברי הרמ"א והסמ"ע, ודבריו צ"ב.

ירצה לעשות תשובה שלמה ולהסיר מעליו תלונת הנגזל שהפסידו כך וכך, לע"ד שמותר לו ליתן ולנגזל לקבלם. וגדולה מזו מצאתי (במרדכי) [בהגהות מיימוניות] והביאו ב"י ביו"ד סו"ס ק"ס וז"ל, המעכב דמי שכירות חבירו ותובעו מה שהיה יכול להרויח במעות, כתוב בהגהות פ"ח מה' מלוה שאומר ר' אליעזר מטוך שחייב ליתן לו ואין בו משום רבית, והביא ראיה. ואע"ג שרבו החולקים עליו, היינו מפני שמחייבו ליתן בדין ועל זה פליגי עליו, ומ"מ אם הוא בעצמו שלא בדרך תביעה היה רוצה ליתן כדי לפייס את חבירו נראה בעיני דליכא איסור רבית, עכ"ל". ומהרשד"ם כפל משנתו, שכתב בתשובה נוספת (חו"מ סי' צג) וז"ל: ולא שייך רבית אלא מה שהוא דרך הלואה, אבל [לא] בנ"ד דאינו אלא גזל או פקדון, עכ"ל. ומבואר שמהרשד"ם התיר משום שרק דרך הלואה אסרה תורה, וא"כ כל שאינו בדרך הלואה, בין אם הוא פקדון או גזל, אין בו איסור רבית.

כתב בשו"ת משאת בנימין (סי' לד ד"ה ומטיבותא) וז"ל: ועוד אני אומר דהמבטל כס חבירו וכן הנפקד, כיון שלא נעשה ע"י הלואה לא מחזי כריבית, ולכן צריך ליתן לו מן הרווח, משא"כ בנ"ד דמתחילה בתורת הלואה בא ליד הלוח ומחזי כריבית ואגר נטר היא. עכ"ל. ולכא' מב' מדבריו דכיון דלא נעשה ע"י הלואה אין בו איסור רבית, וכעין המב' במהרשד"ם דאיסור רבית הוא רק בדרך הלואה, וכן הבין בשו"ת אבני נזר (יו"ד סי' קלג, א).

אלא דצ"ב, דמלשוננו מב' דבכה"ג שלא בא לידו בתורת הלואה חייב ליתן לו את הרווח, וע"כ דהיינו משום דחשיב שהרווח שייך לנותן כיון דממונו הרויח. וא"כ בגזל אין ראיה להתיר, דהרי ודאי לא היתה דעתו להרויח לנגזל, וכן בפקדון אין לנו ראיה להתיר לתת מממונו לנותן, היכא שאי"ז מהרווח שהרויח ממונו.

בהגהות רעק"א (יו"ד סי' קס, ט) כתב לענין הלוני ואלוך, וז"ל: ואם עשה כן וחזר והלוה לו ואמר שעושה כן לתשלום הרבית שקצץ לו לחזור ולהלות, י"ל דהוי כמו כל רבית קצוצה וצריך ליתן לו כפי השומא כמה שוה זה להיות מעות בידו כך וכך זמן, וצריך לשלם זה מהרויח שהרויח במעותיו של זה, דהתורה לא אסרה רק במלוה מדעתו אבל זה אין דעתו כלל להלות לו רק בדרך תשלומי רבית, ואין שם הלואה עלה, והוי כשולח יד במעות שבידו דמותר לקבל הרבית כמ"ש במ"ל, וצל"ע לדינא, עכ"ל.

טז). לשון זו צ"ב, דהא ודאי לא שייך רבית קצוצה בגזל, דכיון שנטל את המעות שלא ברשות בעליו, ודאי שלא קצץ עמו על רבית, וממילא פשוט דלא שייך איסור רבית קצוצה כיון שאין כאן קציצה. וכל הנדון הוא אם יש בזה איסור רבית מאוחרת מדרבנן, וא"כ מה הראיה מלשון הכתוב "אם כסף תלוה" דאיסור רבית הוא רק בהלואה ולא בגזל. ואף אם נימא דטעם ההיתר בגזל הוא משום דלא שייך שיכוא ליד רבית קצוצה, מ"מ אין להביא ראיה לזה מקרא. (כע"ז יש להעיר בדברי מהר"ח אר"ז, אלא די"ל דעיקר דבריו הם בפקדון, דשייך בו רבית קצוצה, ואגב נקט גם גזל).

יז). כתב באבני נזר (יו"ד סי' קלג) דהוא ביאור גם בדעת ר' אליעזר מטוך, שהרי הוא הוכיח ממתני' דמכות דבשכירות אין איסור רבית, ולא כתב דכל היכא שנעשה גזלן אין איסור רבית, וע"כ דמירי שרוצה לחייבו בדין, וכדמשמע בדברי הגהות מיימוניות, שכתב שהמלמד תבעו ליתן לו מה שהיה יכול להרויח ור' אליעזר מטוך חייבו ליתן. ולפי"ז מש"כ מהרשד"ם "וגדולה מזו מצאתי" היינו דר' אליעזר מטוך סובר דאין איסור רבית בדבר שאינו בדרך הלואה, ולכן חייב את המשכיר לשלם למלמד רבית, והחולקים עליו לא נחלקו אלא דא"א לתבוע ממנו זה, אך הוא רוצה ליתן אין בו איסור רבית, וממילא לנדון ידידיה, שהגזלן רוצה להוסיף לנגזל, ודאי דלכו"ע אין בו איסור רבית. אך הקשה באבני נזר דא"כ מה טעם החולקים עליו, שהרי כיון שאין איסור רבית כלל בדבר שאינו הלואה, אמאי לא יחייבוהו ב"ד לשלם זה.

הנה רעק"א הביא את דברי המל"מ (ז, יא) להוכיח דאין איסור רבית בגזל", ונראה שהוא מסכים עמו לדינא, אך מ"מ כתב בתוה"ד "וצריך לשלם זה מהריוח שהרויח במעותיו של זה", ונראה דדוקא אם הרויח מהמעות צריך ליתן לו אך אם לא הרויח אסור ליתן לו. וכן העיר בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ג הערות להלכות ריבית סי' קס הערה ט). ולכא' משמע מזה שהוא כדעת מהר"י בן לב דמותר לשלם רק אם הרויח במעות, וצ"ע.

כעין דברי רעק"א כתב בשארית חיים (סוף הל' רבית, סי' קעז, מ) וז"ל: ונראה דלפי מה דמבואר לעיל סעיף י"ט דהיכא שהמעות לא בא לידו בתורת הלואה, והנפקד רוצה לתת דבר מעצמו, אין בו משום רבית, לפ"ז מי שלקח רבית קצוצה מחברו ואח"כ כשחזירו לו כדין רבית קצוצה דיוצאה בדיינים, אם זה הרויח בהרבית קצוצה שלקח ורוצה להשיב לזה הנותן שרי ליקח. וג"כ מהאי טעמא, דכיון דהמעות באו לידו שלא בתורת הלואה, הוה כשולח יד בפקדון דשרי אח"כ ליטול הרויח מזה המעות, עכ"ל. גם בדבריו מבו' דכל ההיתר ליתן הוא רק אם הרויח במעות, אע"פ שכתב בדבר שלא בא לידו בתורת הלואה אין בו משום רבית.

ושוב ראיתי בס"ד דברים מפורשים בזה מרעק"א, שכתב בשו"ת (החדשות" סי' מח) וז"ל: דעיקר טעם דמבטל כיסו לא הוי ריבית זה באמת כדברין, כיון דלא ניחא ליה בהמתנת מעות, אבל לא תליא באם ה' אפשר שמפסיד, דאף אם בוודאי ה' מפסיד וה' רוצה להשליכו לים לית כאן דררא דריבית, דהתורה לא אסרה ריבית רק אם ברצונו ובהיתר יניח מעותיו בידו, בזה אינו רשאי ליקח שכר מעותיו, אבל אם צועק ככרוכיא ואינו רוצה כלל שיהי' מעותיו בידו לא שייך כלל שכר המתנת מעות, דהוי רק כגזול לחבירו דפשיטא שיכול ליתן לו יותר מדמי הגזילה, אלא דבלא טענה דרוצה להרויח בעצמו אף דלא ה' חשש ריבית, מ"מ במה נתחייב זה לשלם לו וכו', עכ"ל.

ומפורש בדבריו, דבאמת ליכא איסור רבית בגזל כלל, ואף אם רוצה להוסיף לגזול יותר ממה שגזלו, אין בזה איסור, אלא דא"א לחייב את הגזולן לתת לגזול ממה שהרויח, אלא רק כשהגזול בא בטענה שרוצה להרויח לעצמו, ובזה מתחייב הגזולן ליתן את הרווח מדין מזיק, כיון שהוא גורם לו היזק בזה.

יח). בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ג הערות להלכות ריבית סי' קס הערה ט) כתב וז"ל: דבלקח הפקדון שבידו והוציאו לצורך עצמו הוא גזלה ולא הלואה שהוא דבר פשוט וברור ואין צורך להביא ע"ז ראייה מהמל"מ, וגם ליכא ראייה להלווה לכוונת תשלומי הריבית. אבל מהפקיד מעות מותרין אצל שלחני וחנוני שמותרין להשתמש בהם שהוא כנתינת רשות ומ"מ מותר ליתן ריבית איכא ראייה, דהרי הוא נעשה בכל דיני לזה ומ"מ ליכא איסור ריבית, דהוא משום דאף דאיכא נתינת רשות מהמפקיד בעל המעות אין זה עכ"פ מעשה הלואה מבעל המעות, דהא לאו בתורת מלוה ולאו בתורת מקח נתן לו אלא לפקדון, כדכתב המרדכי ונעשה לזה בנטילת עצמו שזה לא נאסר. וזהו אולי כוונת רעק"א, ולא נפרש לשון והוי כשולח יד במעות שבידו שכתב דהוא כלשון שליחות יד שבכ"מ בגמ' שהוא באיסור והוא גזול, אלא לעשה בעצמו מה שהוציא מעות פקדון שבידו אבל היה באופן המותר במעות מותרין לשלחני ולחנוני, אך שיקשה קצת דלא היה לו להביא מהמל"מ שלא כתב הטעם אלא מהמרדכי שכתב הטעם שהראיה יותר מבוררת. עכ"פ מהוציא מעות שבידו איכא הראיה דרעק"א, עכ"ל. (והנה בעיקר חידושו דהיכא שאין מעשה הלואה מבעל המעות לא הוי מלוה ואין בו איסור רבית, לכא' הוא דלא כחור"ד (סי' קס, י), דהוכיח דאף בקציצת הלווה לבד הוי רבית קצוצה. וכן מבואר בשו"ת מהרלב"ח (סי' קג ד"ה גם מהצד השלישי) ושו"ת המבי"ט (ח"א סי' נא) שהסכים עמו, דלא כחור"ד).

יט). מהדור' בודפשט תרצ"ז, בשו"ת מהדור' המאור נדפס במהדורא תליתאה.

ומה שמתחייב לשלם רק אם הרויח במעות אלו, אע"פ שמשום היזק הנגזל אין חילוק אם הגזלן הרויח או לא הרויח, כתב שם (ד"ה ומה דנ"ל) וז"ל: וע"כ הסברא דמטעם לבטל כיסו לחוד אין צריך לשלם, דהרי בוודאי אם היו המעות בטיילים אצלו ולא הרויח לכו"ע פטור, דלא גרע מגזלן ממש דמשלם רק כשעת הגזילה, ולא מה שהיה יכול להרויח, אלא דהיכא דהרויח בהם, בזה דנו חז"ל או מדינא או מקנסא, היכי דיכולין לומר דבמעשה זו נעשה רצון הבעלים בלי שינוי הוי כאלו עסק לטובת בעלים, וכיד בעלים דמי, וכאלו לא יצאה המעות מעולם מרשותם, ומה דקנה בדידהו קנה ושלחם הרויח וכו', עכ"ל.

אך כתב לי הגרש"מ סגל שליט"א, בעמח"ס משכן שלום, דאין בזה ליישב דברי רעק"א בסי' קס גבי הלוויני ואלון, דהרי התם בא לחייבו לשלם את מה שהרויח מדין השבת רבית, דעיי"ז חשיב שמחזיר לו את ההלוואה שקיבל ברבית, וא"צ לדין מבטל כיסו של חבירו. וע"כ דמה שהתנה ליתן רק מהרווח הוא מצד איסור רבית, משום שאם נותן מכיסו מיחזי כרבית. וצ"ע בדעת רעק"א בזה.

בשו"ת מהר"ם שיק (יו"ד סי' קסא ד"ה ולכאורה) כתב להתיר בפשיטות, וז"ל: ולכאורה ה' מקום לידון היכא דהוי מקח טעות רשאי ליקח דמי כל השטר, עפ"י מ"ש המל"מ פ"ה מאישות דין ז' בד"ה הכלל העולה כו', להוכיח מהירושלמי (קידושין פ"ב ה"ח) דגבי מקח טעות המעות גזל בידו, וא"כ אין כאן רבית דדווקא בהלוואה אסור רבית, עכ"ל. וראה שו"ת כתב סופר (יו"ד סי' פה ד"ה והנה פר"מ) שנראה שהסכים עמו בזה דאין איסור רבית בגזל, אלא שדן לומר דמעות של מקח טעות אינם גזל אלא הלוואה, עיי"ש. אך בשו"ת מהרש"ג (ח"א יו"ד סי' ד ד"ה אמת הדבר) תמה, דבדברי הרשב"א (ח"א סי' תתקלח) מבו' דמותר לתת רק מה שהרויח, אך אם לא הרויח במעות אסור לתת אע"פ דהוי גזל.

## ד.

### בהוכחות מסוגיית הגמ' ב"מ דף יד-טו

בשו"ת חקרי לב (יו"ד ח"ב ג) סי' יט ד"ה אמת שראיתי) הסכים עם דברי הכהונת עולם דאף בגזל ופקדון יש בהם איסור רבית, והוסיף להקשות על המל"מ שמתיר רבית בפקדון מהגמ' (ב"מ יד, ב) במוכר שדה לחבירו ונמצאת שאינה שלו דלשמואל אין לו שבח משום דמיחזי כרבית. אמנם בנחל יצחק (חו"מ סי' פא ס"ק ו ענף א ד"ה וביותר) כתב להוכיח איפכא, דמדאמר רב דיש לו שבח, והכי קיי"ל (רמב"ם גזילה ט, ו; שו"ע חו"מ סי' שעג, א), הרי דסבר דאין רבית בגזילה. ומה דפליג שמואל, יתכן דפליג בזה גופא דאף בגזל יש איסור רבית, או דפליגי בהגדרת מעות של מקח טעות אם הוי גזל או כהלוואה כיון דנתנו להוצאה, עיי"ש שנחלקו בזה הראשונים. ובשו"ת מהרש"ג (שם) כתב לדחות את הראיה ממאי דקיי"ל דיש לו שבח, דהתם השדה באה לידו בתורת מקח, ואע"פ דנמצאת שאינה של המוכר מ"מ חשיב כמקח לענין זה שמחויב באחריות וגובה ממשעבדי כיון דחשיב שהשטר ניתן להכתב כדאמרי' בגמ' (ב"מ עב, ב), וכדאמרינן דמהאי טעמא אם חזר ולקחה מבעלים הראשונים הרי היא של גזלן דניחא ליה דליקום בהימנותיה או

דלא ניקרייה גזלנא, אך אין ראייה להתיר במעות גזל ממש. וכע"ז כבר כתב בנתיח"מ (סי' רלה ס"ק ד) עיי"ש.

עוד כתב החקרי לב להקשות ממה שנחלקו (ב"מ טו, ב) בהכיר בה שאינה שלו, דלרב מעות יש לו שבח אין לו, וכתב שם הרשב"א (ד"ה הכיר בה) דכשהכיר בה לרב המעות פקדון ואיך יהיה לו שבח, ומבו' דאף בפקדון אסור משום רבית. ואע"פ שכתב הרא"ש (שם פ"א סי' לט) דכיון דלאשתמושי בהו יהביה ניהלייהו והו כהלואה ומיחזי כשכר מעותיו, הא אף במרדכי (שם סי' רצה) מיירי שיכול להשתמש בהם ומ"מ כתב דאין בו משום רבית, עכ"ד.

אמנם באמת בלשון הרא"ש (שם) נראה דחילק בזה גופא, בין פקדון שמותר לו להשתמש להיכא שאסור לו, דאחר שכתב דשבח אין לו כיון דמיחזי כרבית, כתב וז"ל: אע"ג דזווי לרב הוי פקדון מ"מ לאשתמושי בהו יהביה ניהלייהו והו כהלואה ומיחזי כשכר מעותיו, עכ"ל. הרי דהוקשה לו דכיון דהוי פקדון אין בו משום רבית, וע"ז תירץ דכיון דמותר לו להשתמש במעות הוי הלואה ומיחזי כשכר מעותיו.

שו"ר דבאמרי בינה (שו"ת סי' א, יב) הביא משו"ת שמחת יום טוב (אלגזי, סי' נה, דף קצ, ד ד"ה והנה בעיקר) דפשיטא ליה דאין איסור רבית בגזל, וז"ל: אטו מי שהניח פקדון ביד אחר, מעות צרורים דאינו יכול להשתמש בהם והחזיר לו יותר שייך בזה ריבית, הא ריבית לא שייך אלא בדרך הלואה וכו', ואף אם הוציא המעות חשיב כשולח יד בפקדון דהוי גזל, ולא שייך ריבית בגזל, דאם גזל מעות מחבירו והחזיר לו יותר לא שייך ריבית, דלא שייך ריבית אלא במלוה מדעתו, עכ"ל. וכתב להוכיח כן מדברי הרא"ש, וכתב דכן הוא לשון הראב"ד בשטמ"ק (שם ד"ה הא גמר).

אלא דהאמרי בינה כתב להוכיח מלשון רבינו חיים שבשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (הועתק לעיל אות ג) דמבו' דאף בגזל הוי רבית. וע"כ כתב לפרש את לשון הרא"ש דדוקא היכא שהמעות בעין ועדיין לא הוציאם דהוי פקדון ממש ולא הלואה ולא גזל בזה לא מיחזי כרבית, אך אם הוציא המעות אף אם לא היה רשאי דהוי גזל מ"מ מיחזי כרבית, אף שלא באו לידו בתורת הלואה. וע"ע מש"כ בזה באמרי בינה (שם אות טו).



## ה.

### ביאור דברי התוס' ב"מ נו, ב

בנחל יצחק (שם ענף א ד"ה ונראה) כתב להוכיח כן מדברי התוס' (ב"מ נו, ב ד"ה כיון) גבי הא דמיעטו שם רבית בהקדש, ושו"ט בגמ' היכי משכחת לה הלואה מהקדש, דאם הלוחה גובר הא מעל הגובר ויצאו המעות לחולין, וכתבו התוס' וז"ל: ולא מצי לאוקמי דאזופיה במזיד דלא נפקא לחולין, דא"כ ליכא אגר נטר כיון דהלוחה אסור להשתמש בהם דלא זכה בהם, עכ"ל. ומבואר דכל שאינו יכול להשתמש במעות לא שייך איסור רבית. וע"ש שהכריח דאין בזה אף איסור דרבנן, דאם נאמר שרק בטלה הקציצה ומ"מ אסור מדרבנן כבכל הלואה בלא קציצה,

עדיין צריך להשמיענו דהכא כיון שהוא הקדש מותר משום שאין רבית להקדש, וע"כ דאף בהדיוט בכה"ג אין בו איסור אף מדרבנן.

אמנם בדברי הרמב"ן, הרשב"א, ח' הר"ן ותוס' הרא"ש שם, ע"ד הגמ' דמוקי שקבל עליו לספק סלחות מד' סאים בסלע והתייקרו ועמדו משלש סאים בסלע, הקשו דהא הכא ממעטינן רבית דאורייתא ואילו לאוקימתא זו הוי רק רבית מדרבנן עיי"ש, וע"ע בריטב"א שם. ומבו' דפשיטא להו דהכא הוי מיעוט דמדאורייתא ליכא איסור רבית בהקדש. וא"כ י"ל דאף קושיית התוס' ותירוצם קאי לענין איסור רבית דאורייתא, אך עדיין יתכן דמדרבנן איכא איסור רבית בגזל (וע"ע לעיל הערה טו דכל נדון זה אם שייך איסור רבית בגזל הוא רק לענין איסור דרבנן).

והנה בבית האוצר (להגר"י ענגיל, כלל עב ד"ה וע"ע בב"מ, דף עז, ב) כתב בביאור דברי התוס' באופ"א, וז"ל: ואין כוונתם מבוררת אם הכוונה דכיון דאסור להשתמש בהם ע"כ אפי' אי עבר והשתמש בהם באיסור לא חשיב הנאה וליכא אגר נטר, או דלמא כוונתם דכיון דלא נפקו לחולין א"כ הם דהקדש ולא זכה בהם הלואה כלל, והשכר שנותן עבורם איננו רבית כלל, דמתנה בעלמא הוא דיהיב ולא דמי הלואה, שהרי לא זכה בדמי הלואתו וכו', ואילו כאן מלבד האיסור דהקדש הרי יש להם בפועל בעלים אחרים שהרי הגבוה ית' בעליהם אינם של הלואה, ומלשון התוס' מוכח קצת דכיוונו לב' הסברות האלה גם יחד, ובאתי רק להעיר, עכ"ל.

גם בספר מענה אליהו (לר' אליהו צאהלין, נדפס בשנת תקי"ח) כתב וז"ל: פי' דכיון דהלואה אסור להוציא את המעות, אי אתרמי שהוציא בשוגג ויצאו לחולין, א"כ נתחייב הלואה לשלם קרן וחומש, אבל פטור מן הרבית, משום דהי' אסור לו להוציאו, ולא שייך לומר רבית להקדש אלא (היכא) שמחויב ליתן הרבית להקדש ע"פ הדין, וכאן הוא פטור מליתן, שהרי אסור להוציא המעות. ואם הוציאם במזיד א"כ כל היכא דאיתא למעות ללו' בי' גזא דרחמנא איתא, ואפי' הוציאם על דבר אחר מ"מ חל ההקדש על הדבר ההוא שהוציאו עליו, ולא שייך כאן ליתן רבית, ודוק. עכ"ל.



## ו.

### אם מותר להוסיף כשלא הרויח במעות

בשו"ת שואל ומשיב (שם, הובא לעיל אות ו) כתב בפשיטות דאין איסור רבית בגזל. אך בשו"ת בית יצחק (יו"ד ח"ב סי' א, יב) הביא דבריו, וכתב וז"ל: והדבר תמוה, דשם דוקא בהרויח כמבואר לשון הרמ"א שאמר תן לי פקדוני וכו' חייב ליתן הרויח, אבל בלא הרויח ודאי פטור. ובנידון דידי' מי יאמר שהרויח. ובאם לא הרויח הוה רבית וכו', עכ"ל. וכן תמהו עליו בשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' צ ד"ה אולם; ח"ג סי' ח ד"ה ע"ד שאלתו)<sup>22</sup> ושו"ת תרשיש שהם (רבי משה פרלמוטר, יו"ד סי' לז).

(כ). וראה עוד שו"ת מהרי"ל דיסקין (קונטרס אחרון סי' ה אות רכט) דנראה שלא פירש כנחל יצחק, דא"כ מה הקשה דנוקי שגם הלואה מזיד, דמ"מ כיון דהוי גזל אין כאן איסור רבית כלל, ואי"צ מיעוט משום דהוי הקדש. אמנם לא נתברר לי מה הבין הוא בכוונת התוס'.

(כא). שם תמה עליו עוד, דבגוונא של השו"מ דלא מיירי במעות מסויימים לא חשיב כפקדון, אלא כשאר הלואה שאסור

אך בדברי רעק"א בשו"ת (הובא לעיל אות ט) מב' דההיתר להוסיף הוא אף כשלא הרויח, אלא שמה שחייב לשלם הוא רק אם הרויח במעות, אך גם כשלא הרויח מותר לו להוסיף מדעתו לנגזל. (אמנם בדבריו בהג' לשו"ע לכא' מב' דההיתר הוא רק אם הרויח, וצ"ע).

ונראה דהשוואל ומשיב שלמד מדברי הרמ"א אף לנידון דידיה דהוי גזל ולא פקדון, ע"כ דלא ס"ל כסברת היש"ש והחת"ס הנ"ל (אות ו), דמשום שהמעות שלו ואף הרווח שייך לו, אלא ס"ל דסברת ההיתר היא משום שלא בא לידו בתורת הלואה, וכמב' במהרשד"ם, וא"כ אין מקום לחלק בין אם הרויח במעות אלו או לא. וע"כ צ"ל דמאי דנקט הרמ"א שהרויח בהם, הוא אורחא דמילתא דבכה"ג רוצה להוסיף לו על מה שעכב בידו, אבל לדינא אין חילוק בזה.

גם מדברי הספר חסידים לא משמע לחלק בזה, שהרי כתב שהגזלן יאמוד כמה הנגזל היה יכול להרויח במעות אלו, ולפי"ז ישלם לו, ולא כתב שישום כמה הוא הרויח במעות אלו וישלם לו מתוך הרווח, הרי דבכל אופן מותר לו להוסיף אע"פ שלא הרויח במעות אלו. ולפי הנ"ל הוא מוכרח, דרך המתירים להוסיף דוקא בפקדון ומשום הסברות הנ"ל, חילקו בין היכא שהרויח בהם או לא, אך אם מתירים להוסיף אף בגזל גמור, אין מקום לחלק בהכי.



## ז.

### עיון בדברי החו"ד סי' קעז ס"ק יט

בדברי החו"ד (סי' קעז, יט) מתבאר דבגזל בעיקר הדין אין בו איסור רבית, ורק היכא דהוי עיסקא שיש בה פלגא מלוה, אסור לתת לו את הרווח, כיון דמיחזי שנותן לו שכר על הפלגא מלוה. ובזה יישב את הסתירה שבדברי השו"ע, שהמרדכי ב"ק (סי' קכב) ובתשובות מיימוניות (משפטים סי' כט) הביאו תשובת רבי ברוך ב"ר יצחק שכתב במקבל עיסקא שהוציא את המעות לצרכו בלי רשות הבעלים, הוי שליחות יד בפקדון והמעות מלוה עליו ואסור לתת את הרווחים דהוי רבית, וכן נפסק ברמ"א (סי' קעז, ה), ומב' דיש איסור רבית במעות של גזל, ומאידך כתב המרדכי בב"מ (סי' רצה) דאם הפקיד מעות אצל חבירו והנפקד מעצמו הלואה את המעות לגוי וקיבל ממנו רבית, מותר לו לתת למפקיד את הרווח של המעות, ונפסק בשו"ע (סי' קעז, יט) והרמ"א שתק והסכים עמו. וע"פ הנ"ל יישב, דדוקא היכא שבתחילה היה בידו בתורת עיסקא, א"כ יש כאן פלגא מלוה, ומיחזי שנותן לו שכר על ההלואה, ובזה מיירי המרדכי ב"ק והרמ"א (סי' קעז, ה).

והנה תניא בתוספתא (ב"מ פ"ד הלכה א) משכיר אדם מעותיו לשולחני להתנאות בהן ולהתלמד בהן ולהתעטר בהן וכו', נשתרש עליהן אסור משום רבית. ופי' בהג' מרדכי (סי' תלז) וז"ל: פי' להתנאות בהם כשולחני שמשמין לפניו ואינו מוציא מרשותו, אבל נשתרש בהן שהוציא והרויח בהן, אע"פ שבאו לידו אותן מעות עצמן אסורים משום רבית משום שהוציאן, עכ"ל, ופי' הב"י (סי' קעז, א) דמיירי ששכרם ליראות בהם או להתלמד בהם דמותר לתת שכר, ומ"מ אם חזר והוציאם אסור לתת שכר. והו"ד בש"ך (ס"ק א). והקשו החו"ד (שם) והשער דעה (סי' קעז, א)

לתת אף אם הרויח. וכן תמה בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סי' שט, א).



מדברי המרדכי (סי' רצה) שנפסקו בשו"ע סי' קעז (סעיף יט), דאם הפקיד מעות אצל חבריו והנפקד הלואה לגוי מותר לנפקד לתת רווח למפקיד, כיון דלא באו לידו בתורת הלואה אלא כפקדון, וה"נ כיון דבאו המעות לידו בתורת שכירות והשוכר הוציאם שלא כפי שהתנו ביניהם אמאי חשיב רבית<sup>22</sup>.

ותירץ החו"ד, וכ"כ במקור מים חיים (סי' קעו, א) בהרחבה, דדברי המרדכי (סי' רצה) דמותר לתת את הרווח הם דוקא בגוונא דהתם, שמתחילה לא התנו כלל שיתן לו שכר, אבל בגוונא דהכא, שמתחילה התנו שישלם לו שכירות, כיון שעכשיו חזר והוציא את המעות<sup>23</sup>, מיחזי כנותן לו שכר על ההלואה ואסור<sup>24</sup>.

אלא דקשה לפי"ז, דלכא' החו"ד היה יכול ליישב בזה גם את הדין שבמרדכי ב"ק (סי' קכב) ובתשובות מיימוניות (משפטים סי' כט) שנפסק ברמ"א (סי' קעז, ה), דהרי התם מיירי לענין עיסקא, שהתנה עמו לתת לו שכר, ולכן אף אם שינה והוציא את המעות, אסור לו לתת שכר, שהרי מיחזי כרבית. וזה שייך אף אם נותן רק על חלק הפקדון, דמ"מ כיון שהתנה על כך אסור.

וכתב לי הגרש"מ סגל שליט"א, דכוונת החו"ד דבסי' קעז התנה לתת דמי שכירות מכיסו, וכשנותן לו אחר שהוציאן הרי משלם מכיסו דבר שהתחייב בו בתורת שכירות, וכעת הוא בגדר אגר נטר כיון דהמעות כבר אינן בעין, משא"כ בהא דהמרדכי שמעולם לא התנה ליתן מכיסו רק מתוך הרווח, ולכך לא חשיב כהתנה לאסור עליו לשלם.

בעצי לבונה (סי' קעו, א) כתב לחלק דבפקדון שהתיר המרדכי לתת לו שכר, מיירי שהיה פקדון בידו ולא נהנה ממנו, ובגוונא שהיה לו מותר לקבל את כל האחריות, שהרי מתנה שומר חנם להיות כשואל, כיון שהרי לא נהנה בו כלל, וא"כ לא הוי הלואה כלל. ולכן אף שאח"כ הוציא את המעות והלוה לגוי והתחייב באחריות, אין בזה איסור, שהרי הוא לא נהנה כלל מהמעות בתחילה. משא"כ בשכירות מעות שנהנה בהם להתלמד או להתראות, וכל ההיתר הוא משום דאינו מקבל עליו את כל האחריות, דהרי אם מקבל את כל האחריות חשיב כהלואה מחמת זה, כמש"כ הרמ"א שם. ולכך כיון שהוציא את המעות ועי"ז התחייב באחריות, ומתחילה הרי נהנה מהמעות, שוב הוי מלוה בידו ואסור לו לתת שכר. והוסיף (בסי' קעז, יט) דע"פ זה אפשר ליישב גם את הדין שבסעיף ה באופן אחר, דכיון דהתם מיירי לענין עיסקא, ששלח בה יד ושינה ממה שאמר לו הנותן, וכיון שבתחילה הוא נהנה מהעיסקא, ועכשיו כששינה התחייב בכל האחריות, לכן חשיב לזה על הכל ואסור לו לתת מהרווח לנותן, דהוי רבית.



כב). ובשער דעה פליג על הב"י והש"ך שם, וס"ל דהשוכר אף חייב לתת את דמי השכירות עיי"ש.

כג). במקור מים חיים כתב בתוה"ד "והוי הלואה", ולכא' נראה דאף לגזל קרי הלואה דאסור לתת עליו שכר, אך לסוברים דאין איסור רבית בגזל ע"כ צ"ל דאע"פ שאינו הלואה מ"מ אסור לתת שכר, דמיחזי כרבית.

כד). עיין נחל יצחק (חו"מ סי' פא ס"ק ו ענף ה ד"ה וידעתי) שכתב לתרץ כעין זה, ועיי"ש מש"כ לדחות ולהוכיח דאף היכא שהתנה מותר לתת שכר, כדמוכח ממוכר שדה לחבירו ונמצאת שאינה שלו דקיי"ל דיש לו שבח אע"פ דפירש לו את השבח. ועיי"ש (ענף ו) מה שהאריך בזה, ור"ל דדוקא אם היתה ההלואה ברשות אסור.

## ח.

## סתירת דברי החו"ד

במה שמבואר בדברי החו"ד הנ"ל דאין איסור רבית בגזל, צ"ע מדברי החו"ד בסי' קסח, דכתב שם השו"ע (סעיף יג) שגוי השולח ישראל ללוות עבורו מישראל חבירו על משכון של הגוי, צריך המלוה לעשות את השליח לשליח הולכה להוליך את המעות לגוי, וכן בשעת הפדייה יהיה שלוחו להביא את המעות מהגוי, ובכה"ג מותר למלוה לקבל את הרבית ע"י השליח. וכתב החו"ד (ס"ק כב) וז"ל: ולענין ליקח רבית מיד הלוה [- השליח] אסור כשמברר שההלואה היתה לצרכו וכו', דאז בודאי אסור לקבל הרבית מישראל, כיון דהשליח צריך להיות שליח להולכה של הישראל כמו שכתוב בריש הסעיף, וקודם שהגיע המעות להעובד כוכבים לא קנה העובד כוכבים והן ברשות ישראל הראשון, וכשנוטלן השליח לצורכו הרי הוא כגזולו מישראל ונעשה לזה של הישראל, והוי כרבית הבא מיד לזה למלוה. עכ"ל. הרי דכתב להדיא דאיכא איסור רבית בגזל. וצ"ע."

וכתב לי הגרש"מ סגל שליט"א, דאולי כיון דהמלוה שלחו להלוות את המעות ברבית, כל שלקחו השליח לעצמו על דעת לשלם רבית, נראה כאילו הסכים המלוה בכך שהיה ביד הישראל אחרי ששילם לו רבית כרצונו להלוות המעות ברבית, וצ"ע. עכ"ד. והם דברים דחוקים מאד, שהרי המלוה עומד וצווה שהשליח יהיה שליח להולכה להלוות לגוי, שאינו רוצה להכשל באיסור רבית עם ישראל, וע"כ מלוה את מעותיו בדוקא לגוי, ואמאי נימא שהיתה נחותא מצד המלוה שהשליח יקח את המעות לעצמו אם יתן לו בסוף רבית, ולכך לא יקרא גזילה.

ושוב כתב לי הגרש"מ סגל שליט"א, דהסברא בזה ברורה, דכיון דאילו יהיה היתר לקבל רבית מלוה ישראל לא היה אכפת לו שילווה לישראל, ועיקר שליחותו הוא להלוותם ולקבל עליהם רבית, הרי ממילא כל שבדיעבד יהיה היתר לקבל רבית על מעות אלו, הרי שוב אין לו סיבה למנוע הלוואה זו, ואף דא"א באמת לומר דיש כאן הסכמה, דהרי א"כ שוב יבטל ההיתר, מ"מ שפיר י"ל דמיחזי כרבית, דנראה כאילו הדבר נעשה בהסכמה שבדיעבד. עכ"ד.

וידידי, הרב יעקב יצחק ברמן שליט"א, רצה ליישב ע"פ דברי החו"ד (סי' קעז, יט) בביאור הדין בסי' קעז, א, דבגוונא שמתחילה התנו שישלם לו שכירות, כיון שעכשיו חזר והוציא את המעות, מיחזי כנותן לו שכר על ההלוואה ואסור. וא"כ כ"ש הכא שמתחילה התנו שמלוה את המעות ברבית לגוי, הרי התנו שכר על הלוואה זו. ואע"פ שבסוף הישראל נטל מעות אלו לעצמו והוי גזילה, מ"מ כיון שבסוף משלם לו על המעות שהיו בידו, מיחזי כרבית ואסור. אמנם עדיין הדברים סתומים מאד בדברי החו"ד, דהו"ל לומר דאע"פ דליכא איסור רבית בגזל, מ"מ בכה"ג שהמלוה התנה שישלמו לו רבית אסור לשלם. וצ"ע.



כה). עיין בספר דברי סופרים (סי' קסח ס"ק קיב) שכתב דכיון דהוי גזלן כשנשתמש במעות אינו חייב ברבית, והוסיף בעמק דבר (ס"ק רסט) דמ"מ איסורא ליכא דאם ירצה לתת רבית הרשות בידו, דאין כאן מלוה כלל, וכמבואר בסי' קע"ז סי"ט דבגזל ליכא משום רבית. ובדברי החו"ד כאן סקכ"ב שכתב להיפך תמוהים. עכ"ל. ולא חש להא דמקור האי דינא דליכא רבית בגזל, הוא מדברי החו"ד בסי' קעז.

## ט.

## קושיא ממעשה דדוד בהחלפת גדיש שעורים ועדשים

והנה לשיטת הסוברים דאף בגזל יש איסור רבית, קשה ממעשה דדוד (ב"ק ס, ב) דנטל שעורים והחזיר עדשים, דלחד מ"ד המעשה היה שהסתפק אם מותר ליטול גדישי שעורים של ישראל לתת לפני בהמתו על מנת לשלם גדישי עדשים של פלשתים, ושלחו לו הסנהדרין "חבול ישיב רשע גזילה ישלם" (יחזקאל לג, טו) אע"פ שגזילה משלם רשע הוא, אבל אתה מלך אתה ומלך פורץ לעשות לו דרך ואין מוחין בידו.

וקשה, דאע"פ דהוי גזל על השעורים, מ"מ כשמחזיר גדישי עדשים השווים יותר אסור משום רבית, ולמה אמרו הסנהדרין דרק חשיב רשע משום שגזול ע"מ לשלם, הא יש כאן איסור גמור כשמשלם יותר, והיו צריכים לומר לו ששייב להם רק כפי מה שלוה, דהיינו שעורים. ושמא כיון שהיה מחזיר עדשים אף אם היו לפניו, א"כ התוספת אינה עבור המתנת הזמן, אלא אף אם משלם מיד יתן כן.

אלא דעדיין צ"ע, דהרי כתב הרא"ש שם (ב"ק ה, יב) דמיירי שהעדשים עדיין לא היו מזומנים, אלא רצו ליקח גדישים של שעורים דישאל ולכשיזדמן להם גדישים דעדשים דפלשתים יחזירו להם. אבל אם היו גדישין דעדשים מזומנים אפילו אין בעלי גדישין שעורים לפנינו מותר לזכות להן גדישין של עדשים על ידי אחר וליקח גדישין של שעורים, דזכות הוא לו דעדשים עדיפי טפי, עכ"ל. ומבו' שהחזיר לו גדיש של עדשים בגודל הגדיש שעורים שלקח, ולכך הוי שוה יותר, ואם היו מזומנים לפניו הוי זכות לבעל השעורים. וא"כ קשה, דכיון שאין העדשים מזומנים ליתן לבעל השעורים יש כאן המתנת זמן, וכדאמרינן (ב"מ מו, א) הרי שהיו חמרי ופועלי תובעין אותו בשוק, ואמר לשולחני תן לי בדינר מעות ואפרנסם ואני אעלה לך יפה דינר וטריסית ממעות שיש לי בביתי, אם יש לו מעות מותר ואם לאו אסור. וה"נ כיון שאין העדשים מזומנים לפניו, אסור לו להוסיף על השעורים שנטל, אע"פ דהוי גזל.

ואין לומר דכיון דע"פ דין אמרו לו ש'מלך פורץ גדר ואין ממחין בידו', וא"כ מן הדין אינו חייב לשלם כלל על השעורים שנטל, ושוב אין כאן חוב שיהיה בו איסור רבית, דעדיין יקשה למה אמרו לו דלכל אדם יש בזה איסור גזל, ולא הזכירו אף איסור רבית שיש בכה"ג.

ושמא כיון דלא שייך בכה"ג איסור רבית קצוצה, שהרי אין כאן קציצה<sup>כו</sup>, יתכן דבשעה זו עדיין לא גזרו על איסור רבית מאוחרת, ולכך לא חששו הסנהדרין לזה.



## סיכום הדברים

א. רבית בפקדון: השתמש במעות שהיו פקדון בידו, והרויח בהן, מותר לתת מהרווח לבעל המעות, אף אם לא הייתה לו רשות להשתמש בהן, ואף אם לפי הדין אין הרווח שייך לבעל

(כו). וכדלעיל הערה טו עיי"ש.

המעות, מ"מ אם רוצה יכול לתתו לבעל המעות. אולם אם נטלם לעצמו, לפרוע חובותיו וכדו', תלוי בדין רבית בגזל וכדלהלן.

ב. המתירים רבית בגזל: ספר חסידים, מהרשד"ם, משאת בנימין, משנה למלך, הגר"א, שמחת יום טוב, שער דעה, חוות דעת (צ"ע בדעתו), רעק"א, כת"ס, שואל ומשיב, מהר"ם שיק, נחל יצחק, אבני נזר, שארית חיים.

ג. האוסרים רבית בגזל: רבינו חיים בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג, מהר"ח אור זרוע, ים של שלמה, מהר"י בן לב, כהונת עולם, חקרי לב, אמרי בינה.

ד. גם לדעת המתירים רבית בגזל, כתבו כמה אחרונים דכל ההיתר הוא רק אם הרויח במעות אלו, דמותר לו לתת מהרווח, אך אם לא הרויח אסור לו לתת מכיסו. כן כתבו בשו"ת בית יצחק, שו"ת מהרש"ם, שו"ת תרשיש שהם, שו"ת מהרש"ג. אך בתשו' רעק"א מב' שבכל גווני מותר להוסיף לנגזל (וצ"ע בדבריו בהג' לשו"ע), וכן נראה מדברי ספר חסידים ומהרשד"ם.



הרב יוסף עובדיה

כולל מאורות אברהם

ביתר עילית

## בגדרי מצות שילוח הקן

במשנה במסכת מכות (יז.): "הנוטל אם על הבנים רבי יהודה אומר לוקה ואינו משלח וחכמים אומרים משלח ואינו לוקה, זה הכלל כל מצות לא תעשה שיש בה קום עשה אין חייבין עליה". ופירש רש"י: "לוקה ואינו משלח, קסבר שלח מעיקרא משמע ואין כאן לאו שניתק לעשה דאע"ג דכתיב שלח תשלח אחר לא תקח לאו למימרא דאם לקחת שלח אלא לא תקח, אלא שלחנה קודם לקיחה. וחכמים אומרים משלח ואינו לוקה, קסברי שלח אחר לקיחה משמע, ולא שניתק לעשה הוא". ופסקו הראשונים והשו"ע (י"ד רצ"ב) כדעת חכמים. וצריך בירור בדעת חכמים, האם מודים הם לרבי יהודה שיש מצות שילוח גם מעיקרא. וכן צריך בירור האם זו מצוה חיובית המוטלת על האדם לשלח את האם כשנקרא לפניו קן ציפור, או רק אם כשהוא רוצה ליטול את הבנים צריך קודם לשלח את האם, כשם שרק אם רוצה לאכול מן הבהמה צריך קודם לשחוט.

הנה, בשו"ת חוות יאיר (סימן סז) נשאל אם מחויב לשלח את האם או רשאי לילך לדרכו, דלא אמרה רחמנא שלח תשלח רק באם ירצה ליקח הבנים, והסתפק בזה, וכתב שראוי לחוש ולהחמיר לשלח את האם כל היכא שנקרא לפניו קן ציפור. והביא לזה ראיה מברייטא במסכת חולין (קלט:): "כי יקרא קן צפור לפניך מה ת"ל לפי שנאמר שלח תשלח את האם ואת הבנים תקח לך יכול יחזור בהרים וגבעות כדי שימצא קן ת"ל כי יקרא במאורע לפניך", וכתב דמוכח דכי יקרא מיהת מחויב ליטפל. והכי מסתבר לטעם שכתב בזהר שהוא כדי שאם העופות תצטער ותפרח ממקום למקום לבקש את בניה וע"י כך יתגלגלו רחמי המקום ב"ה על בניו שבגלות, עכת"ד. ורבים מן האחרונים כתבו כדעת הרב חו"י הנ"ל. אולם בשו"ת חתם סופר (ח"א או"ח סימן ק) כתב שאין מצוה כלל אא"כ רוצה לאכול את האפרוחים, וכן כתבו כמה אחרונים. ונחזי אנן לפי מה שכתבו הראשונים.



### אם אינו רוצה לקחת הבנים

מה שהוכיח החוות יאיר דאף כשאינו רוצה לקחת את הבנים מ"מ זקוק לשלח את האם, מדאמרינן בברייטא כי יקרא וכו', ומשמע במאורע רמי עליה חיובא, הנה רבינו בחיי פרשת כי תצא כתב: "והחכמים ז"ל תקנו ברכה בכלן ולא תקנו בזו, לפי שאינה מצוה מחוייבת כמו שאר מצות, ואינו חייב לחזור אחריה במכוון אלא כשיזדמן לו, וזהו לשון 'כי יקרא', ועוד שאינו חייב בשלוח אלא כשהוא רוצה ליקח הבנים". הרי שרבינו בחיי מפרש את מסקנת הברייטא ת"ל כי יקרא במאורע לפניך, היינו שחייב לשלח דוקא אם רוצה ליקח את הבנים, דלא כמו שדייק הרב

חו"י. וכן איתא בזוהר חדש (כ"א אחרי מות עץ עמ' ב): "אם תרצה שתקח הבנים שלח תשלח את האם ואחר כך ואת הבנים תקח לך והארכת ימים". וכן מפורש בחידושי הר"ן (חולין קלט). שכתב: "הרי אם לא רצה ליקח הבנים פטור מלשלח". וכן מוכח מדברי המאירי (חולין קלט): שכתב "מצות שילוח הקן אינה מצוה שיהא צריך לחזור אחריה, ר"ל שאם ימצא לו קן שיטול את הבנים כדי שיקיים מצות שילוח באם". וכך כתב בשו"ת דברי שלום (יו"ד סימן קכז): "ומאי דנקט הש"ס יכול יחזור בהרים וכו' לאו לדיוקי מינה דכשיקרא מחויב ליטפל בזה כמו שכ' הרב ז"ל אלא לרבותא בעלמא נקט הכי שאילו לא נאמר כי יקרא הו"א שמחויב אפי' בהרים וגבעות, אבל בתר דגלי לן קרא כי יקרא לאשמעינן שאינה מצוה המוטלת על האדם לקיימה אלא לכשיזדמן ר"ל כשיזדמן שהוא רוצה ליטול את הבנים אז חייב לקיים מצות שילוח הקן, וזה הפירוש מוכרח לפי המבואר בדברי הר"ן והמאירי ז"ל" עכ"ל.

הנה, דברי הר"ן הנ"ל מוסכם על מה שנאמר בגמרא (שם קלח:): "אמר רבינא הלכך עוף טהור שהרג את הנפש פטור משלוח מ"ט דאמר קרא שלח תשלח את האם במי שאתה מצווה לשלחו יצא זה שאי אתה מצווה לשלחו אלא להביאו לב"ד וכו' וקיומי ביה ובערת הרע מקרבך". ועל זה כתב הר"ן "ויש שהקשו וליתי עשה ולא תעשה דשלוח ולידחי עשה דובערת, ותיצו דעשה ובערת עדיף טפי מפני שזה על כרחו מצוה עליו לבערו, אבל שלוח מי הוה מצוה המוטלת עליו הרי אם לא רצה ליקח הבנים פטור מלשלח והילכך עשה כי הא לא דחי אפילו לאו גרידא". כוונת הר"ן בתירוץ היא, שאם לוקח את האם בלי לקחת את הבנים, אינו עובר על הלאו דלא תקח, וגם עשה דשילוח ליכא בזה (שם תאמר דעשה איכא, יקשה מה שהקשה המנ"ח במצוה תקמ"ד על הח"צ עיי"ש, וגם יהיה קשה מאי אולמיה דהאי עשה מהאי עשה). וכיון שהתחייב במצוה דביעור מעיקרא קודם לקיחת האם, ויכול לקיים מצות ביעור ע"י זה שייקח את האם לבדה, בלא לעבור על הלאו ובלי להתחייב בשילוח, לכן אף אם כבר לקח גם את הבנים, כיון דאינו חייב לקחת את הבנים תו לא דחי עשה דשילוח עשה דביעור. ומה שאמרו במשנה (קמא). "אמר הריני נוטל את האם ומשלח את הבנים חייב שנאמר שלח תשלח את האם", מיירי שכבר לקח גם את האם וגם את הבנים.

וכך היא גם שיטת הרמב"ם, וזה לשונו בפירוש המשנה (מכות פ"ג מ"א, תרגום הרב קאפח): "ואם עבר ולקחם כולם אמר שלח תשלח את האם, וזה עשה, וכל זמן שישלח את האם אינו חייב מלקות, ולפיכך אינו חייב מלקות בעת לקיחתם יחד שהרי יכול לשלח את האם ויקיים את העשה". הרי שלדעת הרמב"ם אינו מתחייב בשילוח אלא אם עבר ולקחם את כולם, היינו האם עם הבנים. וכן מבואר במנין המצוות לרמב"ם (ל"ת שו) שכתב: "שלא ליקח אם עם הבנים שנ' לא תקח האם על הבנים". וכמו שאמר יעקב "פן יבוא והכני אם על בנים". וכן פירש החזקוני "על הבנים עם הבנים דוגמא על שדה הארץ יחשב על עולת התמיד על פרשה ישרוף". דלא כרש"י שפירש בחומש 'בעודה על בניה'. ולדעת הרמב"ם 'בעודה על בניה' כבר למדנו ממה שנאמר 'רבעת על האפרחים' (והמנ"ח נדחק לפרש את כוונת רש"י שגם אם נוטל את האם לבדה עובר על הלאו, דלא כהרא"מ). וכן מבואר בדברי הר"ן על הרי"ף (חולין כז). שכתב "וחייב באם על הבנים, בשלוח הקן שהזוהר שלא יקח שניהם".

ועוד אמרו בגמרא (קלח:) "בחולין אבל לא במוקדשים, אמאי לא, דאמר קרא שלח תשלח את האם במי שאתה מצווה לשלחו יצא זה שאי אתה מצווה לשלחו אלא להביאו לידי גזבר". והקשו הרמב"ן והרשב"א והריטב"א והר"ן בחידושיהם: "תימה והיכי קא סלקא דעתין למימר דמשלח האם דהא של הקדש היא", שהרי גם בלי הלימוד דשלח תשלח, אני יודע שפטור מלשלח שהרי של הקדש היא, ותירצו: "אפשר לומר שלא יקח הבנים כיון שאינו יכול לשלח את האם, קמ"ל שלח תשלח פרט לזו הילכך נוטל הבנים ונוטל האם אלא שמביא האם ליד הגזבר" (לשון הר"ן). ר"ל, שאם לא היה לימוד מהפסוק, הייתי אומר שיקח את האם לבדה בלי הבנים כדי שלא יעבור על העשה ולא תעשה, ויביאה לידי הגזבר, קמ"ל שרשאי לקחת גם את הבנים, ומביא את האם ליד הגזבר.

מוכח מזה שלדעת הרמב"ן והרשב"א והריטב"א והר"ן, ליכא עשה מעיקרא, והאדם מתחייב בעשה רק אחר שעבר ולקח האם עם הבנים.



### טעם המצוה

הנה, בטעם מצוה זו כתב הרמב"ם (שחיטה פרק יג ה"ז): "לא אסרה תורה אלא לצוד אותה והיא אינה יכולה לפרוח בשביל הבנים שהיא מרחפת עליהן שלא ילקחו". וביאר החתם סופר (חולין קלט:): "והנ"ל מלשון הרמב"ם דלא אסרה תורה אלא כשהיא מרחפת על בניה ועי"ז שהיא מרחפת על בניה אינה יכולה לפרוח ולהשמט מידינו נמצא ע"י שהיא מרחמת ומגינה על בניה ע"י היא נתפשת בדינו. וזה איננו מדרך הישר שיארע להעוף מכשול ע"י פעולה טובה שלו שמגין על בניו" עכ"ל. וכן ביאר האור שמח את דברי הרמב"ם: "זה גדר להמצוה, אשר בהיותה ניצודה עבור אהבתה לבנים אסור ליקחה". כלומר, שאין רצון התורה לנצל את הרחמנות שיש לציפור על בניה כדי לצודה, שזו מדת אכזריות, לכן ציוותה התורה לשלח את האם. והאבן עזרא (כי תצא) בפירושו לפסוק לא תקח האם על הבנים כתב: "והטעם, כי אכזריות הוא בלב להיות אם על בנים רוטשה, וכן שור או שה". והרשב"ם כתב (שם): "שדומה לאכזריות ורעבתנות לקחת ולשחוט ולבשל ולאכול אם ובנים יחד". והרמב"ן בפירושו לתורה (שם) האריך לבאר שיש טעם למצוות, וכתב: "טעם מצוה זו לבלתי היות לנו לב אכזרי ולא נרחם, או שלא יתיר הכתוב לעשות השחתה לעקור המין אף על פי שהתיר השחיטה במין ההוא, והנה ההורג האם והבנים ביום אחד או לוקח אותם בהיות להם דרור לעוף כאלו יכרית המין ההוא, אבל אין התועלת במצות להקב"ה בעצמו יתעלה, אבל התועלת באדם עצמו למנוע ממנו נזק או אמונה רעה או מדה מגונה, ומה שאמרו חז"ל האומר על קן צפור יגיעו רחמיך משתקין אותו, לפי שעושה מדותיו של הקדוש ברוך הוא רחמים ואינן אלא גזרות, לומר שלא חס האל על קן צפור ולא הגיעו רחמיו על אותו ואת בנו, שאין רחמיו מגיעין בבעלי הנפש הבהמית למנוע אותנו מלעשות בהם צרכנו, שאם כן היה אוסר השחיטה, אבל טעם המניעה ללמד אותנו מדת הרחמנות ושלא נתאכזר. כי האכזריות תתפשט בנפש האדם, כידוע בטבחים שוחטי השורים הגדולים והחמורים שהם אנשי דמים זוכי אדם אכזרים מאד, ומפני זה אמרו חז"ל טוב

שבטבחים שותפו של עמלק. והנה המצות האלה בבהמה ובעוף אינן רחמנות עליהם, אלא גזירות בנו להדריכנו וללמד אותנו המדות הטובות" עכ"ל.

וכתב בשו"ת חתם סופר (ח"א או"ח סימן ק) לפי טעם הרמב"ם והרמב"ן אם אינו צריך לבנים, לא מיבעיא דאינו מחוייב לשלח את האם, אלא אכזריות נמי עבד, ובמקום שנלמוד שלא נתאכזר אדרבא נרגיל עצמנו באכזריות ולצער בעלי חיים על חינם לגרש האם מעל בניה וצער בע"ח דאורייתא.

אלא שבזוהר חדש (רות דף כט:) כתוב: "ההוא דממנא על עופא איתער לגבי הקדוש ברוך הוא, והקב"ה אתער על בנוי כדין קלא נפקא קמיה ואמרה כצפור נודדת מן קנה כן איש נודד ממקומו כדין איהו אתער רחמי על כל אינון דאזלי מנדדי מאתר לאתר ומדוך לדוך אחרא. תבירי לבא תבירי חילי. ואיתער רחמי על כל עלמין וחס עלייהו ושביק חובי דמנדדן מאתרייהו וחס עלייהו ועל כל עלמא, וע"ד אמר הקדוש ברוך הוא אשרי צפורה לבר והיא איתערת רחמין על כל עלמא מאן גרים למיחס על עלמא ולאיתער רחמין עלייהו ההוא בר נש דשלח ההוא ציפור לצערה בתרין גוונין הכי אתער הקדוש ברוך הוא ואתמלי רחמין על כל אינון מארי דצערא ועל כל אינון דמנדדי מדוכתייהו. ובג"כ אגריה דהאי בר נש מה כתיב ביה למען ייטב לך והארכת ימים" עכ"ל (וע"ע בתיקוני זוהר תקנא שתיתאה דף כג.). ונראה לכאורה שלפי הזוהר הטעם למצוה זו הוא כדי לעורר רחמי שמים להחיש את הגאולה.

אבל לענ"ד מה שכתוב בזוהר אינו טעם למצוה, אלא תוצאה של המצוה, כלומר שקיום מצוה זו מעורר רחמי שמים. כעין מה שאמרו במסכת שבת (כג:): "אמר רב הונא הרגיל בנר הויין ליה בנים תלמידי חכמים הזהיר במזוזה זוכה לדירה נאה הזהיר בציצית זוכה לטלית נאה הזהיר בקידוש היום זוכה וממלא גרבי יין", והרי אין דברים אלו הטעם למצוה, אלא התוצאה. ובמסכת מנחות (לג:): נאמר לגבי מצות מזוזה "עבדיו יושבין מבפנים והוא משמרן מבחוץ שנאמר ה' שומרך ה' צלך על יד ימינך", וזה לשון הכסף משנה (מזוזה פ"ה ה"ד): "לכך צ"ל דאין הכי נמי שהמזוזה שומרת הבית כשהיא כתובה כתקנה, לא המלאכים הכתובים בה מבפנים, וגם אין הכוונה בעשייתה לשמור הבית אלא צריך שיכוין לקיים מצות הקדוש ברוך הוא וממילא נמשך שתשמור הבית". וכן כתב בשו"ת גינת ורדים (או"ח כלל ב סימן כח) "שהמזוזה בעצמה אינה משמרת אלא בשכר עשיית רצון קונינו שצונו לעשות כך ובשכר זה הוא י"ת שומר את עמו ישראל מכל דבר רע".

ועיין מה שכתב בספר נפש החיים (שער א פרק כב) בענין טעמי וכוונות המצות ע"פ הסוד, שהוא רק כדי שיתבונן כל אחד לפי שכלו והשגתו, עד היכן מגיעים כל פרטי מעשיו ודבוריו ומחשבותיו וכל עניניו בעולמות והכחות עליונים ותחתונים. אבל העיקר בכל המצות לעיכובא, הוא פרטי המעשה שבהם.

ולפי זה, כשם שהמזוזה שומרת על הבית דוקא אם היא נעשית כהלכתה, גם בשילוח הקן, דוקא אם המצוה נעשית כתקנה, היינו שאם הוא צריך את הבנים כדי לאוכלם, ואינו לוקח את האם אלא משלחה כיון שאסרה התורה לקחת את האם, שדבר זה גורם אח"כ דאיתער רחמי על



כל עלמין. אבל אם אין המצוה נעשית כתקנה, כגון אם היו ביצים מוזרות, או שאינו צריך את הבנים ושילח את האם, הרי ודאי שלא בזה מיירי הזוהר.



### מצוה קלה שהיא כאיסור

שנינו (חולין קמב.): "ומה אם מצוה קלה שהיא כאיסור אמרה תורה למען ייטב לך והארכת ימים ק"ו על מצות חמורות שבתורה", וביאר רבינו יהונתן מלוניל (שם): "שאינו מפסיד ממה שמצא אלא כאיסור כשמשלח האם אמרה תורה למען ייטב לך בעולם הזה והארכת ימים לעולם הבא שכולו ארוך, מצות חמורות שאדם מוציא ממה שיגע בו יגיעה רבה הוא מוציא אלף או אלפים על אחת כמה וכמה" עכ"ל. מבואר שהשכר על המצוה הוא על מה שהיה רוצה לקחת גם את האם עם האפרוחים, ואינו לוקח את האם כיון שאסרה התורה לקחתה, וע"י זה מפסיד איסור. הרי שעיקר המצוה היא שאינו עובר על הלאו דלא תיקח האם, ולפי זה ה"ה אם רואה קן ציפור, והיה רוצה לקחת את האם לאכילה, ומניח את הקן ואינו לוקח לא את הבנים ולא את האם, גם כן יזכה לשכר הנ"ל אף בלא שילוח. וכתב הרשב"א (בתשובותיו ח"ג סימן רפג) 'שהנחה היינו השלוח', וביאר הרב פערלא (ספר המצוות לרס"ג לאוין ל"ת קלז): "כלומר דבמה שמניח מליקח את האם, כי היכי דמקיים הלאו דלא תקח הכי נמי מתקיימת העשה דשלוח, דהנחה היינו השלוח, דכיון דעשה דשלח תשלח הוא תקון הלאו, שאם עברת ולקחת שלח תשלח, א"כ יש ג"כ במשמעות העשה שלא ליקח, וכשמניחה והולך לדרכו ואינו לוקחה מקיים נמי עשה דשלוח" עכ"ל. ומה שמקבל שכר על זה, היינו מה שאמרו במסכת קידושין (לט:): "ישב ולא עבר עבירה נותנים לו שכר כעושה מצוה".

וכתב בשו"ת חתם סופר (שם): "ולכאורה יש ראייה ממשנתנו סוף חולין, ומה מצוה קלה שהיא כאיסור אמרה תורה למען ייטב לך וכו', והשתא אי אמרת בשלמא שלא הטילה תורה חיוב לשלח אלא אם צריך לעופות וא"כ בשלוח האם ה"ל הפסד כאיסור שאינו יכול לזכות מן ההפקר כרצונו א"ש, אבל אי הטילה תורה חיוב לכל הרואה קן ואין צריך לעופות כלל שיפנה מדרכו וישלח האם אם כן אפילו הפסד כאיסור ליכא שהרי אינו חפץ לא באם ולא בבנים וכו' אלא ע"כ שאינו צריך לשלח אם אינו רוצה בבנים".



### דעת התוספות

במסכת חולין (קמא.): "אין לי אלא לדבר הרשות, לדבר מצוה מנין ת"ל תשלח מכל מקום, א"ל ר' אבא בריה דרב יוסף בר רבא לרב כהנא אלא טעמא דכתב רחמנא תשלח הא לאו הכי הוה אמינא לדבר מצוה לא, עשה ולא תעשה הוא ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה, לא צריכא דעבר ושקלה לאם דלאו עבריה, עשה הוא דאיכא, ליתי עשה ולידחי עשה קמ"ל, הניחא למאן דתני קיימו ולא קיימו אלא למאן דתני בטלו ולא בטלו כמה דלא שחטה לא עבריה ללאו, ותו לר' יהודה דאמר שלח מעיקרא משמע אפי' עשה נמי ליכא, אלא אמר מר בר רב אשי כגון

שנטלה על מנת לשלח, דלאו ליכא עשה הוא דאיכא". מבואר שהנטול את האם ע"מ לשלח אינו עובר על הלאו דלא תקח, ואעפ"כ מקיים בזה מצות עשה של שילוח. ולכאורה אפשר לפשוט מזה דאיכא עשה מעיקרא, כסברת הרב חו"י.

אלא שבמסכת קידושין (לד.) אמרו בברייתא: "ואיזוהי מצות עשה שלא הזמן גרמא מזוזה מעקה אבידה ושילוח הקן", והקשו התוספות (ד"ה מעקה): "תימה לרבי בכל הני כתיב לאו, במעקה כתיב לא תשים דמים בביתך אע"ג דמוקמינן ליה למגדל כלב רע וסולם רעוע דהיינו שימה בידים מ"מ אתי נמי למעקה דהא דרשי בסיפרי ועשית זו מצות עשה לא תשים דמים זו מצות לא תעשה, ובאבידה נמי כתיב לא תוכל להתעלם, ובשילוח הקן כתיב לא תקח האם על הבנים, וא"כ איך יהיו נשים פטורות אפילו הם זמן גרמא, והא השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה, ואומר ר"י דבכולהו משכחת בהו עשה בלא לאו, ובמעקה אין שייך לא תשים דמים אלא בכונה בית מתחילה על מנת שלא לעשות מעקה אבל אם היה בדעתו לעשות מעקה, ולאחר שבנאו נמלך או שעשה ונפל אין שם אלא עשה דועשית מעקה ואז נשים פטורות, ובאבידה נמי משכחת לה עשה בלא לאו כגון שנטלה על מנת להחזירה וכגון שנטלה (אחר) [לפני] יאוש דהשתא לית בה לאו דלא תוכל להתעלם וגם ליכא לאו דלא תגזול נמי ואח"כ נמלך שלא להחזירה דהשתא אינו עובר אלא משום השב תשיבם, ושילוח הקן נמי כגון שלקח האם על מנת לשלח ואח"כ נמלך ולא שלח דהשתא ליכא לאו כי אם עשה דשלח תשלח" עכ"ל. מבואר בדברי התוספות שאם לקחה ע"מ לשלח אינו מתחייב בעשה דשילוח אלא א"כ נמלך אח"כ לקחת את האם. ואם תאמר כדברי הרב חו"י דאיכא עשה מעיקרא, אפילו בלא נמלך מתחייב בשילוח, ואפילו לא נטלה כלל משכחת עשה בלא לאו. וכך למד הצפנת פענח (שחיטה פרק יג ה"ה) בדעת התוספות וז"ל: "דמשמע דאין מצוה בשילוח הקן רק אם רוצה ליקח האם אבל בלא זה ליכא מצוה כלל". וכן הוכיח בשו"ת מנחת שלמה (תניינא ב - ג סימן ק).

ולפי זה מה שאמר מר בר רב אשי במסכת חולין "כגון שנטלה על מנת לשלח", מתפרש לדעת התוספות שתחילה לקח ע"מ לשלח ולכן לא עבר על הלאו, ואח"כ נמלך לקחת האם לצורך מצוה, וקמ"ל שאם בא לשאול, מורין לו שאינו רשאי להשאיר את האם לצורך המצוה אלא חייב לשלח. וכן מבואר בדברי רבינו יהונתן מלוניל על הרי"ף (חולין קמב.) וז"ל: "אין לי אלא לדבר הרשות, לדבר מצוה מניין ת"ל תשלח, ובגמרא מוקים לה כגון שנטלה על מנת לשלח ואחר כך נמלך להחזיק בה דליכא עליה איסור לאו דלא תקח דאמאי מחייבין ליה משום אותה לקיחה ראשונה ובאותה לקיחה לא נתכוון לעבור וליכא אפילו לר' יהודה אלא עשה לבדו וכ"ש לרבנן" עכ"ל. מבואר דס"ל כדעת התוספות שדוקא אם נמלך להחזיק בה, מתחייב בעשה. וכן דעת הנימוקי יוסף (חולין קמב.) שכתב: "לא יטול. מוקמינן לה בגמרא אף על גב דנטלה על מנת לשלח ואחר כך נמלך להחזיק בה, דאין כאן אלא עשה דשילוח".

ומה שמתחייב בשילוח אע"ג שלא עבר על הלאו דלא תקח, הטעם הוא שסוף סוף בנמלך לזכות בה איסורא איכא, שאין רצון התורה שנצוד את הציפור ע"י ניצול המצב שהאם מרחמת על בניה ואינה בורחת, כדי שנתרחק ממדת האכזריות. תדע שגם בנטל את האבידה לפני יאוש ע"מ להחזירה, ואחר יאוש נמלך שלא להחזירה, אע"ג שאינו עובר בלאו שלא תגזול, מ"מ לתא

דגול איכא, כן מוכח מלשון הגמרא במסכת בבא מציעא (כו:): "נטלה לפני יאוש על מנת להחזירה ולאחר יאוש נתכוין לגזולה עובר משום השב תשיבם", מדאמר "נתכוון לגזולה", משמע שלא רק ביטול עשה של השב תשיבם איכא. ולשון זה של הגמרא העתיקו כל הראשונים, וכן הוא לשון השו"ע (יו"ד סימן רנט ס"א): "נטלה לפני יאוש על דעת להחזירה, ולאחר יאוש נתכוון לגזולה". וכן בבונה בית ע"ד לעשות מעקה ואח"כ נמלך, ודאי שמלבד ביטול העשה, איסורא איכא אע"ג שאינו בלאו, שהרי מכשול נמצא בביתו של זה. וה"ה בנטל ע"מ לשלח את האם ואח"כ נמלך לזכות בה, איסורא איכא ולכן חייב לשלח.



### דעת שאר הראשונים

הרמב"ן בחידושי (קידושין לד.) הקשה את קושיית התוספות הנ"ל וכתב גם את תירוץ. והוסיף עוד לתרץ וכתב: "ולי נראה שעיקר מצותו עשה, שאין לאו שבו אלא לקיים העשה, דכתב רחמנא ועשית מעקה תחלה והדר לא תשים דמים בביתך כלומר לא תעכב מלעשות מצוה זו, ולא שיש בו מעשה אחר אלא קיום עשה שבו הוא, ואלו היו נשים פטורות מעשה היו פטורות אף מן הלאו, שאין הלאו אלא קיום העשה, אבל בשאר מצוות עשה שיש בהם לאו ועשה חייבות הן בשניהן כדאמרין בשבת ובביצה שבתון עשה הוא ולא אתי עשה ודחי לא תעשה ועשה, ואיש ואשה שוין בדבר" עכ"ל. ונראה לכאורה שר"ל שיש מצות שילוח מעיקרא גם לדעת חכמים, כדעת הרב חו"י, וכך הבין האור שמח (יום טוב פ"ג ה"ח) וז"ל: "מוכח מזה דאף אם אינו רוצה ליקח הבנים מצוה בשילוח האם, דלפ"ז עיקר המצוה היא שלוח האם, אבל אם נימא דאם אינו רוצה ליקח שניהם הרשות בידו, א"כ העיקר הוא הל"ת שלא יקח האם על הבנים". ולפי זה תירוץ זה חולק על תירוץ התוספות.

אבל בחידושי הריטב"א (קידושין שם) העתיק תחילה את התירוץ הראשון שכתב הרמב"ן בשם התוספות וכתב על זה "ונכון הוא", ואח"כ כתב: "ורבינו הרמב"ן ז"ל תירץ דבהני אף על גב דאית בהו לא תעשה אין העיקר אלא בעשה שבהם ולא אתא לא תעשה אלא לקיומיה לעשה", וסיים "וגם זה נכון". הרי מבואר שאין התירוץ חולקים. ועוד קשה, שאם כוונת הרמב"ן לתרץ שיש מצות עשה מעיקרא, הוה ליה לרמב"ן למימר בפשטות דאיכא עשה מעיקרא. ועוד, שהריטב"א במסכת מכות (טז.) כותב בפירושו שלדעת חכמים ליכא שילוח מעיקרא וז"ל: "ור' יוחנן סבר דטעמא דרבי יהודה משום דאפשר לקיימו קודם הלאו אבל ודאי לאו שניתק לעשה הוא אפילו לר' יהודה, אבל רבנן פליגי ואמרי דלא משמע שלח אלא לבסוף ולהכי כתביה רחמנא לבסוף" עכ"ל.

וע"כ צ"ל דליכא עשה מעיקרא, וכוונת הרמב"ן על העשה שאחר לקיחת האם, ולומר שאם לקח את האם ע"מ לזכות בה, מתחייב בעשה דשילוח, ועשה זה הוא כעין לאו הבא מכלל עשה שהוא עשה, כלומר שאסור לו להשאיר את האם ברשותו, כמו שכתב הרמב"ם בפירושו המשנה (מכות פ"ג מ"א) וז"ל: "והחלק החמישי לאו הבא מכלל עשה, כגון אמרו בכהן גדול והוא אשה בבתוליה יקח, משמע שאסור לו לקחת בעולה, אבל כיון שלא נאמר לנו בעולה לא יקח, אם

עבר ונשא בעולה אינו חייב מלקות כמו שחייב מי שנשא אלמנה או גרושה או זונה וחללה" עכ"ל. והכא נמי העשה דשילוח הוא כעין לאו הבא מכלל עשה שהוא עשה, ועל עשה זה בא הלאו דלא תיקח לקיום העשה.



### דעת הרמב"ם

זה לשון מרן הבית יוסף (אבן העזר סימן קעז): "בסוף חולין ובפרק בתרא דמכות תנן זה הכלל כל מצות לא תעשה שיש בה קום עשה אין לוקין עליה, ובפרק בתרא דמכות (סוף יד:) אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן כל לא תעשה שקדמו עשה לוקין עליו ואקשינן עליה מדתניא אונס שגירש אם ישראל הוא מחזיר ואינו לוקה אם כהן הוא לוקה ואינו מחזיר אם ישראל הוא מחזיר ואינו לוקה אמאי לא תעשה שקדמו עשה הוא, ואסיקנא אלא אמר רבא כל ימיו בעמוד והחזר קאי וכן כי אתא רבין אמר רבי יוחנן כל ימיו בעמוד והחזר קאי. ופירש רש"י: אם ישראל הוא, שיכול לקיים העשה ויחזירנה מחזיר ואינו לוקה. ואם כהן הוא, שאסור בגרושה לוקה ואינו מחזיר. אלא אמר רבא, הא דתניא באונס מחזיר ואינו לוקה טעמא משום דעל כרחך לאו שניתק לעשה הוא דאמר קרא כל ימיו לא הוה ליה למכתב אלא לא יוכל לשלחה מאי כל ימיו הכי קאמר לא תהא בשילוחיה כל ימיו אלא יחזירנה ועל כרחך עמוד והחזר קאמר והכי קאמר לו תהיה לאשה אם שלחה שלא יהו שילוחיה לכל ימיו הרי העשה אחר העברת הלאו" עכ"ל הב"י. מבואר שבאונס איכא עשה לו תהיה לאשה, ואם עבר וגרשה איכא עשה נוסף להחזירה דכתיב כל ימיו. משמע שבכל לאו הניתק לעשה, אין מצות עשה קודם עבירת הלאו אלא א"כ מפורש הדבר בתורה, כמו שפירש באונס.

ובספר המצוות (שרש ששי) כתב הרמב"ם: "שהמצוה שיהיה בה עשה ולא תעשה, ראוי למנות עשה שבה עם מצות עשה, ולא שבה עם מצות לא תעשה. דע שהדבר האחד יהיה בו עשה ולא תעשה על אחד משלשה פנים. אם שיהיה מעשה מן המעשים מצות עשה והעובר עליו יעבור על מצות לא תעשה כמו שבת ויום טוב ושמטה שעשיית מלאכה בהם מצות לא תעשה והמנוחה בהם מצות עשה כמו שיתבאר. וכן תענית צום כפור מצות עשה והאכילה בו מצות לא תעשה. ואם שיהיה לאו שקדמו עשה כמו אמרו באונס ומוציא שם רע ולו תהיה לאשה והיא מצות עשה ואמר אחר כן לא יוכל לשלחה כל ימיו וזו מצות לא תעשה. ואם שיהיה לאו קודם ואחר כן ינתק לעשה כמו אמרו לא תקח האם על הבנים ואחר כן שלח תשלח את האם" עכ"ל. הנה חילק הרמב"ם ג' חלוקות, והחלוקה השניה והשלישית, שתיהן לאו הניתק לעשה, אלא שבחלוקה שניה, שהוא אונס, כתב הרמב"ם שהוא לאו שקדמו עשה, ובחלוקה שלישית, שהוא שילוח הקן, כתב שהוא לאו ואחר כן ינתק לעשה. וממה שחילק הרמב"ם אונס ושילוח הקן לשתי חלוקות ע"כ שילוח הקן אינו לאו שקדמו עשה. ואין מצות עשה של שילוח קודם עבירת הלאו, כפי שדייקנו מהגמרא במסכת מכות. ולכן כתב הרמב"ם בהקדמה להלכות שחיטה מצוה ה': "לשלח האם, אם לקחה על הבנים", משמע דוקא אם עבר ולקחה.

ובפרק יג מהלכות שחיטה (הלכה יט) כתב הרמב"ם: "אסור לטול אם על הבנים ואפילו לטהר בהן את המצורע שהיא מצוה, ואם לקח חייב לשלח, ואם לא שלח לוקה, שאין עשה דוחה לא תעשה ועשה". וכתב הכסף משנה "יש לתמוה דהא מעיקרא אין כאן אלא ל"ת לבד דלא תקח ואם לקחה אין כאן אלא עשה לבד, וי"ל דקרא הכי משמע תשלח את האם ולא תקחנה על הבנים וכו' אבל אכתי קשיא דהיינו לר' יהודה דאמר שלח מעיקרא משמע ומש"ה סבר דנוטל אם מעל הבנים לוקה ואינו משלח אבל לרבנן דסברי דמשלח ואינו לוקה קרא הכי משמע לא תקח האם ואם לקחת שלח וא"כ מעיקרא אין כאן אלא ל"ת וצ"ע". ובשו"ת שאגת אריה (ישנות סימן לג) תירץ את קושיית הכס"מ וכתב: "ולק"מ דאפ"ה היכא שעבר ונטל ולא שילח ביטל לעשה ול"ת, דבשעת נטילה מיד ביטל ל"ת דלא תקח, ואחר שלקח ואינו משלח ביטל נמי לעשה דשלח תשלח. נמצא א"א לטהרת מצורע אא"כ מבטל לעשה ולא תעשה" עכ"ל. ומ"מ מבואר שלמד הכס"מ בדעת הרמב"ם שאין מצות שילוח אלא רק אחר שעבר ולקח.

ובספר המצוות כתב הרמב"ם (עשה קמח): "והמצוה הקמ"ח היא שצונו לשלח את הקן והוא אמרו יתעלה שלח תשלח את האם ואת הבנים תקח לך". ויש מי שדייק מדברי הרמב"ם דאיכא מצות עשה מצד עצמה לשלח את האם, ולא רק מצד תיקון האיסור. אבל זה אינו, שכבר כתב הרמב"ם בשרש ששי "וכל מין מאלו ראוי שיימנה עשה שבו בכלל מצות עשה ולא שבו בכלל מצות לא תעשה", הרי שאף בלאו הניתק לעשה שאין בו עשה מעיקרא נמנה העשה שבו בכלל מצות עשה.

הנה, לפי האמור שבכל לאו הניתק לעשה אין מצות עשה קודם עבירת הלאו אא"כ פירש הכתוב כמו באונס, א"כ גם במצות מתנות עניים שנאמר בהן 'תעזוב', אין בהם מצות עשה קודם שעבר על הלאו. וכן כתב בדרך אמונה (ביאור ההלכה מתנות עניים פ"א ה"ד) בדעת הרמב"ם וז"ל: "מלשון רבנו כאן וכן בה"ב משמע שכשמשאיר הפאה במחובר כדין או שאין מלקט הלקט אין מקיים מ"ע, רק לא עבר על הלאו וכל המ"ע הוא רק אחר שעבר דקי"ל תעזוב להבא משמע והוי לאו הניתק לעשה, אבל בחינוך מצוה רט"ז כתב בהדיא ועובר עלי' ולא הניח פאה בארץ בזמן שהיא בשובה ביטל עשה זו וחייב לתת מן הפירות שיעור הפאה לעניים ומבואר דגם אם לא הניח מתחלה ביטל העשה אף על גב דגם הוא ס"ל דהוא לאו הניתק לעשה כדמסיק שם מ"מ ס"ל דהעשה קאי גם לשעבר וגם להבא דיש בכלל מאתים מנה ואם יש מצוה אח"כ ליתן כ"ש מתחלה אבל מלשון רבנו לא משמע כן".



### ברכה על מצות שילוח הקן

בספר אבודרהם (ברכת המצות ומשפטיהם) הביא את תשובת ה"ר יוסף בן פלאט על איזה מצוות מברכים על עשייתן. וז"ל: "ויש מהם מפני שהיא מצוה הבאה בעבירה כגון השבת גזלה ורבית, ועזיבת לקט שכחה ופאה ומאי דדמי לה דכתיב וקרמך לא תעולל וגו'. ואם לקטת לעני ולגר תעזוב אותם. לא תכלה פאת שדך לקצור ואם כלית וקצרת אותם לעני ולגר תעזוב אותם, ואם לא לקט ולא כלה אלא עזב מעיקרא דלית בהו עבירה לא מברכין עלייהו משום דלית בהו

מעשה, אי נמי משום דמחלי עניים גביה ועקרי ליה לעשה. וכגון השבת העבוט דכתיב לא תבא אל ביתו לעבוט ואם באת לביתו ונטלת עבוטו השב תשיב לו את העבוט. ואם משכנו על ידי שליח בית דין דליכא עבירה לא ממברכין משום דמחיל גבי' לוה מריה דמשכונא ולא בעי ליה וקא מיעקר ליה עשה דהשבה. ושילוח הקן נמי מצוה הבאה בעבירה היא. דכתיב לא תקח האם על הבנים, ואם לקחת שלח תשלח. וכן עריפת פטר חמור תפדה בשה ואם לא תפדה וערפתו. וכן שריפת נותר לא תותירו והנותר ממנו. אלו כולן ומאי דדמי להו משום דהוו מצוה הבאה בעבירה לא ממברכין עלייהו" עכ"ל. מדכתב שהעשה של שילוח הקן הוא מצוה הבאה בעבירה, מבואר דס"ל דליכא עשה מעיקרא. ואין לפרש שכוונתו לומר דכיון שאין ממברכין על העשה שאחר הלאו, אין ממברכין גם על העשה דמעיקרא דלא פלוג רבנן, שהרי הוצרך ליתן טעם למה אין ממברכין על מה שעזב הלקט מעיקרא.

אבל הראב"ד בהשגות לתשובה זו כתב: "א"א הא לא מחוורא שאם נטלה על מנת לשלחה מאי עבירה איכא" עכ"ל. וכן פסק הראב"ד גם בשו"ת תמים דעים (סימן קעט) דצריך לברך בשלוח הקן. וכן פסקו בספר העיטור (הלכות ציצית דף עו טור ג) ובספר הרוקח (המשך הלכות ברכות סימן שסו).

וכדעת ה"ר יוסף בן פלאט כתבו המאירי (קידושין מא.) והאורחות חיים (ח"א הלכות ברכות אות עב) ושו"ת הרשב"א (ח"א סימן יח) ובתשובות המיוחסות לרמב"ן (סימן קפט) וספר אהל מועד (שער הברכות ד"א נתיב ב), וס"ל שאין ממברכין על שלוח הקן דהוי מצוה הבאה בעבירה. ובתשובה אחרת (ח"ג סימן רפג) כתב הרשב"א שהוא מחלוקת.

ונראה, שאם נטל את האם ע"מ לזכות בה ועבר על הלאו דלא תקח, לכו"ע אין ממברכין על שילוח האם, דהוי מצוה הבאה בעבירה. ולא נחלקו הראשונים אלא כשנזדמן לו קן ציפור, ורוצה לקחת רק את הבנים כדי לאוכלם, שאז מחוייב הוא לשלח את האם קודם שייקח את הבנים, דאמר רב יהודה אמר רב אסור לזכות בביצים שהאם רובצת עליהן שנאמר שלח את האם והדר הבנים תקח לך (חולין קמא:). שהראב"ד סובר שצריך לברך על זה כשם שמברכים על השחיטה כדאיתא בפסחים (ז: ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על השחיטה, אע"ג שאין חובה על האדם לשחוט אלא כשרוצה לאכול, ואינו אלא סילוק לאו דנבילה. ומ"מ לכו"ע אין מצוה בשילוח, דלא הוי אלא סילוק הלאו דלא תקח האם. תדע, שלדעת הראב"ד אע"ג שממברכין על השחיטה אין מצות עשה בשחיטה, וז"ל במנין המצוות הקצר לרמב"ם (מצוה קמו): "לשחוט בהמה חיה ועוף ואחר כך יאכל בשרן. א"א זה אין לו טעם ואולי לאו הבא מכלל עשה עשה". וז"ל התשב"ץ (ח"א סימן קמ): "ומצאתי ראייה שאין בשחיטה מצוה אף על פי שממברכין עליה שאינה אלא כדי שלא יאכל נבלה ואם עמד מלשחוט לא בטל מצוה ואם שחט לא הוסיף מצוה והראיה לזה וכו'". ואע"ג שבשחיטה יש מחלוקת אם מקיים מצוה, מ"מ לענין שילוח דמעיקרא לכו"ע ליכא מצוה. ולדעת הרמב"ם (מכירה פרק כג ה"י) שהאסור לזכות בביצים שהאם רובצת עליהן גזירת חכמים הוא ולא מהתורה, וכן כתב הכ"מ בפירושו, ודאי שאין בשילוח דמעיקרא שום מצוה, וכן נראה שדעת הרי"ף והרא"ש שהשמיטו האי מימרא דרב יהודה אמר רב.

וה"ר יוסף בן פלאט פשיטא ליה דשילוח דמעיקרא אין מברכין עליו, דלא הוי אלא סילוק הלאו דלא תקח האם, ולא הוצרך ליתן טעם אלא לשילוח שבא אחר עבירת הלאו דהוי מצוה הבאה בעבירה. נמצא שלכו"ע אע"ג שאם רוצה לקחת את הבנים לאכול, מחוייב הוא לשלח קודם את האם, מ"מ אם לא נטל ועמד מלשלח לא בטל מצוה, ואם שילח לא הוסיף מצוה. ושילוח שלאחר עבירת הלאו, אע"ג שהוא מצות עשה מ"מ הוי מצוה הבאה בעבירה. וכן אם לקח את האם ע"מ לשלחה ואח"כ נמלך לזכות בה, אע"ג שלא עבר על הלאו ואיכא מצות עשה לשלח, מ"מ גם זה הוי מצוה הבאה בעבירה.



### סוף דבר

לדעת הראשונים אנחנו שומעים, ומצות שילוח הקן היא לאו הניתק לעשה, ומצות העשה לא באה אלא לתקן את העבירה של לא תיקח האם, היינו שאם עבר ולקח גם האם ע"מ לזכות בה. ואין שום מצוה בלקיחה ע"מ לשלח, דשילוח דמעיקרא אינו אלא סילוק הלאו כדי שיהיה רשאי לקחת את הבנים. ולכן יש מהראשונים דס"ל שמברכים על השילוח דמעיקרא כשם שמברכים על השחיטה אע"ג דס"ל שאין בה מצוה.

אם לקחה ע"מ לשלחה, ואח"כ נמלך לזכות בה, אע"ג שלא עבר על הלאו, מ"מ איסורא איכא ולכן חייב לשלח.

בזמנינו לא מצוי שאדם צריך לביצים או לאפרוחים, לכן אפילו אם הוא משלח ולוקח את הבנים, כיון שאין בזה מצוה, הוא עובר על איסור צער בע"ח ואיסור לא תשחית, כמו שכתב בשו"ת חתם סופר (ח"א או"ח סימן ק): "אם אינו צריך לבנים, לא מיבעיא דאינו מחוייב לשלח האם, אלא אכזריות נמי עבד, ובמקום שנלמוד שלא נתאכזר אדרבא נרגיל עצמנו באכזריות ולצער בעלי חיים על מגן לגרש האם מעל בניה וצער בע"ח דאורייתא".

השכר שהבטיחה התורה במצות שילוח הקן, אינו על עצם שילוח האם, אלא על מה שלא עבר ולקח את האם, כשהוא צריך את האם. לכן אם היה רוצה לקחת את האם לאכילה, ומניח את הקן ואינו לוקח את האם מפני שאסרה התורה, יזכה לשכר הנ"ל דאריכות ימים אף בלא שילוח ובלא לקיחת הבנים, שההנחה היא השילוח\*.



(א). הערת העורך (הרב משה בוטון): יעויין בזה בשו"ת יביע אומר ח"י יו"ד סי' לב, ואכמ"ל.

הרב משה מרדכי אייכנשטיין  
ראש הכולל שע"י ישיבת יד אהרן ב"ב

## יסוד קביעת שנת המעשר למינים השונים

### א.

#### הערות בסוגי' הגמ' דירקות

מתני' (ר"ה ב.): "באחד בתשרי ר"ה כו' ולירקות". ובתוספתא (פ"א ה"ז): "לירקות ולמעשרות ולגדרים". ובגמ' (יב.) הקשו: "לירקות מאי נינהו מעשר ירק, היינו למעשרות". והנה, לירקות כולל חוץ מלעניין מעשר ירק, גם לעניין שהנלקט מהן בשנה השביעית מר"ה ואילך יש בו קדושת שביעית\*. אמנם קושית הגמ' יכולה להתפרש למה תני מעשרות, הלא זה נכלל במה דתני ירקות.

ותירצו בגמ', תנא דרבנן וקתני דאורייתא. והיינו שמעשר ירק אינו אלא דרבנן, ובא להוסיף אף מעשר דגן שהוא מה"ת. ויש לעיין דלמה לא תני לפי זה ר"ה לירקות ולתבואה, דהא מעשר אילן הוא בשבט, וגם היה נכלל בזה לעניין תבואה שהביאה שליש קודם ר"ה של שביעית, שאין בה קדושת שביעית (עי' הערה לעיל).

ואולי נרמז בדברי הגמ' שסוברת הכא שגם מעשר קטנית הוא מדאורייתא, חוץ מירקות שרק הן מדרבנן, עי' בתוס', ולכן לא חש להאריך ולפרט. ומכל מקום צ"ע, דהרי זה אינו אומר כלום 'מעשרות' בלא לפרט במאי, דהלא בפירות אילן אזלינן אחר שבט למעשרות (ועמד על זה כבר בטו"א).

וברש"י כתב: "תנא דרבנן. השמיעך שיש ר"ה קבוע לענין חדש וישן במעשר ירק דרבנן, והדר תנא מעשר דגן שאף לו יום קבוע לחדש וישן שלו". ולכא' משמע מדבריו שעיקר החידוש לעניין מעשר הוא שיש לו יום קבוע הן בדרבנן הן בדאורייתא.

אמנם יש להבין, מה חידוש יש בדבר זה, וכי איזה ברירה טובה אחרת יש לקבוע את החדש והישן, וגם מהכ"ת שיהיה חילוק בין דרבנן לדאורייתא לעניין זה. מה גם שהלא מפורש כן בסיפא לעניין פירות האילן שיש להן יום קבוע בשבט, ויש מהן שהוא מעשר מה"ת, כתירוש ויצהר, וצ"ע.

ולחלן הק' הגמ': "וליתני דאורייתא ברישא". ויש לעיין, דהלא כך הדרך בתוספתא לשנות קודם הא דתנן במתני' ואח"כ להוסיף עוד דברים דלא תנן במתני', וכ"ה שם ברישא לעניין מלכים ורגלים.

א. משא"כ פירות האילן לדעת ר"ח להלן (טו:), אף לעניין שביעית הקובע הוא טו בשבט, והא דתנא לשמיטין הוא לאיסור זריעה ולמניין שמיטות כדתנא בתוספ' שם. אולם דעת הרמב"ם פ"ד משמיטה ויובל ה"ט אינה כן, אלא שלעניין שביעית בכל דבר הקובע הוא תשרי, ואכן כן פירש ר"ה לשמיטין ויובלות שם אף לעניין זה עי' שם.



ותנא דידן, תני דרבנן וכ"ש דאורייתא. ויש לעיין מה כ"ש הוא, ומלעיל נראה מרש"י להפך, שיש חידוש טפי במעשר דאו', שגם לו יש יום קבוע, וצריך עיון.



## ב.

### יסוד דין מעשר 'שנה בשנה'

והנה תוס' כאן הביאו את דברי הירו' ריש מעשרות, דילפ' מקרא לקטניות ולכל פירות האילן לחייכם במעשרות, ולא מיעט אלא ירקות שאין המעשר בהן אלא מדבריהם, וכן פסק הרמב"ם (פ"ב מתרומות) לדינא.

ויש לעיין מה יסוד החילוק בין ירקות לקטניות. בשלמא תבואה שעליה יחיה האדם, אולם קטניות יש בהן שהן לתבלין בעלמא, ולמה יהיו דאו' יותר מכל שאר מיני ירקות, רק מפני דמיון בעלמא שיש בהן לתבואה, שהם מידי דמידגן, וצ"ע.

ונראה שיסוד הענין הוא שהתורה אמרה (דברים יד כב): "עֲשֹׂר תַעֲשֹׂר אֶת כָּל תְּבוּאֹת זֶרְעֶךָ הַיֵּצֵא הַשָּׂדֶה שָׁנָה שָׁנָה", והיינו שהתורה חייבה להוציא מעשרות מתבואות הזרע בכל שנה ולאכלו במקום אשר יבחר ה' (דזה עניין הפרשה שם, 'שנה שנה', 'מקצה שלוש שנים', 'מקץ שבע שנים', 'תאכלנו שנה בשנה' 'שלוש פעמים בשנה').

ולכן אין החיוב של מעשר אלא בדברים שיש להם מחזור שנתי, כי התורה לא תצווה את האדם להפריש מעשר מדברים המזדמנים לו בכל יום כירקות, שגידולן הוא בהתאם לזריעה. רק שיש דברים עונתיים שלא מתאימים להיזרע בכל עונה, כי צריך תנאים מסוימים של מזג אוויר, אבל אין להם מחזור שנתי, ויכול לזרוע כמה פעמים בעונה הראויה להם, ולכן אין מכניסין לקיום להיות ניזון מהם בכל השנה. ואין חיוב מעשר מהתורה נוהג רק בתבואה וקטניות ופירות האילן שיש להם מחזור שנתי בלבד, ובזה ציוותה התורה להפריש מעשר מכל היבול השנתי.



## ג.

### תבואה - מחזור חקלאי, פירות אילן - מחזור טבעי

אמנם המחזור השנתי של פירות האילן שונה מתבואה וקטניות, שאילנות הלא הן גדלים כמעט ללא התערבות אנושית, ולכן כשבאים להגדיר את שנתן, הרי אנחנו קובעים אותה עפ"י המחזור השנתי הטבעי שלהם, שאילנות שגדלים ממים של שנה מסוימת יהיו שייכים לשנה ההיא. וזה נקבע עפ"י שבט, שהוא זמן שיצאו בו רוב גשמי השנה.

אולם תבואה וקטניות, שאינם צומחים מעצמם, והן תלויים באדם הזורע, כמובן בהתאם לעונות השנה, אבל מכל מקום הן תלויים בו, בהם אנו קובעים את השנה עפ"י המחזור של השנה החקלאית, המסתיימת בתשרי, שאז הוא זמן האסיף של הגורן והיקב מהשדות אחרי הקיץ, והתחלת ההתכוננות לחורף ולעונת הזריעה הבאה.

והנה בגמ' (יג): "אמר רבה אמור רבנן אילן בתר חנטה תבואה וזיתים בתר שליש" וכו'. ופשטא דגמ' משמע שאין חנטה ושלש חד שיעורא. אולם דעת הרמב"ם (פ"א ממעשר שני ה"ב) דחנטה ועונת המעשרות חדא שיעורא הם, ובכולן אזלינן בתר שליש, ואינו מובן לפי זה החלוקה כאן, בין חנטה לשליש.

ובהכרח שכוונת הגמ' לעניין החילוק שבין ט"ו בשבט לעניין פירות, לתשרי לעניין תבואה (וזיתים בכדי נקט, כמש"כ הריטב"א). אולם הלשון חנטה ושלש אינו מובן. אלא שיתכן שהלשון זיל בתר חנטה מראה על עניין התלוי בטבע האילן שחנטו פירותיו מחמת השרף שעלה באילן (וכמו הנא' בשה"ש התאנה חנטה פגיה וגו') ולכן הוא מתייחס לט"ו בשבט. משא"כ הלשון שליש גידול, כולל התייחסות לגידול מסוים של הפרי בעלמא, לא מחמת שטבעו לגדול בזמן המסויים הזה, ולכן הוא נאמר לעניין תבואה שהולכים אצלה בתר תשרי, ללא קשר לעונת הגידול שלה, ועוד צריך עיון<sup>2</sup>.

והנה לעיל בסוגי' (יב): אמרו: "תנן התם התבואה והזיתים משיביאו שליש. מנה"מ אמר רב אסי א"ר יוחנן ומטו בה משמיה דרבי יוסי הגלילי אמר קרא (דברים לא, י) מקץ שבע שנים במועד שנת השמטה בחג הסוכות, שנת השמטה מאי עבידתיה בחג הסוכות שמינית היא, אלא לומר לך כל תבואה שהביאה שליש בשביעית לפני ראש השנה אתה נוהג בו מנהג שביעית בשמינית".

ובתוס' הקשו איך ילפ' לעיקר עונת המעשרות (דכחא איירי מתני' שם, דלא כרש"י כאן) משביעית, והלא לעניין פירות האילן, חזינן דאזלינן בהו בתר חנטה לעניין שביעית, אף שעונת המעשרות שלהם היא שליש גידול, כדתנן בהא מתני' גופיה (והיינו עפ"י הפשט הפשוט בגמ' שחנטה ושלש גידול הן תרי שיעורי), ונדחקו מאד בזה עי"ש.

אמנם למה שנתבאר יובן, שלעניין פירות האילן שהיחס לתאריך הוא לטבע הפרי וגידולו, אם כן יש כאן ב' נושאים שונים: ההגעה לעונת המעשרות, והקביעה שהפרי משתייך לעונת גשמים מסוימת עפ"י מה שנראה מגידולו. משא"כ לעניין תבואה, שהקביעה של אחד בתשרי לעניין שנת המעשרות, אינה נובעת כלל מעניין טבעי של הגידול של התבואה, אלא מכך שהוא מסמן את תחילת השנה החקלאית, בו קבענו שיהיה תלוי דבר זה בהגעה של התבואה לעונת המעשרות, כי אין לנו שום סיבה לתלות במשהו אחר (ואין כוונת הגמ' למילף רק תבואה ולא זיתים כמו שמוכיח לשון הילפ', וכמש"כ הריטב"א).

## ד.

### הילפ' ליום קבוע בשנה לעניין מעשרות

אמנם בעיקר מה שבארו התוס' שבאה הגמ' למילף הכא את עיקר המושג של עונת המעשרות, אף שכן נראה מפשטיה דגמ' דהא בזה איירי מתני' שם, אבל זה קשה טובא, דמה

(ב). ועי' עוד בירושלמי שביעית בסוגיא הראשונה של פרק בנות שוח שיש לדון בדברי הרמב"ם מסוגי' זו, ועי' עוד בחזו"א שביעית סימן ז ס"ק יט.

צריך למילף דבר זה משביעית הלא מגופיה דקרא הכי משמע דכתיב תבואת זרעך שיהיה ראוי לשם תבואה, וכמש"כ הרמב"ם (פ"ב ממעשרות ה"ג).

ויותר פשוט לומר, שעל אף שהמתני' שם דיברה לעניין עונת המעשרות עצמה, הכא באו ללמוד דאזלינן בתר שליש לעניין קביעת חדש וישן ושנת המעשר, וילפ' לה משביעית, שהכל עניין אחד (שו"מ שכן מפורש בירושלמי שביעית פ"ב, ויובא להלן אי"ה).

ואם כן נראה לומר גם שמכאן מצאנו מקור ליום קבוע בשנה לעניין מעשרות דאו', דהרי אם מצינו שהולכים בתר שליש לעניין חדש וישן במעשרות, על כרחך שיש איזה יום מסויים שהולכים אחריו, ומסתמא הוא ר"ה, כלעניין שביעית. אלא שבאמת יש לעיין מנ"ל למילף זאת משביעית, אימא לעניין שביעית קבוע מה שהביא שליש לפני ר"ה, שהוא הראשית של שנת השביעית, אולם לעניין מעשרות אף שעונת המעשרות לחייב היא שליש, אבל מה שקובע לעניין חדש וישן הוא כלל היבול השנתי, בלי להתייחס לתאריך כל שהוא. אמנם כיון שנראה שלמדו בגמ' לחדש וישן שהקובע הוא שליש, ממילא נראה שיש ללמוד שר"ה הוא הקובע, שאין סברא לומר שהשליש יקבע, בלא התאריך המסויים הזה. ונמצא שמה שבאה הגמ' כאן ללמוד הוא את עיקר היסוד של המשנה והתוספ' הנ"ל, ולא שבא כאן כל העניין הזה אגב גררא, ודו"ק היטב בזה (אמנם תוס' בדף ח. ד"ה מה כתבו מקורות אחרים שמעשר דגן ר"ה שלו הוא תשרי ע"ש. אבל הם לשיטתם אזלי, שהגמ' באה למילף הכא את עיקר דין עונת המעשרות).



## ה.

### ישוב הסוגי' דירקות

אבל לעניין ירק אין שום שייכות בין תאריך זה או אחר, לא מבחינת טבע הפרי ולא מבחינת השנה החקלאית, שכאמור אין לירק שום מחזור שנתי של תבואה ולכן אין המעשר בו אלא מדרבנן.

וזה נראה הטעם שהולכים בירק בתר שעת לקיטה. ובאו בזה ב' ביאורים בסוג' - דר"י הגלילי אמר לפי שהן גדלים גם על גשמי השנה הבאה, שקוצצים אותם וחוזרים וגדלים, שלא כתבואה ואילן שאם יקצצו לא יגדלו עוד. ור"ע קאמר הטעם שהם גדלים גם על מים שאובים, עי' שם. ויש לעי', דעכ"פ עיקר גידולם הוא מגשמים של שנה מסוימת, ולמה בגלל מעט גידול מגשמים או מהשקיה נקבעת כל שנתם עפ"י הלקיטה (עי' תוס' רי"ד).

ונראה שיסוד ב' הביאורים אחד הוא, על הדרך שנתבאר, שירקות לא שייכים לשנה מסוימת ולמחזור גידול מסויים, ולכן דין הוא שילכו בהם בתר לקיטה, והיינו מאימת שהוא לוקח אותם ע"מ לאכול ותו לא מידי. והיינו מאי דקאמר ר"י הגלילי שהן גדלים גם על מים של שנה הבאה, והיינו שאין להם שום שייכות למחזור שנתי כל שהוא, וכן ר"ע קאמר שהם גדלים גם על מים שאובים. וכל זה מלמד שאין להם שום שיכות לשנה מסוימת, ולכן הקובע בהן הוא השנה שמצטרכים להם בפועל דהיינו שהם נלקטים בו, ולא שנת הגידול שלהם, כי אין להם הגדרה כזאת כל עיקר.

והיינו דכתב רש"י בפירוש הגמ' דלולי השמיענו שיש יום קבוע למעשר דאו' לא ידעינן לה. ומשום שתבואה שיש לה מחזור שנתי שלכן המעשר בה מה"ת, יתכן שהקביעה תהיה רק לפי המחזור הזה, שכל ששייך לאסיף של אותו שנה יהיה חשוב כבר שנה אחת. ולא ניתן יום קבוע בשנה כל עיקר אלא לירק, שאינו אלא מדרבנן כי אינו בכלל שנה שנה ואין לו מחזור שנתי כלל, ולכן באופן שרירותי קבענו שר"ה של אחד בתשרי, שהוא ר"ה כללי לעניין הרבה דברים, יקבע בו.

נמצא שלא סתם חילקו בסוגי' בין דרבנן לדאו', אלא הוא תלוי בשורש למה שגרם לתבואה (ואף קטנית לדעת הרמב"ם) להתחייב מדאו', ולירקות להתחייב רק מדרבנן. ולכן אין להביא כלל ראיה מפירות האילן דאו' שיש להם יום קבוע בשנה, דשאני התם שהיום הקבוע נובע מטבע הפרי, ובזה פשיטא שיש לקבוע יום מיוחד הגורם לכך, משא"כ לקבוע יום קבוע לשנה החקלאית שאינו מחמת טבע הפרי בעצמו.

ומכל מקום כיון דאמרינן שגם למעשר דגן דאו' איכא ליום קבוע, שהוא ר"ה, דילפ' ליה מקרא וכנ"ל, הלא הוא המקור גם למעשר ירק, והוי ליה להקדימו, אי לאו דחביב עלינו להשמיע מעשר ירק מדרבנן. ובמתנ' לא השמיענו אלא מעשר ירק מדרבנן, שמזה יש לשמוע גם מעשר דאו', שהוא המקור לו, וכמו שנתבאר.



## 1.

### הטעם שבאורז ודוחן אזלינן בתר השרשה או בתר גמר הפרי

בגמ': "תנן התם (שביעית פ"ב ה"ז) האורז והדוחן והפרגין והשומשמין שהשרישו לפני ר"ה מתעשרין לשעבר ומותרין בשביעית ואם לאו אסורין בשביעית ומתעשרין לשנה הבאה. אמר רבה אמור רבנן אילן בתר חנטה תבואה וזיתים בתר שליש ירק בתר לקיטה הני כמאן שוינהו רבנן. הדר אמר רבה מתוך שעשוין פרכין פרכין אזלי רבנן בתר השרשה".

רש"י: "מתוך שגורנן עשוי מעט מעט שאין נלקטין כאחד אלא היום לוקטין ומפרכין מעט ולמחר מעט ונמצאו חדש וישן מעורבין יחד הנפרכין לפני ר"ה עם הנפרכין לאחר ר"ה, אם הולכין בהן אחר לקיטה כשאר ירק כשיהא מפריש מעשרותיו ה"ל מעשר מן החדש על הישן ומן הישן על החדש, אזלי בהו בתר השרשה שבשנה אחת משרשת כל השדה שהרי בבת אחת זורעין אותן, ומעשר פירות האילן וקטניות וירק מדרבנן הן ויכולת ביד החכמים לקבוע זמן לפי דעתם לכל אחד ואחד".

ומבואר מרש"י דמעיקר דינא בעי למיזל בהו בתר לקיטה, כירק, רק מכיון שאינן נלקטין כאחת, איכא למיחש שיבוא לעשר מהחדש על הישן, על כן אזלי בהו רבנן בתר השרשה, שכולם משתרשים כאחד.

אמנם ר"ח והערוך כתבו: "הדר אמר רבה מתוך שעשוין פרגין פרגין פירוש משארי משארי ומשארא זו מתמלאה ומביאה שליש ועדיין זו לא נתמלאה, הכל לפי שומן המקום, כיון

שהשרשתם של כל הערוגות כאחת אמור רבנן חיובם במעשר בשעת השרשת' אם שנה שניה שנה אם שלישית שלישי' לפי שזמן השרשה [בקטנית] ידוע הוא כגון הקליטה באילן".

מבואר דמעיךר דינא בעי למיזל בהו בתר שלישי, ורק מכיון שאינן עושין שלישי כאחד אלא לפי שומן הקרקע, על כן אזלינן בהו בתר השרשה. וכן צריך לומר לדעת הרמב"ם שלדעתו (פ"א ממעשר שני ה"ב), אזלינן בכל הקטניות לבד מאלו בתר שלישי, כתבואה<sup>1</sup>.

אמנם יש להעיר על זה, דלהלן בסוגי' אמרו דשמואל חלק וסבר דאזלינן בהו בתר גמר הפרי. ובשלמא לפרש"י י"ל דגמר הפרי בהו הוא כאחד, אלא שאין לקיטתן כאחת, שמלקטין לאחר שמתייבשים, וזה נעשה פרכי פרכי בזמנים שונים, כמו שכתבו התוס' (ד"ה אחר גמרי פרי). אולם לדעת ר"ח והרמב"ם, דמעיךר דינא הוי בעי למיזל בהו בתר שלישי, ומה שלא אזלינן בהו בתר שלישי הוא משום שאין גדלין כאחד, אלא לפי שומן הקרקע. ומסתמא לפי זה גם אין גמר הפרי כאחד, והאיך ניזל בהו אחר גמר פרי, הא יבוא לעשר מהחדש על הישן, וצריך עיון (שו"מ כן בתוס' רי"ד).

עוד יש לעיי' לפי הרמב"ם, דליכא למימר דהכא שיעורים מדרבנן בעלמא שעשו כן לתקנת המעשרות שלא יבוא לעשר מהחדש על הישן, דהלא לדעתו (פ"ב מתרומות) מעשר קטניות הוא מן התורה. ותוס' בסוגי' (ד"ה מתוך) הקשו דעכ"פ שביעית מה"ת. אמנם מה שתירצו גם בדוחק לא יעזור מידי לרמב"ם, שתירצו או שסוגי' מיירי בשביעית בזה"ז, ולרבי שסבר דהוא מדרבנן, או שהביאו דרשה מת"כ דאזלינן בתר השרשה ע"ש.

ואינו מובן שאם איכא דרשה ומה"ת איך אמרו בגמ' טעם זה (ועי' רמב"ן), ועכ"פ לרמב"ם אינו מלמד כלום שהדרשה לא אמרה אלא דלא אזיל בתר לקיטה ואסיפה, אבל לא האם אזלינן בתר השרשה או שלישי ע"ש, וצריך עיון.

ועל יסוד הסוגי' לפירוש הראשונים שהשרשה בכל המינים האלו היא כאחת העירו החברים, מהא דהביאו בגמ' ההא דתניא ר"ש בן שזורי, שפול המצרי שזרעו והשריש חלקו לפני ר"ה וחלקו לאחר ר"ה, צובר גרונו לתוכו ומעשר ממנו כאחת משום בילה, עי' בסוגי'. הנה מבואר דאזלינן לדעתו (במתני' שם) בפול המצרי אחר השרשה, אף שאין השרשתו כאחת (ומשמע שכן דרכו של פול המצרי, מדנקטו ר"ש שזורי דווקא, וכמו שראיתי בפירושי הגר"ק שליט"א לירו' כאן) וצ"ע.

אמנם מסוגי' הירושלמי בשביעית המקבילה לסוגי' נראה טעם אחר להא דאזלי במינין אלו בתר השרשה, ואפשר שדעת הרמב"ם באיזה אופן שהוא גופא ביאור סוגי' נמי, ויהיה ניחא בזה ליישב מה שהערנו כאן, ונעתיק את כל הסוגי' ופירושה מפני שיש בה כמה דברים השייכים למה שנתבאר לעיל.

"בפירות הלכו אחר שלישי ובאורז אחר השרשה ובירק בשעת לקיטתו איסורו". מסתם הלשון כאן נראה שבכל הפירות אזלינן בתר שלישי, וכדעת הרמב"ם שחנטה ועונת המעשר דין אחד

(ג). עוד הערני ידידי הרב יעקב הכהן שיחי' ללשון הר"מ בפ"מ פאה (פ"א משנה ד): "כלל אמרו בפאה. כל שהוא אכל, ונשמר, וגדוליו מן הארץ, ולקיטתו כאחת, ומכניסו לקיום, חייב בפאה. והתבואה והקטניות בכלל הזה". וכתב הרמב"ם בכלל דוג' של קטניות שומשמן ע"ש, הרי ששומשמן דתנן התם לקיטתן כאחת, ודלא כרש"י ותוס'.

הוא, ודלא כמשמע מלשון רבה בשמעתין שפירות בתר חנטה ותבואה בתר שליש, והם ב' שיעורים שונים.

"מניין שהילכו בפירות אחר השליש? מגרנך מיקבין, מגרנך ולא כל גרנך מיקבין ולא כל יקבין. מעתה אפי' פחות משליש? אמר ר"ז כתיב עשר תעשר את כל תבואת זרעך דבר שהוא נזרע ומצמיח יצא פחות משליש שאינו נזרע ומצמיח? מעתה שליש הראשון לשעבר ושליש השני לבא אמר רבי יוחנן מחג הסוכות מה חג הסוכות לבא ואת מהלך בו לשעבר ואילו הואיל וזה לבא את מהלך בהן לשעבר."

מבואר כאן להדיא שהדרשה של רבי יוחנן שהובאה לעיל בסוגי' אינה באה ללמוד את עיקר עונת המעשרות בתבואה, אלא ללמד שאין לעשר מבא שליש קודם ר"ה לבא אחריו, ודלא כפ' התוס' הנ"ל, אלא כמש"כ שם עפ"י רש"י והרמב"ם.

"נאמר אף באורז ובדוחן ופרגין ובשומשין כן רבי חונא בר חייא אמר שא"א לעמוד עליו". מפשיטות הלשון כאן נראה שהקשו שגם באורז וכו' ילכו בתר שליש, כמש"כ הערוך ור"ח וכמו שנתבאר לדעת הרמב"ם, ודלא כרש"י ותוס' שהקשו שילכו בהן בתר לקיטה (וכ"מ בתוס' ר"ד).

וישבו שם: "שא"א לעמוד עליו". והיינו שבאלו אי אפשר לעמוד על שליש גידולם (אולי מפני שהן קטניות קטנות במיוחד), וכן פירשו שם הרש"ס והגר"א (ועי' שם ברש"ס שהשיג על הר"ש שלא באר כן), ולכן אזלינן בהם בתר השרשה שזה יכול למוד בקלות ע"י בדיקה, או בדיעת הזמן שאורך מהזריעה להשרשה.

ואם ננקוט כן יתבאר לנו מה שהערנו האיך לדעת שמואל אזלינן בתר גמר פרי, שגמר פרי הרי הוא ניכר גם בהן, שלא כשליש שאינו ניכר. וכן י"ל דטעם זה הוא נכון גם לדין תורה, כשביעית ומעשר קטניות לדעת הרמב"ם, שאינו מטעם גזירה בעלמא שלא יבוא לעשר מהחדש על הישן, אלא אמרו חכמים כן, מפני שאי אפשר בעניין אחר, ולא יתכן שהתורה תאמר לעשר באופן אחר, שלא ניתנה תורה למלאכי השרת. וכן ניחא שאף בפול המצרי שדרכו להשריש בזמנים שונים אמרו שיעור השרשה, שאין הטעם כלל שמא יפריש משנה לחברתה בעלמא, אלא שאין ניכר השליש, משא"כ ההשרשה, שיכול לאמוד אותה לפי מתי שזרע.

והנה לשון הרמב"ם (פ"א ממעשר שני ה"ח): "האורז והדוחן והפרגין והשומשמן – אף על פי שהשרישו קודם ראש השנה, אין הולכין בהן אלא אחר גמר הפרי. וכן פול המצרי – אע"פ שמקצתו השריש לפני ר"ה ומקצתו לאחר ר"ה צובר גרנו לתוכו, ותורם ומעשר מן הכל כאחד. שהכל הולך אחר גמר הפרי".

ויש להעיר, שלכא' לאחר דברי שמואל שהכל הולך אחר גמר פרי, אין לנו כלל השרשה, מה מקום יש לומר אע"פ שהשריש וכו', יותר ראוי היה לומר אע"פ שהביא שליש קודם ר"ה, שהוא שיעור קטניות בכל מקום, וצ"ב.

ואולי למה שבארנו דעת הרמב"ם עפ"י סוגי' הירושלמי קצת יתיישב, שאם באנו להפקיע ממשוהו, אינו משליש, שעל זה אי אפשר לעמוד כלל באלו הקטניות, ובהכרח שניזול או בתר השרשה או בתר גמר הפרי, שניכר בהם, ולכן נקט כן הרמב"ם, וכמו שנתבאר.



# אוצר חושן משפט

שכונני גוואי ♦ לא תרוש בחסימה





הרב יהודה לוגר

ישיבת מאור טוביה מצפה ירחו

## שכונני גוואי

## פתיחה

נחלקו רבא ורב נחמן מה הדין כאשר המרא קמא שואל את המחזיק מה אתה עושה בבית והמחזיק עונה: אני קניתי ממך את הבית וגרתי כאן שלוש שנים ולא מחית, והמ"ק טוען כנגדו אני הייתי "בשכונני גוואי", היינו: עיקר דירתי היא הבית הפנימי ואתה היית בחיצוני, ואני הייתי עובר אצלך ומשתמש עמך בבית החיצון ולכן לא מחיתי. במאמר זה נבאר מה הכוונה: "שכונני גוואי" ולפי זה מה הדין בחזקה משותפת.



## א. סוגית הגמרא

על מי מוטל להביא ראיה כאשר המ"ק טוען כנגד טענת המערער שהיה בבית הפנימי ולכן לא מיחה

נחלקו רבא ורב נחמן (תלמוד בבלי מסכת בבא בתרא דף כט עמוד ב) מה הדין כאשר המ"ק שואל את המחזיק מה אתה עושה בבית והמחזיק עונה אני קניתי ממך את הבית וגרתי כאן שלוש שנים ולא מחית, והמ"ק טוען כנגדו עיקר דירתי היא הבית הפנימי ואתה היית בחיצוני ואני הייתי עובר אצלך ומשתמש עמך בבית החיצון ולכן לא מחיתי: "ההוא דאמר ליה לחבריה: מאי בעית בהאי ביתא? אמר ליה: מינך זבינתיה ואכלית שני חזקה, א"ל: אנא בשכונני גוואי הואי" רב נחמן סבר שעל המחזיק להביא ראיה שגר לבד בבית בלי המ"ק: "אתא לקמיה דרב נחמן, אמר ליה: זיל ברור אכילתך". רבא סבר שעל המ"ק להביא עדים שהמחזיק גר אתו בבית, כי המוציא מחברו עליו הראיה: "אמר ליה רבא: הכי דינא? המוציא מחברו עליו הראיה"



## המהות של מעבר המ"ק דרך הבית החיצוני

שורש המחלוקת בין רבא לרב נחמן הוא מה המהות של מעבר המ"ק דרך הבית החיצוני: לפי רב נחמן מהות המעבר של המ"ק היא עקירת גוף החזקה, וספק המעבר יוצר ספק מהותי. בעקירת גוף החזקה אין צורך בעדים על העקירה, אלא חובת ההוכחה היא על המחזיק להביא עדים שהחזקה הייתה חזקה גמורה ולא נעקרה על ידי מעבר המ"ק. אולם, לפי רבא המהות של מעבר המ"ק היא בעצם מחאה על החזקה, וספק המעבר יוצר ספק חיצוני, ומכיוון שבכל מחאה צריך עדי מחאה לכן על המ"ק להביא עדים שהוא עבר בבית.



### האם רק הראייה נעקרה או גם המחזקות

אפשרות הסבר נוספת היא שהמחלוקת נעוצה בשאלה האם כשהחזקה רעועה ונעקרה הראייה נעקרה גם המחזקות, או שמא רק הראייה נעקרה אבל המחזקות עדיין קיימת. לפי רב נחמן כשנעקרה הראייה נעקרה גם המחזקות והחזקה בטלה לגמרי, ולכן חובת ההוכחה על המחזיק. לפי רבא למרות שנעקרה הראייה לא נעקרה המחזקות של המחזיק, ולכן חובת ההוכחה על המ"ק.



### בבר סיסין רבא ורב נחמן מחליפים את שיטתם

מקשה הגמרא (בבא בתרא דף כט:): על רבא ורב נחמן. אדם אמר לחברו כל אותם קרקעות שקנתי מאדם ששמו בר סיסין מכורים לך, והייתה קרקע אחת שאכן קרויה בר סיסין אבל אמר המכר המ"ק לקונה שדה זו לא קנתי מבר סיסין, אלא היא רק נקראת בר סיסין. רב נחמן סבר שיש להעמיד את הקרקע ביד הלוקח, ואילו רבא סבר שיש להעמיד את השדה ביד המוכר: "ורמי דרבא אדרבא, ורמי דרב נחמן אדרב נחמן; דהוא דא"ל לחבריה: כל נכסי דבי בר סיסין מזבינא לך, הואי ההיא ארעא דהוה מיקרי דבי בר סיסין, אמר ליה: הא לאו דבי בר סיסין היא, ואיקרוי הוא דמיקריא דבי בר סיסין; אתו לקמיה דרב נחמן, אוקמא בידא דלוקח. א"ל רבא: דינא הכי? המוציא מחבירו עליו הראיה. קשיא דרבא אדרבא, קשיא דרב נחמן אדרב נחמן".

מתרצת הגמרא (שם): לגבי רבא אין קושיה, כי לגבי בר סיסין המוכר מוחזק בנכסים, ואילו לגבי שכונני גוואי המחזיק הוא זה שכבר מוחזק בקרקע שלש שנים. וגם לגבי רב נחמן אין קושיה, לגבי בר סיסין העמיד רב נחמן את הקרקע בידי הלוקח מאחר שאמר לו המוכר נכסי שקנתי מבר סיסין מכורין לך, ואף קרקע זו אכן נקראת בפי כל דבי בר סיסין, הרי שנראים הדברים שלפיכך נקראת כן שאכן ממנו קנאה, אלא שהמוכר טוען שלא קנאה מבר סיסין. ולכך עליו מוטל להוכיח שאין קרקע זו קנויה מבר סיסין, וכל עוד שלא הוכיח כן בעדים אין מעמידים את הקרקע בידו אלא בידי ההלוקח. אולם, בנידון של שכונני גוואי אף אם נדון את החזקה כבמקום שטר הראיה, וכמי שמחזיק בידו שטר ממש, כאשר בא המוכר ומערער על החזקה הלא אף לגבי אדם הקונה שדה ומוכיח הוא את זכותו על ידי השטר כאשר מערער המוכר על השטר, האם לא אומרים לו קיים שטרך ותעמוד בידך הנכס הנקנה, אף כאן אומרים לו הוכח את חזקתך שהייתה חזקה ראויה ותזכה בבית:

"דרבא אדרבא לא קשיא: התם מוכר קאי בנכסיה, הכא לוקח קאי בניכסיה; דרב נחמן אדרב נחמן נמי לא קשיא: כיון דאמר ליה דבי בר סיסין ומיקריא דבי בר סיסין, עליה ידידה רמיא לגלויי דלאו דבי בר סיסין היא, אבל הכא לא יהא אלא דנקיט שטרא, מי לא אמרינן ליה: קיים שטרך וקום בניכסי?".



## ב. ביאור שכונני גוואי

### שכונני גוואי הבית הפנימי

רשב"ם (מסכת בבא בתרא דף כט עמוד ב ד"ה אנא בשכונני גוואי הוא) מבאר: "שכונני גוואי" הכוונה הבית הפנימי, כלומר: עיקר דירתי היא הבית הפנימי ואתה היית בחיצוני ואני הייתי עובר אצלך ומשתמש עמך בבית החיצון ולכן לא מחיתי: "בחדרים הפנימים היתה עיקר דירתי והייתי עובר דרך עליך ומשתמש עמך בבית החיצון שדרת בו ברשותי ולכך לא מחיתי"



### אם אין למערער עדים מודה רב נחמן שהדין עם המחזיק

הרשב"ם (בבא בתרא דף כט: ד"ה עליו) מדגיש שאם אין למערער עדים מודה רב נחמן שהדין עם המחזיק, ואין הוא צריך להביא ראיה שהמ"ק לא עבר דרך הבית החיצון כל שלוש השנים כי הפה שאסר הוא הפה שהתיר: "אבל בלא עדות אפילו רב נחמן מודי דהמחזיק נאמן בלא ראיה שהפה שאסר הוא הפה שהתיר דאי בעי אמר שלי הוא מעולם כי אמר נמי מינך זבינתה מהימן".



### הקשר בין נכסי בר סיסין לחזקה

לפי הרשב"ם כל המחלוקת בין רבא לרב נחמן במקרה של שכונני גוואי היא בעניין החזקה ומהות הערעור על החזקה. לפי זה יש לשאול מה הקשר בין המקרה של שכונני גוואי לבין המקרה של נכסי דבר סיסין, שבו המחלוקת כלל לא קשורה לחזקה?

נראה להשיב: המכנה המשותף בין שני המקרים הוא שיש מ"ק שאין ערעור על היותו מ"ק, ויש לוקח שטוען שהוא קנה מהמ"ק, וטענתו היא טענה טובה אלא שיש ספק על הטענה. ונחלקו רבא ורב נחמן האם הספק הוא חיצוני או מהותי. בהו"א הגמרא לא מבינה מדוע רבא אומר שבמקרה א הספק הוא ספק חיצוני ובמקרה ב הספק הוא ספק מהותי, וכמו כן רב נחמן במקרה א הספק הוא ספק מהותי ובמקרה ב הספק הוא ספק חיצוני. למסקנה הגמרא מבהירה שאומנם יש מכנה משותף בין המקרים אבל כל מקרה וכל ספק לגופו.



### קושיות הרמב"ן על שיטת הרשב"ם

הרמב"ן (בבא בתרא דף כט: ד"ה אנה בשכונני גואי) הקשה על שיטת הרשב"ם שמעבר בשדה אינו עוקר חזקה: "מה שפירש בה הרב רבי שמואל ז"ל שבחדרים הפנימים הייתי דר ועובר דרך עליך, לא נראה לי מפני שהדין נותן שלא יפסיד חזקתו בשביל כך, וכי אין אדם עשוי למכור בית החיצון ומשייר לעצמו הפנימי ודרך, ואעפ"כ כיון שזה לבדו דר למה לא יעלה לו חזקה".

הרשב"ם ישיב שיש לחלק בין בית לשדה: מעבר בבית- מראה שימוש ועוקר את החזקה, מעבר בשדה- אינו בהכרח מראה שימוש ולכן לא עוקר את החזקה\*.

עוד הקשה הרמב"ן (שם) שאם מעבר זה חזקה, מדוע המוציא מחברו עליו הראיה? הרי אין חזקה כדי שנדרוש מהמ"ק להביא עדים: "ועוד א"כ מאי טעמיה דרבא והלא כל זמן שלא הביא ראיה שדר לבדו לא הביא עדי חזקה שאין חזקה למי שדר עם הבעלים"

הרשב"ם ישיב שמעבר עם השתמשות נחשב מחאה, אך לא שימוש מלא.

הקשה הרמב"ן (שם) שבגמרא לא כתוב מעבר אלא רק שהיה בבית הפנימי: "ולשון הגמרא עצמו אינו נוח להתפרש כן, שאין בלשון בשכונני גואי הואי שיעבור ויצא דרך על החיצון, אלא משמע הלשון ששם היה כל הזמן הזה ולא שיצא משם".

הרשב"ם ישיב שעצם אמירתו שהיה בבית הפנימי ממחישה שהוא היה עובר גם בבית החיצוני.

עוד הקשה הרמב"ן (שם, שם) שהגירסה בגמרא אינה בית אלא שדה: "ועוד דבכולהו נוסחאי בהאי ארעא ולא אשכחן ביתא אלא בפירושי הרב ז"ל".

הרשב"ם ישיב שהגירסה בגמרא היא ביתא.



### למ"ק אין עדים כי אם היו לו ולמחזיק עדים עדי החזקה לא היו מתקבלים

כתב הר"ף (בבא בתרא דף טו.) שמדובר שלמ"ק אין עדים, כי אם היו עדים למ"ק שהקרקע שלו ולמחזיק היו עדים שהיה בקרקע שלוש שנים- עדי החזקה לא היו מתקבלים כיוון שטענתם אינה טענה גמורה אלא אומרים ראינו שהיה שלוש שנים אך לא יודעים בוודאות אם המ"ק עבר בבית החיצוני או לא, אך מסתמא כנראה שלא היה:

"האי מעשה דשכונני גואי חזינא ביה תרי פירושי איכא מאן דפריש דהא מערער לית ליה סהדי דהאי ארעא דיליה היא דאי אית ליה סהדי דהאי ארעא דיליה היא והאי אמר מינך זבינתה ואכלתה שני חזקה לא הוה אמר רבא בכה"ג המוציא מחבירו עליו הראיה דהא רבא גופיה הוא דאמר בכה"ג דלוקח בעי לאיתויי סהדי דאכלה שני חזקה דאמר רבא [כגון] דאתו בי תרי ואמרי אנן אגרינן מיניה ודרינן בה תלת שנין ביממא ובליליא וא"כ היכי אמר רבא המוציא מחבירו עליו הראיה".



(א). ניתן היה לתרץ שהרשב"ם סובר עובר ומשתמש, כלומר: טענתו היא לא רק המעבר אלא גם ההשתמשות, אך נראה לדחות הסבר זה, כי הגמרא לא ציינה על השתמשות אלא רק שהמ"ק היה גר בבית הפנימי.

(ב). לאור הסוגיא בדף כט ע"א, שם מבואר שאם העדים טוענים שהיו בבית שלוש שנים בימים ומסתמא גם בלילות עדותם לא מתקבלת כאשר המ"ק טוען כנגדם טענת בריא אני ראיתי שלא הייתם בלילות.

### כיוון שהמחזיק מודה שקנה מהמ"ק על המ"ק להביא ראיה

רבא סובר שלמ"ק ולמחזיק אין עדים, והמחזיק מודה שקנה מהמ"ק, ולכן הפה שאסר הוא הפה שהתיר (היינו: מכך שאין למ"ק הוכחה שהשדה שלו והמחזיק טוען שאכן קנה מהמ"ק את השדה, המ"ק לא יכול לטעון עכשיו שבגלל הודאתו של המחזיק אכן הקרקע שלו, כי לא ניתן להאמין לחצי עדות), ועל המ"ק להביא ראיה שהקרקע שלו:

"אלא האי מעשה ליכא לאוקומי אלא כגון דהאי מערער לית ליה סהדי דידעי דהאי ארעא דיליה הות אלא האי לוקח הוא דאמר דיליה היה והוא אמר מיניה זבינתה והוה ליה הפה שאסר הוא הפה שהתיר ומשום הכי אמר רבא המוציא מחבירו עליו הראיה".



### כאשר המחזיק מודה שקנה מהמ"ק את השדה עליו להביא הוכחה שאכן היה

#### שלוש שנים

רב נחמן סובר שלמרות שלמ"ק אין עדים כאשר מודה המחזיק שקנה מהמ"ק את השדה עליו להביא הוכחה שאכן הוא היה שם שלוש שנים בלא שמיחה המ"ק: "ור"נ סבר אף על גב דלית ליה להאי סהדי דארעא דיליה הות כי קא מודה האי לוקח דיליה הות ואמר דזבנה מיניה ואכלה שני חזקה בעי לאיתויי סהדי דאכלה שני חזקה".

לפי פירוש זה הלכה כרבא שעל המ"ק להביא ראיה שהקרקע שלו: "וקא פסק הלכתא בהאי עשה ובמעשה דבי ססין כרבא".



### כיצד רב נחמן חולק על דבר שמוסכם על כל התנאים

על פירוש זה הקשה הרי"ף (בבא בתרא דף טו:). הרי אפילו רבי יהושע, שלא סובר מיגו, מודה שאומרים הפה שאסר הוא הפה שהתיר, אם כן כיצד רב נחמן חולק על דבר שמוסכם בין כל התנאים:

"ואיכא מאן דאמר דהאי מעשה ליכא לאוקמיה בכה"ג דהיכא דליכא סהדי דהאי ארעא למערער הות כ"ע לא פליגי דלא צריך לוקח לאיתויי ראיה ואף על גב דאמר לא אכלתה שני חזקה לא מפקינן מיניה וכ"ש כי אמר אכלתה שני חזקה כדאמר' גבי הא דתנן ומודה רבי יהושע באומר לחבירו שדה זו של אביך היתה ולקחתיה ממנו נאמן שהפה שאסר הוא הפה שהתיר ואמרינן עלה וליתני ומודה רבי יהושע באומר לחבירו שדה זו שלך היתה ולקחתיה ממך נאמן שהפה שאסר הוא הפה שהתיר ומפרקינן משום דקא בעי למיתני אם יש עדים שהיא שלו והוא אומר לקחתיה ממנו אינו נאמן היכי דמי אי דאכלה שני חזקה אמאי לא מהימן ואי דלא אכלה שני חזקה פשיטא דלא מהימן ושמעין מינה דהיכא דאמר שדה זו שלך היתה ולקחתיה ממך נאמן ואפי' ליתיה בידיה שני חזקה והא מילתא מודו בה כולהו תנאי וליכא מאן דפליג עלה וא"כ היכי מחזקינן לרב נחמן דפליג על הא מילתא".



## רב נחמן סובר כרש"י שרבי יהושע מודה שאומרים הפה שאסר הוא הפה שהתיר רק אם אין תביעה

נחלקו רש"י ותוספות במסכת כתובות (דף טו: ד"ה ומודה) מתי אומרים הפה שאסר הוא הפה שהתיר. רש"י סובר שאומרים הפה שאסר הוא הפה שהתיר רק אם אין תביעה, ואילו תוספות סוברים שאומרים הפה שאסר הוא הפה שהתיר רק אם יש תביעה.

"מתוך פירוש הקונט' משמע דדוקא כשאין הלה תובעו ונאמן במגו דאי בעי שתיק אבל אם תובעו אינו נאמן ואינו נראה דהא קתני סיפא ואם יש עדים כו' משמע דדוקא אם יש עדים שהיתה של אביו אינו נאמן אבל אם אין עדים אף על גב דהלה תובעו נאמן מגו דאי בעי אמר לא היתה של אביך מעולם מדלא נקט אם תובעו אינו נאמן ובגמרא נמי פריך וליתני שדה זו שלך היתה משמע דבהלה תובעו איירי ולכך משיב ודאי שלך היתה ולקחתיה ממך אבל אם לא תובעו אין שייך לומר שלך היתה כי מסתמא הוא יודע בעצמו דבר זה".

לפי מחלוקת זו מתרץ הב"ח (הגהות הב"ח על הרי"ף דף טו אות ו) את קושיית הרי"ף. רב נחמן סובר כרש"י, שרבי יהושע מודה בפה שאסר הוא הפה שהתיר רק אם אין תביעה, אך כיוון שבשכונני גוואי יש תביעה של המ"ק לא ניתן לומר הפה שאסר הוא הפה שהתיר:

"מיהו יש ליישב דהני דמפרשי כפירושא קמא ס"ל כפרש"י דההיא דמודה ר' יהושע מיירי באינו תובעו ומש"ה נאמן ואפי' לא אכלה שני חזקה אבל הכא דא"ל המערער מאי בעית בהאי ארעא דכיון דתובעו אפי' ליכא עדים לא אמר הפה שאסר הפה שהתיר ועי"ש בריש פ"ב דכתובות דהתוס' חולקים על פירש"י דאפי' תובעו אמרי' הפה שאסר הפה שהתיר כיוון דליכא עדים וכך דעת האלפסי הכא".



## המ"ק נמצא בעיר אחרת וטוען כלפי המחזיק לא יתכן שמכרתי לך כי לא הייתי בעירך

הסבר שני מביא הרי"ף (כבא בתרא דף טו. בדפי הרי"ף): מדובר שהמ"ק נמצא בעיר אחרת, וכאשר המחזיק טוען כלפי המ"ק אתה מכרת לי את השדה, טוען כלפיו המ"ק לא יתכן שמכרתי לך כי לא הייתי בעירך:

"אלא האי מעשה הכין פירושא כגון דהאי ארעא ידיעא וברירא דלהאי מערער הות וא"ל להאי מחזיק מאי בעית בהאי ארעא וא"ל מינך זבינתה ואכלתה שני חזקה אמר ליה היאך זבינתה מינאי ואנא בשכונני גואי ולא הוינא בהדך במתא בההוא עידנא ואת טעין דזבינתה מינאי".

רב נחמן סובר שעל המחזיק להביא ראיה כדי לאמת את טענתו, כי היא אינה טענה וודאית וגמורה:

"א"ל רב נחמן זיל ברור אכילתך דאכילה דקיימת בה חזקה היא ומוקמינן לה לארעא בידך כלומר אייתי סהדי דקיימא את והאי מוכר במתא ואפילו חד יומא כי היכי דתהוי אכילתך

אכילה דאמרינן אפשר דזבינת' מיניה בהאי יומא ואי לא הויה שני חזקה שלך כחזקה שאין עמה טענה".

רבא סבר שהמוציא מחברו עליו הראיה לכן על המ"ק להביא עדים שלא היה בעירו של המחזיק כדי שהמחזיק יוכל לקנות את הקרקע שלו: "אמר ליה רבא דינא הכי המוציא מחברו עליו הראיה דסבר רבא תובע הוא דבעי איתויי סהדי דלא הוה במתא בההוא יומא דטעין האי דזבנה ביה מיניה".



### הלכה כרב נחמן

להלכה פסק הרי"ף (בבא בתרא דף טו. בדפי הרי"ף) כרב נחמן, כי רבא תלמיד היושב לפני רב נחמן, ואין הלכה כתלמיד במקום הרב: "וקי"ל כר"נ בתרווייהו בהאי מעשה ובמעשה דבי בר סיסין דרבא בהאי עניינא תלמיד הוה דיתיב קמיה דר"נ ואין הלכה כתלמיד במקום הרב וכ"ש דקי"ל דמעשה רב בהנך תרי עובדי".



### על המחזיק להביא ראיה כי יש חזקה אך היא ללא טענה

הקשה הרמב"ן (בבא בתרא דף כט: ד"ה והפירוש) על הסבר הרי"ף: היה עליך למחות, בכך שלא מחית - החזקה נחשבת חזקה, אם כן, מדוע לפי רב נחמן המחזיק צריך להביא ראיה:

"והפירוש שכתב בו רבינו הגדול ז"ל מן המתמיהין בעיני, שכיון שהיה עומד במקום שאין שם חרום כל אותן הימים היה לו למחות, וכיון שלא מיחה בודאי שמכרה לו לזה באותו הזמן והוא בא בכאן או זה הלך לשם או על יד שלוחו מכר כמו שטוען זה, שאם לא כן למה לא מיחה כיון שלא היה במקום חרום, וזו דומה לשאר כל החזקות שבכולן מוכר אומר לא מכרתי ולוקח אומר לקחתי והאמינוהו ללוקח מפני שלא מיחה מוכר, אף כאן נמי בדין הוא שיהא נאמן לומר לקחתי באיזה ענין שיטעון".

הרי"ף יענה על קושיית הרמב"ן שאכן יש חזקה אך לחזקה אין טענה, ולכן היא לא יכולה להפקיע מהמ"ק את הבית עד שהמחזיק יביא עדים על כך שטענתו וודאית ונכונה.



### קושיות הרא"ש על שיטת הרי"ף

הקשה הרא"ש (מסכת בבא בתרא פרק ג סימן ד): כיוון שחזקה במקום שטר עומדת כיצד אנו מאמינים למ"ק שלא היה באותו היום בעיר, והרי למחזיק יש שטר: "ומילתא דתמיהה היא כיון דחזקה במקום שטר עומדת היכי מהימן המערער לומר בדיבורו לא הייתי בעיר באותו זמן שאתה אומר שמכרתיו לך".

הרי"ף יענה על קושיית הרא"ש שחזקה היא לא ממש כמו שטר, לכן החזקה אינה ממש חזקה כדי להוציא מהמ"ק את המוחזקות'.

עוד הקשה הרא"ש (שם, שם): אם למרות שלמחזיק יש שטר אנו מאמינים למ"ק יצא שחזקה לא תועיל לעולם, כי המחזיק לא ימצא עדים שראו את המ"ק בעיר באותו היום: "ולפי זה לא היה מהניא חזקה לעולם דהיאך ימצא עדים שראוהו בעיר באותו היום".

הרי"ף יענה על קושיית הרא"ש שאין לגרוס כפי שכתב הרא"ש בדברי הרי"ף "באותו היום", אלא לגרוס כפי שכתוב ברי"ף (הנדפס) "יום אחד". שינוי הגירסה מפקיע את השאלה, כי אכן מסתבר שהמחזיק יצליח להביא עדים שראו את המ"ק באחד מן הימים.

הרא"ש (שם, שם) הקשה על שיטת הרי"ף: לא ניתן לומר שטענת המ"ק היא שהוא לא היה עם המחזיק באותו יום שהוא טוען שקנאה ממנו, שכן לפי זה טענת המחזיק היא שהוא קנה את הקרקע מהמ"ק באותו יום, וטענה זו לא מופיעה בגמרא: "ועוד עיקר כח משא ומתן של המעשה חסר מן הספר דהוה ליה למימר מינך זבנת בההוא יומא כדי שתהא התשובה על דבריו באותו יום שאתה אומר שלקחת ממני בשכונני גואי הוינא".

עוד הקשה הרא"ש (שם, שם) על שיטת הרי"ף: המכירה יכולה להתבצע על ידי שליח, שזה דבר מצוי במקום שהשיירות מצויות. אם כן, מדוע לפי רב נחמן חזקת המחזיק אינה חזקה אם הוא לא הביא הוכחה למכירה: "ומיהו גם זה אין מתיישב על לבי דמעשים בכל יום שאדם מוכר נכסיו על ידי שליח הבא בהרשאתו ואם היה במקום שהשיירות מצויות אמאי לא הוי חזקה".

הרי"ף יענה על קושיית הרא"ש שלמרות שקניין על ידי שליח זה דבר מצוי, הואיל וטענת המחזיק אינה ודאית, שכן המ"ק מערער עליה, אזי כדי שחזקתו של המחזיק תחול, עליו להוכיח את טענתו.

הרא"ש (שם, שם) הקשה על שיטת הרי"ף: לשון הגמרא "שכונני גוואי" מורה בהכרח על הסבר הרשב"ם ולא על הסברים אחרים: "ועוד לישנא דשכונני גואי אינו מורה על שום פירוש אלא על פירוש רשב"ם".



### האם המזיק צריך להוכיח גם את אפשרות הטענה

שורש המחלוקת בין הרי"ף לבין הרא"ש והרמב"ן הוא האם המחזיק צריך להוכיח את אפשרות הטענה בנוסף לאמיתות הראיה, או לא. לפי הרי"ף צריך להוכיח גם את אפשרות הטענה, ואילו לפי הרא"ש והרמב"ן אין צורך להוכיח גם את אפשרות הטענה.

ר"ח (הו"ד בחדושי הרמב"ן בבא בתרא דף כט:): ביאר כשיטת הרי"ף, והוסיף שלפי רב נחמן המחזיק צריך לטעון שהמ"ק היה אתו בשעת המכירה ובשעת החזקה, כי בלי טענה אין חזקה, כי הסיבה שהבעלים לא מחה היא שהוא לא ידע שהמחזיק ירד לקרקע. ורבא חולק וסובר שלמרות שהמ"ק מביא טענת ערעור חזקה בכך שהוא לא ידע שהמחזיק נכנס לו לשדה, עדין על המ"ק להביא הוכחה לטענת ערעור זאת. המקור לשיטת הר"ח היא המשנה שסוברת שאינה

ג). לכאורה נראה שהרי"ף יענה כך לאור דברי הרמב"ן בכח ע"ב שהסביר את דברי רש"י לגבי חזקה שאין עמה טענה. אך אין זה נכון, כי הרמב"ן חולק על הרי"ף וסובר שלא צריך להוכיח את אפשרות הטענה, ואילו בדף כח ע"ב מדובר שאין טענה כלל.



חזקה עד שיהא עמו במדינה, כלומר: אם המ"ק לא ידע שאדם ירד לנכסיו והחזיק בהם - חזקת המחזיק אינה חזקה. מקור זה תמוה, שכן המשנה מדברת על שעת חירות בלבד אבל שלא בשעת חירות - המ"ק אינו צריך להיות עמו במדינה כדי שחזקת המחזיק תחול. אכן, ר"ח יודע שהמשנה דיברה על שעת חירות ולכן הוא מסביר שבשעת חירות המ"ק צריך להיות עמו במדינה כל השלוש שנים, ואילו שלא בשעת חירות מספיק שהמ"ק יהיה עמו רק יום אחד:

"ור"ח ז"ל כתב כדברי רבינו ז"ל אלא שבכלל דבריו יצא לדרך אחרת. וכן כתב בעובדא דשוקי בראי, ואף על גב דחזינן לרבותינו הגאונים ז"ל דאוקמוה להאי מעשה בשעת חרות, אין דינא הכי הוא, ומיהו אף על גב דקאמר מחאה שלא בפניו הויא מחאה בעינן שיהא המוכר שם במדינה מצוי בעת שטוען זה הלוקח שקנה זה הקרקע וכדתנן אינה חזקה עד שיהא עמו במדינה, וכיון דהוה תמן אפילו יום אחד דאיכא למימר בההוא יומא זבן ליה ואזל ליה לאלתר, כי אמר בתר הכי לא הוינא ידע דהאי נחית בארעאי דנמחי ביה לא משגחינן ביה, אלא אי קדים ונפק ושבק ארעיה בידא דאחרינא ואזל ליה איהו ונחית הלוקח בארעא דא ואכלה ולא ידע מרי ארעא דהאי נחית ואכיל ארעיה, כי האי גונא לא הוי חזקה, דאי לא תימא הכי מדת הדין לוקה. ועוד כתב לקמן ואף על גב דתנן אין צריך להיות עמו במדינה, מיהו צריך להיות יודע בעל הקרקע כי זה שטוען אתה מכרתה לי עומד בנכסיו דאי לא ידע אמאן קא ממחה, וזה ששנינו אינה חזקה עד שיהא עמו במדינה פירוש כל שני חזקה, בשעת חרות, אבל שלא בשעת חרות אינו צריך להיות עמו אלא ביום שטוען שלקחה ממנו וירד בה, אלא כיון דידע דהאי גברא נחית בנכסיה אפי' הוא באספמיא והמחזיק בבבל הוה ליה למחויי דלא בעינן מחאה בפניו. אלו דברי ר"ח ז"ל. ומדבריו שאין חזקה שלא בפניו חזקה אלא אם כן תחלתה בפניו שהיה לו לשאול עליה אבל אם לא כן אינה חזקה אפי' אינו במקום חרות".



### היה עליו לשמוע שהמחזיק השתלט על הקרקע שלו

הרמב"ן (בבא בתרא דף כט:) הקשה על שיטת הר"ח: מדוע המחזיק צריך להוכיח שהמ"ק היה אתו במדינה בתחילת החזקה וידע שהמחזיק אכן ירד לקרקע והחזיק בה? הרי המ"ק ידע בוודאות, שכן אם למחאה שלא בפניו אומרים שידע כי יש לדבר קול, כ"ש שכלפי חזקה שלא בפניו אומרים שידע כיוון שיש לדבר קול: "ואינו נכון דכ"ש שיש לומר חברך חבא אית ליה, ואיהו עביד לשאול מי מחזיק בשלו".

מקושיית הרמב"ן יצא שהר"ח והרמב"ן נחלקו האם חזקה שלא בפניו נחשבת חזקה או לא. לפי הרמב"ן מחאה שלא בפניו נחשבת חזקה, וכ"ש חזקה שלא בפניו. אולם לפי ר"ח מחאה שלא בפניו נחשבת מחאה, אך חזקה שלא בפניו לא נחשבת מחאה.



## למה יש יותר משקל בהעברת הקול בין המ"ק והמחזיק להוצאת הקול או לקבלת הקול

לפי זה שורש המחלוקת בין הר"ח והרמב"ן הוא למה יש יותר משקל בהעברת הקול בין המ"ק והמחזיק - להוצאת הקול או לקבלת הקול. מחאה עדיפה מצד הוצאת הקול, שכן במחאה המטרה מלכתחילה היא לפרסם ולהוציא את המחאה כדי שתגיע למחזיק. חזקה עדיפה מצד קבלת הקול, שכן המ"ק תמיד עירני לדעת ולחקור האם מישוהו ירד לנכסיו והחזיק בהם.

הרמב"ן נותן יותר משקל לקבלת הקול, ולכן אם מחאה שלא בפניו נחשבת מחאה כ"ש שחזקה שלא בפניו נחשבת חזקה. ר"ח נותן יותר להוצאת הקול, ולכן מחאה שלא בפניו נחשבת מחאה אבל חזקה שלא בפניו לא נחשבת חזקה.

לפי הסבר זה ניתן ליישב את המשנה לפי ר"ח. המשנה מחלקת בין שעת חירום ללא שעת חירום רק לגבי מחאה שלא בפניו, אבל לגבי חזקה שלא בפניו גם שלא בשעת חירום לא נחשב חזקה אם לא שהיה עמו במדינה לפחות יום אחד בתחילת החזקה.



## המ"ק טוען שהיה במקום מרוחק שהוא מקום חירום שלא היה יכול למחות

ביאר הרמב"ן (בבא בתרא דף כט: ד"ה אנא בשכונני גואי הואי): המחזיק טוען שקנה את הקרקע מהמ"ק ויש לו חזקה של שנים על הקרקע והמ"ק טוען כנגדו שהיה במקום מרוחק, שהוא מקום חירום שאין לו אפשרות לשמוע את חזקת המחזיק או למחות. רב נחמן סובר שעל המחזיק להביא עדים שהמ"ק היה במקום קרוב שאינו מקום חירום, והיה יכול למחות ובכל זאת לא מיחה. לעומתו, רבא סובר על שהמ"ק להביא עדים היה במקום רחוק שהוא מקום חירום ולכן לא היה יכול למחות: "ואני שמעתי בפירוש האי עובדא דשכונני גואי, שהוא מקום רחוק ברוח דרום ונקרא גואי לפי שהוא חדר כדכתיב מן החדר תבוא סופה, וכתיב וחדרי תימן, ובראי הוא רוח צפון לפי שאינה מסוככת (לעיל כ"ה ב'), וקא טעין האי שהיה במקום שלא שמע החזקה או שלא היה יכול למחות דמקום חרום הוא, והימניה רב נחמן עד דמיייתי אידך סהדי דהוה במקום קרוב שאינו מקום חרום, דכיון שזה טוען שלא בפני החזקת במקום חרום טענתיה טענה וצריך הלה לקיים חזקתו כאלו טענו זה לא החזקת, ורבא סבר מכיון שהחזיק הרי הוא ברשותו והלה צריך להוריע חזקתו בראיה של חרום כשם שצריך להביא ראיה על המחאה בטוען מחיתי, רב נחמן מדמי לה לקיום חזקה גופה, ורבא מדמי לה למחאה".



ד. מדוע אנו דורשים מהמחזיק לעקוב אחר המ"ק? נראה להשיב שאם למ"ק היה עדים שהיה במקום מרוחק לכו"ע אין חזקה והקרקע נשארת אצל המ"ק. יוצא מכך: אם המחזיק לא יעקב אחר המ"ק - הקרקע לא תישאר אצל המחזיק אלא תישאר בחזקת המ"ק, כי למחזיק אין שום ראיה שהקרקע שלו.

## האם אי יכולת המ"ק למחות מערערת את החזקה או מהווה רק סוג של מחאה על החזקה הקיימת

שורש המחלוקת בין רב נחמן לרבא הוא בשאלה האם אי יכולת המ"ק למחות מערערת את גוף החזקה ואת עצם קיום החזקה, או שהיא מהווה רק סוג של מחאה על החזקה הקיימת: לפי רב נחמן אי היכולת של המ"ק למחות מערערת את גוף החזקה, ולכן אם המ"ק טוען שהוא היה במקום חירום ולא היה יכול למחות אזי חזקת המחזיק מתערערת ועליו להביא עדים כדי לקיים את חזקתו. לפי רבא אי יכולת המ"ק למחות רק מהווה סוג של מחאה על החזקה הקיימת, ולכן על המ"ק להביא עדים כדי לאמת את מחאתו.



### מה הדין כאשר המחזיק טוען שהמקום בבית הכנסת גם שלו בשותפות עם המ"ק

נשאל הקצות (סימן קמ"ט ס"ק ג) מה הדין כאשר למ"ק יש מקום קבוע בבית הכנסת ובא המחזיק וטוען שהמקום גם שלו בשותפות, ומביא ראיה ששלוש שנים המ"ק לא מיחה: "מעשה במקום של בית הכנסת ידוע לאחד, וטען עליו אחר שקנה ממנו מחצית ולהיות עמו בשיתוף, ובא בטענת חזקה שלש שנים שעמד אתו עמו שוה בשוה שלש שנים בשופי בלי שום מחאה".

כתב הקצות (שם, שם) בתחילה שנראה שלא תועיל החזקה למחזיק, כפי דברי הרשב"ם בסוגייתנו שאם מוסכם לכולם שהמ"ק השתמש בשדה ביחד עם המחזיק אין חזקה למחזיק: "והנה נראה דלא מהני חזקה לשיתוף, דהא אפילו אם היה לו עליו דרך בדריסת הרגל לא הוי חזקה, וכמו שפירש רשב"ם בהא דאנא בשכונני גוואי הואי (ב"ב כט, ב ד"ה אנא) ומבואר ברמ"א סעיף י"ג, וכ"ש כאן בנדון דידן שהראשון עמד וישב במקומו עם השני דאין בחזקת השני כלום".



### החזקה לא תועיל למחזיק

הקצות (שם, שם) הביא את דברי הב"ח (שו"ת סימן ז), שאכן סובר שלא תועיל החזקה למחזיק. הב"ח נשאל מה הדין כאשר שמעון היה משתמש בחצר ראובן לשתיית מים מהבאר ולשירותים, ולאחר שמת שמעון המשיכו בניו להשתמש באותם שימושים בחצר ראובן. ראובן מחה בהם ואמר עד עכשיו לא הקפדתי אבל עכשיו שהתוספו דיורים ובני בית מרובים אני מקפיד. והיורשים טוענים לשמעון כיוון שאנחנו באים מחמת הירושה משמעון אנו לא צריכים טענה ויש לנו חזקה. ראובן טוען כנגד טענה זו אין לכם חזקה כיוון שגם משפחתי השתמשה בשימושים אלו בחצרי:

"שוב ראיתי מבורר כדברינו אלה בתשובת ב"ח (סי' ז) ו"ל שם, שמעון היה משתמש בחצר ראובן שכיניו ושואב גם מים מבאר שבחצירו והולך הוא ובני ביתו לבית המוצנע העומד בחצירו

של ראובן ומת ובניו אחריו היו משתמשין בכל התשמישין הנזכרים, ועמד ראובן ומחה בהם וטוען ואומר עד עתה לא הייתי מקפיד אבל עכשיו שנתוספו דורות ובני בית מרובין אקפיד, והיורשין באין מכח חזקה וטוענין כיון שאנחנו באין מחמת ירושה א"צ טענה, וראובן טוען דאין בתשמישין אלו דין חזקה כיון שגם אנכי ובני ביתי משתמשין בכל התשמישין הנזכרים, הדין עם מי?"

עונה הב"ח (שם, שם) שהדין עם ראובן, מכיוון שכתבה הגמרא (ב"ב כט ע"ב) במקרה שהמ"ק שואל את המחזיק מה אתה עושה בביתי והמחזיק עונה: אני קניתי ממך את הבית וגרתי כאן שלוש שנים ולא מחית, והמ"ק טוען כנגד אני הייתי "בשכונני גוואי", היינו: עיקר דירתי היא הבית הפנימי ואתה היית בחיצוני ואני הייתי עובר אצלך ומשתמש עמך בבית החיצון ולכן לא מחיתי ופסק רב נחמן על המחזיק להביא ראיה שגר לבד בבית בלי המ"ק. וכ"ש במקרה שלנו, שהשתמשו ביחד בכל התשמישין, ברור שחזקת המחזיק אינה טענה:

"תשובה, הדין עם ראובן, דהא אמרינן בפרק חזקת הבתים דף כ"ט (ע"ב) ההוא דא"ל לחבריה מאי בעית בהאי ביתא, א"ל מינך זבינתיה ואכלית שני חזקה, א"ל אנא בשכונני גוואי הוא, אתא לקמיה דרב נחמן א"ל זיל ברר אכילתך. ופירש רשב"ם (ד"ה אנא) ז"ל, בחדרים הפנימיים היתה עיקר דירתי והייתי עובר דרך עליך ומשתמש עמך בבית החיצון שדרת בו ברשותי ולכן לא מחיתי וכו'. וא"כ כ"ש בנידון דידן דהשתמשו ביחד בכל התשמישין זה כמו זה דפשיטא דחזקת המחזיק אינו חזקה וכו'."

מסיים הב"ח (שם, שם) שכיוון שהמ"ק משתמש בכל התשמישין שבחצר אין חזקת המחזיק חזקה, אפילו אם המ"ק לא דחה את המחזיק והשתמש בתשמישין אחריו: "והשתא מכל זה זכינו לנידון דידן דדברי הכל כיון שהבעלים היו משתמשין בכל התשמישין שבחצר גם בבאר ובבית המוצנע א"כ אין חזקת המחזיק חזקה כלל, ואפילו לא היה המחזיק נדחה מפניו אלא משתמשין זה אחר זה בבאר ובבית כפי טבע הזמן נמי לא היה חזקה לדברי הכל".

מעיר הב"ח (שם, שם) שזה לשיטת כל הראשונים, למעט שיטת המהר"ם מרוטנבורג, שמצריך מהמ"ק לדחות את המחזיק: "זולת לרבינו מאיר (הובא במרדכי ב"ב סי' תקכ"ג) דמשמע מדבריו דבעינן דוקא שיהיה המחזיק נדחה מפני הבעלים, ויחיד הוא נגד כל הני גאונים רשב"ם ותוס' (שם כט, ב ד"ה בשכונני) והרא"ש (שם פ"ג סי' ד' ה') והמרדכי (שם) דס"ל דכל היכא דאיכא תפיסת יד לבעלים בהדי מוחזק אין שם (נגד) [דין] חזקה עכ"ל וע"ש".

הנפק"מ בין המהר"ם מרוטנבורג לשאר הראשונים תהיה כאשר העדים אומרים שהמחזיק והמ"ק משתמשים ביחד בחצר:

לפי המהר"ם מרוטנבורג: יש חזקה ולכן יחלוקו.

לפי שאר הראשונים: אין חזקה והקרקע שייכת למ"ק.



ה). היינו כאשר המ"ק צריך להשתמש בבאר הוא דוחה את המחזיק ומשתמש לפניו ולא מחכה עד שהמחזיק יסיים ואז משתמש אחריו.

## ממה נובעת הראיה מהשתיקה או מכך שמרגיש דרך בעלות

שורש המחלוקת בין המהר"ם מרוטנבורג לשאר הראשונים הוא ממה נובעת הראיה - האם מכך שהמ"ק שתק או מכך שהמחזיק מרגיש דרך בעלות. לפי שאר הראשונים, הראיה נובעת מכך שהמחזיק מרגיש דרך בעלים, ולכן על המ"ק למחות במחזיק, כדי שהמחזיק לא ירגיש שהוא הבעלים ויאבד את השטר. לעומת זאת, לפי המהר"ם מרוטנבורג הראיה נובעת מכך שהמ"ק שתק, ולכן על המ"ק לדחות את המחזיק.



## אחרונים נוספים הסוברים כשיטת הב"ח

הקצות (סימן קמ"ס ג) הביא אחרונים נוספים הסוברים כשיטת הב"ח שאין חזקת שותפים: "וכ"כ בתשובת מהר"ם אלשיך סימן צ"ד ובתשובת מוהר"ש (שו"ת תורת חיים ח"א) חלק ח"מ סי' מ"א דכל שהיו משתמשים שוה בשוה לא הוי חזקה ומראה דהאי דשכונני גוואי, וע"ש שכתב בשם מוהר"שד"ם (חחור"מ) סי' שנ"ג וז"ל, וא"ת נהי שאין להם חזקה שהיא שלהם לבד, אבל יהיה להם חזקה לומר שיד כולם שוה בהם, גם לזה אני אומר דלא היא, דמאיזה טעם אנו אומרים דמי שהחזיק שלש שנים הוי חזקה משום דלא מיחה המערער באלו ג' שנים, וכאן לא שייך מחאה כיון שהם מחזיקים שוה בשוה ע"ש, וכ"כ בתשובה הנזכרת (מהר"ש) סי' ל"א".



## החזקה מועילה למחזיק לטעון שהם שותפים שווה בשווה

למרות שבתחילה חשב הקצות לפסוק שלא תועיל חזקת המחזיק והביא שכך פסק הב"ח והרבה אחרונים, בכל זאת להלכה פסק הקצות שהחזקה מועילה למחזיק לטעון שהם שותפים שווה בשווה: "והנה ידעתי מיעוט ערכי נגד כל הנך רבוותא, אמנם לאחר העיון נראה לפענ"ד דכה"ג מהני חזקה לומר שהם שותפין שוה בשווה".

הקצות (שם, שם) הביא ראיה לשיטתו מדברי הרא"ש (מסכת ב"ב פרק א סימן יא יב). כתב הרא"ש: אדם בנה כותל ושכנו השתמש בכותל במשך שלוש שנים והמ"ק לא מיחה. לאחר שלוש שנים, כשהמ"ק מוחה, טוען המחזיק אני קניתי ממך את הכותל בשותפות, ולמרות שיכולתי להשתמש שימוש גדול השתמשתי שימוש קטן. הדין הוא שיחלקו שווה בשווה בתשמיש ובכותל גופו, אך לא בקרקע של מקום הכותל:

"וראיה ברורה לזה ממ"ש הרא"ש פ"ק דב"ב (סי' י"א, י"ב) גבי אחזיק להורדי וז"ל, וכן אחזיק להורדי דשמעתין, דכיון דהחזיק בכותל שלש שנים ונאמן לטעון שלקחו כדי לבנות עליו, יכול לטעון כשלקחתיו מתחלה הייתי יכול לסמוך עליו כשור, ולא הפסדתי דיני לפי שלא הייתי צריך לאותו שעה אלא להורדי. ונראה שחזקה זו מועיל אף לאבני החומה אם נפלו, דמסתמא כשקנה ממנו רשות לסמוך על כותלו קנה ממנו כל הכותל להיות חצי שלו, ולא אמרינן שהקנה

(1). בהמשך ציין הקצות שלפי הרמב"ן הוא מתחלק שווה בשווה אף בקרקע של מקום הכותל "ודעת הרמב"ן (שם ו, א ד"ה ודאמרינן) דהוי חזקה אפילו למקום ע"ש, ואף על גב דגם הבעלים משתמשים בכותל"

לו רשות תשמיש בעלמא ולא בנין הכותל. אבל אין לו בקרקע של מקום הכותל, דאותו לא אמרינן שהקנה לו כל זמן שלא פירש עכ"ל".

מכך שכתב הרא"ש שקנה כל הכותל להיות חצי שלו מוכח שיש לשניהם שווה בשווה בכל הכותל: "ומדכתב שקנה ממנו כל הכותל להיות חצי שלו מבואר דיד שניהם שווה בשווה בכל הכותל".



### פוסקים נוספים שיד שניהם שווה בשווה בכל

מביא הקצות (שם, שם) פוסקים נוספים שכך פסקו שיד שניהם שווה בשווה בכל:

"וכמ"ש בתרומת הדשן סי' של"ז (וברמ"א) [ובשו"ע] סימן קנ"ז סעיף (ז) [ו',] ומבואר דמהני חזקה להיות לשותפות שווה בשווה, וכ"כ בטור סימן קנ"ג (סעיף כ"ו) בשם הר"ר יונה (ב"ב ז, א ד"ה עלה) והרא"ש דהוי חזקה לאבני הכותל למחצית... ומבואר דהיכא דמשתמשין שניהם שווה בשווה הוי חזקה להכי להיות חצי שלו, ועיין מ"ש בסימן קנ"ז (סק"ו) [סק"ה], וזה לענ"ד ראייה גדולה".

הקצות (סימן קמ ס"ג) מחלק בין המקרה של 'שכונני גוואי', שבו המחזיק טוען שהוא קנה את גוף הקרקע באופן בלעדי, לבין חזקה שהמחזיק טוען שהוא קנה רק את זכות השימוש עם המרא קמא בשותפות שווה בשווה. כאשר המחזיק טוען שהוא קנה את גוף הקרקע באופן בלעדי, והמ"ק טוען שהוא עבר דרכו ויש לו יד בחזקתו על ידי דריסת רגל, אזי דריסת רגלו של המרא קמא סותרת את חזקת המחזיק והחזקה בטלה. לעומת זאת, כאשר המחזיק טוען שהוא קנה רק את זכות השימוש עם המ"ק בשותפות שווה בשווה, אזי דריסת רגלו של המרא קמא אינה סותרת את חזקת המחזיק על מחצית מזכות השימוש וחזקת המחזיק חלה:

"ולכן נראה לחלק בין האי דשכונני גוואי לחזקה דשיתוף, והוא דהתם בשכונני גוואי שטוען המחזיק שקנה גוף הקרקע להיות שלו וכיון שהבעלים יש להם יד בחזקתו של זה בדריסת הרגל על גוף הקרקע הרי זה כמו מחאה, אבל בשותפין כל אחד ואחד בשלו הוא נכנס ואין אחד משתמש בחלק חברו כלל דאמרינן ברירה".



### האם יש אפשרות של שותפות כדרך בעלות

שורש המחלוקת בין הקצות לשיטה המנוגדת הוא האם יש אפשרות של שותפות כדרך בעלות: לפי הקצות וודאי שצריך חזקה כדרך הבעלים אלא שגם בחזקה בשותפות יש דרך

ז. ראיית הקצות מושלכת מחילוק שהביא הב"ח שציין הקצות: בין שימוש ספציפי ובין שימוש כללי לא תהיה חזקה למחזיק, כיוון שהבעלים משתמש, אלא אם כן למחזיק יש שימוש במקום מסוים ממש לבד: "ומשמע לכאורה דלחזקת תשמיש לא בעינן מקום מסוים, ליתיה, דודאי לענין חזקה אין חילוק כלל בין אם טוען אתה מכרתו או נתתו [לי] גוף המקום הוזה בחצירך, לבין טוען שלא מכר לו גוף המקום אלא שנתן או מכר לו מקום זה לתשמישין אלו וכו', דאם אינו מקום מסוים הו"ל דר עמו בחצר ואין כאן חזקה וכו'".

בעלות ולכן החזקה חלה אף במקרה של שימוש משותף. אולם, לפי השיטה השניה בהחזקה בשותפות אין דרך בעלות, ולכן החזקה לא חלה במקרה של שימוש משותף.



הרב עמיהי כנרתי

## לא תדוש בחסימה

**טעם איסור "לא תחסום שור בדישו": צער בעלי חיים או הכרת הטוב**

אסרה התורה חסימה, "לא תחסום שור בדישו" (דברים כה, ד).

ויל"ע בטעם האיסור, האם מפני צער בעלי חיים, או מפני הכרת הטוב - להנות את הבהמה העובדת.

שנינו במסכת בבא מציעא ז, א:

"בעו מיניה מרב ששת: היתה אוכלת ומתרות, מהו? משום דמעלי לה הוא, והא לא מעלי לה, או דלמא דחויא ומצטערא, והא חזיא ומצטערא?

אמר להו רב ששת, תניתנה, 'רבי שמעון בן יוחי אומר, מביא כרשינים ותולה לה, שהכרשינים יפות לה מן הכל'. שמע מינה משום דמעלי לה הוא, שמע מינה."

משמע שמסקנת הגמרא שהטעם אינו מפני צעב"ח, אלא מפני ש"מעלי לה". ובביאור צד זה, אפ"ל שהטעם כמש"כ שם הראב"ד, שהואיל והבהמה מהנה רצתה תורה שתהנה. וכ"כ בספר החינוך מצוה תקצו בשרשי המצוה: "לחוס עליהן, לחלק להן חלק מיגיעת בשרן".

אמנם לא מוכרח לגמרי, ואפ"ל שלכו"ע הוא מצד צעב"ח<sup>א</sup>, אלא שיש תנאי שרק אם 'מעלי לה', שהרי אם אינו מועיל לה גם ככה תצטער אחר כך, ומה הועלנו בהתחשבות במראית וחשק עיניה לתאוה. וכך לכאורה צ"ל אליבא דהשיטות שצעב"ח דאורייתא נלמד מחסימה (ראב"ד, מאירי, השלמה, על דף לב, ב). וכ"ה במושב זקנים בעלי התוס' עה"ת, שטעם איסור חסימה הוא מצד זה שהיא בצער כשדשה ואינה אוכלת.

ולגבי קטבליא, "פרס לה קטבליא על גבי דישה" שהגמרא הסתפקה בזה, כתב רש"י שהוא מצד זה שאולי לא נחשב "דישו" אם הוא מכוסה. והמהרש"א כתב, שרש"י פירש כך את הטעם, מפני שטעם האיסור אינו מפני שהבהמה רואה ומצטערת. וציין שם גם לתוס' דף צב, לגבי משא שעליה שאינה רואה, שיש בזה איסור חסימה, למרות שהיא לא רואה. אבל המיוחס לריטב"א כתב: "משום הכי מיבעיא ליה, דהא לא חזיא ומצטערא".



### דברי רבי סימאי - "בשעת דישה לא תהא חסימה"

האם גדר האיסור הוא עצם מעשה החסימה או דישה בחסימה? שנינו במסכת ב"מ ז, ב: "בעא מיניה רבי יונתן מרבי סימאי: חסמה מבחוק, מהו? שור בדישו אמר רחמנא, והא לאו

א). את ההוכחה (שלכא' צ"ע, ששם מדובר כשאין איסור חסימה, רק מצד מראית עין) ביאר התוס' רי"ה, עיי"ש.

ב). ולכא' קצת יותר משמע כך מהלשון בשלילה "לא תחסום", וכן מזה שדוקא בשעת דישה.



בדישו הוא, או דלמא לא תדוש בחסימה אמר רחמנא? - אמר לו: מבית אביך אתה למד, יין ושכר אל תשת אתה ובניך אתך בבואכם, בבואכם הוא דאסור, הא מישתא ומיעל - שרי? ולהבדיל בין הקודש ובין החול אמר רחמנא! אלא, מה התם בשעת ביאה לא תהא שכרות, הכא נמי בשעת דישה לא תהא חסימה".

"תנו רבנן: החוסם את הפרה והמזווג בכלאים - פטור, ואינו לוקה אלא דש ומנהיג בלבד".

אם כן, רבי יונתן הסתפק, ורבי סימאי פשט לו [לכאורה ע"פ סברא, וראה לקמן] שזו כוונת הפסוק, "לא תדוש בחסימה". ואח"כ מובאת ברייתא שגם פרשה כך - לא תדוש בחסימה, וכמבואר ברש"י. ואע"פ שלא כתוב מפורש "דתנו רבנן", נראה ברור שהדברים קשורים ורבי סימאי היה יכול להוכיח גם משם<sup>1</sup>.

וכעין זה גם בירושלמי (תרומות פ"ט ה"א):

"א"ר אבין: ר"ע שאל את ר"ש בן יוחי מיבדקניה ביה, חסם מבחוץ והכניס מבפנים, א"ל בבואכם אל אוהל מועד, מבואכם אל אוהל מועד, א"ר זעירא לא תחסום שור בדישו, לא תדוש בשור חסום".

וכאן בירושלמי הלשון מבוארת מאד, שאין איסור בחסימה, אלא "שור חסום".

ובאבן האזל (שכירות יג, ב) רצה לחדש שנחלקו בזה הבבלי והירושלמי, והבבלי באמת סובר שצריך גם "בחסימה" (כמבואר כאן בפרק הבא), ולא כירושלמי שהעיקר "שור חסום". וכבר קדמו מעט כעין זה<sup>2</sup> ידידו מרן הראי"ה זצ"ל (שו"ת אורח משפט סי' מג עמ' נח) שרבי סימאי אמר "בשעת דישה לא תהא חסימה", משמע שהחסימה עיקר, ולא כלשון רבי יונתן בספק "לא תדוש בחסימה"<sup>3</sup>. וצ"ע עדיין, ויותר פשוט שהבבלי (רבי יונתן ורבי סימאי) והירושלמי בחד שיטתא ניהו, שהאיסור הוא הדישה בשור חסום.



## האם רמי בר חמא מודה ליסוד הזה

ושם בסוגיה לעיל מובא ספק בגמרא במקרה שהיה קוץ לבהמה בפיה ואינה יכולה לאכול, האם מותר להכניס אותה לדישה: "בעי רמי בר חמא: הושיב לה קוץ בפיה, מהו? הושיב לה, חסימה מעלייתא היא! אלא ישב לה קוץ בפיה מהו?".

וצ"ע ספק זה, והרי גדר האיסור הוא "לא תדוש בחסימה", ומה יש מקום להסתפק.

ולכאורה היה אפשר לומר, שרמי בר חמא באמת לא ברור לו יסוד זה, וכמו שרואים שרבי יונתן הסתפק בזה מסברא ושאל את רבי סימאי.

אבל רבותינו הראשונים בסוגיה שם (תוס', תוס' רא"ש, תוס' ר"פ, ריטב"א ואו"ז) היה ברור להם שהוא יסוד פשוט וכלי חולק, "לא תדוש בחסימה", ורמי בר חמא ודאי גם סובר כך. ומכאן זה

ג). וראה בחידושי הגר"ד פוברסקי זצ"ל סי' קעח.

ד). הראי"ה דיבר על אמוראים בבבלי, והגרא"ז על בבלי וירושלמי.

ה). וכן כתב מעצמו תלמידו הגר"ש ישראלי זצ"ל בעמוד הימיני סימן נב אות ה.

חידשו חידוש גדול בסברא, שאע"פ שקיי"ל "לא תדוש בחסימה" מ"מ צריך גם מעשה חסימה לפני כן, ודוקא במתכוון לחסום את פי השור.<sup>1</sup>

ובסברתם נראה לומר, שאע"פ שעיקר הפסוק כוונתו "לא תדוש בחסימה", מ"מ הועילו פשוט המילים "לא תחסום", שצריך גם מעשה חסימה שלו.

ומ"מ ודאי שהדברים האלו של רבותינו הראשונים מחודשים מאד, וצ"ע עדיין ההגדרה בזה, להצריך גם מעשה חסימה. ונראה יותר שהוא כתנאי לאיסור הדישה, ולא שנאמר שהגדר העיקרי של האיסור הוא גם חסימה וגם דישה.

וביחוד קשה בסברא, שהרי מבואר ברש"י שם (ד"ה וכן המזווג) שגם מעשה חסימה של חבריו מחייב את הדש, וכפי שהעיר הרש"ש שם על תוס', ומה הסברא בזה לצרף את מעשה חבריו ומאי שנא מ"ישב לה קוץ בפיה" וצ"ע [ובאבן האזל (שם) רצה לחדש בדעת הרמב"ם "חוסם אותה מקודם, ועשה בה מלאכה והיא חסומה" שדוקא אם הוא עצמו חסמה ולא חבריו, וצ"ע].



### מניין לנו לבאר "לא תדוש בחסימה": סברא, ודברי רש"י וראב"ע

הנה בדברי רבי סימאי לא התבאר מניין לנו לבאר "לא תדוש בחסימה", אלא שהביא דוגמא שאפשר לבאר כך, שכמו ש"יין ושכר אל תשת אתה ובניך אתך בבואכם" היינו "בשעת ביאה לא תהא שכרות", כך גם אצלנו "בשעת דישה לא תהא חסימה". ויל"ע מניין לומר כך. ונראה לכא' שהוא מסברא [כמו שהסברא נותנת לגבי שתויי יין<sup>2</sup>], שהרי בפשטות טעם האיסור הוא מצד צער בעלי חיים<sup>3</sup>, וא"כ הסברא נותנת שאסור גם אם חסמה מבחוץ<sup>4</sup>.

ורש"י על הפסוק שם כתב: "בדישו - יכול יחסמנו מבחוץ, תלמוד לומר, לא תחסום שור, מכל מקום"<sup>5</sup>. ובארו שם הרא"ם והגור אריה, שכוונתו מזה שלא כתוב "שור בדישו לא תחסום", מוכח שעיקר הקפידא על הרישא, "לא תחסום" ואפילו בחוץ, ולא על "בדישו" בתוך דישו.

(1). על פרט זה "מתכוון", ראה בחידושי הגר"ד פוברסקי וצ"ל סי' קעז.

(2). ובמנחת חינוך מצוה תקצו כתב שפשיטא כך: "ואין הלאו דוקא על החוסם בשעת מלאכה אלא אפי' חסמה קודם, ופשוט דה"ה אפי' אחר חסמה והוא עשה בה מלאכה העושה חייב, דהלאו הוא לא תדוש בחסימה".

(3). וכן כתב הגר"ש ישראל יצ"ל בעמוד הימיני סימן נב אות ו.

(ט). אבן האזל (הל' ביאת המקדש פ"א הט"ו): "ומוכח דמגופא דקרא אנו למדים ומסברא דעיקר טעמא שלא יהיה שיכור בשעת ביאה, ולמד מזה לחסימה, אבל אי איכא ע"ז דרשא מיוחדת לא שייך לחסימה".

(י). ראה לעיל, מצד צעב"ח או מצד להנות אותה.

(יא). כתב בפירוש "דף על הדף" ב"מ שם: "דברי הגמ' מופלאים שמדמים ב' ענינים שונים כל כך זה מזה ולמדים מאחד לשני, שכמו שאצל שתויי יין האיסור הוא דוקא ש"בשעת ביאה" או "לא תהא שכרות", כך הוא אצל חסימת פרה ש"בשעת דישה" דוקא "לא תהא חסימה", ואין איסור להשתכר אחרי הכניסה לביהמ"ק וגם אין איסור לדוש בשור אחרי ה"חסימה" [ונראה שלא קשה, שכמו שכתבנו בשני המקומות הסברא אומרת כך לבאר את הפסוק, והבאנו דוגמא שאפשר כך לבאר, ע"פ סברא].

(יב). הכתב והקבלה שם העיר: "לשון זה לא מצאתי לא בתלמוד ולא בספרי", ובאנצ' תלמודית ערך חסימה הערה 19 ציינו שהוא נמצא במדרש תנאים על דברים [שאכן לא עמד בפני בעל הכתב והקבלה].

והאבן עזרא על הפסוק שם כתב: "בי"ת בדישו - אמרו המכחישים, שהוא קודם דישה, ואין צורך". והעיר שם במחוקקי יהודה" (בקרני אור אות ב) שבאמת חז"ל גם למדו כך, ש"בדישו" היינו קודם דישו, וציין לדברי האבן עזרא בראשית ב, ב שכתב "ויש אומרים כי יש בי"ת שטעמו קודם, כמו לא תחסום שור בדישו", ומשמע שלא דחאם, מפני שכך באמת דעת חז"ל. ונראה שכוונת הראב"ע לצורת ההוכחה, מהאות ב, שהיא שיטת "המכחישים" ו"אין בה צורך", מפני שבגמרא משמע יותר שהיא סברא לבאר כך בפסוק, כמש"כ לעיל.

### חסימה בקול

שנינו בב"מ שם לגבי חסימה בקול: "איתמר, חסמה בקול והנהיגה בקול, רבי יוחנן אמר חייב, ריש לקיש אמר פטור. רבי יוחנן אמר חייב, עקימת פיו היא מעשה. ריש לקיש אמר פטור, קלא לא הוי מעשה".

ולכאורה לא ברור מה נחלקו בזה, והרי אם גדר האיסור הוא הדישה, א"כ מה אכפ"ל האם חסם בקול וכו', והרי הדישה ודאי היתה במעשה.

וכבר תמהו בזה מרן הראי"ה קוק זצ"ל (בשו"ת אורח משפט שם), קובץ שיעורים (קובץ שמועות, בבא מציעא אות לג), אבן האזל (שם) ודרכי דוד (ב"מ שם).

ונראה לבאר יותר את השאלה הנ"ל, שאע"פ שנצרך גם מעשה חסימה, כמבואר לעיל בשיטת רבותינו הראשונים תוס' ועוד, מ"מ זה בפשטות רק בגדר "תנאי" לעיקר האיסור, שהוא הדישה, וא"כ מדוע נצריך "מעשה" בחסימה".

ובאמת נמצא ברבותינו הראשונים (רבינו יהונתן ותוס' שאנץ, מובאים בשטמ"ק) שאכן פירשו את סוגייתנו ב"דישה בקול", ומש"כ "חסמה בקול" היינו דישה, אלא שמפני לשון הפסוק "לא תחסום" כתבו חסימה, ודוק. אמנם בקוב"ש שם ציין שברש"י משמע שהחסימה היתה בקול, וכן לכא' משמע גם בתוס' ד"ה רבי יוחנן אמר, שהנידון הוא על החסימה בקול, כפשט לשון הגמ'. וראה לקמן בנספח בדברי התוס' רי"ד.

[וראה בשיעורי רבי דוד פוברסקי זצ"ל על ב"מ שם, שגם התחבט מאד בסברות הסוגיה והראשונים].

### נספח: שיטת התוס' רי"ד, ודברי נכדו הריא"ז

כתב התוספות רי"ד, ב"מ שם (וכ"ה בפסקי הרי"ד שם): "מהו שיאמר לגוי חסום פרתי ודוש בה. פי' דוקא ודוש בה, אבל אם חסמה גוי ודש בה ישראל חייב אף על גב דלא חסמה הוא,

(יג). פירוש נפלא ומדוקדק על האבן עזרא, לרבי יהודה ליב קרינסקי זצ"ל (נדפס בחלקים החל משנת תרס"ז).  
(יד). אולי יש מקום לעיין בסברא בזה, שאולי צריך "מעשה" גם אם אינו עיקר האיסור [והרי את גדרי "לאו שיש בו מעשה" לומדים מכאן גופא, "דומיא דלאו דחסימה" (מכות פרק ג')], ודוק.

כדאמרי' לקמן דלא תדוש בחסימה אמר רחמנא, אלמא אף על גב דלא חסם הוא כיון דדש בפרה חסומה חייב.

ודוקא כשאמר לגוי חסום פרתי ודש בה אז לא מחייב בעל הגורן, אבל חסמה בעל הגורן ואמר לגוי דוש בה חייב בעל הגורן משום דחסמה, שלא יהא אלא מאליה היא דשה והוא רוצה בדישתה חייב החוסם, שבשני ענינין מתחייב, בין אם יחסום אחר והוא דש בה, דלא תדוש בחסימה אמרה תורה, ובין אם חסם הוא ואחר דש בה, חייב משום שחסמה, כדילפינן לקמן מחסמה בקול ואף על פי שלא היה דש בה".

הנה התחדשו כאן בדברי התוס' רי"ד שני דברים חשובים בגדר איסור חסימה:

א. גם אם הגוי חסם, חייב ישראל הדש, מצד "לא תדוש בחסימה". וראה לעיל שמבואר חידוש בדברי רש"י בסוגיה שאפילו על חסימת חבירו חייב (ובאבן האזל כתב בדעת הרמב"ם שלא מועילה חסימת חבירו, ורק אם הוא חסם), וכאן מבואר שחייב אפילו בחסימת גוי, למרות שהגוי הוא לא בר חיובא באיסור חסימה.

ב. מי שחסם חייב אפילו אם לא דש הוא! והוכיח כך מהדיון לגבי "חסמה בקול".

אבל הריא"ז, נכדו, בספרו קונטרס הראיות על ב"מ שם (ראה ד'), הביא דברי את זקנו הרי"ד, בנקודה השניה, וחלק עליהם, שאין איסור דאורייתא במי שחסם וחבירו דש:

"וכל אלה הדברים הם דחוקים בעיני מאד, וכו', גם מה שאמר שאם חסמה בעל הגורן ואמר לגוי דוש בה שעובר ג"כ נראה דוחק גדול, דהא אמרינן לקמן החוסם את הפרה והמזווג בכלאים פטור, לא אסרה תורה אלא הדש והמנהיג בלבד, וא"כ אם חסם ראובן ודש שמעון הוא חייב ולא ראובן, ואף על גב דא"ל נמי דוש בה אין שליח לדבר עבירה ופטור החוסם, כ"ש כשאמ' לגוי ואין בו אלא משום אמירה לגוי, והאי דנקט חסום פרתי רבותא נקט דאע"ג דלא חסמה הוא יש לאסור משום אמירה לגוי שבות, מיהו אם חסמה הוא נמי ואמ' לגוי דוש בה אין כאן נמי אלא אמירה לגוי, ובוה נמי מסתפק בה התלמוד, ואף על פי שדיש שלו על הדיש לא איכפת לן כדפרישי', ודומי' דמזווג בכלאים נמי שאע"פ שאמ' המזווג לישראל חברו או לגוי חרוש בהן בשדה שלי אי' עובר המזווג אלא החורש אם היה ישראל. ומאי דאמרי' לקמ' חסמה בקול חייב, י"ל שחסמה בקול בשעה שדש בה. והאי דקרי ליה לאו שאין בו מעשה, משום דלא בתר מעשה דישה אזלינן, דדישה בלא חסימה לאו כלום והחסימה אין בה מעשה ואף א"ת שהיתה דשה מאליה וחסמה בקול כדפריש מו"ה מ"מ חסמה כשהיא דשה, אבל חסמה כשאינה דשה ואמר לישראל חברו דוש בה אינו עובר אלא הדש. ואם אמ' לגוי איכא משום אמירה לגוי שאין בה אלא אסורא דרבנן".



# אוצר אבן העזר

◆ בגדר חופה – לעניין כיסוי ראש וז' ברכות ◆



הרב בנימין יצחק הלוי

## בגדר חופה – לעניין כיסוי ראש וז' ברכות

איתא במשנה בכתובות (מח.) לעולם היא ברשות האב עד שתכנס לרשות הבעל לנשואין. ע"כ. וכניסה לחופה היא זו שעושה את הנישואין, אלא שנחלקו הראשונים מה היא מהות החופה ועיקרה. ומכיון שיש בזה כמה נפק"מ לדינא, אמרתי לברר סוגיא זו בס"ד.

### א.

#### חופת טלית

י"א שחופה הוי פריסת טלית, דהיינו שהחתן פורס טליתו או סודרו עליו ועל הכלה. כ"כ המנהיג (הל' אירוסין ונישואין) וחופה נקר' על שם שחופה אותה בטליתו, כדאמ' בהאשה נקנית (קדושין יח:), לא יוכל למכרה בבגדו בה, כיון שפירש טליתו עליה לשם נישואין שוב אינו רשאי למוכרה, וכן ופרשת כנפיך על אמתך כי גואל אתה, זו פריסת טלית, וכן מעיד הנביא ואפרוש כנפי עליך וגו' וארשתיך לי וגו', וזהו שכת' את בתי נתתי לאיש הזה שהכנסתיה לחופה, על כן מנהג צרפת ופרובינצ' לתת מפה צבועה בראש שניהם זכר לפריסת הכנף שפורס כנף בגדו עליה. אב"ן. עכ"ל. וכ"כ בספר תשב"ץ קטן (סי' תנב) וז"ל: דודאי הברכה והטלית היא החופה ואז הוא קנין. עכ"ל. וכן הביא מנהג זה בספר התדיר לרבינו משה בר"ר יקותיאל (למשפחת האדומים, איטליה. חי סמוך לתקופת בעל שבלי הלקט) וז"ל: ומסירין הטלית מעליהם אחר השלמת הברכה ומסדרין השולחנות ואוכלין בשמחה. וכן הביא מנהג זה בארחות חיים (הל' קדושין) וז"ל: ואחר האירוסין עושין להם חופה שחופפין אותן בטלית או בסודר וכיוצא בזה וזהו הנקרא חופה<sup>א</sup>.

אולם העיטור (שער ב ברכת חתנים דף סג ע"א) כתב לחלוק על דעה זו וז"ל: והאומר חופה היא הסודר שחופפין ראשיהן בשעת הברכה לאו מלתא מדגרסינן בסוכה וליחדו בחופה וליכלי בסוכה (בתלמוד אצלנו הגירסא וליכלו בסוכה, וליחדו בסוכה וכן גרס תלמיד הרשב"א) אין שמחה אלא בחופה. עכ"ל. והביאו תלמיד הרשב"א והסכים לו. אלא שמ"מ מנהג זה התפשט ומצאנו לכמה מרבתינו האחרונים שהזכירוהו, עיין בהערה<sup>ב</sup>.

א. ועיין למאירי במגן אבות (ענין ה) שכתב וז"ל: ובחופה שאנו רגילין אחר ברכת אירוסין לעטף על ראשו מצנפת הכלה ושניהם תחת הטלית, ואין ספק שעל כוס אחד היו מסדרים את הכל... ובזו קדושין ונשואין נעשין כאחד, שהחופה נעשית בעיטוף מצנפת הכלה על ראש החתן. עכ"ל. וקשה, שבתחילה כתב ששניהם תחת הטלית ובסוף כתב שהחופה היא עיטוף מצנפת הכלה על החתן. וצ"ע.

ב. והנה מנהג זה של פריסת טלית הובא בכמה אחרונים, שכ"כ הגינת ורדים (או"ח כלל א סי' כה) וז"ל: מניחין שני ספסלין זה כנגד זה ומושיבין עליהם חתן וכלה ומברכין אותם ומכסין אותם בסודר ואותו מקום דשיבת שניהן מיקרי

## ב.

## חופת כלונסות

מנהג אחר של חופה נזכר בדברי הרמ"א (אה"ע סי' נה ס"א), שכתב וז"ל: והמנהג פשוט עכשיו לקרות חופה מקום שמכניסים שם יריעה פרוסה על גבי כלונסות, ומכניסים תחתיה החתן והכלה ברבים, ומקדשה שם ומברכין שם ברכת ארוסין ונשואין, ואח"כ מוליכים אותם לבית ואוכלים ביחד במקום צנוע, וזהו החופה הנוהגת עכשיו. עכ"ל.

ונראה שמנהג זה של פריסת יריעה ע"ג הכלונסאות יצא ממנהג זה של פריסת הטלית או שיצא ממנהג שכתב העיטור (שער ב ברכת חתנים דף סג ע"א) שנביא לקמן (אות ג) וז"ל: בית שיש בה חידוש כגון אלו הסדינין קור"טת סביבות הכותלים ויש שעושין סוכה בוורד והדס כפי המנהג ומתיחדין בה שניהם. עכ"ל. ואפ"ל שעפ"ז נהגו אח"כ לעשות חופת כלונסות דהוי כמקום שיש בו חידוש. אך מ"מ ודאי שרב המרחק ביניהם, שהרי בחופת טלית הטלית היא כנף החתן ופורסה על הכלה ממש, משא"כ בחופת כלונסות שאינה כנפו ואינה פרוסה עליהם אלא היא כאהל עליהם. וגם לחופה שיש בה חידוש לא דמי, דהתם העיקר הוא היחוד וההכנסה לבית החתן, אלא שלבתולה נהגו לפרוס סדינין או לקשט בורד והדס, משא"כ באלמנה. וכמש"כ העיטור שם וז"ל: וחופה היא שמוסר האב ומכניסה לבעלה לבית שיש בה חידוש כגון אלו הסדינין... ואעפ"י שמנהג הכילה אינו אלא לבתולה באלמנה נמי כיון שנכנסה לשם נשואין ויש בו מקום מיוחד והצעת המטה להתייחד שניהם הרי הוא כבית שיש בו חופה. עכ"ל. וכן ראיתי בספר טייב גיטין (סי' סב) שכתב דחופה של כלונסות לאו כלום הוא. וכן ראיתי לרב בנימין שלמה המבורגר שכתב בקובץ אור ישראל (יד תשנ"ט עמ' ה) שצורה זו של חופה שמותחים יריעה על ארבע כלונסאות לא היתה קיימת לא בזמן חז"ל ולא בזמן הגאונים ולא בזמן הראשונים.



## ג.

## חופת הינומא

עוד מצאנו בתוספות יומא (יג:) ד"ה לחדא, שכתבו: "אבל בתולה משיצתה בהינומא הויא חופה שלה". והביא דעה זו הרמ"א בדרכי משה סי' סא ובשו"ע סי' נה ס"א. ונראה מדבריו דהוי עוד שיטה בפירוש חופה ד"א דחופה היינו יחוד וי"א הבאה לביתו וי"א הינומא. ולפי מה שמקובל היום להינומא היא כיסוי על פני הכלה, יקשה עלינו להבין היאך חשיב כיסוי זה כחופה. ומה גם שיקשה גם ע"ז קושיית העיטור ותלמיד הרשב"א הנ"ל מהגמ' בסוכה הנ"ל. ולכן

חופה ושפיר מיקרי שהכניסום לחופה כיון שהושיבום על הספסלים וחפו עליהן בסודר ואף על פי שמיד מתפרדין זה מזה שהכלה הולכת לחדר והחתן נפנה לתת שלום וחינות לכל הבאים אליו מה בכך הרי כבר נכנסו לחופה ואין צורך שתהיה כניסת חופה קבוע לו' ימי המשתה. עכ"ל. וכן הביא מנהג עטיפת חתן וכלה בטלית בשיירי כנה"ג (או"ח סי' ח בהגהת ב"י) ובשו"ת הלכות קטנות (ח"א סי' כב) וברכי יוסף (או"ח סי' ח) וכ"כ רבי רפאל מיוחס בכ"ר שמואל בספרו פרי האדמה (ברכות פ"ב) ובשו"ת פני יצחק אבולעפיא (ח"א אות קיז). והביאם בשו"ת יביע אומר (ח"ה חאה"ע סי' ז אות א) וע"ש שהביא עוד אחרונים.



נראה לענ"ד שאין כן כונת התוס', שהרי בגמ' (כתובות יז:) איתא מאי הינומא? סורחב בר פפא משמיה דזעירי אמר: תנורא דאסא, רבי יוחנן אמר: קריתא דמנמנה בה כלתא. ופרש"י תנורא דאסא כמין חופה של הדס עגולה. וכן פירש הר"י מיגש (הובא בשיטה מקובצת) כמו קובה שעושים אותה מן ההדס ומושיבין בה הכלה בשעה שמוליכין אותה לבית בעלה. וקריתא פרש"י צעיף על ראשה משורבב על עיניה כמו שעושים במקומינו ופעמים שמנמנמת בתוכו מתוך שאין עיניה מגולין ולכך נקרא הינומא על שם תנומה. עכ"ל. וכ"כ התוס' רי"ד. אולם בשיטה מקובצת כתב: ור"ח ז"ל חריתא דמתנמנמא בה כלתא פי' חופה שהיו עושים לכלה כדמות עיר ממיני צבעונים והיא ישנה בתוכה ומשום דמנמנמ בגוה קרי לה הינומא ונראה שכשהיו מוליכין אותה מבית אביה לבית בעלה היו מוציאים אותה בתוכה עכ"ל. ולפ"ז אית למימר שמש"כ התוס' שהינומא היינו חופה כונתם לחופה של הדסים ובבית בעלה, וכמש"כ רש"י והר"י מיגש בפירוש תנורא דאסא או כפירוש ר"ח גבי חריתא. אך לומר שכונתם שכיסוי על העיניים הוי חופה יקשה מאד ולא מצאנו למי שיאמר כן, וודאי שעדיף לנו להשוותם עם שאר הפוסקים מאשר ליחס להם שיטה תמוהה.

## ד.

### דעת רוב הראשונים שחופה היינו ייחוד וכניסה לבית החתן

והנה דעת רוב הפוסקים שחופה היינו ייחוד, שכ"ד רב האי גאון (שערי תשובה סי' קס) וז"ל: וששאלתם לענין נדה אסור לעשות לה חופה ולברך עליה ז' ברכות "הואיל ואין לה ייחוד". וכ"ד רב נטרונאי גאון וה"ר יהוסף הלוי אבן מגאש ז"ל בשם ה"ר יצחק בר' ראובן ז"ל (הובאו בחדושי הרמב"ן הרשב"א והר"ן כתובות ד.) שהנדה אינה ראויה ליכנס לחופה ואין מברכין ברכת חתנים כלל עד שתטהר שאין חופה אלא ייחוד חתן וכלה לשם נישואין ונדה הרי אסורה להתייחד. וכן דעת הרמב"ם (אישות פ"י ה"א) וז"ל: וייחוד זה הוא הנקרא כניסה לחופה והוא הנקרא נישואין בכל מקום. עכ"ל. וכ"כ הראב"ד בבעלי הנפש (שער הספירה והבדיקה סימן ג וכן הוא בתמים דעים סי' קפח) וז"ל: כי החופה ייחוד הוא לביאה. וכ"כ הרמב"ן (פסחים ז:) וז"ל: וכן דעתי נוטה, שהרי "חופה ייחוד הוא". עכ"ל. וכ"ד הריטב"א (סוכה כה:) וז"ל: שאין חופה אלא מקום ייחוד חתן וכלה, ובחידושי לכתובות (ב.) כתב שכ"ד הרא"ם והרמב"ם ז"ל [וע"ש שכתב שלדעת הרמב"ם והרא"ם אין חופה לנדה כיון דלא חזיא לייחוד, אך העיקר כהתוס' והרמב"ן שהנדה בת חופה דהא קיי"ל שיש חופה לפסולות, וכ"ש נדה שיש לה שעת כושר, ועכשיו נוהגים לעשות

ג. והנה מש"כ הראשונים הנ"ל שנדה לא תכנס לחופה כי אינה בת ייחוד, כתב הר"ן דהוא רק לכתחילה אבל בדיעבד הוי חופה דאסיקנא בפרק הבא על יבמתו (נז:) דיש חופה לפסולות כגון אלמנה לכהן גדול וחברותיה אף על גב דלא חזיין לעולם לביאה ולייחוד הא נמי לא גרעה מינייהו אבל לכתחלה אין מכניסין אותה לחופה עד שתטהר אי חופה היינו ייחוד. עכ"ל. וכ"כ בשו"ת תמים דעים (סי' קפח) וז"ל: ומיהו הני מילי לכתחלה אבל בדיעבד לא גרעה מפסולות דאסיקנא בפרק הבא על יבמתו יש חופה לפסולות וכ"ש נדה. וכן עיקר. עכ"ל. אולם מדברי הרמב"ם משמע לא כך, שכתב (אישות פ"י ה"ב) וז"ל: אבל אם היתה נדה אף על פי שנכנסה לחופה ונתיחד עמה לא גמרו הנישואין והרי היא כארוסה עדיין. עכ"ל.

חופה לגדה משום שחוששים שמא יהיה אח"כ עיכוב, ונראה לכאורה מדבריו דלא בעינן יחוד גמור דא"כ כיצד יתיחד עמה]. וכ"כ בשו"ת הרא"ש (כלל כו סי' ב) וז"ל: כי החופה היא מקום יחוד חתן וכלה. ולקמן כתב (כלל לו סי' א) וז"ל: כי הייחוד ברשותו היא החופה. עכ"ל. וכ"כ רבינו ירוחם (נכ"ב ח"ב דף קפד): פי' חופה רוצה לומר בכל מקום שמכניסה לרשותו. וכ"כ בספר עזרת נשים (שער ב) וז"ל: וייחוד זה נקרא כניסה לחופה, ונקרא נשואין בכל מקום. עכ"ל. וכ"כ בשו"ת יכין ובוועז (ח"א סי' עד). וכ"כ תלמיד הרשב"א (קדושין ה:). וכ"כ בשיטה מקובצת (כתובות ח.). וכ"כ הרדב"ז (ח"ג סי' תצו) בשם הריב"ש. וכן נראה מדברי העיטור (שער ב ברכת חתנים דף סג ע"א) שכתב וז"ל: וחופה היא שמוסר האב ומכניסה לבעלה לבית שיש בה חידוש כגון אלו הסדינין קור"טתט סביבות הכותלים ויש שעושין סוכה בוורד והדס כפי המנהג ומתיידין בה שניהם... וגרסי' בירושלמי בפ"ג דסוכה אלו הן חופת חתנים סדינין המצויירין וסוהרני זהב תולין בהם ואעפ"י שמנהג הכילה אינו אלא לבתולה באלמנה נמי כיון שנכנסה לשם נשואין ויש בו מקום מיוחד והצעת המטה להתייחד שניהם הרי הוא כבית שיש בו חופה. עכ"ל. ומבואר שאף שחופה הוי כילה מקושטת מ"מ עיקרו הוא היחוד, ולכן באלמנה סגי ביחוד אף שאין שם כילה. גם בארחות חיים (כתובות ה"ד) הביא את דעת הרמב"ם והעיטור, ונראה מדבריו שאינם חולקים ושהוא מסכים להם [מיהו בהל' קדושין כתב ואחר האירוסין עושין להם חופה שחופפין אותן בטלית או בסודר וכיוצא בזה וזהו הנקרא חופה]. ובשו"ע (סי' נה סעיף א) העתיק את לשון הרמב"ם.



## ה.

### אם יש חילוק בין בתולה לאלמנה

איתא בירושלמי (ריש כתובות) אמר ר' מנא הדא אמרה אילין דכנסין ארמלן צריך לכונסה מבעוד יום שלא יהא כקונה קניין בשבת. והביאו המרדכי (ביצה סי' תרצח) וכתב ורבי' מאיר פסק דצריך לבוא עליה מבע"י לכן נוהגין לייחדן אחר ברכת חתנים כי אלמנה אין לה חופה ונמצא דאינה נקנית לו למציאתה ולמעשה ידיה אלא בביאה על כן אסור לעשות ביאה ראשונה בשבת. וכ"כ בשו"ת מהר"מ מרוטנבורג (דפוס לבוב סי' קנא) וז"ל: אבל אלמנה אין לה חופה אלא בביאתה קני' לה ליורשה וליטמא לה ולכל דבר וצריך לבעול מבעוד יום דאי בעיל לה תחילה בשבת נמצא כקונה קנין בשבת. וכ"כ הרשב"ש (סי' קעה) וז"ל: הנושא אלמנה בערב שבת יבא עליה מבעוד יום קודם השבת.

אולם בתוס' יומא (יג:) שהם לר"מ מרוטנבורג פירש בתחילה דאלמנה נקנית ע"י ביאה ולכן צריך לבוא עליה מבעוד יום שלא יהיה כקונה בשבת, משא"כ בבתולה שיש לה חופה. ואח"כ כתב ואפילו את"ל שיש לאלמנה חופה קודם ביאה נ"ל דיחוד שמתייחדת עמו היינו חופתה וזה

ד. וראיתי בירחון האוצר גליון יד במאמרו של הרב יהושע ון-דייק שהקשה (אות ו) על הגר"ע יוסף זצ"ל מדוע לא חשש לחופת קלונסאות לגבי חיוב כיסוי הראש שהוא מדאורייתא. אך לפי מש"כ לעיל יש לישב, שמכיון שדעת כל הראשונים שהיחוד הוא החופה, ולחופת קלונסאות אין מקור בחז"ל או בראשונים לא צריך לחשוש לזה כלל ובפרט שכן המנהג.

יש לעשות קודם השבת אבל בתולה משיצתה בהינומא הויה חופה שלה... וכן נראה לי יותר לומר דאלמנה נמי אית לה חופה קודם ביאה ויש לזהר במאי דפריש' שהכונס אלמנה צריך לייחדן מערב שבת אחר ברכת הנשואין. עכ"ד. ונמצא א"כ שעיקר דעת הר"מ דלא בעינן ביאה באלמנה אלא סגי ביחוד. גם התשב"ץ קטן (סי' תנב) כתב וז"ל: הר"ם ז"ל אומר אדם הנושא אלמנה או גרושה אם עשה נשואין בערב שבת צריך להתייחד עמהם בעוד יום... ולמה אלמנה יותר מבתולה לפי שבתולה יש לה חופה וחופה קונה לכל דבר, אבל אלמנה אין לה קנין כי אם יחוד. וכ"כ הרא"ש (כתובות פ"א ס' ג) אחר שהביא את דברי הירושלמי כתב וז"ל: לפי שאלמנה אין לה חופה ובשעת ייחודו של ביאה הוא זוכה במציאתה ובמעשה ידיה הלכך צריך להתייחד עמה בע"ש מבעוד יום הלכך אין להכניס בתולה לחופה בשבת דע"י החופה הוא זוכה במציאתה ובמעשה ידיה והוה כקונה קנין בשבת.

כל קבל דנא מצאנו לכמה מרביות דס"ל שאין חילוק בין בתולה לאלמנה, ושתייהן בעו יחוד. כ"כ הריב"ש (סי' קלה) שהטעם שהירושלמי הזכיר רק אלמנה הוא משום שבתולה לא היתה נשאת בזמנם בע"ש לפי שאין בתי דין יושבים בשבת. וכ"כ בספר תניא (סי' צ). וכן הסכים לריב"ש הרדב"ז (ח"ג סי' תצו [תתקלא] ובשו"ת מכת"י או"ח יו"ד ח"ח סי' מב) וכ' שכ"ד הרמב"ם שכתב שחופה דבתולה הוי יחוד. והמהרי"ט בחידושו לכתובות (ג.) כתב דהטעם שנקט הירושלמי אלמנה הוא משום דס"ל כמ"ד שאסור לבעול בתולה בשבת משום חבורה. וכ"כ החכם צבי (סי' ב) דלא נקט בתולה משום שדינה לכנוס ברביעי או דאיירי אליבא דמ"ד שאסור לבעול בתולה בשבת. וכ"כ בנו היעב"ץ במור וקציעה (סי' שלט) וז"ל: וב"י והש"ע והאחרונים לא דקו בה, ולא נקט הירושלמי ארמלן, אלא משום דשכיח טפי דכנסין להון בע"ש [דבתולה נשאת ברביעי לעולם, עיין תשובת הריב"ש] גם משום דאיכא דס"ל אסור לבעול בתולה בשבת. ואנן קי"ל כמאן דשרי. ובספר עמודי אור (סי' יב) כתב לדחות את דברי האומרים שאלמנה בעיא ביאה [וכדעת הר"מ הנ"ל], דהא אמרינן בירושלמי (ברכות פ"ב ה"ו) אמתני' חתן פטור מק"ש בלילה הראשון עד מוצאי שבת אם לא עשה מעשה, ר' בא בשם ר"י ז"א שמותר לבעול בתולה בתחילה בשבת, אמר ר' חגי קומי רבי יוסי תפטר באלמנה שאינו עושה חבורה. הרי מבואר דס"ל לירושלמי שמותר לבעול ביאה ראשונה באלמנה בשבת.



## ו.

### גדר יחוד מרן בשו"ע והרמב"ם

והנה מרן בשו"ע או"ח סי' שלט (ס"ה) כתב: הכונס את האלמנה לא יבא עליה ביאה ראשונה, לא בשבת ולא ב"ט. וזה לכאורה כדברי המרדכי שהביא שם בב"י דבעי ביאה ממש. ובאבן העזר סי' סד (ס"ה) כתב: אין כונסין בתולה לחופה, בשבת, לפי שעל ידי החופה זוכה במציאתה ובמעשה ידיה, והוה לו כקונה קנין בשבת. ואלמנה, אין חופה קונה בה, אלא על ידי ייחוד של

(ה). הגירסא לפנינו ר' אלעזר בן אנטונינו בשם ר' אליעזר בי ר' ינאי.

ביאה זוכה במציאתה ובמעשה ידיה, לפיכך צריך להתייחד עמה קודם שבת, כדי שלא יהא כקונה קנין בשבת. עכ"ל. ומבואר שבאלמנה סגי ביחוד, ולא בעינן ביאה ממש כמש"כ באו"ח.

עוד יש להעיר שבסי' נה פסק מרן כדברי הרמב"ם שחופה היינו יחוד, ולפ"ז אין חילוק בין אלמנה לבתולה. וא"כ קשה כיצד כתב בסי' סד לחלק ביניהם כדעת הרא"ש. וראיתי בלחם יהודה (פכ"ב ה"ב) שכתב שיש חילוק בין יחוד ליחוד, דבאלמנה בעינן יחוד במקום מוצנע שראוי לביאה וגם צריך שיהיה שיעור הראוי לביאה, משא"כ בבתולה לא בעינן שיהיה מקום הראוי לביאה אלא אפילו יחוד באפריון שאין זר נכנס אתם אע"פ שמחוץ לאפריון הרבה נכנסים ויוצאים חשיב כניסה לחופה. ועפ"ז כתב לישב את הסתירה בשו"ע, דמש"כ בסי' נה שחופה היינו יחוד כדעת הרמב"ם איירי ביחוד שאינו ראוי לביאה, ומש"כ בסי' סד גבי אלמנה איירי ביחוד הראוי לביאה.

ולכאורה קשה, שהרי הרמב"ם שהוא מקור דינו של הב"י בסי' נה לא משמע שמחלק בכך, שהרי לא כתב כלל שיש חילוק בין אלמנה ובתולה, וצ"ל בפשטות שהרמב"ם ס"ל כהריב"ש הנ"ל וסיעתו. וא"כ חזרת השאלה כיצד מרן בסי' סד העתיק את דברי הרא"ש. ויתרה מכך, באו"ח סי' שלט פסק מרן דבעינן ביאה.

אשר על כן נלע"ד לומר שמש"כ בשו"ע את דעת הרא"ש הוא כדי ללמוד שאין לכנוס בשבת מדין קנין, אך לגבי בתולה סמך עמש"כ בסי' נה דבעינן יחוד, וא"כ אין חילוק למעשה בין בתולה לאלמנה. וידוע שכך דרכו של מרן, שמעתיק את כל דברי הפוסק אע"פ שאינו סובר כמותו בכל דבריו.

ובדעת הרמב"ם נראה לומר דסגי בכניסה לביתו וביחוד שאינו ראוי לביאה, הן בבתולה והן באלמנה, דהא איתא בכתובות (יא: יב.) ת"ר כנסה ראשון לשום נישואין, ויש לה עדים שלא נסתרה, אי נמי נסתרה ולא שהתה כדי ביאה אין השני יכול לטעון טענת בתולים, שהרי כנסה ראשון. ע"כ. ומבואר שיש נישואין ללא הסתר דהיינו יחוד. וכבר הביא הרא"ה (כתובות ד.) ראייה זו, וכתב שמש"כ הר"י מגאש דנדה אין לה חופה משום דבעינן יחוד אינו אלא לכתחילה, וז"ל: ומ"מ מסתברא מילתא דרבינו ז"ל לכתחלה, אבל בדיעבד כיון דקי"ל (יבמות נו:) דיש חופה לפסולות, כגון אלמנה לכ"ג, כל דכן לזו. ועוד דהא חזינא בהדיא דחופה קונה אף על גב דליכא יחוד, מדאמרינן לקמן (יב.) באלמנה מן הנשואין דלית לה אלא מנה אף על פי דעדים מעידים לה שלא נסתרה ולא נבעלה, אלא חופה ודאי לא הוי אלא בית המיוחד לנישואין, כלומר שמכניס אותו (צ"ל אותה) הבעל לרשותו, ונפקא לן מדכתב (במדבר ל, יא) ואם בית אשה נדרה. עכ"ל. וכ"כ עוד בסוכה (לט.) וז"ל: ואין חופה יחוד שחופה קונה ואף על פי שאין שם יחוד. עכ"ל. וכ"כ הר"ן (כתובות דף א. מדפי הרי"ף) ראייה זו לדעת האומרים חופה לא הוי יחוד.

ולפי זה י"ל שגם הרמב"ם ס"ל דהא דבעינן יחוד היינו יחוד שאינו ראוי לביאה. וזהו שכתב הרמב"ם (אישות פרק י ה"א) עד שיביא אותה לתוך ביתו ויתיחד עמה ויפרישנה לו, והיינו שהעיקר הוא שמביאה לתוך ביתו ומפרישה לעצמו. ואף שמדברי הר"ן שהביא ראייה לדעת האומרים דלא בעינן יחוד משמע שלדעת האומרים דבעינן יחוד צריך יחוד בדוקא, מ"מ מדברי הרא"ה משמע שגם בדעתם יש לומר דהוא רק לכתחילה, או שנאמר דלא בעינן יחוד הראוי

לביאה. וא"כ י"ל שגם הר"ן יסבור שהמצריכים יחוד הוא רק לכתחילה. וכ"כ בשו"ת תמים דעים סי' (קפח) בדעת הר"י מגאש דבדיעבד הוי חופה וראיה מפסולות. אחר כותבי כל זאת ראיתי שכ"כ בפירוש בערוך השולחן (אה"ע סי' נה סט"ו) עיין לשונו בהערה.



## ז.

### אי בעינן שהיחוד יהיה דוקא בבית הבעל

אחר אלה הדברים, יש לנו לדון אי בעינן שהיחוד יהיה בבית הבעל, או שיכול היחוד להיות אף בכל מקום שהוא. דהנה איתא במשנה בכתובות (מח.) לעולם היא ברשות האב עד שתכנס לרשות הבעל לנשואין. מסר האב לשלוחי הבעל הרי היא ברשות הבעל. הלך האב עם שלוחי הבעל, או שהלכו שלוחי האב עם שלוחי הבעל הרי היא ברשות האב. מסרו שלוחי האב לשלוחי הבעל הרי היא ברשות הבעל. ע"כ. ובגמ' (מח:) שמואל אמר לירושתה, פירוש, דמהני מסירה כדי שהבעל יירש אותה אם מתה. והביאה הגמ' ראייה לשמואל מהברייתא: הלך האב עם שלוחי הבעל, או שהלכו שלוחי האב עם שלוחי הבעל, או שהיתה לה חצר בדרך ונכנסה עמו ללין, אף על פי שכתובתה בבית בעלה, מתה אביה יורשה, מסר האב לשלוחי הבעל, או שמסרו שלוחי האב לשלוחי הבעל, או שהיתה לו חצר בדרך ונכנסה עמו לשום נישואין, אף על פי שכתובתה בבית אביה, מתה בעלה יורשה, בד"א לירושתה, אבל לתרומה אין אשה אוכלת בתרומה עד שתכנס לחופה. ופרש"י ליורשה, להא מילתא לחודא הוא דהויא נשואין. וכ"פ הרמב"ם (אישות פכ"ב ה"א-ב) וז"ל: ומאימתי יזכה בירושתה משתצא מרשות אביה, ואף על פי שעדיין לא נכנסה לחופה הואיל ונעשית ברשות בעלה יירשנה. כיצד האשה שנתארסה ומסרה אביה לבעלה... וכן אם הלך האב או שלוחי האב עם הבעל ונכנס עמה בעלה בדרך לחצר ונתיחד עמה שם לשם נשואין ומתה הרי זו יירשנה בעלה. עכ"ל.

וכתב רבי יהודה עייאש בספרו לחם יהודה דמשמע שמסירה וכניסה לחצר אינן בכלל חופה, ומשמע דוקא בחצר דידה או דאחרים אבל חצר ידידה חשיב חופה. ואח"כ כתב שמדברי המ"מ (ה"א) משמע דאף בחצר ידידה לא חשיב חופה עד שיביאה לביתו. וא"כ יוצא דפירוש חופה הוא ייחוד עם ההבאה לבית החתן, אבל ייחוד לבד חוץ מרשות הבעל אינו נקרא חופה. וכן הוא פירוש לשון 'יחוד' סתם שכתבו הטור והר"ן, כוונתם ליחוד כדרך כל הארץ שמביאה לביתו. וכן ראיתי לתלמיד הרשב"א (הודפס בספר ארוסין ונשואין) שכתב שהאב מוסר בתו לחתנו להיות לו

(1). זה לשון ערוך השולחן: וכל מין חופה שנהגו לעשות זהו קניין הנשואים כיון שכוונתם לנשואין ומובדלים מאחרים שעומדים שניהם במקום אחד לשם נשואין כגון שהוא מכניסה לביתו ומתייחד עמה כמ"ש הרמב"ם ויראה לי דגם כוונת הרמב"ם אינו ליחוד גמור שיהיו שניהם לבדם בחדר אחד אלא שיתייחדו להיות ביחד כאיש ואשתו ועומדים זה אצל זה ומברכים להם ז' ברכות ולכן הדיעה שכתבנו בסעי' ו' דחופה אינו יחוד אלא ההבאה לביתו לשם נשואין גם היא סוברת בעצם כהרמב"ם דפשיטא דגם דיעה זו מודה שאם יביאנה לביתו והוא אינו אצלה דאין זה כלום ופשיטא שמוכרח להיות אתה ביחד ולברך להם ז' ברכות אלא דדיעה זו לפמ"ש כל הפוסקים בדעת הרמב"ם שסובר דצריך יחוד גמור בחדר אחד ושלא יהיה אחר אצלם לזה סוברת שחולקת עליו אבל לדברינו בדעת הרמב"ם דא ודא אחת היא. עכ"ל.

לאשה עם אחוזת מרעים וזהו נקרא "נשואין" ומשעה זו החתן יורשה אבל אינו מטמא לה ולא מיפר נדריה עד שתכנס ל"חופה". עכ"ל.

אולם מדברי רבו הרשב"א משמע לא כך, שכתב בחידושו לכתובות (מח:): דמסירתה לבעל מהניא אף להפרת נדריה, ומשמע דהוי נשואין גמורים אף ללא חופה כיון שנתיחדו לשם נשואין. ומבואר שם בדבריו שיש שלשה שלבים: א. הלך האב עם שלוחי הבעל, הרי היא ברשות האב לגמרי כאלו היא בביתו. ב. מסר האב לשלוחי הבעל, הרי ברשות הבעל לירושטה אך עדיין היא ברשות האב למעשה ידיה לקבל גיטה ולעכבה מלאכול בתרומה. ג. נכנסה לרשות הבעל לנשואין, דהיינו יחוד דחצר, יצאה מרשות אביה לגמרי.

וכן נראה דעת המאירי (כתובות מח:): שכתב וז"ל: כל שנכנסה לחפה והוא שנתיחד עמה לשם נשואין אפילו עדין האב או שלוחיו עמו אפילו היה חצר שלה או של אביה הרי היא נשואה. וכל שנתיחד שלא לשם נשואין אלא דרך לינה כגון שנכנסו ללון בפונדק הואיל והאב או שלוחיו עמה עדין אין זו כניסה לחפה אפילו היה חצר שלו. עכ"ל. ומבואר בדבריו שכל שעשו יחוד, אע"פ שלא הכניסה לביתו או לחופה ממש, מ"מ חשיב יחוד זה ככניסה ל"חופה" וחשיבא נשואה לגמרי, ולא בעינן תו כניסה לחופה להשלמת הנשואין אלא רק כדי להאכילה בתרומה, ששם החשש הוא משום סימפון.

וכן נראה מדברי הרמב"ן (כתובות מח:): שכתב: דחצר ידיה לאו דוקא וה"ה לחצר של שניהם, וטעמא דמילתא דלא נסבי אינשי נשיהו אלא בגו דידהו אבל לא בשלה לגמרי וכ"ש בשל אחרים אבל כיון שיש לו רשות בה נושא בה אשתו וכ"ש בשל שניהם שדעתם מתיישבת לדור שם ולנשואין. עכ"ל. וכן נראה מסתמות שאר הראשונים שלא כתבו שכניסה לחצר לשם נשואין אינה גמר נשואין עד שיכניסנה לחופה.

## ח.

לאור האמור יוצא שמה שעושים היום חדר יחוד אחר הקדושין שפיר דמי אע"פ שאינו בית החתן, מכיון שדעת שניהם ליכנס שם לשם נשואין חשיב חופה אף אם החתן לא שכר את החדר מבעל האולם.

והנה מנהג הספרדים היה לא לעשות חדר יחוד מיד לאחר החופה, ויש שכתבו דהטעם הוא משום דס"ל שחופת כלונסות הוי חופה. אולם כבר כתבנו לעיל שקשה לסמוך על חופת כלונסות מכמה טעמים, וכן בשו"ת יביע אומר ח"ה (אה"ע סי' ח) כתב שקשה לומר שמנהג הספרדים דלא כהשו"ע והרמב"ם ורוב הראשונים, ולכן כתב דסמכין על היחוד שמתרחקים החתן והכלה לאחר החתונה כשחוזרים לביתם. ומה שיש הפסק בין הז' ברכות ליחוד אינו כלום שהרי הם ברכות השבח ולא בעינן בהו עובר לעשייתן. ובאמת שכך דעת כל הפוסקים ולא מצאנו לאף אחד מהראשונים שיסבור שהם ברכת המצוות, ועיין בהערה' שהבאנו דעת הראשונים בזה.

אלא שאם נאמר כן יוצא שבכל זמן החתונה החתן והכלה חשיבי כמאורסים, והוי שמחת ארוסין ולא שמחת חתן וכלה. ועוד יקשה היאך נוהגים לברך בסוף הסעודה ז' ברכות והרי אכתי אינם נשואים. אלא שבזה ראינו שמביאים את תשובת הרא"ש (כלל כו סי' ב) שכתב וז"ל: ושאלת חתן הבא ממקום אחר וכאן כנס אשה ואחר שברך שבע ברכות מוליכה עמו למקומו מאימתי מונין שבעת ימי החופה, דע כי משעת הברכה מונין שבעה ימי החופה, כי החופה היא מקום יחוד חתן וכלה ומשעת הברכה שהותרו להתיחד מתחילין ז' ימי החופה הן בעיר שנעשית שם הברכה הן בעיר אחרת. עכ"ל. ומבואר שז' ימי משתה מתחילים משעת ברכה ולא משעת יחוד, דהיינו חופה. אלא שלכאורה יד הדוחה נטויה לומר שאע"פ שמתחילים ז' ימי חופה משעת ברכה מ"מ כדי לברך בסעודה בעינן שיתיחדו, וזה לא מבואר להדיא ברא"ש.

אלא שראיתי בתשובות הגאונים (הרכבי סי' סה) ששאל השואל על מנהגם שהיו ממכרים ז' ברכות בעת יציאת הכלה מן הבית לבית החתן וכאשר מגיעים לבית החתן שוב עומד החזן ומברך ז' ברכות קודם כניסתה עם החתן לחופה, וע"ז שאל השואל אם אין כאן חשש ברכה שאינה צריכה כיון שמברכים פעמיים קודם החופה. והשיב לו הגאון שהמנהג הנכון הוא לברך פעם אחת ואחר הכניסה לחופה. ואח"כ כתב וז"ל: ואו קשיא מילתא משאר עמא דלקיטי מנהגא וקשי למיעקראנן מיניה אית לכון למיסמך אהא דאמרינן מעיקרה מאימתי אמ' רב פפא מכי שאדו שערי באסינתי משעה שנתעסקו בעסק סעודת חופה ואף על גב שהמובחר הוא מנהג שלנו. עכ"ל. ויש בדבריו חידוש גדול, דהוא מבאר הא דאמרו בגמ' (כתובות ח.) שמשעה שנותנים שעורים במים לעשות שכר לצורך סעודת חתן מברך שהשמחה במעונו, ומחדש הגאון דה"ה נמי לז' ברכות. ולא מצאתי עוד בפוסקים מי שיסבור כן, אלא אדרבה יש שמוכח מדבריהם דלא כהגאון. וכמש"כ המאירי (כתובות ח.) וז"ל: שש ברכות שהזכרנו אינן ממברכין אלא כל שבעה על הצדדין שביארנו אבל שהשמחה במעונו אומרו קודם שבעה ואחר שבעה. עכ"ל. וכן משמע קצת בריטב"א (כתובות ח.) וז"ל: ומיהו הני מילי לענין ברכת חתנים אבל לענין שהשמחה במעונו אינה ממברכת חתנים ולא מנו אותה עמהם. וכן נראה מדברי הר"ן בחדושי (כתובות ח.) וז"ל: מאימתי הוא מתחיל, ויברך ברכת חתנים, דהיינו, שהשמחה במעונו. עכ"ל.



ז. דעת רבותינו הראשונים שברכות הנשואין הן ברכות השבח שכ"כ רבי אברהם מן ההר (הוספות על מסכת כתובות) ובספר מצוות זמניות (הלכות ברכות) וכן כתבו הר"ן (פסחים ד. מדפי הרי"ף) והרמב"ן (פסחים ז:) וכתבו שכ"נ מבה"ג, וכ"כ באורחות חיים (ח"א הל' נטילת ידים) וכ"כ מהר"ם חלאווה (פסחים ז:) וכ"כ בשו"ת מהר"ם מריטנבורג (דפוס לבוב סימן תקנד (תקד)) וכן מוכח בתשובות הגאונים (הרכבי סה) שכתב בשם רבנן קמאי שיש לברך ז"ב אחר כניסתה לחופה כי צריך לומר יוצר האדם וכ' (היינו שאי אפשר לברך לברך יוצר האדם קודם החופה שאינם קרויים אדם) ומי שמברך קודם כניסתה לחופה אין זה דרך ת"ח. וכ"כ הרא"ה (סוכה לט.) וז"ל: ברכת נשואין והם שבע ברכות מצותן אחר חופה. וכ"כ רבי אברהם בן הרמב"ם (הובא בריש ספר מעשה רוקח דף א עמ' ד) וז"ל: לפי שז' ברכות הם שבח לשי"ת ותפלה בעד החתן והכלה וישראל ולכן ראוי שיברך אותם הגדול שבנמצאים שם... ובוזה הועתק משם אבא מארי ז"ל שכעס על החתן שברך ברכות אלו לעצמו וזכר סיבת כעסו מה שזכרתי. עכ"ל. וכ"כ המאירי (פסחים ז:) וז"ל: ועוד שהרי ברכות אלו ברכות שבח הם ויש להם מקום אף לאחר מעשה והראיה שהרי כל שבעת הימים ממברכין כלם בפנים חדשות וקצתן אף בלא פנים חדשות וגדולי המחברים כתבו בהם שקודם נישואין הם ואין הדברים נראין.

## ט.

## אם חייבת בכיסוי הראש אחר החופה

נמצא לפי כל הנ"ל שעדיף לכאורה ליחד את החתן והכלה, אלא שאם יעשו כן לכאורה תתחייב הכלה מיד בכיסוי הראש, ודבר זה קשה שהרי בדרך כלל אין הכלה רוצה לכסות את ראשה ביום חופתה. ולכסות בפאה נכרית אינו פתרון, שהרי ידוע מש"כ בזה מרן זיע"א בספרו הנורא **יביע אומר** ח"ה (חאה"ע סי' ה) לאסור איסור בפאה נכרית ומטי בה מפי סופרים וספרים ודבריו אינם צריכים חזוק. וכן ידוע מה שאמר הגריש"א זצ"ל בשיעורו שפאות של ימינו אסורות בלבישה מטעמי צניעות. ומה גם שבשנים האחרונות התברר שהפאות מיוצרות משיער שמקורו בהודו שהוקרב לע"ז ונעשה מעשה בזה לפי שנים בהוראת גדולי הדור ושרפו כל העם את פאותיהם ברחובה של עיר.

והנה הרא"ש בכתובות (פ"ב סי' ג) כתב וז"ל: א"ר שמואל בר נחמני א"ר יוחנן מותר להסתכל בכלה כל שבעה כדי לחבבה על בעלה. ולית הלכתא כוותיה. וי"א דכל שבעה אסור אבל יום ראשון שהוא עיקר החיבוב אצל בעלה מותר. דאל"כ מי יעיד שיצתה בהינומא וראשה פרוע. וליתא דאפילו שעה אחת אסור להסתכל אלא כיון שרואין ההינומא שעשו ואומרים זו היא של כלה פלונית היינו עדות. אי נמי ראיית ההינומא כשהיא עליה או פריעת הראש אין זו הסתכלות בפניה. עכ"ל. וכתב בשו"ת מהר"י הלוי (סי' ט) דמשמע מדברי הרא"ש שהיתה בפריעת ראש בפני רבים ביום ראשון מז' ימי המשתה שהן אחר החופה, כדמשמע ממ"ש הרא"ש יום ראשון שהוא עיקר החיבוב אצל בעלה, וה"נ מוכח בכמה דוכתי דז' ימי המשתה הן אחר החופה. ולכאורה יש לדחות ראיה זו ולומר שכונת הי"א שביום הראשון לפני החופה מותר להסתכל בהינומא אך לאחר כניסה לחופה היא מתחייבת הכיסוי ראש.

אולם ידידי הרב עמנואל מולקנדוב הי"ו כתב שמצד הסברא נראה שמכיון שלא ראינו בשום מקום שחיוב כיסוי הראש מתחיל משעת הנשואין וגם לא מצאנו למי מהפוסקים שיכתוב שמשעת חופה היא מתחייבת בכיסוי הראש, והיינו אף הסוברים שהחופה אינה יחוד אלא פריסת טלית או כלונסות. ולכן נראה שמכיון שמנהג הכלות לא לכסות ראשם אחר החופה ע"כ לומר שחיוב כיסוי הראש מתחיל רק אחר שלגה עם בעלה. ותמך סברתו זו בדברי הרא"ש הנ"ל. אולם לפי המבואר אין ראיה כ"כ מדברי הרא"ש ויש לומר כן רק מן הסברא, ותו לא מידי.

אלא שמצאתי קצת ראיה לזה מהא דאיתא בכתובות (יז.) כי אתא רב דימי אמר, הכי משרו קמי כלתא במערבא, לא כחל ולא שרק ולא פירכוס ויעלת חן. ופרש"י פירכוס, קליעת שיער, זו לא כחלה ולא שרקה ולא פירכוס והרי היא יעלת חן. עכ"ל. וצ"ל שמש"כ רש"י זו "לא" כחלה וכו' היינו "שאינה צריכה" כחל שרק ופירכוס. ומבואר שאחר הנשואין דהיינו חופה, היתה הכלה בקליעת שיערה ולכן היו שרים לה דלא בעיא פירכוס.

אלא שאם נאמר שרק אחרי שהיא לנה עם בעלה היא מתחייבת בכיסוי יקשה עלינו הא דאמרו שאם מעידים עליה שיצאה בהינומא וראשה פרוע כתובתה מאתיים, דלכאורה מה ראיה



איכא הלא גם אלמנה בתולה מן הנשואין שכתובתה מנה ג"כ יוצאת וראשה פרוע (שהרי לא לנה עם בעלה הראשון). אלא ע"כ לומר שמשעת כניסתה לחופה כבר חייבת בכיסוי ראש.

ובשו"ת **שבות יעקב** (ח"א סי' קג) כתב דכל שלא נבעלה מותרת להלוך כמו כל הבתולות, משא"כ בנבעלה אפי' באונס. אולם כל דבריו שם אמורים על ארוסה, שפטורה מכיסוי, ובתולה פנויה שנאנסה שחייבת בכיסוי, אך כלה שנכנסה לחופה ולא נבעלה נראה שגם הוא יודה שחייבת בכיסוי כיון שכתובתה מנה. והראיה מפירכוס יש לדחות ולומר דאיירי שרק משבחים את הכלה בתכונות יופיה אך לא שהיא כעת יוצאת בגילוי שיער.

ולפי האמור יקשה על הנוהגים להחשיב את חופת הכלונסות כחופה, דלכאורה מאותה שעה היא מתחייבת בכיסוי.



**בסיכום:** עיקר החופה לרוב הפוסקים היא היחוד. ואם עושים חדר יחוד מיד אחר החופה יש לכלה לכסות ראשה. ואם לא עושים חדר יחוד ועיקר היחוד הוא כשמגיעים הביתה בסוף החתונה, אז עדיף לא לברך ו"ב בסוף הסעודה.



# אוצר זרעים

שמור ונעבד בשביעית ♦ בעניין היתר מכירה – העמדת דברים על  
דיוקם ♦ היתר המכירה – תשובה לטענות והצעות



הרב עמנואל מולקנדוב

פתח תקווה

## שמור ונעבד בשביעית

### נעבד בשביעית האם הפירות מותרים באכילה

נחלקו בזה הראשונים, ויש בזה כמה משניות וסוגיות וכמו שנבאר בס"ד.

במשנה בשביעית פ"ו מ"א איתא כל שהחזיקו בו עולי בבל לא נאכל ולא נעבד. וכתב הרמב"ם בתשובה בלאו סי' קכ"ח וז"ל מה שפירשנו בפה"מ [מהדו"ק והוא בדפוסים הרגילים] מה ששמענו בפירושה תמיד הוא מה שאמר ר' יצחק בן גיאת ז"ל בספר המאור, אמר שהוא אשר פירשו כל החכמים וכו', שמי שעבר ועבד הארץ בשביעית אותו הדבר הצומח אסור לאוכלו ע"כ. וכ"כ ר' נתן אב הישיבה בפירושו שם וז"ל אסור לנו לעובדו ואם עבדוהו הגוים וזרעוהו אסור לנו לאוכלו ע"כ. וכ"ד הכפתור ופרח שהביא הכס"מ בספ"ד מהלכות שמיטה שכתב כדברי ר' נתן אב הישיבה בפירוש המשנה הנ"ל, שאפילו גוי שעבד בשדה ישראל פירותיו אסורים, כיון שאיסור הזריעה הוא מהתורה ואינו שייך לספיחים ולכן פירותיו אסורים גם אם גוי זרע עי"ש.

ובמסכת סוכה דף מ"ד ע"ב איתא אתו בני קרייתא ומקשקשין בכרמים בשביעית אריך או לא אריך, ופירש ר"ח שם וז"ל פי' כשר לי ליהנות מאותן הזיתים שנתקשקשו בשביעית ע"כ. וכ"ה בערוך ערך ארך בסתמא [כדרכו מהר"ח], ומבואר מדבריהם שאסור לאכול פירות של כרם שעשו בו פעולות שאסורות בשביעית שהם לאברויי ולא לאוקומי.

והערוך לשיטתו גם בערך עזק, גבי הא דתניא ביבמות דף קכ"ב ע"א של עזיקה הם אינו נאמן, כתב בזה"ל פירות שביעית שנחרשו בשביעית, כלומר לא תהא סבור דבשדה בור גדלו אלא נתחרש יפה ונעזק כמו שנאמר ויעזקה ויסקלהו ע"כ. וכ"כ הרמב"ן בחידושו ליבמות שם בסוף דבריו וז"ל ויש לפרש עזקה מלשון מצאו יושב ועוזק תחת הזיתים שפירושו חופר או עושה לה כמין גדר למלאותו עפר, ואברויי אילנא הוא ואסור, ופירות עצמן אסורין דמחמת עבודת שביעית באו וקי"ל הנוטע בשביעית יעקור, ושדה שנטיבה לא תזרע למוצאי שביעית ע"כ. והעתיקהו הרשב"א, הריטב"א, המאירי והנימוק"י שם, וכ"כ הריטב"א בסוכה ל"ט בשם הרמב"ן והסכים לזה עי"ש. וכ"כ הראב"ד ב'כתוב שם' בסוכה דף ל"ט וז"ל של עזקה היא ארץ עבודה ומטייבת, ואם ספיחים אסורים בשביעית כ"ש פירות ארץ עבודה בין של נכרי בין של ישראל ע"כ. וכ"כ עוד בהשגותיו לרמב"ם פ"ד משביעית הט"ו שלא מצאנו בישראל הזורע בשביעית שום היתר אכילה עי"ש.

ובב"ק דף ק"א ע"א איתא בגד שצבעו בקליפי שביעית ידלק, ופירש ר' ברוך מארץ יון שם דהיינו אילן שנטעו בשביעית עי"ש. ומבואר שאילן שנעשתה בו עבירה בשביעית פירותיו אסורין.

וכ"ד הרי"ד בתוספותיו לפסחים דף נ"א, שכתב וז"ל שזהו טעמו של ר"ע שהיה אוסר הספיחין אפילו קודם הביעור שכמו שאילו זרע שדהו בשביעית אותה התבואה שגדלה אסורה מפני שעבר זרע כך גם הספיחים שגדלו מאליהן וכו' ע"ש. ומבואר שהדבר פשוט לו שמי שזרע התבואה נאסרה, ואין זה בכלל ספיחין שנחלקו בהם ר"ע וחכמים. וכ"כ עוד בפסקיו לגיטין ס"א ע"א גבי משאלת אשה לחברתה שהיא חשודה על השביעית, וז"ל לזרוע ולוכל מה שזרכו בשביעית ולשמר את הפירות, והפירות שנוטעו או שנשתמרו בשביעית הן אסורין באכילה ע"כ.

והנה הקושיא הגדולה שיש לדעה זו היא מהמשנה בשביעית פ"ד מ"ב שדה שנטייה ב"ש אומרים אין פירותיה נאכלין וב"ה אומרים פירותיה נאכלין. ולעיל מינה איתא שדה שנטייה או שנדיירה לא תזרע למוצאי שביעית, ונטייה פירש הירושלמי דהיינו נחרשה, וכן פירשו שאר המפרשים. וא"כ מפורש שאע"פ שקנסוהו שלא תזרע למוצאי שביעית מ"מ פירותיה נאכלין לדעת ב"ה. וכבר הקשה כן הכפות תמרים בסוכה דף ל"ט על הראב"ד בכתוב שם הנ"ל ע"ש.

אולם מצאנו כמה יישובים לקושיא זו.

בפירוש ר' נתן אב הישיבה בשביעית פ"ד פירש המשנה כך: שדה שנטייה שדה שנעבדה חציה בשביעית ודאי שיצליחו בה הענבים והפירות ואסור לאכלם בשביעית אבל חציה שלא נעבד מותר ע"כ. וא"כ אדרבה מבואר שלא נחלקו על החלק שנעבד, שודאי אסור באכילה, אלא על החלק שלא נעבד, שהוא מותר לדעת ב"ה.

ובתו"כ פרשת בהר איתא והיתה שבת הארץ לכם לאכלה, מן השבות אתה אוכל ואי אתה אוכל מן השמור, מכאן אמרו שדה שנטייה וכו'. ופירש הראב"ד בפירושו שם וז"ל וב"ה אומרים אוכלין שאין דנין אותה כשמור ופירות אילן שיוצאין בתוכה מותרין. א"נ אם נזרעה מפני אונס המלכות פירותיה מותרין לאחרים. א"נ קסברי ב"ה שאף השמור [מותר] מיהו בהא מודו ב"ה שהוא עצמו לא יאכל מפירותיה וכו' ע"ש. ומבואר בפירושו השני דמיירי שנזרעה בהיתר מפני אונס המלכות ולכן פירותיה נאכלין הא לא"ה לא, וכ"פ הברטנורא בשביעית שם. וא"כ גם לפירוש זה ל"ק ממשנה זו.

ופירוש מחודש נראה מדברי הרמב"ן בפירושו לתורה. הנה הרמב"ן ביבמות הנ"ל הביא ראייה לשיטתו שנעבד אסור באכילה מהרישא של המשנה בשביעית פ"ד שדה שנטייה לא תזרע למוצאי שביעית וא"כ רואים שפירותיה אסורים. אולם כבר תמהו רבים, דאדרבה זיל לסיפא דמתניתין דמפורש שלדעת ב"ה שרי באכילה, וא"כ אין ללמוד אכילה מאיסור זריעה. אולם מדברי הרמב"ן בפירושו לתורה ריש פרשת בהר נראה שהוא פירש את סיפא דמתניתין הנ"ל באופן שונה. וז"ל וקתני התם [בתו"כ] והיתה שבת הארץ וכו' מן השבות וכו' מכאן אמרו וכו' וב"ה אומרים אוכלין כלומר כיון שאמרה תורה שיהא השבות לנו לאכלה ולא השמור אמרו ב"ש שהפירות עצמן נאסרין וב"ה סוברין שאין הפירות נאסרין שלא בא הכתוב אלא לאסור לנו שלא נשמור ויהיה לנו הפירות מן השבות ע"כ. ומפורש שהוא הסביר את מחלוקת ב"ש וב"ה לגבי אכילת פירות שדה שנטייה לא לגבי נעבד אלא לגבי שמור; ותרי גווני נטייה איכא - ברישא מיירי לגבי נעבד, שזהו נחרש וכמו שמפורש בירושלמי, וזה לא תזרע וממילא גם אסור

לאכול, וזה מה שהביא ראייה ביבמות לדין נעבד. והסיפא מיירי בטיוב שע"י השמירה, שבזה שרי לאכול, וזה מה שהביא בפירוש החומש. וכן מתבאר גם מדברי הריטב"א, שביבמות העתיק את דברי הרמב"ן שהביא ראייה משדה שנטייה לא תזרע לאסור אכילה בנעבד, ובסוכה ל"ט שדן בענין שמור כתב עפ"י הרמב"ן שלעולם פירות עצמן מותרין וכמו ששנינו שדה שנטייה בשביעית ב"ש אוסרין וב"ה מתירין עי"ש. ומבואר ג"כ כנ"ל שסיפא דמשנה זו מיירי בשמור אע"פ שהרישא מיירי בנעבד, דהרישא נטייה דומיא דנדיירה דמיירי בעבודת ושיבוח הקרקע, משא"כ בסיפא דאיתא רק נטייה מיירי בטיוב שע"י שמירה וכנ"ל. כ"נ ברור ונכון בדעתם.

אולם דעת הרמב"ם אינה כן, אלא שפירות שדה שנעבדה מותרים באכילה. הנה הרמב"ם בפ"ד מהלכות שמיטה ה"א כתב כל שתוציא הארץ בשנה שביעית וכו' מותר לאכול מן התורה וכו' ואפילו שדה שנטייה בשביעית וצמחה פירותיה מותרין באכילה וכו' ומדברי סופרים שיהיו כל הספיחין אסורין באכילה וכו' עי"ש. ומבואר מדבריו דלא כפירושים הנ"ל במשנה אלא דמיירי בשדה שנעבדה ופירותיה מותרים באכילה, אלא שבירקות גזרו ספיחין אף על העולה מאליו, אבל בפירות שלא גזרו – אף על הנעבד ממש לא גזרו ומותר באכילה. וכן מפורש בתשובת הרמב"ם בלאו סי' קכ"ח שלאחר שהביא את פירוש הריצ"ג שהוא פירוש במהדו"ק בשביעית פ"ו, כתב לפרש אחרת, וכמו שפירש במהדו"ב ובחיבור ספ"ד את המשנה בשביעית שם, וכתב בסוף התשובה וז"ל אבל הדבר הצומח אפילו עבר וזרע הרי הוא מותר מן התורה כמו כלאי זרעים אשר אסורה זריעתם ומותר לאכול הדבר הצומח וגזירה שמא יזרע אסרו אפילו ספיחין העולים מאליהם ע"כ. ומפורש שללא גזירת ספיחין מותר לאכול דבר הנזרע, כמו כלאים שמותרים באכילה, וא"כ פירות האילן מותרים אפילו אם נטע אותם או שעשה עבודה אחרת. ומה שאמרה המשנה ששדה שנטייה לא תזרע למוצאי שביעית – כבר כתבו הרש"ם בשביעית שם והרדב"ז בפירושו לרמב"ם שיש הבדל ביניהם, שלגבי זריעה בקרקע קנסו אותו שלא תזרע, אבל הפירות כיון שהם הפקר אין אדם אוסר דבר שאינו שלו ולכן לא שייך לאוסרם. ומה שהביא הרמב"ן ראייה לדבריו מדאמרין הנוטע בשביעית יעקור – אינו קשה לרמב"ם, וכמו שכתבו בכיו"ב הכס"מ והר"י קורקוס ועוד בפ"ד הט"ו על השגת הראב"ד שם, שאע"פ שהדין לעקור מ"מ אם לא עקר מותר באכילה, וכמו שכתב הרמב"ם גופיה בפ"ג הי"א עפ"י הירושלמי שם עי"ש. וא"כ אין קושיא על הרמב"ם הנ"ל, ואדרבה פשט המשנה משמע כדבריו. והסמ"ג בל"ת רס"ח העתיק את דברי הרמב"ם ברפ"ד משמיטה הנ"ל, וכן מתבאר מדברי החינוך שכתב כדברי הרמב"ם עי"ש. וכן הרא"ש בפירושו למשנה בפ"ד הנ"ל כתב דמיירי באילנות שאין בהם משום ספיחין, שבהם אם חרש, דהיינו נטייה, מותרים באכילה.

ולמעשה. החזו"א בסי' י' סק"ו והאור לציון שביעית עמ' ל"ה, והחזון עובדיה סוכות עמ' רפ"ו פסקו כדעת הרמב"ם שנעבד מותר. אולם הם לא הביאו את כל הראשונים הנ"ל. והמעין היטב יראה שהסמ"ג והחינוך מעתיקים בד"כ את הרמב"ם ולא נשאו ונתנו בזה וגם לא ראו את דברי החולקים, וכן הרא"ש לא ראה את דברי הגאונים בזה. ולכן דעת הרמב"ם היא כמעט דעת יחיד, אולם דעת החולקים מלבד שהיא דעת רוב הראשונים, וכ"נ שהוא דעת הגאונים וכמו שכתב הריצ"ג שקיבל כן בפירוש המשנה, וכן ר' נתן והר"ח פירשו כן, וכן הראשונים בתראי

כמו הרמב"ן וסיעתם דעתם כן, מלבד זה זו דעת רבים שכתבו כן מעצמם, וכפי שיראה המעיין בדברי הראשונים שהבאנו.

וע"כ נראה שיש להחמיר לכתחלה ולא לאכול פירות שנעבדו בשביעית.



## שמור בשביעית האם הפירות מותרים באכילה

בגמ' ביבמות דף קכ"ב ע"א איתא שנכרי שאומר פירות אלו של עזיקה הם אינו נאמן. ופירש"י בשם רבותיו דהיינו מפרדס מעוזק וגדר סביב לו לשומרו והיא שנת שביעית. והקשה רש"י מה איסור יש בדבר עי"ש. אולם תוס' כתבו שם בשם ר"ת עפ"י התו"כ בפרשת בהר ואת ענבי נזירך לא תבצור, מן המשומר אי אתה בוצר אבל אתה בוצר מן המופקר, כלומר שיש איסור לאכול דבר שנשמר ולא הופקר. וכ"ה בפסקי התוס' בסוכה דף ל"ט וביבמות שם שאין בוצרין מן המשומר עי"ש. וכ"כ מדנפשיה בעה"מ בסוכה ל"ט עי"ש. והראב"ד בכתוב שם הסכים עמו בעצם הדין וכתב שלא אסרה תורה אלא המשומר ביד ישראל שעבר על והשביעית תשמטנה ונטשתה אבל שמור ביד נכרי לא אסור וכו' עי"ש [וכן דעתו גם בפירוש תו"כ - עי' לקמן]. וכ"כ הרי"ד בפסקיו בכמה מקומות - בסוכה ל"ט כתב וכל דבר המשתמר אסור באכילה למי ששומרו כדאמרינן מן השבות אתה אוכל ואי אתה אוכל מן השמור עי"ש. ובגיטין דף ס"א ע"א משאלת אשה לחברתה שהיא חשודה על השביעית לזרוע ולוכל מה שזרעו בשביעית ולשמר את הפירות והפירות שנוטעו או שנשתמרו בשביעית הן אסורין באכילה עי"ש. וכ"כ בתוספותיו ליומא פ"ג ע"א גבי מי שאחזו בולמוס מאכילין אותו הקל תחלה טבל ושביעית וכו' וכתב דהיינו המשומר בשביעית שהוא אסור באכילה או שלא הפקיר בשעת הביעור או כגון שקצר זרע בשביעית עי"ש. וכ"כ עוד בתוספותיו לע"ז ס"ג ע"א עי"ש. וכ"כ הריא"ז בע"ז פ"ה ה"א אות י' דהיינו שנשמר בשביעית עי"ש.

וכ"ד המיוחס לר"ש בפירוש תו"כ פרשת בהר שכתב מן השמור בארץ אין אתה בוצר וכו', וסתם ספרא ר' יהודה דלקמן קאמר דב"ה לחומרא ואוסרין לאכול פירות שמורים ע"כ. וכונתו להא דאיתא בהמשך [והוא במשנה בשביעית ובעדיות] ב"ש אומרים אין אוכלים פירות בשביעית בטובה וב"ה אומרים בטובה ושלא בטובה. ר' יהודה אומר חילוף הדברים ע"כ. וכתב הראב"ד בפירושו שם בדעת ב"ש דהיינו מן השבות בארץ אבל מן השמור שהוא צריך להחזיק טובה לבעלים לא יאכל, ור' יהודה אומר חילוף הדברים שזה דעת ב"ה עי"ש ב, וכ"כ המיוחס לר"ש שם עי"ש. וא"כ דעת סתם ספרא הנ"ל ודעת ר' יהודה שפירות שמורים אסורים לאכילה, וב"ש מתירים. וכ"נ דעת ר' טוביה בעל הלקח טוב בפרשת בהר שהעתיק את דברי התו"כ מן השמור אי אתה אוכל אבל אוכל אתה מן המופקר ע"כ, ולא העתיק את ההמשך מכאן אמרו שדה שנטיבה וכו', דלהמשך זה נראה שהרישא היא דברי ב"ש, וכמו שכתב הרמב"ן בחומש או כמו שכתבו הראב"ד והר"ש בתו"כ שם דשמור דקאמר היינו נעבד עי"ש. אולם לדברי הלקח טוב שהעתיק רק את הרישא נראה שהוא שמור כפשוטו, וס"ל לאסור.

אולם דעת רש"י ביבמות ובסוכה שם שאין איסור לאכול פירות שנשתמרו. וכתב הרמב"ן ביבמות שם שרש"י לשיטתו גם בפירוש התורה פרשת בהר, שהתו"כ שאמר מן השמור אי אתה בוצר לא בא לומר איסור לבצור אם נשמר אלא לומר שיש לאו לשמור ולכן צריך להפקיר, אבל אם שמר לא נאסר עי"ש. וכן הסכימו הרמב"ן, הרשב"א, הריטב"א, המאירי והנימוק"י שם. ועי' ברמב"ם בפ"ד הכ"ד שמסתימת דבריו נראה דס"ל שמשומר מותר, וכמו שכתבו הר"י קורקוס שם וכן הכפ"ת בסוכה ל"ט ועוד".

ולמעשה. האור לציון (עמ' ס"ה) והחזון עובדיה (סוכות הלכות אתרוג סי"ח) פסקו בזה כדעת הרמב"ם וסיעתו שמותר לאכול מן השמור. ולפי האמור אכן המחלוקת היא שקולה ואפשר להקל מדין ספיקא דרבנן לקולא, ובפרט שהרמב"ם הוא מהמקילים.



### שמור ונעבד בשביעית האם הפירות מותרים באכילה

אולם בשדה שגם נעבדה וגם נשמרה נראה שיש לאסור בזה מעיקר הדין, דהא הרמב"ן וסיעתו שמתירים בשמור אוסרים בנעבד, וא"כ מלבד הרמב"ם שמתיר בשתיים – רוב המוחלט של הראשונים אוסרים או מטעם שמור או מטעם נעבד, ולכן יש לאסור בזה מעיקר הדין.

ונפקא מינה גדולה לאותם שאינם סומכים על היתר המכירה, האם מותר להם לאכול פירות של היתר המכירה, שהאור לציון בעמ' ס"ח פסק שמותר לקנות פירות, מאחר שהוא פסק ששמור ונעבד מותר עי"ש. אולם לפי האמור אף אם נאמר ששמור לבד מותר ונעבד לבד מותר – מ"מ בשמור ונעבד גם יחד קשה מאוד לסמוך על דעת יחיד של הרמב"ם נגד שאר הראשונים דס"ל לאיסורא. וכיון שבהיתר המכירה עובדים את השדה גם יהודים [מלבד הגויים שעושים הרבה מהמלאכות בזמננו], אם במלאכות דאורייתא ואם במלאכות דרבנן, וגם שומרים אותה – למי שלא סומך על היתר המכירה אין לו לאכול פירות אלו מהטעמים שהתבאר.



א). ועי' בר"ש פ"ח מ"ו משביעית שמתבאר מדבריו להתיר ללקוט מן המשומר בשינוי, ואינו נאסר בזה שהשתמר ולא הופקר עי"ש. אולם עי' בתוס' בסוכה ל"ט ע"ב ור"ה ט' ע"א שמבואר לא כך, והתוס' במסכתות הנ"ל הם לר"ש משאנץ כנודע – עי' בספר אוצר הגדולים ח"א עמ' קנ"ח.



רבי יהושע בן-מאיר

## בעניין היתר מכירה – העמדת דברים על דיוקם מאמר תגובה

בגיליון חשוון של "האוצר" (גיליון נה) פורסם חליפת מכתבים בין הרב ישראל בן משה לבין הרב אפרים כחלון שליט"א "בעניין היתר המכירה".

### א.

#### חוסר כוונה אמיתי של המוכר למכור ושל הקונה לקנות - הערמה

הרב ישראל בן משה בנה את עיקר התנגדותו למכירה על כך שאין כוונה המוכר למכור ולא הקונה לקנות כלל. אין כאן מוכר ולא קונה. הכל רק למראית עין – בהלכה קוראים לזה "הערמה". להלן דברי מו"ר הגרש"ז אוירבאך זצ"ל בעניין זה:

עתה נבאר את עיקרי הספיקות שעמדו לבירור אשר רק בפתרונם יצא דבר ההיתר ונחלקם כאן לשני סוגים הספיקות אשר בפתרונם באו כמעט כולם לעמק השוה שלש המה

א. אין השביעית נוהגת בזה"ז אלא מדרבנן בין לענין דין קדושת הפירות ובין לענין איסור עבודת הארץ [=ראה בספר ארץ חיים (יור"ד סי' שלא סי"ט) שהביא חבל מחברים גדולי עולם ורבני אה"ק שהכריעו כן לדינא – הערה 26].

ב. ....

ג. אף שאין המכירה נראית אלא כהערמה בלבד ויש שאין המוכר והלוקח מכונים כלל לקנות ולהקנות בלב שלם, ובפרט המכירה ע"מ לקוץ האילנות ולפנות את הקרקע ודאי נראית רק כהערמה בעלמא, - עם כל זה אין לחוש לכך אחרי שמעשים בכל יום שנוהגים להערים גם באיסורי תורה וכש"כ בשביעית בזה"ז שהיא רק מדרבנן. וכתב הגרנ"ה ז"ל במכתבו להאדר"ת ז"ל להשיב על טענת הגאון משאווייל ז"ל שהמכירה הוי הערמה גלויה וז"ל: "מה שכתב כי הוא דבר זר מאד כו' והערמה דמוכח וכחוכא וטלולא וחה"ש, הנה כבר עשינו בפני הגאון הרי"ל"ד זצלה"ה וכבר דברנו עמו הרבה בענין הזה יותר מכל הדברים ולא שמעתי ממנו שיחוש לזה" [הוראת שעה עמוד קכג – הערה 31].

אין ולא היה בדבר הזה שום שינוי במשך השנים והדורות. לעולם לא הייתה שום כוונה למכור באמת את קרקעות א"י לנוכרי. לא פקידי הברון, לא החקלאים בישובים באותה תקופה – אף לא אחד מהם התכוון באמת למכור. כאמור – בהלכה קוראים לזה הערמה. גם ב'היתר המכירה' של שמיטת תרמ"ט ושנת תרנ"ו, החקלאים המשיכו לעבד את אדמתם ולנהוג בתוצרת

כשלהם, בדיוק כמו היום. הגדולים באותם שנים שהתירו [הרב יצחק אלחנן מקאוונה, הרב שמואל מוהליבר מביאליסטוק, הרב ישראל יהושע מקוטנא, הרב שמואל זנוויל קלפשיש מווארשא (אחד מהשלושה שהמ"ב ביקש ממנו הסכמה) ועוד] התדיינו אם להתיר לחקלאים מלאכות דאורייתא, או רק מלאכות דרבנן, והמלאכות דאורייתא רק ע"י נכרי – אבל לכ"ע הם המשיכו לנהל את שדותיהם ולעבדם. כך גם מפורש מופיע כתנאי בשטר המכירה.

הרב ישראל בן משה הביא לחלק בין הערמה זו למכירת חמץ. ראשית היה ראוי להזכיר שחמץ בפסח הוא איסור לאו דאורייתא. אך שמיטה בזה"ז הסכמת הפוסקים [ואף דעת החזו"א] שדרבנן, כפי שציטטתי ממ"ר זצ"ל למעלה. אף לפוסקים שלא מהני הערמה בדאורייתא, מהני בדרבנן. מעבר לכך כתב הרב חיים מצאנז [שו"ת דברי חיים, או"ח סימן מו]:

על דבר שאלתו במומר אחד שדרכו בכל השנה למכור חמצו לאיש ישראל אחד והישראל מוכר לנכרי ובשנה זו נסע המומר מביתו לדרכו וכתב מדרכו לאשתו הנכרית שמחמת שלא יבוא לביתו קודם חג היהודים תמכור לישראל הנ"ל חמצו לפנים ואיש הנ"ל יכתוב קאנטראקט על המכירה כנהוג בכל שנה כדי שלא יהיה לו אחר כך תלאות מזה ונסתפק כ"ת מחמת שכתב שימכור רק לפנים הרי שלא רצה למכור מכירה גמורה.

תשובה היות כי לפי המבואר באחרונים רשאי ישראל למכור בערב פסח חמצו של חבירו כי מסתמא ניחא ליה והנה גם בנידון דידן הרי מכר הישראל החמץ כנהוג ומה שכתב המומר שימכור לפנים דעת המומר הי' שמחמת שאחר החג ידע (שימכור) [שיקנה] בעצמו בהחזרה חמצו נראה לו כמכירה לפנים אבל מסתמא אם הי' יודע המומר שמהצורך למכור מכירה גמורה רק אחר הפסח לא ימכור לישראל אחר רק ימכרו לו בהחזרה במקח שמכרו מסתמא מסכים למכירת הישראל חמצו לנכרי ועל כן מותר החמץ.

וראה גם בשו"ת חלקת יעקב (במהדורה חדשה, או"ח סימן קצד), בהסתמך על הדברי חיים [ראה שם באורך]:

בחנוני המוכר חמץ בפסח, בעוה"ר, אי יכול להיעשות שליח עבורו כנהוג, בכדי שלא ייאסר חמצו שבחנונו לאחר הפסח, והאריך בזה בבקאות וחריפות, ורוצה לשמוע חוות דעתי בזה.

א) ולפע"ד נראה, דלא רק שמותרין למכור חמצו, רק גם מחוייבין אנו לאפרושי מאיסורא במה שאפשר, ובכגון זה לא שייך הכלל של אין אנו אחראין לרמאין והלעיטתו לרשע... רק מה שבידינו להפרישו מאיסורא, וגם שלא ימכור חמץ שעבר עליו הפסח, אנו מחוייבין לעשות, ואם הוא רוצה למכור החמץ שבחנונו לעכו"ם כנהוג, בכדי שלא ייאסר לאח"כ, מותרין וגם מחוייבין לעשותו, וכאשר נבאר....

הרי לך, אף שמסתמא מומר הלזה עם אשתו הנכרית אוכלים ומוכרים חמץ בפסח, ואפה"כ מותר חמצם לאח"כ כשעשה שט"מ כנהוג, ואף שיש גם הריעותא שכתב רק למכור "לפנים", וכידוע שהד"ח רב גוברי' וחילו לסמוך עליו.

כעי"ז באג"מ שו"ת אגרות משה [אורח חיים חלק א סימן קמט]:

בדבר החנונים שמוכרים חמצם ע"י הרב כנהוג והוא חשוד לעבור לסחור בחמץ בפסח ונוטל כל מה שצריך למכור בפסח מאלו החמץ שמכר ע"י הרב, פשוט שאין זה בטול על המכירה כי מצד תנאי המכירה להעכו"ם נכתב בשטר המכירה שמה שיטול יהיה כקונה או מהעכו"ם ויצטרך לנכות מהסך שחייב לו העכו"ם וממילא אין כאן שום בטול על המכירה ומה שלא לקח הוא של העכו"ם.

ובלא זה אין שייך לבטל קנין שכבר נעשה ואינו שוב בעלים על זה אלא הוא או כקונה מחדש או כגזול, שהוא ודאי עבר על כל יראה כיון שקנה בין למקח בין לגזול אבל רק על מה שלקח בידו וקנה ולא על מה שנשאר.

ואין לומר שאיגלאי מילתא שלא מכר בלב שלם אלא שהערים, דמה"ת נימא כן דאף שחשוד לעבור להנאתו כשאנו יכול בהיתר לא יעבור על מה שיכול לעשות בהיתר. ואף אם נימא שבוזה"ז במדינה זו ליכא חזקה זו דבחולין דף ד', הוא רק שלא יחליף שהוא לבקש תחבולות להיתר אבל על מה שעשה בהיתר ממש, ודאי לא נימא שבלבו לא רצה בהיתר, ולכן ברור ופשוט שהמכירה קיימת וטוב עשה כתר"ה שהשתדל שימכרו חמצם. ידידו, משה פיינשטיין.

אף שמיותר להוסיף דברים, נציין שגם במכירת איבר בבהמה מבכרת כדי לפטור את הוולד מבכורה, אין שום כוונה או רציניות. כמדומה שמי שעושה 'היתר עיסקא', וכותב בשטר עיסקא שהלווה פוסל את כל העדים שיעידו שהוא הפסיד ולא הרוויח, ועוד תנאים מופלגים. כמדומה שאין ספק שהמלווה אינו באמת מוכן לסכן מחצית מכספו אם הלווה יפסיד. ואף הלווה יודע שאף אם יפסיד את כל כספו יצטרך לשלם את ה"רווח" המוסכם. כמדומה שזו הערמה יותר גדולה מ'היתר מכירה' (ראה מה שדן בזה הסמ"ע ב'קונטרס הריבית' שכתב בקיבוץ חכמים וראשי ישיבות ביריד גראמניץ בשנת שס"ז). למיטב זכרוני גם מוסכם על כל הפוסקים שריבית גם בזה"ז הוא דאורייתא. וראה בתוספתא פ"מ מב"מ (הל' יז): 'אמ' ר' יוסי בוא וראה כמה סמיות עיניהם של מלוי רבית אדם קורא את חבירו עובד ע"ז ומגלה עריות ושופך דמים מבקש שיפול עמו לחייו והלה מביא את הלבלי ואת הקולמוס ואת הדיו ואת השטר ואת העדים וא' בואו וכתבו עליו שאין לו חלק במי שפקד על הריבית וכותב ומעלה בעירכיים וכופר במי שאמר והיה העולם הא למדת שמלוי ריבית כופרין בעיקר ר' שמעון בן לעזר או' יתר על מה שמרויחין הן מתחייבין שהן עושין את התורה פליסטיר ואת משה טפיש ואומרין אילו היה משה יודע שכך היו מרויחין לא היה כותב" (וראה גם רמב"ם, מלוה ולוה, ד, ז). כמדומה שיש רבים, ואף ישיבות חשובות, שמלווים כספם ב'היתר עיסקא'. נקיטנא בשפולי גלימא דרבי יוסי: "בוא וראה כמה סמיות עיניהם של מלוי ריבית. אדם קורא את חבירו שהוא סומך על היתר המכירה מבקש שיפול עמו לחייו, והלה מביא את הלבלי..."

לעצם עניין הערמה במכירה, ראה נודע ביהודה (או"ח קמא סימן יח). וראה גם במעדני ארץ למו"ר הגרש"ז אורבאך זצ"ל (סימן א אותיות יט-כ), שפיקפק אם יש 'זכין לאדם שלא בפניו' בהערמה, אך במי שמכר בעצמו פשוט שלמרות שיש הערמה המכירה חלה, כמו שכתבתי

למעלה. לעומת זאת, הערמה ב'אוצר ב"ד' בעייתית הרבה יותר. כיוון שאין כאן מעשה של מכירה, שבו גם אם המוכר לא מתכוון ברצינות, או חוזר בו, 'כבר זכה הקונה' כמ"ש הנודע ביהודה. ב'אוצר ב"ד' אין קונה, רק 'הפקר'. אך כיוון שבעל השדה מעבד את שדהו ומלקט ומשווק את הפירות, מספיק שלרגע אחד הוא מרגיש בעה"ב, והוא זוכה ביבול, ושוב מדובר בשדה של ישראל שכל המלאכות בו אסורות. אך אין כאן המקום להאריך בזה.

[אציין ש'היתר מכירה' לשביעית נבנה בדגם של 'היתר מכירה' לשבת, שמכרו את בתי העסק וחרושת לנוכרי בע"ש עד מוצ"ש כדי שהעסק יעבוד בש"ק. ראה בשו"ע סימן רמו ובנו"כ שם, בשו"ת דברי חיים (סימן ז) ושואל ומשיב (מהדורה ד' ח"ג סימן צב). וראה מאמרו של הרב מרדכי ברויאר ז"ל, המעיין תמוז תשנ"ד, שציין שעקב כך נמנעו בעלי בתי חרושת חרדים להעסיק פועלים חרדים. ראה שם מכתביו של הרב יעקב רוזנהיים ז"ל. מאבק זה היה אחד הגורמים להקמת 'פועלי אגודת ישראל'. יודגש שגם שם מדובר באיסור דרבנן – אמירה לנוכרי. מצד שני, מדובר בפירצה בחומת השבת, ראה ובחרת בחיים לגאון הרב שלמה קלוגר זצ"ל (סימן סד) ושבות יעקב (א"ח סי' טו)].

## ב.

### שינוי המצב בארץ מתקופת הרבנים המתירים

אחת הטענות שנשמעות לעיתים תכופות נגד 'היתר המכירה', הוא שהמצב הכלכלי במדינת ישראל השתנה ממה שהיה שתקופת הרב יצחק אלחנן. לפני כארבעים שנה שאלתי את מו"ר הגרש"ז אורבאך זצ"ל שאלה זו. הוא ענה לי שהיום המצב יותר חמור, זאת משום שאם לא נעשה 'היתר מכירה', בשנת השביעית יהיה אסור לייצא יבול חקלאי מהארץ לחו"ל. אם תהיה שנה שלא נייצא, יהיו אחרים ש'יתפסו' את השוק, והייצוא הישראלי ייפגע גם במשך שש השנים שאינם שמיטה. ראה גם באגרות הראיה, ח"א, אגרת קפט לגאון הרדב"ז זצ"ל: "ויען אשר ידעי, כי לפי המצב בשום אופן אי-אפשר שלא יעשה איזה היתר, לא מצד הסיפוק של השנה, שעל זה הי' אפשר להוציא ע"י השתדלות גדולה אולי מהבארן שי' איזה סכום, שהי' אולי מספיק להכרח. אבל העיקר הוא הפסק המסחר, של היין ושל תפוחי-הזהב, שעולה למליונים, ולא די שיפסידו את ההון העצום הזה בשנת השביעית עצמה, (...), יופסקו כל המסחרים, כי לא ישתתפו בתי המסחר שבחו"ל עם בתי מסחר שהם מפסיקים את משלח סחורתם בזמן מן הזמנים, כידוע לכול. ואז מוכרח לבא משבר נורא על כל המסחר גם כל השנים שלאחר שביעית...". וראה גם שם אגרת קצ, קצו.

ידוע לי שיש עדויות שבסוף ימיו מו"ר הגרש"ז זצ"ל חזר בו והתנגד ל'היתר מכירה'. בשולחן שלמה שביעית מובא שמו"ר זצ"ל אמר שלאור השינויים בנוסח שטר המכירה היום אינו תקף, כיוון שהוסיפו סעיפים שונים בשטר. דא עקא, שאפשר שהזינו את מו"ר זצ"ל באינפורמציה לא נכונה: בשנות השמיטה תשמ"ז ותשמ"ד השתמשו בשטר המכירה של מרן הגרא"ה קוק זיע"א ללא שום שינויים, ראה מאמרו של הרב שמואל כ"ץ, 'התורה והארץ' ח,

בעמ' 272 ובמה שצויין שם בהערות. מצד שני יש עדויות סותרות – ראה לדוגמא בשו"ת בית אב לגאון הרב אליהו בקשי דורון זצ"ל (עמ' רעו): "בשנה הראשונה לכהונתנו ערב השמיטה תשנ"ד נכנסנו עמיתי הרה"ג ר' ישראל מאיר לאו שליט"א ואני לקבל ברכתו של הגאון הגדול ר' שלמה זלמן אויערבך זצ"ל, ודברנו ביחס לשמיטה תשנ"ד, ואמר לנו (לכל אחד בנפרד) שלמרות שהוא מהסוברים שאין להקל במכירת הקרקעות ויש לשמור שמיטה כהלכתה, כיוון שרוב הציבור בארץ לא יכול לעמוד בדבר, על הרבנות לקיים את היתר המכירה, ובאותו מעמד אף הביא מקורות בראשונים שוודאי יש על מי לסמוך, ועל הרבנות לדאוג לכלל, ולהנהיג היתר מכירה. הרבנים שעסקו בהלכות שמיטה מטעם הרבנות, קיבלו הדרכה עצה ותושיה מהגרש"ז זצ"ל גם בשאלות על שטרי המכר וכדומה...". עדות דומה התפרסמה מהגאון הרב י"מ לאו שליט"א. כמו כן הופיעו עדויות על הדרכותיו של הגרש"ז אויערבאך זצ"ל גם מחברי וועדת השמיטה בשנת תשנ"ד, ראה 'אמונת עיתך' 4 עמ' 31. כידוע מו"ר זצ"ל נפטר בכ' אד"א תשנ"ה, כך ששנת השמיטה תשנ"ה הייתה האחרונה בחייו [ראה גם הרב נחום סטפנסקי, המעיין תשרי תשס"ח (גליון מח, א)].



## ג.

### החתמת כל בעלי הזכויות בקרקע

הרב בן-משה משתמש במאמר של ידידי הגאון הרב זאב ויטמן שליט"א בענין קשיים ב'היתר מכירה' שהוא תיקן בזמנו, כדי להוכיח ש'היתר המכירה' היום אינו תקף. אתיחס לשתי נקודות. החתמת בעלי הזכויות במקרקעין – על כל שטרי ההרשאה והמכירה של המקרקעין חתומים הבעלים. ברוב מקריע של הקרקעות מדובר ב'מנהל מקרקעי ישראל'. מרן הגראי"ה קוק זיע"א החמיר להחתים גם את מחזיקי הקרקע "האיכרים הפרטיים כולם, ואפי' אותם שהם תחת רשות הברון ויק"א לרווחא דמילתא". אמנם המנהג בא"י בשמיטות שלפני הגראי"ה קוק זיע"א, כלומר בשמיטות תרמ"ט, תרנ"ו, תרס"ג היה להחתים רק את הבעלים עצמם, כלומר את הברון ויק"א. "אך על המושבות הגליליות כתב לי ידידי הרה"ר ר' טודרוס הכהן נ"י מראש פינה, שהוא הוחזק כבר לעשות את תיקון המכירה שלהם ע"פ ההרשאה המוסכמת מאז, כמובן שסמכתי עליו, וכפי הנראה עשה בלא הרשאות מיוחדות מהפרטיים, מפני שכן הי' המנהג בשמיטות שקדמו, באותן השייכות להברון ושתחת יק"א, שנמכרו ע"פ הפקידות. וכמובן אין להרהר אחר מה שכבר הורו זקנים..." [אגרות הראיה, ח"א, אגרת שכג לרב משה קליערס הגאב"ד דטבריה, עמ' שסא. ראה גם שם באגרות קנה (עמ' רא); קעז (עמ' רכו-רכט, בעמ' רכח); קפו, קפז (עמ' רמג); אגרת קצג (עמ' רמט) לרב ישראל לוי הרב הראשי של צרפת ונאמנו של הברון; אגרת ר (עמ' רנג) לרב טודרוס הכהן; משפט כהן תשובה נט. וראה באגרת ריא (עמ' רסב) "יודיעו נא בשמי לכל האנשים היושבים על אחוזות שאין הבעלים נמצאים פה, ואין לנו מהם הרשאות למכירה, שהם יכולים רק להשכיר את קרקעותיהם על משך איזה שנים לנכרים, ובשנת השמיטה הבעל"ט יעבדו רק נכרים". כנראה מדובר שם בקרקעות פרטיות]. הגאון הרב ויטמן שליט"א הנהיג

להחמיר כדעת מרן זיע"א, ולהחתים גם את כל ההחוכרים וחוכרי המשנה מהמנהל. יצויין שעקב קבלת "חוק יסוד כבוד האדם וחירותו" אפשר שמעמד החוכרים מהמנהל היום חזק יותר מהחוכרים מהבארון ויק"א. בהתאם לכך מעמד המנהל חלש יותר. על כן ראוי להדר כמובן בהידור זה, וודאי 'לרווחא דמילתא'. מאידך גיסא, בדין תורה, ודאי שלמנהל יש את הזכות למכור, ובוזה נכנסו שוב לשאלה האם המכירה שקיימת מדין תורה, אך יש בה בעיתיות מצד חוקי המדינה [כגון שלא נרשם בטאבו] תקפה או לא. כמובן שיש גם קרקעות פרטיות המוחכרות לאנשים, אך אלו מיעוט קטן מסך הקרקעות החקלאיות בארץ, ובקרקעות אלו ודאי צריך להחתים את הבעלים המורשים למכור. נציין גם שבנוסח שטר המכירה לנכרי שסודר ע"י הרבנות הראשית לא"י בתר"ץ, עליו חתומים מרן הגראי"ה זיע"א, הגאון הרב צבי פסח פרנק זצ"ל והגאון ר' בנימין אלקוציר זצ"ל, נמכרו גם הקרקעות של מי שכלל לא חתם על שטרי מכירה, אבל יעשה מלאכות בקרקע, מצד זכין לאדם שלא בפניו [ראה משפט כהן, עמ' שס. וראה מש"כ בזה מו"ר הגרש"ז אירבאך זצ"ל, מעדני ארץ סימן א' אות יט-כ]. ק"ו שהמחזיק בפועל כדין חותם, אף אם לא חתמו מי שהחכירו לו את הקרקע.

כמובן שהרבנות משתדלת, ותמיד השתדלה, להחתים את כל בעלי הזכויות. כמו בכל דבר, יש תקלות. ידידי הגאון הרב זאב ויטמן שליט"א, השתדל והצליח לצמצם עד מאוד תקלות אלו. אין בכך הטלת דופי ב'היתר המכירה', אלא אדרבה חיזוק ההקפדה וההידור בה המכירה נעשית. כאמור, לדעת הפוסקים [כולל הגאון הרב יצחק אלחנן מקאוונא], שכלל לא צריך תוקף בחוקי המדינה, ומספיק שהדבר תקף מדין תורה [וכך סבר גם מו"ר הגרש"ז א"א זצ"ל], חתימת המנהל ודאי מספקת.

## ד.

### תנאי בחוזה שלא ירשם 'הערת אזהרה' בטאבו

תנאי בחוזה שלא ירשם 'הערת אזהרה' בטאבו. אני מציע לרב בן-משה לדבר עם איזה עו"ד או משפטן חרדי שמבין בנושא מקרקעין, ורצוי אף במקרקעין חקלאיים. תנאי זה אינו פוגע בכי הוא זה בתוקף המכירה. הוא רק בא למנוע מאמצים והשקעה מצד המנהל לאחר סיום המכירה, למחוק את כל האזהרות. הגאון הרב ויטמן שליט"א ציין עובדה זו, להדגים כמה תקף החוזה שהוא הכין מבחינת החוק.

## ה.

### תוקף המכירה לפי המחמירים

הרב בן משה מביא פסיקות של הגאון בעל דרך אמונה, ודאי יודע כב' הרב שרבים מגדולי האחרונים כתבו שאף למחמירים לא לסמוך על 'היתר המכירה', רשאים לקנות מהסומכים על ההיתר, ואין בזה לפנ"ע והכשלה, שהרי הסומכים על ההיתר עושים על פי רבנים. יסוד לכל

הוא המבי"ט (ח"א סי' כא) שכ"כ לגבי הסומכים על הב"י שאין קדושת שביעית בפירות של נכרים; כת"ס ב"ר"ד סי' עז סבר כן אפי' באיסור תורה; הגרי"ז מינצבערג זצ"ל, רבה של העיר העתיקה וראב"ד דב"ד החסידים בירושלים, 'פירות שביעית', סימן ט (עמ' רא); אג"מ א"ח סימן קפו, או"ח ח"ה סימן מב שכתב כן אפי' לסוברים ששביעית בזה"ז דאורייתא; מו"ר זצ"ל במנחת שלמה (ח"א סימן מד, סימן מה, סימן נא אות כג ד"ה 'באות יב'); והובאו דבריו ב'כרם ציון – הלכות שביעית' פרק יט (במהדורת תשל"ט) סעיף ה (וע"ש הערה ה' וציון 18): "וחושבני שהבא לשאול משני חכמים, ואחד אוסר ואחד מתיר, כיון דכללא הוא דבשל סופרים הלך אחר המיקל כמו"ש בגמ' ע"ז דף ז ע"א, מסתבר שאף אם האוסר עומד וציוח ככרוכיא על המתיר שהוא טועה, מ"מ אם גם המתיר הוא חכם שהגיע להוראה, הראה שאם לאחר גמר הויכוח בין האוסר והמתיר, יחזור שוב השואל וישאל אותם איך עלי להתנהג, מסתבר שגם האוסר צריך לומר לו האי כללא שבדרבנן הלך אחר המיקל..." ע"ש באורך [אך ראה בחזו"א סימן י אות ו. אמנם לא ברור שמירי בישראל שעושה ע"פ הוראה של פוסקים]. הרב בן משה כתב שהחזו"א חזר בו מפסקתו שבדיעבד 'היתר המכירה' תקף. אפשר שחזר בו מפסקתו, ואפשר שחזר בו מפרסום פסיקה זו. בכל אופן, גם החזו"א בשנת תשי"ב היה גאון עולם, וודאי שפסקתו בצעירותו היא דעה חשובה בהלכה.



# ו.

**סיכום – 'היתר המכירה' נתון במחלוקת גאוני עולם. יש להתייחס לכל הדעות**

## בכבוד כדרכה של תורה

שאלת 'היתר המכירה' בשביעית נתונה במחלוקת בין גדולי עולם מזה יותר ממאה ושלושים שנה. למעלה מנתי חלק מהמתירים, בראשם רשכבה"ג ממש הגאון הרב יצחק אלחנן מקאונא. אפשר להוסיף עליהם את האבני נזר (יור"ד ב, תנח), הרב אלישר בעל שמחה לאי"ש, ורבים אחרים. גם האוסרים היו גאוני עולם, הגאונים הרבנים הנצי"ב מוואלאזין, הרי"ד הלוי מבריסק בעל בית הלוי, ר"ד פרידמן מקרלין וצוק"ל ועוד רבים. עיקר המחלוקת הייתה האם 'לעקור' את מצוות שמיטה ע"י המכירה, או לעשות כל שאפשר לקיים את המצווה החביבה הזו. בשנת עת"ר חיזק והנהיג את המכירה [ואף הוסיף בה חומרות רבות] מרן הגרא"ה קוק זיע"א. אך כנגדו התנגד למכירה הגאון הרידב"ז וצוק"ל. בדור הקודם, יצא נגד המכירה מרן בעל החזון-איש זצ"ל.

וודאי אין בכוחי, ולענ"ד אף לא בכחם של הרבנים החשובים הרב ישראל בן-משה והרב אפרים כחלון, ואף לא של גדולי דורנו, להכריע מדעתם הלכה כמי. גם אם ירבו ראיות כחול, לא יוכלו להכריע במחלוקת שדנו בה גדולי עולם לפני יותר ממאה ושלושים שנה, שקוטנם עבה מכרסנו, ועשו את כל הש"ס כמרקחה להוכיח מכאן ומכאן, ולא הודו זה לזה מכח ההוכחות האלו. חובה עלינו לנהוג כבוד בגדולי וגאוני ישראל זצ"ל, ואף בחיים היום בדורנו. כל אחד ואחד ינהג כמנהג רבותיו. אך, כדרכה של תורה, תוך נתינת כבוד לחולקים ולנוהגים

כמותם. הנצי"ב כותב (במכתב לד"ר פינסקער, פורסם ב"כתבים לתולדות חבת-ציון וישוב ארץ-ישראל" (בהוצאת 'הועד לישוב ארץ-ישראל' באודיסה, כרך שני, מכתב 709): "וע"ד שביעית. ידע מע"כ שעבודות המוכרחות לשמירת האילנות שלא תעשה הארץ מלחה וימות כל עץ שבה באמת מותר לעשות בשבעית, אלא שצריך לדעת פרטי הדברים. לבד זריעה וקצירה שאסור בפשיטות. וגם בזה יש מקום לדבר. אך באשר שנודע לנו שנשאל ע"ז הגאון אב"ד מקאוונא שליט"א שהוא קשיש ועדיף מנאי, ע"כ איני חפץ לקפוץ בראש". הנצי"ב והרב יצחק אלחנן נולדו באותה שנה. הם עמדו משני צידי המתרס בעניין 'היתר המכירה'. אך תוך כבוד הדדי, כדרכה של תורת אמת.

כמדומה שאפשר לומר שבדבר אחד הסכימו כל גדולי ישראל, התומכים ב'היתר המכירה' והמתנגדים לה – כולנו תפילה שבמהרה יגאלנו ה", וישונו כל יושביה עליה, יהיה איש מכיר את חלקו, סנהדרין תמנה שמיטין ותקדש יובלות, ונוכה לשמור שמיטה כהלכתה, כהבטחת ה"י בתורתו תורת אמת – "וְצִוִּיתִי אֶת בְּרַכְתִּי לָכֶם בְּשָׁנָה הַשְּׁשִׁית וְעָשִׂתָ אֶת הַתְּבוּאָה לְשֵׁלֶשׁ הַשָּׁנִים".



## הוספה

בשנת תרמ"ט הנדיב מכר את כל קרקעותיו בא"י לנכרי בפאריז. הנדיב מכר את כל קרקעותיו. לא אנשים בודדים, ולא לגויים נפרדים. זה ע"פ ההיתר מרבני רוסיה, ובראשם הגר"א זצ"ל.

נוסח השטר שהתקין הגר"א קוק זיע"א בשנת תר"ע [מבוסס על נוסח השטר שהיה נהוג קודם בא"י ע"פ היתר רבני רוסיה הנ"ל, נמכרו כל הקרקעות ל'אדון בראביע' שהברון רצה שימכרו לו. הוא גם היה הקונה בשמיטת תרס"ג לפני בוא הגר"א קוק זיע"א לא"י [ראה אגרות הראיה, אגרת קצג (עמ' רמט). שוב – כל הקרקעות לאדם אחד.

בשטר גם מופיע – כפי שהיה נהוג לפני כן "והקונה הנ"ל מוסר רשות לאגודת יק"א שהפקידות שלה תעמיד עובדים ועסקנים באחוזות הנ"ל, שיעסקו בעיני הנחלאות והגידולים שלהם לטובת הקונה הנ"ל, ויש להעסקנים הנ"ל מצד הקונה הנ"ל כל דין תורת נאמנות בכל עניני הכספים שיבואו לידם על חשבוננו..." [הנוסח במשפט כהן (עמ' קס"ב), ומשם ב'מעדני ארץ' למו"ר הגרש"ז זצ"ל סימן א אות ז'. כאמור, שטר זה הוא הנוסח שהרבנות עשתה בשמיטות של שנות תשמ"ז ותשנ"ד. גם בנוסח הפסק של רבני רוסיה זצ"ג ושל הגר"א זצ"ל מבואר שהמשך עיבוד הקרקע [באותם מלאכות שהתירו, או לעניים שהתירו] יהיו ע"י האיכרים שעיבדו את הקרקע עד אז – אחרת אין שום תועלת ב'היתר המכירה' [הנוסחאות הובאו ב'מעדני ארץ' שם].

איני מבין מה ה"אסון" הנורא אם הקונה יקבל הנחיות מ'מדינות אויב' להחזיק את הקרקע שנתיים, כאשר החקלאים ממשיכים לעבד אותה. המכירה היא רק לשנתיים.

אמנם בשמיטת תרמ"ט כל המתיישבים היו ירא"ש. אבל בשמיטת תרנ"ו כבר הייתה התיישבות לא דתית בארץ. ק"ו בשמיטת תרס"ג והלאה.



מעבר לכך - בשו"ת יביע אומר, ד, יו"ד סי' ג, המציין לדבריו של הרב א"י ניימרק: "... אינני משיב על הערות בד"ת שכותבים לי על ספרי, כי אינני אוהב להתפלמס בכתב, שאין לדבר סוף, והגאון ר"י קלמס ז"ל שהיה סופר מהיר, פעם קיבל ממני ספר, והמטיר עלי מבול של הערות, וכתבתי לו שאין דרכי להשיב ולהתפלמס בכתב".

מנחת אברהם ד', עמ' פ, בשם הרב בצמ"ח עזיאל: "אין אני מעלה על דעתי שכל דברי הם קב ונקי, ולכן קורא אנכי את ההשגות כדי לקיים בעצמי אם אשכחנא בדברי טעותא הדרנא בי. ועתה קבלתי גם תשובותיו ועיינתי בהן, אולם אין אני נטפל להשיב עוד, לפי שזו היא דרכי שאין אני כותב תשובה על תשובה כי אין לדבר סוף. ואני משאיר את הדברים בידי המעיין".

ק"ו אמורים הדברים בנושא זה של השמיטה.

בתודה ובברכה  
יהושע בן-מאיר



### תגובת הרב ישראל בן משה

ראיתי את דברי הרב יהושע בן מאיר, לענין הנידון אם אפשר ללמוד מצורת המכירה שהיתה בשמיטות הראשונות לצורת המכירה הנהוגה בזמננו, והנני להשיב כדלהלן.



#### א. האם מהיתר מכירת כל קרקעות הברון ניתן ללמוד להתיר למכור את כל קרקעות א"י

ראשית, לגבי העובדה שהברון רוטשילד מכר את כל הנחלות שהיו לו בארץ ישראל, ולכן כותב הרב בן מאיר שיש ללמוד מזה גם לענין מה שנהוג בזמננו למכור את כל קרקעות א"י שיעשו בהם איסור, ועכ"פ את כל הקרקעות החקלאיות שעובדים בהם, ושלא כפי המבואר בדברי החזו"א שכשמוכרים יחד את כל הקרקעות ההערמה ניכרת ואין המקח חל כלל ואינו דומה לאדם פרטי המוכר את שלו.

נראה לי שיש חילוק רב, נכון שלברון היו כמה וכמה נחלות בא"י בכמה מושבות, אבל עדיין המכר יכול להתפרש לכל הרואה גם כמכירה אמיתית, שכן מדובר באדם אחד שקנה קרקעות בא"י כדי לעזור בישובה, ובהחלט הוא יכול להחליט למכור את כולם, אם בגלל שקשה לו לטפל בהם, אם בגלל שהחליט להפנות את התרומות לאפיק אחר, אם בגלל שנקלע לקשיים ורצונו להסיר מעליו עול זה, אם בגלל שראה שההתיישבות לא מצליחה [כידוע מצב החקלאות אז היה בשפל המדרגה ועדיין לא ראו ברכה בעמלם], ואם משום סיבות רבות אחרות היכולות לבוא בחשבון. ולכן, למרות שאנו יודעים שהסיבה האמיתית שרוצה למכור היא כדי להינצל מהאיסור, מ"מ כיון שמגוף המכר זה לא מוכח, המכר יכול להתקיים, ואין מחשבת ליבו מבטלת את המכר שעושה. ואין זה דומה כלל למצב הנוכחי בו אלפים רבים של חקלאים מתקבצים

למכור יחד במעשה קנין אחד את כל הקרקעות החקלאיות בא"י בהיקף של מיליוני דונמים. ממילא, להחזו"א שמבואר בדבריו לחלק בין מכר של כל א"י לבין מכר פרטי, אין ללמוד מההיתר של הגרי"א וחבריו להיתר הנהוג כיום. ואדגיש כי גם החזו"א מדבר על מי שמכר את כל פרדסיו, כפי הנהוג אז שאלו שרצו לעבוד מכרו את כל קרקעותיהם או כמעט את הכל [היו שהותירו שטח מסויים כדי לקיים בו דיני שמיטה, ביניהם גם מוכרי נחלות הברון, וכמבואר בדברי הרב אלישר בשו"ת שמחה לאיש (י"ד סי' כו), שהוא זה שביצע את מכירת נחלות הברון, כמו שיבואר להלן].

לענין המכירה שהיתה בשמיטות שלאחר מכן ע"י הרב קוק והבאים אחריו, שבה הוא כבר קיבל יפוי כח ממכה כמה אנשים, ומכר את הכל יחד, אכן, במשך השנים גדל היקף הישוב, ומשמיטה לשמיטה זה נהיה הדבר דומה יותר למצב הקיים כיום, ואכן אז כתב החזו"א שמה שמוכרים את כל א"י אינו כלום, כי ניכר שאין הסכמה אמיתית למכור את כל א"י. ואכן ניתן להציג זאת כמחלוקת בין החזו"א לבין הרב קוק שהתיר עד השמיטה האחרונה לחייו, אבל א"א לקבוע שהגרי"א ספקטור ודעימיה שהתירו לברון למכור את קרקעותיו יחלקו על החזו"א, מהסיבה הפשוטה שהחזו"א בעצמו כותב שמכירה כעין זו שעשה הברון, ייתכן שהיא חלה בדיעבד אם היה מוכר בעצמו, אף שלדעתו היה אסור לו למכור ובנקודה זו הוא חלוק עליהם. ואין כל יסוד והכרח שהם יחלקו על דברי החזו"א בנושא הגמירות דעת, ויסברו שמותר למכור אף במקום שמתוך מעשה המכירה עצמו ניכר שאין בדעת המוכרים למכור.

אסביר את הדברים. נראה שלית מאן דפליג שכשהדברים ניכרים מעצם המעשה וצורתו, אין זה בגדר הערמה אלא אין זו מכירה כלל, כי דעתו הניכרת ממעשיו מפרשת את המעשה, ואין לפרש המעשה נגד דעתו הידועה לנו והניכרת מתוך המעשה עצמו. הגע עצמך, אם במקום המיועד להצגות, מגיעים שחקנים ומציגים מחזה, וכחלק מההצגה אחד כותב שטר לשני וחותר לו שהוא מקנה לו את ביתו, והוא מוסר לו את השטר בתוך ההצגה בפני הקהל, וכי יעלה על הדעת שחל המקח משום שעשה מעשה קנין ואין הולכים אחרי מחשבתם ודעתם. הרי ברור שכיון שגלוי וניכר מתוך המעשה עצמו שאין הכוונה למקח אלא להציג הצגה, אין כאן מעשה מכר, כי המעשה מתפרש כפי כוונת ודעת עושה המעשה המובנת לכל רואיו מתוך המעשה עצמו. וכמדומה שהכל מודים בסברא זו.

וכל הנידון כאן, הוא האם מה שמוכרים את כל קרקעות א"י, נחשב ג"כ שמוכח מתוך המעשה עצמו שאין זה מכר כי ודאי לא רוצים בכך, או אין זה מוכח מתוך המעשה עצמו. וכאמור, לדעת החזו"א כיון שכותבים שטר מכירה על כל קרקעות א"י בבת אחת, ניכר מהמעשה עצמו שאינו אלא הצגה, והמחשבה הידועה לכל מפרשת את המעשה שאינו אלא הצגה בעלמא. והרב קוק ושאר אלו שעשו את המכירה בהיקף גדול, שכל יושבי א"י או רובם המכריע מכרו את כל קרקעותיהם יחד, חלקו על דעתו. אבל אין להציג זאת בצורה שהגרי"א ודעימיה בודאי מתירים אף בזה"ז, כי יש לחלק בזה כאמור, מלבד מה שנוספו אח"כ עוד שינויים שמקצתם יבוארו להלן.



## ב. על שטר המכירה שנעשה ע"י המתירים הראשונים

בנוסף, כותב הרב בן מאיר שהיה תנאי במכירת הקרקעות שהקונה ימשיך ויעבד את הקרקעות באמצעות פועליו, ומשכך אפשר ללמוד מזה גם לנידון שלפנינו, שלדעת רבני רוסיה המתירים מותר אף באופן זה, ולא כמו שהערתי שהיו שינויים. וכדי להשיב אצטרך לפרט קצת את השתלשלות המכירה בעבר, אציין שנושא זה כיצד למכור אז וע"י מי ובאיזה שטר, היה ארוך וסבוך ודנו בו זמן רב, וחלק מהפרטים לא היו ידועים כל כך עד לאחרונה. ובכדי לברר את הדברים אצטרך לתת סקירה ורקע על תולדות ההיתר. והרוצה לעמוד על הדברים בכל היקפם יעיין במכתבים הנדפסים בסו"ס שו"ת רבי יצחק אלחנן הוצאת מכון ירושלים, שם נדפסו מכתבי הרבנים המעורבים במשא ומתן זה, וכן בספר ובשנה השביעית עמ' 250-286, ובקובץ חצי גבורים גליון י' במאמרו של רמ"א פוס (עמוד 1080 ואילך). במקומות אלו הובאו בפירוט ובצורה מדויקת, המסמכים המלאים של שטר המכירה שנעשה בפועל בתרמ"ט, והשתלשלות הדברים בשנה שקדמה לאותה שמיטה.

כמובן לא אתאר את כל ההשתלשלות, אלא את עיקרי הדברים, ואת הנוגע לדיון על אופן המכירה שיש לו תוקף לדעת המתירים. אקדים כי הדברים לא היו ברורים לרבים וטובים מבין אלו שעסקו בנושא, ויש רבים וטובים שעירבו את הדעות השונות, וטעו בעובדות הפשוטות של השתלשלות הדברים. ועל כן יש לדעת האם נוסח שטר המכירה הנהוג כיום מוסכם על דעת כל המתירים או שמא רק על חלקם.



## ג. המשא ומתן לקראת שמיטה תרמ"ט

נעבור לתיאור השתלשלות הדברים משנת תרמ"ח, השנה שבה לראשונה הכריעו חלק מגדולי הרבנים למכור את הקרקעות לפי בקשת פקידי הברון, מחמת טענתם שיש בכך צורך גדול.

בעל הישועות מלכו ושני הרבנים שהיו עמו, כתבו פסק להתיר באופן עקרוני על פי הכללים שהתוו, בתנאי שיסכים עמהם הגרי"א, אך לא כתבו הכרעה מעשית מהו שטר המכר, ופרטי ההיתר. הם כתבו שנוסח השטר וצורת המכירה ייעשו בפועל ע"י ביה"ד שבירושלים. לאחר מכן כתב הגרי"א שדעתו ג"כ להתיר ומצטרף עמהם, ובצורה זו שהנוסח ייעשה בפועל ע"י ביה"ד וכו'. וכתב שיש לו קונטרס ארוך שבו ביאר פרטי ההיתר וטעמיו, קונטרס זה לא נמצא עד היום, הגר"ש סלנט ביקש ממנו העתק והגרי"א כתב לו שאין לו אפשרות להעתיקו (כמבואר במכתבים שבסוף שו"ת ר' יצחק אלחנן), וחבל על דאבדין. למעשה ביה"ד האשכנזי לא הסכים להיתר, לא פעל ליישמו והזהיר לא לסמוך עליו, ועל כן הפנו הרבנים המתירים את נציגי הברון לבצע את ההיתר ע"י ביה"ד הספרדי שהיה אז בירושלים, בראשות הגרי"ש אלישר. הרי שלא כתבו ארבעת הרבנים הנ"ל היתר ושטר מכירה בפועל.

לא זו בלבד, אלא שהמעין בדבריהם ימצא חילוק רב, ג' הרבנים כתבו להתיר מכירה גמורה ע"מ להחזיר אח"כ, ואילו הגרי"א במכתבו כותב מכירה לזמן דהיינו לשנתיים, דהיינו יש חילוק

רב בדעותיהם היאך לעשות, וכבר נדרש לכך הישועות מלכו (יו"ד סי' נו), עיין שם מה שכתב, וראה גם מעדני ארץ (סי' יז אות ג) מה שדן בחילוק הדעות בין המתירים לענין זה. כמובן, יש בכל אופן מעלה וחסרון, וזה חלק ממה שלא באו ביניהם לעמק השוה, כי כאמור לא הגיעו לכדי ביצוע הדברים בשלב המעשי של ההיתר.

המעין בישועות מלכו (שם סי' נט) יראה שבער"ח אלול תרמ"ח [שבועות ספורים לפני השמיטה], שאלו אותו איזה נוסח נכון לכתוב, ועדיין לא היתה להם מסקנה מה הנוסח הנכון, והישועות מלכו השיבו שהוא מושך ידו מהענין ולא לפנות אליו יותר.

הנוגע לנו למעשה מכך הוא, שהרבנים הנ"ל לא פרסמו בפועל שטר מכירה, ולא כתבו בזה נוסח מדויק.

למעשה, המכירה נעשתה לבסוף ע"י ביה"ד הספרדי שאליו הופנו מבקשי ההיתר, כמכירה מוחלטת ולא לזמן, משום שסברו שרק מכירה כזו יכולה להפקיע את האיסור, ובנוסף גם לא קבעו שום תנאי במכר שיהיה המוכר רשאי לעבוד בקרקע כמו בתוך שלו, כי לדעתם אף זה מבטל את האפשרות לסמוך על המכירה. [לעומת זה, הם הקילו יותר באיסור לא תחנם ולא חששו לו].

ואעתיק בזה לשון הגרי"ש אלישר בשו"ת שמחה לאיש (יו"ד סי' כו) במה שכתב שם האופן שבו יש להתיר בנידון ההוא, וז"ל "שהאדון שכתובים המושבות על שמו בערכאותיהם, למצוא אחד ממיודעיו אשר לבו סמוך ובטוח בו שהוא מכירו שלא יגע בשום דבר ולא יעשה בהם דבר קטון או גדול כלל, וימכור המושבות הנז' להגוי, והשוורים וכלי המחרישה וכיוצא, מכירה גמורה בלי שום תנאי וכו', והוא ישמור אותם או יוביר אותם או יזרע אותם לרצונו, וההכנסה וההוצאה יהיה על הגוי הנזכר, הוא יבקש פועלים לרצונו או יאודים או אינם יאודים, ויתן להם שכירותם כמו פועלים, ואחר עבור שנה או שנתים או שלשה בעת שיבקש האדון הנז' מאת הגוי הקונה להחזיר לו המקנה, הוא יחזיר". ומפורש שהתיר רק באופן שהבעלים יבוא לאחר ממכירו שהוא סומך עליו, וימכור לו הקרקע במכירה אמיתית בלי שום תנאי, ואחר זמן כשירצה הישראל לקנות, יתרצה הגוי למכור לו.

וכן בדברי האבני נזר (יו"ד סי' תנח), בשאלה ששאל אותו רבה של טבריה על המושבה הסמוכה לו, מפורש שההיתר שדן עליו להתיר הוא באופן זה, וכלשונו שם "והתרנו להם שימכרו את שדותיהם לגוי אשר נכון לבם בטוח עליו שלא יעשה עמהם רעה, ובעת המכירה יסכימו הסכמה חזקה וגמורה בלבם שאחר שתעבור שנת השמטה יחזרו ויקנו מהגוי הקונה את הקרקעות בכל אופן שיוכלו להתפשר עמו, רק לא יזכירו שום תנאי בהמכירה, ואחרי המכירה אם ירצה הגוי הקונה לשכור את היהודים שהם יהיו אצלו פועלים לעבודתו בהשדות ההם מותרים הם לעבוד בהשדות ההם, והם ישכירו לו כל כלי העבודה והשוורים".

הישועות מלכו שהתיר, סמך למעשה (סי' נג) על ההיתר שעליו הסכימו חכמי הספרדים, והוא ההיתר הנ"ל, שתנאיו הם כנ"ל. וכבר הוזכר בדבריו (סי' נט) שלדעתו יש להתיר אף כשעושים תנאי שימכרו חזרה, ואם ליבם נוקפם מלהתיר, אפשר לעשות באופן לא למכור בלא תנאי

שיחזור וימכור לו אח"כ, וימכרו לגוי שסומכים עליו ויודעים שיחזור וימכרו להם, וכתב שלגבירים הגרים בחו"ל קל למצוא דרך לעשות כן. עכ"פ זו אכן המכירה שנעשתה. ובפועל מכרו בתרמ"ט את הקרקעות בביה"ד של הרב אלישר, וללא כל תנאי, כפי הכוונתו ודעתו [יש עוד שינויים רבים ומשמעותיים בנוסח צורת ההקנאה, שהשטר שערכו אותו ב"ד חלוק בהם מהשטר שהונהג לאחר מכן, אך ענינים אלו נוגעים לדרכי הקנינים ואין מקומם כאן].

יצוין שאז מכרו את הקרקע למזכירו של הברון רוטשילד, נוצרי בשם ג'ורג' לאסודרי, שכפי המסתבר הוא האמין וסמך עליו שלא יעשה לו בעיית. אציין כי ע"פ הלכה מהראוי למכור למי ששומר מצוות בני נח, או עכ"פ לישמעאלי שאינו בגדר עובד ע"ז, כדי להקל יותר את חומר החשש ללא תחנם, והגרי"א התיר רק באופן זה שימכרו לישמעאלי, ובכל זאת לא עשו כן, וכנראה משום שכדי שיהיה אפשר למכור כך ולסמוך שלא יתעוררו קשיים, יש למצוא מי שסומכים עליו, וכמו שכתב בשמחה לאיש שם ובישועות מלכו (י"ד סי' נט), והם לא מצאו ישמעאלי כזה שיכלו לסמוך עליו, ולצורך ביצוע המכר הוכרחו למצוא אדם שיוכל המוכר לתת בו אמון שלא ייגרם לו נזק ממכירה זו, ולכן מכרו לנוצרי.

[במאמר המוסגר, ככל הנראה למרות שהתייעצו עמו מראש והתווה דרך להתיר רק כך, ואף בערב השמיטה הבאה כתב הגרי"א לשואלו שיש למכור לישמעאלי, כמבואר באגרות רבי יצחק אלחנן (עמ' שט), מ"מ למעשה הם מכרו לנוצרי, ואף שלא עשו כפי מה שנתן להם היתר, ועברו בזה איסור, מ"מ לא התנער מהמכירה ולא דן אם היא חלה או לא. מכך נראה, שפרטי המכירה והיאך נעשתה, לא הגיעו לידי הגרי"א, שמעיקרא משך ידו מלדון בפרטיה ורק התווה דרך באופן עקרוני והפנה את השואלים לביה"ד שבירושלים שהם יחליטו ויבצעו בפועל את המכירה, ויקבעו איזה עבודות הותרו על פיה].

אגב, גם בשמיטות שלאחר מכן, נמכרו הקרקעות לגויים אחרים שהיו עובדים כגננים במושבות של הברון, בתרנ"ו מכרו למר ערמאנס, ובתרס"ג ותר"ע מכרו למר בארבייץ. שניהם היו נוצרים ולא ישמעאלים, והרב טיקוצינסקי בספר השמיטה עמ' פ, כותב שהסיבה לכך שלא מכרו לישמעאלי אע"פ שזה עדיף, היא משום שלא היה אפשרות למכור לאחר, אלא לזה שסמך עליו הברון בנוגע לקרקעותיו, וכדלעיל.

בשמיטת תרנ"ו, מכרו בעיקר ע"פ הוראת הגרנ"ה זצ"ל רק את העצים ע"מ לקוץ, [למרות שהגרי"א נשאר בדעתו כי יש לבצע את המכירה ע"פ הנחייתו] אך פקידיו של הברון מכרו גם את הקרקע לגוי כהוראת הרב אלישר, בבית דינו, על פי הוראותיו הנ"ל. בתרס"ג מכרו ג"כ בעיקר ע"פ הוראות הגרנ"ה [עם שינוי מסוים שהכניס חתנו ואכ"מ].

אזכיר כאן, מה שכתב הגרש"ז במעדני ארץ (סי' א אות ז) בנוגע לשמיטה תרמ"ט, אחרי שהביא את פסק רבני רוסיא. וז"ל "בני המושבות של הזמן ההוא אשר רובם ככולם יראו את ה', שמעו לקול מורים, ולא חיפשו כלל אחרי היתרים, ושבת הארץ שבת לה'. ואף שנמצאו גם אז יחידים שהשתמשו בתיקון המכירה, בכל זאת לא מצאתי שום העתקה מנוסח השטר ההוא". מי שראה את דברינו עד עתה, יבין מדוע לא מצא זאת הגרש"ז, כי אכן ההיתר לא בוצע אז ע"י רבנים אלו, והם לא כתבו נוסח של שטר סופי, אלא רק פסק כללי, וההיתר הסופי ניתן ע"י

ביה"ד הספרדי בירושלים, כנדפס בשו"ת שמחה לאיש. אלא שגם שם נכתב רק הפסק ולא נוסח השטר. אך נוסח השטר שניסח הרב אלישר ע"פ דרכו, נדפס כיום בס' ובשנה השביעית עמ' 284, ובקובץ חצי גבורים גליון י' עמ' 1087. מדברי הגרש"ז נראה כי לא ראה את תשובת ביה"ד שהתיר בפועל, והיה סבור כי המכירה נעשתה בתרמ"ט כפי נוסח רבני רוסיא.



### ד. שמיטה תר"ע – אופן המכירה על ידי הרב קוק

בשמיטה תר"ע, הגיע לארץ הראי"ה קוק, והוא שסידר אז את המכירה לנכרי כרבה של יפו ואח"כ כרב הראשי. ומאז ועד היום התבצעה המכירה על ידו, וע"י הרבנים הראשיים שהתמנו אחריו. בדרך כלל השתמשו בשטר כמו שלו ואולי בשינויים קלים, מלבד בתש"מ שאז נעשה נוסח אחר לגמרי, ובתשס"ח שאז נעשתה מכירה נוספת בצורה אחרת. למעשה כיום מוכרים בנוסח כעין מה שמכר הרב קוק בזמנו, ונידון המכירה היום תלוי האם יש תוקף לשטר זה.

יצוין כי הוא כתב שתי נוסחאות, נוסח אחד עבור הברון, שימכור כל קרקעותיו למר בראביע שמכרו לו בשמיטה הקודמת, ושטר אחר שהוא מוכר את הקרקעות של כל מי שנתן לו יפוי כח למכור, והשטרות שונים בכמה פרטים. במעדני ארץ (סי' א אות ז) הזכיר רק את השטר הראשון של מכירת קרקעות הברון. צורת המכירה בשני השטרות היא, מכר לשנתיים, כהוראת הגרי"א, ולא מכר מוחלט ע"מ להחזיר אח"כ כדברי שאר רבני רוסיא.

בשני השטרות מוזכר שהפועלים הנוכחיים יעבדו גם לאחר המכירה, אולם יש מעט הבדל בין השטרות, בשטר הראשון כתוב "והקונה הנ"ל מוסר רשות לאגודת יק"א, שהפקידות שלה תעמיד עובדים ועסקנים באחוזות הנ"ל, שיעסקו בעניני הנחלאות והגידולים שלהם לטובת הקונה הנ"ל", עכ"ל. הרי שאין זו אלא רשות, וא"כ הוא יכול מיד לחזור בו מנתינת הרשות, ובנוסח כזה אין כ"כ חסרון במה שכותבים זאת, כי עדיין יכולים לפרש שזה של הקונה, וזכה בקרקע, ואף שמסכים להם כעת למנות פועלים, לפי היכרותו עמהם, מ"מ יכול הוא לחזור ולעשות כרצונו. אולם בשטר השני שנעשה לכלל אלו שיפו את כוחו, כתוב: "ומפורש התנתי עם הקונה הנ"ל, שהוא מעמיד מצדו את כל האנשים העומדים עכשיו בקרקעות הנ"ל ועוסקים בהם, שיהיו העסקנים מצדו של האדון הקונה הנ"ל ג"כ למשך זמן המכירה והשכירות הנ"ל, ויש בידם לעשות לטובת הקרקעות הנ"ל עם גידוליהם, ככל הממונים על האחוזות הנהוגים לעשות לטובת האחוזות כפי ראות עיניהם, כאדם העושה בתוך שלו, לטובת האדון הקונה בעל האחוזות הנ"ל". כאן לא מדובר על נתינת רשות, אלא על כך שהוא מינה כבר מעתה את כל הפועלים שעבדו עד עתה, והפקיד בידם את הסמכות לנהל את הקרקע ולקבוע את כל המשכורות. בנוסח כזה, גם אם ירצה לפטרם, שכן הוא הבעלים והם אינם רשאים לעבוד בשלו בעל כרחו, מ"מ הוא יצטרך לשלם להם את כל השכר שידרשו, כאילו עבדו בפועל, כדין השוכר קבלן לתקופה ע"י קנין, ואף כאן נעשה הכל בקנין עם השטר וכל הכלול במעמד המכר.

ברור שלו היה אפשרות, היו עושים לכולם רק את הנוסח הראשון הטוב יותר, אך ככל הנראה זה נעשה זאת רק אצל הברון, כי הברון סמך על מר בראביע שהיה עובד שלו, וידע

שלא יעשה לו בעיות, וכמוזכר לעיל שלכן הוצרך הרב קוק למכור דווקא לו אע"פ שהיה נוצרי ועדיף למכור לישמעאלי [לעומת זה, את אדמות שאר המוכרים הוא מכר לישמעאלי מרמלה, כהוראת הגרי"א ספקטור]. אבל לשאר בני הארץ, שלא הכירו את הגוי שמוכרים לו, ולא יכלו לסמוך עליו, הבין שיסכימו להרשאת מכירה רק אם לא יהיה חשש שיתעוררו בעיות, או שהוא עצמו חשש שיתעוררו בעיות, ולכן כדי להבטיח את המשך הישארות המוכרים בקרקע, הוא כתב את הנוסח שיגרום למעשה שהמוכרים יקבלו כל מה שיחפצו ויקבעו לעצמם כפועלים,, ואין לקונה שום דרך מלהתחמק לשלם להם הכל.

על מכירה זו, הבאתי מה שהקשה ביבי"א (ח"י יו"ד סי' לח אות ד) וז"ל: "הן אמת שיש לבעל דין לחלוק ולומר שמכיון שמסכמים נציגי הרבנות הראשית עם הנכרי הקונה את הקרקעות, שבעלי הקרקעות ימשיכו לנהל את אדמותיהם ושדותיהם כראות עיניהם, אלא שהם עתה כמו פקידים של הנכרי הקונה, ונמצא שאין שום זכות שימוש ושום שליטה או הנאה לקונה בכל הקרקעות שקנה. וא"כ אין ע"ז תורת קנין לנכרי, ולא מהני מידיו". וכנראה השאלה בנויה על הנ"ל, שכיון שקוצצים זאת עמו בהסכם, יצטרך לשלם להם שכרם מחמת הקנין, גם אם יחזור ולא יבקש מהם לעבוד בקרקע, ונמצא שאין לו בפועל שום שליטה על הקרקע.

היבי"א הביא בנושא זה מה שהשיב חכ"א מתלמידיו, ולא הביא אחרים שדנו בזה, כי ככל הידוע לא היה מי שדן בזה. לעומת סברת תלמידו הנראית תמוהה, הבאתי מדברי כמה אחרונים החי' הרי"ם ועוד שנראה מדבריהם לא כן, והוספתי שזה גם הפשטות לכאורה מלשון הגמ' ומסברא, שכל מה שמועיל הקנין הוא רק כשיש לקונה משהו שהוא זוכה בו.



### ה. דעת המתירים הראשונים על הנוסח שנכתב בשמיטה תר"ע

כעת נתבונן מה דעת המתירים הראשונים על שטר שנכתב כך. האם גם הם סברו שהוא מועיל, או שלדעתם יש בכך חסרון ושטר כזה אינו מועיל.

ובכן, לגבי מבצעי שטר המכירה הראשון – השטר של תרמ"ט, הרב אלישר ובית דינו, וכן לענין השטר שנעשה בתקופה מאוחרת יותר ביבנאל ע"י רבה של טבריה כמוכא בשו"ת אבני נזר, כבר הבאנו לעיל שדעתם היתה שאין לעשות שום תנאי במכירה, אלא למכור מכירה גמורה. ולסמוך על כך שמכירים את הגוי והוא יעשה אח"כ מה שמבין מראש שלצורך כך סיכמו אותו. דהיינו כמובן שהמכירה היתה במטרה שהאיכרים ימשיכו לעבד את השדה, אך לדעתם יש לעשות דווקא באופן שלא יוסיפו תנאי זה במכירה, כי תנאי זה מבטל את המכירה.

לגבי רבני רוסיא, הישועות מלכו ושני הרבנים הנוספים שכתבו את המכתב הראשון להיתר, הרי שהם כתבו שימכרו את הקרקע מכירה גמורה, וכלשונם במכתב "למכור בקיץ הבע"ל את השדות והכרמים וכל השייך לעבודת האדמה לנכרים על מנת כשנחזיר להם את האר"ג (=דמי קדימה) לאחר השמיטה וניתן להם סך... ריוח, מחוייבים המה להחזיר לנו השדות וכל השייך לזה".

הרי שאופן ההיתר שמצאו הוא אחר לגמרי, לדעתם היה צריך למכור מכירה גמורה, ולהתנות שאם ירצו יוכלו לקנות ממנו את הקרקע לאחר מכן, ויוסיפו לו ריוח. ומובן שהם רצו לעשות זאת כדי שיעבדו המוכרים בקרקע, באופן שימצאו גוי שיסכים לכך ושיבין שעל זה מדברים ושיהיה אפשר לתת בו אמון, אבל לא הזכירו כלל שזה יהיה כתוב בשטר המכר. וכאשר שאלו את הישועות מלכו (יו"ד סי' נט) על בעיה בזה, כתב שאם מפקפקים בזה יעשו באופ"א כדעת הרב אלישר, וכתב שהגבירים שבחו"ל קל להם למצוא גוי כזה שיסמכו עליו, [כפי שאכן נעשה במכירת נכסי הברון]. אבל את האופן האחר כדברי הרב קוק וכהוגו כיום, לא הציע. ונראה ברור שזה משום שסבר שבכה"ג אינה נחשבת מכירה, כי אם מבטחים את כל זכויות המוכר כמו שהיה מעיקרא, לא זכה הקונה במאומה.

ובכל אופן, גם מה שהתיר הוא באופן כזה שבעקרון הקרקע נמכרה לגוי לגמרי, והוא רק התחייב שאם יבואו לקנות ממנו חזרה הוא יהיה מוכן למכור. באופן כזה ודאי שיש תועלת רבה במכירה אם לא יבואו לקנות ממנו, וא"א לטעון שלא זכה בכלום.

זאת ועוד, למרות שהמתירים לא ירדו לנוסח השטר, דבר אחד הם כן הדגישו, שאם יקנו ממנו זה יהיה בתוספת ריוח, והשאירו מקום לכתוב הריוח, כי זה גורם שאכן יש לו ריוח מהמכירה גם אם יחזרו ויקנו ממנו, כי יהיה לו את הריוח, ועדיין היה להם לדון בשיקול הדעת כמה ריוח לכתוב. וייתכן שחשבו לא על סכום קטן כטרחה אלא אחוז מסויים לפי ערך המכר והענין בכללותו.

עכ"פ אף שמגמתם היתה שיוכלו להמשיך לעבוד, לא כתבו שיוכלו להתנות כן בשטר כפי שעשה מאוחר יותר הרב קוק. והיות שבנוסח וצורת המכירה שלהם אין את הבעיות שבשטר של הרב קוק, ולא הזכירו שיתנו בשטר שניתן להם רשות לעבוד כרצונם, א"א למנות אותם כמתירים את ההיתר הנהוג בימינו, כי בנוסח השטר הנוכחי שניסח הראי"ה קוק יש בעיה, שמחמתה מצינו שגם חלק מהמתירים אוסרים כמובא לעיל, וכפי הנראה מדברי רבני רוסיא גם הם חששו לבעיה זו ולא הזכירו להתנות שיוכלו המוכרים והמתעסקים בקרקע לעשות כרצונם כשלוחי הקונה, וגם אין את הבעיה הזו בנוסח שלהם כנ"ל, וא"כ אין מקור מדבריהם להיתר הנהוג היום.

ולענין הגרי"א ספקטור, אמנם לדעתו המכירה צריכה להיות לשנתיים, אך גם הוא כלל לא הזכיר בפסקו שיכתבו תנאי שיוכלים לעשות כרצונם. וכתב שאת הנוסח יכתבו בי"ד בירושלים. ונכון שכוונתו ומטרתו הייתה כדי שיוכלו ישראל לעבוד בהיתר [ע"י גויים דווקא כדעתו במכתבו], אבל לא הזכיר כלל לכתוב כך בשטר, ולא ירד לנסח את השטר.

נמצא מעתה, שהראשון שמצינו שהתיר מכירה בנוסח כזה, הוא רק הראי"ה קוק, ולא מצינו מהקודמים לו הגרי"א והמתירים הראשונים שיתירו זאת. וגם לא מצינו מי מהאחרונים שהתייחס לבעיה זו שלמעשה הקונה לא מקבל כלום ובפועל אינו יכול לממש את קנינו, מלבד היבי"א שהבאתי דבריו לעיל. וכבר כתבתי מה שקשה על דבריו, ושמכמה אחרונים נראה שלא כסברתו.





## ו. המתירים הסתמכו על כך שהארץ היתה שייכת למלך הגוי

וכיון שבאנו לברר אם דעת המתירים הראשונים נכונה גם להיתר שבימינו, נוסף כאן דבר שכבר עמדו עליו, שבזמנו היה עוד טעם נכבד להתיר, שדנו שהקרקע נחשבת של הסולטן התורכי שבבעלותו הייתה הארץ, ולו היו הקונים משלמים מס בכל שנה, וא"כ מה"ט היא נחשבת קרקע של גוי.

בדברי הרב אלישר בשמחה לאיש שם מבואר שסמך הרבה על טעם זה, ומחמתו התיר. וגם בתשובות הרב מוהליבר מבואר כן, ולא עוד אלא שהוא כותב בפירושו שבלא זה לא היה מתיר מחמת המכירה שהיא הערמה, ועיקר טעמו להתיר היה ככל הנראה בגלל סברא זו. זאת יש ללמוד מהמאמר שכתב מזכירו (צוטט ב"ובשנה השביעית" עמ' 256), שם כותב שאמר לו שהטעם שמתיר הוא כי לדעתו מותר גם בלא מכירה, אמנם לא פירט שם מאיזה טעם היתר, אך מצינו במקום אחר מכתבו של הרב מוהליבר (מובא בהקדמה למכתב ו' שבסו"ס שו"ת רבי יצחק אלחנן) שכותב שהתברר לו מה שצייד בו כבר בתחילת הנידון, שהאדמות נחשבות של המלך הנכרי, ומי שיש לו קרקע משלם מס כל שנה גם אם לא זורע. ועיין במכתב ו' שם, שהגרי"א בעצמו כותב להרב מוהליבר לברר לו דבר זה אודות תשלום המס על הקרקע, שהענין נצרך לו לבירור הלכה זו, והטעם שהוצרך לו נראה שהוא ג"כ מהטעם הנ"ל, שלכן יש לדון את הקרקע שהיא של גוי.

ולענין ההיתר של הרב קוק בשנים המאוחרות יותר, מבואר בדבריו (אגרות ראי"ה סי' קעז) שגם אצלו זה היה חלק מנימוקי ההיתר, שהישראל נחשב רק כאריס ולא כבעל הקרקע. יצויין שבכל השמיטות שבהם ערך הרב קוק את ההיתר עדיין היה על הקרקעות צד בעלות נכרי. שכן גם כאשר עברה הארץ מהתורכים לבריטים, ככל הנראה קיבלו הם זכויות דומות והיו רשאים לנהל את הקרקע, והיה מקום להתיר מטעם שיש לקרקע בעלים גוי. אבל לא מצינו שהתיר אחר שבטלה בעלות זו של המלך הגוי, כי השמיטה האחרונה שבה מכר היתה ג"כ בימי הבריטים.

נמצא, שיש חילוק נוסף שמחמתו אין ללמוד מההיתר ההוא היתר אף לזמנו. ושמא גם טעם זה הוא חלק מהסיבות שכתבו כל רבני רוסיה המתירים, שההיתר שהם נותנים הוא רק לאותה שמיטה ולא לאחר מכן.



## ז. הסיבה שברור שאין מעוניינים למכור את כל קרקעות א"י לגוי

עוד העיר הרב בן מאיר וז"ל: "איני מבין מה ה"אסון" הנורא אם הקונה יקבל הנחיות מ'מדינות אויב' להחזיק את הקרקע שנתיים, כאשר החקלאים ממשיכים לעבד אותה. המכירה היא רק לשנתיים".

ובכן, אפרט תרחיש אחד מהאסונות הנוראיים שעלולים לקרות אם אכן יתייחסו למכירה כמו שהיא. הקונה אינו רק מחזיק את הקרקע, אלא הוא בעל הקרקע למשך שנתיים אלו. והוא קנאה לכל דבר בלא שם שיוור למשך השנתיים. אם אכן צריך למכור בסתם, וא"א למכור בצורה שמבטחת את הקונה, אז בודאי יש בעיה אם יחליט תמורת סכום מתאים להפסיק את שיתוף הפעולה ולא לתת לישראל ובאי כוחו לזרוע ולעבוד בשדה.

זאת ועוד, גם לדעת הרב קוק, ובנוסף דהיום שהוא ממנה אותם כבר עתה כעובדים, עדיין יש בעיה חמורה, כי אמנם הוא לא יכול להיפטר מלשלם לפועלים מה שקצץ, דהיינו שיוכלו לבקש את כל מה שהיו ראויים להשתכר בשדה זה, אבל מ"מ הוא הבעלים, ובידו לשלחם ולתת להם את השכר הראוי להם כמו כל בעל הבית ששכר קבלן. [ככל הנראה, במקרה כזה הוא אינו צריך לשלם יותר מאשר סכום שיכלו בעל השדה ופועליו להרויח]. וכך, במקום להשקיע משאבים עצומים במשך שנים איך להכניע את מדינת היהודים, יוכלו אויבינו לעשות זאת בקלות ע"י תשלום לפועלים וסילוקם מהקרקעות, ואיסור קיום כל עבודה בקרקע. הגוי הקונה יכול להורות על כך, כי הקרקע שלו, ולכל היותר הוא חייב לשלם לפועלים את השכר כנ"ל.

אם במיליוני הדונמים של קרקעות המדינה יהיה גוי זה שליט, הוא יוכל לעכב ולמנוע שלא יעשו שם שום עבודה. לא לאברויי ולא לאוקמני. לא לחרוש ולא לרסס, שום דבר. אין ספק שייגרם חורבן נוראי לכל העצים, לאדמה, לתושבי ישראל שלא יהיה להם מה לאכול שנתיים, כאשר לא התארגנו לשם כך להשיג יכול בהיקף מתאים ממקו"א. לחקלאים שיצטרכו לבטל חוזים רב שנתיים של סיפוק תוצרת לחו"ל. על שמיטה אחת טוענים המוכרים שזה דוחק נורא וא"א לעמוד בזה, ומה יאמרו על שתי שמיטות רצופות ללא כל הכנה מראש, כשזה יפול עליהם כרעם ביום בהיר? הלא חז"ל כשתיקנו שמיטה מדרבנן בזה"ז, לא תיקנו כן על יובל, כי זו גזירה שאין הציבור יכול לעמוד בה להשבית הקרקעות שנתיים רצוף (תוס' גיטין לו, ב). א"כ לדברי הרב בן מאיר [המצדד בדעה למכור לגוי לפני שביעית כי א"א לעמוד בהשבתת הקרקע לשנה] מדוע אין בעיה אם הגוי יחזיק בקרקע כבעלים רק למשך שנתיים?

מדוע הגויים לא עושים כך? פשוט וברור, הכל יודעים שאין לכך היתכנות מעשית, לא מתכוונים למכור ולא יוכל הקונה לממש את מה שקנה. לעולם לא יוכל הגוי להוציא את הקרקע מידי החקלאים, כי בית המשפט יפסוק מיד שהמכירה נעשתה רק לצרכי דת ולא בטלה בעלות המוכר כלל, כפי שפסק ביהמ"ש בשאלה דומה בתשס"ט, וכפי שהבאתי במאמר הקודם. אבל על כל פנים, ברור מדוע אין נוח לנו למכור את כל א"י לגויים במכירה אמיתית, גם לא לשנתיים.



### ח. השינוי ברצון המוכרים למכור את הקרקע

על הטענה כי כשהתירו למכור לפני שנים היו המוכרים יראי שמים, כתב הרב בן מאיר כי בשמיטה תרנ"ו כבר היתה התיישבות לא דתית, וביותר בשמיטות הבאות. אולם כבר הבאתי מדברי הגרש"ז שחילק בזה, וגם ממה שכתב במעדני ארץ בשנת תש"ז שטעם ההיתר והמקום שבו הוא תקף הוא דווקא משום שהמוכר גומר בדעתו למכור כדי לא להיכשל באיסור. הרי שסבר שההיתר היה מוגבל לזמן שבו המוכרים אכן רוצים למכור ולא להיכשל. לאור זה, בהכרח שסבר שאף שבשנים ההם היו מוכרים לא דתיים, בכל זאת היה להם יותר כבוד לדת ולמסורת, ובפרט לאלו שנוקקו ובאו לבצע את ההיתר בפועל. וכמו כן הבאנו כמה וכמה שהעידו בשמו שעקב השינוי ברצון המוכרים שאינם חושבים כיום על כל הענין ברצינות,

השתנה גם דין היתר המכירה. ולכן יש מקום לתת תוקף למכירה שהם מכרו, אבל לא למכירות הנעשות כיום כאשר למרות נוסח השטר שהוא כמו בתר"ע, כל צורת המכירה, היקפה, והנהגת המוכרים לפניה ולאחריה, בהבנת הענין ובשמירת ההנחיות, השתנתה מאוד וגרמה לערער עוד יותר את יסודות ההיתר, ולחוסר יכולת להסתמך על דעת המתירים הראשונים.

בימים אלו, בהם לצערנו מגיעים לשוק ירקות שגידולם היה בשביעית, אשר לדעת השוללים את היתר המכירה הם ספיחין גמורים, תקוותי היא דברי אלו המצביעים על קשיים נוספים שהתגלעו במהלך השנים, ושינויים שמחמתם גם לדעת הרבה מהמתירים בעבר מ"מ בזמננו יש לאסור את המכירה הנהוגה, יתרמו להתעורר להתרחק ולהימנע מאכילת ירקות אלו. והשי"ת יהיה בעזרנו, ויזכנו לשמור שמיטין כסדרן ויובלות כהלכתן.



הרב עידוא אלבה

## היתר המכירה – תשובה לטענות והצעות

### מאמר תגובה

המאמר מתייחס לטענות שהועלו על ידי הרב ישראל בן משה בגליון נח, ובסופו אתייחס גם לחילופי המכתבים האחרונים בינו לבין הרב יהושע בן מאיר.



#### א.

#### טענות החזו"א כנגד היתר המכירה, והטענות שהובאו בירחון האוצר

החזו"א (שביעית כז, ג) כתב שהנלקטים בשביעית פטורים מן המעשר אף אם נמכרו לגוי, דהיינו שאין המכירה מחשיבה את השדה לשדה של גוי אף לחומרה, וכתב לכך ג' נימוקים: א. השדות נמכרו על ידי שליח, ואין שליח לדבר עבירה.

ב. אם היה הערבי תובע לקיים המקח, היו אומרים לו כך דינכם, דבלא רשימת טאבו לא קנה. ג. המכירה לא תפסה מפני "שלב כל אדם שאינו קנין באמת, ובמכירת חמץ אמרינן כדי שלא יעבור בבל יראה גמר ומקנה, אבל הכא בשביל הפקעת מצות שביעית לא ימכרו כל הארץ לנכרי, אדרבה נוח לנו לשמור את השביעית מלמכור כל הארץ לנכרי".

הרב ישראל בן משה העלה בגליון האוצר נח טענה נוספת, שהמכירה אינה תופסת, כיון שהמוכר מתכוון להמשיך להשתמש בה. והוא מושהי זאת לאדם שמוכר את חמצו בפסח לגוי, ואח"כ משתמש בו בפסח, דהמכירה לא חלה, כי זו הערמה ניכרת.

הרב בן משה הוסיף שלאחרונה המצב חמור יותר, כי בשנת תשס"ח הוסיפו על השטר שהיה נהוג בעבר שהקונה מתחייב לא לרשום בטאבו הערת אזהרה. הוספה זו נועדה להבטיח את העובדה שאם ינסה הקונה לקבל לידי בעלות על הקרקע, הוא לא יוכל לעשות זאת בשום אופן. לדעתו, מאחר שהוסיפו דבר זה ודאי שאין כאן כלל מכירה, ומעתה אפשר שגם הגרע"י, שבעבר הורה לסמוך על המכירה, יודה שבאופן כזה אין לסמוך עליה.

ועוד הוסיף (בעמ' קכו) שבשמיטה תשס"ח היה מעשה באדם שהשתמש שימוש חריג בקרקע של מנהל מקרקעי ישראל בשמיטה, וכשנתבע על כך, טען להגנתו בבית משפט שאין למנהל בעלות על הקרקע כי היא נמכרה לגוי. בית המשפט דחה את הטענה הזו על הסף. וטוען הרב בן משה שדבר זה מוכיח שהמכירה לא תפסה כלל. ואפשר שאם הגרע"י היה יודע שכך יפסוק בית המשפט לא היה סומך על מכירת הקרקעות.

ולענ"ד יש להשיב הן לטענת החזו"א, והן על דבריו, אך תחילה יש לדעת מה המציאות, ולהבהיר כיצד מתבצעת כיום המכירה.

## ב.

### כיום יש שני שטרות מכירה

מכלל דבריו של הרב בן משה נראה שהוא סבור שעד תשס"ח היה שטר מכירה שתוקן בזמן הרב קוק, ומשנת תשס"ח יש נוסח חדש, ולכן הוא מעלה טענה שהתוספת שבהסכם החדש גורעת, ואולי הגרע"י שעשה בעבר את המכירה בנוסח של הרב קוק היה מסכים עתה שלמכירה אין תוקף. אך זאת למודעי, שלמעשה משנת תשס"ח נעשית המכירה בפועל על ידי שני שטרות, הישן והחדש.

עד שנת תשס"ח הרבנות היתה מקבלת הרשאה מבעלי הקרקעות למכור במכירה גמורה וחלוטה את כל הקרקעות והצמחים, "בין מכירה זמנית ובין מכירה עולמית". ואחר כך הרבנות מכרה את הקרקעות לשתי שנים בלבד, כפי שהוצע כבר על ידי הרב מרדכי רובין בערך בשנת תק"נ, וכך הורו היתר בדרך זו הרי"א מקובנא ואחרים משמיטת תרמ"ט, ואחריהם הרב קוק משנת עת"ר. הנוסח מימיו של הרב קוק התקבע ושוב לא השתנה שינוי מהותי. הרב קוק (משפט כהן ס' סג, 10) חשש שכיון שהמכירה הזו אינה למכירה לצמיתות, והקרקע חוזרת לבעליה ללא שום פעולה נוספת יחשב הדבר לקנין פירות בלבד, שאינו מפקיע מדיני שביעית, לכן הצריך להוסיף שיש רשות לקונה לחפור בורות בשדה, כדי שתחשב למכירת גוף הקרקע. כמו כן כתבו בשטר שאם אין כח למכור הארץ, גדוליה יהיו מושכרים, וכלשון השטר "הרינו מוכרים את כל הקרקעות שיש בכח למכרם, והרינו משכירים את כל מה שיש בכח להשכירם". ועוד כלולה בסופו מכירה נוספת של הצמחים "וכל הקרקע של צורך יניקתם מכירה חלוטה<sup>2</sup> באופן שיש רשות בידי הקונה לקוץ ולעקור את כל האילנות ולעקור גם הקרקע של שיעור יניקתם. וזאת המכירה המוחלטת של האילנות מכרנו לו דוקא על מנת שיקוץ וחפור הקרקע הנ"ל, אבל גם אם לא יקוץ האילנות ולא יחפור הקרקע קיימת היא המכירה המוחלטת של הזמן הקצוב שעל גוף הקרקעות וגידוליהן וכל כל השכירות בכל תוקף, ואין מכירה אחת מעכבת את חברתה כלל וכלל". עוד נכתב בנוסח זה שהמכירה היא גם לקרקעות שבעליהם עדיין לא חתם על השטר, אך יחתום בהמשך, "ובכלל מכירה זו ושכירות זו כלולים גם כל הקרקעות השייכים לכללות ישראל והציבור או לאגודות, או לכל מי שלא הספיק לתת הרשאה מפני חסרון ידיעתו או שכחתו וכיו"ב, וגם כל מה ששייך לאנשים שהם רחוקים ואין מקומם ידוע לנו, אם לכשידעו את תוכן המכירה והשכירות הנ"ל שהגנו עושים עם הקונה הנ"ל יהיו גם הם מרוצים בדבר".

(א). תוספת זו נועדה להציל מאיסור סחורה במקרה שהיהודי החותם על שטר המכר הוא בעצם החוכר שאין בידו כח למכור, אך יש לו יכולת להשכיר לגוי את זכות החכירה שיש לו בקרקע, וכיון שנכתב בשטר שאם אין לנו כח למכור יושכר מה שיש כח להשכיר, הרי שהשכיר היהודי לגוי את הפירות, ומעתה בשנת השמיטה היהודי סוחר בפירות של הגוי על ידי הרשות שהגוי נתן לו, ובזה אין איסור סחורה. לגבי זריעה של שדות מושכרים הצריך הרב קוק שיקנו לגוי את הזרעים שהוא יורע (משפט כהן ס' 10).

(ב). מכירה זו אינה מכירה זמנית, ונראה שבגללה כתבו בשטר ההרשאה שניתנת רשות למכירה עולמית.

(ג). הנוסח הישן של המכירה מובא בקטף שביעית עמ' 382-385, ואמונת עיתן 131, עמ' 54. העניין של מכירת הצמחים עם העפר שלהם על מנת שהגוי יקוץ אותם יבואר לקמן בפרק י.

(ד). זו מכירה בדרך של זכין לאדם שלא בפניו, והזכות היא שהוא ניצל מעבירות. אמנם על המכירות האלו כתב הרב קוק

בשמיטה תשס"ח נעשתה המכירה בצורה אחרת. בתחילה קנה מנהל מקרקעי ישראל ישירות מבעלי הקרקעות את הקרקעות מהחוכרים<sup>1</sup>. בשטרות המכר הובהר ש"המכירה היא מכירה גמורה המועילה לצורך הפקעת מצוות ו/או שנת השמיטה", ואחר כך מכרו נציגי המנהל, תחת פיקוח הרבנות, את הכל ישירות לגוי. בשטרות המכר הללו לא כתוב שהמכירה היא לשנתיים, אלא הותנה בתנאי כפול שהמכירה תחול אך ורק אם האדמה תוחזר אחרי שנתיים בפעולת קנין אחרת (שהגוי חתם עליה כבר לפני השמיטה, אך המכירה החוזרת בפועל מתבצעת לאחר השמיטה). כיון שמדובר במכירה שלא הוגבלה בזמן אלא הותנתה במעשה שיעשה הגוי בעתיד, ברור שהיא נחשבת מכירת גוף הקרקע ולא הוצרכו לכתוב בו נתינת רשות לקונה לחפור בורות. הרעיון של המכירה על מנת שימכרו חזרה אחרי שנתיים מיוסד על דברי הישועות מלכו (סי' נו, וסי' נז) ואגרת המתירים הראשונה, והגרשו"א (מעדני ארץ יז, ג) שטוב יותר לעשות מכירה על מנת להחזיר. וכל השינויים נעשו בהתייעצות עם תלמידי חכמים מובהקים ומומחי משפט. השינויים נעשו גם כדי שהמכירה תוכר כמכירה לפי חוקי המדינה, וגם כדי שהקוראים והקונה יבינו ויזהו עם האמור בשטר וכך תהיה יותר גמירות דעת. כדי שהקונה ידע מה בדיוק הוא קונה, הוצאו משטר זה אפשרות ההשכרה ומכירת הקרקע של מי שלא נתן הרשאה לפני המכירה. הנוסח החדש של שטר המכירה שנעשה בתשע"ה מובא בספר 'היתר המכירה בשנת השמיטה, הלכה משפט וציונות' בעריכת חגי ויניצקי (עמ' 303).

אך כפי שמובא בספר הנ"ל, לא הסתפקו בנוסח החדש, כיון שיש שהתנגדו לו. את עמדת המתנגדים ביאר הרב יהודה עמיחי<sup>2</sup>. הוא כותב שעדיף שהמכירה תיעשה על ידי רבנים ולא על ידי המנהל, כדי שלמוכרים תהיה גמירות דעת של הלכה, שעדיפה מגמירות דעת של בעל בית. כמו כן, יש חסרון בנוסח החדש כיון שלא כלולות בו כל אדמות המנהל, וכך הוא מציל פחות אנשים מאיסורים, ועוד הוסיף שלא נעשה דיון ברור וגלוי על כל השינויים שבנוסח, כפי שמחוייב להיעשות בדברים כאלו, שמא התיקונים גורעים. והעיד שמאחר שהגרשו"א כתב בספרו מעדני ארץ שנראה לשנות כמה דברים בנוסח, הוא פנה אל הגרשו"א בבקשה שיוורה מה בדיוק לשנות, אך הגרשו"א אמר לו לא לשנות מהנוסח של הרב קוק זצ"ל שהתקבל, וכבר הורו לנו חז"ל שכל המשנה ידו על התחתונה.

למעשה משנת תשס"ח ואילך מוכרים בשתי שטרות, החדש והישן, אלא שבשמיטה תשע"ה ותשפ"ב בתחילה החקלאים נתנו הרשאה לרבנות למכור כפי שיחליטו, והרבנות מכרה את אדמותיהם לנציג המנהל, לממונה על השטחים ביו"ש, ולממונה על השמיטה מטעם המדינה, והשלושה האלו מכרו לגוי<sup>3</sup>.

שהן מתבצעות רק מפני שאולי יועיל בשעת הדחק. על כן אין קונים בלא השגחה שהשדה נמכר. ומאידך גיסא, המכירה אינה כוללת מי שלא רוצה שהיא תחול, ולכן אוצר בית דין אינו חייב במעשרות.

ה). השטר החדש הוא יוזמתו של הרב זאב וייטמן, שהיה יו"ר ועדת השמיטה בתשס"ח (נוסח בהתייעצות עם תריסר רבנים נוספים), והצעתו הראשונית מובאת בתחומין כז עמ' 17.

1). מאמר בתחומין כז עמ' 34 ובמאמרים באמונת עיתן 131, 132.

2). במאמר של הרב וייטמן בהמעין תשרי תשע"ה, הוא מציין שבשמיטת תשע"ה חזרו להרשאה של השטר הישן, שמועברת מבעל הקרקעות לרבנות, ומביא שם את נוסח ההרשאה (בנוסח תשע"ה לא נכתב רשות למכירה עולמית אלא

## ג.

### תשובות לטענות החזו"א

בענין הטענה הראשונה של החזו"א שאין שליח לדבר עבירה, יש להשיב שיש מחלוקת האם עבירה של השליח מפקיעה קנין שנעשה בעבירה, וגם יש מחלוקת מה דין עבירה בשוגג, ולכן כתב הרב פראנק בשו"ת הר צבי (יורה דעה סימן קכג): "דיש ס"ס לקיים המכירה דשמא כמו הפוסקים דאין המעשה בטל, ואף את"ל דהמעשה בטל שמא הלכה כהתוס' דבשוגג יש שליח לדבר עבירה". ואף שבאור לציון (שביעית בהקדמה) טען שמאידך גיסא יש גם ס"ס להחמיר כי יש ספק בגמירות הדעת שאולי בגללו המכירה לא חלה, נראה שיש להוסיף על דברי הרב פרנק שכשעושים על פי היתר של רבנים אפשר שידודו גם המתירים בשוגג שהקנין לא נפסל. ומה גם שבאמת נראה שאין כלל עבירה של נתינת חניה במכירה כזו שהרי הגוי אינו חונה כלל בקרקע. משמיטה תשס"ח התווסף טעם להשיב על טענה זו, שכיון שהמוכר לגוי ישירות היה המנהל, שאינו אדם אלא גוף ציבורי, יתכן שלא שייך כאן המושג של אין שליח לדבר עבירה.

לגבי הטענה השנייה של חוסר הרישום בטאבו, דנו בזה במאמרים שבירחון האוצר נו, נח ונדון עוד בהמשך.

הטענה השלישית היא שכיון שהמכירה היא של כל אדמות המדינה, אנן סהדי שאין המוכרים מסכימים שכל אדמות המדינה יהיו ברשות הקונה לעשות בהם כרצונו, ועדיף להם לשמור את השמיטה מלמכור את כל הארץ לגוי.

היסוד לטענה זו שכאשר אנן סהדי שאין נכונות אמיתית שיתקיים מה שכתוב בשטר אין השטר מועיל, מבואר בכתובות עט ע"א "אמר שמואל: מורה הוראה אני, אם יבא שטר מברחת לידי אקרענו". מדובר על אשה בעלת נכסים שרוצה להינשא וכותבת שטר מכר שמעביר את הבעלות על הנכסים לאחר כדי שבעלה לא יוכל להשתמש בנכסיה. ואמרו שלאחר מיתת בעלה השטר אינו תופס כאשר בשטר זה היא הקנתה את כל נכסיה, כי אנן סהדי שאין אדם מניח את כל נכסיו לאחר.

החזו"א החשיב את האנן סהדי רק מצד זה שמוכרים את כל אדמות המדינה, ומשמע שכלפי אדם יחיד הוא מסכים שאין אנן סהדי כזה, כי עכ"פ יתכן שהיחיד מסכים לתת לגוי בעלות על הקרקע לחפור בה כשבתמורה הוא מקבל את מה שהוא אינו עובר על הלכות שמיטה.

בגלל החילוק הזה הרב יעקב אריאל (באהלה של תורה, זרעים א עמ' 282) כתב להשיב על טענת החזו"א שהענין הזה תלוי בחקירה אם המכירה היא בעצם של האדם הפרטי, והשליח בא רק להוציא את הפועל את כוונת המשלח, או שכיון שהשליח עושה מעשה קנין עבור כולם נחשב שהוא עצמו המוכר. וכיון שנראה יותר שהשליח רק מוציא לפועל את כוונת המשלח, שפיר מהני המכירה, מכל מקום הסיק שעדיף שהיא תיעשה על ידי רבניות מקומיות, כדי לחוש

רשות לכל צורת מכירה, וממליץ שעכ"פ הרבנות תמכור למנהל, שהוא ימכור לגוי. מהנוסח של המכירה בתשע"ה שפורסם בספר 'היתר המכירה' של חגי ויניצקי עמ' 303 עולה שאכן הרבנות מכרה למנהל (בשמו החדש: רשות מקרקעי ישראל), והם מכרו לגוי יחד עם הממונה על הנכסים שננטשו ביהודה ושומרון, ויחד עם אפרים אנטמן הממונה על השמיטה מטעם משרד הדתות. מהרב יעקב אריאל שמעתי שגם השנה, בשמיטה תשפ"ב, מכרו בשני שטרות.

לסברת החזו"א שאי אפשר למכור את כל הארץ (וכן עשו בשמיטה תשמ"ז). אך לענ"ד יש להעיר, דכיון שהמוכר הוא גם מנהל מקרקעי ישראל, שמוכר את בעלות העל של המדינה על כלל האדמות, אכתי יש חסרון גמירות דעת במכירת קרקעות המנהל, דאנן סהדי שאין כוונתם למכור את כל אדמות המדינה, ועל כן גם אם מוכרים על ידי רבנויות מקומיות נשארה טענת החזו"א.

החזו"א כותב בתוך דבריו נימוק מדוע אין להשיב לטענתו מכח מכירת חמץ, וכדי להבין את המשך דברי החזו"א נקדים שעכ"פ זה ברור שמצינו בעלמא שמכירה להפקיע איסורים מועילה גם כשברור שאין כוונת הצדדים שהקונה יממש את הקניה כמשמעות הדברים שבשטר.

דבר זה מבואר בתוספות עבודה זרה (עא ע"א ד"ה רב אשי) בענין מכירה להפקעת בכורה: "א"צ שיתן הגוי מעות שוה הראש והריאה, אלא סגי שיקנם בפרוטה ואף על פי ששוה יותר כפלים, אפ"ה אין לחוש משום ביטול מקח, שאנן סהדי שהישראל גמר ואקני לגוי כדי להפטר מן הבהמה".

מבואר שאף שברור למוכר ולקונה שאף לאחר שישחטו את הבהמה, הקונה לא יקבל את כל הריאה (שאם לא כן לא היו מסתפקים בפרוטה), מכל מקום המכירה חלה כיון ששניהם מעוניינים בה, דאנן סהדי שבשביל להפטר מהחיוב גמר ומקני.

וכ"כ תרוה"ד (סי' קכ) לגבי מכירת חמץ לגוי, שהיא מועילה גם היכא שהישראל יודע שהגוי לא יגע כלל בחמץ, וכן מועילה בזה מכירה גמורה בדבר מועט. וכ"פ בשו"ע תמח, ג, וביאר הח"י שם שיסודו מדברי התוספות הנ"ל.

ונראה לענ"ד שאין לחלק ולומר שהם דברו רק בימיהם, והמכירה הועילה כיון שהמוכרים הם 11 אנשים שאכפת להם במצוות, מה שאין כן במוכרים שאינם שומרים מצוות שאין אנן סהדי שכוונתם למצוה. דהא מכל מקום בעינן גם דעת קונה, והגוי הקונה אינו שומר מצוות. אלא דהדבר מועיל כי עכ"פ המוכר והקונה מתכוונים שתיעשה פעולה שתפקיע מהמצוה, ואף שאנן סהדי שהצדדים אינם מעוניינים שיתקיים כל מה שנכתב בשטר, כיון שברור לנו שרצונם בקנין זה, שפיר הויא מכירה.

החזו"א ידע, כמובן, את כל הדברים האלו, אלא שהחזו"א מחלק בין אדם שלא מעוניין, לאדם שלא מסכים לקיים מה שכתוב בשטר. הוא טוען שאכתי אין להקל מחמת ההשוואה למכירת חמץ, כיון שהתם היהודי אמנם לא מעוניין בקיום מה שכתוב בשטר, אך הוא מוכן ומסכים שייעשה מה שכתוב בשטר והגוי יקנה את כל החמץ, כי נוח לו להפסיד את חמצו כדי שלא יעבור עליו בבל יראה. מה שאין כן בנידון השמיטה, גלוי וידוע שהמוכרים אינם מסכימים שיתקיים מה שכתוב בשטר, כלומר גם אם המכירה היא רק לשנתיים, הם אינם מסכימים לאפשר לגוי לחפור בקרקעות כרצונו בגלל התמורה שמקבלים ממכירה זו שאינם חייבים לשמור שמיטה, ועדיף להם לשמור שמיטה מאשר לאפשר לגוי שליטה בכל אדמת ארץ ישראל. ונראה שהחזו"א למד זאת מעצם דברי התוספות דבעינן שהישראל גמר ואקני, דאין הכוונה רק שהישראל מחליט שהוא רוצה במכר בשביל להנצל מהאיסור, אלא בגלל אונס האיסור הישראל מקבל עליו להקנות בפועל מה שהוא מפרש שהוא מקנה, והקנין הזה יתקיים אם הגוי לא יחזיר לו, ולא יכול הישראל לטעון כלפי הגוי לא התכוונתי באמת להקנות לך.



ולכאורה לפי דברי החזו"א יש לפקפק גם על מכירת חמץ של בעל עסק כשהמוכר אינו שומר מצוות, דלפי אורח חיינו אנן סהדי שאין הוא מוכן להפסיד את חמצו תמורת זה שלא יעבור על איסור בל יראה. אך בזה י"ל דכיון שנהוג השתא לעשות את המכירה תמורת כסף רב, אין לנו אנן סהדי לבטל את המכירה, שכן אם הגוי יתן את כל התמורה יתכן שבעל החמץ יסכים<sup>ח</sup>. מה שאין כן במכירה דשמיטה, אף שהגוי מתחייב על סכום ענק, אכתי יש אנן סהדי שמנהל מקרקעי ישראל בשום אופן לא יסכים לתת לגויים זכות ממשיית בקרקע (המוכרים גם יודעים שהגוי לא ישלם מה שכתוב, והדיון הוא על מה שימנעו ממנו בשמן השמיטה לנהוג כבעל הקרקע שקובע מה לעשות בקרקע). וזו טענת החזו"א שנוח להם לשמור על שמיטה מאשר למכור את זכותם באדמה.

לכאורה יש לפקפק מטעם זה גם על ההרשאה שכתוב בה שמרשים לרבנים למכור מכירה גמורה עולמית, ואנן סהדי שהמוכרים אינם מסכימים באמת שהרבנות תמכור מכירה עולמית ללא תנאי.

אך נראה שאין בזה אנן סהדי שאינם מסכימים למה שכתוב בשטר, שכן יש לפרשו על מכירה עולמית על תנאי שיחזור הקונה וימכור לאחר שתי שנים, כפי שעושים בשטר החדש, או אף על מכירה עולמית על מנת שיקוץ, כפי שעשו בשטר הישן, שאכתי אין מפסידים את גוף הקרקע ותמורת כל הכסף שהובטח יתכן שמסכימים לה. ואף את"ל שכלול בזה דבר שהמוכרים אינם מסכימים לו אין זה גורע, כשם שבשטר מברחת מה שפוסלים את השטר הוא רק לשימוש במה שאומדים דעתה שלא התכונה לאחר מות הבעל, אבל אם מתה היא בחיי בעלה קנה מקבל המתנה, כפי שכתב הרמב"ם (הל' זכיה ומתנה ו, יב). ובאמת, טענת החזו"א היתה כנגד המכירה עצמה ולא כנגד ההרשאה.

ולגבי המכירה. נראה לענ"ד שלפי הנוסח החדש אין מקום לטענה זו, כי כתוב רק שהגוי יחשב לבעלים ולא כתוב שהוא רשאי לחפור בורות. מסתבר שגם אם המדינה ומנהל מקרקעי ישראל מסכימים שהגוי יחשב לבעלים למשך שנתיים אלו, גם אם יש סיכון שהגוי יבא לחפור בורות כי לפי השטר אפשר להבין שהגוי לא יוכל לבא ולחפור בורות בקרקע כרצונו, כי הוא מינה את המנהל כאחראי לניהול השטח. ועל כן למרות שהוא הבעלים עליו לבקש מהם רשות לחפור שם בורות, והבעלות שלו למעשה מתבטאת רק בזה שהוא מקבל את כסף החכירה אם ישלם את כל הכסף שהתחייב, ולכן אין כל אנן סהדי שאינם מסכימים למה שכתוב בשטר ואין לבטל את השטר.

## ד.

### תשובה לטענת החזו"א על חוסר גמירות דעת בשטר הישן

הרב משה לוי בספרו דבר השמטה (סי' עמ' כב) כתב תשובה אחרת לטענת חוסר גמירות הדעת (אם כי לא ציין את דברי החזו"א). והיסוד שלו הוא מה שמובא במגיד משנה הלכות זכיה ח. כ"כ באור לציון שביעית עמ' יג. יש לעיין לגבי מכירת מחסני חירום של המדינה, לפי סברת החזו"א צ"ל שאין אנן סהדי שאינם מוכנים לתת לגוי את כל הקמח שבמחסנים, אם הוא נותן כסף רב.

ומתנה פרק ו' הי"ב: "וכתב אבן מיג"ש ז"ל דדינא דמברחת דוקא בשלא כתבה לו מתנה גמורה מתנת עלמין, אבל אם כתבה לו כן קנה לגמרי, אלא א"כ גלה דעתה דמשום דבעיא לאינסובי הוא דקא כתבה להו, הא לאו הכי כיון שכתבה מתנת עלמין קנה, אלו דבריו. ועכשיו הורגלו לכתוב בכל שטרי מתנה, ונראין דברים שהכל לפי ראות הדיינין שאי אפשר לומר באשה שתדע נוסח השטרות שכותבי השטרות מורגלין לכתוב ועד שיעידו שכך אמרה להם בפירוש לא קנה. ואם רואין שידעה (שכותבים מתנת עלמין. ע.א.) ולא מחתה אף על פי שלא אמרה להן בפירוש, אפשר לומר שתהא מתנתה קיימת עכ"ל הרשב"א".

חזינן דאם ידוע וברור שהאשה יודעת שכותבים שהמתנה היא לעלמין, קנה הלוקח כפי שכתוב, והאשה אינה יכולה לטעון שלא התכוונה לקנין. וכ"פ השו"ע אבהע"ז ז', ח בשם יש מי שאומר שאם כתב בשטר שזו מתנת עולמים קנה (כידוע בשו"ע יש מי שאומר אינו מורה על מחלוקת, כשלא הוזכר בב"י שיש החולקים על זה).

לפי זה, למרות האנן סהדי שאין כוונת המוכרים בשמיטה למכירה גמורה שהגוי יחפור בורות בשדה, אכתי דבר זה אינו מבטל את המכירה, כיון שבשטר כתוב להדיא שהכוונה היא למכירה כזו, ויש לקונה רשות לעשות זאת. כאשר המוכר מגלה את רצונו בחלות הקנין בשטר במפורש, ולא הבהיר יחד עם זה שהוא עושה זאת מטעם של הברחה והערמה כלשהיא, הקנין חל, כפי שכל עוד שהאשה לא הבהירה שהיא כותבת שהקנין לעלמין הוא משום דבעיא לאינסובי, הקנין חל.

ולכאורה דבריו מכוונים להצדקת הנוסח הישן, אבל אם היו אומרים שגם בנוסח החדש יש אנן סהדי יתכן שלא יועיל תירוצו, כיון שבנוסח החדש כן מבואר שהמכירה היא כדי להפקיע ממצות שמיטה, והוי כאשה האומרת שכותבת משום דבעיא לאינסובי.

ונמצא שיש לנו שני טעמים שונים להצדקת נוסחאות המכירה.

להצדקת הנוסח הישן י"ל כטעמו של הרב משה לוי שאין אומרים אנן סהדי נגד גילוי מפורש בשטר שהמכירה תחול. ולהצדקת הנוסח החדש י"ל שבכלל אין כאן אנן סהדי, כי המדינה והמנהל מסכימים לקבל את כל הכסף שכתוב בשטר תמורת נתינת שם הבעלות לגוי עד שהוא יחזור וימכור אותה אחרי שנתיים, כאשר בפועל מנהל מקרקעי ישראל הוא זה שמנהל את עניני הקרקע.

הרב משה לוי כתב עוד להוכיח את היסוד שכתב גם מהגמרא בנדרים מח ע"א במעשה דבית חורון באדם שאביו היה מודר הנאה הימנו, והיה משיא בנו, ואמר לחבירו חצר וסעודה נתונים לך במתנה ואינן לפניך אלא כדי שיבא אבא ויאכל, שלא היא מתנה, ובלישנא אחרינא אמרו שם שגם אם אמר "הן לפניך. יבא אבא ויאכל" לא היא מתנה. ועכ"פ משמע דלא הוי מתנה כי אמר לו על אביו, ומוכח שנותן לחבירו רק בשביל אביו כי אין אדם טורח בסעודת נשואי בנו ונותנה לאחר, ועל כן נראה שאינו מתכוון באמת למתנה. אבל אם לא אמר כלום היא מתנה, וכ"כ הר"ן: "כל שלא אמר בפירוש, אע"פ שהענין מוכיח בעצמו דלא יהיב ליה אלא כי ליתהני מודר, אפ"ה הוי מתנה".

וכתב הרב משה לוי, והיינו טעמא שכתבנו שכיון שמעשיו סותרים את מחשבתו ולא אמר כלום לגילוי מחשבתו, הולכים אחרי המעשה ולא מתחשבים במחשבתו.

אלא שלכאורה קשה, שבשטר מברחת היכא שבעלה מת לפניו אמרינן שמחשבתה לבטל את הקניה הזו מהני, ואין הקנין חל כל זמן שלא כתבה במפורש שהוא מתנה לעלמין, ואילו במתנת חורון אמרינן גם בסתמא, כל היכא שלא הזכיר את אביו, המתנה חלה, ולא תלו זאת בכך שיאמר להדיא שכוונתו למתנה גמורה ולא רק למען אביו, ומאי שנא?

וכתב הרב משה לוי לבאר שבמברחת האנן סהדי הוא רק לגבי זה שאינה רוצה בחלות הקנין במקרה שבעלה ימות תחילה, אך אין אנן סהדי לגבי חלות הקנין כשהיא מתה תחילה, ומכיון שיש קצת רצון של האשה בחלות הקנין לענין מסויים אנו צריכים שהיא תאמר במפורש "לעלמין" כדי שלא לא יועיל האנן סהדי. מה שאין כן במתנת בית חורון, כיון שאין בענין זה את החילוק של רצון חלקי בחלות הקנין התלוי בשאלה מי ימות תחילה, הנתינה בסתמא היא כבר כפירוש להדיא שהמתנה תחול, למרות שמחשבתו בשביל אביו בלבד.

ומעתה ניהדר אנפין לנידון דידן, שיש רצון בקנין כדי להפקיע מהמצוה, לכן לא אמרינן אנן סהדי לבטל את המכר רק כשיש גילוי מפורש בשטר שיחול. ועכ"פ, כיון שכתוב להדיא שהוא קנין לחפור בורות לא אכפת לן שברור שהמוכר אינו מסכים לזה, ומכל מקום הקנין חל<sup>ט</sup>.

אך לכאורה יש להקשות על הכלל שכתב שהולכים אחרי מה שכתב במפורש אף כשיש אומדן שאינו רוצה בזה, ממה שכתב הרא"ש בתשובותיו (שאלה עח דין ג, והובא בשו"ע חו"מ צט, ו) על אנשים שכותבים נכסיהם לאחרים, ואח"כ לוויין, וכשבא המלוה לגבות חובו מנכסיהם, מצווים להוציא את השטר ותולים נכסיהם באחרים, והכל רואים שאע"פ שכתב נכסיו לאחר הוא המוחזק בנכסים, ולא עשה כן אלא להבריא נכסיו מבעלי החוב. בענין האנשים האלו כתב הרא"ש שהוא כשטר מברחת דלא מהני, שאין לך אדם שיתן ממנו לאחרים ויחזור הוא על הפתחים, ואין זה אלא תחבולה וערמה. ונראה שהשו"ע סובר שהרא"ש יאמר כך גם אם כתב כדרך השטרות שהוא נותן לעלמין שכן כך היו כותבים בסתם שטרות, והוא לא חילק בזה. גם מה שכתב הרמ"א שם שעכ"פ אם נראה לבי"ד שכוונתו באמת לתת מתנה קנה המקבל, אינו מתכוון לומר שהדברים הנוספים הוא שכתב לעלמין, אלא הוא מדבר כשיש דברים נוספים שמראים לנו שבאמת כוונת הלווה שהנכסים יועברו למקבל. למרות שהוא לא היה עושה זאת אם לא היה לו מלוה, עכ"פ יש דברים שמראים שעדיף לו להפסיד את נכסיו לטובת מי שנתן לו מלפרוע את ההלוואה, ולכן הוא באמת העביר אותם, והם של המקבלים. ונראה שהשו"ע סובר שאין מחלוקת בין הר"י מגאש לרא"ש, שכן באהבע"ז הביא את דברי הר"י מגאש, ולא ציין בב"י שיש חולקים עליו, ובחו"מ הביא את דברי הרא"ש. לפיכך צ"ל שרק במברחת אנו

ט. הרב בן משה כתב בעמ' קכג שאמנם הרמ"ל בדבר השמיטה אינו מסכים לסברא שהאנן סהדי מבטל את המכר ומוכיח שלא כיוונו למכירה כלל, אבל החזו"א הרי כתב שכיון שאנן סהדי שלא מכר אין המכר חל. "אנו דנים כעת מה דעת החזו"א ולא מה דעת הרמ"ל". אך לענ"ד אם יש לו תשובה בזה לדחות את דברי הרמ"ל הוא צריך להשיב, כיון שגילה דעתו בתחילה בלשון חריפה שאין ספק שהחזו"א צדק "הכל הצגה וכסות עינים. אלו המכירים את הענין מקרוב, מבינים היטב שאין כאן היתר, ואין להם על מה לסמוך, ואין זו מכירה אלא חוכא ואיטלולא". אם כן, השאלה היא מה משיב החזו"א על דברי הרמ"ל.

מניחים ש'לעלמין' מגלה את כוונתה כי יתכן שנזכר לה באמת שיהיה בעלמין, אבל בסתם לווה הלעלמין לא מספיק. ונמצא שבלווה לא יועיל מה שכותב במפורש, כשגלוי וידוע שהוא תחבולה לעשוק את המלוה, ואינו מתכוון לקיים את המכירה. ומעתה חוזרת השאלה – מאי שנא משמיטה, שגלוי וידוע שאין כונת המוכרים לקיים השטר, ואיך תופסת המכירה?

ונראה שיש לחלק, שבנידון דין מה שגלוי וידוע לצדדים הוא שעושים את המכירה כדי להפקיע ממצוה, וחכמים התירו לעשות כן כדי להציל מאיסורים, ובאופן זה תשמר מצוות השמיטה. וכל הבעיה היא שהמוכר לא יסכים שהגוי יעשה מה שכתוב בשטר, ולכן כשכתב להדיא שהוא מרשה לו לחפור כבר אין אנן סהדי שאין כוונתו לקיום מה שכתוב בשטר. אנו מניחים שהוא באמת מוכן לקחת את הסיכון שהדבר יתקיים כדי להנצל מדיני שביעית. מה שאין כן בלווה שמבריא נכסיו, שם אין לנו סיבה להניח שהוא מוכן לקחת סיכון שהאדם שהוא הקנה לו לא יחזיר לו את נכסיו, כיון שהתם הוא אינו עושה בהקנאה זו ענין של מצוה, יותר מסתבר להניח שאינו מוכן לקבל עליו סיכון זה.

אלא שאכתי יש לדון, אם כל ההיתר נובע ממה שזכות הקונה לחפור בורות מפורשת בלא רמז בשטר שאין כוונתו להקנות את היכולת לחפור בורות, כדברי הרמ"ל, אולי העובדה שמפורש בשטר המכירה השני שהוא לצורך הפקעת דיני שביעית גורעת מתוקף השטר הישן. ונראה לענ"ד שאינה גורעת, כיון שעכ"פ הדבר לא מצויין בגוף השטר הישן, וגם עיקר הענין שהמכירה לצורך הפקעת שמיטה אינו כמו הביאור בשטר מברחת שהיא בעיא לאינסובי, שכן משמעותה הפשוטה של ההודעה שהיא בעיא לאינסובי היא צמצום התוקף של הנתינה לבת, בעוד שההודעה שמדובר במכירה לצורך הפקעת שמיטה אינה צמצום ישיר לתוקף של נתינת הרשות לגוי לחפור בורות.

אם כן יש תשובה לטענת החזו"א גם לפי הנוסח הישן, אך בנוסח החדש קושיה מעיקרא ליתא. על כן התשובה היותר פשוטה לטענת החזו"א כנגד היתר המכירה היא לשנות את הנוסח, כפי שמוצע בנוסח החדש, שבו לא נאמר כלל רשות לחפור בורות, ומבחינה זו יש עדיפות לשטר החדש.



## ה.

**קנין חל גם שהמוכר ממשיך להשתמש בדבר הנמכר, והקונה אינו נהנה ממנו**

### בעצמו

הרב בן משה העלה טענה נוספת, שלדעתו לעולם כדי שתחול קניה צריך שלקונה תהיה זכות השימוש בדבר הנקנה, ומכיון שמבואר בשטר שבעלי הקרקעות ימשיכו לנהל את אדמותיהם ושרותיהם כראות עיניהם, אלא שהם עתה כמו פקידים של הנכרי הקונה, נמצא שאין שום זכות שימוש ושום שליטה או הנאה לקונה בכל הקרקעות שקנה.

והביא את דברי הגרע"י בשם הגר"מ הלוי שהשיב על טענה זו (והוא מה שכתב בדבר השמיטה סי' א עמ' כח) שיש להוכיח שהקנין חל גם אם הקונה אינו נהנה כל הנאה ממשית מהדבר הנקנה מהגמרא בנדרים מח ע"ב בסוגית "קני על מנת להקנות", דמבואר התם שאדם שאסר על בנו ליהנות מהנכסים שלו, יכול להקנות את נכסיו לבנו תוך תנאי שהוא כדי להקנותם לנכדו הת"ח, דקני הבן על מנת להקנות, וכ"פ הרמב"ם (נדרים ה, ז) והשו"ע (י"ד סי' רכג סעיף ג).

ופרש"י שם משום דאכתי לא הוה בן הבן בעולם, והוי ליה מזכה לעובר ומזכה לעובר לא קני, ע"כ הקנה לבנו שיקנה לבן בנו, וכתב בפרישה דמיירי שהקנה לבן בנו ע"י בנו מעכשיו והביאו הט"ז רכג, ב.

א"כ התם מדובר על כך שהבן הקונה אינו משתמש בחיי אביו, אלא האב ממשיך להשתמש בחפץ שהקנה. הרי שמועיל קנין אע"פ שהקונה אינו יכול להשתמש במה שקנה. ודחה הרב בן משה, דשאני התם שהבן שמח בזה כי יכול להורישם לבניו, ולכן הקנין תופס. אך לענ"ד אכתי נראה שהראיה נכונה, שכן גם כאן הגוי שמח בקנינו, שעל ידי זה בסופו של דבר הוא מקבל תמורה, שאם לא כן לא היה עושה זאת.

ונראה לי עוד שאף שהם דנו על הנוסח הישן, האמת שכל הדיון נצרך יותר לפי הנוסח בשטר החדש, שבו לא מוזכר שיש לגוי רשות להשתמש, אבל על הנוסח בשטר הישן אין כלל מקום לשאלה, שכן לפי נוסח השטר הישן אכן הגוי רשאי לבא להשתמש בקרקע, ונמצא שהוא כמו במכירת חמץ דמהני למרות שברור שהגוי לא יבא להשתמש, כיון שעכ"פ יש לו רשות להשתמש. אלא שבחמץ בפועל המוכרים לא משתמשים, וכאן כן משתמשים. מכל מקום החזו"א לא העלה כלל טענה זו.



## ו.

### גם השתמשות של המוכר בקרקע באיסור אינה גורעת כשהיא על דעת הקונה

טענה נוספת על היתר המכירה היא שהמוכרים אינם עומדים בתנאים של הרבנים שלא יעשו זריעה וזמירה על ידי יהודי. לענ"ד אין בזה נימוק מספיק לפקפק במכירה, כי עכ"פ הם עומדים בתנאים שעשו עם הקונה, ולכן אין זו סיבה לבטל את הקנין.

הדבר אינו דומה ליהודי שמוכר חמץ ואחר כך משתמש בו בפסח. במכירת החמץ הגוי הקונה יודע שיהודי לא ישתמש בחמץ בפסח, ואף אם הדבר לא כתוב במפורש בשטר, ברור שכך הבנת הקונה, לכן כשהוא משתמש הוא אינו עומד בתנאים שעשה עם הקונה, ויש ספק אם מכירתו מכירה<sup>2</sup>. אך כאן הגוי יודע שהמכירה נעשית מראש על דעת שהיהודי ישתמש בקרקע. ואין דעת הגוי על כך שהיהודי לא יזרע, כיון שאין תנאי כזה בשטר.

י. במכירות הפקעה בעלמא, גם אם לא נותנים לו משהו, יש לו הנאה מעצם שמירת היחסים הטובים עם היהודים. במכירת השביעית יש תמורה ברורה, כי הוא מקבל דמי החכרה.

יא. כוונתי בזה להוציא ממה שאפשר להבין מדברי הרב בן משה שטענה זו היא כחלק מטענות החזו"א. גם בדברי הרמ"ל החילוק בין הטענות אינו ברור.

## ז.

**במכירה להפקעת איסור לא חוששים כ"כ להערמה**

עוד טענה כלפי המכירה היא שאין לעשות הערמה מוכחת, הרב בן משה לא התמקד בטענה זו, אך הוא מדגיש את הענין שזו "הצגה". וזה שייך ביותר בנוסח החדש, שמקנה על תנאי שיחזיר וחותם מיד על ההחזרה, וזה לא נראה כלל "מכירה חלוטה". ואכן, הרב קוק במשפט כהן העדיף את הנוסח של המכירה הזמנית "מפני שהמכירה הזמנית אפשר לעשותה בלא הערמה יותר ממכירה חלוטה". ואפשר לצרף גם את הטענה הקודמת על קנין כשמוכר ממשיך להשתמש ולא הקונה, ולטעון שבקניין ע"מ להקנות התירו זאת רק מפני שלכא חשש הערמה, אך כשמשמש בקרקע, וכתוב שהקניה הוא על מנת שיחזיר וחותם מיד על ההחזרה, זו ההערמה גלויה מאוד שנראה כוונתו שהכל יישאר כפי שהוא, ולא מצינו שהתירו הערמה כזו.

אך באמת יש כאן שני עניינים, האחד הוא הערמה והשני האם הקנין תופס.

מצד השאלה אם מותר להערים, אף שהרב קוק התלבט בזה הרבה, נראה שהעיקר כסוברים שאין לחשוש לזה. חז"ל התירו הערמה מוכחת להפקיע מאיסור, ובפרט כשהוא איסור דרבנן. כאן מדובר באיסור דרבנן הן מצד חיובי שמיטה שההכרעה היא שביעית בזמן הזה דרבנן, והן מצד לא תחנם, כי במנחת חינוך (מצוה תכו) כתב שבמכירה זמנית יש ספק אם יש איסור דאורייתא, וכאן עדיף הרבה ממכירה זמנית כי איכא סברה רבה שמכירה שהיא טובת היישוב בהכרח גדול ושאינן בה למעשה כל חניה לגוי אין בה איסור לא תחנם. לכן לכל היותר מדובר באיסור דרבנן ואין כל חשש מצד השאלה האם מותר להערים. וכן כתב הגרש"א (בהקדמה למעדני ארץ) שעושים הערמות גם באיסורי דאורייתא, וגדולי ירושלים שדנו בדבר עוד בשנת תרמ"ט לא סברו כלל שיש מה לחוש בזה מצד זה שזו הערמה ניכרת. וכן התירו (מרדכי ביצה סי' תרעז; שו"ע או"ח שכג, ז וי"ד קכ, טז) בערב שבת ליתן לגוי כלי ולחזור ולשאול ממנו כדי להיפטר מטבילת כלים, אע"פ שלמעשה הכלי נשאר בידי היהודי.

לכן נשארת כאן רק השאלה האם באופן כזה שידוע שהמוכר לא מוכן לקיים מה שכתוב הוא מכירה, ולענין זה התייחסנו לפני כן.

## ח.

**חסרון הכתיבה בטאבו, והתנאי שלא תכתב הערת אזהרה בטאבו**

הטענה השניה של החזו"א היתה שמכירה זו אינה חלה כי אין כותבים את המכירה בטאבו, ואם הגוי יבא בדרישה לקבל את השדה, הם ישיבו לו שלא תקבל כי לא נרשם הדבר בטאבו. בענין הרישום בטאבו נאמרו כמה טענות, ויש לדון ולברר מה מהן היא הטענה של החזו"א.

(יב). יש שטרוט מכר של חמץ שכותבים בהם שבמידה שהמוכרים ישתמשו בחמץ, הם יהיו חייבים לשלם לגוי. לכאורה הדבר לא פותר את הבעיה של החזו"א, כי בפועל אין נכונות לשלם לגוי, ויוצא שבשטר כתוב דברים שאין נכונות לקיים.

יש שטענו שמכירת קרקע בלי טאבו לא תופסת כי קנין צריך להיות תואם לחוקי המדינה מחמת דינא דמלכותא או מחמת שכך מנהג המדינה. אבל מלשון החזו"א לא נראה שזו טענתו, שלא הזכיר צורך הלכתי בדינא דמלכותא. לעצם הטענה הזו השיב הגרשז"א (מעדני ארץ סי' יח) שאין צורך בהסכמת חוק המדינה כי אין כאן כונה להעברת בעלות של חוקי המדינה, שהרי ידוע למוכר ולקונה שמדובר במכירה להעברת בעלות הלכתית בלבד. ויש להוסיף שכתוב בשטר להדיא ששום טענה לא תחשב נגד המכירה, משמע גם הטענה שאינו כחוקי המדינה לא תתפוס, והוי כאילו פירשו שהמכירה לא זקוקה לטאבו, ולכן המכירה חלה כפי שמבואר בקידושין כו ע"א: "במקום שכותבין את השטר - לא קנה, ואי פריש - פריש".

ויש שטענו שמכל מקום בסופו של דבר הגוי אינו נחשב הבעלים החוקיים, כיון שאין רישום בטאבו, וכדי שיפקעו דיני שביעית צריך שהגוי יהיה הבעלים החוקי. החזו"א (בבא קמא י' ט) כתב שהיא אינה תופסת כי בדין של גוי וישראל הקנין צריך להיות לפי דיניהם, ובדיניהם אין קנין ללא טאבו. ויש מי שהוסיף לטענה זו את הבעיה שהמדינה אף אוסרת על מכירת קרקעות של המדינה. ומכיון שהקרקעות נמצאות ברשות מנהל מקרקעי ישראל, שהוא גוף שכפוף לחוקי המדינה, אין לו סמכות למכור מכירות הלכתיות שאינן בהתאם לחוקי המדינה. אמנם בעיה זו נפתרה במקצת בתיקון בחוק שנקרא 'חוק השמיטה' שהועבר בשנת תשל"ט, ובו נקבע "עסקה במקרקעין לצורך קיום מצוות שמיטה, שנעשתה באישור הרבנות הראשית תהיה תקפה על אף האמור בחוק המקרקעין", אך אכתי תיקון זה אינו תופס ביו"ש".

אך נראה שגם זו אינה טענת החזו"א בדבריו שבהל' שביעית, כמבואר בלשונו שהוא מדבר רק על מה שיגידו ללוקח כשיבוא לממש את הבעלות, ולא על עצם זה שהמדינה אומרת שהקונה אינו הבעלים. ונראה לי שהתשובה לטענה שהועלתה על ידי אחרים ועל ידו בחידושי לבבא קמא היא שלמעשה גם אם המדינה קובעת שאין העברת בעלות בלי רישום, חזו"ל לא הצריכו להחלת דין קנין גוי שמפקיע שיהיה לו בעלות חוקית. כל מה שאמרו בגמרא שקנין גוי מועיל הוא למרות שלפי האמת לא יכולה להיות לגוי קנין חוקי בא"י, שהרי ארץ ישראל שייכת לעם ישראל מההבטחה לאברהם אבינו. גם אם המדינה מחליטה לתת לגוי בעלות על קרקע, זו היא חמסנתותא דמלכא והארץ נשארת של עם ישראל. ואף אם יש לו קרקע שקנה בכסף ושטר מיהודי עדיין לפי החוק האלקי ארץ ישראל שייכת לעם ישראל. אלא שחזו"ל קבעו על פי דרשה מהפסוק שדי בכך שבפועל למעשה נעשה קנין להעביר לגוי את הקרקע, וא"כ מסתבר שדי בכך שיש לו קנין על פי חוקי הקנין ההלכתי. ואף שבמכר בעלמא צריך בדיניהם רישום בטאבו, במכר כזה גם בדיניהם לא צריך. כך יש לנו להניח כל עוד שלא נכתב חוק מפורש שקובע שמכירה כזו אינה תופסת.

יג). הרב וייטמן (אמונת עיתך 132 עמ' 139) טוען שהנוסח החדש עדיף על הנוסח הישן כיון שהוא נוסח בצורה משפטית ורק בו יש למכירה תוקף לפי חוקי המדינה. אך לענ"ד טענתו אינה ברורה, כי המדינה לא חלקה בין נוסח לנוסח. בכל אופן המדינה לא מכירה במכירת השמיטה כמכירה של העברת בעלות, אלא כמכירה לצורך מצות שמיטה, והיא הכירה במכירה זו לפי הנוסח שאותו קובעת הרבנות הראשית, ונמצא שהחוק הכיר במכירה זו גם כשמוכרים בנוסח הישן. אלא שביהודה ושומרון עדיין אין הכרה חוקית למכירה זו, כיון שביו"ש אין תוקף לתקנת חוק השמיטה (כ"כ חגי ויניצקי בספר היתר המכירה שיצא לאור בתשפ"א עמ' 35), כך שבכל אופן אי אפשר לבסס את היתר המכירה רק על תיקון החוק בתשל"ט, ולומר שבגלל זה יש למכירה גושפנקא חוקית.

הגרשז"א (מעדני ארץ סוף סי' יט) השיב תשובה אחרת לשאלה זו שהמדינה אינה מכירה בזה כהעברת בעלות, שמכל מקום אם אירע שבאמת ירד הלוקח לתוך השדה וחפר בה בורות מחמת מכר זה שנעשה בדיננו, אפשר שתתחשב שפיר המלכות עם טענת הלוקח לענין זה שיהיה הלוקח פטור מלשלם, ואפשר שדי בזה לומר שיש למכירה גושפנקה חוקית של דיניהם.

מכל מקום לענ"ד נראה מלשון החזו"א שטענתו בזה אחרת והיא דומה לטענה השלישית. דברי החזו"א מבוססים על הנחה שלחלות קנין צריך נכונות המוכר שהוא לא ימנע את קיום מה שכתוב בשטר, ועל זה הוא טוען שהכא המוכר חותם כי הוא חושב שאם יבוא הגוי לממש את בעלותו, דהיינו לחפור בורות, המוכר לא יתן לו כי יאמרו כך דינך שלא נרשם בטאבו שאתה הבעלים, ונמצא שאינו מוכן לקיים מה שכתוב בשטר.

ואם זו הטענה יש להשיב מה שכתבתי בתחילה שכיון שדעתם לעשות את הפקעת המצוה שהתירו חכמים, והמוכר הסכים לקחת את הסיכון שיחול מה שכתוב בשטר, אי אפשר להחליט שדעת המוכר שבשום אופן לא יקיים את מה שהוא התחייב, ולכן המכר חל.

והנה הרב בן משה שואל מדוע מפלפלים אם המכירה תופסת בלא טאבו, שימכרו מכירה גמורה עם טאבו ולא תהיה בעיה. אך התשובה לשאלתו פשוטה. אי אפשר למכור עם טאבו כיון שזה אפשרי רק במכירה מוחלטת, ובזה יש איסור של לא תחנם. המוכרים אינם עושים מכירת של העברת בעלות לפי החוק אלא של העברת הבעלות מבחינת הלכתית, המספקת להפקיע מהמצוה.

ועכ"פ לפי מה שביארתי מובנת התשובה לטענתו שהתוספת שהקונה מתחייב לא לרשום בטאבו הערת אזהרה גורעת, כי היא מראה שאין זו העברת בעלות כנדרש בחוק. התשובה היא שתוספת זו היא רק כתנאי מפורש שהמכירה תועיל למרות שאין רישום בטאבו, וזה ממש כדברי הגמרא "אי פריש פריש". מנסחי השטר החדש טוענים הפוך מהרב בן משה, שאדרכה ההוספה הזו, שנעשתה לפי בקשת המנהל, מראה שהמנהל מתייחס לחתימתו כחתימה על מסמך מחייב. לדעת הרב וייטמן, בעבר החתימה נעשתה מתוך אונס והבנה שאין במכירה ובקניין כל ממש, ולכן כששטר נוסח בצורת חוזה משפטית והבהירו להם על מה בדיוק הם חותמים הועלו דרשות, והדבר רק מורה על יותר סמיכות דעת שמוכנים לקבל ולקיים מה שכתוב בשטר, ולכן יתכן שחלק מאלו שהתנגדו למכירה בעבר יסכימו שהיא מותרת". אך גם אם נפקק בזה, ואף נאמר שהתוספת הזו או תוספת אחרת גורעת, אכתי אין הדבר גורע מתוקפו של השטר שנכתב בנוסח הישן, וכל מי שהסכים לנוסח הישן יסכים למה שעשו בתשס"ח מכירה בנוסח החדש, שהרי כפי שמציין הרב וייטמן "ניתן גם יפוי כח מהמינהל לרבנות הראשית לבצע מכירה לזמן בנוסח שנהג בעבר, למקרה שיתברר שקיים פגם כלשהוא במכירה הישירה שנעשתה".



יד). כ"כ הרב וייטמן בביטאון צהר לב (עמ' 94-83), ובאמונת עיתך (גליון 132 עמ' 135). ובמאמר לקראת שמיטת תשפ"ב (כושרות ח"ג עמ' 83). הרב וייטמן אינו מתנגד לכך שעושים גם את המכירה בנוסח הישן, אלא שלדעתו הדבר צריך שייעשה רק לאחר המכירה החדשה. לא הבנתי מאי נפק"מ בסדר הדברים.



## ט.

### החלטת בית המשפט

החלטת בית המשפט בתשס"ט שהמכירה אינה מאפשרת ליהודי לעשות בקרקע שימוש חריג בניגוד להוראת המינהל אינה גורעת דבר מתוקף המכירה. הלא באמת גם בעת שהקרקע היתה מכורה, בין לפי הנוסח הישן ובין לפי הנוסח החדש, מינהל מקרקעי ישראל נשאר לנהל את הקרקעות מטעם הבעלים, שכעת הוא הקונה הגוי, ולכן הוא תובע בצדק מי שמשתמש בה שימוש חריג. הרב וייטמן במאמרו (המעין תשרי תשע"ה הערה 3) כותב שאכן זה בדיוק היה הנימוק הכתוב של בית המשפט לדחות את טענת אותו יהודי.

## י.

### הצעה לנוסח מכירה אחד

לענ"ד כל עוד שיש במדינה בעלי קרקעות רבים שאם לא ימכרו את השדות הם יעבדו בה באיסור יש צורך לעשות את המכירה כדי להציל מאיסורים, ולאפשר חיים מתוקנים במדינה של חילונים ודתיים זה בצד זה. בזכות היתר המכירה לא צריך לחשוש לכסף שמתגלגל במדינה שהוא קדוש בקדושת שביעית, ולמאכלים הבאים מבעלי חיים כמו ביצים שמא התרנגולת התפטמה מספיחין. אך בלא היתר המכירה תהיה בזה בעיה.

והנה, כפי שציננתי לעיל, הרב יהודה עמיחי כתב שיש חסרון בנוסח החדש מפני שהוא פחות מונע מאיסורים, כי הוא מוציא את האפשרות להשכיר מה שאי אפשר למכור, וכן מוציא את החלת המכירה על קרקעות שלא מסרו הרשאה. אך הרב וייטמן (תחומין כו עמ' 21) רואה בצמצום ההיקף של המכירה דוקא יתרון, וכתב שכאשר אנו מוסיפים דברים לא מוגדרים נכנסים לבעיה של מכירת דבר שאינו מסוים. כמבואר ברמב"ם (מכירה פרק כא הלכה ג): "האומר לחבירו כל מה שיש בבית זה אני מוכר לך בכך וכך, וכל מה שיש בתיבה זו אני מוכר לך בכך וכך, או בשק הזה אני מוכר לך בכך וכך, ורצה הלוקח ומשך אין כאן קניין, שלא סמכה דעתו של לוקח, שהרי אינו יודע מה שיש בו אם תבן או זהב, ואין זה אלא כמשחק בקוביא, וכן כל כיוצא בזה". וכ"פ השו"ע (חו"מ רט, ב).

ולענ"ד בענין זה הנוסח הישן עדיף, דכיון שמדובר במכירה להצלה מאיסור, ההוספות האלו אינן מהוות בעיה. אף שהגוי אינו יודע בדיוק מה הוא מקבל, יש אומדן דעת שלא אכפת לו כ"כ מה הוא קונה, העיקר בשבילו הוא שבסוף הוא מקבל דמי חכירה, או הנאה של כבוד, וזה בשבילו המשמעות של הבעלות שקיבל. כך גם נעשית המכירה בפועל במכירת חמץ. הגוי אינו יודע בדיוק כמה חמץ הוא קונה ומה מוגדר חמץ (לדוגמא עוגיות פפושדו), ובכל זאת המכירה תופסת. ובאמת גם בנוסח החדש אין הגדרה ברורה לכל הקרקעות כיון שהמוכרים מודיעים בשטר "ישנם חקלאים נוספים שייתכן ויצטרפו להרשאה".

ובענין ההבדל בין הנוסחאות יש לדון עוד על ההוספה של מכירה על תנאי שהגוי יקוץ את הצמחים. בענין זה דן הגרש"א במעדני ארץ סי' א (ובעקבותיו הרב זאב וייטמן בתחומין כז עמ' 18 ואמונת עיתן 132 עמ' 138). הגרש"א מביא את דברי הרב נפתלי הרץ הלוי, שהיה רבה של יפו לפני הרב קוק, והוא הנהיג מכירה זו בשנת תרס"ג (המכירה בפועל בוצעה על ידי חתנו) בנוסף למכירה לשתי שנים, כדי להמעיט את החשש לאיסור לא תחנם, כי המכירה השנייה של גוף הקרקע תחול אך ורק כשהגוי יעבור על התנאי ולא יעקור את האילנות. נמצא שהיהודי לא עבר ישירות על לא תחנם כי הוא לא הסכים שהגוי יקנה ממנו ישירות, אלא שהגוי גרם לכך כשעבר על התנאי של היהודי. על כן שואל הגרש"א שכשעושים מכירה על מנת לקוץ אחרי שנעשתה מכירה לשנתיים, אין כאן את הרווח שרצה להשיג הרנ"ה, שלא תהיה עבירת לא תחנם ישירה, כי אם יש בזה עבירה היא כבר נעשתה במכירה הראשונה. ואם נאמר שהרווח הוא כדי שבמידה שהמכירה הראשונה לא קיימת תהיה עכ"פ השנייה, הרי במכירה השנייה נכתב תנאי שאם הגוי לא יקיים את התנאי במכירה השנייה אין זו מכירה, ועל כן כשהוא לא יקיים את התנאי עומדת רק המכירה הראשונה.

אולם, לענ"ד כחומרה של הידור לכתחילה י"ל שיש במכירה זו תועלת, שכן אם נאמר שהמכירה הראשונה לא חלה מפני שבה נעשה איסור לא תחנם ישיר, נאמר שתחול המכירה השנייה, כיון שבה אין איסור ישיר של לא תחנם, ובאופן זה לאחר שהגוי לא יקצוץ בפרק זמן סביר תחול המכירה הראשונה באופן עקיף ולא כפעולה ישירה של היהודי, ולכן היא כן תחול. מכל מקום, התועלת בזה אינה אלא להוציא מהחשש שהמכירה אינה קיימת כי אין שליחות לדבר עבירה, וכיון שיש על זה תשובות טובות, ויש כאן בעיה מצד שכתוב בשטר דבר שהמוכר לא מסכים שייעשה, עדיף להשמיטו.

כיון שלענ"ד הבעיה של מכירת דבר שאינו מוגדר אינה מעכבת, ויש צורך למכור גם קרקע של מי שלא חתם, גם לאור הבעיה שלפעמים מי שחותם אינו הבעלים, אלא מי שחכר מהם, נראה לענ"ד שדרך המלך היא לשלב את הנוסחאות, ולעשות את המכירה כפי שהציעו בנוסח החדש לגבי עצם המכירה שהיא מכירה גמורה על תנאי שיחזיר, ובכך לפתור גם את הבעיה שהמוכר אינו מסכים לבצע מה שכתוב בשטר שהקונה יכול לחפור בורות בקרקע, אך מאידך גיסא להוסיף גם את השכירות של מי שאין לו כח למכור, והמכירה של מי שלא חתם על ההרשאה ונוח לו בה, כפי שהיה נהוג בשטר הישן. וכדי לצמצם את הבעיה של שליח לדבר עבירה, כדאי שמכירה הסופית לגוי תתבצע על ידי מנהל ממקרקעי ישראל, אך אין זה מעכב, כיון שמאידך גיסא יש עדיפות שהמכירה תיעשה על ידי יודעי תורה, ובלאו הכי יש תשובות טובות אחרות לטענה של שליח לדבר עבירה.

אמנם יש בעיה בעצם זה שאנשים יאמרו כיון ששינו את הנוסח, אולי גדולי ישראל שתמכו בעבר בהיתר לא יתמכו בו, כפי שניסה לטעון הרב בן משה. אך מאידך גיסא יש יתרון של נוסח אחד שהדבר מסלק את הטענה שעצם זה שהוסיפו נוסח נוסף שבו כתוב שהמכירה נעשית בגלל השמיטה גורע את תוקף הנוסח הישן, דהוי כאשה המפרשת שהיא מוכרת כי בעיא לאינסובי.

לכן נלענ"ד לשלב בין הנוסחאות כפי שביארתי.

## יא.

### זהירות ממכשולים בהשגחה, ודין קניה מגוי ובפרט כשהוא דר בארץ ישראל

עוד מציין הרב בן משה שבמציאות הרבה פעמים המוכרים אינם בעלי הקרקע, והביא את דברי הרב וייטמן שהיו בדבר הזה ליקויים. אך כפי שעולה מדברי הרב וייטמן עצם הבעיה הזו אינה דבר חדש. בגלל הדבר הזה בנוסח הישן יש תוספת שמה שאינו יכול להימכר יהיה מושכר. גם אם המוכר אינו בעל הקרקע אלא שוכר, הוא יכול להשכיר לאחר, כדי שעכ"פ השוכר הנמצא בקרקע לא יעבור איסור במה שהוא סוחר בפירות, לפי דעת המבי"ט שמתיר לסחור בפירות של גוי. וכן מועילה לזה התוספת שמוכרים גם את הקרקע של מי שלא חתם אם נוח לו בזה.

אכן יש מקום וצורך להשתפר, ומדברי הרב וייטמן משמע שהרב בן משה צודק בטענה שהרבנות לא עשתה בעבר מספיק השתדלות בזה, אך לא נראה לי נכון להציג את הדברים כאילו רק היום המצב השתנה לרעה, וכאילו הגרע"י התיר רק מפני שבימיו היתה השגחה טובה. יותר מסתבר שעד תשס"ח לא היתה השגחה טובה בזה. הרב וייטמן במאמרו בהמעין תשרי מתשע"ה שיבח את העוסקים במלאכה שהשקיעו מאמצים ניכרים לאתר ולהחתים את בעלי הזכויות, כדי שלא יהיה כפי שהיה בעבר, וכן כיום באמצעות האינטרנט הדברים יותר ויותר ברורים.

מאידך גיסא, גם אצל הקונים מגוי היתה בעבר מכשלה, שהגויים הטעו ומכרו תוצרת לא מושגחת של יהודים<sup>טז</sup>, או שהקרקע שהם גדלו עליה לא היתה שלהם בטאבו. הגר"מ אליהו (במאמר סי' טז) הוסיף שהמחמירים צריכים לא לסמוך גם על טאבו אלא היו צריכים לבדוק שכל קרקע של גוי באמת נקנתה על ידי אבותיו של הגוי ולא גזולה. והביא מה שכתב בשו"ת קול אליהו (ח"א סי' מ"ב) שאפילו כשיש לו שטר בטאבו, אמנם השטר מראה שהקרקע בחזקתו, אך אין זו הוכחה שהגוי לא גזלה, וצוין שבערי טורקיה מפורסמים תושביהם שהם מקבלי שוחד.

ולענ"ד יש להביא סמך להחמיר אפילו אם התברר שיש לו שטר קדום מהירושלמי (דמאי פרק ב, א. ושביעית ט, ו). שם מובא שריב"ל החמיר לקנות דוקא בשדה דסיסרא (שסבר שהיא שדה של גוי מאז ומעולם), ואמר לו אליהו הנביא שהיא שדה גזולה מיהודי שהרגו "ואין בעית מחמרא על נפשך אשתווי לחברך". לפי הכסף משנה (שמיטה ספ"ד) אליהו אמר לו לא להחמיר אלא לנהוג כחבריו שמקילים. וקשה, שהרי אליהו אמר "אם תרצה להחמיר". לכן נראה כגרסת הגר"א "ויל אשתווי לחברוהי", ופירש דכוונתו דעכ"פ לשיטתך שאתה מחמיר, השווה שדה זו לשדה חברו, ואל תקח גם מזו וגם משדה אחרת הנמצאת בחזקת הגוי (אלא יאכל מספחים של הפקר). וכן ביאר החזו"א (שביעית ד, ד) שריב"ל החמיר כי חשש שמא גזל הגוי מירושלם.

ובאמת הקולא לקחת בשביעית מדבר שהיה בחזקת הגוי אינה ברורה, שכן גם אם המלכות אישרה לגוי להיות בקרקע זו, יתכן שהמלכות עצמה נחשבת גזולת מהיהודי, כפי שכתב הרש"ס

(טו). שמעתי מפי חבר שהיה אחראי על הבטחת המשגיחים שהרמאות בזה שכיחה מאוד, וגם אחרי שתופסים גוי ברמאות לא ממחרים להפסיק את הקשר עמו, כי מתחלה בנו על כך שיקחו ממנו. לפעמים הבד"ץ מפסיק את ההתקשרות עם גוי שנתפס כמה פעמים ברמאות, אך אותו גוי עובר אח"כ לספק להכשר אחר.

(ירושלמי שביעית פ"ו ה"א) "ופשוט הוא דאין כיבוש הגויים כיבוש, וכ"כ הגאונים"<sup>171</sup>. אמנם אם נמכרה לו האדמה מהני, דזה ודאי בכלל מה שאמרו יש קנין לגוי, אך יש מעט מאוד שדות בא"י שיהודי מכר לגוי. ומכל מקום בסופו של דבר חזינו שהירושלמי מחשיב דבר זה רק כחומרה, וצ"ל שמדינה לא הצריכו לברר את הדבר.

בודאי יש להחמיר יותר בגוי עויין, אך גם כשמביאים מחו"ל עכ"פ מחלישים את החקלאות בארץ, וגם לפי הרמב"ם צריך שיהיה ניכר בפירות שהם מחו"ל כדי שיהיה מותר לא לנהוג בהם קדושת שביעית.

ונחרדתי מאוד לראות מה שכתב הרב יוסף צבי רימון (שמיטה הלכה ממקורה עמ' 304) שכיום בלחץ של גורמים שונים, המדינה נותנת אדמות מדינה לערבים לצורך השמיטה, וכמובן שלאחר השמיטה השדה אינה נלקחת בחזרה. לדבריו, כל שמיטה עוברת אדמות מדינה רבות ונרחבות יותר ויותר לערבים. גיסי, הרב משה הררי (בספרו קדושת שביעית עמ' קע), ציין את הדבר המזעזע הזה ושאל בצדק – הרי זה ממש האיסור לתת להם חניה במלא תוקפו", מי התיר דבר זה!!!

טז). בגמרא עבודה זרה נג ע"ב איתא שארץ ישראל וכל המחובר לה לפני כניסתם לארץ לא היתה של הכנענים כי "ירושה היא להם מאבותיהם", משמע שגם זריעה של גוי המחוברת לקרקע א"י היא של ישראל, אך בראש השנה יג ע"א אמרו שבכניסת ישראל לארץ לא יכלו לקיים את מצות העומר שכתוב בה "קצירכם" במה שקצרו משל הגויים, כי זה נחשב "קציר נכרי". התוספות (ד"ה ולא קציר נכרי) ביארו בסתירה זו דאף שהארץ שלנו "מכל מקום יש לגוי במה שזורע". אך מפשט הגמרא בעבודה זרה לא משמע כך, וברמב"ם לא מובאת הלכה שאין לקיים את מצות העומר משדה גוי. וכתב הברכ"י (או"ח תרמט, ב) בשם מהר"י זאבי שלדעת הרמב"ם היא מחלוקת סוגיות, והלכה כסוגית הגמרא בעבודה זרה שכל המחובר לקרקע הוא של ישראל. וכן נראה מרש"י על התורה (בראשית יג, ו) בענין ויכוח רועי לוט ורועי אברהם, דכתב שטענת רועי אברהם היתה שעדיין אברהם לא זכה בארץ שכן לא היה לו זרע, משמע שלאחר שזכה אברהם וזרעו בארץ אין גזל בלקיחת תבואה של גוי. החת"ס (בחידושי לוסכה דף ע"ב) כתב שגם כאשר גוי זורע בארץ ישראל הצומח אינו שלו, כי הנטיעה יונקת מגזל, ולכן אמרו שם בגמרא שלקיחת לולב בקרקע של גוי היא לקיחה מגזל.

לפי הראשונים הנ"ל עולה שגידולי קרקע גזולה הם של ישראל. ולגבי קרקע שהם כבשו מישראל, כתב הדבר אברהם (ח"א סי' י אות ז, וסי' יא, אות ח) שרוב הראשונים סוברים שדינה כגזולה שאין קנין כיבוש מועיל לגוי, ואף כשהשתקע שם הבעלים לא השתקע שם ארץ ישראל. ואף לסוברים שמהני, הוא רק לזמן הכיבוש, וכשנפסק כח הכיבוש הדרא לבעלים. וראה במאמר של הרב יצחק שפירא (תחומין כד עמ' 271) שלפי זה כיון שהארץ שבה ונכבשה עתה על ידי ישראל היא וגידוליה אינה שלהם, ואף אם המדינה נותנת להם קרקעות הוי כחמסנותא דמלכא, ולא מהני. וראה מה שכתבו בזה במאמר של הרב יעקב אריאל בשו"ת באהלה של תורה ח"א עמ' 538, ובמאמר של הרב אוריאל אליהו בשו"ת רזי המשפט עמ' 219.

אמנם כל האמור לא מתיר לקחת מגידולי גוי בלי רשותו, שכן יש גם צד של חילול השם ואיסור דרבנן, שמי שמרגיל עצמו לקחת מגוי יבא לקחת מיהודי.

יז). אף שהבאתי לעיל שיש סברה לומר שמנהל מקרקעי ישראל אינו בגדר אדם המחוייב במצוות ולכן אין בו דין של אין שליח לדבר עבירה, זה נאמר לגבי החשש שמכירה שעושה שליח בעבירה לא חשיבה מכירה. אבל עכ"פ פשוט שהתורה רוצה באיסור לא תחנם שלא ניתן להם חניה, ולכן הגוף היהודי שמנהל את עניני היהודים צריך לשמור שלא תהיה להם חניה, ואסור לכל אדם לגרום לכך שהכלל יעברו על איסור זה. בנוסף לזה גם יש כאן ביטול מצות כיבוש ארץ ישראל, שהיא תכלית כל המצוות.

כמו כן כאן לא שייך הנימוק שהוא לטובת היישוב, כיון שאין בזה צורך גדול, והנוק בהשאת האדמה בפועל בידם גדול מאוד.

כידוע, גם באוצר בית דין יש קולות במה שסומכים על הסברה שאין ספחים כאשר השריש לפני השישית ובעבודות הנעשות לאוקמי פירא ולא רק לאוקמי אילנא, ובמכירה בחנות ובמשקל או בארגזים שבהם המשקל מדויק (כגון בקבוקי יין).<sup>1</sup> כדי לפתור בעיות אלו בעבר הרב קוק המליץ לעשות היתר מכירה בנוסף לאוצר בית דין, ועל זה היה ממליץ הרב מרדכי אליהו, אך הדבר לא נעשה כיום. אלא שמכל מקום, בכל זה אם יש בעיה היא רק מדרבנן, כיון דקיי"ל ששביעית בזמן הזה דרבנן, ובספק יש מקום להקל.

ועכ"פ הנוהג כמנהג ירושלים שאין קדושה בפירות של גוי,<sup>2</sup> וקונה בשוק פירות של היתר המכירה, אינו חייב לשמור על קדושת הפירות מחשש שחלק מהקרקעות לא נמכרו על ידי בעליהם, כיון שיש להניח שהרוב נמכר כדיון. הרב בן משה מפנה לדבריו של הרב וייטמן שמצא ב7 אחוז מהקרקעות את הבעלים, אך עדיין אין ללמוד מכאן שהרוב אינם הבעלים, כי יתכן שהרוב כלל לא נבדק על ידו, ועכ"פ כיום שההשגחה השתבחה מסתבר שהרוב נמכר על ידי הבעלים. ובכל אופן המנהל מחזיק ב49 אחוז מאדמות והוא מוכר את כל האדמות של אלו שנתנו הרשאה או שנוח להם במכירה, ובדיעבד יש מקום לסמוך על מכירה זו בלבד.

גם כשמחליטים לא לקנות מגוי שגר בארץ, למעשה יש לדון מה עדיף, לקנות מהיתר המכירה או לקנות מאוצר בית דין, או לקנות מחו"ל. או להשתמש בגידולים מהערבה או מהנגב הדרומי. יש אפשרות גם של חממות על מצע מנותק, אך כיום חממות כאלו מצויות רק בירקות עלים ללא חרקים, כיון שהדבר דורש השקעה, והחקלאים אינם מקבלים מספיק סיוע. ועוד, שאם יעשו כך כולם תהיה יותר בעיה שכך היא דרך הגידול. לענ"ד נראה שהטוב ביותר למי שיכול, הוא להשתמש יותר בירקות הגדלים בגדולי מים, כגון נבטים (או על מצע של הפרשות דגים כפי שראיתי אצל חברי ר' רפאל בוקרה שהדבר אפשרי), ויש לחזק חקלאים לעשות זאת בהשקעה ציבורית. יש אפשרות לעגן בחוק שנת שמיטה בפיצוי גדול יותר ממה שקיים למי ששובת, אך עד שהדבר ייעשה, יש חקלאים שאומרים אם לא ייעשה ההיתר נעבור למקצוע אחר, ויש צורך שהחקלאות תשאר בידים יהודיות, כיון שאין ברירה נראה לי שהאפשרות העדיפה לעת עתה לחקלאי שיכול היא אוצר בית דין, וכן הצרכן יעדיף לקנות מהם, שכן בקניה מהם מחזקים את החקלאים שומרי המצוות.

ועכ"פ לענ"ד קשה לומר כפי שכתבו הרבנים בירחון האוצר נו, נח שמי ששומר שמיטה לחומרה או שמיטה למהדרין הוא דוקא הקונה מחו"ל או מגוי. כבר כתב על הסוכרים כך הגר"מ אליהו כיצד נחזק את אלה ש"ידיהם דמים מלאו", ונחליש בכך באופן ישיר את אחיזתנו בארץ אבותינו, וכ"ש לפי מה שכתב הרב יוסף צבי רימון שבפועל מעבירים לצורך זה אדמות מדינה

יח). בתוספתא שביעת ה, א כתוב שהיו מחלקים את הפירות בערב שבת. בפשטות אוצר בית דין אינו מתיר לעשות פעולה כלשהיא שאסורה בפירות שמיטה.

יט). כך משמע גם מדברי אליהו הנביא לריב"ל לפי ביאור הגר"א הנ"ל, ודוחק להעמידו רק לגבי איסור ספחין.

כ). אמנם הרבנים שהתנגדו למכירה בשנת תרמ"ט אמרו שאנו מחלישים את אחיזתנו בארץ על ידי שאיננו שומרים שמיטה כפי שתקנו חכמים לשמור לאחר החורבן, וכן חוזרים רבים על טענה זו בימינו. אך כולם מודים שאם המכירה תופסת אין כאן עבירה, ואנו מוצאים שחכמים הרשו לעשות פעולות להפקעת מצוה כדי שלא ישלכו באיסור בהפקעת דיני בכורה, וכך עושים כאן. רק שיחד עם זאת צריך גם לעודד ולחזק את מי שבכל זאת שומר שמיטה, ועכ"פ ודאי

לערבים, וזה הוא ממש איסור לא תחנם. לענ"ד שומר נפשו ירחק מכל מקום בו משתדלים בשמיטה לקנות מגוי, מחשש שבזה גופא הוא עובר על איסור לא תחנם. וראה הערה כ"א.



### סיכום

א. יש כיום שתי נוסחאות שטר מכירה. אין יסוד לטענה שמי שתמך בעבר בנוסח הישן ימנע מלתמוך במכירה הנעשית כיום, שהרי עדיין עושים מכירה באותו נוסח, אלא שעושים בצידה מכירה נוספת בנוסח חדש.

ב. בנוסח החדש אין חשש לביטול המכירה מצד אנן סהדי שאין כוונה למכור, כי המוכרים והקונה מתכוונים לקיים מה שכתוב בשטר, ולהערמה בדרכן לא חיישינן.

ג. בנוסח הישן אין פסול של אנן סהדי שכוונתם שונה ממה שכתוב, כיון שכתוב במפורש שהמוכר רוצה שתהיה מכירה גמורה, והקונה והמוכר מתכוונים לקיים מכירה זו על מנת להציל מאיסורים.

ד. מכירת שדה נחשבת מכירה גם כשברור שהמוכר ישתמש בה, ושהקונה למעשה לא יכול להשתמש בה.

ה. שימוש המוכר באופן שיש בו איסור הלכתי בחפץ הנמכר אינו גורע מעצם המכירה, כיון שהקונה יודע שהשימוש הזה ייעשה.

ו. אין גריעות במה שהשטר לא נכתב בטאבו כיון שממילא אין בעלות גמורה של גוי בארץ, ואף אין גריעות במה שנכתב שיש איסור לכתוב בטאבו.

ז. פסק בית המשפט בתשס"ט אינו משנה דבר, כי הוא לא קבע שאין משמעות למכירה.

ח. נלענ"ד שמי שרוצה להדר נכון שישתמש בגידולי מים ויחזק את חקלאים לעשות כך, ומותר לאכול גם מאוצר בית דין והיתר המכירה.

ט. יש להזהיר מאוד לא להעביר קרקעות לגויים כדי שיעבדו אותם בשמיטה שזה איסור לא תחנם כפשוטו, כיון שהקרקע אינה חוזרת לישראל לאחר השמיטה.

י. לענ"ד נכון לעשות את המכירה בשילוב שתי נוסחאות השטרות. עצם המכירה כפי שהציעו בנוסח החדש, שהיא מכירה גמורה על תנאי שיחזיר, ובכך לפתור את הבעיה שאין כוונה לבצע מה שכתוב בשטר שהגוי יכול לחפור בורות בקרקע, אך מאידך גיסא להוסיף גם את השכירות והמכירה של מי שלא חתם על ההרשאה, כפי שהיה נהוג בשטר הישן, כדי להציל ככל האפשר מאיסורים.



שהחלשה ישירה של אחיזתנו בארץ על ידי חיזוק עם עויין חמורה יותר.

כא). כל זה כתבתי בתחילה שלא לקנות מגוי בעיקר בגלל חיזוק והסיוע להם. וראה בתגובה לקמן שהסקתי שבנוסף לזה נראה שבימינו יש לחוש מדינא שאיסור ספיחין נוהג בכל מה שגידל גוי שגר בארץ.

### הוספה

ראיתי את חילופי המכתבים בין הרב ישראל בן משה לרב יהושע בן מאיר, ואבקש להעיר: א. בענין הטענה שאחרי קום המדינה המכירה לא תקפה כי יש בעלות של מדינת ישראל, יש להעיר שגם כל קרקע שמוחזקת אצל גוי וכתובה בטאבו על שמו היא תחת כיבוש מדינת ישראל, ואם כן על מה סומכים הבדצי"ם הקונים מגוי? אלא נראה כפי שכתבתי במאמר, שהכיבוש של המדינה אינו מוציא מהדין של קנין הגוי, כיון שעצם מה שאמרו שיש לגוי קנין מסויים בארץ ישראל אינו קנין גמור שהרי ירושה היא לנו מאבותינו, ועל כן נוקטים למעשה שלענין הפקעה ממצוות די בחזקה של הגוי, ואת זה הוא מקבל גם במכירה הנעשית בהיתר המכירה. וראה הערה<sup>22</sup>.

ב. הרב בן משה כתב שבשטר המכירה של הרב קוק יש חסרון לעומת שטרות המתירים הראשונים, בזה שיש בו ביטוח להמשך קיום הקרקע ביד המוכרים על ידי כך שנכתב בגוף השטר תנאי שהמכירה תקפה רק אם המוכרים יישארו לעבד את הקרקע כשכירים, ולדעתו אם עושים ביטוח כזה זו אינה מכירה. אך יש להשיב שבהמשך (בסעיף ז) כבר עמד הרב בן משה בעצמו על כך שאין זה כלל ביטוח, כי לפי השטר הקונה יכול להכריז אחרי זמן קצר שהוא מפטר את היהודים ולעשות בקרקע כרצונו. הרב בן משה כותב שלמעשה הוא אינו יכול לעשות זאת כי בית משפט יגן על המוכרים, ויאמר שזו מכירה הלכתית, כפי שעשה בתשס"ט. אך כפי שצינתי במאמר זה לא מה שנכתב בהחלטת בית המשפט בתשס"ט. ומכל מקום גם אם זה מה שיאמר בית המשפט, עכ"פ בגוף השטר אין למוכרים ביטוח, ולכן אין זה חסרון שפוסל את המכירה. ועוד, שבנוסח החדש של המכירה העסקת המוכרים כשכירים לא נכתבה כתנאי לקיום המכירה.

ג. הטענה שהבנת המוכרים או כבוד הדת שלהם השתנה, לא בוררה מבחינה היסטורית. מכל מקום, ההיתר נצרך כי בלעדיו יש חשש להכשלות באיסורים, וקריסת מערכת הכשרות. יש צורך גם במכירת השטחים שבהם מגדלים מאכלי בהמות כדי שלא יהיה חשש בהמה או עוף שנתפסם באיסור.

בברכה רבה

עידוא אלבה



### תגובת הרב ישראל בן משה

ראיתי את דברי הרב אלבה, שניכר שנכתבו מתוך עיון וברור מעמיק של הסוגיא והמציאות באופן ענייני כדרכה של תורה, והנני להשיב בכמה פרטים על סדר דבריו, ותקוותי שיהיו הדברים לתועלת המעיינים להגדיל תורה. וכיון שכבר כתבתי עוד תגובות בענין זה על דברי

(כב). כפי שכבר ציינתי במאמר התגובה, בהמשך נבאר שהיום יש צד לאיסור ספיחין מדינא מתבואה של גוי.

הרב בן מאיר שהגיעו לידי לפני כן, ושם הוספתי דברים על הנדפס בשמי בגליון נח, כאשר יהיו דברי כאן נוגעים לכתוב שם, אסתפק בציון לנכתב שם, כדי לא לכפול לחינם.

א. במה שכתב באות ב' שהמכירה לשנתיים הוצעה ע"י בעל שמן המור, אדגיש כדי שלא יטעה המעיין, שהשמן המור לא התיר את המכירה בצורה שיהיה איזה קשר ישיר או עקיף לבעל השדה עם השדה למשך תקופת השמיטה, אלא התיר למכור באמת על דעת שהגוי ישתמש בעצמו בשנים שקונה, ולמכור לו לזמן, או למכור לו לגמרי ולקנות ממנו אח"כ אם יתרצו זה לזה, ע"ש כל דבריו, שדן מצד לא תחנם ועוד פרטים שאכ"מ, ואמנם מדבריו אפשר ללמוד כמה פרטים על נידון המכירה הנהוגה, אבל המכירה שהתיר שונה לגמרי ואינה הערמה, והשדה קיים ביד הגוי למשך תקופת המכר [וכבר שגו בזה גדולים וטובים, ראה לדוגמא דברי הגרצ"פ פרנק בכרם ציון אוצר השביעית עמ' לג, וקונטרס פירות שביעית סי' ט סוף עמוד רא, והביא דבריו בשו"ת יביע אומר חלק י יו"ד סי' מד, וגם הם הביאו דברי שמן המור כאילו התיר מכירה כעין הנהוגה כיום, אך אינו כן וכנ"ל].

ב. מש"כ שם שאפשרות חפירת בורות נכתבה כדי להראות שהוא בעלים על הגוף לזמן ולא רק שוכר, יש להעיר שמצד שני זה גם מגרע, כי לפי המכר יכול הגוי לעשות כן ולא יצטרך לפצות את הישראל על נזק, ובוודאי אין הישראל מוכן לכך בשום אופן, כי ייתכן שיעשה לו בזה נזק גדול יותר מכל מה שמרויח הישראל ממכירת יכול השביעית, ונמצא שאין לו גמ"ד למכור כלל. ואף שכתבו שמתנים שאם יש חסרון בפרט אחד זה לא יגרע את השאר [כמבואר בנוסח השטר הנדפס במעדנ"א סי' א אות ז], לא יועיל לענין זה, שהתנאי מועיל שאם שדה אחת לא נמכרת מ"מ האחרות נמכרות, אבל לענין המכירה של אותה שדה א"א לחלק, כי הכל אותה מכירה, ואם לא חלה כפי מהותה הכתובה בשטר, לכאורה לא חלה כלל, ולא נזכר בשטר שאם לא נעשית המכירה בדרגה הגבוהה תיעשה בדרגה פחותה יותר.

ג. מש"כ בהערה א' שתוספת ההשכרה מועילה אם מי שחתם על היפוי כח אינו הבעלים, יש להעיר שכל זה שייך לגבי פירות העץ שלא יהא בהם איסור סחורה, אבל לענין ירקות שזרעו בשדה, שזו עיקר הבעיה כלפי הקונים, אין ההשכרה מועילה ועדיין הם אסורים. דבר זה אינו מוסכם.

ד. מש"כ בהערה ו' על דעת הגרשז"א שהיה סבור שיש להמשיך לעשותו, עיין מה שהבאתי בתגובה הראשונה להרב בן מאיר אות ב', מחמשה מקורות מתלמידיו ובני ביתו שהעידו ששלל את ההסתמכות עליו לגמרי, וציינתי שכך עולה ממה שהסביר הוא עצמו במעדני ארץ על טעם תוקף המכירה וגמ"ד המוכר, ולכן כיון שהמצב בזה השתנה במשך השנים והטעם שכתב במעדני ארץ ל"ש היום כלל, מובן מדוע שלל אותו. וביארתי שם שמה שהורה בכל זאת להמשיך למכור, בתורת איזה צד הצלה לאלו שבלא"ה יעבדו. ההצלה ההיא גם לצרכנים שלא חוששים לדמי שביעית ולאיסור שיש באוכלי בהמה.

ה. מה שכתב באות ג' שבשטר המשפטי החדש אין שייך הטעם של אשלד"ע, יש להעיר שכל זה לענין קרקעות המינהל, אבל את הקרקעות של חקלאים פרטיים לא הסכים המינהל לקנות ע"מ למכור, אלא הם יפו את כח ועדת השמיטה למכור.



ו. מה שכתב באות ג' בשם הרב יעקב אריאל, ראה בגליון נח עמ' קל שהבאתי כע"ז מספר ילקוט יוסף, ותמהתי על דבריו, וגם כאן איני מבין כלל סברת הרי"א, כי כאשר יש לדון אם ניכר שלא נעשה הדבר למטרת קנין, אין הענין תלוי כלל האם השליח עושה כמו שהוא המוכר או רק מוציא לפועל כוונתם של המשלחים, שהרי עכ"פ זה ברור שמעשה זה של מיופה הכח, הוא המעשה הפועל את המכירה, ועל כן צריך לדון על מעשה זה, ואמנם אין הנידון על השליח אלא על המשלח, אך כשרואים שבפועל ע"י מעשה אחד נמכרות כל קרקעות א"י לגוי, אנן סהדי שמקח זה אינו מקח וניכר שלא נעשה מתוך רצון למכור, ומה שדבר זה מתגלה מתוך מעשה המכר, הוא סיבה לבטל את המכר.

ז. מה שכתב בהמשך אות ג' שאין חסרון מצד מה שהקונה לא יממש, ואע"פ שכיון המוכרים לא שומרים מצוות, כבר הזכרתי בתגובה הראשונה להרב בן מאיר אות ב' מה שכתב הגרש"ז במעדני ארץ (סי' א אות כ וסי' יח אות יד) לענין המכירה בשביעית, שכאן אינו כן, משום שהבעלים ממשך להשתמש, והטעם שחלה המכירה אע"פ שהיא הערמה, הוא רק משום שהמוכר גומר בדעתו שיחול המכר, כי אם לא יעשה כן יצטרך לנהוג קדושת שביעית בפירות, או יאסר עליו לזרוע, וכן גומר ומקנה משום שיודע שבי"ד יכפו אותו לתת את הקרקע לגוי הקונה אם הגוי יתבע זאת. עכ"ד הגרש"ז א. עי"ש שמבאר שמתעם זה אינו דומה לחמץ, ולפי"ז כאן יש חסרון ולא מהני המכירה כשהמוכרים לא שומרים מצוות. וכבר הבאתי כאן אות ד' שמתעם זה לאחר שהשתנה המצב בזה הורה הגרש"ז שאין לסמוך על ההיתר אפילו בדוחק ובדיעבד.

ח. מה שכתב בהערה ח' על גמירות דעת במכירת החמץ בקמח שבמחסני החירום של המדינה, אפשר לבאר שהטעם שאין זו בעיה, כי הענין האם הגוי נוטל לעצמו יתברר תוך שבוע, ובשבוע של פסח בלא"ה אוכלים רק מצות, ואם אחר פסח יגיד שנוטל הכל מיד יזמינו מלאי חדש מהיכן שאפשר להשיג.

ט. מה שכתב בהמשך אות ג' שלפי השטר שהתחדש בתשס"ח הגוי לא יכול לחפור בורות כרצונו, כי מינה את המינהל כאחראי לניהול, נראה פשוט שאינו כן, כי הגוי הוא הבעלים, ובעלים שמינה פועל יכול לסלק. הוא לא נתן להם חלק וקנין בקרקע, כי אם היה עושה כך זה היה חוזר להיות של ישראל, הוא רק מינה אותם לפעול בשמו, וכלשון השטר החדש "שוכר הקונה את המוכר על מנת שינהל את המקרקעין", ובעה"ב יכול לסלק שכיר שלו. אלא שיחול עליו חיוב לשלם את שכרם כפי שהתחייב כשעשו קנין, והדבר תלוי בפרטי הנידון, אבל אין כל ספק שהוא רשאי לסלק מניהול השטח שלו בפועל.

י. מה שכתב באות ד' מדברי הרמ"ל, שיש להוכיח מהרשב"א במברחת שאם כותבים במפורש אין כאן חסרון גמ"ד, והשיב בזה עד החזו"א, נראה שאין בזה כדי תשובה, כי אם ברור שלא רוצים למכור, לא יעזור מה שכותבים בפירוש, שהרי מ"מ אנן סהדי שזה לא נכתב לקנין, וכמו שכתבתי בתגובה השניה לדברי הרב בן מאיר (אות א), שבודאי אם תוך כדי הצגה יבצעו המציגים פעולה של כתיבת ומסירת שטר שאחד מהם מוכר ביתו לחבירו, איש לא יטען שחל המקח, כי ניכר וידוע שאין כוונה למכור, ועשיית מעשה קנין בלא דעת מקנה אינה מועילה. ומסברא אין שום חילוק אם מוסר השטר יאמר בפה מלא בשעת מסירתו "הכל רק הערמה

והברחה", או שהוא אינו אומר כך ואנו מבינים שהוא סבור כך. זהו הפירוש הפשוט של "אנן סהדי", אנו עדים על מחשבותיו הגלויות לכל, וזה נחשב כמו שאמרם.

וכעת נדון לגבי הכלל שרוצה לומר עפי"ד הרשב"א המובאים במ"מ. אם אכן נרצה לקבוע ע"פ דבריו כלל שכשכותב בפירוש שאני ולעולם לא בטל, נצטרך לתת טעם והסבר לכך. הרמ"ל רצה לומר שמעשה קנין שכתוב בו בפירוש שיחול, ומתנה בפירוש שיחול, חל מחמת מעשיו למרות מה שגלוי לנו שדעתו שזה לא יחול, וראה יבי"א יו"ד סי' לח אות ד שכתב לצדד כן. אך בסברא קשה מאוד לומר כן וכנ"ל. ובס' ילקו"י על שביעית מהדורת תשעה עמ' תתק ואילך, נדפסו דברי בן המחבר ונכד היבי"א, הרב עובדיה יוסף ראש ישיבת אהל יוסף, שהאריך בזה והביא מדברי ראשונים ואחרונים, ובכללם הרשב"א, שבאופן שהאומד מוכיח מה דעתו ודאי מפרשים כך את המעשה ואין המקח חל אף כשכתב אחרת, והמעשה בטל.

ולפי"ז בדברי הרשב"א דלעיל ועוד, נצטרך לומר שכל זה כשהאומד לא מוכרח כ"כ מעצם הענין, אלא יש סתמא המוכיחה באיזו מידה, ואז אף שבדר"כ אומדים כך, מ"מ כשכתב בפירוש הפוך זה יוצר לנו ספק וליכא אנן סהדי, ולכן אין המעשה בטל. ואמנם ראיתי שהרב אלבה בעצמו כתב כן להלן (ד"ה כל זה אינו דומה) וז"ל ולכן כשכתב להדיא שהוא מרשה לו כבר אין אנן סהדי גמור לכך שאינו מסכים וכו". ומעתה, א"א ללמוד מזה כלל מוחלט לכל מקום. וייתכן שדווקא במברחת נאמר חילוק זה, כי שם אין כ"כ הוכחה שאינה רוצה לתת, ויש הנותנים נכס לאחרים מאיזו סיבה, אלא שכיון שעומדת להינשא וכו' הדברים מוכיחים על הברחה, וע"ז כתבו שאם כתבה בפירוש זה מגרע את האומד. אבל לענין מכירת הקרקעות לנכרי, אם כפי שכותב החזו"א אנן סהדי שלא נוח לנו בשום פנים למכור כל קרקעות א"י לגוי, לא יועיל מה שכתב בפירוש הפוך, כי זה לא מגרע מאומה מהאנן סהדי הברור שיש כאן. אלא אדרבה יש אנן סהדי גם על זה, שאנן סהדי שהוא חושב בבירור שכל מה שכתוב בשטר הוא חלק מההצגה ותו לא, וכאילו אמר כן בפירוש בשעת מסירת השטר, כל מה שאני נותן הוא דרך הברחה בעלמא, וח"ו לעולם לא אסכים למכר זה שיתנתו כל קרקעות א"י לגוי. וכשם שאם אמר כן בפירוש אין המכר כלום, כך אם לא אמר והרי הוא כאילו אמר, ג"כ אין המכר כלום.

כיון שהארכת, אסכם בקצרה, מסברא קשה לפרש טעם החילוק שכשכותב בפירוש מועיל כי בכה"ג חל אף שלא רוצה בזה, כי אם לא רוצה אין סיבה שיחול המקח. ובהכרח צ"ל שהכוונה שכשכותב בפירוש זה מגרע את האומד ויוצר ספק, ולכן אין מחשבתו מבטלת מעשיו. וא"כ כ"ז במקום שאכן יכול להיווצר ספק אמיתי, ולא במקום כמו אצלנו שמעצם טבעה של מכירת כל קרקעות א"י ניכר שאין רצונם בכך.

[ומה שכתב בהערה י' על דברי, שם הערתי על הרא"כ שרצה לייחס דין זה להחזו"א ולטעון שיודה החזו"א שהמכירה חלה בדיעבד כסברת הרמ"ל, ועל זה כתבתי לו שאי"ז נכון כי החזו"א ודאי כתב לא כן. ולכן לא נכנסתי לבאר טעמו של החזו"א, וכאן ביארתי גוף הדברים לפרש הטעם שאינו דומה למברחת].

יא. וכן לענין מה שכתב בהמשך לגבי מה שהמוכר לא מסכים שהקונה יחפור בורות כרצונו, כמדומה שהוא אומד ברור ביותר, שכן הקונה יכול לעשות לו נזק עצום בשנתיים אלו, וייתכן

אף יותר מכל מה שריוח בשמיטה, ולא ייתכן שימכור לשנתיים ויתן רשות כזו שיכולה להוריד לטמיון את כל בעלותו.

יב. ומה שכתב באות ה', הנה הרמ"ל והיבי"א כתבו שזה מועיל אף שלא מקבל כלום ורק שמו נקרא על הקרקע, וע"ז הקשיתי ששם יש לו הנאה, [וראה בתגובתי הראשונה להרב בן מאיר אות ז' שהבאתי כן מדברי כמה אחרונים], אלא שהרב אלבה כותב שאף לדברי ושלם כהנחת הרמ"ל והיבי"א, מ"מ יש ליישב מטעם אחר, שאף כאן יש לגוי הנאה, והיא הסכום שמרויח מהמכירה.

אולם אין הדבר ברור, כי לפי השטר שהיה נהוג תמיד לא היה מובטח לגוי שום ריוח. אמנם בנוסח שהציעו ג' רבני רוסיה בהיתרם (הבאתי בתגובה השניה ע"ד הרב בן מאיר) היו כותבים שיתנו לו ריוח, אבל בנוסח שכתב הראי"ה בשמיטה תר"ע, כותבים שמוכרים לו ומשלם דמי קדימה ומתחייב לשלם הכל, וגם כותב שממנה אותה לעבוד ויהיו נאמנים לקבוע כמה שכר מגיע להם וכו'. ומעתה אין כל בטחון שריוח משהו ממכירה זו, ואם הם ידרשו עבור ההוצאות יותר ממה ששילם על הקרקע, גם את זה הוא יהיה חייב לשלם, וא"כ במכר זה לא זכה בכלום. נכון שלמעשה המוכרים נוהגים עמו כהוגן, ומחזירים לו אח"כ כל הדמי קדימה בצירוף תוספת כלשהי על חשבון ההכנסות מהשדה, ואח"כ נוטלים כל שאר ההכנסה באומרם שזה שכרם על עבודתם בקרקע, אבל אין זה נחשב שבמכר הוא זכה במשהו, וקיבל זכות והשתמשות או ריוח ממון כלשהו. כל מה שהוא יקבל, אם יקבל, הוא רק בגלל רצונם הטוב של המוכרים לפצות על טרחתו להשתתף במעמד המכירה.

לענין השטר החדש, כאן לכאורה היתה נכונה טענה זו, כי הרב ויטמן כותב שהם כתבו בתשס"ח בהתחייבות לקנות ממנו אח"כ את הקרקעות במחיר כמו מה ששילם והתחייב ותוספת של אלפיים ש"ח, וא"כ לכאורה מובטח לו כאן תועלת, ונוכל לכאורה לומר שקיבל משהו מהמכר.

אך לפי דבריו א"כ גם במתנת בית חורון לא היו צריכים לדחות את הנותן, אלא רק לומר לו שיבטיח לחברו הזוכה בסעודת החתונה פרוטה, או סכום כסף גדול יותר, וכך יוכל אביו להסב עמם בסעודה, שקנה אותה הנותן, והיא שלו לענין זה שיש לו מעסק זה ריוח מסויים, וע"כ שגם באופן זה לא מועיל ואינה מתנה.

ונראה שהטעם שאינה מתנה וכן כאן אינה מכירה אע"פ שהקונה והמקבל מרויח, היא משום שבנכס אינו משתמש כלל, והריוח שיהיה לו אינו תלוי במצב הנכסים כלל, ובעצם זה התחייבות של המוכר או הנותן לתת לו כסף, ואינה תלויה בזכות מסויימת שלו בקרקע או בסעודה, ולכן אין זה נחשב שיש לו משהו במה שקנה, אלא נחשב שהתחייבו לו ממון בעלמא, ואין זה נחשב שזכה בקרקע או בסעודה וקיבל בה משהו, אלא זכה בממון שהתחייבו לו.

ודבר זה מבואר בכל פרק איזהו נשך, שכעושים עיסקא עם אחר לעולם א"א לקבוע שתמיד יצטרך העוסק לשלם ואף אם ינוק החפץ באונס, כי אם קבעו כן אין זו שותפות אלא קיבל מעות בהלואה גרידא, ונותן יותר, והו"ל ריבית, לכן לעולם צריך שתהיה זכות בעל המעות

תלויה במצב העיסקא ג"כ [ונתחבטו הפוסקים בהיתר עיסקא איזה תנאי אפשר להטיל שעדיין יישאר בגדר בעלות על העסק ולא יהפוך להלוואה גרידא, וכתבו שודאי א"א שיפסול כל עדיו ולא יותר לו כל דרך אפשרית להיפטר בטענת אונס, כי אז תיחשב הלוואה]. ואף כאן, כדי שנוכל לשייך את זכות הקונה לקרקע הנקנית, צריך שהיא תהיה תלויה בקרקע, ולא כאשר כל זכותו מתבטאת בכך שיקבל סכום כסף כלשהו, בשעה שאין לו שום אפשרות של שימוש בקרקע, ואת הכסף יקבל ללא קשר למצב ושווי הקרקע בעת הקנייה מחדש.

יג. מה שכתב באות ו' שאף כשהמוכר עובר איסורים אח"כ וזורע בקרקע אין זה מבטל המקח כי לא פגע בזכות הקונה, יש להשיב כי אף שאין חסרון מצד הקונה, מ"מ טענו שיש חסרון משום שזה מגרע את יכולתנו לומר שגמר המוכר בדעתו למכור, כי כבר כתב במעדני ארץ סי' א אות כ טעם לצדד שיועיל אע"פ שאין רצונו במכירה אמיתית, כי מ"מ גומר דעתו לכך כדי שלא יעבור איסור. ועפ"י דבריו יש לדון שאם דרכו לזורע באיסור וידוע שכן רצונו לעשות, אין כלל סיבה לתלות שגמר בדעתו למכור כדי להינצל מאיסור. וכבר הבאתי בתגובה הראשונה להרב בן מאיר אות ב, מה שכתבו בני המחבר בהקדמה למעדני ארץ מהדורת תשס"ח, שמה שברבות השנים הורה הגרשז"א שאין לסמוך על המכירה כלל, הוא גם משום שהשתנו התנאים והמוכרים עוברים על התנאים שעשו, והיינו כטענה הנ"ל שאם אין רצונו בזה באופן כללי, הסיבה היחידה לומר שיועיל היא כי גומר דעתו לכך כדי להינצל מאיסור, ול"ש לומר כן כשהוא עברייך ואין סיבה לתלות שגומר דעתו.

בנוסף, אציין שכשיהודים עושים בקרקע מלאכה דאורייתא, לא רק החקלאי המגדל עבר איסור, אלא זה נוגע לכלל ציבור הלקוחות, כי לפי דעת רוב הפוסקים (ראה רמב"ם הל' שמו"י פ"ד הכ"ט וכס"מ ורדב"ז שם ועוד) אם ישראל עבד בשדה של גוי בא"י, מה שגדל בה אסור משום ספיחין, וא"כ אף אם המכירה חלה, מ"מ מה שזורע ישראל בקרקע זו אסור באכילה לכל אדם.

יד. מה שכתב בהערה יג להעיר שבמכירת חמץ אין נכונות מצד הישראל לשלם על מה שאכל, לא הבנתי למה אין נכונות, הרי מראש הגוי מתחייב לשלם כל דמי החמץ אם הקנין חל, ואם אכן יאכל את החמץ והקנין ישאר, נמצא שהגוי קנה והתחייב לשלם לו דמי החמץ, והישראל שאוכל מתחייב לשלם עבור מה שאכל משל הגוי, דהיינו להחזיר לגוי מה שהגוי ישלם לו, ולא הבנתי מה טעם נימא שהישראל אינו מסכים לכך, הרי אין לו כל נזק והפסד.

טו. מה שכתב באות ו' שהחלטת ביהמ"ש לאשר למינהל לתבוע את החקלאי על השינויים בקרקע הייתה רק בגלל שהם מנהלים את הקרקע, דבר זה הוא רק אחד מנימוקי ההחלטה, אולם בין הנימוקים כתבו השופטים דבר נוסף, ואילו כוונתי. אצטט כאן מאמר של שני עורכי דין שכתבו בנושא זה בזמנו (עו"ד סימון טוסון ועו"ד אלעד סטופל, ניו 1, מחלקת ראשונה):

"על-פניו דומה, כי "עסקה במקרקעין לצורך קיום מצוות השמיטה" הינה עסקה לכל דבר וענין, כלומר עסקת מכר, אשר מאיינת לחלוטין את זכויות הבעלים בנכס הנמכר, וזאת למשך שנה תמימה, ואולם מהחלטה שניתנה לאחרונה בביהמ"ש המחוזי בפתח-תקווה (רע"א 6932-06-08 מזל אלי ואח' נ' מינהל מקרקעי ישראל, ההחלטה ניתנה ביום 8.2.09) עולה שאין מדובר בעסקה ככל העסקות.

באותה החלטה, נדונה בקשת רשות ערעור שהגישו בעלי זכויות ברי-רשות בנחלה במושב בצרה, על החלטת בית המשפט השלום בנתניה אשר סירב לסלק על הסף תביעה שהמינהל הגיש כנגדם, ואשר במסגרתה נטען כי הם עושים שימוש חורג במקרקעין ללא הסכמה, ומשכך יש ליתן כנגדם צו להפסקת השימוש החורג. בין יתר הטענות של המערערים נטען, כי כתב התביעה הוגש בשנת תשס"ח שהייתה שנת שמיטה, ואשר המינהל מכר בה את כל המקרקעין הנמצאים בבעלותו לנוכרי, ואשר על כן אין לו עילת תביעה כנגדם.

טענה זו של המערערים לוקה, כמובן, בהבנת מהות המינהל, שכן זה אינו הבעלים של המקרקעין אלא מנהל אותם מטעם הבעלים (המדינה, רשות הפיתוח או קק"ל) כפי הנקבע בסעיף 2(א) לחוק מינהל מקרקעי ישראל, ומשכך בצדק דחה אותה ביהמ"ש, כמו גם את יתר טענות המערערים.

יחד עם זאת, ביהמ"ש הוסיף וקבע שמכירת המקרקעין ערב שנת השמיטה נעשית לצורך אחד בלבד - קיום מצוות השמיטה, ואולם אין להסיק ממכירה לצורך קיום מצווה שהמוכר איבד לחלוטין את זכויותיו מכל היבט שהוא. העולה מהחלטת ביהמ"ש הוא, כי אין מדובר במכירה ממש כי אם בפיקציה משפטית, באשר אין בכוונת המדינה לאיין לחלוטין את זכויותיה במקרקעין המצויים בבעלותה בשנת השמיטה.

לעניות דעתנו, קביעה זו מערערת את כל היסוד ההלכתי העומד מאחורי "היתר המכירה" ודומה כי החלטה זו אינה עולה בקנה אחד עם הוראות החוק, שכן אין כל ממש במכירת קרקעות לצורך קיום מצוות השמיטה, שעה שזכות הבעלות של מוכר המקרקעין אינה מאויינת לחלוטין. (ההדגשה שלי י.ב.מ.).

כאן ממשיכים הם לדון בהשלכות פסיקה זו, ובכך שיש כאן הונאה בכשרות של הצרכנים, ואעתיק קטע נוסף מסיום המאמר שלהם:

"אשר על כן, ועל-מנת שהציבור הסומך על "היתר המכירה" יידע שיש להיתר זה תוקף מבחינה הלכתית, כמו גם למען יעילות החקיקה, טוב יעשה המחוקק (ולשם כך יש לו זמן רב עד לשנת השמיטה הבאה, שכן שנה שעברה הייתה שנת שמיטה) אם יבהיר ש"עסקה במקרקעין לצורך קיום מצוות השמיטה" הינה עסקה במקרקעין בדומה לכל עסקה אחרת במקרקעין, אך יחד עם זאת תוקפה הוא לשנה אחת בלבד".

דומה שהדברים ברורים, וגם ברור שכוונתם של עו"ד אלו לא היתה לקלקל אלא להראות את משמעות הפסיקה ולהציע דרך לתקן, אולם הדברים לא תוקנו ולא נעשה דבר בענין זה מבחינה משפטית וחוקית. אדגיש שוב מה שכבר כתבתי בעבר, כי בעיה כפולה יש בענין בנושא מינהל המקרקעין [הבעלים של חלק עצום מהקרקעות הנמכרות] שהוא זרוע של המדינה ובוודאי רואה עצמו ככפוף לה ופועל לפי פסיקות בתי המשפט בלבד, וכך יש לפרש את מעשיו.

טז. מה שכתב בתחילת אות יא שמה שא"א למכור יהיה מושכר, מועיל רק לענין איסור סחורה, אך אין זה מועיל לירקות שזרעו שם החוכרים, בעצמם או ע"י פועלים גוים, שאם הקרקע של ישראל כל מה שגדל אסור מטעם ספיחין. [וזה עיקר הבעיה של הקונים בהיתר מכירה, שהרי

לגבי הפירות יש מקילים בשמור ונעבד, ולענין איסור סחורה יש מקום להתיר ע"י קנייה באשראי, ויש עוד צדדי היתר, וקדו"ש אפשר לשמור, ועיקר הבעיה היא הספיחין, והיא נשארת בתוקפה במקרים אלו].

ומש"כ בהמשך שלפעמים היו טעויות בשל גויים, בודאי תמיד יכולים לטעות, וכל החקלאים שאינם שותמ"צ, וכל שכן גויים שאינם מצווים כלל, חשודים להטעות, ועל ההשגחות לשמור היטב, והיותר טוב לקנות מחו"ל גם מעוד סיבות כמו שכתב הרב אלבה בהמשך וכידוע, וגם מעוד סיבות כמו אמירה לגוי, ואכמ"ל, וגם בזה צריך השגחה שלא יתערב. אבל בנושא המכירה הבעיה היא שמראש נתנו הכשר בלי לברר, ובמשך השנים נוצר צורך גדול בבירור כי החקלאים עברו לגידול כמויות גדולות בהיקף יותר מפעם, והרבה מגדלים גם במה ששייך לאחרים, וקשה מאוד למצוא מי בעל הקרקע, והיא עוברת מדור לדור ושייכת לכמה יורשים ויורשי יורשים כאשר השכירות מתחלקת להם ואין מי שמיפיה כוח לחתום בשמם על מכירה, והמצב נעשה בעייתי יותר ויותר. וזה שהתחילו לתקן ראוי לשבח אם אכן המכירה מועילה, שאז כל תיקון על קרקע מסויימת מציל ממכשול בקרקע זו עכ"פ, אבל מ"מ א"א לסמוך כאשר הכשרות מראש לא הציבה את הבירור של הבעלות כתנאי, ואף בקרקעות שלא הצליחו לברר מי הבעלים אישרו את המכירה והכשירו את הפירות [וכעדותו של הרב ויטמן שמה שהוא לא מכר מכר הרב השני בוועדת השמיטה דאז]. וכאשר זו המדיניות המוצהרת של המכשירים, א"א לסמוך על כך, אף שכל מאמץ לשיפור ראוי לשבח.

על דברי הרב אלבה שייטכן שהיום כבר ביררו יותר, אציין כי אני יודע מה נעשה בשטח, אבל קצת ביררתי את צורת הדברים לקראת שמיטה תשפ"ב, ואכתוב חלק ממה שהתברר לי. הפיקוח על החתמת החקלאים על שטרות המכירה, ועל כך שבכל השמיטה המלאכות דאורייתא יעשו ע"י גוי, לא הופקד בידי משגיחי כשרות העוסקים בכשרות באופן קבוע מטעם הרה"ה, אלא נעשה מכרז חיצוני בין חברות כלליות המנוהלות ע"י אנשים שאינם בהכרח שומרי מצוות. חברות אלו מגייסות עובדים לצרכים שונים, והחברה שזכתה בכך (מילגם) אחראית לגייס ולהעסיק 16 מפקחים שיבררו מי הבעלים של כל השטחים החקלאיים, יחתימו את כולם על השטרות, יודיעו לאלפי החקלאים מה הם המלאכות דאורייתא, ויאמרו להם לא לעשות מלאכות אלו בשדות, ויפקחו בשנת השמיטה על העבודות של אלפי חקלאים ומיליוני דונמים בכל הארץ, שאין עושים בהם מלאכות דאורייתא בשביעית. כיום יכול כל אחד לברר בקלות מי הם 16 המפקחים, והמעוניין לדעת אם ניתן לסמוך על אחרייתם ופיקוחם בנושא זה, יבדוק את שמותיהם ואת הניסיון והשייכות שלהם לכשרות, ויסיק את המסקנות לעצמו.

יז. מש"כ בסוף דבריו באות א' להעיר על מה שכתבתי בתגובה לדברי הרב בן מאיר, הוא מעלה טענה שכיון שיש בעלות למדינה לא עוזר מה שהקרקע של גוי, [טענה שהעלו מספר רבנים ואכ"מ], ועליה משיב מה שהשיב. אולם לא לזה כוונתי, אלא כתבתי שהרי"א ספקטור, הרי"ש אלישר, הר"ש מוהליבר, והראי"ה קוק, ראשוני המתירים, כתבו במפורש שהם מסתמכים בהיתר על כך שהארץ של הסולטן התורכי והבעלים רק כחוכרים בה. דהיינו הם ג"כ חששו שהמכירה לא מועילה מכמה טעמים, וסמכו עליה רק בצירוף הסברא שבלא"ה היא היתה של גוי מחמת

שהמלך הגוי הוא בעלים על הארץ, וגם על של ישראל, ולכן יש צד להקל. ממילא כיום כאשר לאחר הסתלקות התורכים והבריטים בטל צד זה, אין אנו יכולים לסמוך על הוראתם בעבר.

יח. מה שכתב שם באות ב', על דברי שיש חסרון במכירה כי זכויות המוכר נשארות לו, והעיר שאינו כן כי הקונה יכול לפטרו כמו שכתבתי אח"כ, אין הדברים כן, כי אמנם הקונה יכול לפטרו, וזה מהווה בעיה נוספת משום שיוכל הקונה לחסום את השימוש בקרקע, אבל אף שהקונה יכול לפטרו מ"מ כיון ששכר אותו בשטר ובקנין בקבלנות, הוא יהיה חייב לשלם לו את כל השכר שיקבע המוכר, והמוכר הוא נאמן לקבוע את השכר שהיה ראוי לו לפי דעתו, כמו שכתוב בשטר המכר, וממילא המוכר לא הפסיד כלום וזכויותיו הכספיות ורווחיו מובטחים כי יוכל לתבוע כל מה שנראה לו, ולמעשה נמצא שאין לקונה ערך וריוח מעשי ממה שקנה. [התועלת היחידה שלו הוא שהוא יוכל להזיק למוכר, ואפשרות זו גורמת שהמוכר לא גומר בדעתו ויש כאן חשש סכנה במסירת הכל לגויים, אבל לקונה אין כל אפשרות ריוח וניצול השדות לעצמו בצורה שיהיה לו ריוח כספי מהם]. ומה שכתב על פסק ביהמ"ש, כבר הערתי ע"ז לעיל אות טו.

ומה שכתב שם עוד בסוף אות ב' שבשטר המכר החדש זה לא מופיע, אינו כן, כי בשטר המכר החדש ג"כ כתוב שהקונה שוכר את המוכר לנהל את המטלטלין, ומייפה את כוחו לעשות כל פעולה נדרשת לניהול המטלטלין.

יט. ומה שכתב באות ג' שהטענה שרמת שמירת המצוות של המוכרים השתנתה לא התבררה, הדבר תלוי במציאות, וכמובן אין אני יכול להכריע, אבל עכ"פ הדבר בגדר ספק. וא"א להביא ראיה מהמתירים הראשונים, כי מצינו להגרשז"א שהורה שאף לדעתם יהיה אסור כיום גם מטעם זה, ויש עוד הרבה גדולי הוראה הסוברים כן. ולכן ציינתי שהנוהגים היתר כיום אינם יכולים להסתמך על הוראתם המתירים הראשונים.

ולענין אם יש מקום לעשות את המכירה כדי למצוא בכל זאת צד הצלה מהאיסור, ייתכן שכך הוא, והבאתי לעיל אות ד' שכן היתה דעת הגרשז"א, לעומת זה יש אחרים, כמו האור לציון (שביעית, מבוא, ענף ז אות ח) ועוד פוסקים, הסוברים שדווקא ראוי שלא לשכנע חקלאים למכור את הקרקע, משום שיש בזה חשש לא תחנם. וההכרעה בדברים אלו מסורה לגדולי ההוראה. אבל עכ"פ גם אם יש מקום לעשות כן, אין זה מתיר לציבור להסתמך על מכירה זו, בייחוד כאשר ע"י מעט טירחא והשקעה יכולים למצוא דרך לקנות תוצרת היתר מחו"ל ומשטחי הערבה שאינם בגבולות א"י הקדושה, ומאוצר בי"ד [והחושש לסחורה, יקנה בכרטיס אשראי שכתבו הרבה פוסקים שאינו נחשב סחורה, וגם ינצל ממסירת דמי שביעית לעם הארץ, שיש לחוש לה לדעת אלו המפקקים בניהול האוצר].

וכדאי היא מצוה רבה וחשובה זו, להתאמץ ולהשקיע ממון עבודה. ובוודאי מה שאדם מתאמץ ומוציא ממון לשם כך, ישיב לו הקב"ה, ויסיר ממנו קשיים והפסדים אחרים.



## תגובת הרב עידוא אלבה

מדברי כבודו התבררו לי יותר הדברים, ותחילה אחדד את עיקר המחלוקת בינינו לפי הבנתי.

השו"ע סי' תמח, ג התיר מכירה של חמץ בדבר מועט. גלוי וידוע לנו לב המוכרים בדבר מועט שהם אינם מעוניינים שיתקיים מה שכתוב בשטר שהחמץ יהיה של הקונה, כי איזה אדם יסכים למכור סחורה ששוויה 1000 שקל בשקל. אלא שבענין זה אין אנו מתחשבים במה שבלבו, כיון שבפועל הוא רוצה בקיום המכר על מנת להינצל מהאיסור, ומוכן בשביל זה לקחת את הסיכון שהקונה לא יחזיר לו. החזו"א אינו חולק על השו"ע, ולכן ביארתי שטענת החזו"א היא שכדי שתחול מכירה אנו צריכים את גמירות הדעת של המוכר למקרה שבו הסיכון שהוא לוקח ימומש. בחמץ עכ"פ המוכר מסכים שאם בכל זאת הגוי לא יחזיר לו תתקיים המכירה כדי שהוא לא יעבור על בל יראה, בעוד שבמכירת הקרקעות המוכרים לעולם לא יסכימו שהמכירה תתקיים כפי שכתוב בשטר.

לפי זה הבעיה של החזו"א אינה משום שזו "מכירה של הצגה, וחוכא ואיטלולא", כי גם במכירה של חמץ ששוה 1000 שקל בשקל שהשו"ע מסכים שהיא חלה, ברור שזו "הצגה" ועושים אותה מתוך מחשבה שבאמת הקונה לא יקח את החמץ. אלא שעכ"פ המכר חל, כי יש ביניהם הסכמה למכר הלכתי שיחול בצורה הזו של מכר בהצגה. הטענה של החזו"א היא שכדי שהקנין יוחול צריך שאגב אונסא דשביעית המוכר יסכים לקיים מה שכתוב בשטר, אבל בנידון דידן המוכרים לעולם לא יסכימו יקיים את מה שכתוב בשטר המכר שהם מסכימים, למרות הרווח ההלכתי שהם מקבלים.

וכתבתי<sup>2</sup> שהתשובה לטענת החזו"א היא שכאשר בתוך השטר יש הבהרה שמתכוונים למכירה כפי שהיא כתובה, המכירה חלה למרות שאנו עדיין מניחים שהוא אינו מסכים למה שכתוב בשטר המכר, כי בזה אנו מגיעים לדברי הר"י מגאש בענין שטר מברחת. מכירת האשה ללקוח או לבתה בסתם היא מכירה לעלמין, ורק האנן סהדי מביא אותנו לומר שהמכירה שלה אינה לעלמין. לכן כשכותבים לעלמין במפורש משמע שההוספה באה להוציא מהאנן סהדי. מאחר שכתובה הבהרה כזו במפורש, כבר אין לנו אנן סהדי, כי לא ברור לנו שהיא אינה מסכימה למכר לעלמין.

כך גם כאן. גם בלא שיכתב שיש לקונה רשות לחפור בורות יש לו רשות שיחפור בורות ולשנות את הקרקע, כיון שהמכירה היא לשנתיים ללא תנאי שיחזיר את הקרקע בלי פגם. אמנם על זה יש אנן סהדי שמנהל מקרקעי ישראל אינם מסכימים שהוא יפגום את הקרקע, אך כיון שכתוב במפורש שהם מרשים לגוי לחפור בורות כבר לא ברור לנו שהם אינם מסכימים, ואין לנו אנן סהדי. לפי זה הפירוש בשטר מערער את מה שגלוי וידוע לנו בלב.

אך לענ"ד אין כל רעותא בכך שהמוכרים אינם מסכימים שהקונה ששכר את המוכרים יפטר את המוכרים, כי ההיתר לקונה לעשות כך לא כתוב בשטר. אמנם הלכתית יש לו רשות לעשות

(ג). על יסוד דברי הרמ"ל, אך הבהרתי שאין הוא אומר בדיוק כדברי.



זאת, אך מנגד יש אמדן דעת שהמוכרים לא חוששים לכך, כי הם מוכרים לאדם שידוע שלא יעשה כך. לכן אין דבר זה מהווה שיקול לפסול את השטר גם לפי החזו"א. כל הבעיה של החזו"א היתה שהם אינם מסכימים למה שכתוב במפורש בשטר שהם מוכרים. טעמו הוא שאם זה כתוב הנחתנו צ"ל שדעתם על זה, בעוד שאנו יודעים בודאות שבאמת הם אינם מוכנים שדבר זה יבוצע, אבל ענין האפשרות שהגוי יפטר אותם לא כתוב בשטר, ולכן הוא אינו טען כלפי ענין זה.

כל דברי כבודו מבוססים על הבנה אחרת לדברי החזו"א. לדבריו, הטענה היא שכאשר ניכר מתוך מעשה המכר עצמו שהוא לא נעשה מתוך רצון למכור, אין זה מכר כי זו הערמה ניכרת.

אך אם כן תשאל השאלה מדוע בסופו של דבר בחמץ כשמוכרים שוה 1000 שקל בשקל המכירה תופסת. הרי גם בחמץ ההערמה ניכרת מתוך מעשה המכר? מה מועיל לומר שהמוכר גמר ומקני כדי שלא יעבור על בל יראה, הרי עכ"פ ברור שהוא מערים ובאמת אינו רוצה שחמץ בשווי אלף שקל ימסר לגוי תמורת שקל, וכל מעשיו הם מתוך הנחה שזו הצגה? על כן נראה לענ"ד שבאמת אין זו כוונת החזו"א. דמצד הערמה לא אכפת לך שהערמה ניכרת מאוד, חכמים התירו הערמה ניכרת, אלא הבעיה שלו היא שאין זה בגדר מכר מהטעם שביארת, שכדי שמכר יתקיים צריך שהמוכר לא מתנגד לקיום המכר כפי שכתוב בשטר. וראה לקמן אות ד, הרחבת התשובה לטענת החזו"א.

ואתייחס עתה לדברים לפי סדר הדברים אצל כבודו.

**ההסבר של הרב יעקב אריאל (אות ו).**

לשיטתי אם אנו נוקטים שהמכירה היא מכירת המשלח שהוא אדם יחיד, הרב אריאל צודק, כי באדם יחיד אין אנן סהדי שהמשלח אינו מוכן לתת לקונה לחפור בורות בשדה כדי שתמורת זו הוא ירוויח שאינו חייב לשמור שביעית. ומה שבמעשה המכר עצמו מוכרים את כל אדמות המדינה ונעשה דבר שאינו רצון הקונים אינו גורע, כשם שבחמץ אנן סהדי שאין אדם שרוצה למכור דבר ששוה אלף שקל בשקל אחד, וזה אינו פוסל את המכר. לכן כתבתי שהבעיה בהסבר של הרב יעקב אריאל היא רק שבסופו של דבר המכירה אינה רק של אדם יחיד, אלא גם, ואולי בעיקר, של מנהל מקרקעי ישראל.

**דעת הגרשז"א בענין הערמה וגמירות דעת (אות ז).**

בהקדמה לספר מעדני ארץ שצוטטה על ידי הרב יהושע בן מאיר מבהיר הגרשז"א שמצד החשש שדעתו המוכרים להערמה בלבד אין כלל חשש. בהמשך (מעדני ארץ ס"א, אות כ) הוא מבאר מדוע המכירה חלה למרות שהיא נראית הערמה, וכתב שני נימוקים: "א. דכיון שהוא עושה להציל עצמו מאיסור תורה יש לנו לומר שאין כוונתו כלל להערים אלא שבאמת מכיון הוא בלב שלם למכירה כדי להציל עצמו מן האיסור. ב. אע"פ שהמוכר אינו מכיוון למכירה גמורה בלב שלם ואין דעתו אלא להערמה בלבד, מכל מקום לא אזלינן כלל בתר מחשבתו ודעתו הפגומה כיון דדברים שבלב אינם דברים".

מבואר מלשוננו שכל טעם הוא נימוק בפני עצמו. כבודו הביא רק את הטעם הראשון. בפשטות טעם זה שייך גם בחילוני, שעכ"פ עושה כדי להציל עצמו מאיסור שאינו מאפשר לו לעשות מה שהוא רוצה בשדה שלו, אך אפילו את"ל שהטעם הראשון תלוי ביראת שמים של המוכר, הרי שהטעם השני מספיק לדעתו כדי לא לחוש להערמה.

ובעמ' קיד בסימן יח, סעיף יז מבאר הגרשו"א מדוע אין לחוש לכך שהלוקח הגוי אינו סומך על כך שזו מכירה כל זמן שלא נרשם בטאבו, והוא מבאר "דבמכר לשתי שנים, כיון דלגבי דעתא דאינשי הרי זה חשיב רק כשכירות ולא כמכר, וממילא קונה הוא שפיר בקנין המועיל עפ"י תורתנו הקדושה, ומה גם שהמקח נעשה בפני בית דין חשוב, וכמו שראיתי בספר ירים משה... ומסתבר דאף לגבי עכו"ם אלימא מילתא טפי כשנעשה על פי ב"ד חשוב, וגם נראה שהעכו"ם שפיר סומך דעת הואיל ויודע שהישראל מוכר הוא לקיים את המקח כי אל"כ יהיו הפירות הפקר ויהא חייב לנהוג קדושת שביעית בפירות, ומבאר באחרונים דכה"ג דאיכא מצוה גמר ואקני גם בלא קנין כמבואר בשו"ת רע"א סי' לו... וא"כ הכא נמי כאן גמר הישראל ואקני אעפ"י שנשארה השדה רשומה בממשלה על שמו ושפיר חל המקח".

הנימוק של גמר ואקני הוא משום שרצונו של הישראל לא להיות חייב בקדושת שביעית. נימוק זה ככוחו בשנת תש"ז כך כוחו בשנת תשפ"ב, ומבואר מדבריו שהוא מכון גם לגוי כיון שהוגי יודע שזו מחשבת היהודי, והוא נכון גם כשמדובר בחילונים, שהרי גם הם לא רוצים להיות חייבים בקדושת שביעית.

ושם בעמ' 288 הביא את דברי אביו, הגאון הרב חיים יהודה ליב אויערבאך, שמבאר באריכות למה יש לסמוך על המכירה אף כשמוכחא מילתא, וז"ל: "להערים כדי להציל עצמו מחיוב שלא יחול עליו ושעדיין לא חל עליו... אין זה חשיב כלל בגדר הערמה אלא אמרינן רק עצה... לכן באופן כזה אפילו אם מוכחא מילתא שכוונתו להערים ג"כ אמרינן דאינו חשיב כלל כמערים אלא כמתחכם בתחבולות היתר, ומטעם זה שרי מכירת חמץ אפילו למי שאינו צורבא מרבנן".

ובמעדני ארץ בשם אביו עמ' 285 הביא דוגמאות להפרדה בין בעלות קניינית, שנקבעת לפי דרכי הקנין, לבעלות בפועל, כמו בזה שהישראל ממשיך לעבוד בשדה, ומוכיח שהבעלות הקניינית היא הקובעת מדין עבד המבואר בכריתות כד ע"ב. וכתב שכיון שבשטר מקנים את הבעלות הקניינית בלבד הוא ככל הערמה המותרת, ועולה מדבריו שאין בזה חסרון.

אמנם עיקר ביאורי הגרשו"א הם מענה לשאלה למה בכלל חלה המכירה המבוארת בשו"ע על מכירת חמץ בדבר מועט. הגרשו"א לא מתייחס לטענת החזו"א שכדי שמכר יתקיים צריך את הסכמת המוכר שאינו מתנגד לקיום המכר כפי שכתוב בשטר. נראה שזה משום שכשכתב את דבריו בשנת תש"ז החזו"א עדיין לא העלה את הטענה הזו". ומכל מקום יש לה תשובה במה שכתב שעיקר מה שמוכרים היא הבעלות הקניינית הנפרדת מיכולת השימוש, ונראה שלדעתו די בכך שיש כוונה אמיתית לקיים את העברת הבעלות הקניינית.

(כד). הרמ"א פוס בירחון האוצר לו עמ' ריג מציין שנימוק זה נכתב רק בספר שיצא בסוף חיי החזו"א.

הרב נבנצאל (ביצחק יקרא ח"ו סי' יב) כותב בשם הגרשז"א עצמו אך ורק שלא היה דעתו נוחה מנוסח המכירה שעושים היום. וזה לא השתנה כלל. הדברים האלה כתובים במעדני ארץ בכמה מקומות, שאכן הגרשז"א סבר שראוי לשנות כמה דברים בנוסח המכר, אך למעשה מעיד הרב יהודה עמיחי שהוא אמר לו בשנת תשנ"ד לא לשנות מהנוסח המקובל, וגם מתוך דברי הגרשז"א עצמו ניכר שכל השינויים שהוא אומר אינם לעיכובא. ובנוסף לזה, בשטר החדש נראה שעשו את כל הדברים שהגרשז"א חשב שיש לשנות.

כבודו כותב בשם הגרשז"א שלדעתו המכירה בשביעית חלה רק מפני שבשנת תש"ז הוא הניח לפי מצב אותו דור, שהמוכר גומר בדעתו שיחול המכר, כי אם לא יעשה כן יצטרך לנהוג קדושת שביעית, וכן הוא גומר בדעתו להקנות את הרשות לגוי לחפור בשדה משום שהוא יודע שבי"ד יכפו אותו לתת את הקרקע לגוי הקונה אם הגוי יתבע זאת. אך הדברים האלו לקוחים מספר אחר ולא כתובים כלל וכלל בדברי הגרשז"א, ומדברי הגרשז"א נראה שהוא לא היה זקוק כלל להנחות האלו כדי להצדיק את היתר המכירה, כי לדעתו המכירה חלה למרות שהמוכר מתכוון להערמה בלבד, ולא מתחשבים כלל במחשבה הפגומה של המוכר<sup>כה</sup>.

גם מה שמציין כבודו שבדברי הגרשז"א מוזכר הנימוק שהמכירה אינה מכירה כשהמוכר ממשיך להשתמש, לענ"ד אינו נכון. הגרשז"א מזכיר את ענין המשך השימוש רק בנוגע לטענתו שהמכירה של קרקע של אנשים שלא חתמו על הרשאה מדין זכין לאדם לא מועילה, דכתב שאמנם אין לערער על טענה זו מכח הטענה שזכין לאדם, ולא זכין מאדם, שכן משע"ת (או"ח סי' תלד, וכן ציין לשד"ח ובפת"ש וחת"ס) עולה שהלכה ריוחת למכור חמצו של חברו בשעה חמישית מטעם זכין לאדם אע"פ שהי זכיה ממנו לאחר. אך סיים: "מכל מקום בנידון דידן כיון שהבעלים מוסיפים להשתמש בהם כאדם העושה בתוך שלו, לא בתור פקידות אלא בתור בעלים, בכה"ג אפשר שהוא סותר את פעולת הזיכוי, וגרע טפי ממכירת חמץ שלא מדעת הבעלים".

מבואר להדיא מדבריו שכל הדיון הוא על מה שהוסיפו בשטר שהוא מועיל גם לזכות למי שלא חתם על ההרשאה, ולדעתו אפשר שזה אינו מועיל כשהוא מוסיף להשתמש במקום כבעלים וסותר את הזיכוי, אך כאשר הבעלים חתמו על הרשאה, אין לדעתו כל גריעות במה שהם מוסיפים להשתמש בשדה, כי הם הודיעו בשטר שאחרי המכירה הם משתמשים בשדה כפקידים ולא כבעלים.

ונראה לענ"ד להשיב על הטענה כנגד מכירה על דרך זכין לאדם שלא חתם, גם לפי דרכו של הגרשז"א שהיא לא מועילה לכולם, די"ל שעכ"פ היא מועילה לחלות המכר כשהחתום על ההרשאה אינו האדם שהקרקע רשומה על שמו אלא האדם שעובד בה, דאז בעליה לפי הרישומים אינו משתמש בקרקע, ועל כן אין במעשיו כל גילוי שאינו מסכים לזיכוי. ונראה לענ"ד שמטעם זה אין לוותר על הוספה זו, כפי שעשו בשטר החדש, אלא יש לעשותה כדי שיהיה פתרון למקרה שהחתום אינו הבעלים.

כה). הדברים לקוחים כנראה מהספר שהתפרסם בעילום שם 'שמיטה כמצותה', אך המעיין יראה שמה שהוא מצטט מדברי הגרשז"א בסי' א ובסי' יח לא כתוב שם.

ועכ"פ גם בשמיטות הראשונות לפני הרב קוק היהודים המשיכו להשתמש בקרקע לאחר המכירה. חלק מאלו שלא עשו מכירה עבדו בשדה גם בלי מכירה (ולא כפי שאפשר להסיק מדברי הגרשו"א במעדני ארץ<sup>1</sup>). החידוש של הרב קוק היה רק בכך שהדבר נכתב גם בשטר עצמו, ועל הרשות לכתוב דבר זה בשטר אין כל פקפוק, לא אצל החזו"א ולא אצל הגרשו"א.

אם נכונות השמועות שהגרשו"א אמר בעל פה שבמכירה יש בעיה כי אין גמירות דעת, נראה שהוא לא תלה זאת בשינוי כלשהוא שקורה היום, כי באמת לא נראה שמהו השתנה, אלא לכל היותר הוא שינה קצת את דעתו ממה שכתב במעדני ארץ, וחשב שיש יסוד לערעור על המכירה מחמת הנימוק הזה. ומכל מקום לא כתב לנו בשום מקום מדוע ענין זה מערער את תוקף המכירה לאור מה שכתב במעדני ארץ, ולא ברור מה היה אומר על הנוסח החדש שלכאורה הבעיה הזו לא קיימת.

**בשטר החדש טענת החזו"א אינה קיימת (אות ט).**

כתב כבודו שגם לפי הנוסח החדש של המכירה יש למוכר רשות לסלק את היהודי שהוא השכיר שלו, אלא שיחול עליו חיוב לשלם את שכרו כפי שהתחייב, וטוען כבודו שזו סיבה לביטול המכר כיון שברור שהמוכר אינו מסכים לכך שיסלקוהו. אך לענ"ד אמנם הקרקע קנויה לו, ולכן לפי דין התורה הוא יכול לסלק את היהודי, אך מכל מקום הדבר אינו מפורש בשטר, ולכן אין אנן סהדי שהמוכר לא מסכים שיקויים מה שכתוב בשטר. והעניין חוזר למה שכתבת, שהטענה של החזו"א היתה אך ורק שהמכר מתבטל כשהמוכר לא יניח לעשות את מה שכתוב במפורש בשטר, וזה שאנן סהדי שאין רצונו שהגוי יפטר אותו לא גורע, כיון שיחד עם זאת ידוע שהיהודי אינו חושש שהגוי יפטר אותו, והיהודי גומר בדעתו שרצונו בקנין זה כדי שיפטר מדיני שביעית.

**המכירה חלה כי היהודי מוכן לקחת את הסיכון שיקויים כל מה שכתוב בשטר (אות י).**

במכירת מבכרת ומכירת חמץ, ועוד מכירות מצינו שקנין כדי להפקיע מאיסור הוא קנין שחכמים החשיבו אותו כקנין והתירו לעשות, לכן אין גריעות בעצם האמירה, שהכונה של היהודי המוכר היא להפקיע את איסור שביעית. הטענה של החזו"א היתה כלפי השטר הישן, שבו כתוב שהקונה מקבל גוף פירות ויכול לבא לחפור בורות. ועל זה טען החזו"א שכאשר ידוע באומדנא דמוכח שהמוכר אינו מוכן בשום אופן שיתקיים מה שכתוב בשטר אינו שטר מכר, כפי שמצינו בשטר מברחת, ועל זה הבאתי את התשובה מגוף הדין של שטר מברחת לפי הר"י מגאש, דחזינן שאם כתוב אזלינן בתר מה שכתוב. האומדנא משמעותית רק כשהיא מוכחת, וכשכתוב להדיא דבר המנוגד לה כבר אינה כ"כ ברורה ולכן הוי מכר.

כו). פירוט העובדות ההסטוריות על השמיטות שקדמו לרב קוק מובאות בשני הספרים "ובשנה השביעית" שחיבר הרב בעז הוטרר. בשמיטה תרמ"ט הרב מוהליבר התיר ליהודים לעבוד, והרב אלישר התיר לאחר שמכר לגמרי כי הוא לא חשש ללא תחנם. בשמיטות תרנ"ו ותרס"ג התירו לעבוד רק במלאכות דרבנן, בכל אופן בכל השמיטות היהודים המשיכו לגדל את מה שגידלו. וראה במאמר של הרב משה אריאל פוס בירחון האוצר לו, שברור שמה שעשו בשמיטות תרנ"ו ותרס"ג לא היה זוכה להסכמת החזו"א, כי שם ודאי שהמוכרים לא היו מסכימים שיקיימו מה שכתבו בשטר גם אם ישלמו להם את כל התמורה.

אמנם לכאורה יש לדחות שבשטר מברחת ההוספה "לעלמין" מורה על קנין שיחול בכל מצב, ויש מקום לומר שהסכמתה לנוסח זה מלמדת שכוונתה אינה כפי שאנו חושבים בכוונתה, ואילו במכירת הקרקעות ההסכמה לנוסח שהוא רשאי לחפור אינה מורה באותו תוקף שהוא לא כפי שאנו חושבים בכוונת המוכר, ולכן גם אחרי חתימתו עדיין נראה שאינו מסכים שהגוי יבוא לחפור<sup>12</sup>. אך נראה לי שמכל מקום, בנידון דידן, מאחר שההקנאה הגמורה שמתירה לחפור בורות שמפורשת בשטר, ויש ידיעה שמטרת הקנין היא להעברת הבעלות הקנינית בלבד, שהוא קנין שחכמים התירו לעשותו כדי לא להכשל באיסור, לכן אין כבר משמעות לכך שיש אומדן דעת שהמוכר לא יסכים שהגוי יממש בפועל את הרשות שניתנה לו בשטר. כיון שכל הענין הוא עשיית קנין שרק יוצר סיכון שהגוי יבא ויזיק, והמוכרים כתבו במפורש שהקונה יכול לחפור, די בכך שמשמעות חתימתם היא שעכ"פ הם מוכנים לחלות קנין שבו יש סיכון שהקונה יכול להזיק, וכמו שכתבו התוספות שבגלל האונסא של האיסור, יש לנו להניח שהוא גומר ומקנה, למרות שהוא יודע על הסיכון בזה שמה שכתוב בשטר ימומש.

ואכן מצינו שנהגו כך גם במכירת חמץ, כפי שכבר ציין ביביע אומר (ח"י סי' לח) דכתב הב"ח (סי' תמח) שאם אינו מוציא את החמץ מביתו, יש למכור את החדר שהחמץ בתוכו לגוי, והובא בשו"ר כנה"ג (סי' תמח הגב"י אות ה), והמג"א (שם סק"ד). והחק יעקב (סי' תמח ס"ק יב), ומקור חיים (קו"א אות יב), ומשנה ברורה (שם ס"ק יט). ואני מוסיף על דברי היב"א שהתם האחרונים שהתירו זאת לא התנו את חלות הקנין בכך שהגוי יציע סכום ששוה גם את הבית, ומסתמא הוא שוה הרבה יותר מהחמץ. ונראה שהיה ידוע לכל שהיהודי לא יסכים לתת את ביתו גם אם הגוי ישלם את כל מה שהבטיח לשלם, וגם בשביל לא לעבור על בל יראה, לא כל אחד מוכן לוותר על ביתו. ובכל זאת הקנין חל, כי היהודי שחתם על השטר מוכן לקחת את הסיכון הזה כדי שהמכירה תחול, משום שהוא יודע שזה רק סיכון קלוש שהגוי יעשה זאת, וכדי להרויח את הפקעת איסור חמץ הוא מוכן לקחת את הסיכון. וכך גם בנידון דידן.

והנה בענין מתנת בית חורון, שהוא נותן לחבירו את הסעודה כדי שיבא אביו שמודר הנאה ממנו ויאכל בסעודתו, הבאתי במאמר את דברי הר"ן שאם נותן סתם בלא לומר דבר על אביו הקנין חל, והוא כפי שבנידון דידן הקנין חל כשלא אמר דבר שמראה שאינו קנין אמיתי. אך לכאורה יש להעיר שהרמב"ם (הל' נדרים ז, טו) פסק שמי שהדיר את אביו ונתן לחבירו את הסעודה בסתם, ואח"כ שאלו רצונך שיבא אבי ויאכל עמנו, איננה מתנה, כי סעודתו מוכיחה שנתן רק בשביל שיהנה אביו מסעודתו. חזינן שלשית הרמב"ם אין אומרים בזה שהוא נתן במתנתו רק את הבעלות הקנינית כדי להפקיע מאיסור, ולכאורה נאמר שגם בנידון שלנו לא יחשב לקנין ומכירה.

אך התם אינו כותב בשטר שכוונתו למתנה גמורה שמאפשרת למקבל לעשות מה שירצה, ויש אומדן דעת שאינו מסכים שהמקבל ינהג כבעל הסעודה ויקלקל את הסעודה, אלא הוא חושב שבהעברת הסעודה בעלמא אף שאין בה ממש קנין כבר אין איסור, ואילו כאן הוא כותב שכוונתו למכור את האדמה בקנין גמור, וכלול בזה לקיחת הסיכון שהקונה יתנהג כמי שקנה

12. כפי שציין כבודו לספקות שהעלה הרב עובדיה יוסף, נכדו של היב"א, המובאים בילקו"י עמ' 906-900.

קנין גמור, ובשטר הישן אף כתוב שתהיה רשות לקונה לחפור בורות, על כן יש אמדן דעת שהוא רוצה בהקנאה גמורה של הבעלות הקנינית למרות הסיכון שהגוי יבא לחפור באדמתו, ולכן הקנין חל גם לפי שיטת הרמב"ם.

**באדם יחיד אין אומדנא שאינו מוכן לקיום הכתוב בשטר, בשמיטה תרנ"ו היתה אומדנא (אות יא).**

כבודו כותב באות יא שגם כשמוכר הקרקע הוא אדם יחיד יש אומדנא דמוכח שהוא אינו מוכן שהמוכר יעשה לו נזק יותר ממה שהוא מרויח מעבודה בשמיטה. אך החזו"א לא כתב כך, משום שעכ"פ אם יתקיים השטר המוכר ישלם לו כסף רב, ויתכן שאדם יחיד מוכן לספוג נזק כזה אם ישלמו לו טוב.

ובענין זה יש להעיר על מה שדן כבודו עם הרב בן מאיר על מה שהיה בשמיטות שלפני הרב קוק, דנראה שיש אומדנא דמוכח שהברון לא היה מוכן למכור את הקרקעות גם אם היו משלמים לו כסף רב, ובענין זה הוא דומה למדינת ישראל. לכן נראה שאלו שהתירו את המכירה לברון לא חששו לסברת החזו"א. וכבר כתב הרמ"א פוס (ירחון האוצר לו עמ' קצא) שבשמיטת תרנ"ו היו שתי מכירות, אחת היתה על מנת שהקונה יקוץ את האילנות עם העפר, ובשניה נתנו רשות לקונה לחפור ולקחת עובי של מטר מהקרקע שבה רצו לטעת נטיעות. והמהרי"ל דיסקין התיר לעשות את המכירה הראשונה, והשניה הותרה על פי הרש"ס, והמהרי"ל דיסקין אמר שאינו מתנגד ואינו תומך. וכל זה למרות שהיה ברור שהמוכרים אינם מסכימים שהגוי יעשה מה שכתוב בשטר שהוא יכול לעשות. חזינן דגדולי ירושלים לא חששו לנימוק של החזו"א.

**במתנת בית חורון לא צריך הנאה למקבל (אות יב).**

כדי שמכירה להפקעת איסור תועיל די בכך שנוח לקונה מכללות הקנין, וההנאה יכולה להיות גם עצם זה שיש לו כבוד ויחסים טובים עם המוכר. כבודו מקשה למה במתנת בית חורון אינה מתנה הרי יכול לתת לקונה הנאה כלשהיא. אך לענ"ד אין לדמות את הדברים. שם מדובר במתנה, ולכן הנתינה של הפרוטה לא תועיל. הכוונה הקובעת שם היא כוונת הנותן בנתינת הסעודה כדי שאביו יהנה בסעודה, ועל זה אמרו שאנו יודעים שאין לו כלל כוונת נתינה.

**מוכר קרקע שזרע לאחר המכירה אינו מפקיע את המכירה. יש סברה שאין בעבודת ישראל באדמה הקנויה לגוי גזירת ספיחין, ועכ"פ יש להקל בספק (אות יג).**

נראה שגם אם המוכר זרע לאחר המכירה אין איסור בפירות מצד שהפקיע בזה את המכירה. כיון שהגוי לא התנה את המכירה בזה הפגם יכול להיות רק במה שכבר חשב על כך בזמן המכירה. אך הבאתי לעיל את דברי הגרשז"א בסי' א, אות כ, שאף כשידוע שהמוכר מתכוון רק להערמה אין מתחשבים בדעתו הפגומה. כיון שהגרשז"א מדבר על מוכר שידוע לנו כאדם שמחשבתו פגומה, נראה שהוא יאמר כך גם על מי שדעתו לזרוע בשביעית, שלא מתחשבים בדעתו הפגומה.

מה שכתב כבודו שעכ"פ לפי רוב הפוסקים אם ישראל עבד בשדה של גוי בא"י, מה שגדל בה אסור משום ספיחין, וציין לרמב"ם ומפרשיו אינו מוסכם. אמנם נראה שכך דעת החזו"א

שכתב (שמיטה י, ו) "כל שיד ישראל על השדה וביד החשוד לזורעה ולזכות בפירות הרי לא יצאה שדה זו ופירות אלו מכלל גזירת שביעית", אך אין הדבר פשוט, שיתכן שאין לנו בגזירה זו אלא מה שהגדירו חז"ל בגזירה. החזו"א בעצמו כותב שאם הישראל זרע את השדה כפועל של הגוי, כיון שאין לו הנאה ולא יפרוש מהזריעה בשביל גזירה זו אפשר שאין זו בכלל הגזירה. וגם בזה היה אפשר להקשות, דמכל מקום יש לו הנאה שהפירות לא נאסרו, כי לכן הגוי משלם לו יותר בידועו שהיהודים יקחו ממנו, אלא שגם לפי החזו"א הענין תלוי בגדרי האיסור שקבעו חז"ל. ומעתה יתכן לומר שמעיקרא חז"ל לא חילקו בין האופנים השונים של פועל שזורע בקרקע של גוי, אלא חילקו בין זורע בקרקע של ישראל לזורע בקרקע של גוי. הר"י קורקוס (שמיטה, ד, כט) הסתפק בזה ולבסוף כתב שנראה שלדעת הרמב"ם "כשזורע בקרקע גוי לא שייך גזרת ספיחים". ונראה סברתו היא שלא גזרו שמא ילך ויזרע באדמה ששייכת לגוי, כי באופן רגיל הישראל לא יהנה מזה. החזו"א לא ראה את דבריו. לא ראיתי בדבר הכס"מ והרדב"ז ראייה לאסור, וספק דרבנן לקולא. ועל כל זה יש להוסיף שאין זה מוסכם שאסור לזרוע בקרקע שנמכרה, על כן אין גזירה על מי לא ברור שעושה איסור.

ואף שכל זה לא מספיק כדי לומר להקל כשיש ברירה אחרת, עדיין אי אפשר לאסור, כל שכן כאשר הקונים אינם יודעים אם הזורע היה גוי או יהודי. ויש גם הזורעים על ידי רבובים שמופעלים בלחיצת כפתור, וכיון שרוב הפועלים שלהם גויים קל להם להעסיק בזה גוי, ולא שבקי היתרא ועבדי איסורא.

**מוכר חמץ ואוכל או סוחר במה שמכר בחול המועד גרע טפי מהמשתמש בקרקע (אות יד).**

גם אם בשטר המכר כתוב שבמידה שהמוכר יקח מהחמץ הוא יפחית את שווי האוכל מדמי המכר, אכתי ברור שהוא לא ינכה, כי הגוי כלל אינו יודע שהיהודי אכל, ובמידה שהגוי יחליט לשלם את כל שווי החמץ הוא לא יקבל כל הפחתה. ראה שדי חמד (מערכת חמץ סי' ט אות לד) שהעושה סחורה בחמץ שמכר לגוי מכירתו בטלה. בכל אופן אין ספק שהדבר הזה גרוע מנידון דין שהגוי הרשה ליהודי להשתמש בשדה.

**החלטת בית המשפט בתשס"ט אינה גורעת (אות טו).**

החוק מכיר ב"עסקת מקרקעין לצורך קיום מצוות שמיטה". בספר היתר המכירה של חגי ויניצקי עמ' 67 ציינו שבתחילה היה הנוסח "לצורך קיום מצוות שמיטה בלבד". המילה בלבד הושמטה בעקבות הסתייגות של ח"כ הרב דרוקמן. משמעות השינוי היא שהחוק מכיר בכך שיכולה להיות משמעות חוקית קניינית, והמשמעות אינה אך ורק אפשרות לקיים את מצות השמיטה. להלן נוסח החלטת בית המשפט בתשס"ט (אלי נ' מנהל מקרקעי ישראל רע"א 69320608):

"אין להסיק ממכירה לצורך קיום מצווה שהמוכר איבד לחלוטין את זכויותיו מכל היבט שהוא, ושבעלי זכויות אחרות במקרקעין כגון המבקשים שלא מכרו ולא העבירו זכויותיהם, חופשיים לעשות כעולה על רוחם ולית דין ולית דיין. מכירה לצורך מצווה שוברת בצידה, והרעיון העומד ביסודה (המיוסד על מושג 'הערמה' בלשון חז"ל, הבא לעקוף קושי בקיומה של גורמה משפטית דתית, ועל מושג 'הפיקציה' המשפטית בלשון המשפט המודרני) הוא שהקונה יודע מראש שהמכר

נעשה לצורך מסויים זה בלבד, ונאמן הוא שלא יעשה במכר דבר וחצי דבר שאינו לצורך המצווה".

שני העו"ד שהביא כבודו כתבו שעולה מהחלטת ביהמ"ש ש"אין מדובר במכירה ממש כי אם בפיקציה משפטית, באשר אין בכוונת המדינה לאיין לחלוטין את זכויותיה במקרקעין המצויים בבעלותה בשנת השמיטה". אך ביהמ"ש אמנם כותב שהמכירה מיוסדת על הערמה – פיקציה, אך הוא אינו אומר שהיא אינה מכירה אלא אך ורק פיקציה. מההחלטה עולה שאולי יש זכויות שהמוכר איבד כלפי הקונה, אבל ברור שהוא לא איבד את הזכויות לחלוטין. לכן המנהל רשאי לתבוע את מי שמשתמש בשימוש חריג בקרקע. בית המשפט אינו מתייחס לשאלה מה יקרה אם הקונה ינסה לממש את זכויותיו על פי השטר למרות שהמוכרים האמינו לו שהוא לו יעשה זאת. ראה בספר 'היתר המכירה בשנת השמיטה, הלכה משפט וצינונות' עמ' 30 שד"ר חגי ויניצקי הביא את החלטת בית המשפט, ומציין גם לדברי העו"ד שהבאת, ולדעתו ההחלטה אינה משנה דבר.

גם אם בית המשפט היה קובע שהמכירה היא אך ורק פיקציה, ולכן גם לקונה אין כל זכות משפטית, אין זה משנה את גמירות הדעת של המוכר והקונה שרוצים בקיום מכירה הלכתית. אי אפשר לומר שהמוכר אינו מסכים לקחת סיכון שהשטר ימומש כפי הזכויות שקבל הקונה על פי ההלכה, כי המוכר לא יודע בודאות שבית המשפט יעמוד לצידו במקרה שהקונה יחליט לפטר אותו, או לממש את זכותו לחפור בורות, ולא רק משום שבאמת בית המשפט לא דן במקרה כזה, אלא גם משום שהרכב בית משפט פלוני אינו מחוייב לפסיקת בית משפט אלוני. גם החלטות של בית משפט הבג"ץ משתנות מהרכב להרכב. בחוק עצמו לא כתוב כמסקנת העו"ד הנ"ל, אלא משמעותו הפשוטה שיש למכירה זו תוקף משפטי.

ולענ"ד יש להעיר בזה גם על מה שכתב ד"ר חגי ויניצקי שם בעמ' 32 שכיון שחוק השמיטה אינו תופס ביהודה ושומרון יש לפעול שהמשל הצבאי יחוקק צו שמתיר להעביר בעלות ללא רישום לתקופת זמן מסויימת, והציג שם נוסח של צו שהוא ניסה ומנסה לפעול שיחוקק.

לענ"ד יש לברך על יוזמתו ולעזור לו, אך כל זה הוא רק ליתר תוקף, משום שכפי שכתבתי במאמר נראה שחז"ל לא התייחסו בעניינים אלו לשאלה מה אומר החוק, כפי שלא התחשבו בחק האלקי שבעצם א"י שלנו, וגם אם הגוי קנה קרקע בכסף מלא היא בעצם אינה שלו. וכן נראה שלדעת הגרשז"א והגרע"י המכירה תקפה גם אם אין היא מוכרת במשפט האזרחי, וכל התיקון בחוק בשנת תשל"ט הוא רק ליתר תוקף אך אינו מעכב מבחינה הלכתית.

יש בעיות בכשרויות, כולל בבדצי"ם (אות טז).

נראה שמערכת הכשרות של הרבנות לא הציבה תנאי שיבוררו בודאות בעלי הקרקעות כי זה תנאי שאי אפשר לעמוד בו. שמחתי לראות שכבודו מסכים עמי שלפחות לדעת הגרשז"א יש לעשות את היתר המכירה כדי להציל מאיסורים (ולא כפי שכתב בתחילה בצורה פסקנית שברור שהכל הצגה ולא מועיל). וכן עולה ממה שכתב כבודו לקנות מחו"ל או מהערבה הדרומית או מאוצר בית דין ולא הזכיר גוי, שכבודו מסכים שיש בעיה בקניה מגוי שגר בארץ. השאלה היא האם יש



מערכת כשרות כלשהי של שמיטה למהדרין שהציבו תנאי שלא יספקו פירות של גוי שגר בארץ, או לפחות אינם מזמינים מראש ירקות אצל הגוי שכפי שצינת יש בזה בעיה של אמירה לעכו"ם, וגרע מ"חרוש בה טבאות ואנא נסיבנא מינך בתר שמיטתא"<sup>142</sup>?

אכן אני מסכים שאם התיאור של כבודו נכון הרבנות צריכה לשפר את ההשגחה, אך עכ"פ נראה שהבעיות האלה אינן גורמות לפסול את המכירה בדיעבד, שכן כבר הביא הרב בן מאיר את דברי הרב קוק (אגרות הראיה, ח"א, אגרת שכג) שההחתמה של בעל הקרקעות עצמם נעשית "לרוחא דמילתא" והרב קוק מספר שלפניו הרבנים שהתירו הסתפקו בחתימת הברון ויק"א כעיקר. ולפי זה נראה לכאורה שגם היום העיקר הוא החתמת המנהל.

אמנם ראיתי שהרב יואל פרידמן (התורה והארץ ח' עמ' 212 וכן עמ' 222) טען שהיום בעלות המדינה משמעותה היא רק בכך שהחוק הישראלי חל על שטחים אלו, והם השלטון ולכן העיקר היא המכירה של החקלאים הפרטיים, וכן כתב הרב יהודה עמיחי באמונת עיתון 132 עמ' 143. אך בפשטות נראה שהבעלים העיקרי הוא המדינה באמצעות המנהל, כי עכ"פ הם בעלי זכויות קנייניות מעצם יכולתם לקבוע כיצד להשתמש בקרקע, וכפי שבהחלטת בית המשפט בתשס"ט הם תבעו את מי שלא השתמש בקרקע כראוי, וכך בחוק הם הנקראים בעלי הקרקע, וגם כל המחובר לקרקע כנטיעות נחשב לפי החוק בבעלותם, כך כתב גם פרופ' ליפשיץ במאמר בספר היתר המכירה של ויניצקי עמ' 136 ונראה לענ"ד שהצדק עמו<sup>143</sup>. הקביעה שיש למנהל מקרקעי ישראל את זכות הבעלות העיקרית אינה פוגעת ביכולת קנין הגוי להפקיע מתרו"מ כשנמכרה לו קרקע, כי המנהל מוכר את זכותו, ולמעשה הוא נותן רשות לגוי לקלקל את הקרקע, ומה שהוא משאיר לעצמו עכ"פ את הזכות להחשב השלטון אינו נוגע לזה, כי חז"ל לא התחשבו בזכות זו כפי שלא התחשבו בזה שארץ ישראל ירושה היא לנו מאבותינו. כך מסכם פרופ' ליפשיץ (בספר

כח). הרב יהודה עמיחי (קטיף שביעית עמ' 262) מציין שרבים ממיני הירקות אינם נורעים אלא נשתלים, והשתילים מוכנים במשתלה של יהודים.

כט). פרופ' ליפשיץ דן על דברי כמה אחרונים. הוא מביא שהרב יעקב אריאל (באהלה של תורה ח"ג י' נט עמ' 280) כתב שצריך מכירה גם של המנהל וגם של החקלאים כי צריך מכירת גוף ששייך למנהל, ופירות השייכים לחקלאי. אך פרופ' ליפשיץ הקשה על דבריו שקדושת שביעית נובעת מהקרקע, ולכן נראה שהעיקר הוא המכירה של מי שיש לו בעלות על הקרקע. הרב פרידמן (התורה והארץ ח"ח עמ' 223) טוען שאם נשוה את המנהל למלך של הימים ההם, הצורך במכירת המנהל תלוי במחלוקת בין התרומה לתוספות. לפי ספר התרומה אין צורך במכירת המנהל, כי הוא אומר שקרקע של ישראל בארץ חייבת בתרו"מ אף שבימיו היתה עליה רשות של מלך הגוי והוא סובר שיש קנין לגוי להפקיע, חזינן שהוא אינו מחשיב את קנין המלך. בעוד שמדברי התוספות (קידושין לו ע"ב ד"ה כל. בבא בתרא נה ע"א ד"ה אם) מוכח שיש צורך במכירה של המנהל, כי התוספות מחייבים את בעלי שדה בארץ ישראל בתרו"מ רק משום שקיי"ל אין קנין לגוי ולכן אין קנין למלך הגוי, משמע שהבעלות של המלך נחשבת בעלות. אלא שלמעשה הרב פרידמן טוען שהיום אין למדינה זכות קניינית, כי היא אינה יכולה להעביר את הקרקע מאזרח אחד לאחר בצורה שרירותית, ויש חוק יסוד כבוד האדם וחירותו שאינו מאפשר להתערב בזכויות קנינו. פרופ' ליפשיץ מקשה על דבריו שהמחוקק קובע במפורש שזכות הבעלות היא של המנהל, והקרקע ניתנת לחקלאי רק בחכירה. הגבלת המדינה מלפגוע בזכויותיו אינה נובעת מהגדרת החוכר כבעלים, אלא שיש לו זכויות אשיות גם בלי קשר לנכס. אמנם פרופ' ליפשיץ, הסובר שהעיקר הוא מכירת המנהל, כתב עוד דבר, שלדעתו חזי לאיצטרוף מה שכתב הרמב"ם שבסוריה כאשר נמכרה שדה לגוי והיא חוזרת ליהודי דינה ככיבוש יחיד, ולפי בעל הלכות א"י הסובר שבימינו כל א"י היא כסוריה, הרי שדי בכך שבמכירות הקודמות הבעלים מכרו את קרקעותיהם, כי כשהקרקע שמכרו חזרה לידם דינה ככיבוש יחיד. אך לענ"ד בזה אינו צודק, שכן חזרה לדין כיבוש יחיד שייכת רק במקום שלא קודש בקדושת עזרא.

היתר המכירה עמ' 141) "הבעלות השלטונית של המדינה, בהבדל מן הבעלות שלה כגוף פרטי בקרקע אינה ממין הענין".

ההתמקדות צריכה להיות בשאלה מה צריכים להורות ולא מה היו מורים אלו שהתירו בעבר (אות יז).

אני מסכים שאי אפשר לדעת בודאות מה היו מורים אלו שהתירו בעבר כאשר המציאות השתנתה. אך הדברים נכונים גם לאידך גיסא שכן אפשר לומר שהמציאות השתנה גם לטובה, דוקא מפני שהשלטון אינו של גויים, ועל כן המנהל שהוא הבעלים העיקרי חותם על השטר רק אחרי חקירה לפרטי פרטיו, ומקבל על עצמו את מה שכתוב בשטר (כפי שמציין הרב וייטמן במאמרו לקראת שמיטת תשפ"ב), וזה לא היה קיים במכירות שנעשו בזמן שהארץ היתה בשלטון גויים, שלא ברור עד כמה העמיקו המוכרים בשטר המכירה. ועוד, שהאלטרנטיבה לקנות מגויים היום יותר בעייתית, כפי שאברר בסוף המאמר. לכן לענ"ד ההתמקדות צריכה להיות בשאלה האם בימינו יש לבטל את היתר המכירה, ולא מה היו אומרים אלו שהורו כך או כך בעבר.

בתגובה שכתבתי על דבריו לרב בן מאיר התכוונתי להבהיר שאי אפשר לטעון כלפי המסתמכים על היתר המכירה שהיום אי אפשר לעשות את המכירה בגלל שאנו תחת שלטון ישראל ויחד עם זאת לקנות מגוי שגר תחת אותו שלטון של ישראל. אם השלטון הישראלי הוא דבר שמעכב את הרשות לקנות מיהודי שמכר, הרי שהוא מעכב גם את הקניה מגוי שנמצא תחת אותו שלטון.

**בשטר המכר הישן הקובעים את שכר הפועלים הם ג' בקיאים (אות יח).**

כך כתוב בשטר המכר הישן: "שכרם שיוקצב גם כן על פי שומת שלושת בקיאים לכל דבר שלא יהיה לו מקח קבוע, וכל מה שיקצבו העסקנים העובדים בקרקעות בעצמם הרי הרי הקונה הנ"ל מקבל עליו את קצבתם". סיכמו שקובעי השכר הם שלושת בקיאים. כנראה שלא טרחו לקבוע מי הם בשטר, כי ממילא אין כוונה לממש את הדבר, אך אין ביטוח לפועלים יקבלו כל שכר שירצו. בשטר המכר החדש לא כתוב כלל שהפועלים יקבלו שכר. גם לא מוזכר בו תנאי לחלות המכירה שהמוכרים ישארו הפועלים בקרקע.

אמנם לקונה אין כל אפשרות רוח וניצול השדות לעצמו בצורה שיהיה לו ריוח כספי מהם, אך נראה שזה אינו משנה כי הוא ממילא רוצה במכירה כדי לקבל את התמורה שאותה הוא מקבל. וראה במעדני ארץ עמ' 286 שדי בכך שיש לו כבוד גדול מהמכירה, דבזה גמר ומקני. הידורים וחשש האיסור בתוצרת של גויים.

אמנם אין זה הידור לסמוך על ההיתר, ולהפקיע את חיובי המצוה, אך גם שאר הדרכים המצויות שהזכרת אינם מהודרות. שימוש בתוצרת חו"ל אינו מהודר כיון שהוא מחליש את החקלאות היהודית וגם אין היכר בפירות שהם תוצרת חו"ל והם נמכרים במשקל. וכן על ירקות מהערבה הדרומית יש לדון במה שאומרים להם לזרוע בשמיטה, כי יש סברה לומר שחלה עליהם קדושת א"י בגלל היותם מחוברים למדינת ישראל. וירקות במצע מנותק אינם מצויים ברוב המינים. ועכ"פ המהדר לקנות דוקא מצע מנותק וגידולי מים תע"ב.

שמחתי לראות שבמסקנה השתווינו בכך שראוי להמנע מלקנות מגויים שגרים בארץ. והנה במאמר כתבתי טעמים מדוע לא לקנות מהם מטעם איסור לא תחנם, אך טעמים אלו אינם מביאים לחשש איסור על גוף הירק שיהיה לו דין ספיחין, אלא שלגבי תושבי מדינת ישראל הריבונית נראה לענ"ד שיש חשש לגוף האיסור של ספיחין, שהרי הקרקעות עדיין שייכות למנהל שנחשב לבעלים שמחכיר והוא אינו מוכר אותם, והוא קובע כיצד ישתמשו בקרקע, והוי כגוי הזורע בקרקע של ישראל שיש בו איסור ספיחין. וגם על קרקעות בשטחי יו"ש שלא ניתנו לרשות שלטונית שלהם יש לפקפק, על יסוד מה שכתב החזו"א (שביעית ד, ד) שגוי שגזל קרקע מישראל זורע בה מהדין הפירות הן של ישראל, ולכן הם אסורים משום ספיחין. החזו"א לא התייחס לכיבושי מדינת ישראל ביו"ש, אך בפשטות לאחר שהמקום נכבש על ידי נציגי עם ישראל קרקעות שהגויים מחזיקים בהם, לפחות כל עוד שלא הועברו לרשות שלטונית שלהם, נחשבות קרקעות שאין אנו מתיאשים מהם. גם אם לעת עתה המדינה נותנת להם, יש מקום להחשיבו כחמסנותא דמלכא, ועדיין דינם כגוי שגזל קרקע מישראל. לכן בכל קניה מהם יש לחוש שהוא ממש ספיחין.



#### לסיכום:

א. החזו"א מסכים שמותר לעשות הערמה ניכרת כדי להינצל מאיסורים.

ב. הטענה של החזו"א היא שכאשר ידוע שהמוכר אינו מסכים לעיקר המכר כפי שכתוב בשטר, הקנין לא חל. לדעתו אנן סהדי שמה שכתוב בשטר שהקונה רשאי לחפור בורות בכל אדמות המדינה הוא דבר שהמוכרים לא יסכימו לקיים גם אם יקבלו את כל התמורה הכתובה בשטר. אך נראה שכיון שחתימת המוכרים היא הסכמה למה שכתוב בשטר, אין כאן אנן סהדי, כי לא ברור לנו שהמוכרים אינם מוכנים לקחת את הסיכון הזה, ולכן המכר חל. כך עולה מדברי האחרונים שאפשר למכור בפסח את הבית שלו כדי להקנות עליו חמץ אעפ"י שידוע שאין אדם מוכן למכור את ביתו, ונראה שגם הגרשז"א לא חשש לטענה זו. כל שכן שאין צריך לחוש לה, כאשר מוכרים גם בנוסח השטר מתשס"ח שלא כתובים בו דברים שידוע שהמוכר אינו מסכים להם.

ג. יש להימנע מלקנות ירקות מגויים שגרים בארץ מפני שמלבד החשש שנותנים להם לשם זה קרקעות, ועוברים על לא תחנם, יש גם חשש לכאורה שכשהגוי תחת חסות מדינת ישראל, והמדינה קובעת לו כיצד להשתמש בקרקע, הרי שיש על הקרקע בעלות של ישראל והירקות שהוא זורע הם בכלל איסור ספיחין, לעומת זאת אם הקרקע נמכרת בהיתר המכירה, המנהל שהוא נציג המדינה מוכר לצורך הפקעת מצוות שמיטה את זכות הבעלות של המדינה. מותר להם למכור לכן זה לא חמסנותא דמלכא ולא קרקע של ישראל. נשאר רק הבעלות של המדינה כהכרזה שאנו השלטון שבה לא מתחשבים כי היא קיימת בכל קנין גוי בארץ שהיא ירושה מאבותינו.



# אוצר חקר ועיון

החווה והכהן: תורת ר' שמעון שקאפ מול תורת החזו"א ♦ הערה  
בעניין ספיה לקטן ♦ מפרסמין את החנפים מפני חילול השם ♦ ניסן,  
תשרי ו'תחלת מעשיך ♦ קיום מצווה לכתחילה במשמעותה המלאה



הרב יהושע ענבל

## החזוזה והכהן: תורת ר' שמעון שקאפ מול תורת החזו"א

### פתיחה

השפעתם של שני העמודים הגדולים, ר' שמעון, והחזו"א, משוקעת בקרקע בית המדרש בן דורנו. בין כל שאר הגדולים ששיקעו חלבם ודמם בבניית הישיבות ובתי המדרש, ניצבים שני הענקים האלו, משני קטבים. כאשר עמדו על משמרתם, הכהן הגדול על מזבח הישיבה, והחזוזה הדגול על משמר העדה, נראה היה כאילו רב המרחק, ואין מלכות נוגעת בחברתה. אבל עתה, בחלוף שנות דור, יצירות חכמתם עשויות לנחת, מחוברות לקרקע עולם, ויכולים אנו להתבונן אף על פרותיהם ופרות פרותיהם.



### המשותף

במבט חיצוני, קשה לצייר מקרה יותר בולט של שני הפכים: רב וראש ישיבה, מול הוגה עצמאי.

ר' שמעון היה במשך כשבעים שנה חלק בלתי נפרד מהממסד התורני של יהדות אירופה, אחד התלמידים הבולטים בוולוז'ין, כיהן פאר כרב ואב"ד של כמה ערים חשובות בליטא, עמד בראשות ישיבות כשישים שנה. הוא השתתף באספות ראשי הישיבות, במפגשיהם ובניהול ענייני הציבור, ובבין הזמנים בעיירות המרפא, והפליג עם רעיו לתפקיד למדינות הים, למען תמיכת והצלת הישיבות. בכל מקום שבו היה, קולו נשמע ברמה, באספות הרבנים, וגם מעל הדוכן בישיבה, אמן ההגדרה וההבעה, שמילותיו חודדו באומל הגאונות. מי ששמע את ר' שמעון, אינו יכול להמשיך בחייו בלי לשאוף לסדר מופתי, להנמקה כוללנית ושיטתית.\*

החזו"א חי רוב ימיו בהסתר, ואם היה הדבר תלוי בו, כך גם היה עד סוף ימיו. הוא כמעט לא היה במגע עם עולם הישיבות, מלובש כבעל בית,<sup>2</sup> סגפן ושתקן ואין קולו נשמע, מימיו לא

א. כל אחד מראשי הישיבות בישיבות ליטא, מוכרח היה להיות ענק רוח ושכל, הרבה יותר מבדורות קודמים. כי באותו דור אומלל, שהשכלה האקדמית, והתנועות הלאומניות השונות, בישראל ובעמים, משכו כ"כ את לב הצעירים, עד שכדי למשכם לקבוע את זמנם בישיבה, ולוותר על הפרנסה, ועל חיי הנישואין ה'נורמליים' שהיו מנת חלקם של רוב שאר צעירי הדור, מוכרחים היו להיות ראשי הישיבות - דמויות הוד, לא רק גאוני התורה, וגאוני ההסברה, אלא גם אנשי אמת ואוהבי אדם בכל מאודם. כי אם היה בהם גרם אחד של זיוף, לא היו נמשכים אחריהם תלמידיהם מול כל הסתף האוניברסלי. וכל מי שראה כאן בא"י את תלמידיהם של ראשי הישיבות הנ"ל, באיזה ערגה וגעגוע הזכירו שמותיהם (גם אלו שלא זכו להמשיך לשמור מצוות), חש זאת בעצמו. בדור זה נוצר החיבור התמידי בין גדולי וענקי הדור, לבין בחורים צעירים. מה שעד אותו הזמן היה חזון בלתי נפרץ, והיה מצוי רק אצל יחידים.

נגע במגבעת רבנית, ואף נרתע מלובשי ה'צילינדר'. לא מסר שיעורים לקהל, לא כתב ספרים בסדר ובתכנון לפרסומם, דבריו הרבה פעמים אינטואיטיביים וסתומים. החזו"א לא חיבב תורות 'ישיבתיות', כל דבר ראה במבט עצמאי.

איה ימצא המשותף ביניהם?

אך בהכרת השקפותיהם, אי אפשר להתעלם מההדגשות של שניהם, על חשיבותו של השכל, ועל החובה לבדוק כל דבר משרשו, ולא לסמוך על הדברים המקובלים בעולם. שניהם התנגדו לפלפול<sup>1</sup>, את מסקנותיהם הולידו מתוך מבט כולל, ולא מתוך שרשרת של 'הכרחים' מקומיים. שניהם החזיקו במסגרת מאוד שכלית להגדיר ולהבין את התורה וההלכה, שהיא העיקר מבחינתם, כל השאר רק נגזר מההבנה הכללית של הדבר.

השלכות השיתוף הזה ביניהם, ניכרות בהתייחסות העצמית של ר' שמעון לספרו ולדרך לימודו, כפי שמתבטאת בהקדמתו לשער<sup>2</sup>: "אדע שספרי זה לא יהיה מקובל לכל", משפט שהיה מתאים לחזו"א לכתוב על עצמו, לו היה כותב על עצמו בסגנון כזה.

לא נתפלא גם לקרוא בהקדמת שערי ישר: "ראוי לעורר לכל ההוגה בספרי אחרונים שלא ילמדו תורה מפייהם, שלא לעשות יסוד מכל האמור בדבריהם טרם יבקרו היטב את דבריהם", משפט שיוזכר לנו מיד את ההתבטאויות של החזו"א על ספרי אחרונים, והסיבה אחת היא לשני המאורות: "כל מה שיש בכחינו להחל מהתחלת התורה, עלינו לעשות בעצמו לפי ערך שהורשה לנו לחקור ולהתבונן, ולא לסמוך על דברי הגדולים שקדמונו" (שם בהקדמה). אי אפשר לפתח שיטה שלמה המכילה את הכל, מבלי להתחיל מהתחלה, מבלי להבין את היסודות כולם על פי השיטה הזו. ושיטה כזו, אינה יכולה להסתדר גם עם השאג"א וגם עם הנתה"מ, גם עם הפמ"ג וגם עם המנח"ח (ולכן לא התחבר ר' שמעון לשיטת הנצי"ב, שיונק מכל המקורות יחדיו).

וממילא, צריכה לבוא בהקדמת השער<sup>3</sup>, גם ההתנצלות: "אם ימצאו דברי סותרים לדברי גדולים שקטנם עבה ממתני, או שכוונתי לדברי גדולים, ולא הבאתי דבריהם, או שהבאתי דבריהם ודחיתי אותם. כי לרגלי הלך נפש בדרך הלמוד כאמור, עיינתי מעט בספרי אחרונים... שיקול הדעת החפשי הורשה בזה לכל העוסקים בעיון הראוי ומועיל". אשר אף היא כמעט

ב. בן דוד ליברמן כותב: "על פי בגדיו וכל חזונו נראה היה החזון איש כחייט טיפוס, בן עיירה קטנה" (במחיצת רבנים, עמ' 608).

ג. במכתב לרב אונטרמן כותב ר' שמעון: "ודבר זה מביא לידי גיחוך, כעין הפלפולים אם פרעה היה סובר שיעבודא דאורייתא" (ליקוטים סי' ה'), ובמכתב אחר הוא כותב: "ואם כי לא מצאתי במה לפגום או להשיב על דבריו, ויסלח לי אם אומר כי כמו שאין משיבין על הדרוש כמו כן אין משיבין על פלפול", (שם סי' ד').

במכתבו לרב קארב (רב בניו יורק, נתפרסם לראשונה בקובץ מוריה קיד-קיד שנה ה, ונדפס גם בליקוטים שבסוף חידושי ר' שמעון מהד' תשע"א סימן ז), כותב לו ר' שמעון כעין 'ביקורת ספרים' על ספרו 'נתיבות חיים': "למען גלות השקפתי על טיב ספרו. הנה בכלל התענגתי על טוב דרכו שלא להרבות בפלפול, וכל דבריו שקולים במיטב הגיון... וכאובה נאמן יורשה לי להעיר על מה שפלפל בסי' מ' אם הכלל שאין הולכין בממון אחר הרוב הוא תקנת חכמים או מדאורייתא, מחמת שראה בפמ"ג מאיזה גדול אחד שעלתה במחשבתו מחשבה כזו, פלפול זה מכהה כל היופי של ספרו, שבכלל כל דבריו שקולים ובנויים על יסודות נאמנים, ובזה נמשך לבנות בנין על דברי איזה אחרון, והרי בתוס' בב"ק ובסנהדרין מפורש שהוא ענין של תורה, ובכלל אין כל מושג לדמות מלב תקנה כזה שלא נזכר בגמ' וראשונים, ומאיזה טעם תהיה תקנה כזאת?", ור' הע' צג.

יכלה לצאת כצורתה מקולמוסו של חזון איש, המעיין מעט בספרי אחרונים, לרגלי 'הלך נפש בדרך הלמוד'.

למעשה היו גם ר"ש וגם החזו"א, הוגי דעות עצמאיים ומקוריים, ושניהם היו שיטתיים ועקביים. ההבדל המרכזי הוא שר' שמעון טרח להגדיר את שיטתו ואת שיטתיותה ועקביותה, והחזו"א לא נקף אצבע לשם הגדרה, הוא רק הביע את אותה הגישה ואותה הנטיה, בכל מקום ואתר שבו עסק.

מכל הספרות הישיבתית שהתפרסמה בדור הקודם, בולט שערי ישר (יש כותבים בטעות 'שערי יושר'), בכניסתו לסוגיות הלכתיות ולפסיקת הלכה, וכמה וכמה פעמים הוא מכריע בשאלות הלכתיות ובין נ"כ השו"ע. בולט הדבר בעקבות ההפרדה המוחלטת שיצר הגר"ח בין התחומים, בספריו, וממילא גם בספרי תלמידיו. כאמור ר' שמעון היה גם רב ומורה הוראה בכמה ערים, ובתכונת הפסיקה תוך כדי הלימוד יש משותף לחזו"א.

החזו"א באפיו, דומה היה לר' שמעון במדה מסוימת, למרות הבדלי המעמד, בין ר"ש כשליח ציבור מנעוריו ובין ר' שעיה כחנן הנחבא שנעשה שלוחא דרחמנא בעל כרחו בזקונו. ר'

ד. ר' שמעון היה היחידי שזכה לקבל סמיכה מהגר"ח (גם הח"ח קיבל כתב סמיכה מהגר"ח, אבל זה היה ענין פורמלי שנצרך לשם הוצאת ויזה), הגר"ח ע נדרש לחוות דעתו בזמן 'גזרת השחיטה' (ר' אגרות הגר"ח: ע, מח, רלא, רלג), וגם בשערי ישר באים כמה וכמה דיונים למעשה, ראה למשל ש"ג פכ"ז, דיון מעשי במקוואות שהיו מצויים בזמנו, בחשש זוחלין, ושם פ"ט, שאלה שהפנה אליו הרש"י זיין בענין ביטול ברוב. בסוף חי' ר"ש לנדרים גר"ק נדפסת ממנו תשובה בהיתר נישואין למי שאשתו נעדרה, וציון שם שהיו תשובות נוספות בענינים שונים. במהדורת תשע"ד של חי' ר"ש, ע"י המשפחה, נדפסו 'ליקוטים' וחלק מהם הן תשובות למעשה. ור' הע' יד.

אעפ"כ, ר"ש היה שלם עם צורת הישיבה הליטאית החדשה, ואף התנגד ללימוד הוראה בתוך הישיבה. הוא תמך בבורחים שיצאו להשתלם בהוראה ואף העניק להם סמיכה, אבל סבר שבתוך הישיבה יש ללמוד רק בדרך העיון (תורה יבקשו מפיה, עמ' 63). כמו"כ התנגד ללימוד קדשים בישיבה, בנימוק שקשה לחדש בהם חדושי תורה (מכתבו לח"ח, מכתב התשובה של הח"ח נדפס בקובץ 'עדות א', ניסן תשמ"ז). כ"ז בשונה מהמקובל שנים רבות בישיבת וולוז'ין. ר"מ ברלין מספר כי בישיבות אחרות היו מונים את תלמידי טלו כי ידיעתם מוגבלת בסוגיות מועטות של שש שבע מסכתות (מוולוז'ין עד ירושלים).

ה. כמו"כ היה דמיון ביניהם בתכונת החקרנות וההתעניינות בכל דבר, כפי ששיבח החזו"א את הח"ח שהיה 'עסקן בדברים', מתאר ר"א סורסקי את ר' שמעון: "הוא היה מתהלך ברחוב, רואה ילדים משתעשעים במשחקים שונים, רוקדים ומפזזים, היה עומד על גבם ומסתכל ארוכות במה הם עוסקים ומדוע עושים כך ולא אחרת. בשבתו בנאות קיץ, היה מטייל ביערות ומסתכל ארוכות בצפרים המתעלסים בין הענפים, ביתושים המרחפים באויר, היה בודק בלהקות פרפרים ובוחר את ההבדלים שביניהם" (מתוך 'ר' שמעון ותורתו' עמ' קצז). וזה ממש כפי שמתארים את החזו"א. באחד הספרים מתארת ילדה, ילדת בני ברק, שפעם טיפסה לגבעת רוקח, דרך רחוב בן פתחיה המייגע, החזו"א שהיה שכן שלה, הבחין בקושי שלה, ולימד אותה שיטה שתקל את העליה: לעלות עם הגב לכיוון העליה, ועם הפנים כלפי מטה (כשאדם מטפס ברחוב, הוא מציב את אצבעות רגלו, והן מתאמצות להרים את החלק האחורי של הרגל כדי להגביה את הגוף, כשמניחים ישר את העקב, המאמץ פחות). באחד מבתי החולים בארץ פגשתי רופאה קשישה, שסיפרה שהיא חיבבה את החזו"א, הוא היה שכן שלה בבני ברק, בתור ילדה קטנה בת 8, ותמיד התייחס אליה יפה...

אגב, מקור דברי רא"ס שם הוא רשימה בהצופה (15 בדצמבר 1940, עם פטירתו של ר"ש) מפי התלמיד ש.ד. (ראשי התיבות האלו כנראה מכוונות לעורך הצופה, שבתאי דניאל – שבתאי דון יחיא, אלא שלא ידוע שדניאל היה תלמיד של ר' שמעון, ואולי הוא הביא לדפוס מפי תלמיד בלי לחשוף את שמו, יתכן שהתלמיד הוא חיים משה שפיירא שלמד אצל ר"ש בגרודנא, שכן דניאל הקדיש ספר לחייו של שפיירא – דיוקנו של מדינאית דתי, ת"א תש"מ, ושם מתאר בהרחבה את לימודיו אצל ר' שמעון ואת שיטתו), רא"ס לא העתיק את הדברים עד תומם, וכך ממשיך ומספר ש"ד: "עיני הצמאה



שמעון תמיד היה עצור ומתון, גם ברגעים מאוד קשים דיבר ברוגע ובלי שום סערת רגשות, בשיעוריו מעולם לא הרים את קולו, אך בלבו היה מלא רוח ואהבה, ואלו שפעו במכתביו הנלבבים ובשיחות עם תלמידיו. אלו הן תכונות שהיו משותפות לשני בני היצירה האלו, שהאירו את העולם בדרך של השקט ובטח. אחד הדברים הבולטים אצלם, שצוינו ע"י כל המסתופפים בצילם, היה אהבת האדם והכבוד שרחשו, לכל אדם, אף לנער צעיר, אף לאנשים שלא זכו להיות מדקדקים במצוות, ואולי גם גרוע מכך. אהבה שהתבטאה לפעמים בתקיפות, שבאה גם היא במעטה של חיבה, בלי שמץ שנאה או כעס, מדות שלא היו בהם כלל.<sup>1</sup>

אין אנו צריכים לשאול מה ההבדל בין שני חכמינו אלו, ההבדלים בולטים הם. צריכים אנו לשאול מה הוא היחס בין המפריד לבין המשותף, כיצד החשיבה העצמאית והשיטתית של כל אחד מהם, הובילה לדרך שונה. ואיך נוכל ללמוד מהם ע"י השוואת השיטה במקומות שיש ביניהם מחלוקת או חילוק.

רצתה להבין את העולם ועל כן היה מרבה שיחה עם אנשים שונים, לרבות שאינם מבני ברית ושואלם שאלות שונות, בענין מיוחד היה עוקב אחרי מלאכתו של שכנו גוי כופח שהיה עוסק במלאכתו יומם ולילה. באחת משיחותיו התבטא אחר כך שיש ללמוד שקדנות מהגוי הזה, בהכירו יפה תכונותו של האדם, רב היה כח השפעתו, קרו מקרים ושכורים בני נכר פרשו מהשתייה אחרי שיחתם עם ר' שמעון.<sup>2</sup>

1. תמיד כשמגיעים אנו לתיאורי ענקי רוח וראשי ישיבות, מוצאים אנו שוב ושוב את אותם הסופרלטיבים, והרי ברור שכל ראשי הישיבות טרחו בכל ליבם ונפשם עבור תלמידיהם, וכולם היו בעלי מדות ומורמים מעם. אך כאן רואים אנו בכל אופן הבדל, אם נשווה למשל לאהבת הבריות ולויתור של רבינו הגר"ח, הרי היה זה ממש בבחינת 'דין', לא לקח לעצמו כלום אפילו באצבע קטנה, ביתו היה הפקר לכל אדם, יהיה גנב, כלי ריק, או משוגע, יכל לישן במיטתו של הגר"ח אם ירצה, לאכול מלחמו, ולהשתמש בחפציו. אבל אצל החוזה והכהן, לא היה זה 'דין' נפרד, ולא היה זה 'ביטול היש', היה זה ה'יש' בעצמו, היה זה כאילו טבע שקודם לציוריו הלכתו, כפי שסיפרו המסתופפים בצילם. ולכן לא סתר לכך שהרגישו גם את עצמותם, כפי טבע האדם (פעם בא אדם לבית החוזה"א, ואמר רבינו לבני ביתו: "שימו לב למעשי, כי בפעם הקודמת גנב מכאן שעון").

וראה בהקדמת שערי ישר: "שיתברר ויתאמת אצל האדם איכותו של ה'אני' שלו", הרי השתמש בלשון הרמח"ל 'יסוד החסידות ושרש העבודה שיתברר ויתאמת אצל האדם מה חובתו בעולמו', כדי לצוותנו להבין את ה'אני' שלנו, וכמו שמבאר שם, ע"י אהבת עצמו, יבין כי כך הוא אוהב ג"כ את כל עם ישראל ואת הבורא ית'. ואכן, דרך הגר"ח מתאימה לאנשים שיש להם יכולת לכונן את יצרתם, לבטלם, כדרך שחזקנים חוט ממכשיר חשמלי, ומכאן ואילך לא יוכל לפעול. רצון ה' קובע ואין בלתו שום רצון אחר. ואילו דברי רבן שמעון, יכולים הם להשפיע גם על מי שלא זכה למדרגה זו, להתבונן באהבת עצמו, ודרכה לאהוב גם את זולתו. מבלי לבטל את טבעו. ולשם כך משתמש ר' שמעון במושג שנוצר ע"י הפסיכולוגיה המודרנית, להתבונן על ה'אני' כדבר נפרד, כי כדי לבוא לאהבת ישראל ולאהבת ה'. גם ההגדרות המתחדשות בדורנו לא באו אלא לצוות לזה, להיעשות כלי שרת להבנת חובתנו בעולמנו (אגב בהקדמת שער"י הוא מודה לרעיותו על התמיכה הנפשית, והתאמה להלכי רוחו: "רעיתי הכבודה הרבנית לאה תחי' שהיתה לעזר לי בכל הליכות נפשי מאז ועד היום", ולא כמקובל על העזרה הפיזית).

הרב אונטרמן במאמרו בס' היובל לר' שמעון, כותב: "הבחורים מרגישים קורבה נפשית להר"מ עד שהם מביעים לפניו מחשבותיהם בלי מעצור, וכן כשהרב אינו מדכא מחשבותיהם בחוק יד אלא שומע ודן ומיעץ ומורה דרך... נקודה זו חשובה מאד בפסיכולוגיה החדשה ועל פיה מתאמצים עכשיו לפתור חידות שונות בכחות הנפש", וגם שאר התלמידים הכותבים שם, שאולי לא היה להם הידע להגדיר את הדברים כך, הדגישו שוב ושוב את אהבת הנפש הגדולה ששררה בין הרב לתלמידיו, ור' דברי הרנב"ם שם: "הוא נעשה לפני התלמידים כמדבר זה שלכולם יש רשות להכנס ולילך בו, אבל לא כמדבר שהוא הפקר לכל מרמס רגל, רק ממדבר מתנה... אין כאן ביטול של 'אני'". ר"מ ברלין במאמרו (בהצופה שם) כותב כי ר' שמעון 'התרועע עם תלמידיו', ש"ד כותב שם: 'הוא טשטש את המחיצות שבין רב לתלמידיו'.

'איש פינסקאי' שם, מתאר את פחדו כאשר התעתד ללכת לבית של ר' שמעון מבלי להכירו, כדרך שתלמידים נוהגים

צורת הכתיבה שונה מאד, ר' שמעון כותב ומוחק, מעתיק ומשנה, עד שתוך כדי הכתיבה נתבררה לו ההגדרה הסופית והמלוטשת. ר' שעה כותב אחרי שכבר יודע הוא, אחת כתב ולא ישנה, אין מחיקה ואין תיקון, ואם התחדש לו מסוד ה' ליראיו, גם בניגוד למה שראה מתחילה, יכתוב הוא בסעיף האחרון את הדברים כהמשך, ולא כתיקון. ר' שמעון עמל שמונה שנים על שערי ישר, על חיבור וסידור הספר. באותן שנים שבהן החזו"א הסתגר בחדרו ולמד את 'ספר עירובין'. החזו"א עמל על לימוד הסוגיות, הכתיבה ממילא יצאה מתוך עמלו, אבל אין עמלו על סידור הספר. ר' שמעון משווה לנגד עיניו את קורא הספר, איך יבין את הדברים, ואיך יחדד אותם לפיו, על מה צריך הוא להתנצל, והיכן צריך הוא להרחיב ולהבהיר. ר' שעה אינו יודע

יראת כבוד בראשי הישיבות, אך כאשר נכנס לביתו, וראה את בת הצחוק שלו, הבין שפחד שוא פחד... ואף אצל החזו"א, עד היום הזה חוק הוא לכל תלמידיו והמסתופפים בצילו, להפסיד מדי פעם איזה דבר בבת שחוק והומור, כי כך היה הרב'ה עושה, וכל אחד נזכר איזו הרגשה טובה היתה לו, כשגדול הדור חומד אותו לצון, וכמה קירבה ואינטימיות הרגיש אז עם ספר התורה החי. וגם מי שאינו גדול בכשרון ההומור שלו, יתאמץ לכך, כי 'כך היה הרב'ה עושה', ועצם הנסיון גורם לבת שחוק... אשרי העם שאלו חומרותיו.

אגב, הקשר בין ר"ש לתלמידיו מתבטא גם בכך שהרבה פעמים הוא מזכיר בספריו מדברי בני הישיבה (וגם החזו"א בזמנים שלמד סוגיות עיוניות עם חברותא היה מזכיר מדבריו). ור' כיצד כותב בגילוי לב, במכתבו לר"ז סגל (נד') בליקוטים הנ"ל הע' ד סי' י"ח): "מכתבו מיום ג', תרומה בצרף 5 ליש"ט הגיעני. והנה ע"ד בקשתו שאקבל ברצון את מתנתו הרצויה, לא אכחד אשר במקרים כאלה ארגיש בראשית ההופעה עקיצה בנפשי... השפּלתי במקצת - עלי לקבל באהבה". במכתבו לר"י קוטובסקי הוא כותב: "נעים לי הודעתו שהנהו הגנה לפרקים בספרי" (תורה יבקשו מפיהו עמ' 214).

ז). מעניין להשוות בין הכתוב בשיעורי ר"ש ובין הדברים ששילבם בספר (שיעורי ר"ש מיוסדים בעיקר על כתביו משנות תרנ"ד-תרס"ה, מוקדמים בהרבה לספר, ור' בהערת שוליים לח' גיטין ז' שמתייחס לחדושים אלו בציון: "כתבתי בחידושי משנת תרנ"ו", וביבמות ל"ח כותב: "ובחורף תרפ"ח כשחזרתי על ענין זה מצאתי דרך יותר מקובל בס"ד", גם יבמות כ"ג וכו' מתרפ"ה, שער"י נדפס בתרפ"ח, ואינו מוזכר בשום מקום בשיעורים), לעתים ניכרת עבודה רבה של עריכה והסברה ותוספת מרובה, ולפעמים הדברים מאד דומים. ויש גם שבספר בא בקיצור, ובחי' יש יותר אריכות, כמו ב"ב ס' ח' מול שער"י ד' ט', וראה שער"י ז' כ"א ד"ה ולענ"ד, שמביא תירוץ לקושיית הקצה"ח (מובא להלן), מול חי' ב"מ ס' ח' ו' שמאריך ומפרט בזה, וגם מסיים: "וצ"ע להלכה דזהו דין חדש". ביבמות מב' ד"ה וכן בפדיון, מסתפק לפדות הקדש שעדיין לא חל, ובשער"י ר' י"ז מכריע שלא מועיל.

ראה הע' לח, על חידושי השערי ישר בנוגע למעמד המשפטי של דיני ממונות, שעדיין אינו מגובש כך בספרי השיעורים. גם בנוגע ליסוד המפורסם של 'מכאן ולהבא ולמפרע', שיוסד ע"פ שערי ישר בשער החזקות פ"ט (ועוד מקומות), שם קובע ר"ש שהגדרת התנאי, אם הוא גורם לחלות הגט, או להיפך עשוי לבטל את הגט, מכריחה ממילא את הגדרת הגט, אם התנאי הוא גורם מבטל, בהכרח שיש חלות גמורה ובלי גורם מבטל יש כאן גט גמור, "וביסוד זה תלוי כל חילוקי הדעות המופלאות בדיני התנאים". כבר העירו שבקונטרס התנאים (חי' גיטין ס' ו' ובס' כב') סבר עדיין שגם בכה"ג יש חלות 'מצד הספק' או גרושין קלושים, והשווה ש"ג פכ"ב (והשווה גם השיעור שנדפס בספר הזכרון להגר"ח שמואלביץ, וחי' ר"ש ב"ק כט' ד'). יסוד זה דמכאן ולהבא ולמפרע הוכר אצל הרבה מראשי הישיבות, כבר כיו"ב אצל הגר"ח אישות ב' ט', קובץ הערות כו', שיעורי ר' שמואל לנדרים). האמור בשער"י ה' ג' י"ל כיון דפטור על קבלת הכסף ממילא ליכא קנין כסף", הוא המובא אצל תלמידים כ'כסף החזור'.

בגדר שעבוד סובר ר"ש בחי' ב"ק ה' שהוא בגדר פועל שמשעבד גופו למלאכה ידועה, אבל בקונ' השעבוד מבאר 'דוכה בגופו של המתחייב שיוכל ליטול מנכסיו'. ובשער"י ה' ב' כתב "הוא דין משפטי שהאדם מחוייב ועומד להמציא מנכסיו לחברו כך וכך".

בשיעור בענין אג"ק (נד' בסה"ז אש תמיד) סובר ר"ש שקנין וכן קדושין, הוא זכיה בבעלות העתידית, אבל במערכת הקנינים סי' י' כתב דמספיק שקונה שעה אחת, וממילא מזה מתמשך קנין תמידי עד שיופסק (מערכת הקנינים בתראה,

אם יש מי שיקרא את הדברים, הוא רק עושה חובתו כשרושם את נבואתו כי יודע היא שנצרכת לדורות. מי ידרשנה ואיך, אין זה מענינו.<sup>5</sup>

הרבה פעמים מתחיל ר' שמעון בדברי קודמיו, ומבאר מדוע תירוציהם לא יספיקו לפי דעתו, ומשם עובר הוא לבנות את בנינו. החזו"א בד"כ מתחיל לבאר את מהלכו בסוגיא, ורק אח"כ לפעמים מוסיף בסוגריים איך לפ"ז לא יסתדרו דברי חכמים שקדמוהו.

בתורות בריסק כמעט שאין התנצלויות כאלו, שכן כאשר הדברים מוכרחים ע"י דיוק ההגדרה של הדין עצמו בגמ', או מפסק הרמב"ם, ממילא אין צורך לבאר אם זה מתאים לדברי האחרונים או אפילו לדברי ראשונים אחרים (אמנם בד"כ יש התייחסות שיטתית לתוס', כבר אצל הגר"ח,

וכבר כתב כן בחי' נדרים סי' כ אליבא דהרא"ה, וציין לזה ש"ע וזונר בספרו, הע' 276). ור' בהקדמת בן המחבר לשיעורים הכותב שלפעמים אין דברי השיעורים ודברי השער"י מתאימים.

גם בסגנון יש הבדל, ראה למשל בחדושי גיטין ו' כותב ר"ש על המ"מ: 'ולא מצאתי עדיין טעם לשיטתו ואין השכל הולמתו, ואילו בשער"י ב' י' כותב על אותם דברים של המ"מ: 'גם לביאורו, צריך ביאור לקטני השכל כמוני'.

יש לציין שחלקים משערי ישר קדומים הם, וכמו שמציין בחי' ב"ק יז': "עביד איניש דין לנפשיה, ביארנו ענין זה באורך בקונטרס מיוחד דבר דבור על אפניו, ובקצרה נרשום כאן איזה פרטים, והקונטרס הזה נמצא בשערי ישר ש"ז פי"ט – פכ"ב. בשער"י ה' יג' כותב: "ובמק"א בכללים של קנינים לזמן באחריו פלוגי ולעצמי בארנו ענין זה ואכמ"ל, וכנר' הכוונה למערכת הקנינים סי' ז' וסי' יח'. ובהרבה מקומות מציין בשיעורים לדברים שנתבאר ב'מקום אחר' והם בשער"י, ונראה שהיו לו קונטרסים על נושאים שונים, שאח"כ חיברם לשער"י (ביבמות יח' כותב: נת' במק"א – והוא בשער"י ז' טו', וכן בסי' כט', בסי' מ': נת' במק"א הכוונה לשער"י א' כב'. בכתובות א' ד"ה ובנוגע: נת' במק"א – בשער"י ב' י', כתובות ד': כתבנו במק"א – שער"י ג' כה', בכתו' יג': ובמק"א ביארנו – כנר' הכוונה לקונ' השליחות כה', וכן האמור בסוף הסימן: במק"א ביארנו – הוא בקוה"ש שם, בנדרים ז': 'ענין זה ביארנו במק"א בס"ד בראיות ברורות' – שער"י ה' י', נדרים י': ביארנו בס"ד במק"א – שער"י ה' כ', נדרים כ': במק"א ביארנו – מערכת הקנינים ט', בגיטין ב': ביארנו בס"ד במק"א – שער"י ז' ו, ושם בהמשך: לעיל ובמק"א – שער"י ז' ד', גיטין ז' (נמצא רק במהד' תשע"ד): כבר כתבנו – בקונטרס השליחות ה', ב"מ ו' (במהדורת תשע"ד): ביארתי במק"א – שער"י ז' א', ב"מ יא': תירצנו במק"א באורך – קונ' השליחות יג', ב"מ יט': ביארנו במק"א – מערכת הקנינים יח', ויש שעודכן בתוך השיעורים מקום הימצאו של 'מק"א' (בשיעורי נדרים יא', למערכת הקנינים, בב"ב ב' לשער"י ה' יד'). וראה בקונטרס התנאים בחי' גיטין, שמציין ל"קונטרס קנינים לזמנים ודבר שאינו מסוים", והוא מערכת הקנינים שנדפסה בס' היובל, ובהמשך שם מציין ל"קונטרס שליחות". קיומם של 'קונטרסים' מוזכר בהגהת בן המחבר לכתובות סי' א'. בחי' נדרים יש הרבה הקבלות לשערי ישר מלה במלה, ולא התבאר אם זו פעולת ר"ש עצמו או שהמדפיסים הוסיפו לחדושי. וזונר (להלן הע' כג) כותב: "לא מצאתי קטעים זהים מבחינת הניסוח בין השיעורים לשערי ישר", אולי אינו כולל הקבלות אלו בנדרים.

ולפעמים כותב "יבאר במקום אחר", כלומר שתכנן לכתוב ע"ז בעתיד (וגם בתוך השערי ישר, תוכ"ד הכתיבה עדיין לא ידע היכן יתבאר, בש"ו פ"ט כותב "במקום אחר יבואר", והוא להלן ש"ו פ"א ד"ה קי"ל, בש"ז פ"ח כותב: "ע"פ מה שנת' אצלי במק"א", והוא בש"ה פכ"א ד"ה ולענין). בהרבה מקומות סותם ר"ש 'במק"א' וצריך חיפוש למצוא המקום, לפעמים ציינו המדפיסים, ויש שלא ציינו גם במהדורות החדשות. למשל ביבמות לז' כותב וביארנו במק"א שסובר הר"ן וכו', והוא בחי' נדרים סי' יב', בכתובות ט' כותב כתבנו במקום אחר לתרץ דברי הר"מ, והוא בחי' נדרים סי' כג', בכתו' כג' ביארתי ענין זה במק"א – כנר' בב"מ ו' (גם בשער"י כשמזכיר מחדושי לא מציין מקומם, כי לא נתפרסמו עדיין, ראה למשל ו' יא' "במקום אחר הארכת" והוא בחי' כתו' יח', ז' ו': "כבר ביארנו במקום אחר – ח"י ב"ב כו'). ובכמה מקומות כשמציין ר"ש ל'מקום אחר' לא נמצא בכתביו, וכנראה לא כל הקונטרסים סודרו לחיבור. למשל ביבמות ס"ס מב' מביא 'מה שכתבנו במקום אחר' בד' הרשב"א וכו', ולא נמצא בשיעורים ואף לא בשערי ישר. אמנם כל הסימן שם מקביל לשער"י ו' יז', וכנר' בקונטרס שעמד ביסוד השער"י דן גם בד' הרשב"א, אבל בשער"י לא נכנס, ואולי הכוונה לאמור בחי' קדושין יט'. בעצם ספר שערי ישר מתחייב מצורת לימודו של ר"ש, שכל פעם נזקק לכללים והקדמות והנחות שביאר, ובלעדי זה א"א להבין דבריו, ולכן שיעוריו מלאים הפניות למה שכתב או שיכתוב במק"א, ועל זה הם בנויים. (החזו"א לעומתו, מציין לדבריו באותה המסכת, שהם שלובים ואחוזים וב"ז לפעמים, אבל ממעט לציין לדברים שכתב במסכת

כנראה מכיון שהם חלק מלימוד דף הגמ'. ובכלל ענין משותף לכל התורות הישיבתיות, הוא ריבוי האפשרויות, הפתיחות הרעיונית. מהותה של ה'חקירה' הישיבתית היא, שאנו מגיעים לסוגיא כלא יודעים דבר, חוזרים ליסוד הדין ו'פותחים' אותו לכל אפשרות הסבר. וממילא גם אם יש מקורות די ברורים לצד אחד, אין זה סותם את הגולל על הצד השני, שבד"כ גם לו נמצאים מקורות. אין דרכן של חקירות להסתיים בהכרעה, הן ציר שנשאר פתוח ועליו סובב הדיון.

החזו"א כמעט ואינו חוקר 'חקירות', להיפך, מגיע הוא לסוגיא כידוע כבר את ענינה ומהותה, דוקא משום שמתחיל הוא מהתחלה, יודע הוא את יסוד הדבר, ועל פי זה צריך הוא לפרש כל הפרטים וכל לשונות הקדמונים.

אחרת, גם אם הם מאד נוגעים, וגם אם סותרים, ובד"כ הציונים האלו הם מהמסדרים והמדפיסים).

יש דברים שבאו יותר בהרחבה בשיעורים, ב"מ סי' ז' מקביל לשערי ישר ש"ג פט"ו ואילך, בתוספת מרובה מאד, אבל בכמה דברים הרחיב ר"ש דוקא בשיעורים ולא בשערי ישר, כגון ההתייחסות לדברי העו"ט בשיעורים שם אות י"א, למרות שבשער"י הוא פותח את הדברים משאלתו. ואף שעיקר הדברים באו בש"ג פט"ו, חלקים מהם נמצאים במקומות אחרים בשער"י, ובש"א פ"ה כותב השער"י שבדיינים המיעוט כמאן דליתא, ו'לקמן יתבאר עוד', והכוונה לדברים שבאו בשער"י ג' פ"ה. וגם בש"ג פט"ו שכותב 'ובדיינים שכתבנו לעיל', הכוונה בפ"ה, והכל מתוך הקונטרס בשיעורי ב"מ שם. עוד הושמט בשער"י שם ענין נפלא ומאד אופייני הנמצא בשיעורים שם, שמבאר ר"ש ענין הליכה אחר הרוב בדיינים, ואחרונים תהו בה, איך דומה לביטול ברוב, וכותב "בין הדיינים הוא מחלוקת במושכל, אם סברת המחייבים צודקת או סברת המזכים, וכשהרוב מכריע כמחייבים, אמרה תורה שצריך לנטות במושכל כמחייבים, ונקלשה סברת המזכים ע"פ דרכי השכל", כלומר, אין כאן אמת ושקר, אלא שתי דרכים אפשריות, ואנו מטים את שכלנו כפי דעת הרוב, וע"י זה שסברא אחת נהפכת לרוב, 'נקלשה סברת המזכים'. היא נשארה אפשרות, אבל יותר קלושה, עכשיו היא פחות מתאימה לשכל שלנו. ובשער"י כתב בנוסח אחר (ובש"ג פ"א כתב דכיון שהרוב כדעה אחת מסתבר שהיא הצודקת, ובפ"ג מתעלם מסברא זו).

ח. החזו"א ראה את שיא עמלו בספר ערובין, נושא שלמד בזמן מלח"ע הראשונה, כשהיה סגור בחדרו שבמינסק כמה שנים, באותן שנים שבהן הסתגר ר' שמעון ועמל על כתיבת וסידור השערי ישר. שניהם היו מן המסתגרים בחדרם לשעות ארוכות, בריכוז עצום עד כלות הגוף, ראה תיאורו של התלמיד שד. (לעיל הע' ה): "בשעה השלישית לפנות בוקר היה יושב על האבנים ויוצר שיעורו... הוא כמעט לא הוציא הגה מפיו... במנוחה חיצונית היה יושב ליד הספרים, גידי מצחו מתוחים והוא מהרהר במשך שעות מרובות, כשנכנסו אחר כך לחדרו היו מוצאים מאפרה גדושה, אפר סיגארות, ודם נוזל מחטמו". החזו"א היה יושב במשך שעות ומתרכז, עד שהגיע לקריסה פיזית, אבל פיו לא פסק מלהגות ולזמזם, והיה יכול לחזור במשך שעות על אותו קטע בגמ'. ור' תיאורו של שאל ליברמן, בן דודו של החזו"א (התיאור מתקופת מינסק): "פעמים אחדות לנתי בביתו, באחד הלילות כשנתעוררתי משנת, ראיתי יושב במיטה, הירמולק בראשו, לא הדליק נר, ולומד בעל פה מסכת ערובין" (לעיל הע' ב).

ט. למעשה, למרות כתיבתו הקולחת וסגנונו הבהיר, היה ר' שמעון אמן הדיבור הרבה יותר מאשר אמן הכתיבה. הספר שערי ישר קשה לקריאה, מחמת אריכות המכבידה על הקורא ומקשה עליו לעקוב אחרי הדברים, למרות משפטי הסיכום הבהירים והקצרים השלובים בין הררי המו"מ ההלכתי, הדברים מסתעפים לפעמים לענינים צדדיים, ולכן משתמשים בו בד"כ רק בעיון מקומי, וכך מפסידים את המהלך הכללי והגאוני של המחבר. החזו"א השקיע את עיקר אמנותו בכתיבה, ובדיבור בד"כ נמנע, אבל גם בכתיבתו קשה מאד לעמוד על סוף דעתו, ובדיבור היו לו משפטים קצרים וחדים המבארים היטב, למי שפתח רבינו את לבו בפניו.

כמו"כ השער"י כותב על אותה נקודה במספר מקומות, מבלי שהקורא ידע על כך, למשל: בש"א פ"א הוא כותב "שיטת הרשב"א דספק רובא לא חשיב ספק כלל", ולהלן ג' יב' מבאר איך נפיק זה מדברי הרשב"א, ולעוד להלן ח' ז' מרחיב לבאר הענין, ובסיום דבריו בש"א פ"א תמיה על רעק"א לפ"ו, אבל להלן ג' יב' מביא ביאור אחר ברשב"א ולפ"ו מיישב ד' רעק"א. עוד בש"א פ"א, כותב דלרבא ספק מותר מן התורה, ולהלן ב' ג' מבאר שלפי הש"ש להיפך, לרבא ספק אסור מן התורה. בש"א פ"ב מביא דלכאורה גם היודע שיש ערלה ודאי מותר להאכיל בחו"ל למי שאלו ספק, ולהלן ו' ג' מביא

ר' שמעון ככהן על מזבח, יעמוד על משמרתו ולא יסיים עד שלא יכלה את כל 'סדר העבודה', לגבש את ההגדרה ההגיונית של כל התחום בו הוא עוסק. החזו"א, כחווה בשער עירו, יודע, אשר לא יחדש הבורא מצוה בתורה בלתי אם גלה את און עבדיו הנביאים, שורש התורה ידוע הוא לדבקים בה, המכסה אני מאברהם את אשר אני עושה? תפקידו הוא לעמוד להבין את כל פרטי הסוגיא והראשונים, לפי שורש מהות הדין, אשר חוזה על יהודה וירושלים. ועדיין, הוגה שיטת עצמאית, בהכרח שיגבש משנה איך להתייחס לעולם הרחב, איך להתמודד עם ההבנה המקובלת שהרבה פעמים אינו מסכים איתה או אינו מסתפק בה, ואת זה עשה ר' שמעון בהדר מלכותו, והחזו"א בסתר עבים רכובו.



## המשכיות

ר' שמעון כותב כי ידע שלא יהיה ספרו מקובל. על הכל באמת בזה צדק ולא צדק, לספר מקום של כבוד בעולם הישיבות, אבל זה הוא 'מקום בפני עצמו', הרבה פעמים אינו מתאים לצורת החשיבה הרגילה, המקובלת. עדיין הרבה יותר נושק הוא ללימוד המקובל, מאשר החזו"א, ובכל אופן נערץ הוא בסוד קדושים רבה.

אך יש לשים לב למשמעות רחבה יותר לכך שתורתו 'אינה מקובלת על הכל' ר' שמעון לא העמיד אחריו תלמידים שיהיו כמותו, ישיבות שילמדו בסגנונו, או אפילו חיבור אחד שיהיה כמין המשך לשערי ישר. למרות היות ר' שמעון שר וגדול בתוך כל חבורת ראשי הישיבות בדור שלפני המלחמה, עדיין ברוב המקרים, אין דרך השערי ישר הדרך הרגילה שבה מבינים

ראשונים שכתבו להיפך. ושם פ"ה כתב דרך בתערובות חלקו הראשונים בין איסורין למעשר, ולהלן ו' א' כתב לדון אם מהר"ן מבואר להיפך. בשער ז פ"ו מוכיח דספק נגעים ככל ספקות דעלמא ותלוי בדין חזקה, ובפ"ז מוכיח שאין זה משום חזקה אלא גזו"כ. בש"ג פ"ה מבאר את הרמב"ם בכורים י"ב, ובש"ה כ' מביא ראי' לביאור זה. וכמוהם רבים מאד. ולפעמים גם מציין השער"י 'לקמן' ומבלי להכיר את הספר לא ימצאנו הקורא, כמו בש"ה פ"ב מסיים 'ולקמן יתבאר ענין זה בס"ד', אבל אינו שם בסמוך, אלא בש"ז פ"ט, ופכ"א וכ"ב.

י. ובודאי התנסה בזה עוד קודם שבא לרום מעמדו, כפי שמתאר 'איש גרודנאי' בס' היובל (אומרים שהוא קלמן שקופ, נכד הר"ש): "בתחלה היו הרבה שהביטו קצת בהיתול על 'בעל ההבנה' המשונה הזה, כמה 'קוריוזים' סופרו אודות שאלותיו המשונות, וחקירותיו המקוריות". גם הרב שמואל מרקוביץ שם רומז כעין זה. ראי' בלוח (להלן הע' פז) כותב שבוולז'ין היו אומרים עליו 'ער ברעכט זיך אין הפענע טירן', מתפרץ לדלתות פתוחות.

תלמידו הרב ברוך יצחק לוין סיפר: "באישון ליל חורף אחד אחר חצות... ראש הישיבה הבחין בי ותפס בדש מעילי: 'שמא תאמר לי מה הפירוש של 'זיקה' – אבל בלי לומדות'... זה קרה כעבור 50 שנה מיום שנתמנה לראש ישיבה, ואחרי שחיבר קונטרס ענק בעניני זיקה" (ריאיון ל'הצופה', כ"ה שנה לפטירת הגרש"ש"ק, הכותרת: 'הגאון רבי שמעון שקאפ שהקים דור של גדולי ראשי הישיבות').

יא. למעט הרב משה אביגדור עמיאל, בו נדבר להלן.

יב. בעוד ר' ברוך בער ור' אלחנן מתארים את הגר"ח כרבן של בני הגולה, ואף כמורם ורבים האיש, ר' שמעון מזכיר אותו בתור 'ידיד נפשי' (חי' גיטין סי' ד), שהרי למדו יחדיו בוולז'ין, הגר"ח היה מבוגר מר' שמעון בשנים ספורות. עם זאת היו שתיארו את ר"ש כתלמיד הגר"ח, מתוך הבנה שבדואי שאב מדרך הניתוח של הגר"ח, שהיתה ראשונית וחדשנית בדורה, אך בפועל הגר"ח נתמנה לר"מ בוולז'ין אחרי זמנו של ר' שמעון.

ועל פיה לומדים. מבחינת ייצוג מסירת התורה, העמיד ר"ש תלמידים הרבה יותר מכל ראשי הישיבות האחרים. וגם מאלו שהקימו את הישיבות אחרי המלחמה, רבים היו תלמידיו, ודי לציין את ר' שמואל רוזובסקי, שכמעט כל מי שעבר מפתן ישיבה בדורנו, בהכרח למד מתלמידיו או מתלמידי תלמידיו. ועם כל זאת, הרי אף תלמיד לא יכול להיחשב כממשיך דרכו.

כמובן, התלמידים כולם לקחו מתורתו מלוא חפניים, אבל הם לא השתמשו בה אלא כתבלין לדרך המרכזית, ולא התיישרו לפי הקו של ר' שמעון. ר' אלחנן היה תלמיד של הגר"ח ושל ר' שמעון, ולא נדבק בדרך הגר"ח לחלוטין כמו רבינו ברוך בער, אלא השתמש בסברות ובביאורים הגיוניים כדוגמת ר' שמעון, אך בודאי אי אפשר להשוות את דרכו של ר' אלחנן לשערי ישר, אין כאן המשכיות (ר' אלחנן היה קודם אצל ר' שמעון ואח"כ אצל ר' חיים, ואמר שלימודו אצל ר' שמעון היה הכנה לקבל את תורת הגר"ח).

כנראה ביאור הענין הוא, שדרכו של ר' שמעון דורשת טוטליות, ר' שמעון איננו 'מוכן' להסביר דבר בהגיון, הוא 'דורש' להסביר, כל דבר, בהגיון.<sup>19</sup> אך לא באיזה הסבר מקומי שנרקח ע"פ אי אלו מקורות, אלא בהסבר שיטתי, המסביר כיצד הדבר נובע ממהות המושג הכללי שאליו הוא משתייך. המהות של ר' שמעון היא שערי ישר, אי אפשר לו בלי שיש 'שער החזקות' ואחריו 'שער השעבודים', ובהמשך 'מערכת קנינים', וכו'. אין הוא נצמד לרמב"ם או לגדול אחר מן הראשונים, אלא לנושאים עליהם הוא מדבר. וכאשר אין הדברים עולים יפה עם דברי הפוסקים, הוא יתווכח איתם להלכה, והרי ר' שמעון היה גם רב אב"ד ומורה הוראה, ואין דבריו רק 'לפלפול' (אמנם לפעמים להיפך, הוא כותב שאפשר לנטות מדברי פוסק פלוני, כי אין דברינו כאן למעשה, אלא רק לביאור הלכות).<sup>20</sup>

יג). הסבר הגיוני אינו 'רציונליזם', הרציונליזם דורש שכל דבר יהיה בר השגה, מתוך ההנחה שיש בכח השכל של כל אחד להגיע לאמת המוחלטת, ע"י היצמדות ל'רציונליזם'. זו גישה שטחית שאינה מכירה במגבלות השכל. ר' שמעון לא ניסה לבאר את התורה בהגיון מתוך מחשבה שטחית כזו, כשחדשו התוס' ש'תנאי חידוש הוא', לא הציע ר' שמעון הסבר הגיוני חילופי, אלא האריך והרחיב לבאר את החידוש הזה גופא של תוס', מדוע תנאי הוא חידוש ואינו תואם למה שהיינו קובעים בהגיון (שער"י ז' ח'). שיטתו ההגיונית של ר' שמעון מסתמכת על כך שזה מה שקבלנו מרבותינו, שאנחנו יכולים לבאר ולהבין את התורה כפי ערכנו, והיכן שקבלנו שהדבר הוא 'חדוש', גם אם נראה לנו לכאורה מובן, עלינו להבין מדוע זה 'חדוש' ולא דבר מובן. וראה גם בש"ג פ"ג, שתמיה מדוע בממון א"ה אחר הרוב, והרי איסור חמור הוא? ומתרץ שהליכה אחר הרוב באיסור היא חדוש התורה, אבל בממון מעמידים על הסברה המשפטית. ובשעורים לכתובות ט"ו מחלק הוא בין חזקה שהיא 'הכרעת השכל' ובין חזקה שהיא 'גזרת התורה', אם כן, ההכרה ב'הכרעת השכל' מאפשרת להבין או לחלק, אבל אינה תנאי בהבנת הדין. ויש כאן שני מישורים שלכל אחד תוקף לעצמו: "אין עדותו מועלת, לא מהכרעת השכל, ולא מדין תורה" (תשובה הלכתית, הנ"ל הע' ד). ומכאן פשיטא ליה שהגם שהתורה לא אסרה לפרוש מספק, זה נגזר מדרכי השכל, כמו שאדם נשמר מפגע (שער"י א' ז').

ר' ראובן כץ (ברשימה בהצופה 15 דצמבר 1940) כותב: "הרבה טועים ומייחסים תורתו של ר' שמעון לאותו מין 'הגיון' המקובל בעולם, באמת לא קרב זה אל זה". וראה ס' היובל עמ' נו': "הוא מקרב את שכל התורה לשכלך, ושכלך לשכל התורה, ומדביקים עד כמה שאפשר יחד. מצד אחד: גם גזירת הכתוב צריכים אנו לקרב את השכל, ומצד שני: צריכים אנו לדחוק את עצמינו ולהרכין את שכלנו לשכל התורה", (ר"א וסר).

יד). ראה תחילת הע' ז, ובחי' ב"ב י"ב חולק על החו"ה, ומסיים "כ"ז כתבתי בתחילת הענין, ולמעשה צריך עוד להתיישב בדבר כי דברי האחרונים אינם מתפרשים עד"ז". ובקו' השליחות כ"ה: "ואף שגדולי עולם עומדים לנגד, והם הגאון רבי עקיבא איגר והגדול מרבבה והחתם סופר... בכל זאת לא נמנעתי לחוות דעתי בזה, מאחר שאיני כותב הדברים אלא להתלמד ולפרש ולבאר דברי הש"ס והתוספות". בקדושת סי' י': "ע"פ זה נראה לענ"ד... ולע"ע לא מצאתי דין זה

נכון הדבר שגם דרכו של הגר"ח דורשת טוטליות, והרוצה שיעשה כעין הגר"ח, אסור לו שישאל 'למה', אלא רק 'מה', וכפי שעשו רבים מתלמידיו ותלמידי תלמידיו. אבל במה דברים אמורים, בשאלות, שהיו שואלים 'מה' ולא שואלים 'למה', ואת זה יכול כל אחד לעשות לפי מדרגתו. אבל בתשובות, להגדיר את ה'מה', בזה לא רבים עשו פרי, ובודאי לא הגיעו לקרסולי הגר"ח.<sup>ט</sup>

את צורת הלימוד של הגר"ח, אפשר לחקות, ולכן, אף תלמידי התלמידים, יכלו לשלב את דברי הגר"ח ואת שיטתו ודרכו בתוך הלימוד הישיבתי הרגיל.<sup>טז</sup> ואילו את דרכו של ר' שמעון אי אפשר לחקות בקלות, שכן מצריך הוא שיטה שלמה והגיגנית לביאור כל התורה ומשפטיה. והרוצה שילך בדרכו של ר' שמעון, יצטרך להיות ר' שמעון בעצמו... אצל ר"ש אין השאלה עיקר אלא התשובה, ואין הסגנון עיקר אלא התוכן, ובלי ביאור רעיוני משפטי כולל ומקיף, אין אפילו בכואה דר' שמעון.<sup>טז</sup>

ספר חזו"א, גם הוא 'אינו מקובל לכל', אך לא מפני שהוא דורש הגדרה כוללת למונחים, אלא מפני שהוא יוצא מתוך הגדרות כאלו, אשר נתונות בלבו כאילו מובנות הן מאליהן. ומי

בפוסקים, ולענ"ד נר' כמש"כ". "לפ"ז י"ל... אבל לא מצאתי כעת מי שיוורה כן" (שער"י ה' כ"ג).

בשנים האחרונות התעוררה שאלה חמורה, בה הסתמכו המקילים על ר' שמעון. בנדון מקח טעות בקדושין, דעת כמה אחרונים שלא שייך מקח טעות מצד האשה, ע"פ דברי הר"ן בנדרים ל. שהאשה מפקירה עצמה והבעל קונה, ומי שאינו עושה קנין ל"ש בו מק"ט. והביאו מדברי ר"ש בשער"י ז' ב', שביאר שהפקרתה נעשית קודם הקנין, אבל גם היא נחשבת כעושה מעשה קנין. ורצו להסתמך ע"ז, בניגוד לדעות אחרונים אחרים המביאים את דברי הר"ן.

אמנם במקום המנהג והצורך נראה דסובר ר"ש שגדול כחו להתירא, וכתב בתשובתו לר"ז בעגנים על תיקון עירובין, אם לסמוך על דלתות העיר מצד שראויות לינעל: "בדבר תיקון הדלתות, לא מצאתי בה כמעט שום דבר חידוש, רק אחרי ידעי כי בערי פולין נעשה כן ע"פ גדולי ישראל, וע"פ שיקול דעתי מתאים היתר זה עם הכרעת האחרונים והמנהג והנחיצות היתה גדולה מאד כי כבר הורגלו הרבים לשאת משא בשבת ע"י היתר צה"פ שהיה פה מימים קדמונים והיה קשה מאד מפני חלול שבת ובפרט בהיתר החצירות שבפה שהיה קשה לתקנם בעשיית ערובי חצרות כדת מחמת כ"ז לא חכיתי עד שאראה את ספרי האחרונים שאינם תחת ידי הנותנים ונותנים בענין זה". ובהמשך הוא מראה שזה נגד דעת כמה ראשונים, ולכא' גם נגד הרמ"א, ושהמ"ב העיר ע"ז (ר' מ"ב שמ"ה כ"ב), שס"ד בה"ל ס"ב ד"ה ואחר, ושעה"צ שם ט'), ואעפ"כ לדידיה המנהג מכריע: "ויעוי' בביאור הלכה לבעל משנה ברורה שהעיר בזה, עכ"פ פוק חזי מאי עמא דבר" (נד' בליקוטים סי' ט"ו). וזה דלא כגישת החזו"א, שמנהג בזה יכול להיות ע"פ דלת העם ויותר ראוי ליראים למנוע מלסמוך על ערובין (החזו"א הביא ראי' דראוי לנעול לא מהני בלי צוה"פ, מתוספתא ערובין פ"ז, ור' שמעון שם דוחה ראי' זו, ועי' חזו"א ערובין ק"ב ג' מה שדוחק בענין דלתות).

טו). כפי שכותב ר"מ ברלין על הגר"ח: "כמובן כדרך כל רב, יש לו רק תלמידים מועטים המבינים אותו באמת, וכמעט אין אחד שכוחו יהיה גדול ככוח הרב. בשאיפה ללכת בעקבות הרב ולחקות את דרכיו, בזה בלבד אתם מוצאים את גדולתו של הרב והשפעתו" (מוולזין ועד ירושלים עמ' קעג).

טז). אם כי טעות היא לחשוב ששיטת הישיבות היא שיטת בריסק, וכבר עמד הרב נעם סמט בחיבורו על הקצה"ח, על כך שרוב ככל החוקרים את הדרך הישיבית, לא הבדילו כלל בין השיטה הטלזאית לשיטה הבריסקאית, וניתחו את כל תורת הישיבות דרך שיטת בריסק. כאשר בפועל אין הישיבות ממשיכות באמת את שיטת בריסק כמות שהיא, אלא משלבות בה שיטות שונות לגמרי. ויש להוסיף שגם מהרי"ל בלוח בשעורי דעת מעביר ביקורת על שיטת בריסק. ר' שמעון, להבדיל משאר ראשי הישיבות, כמעט שאינו מזכיר את הגר"ח בחיבוריו ובשיעוריו.

יז). וראה במאמרו של הרב עמיאל בס' היובל לר"ש: "היו בין התלמידים ג"כ בעלי זכרון נפלאים עד שהיו יכולים למסור את השעור מילה במילה ממש בלי להוסיף או לגרוע אף כקוצו של יוד, אבל דוקא מאלה התלמידים לא היתה דעתו של ר' שמעון נוחה". ואומרים שפעם כשמסר שיעור ולא התווכחו עמו, הפטיר: 'חוששני שאף אחד לא הבין'.

שאינו בסוד עולם ההגדרות הפנימי של החזו"א, שלפעמים הוא אינטואיטיבי ואף נראה סתירת, הרי יתבשם מדבריו באופן נקודתי, אך לא ייכנס לעומק שיטתו של החזו"א. לבוא בגנו של החזו"א, אפשר רק ע"י לימוד כל התורה בדרך שלו.

אך מכיון שה'דרישות' האלו של תורת החזו"א, נסתרות הן, הרי העמיד החזו"א הרבה תלמידים ותלמידי תלמידים שנראה כי הולכים בדרכו ממש, ודבריהם מלאים סגנון כתיבתו והבנתו. אלא שגם כאן, כמו אצל הגר"ח, אין הדבר תלוי בסגנון, אלא בהבנה פנימית של כל התורה, שמי שזכה לה, הרי הוא ממשיך באמת את תורת החזו"א, ומי שלא, אינו אלא ממשיך את סגנון החזו"א.<sup>1</sup>

וכך עוברים אנו מן המשותף, אל המפריד.



### המפריד

כל עוד בבית המדרש אנחנו, אין אנו צריכים להקדים ולהבהיר, כי כל ויכוח או השגה או מחלוקת, בין הגדולים האלו, בא אחרי הערכה עמוקה ואהבה אין קץ ששררו ביניהם. ואין זו איזו אפולוגטיקה או הרמוניזציה, אלא גופא דעובדא, החזו"א הוא זה שאמר שהשואה לא יכלה להתחיל כל עוד ר' ברוך בער ור' שמעון היו חיים.<sup>2</sup> ובכלל, אהבת התורה של החזו"א לא הוגבלה לאותם שלמדו לפי דרכו או לפי רוחו, הוא עודד ותמך ואימץ את כל כחותיו לתמוך בכל צורה של לימוד תורה (כל עוד הוא מלווה ביראת שמים כמובן).<sup>3</sup>

יח). גם בזה יש מעלה, וע"ז אמר החזו"א: "התלמיד מחקה תמיד את רבותיו" (אמונה ובטחון ד, ט"ז).

יט). היה זה ביסודו משפט של הגר"ח, ע, כשהציעו לר"ש לכהן בארה"ב בישיבת רי"א, אמר שהתורה של ארץ ליטא עומדת חמשים אחוז על ר' ברוך בער וחמשים אחוז על ר' שמעון, ו"לא נוכל לוותר על 50 אחוזים". רב"ב נפטר חודש אחרי ר"ש, וכשבאה השמועה לא"י עשה החזו"א מספד תמורים ונהי שכמותו לא ראו אצלו מעולם. ראה הע' צב (גם בליטא, הסתלקות שני זקני הישיבות בירח אחד, היכתה בייאוש את בני הישיבות, שהבינו כי 'מפני הרעה נאסף הצדיק', ומאז נתנו ראש לברוח מאירופה).

אגב, ר"ש בהקדמת שער"י מבאר ענין מעשה דנחום איש גמזו שעייב את העני רגע א', ומחמת זה הזמין על עצמו יסורים מאד גדולים. שהוא כפי שמקובל בעולם, שמי שאחראי על איזה דבר ויצא מתחת ידו מכשול, הוא לוקח את האחריות ומתפטר ממשרתו. וכך נחום איש גמזו, כשיצאה מכשלה מתחת איבריו, כביכול הגיש אותם לאומן שעשאו שיפסיקו את תפקידם, כי כביכול הרגיש לפי מדרגת האחריות שלו שאינם ראויים לתפקיד. ומה נאים הדברים לר' שמעון עצמו, שכל עצמו לא יצא אלא ללמד על הכלל, ולהיותו אב לכל תופש תורה, ולמן היום שנלקחה ממנו הישיבה, וגלו תלמידה, לא היה בו עוד טעם להמשיך לחיות, והתייצב להחזיר את נשמתו לבוראו.

כ). השווה מכתבו לר' צבי מרקוביץ, תלמידו המובהק של ר' שמעון, בעת התמנותו לר"מ בישיבת סלונים ברמת גן, תש"ט (נדפס בקיצור בקובץ אגרות חזו"א, וצילום המקור במלואו נד' בירחון בית יעקב תשל"ד 168-169), המכתב מלא אהבה, פירגון, ועליצות. נראה כאילו אם היה נותר עוד מקום בדף, היה החזו"א מוסיף עוד ועוד מליצות וברכות. וראה להלן על הערכתו הרבה לרא"א מישקובסקי.

צריכים להבין, שהחזו"א בהיותו בוילנא, פיתח את דרכו המיוחדת כדרך למעטים, הוא לא חשב ששיטת הלימוד שלו או הביקורת שלו על עולם הישיבות תהיה דרך יחידית שכולם ילכו בה, כשיש כ"כ הרבה תורה וחיבורים וגאונים, יש מקום לאחד שיעמוד מן הצד וימשיך את דרך הגר"א כפי שהוא רואה אותה, שיגיד ביקורת, שיראה צד שני. אבל עם תחילת השואה, הוא בפתע פתאום נשאר לבד, כמעט לא היה כאן בא"י אף דמות של ראש ישיבה מן הישיבות הליטאיות, חוץ



גם בין שיטותיהם יש איזה משותף, כאמור, בודאי הרבה יותר מאשר בין תורת ר' ברוך בער לתורת החזו"א. ניכרים הדברים, שהחזו"א השקיע מאמץ בצורות שונות של ביקורת על התורות הישיבתיות שהלכו מסוף העולם ועד סופו באותו הזמן, החל מויכוחו השיטתי עם הגר"ח, וכלה בדינויו התקיפים מול הקדוש ר' אלחנן (על רב"ב לא העביר החזו"א ביקורת, כנראה מכיון שרב"ב אימץ לו את הגר"ח לרב מובהק, הרי אין טעם לדון על שיטתו של רב"ב כדבר שעומד לעצמו. וזה שייך לויכוח החזו"א מול הגר"ח), וכן במאמרים שהדפיס בכנסת ישראל בעילום שם. אך דוקא מול שיטת ר' שמעון, אין אנו מוצאים שום חד ושום תגובת עומק. ביקורתו של החזו"א על הפלפול הישיבתי, שאינו מבוסס, או שאינו מעמיק בשיטות הראשונים בצורה מסודרת, אינה יכולה לחול על שערי ישר, המבוסס, השיטתי, המעמיק, ושתיקה זו אומרת דרשני.<sup>22</sup>



## שתי הערות כתובות של החזו"א על דברי ר' שמעון

אמנם שני ויכוחים כתובים לו לחזו"א עם ר' שמעון. הראשון, במאמרו בכנסת ישראל (וילנא תרצ"ב חוברת ח סי' עט, חתום תחת השם אי"ש וילנה), שם מאריך ליישב את דברי הרמ"א בחו"מ רפ, שנראה לכאורה שמיסודים על דברי הטור בשם רמ"ה, אבל הם תמוהים מסברא וגם נסתרים מדברי חדושי הרמ"ה שלפנינו.<sup>23</sup> הדברים נכתבו כתגובה למאמרו של ר"מ בסין (כנסת ישראל

מהרב מברסק (אחרי המלחמה הגיעו עוד רבנים משארית הפליטה), לא בעלי מוסר גדולים, לא ממשיכי דרך הגר"א. ת"ח ופוסקי הלכה בא"י היו או מהישוב הישן בירושלים או מרבני המזרח. ואילו החילוניות והאידיאליים הסוחפים, המשיכו לפרוץ כאן, הם לא נעלמו. וזה פשר ההלם שתפס אותו בפטירת רב"ב ור"ש, הוא הבין שהוא נשאר לבד, וכל עולם התורה נופל על הכתפיים שלו. וברור שזה לא הזמן להתנגד למוסר, או לשיטת לימוד שאינה מצוחצחת ע"פ מסורת הגר"א... ולכן חלק מהישיבות והמוסדות שהוקמו אז, הורכבו מבחורים מן 'הישוב', מיקום או מימון של חסידות כל שהיא, ורמ"ם ליטאיים.

ר"ש היה מנהיג דגול מטבעו, ובכל הישיבות שבהן כיהן, הוטל עליו גם העול הכלכלי לגיוס ואיסוף כספים, על כל הכרוך בכך מצד הטירחות, קשרים עם נדיבים, וכו', ואף נסיעתו המפורסמת לארה"ב יחד עם ר' ברוך בער ור' אלחנן. לחזו"א לא היה את הכשרון הארגוני הטבעי מול גופים שונים וכדו', אך כשהשגחה העליונה שתלה אותו בדור יתום, השתמש באהבת האדם שלו, ובכשרון ליצור אמון ואמונה אצל בני אדם, כדי להקים ולארגן תקציבים ותמיכה למאות מוסדות ואנשים, כל זאת מבלי לצאת מחדרו.

כא). שמועה מספרת שבהיות החזו"א באירוע משפחתי, פגש אותו צורב אחד והציע לו חקירה מפורסמת של ר' שמעון (החקירה על חיוב נוקי ממון, ר' להלן לד34), והשיב החזו"א: "גם לי יש חקירה: האם כל עם ישראל חייבי מיתה, חוץ מאותם שלא חיללו שבת וכדו', או להיפך, אף אחד אינו חייב מיתה, מלבד מחלל שבת שהוא חייב מיתה". המכיר סגנונו של רבינו, יבין שהיתה כאן בת שחוק שמטרתה לחנך וללמד, ולא חלילה לגלוג על דברי תורה, איזה שלא יהיו, ובודאי לא של שר שרי התורה בדורו, רבם של אלפי תלמידים. ועדיין, קשה לנו להסתפק בתגובה יחידית זו על כל מפעל הכבירים של ר' שמעון!

כב). הנושא הוא ביורש שמודה לאדם אחר שגם הוא יורש, ושאר האחים אינם מודים, דהאחר נוטל מנכסי המודה בלבד, וכשמת האחר, אין האחים יכולים לקחת מנכסיו את החלק שקיבל על חשבון האח המודה, דממ"נ אינו שלהם, אבל נכסים שנפלו ממק"א יורשין, כדא"ב בב"ב קלד. וע"ז אומר הרמ"א דכ"ז כשחלק הירושה הנדון בעולם, אבל אם אינו בעין, אין מחשבין כנגדו. והוא מדברי הטור בשם רמ"ה, אבל ברמ"ה לפנינו מבואר הרחבת דברים, שהחילוק בין ממון בעין או שאינו בעין, הוא רק במקרה שנאנס הממון שכבר ירשו, שאין ממ"נ.

חוברת ז, תרצ"א) שהעלה את התמיהה על הרמ"א.<sup>12</sup> והחזו"א במאמרו מסכים לכך שאכן ברמ"א מבואר לא כך, אבל מוכיח מדברי ראשונים אחרים שדין הרמ"א נכון לדבריהם, ומסיים: "והוראת רמ"א אמתית". הדברים עצמם נדפסו בהמשך גם בחזו"א חו"מ סי' ט"ו בכמה שינויים, אך בכנסת ישראל שם נוספה הערת שוליים: "גם בס' שערי ישר ש"ה פ"א האריך בזה וסיים דמצוה לומר שאין הוראת רמ"א נכונה, ולהמבואר כאן נתקיימה הוראת הרמ"א ומשה אמת ותורתו אמת". הקובץ נערך ע"י ר' משה אחי החזו"א, אך מן הסתם הערה כזו נכתבה על דעתו.<sup>13</sup>

המעין יראה שקשה לראות בדברים השגה עקרונית על השערי ישר, שהרי מודה גם החזו"א, שלפני הרמ"א היתה גירסא שגויה, והשער"י מעיר את הדברים בזהירות עצומה: "אף שירא אנכי לסתור דברי הרמ"א ז"ל שכל בית ישראל סמכו עליו, אבל בדבר הנראה לעיניים כזה מצוה לומר דהוראת רמ"א ז"ל בזה אינה נכונה",<sup>14</sup> ולא זו נקודת הויכוח בין שני הגדולים האלו, אלא שאגב הדברים זכה החזו"א ליישב את הוראת רמ"א וחפץ לפרסם את הדבר.<sup>15</sup> ישובו של החזו"א שם לדברי הרמ"א, הוא ישוב דלאו מטעמיה, כי הרמ"א בדרכ"מ סומך על דברי הרמ"ה כמו שהם בטור, ומודה החזו"א שאין זו דעת הרמ"ה,<sup>16</sup> אלא שהוא מוכיח מד' ראשונים

כג). למעשה התמיהה כבר כתובה בשערי ישר שנדפס בתרפ"ח, שלש שנים קודם לכן. מענין שהגרש"ש, שהיה מהכותבים בכנסת ישראל, ופרסם מאמר גם בקובץ זה גופו בו באה תגובת החזו"א, לא התייחס לכך שכל תוכן מאמרו של רמ"ב כבר בא בשערי ישר. אך מהתייחסות החזו"א נר' שאושר מילתא, וההפניה לשער"י הגיעה אל המערכת, ולכן התייחס אליה החזו"א. (אגב, ברשימת כתבי ופרסומי ר' שמעון, שבסוף הדיסרטציה של ווונר, 'חשיבה משפטית בשיבות ליטא בראי משנתו של הרב שמעון שקופ', תשס"ה, לא הוזכרו פרסומי בכנסת ישראל וילנא. לפולמוס זה בנוגע לד' הטור דוקא מתייחס ווונר, בהע' 91 וכותב שב'חכמי הדור יחיו' מתכוין החזו"א לר"ש, אבל מן הסתם הכוונה לר"מ באסין בכנסת ישראל גליון קודם).

כד). בתוך מאמרו של החזו"א משולבות כמה הערות בשם 'המעתיק', כנר' גם משל הגר"מ, וכך הובאו הדברים בחזו"א חו"מ שם עם ההערות האלו. החזו"א כנראה עמד על כך שהחתימה תהיה 'איש וילנה', ותו לא, אבל בשער החוברת נכתב: "הרב ר' אי"ש מוילנה".

כה). בזה תמהתי על ידידי ר' דינאל אסייג שבמהדורת שערי ישר שלו, ציין כאן שכן כתב החזו"א חו"מ ט"ו שגם פסק הרמ"א תמוה, והרי החזו"א לא כתב כך אלא כהצעת השאלה בתחילת דבריו, ומסקנתו שאינו כן. [הערת עורך (הרב הראל דביר): מסקנת החזו"א מקיימת את פסק הרמ"א אך לאו מטעמיה, ולכן התכוון הרב אסייג].

כו). אמנם, כן מתקשרים הדברים להשקפתו של החזו"א אודות כתבי יד, ויתכן שצרמו לו דברי ר"מ באסין: "כל רבונתינו האחרונים לא היה בידם ס' הרמ"ה ונאלצו ללמוד תורתו מהעתקות קצרות, אבל כשזכינו לאורו של הרמ"ה השלם נגלה לנו כאן סוד הדברים כי אמנם נשמט כאן באשמת המעתיקים או המדפיסים בלשון הטור בבא שלמה". אבל במקרה זה קשה לבא לבוא בטענה, כאשר לא מדובר באיזה כת"י שבא מן הגניזה, אלא בכתב יד שהיה מצוי אצל חכמים וסופרים, אלא שלא נדפס בראשית תקופת הדפוס, ובזמן הפולמוס ע"ג כנסת ישראל היה מוכר ומקובל כבר כ-150 שנים, ובפרט כאן שדבר הלמד מענינו הוא, שהתיקון נכון, וגם החזו"א מודה לזה.

כז). תוכן דברי השער"י והחזו"א דומים זה לזה, שניהם מביאים את ביאור הנתה"מ, שהוא מדין 'קם דינא', ולכן שייך רק להחזיק אבל לא להוציא. ותמהים עליו כל אחד בסגנונו: השער"י כותב שקם דינא הוא מדין הפקר ב"ד הפקר, וברגע שזכה בנכסים, כבר אין נפ"מ אם עכשיו הם בעין או לאו, והחזו"א כותב שמה שנתן ע"י האודייתא אינו מקרי מוחזק בידו של השני יותר מנכסים אחרים. וכן מביא החזו"א את התמיהה, שבדברי הרמ"ה שלפנינו הנוכחים לעיל, מבואר גם דלא כביאור נתה"מ.

ואף בביאור דין הרמ"א עצמו סברותיהם דומות אבל שונות, ר"ש מבאר דאנן סהדי שנוצרת חלוקה עוד בחיי ה'ספק', והחזו"א מבאר דאמדי' דעתו שלא זכה בנכסים ע"מ שיעברו שכנגדו אחרי מותו (ונדחק שם 'המעתיק', שצ"ל שעשה ע"ז

אחרים שיש לחלק כחילוק הרמ"א שם, אבל הרמ"א לא מטעם זה כתב, אלא משום תירוצו לרמ"ה כבדרכ"מ, ולכן מוצדקת השגת השערי ישר.

דיון אחר היה ביניהם, בעת אסיפת רבנים בוילנא, שנקלע אליה החזו"א שלא בטובתו (האספה היתה בבית גיסו ר' שמואל), ושם אחרי הפצרות רבות (מצד ר' אלחנן) ניאות לומר בפניהם חידוש, והוא קושייתו על הר"ן נדרים פח: (נדפס בחזו"א ערובין צ' לב'), שמבאר שהאופן שאשה אוסרת על בני מבוי מחמת חצרה, הוא כשכתב לה בעלה שאין לו דו"ד בנכסיה, שהרי גם אם הבית הוא של הבעל והיא גרה בו, היא אוסרת מחמת מגוריה, אם אינה סמוכה על שולחנה, ומסיק בצ"ע. באותו מעמד טען לו ר' שמעון, שאורח אינו יכול לאסור על בני מבוי בלי שיש לו קנין ממוני. והחזו"א נשתתק ולא הגיב. אולם לאחר זמן שיגר לו פתקא (נדפסה בחזו"א א"ח ליקוטים ס"ס ק"ד): "מה שאמר כת"ר שאין אדם אוסר על בני חצר אא"כ יש לו קנין ממוני, אין זה כלום..." ומביא שם כמה וכמה ראיות לדעתו.

אך גם כאן אין לפנינו ויכוח עקרוני, הרי ר"ש לא קבע כאן איזה דין בספרו, אלא כדי לנסות ליישב את קושיית החזו"א טען כן, ויתכן שלא היה אחוז בסוגיות ערובין כמו החזו"א, שאז היה בסיום ספרו על ערובין, ואשתמיט ממנו איזה דין לשעה, ואין זה ענין גדול לענות בו. ואולי גם החזו"א שתק ולא השיב, כי היה הדבר ברור לו, וחשב שלא יהיה לכבודו לסתור דבריו לפני כל המסובין. מ"מ כן מעניין לשים לב, כי הלשון במכתבו של החזו"א אינה לשון מאד מכובדת.

מכיון שאין לנו התייחסות אישית של החזו"א לר' שמעון, ובודאי לא להיפך, נפנה אל חיבוריהם הגדולים והעצומים, לעמוד מתוכם על חילוקי הדעות וההבנה ביניהם.



### קבוע בחצי בהמה

דוגמא מעניינת לחילוקי השיטות, ניתן לראות בהכרעות של שני רבותינו אלו, במחלוקת גדולה בין הפוסקים, בדין קבוע בחצי בהמה.

קנין, או הוסיף החזו"א שהוא תקנ"ח, וג"ז דוחק). ר"ש ניחא ליה לחדש חידוש משפט, בכדי להבין את הדין כמות שהוא נקרא לפנינו, והחזו"א ניחא ליה לאוקי באוקימתא או לברוא תקנ"ח, כדי שהדין יתאים לרהיטת שאר הדינים הדומים לו. הקטע בו משיג החזו"א על הנתה"מ נמצא בסוגריים מרובעות, מה שמציין לפעמים דברים שהוסיף מעבר לדף בהמשך. מסתבר שהחזו"א עיין בשערי ישר לפני פרסום הדברים, ולאחר מכן הוסיף את הקטע הזה. הגיוני שהוצרך לעיין בשערי ישר, גם משום שהערת שוליים במאמר מתייחסת לשערי ישר, וגם משום שהוא עסק רבות במתח שבין שיטתו לבין השיטה המקובלת בישיבות (בפרט באותן שנים שהיה בוילנא והיה במגע מסוים עם ראשי הישיבות וגדולי הדור, סביב ביתו של הגר"ח"ע, וכן בהקשרים של בני משפחתו שהיו עסקנים גדולים).

כח). באמת אין זה טועה בדבר משנה, כי אין ראיות החזו"א מוכרחות ממש, אלא רק רהיטת כמה וכמה סוגיות (הא דמחנה ערובין יו. אמנם הקרקע הפקר אבל הוא כמו סמטא שיש לו זכות לחנות שם וכשחונה הוי כרשותו, ומן הסתם המקום אהל במדבר ודר בו יכול לעכב על אדם זר מלכנוס לאהל, ואולי כן גם לענין בין הפסין בערובין כ. ומה שמוכיח מדברי הראשונים, גם אם ה" מוכרח הרי אינו הכרח להר"ן), ובפרט שבבה"ל או"ח שע ד"ה אינם, כ' דאם יש דייר שמצי לסלקו אינו אוסר, והחזו"א צ' לב' כ' דאף שבדברי הגר"א משמע כמ"ב, אבל "אחרי שהדברים אינם מובנים לנו א"א לנו ללמוד ממנו", וא"כ הדבר תלי בכמה אשלי רברבי.

השאלה נידונה לראשונה בבית דינו של ר' משה מלימא, בעל החלקת מחוקק, בוילנא, והמעשה מתואר בספר בית הלל ליו"ד סי' קי. הדין הוא שבמקרה של 'קבוע', אין הולכין אחר הרוב, כל התערובת כמחצה על מחצה, אבל אם פירש לפני שנולד הספק, מותר לפי הדין של כל דפריש מרובא פריש. במקרה המדובר, נודע שאחת הבהמות שהיו קבועות היא טריפה, אך כבר פירשה חצי בהמה, ויצאה להימכר בשוק, והחצי שנשאר ממנה בתוך ה'קבוע', מזוהה הוא. האם נתיר את החצי הנותר, משום שפרישת חציו נמשכת גם עליו, או שנאסור גם את החצי הפורש, משום שקביעת חציו השני נמשכת גם עליו?

בבית הדין ישבו אז, ראש בית הדין, בעל החלקת מחוקק, והדיינים ר' הלל בן נפתלי הירץ (ה'בית הלל'), ור' שמואל קיידינובר (ה'ברכת הובח'). החלקת מחוקק פסק להתיר, 'והסכים עמו הרב הגאון מוהר"ר העשיל ז"ל מקראקא',<sup>1</sup> אבל ה"ה והבה"ז פסקו להחמיר, וגם הרב ח"מ, אף שסבר שהצדק עמו, לא הקל במקום שחכמים אלו החמירו.

מכאן ואילך התעורר פולמוס בספרי הפוסקים. הפר"ח (יו"ד קי בקו"א) כותב 'שום אחד מהם לא כיוון להלכה יפה, לפי שכ"ז סובב הולך על טעות א' שכתב הט"ז שכבש א' אינו בדין שמקצתו מותר ומקצתו אסור', וכותב הפר"ח שכן המנהג פשוט אף בכבש אחד להתיר את החצי הפורש ולאסור החצי הקבוע: 'ומי שאינו מורה כן לא ידע באיסור והיתר בין ימינו לשמאלו'. פוסקים מפורסמים אחרים אסרו את שני החצאים (בכור שור חולין מב, אפי רברבי, שקדם לדיון זה), והיו שהתירו את שניהם (ש"ש ד ד, כמו שחזקת האם מהני לבת, כ"ש ברובא דעדיף מחזקה'). עוד עסקו בזה הכרתי ופילתי ס"ק יט, הפמ"ג על הט"ז ה, נקוה"כ שם, שאלת יעב"ץ סי' ס, חת"ס יו"ד סי' צט, היד יהודה שם ס"ק לג.

השערי ישר (ש"ד פ"ב, ובחי' קדושין ל"ה), יוצא לדון בדבר החדש, אחרי שמבאר שאין הכרח מהיתר חצי להתיר כולו. מבאר הוא, שבדין קבוע, אין הדיון מתחיל בלי שיש אפשרות שהחפץ שלפנינו הוא האיסור, ולכן אי אפשר לדון על חצי בהמה, שהיא 'הבהמה האסורה', ובע"כ שהדיון יהיה על הבהמה השלמה. ולכן תלוי הדבר איפה רוב הבהמה, אם רובה פירש, או שרובה נותר, ורובו ככולו. ואם ספק דינו כספק קבוע ספק פריש.

וגם החזו"א (יו"ד לו יז) בא בגישה חדשה, פותח הוא בקביעה ש'יש מקום לכל הסברות', משום 'דהוי ככח אחד מתירה וכח אחד אוסרה', "וכן נראה להלכה שחלק הנפרש יש בו ב' צדדים להתיר, אפשר כד' הפר"ח, ואפשר כדעת הח"מ ומהר"ה המתירים הכל. וחלק הנשאר יש לאסור דאפשר כדעת הפר"ח, ואפשר כדעת מהרש"ק וב"ה דאוסרים הכל".<sup>2</sup>

(כט). ה"ר העשל לא היה באותו הזמן בוילנא, ובתשובות גאוני בתראי נדפסה שאלת הח"מ לה"ר העשל בזה, והתשובה, ואפשר שאם בזמן הדיון היה יודע הח"מ שדעת רבם הגדול להקל, לא היה מסכים עם המחמירים.

ל). אני בענייני ביארתו בספרי יורה אורח סי' ס"ג שאין רא' מזה (ובאופן ביו"ד ק"י י"ד). אך לעצם האפשרות שקצתו יכריע את קצתו מביא הש"ש ראי' מטהרות פ", וראה בגי' רע"א מטהרות שם שמסכים עמו (ובשער"י המובא בסמוך דוחה ראי' זו). וע"ש בש"ש שכתב דהמתירים היה צ"ל הוא רק מפני שהוא דין דרבנן, אמנם זה י"ל לגבי החצי הנותר, אבל לגבי החצי הפורש מותר מן הדין גם לדעת הר"ה.

לא). יש להעיר מדבריו באה"ע ז' ב', שתמה על הרמב"ן במלחמות ספ"ק דכתובות הדין בא' ממשפחת עיסה שפירש, מה הועילה לי פרישתו, הלא עדיין הוא משפחת עיסה בכל מקום שהוא. וכאן מתבאר דאף שהיא אותה בהמה, עצם הפרישה

המשותף לשניהם הוא ההכרה שיש כאן שני כחות שפועלים על אותה הבהמה במקביל, הפוסקים הקודמים ניסו לברר מה הוא הכח הפועל שיקבע את הדין, אבל השער"י והחזו"א מקבלים את כל הסברות יחדיו. נכון הוא שיש כאן כח מצד הפורש וכח מצד הנותר, ומהכרה זו נולדת הכרעה חדשה, הקשורה ברוב. השער"י משתמש בכח הרוב כלפי הבהמה, דאחר שאנו מכירים שיש ב' כחות וצריכים דבר חיצוני שיכריע, ואינו מוכרע מצד עצמו, מביא ר"ש את דין רוב, המכריע בכל מקום, ולכן דין הבהמה אחד הוא. והחזו"א אינו מביא דין חדש, הוא משתמש באותם הכחות עצמם, כדי לחזור להכרעת ראשי המדברים בזה, ודעות האחרונים נהפכות לכחות עצמיים בדין הבהמה, ולכן כל מקום שיש רוב צדדים הוא הקובע, ודין הבהמה חצוי, לפי רוב הכחות שפועלים על כל חלק.

הכרעת החזו"א הרבה יותר נחרצת, הוא לא מביא ראייה להכרעה זו, ודן ישר לפי זה בכל הנפ"מ היוצאות, וכותב למדנו שהמוכר עופות וכו', ובסוף הדברים מוסיף בסוגריים: ולדעת הח"ס... ותמוה, מבלי לבאר (אמנם עצם הדין אינו חדש וכבר הכריעו כן כמה אחרונים, כדלעיל, אבל לא מטעמי' דהחזו"א, ויש נפ"מ בטעם ההכרעה כמבואר שם בחזו"א, ולמשל השגתו על החת"ס<sup>1</sup>). ואילו השער"י טורח להביא ראיות מכמה וכמה מקומות לסברתו זו.

למסתכל מן הצד, או לרגיל בלימוד הישיבתי, הכרעתו של השער"י הרבה פחות מחודשת, היא אמנם רעיון מבריק לא שערוהו קודמיו, אבל עצם הקביעה שרוב הבהמה הוא מחיל שם בהמה לענין הכרעה, אינה חידוש רעיוני. ואילו סגנון החזו"א על רוב כחות, נשמע כמו הכרעה שלישית מספק, ולא כמו עיקר הדין.

אבל לרגיל בסגנון החזו"א, הדבר להיפך, הנחת יסוד של החזו"א, שההכרעה כבר כתובה ומצויה מראש בצורה בה נמסרים הדברים מפי חז"ל<sup>2</sup>, לא צריכים לחדש או להמציא משהו, אלא רק לברר את צורת הדין וענינה. ע"י 'השימוש השכלי' מתבררת צורת הדין, אבל לא תכנו המופשט ומהותו, רבדים אלו מצויים באצילות, ואין הם נצרכים לבידור ההלכה. החלוקה הזו של ה'כחות', היא לא פעולת חידוש, אלא פעולת חישוב. חז"ל רגילים היו להסתכל על דיני התורה כעשויים מהגדרותיהם, ולכן אם נפגעת ההגדרה באופן חלקי, הרי הדין קיים כאן באופן חלקי או קלוש, כמו חצי עבד וחצי בן חורין, אנדרוגינוס לסוברים בריה בפנ"ע<sup>3</sup> היא, הפרת בעל בלי הפרת ארוס<sup>4</sup>, וגם כאן 'הוי ככח אחד מתירה וכח אחד אוסרה, ואיכא למימר דבטל כח הקבוע אף מחלק הקבוע, שכבר נעזר בכח הרוב המעיד עליו<sup>5</sup>, ויש לומר איפכא שאין בכח הרוב להתיר'. המצב הספקי הזה הוא עצמו הדין, וממנו באה ההכרעה<sup>6</sup>.

ממקום שנקבע האיסור משנה שמה, וק"ו שם שאפשר שאינו פסול, שאפשר להבין שהפרישה יכולה להועיל (וע"ש שתמה לגבי בועל דאמרי' כל דפריש, הרי היא עצמה יודעת שהוא נכרי, וצ"ל דבעצם פרישתו לפני שיש רואה ולפני שעשה מעשה, כבר אינו מכלל הבני אדם הקבועים בעיר, ומחמת זמן זה חשיב פרישה בלא ידיעה).

לב). מיהו מאי דמסיים החזו"א הא דמכשרינן וכו', לכא' תלוי בפלוג' הרשב"א והרא"ה בתוה"ב לא: ול"ע בזה עתה.

לג). הערת עורך (הרב הראל דביר): לכאורה הצדדים שבהם דן החזו"א, ה'כוחות' השונים, לא נמסרו מפי חז"ל אלא מפי האחרונים שעסקו בסוגיה. ודאי שהמושגים של קבוע וכל דפריש הם מחז"ל, אך אפשרויות ההכרעה השונות במקרה הנידון, הן פרי דיוני האחרונים.

לד). וכן דין אבר המדולדל, כוי, הדינים דאתו מבור ואש, ראה דוגמאות והרחבה בספרי גבורת אנשים אות ו' ואילך.

וכך אירע בדין קו התאריך, שהחזו"א גיבש את ההכרעה מהמעט האמור בזה בקדמונים, וטען בתוקף שרק מזה יכולה לצאת ההכרעה אחרי חישוף הכח המכריע בקביעת ההלכה במקורות אלו (עי' בקונטרס י"ח שעות). והתנגד בכל עוז לשאר ההצעות, שיסודן איזה חדוש, 'ייבוא' של דין ורעיון ממקומות אחרים. גם אם לפי שיטתו צריך לחדש שיש חלקים ביבשת הנטפלים לרוב היבשת, אין זה 'ייבוא' של רעיון חדש לסוגיא, אלא דין שמתחייב ממילא לפי גישה שכלית לענין. אבל עצם הקביעה, חייבת להיות באופן מוכרח מתוך ההלכה הקיימת עצמה.<sup>17</sup>



### חלוקת אחריות בין דיינים

באופן שדיין שטעה צריך לשלם ההיזק שנוצר, מבואר בסוגיה (סנה' ל. וברא"ש שם ג' ל"ג), שאם הדין הוכרע בדעת הרוב, ודעת יחיד היתה לפטור, הדיין השלישי פטור מלשלם, ומשלמים

לה). בקובץ הערות כתובות מ מביא ר' אלחנן בשם הגר"ח שענין קבוע הוא שלא מועיל רוב' כשיש קבוע, ולא ש'מתבטל הרוב', ואילו הש"ש לעיל הע' ל, בע"כ סובר שקבוע נחשב כמצב ש'אין רוב', ולכן סובר שאם יתחדש איזה רוב שיכול להועיל כאן, יכריע, וכן סובר השער"י וביאר זאת בהרחבה בש"ד פ"ב. אך החזו"א אינו מכיר כאן ב'חקירה', שמניחה שיש איזה הגדרה הרשומה בלוחות השמים ועלינו להביאה ממקום נעלם. אלא עצם זה שיש כאן שני צדדים, מלמדנו ששניהם קיימים, ובמקום לחפש דיוקים לצד זה או אחר, מתיכים את שני הצדדים עצמם להכרעת ההלכה. לומר שאין כאן רוב אינו נכון, שהרי יש רוב, לומר שיש כאן דין רוב ג"כ אינו נכון, כי הדין הוא שקבוע כמחצה על מחצה, ובע"כ שדין הרוב כאן נפגם, תוכן המושג קבוע הוא שיש פגם ברוב (ר' שמעון שם מביא ראייה דאולי' בתר רובא דליתא קמן, ומכאן שרוב מועיל בקבוע, אבל י"ל דרך רוב דל"ק מועיל ואילו רוב דא"ק "לא מועיל"). וכך בעוד הרבה חקירות, כשדנים אנו על מה מחייבים בנזקי ממון, ברור שגם הבעלות וגם אי השמירה הם תנאים לחיוב, וא"כ אין מה לחקור, תרוייהו בעינן. וכמו שאין טעם לחקור מפני מה טלפון אלחוטי עובד, האם משום שאינו צריך חוט, או משום שכאילו שיש לו חוט, כך אין טעם לחקור מצב מורכב האם זה משום שאינו כהמצב היותר חמור ממנו או משום שאינו כהמצב היותר קל ממנו.

כמובן שאין בכך כדי לבטל כל חקירה וכל שאלה, כאותו מתנגד חקירות, שהיה אומר שפשיטא ליה שהחקירה הבל, רק שיש לחקור מדוע הבל, האם משום שהאמת כצד א' או משום שהאמת כצד ב'... החזו"א מתייחס כנודע לחקירת הבית הלוי בגדר שומע כעונה, ובעצם החקירה היא בנפ"מ, האם לשומע יש דיני העונה. ולא רק שאלה מופשטת על המישור של 'גדר הדין', גדר הדין הוא חלק בלתי נפרד מהלכותיו, ואינו ענין לעצמו. לשיטת החזו"א, התורה קובעת הלכות ולא גדרים, אלא שההכרעה בפרטי ההלכות באה דרך הצורה שהתורה מגדירה.

לו). אפשר גם להתייחס לדברי החזו"א כהכרעה בין שיטות האחרונים גרידא, כחישוב של ספקי השיטות, ולפ"ז חושש הוא ג"כ לדעת הט"ז שאם נתיר את החצי השני הוי כחוכא, וממילא האיסור הוא מדרבנן, וכמבואר בדברי הר"ר העשיל בתשו' גאוני בתראי. אבל זה תמוה לצרף שיטה זו לאסור את החצי הנותר, כאשר כל מה שבאה שיטה זו לומר היא רק שיש לאסור גם החצי הפורש משום חוכא, וטעם האיסור הוא אחד ויחיד.

לו). יש נקודה פרדוקסלית, שחדשנות חייבת לקבוע לה גבולות בצורה מאד נחרצת, שאל"כ היא יכולה לחדש עד אין קץ. לכן החזו"א, ש'השימוש השכלי' תופס אצלו מקום מרכזי, והוא המתווך בינו ובין כל הלכה, מונע כמעט לחלוטין את החדשנות, ההסתכלות היא מקורית, אבל החידוש מגיע רק בדרך של הכרחים מעצם הדבר, מההגדרה המרכזית של ההלכה. שכן ל'דיוקים' והוכחות יש מסילות רבות, כפי שהוא כותב. [הערת עורך (הרב הראל דביר): לא ברור לי מה בין חידוש שנובע מהגדרה מרכזית שמפעמת בלבו של החזו"א, ובין 'חדשנות', שנובעת גם היא מרוח המפעמת בקרבם של הלומד ומנחה את דרכו. ושמא יש לאפיין בדרך אחרת את הגבולות הראויים לחידוש, באופן שיעניק משקל לשיקולים 'בישים' ו'רגילים' כמו: מידת התרומה של החידוש להבנת פשט דברי חז"ל והראשונים, היכולת 'לראות' את החידוש כהבנה פשוטה שאכן עולה מלשון הקדמונים ללא העמסה, תימוכין לחידוש בסוגיות נוספות, ועוד. ואכמ"ל].

השניים ב' שליש הנזק. והקשה הקצה"ח (כה' יב'), למה לא אמרין כאן אי ליכא לאשתלומי מהאי לישתלם מהאי, כדאמר' בב"ק נג. וגמר ההיזק נעשה על פי השניים, ולמה לא ישלמו חלק הג' ומסיק בצ"ע (ובסי' ת"י סק"ג כתב דשוב מצא יישוב, ועוד ישובים באמרי בינה ל"ח ובישועות ישראל כ"ה י"א).

וכתב בשערי ישר (ז' כ"א) ליישב, דהדין דמשתלם מהאי, הוא משום שכל אחד משלים פעולת חברו, ולכן היא מיוחסת גם אליו. ובדיינים לא שייך, כי פעולת השלישי אינה פעולת נזק, ואעפ"כ היא נצרכת למעשה שיהיה דין ויאמר דברו.

ובחזו"א (ב"ק ה' י"ז) כתב, דמן הדין לכאו' רק הב' צריכים לשלם, והשלישי הרי רק רצה להציל, ובע"כ שעצם הצורך בג' דיינים, חשיב כאילו התנו שאינם לוקחים אחריות יותר משליש. וממילא לא שייך לאשתלומי מהב' על השליש שבאחריות הג'.

גם כאן, סברת השער"י 'חלקה', ואילו החזו"א מוסיף לדין תנאי ש'כאילו התנו'. אבל בעצם הדין, השער"י מתחיל את ישובו מההנחה שהשלישי צריך לשלם כדין מזיק, 'דאי לאו את לא הוה גמיר דינא' (סנה' שם), מבלי לתהות עליה, איך יתכן שמטילים עליו חלק, בעוד הוא לא הזיק כלל, ומה אכפת לנו שהם לא היו יכולים להזיק מבלעדיו, הרי הוא לא שייך לנזק אלא להיפך. ולכן ניחא ליה לברוא חילוק, בין גומר ע"י 'פעולת נזק', ובין גומר ע"י 'פעולה', דאף שבשניהם מתייחס אליו שליש הנזק, כאשר פעולתו אינה 'פעולת נזק', אין חבריו נחשבים כמשלימים הפעולה יחד איתו (ראה חי' הגרש"ש לב"מ ח' שהרחיב בזה יותר). אבל החזו"א לא ניחא ליה בכל הענין שאדם שאינו עושה פעולת נזק ייחשב מזיק וייתייחס אליו הנזק, ולכן עוד קודם קושיית הקצה"ח הוא מוכרח לומר דאין זה משום שהנזק מתייחס אליו, אלא משום ששליש מהאחריות יורד מחבריו, וממילא הקו' לא קשה. ולא מפריע לו שהסבר זה לא מוזכר בגמ', כי בלי זה הדין אינו מובן, וכל מה שמוכרח הוא כאילו נכתב.<sup>לח</sup>



### שבועת היסת בחוב שאינו ממוני

בתשו' מהר"ם (סי' תתקצו, מובא בהגה"מ פ"א משבועות וברמ"א חו"מ פ"ז ל"ד) מבואר דהתובע חברו שנשבע לתת לו כסף, אין בזה שבועת היסת, כי התביעה אינה שיש חיוב ממון, אלא חיוב מצד איסור שבועה, וכדביאר הריב"ש בסי' שד"מ דלא נחת' לנכסי' גם אם ידעי' דנשבע. ותמה הקצה"ח פ"ז ל', הרי בתובעו שלקח ממנו ריבית קצוצה, דג"כ לא נחת' לנכסי', איכא שבועת היסת (יו"ד קס"א ה'), וכן במלוה למ"ד פריעת ב"ח מצוה.

לח. על עיקרון זה אצל החזו"א שהמוכרח כאילו נכתב, ראה מאמרי לדרכי התחברות ופסיקת המ"ב וחזו"א, ישורון כט, בקטע: 'דברים כפשוט'. מה שמוכרח מתוך הסוגיא, אין נחשב בעיניו ל'אוקימתא', שהרי זו משמעות החובה להבין את האמור, להבין במאי מיירי, במאי מוקי לה, ומה האוקימתא של הדברים, ואין להסתפק רק במלים האמורות, מבלי להבין את הקשר וטעמן, מי שלא הבין את האוקימתא לא הבין את הסוגיא. אבל אם האוקימתא מגיעה מצורך חיצוני, מסוגיא אחרת, משיטה מחודשת שאין לה זכר בגמ', הרי זה לדעתו כ'לחשים ורמזים', ולא יתכן שחכמים יסתמו רק מה שניתן להבין מתוך עיון הסוגיא הרי זה כמפורש.

וכתב בשער"י ה' ב', דאף דשתי התביעות האלו הן תביעות לקיים את דין התורה האיסורי, מ"מ יש חילוק, דבתובע מכח שבועה, אין כאן אלא דין של קיום שבועה, שהוא דין איסורי גרידא, אבל בתובע ריבית קצוצה, הוא תובע להשיב לו ממונו, הגם שדין ההשבה הוא איסורי, מ"מ יש כאן ענין ממון. וכמובן גם במלוה.

אבל בחזו"א (חו"מ י' כ') כתב דריבית קצוצה דאמרה תורה החזר הוא לטובת הלוה כדכתיב וחי אחיך, וכן במלוה, ואף שאין יורדין לנכסיו אלא כופין אותו עד שיתן, מ"מ כפיה זו חשיבא זכות ממון לשכנגדו וחשיב בע"ד לתבוע ולמחול, אבל זה שנשבע אין המקבל בעל דין כלל.

הדברים קרובים זל"ז, אלא שהשער"י הסתפק בכך שבריבית ובמלוה יש ענין ממוני, ואילו החזו"א אינו מסתפק בזה, וצריך הוא שיהיה דין כפיה על הגברא, ומחמת דין זה יש זכות ממון לשכנגדו שיהיה בע"ד לתבוע ולמחול. ונראה דהחזו"א לא הסתפק בכך שכופין אותו, שהרי גם בשבועה כופין אותו ב"ד כפית הגברא, שלא יעבור על השבועה, לכן הוצרך לכך שבממונות הוא בע"ד לתבוע ולמחול (פלוג' הפוסקים אם יכול למחול בריבית, והשו"ע פוסק דיכול).

והנה איכא נפ"מ, דהנשבע 'לחברו', אינו יכול לישאל שלא מדעתו כמבואר ברמ"א יו"ד רי"ח א, דהרי מחמת שנשבע לו הסכים חברו להלוותו וכדו', ושפיר הוי שכנגדו בעל דין שתתקיים השבועה. ולהשער"י י"ל ע"ז דלא אכפ"ל שחברו הוי בע"ד, עדיין השבועה היא ענין איסורי ולא ענין ממוני. וגם אם היא שבועה לפרוע, היא לא חיוב ההלוואה עצמו, אלא שהוא חייב עצמו בענין איסורי במקביל.

ונראה דהחזו"א לא ניחא ליה בכך שיהיה 'ענין ממוני', כי הגדרה זו אינה מספיקה לשנות את הדין לדעתו, ורק מחמת שיש כאן בע"ד התובע כפיה, שייך שבועת היסט שהיא חלק מדין התביעה, כל שיש בידו לתבוע. (וגם הסוברים שלא מועיל מחילה בריבית קצוצה, הוא מצד האיסור שאסור לו לשלם ואסור לו למחול, כי בעלמא מחילה כזו באה מחמת הנשיכה, אבל הרעיון שווה, דאיכא תביעה וכפיה). ואם נשבע לחברו, אה"נ יתחייב היסט לפי החזו"א.

וכנראה זה קשור לחידוש המפורסם של ר"ש על ענין הממונות בכלל בתוך דיני האיסורים של תורה, וגם כאן לחזו"א דעה אחרת בזה, כדבסמוך.



## מקומם של דיני ממונות

אחד מחידושי המפורסמים ביותר של ר' שמעון, הוא מעמדם של משפטי הממון לעומת האיסור, אשר בביאורו חידוש זה, בשערי ישר ש"ה פ"א, הוא מכנהו 'הקדמה כללית': "דכל

לט). היסוד הזה לא בא במפורש בכתבים שלפני השערי ישר, בניסוחו המשפטי המובהק, ואילו בספר החידושים (ראה למשל ב"ק סי' ח', וסי' לט') הוא חותר לרעיון זה, אבל אינו כותבו ברור מספיק שמדובר במישור נפרד, כך הוא מבאר שם את השעבוד, שלא יתכן להסבירו רק כחיוב מצד המצוה, אלא הוא כמו פועל שמשעבד את עצמו, וע"ז אין פלוגתא אם שעבודא דאורייתא או לאו, יעו"ש.

נראה שגם הרב אברמסקי בחיבורו 'דיני ממונות הגדרת סוגיהם' (לונדון תרצ"ט, עמ' 6-8) סובר כר' שמעון, ומן הסתם דבריו שם הם בהשפעה ישירה של ניסוחי השערי ישר. (אמנם בקצה"ח ע"ה ח' כתב דאיני יודע אם פרעתיך חייב משום ספק גזל, לכא' אינו סובר כיסוד זה).



דיני המשפטים של דיני ממונות בין איש לרעהו, אינם כדרך כל מצוות התורה... דקודם שחל עלינו מצות ה' לשלם או להשיב צריך שיוקדם עלינו חיוב משפטי... אין אנו דנים כלל על ענין שמירת איזו מצוה, אלא ענין מציאות למי קנוי הדבר, ומי ומי ראוי ע"פ תורת המשפטים להחזיק את החפץ". ובפ"ב הוסיף וביאר: "אף דבהשקפה ראשונה הוא דבר תמוה איזה הכרח וחיוב על האדם יהיה לעשות דבר בלי ציווי ואזהרת התורה, אבל כשנעמיק בענין היטב יש להבין ענין זה דהרי גם החיוב וההכרח לעבודת ה' ולמלאות רצונו ית' הוא ג"כ ענין חיוב ובהכרח ע"פ משפט השכל וההכרה".

דבריו שם באים ליישב קושיית אחרונים, מפני מה בספק ממון המע"ה, ולא אמרי' ספק איסור גזל לחומרא. ומענין זה הוא ממשך לבאר שיטתו בהרבה סוגיות, דסובר שיש זיקה ממונית שקיימת בנפרד מההלכה, ולכן בריבית באמת יש זיקת ממון לשלם את הריבית שהתחייב עליה, אלא שהדבר אסור, כמבואר שם פ"ב ואילך, ובהלוואתו של נכרי באמת יש זיקה ממונית ויש חוב, אלא שיכול להפקיעו דהיינו שאין עליו איסור אם אינו משלם את החוב, כמבואר שם פ"ה. ודוחה בתוקף דעת הרבה אחרונים דענין הפקעת הלואה הוא שיש חוב, ויכול לבטלו ע"י מעשה הפקעה.<sup>2</sup>

והנה החזו"א לכאורה כותב דברים דומים, בחו"מ י' י"א, בנוגע לישראל המעיד בערכאות שחברו חייב לנכרי, דיכול לומר אמת העדת, ולכן לא חשיב מזיק. "מכאן דאע"ג דהפקעת הלוואתו מותר, מ"מ החוב קיים".<sup>3</sup> הרי ג"כ אינו סובר שיש צורך באיזה מעשה הפקעה, אלא בעת ובעונה אחת, החוב קיים תמיד, ולשלם אינו חייב.<sup>3</sup> והוא כעין דברי ר' שמעון, שיש מיסור ממוני שאינו בהלכה.

אמנם בהמשך דבריו דן אם מותר לעשות כן לכתחלה להעיד לנכרי נגד ישראל, וכותב שיש מקום להתיר, כמו שאין איסור למנוע ישראל מלגזול את הנכרי, גם אם גזל נכרי שרי. "שאיין זה

(מ). וכבר האריך בזה בחי' ב"ק סי' ל"ט הסוברים דענין הפקעת הלוואתו הוא חוב גמור שמתבטל ע"י פעולת הפקעה, המה: השע"מ שמ"ח ג', נתה"מ בכמה מקומות: ע"ו א', ע"ב נ"ב, ק"ל א', קצ"ד ז', מהרש"ם ח"ו כ"ה, והאחיעזר: "כבר הכריעו האחרונים דבהפקעת הלוואתו היינו שצריך להפקיע אבל כל זמן שלא הפקיע יש חיוב עליו" (אה"ע סי' כ'). אמנם באבן האזל נזקי ממון ח' י"ג כתב בשם הגר"ח כדברי ר"ש.

מא). גם באבה"א נזקי ממון ח' י"ג למד משם אלא שהביא מהרא"ש, והוא כבר בתוס' ב"ק קיד. וכתב ששמע כן בשם הגר"ח, והם הדברים המובאים בגר"ח סטנסיל על ב"ק לח. דעמד והתיר ממונם, משמע שיש חיוב ממון שנפקע בזה, אע"ג דהפקעת הלוואתו מותרת, אלא אמר הגר"ח דהחוב קיים אף שיכול להפקיעו.

אמנם הגר"ח סובר דיש חוב, אבל בודאי אין כוונתו כר"ש, כי אין בתורתו מקום לדין חוץ הלכתי. ומבואר שם בחי' סטנסיל שהכוונה שיכול למכור לישראל. אבל לא זכיתי להבין איך יכול למכור דבר שאינו חייב לשלם, ואם אינו חייב למכור איך יהיה חייב ללקוח. וגם לא ידענא איך יכול למכור חוב כזה אם לא במעמד שלשתן שהוא רק מתקנ"ח, לראשונים הסוברים דמועיל בנכרי, עי' חו"מ קכ"ו כ"ב.

והשער"י כותב דניחא לשיטתו דין מעמד שלשתן להעביר חוב של נכרי, דאף שהיה מותר להפקיע מ"מ אחרי שזכה ישראל אסור להפקיע. ואינה מובנת לי כלל ראייתו, הרי במעמד שלשתן אינו כמוכר שט"ח דיכול למחול, אלא החוב כולו עבר מישראל לישראל, ולא שייך שיפקיע. ואין מחילה אחרי מכירה, כמו שהסכימו הראשונים ונפסק בסי' קכ"ו א'.

(מב). וכפל הדברים בזמן אחר שם סקי"ד ד"ה ובחו"מ, ושם כתב "דלא מצי להפקיע שלא יהא חוב כלל". ויש לדון שם בראיתו, ביחס לסוברים שצריך לעשות איזה מעשה הפקעה, ושם הרי דן מולו בערכאות ומכחיש, והאומר לא ליתני כאומר לא פרעתי, ולא כאומר הפקעתי.

ריוח של ישוב העולם", וכמו המונע חברו מלזכות בקוביא אפילו אם אינו אסמכתא, אפשר שאין איסור בדבר. הרי שלדעתו יש להימנעות מפרעון הלוואה מעמד הלכתי של 'אינו מישבו של עולם', ונפ"מ שהמונע בגרמא אינו איסור, ולא דמי למעכב כיסו של חברו דהוי מזיק בגרמא ואסור לכתחלה. ואינו יכול להסתפק ב'מישור ממוני' גרידא, שתכיר בו ההלכה. וכמו אליבא דר"ש, שהחוב לנכרי קיים רק במישור הממוני ומצד ההלכה אין ענין לפרעו.<sup>מג</sup>

יותר ברור ההבדל ביניהם לגבי ריבית, שלפי ר"ש ענינו ברור, שיש חוב ממוני, אלא שהתורה אוסרת לשלמו, ולכן מהניא תפיסה.<sup>מז</sup> ואילו החזו"א באה"ע מ"ב כותב שהוא כמו חוב ששטתו שביעית, דהיינו שכביכול היה חוב לרגע א', או היה ראוי להיות חוב, אלא שהתורה ביטלה את החוב הממוני, ועתה אין שום חוב. כמו חוב שנשטת שאין בו שום סרך משפטי אחר השימוט. וסובר דלא מהני תפיסה. החזו"א נדחק לשם כך בכמה וכמה סוגיות ודברי הראשונים.<sup>מח</sup>

מג). בודאי גם ר"ש מודה שאין ז' מדת דרך ארץ להפקיע החוב, וכמו שהוא כותב: "דלפי תכונת כל אדם ישיר אם פורע חובו לנכרי אינו נחשב אצלו כאבוד ממון, שמרגיש שראוי לו לפרוע", אלא שאינו נצרך לזה כדי לבאר את גדר הדין, והוא ענין נפרד, שבמקרה זה מלבד המישור הממוני, יש גם מישור מוסרי. משא"כ החזו"א נצרך לזה לעצם קיום החוב, דבמישור זה קיים החוב מבחינת ההלכה. ולדעת החזו"א יש לבאר ענין ההפקעה, דסתם אדם מחזקי' לי' שינהג כראוי, וכשהחליט להימנע מ"מ הוי מפקיע, אבל לא שחל איזה דין ע"י הימנעותו דמעתה פטור, אלא עדיין החוב המוסרי הראשוני קיים לעולם.

מד). בזה נדחק טובא ר"ש בדברי הש"ך הכותב דלא מהני תפיסה, אמנם לכא' א"צ לזה, דאפי' אי איכא חוב ממוני, אפשר שלא תועיל תפיסה מחמת שאיסור התורה כולל גם את התפיסה וכל החזקת הממון הזה, הגם שהוא שלו מבחינה ממונית.

בכלל לא ברור, האם תמיד כשיש שאלה ממונית ואיסורית, שמן הראוי שתיקבע ראשית השאלה הממונית. דנהי שהענין המשפטי הוא נפרד, הרי אין הכרח שתמיד יהיה קודם וההכרעה המשפטית כבר תהיה לעובדה, ולא ייחשב ספק איסור, וכל דבר לפי ענינו. ושמה בריבית הענין האיסורי נחשב קודם? ובספק עבד, הרי לא אמר' דקודם נכריע מבחינה ממונית, וממילא לא יהיה כלל ספק איסורי בדיני עבד (אמנם זה תלוי אם עבד מוחזק בעצמו, או שהוא ספק מוחזק, דאם הוא ספק מוחזק אין גם פשיטות ממונית). ואומרים שר' מנחם זמבא הסכים עם ר"ש לענין איסור גזל, אבל לא לענין שאר איסורים.

ולגבי פדיון הבן סובר ר"ש (שער"י ה' כ"ה) שיש ב' דינים, פדיית הקדושה, ותשלום החוב לכהן. וסובר שם דמשכח"ל שהחוב ייפרע אבל הקדושה לא תיפדה, ור' מה שהוציא מזה שם לענין דין ספק פדיון הבן. וזה כבר יותר דומה לסגנון הגר"ח, כי מסבא קשה להפריד ביניהם. ומש"כ שם בכוונת תרוה"ד רס"ד לכא' אין זו כוונתו.

אמנם בהרחבת רעיון זה של ר' שמעון גם לדין ע"ז, ארווחא ישוב לדוחק החזו"א, דבע"ז נט: מבואר דניסוך שלא בפני ע"ז אינו אוסר, משום שאומר לו לאו כל הימנך שתאסור ייני לאונסי. והחזו"א סי' כ"ג התקשה בטעם שבישראל הוצרכו לומר לצעורי' קא מכוין, הלא ג"כ י"ל לאו כל הימנך וכו'. ודחק שהם ב' טעמים ושנוי במחלוקת. ובאמת כל הסברא הו' תמוהה שנניח דלצעורי' קא מכוין, ונעזוב את הסתמא דמילתא שרואים שע"ז. וביארתי הדבר ע"פ יסוד ר"ש, דהמישור הממוני מוכרע לעצמו. דה"נ כדי לאסור ממון של אחר, צריכים שתהיה תפיסת יד לאוסר, ולכן אין הכוונה דבאמת מניחים שהוא מתכוין לצערו, דלא שמענו בספק איסור להמציא חזקה כזו בלא טעמא, דהא חזין דמשתחוה לבהמה, ואפילו אם אינו יודע של מי היא, ומה"ל להמציא שהוא עובד ע"ז וכופר בעיקר הכל כדי לצער פלוני. אלא הוא משום דבממון אין הולכין אחר הרוב, וגם שום חזקה אחרת לא מועילה נגד מוחזק, והסיבה היא דהמוחזק יכול לטעון קים לי דהכי הוה מעשה, ובלא ראייה גמורה אין להוציא ממנו. והכא נמי כיון שהדבר אינו שלו, לא חל איסור עד שמוכח שהוא ע"ז, כגון ששטת בה סימן, או שא"א לומר דלצעוריה קא מכוין. כמו נכרי שתמיד דרכו לעבוד לבהמות וכדו'. אבל אם באמת גם הנכרי אין מוכרח שמעשהו ע"ז, ואין הוא דרך בנ"א, אינו נאסר ע"ז (וכך מבואר ברמב"ן בחי' שם ובר"י נ"ז ח"ד דע"י מעשה אוסר שאינו שלו ואפי' נכרי).

מה מונע מהחזו"א להכיר במישור המשפטי? הרי אין ספק, שדיני ממונות אינם מכלל החוקים, והם קשורים בכך שאצל בני אדם יש קנינים וחובות וכו', והתורה נותנת תוקף לחלק מדרכי בני אדם, וקובעת איך ישלמו ואיך ייקבעו וכו', אבל אין זה מבטל המציאות שקשורה לרוב הדינים האלו. וכנראה הנושא הוא לא עצם קיום המישור הזה, אלא הקביעה שההלכה מתייחסת אליו. ההגדרה הזו שתהיה 'הקדמה כללית', שכמה הלכות גדולות מובנות על ידיה, שיש ענין מחוץ להלכה, וגם הענין הזה פרטיו נידונים בכמה סוגיות והלכות, ואעפ"כ הוא חיצוני, חדש הוא. וכמו שנבאר.



### חיובי ומשפטי התורה

חלק גדול מהדיונים והחדושים של ר' שמעון, עוסקים במישור החיוב, מה הוא הכח שמשנה את המצב הסטאטי, בו אין חיוב ואין כח מופעל. למצב בו אדם חייב לעשות, לתת, לשלם, וכיו"ב. החידוש הגדול של ר' שמעון הוא, שר"ש רואה את כל החיובים כדבר מורכב, לא כ'דין' וציווי גרידא. החיוב בהכרח מורכב מחלק מציאות, הטומאה היא מציאות שלילית, שמחמת מציאות זו נוצרים איסורי ודיני התורה. הקנינים הם מציאות אנושית, שמחמתה נוצרים דינים ואף איסורים. הרעיון לכשעצמו אינו חדש, וניתן להביא הרבה מקורות מחזו"ל ומהקדמונים למציאות שעומדת מאחורי הטומאה, האיסור, הקנינים, ועוד. החידוש הוא ההתייחסות השיטתית של מחשבת ההלכה אליבא דר"ש למורכבות זו, והיות הדבר ש'מאחורי' הדין, חלק מהמיו"מ עצמו וקובע את ההלכה.<sup>1</sup> ולכן כינו אותו בוולו'ין 'מתפרץ לדלתות פתוחות' (ר' הע' י), כי כל מה שנמצא 'מאחורי' הדין, זו דלת שאף אחד לא נכנס בה, והיא פתוחה ועומדת.

(מה). ואחר שדוחק טובא ד' הריטב"א קדושין ו: מסיים "ונח לן לדחוק קצת בלשון ריטב"א כדי להעמיד ענין בתיקון". לעומתו גם ר' שמעון בטוח בדרכו, וכותב: "ואף שפשטות דברי רש"י ושאר ראשונים בשמ"ק כתובות אינם מורים כן, אבל אין להבין ענין זה באופן אחר" (חי' ב"ק סי' ח'). וראה בקונטרס הקנס א' "וטוב לדחוק קצת בדבריו מאשר לייחס לו דברי שגגה".

מו). ר"נ גשטטעטנר, בתשו' להורות נתן ד' קט"ו, דוחה את יסודו של ר' שמעון, וכותב: "דלא חלים על הגברא שום חיובים אלא מה שמחייבתו התורה, וזולת דין התורה" ק ליכא שום חיוב משפטי. ומה שהביא שם ראייה מהא דהחיוב וההכרח לעבוד את ה' ולמלאות רצונו יתברך הוא ג"כ ענין חיוב והכרח עפ"י משפט השכל וההכרח וכמו כן חיוב שיעבוד ממון הוא חיוב משפטי עכ"ד, ג"כ תמוה דבאמת החיוב לעבוד את הבורא ית"ש הוא ממה שנצטוינו בכמה מצוות לעבוד את ה', וכמה פסוקים בתורה מזהירים על עבודת ה' ולקיים מצותיו ית"ש, אבל אי לאו ציווי התורה אין שום חיוב על האדם, ואי לאו ציווי התורה מאן יימר שחייבים לעשות מה שהשכל והיושר והמשפט מחייבים".

כוונתו לטובה לחזק האמונה בהכרת חובתינו, אבל כדאי הוא רבינו שמעון לסמוך עליו, ודבריו דברי השכל וטעם, ומי זה יבא אחר המלך לנסותו בויכוח לוגי? הלהורות נתן כותב שהחיוב לעבוד את הבורא הוא ממה שנכתב בתורה, אבל למה חייב לשמוע לכתוב בתורה? בע"כ שיש צדק ויושר וחוב לשמוע לדברי הבורא ולציית לכתוב בתורה, וזה דבר נפרד מהתורה, דאי אפשר שהחיוב יהיה רק מכח התורה, דהרי זה גופא השאלה מדוע חייב לשמוע לתורה. וזה פשוט ביותר.

המתווכחים עם רבינו, סבורים שאין ההגדרה ההלכתית מכירה ומתייחסת למישור המשפטי כמישור בפני עצמו, אבל לא משום שאין הוא קיים בדעת בני אדם, ושאין דעת זו בסיס לדיני המשפט. אלא שכשאנחנו מגדירים את ההלכה, אין אנו כוללים בה ענין חוציי לה.

ר"ש מכניס את הידיעות המוקדמות האלו לתוך הדיון ההלכתי, ולכן הרבה פעמים דן ר"ש להבדיל בין החלקים השונים של החיוב, כפי שיתכן לדעתו שמבחינה משפטית ייקבע דין אחר ממה שהיה נקבע מבחינת איסור גזל, כך גם סובר הוא שניתן בפדיון הבן להבדיל בין פדיון הממון לפדיון האיסור. וכך באיסור נדה מבדיל הוא בין איסור הביאה ובין דין טומאת נדה, ולדעתו יתכן ספק נדה שתהיה טמאה אבל לא אסורה לבעלה. הקטן חייב במצוות לדעתו, אלא שאי אפשר לצוות אותו בזה, כי אינו בן דעת (ולכן האיסור לספות לו אינו איסור נפרד אלא הוא נובע מחיובו במצוות, שער"י א' ג').

וכך גם לגבי קדושת בכור: "קדושה אינה תלויה כלל בדין איסור, ואף שמותר בגיזה ועבודה מטעם ספק מ"מ קדושה שבו לא הופקעה עי"ז" (שער"י א' ב'). וכך גם ביטול של טומאה ברוב, זה לענין איסורי הטומאה, אבל מציאות הטומאה לא בטלה (שם ג' ח'). כך תמה ר"ש, איך יש יד לקדושין, הרי בקדושין יש גם חלק קניני, ואין יד בקנינים (עי' ח' נדרים ס' ז').

ה'מציאות' או ההגיון שמאחורי הדין, יש בהם משהו עצמאי, ש'נמצא' לא פחות מאשר הציווי, ולכן גם הציווי מתחשב בו. כך מבין ר' שמעון (ב"ק ס' א') את דברי הנמוק"י המפורסמים בסוגיית אשו משום חציו, שהזורק חץ ומת ואח"כ החץ הזיק – גובין מנכסיו, משום ששייך שעבוד הגוף גם במת.<sup>מז</sup> למרות שלמת אין דינים ואין ציוויים, הכח שיוצר שיעבוד, הוא כח עצמאי. וביבמות ס' ל"ו דן ר' שמעון שיש למת קניני אישות. נגד המציאות הזו, לא אמרין 'במתים חפשי'...<sup>מט</sup>

מז). וביבמות ס' ל"ד קובע הוא שאין המלקות על שעבר אמימרא דרחמנא אלא על המעשה שעשה, אלא דבשוגג או אונס פטור, ולכן באוכל חצי שיעור שלא עביד איסורא, מצטרף לח"ש אחר. (בפשוטו י"ל דהחצי השני הוא האיסור, כי בו משלים שיעור עברה).

מעניינת היא שאלתו (נדפסה במפתחות לשערי ישר כהוספה לש"ד פ"ג): איך שומעים להוראת חכמים בדיני פקוח הגל, הרי תמיד פקוח נפש ידחה דבריהם, כמו שדוחה כה"ת, ות' דהרי מצינו גם גזרת חכמים של ייהרג ואל יעבור בפנויה, "וזמה מוכח שקבלו חז"ל דהלאו דלא תסור אינו נדחה בשום פנים וע"ז לא נאמר וחי בהם, דאי אפשר בלי הוראת חכמים". והנה לגבי ההוראה, אכן ברור שאי אפשר בלי הוראת חכמים, ואין זה לאו נפרד של לא תסור, אלא לחכמים הסמכות לקבוע מה מוגדר כ'פקוח נפש', והלאו הנ"ל רק מגלה לנו שהם הקובעים. אבל לגבי תקנה, תמוה לומר שלא נאמר עליה 'וחי בהם', ואולי כוונתו כל תקנה שהיא בדיני ג' עברות, אבל ג"ז לא נראה דהרי יש דברים שאסרו חז"ל משום עריות וכן בע"ז ואין נהרגין עליהם. והא דמצינו בפנויה שאמרו ימות ואל יראנה (לכא' לזה כוונתו), התם הוא משום שלא יהיו בנות ישראל פרוצות, ששיערו חכמים שדבר זה הוא נגד דיני עריות של התורה, והגזרה היתה רק להכליל מקרה זה באותו הכלל, אבל ברור שפריצות כללית בעם שמביאה לריבוי ג"ע, יכולים חכמים להורות שהיא בכלל ייהרג ואל יעבור.

מח). מצד דברי הנמוק"י היה מקום לבאר ששעבוד הנכסים חל ברגע הזריקה, עוד קודם מיתתו, וכמו זורע בשבת דחייב מצד עצם הזריעה (ואמנם הרש"ש כתב דאם מלקט הזורע נפטר, והוא מחודש מאד, עי' גבורת אנשים תט"ו, עכ"פ ברור שבלא ליקט את הזורע חייב אפי' לא השריש כלום בשבת), ועי' קו"ש ב' י"א, אמרי משה ס"ס ל"ח. ובגדולי שמואל כתובות לא. נר' שהבין דאפי' זרק בשבת ופגע אחר השבת, חייב משום מלאכת שבת. וזה תמוה מאד, דרך היכא דמעשה עביד שעבוד אמרי' דחילל השעבוד למפרע, דהנוק אירע, אבל מלאכה שלא בשבת אינה דבר איסור מצד עצמה, ולא דמי לזריעה דהנחה בקרקע היא המלאכה. ועי' הע' סג.

מט). ונודע המעשה שכשהרצה ר' שמואל את דברי ר' שמעון בסוגיא זו, קם אחד התלמידים והקנה חפציו לקורח, באמרו: אם באמת שייך קנין במת, הרי צריכים הם להיבלע עכשיו באדמה כדין חפציו של קורח...

לגישה זו יש השלכות גם לשאלה מרכזית מאד הנוגעת דוקא למשפטי התורה, היחוד בחלקים האיסוריים שבתורה, לעומת כל אומה ולשון, קשור בהיותנו ממלכת כהנים וגוי קדוש ובסודות התורה איך הדרך הנכונה לעבוד את ה'. אבל השוני בין דיני המשפט בתורה לדיני האומות המתוקנות,<sup>1</sup> מה ביאורו? האם גם בדיני ממונות יש ענינים שאינם קשורים להגיון משפטי המושג לבני אדם, אלא ענינים רוחניים או סודות התורה כמו בחלק האיסורי. או שמא, ההגיון המשפטי של התורה שונה הוא מההגיון שאנו מכירים, והגיון זה יותר צודק והגיוני, ומן התורה עלינו ללמוד.

ר' שמעון הולך בדרך השניה, משום שמתחשב הוא בחלק המשפטי וההגיוני העומד לעצמו, וכך מבין הוא את דיני התורה כולם. כמוכן שיתכן יוצאים מן הכלל גם בדיני ממונות, ויתכן שהחידוש שחדשה תורה בתנאי (או בעד זומם) הוא מסיבה חיצונית, וכמו האיסור לקחת ריבית, והמצוה לשמט את השדות ועוד הרבה מצוות שיש להן השלכה ממונית, ואינן מתחייבות מן ההגיון המשפטי האנושי. אבל בדרך כלל, ר' שמעון מבאר את כל דיני התורה בהגיון משפטי, ומשווה למקובל בעולם לחשוב.<sup>2</sup> לפי זה, אם היו אומות העולם מספיק חכמים, ומעמידים את משפטיהם על הצדק וההגיון, היו קובעים כמו משפטי התורה.<sup>3</sup>

ג. הכוונה היא, שאין קושי מאומות שאינן מתוקנות, וכמו שלענו בגמ' ל'דינא דפרסאי'. עצם העובדה שיש חוק באיזו אומה, אינה אומרת שהחוק הזה הוא תוצאה של חכמה ושל רצון טוב. אבל אומות שרוצות באמת לעשות הישר והטוב ושוקדים על 'דינים' הגיוניים, מפני מה אין דיני התורה מסכימים עם מה שנשמע הגיוני לבני אדם?

נא. ר' ב"ק סי' א': "ומה שהבור שלו זה בא לו על ידי כרייה ופתיחה, היינו שהוא הכין את המזיק ועל ידי זה נקרא בעלים עליו. כמו שבדברים שנוגעים לזכות האדם מוסכם על פי דיני התורה ודיני העמים שכל מי שממציא דבר חדש בעולם הוא הבעלים לכל זכות, כמו כן קראה התורה לאיש המכין תקלה בשם 'בעל הבור' ו'בעל האש' וחייבה בנויקין את בעל המזיק". מה שכתב כדבר פשוט שמוסכם על פי התורה ענין זכויות יוצרים, כנראה סמך על ההסכמות לספרים, שעניינן המקורי היה לאסור על אחרים להדפיס את הספר לימן מסוים, והכוונה שבעיקרון יש מקום לזכות כזו.

נב. אפשר קצת לרכך טענה זו, שכן גם ההגיון והצדק הם יחסיים למטרה שרוצים להשיג, האם רוצים להשיג רק סדר, חלוקה צודקת, חינוך לחמלה, וכו', יש הרבה שיטות לניהול החברה והמשפט, וכל אחת מציבה מטרה מעט שונה.

ולמשל, יש להבין מתני' דריש ב"מ ב' אוחזים בטלית, הנה אינו מקרה כ"כ מצוי ששניהם מגיעים לב"ד אדוקים באותה טלית, ולמה בחרוהו מעתיקי התושבע"פ להיותו ראשון לחשבון משפטים? וגם לכאורה בהגיון המשפט המקובל, האופן הנבחר של המשפט הוא כשהשופט מצליח לגלות את האמת והצדק, וכמו משפט שלמה, ואילו דין האוחזין שחולקים, דהגם שיש תנאי שהחלוקה יכולה להיות אמת, הרי אינו השערה שכן אירע אלא רק שלא יהיה מוכחש מתוכו. ולכן זה כמו דיעבד, שכשאינן דרך לעשות צדק גמור, מכריעים מה שאפשר.

אלא נראה דיש במשנה זו ב' יסודות עיקריים במשפטי התורה - הא' דין המוחזק, במשפט המקובל בעולם אין משמעות גדולה למוחזקות, אם יש דררא של ספק, כי השופט עושה כל מה שאפשר כדי לברר האמת, ואם יראה ב' אוחזין בטלית העיקר יהיה למצוא איזו סברא או סימן או רמז של מי היא באמת, וזה יהיה עיקר ההכרעה (והם מודדים את עצמם ב'אחוזי הרשעה', כי העיקר למצוא ולהרשיע מישוה. ובמשפט המודרני יש נטיה להשיג הכרעה וידיעה אפילו מתוך ראיות סובייקטיביות, וגם במשפט הפלילי חשוב להם להגיע ל'אחוזי הרשעה' משמעותיים). ובדין התורה אינו כן, אלא המשפט לאלהים הוא, ומשפט האדם שחושב שמצליח לפענח אינו באמת כן שמצליח, אלא כל אחד חושב דבר אחר ושניהם נראים צודקים כל אחד מהצד שלו. ולכן המוחזק הוא יסוד תורני, שבלי ראיה גמורה אין מוציאין מהמוחזק. וזה יסוד עצמי בצדק של הב"ד עצמו, שגם הב"ד צריך שיתנהל בצדק ולא רק לחפש את האמת שבפועל קשה למצוא.

והיסוד הב' שבוטע בעל דין. במשפט המקובל בעולם משביעים את העדים, ואילו את הבעל דין נחשב שאין טעם להשביע כי הוא בלא"ה רק טוען ולא מעיד, הוא טוען מה שטוב לו. אבל במשפטי התורה יש מקום לדברים המסורים ללב, כמו הרבה דינים מהתורה, שגם בעניני חו"מ איכא ויראת מאלהיך. ועצם זה שיש הרבה עיסוק של חרם ומי שפרע ולצאת ידי

ומכאן נופלת על שיטתו חובת ביאור להבדלים יסודיים בין דיני התורה לחשיבת בני אדם. האם התורה פוטרת היזק שאינו ניכר, וגרמא, משום שלא הוגן שישלם על זה? האם אי אפשר למכור דבר שלא בא לעולם או לזכות לעובר, משום שיש כאן ענין שאינו הוגן?<sup>22</sup> הסבורים כדרך הראשונה, אינם מתקשים בכך, שכן כמו עוד מצוות בתורה, לא בהכרח מבינים אנו את טעמם, או את טעמי פרטיהם, ואיננו עוסקים בכך כשאין הדבר מובן לנו. אבל ר"ש שמייחס למשפט ולמציאות הגורמת מקום בפני עצמו, שההלכה מתחשבת בו, חייב למצוא הוא ביאור הגיוני לכל הדינים האלו.<sup>23</sup>

אמנם, אין הביאור נצרך לו כדי להבין דין התורה, כי גם בזה אין הכרח לדרוש טעמא דקרא, ואין הוא שואל מפני מה בור פטור על הכלים. אבל כאשר אנו מוצאים בגמ' דין מחודש, בד"כ נצרך ר' שמעון לבאר יסודו בענין שכלי הגיוני.

אצל החזו"א, חלק גדול מדיני התורה תלויים בהתייחסות, דין הדבר נקבע לפי התמונה שמצטיירת בנפש בני אדם מחמתו, לאחר העיון וההתבוננות באותו דבר. בסופו של דבר, תמונה זו היא מה שופך אותו לטהור או לטמא, לשנאוי או לאהוב. אבל ר"ש מחפש את המציאות

שמים, זה מגלגל את האחריות על האדם עצמו. שלא כמו במשפט המקובל שאין אדם מדבר עם העו"ד שלו על מה היה בפועל, אלא על מה ניתן להוכיח. ובמשפטי התורה אסור ליקח עו"ד אלא האחריות היא על הצדדים הנתבעים, והב"ד צריך להתאמץ להשוות ביניהם. ולכן גם אדם נאמן במה שבתחום אחריותו, אף שאין זה לפי כללי הנאמנות, כי דין הנאמנות הזה מחייב לקיחת אחריות ומוסיף בירור האמת.

ולפ"ז נראה לבאר מה שאמרו ב"ק מו: דדין המע"ה נלמד מסברא ד'מאן דכאיב ליה כאיבא אזיל לבי אסיא', שאינו מובן מה תוקף יש בפתגם הזה, וראיתי בו קצת פירושים זרים. ויל"פ דהכוונה לדין מוחזקות של התורה, שענינו צדק, שקרוב הרבה פעמים יותר מן האמת. וכך הוא במי שחולה, שאין טעם לדון אם מגיע לו שיהיה חולה, אלא אם רצונו להתרפא, הוא זה שצריך ללכת אל הרופא, ולהזדקק לכח של הרפואה. וכך האדם שאין החפץ אצלו, הוא זה שכושב לו. וכל הטענות שבעולם, לא יעבירו את חובת ההוכחה לשני, מלבד הוכחה. שנותנת כח, וע"י הכח מרפא חסרונו.

הרי שגם כאשר אנו מבארים דין התורה בהגיון, זה לפי המטרות של דיני התורה, אבל נכרי שאין לו המטרות האלו, גם אם הוא חכם גדול, יקבע דינים אחרים.

ור' מדרש תנאים לדברים פרק טז: "ולא עוד אלא שכל המניח דיני ישראל והולך לפני אומות העולם כפר בהקב"ה תחלה שנ' (לב לא) כי לא כצורנו צורם ואיבנו פלילים למה שאין חקותיהם טובים".

(נג). במשפט הרומי למשל אפשר לקנות דשלב"ל (גולאק, יסודי המשפט העברי, חלק א, עמ' 88-89), וגם במשפט המודרני אין הגבלה עקרונית הקשורה בעיכוב חלות של הסכם משפטי, מכיון שיש כאן מרכיב שאינו בעולם כרגע, כי גם התחייבות על הגברא יכולה ליצור חבות חלוטה ובלתי חוזרת להעברת בעלות.

(נד). ולכן גם להיפך, סובר הוא דאין דין ממון באיסורי הנאה: "משום דהוי באמת כעפרא בעלמא, דע"פ החכמה העליונה נתברר שחפץ כזה הוא כמויק לאדם... והנהנה מזה הרי הוא כשוטה, שאוכל סם המוות". (ב"ק סי' ט"ז). הגורם כאן, לשיטתו, הוא מה ש'מאחורי' הדין, החכמה העליונה שקובעת שהחפץ הזה מזיק, ולא עצם זה שיש איסור (ובריש נדרים הוא מבאר שזו מהות ההגדרה 'איסור חפצא', שאין זה רק איסור אלא יש פגם בחפץ, ולכן איסור דרבנן אינו איסור חפצא). אמנם חייב הוא להודות שאעפ"כ יש כאן 'דין', שהרי סם המוות עצמו לא נחשב שאינו ממון, ועוד שהרי מן התורה מותר ליהנות בו שלא כדרך הנאות, והסוברים שאין לו דיני ממונות, הוא כהתערבות של דיני האיסור בדיני המשפט, שראתה תורה שלא לתת לו כח ממוני.

ור' בחי' ב"ק כ"ד, שמבאר הסברא דבר תבר מנא אזלינן: "מה שאין נותנים דמים הוא רק מפני פחד העתידות, וכל שהעדר שיווי הדמים אינו אלא מפני פחד העתידות לא ינוכה זה מן המזיק עכשיו". גם כאן מניח ר"ש שהחילוק הפילוסופי בסיבת היעדר השווי, אם משום שאיננו שווה 'באמת', או רק משום 'פחד העתידות', בעוד מדובר בכלי שכבר מרחף באויר, הוא סברא משפטית עצמאית.

שמאחורי הדברים, אין הוא מסתפק בהתייחסויות. כשנחלקו בגמ' אם ריחא מילתא, לא עמד אף אחד ממפרשי הש"ס או מהפוסקים לדון במשמעות הפיזית של המונח 'ריחא מילתא', כי היה מובן שהנושא הוא איזה ענין קלוש מהאיסור, ונחלקו בשיקול הדעת אם הוא אסור או מותר. אבל ר' שמעון כותב: "ענין הריח הוא שאיזה חלקים קטנים שאינם נראים בחוש הראות מתפזרים באויר מגוף דבר המריח ונכנסים בגוף האדם" (שער"י ג' כו). זה כמובן נכון מבחינה מציאותית, אבל הפוך ממש מהתפיסה של 'ריח' בכל המקורות, כדבר רוחני, שפונה אל הנשמה, 'ריח נוח' שאינו גשמי, וכו'.<sup>12</sup>

זה גורם לכך שבנקודה מסוימת נפגשים דברי ר"ש והחזו"א, בקשר בין קנינים לגמירות דעת. מי שתופס את דיני התורה כמציאות בלתי מושגת, אין לו קושי לעסוק בדין 'שלו' והשלכותיו כמו בדיני איסור והיתר וכדו',<sup>13</sup> אבל בזה השוו גם ר"ש וגם החזו"א, שלא יתכן שהבסיס לדיני ממונות הוא מציאות בלתי מושגת. ולכן מדברים שניהם על גמירות דעת, אך ר"ש בא לגדר זה משום שכך הוא מבין את המשפט ההגיוני, ומה שמאחורי הדין הוא המציאות המשפטית העומדת לעצמה, גם באומות העולם, וכפי שהוא אומר: "וכן דרכי הקנינים במה שאדם מוסר מקניניו לחבירו, כתבו גדולי האחרונים שאינם חוקים שיהיה דוקא על ידי זה, וכשהסכימו רוב המדינה שיגמר קנין על ידי סיטומתא וכהאי גוונא הוא קנין מהתורה", (שער"י ג' ג). כלומר, אין סיטומתא איזו חריגה או תקנה, אלא מעיקרא אין דרכי הקנינים חוקים והם רק גילוי מילתא שחכמים ידעו שהם ההסכמות הנכונות. ולכן אין סיבה שקנין דרבנן לא יועיל לדאורייתא (מערכת הקנינים יא): "דכל חפץ שנקנה על ידי מעשה קניין דרבנן מועיל גם מן התורה, דקנינים אינם גזירה (הכתוב)". אצל החזו"א, ענין הגמירות דעת הוא רק ביאור לדברי חכמים, ולא תמיד מוכר כגורם יחידי ומרכזי, "יש דברים שקים להו לחזו"ל שבדיבור בעלמא גומר בלבו להקנות לחברו ויש שאינו גומר בלבו רק ע"י הקנינים המפורשים מן התורה או מחזו"ל" (חו"מ כ"ב בשם אביו, וכן ב"ק כ"א ה' בענין קנין בהנאה: "מיהו אין לנו בזה אלא מה שנאמר בגמ' שאין אנו בקיאים בהכרעת דברים אלו", ובבכורות י"ט י"ג "ונראה דאין אנו בקיאים לדמות מלתא למלתא בסברת גמר ומשעבד אלא במה שהוזכר בגמ' בהדיא"). כלומר, הגמירות דעת אינה רק הסכמה רווחת, אלא דבר עמוק ופנימי שחכמים צריכים לשער, כמו כל דיני התורה שאינם מוכרעים רק מהסתכלות ש'על פני השטח', ולא העברנו את תחום ה'דינים' לתחום ה'משפט המקובל'. ר"ש לשיטתו אינו מבין מדוע מעמד שלשתן הוא מילתא בלא טעמא, הלא כל דבר שמסכימים עליו קונה, ואיזה עוד טעם צריך חוץ מהסכמה, ולכן הוא מבאר שחדושו הוא שנמכר החוב והוא דבר שאין בו ממש (ראה ח' ר"ש גיטין ט') ומערכת הקנינים י"א). ולפי הבנתו, שעיקר הקנין מתבצע בהחלטה האנושית, והמעשה אינו אלא ביטוי להחלטה והסכמה, רוצה לומר ר"ש שכשבא לעשות מעשה הגבהה, ולא הוגבה מאיזה עיכוב חיצוני (טלית קצר שחברו אווזו), 'אף שלא יצא לפועל כחו של עושה מעשה ההגבהה מהני, דלא

נה). הערת עורך (הרב הראל דביר): אני מבין שר' שמעון בדבריו שצוטטו כאן, רק מעמיד את קומת היסוד לדין, ולא בא להביע תפיסה כלשהי, או לדחות תפיסה כלשהי. והרי לית מאן דפליג, שהדין דריחא מילתא עוסק בריח המוחש, הגשמי, ולא בריח רוחני נשמתי.

נו). מהרי"ל בלוח בשיעורי דעת מבאר דין 'שלו' על פי הא דאי' בספרים הקדושים כי כל קניני האדם שייכים לשורש נשמתו, ועי' שעו"ד ח"א רל"ב ואילך.

בעי' שיוגבה הטלית אלא שיעשה מעשה להגביה', אלא שלמעשה מסיק בצ"ע כי לא שמענו לשום פוסק מפורש כן (ב"מ סי' ח').<sup>12</sup>

גם בענין התפסה, נגזר משיטתו של ר"ש לבארה כענין התייחסות, למרות שהוא דחוק בדברי הראשונים שמגדירים אותה כ'המשכת קדושה' (ראה למשל ר"ן רפ"ג דשבועות, ריטב"א רפ"ב דנדרים), כיון שהוא מבאר את ענין איסור חפצא, בכך שיש מציאות מאחורי האיסור, כגון הפגם שיש במאכלות אסורות, ממילא בע"כ נפיק מזה דהקדש הוא איסור גברא (וכנר' לא נח"ל להתייחס למציאות הבעלות של ההקדש כמציאות היוצרת הגדרה של איסור חפצא). וא"כ איך אפשר להתפס בהקדש? ולכן מבאר דהתפסה היא רק לקבוע מין האיסור, שיהיה דבר הנדור ולא דבר האסור (חיר"ש נדרים א').<sup>13</sup>



## התייחסויות ר' שמעון והחזו"א לקושיות הקצה"ח

כפי שראינו לעיל, אין שני רבותינו האלו מרבים לעיין באחרונים. וזוהי ר"ש קיצוני יותר מהחזו"א, אין ר"ש מביא בכלל דברי אחרונים בני הזמן,<sup>14</sup> וכשמביא אחרונים הוא בד"כ מנו"כ

(נז). תפיסה זו של גמירות דעת נתקבלה במשפט העברי, המדגיש מאד מושג זה בדיני חזו"א, ודורש מעבר לתקפות הטכנית של החווה, גם שתוכן גמירות דעת (להבדיל ממשפטי אומות אחרות, אצל האמריקאים נעדר לגמרי המושג גמירות דעת או מקבילה שלו, ראה: סיני דויטש, גמירת דעת והכוונה ליצור יחסים משפטיים בדיני חזו"א במשפט העברי, האנגלי, והישראלי, שנתון המשפט העברי כרך ו-ז, תשל"ט-תש"ס: "הדרישה העיקרית במשפט העברי, היא דרישת גמירת הדעת, כפי שכבר קבע החזון איש בספרו... זו גם ההשקפה הרווחת כיום בין רוב חוקרי המשפט העברי. לעומת זאת במשפט האנגלי היסוד החשוב הוא מבחן התמורה...", ראה שם בהמשך שרעיון הכוונה נכנס למשפט האנגלי רק במאה ה-19 ולאמריקאי לא חדר כלל). מושג בסיסי נוסף בדיני חזו"א הוא 'מסויימות', שמשתלשל מההלכה על 'דבר שאינו מסוים', חוזה שאינו מסוים את ההתחייבות בצורה ברורה, אינו חל, (ראה: יהודה אדר, 'מסויימות וגמירות דעת, הילכו שתיים בנפרד?', משפטים, כרך נ"א, המברר את השאלה, האם ניתן להוכיח גמירות דעת, גם בלי מסויימות, שזה בעצם הנדון של ר' שמעון כאן, האם כשברורה ההחלטה, יש עדיין לדרוש את הפרטים הטכניים, או שמא הפרטים האלו אינם נצרכים אלא להוכיח שיש גמירות דעת והחלטה. מסקירת הדעות נראה שגם במשפט העברי אין הכרעה ברורה).

(נח). ובאמת הסוברים דהתפסה כפשוטו, יקשה מאד, דהאי יכול לומר 'קרבן' בעלמא, וגם בזמן שאין בעולם שום קרבן, והרא"ש מפרש כהיכל קרבנות שבהיכל, והיינו קרבן של יוהכ"פ כמ"ש היעב"ץ, וגם הוא ליתיה בעולם אלא ביוהכ"פ. וכן במתפס מיום שנדר בו אינו דבר שבמציאות, וכן כ' ר"ן נדרים יד: משם הראב"ד דשייך להתפס בקדושת אזכורת של ס"ת אע"פ שאין בהם כלל דיני נדר או הקדש, רק דוגמא להקדושה. ולדעתם כנראה ס"ס איכא התפסה בקדושה דעלמא שנחשבת כמציאות קיימת. אמנם מבואר ברא"ש נדרים ב. דיכול להתפס בשבועה, אף דלכו"ע היא איסור גברא.

(נט). מספר הגר"ח מצטט הוא פעם אחת (קונטרס השעבוד י"א, מזקנותו), ומאור שמח אינו מביא כלל, ובודאי לא משאר ראשי הישיבות או מאחזקת (אם כי מביא דברים ששמע בע"פ מחכמים שהכיר אישית מסביבתו, כמו ר"א מטעלו, הרב דמינסק, גיסו רש"ז וגיסו רצ"א. בב"ק ט' מביא מה ששמע בשם הגר"ח מוולז'ין. מענין שבב"מ ח' מצטט מהכתב והקבלה, כנר' משום שהדברים שם בשם רע"א. בשער"י ג' י"ז מביא את דברי "הגאון המשנה ברורה", ומביאו כבר בחי' כתובות ו', קרוב לזמן יציאת המ"ב). ואילו החזו"א התייחס רבות לגר"ח, ומביא מהבית הלוי ואו"ש ועוד (כחלק מההרצון להתעמת עם השיטות המקובלות). אם כי היו תקופות שסבל ממש מחסרון ספרים (כמו בכתבת מקוואות קמא, היה חסר רוב הספרים, ולכן למד שוב וכתב מקוואות בתרא). אמנם ר"ש לא סבל יותר מדי מחסרון ספרים, והצריכים לו נמצאים איתו תמיד, ויש מקומות שמציין שאין הספר תחת ידו (בד"כ על כל מיני ספרים שאינם ספרי יסוד, כמו קרן אורה, חמדת שלמה, בית יעקב, אבל בשער"י כותב כן גם על ספרי יסוד, ראה למשל א' א', וכן ו' י"א, שאין תחת ידו תשו' הרשב"א, ושם ג' ו' לגבי תוה"ב הקצר לרשב"א, ושם א' י"ח וכן ג' י"ח שאין לו מפרשי הירושלמי, הכ"ד שאין לו שטמ"ק. עוד



הש"ע, ובפרט רעק"א וקצה"ח. וכך גם בחזו"א, המרבה להביא את דברי רע"א וקצה"ח, אך בעוד ר' שמעון אף שהרבה פעמים דוחה קושיותיו או תירוציו של קצה"ח, מ"מ הרבה פעמים מקבל יסודותיו וסברותיו כדבר מרכזי, החזו"א כמעט תמיד מביא דבריו כדי לסתור. כי בקצה"ח יש בסיס רעיוני מחודש, שיכול להיות בסיס לשיטת ר"ש באופן כללי, אבל לא מתאים לשיטת החזו"א.<sup>סא</sup>

ונביא כמה דוגמאות מהתייחסויות ר"ש והחזו"א לקושיית קצה"ח (בהמשך לדוגמא לעיל מב' מוזיקים), איך כל אחד מיישב ומבאר על פי דרכו, וממאן בדרך חברו. וניתן לראות את המשותף המשמעותי ביניהם, ששניהם לא יסתפקו בדיון והערה על דין כל שהוא, מבלי שהדין ייצא

חסרון ספרים הזכיר בשער"י ה' ה' ה' ה' ה' י"ג, ו' י"ג, ו' י"ג, ו' י"ב. בב"ק ט' כותב לגבי תשו' חת"ס שאינו תח"י, בקדושין י"ב על ח' רע"א. וביבמות מ"א וכן בקדושין י"א ובנדרים י"ד כותב שאין המנח"ח תחת ידו, אבל הרבה פעמים אחרות היה תחת ידו ויש לר"ש חיבה לס' זה, כנר' עקב גאונותו וחידודו, משום מה מכנהו תמיד 'מנחת החינוך'. וראה שער"י ה' י"ז: "אח"כ מצאתי שכיונתי לדעת הגאון בעל מנחת החינוך... אמנם הגאון הזה הפריז על מדותיו... ור' בחי' כתובות מ"א: "כאשר שמעתי שבס' ח' הרמב"ן ליבמות א' כעין זה, השגתיו לעיני בור'". ראה ח' ב"ב ס' כד' שכותב שמצא בר"ן, אבל מצייני שהעתיקו מס' כסף נבחר, נר' שס' הנ"ל היה מצוי אצלו באותו זמן ולא ח' ר"ן. ובאותו סימן כותב "שמעתי מקשים בשם אחד מגדולי האחרונים לשיטת הראב"ד" וכו', וכתב מו"ז הגרא"פ גילרנטר על הגליון: "אולי בעל השמועה התכוין להנובי" קמא אה"ע ס' כז' הק' כן לשי' הע"ש המובא בסמ"ע ס' לז', ולא דייק בשמועה וחשב שהק' היא על הראב"ד", עכ"ל ודפח"ח. וראה גם בליקוטי תשובות (מהד' תשע"ד) ס' יד' שכותב ר"ש: "וארשום בזה בקצרה, כי אין לי בחדרי שום ספר בנוגע לענין זה". הרבה פעמים שכותב ר"ש שהספר אינו תחת ידו, מ"מ מצטט דבריו מן הזכרון.

בנוגע לאמור לעיל על חסרון ספרים מסויים בזמן כתיבת שערי ישר, אין הדבר בולט, כי רוב הדברים מיוסדים על כתבים סדורים ומפורטים. וגם לעיקר דברי שערי ישר אין צריכים יותר משו"ע ונו"כ עם קצה"ח ורעק"א. מ"מ מעניין האמור בשער"י ג' י"ב, שמציע ר"ש הגהה בירושלמי, אבל נמלך בדבריו וכותב: "אבל כאשר קשה להגיה בלי חיפוש בדפוסים אחרים אשר אינם תחת ידי כעת, נראה לי דצריך לדחוק ולישב". נראה שבאופן הרגיל אם היה רואה מקום להגיה, היה בודק זאת ע"י חיפוש בדפוסים אחרים למצוא איזו אסמכתא להגהתו. כי מתוך היה ר"ש בעניני נוסח, ראה גם בש"ה כ"י: "על כן נראה בעיני לגדול התמיהות בדברי הרשב"א והרמ"א, להגיה קצת בדברי הרשב"א" (והוא בדברי הרשב"א בתשו' שכבר הקצה"ח ונתה"מ חשבו את הלשון שם למשובשת ולא מובנת), והרבה פעמים מביא מדברי אחרונים שהגיהו, ודוחה ההגהה ומיישב את הכתוב כמות שהוא (יבמות ט' נגד הגהת הב"ח, כתובות כ"ט ליישב מבלי הגהת רע"א, כתובות נ"ט נגד הגהת הק"ע, נדרים כ"ה ליישב מבלי הגהת הגר"א, קדושין כ"ג נגד הגהת הקצה"ח, וכן בקונ' השעבוד ב', ושוב שם בס' ו', שדוחה את הגהות הקצה"ח, שער"י ג' כ"ה נגד הגהת הצ"ק, ושם ו' ג' "לא יתכן שהיתה לפניו גירסא כזו", וז' ט': "הלח"מ כ' דהיתה לרמב"ם גירסא אחרת בגמ' והוא דחוק ורחוק מאד"). החזו"א הרבה להגיה לפי הצורך, וכדרך הגר"א.

ס. ר' הע' פז על מרכיוות הקצה"ח בטלו עוד לפני ר"ש, וגם ר"ש ראה את הקצה"ח כמורה דרך, ושערי ישר הוא כעין בבואה של השב שמעתא, גם הוא מחולק לשבע שערים, ונושאייהם קרובים מאד לשבע השמועות דש"ש (ומעניין שהרעיון של השער"י בהקדמתו, שע"י אהבת ישראל יגיע לאהבת ה' וללימוד התורה, ר' לעיל הע' ה', דומה לאמור בסוף הקדמת הש"ש: "יש לכוין קודם כל לימוד ומע"ט היחוד והוא בקיום מצות ואהבת לרעך וכו' והיה כל ישראל איש אחד וגם מלידיהם יתאהבו ויתאחדו"). למעשה ר' שמעון הרבה פעמים משמש כמפרש לקצה"ח.

סא. עם שיטת הפני יהושע לא הסתדר ר"ש, וכמעט בכל מקום שהוא מביא את דבריו, הוא כותב עליהם שאינם מתקבלים או שהם זרים ודחוקים, והרבה פעמים גם לא טורח לבאר. (גיטין ג': בס' פנ"י... דבריו נסתרים..., ב"מ יח: לא אבין מה שנשאר הגאון הפנ"י בתמיהה..., קנין כסף ב': בס' פנ"י... ודבר זה אינו..., שליחות יא: מש"כ פנ"י... כבר דחו אחרונים, שעבוד א: עי' פנ"י... ואין דבריו נלע"ד כלל, כתובות מ': בס' פנ"י... מלבד שזו סברה דחוקה כמו שהבין בעצמו שזה דחוק, גיטין ט': מש"כ בס' פנ"י לא נראה לי, גיטין יא: בס' פנ"י כ'. אבל הוא דרשא שלא הוזכרה בש"ס, קדושין י"ז: אף שבס' פנ"י שו"ט... הוא דבר זר ורחוק והוא כשגגה שיוצאת לפני השליט, ב"ק כ"ז: עי' פנ"י שר"ל... וזה תמוה,

מבואר ומתאים להבנה והידיעה הכללית של הנושא אליו שייך הדין, ואת המפריד, שתמיד הולכים הם בדרכים שונות.



### דמי העלאת שור מהבור

בב"ק יא. מבואר שכאשר שור נפל לבור, ובאים לנכות דמי הנבלה מתשלומי בעל הבור, מפחיתים מדמיה את עלות ההעלאה מן הבור, ותמה הקצה"ח שפ"ו י', שהרי הזות חפץ ממקום למקום, גם אם החזרתו עולה כסף, דינה כגרמא ולא כנוק, כמו הזורק מטבע למים כשאפשר להוציאו. ר' שמעון (ב"ק סי' י"ג, ובקצה בשערי ישר שער הספקות פ"י ד"ה העולה לנו) בבואו לבאר את הדבר, מגדיר מחדש את כל ענין תשלומי נזק. לדבריו החוב המקורי על המזיק, הוא להחזיר ולתקן מה שהזיק, והתשלום הוא רק במקום הקמת החפץ, כי אי אפשר להחזיר את השור לחיים, לכן המזיק משלם שיקנה לו חדש. וממילא קיווה הנבלה אינו אלא ניכוי, כי אין החוב המקורי הפער שבין החי לבין הנבלה, אלא החוב המקורי הוא שור חדש, והנבלה היא רק ניכוי, שיכול לתת לו את הנבלה ולנכות מן החוב, ולכן כמה שיתנו לו בפועל עבור הנבלה, זה שוויה. ואילו החזו"א (ג' י"ב), מקדים ענין חשבוני ואוקימתא: הכא על כרחך השור החי אין נפסד משוויי אם הוא בתוך הבור, שא"כ לא המית שור שווה מנה, אלא בעודו חי בבור היה שווה מנה פחות דמי העלאה. והשתא דאתינן להכי, הרי ההמתה גרמה גם את דמי ההעלאה, וכיון שנגרם ע"י מעשה של שינוי צורה ולא ע"י הזזה בעלמא אינו מוגדר כגרמא.

שתי הגישות אופייניות, אמנם יש לעיין בהן. ר' שמעון מדבר על הרעיון ה'מקורי' של התשלום, ששייב הדבר כבראשונה (ויש נפ"מ בזה בדבר שניתן לתקנו, דהתביעה היא התיקון, ולכן הגם שהוא משלם רק דמי תיקון, יתכן שאם הזיק קרקע נחשב תביעת קרקע, ע"י ש"ך צ"ה ט"ו וחזו"א ב"ק ו' ג' בדעת הראב"ד שיש חיוב הגוף לתקן), אבל בדבר שא"א לתקנו, הרי אין כאן תביעה בפועל לתיקון אלא רק לתשלומי חפץ חדש, ומכיון שבאופן שהנבלה של בעל השור, הרי הפסדו היה רק הפער ביניהם, הרי מעיקרא לא היה חייב יותר.<sup>32</sup> דינו הוא בדמים, ולכן התשלום הוא רק הפער, ההפסד שגרם. גם דברי החזו"א מחודשים, להעמיד באוקימתא שאין דמי העלאה לשור חי, וגם שההלכה תתחשב באותו רגע שהשור היה באויר הבור ועדין לא נחבט, לקבוע לו שער מחיר לאותו הזמן, ושהמזיק ייחשב שהזיק שור שנמצא כבר בתוך הבור.

ב"ק נ"א: ע"י פנ"י... ולענ"ד אינו כן, ב"מ י"ח: ע"י פנ"י שתי' בדוחק ואין דברי מחורין אצלי, שער"י ב' ז': משה"ק בס' פנ"י לק"מ, ו' י"ד: בס' פנ"י כ' בזה דברים שאינם מתקבלים על הלב, ז' ד': ובס' פנ"י... ובעיני יפלא, ז' כ"א: ע"י פנ"י ולדברינו לק"מ).

סב). באמת האריכו אחרונים בחקירה זו, ראה מחנ"א נוקי ממון א' אפיק"י כ"א קה"י ב"ק י', ובקונטרסי שיעורים ו' ד' מאריך טובא ומסיים כדברי רבו: "לאחר העיון בכל סוגיות הגמ' והראשונים נראה ברור שאין האמת כן, ואין דין נזקין מה שהפסיד להניק ממון, וגם חיובו של מזיק נמי אינו חיוב ממון, אלא כל דיני נזקין הוא בעד עצם החפץ שהפסיד הניזק, וחיובו של המזיק הוא להשלים ולהחזיר אותו חפץ שהזיקו ממש", אבל אין זה מועיל לשור מת כדאיכא נבלה, וכמו שמראה האפיק"י שם מב"ק לד: (ובקה"י שם ציטט את האפיק"י מן הזכרון, ולכן כתב שלא עלה על דעתו שיהיה בתורת תשלומין). ומה שסבר המחנ"א שם שהחיוב הוא להעמיד חפץ ולכן אם הוול החפץ בשעת השבה יכול להחזיר דמים פחותים, כבר השיגו בחזו"א ב"ק ח' ט"ו, והוכיח דאינו כן, וכן מבואר להדיא בתוספתא ב"ק ג' ה' כחזו"א.

אבל אם נחבר את שתי השיטות, נוכל לבאר באופן הגיוני. ר' שמעון רוצה שהרעיון המקורי שמאחורי הדין יחדור כאן להלכה, ויהפוך את הקיזוז לענין נפרד מהנזק (אלא שלזה צריכים סיבה במקרה הספציפי הזה), ואילו החזו"א רוצה שלא יהיה כאן דין גרמא, מכיון שההמתה גורמת דמי ההעלאה, וההמתה היא מעשה (אלא שלזה הוא צריך אוקימתא). ולכן כשנרכיב את שני הטיעונים יחדיו, שפיר יש לומר שאפי' אם יש דמי העלאה מן הבור גם לשור חי, אין זה פוגם בשוויו לענין נזק, דההורדה לבור היא גרמא ועליה לא חייב, ורק כשמת השור ובאים לקזז את דמי הנזק, כיון שמעריכים מחדש את דמי הנבלה, וזה מחמת הנזק, הרי אף שעצם ההורדה לבור תיקונה הוי גרמא, כאן כשההורדה היתה גם המתה והיא מעשה אחד עם ההמתה, מכיון שתשלומי נזק ענינם דמי תיקון, אין מפרידים בין התוצאות של המעשה, דגרמא ענינו שאין אחיזה במציאות למעשה המזיק, ולכן אין מעשה זה מוליד חובת תיקון, הגם שהאדם עובר באיסור מזיק. ולפ"ז יהיה הדין כן רק במזיק, אבל בבעל חוב שנתן נבלה בבור בחובו, אין מנכין לו דמי העלאה (ואמנם יש בב"ק קיח. דין נפרד של אל יחזיר לו במדבר, אבל זה לא מצד טירחא אלא מצד שמירה, ודין זה הוא בגזל, בחוב, ובפקדון).<sup>30</sup> וע"ע רמב"ן ב"מ צו: שדבריו קרובים יותר לדברי ר"ש.



### שני מזיקים

התוס' ב"ק יז: חדשו, דענין מנא תבירא תבר, הוא רק בזרק כלי מראש הגג, אבל בזרק חץ לכיוון הכלי, אין דינו כמנא תבירא. ותמה הקצה"ח ש"צ א' דהרי במבעיר אש שהיתה ראויה לילך למקום א', ובא חברו והוסיף להבעיר, הראשון חייב על שריפת המקום הא' (תי"ח א'), והרי אשו משום חציו. ותי' ר"ש (ב"ק י"ח) דאין זה משום שנחשב שהנזק כבר נעשה מעיקרא, אלא משום דהשני לא חידש שום דבר לענין זה, דכבר היה בו כח להזיק. אבל החזו"א (ב"ק יא' ה') תי' דבזרק חץ ושברו אחר, השני מבטל כח הראשון, ובמוסיף בעירה אינו מבטל כח הראשון. דבריהם נראים דומים, אבל יש לשים לב שיש נפ"מ ביניהם, ר"ש מסתפק בכך שהשני לא חידש דבר, והחזו"א דורש שיבטל את מעשה הראשון. והנפ"מ במקרה שהשני מחדש אבל אינו מבטל את מעשה הראשון, כגון שזרק הראשון חץ, ואחריו זרק השני חץ יותר מהיר, ושני החצים פוגעים בב"א. לר"ש יהיה פטור, ולהחזו"א חייב.<sup>31</sup> וד' ר"ש תמוהים כי לפי חילוק התוס' יז: שאין דין מנא תבירא בזרק חץ, צריכים שניהם להיות חייבים כי הזיקו יחדיו (למאי דנוקט ר"ש בד' הקצה"ח שסתימת הטוש"ע היא במוסיף השני הרבה). ונר' דסובר דלמרות שאין דין מנא תבירא לגבי מה שיקרה קודם הפגיעה, מ"מ יש דין מנא תבירא לגבי מה שיקרה עם הפגיעה של הראשון, וכן באש, יתחייב רק אם "יחדש כח במזיק להזיק", דכיון שהוא שני, חיובו יהיה רק אם יחדש כח.<sup>32</sup>



30. ובק"ס פ"א מגזו"א כתב שהוא דרבנן, וצ"ע.

31. ואין לתמוה ע"ז מדברי החזו"א במכתב (שו"ת וחדושים תקע"ג) דכל הנדון בבתר תבר מנא הוא אם השני מקדים זמן השבירה. דהתם הראשון זורק והשני בחץ, ולכן לא שייך שתהיה השבירה של שניהם, דגם אם פגע ברגע הנפילה, הרי הנפילה היתה כבר קודם, והוא לא הוסיף כלום, משא"כ בשנים זורקין חץ לא היה שום דבר קודם בחפץ.

### יאוש

ר"ש בחי' ב"מ כ' מבאר דאין לומר דיאוש הוי גזה"כ שכאשר הבעלים סובר דהנכס אבוד התורה מפקיעה קנינו, דלפ"ז צריך יאוש להיות נדון כפעולה שנעשית ע"י מחשבה, אלא ענין היאוש הוא התרצות, כיון שיודע שאבוד הוא ממנו "אדם בר דעה שאינו מקפיד ע"פ חשבון ושכל בריא וחזק שכבר לא יהיה לו תועלת בקיום החפץ", ואילו החזו"א (ב"ק יח' א') מבאר: "יאוש היא הפקעה בעל כרחו נגד רצונו... ועיקר היאוש הוא בזמן ששליטתו נתרועעה". מעצם ההגדרות האלו אין סתירה, שכן ברור שגם לר"ש היאוש מגיע בעל כרחו, וההתרצות היא רק הכרה בכך שהחפץ אבוד בעל כרחו, וגם היא מגיעה על כרחו "ע"פ חשבון ושכל בריא וחזק", י"א אבל בביאור פרטי דיני היאוש, רואים דרבנן לטעמייהו אזלי. ר"ש (בס"ס כ"א ובשער"י ה' י"ב) כותב

(סה). כל הק' מיוסדת על ההלכה דאשו משום חציו, עי' הע' מז דלר"ש סובר הנמוק"י שהחוב חל ברגע פגיעת החץ, אלא שנחשב כאילו עשאו בזמן הוריקה. והוא כפי הבנתו בכ"מ דהנמוק"י מיוסד לבאר דין אשו משום חציו.

ואילו החזו"א ב"ק יד' יא' נוקט בפשטות דהנמוק"י לא מיירי רק למ"ד משום חציו, ואף לא רק באש אלא גם בבור. ולכן תמיה על הירו' גיטין כשחפר אביו בור והזיק בחיי אביו ונפלו לו נכסים לאחר מיתת אביו, ולמה ליה למימר הזיק בחיי אביו, ומוקי לה באוקמתא בבור ברשותו, ורק בסו"ד כ' ד"ל דהנמוק"י מיירי דוקא באש שההזיק מזומן, ומסיים: ומיהו אשכחן בשואל דגובה מנכסיו אף שמתה אחר מיתת השואל, כדלהלן קיב. אם משעת משיכה איחייב באונס"י. ע"כ, הרי לומד מדין זה בשואל, דלאו דוקא באש, וגם נזקי ממון שלאחר מיתת יוצרים חיוב על הנכסים, והירו' מיירי בבור ברשותו, א"נ לאו דוקא ורבותא קמ"ל וכו'.

וכנ"ר כוונת החזו"א לד' הנמוק"י: "אילו מת קודם שהספיק להדליק הגדיש ודאי משתלם נזק מאחריות נכסים ידידיה דהא קרי כאן כי תצא אש שלם ישלם", הרי דזה פשוט גם למ"ד משום ממנו כי מקרא נלמד, והוא משום דאין כאן שום טעם לפטור, דהרי איכא הזיק ומזיק ונכסים, ואם תפטור את האב, יתחייב היורש, כי הממון שלו, ואם תאמר שהוא אנוס, חוזר החיוב לאב שהוא העושה כי השני כבר אנוס (וכמ"ש הנמוק"י לעיל מיניה, דאם החיוב היה אחר ההדלקה היה נחשב אנוס). אבל מ"מ הדימוי להדלקת נרות בע"ש נר' דבא רק משום חציו, דחשיב מעשה ידידיה, כמבואר בל' הנמוק"י, וגם מדהוצרך לאש ולא שאל מכל דבר אחר דמתעביד מאליו בשבת, כגון חופר בור והבור צד בשבת. ובאמת תמוה לחייב נכסי האב על בור שחפר בחייו, ושאני אש, שגם אם לא פוסקים שנדון כחציו וכמעשה (ויש סוברים דלענין רציחה לכו"ע אינו נדון כחציו אלא דמ"מ אמרי' קלב"מ, עי' ר"ן סנה'), הרי בודאי שונה היא מסתם ממון שעומד ועתיד להזיק, אלא היא המשך של מעשה ההדלקה עצמו. והראי' משואל אינה מוכרחת, דשם באמת עשה משיכה ושעבוד על הנכסים שעד שלא יחזיר הפרה יש למשאל חלק בנכסים, ולכן הוא מוריש חלק זה לבניו. (ושמעתי מחתני הרב איתן זיכל, שלדברי החזו"א יש לדון בפשע בשרו ומת, אם גם יתחייב כמו בור, או דשאני שור שדעת אחרת מעורבת בו, וא"א לייחס כ"ז לרגע הפשיעה בלבד).

ועי' חזו"א יו"ד ס"ב כ"ה, שמביא דמדליק הגדיש ומת גובין מנכסיו, ולומד מזה לנותן כוס יין לנזיר, ושתאה הנזיר אחרי מות הנותן דנחשבת נתינתו איסור לפנ"ע (והא פשט"ל דנתינה בלי שתייה אינו עובר), וטפי היה לו להביא מזורק חץ ומת דגובין מנכסיו, דלא אתעביד מעשה ההזיק בעודו חי.

(סו). יש אצל ר"ש התייחסות להבנת השכל כדבר שמוכרח וכפוי על האדם, וזה מובן מן הביטוי 'הכרה', דבר שהאדם מכיר בו ואין זה תלוי באומדנא וכדו', אלא הכרה ברורה, וכמו בשער"י ה' ב': "חיוב והכרח על פי משפט השכל וההכרה".

ולעצם הרעיון שהטעון ההגייוני כ"כ חזק עד שבהכרח האדם מאמין בו ומקבל אותו גם אם אין אנו רואים זאת, יש דוגמאות לכיוון כזה בדחו"ל, כמו בדבר שאין בו סימן שאמרו שאפי' אם הוא מסנן את החול, זה משום שהוא חושב שימצא שם דברים אחרים. והרי אפילו עומד וצווח שאין זו כוונתו, אמרי' שאמירה זו מגיעה מרובד של שטות, לא מכח חשיבה חכמה, והוא עצמו יכול ג"כ לחשוב בצורה חכמה ולהבין שהוא מתיאש באמת. או באסמכתא, שאפי' הוא עומד וצווח שהוא מתכוין לעשות את ההימור ולכבד את התוצאות, אמדו חכמים שעדיין סומך דעתו רק לנצחון שלו. אמנם אין זה דומה לענין 'בטלה דעתו', דשם הוא באמת חושב מה שחושב, אלא שאין הדין מתייחס לדעת יחיד.

כדברי קצה"ח ונתה"מ "דרך לזכות התורה אבל כל זמן שלא זכה, החפץ של הבעלים, וראיה שאין עליה תשובה היא", וראיתם מדאמרי' הרי שלך לפניך אחר יאוש, וכן מתוס' ב"ק סו. ומתאים הדבר לביאורו דהיאוש הוא התרצות גרידא, והטעם שלא אכפת לו שאחר ייהנה, הכל אינו אלא רשות לאחר, לכשיזכה. ובאמת סברתו מחודשת, דמהיכא תיתי שאדם קובע בעצמו התרצות שאחר ייהנה משום שאין לו הפסד מכך, דכיון שאין גורם ורצון להעביר לאחר, אין סיבה שאדם יקבע כך מחמת עצם זה שמן הסתם לא יפסיד.<sup>10</sup> אך החזו"א ב"ק י"ח ג' כותב דלא נראית כלל סברא זו שאינו יוצא מרשות בעלים, וביאר בענין אחר את דברי תוס' הנ"ל, ולדעתו היאוש "לאו בדידיה תליא מילתא אלא שהנכס מרד בו ומתיימש מלשלוט עליו".

ועל דברי האחרונים אליבא דתוס' ב"ק שם, דדין באיסורא אתא לידיה הוא משום דכבר נתחייב בהשבה, כותב ר"ש: "זה אינו טעם שכלי ע"פ מובן שלנו ועלינו לומר דגוזה"כ הוא", ועוד מצמצם טעם זה וכותב שגם לדבריהם אינו אלא לענין שישלם דמים לא לענין גוף החפץ. אבל החזו"א שם מבאר דמכיון שיש חיוב השבה אין היאוש חל, דאין סיבה להתיימש כשיש אדם שעליו מוטל חיוב לחפש את המאבד. אמנם גם החזו"א צריך להודות לדין של 'כבר נתחייב', דהרי באותה מדה אפשר לומר שעכשיו כשיש יאוש אין עליו חיוב, כמו בכל יאוש. ולדבריו ניחא דאין יאוש בגזלה, דהא הוא תמיד חייב בהשבתה (מיהו יל"ע, דסו"ס לגבי אבדה סתם אדם כשר הוא, אבל בגזלה סתם גזלן אינו כשר ותמוה שהבעלים יסמוך על חזרתו בתשובה של הגזלן ולכן לא יתיימש, ובע"כ שדין ההשבה המשפטי הוא זה שסותר את היאוש גם בלי סברא המבטלת ישירות את היאוש. ועי' מה שצינתי בחזקה בתרייתא אות תק"א על דינים הנקבעים כפי שראוי להיות, גם אם הם דינים התלויים בדעת בני אדם).



### קנין חצר ומטלטלין

בענין קניית חצר ומטלטלין יחדיו, השיגו ר"ש והחזו"א, כל אחד בסגנונו, את אותה ההשגה על הקצה"ח. הש"ך ר"ב ג' סובר דלא אמרי' חצר ומטלטלין באין כאחד, אלא צריך לקנות קודם את החצר. והקצה"ח קצ"ח ב' מסייעו מהתוס' חיצוניות בשטמ"ק ב"מ כה. בענין מצא בגל ובכותל ישן, דלא קני בעל כותל, דלא אמרינן חצרו של אדם קונה אלא היכא דהחצר היתה

10. ר"ש לשיטתו שהטעון השכלי חזק מחמת עצם אמיתותו, כותב דמן הדין גם בגזלה צריך יאוש להועיל: "מאחר דאין לבעלים תועלת בחפץ איך יקפיד על אופן הפסדו אם יהיה ע"י הטבע או ע"י גזלת אדם, כיון שהיא קפידא של שטות". הרגיש שיש מקום לקפידא זו, אבל מכיון שזו קפידא של שטות, אין לה מקום בדיני המשפט, המיוסדים על החכמה. וכדלעיל הע' נג. ובאמת יש לקפידא זו מקום בכל יאוש, כי כך טבע האדם שרוצה בקב שלו, אפי' בסיכוי קטן.

אלא דלגבי גזלה כותב ר"ש "כיון שיאוש זה בא ע"י הכרח הגדירה התורה גבולים שלא יזכה אדם ע"י יאוש רק באבדה אבל לא בגזלה", ולא ביאר הטעם. ובהמשך כתב ר"ש "דיאוש חדוש הוא משו"ה רק באופן שחדשה תורה במצא לאחר יאוש", ואם חדוש הוא, אין נהייתו זו סברא כה פשוטה שיש בה כדי להפקיע בעלות. וטעם מש"כ דחדוש הוא, משום דבגזלה ליתיה. וכנ"ל לא נ"ח"ל לומר שלא יהיה חוטא נשכר, דזו אינה סברא עצמית, אבל אין הכרח בכך, דסו"ס הרעיון שלא אכפת לו שאחר ישתמש, מתאים בדבר שקרה אופן טבעי, אבל במה שנסתבב ע"י האדם עצמו פחות מתאים.

וכנראה לפי הבנה זו מבאר בשער' ה' ה' הא דאין יאוש בחוב, הוא משום דלא שייך יאוש בדבר שאין בו ממש. אבל לדרך החזו"א הוא פשוט, משום דאין יאוש בדבר שחייבים לו על פי הדין, אבל מצד זה שהשעבוד אין בו ממש, זו סיבה שיותר יועיל בו היאוש.

שלו קודם. ר"ש בחי' ב"מ כ"ג כותב: "לדעתי דברי הקצה"ח צריכים עיון, דברי הש"ך דלא אכפת לן מתי באו המטלטלים לחצר אלא שתלוי בחלות הקנינים", והחזו"א ב"ק ג' יד' כותב: "ד' תו"ח שהביא הקצה"ח אינו ענין לדברי הש"ך, שאין ד' הש"ך אלא בקפיד לקנות בב"א". החזו"א, אחר שהסיר את התלונה מדברי הש"ך, דוחה גם את דברי התו"ח באמרו: "בתו"ח מצריך שיבא המטלטלין מן החוץ... וזה א"א לקיים מכל הני סוגיות", אבל ר"ש שם מיישב דבריהם, דחצר מצד שליחות ולכן בעי' איזו פעולה, ומיישב זה עם הסוגיות שמנה הקצה"ח, באריכות עצומה ונפלאה. ובזה ניכר ההבדל, שר"ש טורח ומאריך טובא ליישב שיטה שנו' דעת יחיד (אמנם כ"כ גם הג"א שם, אבל התוס' ורא"ש וש"א לא סברי הכי) נגד הסוגיות, ומוליד מזה רעיונות חדשים, והחזו"א דוחה את השיטה ונצמד לדרך העיקרית<sup>ט</sup> (ואה"נ ליישב דעתם אולי אפ"ל ככל הנ"ל, אלא שנחשב הדבר למוכרע כנגדם).



## ר' שמעון והחזו"א אזלו לטעמייהו

כמעט בכל מקום בו דנים ר"ש והחזו"א באותו נושא, רואים את גישתם היסודית בולטת ומכריעה מראש את הכיוון בו ילכו.



## מגע משקין

הגר"א טהרות ח' ט' תמה למה ניצוק אינו מחבר לטומאה, ע"י שכל טיפה תיעשה תחילה ותטמא חברתה, כדין גזרת י"ח דבר דכל משקין נעשין תחילה. וכתב בשערי ישר ג' כ"ז דמגע בין הטיפות אינו ניכר ולכן חשיב בית הסתרים, אבל החזו"א אינו יכול לקבל תי' זה, דהרי הוא סובר דבמשקין אין דין בית הסתרים (טבו"י ד' ו', ובמקומות אחרים אין הדבר ברור לו, ראה מכשירין ד' ח', כלים ל"א א', פרה י"ג ו', שבכל מקום כתב תירוץ אחר, וראה יורה אורח ס"ד ס"א. עכ"פ בניצוק תמוה להגדירו כבית הסתרים). ופי' החזו"א מכשירין ה' י' דלא נתקנה תקנת משקין תחילה אלא במגעין שבזא"ז, אבל כאן שבב"א אין עליו שם נגיעות עושות תחילה. הרי ר"ש מנתח את המושג עצמו, והחזו"א מגביל מצד התקנה. (ובמקד"ד טהרות מ"ד ג' כתב דבעי' שיעור טופח להטפח וכל טיפה לא נחשבת טופח להטפח, והוא כעין דברי ר"ש. והוא דבר מחודש, דמהיכא תיתי להגדיר כל טיפה לעצמה. ודע דכ"ז משום שלא רצו לקבל את תי' הגר"א דאה"נ ניצוק עביד תחילה, אבל כבר מבואר כהגר"א בחי' הראב"ד לעז' עב: וברע"ב טבו"י ב' ז').



סח. עוד חידוש מעניין לו בנוגע לחצר, דדבר שזוכה להקדש ע"י חצרו לא מקרי דבר הנדור לענין נדרים אלא דבר האסור (חי' נדרים סי' ט'), ולכאורה תמוה.

סט. או שדוחק הדברים שיהיו כהדרך העיקרית, ראה למשל ר"ש ב"ב כ"ה על התו' מד. דהמוכר באחריות, אף אחר יאוש ושינוי רשות מפי' לה מן הלוקח כיון דאין לו שום הפסד כי יש לו אחריות, ששואל "למה דחקו עצמם לפרש בדרך רחוק ונטו משיטתם הפשוטה בכמה מקומות"? ומאריך לבאר ולחלק, ומיישב בזה גם את דברי הרמב"ם. ואילו החזו"א ב"ק ט"ז ח' מעלה כמה תמיהות ע"ד התוס' אלו, ומסיק דאין דבריהם לפי הס"ד ואין לן נפקותא מכ"ז למאי דמסקינן שם.

### המקיף שדה חברו

בדין מקיף שדה חברו בב"ב ד: קי"ל דמשלם (חצי) דמי מחיצה מעליא, וביאר ר"ש ב"ב סי' ד' בטעם דמשלם חצי המחיצה, ולא לפי אומדן הנאתו, משום דהוה כשדה העשויה ליטע דחייב לשלם כמקובל, ומוסיף דכיון דמשלם יש לו זכות בכותל שאין חברו יכול לסתור כתלו. כתב הר"מ שכנים ג' ד' דאם מקום הכותל של שניהם משלם חצי וזוכה בחצי אבני הכותל, ואם הכל בתוך רשות המקיף משלם רק דמי הנאה. והסביר ר"ש שביאורו כהמ"מ, דאם חצי הכותל ברשותו זוכה בו בקנין חצר. אבל החזו"א (ב"ב ב' ח') לא ניחא ליה באומדן זה, דהרי כל אדם יש לו רצון אחר, ובעני סתמא אינו רוצה הוצאה גדולה, ולכן עשה כאן תקנה, "דתקנת חכמים היא שהרבה פעמים ניחא ליה וישתמט דלא ניחא ליה דגזל נפשו של אדם מחמדתו". ולכן הוא מבאר את דברי הר"מ הנ"ל, דאופן הבניה ע"י המקיף מוכיח מה הוא רוצה לתבוע, וכותב שפי' המ"מ צ"ע, דאם ראוי שיקנה חצי הכותל, גם אם הוא בקרקע המקיף, אם נדרש לשלם הרי קונה בזה חצי הכותל ג"כ. והוא משום דפשיטא ליה שיש כאן תקנ"ח (וכמו שמביא בהמשך את דברי הרמב"ן בלשון "ולא תקנו חכמים בזה", אף שהרמב"ן לא ביאר כלל זה), ואם כן אין טעם לחלק במקום הבניה, אא"כ אין המקיף תובע את הדבר. אבל ר"ש ניחא ליה בדברי המ"מ, דהרי אין זו תקנה אלא אומדנא אם ניחא ליה, ולכן לא שייך שיחייבו אותו לשלם ולקנות מה שאינו רוצה לקנות, רק על קרקע דילה כבר זכה מחמת נוחותא.



### שליחות על סמך בידו

התוס' נזיר יב. ביארו את האמור ביבמות נב. דאף שיכול לשלוח לכתוב גט לארוסתו, דבידו לגרשה, אינו יכול לעשות כן ליבמה על סמך זה שבידו לבא עליה ואח"כ לגרשה, דלא מצי משוי שליח במאי דמחוסר מעשה, ולכן א"י לשלוח להפריש חלה אם אין בידו אלא קמח אף דבידו לגלגל. ואחרונים תמחו מה ענין השליחות לכאן, ולמה כשזה ע"י שליח גרע (רעק"א בנה"ש ובתשו' קמ"א, ואבנ"מ ל"ה י"ג), ר' שמעון ביבמות מ"ב ובשער"י ו' י"ז מבאר דכשיש חפץ חל הדין על החפץ, אבל בשליחות צריך למסור את הכח, ואם אין לו כח עכשיו א"י למסור. ומבאר הא דבתרומה מפריש מתלוש על המחובר, הוא משום דלהפרשה אין צריך שיהיה דין טבל, אלא יכול לתקן מראש שלא יהיה טבל, כמו המפריש קודם מירוח. ואילו החזו"א בדמאי י"ז דן בהפרשת תרומת מעשר במחובר, וכותב 'הדבר אינו מוכרע וההלכה רופפת', דכיון שכאן גם התרומה עצמה מחוברת, אולי דומה ל'לאחר שתשתחרר' שבזה לא מהני בידו, כיבמות שם, דמעיקרא בהמה והשתא דעת אחרת, ומכאן ד'אין בידו מועיל לדבר מחודש לגמרי'. והוא מביא את דברי התוס' בנזיר "משום דלענין לשמה לא מהני בידו" (צ"ע דלא הוזכר בתוס' לשמה, ואולי ט"ס וצ"ל "דלענין שליחות לא מהני בידו", ועי' שער"י שם דלכא"ו היה מקום לבאר את התוס' משום דין לשמה, אבל

ע). אין הכוונה זכות ממונית למנוע, דסו"ס הכותל אינו שלו, אלא שהתשלום ששילם הוא תשלום הנאה על בנית כותל, ומן הסתם אומדין לפי דרך כותל שבעולם עד שיקרוס, ואמרי' דמסתמא זו ההנאה שקיבל. אבל אם סילק בעל הכותל כתלו, הרי התברר שלא נתן לו כלל זו ההנאה, וצריך להחזיר לו כשיעור שלא נהנה, וגם לכתחלה חייב לתת לו את ההנאה שכבר שילם עליה.

באמת אין שום רמז וכו', וכן הבין החזו"א קדושין מ"ח כ"ד, אלא שבדעת ר"ת שם כותב דאולי לשמה גרע טפי), ואינו רומז לדברי אחרונים עליהם, אלא כותב "ואפשר דכוונתם משום דכל זמן שלא כנסה הוי כגוף אחר, כמו לאחר שתשתחרר, וכתבו דלא מהני בחלה לאחר שתתגלגל", הרי תופס לעיקר חילוק רק בסוג הדבר שבידו, עד כמה הוא חידוש לעומת המציאות של עכשיו.<sup>עא</sup>

ולכאורה החילוק של ר' שמעון הרבה יותר מבוסס בלשון התוס' וגם בדרכי החילוקים, והחזו"א עצמו מבאר בלשון ציורית בהמשך, שאין לדמות ללאחר שתשתחרר: "טעמא דדשב"ל לא מהני שלא נתנו דיני התורה אלא על הדברים שהאדם משמש בהן ושליט עליהן, ובוה אמרי' דמה שבידו הן בכלל באי עולם ותשמישי בני אדם, והלכך לא נאמר זה אלא על פרות מחוברין שבידו לתלשן וכיו"ב אבל גרות ושחרור אינו מתייחס אליו שאין תשמישי האדם לברוא אנשים על הארץ אלא ע"י מעשיו נסתבב הדבר, אבל שאר דברים שבידו לא הוי דשלב"ל", ולכן מסיק דמועילה הפרשה במחובר<sup>עב</sup> (והתו' אסיקו בקשיא, וכנר' כוונתו דלהלכה יש לחלק בין לישא שהיא יצירה חדשה לתלישה, וכמ"ש בסו"ד בקדושין שם).

וגם הביאור הכללי של החזו"א לדשלב"ל, אינו ברור כ"כ, הרי העיכוב להחיל דין על מציאות שאינה לפנינו, היא בעיה כללית בחלות, או משום גמירות דעת האדם, או משום גמירות דעת החוק שאינו סומך שדבר נקבע ומוחלט בלי מציאות שתקלוט ההחלטה, ולזה מועיל שתהיה החלות ב'דברים שהאדם משמש בהן ושליט עליהן'. אבל אין הנדון כאן על עצם המעשה, אלא על תחילת זמנו. ומה שייך זה לתשמישי האנשים לברוא אנשים על הארץ, הרי שחרור עבדים הוא מכלל תשמישי האנשים, והשחרור כולל ג"כ שחל עליו דין ישראל. וכל שהוא בידו הרי האדם משמש ושליט בזה. וכי אם היינו סבורים שהפרשת מעשר פועלת גדולות ונצורות בארץ היה נגרע מדין 'בידו' עבודה? ובפשטות הא דשחרור נחשב רחוק אינו משום שאין זה תשמישי האנשים, אלא משום שהחדוש הנוצר בשחרור הוא מהות חדשה, ולכן אינו קרוב, כי התוצאה מאד משמעותית, ותוצאה כזו אין מספיק בקרבתה, ועד שלא תהיה אין נחשבת כאילו הותחלה.<sup>עג</sup>



עא). ובקדושין שם (החזו"א עצמו מציין לדבריו שם) כותב מעיקרא שאין כוונת התוס' לחלק שלא אמרו בגמ' דאפשר להפריש אלא כשדבר המופרש הוא כן בעין (שהרי אמרו מתלוש על המחובר), "שאינן שום סברא לחלק בכך". ובהמשך, אחרי שהוא מבאר שהחילוק הוא בשליחות, מוסיף בסוגריים דמש"כ תו' שיכול להביא עיסה מגולגלת לאו דוקא אלא לשון הגמ' בקדושין פירות ערוגה זו תלושין. ונר' קצת דחוק, דהרי לא קאו כלל על פירות ולמה הוצרכו להעמיס שיביא עיסה מגולגלת משום לשון הגמ' לגבי פירות, שהיא עצמה לאו דוקא לפי החזו"א (כמו שפושט בדמאי שם שאין לחלק בין המפריש למה שמפרישים עליו). ולדרך ר' שמעון הכל דווקא, ורק הדבר שמפרישים עליו אפשר לפטרו קודם החיוב, כמו שביאר. והא דאמרי' מנחות עא. לא מצינו תרומה במחובר, היינו שיחול כשהוא מחובר, דהא ודאי ליתא.

עב). בסוף דברי רבינו שם יכול להיות שיש סידור לא נכון, בסוף הקטע המבאר איך יפריש, באו המלים: "שוב נתחדש לי שאין מחללים כסף על כסף אף בזה"ז". ובקטע חדש נכתב: "ואין לעשות מעשה בכ"ז, [ע"י לעיל סי' ג' בארץ]". נראה כאילו 'אין לעשות מעשה' הולך על הכל, דאין לסמוך על הפרשת מחובר. אבל בסי' ג' אין הנדון אלא מצד כסף על כסף, ואולי האמור 'ואין לעשות מעשה' אינו הולך על הכל, אלא רק על ענין חילול מעות על מעות. וצ"ע.

עג). סו"ס ג"ז מדעת בני אדם, שענין מהותי אינו יכול להיות נדון וא"א לבצע בו החלטות לפני שנולה, אבל החזו"א נר' דמפריז בזה עוד, וסובר דלא רק לבצע החלטות, אלא אפי' אמירה וגילוי דעת, אין לה משמעות כשהדבר מוגדר שלא בא



### ע"י מעשה אחד בא הכל

התוס' ב"ק כב: כתבו דלמ"ד אשו משום חציו, גם אם הדליק והרג עבד, ואחרי שכלו חציו נשרף הגדיש, מ"מ אמרי' קלב"מ, 'הואיל וע"י מעשה אחד בא הכל'. הדברים מחודשים, ר"ש (ב"ק כ"א ד') רוצה לעשות מהם כלל, דכיון שדין ממון בא ע"י המעשה שהראשון חשיב קלב"מ, וכן אם יחפור בור בשבת יפטור מהנזקים הנולדים ממנו, ומסיק בצ"ע. אבל החזו"א (אה"ע קל"ה לדף ל"א סק"ה) אינו דן בסברא, אלא תמיה מההלכה של היה לו לסלקו, ומוקי לה באוקימתא דמיירי בגחלת שאינה שלו. ודבריו צ"ב, שהרי באש אחרי שמתגברת א"א 'לסלקה'.



### 'אי שתקת'

ר"ש ב"ק סי' ז' תמה על משמעו התו' ח. ד"ה מכרן דהאמור שם 'מהדרנא שטרא למאריה', מובן לפי השאלה בגמ', שהכוונה החזרה בעלמא בלא קנין, דא"כ מאי משני ביתמי, הרי להחזיר את הנייר יכול גם ביתמי, וכותב: "וזה דבר פלא שלא מצאתי מי שעמד ע"ז".<sup>ע</sup> ובחזו"א ג' ז' מביא שמהרש"ל הבין כן שאינו הקנאה, וכתב "ואינו מובן שזו שקר ואינו משנה את הדין, ועוד דא"כ ביתמי נמי מצי למיעבד הכי", ולא חש לס"ד לתוס'. אבל ר' שמעון מאריך לבאר שמועיל מדין הודאת בע"ד באופן מחודש (אף שהוא לטובתו), ובהמשך מבאר שם שענין אי שתקת וכו' "אינו דין אלא עסק". החזו"א אינו מוכן לקבל חידוש ושינוי מהעמדה היסודית, לכן דוחה את דברי רש"ל וכנר' דוחק את דברי תוס', ור"ש מוכן מחמת הפרט הזה בביאור תוס' לסלקא דעתך, לשדד את מערכות הסברא בחדושים.<sup>ע</sup> החזו"א כמעט אף פעם אינו מדבר על פרט אחד, תמיד

לעולם. עי' לו בליקוטים לחו"מ ט' יג' דגם אמירה מראש שאח"כ יעשה קנין "אין אמירה בדשלב"ל כלום". וכע"ז בשער"י שם (ו' י"ז) שמדקדק מרשב"א שא"א למנות מראש שליח, כדי שיכנס לתוקף בשעה שיהיה ראוי. שנפסל מצד האמירה, אפי' שאין בה שום חלות (וזה דלא כהמקנה קדושים סב: ודברי חיים מכירה ל"ג, ועי' קצה"ח קכ"ג א'). ועי' חזו"א דמאי ט"ז י"ב דיכול לומר עכשיו שיתחלל 'כשתעלה'.

עד). במקום נוסף כותב ר"ש "ולא מצאתי גילוי מן הגמ' לדין זה" (קונטרס בעניני שמירה, נדפס בב"מ, אות י"ד, בנדון שומר שנעשה גולן ונתייקר החפץ אחר הגולה, אם בטלה שמירתו), ובחזו"א חו"מ ליקוטים כ' עמ' רמ"ה הביא ראי' מן הגמ'.

וכן בשער"י ה' כ"ה מביא את הרשב"א גיטין עח: בנוגע לאיני יודע אם פרעתיך, וכותב "בנידון זה שהספק לפנינו יחלוק, יעו"ש. י"ל דגם לצאת ידי שמים פטור בכה"ג בשמא ושמא, ולא מצאתי כעת בפוסקים אחרונים גילוי לדין זה", ובחזו"א חו"מ ה' ג' מביא את דברי הרשב"א ומבארו לענין לצאת ידי שמים, ולדבריו למסקנה א"צ לצי"ש, ופטור אף בשמא של מלוה טוב (ובזה דברי המעין גנים הע' 328 אין להם פשר, ובארתי בס' חזקה בתרייתא תק"ו ואילך).

עוד כתב בשער"י ו' ט"ו: "נלענ"ד דלא יהני בקטן מופלא סמוך לאיש לקנות מהקדש גם ע"י חילול, ולא מצאתי כעת גילוי לדין זה", ודן בזה כבר במנ"ח מצוה כ"ב ושנ"ג ז' (ע' הע' נז).

עה). מיהו ראה שו"ת וחדושים סי' תקס"ט, מכתב מימי עלומיו, שהולך בדרך מעט אחרת. ובאמת במקום אחד נראה דמחלפא שיטתייהו דרבנן, תו' ב"מ ח. חדשו דאף דבשליח שגונב אמרי' אשלד"ע, בשותפין שגונבים שפיר מהניא זכיה דחד לחבריה, ובקצה"ח תמה בטעם הדבר. ור"ש בחי' ב"מ ט' ב' פירש, דהוא משום דאין שליח לדבר עברה הוי גזה"כ, וכיון דבב' הזוכים יחדיו, איכא מגו דזכי לנפשי, "שניא מכל שליחות דעלמא, ובוזה לא נתמעט", ואילו החזו"א במכתב מצעירותו (שו"ת וחדושים תקצ"ד) מבאר דיש ב' חלקים בשליחות, והגם שלענין קנין לא מהני משום דאשלד"ע, כיון שקנין גולה אין קנין באמת בעי' רק שיתוף במעשה קנין, ועל המעשה קנין לא אמרי' אשלד"ע. הרי ר"ש מסתפק באיזה

דבריו בתוך דיון חוזר על עצמו על כל הפרטים, הבנת הסוגיא אצלו קשורה בכל הנקודות העולות בדבריו לאורך הסוגיא, כשהוא מכוין אל הבסיס והעיקר, עצם הדין, הדברים הראשוניים שבאו עליו בגמ', שיטות הראשונים. ואילו בתורות הישיבתיות הרבה פעמים מספיק לדבר על איזו נקודה מחודשת באחד הראשונים, אפילו בדרך שאלה, כדי לנתח אותה באופן מקומי ולהוליד חידוש גדול בהגדרת הדין. לפי החזו"א אין הגדרת הדין דבר אחד שעומד לעצמו, אלא תמונה מורכבת שעולה מכל פרטי הסוגיא. אצל ר"ש התמיהה על מהות הדין ומוצאו מתפרצת מיד בתחילת הדברים, אצל החזו"א מתחילה הסוגיא מאיזה פרט או מהכרח הלכתי, ורק בהמשך תוך כדי הדברים פתאום מתבאר אצלו ענין וטעם הדין כשהוא אחוז בפרטיו.

הנה כי כן, קשה למצוא שיסכימו שני רבותינו אלו לדרך אחת, ובכל מקום שזה אומר בכה זה אומר בכה (וכדי שלא להטריח בדוגמאות, נזכיר עוד כמה הקבלות רק בציון מקומן: השווה ר"ש יבמות ט"ז מול חזו"א אה"ע קל"ב ג'. ר"ש פותח בתמיהה גדולה, ומחדש ביאור אריח על גבי לבנה, והחזו"א דרך הילוכו מכניס בדברי התוס' את ביאורו. והשווה עוד ר"ש יבמות כ"א מול חזו"א שו"ת וחדושים תקכ"ה ביאת כהן גדול וכו', ר"ש יבמות כ"ז מול חזו"א אה"ע קכ"ז ג', ר"ש יבמות ל"ג מול חזו"א אה"ע קל"ד לדף לו. ר"ש כתובות י"ג מול חזו"א אה"ע ד' ט'. וע"ע דברי ר' שמעון בתשובה בענין עגונה, מול חזו"א ליקוטים לחו"מ ג' י"ג בענין טעם הכשר שטר בעש"ג).<sup>ט</sup>



## סגנון והגדרה

ענין הסגנון, יסודי הוא מאוד להבנת מהלך מחשבתם של כמה מגדולי האחרונים שמפיהם אנו חיים, ולכן חשוב מאד לעמוד עליו.

אין שום ספק, שכל הסגנון של תורת ראשי הישיבות, חדש הוא לגבי ספרות הקדמונים, וכפי שהשתומם המרחשת בהקדמת ספרו. אך כפי שנראה מדברי המרחשת, וכעין זה כותב הרב דסלר, החידוש הזה הוא זכות שזכה דורינו, ולא פגם במסירת התורה. ואיך יתכן הדבר? אם טוב הוא, למה לא מצאנוהו אצל קדמוננו, ואם לא טוב היה בעיניהם, מפני מה נחשב אצלנו לזכות?

שינוי בצורת הדבר, כיון שהדין בלא"ה גוה"כ, והחזו"א סומך על ב' דינים. דברי שניהם כאן מימי חרפם. ועי' שערי ישר ז' ז' שביאר ב' דינים בשליחות ועל איזה מהם נאמר אשלד"ע, וכבר בחי' גיטין סי' ד' ד"ה וגם לפי זה נתבאר כעין דברי החזו"א שם.

עו). ור' שער"י ז' י"ט דבקנס אין דין דהודאת בעל דין כק' עדים, דהילפותא להוב"ד היא בממון, ובחזו"א ב"ק י"ח ז' כתב דמהילפותא דמודה בקנס פטור, נלמד ג"כ שהודאתו לא תחייבתו. כן השווה חי' ר"ש כתו' י"א וס"ג דאודיתא הוא נאמנות והתחייבות, לחזו"א ב"ק י"ח ו' שהוא רק נאמנות (ולרע"א כתו' כב: רק התחייבות), והוכיח מהרמ"ה ב"ב קמט: דמועיל באינו ברשות, וכ"כ גם ר"ש בחי' גיטין ט' דעיקרו נאמנות ולכן מועיל גם שלא ברשותו (וע"ע ב"ב סי' ל"א, ובשער"י ז' כ"ג דאודיתא דרבנן ולכא' סותר).

יש גם כמה וכמה מקומות שהסכימו דבריהם, עכ"פ באופן כללי, בדברים המנוגדים לתפיסה הכללית, שאינם כפשוטם ממש, כגון שאין ד' הגמ' פריעב"ח מצוה כפשוטו, שאין כאן אלא מצוה, ושהפקר כנדר אינו ממש נדר, בחי' ר"ש כתובות ז' תמה על הקצה"ח הסובר דשוויה אנפשיה חד"א הוי נאמנות, וכ"כ גם חזו"א אה"ע קכ"ד י"ח דאין כאן נאמנות אלא רק שלגבי איסור כופין אותו במה שאסור לו לפי דבריו.

האמת היא, שמספר השאלות שאדם יכול לשאול על כל דבר, הוא אינסופי, ואין לך אדם שעוסק בכל השאלות כולן. גם משום שהדבר בלתי אפשרי, וגם משום שבכל מקום ובכל זמן יש מוסכמות, שלא מעלים על הדעת להטיל בהן ספק, או לשאול ולתהות על קנקן. ולכן כשאנחנו מדברים על 'להבין' ענין מסויים, הרי הבנה זו היא רק ביחס לשאלות שאנחנו שואלים באופן טבעי. כל השאר מתקבל כמובן מאליה.

התורה בנויה ממושגים: אמונה, מציאות ה', בריאה, ברית, מצוות עשה, איסור לא תעשה, שביתת שבת, שמחה לפני ה', וכו'. דור דעה שהיו מקבלי התורה, הבינו את כל הדברים האלו מכל צדדיהם, כי קבלום בצורה מלאה ממרע"ה מפי הגבורה. ואם שאלו שאלה מסויימת, היא באה להשלים פרט שהיה חסר להם, ומה שלא שאלו – זה משום שהיה מובן מאליה וברור. וכך גם היחס בין דור התנאים לדורות מאוחרים יותר, שהתושבע"פ היתה מוכרת להם, עכ"פ לחכמים, ומה ששאלו ונסתפקו ונחלקו – היה החלק שמאיזה סיבות לא היה ברור ומובן מאליה. ובדור האמוראים יש יותר ספקות ומחלוקות, וכך הלאה. ואנחנו ע"י המשנה לבד איננו יכולים להבין את התושבע"פ, כי ע"י המשנה אפשר להיות מְבַלִּי עולם מְבַלִּי להבין, ורק ע"י התלמוד אפשר להבין הלכות התושבע"פ. אבל גם כאן, השאלות והתשובות שבגמ', הם הדברים שהיה חסר לשואל, ושהיה נחוץ למשיב לבאר, אבל מאחורי הדברים האלה, יש הרבה נקודות ותובנות שהיו מובנות מאליהם, עליהן לא שאלו ולא היו צריכים להשיב.

הדברים האלו שלא עסקו בהם רבנן דתלמודא, אינם רק פרטים שלא הספיקו לבאר, אלא גם עקרונות ויסודות וענינים כלליים, שהיו אצלם בגדר מובנים ולא ראויים לחקירה ושאלה. אבל אצלינו אינם מובנים מאליהם, ואנו מלאים שאלות וחקירות כרימון לגביהם. יתירה מכך, כל תשובה שאנחנו עונים, רואים אנו שאינה בסגנון חז"ל, כי מכיון שלא עסקו בשאלות האלו, והיה פשוט להם, לא נוכל לדעת איך הגדירו ענין זה, לא לחיוב ולא לשלילה. אין לנו דרך לדעת מה חשבו חכמים על 'המישור המשפטי' של ר' שמעון, כי לא עסקו בו, לא הכירו במציאותו וגם לא טרחו לשלול אותו. זה מן הנושאים שלחז"ל היו ברורים באופן שלא ראו צורך לדון בהם. ומה נענה אנן אבתרייהו?

בעוד המו"מ של הראשונים הוא עפ"ר באותו סגנון של חז"ל, ולא באו אלא להשלים את הפרטים שלא נתבארו במפורש בתלמוד, הרי בימי האחרונים, אנו מוצאים יותר ויותר נידונים כלליים שאין דוגמתם בחז"ל. ענינם הוא לבאר את דברי חז"ל, אבל ההגדרות חיצוניות ללשון חז"ל, יש כאלו הבולטים בזה יותר, כבר מהר"ח א"ז בימי הראשונים, ומחנ"א והקצה"ח בימי האחרונים, ואחריהם רבים, אך אין זו תורת חכם אחד, אלא ענינים שבמשך הדורות נעשו לשאלות כלליות, אשר אין טעם להכחיש את השאלה, ובהכרח צריכים לנסות לבחור איזה צד, וממילא לעסוק בזה.

יש להבין שענין הסגנון אינו רק שאלה של 'צורה', איך לדבר, באיזו שפה. ייתכן שגם הצורה חשובה, אבל סגנון הגדרת דיני התורה, הוא אופן ההבנה עצמו. ההבנה שלנו תלויה במילים, ובמילים שבהן אנחנו מגדירים, כך גם אנחנו מבינים. הסגנון הוא חלק מהמהות. אם כשאנחנו שואלים את עצמנו, מה ענינו של איסור מלאכה בשבת, התשובה שלנו היא בסגנון

שלא היו חכמינו רגילים בו, אזי החויה האמיתית שאנו חווים, שונה ממה שהיה מסור בתושבע"פ. ולכן הניסוח הוא הייצוג של המהות.

בימי ראשית ישיבות ליטא המיוחדות, התפשט מאד בעולם הסגנון האנליטי, המבין דברים רק ע"י ניתוח לוגי שיטתי. צורת החשיבה הזו יסודה בחכמי יוון, והיו מרבתינו הראשונים שהחילו אותה על ענייני אמונה והבנת יסודות התורה (כדוגמת רס"ג והרמב"ם ורבים מחכמי ספרד), אבל לא על ההלכה והמו"מ התלמודי. באותו זמן שהתפשטה התורה בוולז'ין, התפשטה הגישה הזו בארצות המערב, כגישה שכחה יפה לכל דבר. ואנשים שחשבו במשך דורות רבים בצורה סינתטית, של שימוש במושגים הפנימיים שהיו מקובלים בתחום, התחילו לחשוב כל דבר בצורה אנליטית, ע"י ניתוח לפי אמות מדה מן החוץ.

כך למשל ברפואה: מושגי הרפואה היו מושגים אינטואיטיביים קדומים, כל בעיה נתפסה בהתאם למהות של המקום בגוף, והקשר שלו לאחד מארבעת היסודות, או לאחת הליחות, אם הוא 'יבש' או 'קר' וכדו' (מושגים שעד היום משמשים בסיס ברפואה סינית), ולפי אבחון הבעיה גם הותאמו התרופות וסוגי המזון והטיפולים. היתה מערכת מושגים 'סגורה' שנחשבה מושלמת.

עז). יחיד היה הגאון הרונגאטשובי שהחיל את הלוגיקה האריסטוטלית של המו"נ על המו"מ ההלכתי, אך לא זה היה עיקר כחו, שכן משנתו היתה לבסס את המסקנה על כלל המקורות בהיקף המקסימלי, והלוגיקה האריסטוטלית באה רק כדי ליישב לפעמים וליצור חילוק או השוואה. ומפורסמת תשובת הרא"ש (כלל נ"ה סימן ט) נגד פסיקת הלכה ע"פ ניתוח אנליטי והיקשים. מדברי הרמח"ל בספריו (ובייחוד ספר דרך חכמה), נראה שמדריך ללמוד כך, אבל בפועל לא מצאנו שום בית מדרש שלמד כך או חיבור הלכתי שנכתב כך.

עח). סינתזה – חיבור של הכל יחד, הידיעה הורכבה מהתפיסה החיה של המושג, מאיך שראו אותו במסורת, מצירוף של הסבר שכלי, ידיעה רגשית, חויה חושית, וכו', והייצוג של כל אלו במושג, נחשב כהסבר מלא ומספק. כך למשל תפיסת הטומאה אצל חז"ל, אינה מוגדרת בהגדרה מופשטת, ואעפ"כ היה ברור להם איך 'מתעסקים' איתה, מתי 'שבע' ליה טומאה', מתי 'בוקעת ועולה', מהיכן 'טומאה נכנסת'. כל הדיונים האלו מחייבים הבנה שלמה במושג הטומאה והעברתו מגוף לגוף או לחפץ, ואין הדיון הזה מעורר אצלם שום שאלה. אבל אצלינו מתעוררת השאלה – מה היא טומאה? מה המשמעות של 'שבע טומאה', וכפי שמבאר באריכות ר' שמעון בש"א פ"ג ובש"ג פ"ח. ר' שמעון מוכיח כמובן את ביאוריו מדברי חז"ל, אבל הם עצמם לא עסקו בשאלה ולא בתשובה, אלא תיארו את הכל באופן סינתטי.

וגם כשהיה ספק או מחלוקת, הרי לא היה הנדון בניתוח אנליטי של הדברים, כך למשל, כשחז"ל הסתפקו האם הפרה של מיפר אחד נחשבת כ'מייגו גייו' או כ'מיקלש קליש', הרי ידעו ששתי האפשרויות האלו אפשריות, היה להם ענין מובן ומבואר לומר שהפרה 'מיקלש קליש', אלא שלא ידעו אם זו באמת ההלכה. ואילו אנו, צריכים קודם הסבר, איך הפרה יכולה להקליש נדר, ומה זה נדר קלוש, וכך הלאה. וכשנחלקו חכמים אם אותיות נקנות במסירה, הדיון היה מה ההלכה, אבל אף אחד לא שאל מה המשמעות של הגדרת השטר כ'אותיות', ואיך זה מתנגש עם קנין מסירה. או מה המהות של 'מילי' ולמה ממילא מובן שלא מימסרו לשליח, למה מה שאינו בשליחות אינו בתנאי, מה ענינו של ביטול הגט ע"י הבעל שאמירה מבטלת את תוקף השטר של גט, וכן כל כיו"ב.

יש כמובן אפשרות לטעון שגם חז"ל העבירו את כל המושגים ההלכתיים במסורת כהל"מ, וכמו דרך לימודו של הגר"ח, ולא ראו לנכון לתהות עליהם כלל, כי לא הוטרדו מהחקירות שאנו חוקרים. אבל לא כך ראינו לרבותינו, אלא זה הוא שלמדנו מהם, שלא יתכן שדלגו על השימוש השכלי מאז ומעולם, אלא שהיה מובן להם לפי מדרגתם ומקומם.

אם כי יש נקודה של אמת בטענה שהניתוח האנליטי לפעמים יורד מתחת למדרגת ההבנה, ובא למדרגת נקרגות וחטטנות מיותרת. ועדיין, הדור כולו יורד למדרגה זו, ואין אנו יכולים להתרומם ממנה, ולכן אנוסס אנו לדון כפי כחינו, שכן האותנטיות נעלמה ונמסה מתוך הצפה של אינסוף דעות ומחקרים. וכבר בחקירותיו הפילוסופיות של סוקרטס, יש מן הנקרגות הזו, המקלקלת את התחושה הטבעית והנכונה בנוגע לטוב, ראוי, ויפה, ושאר המדות הטובות. אבל אין אמירה זו מועילה לאותם שנשפל אליהם סוקרטס בשוק ואין בידם להשיבו...

לאנשים היה ברור ומוכן מאליהם שמזון לח מזיק למרה האדומה, וכיו"ב. ואילו במאות האחרונות, התחילו לשאול על הנחות אלו שאלות לפי אמות מדה עצמאיות, מה המשמעות של 'איבר יבש' או 'איבר קר', מה גורם לתכונה הזו? מפני מה התכונה הזו קשורה במזון 'לח', איך אנחנו יכולים לראות שזה אכן מועיל, וכך הלאה.

המתודה האינדוקטיבית נכנסה לכל תחומי החיים, ועם השינויים הגדולים והעצומים שחוללה ע"י יצירת טכנולוגיה ורפואה, חלחלו השאלות גם לתחומי הדעת. מפני מה זה מוגדר כטוב וזה מוגדר כרע, באיזו זכות המלך יכול לתבוע ציות לו, מה זכותו של האב לחנך את בנו ובאיזו דרך, וכך הלאה. גם בתחומים אלו חלו שינויים גדולים כתוצאה מהניתוח החופשי והאנליטי.

כשם שבימי רס"ג, הרמב"ם, והבאים אחריהם, התעוררו שאלות על יסודות האמונה, שאלות שלא מצאנו בחז"ל שדנו בהן בכלל, כי בזמנם היו הדברים ידועים ופשוטים באופן סינתטי. כך בעת החדשה התעוררו שאלות על יסודות ההלכה, שאלות שלא מצאנו בחז"ל, כי היו מובנים להם באופן סינתטי, מובן מאליהם, ע"פ יסודות קיימים. וכאן נוצר הצורך לענות, והתשובה בעל כרחנו תהיה בסגנון חדש.

כך השאלה שלפנינו, מה יחס התורה וההלכה למישור המשפטי האנושי, היא שאלה חדשה, חז"ל לא גילו דעתם בעדה, וגם לא שללו אותה, הם פשוט לא דנו בזה. הלומדים בבתי המדרש ואף המחברים, כאשר פגשו בשאלות האלו ודומיהן, בעל כרחם השיבו איזו שהיא תשובה. אבל כל העיסוק הזה בחכמה שלא היתה אצל קדמוננו, עורר תהיה.

מסתבר שעל רקע זה ייסד הגר"ח מברסק את שיטתו, לעסוק בהגדרת הדין לבדה. מכיון שכל העיסוק בשאלות האנליטיות על הבנת המצוות וההלכות, הוליד הרבה דברים שנראו כמחודשים, כתלושים, כתלויים על בלימה. ומתוך עיסוקו עם תלמידי הישיבה, שהיו קבוצה גדולה של עילויים מחד, אך היו גם חשופים לצורת החשיבה המודרנית מאידך,<sup>1</sup> ראה רבינו שאינו יכול לעמוד מן הצד, מבלי להציג פתרון לבעיה זו. כמובן שבמשך השנים חידש גם הרבה חדושים 'רגילים', אבל בספרו טרח ויגע יגיעה עצומה לסדר שיטה המתגברת על הבעיה, שיטה המתמקדת רק בהגדרת הדין כפי שהיא בגמ' וברמב"ם, ואחרי שמתבארת הגדרת הדין, ממילא פטורים אנו מלחקור עליה באופן עצמאי.<sup>2</sup> דוקא ההגדרה המקורית, של המשנה, או של

(ט). כמעט שאין ידיעות ברורות על אופי הישיבה, בין ייסודה לבין תקופת הנצי"ב, יותר מחמשים שנה, רוב ימי קיומה, ובלי ספק הזמן בו נתעצב אופיה (אמנם על שיטת לימודו של הגר"ח מוולוז'ין יש מקורות מתלמידיו, אך זה לא מספיק בכדי להבין את אופי הישיבה). בתקופת הנצי"ב רואים אנו שהבחורים היו בעלי דעה עצמאית עד כדי התערבות בניהולה. מסתבר שהישיבה היתה עוד קודם לכן אליטה אינטלקטואלית לכל ארץ ליטא, והרבה מהחידושים והשינויים בחיי הרוח של ליטא קשורים בהויי ישיבת וולוז'ין בימי תפארתה (ברויאר באהלי תורה עמ' 110 מביא עדויות שונות שבישיבת וולוז'ין היו חדושים מהרש"א 'סגורים על מסגרי', וזה שינוי משמעותי מהלימוד בישיבות פולין קודם לכן, ונרמז באגרת החזו"א: "הדור האחרון אשר עזבו לימוד ספר מהרש"א ז"ל"). ידוע שיש הקבלות מפליאות בין ניתוחיו של הגר"ח, ובין הפילוסופיה של וייטגנשטיין, ותופעה זו מוכרת לנו בהיסטוריה, שגילויים והבחנות שהגיעו פתאום אחרי דורות שלא שערום, באו יחדיו בכמה מוקדים. כי הדינמיקה של הגילוי קשורה בהרבה נימים נסתרים המקיפים את כל חיי הרוח של האנושות (גם המגיד של ב"י דיבר על ענין זה, וראה דברי ר' צדוק להלן הע' פד).

פ). הגר"ח רגיל להציב את הגדרותיו כמילתא בלא טעמא, לא משום שסבר שאין בהן טעם, אלא מחמת המצב המתואר,

הרמב"ם, היא ההגדרה ממנה אפשר להבין את הדין, ולכן ברור שאין טעם לחפש הגדרה אחרת, חילופית (וכפי שכותב גם הרב זוין: "אין ר' חיים משתמש במונחים שאינם הלכתיים 'טהורים'. 'חיוב ושלילה', 'מציאות והעדר', וכיוצא במלות ההגיון - אינו מזכיר לעולם", אישים ושיטות עמ' 52).

תלמידי הגר"ח, וראשי הישיבות שבאו אחריו, ברובם לא הסתפקו בשיטתו של הגר"ח, אלא הרחיבו את השיטה, וכן הוסיפו ביאורים והסברים, ועדיין השפעתו עצומה בכך שהרבה פעמים מסתפקים בגדר, ולא מרחיבים מעבר לזה. רגילים ראשי הישיבות לחקור האם גדר ההלכה הוא כך או להיפך, ולהוכיח מדיוק באחד הראשונים או מראיה מפולפלת מה הגדר הנכון, ואין צורך להוסיף. עם התרחבות הישיבות, כל ראש ישיבה פיתח סגנון יחודי משלו, ובדור האחרון בא ר' שמואל רוזובסקי ויצר תרכובת נפלאה לשומע מכל השיטות, כמין דרך האמצע שאינה מקצינה לשום צד, ונעשית דרכו דרך סלולה לרוב הישיבות בנות זמננו. שילוב תורת ראשי הישיבות כולם.

אמנם ר' שמעון, שכאמור פעל גם במקביל עם הגר"ח, ולא רק אחריו, כן קיבל על עצמו לנסח ביאור אנליטי והגיוני לכל דיני התורה, הגם אף שאין זה הסגנון המקובל אצל קדמונו, לא משום כך תיבטל חובתנו להבין ולהגדיר עד מקום שידנו מגעת. ר' שמעון עצמו מציין שדבריו חדשים, ונראה כאילו הקדמונים לא הוטרדו מהשאלות המהותיות שהוא מעלה, למשל: "ענין זה של יאוש לא נתבאר היטב במפרשי הש"ס" (שער"י ה' י"ב), "לא ראיתי במפרשי הש"ס לבאר איסור חפצא זה מהו... אבל לענ"ד הדברים ברורים כמו שכתבתי" (ג' כ"ו), על החילוק בגמ' בין ממון שיש לו תובעין לממון שאין לו תובעין, כותב ר"ש: "סוגיא זו סתומה, וכל השאלות והתשובות שבגמ' לא נתבאר כלל במפרשי הש"ס לקצרי הראות כמוני" (ג' כ"ד). ועל דין 'חזרה שליחות אצל המשלח', אחרי שמביא ר"ש ביאור רש"י לדבר, הוא מסיים "ענין זה

שכל מה שנאמר בזה יהיה בהכרח תלוש מן המקורות וקשור בשאלות שלא היו נשאלות בזמן חז"ל, ולכן סבר שהעיסוק בזה הרבה פעמים אינו תורה אלא נסיונות סרק לא מבוססים. אך בודאי ניתן לקחת את הגדרות הגר"ח, ולהסבירן באופן שכלי ואפילו מחקר, בתור הסברה והטעמה, לא כחלק מהלימוד. ראה כמה דוגמאות בהרחבה בנספח למאמרי 'יסודות ועקרונות פרשנות התלמוד', בירחון האוצר ו', איך הגדרות הגר"ח, שהחזו"א תמה עליהן שהן כמילתא בלא טעמא, יכולות להתבאר בטעם נכון. אפשר שהגר"ח עצמו, לשיטתו, לא היה מתייחס להסברים כאלו, שכן מנין לנו נכונותם, וגם משום שסגנונם צורם למי שרגיל רק בסגנון חז"ל. ולא באו אלא להדגים שמה שאין עוסקים בטעם, הוא לא משום שאין טעם, אלא משום מוגבלותינו לקבעו. וראה גם שרידי אש ח"א סי' קע"ח: "הרמב"ם עצמו, שדרך לימודו היתה אחרת מזו של הגר"ח... מרן הגר"ח הגיע בחריפותו לאותן מסקנות שהרמב"ם ז"ל הגיע להן בדרך לימודו הוא".

ודוגמא נוספת: בחי' הגר"ח פ"ה מה' עיוהכ"פ ה"א, מחלק שהזאות על הפרוכת דינן כעבודת פנים והזאות על מזבח הזהב דינן כעבודת חוץ, והחזו"א בגליונות השיג שאין חכם שיוכל לדעת דבר זה מסברא. אך ר"ד הנשקה במאמרו על אהל מועד ובית עולמים (מגדים יא תש"נ עמ' 58), מבאר את הדבר ע"פ יסודו שהאריך לבססו שם, בהבנת ההבדל בין המשכן לבית עולמים ובשינוי הבנת הפסוקים לפי זה.

וכן ביאר שם (באותו מאמר עמ' 52) את דברי חי' הגרי"ז לרמב"ם (במכתבים שבסופו) שכ' בדעת הרמב"ם שיש שני דינים בנשיאת כלי המשכן, נשיאת כל הכלים, ונשיאת הארון, דין נשיאת הכלים אינו אלא לשעה, ואילו נשיאת הארון הוא לדורות. ולכאורה קשה להבין את טעם הדבר, דאחרי שנבנה הבית והונח הארון במקדש שוב אין נושאים אותו לשום מקום. וגם לא היה יוצא למלחמות אח"כ. וביאר מסברא ומפשט המקראות לפי יסודו הנ"ל.

[הערת עורך (הרב הראל דביר): כנגד דוגמאות אלה, ישנן אינספור דוגמאות של הגדרות מחודשות של הגר"ח, שאינן נובעות במישרין או בעקיפין מפשט המקראות או מפשט הגמרות. גבה טורא בין הגר"ח ובין לומדי הבקיות, ולפי התרשמותי, 'טורא' זה אינו נמוך או קטן יותר מזה שקיים בין לומדי העיון בכלל ובין לומדי הבקיות].

הוא מופלא בלא ביאור<sup>פא</sup> (שער"י ז' ז'). "למה מהני בשטר אם מתו העדים... והוא דבר פלא שלא ביארו המאורות הגדולים ענין הנפלא בזה" (ז' ט').<sup>פב</sup> "לא מצאתי שום ביאור במפ' הש"ס בחילוקי דינים אלו" (יבמות מ"א). "בעניי לא מצאתי דרך פשוט בסוגיא הזאת, וכל מה שראיתי בספרי אחרונים לא נתיישרה דעתי בהם, ועוד הוסיפו לסכסך הענין", (ב"מ כ"ח). "בהא דשאני מצות מילה משאר מצוות לענין שליחות, לא מצאתי ביאור מספיק" (קונ' השליחות כ"ד).

עוד לפני שנשתקעה תורת הגר"ח בכל הישיבות, היה כבר ידוע ר' שמעון בתור הרב האנליטי. בתרצ"ו, הוציאו תלמידי ר' שמעון 'ספר היוכל - לכבוד רבינו שר התורה זקן ראשי הישיבות גדול מרביצי התורה בדורינו', ואחרי הקדמה נלבבת מ'ועד החגיגה', באו מאמרי הערצה מתלמידים, ומרן הגר"ע במכתבו הנדפס שם כותב: "מבארים הם במאמריהם ובמכתביהם דמות דיוקנו ואפיו ותבניתו של הגאון החביב מוהר"ש שליט"א". הספר אמנם יצא בעת גבורותיו של רבינו, אבל רוב הכותבים הם התלמידים משנות צעירותו, מראשית מחצבתו בשיבת טעלו (שם לימד מהיותו בן כ"ד שנים, אחרי נישואיו עם בת אחותו של ר"א טלוצר), ולאחר מכן בשיבת מאלטש, ועד ישיבת שער התורה שבגרודנא.

הרב אונטרמן במאמרו שם, מתאר את ביאת ר' שמעון למאלטש, כיצד קודם לכן היו אנשי המקום משמיעים דברי חידודין על הפרדת המושגים ל'דק מן הדק' בבחינת 'חימיה', אבל בהאזינם כמה פעמים ל'ניתוח האנליטי' של ר' שמעון, הבינו כי 'אין זו דרך חדישה כ"כ', ונמצאת גם בראשונים. הרב יחיאל הכהן כץ כותב על רבינו: "'האנליטיקון הגדול' הייתי קורא אותו...". 'איש פינסקאי' מתאר את ר"ש תחת הכותרת: 'הממציא התלמודי', ומדמה את תורתו להמצאת הטלסקופ והמיקרוסקופ התלמודיים ול'גילוי האטום שבשכל'. הרב שמואל מרקוביץ (אב"ד טורעץ, אביו של ר"צ מרקוביץ) כותב תחת הכותרת 'כחה של מקוריות': 'יצאה שיטת טעלו - שיטת ההבנה, וועזעה את כל עולם הלומדים מהדור הקודם'.

אך לא כל תיאורי התלמידים השונים, מעבירים באמת את רוחו האותנטית של ר"ש.<sup>פג</sup> ר' שמעון איחד בתוכו סגולות רבות, של רב בישראל, של ראש ישיבה, של מחבר וגאון, ושל הוגה

פא). אגב החזו"א אה"ע גיטין ק"ד א' ביאר הדבר על פי הריטב"א, ומסיים "וצריך לפרש כן גם בדעת רש"י ותוס'". הנמוק"י גיטין כד. נצרך לומר דדין חזרה שליחות 'גמרא גמירי לה'.

פב). הנה בזה מרוב דוחקו פ' ר' שמעון שהוא תקנת חכמים מיוחדת להאמין אפי' מתו העדים. אבל לענ"ד הדבר תמוה, כאילו מן התורה השטר ענינו רק כשהעדים חיים, והרי לא בא השטר אלא למען יעמוד ימים רבים! וזה משום שהבין בדברי הרמב"ם שהגדת העדים עם הקיום שזוכרים הוא תנאי חיובי, אבל י"ל בפשטות שאי זכירתם הוא תנאי שלילי, שכשהעד בא על הדוכן ומקיים דבריו ואינו זוכר, הוא מעשה לסתור. ורק קיום ע"י אחרים אין ענינו אלא זיהוי חתימה ולא צריך יותר דבר (ור' שמעון מפרש שכשקיימים ע"י אחרים, אין מאמינים לעדים שאומרים שאינם זוכרים! ונר' תמוה). ומש"כ הרמב"ם 'מדברי סופרים' אינו משום שהוא דרבנן, כנודע שכן דרכו לכל מה שאינו מפורש להדיא בתורה. והנה גם בהמשך כותב ר"ש "והוא דבר פלא ולא מצאתי מי שיבאר בזה", ואמנם בספרי חכמי דורו האריכו טובא בזה, וכוונתו לספרי פוסקים קדמונים.

פג). כמה וכמה מתלמידי טלו, ואף מתלמידיו ומעריציו של ר' שמעון, הפכו לחוקרים או סופרים, ובתיאוריהם את הישיבה, שמו לב בעיקר לצד שאותו עשו עיקר ע"י עיסוקם במחקר, כדוגמת: שמחה אסף, בן ציון דינור, אברהם קריב, מאיר שלי, ועוד (וראה 'הבקר', 14 דצמבר 1939: "הרבה אנשי מדע ופרופסורים יהודים מפורסמים למדו בנערותם תורה מפי ר' שמעון שקאפ, והוא שפיתח את כשרונותיהם להתעמקות וצלילות ההגיון"). אבל ברור שיש גרעין היסטורי

דעות מקורי אך מחובר לרוח בית המדרש. אין 'מתכון' לדבר זה, זה הוא ספר תורה חי, שיונק את רוחו ונשמתו מבית המדרש. אין לו קרטריונים סודיים במחברתו איזה ביטויים ניתן להתבטא בניתוח התלמודי, ואלו ביטויים 'אסורים'. מנשמתו הוא יונק את התורה, ומשם הוא מלמד אותה בפני תלמידיו. מכיון שהשיעורים כתובים לפנינו, יכולים אנו לראות כי שיעוריו של ר' שמעון לא היו שיעורים של 'ניתוח אטומים', או של ביקורת וביטול הקודמים לו. אלו נקודות מתוך כל המארג, שהיו ששמו לב אליהן עקב חדשנותן.

אמנם נתפס כך ר' שמעון בעיני תלמידיו, כמבקר גדול, וגם בעיני עצמו, כפי דבריו בהקדמת שערי ישר שהובאו לעיל, כמבטל הנחות מקובלות, כנוטה מדברי אחרונים או שלא כ"כ מעיין בהם. כפי שמתאר 'איש גרודנא' (נכדו, קלמן שקופ) שם את ר' שמעון בתקופת וולז'ין: 'צעיר זה שלא היה מכיר בלמודו הרבה 'מושכלות ראשונות' כביכול, ממוטט אותן ומעביר תחת הבקורת, מטיל ספקות בדברים מוסכמים, בהנחות קיימות', היה זה יסוד ראשוני אצל ר"ש, לברר הכל מתחילתו, אך הקורא את שיעוריו אינו רואה את היסוד הזה כצף ועולה לאורך כל הדרך. אבל אין אנו רואים המשכיות לגישה זו, אין תלמידיו הגדולים מצטיינים בתכונה זו, ולא זו היתה ההרגשה של החוסים בצילם. היתה אצלו נקודה זו, והוא התנצל עליה והצדיק אותה, אבל לא היה זה ממה שטרח להנחיל כשיטה קבועה. היה זה מעין שלב קדום אצלו, ולא חלק מהצגת תורתו הסופית.<sup>28</sup> דומה שההרגשה הזו קשורה יותר בביקורת של צורות חשיבה, מאשר בבקורת

בתיאור זה של טלו, כמיוסדת על קבוצה הרואה את עצמה שונה משאר הלומדים, הבנויה על ניתוח עיוני דק עם זיקה פילוסופית. בעוד בוולז'ין פעלו כחות מנוגדים, וצורת הלימוד של המייסדים תלמידי הגר"א, היתה דומיננטית והתגלמה בשיטתו של הנצי"ב, מול רוב הבחורים שתמכו בבית הלוי ובשיטות היותר מפולפלות ומתוחכמות, הרי טלו מלכתחלה נוסדה על שילוב משתי השיטות: הביקורת והעצמאות של תלמידי הגר"א, יחד עם המעוף והחדשנות של הלמדנות בת הדור.

חוקרי הלמדנות הליטאית משתמשים לעתים בהגדרותיהם של סופרים אלו, ולפעמים חלק מעבודת הדיסרציה כוללת שכתוב של עדות מפי בוגרי ישיבות לשעבר. ואכן לעורכי מחקרים קל להסתמך על תיאורים ברורים ומפורטים שנמסרים ע"י תלמידים לשעבר, כאשר בד"כ סופרים ומלומדים מציגים את זכרונותיהם בצורה יותר ברורה ומסודרת, אבל כאשר התלמיד אינו הולך בדרך הרב, הרבה פעמים ניכר שאין מדובר בתיאור אותנטי, ולכן קשה להסיק מסקנות על סמך תיאורים ממקורות כאלו בלבד.

כך למשל נרשם מפי צבי יהודה על החזו"א: "בחוף הים הוא לא עשה מזה סיפור, הוא היה הולך לחוף הרגיל [המעורב], ומתרחק כמה מטרים מהמתרחצים" (נספח לעבודת הד"ר של בראון), ומי פתי יאמין לתיאור הזה של 'הרחקת כמה מטרים' מרחצה מעורבת של אנשים ונשים, 'עם בני אדם סלקא דעתך'?? גיטין צ:, כל תלמידיו האחרים שהיו רוחצים איתו, ספרו שהיה מתרחק כמטחווי מרחק ראייה, ובנוסף הסיר את משקפיו ומכיון שהיה קצר רואי לא היה יכול להיכשל, ואעפ"כ היה גם אחראי לבחורים הצעירים שהיה לוקח עמו. עוד אומר שם צ": "כל מה שהוא כתב בעיני אמונה – זה כדי ליישב את הקשיות שאני העליתי", גם זה נשמע כהתפארות לא סבירה, וכי לא נפגש החזו"א בשום שאלה מימיו מלבד שאלותיו? כמו"כ הוא טוען שם שהרבה פעמים כתוב בס' חזו"א 'וחכם אחד העיר', ובמקור היה כתוב 'הרצא"', דהיינו הרב צבי יהודה, ובסוף כתוב לפעמים ושי', 'המדפיס החליף את זה'. אבל ביטוי זה, הערה בשם חכם אחד, מופיע בספרי חזו"א פעמים ספורות, ובאף אחת מהן אי אפשר לתלות זאת במדפיס שהחליף את השם (או משום שנדפס בחיי החזו"א, או משום שנכתב בתקופה בה לא היה קשר בין החזו"א לרצ"י).

פד). כפי שבדאי הרגיש הדור שלמד אצל ר' שמואל ריזובסקי (שר' שמעון עצמו הועידו לגדולות). אני הק' נתגדלתי ב'כפר חסידי', שם הכל נעשה אך ורק על פי 'הרב' (ר' אליהו משקובסקי), עד כדי כך שגם שנים אחר פטירתו, אם היו מוצאים חלון פתוח בישיבה, היו מפטירים שזה משום שכנראה 'הרב' לא אמר לסגור, והספל המלא מים שעמד תמיד ליד הכיור בישיבה, הוא משום ש'הרב' מילא אותו לבא אחריו, ומאז כל הנוטלים מילאו אותו אחרי נטילתם. הרב היה



של ספרים ומחברים. אין ר"ש מתחשב בתגובה הרגילה לשאלה 'למה צריכים לקיים דיני התורה', או 'באיזה אופן מתפשטת הטומאה', וכדו'. בעיני השומע, לזה יש הרבה יותר משמעות מאשר לויכוח עם הקצה"ח או כל מחבר מפורסם אחר.

מה שכן הנחיל ר"ש, הוא התמקדות בראשונים, כפי שמתאר ר"מ ברלין: "אמנם לא הקלו בטלו בערכם של האחרונים, וכל מי שכחו יפה הגה וידע חקר ודרש בדברי הקצות והנתיבות וכל שכמותם, אבל הבסיס להלך מחשבותם שמשו על פי הוראותיו של ר' שמעון, דברי הראשונים" (במקור דעיל הע' ו), כיום נקודה זו מרכזית ממילא בבתי המדרש, אבל כמה דורות לאחר, מצוי היה יותר שהלומד מרחיב את ידיעתו מעבר לגמ', בספרי המחברים המקובלים בעדתו ומקומו. יהודי פולין למדו גמ' עם מהרש"א, פרנקפורטאים היו לומדים גמ' עם מהר"ם שיף, ובהמשך יוצאי הונגריה לומדים גמ' עם חתם סופר, יוצאי תוניס למדו עם 'משמרות כהונה', וכך גם בהלכה, חלוקה בסיסית זו של 'ראשונים' מול 'אחרונים', שמחייבת עיסוק מרכזי בראשונים, לא רק כדי לפסוק, אלא גם כדי לעמוד על השיטה העיקרית בסוגיא, מכח סמכות הראשונים, לא היתה בולטת ומרכזית כ"כ.<sup>16</sup>

בנקודה זו יש דמיון לחזו"א, שכאמור לעיל, גם הוא הדגיש את הנקודות האלו, של לבדוק כל דבר מתחילתו, ולא להימשך אחרי ההבנה המקובלת גם אם היא בספרי אחרונים, להתמקד בעיקר בראשונים, ולבאר את כל הדינים בביאור הגיוני ואחיד. אך גם אצל החזו"א כמו אצל ר"ש, היו מן השומעים שלקחו את הביקורת או את הנתוח כדברים שעומדים לעצמם, שלא כחלק מתנועה של בניין והנהרת דברי הקדמונים, אבל אין זה רוחו של החזו"א, וכשהוא נפגש בדברים כאלו, הוא מתנגד בתוקף. אין לנו זכות לעשות 'ביקורת שיטתית' על דברי חכמים, אלא רק מתוך חובתנו לעמוד להבין כל הסוגיות ודברי הראשונים, נובע שגם אם מובנים הדברים באופן אחר מן האחרונים, זו עדיין זכותנו וחובתנו.<sup>17</sup>

תלמידו המובהק של ר' שמעון, ובישיבה היה 'שיעור שערי ישר', והיו שהמליצו שיש לו כח השכנוע וההסברה של ר' שמעון, אבל מעולם לא הזכירו תלמידיו משהו על חוש הבקורת או ביטול מוסכמות ומקובלות, להיפך, לא היה זה מהתכונה שהנחיל בכנסת תלמידיו. ראה להלן אודותיו.

פה. מובן שידעו את ההבדל בסמכות בין ראשונים לאחרונים, אבל לא תמיד היה זה הציר המרכזי בלימוד. כל מקום היה כרוך אחרי הגדול של אותו האיזור ואותן הדורות, ופחות היה מקובל לעשות סדר כללי והיקף גדול מכל השיטות ולבדוק מה סוברים רוב הראשונים. בנושא זה גדולה היתה השפעת הגר"א, למרות שהוא עצמו לפעמים חלק על הראשונים, אך שיטתו היתה לסדר את כל המקורות כולם, לבדוק על סמך מה נוצרה כל הלכה, ואלו דעות תומכים בה, וכך המדה בספרי תלמידי הגר"א וההולכים בדרכו, עד ראש הישיבה האחרון בוולוז'ין הנצי"ב. אבל בבתי מדרש אחרים, עדיין היה עיקר הלימוד מפי מחברי הזמן והמקום.

פו. ולכן עשויים להתקבל בהבנה אף דברים מחודשים מאד, כאשר הם באים מתוך משנה שלמה של שיטה בתורה. למשל אצל ר' צדוק הכהן מלובלין, בין כתביו יש אמירות העשויות להיראות מאד קיצוניות מהמקובל לחשוב, הנובעות מהסתכלות שלמה על התושבע"פ התושב"כ וההיסטוריה יחד עם רזי הקבלה. כדרכה של תורה מן הסתם יש דעות מנוגדות לדברים, אבל אין דבריו מקוממים, כי לא בא ר' צדוק לבקר או לשנות או לחדש, אלא להעמיד תורה שלמה. אמירות כאלו אם היו נשמעות מפי מי שמטרתו לבקר ולחקור, היו מעוררות הסתייגות ואף רוגז, לא רק מפי קנאים גדולים, אלא גם מחכמים כדוגמת החזו"א למשל.

(נביא כאן כמה דוגמאות, כי הנושאים בנו"ט לתוכן מאמרינו זה על מדותיהם של חכמים: למשל כתב "כפי לבו כך הוא חכמתו דרך משל שמאי היה קפדן והיה מחמיר בכל דבר" (ל"מ קטז:), ועל הלל כתב: "הלל היפך אנשי עזרא ואנשי

ואכן בס' היובל לר"ש, שמטרתו היתה לסייע באיסוף כספים לשיבת שער התורה (שכמו כל הישיבות בין מלחמות העולם היתה במצב פיננסי קשה, בדיוק במצב בו הצורך הרוחני בישיבות היה מאין כמוהו. וכפי שרומז הגר"ע במכתבו, שלא הורגלו רבנן בספרים כאלו,<sup>8</sup> אך ר' שמעון העמסוני – העמוס בצרכי הישיבה, יסבול גם את זה...), לא באו מאמרים דוקא ממי שמייצג את שיטת ר"ש, אלא מכל דמות שיש בכחה לגייס תומכים ותורמים. ויש שם דברים שעשויים לצרור את האוזן.

היו בין התלמידים שכן לקחו תורת רבם למקומות יותר חדשניים ממה שאנו רואים בה לכאורה, כך למשל הרמ"א עמיאל כותב שם: "השיטה הטלית הביאה את הבקורת החפשית, כמוכן לא בקורת הראשונים שכל דבריהם קדש קדשים לנו, אך בקורת התבונה הטהורה במקום שאין על זה קבלה שאין להרהר אחריה". השימוש הזה במונח הקנטיאני, כדי לתאר את שיטת טלו, עשוי לצרור להגיל בסגנון הבית מדרשי. ואכן החזו"א התנגד בתקיפות עצומה לספריו של הרב עמיאל, ואף דן אותם כ'מוקצה' בשבת (מובא גם בארחות רבינו עמ' קצ).

אין הרב עמיאל איזה מבקר גדול של ספרי אחרונים, ולא על זה יצא הקצף,<sup>9</sup> ההתנגדות כנראה מקורה בסגנון, מה שאצל ר' שמעון היה בצורך התמודדות עם השאלות העולות,<sup>10</sup> וכיחס

כנה"ג ששקדו להוסיף סייגות אע"פ שהוא נקרא תלמידו של עזרא היינו בענין העונה והחסידות" (תה"ש יב.). "בני בבל היו שקדנים ביותר בדברי תורה... משא"כ בני א"י דידוע דכל ספרי דאגדתא הם מבני א"י" (ש"מ ד:), ובספרו אוצר המלך על הרמב"ם כתב "דבני א"י היו לומדים רק בבקאות ובני בבל רק בפלפול ולכן שלחו מתם סיני עדיף". ניתוחים כאלו אינם מקובלים, לבא ולנתח את החכמים ומדותיהם לשם ניתוח, אבל אצלו באים הם ממערכות של רזים, כמו בשער הגלגולים להאריז"ל. "כל חכמתו דרשב" בספר הזהר ידעו ג"כ סבי דכי אתונא מחכמי יון שהיו קרוב לזמנו רק שהשיגום בלבוש אחר מצד החיצוניות" (ל"מ נה.), מדברים אלו היה אפשר להבין כאלו איזה פילוסוף המפרש את כל הקבלה בדרך פילוסופי כתב כן, אבל אין זה אלא חלק מן המערכה להסביר זה לעומת זה. וכן הוא ביאור המשפט: "תורה שבע"פ שהיא חכמה אנושית של התורה" (ד"ס לקו"א טו.). בר כוויבא היה סבור וכן ר"ע שהוא משיח בן דוד ובאמת היה משיח בן יוסף ונהרג (פר"צ ה כד:). בזמן הבית שהיה גילוי שכינה בתחתונים לא היה אז התפשטות תושבע"פ (תה"ש יח.). "כפי התחדשות שבנפשות מישראל בכל דור, כן התחדשות העולם באותו זמן... וכמו שהנפשות משתנות מדור לדור, כן התורה, והיינו תורה שבע"פ שמתחדש בכל דור חדשות על ידי חכמי ישראל... וממצב העולם בכל דור נוכל להתבונן על מצב נפשות ישראל שבדור, וכן על מצב התורה בפיות תלמידי חכמים האמיתיים שבאותו דור". (צה"צ אות צ'). בכל דור נמצא שחכמי ישראל מדברים בסברות דומות לחכמי האומות והענין הוא כי כל דור מסוגל לחשיבה אחת והרשעים מוציאים אותו לרע, (אז"ל). וכמוהם רבים בכתביו).

פז). סופרי ההשכלה היו מפארים זה את זה ביובלות וחגיגות, ונקראת המצבה הזו על שמם. אמנם גם ביח"ל פרסמו ספר יובל לר"מ שפירא מלובלין ('במלאות עשרים שנה לפעילותו הרבנית', תר"ץ), כנר' גם לספר זה היה הקשר כלכלי, בסופו נדפסו קריאות רבנים שונים, ומהר"ם שפירא בתוכם, להרים תרומה לשיבה.

פח). הרב עמיאל גם לא היה איזה מיקל או פשרן וכדו', ולפי מה שמספרים, מלותיו האחרונות היו: "מען דארף מקדש השם זיין". הוסמך להוראה ע"י הגאונים החשק שלמה, הרוגאטשובי, והאור שמח. במבא לחקר ההלכה, יש נימה של 'התפתחות ההלכה', שמן הסתם תצרום לאנשי בית המדרש הישן.

פט). בהיותו רב ומורה דרך המהלך כנגד תלמידיו ונותן מקום להלך רוחם, וגם מהיותו בעל פקחות פרקטית, גם זה בדומה לחזו"א, כפי שמתאר 'איש גרודנאי בס' היובל: 'היה חוקר גם את דעת האדם, 'מה יאמרו על זה הסוחרים' וכדו' (סורסקי, ר' שמעון ותורתו עמ' צג' ואילך, משלב משפטים מהתיאורים בסה"י, בפי עד ראייה שתיאר לו את השיעור כללי הראשון של ר"ש). גם ר' שמואל רוזובסקי סיפר שהיה מתעניין אצל בעלי עגלה פרטים שונים לראות איך הם מוגדרים אצל ההמון.

על הפתיחות בין ר"ש לתלמידיו, ר' הע' ו, הנטיה לניתוח ופילוסופיה היתה כללית בישיבה, גם ב'שיעורי דעת' של מהרי"ל בלון מטלו, ניכרת חשיבה פילוסופית, הוא מביא בניתוחיו העיוניים מדברי ר"ש בהעצרה רבה (ובח"א עמ' רצ"ב,

החכמה לתורה, נעשה אצל הרב עמיאל לשיטה קיצונית של תרגום כל מושגי התלמוד לחכמת יוונית בסגנון עלול סיבה ומסובב. עצם ה'בקורת' עליה דיבר ר' שמעון, משותפת היא גם לחזו"א, גם הוא אינו עושה לעיקר תמיד את דברי האחרונים, אבל לא בצורה שמגדירה את עצמה כ'בקורת התבונה הטהורה', ולא כ'בקורת חפשית'. הנטיה מדברי אחרונים באה אצלו ממקורות אותנטיים, ממה שעולה מהסוגיא עצמה ומדברי הראשונים, לא מהגדרות מופשטות חיצוניות.<sup>3</sup> העיסוק הלימודי או ההלכתי במושגים של 'סיבה ומסובב' והמסתעף ב'מדות לחקר ההלכה', אינו רק בעיה חיצונית של סגנון, אלא גם ההיפך מלהבין את רוח הדברים המקורית. חכמים לא חשבו בצורה זו, ולכן הניתוח הזה אינו תואם לכוונתם ואינו יכול להתקרב להסבר הנכון. לפי החזו"א, מן הסתם, הנסיון ליישב את דין 'באין כאחד' עם הקביעה הלוגית ש'סיבה חייבת שתבא לפני המסובב' הוא עמל שוא.

נקודה זו היא עיקר גדול אצל החזו"א, ובלעדיה ייראו דבריו כסותרים את עצמם תמיד,<sup>4</sup> משיג הוא על אחרונים בתקיפות רבה לפעמים, ומוכיח הוא את החת"ס שלא זו הדרך להקשיב לחזו"א<sup>5</sup> (1), אבל כשפוגש הוא מחבר שאינו מתייחס לדברי האחרונים מספיק בכבוד, קוצץ הוא עליו שבעתיים. קובע הוא את המ"ב כלשכת הגזית, אך חולק עליו בריבוי מקומות. כי הנטיה הפנימית, מצד החיבור למקורות התלמוד והראשונים, כדרך הגר"א, לא נחשבה בעיניו לפחיתות כבוד לרבותינו האחרונים, ולא נפגם כלום בהערצה הנוטפת מבין שורותיו, ובקנאות שקינא תמיד לכבודם, ואילו נטיה, אפילו מדברי אחרון שבאחרונים, המ"ב, מתוך איזו ביקורת חיצונית, עצמאית, 'חפשית', נתפסה אצלו על גבול האפיקורסות.<sup>6</sup>

בהספדו של רא"י בלון לר' שמעון, מבאר איך השאלות של ר' שמעון עוררו דבר חדש, כמו השאלה של ניוטון מדוע התפוח נופל), ובכלל אופי ישיבת טלז היה עיוני, וחלוקת התלמידים היתה לפי רמת הלימוד ולא לפי גילאים. ר"א גורדון היה הראשון שהכניס את הקצה"ח כספר בסיסי בישיבתו.

על עצמאות הטלזאים מסופר, כי מבני הישיבה היה 'ועד' בחורים שייצג אותם מול ההנהלה, והם ניהלו מאבקים שונים בנוגע להתנהלות הישיבה ואלו רמ"ם שימשו בה (מספרים) כי בשלב מסוים הוצע שהגר"ב ישמש ר"מ בישיבה, אפשרות זו נפסלה כאשר נראה היה שהוא דבוק יותר מדי בהגר"ח ואינו עצמאי). ראה גם הע' עז בנוגע להשפעת הבחורים בוולוז'ין.

צ. להמחשה, אעתיק את כותרות הנושאים מחלק א: סבה ומסובב, סבה והעדר הסבה, שתי סבות, סבה אריכתא, שתי סבות מתנגדות היוצאים מן הכלל בסבה ומסובב, עצם והסתעפות, במקום העצם, אמצעי ותכלית. ע"כ. כל המושגים האלו לא שימשו עד עתה בלימוד ההלכה. וגם אם נזכרו לשם הסבר, בודאי לא שימשו כמכנה משותף לברר על פיו נושאים.

צא. החזו"א קובע שאין להתחשב בכתבי יד שלא היו מקובלים, כי השגחת ה' על לומדי התורה, ומדחה גם גירסאות שנראות מבוססות בכל מיני שיקולים הגיוניים, שאין זה מדרכו לבחור בקביעה הלא הגיונית. אבל מצד שני אין לו קושי להעביר ביקורת חריפה על דרך הלימוד בישיבות, ולא רק אצל הבחורים אלא גם אצל מייסדי השיטה הישיבתית וגדולי ראשי הישיבות, ועוד רבים וטובים, וכי על זה אין השגחה על לומדי התורה שלא יטעו כ"כ בללות את זמנם? אלא שכתבי היד, כל זמן שבאים מן ה'חזו"א, אין הם בכלל מה שה' דורש מאיתנו כדי לקיים את התורה, ואילו ביקורת מבפנים שבאה מתלמידי חכמים, את זה א"א למסור להשגחה, זה בידני ולכן זה תפקידם של החכמים, אילות אדם תסלף דרכו ועל ה' יזעף לבו?

צב. חזו"א מקוואת תנינא קלד ג. עוד דוגמאות כאלו ראה מאמרי הנ"ל הע' לו, בהערה 15.

צג. יש לשער שספרי הרב עמיאל לא נחשבו אצלו כאפיקורסות, הוא גזר את דינם כ'מוקצה' בשבת, אך מה עשו הם בביתו בימות החול? (הגר"ח) אמר שהספר היה מונח בביתו כמה זמן מתחת מדפי הספרים) מן הסתם עיין בהם החזו"א,

הרב עמיאל במאמרו שם כותב "המעייין בספרי דרכי משה-דרך הקדש, ויחד עם זה בספרו הבהיר של מרן בעל היובל שליט"א, יראה שכמה וכמה יסודות נאמרו ונשנו בשני הספרים הללו בתוכן אחד אם כי לא בסגנון אחד כי גם שני נביאים אינם מתנבאים בסגנון אחד". לפי גישת החזו"א, עצם שינוי הסגנון, לסגנון עוד יותר חיצוני ומנותק מסגנון התושבע"פ שבידינו, הוא לא רק מעשה של נביא שבאה לו נבואתו במליצות נפרדות משל חברו, אלא גם פגם מהותי בתוכן, כי התוכן והסגנון שניהם חלקים בלתי נפרדים מעצם הרעיון ומהותו, ו"איך יתכן רב ראשי וסופר רומנים", כפי שהתבטא החזו"א לגבי...<sup>37</sup>

וכנראה שזו היתה ההסתייגות של החזו"א משיטת ר' שמעון בכלל, שלא חיבב את הסגנון החיצוני. ואמנם כשבא לידי הקצנה אצל הרב עמיאל פסלו לחלוטין, ואילו אצל ר"ש, היה זה רק חוסר חיבה, ומשיכה לסגנון השמרני יותר.<sup>38</sup> אמנם אין בית מדרש בלי חידוש, ואין חזון בלי

ש"דיעת חכמי הדור באופיים' היתה אצלו עיקר גדול. ההדגשה שלו שהספר מוקצה, היתה מן הסתם משום שסבר שהוא מוציא דברי תורה לדברי הבאי. חדושי תורה של נער בן 13 הם קדושים בקדושת התורה, אפילו אם לא ברור לנו האם באמת דבריו צודקים, כי דבריו הם הנסיון של לומד תורה להבין אותה, מיניה וביה, וכך יש להליץ גם על חדושיהם של אנשים מבוגרים שלא בהכרח נכונים... אמנם כאשר העיסוק בדברי התורה אינו נסיון אותנטי להבין, אלא מוציא אותם לדרך אחרת שאינה הכוונה האותנטית, אין על זה שם דברי תורה כלל, אלא להיפך, מתעה את הלומד. כלומר, שטרי הדיוטות, מן הנגנון ולא מן הנשרפין. כך ראה החזו"א את השימוש במושגים חדשים, שאינם מתאימים לצורת חשיבתם של חז"ל וגדולי הדורות. אך המכתב שכתב החזו"א נגדו ולא פורסם (נדפס בארחות רבינו עמ' קלט), מלא בלעג (ואולי גם חיקוי לסגנון 'המדות'), ונראה שפסל את הגברא, ויש שתולים את הענין בדברי גנאי שנודעו עליו, בהיותו בקיבוץ בוילנא (מוזכר אצל ר"מ גליקמן-פרוש, איש ההלכה והמעשה, ירושלים תש"ז, עמ' 15). שמעתי בשם אחד מתלמידי הרב משקובסקי, שהוא היה מעיין בספרי הרב עמיאל.

צד). רא"מ בלוק, במאמרו 'דרכה של תורה', הזכיר לגנאי את שיטת הלימוד של 'דרך ההגיון המשפטי', לדעתו היא: 'לימוד התורה ביבשות וקריירות'. ואף הרידב"ז בהקדמה לבית רידב"ז, תוקף את שיטת הלימוד שהמבינים קוראים לה חכמת כימיה, וקריירות מנשבת בה (לפי ש"ע וזנר הע' 97, ע"פ כמה מקורות, הכוונה לשיטת ר' שמעון עצמו). הריי"ץ מחב"ד, בכלל ראה את הישיבות הליטאיות כמעוז של קריירות: "רוח זר התחיל לפעם במוסדי התורה... מתאים בכשרונותיהם איש איש ותורתו, איש איש וחדושו, זה חדושי בכתב, וזה גם בדפוס... העיקר חסר מן הספר, תורה חדשה בראו... הישיבה נעשית למרכז של חכמה ושכל אנושי, והוסר מעיל נותן התורה יתברך... מתקררים ומצטמקים בלי הרגש בענין של יראת שמים, והכל אצלם קר וצנום", (קונטרס עץ החיים עמ' 9, מכתב מתמוז תרצ"ב). חלק גדול מראשי הישיבות לא ראו את הדברים כך, ואף חשבו שלימוד המוסר אינו נצרך בישיבה, וכנראה לא סברו שהישיבות 'בלי הרגש בענין של יראת שמים', גם ר' שמעון התנגד להכנסת המוסר לישיבה.

צה). ההבדל הזה בסגנון נראה לנו לפעמים כדבר דק, אבל החזו"א הרבה להדגיש את חשיבותם של הדברים הדקים, שעד כאן הדבר אהוב, ומאותו גבול דק הוא להיפך. אין ספק שהחזו"א אהב והעריץ את כל תופשי התורה בטהרה, ובראשם את ר' שמעון, אבל נראה שהיה יותר מחובר אפי' לדמותו של ר' ברוך בער, למרות שמבחינה לימודית הפער היה עצום לכיוון השני. ר' ברוך בער עם ההופעה הפשוטה, שכמו הח"ח, לא נגע במגבעת רבנית, ובודאי לא ב'צילינדר' שהחזו"א לא סבל, היה סמל השמרנות. והמהפכה של החזו"א חייבת היתה לדבוק בשמרנות, כי הוא ראה את כחו כיונק מכך שהוא דבק במקורות וחזון אליהם, כהשקפת הגר"א. גם בבריסק היתה הסתייגות מסגנון השערי ישר.

לעת זקנתו ביקש ר"ש לעלות לארץ, ובדק את האפשרות לעמוד בראש ישיבת מרכז הרב, אך הראי"ה קוק התנגד, מכיון שרצה שישבתו תהיה יותר בדרך הגר"א (שכנראה התגלמה אצלו בדרך של רבו הנצי"ב, ר' שמעון לעומתו, בהיותם בוולז'ין, לא נטה מצד תכונתו להאזין לשיעורי הנצי"ב, ורק כשנכוח בגודל היראת שמים והעמל שלו, החליט להצטרף לשיעוריו). כמובן שעדיין העריך מאד את ר"ש, ולרגל פרסום השערי ישר, נשא הראי"ה נאום שבח נפלא (ר' מאמרי הראי"ה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 380). מעניין שגם בכיוון ההפוך, כשהראי"ה היה עדיין בחו"ל, ביקש ר"א גורדון להביאו ללמד בישיבת טלז (ראה למשל מאמרו של שמריה גרשוני בהמעין נ, א עמ' 79-96, ובספר 'מוסר אבין' מאת יהודה

שפה, גם החזו"א עצמו יצר סגנון מאד ספציפי ומזוהה, אבל אין זה סגנון של חוק, ואין הוא יכול לדבר על 'מעמד משפטי', זה הוא סגנון מקורי פנים בית מדרשי, המשתמש במליצות הקדמונים כדי לבנות בהם מערכת הסבר לתורה כולה.

דעת ר' שמעון עצמו על הרב עמיאל קשה לדעת, שכן מתינותו המפורסמת אינה מגלה מחשבותיו. ר"ש כתב לרב עמיאל מכתב ברכה לספרו דרך הקודש<sup>13</sup> (הרב עמיאל למד בטלו מגיל 13 עד גיל 15, בין הדברים כתב לו ר"ש: "אשר למרות הכנסו ראשו ורובו למזרח, פניו למערב, להעמיק חקר בעיונים מושכלים", יש שראו בזה ביקורת מרומזת). אך מכתבי ברכה חמים ונרגשים אנו מוצאים ממנו גם לצאצאיו שלא זכו לשמור מצוות, וגם לסופר העברי פרופסור בן ציון דינור שהיה מתלמידיו, כאשר בהגיעו ליובל החמשים נערכה לכבודו מסיבה בתל אביב (הלה כבר לא שמר מצוות), ומארגני המסיבה הזמינו מכתב עבורו מרבו הישיש, ואכן ר"ש כתב לו דברים חמים, שכפי המתואר מאד ריגשו אותו.

אצל ראשי ישיבות מפורסמים היתה נגיעה ב'קנאות', ר' אלחנן וסרמן, ר' אהרן קוטלר, ואילו אצל ר' שמעון אין נגיעה במדה זו, אין הוא עוסק בזה. לחזו"א היתה חיבה לקנאות, ובפרט כשהגיע לארץ, וכאן התעורר מחדש הקרב על ההגמוניה ועל השליטה כביכול בהוראה ובחינוך, מול המזרחי והקרובים לציונות, ובמאבק זה ראה אותם כפסולים לחלוטין. מלבד זאת החזו"א חיבב ועודד חזרה לסממנים יהודיים, כמו חליפה ארוכה, גידול זקן, לימוד באידיש, דברים שבישיבות לא הדגישו את חשיבותם, מן הסתם בהשראת המצב הכללי בליטא ותוך השאיפה לגדלות האדם ושבחורי ישיבות יהיו נכבדים ומכובדים בקהילות ישראל. אותם 'כובע חליפה ועניבה', שנחשבו במערב אירופה במאה הקודמת לסימן היכר של אינטלגנט<sup>14</sup> כיום הם סימן היכר של פרישות מהמציאות ומהחברה המערבית.

ר' שמעון קנאי היה לצורתה של הישיבה, לסדריה, ולנושאים הנלמדים בה. ולכן התנגד להכנסת לימוד מוסר, למרות היותו בעצמו הוגה דעות מוסרי. וכך גם ר' ברוך בער ("גוט רעדן אין

ביטי: "בשנת 1903, הוזמן הוא על-ידי ר"א גורדון לבקר בישיבת טלו, והוצעה לו ההנהגה הרוחנית של הישיבה"). נדפס בדרך הקודש, עמ' יט [הערות עורך (הרב הראל דביר): יעוין בדברי ר"ש שם, שכותב לרב עמיאל: 'והנה בכלל, דרך הליכותיו היא לפי רוחי וטעמי']. בכלל, דברי ביקורת כמעט אין אנחנו מוצאים מר' שמעון, הוא מסתפק בלהציג את שיטתו למען יראה הקורא ויבחר בה מעצמו, ואין אנחנו שומעים ממנו שום אמירה עקרונית על השיטות האחרות, לא שיטת בריסק, לא שיטת הנצי"ב, וגם לא שיטת הלומדים שלפני זמנו. מציב הוא את שיטתו למען יחשוק בה הקורא מחמת הביסוס השכלי שבה ויפוי חכמתה, ודי בזה (והרבה פעמים כשמביא דברי אחרונים ונוטה מדבריהם, אין הוא טורח לנמק, אלא כותב שאין הדברים מתיישבים, כמ שער"י ב' ג': "במה שתירץ המשנה למלך והשב שמעתתא לא מצאתי בדבריהם דברים מתקבלים על הלב", וכמוהו רבים. בס' היובל מסופר שכשהיו תלמידים מתקיפים חדושי בסערת ויכוח, היה יושב בנחת ואומר: "גם לסברא צריכים להתרגל"...). ור' לעיל הע' ג על כמה דברי ביקורת שזכינו ממנו, ואין לא יכל ר"ש לסבול, שכלל יסודי כזה שאין הולכין בממון אחר הרוב יהיה 'רק' תקנה, ולא יסוד שכלי מוכרח, ודבר כזה להסתמך על 'איזה אחרון' (הפמ"ג), בעיניו הזכות 'מכהה כל היופי של ספר'... ומכאן אפשר רק לשער, שאם לא היה ר' שמעון שומר על הממלכתיות תמיד, היינו מקבלים ממנו הרבה ביקורת בדרכי הלימוד על שיטות שונות וחיבורים שונים. (על פמ"ג השיג בכמה מקומות, ור' ח' כתובות כ"ג שמשגי עליו בהשתמט ממנו התוס', ובשער"י ד' י"א שמביא הפמ"ג מהרשב"א והפר"ח, "ואנכי לא מצאתי שום רמז במשמרת הבית ולא בהפר"ח" - מיהו יש מקום להבין כן במשה"ב ד' ב' - גם בשער"י ג' ט"ז השיגו שמביא מהר"י קורקוס, ושם אי' להיפך. ור' הע' נט).

צו). הרייץ (במכתב דלעיל הע' צא) כותב: "אברכים מתוארים בתוארי גאונים עילויים, קצוצי זקן וגדועי פאה... שיטות חדשות יצרו להקל בכל, ורק בשביל להשתוות על דרישת הזמן והחברה...".

לערנען איז דער בעסטער מוסר<sup>81</sup>). ור' הע' ד מכתבו לח"ח, בו הוא מתנגד להכנסת לימוד קדשים בשיבות (לא דבר נפרץ הוא באותם ימים, להתנגד לרשכבה"ג הח"ח, ליזמה שנחשבה בעיניו כנחוצה לקירוב הגאולה! כהנים גדולים נזקקים זה לזה, מי מטיל כסותו ביניהם?), ועל התנגדותו ללימוד הלכה בשיבה. כך גם קינא לצורתו של בן הישיבה, ופעם בהיות התלמידים בדאצ'ה, וראה מהם רוכבים על סוס, וגער בהם<sup>82</sup> (תורה יבקשו מפייהו, עמ' 81). כמו"כ כשעלתה מחשבה ללמוד לימודי חול בשיבה נשא נאום תקיף בענין (ס' היובל עמ' 70). כל זה אינו קנאות של פסילת האחר או השונה, אלא של מניעת השינוי בשיבה.

יש להבין שבאותן שנים, בחורי הישיבה לא היו רק נערי חמד תמימים שחשקה נפשם בתורה, אלא מתוכם היו גם רבים שהתמודדו בהתלבטויות הדור, בין ישיבה לאקדמיה, בין מסורת לבין השכלה, וגם בין כל התנועות הלאומניות שקמו אז. אברהם 'הסטיסקא' (הרצפלד), שהיה מראשי 'מרד המוסר' המפורסם בטלז, הצטרף לעסקונה הציונית, היה ממקימי 'אחדות העבודה' וחבר כנסת מטעם מפא"י מן הכנסת הראשונה ועד השישית. מתנגד טלזאי אחר למוסר היה שמעון דימנשטיין, שנעשה בהמשך ראש היבסקציה. אם בוולז'ין בימי הנצי"ב, ניסה לשלח מן הישיבה כל מי שנגע בהשכלה (כפי שמספר אחיינו במקור ברוך: כשגונבה השמועה לאזניו, שהעיתון המשכילי 'הבוקר אור' נמצא אצל כמה בחורים, הפטיר בלשון המקרא: "הבוקר אור והאנשים שולחו"...), הרי בהמשך נעשה הדבר להיפך, הישיבה טיפחה דמות אדם, דמות שגם מי שמתלבט מול כל הרוחות שבעולם, אמור לבחור בה ולחשוך בה. וזה נובע מצורת הישיבה הליטאית, מ'דרך ההבנה', משאר רוחו של הרב, ולא מ'ענישה' על מחשבות השכלה. היופי הזה נטבע בלבבות, ומובע בגעגועיו של ביאליק לבית המדרש, ועל אחת כמה וכמה בשלומי אמוני ישראל חשו כמיהה וגעגוע לישיבה הליטאית, לנוגה תורתה, לרום הדמויות שהיו חלק ממנה, והתנגדו לכל תכנית שינוי - יפה ככל שתהיה. ולכן מתינותו של ר' שמעון היא חלק מהענין<sup>83</sup>, ר' שמעון בנה את עצמו כדמות הממלכתית המהווה מקור אור לאלפים רבים של תלמידים. החן והעונג של שיעוריו ותורתו, הם המחזירים למוטב הגדולים של אותו דור<sup>84</sup>. ואורו הגדול משוקע בכל תורת הישיבות בזמננו.

צח). מנקודת מבטינו קשה להבדיל בין רכיבה על סוס לבין שאר פעולות הקיט שהיו נעשות שם, אבל אצל היהודים באירופה היה ידוע ש'גוי רוכב על סוס', וזו היתה ממש סתירה לצורתו של יהודי. היו הרבה עגלונים יהודים, אבל אף אחד מהם לא רכב על סוס (היו גם תקופות שהחוק הנוצרי אסר את הרכיבה על יהודים, עוד מימי הראשונים, ור' גם רש"י שבת קלט. תו' עה"ת ויקרא יג מז). הרחיצה באגם טלז היתה מסורת קבועה כל יום ששי אצל בני הישיבה (ולפעמים גם בימות השבוע בקיץ. ראה כמה מקורות בדיסרטציה של בן ציון קליבנסקי: הישיבות הליטאיות בין שתי מלחמות עולם, תשס"ט, עמ' 286). וגם בא"י היה בעבר מנהג קבוע עוד יותר מאשר היום, ליסוע לים בע"ש, וכמה ראשי ישיבות היו נוסעים דרך קבע עם תלמידיהם (הרא"א משקובסקי הקפיד על נסיעה לים כל יום ששי), וראו את זה כצורך בריאותי וכחלק ממה שחשוב עבור בן ישיבה.

צט). בהיות ר"ש ביישיבת מאלטש, נמצאו הרבה ניצני השכלה ביישיבה, וראש הישיבה רז"ס כהנא שפירא עזב את הישיבה בעצת הגר"ח מבריסק (בתרס"ג), בראותו שאי אפשר לנכש לגמרי את ההשכלה מן הישיבה. ר' שמעון לקח על עצמו את עול ההתמודדות גם עם צרה זו, לא בדרך של פולמוס, אלא בדרך של העמדת דרכו והשפעת טובתו. (ובמכתבו מתרס"ד הוא חותם "וה' הטוב יוליכני בדרך אמת שלא נכשל בתלמידים שאינם הגונים, כעיתירת המתאבק בעפר התלמידים", תורה יבקשו מפייהו עמ' 30).

החזו"א לעומתו, לא היה מחובר למוסד הישיבה הליטאית הספציפית, אלא לד' חז"ל "מימיהם של אבותינו לא פסקה ישיבה מפיהם", כל שנים שיושבים ועוסקים בתורה שכינה ביניהם, ובדור שכול ויתום, לקח על עצמו את האחריות לפרוץ גבולות ראשונים, לקבוע מרכז תורה אלטרנטיבי לזה של היישוב הישן, אבל להישמר מהישוב 'החדש' מדי, גם מחכמים ידענים ורבנים, כל שאין מספיק שמרנות ויראת שמים. ומכאן ההבדל בגישה.



## מחקר תורת ר' שמעון

עד עתה דיברנו על סגנון הלימוד, אשר מטבעו שואף הוא להיותו בית מדרשי, ובכך הוא מדויק ותואם לכוונת הדברים, יותר מסגנון חיצוני. אך גם הפן המחקרי, ראוי לעיון.

גם אם ניתוח במתודה מחקרית, אינו תורם תרומה ללימוד ולאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, שמא יכול הוא לתרום לעולם המחקר, שינתח ויבין את מהלך מחשבתו ושיטתו של חכם מחכמי התורה וההלכה.

הרב ויינברג כותב, על רמ"מ אפשטיין:

"כשנזכר ויהיה לנו מדע עברי אמיתי, יכירו וידעו את ערך המחשבות הגדולות המפורות בספריו, המדע העברי החדש, וביחוד המקצוע של חקירת המשפט העברי יכול ללמוד הרבה תורה וחכמה מספריו הנפלאים. אם ידע לפצל את הרעיונות המקוריים מתוך המו"מ התלמודי, שעשאו תבנית חיצונית לחידושו. פה ושם נוצצים רעיונות מאירים כספירים, מבריקות הגדרות חדשות של מונחים ומושגים משפטיים, אשר אין ערוך לשווים המדעיים", (לפרקים, עמ' רסט).

אכן אין הוא מציע להבין את המו"מ התלמודי דרך הגדרות מדעיות, אלא להיפך, להוליד מהעיון הישיבתי חידושים משפטיים מדעיים.

ר' שמחה בונם אורבך, כתב בתשט"ו:

"בהזדמנות זו כדאי להעיר על הפנינים המחשבתיים הפזורים בספר 'שערי ישר', המוכיח שהגר"ש שקאפ זצ"ל מלבד גדלותו בהלכה שאינה צריכה לפנים, היה גם הוגה דעות מעמיק,

ק). דינור בנאומו שבחגיגות היובל אמר: "החכם הזה כבר זקן יאריך ימים הוא גאון, ויותר מזה אני חושב שהוא פדגוג בחסד עליון... לא רק שלמדתי אצלו תלמוד כי אם בכל שעה שהייתי שומע את שיעורו הרגשתי שהוא פותח את המוח לחשוב, לאמיתו של דבר עצם טפוח המחשבה והדרך כיצד לפתח מחשבת האיש, כל הגישה של השיחה למדתי ממנו. הוא היה כאמור בשביל אלפי תלמידים מורה פדגוג בחסד עליון. זאת היתה אישיות אצילה ועדינה הצטיין בגישתו אל התלמוד ובשכל החרף שלו. גם אישיותו היתה תמיד לנגד עיני. הרבה מורים ופרופסורים ראיתי אחריו אבל מורה כר' שמעון שקאפ לא ראיתי" (ליובלו של ב"צ דינבורג, דבר 8 בינואר 1934).

סופר ההשכלה, מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, מספר על הגר"ח מבריסק: "האיש הזה הוא בעל שכל חד ועמוק מאוד, ונוקב ויורד עד תהום של כל ענין וענין. בלי הפרזה אומר לך, כי אני, שכבר הסכנתי לצלול במים אדירים וללון בעמקם של מושגים דקים מן הדקים עד שגם העיונים הדקים של שפינוזה וקאנט לא הביאוני לידי ערבוביא, בכל עת שאני שומע אותו מדבר ומנתח את עניניו בדעתו החריפה והחדה, כמעט קשה לי לתפוס את דבריו ולעמוד על יסודו של ענין לרוב דקות. רבנו זה לא עסק מעולם בספרי ההגיון, ובכל זאת כאשר יעמיק לחקור בהלכתא רבתי יגלה בה פנים כהלכת ההיקש בכוח הגיון טבעי גדול מאוד. ותמה אני אם יש בדור הזה שכל גאוני כמותו" (פרקי וולוז'ין, חולון תשמ"ה, עמ' 68).

ובעיקר פילוסוף משפטי ותיאורטיקן של התחוקה התורנית. ופלא שאף אחד מתלמידיו עד עכשיו לא כתב מחקר ממצה על הרב הנפלא הזה, לכל הפחות כדאי היה לצרף את דברי המחשבה המשפטית שלו. שיש בהם משום חשיבות אין קץ לפרובלמטיקה המשפטית במדינתנו המיוחדת", (הצופה 26 אוגוסט 1955).

האידיאל הזה, להוליד ממחקר הלמדנות, תובנות משפטיות עבור המשפט הישראלי, הובע אז מכמה כיוונים, והשופט משה זילברג (כיהן כעשרים שנה בביה"מ העליון בירושלים), שהיה בוגר ישיבות בעצמו, אכן הגשים זאת במדת מה, והבליט בחבוריו ובפסיקותיו תובנות מעולם ההלכה בכלל והלמדנות הליטאית בפרט.<sup>97</sup> וגם סדרת הספרים 'חוק לישראל' בעריכת נחום רקובר, עוסקים במגמה זו, אך אין זו המטרה השכיחה במחקרי לומדים, לימוד, ולמדנות. המטרה היא בד"כ עיונית, להבין ולהגדיר את שיטות החכמים השונים.

בינתיים התפרסם מחקר על משנתו של ר' שמעון (שי עקביא ווונר, חשיבה משפטית בישיבות ליטא - עיונים במשנתו של הרב שמעון שקופ, הוצאת מאגנס, ירושלים, 2016), אך המחקר עוסק בעיקר בפן הפורמלי של נטורליזם, אונטולוגיה, וכו', וגישות משפטיות שונות, אשר תרומתן במקרה הטוב היא פילוסופית-משפטית גרידא.<sup>98</sup> הרב אורבך הציע ש'אחד מתלמידיו' יעסוק במלאכה, ואכן פלא, מדוע הרב זוין, שסקר סקירות מקיפות עשרות רבות של ספרים הלכתיים ולמדניים (התפרסמו בעיתונות, ובהמשך נדפסו בספרו: 'סופרים וספרים'), לא ייחד פרק לתורתו של ר' שמעון, שאף עמד איתו בקשר אישי (בסקירותיו השונות מזכיר לפעמים הרב זוין מדברי השערי ישר, כמו בסקירתו לנתיבות חיים, אגב סקירתו 'לתורת הארץ' מעיר הרב זוין על חידוש השער" בפדיון הבן ש'יש לפקפק בו הרבה', ר' הע' מג). יתכן שר"ש, מצד אחד מאד ברור, הוא עצמו מגדיר את ה'מטא הלכה' שביסוד הגדרותיו, ומן הצד השני אם מנסים להרחיב ולהכליל, מתנגשים בדרכים רחוקות מדי מכוונתו, ולכן

קא). ובספרו 'כך דרכו של תלמוד' הוא אף מתפלמס עם ביקורת מחקרית על שיטות חכמים. שניים מהרעיונות המפורסמים שהנחיל במשפט הישראלי, הם: זכות הטענה של יחיד, א"א לפגוע, לפטר, וכדו', מבלי שהנפגע עצמו יציג את טענתו בשימוע. שטר ושוברו בצדו איננו תקף, סעיפים מופרכים או לא סבירים בחוזה לא יכולים להיות מחייבים. אלא שזילברג הפליג ביחס 'נטורליזם' להלכה, בעוד הגדרה זו היא רציונליזציה של תחושה סינתטית, ולכן לא מייצגת אותה נכונה. וכמובן גם לא מסתדרת עם דינים מפורסמים כגון 'שני שבילין'. ומכיון שהיא נסותרת ממקומות רבים מאד בתלמוד (עי' ספרי תושבע"פ עמ' 136 ואילך), לא יתכן לייחסה גם למפרשי התלמוד.

קב). כבר ב-1993 התפרסם מחקר של נורמן סלומון, 'התנועה האנליטית', ושם ייחד פרק לר"ש, ר' עליו לעיל הע' קא. וכן: א' שגיא, המצוה הדתית והמערכת המשפטית - פרק בהגות ההלכתית של הרב שמעון שקופ, דעת 35 תשנ"ה, עמ' 99-114. ראה ווונר במבא שמעיר על שגיא, שמוזהא את 'תורת המשפט' של ר"ש עם 'המשפט הטבעי' של החשיבה המודרנית, ואין באמת חפיפה.

אגב שני מלומדים, שמחה אורבך, ובנימין דה פריס, ניהלו דיון פומבי (בחוזה אדר תש"ט, על גבי עיתון הצופה) במהות חידושו של ר' שמעון בענין המעמד המשפטי העצמאי של דיני ממונות, דה פריס טען כי אין זו אלא הנחה דידאקטית, כחלק מהפולפול הישיבתי, שמטרתה רק לתרץ קושיות. ואורבך טען כי זו הנחה פילוסופית משפטית המעוגנת בדברי הראשונים וגם בספרי הפוסקים.

וראה גם דברי רא"א קפלן, ב'בעקבות היראה', עמ' סז, על המחלוקת שבין אנשי המדע המודרני לבין 'תלמידיו המובהקים של בית מדרשו הישן', בשאלה "מי ומי ההולכים וחודרים חדירה גמורה ואמיתית לתוך היכל המשפט הענקי של ההלכה התלמודית".



השאייר הרב זוין את מלאכת ההגדרה, לאותם מחברים שגילו טפח וכיסו טפחיים, ובוה התלמיד יכול לנסות לעמוד על דעתם ולהשלים את החסר.

ובנוגע למדות לחקר ההלכה, לא זו בלבד שלא נתקבל אצל הלומדים, אלא שגם מבחינה מחקרית, לא ראינו לחוקרי תלמוד ומשפט, שהעמידו את ההגדרות של המדות לחקר ההלכה, כשיטה מחקרית סבירה לעמוד על מחשבת חז"ל והפוסקים. סביר שגם חוקרים יסכימו כי גישה זו היא אנכרוניסטית,<sup>7</sup> וערכה הוא לכל היותר פילוסופי עצמאי, ניתוח ההלכה התלמודית לפי החשיבה היוונית, אך אינו תורם להבין את הכוונה האותנטית ורוח הדברים אצל חז"ל והבאים אחריהם. וייטגנשטיין הוא שקבע שאין למלים משמעות אובייקטיבית, וההגדרות אינן אלא

(קג). הרב עמיאל בודאי היה מודע לכך, כפי שהוא כותב בהקדמה ל'המדות':

"התחלתי להרגיש כבר אז מה שלא הרגישו אולי הרמ"ם בעצמם. הם אמרו סברות בעיניים שונים... וכל פעם הדגישו את החידוש שבדבר. ואני בשכלי הילדותי התחלתי לתפוס, כי הרבה סברות שונות באמת נקודה מרכזית אחת להן... ואם כי הפרטים שלהן שונים המה, אפשר להכניסן תחת כללים קבועים. וככה התחלתי לכתוב כללים הגיוניים. וכשאך הייתי שומע איזו סברה מהם מיד הייתי עושה ממנה עוד כלל חדש".

כאן המקום לחלק בין כללים שהרמ"ם היו מקבלים אותם כהכללה של דבריהם, ובין כללים שלא היו מוכנים לקבל. ובהמשך אומר הרב עמיאל:

"כלום ראינו איזו חכמה בעולם שאין לה תיאוריה הקודמת למעשה, כולן מיוסדות על מדות קבועות וקיימות בשכל, ואפשר לעשות הפשטה שכלית, להפשיט את הדברים החיצונים שהיא עוסקת בהם ולמצוא את הנקודות השכליות שבהם. ואיך אפשר שבחכמות התלמוד תהייה רק סברות פורחות באויר, בלי שום כללים קבועים וקיימים? ...ונפלא הדבר: שבעוד שבכל חכמה וחכמה, הנה יש הרבה שאף על פי שאינם בעלי מקצוע בזה, בכל זאת יש להם תפיסה עד כדי כך, שיכולים להכיר את מהותה, ויכולים אפילו להסביר זאת גם לאחרים במדה מרובה או מועטת, הנה את החכמה הזו, חכמת התלמוד, או בלשון הפשוטה-הפלפול, אפילו בעלי מקצוע שמקדישים את כל חייהם רק לכך, לא יכולים לבאר זאת לאחרים ואפילו לא לעצמם גופא, אם כי מרגישים שאין כמוה לעמקות ולחריפות, אין להם יכולת לקבוע אפילו לעצמם מה המה יסודי ההגיון שבדבר".

וגם כאן יש לדון האם תיאור מצב זה, תומך בעשיית הדברים לשיטה מופשטת, או להיפך, מלמד שאין צורת הלימוד מושתתת על כללים כאלו, וממילא הכללים האלו לא יעזרו להבין אלא רק ישבשו, הכנסת תיאוריה שלא ממין הענין. וגם אם אין זה עולה כשאר חכמות, הרי זו לא סיבה לשנות את צורת החשיבה התורנית, משום שאינה כשאר חכמות שיש להן תיאוריה. התיאוריה היא אנושית תמיד, ומכיון שהתורה היא הידיקות באלה, אין דרכה להישען על תיאוריה מופשטת, החלק האנושי הוא הנסיון שלנו להבין ולהידבק, ואין אנו מרחיבים אותו לתיאוריות כלליות ומופשטות.

אגב, גם בענין הסגנון, כותב הרב עמיאל, בהקדמה להגיונות אל עמי: "בספרי זה עשיתי נסיון להשתמש גם בהנחות פילוסופיות וגם בהנחות קבליות... ולפעמים הרשיתי לעצמי לקחת גם מן החוץ, כלומר הנחות פילוסופיות זרות שהורטן ולידתן שלא בקדושה ושכלל לא ממקור ישראל מקורן, ולהכניס גם את כל אלה תחת כנפי השכינה הישראלית ולהפיח בהן נשמת התורה", (תרצ"ו). זה כמוכרן אינו חדש, וכבר הרמב"ם כותב "אלו הענינים המופלאים האמתיים אשר אליהם הגיע עיון המעולים שבפילוסופים מפוזרים במדרשות", (מו"נ א' ע'). החידוש הוא במודעות לכך שזו שיטה של חיבור בין חוץ לפנינים (לרמב"ם היתה שיטה יחודית לפיה החכמה של אריסטו מייצגת את האמת וממילא אין כאן שום 'חוץ') והיה ברור לו שזה הפנים הסודי שחז"ל רמזו עליו לפעמים וביניהם לבין עצמם דברו בו בהרחבה, ואכמ"ל. וראה להלן בנוגע למודעות ושיפוט.

עוד נקודה על שיטתו של הרב עמיאל, בספרו דרכי משה הוא מבאר את דרך הרמב"ם לפי שיטת הניתוח שלו, בניגוד לר' שמעון שלא נצמד לראשון מסויים, אלא יותר דומה לגר"ח שנצמד לרמב"ם. אמנם הגר"ח לכל הפחות צמצם את הדברים צמצום אחר צמצום עד שלא נותר אלא הגדרת הדין, וגם זה לפעמים לא נראה מתאים לדרך הרמב"ם כפי שהוא מבאר את שיטת לימודו (ר' הע' עח). אך להרחיב בסברות ובניתוחים פילוסופיים, למרות זיקת הרמב"ם לפילוסופיה במו"נ, נראה שגוי, משום שהרמב"ם לא החיל שיטה זו על התלמוד וההלכה.

מראי מקום לתחושות סובייקטיביות. ומכאן כי ההגדרה היא חלק מהתוכן. הגדרה שלא יכולה לייצג עכ"פ במדה מסויימת את תחושת בעל הדעה עצמה, אינה תרומה להבנת דבריו<sup>17</sup>. ולכן יצאה שיטת המדות לחקר ההלכה קצת קרחת מכאן ומכאן, בבית המדרש לא תפסה מקומה, ולכדי מחקר לא הגיעה



למחקר שיטתו של הרב עמיאל, ראה: בדיסרטציה של יגאל ללום, קיום למשנתו המשפטית של הרב משה אביגדור עמיאל, אוניברסיטת בר אילן, תמוז תשע"ה. לדבריו שם עמ' 8 ואילך, סלומון אכן העביר ביקורת על שיטתו של הרמ"ע, שהיא אנכרוניסטית (It is in fact highly creative).

למעשה יש כאן 'נטורליזם יתר', 'המדות' מבאר שהנושאים ההלכתיים בנוגע לשעבוד, תלויים בשאלה מי הסיבה ומי המסובב, האם הגביה נגזרת מחמת השעבוד, או השעבוד נגזר מהגביה. לכאורה אם נשמיט את המלים סיבה ומסובב, נישאר עם 'חקירה' ישיבתית קלאסית, האם הגביה גורמת לשעבוד. אמנם, הפיכת הנושא לנטורליסטי שחייב לעבוד בדרך של סיבה ומסובב, משאירה רק את שתי האפשרויות האלו. ואילו מבחינה מופשטת, יתכן שהגביה והשעבוד שניהם נגזרים מהחוב או מדבר שלישי, או ששניהם גורמים כל אחד לשני, הם שני צדדים של אותה מטבע, וכך הלאה.

גם לגבי ההערכות ההיסטוריות וההכללות שבספר, לפעמים אינן מדויקות כלל, למשל במבא לחקר הלכה פרק ב עמ' יח, הוא כותב: "אפשר היה להרגיש ע"פ הסגנון של החילוק את המקום ששם נוצר, כמו למשל 'נירנברגר', 'רגנסבורגר', ו'איסברגר', שזאת אומרת שבכל אלו המקומות היו ישיבות גדולות ולכל אחת היתה מעין שיטה מיוחדת בסגנון החילוקים, בהחילוקים הללו היתה ביחוד עבודה סרסורית ומפני כן לא נשארו הרבה מהם לדורות, וכשם שהסרסור אסר כי הוא בעצמו אינו יוצר כלום אבל הוא מזווג את המוכר והקונה יחד, ככה ג"כ זווגו הרבה הנחות ויסודות מכל הדורות הקודמים מהרמב"ן והתוס' ושאר הראשונים שהיו לפניהם...". נראה שלא מצא מקור שיבאר פשר החילוקים האלו, וכתב ניחוש בעלמא, בהשראת 'חילוקים' ישיבתיים בני דורו, ובנה על זה יסוד והגדרה של סרסוריות וזיווג הנחות מרמב"ן ותוס' (או שנמשך אחרי גרץ שג"כ שיער מדעתו בשגגה), ובאמת לא מינה ולא מקצתיה. 'נירנברגר' וחבריו, אינם 'סגנון של חילוק' שניתן להרגיש ע"פ סגנונו שהוא 'מעין שיטה מיוחדת', אלא סוג של קושיא מוגדרת (רגנסבורגר) – מפני מה התעלם המקשן מבריתא שמוכח שידע אותה, ראה מהר"ם ש"ף שבת קטו: וב"מ סב. ובמאמרי 'פולין לאור הנר', ישורון מ', הערה 18, ודברי הרב חנוך ארנטרובי, 'עיונים בדברי חז"ל ובלשונם', עמ' רפ), ולכן אין בה סרסוריות ולא זיווג הנחות מהראשונים, להיפך, היא יצירתיות יחודית מתוך התלמוד, אלא שלעשות אותה עיקר, הוא בכלל 'אי' הוה דייקנין כולי האי לא הוה תנינן". וע"ע שם בהמשך, שכותב "שר' חיים הלוי סולוביצ'יק (בין השאר) חיבר חיבורו על הרמב"ם ומשתמש יותר מן הקודמים לו בירושלמי, משום שהריכוז מסביב לרמב"ם וירושלמי מעודד ממילא את המחשבה לעבודת יצירה". ובאמת, אין הגדרות אלו מתאימות כלל להגר"ח, כמו שיראה כל מעיין.

קד). אם נמשיך בקו מחשבה זה, נגיע למסקנה שבכלל אין ערך היסטורי למחקרים תלמודיים משפטיים המנתחים שיטות הלכתיות במונחים שאינם מייצגים את תחושת ההוגים עצמם. הערך הוא פילוסופי משפטי עבור הוגים מודרניים, שיוכלו למיין את שיטות החשיבה הקדומות לפי הגדרות חיצוניות המייצגות את התגובה והרפלקציה של ההוגים המודרניים, ולא את הדעה עצמה. כלומר ההגדרות האלו כוללות שיפוט, ולא שיפוט יחסי אלא שיפוט מהותי, הגדרת השיטה מגדירה חלק מסויים שלפי החוקר אינו מודע, והנחקר עצמו לא היה מסכים להגדרה. אבל שאלה זו היא ענין למחקר, ומובעת מן הצד המחקרי (במה שנוגע להנחה הבסיסית, יש כאן קביעה דו צדדית, מי שמניח שמתודה מחקרית אינה יכולה לתרום לבירור או להגדרת הדילמה והדין ההלכתי, מניח ממילא שהוא הדין להיפך, התפיסה הבית מדרשית היא פנימית, ולא יכולה להגיע להגדרה המחקרית. הצדדים יכולים להיתרם זה מזה רק ע"י גוף רעיוני שלישי שיבצע התמרה).

זאת מבלי להיכנס לבעייתיות של חלק ממחקרים אלו, שהרבה פעמים כותביהם אינם תלמידי חכמים, ולכן אין זה רק שטויעם פה ושם, והרי טעויות יש גם בספרי חדושי תורה, ואין זה מכה כבוד הלומד, אלא שלפעמים נראה שבכלל

## פירותיהם ופירות פירותיהם

במשך כהונתו של ר' שמעון בשיבות, הוא העמיד אלפי תלמידים, לפי ההשערה יותר מכל ראש ישיבה אחר בדורו, והיו שהלכו לאורו במשך עשרות שנים. החזו"א העמיד תלמידים ספורים במובן הפשוט של לומדי תורה שקיבלו ממנו תורה בקביעות, וברובם הם היו צעירים שהכירו אותו בד"כ לקראת שנות זקנותו. ועדיין, כאמור לעיל, אין לר' שמעון 'ממשיך', תלמיד שהולך בדרכו ובצורת חשיבתו וכתבתו, שדבק רק בו, שמייצג את היחודיות שלו. ואילו לחזו"א היו כמה וכמה תלמידים שנדבקו רק בו וממשיכים ממש את צורתו.

בסוגיית ה'תלמידים', מן הראוי להזכיר ראשונה, את תלמידם המובהק של ר' שמעון והחזו"א, הגרא"א משקובסקי, שלמרבה הצער לא נכתב עליו מספיק.<sup>72</sup> למד אצל ר' שמעון בגרודנא, ור' שמעון מאד חיבבו. עד יומו האחרון, ר' שמעון היה עבורו 'מורי ורבי', רבו ראשון (החל מגיל 12), שרוב עוצמתו ממנו. אך כבר כשהיה בגרודנא, הרגיש שאין זה מספיק עבורו, שהוא צריך עוד מקור מים חיים, והלך לקמניץ,<sup>73</sup> מר' ברוך בער לקח את הריתחא ואת

אינם מבינים כלום ממהות הדברים, ואין אפשרות אפילו לנסות להסביר להם, זה בדיוק כיחס אנשי המדע לחומר פסיאודו מדעי, המרחק מהעולם האמיתי ומהמהות של הדברים, כה גדול עד שאין טעם להתייחס. כתיבה 'של חוק'.

מבלי להכיר מספיק את תחומי המחקר האלו, כל פעם שאני מוצא ציטוטים מחוקרים כאלו, נראים הדברים כמאן דלא שריף פומיה תבשילא. אחד החוקרים שעסקו בהגדרת 'דרך ההבנה' מבית מדרשו של הגר"ח, הוא נורמן סלומון (ראה הע' צט), ומאפיין מרכזי בדרך זו הוא מגדיר כך: 'פאן הלכיים-כל הלכותיות', תפיסה תיאולוגית של התורה. התורה, אם תפורש נכונה, היא טקסט ממצה, שיש ביכולתו לפתור כל בעיה, היחס שבין הלכה בדבר התנהגותו הראויה של האדם בכל מצב נתון, גישה זו נובעת, כמסתבר, מדפוס תגובה אנטי מודרני. הציטוט הזה מובא אצל מחברים וחוקרים רבים בשמו, כאחד משש המאפיינים של 'דרך ההבנה החדשה בשיבות'.

לייחס גישה זו, שהיא גישתם המובהקת של חז"ל, הרבה יותר מאשר של חכמי הדורות האחרונים, ל'דפוס תגובה אנטי מודרני', זו אפילו לא ברורה, זה 'לא מצא ידיו ורגליו בבית המדרש'. חז"ל למדו מהתורה הכל, רפואות, נימוסים, דרך ארץ, ובודאי הלכות והנהגות מוסריות, איך הולכים בדרך, איך נשמרים מסכנות, איך אוכלים, איך מחנכים ילדים, וכו', והם גם ראו את הכל כתורה, כדבר שנדרש מפסוקים, שאם אמורא בדור מסויים לא עשה כך, שואלים עליו מן הפסוק, הרי 'צריכים לצאת בכי טוב' (-בבבקר). דוקא בדורינו השתנו עניני הסכנות, וגם נימוסים ודרך ארץ, ובודאי רפואות, אין אנו דורשים אותם מתוך הגמ' אלא יש לנו מערכת עצמאית. אבל עדיין כמובן שלטת ההשקפה שהתורה כוללת הנהגה שלמה של כל החיים, ולא רק של ההלכות הכתובות בשו"ע. ה'פאן הלכיים' הוא מדאוריתא... (אותו סולמון גם סובר, כי הגר"ח הגיע לתובנות פילוסופיות, ע"י שחלק מתלמידיו היו גם סטודנטים אצל ויטגנשטיין והשפיעו עליו... כמו"כ סובר כי הלשון 'יש לחקור' נתחדשה במאה ה"ט כנגד עליית קרנו של ה'מחקר', אך עיון בספרות מגלה שהיא היתה שכיחה מאד הרבה קודם. המושג 'פאן הלכיים' מקורו אצל הקונסרבטיבי השל, כמונח שלילי).

אגב, יש מן החוקרים שטענו טענת אנכרוניזם הפוכה, שאין לייחס לחכמים אבחנות משפטיות (ראה אורבך אמונות ודעות עמ' 298 נגד פירוש המחלוקת בפריע"ב מצוה כפשוטה, ונגדו: ווזנר (הנ"ל הע' כג) הע' 519, בעקבות מ. זילברג).

קה. גם חתנו, הגאון ר' דוד מן, שהיה ממש כמעין המתגבר בסגנון ובהיקף הגאון הרוגאטשובי, עדיין לא נספד כהלכה. קו). האגדה בכפר חסידים סיפרה שר' שמעון הקפיד על כך, היו גם שייחסו את כאבי הרגליים של 'הרב', לקפידא של ר"ש על 'הרגלים' שהלכו לקמניץ, אך 'הרב' הגיב על זה בביטול.

להבין את העובר על מי שבא לקמניץ מגרודנא, ר' למשל סיפורו של ר' שרגא גרוסברד, תלמיד הגר"ש, שעבר למשך שנה לקמניץ. ופ"א אחרי שהגיד הגר"ב שיעורו בענין אין איסור חל על איסור, אמר ר' שרגא שלר' שמעון דרך אחרת. שאלו הגר"ב מה היא? והשיב: שלר"ש, אף דאאחע"א, מ"מ סיבת האיסור ישנה. 'קפץ רבינו ממקומו וצעק: אין כזה דבר סיבת האיסור. שאלו ר' שרגא: אם כן איך אומרים שעבר שני איסורים בשר בחלב של נבילה? אמר לו רבינו:

התקיפות, אבל לא את שיטתו בלימוד<sup>71</sup>. בהמשך חיפש תורה גם במיר, וכשעלה לא"י, בעיצומה של המלחמה, נעשה תוך זמן קצר לרבה של כפר חסידים (התמנה ביום נישואיו, עקב פטירת חמיו שהיה הרב הקודם)<sup>72</sup>. והתמודד עם שאלות הלכתיות סבוכות, בהיעדר תנאים ותשתית כמו בזמננו (ארגוני כשרות, תקנים של עירוב, מקוואות וכו'), נסמך על שולחנו של החזו"א בכל דבר<sup>73</sup>. וגם החזו"א התבטא בשבחו באופן יוצא דופן, ואמר שהוא אחד מהיחידים שאפשר לסמוך על הוראתו בחו"מ (ככל שהיה החזו"א תקיף בהוראות איסור והיתר, ברח מפסיקה בחו"מ).

כמובן שבשביל להיות פוסק מובהק, 'מספיק' להיות גם תלמיד של ר"ש, אבל כאן עשה הרב ממש שימוש אצל החזו"א, והנהגתו התעצבה על פיו. אחרי פטירת החזו"א, כשלא יכול היה להתייעץ עם החזו"א עצמו, גיבש הרב לעצמו את שיטתו, ונהג אותה ביד רמה. הוא לא סבר שעל כל עולם הישיבות לנהוג באותה צורה ולהיות בגוף אחד עם הנהגה אחת, ובוזה היה חיכוך בינו ובין ראשי ישיבות אחרים. בכך המשיך את מסורת הרבנות הקדומה בישראל, לפיה כל רב שורר במקומו ועל בני המקום ללכת רק בדרכו<sup>74</sup>.

הביאור הוא שאע"פ שאין איסור חל על איסור, אבל החפצא של האיסור נמצא. סיים ר' שרגא ואמר: לכשתבין את ההבדל בין 'סיבת האיסור' ל'חפצא של האיסור' תבין את ההבדל בין רבינו לרבי שמעון" (תורה יבקשו מפיחו, עמ' 81). סיבת האיסור הוא דבר שניתן להבנה, לכל הפחות באופן עקרוני, וזה דבר שקיים רק לפי ר"ש, לא לפי רב"ב. ועי' בחי' רש"י הכהן ליבמות י"ג: "דאף אם אין איסור חל על איסור, איסור חפצא עליה, רק שאין חל איסור גברא". ובשער"י ב' כ"א מדמה לדין שבע ליה טומאה, "והוא דומה קצת לענין אאחע"א, אלא דשם הוא הענין שאין אוהרה חלה על דבר המוזהר, וכאן הוא חלות דין טומאה על טומאה", ולא נחא ליה לפרש 'שבע ליה טומאה' כענין מתחום הטומאה שא"א שיהיה ב' טומאות, "דקשה להשיג ענין זה בדבר רוחני".

קו). ר' נח שימנונוביץ, שהיה גיסו של הרא"א, חתנו של הקריניקער רב - ר' חזקיהו יוסף, היה תלמיד מובהק של ר' ברוך בער, כיהן כראש ישיבת כנסת חזקיהו, והיתה לו ביקורת על שיעורי הרא"א, שהם יותר מדי בשיטת ר' שמעון. אמנם שלא כר' שמעון, משתמש הרא"א הרבה בדברי הגר"ח ובהגדרותיו. הרב היה אומר על שיעורי רב"ב: זה לא היה 'כמו בספר', - 'זה היה מתוק', אבל אצלו היה להיפך: הדברים בספר נהירים ומסודרים, ובשיעור היו לא מסודרים וקשים מאד להבנה. סיפר לי תלמיד אחד ששאל את הרב שאלה, השיב לו הרב: "מילא אני לא מדבר ברור - אבל אתה יכול לדבר ברור"...

קח). גם לראשות הישיבה התמנה בחטף, עקב פטירת גיסו הגדול שהיה ראש הישיבה לפניו, ביום הקמת היכל הישיבה בכפר חסידים. מעשה נורא כזה אירע גם לרביה דרביה, ר' אליעזר גורדון מטלז, שסירב להצעות רבנות שונות, אבל ביום שקיבל על עצמו להיות מורה צדק בסלבודקה, בו ביום נפטר חמיו (הגרא"י נבייזר מקובנא), והוא קיבל על עצמו את תפקידו כמורה צדק בקובנא (שהיתה העיר הראשה, וסלבודקה נחשבה כפרבר שלה).

וכמה אירועים כבירים, התרחשו בשל מה שנראה כתקלה. ר' שמעון התמנה לר"מ בטלז, בעקבות שריפה שקרתה לחמיו שע"ז ירד מנכסיו, מיד אחרי חתונתו. החזו"א עלה לא"י, אחרי שנגנבה הסחורה שבחנותו, ובוזה סרה קפידת הרבנית על היעדר פרנסה בא"י, כי עתה אין פרנסה לא כאן ולא כאן...

קט). בישיבה הנהיגו כדעת החזו"א, היו מבין הראשונים מכל הישיבות בארץ להתקין גרנטור לשבת, והכינו תמיד דוד עם מים לשבת.

קי). זה קרוב מן הסתם לדרכו של אביו, שהיה רב בעיירה פולנית, ואופי הרבנות הפולנית היה מקומי, לא כבליטא שהישיבות יצרו אחדות מופשטת של 'עולם התורה' בהנהגה אחת. אינו דומה מי שגדל לאורו של רב מובהק, לעומת מי שגדל לאורם של ספרי ליקוטים אוניברסליים, שנים רבות אחרי פטירתו, נשארו הוראותיו חקוקות באבני המקום, וכולם ידעו, למשל, שכשנוסעים לבני ברק, אומרים תפילת הדרך 'אחרי המפעל של אוסם ביקנעם', כי שם הרב היה אומר, וכך הלאה, כל דבר שיער בגופו והורה לתלמידיו.

החיבור לתורת החזו"א, ניכר במזיגה של הלימוד הישיבתי וההלכה. אם בדורינו הכרנו ראשי ישיבות גדולים בפלפול ובחילוק, שכשנזקקו לשאלות הלכתיות דרשו מהגרי"ש אלישיב, ששיטתו היתה שונה לגמרי, או מהגר"ק יבדלחט"א, ששוב אין דרכו העיון הישיבתי. הרי שהרב מחבר למדנות עם עיון לאור החזו"א, בשיעורי הישיבה. המעיין למשל בשיעוריו לסוכה (משנת אליהו, רכסים תשמ"ג), יראה כיצד מחבר הרב שוב ושוב את דברי 'מו"ר זצ"ל' (ר- שמעון) בגדרי המצוה והחייבים, עם חזו"א ערובין בפרטי דיני המחיצות, וגם דברים ששמע בע"פ משני המאורות הגדולים באופן אישי. שיעורים מר' שמעון לסוכה אין, וגם חזו"א סוכה לא היה בידו, אבל 'מייבא' הוא דברי רבותיו מכל שאר חלקי התורה.

אך אין הרב מתבטל לגמרי לאף אחד מרבותיו, ולדוגמא בסוכה סי' ד', חולק הוא על חדוש החזו"א<sup>קא</sup> הפוטר גזוזטרא ממעקה י' טפחים, ומבאר באורך שהוא תמוה גם מסברא, וגם מדברי הראשונים, דוחה את ראיות החזו"א אחת לאחת, ומסיק "ודאי חייבת במעקה". אגב הדברים ניכר ההיקף של הרב לעומת החזו"א, שמשתמש בהרבה מקורות מן הראשונים והאחרונים שהחזו"א לא הזכירם כלל (גם בנדרים סי' י"ח מעיר על החזו"א שדבריו מפורשים כבר ברשב"א). וכך גם בויכוחו עם החזו"א על מחיצה שאינה ניכרת אם מועילה מדאורייתא, שהחזו"א דוחה בתוקף את שיטת השערי ציון, ואילו הרב מוכיח כדבריו מכמה ראשונים<sup>קב</sup> ומיישב את קושיות החזו"א (סוכה סי' ז'), ובהמשך מביא את חילוק הגר"ח סוכה ד' י"א בין גג לעמוד לענין גו"א, דן בראייתו, ומסיק 'העולה מן המתבאר דאין שום ראי' מן הגמ' דגג בית שונה מעמוד' (ולדברי הרמב"ם, כותב הרב ביאור אחר).

בעולם הישיבות, עכ"פ בדור הראשון, לא חדר הויכוח של החזו"א עם השיטות הישיבתיות, ובכך יוצא דופן הרב משקובסקי, ששילב בלימוד גם את המשוב של החזו"א על התורות הישיבתיות (מה שבדורנו כבר נעשה יותר רווח בישיבות), והכל תוכ"ד בירור שאלות למעשה. נתעוררה אצלו שאלה מעשית, במחיצת תל המתלקט, דקי"ל שהיא כרשות היחיד ואף עושה רשות היחיד, וסומכין עליה לערב. הרי בראש התל, נחשב כפרוץ למקום האסור, כי המקום עצמו אין בו גובה י', והוא פרוץ לטפח התשיעי, שנמצא מחוץ לרה"י. וכשהלך לדרוש מהחזו"א, אמר לפניו שמדברי הגר"ח פ"ד מה' שבת ה"ט מבואר דא"א לומר גוד אסיק בתל המתלקט, שהרי אין כאן התחלת מחיצה מציאותית כלל, ואין מה להסיק כלפי מעלה. והחזו"א השיב דגם בתל המתלקט שייך גו"א, והמחיצה הדינית שאין לה התחלה מציאותית גם היא עולה ובוקעת,

קיא). גם על ר' שמעון חולק הוא, למשל סי' כ"א.

קיב). בספר יש לכאורה סתירה, שבסי' ז' ס"ק ב' מפקפק בדחיית החזו"א את דברי הש"צ לענין מחיצות שתחת הגשרים, וכותב דברשב"א מבואר כוונתו, ובס"ק ג' בנדון עמוד וגג כותב "ודאי מחיצות בלתי ניכרות הן, וכבר האריך החזו"א לסתור דעת הש"צ ולקיים הכרעת האחרונים דמחיצה בלתי ניכרת ל"א בה גו"א". יתכן שנתחברו כאן שני שיעורים מוזמנים שונים, ולכן לא מובהר מספיק. כנר' כוונת הרב לקבל את ד' הש"צ במחיצות שעכ"פ ניכרות לעומד למטה, ולדחותם באופן שאינן ניכרות לעומד למטה שבזה פשוט כהכרעת החזו"א.

אגב, אומרים שהרב אמר לחזו"א, שאינו מצליח להתחבר לספריו, אמר לו החזו"א: למד בנושאים כמו טהרות שאין לך הנחות מוקדמות מרבתיך הקודמים... בספרי הרב יש הרבה היקף בדיני טהרות, גם בספר סוכה כמה וכמה סימנים בעומק העיון בטהרות. גם זה לא היה חזון נפרץ אצל כל ראשי הישיבות.

ונחשבת כמפרידה את הטפח ה' שלא יהיה פרוץ למקום האסור. כל זה מוצא את מקומו כמרכז שיעור כללי בישיבה.

כשמגיע הרב ל'מגו דהוי דופן לשבת הוי דופן לענין סוכה', פותח הוא את הסוגיא, במשפט 'ר' שמעוני': "נבא לדון... בביאור האי מגו ותוקף פעולתו", אבל כדי לדון בזה, מקדים הוא מחלוקת המ"ב והחזו"א, ואחרי שמבאר ביאור ארוך ונפלא בדעת הר"ן בזה, ממילא מיישב הוא צ"ע של החזו"א על דברי רש"י.

למעשה, בהרבה מקומות מתווכח הוא עם החזו"א על הדרך בה יש לקרוא את דברי הקדמונים (כבדוגמאות הנ"ל, וע"ע למשל סי' י"ב ס"ק ה', ט"ו ב', י"ט ג', שם במילואים, כ' מילואים ג'), ונראה דאהני ליה שיטת ר' שמעון, שלא לצאת מהנחות קבועות בהבנת הסוגיא, וממילא גם אינו קורא דברי הקדמונים בהתאם להנחות אלו.

הרי סבר וקיבל הרב, את שיטת ה'בקורת' של שני רבותיו, את העצמאות 'לרגל הלך נפש בדרך העיון', עצמאות שמגיעה מתוך העמדת שיטה שלמה, ז"ל ולכן אף שבכך ממשיך הוא את שיטתם באמת, אין הוא 'ממשיך' של אף אחד מהם, הוא בעל סגנון עצמאי ויחודי. וראה למשל ביאורו לדין קונם סוכה עלי:

"האוסר את עצמו בהנאה על חברו... אין פירושו שאוסר רק את גופו הבשרי... אלא בתורת אדם [היינו אדם הרוחני]... ובכה"ג דאסר פיו מלקרות ק"ש... אין פיו נאסר אלא בתורת הפה הבשרי, וממילא דאינו מפקיע עצמו בכך מן המצוה, דהאדם הוא שמצווה לקרות ק"ש, ואילו הפה הבשרי הוא שנאסר באיסור חפצא מלקרות ק"ש, ולא הווי בחדא טכסיסא" (נדרים ס' יד).

הדברים מזכירים את סגנון ר"ש, אבל הולך לכיוון מחודש ודק יותר מרבנו. ר"ש חילק חילוקים דקים בדינים עצמם ובהגיון שמאחוריהם, אבל לא שיהיו שני אפני איסור על האדם, המבדילים בין החלק הבשרי שבו ובין החלק הרוחני (לזה העירני מו"ח הגר"ש גילרנר שליט"א).

מצד שני, היתה בו תכונה מהופכת לזה, של דקדוק ובידור משמעות המושגים והלשונות בחזו"ל, כגון: 'מגו דהוי דופן לענין סוכה' – ש"מ דהמגו מועיל על הדופן ולא על הסוכה, ומצד שני: עיקר הסוכה בסכך, שהרי אמרו 'סוכה שאין לה ג' דפנות', ועדיין סוכה היא, וכך גם במקומות שנוגע לדרשות חזו"ל, וגם כשנוגע להכרעת ההלכה. וזו יצירה חדשה משלו, וגם ניכר אצל חלק מתלמידיו.



תלמידי החזו"א המפורסמים לעומת זאת, נדבקו בשיטתו הרבה יותר. ועדיין, כל אחד לקח לו מדה אחרת להידבק בה, היו שלקחו את הביקורת על עולם הישיבות לעיקר גדול, כמו ר' נתן שולמן, והיו שעשו שיטתו בהשקפה ובהלכה לעיקר גדול, כמו הסטייפלר. אך את המידה

קיג). הרבה יש לדבר גם על שאר תלמידי ר' שמעון, אלא ששםם ותורתם של הגדולים שבהם, כבר הולך מסוף העולם ועד סופו. רק אעיר שכנגד שיטת הרב משקובסקי, שמחבר את המקורות השונים לשיטה מרכזית אותה הוא מבסס. שיטת הגרי"ז גוסטמן, שגם הוא היה דבוק בר' שמעון, היא להיפך, לבודד ולהפריד שיטת כל אחד מהראשונים, ולהכניס בה עולם מלא. לולי שהיה הגאון המופלג הנ"ל נוטה להתבודד, בעקבות המאורעות הנוראים שעברו עליו במלחמה, בודאי היה נעשה לאחד ממנהיגי הדור כאן בא"י.

הזו שעסקנו בה לעיל, של הקפדה על סגנון ומושגי המו"מ, לקח לעצמו רבינו הגרד"ל, שהקפדה על סגנון הדיון התורני, אינה רק איזה סימן חיצוני בעיניו, אלא ענין מהותי בהבנת התורה. ואין זו איזה שמרנות של סגנון, להיפך, לשונו של הגרד"ל במכתביו צחה ומחושבת, ואינה דומה למכתבי הרבנים הכותבים בסגנון האידישאי, וכך דרכו לנקד את המלים הקשות והמעניינות שהוא משתמש בהן לפעמים. אבל בהגדרת דיני התורה ועניני האמונה, שינוי הסגנון הוא בעיניו חטא. ק"י הגרד"ל בספריו מזכיר הרבה ספרי אחרונים, הרבה יותר מהמקובל אצל תלמידי החזו"א, קט"ו ובפרט ספריהם של גאונים ועילויים, קט"ו ובמקום אחד אף מציין לשערי ישר (ב"מ כ"ח ט').

קיד). ונראה דאין הכוונה שבכל הדורות דיברו תמיד באותו הסגנון, והרי כשמעיינים במשנה ובגמ' נראה לפעמים שהסגנון ושם הדבר השתנה, ודוגמאות אך למותר. אלא שאין מניעת שינוי הסגנון מחמת ידיעה ודאית, אדרבה היודע הביאור הנכון וההבנה המקורית, יכול לבחור לנסח כפי חכמתו, אלא רק מחמת קטנות הדור וריבוי השיטות המבלבלות והמבולבלות, אין דרך אחרת אלא להיצמד לסגנון בית המדרש הקיים. וגם בניסוח ההלכה, עיקר השגתו על שש"כ היתה שאין לנסח את ההלכה מחדש לצורך חיבור ספר ליקוט, כי בהכרח כל ניסוח מחדש יוליד שינוי של הבנה וגם של פרטי ההלכה.

קטו). הגרד"ל הוא באמת אחרון גאוני פולין, ואין ספק שבספרי ההיסטוריה, בהם תתואר גולת פולין המפוארת, אשר הקימה גאוני עולם באופי ובסגנון היחודיים לה, יתואר מהר"י וולק כאחד הראשונים שבהם, והגרד"ל כאחרון הגאונים שנולד על אדמת פולין. עם כל קרבתו של רבינו לדרכו וספריו של החזו"א, הרי שהמעין בכתביו, יכול מבלי משים לחשוב שהוא ממשיך לקרוא בספריהם של ר' מנחם זמבא, ושאר גדולי פולין שהגאונות זרמה בעורקיהם מעצם היותם מייצגי יהדות פולין המעטירה.

ספרי החידושים שנדפסו ממנו, הכל מכתובת ידו, אבל יש שם הרבה חזרות ולפעמים נר' כסותר, לפעמים יש שם רמזים אשר יובנו רק למכירים דרכי רמיתו (ויש שכותב רק: נ.ב. 'עי', כלומר עיין בזה כי יש כאן דבר שצ"ב), ויש גם מקומות שלא נשלם, ר' למשל ב"מ י"ח ה' נדון הספקות ע"פ תרוה"ד סי'... ויש לדון בגדרי שוירים ומ"ק ולע"כ בענין". כנר' הכוונה לתרוה"ד סי' ש"ה. שם ל"א ז' "ובוכרונ שיש בב"י הל' רבית כע"ז בשם ראב"ד ולא אוזכר כעת היכן" – לא מצאתי ראב"ד, ואולי הכוונה למובא בב"י קסב' ב' בשם הריב"ש. ובכמה מקומות לא פוענח הכת"י וסמנו שלש נקודות. או פוענחו מספק וסמנו בסימן שאלה.

בב"מ ע"מ שמו, נדפס: "כל סוגיא דף י א וש"ך תטו' ב' דאיכא זכות קנינית לבעה"ב בפועל ודו"ק", אבל אין ש"ך בכלל בחו"מ תטו, ובעצם הענין אם יש זכות קנינית לבעה"ב בפועל, סובר הש"ך להפך, ראה לו בשלג' כה' ודוחק לשון הריטב"א דמשמע שיש זכות קנינית כעבד, ומסיק דאין זכות כזו (וע"ע שם ע"מ' שעב שמביא הגרד"ל דברי הקצה"ח שנוטה מדברי הש"ך הנ"ל, וסובר דלריטב"א כן יש קנין. ומש"כ שם להגיה בקצה"ח "לשיטת תוס", תחת לשיטת', לכא' יותר מתאים "לשיטתיהו", כי הכוונה לתוס' ומרדכי. אגב, כל ההגהה הזו בקצה"ח משולבת בנדפס בתוך הגהה על החזו"א, אבל אין לה שום קשר לתוכן החזו"א).

אגב בב"מ ד' ד' כותב בענין תשובת האר"י המובאת באבקת רוכל "שמעתי שיש מפקקים אם תשובה זו היא לאריז"ל, ורגליים לפקוק זה", כוונתו לבא"ח בתשובת סוד ישרים, שפקק ביחוסה לאר"י, כי נראה שטעה בדבר פשוט, וכ' שאיזה תלמיד שלח בשמו לב"י. (אמנם זה קצת יפלא שהב"י לא הבחין בדבר כזה).

את חי' רגמ"ה הנדפס על הדף, מזכיר רד"ל בזהירות "המיוחס לרגמ"ה" (ב"ב ע"מ מב), אבל אפי' החזו"א מביאו בסתם בשם רגמ"ה (נגעים ז ד). בב"ב ע"מ פד, נכתב בסוף הקטע "עד כאן הרשום, ומאד אודה אם ימצאו הנרשם בחילופי נוסחאות". כנראה הכוונה לחפש נוסחאות כתב יד לברר הגירסא שם.

קטז). הגר"ח גם מהח"י סטנסטיל, או"ש וחי' רמ"ש, מהר"ל דיסקין, שער דעה, אבן האזל, פ"א מביא מברכת שמואל, ביבמות ייחד קונטרס גליונות על הקובץ הערות, כמעשה החזו"א שכתב גליונות לדברי הגרא"י (בב"מ ע"מ תמח': "מוסרים בשם גאון נודע מדור שעבר שהק' ק' גדולה וחרפה", וקושיא זו נמסרה בשם הרב מפונבויז', תלמידו ר"פ שרייבר מביאה בשמו). בב"מ ע"מ תטו' מביא מ"מ"ר הגרש"ר. כל הספרים האלו אינם מוזכרים אצל שאר תלמידי

הסטייפלר כתב שהחזו"א היה מבקר עצום, ו"כמעט על כל חדושי תורה שהצעתי לפניו, השיב על חלק מהם, ולפעמים על כולם" (ארחות רבינו ח"ד עמ' ריד), וזה כנראה משום שהסטייפלר כבר הוקבע בדרך הלימוד הישיבתית. ואילו אותם שהלכו בצורת חשיבתו של החזו"א, להיפך, רומם אותם כאילו הם בני מדרגתו, ולר' גדליה נדל, למשל, התייחס כאילו הוא בר פלוגתא שלו, בעודו בחור צעיר (והיחס הזה עמד לו לרג"נ עד סוף ימיו, מצד התלמידים האחרים). ובזה הגרד"ל אחז במדה זו של הזהירות ממה שלא לומר ושלא לקבוע, "ובכל כתביו נקודת השיא היא המקומות שעדיין צריכים לעיין ולהכריע אם אין משם סתירה, והם נשארים בלתי מוכרעים, לגודל הקושי

החזו"א. גם מדורות קודמים מחבב הגרד"ל את הספרים הגאונים כמו הג' רב"פ, נחל יצחק, וכמובן מג"ח (שקובע בו שיעור).

אמנם אין אצל הגרד"ל אותו הניתוק ממצאות העולם שמאפיין עילויים מפורסמים, והרבה פעמים הוא יורד לפן המעשי, המצריך ידיעת המציאות. ראה ב"ב עמ' לו, שמעיר על הרמב"ן שפי' הטמנת סלעים הכוונה מטבעות סלע, משום שמחלירות, וכתב רבינו "זהב צ"ע". שהרי זהב אינו מחליד (אמנם גם כסף הוא מתכת אצילה ואינו מחליד, אף שיותר משחיר, אינו יוצר קררויה, ולא ידוע על סלעים של נחושת). וע"ע ב"מ עמ' תלו: "ספרים דידן העשוין מניר אפשר דאין לקרוא בהם כלל דנקרעים מהרה (וראשונים הו"ל מקלף). – ספרי הדפים הכרוכים [שלא כבומן חז"ל שהיו כתובים במגילות] דפדופן מהו", (לגבי הסתמא, בודאי הרוב היו כמו שמתאר הגאון שליט"א, אבל אין זה כלל מוחלט, כי הנייר היה בשימוש באירופה כבר במאה ה-13, והמצחק, היה בשימוש כבר אצל הרומאים, בשם 'קודקס', התחיל בסוף ימי התנאים והתפשט עד סוף ימי האמוראים. ובאמת במגילה כז. אמרו "מיכרך היכא כרכינן, והא יתיב דפא אחבריה", וקדמונו פירשו כריכה בסיבוב, אבל לולי דמסתפינא היה אפשר להציע שהכוונה כמקובל בלשוננו, ובזה מחזור הלשון 'יתיב דפא אחבריה', ואולי קבלה היתה בידם שחז"ל לא השתמשו בקודקס לחומשים, וגם אם כן, לא היה אפשר להוכיח מזה כי אין זה מנהג קדום, ומצאתי שכ"כ בה"ג 'מצחק לאו ספר הוא', יל"פ שהבין 'ספר' מלשון עיגול, כמו שביארו שם 'ספירות' מלשון עיגול, וגם לשון כריכה בחז"ל זה ענינו, ולא כבלשוננו. ומ"מ לענין הוראת השם 'כורך', לענין פסח, מנהגינו היפך מהכוונה המקורית, לחז"ל היו מצות רכות ולכן יכלו לכרוך ממש, בעיגול, ואנו כורכים רק בהנחה מעליו ומתחתיו, כמו כריכת ספר בזמננו).

בענין ניירות ערך, מאריך לכתוב (ב"ב עמ' קפו) "שאין בהם שום חיוב ממוני מצד הדין, אלא שכפי ההווה והנהוג מובטח לבעל הניירות הממון הרושם והמתייחס אליהם, ועל כן יש להם ערך מחמת הממון המובטח... והרי הם כאילו נדיב שהוציא כמה ניירות לשוק או חפצים אחרים והבטח בנדיבות לכו הידועה לבריות כנאמנת ביותר, שיתן סגום זה וזה עבור כל נייר וחפץ שיובא לו". צ"ב מדוע מתייחס כן, ובניירות ערך הידועים לנו יש תוקף ממוני, והאם כוונתו שאין זה תופס ע"פ ד"ת ורק ע"פ החוק, ומאי שנא משאר שטרות וחוזים.

ויש בחי' הגרד"ל הרבה רשימות, שהם כמו כתבי חידה, או הפניות ורמזים לכל מיני הברקות, כך בב"מ צו: הוא כותב: "חי' רמ"ש בענין ספר. נודע המעשה בהגר"ז מוואלוז'ין (בס' תולדות אדם) ודוק להג"ל". בחי' רמ"ש כ' שהמשאיל ס' ללמוד ונתקלקל מחמת הלימוד הוי כחש מחמת מלאכה ופסור, ובתולדות אדם (פ"ז עמ' כח) כתב שהגר"ז שאל ספר יקר מאחיו ונתקלקל, ואמר "לא ידעתי למה נפלו פניך ולמה חרה לך הלא תלמוד ערוך הוא לאו לאוקמי כילתא שאילתה", (ומן הסתם רמ"ש כתב בעקבות המעשה שהתפרסם. מ"מ הסיפור שם תמוה והאופן המתואר שם אינו מתאים להגר"ז שהיה מופלג בחסידות, והשווה הסיפור שם פי"א על 'פירוש דמאי').

וראה עוד בב"מ עמ' נא, שבחזו"א דן שאם כל דיני התורה נתמכים במטבע חייבים להוציא מטבע כדי שיהיה קיום לדינים. והביא הגרד"ל מפסחים נד: ג' דברים עלו במחשבה ליבראות וי"א על המטבע שיצא, ובחכמ"ש שאל"כ במה היו עניים מתפרנסים, ולא נחית משום החזו"א, עד כאן. אמנם אין הנדון שם לקיום דיני התורה, שלזה לא צריכים שיעלה במחשבה ליברא, אלא לקיום העולם עצמו גם לפני מתן תורה או לאומות העולם, שבלי המטבע לא יתקיים העולם (אמנם גם בזמן מתן תורה לא היה מטבע טבע, אלא רק מדת כסף, וראה מה שכתבתי בהערות לרד"צ הופמן לויקרא כז כה).

שם סי' מו' ס"ק יט': "מעלות השחר לנץ החמה לא אמרינן דרבנן כמתנא' דמגילה (כ ב)". זה כל תוכן הס"ק. ומי חכם



בהכרעה סופית. וגאונות הגהותיו היא 'תכלית הידיעה שלא נדע', כמעט אין דבר שניתן לקבוע בוודאות, ועדיין תמיד נשארים אנו צריכים תלמוד בכמה חשבונות חמורים שבהם הדבר תלוי.

משתקף ההבדל הזה גם בהתייחסותו ליסוד מפורסם של ר' שמעון, בדין גלגל החזור. ר' שמעון קבע כנודע, שכל דין שאם יחול, זה יגרום ממילא שאינו חל, אין הגלגל ממשיך וסובב, שנאמר שאם לא חל ממילא צריך לחול. אלא מכיון שאינו יכול לחול כתקנו, אינו חל כלל.<sup>ק"י</sup>

בס' חי' הגרד"ל לב"ק פ' החובל סי' ל"ז, מובאת תשובת הגרד"ל, במקרה של גלגל החזור בריבית,<sup>ק"י</sup> והשואל שם פשיטא לי' כד' השערי ישר, והגרד"ל משיב לו באריכות, ותורף דבריו הוא שאינו נכון שיש כאן באמת ביטול של החלות, אלא: "מושכלות סותרים במערכת החזור חלילה ואין להעצר בהם ולתקוע תריז ולומר בהם ממנ"פ מבחינת תוצאה חוציית מוכרחת של אחד מהצדדים אילו היה בר קיימא, אלא יש לדונם מיניה וביה ולראותם כאחוזים זה בזה", וזה בהתאם לשיטתו למנוע כל חידוש בלא הכרח, והמסקנה של השער"י בגלגל החזור מחדשת דבר, מחדשת ביטול גמור, וכביכול פותרת היא את הסיבוך, וע"ז טוען הגרד"ל שאין כאן באמת פיתרון, והדין סיבוך הוא.<sup>ק"י</sup>

ובאמת בדברי החזו"א בזה, יש כמה מקורות, ואין כולם מתאימים, ואפשר דדוקא משום שאין המצב הזה פתור, יכול להיות בכל מקום לפי ענינו. בחי' הגר"ח גרושין חי' י"ג נר' דפשט"ל דלא כר' שמעון,<sup>קכ</sup> והחזו"א דן עמו בגליונות ולא מתווכח על נקודה זו. אבל בחזו"א אה"ע כ"ב

יידע פשר דבר? (אולי כוונתו בסיים לעבוד אחרי עלות השחר לפני נץ החמה, האם יתחייב לשלם לו ביום, כי חוששים מדרבנן שעלות השחר אינו בוקר, כמו שדרשו על נותר וכן במן 'בבקר של בוקר', ואולי סיים מלאכתו בלילה).

ק"י). ההבדל העמוק הזה, הוא בלתי נשכח, בעמדך לפני הגרד"ל, הרי גם אם לי הק', בעיני בשר, הדברים נראים פשוטים והגיוניים, הוא בגאונותו הגדולה תמיד ימצא מדוע אינו מוכרח, ואיך אין זה פשוט כי תלוי בחשבון הסופי של אחד הראשונים באיזהו מקומן. וההבחנה הזו אינה איזה קושי או בעיה, אלא להיפך זו חדות היצירה, וזו קדושתה וגדולתה של התורה, 'חמורה היא ההלכה'. ובעמדך לפני ראש ישיבה אחר, מבית מדרש אחר, כאשר בחור צעיר מרצה לפני ראש הישיבה חידוש, או אפילו זוכה ליישב 'רמב"ם קשה' ביישוב משלו, בכמה חדות ושמחה מפטיר ראש הישיבה – לאחר העיון - 'קען זיין', הרי עצם זה שהחידוש יכול להיות, והדרך לבאר את הדין מצטרפת היא לדרכים רבות שנאמרו קודם, זו השמחה הכי גדולה, קוב"ה חדי בפלפולא דאורייתא. בעוד אצל אחד ה'גדיל תורה ויאדיר' הוא להוסיף עוד דרכים ורעיונות, אצל השני, ה'גדיל תורה ויאדיר' הוא להתוות את הגבולות של הבנת הדברים, ושלא להוסיף שום דבר שאינו מבוסס ומוכרח.

ק"י). וכ"כ קובץ שעורים ב"ב ר"א. המקור העיקרי של ר"ש מגיטין פג. אך זה תלוי שם בביאורי הרמב"ן והרשב"א, האבה"א גרושין חי' יג' פי' כר"ש, אבל השו"מ א' ב' קג' והבנין ציון א' קמג' כפשוטו הרשב"א. וגם המקורות האחרים (עי' קה"י כתו' סי' כד') אינם מוכרחים.

ק"י). הנותן לחברו מעות, ותמורתן המקבל מתחייב להלוות לו כסף, ואם נאמר דחשיב כרביית קצוצה דע"י הרבית נתחייב להלוות, שוב אינה יכולה לחייב ממון דהא נתחייב בהחזרתה, ואי נימא דבלא חיוב להלוות ליכא רבית קצוצה, תו לא הוה רבית קצוצה.

קכ). וכ"נ ד' המנ"ח ב' ט"ז, וד' ט"ז.

קכא). הר"מ שם פסק בדין דגיטין פד. ה"ז גיטך ע"מ שתינשא לפלוני ה"ז לא תינשא, דאם נשאת לאחר בטל הגט ותצא והולד ממזר וצריכה גט משני, והא דבטל הגט פי' המ"מ משום דהתנאי היה שתינשא לפלוני תחילה, והא דצריכה גט משני פי' המ"מ מדרבנן. אבל הגר"ח פי' דכיון דבטל הגט הרי לא נישאה לשני, וכיון שהדבר חוזר חלילה אינה נפטרת בלא גט מדין תורה. ולפי דעת רבן שמעון לכא' הגט בטל, כיון שאינו יכול לחול, שאם יחול שוב ביטלה התנאי ויתבטל, הרי לא חל. ולא צריכה עוד גט משני. ואילו להגר"ח נר' דצריכה גט, ואפי' לא כתב שהוא מספק.

ה' נר' לגבי סברת בירור שמתבטלת ע"י גלגל החזור<sup>קכ</sup>, שאינה נדחית מחמת זה. ואילו לגבי סברא דומה בעדות, סובר החזו"א באה"ע כ"ט י"ד, שהסברא מתבטלת מחמת גלגל החזור<sup>קכ</sup>, ועוד עסק בנושאים דומים בב"ק י"ז י"ז, ק"ד וי"ח ט', ק"ה ונראה דסובר שכל מקום לפי ענינו.

כך גם ביחס ללשונות הקדמונים, יעדיף הגרד"ל, כמו החזו"א, לדחוק את הלשון, כדי שתתאים לצורת הדברים העולה מן הסוגיא, ולא יבא בהם חידוש שנראה לנו שהוא בלי מקור. ראה מהרי"ל סי' קצ"ח, שדן בהיתר לקרוע חלוק של חברו ולשלם, וכתב דשואל שלא מדעת גזלן זה רק דין דחייב באחריותו משום קנין גזלה ואין לו דין שואל, אבל אינו עובר בלא תגנוב, ולכן היתר גמור הוא כיון דבדעתו לשלם. והגרד"ל בחידושי ב"מ סימן כ"ב כתב:

"כוונת המהרי"ל נר' לכ' [וכן קישור הדברים שם לדלעיל ואח"כ], הוא דכל היתרא דכתב שם קודם לכן דניחא ליה לאינש, הוא רק באופן דגולה, דכה"ג מה"ט ל"ח גולה, אבל לענין גנבה דאסרי' ע"מ לשלם כפל לא שרינן, דס"ס יש בזה אופן ואיסורא דגנבה... להנ"ל ודאי דשואל שלא מדעת עובר בלא תגזול, וכל דברי מהרי"ל אינם אלא לענין דלא תגנוב [וכמבואר בלשונו], ומה שכתב בתחילת לשונו 'ושואל שלא מדעת דנקרא גזלן' הכוונה דממילא כיון שאין הבעלים יודעים ליהוי בזה בדין גנב [ולשון 'גזלן' הוא על עיקר הענין שלא הוי שואל. ועי'] ואף שיש קצת קושי בלשון המהרי"ל להנ"ל, כמדומה דכ"ה הכוונה שם. כתבתי בל"ע בשרשי הענינים בזה". עכ"ל.

מה שכתב רבינו דאבל עובר בלא תגזול "וכמבואר בלשונו", כנר' כוונתו דנקט מהרי"ל דווקא לא תגנוב. אבל לכאור' אין זה הטעם, אלא דלא שייך לא תגזול בלי שחוטף וכל שלוקח בלי רואים הוי לא תגנוב, ודיני גזלן כוללים לא תגנוב, דחד איסורא נינהו אלא שזה בכח וזה בסתר, ולכן נקט שאינו עובר בלא תגנוב. ומפרש הרב דהדין של ניחא ליה לאינש מתיר איסור גזילה במקרה דידן, והדין של לאו דקעבר בלא תגנוב, מתיר איסור גניבה. והוצרך מהרי"ל לזה

קכב). בהא דאשה שאמרה מת בעלי צרתה אסורה, דן שם החזו"א, דהרי כי אסרינן צרתה ליכא משום תמות נפשה, וא"כ ודאי קושטא קאמרה, מ"מ צרתה אסורה, דכיון דכי שרינן לצרה יבטל העדות, עדות כהאי פסלה תורה. ובזה מבאר איך פסלו העדות לגמרי וצרתה אוכלת תרומה דאורייתא. ובש"ש ז' ב' ביאר בזה טעמא אחרינא.

קכג). שכתב דהיכן שהאמינו עד מפי עד, נאמן הראשון להכחיש ולומר לא הגדתי, ולא אמרי' כיון שהגיד אינו חוזר. והוא משום דלא האמינו לעד מפי עד אלא משום דהוא מילתא דעבידא לאגלווי, שיכול הראשון להכחישו ומירתת. ותמה על עצמו, א"כ יותר יש להאמין לשני השתא, דלא היה משקר דמירתת. ותי' "י"ל דכל עדות שאם תאמינהו או אין ראוי להאמינו, אע"ג דהשתא כשאנינן מאמינו ראוי להאמינו, אינו עדות", ונר' דעכ"פ בעדות כך הוא, שאם אין יכול לחול דין עדות בלי פקפוק, אין אפילו ספק מחמת גלגל החזור. ובאמת הוסיף שם "דאין אנו אחראין לדעת האמת זולת ע"פ משפטי התורה בדיני העדות", נר' דדוקא בדיני המשפטים שענינם בירור, אם אנחנו עושים מה שידינו מגעת, זו תכלית הדין. א"נ דוקא מכיון שענין העדות בירור, צריך להוסיף דאפי' בענין בירור, אין אנו אחראין יותר ממשפטי התורה.

קכד). בגזלן שתורם על של חברו, וקונה בקנין גזלה עי"ז, הלא תרומה מדין זכין וכאן חוב שחלה הגזלה. ותי' דיש ריוח בזה לבעלים. הרי בלא זה, הוה אמרינן דלא חלה הגזלה, ואף דאין בזה חוב, מ"מ לא תחול התרומה.

קכה). דמפרש פלוג' דראב"ש ורבנן בראה עדים ממששים ובאים והודה בקנס, דכיון שאחר הדין שאינו נאמן לא שייך לומר דמשום ביעתותא הודה, וא"כ אם נחייבו יהיה שלא כדין, וגם אם נפטור יהיה שלא כדין, כי כן יעשה משום ביעתותא, ופלוגיתיהו אם מוטב לפטור שלא כדין מלחייב שלא כדין, וראב"ש סובר דלפטור שלא כדין חמיר טפי. "ובמקום שהפטור גורם חיוב והחיוב גורם פטור, סבר ראב"ש דמוטב להעניש את החוטא, ואין ההודאה גורמת פטור אלא אם הפטור אינו גורם חיוב", וע"ש בהמשך.

לא משום שבלא תגזול עובר, אלא משום דגנבה יותר חמור, דאסרו ע"מ לשלם כפל קמ"ל דאינו עובר על לא תגנוב. אבל בעלמא שואל שלא מדעת עובר בלא תגזול על השימוש אף שכוונתו להחזיר, ועל לא תגנוב אינו עובר. ועתה לא תגנוב נעשה קל מגזילה. נר' דלא ניח"ל לגרד"ל לדחוק דברי חז"ל שואל שלא מדעת גזלן, שאינו עובר בלא תגזול, אלא הדברים כפשטן דעובר בלא תגזול, ודברי מהרי"ק סובר דאפשר לדחוק. אבל לכאו' קשה מאד להעמיס כן בכוונתו.<sup>קכ</sup>

באופן כללי מדה זו מתאימה לחזו"א ותלמידיו, יותר מאשר לר"ש ותלמידיו. ר"ש גדול כחו לבאר היכן שחכמים לא ביארו הטעם, אבל היכן שביארו הטעם, נצמד הוא ללשון הטעם, ובד"כ אינו מסכים להוציא מפשטו, שכן יסוד שיטתו היא פרשנות של ההגיון, ולא פרשנות של המונחים והביטויים. ואילו החזו"א להיפך, את עצם הביאורים שנתנו חכמים הוא מנתח ודורש מתוך הסוגיא, ואין קושי עבורו שלא יהיו במובן המלולי של הדברים. שכן המובן שמור הוא למעיינים בדברים.

למשל, הכלל של חזקה מה שתחת יד אדם שלו, ואחזוקי אינשי בגנבי לא מחזקין. נתפס אצל ר"ש כסוג של הוכחה, וסיבה. ומבאר בשער"י ה' ט"ו דדין המע"ה נקבע לפי החזקה שיש בה כזו הוכחה, ומביא רא"י מתו' וראשונים ב"מ ק. דתמהו על ולד דמחליף פרה בחמור, דהרי הוא גודרות. והרי דין הגודרות הוא רק דאין ראייה ממה שהוא בידו דדילמא אזיל מאליו, אבל כאן לא שייך. ובע"כ דעצם דין המחזקות נקבע לפי דבר שתפיסה בו היא ראייה. ונפיק ליה מזה דבנכרי ליכא חזקה מה שתח"י שלו, דחשודין על הגזל.

אבל אם לא ניצמד לביאור המלולי של חזקה זו כראיה שאינו גנב, יל"פ להיפך, שאין דין המע"ה נגזר מהחזקה כזו, אלא שמדין המע"ה נגזר שאין לנו זכות להחזיק אדם בגנב, ובגודרות אין דין המע"ה ולכן לא אמרי' ג"כ דלא מחזקי' בגנבי.

אבל אין זה כלל, ולפעמים הוא להיפך: בגמ' מבואר דאם יד פועל כיד בעה"ב, אזי מציאת פועל לרבו, ור"ש ממאן בפשוטו, שהרי אין גופו קנוי כעבד, אלא הכוונה אם מכין הפועל לזכות לרבו (ב"מ סי' י'), ואילו החזו"א מבאר כפשטו, דבאמת בעה"ב זוכה קנין בפועל, ואף דיכול לחזור בו, מ"מ כ"ז שלא חזר יש קנין בגויה (ב"מ ליקוטים כ').

קכו). ועי' רי"ף פערלא לרס"ג ל"ת רע"א: "ראיתי בתשו' מהרי"ל (סי' רכ"ה) שכתב דהא דשואל שלא מדעת נקרא גזלן אינו אלא לענין דינא שיש עליו דין גזלן. אבל איסור גזל ליכא ולא קעבר בלא תגזול ולא תגנוב".

גם בדברי החזו"א גופי' עבד רבינו כן, ר' חי' ב"מ ל"ד ד': "עי' חזו"א ב"ק כא' טז' שדן הרבה בפלוג' דרבוותא והרי"ף, ולהאמור כל המו"מ והנדונים שם שייכי לב' השיטות ואין בזה שום נפק"מ בין שי' רש"י לשי' הרי"ף. ואשר על כן ברור דלפ"ז אין ללמוד ממה שלא הוזכרה שם בד' החזו"א רק שי' רש"י... דודאי לא יתכן למימר כן, וא"א לנטות מהאמור בפירוש דברי הרי"ף הנ"ל... ומה דלא הזכיר מרן ז"ל שיטת הרי"ף בזה אף כי עסיק בביאור דברים שנאמרו בו בסוגיא זו לק"מ... ואין לבנות מזה כלום נגד משמעותם של דברים... וכך היא המדה בכ"מ כנודע, וכל זה פשוט".

אגב, קביעה מעניינת של הגרד"ל (בחי' ב"ב סי' נ"ה, התכתבות עם רדצ"ה הסובר להיפך) היא, שמותר לסמוך על עד אחד בהרשאות ממון, כאשר הלה מעיד שאין כאן איסור גזל. יש לדון האם לפי היסוד המפורסם של ר' שמעון צריכים להפריד גם את הרשאת השימוש מדיני האיסור ולקבוע שהיא תיעשה רק בהתאם לדיני ממונות. שכן סוף סוף באופן תיאורטי יתכן שבעל הממון אינו מסכים ואינו מוכן שיהנו מממונו על סמך בירור שאין לו תוקף משפטי. ומן הסתם מודה הגרד"ל שאם התברר שלא היתה רשות אפשר גם לתבעו לשלם, כי גם אם לא עבר בגזל, עדיין דיני המשפט קיימים.

הגרד"ל, לפעמים דן בקרקע אחרי ביאורי החזו"א למושגי ההלכה, בפרט כשהביאור אינו תואם לקריאה המילולית. למשל, ביאור החזו"א (אה"ע ע"ב ז') לדין 'שטרך בידי מאי בעי', שאין הכוונה לראיה, המוכיחה שהשני משקר, אלא שכשכותב שטר מקבל על עצמו לתת את הזכות לשני שבהימצאות השטר אצלו הוי ראיה שלא נפרע ("אלא שמחזיק את החוב שהלוה חייב, והלוה שטוען פרעתיך חשיב מוציא את החוב מיד המלוה"). ובחי' ב"מ ג' דן הגרד"ל באפשרות שכן הוי ראיה, ומביא למשל שם בסק"ו אסמכתא מרעק"א תשו' קל"ז, שפי' את דברי הש"ך דתרי ותרי ושטר לא מגבינן, משום דהוכחה בתו"ת לא מועיל, דהוי כמו עוד עדים. הרי אין זה משום דלא מוקמי' אחזקה כשמבטלין, אלא להיפך, דמבטלין גם את השטר. דזה לפי הסברא דשטרך בידי מאי בעי הוי הוכחה, אבל אם הוי מוחזק וכדברי החזו"א אינו מובן.<sup>קכ</sup>

וגם לקביעת החזו"א שיסוד הקנין בגמירות דעת (ראה לעיל אצל הע' נה), דן הגרד"ל ואוסף ראיות לצד השני, שיש תנאים מציאותיים כדי ליצור קנין, והם הדבר הקובע הלכות קנינים.<sup>קכ</sup>

קכו). למעשה יכול הגרד"ל לומר גם את דברי ר' שמעון, בנוסח משלו. ר' שמעון חוקר: "יש לדון בעצם החיוב של אדם המזיק ממון חברו, האם יסוד חיובו הוא השלמת הפסד דמי החפץ שהזיק לחבירו במה שהשחית וקלקל לו את החפץ, או שחיובו הוא השלמת החפץ עצמו שנפסד", עי' ב"ק סי' כ"ד וראה לעיל הע' נג מדבריו בסוג' דתבר מנא, ואילו הגרד"ל כותב בפשטות "היכי תימצי שמזיק פטור מלשלם? כגון שמכר אדם חפץ לחברו בתנאי שישבר החפץ היום. השובר פטור כי ע"י שבירתו נקנה החפץ למוכר" (חי' החובל). הרי נקבע פטור מחמת חישוב כלכלי שבסו"כ היתה השבירה משתלמת לו. וכצד ראשון של ר' שמעון. אך לצד השני לא אכפת לן מהריוח העקיף, כיון שסו"ס החפץ שלו, והמזיק שברו, ועל עצם מילוי התנאי לא מגיע לו ממון כי הוא מילתא אחריית. (ועי' חזו"א ב"ק ט"ו ל"ז דכל דבר שמסבב השתנות הדין לא מקרי מזיק, ובב"ק ג' טז' לענין נגח ואח"כ הפקיר, ובתוקף השטר תרמג').

ואולי כוונת הגרד"ל גם לצד שני, שכאן הוא כמו כל השומע קולי ילך וישבור, כי אמרינן שכך רצונו, ולכ' שייך רק בידע התנאי. וגם זה נראה קצת תמוה, דלא אמרי' שיכול לחוב לאחריני ע"פ אומדנא.

וגם לענין הפני השחור, שע"י קריעתו נעשה הנותר אחרון בעולם ושוה יותר מכפליים, לכא' פשוט שהקורעו חייב, גם לפי צד א' דר' שמעון, דמה שהריוח בשווי חפץ אחר שלו, אינו שייך למה שהפסידו. (וגם עצם עליית המחיר, אינו מוכרח שלעולם זה יהיה יותר יקר, יתכן שאם יהיו לו שניים במשך הזמן יהיה אפשר לקבל על שניהם יחד יותר מאשר על הבול האחד, דאין זה חוק טבע שהמחיר של אחד יישאר לעולם ועד יותר יקר). והוא כמו עושה את חברו עני ע"י ששובר את ביתו, ועי"ז יכול ליטול מן הצדקה סכום של שני בתים. מיהו באומר לו, בכה"ג דאיכא אומדנא, לא אמרי' דהוא כמו אומר קרע כסותי וכוונתו קרע ותשלם.

וכן בנוגע לתורם משלו על של חברו, סובר החזו"א אה"ע מ"ט י' דבעי' לגדרי שליחות, והגרד"ל בב"מ י' מביא ראי' נגדו מתו' בכורות יא: דשייך גם בנכרי "והרי אין שליחות לעכום וע"כ דאין זה מדין שליחות וא"כ מהני אף בדבר עברה", וכך גם דעת ר' שמעון (קדושין כ"ח) האומר: "בתורם משלו אין כאן זכיית דבר חדש דמה שצריך לדעת חברו הוא רק לפטור את כריו ובוזה הוא רק ניותא". וע"ע בב"מ ט"ז שמביא את דברי החזו"א אה"ע סד' ה' "אין דין חזקת מ"ק אלא מדין המע"ה", וכותב: "מש"כ דמ"ק מדין מוחזק יש בזה נדון באחרונים", ואילו השער"י ש"ה פ"ד סובר כמו דפשיטא לחזו"א (ראה הע' קכח).

קכח). בס' זכר דבר, להגדרה הכללית של גמירות דעת הסכימו ר"ש והחזו"א כאמור לעיל, וכתב החזו"א ב"ק כ"א דהנאה שאמרו חכמים שקונה 'בההיא הנאה' קנין דאורייתא הוא, ומביא מב"מ צד. וב"ב קעו: אבל בהא ד'גמר ומקני' כתב החזו"א בכורות י"ט י"ג להסכים לנ"ב כ"ח דהוא תקנת חכמים ולא מן הדין "דלא מצינו הקנאה בלא קנין", והגרד"ל בב"מ ט"ז ו' העיר ע"ז דבר"ן מבואר דהוא קנין מעות וכמו בההיא הנאה דאדם חשוב. אמנם בזה לא יבואר הדברים הנקנים באמירה בתו' בכורות י"ח דיש בהם גם מטלטלין והכסף אינו קונה אותם, ובחו"מ ע"ז א' ביארנו דמדברי הרא' נר' דבההיא הנאה תמיד בא להסיר האסמכתא ולא לעשות הקנין עצמו. ובוזה מיושב ק' החזו"א ליקוט' לחו"מ י"ז ב'. וגם ר"ש ב"ק ל"ג הבין דבההיא הנאה הוי קנין.

אבל כל הדברים האלו נזכרים ונעשים בזהירות ובחשש, ולכן שיטת החזו"א בכל אופן דומיננטית יותר (וראה בחי' ב"מ ל"א ו': "אחרי כתיב ראיתי חזו"א י"ד סי' ע"ו, ומשנה לא זזה ממקומה").<sup>קכ</sup>

לתאר את השפעת ר' שמעון על ראשי הישיבות בדור שאחריו, תקצר היריעה, כי באמת השפעתו משוקעת בכל דרכי הלימוד החדשות, וחלק מהמתח בין הביאור היתר ובין ההיצמדות להגדרה יותר מדי, הוא השפעת ר' שמעון מול השפעת הגר"ח. אמנם מן הראוי לציין למשנתו של הגר"ח שרייבר, שממזג בין שתי השיטות, בהכרעה שלישית, ומסדר הוא את כל דיני ומשפטי התורה בהגדרת ענינם באופן שיטתי, שזו בעצם דרישתו של ר' שמעון, אבל מתנגד בתוקף הוא לשני הרבדים שהכיר בהם ר' שמעון, ולדעתו אין בהלכה ובתורה כלום מלבד הציווי, שזה כשיטת הגר"ח, אבל מוסיף הוא את ההסבר ההגיוני שניתן לומר אחר קביעת הדין, ובוה ממשיך הוא יותר מהגבול שגבל הגר"ח.<sup>קכ</sup>

לסכם ולהבהיר שיטתו, ג"כ אי אפשר ע"י תקצירים, כי כמו ר' שמעון, כל מהות שיטתו היא איסוף וסידור הראיות והנקודות כולם יחדיו לכדי משנה שלמה, הרושם עולה שלכן אין הוא צריך לגבש הנחות יסוד וצורות חשיבה וכו', אלא בלתי אל הנתונים עיניו. אבל אין זה יכול

קכט). ולכן לפעמים נצמד הגר"ל להגדרות הדין, וניתן לחשוב שאם היה החזו"א קיים, היה לוקח על עצמו את האחריות לחדש רעיון שירחיב את ההגדרות.

למשל מחדש רבינו בב"מ סי' כ"ט, שאין איסור ריבית אלא כשהמלוה מסכים לשלם, אבל אם לוקח על כרחו, אפי' אם התחייב לו, אינו רבית אלא גזל. וכתב דאפילו לסוברים דיש בריבית חוב ממוני. וגם הלוה אינו עובר כשלוקחים ממנו בעל כרחו. ואפילו אם הוא הנותן כדי להציל נזק יותר גדול (כגון חילוט משכנו) אינו עובר בריבית. ולדבריו, כל הריביות שחברה או בנק דורשים, אין איסור לשלמן כדי שלא לקבל הוצאה לפועל ונזק יותר גדול.

וטעמו כנר' דלקיחה בעל כרחו אינה מיוחסת אליו ולא יתכן שהוא יעבור איסור בלי שעושה כלום ואף מתנגד. ואין רבינו מוכן לקבל שמרכיבים לו ההתחייבות והחוב הממוני שיצר עם תוצאותיו, אלא החוב חיצר והגביה עיוורת ואין מרכיבין אותן וע"ו. אבל, כאמור, אם החזו"א היה מחדש שההתחייבות והלקיחה בפועל יוצרים מציאות של ריבית, לא היינו מתפלאים.

ובאמת הוכיח שם הגר"ל מהגר"א קס"ח יג' ותורא"ש ספ"ק דר"ה שלא כדבריו לכאן. ולענ"ד מבואר הדבר ג"כ בר"פ הבית והעליה שדנו הקדמונים מ"ט אין רבית במה שיושב השוכר בעל כרחו עד שיבנה (ר' רש"י ק"ו. וריב"ש שע"ד וקצה"ח קס"ד ב').

קל). ולכן למעשה התנגדותו למה ש'מאחורי' ההלכה אינה מובנת (עי' בספרו מעיין גנים עמ' 145, ובמה שכתבתי בספרי חזקה בתרייתא אות שטו ואילך), בשלמא לשי' הגר"ח אנו מגבילים עצמנו מלעסוק בזה. אבל כשמשתמשים בהגיון, בודאי א"א לטעון טענת שלילה, שבהכרח אין שום משמעות לכל מה שאינו ציווי, בנימוק שא"כ אין התורה אלא ספר סיפור על ה'בריות' של טומאה או בעלות וכדו' והם גורמים את התורה. ובודאי אין זו הכוונה, וכמו שכ' כבר המהר"ל (תפא"י ח') שאם מאכלות אסורות משום מזג רע 'הרי התורה ספר הטבע', אבל אין זו כוונת הרמב"ם והרמב"ן, שפרטי ההלכות הן רק גילוי מילתא על מציאות נעלמת, אלא רק שיסוד הדין והמצוה קשור במציאות כללית, והפרטים נקבעים לפי חכמת התורה איך להתייחס לנושא. ענין הטומאה יסודו במציאות הטבעית של הטומאה, והתורה מלמדת איך להתייחס למציאות זו, ופרטי ההלכות לא בהכרח מקבילים לענין מציאות, וכך גם בדיני קנינים וממונות. ר' שמעון מבאר את הטומאה כמציאות רוחנית, ראה למשל הע' קג, אבל מצד שני קובע: "עיקר כלל התורה בדין חזקה הוא הוראת דין הנהגה ולא הוראת בירור הספיקות", (שער"י ב' ב'). ואין סתירה כמובן, אין ההלכות נקבעות ע"י צפייה במרכבה לבירור אם יש מציאות רוחנית, אלא מההתייחסות הלכתית כללית לענין הטומאה או האיסור בכלל. וראה חזו"א יו"ד צ"ו ז': "אמרה תורה להחזיק הדבר להבא בחזקת העבר. ואין הטעם שהוא ברורא דכן הוא כמו שהניחו. אלא שמאחר שלא נמצא כלל ודאי מוחלט עד שלא נסיר עינינו מהדבר ההוא הנה ניתן לנו מתחילה כל דיני התורה על הדברים כמו שהם מוחזקים לנו ולבלי לשנות גם להבא", (וע"ש קי"ד א').

להתקיים כפשוטו, ואין כאן רק 'נתונים', אלא שכאן הוא משתמש בהגיון, ואינו מוכן לקבל הגדרות תלושות ולא סבירות, ואינו מתחיל ממקום שסיימו אחרונים לדוש, אלא מאסף את כל דברי הראשונים ומהם מחבר את העולים לצד אחד ומחבר נקודה ונקודה לקו אחד ארוך.

וכבר הרעישו בית המדרש הגאונים 'בינה להשכיל ו'דברי הרב', לעמוד על סוף שיטתו, וכאן רציני לבאר רק נקודה חשובה. לכאורה כשמעיינים בשיטות הגאונים המפורסמים, ומנסים להבין דברי כל חכם לעומקם, ומגיעים להנחות היסוד, שהם הצורה שבה רואה החכם את דיני התורה ודברי חז"ל, רואים שגם ההוכחות שמביא לשיטתו, מיוסדות בעצם על ההנחות האלו, וא"כ דומה הדבר לחשיבה מעגלית. אמנם למרות ש'חשיבה מעגלית' נחשבת כפגם מבחינה לוגית, יש להבדיל בין 'חשיבה מעגלית' ובין 'הוכחה מעגלית', הוכחה מעגלית אינה שום דבר, היא כמו בנין שהיסודות שלו נמצאים על הגג. חשיבה מעגלית היא בסופו של דבר נחלת כל צורת חשיבה שהיא. שכן ככל שאנו מבארים 'במאי פליגי', איננו יכולים לבאר אלא את חשיבתו של כל צד, אבל לא מדוע בחר כל אחד בצד שלו. יכולים אנו להראות איך בחירתו בצד שלו מתאימה לעוד הרבה רעיונות שאמר, אבל סוף סוף הכל מעגלי, הכל בהתאם להנחות שלו ולצורת התפיסה שלו.<sup>ק"א</sup> וזה יסוד המחלוקת שקיבלו חכמינו שאלו ואלו דברי אלהים חיים, כי שבעים צורות ותמונות המה.

קלא). אם נעקוב אחרי מהלך מחשבתו של ר' שמעון, נוכל להגדיר את דבריו כ'מעגליים', ר' שמעון בשער ה' מבאר שחזקת מרא קמא היא מוחזקות, כתפיסה, זכותו של המרא קמא, ולא כחזקה קמיתא דאיסורים שהיא השקפה כללית שלנו שלא ידוע על שינוי. ומביא הוא ראיה לשיטתו כך, דהרי במוכר שור לחברו ונמצא נגחן, אין הולכין אחר הרוב. ולמה לא אמר 'דהמכירה בטלה מחמת חזקת מ"ק' (דבעלמא סמכי) חזקה למיעוטא וה"ה לרוב במקום שא"ה אחר הרוב), אלא זה משום דהמוכר אינו מעוניין בהחזקת החפץ, וכיון דחזקת מ"ק ענינה מוחזקות לא שייכא בכה"ג שהמוכר . ומכאן מוכיח שיטתו דענין חמ"ק היא מוחזקות.

אמנם הראי' הזו בנויה על סברא זו עצמה, דהרי הקונה מוחזק, וחזקה זו מבטלת חזקת מ"ק, ואם היה נולד איזה ספק אחר בקנין, הרי היינו משאירים ביד הקונה, וחזקת מ"ק עברה מן העולם. אלא דהשער"י סובר דכאן אין המוחזקות מבטלת החזקה, כי הקונה אינו רוצה בעיסקה, וחזקת מ"ק בנויה על המוחזקות וממילא היא עיקר המוחזקות כשאין הקונה רוצה בעיסקה. אבל אם היינו סוברים דאין משמעות לרצונות המחזיק אלא רק לשאלה אצל מי מוחזק החפץ, שוב לית שום חזקת מ"ק אלא רק מוחזקות.

וגם מה דמדמי בשערי ישר סמיכת חזקה למיעוט לענין ממון, לדברי המלחמות ורמב"ן (כתובות ה: בדפי הרי"ף) לענין חזקת הגוף דבתולה היתה, הכל לסברתו, אבל אם נאמר דחזקת הגוף הוא דבר לעצמו ואינו שייך כלל לספק כאן, הרי לכן יכול להצטרף למיעוט. אבל חזקת מרא קמא בספק כזה הלא איתרעא, דנולד ספק, ומנין שיכולה להצטרף למיעוט ולפשוט נגד הרוב. ועוד, דהספק כאן הוא אם הוי מקח טעות, והספק תלוי במציאות אם המוכר הזה הוא מרובא דלירידיא או לאו. והחזקה דמרא קמא לא נוגעת כלל לשאלה אם הוא מרובא דלירידיא. ואינו דומה כלל לנדון חזקת בתולה דזה גופא הספק שם.

וגם מה שמוכיח שם מהתו' דגיטין יב:, שאין החמ"ק מועיל להכריע בספק האיסור. זה לפי הנחתו דלענין ממון מוקמי' בחמ"ק (והביא כן מקהלת יעקב), ובתו' מבואר דלענין איסור לא. אמנם אפשר לומר דע"פ חמ"ק אינו יכול להשתעבד בו, וגם בממון אין החמ"ק מכריע שיהיה משועבד, דהוא ספק מוחזק. ואין החמ"ק יכולה לשלול צד שהוא לאו בר שעבוד כלל וחפשי לעצמו.

ובשער"י שם נתן טעם אחר משום איסור להשתעבד בבן חורין, "שאנו משום פוגע בממון חברו". אבל שוב, סו"ס זה משום ענין ממוני וצריך להיות מוכרע קודם כל ע"פ משפטי הממון. ועל ב' הטעמים ק"ק ממשמעות הענין דרבו ירצה לפסלו מתרומה ויפסיד הזכות לעבוד בו, ואמנם בלא"ה רוצה לשחררו ועי"ה.

ולכן, המחשבה לייסד תמונת התורה והגדרותיה היסודיות על הוכחות אקלקטיות מכל סוגי המקורות, לא תצלח, ובהכרח התמונה הזו משקפת את הציור שבלב החכם, ולא הוכחות אובייקטיביות, וההתאמצות בזה אך למותר. וכך ראינו לחכמים שעסקו בקביעת הגדרות יסודיות שהעמידו שיטתם בצל רבם, או הספר והחיבור שבחרו להם לרב, ולא מצאנו חיבור שהוא אוניברסלי ומורה דרך הלימוד של כל החכמים יחדיו, ואם היו חיבורים כאלו הרי הם מבולבלים, ומראה מקום הם לך.

המקום היחיד בו נתחברו חיבורים כלליים, הוא בהלכה, שזה תפקידנו להכריע, ולא לחתור למציאת והגדרת העקרונות היסודיים שעומדים בשורשי הדעות השונות. ולכן ניתן ללמוד את כל המקורות השונים, ולצרפם יחד לפסיפס שממנו נגזרת הכרעת ההלכה. ואפילו שם, בולט הדבר שלא הכריעו לפי התפיסה הכללית של החכמים, וגם אם אפשר להבין דאזלו לשיטתייהו ולפי הבנתם הכללית, הרי ההכרעה בכל מקום היא לפי הרוב או לפי הראיות שנתקבלו ע"י הפוסקים הבאים אחריהם. כי שרשי ההלכות אצילות, ושם יש לכל חכם חלק בתורה משלו, אבל ההלכה המשתלשלת מהם היא אחת, ויונקת מהרבה מקומות ביחד.

לכן ההתבוננות על שיטות חכמים, היא מכלל מעשה מרכבה, להציץ מאחורי הפרגוד למקום שניתנה בו תורה, ולצפות בשרפי מעלה קוראים קדוש, והיא חכמה נפרדת משימוש חכמים להלכה והכרעת השיטות, הקשורה בדרכי הפוסקים שהתקבלו על כלל האומה, ובהכרעה בפועל בכל זמן ועת.

וההתבוננות הזו, מכלל דרכי התורה היא. הקורא קטע אחד מדברי ר"ש או החזו"א, לא תמיד רואה את עוצם המושג. רק בהתבוננות על כל המפעל, אפשר לראות את גודל הנפילים שעשו במלאכה.

הכשרון הטבעי של שני הגאונים האלו, ר' שמעון והחזו"א, מבהיל ויוצא דופן, ההיקף והשליטה בכל מכמני המקורות עד הפרטים הקטנים, והיכולת לנתח את הסוגיא בכללותה חדר לפנינים מחדר וקייטונית לפנינים מקייטונית, הבית והעליה, ועליה שעל גבי העליה. ובלי ספק אם היתה מגמת חיבוריהם להגדיל ולהאדיר, הרי שאגת ארי בימינם וגבורות שמונים בשמאלם, אלא ששניהם הגו ביצירה חדשה, וכיוונו כחותיהם להעביר את התמונה הכללית בה תפסו את התורה. ולשם כך צמצמו כחותיהם למסילה שסללו, כל אחד בדרכו.<sup>קל"ב</sup> ר' שמעון בדרישה נוקבת

---

ועוד מוכיח שם השער"י מב"ב פא. דהקונה אילן וספק אם קנה קרקע, מביא בכורים ואינו קורא, והרי מצד חזקת מרא קמא, מוכרע שהקרקע נשארת אצל המוכר, ולמה צריך להביא? וכ' דאין לומר דהוא משום דהספק הוא דיני ולא מציאותי, דהרי חזקה קמייטא פושטת גם ספק דיני, כמבואר בר"ן קדושין, וכן בנמק"י ב"ב (סט: בדפי הרי"ף) בספק הקדש שכ"מ מועילה החזקה לענין ממון, אבל לא לענין איסור.

אמנם אין כאן הוכחה אלא שבפועל חזקת מרא קמא לא פושטת ספק איסור, ולא מה תכונת החזקה. די"ל דאין חזקה ממונית שייכת לשאלה האיסורית, וחזקה קמייטא היא רק להשאיר דין איסורי. וכמו שחזקה איסורית לא יכולה לפשוט ספק דין ממוני (כגון שהדבר בחזקת טהור, ואם יהיה של אחר יהיה דינו טמא. ועי' תוקף השטר אות קפ"ה בשאלת ממון ואיסור יחדיו אי יועיל קים לי).

קלב). וכך עשה גם הגר"ח, שמצד כשרונו הטבעי, הרי בלי להתאמץ היה יכול לכתוב כמה וכמה 'בית הלוי' חריפים דקים ומחודדים, ואין קצה למרכבותיו, אבל צמצם עצמו לספירה של גדר הדין לפי הרמב"ם, כדי להנחיל תורה חדשה

להבין את ההגדרה המופשטת או המשפטית של כל דין וכל פרט, והחזו"א בדרישה להוציא מתוך פרטי הסוגיא את צורתו הכללית של הדין. ושניהם שמו גבול בל יעבור, שאם נמשך והולך אחריה, מפסיד את המכוון. ההגדרה המופשטת, כשמתרחקת יותר מדי מההוויות – מתהפכת היא כחרב חותם, וחשבון הפרטים, כשהופך הוא טכני מדי, ושוכח את התוכן והסברה שביסוד הדינים – קם הוא על יוצרו לבלבלו ולאבדו עד שנעשה לו כסם. אבל ההולך בעקבותיהם, בין הגבולות אשר גבלו, מצייר הוא את תבנית העולם, שהסתכל בה הבורא וברא עלמא, שותף הוא לאותו צייר גדול במעשה בראשית, ובשבילו נברא העולם. בכל דור ודור מתחדשת התמונה הזו, ובאה באספקלריה של חכמי הדור ולפי יכולת ההשגה של העולם עצמו באותו זמן. הכהן הדגיש את נקודת החידוש, וחידדה בסכין מדברותיו. החווה הדגיש את נקודת השמרנות, אבל בזה גופא, החזרה הזו אל לשון וסגנון הראשונים, מתוך חשיבה של דור אחרון, יצר תמונה חדשה לא פחות. ובוה מצטרף החכם הלומד למחדש בטובו כל יום תמיד, והקב"ה כותב יחד איתו את ההלכה למעשה, כלשונו באגרות.

אם נבא למלל כל גבורות שני רבותינו אלו חכמי ליטא, הלא לבנון אין די בער לקולמוסים, וחיתו אין די משך לעורות וקלפים. בני הענק ראינו שם, העיר והמגדל אשר בנו, ערים גדולות ובצורות בשמים, עם ערי מצורות ביהודה, ותבקע הארץ לקולם. והגיד אב לבנו ביום ההוא: באזנינו שמענו ובעינינו ראינו, בני האדם אשר ישבו מול המלאכים ההמה. והיה הנשאר בציון והנותר בירושלים, קדוש ייאמר לו ברוח משפט וברוח באר, ושערי ישר יפתחו לפניו, וענן החווה על כל כבוד חופה לצל יומם מחורב ולמחסה ולמסתור.



כערך דורו. ובאמת החכמה הזו בארץ ליטא הוחלה מרבן של כל בני הגולה הגר"א, שהיה ביכלתו לתרץ מאה קושיות בפירוק אחד, או להפריך מאה תירוצים בקושיא אחת, אבל בספריו אין אנו רואים כלום מכל זה, כי העיקר הוא לברר הפשט ולהכריע הספקות ולהשוות כל דברי חכמים.



הרב אוריאל בנר

## הערה בעניין ספיה לקטן

### לאור דברי הגר"מ חרל"פ זצ"ל\*

המרדכי (שבת סימן שס"ט) מביא בשם מהר"ם מרוטנבורג: "נשאל לרבינו מאיר על עוגות התינוקות שכותבין עליהן האותיות ותיבות איך אוכלים אותם התינוקות ביום טוב והשיב אי משום מוחק ביום טוב ליכא איסורא דאורייתא במוחק אלא על מנת לכתוב כדאמרינן פרק כלל גדול מיהא איסורא דרבנן איכא, ובתינוק אין לחוש דקטן אוכל נבלות אין בית דין מצווין עליו להפרישו היכא דלא ספינן ליה בידים".

סיום דבריו היה צ"ל לכאורה "דקטן אוכל נבלות... אלא שאסור לספות לו בידים". ומסגנון דבריו למד הגר"מ חרל"פ [בית זבול\* חלק ג' ונצדק קודש סימן ט"ז] חידוש דין:

"דהנה יל"ע בדבר האסור לספות אותו להם בידים, אם עברו ונתנו להם אם מחוייבים או גם לפרוש אותם מן האיסור שלא יאכלו אותו, או מכיון דכל האיסור הוא שלא לספות אותם בידים, עתה שכבר עברו וספו אין על זה דין הפרשה, והרי אין בי"ד מצווים להפרישם". ופשט זאת מדברי המהר"ם "נראה דלזה מצווין רבנו מאיר שכתב... אין בי"ד מצווין להפרישו היכא דלא ספינן ליה בידים, רוצה לומר דרק להפרישם לכתחילה אין חיוב, אבל אם כבר עברו וספו אותם בידים, תו מחוייבים גם להפרישם, דבזה שאין מפרישים אותם נמשך אכילתם ממה דספו להו בידים, וחשיב כאילו ספים אותו בידים".

ראשית, יש להעיר שמדבריו משמע שמי שספה הוא זה שחייב להפריש, ולא אחרים. ועלינו להבין את סברת הדבר, שהרי באופן פשוט היה מקום לומר שאין מצווין להפרישו בד"כ כיון שמדובר בשוא"ת, וגם כאן אינך עושה מעשה, ומדוע עליך להפריש? ואם היינו אומרים שמדובר במזיד דווקא ומדובר בקנס, נוח היה יותר, אולם לא נשמע כך מלשון המהר"ם ומהסבר הגר"מ חרל"פ.

### דברי האחיעזר

באחיעזר (חלק ג סימן פ"א) העמיד זה מול זה את איסור ספיה ולפני עיוור: "ונראה דגדרי לפני עור ולא תאכילום חלוקים הם בדיניהם, דלפ"ע הוא דוקא בתרי עברי דנהרא והיכא שיכול ליקח בעצמו אינו עובר משום לפ"ע, אבל בלא תאכילום בודאי אף היכא שהקטן יאכל

\* במלאת שבעים שנה להסתלקותו לגנוי מרומים, בז' בכסלו.

א). בהקדמת הספר צוין כי: "רבות מהתשובות נכתבו בשעות משברים עולמיים ומוצוקות פרטיות, במלחמות העולם, נראשונה והשניה. הקונטרס 'ונצדק קודש'... נכתב בתקופת מלחמת השחרור, בעת שהאויב המטיר את תופת על עיר הקודש ירושלים ת"ו, יומם ולילה, ובעת שהעיר נמצאה במצור ובמצוק".

גם בעצמו אסור למיספי בידים<sup>ב</sup>, וכן עובר בלפ"ע תיכף משנותן לפניו המכשול כמבואר במו"ק דמכה בנו גדול עובר משום לפ"ע וכ"כ בס' יד מלאכי, משא"כ בלא תאכילום אינו עובר רק בשעת אכילה דספי לי' בידים".

והמשיך לפי זה: "... ולפמש"כ נ"ל עוד דאם גדול ספה איסור לקטן, מוטל על ב"ד להפריש הקטן מלאכול האיסור כדי שלא יעבור הנותן על איסור ספיה, דאף אם נימא דהמאכיל עובר על איסור ספיה תיכף משעה שסופה לו האיסור אבל פשוט דהוא רק אם יצא הדבר לפועל, היינו שאכל הקטן האיסור שאז עובר המאכילו למפרע משעת נתינה, אבל אם מאיזה סבה שהיא לא אכל הקטן האיסור בודאי דאין הגדול המאכילו עובר, וא"כ כשנתן האיסור לקטן אף דמצד הקטן קיי"ל דאין בי"ד מצווין להפרישו, מ"מ יהיו מצווין להפרישו מצד הגדול המאכיל שתתבטל הספיה ולא יעבור על האיסור".

ונראה מדבריו שלא כדברי הגרי"מ חרל"פ, שכן רק כדי למנוע את עברת הספיה, קודם שנסתיימה, הטיל על בית דין להפרישו, אבל אם כבר התחיל לאכול, אין חיוב, משא"כ לדברי הגרי"מ חרל"פ. ולדבריו, לא רק הסופה צריך להפריש אלא "בית דין" בכלל, שכן מדובר כאמור על מניעת האיסור קודם שחל.

כתב רבנו ירוחם (נ"א ח"א): "קטן אוכל נבלות אין ב"ד מצווין עליו להפרישו... ודוקא דלא שייך בר חיובא באיסור הקטן אבל שייך בר חיובא באיסור הקטן מצווין עליו להפרישו" והובאו דבריו בבית יוסף יו"ד קנ"ו. וכתב בשו"ת חתם סופר (חלק א סימן פג): "ולכאורה דבריו תמוהים, מה צורך להפריש הקטן תיפוק ליה שב"ד מצווין להפרישו הבר חיובא. ונלענ"ד דדברים אלו יצאו לו מס"פ חרש הנ"ל שכופין החרש לגרש הפקחית, אף על גב דאיהו לאו בר חיובא ולא מפקיד על לפני עור ולא בר ספיה הוא ואפ"ה כופין אותו להוציא להציל האשה מאיסור דאורייתא, ובכה"ג מיירי רי"ו שם ג"כ". אולם באחיעזר פרש לדרכו: "ואולי זהו כונת רבנו ירוחם נתיב א' שהובא בת' חת"ס חאו"ח ספ"ג שכ' ודוקא דלא שייך בר חיובא באיסור הקטן אבל אי שייך בר חיובא באיסור הקטן מצווים עליו להפרישו, ודבריו תמוהים ועיי"ש בחת"ס בזה, ולפמש"כ אולי הכונה בכה"ג ששייך בזה בר חיובא ע"י שהוא ספה האיסור לקטן וב"ד מצווין להפריש הקטן בכדי להציל את הגדול מאיסור לא תאכילום כנ"ל". ושמא יש לפרש את דברי רבנו ירוחם לפי דברי הגרי"מ חרל"פ ששייך בר חיובא באיסור הקטן, הכוונה שבר החיובא הוא הסופה, כדברי האחיעזר, אך החיוב הוא גם לאחר שכבר התרחש איסור הספיה.



(ב). בספר דברים נכוחים [לרב גרשון רוזנבאום תלמיד הכת"ס] (יבמות קי"ד) חלוק על כך: "נראה לחדש דבר והוא דהא דספי ליה בידים אסור היינו דווקא בגוונא דבגדול אסור לספות לו ואם ספה לגדול עובר על לפני עור בכה"ג אסור גמי לספות לקטן אבל בגוונא דבגדול ליכא איסור לספות וודאי ומכ"ש דלקטן מותר דאין שום סברא לומר דקטן יהיה חמור מגדול, והנה בגדול אסור משום לפני עור וזה דווקא בתרי עברי דנהרא היכא דאינו יכול ליטול בלא"ה כדאמרין בעבודה זרה דף ו' ע"ב, אבל היכי דליכא תרי עברי דנהרא ליכא לפני עור וא"כ בכה"ג וודאי ליכא איסור לספות לקטן בידים" וכ"כ בתהלה לדוד (או"ח שמ"ג).

## אמירה לגוי שיספה לקטן

כתב הים של שלמה (יבמות פרק יד, ח):

"כתב ס"מ (סמ"ג עשין ס"ה, כ"א ע"ב) וז"ל כתב רבינו ברוך (סה"ת סימן רל"ח) תינוקות נראה שאסור לסוך גופן בחלב, וחזיר, שאין זה אלא תענוג, אבל יניח לעכו"ם לסוכו, ולהאכילו, ולהזהיר גדולים על הקטנים אין אסור אלא דוקא כי ספו להו בידים". והבין מדבריו החת"ס (שו"ת או"ח סימן פ"ג): "דמותר לומר לנכרי לסוכו בחלב ולהאכילו דברים האסורים". ותמה בשו"ת פרי יצחק חלק א סימן יב: "אולם צע"ג דאיך אפשר להתיר לכתחילה לומר לעכו"ם להאכיל לקטן איסור והא אמירה לעכו"ם היא שבות בכל האיסורין".

וביאר: "אולם לענ"ד נראה דלומר לעכו"ם להאכיל לקטן דבר איסור לאו משום שבות בלחוד הוא דמתסר כמש"כ האחרונים, אלא דבאמת גם זה הוה ליה כמו דספי ליה בידים ממש. דהנה בעיקר הדבר דילפינן ליה מקרא דלהזהיר גדולים על הקטנים ומוקי לה בגמ' דלא לספו להו בידים אין הכוונה להאכיל אותן בידים ממש ליספו להו כתורא אלא אף לומר להו שיאכלו אסור, וכמבואר בסוגיא שם לא יאמר אדם לתינוק הבא לי מפתח כו'. וכ"כ הראשונים, ועי' במשנה למלך סוף הל' מאכלות אסורות דאפילו להטעות לקטן ולומר על דבר איסור שהוא התר אסור דהוה כמו ספי ליה בידים. ועכ"פ הרי דכל שיאכל התינוק ע"י גרמתו הוי ג"כ כמו דספי ליה בידים. ולפ"ז נראה דלומר לעובד כוכבים להאכיל לקטן איסור אין לך גרמא גדולה מזו וכה"ג כתבו האחרונים לענין מטיל מום בבכור דגם ע"י עכו"ם אסור מדאורייתא, ומשום דכיון דגרמא אסור מה"ת ע"י עכו"ם לא עדיף מגרמא, ועוד דכיון דלומר לקטן שיאכל מעצמו אסור מד"ת א"כ מה נ"מ בין לומר לקטן שיאכל או לומר לעכו"ם להאכיל אותו. וכן נראה מדברי הר"ח שהביא הרשב"א בחי' ס"פ חרש ועי' ביש"ש שם ובשו"ת חתם סופר שם".

ואם כן, מה כוונת רבנו ברוך המובא בסמ"ג? "ומש"כ הסמ"ג בשם רבינו ברוך אבל יניח לעכו"ם לסוכן ולהאכילם אינו רוצה לומר שיהא מותר לומר לעכו"ם לסוכן ולהאכילן דזה בודאי אסור כנ"ל, אולם הכוונה הוא דאם העכו"ם מעצמו סוכן ומאכילן יניח לו ואי"צ למחות בידו וכ"ה בגמ' פ' חרש שם אבל מניחו תולש כו' והיינו דאי"צ להפרישו, ולזה נתכוון ג"כ רבינו ברוך במש"כ יניח לעכו"ם כו' היינו דא"צ למחות בידו וכמש"כ רבינו ירוחם דאין למחות בעכו"ם המאכילין אותם איסור והיינו משום דקטן אוכל נבילות אין ב"ד מצווין להפרישו".

דברי הגר"י בלזר מצטרפים להבנה דלעיל שלא מדובר על איסור עשיית מעשה ספיה, אלא על אחריות שלא יאכל הקטן איסור על ידך.

ג). אמנם בארחות שבת פרק כ"ד, ט כתבו שדעת הפרי יצחק, יחידה מול פוסקים אחרים יעוי"ש.

ד). דומה למש"כ מו"ר הרב אשר וייס שליט"א (שיעור מתשס"ז) בגדר שביתת הארץ בשביעית, כהסבר לדברי הרי"ד דהנוטע באופן שיקלט הזרע בשביעית הו"ל כאילו נוטע בשביעית ממש, וז"ל: "דהוי לי' כנוטע בשביעית". וביאר: "ונראה ביאור דברי הרי"ד, דהנה מצינו בתחומים שונים בהלכה דכאשר עיקר הענין לא בעצם המעשה אלא בתוצאותיו אף העושה ע"י גוי נחשב כעושה מעשה, ודבר זה מצינו גם במצוות וגם בדינים, ונביא כמה מקורות לגדר כללי זה: א. המחנה אפרים בסימן י"א מהל' שלוחין כתב בטעם השני דהעושה מעקה ע"י פועל נכרי יכול לברך דבכל דבר דלא צריך בו דין שליחות גם גוי הוי כשלוחו ב. בשו"ת הרשב"א (ח"א ס' שני"ז) כתב דשליח ב"ד לד' מיתות יכול להיות גוי ומבואר להדיא בדבריו דאין זה משום דהעיקר שפלוגי מת וא"צ במיתתו מעשה ב"ד כלל, אלא שהם מקיימים מצותם

בספר חוקת משפט (להרב יצחק טלסניק, סימן ג') דן האם מותר לשלוח ילד הזקוק לתנאים מיוחדים ללמוד במקום בו יאכילוהו מעט איסורים. וכותב בתוך דבריו שגם לדברי הפרי יצחק, ברור שאף שההורים משלמים שכר לימוד ואף משלמים עבור האוכל לא נראה שזה נחשב מאכילו בידים ואף לא גורם, כיון שאין דעת ההורים נוחה מזה שמאכילים את בנם מאכלות אסורות, וע"כ הם כבולים לכללי המוסד. דיון זה מתאים להבנה שמדובר כאן בהיקף אחריות הגדול ולא בהגדרת מעשה וכדומה. ויש לדון האם אכן אי רצונם בזה משנה את הגדרת הדבר כספייה, ואולי נכון הדבר בצירוף העדר אמירה, וצ"ב.

הגרצ"ה גרודונסקי (ישורון י"ז עמוד תק"ה) דן באמירה לקטן שיאמר לעכו"ם לעשות מלאכה בשבת, האם זו ספייה לקטן, וכתב בתו"ד: "כתבנו... דלומר לקטן הוי כאילו עשה מעשה בידים, וספיה ליה נבילות בידים. ע"כ לא דמי קטן לעכו"ם, דאמירה לעכו"ם שיעשה מעשה זה, אין לייחס מעשה זה לאמירה, משום דעכו"ם דהוא גדול אדעתיה דנפשיה עביד, ואי בעי עביד ואי בעי לא עביד. משא"כ קטן, ע"י אמירה זו ודאי יעשה מה שאמר לו, וא"כ ראוי לייחס המעשה דקטן להאמירה, וחשיב ע"י אמירה זו כאילו מאכילו בידים...". לדברינו, "כאילו מאכילו בידים", אין הכוונה שזהו גדר של מעשה בשאר עניינים שבתורה, אלא שהקשר הישיר והברור מכניס זאת תחת אחריותו ע"פ המושג ספייה".



### היקף האחריות כהסבר להבדל בין ספיה לציווי להפרישו

ואולי יש לסייע הבנה זאת, שמדובר ברמות שונות של אחריות ולא בהבדל מהותי בין קו"ע לשו"א"ת, גם מדברי תרוה"ד (סימן ס"ב) שכתב: "והא דאייתי קרא דאסרה תורה דלא ליספו ליה

ע"י הגוי שהוא שליחם וז"ל: "שאין הגוי אלא שלוחו של ב"ד ואין מיתת ב"ד צריך גופו של בית דין"...בירושלמי פאה פ"ב הלכה ז' מבואר דאף דקציר עכו"ם פטור מפאה כדילפינן מ"ובקצרכם" מ"מ בעל הבית שפועלים הנכרים קצרו שדהו חייב בפאה דאין זה קציר עכו"ם אלא קציר ישראל אף דאין שליחות לגוי ע"י ש". והעלה מזה: "וחזינו מכל זה דכאשר אין גדר הדין בעצם המעשה אלא בתוצאותיה אף עשיה ע"י נכרי מתייחסת אל האדם, וזה הנראה בכונת הרי"ד דאף דאיסור עבודה בשביעית על האדם הוא ולא על השדה (ולא כשביתת בהמתו על הבהמה), מ"מ כיון דכל ענין השביתה בשביעית אינו משום הגברא כמלאכת שבת שנאסרה "למען ינוח" אלא בשביעית נאסרו עבודת הארץ והאילנות כדי שהארץ תשבות, משום כך נאסרה עשיית המלאכה אף ע"י גוי ככל הני דלעיל... ובדברינו מתיישבים דברי הרי"ד כמין חומר... דאין בשביעית מצוה על עצם שביתת השדה ואין האדם מצווה על שביתת שדהו כדרך שהוא מצווה על שביתת בהמתו, ומ"מ חידש דשאני שביעית משבת ובשביעית אסור להשכיר שדהו לגוי משום שביתת הארץ, וכונתו דכיון דמהות האיסור וענינו משום שביתת הארץ ממילא אסור בכל ענין שהעבודה נקראת על שמו והוי כאילו עושה עבודה זו בידים כמבואר...דאין איסור בעצם העבודה שגוי עשה עבודה בשדהו אלא במה שהוא עושה עבודה ע"י הגוי ולא כשהגוי עושה לרצונו ודעתו".

ה). אעלה בהקשר זה שאלה, כתב המג"א שמג ס"ק ג: "והרשב"א בתשובה כתב דמידי דצריך לתינוק כגון אכילה ב"ה מאכילין אותו בידים", באר באילת השחר (שבת עג ע"ב) ועל זה מצינו ביומא ע"ח ב' דתינוקות מותר להאכילן ביום כפור ואין בזה משום ספייה דהיינו רבייתיה, והיינו דאפי' שאין פיקוח נפש בכל משהו ומשהו, מ"מ כיון שבדרך כלל אכילתו הוא דבר של פיקוח נפש ממילא לא אסרה תורה לגמרי להאכילם ביום כפור. דלא הגבילה תורה שיצמצמו בדיוק כפי מה שמוכרח לחיותם". אם נאמר שהגדרת האיסור הוא עשיית מעשה ספיה, יש לפנינו חידוש שעצם המעשה הופך להיות מותר בגלל הסיבה המוכרת, אך אם נאמר שההגדרה היא שאחריותו על כך שלא יאכל על ידך, האם לא קל יותר להבין את ההיתר, ולומר שאחריות נקבעת על פי הנושא בכללותו, ומשמעות ההיתר שאינך אחראי על עניין זה?

בידים, יש לומר הטעם דקפיד רחמנא שלא ירגיל אותו לעבור עבירות, וכשיגדל יבקש לימודו". כלומר, שלא מדובר בהבדל מהותי בין ספיה וציווי להפרישו, כלומר, בין קו"ע לשוא"ת. ואם אין מצווין להפרישו, יש מקום לומר שקטן מופקע מהיות מעשהו מעשה עברה, וגם בספיה היה צ"ל כן, אילולי שאמרה תורה שילמד מזה. וממילא י"ל שכאשר אמרה תורה שלא לספות, אמרה תורה שאתה אחראי שלא יוצר הרגל על ידך, ולכן אל תתן, ואם נתת, מוער את הנזק.

וכדבריו משמע גם בדברי הריטב"א בנדה הנ"ל, שכתב בתו"ד להסביר: "ענין הקטנים שנאמר בהם לא תאכלום לא תאכילום..." ש"אנו חייבים לחנכם ולגדלם במצות", ומלשונו לחנכם ולגדלם במצוות ניתן להבין ג"כ, שספיה סותרת יותר את החינוך למצוות מאשר הימנעות מהפרשה, אבל בסה"כ אין הבדל מהותי בין שני המצבים.

ואף לסוברים שלא כתרוה"ד, אלא כחתם סופר (שו"ת חלק א סימן פג) שכתב על דברי תרוה"ד: "משמע דבשוטה דלא אתי לכלל דעת מותר ליספי ליה בידים, מ"מ זה אינו עיקר, דלא דרשינן טעמיה דקרא וכדמוכח להדיא בפ' חרש (יבמות קי"ד ע"ב) דבעי למיפשט קטן אוכל נבילות בית דין מצווין להפרישו מחרש וחרשת, וקשה הא אינהו לא אתי לכלל דעת לעולם ואפילו אי ב"ד מצווין להפרישו תיקשי, ודוחק לומר דהוה מצי למימר ולטעמך, אלא ע"כ אין חילוק". ולדבריהם יוצא כמו"ש הגר"א פרבשטיין (כנסת אברהם סימן כ"ז): "דהא דאין בי"ד מצווין להפרישו, לא משום דאין זה מעשה עבירה לגבי הקטן, אלא הוא פטור בגדולים, דאינם אחראים על מעשי הקטנים, ועל כן אינם מוזהרים להפרישם, וכל זה לגבי להפרישם, אבל למיספי להו, שפיר הגדולים מוזהרים על הקטנים, ואחראים על מעשיהם". סוף סוף מדובר כאן בשאלת האחרייות, ובה קבעה תורה גבול בין שני מצבים, אך לאו דווקא מפני שאתה עושה מעשה בידים, בגדרים הרגילים של מעשה ושוא"ת, ולכן אפשר להבין שאף אחרי שעשית, אתה אחראי למקרה זה.



## האם יש סיוע להבנה זו מדברי הרשב"א על ספיית איסור דרבנן?

ואולי יש להטעים את דברי הגרי"מ חרל"פ שיש חובה להפריש אף שכבר נעשה איסור הספיה, לאור העולה מדברי הרשב"א. ביבמות קי"ד כתב: "ומיהו משמע לי דבאיסורין של

1. יש מקום להזכיר שלגר"מ חרל"פ יש במקום אחר [בית זבול ח"ג סימן ז'] דברים בענין קטן ומעשה עברה שלו, שיש ללמוד מהם דבר על שאלת ההפרשה.

לאור דברי הגמרא בסנהדרין נ"ה, ב שגם בקטן - בהמה נסקלת על ידו, "כיון דמזיד הוא - תקלה נמי איכא, ורחמנא הוא דחס עילויה". מסביר הגרי"מ ש"גם בקטן העובדא היא עבירה, וכיון שלא הנחש ממית אלא החטא ממית, ידעין מזה, דכל עבירה העונש כרוך בעקיבה ובפנימיותה ועל כן היתה צריכה להמית אף בקטן אלא דרחמנא חס עליה... בכל פעם שעוברים עבירה מתחייב גם הקטן בהעונשין אלא דאחרי שמתחייב, רחמנא חס עליה לפוטרו... נראה ליישב מה שקשה אם באמת איתנהו איסורים גם על הקטן עצמו... מ"ט קטן אוכל נבילות אין בי"ד מצווין להפרישו, הא מ"מ עושה איסור? ... נראה דכל יסוד החיוב של הפרשה מאיסורים הוא מצד העונש... לכן בקטן... ליכא חיוב הפרשה".

לפי זה נראה שאיסור הספיה יתפרש בדומה לדברי הגר"א פרבשטיין. או בניסוח מעט שונה - החובה להפריש היא רק כדי להציל מעונש, אך שותפות ממשית כספיה, נאסרה אף כדי למנוע את עצם העברה [ושמא, הבנה זו ההופכת את איסור ספיה למהותי יותר מתרוה"ד, מבהירה מעט יותר את החומרה באיסור ספיה שחידש הגרי"מ וצ"ב].

דבריהם מותר לומר לו לאכול בפירוש, דהא למ"ד בשל תורה ב"ד מצווין להפרישו בשל דבריהם אין ב"ד מצווין להפרישו כדמתרצינן הכא הב"ע בעציץ שאינו נקוב מדרבנן ואמרי' נמי בדמאי הקלו, וכיון שכן כיון דקי"ל דאף בשל תורה אין ב"ד מצווין להפרישו בשל דבריהם מחתין בו דרגא אחת יותר ומתירין בו אפילו לומר לו לאכול". וצריך להבין את משמעות ההקש ו"הנחית דרגא", הרי היה מקום לומר שמ"ד שאין מצווין להפרישו ורק ספיה נאסרה, מקל, אך הוא סובר שכאשר אתה עושה בידים, הדבר חמור יותר ויש לאסרו. ומנין שיקבל את הנחית דרגא של המ"ד השני שדיבר בהימנעות מהפרשה, ואף שלשיתו יש חובה להפריש, אבל גדריה יכולים להיות קלים יותר מאשר כשמדובר במעשה בידים. וע"כ שהרשב"א הבין שאין הבדל עקרוני בין ספיה לחובת להפריש ושתייהן נמצאות באותו דיון עקרוני של רמת האחריות של הגדול על הקטן, ובתוך אחריות זו יש דרגות, וספיה מחייבת יותר אחריות מאשר הפרשה, וממילא אין מקום לחלק ביניהן באופן עקרוני בענין ירידת הדרגה. ולפי"ז אפשר להסביר שבמקרה של ספיה אי"ז גדר של מעשה בידים לעומת שוא"ת, אלא שנידון זה הוא באחריות הגדול, ואחריות זו כוללת את הענין כולו, גם אחר שנעשה ואפשר לעצור את המשך העברה.

ואף שבאחיעזר כתב בשיטת הרשב"א שכתב דבאיסור דרבנן שרי לספויי בידים "נראה בפשוטו שהוא משום דס"ל דכל עיקר איסור ספי אינו אלא מדרבנן ולא החמירו אלא באיסור דאורייתא, ולפי"ז בהנך דכתבה התורה בפירוש להזהיר גדולים על הקטנים היינו בשקצים ודם וטומאת כהנים, ביבמות קי"ד ל"ש לומר כן, ובהנך יהי' איסור ספי' בידים אף באיסור דרבנן".

ולדבריו, אין ללמוד מהרשב"א גדר למ"ד ספיה בכל איסורים דאורייתא, שהיא דעת רוב הפוסקים, אך יש לציין שרבים הביאו את דברי הרשב"א ולא הסבירוהו בהסתייגות זו. ואם לא ראינו, זכר לדבר שהמ"ב בסימן שמ"ג נקט בפשטות שבכל איסורים ספיה אסורה מדאורייתא, ועכ"ז הביא בבה"ל את דברי הרשב"א, ואף שבלא"ה דבריו הם נגד השו"ע ואעפ"כ הביאו בבה"ל. אך אם הרשב"א היה בנוי על הנחה שונה בעצם איסור ספיה, האם לא היה מצופה שהבה"ל יעיר זאת כשהוא מתיר לסמוך עליו, אף שנקט שספיה תמיד מדאורייתא?!



### דברי הרשב"א בניה ומשמעותם

יש לציין דברים אחרים של הרשב"א שנראים לכאורה שונים מהבנה הנ"ל. בניה ס"א, ע"ב חלקו אמוראים האם מצוות בטלות לע"ל. בבאורו שלל הרשב"א את ההסבר שמדובר אחרי תחית המתים ופרש את הדעה שמצוות בטלות כך: "וני"ל לעתיד לבא משעת שמת קאמר ולומר שאין החי מצווה על המת, כדרך שאמרו (יבמות קי"ד א') בקטנים לא תאכלום קרי ביה לא תאכלום להזהיר גדולים על הקטנים, וטעמא משום דכתיב במתים חפשי כיון שמת אדם נעשה חפשי מן המצות בשעת מיתתו" נמצא שלדעה השניה, אין מוזהרין על המת כמו על קטנים. ותמה עליו הריטב"א: "ועוד היאך יעלה על הדעת שיהא ר' ינאי סובר שאע"פ שמת האדם אנו מוזהרין עליו, והיאך זה דומה לקטנים הבאים לעולם ואנו חייבים לחנכם ולגדלם במצות, למתים שהלכו לעולמם ונפטרו לגמרי מחיובם לעולם".

כדי לנסות להבין את דברי הרשב"א נביא את הספק דלקמן: "יש לחקור אם גדר האיסור העצמי הוא מצד הקטן, בכדי שלא יאכל או יעשה איסור, והגם שלא מוזהרים להפרישו מזה, אבל מוזהרים שלא לספות לו, או הענין מצד הגדול, שכשם שמוזהר שלא לאכול או לעשות איסור, כך הוא מוזהר שלא לספות לאחרים שיאכלו או שיעשו איסור". ואיך שלא נבאר את דברי הרשב"א המפליאים, נראה שהם מתפרשים לפי ההבנה שהנושא באסור ספיה הוא עשיית הגדול, ולא הצד של הכשלת הקטן. ונראה יותר שהספייה עצמה היא הבעיה, ולא התוצאה הנוצרת מכך, שכן במת אֵין תוצאה כזו, וא"כ נראה שלא מדובר על אחריות כמו שהוזכר לעיל, אלא על מעשה ספיה.



(ז). נאות מרדכי, הרב מרדכי גרוס, עמוד 62.

הרב עידוא אלבה

## מפרסמין את החנפים מפני חילול השם

### מאמר תגובה

במאמר של הרב ישראל איסר צבי הרצג (גליון האוצר נח עמ' קלג) הוא דן בהבנת הרמב"ם על דברי חז"ל ביומא פו ע"ב: "מפרסמין את החנפים מפני חילול השם", והסיק שלפי הרמב"ם מאמר זה אינו הלכה אלא מבטא את הנהגת בית דין מעלה, ולנו אין מצוה לפרסם את החנפים כשאין סיכוי להחזיר בזה את החנף למוטב. אך לא צויין במאמר שדבריו הם בניגוד לדברי רבנו יונה בשערי תשובה שער ח אותיות ריח - ריט, שנפסקו להלכה בחפץ חיים כלל ד הלכה ז. רבינו יונה ובעקבותיו הח"ח קובעים שעל החנף אין איסור לשון הרע כי אינו עמיתך, ואינו רק היתר לפרסם את מעשיו אלא מצוה. והחפץ חיים כותב להדיא שכך הם דברי הרמב"ם. לענ"ד העיקר כדברי רבינו יונה והחפץ חיים, שכ"ה דעת הראשונים וגם משמעות הרמב"ם שאינו חולק בזה, ואבאר דברי.



#### א.

#### חובת פרסום החנפים

בתוספתא מסכת יומא פרק ד הלכה יב: "מגלגלין זכות על ידי זכיי לעמוד הימנו פרשיות של זכות הראויות לעמוד הימנו, וחובה על ידי חייב לעמוד ממנו פרשיות של חובה הראויות לעמוד הימנו. מפרסמין את החניפין מפני חילול השם שנ' ובשוב צדיק מצדקתו ועשה עול ונתתי מכשול לפניו הוא ימות, לפרסמו".

ברי"ץ גאות הל' תשובה עמ' סב כתב שהמכשול הוא עבירה שהקב"ה מכשילו בה לפרסם את חטאו.

אין ספק שהפסוק מדבר על כך שהקב"ה מכשילו, אך השאלה היא האם ממה שהפסוק מדבר על זה שהקב"ה מכשילו, יש ללמוד שהדבר צריך להיעשות רק בידי שמים, או שיש לנו ללמוד מדרכיו?

ונראה בפשטות מהלשון "מפרסמים" שדבר זה מצריך גם אותנו לנהוג בדרכיו, ואכן כך עולה מדברי הראשונים, שהנה דברי התוספתא הובאו בגמרא מסכת יומא דף פו ע"ב: "מפרסמין את החנפין מפני חילול השם, שנאמר ובשוב צדיק מצדקו ועשה עול ונתתי מכשול לפניו".

וכתב רש"י: "מפרסמין את החנפין - שהן רשעים ומראין עצמן כצדיקים, אם יש מכיר במעשיו - מצוה לפרסמו מפני חילול השם, שבני אדם למידין ממעשיו, שסבורין עליו שהוא צדיק, ועוד, כשבא עליו פורענות בני אדם אומרים: מה הועיל לו זכותו. שנאמר ובשוב צדיק



מצדקו - סיפיה דקרא ונתתי מכשול לפניו - אני ממציא לידו חטא גלוי לכל שיכשל בו, וידעו את מעשיו".

מבואר שאף שגם רש"י מפרש שהפסוק מדבר על דרכו של הקב"ה, פשוט לרש"י שהתוספתא באה ללמד שמצוה עלינו לפרסמו, ונראה שהדבר נלמד מהלשון מפרסמים בלשון רבים, דמשמע שעלינו לפרסם. גם הר"ן על הרי"ף מביא את לשון רש"י. והמאירי כתב כטעם הראשון. ובכפתור ופרח פרק מד למד מזה שיש לפרסם מי שמתיהר בדבר שלא למד.

מכל מקום רש"י כתב שני נימוקים. האחד כדי שלא ילמדו ממעשיו, והשני מפני חילול השם שלא יאמרו מה הועילה זכותו כשתבא עליו פורענות.

ויש יסוד לשני הטעמים בדברי חז"ל.

הטעם השני עולה ממה שכתוב במדרש תהלים (שחר טוב; בוכר) מזמור נב: "בבוא דואג האדומי. זהו שאמר הכתוב תכסה שנאה במשאון תגלה רעתו בקהל (משלי כו כו), תני ר' חייא מפרסמין את החנפים מפני חילול השם, שנאמר ובשוב צדיק מצדקתו ועשה עול (יחזקאל יח כד), ולמה נותן הקדוש ברוך הוא דרך רע לפניו, בשביל לפרסם מעשיו לבריות שלא ירע בו דבר בשביל העבירות ויהיו הבריות קוראות תגר כנגד מדת הדין, בשביל כך הקדוש ברוך הוא מפרסם מעשיו למי שהוא מחניף לחבירו, בוא ולמד מדואג שהיה ראש לסנהדרין, שנאמר אביר הרועים אשר לשאול (שמואל א' ח כ), ובשביל מדת לשון הרע אף על פי שהיה בו תורה, פירסמו הכתוב שהוא בעל הלשון, כדי להודיע מעשיו לבריות, שלא יבא ליפרע ממנו, ויהיו קורין תגר לפני מדת הדין, לפיכך כתיב בבוא דואג האדומי".

מבואר כטעם השני שכתב רש"י, והפרסום אינו רק על ידי שה' נותן לפניו מכשול, אלא שהקרא מגלה לנו שדואג הוא בעל הלה"ר כדי שנדע למה הוא נענש, וכמו כן נלמד מדרכיו של הקב"ה לעשות כן.

ובפסקי ריא"ז מסכת יומא פרק ח: "מפרסמין את החנפים מפני חילול השם, שנ' ובשוב צדיק מצדקתו ועשה עול, אלו בני אדם שהם מחזיקין צדיקים בעיני העם, והם בעלי חנופה ומחזיקין ידי עוברי עבירה, וכשהבורא נוקם מהם שם שמים מתחלל, שסבורין העולם שהן לוקין בחנם. לפיכך ראוי לפרסם שהם רשעים ובעלי חנופה".

ובספר כד הקמח ערך חנופה: "וכיון שהקב"ה מפרסמו מצוה עלינו לעשות כן, וכיון שהבריות מחזיקין אותו באדם כשר והוא רשע מותר לפרסמו ולהודיע מעשיו, ולמדנו זה מדואג האדומי...".

והטעם הראשון של רש"י עולה ממה שכתוב במסכת כלה רבתי פרק ג, דשם שנינו: "ואם אמרת על אחרים דבר רע קטון, יהי בעיניך גדול, עד שתלך ותפייס אותו. קא עסיק ואומר בכשרים, דאי בפרוצים מאי חייש להו, והא תניא מפרסמין את החנפים ואפילו בשבת".

א). בבית אלוקים למבי"ט שער התפילה פרק יב למד מזה גם לפרסם את התשובה כשהחליט לעשותה וז"ל: "וכל עוד שהם אינם מפרסמין תשובתם כמו שהיה חטאם מפורסם לא ייטיב ה' להם כבעלי תשובה כדי שלא יטעו העולם בהם בחשבם שהם רשעים והש"י מטיב להם".

ברייטא זו ודאי קאי על פרסום שעושים בני האדם, והשמיענו שאם הדרך שישמעו זאת הציבור היא בשבת, יעשה כך אפילו בשבת. וממה שאמרו "מאן חייש להו" נראה כרש"י בפירוש הראשון, שהוא כדי שלא ילמדו ממעשיו, ואין לחוש לכבודם מפני שאינו בכלל עמיתך.

ורבינו יונה בפירושו למשלי פרק כד הוסיף עוד טעם בזה: "[מצוה] לפרסמו עד אשר רוע פעולותיו יודעו לרבים, כי יש נזקים גדולים בכבוד הרשעים, כי ידיחו רבים מדרך טובה וישפילו כבוד הצדיקים ויקרבו החטאים, אף כי יש חילול ה' בכבודם, כי מקצת בני אדם מכירים במעשיהם, ואומרים כי אין שפלות לאיש בעבירות, ולא נגרע מערכו במעשיו הרעים, ואין כח בחטאים להשפיל בני אדם".

כלומר שהיודעים בחטאו ורואים שלא משפילים אדם שעושה חטאים בסתר, מסיקים שחטא אינו דבר כ"כ מגונה ומשפיל.

ועוד יש לפרשו לפי מה שכתב בספר אורחות צדיקים שער הענוה: "אותם ההולכים בענוה בענין המלבושים ומדברים בנחת, ומנהיגים עצמם בחזקת חסידים וצדיקים, למען יאמינו להם ויסמכו על דבריהם, ויחניפו למי שאין להחניף, ועושים רמאות בסתר, ואין חוששים לקיים המצוות רק ברבים ולא כשהם ביחיד, וגונבים דעת הבריות - אלו הם מחללים השם, ברוך הוא, יותר מכל האדם, וגורמים שאין העולם מאמינים לטובים, והם נחשדים מבני אדם שיאמרו: שמא אלו הם כאלו? והמכיר בהם חייב לפרסם ולהודיע לכל, כאשר אמרו רבותינו (יומא פו ב): מפרסמים את החנפים".

בדבריו יש טעם נוסף לחלול השם, כדי שלא יחשדו על הטובים שהם כאדם זה. ונראה כוונתו שהיודעים את רשעותו יאמרו שגם רבנים אחרים נוהגים כמוהו אלא שמחפלים עליהם, ולכן לא ילמדו מחכמים דבר.

ועל פי אותה דרך י"ל נמי שחילול השם הוא עצם המחשבה שהתורה אינה אומרת לפרסם את מעשיו.

וקישור ההלכה באבות דרבי נתן לחלול השם מובא בספר הלכות גדולות (סימן ז - הלכות שבת פרק עשרים ושלושה עמוד קלו): "מפרסמין את החנפים בשבת מפני קידוש השם".

וכ"ה בספר כלבו (סימן קמו) בשם רב פלטוי: "לרב פלטוי וששאלתם מפרסמין את החנפים מפני חלול השם, מאי חלול השם אית ביה, כך ראינו שאדם זה ידוע הוא שאומר לרע טוב ולטוב רע, רואין בני אדם ואומרים שמא יפה הוא אומר ומתחלל שם שמים, ואמרו רז"ל מפרסמין את החנפין בשבת מפני חלול השם".

על פי כל הטעמים שנכתבו בזה נראה שאינו תלוי באפשרות לחזרת החוטא למוטב. יתכן שלפי הטעם השני של רש"י לא יוגדר הדבר כחובה, אך נראה שלפי הטעמים האחרים הוא חובה כדי להציל את הציבור, והוא חלק מחובת "לא תעמוד על דם רעך". זאת, בפרט כאשר החנף גם מזיק במצוות שבין אדם לחבירו.

אמנם לכאורה קשה, שהרי בפסחים קיג ע"א אמרו "טוביה חטא וזיגוד מנגיד" שאין לגלות חטא כשהוא יחיד. אך הדבר יובן מתוך דברי רבינו יונה (בשער יט אות ריט), שאחרי שהביא את

דברי הגמרא בפסחים בלשון זו: "אם ראה כי נכשל חברו בדבר ערוה או באחת מן העבירות אין ראוי שיעיד על זה חנם, רוצה לומר: ללא תוכחת, גם כי יש אתו עד שני להקים דבר". הביא את דין פרסום החנפים בלשון זו: "ואם החוטא איש אשר איננו ירא מלפני האלקים, כמו הפורק מעליו עול מלכות שמים ואינו נזהר מעבירה אחת, אשר כל שער עמו יודע כי היא עבירה, מותר להכלימו ולספר בגנותו. כך אמרו רבותינו (בבא מציעא נט, א): (ויקרא כה, יז): "ולא תונו איש את עמיתו" - עם שאתך בתורה ובמצות אל תונהו בדברים, ואשר לא שת לבו אל דבר ה' מותר להכלימו במעלליו ולהודיע תועבותיו ולשפוך בוז עליו. ועוד אמרו (יומא פו, ב): מפרסמים את החנפים מפני חילול השם. אבל אם נכשל בחטא על דרך מקרה, ורוב הימים דרכו להשתמר מעונו, אין לגלות על חטאו, כאשר בארנו".

מבואר החילוק, שכשחטא על דרך מקרה אין לגלות חטאו, ומסתבר שזה משום סבירות גבוהה שהוא יחזור בתשובה גם בלי פרסום, אבל כשהוא פורק עול ומתמיד בעבירה מסתמא לא יחזור בתשובה בלא פירסום, וגם אינו נחשב עמיתך, ולכן אין כלפיו כל איסור. וממה שרבינו יונה משה בין הדינים מתבאר שבחוטא קבוע מותר אף לאדם יחיד להודיע תועבותיו ולהכלימו ברבים, שהרי המעשה בזיגוד הוא בעדות של אדם יחיד. ואף שלאדם יחיד אין להאמין, אפשר להניח שהפרסום יועיל וימצאו סיוע לדבריו, כיון שהחוטא עושה כך בדרך קבע. ובפרט כאשר כבר יש בידי המפרסם ראיות של דברים הניכרים, בודאי יש לו לפרסמו.

ונראה שהמצוה הזו נאמרה בין במקרה שהרשעות של החנף היא בין אדם למקום, ובין במקרה שהוא פוגע באנשים, שהרי רבינו יונה כתב בסתמא שהוא באיש "אשר תמיד יתיצב בדרך לא טוב", ולא הגביל זאת לדברים שבין אדם למקום. ואדרבה, כאשר מדובר בפגיעה באנשים, כגון שגזל או בייש, כתב רבינו יונה במקום אחר שיש היתר לפרסמו אפילו לאחר פגיעה חד פעמית, ונראה מלשונו דכיון שאינו מרצהו הרי הוא כמחזיק בעבירה בדרך קבע, ולכן הוא משה דינו לדין החנף. כך מבואר בעליות דרבינו יונה (בבא בתרא כט ע"ב), וז"ל: "בדברים שבין אדם לחבירו שאין לו תקנה עד שיעשה השבון, או שירצה את חברו והוא אינו מרציהו, או בשאר עבירות שאוחז אותם ועושה אותם במזיד ועודנו מחזיק בהם, ולא במקרה, אבל הם מדרכיו ולמודו, מצוה לגנותו בפני כל אדם, שנא' שונאי ה' יהללו רשע ושומרי תורה יתגרו בם, כדי שיתרחקו בני אדם מדרך רעה, כמו שנא' ושומרי תורה יתגרו בם, וכדי שישבו גם הוא מדרכו ויתקן מעשיו". הרי שבדברים שבין אדם לחבירו, מאחר שפגע בו, כתב שדי רק בכך שאינו מרצהו כדי להתיר לפרסמו, ולפי זה נראה שרק בשאר עבירות, כגון בבא על הערוה, כתב בשע"ת את התנאי "ולא במקרה".



## ב.

### פרסום מעשי חנף על ידי מי שנפגע ממנו אישית

בענין לה"ר על אחד שזערו או ביישו כתב הח"ח (הל' לשון הרע כלל י סעי' יא) שאע"פ שלמי שראה דבר זה מותר לספר על כך, כדי שיבוזו עושי רשעה בעיני בני אדם ויזהרו מדרכיהם

הרעים, או שישוב החוטא מדרכו כשיראה שהבריות מגנות אותו, מכל מקום הנפגע עצמו לא יספר לאחרים על האיש שפגע בו כי בודאי אין כוונתו לתועלת. אלא מפני שהוא כועס על שנגע בכבודו או בממונו, וחסר כאן התנאי בהיתר של "כוונתו לתועלת".

בבאמ"ח (אות לא) מביא הח"ח הוכחה לדבריו מהגמרא במועד קטן (טז ע"א) "ומגלן דאי מתפקר בשליחא דבי דינא, ואתי ואמר, לא מיתחזי כלישנא בישא - דכתיב העיני האנשים ההם תנקר". רש"י מפרש שהם ביזו את השליח של משה, וממה שמשה ידע זאת מוכן שהותר לשליח לספר שביזוהו. וכתב הח"ח שמשמע שההיתר הוא רק בגלל היותו שליח בית דין, ולאחר אסור, כי כוונתו אינה רק לתועלת שיבוזו עושי רשעה הנ"ל. והוסיף הח"ח שאף שמצינו בש"ס עובדות על חכמים שספרו כשפגעו בהם, צ"ל שהתם היו לזה צורך ותועלת מיוחדת.

אך עיקר הדין שיש היתר לספר על מי שציערו או ביישו נלמד מעליות דרבינו יונה הנ"ל (ב"ב לט ע"א). ובעליות דרבינו יונה מבואר שמותר גם למי שנפגע מביוש לספר בעצמו שביישוהו, כי קאי שם לבאר מה שאמרו שבפני ג' לית ביה לשנא בישא, וכתב "דמירי בדברים שמותר לאומרם אם הם אמת, כגון מי שקובל על חבריו בפני בני אדם על חמס שעשה לו, או שמספר בנזקים שעושה לו חברו". ומבואר להדיא שההיתר נאמר גם כשאדם מספר על עצמו, וראיתי שאכן בנתיבות חיים (על הח"ח שם) הוכיח כך מדברי רבינו יונה, והוסיף שכ"מ בשו"ת מהר"י מברונא (סי' לח) שכתב לגבי דברי רבי יוסי (שבת קיח ע"ב) מעולם לא אמרתי דבר וחזרתי לאחר, שהוא כאשר ר' יוסי היה נגזל, ולא אמר דבר על הגזלן אעפ"י ש"מצוה לשנאתו ולפרסמו", ר' יוסי היה נזהר בכך אם לא היו לו עדים. הרי שגם לגזלן יש מצוה לפרסם.

לענ"ד יש להעיר שמהר"י מברונא לא כתב להדיא שלנגזל יש מצוה לפרסם בעצמו אלא שיש לו מצוה לשנאתו, ועכ"פ הוא ביאר שר' יוסי היה נזהר מלעשות זאת. מכל מקום מרבינו יונה משמע להדיא שמותר, ובפשטות זו גם כוונת מהר"י ברונא, והזהירות של ר' יוסי לשיטתו היא רק משום שבלי עדים דבריו לא יתקבלו, לכן נראה שכאשר יש בידו דברים המוכיחים הוא יסכים שמצוה לכתחילה לפרסמו. ונראה לענ"ד שאכן קשה להחליט את הכלל של הח"ח שכל נפגע מתכוון אך ורק להחזיר לפוגע מפני שהוא נגע בכבודו, דמסתבר שהרבה פעמים הנפגע מתכוון גם לתועלת הציבור, ודי בכך שהוא מתכוון בעיקר לתועלת הציבור (כפי שכתב מסברה בחלקת בנימין כלל י אות סח שאין חיוב שתהיה כוונתו אך ורק לזה).

ובאשר לראיית הח"ח משלוחו של משה, לענ"ד יש לדחות, שבאמת ההיתר הוא לאו דוקא לשליח ב"ד, והרי בלא"ה התם היה מותר לספר עליהם לה"ר, שהרי הם היו אפיקורסים ובעלי מחלוקת, אלא שהגמרא קבעה שלשליח תמיד מותר לספר. והיתר זה נאמר בלי קשר לטוהר הכוונה שלו. הפסוק "העיני האנשים הם תנקר" הובא כאסמכתא לדין זה, ולא כדי למעט שלאחר הדבר אסור.

ובהל' רכילות (כלל ט הערה כח) הח"ח הצריך את התנאי של כוונה לתועלת גם בסיפור על חנווני שמטעה את הציבור במשקולות, אך שם בהגהה הביא את דברי הט"ו בחו"מ בסי' תכ"א (בד"ה כדי לאפרישנהו מאיסורא) לגבי הכאת אדם שמכה אדם אחר, שכתב שכיון שהוא עושה מצוה בהכאת המזיק אין נפקא מינא אם כוונתו לתועלת או מחמת שנאתו, העיקר שיציל את הנפגע

מהמזיק. וביאר הח"ח שאף שכתב למעלה שגם במקרה כזה צריך המספר להתכוון לתועלת, לשיטת הט"ז התנאי של כוונה לתועלת ולא מצד שנאה, נאמר במקרה זה לא מצד עצמו, אלא רק מצד החשש ששנאתו תגרום שיגדיל בסיפורו את העוולה.

למעשה עולה מדבריו שגם בזה שיש תועלת מעשית מידית לאחרים, למי שנפגע בעצמו מהחנוני אסור לספר זאת. אך לענ"ד מסתבר שבכהאי גונא בודאי מותר גם למי שנפגע בעצמו מאותו חנוני לספר על כך, דא"כ נניח לו לרמות, והלא העיקר הוא שיציל אחרים, ומסתמא זו גם עיקר כוונת המספר, ואין חשש כ"כ שבדבר כזה יגדיל את העוולה.

בכל אופן, גם אם ננקוט בכל הדברים האלו כדברי הח"ח, דבריו בהל' לשון הרע כלל י' נאמרו על מי שפלוני צערו פעם אחת, וגם בהל' רכילות כלל ט' הוא אינו עוסק באנשים שמטעים את הציבור לחשוב שהם צדיקים. ומבואר מכל דבריו בבבאמ"ח בהל' לשון הרע שעכ"פ אם יש תועלת ברורה ומידית במה שהוא מספר עליו, מותר גם למי שנפגע לספר על הפגיעה, כפי שעשו תנאים ואמוראים. על כן נראה שבחנפים, שלגביהם איכא מצוה ותועלת גדולה לציבור, ואיכא בזה תיקון עולם, והתועלת הגדולה לציבור לא תושג אם נאסור על הנפגעים לפרסם, פשוט שהמפרסם מתכוון גם לטובת הציבור. ולכן מסתבר שגם הח"ח יסכים שאין לאסור על הנפגעים לפרסם. וגם מסתבר הדבר מפני שכל הענין בחנף הוא שכלפי חוץ הוא נראה צדיק, אם נאמר שגם בכהאי גונא אין לנפגע ממנו לספר על כך כיצד ידעו את מעשיו?

## ג.

### דעת הרמב"ם במצות פרסום החוטאים והחנפים

הרמב"ם הלכות דעות פרק ו' הלכה ח כתב: "המוכיח את חברו תחלה לא ידבר לו קשות עד שיכלימנו שנאמר ולא תשא עליו חטא, כך אמרו חכמים יכול אתה מוכיחו ופניו משתנות, ת"ל ולא תשא עליו חטא, מכאן שאסור לאדם להכלים את ישראל וכל שכן ברבים, אף על פי שהמכלים את חברו אינו לוקה עליו עון גדול הוא, כך אמרו חכמים המלבין פני חברו ברבים אין לו חלק לעולם הבא, לפיכך צריך אדם להזהר שלא לבייש חברו ברבים בין קטן בין גדול, ולא יקרא לו בשם שהוא בוש ממנו, ולא יספר לפניו דבר שהוא בוש ממנו, במה דברים אמורים בדברים שבין אדם לחברו, אבל בדברי שמים אם לא חזר בו בסתר מכלימין אותו ברבים ומפרסמים חטאו ומחרפים אותו בפניו, ומבזין ומקללין אותו עד שיחזור למוטב, כמו שעשו כל הנביאים בישראל".

הרמב"ם לא מדבר כאן על חנף, והוא מחלק בין דברים שבין אדם לחברו לבין דברי שמים. וצריך ביאור לגבי מה חילק הרמב"ם בין אדם לחברו לדברי שמים, ומה מקורו.

ב. רק שעכ"פ יזהר לא להגדיל את העוולה. ועיין עוד בדברי החלקת בנימין בהל' רכילות כלל ט' הערה לה (לענ"ד יש להשיב על דבריו), ובמה שכתבתי בירחון האוצר גליון כד בענין מדובב בכלא.

הלחם משנה הקשה שמלשון הרמב"ם "המוכיח את חברו בתחלה", מוכח שרק בתחילה לא ידבר קשות, אך בסוף ידבר קשות, וזה נאמר על כל תוכחה שהיא גם בדברים שבין אדם לחבירו, בעוד שמהמשך דברי הרמב"ם משמע שרק בדברי שמים ידבר קשות, וכתב שיש מי שתירץ דבאמת גם בדברים שבין אדם לחבירו אם לא שמע בתחילה, יכלימו, אלא שבזה יעשה כן רק בינו לבין עצמו, אבל לעולם לא יכלימו ברבים ואפילו לא חזר בו בסתר. וסיים "ואין זה במשמע דברי רבינו, ועוד דמניין לו חלוק זה". והבן ידיד ועבודת המלך (על הלכות דעות) כתבו די"ל שהרמב"ם דייק דבערכין קאמר שהמוכיח לא יכלימו, ושם איירי אפילו בהיכא שהוכיחו וחזר והוכיחו, משמע שלעולם לא יכלימו ברבים שפניו משתנות, ומאידך גיסא מצינו לנביאים שהיו מבזים ומקללים ברבים, לכן צריך לחלק ולומר שבערכין מיירי בדברים שבין אדם לחבירו ובזה לעולם לא יכלימו (ואף שהנביאים הוכיחו גם בדברים שבין אדם לחבירו לא היה בזה הכלמה אם לא אמרו ישירות על מי הם מדברים). וכ"כ באבל האזל, וביאר את הסברה שבין אדם לחבירו אין לאחר רשות לדונו כיון שיתכן שיש לו טענה שבדין עשה. אך לענ"ד לא נראה שזו כוונת הרמב"ם, שכן הרמב"ם לא מדבר באומר לחבירו מדוע עשית לי כך וכך, אלא במוכיח את חברו שמשמע על כל דבר, גם מה שעשה לאחר, ולפי סברת אבן האזל קשה, שאם כן מתחילה לא היה צריך להוכיחו, ואם בכל זאת הוכיחו ולא השיב לו כשהוכיחו, משמע שאין לו תשובה. ומעתה אינו מובן למה יאסר להכלימו ברבים כמו בבין אדם למקום.

והח"ח בבאר מים חיים (הל' לשון הרע כלל י אות א) כתב די"ל שהרמב"ם מחלק בזה רק לגבי דין הביוש, דהיינו שבדברים שבין אדם לחבירו לא יכלימו ברבים, אך עכ"פ יפרסמו ברבים. ועדיין צ"ע דלא משמע הכי מלשון הרמב"ם, וגם אינו מובן החילוק, מה בין הכלמה ברבים לפרסום מעשיו, דהפרסום שהתיר נמי ברבים הוא, והרי מכלימו בזה.

והמנחת חינוך (פרשת קדושים מצוה רמ, א) כתב שכוונת הרמב"ם שאם איש חוטא לחבירו מותר רק להוכיחו, אך אין לחבירו לביישו, דמוטב שימחול לו. ונראה לענ"ד שכוונתו להיכא שביישו בדברים באופן אישי, אך באופן שהחוטא פרוץ בעבירה הנוגעת לבין אדם לחבירו גם לדידה מצוה לפרסמו.

ובמרכבת המשנה (חעלמא) כתב ביאור אחר לגמרי. לדבריו, הרמב"ם אינו מחלק כלל בין תוכחה על עבירות שבין אדם לחבירו לעבירות שבין אדם למקום, אלא "המשך לשון רבנו להוליד אוהרת דהלבנת פנים, דמדהזירה התורה בתוכחה שהיה מצוה ולא תשא עליו חטא, כל שכן דמוזהר אהלבנת פנים, עיין מ"ש רבנו לאוין ש"ג (הרמב"ם שם לומד את האיסור לבייש קצתו לקצתו מדין תוכחה. ע.א.), וזהו שכתב רבנו מכאן שאסור לאדם וכו', ונוסף על זה שהמלבין ברבים אין לו חלק לעז"ב, וזה שסיים רבנו בד"א באיסור הלבנת פנים בדבר רשות שבינו לחברו, אבל בדבר שמים (כלומר בתוכחה על חטא. ע.א.) דוקא בתחלה לא יכלימו, אבל אם אינו רוצה לקבל מותר לדבר אתו קשות ואפי' ברבים כדכתיב סוף נחמיה ואריב עם ואקללם ואכה מהם אנשים ואמרטם וגו'. וזה פשוט וברור".

(ג). כעין זה כתב בפמ"ג בתיבת גמא בסוף ספרו חקירה ד, ה שמדובר שרק הכעיסו בדברים והקניטו.

וכן כתב הרב בנימין כהן בפירושו חלקת בנימין על הח"ח (כלל י אות א), והוסיף שכן מוכח בחינוך, שבמצות תוכחה (מצוה רל"ט) כתב שמצוה להוכיח גם בדברים שבין אדם לחבירו, ומסיים בציטוט דברי הרמב"ם בהלכות דעות "ואין ספק שאם לא חזר בו בכך, שמכלימין אותו החוטא ברבים ומפרסמין חטאו ומחרפין אותו עד שיחזור למוטב". משמע להדיא שכ"ה גם במצוות שבין אדם לחבירו. ובמצוה ר"מ על האיסור להכלים, מצטט בתחילה את דברי הרמב"ם בספר המצוות לאוין ש"ג שנצטוינו לא לבייש קצתנו את קצתנו, ומסיים שהיינו דוקא בדברים שבין אדם לחבירו, אבל בדברי שמים מותר להכלימו כמו שעשו הנביאים. ומבואר שהחילוק הוא, שכשמוכיח אדם על מצוות ולא שמע לו בסתר, מותר ומצוה להכלימו ברבים". ודעת הרמב"ם כדעת היראים סי' קצה שאף בחטא בעלמא נכון לפרסמו ברבים לאחר שהוכיחו שאולי זה יחזירו למוטב

ולכאורה קשה, שהרי אם ראה אדם שנכשל בערוה ביחיד אין לפרסמו, כפי שעולה מהא דזיגוד מנגיד, והרמב"ם הביא גמרא זו בהל' רוצח (יג, יד), ואיך כאן התיר לפרסמו לאחר שלא שמע לתוכחה בסתר? ונראה לענ"ד ליישב שבענין זה הרמב"ם מחלק בזה בין יחיד לרבים, דמעשה דזיגוד הוא בעד אחד, אך היתר הפרסום בסתם חטא הוא רק כשרבים מעידים על כך, או כדרך שמביא מהנביאים, ולכן נקט בהל' דעות לשון רבים "מכלימין".

מכל מקום, הרמב"ם לא הזכיר בכלל זה את החנפים. ונראה שהרמב"ם לא בא לחלוק על ההיתר והמצוה של פרסום חנפים שהוא במי שדרכו לחטוא ומסתיר מעשיו, שהרי הצורך בפרסום מעשי החנף גדול עוד יותר מפרסום של סתם חוטא שלא שמע לתוכחה, אלא נראה שמאחר שלדידיה ההכלמה ברבים והפרסום היא מצוה אפילו כשהחוטא אינו בגדר חנף, לא הוצרך לכתוב להדיא שמותר בחנפים, ולמעשה הדבר גם כלול במה שאמר שעושים כפי שעשו הנביאים, שהרי כך עשה המקרא לדואג האדומי. ולפי זה מובן שאף שבחנף יש רבותא שהפרסום אינו תלוי בהחזרתו בתשובה, ומשמע שהוא אף ביחיד היודע על מעשיו, מכל מקום הרמב"ם לא ראה צורך לפרט את כל הדברים, לאחר שכבר פירש את היסוד שעושים כדרך הנביאים כדי שהציבור ילך בדרך הישר.



## ד.

### דעת הראשונים בשאלה האם מקבלים עמי הארץ ואפיקורסים שחזרו בהם

הר"י הרצג קושר את ביאורו בדעת הרמב"ם לסוגית קבלת פושעים שחזרו בהם, וגם יש לנו לדון מה דין חנף שחזר בתשובה. לכן אבאר את הנלענ"ד גם בסוגיה זו.

איתא בתוספתא מסכת דמאי פרק ב הלכה ג-ט: "עם הארץ שקבל עליו דבר חבירות ונחשד על דבר אחד, נחשד על כולן דברי ר' מאיר, וחכמים אומרים אין חשוד אלא על אותו דבר בלבד... גר שקבל עליו כל דברי התורה ונחשד על דבר אחד אפי' על כל התורה כולה הרי הוא

(ד). כתב החלקת בנימין (כלל ד אות נה) שמותר גם לפרסם על ידי עיתון כשמתקיימים כל התנאים. וכן כתבו במהדורות דרשו (הערה 48), ופשוט.

כישראל משומד. עם הארץ שקבל עליו כל דברי חבירות חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו... כהן שקבל עליו כל עבודות כהונה חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו. בן לוי שקבל עליו כל עבודות לוייה חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו... וכולן שחזרו בהן אין מקבלין אותן עולמית, דברי ר' מאיר. ר' יהודה אומר חזרו בפרהסיא מקבלין אותן. במטמונית אין מקבלין אותן. ר' שמעון ור' יהושע בן קרחא אומרים בין כך ובין כך מקבלין, שנאמר שובו בנים שובבים."

נראה שמחלוקת התנאים בסוף התוספתא קאי על אלו שהוזכרו קודם לכן שמדובר במי שמתחילה לא קבל בשלמות מה שהיו צריך לקבל, ולכן לפי רבי מאיר לא מקבלים אותו כי חישנן שמא עדיין הוא מרמה, ולרבי יהודה מקבלים אותם אם חזרו בהם בפרהסיא, דמודים שמה שעשו מתחילה בסתר לא היה כראוי, ועתה הוא עושה בפרהסיא כהלכה, אבל אם עושה כראוי רק בסתר לא מקבלים אותו שמא אין קבלתו שלמה. ולר"ש ור"י בן קרחא גם אם לא מראה את קבלתו בפרהסיא, בכל אופן מקבלים אותם.

גם בבבלי מסכת בכורות דף ל ע"ב - לא ע"א איתא: "דתניא: עם הארץ שקיבל עליו דברי חבירות, ונחשד לדבר אחד - נחשד לכל התורה כולה דברי רבי מאיר, וחכמים אומרים: אינו נחשד אלא לאותו דבר בלבד. הגר שקיבל עליו דברי תורה, אפי' נחשד לדבר אחד - הוי חשוד לכל התורה כולה... תנו רבנן: וכולן שחזרו בהן - אין מקבלין אותן עולמית, דברי ר' מאיר, רבי יהודה אומר: חזרו במטמוניות - אין מקבלין אותן, בפרהסיא - מקבלין אותן, איכא דאמרי: אם עשו דבריהן במטמוניות - מקבלין אותן, בפרהסיא - אין מקבלין אותן. ר"ש ור' יהושע בן קרחא אומרים: בין כך ובין כך מקבלין אותן, משום שנאמר שובו בנים שובבים, א"ר יצחק איש כפר עכו אמר ר' יוחנן: הלכה כאותו הזוג. ת"ר: בראשונה היו אומרים, חבר ונעשה גבאי - דוחין אותו מחבירתו, פירש - אין מקבלין אותן, חזרו לומר: פירש - הרי הוא ככל אדם."

נראה שדברי הגמרא מקבילים לדברי התוספתא במסכת דמאי, אלא שיש כאן פירוש נוסף באיכא דאמרי אליבא דרבי יהודה, והוא שאם מתחילה כשעברו ואמרו שהם מקבלין חוץ מדבר אחד, זה היה בפרהסיא, אין מקבלין אותם בגלל גודל חציפותם הראשונית. גם מהמשך הסוגיה בבכורות בחבר משמע שהכל מדובר על מי שרוצה להיות חבר.

ובעבודה זרה ז ע"א איתא: "ת"ר: וכולן שחזרו בהן - אין מקבלין אותן עולמית, דברי ר"מ. ר"י אומר: חזרו בהן במטמוניות - אין מקבלין אותן, בפרהסיא - מקבלין אותן. א"ד: עשו דבריהם במטמוניות - מקבלין אותן, בפרהסיא אין מקבלין אותן. ר"ש ור' יהושע בן קרחא אומרים: בין כך ובין כך מקבלין, שנאמר: שובו בנים שובבים. א"ר יצחק איש כפר עכו אמר ר' יוחנן: הלכתא כאותו הזוג."

כאן לא כתוב בתחילה על ענין עם הארץ כמו בתוספתא ומסכת בכורות, ולכן מצינו כמה פירושים.

ר"ח כתב: "ת"ר כל הפושעים שחזרו אין מקבלין אותם עולמית. דברי ר' מאיר. ר' יהודה אומר חזרו במטמוניות פירוש בסתר אין מקבלין אותם. חזרו בפרהסיא מקבלין אותם. איכא דאמרי ר' יהודה אומר עשו עבירות בסתר, כלומר פשיעתם בסתר היתה - מקבלין אותם,



בפרהסיא - אין מקבלין אותם. ר"ש ור' יהושע בן קרחה אומרים בין במטמניות בין בפרהסיא מקבלין אותן. שנאמר שובו בנים שובבים. א"ר יצחק איש כפר [עכו] א"ר יוחנן הלכה כאותו הזוג".

לכאורה "כל הפושעים" משמע שלא מדובר רק על החשודים, אך כיון שבתוספתא ובגמרא בבכורות משמע להדיא שמדובר בחשודים הבאים להתקבל כחברים, היה נראה שגם לר"ח ברייתא זו קאי על אותם שבתחילה קבלו חברות שלא בשלמות, ו"כל הפושעים" פירושו כל אלו שבתחילה היו צבועים, כולל הגר והלוי והכהן שהוזכרו בגמרא בבכורות. וכפי שפירשנו לעיל ר"י קאמר בלישנא קמא שאין מקבלין אותם כשחזרו בהם בסתר, בלא לפרסם, שמא אין תשובתם שלמה. ובלישנא בתרא תלי במעשה הפשע, אם היה מתחילה בפרהסיא אין מקבלין אותם שזה מראה את גודל החציפות.

וכך עולה מפסקי ריא"ז מסכת עבודה זרה פרק א': "כל החשודין שעשו תשובה, בין בסתר בין בגלוי, מקבלין אותם, ומחזיקין אותם בעלי תשובה, שנ' שובו בנים שובבי', אף על פי שנראין שובבים בגלוי, מקבלין תשובתן בסתר".

ורש"י פירש: "וכלן שחזרו - אגולנין ועמי הארץ קאי. אין מקבלין אותן - להחזיקן בתורת חברות לסמוך עליהן. עשו דבריהן - בסתר עבירות שעברו עד הנה. בפרהסיא - הואיל ופקרו כל כך שוב אין נותנין לבן לשוב בתשובה שלימה".

ובתוספות חלקו על רש"י, ומחלקותם מבוארת היטב בלשון המאירי:

"גדולי הרבנים פי' בה הגולנים ועמי הארץ, ונראה מדבריהם מאחר שכתבו בה גולנים, שאף על כל פסולי עדות שמצד עברה הם אומרים כן, וכן מאחר שכתבו בה 'עמי הארץ' שעל כל החשודים הם אומרים כן, וחזרו בהם הם מפרשים אם חזרו בתשובה, ואין מקבלין אותם הם מפרשים שאין מקבלין אותם להרחיקם בתשובתם בתורת חברים עד שנסמוך עליהם. ומה שאמרו אחר דין חזרו בהן במטמוניות אין מקבלין אותם הם מפרשים, שמאחר שאין עושין תשובתם אלא בינם לבין עצמם ולא בפרסום ובכרבים, אין תשובתם תשובה בכדי לקבלה, אבל בפרהסיא, תשובה ומקבלין.

ואיכא דאמרי עשו דבריהם ר"ל עברותיהם אם עשאו בצנעה מקבלין אותם, אבל אם עשאו בפרהסיא אין לבם נכון לשוב בתשובה שלמה ומתוך כך אין מקבלין אותם".

וכתב המאירי: "הדברים מתמיהים מהיכן לנו שלא לקבל השבים לסמוך עליהם כשאר בני אדם, ועוד שהרי בפסולי עדות אמרו בסנהדרין שאם חזרו בהם הוכשרו עד שבארו שם בכלם מאימתי חזרתם. ועוד מאי עולמית דקאמר היה לו לומר אין מקבלין אותם ודין.

אלא עיקר הפירוש שבריתא זו נאמרה על החשודים למכור תרומה לשם חולין, וכן חשודים על השביעית ועל הבכורות, וכן על עמי הארץ שסתמן נחשדו על המעשרות ועל השביעית, ומה שאמר שחזרו בהם אין הכוונה שחזרו בתשובה אלא כונת השמועה בחשודים אלו שכבר קבלו עליהם דברי חברות ויצאו מחשד שבהם, ואמר עליהם שאם חזרו בהם, ר"ל שחזרו מתשובתם וחזרו לסורם ועכשו חוזרים ובאים לקבל דברי חברות - אין מקבלין אותם עולמית,

שמאחר שקבלו דברי חברות ואח"כ חזרו לסורם אין סומכין עליהם עוד לקבלם שבדאי הדבר מוכיח בהם שאין יכולים לעמוד בדברי חברות אלו הם דברי ר' מאיר. ור' יהודה אומר חזרו בהם במטמוניות אין מקבלין אותם כלומר אם כשחזרו לקלוקלם היה במטמוניות וכמתגנב ומתעלם בעשיית עברותיו, אלא שבאי זה צד נתגלו לנו תעלומותיו, ואחר שנודעו לנו סתריו הוא חוזר ובא לקבל עליו דברי חברות אין מקבלין אותם שאף עכשו לאחר קבלתם יחזרו לסורו ויסמוך על עצמו להפליג בצנעה יותר מבתחלה עד שלא יתגלה לנו ענינו, אבל אם כשחזר לקלוקלו היה בפרהסיא ועכשו חוזר ובא לקבל דברי חברות מקבלין אותם שבדאי אינו בא לרמות ולגנוב את דעתנו אלא כחוטא שמתחרט.

איכא דאמרי עשו דבריהם במטמוניות כלומר אם כשקבלו עליהם תחלה דברי חברות נודע לנו בהם שעשו ר"ל שהחזיקו באותם דברי חברות אף בינם לבין עצמם, ודאי תשובתם היתה שלמה, ואף על פי שחזרו וקלקלו יצרם תקפם, ועכשו חזרו ונתחרטו המקבלין אותם, אבל אם בשעת תשובתם לא נתברר לנו שהחזיקו בדברי חברות בינם לבין עצמם אלא בפני רבים ודרך התראות והתחסדות, מכיון שחזרו וקלקלו אין מקבלין אותם שחושדים אותם שאף בראשונה קלקלו בינם לבין עצמם ואף עכשו חושדין אותם בכך".

וכדברי התוספות כתבו רבינו יהונתן, הרא"ה והריטב"א, וכן נראה מסקנת הר"ן.

והנה לפי מה שבארתי ר"ח והרי"ף לא התכוונו לפרשו ממש על כל הפושעים, אלא על החשודים, ולכן עליהם לא קשה מה שהקשו תוספות על רש"י במה שהוסיף גזלנים, ומה שהקשו מסברה למה לא יקבלו עם הארץ לפי ר"מ אינו מוכרח, ומה שהקשו מהלשון "עולמית", י"ל שהכוונה בין אם חוזר ובסתר ובין אם חוזר בפרהסיא. אך בעל העיטור ח"א קבלת העדות (נז, א) כתב: "ועל כל חשוד קאמר, ורבינו נסים אמר על כל הפושעים קאמר".

מסתבר שרבנו נסים כתב כלשון ר"ח והרי"ף, ומבואר שאלבא דהעיטור לפי רבינו נסים על כל הפושעים ממש קאמר, ולא רק על חשוד. אך נראה שהבנת בעל העיטור אינה הכרחית. בדברי רבינו נסים, שהם ככל הנראה כדברי ר"ח, יש לפרש שאינו חולק וכוונתו לחשודים, ולא לרשעים הגמורים.

והסברה לחלק בזה היא כפי שנראה להלן בדברי הרמב"ם, שעל פושעים גמורים נאמר "כל באיה לא ישובון".

## ה.

### דעת הרמב"ם בשאלה אם מקבליים עמי הארץ ואפיקורסים שחזרו

כדי להבין את דעת הרמב"ם בזה יש להקדים שבעבודה זרה יז ע"א איתא "הרחק מעליה דרכך - זו מינות... כל באיה לא ישובון... דכל הפורש ממינות מיית", ועל פי זה פסק הרמב"ם

(ה). הר"ן על הרי"ף מסכת עבודה זרה דף ב ע"א הביא את מחלוקת רש"י ותוספות, ובשיטת רש"י פירש באופן שונה מעט מהמאירי: "חזרו בהן במטמוניות אין מקבלין אותן. לפי שלא יתביישו מן הבריות אם יחזרו לרשעם, אבל בפרהסיא מתוך שיתביישו מקבלין אותן".

בהלכות עבודה זרה פרק ב הלכה ה: "האפיקורסים מישאל אינן כישראל לדבר מן הדברים ואין מקבלים אותם בתשובה לעולם שנאמר כל באיה לא ישובון ולא ישיגו ארחות חיים, והאפיקורסים הם התרים אחר מחשבות לבם בסכלות דברים שאמרנו עד שנמצאו עוברים על גופי תורה להכעיס בשאט בנפש ביד רמה ואומרים שאין בזה עון, ואסור לספר עמהן ולהשיב עליהן תשובה כלל".

ולכאורה קשה שהרי בהל' תשובה (ג, יד) אחרי מניית אלו שאין להם חלק לעולם הבא כתב הרמב"ם: "במה דברים אמורים שכל אחד מאלו אין לו חלק לעוה"ב כשמת בלא תשובה, אבל אם שב מרשעו ומת והוא בעל תשובה, הרי זה מבני העולם הבא שאין לך דבר שעומד בפני התשובה, אפילו כפר בעיקר כל ימיו ובאחרונה שב יש לו חלק לעולם הבא, שנאמר שלום שלום לרחוק ולקרוב אמר ה' ורפאתיו. כל הרשעים והמומרים וכיוצא בהן שחזרו בתשובה בין בגלוי בין במטמוניות מקבלין אותן שנאמר שובו בנים שובבים, אף על פי שעדין שובב הוא שהרי בסתר שב ולא בגלוי מקבלין אותו בתשובה".

כאן משמע שיש תקנה גם למין גמור, ולא כדבריו בהל' עבודה זרה. ואמנם, כפי שהביא הר"י הרצג, כבר נשאל על זה הרמב"ם והשיב באגרותיו (מהדורת שילת עמ' תרטו): "שאיין מקבלין אותן בתשובה, רצונו לומר שלא נראם כבעלי תשובה, אלא נעמידם בחזקת מינים כמו שהיו, ונחשוד שהוא נוהג בכשרות מפחד, או לגנוב דעת הבריות". אבל אם עשו תשובה באמת בינם לבין בוראם, הרי יש להם חלק לעולם הבא. וביאר הרמב"ם שזו כוונתו בהל' תשובה שמקבלים אותם בתשובה.

הרמב"ם הוכרח לתירוץ זה לפי דרכו שלעולם אין מאמינים לאפיקורס שחזר בתשובה, אך בגמרא עצמה הענין לא מבואר לגמרי, ואין הכרח שכל הראשונים יודו בזה לדברי הרמב"ם.

עכ"פ לכאורה אכתי קשה, שהלא באותה ברייתא עליה קאי הרמב"ם בהל' תשובה רבי מאיר כתב שאין מקבלים אותם, ולפי דרכו של הרמב"ם כפי שביארה באגרותיו הכוונה בברייתא זו לדון אם מקבלים אותם לעולם הבא, וא"כ לפי רבי מאיר אין מקבלים אותם לעולם הבא, ואם כן קשה למה רבי מאיר השתדל להחזיר את רבו אלישע בן אבויה שהתקלקל.

על קושי זה כתב הר"י הרצג שצ"ל שגם רבי מאיר אמר "אין מקבלין אותם עולמית", ולא אין מקבלים אותם בתשובה. וכוונתו היא שדוקא בעולם הזה אין מקבלים אותם עולמית כדי שלא יקראו הבריות תגר על מדת הדין. אבל בודאי שהם קיימו מצות תשובה ופשעם נמחל לעולם הבא.

ולא הבנתי דבריו, שהרי מבואר באגרת הרמב"ם שזו היא דעת חכמים שהרמב"ם פסק כמותם שבכל גוונא מקבלים אותם לעולם הבא, ואכתי קשה שאם הברייתא קאי על דינם לעולם הבא, הרי שלרבי מאיר לכאורה אין מקבלים אותם לעולם הבא?

לכן נלענ"ד שהרמב"ם נוקט כפי שעולה מהקשר הברייתא במקורה בתוספתא שהיא דנה על השאלה אם מועילה חזרתם של עמי הארצות כשחזרו בתשובה, אך מהלשון בגמרא עבודה זרה לפי גרסתו "כל הפושעים" מורה שכוונת הברייתא לכלול וללמד שכן הדין גם לגבי כל

הפושעים. לכן מפרש הרמב"ם שרבי מאיר דיבר בין על עם הארץ ובין על אפיקורוס, אך דן רק אם מקבלים אותם בעולם הזה, ועל זה אמר שאין מקבלים אותו. ואין זה בגלל חילול השם שהבריות יקראו תגר, כפי שכתב הר"י הרצ"ג, אלא בגלל שאין סומכים על תשובתו (כפי שכתב הרמב"ם באגרתו ביחס לאפיקורוס אליבא דחכמים). וכן רבי יהודה קאי על שניהם לענין עולם הזה, ואומר שאם חוזר בסתר או חטא בגלוי אין סומכים על תשובתו. וגם חכמים התייחסו לדברי רבי מאיר ורבי יהודה לענין קבלתם בעולם הזה, אך מהפסוק שהביאו "שובו בנים שובבים" משמע שהם כללו בזה גם את היחס לעולם הבא לגבי כל ישראל כולל אפיקורסים גמורים, דמשמע מפסוק זה שגם פושע גמור נקרא בן, כי תשובתו מתקבלת בעולם הבא, ואמנם יש חילוק בזה שמה שאמרו חכמים שמקבלים אותם, היינו בעולם הזה לגבי עם הארץ, אך כשהוא כופר גמור אין מקבלים אותו בעולם הזה גם לשיטתם דהא כל באיה לא ישובון, והקבלה של כופר גמור היא רק לעולם הבא.

ונראה שהרמב"ם סובר שלא רק למין ואפיקורוס גמור אין מאמינים כשחזר בתשובה, אלא לכל רשע שהתפרסם רשעו, כפי שביאר בפירוש המשנה לרמב"ם מסכת אבות פרק א משנה ו: "וכן אם היה רשע ונתפרסמו מעשיו, ואחר כך ראינוהו עושה מעשה שראיותיו כולן מורות שהוא טוב, ובו צד אפשרות רחוקה מאד לרע - צריך להשמר ממנו, ולא להאמין בו טוב, הואיל ויש בו אפשרות לרע, אמר: (משלי כו, כה) "כי יחנן קולו אל תאמן בו, כי שבע תועבות בליבו".

### סיכום

- א. איתא בתוספתא יומא, ובגמרא יומא דף פו, ובאבות דרבי נתן "מפרסמין את החנפים".
- ב. לפי רש"י, 'חנפים' הם רשעים שעושים מעשיהם בסתר, ועוברים בקביעות על עבירות, ויש מצוה וחובה על האדם לפרסם מעשיהם כדי שלא ילמדו מהם, ועוד טעמים הקשורים לחילול השם. ונראה שגם הרמב"ם מסכים לדבר זה המפורש בדברי חז"ל.
- ג. חובה על האדם שנפגע לפרסם את מעשי החנף אף אם נראה לו שהרשע לא יחזור למוטב כתוצאה מהפרסום, מפני שהתועלת בכך היא לציבור כולו, ואם הוא לא יספר איך ידעו להיזהר.
- ד. בברייתא בעבודה זרה יז מבואר שלפי חכמים כאשר אדם החשוד בהטעיות חוזר בתשובה מקבלים אותו ומאמינים לו. אך לפי הגרסה לפנינו לא דברו בברייתא זו על רשע גמור. ר"ח והרי"ף גרסו בברייתא זו שמדובר על "כל הפושעים", אך יתכן שגם לפי גרסתם הדברים מוסבים רק על הפושעים שהוזכרו לפני כן, והכוונה לסתם עמי ארצות, אבל אפיקורוס שחזר בתשובה נשאר בחזקת חשוד, כי עליו נאמר "כל באיה לא ישובון".
- ה. לדעת הרמב"ם, לא רק אפיקורוס אלא כל רשע גמור שחזר בתשובה, לעולם נשאר חשוד, ומסתבר שה"ה בחנף שהכשיל והטעה את הציבור. עכ"פ תשובתו מועילה לו לעולם הבא.

(1). לא מצינו שהבריות תגר כשרואים אדם שידוע לכל שחטא בעבר שנענש.

### תגובת הרב ישראל איסר צבי הרצג

הרב אלבה שליט"א כותב שדברי "הם בניגוד לדברי רבנו יונה בשערי תשובה שער ח אות ריט, שנפסקו להלכה בחפץ חיים כלל ד הלכה ז, והחפץ חיים כותב להדיא שכך הם דברי הרמב"ם".

רבינו יונה כותב בשערי תשובה (שער ג אות ריט) כותב: "ועוד אמרו (יומא פו, ב): מפרסמים את החנפים מפני חילול השם". רבינו יונה פוסק כאן הלכה למעשה. המאמר שעליו מדבר הרב אלבה שליט"א אינו עוסק בהלכה למעשה. הוא מתמקד בשני עניינים נקודתיים – קושית הלתשובת השנה על הרמב"ם בהל' תשובה, והעובדה שהרמב"ם השמיט את ההלכה שמפרסמים את החנפים מפני חילול השם. רבינו יונה אינו מתייחס לשיטת הרמב"ם, ולכן אי אפשר לדעת מתוך דבריו אם הוא היה מקבל את דבריו או לא. בודאי אין שום ניגוד בין דבריו לדברינו.

החפץ חיים בהלכות לשון הרע, כלל ד אות ז, כותב: "ועוד אמרו מפרסמין את החנפים מפני חילול השם". החפץ חיים לא מביא את הרמב"ם כמקור לדין זה מסיבה פשוטה – הרמב"ם לא אמר דבר כזה. החפץ חיים ממשיך: "כל שכן אם הוכיח אותו בזה ולא חזר דמותו לפרסמו ולגלות על חטאיו בשער בת רבים ולשפוך בוז עליו עד שיחזור למוטב וכמו שכתב הרמב"ם בסוף פרק ו' מהלכות דיעות". כאן מביא החפץ חיים דין נוסף, שאחרי תוכחה שלא הצליחה, מותר לפרסם חוטא בשער בת רבים כדי להחזירו למוטב. לדין זה השני מביא החפץ את הרמב"ם כמקור, ואכן כך כתב הרמב"ם בפירושו.

החפץ חיים אינו אומר שהרמב"ם סובר שמפרסמין את החנפים מפני חילול השם, וגם לא נחית לפרש למה השמיט הרמב"ם דין זה. לכן דבריו, כמו דברי רבינו יונה, אינם נוגעים לנושא של המאמר שהרב אלבה שליט"א מעיר עליו.



### תגובת הרב עידוא אלבה

א. במאמרי תמהתי על הסבריו בדעת הרמב"ם. כבודו כתב בשיטת הרמב"ם שאין חובה עלינו לפרסם את החנפים כשנראה שהדבר לא יביא להחזרתו למוטב, והעלה שהרמב"ם השמיט את המאמר "מפרסמין את החנפים מפני חילול השם" כי הוא סובר שמדובר רק בהנהגה של בית דין של מעלה, בעוד שמדברי חז"ל הן בפשט לשון התוספתא והגמרא ביומא "מפרסמין" בלשון רבים, והן במדרש שוחר טוב שמדבר על כך שהכתוב פרסם, והן במסכת כלה שאמרו לפרסם אף בשבת, עולה שיש עלינו מצוות פרסום. גם משמע מחז"ל שמצוה זו לא נועדה כדי שהחוטא יחזור למוטב, אלא מטעמים אחרים, ולכן אין בה תנאי שהמפרסם מעריך שהדבר יועיל להחזיר את החוטא למוטב. לכן לא מסתבר שהרמב"ם פוטר מחובת הפרסום ומתנה תנאי, בניגוד למה שעולה מדברי חז"ל. ההבנה הפשוטה היא שהמצוה בפרסום החנפים נלמדת במכל שכן בדברי הרמב"ם בהלכות דעות שהתיר לפרסם אפילו בסתם חוטא שלא שמע לתוכחה.

ב. לשון החפץ חיים: "מותר לפרסמו ולגלות על חטאיו בשער בת רבים ולשפוך בוז עליו עד שיחזור למוטב וכמו שכתב הרמב"ם" לקוחה בעיקר מרבינו יונה בשערי תשובה שער ג "מצוה

לספר בגנותו ולגלות על חטאותיו ולהבאיש בעלי עבירות בעיני בני אדם, ולמען תגעל נפש השומעים את המעשים הרעים.... מותר להכלימו במעלליו ולהודיע תועבותיו ולשפוך בוז עליו".

רק סיום המשפט בח"ח "עד שיחזור למוטב" היא מלשון הרמב"ם הלכות דעות פרק ו הלכה ח.

לכן לענ"ד אין ספק שהחפץ חיים אינו מחלק בין דברי הרמב"ם לדברי רבינו יונה.

ג. כך מבואר גם מדבריו בבאר מים חיים כלל ד ס"ק לב: "שיכוין לתועלת, דהיינו, כדי שיתרחקו בני אדם מדרך רשע כשישמעו שהבריות מגנות פועלי און, גם אולי הוא בעצמו ישוב על ידי זה מדרכיו הרעים כשישמע שהבריות מגנות אותו עבור זה, אבל לא יתכוין המספר להנות מהפגם שהוא נותן בו, ולא מצד שנאה שיש לו עליו... והכל יתכוין לשם שמים כדי להשניאו שלא ילמדו ממעשיו".

מבואר שמה שכתב "גם אולי הוא בעצמו ישוב", הוא רק תוספת נימוק שאותה הוא לקח מהרמב"ם, אבל את המצוה של הפרסום יש לעשות גם אם נראה לו שזה לא יגרום לכך שהחוטא יחזור למוטב. לכן הוא מסיק שדי בכך שמתכוון שלא ילמדו ממעשיו. הוא כותב דין זה כדבר פשוט, ומזה מוכח שהוא מבין שהרמב"ם אינו חולק על רבינו יונה.

בברכה רבה

עידוא אלבה



(ז). באנציקלופדיה תלמודית (ערך לשון הרע הערה 230) כתבו על מה שהתנה הח"ח שיכוון לתועלת "וצ"ב בטעם הדבר". ונראה שכוונתם להקשות שכיון שאיש כזה יוצא מכלל עמיתך מנא לך להצריך שיכוון לתועלת. ובחלקת בנימין (אות נו) ביאר שכיון שלא מדובר על כופר גמור, שהרי הוא יצא מכלל עמיתך רק לגבי אותה העבירה, ולכן צריך לכוון לתועלת שאם כוונתו מחמת שנאה אינו ענין למה שעובר על אותה עבירה, וראה עוד בח"ח בבא"ח כלל י הערה ל, שכתב שכיון שהאיש הזה יצא מכלל עמיתך אינו חייב מהדין להוכיחו תחילה. וכתב שם בחלקת בנימין שלפי החילוק שכתב לעיל לחלק בין עובר עבירה אחת בשאט נפש לכופר גמור, נראה שיש חיוב מדינא להוכיחו תחילה.

הרב יעקב מתלון

ישיבת קדומים

מחבר 'לוחות ושברי לוחות' (על הלוח העברי) ו'תקציר מסקנות הרף'

## ניסן, תשרי ו'תחלת מעשיך

ר"ה יב. כז.

במסכת ראש השנה (י:יב.), יש דיון במחלוקת המפורסמת - מתי נברא העולם? בניסן (ר' יהושע), או בתשרי (ר' אליעזר)? הדיון כולל התייחסות (בין היתר) ללידת האבות ולמבול. בסוף הדיון, מופיעה ברייתא, שנראה שבאה להכריע: "תנו רבנן: חכמי ישראל מונין למבול כרבי אליעזר ולתקופה כרבי יהושע. חכמי אומות העולם מונין אף למבול כרבי יהושע". ויש צורך להבין איזו הכרעה נאמרה כאן.

בהמשך המסכת (דף כז.), יש התייחסות נוספת לדיון זה: "אמר רב שמואל בר יצחק: כמאן מצלינן האידנא 'זה היום תחלת מעשיך זכרון ליום ראשון', כמאן? - כרבי אליעזר, דאמר: בתשרי נברא העולם".

## א.

חכמי ישראל מונים מניסן לתקופות ולמולדות. פרש"י (ד"ה חכמי ישראל וד"ה ולתקופה) ובעלי התוס' (ד"ה למבול, הביאו דברי רש"י בסתם) שהעיקר כר' יהושע, שהעולם נברא בניסן. לגבי תקופות, שתי סוגיות בבבלי נוקטות כן בסתם (עירובין נז. ברכות נט:), ואילו לר' אליעזר יש לחשב את התקופות מתשרי, כמפורש בגמ' לעיל (ח.).

ובר"ן (ג. בדפי רי"ף, ובחידושו לדף טז.) הביא אפשרות שהלכה כר"א, ומונים לתקופה כר' יהושע כי ניסן הוא זמן צמיחה, והיא נמשכת אחרי מהלך החמה (מובא בביאור הגר"א לאור"ח תקפא,

א). והרי תקציר הסוגיה (ע"פ רש"י), מלבד הברייתא המכריעה:

דף יא. ר' אליעזר: בתשרי העולם נברא ("תדשא הארץ דשא... עץ פרי" כשמלאים דשאים ופירות, זמן גשמים {"וְאֵדָה יַעֲלֶה"}, אברהם ויעקב נולדו {"יָרַח הָאֲתָנִים" על שמם) ונפטרו (הקב"ה ממלא שנות צדיקים, "בִּן-20 שָׁנָה אָנְכִי הַיּוֹם"), ובו הגאולה בעתיד {"יִתְקַע בְּשׁוֹפָר גָּדוֹל גּוֹשׁ"). ר' יהושע: בניסן (בהתאמה: "וְתוֹצֵא הָאָרֶץ דָּשָׁא... וְעֵץ עֵשֶׂה-פֶּרִי" כשמוציאים, והוא זמן זיווג החיות {"לְבָשׁוּ כְרִים | הַצֹּאֵן"}; "חֲדָשׁ זֶה" על שם האבות; "לֵיל שְׁמֵרִים" משמר. [ולר"א - זו ברכה לדורות; זיו העצים וברכת האילנות; משמר מזמרים. ולר' יהושע - שנבראובקומתם; חודש איתן במצוות]).

מוסכם - בפסח נולד יצחק ("לְמוֹעֵד {הבא} אֶשׁוּב אֵלֶיךָ, מִסּוּכּוֹת עַד פֶּסַח בִּשְׁנָה מְעוֹבֶרֶת), ונגאלנו; בר"ה נפקדו (נגזר הריון) שרה, רחל וחנה ("וַיִּזְכְּרוֹן תְּרוּעָה", "וַיִּזְכְּרוּ אֱלֹהִים אֶת-רַחֵל" "וַיִּזְכְּרוּהָ ה... כִּי-פָקַד ה' אֶת-חַנָּה" "וַיֵּת פֶּקֶד אֶת-שָׂרָה"), יצא יוסף מכלאו ("בְּחֹדֶשׁ שׁוֹפָר... עֲדוּת | בַּיהוָה שְׁמוֹבְצָאוֹ) והפסיק שעבוד מצרים ("סְבִלַת מִצְרַיִם" "הַסִּירוֹתִי מִסִּבְלִי").

דף יא: המבול החל "בְּחֹדֶשׁ הַשָּׁנָה" - ר"א מרחשון, שני לדין (כשמוזל כימה, זנב טלה, עולה בסוף היום) שכל מזל שעתיים, ועקרב ראשון, ונטל ממנו הקב"ה 2 כוכבים; ושנה מן הטבע, שנידונו ברותחים ("וַיִּשְׁכּוּ הַמַּיִם") כחטאם; ר' יהושע: אייר (כימה בסוף הלילה, ושנה והעלה ביום). [ע"פ ברכות (נט.) וסנהדרין (קח.).]

א; עי' שם ושם על היחס בין גידון זה ובין המנהגים השונים לגבי תחילת אמירת סליחות). גם רמב"ן (בראשית ח, ה) כתב שהעיקר כר' אליעזר, שהרי אומרים בר"ה 'זה היום תחלת מעשיך' (וכ"כ רבי אברהם אבן עזרא, ויקרא כה, ט).

כפי שניתן לראות, ההכרעה בעניין זה אינה מוסכמת, ושנויה במחלוקת בין חכמי ישראל לאורך כל הדורות. לא בזה נתמקד כאן; לפירוט נרחב ולציטוט לשונות מדרשים, ראשונים ואחרונים (עם חלוקתם לשתי סיעות), עיין מגיד הרקיע לרבי משה הסגל (חלק ב פרק א).

לגבי מולדות הלבנה, פרש"י שנקודת המוצא, שממנה מתחיל חשבון המולדות, היא יום ד', תשע שעות (הנמנות מן השעה 6 בערב הקודם, ונמצא זה לפנות בוקר) ו־תרמ"ב חלקים; וכפי שנאמר שבבריעי נתלו המאורות (בראשית א, יד-ט). והוא ששה חֲדָשִׁים אחרי 'מולד תוהו' (אור ליום ב', ה' שעות ו־ר"ד חלקים) וששה חֲדָשִׁים לפני 'מולד אדם' (יום ו' ו־י"ד שעות). ולהלן, בס"ד, נביא גם את שיטת תוס' בזה.



## ב.

א"כ מהו "למבול כרבי אליעזר"? פירשו רש"י ותוס' שהוא מפני שתשרי ראש־השנה לשנים (עי' קושיית רש"י מדוע לא נזכר הסבר זה בגמ' לעיל ח.).

אך רבנו חננאל פירש: "חכמי ישראל מונין למבול - והוא חשבון הלבנה - מתשרי, כרבי אליעזר דאמר בתשרי נברא העולם. ולתקופה - והוא חשבון השמש - כרבי יהושע. וחכמי אה"ע מונין אף ללבנה מניסן כר' יהושע" (וכן נקטו בתוס' לעיל ח: בדיבור הראשון. וכן הגאון באוצר הגאונים עמ' 17). כלומר, יש כאן הכרעה בלתי־אחידה. ולכאורה הדבר תמוה, וכלשון רש"י (לעיל ח.): "איך מחזיקים אנחנו החבל בשני ראשיו, לתקופה מניסן כר' יהושע, ולמולד הלבנה כר"א?!" ובחזון איש (או"ח סי' קלח ס"ק א וס"ק ח) הקשה בדומה לזה, שלתוס' לעיל ח. ד"ה לתקופות, וראה להלן) נקטינן כר' אליעזר, אך לפ"ז היאך אנו מברכים ברכת החמה בניסן (עי' ברכות נט:)? והניח בצ"ע. וכבר כתב בתוס' רי"ד ביחס לברייתא זו ופרש"י: "לא נתברר לי פתרונו, ולא פתרון המורה".



## ג.

אחד ההסברים שניתנו להכרעה הבלתי־אחידה שבברייתא כאן, נוקט באופן מפתיע שההכרעה תואמת את מה שהיה בפועל. ואלו דברי רבי יהונתן אייבשיץ, בספרו יערות דבש (דרוש א ודרוש טו; במהדורת ה'תשמ"ח עמ' ז-ח ועמ' רעד): במדרש (בר' י, ד) מבואר שהילוך המאורות לפני חטא אדם הראשון היה מהיר מאוד, ורק אחרי החטא הואט הילוכם. וא"כ י"ל שהמאורות נתלו בתחילת ליל ד' במזל טלה, תקופת ניסן, ומיהרו בהילוכם עד שביום שישי אחרי חצות כבר הגיעו המאורות למזל מאזנים, תקופת תשרי. ולכן לתקופות מונים מניסן, שהוא זמן תליית המאורות, אך לשנות אדם מונים מתשרי כיום בריאת האדם, "זה היום תחלת מעשיך".



## ד.

וכאן המקום להביא מדברי רבנו תם להלן (תוס' כו. ד"ה כמאן מצלינן): "... ומה שיסד ר"א הקליר בגשם דשמיני עצרת כר"א דאמר בתשרי נברא העולם, ובשל פסח יסד כר' יהושע! אומר ר"ת דאלו ואלו דברי אלהים חיים, ואיכא למימר דבתשרי עלה במחשבה לבראות ולא נברא עד ניסן; ודכוותה אשכחן בפרק עושין פסין (עירובין יח.) גבי אדם שעלה במחשבה לבראות שנים ולבסוף לא נברא אלא אחד".

ובגמ' להלן (כו., שעליה נסובים דברי תוס' שציטטנו עתה) אמרו: "אמר רב שמואל בר יצחק: כמאן מצלינן האידנא 'זה היום תחלת מעשיך זכרון ליום ראשון', כמאן? - כרבי אליעזר, דאמר בתשרי נברא העולם" (ויש שם לשון שנייה, שלענייננו אומרת את אותו הדבר במלים אחרות). ונוסח 'זה היום תחלת מעשיך' נמצא גם אצלנו בתפילת מוסף של ראש השנה<sup>1</sup>. ולרש"י ולתוס' דהכא לכאורה קשה, שהרי ההכרעה היא כר' יהושע, שהפריאה היתה בניסן! והציעו בתוס' (שם, גם זה בשם ר"ת), שלרב עינא (שהקשה שם על רב שמואל ב"ר יצחק) "תחילת מעשיך" אינו מתייחס לבריאת העולם, אלא לדין. ע"ש. וריטב"א (להלן שם) האריך להקשות על הסבר זה והסיק שזו מחלוקת: "ואף על גב דתניא בפ"ק 'לתקופה כר' [יהושע] - סברת אמוראי היא דליתה לההיא מתניתא, אלא הלכתא כרב דתקין בתקיעתא ידיה כר' אליעזר (ירושלמי פ"א ה"ג), דרב תנא הוא ופליג". כלומר, רב הכריע כר' אליעזר בזה וכמותו סוברים האמוראים להלן (אם כי בירושלמי הנוכח, שם מובא הנוסח באורך וכפי שאנו אומרים כיום, אין מפורש שזה כר' אליעזר). אלו דברי ריטב"א, ולכאורה צ"ל כן בדעת רש"י (שבסוגיה להלן סתם ולא פירש). ונראה שכן דעת ראשונים שכתבו שהוכרע כרבי אליעזר ע"פ נוסח התפילה 'זה היום תחלת מעשיך' (כגון ראב"ע ויקרא כה, ט ורמב"ן בראשית ח, ה, כדלעיל). ואם תאמר: הא בעלמא אין אמורא יכול לחלוק על ברייתא מכוח הסתמכותו על רב, שהרי האמוראים עצמם יכולים לחלוק על רב (עי' כתובות ח. ותוס' שם ד"ה רב)! תריץ: כאן הרי זו מחלוקת תנאים - ר' אליעזר ור' יהושע, והברייתא באה להכריע באופן מסוים, וכבר אמרו ש"אין למדין הלכה מפי תלמוד" (נדה ז:), דהיינו "המשנה וברייתא ששנויה בהן 'הלכה כפלוני' אין למידין מהן, שהאמוראים האחרונים דקדקו בטעמי התנאים והעמידו הלכה על בוריה..." (רש"י שם ד"ה הא קמ"ל. ע"ש בגמ' לדוגמאות נוספות; ותוס' יבמות מט. ד"ה שמעון התימני). וראה עוד להלן.

## ה.

נחזור אל לשון תוס' (דלהלן) שהזכרנו, שכתבו בשם ר"ת: "דבתשרי עלה במחשבה לבראות ולא נברא עד ניסן". וכן הנוסח בתוס' ישנים ובתורא"ש ובחידושי ר"ן. ובאור החיים הקדוש לפרשת בראשית (א, א), בביאור תיבת "בראשית" (ביאור טז) כתב: "והוא שרמזו בבי"ת של תיבת 'בראשית' כי ב' ראשית היו, אחת למחשבה ואחת למעשה; אלא שאין אנו יודעים אם בניסן

(ב). לציטוט הפיוטים שאליהם מכוונים דברי תוס', עיין עבודה ברורה להלן שם, שהביאו מן הספרים שפתי חכמים ויערות דבש.

(ג). בריאת האדם היא הנקראת "תחלת מעשיך" (ר"ן ג. בדפי רי"ף), ובטעם הדבר עי' במהרש"א (להלן כו. בח"א) ועוד.

חשב ובתשרי פעל, או להפך". בשפת אמת (להלן שם) ביאר את דברי תוס': "הא דנקטו הכי - אפשר משום דאמרין לעיל (י"א) דמ"ד בניסן נברא העולם יליף מן 'ותוצא הארץ' ומ"ד בתשרי יליף מן 'תדשא הארץ' [שאינו מעשה אלא ציווי] - א"כ מסתבר דבמעשה בניסן נברא, ובמחשבה בתשרי". ובשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' קפו) הטעים דברי תוס', שכפי שלפני היום יש לילה, "ויהי ערב" ואז "ויהי בקר", "הכי נמי קיימא לן שקודם זמן הקיץ שהוא בדוגמת הבוקר היה חצי שנה קודם לו דוגמת ערב, והוא כל זמן החורף".

אך מדברי תוס' לעיל (ח. ד"ה לתקופות, להלן יובא בס"ד סיכום לדבריהם), ומדברי רב האי גאון באוצר הגאונים (עי' עמ' 17 ועמ' 20), עולה שהניסן של ר' יהושע קדם לתשרי של ר' אליעזר. על סתירה זו העירו אחרונים (עי' למשל מחר חדש בחידושים לר"ה יב, דף ה. מדפי הספר), וכתבו שנפלה ט"ס בדברי תוס' וצ"ל להפך - "דבניסן עלה במחשבה לבראות ולא נברא עד תשרי", וכפי שנקט המלבי"ם בדרשתו לפרשת החודש (ארץ חמדה, פרשת בא). שארית יעקב (לרבי משולם זלמן יעקב הברמן, ר"ה כז. בתוס', ע"ש); שו"ת בני ציון (לרבי דוד שפירא; ח"א סי' יד אות טז; סי' ז אות ז); לקוטי שיחות (לאדמו"ר מחב"ד רבי מנחם מנדל שניאורסון; כרך טז עמ' 488 והערה 20; כרך כב עמ' 236 והערות 57-58); הרב מאיר מאזוז, ראש ישיבת כסא רחמים (קונטרס ברכת החמה שבהוספות לספר בינה לעתים, בני ברק ה'תשע"א, סי' ב, עמ' קצה; שם, עמ' קעט; משיעוריו בעלון בית נאמן מס' 72, מטו"מ ה'תשע"ז הערה 17; גליון 76 פרשת ראה סע' לח-מג'). אמנם יש בזה קושי, שהנוסח שבתוס' נמצא כן גם בתוס' ישנים ובתורא"ש ובחידושי ר"ן, ולפי האמור נצטרך לדחוק שכולם השתבשו בשלב קדמון (כ"נ מדברי הרב מאזוז, בית נאמן ראה ה'תשע"ז הנז' לעיל, אות לה; ושהשיבוש השתרש מחוסר ידיעה בחשבונות); או שיש כאן שתי מסורות שונות, האחת ע"פ פשט הסוגיה (כמובא לעיל מדברי שפת אמת), והאחרת ע"פ חכמי העיבור (כעין זה מוצגים הדברים בשארית יעקב בתחילת דבריו, ונוכח שבאור החיים הקדוש כתב שאין בידינו להכריע). וצ"ב.

ביום תרועה לראש"צ מהר"ם בן-חביב (ר"ה כז.) כתב דבר מופלא שעשוי להוות פתרון לבעייתנו. הוא הקשה על דברי ר"ת: "דהיאך אפשר לומר כן?, דהלא פלוגתא גמורה היא בין ר"א ור' יהושע! ותרץ - שאכן מודה ר"ת שר' אליעזר ור' יהושע חולקים, ומחלוקתם היא מתי נברא העולם בפועל, ולדעת כל אחד מהם עלה במחשבה חצי שנה קודם לכן. ואכן לפי ר' אליעזר עלה במחשבה בניסן ונברא בתשרי. והקלירי - שאת הסתירה בין פיוטיו בא ר"ת ליישב - סובר כר' יהושע, שבניסן נברא העולם בפועל, ובתשרי עלה במחשבה. ומה שמדייקים בגמ' מ"זה היום תחלת מעשיך" דסבירא לן כרבי אליעזר - שהרי מדובר ב"תחלת מעשיך", כלומר הבריאה בפועל (ע"ש עוד).

## ו.

ושוב לשיטת רש"י. כאמור, כאן כתב רש"י שעיקר ההכרעה כר' יהושע. אך להלן (כו.) אמרו לאור נוסח תפילת ר"ה דסבירא לן כר"א! ועוד, הן רש"י עצמו סתם להלן (לב. ד"ה עשרה מאמרות)

(ד). ולגבי משמעות "עלה במחשבה" וכו' כתב בשם האדמו"ר מלובביץ': "שמהמחשבה נבראו העולמות העליונים, והתחתונים נבראו יותר מאוחר, בתשרי"; בינה לעתים שם; השווה דבריו בגליון בית נאמן 76 הערה 42.

כר"א שבתשרי נברא העולם. אמנם לעיל כתבנו שנראה שהוא סובר כריטב"א שזו מחלוקת סוגיות כיצד להכריע.

אך עדיין קשה מדין ברכת החמה, הנאמרת בניסן. וכבר מצאנו לרבנו שמעיה, תלמידו של רש"י, שהעיד על ברכת החמה שנערכה ביום רביעי, כ"ז באדר-ב' ד'תתמ"ה, עוד בחיי רש"י (כמובא בספר ברכת החמה לרבי צבי כהן עמ' שיז; ובקולמוס - מוסף של העיתון משפחה, 71, שבט ה'תשס"ט, עמ' 16-17). הזכרנו לעיל את דברי ר"ן (שאת דבריו מצטט הגר"א) שאפשר שהמניין לתקופה כר' יהושע אינו מפני הבריאה אלא כי ניסן הוא זמן תחילת צמיחה, והצמיחה נמשכת אחרי מהלך החמה, ולכן עשו את ניסן כעין 'ראש השנה' לתקופות. ואולי זו כוונת הרב חיד"א בברכי יוסף (או"ח רכט ס"ק א), שהקשה מדין ברכת החמה בניסן על המשתמע מרמב"ם (הל' קידוש החודש ו, ח; שמיטה ויובל י, ב) שבתשרי נברא העולם, וכתוב: "וצ"ל דזאת הברכה על שבא במקום זמן תקופת ניסן שהיא ר"ה לתקופות".

ובעל אור לציון, רבי בן-ציון אבא שאול, כתב (ספר הזכרון זית רענן עמ' רצא; שו"ת אור לציון ח"ג פרק ד הערה א), שבאמת בתשרי נברא העולם, ולכן אומרים בר"ה "זה היום תחלת מעשיך", אלא שאנו מונים למפרע מניסן, מן התקופה התיאורטית של ניסן הקודם (שלא היתה בפועל, שהרי המאורות לא נתלו אלא בסוף אלול, כאמור). שאין הברכה על המחזור שבתחילתו נבראו, אלא על תחילת חישוב המחזור. ותמך דבריו (בעל אור לציון) בחשבון המקובל למולד התיאורטי הנקרא "בהר"ד" (=אור ליום שני, 5 שעות ו-204 חלקים; נקודת המוצא לחשבון המולדות, הל' קדה"ח שם, המחושב אחרנית ליום שני אף שהלבנה נתלתה בפועל ביום רביעי), וכן בברכה על "לבנה בגבורתה" (עי' ברכות נט:, ועי' אור לציון שם) [כעין דברים אלו כבר כתב בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח ס' ז), אשר נשאל על ברכת החמה בניסן לסוברים (רמב"ן וריטב"א ועוד) שהעיקר כר' אליעזר. והשיב, שהעולם אכן נברא בתשרי לדעתם, אך את ברכת החמה מברכים מניסן של תוהו, כמו שמולד בהר"ד הוא רק תיאורטי ומחושב למפרע].

והרב מאיר מאזוז הקשה על הסבר זה (בנספחים לספר בינה לעתים, ה'תשע"א, קונטרס ברכת החמה ס' ה, עמ' רז), מה הטעם לברך במלאת למחזור החמה 27 שנה וחצי? ולמה לא נברך במלאת 26 שנה למחזור, או כל זמן אחר? "ולא דמי למולד בהר"ד, דהתם כיון שאנו חושבים חמשה ימים מ"כ"ה באלול לשנה א' ליצירה, דקי"ל יום אחד בשנה חשוב שנה, לכן להקל על החשבון תפסו המולד למפרע מ'בהר"ד של שנת תוהו". וכדי לתרץ את עיקר קושייתנו, כתב הרב מאזוז: "וצ"ל כדברי התוס', שעלה במחשבה לברוא בניסן" (וסיים בהפניה לגר"א או"ח תקפא, והניח בצ"ע). ובמק"א (בינה לעתים עמ' קצה-קצו) הוסיף וביאר, שתקופת ניסן של תוהו עלתה במחשבה בתחילת ליל רביעי, ולפי חשבון התקופות (ראה להלן) תקופת תשרי של היצירה היתה ביום רביעי ב-3 שעות בבוקר: "ולכן זמן ברכת החמה לרוב הפוסקים עד שעה 9 בבקר (רביע היום). שאז היתה התקופה למעשה בחדש תשרי". וכדי למלט את בעל אור לציון מקושיית הרב מאזוז, לכאורה י"ל כעין מה שכבר הזכרנו בשם ר"ן, שיש לנו עניין לקשר את ברכת החמה עם זמן צמיחת האילנות והפריחה התלויה בה, וכפי שהוכרע כר' יהושע לתקופות (וכברכי יוסף הגו' לעיל), ולכן

הברכה מחושבת מניסן הקודם לבריאה והסמוך לה. ואפשר גם שמשום שבניסן הזה 'עלה במחשבה' (וכדברי הרב מאזוז עצמו, וראה לעיל) קחשבים ממנו את הברכה.



## ז.

כאמור, הנידון שבסוגייתנו כרוך בחשבונות תקופות החמה ומולדות הלבנה. הנה דעת תוס' לעיל (ח. ד"ה לתקופות), שר' יהושע ור' אליעזר חולקים בזמני המולדות והתקופות. שהרי מולד אדם - היה [ביום] ו' י"ד [שעות מתחילת הלילה]. שביום הששי נברא, הירח נראה אחרי 6 שעות מן המולד (להלן כ:), והיינו בסיום 8 שעות מן היום, ובו בזמן צָנָה (תחילת שעה תשיעית, ע"פ סנהדרין לח:) וקידש את החודש. וחולקים ר' יהושע ור"א, האם כל זה היה בניסן או בתשרי שלאחריו. וכן לגבי תליית המאורות בתחילת ליל רביעי, האם היה זה בניסן או בתשרי שלאחריו. ונמצא ההפרש בין השיטות, במולדות - ב' ד' תל"ח (=2 יממות, 4 שעות ו-438 חלקים מתוך 1080 בשעה. זה מותר ששה חֲדָשִׁים, כלומר 6 פעמים הפרש חודש א' י"ב תשצ"ג), ובתקופות ה' ה' י' תרמ"ב (חצי י' כ"א ר"ד שעודפת שנת חמה על של לבנה לפי שמואל). ולר"א מולד ניסן 'של תוהו', כלומר הקודם לבריאה היה ד' ט' תרמ"ב (=רביעי, 9 שעות מן הלילה ו-642 חלקים), ותשרי שלפניו 'של תוהו' ב' ה' ר"ד. ע"כ השיטות. ובבבליא (יב.) הוכרע שמונים מניסן לתקופה ומתשרי למולד (בתוס' זה פירשו כר' חננאל יב., ולא כרש"י שגם המולדות מניסן). נמצא שבתשרי היתה התקופה ביום ד' ט"ו שעות (שהרי מאז ניסן עברו שתי תקופות, שכל אחת 'מתקדמת' 7 שעות וחצי, עירובין נג.), והמולד ו' י"ד, וההפרש א' כ"ג, שהקדימה תקופת תשרי את מולדו. לפ"ז, בניסן (תוהו) היה המולד ד' ט' תרמ"ב, והתקופה הקדימתו ז' ט' תרמ"ב (א' כ"ג + ה' י' תרמ"ב). והשאינו בתוס' בתימה, מדוע לא הוכרעה המחלוקת לפי המציאות, שהרי ההפרש בזמן המולד משמעותי. עכ"פ, זו שיטת תוס' (ולעיל הבאנו שרש"ש וחזו"א תמהו על אחיות החבל בשני קצותיו. תמיהתם נאמרה על דברי תוס').

אך רש"י גורס אחרת, שכתב (ד"ה ולתקופה כרבי יהושע) שמולד ניסן לר' יהושע היה ביד' ט' תרמ"ב (לא וי"ד כתוס' בדעת ר' יהושע), והתקופה היתה בתחילת ליל רביעי. ונמצא שמולד תשרי שלאחריו היה ו' י"ד. והסבירו אחרונים שזו גם דעת ר' אליעזר, ואין מחלוקת בין ר"א לר' יהושע מתי חל המולד, אלא רק מאימתי מונים אותו, ועכ"פ אם מונים מניסן הוא ד' ט' תרמ"ב, ואם מתשרי ו' י"ד, ואם מתשרי הקודם ('תוהו') ב' ה' ר"ד (חזון איש או"ח קלח, א; ביאור הגר"א או"ח תקפא, א; וז"ל פרי חדש או"ח ס"ס תכו: "... ומה שינתר לו יתן על בהר"ה... שזה היה מולד הראשון של שנת תהו, וזה מוסכם בין לרבי אליעזר בין לרבי יהושע". וכן עי' ביחס למניין השנים בשו"ת מהר"ם שיק או"ח סי' קפח, ועע"ש סי' קצא-קצב). ולגבי התקופות, י"ל שגם בזה אין ממש מחלוקת, ולר' יהושע אכן היתה תקופת ניסן בתחילת ליל רביעי, ולר' אליעזר תקופת תשרי שלאחריו היתה ביום רביעי, ט"ו שעות מן הלילה; וחשבון אחד הוא (מגיד הרקיע ח"ב פ"א, עמ' 44).

עכ"פ, אף לתוס', כיוון שלמולדות נפסק כר' אליעזר, אינם חולקים על רש"י למעשה לעניין חשבון המולד, שמולד תשרי של אדם חל ביו' י"ד (מגיד הרקיע שם).

(ה). עוד בעניין היחס בין המולד והתקופה בניסן הראשון, ע"ע מגיד הרקיע ח"ג ט, ג, עמ' 431-427.

## ח.

נשוב לדברי תוס' להלן (כו. ללא הגהה), "דבתשרי עלה במחשבה לבראות ולא נברא עד ניסן". בספר מגיד הרקיע (ח"ב פרק א, עמ' 46-47, ע"ש גם במה שפלפל בדברי פני יהושע) הציע ליישב את הקושיה (שנידונה בדברינו לעיל) שבין דברי תוס' אלו ובין דבריהם לעיל (ח., שיוצא מדבריהם שהניסן של ר' יהושע קודם לתשרי של ר"א, ולא להפך). "לכאורה לשיטת הגר"א עולה שפיר". שיטת הגר"א (ביאורו לחו"מ סז בהשמטה) היא שהאדם אמנם נברא ביום ששי, א' בתשרי, שחל בו מולד וי"ד; אלא שבשנת המבול לא שימשו המזלות. ונמצא שבחשבון המולדות חסרה שנה אחת ביחס למניין שנות עולם (אפשר לומר זאת כך: 2000 השנים הראשונות ליצירה כוללות בתוכן שנה אחת שלא שימשו בה המזלות, וא"כ מבחינת המזלות הן 1999 שנה). ולפ"ז, כשנרצה לחשב מולד מסוים אחרי המבול, ונתחיל מיצירת אדם הראשון במולד וי"ד, עלינו לקחת בחשבון שיש שנה אחת במנייננו שאין לחשבה בחשבון המולדות. לכן הקדימו המעברים והוסיפו על המולדות שנה אחורנית - שנה שלא תספך למניין השנים, אלא תשלים שנת-מולדות שחסרה במבול. וכך הגיעו למולד בהר"ד, שכאמור, 'נוצר' רק לצורך החשבון, כדי למלא שנת-מולדות החסרה במבול, וכאילו אדם נוצר סמוך למולד בהר"ד. [זאת, לעומת השיטה הרווחת, שהאדם נברא במולד וי"ד, אך את המולדות מחשבים ממולד בהר"ד התיאורטי כדי למנות את חמשת ימי הבריאה הקודמים ליצירת האדם, עי' תוס' לעיל (ח.:).] עפ"ז - מסביר בעל מגיד הרקיע - י"ל שזו אכן דעת ר' אליעזר (שנראה שכמוהו נוקט הגר"א), אך ר' יהושע סובר שהמזלות שימשו בשנת המבול. אמנם, לדעתו האדם נוצר בניסן שלפני תשרי של ר"א (כפי שמוכח מחשבון המולדות לעיל), אך לצורך החשבון, מולד תשרי של היצירה לר"א הוא (לצרכי חשבון בלבד, כאמור) בהר"ד, אשר קדם לניסן של ר' יהושע שהוא במולד ד' ט תרמ"ב. אכן תירוצו זה אינו אפשרי לשיטת תוס' עצמם, שלא הזכירו את שנת המבול לעניין חשבון מולדות (ועי' תוס' לעיל ג: ד"ה למנינא).

אך בכל אופן - כותב בעל מגיד הרקיע - הסבר זה הוא כאחיות עיניים, שהרי המשפט בתוס' "עלה במחשבה..." מתייחס לזמני הבריאה כפי שהיתה בפועל, ניסן (של ר' יהושע) קדם לתשרי (של ר' אליעזר), ולא כפי שאנו מחשבים אותם למפרע... לפיכך - הוא מסיק - בין לגר"א ובין לשיטת המניין המקובלת נצטרך לומר ההפך מתוס' - שבניסן עלה במחשבה, ולא נברא עד תשרי.



## ט.

### סיכום

לדעת ר' יהושע בניסן נברא העולם, ולדעת ר' אליעזר - בתשרי. לדעת תוס', למחלוקת ביניהם יש נפק"מ גדולה - האם מולד ו' י"ד ותקופה בתחילת ליל ד' היו בניסן, או בתשרי. נמצא שבין הדעות יש פער של למעלה מיומיים (ב' ד' תל"ח) לגבי זמנו של כל מולד, ופער של 15 שעות לגבי התקופה. בתוס' תמזהו מדוע לא תוכרע המחלוקת ע"פ המולד במציאות; ולא

תירצו. לעומתם, לדעת רש"י אין נפק"מ בחשבונות כיום, שהחשבון אחד הוא, ומוסכם שמולד וי"ד היה בתשרי ובניסן הקודם היה ד' ט' תרמ"ב (חזו"א, וכן נקטו בעל פרי חדש, הגר"א ועוד).

**ההכרעה** - הברייתא מכריעה בשם חכמי ישראל: למבול כר"א, לתקופה כר' יהושע. וכן מפורש במקום אחר (ברכות נט:): שאת ברכת החמה מברכים בתקופת ניסן. כתב רבנו חננאל, ש"למבול" הוא מולדות הלבנה. וכך נקטו בתוס' לעיל (ח:). אך רש"י כתב (וכן בתוס' כאן ולהלן), שההכרעה העקרונית היא כר' יהושע, ואף המולדות נמנים מניסן, ורק שנות העולם נמנות מתשרי, שהוא ראש השנה לשנים.

לעומת זאת, בגמ' להלן (כו.) נאמר שהנוסח 'זה היום תחלת מעשיך' שאנו אומרים בר"ה [ולא ביוה"כ של היוכל] הוא כר' אליעזר. גם רש"י נקט (להלן לב.) בסתם כר"א. והדברים סותרים את ההכרעה כאן בברייתא. ועל כן יש שאמרו שזו מחלוקת סוגיות, והסוגיה להלן פירושלמי שָׁרַב תִּיקֵן נוסח זה בתפילה, ועפ"ז יש להכריע כר' אליעזר ולא כברייתא כאן (ריטב"א, ונראה שזו דעת רש"י וראשונים נוספים). ויש שהציעו ליישב, שאכן ההכרעה כר' יהושע, ו'תחילת מעשיך' כוונתו למעשה הדין (ר"ת). או, ששני הצדדים אמת, בתשרי עלה במחשבה ובניסן נברא (ר"ת ליישוב פיוטי הקליר, מהר"ם שיק, ועוד). אם כי מִחְשַׁבֹּן המולדות המקובל עוֹלָה להפך, שניסן של ר' יהושע קודם לתשרי של ר' אליעזר (אוצר הגאונים, תוס' לעיל, מחר חדש, ועוד), וכן צריך לגרוס (שארית יעקב, שו"ת בני ציון, הרב מאיר מאזוז, וכ"נ מדברי מלבי"ם בדרשות, האדמו"ר מלובביץ' ומגיד הרקיע). ויש שהסתפק בין שתי האפשרויות הללו (אור החיים); או שזה עצמו שְׁנוּי במחלוקת בין ר"א ובין ר' יהושע, מתי נברא וממילא מתי עלה במחשבה 6 חֲדָשִׁים לפני כן (יום תרועה).

לשיטה המכריעה כר' אליעזר, היאך מברכים ברכת החמה בניסן? יש שכתבו, שכיוון שהוכרע כר' יהושע לתקופה (ברכי יוסף), מפני שזה זמן תחילת צמיחת עצים ופירות הנמשכים אחרי החמה (מובא בר"ן, גר"א), לכן משתמשים בחשבון תיאורטי, לניסן הסמוך לבריאה (מהר"ם שיק, אור לציון), מפני שבו 'עלה במחשבה' (הרב מאיר מאזוז). ויש שהסביר [ביחס להכרעה שבברייתא] ע"פ המדרש, שהמאורות נתלו ביום רביעי בניסן, ואז "היו המזלות מהלכין דרך קצרה ובמהירות", וביום הששי, בזמן חטא עץ הדעת, הגיעו השמש והירח והמזלות לתקופת תשרי (יערות דבש).



הרב חיים טולידאנו

ירושלים

## קיום מצווה לכתחילה במשמעותה המלאה

במאמר זה נביא בס"ד כמה דוגמאות לכך שאף שמצד החובה ההלכתית, די בקיום המצווה בצורה מצומצמת, אך לכתחילה ראוי לקיים את המצווה במשמעותה המלאה\*.

יש מקרים בהם המשמעות המלאה היא המשמעות הפשוטה, וזו המצומצמת דחוקה יותר. במקרים כאלו הדרישה לקיום מרווח גבוהה יותר, שהרי זו המשמעות הפשוטה והמסתברת. לעומת זאת, קיימים מקרים בהם המשמעות המצומצמת נכללת בפשטות בציווי, אלא שניתן להוסיף ולקיים את המצווה באופן מורחב ומלא יותר, ונראה שבאופנים אלו הדרישה לקיום מלא פחותה יותר [במאמר זה הוזכרו גם דוגמאות בהן הקיום לכתחילה הוא עפ"י משמעות עיקרית יותר, וגם דוגמאות בהן המשמעות המלאה היא בגדר הרחבה והוספה. מאחר שהחלוקה בין הדוגמאות אינה חד משמעית, הותרנו את ההבחנה בידי המעיינים].



### מקום הנחת תפילין של ראש

כתב הרמב"ם (תפילין ד, א): 'היכן מניחין תפילין של ראש מניחין אותן על הקדקד שהוא סוף השיער שכנגד הפנים והוא המקום שמוחו של תינוק רופס בו. וצריך לכוין אותם באמצע כדי שיהיו בין העינים. ויהיה הקשר בגובה העורף שהוא סוף הגולגולת'.

ובכסף משנה שם: 'וצריך לכוין וכו' ויהי' הקשר בגובה העורף וכו', שם (דף ל"ה) א"ר יעקב אמר רב יהודה קשר של תפילין צריך שיהא למעלה ועוד שם צריך שיהא הקשר כלפי פנים. ופירש רש"י, למעלה בגובה הראש ולא למטה בצואר. כלפי פנים, ממול עורף ולא בצדי הראש. ומזה נלמוד שצריך לכוין אותה באמצע, דכיון שהקשר הוא ממול עורף, ממילא הקציצה היא בין העינים, ובלאו הכי צריך לעשות כן כדי לקיים קרא דכתיב והיו לטוטפות בין עיניך'.

הרי מבואר, שהטעם לכך שהתפילין של ראש צריכות להיות מכוונות באמצע, הוא מחמת לשון הכתוב 'והיו לטוטפות בין עיניך'.

והנה, בשו"ת מחזה אברהם (לג"ר אברהם שטיינברג זצ"ל, חלק א, סימן ו) כתב: 'ונראה דהא דבין העינים, אין מעכב בדיעבד, רק הוא מצוה לכתחילה. דבאמת הא דבין עיניך איצטריך לגזרה

א). נציין, כי נושא זה של קיום לכתחילה במשמעות מורחבת אינו קיים דווקא במצוות דאורייתא, ומתוך היצמדות לפשט לשון הכתוב, אלא גם במצוות דרבנן או בהלכות כלליות, כי לפעמים מתוך אופן קביעות ההלכה עולה שיש בה קיום לכתחילה, כדי שיתקיים העניין במשמעותו המלאה (ראה להלן לגבי רובו ככולו בארבע כוסות).

בעיקר העניין יש להזכיר גם את אשר הארכנו במקום אחר אודות קיום מצווה בצורה ממושכת יותר, או כמה פעמים, שיש בכך קיום מצווה דאורייתא, כי הכל נוסף על המשמעות הפשוטה והמצומצמת, ואין כאן המקום להאריך.

עוד יש להזכיר דבר דומה, שלפעמים יש מצווה לכתחילה (לא לקיים את המצווה לפי משמעותה המלאה, אלא) לקיים את פשט הכתוב. וראה על כך בנספח: משמעות הפשט לאחר הדרש.

שוה מקרחה דהמקום הוא בגובה הראש במקום שיער סמוך לבין העינים (מנחות לו, ב), ורק לכתחילה בעינין לקיים בין העינים, דהיינו שתהא הקציצה באמצע כדי שתהא בין העינים, אבל הוא רק מצוה לכתחילה. וכן משמע מלשון הכלבו (סימן כא) שכתב, וצריך לכוון אותו באמצע כדי שיהיה בין העינים, לקיים מה שנאמר ולטוטפת בין עיניך, עיין שם. והוא כעין הא דאמרינן (עיין פסחים קטו, א) כן עשה הלל כו', לקיים מה שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו, דהוא ג"כ רק לכתחילה... וכן מדוקדק לשון השלחן ערוך בסימן כז, דבסעיף ט כתב: מקום הנחת תפילין של ראש מהתחלת עיקרי השיער כו', והיינו דשלא במקום שיער לאו מקום תפילין הוא כלל. ובסעיף י כתב, צריך שיהיה הקשר כו', צריך לכוון הקציצה, ולא כתב כלשון הנ"ל מקום כו', משום דזה הוא רק מצוה לכתחילה, עיין שם באריכות. הרי שכתב לחדש, שהנחת התפילין באמצע הראש, אינה אלא מצווה לכתחילה, ולא לעיכובא [אמנם, כפי שציין בעצמו בסוף דבריו, יש פוסקים הסוברים שהלכה זו נאמרה לעיכובא (עיין משנה ברורה סימן כז, ס"ק לו)].

ולפי דרכו של המחזה אברהם עולה, שעפ"י ההלכה פירוש הכתוב 'בין עיניך' הוא גובה שבראש, אלא שיש מצווה לכתחילה להניח התפילין בין העינים ממש, כדי לקיים מקרא כפשוטו.



### זמן קריאת שמע

דעת כמה ראשונים (רמב"ם קריאת שמע א, י; תלמידי רבנו יונה ברכות ד, ב מדפי הרי"ף) שמצוות קריאת שמע לכתחילה היא לקורא כוונתין.

ויש שביארו כי עיקר כוונת הלשון 'ובקומך' היא קודם הנץ, ושאר הזמן נגדר ונמשך (ראה בן מלך, עיונים וסוגיות בש"ס ובהלכה, סימן א, עמוד ז). נמצא שלכתחילה צריך לקיים את הכתוב לפי עיקר כוונת הלשון.

עוד כתבו תלמידי רבינו יונה שם: 'ואע"ג דאמרינן שזמנה לכתחילה אינה מהנץ החמה ואילך, אפ"ה אם לא קרא אותה קודם הנץ יש לו להקדים ולקרותה במהרה כל שיוכל. והכי משמע במסכת יומא'. ומשמע שכך היא ההלכה בקריאת שמע, לקרוא בהקדם ככל שיוכל, ולא מטעם זריזין מקדימין גרידא (אכן ראה משנה ברורה סימן נח, ס"ק י, וצ"ת). ואפשר שככל שהמשמעות של 'ובקומך' דחוקה פחות, כך עדיף. [ואפשר שכיון שעניין קריאת שמע הוא להשפיע על המשך היום (ראה למשל אגלי טל, הקדמה, בשם אביו), יש צורך לתפוס ככל היותר את חלקי היום תחת מלכות שמים].

עוד ראיתי לבאר (וכתבתי לפי סגנוני), שמפשט הכתוב משמע שיש לקרוא קריאת שמע מיד כאשר האדם קם משנתו, והדרש מלמד שהכוונה לזמן קימה, וממילא נותרה ההלכה לכתחילה להסמיק קריאת שמע לקימה (ולפירוש זה חובת ההקדמה היא למי שקם משנתו, ולא להקדים לקום משנתו). [וראה במדבר רבה כ, כ, ובחידושי הרד"ל שם, וצ"ח לכאן].<sup>2</sup>

ב). ואכן, יש צדיקים שהזהירו לקרוא קריאת שמע מיד בסמוך לקימה, אך מטעמים אחרים (הובאו דבריהם בפסקי תשובה, סימן מו, אות טז, עיין שם). ובאמרי פנחס, שער סדר היום, אות מט, כתב שעפ"י האר"י יש לקרוא שני מיני



ובברכות (ה, ב) מבואר שבזמן שבין עלות השחר לנץ החמה אפשר לקרוא בדיעבד גם קריאת שמע של ערבית וגם קריאת שמע של שחרית (אם כי לא יחד), משום שאיכא אינשי דגנו בהאי שעתא ואיכא אינשי דקיימי בהאי שעתא. ודבר זה הוא בדיעבד, משום שאינו נכלל בכלל 'בשכבך' וב'בוקומך' אלא בדוחק.

ועוד מצאנו בברכות (ט, ב): 'מאימתי קורין את שמע בשחרית משיכיר בין תכלת ללבן'. ובגמרא שם: 'ואחרים אומרים משיראה את חברו רחוק ד' אמות ויכירנו. אמר רב הונא הלכה כאחרים'. ופירשו הראשונים, שבודאי יוצא ידי חובה בדיעבד מעלות השחר, אולם לכתחילה יש לקרוא בזמן שיכיר את חברו (ועדיף יותר כותיקין, שיסמוך גאולה לתפלה). ופירש הרמב"ן (מלחמת ה', שם, ב, ב מדפי הרי"ף): 'כיון דכתיב בקומך ורובא דאינשי לא קיימי עד שיכיר אחד את חברו, ועוד מפני שקבעו פרשת ציצית בקריאת שמע דכתיב וראיתם... עיין שם. וביאור טעמו הראשון לכאורה, שיש עדיפות לקרוא קריאת שמע בזמן שנכלל לכתחילה בתיבת 'ובקומך', ולא במה שנכלל בכך על צד הדוחק.

ויש לצדד לפי זה, שבקריאת שמע על המיטה יש גם משום קריאה 'בשכבך' כפשוטו. כי פשט המקרא שיש לקרוא בסמוך לתחילת יומו של אדם, בקימה, וסמוך לסיום היום של האדם, לפני השינה. וזה תואם במקצת לדברי הראשונים שפירשו שהמטרה בקריאת שמע שעל המיטה היא כדי שישן מתוך דברי תורה (ראה ר"י מלוניל ברכות ד, ב; מגן אברהם רל"ט, ב). ולפי האמור יש לזה יסוד באוריינית, שצריך לומר קריאת שמע 'בשכבך', וקריאת שמע היא מיסוד תלמוד תורה, כפי שהארכנו בכמה מקומות.

שוב ראיתי את דברי רבי אברהם בן הרמב"ם (המספיק לעובדי ה', ר"ג תשמ"ט, פרק ל, עמוד 244): 'ומעודדים למען קריאת פרשה ראשונה מקרית שמע, בעקבות ברכה זו, משתי סיבות: האחת, להזכרת עיקר אמונת הייחוד ומה שמתלווה אליו, לפני השינה שהיא מעין מיתה. והשנייה, כדי לנהוג ע"פ פשטיה דקרא באמרו ובשכבך'. והראני אחי הר"ב שעניין זה נזכר גם באוצר הגאונים (ברכות, חלק התשובות, סימן יז-יח).

והנה, נאמר בברכות (י, ב): 'בית שמאי אומרים, בערב כל אדם יטה ויקרא ובבקר יעמוד, שנאמר (דברים ו, ז) ובשכבך ובקומך. ובית הלל אומרים כל אדם קורא כדרכו, שנאמר ובלכתך בדרך, אם כן למה נאמר ובשכבך ובקומך בשעה שבני אדם שוכבים ובשעה שבני אדם עומדים'. ובגמרא (שם יא, א): 'תני רב יחזקאל, עשה כדברי ב"ש עשה, כדברי ב"ה עשה. רב יוסף אמר עשה כדברי ב"ש לא עשה ולא כלום'.

ופירש הגר"א (שנות אליהו שם א, ג): 'וכן הוא כאן פליגי בזה עשה כדברי בית שמאי עשה, פירוש עשה מצוה מן המובחר, אף שבית הלל סברי אין צריך להטות, מכל מקום עשה מצוה מן המובחר כמו בכל מקום שהוא. ורב יוסף אמר שלא עשה ולא כלום, פירוש אין בזה תועלת כלל'.

קריאת שמע (של שלש פרשיות) בשחרית, קודם התפילה ועם הברכות (בפוסקים כתבו כך מטעם חשש שמא לא יספיק לקרוא עם הברכות –ראה טור אורח חיים, סימן מו, ובפוסקים שם. אולם שם מובא שכך עיקרו של עניין).

ויש לבאר את דעת תני רב יחזקאל שיש מצוה מן המובחר להטות, והלא לדברי בית הלל בשכבך מתפרש בזמן שבני אדם שוכבים. וצריך לומר לדעתו, שכיון שיש במקרא גם משמעות של שכיבה ממש, יש מצוה מן המובחר לקיים פסוק כפשוטו (אף כי לכאורה אין זה פשוט ממש, אלא שיש גם משמעות כזו בפסוק). וראה על כך בנספח: משמעות הפשט לאחר הדרש.



### אכילת מצה בבת אחת

המגן אברהם (סימן תעה, ס"ק ד) כתב, שיש צורך לכתחילה לאכול כזית מצה בבת אחת. והביא ראייה לכך מדברי הגמרא בסוף פרק גיד הנשה. וכוונתו לדברי הגמרא (חולין קג, ב): 'חלקו [-לאבר מן החי] מבחוץ מהו'. ופירש רש"י שם (ד"ה מהו): 'מי מצטרפי לחיוביה ככל שאר איסורים... או דילמא כיון דחידוש הוא... ואימא אין לך בו אלא חדושו, וכי אכיל ליה בבת אחת מיחייב, דסתם אכילה בבת אחת משמע'.

נמצא שלדעת המגן אברהם מאחר שסתם לשון אכילה משמע בבת אחת, אע"פ שלהלכה אכילה בכדי אכילת פרס נחשבת כאכילה אחת, יש לאכול כזית מצה בבת אחת לכתחילה. ניתן אולי לבאר זאת עפ"י הנ"ל, שיש צורך לכתחילה לקיים את המצווה במשמעות מרווחת, ולא במשמעות שבדוחק. וכהסבר זה נראה מדברי חידושי חתם סופר (חולין קג, א, ד"ה כי), עיין שם<sup>1</sup>.

וראיתי במקראי קודש (פסח, חלק ב, סימן מו), שכתב בשם הגר"פ פערלא זצ"ל לבאר בדרך דומה במקצת, שיש חובה מדרבנן לקיים מקרא כפשוטו, ולאכול בבת אחת ממש (וראה על כך להלן בנספח: משמעות הפשט לאחר הדרש). והביא לכך שתי דוגמאות: א) בחליצה יש צורך בנעל שלו, כפשטיה דקרא (ראה חידושי הריטב"א יבמות קג, ב, ד"ה הב). ב) יש מהגאונים שכתבו שזבה צריכה לטבול במים חיים דווקא (תשובות הגאונים, שערי תשובה, סימן קסד. וראה רש"י שבת סה, ב, ד"ה וסבר; תוספות שם ד"ה שמא). ויש מקום לומר, שזו חובה מדרבנן לטבול במים חיים, ומפני שמפשט המקרא משמע שזבה צריכה לטבול במים חיים, וכדברי הרמב"ן (ויקרא טו, יא)<sup>2</sup>.



ג). אמנם ייתכן לבאר אחרת: אילו ההלכה של כדי אכילת פרס היתה מפרשת את המושג אכילה כאכילה בכדי אכילת פרס, א"כ אי אפשר היה לומר אין לך בו אלא חידושו באבר מן החי, ואינו חייב אלא באכילה בבת אחת, כי עפ"י הפירוש של ההלכה אכילה היא בכדי אכילת פרס. מזה מוכח שההלכה לא באה לפרש, אלא לומר הלכה של דיעבד, שבדיעבד גם אכילה בכדי אכילת פרס נחשבת כאכילה (אגב, עפ"י לשון רש"י הנ"ל, תמוהה הוכחתו של תרומת הדשן, חלק א, סימן קלט, מדברי המרדכי, שיש לאכול כזית מצה בבת אחת, כי דברי המרדכי יכולים להיות מוסבים על לשון המקרא).

ד). בתשובות הגאונים שם מבואר שאם הזבה אינה טובלת במים חיים, לא עולה לה טבילה. והב"ח (יורה דעה, סימן רא, אות ב) כתב, שזו חובה מדרבנן. והנה, הרבה ראשונים נחלקו על דבריהם (ראה רש"י ותוספות שם, ועוד הרבה), ואעפ"כ החמירו בכך לכתחילה, וכפי שכתב הראב"ן (שו"ת, סימן כה): 'מים חיים לנשים אינו אלא חומר שהנהיגו כן'. ואפשר שאחד הטעמים לכך (מלבד שחששו לכתחילה לשיטת הגאונים, וכמו כן מנעו בכך חששות שונים הקיימים במקוה הנעשה ממי גשמים), הוא מטעם שלכתחילה יש לקיים מקרא כפשוטו.

## על מצות ומרורים

בגמרא (פסחים קטו, א): 'אמרו עליו על הלל שהיה כורכן בבת אחת ואוכלן שנאמר (במדבר ט) על מצות ומרורים יאכלוהו'. וכתבו התוספות שם ד"ה אלא אמר, שגם לפי שיטת הלל יוצא ידי חובה בדיעבד כשאוכלם בזה אחר זה. וכנראה הכוונה שעיקר משמעות הלשון 'על מצות ומרורים' היא לאוכלם בבת אחת, אלא שכל שאוכלם בסמיכות נכלל הדבר במשמעות זו. לפיכך לכתחילה יש לקיים את הכתוב כעיקר משמעותו, ובדיעבד יוצא ידי חובה גם במה שנכלל 'בדיעבד' במשמעות הכתוב.



## בסוכות תשבו שבעת ימים

בגמרא (סוכה כו, ב): 'מעשה והביאו לו לרבן יוחנן בן זכאי לטעום את התבשיל, ולרבן גמליאל שני כותבות ודלי של מים, ואמרו העלום לסוכה, וכשנתנו לו לר' צדוק אוכל פחות מכביצה נטלו במפה ואכלו חוץ לסוכה ולא בירך אחריו'. ובגמרא שם: 'מעשה לסתור, חסורי מחסרה והכי קתני, אם בא להחמיר על עצמו מחמיר ולית ביה משום יוהרא'.

הרי כי אע"פ שמצד החיוב ההלכתי אין אכילת תבשיל או פירות ושתיית מים סותרת למצוות בסוכות תשבו, בכל זאת הדבר כלול בכלל המצווה, כי ישיבה מלאה בסוכה כוללת גם אכילת כל מאכל ושתיית כל משקה בסוכה.



## נטילת לולב ונענועים

כתב הרמב"ם (לולב ז, ט): 'משיגביה ארבעה מינים אלו... יצא... ומצוה כהלכתה שיגביה... ויוליך ויביא ויעלה ויוריד וינענע'. למדנו מדברי הרמב"ם שהנענוע הוא תוספת במצוות הלקיחה, וכהגדרת הרמב"ם: 'מצוה כהלכתה' (וראה שו"ת וישב הים, חלק א, סימן י, אות ג). וראוי לבאר כיצד הנענועים מוסיפים בעניין 'ולקחתם'.

מקובל לבאר שמצוות לקיחת ארבעת המינים תוכנה הוא שמחה (הן מצד היותם מבחר האסוף, והן מצד מראיתם - ראה רמב"ן ויקרא כג, לט; ספר החינוך, מצוה שכד), ועיקר השמחה הוא בנענוע". לפיכך מצוות נטילת לולב כהלכתה אינה בשמחה המועטה שבעצם הנטילה אלא בנטילה עם נענוע.

אכן יש לשאול, מה המקור בתורה שמצוות לולב מטרתה היא שמחה. והנה בכתוב נאמר (ויקרא כג, מ): 'ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפת תמרים וענף עץ עבת וערבי נחל ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים'. אמנם סיום לשון הכתוב נדרש על-ידי חכמינו על

ה). ראה שמואל ב, ו, ה; במדבר רבה ד, כ. וראה מאירי סוכה לו, ב, וספר הפרדס הגדול לתלמידי רש"י, מובא בגליוני הש"ס שם, שכתבו שעניין הנענועים בלולב הוא להתעוררות שמחה. וראה לבוש (סימן תרנא, סעיף ח). וראה שם (סימן תרסד, סעיף א), על התרת האגודה בהושענא רבא לריבוי השמחה, שיש יותר שמחה כשמנענעים בלא אגודה.

מצוות נטילה במקדש כל שבעה (ראה ספרא כאן, פרשה טז. וראה במשנה סוכה מא, א ובירושלמי שם פרק ג, הלכה יא), ולכאורה אין מקור לכך שזו מהות המצווה גם בגבולין.

ואפשר ליישב, שממצוות הנטילה במקדש יש ללמוד על מהות המצווה בגבולין. וראה גליוני הש"ס שם. (וראה כעין זה בדברי הריטב"א סוכה ט, א, שפסול מצווה הבאה בעבירה נוהג דווקא בלולב (ודומיו), משום שנאמר בו לפני ה', למרות שלשון זו נאמרה דווקא בנטילת לולב במקדש). ולפי זה מובנים דברי הרמב"ם שיש מצווה כהלכתה בנענוע'.

אמנם אפשר ליישב עוד, שלפי פשט הכתוב 'ולקחתם לכם ביום הראשון', קשור עם 'ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים', כלומר שיש לקחת [-לקנות וכדומה] ארבעת המינים ביום הראשון כדי לשמוח בהם שבעת ימים, עד שבא הדרש ופילג את הכתוב לשניים: 'ולקחתם לכם' לחד, 'ושמחתם לפני ה' אלקיכם' לחד. אכן, גם לאחר דרש הכתוב לפי ההלכה, נותרה משמעות של שמחה גם לנטילת הלולב בגבולין, לפי הפשט, וזה היסוד לכך שמצוות נענועים, שהיא לתוספת שמחה, מוסיפה במהות מצות הלולב.

והנה, הגר"פ פערלא (בביאורו על ספר המצות לרס"ג, חלק ג, מילואים, סימן ה) כתב לחדש, לדברי הראשונים הנ"ל שעניין הנענועים הוא להתעוררות שמחה, שבמקדש, שגדר המצווה היא שמחה, הנענועים מעכבים. ונראה שדווקא במקדש הנענועים מעכבים, לפי שהדרש הוא העיקר להלכה, ויש בכוחו לעכב את המצווה, אך בגבולין, שהמקור הוא מפשט המקרא, הדבר נוהג לכתחילה בלבד.

### עיבור השנה ביהודה

בסנהדרין (יא, ב): 'תנו רבנן אין מעברין את השנה אלא ביהודה, ואם עברוה בגליל מעוברת. העיד חנניה איש אונו אם עיברוה בגליל אינה מעוברת. א"ר יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי, מאי טעמא דחנניה איש אונו, אמר קרא (דברים יב, ה) לשכנו תדרשו ובאת שמה, כל דרישה שאתה דורש לא יהיו אלא בשכנו של מקום'. הרי שנחלקו חכמינו אם החובה לעבר שנים ביהודה היא לכתחילה בלבד, או שמעכבת בדיעבד.

ובדעת הסוברים שחובה זו היא לכתחילה בלבד, ביארו האחרונים (קריית ספר, קידוש החודש, פרק א; ובעיקר לב שמח על ספר המצות, עשה קנג, מהדורת רש"פ, עמוד רסו), שהכתוב: 'לשכנו תדרשו', מלמד על החובה לעבר שנים בארץ ישראל, שהיא שכנו של מקום, אבל יש מצווה לכתחילה לעבר את השנה ביהודה, שהיא עיקר שכנו של מקום (אמנם ראה העמק שאלה, שאילתא מו).

1. על ההנחה שמצוות נטילת לולב בגבולין עניינה שמחה, ראיתי להוסיף כמה מקורות: א) הרמב"ם כלל מצות מקדש ומצות גבולין כמצווה אחת (עשה קסט). ב) בעל המאור שלהי פסחים כתב: 'ועוד שלא מצינו ברכת זמן אלא בדבר שיש בו שום הנאה, כגון נטילת לולב שהוא בא לשמחה' [ידועים דברי הגר"ח מבריסק שמצות ולקחתם ומצות ושמחתם הן שתי מצוות, וכך ביאר דעת הרמב"ן להבדיל ביניהם לגבי פסול 'לכם'. אולם בחידושי הריטב"א (סוכה כט, ב), ביאר בנוסח אחר].

## וספרה לה

כתב הרשב"א (תורת הבית הארוך, שער הספירה, דף כד, א): 'אשה שהפרישה בטהרה ביום שפסקו דמים שלה, צריכה לבדוק עצמה כל ז' ימי הספירה שיהיו ספורים בבדיקה לפנינו. לא בדקה עצמה כלל בא' מימי הספירה, אע"פ שהפסיקה בטהרה ביום שפוסקת בו ולאחר ח' ימים בדקה ומצאה טהורה, אינה טהורה, שאין כאן ספורים כלל'.

וראה סדרי טהרה (סימן קצו, ס"ק יח), שהאריך לבסס עפ"י דבריו - ועפ"י דברי ראשונים נוספים - שבעניין ספירת זבה נכללת הבדיקה מדאורייתא, עיין שם.

ונראה לבאר לאור זה, שהבדיקה בכל יום אף היא הלכה דאורייתא, אף שאינה אלא לכתחילה. כי ממשמעות הכתוב 'וספרה לה שבעת ימים', משמע שיש לספור-לבדוק את כל שבעת הימים. ומה שבדיעבד עולה לה ספירה אחת, הוא משום שגם משמעות זו נכללת בכלל 'וספרה לה שבעת ימים', כי בבדיקה אחת היא סופרת ובודקת את כל שבעת הימים.

[אמנם הסדרי טהרה (סימן קצו, ס"ק טו) כתב: 'דמצות בדיקה בכל יום אינה אלא מדרבנן, דאי מדאורייתא צריך בדיקה בכל יום אין לחלק בין לכתחילה לדיעבד' (ועיין חזון איש יורה דעה סימן צג, ס"ק א). אמנם ראיתי בשם ראש לראובני (סוף סימן לב) שכתב: 'לכן נלע"ד דפשטות התורה דאמרה וספרה ז' ימים היינו שתבדוק כל ז' ימים, רק רבנן אמרו שבדיעבד סגי בראשון ושביעי', עיי"ש].



## מצוות התלויות בלב

הפער בין קיום מלא לקיום מופחת ומצומצם, מודגש בפרט במצוות התלויות בלב, כגון אהבת ה' וכדומה, שהרי ברור שהפער בין הקיום המלא של אהבת ה', לבין המינימום המחויב כדי שלא ייחשב כמבטל מצווה זו, הוא גדול, כי באהבה יש דרגות דרגות זו לפנים מזו. וזו דוגמא נוספת לכך, שלכתחילה יש לקיים את הכתוב במשמעותו המלאה, אך בדיעבד אינו נחשב כמבטל מצוה גם בדרגה פחותה'.

והשווה לדברי ספר החינוך (מצוה תיח), שחייב מצות אהבת ה' הוא: 'שנחשוב ונתבונן בפקודיו ופעולותיו עד שנשיגהו כפי יכולתנו, ונתענג בהשגתו בתכלית העונג, וזאת היא אהבה המחוייבת'. וסיים שם: 'ועובר על זה וקובע מחשבותיו בענינים הגשמיים ובהבלי העולם שלא לשם שמים רק להתענג בהם לבד, או להשיג כבוד העולם הזה הכואב להגדיל שמו, לא לכוונה להטיב לטובים ולחזק ידי ישרים, ביטל עשה זה ועונשו גדול'. משמע לכאורה, שכדי לבטל את מצוות אהבת ה' יש צורך לעשות מעשים המנוגדים לאהבתו, אף כי בצד החיובי הוזכר הצורך

ז. אולם אין מניעה להניח שיש מצוות שחובתם תלויה בדרגת האדם, והארכנו בכך במקום אחר (וראה שני לוחות הברית, עשרה מאמרות, מאמר ז, חלק ב; שומר אמונים, להר"י אירגאס, הקדמה שניה, הצעה שלישית, מהדורת אהבת שלום תש"ע, עמוד יב-יח. וראה בבא מציעא פג א; ביאור הגר"א משלי ב, כ; אדרת אליהו דברים א, יב; תולדות אדם - על הגר"ר זלמן מוואליץ - פרק טו; בינה לעתים, דרוש י. ועיין עוד אור שמח, תלמוד תורה א, ב, לגבי מצוות תלמוד תורה).

להתענג בהשגתו תכלית העונג. ושמא לדבריו יש פער בין קיום המצווה לביטולה. (וראה שם מצוה תלב, על מצוות יראת ה').

### רובו ככולו

כתב הטור (אורח חיים סימן תעב), לגבי שתיית ארבע כוסות: 'ואין צריך שישתה כולו אלא רובו'. וכתב הב"ח שם: 'כלומר דברובו יצא אבל לכתחילה ישתה כולו... והיינו טעמא דלא אמרינן רובו ככולו אלא לענין שיוצא ברובו דיעבד, אבל לכתחילה ודאי צריך רובו'. וראה רש"י (חולין כא, ב, ד"ה ואינו), שלכתחילה יש לשחוט את כל הסימנים.

וראה שו"ת אבני נזר (יורה דעה סימן א, ס"ק טו), שיסוד הדבר שלא מסתמכים על רוב לכתחילה. ומשווה זאת להלכה של 'עבות' בהדס, שלכתחילה יש צורך שיהיה 'עבות' בכולו, ובדיעבד די ברובו (ראה טור אורח חיים סימן תרמו).<sup>5</sup>

ובנוסף אחר יש לומר, שהמשמעות של רובו ככולו היא משמעות של בדיעבד, ויש חשיבות לקיים המצווה לפי משמעות לשון הכתוב לכתחילה (וראה מקראי קודש פסח, חלק ב, סימן מו, ובהררי קודש שם).

### נספח: משמעות הפשט לאחר הדרש

כבר עמדו רבים על כך, שגם במקרה בו נראית סתירה בין התורה שבכתב לתורה שבעל-פה, וההלכה בפועל היא כתורה שבעל-פה, נותרת משמעות לתורה שבכתב, בכמה מישורים.<sup>6</sup>

למשל, לעתים פשט הכתוב מורה לנו את רצון ה', או את היחס הנכון לנושא, גם במידה שהדרש עוקר את הכתוב מפשוטו. למשל, לגבי 'עין תחת עין' (שמות כא, כג), יש הסוברים שהפשט מורה על העונש הראוי בעצם, אף שמסיבות שונות אין הוא יכול לצאת בפועל (ראה מורה נבוכים, חלק ג, פרק מא). וכתב הספורנו (שמות שם): 'עין תחת עין, כך היה ראוי כפי הדין הגמור שהיא מדה כנגד מדה, ובאה הקבלה שישלם ממון מפני חסרון השערותנו, פן נסכל ונוסיף על המדה לאשמה בה'. (אכן, ראה רמב"ן דברים יז, ו, בתמיהתו על רס"ג). כלומר, אע"פ שהדין בפועל הוא שיש לתת ממון, מכל מקום ניתן ללמוד על חומרת המעשה מהתורה שבכתב.

ח. וראה חולין פח, א, ובשלחן ערוך יורה דעה, סימן כח, סעיף טו, שדם הניתן ושעל הסכין אם אין שם דם אלא הוא חייב לכסות וגורר אותו ומכסהו כדי שיתן עפר גם למטה, אבל אם יש שם דם אחר אין צריך לכסותו כדי שיכסה מקצת דם הנפש. ובספר חסידים (מק"נ ס"ס תתקע"ח), כתב: 'אף על פי שהלכה כמאן דאמר שאין צריך לכסות הכל, יכסה הכל'. ועיין גליון מהרש"א יורה דעה שם; דעת תורה שם אות יג, שהביאו את דברי האחרונים דאף שלהלכה אין צריך לכסות כל הדם מכל מקום לכתחילה יש לכסות כל הדם, ועיין בספר דרכי תשובה (שם, אות קיא).

ט. עיין בספרו של הרב יהודה קופרמן, פשוטו של מקרא (ירושלים תשס"א), המוקדש כולו לנושא זה. וראה פרקי מבוא (לספר משך חכמה), בתוך פירוש משך חכמה על התורה, מהדורת הרב יהודה קופרמן, ירושלים תשס"ב, חלק ד.

י. והשווה משנת רבי אליעזר (פרשה ד, אות מו): 'קשה היא המחלוקת שהיא מביאה לידי קציצת כף, שנאמר (דברים כה, יא-יב) וכי ינצו אנשים, וקצותה את כפה'.

בשורות דלהלן נעמוד בעיקר על כך שפשט הדברים מחייב הנהגה לכתחילה, בעוד להלכה אין הדבר מעכב.

כיסוד לכך יש להביא את דברי רבי אברהם בן הרמב"ם (המספיק לעובדי ה', ר"ג תשמ"ט, פרק ל, עמוד 244), שחז"ל הורו לקרוא פרשה ראשונה של קריאת שמע לפני השינה משתי סיבות: 'האחת, להזכרת עיקר אמונת הייחוד ומה שמתלווה אליו, לפני השינה שהיא מעין מיתה. והשנייה, כדי לנהוג ע"פ פשטיה דקרא באמרו ובשכבך"'.<sup>א</sup>

יש לציין שאפשר שקיום פשט הכתוב ייחשב כדין לכתחילה מדאורייתא. [וכבר כתבו אחרונים (ראה המאיר לעולם, חלק א, סימן ו), על יסוד דברי התוספות (גדה סו, ב, ד"ה כל), שבמצוות יש מקום לחובה לכתחילה מדאורייתא. (וראה בהרחבה בספר משמר הלוי, זבחים, קמא, סימן קיא-קלב. וראה שם גם על שחיטת שני סימנים לכתחילה)].

לחדד נושא זה נקדים, כי יש מקרים בהם הדרשה לא עוקרת את הכתוב ממשוטו, אלא מוסיפה עוד משמעות, ובמקרים כאלו פשוט שהפשט מחייב להלכה (הרמב"ן, בכמה מקומות, מתייחס למקרים כאלה – ראה למשל, רמב"ן, ויקרא כז, כט. וראה גם משפט החרם; חידושי הר"ן סנהדרין כז, ב). להלן נדון במקרים בהם הדרש הוא הפירוש ההלכתי היחיד, ובאופן זה הפשט אינו מלמד אלא הוראה מוסרית וכדומה".<sup>ב</sup>

להלן נפרט בס"ד כמה דוגמאות:

## לך לאות

במנחות (לו, א): 'על ידך (שמות יג, ט) זו גובה שביד, אתה אומר זו גובה שביד או אינו אלא על ידך ממש... רבי אליעזר אומר אינו צריך הרי הוא אומר (שם) והיה לך לאות לך לאות ולא

יא). וראה גם חכמה ומוסר (לרבי שמחה זיסל זיו זצ"ל, הסבא מקלם, חלק א, מאמר קצה): 'ועפ"ז נתישב לי דבר ששמעתי מפי הגר"א ז"ל, כדומה מאמרו"ר ז"ל שמעתי, כי הנהגים אחריו היו מקיימים דברי הפסוק כפשוטו ג"כ. ועפ"ז ניחא לי מה ששמעתי על הצדיק ר"י זונדל ז"ל, כי היה הולך מהלך סביבות ירושלים וספר מגדליה, ואמר למי שהלך עמו "ספרו מגדליה" כתיב (תהלים מז, יג), ולא ידעתי מה זאת, ועפ"ז ניחא לי כי רצה לקיים הפסוק כפשוטו ג"כ'.

יב). יש גם אופנים בהם נלמדת מידת חסידות מאפשרות מסוימת של קריאת הכתוב, אף שלא מדובר בפשט ממש. המחשה לכך נמצאת, אולי, בדברי רבותינו בעלי התוספות (מושב זקנים ויקרא יט, לב): 'דבר אחר מפני שיבה תקום, פירש הר"א מגרמיזא כשתראה אדם זקן מאד, והוא מיצר מאד בעמידתו ואתה יושב, תעמוד מפניו ותאמר שב במקומי, וזהו מידת החסידות'.

בדומה לכך, מצאנו שכאשר התורה נקטה דבר מסוים לכאורה כדוגמה בעלמא, יש עדיפות לקיים את הדבר דווקא בו. כך ראיתי לבאר בדברי רש"י (סוכה לג, ב), שיש מצווה לקחת בארבעת המינים ערבי נחל. וכך ראיתי לדייק מסוטה (טז, א): 'אין שם עפר מהו שיתן אפר', משמע שלכתחילה יש לקחת עפר. ויש שביארו בכך את ההלכה של מצווה בחזרת (פסחים לט, א), ואין להאריך. והשווה פרי צדיק (פסח, מאמר טז): 'וכן בלשון תורה נקרא חג המצות... ואף שחייב רק בליל א', מ"מ כיון שנזכר בתורה שבעת ימים תאכל עליו מצות, יש מצוה באכילת כל שבעה. ואשכחן (פסחים קיד, ב) רבא הוי מהדר אחר סילקא וארוזא כיון דנפק מפומיה דרב כהנא. כ"ש אכילת מצה כל ז' שנזכר בתורה שבעת ימים תאכל עליו מצות'.

יג). ועיין מקראי קודש (פסח, סימן מו), לדוגמאות נוספות.

לאחרים לאות... רב אשי הוה יתיב קמיה דאמימר הוה ציריא בידיה וקא מתחזיין תפילין, אמר ליה לא סבר לה מר לך לאות ולא לאחרים לאות, אמר ליה במקום לך לאות איתמר'.

הרי שהגמרא דורשת את הכתוב 'והיה לך לאות', על הנחה במקום לך לאות, ולא על הצורך להסתיר את התפילין של יד.

אמנם בספר התרומה (סימן ריא, ד"ה הלכך), כתב: 'משמע לכאורה כי טוב לכסות התפילין של יד כשהם בורוע, כיון שהכתוב הקפיד להניח במקום לך לאות'. (וראה גם ארחות חיים הלכות תפילין, סימן יז; לבוש, אורח חיים, כז, יא. אמנם, ראה רמ"א שם, יא).

ואפשר לבאר שיש צורך לקיים מקרא כפשוטו, כלומר 'והיה לך לאות' ממש (אף שאין זה פשוט ממש, אלא מעין פשוט שברש), למרות שהחיוב מדאורייתא הוא להניח התפילין במקום שמוסתר בדרך כלל.

אולם אפשר לדחות, שהנהגה זו אינה מבוססת על קריאה פשוטה יותר, אלא שהדרך בה התורה לימדה את ההלכה של 'גובה שביד', מורה שיש גם עניין בהצנעת התפילין. זאת, ועוד: אפשר שלא בכדי הוציאה התורה את ההלכה של מקום הנחת התפילין בלשון 'והיה לך לאות', אלא הדבר מגלה שהמטרה היא שהתפילין של יד יהיו מוצנעות. ומבחינת ההלכה די בכך שהן יהיו מונחות באופן שיגרום בדרך כלל לכיסוי, אולם לכתחילה ראוי לכסותם לגמרי. בנוסח אחר: שימת התפילין במקום שמכוסה בדרך כלל מבטאת את העניין שהתפילין של יד נועדו להיות מכוסות, כך שגם כאשר הן מגולות בפועל, מתבטא הרעיון שהתפילין של יד מכוסות, אלא שיש עניין לכתחילה לבטא זאת יותר, בכיסוי ממש.



### עמידה בקריאת התורה

בתשב"ץ קטן (סימן קפב): 'מהר"ם ז"ל היה עומד בשעת קריאת התורה, ומביא ראיה מספר עזרא (נחמיה ח, ה) וכפתחו עמדו כל העם, לפי הפשט משמע עמדו בעמידה ממש'. ההדגשה 'לפי הפשט' היא משום שבגמרא (סוטה לט, א), נדרשת העמידה במובן של שתיקה (וראה הגהות תשב"ץ קטן שם).

[אמנם לא ברור האם דעת מהר"ם היא שחובת השתיקה באה כתוספת מדרשה לחובת העמידה כפשוטה, או שמא גם לדבריו החובה ההלכתית היא שתיקה ממש, בעוד הפשט מדריך אותנו שראוי לעמוד בקריאת התורה. למעשה, נחלקו הפוסקים בהבנת דעתו של מהר"ם: לדברי הט"ז (אורח חיים, סימן קמו, ס"ק א), קיימת לדעתו חובה לעמוד בקריאת התורה, בעוד לדעת הב"ח (אורח חיים, ריש סימן קמא), לא מדובר אלא בחומרא בלבד.

[אמנם, רבינו נתן ב"ר יהודה (ספר המכסים, עמוד 127), כותב על המנהג לעמוד בקריאת התורה: 'טעות הוא בידם ודרך מינות לעשות כן, משום דכתיב בעזרא וכפתחו עמדו, ואינו מאמינים מה שדרשו רבותינו דעמדו היינו שתקו, שאסור לספר בשעת קריאת התורה'"].

(יד. אגב, ראה זהר (חלק ג, קעג, א), שהשתיקה נקראת עמידה, באשר בעת השתיקה האיברים הפנימיים המשמשים את הדיבור אינם מתנועעים.



### חגיגה

נאמר בתורה (שמות יב, יד; ויקרא כג, מא; דברים טז, טו): 'וּחַגְתֶּם אֹתוֹ חַג לַה' (חגיגה י, ב) מבואר שאין הכוונה 'חוגו חגא' (כלומר, ריקודים - תוספות שם), אלא הקריבו קרבן חגיגה. עם זאת, כתבו כמה אחרונים שאין מקרא יוצא מידי פשוטו, ויש מצווה לרקוד בחג (ראה תוספות יום טוב ראש השנה פרק א, משנה ב; העמק דבר דברים טז, טו; פרי צדיק חג הסוכות, מאמר יז. וראה רד"ק, ספר השרשים, ערך חג). ואפשר שזו מצווה המוטלת על הכלל, שהרי בשמחת בין השואבה הריקודים היו נעשים רק על ידי חסידים ואנשי מעשה (כמבואר ברמב"ם לולב ח, יד, עפ"י סוכה נא, א). ואפשר שיש שייכות בין הפשט לדרש, כי אליבא דאמת 'חגיגה' אינה מתייחסת בהכרח לריקוד בפועל, אלא למסיבת שמחה, שבדרך כלל במרכזה עומד הריקוד. נמצא שהמשמעות המלאה כוללת גם את הריקוד בפועל, אולם העניין המעכב להלכה הוא החלק של הקרבת קרבן חגיגה שמתקשר לסעודת שמחה, שכן, באופן מושאל כל סעודת שמחה (המסוגלת להביא ליד ריקודים ומחולות) מכונה בשם חגיגה, בשל דמיונה לסעודת שמחה שיש בה ריקוד. ויתרה מזו: הקרבת החגיגה ואכילת הקרבן בשמחה, תביא מן הסתם לריקוד ומחול"י.



טו. ויש להעיר כי בעצם המאורע המתואר שם בספר עזרא, נראה שהעם אכן עמדו, שכן עד ימות רבן גמליאל לימוד התורה (לפחות של התלמידים) היה מעומד (ראה מגילה כא, א; רמב"ם תלמוד תורה ד, ב). ולכאורה הוא הדין בקריאת התורה שבכתב, אלא שלדורות חייב העמידה הוא בשתיקה. וראה נחמיה (ט, ג): 'ויקומו על עמדם ויקראו בספר תורת ה' אלקיהם'.

ומצאתי שהג"ר יצחק חי רפאל שאול הכהן זצ"ל, אב"ד חברון בסביבות שנת ה'ת"ר, בחיבורו ריח שדה, על טור ושלחן ערוך, אורח חיים, סימן קמו (הובא בגליון אליבא דהלכתא, גליון 22, עמוד כח) הביא ששאלו על הסוברים שאין השומעים צריכים לעמוד בעת קריאת התורה, מהכתוב הנ"ל: 'ויקומו על עמדם'. וכתב ליישב: 'ולענ"ד הפעוט לא ידעתי מאי קשיא ליה, דהרי קרא קריא בחיל ויקראו, והקוראים מימות משה רבינו ע"ה עד רבן גמליאל היו מעומד'. משמע מדבריו שדווקא הקורא בפיו היה עומד ולא השומע, ולא מצאתי חילוק זה, ואדרבה גם התלמידים היו עומדים. והתשובה, כאמור, פשוטה, שאע"פ שאז עמדו גם השומעים קריאת התורה, מכל מקום משירדה חולשה לעולם פסקו לעמוד.

עוד יש להעיר בעניין זה, כי בגמרא סוטה שם מובאת דרשה נוספת: 'ר' זירא אמר רב חסדא מהכא (נחמיה ח, ג) ואזני כל העם אל ספר התורה'. וראיתי בפירוש ר"י בן חכמון למסכת מגילה (בתוך חצי גבורים, ח, עמוד קה, ד"ה וגרסינן תו) שכתב: 'רבי זירא אמר רב חסדא מהכא ואזני כל העם אל ספר התורה. וכן כתב הר"ם במז"ל (תפלה יב, ט: 'כיון שהתחיל הקורא לקרות בתורה אסור לספר אפילו בדבר הלכה אלא הכל שומעין ושותקין ומשימין לבם למה שהוא קורא, שנאמר ואזני כל העם אל ספר התורה'), משום דמשמע ועמדו עמידה ממש'. הרי שלפי הדעה השנייה שבגמרא – שהיא שהובאה ברמב"ם – העמידה היא עמידה ממש. ואמנם אין הכרח לומר שלפי דעה זו יש חובה לעמוד ממש, לפי המבואר לעיל שבזמנם ממילא היו עומדים בעת הלימוד, כמבואר לעיל.

ועדיין צ"ת כמה שסמך מהר"ם על כך שלפי הפשט משמע שעמדו ממש (ולפי דרכו יכול היה להזכיר את המקרא: 'ויקומו על עמדם', או את הדעה השנייה בגמרא), שהרי בזמנם עמדו תמיד בעת לימוד התורה. ואפשר שכיון שבפועל נזכרת במקרא בפירוש עמידה בעת קריאת התורה, יש חשיבות לקיים מקרא כפשוטו, בבחינת הואיל ונפיק מפומיה (פסחים קיד, ב).

טז. והנה, הכתב והקבלה (דברים טז, טז), מקשה על הסוברים שחגיגה כפשוטה היא ריקוד, כיצד אסרו חכמים (ביצה לו, ב) את הריקוד ביום טוב, ועקרו דבר המפורש בתורה (עיין ט"ז אורח חיים, סימן תקפה, ס"ק ה). ויש ליישב בפשטות לפי האמור, שעניין החגיגה אינו מתפרש בהכרח באופן של ריקוד בפועל, אף כי זו הייתה המשמעות המלאה של חגיגה. ומצאתי

### קריאת הבן הנולד מיבום בשם המת

נאמר בתורה (דברים כה, ו): 'והיה הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו המת ולא ימחה שמו מישראל'. ובגמרא (יבמות כד, א): 'יקום על שם אחיו, לנחלה, אתה אומר לנחלה, או אינו אלא לשם, יוסף קורין אותו יוסף, יוחנן קורין אותו יוחנן, נאמר כאן יקום על שם אחיו, ונאמר להלן (בראשית מח, ו) על שם אחיהם יקראו בנחלתם, מה שם האמור להלן נחלה, אף שם האמור כאן לנחלה... אמר רבא, אע"ג דבכל התורה כולה אין מקרא יוצא מידי פשוטו, הכא אתאי גזרה שוה אפיקתיה מפשטיה לגמרי'.

ובכל זאת מצאנו בכמה מקומות שנהגו לקרוא את שמו של הבן הנולד מהיבום בשם המת. בפשטות אפשר לפרש, שנוהג זה הוא כדי לתת יתר זכרון למת, ולא לקיים מקרא כפשוטו. אולם מדברי כמה ראשונים משמע שנוהג זה נוצר כדי לקיים מקרא כפשוטו. כתב אברבנאל (דברים שם, עמ' רלד): 'שהבן הנולד יקרא על שם המת עצמו, עם היות שהרמב"ן ימנאהו. ומה שיסתייע ממה שלא נקרא בן רות מחלון כי אם עובד, כבר אמרתי שלא היה הענין ההוא יבום', עיי"ש. וכך כתב ר"י קרא (נדפס מכת"י בספר הגניזה האיטלקית, הוצאת ארחות ירושלים תשנ"ח, עמוד נ): 'לנחלה. יכול יוסף קורין אותו יוסף, יוחנן קורין אותו יוחנן, כשהוא אומר על שם אחיהם יקראו בנחלתם, מה להלן לנחלה, אף כאן לנחלה. ואעפ"כ נהגו במגנצא ובגרמיישא ח"ו כשאירע דבר זה בימיהם, הם מצווין לקיים אחר נתינת שם ממש וגם לנחלה לקיים דברי סופרים'. נראה שראו צורך לקיים מקרא כפשוטו, מלבד קיום דברי סופרים. ויש לבאר, שאף שמצד ההלכה הקמת השם למת מתקיימת בעצם העמדת הזרע, אולם ניתן להוסיף בהקמת השם, ע"י קריאת הילד הנולד בשמו של המת (ואפשר עוד, שבקיום ההלכה שהמייבם יורש את אחיו, הנלמדת מהמילים 'יקום על שם אחיו' מתקיימת העמדת השם למת, שהרי לבסוף עוברת הנחלה אל הבן הנולד, היורש את אביו). ובזה מבואר מדוע נקטה התורה בלשון ממנה משתמע שיש מצווה לקרוא לבן בשם המת".

ועיין שו"ת יביע אומר (חלק ה, יורה דעה, סימן כא, אות ב), לדברי המצדדים והשוללים מנהג זה (וכפי שכתב שם, יש צד לשלול מנהג זה, מפני שנראה כדרך מינות לפרש מקרא כפשוטו, ולא כקבלת חז"ל).



### עוד אודות היחס בין הפשט לדרש

כאמור לעיל, קיימים מקרים בהם נראה שהפשט והדרש אינם עולים בקנה אחד, והתוצאה המעשית היא, שההלכה נקבעת לפי הדרש, ובכל זאת לכתחילה יש לקיים מקרא כפשוטו. ומכל

להאדר"ת (מכשירי מצוה, שמחת יו"ט, עמוד טז), שעמד אף הוא בשאלת הכתב והקבלה הנ"ל, והשיב: 'דודאי י"ל כיון דקיי"ל שהוא הקרבת קרבן חגיגה לא מיקרי זה מפורש להיתר'. וראה שם קושיא אחרת על הדעה הנ"ל.

(יז). באופן אחר ייתכן, שהתורה נקטה כאן בלשון ממנה משתמע בפשטות שהבן הנולד ייקרא בשם המת, מחמת שכן היתה צורת הייבום הקדומה (על ייבום כהמשך למנהג קדום – ראה מורה נבוכים חלק ג, פרק מט). שהרי נאמר (בראשית לח, ח): 'ויאמר יהודה לאונן בא אל אשת אחיך ויבם אתה והקם זרע לאחיך'. ופירש רש"י: 'והקם זרע, הבן יקרא על שם המת'. ופירש הרמב"ן שם בדעת רש"י, שבייבום נקרא הבן הנולד על שם המת. והרא"ם שם מבאר, שיש הבדל בין ייבום קודם מתן תורה לייבום אחר מתן תורה, ודווקא קודם מתן תורה היו קוראים בשמו של המת. וייתכן כי התורה נקטה בנוסח של המנהג הקדום, אף שאחר מתן תורה אין חוב כזה. ויש בזה הוראה, שהמנהג הקדום לא השתנה לגמרי, וגם אחר מתן תורה יש הקמת שם, אם כי באופן אחר.

האמור למדנו: א. ההלכה מצמצמת את פשט הכתוב, משום שהיא מחייבת, ואין מקום לחייב אלא את העולה בהכרח מהציווי, ותו לא. ב. גם כשנראה שהפשט והדרש אינם עולים בקנה אחד, מכל מקום יש שייכות ביניהם, הן מבחינת התוכן השווה (כגון הנחת תפילין של יד במקום מכוסה, מבטאת במידה מסוימת כיסוי בפועל), והן משום שמתוך קיום ההלכה מתקיים, בדרך כלל, גם פשט הכתוב (כגון בהנחת תפילין של יד, שמפני הנחתם במקום שבדרך כלל מכוסה, הרי הן מכוסות עפ"י רוב).

וייתכן להציע יסוד נוסף בנושא זה, שלפעמים התורה נוקטת בלשון מפליגה, אף שההלכה אינה כך - מפני הקושי לקיים דברים כפשוטם, והמטרה היא להראות את התכלית הרצויה שיש לחתור אליה. דוגמא לכך אפשר להביא מדברי הרמב"ן (ויקרא יט, יז): 'וטעם ואהבת לרעך כמוך, הפלגה, כי לא יקבל לב האדם שיאהוב את חברו כאהבתו את נפשו. ועוד שכבר בא רבי עקיבא ולמד חיך קודמין לחיי חברך (בבא מציעא סב, א). אלא מצות התורה שיאהב חברו בכל ענין כאשר יאהב את נפשו בכל הטוב'.

נראה שחתימה לכיוון אהבה של ממש 'לרעך כמוך' היא קיום פשט המצווה, בעוד שההלכה מצמצמת זאת לעניין מעשי יותר 'שיאהב חברו בכל ענין כאשר יאהב את נפשו בכל הטוב' [ובדרך כלל מתוך קיום ההלכה יתקיים הכתוב כפשוטו].



# אוצר הספרים

◆ משמרת הבית לרשב"א ורבו של הריטב"א ◆



הרב אהרן אופיר  
מח"ס אור חדש (כת"י)

## משמרת הבית לרשב"א ורבו של הריטב"א

שורש מאמר זה מקורו בהערותי על שם הגדולים להחיד"א, שהן חלק מספרי "אור חדש", שאספתי בו על סדר כל הטוש"ע רבבות שיטות ראשונים שלא נזכרו בבית יוסף.



### האם מחבר משמרת הבית הוא הרשב"א

החיד"א בשם הגדולים ד"ה הרשב"א, הביא שכתב הגינת ורדים שקבלה בידו שמשמרת הבית הוא להרשב"א, והחיד"א כתב דאין צורך לדברי קבלה בזה כי הוא מבואר בתשובותיו, והביא החיד"א ב' ראיות:

א. הרשב"א בתשובה ח"א סי' רסא כתב ומן הדומה לא ראית מה שכתבתי במשמרת הבית.  
ב. הרשב"א בתשובה ח"ג סי' שסג האריך לדחות את דברי בדק הבית לרא"ה, וכתב לשואל ולרוב פשיטות דברי הבטלה אשר שם לא ראיתי לשפוך בה דיו, ע"כ, והיינו שלא שפך דיו בספרו משמרת הבית.

הנה, אחרי הדברים והאמת האלה שכתב החיד"א לא נותר הרבה מקום לדון בזה, אלא שהיו שפקפקו שאולי תשובות אלו אינן מהרשב"א, על כן אמרתי להוסיף בזה חיזוק וראיות. חלק מהראיות ליקטתי וחלקן נתחדשו על ידי.

וראשית אעיר שאמנם מהתשובה הראשונה שהביא החיד"א אין ראיה מתוכה שהיא לרשב"א, אבל מהתשובה השניה מוכח לכל אורך התשובה שהיא למחבר תורת הבית, והיות שהחיד"א כתב שמחמת ששתי התשובות עוסקות בב' נידונים הסמוכים זה לזה בתורת הבית, וכן מחמת ששניהם לנרבונא, על כן נראה ששתיהן נשלחו לשואל אחד, ע"כ. מעתה יש לנו לומר שכיון שהתשובה השניה היא מהרשב"א מסתבר שאף הראשונה היא לרשב"א.

כעת אוסיף ראיות נוספות שהרשב"א הוא בעל המשמרת:

ג. במשמרת הבית בית ב, שער ג, לה, כתב בעל המשמרת בתחילת דבריו על הרא"ה, הרבה האריך בזה יותר ממה שכתבתי, ע"כ, והיינו יותר ממה שכתב בתורת הבית.

ד. בבדק הבית בית ג, שער ו, צא, השיג הרא"ה למה אינו בטל בשישים, ובמשמרת הבית שם כתב שחס למחבר לטעות בכגון זה אלא כוונתו היתה כגון שהוא דבר חשוב דלא בטיל, והוכיח המשמרת כן מדקדוק תורת הבית מדכתב שאין ולא כתב אין, ע"כ. והב"י ביו"ד סי' פא, סעיף ב ד"ה ומ"ש רבינו אבל, הביא מהרשב"א בתשובה בדיוק ככל דברי המשמרת ובאותו סגנון לשון ממש, דחלילה לי מלהיכשל בכגון זה וכו', והוכיח כן הרשב"א מדכתב שאין ולא כתב אין, ע"כ.

א. אפשר לקבלו ע"י בקשה לדוא"ל: [a0583234688@gmail.com](mailto:a0583234688@gmail.com).

ומלשון תשובה זו מבואר שהיא למי שחיבר תורת הבית, והדבר ניכר בעליל דהוא ניהו כתב את הדברים שבמשמרת הבית, שהרי אין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד.

ה. כיוצא בדבר ציינו שהדברים הכתובים במשמרת הבית בית א שער חמישי, יט. ד"ה אבל אני אדון, נמצאים כמעט מילה במילה בתשובות הרשב"א ח"ד סי' שטז.

ו. במשמרת הבית ד, ב, כז, כתב על מה שכתב הרא"ה לחלק בין בליעה לתערובת לח בלח, וכבר כתבנו הדעות כולם למעלה עם הראיות ועם מה שיש להשיב עליהם בס"ד, ע"כ. ודבר זה נתבאר באורך בתורת הבית ד, ב, ז, עם כל הדעות והראיות ומה שיש להשיב עליהן, ובמשמרת שם רק ענה על טענות הרא"ה. ונראה מוכרח דכוונת המשמרת כאן היא על מה שנכתב בתורת הבית.

ז. הרשב"א בתורת הבית בסוף בית ד, נטה להתיר נידון אחד והקשה על היתירו קושיה ולמרות הקושיה התיר, והרא"ה בדק הבית שם, כתב שההיתר נכון ותיירץ את הקושיה, ובעל המשמרת שם כתב כבר זכה המחבר ומצא חן בעיניו שאמר (הרא"ה) שהטעם שמצא (הרשב"א) להתיר אמיתי, ומ"מ אין המחבר מתפתה במתת שוא ולא יאמין וכו', ובעל המשמרת שם דוחה את תירוץ הרא"ה, ומבואר להדיא שבעל המשמרת מודה שהוא המחבר ואינו מתפתה במתנה של הרא"ה כיון שהיא מתת שוא.

ח. במשמרת הבית ה, ב, מב:–מג, כתב בדקתי וחפשתי אחר דברי הרמב"ן ומצאתי דבריו מפורשים כדברי בכל פירוש הירושלמי ובתוספתא ובמה שהקשיתי על תירוץ רב אדא, ע"כ. והנה פירוש התוספתא והקושיה על רב אדא אינה מוזכרת כלל במשמרת הבית אלא רק בתורת הבית שם, ומבואר שהכוונה על תורת הבית.

ט. במשמרת הבית בית ב, שער ג, לא, כתב בעל המשמרת על מה שכתב הרא"ה שניכר שהמחבר אינו בקי ברפואות מזה שדימה ב' טריפות שאינן דומות, וכתב על זה במשמרת הבית, שהמחבר עדיף על הרא"ה כי הרא"ה לא בקי וחושב שהוא בקי ואילו המחבר אינו בקי ויודע שאינו בקי, ע"כ. ואם בעל משמרת הבית אינו הרשב"א למה הוצרך לומר שהרשב"א אינו בקי, הלא אדרבה בתורת הבית שם הרשב"א מדמה ב' טריפויות כמי שבקי ברפואות.

י. בסוף ההקדמה למשמרת הבית, כתב בעל המשמרת "וגדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון", ע"כ, דהיינו כבוד המשמרת יותר מתורת הבית. ודבר כזה לא יכול לכתוב רק מחבר תורת הבית עצמו, כי אם לא כן היא לשון שאינה ראויה.

יא. במשמרת הבית בית א שער ב, טו, וכן בבית ב שער ג, לב, פתח דבריו "אמר המחבר", ע"כ, ובכל הספר כותב בעל המשמרת "אמר הכותב", כי הרא"ה ומשמרת הבית קוראים לדברי הרשב"א בתורת הבית "המחבר", ולא קוראים לו תורת הבית או הרשב"א. ועל כן אילו בעל המשמרת לא היה הרשב"א לא היה לו להשתמש על עצמו בתואר המחבר.

יב. הש"ך בסי' קיא ס"ק כ, כתב "הלא נודע דבעל משמרת הבית הוא הרשב"א והוא נוגע בדבר", ע"כ. וכן הט"ז בסי' קיג ס"ק טו, והפרי חדש בסי' יד ס"ק טו, והב"ח בסי' ב אות ד, כתבו שמשמרת הבית הוא לרשב"א. וציינו שבספר אוהל מועד, שהיה בדורות הסמוכים

לרשב"א, כתב בדרך ח נתיב ב: "ורשב"א חולק על זה כמו שכתב בספר משמרת הבית". החיד"א בשם הגדולים שם הביא שכן דעת היד מלאכי והכנסת הגדולה והפרי מגדים.

לכאורה אחרי שהאחרונים מייחסים בפשיטות את משמרת הבית לרשב"א, והחיד"א הביא כן להדיא מתשובות הרשב"א, מדוע עדיין אפשר למצוא בני אדם שמפקפקים על דבר זה. אמנם נראה שהטעם לזה כי אחרי שהרא"ה מכנה בבדק הבית את הרשב"א בתואר "החכם", בעל משמרת הבית שופך על הרא"ה כעס ובוז, וכותב עליו ביטויים קשים, וכמעט כל דיבור במשמרת הבית נפתח בזלזול ברא"ה. וכיון שמקובל אצלנו שהרא"ה לא היה קטיל קני באגמא על כן קשה עלינו לקבל התנהגות זו שלכאורה אינה מכובדת, ועל כן יש הנוטים לפקפק שאולי אינו לרשב"א.

יג. אמנם בשו"ת הריטב"א סי' עט, מובא נידון שנחלקו בו הרא"ה והרשב"א ומובאות שם תשובת הרא"ה ותשובת הרשב"א, ולאחר מכן מובאים דברי הריטב"א שמעיר על דבריהם, והרא"ה שם כותב בתשובתו שנשאל בשאלה זו חכם אחד (ומכל הדברים שם וכן מדברי הריטב"א שלאחר מכן, וכן מתשובת רבי בצלאל אשכנזי סי' טו, מבואר דכוונתו על הרשב"א), והורה בה שאין ההקדש זוכה, וגם אני (הרא"ה) נשאלתי והשבתי שההקדש זוכה, והגיעו דברי לידו והרחיב פיו וגרנו והגביר ללשונו והשיב עלי בכתבו ובשפת יתר, ותחילת דברי פיהו שהחפץ (הרצון לחלוק) הביאני לחלוק על דבריו, הוציא עלי דבה במה שאינו אמת, ע"כ. ומבואר שדרך הרשב"א היתה לחלוק על הרא"ה בתוקף ובזלזול מטעמים שהיו עמו, ושמה מחמת שסבר הרשב"א שהרא"ה אינו ראוי להיות בר פלוגתו כלל. וכן לכל אורך תשובת הרשב"א השניה שהזכיר החיד"א הנ"ל, שמוכח ממנה שהיא לרשב"א, הרשב"א חולק על הרא"ה בלשון זלזול האופיינית ממש למשמרת הבית. ונמצא שאדרבה הלשונות החריפים שנמצאים במשמרת הבית הן חיזוק לומר שהוא מהרשב"א.

יד. דברי הרשב"א הנ"ל, שהחפץ הביא את הרא"ה לחלוק, היא לשון שמצויה במשמרת הבית כגון בבית ב, שער ב, כז, שכתב ואיני יודע מה גרם לו לחלוק אחר שראה דברי החיבור אלא שהחפץ יסלף דברי צדיקים, ע"כ, וכן שם כט, שכתב אין זה אלא שחפצו מריצו לדבר דבר, לא זולת זה, ע"כ.

טו. במשמרת הבית בית ב, שער ג, לג, כתב ומי שאמר (דהיינו הרא"ה) שהמחבר נתפש בזו, קורא אני עליו (דהיינו על דבריו) הפח נשבר ואנחנו נמלטנו, ע"כ, דהיינו המחבר לא נתפש בפח כי הפח נשבר והמחבר נמלט ממנו. ומליצת לשון אנחנו נמלטנו משמע שבעל המשמרת כותב כן על עצמו.

טז. ציינו שכתוב במשמרת הבית: "ומה שאמר שהמחבר הביאו לזה מה שהיה סבור וכו', אמת היא כי המחבר כן היה סבור ועדיין סבור כן", ע"כ. ולשון זו מתאימה לאדם לכתוב על עצמו ולא על מחבר אחר.

יז. בעל משמרת הבית כותב שמורו הוא רבינו יונה ומזכירו בתואר ז"ל, וזה מתאים לידוע לנו שמורו של הרשב"א הוא רבינו יונה, ובעל המשמרת אינו כותב בשום מקום שהרשב"א הוא רבו, וכן אינו כותב ששאל את הרשב"א או ששאל את המחבר, ואינו מביא שום דבר בשם המחבר,



ובכל מקום פשוט לו מאוד מה היא דעתו של המחבר. ועל כן אם אינו הרשב"א, תמוה מי הוא זה ואי זה הוא אשר מלאו לבו לזלזל בפה מלא ברא"ה, שהיה אחד הגדולים אשר בארץ, ומדברי בדק הבית מבואר שכשחיבר את בדק הבית כבר חיבר את חידושי לחולין, כגון בבדק הבית ד, ב, כז, ובבדק הבית ד, ב, כג, מבואר דכבר כתב גם את חידושי ליבמות. וא"כ מי הוא אותו גדול שמלאו לבו לכך. וכן מי הוא אותו גדול שמשיב בקלות על קושיות הרא"ה ואינו נרתע מפניו כלל. ואם היה תלמיד של הרשב"א, א"כ היה מביא דברים ששמע ממנו, ובפרט שהוא כותב שמורו הוא רבינו יונה, וא"כ כיצד לא שמענו על גדול זה. אמנם היו הרבה גדולים מאוד שלא שמענו שמעם, אבל היינו מחמת שלא היו מחברים, אבל כאן יש לפנינו מחבר גדול שלא שמענו שמעו, וזה קצת תמוה.

הגם שיש בראיות אלו כמה ראיות שאפשר לתרץ אותן ולומר לאו דוקא וכדומה, אמנם המקרה לא יתמיד, וכשיש כל כך הרבה סימני שאלה הם הופכים לסימן קריאה אחד, המחבר הוא הרשב"א! ובפרט שכמה וכמה מראיות אלו מוצקות לגמרי.

נמצא שהדבר מוכרח לחלוטין שמשמרת הבית לרשב"א, ואין עוד מקום לערער על כך.

מה שכתב הרשב"א בהקדמתו לתורת הבית, "לשמור את משמרת הבית", פשוט שאין כוונתו לספר משמרת הבית, שהרי כשכתב הקדמה זו עדיין לא התחבר בדק הבית לרא"ה, וגם הדברים אינם מכוונים על המחבר אלא על העם המתאווים לדברי תורה, ולספר המשמרת יש הקדמה נוספת בפני עצמה.

כתוב במשמרת הבית בבית ד, שער ב, כח: וכבר כתבתי כל זה בארוכה בבית היין, וכן השבתי בארוכה במה שכתב בענין מפתח וחותם ואיני צריך לכתוב עוד כאן, ע"כ. ולכאורה היה נראה שכוונתו למה שכתב בתורת הבית, כי אם כוונתו למה שכתב שם במשמרת הבית הלא בית היין הוא בית חמישי, וכיצד כותב כעת בבית רביעי שאינו צריך להאריך כי כבר כתבו בבית חמישי, אלא לכאורה כוונתו על מה שכתב בתורת הבית. אמנם הלשון וכבר השבתי בארוכה במה שכתב וכו', מורה דהדברים מכוונים למה שהשיב במשמרת הבית על דברי הרא"ה, והיינו בתחילת שער רביעי שם.

במשמרת הבית ד, ב, כט: ד"ה אמר הכותב איברא, כתב איברא נראין דבריו (של הרא"ה) לפשטן יותר מדברי המחבר וכו' ואני אסייע דבריו (של הרא"ה) מתוך הירושלמי וכו' ועדיין אני אומר שנראין דברי המחבר וכו', ע"כ. והיינו שהרשב"א כשראה את דברי הרא"ה שם, נטה לדבריו בתחילה ולאחר העיון חזר למה שכתב בתורת הבית.

הרשב"א העלים את שמו מחיבור משמרת הבית, שהרי בכל מקום קורא לבעל תורת הבית בשם "המחבר", ולא רומז שזה הוא בעצמו כמעט בשום מקום. ונראה דהיינו מחמת שכשהדברים יוצאים מידי בעל תורת הבית בעצמו אינם משכנעים כי יאמרו האנשים שהוא נגוע בדבר, ולעומת זאת כשאחר מסכים עם המחבר יאמרו שאינו נגוע ויקבלו את הטענות, או שיאמרו יבוא השלישי ויכריע ביניהם (ומותר לשקר בכהאי גוונא כדי שיקבלו ממנו, כמו שמצינו בעירובין נא, וכדכתב המג"א בס' קנו ס"ק ב).

ציינו שהגינת ורדים ביו"ד כלל ד סוף סימן י, כתב שהרשב"א לא הזכיר את שמו על משמרת הבית מרוב ענוה שהיתה בו, ע"כ. אמנם כל הרואה את הלשונות החריפים לאורך כל ספר המשמרת יראה בעליל שאין כאן מקום לענוה אלא אדרבה הוא קם בגאון ללחום את מלחמתו, ועל כן אין מיושב כל כך טעם זה. ומכל מקום, אע"פ שהרשב"א העלים שמו מסיבות כל שהן לא הקפיד על זה לגמרי כי בכמה מקומות ניכר שהוא חיברו.

החיד"א בשם הגדולים שם כתב שהבית יוסף לא ראה את בדק הבית לרא"ה ואת משמרת הבית, ע"כ. ואפשר שאף הבית יוסף לא ידע על קיומו של משמרת הבית, כי כמדומה שאינו מזכירו אפילו מכלי שני. ואפשר עוד שהבית יוסף לא ידע על קיום ספר בדק הבית, כי אע"פ שמביאו מכלי שני מהר"ן והאורחות חיים מ"מ הם אינם מזכירים שמקורו בבדק הבית, אלא כותבים רק שדעת הרא"ה כך וכך.

החיד"א שם כתב שהרשב"א חיבר ספר עבודת הקודש ועשה ארוך וקצר, ואותו שנמצא בידינו הוא הקצר, ע"כ. ויש להעיר שכן מבואר מדברי המגיד משנה בהל' יו"ט ו, ט, שהביא את לשון הרשב"א בעבודת הקודש, וכתב שכן כתב הרשב"א בספר קצר שלו, ע"כ. הב"י ביו"ד סי' קי, ה ד"ה ומ"ש רבינו ואינו, כתב על הרשב"א שהוא מעיין המתגבר עמוד העולם אשר באורו נראה אור, ע"כ. ובסי' קיב, ה, כתב עליו דנהירין ליה שבילי רקיעא, ובסי' קה, ב ד"ה כתב הרשב"א, כתב שהוא אורו של עולם. הרשב"א בספרו תורת הבית הארוך בית ג, שער ד, פז; כתב וכמו שכתבתי בשער רביעי של תערובות, ע"כ, דהיינו כמו שיכתוב בהמשך הספר בבית ד, ומבואר מזה שהוסיף הערות בספרו אחר שגמר לכתוב את המשך הספר.



### מי הוא רבו המובהק של הריטב"א

החיד"א בשם הגדולים ד"ה הריטב"א, הביא מהיד מלאכי שהרמ"ה היה רבו המובהק של הריטב"א, כיון שכן מוכח מזה שכתב הריטב"א "כן דעת מורי המובהק הר"ם", ואין מובהק אלא אחד. והקשה החיד"א על דבריו שאף על הרא"ה הריטב"א כותב מובהק, ומכל מקום לא סתר החיד"א את דבריו.

אמנם נראה שטעות נפלה כאן, שהרי הרמ"ה הוא חבירו של הרמב"ן, כמו שכתב החיד"א שם בד"ה רבינו מאיר בן רבי טורדוס הלוי. ויש לחזק את דברי החיד"א האלו, שהרמב"ן בב"ב לד. ד"ה והוי יודע, מביא ששאל שאלה לרב ר"מ נשיא נשיאי הלוי נ"ר, ומסיים הרמב"ן שם: זה השיב הנשיא הגדול שפתים ישק משיב דברים נכוחים, ע"כ. וכן בתחילת ברכות מביא הרמב"ן דבר שנתקשה בו בילדותו, וכותב וכיון שנהגו הוצרכתי לשאול את הרב רבי מאיר הלוי, ע"כ. וא"כ הרמ"ה קדם הרבה לריטב"א, שהרי מדברי הרמב"ן מבואר שהוא מכבדו ומכנהו הרב הנשיא, ומבואר שהיה בן גילו של הרמב"ן, ויותר משמע שהיה מופלג ממנו בזקנה, והרי הרא"ה בבדק הבית וכן הרשב"א בחידושיו כותבים על הרמב"ן תואר ז"ל. ומדברי הרא"ה בבדק הבית מבואר שהרמב"ן היה רבו, כגון בבית ג, שער ג, עט, ומדברי הרשב"א במשמרת הבית כגון בבית ב, שער ג, מב, ובבית ג, שער ג, עד, משמע שהרמב"ן היה גם כעין רבו של הרשב"א.

(מלבד רבו העיקרי של הרשב"א, שהוא רבינו יונה). וכ"כ החיד"א בד"ה רבינו יונה, שהיה קצת תלמידו אחר פטירת רבינו יונה, ע"כ. והלא הריטב"א הוא תלמיד של הרא"ה והרשב"א, וא"כ כיצד ילמד הריטב"א אצל הרמ"ה, שקדם אפי' לרמב"ן, שהוא מורם של הרא"ה והרשב"א שהם מוריו של הריטב"א. ועוד, שהרי הריטב"א בהרבה מקומות כותב הרא"ה והר"ם, ולמה אינו מכנה את הר"ם בתואר הרמ"ה, ומאי שנא הרא"ה דהוא רבינו אהרן הלוי, שמזכיר הריטב"א לאות ה' של תיבת הלוי. ועוד, שבכמה מקומות כותב הריטב"א שני רבותי, וכן דעת רבותי שניהם וכדו', כגון בב"ב קלז. בסוף ד"ה גירסא, ומדברי הריטב"א בכל מקום מבואר שרבותיו הם הרא"ה והרשב"א, וא"כ כיצד נוסף כאן עוד רב. ועוד, בכמה מקומות מביא הריטב"א דברים בשם הר"ם, והנמוק"י מביאם בשם הריטב"א בשם הרא"ה, כמו שאביא להלן. ועוד קשה כמו שהקשה החיד"א שהריטב"א כותב מורי המובהק על הרא"ה ועל הר"ם, והלא אין מובהק אלא אחד. ועוד, שכיצד כתב הריטב"א על הר"ם שהוא רבו המובהק, והרי אין הריטב"א מביאו הרבה פעמים בספריו אלא בסוף ב"ב וביבמות.

וראיתי במבוא לריטב"א על ב"ב של מהדורת הרב קוק, שהקשה הרב המהדיר שם על החיד"א קצת ממה שכתבתי. והוסיף להקשות שמה שמביא הריטב"א בשם הר"ם אינו נמצא ביד רמה. ועוד הביא שידוע בזמנינו על פי אגרות הרמ"ה, שהוא היה גדול בגילו מהרמב"ן בערך בשלשים וחמש שנה, ושהוא היה בזמן הרמב"ם ויצא ללחום נגד ספריו. וזה ודאי היה קדום לרשב"א והרא"ה מוריו של הריטב"א.

וא"כ הדברים ברורים שהר"ם אינו הרמ"ה אלא הוא הרא"ה, ועל פי מה שכתב הרב המהדיר שם ובתוספת על דבריו, נראה שכשכותב הריטב"א מפי מורי הר"ם, הוא טעות סופר וצ"ל הכ"ם, והיינו הריני כפרת משכבו, כמו שכותב לפעמים הריטב"א בלא ראשי תיבות. וכשכותב הריטב"א שכן דעת הר"ם וכדו', כוונתו הרב רבי מורי, והיינו הרא"ה. ולפי כל זה אין נכון מה שהגיהו לפעמים בדברי הריטב"א, "הרא"ה" במקום "הר"ם", דהוא הוא. וראיה לדברים אלו, דאינו נמצא שכותב הריטב"א שכן דעת הר"ם והרא"ה, אבל ימצא בדברי הריטב"א שכותב דכן דעת הר"ם והרשב"א. ועוד ראיה ברורה, שהרי הריטב"א בב"ב קסח. ד"ה לימא בכופין, כתב ואומר מורי הרב הר"ם, והנמוק"י בב"ב בעמוד רט (לפי עמודי הוצאת עוז והדר) ד"ה אמר המחבר, העתיק את דברי הריטב"א דעת מורי הרב הכ"מ. וכן הריטב"א בב"ב קעב: ד"ה ושטר שכתוב, כתב רבינו הר"ם, והנמוק"י בב"ב ריד ד"ה אמר המחבר ושטר, העתיק דבריו, רבינו הכ"ם, וכן בב"ב קעג. ד"ה ושליש שהוציא, כתב הריטב"א הרב הלוי הר"ם, והנמוק"י בב"ב רטו ד"ה אמר המחבר שני יוסף, העתיקו הרב הלוי הכ"מ, וכן עוד כמה פעמים, ונמצאו הדברים מוכרחים לחלוטין. ואפשר שבזמנינו הדברים כבר פשוטים ומפורסמים, מכל מקום לא נמנעתי מלהוסיף להם חזיון.

הריטב"א בצעירותו כותב בספריו על שני רבותיו נר"ו כיון שהיו בחיים, ומאוחר יותר כותב על הרשב"א נר"ו ועל הרא"ה ז"ל, כגון בע"ז עא:; ומאוחר יותר כותב על שניהם ז"ל, ומזה יש ללמוד על כל דבר שכותב הריטב"א באיזה זמן נכתב.



# הערות הקוראים

♦ הערות הקוראים על הגיליונות הקודמים ♦



## הערות הקוראים

### קריאת התורה בש"ק לפני מוסף

הוספה למאמרי באוצר גליון מד אלול תש"פ עמוד קמט-קנ.

במאמרי שם על דין צבור בקריאת התורה, הבאתי את הנאמר במסכת סופרים סוף פ"א ה"ו דאם קרא ודילג על פסוק ולא קראו, אם קראו עשרה מן הפסוק המדולג ביניהם אינו חוזר, ואם בתוך עשרה הוא יחזור ויקרא וכו'. אבל בשבת אם שכח ועבר על פסוק ואח"כ נודע לו, חוזר וקורא אפילו לאחר שהפטיר בנביא והתפלל מוסף מפסיק מיד וקורא, שאין מעמידין תפילת המוספין פעם שנייה ע"כ. ובפי' נחלת יעקב שם כתב ר"ל שאין צריכין להתפלל עוד מוסף אע"פ שקראו בטעות וכו'. וכתבתי דמשמע דיש שייכות בתפילת מוסף לקריאת התורה בש"ק, עד שהוצרך במסכת סופרים לכתוב דאם טעה ודילג בקריאת התורה אין צריך להתפלל עוד פעם מוסף. והוספתי דכן נראה בשו"ע בהלכות שבת סימן רפב סעיף ז, וז"ל קרא הפרשה בתפלת שחרית בשבת ודילג פסוק אחד חוזר וקורא הוא ושנים עמו ואפילו הפטיר והתפלל מוסף חוזר וקורא ע"כ. והסקתי דין חדש דלכתחילה ראוי להתפלל מוסף רק אחרי קריאת התורה בש"ק. ובכמה מקומות נהגו בשעת הדחק להתפלל שחרית ומוסף ואח"כ לעשות קריאת התורה, כך נהגו כעת במגיפת הקורונה רח"ל במנייני החצרות במקום שהס"ת הגיע אח"כ. ונהגו כן בכמה ישיבות בשמחת תורה להתפלל מוסף, ואח"כ להתחלק לקריאת התורה למנינים קטנים.

והנה כמה מורי הוראה העירוני על חידוש מעניין זה שלא ידוע וכדאי לפרסמו יותר להודיע שלכתחילה ראוי לעשות כן, ובעה"י מצאתי עוד תשובה באחד הראשונים שמפורש כן.

בשו"ת מהר"ם חלאוה סימן מה (הוצאת הר"מ הרשור עמוד מ-מא) הביא את המסכת סופרים הנ"ל, והוסיף וז"ל ונראה לי פירושו שאם התפלל שליח צבור תפילת מוסף בלחש עם הצבור ונזכר שדלג פסוק מן הפרשה, שמפסיק וקורא בספר תורה קודם שיחזור ויתפלל מוסף לצבור, וכמו שנתן טעם לפי שאין מעמידין תפלת מוסף פעם שניה קודם קריאת התורה, וכבר הפריוז רבותינו הצרפתים ז"ל על מדותיהם וכתבו שהיחיד משלים פרשיותיו אפי' אחר השבת וכו' עכ"ל. ומפורש בדברי מהר"ם חלאוה דראוי לקרוא בתורה קודם תפילת מוסף וכמש"כ.

הרב יעקב דוד אילן

ר"מ ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח



### מתי נגלה הזוה"ק למרן הב"י

ב'הערות הקוראים' בגיליון נ"ח מביא הרב יהודה בן דוד נר"ו דהזוה"ק הגיע לידי מרן ז"ל באמצע כתיבת חיבורו הנורא בית יוסף, ולכן לא הזכיר ממנו בהרבה מקומות, ע"ש. וראיתי

להעיר מדבר מחודש שהראני ידי"נ ר' שאול יצחקי נר"ו בספר 'יוקח נא' להגאון ר' אברהם משאלוניקי ז"ל (או"ח סי' פט דף ד ע"ב) שכתב וז"ל: וכבר נודע נמי דיש מסורת בידן דמרן ז"ל כשראה בספר הזוהר, שהוא אמר דאם היה רואה ספר הזוהר קודם שיתחיל לחבר ספר הארוך בית יוסף היה פוסק בכל מקום כמ"ש הזוה"ק דמי יבא אחרי התנא רשב"י זי"ע. (עכ"ד מרן) אלא דלענ"ד נראה דאם היה עושה כך מרן, לא היינו מקבלים אנו בני ספרד כהוראותיו של מרן בכל אשר יאמר כי הוא זה, דאין רוב הציבור יכולים לעמוד על דברת חומרות לשונות הזוהר כנודע, עכ"ל.

שלום רב

ישראל סיתהון



## **כתובת המחברים למשלוח הערות:**

**הרב יעקב דוד אילן**  
**[ilanyakov@bezeqint.net](mailto:ilanyakov@bezeqint.net)**

**הרב עמנואל מולקנדוב**  
**[e9074716@gmail.com](mailto:e9074716@gmail.com)**

**הרב און אברהם הכהן סקלי**  
**[on.skaly@gmail.com](mailto:on.skaly@gmail.com)**

**הרב משה מרדכי אייכנשטיין**  
**[7648551@gmail.com](mailto:7648551@gmail.com)**

**הרב עמיחי כנרתי**  
**[esa@etrog.net.il](mailto:esa@etrog.net.il)**

**הרב אוריאל בנר**  
**[baneruri@gmail.com](mailto:baneruri@gmail.com)**

**הרב אהרן אופיר**  
**[a0583234688@gmail.com](mailto:a0583234688@gmail.com)**