

בס"ד

ירחון

האוצר

אדר א' התשפ"ב

גיליון ס"ב

חברי המערכת

הרב משה בוטון הרב רועי הכהן זק

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב אריאל דוד הרב הראל דביר

עיצוב שער: י. אליהו 054-8479974

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

HaOtzar5777@gmail.com

מפתח האוצר

בשער האוצר א

= אוצר הגנזים =

ה בסוגיית אסתר ברוח הקודש נאמרה הגאון רבי מאיר היילפרין זצ"ל

י בעניין שבועה בשכירות פועלים והמסתעף הגאון רבי רפאל יצחק מאייר זצ"ל - הגאון רבי שמואל סורנגאה זצ"ל

כא הערה בעניין קניית בשר במעות גנובים הגאון רבי יעקב ניימן זצ"ל

כב בראתי יצר הרע בראתי לו תורה תבלין הגאון רבי מאיר הלוי חדש זצ"ל

= אוצר הזמנים =

לא דין הסמוך לכרך חרב הרב דוד קהלת

= אוצר אורח חיים =

עח תפילה וק"ש עם הנץ החמה [תגובה א'] הרב אליהו שרון - הרב דניאל אדר

פו תפילה וק"ש עם הנץ החמה [תגובה ב'] הרב יוסף עובדיה - הרב דניאל אדר

צט בדין רצועות שעל גב היד בשעת נשיאת כפים אם הוי חציצה הרב יוסף חיים כהן

קט האם מותר ליקח מחבירו כובע לברכת המזון ללא רשות הרב מתתיהו גבאי

מפתח האוצר

קטו ריקודים בשבת ויו"ט
הרב יהושע ון-דייק

קכד הוצאת אש ושימוש בחשמל ביו"ט
הרב משה גרינהוט

= אוצר יורה דעה =

קלח ביקור במוזיאון שיש בו עבודה זרה
הרב איתן קופיאצקי

קמה הלאו שלא לנסות את ה', ובכלל זה אם מותר לנסות במעשר וצדקה
הרב ארי כהן

= אוצר אבן העזר =

קפו בדין כתובת יבמה
רבי יעקב דוד אילן

קצח בסוגיית הגמרא איש ולא חצי איש, אישה ולא חצי אישה
הרב אליהו מרגליות

רטו מקורות מנהג אמירת דברי תורה בחתונות
הרב חיים מלין

= אוצר חושן משפט =

רלה קיום השטר בחתומיו
הרב מיכאל יהודה איכנשטיין

רלח מעשה רבא בר שרשום
הרב יהודה לוגר

מפתח האוצר

בדין מאבד עצמו לדעת במקום שבי הרב עובדיה יוסף
רמז

= אוצר זרעים =

הפקר ומעשרות בשביעית הרב עמנואל מולקנדוב
רנו

בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון הרב שלמה מאיר יאקב
רסה

= אוצר חקר ועיון =

ביאורים ובירורים בדברי חזקוני הרב משה אהרן
שה

הערה בסוגיית התגרות ברשע הרב יעקב מתלון
שיא

הערה נוספת בעניין שכל ורגש בדרשות בית ישי הרב אוריאל בנר
שיד

מסע היסטורי בעקבות 'הגיגות הבת מצוה' הרב אפרים כחלון
שיט

תורה שבעל פה [הגמרא] ניתנה מסיני רבי משה צוריאלי
שכז

הערות הקוראים שלד

בעניין תרי לאוין ולא הניתק לעשה שלד

בשער האוצר

יִשְׁתַּבַּח הַבּוֹרָא וַיִּתְהַלֵּל הַיּוֹצֵר אֲשֶׁר נָתַן לָנוּ תּוֹרַתוֹ תּוֹרַת אֱמֶת, בְּהַגְלוֹת נִגְלוֹת אֹר
יִקְרוֹת, יִרְחוֹן "הָאוֹצֵר" גִּילְיוֹן ס"ב – אֲדָר א' הַתּשֵׁפ"ב, הָאוֹצֵר בְּתוֹכוֹ חִידוּשֵׁי תּוֹרָה יִקְרִים
בְּכָל מִקְצְעוֹת הַתּוֹרָה, שְׁנַתְּחַבְּרוּ בִּידי אֹמֶן, ע"י חֹבְשֵׁי בֵּית הַמִּדְרָשׁ וְתוֹפְשֵׁי הַתּוֹרָה דִּי
בְּכָל אֶתֶר וְאֶתֶר.



בספר אנלי טל בהקדמה כתב: "תיקון הברית תלוי בלימוד התורה, וביותר בלימוד
התורה בעיון, עפ"י ששמעתי מאדמו"ר זצ"ל בפירוש דברי הזוה"ק (פרשת ויחי דף ריט):
שעל חטא שז"ל אינו מועיל תשובה, משום דתשובה הוא מהלב כדכתיב ולבבו יבין ושב
ורפא לו, ופגם שהבזרע הוא במוח, והרי הקלקול למעלה ממקום התיקון (וכן מצאתי בס' זרע
קודש), וע"כ עיון הלכה שהוא במוח, וכ"ש מי שמחדש חדושים, הרי התיקון ג"כ במוח,
ובזוה"ק (פרשת בהעלותך דף קנג): דבגלותא בתראה אתקיים בהו (שמות א, יג): 'וימררו את
חייהם בעבודה קשה' זו קושיא, 'בחומר' דא ק"ו, 'ובלבנים' דא ליבון הלכה, 'ובכל עבודה
בשדה' דא ברייתא, 'את כל עבודתם אשר עבדו בהם בפרך דא תיקון, הרי דכמו שהיה
התיקון במצרים מפגם הוצאת שז"ל כידוע ע"י שיעבוד ועבודה גופנית, כ"כ נעשה התיקון
ע"י יגיעה ועיון בלימוד התורה, והטעם כנ"ל מפני שהתיקון הוא במוח".

וע"ע בדברי הגר"א בכתר ראש (סימן קלג) שהתורה מצילה מן הענש אף על עון זה, וע"י
בפירוש שם (אוהלי חיים ס"ק נו בשם ספרי מוסר) שביאר: "שהחטא הזה ר"ל גורם עיכוב
הגאולה, לכן כשעוסק בתורה הוא תקון, על חטא שגורם החורבן שהוא בטול תורה,
כדכתיב (ירמיה ט, יב) 'על עזבם את תורת', ונמצא שמה שהיא רחוקה על עון ז"ל ר"ל,
יקרבנה על ידו לתקן המעוות, שנחרב הבית על ביטול תורה (יומא ט), ובהיותו עוסק בה
יקרבנה".

ובפרט אם הוא מפרסם את חידושי תורתו לרבים, מקרב הוא בזה את הגאולה פי כמה
וכמה, כפי שהארכנו בשער האוצר גיליון ו ועוד יעו"ש.



בגיליון זה:

אוצר הגנזים – מכתב בסוגיית אסתר ברוח הקדש נאמר מהג"ר מאיר היילפרין אב"ד
לובלין [נכד המהר"ם מלובלין] לג"ר דוד אופנהיים אב"ד פראג, התכתבות בין הגר"י

מאיי ראב"ד איזמיר והגר"ש סורנגא בעל פרשת הכסף בעניין שבועה בשכירות פועלים, מכתב קצר מהגר"י ניימן ר"י אור ישראל לגר"מ סוואצקי אב"ד בוסטון בעניין קניית בשר במעות גנובים, מאמר מהגר"מ חדש "בראתי יצר הרע בראתי לו תורה תבלין".

אוצר הזמנים – מאמר מקיף בדין עיר הסמוכה לכרך מוקף חומה שחרב.

אורח חיים – ב' מאמרי תגובה בעניין תפילה וק"ש עם הנץ החמה, האם הכהנים צריכים להסיר רצועת תפילין של יד לפני שיברכו ברכת כהנים, האם מותר ללבוש כובע של חבירו לברכת המזון ללא ידיעתו, מאמר המחדש ביאור במהות הריקוד שאסור בשבת ומצדד להקל בריקוד שלנו גם לבני ספרד, מאמר המברר את גדר הוצאת אש שנאסרה ביו"ט ומינה מחדש לעניין הדלקת חשמל ביו"ט.

יורה דעה – בדין ביקור במיזואנים שיש בהם עבודה זרה, מאמר המקיף את שיטות הפוסקים בלאו שלא לנסות ה' וההיתר לנסות במעשר ובצדקה היכי דמי.

אבן העזר – בדין כתובת יבמה, בפרשנות סוגיית איש ולא חצי איש אשה ולא חצי אשה, מאמר ארוך במקור המנהג לדרוש בסעודת הנישואין [כולל מכתבים מגדולי הרבנים שליט"א].

חושן משפט – בעניין קיום השטר בחתומיו, ביאור מעשה רבא בר שרשום בבבא בתרא ל"ב, בשאלה אם יש היתר במקום אונס לאבד עצמו לדעת.

אוצר זרעים – בעניין פירות שבעליהם לא הפקירום אם מותר לקחתם והאם חייבים במעשר, בתנאים הנצרכים לקיום היובל והאם נהג היובל אחר חורבן ביהמ"ק הראשון.

חקר ועיון – ביאורים חדשים בדברי החזקוני על התורה [חלק ב'], הערה בסוגיית התגרות ברשע [היחס בין הסוגי' בברכות ומגילה], המשך למאמר על התייחסות הגר"ש פישר זצ"ל לשכל ורגש, על חגיגות הבת מצווה הראשונות, בגדר חובת קבלת דברי חז"ל בגמרא.



אוצר הגנזים

בסוגיית אסתר ברוח הקודש נאמרה ♦ בעניין שבועה בשכירות פועלים
והמסתעף ♦ הערה בעניין קניית בשר במעות גנובים ♦ בראתי יצר
הרע בראתי לו תורה תבלין

הגאון רבי מאיר היילפרין זצ"ל*

אב"ד חעלם אפטא ולובלין

בסוגיית אסתר ברוח הקודש נאמרה

מכתב להגאון ר' דוד אופנהיים זצ"ל אב"ד פראג ונשיא ארה"ק

מאחורי הדף

לק"ק ניקלשבורג.

צהלי ורוני יושבת ק"ק הנ"ל כי גדול בקרבך קדוש ישראל^א
 הוא הכה שני אוריאל^ב יאמר לו מה פעל אל^ג בימיו יושע יהודא וישראל^ד
 הגאון הגדול מרבה ומרביץ תורה כרגלי הנדל^ה עד כי לספור חדל^ו
 מופת הדור פ"ה [פאר הדור] ע"י [עדי ישראל] פ' [פרנס] כבוד מוהר"ר דוד נר"ו אב"ד ור"מ
 דק"ק נ"ש [ניקלשבורג] ומדינות מערהין.

* בחלקי אבנים (שבסוף שו"ת נשאל דוד), זיהה את הכותב להג"ר מאיר היילפרין [בן הג"ר בנימין וואלף בן הג"ר
 אברהם, בן הג"ר אליעזר ליפמאן, חתן הגאון המפורסם מוהר"ר מאיר אב"ד לובלין בעל מחבר שו"ת מהר"ם מלובלין]
 שהיה אבדק"ק חעלם בשנת תע"ח, ומשם נתקבל לאפטא עד תפ"א, ואח"כ אב"ד לובלין, ונפטר שם ה' חשון תפ"ג.
 אשתו הראשונה היתה בת מרן הט"ז ז"ל, וזוגתו השני' מרת 'העסא' בת רבינו הר"ר העשיל זי"ע [שנולדה אחר פטירתו
 ונקראה על שמו].

ישנם ח' הסכמות ממנו על כמה מספרי דורו (משנת תס"ט עד שנת תפ"ב). נפטר ערב שבת ה' מר-חשון בשנת תפ"ג.

מיו"ח המפורסמים: אמו של בעל האוהב ישראל, היתה בתו של ר' משה פרנס מחעלם, בנו של הג"ר מאיר.

הגאון ר' משה דוד אשכנזי אב"ד טאלטשאווא בעמח"ס 'תולדות אדם' ו'באר שבע' (חותנו של הייטב לב מסיגאט), הי'
 חתן הג"ר יוסף יצחק מלבוז, חתן הג"ר אליעזר ליפמאן אב"ד סטרעליסק, בן הג"ר אברהם אשכנזי, בן הג"ר מאיר.

בספר ארזי לבנון (ארנברג עמ' רכג) כתוב: שהרבנית העסא א"ח הגה"ק רבנו שלמה חריף המכונה באכנער האבד"ק
 קרשאנוב זצ"ל, היתה נכדתה של הרבנית העסא בתו של הר"ר העשיל. אך לא פירט את סדר היחס. [זוגתו של הג"ר
 שלמה היתה בתו של הג"ר שמחה כ"ץ ראפאפורט, בנו של הג"ר ישראל אב"ד פיעסק וראב"ד וילנא, בנו של הגה"ק
 הרבי ר' שמחה כ"ץ ר"פ (שה' אב"ד לובלין לפני הג"ר מאיר דילן משנת תע"ד עד תע"ח)].

מכתב זה מתוך ספר שלל דוד כתי' לגר"ד אופנהיים זצ"ל, תשוח"ח למכון צמח דוד על מסירת המכתב לפרסום
 [לאחרונה הוציאו לאור (במהדורת פ.ד.עף.) 'מגילת ספר' עמ"ס מגילה להגרד"א מכת"י, ונספח לו; קונטרס 'חכם לב'
 מחתנו הג"ר יחיאל מיכל פער-אופנהיים אב"ד פרידבורג. וקונטרס 'סגולות שמואל' מבנו חורגו הג"ר שמואל סג"ל
 ליכטענשטאט אב"ד 'קלויזן' בפראג. עוד י"ל קונטרס 'חנוכת הבית לדוד' מכת"י על סוגיות דחנוכה מהגרד"א. ניתן
 להשיגם חנם בדוא"ל: [davidopenheim@gmail.com].

א. עפ"י ישעי' יב, ו.

ב. עפ"י שמואל ב כג, כ. (שני אריאל).

ג. עפ"י במדבר כג, כג.

ד. עפ"י ירמ' כג, ו. (בימיו תושע).

ה. עפ"י חולין סז, ב: מרבה רגלים זה נדל.

ו. עפ"י בראשית מא, מט.

המכתב

ב"ה יו' ד' י"ט אדר ת"ס לפ"ק פה ווינא.

שלום לקדם אדוני מ"ו הגאון הגדול רבן של כל בני הגולה. מים לנו דלה דלה^ז, מעמיד דת על תילה^ח. אם יהי' כל חכמי ישראל בכף מאזני^ט מכריע את כולה^י, עמוק עמוק^י יורד מצולה, פ"ה ע"י נ"י והמפורסי^י שמו מרבים כבוד מוהר"ר דוד נר"ו עם כל המסתופפים בצלו צל תורתו שלום.

וביחוד לבנו היניק וחרוף ושנון הבחור נחמד מאוד יוסף^א שי' לאיו^ב, עוד יוסף חי^ב ואמיץ כח לאריכו^ב ימי' ושני' אמן ...

אם גם דנהיגין דזעירא לא שאלין בשלמא דרבה^ג, ומי אנוכי לגשת הלום זו מלכות^ג וכתר על ראשו הולמתו^ד אתר דזקוקי^ד דנורא בעורין ומתלהטין לכל אתר ואתר, אבל ענוותנותי^ד תרבינו^ד ולהוציא חלק אי אפשר, ואענה אף אני את חלקי כפי עניות דעתי הקלושה, ולהשיב על קושיות בנו החרף ... שי'

וטרם החלי אכתוב הבנות הקושי^ה כי דבריו סתומין מכל צד, ואנו כי אצבע בקירא לסברא^ה וזה לשון הקושי^ה:

בגמרא דמגילה (דף ז' ע"א): אמר ר"ע, אסתר ברוח הקודש נאמרה שנאמר ותהי אסתר נושאת חן בעיני כל רואי^ו, ופריך בגמרא ודילמא כר' אלעזר דאמר כל חד וחד כאומתו נדמה לו וכו' ע"ש.

(ז). עפ"י שמות ב, יט.

(ח). עפ"י ירמ' ל, יט.

(ט). עפ"י אבות ב, ח. (את כולם).

(י). עפ"י קהלת ז, יד.

יא). בנו יחידו של הגאון ר' דוד. באלול שנת תס"ו נשא את 'טעלצא' בתו של השר הגאון המפורסם והשתדלן ר' שמשון ווערטהיימער זצ"ל. לפי סדר השנים שחתונתו הי' בשנת תס"ז, הי' בשנת ת"ס בחור צעיר או ילד. [בתולדות הגאון ר' דוד אופנהיימער זצ"ל כתב עליו שהי' בן זקונים, ואינו נכון. שבתו הבכירה של הגרד"א מרת שרה אשת הג"ר חיים יונה תאומים (דו"ז של הברוך טעם) היתה צעירה ממנו (כפי הנחרט על מצבתה, היתה בת י"ח בשלהי שנת תע"ב. ונישואיה הי' בשנת תס"ט עפ"י כתי' יש מנחילין)]. בהיותו עוד רך בשנים נתמנה לאבדק"ק בהעלישוויא ושימש שם כ"ב שנים. נפטר בשנת תצ"ט שנתיים אחרי פטירת אביו.

חותנו הג"ר שמשון הי' גם קרוב משפחה, כי נשא את מרת 'פרומט' בתו של הג"ר יצחק איציק בריילין אב"ד פולדא המלברג ומנהיגים [גיסו של בעל החות יאיר], שהוא הי' חתן הג"ר שמעון וואלף אופנהיים אבי אביו של הגרד"א.

ומהמשך המכתב נראה שר' יוסף שלח מכתב להג"ר מאיר, ולזה השיב במכתב זה.

יב). עפ"י בראשית מה, כו.

יג). עפ"י מדרש שמואל יט, ד.

יד). עפ"י זבחים קב, א.

טו). עפ"י ע"ז מד, א.

טז). עפ"י תהלים יח, לו.

יז). עפ"י עירובין נג, א.

והקשה בה"גאון על קושי' הגמ' הלא מוכח ברא' גמורה דברוח הקודש נאמרה, דאף אם נאמר שכל שאר האומות אמרו משום נשיאות חן שאסתר מאומתו, אבל אצל ישראל אין אנו יודעין שאמרו כן משום חן, דילמא אמרו קושטא דמילת', ומקרא מלא דיבר הכתוב ותהי אסתר נושאת חן בע"יני כ"ל ר"א, וא"כ קשה מנ"ל דאצל ישראל נושאת חן, אלא [צ"ל] ברוח הקודש נאמרה עכ"ל"ה".

והנה לפום ריהטא לפי לשון הקושי' שכתב 'אבל אצל ישראל' וכו' עד 'דילמא אמרו קושטא', יש לומר דהא המקשן דפריך מנ"ל הא להוכיח דאסתר ברוח הקודש נאמרה", הוא פריך מנא לך הא 'להוכיח', דילמא פירוש הפסוק דיבר מלא לכל האומות אף לישראל, דהא (דיבר) מקרא מלא דיבר הכתוב ותהי אסתר נושאת חן בעיני כל רואי' אף בעיני ישראל, משום שישאל ג"כ נדמה להם כאומתם. אף שאין מוכח בפשיט' שלישאל נדמה להם כאומתו, מ"מ פריך המקשן שפיר מנא לך 'להוכיח' דברוח הקודש נאמרה, דילמא כן הוא האמת דלכל א' וא' נדמה להם כאומתו אף לישראל. דהא גם לכל האומות לא ידעין בפשיט' שנדמה להם כאומתן, רק המקשן פריך מנ"ל 'להוכיח' דילמא לאו ברוח הקודש נאמרו רק נדמה להם, וא"כ לפ"ז יוכל להיו' ישראל ג"כ נדמה להם כאומתן, ומנ"ל להוכיח דברוח הקודש נאמרה.

אמנם ודאי כוונת הקושי' הוא בדרך זה, והכותב בצחות לשונו לא פירש דבריו כל צרכו, וענין הקושי' הוא כך, וצריכין לפירש". דילמא כל חד וחד כאומתו נדמה לו, פי' רש"י [ד"ה נדמתה] והיו אומרים בפיהם זו משלנו היא. ונראה מדברי רש"י דקשי' לי' האיך מוכח מזה, משום שנדמה להם כאומתו לכך נושאת חן, (האיך מוכח זה). לכן פי' רש"י הואיל (ל)כל א' וא' (נ)אמרו בפירוש זו משלנו, וא"כ מה התיחסו בזה שאמרו משלנו הוא, אלא ודאי שנשאה חן בעיניהם לכך התיחסו את עצמן לומר זו משלנו.

וא"כ לפ"ז ודאי ישראל לא אמרו דבר זה 'זו משלנו היא', לפי שמרדכי צוה ע"ה אֲשֶׁר לֹא תִגִּיד (אסתר ב, י), וכל כוונתו ה' שלא תגיד את עמה ומולדתה, וגם הוא גמ' ערוכה מס' זו (דף ט"ו ע"ב): מה ראתה אסתר להזמין את המן, כדי שלא יכיר בה שהיא יהודית. וא"כ מוכח מזה שישאל לא אמרו כשאר אומות זו משלנו שלא לשנות [ממה ש]צוה מרדכי, דהא אם הם אמרו זו משלנו מה הועיל מרדכי בתקנתו שצוה עלי' שלא תגיד. אלא ודאי גם הם לא אמרו כלום, וכיוונו לדעת מרדכי בל יודע שהיא מזרע יהודי'. וא"כ הוא, אפילו הכי [י]א) מקרא מלא דיבר הכתוב ותהי אסתר נושאת חן בע"יני כ"ל ר"א, אף בעיני ישראל, ומנא להם זה אצל ישראל

(יח). כע"ז כ' אביו במגילת ספר שם, וז"ל: הנה לפי הנראה יש התנצלות לר"ע להשמר מדברי ר"א, דלו יהי' כן כמ"ש ר"א שכל אחד נדמתה לו כאומתו וזהו החן שהכתוב מיחסה ותהי אסתר נושאת חן וכו', מכל מקום איכא למידק דהא תינח שהיה לה חן בכל אומה ואומה עד שנדמתה לו כאומתו, אמנם באומתה עצמה [אצל היהודים] היאך אפשר לומר 'נדמתה'.

ואין לומר דהכתוב מייחסה לה מציאת חן היינו חוץ מאומתה. זה אינו שהרי הכתוב משבחה ואומר ותהי אסתר נושאת חן בעיני 'כל' רואיה, וע"כ מלת כל לרבותי קאתי דאפילו בעמה ומולדתה מצאה חן, והאיך ידעו כותבי המגילה שהי' לה חן באומתה, דדלמא זה שהי' אומרים זו משלנו לאו משום המצאת חן אמרו, אלא דהאמת כך הי', אלא ודאי דברוח הקודש נאמרה.

יט). א. ה. בלשון הגמ' לא מבורר העניין שזו קושיא, אלא יש הנחה שאסתר נאמרה ברוח"ק.

דהא הם לא דיברו כלום, אלא ודאי ברוח הקודש נאמרו. זהו תורף הקושיא ודברי פי חכם חן',
ודבר זה הוא צריך לפני ולפני, והמצאו' דבר חדוש הוא.

אף שיש לדחות, דאף אם לא אמרו זו משלנו היא מ"מ נושאת חן בעיני ישראל משום
שבאמת היא היתה מישראל, לכך נושאת חן בעיני ישראל, דהא לשאר [האומות] רק נדמה להם
שהיא מאומתם ו[עכ"ו] נושאת חן בעיניהם, ומכ"ש בעיני ישראל שבאמת היתה בת ישראל.
וא"כ פריך הגמ' שפיר מנ"ל דברוח הקודש נאמר, דילמא כל חד כאומתו נדמה, כמו שפירש"י
שהי' אומרים זו משלנו, אף אם נאמר דלגבי ישראל לא אמרו זה, מ"מ באמת היתה בת ישראל,
ולכך נושאת חן, ומנ"ל דברוח הקודש נאמרו.

אבל זה אינו, דהא כשנדקדק היטב נראה דנשיאו' חן לא תלי' בזה בשביל שהיתה מאומתו,
דבאמת י"ל אף שהיתה מאומתו בשביל כן [עדיין] לא נושאת חן, וזה דבר המורגל לחוש הטבע.
רק רש"י מפרש מנ"ל דנושאת חן, ופי' רש"י בשביל שאמרו זו משלנו, מה אמרו בזה, אלא ודאי
שנושאו' חן בעיניהם לכך יחסו לומר זו היא משלנו, ומזה 'מוכח' שנושאו' חן בעיניהם. אבל
באמת הנשיאו' חן לא תלי' בזה 'משום שנדמה להם כאומתם', אלא הנשיאות חן הי' בעצמותו,
רק אנן לא הוי ידעינן אם לא שהמה דיברו בפירוש זו משלנו. וא"כ דישאל לא אמרו בפירוש
זו משלנו כנ"ל, ולא ידעינן שנושאת חן בעיניהם, אף שהיתה באמת בת ישראל, אם לא שנאמר
דברוח הקודש נאמרה, והדרא קושי' לדוכתא.

והנה נראה לע"ד לתרץ (א) דהמקשן פריך שפיר דילמא כל חד וחד כאומתו נדמה להם, כמו
שפירש"י שהי' אומרים בפירוש זו משלנו היא, ואף שישאל אמרו כך בפירוש זו משלנו, אף
שמרדכי צוה שלא להגיד את עמה ומולדתה, מ"מ מזה לא ירגישו כלום שהיא יהודית, דהלא
כל אומה ואומה אמרו זו משלנו, ובודאי לא היתה אלא מאומה אחת, רק כל א' וא' אמרו זו
משלנו ונדמה בעיניהם [ש]כך הוא האמת. וא"כ [הגם] שישאל אמרו ג"כ זו משלנו, מ"מ לא
ירגישו שהיא אמת, ולא יתילדו להם שום ריעותא מזה, דהא כל אומה ואומה אמרו כך ו[אף
ש]זה ברור שלא היתה אלא מאומה אחת.

(ב) ותו אפשר לומר שאם לא הי' היהודים אמרו זו משלנו, אפשר שייקצוף אליהם המלך,
באמרו שכל אומה ואומה התיחסו ואמרו זו משלנו, ומזה מוכח שנושאת חן בעיניהם כמו
שכתבתי לעיל בפירוש רש"י, ואם היהודים לא [י]אמרו זו משלנו בודאי יאמר המלך שאסתר לא
נושאת חן בעיני היהודים, לפי שלא אמרו והתיחסו זו משלנו כמו שארי אומות. ואם כן הא
בודאי גם ישראל אמרו זו משלנו כדי שלא יקצוף עליהם המלך. וגם אין בזה חשש ריעותי'
שיכירו שהיא יהודית, הואיל וכל אומה ואומה אמרו זה, וכל א' נדמה בעיניהם שהיא מאומתו,
ולא ירגישו בזה כלל שהיא יהודית. וא"כ פריך המקשן שפיר דילמא וכו' ומנ"ל דברוח הקודש
נאמרה, כנלענ"ד הקלושה, ואם שגיתי איתי תלין משוגתי^א.

וכתבתי זאת לפום ריהטא במיעוט עיון... הפילפול ... לבי... בלי... ומיעוט ערכי.

(כ). עפ"י קהלת י, יב.

(כא). עפ"י איוב יט, ד.

נא אל ישי' עלי אמ"ו עין בדבר זה לאשר אני עייל בלא בר^{כב}, לעמוד במקום גדולים^{כג}. ובזה אצא בקידה אפי' ארצה^{כד}, כתלמוד הנפטר מרבו^{כה}.

מנאי תלמיד תלמידו, מתאבק בעפר רגלו ושותה בצמא את דבריו^{כו} דברי אלוה' חיי^{כז}, מאתי מאיר בלאאמ"ו מוהר"ר בנימין וואלף מצילץ...

ותשוואו' חן חן^{כח} להמחובר לטהור^{כט} היא זוגתו דאמ"ו הגבירה שתי' עם כל ב"ב לשלום. ושלר' להני רבנן ותלמידיהם ה"ה חריפי' ובקיא' שלופי חרב^ל חדה, יוצאי מלחמתו' של תורה^{לא}, ה"ה בני ישיבתו הרמה, כל חד וחד לפי כבודו.

וביחוד לבנו החריף ושנון יניק וחכים^{לב} רבותיו מחכים^{לג} כמר יוסף שי', ה' יחלץ עצמותיו^{לד}, ויזכה לראות בו גנונא מלכות^{לה} מאן מלכי רבנן^{לו}, מקיש זרעו לו^{לז} מה הוא בחיים^{לח} לנצח סלה יגמר ה' בעדו בכל אות נפשו ורצונו בעלמא דין ובעלמא דאתי^{לט} מינה, תולדותי' כיוצא בו^מ.



כב). עפ"י סוכה מה, ב. (כלומר נכנס לעניין בלי רשות).

כג). עפ"י משלי כה, ו.

כד). עפ"י שמואל א כד, ח.

כה). עפ"י יומא נג, א.

כו). עפ"י אבות א, ד.

כז). עפ"י ירמ' כג, לו.

כח). עפ"י זכרי' ד, ז.

כט). עפ"י כלים יב, ב.

ל). עפ"י תיב"ע ויקרא כו, כה.

לא). עפ"י מגילה טו, ב.

לב). עפ"י קידושין לב, ב.

לג). עפ"י אבות ו, ו.

לד). עפ"י ישעי' נח, יא.

לה). עפ"י סוטה לו, ב.

לו). עפ"י גיטין סב, א. ועי' מהרש"א ברכות ד, א.

לז). עפ"י יבמות סט, א.

לח). עפ"י תענית ה, ב.

לט). עפ"י קידושין פא, ב.

מ). עפ"י ב"ק ב, א.

הגאון רבי רפאל יצחק מאייו זצ"ל – הגאון רבי שמואל סורנגאה זצ"ל

בעניין שבועה בשכירות פועלים והמסתעף

פתיחה

לפנינו התכתבות בעניין שבועה בשכירות פועלים והמסתעף, בין הג"ר רפאל יצחק מאייו [נלב"ע כ"א אלול התק"ע] ראב"ד איזמיר לג"ר שמואל סורנגאה בעל פרשת הכסף, ההתכתבות נזכרה בספרו של הגר"י מאייו שרשי הי"ם (בהלכות טוען ונטען פרק י"ד) שם כותב רבינו: "ודברי אלה שאלתי בימי חורפי מחד צורבא מרבנן מעיר סאלוניקי יע"א ה"ה הרב בעל פרשת הכסף כמוה"ר שמואל סורנגאה נר"ו וכה היתה תשובתו אלי" וכו'. ע"כ [ושם ממשיך רבינו לפלפל בענין זה בארוכה]. ולאחרונה התגלתה ההתכתבות בשלמותה בכת"י קודשו בתוך תכריך כתבים של הג"ר שמואל סורנגאה [שסימנה בבית הספרים הלאומי: Ms. Heb. 5270=8], ע"י מכון "הדרת קודש" בראשות הרב משה חיים בן יהודע שליט"א, ועתידה לראות אור בקרוב בסוף ספר שו"ת שפת הים לגר"י מאייו זצ"ל, שיו"ל מחדש ע"י המכון הנ"ל ברוב פאר והדר בתוספת מבוא רחב לתולדותיו.



זהו מה ששלח אלי" אחי נועם

החכם השלם כמה"ר יצחק מאייו נר"ו

תושב אזמיר יע"א

בתוך אגרת שלומים

והנה בעת'ה אמרתי ויהי מה אבואה נא בצוף דבש אמרי נועם הני מילי מעליתא דברי תורה משמחים. הנני עומד כעת במ"ש הרמב"ם פי"א מה' שכירות דין ו' וז"ל: כל שכיר וכו', ואם שכרו שלא בעדים מתוך שיכול לומר וכו', וישבע בע"ה הסת או שבועת התורה במודה מקצת. היה לו עד א' ששכרו אינו מועיל לו כלום. עכ"ל. וקשיא לי דמאחר דהוא ז"ל פסק בפ' י"ג מהלכות מכירה דין ט"ו דשכירות פועל אין לו הונאה מפני שהוא כקונה אותו לזמן ועבדים הוקשו לקרקעות, יע"ש. היאך חייב בכאן שבועה למודה מקצת, שהרי קי"ל אין נשבעין על הקרקעות וכן על העבדים שהוקשו לקרקעות כמ"ש בפ"ה מה' טוען. ובכן קשיא לי גם כן על ה"ה ז"ל שם בד"ה היה לו עד א' ששכרו וכו', שכתב טעמים לדבר אמאי לא יועיל לו עד א' לחיבו שבועה, וכתב ע"ש הרמ"ה דחייב שבועה חמורה, ולא זכר שר זה דפועל ועבד חד דינא אית להו, ואיך כתב דנשבעין עליהן. איברא שלפי מ"ש ה"ה ז"ל בפ"ה מה' טוען דין ה' גבי הטוען את חברו ב' חדשים שכנת בחצרי ששכירות קרקע יש לו דין חוב בעלמא שהרי מחלוקתן

(א). = הגאון רבי שמואל סורנגאה זצ"ל.

הוא בדמים יע"ש. נחא נמי הכא. ואפילו כשמחלוקתן ג"כ הוא שזה אומר שכרתני וזה אומר לא שכרתך, אפ"ה מחלוקתן הוא בדמים, לפיכך נשבעין עליהן, וההיא דהונאה שכתב הרמב"ם בפ"ג מה' מכירה, יש טעם לחלק כאשר יראה.

אך אמנם הא קשיא לי טובא מ"ש ה"ה ז"ל בפ"ד מה' טוען דין ט' גבי מ"ש הרמב"ם אכלה שני חזקה בחיי אביהן וכו', וגובהו שלא בשבועה. והשיג עליו הראב"ד ז"ל שלא יועיל מיגו לגבות לכתחילה לגבות בלא שבועה. וכתב ע"ז הרב המגיד, ויש לי לתרץ דחילוק יש בין משכון דמטלטלין למשכון דקרקע, שהרי דבר תורה אין נשבעין על הקרקעות וכו', עד סוף הלשון יע"ש. והשתא מה מקום יש לדבריו בזה, כיון דעיקר התביעה אינה על הקרקע אלא על החוב, וכיון שכן הרי יכול לישבע עליהן, ולדבריו שם הכא נמי יפטר משבועה במיגו דאי בעי יכול לומר לא עבדתני, בא ועשה עמי ואשלם שכרך, דכה"ג חשיב תביעת קרקע, שהרי לפי טענתו שואל ממנו שכירות עצמו שיבא ויעשה עמו דפועל דומה ממש למ"ש ה"ה ז"ל בפ"ט מה' טוען שאם תביעתו היא עדיין יש לי לדור עוד חשיב תביעת קרקע יע"ש. וא"כ נהמניה במיגו דאי בעי טוען הכי ופטור. ולתשובתו אני מצפה מהרה יצמח ונגילה ונשמח בה. עכ"ד.



וזאת תשובתי [הגר"ש סורנגאה] אליו [הגר"י מאייו] על ענין זה

עין רואה מה שהוקשה לכת"ר במ"ש ה"ה ז"ל פ"ד מה' טוען דין ט' ככתוב בדברי קודשו. ולי הדיוט נראה דשפיר דמי לתביעת קרקע ויהיה פטור משבועה, דהרי כל עיקר נאמנותו דנאמן זה על חובו, הוא מטעם מיגו, דהיינו מיגו שיכול לומר שלי הן, והרי אם היה אומר שלי הן, לא היה חייב שבועה מטעם דהיה נשבע על הקרקע, וא"כ ה"ה נמי עכשיו דנוטל בלא שבועה, דלא גרע השתא ממה שהיה יכול לטעון וכי היכי דאם היה טוען שלי הן היה פטור משבועה והיה לוקח כל הקרקע עם כל הפירות שאכל, וא"כ כ"ש השתא דאינו תובע אלא כנגד חובו דנאמן, משא"כ במשכון דמטלטלין דבודאי דנוטל בשבועה משום דהרי אם היה טוען שלי הם ג"כ היה חייב שבועה, וא"כ ככחו אז כחו עתה, ולא יהיה מרויח השתא יותר, והוי כמיגו במקום שבועה. ודוק.

איברא דעומד ככותל לפנינו דברי הרמב"ם פ"ג מה' מלוה דין ג', דשם כתב שאילו אמר על עצמו של חפץ זה אתה מכרתו לי אתה נתת לי דהיה נשבע היסת ונפטר, אלא דאם אמר כך וכך יש לי על חפץ זה צריך שבועה בנקיטת חפץ אע"ג דאיכא מיגו, ומפרש הטעם שאין אומרים מיגו לפוטרו משבועה אלא לפוטרו מממון, שלא יחזור המשכון עד שיטול מה שטען, ועיין בדברי ה"ה ז"ל שם, ודבריו שם הם סותרים את כל דברינו, אלא שדברי הרמב"ם צ"ע שם, דנראה כסותר מ"ש בפ"א מה' שכירות דין ז', דמהתם משמע דמהני מיגו לפוטרו משבועה, דכתב שם: בעל הבית אומר שתיים קצצתי לך והשכיר אומר ג' קצצת לי וכו', הרי בעל הבית נשבע בנקיטת חפץ וכו', בד"א כששכרו בעדים ולא ידעו כמה פסק לו ותבעו בזמנו, אבל אם שכרו שלא בעדים וכו', ישבע בעל הבית היסת וכו'. יע"ש. וצ"ע.

ועוד עלה בדעתי דעת הדיוט ליישב תמיהת מעכ"ת, דכונת ה"ה ז"ל הוא כך, דמה מקום יש להקשות ממה שמצינו להגאונים דכתבו גבי משכון דמטלטלין לכאן, דאפשר דיש מקום לחלק בין משכון דמטלטלין לקרקע דבמשכון קרקע יודו הגאונים דנוטל בלא שבועה אף דאין תביעתו אלא דמים, ומפרש ואזיל דאל תתמה דמה מקום יש לחילוק זה דדא ודא חדא היא, דכשם שיש לזה מיגו כך יש לזה, ולזה מתרץ דכשם שמצינו שדין הקרקע משונה מדין המטלטלין דהרי דבר תורה אין נשבעין על הקרקעות, משא"כ במטלטלין דנשבעין, וא"כ כשם שמשונה בדין השבועה דאין נשבעין על הקרקעות כך משונה דינו מדין משכונא ואינו נשבע עליו אף שאין תביעתו אינו אלא דמים, והוי מעין דכתב הרא"ש שם בבבא בתרא פ' חזקת הבתים גבי עובדא דרבה בר שרשום דדף ג"ל וז"ל: דלא מסתבר לחלק שאני מטלטלין דשייך בהן שבועה דאורייתא במודה מקצת, ולכך הבא מחמת חזקה צריך שבועה וכו', יע"ש. ואע"ג דלהרא"ש ז"ל לא מסתבר ליה לחלק כך, מ"מ להרב המגיד לדעת הרמב"ם מסתבר ליה.

ומ"ש הרב המגיד ז"ל ושבועת היסת אין כאן וכו', כונתו הוא כך דאה"נ דמצינן למימר דידודו הגאונים בדין משכון קרקע דנוטל בלא שבועה בנקיטת חפץ מ"מ עדיין יש להקשות ממה שמצינו גבי קרקע עצמו וכמ"ש הר"ב התרומות שי"ד ח"א דף פ"ב רע"א אחר שזכר דברי הרמב"ם, כתב: ואיכא דקשיא להו היכי אמינא מיגו דלקוחה היא בידי מהימנא, והלא האומר לקוחה היא בידי קרקע זו ולהחזיק בו שני חזקה, נהי דלא ישבע שבועה דתורה לפי שאין נשבעין על הקרקעות, אבל משבועת היסת לא ינצל, ותרצו שלא יכול להשביעו שבועת היסת בטענת שמא, שהרי היתומים לא היו יכולין להכחישו בטענת ודאי כי אם בשמא, זה היה טעם הר"ר משה זצ"ל שפטר בלא שבועה ע"כ. והן הן דברי ה"ה ז"ל ודוק. ועיין בהר"ב גדולי תרומה שם. כך אפשר להמשיך דברי ה"ה ז"ל אלא שידעתי ביני שהוא דוחק.

והיותר נראה ליישב דברי ה"ה ז"ל, דלא דמי כלל לכלל הני דהזכיר מעכ"ת, דשאני כל הני דהשתא אין תביעתן זה אצל זה אלא דמים בלבד משא"כ בההיא דהלכות טוען פי"ד דין ט' דהוא עדיין בתוך השדה והוא אומר דמשכונא היא בידו ואכלה שני חזקה וכל כחו דמצי למימר דמשכונא היא בידו הוא מטעם היותו בתוכה ואכלה שני חזקה, ושפיר חשיבא כשלו דכל כמה דלא נטל מעותיו והיא שלו, וא"כ שפיר קרינן ביה אין נשבעין על הקרקעות.

או אפשר לומר מעין זה וביתר שאת, דהאי דינא דמיא שפיר למ"ש ה"ה ז"ל עצמו פ"ה מה' טוען דין ה' שאם היה מחלוקתן שזה אומר יש לי לדור בה עדיין והלה כופר, ה"ז תביעת קרקע וכו'. יע"ש. בכה"ג הוי שם גבי אכלה שני חזקה וכו', דמיירי במשכנתא דסורא דכתבי במשלם שניא אלין תיפוק ארעא דא בלא כסף, וכמ"ש רשב"ם שם בפרק חזקת הבתים דף ל"ב ע"ב גבי עובדא דרבה בר שרשום והוי בשכירות לכל כך שנה, וא"כ כשיאמר דעדיין יש לו לאכול דעדיין יש לו מלוה גביה הו"ל כאומר עדיין יש לי לדור בה והוי תביעתו קרקע. ודוק והבן דהוא תירוץ נכון ואין בו פקפוק.

ומיהו עדיין צריכין אנו למודעי אמאי תלה הרמב"ם שם בפ"ד מה' טוען הטעם דפטור משבועה משום מיגו תיפוק ליה דהו"ל כנשבע על הקרקע ואין נשבעין על הקרקעות כפי האמור בכונת ה"ה ז"ל.

ולענ"ד לק"מ, דמ"ש הרמב"ם מתוך שיכול לומר שלי הם וכו', אין כונתו לומר דמטעם זה דאיכא מיגו הוא פטור משבועה, אלא כונתו דמטעם זה דאיכא מיגו הוא דאמרינן דנאמן לומר חוב יש לי על אביהן וגובהו עכשיו, ולא אמרינן דתחזור השדה והפירות שאכל ליתומים עד שיגדלו ויעשה עמהם דין, כמ"ש שם בדין הקודם ביצא עליה קול ולא אכלה שני חזקה וכו', וכלפי אותו דין יהיב טעמא לחלק, וכתב דלא דמי, דהכא איכא מיגו והוי דינא כמ"ש שם בריש דין ח', דאם החזיק בנכסי קטן שנים רבות וטען משכונא הן בידי ויש לי חובה עליהן כך וכך, הואיל ואילו רצה אמר לקוחים הם בידי וכו', ודוק. והמשך דבריו שם בדין ט' הוא מעין מ"ש שם בריש דין ח', ולא קאי ליתן טעם על מה שלוקח שלא בשבועה, דא"כ אם היה לוקח בשבועה היינו צריכין למיגו דאי ליכא מיגו לא מצי ליקח השתא בעודם יתומים קטנים אפילו בשבועה, והא ראייה ממ"ש בסוף דין ח' דאם יצא עליה קול דהוי של יתומים ולא אכלה שני חזקה בחיי אבהון דליכא מיגו דאמרינן דיחזור השדה וכל הפירות שאכל עד שיגדלו ויעשה אח"כ כשיגדלו דין עמהם, ולא אמרינן דישבוע עכשיו ויטול מעותיו, דנראה דלא מהני אפילו בשבועה ליפרע עכשיו בעודם קטנים היכא דליכא מיגו, וא"כ מבואר דכונת הרמב"ם בדין ט' דכתב מתוך שיכול וכו', לא קאי על מה שפטרו מהשבועה על עיקר פריעתו עכשיו בעודם יתומים קטנים, והוי ממש כעין דבריו בריש דין ח', אלא דהרמב"ם בדין ט' אחר שכתב כל דינא דגובה אותו מן הפירות וגובה שלא בשבועה נתן טעם על עיקר הדין, ומאי שנא מהיכא דלא אכלה שני חזקה כאמור. ודוק. וגם הראב"ד הבין כן כמ"ש אנכי איש צעיר, אלא דעדיין הוקשה לו דאף דאיכא מיגו, מ"מ לא יועיל המיגו לגבות לכתחלה בלא שבועה, דאה"נ דשפיר יהיב טעמא שיכול לגבות עכשיו אף דהם יתומים קטנים מטעם מיגו, מ"מ שבועה מיהא [בעי], מידי דהוה אנשבע על המשכון, דאף דאיכא מיגו נשבע ונוטל, ולזה תירץ שפיר ה"ה ז"ל לחלק בין משכון מטלטלין לקרקע כאמור בכונת דבריו והוא ברור.

ואם כנים אנחנו בכל האמור נקיים אנחנו ממה שהקשה הר"ב גדולי תרומה דף פ"א ע"ג אחר שהביא דברי ה"ה ז"ל דפי"ד מה' טוען דין ט' הנו', כתב, ואם השגת הראב"ד ז"ל השגה נראה שתי' הרב המגיד לא העלה לה ארוכה, שהרמב"ם פוטרו משבועה מטעם מתוך שיכול לומר שלי הן, וכונת ההשגה שהמיגו לא יועיל לפוטרו משבועה מדין הכלל שלמדנו מדין המשכון שנתבאר בפ"ג דמלוה שאין אומרים מיגו לפוטרו משבועה אלא לפוטרו מממון וכו', יע"ש. וכלל זה הוא מוחלט ולא פרטי, ומה יועיל היות כאן משכון של קרקע ולא של טלטל וכו' יע"ש. ולפי האמור דברי ה"ה ז"ל הם שרירין וקיימין ואין צורך להאריך עוד. ואף אם נאמר שהראב"ד הבין בכונת הרמב"ם דטעם המיגו דיהיב הוא ג"כ על השבועה, מ"מ כונת דברי ה"ה ז"ל הוא כמ"ש וממילא נמי נדחה מה שהקשה עוד שם הר"ב גדולי תרומה על הרמב"ם ועל ה"ה ממ"ש הרמב"ם פ"ט מה' שלוחין דין ד', יע"ש דלק"מ מהתם, לא על הרמב"ם ולא על ה"ה ז"ל ודוק.

וגם מה שהקשה הרב הנזכר על הראב"ד ז"ל מההיא דפ"ט מהלכות שלוחין דמהתם משמע דלא מהני מיגו לפוטרו משבועה אפילו להחזיק, וחזינן דלא השיגו הראב"ד התם, ואיך כתב הראב"ד אההיא דרבה בר שרשום דבעי לפטור נפשיה משבועה אחר אכילה קאמר וכו' יע"ש.

ולענ"ד נראה לחלק דלא דמי לדעת הראב"ד, דבשלמא שם בפ"ט מה' שלוחין דהתם אף השתא אינו טוען הטענה האחרת, ואית ליה מיגו אינם מרויחים כלום היורשים השתא מאם היה טוען איני אריסו איני שותפו, דדא ודא חדא היא, ולהכי אמרינן מיגו לאיפטורי משבועה לא אמרינן אפילו להחזיק מה שבידו, דבמיגו זה אינו מגיע שום הנאה להיורשים השתא מאם היה טוען איני אריסו איני שותפו, ברם בההיא דרבה בר שרשום דהשתא דאינו טוען לקוחה היא בידי מרויחים יותר מאם היה טוען לקוחה היא בידי מיגו, בכה"ג הוי כמחזיר אבידה דאין לו שבועה, וס"ל להראב"ד דמיגו בכה"ג דהוי כמחזיר אבידה מהני באכלה כבר בכה"ג אמרינן מיגו לאיפטורי משבועה להחזיק מה שבידו, ולא דמי לההיא דפי"ג מה' מלוה דהתם הוי מיגו להוציא, ומיגו להוציא אפילו דהיה המשכון שוה יותר מהמלוה והוי כמחזיר אבידה, מיגו להוציא בכה"ג לא אמרינן.

ולפי האמור נדחה נמי באופן אחר מה שהקשה הרב הנזכר על הרמב"ם ז"ל ועל ה"ה ז"ל שם בפ"ד מה' טוען ממ"ש בפ"ט מה' שלוחין, דלא דמו הנדונים כלל מהתם להכא כאמור, אלא דההיא דהלכות מלוה אינו מתיישב בזה לדעת רבינו וה"ה, ומחורתא כדשנינן מעיקרא, ולדעת הראב"ד ליכא להקשות ממ"ש בפ"ג מה' גזילה ואבידה דין י"ט להאמור דיש לדחות. והוא פשוט.

ודרך אגב ראיתי להר"ב גדולי תרומה שם דף פ"א ע"א מה שהקשה על הרמב"ם במ"ש בפ"ד מה' טוען דין ז' ממ"ש בפרק כ"ט מה' מכירה דין ז', ואנכי לא ידעתי מאי קא קשיא ליה, ולא דמו הנדונים כאוכלא לדנא, ואחלה פני קדשו שיבאר לי כונת דבריו דממני נסתר מאי קאמר, ולדעתי אין שום קושיא כלל והדברים מבוארים ואין צורך למה שכתב ע"ז הרב הנזכר ואין צורך להאריך.

ועוד ראיתי להרב הנזכר שם ע"ב שהביא דברי ה"ה פי"ד מה' טוען דין ח' שכתב על השגת הראב"ד ואין נאמן מדין מיגו דאי בעי אמר לא היתה מעולם וכו', והרב הנזכר כתב וז"ל: ולא ידענא אהיכא קאי וכו', אעיקר טענת חוב יש לי עליה והכונה דכי יצא וכו', וקשה דא"כ דחיה זו וכו', עד וכיון שכן מה לו להרמב"ם לומר אבל אם יצא הקול וכו', וכיון שכן צריכין אנו לטעם אחר לשלא נאמינהו במיגו לשלא היתה של אביו וכו', יע"ש. ולי הדיוט נראה דבדואי דכך היתה כונת ה"ה ז"ל, ואעפ"כ לא ק"מ על הרמב"ם, דהרמב"ם ז"ל לא הוצרך להאי טעמא דאם יחקרו כדי לבטל המיגו, דמעולם לא היתה של אביו, דפשיטא ופשיטא דהטעם מפורש לבטל המיגו זה כיון דנפק קלא בב"ד דשל אביהן של יתומים היתה, וזו אינה צריכה לפנים, וגם רבה בר שרשום לא סליק אדעתיה לזכות במיגו זה, דהוא מיגו מבוטל מעצמו, וליכא ס"ד כלל. והרמב"ם נקט כלשינא דתלמודא דחזינן דרבה בר שרשום סליק אדעתיה לזכות מטעם דלקוח היא בידי ואביו דחי ליה האי מיגו כיון דנפק עליה קלא וגם איהו נקט לישנא דתלמודא כדרכו בכל מקום. אלא דה"ה ז"ל לרווחא דמילתא כתב לדחות המיגו זה ובלשון דחיה ודבר פשוט ומפורש קאמר וגם כלפי דברי הראב"ד ז"ל דהזכיר מיגו זה הוצרך לפרש לדעת הרמב"ם והוא פשוט.

ומידי דברי בפרט זה ראיתי להר"ב לח"ם שם בפ"ד מה' טוען דין ט' שהאריך בזה, והנה מ"ש על הטור והב"י, לק"מ, וכמ"ש הר"ב גדולי תרומה שם ע"ג. גם מה שהאריך על הגירסא שהביא הרב"י הגהות מיימו' בדין ח' הם דברים תמוהים מ"ש דלא ס"ל להגהות לפי גרסתו מ"ש ה"ה ז"ל הטעם דאין לו שבועת היסט אלא ס"ל דאין הטעם באכלה שני חזקה בחיי אבוהון דאין לו שבועה משום דאין כאן טענת בריא, אלא משום דאכלה שני חזקה עדיף ואלים טפי וגובה שלא בשבועה וכו'. יע"ש. ודבריו צ"ע, דהרי דעת הרמב"ם הוא דבכל מקום שזוכה מטעם חזקה אפילו דיהיה חזקה אלימתא צריך שבועת היסט, וכמו שמפורש בפ"א מה' טוען דין ב', וצריכין אנו לדברי ה"ה ז"ל וכמו שהביא תירוצ' זה הר"ב התרומות ש"ד ח"א דף פ"ב ע"א בשם יש מי שתירץ, וגם מדברי הר"ב התרומות שם נראה דלא היה גורס בדין ח' וגובה בשבועה, דשם הזכיר דברי הרמב"ם בדין ח' ודין ט' ובשניהם כתב וגובהו שלא בשבועה, וכתב אח"כ וכן כתב הרמב"ם וכו', והוא ברור.

והנה מדברי הרא"ש שם בפ' חזקת הבתים מפורש היפך דברי ה"ה ז"ל, וכמ"ש דבריו הר"ב גדולי תרומה שם דף פ"ב רע"א, דשם כתב דכל דמצי אבוהון למיטען ולהשביע טענין ומשביעין אפילו בטענת שמא וכו', יע"ש באור. וצ"ע על הרמב"ם פ"ט מה' שלוחין דין ג' דנראה בדברי הרא"ש דשם כתב בדין ב' ואין א' מכל אלו נשבע בטענת ספק עד שיחשוד המשביע אותם בב' כסף וכו'. ובדין ג' כתב, מכאן הורו רבותי שאם מת השותף הא', אין היורש יכול להשביע שותפו של אביו בטענת שמא וכו', ויש מי שהורה שמשביע אותו היורש בטענת שמא, וכזה ראוי לדון וכו'. יע"ש. כדברי הרא"ש דכתב כל דמצי אבוהון למיטען ולהשביע טענין ומשביעין אפילו בטענת שמא וכו' יע"ש. ושמא יש לדחות לדעת ה"ה ז"ל.



וזאת השיב הח' השלם כמהר"י מאייו ה"י על דבריו

ב"ה היום 23 לחדש אדר

המעתיק הרים ומחזירן למכתשת עד אשר דק ואשכח מרגניתא, כקש נחשבו תותח ואבני אלגביש ועפר בעפר וכשחק מאזניים. יושב בשבת תחכמוני, אשר אור לו באור פני מלך ולו קרניים. החכם השלם והכולל שמואל ירחינא'ה כירח יכון עוד כל ימי הארץ ושמי השמים. אכ"ר.

זאת לפנים אני לדודי כפלינא שלמא וברכות שמים.

אשר שמתי אותות כי כן באו אלי דברים שבכתב אשר כוננו ידיו אמונה הנחמדים מזהב פרויים. והיתה לנו השמחה את שיש בה ידיעה מקו בריאותו שיסגה לעד מנה אחת אפיים.

ומתוכה כעין החשמל עיני ראו דברי פי חכם חן גדולה תשובה ויהי נא פי שניים.

ותעלוזנה כליותי מראות מראות ידי הקדש על העליונה חמותי ראיתי אור ויהי לנו לעינים. ולהשביע את עצמי מעסיס רמוני ויין משתיו על כן אמרתי הבא נא אבא בדברות שתיים.

בריש כל מראין אנכי הרואה תחילת דבר היא העולה במחשבה למאי דקשיא לן אנן יד עני בדברי ה"ה בפ"ד מה' טוען ד"ט, עמ"ש איהו גופיה בפ"ט מה' טוען וכו'. וכה ענני: דשפיר דמי מ"ש בפ"ד לתביעת קרקע, כיון דעיקא נאמנותא מטעם מיגו, ובאותה הטענה לא שיכה שבועה, וא"כ ה"ה נמי עכשיו, לא כן גבי משכון מטלטלין, דככחו או כחו עתה. ושוב כתב דהמנגד לזה הם דברי הרמב"ם שבפ"ג מה' מה"מ ד"ג ודבריו הם שעומדים ככותל ככתוב בד"ק. ואנא זעירא אשתומם על המראה מעיקרא מאי סבר כי מציאה זו אשר מצא באחרונה בדברי הרמב"ם דפ"ג מה' מלוה היא היא עיקר השגת הראב"ד כאן בפ"ד מה' טוען ממ"ש הגאונים בדין המשכון, ועליה הוא דן ה"ה ז"ל לחלק ביניהם, ומה מקום לבעל המחשבות מידי עלותו בתחילת העיון כל כי האי מלתא דלא מסתבר.

תו חזינא למר שמואל עמד מתמיה על דברי הרמב"ם ז"ל הללו דפ"ג מה"מ שנראין כסותרין למ"ש הוא עצמו בפ"א מה' שכירות ד"ז גבי בע"ה אומר ב' קצצת לי שכתב שם שאם שכרו שלא בעדים או שתבעו אחר זמנו ישבע בע"ה הסת. הרי שפטרו משבועת המשנה מטעם מגו, ועל דבר זה ציוה לעיין בכתוב בד"ק. ולפי קוצר וחולשת שכלי אין בזה מקום עיון, דכיון שעיקר שבועה זו שנשבע בע"ה אינה מן הדין, שהרי אין נשבעין על טענת נתתי או הילך ומתקנת חכמים היא שישבע בע"ה גבי שכיר דוקא שלא ילך בפחי נפש הם אמרו דכל דאית ליה לבע"ה מגו שלא להשביעו שבועת המשנה, וכך היתה תקנתם מעיקרא כדין נתתי ולא נטלת, דכל דאית ליה מגו לבע"ה אינו נשבע, וכמ"ש ה"ה ע"ש הר"י ח' מיגאש ז"ל, וזהו שסיים הרמב"ם ודקדק בלשונו שם גבי שכיר וז"ל: ישבע בע"ה שלא קצץ לו אלא מה שדבר נתן או מה שאמר לו הילך וכו', כלומר דדוקא בכה"ג דליכא אלא שבועת התקנה הוא דנשבע הסת מטעם מיגו לא כן כשלא נתן או שלא אמר הילך שאינו נפטר בהסת אלא ישבע שבועת המשנה ודו"ק.

תו חזינא למר שמואל עלה ליישב כונת ה"ה ז"ל באומרו דכונתו לומר דכשם שדין הקרקע משונה מדין המטלטלין בענין שבועת התורה כך דינו משונה בדין המשכון, וכעין מ"ש הרא"ש בפ' חזקת עלה דעובדא דרבה ב"ש, וז"ל: דלא מסתבר לחלק שאני מטלטלין דשייך בהם שבועה דאורייתא במ"מ ולכך הבא מחמת חזקה צריך שבועה וכו', ואף דלהרא"ש ז"ל לא מסתבר ליה לחלק בהכי אפשר דלה"ה ז"ל ניחא ליה לומר כן בדעת הרמב"ם ז"ל. והעלה שיש לו ידיעה שהוא ככתוב בד"ק.

ואנא קטינא לא כן אדמה בדברי ה"ה ז"ל אפי' ע"צ הדוחק, כי אין ערוך לדברי ה"ה ז"ל עמ"ש הרא"ש ז"ל והשמים בינו לבינו שהרי הרא"ש עיקרו לא בא אלא לומר מה בין כפירת שעבוד קרקע לכפירת מטלטלין לענין שבועת הסת, ועלה על דעתו לומר שיש לחלק ביניהם דדוקא גבי כפירת מטלטלין תקינו רבנן הסת הואיל ואיכא שבועת התורה במ"מ לא כן בכפירת קרקעות דאין במינו שבועת התורה במ"מ דאפשר דלא תקינו רבנן הסת בכופר בכל וחילוק זה אחד הרואה ניתן ליאמר שפיר, ומצינו כיוצא בזה בתלמוד דוק ותשכח. אלא דלא הונח לו להרא"ש ז"ל לומר שיש חילוק ביניהם לענין שבועת הסת דכל כי האי לא הוה שתיק תלמודא הכא. אמנם חילוק זה מה יושיענו לחלק בין דין הגאונים בדין משכון מטלטלין למשכון קרקע

(כיון דאזיל ומודא דגם על כפירת שעבוד קרקעות נשבעין הסת) דמה מקום יש לומר דמשום דאית ליה משכון קרקע יפטר משבועה בתביעת חוב אחר דלא שייך בקרקע מהאי טעמא דאין נשבעין על הקרקעות ומה טעם יש בה.

תו חזינא ליה למר שמואל כתב וז"ל: והיותר נראה לישב דברי ה"ה ז"ל דשאני הכא שהוא עדיין בתוך השדה והוא אומר דבמשכון הוא בידו ומהמנינן ליה מפני היותו בתוכה ואכלה שני חזקה ושפיר חשיבא כשלו דכל כמה דלא לקח מעותיו חשיבא כשלו ושפיר קרינן ביה אין נשבעין על הקרקעות. עכ"ל.

ולא כן אנכי עמדי, כי במה נחשב כשלו כל שהוא מעיד על עצמו שבמשכון בא לידו וקרקע ברשותיה דמריה קאי ואי מטעם מיגו בעינן להחשיבו כשלו, הו"ל מיגו במקום עדים.

תו חזינא למר שמואל כתב וז"ל: או אפשר לומר מעין זה וביתר שאת דהאי דינא שפיר דמי למ"ש ה"ה עצמו שם בפ"ה מה' טוען דמירי במשכנתא דסורא דבתרי במישלם שניא וכו', וא"פ כשיאמר שעדין יש לו לאכול דעדין יש לו מלוה גביה הו"ל כאומר יש לי לדור בה עדיין והוי תביעתו תביעת קרקע ודוק והבן כי הוא תירוץ נכון ואין בו פקפוק לע"ד עכ"ל. אשר עפ"ז טיהר וניקה דברי ה"ה ז"ל מקושיית הר"ב גדולי תרומה ככתוב בד"ק.

איברא כי גם אנכי בע"ד חשבתי והואלתי לישב כן דברי ה"ה ז"ל וכבר כתובה לפני בקונטרסי תשובה זו בכונת ה"ה ז"ל וכבר בא הרמז בקונט' אשר שלחתי למעכ"ת, הלה כה דברי כי ידעתי ביני שיש מקום לישב דברי ה"ה ז"ל ומקודם יתיישב קושית הרב גדולי תרומה, יע"ש. ומי יתן ידעתי למה זה לא העלה בזכורו הדברים ההמה האם זו היתה כונתו, ואולם מדעתי כי קשה לא אוכל שאת לפי זה לשון הרמב"ם שם, שכתב וז"ל: אכלה שני חזקה וכו', מתוך שיכול לומר לקוחה היא בידי נאמן לומר חוב יש לי על אביהן וכו', והעיני בשר לו עיניו יחזו שבלשון הזה שינה הרב ז"ל את לשונו שכתב לעיל בדין ח', כי שם כתב נאמן לומר משכונה הם ויש לי חוב עליהן, ותלה בכאן החוב על אביהן ולא על הנכסים. אשר השינוי הזה מורה באצבע שכונתו לומר שאין הטענה על הנכסים שיש לגבות מהן חובו מפני שעדין במשכון בידו, אלא עיקר טענתו היא שיש לו חוב בעלמא במלוה בשטר על אביהן של יתומים, והוא רוצה לגבות את חובו מהם, אבל לא שמעיקרא על דעת כן הלוהו, ועין בלשון רשב"ם בד"ה והוה לי זווי אחריני גביה יע"ש.

וכיון שכן, הדרא קושין לדוכתין, דכיון שאיהו אזיל ומודה שהקרקע הוא של יתומים וחוב בעלמא הוא שהיה חייב לו אביהן והוא רוצה לפרוע פרעו' מנכסיהן של יתומים, למה זה יפטר בלי שבועה, דמ"ש מדין הגאונים גבי משכון מטלטלין ומה הואיל ה"ה ז"ל בחילוק זה אשר שם ביניהם כיון שאין הטענה בגוף הקרקע אלא על החוב. וראה זה מצאתי כתוב בשיטה כ"י מקובצת למס' בבא בתרא ע"ש הרשב"א ז"ל עלה דהאי עובדא דרבה ב"ש דאמר אוכלה שיעור זווי וכו', כתב וז"ל: וא"ת ל"ל לרבה ב"ש האכיל והדר אמר, יבא לב"ד ויאמר כן מעיקרא ויהא נאמן במיגו דאי בעי אמר לקוחה היא בידו. וי"מ דאילו אמר כן מעיקרא לא היה נאמן ליטול בלא שבועה דכיון שאינו תובע שום דבר בגופו של קרקע, אלא שהוא בא ליטול מעות אין לך תופש נוטל בלא שבועה, שכל הנוטלין נשבעין, וכן הורו הגאונים בטוען על המשכון, וכ"כ

הראב"ד. עכ"ל. הרי שכתב ע"ש הראב"ד ז"ל שכל שאין תביעתו בגופה של קרקע אלא על חוב בעלמא, אע"פ שהוא מוחזק בקרקע ואית ליה מיגו, אינו נפטר בלי שבועה. ואין ספק אצלי כי הן הן דברי הראב"ד ז"ל בהשגה הלזו אשר השיג על הרמב"ם ז"ל מדין הגאונים, ומפני שדברי הרמב"ם מבוארים הם כאשר כתבנו אנחנו בעניותינו. באופן שדברי ה"ה ז"ל בישוב השגה זו, אין בהם מן הישוב, עדיין לע"ד ונבוכים הם אצלי בכתחילה, ועיין להר"ב ש"ך ז"ל בח"מ סי' קמ"ט. ודו"ק.

תו חזינא למר שמואל הביא לנו דברי הר"ב גדולי תרומה ז"ל במה שהקשה עוד על הראב"ד מההיא דפ"ט מה' שלוחי', דמהתם משמע דס"ל דלא מהני מיגו לפוטרו משבועה וכו', ועלה לחלק דלא דמי לההיא דהתם ככתוב בד"ק. איברא כי הדברים סתומים קצת, ובא הלשון ברוב ענין, מיהו כונת מעכ"ת מבוארת דשניא היא ההיא דה' שלוחין שאין המיגו אלים כ"כ כי הך דהכא שבטענת המיגו יפה כחו יותר שהוא מרויח הקרקע והפירות, וכיון שטענת המיגו אלים, הסברא נותנת ליפות כחו וטענתו שהוא טוען עכשיו שיש לו חוב אצלו, דהאמת איתו ומהמנינן ליה בלי שבועה, שאילו היה רוצה לשקר, היה טוען טענת המיגו ומרויח יותר, לא כן בההיא דה' שלוחין דכיון שטענת המיגו אלים טפי מהטענה שהוא טוען עתה לא מהימן בלי שבועה אפילו להחזיק מה שבידו. אלו תורף דבריו נר"ו.

וחילוק זה יפה ללב וטוב לעינים, כי אין דמיון שוה והמרחק ביניהם רב כמדובר. האמנם אין דעתי נוחה עדיין שהרי עיקרן של דברים הללו שכתב שם הרמב"ם בפ"ט מה' שלוחין מגוית הארי לוקחו הן הן דברי ר"י נ' מיגא"ש ז"ל הביא דבריו הרא"ש ז"ל בר"פ כל הנשבעים ומוצא דבריו המה יוצאים ממה שמצינו בשבועת השומרים דחייב רחמנא שבועה לשומר אע"ג דאית ליה מיגו וכן בשבועת מודה מקצת, ולא משמע ליה דשאני התם דהו"ל מיגו דהעזה וכמ"ש הרא"ש ז"ל שם, וכיון שעיקר הדבר מהתם יליף לה, אין מקום לחילוק זה שכתוב בין מיגו דאלים למיגו דלא אלים, דבכל הני טענת המיגו אלים, ואפ"ה לא אמרינן מיגו לאפטורי משבועה, והדרא קושית הרב ז"ל למקומה, ועיין להר"ב ש"ך בח"מ סי' קמ"ט. יע"ש.

ולדידי ק"ל בעיקר דברי ר"י נ' מיגא"ש ז"ל הללו, דלדידיה ז"ל מאי שנא האי דינא דשבועת אריסין דאפי' כי אית ליה מיגו לאריס לא מפטר משבועת המשנה אע"פ שעיקרה של שבועה זו אינה אלא מתקנת חכמים ולא מן הדין, שהרי מדינא אין נשבעין על טענת שמא כמ"ש שם הרמב"ם בה"ש. ואילו גבי שבועת השכיר שהיא ג"כ מתקנת חכמים אמרינן בפרק כל הנשבעין דכי אית ליה לבע"ה מיגו כגון ששכרו שלא בעדים או שתבעו אחר זמנו, פטור משבועת המשנה, וכמו שכתב הרמב"ם בפ"א מה"ש, ודבר זה כעת צ"י אצלי.

תו חזינא למר שמואל הי"ו כתב: שדברי הר"ב גדולי תרומה במה שהקשה שם בדפ"א ע"א על דברי הרמב"ם בפרק י"ד מהלכות טוען עם דבריו שבפרק כ"ט מה' מכירה נפלאו ממנו מה היתה דעתו, ולמודע'י הוא צריך יע"ש בד"ק.

ואני הצעיר לא ידעתי מה זו הפליאה, כי דבריו שם לפי שגרה המהלך תחת כתבן מבוארים לע"ד, אלא שבמ"ש וז"ל אבל ק"ל על הרמב"ם היכי כתב כאן בטוען וכו', יש חסרון הניכר,

וצ"ל בה' טוען, וכונתו מבוארת דק"ל למה סגר הרמב"ם ז"ל הדלת בה' טוען וכתב סתם עד שיאכל ג"ש רצופין אחר שהגדיל, כי לפי דבריו בה' מכירה לא די בגדולים לחוד, אלא עד שיהיו בני עשרים לדעת רבותיו, ולדעתו עד שיהיו יודעים בטיב מו"מ דכי היכי דלא מהני מכירתו בבציר מהכי, ואם מכרה בעודן קטנים כדי שתהא מכירתו קימת צריך שיהיו יודעין בטיב מו"מ לדעתו ז"ל ושלא ימחו בהם, ולמה זה לא ביאר שיחותיו הרב ז"ל בזה, ומתוך הדוחק כתב דשמא כך היתה כונתו, וקיצר במובן. אלו תורף דבריו.

איברא שיש ליישב קושייתו, דשניא מכירה לגניבה, דבהלכות מכירה דקעסיק הרמב"ם לענין אם יכול לחזור הקטן ממכירתו אשר מכר בעודו קטן, וכתב דכל שהגדיל ויודע בטיב מו"מ, ממכרו ממכר, שהרי דעתו מיושבת עליו ואינו נוטה אחר הממון, וממילא דכשמכר בעודו קטן ולא מחה כשהגדיל ויודע בטיב מו"מ, דשוב לא יוכל למחות, דמדלא מיחה מיד, גילה דעתו דניחא ליה באותו מכר שמכר בעודו קטן, ולא מפני שדעתו בהול על הממון מכרו. לא כן בהלכות טוען דקעסיק בענין המחזיק בנכסי קטן שמה שאנו באים לומר שאין חזקתו חזקה, אינו אלא שאנו חושדים אותו כגזלן שירד שלא ברשות מפני שאין מי שמיחה בידו, דודאי כל שהגדילו ולא מיחו, אפילו שאינן יודעים בטיב מו"מ, אמרינן דחזקתו שאם אמת הדבר שירד שלא ברשות, למה לא מחו בו מיד, ואם מפני שאינן יודעין בטיב מו"מ, מה צורך בידיעת מו"מ למחות ביד הגזלן, כי מי רואה אחרים בשלו ואינו מוחה בהם, הלכך חזקתו חזקה, דודאי מפני שידעו שלא היתה שלו לא מיחו. כנלע"ד.

תו חזינא למר שמואל נר"ו עמד על דברי הר"ב גדולי תרומה על מה שהוקשה לו בדברי ה"ה במ"ש ואינו נאמן מדין מיגו, דאי בעי אמר לא היתה מעולם של אביהן וכו', וכתב הרב הנזכר ולא ידענא אהיכא קאי וכו', ומעכ"ת הליץ בעד ה"ה ז"ל יע"ש בד"ק. ועיין בהר"ב ש"ך ז"ל בסי' קמ"ט ודו"ק.

תו חזינא ליה למר כתב וז"ל, ודרך אגב ראיתי להר"ב לח"מ ז"ל שם בפ"ד מה' טוען שכתב דלא ס"ל להגהות לפי מה שהם גורסים בדברי הרמב"ם מ"ש ה"ה ז"ל, אלא ס"ל הטעם דאכלה שני חזקה בחיי אביהן אלים ועדיף טפי וגובה שלא בשבועה, יע"ש. ותמה עליו ממ"ש הרמב"ם בפ"א מהלכות טוען דין ב' דאפילו נגד חזקה אלימתא אינו נוטל אלא בשבועת הסת. אלו דבריו יע"ש. ולזה שערי דחיה לא ננעלו, ויש לדוחה לדחות שלא כיון הלח"מ ז"ל אלא לומר דבעינן נמי טעמא דחזקה אלימתא מלבד הטעם דהוי טענת שמא, לא כן בההיא דפי"א מה' טוען שטענת התובע היא טענת בריא. ואולם לדידי ק"ל איך תלו דברי ה"ה ז"ל בדברי הרמב"ם רפ"ה מה' טוען שכתב ועל כולן נשבע הסת אם היתה שם טענת ודאי ודא עקא וצ"י כעת.

את הדברים האלה כתבתי לו בנחיצה רבה כי השעה דחוקה עלי והימים האלה יומי דפגרי בהו רבנן כי על כן לא יכולתי לעמוד על הענין ללכת ברחב'ה, ובע"ה באחרת נתעלסה באהבים אהבת דודים מזוקק שבעתיים. ועל דבר ספר שיירי כה"ג י"ד, ישלחנו אלי זה ונמצא, ועל דבר הכסף אשלח פר'ע ע"י ח"ר משה פראנסיו כי הולך לשם בקרב ימים. לאפס חידושי איני מאריך זולת חלות פני עליון יעלהו גם עלה על גבי מרומי קר'ת קורא ופושט לקושיה כפליים. ונחת

שולחנו מלא בכל מידי דמיטב לא תחסר כל בה בבנים וב"ב סביב יחנו כמחולת המחניים.
אכ"ר.

נאם נאמן אהבתו דורש שלומו וטובתו
יצחק מאיו



הגאון רבי יעקב ניימן זצ"ל

ראש ישיבת אור ישראל, בעל דרכי מוסר

הערה בעניין קניית בשר במעות גנובים*

ט"ז טבת תשכ"א

לכבוד אהובי מחמד נפשי הגאון
האדיר פ"ה מהו"ר מרדכי סביצקי
שליט"א.

שלום וברכה לך ולמשפחתך היקרה
והכבודה!

עכשיו קבלתי את ספרך היקר בריכת
ירושלים, ומאד נהניתי מרב הכמות ואח"כ
ראיתי רק ראייה בעלמא ואני רואה שהוא
גם רב האיכות. לא היה לי זמן לעיין, זה
אשאר לפעם אחרת, ועכשיו רק בחטיפה
בעלמא.

מדף השני שאתה כותב כאן שקנה
הבשר ויין במעות גנובים ואין קנינו קנין
ונתחייב להשיב הבשר בעין וכשאוכל
חשוב גניבה חדשה כתברא או שתיה [ב"ק
סה, א].

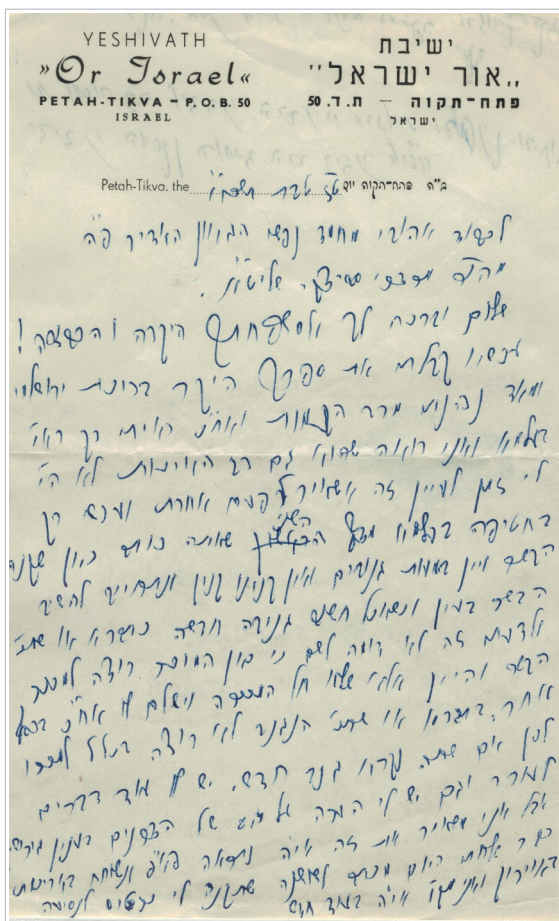
ולדעתי זה לא דומה לשם, כי כאן
המוכר רוצה למכור הבשר והיין אלא שלא
חל המכירה וישלח לו אח"כ בכסף אחר.
כתברא או שתי' הנגנב לא רוצה בכלל
למכרו, לכן אם שתה נקרא גנב חדש.

יש לי עוד דברים לעורר וגם יש לי הערה על הספר של הדרנים בענין גירושין, אבל אני
משאיר את זה אי"ה נתראה פא"פ ונשוחח באריכות ...

יעקב ניימן

א). מתוך מכתב בכת"י, שמוען להגר"מ סאוויצקי זצ"ל, אב"ד בוסטון בעל בריכת ירושלים ועו"ס. באדיבות משפחת
סאוויצקי הרוממה. תודתי נתונה לידידי הרב יוסף סאוויצקי שליט"א על עזרתו. כאן המקום לציין כי בספר הזכרון עדות
ליוסף [להורדה] פורסם מכתב נוסף מרבינו זצ"ל בגדרי חיוב אחריות בלאו דבל ראה (עמוד תעג). ויהיו הדברים לע"נ
אמור"ר הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל ורעהו הקדוש יוסף דב ב"ר חיים ויסמן הי"ד גלב"ע ח' אדר א' תשלח.
ת.נ.צ.ב.ה. דוד לוי.

האוצר ♦ גיליון ס"ב



הגאון רבי מאיר הלוי חדש זצ"ל
מנהל רוחני דיישיבת חברון כנסת ישראל

בראתי יצר הרע בראתי לו תורה תבלין*

א.

התורה - הכוח האלוקי היוצר את האדם

ביקש איוב לפטור את העולם מן הדין. שאל לקב"ה: בראת שור פרסותיו סדוקות ואת זה הכשרת, בראת חמור פרסותיו קלוטות וזאת טימאת. כשם שלא מגיע שכר לשור על שפרסותיו סדוקות שכן כך נברא, כך אי אפשר לתבוע את החמור על שפרסותיו קלוטות. כך אף בראת צדיקים ובראת רשעים וכו' ומי מעכב על ידך. השיבוהו רעיו "אף אתה תפר יראה" [איוב טו, ד], "ברא הקדוש ברוך הוא יצר הרע, ברא לו תורה תבלין" [ב"ב טז, א].

יש להבין את שאלותיו של איוב. ההבחנה בין שור לחמור ניכרת היא שכל אחד נברא מין אחר הוא, אולם היכן נראה הבחנה כזו בין צדיק לרשע?

אף התשובה שניתנה לו היא אך חלקית שכן יש בה כדי להסביר כי הרשע נתבע על מעשיו משום שיש לו תבלין ליצרו, אולם אין בכך תשובה על שום מה מגיע שכר לצדיקים.

על השאלה הראשונה, היכן ראה איוב בריאה של רשעים ובריאה של צדיקים, הלא כולם שווים -

אכן חז"ל היטיבו להכיר את הבריאה ולראות את הטמון בה גם אם הוא בלתי נראה והם מגלים לנו שהמלאך הממונה על ההריון שואל את הקב"ה טרם יצירת האדם "טיפה זו מה תהא עליה... ואילו רשע או צדיק לא נאמר דא"ר חנינא הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים..." [נדה טז, ב].* הווי אומר שאין אדם שנברא צדיק או רשע, זה נמסר בידו.

אמנם בתורה מצינו שנתבעים גם אלה שרשעים הם מיום היוולדם. "ויתרוצצו הבנים בקרבה" [בראשית כה, כב] - שניהם בני אב ואם אחד ובכל זאת בעבור רבקה ליד בית ע"ז עשיו מפרסס לצאת וכאשר היא עוברת ליד בתי"כ ובתמ"ד יעקב מפרסס לצאת [רש"י שם, בר"ר סג, ז]. נמצא אפוא שרשעותו של עשיו וצדקותו של יעקב הם מטבע בריאתם. הנה מקור לטענתו

* רשם וערך הרה"ג חיים צבי פוגל. תודת האוצר לבנו, הרב יונתן פוגל שליט"א, על סיועו במסירת המאמר. פרסום הדברים לע"נ הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל - עורך ספר הזכרון עדות ליוסף [להורדה] לזכרו ולע"נ של הקדוש יוסף דב ויסמן הי"ד מתלמידי ישיבת חברון - כנסת ישראל נעק"ה אור לח' אדר א' תשל"ח. כאן המקום לציין, כי בספר הזכרון הובאו שמועות חדשות מהסבא מסלבודקא, שנרשמו מפי תלמידו, מרן המשגיח זצ"ל.

א. דדריש ר' חנינא בר פפא: אותו מלאך הממונה על ההריון לילה שמו, ונוטל טפה ומעמידה לפני הקדוש ברוך הוא, ואומר לפניו: רבש"ע, טפה זו מה תהא עליה? גבור או חלש, חכם או טיפש, עשיר או עני? ואילו רשע או צדיק - לא קאמר, כדר' חנינא; דא"ר חנינא: הכל בידי שמים - חוץ מיראת שמים, שנאמר ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה וגו'. [רש"י שם: הכל בידי שמים - כל מדותיו וקורותיו של אדם באין לו בגזרת מלך חוץ מזו. כי אם ליראה - דבר זה לבדו הוא שואל ממך לפי שהכל בידו וזה בידך].

של איוב כי אכן יש שנברא צדיק ויש שנברא רשע. אולם, התשובה לאיוב בזה היא, "ברא הקדוש ברוך הוא יצר הרע, ברא לו תורה תבלין" על כן איננו מתחשבים בטענה כי "זורו רשעים מרחם"² [תהלים נח, ד], שכן, התורה מדריכה את האדם. אמנם אין בכוחו של האדם לשנות את טבעו אולם ניתנה לו תורה המשנה את טבעו ועל כן הוא נידון על מעשיו.

מתוך כך אנו רואים שהתורה מטבעה היא שהיא משנה את האדם והופכתו לאחר. על כן, "כל המלמד בן חבריו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו"³, הוא משתנה ונהיה לאחר. לא נאמר כאילו חינכו וכיו"ב אלא כאילו ילדו. "ואלה תולדות אהרן ומשה... הבכור נדב ואביהוא..." [במדבר ג, א-ב], נמצא שהכתוב מונה את בני אהרן כבני משה.

ממילא נלמד שמה שנא' [בראשית ב, ג] "אשר ברא א' לעשות" שבזה נצטווה האדם לשכלל ולשפר את הבריאה - הדברים אמורים בראש ובראשונה באדם עצמו [בר"ר יא, ו רש"י שם].

האדם נברא מגוף ונשמה אך מהו הבן אדם שבו - התורה. התורה משנה אותו ונהיה בריאה אחרת. "עיר פרא אדם יולד" [איוב יא, יב], כשנולד הוא עיר פרא אולם לכשיתחנך בתורה ובמצוות הוא הופך להיות בן אדם.

עשוי היה הרשע ואילו יעקב איש תם יושב אהלים ובכוחה של תורה להפוך גם את עשוי לצדיק.



ב.

הסכנה בהעדר עליה מספקת

אברהם אבינו היה שלם בכל המעלות עד כי הבטיחו הקב"ה את הארץ ואף על פי כן כששאל "במה אדע כי אירשנה" [בראשית טו, ח]. נענה ב"גר יהיה זרעך", כך "ידע תדע" [שם טו, יג], זה הלימוד שמלמד שהקב"ה נתן לנו את הארץ. - היכן צריך ללמוד זאת? - "בארץ לא להם" לשם ילכו ללמוד. וכל כך למה? משום ששאל באופן שנראה כפגם בזהירותו בלשון.

ב. רש"י שם: זורו רשעים מרחם - ממעי אמם הם נעשים זרים להקב"ה כדרך שעשה עשו ויתרוצצו הבנים בקרבה [בראשית כ"ה].

ג. סנהדרין דף יט ע"ב: אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: כל המלמד בן חבריו תורה - מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו, שנאמר ואלה תולדות אהרן ומשה, וכתוב ואלה שמות בני אהרן [במדבר ג, א-ב], לומר לך: אהרן ילד ומשה לימד, לפיכך נקראו על שמו.

ד. בראשית רבה: פילוסופוס אחד שאל את רבי הושעיה, א"ל אם חביבה היא המילה מפני מה לא נתנה לאדם הראשון, א"ל מפני מה אותו האיש מגלח פאת ראשו, ומניח את פאת זקנו, א"ל מפני שגדל עמו בשטות, א"ל אם כן יסמא את עינו ויקטע את ידיו וישבר את רגליו על ידי שגדלו עמו בשטות, א"ל ולאלין מיליא אתינן, אתמהא, א"ל להוציאן חלק אי אפשר אלא כל מה שנברא בששת ימי בראשית צריכין עשייה, כגון החרדל צריך למתוק, התורמוסים צריך למתוק, החיטין צריכין להטחון, אפילו אדם צריך תיקון.

רש"י שם: אפילו אדם צריך תיקון - דכתיב אשר ברא א' לעשות, ברא ועשה אין כתיב כאן, אלא לומר שהכל צריך תיקון.

כתוצאה מכך יצחק חי כבר בגלות ויעקב ירד כבר לגולה וכל הפרשה של אחי יוסף היא כבר תוצאה משאלתו של אברהם אבינו.

הנה לפנינו הצדיק אשר השלים עצמו בכל המעלות עד שהקב"ה מדבר עימו ומבטיח לו את הארץ והוא שואל "במה אדע", היינו שהוא ממשיך ללמוד, לא כקורא תגר אלא שואל באיזו זכות. הוא רוצה ללמוד איך יש להתנהג עם המתנה הנפלאה הזאת.

מכיוון שהקב"ה מצא פה איזושהי פגימה דקה בנוסח השאלה, אשר אברהם אבינו לא עמד עליה, על כן השיב לו "ידע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום...". עבד זו מציאות אחרת, נמצא אפוא שמי שלא עולה במידה מספקת על ידי התורה הריהו יכול להיות מציאות אחרת.

הקב"ה הבטיח לאברהם אבינו שיהיה לו זרע ואז האמין בהשם ויחשבה לו צדקה [בראשית טו, ו]. המשמעות של ההגדרה הזו היא שעמד על סוף גבול ההכרה בהבטחה זו. "ויחשבה לו צדקה" זו מעלת שלמותו. בהבטחה השנייה, הבטחת הארץ, היה לו עדיין איזושהו חוסר בהירות בהכרתו את ההבטחה הזו ועל כן שאל. והיה חייב לשאול. ובתנחומא [קדושים יג] – "זממה שדה ותקוהו" [משלי לא, טז] מה שהרהר קיבל. לו היה מהרהר גם כאן היה מקבל אך מכיוון שהוציא בפיו נכשל. "ויאמר השם אלוקים", ביקש רשות לשאול, אך מכיוון שאמר "במה אדע" [בראשית טו, ח], כשמדברים לפני מלך צריך למצות את כל תוכן הדיבור, ואם יש איזה פנים למשמעות אחרת בתוך הדברים, כי אז, כיצד אתה מרשה לעצמך לדבר לפני המלך. התוצאה הייתה שנתן להם את הארץ אך הם גרים בארצם. "כי גר יהיה זרעך..." [שם טו, יג]. יצחק לא יצא מן הארץ אך היה גר. ואחר כך הפכו לעבדים. "ועבדום" [שם]. עבד הוא מציאות אחרת שאנו מברכים עליה "שלא עשני עבד". כששמע זאת אברהם אבינו כבר הרגיש שלא כיוון בנוסח השאלה אז שוב לא שאל אלא הרהר, יעבדו ולא יענישו את המעבידים – נענה "וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי", ויצאו ללא שכר? – "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול" [שם טו, יד]. מתוך דברי הקב"ה אנו למדים שאברהם אבינו הרהר.

מכאן רואים ביטוי לדקות התביעה על אברהם אבינו. עם הקב"ה יש לדבר אך עם הלב, בהרהור בלבד, אני פי מלך שמור, עם מלך יש ללמוד את שפת הדיבור ואין אדם יכול לדעת עד כמה הדיבור מכיל.

ה). מדרש תנחומא: [ויקרא יט, כג] וכי תבואו אל הארץ שלמה אמר (משלי לא, טז) זממה שדה ותקוהו וגו' בוא וראה כל מה שהרהר אברהם אבינו בלבו נתן לו הקדוש ברוך הוא, הרהר על ארץ ישראל נתן לו שנאמר (בראשית טו, ז) אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים וגו' אמר אברהם לפני הקדוש ברוך הוא רבש"ע אתה נתתי לי רשות לומר לפניך שנא' (שם ט"ו, ח) ויאמר ה' אלהים במה אדע כי אירשנה אמר לו ידוע תדע, אוי לאדם שמוציא דבר מתוך פיו ואינו יודע היאך מוציאו שאברהם על שאמר במה אדע השיבו ידוע תדע וגו' ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה (שם ט"ו, יג), מי שמדבר בפני כל אדם מתחייב בנפשו, ומי שמדבר בפני הקדוש ברוך הוא עאכ"ו שמתחייב בנפשו ובכניו ובכניו בניו עד סוף כל הדורות עד שיחיו המתים אלו לא דיין אלא בשעת הדין בשעה שנפשו של אדם נשמטה ממנו, וזהו ששלמה צוח כל עמל אדם לפימהו (קהלת ו, ז) כל מצוה וצדקה שאדם עושה דיו לשעה שנפשו של אדם יוצא הימנו, לכך כתיב כל עמל אדם לפימהו, כיון ששמע אברהם מן הקדוש ברוך הוא ידוע תדע הרהר בלבו, אמר אפשר כל אומה משמעתבדת בבני שהיא יוצאה בשלום ואינה מתחייבת, אמר ליה הקדוש ברוך הוא וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי וגו' (בראשית טו, יד) לכך נאמר זממה שדה ותקוהו.

מאידיך אני לומד שאברהם אבינו במדרגה כה גבוהה ומכיוון ששאל שאלה זו, שאלה בלימוד היא, וכבר זו התוצאה.

אכן כמו שיש רשע מרחם (עשיו) יש אף קדוש מרחם (יעקב, ירמיה), אולם התורה היא התבלין, התורה משנה את טבעו של האדם. ממילא האדם שלא התעלה על ידי התורה די הצורך הריהו שוב מציאות אחרת. בזה נבין שיש כאן תשובה גם לגבי הצדיקים שנבראו צדיקים ומדוע מגיע להם שכר. התורה היא תבלין אולם זכה נעשית לו סם חיים לא זכה נעשית לו סם המוות¹. אחר שנוצר האדם לא השאירו לו כלום, לא יכול להסתמך על הטבע עמו נולד, ניתנה לו הדעת והתורה ומתוך זה יכול להתגבר הן על התכונה בשלילה, והן בחיוב, ואם שוגה משהו הריהו מתהפך.



ג.

מעלת ישראל ורוממותם מתוך הייסורים

אנו כואבים את פרשת בני יעקב. הזהירונו חז"ל "לעולם אל ישנה אדם לכן בין הבנים וכו'" [שבת י, ב]², ללמדנו שכל התוצאות בפרשת ההשתלשלות בין בני יעקב הן תוצאה לשינוי ששינה יעקב את יוסף בין הבנים, שכן, חז"ל מלמדים כאן "לעולם אל ישנה", שום שיקול לא יצדיק זאת. יעקב הייתה לו סיבה מספקת לכך, כי בן זקונים הוא, בר חכים, ובכל זאת, בשל כך נתגלגל הדבר וירדו אבותינו מצרימה. כיצד ירדו? - יעקב שלח את יוסף לראות את שלום אחיו ושם נתגלגל ויכוח וכו'.

התורה מתארת מי שלח את יוסף - "וישלחהו מעמק חברון" [בראשית ל, ז;יד] - "מעצה עמוקה של אותו צדיק הקבור בחברון"³. "עצה עמוקה" יש כאן... לא מעבירה של אותו צדיק

1. כמו יעקב שבעודו בבטן אמו, בעברה ליד בתי כנסיות ובתי מדרשות היה מפרסם לצאת וכמו ירמיה שהקב"ה אומר לו "בטרים אצרך בבטן ידעתיך ובטרים תצא מרחם הקדשתיך" [ירמיה א, ה].

2. יומא דף עב ע"ב: אמר רבי יהושע בן לוי: מאי דכתיב וזאת התורה אשר שם משה, זכה - נעשית לו סם חיים, לא זכה - נעשית לו סם מיתה. והיינו דאמר רבא: דאומן לה - סמא דחייא, דלא אומן לה - סמא דמותא. רש"י: זכה - ללמוד לשמה ולקיימה.

תוספות הרא"ש: לא זכה נעשה לו סם המות. כגון שלומד שלא לשמה, והא דאמרינן בנויר לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה ואמרינן נמי פרק מקום שנהגו כתיב כי גדול מעל שמים חסדך וכתיב עד (שחקים אמתך) [שמים חסדך] לא קשיא כאן לשמה כאן שלא לשמה, האי שלא לשמה דהתם מיירי שאינו עושה כל כך מאהבה אלא מיראת פורענות או לקבל שכר והכא מיירי שאינו לומד אלא להתגדר ולקנטר חביריו וגם אינו מקיים.

חידושי הריטב"א: לא זכה סמא דמותא. פ' כשהוא שונה להתגדר ולהתגדר וכדאמרינן עלה בפרק הקורא (ע' ברכות י"ז א') נוח לו שנהפכה שליתו על פניו, והא דאמרינן (פסחים נ' ב') לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמה התם בשעושה מיראה.

ח. "ואמר רבא בר מחסיא אמר רב חמא בר גוריא אמר רב: לעולם אל ישנה אדם בנו בין הבנים, שבשביל משקל שני סלעים מילת שנתן יעקב ליוסף יותר משאר בניו - נתקנאו בו אחיו, ונתגלגל הדבר וירדו אבותינו למצרים".

אלא מעצה עמוקה. והתורה מבארת שהייתה זו עמקות!, התעמקותו של אברהם אבינו איך לנחול את הארץ. כתוצאה מהתעמקות זו נשלח יוסף בזה כדי לקיים מה שנא' "כי גר יהיה זרעך...". מה שאברהם אבינו התבונן וחש אולי לא ידעו בניו איך להתנהג עם הארץ ויאבדוה חלילה ועל כן שאל באיזה זכות תתקיים בידם, התשובה הייתה, אם אתה רוצה להבטיח - זו הדרך. אך זה גרם לכך שהוצרכו לעבור את הכור הזה של העבדות.

עתה נתבונן בהבדלים בין עבד לבן חורין. עבד אין לו חיים, כחמור. הוא מציאות אחרת. ואיך נהפך לכזה? מפגם בשאלה בלימוד, ואחר כך, כשנהיים לעבדים, אם אתה עוסק בתורה נהיה לבן חורין. "עבד משכיל ימשול בבן מביש" [משלי יז, ב]. הוא עבד אך אם לומד את מצבו ומוצא את הדרך^ט הרי שהגיע ל"בא ברוך השם" [בראשית כד, לא]^ז. עבדות מצרים העלתה את בני ישראל למדרגה עליונה של עבדי השם וכל הבריאה הלא היא עבדי השם.

יוסף היה עבד ממש, לא קבר את יעקב ללא נטילת רשות מפרעה. עוד לפני כן, פוטיפר עושה בו כרצונו, (ונס שפוטיפר הסתרס [סוטה יג, ב]) והשליכו לבור האסורים "ושם אתנו נער עברי עבד" [בראשית מא, יב], בכל מקום השם אתו אך הוא עבד. לבסוף באו אחיו והשתחוּ לו. אלמלא הגזירה כי אז היו משתחוּים למלך ממש ואילו עתה השתחוּ למלך שהוא עבד^ח.

כשמשש שואל לקב"ה ואם יאמרו לי מה שמו מה אומר אליהם אמר לו אהיה אשר אהיה - בגלות זו ובגלות אחרת, אמר לו משה דיה לצרה בשעתה [שמות ג, יג-יד רש"י שם, שמו"ר ג, ו]^ט. נמצא אפוא שמתוך הגלות הם לומדים את הכרת הווייתו של הקב"ה!!

ט. רש"י בראשית פרשת וישב פרק לו [בר"ר פד, יג]: "ידי" מעמק חברון - והלא חברון בה, שנאמר [במדבר יג, כב] ויעלו בנגב ויבא עד חברון, אלא מעצה עמוקה של [אותו] צדיק הקבור בחברון, לקיים מה שנאמר לאברהם בין הבתרים [לעיל טו, יג] כי גר יהיה זרעך".

י. יבמות דף סב ע"א: אמר רב: הכל מודין בעבד - שאין לו חיים, דכתיב: שבו לכם פה עם החמור, עם הדומה לחמור.

יא. בראשית רבה (וילנא) פרשת חיי שרה פרשה ס, ב: כתיב [משלי יז, ב] עבד משכיל ימשול בבן מביש ובתוך אחים יחלק נחלה, עבד משכיל זה אליעזר, ומה השכלתו, אמר כבר קללתו של אותו האיש בידו שמא יבוא כושי אחד או ברבר אחד וישתעבד בי מוטב לי להשתעבד בבית הזה ולא בבית אחר.

יב. בראשית רבה (וילנא) פרשת חיי שרה פרשה ס, ז: א"ר יוסי ב"ר דוסא כנען הוא אליעזר ועל ידי ששרת אותו צדיק באמונה יצא מכלל ארור לכלל ברוך, ויאמר בא ברוך ה' א"ר יעקב בשם ר' יוחנן דבית גוברין עבד ליה אפטרס, ומה אם אליעזר ע"י ששרת את הצדיק באמונה יצא מכלל ארור לכלל ברוך ישראל שעושין חסד עם גדוליהם ועם קטניהם בידיהם ורגליהם עאכ"ו.

יג. כשהוא רוצה לקבור את אביו בארץ כנען כפי שהשביעו אביו הוא צריך את רשותו של פרעה [ראה בראשית ג, ו עפ"י סוטה לו, ב].

יד. רש"י שמות פרק ג פסוק יד: אהיה אשר אהיה - אהיה עמם בצרה זו אשר אהיה עמם בשעבוד שאר מלכיות. אמר לפניו רבונו של עולם, מה אני מזכיר להם צרה אחרת דיים בצרה זו. אמר לו יפה אמרת, כה תאמר וגו'.

שמות רבה (וילנא) פרשת שמות פרשה ג, ו: [ג, יד] ויאמר אלהים אל משה, אמר רבי אבא בר ממל אמר ליה הקדוש ברוך הוא למשה שמי אתה מבקש לידע, לפי מעשי אני נקרא פעמים שאני נקרא באל שדי, בצבאות, באלהים, בה', כשאני דן את הבריות אני נקרא אלהים, וכשאני עושה מלחמה ברשעים אני נקרא צבאות, וכשאני תולה על חטאיו של אדם אני נקרא אל שדי, וכשאני מרחם על עולמי אני נקרא ה', שאין ה' אלא מדת רחמים שנאמר (שמות לד) ה' ה' אל רחום וחנון, הוי אהיה אשר אהיה אני נקרא לפי מעשי, ר' יצחק אומר א"ל הקדוש ברוך הוא למשה אמור להם אני שהייתי ואני הוא עכשיו ואני הוא לעתיד לבא, לכך כתיב אהיה שלשה פעמים, ד"א אהיה אשר אהיה, רבי יעקב ב"ר

גר שבא להתגייר אומרים לו מה ראית הלא ישראל סחופים וכו' והוא צריך להשיב "אף על פי כן ואיני כדאי" - "איני ראוי להשתתף בצרתם ומי יתן ואזכה לכך"^{טו}.

מתוך זה באתי למסקנה שבכל פרשת המכירה של יוסף כתובים המעלה והגדולה של בני ישראל, הייסורים שלהם.

הלא יוסף אמר לאחיו: ועתה אל יחר בעיניכם כי לא אתם שלחתם אותי הנה וכו' [בראשית מה, ה-ח] ואחר כך כשבאו לבקש מחילה אמר להם "אתם חשבתם עלי רעה א' חשבה לטובה" [בראשית נ, כ]. אתם עשיתם שליחות של הקב"ה אלא שלא הבנתם את אשר עשיתם.

הרמב"ן [בראשית מה, כז] מסביר מדוע לא הודיע יוסף לאביו על קיומו כל אותם כב שנה בהיותו מלך במצרים^{טז}. כולם נמנעו מלגלות ליעקב שיוסף חי, כך מתבאר מתוך דברי חז"ל והראשונים בזה.

"ויבך אותו אביו" [בראשית לו, לה. רש"י שם. בר"ר פד, כא] - יצחק ידע את כל המתרחש, מן השמים ספרו לו. אך אין הוא מגלה ליעקב מפני שהם החרימו שלא לגלות ושתפו את השכינה בחרם [בראשית לו, לג ברש"י (ראה שפ"ח שם) מפרדר"א פרק לח]. יצחק יודע ואינו מספר ואינו מקללם ויוסף עצמו יודע ואינו מספר לאבא שמא יקללם ואז יחריבו את בית ישראל. כולם חרדו כאן לשלמות עם ישראל! פחדם של אחיו היה שיוסף מספר לאבא שהם מזלזלים בבני השפחות (והוא נער את בני בלהה ואת בני זילפה [בראשית לו, ב רש"י שם בר"ר פד, ז]) ועל כן פחדו שהאבא יעשה עמם כפי שעשה אברהם בבני קטורה, ועל כן, מתוך חרדתם לשלמות עם ישראל, החליטו לסלקו ולא ספרו לאבא, שוב מתוך אותה סיבה. (שלא יתביישו ושהאבא לא יקללם). וגם מן השמים לא רצו לגלות ליעקב. זו הייתה התכנית האלוקית שאף יוסף הבינה ועל כן אמר לאחיו שלא הם שלחוהו כי אם האלוקים.



תורה מביאה לידי זהירות, היינו התבוננות. זאת למדנו מאברהם אבינו שאם חסר משהו מן ההתבוננות-הזהירות, נהפכת כל המציאות, נגזר עליו "ועבדום..." הפכו מציאות אחרת וצריכים היו להוציאם מארץ מצרים. עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים, בזה קניתי אותם. כך

אבינא בשם רבי הונא דציפורן אמר, אמר הקדוש ברוך הוא למשה אמור להם בשעבוד זה אהיה עמם, ובשעבוד הן הולכין, ואהיה עמם, אמר לפניו וכך אומר אני להם דיה לצרה בשעתה, אמר לו לאו כה תאמר לבני ישראל אהיה שלחני אליכם, לך אני מודיע להם איני מודיע.

טו). יבמות דף מז ע"א: תנו רבנן: גר שבא להתגייר בזמן הזה, אומרים לו: מה ראית שבאת להתגייר? אי אתה יודע שישאל בזמן הזה דוויים, דחופים, סחופים ומטורפין, ויסורין באין עליהם? אם אומר: יודע אני ואיני כדאי, מקבלין אותו מיד רש"י: ואיני כדאי - ואיני ראוי להשתתף בצרתן ומי יתן ואזכה לכך.

טז). וז"ל: וידברו אליו את כל דברי יוסף - יראה לי על דרך הפשט שלא הוגד ליעקב כל ימיו כי אחיו מכרו את יוסף, אבל חשב כי היה תועה בשדה והמוצאים אותו לקחוהו ומכרו אותו אל מצרים, כי אחיו לא רצו להגיד לו חטאתם, אף כי יראו לנפשם פן יצופו ויקללם, כאשר עשה בראובן ושמעון ולוי (להלן מט ג - ז). ויוסף במוסרו הטוב לא רצה להגיד לו, ולכן נאמר ויצו אל יוסף לאמר אביך צוה לפני מותו לאמר וגו', ואלו ידע יעקב בענין הזה היה ראוי להם שיחלו פני אביהם במוותו לצוות את יוסף מפיו, כי ישא פניו ולא ימרה את דברו, ולא היו בסכנה ולא יצטרכו לבדות מלבם דברים.

השמיענו הקב"ה במעמד הר סיני: "אנכי השם אלוקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים" [שמות כ, ב] וביאר הרמב"ן: "וטעם מבית עבדים - שהיו עומדים במצרים בבית עבדים, שבויים לפרעה, ואמר להם זה שהם חייבין שיהיה השם הגדול והנכבד והנורא הזה להם לאלהים, שיעבדוהו, כי הוא פדה אותם מעבדות מצרים, כטעם עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים (ויקרא כה נה)".



אוצר הזמנים

♦ דין הסמוך לכרך חרב ♦

הרב דוד קהלת

דין הסמוך לדרך חרב

לאחרונה החלה להתאכלס שכונה חדשה בעיר בית שמש, הלא היא "רמת בית שמש ד'". שכונה זו שוכנת בצמידות לתל ירמות, המזוהה כעיר מוקפת חומה מימות יהושע בן נון. ההשלכה ההלכתית שיש בכך היא בנוגע למועד חג הפורים בעיר בית שמש.

מאמר שעסק בתמצית בסוגיה זו לכל אורכה התפרסם בבמה זו לפני כשנה (ירחון האוצר גיליון נ'). מכיוון שהנושא אמור לעלות לדיון בעיר ראינו לנכון להעלות את הפרק העוסק בהרחבה בדין הסמוך לדרך חרב, מתוך ספרינו חומת בית שמש^א.



פרק א' - חקירות בדבר עיר חרבה והסמוך לה

העיר בית שמש של היום אינה יושבת על הערים העתיקות המוקפות חומה מימות יהושע בן נון, אלא בסמוך להם. המקור לדין קיום חג פורים לאלו המתגוררים מחוץ לחומת העיר הוא מהגמרא הנ"ל (מגילה ב:): "אמר רבי יהושע בן לוי כרך וכל הסמוך לו וכל הנראה עמו נידון כדרך".

כלומר: לעיר בית שמש דין של עיר הסמוכה לעיר המוקפת חומה האמורה לקרוא בט"ו באדר.

אולם הערים העתיקות הן חרבות בימינו, ואם כן, כדי לדון מה דינה של העיר בית שמש כיום, יש לעיין בסוגיה העוסקת בעיר מוקפת חומה שחרבה ודין הסמוך לה. אמנם, יתכן כי תל בית שמש ותל ירמות כבר נחשבות היום כמחוברות לשכונות הסמוכות אליהן ונחשבות כהמשך לתל עצמו (נעסוק בזה בפרק בפני עצמו). אולם מפני שהחיבור עדיין נתון בספק, נותרה סוגית הסמוך למקום חרב כסוגיה מרכזית בשאלת ההכרעה בדין מוקף ביחס לבית שמש.

בסוגיה זו ראינו לנכון להרחיב כי כמספר הפוסקים שהתייחסו אליה כן מספר הכיוונים השונים שיש בה, ודומה כי עדיין שולטת בה העמימות, וזקוקה היא לליבון נוסף מעבר לנכתב עליה עד היום. על כן, ראינו לנכון לפרוס את הסוגיה ולהוכיח את האפשרות להכרעה ברורה לעניות דעתנו.

הפוסקים עסקו בשאלה זו בהרחבה בעת שדנו על דין ירושלים המערבית שנותקה מהעיר העתיקה ע"י השלטון הירדני. יש לציין יש שני מקורות שלא היו בידי הפוסקים באותם ימים, והם כן מצויים בידינו. נרצה לטעון בהמשך פרק זה כי חשיבותם של אותם מקורות בביאור הסוגיה היא מכרעת עד כדי שינויים בחלק ממרכיבי הסוגיה, ונעמוד על כך בהמשך.

(א). להשגת הספר ניתן לכתובת המייל koheletd@gmail.com.

חקירות בסוגית כרך שחרב

א. חקירה בדין מוקף:

על מנת לדון בחיוב הכרך עצמו יש לעסוק בשאלה מהו גדר החיוב:

א. האם רק על מקום ישוב יהודי דין מוקף חל או גם על ישוב של גויים?

ב. האם תקנת דין מוקף היא רק על עיר קיימת או על המקום עצמו, בו עמדה העיר, על אף שהוא חרב ממקום יישוב?

ב. חקירה בדין סמוך:

יש לחקור בקשר שיש בין הסמוך לכרך לבין הכרך עצמו:

א. האם בכלל יש תלות בין השניים או שהסמוך עצמאי? כלומר, האם דין סמוך מתקיים רק כאשר גם הכרך מוגדר עדיין כבעל דין מוקף או שיש לו קיום בלעדיו?

ב. בהנחה שיש תלות, הכיצד היא באה לידי ביטוי? האם הסמוך תלוי בקיום בפועל של קריאת מגילה בכרך על מנת שגם יחול בו דין מוקף, או די לו באפשרות שהדבר יקרה, גם אם בפועל לא היה יהודי שנכנס לכרך וקרא את המגילה?

על מנת לפשוט חקירות אלו ולהגיע עד להלכה למעשה נעיין בסוגיה בגמרא הירושלמית, העוסקת בכרך שחרב ונעשה של גויים, ולאחר מכן ננסה להשליך מסוגיה זו לשאלת כרך שחרב ונותר שומם, שהיא השאלה שלנו.

גמרא נוספת שניתן לדייק ממנה, כפי שנראה בחזון איש, היא הגמרא במגילה (הבבלי) בדף ג: ונביא גם אותה בהמשך.



הגמרא הירושלמית

המקור המרכזי ביותר בסוגייתנו הוא הגמרא בירושלמי, המובאת בתחילת מסכת מגילה. כפי שנראה, היא נתונה למספר אפשרויות של קריאה. האפשרות שתיפסק להלכה היא זו שתכריע את סוגייתנו.

נחל כעת לעיין בגמרא (ירושלמי מגילה א א): "חרב הכרך ונעשה של גויים: איתא חמי: בו אינן קורין ובחוצה לו קורין.

בשביל להבין מה הגמרא רוצה לומר לנו צריכים אנו לבחון בה מספר דברים:

א. האם משפט זה הוא שאלת תמיהה, או שהוא אומר משפט פשוט ללא שאלה?

ב. בהנחה שזהו משפט פשוט, האם המילה "בו" היא תיאור מציאות או קביעה הלכתית?¹

ג. בהנחה שזהו משפט שאלת תמיהה: האם השאלה היא על "בו" או על "חוצה לו"?

(ב). כלומר, כשהגמרא אומרת שבכרך אין קורין, היא מתכוונת לומר שהדין שמי שנכנס לכרך זה שיקרא ב"ד או שהיא מתכוונת רק לתאר מציאות שבפועל אין איש שיקרא בו, אך אם היה נכנס לשם איש הדין היה שיקרא בט"ו.

ד. מהו "חוצה לו": חוץ לדרך או חוץ לארץ?

ה. האם הגמרא המדברת על "דרך שחרב ונעשה של גויים" מתכוונת לשני מצבים: "דרך שחרב" ו"דרך שנעשה של גויים", או מקרה אחד בו הכרך שחרב גם נעשה של גויים? לאחר שפרסנו את השאלות המרכזיות שיש לברר בסוגיה זו נתבונן באופן בו הראשונים והאחרונים למדו אותה, ודרכם נבחן את התשובות לשאלות שהעלינו.



פרק ב' - דעת הראשונים

שיטת הרשב"א¹

כפי שיתברר בהמשך, ההלכה נפסקה כדעת הרשב"א. ונבאר כאן את דבריו (מגילה ב:): "חוצה לו קורין מחמת הכרך... והילכך: כיון דמעיקרו נתחייב הסמוך לדרך לקרוא בט"ו משום דמיגנו בתוך הכרך, הסמוך לו והנראה עימו שלא נחרבו ולא נשתנו, במילתיהו קיימי וקורין בט"ו כדינן הראשון. ומשום הכי קא מתמה: 'חוצה לו שלא נתחייבו אלא מחמת סמיכות הכרך קורין בט"ו, ובו שהוא היה עיקר אין קורין?!'....".

הרשב"א מבאר לנו קודם את הנחת היסוד של הגמרא ביחס למקומות הסמוכים, ולאחר מכן מסביר שדברי הגמרא הם בעצם שאלת תמיהה על הכרך:

הנחת הגמרא: פשוט הוא שדין הסמוך לדרך לא תלוי במצבו העכשווי של הכרך וכל שאלת הגמרא היא על הקריאה בתוך הכרך החרב.

שאלת הגמרא על הכרך עצמו ולא על הסמוך לו: הייתכן שהסמוך לעיר יקרא בט"ו ובעיר עצמה יקראו בי"ד? הרי לא יהא טפל חמור מהעיקר!

הסברה הנשללת לקריאת מגילה בי"ד תבואר בהמשך על ידי הגר"א.

מסקנה: דין המוקף החרב ונעשה של גויים ודין הסמוך לו הוא שקוראים בט"ו.



שיטת הרמב"ן

הרמב"ן (מגילה ב.) מבאר את הסוגיה כנוגעת לשאלת כרך שחרב ולבסוף ישב ולא כשאלה הנוגעת לדין הסמוך לדרך. להלן דבריו:

ועוד מצאתי בירושלמי: הכרך שחרב אית חמו בו אינן קורין ובחור"ל קורין

(ג). נציין כבר כעת שדברי הרשב"א לא הגיעו לדפוס עד לפני עשרות שנים בודדות, ולכן לא הם היו לפני הפוסקים, בימים בהם הם דנו בשאלת ירושלים שנותקה מהעיר העתיקה.

ד). יש לציין שהרשב"א משנה את סדר מבנה השאלה וממקם את "חוצה לו" לפני "בו", משום שבד"כ כאשר נשאלת תמיהה, הדוגמא המלמדת מופיעה ראשונה, והנלמדת מופיעה שניה. בעיה זו, שפתר הרשב"א ע"י שינוי גירסא, היתה הסיבה שגרמה לאחרונים, כמו החיד"א, להבין אחרת את הגמרא, והיתה גם הסיבה שהגר"א הביא אפשרות נוספת של קריאה בניתוחא.

הכרך שחרב פירוש: כרך שחרב או שנעשה של גויים ונטלו ממנו י' בטלנין, לשיחזורו שם ישראל שיקראו בט"ו.

כרך שחרב ולבסוף ישב דר"י בן לוי מיבעיא ליה.

ופשוט מהא שאלה: והלא בחוץ לארץ קורין במוקפין שבה בט"ו, אעפ"י שהרבה כרכין בחו"ל שלא היו שם ישראל כלל בימי אחשורוש, וכ"ש שלא היה בהן י' בטלנין תדיר. וש"מ דבחוץ לארץ, דבר פשוט הוא שקורין בט"ו במוקפין וכן דעת כל הגאונים ז"ל.

הגירסא בה משתמש הרמב"ן בפתיחת הראשי תיבות היא "חוץ לארץ" ולא "חוצה לו". כאמור, גם הרמב"ן קורא את הגמרא כשאלת תמיהה, וגם אצלו המובן מאליו בדברי הגמרא הוא הדין ב"חו"ל" והשאלה מוסבת דוקא על ה"בו".

יש לציין שהרמב"ן מצריך י' בטלנין ולכן הוא מפרש את שאלת הגמרא במצב בו חוזרים ישראל לכרך החרב או של הגויים, כדי שיהיו לפחות י' בטלנים.

ע"פ גירסת הרמב"ן^ה, אין לנו מקור המדבר על היחסים בין הסמוך לכרך לבין הכרך עצמו.



שיטת הריטב"א

הריטב"א (מגילה ב.) מבאר אמנם את הגמרא כפי שיטת הרשב"א אך מזכיר את הגירסא בה משתמש הרמב"ן.

מהי הגירסא בה מצדד הריטב"א? יש לכאורה סתירה בדבריו: בתחילה הוא כותב: "בעיקר נסחי ה"ג בו אין קורין בח"ל קורין".

כלומר, סובר הריטב"א שיש לקרוא את הגמרא כמו הרשב"א, אולם בסוף דבריו נראה לכאורה כי הוא מעדיף את גירסת הרמב"ן: "אלא דנסחא דחיק' היא ואידך דייקי' טפי דמדמי' כרך שחרב ונעשה של גויים לחוצה לארץ".

נציין גם את דברי הרשב"א (מגילה ב.), שהם מוחלטים יותר בדבר שלילת נוסחת הרמב"ן: "בגרסת הירושלמי מצאתי '...חוצה לו...' ו'חוצה לארץ' ליכא בספרים".

באשר לסתירה בדעת הריטב"א בשו"ת היכל יצחק (או"ח עמ' קסב) הקשה קושיה זו ונשאר בצ"ע.

אך ברבותינו האחרונים, הריטב"א מובא בדבריהם באופן פשוט כפי שיטת הרשב"א.

כך מצינו בחזון איש או"ח (סוף סימן קנ"ד): "...אבל כל דברי הברכי יוסף נכתבו בזמן שלא היה בידו לא הרמב"ן ולא הריטב"א, אבל כשזכינו לדבריהם, אין מקום למה שכתב הברכי יוסף... ואין לנו מי שיחלוק על דברי הריטב"א...".

ה). נציין כבר כעת כי הגר"א שלל את פרשנותו של הרמב"ן והכריע להלכה כפירוש הרשב"א (ביאור הגר"א סימן תרפ"ח, ב.).

וכן בשו"ת עמודי אש (סימן ו): "הנה מבואר מדבריו (הריטב"א) ... דאדרבא "חוצה לו" פשיטא שקורין בט"ו... ואם כן בודאי ראוי להורות כפירוש הריטב"א בירושלמי".
ועיין עוד במקראי קודש עמ' קכג, וצ"ע.



סיכום דעות הראשונים

ברבותינו הראשונים מצינו ארבעה ראשונים שהתייחסו לגמרא בירושלמי: הרמב"ן הרשב"א, הריטב"א והר"ן (בדפי הרי"ף). בניגוד לדעות שובאו באחרונים בהמשך דברנו, יש הסכמה ברבותינו הראשונים בכמה הנחות משותפות בנוגע לגמרא הירושלמית, והמחלוקת ביניהם מוסבת על נקודה אחת בלבד. נסכם את דבריהם ע"פ התשובות לשאלות ששאלנו על הירושלמי".

בנוגע לשאלה הראשונה: מוסכם על כל הראשונים שהשאלה היא שאלת תמיהה.¹
בנוגע לשאלה השלישית: מוסכם על כל הראשונים שהשאלה היא על "בו" ולא על "חוצה לו".

בנוגע לשאלה הרביעית: יש מחלוקת בראשונים – רמב"ן (וריתב"א-?): מדובר ב"חוץ לארץ"; רשב"א (וריתב"א-?): מדובר ב"חוץ לדרך".
א"כ, מוסכם בראשונים שדברי הגמרא בירושלמי מובאים בלשון תמיהה, ושאלת הגמרא היא על "בו" ולא על "חוצה לו".



1. הר"ן מביא את הגירסא של הרמב"ן ואגב דיון בדבריו הוא מציין שיש גירסא נוספת. הוא אינו מבאר מהי ואינו נוקט עמדה.

2. כפי שנבאר בהמשך, נראה שהדבר נובע מכך שאותם אחרונים לא ראו את הראשונים.

3. להלן שוב השאלות:

א. האם "איתא חמי" היא שאלת תמיהה או שהיא משפט פשוט ללא שאלה?

ב. בהנחה שזהו משפט פשוט, האם המילה "בו" היא תיאור מציאות או קביעה הלכתית?

ג. בהנחה שזהו משפט שאלת תמיהה: האם השאלה היא על "בו" או על "חוצה לו"?

ד. מהו "חוצה לו": חוץ לדרך או חוץ לארץ?

ה. האם הגמרא המדברת על "כרך שחרב ונעשה של גויים" מתכוונת לשני מצבים: "כרך שחרב" ו"כרך שנעשה של גויים" או מקרה אחד בו הכרך שחרב גם נעשה של גויים?

ט. כך מובן באופן פשוט. וזה לשון הריטב"א: "הכרך שחרב ונעשה של גויים אתמהא בו אי קורין בח"ל קורין ... שלא יהא הטפל חמור מן העיקר והיינו דמתמה' וכי תעלה על דעת שח"ל עיקר חיובו היה מחמת הכרך קורין בט"ו ובו אין קורין?".

ועיין בחזון עובדיה עמ' ק"י שביאר בר"ן ובריטב"א באופן אחר, וצ"ע.

י. כפי שעוד נראה בהמשך הגר"א פוסק כדעת הרשב"א.

פרק ג' - דעת האחרונים

דעת הגר"א

לאחר הצגת הראשונים בסוגיה, נציג כעת את דברי רבותינו האחרונים בסוגיה. אנו נפגוש מחלוקת מהו מעמדו של הסמוך לכרך. דעה אחת היא שיטת הגר"א, דעה התואמת את ביאור הראשונים על הסוגיה, ואת השניה ייצגו דבריו של הברכי יוסף.

נחל כעת בשיטת הגר"א. כפי שנראה בהמשך, חשיבותו של הגר"א בסוגיה היא בשני דברים:

- א. בהכרעה כפי גרסת הגמרא המדברת על חוץ לכרך.
- ב. ביאור הסברא העומדת מאחורי מעמדו העצמאי של הסמוך לכרך.

נעיין כעת בדברי הגר"א (באור הגר"א תרפ"ח ב):

אם בחוץ לכרך קורין, דהא שם לא מחמת חומה... וא"כ, אף שבטל החומה קורין, כ"ש בתוכה...

ואפשר לפרש הירושלמי דהוא לשון פשיטות: "בו אינן קורין אבל בחוצה לו קורין", מדלא נקט להיפך "בחוצה לו" קודם.

הגר"א מביא שתי אפשרויות של קריאה:

א. שאלת תמיהה, כדעת הרשב"א.²

ב. בניחותא.

הסבר לביאור השני של הגר"א:

למרות שבתוך העיר החרבה לא קוראים בט"ו, במקומות הסמוכים אליו כן קוראים בט"ו. הגר"א, לפי הסבר זה, לא קורא את הירושלמי בתמיהה אלא ב"ניחותא".³

יא. הבאנו מדברי הגר"א רק את הדברים הנוגעים לסוגייתנו. בהקשר לסוגיות אחרות הגר"א מבאר שלא ניתן ללמוד מסוגיה זו להכריע כדעת התוספות בשאלת הצורך בעשרה בטלנים בכרך.

ניתן היה להבין שחידושה של הגמרא הוא שאף אם לא נותרו בעיר עשרה בטלנים עדיין יש לה דין כרך. הגר"א מבאר שהחידוש בגמרא נסוב על ענין אחר, והוא שאלת תלות דין מגילה בקדושת החומה: "ולכאורה מזה ראייה לפי' תוס' דבשל כרכין א"צ עשרה בטלנים דזה היתה הבעיא שנעשה של עובדי גילולים אבל י"ל דה"ל שרובה עובדי גילולים דבטלה קדושת החומה וע' תוס' דכתובות מ"ה ב' ד"ה".

ניתן לבאר ע"פ הגר"א כי מדובר על מצב בו נותרו או נכנסו עשרה בטלנים לכרך, ולכן לא ניתן להכריע כתוספות ע"פ גמרא זו.

יב. הגר"א הוסיף שהה"א לשאלת הגמרא היא ביטול קדושת החומה עקב החורבן, והמסקנה היא שדין קריאת מגילה לא תלוי בקדושת החומה, ועל כן נשאר הדין שקוראים בט"ו בעיר חרבה.

יג. החיד"א בברכי יוסף חולק על האפשרות לקרוא את הגמרא שלא בתמיהה ומוכיח מעוד מקומות נוספים שפתיחת המשפט "איתה חמי" היא פתיחה של תמיהה.

מה אילץ, אם כן, את הגר"א לקרוא ב"ניחותא"?

הגר"א ממנחם זאת בסוף דבריו: "מדלא נקט להיפך בחוצה לו קודם" - כלומר, במשפט תמיהה היה נוח יותר שאת המובן מאליו תכתוב הגמרא ראשון ואת החלק הנלמד ממנו תכתוב הגמרא בחלק השני. לכן העדיף הגר"א לקרוא בניחותא את המשפט.

הגרי"ם טיקוצ'נסקי (ספר ארץ ישראל עמ' מט) מבאר את סברת האפשרות השניה: "מכיון שהמקום הסמוך לחומה הוקבע בתקנת אנשי הכנסת הגדולה שיהא לו דין מוקף חומה ולא נפקעת תקנת המקום כל זמן שיש שם ישוב ישראל".

מדוע בהסברו השני של הגר"א לא קוראים בט"ו בעיר חרבה?

בביאור זה של הגר"א יש שתי דרכים לביאור המילים "בו אינן קורין":

א. הסבר מציאותי: המציאות היא שאין אף אחד הקורא שם. אך אילו היה נכנס מישהו לשם, הדין היה שצריך לקרוא בט"ו.

ב. הסבר הלכתי: הגמרא סוברת שהדין הוא שלא קוראים בעיר חרבה בט"ו אלא בי"ד.

א"כ לפי הגאון מוילנא:

בעיר החרבה עצמה: לפי האפשרות הראשונה של הגר"א קוראים בט"ו, ולפי השניה: ספק ט"ו ספק י"ד.

הסמוך לעיר החרבה: קוראים בט"ו.

הסבר הה"א ומסקנת הגמרא ע"פ הגר"א:

שאלת הגמרא היא בגדרי דין מוקף לענין מגילה, האם הוא תואם את דין "ערי חומה" או לא.

ההוא אמינא: קדושת ערי חומה תואמים את דין מוקף במגילה, ומאחר שבעיר שהפכה לעיר של גויים קדושת החומה בטלה, בטל דין מוקף לענין מגילה.

תשובת הגמרא: הסמוך יוכיחו שאין דין מגילה שוה לדין ערי חומה לענין הצורך בקדושת החומה. בערי חומה אין דין "סמוך ונראה" וכל מי שמחוץ לעיר הוא לא כלול בדיני קדושת ערי חומה, לעומת דין מוקף לענין מגילה, בו יש את דין "סמוך ונראה".

כלומר: עצם זה שיש עקרונית את דין סמוך מלמד אותנו שגדרי דין מגילה שונים מגדרי עיר חומה.



זו גם הסיבה שהרשב"א גורס בסדר הפוך את חלקי המשפט. הגר"א יכול היה לקרוא מבחינה לשונית כהסבר החיד"א דלעיל, וכך הדברים היו מתיישבים באופן הטוב ביותר מבחינה לשונית, אך נראה שהוא נמנע מכך בגלל הסברא החזקה שדין מגילה בסמוך לא בטל, ולכן דחק את עצמו לבאר את המשפט של הגמרא בניחותא.

יד. אם כן, להלכה אין הבדל בין שתי הלישונות של הגר"א ודין המוקף והעיר הוא אותו דין שקוראים בט"ו, וכל ההבדל ביניהם הוא בדייקנות הלשונית: האם זהו משפט תמיהה או לא.

טו. שתי סברות מובאות באחרונים לביאור דברי הגר"א:

א. חזון איש: (או"ח סי' קנ"ד): הסבר המתאים לשיטת הרמב"ן שמחוסר "עשרה בטלנים" בטל בכרך דין מוקף בט"ו.

ב. הרידב"ז על הירושלמי: משום דין "ערי חומה" הבטל בשלטון גויים, גם הדין של הכרך עצמו בטל לענין מגילה, אולם דינו של הסמוך, שלא נובע מדין ערי חומה, ממשיך להתקיים.

טז. רבי זונדל מסלנט החמיר לקרוא בעיר העתיקה יומיים בגלל ספק זה (בזמן שהשלטון בעיר העתיקה לא היה יהודי). וראה בציץ הקודש (סימן נג אות ה), שסבר שאין לחשוש ודי לקרוא בט"ו.

האם הסמוך הוא עצמאי או תלוי בכרך?

הגמרא לומדת את דין כרך שחרב מהדין של הסמוך לו בלימוד של קל וחומר.
 "בו אינן קורין ובחוצה לו קורין?!".

כלומר, ההנחה היא שדין הסמוך לכרך הוא בט"ו והוא המקור המלמד את דין הכרך החרב.
 הגרצ"פ פרנק בספרו מקראי קודש על פורים (עמ' קכד) מבאר את לימוד הק"ו: "גם גוף הכרך יש לו מעלת הסמוך כמו שכתב רש"י (בכורות ס) אין לו סמוך יותר מגופו, וע"כ שייך ק"ו, ואע"ג דנשתנה גופו מ"מ כיון דאותה מעלה שבסמוך יש גם בכרך, אמרינן: בסמוך לו קורין, בו מבעיא?!".

שאלתינו היא: האם יש ראייה משאלת הגמרא למעמד עצמאי של הסמוך לכרך, משום שהוא המקור המלמד, או שמא עדיין הוא נשאר תלוי במצבו של הכרך?

שאלה מעין זו העלה הרב אליקים שלינגר בספרו בית אב (סי' לד עמ' רכז):

"נסתפקתי בעצם כוונת דבריו בביאורו הראשון לפשוט ספקו של הכרך מדין סמוכין, אי כוונתו מדין סמוכין בשעת קיומו של כרך... או כוונתו בפירושו שהראיה היא באמת מדין סמוכין שלאחר חרבן הכרך, ופשיטא ליה להירושלמי כי דין סמוכין לא משתנה בחרבן הכרך מלקרוא בט"ו".

נ"מ לשאלה זו תהיה אם נאמר שכרך חרב, פקע ממנו שם מוקף: אם נאמר שהסמוך הוא עצמאי, הרי שפקיעת שם המוקף לא גורעת מהסמוך ודינו נשאר להיות מוקף", אך אם נאמר שהסמוך הוא לעולם תלוי בכרך, הרי שדין הסמוך לכרך יהיה כדין הכרך, ודינו יהיה בי"ד.
 נבחן שאלה זו ע"פ האופן בו ביארו את דברי הגר"א:



דברי הגרי"ד סולובייצ'יק

הגרי"ד סולובייצ'יק ביאר את שאלת הגמרא ע"פ הגר"א באופן הבא:

דבעית הירושלמי בכרך החרב אם קורין בו בט"ו, ופשיטא דבסמוך לו קורין בט"ו...
 היתכן לומר שבחוץ ודאי שקורין בט"ו דמעולם לא היה עליו קדושת חומה, דרך לפנים מהחומה הוא בקדושת החומה... אך בסמוכין הקריאה לא תלויה בקדושת החומה.
 לסמוכין יש דין מוקף בלא תלות בקדושת החומה ופשוט הוא שקוראים בו בט"ו לאחר חרבן הכרך. אם היה תלות של הסמוך בכרך והיה ספק אם הכרך תלוי בקדושת חומה, לא היה ניתן לומר שדין הסמוך הוא "ודאי שקורין בט"ו", ומכאן שלסמוך יש דין עצמאי.



(ז). במצב כזה הדין יהיה שהנכנס לכרך חרב קורא בי"ד משום שאין למקום גדר עיר אולם בסמוך לו יקראו בט"ו אף אם אין למקום שם של עיר. הסיבה היא שאין צורך במקום הסמוך להגדיר אותו כעיר כשם שיש לכרך.

דברי החזון איש

נבחן את האפשרות שדין הסמוך תלוי במצבו של הדרך:

אפשרות זו היא קשה, שהרי ממאי נפשך: אם יש ספק בדין הדרך אזי כ"ש שיש ספק בדין הסמוך, ואם ידוע לנו דין הסמוך, הרי בכך אנו גם יודעים את דין הדרך ואין צורך בלימוד ק"ו".

כך גם מקשה החזון איש (או"ח סימן קנד): "וזה צריך עיון, דאם הטפל אינו חמור מן העיקר, דין הוא שגם חוצה לו קורין בי"ד, אבל הגר"א ז"ל דגרס גם כן "חוצה לו" יישב זה יעויין שם". החזון איש אומר שתשובה לשאלה זו טמונה בדברי הגר"א. הם אמור להוביל אותנו לראות בסמוך לדרך מעמד עצמאי ללא תלות במצבו של הדרך, אחרת קושייתו של החזון איש תחזור למקומה.

הסברו של הגר"א (באור הגר"א או"ח סימן תרפ"ח) ללימוד הגמרא הוא כדלהלן: "אם מחוץ לדרך קורין דהא שם לא מחמת חומה... ואם כן אף שבטל חומה קורין, כל שכן בתוכה".

חוסר התלות בחומה נובע מכך שהסמוך קיבל ע"י תקנת חז"ל דין עצמאי והוא אינו נספח לעיר קיימת. ניתן לבאר מסברה כי תקנת חכמים הוסיפו את דין סמוך לדרך ולא הסתפקו בכך עצמו בגלל שרבות מהערים היו חרבות בזמן קביעת התקנה. התוספת של מיל מחוץ לדרך נועדה עבור מצבים בהם לא בנו ושיקמו את הערים החרבות אלא בנו רק בסמוך אליהן. הלכה זו נותנת מעמד עצמאי למה שבנוי מחוץ לדרך ומאפשרת את "כבודה של ארץ ישראל" גם אם כל העיר נבנתה מחדש מחוץ למקומה הקדום עקב הקושי בפנינוי החורבות.

יש עוד לציין כי החזון איש מפנה אותנו להסברו של הגר"א על מנת להבין את סברתו של הריטב"א. כלומר, החזון איש סבור שמשמעותו של הסבר הגמרא של הראשונים הוא שיש לסמוך לדרך מעמד עצמאי.

וכך גם מובא בשו"ת היכל יצחק (שם): "והנה הריטב"א ז"ל מביא את הנוסחא בירושלמי שלפנינו ומפרש כפירוש הגר"א הראשון".

סברה מעין זו הנותנת לסמוך לדרך מעמד עצמאי יתכן ומצינו גם אצל הרשל"צ הרב בצמ"ח עוזיאל, וזהו לשונו (שו"ת משפטי עוזיאל חלק ח סימן ס"ב): "דין מוקפין חומות מימות יהושע בן נון הוא משום כבודה של ארץ ישראל ולא משום הקפת החומה. הלכך אין לצמצם כבוד זה רק לתוך החומות, אלא לכל גבולי העיר... ואין כאן (בירושלים החדשה) ענין לדין סמוך ונראה וכרך שנחרב שבתלמוד ובירושלמי, שאין הדברים אמורים אלא בכפר הסמוך לדרך...".

יח). האם ניתן לומר שהגמרא נשענת על ידיעה מוקדמת שיש לסמוך דין מוקף, והק"ו מסביר את התלות שיש בין הסמוך לדרך? מסתבר לומר שלימוד זה הוא בגדר פשיטא. הראיה לכך היא מהחזון איש, שלא תירץ באופן זה אלא נסמך על הסברו של הגר"א, וכדלעיל.

יט). אך אין הדברים מוכרחים, ויתכן ודברי הרב עוזיאל מכוונים רק לעיר שנמשכה מהעיר העתיקה ולא עיר שכל כולה נבנתה מחוץ לחומה.

הרב עוזיאל מציין שגבולות העיר בכרך לענין מגילה לא נקבעים לפי מיקום של החומה אלא לפי מיקומה של העיר בפועל. גם אם נדדה העיר למקום הסמוך לעיר המקורית נשאר דינה להיות בט"ו הודות לדין סמוך. (דברי הרב עוזיאל נכתבו בזמן שירושלים שבידינו היתה מחוץ לעיר עם החומה).



דברי שו"ת היכל יצחק

מקור נוסף המבהיר את כוונתו של הגר"א מובא בשו"ת היכל יצחק (או"ח סי' סה אות ב עמ' קסא): "וזהו דלא כהמ"ב, שלפי המשנה ברורה, כל זמן שהכרך היה שמם לא היו קוראים בט"ו בסמוך לה, ועתה שנתישבה ע"י עכו"ם, איך קוראים בחוצה לה, אם משום שחזרה ונתישבה, א"כ פשיטא שקוראים בתוכה (א"כ איך יבאר את הירושלמי 'אין קורין'). ולפי זה דלא כהמשנה ברורה אלא שבחוצה לה תמיד קוראין אבל לא בה כשהיא שממה וישבה ע"י עכו"ם והוא אומר שקורין בה מק"ו".

הריא"ה הרצוג משווה בין המשנ"ב לגר"א: בניגוד למשנ"ב המחלק בין הסמוך לכרך שחרב, שדינו בי"ד, לבין הסמוך לעיר של גויים, שדינו בט"ו, אצל הגר"א אין חלוקה כזו. הסיבה היא שאם נאמר חילוק כזה לגר"א כל לימוד הק"ו מתייתר, שהרי גם נעשה חלוקה כזו, יצא שההבדל בין הסמוך לכרך חרב לעיר של גויים הוא ההשפעה של הכרך עצמו על הסמוך, ואם כך, כוחו של הסמוך תלוי בכרך והוא אינו עצמאי. אם נאמר כך, לימוד הק"ו מיותר שהרי אם בסמוך קוראים, פשיטא שגם בכרך.



דברי הרב אליקים שלזינר

גם הרב שלזינר רואה הכרח שלדין סמוכין יש מעמד עצמאי, ואלו הם דבריו (בית אב עמ' רכו): "דאם יסוד דין קריאת סמוכים בט"ו מכח שסמוכין נמשכים אחר הכרך... אם כן פשוט שאין סברא לדון מדין סמוכים בשעת קיומו של כרך לזמן חרבן הכרך אלא ע"כ ס"ל דסמוכים שם חלות יש להם להקרא כרך לגבי מגילה וע"כ הראיה דחזינן דגם חוץ לחומה שייך חלות שם כרך ואם כן לא אכפת לן בחרבנו בפנים, דסו"ס שם כרך קיים אחלקו שבחוץ".

אם ההנחה היא שיש חלות בין הסמוך לכרך, ברור שלא ניתן ללמוד מהסמוך כל עוד אנו לא יודעים מה דין הכרך החרב עצמו, כך שכל הלימוד של הגמרא נופל. רק אם לסמוך יש דין עצמאי כמו הכרך עצמו ניתן להעמיד את לימוד הגמרא.

על פי הבנה זו מסיק הרב שלזינר את הדברים הבאים: "ונראה דודאי עיקרא דמילתא דתקנת חכמים שסמוכים יש להם שם עצמו בחלות שם כרך לגבי מגילה, שהרי אינם כתוך הכרך ובכ"ז דינם לקרוא בט"ו, א"כ לגבי דידהו לא נשתנה דבר עם חרבנו של כרך וכמו מקודם לא היה להם ישוב כרך ולא י' בטלנים אלא ישוב מחוץ לחומה בלי שם כרך של תוך חומה ובלי חלות קדושה, כך דינם קיים כמקדם, אלא שס"ד דין קריאת תוך כרך לחוד דחלה בחלות

קדושה וישוב בפנים ודין קריאת סמוכין לחוד, ובתוך הכרך וישובו וקדושה תליא, ע"ז הדר פשטינן דאין לומר כן שדינים נפרדים הם ... דלא יהא דינו של הכרך גרוע מחוצה לו". עוד הוסיף הרב שלזינגר (שם עמ' רכח): "ושאלתי את מו"ר מרן מבריסק ואמר לי שכוונת הגר"א אחוצה דאחר חרבן קאי".²



ע"פ ההסבר השני של הגר"א

הגר"מ שטרנבוך (מועדים וזמנים השלם ח"ב סי' קפה) הסביר את ההסבר השני של הגר"א בכך שראה בסמוך דין עצמאי ללא תלות בכרך עצמו: "אין הסמוך תלוי בהעיקר כלל ובניחותא אמרינן: בה אין קורין ובסמוך לה מכל מקום קורין".

באותו אופן ביאר הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק (ישורון [מאסף תורני] ח"ח עמ' שסח): "יש לבאר דין זה בשני אופנים: הא' דהסמוך לו נגרר בדין קריאתו לבתר הכרך והב' דהסמוך או הנראה דינו כדרך ממש ולא רק כנגרר בתר הכרך אלא שהוא כחלק מן הכרך. ועיין בביאור הגר"א... דביאר את דברי הירושלמי בלשון פשיטות... ולפי"ז מוכח דסמוך היינו דנעשה כדרך עצמו, דאי כל דין סמוך לו היינו שנגרר בחיוב הכרך, א"כ כאשר בטל דין הכרך מהי"ת דיקראו הסמוך לו בט"ו, אבל אי הוי כחלק מן הכרך י"ל שפיר שאף שחרב הכרך מ"מ חלק זה של הכרך קורא בט"ו".

א"כ, לפי החזון איש ושו"ת היכל יצחק, הגר"מ שטרנבוך והגרי"ד סולובייצ'יק מתבארת לנו דעתו של הגר"א: דין סמוך לדרך הוא דין עצמאי ולכן גם בסמוך לדרך חרב יש דין מוקף ודינו בט"ו.



דעת החיד"א³

ייחודו של דעת החיד"א היא בזה שהוא מייצג שיטה שנוסדה מתוך סברתם של חלק מהאחרונים ואין לה מקור באף אחד מהראשונים הידוע לנו.

החיד"א בספרו ברכי יוסף העלה בדיוק את שאלתינו: מהו דין הסמוך לדרך חרב?

וזוהי לשונו של החיד"א (ברכי יוסף או"ח סי' תרפ"ח, ח):

יש לחקור: כפר הסמוך לדרך שהיו קורין בו בט"ו כקריאת הכרך, ויהי היום עדת ישראל יושבי הכרך אלו, הן גולין אבדורי אבדר, עקורים היו מן הכרך לגור באשר ימצאו, ונשאר הכרך שמם ואין גם אחר מישראל בו אל הכרך מיושב כמאז הימים.

כ). "אחר חרבן קאי" - הכוונה שהגמרא קובעת שלסמוכים יש דין מוקף גם לאחר חרבן הכרך, כלומר, מעמד הסמוכים הוא עצמאי בדין מוקף.

כא). החיד"א מביא בדבריו את המשאת משה ונוטה לפרש כמותו. כמו כן, גם קרבן העדה על הירושלמי מפרש כדעת הברכי יוסף את הגמרא. החיד"א שהאריך בנושא מופיע פה כמייצג השיטה.

מי אמרינן דבני הכפר יקראו בט"ו כאשר היתה באמנה קרואים והולכים כדין הכרך, והשתא נמי מאן מירמי מיניהו דבכרך ראוי הוא לשיבת ישראל, ולימים ימצאון שם ישראל, או דילמא אין הכפר נידון ככרך אלא ככרך מיושב יקראו בו בט"ו, ואילו השתא מקור משחת, ומאי דהוה לא הוה ואיך יתכן דבני הכפר יקראו בט"ו? סברתו הראשונית של החיד"א היא כדלהלן:

אם הכרך איתרע ביה מילתא ונתרוקן מישראל דליכא קריאה התם, אז גם הכפרים דקיימי בהדיה יוצאים בגירעון, והוה ליה ככפרים בעלמא... דאמרו בירושלמי (פ"א ה"א) קל הוא שהקלו בקריאתה (בהחלת דין מוקף לסמוך לכרך)... הא דסמוך ונראה חידוש הוא במגילה, שהקלו... תסגי לן היכא שהכרך עודנו עומד על כנו ויחן שם ישראל, קורין בט"ו, אבל כאשר ישראל חוץ לכרך, אם ריק²² הוא מזרע ישראל, מהיכא תיתי לקרות בעיר הקרובה אליו בט"ו, דאעיקרא כשהכרך בצביונו זה קולא יתרא.

סובר הברכי יוסף כי בדין הסמוך לכרך, אין בו אלא חידושו: רק סמוך לעיר במלוא ציביונה, עיר ישראלית המתפקדת כעיר יש דין מוקף. הברכי יוסף סבור שהסמוך לכרך אינו עצמאי במעמדו. דין מוקף של הסמוך הוא פועל יוצא של מה שקורה במוקף עצמו. בתשובתו הארוכה מנסה החיד"א לברר תשובה לשאלתו מתוך הגמרא הירושלמית והאופן בו למדו אותה הראשונים.

החיד"א מביא שתי פרשנויות לסוגיה בירושלמי ע"פ הרמב"ן, כשבאחת מהן הוא מציע הבנה בה יש מחלוקת בין הרמב"ן והר"ן. כלומר, ע"פ הברכי יוסף נוכל לדלות סה"כ שלוש דעות בסוגיה, וכדלהלן:

פרשנות א בירושלמי:

כפי שהרחבנו לעיל בסוגית כרך שחרב, יש שתי גירסאות בסוגיה זו. הברכי יוסף מביא את דברי הרמב"ן המבארים את הסוגיה ע"פ הגרסא הסוברת שהגמרא עוסקת בהשוואה בין עיר בחוץ לארץ לבין עיר של גויים או כרך חרב. וזו לשונו של הרמב"ן כפי שהוא מובא בר"ן²³: "שהרי בכרכין המוקפין חומה שבחו"ל קורין בט"ו ואע"פ שהרבה כרכים בחו"ל שלא היו בהן ישראל כלל מימות אחשורוש וכ"ש שלא היה בהן עשרה בטלנין".

הברכי יוסף מבין בדברי הר"ן שאף עיר חרבה, גם ללא עשרה בטלנים, דינה נותר בדין מוקף. ובנוגע לסמוך לכרך, נוטה הרמב"ן להבין שכשם שדין מוקף ניתן לכתחילה אף למקום חרב שאין בו יהודים, כן הוא ביחס לסמוכין אליו:

ולפי זה מכריע קצת הצד האחר בנידון דידן:

דכיון שאף שהכרך חרב, אי אתרמי איש יהודי בו קורא בט"ו, דין הוא שהכפר הסמוך יקראו בט"ו, הואיל דבכרך ישראל שנטפל לו עובר אורח, והוא באחד, קרי בט"ו.

כב). האם דין מוקף בטל לסמוך כאשר העיר אינה עומדת על כנה או רק כאשר אין שם זרע ישראל כלל (ונ"מ אם יכנסו ישראל לכרך חרב)? תשובה לשאלה זו תתפרש ע"י החיד"א בסוף דבריו במחלוקת ראשונים.

כג). הברכי יוסף לא ראה את הרמב"ן במקורם אלא רק כפי שהביאו הר"ן.

הברכי יוסף מסיק על פי הבנתו ברמב"ן מספר דברים:

א. לעיר של גויים יש דין מוקף.

ב. גם יחיד^כ הנכנס לשם קורא בט"ו.

ג. אין לחלק בין עיר של גויים לכרך חרב.

הברכי יוסף לומד מדברי הרמב"ן בעיר של גויים לשאלתו בדבר כרך חרב.

ד. הסמוך לכרך חרב או לעיר של גויים יש דין מוקף.

כך נוטה הברכי יוסף לומר: הכרך והסמוך הם "לעולם בדין אחד הוא"^{כז}. דין הסמוך נבחן ע"פ הבחינה העקרונית: אם דינו של אדם יחידי שהיה נכנס לאותו מקום הוא לקרוא בט"ו, אף אם לא נמצא שם בפועל אף יהודי, יש לסמוך דין מוקף.

לכאורה סברת החיד"א כאן שונה ממה שכתב בתחילת תשובתו: "הא דסמוך ונראה חידוש הוא במגילה, שהקלו... תסגי לן היכא שהכרך עודנו עומד על כנו".

נראה לומר שסבר החיד"א שבטל דין סמוך רק אם היינו אומרים שדין מוקף מתקיים בעיר עם מקום המתפקד כעיר ישראלית, אולם מדברי הרמב"ן, כפי שהבינו הברכי יוסף, מתברר שתקנת מוקפין היא על המקום שבו היתה העיר, גם אם היא חרבה. לכן, אם הדין על המקום אף בחרבנו ולא רק עיר קיימת מסתבר יותר לומר שתקנת סמוכין היא גם למקום חרב.

על פרשנות זו של הרמב"ן בירושלמי החיד"א מקשה: "ברם, הר"ן לקמן גבי "כרך שאין בו עשרה בטלנין" כתב בשם הרמב"ן דקרי בי"ד והביא ראיה לזה מהירושלמי".

הברכי יוסף תמה הכיצד הרמב"ן סותר את עצמו: מצד אחד הוא סובר שלכרך חרב ועיר של גויים יש דין מוקף ומצד שני מצריך הרמב"ן שיהיו בכרך עשרה בטלנים^{כח}.

תמיהה זו תביא את הברכי יוסף להעלות השערה כי הרמב"ן חזר בו מהבנתו את הירושלמי וכי הוא סובר לקרוא את הגמרא ע"פ הגרסה האחרת.

פרשנות ב בירושלמי:

את הפרשנות הבאה הברכי יוסף מבאר מתוך השערתו^{כט} בלבד מהו האופן בו מבארים הראשונים את הסוגיה בגרסא השניה. גרסא זו היא הגרסא המדברת על השוואה בין כרך לבין חוץ לכרך.

כד). בשו"ת הר צבי או"ח סי' קלא מוכיח הרב פרנק שאין נכון להבין כך ברמב"ן, שהרי בחידושי הרמב"ן נכתב להדיא "לכשיחזרו שם ישראל", כלומר, לא מדובר על אדם יחידי אלא על קהל שיש בו עשרה בטלנים המתיישבים במקום.

כה). כך היא לשונו של החזון איש או"ח סי' קנד.

כו). בהמשך נבאר כי עיון בחידושי הרמב"ן עצמן מורה שאין סתירה: הרמב"ן סבר שלכרך חרב ועיר של גויים יש דין מוקף רק אם נכנסו לשם עשרה בטלנים. החזון איש טוען בדעת הברכי יוסף כי לא ראה את הרמב"ן במקורו אלא רק כפי שהביאו הר"ן, ולכן נעלמה מעיניו דעתו השלימה של הרמב"ן.

כז). כאמור, הריטב"א והרשב"א כתבו באופן מפורש כיצד יש להבין את הגמרא ע"פ גרסא זו. הברכי יוסף, שלא ראה את אותם ראשונים, פירש גרסא זו באופן הפוך מהם.

הברכי יוסף מסיק מתוך דברי הר"ן כי יש גרסא נוספת בירושלמי: "...דגרסינן בירושלמי... ואם הירושלמי מתפרש כך... אע"פ שהגרסא מתחלפת ואין פירושו ברור וצ"ע..."^{כח}.

את הגירסא פירש הברכי יוסף ע"פ סברתו הראשונית, כפי שניכר מתוכן דבריו וגם מלשון הפתיחה לביאור הגרסא: "ולבי אומר לי..."

וכך החיד"א סבור לקרוא את הירושלמי: "אם בו אין קוראים בט"ו, היתכן שנקרא בסמוכין לו בט"ו?".

שאלת הגמרא היא לא על הכרך אלא על הסמוך לו. בתוך הבנה זו מדייק החיד"א וטוען בזה למחלוקת ראשונים בהבנת הגמרא, ונבאר את דבריו:

הכיצד יש לבאר את לשון הגמרא הירושלמית "בו אין קורין"? האם הגמרא תמהה על כך שההלכה היא ש"בו" לא קוראים, או שהיא תמהה על מצב בו המציאות בפועל היא ש"בו" לא קוראים? בדבר זה משער החיד"א להבין את הראשונים כך:

הסבר הלכתי ע"פ שיטת הרמב"ן – "...ומזה הוכיח (הרמב"ן) דאם אין בו י' בטלנים – קרו בי"ד". כלומר: מכיון שהעיר חרבה והפכה לשל גויים ואין בה עשרה בטלנים, הדין הוא ש"בו אין קורין". גם אם יכנסו יהודים לעיר, ללא "י' בטלנים" הדין הוא שלא קוראים בט"ו אלא בי"ד, וכך גם הוא דין הסמוכין לאותה עיר.

הסבר מציאותי ע"פ שיטת הר"ן – "...דדילמא^{כט} דוקא כלו גויים ואין ישראל כלל (המילים "בו אין קוראין" הן תיאור מציאות שאין יהודים ולא קביעה הלכתית האומרת שאין קוראים בכרך), אבל אי איכא ישראל אף דליכא עשרה בטלנים קרי בט"ו".

כלומר: ע"פ הר"ן, יתכן שהגמרא דיברה על מציאות שאין מי שיקרא כלל בעיר כי אין שם אף יהודי, ואם כך, גם בסמוך לא יקראו בט"ו, אך אם יהיו שם יהודים, אף פחות מעשרה, כן יקראו בכרך בט"ו, וכך גם בסמוך לו.

מתוך כך ניתן להסיק, על פי הסבר החיד"א בשיטת הר"ן, שדין הסמוך נבחן ע"פ הבחינה המעשית: רק כרך ללא יהודים כלל מבטל את דין הסמוך, אך אם יודמן לכרך יהודי, יתכן שהוא יתחייב לקרוא בט"ו, ועמו גם דין הסמוכין יחזור או להיות בט"ו, כי כל עקירת דינו כ"דין מוקף" היא מכח זה שבמוקף עצמו לא מתקיים בפועל מקרא מגילה.

סיכום שיטת הברכי יוסף:

א. אין לחלק בין כרך שחרב לכרך של גויים.

ב. מהו דין הנכנס למקומות אלו? החיד"א מביא שתי שיטות:

א. יש להם דין מוקף (ע"פ הרמב"ן וההשערה בשיטת הר"ן)

(כח). לגבי מקור זה בר"ן מוכח מדברי הרמב"ן עצמו כי היא לא נאמרה על סוגית כרך שחרב אלא על שאלת י' בטלנים, ועל כך נביא בהרחבה בהמשך. אולם הברכי יוסף, שלא היו בידו את חידושי הרמב"ן עצמם הבין שהר"ן מדבר על סוגייתנו.

(כט). הברכי יוסף מביא זאת בשם הר"ן כאפשרות אחרת לקריאת הגמרא הירושלמית על מנת להפריך את ראייתו של הרמב"ן מגמרא זו לדין עשרה בטלנים.

- ב. אין להם דין מוקף (ע"פ ההשערה בשיטת הרמב"ן השניה)
 ג. מהו דין הסמוך לכוך ועיר של גויים? החיד"א מביא שלוש שיטות:
 א. יש להם דין מוקף (השערה בדעת הרמב"ן)
 ב. יש להם דין מוקף רק אם יש יהודי בתוך הכרך (השערה בדעת הר"ן).
 ג. אין להם דין מוקף (השערה בדעת הרמב"ן השניה).



דיוקי הלשון של הברכי יוסף לעומת הראשונים והגר"א

בנוסחת הגמרא המצויה, איתה אנו מתמודדים, יש שלוש אפשרויות של הבנה: "איתא חמי: בו אינן קורין ובחוצה לו קורין".

- א. הברכי יוסף - שאלת תמיהה: המובן מאליו הוא "בו" והתמיהה היא על "חוצה לו"
 ב. הריטב"א והגר"א - שאלת התמיהה: המובן מאליו הוא "חוצה לו" והתמיהה היא על "בו"
 ג. הגר"א (בפירושו השני) - בניחותא.
 שיטת הברכי יוסף, בהסבר הנוסח המצוי, היא המדויקת ביותר משתי סיבות:
 א. "איתה חמי" בד"כ מופיע כלשון תמיהה^ל.

ב. בשאלת תמיהה, המובן מאליו (המלמד) מופיע בד"כ בתחילת השאלה, והתמיהה בסופה^{לא}.
 ההסברים של הריטב"א והגר"א מעט דחוקים לשונית. הגר"א העיר והודה בקושי שבדבריו, ולכן הציע שתי אפשרויות קריאה בגמרא, כשבכל אחת יש בה קושי מסויים. ניתן ללמוד כאן בעיקר ממה שהגר"א לא הציע כאפשרות הבנה בגמרא:

הסברו של הברכי יוסף הוא המדויק ביותר מבחינת סגנון שאלת הגמרא, אולם נראה כי הריטב"א והגר"א שללו באופן מוחלט את הסברת הברכי יוסף, בה הסמוך רק נגרר אחר הכרך, אך הוא חסר מעמד עצמאי בדין מוקף. ולכן, הריטב"א כלל לא העלה את אפשרות ההסברה הפשוטה של הברכי יוסף, והגר"א אף הוא העדיף לתת שני הסברים מעט דחוקים ולא להשתמש בהסבר המדויק לשונית אך דחוק מבחינת הסברא.

וכן כותב הרב אליקים שליזנגר בספרו בית אב (סי' לד עמ' רכח): "וצ"ל מה שהגר"א מיאן בפירוש זה משום פשיטות הסברא שלעייל לגבי סמוכין, אחר שתיקנו חכמים בהן ט"ו לא שייך להשתנות דינם אע"ג שנחרב הכרך".

אל הריטב"א והגר"א גם מצטרף הרמב"ן, שאמנם ביאר את הגמרא כעוסקת בדין כרך בחו"ל, אולם גם הוא קרא את הגמרא כך שהמובן מאליו הוא "חוצה לו" והתמיהה היא על "בו". כלומר: גם הריטב"א וגם הרמב"ן לא ראו בעיה בהקדמת מושא התמיהה אל המובן מאליו.

ל). כך מוכיח הברכי יוסף ממקורות אחרים בהם נוקטת הגמרא בלשון זו.

לא). זהו הנימוק של הגר"א מדוע הוא מביא את הסברו השני.

הרשב"א הוא היחידי שהצליח להתחמק מהבעיה, הן מצד הדיוק הלשוני המעט דחוק והן מצד הסברא, בכך שבשונה מכולם, הוא גרס גירסא אחרת בגמרא והחליף את חלקי השאלה אחד בשני: "איתה חמי: חוצה לו קורין ובו אינן קורין?!".



פסק המשנה ברורה^{לב}

פוסק חשוב נוסף בסוגיה זו הוא המשנה ברורה. וכך הוא כותב בביאור הלכה (ד"ה או שסמוכין להם): "כפר הסמוך לכרך שהיו קורין בט"ו ונהיה שמם – יקראו ב"ד (דבר [משאת] משה). כרך של עכו"ם שאין בו ישראל כלל, ישראל הנכנס לכרך זה בפורים קורא בט"ו (ברכי יוסף)".

המשנה ברורה עושה חילוק בין כרך חרב לעיר של גויים אולם הוא לא ביאר לנו מהו החילוק שיש ביניהם. בנוסף, המשנה ברורה כתב את הדברים בתמצית מרובה ודבריו העמומים מותירים לנו בסוגיה את השאלות הבאות:

- א. בכרך חרב – מה דין הנכנס לכרך החרב עצמו?
 - ב. עיר של גויים – מה דין הסמוך לעיר זו כאשר אין בעיר עצמה יהודים?
- היכולת לענות על שאלות אלו היא מתוך עיון במקורותיו של המשנה ברורה והבנת העקרונות הטמונים מאחורי דבריהם.

נציין עוד כי נוכל להיעזר בהבנת המשנ"ב ע"פ מה שכבר נכתב כתשובות לשאלה מעשית שעלתה בענין דינה של ירושלים המערבית (כאשר המזרחית התנתקה מיהודים עת היתה תחת שלטון ירדני).

שתי אפשרויות בהבנת המשנה ברורה:

נתחיל כעת בפריסת שתי אפשרויות בהבנת הביאור הלכה. אנו נבחן כעת בכל שיטה שני דברים: מהו החילוק של המשנ"ב? מהו האופן שיש לבאר את הגמרא?

אפשרות א – הבחינה העקרונית:^{לג}

א. ביאור המשנ"ב:

כרך חרב – יצא מגדר מוקף משום שאינו עיר כלל ולכן דינו ב"ד.

עיר של גויים – יש לה דין מוקף, וכן לסמוך לה (משום ש"הכרך והסמוך הם לעולם בדין אחד"^{לד}). דין מוקף של הסמוך אינו תלוי בשאלה אם יש יהודי שנכנס בפורים לתוך העיר המוקפת, ולכן גם אם אין אף יהודי בעיר, יש למקומות הסמוכים דין מוקף.

(לב). וכן פסק כף החיים בסימן תרפ"ח.

(לג). ע"פ שיטה זו, בניגוד לשיטה השניה, על מנת לדעת מה דין הסמוך אין צורך בבדיקה מעשית מה מתרחש בכרך אלא די בבחינה עקרונית האם דין מוקף חל לגביו.

(לד). כך היא לשונו של החזון איש אור"ח סי' קנד.

הבנה זו היא ההבנה^{לה} המובאת בחזון איש (או"ח סי' קנ"ד) שו"ת היכל יצחק (או"ח ס' סה) ושו"ת הר צבי (או"ח סימן קלא עמ' ריד).

ב. קריאת הגמרא "כרך שחרב":

"כרך שחרב ונעשה של גויים" – מדובר במקום שגם חרב וגם נעשה של גויים ולא בשני מקרים שונים שהרי אם היה מדובר בשני מקרים, אזי מוכח מהגמרא שאין לחלק בין ביניהם.^{לז} כך גם כותב הריא"ה הרצוג:

כרך שחרב ונעשה של עכו"ם משמע דוקא בשני גורמים: שחרב, ונעשה של עכו"ם. אבל אם יצאו משם ישראל ... ונתישבו עכו"ם לא חל שינוי.

שו"ת היכל יצחק או"ח סי' סה

אפשרות ב - הבחינה המעשית:

א. ביאור המשנ"ב:

כרך שחרב – מכיון שאין יהודים הנמצאים בפועל בכרך החרב, דין הוא שבסמוך יקראו ב"ד.

עיר של גויים – רק אם יהודי יכנס לכרך עצמו, דין הסמוך יהיה בט"ו, אולם אם העיר של הגויים תהיה נעדרת מיהודים אזי דין הסמוך יהיה ב"ד.

אפשרות זו מובאת בשו"ת היכל יצחק (שם עמ' קס סי' א): "אם נכנס יהודי הוא קורא בט"ו, אבל כשאין שם שום יהודי, הואיל ובפועל ממש אין קורין בו, אע"פ שראוי לקרוא בו, אין קורין בחוצה לו".

ב. קריאת הגמרא "כרך שחרב":

"כרך שחרב ונעשה של גויים" – מדובר בשני מקרים: גם כרך שחרב וגם עיר של גויים.

זהו האופן בו קורא הברכי יוסף את הגמרא: יש לחקור: כפר הסמוך לכרך... ונשאר הכרך שם ואין גם אחד מישראל בו... מי אמרינן דבני הכפר יקראו בט"ו... או דילמא אין הכפר נידון ככרך אלא כי כרך מיושב וקרו בו בט"ו?

במהלך דברי הברכי יוסף מובאת גמרתנו בירושלמי, ואומר על כך החיד"א: "וצופה הייתי בירושלמי פ"ק דמגילה... נחרב הכרך ונעשה של גוים... והא דאמרינן נחרב הכרך וכו' נראה דהכונה דבעי אם נחרב הכרך היכי לידיינו כפרים דסמיכי והייינו ממש חקירתנו".

לה). להלן יתבאר כי סביר לומר שאם היו יודעים שהמשאת משה הוא מקורו של משנ"ב, הם היו מבארים את המשנ"ב באופן אחר.

לו). אמנם אנו נראה בהמשך שלשיטה זו דין עיר של גויים נלמד מהאופן שבו הרמב"ן למד את הירושלמי על סוגייתנו, ובכך א"כ יהיה קושי, כי הרמב"ן סובר שמדובר בגמרא על שני מקרים שונים. אולם מכיון שלשיטת הרמב"ן, כל כרך נזקק לעשרה בטלנים, אם כך מדובר ברמב"ן במצב בו נכנסו לכרך החרב עשרה אנשים, ויש בכך להחשיב את המקום באותו היום כאלו העיר הוקמה מחדש. להלכה לא נפסק כרמב"ן בענין זה, ויש לבאר את הגמרא בנקודה זו באופן אחר ממנו.

לז). אמנם הרב הרצוג סבר כפי האפשרות הראשונה, וניכר מדבריו כי הם נכתבו מתוך סברתו בלבד והוא לא ראה את הברכי יוסף, מקורו של המשנ"ב, שהרי הוא שלל הבנה בירושלמי המובאת בברכי יוסף שמדובר על כרך חרב ממש.

הברכי יוסף קובע שגמרא זו פושטת את שאלתו, בין אם מבינים אותה באופן המחייב את המוקף החרב בדין מוקף ובין אם לא: "ולפי זה מכריע קצת הצד האחר בנידון דידן: דכיון שאף שהכרך חרב, אי אתרמי איש יהודי בו קורא בט"ו, דין הוא שהכפר הסמוך יקראו בט"ו, הואיל דבכרך ישראל שנטפל לו עובר אורח, והוא באחד, קרי בט"ו".

א"כ, יש ארבע נ"מ בין שתי האפשרויות הללו:

א. דין הסמוך לעיר של גויים הריקה מיהודים, כפי שהיה בירושלים כשהשלטון הירדני היה בעיר העתיקה.

ב. דין הסמוך לעיר חרבה שנכנסו אליה יהודים.

ג. האם המשנה ברורה סובר שפקע דין מוקף בכרך חרב או לא?^{ל"ח}

ד. האם יש לקרוא את הגמרא הירושלמית כשני מקרים או מקרה אחד.

מקור המשנ"ב לדין עיר של גויים:

הביאור הלכה מציין שמקור דבריו, בענין עיר של גויים, לקוח מהברכי יוסף. המשנה ברורה העתיק את לשונו של הברכי יוסף^{ל"ט}. ואלו הם דבריו (ברכי יוסף סימן תרפ"ח ס"ח):

"והרמב"ן הביא ראייה דמוקף דחוץ לארץ קרי בט"ו דגרסינן בירושלמי... ולפי גרסא זו ופירוש הרמב"ן, הירושלמי בענין אחר, ולא עוד אלא דלפי זה כרך של עכו"ם שאין בו ישראל כלל, הנכנס לכרך זה בפורים קורא בט"ו, ולפי זה מכריע קצת הצד אחר בנ"ד דאף שהכרך חרב, אי אתרמי איש יהודי בו קורא בט"ו, דין הוא שהכפר הסמוך יקראו בט"ו הואיל דבכרך, ישראל שנטפל לו ועובר אורח והוא באחד קורא בט"ו".

מקור זה קובע לכאורה באופן ברור מהו דין הסמוך לעיר של גויים (וכן לעיר חרבה): הנכנס לעיר זו וכן הסמוך למקום חרב אף אם אין יהודי בעיר^{ל"ט} של הגויים, הדין הוא שיש לו לקרוא בט"ו. כלומר, כמו האפשרות הראשונה.

את העיקרון העומד מאחורי דברים אלו תמצת החזון איש: "והנה דין הכרך והסמוך לו הם לעולם בדין אחד, ואם הכרך ששם הנכנס לתוכו קורא בט"ו, הדין נותן שגם הסמוך לו (אף אם אין בכרך יהודי^{ל"ט}) קורא בט"ו".

העיקרון אומר שאם יש למקום דין מוקף, גם לסמוך לו יש דין מוקף, אף אם במוקף עצמו אין יהודים ודין מוקף לא מתממש בפועל.

לח). נ"מ זו תבואר בהמשך בהרחבה, והיא לענייננו תהיה החשובה ביותר.

לט). עיין שו"ת הר צבי אור"ח סימן קלא עמ' ריד, חזון עובדיה פורים עמ' קי-קי"א.

מ). שאלת הברכי יוסף היתה על הסמוך למקום חרב. תשובתו לשאלה זו כאן היא שהעיקרון שמחייב את הנכנס למקום החרב לקרוא בט"ו, יחייב גם את הסמוך בדין מוקף, אף אם לא יכנס אף יהודי בפורים לתוך הכרך החרב.

מא). כפי שנראה בהמשך, על פי העיקרון ש"דין הכרך והסמוך לעולם הם בדין אחד" החזון איש דייק מדברי המשנ"ב שהוא סובר שפקע דין מוקף.

ואכן כך הבין החזון איש (או"ח סי' קנד) את המשנה ברורה, וז"ל: "נמצא לדינא, כרך שחרב ונעשה של עכו"ם, הסמוך לו קורא בט"ו, וכן כתב בבה"ל שם בשם הברכי יוסף".

אולם על הבנה זו במשנ"ב יש מספר קשיים:

א. ציטוט זה, הלקוח מהברכי יוסף, מובא ע"י החיד"א בשביל להוכיח את ההיפך ממה שפסק המשנה ברורה לגבי כרך שחרב.

הברכי יוסף קובע כאן: "ולפי זה מכריע קצת הצד אחר בני"ד דאף שהכרך חרב... דין הוא שהכפר הסמוך יקראו בט"ו".

ואילו הביאור הלכה קובע: "כפר הסמוך לדרך שהיו קורין בט"ו ונהיה שמם - יקראו בני"ד". כך גם מקשה בשו"ת הר צבי (או"ח סי' קלא): "ולכאורה יש לתמוה על הביאור הלכה שמזכה שטרא לבי תרי והביא כאן שני דינים סותרים".

ב. ציטוט זה של המשנה ברורה, הלקוח מהברכי יוסף מוקשה ע"י החיד"א עצמו מיד לאחר שהובאה.

קושיה זו מובאת בחזון עובדיה על פורים (עמ' קי): "ותימא שזהו הס"ד של הברכי יוסף ואיך לא סיימה קמיה דמסיק היפכא".

לא ברור, אם כן, כיצד המשנה ברורה מביא הלכה בשם הברכי יוסף שהוא עצמו (הברכי יוסף) מקשה עליה ונוטה שלא לקבלה!?

ננסה להתייחס לקושיות אלו בהמשך הדברים.

מקור המשנ"ב לדין כרך חרב:

מובא בביאור הלכה מה דין הסמוך לדרך חרב אך לא מהו דין היחיד הנכנס לדרך עצמו. כפי שביארנו לעיל, שאלת היסוד בהבנת המשנה ברורה היא האם הכרך והסמוך הם בדין אחד תמיד, גם כאשר לא מתממש בפועל דין מוקף בכרך או שמא דין סמוך תלוי בקריאת מגילה בפועל בכרך עצמו. בשביל לבחון שאלה זו אנו צריכים לבחון מהו הנימוק של מקורו של המשנה ברורה. יש שתי אפשרויות בדבר:

א. דין מוקף פקע מעיר חרבה. כלומר, רק עיר קיימת נכנסת להגדרת עיר בדין מוקף.

ב. דין מוקף לא מתממש בפועל בכרך.

החזון איש, שלא ראה את מקור דברי המשנ"ב, שיער הוא כי אחז בעיקרון "דין הכרך והסמוך לעולם הם בדין אחד" ולכן, אם המשנ"ב קבע שלסמוך למקום שומם אין דין מוקף, הסיבה היא שפקע דין מוקף מהכרך, כי דין זה חל רק על עיר קיימת. אם כן, גם הנכנס לדרך חרב יקרא בט"ו.

דברי החזון איש הם השערה מכיון שלא ראה את מקור דברי המשנ"ב: "ובמשנ"ב... כתב בשם דבר משה דכרך שמם, הסמוך לו קורא בי"ד. והנה דין הכרך והסמוך לו לעולם בדין אחד,

(מב). שאלתו הראשית של הברכי יוסף היא בדבר הסמוך לדרך חרב ולא לעיר של גויים.

ואם הכרך ששם, הנכנס לתוכו קורא בט"ו, שדין נותן שגם הסמוך לו קורא בט"ו ומשמע שדעתו ז"ל דרך שם פקע מיניה דין מוקף, אבל אין הדבר מוכרע".

על מנת להכריע בבירור בהבנת המשנ"ב יש לעיין במקורו. בביאור הלכה מובא שהמקור להלכה על כרך חרב הוא בספר בשם דבר משה. חיפוש בכל הספרים בשם זה לא העלו אף תשובה הנוגעת לענייננו. המקור היחיד הנוסף העוסק בשאלה זו הוא בספר משאת משה. על כן מסתבר כי חלה כאן טעות סופר וכי המקור "דבר משה" הוא "משאת משה". כך הסיקו במהדורת עוז והדר וכך גם תיקן הרב שריה דבליצקי (האגרת הזאת עמ' 22): "...המשאת משה (כצ"ל ולא דבר משה)".

תיקון זה מתאפשר בעיקר בימינו, כאשר מאגרי המידע העצומים נגישים באופן קל ומהיר דרך תוכנות חיפוש ממוחשבים. זאת, בניגוד לעבר בו רבים מהספרים לא היו נגישים, וחלקם אף לא היו ידועים.

ידיעה חדשה זו בדבר השינוי שנכון לגרוס במקור של הביאור הלכה לא היה ידוע לרבנותנו (החזון איש, הריא"ה הרצוג והרב פרנק) שעסקו בסוגיה זו בימים בהם העיר העתיקה תחת השלטון הירדני, כך שמקור דבריו של המשנ"ב נותר אז עלום ולא ידוע. לעובדה זו יכולה להיות נ"מ בביאור דעת המשנ"ב, מאחר שבימינו אין צורך לנחש את מקור הדברים.

המשאת משה (ח"ב או"ח סי' יג) אומר את הדברים הבאים:

כיון דאעיקרא אין קורין בה בט"ו כי הכי דתהוה כל הקרב כל הקרב נידון כמוה דכולא מילתא משום יקרא דכרך מטו בה אשר סביבותיה נתנו בתוכה ובהבטל הסיבה בטל המסובב.

ולפי דרכנו למדנו סמך לנא אמון (שם העיר עליה דן המשאת משה) על שום מה לא באה לכלל ספק להיות נידונת חוצה לה כתוכה, דאיברא תוכה ודאי היא בכלל הספק להיותה קדומה וקורין בי"ד וט"ו, מיהו חוצא לה הך דיתובי יתבינן בגוה אין נותנים לה דין העיר גופא אע"ג דסמיכא טובא כיון דמתא גופא אין רבים מבני ישראל בוקעים בה ולא דיירינן בגוה. וכיון דעיקר מתא אינה בדין י"ד וט"ו למאי דאין ישראל דרין בה תו לא מיגרר אבתרא חוצה לה דכעיר חדשה דמיא ודינה בי"ד גרידא כרובא דעלמא וברור.

המשאת משה, המדבר על דין הסמוך לכרך חרב שדינו בי"ד, יותר משמע מלשונו שהנימוק הוא הנימוק השני שהוא ה"בחינה המעשית": יש לכרך החרב דין מוקף, אך בפועל אין יהודים בפנים שיממשו זאת.

אמנם, יתכן שניתן להכניס פרשנות אחרת בדברי המשאת משה ולומר שמה שהתכוון באומרו כי יש לכרך החרב דין מוקף הכוונה ל"בחינה העקרונית", כלומר, אילו הייתה שם עיר קיימת, וכניסת ישראל לשם, הכוונה לכניסה לעיר מגורים, ואילולא עיר קיימת גם הנכנס לחורבה עצמה היה קורא בי"ד. גם אם כך ניתן להבין את המשאת משה, זו עדיין רק אפשרות בדבריו, וודאי שדבריו לא יכולים להיות ראיה ומקור לכך שכרך שחרב, פקע דין מוקף ממנו.

כפי שכתבנו לעיל, הקביעה שהמשנ"ב הבין במשאת משה שפקע דין מוקף, משמעותה שבכך הוא סובר שיש מחלוקת בין המשאת משה לברכי יוסף בדבר כך שחרב, שהרי הברכי יוסף סובר שאין לחלק בין כך שחרב לעיר של גויים. מעיון בדברי הברכי יוסף, המביא את המשאת משה, דן בדבריו ומזדהה עימו, נראה שהברכי יוסף מבין אותו כפי דעתו ולא חולק עליו. גם מסתבר לומר שדבריו האחרונים של הברכי יוסף המתחילים במילים "וליבי אומר לי..." הם דברים התואמים את סברתו שהביא בראשית דבריו, בהם הוא הזדהה עם דעתו של המשאת משה.

נראה לעניות דעתנו לומר כי החזון איש סבר שמקורו העלום של המשנ"ב אומר באופן ברור שפקע דין מוקף מכרך שחרב. להערכתנו, אילו הוא היה רואה את מקור הדברים במשאת משה, הוא היה חוזר בו מהשערתו על פקיעת דין מוקף משום שלא ברור מדבריו שפקע דין מוקף ממקום חרב.

יתר על כן, הברכי יוסף סבור מצד אחד שאין לחלק בין עיר חרבה לעיר של גויים ולכן דין אחד להם ומצד שני הוא בעצמו הביא את המשאת משה והסכים עימו. אילו ידע החזון איש שמקור המשנ"ב הוא מקור שהברכי יוסף מביאו וסבור כמותו, יתכן שהיה החזון איש מבאר את המשנ"ב באופן אחר.



שיטת הרצ"פ פרנק

יתכן שניתן למצוא פיתרון ע"פ ביאורו של הרב צבי פסח פרנק למשנ"ב. בשו"ת הר צבי (או"ח סי' קלא) כאמור, יש קושי לטעון למחלוקת בין המשאת משה לברכי יוסף, בחילוק בין מקום חרב לעיר של גויים. הרב פרנק עשה חילוק מעט שונה מהחזון איש והרב הריא"ה הרצוג. החילוק שלו הוא בין כך חרב שניכרים שרידיו לכרך שלא ניכרים שרידיו. אלו הם דבריו:

ואולי כוונת הביאור הלכה שנהיה הכרך שמם, היינו לא רק שיצא מרשות ישראל אלא שנחרב לגמרי ונהפך לשדה בור ולא ניכר כלל שהיה שם ישוב, ובכה"ג אפשר דלכו"ע הסמוכין לו קוראים בי"ד.

יתרוננו של הסבר זה הוא שגם הברכי יוסף יסבור שיש לחלק בין כך חרב שניכר שרידיו הכרך לבין כך חרב שלא נותר ממנו אף שריד.

אולם חילוק זה קצת קשה משתי סיבות:

א. יש כאן קושי בסברה: מדוע יש לחלק בין המצבים? אם שרידי העיר מספיקים לחייב את המקום כמוקף, הרי מכאן שתקנת מוקפין היא על המקום עצמו ולא רק על עיר קיימת, אז מדוע לחלק בין מקום שניכר שרידיו למקום שהפך לשדה בור?

ב. גם הרב פרנק לא ידע לראות במשאת משה כמקור של המשנ"ב. האם תואמים דבריו בשו"ת הר צבי למקורו של המשנ"ב? עיון במשאת משה מורה שאיבוד מעמדו של כך חרב נלמד מכך שהגמרא לא למדה שיש לטבריה דין מוקף ודאי מהעיר חמת. עיר זו היתה סמוכה במיל

לטבריה, ולטענת המשאת משה, אין בכוחה לחייב את טבריה משום שהיתה חרבה. האם עיר זו היתה באותם ימים "שדה בור שלא ניכר כלל שהיה שם ישוב"? נראה לומר שלא. מקומה היה מזהה ע"י בני אותה תקופה, ולמרות שהיא היתה חרבה, סביר ששרידיה עוד היו ניכרים.



בחינת שתי האפשרויות

נפרוס כעת את היתרונות והחסרונות של שתי האפשרויות בנוגע להתאמתן לדברי המשנ"ב:

אפשרות א – הבחינה העקרונית:

יתרונה: לשון המשנ"ב מועתקת מתוך דברי הברכי יוסף במקום בו הוא מביא את הבחינה העקרונית.

חסרונותיה: א. הברכי יוסף עצמו הקשה על שיטה זו ולכן קשה לומר אותה בשמו.

ב. לשונו של המשנ"ב: "כרך של עכו"ם שאין בו ישראל כלל, ישראל הנכנס לכרך זה בפורים קורא בט"ו" זו דעת הרמב"ן המובאת בברכי יוסף, ועל גבי דבריו אלו מחדש הברכי יוסף את דין סמוך. אילו המשנ"ב היה פוסק כחידושו של הברכי יוסף באותה ה"א, צריך היה להביא את חידושו, ולא רק את דברי הרמב"ן בלבד ולציין שהמקור הוא הברכי יוסף.

ג. לפי שיטה זו, צריך היה המשנ"ב לומר "כרך שחרב ונעשה של גויים" ולא רק "כרך של עכו"ם" בלבד.

ד. המשאת משה לא דיבר על פקיעת דין מוקף בכרך חרב. ניתן להבינו כפי מסקנת הברכי יוסף, ואין הכרח לטעון למחלוקת בינו לבין הברכי יוסף, שלא חילק בין עיר של גויים לכרך חרב.

אפשרות ב – הבחינה המעשית:

החסרונות המנויים בשיטה העקרונית הופכים ליתרונותיה של השיטה המעשית משום שהם מקבלים מענה בשיטה זו.

ועדיין נותרת השאלה: מדוע ציטט המשנ"ב את הדברים המובאים בשם הרמב"ן כאשר כוונתו היא לדעתו של הר"ן, כפי שהברכי יוסף שיער להבינו ע"פ הבחינה המעשית!?

מכלול קושיות אלו מוביל אותנו לבאר את המשנ"ב באופן הבא:

אנו נניח כעת חמש הנחות שבזכותן יתורצו כל הקושיות באופן ברור:

א. הברכי יוסף לא דחה את השיטה הראשונה של הרמב"ן אלא רק שיער שחזר בו. אין בכך לדחות את השיטה מההלכה, ויתכן תירוץ אחר משל הברכי יוסף (כפי שאכן באמת רואים ברמב"ן במקורו הסבר אחר).

ב. המשנ"ב הביא בשם הברכי יוסף רק את דעתו בדין עיר של גויים בלבד ולא את דין הסמוך לעיר זו. לכן, אין ללמוד ממקום הציטוט בברכי יוסף את דין הסמוך לכרך, כי לא לשם כך הוא הובא ע"י המשנ"ב.

ג. ע"פ הברכי יוסף דין הנכנס לעיר של גויים הוא משותף גם לרמב"ן וגם למה שמשוער על ידו בדעת הר"ן. ולכן אין לומר שאלו הם דברי הרמב"ן בלבד. הברכי יוסף חידש הבנה בראשונים שיש מכנה משותף בין שתי דעות בנוגע לנכנס לעיר של גויים: דעתו של הרמב"ן בביאור הראשון ודעתו של הר"ן, כפי ששיערו הברכי יוסף.

ד. המשנ"ב הכריע כדעת המשאת משה בדין הסמוך לכרך חרב.

ה. לא נתבאר במשאת משה האם דעתו היא כפי הבחינה המעשית או העקרונית. גם בברכי יוסף אין הכרעה ברורה בשאלה זו והיא נשארה פתוחה.

אולם, פסיקה המשלבת בין המשאת משה עם הברכי יוסף בהכרח מביאה להכרעה. ונבאר את דברינו: בהנחה שאין לראות את המשאת משה והברכי יוסף כחולקים, הרי לפנינו הנתונים הבאים:

א. יש לעיר של גויים דין של מוקף

ב. לפי הברכי יוסף אין לחלק בין כרך של גויים לכרך חרב²²

שילוב שני נתונים אלו משמעותם היא שהנכנס לכרך חרב יש לו דין מוקף ולא פקע דין זה ממנו.

ג. דין הסמוך לכרך שומם הוא בי"ד

כרך שומם עליו דיבר המשנ"ב הוא מקום ללא בני אדם. מסיבה זו כתב המשנ"ב "שומם ולא "חרב", להדגיש לא רק את העיר החרבה אלא את שוממותה מבני אדם.

השילוב של מקום שיש לו דין מוקף ולסמוך לו אין דין מוקף מתאפשר רק ע"י הבחינה המעשית (בה יש דין מוקף לסמוך רק אם יש אדם בכרך) ולא לבחינה העקרונית (בה יש דין מוקף לסמוך גם אם אין אף אדם בכרך).

סיכום דעת המשנה ברורה:

א. אין לחלק בין כרך של גויים לכרך חרב.

ב. למקומות אלו יש דין מוקף.

ג. הסמוך למקומות אלו יש לו דין מוקף רק אם יש יהודי בתוך מקום הכרך.



שיטת החזון איש

חשיבותו של החזון איש לסוגייתנו היא הבסיס האלטרנטיבי שהוא בנה לסוגית כרך שחרב. ע"פ החזו"א, מלבד הירושלמי, יש לנו מקור גם בגמרא הבבלי.

כרקע להבנת החזון איש כראוי אנו נזקקים לשתי נקודות שבארנו אותם באריכות לעיל:

(מג). מכיון שלפי הברכי יוסף אין לחלק ביניהם ומכיון שאין שום משפט של המשאת משה הסותר הנחה זו, מסתבר שכך גם יסבור המשנ"ב להלכה, שהרי פסקיו נסמכים על שניהם. לכן, כל עוד אין אמירה ברורה נגדית מהמשאת משה סביר הוא שאין לראות בנקודה זו מחלוקת ביניהם.

א. לפי הראשונים והגר"א – לסמוך לכרך יש דין עצמאי.

ב. החזון איש הסתפק בביאור המשנ"ב ונטה לבאר את דבריו כך:

א. דין הסמוך הוא כפי הבחינה העקרונית, בה המדד הוא מה היה ראוי להיות בכרך עצמו, אף אם בפועל אין שם אף יהודי.

ב. כרך שמם – פקע ממנו דין מוקף.

החידוש של החזו"א:

החזון איש סבר להלכה כדעת הריטב"א והגר"א שהסמוך מתפקד באופן עצמאי בדין מוקף והוא אינו תלוי במצבו של הכרך. לכן, פשוט הוא שיש דין מוקף לסמוך לכרך חרב.

אולם את החזון איש העסיקה שאלה שלא ניתן לפשוט מסוגית כרך שחרב שבירושלמי, שאלת הכרך החרב עצמו. הגמרא שם אמנם למדה בק"ו מהסמוך לכרך עצמו שיש דין מוקף, אולם בכרך חרב אין לכרך מעמד של עיר, ויתכן שפקע דינו מלהיות נחשב ככרך גם אם לסמוך לו יש דין מוקף, כך שהק"ו לא יועיל.

כלומר, שאלת החזון איש היא: האם דין מוקף הוא רק על עיר קיימת או אף על מקום בו היה הכרך?

על מנת לענות על שאלה זו החזון איש מבאר את דינם של ערי חומה ביחס לדין מגילה.

הוא מביא שני תנאים לקיום דין עיר חומה (חזון איש או"ח סימן קנד):

א. קיום עיר: "נראה דלענין בתי ע"ח אם חרבו ולא נשאר ו' בתים בטל דין מוקף חומה, חזרו ונבנו – חזרו לדין מוקף חומה".

ב. שילטון (או רוב גויים): "וכן אם חרב ונעשה של גויים, וכן כתב תוספות כתובת מה: דאפילו ברוב גויים מתבטל דין מוקף חומה. חזרו וישבו שם ישראל חזר לדין מוקף".

לעומת ערי חומה, מה הדין במגילה?

"ואם הדין כן למגילה יש לתמוה: למה לא פירש בגמרא כן הא דרבי יהושע בן לוי? והלכך נראה דלענין מקרא מגילה אף אם חרבה ואין שם ו' בתים מ"מ קוראין בט"ו וכן אם נעשית של עכו"מ".

נבאר את ראייתו של החזון איש.

החזון איש מבסס את הקביעה כי למוקף שחרב ונותר כמקום שומם יש דין מוקף מדיוק שהוא עושה בגמרא במסכת מגילה ג:

ואמר רבי יהושע בן לוי: "כרך שחרב ולבסוף ישב נדון ככרך".

מאי חרב? אילימא חרבו חומותיו, ישב אין לא ישב לא, והא תניא: רבי אליעזר בר יוסי אומר "אשר לוא חומה" (ויקרא כה-ל) אף על פי שאין לו עכשיו והיה לו קודם לכן.

אלא מאי חרב? שחרב מעשרה בטלנין.

מדוע לא העמידה הגמרא את דברי ריב"ל במצב של כרך שומם וחרב, כפשט לשונו של ריב"ל, ונדחקה לתת הסבר אחר? אלא שמכאן לומדים שסוברת הגמרא שעיר חרבה, אין דינה פוקע מדין מוקף, ולכן לא ניתן להעמיד את דברי ריב"ל בעיר חרבה ושוממה^{מד}.

הסברא שניתן לומר ללימודו של החזון איש היא: הרי התקנה נתקנה על ערים החרבות משום כבודה של ארץ ישראל ולא על ערים בנויות בהכרח, ולכן לגמרא פשוט שלא פקע דין מוקף לענין מגילה בעיר חרבה.

ע"פ מקור זה נוכל גם ללמוד את דין הסמוך לכרך גם ללא המקור בירושלמי. העיקרון המשמש את החזו"א לאורך דבריו הוא: "דין הכרך והסמוך לו הם לעולם בדין אחד" כלומר, כאשר לכרך יש דין מוקף גם לסמוך לו יש דין מוקף.

א"כ, יש בידינו מקור מהגמרא הבבלית, בנוסף לגמרא הירושלמית, שלסמוך לכרך חרב יש דין מוקף.

האם החזו"א הסתפק בדעתו?

החזון איש שהבין בדעת המשנ"ב כי הוא סובר שפקע דין מוקף מהכרך החרב, כתב לאחר מכן: "אבל אין הדבר מוכרע".

כלפי מה הדברים אמורים? ניתן לכאורה להבין את דברי החזון איש בשתי אופנים:

א. החזו"א מסתפק בדעתו אם נכון לומר כדברי המשנ"ב או לא^{מה}.

ב. החזו"א מסתפק האם אכן כך סובר המשנ"ב. הוא אינו מסכים עם דבריו שסותרים את דעתו המובאת קודם, אלא רק תוהה האם אכן כך נכון להבין את המשנ"ב.

בפשטות נראה שיש להבין כפי האפשרות השניה משלוש סיבות:

א. החזו"א כתב את דעתו באופן החלטי: "והלכך נראה דלענין מקרא מגילה אף אם חרבה... קוראין בט"ו".

מד. מקשה על כך הרב שריה דבליצקי זצ"ל: אם חרב מעשרה בטלנים בטל דין מוקף אז כל שכן חרב ושומם ולכן נקטה הגמרא את החידוש היותר גדול ומכאן שאין ראייה לשיטת החזון איש.

ונתן לתרץ: נחלקו הראשונים האם הצורך בעשרה בטלנים הוא רק בעיר פרוזה, ע"מ שלא להחשיבה ככפר בו מקדימים ליום הכניסה (תוספות) או גם תנאי בעיר מוקפת, על מנת להחיל בה דין מוקף (רמב"ן).

לשיטת תוספות: דברי ריב"ל מוסבים על עיר שאין לה דין עיר חומה כי רק שם יש את דין "י" בטלנים". ומדוע לא העמידה הגמרא את דברי ריב"ל בעיר מוקפת כשהיא חרבה, כפשט לשונו של ריב"ל והעדיפה לדבר על עיר פרוזה? הרי כל אמירותיו של ריב"ל האחרות על כרך, המובאות בגמרא בענין מגילה, היו על עיר מוקפת? מדוע להדחק ולבאר את המילה "כרך" במובן של עיר פרוזה, ולא לבאר את דברי ריב"ל כמדברים על עיר מוקפת חרבה, כפי פשט לשונו של ריב"ל? אלא שמכאן יש ללמוד ראייה שברור לגמרא שכרך חרב ושומם לא בטל דינו כמוקף, ולכן חייבת הגמרא להעמיד את דבריו בכרך פרוז שחסר בו עשרה בטלנים.

לשיטת הרמב"ן, הסובר דין "י" בטלנים" במוקף, נח יותר לבאר את פשט דברי ריב"ל כפשטם, שמדובר על חרבן העיר ולא במחסור בבטלנים. ואם הגמרא נדחקה לפרש את "חרב" כמחסור מעשרה בטלנים, והוציאה את דברי ריב"ל מפשטות משמעותם, נראה כי אין זה מפני שאין לחרבה שם עיר, אלא משום שכרך זקוק לעשרה בטלנים כדי להיות בעל חשיבות..

מה. דעה זו מובאת בספר כרם אליעזר על פורים עמ' תצ"א.

אמנם נראה לכאורה מהמשך דבריו שהוא משתמש בלשון שאינה מוחלטת בענין: "ואמנם עדין לא שמענו מה דין כרך שחרב... ואם דין חרב כדין עיר של גויים נחא".

אך אין הכרח להבין שהוא מסתפק בדבר אלא הוא רק ציין שאין על שאלתו מקור מפורש והדיוק שהוא עשה נראה נכון.

ב. ספק בהבנת המשנ"ב הוא ספק מפורסם, בו עסקו רבים כדוגמת שו"ת הר צבי והיכל יצחק ועוד, וכל הסבר בדברי המשנ"ב אינו יכול להיות מוחלט, ביחוד בזמנם שלא היה ידוע מקורו של המשנ"ב. לכן כל הסבר שהובא היה בגדר "אין בדבר הכרע", וכלפי זה הדברים נכתבו.

ג. כך מובא בספרי ההלכה בשם החזו"א, לא כספק בדבר אלא שיש דין מוקף לכרך החרב באופן ברור. כך כתוב בספר שו"ת הלכות, שמחבריו הם הרב חיים קנייבסקי והרב חיים צדוק טורצין, שהיו תלמידים מובהקים של החזון איש (או"ח סימן תרפ"ח):

הלכה ה: פסק בחזו"א וכתב שגם אם הכרך חרב לגמרי ולא נשאר בו ו' בתים אפ"ה הנכנס בו **קורא בט"ו** (או"ח סי' קנד סק"ג דלא מדמשיע בבה"ל).

הלכה ח: כבר הסמוך לכרך שהיו קורין בו בט"ו ונהיה הכרך שמם יקראו בי"ד (בה"ל ד"ה או) ודעת החזו"א שיקראו בט"ו (או"ח סימן קנ"ד סק"ג).

וכן כותב הרב ישראל יעקב פישר בספרו הליכות אבן ישראל (על פורים עמ' תכא הערה 11): "ולהחזו"א... וגם בחרב דין מוקף עלה... זמנו להחזו"א בט"ו".

וכן הבין הרב שריה דבליצקי בספרו האגרת הזאת (עמ' 23): "ומרן החזו"א שיטה אחרת לו בדין כרך שחרב... שגם בחרבנו יש לו דין כרך וספק כן בסימן קנ"ד".

אם חרבו ולא נשארו ו' בתים:

יש טענה שכל דברי החזו"א הם על כרך שנותרו בו בתים ספורים ולכן הוא עוד נחשב במידה מסויימת זיכרון לכרך. וכך היא לשונו של החזו"א: "אם חרבו ולא נשארו ו' בתים".

אולם כרך שחרב לגמרי גם החזון איש יודה שפקע ממנו דין כרך.

ונראה שאין לחלק בדבר משלוש סיבות:

א. נראה שלא ניתן לומר זאת בדעת החזון איש שהרי בסיס לימודו על כרך שחרב שדינו כמוקף הוא מזה שהגמרא בדעת רבי יהושע בן לוי לא ביארה את דבריו "כרך שחרב ולבסוף ישב" על כרך חרב אלא נדחקה להעמיד אותם על י בטלנים. א"כ, אם יש לחלק בין כרך חרב עם בניינים שנותרו וכרך שלא נותר בו כלום, הרי על כך היתה הגמרא צריכה לבאר שדברי ריב"ל מוסבים - על כרך שחרב מכל וכל, ולא להגיע לתירוץ של י בטלנים. ומכאן ראייה שאין לחלק.

ב. הסברה האומרת שכרך חרב ונותרו פחות מ-ו' בתים היא שהמקום גורם למקום את דין מוקף ולא העיר הבנויה. אם זו הסברה אין זה משנה אם נותר בית כל שהוא או לא נשאר כלום.

ג. כך משמע מהציטוטים המובאים לעיל מהרב ישראל יעקב פישר והרב שריה דבליצקי.

סיכום שיטת החזו"א:

- א. יש מקור מהגמרא הבבליה שלכרך חרב יש דין מוקף.
- ב. לסמוך לכרך חרב יש דין מוקף גם לפי הירושלמי, הראשונים והגר"א כי הסמוך אינו תלוי במצבו של הכרך אלא בעל מעמד עצמאי.
- ג. נראה שהחזו"א לא מסתפק בדבריו שלו אלא בדעת המשנ"ב. כן כתבו בספר שונה הלכות, הליכות אבן ישראל והאיגרת הזאת.
- ד. נראה שאין לחלק בין כרך חרב לגמרי לכרך שנותרו בו בתים ספורים.



פרק ד' - בירורים נוספים

א. האם ניתן לפסוק כדעת הברכי יוסף?

שיטת הברכי יוסף היא מרכזית בסוגייתנו והובאה להלכה ע"י המשנה ברורה, אולם על דבריו כתב החזון איש (אורח חיים סימן קנ"ד): "...אבל כל דברי הברכי יוסף נכתבו בזמן שלא היה בידו לא הרמב"ן ולא הריטב"א, אבל כשזכינו לדבריהם, אין מקום למה שכתב הברכי יוסף... ואין לנו מי שיחלוק על דברי הריטב"א..."

ונבאר את דברי החזון איש:

א. הברכי יוסף לא ראה את הרשב"א והריטב"א

ניתן לראות בברור, במשא ומתן ההלכתי שמאריך בו החיד"א, כי הוא מתאמץ להישען על ההסברים של הראשונים על הגמרא בירושלמי. לאחר שהחיד"א מביא את סברת עצמו הוא חוזר בו מדבריו לאור דברי הראשונים שסתרו את דבריו. הר"ן, ע"פ הבנת החיד"א, התייחס לגמרא זו רק באופן סתום ומרומז, ולכן נצרך החיד"א לעשות בר"ן מספר דיוקים על מנת להבין איך הם, הר"ן והרמב"ן המובא בר"ן, קראו את הגמרא. יש עוד ראשונים שהתייחסו לגמרא זו באופן מפורש. אלו הם הרשב"א והריטב"א, ואותם החיד"א לא הביא. כפי הנראה ספריהם לא הגיעו לידינו, ולכן הוא לא הביא את דבריהם. גם את הרמב"ן המובא בר"ן לא ראה החיד"א במקורו.

מדוע קובע החזון איש "אין מקום למה שכתב הברכי יוסף"? הרי זו דעתו בהסבר הגמרא?

את התשובה נותן לנו החיד"א בעצמו:

א. ניכר מהברכי יוסף עצמו שהוא מחפש להישען על הראשונים, ואם הוא היה רואה אותם הוא היה חוזר בו מהבנתו.

ב. עקרונות פסיקה המובאים בספרים מכריחים אותנו במצבים כאלו לפסוק אחרת מהחיד"א, וכפי שהוא בעצמו כותב (ברכי יוסף חושן משפט סימן כה סעיף ג): "אין לדון מסברא רק צריך לבקש סמך מהגמרא או מהפוסקים - מהר"י הלוי בתשובה סי' מ"ב".

עוד מוסיף וכותב החיד"א (חיים שאל ח"א סי' עד אות מו^ט): "מי יחוש לנוסחאות דידן בפרט בירושלמי נגד הראשונים".

עיקרון זה גם נכתב ע"י אחרונים נוספים:

א. הש"ך:

כלל גדול בידנו מרבינו הש"ך שכל מקום שהאחרונים כתבו דבר ונעלם מהם דברי הראשונים, בהגלות לנו דברי הראשונים יש לפסוק כדבריהם, כי אם היו רואים את דברי הראשונים היו חוזרים בהם^ט וז"ל (ש"ך יורה דעה סימן רמ"ב קיצור הנהגת הוראת איסור והיתר): "אם נמצא לפעמים תשובת גאון ולא עלה זיכרונו על ספר ונמצא אחרים חולקים עליו אין צריך לפסוק כהאחרונים שאפשר שלא ידעו דברי הגאון, ואיהו שמעי הוי הדרי בהו, ויש חולקים שאין שומעים לאחרונים כנגד גדולי הראשונים... ומכל מקום אין לחלוק על הגאונים הקדמונים".

ב. פרי תואר (בעל האור החיים הקדוש):

"אין לנו לסמוך על דעתנו נגד הראשונים במילתא דסברא זולת בראיה והוכחה ברורה כי בערך הסברה סברתם גדולה ונקראת סברה משא"כ דעתנו". פרי תואר סי' צ"ח סק"ה.

על הסתירה בין דברי הברכי יוסף לריטב"א כותב בעל שו"ת עמודי אש (סימן ו^ט): "הנה מבואר מדבריו (הריטב"א) הפך הברכי יוסף, דאדרבא "חוצה לו" פשיטא שקורין בט"ו, ואדרבא, הוא זוקק שאם יתרמי שם איש אחד יקרא בו גם כן בט"ו... ואם כן בודאי ראוי להורות כפירוש הריטב"א בירושלמי".

ב. הברכי יוסף הסתמך על מקור שלא קיים:

בעיון בברכי יוסף ניתן לראות כי פרשנותו לגמרא הירושלמית נשענת על הסבר הרמב"ן בגמרא בה אנו עסוקים. החיד"א לא ראה את הרמב"ן במקורו^ט, אלא רק את הדברים שהר"ן מביא בשם הרמב"ן. כפי שנוכיח להלן, דברי הר"ן והרמב"ן שעליהם דיבר הברכי יוסף, כלל לא התייחסו לגמרא שלנו אלא לגמרא אחרת, כך שכל הוכחתו של החיד"א מהרמב"ן נופלת.

כך כותב בעל שו"ת עמודי אש (סימן ו): "ומה שכתב שם הברכי יוסף בכוונת דברי הר"ן שכתב גבי "כרך שאין בו עשרה בטלנין", וכתב בשם הרמב"ן דקרי בי"ד, והביא הוכחה לזה מהירושלמי "אף שהגירסא מתחלפת ופירושו אינו ברור" עד כאן לשון הר"ן, ועל זה כתב הברכי יוסף דכוונתו על הירושלמי הזה, ועיין שם מה שכתב בביאורו, ובמחילת כבודו הא ליתא כוונתו על הירושלמי דכרך שחבר תקנתו קלקלתו כמבואר בליקוטי הרמב"ן, והגירסאות

מו). כ"כ מרן בב"י חו"מ סי' ער"ה.

מו). המשפט הנ"ל לקוח מתוך סיפרו של הרב אייל בן דוד פורים דמוקפים דבאר שבע, עמ' צא.

מח). נכתב בשנת תר"ם ע"י רבי ישראל איזנשטיין, מגדולי רבני רוסיה.

מט). גם בשו"ת הר צבי או"ח ח"ב סימן קל"א מוכיח הרב צבי פסח פרנק שהברכי יוסף לא ראה את הרמב"ן במקורו. כפי שנבאר בהמשך, החיד"א ביאר ע"פ הר"ן את הרמב"ן בשני שלבים. בשלב הראשון סבר הברכי יוסף לבאר את הרמב"ן שאין צורך בעשרה בטלנים בכרך שחבר, וזאת בניגוד לדבריו המפורשים של הרמב"ן עצמו.

שמתחלפות הוא דיש גורסין "כפר" ... אולם אחרי העיון בליקוטי הרמב"ן ובחידושי הריטב"א יראה דאינו השגה כלל עליו".

הערה זו גם מעיר הרב צבי מיכל שפירא בשו"ת ציץ הקודש (סימן נג אות ז): "וגם לענין הדין השני שמביא ז"ל בשם הרמב"ן ז"ל דגם בכרך המוקף חומה בעינן עשרה בטלנים ושמביא ראייה מן הירושלמי, מבואר שם בדברי הרמב"ן ז"ל עצמו שהראיה היא מדברי ירושלמי אחר (פ"ק דמגילה הלכה ד) דתני בהדיה כרך שאין בו עשרה בטלנים, דינו כעיר...".

ונבאר את הדברים בהרחבה:

הברכי יוסף ביאר את דעתו של הרמב"ן בשני אופנים משום ששיער שהוא חזר בו מהשיטה הראשונה. בהשוואה לדברי הרמב"ן במקורן אנו נוכל לבחון את דברי הברכי יוסף:

שיטת הרמב"ן א':

החיד"א נוטה לבאר בירושלמי שדין הסמוך לדרך חרב הוא שיש לקרוא מגילה בי"ד, ולאחר דבריו הוא מביא את הסבר הר"ן ברמב"ן:

...ולמאן דאתאן עלה חזינא להר"ן שכתב הרמב"ן ראייה דמוקף דחוץ לארץ קרי בט"ו:

"דגרסינן בירושלמי:

"כרך שחרב ונעשה של גויים – איתה חמי: בו לא קורין ובחוץ לארץ קורין?! ... ואם הירושלמי מתפרש כך יש ללמוד דמוקפין דחו"ל קורין". עד כאן דבריו (הר"ן בשם הרמב"ן). ולפי גרסא זו, הרמב"ן והירושלמי ענין אחר ולא עוד אלא דלפי זה כרך של גוים שאין בו ישראל, כלל ישראל הנכנס לכרך זה בפורים קורא בט"ו.

על פי דברים אלו נראה שתשובה לשאלת כפר הסמוך לדרך חרב, דינו שיקרא בט"ו:

ולפי זה מכריע קצת הצד האחר בנידון דידן:

דכיון שאף שהכרך חרב, אי אתרמי איש יהודי בו קורא בט"ו, דין הוא שהכפר הסמוך יקראו בט"ו, הואיל דבכרך ישראל שנטפל לו עובר אורח, והוא באחד, קרי בט"ו.

כבר בשלב זה מעיר הרב פרנק שניכר כי הברכי יוסף לא ראה את חידושי הרמב"ן במקורן אלא רק דרך הר"ן בדפי הרי"ף:

יש לתמוה, שהרי הר"ן מדגיש שהבעיא בירושלמי בכרך שחרב מי' בטלנים ובסוף ישב (כלומר: שחזרו לשם י' בטלנים)... וכן הוא להדיא בחידושי הרמב"ן...

הרב פרנק מבאר מה גרם לברכי יוסף לבאר את הרמב"ן באופן שביאר, אך בסופו של דבר מוכח שהוא הבינו באופן אחר ממה שהרמב"ן במקורו כתב.

שיטת הרמב"ן ב':

קודם שנמשיך בדברי החיד"א, שיביא דברים נוספים מהר"ן בשם הרמב"ן בהקשר לסוגיתנו, נביא את דברי הרמב"ן המובאים בר"ן ממקורן שבחידושי הרמב"ן.

בדבר השאלה האם חייבים שיהיה בכרך "י' בטלנים" כדי לחייב קריאה בט"ו, סובר הרמב"ן שחייבים, והוא מביא לזאת ראיה מהירושלמי:

אבל בירושלמי מצאתי:

ת"ש: כרך שאין בו עשרה בטלנים תקנתו קלקלתו ונעשית כעיר.

וזה ראיה שדין מוקפין שאין בהם עשרה בטלנים כדין עיירות ומקדימין, שלא כדברי רבותינו הצרפתים...

אבל מדברי הר"ם במז"ל נראה... זמנן ט"ו, והוא גורס בירושלמי:

"כפר שאין בו עשרה תקנתו קלקלתו"

ואינו נכון בסוגיה שם, וגרסת ר"ח ז"ל כך היא: "כרך" וכן דעת הגאונים ז"ל... וכן עיקר.

כעת נחזור לדברי החיד"א:

ברם, הר"ן לקמן גבי "כרך שאין בו עשרה בטלנים" כתב בשם הרמב"ן דקרי בי"ד והביא ראיה לזה מהירושלמי "אף שהגירסא מתחלפת ופירושו אינו ברור"

ולכאורה, לפי גרסתו בירושלמי הנזכר ופירושו, לא זו בלבד שאין עשרה בטלנים, אלא אף שאין בו אלא גויים, ישראל דנמצא בו קרי בט"ו, ואיך כתב דהרמב"ן הוכיח מהירושלמי דאם אין י' בטלנים קרי בי"ד?!

החיד"א מבין שהרמב"ן מביא ראיה, לא מהירושלמי שציטט הרמב"ן כפי המובא בחידושי הרמב"ן אלא מהירושלמי של סוגיתנו - כרך חרב ונעשה של גויים! מכאן מוכח כי לא היו בפני החיד"א דבריו הישירים של הרמב"ן!

וליבי אומר לי כי זאת לפנים הרמב"ן אייתי הירושלמי והוא גריס ב"בחוצה לארץ" קורין, ולפי זה הוכיח דמוקפין כי הדדי אף בחוץ לארץ, ושוב דחה גירסא זו וקיים גירסתנו "בחוצה לו קורין" ומזה הוכיח דאם אין בו י' בטלנים - קרו בי"ד והיינו דכתב הר"ן ברישא: "ואם הירושלמי מתפרש כך..." רמז דיש פירוש אחר, ושוב בלשון זה כתב: "אף שהגירסא מתחלפת" רמז דזה לפי גירסא אחרת.

סובר החיד"א שהרמב"ן חזר בו מההסבר שסוגית "כרך שחרב" עוסקת בהשואה בין עיר בארץ לעיר חוץ לארץ. הגירסא המועדפת לרמב"ן היא "בחוצה לו קורין", כלומר: הכפרים שחוץ לכרך החרב.

הסבר הגמרא של הרמב"ן ע"פ החיד"א הוא: "אם הדין הוא שבכרך עצמו לא קורין, משום שאין בו עשרה בטלנים, היתכן שבכפרים שמחוץ לו כן יקראו בט"ו?".

כלומר, סובר החיד"א בדעת הרמב"ן: דין כפר הסמוך לכרך חרב הוא שקורין בי"ד.

ממשיך החיד"א ומבאר את מה שמקשה הר"ן על הרמב"ן:

ומה שכתב הר"ן "ואין פירושו ברור" כוונתו דאף לפי גירסא זו לא שמעינן דאם אין בו עשרה בטלנים קרי בי"ד, דדילמא דוקא כלו גויים ואין ישראל כלל, אבל אי איכא ישראל אף דליכא עשרה בטלנים קרי בט"ו.

כלומר, מסביר החיד"א את קושית הר"ן על הרמב"ן באופן הבא:

דברי הירושלמי יכולים להתפרש באופן אחר: "בו אין קורין" - לא שמדובר פה ב"קביעה דינית" שאין קוראים בט"ו מפני שחסרים "עשרה בטלנים" - כדעת הרמב"ן, אלא מתואר בירושלמי תיאור מציאותי - בפועל אין מי שיקרא, ולכן אז יהיה הדין שמחוץ לדרך יקראו בי"ד. אולם, אם יכנס מישוהו לאותה חרבה - ודאי יקרא הוא בט"ו ועימו גם הסמוכין לאותה חרבה.



סיכום

א. ניכר כי הברכי יוסף לא ראה את הרשב"א והריטב"א על הסוגיה, ואילו היה רואה את דבריהם מסתבר כי היה חוזר בו מדבריו.

ב. הסברו של הברכי יוסף נשען על ההבנה שהרמב"ן מדבר על הגמרא שלנו, הבנה שאינה נכונה בהתבוננות על הרמב"ן במקורו. שם רואים בבירור כי הוא בכלל התכוון לגמרא אחרת! ואם כן נופלים דברי הברכי יוסף, ואיתו פסק המשנה ברורה שפסק כמותו.



פרק ה' - האם יש לחלק בין כרך חרב לעיר של גויים?

החילוק של המשנה ברורה

האם נכון לחלק בין עיר של גויים לבין מקום חרב ושומם? האם דין מוקף קיים רק כל עוד הכרך קיים כעיר, ואפילו כעיר של גויים, אך אם הוא חרב, פקע ממנו דין מוקף?

דבריו החתומים של הביאור הלכה שבמשנה ברורה נתנו פתח לפרשנויות שונות אצל האחרונים ובכך נתנו מקום לסברה כי מקום חרב, פקע ממנו דין מוקף ולכן שונה דינו מעיר של גויים, שעדיין נשאר בגדר עיר קיימת.

בשו"ת הר צבי (או"ח סי' קלא), בחזון איש (או"ח סי' קנד) ובשו"ת היכל יצחק (או"ח סי' סה) יש פרשנות משותפת לכולם, העושה חילוק בין כרך שחרב לעיר של גויים, אולם אצל כולם יש לשון המסייגת²² את דבריהם ונותנת מקום לפרשנות אחרת במשנה ברורה.

ג. החילוק של הרב פרנק קצת שונה: הוא מחלק בין מקום שלא ניכר כלל שהיה שם יישוב לשאר מקומות. כלומר, מקום נטוש שניכר שהיה בו יישוב יהיה שווה בדינו לעיר של גויים. כך גם נראה בשו"ת הר צבי סימן קל"ב. שם, כשדן הרב פרנק על דין בית שאן, שהיא עיר הסמוכה למקום שומם, לא הזכיר כלל שדין הסמוך למקום חרב הוא בי"ד, אלא דן באריכות בשאלה האם לבית שאן היתה חומה, כשיכול היה להיפטר מהדין ע"י שאלת "כרך שחרב" לקבוע מיד שדינה בי"ד.

נא. החזון איש: "...אבל אין בדבר הכרע".

שו"ת הר צבי: "...ואולי כוונת הביאור הלכה...".

שו"ת היכל יצחק: "...אם כי אפשר לדחוק שזו היתה בעית הירושלמי...".

בנוסף, השאלה המעשית שעמדה מול עיניהם היא ביחס לירושלים העתיקה, בה בימים ההם לא היה כרך שחרב אלא עיר גויים, וכלל נקוט בדינו (ברכי יוסף חושן משפט ב סימן כה סעיף ה): "אין לסמוך על איזה דין שכותבים הפוסקים דרך אגב אם לא שיהיה הלכה למעשה".

הארכנו לעיל בביאור דברי המשנ"ב להוכיח כי האפשרות לבאר מה סובר המשנ"ב היא עיון במקורות שהוא שולח אותנו. מקור דבריו ב"דבר משה", שלא היה ידוע, התברר בימינו כ"משאת משה" ואם כך זהו מקור שיש בדינו. הוכחנו לעניות דעתנו שע"פ מקור זה אין לחלק בין כרך של גויים לכרך חרב, ומסתבר גם שאילו היו החזון איש, הרב פרנק והרב הרצוג יודעים שהמשאת משה הוא מקורו של המשנ"ב הם היו מבארים את הדברים באופן אחר. ביסוסים והרחבה לכך שאין לחלק בין כרך חרב לעיר של גויים נמנה כך בנקודות הבאות:



הרמב"ן: אין לחלק בין חרבה לעיר של גויים

שאלה זו תלויה בחקירה שהעלנו לעיל בגמרא הירושלמית: האם הגמרא המדברת על "כרך שחרב ונעשה של גויים" מתכוונת לשני מצבים: "כרך שחרב" ו"כרך שנעשה של גויים" או מקרה אחד בו הכרך שחרב גם נעשה של גויים?

אם מדובר בשני מצבים הרי ההכרעה של הגמרא על עיר של גויים וכרך שחרב היא אותה הכרעה. אולם אם מדובר בגמרא רק על מקרה אחד בלבד, עדיין נותרת שאלה לא מוכרעת, והיא דינו של "כרך שחרב". נענין כעת בדברי הרמב"ן.

הרמב"ן מבאר את שאלת הגמרא בירושלמי כך: "פירוש: כרך שחרב או שנעשה של גויים". אמנם לרמב"ן יש פירוש אחר לגמרא הירושלמית, ועוד שהר"ן מוסיף על פי פירוש הרמב"ן (ר"ן ב"ב ב. בדפי הריף): "בירושלמי שאלו מילתא דריב"ל דלקמן דכרך שחרב מעשרה בטלים ולבסוף ישב או שנעשה של נוכרים".

אולם אין להבין שהרמב"ן מבין שהמקרה של הגמרא הוא כרך בנוי של ישראל שחסרים בו עשרה בטלים, אלא רק ששאלת הגמרא במקרה של כרך חרב והרוס היא על כך שחסרים בו עשרה בטלים. הראיה לכך היא מלשונו של הרמב"ן עצמו: "הכרך שחרב ונטלו ממנו י' בטלנים לשיחזור שם ישראל שיקראו בט"ו - כרך שחרב ולבסוף ישב דר"י בן לוי מיבעיא ליה".

אם המקרה הוא כרך קיים אלא שחסר בו י' בטלנים הרמב"ן היה משתמש בלשון "כרך שחרב מעשרה בטלנים" ולא "כרך חרב ונטלו ממנו י' בטלנים".

כמו כן, לשונו של הרמב"ן "לכשיחזרו שם ישראל" מורה על כך שהמקום היה נטוש, אחרת הרמב"ן היה כותב "לכשיחזרו שם עשרה בטלנים".

החידוש של הרמב"ן הוא שאע"פ שהכרך חדל מלתפקד כדרך לזמן מסויים, כאשר יחזרו עשרה בטלנים יתחדש בו דין מוקף. חידוש זה בכרך חרב הוא גדול יותר מעיר של גויים שחזרו לשם עשרה בטלנים משום שבמקום חרב, לא רק שהיה חסר בטלנים אלא לא היתה עיר כלל.

ואעפ"כ הרמב"ן קרא את הגמרא כפי החידוש היותר גדול המתחדש בה, למרות שניתן היה לקרוא את הגמרא כמקרה אחד, בו מדובר על כך חרב שנעשה של גויים.

ומכאן אנו למדים אחד משני הדברים:

א. בעיני הרמב"ן, כך חרב שווה לכרך של גויים.

ב. לשון הגמרא מורה לקרוא דוקא כשני מקרים ולא כמקרה אחד.



ברכי יוסף: אין לחלק בין מקום חרב לעיר של גויים

שאלת הברכי יוסף בסימן תרפ"ח סעיף ח היא על כך חרב: "יש לחקור: כפר הסמוך לכרך... ונשאר הכרך שמם ואין גם אחד מישראל בו... מי אמרינן דבני הכפר יקראו בט"ו... או דילמא אין הכפר נידון ככרך אלא כי כרך מיושב וקרו בו בט"ו?".

במהלך דברי הברכי יוסף מובאת גמרתנו בירושלמי ואומר על כך החיד"א: "וצופה הייתי בירושלמי פ"ק דמגילה... נחרב הכרך ונעשה של גוים... והא דאמרינן נחרב הכרך וכו' נראה דהכונה דבעי אם נחרב הכרך היכי לידיינו כפרים דסמיכי והייינו ממש חקירתנו".

שאלה: האם ניתן לומר שהברכי יוסף סובר שהגמרא לא דיברה על כך שחרב אלא רק על שנעשה של גויים ואת הלימוד למקרה של כך שחרב הוא לומד בק"ו מעיר של גויים שדינו בי"ד?

תשובה: מתוך השקלא וטרייא של הברכי יוסף עולה שהוא מבין שהגמרא עצמה מדברת גם על כך שחרב בלבד: "... דלפי זה כרך של עכו"ם שאין בו ישראל כלל, ישראל הנכנס לכרך זה בפורים קורא בט"ו. ולפי זה מכריע קצת²² הצד האחר בנידון דכיון דאף שהכרך חרב אי אתרמי איש יהודי בו קורא בט"ו דין הוא שהכפר הסמוך יקראו בט"ו".

הברכי יוסף מסיק בשלב ביניים זה, לגבי שאלתו ששאל על דין כרך שחרב והסמוך לו, שדינו הוא בט"ו ע"פ הבנת הרמב"ן בגמרתנו.

דברי הברכי יוסף, הנעים בין הה"א שדין סמוך יהיה בט"ו לבין נטייתו לומר שלא, עוסקים במוקף חרב, ולא מחלקים בין עיר חרבה לעיר של גויים. מכאן אנו מבינים בבירור שהבין הברכי יוסף שהגמרא בירושלמי דיברה על כך שחרב וכן על כך שנעשה של גויים, ולא שהסיק זאת מכח ק"ו.



לסמוך יש דין עצמאי

כפי שהארכנו בביאור דברי הגר"א והראשונים, לסמוך יש דין עצמאי, כך שהוא אינו תלוי במצבו של הכרך, ואין זה משנה אם הכרך בנוי ומיושב או חרב.



(נב). לשונו הלא מוחלטת של החיד"א היא כנגד הדין של הסמוך, ולא על דין הנכנס לכרך החרב.

הר"ן: ישוב גויים לא הוי ישוב

ע"פ הר"ן (הר"ן בדפי הריף דף ב. דה. "אבל הרמב"ן") – "ישוב גויים לא הוי ישוב" ולכן נחשב כשומם. אם כך, אין לחלק בין ישוב גויים למקום שומם²². החזון איש מביא סמך לדבריו מהגמרא בערובין סב: – "דירת עכו"ם לאו שמא דירה".



כרך שומם – לא פקע ממנו דין מוקף

כך סובר החזון איש (או"ח בתחילת סימן קנ"ד). ועיין לעיל בשיטת החזון איש שדייק את דבריו מתוך הגמרא במגילה ג: "כרך שחרב ובסוף ישב נידון ככרך".
אם כן, יוצא שלענין מגילה אין הבדל בין מצב בו הכרך בנוי למצב בו הכרך חרב. להבנת הסברא שבדבר עיין בנקודה הבאה.



הסברא: התקנה היא גם על ערים חרבות

כפי שהסברנו לעיל, התקנה היתה על ערים חרבות, משום כבודה של ארץ ישראל, והסמוך להם נתקן על מנת לאפשר את זיכרון קדושת ערי חומה גם במקומות שבנו סמוך לעיר החרבה כי לא יכלו לבנות במקום העיר עצמה בגלל החורבות.

ומובא בשו"ת בני ציון (שפירא ח"ג סי' ס"ט): "...שהרי כל עיקר תקנת מוקפות חומה היתה בעת שירושלים (או שאר ערי הארץ) היתה חריבה, וכך גם דין סמוך ונראה, ומשום כבודה של ירושלים תקנו לכל הכרכים המוקפין מימות יהושע לקרוא בט"ו, ומעתה מי שם פה לאדם לומר שבזמן שהיא חרבה אין לה דין מוקף".



סיכום

הסמוך לכרך חרב דינו בט"ו ואין לחלק בין כרך חרב לכרך שנעשה עיר של גויים.

כמה סיבות בדבר:

א. ע"פ הרמב"ן והברכי יוסף הגמרא לא חילקה בין שני המצבים ושאלה על שני המקרים את אותה השאלה.

ב. ע"פ הרשב"א, הריטב"א והגר"א יש לסמוך ערך עצמאי ואין הוא תלוי במצבו של הכרך.

ג. ע"פ הר"ן ישוב של גויים לא הוי ישוב ולכן הוא נחשב ככרך חרב.

ד. ע"פ החזון איש דין מוקף הוא על המקום על אף שכבר נחרב.

הסברא לכל הנ"ל: תקנת מוקפין היא גם על ערים חרבות והסמוך להם כדי לאפשר דין מוקף למקומות שנבנו מחדש רק בסמוך למקום. עיי החורבות אילצו את הבונים

(נג). הרב סיני אדלר מביא ראיה זו בספרו דבר סיני עמ' צא.

לנדוד למקום סמוך וכדי לקשר בין הכרך החרב למקום החדש הגדירו חכמים את מרחק המיל.



פרק ו' - האם יש דין מוקף לסמוך רק אם חל מימי הכרך הבנוי?

פרשנות אחרת בראשונים

יש תשובה של הרב מאיר מאזוז על דין מגילה באשקלון (מובא בספר מגילה במוקפות חומה, עמ' 375). העיר של היום סמוכה לעיר הקדומה החרבה בתוך טווח של מיל וראויה היתה להתחייב כדין עיר מוקפת. הרב מזוז פסק לעיר שדינה יהיה כעיר פרוזה, משום שהוא ראה לנכון לפסוק כבר כי יוסף, אך הוא גם הוסיף הערה ואמר כי גם הראשונים הפוסקים באופן אחר מהברכי יוסף, יודו שדין אשקלון יהיה כעיר פרוזה: "היינו דוקא כשהכרך והסמוך לו בתקופה אחת והיתה להם ישיבה אחת בעולם, וכמו שכתב הריטב"א בריש מגילה וז"ל: "וכיון שחוצה לו קורין כתחילה" שהרי נתחייב ולא נשתנה" אף וכו' וכו'".

כלומר: לשיטתו גם הריטב"א יודה לעיקרון של הברכי יוסף בכך שהסמוך הוא תלוי ונגרר אחר הכרך ולולא קיום הכרך, גם דין הסמוך לא יכול להיות כדין מוקף. החידוש שמחדש הריטב"א ע"פ הגמרא בירושלמי הוא שאם הסמוך לכרך היה כבר קיים עוד מימי הכרך קודם שנחרב, הרושם של דין מוקף שחל עליו קודם חרבן הכרך עוד נשאר גם לאחר חרבנו, ולכן דינו ממשיך ונשאר להיות כדין מוקף. ומכיון שאשקלון של ימינו נבנתה בזמן שהעיר המוקפת הקדומה בחרבנה, לא יכול דין מוקף לחול על העיר של ימינו.

עיקרון זה גם נכתב ע"י הרב יקותיאל יהודה הלברשטאם בשו"ת דברי יציב (חלק ב סימן רצ"ה) כהסתפקות בדבר.

ננסה לבחון סברה זו ואת ההיתכנות שלה בדברי הראשונים.²

נתחיל בדיוק המובא בלשונו של הריטב"א: "...דדינן קודם שחרב, היה קורין בו (בט"ו) חוצה לו... ועכשיו שחרב תוכו וחוצה לו קיים, כיון דחוצה לו קורין לכתחילה, שהרי נתחייב ולא נשתנה, אף תוכו קורין ככתחילה, שהרי נתחייב, שלא יהא הטפל חמור מן העיקר".

לכאורה אכן משתמע מלשון הריטב"א שדין סמוך הוא בט"ו מכח זה שהוא נתחייב עוד מהזמן שהכרך עצמו היה קיים. ואם כך יש להסיק שאם הסמוך נבנה לאחר שהכרך חרב אין לו דין מוקף.

כך נראה לכאורה גם בלשונו של הרשב"א: "חוצה לו קורין מחמת הכרך, כרבי יהושע בן לוי דאמר: "כל הסמוך והנראה עימו נידון ככרך", והילכך, כיון דמעיקרו נתחייב הסמוך לכרך לקרות בט"ו משום דמיגנו בתוך הכרך, אף עכשיו שנחרב הכרך, הסמוך לו והנראה עימו שלא נחרבו ולא נשתנו במילתיהו קיימי וקורין בט"ו כדינן הראשון".

(נד). אין בדברים אלו לחלוק על גדולי עולם אלו, כי אין אנו ברי בר הכי לכך, והכל הנכתב הוא לשם הלימוד והפילוסוף.

נראה שהרשב"א מוסיף ומבאר כי מכיון שמלכתחילה התחייב הסמוך מכח הכרך, הרי שכוחו נשאר גם לאחר חרבן הכרך.

עד כאן הבאנו פרשנות אחרת בראשונים.

אך נראה שהסבר זה לא הכרחי ואף לא יתכן מהסיבות הבאות:



אוקימתא לא אפשרית בראשונים

הטיעון עמו אנו מתמודדים כעת מעמיד את תשובת הגמרא באוקימתא שמשמעותה היא שדין הכרך שנעשה של גויים הוא בט"ו רק אם יש לו ישוב סמוך מזמן שהכרך היה של ישראל, ואם אין לו אזי דינו הוא ב"ד. אוקימתא זאת לא תיתכן, משום הידוע לנו ממקום אחר שלפי הרשב"א כרך שנעשה של גויים דינו בט"ו.

ומנין שלרשב"א דין כרך שנעשה של גויים דינו בט"ו?

על מנת להבין זאת נתבוננן באופן בו הגר"א מסביר את שאלת הגמרא. הנושא ע"פ הוא פקיעת קדושת עיר חומה מהכרך משום שנעשה רובו של גויים (ביאור הגר"א או"ח תרפ"ח ב): "דה"ל שרובה עובדי גילולים דבטלה קדושת החומה".

החזון איש (או"ח סימן קנ"ד) מבאר שהסברו של הגר"א הוא כוונת הראשונים: "ופירש הריטב"א דמיבעי ליה בנעשה הכרך כולו של עכו"ם, ישראל הנכנס לשם אם קורא בט"ו, כיון דלענין בתי ערי חומה פקע מינה דין מוקף בנעשה של עכו"ם, לענין מקרא מגילה מהו?".

מהו דין עיר שפקעה קדושת עיר חומה לענין מגילה? אומר על כך הרשב"א במקום אחר (מגילה דף ב.): "לא כל שאין קדושתה קיימת לענין בית בבתי ערי חומה אינה קדושה לענין קריאתה, אלא כיון שהיתה קדושה אף על גב דאינה קדושה עכשיו מקילין וקורין בה בט"ו".

אם כן, ע"פ פרשנותם של הגר"א והחזון איש לגמרתינו, מסקנת הגמרא היא שכרך שנעשה של גויים דינו בט"ו. כך מבאר החזון איש ואף אומר זאת בשם הגר"א: "והגר"א ז"ל בביאורו מפרש ג"כ הירושלמי בשעה שיושביו עכו"ם... ומסיק דאע"ג דלענין בתי ערי חומה רוב עכו"ם מבטלין דין מוקף, לענין מקרא מגילה אין העכו"ם מבטלין...".

נמצא לדינא, כרך שחרב ונעשה עכו"ם, הסמוך לו קורא בט"ו כמו שמבואר בירושלמי לפי הריטב"א והגר"א¹ ולא מצינו מי שחולק על זה.

החזון איש מדגיש שדין מוקף בעיר של גויים מוסכם על כולם. כך גם כותב הרמב"ן (מגילה ב.): "והלא בחוץ לארץ קורין במוקפין שבה בט"ו, אעפ"י שהרבה כרכין בחו"ל שלא היו שם ישראל כלל בימי אחשורוש, וכ"ש שלא היה בהן י' בטלנין תדיר. וש"מ דבחוץ לארץ, דבר פשוט הוא שקורין בט"ו במוקפין וכן דעת כל הגאונים ז"ל".

נה). כפי שכבר הערנו לעיל, חידושי הרשב"א על מסכת מגילה לא היו ידועים בזמנו של החזון איש.

וכן מובא בשו"ת היכל יצחק (או"ח סי' סה עמ' קס): "כלום רובו של עכו"ם מבטל תורת כרך? הלא ידוע מאות מאות רבות בשנים ירושלים, רובה הגדול הוא עכו"ם, וגם בימינו היה כך, והיה דינה כדרך".

אם כן, מתבאר ע"פ הראשונים, החזון איש והגר"א שהגמרא בירושלמי אינה עומדת באוקימתא בה דין כרך שנעשה של גויים הוא בט"ו רק אם יש לו סמוך מימות הדרך של ישראל. הדרך אינו תלוי בקיום דין סמוך מהימים בהם הדרך היה של ישראל, אלא רק לימד עקרונית את הדרך בדין מוקף שהוא אינו תלוי בקדוש חומה.

כיצד, אם כן, נוכל להתמודד מול הדיוקים שעשינו בראשונים שיש להבינם באוקימתא הנ"ל, נראה בפסקה הבאה.

דיוק בלשון הראשונים

בעיקבות אי האפשרות להסביר בראשונים שתוקף דין מוקף בסמוך הוא רק מכח היותו קיים בסמוך לדרך שהיה של ישראל, נבחן את האופן בו נכון להבין את לשונם של הראשונים. אנו נראה שההבנה הראשונית אותה הצגנו בשאלה אינה מוכרחת וניתנת להבנה באופן אחר:

ריטב"א: "לא נשתנה" נכתב לצורך הדרך ולא כנימוק לסמוך: "שהרי נתחייב ולא נשתנה".

ע"פ הריטב"א, הנושא של הגמרא הוא הדרך החרב עצמו ולא הסמוך לו. הסמוך הובא רק כמלמד על הדרך. דברי הריטב"א שהסמוך לדרך נמשך דינו לקריאה בט"ו "שהרי נתחייב ולא נשתנה" לא הובאו כנימוק מדוע נשאר דינו כמוקף. ההנחה הפשוטה שלו היא שדין סמוך אינו מושפע מהשינוי שנעשה בדרך, ולכן הוא מתחייב כמוקף. פה הריטב"א לא נימק מדוע, אלא דבריו על הסמוך הובאו לצורך ההשוואה לדרך. כלומר, כשם שהסמוך נמשך דינו בט"ו ולא השתנה, כך הדרך עצמו לא ישתנה דינו ולא יתבטל וימשיכו לקרוא בו בט"ו. וכלשון הריטב"א - "אף תוכו קורין כבתחילה", כלומר שדינו לא השתנה.

באופן זה מבאר הגר"ד סולובייצ'יק (ישורון ח, עמ' שסט) את הגר"א ע"פ לשונו של הריטב"א: "בסמוכין הקריאה לא תלויה בקדושת החומה, וכיון שתקנו חכמים בו קריאת ט"ו ולא היה בו שום שינוי, ע"כ דינו לא נשתנה וקורין בו כבתחילה בט"ו, א"כ ודאי שתוך הדרך הדין קיים ויש לקרות בט"ו דהא לא גרע מבחוץ... ועיין חזו"א סי' קנד שכתב בדברי הריטב"א **מבואר כהכרעת הגר"א**".

רשב"א: "דמעיקרו נתחייב מבאר את טיפלות הסמוך לדרך: "דמעיקרו נתחייב הסמוך לדרך לקרות בט"ו משום דמיגנו בתוך הדרך".

הרשב"א הרחיב מעט יותר בהסבר הגמרא. הוא מבאר שחיובו של הסמוך מלכתחילה היה מכח הדרך עצמו. בזה מבאר הרשב"א את הטיפלות של הסמוך ביחס לדרך ולא את חיובו של הסמוך הנמשך בלא מקורו. טיפלות זו תאפשר את הלימוד של הק"ו הנלמד בגמרא.

ע"פ הגר"א

א. נימוק הגר"א:

נימוק לקיום דין מוקף בסמוך לכרך מופיע בגר"א (או"ח סימן תרפ"ח): "אם מחוץ לכרך קורין דהא שם לא מחמת חומה... ואם כן אף שבטל חומה קורין כל שכן בתוכה".
הנימוק הוא שאין סיבה לפקיעת דין מוקף עקב פקיעת קדושת החומה, שהרי מלכתחילה סיבת תקנתו לא הוסבה על קדושת החומה.

הגר"א לא נימק שבכרך קוראים משום התמשכות דין סמוך מימות הכרך בקדושת החומה אלא משום שאינו תלוי בקדושת החומה שבכרך. א"כ סיבת חיוב הסמוך לא בטלה עקב ביטול קדושת החומה אלא היא ממשיכה להיות קיימת גם לאחר מכן, ולכן אף אם יבנה הסמוך לעיר לאחר ביטול קדושתה יהיה לסמוך דין מוקף.

ב. דין הסמוך לכרך הוא עצמאי:

כפי שביארנו בהרחבה בהסבר דברי הגר"א, יש לסמוך לכרך דין עצמאי והוא אינו תלוי בשאלה אם הכרך היה בנוי או לא. כך הסברנו בפרק זה בביאור דעת הגר"א ע"פ החזון איש, שו"ת היכל יצחק, הגר"מ שטרנבוך והגר"ד סולובייצ'יק, ע"ש.

ג. הגר"א שולל פרשנות בה הסמוך תלוי ונגרר אחר הכרך:

המשמעות של קריאת הראשונים כפי המבואר בשאלה היא שמקום הנבנה בסמוך לכרך לאחר ביטול קדושת חומת הכרך דינו הוא בי"ד. אולם נראה שהגר"א לא מוכן לקבל הנחה זו כלל. העמדת דברי הריטב"א, בהם דין סמוך הוא בי"ד, נשללת באופן חריף ע"י הגר"א. ניתן להבין זאת באופן הבא:

הגר"א נתן שתי אפשרויות להבנת הגמרא ובכל אחת מהם יש קושי:

האפשרות הראשונה המפרשת את הגמרא כתמיהה קצת קשה כי היינו מצפים שסדר הדברים יובא הפוך: "חוצה לו קורין, בו לא קורין?!". כי בד"כ מי שעליו שואלים מובא אחרון.¹
ולכן הגר"א מביא הסבר נוסף וקורא את הגמרא בניחותא, אף שגם אפשרות זו קצת קשה, שהרי לשון "איתא חמי" מובא בדרך כלל בלשון תמיהה.

האפשרות הפשוטה ביותר היה לקרוא כפי הברכי יוסף, כשהתמיהה היא על "חוצה לו", אך הגר"א אפילו לא העלה זאת כאפשרות ונדחק להסביר את ההסברים הפחות טובים.

וכן כותב הרב אליקים שלינגר בספרו בית אב (סי' לה, עמ' רכח): "וצ"ל מה שהגר"א מביא בפירושו זה משום פשיטות הסברא שלעייל לגבי סמוכין, אחר שתיקנו חכמים בהן ט"ו לא שייך להשתנות דינם אע"ג שנחבר הכרך".

רואים אם כך כי הגר"א התנגד נחרצות לאפשרות זאת, כפי קריאת הברכי יוסף, בה לסמוך יש דין פרוו. א"כ דין מוקף לסמוך הוא סברא חזקה לפי הגר"א ואינו תלוי במצב הכרך, אחרת,

(נ). אמנם הרשב"א גורס את הדברים בסדר ההפוך וכך מתיישבים הדברים היטב.

אם היתה אפשרות כלשהי לבאר את הגמרא באופן בו בסמוך יקראו בי"ד, זה היה ההסבר המתאים ביותר בלשון הגמרא.



ע"פ הרי"ם טיקוצ'ינסקי

שאלה זו בדבר הפרשנות בדברי הריטב"א הובאה בפני הגרי"ם טיקוצ'ינסקי ע"י הרב חנוך זונדל גרוסברג (אגרת הפורים עמ' מא): "ראיתי בריטב"א בפ"ק הטעם שבחוצה לו קורין בט"ו "שהרי נתחייב ולא נשתנה". א"כ בשכונתנו קטמון בקעה המושבה הגרמנית שלא קראו בה כל השנים, א"כ אין כאן שינוי אם יקראו בי"ד, כנ"ל לכאורה".

ותשובתו של הגרי"מ טיקוצ'ינסקי (שם עמ' מג): "בנוגע לשאלתו על דבר שכונת קטמון ובקעה שלפי דעתו אע"פ שהיא נראית לירושלים, מכיון שלא קראו בה כל השנים אין כאן שינוי ויקראו בי"ד עפ"מ... התקנה היתה לאו דוקא על כפר או עיר הסמוך אלא על כל מגרש הסמוך ונראה".

א"כ, תשובה מפורשת לשאלה מפורשת שאין להבין בראשונים שדין סמוך קיים רק אם היה בנוי עוד מימות הכרך.



סברה לא ברורה

הקביעה כי תוקף דין סמוך הוא רק מימות שהכרך היה קיים בעייתי מסברא: אם אכן הסמוך תלוי בכרך, ללא המוקף היה צריך הסמוך להתבטל ולא להימשך, שהרי אם נסתלק הגורם המחייב את הסמוך, מדוע שעדיין יחול עליו דין סמוך?! כך שואל החזון איש (או"ח סימן קנד): "וזה צריך עיון, דאם הטפל אינו חמור מן העיקר, דין הוא שגם חוצה לו קורין בי"ד".

כך גם מצינו בדין בעיר סמוכה, שחרבו בתיה שבתוך במיל, ונהיתה כולה מחוץ למיל, שדינה הוא שבטל ממנה דין מוקף, ואין אומרים שימשך דינה מכח מה שהיה: "...שהרי אם היתה העיר סמוכה לכרך... והיה דינה בט"ו ואח"כ נחרבו מקצת בתיה ועכשיו היא רחוקה הרי היא יוצאה לדין פרוות..." חזון איש או"ח סימן קנג.



לא פסקו כך הלכה למעשה

שנים רבות עמדה ירושלים ככרך שנעשה של גויים ואף על פי כן היא המשיכה להיות בדין מוקף היא והסמוך לה, על אף שנחרבה פעמים רבות. ואם כך הרי: "והקבלה והמעשה הם עמודי ההוראה" (רמב"ם הלכות שמיטה ויובל י, ו, כנסת הגדולה סימן רטז רבי חיים בנבנישתי וכן מביא זאת הרב דוד יוסף בספרו תורת המועדים בענין זה).



הסברה מחייבת דין סמוך ללא תלות במוקף

התקנה משום כבודה של ארץ ישראל, המחילה לדין סמוך מעמד ללא תלות בקיום הכרך, מתבקשת לאור העובדה שערי ישראל היו חרבות בעת התקנה, ויישובם העתידי מסתבר היה שישכון לרוב רק בסמוך לחורבות וההריסות ולא בתוכם. התקנה נתקנה בזמן חרבן הערים. בזמנם היו בונים ע"י כיסוי החרבות או בסמוך לחורבות, והעיר החרבה עצמה נשארה נטושה. אולי זהו גם טעם דין "סמוך ונראה": על מנת לזכור את קדושת ערי החומה הרחיבו חכמים את תחומם לעוד מיל נוסף לצורך הערים שנבנו בסמוך לחרבות. אחרת – למה לשנות מדין ערי חומה ולהוסיף עליה גם מה שמחוץ לעיר ולא להשאירה על דינה המקורי של העיר עם גבולות החומה ותו לא?!

סברת ההגנה של החומה על הסמוכין לעיר, רק בא לבאר קשר של הסמוכין לעיר, אך לא מסבירה דיה מדוע שונה דין מגילה מדין עיר חומה¹¹.

גם ללא טעם התקנה יש קיום של דין מוקף לסמוך¹², שהרי ידוע שתקנה נשארת אף כשבטל טעמה¹³, והמקום הוא זה שגורם לחיוב דין מוקף.

יתר על כן, תקנת הסמוך נתקנה בזמן שטעם ההגנה כלל לא היה קיים. בימי בית שני, כשניתקנה התקנה, החומות של ערי החומה היו חרבות ולא היתה הגנה לסמוך לכרך ע"י הכרך, ואף על פי כן תיקנו לסמוך דין מוקף¹⁴. כלומר: הטעם של "מיגנו בתוך הכרך" הוא נכון לימות יהושע בן נון. למרות שבזמן התקנה לא היה לסמוך הגנה ע"י הכרך, נחשב הוא כמוקף, ואף על פי שטעם ההגנה לא קיים נחשב הוא כמוקף¹⁵.

מלכתחילה, הטעמים מוסבים על ימות יהושע וכלל לא על זמן התקנה, כך שאין צורך לחפש בהווה את קיום הטעם, וכל התקנה היא על המקום שבעבר היו לו תנאי מוקף וסמוך. א"כ, הריטב"א¹⁶ והרשב"א¹⁷ הסבירו את דין הסמוך שנמשך דינו ולא בטל, וכן ששורש טעמו

נו). שו"ת התשב"ץ, ג, סימן רצו: אין חילוק בין פרוזים למוקפים, שכולם היו בין האויבים ואין החומה מעלה ולא מורדת להם. אלא עיקר הזכר מפני א"י היה.

נח). ועיין ביחוד דעת ז, נח: "...והנה גם לזה נשתנו תנאי המלחמות בדורות אלו, עם הפעלת מטוסי קרב וטילים ארוכי טווח וכו', ואין לשנות ממה שקבעו חז"ל בזמנם".

נט). יש עוד טעמים רזיים ועליונים לכל תקנה וההסברים הגלויים לנו לא עוסקים בהם. קדושת ערי חומה נתקנה במקום שיש חומה, אך היא לא תלויה בקיום החומה לאחר מכן. וכן הקדושה הנאצלת מהעיר על הסמוכין לה לא תלויה בזה שהסמוכין שותפין עם הכרך בפועל או מוגנים ע"י חומתה.

ס). "... לחלוק כבוד לארץ ישראל שהייתה חרבה באותן הימים ותלו אותה בימות יהושע בן נון... אלו תלו הדבר בימות אחשוורוש הייתה ארץ ישראל שהייתה חרבה באותן הימים נידונה כפרזים והיה גנאי בדבר ולפיכך תלו הדבר בימות יהושע בן נון כדי שתהא נידונה ככרכים, שאע"פ שעכשיו אין להם חומה... הרי דינה כאילו יש בה חומה..." הר"ן בדף א. בדפי הרי"ף.

סא). הדבר מורה כי ההגנה של הכרך לסמוך היא לא הסיבה להחלת דין מוקף בסמוך אלא סימן לקשר והשפעה בין השנים. ההשפעה הרוחנית של המוקף חלה גם על הסמוך לה.

סב). כך גם מבאר הרב דוד שלוש במאמרו "זמן מגילה בשכונות ירושלים", אוריתא יא (תשנ"א).

סג). כך גם מבאר הרב יהודה זולדן בספרו מגילה במוקפות חומה, עמ' 119 הערה 5.

נעוץ בעבר ולא בהווה, על מנת להשוות למצב בו אנו דנים בכרך עצמו. השאלה של הגמרא על פי הראשונים הנ"ל היא האם נמשך דינו של הכרך להיות בט"ו או לא, והאם תקנת מגילה תלויה בתנאים של עיר חומה בהווה או די שבעבר היו לה תנאים של עיר חומה. הסמוך מלמד אותנו את העיקרון שתקנת מגילה נסמכת על העבר ולכן נמשך הדין של הכרך כמוקף ולא משתנה גם כאשר אין חומה או אין יהודים ואף אין עיר.



סיכום

הסיבות שאין לתלות את קיום דין הסמוך לעיר שהפכה לשל גויים בקיום הסמוך עוד מימי הכרך של ישראל:

א. לא ניתן להעמיד אוקימתא בגמרא – תלית דין הכרך הסמוך הבנוי מימות הכרך משמעותה שאם לא היה סמוך מימות הכרך הדין היה שכרך של גויים דינו בי"ד, וזה נוגד את דעת הרשב"א.

ב. הדיוק לא מוכרח: "שהרי נתחייב לא נשתנה" לא מופיע כנימוק לקיום דין מוקף בסמוך אלא לצורך השוואת התמשכות קיום דין מוקף בכרך כמו בסמוך לו.

כמו כן, מילות הרשב"א "דמעיקרו נתחייב הסמוך... משום דמיגנו בתוך הכרך" אינם מתכוונים לנמק מדוע לסמוך יש דין מוקף למרות שחרב הכרך אלא מבארים במה הסמוך טפל לכרך.

ג. ע"פ ביאור הגר"א לסוגיה:

א. נימוק הגר"א לדין סמוך כי מעיקרו אינו תלוי בחומה ולא שנתחייב מכח החומה

ב. הגר"א שולל פרשנות בה יתכן שלסמוך יש דין פרוזים.

ד. סברא לא ברורה מדוע לתת לסמוך דין מוקף למרות חרבן הכרך אם הסמוך תלוי ונגרר אחר הכרך.

ה. הלכה למעשה היה דין מוקף גם לירושלים תחת שלטון של גויים וגם לשכונות הסמוכות לה כשנבנו בזמן שלטון הגויים.

ו. סברה: חכמים החילו דין מוקף על מקומות שנבנו סמוך לחרבות הערים משום כבודה של ארץ ישראל, כי מקובל לבנות סמוך לערים ולא דוקא על הערים החרבות.



פרק ז' - דין הסמוך לכרך חרב ע"פ גרסת "חוץ לארץ"

כאמור, שתי פרשנויות יש בראשונים לגמרתינו:

א. השוואה בין כרך שחרב לכרכים שבחוץ לארץ.

ב. השוואה בין כרך שחרב לסמוך לו.

הרמב"ן (והריטב"א-?) צידדו באפשרות הראשונה ואילו הרשב"א (והריטב"א-?) (וכן הגר"א) באפשרות השניה.

הגירסא השניה מדברת באופן ישיר על שאלת דין הסמוך לכרך חרב, אך לפי הגירסא הראשונה נותרנו ללא מקור ברור לשאלתנו.

הרמב"ן בפרשנותו על הגמרא הוסיף את הצורך בעשרה בטלנים כי זהו תנאי בסיסי לקיום דין מוקף, אולם בנוגע בצורך בעשרה בטלנים בעיר מוקפת לא נפסק להלכה כמותו. הריטב"א, שהביא גם הוא את פרשנות הרמב"ן, לא הזכיר את הצורך בי' בטלנים.

ננסה בכל זאת לבחון את שאלתנו גם לפי גירסא זו: מה יסבור הריטב"א בשאלת הסמוך לכרך חרב? כיצד יש להתייחס להלכה אם נניח כאותה גירסה שהירושלמי לא דיבר על הסמוך לכרך אלא על חוץ לארץ?

מצאנו באחרונים שלוש התייחסויות לשאלה זו, המתמודדות עם הכרעה בסוגיה ללא הירושלמי:

א. הברכי יוסף (סימן תרפ"ח סעיף ח): "...דלפי זה כרך של עכו"ם שאין בו ישראל כלל, ישראל הנכנס לכרך זה בפורים קורא בט"ו. ולפי זה מכריע קצת הצד האחר בנידון דין דכיון דאף שהכרך חרב אי אתרמי איש יהודי בו קורא בט"ו דין הוא שהכפר הסמוך יקרא בט"ו".

כלומר, הברכי יוסף סובר שאף שאין לנו מקור מפורש מה דין סמוך לכרך חרב, דעתנו נוטה שיהיה דינו כפי מה שראוי להיות במקום החרב (כלומר בט"ו).

ב. שו"ת היכל יצחק (או"ח סימן סג)¹: "בריי"ף, ברמב"ם, ובטור ושולחן ערוך לא נזכר הירושלמי כלל, וחם ושלוש שנעלם מהם אלא שסברו או כפירוש הגר"א בביאורו לשולחן ערוך, או שסברו שמפני שהושמט דבר זה מהבבלי, שמע מינה שהבבלי חולק וסובר שאין נ"מ, והלכה כבבלי".
ג. חזון איש²: "...והנה דין הכרך והסמוך לו הם לעולם בדין אחד".

א"כ, ההנחה הפשוטה היא שכל עוד לא נאמר מפורשות שיש לחלק בין הכרך לסמוך לו אזי אין לחלק ביניהם ולכן, ההלכה היא שהסמוך לכרך חרב היא שקוראים בט"ו.



כאשר הסמוך גדול מהכרך

עיר גדולה בעבר אינה תופסת מקום יותר מאשר ישוב קטן בימינו. לדוגמא, שיטחו של תל ירמות, שהיה נחשב בימיו המפוארים לאחד הערים הגדולים בתבל, אינו עולה על שיטחה של שכונה קטנה בימינו.

סד). אמנם בשו"ת היכל יצחק נוטה לחלק בין כרך שחרב לעיר של גויים (ועוד יבואר בהרחבה מדוע אם הוא היה רואה מקורותיו של המשנ"ב הוא היה אומר אחרת).

סה). החזון איש סובר שהירושלמי דיבר רק על עיר של גויים, מה שנותן פתח לחלוקה בין עיר של גויים לכרך חרב, אך הוא אינו סובר שיש לחלק, בעקבות מקור אחר שיש לו לחיוב כרך שחרב בט"ו.

נשאלת השאלה, האם תקנת חכמים על דין מוקף לכפרים הסמוכים לכרך תחיל את אותו דין על ערים הגדולות לאין שעור מהכרך עצמו, או שמא הסמוך חייב להיות קטן מהכרך עצמו? תשובה ברורה לשאלה זו ניתן למצוא בשו"ת חת"ס (או"ח סי' קצג), וז"ל:

הלא כרך שנוכר כאן היא אפילו עיר קטנה ואנשים בה מעט כעיר חדשה שביהודה שיש בה חמישים בתים, ולפנים היתה מוקפת חומה מימות יהושע בן נון ועתה היא כפר קטן, רק יש בה עשרה בטלנים וקורין בט"ו ונקראת כרך על שהיתה מלפנים מוקף חומה מימות יהושע בן נון. והנה סמוכה או נראה לה עיר גדולה כזו כאנטוכיה, מלאה אדם מישראל ומוקפת חומה אך לא מימות יהושע בן נון, והיא נקראת כפר בערך כרך מוקפת מימות יהושע בן נון והיא נטפלת אליה וקוראת עם הקטנה ביום ט"ו, וכן פירש רש"י... אלא כל עיר ועיר הסמוך למדינה תהא כמותה עכ"ל. הרי דאפילו עיר ולא כפר מ"מ נגדרת אחרי המדינה, היינו המוקפת קרי לשון מדינה ואפילו קטנה וכו'.

אמנם בשו"ת תורת רפאל (סימן קכ"ג) משמע אחרת, אך בימינו הלכה זו כבר הוכרעה כדעת החת"ס, והראיה היא מירושלים, הגדולה בשטחה מעיר העתיקה באופן משמעותי ביותר, ואעפ"כ קוראים בכל מרחביה כדין מוקף. ויש להוסיף על כך את דברי הרמב"ם הנ"ל: "והקבלה והמעשה הם עמודי ההוראה".

אמנם יש שדייקו¹⁰ מדברי החת"ס שדין מוקף לעיר סמוכה גדולה יהיה רק כאשר יש בכרך "בטלנים", אך כבר כתב הרצ"פ בשו"ת הר צבי (סי' קלא): "כל שבסמוך יש שם עשרה בטלנים גם הכרך עצמו כרך שיש בו עשרה בטלנים מקרי... ולכן כרך שנחרב ונתפשט לצדדין עד שיצא מגבול שטח המוקפין, אף אם נאמר דמכנגד החומה ולחוץ אין על מקום ההתפשטות שבחוץ דין מוקפין אלא מטעם סמוך ונראה, מ"מ הם בעצם עיר אחת שחבורה לה יחדיו ולא אכפת לן אם העשרה בטלנים יושבים בחלק בחיצוני שאינו מקודש בקדושת בתי ערי חומה...".

ובאמת, בזמן שהעיר העתיקה היתה מנותקת מירושלים המערבית ולא היו שם עשרה בטלנים, הפוסקים בזמנם לא ראו בדבר זה לעיכובא כלל.



סיכום, כמי ההלכה?

דין מוקף לסמוך לכרך חרב ע"פ גירסת "חוץ לארץ"

המפתח לתת מענה לשאלת הסמוך לכרך חרב מצוי בסוגיה הירושלמית. לגמרא זו יש שתי גירסאות המופיעים בראשונים. המחלוקת בין הגירסאות היא האם גורסים "חוץ לארץ" או חוץ לכרך.

בגירסת "חוץ לארץ" – ע"פ הרשב"א, הריטב"א והגר"א: הסמוך לכרך הוא בעל מעמד עצמאי ואינו תלוי במצבו של הכרך.

(10). עיין בקונטרס דברי שלום ואמת לרשל"צ הרב שלמה משה עמאר.

ע"פ הברכי יוסף: הסמוך לכרך תלוי במצבו של הכרך. ומכיון שבטל דין מוקף מכרך חרב כ"ש שגם בסמוך לו בטל דין מוקף.

בגירסת "חוץ לארץ" – לא נתבאר בפירוש דינו של הסמוך לכרך חרב.

ע"פ הברכי יוסף – נוטה מסברא לומר שדין הסמוך הוא בט"ו.

בנוגע לפרשנות של הברכי יוסף, הארכנו בכך שדבריו נכתבו בלא שראה את הראשונים ובניגוד לדבריהם.

ובנוגע לגירסת "חוץ לארץ", הארכנו לבאר את הדברים הבאים:

א. הגמרא הירושלמית אומרת בפירוש שדין עיר של גויים הוא בט"ו.

ב. הגמרא דיברה על שני מקרים: כרך חרב ועיר של גויים.

ג. החזון איש סובר שיש למקום חרב דין מוקף.

ד. מסתבר לומר שדין הסמוך למקום חרב הוא כדין הכרך החרב, כלומר בט"ו.

א"כ, נראה שגם לגירסת חוץ לארץ יש דין מוקף לסמוך לכרך חרב.

ואולם, נראה שאין אנו נזקקים לכל זה משום שההלכה היא כפי הגרסה שיש לסמוך לכרך מעמד עצמאי. ועל כך בפיסקא הבאה.



הלכה כדעת הגר"א

שאלה זו, של דין הסמוך לעיר מוקפת שאין בה יהודים, נשאלה הלכה למעשה לאחר שהעיר העתיקה של ירושלים¹⁰ נפלה במלחמת העצמאות לידי הירדנים, והעיר החדשה נותרה בידינו.

עסקו בשאלה זו גדולי ישראל ורבים¹¹ מהם פסקו כדעת הגר"א¹².

10. אמנם בענין זה, לירושלים יש ערך מוסף ונציין זאת במספר נקודות:

א. התביעה לקריאה בט"ו היתה חזקה גם מצד העם, שרצו להמשיך להיות נחשבים כעיר ירושלים.

ב. ירושלים הקדומה מימות אבותינו היתה רחבה יותר מהעיר העתיקה של היום. חלקים ממנה נמצאים באיזור שכונת מאה שערים והר ציון שהיו בידינו, ואם כך, לא נכון היה לדון את ירושלים המערבית כמנותקת מהעיר המוקפת חומה.

אמנם, מידע זה לא היה ידוע לרבנים שדנו בסוגיה זו וראו בעיר החדשה כמנותקת ממקורותיה.

ג. "קדושת ירושלים" היא ערך מוסף לעיר על פני שאר הערים המוקפות חומה שבארץ.

ואף על פי כן, הנימוקים לחיוב העיר המנותקת מהעיר העתיקה, לא היו מכח נימוק זה.

ד. ירושלים העתיקה לא נותרה שוממה אלא רק התרוקנה מיושביה היהודים.

כפי שנאמר לעיל, היו שחילקו בין שני המצבים, אולם חלוקה זו נעשתה (מסתבר שבטעות, כאמור לעיל) בדברי המשנה ברורה. בדברי הגר"א, שנפסקו להלכה, לא ניתן לעשות חלוקה זו.

סח. היו שחששו לכך שלא היו יהודים בתוך העיר העתיקה ולכן החמירו לקרוא גם ב"ד. כך פסקו הרב יצחק זאב סולובייצ'יק – הרב מבריסק, הרב יואל טייטלבוים – האדמו"ר מסאטמר, וכן גם פסק כף החיים.

סט. יש לציין שהיו שביארו גם את המשנה ברורה באופן בו גם הסמוך לכרך חרב יש לקרוא בו בט"ו על אף שאין אף

[לדוגמא, פוסקים שחייבו את ירושלים המערבית לחגוג את פורים בט"ו: הרה"ר הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג (שו"ת היכל יצחק אורח חיים סימן סה), הרשל"צ הרב בן ציון חי עוזיאל (שו"ת משפטי עוזיאל חלק ח סימן סב), הרב צבי פסח פרנק (שו"ת הר צבי אורח חיים סימן קלא), הרשל"צ הרב עובדיה יוסף (חזון עובדיה - פורים עמ' ק, וכן דן בעניין ביביע אומר ז, נח), הרב שלמה זלמן אורבך (הליכות שלמה - פורים, עמ' שנא) והרב יחיאל מיכל טיקוצינסקי (ספר ארץ ישראל עמ' נ) בשם הרב שמואל מסלנט].

הרב הרצוג נימק את פסיקתו כדעת הגר"א: "הגר"א גורס כנוסחא שלפנינו, ובענין הגרסאות שבירושלמי מי כמוהו כעמוד ברזל... ובכגון זה הלכה כבתראה... (כלומר: כמו הגר"א)".

הפסיקה כפי דעת הגר"א לא היתה פשוטה. גם בריטב"א, שהביא פירוש לירושלמי התואם את דעת הגר"א, יש ספק כפי איזו גרסא הוא פסק. ואם כך, לא היה לגר"א מי מהראשונים הפוסק כמותו באופן ברור (כאמור, הרשב"א על מסכת מגילה לא היה ידוע בזמן הדין על ירושלים). החזון איש לדוגמא צירף את הגר"א עם שיטת הריטב"א אע"פ שדבריו אינם כה ברורים.

בנוסף, יש יתרון לברכי יוסף על פני הגר"א בכך שהוא הביא ביאור המתאים ביותר בפשט הירושלמי.

אולם, כך כותב הרב אליקים שלזינגר בשם הגרי"ז מבריסק (בית אב סימן לד עמ' רכח): "אע"פ שדבריו (של הברכי יוסף) מוסברים מאוד בירושלמי, אבל אנן נקטינן להלכה כהכרעת הגר"א, "ומי יבוא אחר המלך" ואף שיש עליו מן התימא, אבל ליכא היה פתוח יותר מאיתנו, וכן נתקבל בשעתה ההלכה למעשה".

אכן, בימינו, בהגלות נגלות לנו ביאור הרשב"א לסוגיה הירושלמית, הרי דברי הגר"א מעוגנים היטב בדבריו.

יתר על כן, גירסת הרשב"א השונה מכל שאר הגירסאות תואמת את פשט הגמרא באופן מוצלח, כך שניתן בכך מענה על כל התהיות.

וכותב הברכי יוסף בעצמו (חיים שאל ח"א סי' עד אות מו)²: "מי יחוש לנוסחאות דידן בפרט בירושלמי נגד הראשונים".

א"כ, נראה בבירור כי הסמוך לכרך חרב דינו הוא בט"ו.



יהודי בכרך עצמו (עיין חזון איש אורח חיים סי' קנד).

ע). כ"כ מרן בב"י חו"מ סי' ער"ה.

אוצר אורח חיים

תפילה וק"ש עם הנץ החמה ♦ בדין רצועות שעל גב היד בשעת
נשיאת כפים אם הוי חציצה ♦ האם מותר ליקח מחבירו כובע לברכת
המזון ללא רשות ♦ ריקודים בשבת ויו"ט ♦ הוצאת אש ושימוש
בחשמל ביו"ט

הרב אליהו שרון

תפילה וק"ש עם הנץ החמה

תגובה א'

בירחון הקודם התפרסם מאמר על תפילת ותיקין חיובה וזמנה. הכותב הנכבד הרב דניאל אדר האריך מאוד, בביאור השיטות ובמשא ומתן בהם, ותמצית דבריו למיעוט הבנתי כך: א. יש מחלוקת ראשונים האם מצות ותיקין היא לקרוא ק"ש קודם הנץ או אחריו. ב. הכותב מאריך להוכיח שהדעה העיקרית שמסתייעת מהסוגיות לפי הבנתו, היא הדעה שק"ש אחר הנץ.

ג. ומאריך עוד שלפי דעה זאת כבר לא ברור אם יש הבדל גדול בין זמן הנץ לעד ג' שעות.

ד. ומוסיף לזה עוד ספקות בזמן הנץ מהו, מישורי אסטרונומי או נראה.

ה. ומכאן יוצא במסקנה שעל בחורי ישיבה 'להקפיד שלא להתפלל ותיקין כלל ועיקר', והוסיף ש'אין שום טעם לעשות טצדקי כדי להתפלל ותיקין', וגיבב סברות וחששות רחוקים שאף הפגיעה באוירת הלימוד הכללית של המקדימים לישון וכו' כדאית לדחות המצווה, ועוד הפריז וכתב ש'ותיקין רצוי לפני הקב"ה רק אם לא יבוא על חשבון שום דבר אחר'.

ובודאי שכוונת הכותב לשם שמים, אך כדרכה של תורה, יש הרבה מה להשיב, ואשתדל לכתוב בדרך קצרה את דעתי בכמה נקודות עיקריות, שלדעתי הקטנה מסקנותיו אינן נכונות.

א. מה שקבע שכך דעת כמעט כל הגאונים זה קביעה שלו, שהלשון 'עם הנץ החמה' יכולה להתפרש שפיר - סמוך להנץ החמה, כמו בשבת (שבת לד, א) 'לומר בתוך ביתו ע"ש עם חשיכה' - לפני חשיכה וכן 'פותקין מים לגינה ע"ש עם חשיכה' (שם יח, א) כמו שכתבו הראב"ה בברכות (כה) (וכן תוספות ר"י החסיד, ט, ב. וס' הישר לר"ת שו"ת, מהדורת רוזנטל עמ' 18). וכן נעלמו ממנו דברי ר' נסים גאון (ברכות כה, ב) לימא תנן סתמא כר' אליעזר דאמר 'עד הנץ החמה' וכו', וכן בדקדוקי סופרים הביא שכן הנוסח הנכון במשנה ובגמרא. וראוי לעמוד בענווה מול הרמב"ם והרי"ף ומפרשיו, שחיו דור או שנים אחרי הגאונים והבינו את דבריהם 'קצת' יותר טוב מהבנתנו. וכבר אמרו ז"ל שכל מקום שההלכה רופפת בידך הלך אחר המנהג, והמנהג בזה ברור בכל עדות ישראל.

ב. עיקר גדול בסוגיא זו, היא ההבנה שזמן ק"ש הוא בזמן 'ובקומך'. ובסיום זמן זה נחלקו תנאים: ר' אליעזר - משיכיר עד הנץ. ור' יהושע עד ג' שעות. ולדעת הראשונים המצריכים לקרוא קודם הנץ הרי שההלכה לכתחילה כר' אליעזר, ורק בשוכח אפשר לקרות כר' יהושע עד ג' שעות וכמשמעות הירושלמי. ואף הסוברים שלכתחילה אפשר לקרות אחר, וכן פסק בשו"ע (נח), מ"מ מצוה מן המובחר לקרוא בזמן ובקומך לר' אליעזר, שהוא קודם הנץ. (ולשיטת ר"ח

אליבא דר' יהושע זמנה מהנץ עד ג"ש כי פוסקים שזמן ובקומך הוא כבני מלכים ולא קודם). ובידיעת דבר זה יוסרו קשיים רבים שהתקשה בהם במאמרו.

ג. אם היה חותר לקיים מצוות ותיקין לפי הנך גאונים החרשתי, אבל כמדומה שעיקר מטרתו להביא לעקירת מצוות ותיקין מכל וכל, והפיכתה לאיזה חומרא לחסידי עליון, ככתוב בפירוש במסקנתו.

ד. הספקות בזמן הנץ הוצגו כאילו זו מחלוקת ראשונים עתיקה, אבל באמת זה אינו, וכבר זכיתי להרחיב בענין, והתפרסם בקובץ 'מקדמי ארץ' (ח), ושם בררנו שהעיקר כהנראה, ואין לשיטה האסטרנומית בסיס ברור לא בראשונים ולא באחרונים. וממילא אין בכח ספקות אלו לרופף קיום מצווה יקרה זו.

ה. והחמור מכל, הקביעה היומרנית בשם הקב"ה מתי תפלת ותיקין רצויה לפניו ומתי לא. קביעה זו חסרת בסיס ומנוגדת לגמרות ראשונים ואחרונים (חבל ראשונים הסוברים שק"ש אחרי הנץ דיעבד, ואף לחולקים מ"מ מצווה מן המובחר היא). וככלל, יכולת ההבנה שלנו מה רצון ה', היא אך ורק לפי הכתוב בתורה (כפי שנפסק), ולא לפי סברות האדם בתפישתו מה רצון ה', והבן כלל זה כי עיקר גדול הוא. ולקיים מצוה דאורייתא "שיש בה יחוד ה' ויראתו ותלמודו שהיא העיקר הגדול שהכל תלוי בו" (רמב"ם ק"ש א) בדיעבד לפוסקים רבים בגלל סברת הכותב מתי ותיקין רצוי לפני הקב"ה ומתי לא אינה דרך ישרה. וצא ראה במה דנו הפוסקים לדחות מפני ותיקין (תפלה בציבור, טבילת עזרא, דילוג הקרבנות והזמירות ועוד).

ולא זו בלבד, אלא אף רב עמרם גאון, שבו תלה הכותב את עיקר טענתו בהיתר לדחות את ק"ש עד ג' שעות, לבד מה שדבריו נאמרו ליישב את המנהג הקיים ולא לקבוע את יסודות ההלכה (ראה בהערה^א את לשונו בשלמות עם כמה דגשים חשובים), כתב בתוך הדברים "ומאן דקרי ק"ש

א). סדר רב עמרם גאון (הרפנס) קריאת שמע וברכותיה:

"ומיחייבין לאיזדהורי למפרס את שמע בעונתה, כדתנן מאימתי קורין את שמע בשחרין, משיכיר בין תכלת ללבן, בין תכלת שבה ללבן שבה. תניא א"ר מאיר משיכיר בין זאב לכלב, ר' עקיבא אומר עד שיכיר בין חמור לערוד. ואחרים אומרים כדי שיראה את חבירו ברחוק ארבע אמות ויכירנו. ואמרין אמר רב הונא הלכה כאחרים. אביי קא פסיק לתפילין כאחרים, לקרית שמע כוותיקים, דאמר ר' יוחנן ותיקין היו גומרים אותה עם הנץ החמה, כדי שיסמוך גאולה לתפלה ונמצא מתפלל ביום. וכך מצוה מן המובחר.

ומאן דקרי ק"ש בעונתה שקיל אגריה יתיר מכד עסיק באורייתא, דתנן גבי ק"ש עד אימתי, ר' אליעזר אומר עד הנץ החמה. ר' יהושע אומר עד שלש שעות. ומדקתני מיהא הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם שקורא בתורה, מכלל דבעונתה עדיף ממעסק באורייתא. פסיק תלמודא כר' יהושע, ולא הפסיד דקתני מאי פרושיה, לא הפסיד הברכות אלא מברך לפניו ולאחריה. ואף על גב דבסוף שתי שעות קא קרי, לא מיבעי ליה לשנויי בק"ש ממאי דחקינו קמאי.

והא דקאמרין דמצי אינש למיקרי ק"ש בטר שתי שעות, חס ושלום, לכתחילה לא שרי למעבד הכי. ומאן דעבד הכי בכוונה, בלא מחמת אונסא ודלא מחמת אעכובי במידי דמצוה, מתקרי פושע. ומאי מידי דשרי אעכובי, כגון בשבתות וימים טובים ותענית צבור דמשתהי עד דמכנפין צבורא, אי נמי בני בי רב דיתבי וגרסי וממשיך להו גרסייהו, אי נמי כגון הני דשכיחי אינון, דאי לא מעכבי עד דמכנפי ממנעי רבים מק"ש ומן התפלה, ותלמידי דיתבי וגרסי ואתו בעלי בתים למשמע למילף מפלפוליהו.

ודותיקין מלתא דלא שכיחא הוא, ולא כולי עלמא מצי לכווני כוותיקין. ואף על גב דאמר ר' יוחנן לא שנו אלא בדורות הראשונים כגון רשב"י וחביריו שתורתם אומנתם, אבל אנו מפסיקין בין לק"ש בין לתפלה. הני מילי לתפלת המנחה

בעונתה שקיל אגריה יתיר מכד עסיק באורייתא ... מכלל דבעונתה עדיף ממעסק באורייתא". הרי מפורש בגמרא והביאה הגאון שמעלת ק"ש היא יותר מלמוד תורה. ואיך נחלוק על הגמרא והגאון בזה, ואף אם יש מי שיקבע שבמשקל החסידות עדיף לנהוג אחרת, יש לנסח זאת באופן עדין, מתוך כבוד עצום למצווה ולמעלתה.

שנוכה שיתקיים בנו חזונו של הרמב"ן (מלחמות ריש ברכות) "ולכשיתקיים מקרא שכתוב 'ועמך כולם צדיקים' יהיו כל ישראל כותיקין ולא יהיו ניזוקין כלל". ויראוך עם שמש מבקשי פניך, ויכירו כח מלכותך. במהרה בימינו אמן.

אליהו שרון



תגובת הרב דניאל אדר

בס"ד

חזי הוית את דבריו של הרב אליהו שרון בתגובתו על דבריי, ואפריון נמטייה על כך שטרח וקרא את רובי דבריי, ואף כתב להעיר על דבריו הערות מחכימות ואפריון נמטייה! וגם אני אענה חלקי בס"ד:

בראשית כתב הרב שרון בסיכום דבריי וז"ל: יש מחלוקת ראשונים האם מצות ותיקין היא לקרוא ק"ש קודם הנץ או אחריו. ע"כ.

לא אמרתי זאת כלל ועיקר, דקדקתי לומר שיש שתי שיטות בראשונים האם עניין הנץ החמה הוא בקריאת שמע או בתפילה. לא ראיתי שיטה האומרת שיש לקרוא קריאת שמע לאחר הנץ החמה. ולא כתבתי אלא שיש מחלוקת האם יש לקרוא קריאת שמע בהנץ החמה או להתפלל בהנץ החמה. ותו לא מיד. וכנראה כת"ר לא הבין את דבריי.

עוד כתב: הכותב מאריך להוכיח שהדעה העיקרית שמסתייעת מהסוגיות לפי הבנתו, היא הדעה שק"ש אחר הנץ. ע"כ.

גם בזאת אין לבי נכון עמו, הרי כמו שכתבתי לעיל, לא עלה על דעתי שעיקר מצוות קריאת שמע יהיה אחר הנץ החמה, אלא שיש לקרוא קריאת שמע לפי שיטה זו בהנץ החמה ממש. וכשם שהמתפלל שמונה עשרה בהנץ החמה, אינו מתפלל לפי דברי כת"ר, "לאחר" הנץ החמה, כך גם הקורא קריאת שמע בזמן זה, אינו קורא "אחר" הנץ החמה, אלא "בהנץ החמה".

עוד כתב: ומאריך עוד שלפי דעה זאת כבר לא ברור אם יש הבדל גדול בין זמן הנץ לעד ג' שעות. ע"כ.

דליכא למיקם אשיעורא, אי נמי לק"ש דשחרית היכא דליכא תקנת אחרים, אבל היכא דאיכא מידי תיקון, כיון דהאי שכיח ודויתקין לא שכיח שפיר דמי לעכו"ב.

אבל בשאר יומי אסור למיפק לאורחא מקמיה ק"ש ותפלה. דא"ר דימי בר אבין אמר רב יצחק בר אשיאן אסור לצאת לדרך קודם שיתפלל שנאמר צדק לפניו יהלך וישם לדרך פעמיו, וק"ש ותפלה כהדדי גינהו".

וזאת לא ידעתי מניין לו. ברור שיש הבדל לעניין קריאת שמע, לשיטה זו, שהיא שיטת כל הגאונים (ועי' לקמן בס"ד), בין זמן הנץ החמה לג' שעות. שבודאי מידת חסידות היא לקרוא קריאת שמע בהנץ החמה, משום יראוך עם שמש. ומה שאולי מתכוון כת"ר לומר, וזאת אכן אמרתי, שלעניין תפילה, אין הבדל בין זמן הנץ החמה לזמן שלאחר מכן, דחז"ל לא הצריכו כלל להתפלל בהנץ החמה. ותחילת זמן תפילת שחרית חסר מן הספר. ודקדקתי לומר שלא ראו בהנץ החמה איזה זמן מיוחד לעניין תפילה, כי אם לעניין קריאת שמע.

אולם אם לזאת היתה כוונתו, אזי הא גופא קשיא שכתב: שלפי דעה זאת כבר לא ברור אם יש הבדל גדול בין זמן הנץ לעד ג' שעות ע"כ. והרי ידוע שזמן של ג' שעות הוא לעניין קריאת שמע, ולא לעניין תפילה, וגם אנכי לא אמרתי בלתי לעניין תפילה ולא לעניין קריאת שמע. וכנראה לא הייתי ברור מספיק בכתבי.

עוד כתב: ומוסיף לזה עוד ספקות בזמן הנץ מהו, מישורי אסטרונומי או נראה. ע"כ. לא בריא לי מילתא, דכת"ר כתב שהוספתי 'ספקות' בלשון רבים, ואליבא דאמת אינו אלא 'ספק' אחד.

עוד כתב לצטט את דבריי במסקנת הסוגיא: ומכאן יוצא במסקנה שעל בחורי ישיבה 'להקפיד שלא להתפלל ותיקין כלל ועיקר', והוסיף ש'אין שום טעם לעשות טצדקי כדי להתפלל ותיקין', וגיבב סברות וחששות רחוקים שאף הפגיעה באוירת הלימוד הכללית של המקדימים לישון וכו' כדאית לדחות המצווה, ועוד הפריז וכתב ש'ותיקין רצוי לפני הקב"ה רק אם לא יבוא על חשבון שום דבר אחר'. ע"כ.

ואנכי נוראות נפלאתי, הלא הבאתי בכל המאמר סימוכין דקשוט מרבנן גאוני דבטעמים קלים דחו הקדמת וותיקין, וא"כ תליא מילתא באשלי ברברתא, והיא לא מדילי.

עוד כתב שמה שאמרתי שדעת כל הגאונים שמצוות ותיקין ועניינה הוא קריאת שמע דווקא ולא תפילה 'זו קביעה שלו', וכוונתו לומר שאין הדבר מוכרח כיוון שאפשר לפרש את הלשון 'עם הנץ החמה' גם קודם להנץ החמה, כמו עם חשכה דערב שבת. אולם מלבד מה שיש לדחות את הלימוד מערב שבת, דהתם כשנכנסה שבת כבר אי אפשר להשקות ולהדליק את הנר, ושם מוכרח שעם חשכה הכוונה ממש סמוך לחשכה מעט לפנייה. משא"כ לעניין הנץ החמה, דאין לנו שום הכרח כזה. עוד בה, גם אפשר להסביר כדברי כת"ר ש"עם" הכוונה לפני, מ"מ הפשט לא יופשט, שעם הכוונה היא "עם", וכל עוד אין לי הכרח לומר שעם היינו לפניי אשאר את הפשט על פשוט. מ"מ גם בלא דחיה זו, הלא סהדא רבא רבינו חננאל, שהוא היה לפניי הרי"ף והרמב"ם (לענ"ד כך גם דעת הרי"ף וכבר הארכתי בזה במאמרי), הסובר בהדיא כמו שכתבתי בדעת הגאונים, ומיניה נשמע לשיטת הגאונים. עוד בה, כל הגאונים שהבאתי לא כתבו כלום לעניין תפילה בהנץ החמה, ואילו היו סוברים שיש עניין להתפלל בהנץ החמה דווקא, כפי המנהג, היה להם לומר זאת בהדיא. ודיברתי יפה לך משתיקותיך, וממה שלא כתבו כן מבואר שראו בקריאת שמע את עיקר עניינה בהנץ החמה. וצא תאמר לי, אם לתפילה בהנץ החמה לא התייחסו, אם כן לשם מה עלינו להקדים את קריאת שמע? הלא לא הקדימו רוב רבנן קמאי את קריאת שמע

ללפני הנץ החמה, אלא מפני שהתפילה צריכה להיות לכתחילה בהנץ החמה לדעתם, ואם אמת היה הדבר הזה שלא כתבו את זמן התפילה שצריך להיות בהנץ החמה, ממילא לשם מה עלינו להקדים את קריאת שמע ולהכריח ש"עם הנץ החמה" היינו לפני. ואולי יש בדברי כת"ר לספק עלי את דברי רס"ג בסידורו (עמ' י"ג) אך בודאי שגם זה אינו מוכרח, דיש לפרשו כפי שפירשתי במאמר.

עוד כתב שנעלמו ממני דברי רנ"ג דאמר 'עד הנץ החמה'. ובאמת המעיין במאמר יראה שלא נעלם ממני, ואולי נעלם מכת"ר מ"ש בהדיא: ובנוגע לגרסתו בגמרא 'עד הנץ החמה', הנה כי כן מצאתי בכמה מכתבי היד הקדומים (מינכן 95, אוקספורד 366, פריס 671). אולם גרסא זו לבדה, אין בה כדי להכריח את פירושו של בה"ג בזה. דשפיר יש לומר דהיינו 'עד ועד בכלל', ונפרש את הלשון עד הנץ החמה, כמו הלשון 'עם הנץ החמה' שהובאה בדברי רבי יוחנן. ולק"מ. ועוד, בכתב היד הקדום יותר (פירנצה 7 שהוא מן המאה השנים עשרה, בסביבות המאות שנה לפני שאר כתבי היד) איתא 'עם הנץ החמה', וא"כ הויא בעיא דלא איפשיטא. ע"כ. והיאך נעלם ממני אם כתבתי זאת בהדיא והארכתי בזה?

וגם הלשון 'עד' אינה מוכרחת, וכיצד ממנו ראיה נצחת, ואת כל ונוכחת, וכי הוכנס בקוף המחט?

ואולי כוונתו לומר שנעלם ממני שאחד מן הגאונים הביא גרסא זו, והוא רב ניסים גאון, ואם כן אינה שיטת כל הגאונים. אך אם לזאת כוונת כת"ר, הלא כבר כתבתי שגם בה"ג גרס כן, ובאמת מדברי בה"ג משמע כשיטת הרמב"ם ודעימיה (למרות שאפשר לפרשו בדרך אחרת). ואולי נעלם ממנו שרב ניסים גאון אינו אחד מגאוני בבל, אלא היה ראש ישיבת קיירואן אשר בתוניס. ולזאת הסכמתי לדבריו, שכתב וז"ל: וראוי לעמוד בענווה מול הרמב"ם והרי"ף ומפרשיו, שחיו דור או שנים אחרי הגאונים והבינו את דבריהם 'קצת' יותר טוב מהבנתינו. ע"כ. ועל כך אומר אמת ויציב, וכל מן דין סמוכו לנא, ובודאי שעלי להתחזק בענווה וביראת א-להים, ואם ריק הוא ממני ריקן הוא ככלי מלא בושה וכלימה.

וכתב עוד: וכבר אמרו ז"ל שכל מקום שההלכה רופפת בידך הלך אחר המנהג, והמנהג בזה ברור בכל עדות ישראל. ע"כ. התייחסתי למנהג בפירוש.

עוד כתב כת"ר: עיקר גדול בסוגיא זו, היא ההבנה שזמן ק"ש הוא בזמן 'ובקומך'. ובסיום זמן זה נחלקו תנאים: 'ר' אליעזר - משיכיר עד הנץ. ור' יהושע עד ג' שעות. ולדעת הראשונים המצריכים לקרוא קודם הנץ הרי שההלכה לכתחילה כר' אליעזר, ורק בשוכח אפשר לקרות כר' יהושע עד ג' שעות וכמשמעות הירושלמי. ע"כ.

ואני עני לא זכיתי להבין דברי קדשו. אין רמז בגמרא שלכתחילה הלכה כרבי אליעזר. ואף באותו אחד שירד לטבול, שהפשט הוא שהלכה כרבי אליעזר, הגמרא נדה מגישה זו ואמרה דשפיר אתי גם כדעת רבי יהושע. וגם מ"ש בשם הירושלמי, או שיש לכת"ר פירוש אחר בירושלמי או שלא סיימוה קמי דמר, דהכי איתא בירושלמי (פ"א ה"ב ואבאר קצת כאן שכן במאמרי קיצרתי בזה לרוב פשיטות המאמר): רבי אידי ורב המנונא ורב אדא בר אחא בשם רב הלכה כרבי

יהושע בשוכח רבי הונא אמר תרין אמוראין חד אמר בשוכח אניב ליה חברה וכי יש הלכה בשוכח כך הוא הלכה ולמה אמרו בשוכח כדי שיהא אדם מזרז בעצמו לקרותה בעונתה ע"כ. כלומר בתחילה אמרו האמוראים מימרא "הלכה כרבי יהושע בשוכח", ועל כך הקשה עליו חברו 'וכי יש הלכה בשוכח'? כלומר מה צריך לקבוע הלכה של 'דיעבד' תאמר מה ההלכה לכתחילה וזהו. וענה לו חברו "אה"נ, הלכה כרבי יהושע לכתחילה, רק שצריך אדם להיות מן הזרזים מקדימים, ולא לעכב את קריאת שמע עד לסוף זמנה או קרוב לסוף זמנה, אלא להקדים". ולפי פירוש זה כלל לא התכוון לומר 'הלכה כרבי אליעזר' אלא רק לומר שיש עניין להקדים כמה שיותר (מעין שיטת רבינו יונה שהובאה בבית יוסף). וגם אם תאמר שכוונתו כשאמר 'לקרוא קריאת שמע בעונתה' היינו בהנץ החמה, ברור מדבריו שזהו רק לכתחילה כמצווה מן המובהק, אך לא עלה על דעתו לפסוק הכא כרבי אליעזר. שכן רבי אליעזר כלל לא מוזכר הכא. וכוונתו לנהוג מעין שיטת ותיקין שהיו מקפידים לקרוא קריאת שמע בהנץ החמה בכדי לקיים יראוך עם שמש. אתה הראת לדעת שלא אי ידיעתי סודו, הוא אשר גרם לקשיים שהעליתי במאמרי, אלא עיון הסוגיא ודקדוקה.

עוד כתב כת"ר: אם היה חותר לקיים מצוות ותיקין לפי הנץ גאונים החרשתי, אבל כמדומה שעיקר מטרתו להביא לעקירת מצוות ותיקין מכל וכל, והפיכתה לאיזה חומרא לחסידי עליון, ככתוב בפירוש במסקנתו. ע"כ. ואנא אמינא, אל החרש תחרישון, שכן תגובות כת"ר תהי לכם ולנו לחכמה מפוארה, דמיני ומינך יתקלם עילאה. ומ"מ נראה שכבודו חושדני במידי דלית בי. היום מקובל שאין האדם כותב או אומר משהו בהלכה ובכלל, אלא אם כן יש לו איזו כוונה נסתרת או אג'נדה המסתתרת כדאמרי אינשי "כנחש מתחת לקש..." וזאת למודעי שאין אתי בכל אלה כלום. ורבות למדתי מרבתי בשיבה הקדושה ישיבת תורת החיים ביד בנימין, אולם לא מצאתי לגוף טוב, אלא החתירה לאמת, בלא אג'נדות ובלא לחפש מה לומר ואיזה דבר שאומר יכבדוהו או יקלסוהו. אין לי שום מטרה בסוגיא זו כי אם לברר את דבר ה' זו הלכה.

ועל כן, האמת נתנת להיכתב, שלא אני הקטן, יתוש קטן, הפכתי זאת לחומרא לחסידי עליון, אלא דקדוק הסוגיא ודעת רוב מוחלט של רבנן קמאי וכל הגאונים, הם אלו שהפכו לחומרא לחסידי עליון. וראוי לעמוד בענווה מול כל הגאונים ורוב הראשונים שהיו סמוכים יותר לדורות האמוראים והבינו את דבריהם 'קצת' יותר טוב מהבנתני.

עוד כתב כת"ר: הספקות בזמן הנץ הוצגו כאילו זו מחלוקת ראשונים עתיקה, אבל באמת זה אינו, וכבר זכיתי להרחיב בענין, וכו', ושם בררנו שהעיקר כהנראה, ואין לשיטה האסטרנומית בסיס ברור לא בראשונים ולא באחרונים. וממילא אין בכח ספקות אלו לרופף קיום מצווה יקרה זו. ע"כ. והכא חדו סגי ייתי עלן ועלך אמן ואמן. זכיתי להתכתב בעניין זה עם אחד מהרבנים הכותבים דרך קבע בירחון זה (איני יודע אם חפץ בפרסום שמו) והוא אמר לי בפירוש כמעט במילים הללו 'אין ספק בדבר שעיקר הוא הנץ המישורי ולא הנץ הנראה'. וכיוון שאני מכיר את שתי הדעות, ולא זכיתי להתעמק בהן די הצורך, וכל אחד מבעלי הדעות אומר 'כולה שלי', ואין ספק בדבר שהנץ "שלו" הוא הנץ האמיתי. אמרתי לנפשי להציג זאת בתור ספק. ולא היתה לי גם

בזה, "כוונה נסתר" להציג זאת בתור מחלוקת ראשונים "עתיקה". אלא רק לומר לקושטא דמילתא שיש כאן ספק, כדחזינן.

עוד כתב: והחמור מכל, הקביעה היומרנית בשם הקב"ה מתי תפלת ותיקין רצויה לפניו ומתי לא. ע"כ. ובאמת לזאת הסכמתי שלהתחזק במידת הענווה, אני צריך.

וכתב עוד: קביעה זו חסרת בסיס ומנוגדת לגמרות ראשונים ואחרונים (חבל ראשונים הסוברים שק"ש אחרי הנץ דיעבד, ואף לחולקים מ"מ מצווה מן המוכרח היא). וככלל, יכולת ההבנה שלנו מה רצון ה', היא אך ורק לפי הכתוב בתורה (כפי שנפסק), ולא לפי סברות האדם בתפישתו מה רצון ה', והבן כלל זה כי עיקר גדול הוא. ע"כ. בזאת לא הבנתי מה כבודו רוצה מחיי. וכי בכל מאמרי תפסתי דרך של סברות כרס, ועל פיהן דנתי? הלא לא פסקתי מלצטט פוסקים ראשונים וראשונים ראשונים, שלחלקם אף לא התייחסו כלל ועיקר. וטענתי היא שהפסיקה היא ש'וותיקין' היא מצווה מן המוכרח שנדחית בקלות מול מצוות אחרות, וגם לזה הבאתי ראיות למכביר בדברי הראשונים והגאונים, ואין צורך בכפילות הדברים, והרוצה להיווכח על אמיתות הדבר מוזמן לעיין במאמרי, ודבר שפתים אך למחסור. וזאת למודעי שהבנתי כלל גדול זה, ועל פי לשונות הגאונים כתבתי אשר כתבתי, וכת"ר לא הביא אף בדל ראיה בשביל למוטט הבניין אשר בנית. ואדברא, אם יביא ראיות, אשמח להודות על האמת ולומר טעיתי.

ועוד כתב: ולקיים מצוה דאורייתא "שיש בה יחוד ה' ויראתו ותלמודו שהיא העיקר הגדול שהכל תלוי בו" (רמב"ם ק"ש א) בדיעבד לפוסקים רבים בגלל סברת הכותב מתי ותיקין רצוי לפני הקב"ה ומתי לא אינה דרך ישרה. וצא ראה במה דנו הפוסקים לדחות מפני ותיקין (תפלה בציבור, טבילת עזרא, דילוג הקרבנות והזמירות ועוד). ע"כ. ושוב, אינה 'סברת הכותב' אלא דברי הגאונים והראשונים. ובמחכ"ת, הלא רובא דרבנן קמאי ס"ל דוותיקין אינה אלא מצווה מן המוכרח, ועל כך לא חלק איש, ואדברא שיטת הרמב"ם ודעימיה היא שיטת חלק קטן מן הפוסקים, וכי לא שפיר לומר דכיוון שלדעת רוב הפוסקים אינה אלא מידת חסידות, ממילא יש לשקול את הדברים במשקל החסידות, ואם תפריע קימת ותיקין ללימוד התורה אזי שיש לדחות את קימת ותיקין מפני הערך הגדול של לימוד התורה?

צא ולמד ממז"ר ראש הישיבה הגאון הרב שמואל טל שליט"א, שאיני מכיר עוד מישהו המקפיד כל כך על קימת ותיקין, ובשנים האחרונות לא זכור לי שביטל תפילת ותיקין כי אם מחולי. ואעפ"כ מורה ובא לתלמידיו שאם בו יבוא על חשבון לימוד תורה, שאין דבר העומד בפני לימוד התורה הקדושה. והוא אשר אמרתי. גם כתוב בספר 'רבינו' לרבי אליהו שטרית נר"ו שמרן גאון עוזנו בעל היביע אומר נשאל האם העיקר כהנץ הנראה או האסטרונומי. וכתוב שם שמרן נתחמק מלהשיב, מפני שאין זה אלא מידת חסידות בעלמא. וכי מרן לא ידע מה שכתב כת"ר?

ועוד כתב: ולא זו בלבד, אלא אף רב עמרם גאון, שבו תלה הכותב את עיקר טענתו בהיתר לדחות את ק"ש עד ג' שעות, לבד מה שדבריו נאמרו ליישב את המנהג הקיים ולא לקבוע את יסודות ההלכה², כתב בתוך הדברים "ומאן דקרי ק"ש בעונתה שקיל אגריה יתיר מכד עסיק

(ב). זאת מניין לך?

באורייתא ... מכלל דבעונתה עדיף ממעסק באורייתא". הרי מפורש בגמרא והביאה הגאון שמעלת ק"ש היא יותר מלמוד תורה. ואיך נחלוק על הגמרא והגאון בזה ע"כ. ועלי להודיע לכת"ר כאן, אל תירא ואל תחת, לא התכוונתי לרועע את יסודות הדת. בודאי מי שמצליח לקום ולהתפלל כותיקין מידי יום ביומו, קדוש יאמר לו. בין אם נוהג כדעת הגאונים ור"ח, ובין אם נוהג כדעת הרמב"ם ודעימיה, בודאי שאין לערער ואין להרהר אחר דבריו. וגם לא התכוונתי לומר שיש לקרוא קריאת שמע לכתחילה בג' שעות, ושאין שום עניין לקרוא קריאת שמע כוותיקין, אשר לא ציוויתי ולא עלתה על לבי. ועל כן לא נכון לומר עלי שאני חולק על הגמרא והגאון. הגמרא והגאון אמרו שיש לקרוא קריאת שמע בהנץ החמה, וששכר מי שעושה זאת גדול ממי שעוסק בתורה. לא חלקתי על זה, ויציבא בארעא ובשמי שמיא. אולם רק אמרתי שמי שקימת ותיקין עלולה להפריע לו למהלך היום, או לגרום (אם רבים קמים ותיקין) לחולשא בלימוד התורה, שמעלת לימוד התורה כחלק מסדר היום של תלמיד ישיבה, וכן בעסק התורה דברים גוברת. ומהאי טעמא כתב רב עמרם שאפשר לדחות את ותיקין גם בשביל "ותלמידי דיתבי וגרסי ואתו בעלי בתים למשמע למילף מפלפוליהו". נמצאת למד שאין הכרח בדברי רע"ג נגד מה שכתבתי, ואם היה כדבריו, היאך היה כותב רע"ג 'ודותיקין מילתא דלא שכיחא'? ודי בזה.

ושוב אחזור על הראשונות, יישר כח לכת"ר על ההערות המחכימות שעזרו לי לדקדק ולדייק את הדברים. אתה הראת לדעת שאין בכל דבריו החשובים דבר שערער את מה שכתבתי, ומכל מקום יישר כח גדול.

וגם אני אצטרף לחתימת כת"ר בפה מלא, לביאת גואל צדק ובצפיה לבניין אריאל, אמן ואמן. דניאל אדר ס"ט.



כמה הבהרות בשולי הערות הרב אדר הי"ו:

א, כוונתי באחרי הנץ - אחר רגע הנץ.

ב, אמת שיש מחלוקת בגאונים, אבל במאמר הוצגו הדברים כאילו כל הדעות שוות כדעת ר"ח, ודעת הרמב"ם נתלית בבה"ג שהוא דעת יחיד, ולזאת אין שום הכרח.

ג, רב עמרם גאון מתאר מציאות קיימת, שלא מתפללים ותיקין. וזה לא חידוש מאז ועד היום שרובא דעלמא עדין לא מדקדקים בזה, ולא לחינם נקראו ותיקין. והטעם שאומר לישב כולל את סברת לימוד תורה, אבל אין כאן הדרכה איך לנהוג לכתחילה, אלא נתינת טעם למציאות קיימת.

ד, לא זכיתי למצוא מי הם 'רוב מוחלט של רבנן קמאי וכל הגאונים' הסוברים שזה חומרא לחסידי עליון.

אליהו שרון



הרב יוסף עובדיה

כולל מאורות אברהם

ביתר עילית

תפילה וק"ש עם הנץ החמה

תגובה ב'

הרב דניאל אדר האריך במאמרו לבאר את מחלוקת הקדמונים בסוגיא דותיקין, וכתב שמחלוקתן תלויה בפירוש המילה 'גומרין', דמי שמפרש גומרין היינו קוראין ס"ל שמעלת הותיקין היא שהיו קוראין את שמע מיד מהנץ החמה, אבל התפילה אינה צריכה להיות סמוכה להנץ החמה, רק מדין סמיכת גאולה לתפילה. ומי שמפרש 'גומרין' היינו מסיימים, מעלת הותיקין הייתה בתפילה, שהיו מתפללים מיד בהנץ החמה, ולשיטה זו על כרחן היו צריכים להקדים את שמע קודם הנץ החמה.

והה"כ הניח מונח שאין שום מעלה לקרא את שמע קודם שתנץ החמה, שק"ש של יום היא ככל המצוות הנוהגות ביום, שלכתחילה זמנן אחר הנץ החמה, כמו ששינונו במסכת מגילה (כסברת ר"ת בספר הישר). ולכן הבין שלשיטת הסוברים שיש להקדים את ק"ש להנץ החמה, מעלת הותיקין הייתה דוקא לענין התפילה, שהיו מתפללים מיד בהנץ החמה. ולכן התקשה בהבנת דעת הרמב"ם, ונדחק לפרשו. וכן הרבה להקשות על ר"י שירלאון (שביאר את שיטת רבו ר"י הזקן), ודחה דבריו כדבר איש אל רעהו, מבלי שים לב כמה הפרש יש בינינו לראשונים כמלאכים.



ונבאר תחילה במה נחלקו רבי יהושע ורבי אליעזר. שנינו (ברכות י:): למה נאמר ובשכבך ובקומך, בשעה שבני אדם שוכבים ובשעה שבני אדם עומדים, ובמשנה (שם ט:): רבי יהושע אומר עד שלש שעות שכן דרך מלכים לעמוד בשלש שעות. מבואר שזמן ק"ש של שחרית תלוי בזמן קימה, דר"א ס"ל דאזלינן בתר קימת כולי עלמא, ועד הנץ החמה מיקרי זמן קימה, אבל בתר הנץ כיון דכבר כולי עלמא קמו ממטותיהן, אף על גב דמלכים עדיין לא קמו, לאו זמן ק"ש מיקרי, דאחר קימת כו"ע אזלינן. ור"י ס"ל דעד ג' שעות זמן קימה הוי, שכן דרך מלכים לעמוד בג' שעות, וכיון דהוי זמן קימה לדידהו קרינן ביה ובקומך (לשון שו"ת שאגת אריה סימן ה). ולפי זה ודאי שגם לדעת רבי יהושע יש מעלה לקרא את שמע קודם הנץ החמה, שהוא זמן קימת רוב בנ"א. וגם מדין זריזין מקדימין למצוות יש מעלה לקרא את שמע מזמן שיכיר, אף לדעת רבי יהושע, שאין זמן ק"ש כשאר מצוות התלויות ביום. והדקדוק של ותיקין הוא על ק"ש דוקא, כפשטות משמעות הגמרא שלא יאחרו לקרותה, דאע"ג שמודים ותיקין שהלכה כרבי יהושע שזמנה עד ג' שעות, מ"מ ותיקין היו מהדרין לקרותה עד הנץ החמה, שהוא זמן קימה לרוב בנ"א. ומה שהיו ממתינים בקריאתה ולא קוראין אותה מיד בתחילת זמנה, כיון שצריך לסמוך גאולה לתפילה, וזמן תפילה לכתחילה הוא אחר שתנץ החמה, מדכתיב יראוך עם שמש.

ובברייתא (ברכות ט:) "ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה כדי שיסמוך גאולה לתפלה ונמצא מתפלל ביום", הכי קאמר דכיון שזמנה של ק"ש מתחיל משיכיר את חבירו, א"כ למה מאחרין לקרותה עד סמוך להנץ החמה, ואמרו כדי שיסמוך גאולה לתפלה ונמצא מתפלל ביום, כלומר כדי שיתקיים גם הדין השני שלא להקדים את התפילה לפני הנץ החמה. אמר רבי זירא מאי קראה, כלומר מנין שהתפלה צריכה להיות דוקא אחר הנץ החמה ולא קודם, דכתיב ייראוך עם שמש ולפני ירח דור דורים. ומנין שצריך לסמוך גאולה לתפילה, העיד רבי יוסי בן אליקים משום קהלא קדישא דבירושלים כל הסומך גאולה לתפלה אינו נזוק כל היום כולו. אבל מדין זמן התפילה אין ענין להתפלל דוקא בהנץ החמה. ולפי האמור הברייתא יהיב טעמא למה מאחרין את שמע, אבל לפי הבנת הה"כ שהדקדוק הוא להתפלל בהנץ, יהיב טעמא למה מקדימין את שמע (שלא כדין). ובלשון הראשונים מבואר דיהיב טעמא למה מאחרין את שמע, וזה כפירוש שכתבתי.



במשנה במסכת ברכות (כב:) ירד לטבול אם יכול לעלות ולהתכסות ולקרות עד שלא תהא הנץ החמה יעלה ויתכסה ויקרא ואם לאו יתכסה במים ויקרא. ובגמרא (כה:) לימא תנא סתמא כרבי אליעזר דאמר עד הנץ החמה, ונפק"מ שהלכה כסתם משנה. ומשני, אפילו תימא רבי יהושע ודלמא כותיקין דאמר רבי יוחנן ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה ע"כ. שהיה סלקא דעתין שהמשנה היא כרבי אליעזר, שאם לא קרא את שמע עד שתנץ החמה לא יצא, ותירצו שהמשנה היא כותיקין, שרק מצד הידור היו קוראין בזמן שרוב בנ"א קמים.

ופסק הרמב"ם (קריאת שמע פ"ב ה"ז) כמשנה זו, וז"ל "אם היה מתיירא שמא תנץ החמה קודם שיקרא, יתכסה במים שהוא עומד בהן ויקרא". מבואר שהקפידה היא שתהיה ק"ש קודם שתנץ החמה. ואין לומר שהרמב"ם ס"ל כהר"ח שהיו קוראין אותה ממש בהנץ החמה, שהרי כתב בפירוש המשנה (ברכות פ"ג מ"ה) "דברי משנה זו אינם אלא בותיקין שהיו נזהרין לגמור קריאת שמע עם עלות החמה באופק כדי שתהיה תפלתם עם עלות החמה". וא"א לפרש בדבריו לגמור היינו לקרא, דא"כ אין "תפלתם עם עלות החמה".

ומ"מ ממשנה זו מוכח דאע"ג שאינו מתפלל בהנץ החמה נחשב כקורא כותיקין, שהרי זה שירד לטבול וקרא את שמע במים, עולה ומתכסה וחוזר וקורא ק"ש עם ברכותיה ורק אח"כ מתפלל, ונמצא שאינו מתפלל בהנץ החמה. תדע שהרשב"א בתשובה (ח"א סי' מז ושיט) כתב הא דתנן היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא אם כיון לבו יצא מסתברא דחוזר ואומר ברכות בפני עצמן ואף על פי שאינו קורא ק"ש, שהברכות לא נתקנו על ק"ש. והעתיקו מרן הבית יוסף (סימן מו), והביא הב"י ראייה לדבריו מהא דתנן ירד לטבול אם יכול לעלות ולהתכסות ולקרות עד שלא תנץ החמה יעלה ויתכסה ויקרא דמסתברא שחוזר ואומר ברכות בפני עצמן מהטעם הנזכר עכ"ל. מוכח מזה דעיקר הדקדוק של ותיקין לאו משום תפילה, אלא משום ק"ש שלא לאחר לקרא אחר הנץ החמה, להדר כדעת רבי אליעזר. ומה שכתב הרמב"ם בהלכות תפילה (פ"ג ה"א) תפלת השחר מצותה שיתחיל להתפלל עם הנץ החמה וזמנה עד סוף שעה רביעית, אינו ענין

לוחיתין, אלא רצה לומר שאין להתפלל קודם הנץ החמה ואין לאחר אחר שעה רביעית. אבל לענין זמן ק"ש אם קרא אחר שתנץ החמה, הוי דיעבד, כדמוכח מלשונו בהלכות ק"ש (פ"א הל' יא) שכתב "ואם איחר וקרא קריאת שמע אחר שתעלה השמש יצא ידי חובתו". ומה שלא הזכיר הרמב"ם שזמן ק"ש לכתחילה מזמן שיכיר, משום דס"ל שהלכה כותיקין, וכל שאינו קורא כותיקין הוי דיעבד.



וז"ל תלמידי רבינו יונה (ברכות ד:): "וראיה לדבר דאין זמנה לכתחלה אלא עד הנץ החמה בלבד מדתנן בפרק מי שמתו ירד לטבול אם יכול לעלות ולהתכסות ולקרות עד שלא תנץ החמה יעלה ויתכסה ויקרא ואם לאו יתכסה במים ויקרא, אלמא משמע דמש"ה הצריכוהו לקרות במים כדי שלא תעבור זמנה וכו' רצו חכמים שיקרא ק"ש בזמנה והיינו קודם הנץ החמה משיסמוך גאולה לתפלה וכו' וא"ת מנין לנו דותיקין סוברין דזמן ק"ש לכתחלה אינו אלא עד הנץ דלמא ס"ל דאפי' אחר הנץ הוא זמנה לכתחלה, ומה שהיו מדקדקים וקורין קודם הנץ, לא היו עושין זה מפני שאין זמן ק"ש לכתחלה אח"כ אלא מפני שזמן התפלה הוא כשתנץ החמה והיו צריכין להתפלל מיד היו מדקדקין וגומרין אותה עם הנץ החמה כדי שיסמכו גאולה לתפלה וכו' וי"ל דבהכרח אנו למדים מדברי ותיקין דס"ל דסוף זמן ק"ש אינה אלא עד הנץ החמה לכתחלה דמסתמא לשון ייראוך עם שמש אינו רוצה לומר בזריחת השמש דוקא אלא לאחר שנתפשט השמש בעולם וכו' שזמן תפלה אינה בתחלת זריחת השמש דוקא" עכ"ל. הרי מפורש דס"ל לרבינו יונה שהדקדוק של הותיקין היה להספיק לקרא את שמע קודם הנץ החמה, אבל לענין תפילה אין קפידה לעמוד מיד בהנץ החמה, ומהפסוק ייראוך עם שמש, למדו רק שלא יתפלל קודם הנץ החמה.

ולפי דעת רבינו יונה יש ג' דינים - הראשון זמן ק"ש, דזמנו מעיקר הדין הוא משיכיר עד שלש שעות כרבי יהושע, אלא שותיקין היו מהדרין לנהוג כרבי אליעזר שזמנה רק עד הנץ החמה. ולפי זה גם אם יקרא את שמע מיד משיכיר נחשב קורא כותיקין, אע"ג שאינו סומך גאולה לתפילה, שהדקדוק הוא שלא יקרא את שמע אחר שעבר הנץ החמה, וזה מוכח מהמשנה שירד לטבול.

דין שני שאינו שייך לותיקין דוקא, שהתפילה תהיה דוקא אחר זריחת השמש, וזה מה שאמר רבי יוסי (שבת קיח:): יהא חלקי ממתפללים עם דמדומי חמה אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן מצוה להתפלל עם דמדומי חמה אמר רבי זירא מאי קרא ייראוך עם שמש ולפני ירח דור דורים. ואין דין זה משום ותיקין או משום זריזין, שהרי למדו מפסוק זה גם לענין תפילת מנחה שצריך דוקא לאחר אותה לסוף היום. ודמדומי חמה היינו תחילה וסוף של זמן זריחת השמש בעולם, וכשם שלגבי מנחה אין הכוונה לרגע של השקיעה ממש, כך גם לגבי שחרית אין הכוונה לזריחת השמש ממש אלא לאחר שנתפשט השמש בעולם.

דין שלישי, לסמוך גאולה לתפילה, (ברכות ט:): העיד רבי יוסי בן אליקים משום קהלא קדישא דבירושלים כל הסומך גאולה לתפלה אינו נזוק כל היום כולו. היינו בין אם מקדים להתפלל

קודם זריחת השמש ובין אם מאחר להתפלל בסוף שלש שעות צריך לסמוך גאולה לתפילה, ואפילו בתפילת ערבית שייך דין זה, וגם דין זה אינו שייך לותיקין דוקא.



וז"ל הרי"ף (ברכות ד:): "ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה כדי שיסמוך גאולה לתפלה ונמצא מתפלל ביום א"ר זירא מאי קראה ייראוך עם שמש, וכן הלכתא, אלא מיהו לית כל אינש יכול לכווני ולמעבד כי הא מילתא ואפי' הכי מצוה למיקרי קודם הנץ החמה מעט כדי שלא יתפלל אלא לאחר הנץ החמה שנמצא מתפלל ביום ואף על פי שאינו עם הנץ החמה דוקא" עכ"ל. וכתב תר"י (שם ה:): "ואומר מורי הרב נר"ו שכוונת הרי"ף ז"ל היא דותיקין מפני שהיו משערין בדקדוק היו מצמצמין ומכוונין שמיד כשיגיעו לגאל ישראל תהיה הנץ החמה, ושאר בני אדם אינם בקיין לשער כל כך ואם יבואו לעשותו שמא יטעו ותנץ החמה קודם ק"ש ויעבור זמן לכתחלה ועל כן צריך שלא ישערו בצמצום אלא בענין שיוכלו לכל הפחות לקרוא קודם הנץ פרשה ראשונה ושתהיה הנץ החמה מקריאת פרשה ראשונה עד גאל ישראל כי זה נקל הוא לכוון שתהיה הנץ החמה בשיעור גדול כזה ואף על פי שאינו מכין בענין הנץ החמה שיהיה כשמגיע לגאל ישראל אין לחוש לזה". הרי מבואר שעיקר הדקדוק לדעת הרי"ף הוא לקרא את שמע קודם שתנץ החמה.



וכך היא גם דעת הר"י שירלאון שמעלת הותיקין היא לקרא את שמע קודם הנץ החמה, והביא לזה ראיה מהירושלמי וז"ל "וכן משמע בירושלמי דקאמר מ"ד כדי שיהא רואה את חבירו ברחוק ד' אמות ויכירנו כמ"ד בין תכלת ללבן, אבל אמרו מצותה עם הנה"ח כדי שיסמוך וכו'". שמן הדין היה להקדימה מזמן שיכיר, שאז הוא זמן קימה, אבל כיון שצריך לסמוך גאולה לתפילה, ותפילה היא ביום דוקא, מאחרין את שמע לסוף זמנו של רבי אליעזר. ואם היה סובר ר"י שירלאון שמעלת הותיקין היא משום תפילה, לא היה לו להביא את המשנה שירד לטבול שיתכסה במים ויקרא, שהרי אחרי שקרא את שמע במים צריך לצאת ולהתכסות ולהניח תפילין ולברך ברכות ק"ש, נמצא שאינו מתפלל מיד בהנץ החמה. ואין לפרש דמה שהוא קורא במים, כדי שיספיק להתפלל מיד בהנץ החמה, שהרי בזה שהוא קורא במים אינו מרויח זמן לענין תפילה, שבין אם יקרא במים ובין אם יעלה ואח"כ יקרא, תפילתו תהיה באותו הזמן, ואדרבא הוא מפסיד זמן, כיון שצריך לחזור ולקרא את שמע בברכותיה, וכל מה שמרויח בקריאה בתוך המים הוא רק לענין ק"ש שקורא קודם הנץ החמה. ועוד קצת ראיה ממה שכתבו התוספות (ברכות ט: ד"ה כל הסומך) "כותיקין שקורין ק"ש קודם הנץ ותפלה לאחר הנץ", ולא כתבו תפלה 'בתוך הנץ'. ודקדקו לומר כן ממה שאמרו במסכת פסחים (יב:): אחד אומר קודם הנץ החמה ואחד אומר בתוך הנץ החמה עדותן בטילה.



וכן מוכח כפירוש זה ממה שכתבו התוספות במסכת יומא (לז:): "ואביי נמי לא נקט לק"ש כוותיקין אלא לומר דאע"ג דהלכה כאחרים לק"ש, צריך לאחר מעט עד סמוך להנץ כוותיקין כדי לסמוך גאולה לתפלה ומן הדין זמן ק"ש מתחיל כאחרים", מזה שכתב שותיקין היו מאחרין את הק"ש סמוך להנץ ולא בתחילת זמנה, משמע שהתוספות מפרשים מה שאמרה הברייתא "כדי" היינו יהיב טעמא למה מאחרין את ק"ש, וזה כפירוש רבינו יונה, שאם ההידור של ותיקין משום תפילה, היו צריכים לתת טעם למה מקדימין את שמע.

וגם הרשב"א בחידושו (ברכות ח:) ותוספות הרא"ש כתבו כדברי הר"י שירלאון, והביאו אף הם ראייה מהירושלמי הנ"ל.

וכן צריך לפרש את דעת האור זרוע (קריאת שמע סימן יג) והרא"ש (ברכות פ"א ס"י), שפירשו ממש כדברי הר"י שירלאון והביאו ראייה מהמשנה שירד לטבול. וכן מבואר בפסקי רי"ד (ברכות ט:) וז"ל "והוותיקין, שהן זריזין להקדים למצות, היו משכימין לקרותה קודם הנץ החמה הרבה, אלא כדי לסמוך גאולה לתפילה היו מאחרין סמוך להנץ החמה", יהיב טעמא למה מאחרין את ק"ש. וכן היא דעת הבה"ג (ואף הה"כ צידד לפרש כך בדעת הבה"ג). והמאירי והרי"ד בפסקיו (ברכות ט:) שנתנו טעם למה ותיקין היו מאחרים ק"ש, משום תפלה כדי להיותה ביום גמור.



וז"ל ספר האשכול (סימן א): "והיינו דסומך גאולה לתפילה כוותיקין, ק"ש קודם הנץ החמה וי"ח ברכות לאחר הנץ וכן היה מנהג הר"ם (ר' משה ב"ר שניאור) לכוון בשמע ישראל שקודם פסוקי דזמרה אחר שאנו משכימים ומעריכים בבתי כנסיות ובבתי וכו' וגם אמר ואהבת עד והיו הדברים כדי לאומרו קודם הנץ החמה וי"ח לאחר הנץ החמה". מבואר שהיה הר"ם נוהג לקרא את שמע קודם פסוקי דזמרה לפני שתנץ החמה כותיקין, אע"ג שלא היה מתפלל מיד בהנץ החמה, הרי שהוא מפרש כפירוש רבינו יונה. ובבית יוסף (סימן מו) העתיק את דברי ספר אהל מועד (ק"ש דרך ראשון נ"ח) בשם הרמב"ן ז"ל, וז"ל ועכשיו נהגו העולם לומר פסוק ראשון של ק"ש כרבי יהודה הנשיא משום דק"ש בציבור הוי אחר הנץ החמה ולכך קורין אותו פסוק קודם, שמא (ר"ל אולי) שעת קריאת אותו פסוק יהיה קודם הנץ החמה.



אולם הרמב"ן במלחמות (ברכות ב.) פירש שמעלתן של הותיקין הייתה משום התפילה ולא משום ק"ש, שהיו מקדימין וקורין אותה קודם הנץ החמה כדי שיהו גומרין אותה וסומכין תפלתם עם הנץ החמה הא למדנו שלא אמרו הנץ החמה אלא למצוה מן המוכרח לותיקין מקדים וגומר עם הנץ החמה, ומי שאינו יכול לכוון כן מתחיל עם הנץ וסומך תפלה להנץ בכל כחו. וכן דעת הריטב"א בחידושו (יומא לז:) שמעלת הותיקין הייתה להתפלל תפלה עם הנץ החמה כדכתיב ייראוך עם שמש דהיינו תפלה, וכדי לקיים סמיכת גאולה לתפלה מקדים קריאת שמע קודם הנץ החמה. ודוקא לותיקין שמדקדיקין בכך אבל לשאר עמא שאינם יכולין לעשות כותיקין זמנם לאחר הנץ החמה. אלא שגם הרמב"ן וגם הריטב"א לא הזכירו משנה זו דירד לטבול, וצ"ע איך יפרשו מה שאמרו בגמרא שמשנה זו כותיקין.

מתבאר שיש ג' שיטות בביאור סוגיא דותיקין. שיטה ראשונה שהיא שיטת הר"ח ורש"י ור"ת, שזמן ק"ש לותיקין בהנץ החמה, אלא ששיטה זו נדחתה ע"י מרן הבית יוסף (סימן נח). שיטת הרמב"ן במלחמות והריטב"א שותיקין היו מדקדקים להתפלל ממש בהנץ החמה. ושיטה שלישית, שהיא שיטת רוב הראשונים, וכך דעת מרן הב"י שדרכו לפסוק כשלשה עמודי הוראה, והעתיק את דברי רבינו יונה, שמעלת הותיקין שהיו קוראין את שמע לפני הנץ החמה, ואין צריך להקפיד שהתפילה תהיה בהנץ החמה דוקא. לכן הזכיר השו"ע את דין הותיקין דוקא בהלכות קריאת שמע (סימן נח) וכתב "שהיו מכונים לקרותה מעט קודם הנץ החמה", ואילו בהלכות תפילת שחרית לא הזכיר דין זה של ותיקין.



לפי האמור, אחר שקרא את שמע קודם הנץ החמה יכול להאריך בברכת גאל ישראל כמה שירצה. ועצה טובה היא לעשות כך במקומות שיש מחלוקת לגבי זמן הנץ החמה, לצאת יד"ח לכל הדעות ולא להיכנס לחשש תפילה קודם זמנה שהיא תפילה בדיעבד.

ומי שקם ממטתו קודם הנץ החמה ודעתו לחזור לשון, או להתפלל בצבור מאוחר יותר, נכון שיקרא קריאת שמע בלא ברכותיה קודם הנץ, ויחשב קריאתו כותיקין, וכשיתפלל אח"כ עם הציבור יחזור ויקרא ק"ש עם ברכותיה ויסמוך גאולה לתפילה. וכן מתבאר מדברי הגאון רבי זלמן בשלחן ערוך שלו (סימן נח ס"ד) שכתב אם יכול לקרות פרשה ראשונה לפני הנץ, יש לקרותה אז, אף שעדיין לא לבש ציצית ולא הניח תפילין, כדי לצאת ידי חובת שיטת היש אומרים דאף כשאינו מסמיך גאולה לתפלה, עיקר זמן קריאת שמע מן התורה הוא סמוך לנץ בדוקא.

יוסף עובדיה

כולל מאורות אברהם

ביתר עילית



תגובת הרב דניאל אדר

בס"ד

קבלתי מסירת ההודעה אשר שדר לי הרב יוסף עובדיה, וגדול כמרן שמו, על אשר כתבתי בעניין תפילת השחר וקריאת שמע, שעיקר עניין הנץ החמה הוא דווקא קריאת שמע. ודקדקתי זאת על פי רוב ככל הגאונים, וכמה מרבתינו הראשונים. וכתב בתשובתו הרמת'ה שלא נראו לו דבריי. ואמרתי שאענה על עיקרי דבריו.



יצא ראשונה, כתב הה"כ וז"ל: כתב שמחלוקתן תלויה בפירוש המילה 'גומרין', דמי שמפרש גומרין היינו קוראין ס"ל שמעלת הותיקין היא שהיו קוראין את שמע מיד מהנץ החמה, אבל

האוצר ◆ גיליון ס"ב

התפילה אינה צריכה להיות סמוכה להנץ החמה, רק מדין סמיכת גאולה לתפילה. ומי שמפרש 'גומרים' היינו מסיימים, מעלת הותיקין הייתה בתפילה, שהיו מתפללים מיד בהנץ החמה, ולשיטה זו על כרחין היו צריכים להקדים את שמע קודם הנץ החמה. ע"כ.

יש להעיר שלא נתכוונתי "להכריח" שמחלקותם תלויה בפירוש תיבת 'גומרים', אלא רק הצעתי זאת בתור אפשרות. ומ"מ הה"כ לא כתב להקשות על האפשרות הזו שהצעת.

וכתב עוד הרב יוסף עובדיה וו"ל: והה"כ הניח מונח שאין שום מעלה לקרא את שמע קודם שתנץ החמה, שק"ש של יום היא ככל המצוות הנוהגות ביום, שלכתחילה זמנן אחר הנץ החמה, כמו ששנינו במסכת מגילה (כסברת ר"ת בספר הישר). ולכן הבין שלשיטת הסוברים שיש להקדים את ק"ש להנץ החמה, מעלת הותיקין הייתה דוקא לענין התפילה, שהיו מתפללים מיד בהנץ החמה. ע"כ. ובמחכתה"ר לא הנחתי, לא מונח זרקא ולא מונח רביעי, "שאינן שום מעלה לקרוא את שמע קודם שתנץ החמה" מפני דקדוק קל שדקדקתי מהמשנה במגילה, כאילו מעולם לא שופה עיני דרך בירור סוגיא, וכאילו רק על פי דקדוק זה, כתבתי אשר כתבתי. וכי נעלמו מכת"ר כל רבנן גאוני וקמאיי שהבאתי במאמרי? ואם נעלמו ממנו, היאך הקשה כן? היה עליו לעיין במאמר קודם שהקשה. ואם לא נעלמו ממנו, אזי היה עליו לדחות ביד חזקה ובזרוע נטויה את ההכרחים שכתבתי, ולא להתעלם מהם ככלי אין חפץ בו. ועל כן, התמיהה היא על מר, מפני מה לא נשמר, וכתב ויתמרמר, ואת המאמר לא גמר. ואין לי שום צורך להכפיל ולהאריך הלשונות שכבר כתבתי ודקדקתי בהם די הצורך במאמרי, מאת כל הגאונים וכמה ראשונים שכותבים אשר כתבתי. והמעין יראה נכוחה שלא מדקדוק קל במשנה אמרתי כן, ולא מסברא דנפשאי, אלא מפי ספרים וסופרים.



עוד כתב: ולכן התקשה בהבנת דעת הרמב"ם, ונדחק לפרשו. ע"כ. דבריו לא נאמנו מאוד. לא אריך למכתב הכי "ולכן" התקשה בהבנת דעת הרמב"ם. שכן, לא התקשיתי בהבנת דעת הרמב"ם מפני שהבנתי בצורה "לא נכונה" את עניין הנץ החמה. גם המעיין יראה שלא "התקשיתי" בהבנת דעת הרמב"ם, אדרבא, הבנתי היטב את דברי הרמב"ם. רק כתבתי שיש מקום להעיר על דברי קדשו, מאת דברי רבנו חננאל ושאר קדושים עמו.

וכתב עוד: וכן הרבה להקשות על ר"י שירליאון (שביאר את שיטת רבו ר"י הזקן), ודחה דבריו כדבר איש אל רעהו, מבלי שים לב כמה הפרש יש בינינו לראשונים כמלאכים. ע"כ. ובאמת לא זכיתי להבין במה דברתי "כדבר איש אל רעהו" אל אדיר האדירים רבינו יהודה שירליאון, ומיחזיא מילתא שעיקר טענתו כלפיי היא זו, ובגוף מאמרי לא מצא שום מקום להתגדר בו, שהרי לא תירץ הרב הכותב שום קושיא מקושיותי שהקשיתי, ולא התייחס לדברי כל הגאונים דאזלי כל בתר איפכא מדבריו, וכנראה לא מצא בהם תיוהא. ואם כן הוא, אזי אם הבעיה היא בעצם העניין ש"העזתי" להקשות על דברי קדשו של הר"י שירליאון, הלא רבים אשר לפנינו רובא דאייתא קמן מרבנן בתראי, שהקשו על דברי קודמיהם וכן על דברי הראשונים. ואם זה מפני שכתבתי בכותרת "יש מקום לדחות את הכרחי ודיוקי הר"י שירליאון בהא מילתא", אמת,

הסתפקתי הרבה קודם שכתבתי. וסברתי מתחילה שמפני שמיד לאחר מכן אני מתחיל בקול ענות חלושה, והמחבר בשפה רפה מדבר, לא חשבתי שידקדקו עמי על הכותרת. אולם, אחרי שור"י ניחמתי, כי באמת הלשון אשר בכותרת היתה חריפה מדאי כלפי גאון הגאונים אשר כזה. ואשרי כת"ר שהעמידני על האמת.



וכתב לבאר על פי דברי השאגת אריה בסימן ה', שמחלוקת ר"א ור' יהושע בעניין זמן קריאת שמע דתליא מילתא בביאור הפסוק בשכבך ובקומך. ועל פי זה כתב לבאר מדיליה וז"ל: ולפי זה ודאי שגם לדעת רבי יהושע יש מעלה לקרא את שמע קודם הנץ החמה, שהוא זמן קימת רוב בנ"א. וגם מדין זריזין מקדימין למצוות יש מעלה לקרא את שמע מזמן שיכיר, אף לדעת רבי יהושע, שאין זמן ק"ש כשאר מצוות התלויות ביום. ע"כ. וזה הפלפול איני מבין. היכן רמזא מילתא באורייתא שלרבי יהושע יש עניין לקרוא את שמע כוותיקין? הלא אם היה עניין כזה, לא היה מקום לקושיית הגמרא (כה ע"ב): לימא תנא סתמא כרבי אליעזר דאמר עד הנץ החמה אפילו תימא רבי יהושע ודלמא כותיקין דאמר רבי יוחנן ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה ע"כ. דאלו כדברי הה"כ, כיוון שגם לרבי יהושע יש עניין לקרוא קודם הנץ החמה, וכדעת רבי אליעזר, ממילא לאו שפיר לומר בכי האי גוונא 'לימא תנן סתמא כר"א', אחר שגם רבי יהושע שר המסכים לזה.

ומאוד תמהתי עמ"ש לבתר הכי, שממה שהקפיד הוותיק שירד לטבול לקרוא ק"ש "קודם" שתנץ החמה, שיש עניין להדר כרבי אליעזר. והלא למסקנא דמוקמינן להא משנה כדעת רבי יהושע, מוכח דלא שמיעא לן כלומר לא סבירא לן להדר כדעת רבי אליעזר כלל.

ועוד תמהתי על כת"ר, הלא גם ר"א וגם רבי יהושע לא נחלקו אלא ב"עד סוף", וכיוון שרבי יהושע חלק עליו למעשה בעד סוף, מנא ליה לכת"ר לחדש שמודה הוא לא למעשה? וזאת בלא שום הוכחה והכרח. ואולי כוונת כת"ר היא שבדאי יש לחוש לכתחילה לכל החומרות שבעולם, ולא מילתא זוטרתא היא לחוש לדעת רבי אליעזר. אחר המח"ר, ידעתי כי זו דרך דרכו בה חלק מרבנן בתראי, אולם דרך זו כמעט ולא נמצאה בין התנאים והאמוראים, ואין לחדש דרך זו בלא ראיה.

ועוד בה, האם לא שם כת"ר לבו הטהור, מה שכתבתי דאחר דפסקינן הלכתא 'לקריאת שמע כוותיקין' והתם בתחילת הזמן איירי, כמו שיראה כל מעיין בתלמודנו, ממילא יוצא דלא פסקינן הלכתא כר"א כלל, אלא זו שיטה שלישית המובאת בתוספתא. וממילא אין לדברי ר"א ורבי יהושע עניין עם נידון דידן, שלא דיברו אלא "בעד סוף" ולא בתחילת הזמן, ואת כל הזמנים של תחילת הזמן, דחינו, ופסק אביי הלכה כוותיקין. וממילא הדר דינא לקריאת שמע, שהיא ככל שאר המצוות הנהוגות ביום, כההיא מתניתין דמגילה. וברור מלשון הגמרא והגאונים שכתבת, ובפרט מלשון רס"ג, שכת"ר אף לא ראה צורך להתייחס אליו, דומן קריאת שמע מתחיל מהנץ החמה והלאה, וברור שכל אלו הגאונים פסקו נגד רבי אליעזר. וגם רובא דקמאי שסברו שיש להקדים את קריאת שמע להנץ החמה, לא עשו זאת מפני שיש עניין להדר כר"א, אין זה

במשמעות דבריהם כלל, אלא מפני שהבינו שעיקר עניין הנץ החמה הוא לתפילה ולא לקריאת שמע, ממילא יש לקרוא קריאת שמע קודם הנץ החמה. ותו לא מיד.

ולא נסתר מעיני, שאפשר לדקדק מהלשון של המשנה 'עד שלא תנץ החמה' כשיטת מר, אולם כבר כתבתי שלשון זו אינה מוכרחת. וממילא שפיר יש לומר כדעת הגאונים וכמה ראשונים שסברו כדכתבי. ובאמת מה מאוד תמהתי על כת"ר, שלא ראה צורך להקשות על ראיותי.

וכתב לחדש שעיקר עניין הנץ החמה לדעת רוב הראשונים, אינה כדי להתפלל בהנץ החמה, אלא בכדי לקרוא קריאת שמע קודם הנץ החמה, אך תפילה אין הכרח שתהא דווקא בהנץ החמה לדעתם. ועוד כתב שנקטו כן בכדי לחוש לדעת רבי אליעזר. ולענ"ד לא צדק בזה, כפי שעניי המעיין תחזינה מישרים, לקמן בס"ד.

ואחר זאת כתב: ולפי האמור הברייתא יהיב טעמא למה מאחרין את שמע, אבל לפי הבנת הה"כ שהדקדוק הוא להתפלל בהנץ, יהיב טעמא למה מקדימין את שמע (שלא כדיון). ובלשון הראשונים מבואר דיהיב טעמא למה מאחרין את שמע ע"כ. ונראה שלא הבין דבריי, למרות שכתבתי זאת בבירור. לפי הפירוש אשר כתבתי, שהוא פירוש הגאונים, לא יהיב טעמא למה מקדימין את שמע שלא כדיון^א, אלא לכך שיש לקרוא את שמע בהנץ החמה דווקא, וממילא כיוון שלא התכוונתי למה שהה"כ הבין בדבריי, ממילא אין עלי קושיא. ובר מן דין, ברור שרובא דקמאי אכן הבינו כדבריו וכשיטת הר"י שירליאון, ולא חלק אדם על כך מעולם, ואף הבאתי זאת במאמרי. רק כתבתי שמפשטי הסוגיות והשמועות יותר משמע כשיטת הגאונים, ואף הבאתי לזאת סימוכים. אולם לזאת לא רצה, משום מה, הה"כ להתייחס, לא לדברי הגאונים ולא לראיות מן המשנה והתלמוד. וזאת לא ידעתי למה.

ועוד הביא את דברי הרמב"ם וכתב: אין לומר שהרמב"ם ס"ל כהר"ח שהיו קוראין אותה ממש בהנץ החמה, ע"כ. והמעייין רק בתגובתו, יכול לחשוב בטעות שאנא עבדא כתבתי במאמרי שהרמב"ם ס"ל כשיטת ר"ח. וזאת למודעי שכתבתי בהדיא איפכא, וכתבתי שהרמב"ם הוא העומד על צבא הסוברים כדעת ר"י שירליאון. ואם כן לשם מה היה צריך להביא, ללא צורך את דברי הרמב"ם? שכן אם עניינו הוא להגיב על דבריי, היה לרב הכותב שליט"א, להתמקד בזאת ולא להביא דברים שאינם מן העניין.

והביא הרב הכותב כמה מלשונות הראשונים בכדי לדקדק מהם כשיטתו, שהטעם שקוראים את שמע קודם הנץ הוא בכדי לחוש לדעת רבי אליעזר, אך תפילה אין בה עניין שתהא דווקא בהנץ החמה. וראשית הביא את לשון תר"י שכתבו: "וראיה לדבר דאין זמנה לכתחלה אלא עד הנץ החמה בלבד" וכן "וי"ל דבהכרח אנו למדים מדברי ותיקין דס"ל דסוף זמן ק"ש אינה אלא עד הנץ החמה לכתחלה" עיי"ש. אולם המדקדק יראה שאין מלשונות אלו שום ראיה. שכן, בכל זה הדיבור כלל לא הזכירו תר"י, שאנו נוהגים כן 'כדעת רבי אליעזר'. וא"ת ומה בכך, וכי את רבי יהושע הם הזכירו? אנא אמינא שכן, דו"ל: וכמו כן יש שני זמנים בסוף הזמן אחד לכתחלה

(א). כך אמנם הסביר רבינו תם. אולם האו"ז הקשה עליו. וגם זאת כתבתי במאמרי, והיה נקל לכל מעיין במאמר לידע ולהודיע ולהוודע שלא נקטתי בשיטת ר"ת.

ואחד בדיעבד ואפילו לותיקין האחד לכתחלה והוא עד שתנץ החמה והשנית בדיעבד והוא עד ג' שעות כר' יהושע ע"כ. ומבואר שאת רבי יהושע פסקנו, ולו בדיעבד, אולם את רבי אליעזר לא פסקנו, וכל מה שנקטנו כן זה מפני שכך הבין שזו שיטת וותיקין. ועוד בה, שלא מפני שיטת רבי אליעזר נגעו בה, ממה שכתבו בהדיא: וא"ת מנין לנו דותיקין סוברין דזמן ק"ש לכתחלה אינו אלא עד הנץ, דלמא ס"ל דאפי' אחר הנץ הוא זמנה לכתחלה ומה שהיו מדקדקים וקורין קודם הנץ לא היו עושין זה מפני שאין זמן ק"ש לכתחלה אח"כ אלא מפני שזמן התפלה הוא כשתנץ החמה והיו צריכין להתפלל מיד היו מדקדקין וגומרין אותה עם הנץ החמה כדי שיסמכו גאולה לתפלה ולעולם זמן ק"ש הוא אפי' אחר הנץ לכתחלה ע"כ. ואילו הוה סבירא להו, שדעת ותיקין היא כדעת רבי אליעזר, אם כן מה מקום לשאלה זו? הרי התשובה פשוטה לפניה 'מניין לנו דותיקין סוברין דזמן ק"ש לכתחלה אינו אלא עד הנץ?' היו צריכים לענות "מפני דס"ל כדעת רבי אליעזר", ממה שלא ענו כן, מוכח דלא סבירא להו כדברי הה"כ.

ותדע שלא יתכן לומר ששיטת רבי אליעזר היא שיש לקרוא לכתחילה בסמיכות להנץ החמה. וכי יעלה על הדעת לומר דאמרינן ליה לאיניש להתעכב כמעט עד שיעבור הזמן לכתחילה? הרי זה לא ניתן להיאמר. ורק מפני דבעינן לסמוך גאולה לתפילה מעכבינן לה עד סמוך להנץ החמה.

ועוד, המעיין בדברי תלמידי רבינו יונה יראה נכוחה שעיקר מה שבאו לומר הוא, דלא תימר מפני שפסקנו בגמרא הלכה כרבי יהושע, דכך ההלכה לכתחילה (ודלא כמו שאפשר ללמוד בירושלמי), אלא שלכתחילה יש לקרוא ק"ש מוקדם קודם הנץ החמה וכדעת ותיקין (ולא משום ר"א). והבינו תר"י שכך היא שיטת ותיקין מפני ההיא משנה של היורד לטבול, ולא משום רבי אליעזר כלל. וממילא הדר דינא לכך שיש מחלוקת בין רבנן קמאי בהא מילתא.

ועל כן אינו נכון מה שכתב הה"כ: ולפי דעת רבינו יונה יש ג' דינים - הראשון זמן ק"ש, דזמנו מעיקר הדין הוא משיכיר עד שלש שעות כרבי יהושע, אלא שותיקין היו מהדרין לנהוג כרבי אליעזר שזמנה רק עד הנץ החמה. ולפי זה גם אם יקרא את שמע מיד משיכיר נחשב קורא כותיקין, אע"ג שאינו סומך גאולה לתפילה, שהדקדוק הוא שלא יקרא את שמע אחר שעבר הנץ החמה, וזה מוכח מהמשנה שירד לטבול. ע"כ. וממה שדקדקנו ברור שלא משום ר"א נגעו בה.

וכתב הה"כ לצטט את פירוש תר"י בביאור שיטת הרי"ף, ושוב הקורא את תשובתו, יכול לחשוב שלא התייחסתי לזאת במאמרי לשיטת הרי"ף. ואינו נכון, וכתבתי שדברי הרי"ף מסתברים יותר כדעת הגאונים ורבינו חננאל. ואיני רואה צורך להאריך בזה שוב, והרוצה לידע מה כתבתי בביאור שיטת הרי"ף יכול לעיין במאמרי.

וגם כתב שדעת הרי" שירליאון כן, כדעת רבינו יונה, שכל העניין לקרוא את שמע קודם הנץ הוא מפני דמחמרינן כדעת רבי אליעזר, אך אין עניין להתפלל בהנץ החמה דווקא לדעתו.

(ב). וכן לא מפני שהבינו שזמן תפילה הוא בהנץ החמה, ובזאת מודינא להרב הכותב שהעמידני בזה על האמת, בבירור שיטת תר"י. דס"ל שיש להקדים קריאת שמע להנץ החמה לא מפני שתפילה צריכה להיות בהנץ החמה, אלא מפני שכך הוא הזמן לכתחילה. ואפיריון נמטייה. ומ"מ שיטת כל הגאונים שהבאתי אינה כן, וממילא יוצא בזה ששיטת תר"י יחידאה היא בעניין זה.

ובזאת לא אסכים עמו, דהלא הר"י שירליאון כתב בהדיא: וכן הדין שזמן ק"ש מתחיל כאחרים וזמנו עד שלש שעות כר' יהושע, אלא שוותיקין מקדימין למצות ומשכימים לקרותה קודם הנץ החמה כדי שתהא תפלה ביום אחר הנץ כדכתיב ייראוך עם שמש שהוא אחר זריחת השמש ע"כ. וכן כשכתב "ולקמן נמי בפרק תפילת השחר מוכח דהאי ייראוך עם שמש אתפילה קאי" וכן מוכח בעוד לשונות בדבריו ודו"ק כי קיצרתי. ומבואר תרתי, ראשית לא הזכיר כלל את רבי אליעזר, או שיש לחוש לשיטתו, ולדברי הה"כ העיקר חסר מן הספר. ושנית, הלא כתב כדי שתהא התפילה אחר הנץ החמה. וברור הוא בלשון בעלי התוספות (ומטו בה משם רבינו תם) שהלשון 'אחר הנץ' לדעתם שווה לזמן של 'עם הנץ'. וכוונתו לומר שיש להתפלל בהנץ החמה. וכל מי שידקדק בכך היטב בלשון הר"י שירליאון, יראה שאין שום משמעות לזמן של 'הנץ החמה' בדיוק, ודלא כדעת ר"ח והגאונים. אלא ברגע שהנצה החמה כבר מקרי 'אחר הנץ'. ועל כן, כשכותב אחר הנץ היינו בהנץ החמה. נמצאת למד שמה שכתב הה"כ: ואם היה סובר ר"י שירלאון שמעלת הוותיקין היא משום תפילה, לא היה לו להביא את המשנה שירד לטבול שיתכסה במים ויקרא, וכו' ע"כ. שאינו נכון.

וממה שכתב: ועוד קצת ראייה ממה שכתבו התוספות (ברכות ט: ד"ה כל הסומך) "כותיקין שקורין ק"ש קודם הנץ ותפלה לאחר הנץ", ולא כתבו תפלה 'בתוך הנץ'. ודקדקו לומר כן ממה שאמרו במסכת פסחים (יב:): אחד אומר קודם הנץ החמה ואחד אומר בתוך הנץ החמה עדותן בטילה. ע"כ. ואינה ראייה, שכן בלשון התוספות אין הבדל בין 'תוך הנץ' ל'לאחר הנץ', והוא מדוקדק היטב בלשון הר"י שירליאון, ומהאי טעמא לא כתבו כשיטת ר"ח והגאונים. וממילא גם שאר הראשונים שהביא בדבריו, יש לדחות באותו אופן.

ומ"מ אף בתר הכי, אין זה כל כך עניין עם נידון דידן. דאף אם נודה להה"כ בכל דבריו ונאמר שעיקר עניין הנץ החמה הוא שתהא קריאת שמע קודם הנץ החמה, ותפילה אין לנו סיבה להקדימה או לאחרה. אכתי אין זה משפיע על מה שכתבתי. שכן גם אנכי לא אמרתי, אלא שכיוון שדעת הגאונים ור"ח ועוד ראשונים, שיש לקרוא ק"ש בהנץ החמה, ממילא יש לחוש לדעתם. ואדרבא, דברי כת"ר (אם היו נכונים) מסייעים לי. דכיוון שאין שום עניין לפי דברי כת"ר בדעת רובא דקמאי להתפלל דווקא בהנץ החמה, ואפשר גם להתפלל לכתחילה לאחר מכן, ולדעת כמה ראשונים יש לקרוא קריאת שמע דווקא בהנץ החמה, ממילא יוצא שיש להקפיד לעשות כמו שכתבתי, ולקרוא קריאת שמע בהנץ, אף אם לא יתפלל בהנץ החמה. ועי' בהערה².

ג. מה שכתב שכן דעת האו"ו (סי' יג'), לשון זו היא תיובתיה שכתב האו"ו: ולק"ש כוותיקין כדי שיסמוך גאולה לתפלה ויתפלל ביום כדי לקיים ייראוך עם שמש ע"כ. ומבואר שהתפילה היא כדי לקיים ייראוך עם שמש. וזה דלא כמו שכתב בתר"י דייראוך עם שמש הוא לעניין קריאת שמע. וכן בלשון שכתב האו"ו לאחר מכן: אלמא דותיקין אית להו דר' יהושע אלא שהיו מקדימין כדי לקיים בתפלה ייראוך עם שמש ע"כ. ומבואר שהעיקר הוא שהתפילה תהא בהנץ החמה. והה"כ לא דק. והמעין בדברי הר"ד יראה גם שדברי הה"כ אינם מוכרחים כלל, שכן כתב הר"ד: אלא מפני שהתפילה אינה ראויה להיעשות אלא לאחר הנץ, כדילפינ' מייראוך ע"כ. ומבואר שגם הוא תלה את התפילה בקרא דייראוך, וזה כדעת הראשונים הסוברים בדעת וותיקין שהתפילה צריכה להיות בהנץ החמה ולא ק"ש, ויש להקדים את קריאת שמע מפני התפילה. ויתר על כן, הר"ד מנגיד לשיטה זו, את דברי ר"ח שאמר שיש לקרוא את שמע בהנץ החמה. והוא כדברי דבריו הה"כ צע"ג.

ומה שכתב בשם ספר האשכול, לא מצאתי זאת בנוסח האשכול שתחת ידי (מהדורת אלבעק) שהיא מההדורה המדויקת. ואולי ציטט זאת בשם האשכול המזויף, שזויף לפני כמאה וחמישים שנה והדפיסו חכם בשם ריצ"ב אוירבאך, לפני כמאה וחמישים שנה. ויש לסייע לזאת ממה שהביא בשם רבי משה בן שניאור מבעלי התוספות, ולא היה האשכול יכול להביא את דעת רבי משה בן שניאור, שכן קדם אליו טובא. מ"מ בלשון האשכול מהדורת אלבק, היא לא נמצאה, ואין לסמוך על דברי האשכול שכתוב עליו "על פי כתבי יד", וחבל שהה"כ הוטעה.

ודברי הרמב"ן והריטב"א (וכן שיטת הרי"ד והאו"ז ורוב הראשונים למעט תר"י) פשוטים לפניכם, ושיטתם כמו שכתבתי במאמרי ואין בהם נפתל ועיקש.

ועוד רגע אדבר, על מה שכתב בסו"ד, שיש ג' שיטות בביאור סוגיא דוותיקין. וכתב: שיטה ראשונה שהיא שיטת הר"ח ורש"י ור"ת, שזמן ק"ש לותיקין בהנץ החמה, אלא ששיטה זו נדחתה ע"י מרן הבית יוסף (סימן נח). ע"כ. ואנכי נוראות נפלאה, היאך שיטת כל הגאונים, נדחה קרא לה כלאחר יד. ועל מרן הב"י אין לי קושיא, על מה שלא נקט כשיטה זו. דברש"י הלא יש סתירה בדבריו (וגם רש"י מפרש ואינו פוסק כמ"ש מרן הב"י בסו"ד), ור"ת בספר הישר, לא היה לנגד עיני מרן הב"י, ואמטול הכי, לא הביא מרן אלא את דעת ר"ח (וגם זאת רק כי הביאו בשמו, אך את לשון ר"ח בעצמה לא ראה מרן, דהיא לא נדפסה בימיו). ולכן לא נתן לה מרן חשיבות. אולם מעכ"ת נר"ו שראתה עינו הבדולח במאמרי, את כל הגאונים וכמה מן הראשונים שלא היו לנגד עיני מרן ז"ל, האם עדיין יש לדחות בגילא דחיתתא, ואפילו לא לדון בשאלה "אילו היה מרן רואה שמא היה חוזר בו" ואף אם תאמר שלא היה חוזר בו, מ"מ בהגלות נגלות כל הני רבבתא קמן, האין להתייחס אליהם?

ועוד במה שכתב: ושיטה שלישית, שהיא שיטת רוב הראשונים, וכך דעת מרן הב"י שדרכו לפסוק כשלשה עמודי הוראה, והעתיק את דברי רבינו יונה, שמעלת הותיקין שהיו קוראין את שמע לפני הנץ החמה, ואין צריך להקפיד שהתפילה תהיה בהנץ החמה דוקא. לכן הזכיר השו"ע את דין הותיקין דוקא בהלכות קריאת שמע (סימן נח) וכתב "שהיו מכוונים לקרותה מעט קודם הנץ החמה", ואילו בהלכות תפילת שחרית לא הזכיר דין זה של ותיקין. ע"כ. והרואה במאמרי וכן בתגובתי זאת, יבחין נכוחה שלא צדק הה"כ בדבריו אלו. דאין זו שיטת רוב הראשונים, כי אם רק שיטת תר"י. וגם מה שטפל זאת על עמודי ההוראה אינו נכון, כפי שכתבתי. שכן גם הרמב"ם בפירוש המשנה (ברכות פ"ג הלכה ה') תלה את עניין הוותיקין בסמיכות התפילה, אע"פ שאותו טובל כלל לא סמך, מפני שהוא במקוה.

ומה שכתב בדעת מרן השו"ע, בזאת לא ידעתי מאי קא סליק אדעתיה מעיקרא ובסופה. הלא מרן בסו"ד פט כתב בהדיא: זמן תפלת השחר, מצוותה שיתחיל עם הנץ החמה, כדכתיב: ייראוך עם שמש (תהילים עב, ה) ע"כ. והיא כשיטת הרמב"ן והריטב"א והרמב"ם ורוב הראשונים, וכמו שכתבתי במאמר וכמו שהוכחתי על פני הה"כ הכא. ותו, גם בסו"ד נח כתב מרן את שני העניינים וז"ל: זמן קריאת שמע של שחרית, משיראה את חבירו הרגיל עמו קצת, וכו' ומצוה מן המובחר לקרותה כוותיקין שהיו מכוונים לקרותה מעט קודם הנץ החמה, כדי שיסיים קריאת שמע וברכותיה עם הנץ החמה ויסמוך התפלה מיד בהנץ החמה. ע"כ. ומי הכריחו לפרש דעת

מרן השו"ע דווקא כשיטת תר"י, ולא כדעת הרמב"ן, הרמב"ם, הריטב"א ורוב הראשונים? וכי יש כאן הכרח?!

ותמוהה עד מאוד לשון הה"כ שכתב: לכן הזכיר השו"ע את דין הותיקין דוקא בהלכות קריאת שמע (סימן נח) וכו' ואילו בהלכות תפילת שחרית לא הזכיר דין זה של ותיקין. ע"כ. וכי לא עיין בשו"ע סי' פט קודם שכתב זאת? ואין להאריך יותר.



אתה הראת לדעת, כי אין בדברי הה"כ שום הכרח לנטות מפירושי לשיטת רוב הראשונים. וכמו שכתבתי כן דעת מרן השו"ע ורוב ככל גדולי הפוסקים. ואדרבא דברי הה"כ רבי יוסף עובדיה נר"ו קשים מאוד באיזהו מקומן של סבכ"ם. ועל כן, אני על משמרתי אעמודה, דמעיין הדין יש לחשוש לשיטת הגאונים, ר"ח וכמה מן הראשונים לקרוא ק"ש בהנץ החמה, אם אין דוחק וכד'. וכבר כתבתי שאם הציבור מתפללים בהנץ החמה הנראה, שיש להתפלל עמהם כרגיל לכתחילה, מחמת כמה ספקות שצירפתי.

ולעניין מי שקם ורוצה לשוב לישון, לענ"ד דברי הה"כ אינם נכונים בזה. ויש לו להדר לקרוא קריאת שמע דווקא בהנץ החמה, ולא קודם וכשיטת הגאונים ור"ח. ואפשר שגם לדעת הרמב"ן והריטב"א דינא הכי, אחר שאינו עתיד לסמוך גאולה לתפילה.

דניאל אדר ס"ט

ישיבת תורת החיים תכב"ץ

יד בנימין



הרב יוסף חיים כהן

ירושלים

בדין רצועות שעל גב היד בשעת נשיאת כפים אם הוי חציצה

א.

בגמרא מסכת סוטה (דף לח.) אמרינן: "תניא אידך כה תברכו בעמידה נאמר כאן וכו' ר"נ אומר אינו צריך הרי הוא אומר לשרתו ולברך בשמו מה משרת בעמידה אף מברך בעמידה ומשרת גופיה מגלן דכתיב לעמוד ולשרת".

ובתוס' שם כתבו: ונראה לר"י שכהן שבירך ברכת כהנים בישיבה לא עשה ולא כלום הואיל ואיתקש ברכה לשרות וגבי שרות אמר רפ"ב דזבחים דיושב מחלל עבודה הלכך אף כאן צריך לחזור ולברך ע"כ הרי דאיתקש ברכת כהנים לעבודה ממש.

והנה בגמ' מסכת תענית דף כ"ז אמרינן אמר ריב"ל משום בר קפרא למה נסמכה פרשת כהן מברך לפרשת נזיר לומר מה נזיר אסור ביין אף כהן מברך אסור ביין מתקיף לה אבוה דר"ז וכו' אי מה נזיר אסור בחרצן אף כהן מברך אסור בחרצן אר"י אמר קרא לשרתו ולברך בשמו מה משרת מותר בחרצן אף כהן מברך מותר בחרצן אי מה משרת בעל מום לא אף כהן מברך בע"מ לא הא איתקש לנזיר ומאי חזית דאקישת לקולא אקיש לחומרא אסמכתא נינהו מדרבנן ולקולא ע"כ.

וכתבו התוס' ד"ה וז"ל: "מכאן שמותר לכהן בעל מום לישא כפיו". [וע' בספר לשון לימודים חלק א' דף לב. ובספר עושה שלום ח"ב מסכת מגילה (דף קלד ע"ג) ובזכרון יוסף (כ ע"א) ובבכור שור מס' תענית (דף טז: מש"כ ע"ד התו"ס)].

ובספרי פרשת שופטים פסקא רח איתא: "ונגשו הכהנים בני לוי מכלל שנאמר ושרת בשם ה' אלוהיו אין לי אלא תמימים בעלי מומין מנין שכשרים (לעריפת עגלה ערופה) ת"ל בני לוי כי הם בחר ה' אלוהך לשרת ולברך בשם מגיד שברכת כהנים כשרה בבעלי מומין" וכו'. ולפ"ז מתורצת קושית הגמ' בתענית, וכ"כ בנחל אשכול (ספר אשכול הל' ברכת כהנים עמוד 31), וע"ע בערוך השולחן (סימן קכ סק' מד) ובשו"ע רבינו זלמן (שם ס"ק מד). אולם בפסיקתא זוטרת (דברים פרק י) דרשו מהפסוק לשרתו ולברך בשמו מקיש ברכה לשרות מה שרות בכשרים ותמימים אף ברכת כהנים בכשרים ותמימים, מכאן אמרו חכמים כל כהן שיש בו מום אינו עולה לדוכן, וכן איתא בתנחומא (פרשת נשא ריש סימן ח).

א. הערת העורך (הרב רועי הכהן זק) בספרי שבפניי (פינקלשטיין) איתא: "ונגשו הכהנים בני לוי, מכלל שנאמר ושרת בשם ה' אלקיו אין לי אלא תמימים בעלי מומים מנין תלמוד לומר בני לוי כי הם בחר ה' אליך לשרתו ולברך בשמו מגיד שאין ברכת כהנים כשירה בבעלי מומים" ויעויין בדברי המהדיר שם (שאע"פ שאינו נאמן בפירושיו, נאמן הוא בציטוט המקורות) שיש בזה ח"נ בין כתבי היד.

ובט"ז או"ח (סימן קכח ס"ק) כתב שכל ההיקש לעבודה זה רק בדבר שהוא ביד האדם לתקן כיושב שבידו לעמוד אך בדבר שאין בידו לתקן לא הוקש לעבודה ולכן בעל מום כשר לנשיאת כפים שאין בידו לתקן.

ולפ"ז נראה שהרצועות שעל ידו, שכיון שבידו להוציאם יצטרך לחולצם, שהרי הוי חציצה בשעת העבודה, וכמ"ש הרמב"ם (פ"י מהל' כלי המקדש ה"ו) וז"ל: "לפיכך אין הכהן יכול לעבוד בתפילין שהרי חוצצת אבל של ראש אינה חוצצת" ע"כ (ועי' זבחים י"ט). ועוד שי"ל ג"כ שכל ההיקש שאמרינן במס' תענית שזה לקולא זה רק שיש קולא וחומרא, כהא דחרצן שאיכא לאקושי לנזיר לחומרא ואיכא לאקושי למשרת לקולא, אז אמרינן שמקישין לקולא, אבל במידי דאין אפשרות להקיש אלא לחומרא שפיר אקשינן לחומרא, וכמו לענין שתיית יין. ולפ"ז גם בעמידה ונ"כ, שהני לא שייכי לנזיר, מקשינן לחומרא למשרת. ולפ"ז גם ברצועות אין היקש לקולא שאין שייכות לנזיר בזה, וע"כ דנקיש למשרת. ועיין בשו"ת תפלה למשה (חלק ו סימן י אות ב). אמנם זה ודאי שאין לומר שיצטרך הכהן לחלוץ בשעת נשיאת כפים את כל התפילין של יד, כמו בשעת העבודה, שבנשיאת כפים זה רק בידו ממש, וכמ"ש "וישא אהרון את ידיו", וכמו גבי עבודה שכתוב "ולקח הכהן". ומה שהיו צריכים להוציא את כל התפילין הוא משום בגדי כהונה שכתוב בהם על בשרו ולבשם. ואף שלכאורה יש לתמוה מה חציצה שייכא הכא, דבשלמא גבי עבודה הוי חציצה לבשרו, שהתורה אמרה ולבש על בשרו שיהיו הבגדים על הבשר ולכן לא היה מניח בשעת העבודה, אבל הכא מה שייכא חציצה.

וראיתי שכבר עמד בזה מהר"י הלוי בשו"ת מטה יוסף (סי' ב') והוסיף לתמוה שהנה בזמן העבודה אם הניח בגד פחות מג' אצבעות במקום אצבעותיו לא הוי חציצה, וכ"ש בברכת כהנים שאין שום דבר של מצוה בידו דלא שייך בזה חציצה.

[ומ"ש בשו"ת ישכיל עבדי ח"ח (סי' כ) בשם המט"י אות ה שיש חציצה ברצועות הוא תמוה דהרי ס"ל התם שלא הוי חציצה וצ"ע].

אמנם מצאתי בספר כה תברכו (מערכת החית סימן א') שכתב שיש מקום לומר שיש חציצה בנשיאת כפים מהא דכתיב "וישא אהרון את ידיו" דבעצמו של יד צריך לברך לא ע"י דבר אחר, דומיא דעבודה. וכפי' רש"י ז"ל במסכת עירובין (דף ק"ג ד"ה ות"ל) ולקח הכהן בעצמו של יד בעינן ולא ע"י דבר אחר. דמה הפרש איכא בין לקיחת הכלי, שצריך שיהיה בידו דוקא שלא יחוץ בידו דבר אחר, לברכת כהנים. והרי גלי לן קרא ברכת כהנים ואמר את ידיו, והיינו שתהיה ברכתו בידיו דוקא ולא יחוץ בידו דבר אחר.



ב.

ואין לומר שכל ההיקש לשרות הוא דוקא בזמן ביהמ"ק אבל האידנא לא כמ"ש במור וקציעה (סי' קכח ד"ה כתוב בספר וכו') ובשו"ת שאילת יעב"ץ סימן עה ובפני יהושע כתובות כד ע"ב, משום שהוי נ"כ מדרבנן האידנא, שז"א דהא פשטיה דקרא משמע שגם בזמן הזה דכתיב

"ולברך בשמו עד היום הזה". וכן אמרו בספרי (ריש פרשת ראה): אין לי אלא במקדש בגבוליו מנין ת"ל בכל מקום אשר אזכיר את שמו א"כ למה נאמר לשום את שמו שם לשכנו תדרשו לומר במקדש אתה אומר את השם ככתבו ובגבולין בכינויו. וכן דעת הרמב"ם (פט"ו מהל' תפלה הי"ב) והחינוך (סימן שעח) והטוש"ע (סי' קכח ס"ב). וכבר השיג על דברי היעב"ץ בפתח הדביר סק"ג ובשער הציון בסעיף מד עי"ש. וע' בספר זכר למקדש להגאון אדר"ת (חלק שני עמוד ג) שכתב שחלק מהראיות שהביא המשנ"ב נגד היעב"ץ זה משמו אך הסתיר את שמו וכתב ששמע מאחד מחכמי הזמן. וע"ע בספר עטרת פז שווארץ (סימן קכח סק"א).

אמנם ראיתי בשו"ת זרע אמת ח"ג (סי' יא) ד"ה הן שכתב שכל מ"ש התוס' הנ"ל ז"א אלא רק בבירך בישיבה משום דיליף לה הש"ס התם לעיל מזה לר' נתן מהקשא דלשרתו ולברך בשמו מה משרת בעמידה וכו' וע"כ כתבו דכי היכי דיושב מחלל עבודה ה"נ הכהן שמברך אבל אה"נ דלשאר מילי דלפי מן מכה תברכו גם תוס' מודו דאינם אלא לכתחילה ולא לעכב ותדע דהא לא כתבו דין זה אלא דוקא בעמידה וכו'.

והשיג ע"ד הכנה"ג (סי' קכח בהגה"ט) שכתב שאין מברכים בלה"ק ובעמידה וכו' הוי לעיכובא, דמהא דעמידה לעיכובא ה"נ הנך אחריני דילפי בבריתא דשנו בהדי אהדי וכו', והשיג ע"ד שאיך נלמוד מדעתיה דר"נ לדעתיה דת"ק דמיפלג פלוגי וכו' ע"כ.

ולכאורה נראה שיש לדחות דבריו, דבאמת גם לת"ק אית להו היקשה דר"נ, והא דילפי עמידה מג"ש דכה תברכו ז"א אלא משום שצריך ללמוד לשון הקודש, ואגב דנפקא להו בברייתא קמייתא ללשון הקודש מג"ש נפקא ליה לעמידה מהאי ג"ש גופיה, אע"ג דאית להו היקשא. ור' נתן שאמר אינו צריך, לאו למימרא שאין צריך לג"ש כל עיקר, דודאי צריכה היא ללשון הקודש, אלא אין צריך להא דעמידה קאמר, דהא נפקא ליה מהיקשא, וכמ"ש בגבורת ארי מס' תענית (דף כו.) להסביר כן. והוכיח כן, שאם רבנן לית להו האי היקשא היאך למדו התוס' מד"ר נתן דיחידאי ניהו? אלא ודאי כו"ע אית להו היקשא וכו'.

וע"ע בבית מאיר (סי' קכח) שכתב ג"כ בדברי התוס' שלדינא אין פלוגתא בין ת"ק לר"נ, ולכן לא אמר ר"נ אלא בלשון אין צריך. אך משום שלת"ק א"א ללמוד אלא דומיא דקרא, דמצינן אלה יעמדו לברך, שהציווי לא היה לעשות כ"א העמידה. ובודאי שאם היה אז מי שלא היה יכול לעמוד שהיה פטור ואנוס רחמנא פטריה. והו"ה דיכולין ללמוד בנ"כ דכהן חולה פטור. אבל זה לא מצינו בדרשא להביא. ויותר מבואר ע"ז ההיקש של ר"נ דשם עבודתו מחולל, ולכן נקטו תוס' בדבריהם אליבא דר"נ וכו'.

וע"ע בשו"ת פנים מאירות ח"ב (סי' קפו) שכתב שודאי לת"ק כל הנך דרשות לא יכולות להירמו בכה תברכו, וע"כ שלכל אחד מן הלימודים יש לימוד בפ"ע. ועמידה יליף לה ת"ק מהך דג"ש של ואלה יעמדו לברך, ורק נרמז בכה תברכו שאמר להם בע"פ הך היקשא.

וכ"ז דלא כמ"ש הקרן אורה תענית (כו.) שלרבנן לית להו הך היקשא, וכן משמע בפמ"ג משב"ז (סק"ט וס"ק לה), וכ"כ הגאון האדר"ת בקונטרס אלה יעמדו ברכת כהנים (אות א). וע"ע להגאון רבי אליעזר לנדא בחידושו למסכת יומא (פרק יוהכ"פ בהרא"ש ס"ס כ) שאין חכמים נוחה

דעתם בהיקש דרבי נתן. ועפ"י יישוב מו"ר זצ"ל בקובץ המשביר (חלק ז בהערות ע"ס החיים והשלום) את דברי הרב שבות יעקב שהתיר לשאת כפים מיושב. וע"ע בספר אור אברהם עה"ת (בפרשת נשא) ודו"ק.

ובודאי שגם לת"ק הלימוד מכה תברכו לעיכובא. וכמ"ש בשו"ת כתב סופר ח"א (סי' יג) להוכיח מהא דאיתא בגמ' דכתובות (כב:) שנסתפקה הגמרא אם מעלין מנשיאת כפים ליוחסין וכו' ולא אמרו מדוכן. ומשמע שאם זר עלה לדוכן ולא נשא כפיו לא עבר על איסור ומזה שלא מעלין אלא רק מי שעושה נ"כ, שאם הוא לא כהן לא היה נושא שבלא"ה היה עובר על עשה וכו' ויעי"ש. וע"ע בשפת אמת מס' תענית שמשמע מדבריו שדברי התוס' בסוטה לח. על כל מיילי קאי ההיקש של נ"כ לעבודה. ולפ"ז מ"ש במשב"ז (סי' קכח סק"ט) ליישב דברי הט"ז ליתא לפי הנ"ל ודו"ק.

ומ"ש עוד בזרע אמת בדעת הרמב"ם שג"כ עמידה ושאר מיילי אינם אלא אסמכתא ואינם מעכבים מהא דבששה דברים שמנה הרמב"ם הלשון המומין והעברה והשנים והיין וטומאת הידים (בריש פט"ו מהל' תפילה) שמעכבים נשיאת כפים לא כלל עמידה וכו'. וכעין זה כתב לדקדק בעולת תמיד (סי' קכח) שלא מעכב קול רם, וכ"כ בזר"א שם בתחילת דבריו. ועיין בשו"ת פלא יועץ סוף סימן נה ועי' שו"ת צי"א חט"ו (ס' כא אות ד). ומוכח שאינם מעכבים.

הנה לפמ"ש הרמב"ם (בפי"ד מהלכות תפלה הי"א) שלמדו כן "מפי השמועה ממש רבינו ע"ה" שכה תברכו בעמידה, כה תברכו בנשיאת כפים וכו' מוכח שהוי לעיכובא. וכמ"ש לדקדק כן בסידור בית מנוחה (סי' קכח אות ה') ובספר לב שלם (הל' נשיאת כפים), והוכיח כן מהרמב"ם (פ"א מהל' חמץ ומצה ה"ח) שכתב מפי השמועה והוי דאוריתא, שהרי שם לוקה. וכ"כ בחי' מהר"י קולון על הרמב"ם (עמוד קעז) שכל מקום שהרמב"ם כתב מפי השמועה היא הלכה למשה מסיני [ומ"מ זה לאו מילתא פסיקתא. ועיין בספר חזון עובדיה ימים נוראים (עמוד רעט) ובשו"ת יבי"א ח"ב יו"ד ריש סימן ט]. וכן פסק מר"ן בשו"ע (סי' קכח סעיף יד) שאין מברכים אלא בלשון הקודש ובעמידה ובנשיאת כפים ובקול רם והוי לעיכובא שהרי נקט לשון שלילה. וכ"כ במג"א שם ס"ק כא ובפר"ח ס"ק יד ובא"ר ס"ק כט וביד אהרן דף לב ובמטה יהודא ובמנחת אהרן דף קנא. ובמקור חיים אות יד ובמשנ"ב (ס"ק נג) וע"ע באור לציון ח"ב (עמוד פ בהערות).

ועוד, שהרי הרמב"ם (בפס"ו ה"ג וה"ד) פסל שכור ומומר מכיון שהוקש לעבודה, והני משה דברים שפסל הרמב"ם שם, וממילא ג"כ עמידה שהוקשה לעבודה מעכבת, דמאי שנא. והא דנקט הרמב"ם בעמידה שילפינן לה מכה תברכו היינו משום שנקט דרשה שכוללת לכל הדברים השנויים שם פנים כנגד פנים ונשיאת כפים וכו' שזה לא ילפינן משרות אלא מכה תברכו, ולכן נקט ג"כ בדין עמידה כן, שהרי אין מחלוקת בין ר"נ לת"ק, שהרי גם לר"ג שפיר אפשר למילף מכה תברכו, אלא שעדיפא ליה להקיש לשרות, וכמ"ש לעיל בשם האחרונים ולכן נקט הרמב"ם כן (ולפ"ז לק"מ מה שהקשו באחרונים בדעת הרמב"ם ודו"ק). ועיין בגבורת ארי במסכת תענית כו. ד"ה לכן שג"כ כתב להוכיח מהרמב"ם שפסל מומר ושיכור שהוי היקש גמור, שאל"ה איך הוסיף על הגזרות הרי אינו אסמכתא, ואין לנו אלא מה שחכמים אמרו. וכ"כ המהרי"ט אלגאזי בספרו גופי

הלכות דף קב. שלרמב"ם הוי היקש גמור. וע"ע בשו"ת זכרון יוסף שטיינהארט (ס"ס יג) מ"ש בדעת הרמב"ם.

ואין להקשות מהא שלא נקט הרמב"ם דין של יום שצריך בנ"כ ושאין נ"כ בלילה אם מקשינן לעבודה, וכמ"ש בתשובת מהר"ם בפסקי מהר"ם (סי' קלד עמוד קכט). וכן ר' אברהם בר יצחק אב"ד בספר האשכול חלק א' (סימן טו עמוד ל): "אין נשיאת כפים אלא ביום כדאיתא בירושלמי דאיתקש נשיאת כפים לשירות מה שירות ביום אף נשיאת כפים ביום". וכ"כ בהגהת מימוני (פ"ג מהל' תפלה ה"ה) משם רבינו שב"ט וכ"ה בראבי"ה (עמוד תרלו). שכבר כתב בבאר שבע (מס' סוטה פ"ה אלו נאמרין) שלא הוצרכו הפוסקים לכתוב זה מפני שלא מצינו כלל נשיאת כפים בתפלה שזמנה בלילה שהרי זמן תפלת נעילה לא ידעין שתהא דוקא ביום ולא בלילה אלא מנ"כ שיש בה וכו'. ובספר כה תברכו (מערכת היוד סימן א) כתב טעם משום שאין בתפלת ערבית ברכת רצה שהרי אין חזרה בלילה יעו"ש.

אלא שלכאורה יש לתמוה דהא בירושלמי (פ"ב דתענית ה"א) איתא שם אימתי היא תפלת נעילה אתפלגון רב ורבי יוחנן רב אמר נעילת שערי שמים ואפילו בלילה ורבי יוחנן אמר נעילת שערי היכל דהיינו ביום אחר הדלקת נרות של בין הערבים בבית המקדש ומשמע שלמ"ד שזה נעילת שערי שמים לא ס"ל הך דאין נ"כ בלילה. ולפי"ז א"כ הרי הרמב"ם פסק כך כמ"ש בפ"א מהלכות תפלה ה"ז וז"ל: "וכן תיקנו תפלה אחר תפלת מנחה ביום הכיפורים וזוהי תפלת נעילה כאומר כאילו ננעלו שערי שמים בעד השמש ונסתרה". ומשמע שהוא סובר שהנעילה אף בלילה, וא"כ אפשר לישא כפים בלילה. אולם אפשר לומר שהרמב"ם גרס בירושלמי כגירסת הר"ן במסכת יומא עז: והריטב"א בתענית דף כו, שנעילת שערי שמים היינו סמוך לשקיעת החמה שתיכף כשיסיים להתפלל נעילה תשקע החמה. ועיין במראה פנים (ברכות פרק ד ה"ה) ובחזון עובדיה (ימים נוראים עמוד שסג).

אולם עדיין יש לומר שהא שנקט הרמב"ם גבי מומר שפסול דומיא דעבודה היינו משום שאינו ראוי לישא כפיו, וכמו שבעבודה שאינו ראוי ופסול ה"נ כן. וכן בשכור שנקט כן היינו לומר את מה שכתב הרמב"ם לאחר מכן בהלכה ד שאם שתה יין בשתי פעמים או שנתן לתוכו מעט מים פטור. וכי היכי שבעבודה אם הפסיק בו שנתן לתוך יין מים כל שהוא פטור ה"נ כן, דאי מגזיר ה"א אפי' כל שהוא ומזוג אסור, וקמ"ל מעבודה. וכמ"ש בבית יוסף (סוף סימן קכח) שהא שאתקש ברכה לעבודה הוא אסמכתא בעלמא ודיינו שנאסור לישא כפיו היכא שאם נכנס למקדש חייב, וכ"כ בכסף משנה שם על הרמב"ם. וע"ע במג"א (סי' קכח ס"ק נד) ובט"ז ס"ק לה ובעמודי ארזים על ספר היראים סימן טו עמוד פט. והא דנקט מ"מ גבי מומר שהוקש לעבודה כתב בנהר שלום (שם ס"ק ח) שלא נקטיה אלא לזכר בעלמא, ודיקא נמי דלא קאמר וברכה הוקשה לעבודה וכו'. וע"ע בקרן אורה מס' תענית (דף כו.) מש"כ ליישב בזה ובפתח עינים (שם). ובספר אהלי יצחק (בונאן) תענית (שם) ובספר אור הנערב (שם).

ועוד י"ל בזה לפמ"ש במעשה רוקח (פט"ו מהל' תפלה ה"ב) שמ"ש הרמב"ם לפסול מומר היינו משום שלא גרע מהורג את הנפש דילפינן לה מקרא בגמ' מס' ברכות (לכ): שלא ישא כפיו וכמ"ש תוס' במס' סוטה (לט.) וכו' ועוד שהעם ירננו אחרינו שזה שעבד ע"ז נושא את כפיו ואין

לך הסתכלות גדולה מזו, ומ"ש ברכה כעבודה כוונתו ז"ל לאסמוכי הך פיסול אקרא כיון שחזינו שהוקש למילי אחריני יעו"ש. וע' בכס"מ שם (ה"ד) ובאבי עזרי (שם).



ג.

אלא שלכאורה יש לעיין לפמ"ש בסמ"ג (מ"ע כ') שכל ההיקש של מברך למשרת הוא דוקא לענין עמידה אבל לא לפסול שאר דברים מדכתיב "לעמוד ולשרת ולברך בשמו", ודוקא לענין עמידה וכו'.

ושם השיג עוד עמ"ש הרמב"ם שמשומד שעושה תשובה פסול לנשיאת כפים מדאיתקש מברך למשרת. וכתב ע"ז שאין זה ראיה שדוקא לעמידה הוקשו וכו' (וע"ע בתו"ס מנחות (קט). שהביאו ג"כ בשם רש"י שרק למידה איתקש וכ"ה ברא"ש מס' מגילה (פג' סי' יט). וכן יש לדייק ג"כ מדברי ספר היראים סימן טו כמ"ש בווי העמודים אות ה, והביאוהו האחרונים להלכה המג"א (ס"ק נד) פמ"ג (שם משב"ז בסוף הסימן). וע"ע בשולחן ערוך הרב סעיף מד ובמעשה רוקח פט"ו מהלכות תפלה ה"ב. ואין זה היקש למחצה שמתי שהתורה גילתה שהוקש לזה לא מקשינן למידי אחרינא. וע' הליכות אלי למהר"ש אלאגזי (אות רסו). וע"ע בספר כה תברכו (מערכת השין סימן א ד"ה זאת) מ"ש בשם הרב מדות אהרן.

ועוד, שגם נראה לגירסא דידן בגמ' שם י"ל שכל ההיקש של הגמ' בסוטה הוא רק בדינים שנאמרו בעבודה עצמה, שהברכה עצמה הוקשה לעבודה. וע"כ לענין עמידה ולענין יום ילפינן ברכה משרות, שדינים אלו נאמרו בעצם העבודה. אך לענין הדינים שנאמרו בגוף של כהן, כשיכור ובעל מום, ליכא היקשא דכהן מברך לכהן משרת וע"ז מבואר בגמ' בתענית דאיכא היקשה מדרבנן. וכמו שכתב להסביר כן בשו"ת פנים מאירות חלק ב סימן קפו את דברי התוספות בסוטה לח. שכהן שבירך מיושב לא עשה ולא כלום הואיל ואתקש, והרי הגמרא בתענית אמרינן שההיקש הוי אסמכתא? אלא ע"כ כדאמרינן. וע"ע במור וקציעה (ד"ה כתוב) בספר ובספרי דבי רב (פרשת שופטים פסקא רח) ובשו"ת יחיה דעת (חלק ב סי' יב ד"ה והנה) ובעולת כהן (סימן ל) [ואין בזה משום אין היקש מחצה דאיתא כעין זה בתוס' פסחים (סד., ע:). וע"ע בשו"ת אגרות משה ח"ב (סי' ל"ג, ענף ג) מש' בשם מהר"י וינברג בעל שרידי אש].

ומצינו באחרונים שכתבו על ההיקש בכמה אנפי. ועיין בעמק שאלה על השאלות (פר' נשא סימן קנג אות ב) שהביא את דברי השאגת אריה בגבעת ארי תענית (כה) שהקשה אמאי לא נקיש לענין בעל מום ושאר פוסלין מה"ת כמו לענין עמידה. וכתב הרב עמק השאלה דודאי א"א להקיש לכל דבר שהרי לא בעינן בגדי כהונה ורחיצת ידים ורגלים ועוד הרבה. אלא בהא מסתבר לחז"ל דשתויי יין אסור מדרבנן יעו"ש.

ובספר נחמד למראה על הירושלמי (מס' מגילה פ"ד דף רט"ז ע"ג) כתב ג"כ להוכיח שברכת כהנים לא חשיב שירות, שאם איתא שחשיב שירות היה אסור מהתורה לעלות במנעל ובסנדל לדוכן, דשירות בעינן שלא יהא דבר חוצץ בינו לבין הרצפה, ואילו אנן חזינו שזו אחת מעשרה

תקנות של ריב"ז שלא יעלו בסנדלים כדאיתא בסוטה דף (מ.). אלא עכצ"ל שלא דרשה גמורה היא, ושכן הוכיח בספרי דבי רב על הספרי (דף רמד סע"א). וע"ע בספר מנחת אהרן (כלל טז אות 10-11) ובעמודי ארזים על ספר היראים (סימן טו) [ואין זו הוכחה שי"ל דהא דאתקין ריב"ז היינו משום שהו"א שסנדל בלא עקב לישתרו וע' במור וקציעה ד"ה ונראה]. וע"ע בשו"ת הרדב"ז ח"ב (סי' תשעח) שכתב שמו"ש הרמב"ם שכהן נוטל ידיו כדין שנוטל לעבודה לאו למימרא שהוא ממש עבודה ונטילה הוי מה"ת, אלא שהוא כעין עבודה ותקנו חז"ל נטילת ידים כעין נטילת ידים לעבודה. ויעיד עליו לשונו שכתב הא קמן כעין קידוש רגלים וידים תקנוה. וע"ע ברדב"ז (חלק ה סימן ב אלפים קיז) שנ"כ אינה לעיכובא, דהא קיימא לן שמי שידי עקושות אינו נושא כפיו, והא ודאי שמכיוון שנתעקמה ידו אחורנית אינו יכול לישא כפיו, ולא מנעוהו אלא משום שהעם מסתכלים בו, הא במקום שמתכסים בטלית שאי אפשר להסתכל בו, נושא כפיו. וע' ביביע אומר (ח"א סי' ח' אות ב') שהביא מה שכתב רבנו אברהם אבן מוסא במנחת סוטה סוטה לח שכתב ע"ד הרמב"ם שכלל לשון הקודש בנשיאת כפיים שלית בהו לעיכוב. ושכ"כ יד המלך לנדא (פי"ד מהלכות תפלה ה"א) ע"ד הרמב"ם שאף עמידה אינה מעכבת. ועל צירוף זה סמך מו"ר שם להקל למי שאינו יכול לישא כפיו רק ע"י סמיכה שיוכל להקל לישא כפיו ע"פ ס"ס, שיש מי שאומר שעמידה ע"י סמיכה ג"כ חשוב עמידה, כמ"ש בדרכי משה בחושן משפט (סי' יז אות ב') אפילו בסמיכה גמורה שאם ינטל יפול כמו שכתב בברכי יוסף שם, שאף בדברים של דאורייתא מועילה סמיכה, יעו"ש. ועיין בשו"ת יחזה דעת (חלק ב סימן יב) שדן בדין כהן פנוי אם נושא כפיו, שלפי מ"ש בזה"ק (פרשת ויקרא דף ה ע"ב) שאסור לכהן רווק להקריב קרבן בבית המקדש כל עוד לא נשא אשה ומכיון שהוקשה מצות ברכת כהנים להקרבת קורבנות בבהמ"ק כמו שנאמר "לעמוד בשם ה' ולשרתו ולברך בשמו". ומכאן למדו בתענית (כו:) שהשתו יין לא ישא כפים כשם שאסור לו להקריב קרבן לפיכך יש לומר שכהן פנוי לא ישא כפיו. וכ"כ הכנסת הגדולה בהגהות בית יוסף אולם מלבד שההיקש הנ"ל אינו היקש גמור מן התורה כדי שנאמר שאין היקש למחצה, שא"כ היאך בע"מ נושא את כפיו אם דש בעירו, הרי הוא פסול להקריב קרבן. ומשום שאין ההיקש אלא אסמכתא בעלמא וכו'.

וע' בחזון עובדיה אבלות א' (עמוד קלז) הביא מ"ש ביעב"ץ במור וקציעא (ס' קכח) שהביא את דברי המג"א (ס' ק סד) שאונן כהן אפי' ביו"ט שאינו נוהג אנינות וחייב בכל המצות מ"מ לא ישא את כפיו משום שהוקש לעבודה שנא' "לעמוד לפני ה' ולשרתו ולברך בשמו", והכי משמע במס' יומא (סג:) שאונן אסור ביו"ט גבי עבודה ומחיל עבודה וכן פסק הרמב"ם (פ"ב מהלכות ביאת המקדש ה"ו). ובחזון עובדיה השיב ע"ז דהא לפמ"ש הראב"ה שמותר לשאת ג"כ בלילה, וכ"כ באור זרוע וביראים (מצוה רסט) שאף שאתקש לא אתקש לכל חומרא בשרות לפסול בלילה ובעל מום, וכדאיתא במס' תענית דף כג. וא"כ י"ל שגם לענין אונן אין הוא פוסל בנשיאת כפים.

ובעמוד אש שטראשון (סי' כד ענף ח) דן על נשיאת כפים איך אפשר לעמוד על מחצלת שהרי בגמ' ובחים (כה) אמרו שאסור לכהן לעמוד ע"ג דבר חוצץ, ובפרישה (סימן צ אות א) דן לפ"ז שבתפלה צריך שלא יהיה לו חציצה שתפלה זה דומיא דעבודה, וא"כ הו"ה לגבי כהנים המברכים. ובשלמא הגרבים זה בטל בגוף ואינו חוצץ, אבל מחצלת זה חוצץ. אולם כל פסול זה

רק לכתחלה ולא בדיעבד כיון שזה לא הוקש לכל דיני שרות. ולכתחלה אין לכהן לעמוד ע"ג מחצלאות". וע"ע בשו"ת מהר"ם בריסק ח"ב (סימן ג) שנשאל אם יש קפידא שהכהנים ירחצו ידיהם קודם עלייתם לדוכן דוקא חוץ לבית הכנסת כמו שעשו הכהנים בזמן בית המקדש שרחצו מן הכיור שהיה חוץ לאוהל מועד וכמו שחקר בהגהת חכמת שלמה (סימן קכח) לענין נטילה אי בעי כלי דוקא דומיא דעבודה או לא עכת"ד השאלה. והשיב שם הרב בענין היקש נ"כ לעבודה שאין זה אלא אסמכתא בעלמא שלא לכל מילי איתקש ולכן אין קפידא אם הכיור וכנו הוא בתוך ביהמ"ד ועי"ש.

וע' בספר דרך הנשר (סימן יג) שהגאון רבי נתן אדלר הכהן יצק מים בתוך בית הכנסת. וכן משמע בספר כף החיים פלאגי' (סימן טו אות ע) שאפשר לשים כיור בתוך בהכנ"ס. וע"ע ליד ידי הרב הלכתא מאוריתא ח"ב (עמ' תקסב) שהוכיח מדברי האבני נזר (ח"א סימן לב אות כב) שהיה מניח כיור בתוך בית הכנסת. ועוד הוכיח כן מתשובת רבי אברהם בן הרמב"ם בריש ספר מעשה רוקח (דף א עג) ועי"ש.



ד.

אלא שמצאתי מכבר בשו"ת הגאונים שערי תשובה (סי' י"א) שכתב: "שאלת ראינו למקצת הגאונים שאומרים אין הכהן חייב בתפילין של יד וכו' תשובה - זה שאמרו הגאונים שאין חייב הכהן בתפילין של יד נראים הדברים שלא אמרו כן אלא משום שהוא פורס את כפיו ואילו היה הדבר כמו שהם אומרים לא היה פטור אלא בשעת נשיאת כפים שהעוסק במצוה פטור מן המצוה ואין אנו צריכים לכל כך שיכול להסיר את הרצועה מעל אצבעותיו ויחזיר אותה אחר הברכה" עכ"ל. וכ"ה בשו"ת הרי"ף (סי' שח). ומבואר מדבריהם דהרצועה של תפילין של יד הכהן המברך הוי חציצה לנשיאות כפים. וע"ז כתבו שהעוסק במצוה פטור מן המצוה משום שהרצועה הוי חציצה דומיא דעבודה. ושוב כתבו דיכול הוא להסיר הרצועה מעל אצבעותיו בשעת נשיאת כפיים. והיינו דמ"ש רז"ל העוסק במצוה פטור מן המצוה היינו בשא"א לעשות שניהם, וכמ"ש התוס' סוכה (כה.). אבל הכא יכול לקיים שניהם, דאי משום חציצה יסיר הרצועה מעל אצבעותיו.

ובספר האשכול (מהדורת נחל אשכול ח"ב עמוד 90) כתב: "ומ"ש מקצת הגאונים כהן אינו חייב בתפילין של יד ודאי בשעת עבודתו במקדש אסורין ללבוש של יד דחייץ בין בגד לבשר אבל שלא בשעת עבודה חייבין וכי עבודה בזמן הזה מניין ואי בשעת נשיאת כפים שעסקו במצוה ותניא כהנים בעבודה וכו' פטורים מתש"י "ואצלינו לא מסירים בנ"כ אלא הרצועה מעל האצבעות" ע"כ הרי דהרצועות בשעת נשיאת כפים הויא חציצה שאל"כ למה היו מסירים. ואף שראיתי בכה תברכו הנ"ל (בד"ה איך) שהביא את דברי הגאונים בשערי תשובה וכתב שאחרי התבוננות רבה נראה דהם לא הסכימו בדין זה שאמרו מקצת הגאונים דהרצועה של יד הוי חציצה לברכת כהנים דומיא דעבודה דהין ולאו ורפיא בידיהו שהרי כתבו ואילו היה הדבר כמו

שהם אומרים וכו' ומדברים אלו משמע דהורו לדעת שאין סברתם מסכמת לזה לדמות נשיאות כפיים בזה"ז לעבודה לענין חציצה וכו'.

מ"מ מדברי ספר האשכול הנ"ל מוכח להדיא דהוי משום חציצה וההיקש הוא היקש גמור וכן לפי דעת מקצת מן הגאונים. וטוב לחוש לדבריהם. והנה בספר עיקרי הד"ט (סימן ה אות יח) כתב להעיר על מה שכתב המטה יוסף הנ"ל שהמנהג להסיר את הרצועות בשעת נשיאת כפיים אע"פ שהרמ"א סי' תרנא בדין נטילת לולב ומינוי כתב שמן הדין אין בו משום חציצה, כיון שאין כל היד מכוסה בהם, מכל מקום נהגו יפה להסירם. וכתב שלא ידע מה דמות יערכו לעבודה ובגדי כהונה ולולב דאילו התם יש לחוש לחציצה בין בשרו או ידו לבגדיו או לכלי שרת או לקודשים או ללולב ומינוי אבל בנשיאת כפיים שאינו נוטל דבר ביד לאיזה דבר יחזו הרצועות. ועיין בכף החיים (סימן קכח ס"ק פא).

ולפ"ד הגאונים הנ"ל מבואר שפיר שהוי חציצה בשעת נשיאות כפים. ובעצם דברי הרב עיקרי הד"ט שהביא את דברי הרמ"א שמן הדין לא הוי חציצה וכו'. הן אמת שגם בבית יוסף כתב מצאתי כתוב (בסוף שו"ת מהרי"ו) בשם ספר אגודה (פסחים סימן נה) שדבר החוצץ בין הלולב לבין היד הוי חציצה ולכן מסירין התפילין (בחור"ל במקום שנהגו להניח תפילין בחוה"מ) מן היד והנשים מסירות טבעותיהן, אבל נ"ל דמשום הכי א"צ להסירן דשאני הכא דכריך ידיה כולה בשיראי. ובב"ח הקשה שבגמ' סוכה (לו.) משמע שאף אגד לולב נחשב חציצה אע"פ שאינו מכסה את כל היד, וכ"כ בבאורי הגר"א. וע"ע למהר"ם בן חביב בכפות תמרים (סוכה לו.) שהקשה כן ע"ד הרמ"א.

וע' בערוך לנר (ס' תרנא סק"ל) שכתב שי"ל שהדבר תלוי ברוב הנאחז בידו הויא חציצה שכל שיש חציצה ברוב הנאחז בידו הויא חציצה כדאמרינן בסוכה (ו.) רובו המקפיד עליו חוצץ אבל במיעוטו מן הדין לא הוי חציצה וכו' לא קשה קושית הב"ח ממה שאמרינן באגד הלולב הוי חציצה ששם מסתמא רוב היד מכוסה משא"כ טבעת ותפילין שלא הוי רק מעוט ולכן אמר האגודה דמן הדין לא הוי חציצה. ולפ"ד משמע שרצועות תפילין לא הוי חציצה לגבי לולב, וה"נ לגבי תפילין. אולם יעוין בשו"ת פני אריה (סימן נ) שכתב דהא דאמרינן מיעוטו שאינו מקפיד אינו חוצץ אין זה אלא לענין חציצה בטבילה, שכן באה הקבלה הלכה למשה מסיני שבעינן רובו המקפיד, אבל בשאר דברים שחציצה פוסלת בהן חוצצין בכל דהו ואפי' אם אינו מקפיד וכדמוכח בזבחים (יט.) לגבי בגדי כהונה שאפי' נימא אחת חוצצת אע"פ שזה מיעוטו שאינו מקפיד. אך בשו"ת קנאת סופרים להגרש"ק (סימן לה) השוה דין טבילה לבגדי כהונה ובחזו"ע סוכות (עמוד תיח) כתב ע"ד שזה צ"ע יעו"ש.

וצ"ע במש"כ בשו"ת יבי"א (ח"ח ס"ס יג) להעיר ע"ד שו"ת רבבות אפרים (ח"ב סי' קצט) שהביא בשם ח"א בדין רטיה שיש להסיר כמו עבודה וכו' והעיר עליו הרב זצ"ל מדברי העיקרי הד"ט ולא זכר שר לפי שעה מדברי הגאונים

ולפי"ז נראה לענ"ד דאדרבא טוב שיחלוץ את הכריכות מע"ג האצבעות בשעת נשיאת כפיים. וכן מצאתי שכתבו בארץ חיים (סתהון, סי' קכח) ובנתיבי עם עפי"ד הגאונים הנ"ל משום דהוי חשש חציצה.

ובאמת שכן היה המנהג פשוט כמ"ש במטה יוסף הנ"ל. ומ"ש בספר בתי כנסיות (סימן קכח סק"א) בשם המטה יוסף לא דק כ"כ. וכ"כ בקמח סולת (דיני נשיאת כפים) ובבית הרואה שם, וכ"כ מהי"מ חזן זצ"ל בהגהות איי הים על תשובות הגאונים שם שמנהג פשוט לכל ישראל להוציא הרצועות. וכ"כ בשו"ת שבט הקהתי חלק ג סימן סז אות ג, ודלא כמ"ש בח"א (סי' עז). וע"ע שם בחלק ו' בהשמטות (עמ' רס). וע"ע בספר התפלה והלכותיה (סי' כג אות נג) שהביא בשם הגר"מ מאזוז נר"ו שכן הורה. וע"ע בספר ואני אברכם (פרק טו בהערות) שכן המנהג. ומכאן תשובה למה שכתב בשו"ת רבי עקיבא יוסף שלזינגר (חאו"ח חלק א סימן מא) שנשאל בדין זה על הרצועות וכתב שלא מצא ראיה בפוסקים. וכתב שדן בזה עם הגאון מהרי"ל דיסקין והשיב לו שלמה יסיר הרצועות בשעת ב"כ, והשיב לו שהרי ע"כ דומיא דאהרון ובניו ככתוב "וישא אהרן את ידיו ויברכם" וכהנים לא היה להם תפילין משום חציצה (והיינו שנ"כ היה בשעת עבודה ולכן כל נ"כ דומה לעבודה וצריך שלא יהא חציצה). והשיב מהרי"ל דיסקין אטו רק במשכן היה נ"כ הרי גם בתפלה בשאר מקומות ברכו את העם והתם היה להם תפילין. והשיב לו שמאן יימר שהכהנים הניחו תפילין כיון דעבודה זו תפלה ובמקום תמידין תקנום, וכשם שבשעת עבודה לא היה להם תפילין גם בתפלה לא היה להם תפילין. ועוד דבזמן שיש תמידין אין צריך לתפלה, ולא היו מתפללים אז. והשיב לו שגמ' מפורשת בסוכה שהיו שמחים בשמחת בית השואבה משם לתפלה ומשם לקרבן המוספין, הרי מפורש כי גם בזמן הקרבת קורבנות היו מתפללים. והשיב לו שזה היה רק בבית שני שתיקנו אנשי כנה"ג, משא"כ קודם תקנת אנשי כנה"ג בבית ראשון ובזמן משכן לא היה להם קביעות תפלה עד כאן. ולפי דברי הגאונים הנ"ל מבואר ששפיר הויא חציצה. ומ"מ לפי הסוד יש ענין בכריכות על גבי היד כמ"ש בכף החיים (סימן קכח ס"ק פא) על פי מה שכתב בשער הכוונות (דרוש ה' דתפילין דף יוד ע"ג) יע"ש.

והלום ראיתי בספר גם אני אודך לגאון הגדול ר' גמליאל רבינוביץ שליט"א על ענייני ברכת כהנים סימן לה שדן לעשות נשיאת כפיים עם כפפות אם יש בזה משום יוהרא ולפי האמור אכתי יש לחוש גם משום חציצה.

מסקנא דדינא

טוב להוציא את הרצועות בשעת נשיאת כפיים וכן אם חבוש תחבושות או שמכוסה ידו בפלסטר ונקל בידו להוציאו - מוטב שיוציאנו ולא יכנס לחשש חציצה.

הרב מתתיהו גבאי

מח"ס בית מתתיהו ה' חלקים ושא"ס

האם מותר ליקח מחבירו כובע לברכת המזון ללא רשות

אורך ימים ושנות חיים למע"כ יד"נ הרה"ג מזכה הרבים מפורסם לשו"ת רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, מח"ס גם אני אודך ופרדס יוסף החדש על המועדים ועל שבת קודש, ועורך הקובץ הנפלא מה טובו אהליך יעקב, שלום רב.

על שאלתו אם מותר ליקח מחבירו ללא רשות כובע וחליפה כדי לברך ברכת המזון.



א.

עיטוף בברכת המזון

איתא בברכות (נ"א ע"א) "אמר רבי זירא אמר רבי אבהו, ואמרי לה במתניתא תנא, עשרה דברים נאמרו בכוס של ברכה, טעון הדחה, שטיפה, חי, ומלא, עיטור ועיטוף וכו'". והב"ח (או"ח סי' קפג סק"ה) פירש דעיטוף היינו שישים הכובע על ראשו, ויש הנוהגים להתעטף בבגד העליון, דכל זה בכלל העיטוף הנאמר בגמ' אצל כוס של ברכה, וכן נהגו כהיום בישראל בעת ברכת המזון שמשמין הכובע על ראשיהן, אפי' כשהוא מברך ביחיד בלא כוס עיי"ש. והו"ד במשנ"ב (שם ס"ק י"א) עיי"ש. ובמג"א שם (סק"ה) הביא ג"כ את דברי הב"ח, דירא שמים לא יברך במצנפת, רק ישים הכובע על ראשו עיי"ש.

אולם השו"ע השמיט הך דינא דעיטוף בברכהמ"ז, ולכאו' ס"ל לשו"ע דעיטוף הוי רק ממידת חסידות, ואי"ז חיובא מדינא. ועמש"כ בזה בס' מעדני אשר [לונצר] ברכות (סי' מה), ובס' אוצר הכיפה (ח"ב עמ' קנא). אמנם הב"י (או"ח סי' קפג) הביא מרבינו ירוחם, שעיטוף שנותן סודר על ראשו משום שאסור לברך בגילוי הראש. והקשה ע"ז הב"י - א"כ מאי רבותא בברכהמ"ז, הא בשאר ברכות נמי אסור לברך בגילוי הראש. וכתב הב"י, דעיטוף היינו סודר שפורסין על כובעים העומדים לפני הגדולים עיי"ש. וע"ע במש"כ המעדני יו"ט (פ"ז דברכות אות ש) עיי"ש. וכן מבואר בראשית חכמה (שער הקדושה סוף פט"ו) שיברך ברכהמ"ז בעיטוף הראש, במצנפת שדרכו לצאת בה לשוק לפני בני אדם יעו"ש [ויל"ד, דא"כ מי שאין יוצא לשוק בעיטוף הראש, לא יצטרך לברך ברכהמ"ז בעיטוף הראש]. וראיתי בספר נקיות וכבוד בתפילה (תשובה קכד) שהשיב הגר"ח ק שליט"א, שגם מי שהולך ברחוב ללא כובע צריך כובע בתפילה עיי"ש.

אולם בס' ארחות רבינו (ח"א עמ' פג) מובא שהחזו"א לא לבש כובע בברכהמ"ז, ומשום שהיה לו הוכחות מהגמ' שא"צ כובע בברכהמ"ז עיי"ש. ובס' מאיר עוז (ח"ח סי' קפג ס"ג) בשם הגר"ח ק

שליט"א, שלחזו"א הייתה כיפה גדולה, וס"ל שהוי ככובע יעו"ש. אולם ראיתי בס' תולדות יעקב (עמ' ש), דמה שהחזו"א לא לבש כובע בברכהמ"ז משום שלא היה לו כח לקום ליקח הכובע עיי"ש. וכיו"ב בס' דעת נוטה מזוזה (תשובה מח), שהחזו"א לא נישק את המזוזה שהיה קשה לו עיי"ש. ובבית מתתיהו (ח"ד סו"ס כח), הארכנו בדעת החזו"א בברכת האילנות, כשראה אילנות ולא בירך שלא היה לו כח עיי"ש. ובספר שמענו כן ראינו (עמ' שעו) הביא שהחזו"א לא בירך ברכה"נ על פרי פעם אחת מחמת חולשתו עיי"ש. וע"ע בס' תל תלפיות ליד"נ הגר"ח"מ דרורי (ח"ב תשובה תרפו). אולם להמבואר באורחות רבינו החזו"א לא לבש כובע בברכהמ"ז משום שיש לו ראיות מהגמ' שא"צ כובע.

ולפמש"נ י"ל גם ממה שהשמיט השו"ע הך דינא דעיטוף בברכהמ"ז, ע"כ ס"ל שאי"ז אלא ממידת חסידות. ומצאתי בשו"ת מחקרי ארץ לידידי הגר"מ ר' שעי (ח"ה סי' סב) שכתב, ממה שהשו"ע לא הביא הא דמבואר בגמ' בברכות (נ"ג ע"א), רב פפא מעטף ויתיב, רב אסי פריס סודריה על רישא, דס"ל שכ"ז ממידת חסידות עיי"ש. אולם בשו"ת שלמת חיים (סי' קפא), נראה שלבישת כובע בברכהמ"ז זהו חיוב מדינא דגמ' עיי"ש.

וא"כ י"ל דבהכי תליא אם אמרי' ניח"ל ליקח כובע לברכהמ"ז, דאם נימא דאי"ז אלא ממדת חסידות יל"ד דלא אמרי' ניח"ל לאיניש, ומשא"כ אם זהו כחיוב מדינא דגמ' י"ל ניח"ל. ועמש"כ עוד בדין כובע בברכהמ"ז בשו"ת הלכה למשה (ח"ב סי' י"ז) ובס' זכור לאברהם [תשס"ב תשס"ג] (עמ' תק"צ).

ובבית מתתיהו (ח"ג ס"א אות ו') כתבנו לתלות אם שרי ליקח מחבירו ללא רשות כובע לתפילה, אם אמרי' ניח"ל לאיניש למיעבד מצוה בממוניה בהכשר מצוה דהכובע אי"ז גוף המצוה עיי"ש. אכן, בס' דעת נוטה (ציצית תשובה תק"א), נשאל מרן הגר"ח קנייבסקי אם אמרי' ניח"ל לאיניש ליקח כובע מחבירו ללא רשות לתפילה, והשיב ע"ז אף שאי"ז גוף המצוה מ"מ יתכן דאמרי' ניח"ל, עיי"ש, וע"ע מש"כ בזה אם אמרי' ניח"ל ליקח כובע לתפילה, בשו"ת שובה ישראל (ח"ב סי' נ"ב), ובספר גם אני אודך תשובות הגר"ח"ש סגל (חלק ב' סימן ז'). וראיתי בקובץ מה טובו אהליך יעקב [היוצא לאור על ידי ידידי הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א] (חלק ב' עמוד קנ"ד) שכתב הגר"י טשזנר, דאין ליקח כובע ללא רשות חבירו לתפילה מפני שמקפיד על זה עיין שם. אולם בתשובה משנת יוסף (חט"ו ס"ט) כתב דאמרי' ניח"ל ליקח כובע לתפילה, ורק אם יודע שמקפיד לא אמרי' ניח"ל. עיי"ש ובשו"ת משנת יוסף (חט"ו סי' קפא) במכתבו אלי אם אמרי' ניח"ל לאיניש בהכשר מצוה עיי"ש ובשו"ת ארחותיך למדני (ח"ז סי' קפה). ובמועדי הגר"ח ח"ב תשובה תרע"ד השיב ע"ז צ"ע, ובתשובה תקמ"ד השיב ע"ז אולי יעו"ש.

אמנם י"ל אם נימא שלבישת כובע בברכהמ"ז אי"ז אלא ממידת חסידות ולא חיוב מדינא, ומה"ט השמיט השו"ע לבישת כובע בברכהמ"ז, ה"ז תליא אם בדבר שאינה חובה אמרי' ניח"ל לאיניש למיעבד מצוה בממוניה שהארכנו ע"ז בבית מתתיהו (ח"ג ס"א), עיי"ש, ובשו"ת חיי אברהם (ח"א סי') יעו"ש. אולם שאלתי למרן הגר"ח קנייבסקי, אם יכול ליקח מחבירו תפילין דר"ת להניח ללא רשותו, וכתב לי: כן. והנה, בשו"ע או"ח סי' ל"ד ס"ג איתא דלא יניח תפילין דר"ת אלא מי שמוחזק ומפורסם בחסידות עיי"ש, ובס"ב שם דיר"ש יעשה שני זוגות תפילין

ויניח שניהם עיי"ש. וא"כ דאף בתפילין דר"ת אמרי' ניח"ל אף שאי"ז אלא ליר"ש, ומי שמופלג בחסידות. אמנם י"ל דשאני תפילין דר"ת שהוי מה"ת שפיר שייך ניח"ל, ומשא"כ ליקח כובע לברכהמ"ז, דאין העיטוף מה"ת.

ויש לדון אם שרי ליקח מחבירו ללא רשות ג"כ את החליפה לברכהמ"ז, דהמשנ"ב הנ"ל סי' קפ"ג ס"ק י"א כתב שישים הכובע על ראשו בברכהמ"ז, ויש נוהגין ג"כ להתעטף בבגד עליון דכ"ז בכלל עיטוף הנאמר בגמ' עיי"ש. ונראה מהמשנ"ב דא"צ להתעטף בבגד עליון כשמברך ללא כוס, וכ"כ הערוך השלחן (סי' קפ"ג ס"ד) שאין נוהגין ללבוש בגד עליון בברכהמ"ז עיי"ש. אולם בשו"ת אור לציון (ח"ב פ"ג ס"ג) כתב שצריך ללבוש כובע בברכהמ"ז, ומהראוי ללבוש גם חליפה עיי"ש, הרי שלענין כובע כתב שצריך ללבוש בברכהמ"ז, ולענין חליפה בברכהמ"ז כתב מן הראוי, הרי שאי"ז מעיקה"ד. וא"כ יל"ד אם שרי ליקח חליפה ללא רשות חבירו כדי לברך ברכהמ"ז. אולם בס' דולה ומשקה (עמ' קיא) השיב מרן הגר"ח קנייבסקי שיש לזהר ללבוש חליפה בברכהמ"ז, עיי"ש. ובס' ותן ברכה (עמ' יב) בשם הגרש"ז זצ"ל, שעיקר ההקפדה בברכהמ"ז זהו על כובע, ומנהג העולם ללבוש חליפה אף כשמברך ללא כוס עיי"ש. ובמשנ"ב דרשו (סי' קפ"ג הערה 10) בשם הגר"ח פ' שיינברג זצ"ל שאם לובש סוודר יפה חשיב כבגד עליון חשוב לברכהמ"ז, עיי"ש, ומש"כ בזה בשו"ת מחקרי ארץ [שעיו] (ח"ה סי' ס"ב), אם צריך ללבוש חליפה בברכהמ"ז עיי"ש ובס' מנחת גדעון (ח"ג פ"ד ס"י), ובס' אוצר הכיפה (ח"ב עמ' קנ"ט). ואולם ברבינו יהונתן מלוניל ברכות נ"א מבואר, דעיטוף זהו שמעטף ראשו וכל גופו עיי"ש, וכן מבואר בס' המנהיג (הל' סעודה סי' י"ב) שמתעטף בכסותו יעו"ש, וע"ע בשו"ת יד אליהו (פסקים סו"ס י"ז) יעו"ש.

ב.

כובע בברכת מעין שלוש ואם ברכת מעין שלש מהתורה

ויש לדון אם גם בברכת מעין שלוש יש לברך ע"י כובע דווקא. ולכא' להסוברים שברכת מעין שלוש הוי מה"ת, וכמו שס"ל להשאלות (פר' יתרו שאילתא נ"ג), וכן הראב"ה (בברכות ס"ד), והריטב"א (ברכות מ"ד ע"א), וראיתי עוד להרה"ג רבי דוד מויאל זצ"ל (בס' ניצול הזמן עמ' כ') שכתב שדעת רוב ראשונים, דברכת מעין ג' מה"ת, והביא לעוד ראשונים שס"ל כן יעו"ש [וע"ע מש"כ בזה מוח"ז הגה"ח רבי שלום יצחק מזרחי זצ"ל בעל דברי שלום, בקובץ מה טובו אהליך יעקב (חלק ט"ו עמוד מ"ג)]. וא"כ להסוברים שברכת מעין שלוש מה"ת שפיר י"ל שגם בברכת מעין ג' ילבש כובע, כברכהמ"ז.

ובמועדי הגר"ח (ח"ב תשובה תרצ"ט), שאלתי למרן הגר"ח קנייבסקי, במש"כ המשנ"ב סי' תרפ"ב סק"ב, שבברכת מעין שלוש אין מזכיר חנוכה ופורים, דמ"ט אין מזכירין חנוכה ופורים בברכת מעין שלוש, והשיב ע"ז לפי שהוא דרבנן. ויעו"ש מה שציינתי בזה, ומה שהביא בזה הרבה תירוצים נוספים בספר פרדס יוסף החדש על פורים (אות תר"י) לידיד נפשי הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, וכן בספר פרדס יוסף החדש על חנוכה (עמוד תפ"ט), יעו"ש.

שם. ולכא' צ"ע להראשונים שברכת מעין שלוש מה"ת, הדרא קושיא לדוכתא מ"ט אין מזכירין במעין שלוש של חנוכה ופורים. ועמש"כ בזה כ"ק האדמו"ר מסטריקוב הגה"ק רבי אברהם לנדא זצ"ל בקובץ מוריה שבט תשע"ט עמ' קל"ט, ובס' עמק הסופגנים (סי' ס"ב) ובשו"ת ויען ראובן (ח"ד סי' כ"א), ומש"כ הרה"ג רבי דוד מויאל זצ"ל בס' ניצול הזמן (עמ' כ"ה), ובס' דברי הניסים לידידי הגר"י ברינגר (חנוכה עמ' תרצ"ט, ובס' מנחת שלמה (שבת כ"ד ע"א). וראיתי בשו"ת תשובות ישראל (ח"ה סי' מ"ו או"ג) שהקשה יד"נ הג"ר ישראל טוייב על תירוצו הגר"ק במועדי הגר"ח, שאין מזכירין מעין שלוש שהוא דרבנן, שהא פורים כדברי קבלה וכדאורייתא דמי. ועוד דבשבת כ"ד ע"א מיבעי לן אם מזכיר של חנוכה בברכהמ"ז כיון שמדרבנן הוא או"ד משום פרסומא ניסא מזכיר, ומסקינן דאם בא להזכיר מזכיר בהודאה, הרי דאע"פ שחנוכה דרבנן, מ"מ מזכירין בברכהמ"ז. וא"כ מ"ט במעין שלוש אין מזכירין יעו"ש. ולפמש"נ י"ל בתירוצו הגר"ק דאין מזכירין של חנוכה ופורים בברכת מעין שלוש, שברכת מעין שלוש מדרבנן, ולא שחנוכה ופורים מדרבנן.

אמנם בדברי חמודות (פרק כיצד מברכין ס"ק קל"ה) והמחצית השקל (סי' ר"ח) תירצו שאין מזכירין חנוכה ופורים בברכת מעין ג', שחנוכה ופורים מדרבנן, ואין מזכירין במעין שלוש אלא רק במה שכתוב בתורה וגם ר"ח כתיב ובראשי חודשיכם עיי"ש. וצ"ע דא"כ מ"ט מזכירין של חנוכה בברכהמ"ז, אף שחנוכה מדרבנן. אולם י"ל דתרווייהו ביה בברכת מעין שלוש מדרבנן, וגם חנוכה ופורים מדרבנן ולהכי אין מזכירין במעין ג' וצ"ע. ועי' בכף החיים (או"ח סי' תרפ"ב) שהביא דעה שמזכירין במעין שלוש נס חנוכה ופורים עיי"ש. ולכא' ע"כ כוונת הגר"ק משום שחנוכה ופורים דרבנן ולהכי אין מזכירין במעין שלוש, דהא תפילה מדרבנן ומזכירין של חנוכה ופורים, וע"כ דתרווייהו אית ביה שמעין שלוש מדרבנן וחנוכה ופורים מדרבנן, ותרי דרבנן הם ולהכי אין מזכירין. ועיין בשו"ת אור לציון (ח"ד פמ"ח עמ' רצא) עיי"ש בהערות.

והנה בשו"ע או"ח סי' ר"ט ס"ג, כל הברכות אם נסתפק אם בריך אם לאו אינו מברך לא בתחילה ולא בסוף, חוץ מברכת המזון מפני שהיא של תורה, והמשנ"ב סק"י שם, כתב דמסתימת השו"ע נראה שס"ל שברכת מעין שלוש מדרבנן עיי"ש. ובחזו"א (או"ח סי' לד סק"א), שהעיקר כהפוסקים שברכת מעין שלוש מדרבנן, והו"ד בשונה הלכה סי' ר"ט ס"א עיי"ש, ובביאור הגר"א (או"ח סי' ר"ט) ג"כ נקט שברכת מעין שלוש מדרבנן עיי"ש. וא"כ דחזינן מהשו"ע דברכת מעין שלוש מדרבנן, ולהכי מספק א"צ לחזור, י"ל דא"צ ליקח כובע לברכת מעין שלוש כיון דנקטינן להלכה שברכת מעין שלוש מדרבנן, וא"כ י"ל דרק בברכהמ"ז שהיא מה"ת י"ל שצריך לברך בעיטוף.

אולם בשו"ע או"ח סי' קפ"ג ס"י, יש אומרים, שגם ברכת מעין שלוש צריך לאמרה מיושב, והמשנ"ב שם ס"ק ל"ה דתליא אם ברכת מעין ג' טעונה ברכה במקומה אם לאו עיי"ש. ולכא' זהו תליא אם ברכת מעין שלוש מה"ת, י"ל שבעי לברך בישיבה דווקא וכברכהמ"ז, ואילו אם נימא שברכת מעין שלוש מדרבנן א"צ לברך דווקא מיושב. ועמש"כ בזה בס' דברות מרדכי (מעין שלוש סי' י"ג). וא"כ למש"כ המשנ"ב הנ"ל דהכרעת השו"ע שברכת מעין שלוש מדרבנן, ולהכי במסופק אם בריך מעין שלוש אין חוזר לברך, ה"ה א"צ לברך מעין שלוש בישיבה דווקא, ויכול

לברך בעמידה. אמנם י"ל למש"כ המשנ"ב סי' קפ"ג ס"ק ל"א בברכה רביעית בברכהמ"ז אף שהיא מדרבנן צריך לישב כי היכי דלא לזלזולי בה עיי"ש, ה"ה בזה. ואכן בשו"ע הגר"ז סי' קפ"ג סי' כ"ד כתב דלא החמירו לברך מיושב אלא בברכהמ"ז הואיל והיא מה"ת וי"א שה"ה לברכה אחת מעין ג' אע"פ שהיא מדברי סופרים הואיל והיא מעין ג' של תורה ויש לחוש לדבריהם עיי"ש.

והנה החיי אדם כלל ג' סי' כ"ה כתב כיון דיש אומרים בברכה אחת מעין שלוש היא דאורייתא, לכן ראוי להחמיר בה בכל החומרות שנוהג בברכת המזון לברך מיושב ולא מעומד ובכל הדברים המבוארים בכלל מ"ז, עיי"ש. ובכלל מ"ז סי' י"ג כתב החי"א, יברך באימה ויראה בכוונה ובשמחה וכו', וכ"ש דאסור לעסוק במלאכה, וישים כובע על ראשו עיי"ש. וא"כ למש"כ החי"א דבברכת מעין שלוש ראוי להחמיר בכל החומרות שנוהג בברכהמ"ז, ה"ה גם בברכת מעין שלוש יניח כובע על ראשו כשמברך. וראיתי בס' אלא ד' אמות של הלכה (פכ"ב ס"י) שמרן הגר"ח קנייבסקי כשמברך ברכת מעין שלוש מברך עם כובע, אף שבברכהמ"ז מברך עם כובע וחליפה דברכהמ"ז מה"ת, ומעין שלוש הוי מח' אם הוי מדאורייתא או מדרבנן עושה כעין פשרה ומברך עם כובע בלבד עיי"ש. וכ"כ בס' שמענו כן ראינו (עמ' שכ"ט) בשם הגר"ח קנייבסקי עיי"ש, וכן בס' ארחות רבינו (ח"א עמ' פ"ג) דהקהילות יעקב זצ"ל לובש כובע בברכת המזון ובברכת על המחיה עיי"ש.

אולם בתשובה אבני ישפה (ח"ח סי' ל"א), הסתפק בזה אם צריך ללבוש כובע בברכת מעין ג', אם הוי כברכהמ"ז, וכמבו' בשו"ע או"ח סי' קפ"ד ס"ג, די"א דברכה אחרונה יש לברך במקום שאוכל, וכן לענין אם יצא ממקומו אם הפסיד ברכה ראשונה, וכמש"כ המשנ"ב בהקדמה לסי' קע"ח עיי"ש, א"כ יש להחמיר ללבוש כובע בברכת מעין ג', דהוי כברכהמ"ז. ומ"מ כתב האבני ישפה, כיון שלבישת כובע בברכהמ"ז היא רק בגדר חומרא, אין להוסיף אלא במה שמצינו להדיא ולא בברכת מעין ג' עיי"ש. וכן ראיתי בס' דברות מרדכי (ברכת מעין שלוש סי' ל"ט), דאף אם נימא שברכת מעין שלוש מה"ת, מ"מ גם בברכהמ"ז באופן דליכא כוס אינו חיוב מעיקר הדין, ובמעין ג' לעולם ליכא כוס, לא מצאנו שיהא צריך להחמיר לברך מעין ג' עם כובע וחליפה עיי"ש, ובחלק הסימנים סי' י"ג עמ' קצ"ג יעו"ש. ובמשנ"ב דרשו (סי' קפ"ג הערה 11) הביאו מהגר"ח פ' שיינברג זצ"ל שלא מצינו חיוב לבישת כובע בברכת מעין שלוש, עיי"ש.



ג.

כובע בכל הברכות

וראיתי בשו"ת שלמת חיים (סי' קפ"א), דנשאל הגר"ח זוננפלד זצ"ל אם צריך ללבוש כובע בשאר ברכות שמברך, אם הוי כברכהמ"ז, וכתב דבשאר ברכות לכתחילה אם אפשר ילבש כובע אבל בברכהמ"ז זהו חיוב מדינא בגמ' עיי"ש. ובמועדי הגר"ח (ח"ב תשובה תרפ"ג), שאלתי למרן הגר"ח קנייבסקי אם צריך לברך על נ"ח עם כובע וחליפה או שא"צ להקפיד בזה, והשיב ע"ז, אין חייב, ויש שהקפידו בזה. ובס' אור ישראל (פי"ד ס"ד) הביא מהגר"ח קשרק בברכהמ"ז שהיא

מה"ת בעי לברך בכובע ולא בברכת נ"ח עיי"ש. ובס' ארחות רבינו (ח"ג עמ' ט"ז) מובא שהקהילות יעקב זיע"א, פעמים הדליק נ"ח ובירך עם כובע, ופעמים ללא כובע עיי"ש. וכן מו"ר מרן הגרב"ד פוברסקי, פעמים הדליק עם כובע ובירך ופעמים ללא כובע. ועמש"כ בס' מעשה חמד הנדמ"ח ליד"נ הג"ר אליהו כהן (ח"ב פ"ח סי' י"ד) לענין ברכת האילנות עם כובע עיי"ש, ובס' נקיות וכבוד בתפילה (תשובה קכ"ז) השיב הגר"ק אם צריך לברך על ד' מינין בכובע וחליפה, והשיב, שהעושה כן תבוא עליו ברכה, ובתשובה קכ"ו השיב הגר"ק שא"צ כובע בכל ברכה עיי"ש. ולכאור' בברכת ד' מינין שהם מה"ת ביום ראשון, י"ל שיהא בעי לברך עם כובע, אכן י"ל שהברכה היא מדרבנן, ושאיני מברכהמ"ז שעצם הברכה מה"ת.

אולם במועדי הגר"ח (ח"ב תשובה צג) שאלתי למרן, אם צריך ללבוש המעיל והכובע בשעת בדיקת חמץ, או שא"צ להקפיד בזה, והשיב ע"ז בשעת ברכה, הרי שבשעת ברכה יש לברך עם כובע דווקא. וכן נהג החת"ס לברך על בדיקת חמץ עם כובע בשו"ת מכתב סופר (סי' י"ז), וכן נוהג הגר"ק כמובא בס' אלא ד' אמות של הלכה (פמ"ג ס"ב) עיי"ש, ובחור"י למקו"ח (סי' תל"ב) ובס' שער המועדים (פ"ז ס"ב) עיי"ש. ובשו"ת שבט הלוי (חי"א ס"ד) החמיר בכל ברכה ללבוש כובע עיי"ש, ובשו"ת מנחת דוד (ח"ו סי' ר') יעו"ש, ובס' מאיר עוז (ח"ח סי' קפ"ג ס"ג). וע"ע בשו"ת בית שערים (יו"ד סי' כב) לענין ברכת השחיטה אם צריך כובע עיי"ש, ובשו"ת משנה הלכות (ח"ה סי' פ"ט) עיי"ש, ובס' שמירת שבת כהלכתה (פמ"ג סי' מ"ז) לענין קידוש ע"י כובע עיי"ש, ובס' שלמי ברכה (עמ' נ"ב) לענין ברכת המוציא עם כובע עיי"ש.^א



א). הערת העורך (הרב רועי הכהן זק): יש מקום לדון על עיטוף בטלית (והנחת תפילין, ביום חול) בברהמ"ז, ואז ממילא יש גם עיטוף הגוף וגם כיסוי הראש, ככתפילה.

לגבי השימוש בכובע וחליפה של חבירו, יש לציין לנדון בדברי הפוסקים, אם גם בזמננו אמרינן ניח"ל לאיניש, במקרה של לבישה, בגלל ריבוי האיסטנסייות.

הרב יהושע ון-דייק
רב היישוב רמת מגשימים

ריקודים בשבת ויו"ט

שאלה: לאחרונה נהגו ישיבות רבות לרקוד בשבת קודש. חלקם רוקדים ושרים בחדר האוכל לכבוד שבת וחלקם אף רוקדים בבית המדרש כחלק מקבלת שבת או אחרי התפילה. והנה, תלמיד ישיבתנו מבני עדות המזרח שאל אותי האם עליו להימנע מכך בשל פסק מרן השו"ע או לאו.



א.

מקור הדין

במשנה בביצה (דף ל"ו ע"ב) מובא: "כל שחייבין עליו משום שבות משום רשות משום מצווה בשבת, חייבין עליו ביו"ט, ואלו הן משום שבות: לא עולין באילן ולא רוכבין על גבי בהמה ולא שטין על פני המים, ולא מטפחין ולא מספקין ולא מרקדין", וכו'.

וכתב רש"י (שם על המשנה): "אין מטפחין – ביד, ואין מספקין – על ירך ואין מרקדין – ברגל וכולן לשמחה ולשיר, ובגמ' מפרש גזרה שמא יתקן כנגדן כלי שיר דקא עביד מנא".

ומסתבר שהלכה זו היתה רפויה גם בימי האמוראים, שהרי בגמ' (שם דף ל' ע"א) מובא: "א"ל רבא בר רב חנין לאביי, תנן אין מטפחין ואין מספקין ואין מרקדין, והאידנא דקא חזינן דעבדן הכי ולא אמרינן להו ולא מידי... אלא הנח להם לישראל מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין, והני מילי בדרבנן אבל בדאורייתא לא. ולא היא, לא שנא בדאורייתא ולא שנא בדרבנן לא אמרינן להו ולא מידי, דהא תוספת יוה"כ דאורייתא הוא, ואכלו ושתו עד שחשכה ולא אמרינן להו ולא מידי". עכ"ל הגמ'.

רואים בגמ' שהיו כמה דינים רפויים ביד העם או הנשים, ואעפ"כ לא מיחו בהם משום שמוטב יהיו שוגגים ואל יהיו מזידין.

אמנם לגבי תוספת יוה"כ, לא ראינו שכיום הנשים לא מקפידות בזה. ואולי בעבר שלא היה מצוי שעון ולא ידעו ודייקו בזמנים, חשבו הנשים שיו"כ נכנס בשקיעה וסמוך לה, כבכל שבת, משא"כ כיום שיש לוחות המפרסמים את זמן כניסת יוה"כ, רובם דרובם מקפידים בענין, ויל"ע.

מ"מ הדין של לא מטפחין ולא מספקין ולא מרקדין היה כבר בימי הגמ' דין רפוי ולא גערו באלה שעשו כן, רק משום שמוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין.

עוד נחלקו בגמ' בערובין (דף ק"ד ע"א) לגבי השמעת קול שלא לצורך שיר. עולא ס"ל שאסור להשמיע כל קול בשבת ורבה סבר שלא אסרו אלא קול של שיר. ובהמשך הגמ' מקשה על עולא "איתיבה המשמר פירותיו מפני העופות ודלעיו מפני החיה משמר כדרכו בשבת ובלבד שלא

יספק ולא יטפח ולא ירקד כדרך שהן עושין בחול. מאי טעמא, לאו דקמוליד קלא וכל אולודי קלא אסור? אמר רב אחא בר יעקב גזירה שמא יטול צרור. ופרש"י (שם ד"ה שמא יטול צרור) שהחשש הוא שמא מתוך כך יבוא לטול צרור ולזרוק ברה"ר להבריח את העופות ולכן אסור במקרה כזה להשמיע קול אף שאינו לשם שיר. ולהלכה פסק השו"ע (או"ח סי' של"ח א) כרבה.



ב.

חידוש התוס'

והנה, למרות שמהגמ' בביצה שהבאנו לעיל (דף ל' ע"א) משמע שהקלו לספק לטפח ולרקד שלא כדין ורק לא מחינו בהם משום מוטב יהיו שוגגין ואל יהיו מזידין, אעפ"כ התוס' (שם ד"ה תנן אין מטפחין ואין מרקדין) כתבו וז"ל: "ומיהו לדידן שרי דדווקא בימיהן שהיו בקיאים לעשות כלי שיר שייך למגזר, אבל לדידן אין אנו בקיאים לעשות כלי שיר ולא שייך למגזר". ולכאורה אם כסברה זו, היה צריך להתיר ג"כ לנגן בכלי נגינה בשבת ויו"ט, כי אין את החשש שמא יתקן כלי שיר בזה"ז, אך תוס' כתבו זאת רק על דברי הבריתא אין מטפחין ואין מספקין ואין מרקדין, שלדידן שרי ולא על לשורר בכלי נגינה (וכפי שהוכיח בציץ אליעזר ח"ג סי' טז פרק ד'). אם כי לא ברור מהו החילוק ביניהם, ולכאורה דון מיניה ואוקמיה באתריה, וצ"ע². וביאר זאת באגרות משה (או"ח ח"ב סי' ק) שכלי נגינה אסורים בגלל הטעם לאסור וכן בגלל תוקף התקנה, ואילו ריקוד וסיפוק אסורים רק בגלל תוקף התקנה ולא בגלל הטעם, אלא הם נוספו כלא פלוג. וכעת, כשטעם הגזירה לא רלוונטי כמו בעבר, אמנם תוקף התקנה קיים אבל הנספח שלה בטל [וראו שם בחידושו שגזירה זו הפכה ל'לא פשטה']³.

ועדיין דברי התוס' קשים מאד. שהרי הגמ' (שם דף ב' ע"א) אמרה שבענייני גזירות אע"פ שנתבטל טעם הגזירה לא נתבטלה הגזירה, וא"כ מניין להתיר זאת?

ואכן הב"י (באו"ח סי' של"ט) הקשה קושיה זו ותיירץ: "התוספות מדמו ליה למשקין מגולין דשרו האידינא לפי שאין נחשים מצויין כמו שכתבו הם ז"ל בפרק ב' דע"ז (דף ל"ה א"א ד"ה חדא)". ואף בדין זה נחלקו הפוסקים, והגר"א (במעשה רב, וכן הובא בשמו בספר פאת השולחן) כתב

(א). תודתי לרב אריאל דוד שהפנה אותי למקור זה.

(ב). הערת עורך (הרב משה בוטון): על החילוק בין כלי נגינה לסיפוק וריקוד, אפשר לומר שמי שכבר מנגן בכלי שיר וודאי שיודע גם לתקנו, ואינו בכלל מה שכתבו התוס' שאין אנו בקיאים.

תשובת המחבר: אלא שגם בימי התוס' היו כאלו שידעו לנגן, ואעפ"כ תוס' לא סברו לחלק. וצריך לומר, שכיון שהריקוד הוא גזירה אטו תיקון כלי נגינה, ככה"ג שהרוב לא בקיאים בתיקון כלי זמר, ס"ל לתוס' שלא גוזרים ככה"ג.

(ג). תודתי לרב אריאל דוד שהפנה אותי לדברי האגר"מ. ועוד העיר הרב אריאל דוד: אולי אפשר להציע שהסיבה לבטל רק חלק מהגזירה הוא ע"פ הערת הרצ"ה (הוספות לאנצ"ת ח"א עמוד 189, מהד' שבות ישראל) שאי יכולתו של ב"ד לבטל דברי ב"ד חבירו וכו' היא דוקא ביטול ועקירה לגמרי, "ולא בשינוי איזה ערך וצד שבה". וציין לתוס' מגילה ה ע"ב ד"ה ובקש. וע"ע שם ג ע"א ד"ה מבטלין, וכתובות ג ע"ב ד"ה תקנה. וראו ט"ז יו"ד רפב סק"ב.

להחמיר בעניין משקים מגולין. ובכלל צ"ע בהלכות סכנה, דיש דינים שאע"פ שהסכנה לא ברורה כיום אנו מקפידים, כבשר ודגים, ויש הלכות שאין אנו מקפידים, כמ"ש התוס' בענין משקים מגולים. וצ"ע.

אך גם לאחר תירוץ הב"י, עדיין דברי התוס' קשים, וכפי שהקשה בערוה"ש (או"ח סי' של"ד ס"ח) וז"ל: "והדברים מתמיהים, חדא דקשירת נימי הכינור שכיחי טובא וכן לגלגלה על היתדות והינו שמגלגלין היתד עד שתשוב הנימא להיות כנכון, ובשני הדברים יש חיוב חטאת משום קשירה ומשום מתקן מנא כדפרש"י בעירובין (ק"ג ע"א ד"ה אף וד"ה משלשל עיי"ש)". ואנו נוסף שגם במתיחת מיתר בגיטרה, שזהו כלי נגינה מצוי מאד כיום, שייך איסור תורה וא"כ מנין לבטל את גזירת חז"ל ולומר דלא שכיחי האידנא?

ועוד הקשה ערוה"ש (שם): "ועוד, שחלילה לבטל שבות דרבנן מפני טעמים אלו".



ג.

היתר משום כבוד תורה

ובב"י (שם) הביא בשם מהר"י קולון (שורש ט ענף ב') בשם רב האי גאון: "שביום שמחת תורה מותר לרקד בשעה שאומרים קילוסים דתורה דנהגו בו היתר משום כבוד תורה כיון דלית ביה אלא משום שבות".

ועיינתי בשו"ת מהרי"ק וכתב וז"ל: "ועוד בתשובה אחרת (לרב האי גאון)... יום זה רגילים אצלינו לרקד בו אפילו כמה זקנים בשעה שאומר קילוסים לתורה, אלא שזו משום שבות הוא ונהגו בו היתר משום כבוד התורה עכ"ל רב האי גאון כאשר הביא רבינו יצחק אבן גיא. הרי לך שמנהג העשוי לכבוד התורה דוחה אפילו איסור שבות דהיינו ריקוד ביו"ט כדאיתא בהדיא ביו"ט פרק משילין (דף ט"ז ע"ב) עכ"ל.

והיה קשה לי בדבריו מדוע היה צריך להביא ממרחק לחמו, ולהתיר איסור דרבנן משום כבוד התורה. והרי מדובר בשמחת תורה בחו"ל, ושם מקיימים את שמחת תורה ביו"ט השני של עצרת, וא"כ הרי זה יו"ט דרבנן, וא"כ הוי שבות דשבות במקום מצווה שהותר, כמ"ש הרמב"ם (שבת פ"ו ה"ט). וכתב שם הרב המגיד שדינו של הרמב"ם מוסכם מן הגאונים שיש לדחות שבות דשבות אפי' במכשירי מילה שאינם דוחים את השבת, ומכאן למד הרמב"ם לכל המצוות. וכן פסק השו"ע (או"ח סי' ש"ז ס"ה) וז"ל: "דבר שאינו מלאכה ואינו אסור אלא משום שבות, מותר לישראל לומר לנכרי לעשותו בשבת, והוא שיהיה שם מקצת חולי, או שיש לדבר צורך הרבה, או מפני מצווה. כיצד אומר ישראל לנכרי בשבת לעלות לאילן להביא שופר לתקוע תקיעת מצווה, או להביא מים דרך חצר שלא עירבו לרחוץ בו המצטער. ויש אוסרים". ואף שסיים "ויש אוסרים" קיי"ל שסתם וי"א הלכה כסתם, וכן התיר מרן השו"ע בסוף סי' תקפ"ו.

וא"כ דון מיניה ואוקמיה באתרין, דיו"ט שני של עצרת הוי דרבנן ואיסור ריקוד הוי ג"כ דרבנן וא"כ הוי שבות דשבות במקום מצווה דשרי, אך א"כ מניין להתיר כיום בא", דהוי יו"ט מדאורייתא, ומניין להתיר שבות אחד במקום כבוד תורה ממקור דהוי תרי שבותין? וצ"ע".

מ"מ הב"י הביא ראיה ממחר"י קולון נגד התוס' שהובא לעיל, דאם כל ההיתר הוא משום "מנהג העשוי לכבוד התורה דוחה אפילו איסור שבות דהיינו ריקוד ביו"ט" כדברי המהרי"ק, א"כ משמע דאילו כבוד תורה היה אסור ריקוד ביו"ט, ודלא כהתוס' שכתבו דלדין שרי דאין אנו בקיאים לעשות כלי שיר. וסיים הב"י (שם) "וכן נראה שהוא דעת הפוסקים שסתמו דבריהם ולא חילקו בכך", וע"כ הסיק שגזירה זו במקומה עומדת גם כיום הזה.



ד.

פסק השו"ע

וכן פסק בשו"ע (או"ח סי' של"ט ס"ג) "אין מטפחין להכות כף אל כף, ולא מספקין להכות כף על ירך, ולא מרקדין, גזירה שמא יתקן כלי שיר. ואפי' להכות באצבע על הקרקע, או על הלוח, או אחת כנגד אחת כדרך המשוררים, או לקשקש באגוז לתינוק, או לשחק בו בזוג כדי שישתוק, כל זה וכיוצא בו אסור, גזירה שמא יתקן כלי שיר, ולספק כלאחר יד מותר", הא קמן שמרן השו"ע פסק כהרמב"ם (שבת פכ"ג הלכה ד' וה') ועוד ראשונים, ואף שניסה בב"י לתרץ את התוס', לא קיבל את דבריהם להלכה.

אבל הרמ"א כתב (שם) "והא דמספקין ומרקדין האידנא ולא מחינן בהו, משום דמוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין. וי"א דבזה"ז הכל שרי, דאין אנו בקיאים בעשיית כלי שיר, וליכא למגזר שמא יתקן כלי שיר דמלתא דלא שכיח הוא, ואפשר שעל זה נהגו להקל בכלי".

מוכח מדבריו, שלא ס"ל כהתוס' ולא ואין ורפיא בדיה, דאילו היה פשוט לו כהתוס' היה צריך להביאם בדעה הראשונה ולכתוב שכיום לא נוהג דין זה. אך קודם הביא הרמ"א את דברי

(ד. הערת עורך (הרב אריאל דוד): אמנם, היה מקום לומר שהיתר השו"ע ע"פ רב האי גאון הוא רק בחול, ולא כאשר שמח"ת חל בזמן דאורייתא. אולם: א. כפי שכתבתם, בתשובת מהרי"ק תלה זאת בכבוד התורה ולא בכך שזה יום טוב שני. ב. השו"ע חי בא"י וחגג שמח"ת ביו"ט ראשון, ולא חילק, וכן כל סדר ההקפות לאריז"ל נתקן בא". ג. בשער הציון תכו, יב כתב שלא מקדשים את הלבנה בשבת כי רגילים לרקוד באותה שעה, וזה אסור בשבת. והקשה מדוע לא התירו זאת מחמת ריקוד של מצוה, וכמו שהתירו בשמח"ת, וע"ש מה שתירץ. ומ"מ משמע שהוא לא חילק בין ריקוד ביוט"ש לריקוד ביום טוב ראשון ובשבת, אחרת לא הייתה עולה הקושיה. ד. ובמנחת תורה לרב גדליה הוניגסברג (עמ' 58) כתב בשם זקנו הגר"ח קנייבסקי: "סיפר רבנו שטפח בשינוי בידיו בשמחת תורה [שחל בשבת], ואמר לי החזו"א דאם כתוב בהלכה שבשמחת תורה א"צ לשנות, אף אם חל בשבת לא משנים".

אמנם, בתשובות הגאונים שערי תשובה (סימן שיד) כתוב כך: "וששאלתם נהגו בני מקומנו ביום תשיעי ספק שמיני לחג להביא מוגמראות ובשמים לבית הכנסת ולעשן לפני ספר תורה דבר זה מותר או אסור. כך ראינו שאסור לפי שכל י"ט ב' הוא י"ט לכל דבר כראשון אעפ"י שהיה ספק אין בו קולא אלא לענין מת שמתעסקין בו בלבד, אבל בכל דבר אין שנוי, ובי"ט שני זה שהוא אחרון רגילין אצלנו שמרקדין אפילו כמה זקנים בשעה שאומרים קלוסין לתורה, אלא שזו משום שבות הוא, ונהגו בה היתר ביום זה בלבד לכבוד התורה, אבל לגמר דברי הכל אסור". וכאן משמע שההיתר לרקוד הוא בגלל יום טוב שני, לא כמנהג שנהגנו. וצ"ב. ויעיין בדברי הגר"ש דבליצקי בספר סכותה לראשי עמ' לה.

הגמ' בביצה (דף ל' ע"א) שלא הקפידו בדבר זה שלא כדין אלא שמה שלא מיחו, זה רק בגלל שהמחאה לא היתה מועילה, ומוטב שיהיו שוגגין ולא מזידין.

ורק לאחר דברים אלו הוסיף "וי"א דבזה"ו הכל שרי" וכו' כהתוס', ולא שהכריע כמותם אלא סיים "ואפשר שעל זה נהגו להקל בכל" וכתב זאת רק בלשון אפשר, ורק בלשון להליץ טוב על הנוהגים להקל, אך משמע שהוא לא סבר לכתחילה כתוס'. ונראה שהסיבה היא בגלל הדחיות שהבאנו לעיל. וכן פסק המ"ב (שם ס"ק י) "ואפי' בטפוח ורקוד אין כדאי להניח המנהג שלא במקום מצווה, אלא משום הנח להם לישראל וכו'".



ה.

מנהג העולם

אלא שפוק חזי מאי עמא דבר, ורבים מבני ישראל נהגו לרקוד בשבתות וימים טובים, ובחלקם מדובר בישיבות בנוכחות ראשי הישיבות שהם ת"ח מובהקים ולא ראינו שמנעו זאת, ואף קהילות שבראשם היו ת"ח גדולי תורה נהגו להקל בדבר. וצ"ע על סמך מה הקלו אם דברי הרמ"א עפ"י התוס' רפיא בידיה.

והערה"ש (או"ח סי' של"ט ס"ט) כתב ליישב את מנהג העולם, וז"ל: "ולענ"ד נראה טעם פשוט, דספוק ורקוד שלנו לא נאסרה מעולם דבזמן חז"ל היה זה בעת שמזמרים בכלי שיר והיו מטפחים ומספקים ומרקדין עפ"י סדר השיר, וכן משמע בירושלמי, אבל עכשיו אין זה כלל בעת שמזמרים בכלי שיר, אלא בעת ששוררים בפה שירי שמחה מטפחין כף על כף טיפוח בעלמא ולא עפ"י סדרי השיר. והך דסיפוק כף אל ירך לא נודע לנו כלל וגם הריקוד בעת השמחה אינו כריקוד שלהם בסדר כריקודי נשים, אלא מרקדים בלא סדרים ואין כאן גדר שמא יתקן כלי שיר דאין להם שייכות זה לזה כלל ולא על זה גזרו חכמים". הא קמן דס"ל דהריקוד כיום אינו דומה לריקוד מקצועי שהיה בזמן חז"ל, וע"כ בכה"ג לא גזרו חכמים ולכן שרי.

והוסיף עוד ערוה"ש: "ולכן גם בשמחת תורה שמרקדים ומטפחים לפני הס"ת וי"א הטעם דלכבוד התורה מותר לרקד (מג"א סק"א) וקשה בעיני לבטל שבות דרבנן מפני זה, אבל לפי מה שכתבתי אתי שפיר, דאין זה הריקוד והטיפוח שאסרו חכמים. וכמה פעמים ראינו שגדולים מטפחים בידם בעת שמחה". רואים מדבריו שלא קיבל את ההיתר של המהרי"ק שהתירו דרבנן במקום כבוד תורה וע"כ יישב את מנהג העולם, שהריקוד אינו נחשב סוג הריקוד שאסרוהו חז"ל. ואף שמייירי ביו"ט שני, שהוא מדברנן, וא"כ הוי תרי דרבנן במקום מצווה, שהתירו בשבת ויו"ט וכנ"ל, שמא ס"ל דכיוון דיו"ט שני הוי משום ספקא דיומא א"כ מחמירים בו כיו"ט לכל דבר, כדי שלא יבואו להקל בו ולזלזל בו, וע"כ לא מחשיבים זאת תרי דרבנן. ורק במקום מת, משום נוול המת עשהו כחול. ויל"ע.



ו.

מהו איסור מרקד

והנה, עד כה בארנו באופן פשוט ש"אין מרקדין" הכוונה ריקוד שנוהגים כיום לרקוד, כמו בחתונות והכנסת ס"ת וכיוצב"ז. אולם, לעיל הבאנו את הגמ' בערובין (דף ק"ד ע"א) "איתיביה המשמר פירותיו מפני העופות ודלעיו מפני החיה, משמר כדרכו בשבת, ובלבד שלא יספק ולא יטפח ולא ירקד כדרך שהם עושין בחול" ומסיק בגמ' שם דהטעם לרבה הוא משום שמא יטול צרור ויזרוק לרה"ר להבריא את העופות.

ושם פרש"י "לא יטפח - ידי על לבו. יספוק - כף אל כף. ירקד - ברגל להשמיע קול להבעית העופות". ושם ברור שמיידי במיני השמעת קול, ולכן רצה עולא לאסור זאת משום השמעת קול בשבת, ורבה דחאו, דהתם יש גזירה שמא יטלטל צרור ברה"ר אך השמעת קול ללא שיר מותרת.

ואם הביטוי "לרקד" משמעו להשמיע קול ע"י הרגל, א"כ כל הברייתא מדברת על השמעת קול, והרי אותם ביטויים נאמרו גם בגמ' בביצה בגזירה שמא יתקן כלי שיר. "אין מטפחין ואין מספיקין ואין מרקדין" וגם שם פרש"י (ביצה ל' ע"א) "אין מטפחין - משום שיר או משום אבל. מספקין - כף על ירך. מרקדין - ברגל, וכולם נאסרו משום שבות גזירה שמא יתקן כלי שיר". ומה החידוש ברש"י שהסביר אין מרקדין - ברגל? וכי סלקא דעתך שרוקדים על הידיים? ופשוט שמדובר על רגיעה ברגל, כי המטרה היא להשמיע קול שיבריא את העוף ולא להבריא ע"י תנועות ריקוד.

אלא ברור שרש"י התכוון להשמעת קול ואסרו בכל צורה, בין יד על יד, בין יד על ירך ובין רגל דופקת על הריצפה, ובכולם זה משום הקול הקצבי המלווה לשירה וחששו שמא יבוא לקחת כלי שיר ולתקן, ובמשמר עופות שמא יזרוק צרור ברה"ר. ולכאורה זה אותו מעשה בדיוק אלא לכוונות שונות (להבריא חיה, או לשם ניגון) וא"כ נראה לומר, שלרקד - הכוונה להרקיד אנשים. כלומר, ע"י שעושה רעש ברגלו על הריצפה באופן קיצבי מלווה בשירה, שע"י כך גורם לקצב הרקדה של הציבור.

ואכן כך פסק השו"ע (באו"ח סי' של"ח ס"ד) כרבה בערובין וז"ל: "המשמר פירותיו וזרעיו מפני חיה ועוף, לא יספוק כף אל כף, ולא יטפח כפיו על ירכו, ולא ירקד להבריאם, גזירה שמא יטול צרור ויזרוק להם". וברור שמדובר שם בהשמעת קול, וכפי שכתב המ"ב (שם ס"ק ט"ז) "לא ירקד - ברגל, להשמיע קול להבעית העופות". וא"כ מניין לחלק בין סי' של"ח בשו"ע לבין סי' של? אלא שמכיוון שאלו שתי כוונות שונות הן גזירות דרבנן אחרות, ולכן חילק השו"ע הלכות אלו לב' סימנים, אך ביאור המילה הוא אותו דבר. וכשם ששם הוי השמעת קול ה"ה אצלנו. וזה נראה ג"כ הפשט ברש"י על הסוגיא ובעוד ראשונים.

וכך גם נראה פשט דברי המהרי"ק שהביא בשם רב האי גאון שבשמחת תורה "רגילים אצלנו לרקד בו אפילו כמה זקנים בשעה שאומר קלוסים לתורה". שנראה יותר שהכוונה

שהזקנים עומדים ועושים ברגליהם קצב עם רעש, ולא ריקודים ממש של קפיצות וכדו', שזה אינו מצוי בזקנים משום תשישות כוח.

ואם כדברינו, א"כ מעולם לא נאסרו הריקודים עצמם, אלא נאסר להרקייד דהיינו לעשות עם הרגל רעש בכדי לגרום קצב לריקודים של אחרים. וזה אכן אסור¹ וכן השמעת קול בידיים בכה"ג, אך לא הריקודים עצמם. וא"כ לא קשיא מידי על מנהג העולם.



ז.

מי כתב את כותרות הסימנים בשו"ע?

וראיה חזקה לדברינו שלזה נתכוון השו"ע היא מהכותרת שניתנה לסי' של"ח, שכך נכתב בכותרת "דברים האסורים בשבת משום השמעת קול". וא"כ ברור ש"אין מרקדין" הכוונה להשמעת קול ע"י הרגל, וא"כ ה"ה ל"אין מרקדין" בסי' של"ט ודון מיניה ואוקמיה באתרין.

אלא דהא גופא יש לברר מי כתב את כותרות הסימנים בשו"ע. הש"ק בחו"מ (סי' שפ"ו ס"ק ד') כתב שכותרות הסימנים בשו"ע אף הן מתחת יד קודשו של מרן השו"ע, וכ"כ הגר"א אלהדיף ז"ל רבה של טבריה בשו"ת מפ"י אהרן (חו"מ סי' ד' דף כ"ד ע"א). וכן מופיע בספר זכרי כהונה למהרח"ק ז"ל (מערכת פ' כלל כ"ב) וכן בספרו שו"ת שמחת כהן ח"ו (בכללים בסוף הספר דף קמ"א ע"ב אות ל"ד). וכל זה מצאתי בספר ברית יעקב לרב יעקב סופר שליט"א (סי' מ"א ס"ק ד') והביא נ"מ להלכה ממסקנה זו עיי"ש. וכן האריך בדבר הגר"ש עמאר שליט"א בשו"ת שמע שלמה ח"ד (יו"ד סי' ג') והביא עוד נ"מ בדבר עיי"ש.

ואם כנים הדברים ומרן השו"ע כתב את הכותרות, א"כ הרי זה חיזוק לדברינו "שאין מרקדין" הכוונה להשמעת קול ברגליו ולא ברקודים של הציבור. ואכן דבר זה יותר קרוב לתיקון כלי שיר כתוף וכדו'. ולפי הסבר זה גזירה זו מובנית יותר.

ואף שלא מלאני לבי להקל ולחדש דבר שלא ראיתי, מ"מ פשיטא שדבר זה חזי לאצטרופי להיתר שבלא"ה נהג. וכפי שכתב השו"ע שראה אפי' גדולים הנוהגים כן².



(ה). הערת עורך (הרב משה בוטון): ע"פ פירוש הרב הכותב יוצא איסור חדש לעשות קצב עם הרגל, דבר שלא שמענו מעולם לאסור אלא רק ביד.

תשובת המחבר: הוכחנו שסביר להניח שכך סובר השו"ע, וא"כ שמענו מעולם, רק שלא הסברנו נכון עד עתה את המושג "לרקד".

(ו). אחרי כתיבת המאמר, הפנה אותי הרב אריאל דוד למאמרו של הרב אליסף יעקבסון באסיף ה עמ' 29-30, שכתב כן.

(ז). הרב אריאל דוד הפנה אותי לסניף נוסף להכרעה לקולא בעניין זה, בשו"ת עני בן פחמא לר' ישראל ניסן קופרשטוק (אור"ח סי' סה):

שמעתי ממו"ר הרב הגאון הצדיק ר' ישראל יהושע זצ"ל³ זי"ע אבד"ק קוטנא בעהמ"ח סי"י כאשר למדתי אצלו בילדותי בק"ק קוטנא והייתי יושב בש"ק על שלחנו הק' והייתה דרכו בקודש בכל פעם להתעורר וצועק בקול "רבונא דעלמא

ח.

מסקנה

ולפי דברינו יש להליץ טוב ולהגן על מנהג העולם הנוהגים לרקוד בשבתות וימים טובים לכבוד השבת או לכבוד חתן וכלה וכדו', בניגוד למ"ב סי' של"ט ס"ק ח', שהתיר רק בשמחת תורה משום כבוד התורה, ולא בשמחה של נישואין. ולפי דברינו נחא מטעם ספק ספיקא:

א. שמא הריקוד שלנו כיום אינו הריקוד שאסרו חכמים כסדר ריקודי נשים, וכפי שכתב ערוה"ש שהובא לעיל.

ואף בשולחן שלמה (סי' תקכ"ד ס"ק ג') הובא בשם הגרש"ז אויערבך זצ"ל שמה שנהגו כיום לרקוד בסיומה של שמחה, אין זה ריקוד האסור, שהרי אין עושים בה תנוחות המיוחדות לריקוד, ולכן אין זה נחשב אלא כהליכה במעגל. עיי"ש.

ב. שמא הלכה כהתוס' בביצה שבימינו שאין אנו בקיאים לעשות כלי שיר לא שייך למיגזר. ובשו"ת מהר"י אסאד (חיו"ד סי' קע"א) ס"ל שדברי התוס' הם היתר גמור לצורך מצווה. הובאו דבריו בדעת תורה (סי' של"ט). וכ"כ בשו"ת אג"מ (ח"ב סי' ק') והאריך ליישב כיצד ביטלו תוס' גזירת חז"ל שזו קושיית ערוה"ש שהובא לעיל, עיי"ש. וכ"כ בספר שלחן מנחם לאדמו"ר מליובביץ' (סי' ק"צ) שהתירו הדבר בשמחה של מצווה ומנהג ישראל תורה הוא. וכן התיר בשו"ת מנחת אלעזר (ח"א סי' כ"ט) ובשו"ת דבר יהושע (ח"ב סי' מ"ב). עיי"ש.

ג. שמא הגזירה "שאין מרקדין" כוונתה להשמעת קול ברגלו המלווה שירה ואין הכוונה לאסור לרקוד, ו"לרקד" זה מלשון "להרקיד", וזה דווקא נאסר ולא הריקודין עצמם כנ"ל.

כולא" ואח"כ בלשון אשכנזי "האר פון דיא גאנצע וועלט" ובשעת התעוררות היה מכה כף על כף והשמיע קול. ואז הי' איש אחד למדן מופלג וי"א מכת הפרושים מק"מ מזריטש הי' נעצר בק"ק קוטנא על תורה ועבודה והי' דרכו לבוא בש"ק אל שולחן מור"ה הרה"ג הנ"ל ובביתו ושמע הקולות והספקת כפים הרכין א"ע ולחש לאזניו הק' בזה הלשון: רבי הלא אין סופקין נאמן.

והשיב לו הרה"ג בזה בלשון (עי' אז פאטש זיך פאטש זיך) ואין בזה שום איסור חלילה.

והבנתי אח"כ דבריו הקדושים דהא דאיתא במשנה ביצה (דף לו ע"ב) ובש"ע או"ח (סי' שלט סעי' ג) דאסור להכות כף אל כף משום גזירת תיקון כ"ש, ואף שהרמ"א ז"ל כתב שם שנוהגין להקל אבל דברי התוספות ידוע שם במקומו דאף דאין דבטל הטעם לא נתבטלה הגזירה אבל כ"ז הוא כשיש שייכות לענין הגזירה דהיינו כשהולך בכוונה להכות כף על כף להשמיע קול, אבל באם שלא עשה מחמת שום כוונה לזה רק מחמת התעוררות לבו נתעוררו אבריו בתנועה להכות בע"כ בודאי שלא עשה איסור דרבנן בזה.

וניחא לי בזה דברי הירושלמי שהביא שם הרי"ף ז"ל בסוגיה דביצה הנ"ל בהמעשה דר"מ ורבי - דר"מ אמר הותר שבת ורבי צעק מי הוא שבא לרדות אותנו בביתנו ושמע ר"מ קלי' וברח. ולכאורה קשה, מה כעס רבי ער"מ כי מה הי' ר"מ יוכל לדון אותם לכף זכות כיון שלדעתו גם כלאחר יד אסור עיי"ש בהירושלמי, אבל להנ"ל נחא דרבי הי' כועס למה ר"מ לא דן אותם לכף זכות אשר לא עשו זאת רק מחמת התעוררות הלב משמחה של מצווה ואין כאן שום איסור.

ח. הערת עורך (הרב משה בוטון): הספק ספיקא אינו כ"כ לענין, כי שני ספיקות הם בעצם אותו דבר - שמא אין הריקוד שלנו כריקוד שלהם. ועוד, הספיקות כולם הם נגד פסק מפורש של השו"ע, אז הספרדים לא יקלו בזה. וגם יש לציין שהס"ס הוא רק לרקד ולא למחוא כף.

תשובת המחבר: לפי דברינו, גם לדעת בני ספרד הפוסקים כמין השו"ע, יש מקום להקל מטעם ספק ספיקא - ספק שמא

אך לפי"ז אין לזכות שטרא לבי תרי, ואם האיסור לרקד הוא מטעם השמעת קול ולכן יש להקל בריקודים, א"כ ה"ה שיש להחמיר באיסור לטפח ולספק ואין להשמיע קול קצבי ע"י ידיו הדופקות על השולחן או ע"י מחיאות כפיים וכיוצ"ב, אא"כ עושה זאת בשינוי, וכפי שכתב השו"ע (או"ח סי' של"ט ג') דלספק כלאחר יד מותר.



ט.

סיכום

עפ"י כל הנ"ל הנוהגים לרקוד בשבתות וימים טובים לצורך מצווה, לכבוד השבת ויו"ט וכן לצורך שמחת חתן וכלה וכיוצ"ב, יש להם על מי לסמוך. ואף מי שהוא מבני ספרד יכול להקל בדבר, מטעם ספק ספקא: א. שמא הריקוד שלנו כיום אינו כריקוד שאסרו חז"ל. ב. שמא הלכה כהתוס' שכיום אין אנו בקיאים בתיקון כלי שיר וע"כ אין את הגזירה. ג. שמא האיסור לרקד הוא השמעת קול ברגלו לצורך קצב, ולא הריקודים הנוהגים אצלנו. ופוק חזי מאי עמא דבר וישראל אם לא נביאים הם בני נביאים הם. כנלענ"ד.



בוה"ז שלא בקיאים בתיקון כלי שיר לא גזרו, והרי אף מרן הב"י ביאר את טעם התוס'. ואף שבשולחנו הטהור החמיר ואסר, מ"מ בהצטרף עוד ב' ספקות, יש להקל - שמא ריקוד שלנו אינו הריקוד שאסר מרן, ושמא מרן אסר רק להריקד עם הרגל ולא את הריקוד שלנו כיום. וא"כ הוי ס"ס בדין דרבנן, שהלכה כדברי המקל. ולכן למקלים יש על מה לסמוך. ועיין במחזיק ברכה להחיד"א (סי' נ"ב ס"ק ה') שעושה ספק ספיקא אף ששני הספיקות הם נגד מרן. וכן בשו"ת רב פעלים ח"ד (חיו"ד סוף סי' ה) עפ"י שו"ת נדיב לב (חלק חו"מ סי' ס"ג). וכ"כ בספר טהרת המים בשירי טהרה (מערכת ס' אות ז') לרבי אברהם הכהן מסלוניקי שאפשר שגם מרן יודה שבהצטרפות שניהם יחד יש להתיר. ודן מיניה ואוקי באתרין.

הרב משה גרינהוט

הוצאת אש ושימוש בחשמל ביו"ט

איסור הוצאת האש

א.

משנה ביצה לג. "אין מוציאים את האור לא מן העצים ולא מן האבנים ולא מן העפר ולא מן הרעפים ולא מן המים". על איסור זה כתב רש"י משום מוליד^א, וכן לשון הגמ' בע"ב: 'משום דמוליד ביו"ט'. איסור זה מעורר קושי, מדוע הוא לא הותר ביו"ט לצורך אוכל נפש? הקושי הזה מתגבר שלא מצינו איסור זה כמעט בשבת, ורש"י ועוד ראשונים בשבת נא: צידדו כך על איסור ריסוק השלג שהוא משום מוליד^ב, ויש ראשונים שם שחלקו ע"ז^ג. ומ"מ איסור זה כאיסור עצמאי איננו מפורש כדי שיהיה פשוט^ד.

ברמב"ם (שביית יום טוב ד א) כתב: 'אבל להמציא אש אסור שהרי אפשר להמציא אותה מבערב'. ע"ז קשה מהגמ' בע"ב שפירשה 'משום מוליד ביום טוב'. וכן קשה, שאף אם יכין בעיו"ט אש, הרי את הבערת העצים יצטרך לעשות ביו"ט שאל"כ הם יכלו, וא"כ קשה איזו תוספת איסור יש בהוצאת האש.

אלא שי"ל שקשיים אלו מתרצים זה את זה, שמודה רמב"ם לרש"י שהולדת האש אסורה משום מוליד, ולכן היא נחשבת לתוספת על פני הבערת האש, רק שרמב"ם הוסיף את איסור מכשירים שאפשר לעשותם מעיו"ט מחמת הקושיא שלעיל - למה לא הותר איסור מוליד ככל האיסורים. כ"כ ערוך השולחן (תקב) מדעתו, וכ"ה בעבודת ה'קודש (בית מועד ב ו). ובשרידי עה"ק הארוך שבמעשה רוקח כ"כ בדעת רמב"ם.

א. לשון הראב"ד בהשגותיו (יו"ט ד א): 'ויאמר משום מוליד ואין בו הכנה' משמע שהאיסור משום מוקצה, כנולד, ולדבריו אם הוציא אסור בשימוש כיון שזה שורש האיסור. וכן הבין בדבריו המגיד משנה שהשיב שאין האש דבר ממש, וכ"ה במכתם: 'שאין לך נולד גדול מזה' [ובשבת נא ב הביאו רמב"ן ורשב"א שדעת ספר התרומה לאסור ריסוק השלג משום שהמים המופשרים דינם כנולד]. וראה להלן עפ"ז בגחלת של מתכת. אולם האחרונים הסכימו (ראה בה"ל תקב א) שאם הוציא מותר, הרי שדעתם שאין האש בכלל נולד. ולהלן יבואר מה שיש להקשות על דברי הראשונים שהאיסור משום נולד.

ב. ובשיטת ריבב"ן (שבת נא ב) הביא על כך את המשנה בביצה אין מוציאים את האור.

ג. ובשו"ע (שיח טז) התיר לתת אינפנדא כנגד האש בשבת אף ששומנה נימוח, ולדעת מג"א (מ) טעמו להתיר הוא שנימוח מעט ואינו ניכר, ובמ"ב (קב) כתב כר"ן על ספר התרומה שהנימוח מאליו אינו בכלל מוליד, אבל הגר"א קיבל את טעם רמב"ן ורשב"א שאיסור הריסוק הוא משום משקים שזבו, וא"כ לא שמענו מכאן איסור מיוחד במוליד.

ד. ובביצה כג. לרבה איסור מוגמר ביו"ט הוא משום שמוליד ריח, ופרש"י מוליד דבר חדש קרוב לעושה מלאכה חדשה ואסור מדרבנן. ולדעתו גם נשאר איסור זה למסקנא, אלא שהותר מהיתר בשר בגחלים. אבל לרמב"ם ורי"ף היתר בשר בגחלים שייך דוקא לכיבוי, שאין בזה משום כיבוי כיון שהוא מתלקח, ונמצא שרבא המתיר מוגמר ע"ג גחלת בהכרח חולק על איסור הולדת ריח. וכדברי רמב"ם (ד ו).

על הפירוש שאלו מכשירים שאפשר לעשותם מעיו"ט יש לתמוה, שהרי מותר להדליק את הנר ביו"ט ולהדליק את האש בתנור, ואין מצריכים אותו להדליק בעיו"ט, ובפשטות הטעם שאי אפשר להדליק מעיו"ט שאם ידליק בעיו"ט יבזבז את שמנו ואת עציו". וכן משמע ברמב"ם (יו"ט א ה): 'כל מלאכה שאפשר לה ליעשות מערב יום טוב ולא יהיה בה הפסד ולא חסרון אם נעשית מבערב אסרו חכמים לעשות אותה'. בפשטות 'הפסד' משמעו הפסד נלוה לעשייתה מאתמול, כגון הפסד עצים, ו'חיסרון' משמעו במלאכה עצמה, כגון שטעם המזון המוכן בעיו"ט גרוע מהמוכן ביו"ט.

א"כ גם איסור הוצאת האור קשה, שההוצאה מעיו"ט מצריכה לשמר את האש ע"י חומר בעירה, א"כ מדוע תחשב אפשר מעיו"ט.

ויש לדון שאין מתחשבים בבזבוז והפסד ממון כלל, ו'הפסד' שכתב הרמב"ם משמעו הפסד באיכות המזון. והמתיר בהבערה והדלקת הנר הוא שאוכל נפש מותר גם כשאפשר מאתמול, והדלקת האש לאו"נ היא בכלל או"נ, כמב' בירושלמי (ה ב), ואילו הוצאת האש שיש בה מלאכה נוספת אינה מתייחסת לאו"נ וע"כ נאסרה. אבל זה נכון רק להבנת התוס' (כח: ושבת צה. וקמא). שאו"נ מותר גם כשאפשר מאתמול, ורק במכשירי אוכל נפש יש חילוק בין אפשר מאתמול ללא אפשר מאתמול. אולם לרמב"ם (א ה-ח) ששניהם נאסרו כשאפשר מאתמול, ולכן אסר חרישה וקצירה, אי אפשר לפרש שהמתיר בהבערה והדלקת הנר הוא שאוכל נפש עצמו מותר גם כשאפשר מאתמול, שהרי לרמב"ם אין הדבר כן. א"כ ע"כ שהוא לא יחשיב מקרה של הפסד ממון לאפשר מאתמול, ולכן הוא מתיר כל הבערת תנור והדלקת נר, וא"כ יקשה מדוע הוא אסר את הוצאת האש מאתמול.

ובירושלמי ביצה ה ב (בנוסח חסר) ובמגילה א ו שהוצאת אש מאבנים תלויה במחלוקת ר' יהודה וחכמים אם מכשירי או"נ מותרים. מבואר שאע"פ שהבערת אש קיימת נחשבת לדעת

ה). בעיקרון אפשר שאי"ז אפשר מעיו"ט, ובכ"ז מותר מפני שמלאכת הבערה הותרה לגמרי ביו"ט, אפילו בנר של בטלה וכדעת חזקיה בירושלמי (ה ב), ולפ"ז האיסור בהוצאת האש הוא משום מוליד בלבד. אבל אי"ז מספיק, שר' יוחנן בירושלמי צידד לאסור נר של בטלה, וכן פשוט הבבלי כב: כג. וכמש"כ תוס' שם, וגם לדעתם נצטרך לפרש את היתר הדלקת הנר והבערת התנור.

ו). ולשון רמב"ם באו"נ הוא "כל שיש בו חסרון או הפסד", ובמכשירי או"נ "כל שיש בו חסרון". ואפשר שהפסד ממון איננו נימוק לגבי מכשירים וע"כ נדרש להדליקם מעיו"ט. ולפ"ז אם הוצאת האש תחשב למכשירי או"נ היא תיאסר מעיו"ט, למרות הפסד הממון הכרוך בהדלקה ארוכה.

אלא שכיון שלירושלמי הבערת אש לאו"נ היא מלאכת או"נ עצמה ולא מכשירים, וכמב' בירושלמי (ה ב), א"כ הוצאת האש שנחלקת מכלל הבערה אינה מכשירי אוכל נפש משום שאינה מכינה אוכל, אלא משום 'הוצאת האש מהאבנים' וכפי שיבואר [ולא כמש"כ בשו"ת כת"ס (או"ח סז) שכל אש היא מכשירים וזולת אש להתחמם, שזו דעת תוס' (כא:)] ודלא כירושלמי].

והמעייין בלשון הרמב"ם יראה שבהלכה ח פירש את מושג ההפסד כקלקול בטעם, כמבואר פירושו בבישול ואפייה, וע"כ הענין אחד.

ובאמת נראה שאפשר לפרש יותר, שהנקודה איננה הפסד הממון שבהבערה הרצופה, שלכן אין אומרים שימלא תנור עצים בעיו"ט; אלא שגם מילוי התנור בעצים מעיו"ט הוא הבערה רצופה השייכת לאוכל, וכשם שהיא מותרת אף הבערה המתחדשת ביו"ט מותרת. ואין הדין של אפשר מעיו"ט אלא כשהיצירה נוצרת בעיו"ט וקיימת, אבל האש, שהיא יצירה מתמדת שלא נוצרה קודם ואין לו אותה מחמת עיו"ט אלא מחמת יו"ט, אין זה אפשר מעיו"ט.

הירושלמי לאוכל נפש, בכל זאת הוצאת האש מהאבנים תלויה במחלוקת ר' יהודה וחכמים אם מכשירי או"נ מותרים^ז. לדעת הירושלמי, המשנה 'אין מוציאים את האש מן האבנים' היא רק לדעת חכמים ולא לדעת ר' יהודה^ח. אולם יש להבין מדוע הוצאת האש נבדלת מהבערתה, שהוצאת האש נחשבת למכשירי או"נ, ואילו הבערתה נחשבת לאו"נ ממש, ומה נשתנית זו מזו, הלא מלאכה אחת היא.

ונראה ע"פ הירושלמי, שמה שהבערת האש היא בכלל או"נ ולא בכלל מכשירים הוא מפני שהדלקת האש בעצים היא בכלל הכנת האוכל, ונעשית רק בזמן שמעוניין להכין את האוכל^ט, ואילו הוצאת האש היא ענין מוקדם, ולכן אינה שייכת לאו"נ, אלא היא יצירה נפרדת עם משמעות נפרדת. וכמש"א בערכין טו: 'נורא בי פלניא' שיש בתים שדואגים שיהיה להם אש תמיד, והרי האש אצלם כיצירת נכס שימושי. ע"כ הבערה זו בכלל מכשירי או"נ ואסורה לחכמים לירושלמי, וגם אינה כמכשירים שאי אפשר לעשותם מעיו"ט, שהוצאת האש וקיומה היא ענין נפרד מהכנת האוכל.

ולפיכך מה שאינו מחויב להדליק את האש מעיו"ט הוא מפני שהדלקתה שייכת לשימוש שעושה בה כהבערת העצים לבשל, וע"כ אי"ו נחשב אפשר מעיו"ט כשצריך לבזבז עצים. אבל כשהדלקתה אינה שייכת בכלל לשימוש של הבישול, אלא כל ענינה שהיא דבר עצמי, ממילא חוזר זמן הכנתה הנכון להיות מעיו"ט, ככל הדברים העצמיים שנצרכים ביו"ט [וראה עוד הערה י].

ב.

יתכן שגם לרש"י האיסור במוליד הוא דוקא מפני שאפשר מאתמול, וע"ד רמב"ם וכמש"כ ערוך השולחן (תקא) בדעת רמב"ם.

ואפשר שלדעתו איסור ההולדה מהותי יותר, שהוא כמלאכה עצמית ולא כמלאכה שימושית. שכל המלאכות ענינם היצירה שבהם, אולם משמעות היצירה שלהם היא היכולות הנוספות שניתנות ביצירה זו, ומכך נובע המבט של משאצ"ג ומקלקל ושאר פרטי מלאכות שבת שהיצירה מוגדרת ע"י היכולת להשתמש בה. לעומת זאת, הבערת האש היא מלאכה עצמית, בכך שהיא יוצרת מציאות חדשה.

ז. דברי הירושלמי יובנו ע"פ מחלוקתו עם הבבלי. שבשבת קלו ב על מחלוקת ר"א ורבנן אם תולים את המשמרת ביו"ט, אמרו בבבלי שבת (קלו ב) שר' אליעזר, המתיר תליית משמרת, סובר כר' יהודה שמכשירי או"נ מותרים, ומוסיף על דברי ר' יהודה להתיר גם מכשירי או"נ שאפשר לעשותם מעיו"ט. אבל בירושלמי שבת (כ א) השוו את דעת ר' אליעזר לר' יהודה לגמרי, ומכאן שלדעתם ר' יהודה מתיר מכשירי או"נ גם כשאפשר מאתמול.

ח. כעין שבבבלי מגילה (ז ב) העמידו את המשנה 'אין בין שבת ליו"ט אלא או"נ בלבד' כחכמים האוסרים מכשירי או"נ. ומאידך בבבלי ביצה (לב ב) אמרו על משנת 'אין גורפים תנור וכיריים' 'אם א"א לאפות אא"כ גורפו מותר, ופרש"י כר' יהודה שמכשירי או"נ שא"א לעשותם מעיו"ט מותרים.

ט. משמע ברמב"ם (שבת יב א ושבט ט ד) שהדין שמבעיר עצים תחת התבשיל חייב רק כמבשל ואפילו כשהדליקם לפני הבישול, ולפ"ז עוד יותר ברור שהוא בכלל או"נ.

אולם ביו"ט הותרו מלאכות לצורך או"נ, כאשר עיקר המלאכה הוא ענינה השימוש, שאז המלאכה מוגדרת לפי השימוש בה שהוא צורך האכילה, אבל לא הותרו כשהמלאכה נחשבת יצירה עצמית שאינה מוגדרת ומשוייכת לשימוש בה'.

וע"כ אין ראיה באמת שנאסר כל מוליד, אלא רק מוליד שהוא מוליד ברמה של מלאכה, כמבעיר.

וראיה לזה, שהולדת ריח בפירות הותרה אם שווה לכל נפש לרש"י (כב:), אף לרבה שאסורה הולדת ריח [וראה מש"כ בסוגיית מוגמר]. ומשמע שלא נאסר מוליד ביו"ט, אלא כשמוליד הוא ברמה של מלאכה אז מלאכה זו אסורה, שהיא מלאכת הולדה ולא מלאכת חיבור ושימוש^א.

מלשון המשנה יש מקום לדייק את הלשון המפורטת כאוסרת את הוצאת האש לא משום ההוצאה שהיא מלאכה, אלא משום הטירחה שבה. אלא שהגמ' אמרה שהוא משום מוליד ביו"ט משמע לכאורה שכל מקרה של הולדת האש נאסר.

אולם יש לדון מהפירוט שבמשנה בהבנה שהבעיה היא בשימוש במים לדבר אחר שאינו בכללם, שנוטל דבר שענינו אחד ומוציא ממנו דבר שענינו אחר, וזהו מוליד, שהוא למעלה ממלאכה רגילה ואסור ביו"ט כשמחדש דבר שלא אמור להתחדש. אבל הוצאת אש מדבר שכל ענינו להוציא אש מותרת ביו"ט שאינה הולדת דבר אחר אלא שימוש בעלמא.

ועפ"ז אין גוף האיסור בהולדה גרידא, אלא בהולדה מתוך מוליד שלא הרה את הולד.



ג. הדלקת אש חדשה במכשירי זמנינו

נבוא לדון בהבערת אש בזמנינו, בהדלקת גפרורים ובהפעלת הגז, וכן בהדלקת נורת ליבון והמסתעף.

על פניו אסורה הבערת אש בהפעלת הגז, מכיון שהיא אש חדשה, אולם יש לדון בזה לשתי הדעות. הנה לרמב"ם האיסור הוא כמכשירים שאפשר לעשותם בעיו"ט. וע"כ כתב הברכי יוסף (תקב א) שאם שכח ולא הדליק בעיו"ט, או שהדליק בעיו"ט וכבתה האש מותר בהדלקה, שהרי אלו מכשירים שא"א לעשותן בעיו"ט. ואפילו אם נכריע כחולקים על ברכ"י, בהנחה שהכנת האש שהיא הכנה מוכרחת היא מההכנות שצריכות להיות לפני יו"ט, עדיין מסתבר שמותר,

(י). מצינו כע"ז לדעת ר' שמעון (שבת קו א וב"ק לד ב) שכל המקלקלים פטורים חוץ מחובל ומבעיר, שהיחוד במלאכות אלו הוא שהמלאכה היא מהותית, נטילת נשמה ויצירת אש, שהיא דבר חי. ולכן אף שיש לדין זה ראיות מפסוקים, כסוגיית הגמ' שבת קו א, אין למדים מהן לשאר מלאכות.

אולם שם הדבר רחב יותר, שגם מבעיר שאינו מוציא את האש חייב במקלקל.

(יא). וכע"ז לרשב"א שכתב בשבת נא: שריסוק שלג אסור משום שדומה לפעולת סחיטה ולא משום מוליד, ובכ"ז כתב בתשובה ד עד הובאה בב"י שח' שח' משי ליצירת משי אסור משום שהוא כמוליד, והכוונה שהמלאכה היא המבחן אם נחשב שמוליד. שאפשר לדון דבר כהתפתחות טבעית שמניחם תחת זרועותיו ומתחממות, ואם הנוצר ממנו הוא דבר חדש לגמרי, רואים את דחיפת היצירה כמלאכה.

שהרי בזמנינו שהדלקת האש איננה ענין עצמי שמדליקים את האש ושומרים עליה אלא ענין הנעשה עם הבישול, אין סיבה שמלאכה זו תחשב הכשר ושלב מוקדם ולא תתייחס לבישול, וע"כ לרמב"ם פשוט להתיר.

לדעת רש"י יל"ד אם האיסור במוליד אף הוא רק מפני שהולדה זו אינה קשורה לאוכל, וע"ד רמב"ם, או גם כשהיא קשורה לאוכל, וכאשר הסתפקנו לעיל.

ויש לדון בהדלקת גפרורים שאי"כ כלל איסור מוליד. למשנ"ת בלשון המשנה שכשיש לאדם דבר אחד ומוציא ממנו דבר אחר ה"ז בכלל מוליד, ואילו כשמה שיש לו הוא כלי שנועד למלאכה מסוימת אי"ז בכלל נולד. וזה בהנחה שחומרת מוליד אינה מפני שהיא מלאכה עצמית בלבד, אלא מפני שהיא בגדר מלאכה בשדה, בכך שהיא מחדשת תחת יד אדם תחום נוסף. וכמש"כ רמב"ן במלחמות (כו:): על מלאכת צידה שהיא מלאכה בשדה, וכן על קצירה שהיא מלאכה בשדה אף כשהפרי הנקטף א"א לקטפו מעיו"ט מכיון שהאדם לוקח דבר שאינו תחת ידו. כך יש לדון במוליד, שהאדם לוקח חפץ שאינו תחת ידו ויוצר ממנו דבר אחר שאינו בכלל תשמישו.

וגם לראב"ד ומגיד משנה שאסרו משום שהאש מוקצית, יש לדון בזה, שבמה שבידו להוציא אי"ז בכלל נולד, וככל דבר שבידו שאינו נחשב דבר חדש [וכ"ש מגמרו בידי אדם, שאינו מוקצה אף שאינו בידו בביצה כה:]. וכ"מ שאי"כ מפני שאי"ז בכלל השימוש בכלי הראשון, שאיננו כלי להוצאת אש כדי שנדון שהאש היא בכלל תשמישיו ותוצאותיו².

וכן בשימוש בכל מצית וכלי מוכן להוצאת הניצוץ ולכידתו, שלעולם מותרת.

בשו"ת יחווה דעת (א לג) הביא מכמה שו"ת שהתירו, ורובם הבינו שכח האש טמון בגפרית. ובשו"מ שתיתאה (סב) כתב שהמנהג היה להתיר.



ד. מכשירי חשמל ביו"ט

ויש לדון עוד בהדלקת המכשירים המצויים אצלנו לאפייה ותאורה, כתנורים ונורות שונות. ותחילה יש לראות מצד מלאכת מבעיר, ואח"כ משאר מלאכות שייתכנו בכך.

(יב). ויהיה מדויק לפ"ז גם לדעת מ"מ שהאיסור הוא איסור נולד (עיין לעיל הערה א), שבכ"ז אמרה הגמ' שהוא מוליד. שהמבחן מה נקרא נולד ביו"ט הוא כשנקרא מוליד בהוצאת האש. ועכ"ז עדיין דעה זו קשה, שעיקר הדין הוא שאם הוציא אש אסורה האש ולא שאסור להוציא. וקשה, שבנכרי שהדליק את הנר התירו כשהדליק בשביל עצמו, ולא אמרו שאם הוציאו מהאבנים אסור.

ומשמע באמת שאין האיסור שהתוצאה נחשבת 'נולד', אלא שהעיסוק בכלי ליצור תוצאה שאינה בכלל הוא בכלל איסור מוקצה.

וכשם שלר"נ אין כלי ניטל אלא לצורך תשמישו, מענין מוקצה שאין יוצרים שימוש אחר בכלי, כך מוסכם שיצירת דבר שאינה בכלל ענין הכלי והיא יצירה חדשה, ה"ה שימוש בכלי מחוץ לתחום שמוגדר כשימוש, בתחום שמוגדר כיצירה.

אבל האש כדבר קיים כבר, השימוש בה איננו שימוש של יצירה והולדה אלא שימוש בחפץ קיים, ולפ"ז אפילו הוציא אש מאבנים היא תהיה מותרת אחר הוצאה.

ולכאורה הדלקתם היא לעולם הוצאת אש ואסורה. ולמבואר לעיל, לרמב"ם ודאי מותרת שאין מדליקים את האור ואת התנור קודם זמנם, ואין מושג כזה בכלל של הוצאת האש אל מול הדלקה, אלא לעולם הדברים קורים יחד ואי אפשר בכלל להמשיך את האש שבזרם החשמל ולשמור אותה, וע"כ בהכרח מקושר לשימוש באור ובחום.

ויש לדון במה שאפשר להדליק מע"ש ע"י שעון שבת שאין בוה שום הפסד, אולם אם אפשר לעשותו מעיו"ט נועד להגדיר את המלאכה כלא קשורה לשימוש, הרי השימוש בשעון שבת הוא מלאכה שקשורה לעולם לשימוש ואינה קיימת בזמן אחר, אלא שעשיית הפעולה היא בזמן אחד. ויש להביא ראיה שא"צ לעשות כן, שהרי מבואר בשבת יח: שהמבשל בקדרה חיה מותר להשהותה ע"ג תנור שאינו גו"ק, ופירשו תוס' מח: ומרדכי שטעם ההיתר הוא מפני שלא יהיה האוכל מוכן לסעודת הלילה אלא לסעודת היום. א"כ נתהה מפני מה הותר לבשל ביו"ט, הרי יכול לתת קדרה חיה ע"ג גחלים ותהיה מוכנה לצורך סעודת היום, ואי"ז או"נ שהוכן מאתמול. ואפשר שטעם האוכל שונה בבישול ארוך וזה המתיר. אולם נראה שא"צ לכך, ועיקר הטעם שאין ההלכה של 'אפשר מאתמול' מיועדת למעט במלאכה שלא הותרה במקום שא"צ להיתר, אלא ענינה מהותי, שאין המלאכה בשביל האוכל כשאפשר לעשותה מאתמול, וכל שהמלאכה תכופה אצל הכנת המזון המסתיימת ביו"ט, הרי המלאכה עדיין מלאכת הכנת אוכל של יו"ט ולא מלאכה אחרת, שהרי האוכל הזה הוכן רק ביו"ט ולפני יו"ט ל"ה מוכן, לכן - בכזה מקרה - אין משמעות המלאכה משתנית ע"י זה שהיא אפשרית מאתמול".

וחזרנו לנידון לשיטת רש"י ולשיטת ראב"ד. ולרש"י אם האיסור רק מפני שאפשר מאתמול, הדין הוא שמותר. ואם האיסור מפני שהיא יצירה מדבר שאינו מיועד לכך ג"כ מותר, וכלעיל. ונשאר לדון רק בהנחה שהדלקת גפרור אסורה, מפני שהולדת האש היא איסור עצמי גם כשא"א מאתמול, אם איסור זה תקף גם בהדלקת נורת ליבון.



ה.

והנה ההנחה לאיסור היא שנורת ליבון היא גחלת של מתכת, שדינה כאש לאיסור הבערה [וחלוקה רק לכיבוי, שאיסורו מדרבנן]. ולפיכך אסורה הבערתה.

ויש לדון בזה מג' צדדים, שכל אחד עומד כצד היתר בפני עצמו:

א. שאין דין נורת ליבון כאש, לכמה וכמה דינים.

ב. שאיסור הוצאת האש הוא רק כשההוצאה נפרדת מההדלקה, ומוציא ניצוץ ומתפיסו בדבר אחר, אבל כשהוא עצמו בוער אין כאן הוצאת אש.

ג. שגחלת של מתכת כאש, ובכלל זה נורת ליבון, אבל אין בה דין הוצאת אש.

יג). היה אפשר לדון שבגלל זה הבערת עצים אינה נחשבת אפשרית מעיו"ט, מכיון שהמלאכה צריכה להמשיך עד זמן השימוש כדי שתהיה קיימת. אולם אי"ז מוכרח, מפני שהיצירה תמה מעיו"ט, אלא שלא תמשיך, וע"כ יל"ד שיצירה זו מנותקת מהכנת האוכל כיון שאפשר ליצור אותה בפני עצמה. משא"כ בדבר שלעולם פעולתו שייכת לאכילת יו"ט וא"א לנתק את הבישול ממנה, א"כ אין הבדל בין שייך באיסור לשייך בהיתר.

ואפרש אחת לאחת:

ההנחה הראשונה - שאין נורת ליבון כאש. שורשה כך. הלכה היא שגחלת של מתכת כאש להבערה, אלא שאינה כאש לכיבוי, כמבואר בשבת מב., מפני שאינה עושה פחם [ודעת בה"ג (המובא ברשב"א שבת מב.) שדינה כאש גם לכיבוי אלא שמותרת משום פיקוח נפש]. ויש לדון במה גחלת של מתכת היא כאש. שהרי לאש מספר תכונות: חום, אור ויכולת ההתלקחות.

יש להוכיח שלא די בחום גבוה שמאפשר לחמם או שיכול להתלקח:

א. ברמב"ן ורשב"א (שבת מב א) העתיקו מבה"ג שגחלת של מתכת היא מתכת שחוממה עד שהאדימה, והרשב"א כינה את מצבה האדום כדולק ואת מצבה אחרי שהפסיקה אדמומיתה ככבוי. והרי מידת החום אינה תלויה בכך שהגחלת מאדימה, וגם יכולת ההתלקחות תלויה במידת החום.

ב. חרסים עשויים להגיע לחום גבוה מאד, ובכ"ז נראה שאינם נחשבים כאש, שהרי בשפיכת מוגמר על חרס אינו נחשב מכבה, כמבואר בדף כג א, הרי שאי"ז כיבוי. וזה לכאורה מפני שהחרס אינו נחשב גחלת, שאינו מתלבן ומאדים אלא מתחמם, ולכן האש נחשבת מנותקת ממנו⁷.

נשארה אפשרות האור שבאש. עליה יש להקשות:

א. גחלת כמעט אינה מאירה.

ב. הזוהר שבגחלת מתכת עשוי להיות קלוש בשיעור שאין לראותו עיקר הדבר.

ג. חומרים מסוימים זוהרים בטבע, כמו זרחן, וא"צ שום חום כדי לזהור, אלא רק לחץ או הנעה. וקשה לראות בהם אש.

חומרים מסוימים זוהרים בטבע בלי שום פעולה, וודאי לא נאמר שההופך מתכת מבריקה לגוון מט הוא כמכבה.

נראה שמונח האש גדול מסך תכונותיו, ועיקרו בנקודה אחרת, בכך שהאש היא תהליך שקורה, ולא מציאות קיימת, ומציאות התהליך הזה היא האש. ע"כ גחלת של מתכת אוצרת בתוכה את האש כשהיא מאדימה, שאז האש היא כפעילה ונמצאת בתוך המתכת. ואילו דבר חם בלבד אינו בכלל אש כלל⁸. וזה מתייחס ליצירה המיוחדת של אש, שהיא יצירת דבר חדש ופועל, ובכך היא מלאכה.

היחס לאש כתהליך פועל הוא הסיבה ששלהבת היא מוקצית, כשבת מז א שר שמן ופתילה הם בסיס לדבר האסור, מפני שהשלהבת נחשבת כדבר פועל ועושה מלאכה, ולפיכך היא מוקצה

(יד). לכאורה יש לדחות שבחרס נחשב מכבה, ובכ"ז אין זה בכלל כיבוי מה"ת שאינו עושה פחם, וכיבוי גחלת של מתכת הותר לצורך יו"ט בשבת קלה. למתק בו חרדל ולכן מותר גם כיבוי החרס.

אלא שא"כ היה לגמ' לומר שמותר ע"ג מתכת, והניגוד שבין 'גחלת' שכשם כללי כולל גחלת של עץ ושל מתכת לחרס, משמע שכל כיבוי נאסר במוגמר אפילו כיבוי דרבנן.

טו). מאליו יובן, כי לא המתכת עצמה היא האש, אלא החום הפעיל שבתוכה שמצליח לשנות את צבעה לאדום. ואילו המתכת החמה זהה לכל החפצים החמים, וכ"ז שאין בתוך המתכת אש אלא חום בלבד לא אירע בה כלום. וע"כ מש"כ

מחמת איסור מפני שפעולתה כעושה דבר איסור (אף שאין מי שעובר על האיסור). ולכן מקלקל בהבערה חייב למ"ד, וכמש"כ לעיל. וכן נר לב"ש אסור משום שביתת כלים (שבת יח ב), משום שהנר מוגדר ככזה שקורית בו הבערה כל הזמן, ולא רק כמקום שהאש נמצאת עליו.

ע"כ השאלה מהי אש היא באיזה מקום נידון דבר כההליך חי ופועל ובאיזה אינו. והמבחן שלה הוא כשהאש אינה מאדימה ואינה כאצורה בתוך הגחלת.

והנה, נורת הליבון עונה לדבר זה, שהרי היא זוהרת בהתלקחותה, והחום שבה גדול, עד שאפשר לפעמים אפי' לבשל בסמוך לה, כך ששימושה כאש לחום ולאור.

אולם בכ"ז יל"ד שאינה נחשבת אש, מפני שאינה מוגדרת כבוערת, לא מבחינה אנושית ולא מבחינה עניינית. שהרי מבחינה עניינית הבערה היא שריפת החמצן, ואם חוט הלהט ייחשף לחמצן הוא יקרע לאלתר ויפסיק לבעור, מפני חולשתו, ונמצא ששלב הזוהר שלו הוא שלב מוקדם לבעירה. ומבחינה אנושית, מפני שאש כזו אינה קיימת אלא בצורה ששומרים עליה, וזרם החשמל עובר בה כל הזמן, ולכן אין זוהר החוט נראה כאש שאפופה בו, אלא כחוט זוהר בלבד¹⁰.

אמנם בסברא זו יש לפקפק, ולדון ששריפת החמצן היא שלב שני בבעירה ולא השלב הראשון, ודי בשלב הראשון.

ויש עוד לדון, שכל שהדבר הבוער הוא במסלול ברור בלי שום הפתעות, יש לראות אותו יותר ככלי מאשר כאש פועלת, ולכן אין לדונו כאש שהיא פעולה, אלא כברזל שפועל באמצעי מסוים. סברא זו נכונה לכל חילוקי האש בתורה [צלי אש בפסח, מכוות אש בנגעים, איסור הבערה וכיבוי ודין מוקצה]¹¹.

ההנחה השניה – שאין איסור בהוצאת האש כשאינה נפרדת מהבעירה שאח"כ.

גם אם נניח שדין נורת הליבון כאש, עדיין מסתבר שאיסור הוצאת אש הוא כשהאדם יוצר ניצוץ אש שאותו הוא מבעיר אח"כ בעצים שבהם הוא משתמש, אבל כשהאש הנוצרת היא האש שמשתמש בה יש לדון שאין בה איסור מוליד.

עיקר סברא זו שההתייחסות לאש כיצירה בעלת מעמד שונה מכלל היצירות של המלאכות היא מפני ששלב הוצאת האש הוא שלב ביצירה שאיננו שימושי, אלא מקדים לכל שלבי

חזו"א (לו יא) שאסור לתת קדירה ריקנית (אפילו ישנה) על האש מפני שהוא חצי שיעור במבעיר, קשה מאד, שאין המתכת מכילה אלא חום אבל אינה מכילה אש כלל.

ובאמת, שגם אילו היתה האש תכונת ההארה או יכולת ההתלקחות לא היה מקום לדבריו. וכל דבריו עניינים רק אם תכונת האש היא החום. ומסתבר שמלבד שאין לייחס את תכונת האש לחום, וכמבואר לעיל, גם אילו נייחס אותה לחום, ודאי שחום מוגדר כאש רק במצבי חום המקבילים לאש.

טז). סברא זו מוציאה את חוט הלהט מליחשב אש. אבל משאירה גופי חימום חזקים יותר כאש, מפני שבהם יכול גוף החימום להמשיך לבעור גם בחשיפה לחמצן.

יש לציין שנורת פלורוסנט, שבה גז זוהר במצב שמקביל כימית לבעירתו, קשה עוד יותר לדונה כאש, מפני העדר החום שהוא אחד המאפיינים של האש.

יז). הגדרת נורת הליבון כאש מבוארת באחיעזר (ג ס) ומנחת שלמה (א יב) ציץ אליעזר (א כ) יביע אומר (ב או"ח כו), והנחת כולם שדינה כאש וממילא אסורה. ולא כמבואר בפנים.

השימוש. וע"כ הוא נאסר כדבר יותר בסיסי במלאכות יו"ט, שהיצירה שבו עומדת בפני עצמה ולא יכולה להיות מקושרת לאף מלאכה. אבל כאשר אין הוצאת האש שונה מהאש שבה משתמשים, שאין ניצוץ שמתפיסים אותו בעצים, אלא הכל דבר אחד, שמוציאים את האש ומשתמשים בה עצמה במקום הוצאתה, בלי להתפיס אותה במקום אחר, במקרה כזה מותרת הוצאת האש, שהיא כשימוש באש ולא כיצירה נפרדת.

ההנחה השלישית - שלא שייך איסור הוצאת אש בגחלת של מתכת.

גם אם נניח שדין נורת הליבון כאש ויש איסור הוצאת אש גם באש שמשמשים בה עצמה, עדיין מסתבר שמושג הוצאת האש אינו קיים בגחלת של מתכת. שהרי זה פשוט שאין איסור לחמם בסיר גחלת מתכת עד שתתלהט, גם אם אין הגחלת נוגעת באש והסיר שתחתיה אינו מתלהט אלא שהגחלת מתלהטת לבדה, מפני שחימום הגחלת הוא המשך של האש הבורעת, גם אם היא לא נגעה בה ולא התלקחה על ידה, שהרי ע"י חום האש הקיימת נוצרה גחלת זו.

אבל נראה שיש להתיר יותר מזה, שכל אש שאין בה רגע של יצירה והתלקחות, אלא שסוף החימום שמגיע לכלל אש, הרי עיקר הפעולה היא פעולת חימום ומותרת, למרות שיוצא ממנה אש. וע"כ נראה שגם חימום גחלת מתכת ע"י חשמל, כגון חימום מזלג חשמלי, ענינו פעולת חימום ע"י הזרם החשמלי, אלא שחום מגיע בסופו לכלל אש. ואין לזה גדר של יצירה חדשה לענין איסור הוצאת האש, שהאש מיוחסת לחום שקדם אותה. וכל איסור הוצאת האש הוא דוקא כשמוציא ביצירת ניצוץ, שהנמצא לפנינו הוא התחדשות האש, וה"ה כיצירת דבר חדש".

ואף בנורת ליבון, שהזוהר הוא מידי ואין שלב מוקדם של חום, בכ"ז אין הבדל בצורת הפעולה, אלא שהתקצרו הזמנים, אבל גם שם אינו מחדש אש בהתנוצצות.



ו.

אולם עלינו לדון מצד האיסורים הנוספים שיש בהדלקת נורה חשמלית בשבת, מה דינם ביו"ט. ונידון זה עומד בפני עצמו, שגם אם נסבור שהפעלת נורת ליבון אסורה מפני שהיא הוצאת אש, עדיין יעמוד נידון זה בפני עצמו בהפעלת מכשירים חשמליים שאין בהם חוט להט, כגון מזגן מקרר מיקרוגל ומאוורר, האם יותרו לצורך או"נ, או לשאר צרכי יו"ט.

יח. ובשו"ת כת"ס (או"ח סז) אסר להדליק גפרור מאפר חם, וצייד לאסור גם בגחלת מתכת והובאו דבריו במ"ב (תקא ד). הרי שגחלת של מתכת אינה מכילה בעיניו אש שיכולה להמשיך הלאה. וזה מפני שאינה מלופפת באש. ולכן ה"ה להיפך ליצור גחלת שאינה מלופפת באש [אלא שיתכן שכל דבריו בברזל מלובן הם דוקא כשאינו אדום, ולמ"כ בלשונו שמלובן משמעו שהצבע משתנה].

ובאמת גם הנחה זו אינה נראית לענין הדין.

שנראה שכל שהחום מביא להתלקחות הוא המשך, שאינו מוציא את כח האש אלא ממשיך אותה, וכל שהאפר חם מספיק כדי להתלקח אלא שהוא מזמין לאפר את החומר שקל להתלקח, אי"ו הוצאת האש אלא המשך הכח הקיים. ורק כשמייצר את החום יאסר [וכן הביא בארחות רבנו שמועה מהחזו"א, ודלא כמ"ב].

ולפ"ז מותר לחמם ביו"ט חפץ לחום גבוה ואח"כ להצמיד אליו גפרור. שהכל המשך של הכח המחמם הראשון.

איסור החשמל בשבת כתבו בו כמה אפשרויות:

- א. בונה.
- ב. מבעיר.
- ג. עובדין דחול.
- ד. מוליד.

מבעיר – משמעו לרדוף את יצירת הכח כהבערה, מפני שהכח הפעיל הוא כאש. אולם כאן אי"ז אש חדשה אא"כ מייצר חשמל ע"י גנרטור, אלא העברת הכח הקיים כבר למכשיר זה. ולכן אי"ז הוצאת האש אלא המשכה.

ויש לרדוף שהכח איננו נידון ככח מופשט שעובר ממקום למקום, אלא ככח חדש שנוצר בכלי זה בכך שהוא מאפשר לו לפעול. אולם נראה שההסתכלות על חשמל כהבערה מניחה שהכח הקיים איננו נתפס כתכונה בכלי, שממילא יחשב בכל כלי כהבערה חדשה. אלא מניחה שהכח הקיים נתפס ככח מופשט שזורם ממקום למקום. וא"כ חילוקי הכלים אינם מחשיבים אותו לאש חדשה אלא לכח קיים שמפעיל כלים שונים ומתחלק לפי תכונתם.

עובדין דחול – בחשמל ענינו שהחשמל מעמיד את כל העולם ומפעיל אותו. קשה לראות עובדין דחול כשהבישול מותר מפני אופי הבישול.

מוליד – הרב בית יצחק כתב שהוא כמוליד. כנראה כוונתו שלא לראות את החשמל ככח מופשט הממשיך וזורם ממקום למקום, אלא כיצירת כח במכשיר זה, שהרי לכח החשמלי יש ביטויים ושימושים רבים ושונים זה מזה, וע"כ יש כאן הולדה של מאוורר פעיל ומיקרוגל פעיל וכדומה. אולם מסתבר -בניגוד למש"כ הבית יצחק- שהולדה זו יש לראותה כדרך שימוש והמשך ולא כיצירה חדשה, ולכן שווה למש"נ במבעיר.

בונה – דעת חזו"א שאיסור יצירת הזרם החשמלי הוא משום בונה, בונה זה מצינו בו שני היבטים כידוע, יצירת הזרם וחיבור הפרקים. אולם לעניננו אין חילוק, שכן מצינו שמלאכות בונה ומכה בפטיש הותרו ביו"ט. בונה הותרה ביצירת אהל"ל לר"א במשמרת בשבת קלז ב,

(ט). תוס' שבת צה. כשדנו להתיר בונה גם שלא לצורך או"נ לא הביאו ממשמרת לר' אליעזר, משום שרצו להביא היתר גם לרבנן האוסרים מכשירים. וגם נראה מדבריהם שאין מכשירים עושים מתוך, ולא כירושלמי ביצה א ג. ומלבד זה לשיטתם שבת קלז: כל ההיתר לר' אליעזר הוא רק באיסור דרבנן [אולם גם הם כתבו כן מאילוף צדדי, כלהלן, ולא מהבנה עקרונית שא"א שמלאכת עשיית אהל תותר ביו"ט] ולכן כשרצו להוכיח היתר גמור הוכיחו ממגבן.

אבל לרשב"א שבת קלז: גם מלאכה דאורייתא מותרת לר' אליעזר, וכן פשוט הגמ', וכמו שהניחו תוס' את דברי עצמם בקושיא, שקושייתם מנין לגמ' לחדש מחלוקת בין ר"א לר"י, שהרי ר' יהודה לא אסר בפירוש מכשירים שא"א לעשותם מעיו"ט, וע"ז השיבו שר"א התיר רק מכשירים האסורים מדרבנן, ור' יהודה אסר. והקשו ע"ע שגם בזה אין ראיה שר' יהודה יחלוק.

[וגם יש להקשות על דבריהם שבמשנה לא. התירו ביקוע בקופיץ אף שאפשר לעשותו מעיו"ט, א"כ בשינוי מותר גם כשאפשר לעשותם מעיו"ט והמשנה לכה"פ כר' יהודה, והרי לתוס' נאסרה מלאכה דרבנן גם במכשירים שאפשר לעשותם מעיו"ט. והנחת הראשונים (מלחמות כו: רשב"א יד. יד:) היא שגם לרבנן יתכן שמותרת מלאכה בשינוי. אולם אפשר שהתירו יותר מלאכה בשינוי ממלאכה דרבנן, אף שלענין היתר בה"ש הוא להיפך, כתוס' עירובין לג.

ולעיקר קושיית תוס' לכאורה הענין מבורר. שמצינו דעת ר' אליעזר המתיר מכשירי מילה ושאר מכשירים בשבת קל.

למרות שלרב יוסף הוא אהל דאורייתא ואהל תולדת בונה. ומכה בפטיש הותר ביישור שפוד בביצה כח ב. השווה לאסור באלו הוא שהם מכשירים שאפשר לעשותם מעיו"ט. וברמב"ם יו"ט א ה שכל המלאכות מותרות מה"ת אלא שנאסרו מדרבנן כשאפשר לעשותן מעיו"ט. ולפיכך עלינו לדון אם אפשר להן שיעשו מעיו"ט.

הדלקת מכשירים אלו א"א שתעשה מעיו"ט, שהדלקה רצופה היא בזבז, ולא גרועה מהדלקת האש. והדלקה ע"י שעון שבת, היא כמעשה שנגמר אח"כ, ואינה אוסרת משום שאפשר מעיו"ט, וכלעיל אות ד. מבחינת אופי המלאכה, ה"ה רגילה להיעשות תיכף לשימוש ולצרכו, ולעולם אינה מוכנת בניתוק ממנו. גם אינה עומדת לימים רבים, אלא תועלתה לזמנה, ורגילים להפסיקה מזמנים אחרים. וגם אין בה ריבוי לאותם זמנים ואינה מלאכה בשדה, וגם לא דרך חול אלא היא מלאכה דרך שימוש גמור.²

מצינו בתוס' שבת צה. שאסרו בנין משום עובדין דחול, אלא שאי"ז איסור במלאכת הבנין אלא איסור בבניית בית, שענינה חול ולא חגיגת יו"ט. ומלאכת החשמל היא לעולם דרך שימוש

ואילך, ואף במצוות שאינן דוחות שבת אם רק קיומן מותר ומחויב בשבת, כלולב ושופר. ובגמ' קלב: אמרו שאפי' ציצית ומוזזה היו מכשיריהם דוחים שבת לולי שבידו להפקירם. נמצא שדעת ר' אליעזר שבעיקרון השלב המוקדם יותר שייך אף הוא להכנה המותרת, ולכן כשדעתו להתיר מכשירי או"נ דעתו מובנת בפשטות וא"צ הסבר נוסף. אבל כאשר ר' יהודה התיר מכשירים הרי דבריו צריכים פירוש, כיצד הם מתיישבים עם הדין של 'הוא לבדו יעשה לכם', וע"ז פירשה הגמ' את דבריה.

ומש"כ בשו"ת כת"ס (או"ח סז) להוכיח שלר' אליעזר ג"כ אסור משום שר' אליעזר ממשיך דבריו במשנה אח"כ ועוד אמר ר' אליעזר, ורצה לפרש זאת ע"פ תוס' שלדבריהם הותר לר"א רק איסור דרבנן. ומוזה רצה לפשוט שהוא איסור תורה, וכמש"כ ט"ז תקב ב. והנה דברי ט"ז אלו קשים מאד. שכל הנחתו כתוס' במכשירים והוא מפרשה כרמב"ם. שהרי תחילת דבריו שצריכה הוצאה להיות מותרת להתחמם, שאי"ז מכשירים. אולם לרמב"ם גם באו"נ עצמו יש את ההגבלה של מה שאפשר מעיו"ט, כמש"כ בפ"א ה"ה. וגם קושייתו שמכשירי או"נ שאפשר לעשותם מעיו"ט הוא איסור דאורייתא מהמיעוט הוא ולא מכשיריו, אינה קו' על המגיד משנה אלא על רמב"ם עצמו, שכתב כן (א ה). ואינה קו' כ"כ שאפשר שמיעוט זה הוא אסמכתא.

עד כאן דנו להקשות על תוס'. וכ"נ עיקר כרשב"א.

ויש לציין שסוגיא אחת קשה יש בדבר.

שבעירובין לה. העמידה הגמ' את המשנה 'נתנו במגדל ואבד המפתח' בלבנים בלי טיט וכר"מ שפוחת לכתחילה, והוכרחה להעמיד ביו"ט מפני ששמואל סובר שהיתר זה רק ביו"ט. וקשה, שאם מדובר ביו"ט מפני מה רבי אליעזר אוסר, הלא מכשירי או"נ מותרים לדעתו, ופחיתת המגדל בכללם [ואחר חסורי מחסרה של הברייתא, הברייתא מתורצת, אבל המשנה נשארת בקושיה].

וע"ד תוס' אפשר לדחוק, שלר"א פחיתת אויר לבנים דאורייתא, כדעתו להחמיר בכמה מלאכות שהן מה"ת, כמחלוקתו צה. עם חכמים בכמה תיקונים פחותים, ולכן לא התיר מכשירים שהם מלאכות דאורייתא. וזה חידוש וגם דוחק.

ויש לדון שכיון שלר"א היתר מכשירים הוא היתר כללי, נידון כדחייה, וע"כ אינו עושה את העירוב כראוי ונגיש, אלא כדבר לא נגיש שאפשר להביאו ע"י דחיית ההלכה. וכשם שברור לכל, שאם יש חולה שיש בו סכנה שצריך לאכול ואין לו אין העירוב מתקשר ע"י שאפשר להביאו לחולה, מפני שזו אינה שביתה אלא דחיית שביתה. כך היתר מכשירים אינו שביתה אלא דחיית שביתה. וע"כ אינו נידון ככלול ביו"ט.

ואפשר שסתירת המגדל אינה מקושרת כלל מצד עצמה לאוכל ולכן אסורה גם לר' אליעזר.

כ). הלכות חג בחג אסר את כל אלו, בטענה שבכולם יש מוליד משום שהאדם יצר דבר חדש לגמרי. וכבר נתבאר לעיל שאין לומר כן.

גמור, ואינה קיימת אלא כמשוייכת להפעלת הכלי ולא כדבר עצמי כאש, ע"כ צריך להיות דינה מעיקר הדין להיתר.



אוצר יורה דעה

ביקור במוזיאון שיש בו עבודה זרה ♦ הלאו שלא לנסות את ה',
ובכלל זה אם מותר לנסות במעשר וצדקה

הרב איתן קופיאצקי

ביקור במוזיאון שיש בו עבודה זרה

רוב רובם של המוזיאונים מציגים ממצאים ארכיאולוגיים שהם פסלי נוי, ומשמשי עבודה זרה. כמו כן, לפעמים מוצגים פסלים ומיצגים אומנותיים בעלי אופי או נושא של עבודה זרה. נשאלת השאלה האם מותר לבקר במוזאונים אלו?



איסור הסתכלות בעבודה זרה

כתב השולחן ערוך יורה דעה (סימן קמב סעיף א): "כשם שהע"ז אסורים בהנאה, כך כל הנאות הבאות ממנה אסורות, אפילו אם שרפה אסור ליהנות בגחלתה ואפרה". ומתוך הלכה זו יוצא פסק בסעיף טו: "אסור לשמוע כלי שיר של עבודה זרה או להסתכל בנוי עבודה זרה, כיון שנהנה בראייה. (ומיהו דבר שאין מתכוין, מותר). (מצא הגה בשם רבי ישעיה האחרון ז"ל ועיין ס"ק ל"ד)".

מבאר הש"ך, שם ס"ק לג: "בנוי אלילים - פי' באלילים עצמם שנעבדו אסור להסתכל בהן לראות נויין אבל צורות שנעשו לנוי ולא לעבוד מבואר בתו' והרא"ש דמותר". יוצא לנו שיש איסור להסתכל בעבודה זרה. בשו"ת משפטי עוזיאל (כרך ב יורה דעה סימן טז) דן בגדר איסור הסתכלות:

"הנה מקורה של הלכה קדומה זאת היא בספרא: אל תפנו אל האלילים אל תפנו לעובדם, רבי יהודה אמר אל תפנה לראותם ודיו (ויקרא י"ט ו' ספרא ו).

ובירושלמי גרסינן: אין מסתכלין באיקונות, מאי טעמא? אל תפנו אל האלילים לעובדן, רבי יהודה אומר: אל תפנו לראותן ממש. (ירושלמי ע"ז פ"ג הלכה א'). ... סוגיא דתלמודין, דגרסינן התם: ת"ר כתב המהלך ע"ג הצורה תחת דיוקנאות אסור לקרותו בשבת ודיוקנא עצמה אסור להסתכל בה משום שנאמר אל תפנו אל האלילים, מאי תלמודא? אמר רבי חנן אל תפנו אל מדעתכם, ופרש"י אל תפנו מדעתכם אל אשר אתם עושים מדעת לבבכם וחלל שלכם, אלילים, לשון חללים (שבת קמט א')."

ומדייק המשפטי עוזיאל:

"מדברי הספרא שנאמר: ר"י אומר אל תפנו לראותם ודיו או כהירושלמי ר"י אומר אל תפנה לראותן ממש. ומשמע דאפילו הבטה אסורה... אבל בתלמודין אמרו: אין מסתכלים בדיוקנא, מכלל שאין אסור בראיה לבדה, אלא בראיה שיש בה הסתכלות. אולם הערוך ז"ל פירש: אל תפנו אל מדעתכם, בזמן שאתם מסתכלים בהם מפנים אל מדעתכם. [הר"ן שבת פ' כ"ג דף סג ברי"ף].

ולזה מכוונים דברי הרמב"ם בסה"מ (מל"ת י): אפילו להסתכל צורת הצלם הנראית והמחשבה בעשייתה אינו מותר כדי שלא יתעסק חלק הזמן בחלק ממנה, ובפרק שואל אדם אמרו וכו' ודיוקנא עצמה אפילו בחול אסור להסתכל בה משום שנאמר וכו' וכבר נכפלה אזהרה זאת בזה הענין עצמו רוצה לומר באסור מחשבת עבודה זרה והוא אומרו השמרו לכם פן יפתה לבבכם. ר"ל כשתעמיק לבך לחשוב בה יהיה מביא אותך לסור מן הדרך ולהתעסק בעבודתה. ואמר גם כן בזה הענין עצמו: ופן תשא עיניך השמימה, כי לא בא להזהיר האדם שלא לראות אותם בעיניו ואמנם הזהיר מן הענין במה שיתיחס אל עבודתם בעיון הלב וכן אמר ופן תדרוש לאלהיהם לאמר: יזהיר מלדרוש איכות עבודתם אעפ"י שלא יעבדם שזה כולו מביא לטעות בהם, ודע שהעובר על זה חייב מלקות. (סה"מ מל"ת י). והם הם דברי הרמב"ם בהלכותיו (הלכות ע"ז פ"ב הלכה א - ב). ותמצית דבריו היא שמלאו דאל תפנו אל האלילים למדנו עיקר אסור פניה שהיא מביאה לידי עבודה".

וסיכם את הדין:

"ראיה בלא הסתכלות מחשבת לא נאסרה אלא לרבי יהודה, ולא נפסקה הלכה כמותו. וכן ראיה לא נאסרה אלא בהסתכלות דמותה בהרכבתה וציורה".

לכן העובר במוזיאון ורואה עבודה זרה אינו עובר על איסור דאורייתא, כל עוד הוא לא הסתכל בעיון.



הסתכלות המותרת בעבודה זרה

כתב האגרות משה (יורה דעה חלק ב סימן קיא): "בדבר מה שהביא מהמאירי פ' חלק על קריאה בספרים חיצונים שלהבין ולהורות ליכא איסור שה"ה על ספרי ע"ז...ומסתבר לע"ד שגם הלאו דאל תפנו אל האלילים איכא בקריאה דספרי כפירה אף שלא הוזכר שם עניני ע"ז, דאף שפשטות הקרא הוא על ע"ז מ"מ יש למילף מזה גם איסור לפנות לעניני כל כפירה בה' ובתורתו... וע"ז הא כתב המאירי דלהבין ולהורות ליכא איסור. ואולי ילפינן זה מלמוד עניני כשוף שנאמר לא תלמד לעשות אבל אתה למד להבין ולהורות בסנהדרין דף ס"ח. ואולי מהא דסנהדרין צריכין לידע גם עניני כשוף וגם הבלי ע"ז כמפורש ברמב"ם רפ"ב מסנהדרין כדי שיהיו יודעין לדון אותם ואם לא היו קורין בספריהם איך היו יודעין דאין לומר שהיו לומדין מהעובדים שזה אסור אף כדי להבין ולהורות כדאיתא בשבת דף ע"ה דמן גדופי שהוא מין האדוק בע"ז אסור ללמד אף להבין ולהורות עיין שם. עכ"פ הדין אמת דלהבין ולהורות ליכא איסור. אבל מצד היתר זה אין להתיר אלא לגדולי הדור בתורה וביראת שמים ולא לסתם בנ"א".

אך סיים דבריו: "אבל לקרא מספרים שמבינים משם שהם דברי הבל ושטות שכותבים שם ששטות זה עשו וכדומה וכן ללמד בהקורס באופן זה אין בזה שום איסור כדכתבתי במכתבי הקודם".

מדברי הגרמ"פ זצ"ל עולים שני דברים - האחד, מתוך דברי המאירי יוצא שניתן ללמוד על עבודה זרה כל עוד האדם לומד מטעם התורה, אי זו היא דרך העבודה שאסורה או להמחיש ללומד את המסופר בספרי נביאינו. השני, שמותר ללמוד כדי להראות כמה עבודת עבודה זרה היא הבל ושטות.

בספר תרומת הגורן (חלק ב סימן כב) נשאל מו"ר הגר"ש גורן זצ"ל על ידי משרד החינוך, "האם מותר להציג בפני התלמידים תמונות בעלות אופי נוצרי או אליילי?", והשיב על פי הש"ך, (סימן קמב ס"ק לג) המובאים לעיל: "אסור... שנעשו למטרה דתית שלהם. אבל אם נעשו רק לאומנות ולנוי ולא לשם דת מותר".

וכן הדין על מיצגים למיניהם במוזאונים*.

בשו"ת בני בנים (חלק ג סימן לד) דן בהסתכלות בספר לאומנות ושם הוסיף עוד פרוש בדברי הגמרא שהובאו לעיל בדין הסתכלות בעבודה זרה: "והפרוש הב' שאסור לראותם ממש או ודאי כלומר להביט באילילים עצמם ולאפוקי להביט בתמונה או ציור וזה נראה יותר לפי הלשון לע"ד".

כמו כן כותב מרן הראי"ה קוק זצ"ל לבנו, הרצי"ה זצ"ל (אגרות הראי"ה חלק ב אגרת תרפא עמוד רפח): "ובענין הסתכלות בצורה של נוי... נראה דלנוי מותר, ומ"מ מדת-חסידות דבנן-של-קדושים שייכא גם על זה".

אלא שאין ללמוד הלכה ממכתב בין אב לבנו, במיוחד כאשר מדובר על צדיקים עליונים כאלו.



הגדרת עבודה זרה ארכיאולוגית אסורה

השולחן ערוך (יורה דעה סימן קמא סעיף ב): "המוצא שברי צלמים מושלכים, או בתוך שברי נחושת, או אפילו שברי עבודה זרה עצמן, מותרים. אבל מצא תבנית יד או רגל והוא עומד על בסיסו, אסור".

והעיר הש"ך, שם ס"ק ז: "ותימה על המחבר שהוא עצמו העתיק בסי' קמ"ו סעיף י"א לשון הרמב"ם לפיכך המוצא שברי אלילים הרי אלו אסורים בהנאה שמא לא בטלום הגויים עכ"ל וכאן כתב דאפי' מוצא שברי אלילים מותרים וכן יש לתמוה על העט"ז וצ"ע".

הדברים מהווים נפקא מינה הלכה למעשה במעמדם של ממצאים ארכיאולוגיים. לפי דברי השולחן ערוך בסימן קמא, שברי פסלים של עבודה זרה שנמצאו בחפירה ארכיאולוגית יהיו מותרים להסתכל בהם, ואילו לפי דבריו בסימן קמו הפסלים יהיו אסורים.

במאמרו של רפאל אוסטרופ, פסלוני עבודה זרה במוזיאונים, תחומין כרך יג, כתב ש"אפשר לתרץ (וכן תירץ במילואים שבגליון השו"ע), שהנפקא-מינה הוא במקום המציאה - אם מצאו מושלך בשוק (וכן נשמע מלשונו בסי' קמא - "... מושלכים..."), אז כנראה ביטלו העכו"ם ומותר. אך אם מצאו

(א). נראה שהוא הדין בחברה שרוצה לעשות תמונה של עבודה זרה על אריות מוצר כדרך להגדלת מכירות. ואכמ"ל.

בבית, במקום מכובד, אז יש ספק שמא לא נתבטל ע"י הגוי, ולכן אסור בהנאה, ככל דין ספיקא דאורייתא".

אך תרוץ זה אינו מועיל לנידון דידן כפי שכתב בעצמו: "לעניננו, שברי הצלמים אמנם נמצאו באשפות, אבל זה בגלל שגם הבית נחרב. לכן המקום במקרה כזה אינו יכול להיות גורם מכריע, ועדיין יש להסתפק שמא לא נתבטל ע"י הגוי, ולכן שבר צלם זה אסור בהנאה".

לענ"ד נראה שיש לתרץ את הסתירה במיקום כתיבתם של ההלכות. בסימן קמא, שהוא "דין הצלמים והצורות של עבודה זרה", כתב ששברי צלמים מותרים מפני שדיבר על מקרה שברור שלא עובדים בהם מרצון. ואילו בסימן קמו שהוא "איזו עבודה זרה יש לה ביטול ואיזו אין לה ביטול" כתב את סעיף יא כהמשך ישיר וביאור המציאות של הסעיפים הקודמים כדלהלן.

בסעיף ט כתב השולחן ערוך בתחילה: "נפלה עליה מפולת ולא פינה; גנבוה לסטים ולא תבעוה, אינה בטלה".

והמשיך בסעיף י כתב שאם: "הניחוה עובדיה והלכו להם בשעת שלום, מותרת. בשעת מלחמה, אסורה והוא שאינם יכולים לחזור לה, אבל אם היו יכולים לחזור לה ולא חזרו, מותרת".

ולכן הוא מדגיש ומבאר בסעיף יא שבמציאות שברים הדבר תלוי במצב שהרי: "עבודה זרה של גוי שנשברה מאליה, שבריה אסורים בהנאה עד שיבטלה. לפיכך המוצא שברי עבודה זרה, הרי אלו אסורים בהנאה שמא לא ביטלה הגוי. ואם היתה של פרקים, והדיוט יכול להחזיר, צריך לבטל כל פרק ופרק מפרקיה. ואם אינו יכול להחזיר, כיון שבטל אבר אחד ממנה בטלו כל השברים".

היוצא מתרוצינו, שכדי להחליט אם העבודה זרה שנמצא בוטלה חייבים לדעת מה היה הסיפור ההיסטורי של אותו מקום בו הגויים נמצאו. אם הם הלכו להם מרצון ושלווה או שמה מפני מלחמה או גזרה.



ביטול עבודה זרה – על ידי אחר

אכן השאלה הגדולה שעלינו לברר במאמר זה היא, האם עבודה זרה שנמצא בחפירה ארכיאולוגית התבטלה?

אחת הבעיות הקשות בנידון דידן היא שגם אם העבודה זרה שנמצאה לא התבטלה על ידי עובדה, אין אפשרות לבטלה לאחר שהיא נמצאה בחפירה ארכיאולוגית בארץ ישראל. הסיבה לכך היא מפני שעל פי חוק כל ממצא ארכיאולוגי שנמצאה בשטח מדינת ישראל שייך למדינה, מדינת היהודים, כפי שמציין רפאל אוסטרופ במאמרו. דבר זה מהווה בעיה מפני שכבר פסק השולחן ערוך (יורה דעה סימן קמו סעיף א): "עבודה זרה של גוי שביטלה גוי, מותרת. אבל ישראל אינו יכול לבטל עבודה זרה של גוי; וכל שכן של ישראל שאין לה ביטול עולמית. ואפילו אם יש לגוי שותפות בה עמו, אין ביטול הגוי מועיל לחלק הישראלי".

יותר מזה, מוסיף השולחן ערוך בסעיף הבא: "אפילו עבודה זרה של גוי, משבאת ליד ישראל וזכה בה, שוב אין לה ביטול. והני מילי עבודה זרה עצמה, אבל משמשי עבודה זרה ונוייה, אם באו ליד ישראל ואחר כך ביטלם גוי, מותרים".

הלכות אילו מחזקות את הצורך לדעת את ההיסטוריה של הממצאים עוד יותר. הבנה מוטעית בסיפור ההיסטורי יכול להוביל לשגיעה בדין העבודה זרה.

דוגמא למה לכך ניתן למצאו בשו"ת משנה הלכות (חלק י סימן ריב) כתב הגר"מ קליין זצ"ל: "בענין בניני ע"ז שבנו שם בשנים הקדמונים אינדיאנים בלע"ז ובאו גוים אחרים כלפני חמש מאות שנה וגרשום אי מותר ליכנס למקומות אלו כדרך שעושים התיירים או כיון שלא בטלו אותם אכתי בכלל ע"ז הוא, והנלפענ"ד פשוט דגוי מבטל ע"ז של חבירו כמבואר בש"ע יו"ד סי' קמ"ו ע"ש והכ"נ הרי בטלו אותם העכו"ם שגרשו את הראשונים".

אולם יש מקום לדון האם אכן כל גוי יכול לבטל ע"ז אע"פ שאין מבין בטיבה, או שמה הוא חייב להבין בטיב הע"ז.

הרמב"ם הלכות עבודה זרה פרק ח הלכה ט: "וגוי שבטל עבודה זרה בין שלו בין של גויים אחרים בעל כרחו אף על פי שאנסו ישראל על כך הרי זו בטילה, ובלבד שיהא הגוי המבטל עובד עבודה זרה, אבל מי שאינו עובד עבודה זרה אין ביטולו ביטול, המבטל עבודה זרה ביטל משמשיה, ביטל משמשיה מותרים והיא אסורה בהנאה כמו שהיתה עד שיבטלנה, ותקרובת עבודה זרה אינה בטילה לעולם".

וכתב כסף משנה (שם): "ומלשון רבינו שלא שלל אלא בשאינו עובד עבודה זרה משמע דהא דגוי מבטל עבודה זרה של חבירו אפילו זה לפעור וזה למרקולים וכדאמרינן בהדיא בפ' השוכר את הפועל (ס"ד)".

מדברים אלו אנו רואים שכל עוד הגוי עובד ע"ז כל שהיא יש בידו לבטל ע"ז אחרת. כדוגמת הנוצרים שהגיעו לאמריקה שביטלו את ע"ז של האינדיאנים.

לעומתם, מפשט הסוגיות במסכת ע"ז (דף מג. ו-סד): ניתן להבין שאין זה מספיק, אלא שעל הגוי להבין בטיב העבודה זרה שהוא מבטל. הבנה זו ניתן לראות בדברי המאירי (בית הבחירה עבודה זרה דף מג.): "כל העובד ע"ז מבטל ע"ז ואפילו אינה ממין אותה שהוא עובד כמו שבארנו ואם לא רצה לבטלה ואנסו ישראל על זה בטולו בטול והוא שידוע בטיב עבודה זרה ומשמשיה".



ביטול עבודה זרה – על ידי זמן

עם כל זאת, בשו"ת עשה לך רב (חלק ה שאלות ותשובות בקיצור סימן עג) מעלה הרב חיים דוד הלוי זצ"ל אפשרות שעבודה זרה שאין איש עובדה תתבטל מאיליו: "דין פסילים עתיקים שנמצאו בחפירות, אפשר לדמותם לדין הניחוח עובדיה והלכו להם להתירם בהנאה (שם סימן קמ"ו סעיף י') אך לא להשהותם במוזיאון. ואולי שיש לחלק שדין הנ"ל איירי מסתמא בעבודה -

זרה שעדיין היא נעבדת, ואילו בנדון דידן פסילים שמוצאים בחפירות ארכיאולוגיות בימינו, היא ע"ז שאין איש עובדה יותר כיום. ולכן, יהיה מותר גם להשהותה כמוצג ארכיאולוגי במוזיאון, והדבר צריך עדיין תלמוד".

וכן מובא במאמרו של במאמרו של רפאל אוסטרופ בשם הרצי"ה קוק זצ"ל: "קיימת אפשרות שעבודה זרה תתבטל מאליה. על אפשרות כזו הצביע ה"ר צבי יהודה הכהן קוק באגרתו לאביו (צמח צבי עמ' נד). באגרת זו הוא מספר על ביקורו במוזיאון באלכסנדריה, ומציין שהוא הסתכל רק על דיוקנאות של מלכים, מכיון שהם עשויים לנוי, אך לא בדבר שהוא ודאי עבודה זרה. והוא מוסיף ואומר, שאף שבאנדרטאות של מלכים קיים חשש שמא יש בהם גם מלתא דעבודה זרה, מכל מקום אפשר להתיר - כיון שנתבטלה מלכותם, נתבטלה גם עבודתם כעבודה-זרה, והרי אנדרטה כזו היא כעבודה זרה שהניחה עובדיה".

והוא מוסיף מתוך דברי הרצי"ה זצ"ל: "ושמא אפשר להעלות סברה נוספת: אומה שלימה שנתבטלה מהעולם - ממילא נתבטלה גם עבודה זרה שלה".

לענ"ד הדברים באמת צריכים תלמוד, ואי אפשר להקיש ביטול עבודה למלך שאינו קיים בעולם לביטול עבודה זרה שלמה. הרי הגמרא בעבודה זרה (דף נג ע"ב) בעצמה מביאה מקרה של עם שהתבטל ונתפזר בהעולם: "אמר רבי ירמיה בר אבא אמר רב בית נמרוד הרי היא כעבודה זרה שהניחה עובדיה בשעת שלום ומותר אף על גב דכי בדרינהו רחמנא כשעת מלחמה דמי אי בעיא למיהדר הדור מדלא הדור בטולי בטלה".

מדברי הגמרא מובן שהדבר באמת קשור לסיפור ההיסטורי של האומה ולמה הפסיקו לעבוד את העבודה זרה שלהם. האם האומה ש"נתבטלה", נתבטלה מאליה בשעת שלום או שמה בשעת מלחמה. דוגמא לדת שהתבטלה בשעת שלום היא הרומאים, שכמעט בין לילה החליטו ע"פ הקיסר קונסטנטינוס להפסיק את עבודת האלילים. ואילו דוגמא טובה לאומה שהתבטלה בשעת מלחמה היא שבטים אינדיאנים.



סיכום

לסיכום הנני לוקח מלשון הרב דוד אברהם ספקטור זצ"ל בשו"ת אומנות (פרק ציור ופיסול האדם תשובה 7, "פסל אליל במוזאון"):

- אסור להסתכל על פסל של אליל וליהנות מהנוי והיופי שלו רק ראייה בעלמא, מבט חטוף, מותר.
- לכן לכתחילה אין להיכנס למוזיאון שרובו ועיקרו לפסלים של אלילים או כל עבודה זרה אחרת.
- מותר ליהנות מיופיו של פסל אם ברור שנעשה רק לנוי וליופי ולא לשם עבודה זרה.
- אין להחליט על ביטול עבודה זרה בלי ללמוד את ההיסטוריה של עובדיה.

סוף דבר, כפי שכותב בשו"ת משנה הלכות (חלק י סימן ריג): "ודאי דכל מי שיש יראת ה' בלבו לא יכנס לבתים כאלו אפילו שבטלום מע"ז כל זמן שיש שם הפסלים".
וכן עלינו לזכור את המובא בשולחן ערוך (יורה דעה סימן קמו סעיף יד): "צוה על כל המוצא עבודה זרה שיבערנה ויאבדנה".



הרב ארי כהן*

מחברי מכון הלכה ברורה ובירור הלכה

הלאו שלא לנסות את ה', ובכלל זה אם מותר לנסות במעשר וצדקה

הקדמה * פרק א – מהות הלאו, גדרו, מקורו וטעמו עפ"י שיטת ספרי המצוות לבעלי התוס' * פרק ב – שיטת הראב"ד * פרק ג – שיטת רס"ג * פרק ד – שיטת הרמב"ם ושיטת הרמב"ן, פסק הרמ"א – וחילוק מחודש למהרי"ל * פרק ה – האם ובמה מותר לנסות את ה' בזמן הזה

הקדמה

ראב"ע בספרו יסוד מורא מסביר שרק עפ"י מקורות בתשבע"פ ניתן לקבוע אם בדברי המקרא יש מצווה או לא, ומה מהותה וגדריה של אותה מצווה. אולם לא תמיד נמצא מקור מפורש, ואז יש להסתייע בשלושה כלים נוספים כדי לפענח את המצווה. סוד לשון הקודש וידע במקרא עם תרגומים, סברא, ושיקול הדעת. לפנינו סוגיא שאכן תלויה רבות בסברה שיקול הדעת ופרשנות המקרא, ובכך ייחודה. וז"ל ראב"ע:

"והאמת כי התורה מקור חיים והיא יסוד כל המצות רק אין כח במשכיל לדעת מצוה אחת תמימה מן התורה אם לא יעמוד על דברי תורה שבעל פה... ואם נביט יומם ולילה בכל אלה לא תעלה בדינו דעת מצוה שנוכל לנחול בעבורה חיי העולם הבא על כן אמרו (בבא מציעא לא) על לימוד המקרא מדה שאינה מדה רק טוב הוא למשכיל שיתבונן סוד לשון הקדש מהמקרא כי ממנו תוצאות חיים להבין יסוד התורה וסוד המורא גם התרגום מועיל אף על פי שאיננו כולו על דרך פשט. (שער א)

ועוד מצות רבות לא נדע פירושם מן התורה כי אם סברא כמו "ומלתם את ערלת לבבכם" (דברים י, טז) גם טוב הוא לדעת המקרא כי מצות רבות נלמוד מדברי המקרא כמצות "לא תאכלו על הדם" (ויקרא יט) מדברי שאול (שער א)... ובכלל האזהרות "וערפכם לא תקשו" (דב' שם) בכלל לא תעשה. ושאלתי גדולי הדור מה פירושם ותשובתם לדחות בקנה רצוץ כחוקם עם תלמידיהם

* ד"ת אלו מוקדשים לע"נ בת כהן אוהבת הבריות והאהובה עליהם גומלת החסדים, אחותי דינה רחל בת אלחנן דוד הכהן גרינשפן, שנלב"ע בעודה סבתא צעירה.

א). לשם הדגמה: "את ה' אֵלֶיךָ תִּירָא אֹתוֹתָעֶבֶד וּבֹו תִּדְבֹק וּבִשְמוֹ תִשָּׁבַע (דב' י, כ). עיון קצר במפרשים ומוני המצוות יגלה שיש כאן מחלוקות על מנין המצוות.

ב). כל מוני המצוות שמנו לאו זה פירשו אותו עפ"י שיקול הדעת וכ"א פירוש שונה מחברו, ואף האב"ע כתב פירוש משלו עם נימוק. לעומתם, הרמב"ם בשורש ד מסביר שאין למנות מצוות שהן כלליות ומביא זאת כדוגמא (אך במו"נ גם הוא פירש זאת על ענין פרטי). מ"מ כל היכא שניתן למצוא מקור בתשבע"פ עדיף. לדוגמא: היראים (רלב) כתב: "מצוה זאת מצאתי בהלכות של ר' יהודאי הגאון ולא מצאתי עיקר..." עיי"ש שמתאמץ להמציא מקור בתושב"ע.

שאינ להם לב לבחון בין האמת ובין השקר. (שער ב.)... ודע כי התורה לא נתנה רק לאנשי לבב על כן יש לפרש דברים כתובים בדרך שיקול הדעת כמו (שמות יט) ואשא אתכם על כנפי נשרים, וככה (דברים י) ומלתם את ערלת לבבכם". (סוף שער ז).

מצווה זו בה אנו עוסקים, לכאורה מפני שמהותה נראית פשוטה ולא נפלו בה ספקות רבים הובאה רק בדרך אגב בסיפור בגמרא וכמעט שלא זכתה להתייחסות באחד מהמקורות התנאיים שבתשבע"פ. משום כך כל מוני המצוות אמנם מנו אותה, אך נחלקו במהותה וגדריה. כדברי ראב"ע ניווכח שהרמב"ם ורס"ג הסתייעו יותר מביאור המקרא לפרש את גדרי מצווה זו, ואילו היראים העדיף מקור דחוק מתשבע"פ, ופשט הסוגיא. ואף הרמב"ם, שהוא היחיד שהמציא משנה סדורה של י"ד כללים להגדרת המצוות, אף הוא נאלץ כאן לחרוג ולחדש פירוש במצווה זו (ראה הערות ב, כ). נמצא שאלו ואלו במלל ממללים, וכולם לא יצאו מכלל דברים דחוקים, ושיטותיהם קיימות ומחייבות אף בלא הכרעת סנהדרין. (הטעם יבואר בסוף פ"ד בשיטת שאר ראשונים)



פרק א'

מהות הלאו, מקורו, גדרו, וטעמו עפ"י שיטת ספרי המצוות לבעלי התוס'

מקור מצווה זו נמצא אגב סיפור בתענית (ט, א) וז"ל: "אשכחיה רבי יוחנן לינוקא דריש לקיש, אמר ליה: אימא לי פסוקיך! - אמר ליה: עשר תעשר. אמר ליה (ינוקא לר"י - רש"י): ומאי עשר תעשר? - אמר ליה: עשר בשביל שתתעשר. - {אמר ליה: מנא לך? - אמר ליה: זיל נסי.} אמר ליה: ומי שרי לנסוייה להקדוש ברוך הוא? והכתיב לא תנסו את ה' (דב' ה, טז) - אמר ליה: הכי אמר רבי הושעיא: חוץ מזו, שנאמר הביאו את כל המעשר אל בית האוצר ויהי טרף בביתי ובחנוני נא בזאת אמר ה' צבאות אם לא אפתח לכם את ארבות השמים והריקתי לכם ברכה עד בלי די, מאי עד בלי די? אמר רמי בר חמא אמר רב: עד שיבלו שפתותיכם מלומר די. - אמר ליה: אי הות מטי התם להאי פסוקא - לא הוית צריכנא לך ולהושעיא רבך".

מהות האיסור למדו מביאור דברי הגמרא כפי שעולה מדברי הראשונים בעלי התוס' ממוני המצוות. אך מכיוון שהגדרת מהות האיסור וגדריה "תלויים בשערה" של שינוי קל שבדבריהם אביא את כל לשונם ע"מ לדייק היטב במילותיהם, ולדקדק בכוונתם. וזאת, בעזרת השוואת דבריהם לקמאי אחרים.

ביאור הגמ': לאחר דרשת ר"י יש גרסאות (הע' ג) אם האחין שאל את דודו ר"י מניין אתה יודע שהמעשר, באמת יתעשר? עפ"י אותה גרסא הוא ענה לו שינסה ויראה. האחין הבין שהוא מתיר לו לקיים את המצווה ולבדוק אם יתעשר ועל כך הקשה וכי מותר לקיים מצוות במטרה לנסות את ה' אם אתברך. ותשובת ר"י, אכן אסור לעשות זאת בכל המצוות, חוץ ממצוות מעשר. זהו ביאור היראים והסמ"ג, ולהלן נדייק בלשונם:

ג. בדקדוקי סופרים (אות כ) הביא נוסחאות שזה מחוק וכן נמצא באר"ז (הל' צדקה סי' יג). וכן בילק"ש (מקץ קמז), ולקמן בפ"ג יתברר שיש עוד שלא גרסו כן.

וז"ל היראים (סי' שסא ד"י סי' ז): "לא תנסו את ה'. כתוב בפ' ואתחנן לא תנסו את ה' פי' הזהיר הקב"ה שלא יאמר אדם אעשה מצוה זו ואראה אם אתברך והא דתניא (פסחים ח' א'): האומר סלע זו לצדקה כדי שאחיה אני ובני, הר"ז צדיק גמור בב"ב פ"ק (י' ב) מוקמינן ליה כגון דלא בעי אלא גומר בלבו ליתן הן יחיה הן לא יחיה^ד. ומזה המקרא שנינו במס' אבות (פ"א א) אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב ע"מ לקבל פרס... פי' אל תהיו כעבדים שעיקר מחשבתם לקבל פרס אלא היו כבנים^ה שעיקר מחשבתם אפי' לא יקבלו פרס לבסוף אינם מתחרטים על עבודתם ולא תהו. אבל עבדים כשאינם מקבלים פרס תהו ומתרעמים על עבודתם שעשו. ובתענית פ"א (ט' א') מקשינן עלה מכתוב עשר תעשר ופי' ר' יוחנן עשר תעשר עשר בשביל שתתעשר ותי' ר' יוחנן התם הכי א"ר אושעיא חוץ מזו דכתיב הביאו את כל המעשר אל בית האוצר ובחנוני נא בזאת אמר ה' אם לא אפתח לכם את ארובות השמים והריקותי לכם ברכה עד בלי די".

למדנו עפ"י שיטתו שמהות האיסור היא לקשור בין קבלת גמול לבין קיום המצווה, כשמטרתו היא לבדוק את ה' אם יראה ברכה בקיום מצוותיו, וזהו הנקרא מצב של "תהו" שמגדיר את הניסיון כאסור. כלומר, כל זמן שהאדם מקיים מצווה מתוך ספק ותהייה לקבלת השכר, עובר בלאו. (ראה לקמן בגדרי האיסור ד"ה אמנם).

מקור האיסור אינו מפורש בתשבע"פ ונראה שמצווה זו הייתה ידועה לכל מרוב פשטותה, וכפי שמשמע משאלת הינוקא. אולם היראים התאמץ למצוא לה מקור תנאי במה שכתב: "ומזה המקרא שנינו במס' אבות..." כלומר הוא סבור שהמסורת שמסר אנטיגונוס איש סוכו היא בשושלת שהתחילה ממשה שקיבל בסיני דרך אנשי כנה"ג בפירוש הפסוק בתורה שהכוונה לאסור נסיון לה', ר"ל שלא נפלה בו מחלוקת מעין "הלכתא גמירי". פירוש זה דחוק, שכן אותו מקור תנאי תלוי בפירוש דבריו, ולהלן נביא שחלקו על פירושו אף כאלו המסכימים בעיקרון לשיטתו בהגדרת האיסור. למעשה רק ר"ת מצטרף לשיטה זו (עפ"י הע' ד).

את דברי אנטיגונוס ניתן לפרש בשני אופנים, וחלקו בזה הר"ן (וכן הרשב"ץ בעקבותיו אבות א, ג) והיראים (עפ"י הע' ד). הר"ן סבור שפרקי אבות הם מילי דחסידותא בלבד^ד, לכן אנטיגונוס אינו מדבר על הלאו של "לא תנסו", שזה דין השווה לכולם. הוא מפרש את דבריו שזו אהבת ה' הגדולה ביותר כשעובד ה' ללא כל סיבה, דהיינו אהבה שאינה תלויה בדבר. לכן מי שעובד את ה' כדי שיתברך במעשיו עדיין צדיק הוא, אך דרגתו פחותה מהחסיד (והרשב"ץ כתב שזה מידת הבינוניים). מכאן שקושיית היראים מעיקרא לא קשיא לשיטתו. לעומתו, היראים שמפרש את אנטיגונוס כמקור לאיסור "לא תנסו", הביא את הברייתא כקושיא למה הוא צדיק. אולם עפ"י

(ד). כ"כ בתוס' בפסחים שם (וציין גם לתוס' ר"ה ד. וב"ב י:), ובתוס' ר' פרץ לפסחים שם כתב שכך תירץ ר"ת, וכידוע היראים היה תלמידו של ר"ת. (ראה גם הע' ו).

(ה). כוונתו: אלא היו כעבדים המתנהגים כבנים שאף ללא שכר יעבדו, משא"כ עבד שמתרעם כשאין פרס ולכן אל תהיו כאלו. (עפ"י תועפות רא"ם אות ג).

(ו). נמצאו ג' שיטות ביחס לפרקי אבות. ליראים זה אפשרי ללמוד משם מסורות הלכתיות. לר"ן כולו רק מילי דחסידות. לסמ"ג (לקמן), אפשר להסתייע ממנו לחיזוק הלכתי מחייב, אך פחות ממסורת מקובלת לכו"ע. (ואפשר שהר"ן יסכים בזה במקרים מסויימים עם הסמ"ג, אך הסמ"ג וודאי חולק שזה לא רק מילי דחסידותא).

הלאו שלא לנסות את ה', ובכלל זה אם מותר לנסות במעשר וצדקה קמח

הגמ' שעושה אוקימתא לברייטא שמדובר כשלא תוהו ואומר כדי שיחיה בני אין כאן התניה, אז גם אין איסור. לפי"ז, אדרבה הברייטא רק מחזקת את פירושו, שאם כן יהיה תוהו, אז עובר על בל תנסו.

ו"ל הר"ן (פסחים ח, א): "ואף על גב דתנן אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב ע"מ לקבל פרס, היינו לומר שמדה מעולה היא ביותר שיהיו עובדין מאהבה, ואפ"ה העובד כדי שיזכה לחיי העה"ב צדיק גמור הוא אבל לא חסיד. אבל בתוס' כתבו דההיא דהתם היינו שאם לא תבא עליו הטובה שהוא מצפה יהא מתחרט ותוהו כדרך שעושין אומות העולם כדאיתא בפ"ק דר"ה אבל הא דהכא מיירי שאפילו לא תבא אליו הטובה לא יהא מתחרט, ומשו"ה הוי צדיק גמור".

מכאן נוכל גם לנסח לשיטת היראים את ההבדל בין המקרים של נודר צדקה, ללא תנסו במילה אחת שמקפלת בו את המשמעות של כוונותיו. האומר אקיים מצוות "ואראה אם אתברך", עובר בלאו שלא לנסות ה', כי יש ספק אם יקיים את המצווה, אבל האומר אקיים מצוות כדי להתברך כוונתו שיקיים, רק שמכוון גם להתברך.

הסמ"ג מסכים לדברי היראים במהות הלאו, אך אינו מסכים שדברי אנטיגונוס הם הפרשנות לציווי התורה של לא תנסו את ה'. ו"ל הסמ"ג (ל"ת ד): "כתוב בפרשת ואתחנן ולא תנסו את ה' אלהיכם, פירוש: שלא יאמר אדם אעשה מצוה זו ואראה אם אתברך, ובתענית (ט, א) מקשה עלה מדכתיב עשר תעשר ופירש רבי יוחנן עשר בשביל שתתעשר, ותרין שם חוץ מזו שנאמר (מלאכי ג, י) הביאו את כל.... והא דתניא (ב"ב י, ב) האומר סלע זו לצדקה כדי שאחיה אני ובני הרי זה צדיק גמור, מעמידה שם בישראל שגומרין בלבם לתת הן יחיה הן לא יחיה. ועל דרך זה שנינו (אבות א, ג) אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס, ואם לא יקבלו פרס מתחרטין".

שינוי לשונו של הסמ"ג ממה שכתב היראים, אינו מקרי. היראים כתב בפירוש ו"ל: "ומזה המקרא שנינו במס' אבות....". לעומתו הסמ"ג שינה וכתב רק: "ועל דרך זה ששנינו". לפי"ז, הסמ"ג סבור שאנטיגונוס הוא המקור שעליו הסתמכו בגמ' בתענית, אך הוא לא קיבל זאת דווקא במסורת שכך הביאור למקרא.

אמנם הסמ"ג כתב בפירוש שכוונת אנטיגונוס היא: "ואם לא יקבלו פרס מתחרטין" שזהו הלאו שלא תנסו, אולם יש לעיין ממה שכתב במצוות אהבת ה' (עשה ג). גם שם הוא ציטט את אנטיגונוס אך פירש שהוא מדבר על אהבת ה', וכפירוש הרמב"ם באבות שיש לעבוד את ה' ללא שום גמול, גם לא מתנת חנם, וכ"ש שלא לקבל שכר (בפ"ד נרחיב בשיטת הרמב"ם). אלו שני פירושים שונים, לכן גם מזה מוכח שהוא לא קיבל שדברי אנטיגונוס הם פירוש למקרא.

עפ"י הנ"ל יתכן שכוונת הסמ"ג בכ"ז שונה מזו של היראים. גם ניתן לחזק זאת עפ"י השינוי בעריכת הצגת המצווה. זאת, לעומת מה שכתב היראים, שהביא מיד אחרי ביאור מהות הלאו את הסתירה מנודר צדקה שמותר לנסות את ה', ורק בסוף דבריו את המקרה היוצא דופן של מעשר, ששם הלאו לא חל. לכאורה היה לו לנהוג כסמ"ג, ששמר את הסתירה לבסוף, מכיוון שזו קושיא אגבית בלבד ממקור אחר. על כן הסמ"ג דווקא הביא את קושיית הגמרא שנובעת

קמט הלאו שלא לנסות את ה', ובכלל זה אם מותר לנסות במעשר וצדקה

מדברי ר"י שהתיר לו לעשר בשביל שיתעשר ואת התירוץ שרק בזה יש היתר מיוחד, כי זה העיקר. ורק אחרי זה הביא קושיא שיש עוד מקרה שהתירו בנודר צדקה. ושם גם סיים וכתב שזה מה ששנינו במסכת אבות. נמצא שדברי הסמ"ג שם מתייחסים לדין של נודר צדקה, ושם במסקנה מותר מכיוון שאומר **בדי** שיחיה בני. על כך כתב: "וזהו ששנינו אל תהיו כעבדים וכו." לכן אפשר להבין את כוונתו שאמנם **בדי** להתברך אינו אסור, אבל זהו ששנינו שנחשב שעובד ה' שלא לשמה ואינו מקיים את מצוות ה' לכתחילה. מכאן נלמד כל שכן, שהאומר ואראה **אם** אתברך שזהו בכלל אסור. ולכן זהו גם בכלל מה ששנינו אל תהיו... דהיינו, מצד הק"ו. כולי האי כתבתי, אך מכלל אולי לא יצאתי בכל דברי. (ראה לקמן פ"ד פסק הרמ"א).

עוד יש לדייק בעניין מהות האיסור מהסמ"ג ויראים, שהוא עניין כוללני, כלומר שבבואו לקיים מצווה כלשהי אסור להתנות את קיום המצווה על מנת שיצליח במעשיו. וזהו נקרא שמנסה או בוחן את ה'. וכ"כ היראים, שהוא גם המקור לדברי הסמ"ג. ויש להם עוד חברים:

החרדים (ל"ת פ' כא, יח) ז"ל: "שלא יאמר אעשה מעשים טובים ואראה אם יגיע לי טובה מה" שזה נאמר באופן כללי ולא דווקא על טובה מסוימת.

ור' בחיי (עה"ת דב' ו, טז) ז"ל: "יזהיר הכתוב שלא ינסה האדם להקב"ה לאמר אעבוד הש"י ואראה אם יצליחו עניני בעבודתו".

לעומתם, נראה כי הסמ"ק (סי' י"ח). מצמצם את האיסור ומיקל יותר ויתבאר להלן, וז"ל: "לא תנסו את ה' אלוקיכם - שלא יאמר אעשה מצוה זו ואראה אם יעשה לי השם מה שתלוי בשכרה. אבל בהפרשת מעשר מותר שנאמר (מלאכי ג') בחנוני נא בזאת וגומר".

הסמ"ק שינה מלשונם של כל הנ"ל שלא לכתוב באופן כוללני, וכתב שמתנה דווקא על מצווה מסוימת ע"מ שהוא יזכה בשכר של אותה המצווה. ויש על כך ראייה גם מר' אביגדור כץ (פירושים ופסקים סי' שדמ) שהקפיד להפריד בין הדבקים של שתי השיטות. וז"ל: "פירוש לא תנסו. פסק. זו מצות לא תעשה, שלא יאמר אעשה מצוה זו ואראה אם: אתברך כמו שאומר בתורה, או יהיה לי שכר זו". כלומר למה שאמר, "ואראה אם", יש שתי הגדרות שונות. "אם אתברך... או"אם יהיה לי...". ומה שכתב את שתיהן, מעיד שפסק כסמ"ג שבכלל דבריו גם הסמ"ק שמיקל טפי. אך הסמ"ק חולק על הסמ"ג.

עוד השמיט הסמ"ק את דברי אנטיגונוס, וגם לא הביא את דין הנודר צדקה (ואכן שם בהגהות ר"פ אות א, הוסיף את החילוק של היראים בדין נודר). ונ"ל בהסבר השמטת דברי אנטיגונוס מפני שלמד כר"ן והוא אינו מדבר על גדר של הלאו דלא תנסו. אדרבה, דברי אנטיגונוס נאמרו כמילי דחסידות על כלל המצוות, ואם כנים דברינו, הרי שזו עוד ראייה שהוא אינו מקבל את ההגדרה הכוללנית של הסמ"ג. כי זה מוגבל רק למצוות שיכול לומר שכר זו ולא לכל המצוות. (זאת, משום שהרמב"ם בפהמ"ש שם חילק בין שכר, שזה מה שמגיע על פעולה מסוימת, לעומת פרס, שזה חינם וממילא זה לא דבר מסוים כשכר) עפ"י הנ"ל מובן גם מדוע הסמ"ק השמיט גם את הקושיא מהנודר צדקה, וזאת משום שקושיא מעיקרא ליכא מדברי אנטיגונוס, כמו שביאר הר"ן לעיל. או אפשר שסבר שצדקה דינה כמעשר וממילא אין איסור לנסות בה את ה'. (ראה כ"ז בפרק ה חקירה ב).

הלאו שלא לנסות את ה', ובכלל זה אם מותר לנסות במעשר וצדקה קנ

מ"מ לפי"ז לכאורה כוונתו למצוות שכתוב מתן שכרן בצדן (כגון כבוד או"א, שילוח הקן, עבוט, צדקה, שמיטת כספים ועוד). לפי זה י"ל שהסמ"ק דייק זאת מדרשת ר"י שמעשר זה מצווה ששכרה בצידה - "עשר, וממילא תתעשר". ועל כך הקשה האח"יין שזה איסור לא תנסו, ורבי יוחנן ענה לו שבכל מצוות ששכרן בצידה אסור לנסות את ה' למעט מצוות המעשר, שיש לה דרשה מפורשת של בחנוני.

ואם כנים אנחנו, יש לומר בסברתו שיש סיבות מקילות דווקא כשזה נעשה במחשבה כוללנית. כוונתי כשהשכר מובטח לציבור ולא לכל יחיד, כגון "אם בחוקתי תלכו ונתתי גשמיכם..." או שזה מנוסח ליחיד אך באופן כוללני, כגון ו"הגית בו יומם וְלַיְלָה... כי אז תצליח את דרכך", אך לא מפורש במה תצליח. במקרים כאלו אם יתנה קיומם בשכר, הלא השכר לא מפורש לאותו יחיד או שהוא מפורש, אבל מנוסח באופן כללי מדי ואין פירוט במה (בראיות ספ"ה, חכמה וכו'). משום כך אין זה יותר מאשר "אולת אדם תסלף דרכו ועל ה' יזעף לבו", וממילא אין כאן כוונת זדון אלא טפשות, שהרי מעולם לא הובטח שכר ברור על מה שהוא חושב שמגיע לו, ולו ידע זאת יתכן שלא היה מתנה על כך, ודומה לשגגה מצד זה שאין כאן כוונת זדון. משא"כ במצוה שמפורש מתן שכרן בצידן, והוא מכוון רק על תנאי שיקבל שכרו, אין כאן טיפשות או תמימות, אלא נסיון בה'.

או כלך לדרך זו, שיש סיבות מחמירות רק במצוות שמתן שכרן בצידן אם לא יקיימן, שכן להסבר של רש"י (חולין ק"י ד"ה מתן שכרן) שהסיבה שאין כופין מפני "שלכך פירש מתן שכרה, לומר אם לא תקיימנה זהו ענשו שלא תטול שכר זה". לכן כאן יש סברה לומר שהתורה נתנה אפשרות לוותר על מצוה ועל שכרה, וזהו עונש קל, שעיקר החטא הוא במה שהאדם לא ירא ה' וחפץ במצוותיו, כמאמר המלך דוד ע"ה: "אשרי איש ירא את ה' במצותיו חפץ מאד" (תהילים קיב, א). ודרשו (ע"ז יט, א) במצוותיו ולא בשכר מצוותיו. אך כאן יש טיפשות יחד עם רשעות, מכיוון שאם אינו מאמין לה' בשכר המובטח, יכול להיפטר מלקיים את המצווה, וזה עונשה. אולם כשמנסה את ה' ואומר, אדרבה אקיים ואני דורש את שכרי, ומתנה תנאים עם ה', זו התרסה כלפי שמיא.



גדרי האיסור

א. מצווה של הלב:

מלשון הסמ"ג: "פירוש: שלא יאמר אדם אעשה מצוה זו", אין לדייק שזה דווקא באומר. את לשונו העתיק מהיראים, וביראים מפורש שאינו תלוי בדיבור. את סה"מ שלו חילק לעמודים, מצווה זו נמצאת בעמוד השביעי, ושם הכותרת של המצוות הכלולות בו היא: "מצוות שאינו נעשה רע לבריות אלא לשמים, ואינן תלויות בדיבור". כן גם מוכח מכל שאר מוני המצוות להלן:

החינוך (שצה) גם כתב כן בפירוש: "... שאסור לאדם לחשוב בלבו ולומר אנסה אם ייטיב השם לי בהתעסקי במצותיו, ועל כיוצא בזה נאמר לא תנסו את ה' אלקיכם". וכ"כ ר' בחיי עה"ת (שמות יז).

קנא הלאו שלא לנסות את ה', ובכלל זה אם מותר לנסות במעשר וצדקה

הסמ"ק (צוטט לעיל) נקט לשון "שלא יאמר", אך גם הוא חילק את ספרו לז' עמודים כמו היראים (אך חלוקה שונה של סוגי המצוות), כדי ללמוד כל יום בשבוע את המצוות שלו (וכל יום כנגד ז' דברות ראשונות). ומצווה זו היא ביום א שכותרתו: "מצוות התלויות בלב כנגד אנוכי ה' אלוֹקִיךָ...".

החרדים (שם) כתב מצווה זאת תחת הכותרת: "מצוות ל"ת מן התורה התלויות בלב ואפשר לשמרן בכל יום". מכאן פשוט שכולם מודים בזה, אף אם נמצא שנקטו לשון "יאמר", כמו שהוכחנו מהיראים.

אמנם אני מסתפק מהו הרגע שמתחייב עליו אם התנה בלבבו. לכאורה מדברי כולם יש ללמוד שמכיוון שהאיסור תלוי בלב, אז עוברים מיד שאומר או חושב "ואראה אם אתברך", גם אם בינתיים הוא ממתין לראות אם יתברך והוא עדיין מקיים מצוות (וכמשתמע מדברי החינוך). אולם מה הדין אם ברגע שירגיש שהוא לא קיבל את שכרו ובכ"ז יתחרט על מחשבתו וימשיך לקיים מצוות, כך שלמפרע מסתבר שהייתה כאן רק מחשבת זדון ללא מעשה. האם הוא עבר על האיסור מרגע המחשבה, וזה לא תלוי מה יעשה אח"כ? או שזה לא נחשב לו לעוון, ודברים שבלב לענין זה אינם דברים. וכפי שמצאנו בעניין אשה שעברה על נדרה במזיד ולא ידעה שבעלה הפר לה ואכלה מה שנדרה שלא לאכול (או להיטמא), שפסק הרמב"ם (נדרים יב, יח עפ"י נזיר כג, א) שלוקה במכת מרדות כי אין מעשה עבירה בגלל הפרת הבעל. אבל יש כוונה לעבירה עם מעשה של מזיד מבחינתה, לכן גזרו מכת מרדות. ואף שאין בלאו הזה מלקות (ראה לקמן), בכ"ז יש נפק"מ אם יש חיוב לעניין וידוי'.

והנ"ל שהיראים וסמ"ג בעלי שיטה זאת כתבו יותר ממה שכתבו כל הני קמאי שקיצרו בלשונם. ומדבריהם יש הכרעה. וכך כתבו: "האומר סלע זו לצדקה כדי שאחיה אני ובני הרי זה צדיק גמור, בפרק קמא דב"ב (שם) מעמידה בישראל שגומרים בלבם לתת הן יחיה הן לא יחיה".

יש לדייק בלשונם, שכל שלא גמר בליבו שיקיים את המצווה, נקרא כבר "תוהו" ודינו כאילו שהתנה בפירוש שלא יקיים את המצוות. לכן גם אם כן יקיים את המצווה לבסוף, כבר עבר על הלאו, וכדברי החינוך (לעיל).

לקמן (פ"ד) יתבאר בשיטת הרמב"ן, שהיא מקילה יותר משיטות אלו, וכתב שהלאו הוא אם יאמרו "אם נצליח בהיותנו עובדים לפניו ונשבוע לחם ונהיה טובים, נשמור תורתו ואם לא, יעזבוהו". מכאן שאם לא גמר בלבו לקיים את המצוות אין בזה די כדי לעבור על הלאו עד שיתנה בפירוש שיעזבוהו אם לא יתברך. ועדיין צ"ע לשיטתו לגבי ספק זה אם במקרה שלא יממש את אמירתו אם עובר, דשם הרמב"ן רק דיבר על הגדרת מהות האיסור ולא התכוון בפירושו עה"ת לעסוק בגדרי המצווה, ואפשר שהוא מיקל בזה (ראה הע' ז).

ז. השאלה מהותית בגדרי מצוות הלב בכלל. דהנה לרמב"ם רבות ממצוות הלב אין בהן חיוב בלי פעולה מעשית (כגון תשובה - וידוי, חומד - עד שיקח החפץ וכו'). לשיטתו בלא תתאוהו שלא עוברים בלי "מעשה", כתב (גזילה א, י) שרגע החיוב: "כיון שחשב בלבו היאך יקנה דבר זה ונפתה לבו בדבר עבר", ולא די בסתם מחשבה.

ב. העונש:

לכל הדעות מכיוון שזה לאו שאין בו מעשה, בגלל היותו מצוות הלב, פשוט שאין לוקין עליו. אולם הב"י בשו"ת אבקת רוכל (סי' ג) כתב: "... שאמרו חז"ל (שבת קי"ט, א) עשר תעשר עשר בשביל שתתעשר ומותר לנסות במצוה הזאת להשי"ת ולעבור על לאו דלא תנסו... ובקום עשה למ"ד עקימת שפתים הוי"א מעשה". משמע ממנו שהאיסור דווקא בדיבור, או שלכל הפחות אם ידבר עובר בקום עשה וילקה עליו בהיותו קום ועשה. וצ"ע מנין לו, שהרי הסמ"ק וסמ"ג היו למראה עיניו, וזה נגד כל הראשונים. מ"מ מטעם ס"ס. ספק אם יש בזה בכלל איסור (לקמן פ"ג - ד), ואף למי שסבור שכן, ספק אם זה רק מצווה בלב. ועוד, שהב"י יחיד נגד רבים, שהזכיר דין עקימת שפתיים, שזה עצמו מחלוקת אי הוי עשה. ועוד נ"ל שכוונתו הייתה רק להדגיש את חשיבות המצווה של מעשר שהתירו לעבור על לאו שלא תנסו, ואפילו בקום עשה עפ"י דעה אחת.

ג. בביאור טעמי האיסור:

כתב ר' בחיי (דב' ג, טז): "לפי שאין ראוי לעבדו עבודה מסופקת, אלא שיגמור בלבו לעבדו עבודה שלמה מאהבה בין יצליח בין לא יצליח, שהרי פעמים ששיגו אל האדם צרות ומקרים והוא עובד הש"י ויש לו להאמין כי הכל במשפט השופט צדק, והנשפט סכל מהכיר דרכיו, ולפיכך אין ראוי לנסותו". (על טעם זה יש להסביר מה נשתנה מעשר, אולם לקמן נראה שהוא הביא גם את שיטת הראב"ד שסבור שבאמת אסור לנסות במעשר).

הרמב"ן כתב (אמונה ובטחון כרך ב מהד' מוהר"ק, דף שנו): שזה דומה למה שאמרו רז"ל: "עיון תפלה" - שמעיין בתפלתו ואומר שהתפלל תפלה שלמה, וראוי הוא שיתנו שאלתו מן השמים ודבר זה מזכיר עון הוא. וכבר הזכיר אנטיגנוס איש סוכו לתלמידיו: אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס. כלומר כשתשמשו אותו אל יהי בטחונכם בו לקבל את השכר מיד שאם כן אתם גורמין לנפשותיכם להזכיר לכם עונותיכם, כמו המעיין בתפלתו. (וזהו פירוש חדשני ויחידי לדבריו, ועיין לקמן הע' לב שזה לא חל על ניסיון במעשר).

בעל ספר החינוך כתב: "מפני ששכר מצוות אינו בעולם הזה", וכמו שדרשו חז"ל במסכת ע"ז (ג, א), היום לעשותם (דברים ז', י"א), ולמחר, כלומר לעולם הבא, ליטול שכרם".

המכנה המשותף לכל הטעמים הנ"ל הוא, שאסור להתנות על קיום המצוות מפני שאין ערובה שתמיד נזכה לשכר ואין אנו יודעים חשבונות שמיים, ולפעמים צדיק ורע לו, וכדברי ר' בחיי: "פעמים ששיגו אל האדם אל האדם צרות ומקרים והוא עובד הש"י", או כדברי הרמב"ן יש שכר, אבל ההקפדה של האדם לקבל הוי כעיון תפילה, שזה עצמו יכול להיות הסיבה שלא יקבל האדם את מבוקשו. או שעיקר השכר הוא לעוה"ב.

לסיום, צ"ע על הח"ח שלא מנה לאו זה עפ"י סיעת הסמ"ג, בספרו ספר המצוות הקצר, ובסוף הקדמתו (הוצ' תורה ודעת ד"ה על כן) כתב: "ע"כ ליקטנו פה... את כל המצוות עשה שאפשר

(ח). לאחר הסבר מה בין ביטחון לאמונה (שיתכן אמונה ללא בטחון אך לא הפוך), כתב שאין לאדם בטחון גמור על שכר המעשה הטוב אם לא נאמר לו עפ"י נבואה. התוצאה וזה לדברי ר' בחיי שלפעמים "צדיק ורע לו". לכן כתב אחרי זה, שאם מצפה לשכר או מתנה עליו, זה יכול אף לפעול הפוך כמו בעיון תפילה.

לנו לקיימן, וכל הלאוין שימנע האדם מלעשותם בזמן הזה... כפי שמנאם הרמב"ם והרבה ראשונים". גם בספרו ליקוטי הלכות, שבנוי על העין משפט, לא ציין שום הפניה על הגמרא בתענית, וכמותו גם העין משפט לא ציין שום הפניה.

לגבי הח"ח אפשר לתרץ שהוא מכריע כשיטת הרמב"ם, אלא מפני שאין היום נביאים לא מנה מצוה זו לנביא (מה שהביא הח"ח ל"ת קעה שלא להתנבאות שקר, כן נוהג היום, ואף היו נביאי שקר בדורות קודמים ורבים חללים הפילה). בזה יתכן שהלך בעקבות הש"ך, שכן מצאתי במנין המצוות שלו שהביא רק את שיטת הרמב"ם (פועל צדק, ל"ת תכד שמונה עפ"י החינוך). אולם לקמן פ"ה בספרו אהבת חסד מפורש שהח"ח פסק כסמ"ג, וחזרה קושיא לדוכתיה.

באשר לעין משפט שהשמיט את הסמ"ג צ"ע, ונראה שכאן אישתמיטיה מיניה. (אף שמקור דברי הסמ"ג הוא מהיראים, בכ"ז מפני שהעין משפט בחר בו יחד עם הרמב"ם ושו"ע לציון ההלכה, על כן קראתי לסיעה על שמו).

ד. גרדי ההיתר לנסות את ה' במעשר ובצדקה (הנודר ע"מ שיחיה בני) יתבארו לקמן בפרק ד.



פרק ב' - שיטת הראב"ד

הראב"ד (מובא בשיטה לבעל הצרורות על מסכת תענית)^ט מסכים שהאיסור הוא לקיים מצוות על תנאי שיתברך כסיעת הסמ"ג, ולמעשה הוא ענף של שיטתם. אולם בניגוד אליהם, לשיטתו האיסור חל גם על מעשר. משום כך יש לו ביאור אחר לדברי הגמרא. וז"ל: "ומי שרי לנסויי לקב"ה: ואי ק"ל והא כל התורה הכי הוא, "אם בחוקותי תלכן ונתתי גשמיכם", "והיה אם שמוע תשמעו ונתתי מטר?" וי"ל דאי הוה כתיב אם עשר תעשר ה"ל כשאר תנאים שבתורה אבל מדכתיב עשר משמע שאומר אעשר מעצמי ואראה אם אתעשר וזהו נסיון לבורא, וע"כ פי' ר"י עשר בשביל שתתעשר שיחמול הקב"ה עליך, כלומר: כדאי!... דהכי אמרי' בר"ה: "נסכו לפני מים בחג כדי שיתברכו לכם גשמי שנה, אבל כשאומר "בשביל", זה לשון תנאי שמתנה עם הבורא וזה נסיון, כך כתב הראב"ד ז"ל".

מלשוננו של המאירי ניכר שראה את פירוש הראב"ד (והיה אף מצאצאיו עפ"י הקדמתו לאבות), ודברי ראשונים עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר. ומבין שניהם, שיטת הראב"ד מתבארת היטב. וז"ל (תענית שם): "כתוב בתורה לא תנסו את י"י אלקיכם... והוא להזהר שלא לעשות המצוה על מנת לקבל פרס עליה עד שינסה את השם בכך כלומר לראות אם יעשה מצוה זו אם יגמל עליה אם לאו. ואף על פי שהתורה מייצגת שכר עליהם באמרו אם בחוקתי תלכו וכו' ונתתי גשמיכם וכו' ביאור הדברים שאם יעשו המצוות סוף השכר לבא ולא שהתירה לעשותם על מנת כך אלא שהבטיחם על כך והוא אמרם עשר תעשר עשר בשביל שתתעשר. כלומר שסוף השכר לבא, כאלו אמר עשר ותתעשר ולא שיעשר על מנת שיתעשר ואף על פי שאמר ובחנוני

ט. ר' חיים ב"ר שמואל מטודילה כתב חיבורים כמו הטור שראו אור על חו"מ (צירור הכסף) ואו"ח (צירור החיים). היה תלמיד הרשב"א ור' פרץ (בעל הגהות על הסמ"ק).

הלאו שלא לנסות את ה', ובכלל זה אם מותר לנסות במעשר וצדקה קנד

נא בזאת, ביאורו כן: שהדבר ברור על השכר לבא אא"כ יתגלגלו לו חובות מצד אחר ומ"מ כל לעשות "על מנת כך" - אסור!... וכן סלע זה לצדקה בשביל שיחיו בני ר"ל והבטחתי שיחיו בני לא שיהרהר על מידותיו יתברך יקרה לו מה שיקרה ומה שאמר כאן עשר בשביל שתתעשר והקשה התלמוד ומי בעיי לנסויי קודשא בריך הוא והוא השיב חוץ מזו מדכתיב ובחנוני נא בזאת וכו', לא שאף בזה יהא מותר לנסות ולעשות על מנת כך, אלא שאף על פי שבשאר יעדים לבו של אדם בטוח בשכרם מ"מ אינו סמוך בהם מכל וכל, אבל בזו יהא בטוח לגמרי שכל מידותיו של הב"ה מדה כנגד מדה".

ביאור דבריהם: מתוך הנחת יסוד פשוטה, שיש שכר למצוות גם בעולם הזה כתב בעל הצרורות את אותו חילוק שהתחזק בשיטת הר"ן לעיל, שמותר לקיים מצוות כדי שנתברך, שהרי התורה מבטיחה גמול באופן כללי כשנהיה טובים. אבל להתנות בתנאי שנתברך אסור. על סמך זה הסביר את המו"מ בין ר"י לאחיינו (וקיצר מאד בהסברו. אך עפ"י המאירי, שניכר ששאבו מאותו באר, שחזרתי את המו"מ לפי פירושם). אחר שר"י דרש לו משמעות הפסוק ואמר לאחיינו עשר בשביל שתתעשר, האחיין הבין שמילת "בשביל" כוונתו על מנת, ודהיינו לנסות (עפ"י הבנה זו, השאלה "מנין" מיותרת. אכן גם בד"ה שעליו מיוסד פירוש הצרורות, משתמע שלא גרס מניין לך כבהע' ג). אולם האחיין לא הבין את כוונות ר"י כראוי. מכיוון שר"י התכוון כדי שתתעשר, כלומר, שכדאי לך לעשר, כמו שמצינו שה' אמר עשו פעולת מצווה כמו ניסוך המים כדי שתתברכו במים. כך גם כאן, ובלשון המאירי "וסוף השכר לבא". בעקבות טעות האחיין שניכרת משאלתו, ענה לו על טעותו (עפ"י המאירי): "אף על פי שבשאר יעדים לבו של אדם בטוח בשכרם, מ"מ אינו סמוך בהם מכל וכל, אבל בזו (מעשר) יהא בטוח לגמרי שכל מידותיו של הב"ה מדה כנגד מדה".

דברים אלו עולים בקנה אחד עם מה שכתב ר' בחיי בשם הראב"ד (דב' יד, כג), וז"ל: "ואמרו במסכת תענית (ט). עשר תעשר, אמר רבי יוחנן עשר בשביל שתתעשר. והנה אין בלשון הכתוב לשון עושר כי שתי השיני' סבולת הן, אבל רבי יוחנן היה מפרש כן, עשר בשביל שתתעשר ממנו שנים רבות, וזהו העושר, כן כתב הראב"ד ז"ל שם בפירושו" (מקור פירוש זה הוא בר"ח עה"ת, ובהע' יח גם למדנו שהוא למד כסמ"ג. לפי זה, הוא המקור לשיטה זו ולא הראב"ד).

כלומר הוא מצמצם את המושג "עושר" ומבטיח רק שכל שנה מי שמעשר ימשיך גם בשנים הבאות לעשר, וזה הפשט של עשר בשביל שתמשיך לעשר. דהיינו, לא להתעשר, אלא שלא ייחסר וישמור על הקיים בכל שנה. והסיבה לכך, שכתב המאירי ש"לפעמים יתגלגלו חובות מצד אחר" ואולי לא יתעשר, אבל כדאי.



י. עיין בגבורת ארי שכיוון לדעות הראשונים הללו שלא ראה לגבי לא לנסות ממש, וכתב מהלך משלו לפרש גם הוא שהיתה לאחיין אי הבנה בדברי ר"י.

יא. אך את דבריו סיים בדברי הגמ' בתענית שמותר לנסות במעשר, וא"כ לא ראה את פירוש הראב"ד בסוגיא, שכן מוכח מהצרורות והמאירי שאינו פוסק כך.

פרק ג' – שיטת רס"ג

הרס"ג מגדיר את מהות המצווה בשונה ממה שלמדנו עד כה, ולשם כך גם עליו לפרש את סוגיית הגמרא בשונה מבעלי התוס'. הוא אינו מתייחס ישירות ללאו שלא תנסו אלא הנושא שהוא דן בו הוא מתי מותר לתת פרשנות למקרא, שהרי הכל נכתב ע"י נביאים או רוח הקודש ולכן אין להוציא פסוק מפרשטו סתם. רס"ג קבע ארבעה כללים, ואחד מהם הוא סתירה בין שני פסוקים, ולצורך כך בחר בלאו שלא תנסו, וז"ל הרס"ג:

"כגון: אמרו לא תנסו את ה' אלקיכם כאשר נסיתם במסה, ואמר ובחנוני נא בזאת אמר ה' צבאות אם לא אפתח לכם את ארובות השמים, ומה שמתאם בין שני הפסוקים, שאין לנסות את ה' אם יכול הוא על כך אם לאו, כאותם שאמרו: וינסו אל בלבכם לשאל אכל לנפשם וידברו באלקים אמרו היכול קל לערוך שלחן במדבר ועליהם אמר אשר נסיתם במסה. אבל שיבחן האדם ערכו לפני ה' אם ראוי שיעשה לו אות פלאי אם לאו, כמו ששאל גדעון (שופטים ו, לט): "אנסה נא רק הפעם בגזה"², וכמו ששאל חזקיהו (מל' ב, כ, ח) וזולתם הרי זה מותר". (אמונות ודעות מאמר ז. וכן הביאו האברבנאל ישעיה ז, יב).

לא לחינם בחר רס"ג בסתירה שיש בה נפק"מ הלכתית (שממנו נלמד בק"ו ממה שלא הלכתי שמותר לפרש). מזה נלמד כדברי האב"ע שצריך להסתמך על הבנת המקרא, סברה ושיקול הדעת כשאין מקור מפורש בתשבע"פ. אכן, כל ראיותיו לביאור מצווה זו, הן מבוססות על המקראות מגדעון, חזקיהו ותהילים כפי שנראה להלן. את מהות הלאו למד מתהילים וגם אחד מגדרי המצווה כפי שנבאר להלן:

רס"ג התבסס על פשוטו של מקרא מהפסוק בתהילים (תהלים ע"ח, יח, יט): "וַיִּנְסוּ א-ל פְּלִכְכֶּם לְשָׁאֵל אֶכֶל לְנַפְשָׁם וַיִּדְבְּרוּ בִּאלֵקִים, אָמְרוּ הַיּוֹכֵל א-ל לְעֹרֹךְ שִׁלְחָן בַּמִּדְבָּר".

המהות: "היכול א-ל", מעיד שלא האמינו שה' הוא בעל היכולת ובעל הכוחות כולם ושיכול להביא להם בשר במדבר, ולכן רצו לראות: "אם יכול הוא על כך אם לאו". וכן כתב הרד"ק שגם אימץ את דברי רס"ג בסיפור גדעון (הע' יב), וגם בפירושו לפסוק זה בתהילים, ובאופן עקבי, מפרש הרד"ק כרס"ג מה שעשו, וז"ל:

"וידברו באלקים, ומה דיברו? אמרו הגם לחם יוכל לתת, והדיבור והמאמר הזה היה בלבם... כי בדרך נסיון היו שואלים הבשר ולא לצורך. היכול אל לערוך שולחן במדבר, במקום אשר לא ימצא בו דבר מחיה, אם יוכל הוא לערוך שולחן מלא, כלומר כל צרכי המחיה. כי הנה נתן מקצת צורך השולחן והוא המן. אבל אם יוכל לערוך אותו בשלמותו שיתן הבשר, וכן המים נתן, ויותר פלא ה' יהיה אם יתן בשר, כי המן הוריד מן השמים... אבל הבשר מאין יביא אותו...".



(יב). ראה שם רד"ק שאימץ את דברי רס"ג שכאן, וכן המלבים שעל סמך דבריו, ביאר שהגיזה והארץ היו סמל לגדעון ועמ"י. הוא רצה לבחון אם ערכו יספיק לעשות ישועה לכל העם למרות שרוב העם היו חוטאים. משמע שהאות היה רק אמצעי כדי שידע שה' יהיה בעזרו במלחמה.

גדרי המצווה

מדברי הרד"ק, המבוסס על רס"ג, ניתן גם ללמוד שגם מצווה זו שייכת למצוות הלב וכמפורש בפסוק. עוד נלמד מהסתירה בין "בחנוני" לבין איסור לבדוק את יכולת ה', הרס"ג צריך להסביר מה כן מותר, כי זה לכאורה צריך להיות כפי דברי רס"ג: "ומה שמתאם בין שני הפסוקים". על כך קבע: "אבל שיבחן האדם ערכו לפני ה' אם ראוי שיעשה לו אות פלאי אם לאו" זה מותר. לכן לצורך לימוד גידרי הלאו, נתבונן בשתי הדוגמאות שנתן.

בגדרי המצווה לשיטת רס"ג אין שום היתר להרהר ביכולת ה'. מה שמותר זה לבדוק את "ערכו" (מדרגתו) שבה נמצא האדם מול ה'. בעזרת שתי הדוגמאות שנתן רס"ג ננסה לבאר את גדרי ההיתר הזה. המשותף לשניהם שהיתה להם הבטחה מה' שיסייע להם (גדעון במלחמתו נגד מדין, וחזקיה שיחלים מחוליו וה' יסיף לו 15 שנים למלכותו). אך רס"ג לא ציין נקודה זאת, ויש לחקור אם זה עקרוני או שגם אדם ללא הבטחה רשאי לבדוק את מדרגתו.

נלע"ד ששאלה זו תלויה בכוונת רס"ג שכתב: "אבל שיבחן האדם ערכו לפני ה' אם ראוי שיעשה לו אות פלאי אם לאו". האם הכוונה היא שהאדם יבחן את ערכו בדרך מסוימת כדי לראות אם ה' יעשה לו אות פלאי. או שהכוונה היא שהאדם יכול לבחון את ערכו ע"י זה שיבקש מה' אות פלאי. והנפק"מ ביניהן היא שלפירוש הראשון צריך הבטחה קודם מה', כמו בגדעון, אחרת לא לכל אדם ובכל עת ה' יעשה דבר פלאי. אך לפירוש השני מותר לכל אדם לבדוק את מדרגתו ללא קשר להבטחת ה'. וכן מצינו כיוצ"ב בסיפור ר' זירא (בב"מ פה, שהיה בודק את מדרגתו בתנור, שלא יישרף). אך מהמלבי"ם (הע' יב) משמע כשני הפירושים. בגלל ההבטחה גדעון בדק אם הוא ראוי עד כדי כך שהוא יוכל לסמוך שה' יעשה לו ישועה ניסית, למרות שרוב העם חטאו. לכאורה אין סתירה בין שתי האפשרויות, וכוונתו לשתייהן, כמו בדוגמאות שנתן מגדעון וחזקיה.

יש עוד הבדלים שבין האות ששאל חזקיהו מהנביא לבין מה שעשה גדעון עם הגיזה. במקרה של גדעון ידיעת ערכו היתה עבור פעולה שהוא רצה לעשות למען כלל ישראל להושיעם מיד מדין, ורצה גם להתחזק שה' יסייע לו. לעומתו, חזקיה רצה לבחון את ערכו לצורך פרטי, ע"מ שידע שה' יאריך ימיו כפי שהבטיח לו, וזאת מאחר שה' חזר בו מאמרתו הקודמת שימות בחול, ובכ"ז מחל לו בזכות תפילתו והבטיח שיאריך את ימיו. והבדל נוסף שאצל חזקיה הוא ביקש אות מהנביא והנביא קבע את האות, שהיה נס גדול, אך אצל גדעון הוא שקבע את האות שרצה עם הגיזה, וגם הנס שם היה קטן יותר (עפ"י תוס' תענית ג, א ד"ה ואילו).

י. יש לברר לשיטת רס"ג שמותר לבקש אות פלאי, כמו גדעון, מדוע לא יאסר מטעם איסור ניחוש. גדעון בדק את ערכו על מנת לדעת אם ה' יתן את מדין בידו, וגם יהונתן עשה סימן לפי מה שיגידו הפלישתים אם ילחם אתם. הגמרא (חולין צה, ב) קבעה ש"כל ניחוש שאינו כאליעזר עבד אברהם וכיהונתן בן שאול, אינו ניחוש". משמע שהם ניחשו. ויש שם כמה חילוקי שיטות, והנ"ל ששיטת הרס"ג היא כשיטת הראב"ד שם. לשיטתו כוונת הגמרא "אינו ניחוש" שכדאי לסמוך עליו, אך לא דברו בכלל לעניין איסור, מפני שאין בו כל איסור. אדרבא, זה עולה בקנה אחד כאן עם דברי רס"ג ואף משלימים אותו. כלומר אדם שבוחן את ערכו לפני ה', כמו גדעון או יהונתן, ובחר סימן לעצמו על כך (לא כחזקיה שביקש סימן מה'), אם יש בו הגיון, זה סימן שראוי לסמוך עליו ויוכל גם לבחון את מדרגתו לראות היצליחהו ה'. אפשר

נסכם את כל הנקודות שביארנו בגדר ההיתר. נראה שמותר לכל אדם לבחון את עצמו גם אם אין לו הבטחה מה', כמו ר' זירא. זה לא משנה אם האדם יקבע את הסימן שע"י הוא יבחן את ערכו מול ה', כמו גדעון. אבל יתכן שאם היתה לו הבטחה מאת ה' על דבר מה שיבקש הוא מה' אות פלאי כמו חזקיה.

והנ"ל לשיטת רס"ג בביאור הגמרא הוא ששאלת האחיין נבעה מהבנה מוטעית בדברי ר"י. הנחת היסוד של המו"מ בין ר"י לאחיין בנויה על כך שהאחיין סבר שהאיסור הוא כדברי הסמ"ג, שהמתנה על קיום מצוות כשלא גמר בלבו שיקיים אותם עובר בלאו. אך מכיוון שאין בכך כל אסור לשיטת הרס"ג, וכל האיסור כפי שמתבאר במקרא הוא בדיקת יכולת ה', לכן כל שענה לו ר"י היה אליבא לדעתו של האחיין, ר"ל שגם לפי פירוש הסמ"ג מעשר שונה משאר מצוות, בכך שהוא לא כלול באיסור לא תנסו (אח"כ ראיתי שכיוונתי בדומה לגר"פ. אזהרות רס"ג לאוין קז).

מצאתי מדרש שהשיטה היחידה הנלע"ד שהיא הכי קרובה לייחסו לאותו המדרש, היא של הרס"ג. המדרש מייחס לאברהם אבינו שעבר על איסור לא תנסו. רק לפי שיטת הסמ"ג זה בכלל יתכן (לקמן פ"ד יתברר שלשיטת הרמב"ם זה לא יתכן בכלל). ברור ממדרש זה (ובמקבילותיו שרבות הן, אך שם כתוב הפריז על המדה או ההרהר אחרי ה' וכו'), שאברהם חטא בכך שפקפק בה'. לכן אם ננסה להבין את המדרש עפ"י שיטת הסמ"ג י"ל שאברהם פקפק אם יקבל שכר על קיום דבר ה', ואילו לשיטת רס"ג - פקפק ביכולת ה' לתת לו צאצא. מבין שתיהן, שיטת רס"ג סבירה יותר, מפני שאברהם בוודאי לא עבד את ה' עבור השכר, שכן הוא היה מוכן למות על קידוש ה' בכבשן האש. (וכן עפ"י השוואה למדרש לקמן סוף שיטת הרמב"ן ד"ה ר' ברכיה, עיי"ש). וז"ל המדרש (בראשית רבתי הוצאת אלבעק, אוסף מדרשים שחובר ע"י חד מקמאי, דף 177): "את מוצא אברהם נענש על לא תנסו את ה' אלהיכם, ונסה להב"ה שנאמר במה אדע כי אירשנה, ונענש ידע תדע כי גר יהיה זרעך". (עיי' מקורות מקבילים: נדרים לב, א, אליהו זוטא פ"ב, ובתו"ש בר' טו מאות צג, צה, צז ועוד).



פרק ד' - הרמב"ם ושאר ראשונים

שיטת הרמב"ם היא ייחודית ורוח אחרת עמו ושינוי מוחלט בנוגע למהות האיסור, ואולי משום כך גם נעלם מעיני העין משפט ולא ציין כלל לדברי הרמב"ם (ראה סוף פ"א מש"כ שם). וז"ל בסה"מ (ל"ת סד, מהר" פרנקל): "שהזהירנו מלנסות יעודיו ויחוליו שיעדו ויחלו אותנו בהם נביאינו על צד שנספק בהם אחר שנדע באמת נבואת הנביא שיספר בהם והוא אמרו ית' לא תנסו את ה' אלקיכם".

והרחיב ביד החזקה יסוד"ת (י, ה), ז"ל: "נביא שנודעה נבואתו והאמינו בדבריו פעם אחר פעם או שהעיד לו נביא והיה הולך בדרכי הנבואה אסור לחשב אחריו ולהרהר בנבואתו שמא

גם להסבירו כשיטת הסמ"ג ורמב"ם (שם), כל ניחוש שאינו סומך עליו לגמרי כיהונתן (וגדעון) אינו ניחוש שאסור (מפני שלא סמכו עליו לגמרי).

הלאו שלא לנסות את ה', ובכלל זה אם מותר לנסות במעשר וצדקה קנה

אינה אמת ואסור לנסותו יותר מדאי ולא נהיה הולכים ומנסים לעולם שנאמר לא תנסו את ה' אלקיכם כאשר נסיתם במסה שאמרו היש ה' בקרבנו אם אין אלא מאחר שנודע שזה נביא יאמינו וידעו כי ה' בקרבם ולא יהרהרו ולא יחשבו אחריו כעניין שנאמר וידעו כי נביא היה בתוכם"י.

לרמב"ם האיסור הוא שלא ינסה את הנביא יותר מדאי, והוא פירט בשני עניינים: במחשבה, שלא להרהר אחריו עם דבריו נכונים. במעשים שלא לבקש ממנו אות ומופת יותר מדי לאחר שהחזק לנביא אמת (עפ"י החינוך לקמן). גם הרמב"ם מודה שזה לאו שאין בו מעשה, ואין לוקין עליו, וכ"כ החינוך (תכד) בדעתו.

ויש להבין איך הרמב"ם הסיק ממשוטו של מקרא שהלאו נוגע לנביא ונבואתו, ולא לקב"ה? רמז נמצא בקיצור המצוות שלו שבסוף ההקדמה ליד החזקה (ל"ת סד), וז"ל: "שלא לנסות את דבר ה' שנ' לא תנסו את ה' אלקיכם". מתברר שזו פרשנות בתוספת מילה אחת "דבר" ה'.

להלן נביא מדברי בנו מנין לקח את פירושו (ר' אברהם בספרו המספיק לעובדי ה', פרק על הבטחון). וז"ל: "ועוד עליך לדעת כי כל דבר שבא ממנו יתעלה על ידי נביאו הנאמן חייב כל מאמין להיות בטוח בהשגתו ללא שום ספק, ולכן יצא הקצף על בני ישראל שאף כי הודיעם ה' יתעלה את דבר השגתו עליהם וראו (במו עיניהם) מה שראו, כמו שנאמר (במדבר י"ד י"ד) "אשר עין בעין נראה אתה ה'" וכו', בכל זאת הטילו ספקות וניסו את ההשגחה כמ"ש (שמות י"ז, ז') "ויקרא שם המקום מסה ומריבה על ריב בני ישראל ועל נסותם את ה' לאמר היש ה' בקרבנו אם אין", והוזהרו שלא לחזור על הדבר כמ"ש (דברים ו' ט"ו) "לא תנסו את ה' אלקיכם כאשר נסיתם במסה", כלומר: בדבר הנביא שנשלח לכם מאתו יתעלה ונתאמתה נבואתו חייבים אתם להאמין ולחשוב לדבר אמת" כמו שלימדנו המסורת בביאור הפסוק הזה".

כאן ר"א פתח לנו צהר להבנת שיטת הרמב"ם. הדברים כמעט מפורשים במבט מעמיק יותר בכתוב, שהרי נאמר (דב' שם): לא תנסו את יקוק אלקיכם כאשר נסיתם במסה. ושם צייטט ר"א את הפסוקים (שמות יז): "וירב העם עם משה ויאמרו תנו לנו מים ונשתה ויאמר להם משה מה תריבון עמדי מה תנסון את ה' (ג) ויצמא שם העם למים וילך העם על משה... (ו) ויקרא שם המקום מסה ומריבה על ריב בני ישראל ועל נסותם את ה' לאמר היש ה' בקרבנו אם אין".

מפורש שהם רבו עם משה וע"ש כך נקרא מריבה. והמסה על נסותם את ה', כלומר לפירושו, אין כאן שתי פעולות שונות, אלא רק אחת, וזו המריבה עם משה, והיא עצמה הנסיון לה'. וכן איתא במדרש (מכילתא דרשב"י פרק יז): "וירב העם על משה וגו' שעברו על שורת הדין. ויאמר אליהם משה מה תריבון וגו'. אמר להם כל זמן שאתם מידיינין כנגדי הרי אתם מנסין את המקום".

אף שאין כאן איסור מפורש ורק נאמר "שעברו על שורת הדין", מ"מ די בכך שכן הפסוק "לא תנסו את ה'" מפורש כותב כמו שעשו במסה. וכיוון שיש מקור שהמריבה עם משה נחשבת כנסיון לה' יוצא לנו מפורש שהמריבה עם הנביא היא האיסור. זו כוונת ר"א בן הרמב"ם,

יד). וכן כמעט מילה במילה מובא במדרש הגדול (דב' שם), שמיוסד גם על דברי הרמב"ם במקומות אין ספור.

שהדגיש לעיל: "כמו שלימדנו המסורת בביאור הפסוק הזה". כלומר, עצם הביאור מספיק להגדרת מהות האיסור, מכיוון שהלאו כבר מפורש בכתוב. את ההסבר שניסיון הנביא מהווה נסיון לה' ניתן למצוא חיזוק גם בטעם המצווה שכותב הרמב"ן (דב' שם) ז"ל: "ואין ראוי לעשות עוד שום דבר לנסיון, (אחרי כל הניסים שראו ביצ"מ ובמדבר) והעושה כן איננו מנסה הנביא, רק השם יתברך הוא מנסה... ולכך אסר לדורות לנסות הנביאים, כי אין ראוי לעבוד השם על דרך הסתפק או שאלת מופת ונסיון...".

כלומר הניסיון לנביא שהוחזק, מעיד על חוסר אמונה שלימה ביכולת ה' לעשות מופתים ע"י נביאיו, וגדר החיוב הוא על המעשה כנגד הנביא ולא על מחשבה על ה' לפי הרמב"ם (ראה להלן).

לעומתו, החינוך (תכד) מסביר שטעם המצווה מפני שזה עלול להביא לפגיעה באמינות של הנביאים וממילא לחוסר אמונה בה' ששלח אותם. נמצא לשיטתו שזו מצווה שהיא סייג שלא יעברו על מצוות האמונה. וז"ל: "משרשי המצווה, לפי שבנסיון היתר בנביא אמת ימצא הפסד, כי פעמים יחלקו עליו מתוך כך בני אדם המקנאים בו והכואבים למעלתו, ודבר הנבואה איננו ענין תמידי לכל נביא, כי פעמים לא יתנבא כי אם מעט, ואם בכל פעם ופעם נטרידהו לתת אות ומופת נאמן שהוא נביא יהיה סבה לעם שימרדו בו ויקילו בדבריו הרבה פעמים... והדבר הזה אירע לנביאי האמת עם נביאי הבעל שהיו מכחישים נבואתם ומחטטים אחריהם ומכחישים דבריהם, עד שלא היה מספיק להם אות אחר אות ומופת אחר מופת".

אחר הדברים מובן שאין שום אפשרות לשלב את שיטת הרמב"ם בתוך סוגיית הגמרא, שכן שם מדובר על נסיון לה' עצמו והרמב"ם כתב לנביא דווקא. וי"ל שהרמב"ם יבאר את הגמרא בדומה לביאור הרס"ג (לעיל פ"ג), שכל המו"מ בין ר"י ואחינו היה רק לתפיסת האחין של ר"י, שחשב שהלאו הוא כשיטת הסמ"ג, עיי"ש. ונמצא שאין לסמוך על סוגיא זו לענין הוראת ההלכה.

עוד יש להביא חיזוק לכך שדברי הגמרא בתענית אינם מכוונים להלכה לפי הרמב"ם מתוך דברי בנו ר"א, במאמר על דרשות חז"ל (נדפס בריש העין יעקב ומהווה מבוא ללימוד אגדתא). ויתכן שמסיבה זו ר"א בחר מתוך מקומות רבים בש"ס, דווקא בגמרא שלנו כדי להדגים מה נקרא דרש של פסוק שהוא רק אסמכתא. וז"ל: "החלק הרביעי פסוקים על דרך מחמדי השיר. ודמיון החלק הזה מה שאמרו בגמרא דתענית א"ר יוחנן מאי דכתיב עשר תעשר. עשר בשביל שתתעשר. וכאשר אמרו שם בפירוש והריקותי לכם ברכה עד בלי די, עד שיבלו שפתותיכם מלומר די. וכן כל כיוצא בזה. ולא יעלה על דעתך שכל דרש בפסוק מן הפסוקים כאשר יאמין מי שלא הגיע לדעת אמתית, שאומרים שזה הקבלה בידם כאשר הוא בעיקר התורה, אין הדבר כן"^{טו}.

אמנם דברי ר"א לכאורה מתייחסים רק לדרשות הפסוקים בלבד ולא לכל המו"מ בין ר"י ואחינו. אולם אם הדרשה של עשר תעשר היא רק אסמכתא, איך יתכן שעבורו יתירו איסור

טו. ראה לדבריו לגבי דרשת "עשר תעשר", מפורש בר"ה (ח, א) שדרשו מהכפילות שאין לעשר משנה לשנה. לפ"ז כל ראשון שהביא רק את הפסוק בחנוניי, מודה שדרשת "עשר" אינה להלכה. לפי"ז, תימה על נסיון הגבורת ארי ליישב את הדרשה כגון מצד שכבר תפוס לדרשת דאורייתא. וי"ל שיש בזה מחלוקת (ראה לקמן הע' כה).

דאורייתא. מלבד זאת עוד יש להקשות על הסמ"ג, שמדברי מלאכי למדו שמותר לנסות את ה' במעשר, וזה בניגוד לרמב"ם שפסק באחד מיסודות התורה (יסודה"ט ט, א) שנוגעת לעניין נבואה וכך פסק, ז"ל: "אם יעמוד איש... מישראל ויעשה אות ומופת ויאמר שה' שלחו להוסיף מצוה או לגרוע מצוה או לפרש במצוה מן המצות פירוש שלא שמענו ממש או שאמר שאותן המצות שנצטוו בהן ישראל אינן לעולם ולדורי דורות אלא מצות לפי זמן הן, הרי זה נביא שקר. שהרי בא להכחיש נבואתו של משה ומיתתו בחנק".

מכיוון שר"י קיבל מרב הושעיא את ההיתר לנסות את ה' במעשר, והוא למד זאת מנבואת מלאכי, ולא שמענו פירוש זה ממש כדברי הרמב"ם, הרי שזו ח"ו נבואת שקר, וחייב חנק. זו הסיבה העיקרית שהרמב"ם דחה כאן את כל הסוגיא שהיא בניגוד להלכה פסוקה בדיני נבואה, ע"כ פירש את הניסיון שהוא על נביא דווקא. פשוט לשיטת הסמ"ג וסיעתו שלא יתכן היתר לנסות את ה' באף מצווה, מכיוון שלא שמענו את החילוק לגבי מעשר ממרע"ה. (בפ"ה נעסוק בהרחבה ליישב את שיטת הסמ"ג מקושיא זו). גם לרס"ג לא קשה כפי שביארנו את הגמרא שבחנוני מדבר על בחינת האדם את ערכו לפני ה'. גם לראב"ד דברי מלאכי לא באו להתיר ניסיון במעשר, אלא רק כדברי חזקוני למי שיעשר שבמצווה זו יהא בטוח לגמרי שלא יחסר לו בעבור כך, לכן אף שהוא מפרש את הגמרא כסמ"ג גם עליו לא קשה.

יש להקשות על הרמב"ם מהדוגמא של רס"ג בעניין המלך חזקיה, שבחן את ערכו ע"י בקשת אות מהנביא ישעיהו. מסופר שם (מל' ב, כ, ח), שישעיהו ניבא שימות ואז הוא התפלל לה' ועוד בטרם הספיק לעזוב את ארמונו, ה' נגלה לישעיהו ואמר לו לחזור ולבשר לחזקיה שה' קיבל את תפילתו ויוסיף לו עוד 15 שנות מלכות. על כך ביקש חזקיה שהנביא יעשה לו אות. א"כ קשה, שכבר נתאמתה נבואתו ואסור לנסות?! בשלמא לרס"ג הוא ביקש אות כדי לבחון אם הוא באמת ראוי שה' יעביר חטאתו. גם לסיעת הסמ"ג אין דופי בבקשתו, מכיוון שהוא לא תלה כאן את האות בקיום מצוות. וי"ל שעפ"י טעמו של הרמב"ם עצמו הניסיון לנביא לעשות אות, מעיד על חוסר אמונה. אולם חזקיהו האמין בדברי ישעיה שניבא שימות, ולכן גם הוא התפלל. הרלב"ג (שם) מסביר שחזקיה היה לו ספק אם הנבואה שהוא ימלוך עוד 15 שנים הייתה על תנאי שלא יחטא ועליה ביקש את האות, אך לא על עצם הנבואה, שבאמת האמין בו (עיי"ש בדבריו).

לגבי היחס של הרמב"ם לשיטת הסמ"ג ראיתי כמה אחרונים שרצו לטעון שהרמב"ם מודה לסמ"ג לפחות מדרבנן, ומה שהביאם לזה הסברה הפשוטה שלא יתכן מי שיחשוב שזה מותר, וע"כ כתבו סברות שונות. אך אחר בקשת הסליחה מכ"ת אין צורך להעמיס כוונות ברמב"ם שהוא לא כתב, והדרך הרצויה ברמב"ם, היא להבין את שיטתו הן מתוך מה שאינו כותב והן ממה שכן כותב ועפ"י דבריו גם במקומות אחרים. אחל בנימוקים מדוע הרמב"ם אינו סבור שזה דרבנן. א. אין זכר לשיטת הסמ"ג, ובכל כתביו הרמב"ם השמיט את הדרש של עשר תעשר ואת הפסוק ובחנוני ולשיטת הסמ"ג. גם ר"א בנו לא הביא דרשות אלו למעט מה שהובא לעיל בכל כתביו, וגם לא בהל' צדקה (מתוך כת"י של המספיק לעובדי ה', בטאון "מעליות" כה). ב. ממה שהרמב"ם מצא מקור חלופי ממדרש מעיד על כך שאינו מתייחס לגמ' בתענית, וכבר נימקתי לעיל. ג. מזה

שהרמב"ן (שיובא בהמשך) מביא את שתי השיטות להלכה, כך גם הרמב"ם היה לו לכתוב, אלא ע"כ שלא סבר כך! (עיי' גם הע' כ). ד. המאירי (שם) הביא את שני הפירושים מבלי להזכיר מי הם בעלי השיטות, כהרגלו בשאר המקומות (שעל הרמב"ם כותב גדולי המחברים, ולראב"ד גדולי המפרשים). ועל שיטת הרמב"ם כתב שזה עיקר ואח"כ הוסיף "ועם כל זה, נכללו בלאו זה עניינים אחרים". מעצם ההפרדה לשתי שיטות, שאחת עיקר, מובן שזו אינה דעת הרמב"ם כי הוא הזכיר רק שיטה אחת. ואם הלאו כדברי המאירי יש לו שני פירושים לאותו איסור, מאי נפק"מ איזה מהם עיקר? ע"כ שזה דעת המאירי בלבד.

וי"ל שהרמב"ם סובר שאין בזה איסור לאו אלא שהוא אינו מקיים את דברי אנטיגונוס. משמעות הדבר היא, שהאדם אינו עובד את ה' בשלימות, ובמקרים מסוימים יתכן שאף אינו מקיים גם את מצוות אהבת ה' כראוי, וכפי שיתבאר להלן. אעפ"כ, כשנשווה בין גדרי החיוב של המבטל מצוות אהבת ה', בין מה שכותב הרמב"ם לבין מה שכותב ספר החינוך, נוכל לראות שיש מחלוקת גדולה ביניהם. בעוד לחינוך גדר המצווה שווה לכולם הרמב"ם נקט בלשונות רפות יותר ("אין ראוי", "אין עובדים על דרך זו"), והאיסור יכול להשתנות מאדם לאדם.

לע"ד הסיבה לכך היא משום שאהבה היא רגש שצריך לפתח אותו, ולפיכך הרמב"ם אינו קובע את גדר העונש על מה יחול, מפני שאלו מצוות שעליהן נאמר "אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוון לבו לשמיים".

והכוונה שטבע בנ"א משתנה כמו שכתב (ריש הל' דעות) ויש שיותר פחדן או מאופק או טיפש או עצלן וכו'. ויקשה על אלו להגיע למדרגת האהבה או היראה לפי הדרך שקבע הרמב"ם. לשיטתו הדרך להשיג את אהבתו עוברת דרך השכל כדי להבין מהו הבורא, בין היתר דרך התבוננות בעולם המופלא. הרמב"ם קבע תוכנית להשגה זו שמתחיל בעבודה ע"מ לקבל פרס, מכאן שלא יתכן לאסור זאת כי זה שלב בהשגה זו. אבל בשלב מסוים יש שעבורם זה יהפוך לעבודה שלא לשמה עפ"י היכולות שלו, שתלויות גם בטבעו.

עפ"י הנ"ל לענין עונש למי שיעבור על דברי אנטיגונוס נלע"ד, לפי שיטת הרמב"ם שאין סיבה לחייב אדם במקרה כזה, כי מדובר בסכל אחרי שהוא מבין כל מה שהרמב"ם כתב, ואינו מקיים "אשרי אדם יתאמץ בך". אעפ"כ על סכלות עצמה אין חיוב, ורק על תוצאותיה יש. הרי בכל דור יש צדיק ורע לו, "כי לא מחשבותי, מחשבותיכם". על כן מי שישלה את עצמו שהקב"ה חייב לקיים כל יעודיו ומיד, אינו אלא אולת אדם אשר תסלף דרכו, ואח"כ על ה' יזעף לבו מתוך טפשותו. לכן אם הוא לא יקיים את המצוות, על כך הוא ייענש. ובוחן כליות ולב יודע באיזו מדרגה נמצא כל אדם, ואין הקדוש ברוך הוא בא בטרוניא עם בריותיו. אבל גדרי חיוב אין, מלבד מה שדינו מסור לשמיים, וזו המשמעות שחייב בדיני שמיים, גם עפ"י הרמב"ן (לעיל פ"א) זה דומה לעיון תפילה ובכך הם גורמים לנפשותם להזכיר להם עונותם. אך העונש האמיתי הוא עצם סכלותו שלא ידע איך לעבוד את ה' כראוי כל ימיו. ובדומה לסברת הורג במזיד שאינו גולה דלא תהוי ליה כפרה, כך גם כאן אין צורך להעניש אותו שאם לא הצליח לפתח אהבת ה' עונשו ממילא יהיה שהוא יפסיד כל הטוב הצפון לצדיקים עין לא ראתה וזולתן...

הלאו שלא לנסות את ה', ובכלל זה אם מותר לנסות במעשר וצדקה קטב

אם כנים דברינו, דווקא משום כך הרמב"ם בחר במקור אחר ללאו של לא תנסו, ולא למקרה של הסמ"ג, מכיוון שהוא שייך למצוות האהבה ולא ללאו הזה. אבל לנסות נביא זה דבר שתלוי בפעולה מעשית, ושיש לה גדר חיוב מפורשים, מה שאין כן במצוות אהבת ה' ויראתו כפי שנוכח להלן. (ראה גם הע' ז).

ספר המדע^{טז} פותח בהל' יסדה"ת, ושם הרמב"ם מדבר (פ"ב) על אהבת ה' ויראתו, ואת ספר המדע הוא מסיים במה שפתח בהל' תשובה (כפרק האחרון) באותן מצוות. בעיון בדבריו הוא אינו מגדיר איך ומתי עוברים עליהן, כפי שעשה למשל במצוות האמונה. שם לאחר שהסביר מה זה ה' ובמה צריך להאמין, כתב (שם א, ו): "וידיעת דבר זה מצות עשה שנאמר אנכי ה' אלקיך. וכל המעלה על דעתו שיש שם אלוה אחר חוץ מזה עובר בלא תעשה..." שם מובן למה אף שאמונה היא דבר בלב יש גדר מדויק, כי כ"א צריך לדעת ולהבין בשכלו מה זו אלוקות (כגון שלילת הגשמות וכו'). כבר בקבלת ידיעה זו והפנמתו המצווה מתקיימת, ומי שאינו מקבלו, ביטל מצווה זו.

אך במצוות אהבה ויראה כתב (שם ב, א): "והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ מיד הוא אוהב..." יש כאן תוכנית איך להגיע לאהבה, אבל אין כאן הגדרות מהי אהבה. גם בהל' תשובה (פ"י) הוא אינו כותב גדר חיוב איך עוברים על מצוות אלו, וכתב רק מהי הדרך הנכונה לקיימן (שם א - ה). וז"ל: "אל יאמר אדם הריני עושה מצוות התורה ועוסק בחכמתה כדי שאקבל כל הברכות הכתובות בה או כדי שאזכה לחיי העולם הבא... מן העבירות שהזהירה תורה מהן כדי שאנצל מן הקללות הכתובות בתורה או כדי שלא אכרת מחיי העולם" הבא. אין ראוי לעבוד את ה' על הדרך הזה ... ואין עובדים ה' על דרך זה אלא עמי הארץ". וכך הולך וממשיך עד סוף הפרק. ויש לדייק מדבריו שאין כאן גדרים של ביטול המצווה אלא רק מדרגות שונות באהבתו ויראתו.

לעומתו, החינוך כתב במצוות אהבת ה' ויראתו, שיש בהן גדרים השווים לכל אדם. וז"ל (שם): "דיני המצוה, מה שראוי לו לאדם שישם כל מחשבתו וכל מגמתו אחר אהבת השם, ויעריך בלבו תמיד כי כל מה שהוא בעולם מעושר ובנים וכבוד, הכל כאין וכאפס ותוהו כנגד אהבתו... 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!"

לשיטת החינוך חייבים על ביטול מחשבות של: "להיטיב לטובים ולחזק ידי ישרים". לע"ה, בכובד ראש והכנעה לדברי ראשונים כמלאכים, זו מדרגה עליונה שיש לשאוף אליה, אך לא שבקת חיי לכל בריה אם זה מחייב לכל אדם מלבד ליחיד סגולה שבכל דור. וכן הדבר כמעט אותו הדבר (רק מה שהודגש) במצוות יראה.

טז. לע"ד ע"ש: ברכה ראשונה של תפילת העמידה על הדעת, כי "אם אין דעת - הבדלה (יכולת ההבחנה) מנין"? כי אם בזאת יתהלל המתהלל, כי השכל וידוע אותי".

וז"ל (תלב): "להיות יראת ה' על פנינו תמיד לבלתי נחטא, כלומר שנירא ביאת ענשו ולא יהיה לבבנו בלי מגור אליו כל היום... ונוהגת בכל מקום ובכל זמן, ובכל מין האדם. וזאת אחת מן המצוות התמידיות על האדם שלא יפסק חיובן מעל האדם לעולם אפילו רגע אחד, ומי שבא דבר עברה לידו חייב להעיר רוחו ולתת אל לבו באותו הפרק שהשם ברוך הוא משגיח בכל מעשה בני אדם וישיב להם נקם כפי רוע המעשה... ועובר על זה ולא שת לבו בכך באותן שעות, ביטל עשה זה, שזו היא שעת קיום עשה זה בכיוון. ואולם כל ימי האדם וכל עתותיו בכלל המצוה לעמוד זריז ונזכר עליה".

שיטת הרמב"ן

רוב הראשונים כתבו כשיטת הסמ"ג או ראב"ד (שהוא כסמ"ג, ורק לענין מעשר חולק). ויש שקבלו בנוסף לשיטתם גם את שיטת הרמב"ם^י, והם: ספר הבתים (מגדל דוד מצוה ס"ד ובעשה עשה קכו וידוי מעשר חזר על שיטת הסמ"ג), החינוך (תכד). והמאירי, אך הוא היחיד מביניהם שכתב שהעיקר כפירושו של הרמב"ם. אם כי כך משמע מהחינוך גם ממה שלא הביא זאת בגדרי האיסור שבסוף כל מצווה אלא לפי שיטת הרמב"ם ולא של שיטת הסמ"ג (לע"ד יש לצרף את הראב"ד, שמסכים שפירושו אפשרי ולכן גם לא השיג עליו. אבל הוא נטה יותר לסמ"ג מפני שנראה לו יותר).

גם הרמב"ן (דב' שם), הביא את שתי הדעות, והמשל"מ (בספרו דרך מצותיך ח"ב מצווה סד לרמב"ם) הביא את דעת הרמב"ן ותיאר במדויק את דבריו כך: "והרמב"ן כלל דברי הר"מ וסמ"ג בפירוש הכתוב". להלן נביא את דבריו איך שהוא מבאר את פסוקי המקרא כך שהוא בולל בתוכו את הרמב"ם וסמ"ג כדברי המשנל"מ, אך לע"ד גם את רס"ג (כל שבסוגריים והפסוק משלי הוא, כדי לרמוז לבעלי השיטות השונות). וז"ל הרמב"ן (עה"ת דב' שם): "לא תנסו את ה' אלהיכם פירוש כאשר נסיתם במסה שלא תאמר, אם יש ה' בקרבנו: (א) לעשות לנו נסים (רס"ג), (ב) אן שנצליח בהיותנו עובדים לפניו ונשבע לחם ונהיה טובים נשמור תורתו, (סמ"ג). כי הכוונה שם כך היתה, שאם יראו שהשם יתן להם מים בנס מאתו ילכו אחריו במדבר, ואם לא, יעזבוהו ונחשב להם לעון גדול, (סמ"ג). כי אחרי שנתאמת אצלם באותות ובמופתים כי משה נביא השם ודבר ה' בפיהו אמת, אין ראוי לעשות עוד שום דבר לנסיון, והעושה כן איננו מנסה הנביא, רק השם יתברך הוא מנסה (רמב"ם כהסבר ר"א). לדעת היד ה' תקצר (רס"ג). ולכך אסר לדורות לנסות התורה (סמ"ג) אן הנביאים, (רמב"ם) כי אין ראוי לעבוד לדעת השם על דרך הסתפק או שאלת מופת ונסיון כי אין רצון השם לעשות נסים לכל אדם ובכל עת, ואין ראוי לעבדו על מנת לקבל פרס, (סמ"ג) אלא אולי ימצא בעבודתו ולכתו בדרכי התורה צער ואסון וראוי שיקבל הכל במשפט צדק. (ראב"ד)... אין צורך לנסיון בתורה ובמצות (סמ"ג), אחרי שכבר נתאמת אצלכם שהוא מאתו יתברך (סמ"ג). וכן בכל דבר נביא המנוסה והמוחזק בנביא אמת באותות ובמופתים כדין התורה,

יז. כל מי שהעתיק את לשון הגמ' בסתם בלי לפרש, דעתו כסמ"ג: המאורות (תענית), ר"ח (שם), פסקי ריא"ז (פ"א, הל' ב סעי' טז), או"ז (צדקה, יג. וראה גם לקמן הע' לב).

יח. ר"א בן הרמב"ם הוא היחיד שמצאתי שפסק רק כאביו. (ראה גם הע' הבאה) לגבי שיטות רס"ג וראב"ד, כבר ציינתי בפ"ב ופ"ג את הראשונים שכתבו כמותם.

הלאו שלא לנסות את ה', ובכלל זה אם מותר לנסות במעשר וצדקה קסד

לא תנסו את דבריו בכל גמול ובכל עונש שיאמר לכם, (רמב"ם) ולא תסתפקו ביכולתו יתעלה, (רס"ג), אבל האמינו בתורתו ותאמינו בנביאיו".

עפ"י דבריו אלו קבעתי את הרמב"ן כשיטה עצמאית, מפני שנלע"ד שיש לדייק בדבריו שני חידושים:

א. מה שכתב: "ואו שנצליח בהיותנו עובדים לפניו ונשבע לחם ונהיה טובים נשמור תורתו. כי הכוונה שם כך היתה, שאם יראו שהשם יתן להם מים בנס מאתו ילכו אחריו במדבר, ואם לא, יעזבוהו". יש לדייק מלשוננו שהאדם עובר רק כשהוא מתנה בפירוש שאם לא יראה גמול על מעשיו, אז יתחרט ולא יעבוד את ה'. וזה שלא כדעת הסמ"ג (לעיל פ"א סוף סע' א של גדרי המצווה), הסבור שהאדם עובר בלאו כל שלא גמר בליבו לתת בוודאות בזמן שהתנה. כדעת הרמב"ן סבורים גם החינוך (שם) וספר הבתים (שם). (ולע"ד כל הראשונים בהע' יח סבורים כרמב"ן בזה, ולא כסמ"ג ויראים שכתבו בפירוש כל שלא גמר בלבו שיקיים, עובר בלאו, שזו חומרה גדולה שיש להשמיעה בפירוש למי שסבור כן).

ב. החידוש השני הוא באיחוד כל הפירושים ע"י דיוקם בפסוק, ולא כפשרה מצד ספיקא דאורייתא לחומרא, אלא מפני שאין מסורת מוחלטת במצווה זו וכל הפירושים יתכנו. כמו"כ, כל אחד מסתמך על מסורת אחרת (היראים על דברי אנטיוגנוס, ואילו ר"א בן הרמב"ם על מדרש). לכן גם רמזתי בהקדמה, שאין צורך בהכרעת סנהדרין כמי לפסוק, מטעם שספיקא דאורייתא לחומרא ויש לחשוש לשיטה השלישית שתכריע ביניהם, הלא הוא הרמב"ן שביד אומן שזר את כל הפירושים באותו פסוק והיו להלכה אחת בידו^ט.



מצאתי במדרש הגדול (דברים ו, טז) שכל הדעות שנחלקו בהם הראשונים כבר הוזכרו בחז"ל עם שינויים קטנים. ואולי הרמב"ן ראה מדרש זה באותו המקור שממנו שאב המדרש הגדול. (כל שבסוגריים משלי הוא, ובו אפרט כאילו שיטה זו, ואם יש לה שינויים קלים לפי מה שנלע"ד, וגם אציין אותם). וז"ל:

ט. הרמב"ם קבע כלל שאין למנות מצוות כללית והשיג על בה"ג שמנה "ערפכם לא תקשו עוד". אך הרמב"ם עצמו היחיד שסבר שהפסוק דיבר על מצווה כללית, (ראה הע' ב). הרמב"ן תירץ שבה"ג התכוון למצווה פרטית, כגון: "שלא לנסות נביא", בכך צירף את בה"ג להסכים לשיטת הרמב"ם בלאו שלא תנסו, רק שנלמד מפסוק אחר. בה"ג עצמו מנה לאו דלא תנסו. מכאן גם ראייה שלדעת הרמב"ן מי שסבור כרמב"ם אין הכרח שהוא מודה לשיטת הסמ"ג (כדעת כמה אחרונים), אחרת בה"ג לא היה לו למנות לא תנסו עפ"י הסבר זה של הרמב"ן. (אא"כ בה"ג סבור דווקא כשיטת רס"ג, אך לפי הרמב"ן איננו יודעים בלא תנסו מהי שיטת בה"ג, אי כסמ"ג אי כרס"ג). וצ"ע מדוע הרמב"ן בחר את שיטת הרמב"ם עבור הלאו שלא תקשו, במקום לכתוב רק את העיקרון של תירוצו שזו מצווה פרטית או לתת כדוגמא את הפרוש שלו (עה"ת שם). ונ"ל שהרמב"ן לא רצה רק להגן על שיטת הבה"ג, אלא הוא רצה גם לעשות שלום בין כל השיטות. טענתו כנגד הרמב"ם היא, ששיטתו בלא תקשו היא נגד כולם, ולא רק בה"ג. אך גם "בלא תנסו" הרמב"ם יחיד. לכן אם בה"ג סבור כהצעת הרמב"ן, אזי גם הרמב"ם יודה שיש כזו מצווה, ובכך הרמב"ן הציל את הרמב"ם שלא יהיה גם שיטת יחיד "בלא תנסו". ואולי רצה לרמוז גם לרמב"ם שלא לחלוק על אחרים כשהוא עצמו יחיד נגד כל השיטות האחרות בשני הלאוין האלו. ואף שהרמב"ן הסכים לפירושו בלא תנסו, אף אחד לא הסכים עם הרמב"ם בלא תקשו (ראה הע' ב שאף הרמב"ם כתב פירוש פרטי).

קסה הלאו שלא לנסות את ה', ובכלל זה אם מותר לנסות במעשר וצדקה

”כאשר נסיתם במסה. מה היו מנסין?”

ר' יהודה אומר: אמרו אם רבון הוא על כל המעשים כדרך שהוא רבון עלינו, נעבדנו ואם לאו נמרוד בו. (רס"ג. א. ה' בעל היכולת לשלוט על כל הטבע נעבדנו, ואם לא נמרוד בו. לר"י צריך גם לאמר "ואם לאו נמרוד בו", אך לרס"ג הוא כבר עובר בעצם הטלת ספק ביכולת ה'. הניסיון היה: מיעוט אמונה ביכולת ה' לשלוט בטבע).

ר' נחמיה אומר: כך היו מדיינין ואומריין, אם מספיק לנו מזונות נעבדנו, כמלך שהוא נכנס למדינה והיו מקלסין אותו ומכבדין אותו מפני שמספיק להן צרכיהן. כך ישראל אמרו, אם מספיק לנו צרכינו, נעבדנו ואם לאו נמרוד בו. (רמב"ן וסמ"ג, אך כאן ר"נ הוא כדעת הרמב"ן שעובר בלאו רק כשמתנה שימרוד בה' אם לא יתברך, ולא כסמ"ג שדי שלא גמר בלבו לקיים בוודאות את המצווה ללא תלות בתוצאה. הניסיון היה: התנית תנאים עם ה').

ורבותינו אומריין: אמרו ישראל אם אנו מהרהרין בלבינו ויהא יודע מה אנו מהרהרין, נעבדנו. ואם לאו לא נעבדנו, שנאמר היש ה' בקרבינו. (דומה לרס"ג, אך במקום נסיון על יכולת ה' בשליטה בחומר, כאן אם יש יכולת השגחה על מחשבות האדם. וצ"ע אם רס"ג יחייב גם על זה מפני שהעיקרון דומה. מצד שני לרס"ג עובר גם ללא התניה "ואם לאו", משא"כ לדעת רבותינו כאן. הניסיון היה: מיעוט אמונה ביכולת ה' לדעת מחשבות האדם).

ר' ברכיה אומר: בלבם היו משיחין, והקב"ה נותן להם שאלתם שנאמר וינסו אל בלבכם ויתן להם שאלתם (תהלים עח, יח; קה, טו). אמר להן הקדוש ברוך הוא, כך הרהרתם היש ה' בקרבנו, חייכם הריני מודיע לכם, ויבא עמלק (שמות יז, ח). (הניסיון היה: מחשבת כפירה בהשגחה פרטית תמידית עליהם אחרי כל הניסים שראו).

ר' לוי אומר: למה היו דומין, לכן שהיה מורכב על כתיפו שלאביו, והיה רואה דבר שלחפץ והוא אומר לו, קח לי, והוא לוקח לו פעם ראשונה ושנייה ושלישית. ראה אדם אחד אמר לו, ראית אבי בכאן. אמר לו אביו, אתה רוכב על כתיפי, וכל מה שבקשת אני לוקח לך, ואתה אומר ראית אבי? השליכו מכתיו ובה כלב ונשכו.

כך היו ישראל, כשיצאו ממצרים הקיפם ענני כבוד, בקשו מן הוריד להם, שלו נתן להם. וכן הוא אומר ותאותם יביא להם (תהלים עח כט) שהוא נותן להם כל צרכיהן והן אומריין היש ה' בקרבנו אם אין. אמר להם הקדוש ברוך הוא, כך הרהרתם, הרי הכלב נושך אתכם, ויבא עמלק. לכך הוא מזהירן, לא תנסו את ה' אלהיכם כאשר נסיתם במסה. " (ע"כ לשון המדרש) (דומה לרמב"ם עפ"י אותו עיקרון. לרמב"ם אין סיבה לנסות את הנביא אחרי שכבר התאמת ע"י כל האותות ונבואות שניבא, ונחשב כמנסים את ה' עצמו. גם כאן, אחרי כל מה שה' עשה למענם וכל הניסים שראו כמו שמוזכר במשל, זה כפיות טובה וחוצפה לשאול אם יש ה' בקרבם, ודומה לקטן שמנסה ובוחר את גבולות הוריו. בזה הרמב"ם ר' לוי שונים משאר פירושים. הלאו לא בנוי על מה שעשו רק במסה אלא על כל מה שעשו לפני כן. ה' כבר הוכיח להם שהוא כל יכול ובמסה "הגדישו את הסאה" בניסיון נוסף, לכן מאותו טעם אסור לנסות נביא יותר מדי, וכהסבר הרמב"ן בסופו).

יש ראשונים שהביאו לימוד מחודש ללאו של "לא תנסו" מגמ' ירושלמי (יומא א, ד) והוא, שאין סומכין על הנס. ביניהם ר' יונה (אבות ה, ה מהד' מוהר"ק) והרשב"ץ (אבות שם וזוה"ר ל"ת אות ע. ועיי בשו"ת תשב"ץ ח"ג ס' קלה, וקלו במחלוקת הראשונים בביאור העניין), ומאירי (יומא ב, א). וז"ל ר'

יונה: "עשרה נסים נעשו לאבותינו בבית המקדש: ... ולא אירע קרי לכהן גדול ביום הכפורים - כדי שלא יצטרך לסגן. ואע"פ שהיו יודעין שלא יארע לו קרי היו ממנין את הסגן שאין סומכין על הנס משום לא תנסו כדאיתא בירוש". ובזה"ר הוסיף על מש"כ ר"י: "וכן עגלת בקר תקח", אך לא מצאתי זאת בגמ' שם.

וצ"ב איך קשור הדין שלא לסמוך על הנס למסה ומריבה? ונ"ל לשיטת רס"ג יש דמיון. אמנם לרס"ג האיסור לנסות את ה' זה לחשוב האם ה' יוכל לעשות נס, כך מי שסומך על הנס בעצם שם מבטחו על ה', והוא כאילו בודק האם ה' יוכל לעשות לו נס. לפי זה, יש לשתי ההגדרות טעם משותף לאסור. לעיל (פ"א ופ"ד) הבאנו כמה ראשונים שכתבו כ"א בסגנונו מש"כ הרמב"ן: "כי אין רצון השם לעשות נסים לכל אדם ובכל עת".



פסק הרמ"א - וחילוק מחודש למהרי"ל

מר"ן השו"ע לא הביא את האיסור שלא לנסות את ה' בשולחנו הטהור, ורק הרמ"א הביא בשני מקומות. אחד לענין שמותר לנסות בצדקה, וזה יידון בפרק הבא. המקום השני הוא בהלכות נדרים בענין קושיית היראים מנודר שיחיה בנו (הגהת הרמ"א יו"ד רכ, טו), וז"ל: "מי שנדר ואמר: אם יחיה פלוני החולה אתענה כך וכך או אתן כך וכך לצדקה, אם מת אותו פלוני, פטור מנדרו... וכל שכן האומר: אתן סלע לצדקה כדי שיחיה בני, ואם לא יחיה לא אתן, אף ע"ג דעובר ע"מ לקבל פרס מכל מקום פטור אם לא יחיה".

לגבי הנדר, הדין שייך לדיני נודר על תנאי ושם פסק שהתנאי בממון תופס. אולם לגבי השאלה אם עבר באיסור, הוא קבע שזה בגדר של עובר ע"מ לקבל פרס. אולם לא פירש לנו אי כשיטת היראים שעובר בלאו אי כשיטת שאר ראשונים שזה דין במצוות אהבת ה' ומסור רק לדין שמיים. היות שלא כתב שעובר בלא תנסו מסתבר שאינו סובר כפירוש היראים, או לכל הפחות אינו מכריע כמותו בוודאות, אחרת היה לו לפרסם זאת לאפרושי מאיסורא דאורייתא. ועוד, מסתמא כוונתו לפסוק כרבים, ואילו היראים, הוא ור"ת הם כיחידים.

אם כנים דברינו, יוצא שהרמ"א פסק כדעת הרמב"ם ורס"ג שאינו עובר במתנה על המצוות ורק דינו מסור לשמיים על שביטל מצוות אהבת ה' (כמבואר פ"א בר"ן ופ"ד ברמב"ם). זאת, בניגוד לרמב"ן וסיעת הסמ"ג שקבעו במפורש, שכל המתנה על מצווה שלא יקיים אותה אם לא יקבל את שכרה, עובר בלאו. והרי זה מה שעשה באמירת התנאי הכפול. וכ"ש לדעת היראים וסמ"ג שעובר, שהרי די בכך שלא גמר בלבו לתת, כבר עובר בלא תנסו את ה'. לכן כשאומר בפירוש שאם בנו לא יחיה הוא לא יתן צדקה, כבר עבר בלאו^{כא}.

כ. בדפוס ונציה ווילנא. (בכתי' לידן לא בדקתי). וי"ל שזו תוספת משל, וזה יחודי לירוש', שתולה את הלאו לסמיכה על נס. (בבלי יש רק אזהרה במקום ששכיח הויקא).

כא. ואולי גם לסמ"ק אם הפסוק "צדקה תציל ממות" (משלי ג, ט), מהוה "שכרה של מצווה זו". וכן מצינו בסיפור ר"ע ובתו שנצלה (שבת קנו). אך בשו"ע לעיל כתב הרמ"א (עפ"י הטור), שמצלת ממוות של רעב. והוכיח מאליהו סברה זו. אח"כ ראיתי שהש"ך (יו"ד רו, ס"ק ב) כתב גם משאר מיתות עיי"ש.

עפ"י המסקנה הנ"ל יש סתירה בפסיקת הרמ"א, שכן הרמ"א פסק בפירוש כשיטת סיעת הסמ"ג וז"ל: "הצדקה דוחה את הגזירות הקשות, וברעב תציל ממות, כמו שאירע לצרפית: הגה - והיא מעשרת, ואסור לנסות הקב"ה כי אם בדבר זה, שנאמר: ובחנוני נא בזאת". (יו"ד, רמז, ד ואת דבריו העתיק מהטור שם).

התירוץ הוא, שהרמ"א קבע לו שיטה עצמאית וחידש כאן הלכה בגדרי הלאו של "לא תנסו", המבוסס על חידוש של המהרי"ל (שיובא לקמן). הוא הבין שיש מחלוקת עקרונית בין היראים למהרי"ל כשמתנה על המצוות בדרך נדר. למהרי"ל אינו עובר בלאו, ואילו ליראים עוברים בלאו, ולשניהם לא שנא אם נדר בתנאי כפול או לא. אולם בסתם אמירה, לכל הדעות עובר בלאו כשאומר: "אקיים מצוות ואראה אם אתברך". לפי זה בהל' צדקה מדובר על סתם אמירה, ושם פסק שלכו"ע עובר בלאו. אך בהל' נדרים פסק כדעת מהרי"ל באופן חלקי. (ודברי המהרי"ל בנויים על המהר"ם שהביאו הב"י יו"ד רנט). וז"ל מהרי"ל (שו"ת סימן קס מהד מ"י): "**שאלה**: ומי שנדר על מנת שיחיו בניו ופירש אם לא יחיו לא יתן, אם כופין אותו ליתן מכח אל תהיו כעבדים כו'. ואם נאמר דאין כופין, עדיין תיבעי לך אם אסור לעשות כן, דהא דאמרין אל תהיו... אף על גב דצדיק לא מקרי, שמא גם רשע לא מקרי. **תשובה**: ומי שנדר בתנאי כפול אם יחיו בניו מנלן לכופו כיון שכפל תנאו. ונהי דעבד ע"מ לקבל פרס הרי הוא עובד מיראת עונש ואינו בכלל צדיק אלא חד מז' פרושים (פרק היה נוטל) הלא פירש מהר"ם דרוב נדרים הכי איתנהו ע"י אסמכתא, אם יהיה אלקי' עמדי ואם נתון תתן את העם הזה בידי וכל הני בתנאי הווה" (ועיין תוס' עה"ת פרש"י ויצא ד"ה אם יהיה, שכתב: "פשטיה דקרא אין זה תנאי").

המהרי"ל כתב רק על המקרה השני שהביא הרמ"א בשו"ע, כשנדר בתנאי כפול בלבד. ומש"כ "ואינו בכלל צדיק אלא חד מז' פרושים" (השואל ייחס את האיסור לאנטיגונוס, אבל המהרי"ל שינה לכת הפרושים), הם אותם הפרושים המוזכרים בגמרא (סוטה כב, ב) לגנאי. וכאן, כוונתו ל"פרוש מיראה" כפירוש רש"י (שם), "שאינו ירא ה' אלא ירא מעונשו". זה דומה במקצת לפירוש דברי אנטיגונוס על מצוות יראת ה' עפ"י ביאורי לרמב"ם (לעיל פ"א). אבל למסקנת הגמרא שם לדעת אביי ורבא, אין לכלול אותו בין אלו שדורשים אותם לגנאי, מכיוון שעדיין יש בזה מדרגה, שמתוך שלא לשמה יבוא לשמה. לכן אין כאן שום איסור, אלא רק הנהגה לא ראויה.

עפ"י הנ"ל פשוט שכוונת המהרי"ל היא שאין לאו למי שנדר והתנה על המצוות, ואת זה כתב על המקרה החמור של תנאי כפול, שאדם אומר בפירוש שלא יקיים מצוות צדקה אם לא יחיה בנו. לפי זה כ"ש שאין לאו במקרה הקל יותר כשנדר ללא תנאי כפול (שזה המקרה הראשון שהביא הרמ"א בשו"ע). במקרה שעליו דיבר מהרי"ל שנדר בתנאי כפול, הרמ"א בשו"ע אינו מסכים אתו, ולכן הוא החמיר יותר וכתב שדינו כעובד על מנת לקבל פרס (להלן ע"מ לק"פ). אולם עדיין יש שתי אפשרויות למה התכוון (כמבואר בספק שהעליתי בפרק א בשיטת הסמ"ג, אי כיראים ממש מצד הלאו. או מצד דרגה נמוכה באהבת ה', עיי"ש), ואין בידי להכריע בדבר²². מ"מ זה חמור יותר מפרוש מאהבה.

לגבי המקרה הקל יותר שנדר ללא תנאי כפול באנו למחלוקת הרמ"א והגר"א. הרמ"א בשו"ע קודם הביא את המקרה הקל יותר (שמקורו בד"מ מסברה עצמית), דהיינו בלי תנאי כפול וסיים שפטור מנדרו. אח"כ הביא את המקרה החמור יותר של המהרי"ל של תנאי כפול וסיים כך: "וכל שכן (שפטור מנדרו) האומר: אתן סלע לצדקה כדי שיחיה בני, ואם לא יחיה לא אתן, אף ע"ג דעובד ע"מ לקבל פרס מכל מקום פטור אם לא יחיה". הגר"א (שם ס"ק כ) כתב: "שנראה מדברי הרמ"א דלא מקרי עובד ע"מ לק"פ אלא בכופל דבריו". כלומר, שהעובד על מנת לקבל פרס זה רק במקרה של תנאי כפול, ודברי הרמ"א אינם מוסבים על המקרה הקל יותר. על כך חלק עליו הגר"א והוכיח מהתוס' (מהע' ד) שגם במקרה הקל יותר זה כעובד ע"מ לק"פ. ואף שאיני כדאי להכניס ראשי בין שני הרים נישאים אלו, אך לא באתי להכריע ביניהם אלא להסביר את שיטת הרמ"א שלא נדחק. ונביא את לשון הרמ"א בד"מ (שם ס"ק ב), שם הוא מסביר את סברתו מדוע להקל בנדר שאינו תנאי כפול. וז"ל: "אם אמר בפירוש אם יחיה אתענה או אתן צדקה ומת ודאי פטור מנדרו דהא לא גרע מכוונת הנודר דאזלינן אחריו... ועוד דלא בעינן תנאי כפול בנדרים... ואין בזה ג'כ משום לא תנסון לה', אלא דוקא באומר אתענה כדי"י שיחיה בני דהוי דרך נסיון ולכן אמרו דאסור אם לא דגמר בדעתו כו' אבל אם אמר דרך נדר ותלאו בתנאי ודאי שרי דהרי יעקב אמר אם יהיה אלהים...".

דבריו מפורשים שהכל הולך אחר הכוונה. לכן אם נדר על מנת שיחיה בנו, דהיינו כתנאי לקיום המצווה וזהו דרך נסיון, שעוברים עליו (אלא אם גמר בליבו לתת). אמנם כאן הוא אומר בלשון של תנאי כשאומר "אם", אך למעשה אין כאן בכלל תנאי. יש הבדל מהותי בין אמירה של "דרך נדר" לבין "דרך תנאי" (שיוסבר יותר בהמשך בביאור מהרי"ל). כשאדם נודר הוא ביטוי למשאלת לב, שאם היא מתגשם אז הוא מתחייב שיתחזק לעשות איזושהי מצווה. התניה לקב"ה היא יחסי גומלין האסורים לעבדי ה', שחייבים לעבדו בין לטוב ובין למוטב. משום כך אין כאן בכלל נסיון לה'. לשם כך הוא גם הסתייע בפסוקים מהתורה, שגם שם יש תנאי לא כפול שכל כוונתו לשמש כנדרי זירוז לעשות מצווה, אך אין בזה נסיון והתניה של קיום מצווה תמורת שכר.

אולם לפי זה יש לבאר את שיטת מהרי"ל בנודר בלשון של תנאי כפול מדוע הוא רק נחשב "פרוש מיראה" ולא עובר בלא תנסו, הרי הוא תולה את קיום המצווה בשכר. ועוד קשה, שהפסוקים שמהרי"ל הביא, אינם של תנאי כפול. בשלמא לרמ"א שהביא את אותם פסוקים כראיה להקל בנדר שאינו תנאי כפול, יש ראייה. אך למהרי"ל - לא מובן מה למד מזה. הדוגמאות היו של יעקב, שאמר שאם יהיה ה' עמו ויחזירו בשלום אז ה' יהיה לו לאלוקים. אין

כב). דעתי נוטה שהרמ"א סבור שזה לא מצד הלאו של "לא תנסו". לכל היותר הוא הסתפק בספק שלי בדעת הסמ"ג והעדיף משום כך רק לנקוט בלישנא דאבות ולא להכריע, בפרט שאין בו נפק"מ למעשה (מלבד תשובה ויודוי) שהרי גם למי שסבור שזה לא, אין לוקין עליו (פ"א).

כג). פשוט שכוונת הרמ"א (עפ"י המשך דבריו "דרך נסיון"), היא במובן "על מנת", דהיינו שמתנה על המצווה. לכן אין זה בניגוד למש"כ בפ"א בחילוק בין "כדי" שיכול להיות "על מנת", שזה אסור, לבין "בשביל" שאין בזה התניה. אבל "אם", זהו לשון התניה, ותלוי בכוונתו, דהיינו אם לא גמר בדעתו, אז עובר בלאו.

קסט הלאו שלא לנסות את ה', ובכלל זה אם מותר לנסות במעשר וצדקה

כאן התניה במידה שלא יחזור בשלום. וכן בעמ"י שנלחם עם מלך ערד ואמר "אם נתון תתן את העם... והחרמתי את עריהם". גם כאן לא אמר מה יקרה אם לא ינצח.

אך הנ"ל בהסבר סברת המהרי"ל הוא שרוב נדרים שאדם נודר זה בשעת צרה (וכן בפסוקים לעיל. סתם נדר, טוב שלא לנדור ואף בצרה, אך מותר. יו"ד סי' רג, ה). נדר כזה הוא הפוך ממה שאדם מנסה את ה' ומתנה על קיום מצוות עבור השכר. זאת, משום שהנדר מעיד שהאדם מתחזק באמונה שהוא תלוי בחסדי ה' ומבקש סיוע, ורוצה שהצרה תסתיים ויוכל להודות לה' על כך. הנדר משמש רק כזירוז לתת הודיה לה' כשיצא מצרתו. לעומתו, בסתם אמירה הוא לא באמת רוצה לעבוד את ה' אלא הפוך, הוא מתנה עם ה' שאם תתן לי, תקבל גם ממני, וזהו הניסיון האסור. לכן גם אם מתנה שאם לא יחיה, זה לא נובע מכעס על ה' שלא מילא את רצונו, אלא מכך שהוא לא התגבר על צרתו, ובמצב כזה קשה להודות מתוך שמחת הלב. (ואף שיש חיוב לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה, וצריך לקבלונה בשמחה, מ"מ זה אינו טבע אנוש. ו"ברוך דיין האמת" בא רק לצידוק הדין, ולא כברכת הודיה).

לאחר הדברים האלה צריך להסביר מדוע אם כן הרמ"א לא הקל גם בתנאי כפול. והנ"ל שני הסברים (שתלויים בהערה כג). או שהוא סבור כיראים שיש בזה איסור "לא תנסו", ולכן רק כשנדר בלא תנאי כפול הסברה הנ"ל תקפה. או שגם הרמ"א סבור שזה לא איסור לא תנסו אלא קשור יותר ליראת ה' ואהבתו (כמבואר לעיל), אך בתנאי כפול מצטרף שיקול של מראית עין של מחזי כלאו ש"לא תנסו" ועל כן החמיר בו יותר. אולי משום כך נקט הרמ"א בלשון המשנה ולא כתב בפירוש שעובר על "לא תנסו", לזה יש לי גם סיוע מרש"י שהשתמש בסברה זו.

באותו סעיף (לעיל), הרמ"א הביא דין נוסף שאינו נוגע לאיסור של לא תנסו, אך רש"י קשר את זה לאיסור של מראית עין של לא תנסו, וז"ל השו"ע (שם): "ועיין בא"ח (סימן תקס"ט) יחיד או רבים שקבלו עליהם תענית מחמת איזה צרה, ועברה, אם צריכים להשלים תעניתם. והוא הדין בנדר נדר לעשות צדקה". (ואכמ"ל בכל החילוקים שיש בדין זה, מפני שאין זה מעניינינו).

מקור הלכה זו נמצא בברייתא (תענית י, ב) וז"ל: "ת"ר מי שהיה מתענה על הצרה, ועברה. על החולה, ונתרפא. הרי זה מתענה ומשלים". ורש"י פירש: "על החולה ונתרפא - הוא הדין אם מת החולה, בעי לקיומי נדרו: על הצרה ועברה - מתענה ומשלים, ואם לאו נראה כמתנה עם קונו אם תעבור [לא] אתענה, ואם לאו אתענה".

הרי לך שרש"י נתן את הטעם שעליו להשלים תעניתו, שלא ייראה כמתנה על המצוות, שזהו כאמור הלאו "שלא תנסו" לשיטת הסמ"ג. (וראייתי היא רק מצד העיקרון שחידש רש"י. אך מובן שיש חילוק בין המקרים של אמירת תנאי כפול לבין אדם שהתחיל לקיים נדר על תנאי שהתנאי התבטל באמצע, שאין בעיה לרש"י לולי הטעם שמחזי כעובר על לא תנסו).



פרק ה' - האם ובמה מותר לנסות את ה' בזמן הזה

נקדים שכל בירורי פרק זה הם רק לפי שיטת הסמ"ג. עפ"י כל הנלמד עד כאן ניתן לחלק את כל הסיעות לשלוש שיטות שונות בנוגע לשאלה האם מותר לנסות את ה' במעשר. מבין

האוצר ♦ גיליון ס"ב

הלאו שלא לנסות את ה', ובכלל זה אם מותר לנסות במעשר וצדקה קע

כולם, רק לסיעת הסמ"ג זה מותר. שאר הסיעות הנוספות מתחלקות לשתיים. האחת שסבורה כסיעת הסמ"ג בהגדרת מהות האיסור, אך בכ"ז מחמירה יותר ואוסרת לנסות את ה' אף במעשר (הראב"ד). השיטה השנייה סבורה שאין שום לאו במי שיתנה קיום מצוות בשכר כי להם גדר האיסור שונה. (לרס"ג האיסור הוא לפקפק ביכולת ה', ולרמב"ם האיסור הוא לנסות נביא יותר מדי). אעפ"כ זה אינו ראוי ויש בזה לפחות מידה מגונה כבשאר מצוות. ממילא, לשיטותיהם כל המצוות שוות בזה ואין שום עדיפות דווקא למעשר, ויש בזה גם מן הטיפשות למי שיסמוך על בדיקה כזאת.

נתמקד בשתי חקירות מרכזיות, שנלמדו מסוגייתנו בביאור הלאו של "לא תנסו", ושטעונות בירור.

א. הקושיא על סיעת הסמ"ג (לעיל פ"ד, שיטת הרמב"ם ד"ה "מכיוון"), איך יתכן שמלאכי ניבא היתר לנסות את ה', בניגוד למה שקבע הרמב"ם שאין נביא יכול לחדש הלכות מכח הנבואה. לתירוצים השונים שובאו להלן, יש השלכות לגבי השאלה, אם גם בזה"ו אפשר לנסות במעשר.

ב. באיזה מעשר מותר לנסות את ה'? שיטת הסמ"ג מבוססת על הגמרא שקבעה "חוץ מן המעשר", מוכח שרק במעשר תבואה התירו. אולם יש ראשונים שכתבו שמותר אף במעשר כספים, וצ"ב מניין להם. ומפני שהלכה זו שייכת יותר להלכות צדקה, כאן נעסוק רק במה שניתן ללמוד בנושא זה מתוך הבנת סוגייתנו, שבכוחה להאיר באור חדש על אותה הלכה. וכן בעיקר לבדוק את מגמת הראשונים בנושא זה, מתוך סוגייתנו. לפיכך אין בכוונתי להקיף את הנושא, אלא בעיקר להבין את שורש השיטות כאן. וכן לבדוק כמותית כיצד הכריעו בשאלה באיזה מעשר מדובר, המעט הוא אם רב. וכן לעמוד על איכות נימוקיהן, החזק הוא אם רפה.



חקירה א. איך הותר למלאכי לנבא היתר לנסות את ה' במעשר נגד מצווה מדאורייתא שלא לנסות את ה'

חזות קשה אף יותר ראיתי בעניין זה באו"ז (ח"א הלכות ש"צ סימן קיג, ובשו"ת מהר"ם לבוב סי' קיב) שהביא תשובה של רבי אליעזר מביה"ם לרבי יהודה החסיד, ובדרך אגב הביא מסוגייתנו ראייה לדבריו שם, וכה כתב: "... וקבע שכר לכהניו חלף עבודתם והכתיב בתורתו כי שכר הוא לכם. וכאשר נתרשלו בימי עזרא, ביטל יוצרנו מצות שפתי לא תנסו, וצוה על ידי מלאכי לבוחנו בזאת להיות טרף בביתו מצוי למשרתי מקדשו".

מפורש יוצא מפי ר"א מביה"ם שמלאכי ניבא בשם ה' שהוא ביטל מצוות "לא תנסו" לגבי מעשר. אולם גם כתב "וצוה לבוחנו", משמע שזה לא רשות, אלא מצווה וחיוב (ולא כפי שכתוב במקור להלן). וכן מצאתי להם חבר נוסף, ר"א אזכרי (בעל ספר החרדים בפירושו לירושלמי ברכות פ"ט, ה דף סז, ב. ד"ה: אף המעשרות) וז"ל: "המעשרות - הבחינה בהם לה', אע"פ שבשאר מצוות נאסר דכתיב לא תנסו את ה'... ומדכתיב ובחנוני נראה שראה הקב"ה בלבם שרוצים לבוחנו בזה היצליחו ויעשירו בהביאם המעשר כאשר כתב בתורה: איש אשר יתן לכהן, לו יהיה כלומר יהיה

קעא הלאו שלא לנסות את ה', ובכלל זה אם מותר לנסות במעשר וצדקה

להם שפע ברכות וכפרש"י שם (ברכות סג, א) ו"הסכים עמהן ה', ואמר בחנוני נא בזאת". בניגוד לחיוב שכתב ר"א מביהם כאן כתב ר"א אזכרי את לשון הגמרא, "והסכים", דהיינו רשות.

השאלה העקרונית לצורך בירור זה תלויה אם בזמן נבואת מלאכי מעשרות נהגו מדאורייתא או רק מדרבנן, ויש בזה מחלוקת ראשונים. הסמ"ג (מ"ע קלג) הביא מחלוקת בין ר"י לרמב"ם אם בימי מלאכי^{כח} מעשר היה מדאורייתא או לא, שלר"י כן אך לרמב"ם לא. הסמ"ג הכריע כדעת הרמב"ם (במ"ע קס"ג, ז"ל): "ובספר התרומה (הלכות א"י, לר' ברוך תלמיד הר"י) פסק כרבנן דר' יוסי, אבל רבינו משה (תרומות פ"א הל' כו) פסק כרבי יוסי וכן נראה כאשר הבאתי ראיה... ודבריו כתבתי במצוות תרומה (מ"ע קלג)".

למ"ד מעשר בימי עזרא דאורייתא, האפשרות היחידה להסביר איך מלאכי התיר איסור דאורייתא היא, שזה נאמר בגזירת שעה, שבזה יש אף מצווה לשמוע בקול הנביא גם אם זה מבטל מצווה אחרת באותה שעה וחייב מיתה בידי שמיים אם אינו שומע בקולו (יסודה"ת ט, ב - ד). אכן נראה כי האברבנאל גם התקשה בהסבר ההיתר של מלאכי, וע"כ כתב שזו גזירת שעה (מלאכי ג, י). אמנם לכאורה היה ניתן לתרץ שהסמ"ג, שהיה מבעלי התוס', סבור כשיטת תוס' (יבמות ז, ב ד"ה כולוהו נמי וסנהדרין פט, ב ד"ה אליהו) שחולקים על הרמב"ם בזה וסבורים שנביא מוחזק רשאי לבטל מצווה לצורך שעה, כמו שבי"ד רשאי למגדר מילתא גם ללא נבואה ז"ל: "ונראה לומר דכיון דעל פי הדיבור שרי משום צורך שעה, הוא הדין שלא על פי הדיבור...". (גם כאן זה למגדר מילתא, כי העם לא הביאו מעשר והקב"ה מוכיחם על שגוילם את ה' שלא מביאים את המעשר (מלאכי שם ח - י). אלא שכאן זה לא דומה למקרה של אליהו, כי שם לא נאמר שה' ציווהו, רק שאליו אומר: (מלכים א יח, לו) "ובדבריך עשיתי את כל הדברים האלה" וכתב תוס' שם: "דהא דקאמר אליהו וכדברך עשיתי, לא שאמר לו הקב"ה אלא מקרא היה דורש דכתיב: גוי וקהל גוים יהיה ממך ואמרינן עתידין בניך לעשות כמעשה נכרים פירוש לשחוט בחוץ ואני מסכים על ידו. ולפי שהיה נביא מוחזק סמכו עליו, שעליו נאמר מקרא זה".

למ"ד מעשר בימי עזרא מדרבנן יש לחקור אם במצווה דרבנן נביא או ב"ד יכולים לתקן לעבור על לאו מן התורה^כ. ונ"ל שיש בזה מחלוקת אחרונים שיש לתלותה במחלוקת

כד. וצ"ע למה לא הביא מדרשת עשר תעשר במקום דרשה זו, והרי שניהם מדרשי אגדה שווים ונאמרו ע"י ר"י. (תירוצ יובא לקמן בדיון בפ"ה). והם גם שווים שיש לכ"א מהן דרשות הלכתיות. כאן לעניין הקדש סתם בב"ק (ק, א ואף נפסק ברמב"ם שם) וכן דרשת "עשר" (ראה לעיל הע' טו).

כה. עפ"י ת"י בראש ספר מלאכי כתב שהוא עזרא הסופר, אך בגמ' (מגילה טו) אמרו שזה מרדכי. (ועיין עוד הקדמה לפהמ"ש לרמב"ם).

כו. ואין לומר שבכל מקרה יעברו על כל תוסף או כל תגרע בתקנתם, שהרי זו סמכותם כמפורש ברמב"ם (סוף מנין המצוות הקצר בהקדמת היד החזקה) "ויש מצוות אחרות שנתחדשו אחר מתן תורה וקבעו אותן נביאים וחכמים ופשוטו בכל ישראל... כל אלו המצוות שנתחדשו חייבין אנו לקבלם ולשמרם שנ' לא תסור מכל הדבר וכו', ואינם תוספת על מצוות התורה. ועל מה הזהירה תורה לא תוסף ולא תגרע? שלא יהיה נביא רשאי לחדש דבר ולומר שהקב"ה צוהו במצוה זו להוסיף למצוות התורה או לחסר אחת מאלו השש מאות ושלוש עשרה מצוות.

הלאו שלא לנסות את ה', ובכלל זה אם מותר לנסות במעשר וצדקה קעב

הראשונים. דעת הח"ח (אהבת חסד ח"ב פרק יח, סעי' א) ז"ל: "ואיך מותר במצוה זו לנסות את השם יתברך, אחרי שאין מחויב בה עתה מן התורה לדידהו?" (בבירור הבא לגבי צדקה נרחיב בשיטתו). וצ"ע, שהרי לעיל מוכח שלסמ"ג זה דרבנן ומותר?! אולם בעוד הח"ח אומר בכך, החזו"א (שביעית סי' יח ס"ק ד) אומר בהיפוכו ביחס לשאלה העקרונית של מה סמכותה של מצווה מדאורייתא שהופכת לדרבנן. החזו"א התייחס להבטחת ה' בשמיטה "וציוויתי את ברכת", אם חלה גם על שמיטה מדרבנן וכתב: "ומסתברא דהיתה גם בבית שני וגם אחר חורבן, דבית דין של מעלה עושין מה שגוזרין בית דין של מטה...". מדבריו למדנו שמתייחסים לזה כאילו שזה מדאורייתא.

אפשר לטעון שהח"ח אינו חולק על החזו"א ואף מסכים איתו, אלא שהח"ח דיבר על מקרה שיש מצווה דרבנן שעומדת בניגוד ללאו דאורייתא ויעבור עליו בקום עשה, לכן החמיר בזה, ואין ביניהם מחלוקת. אולם בקושטא הח"ח לבסוף מתיר את הניסיון אף שזה מדרבנן, אלא שהוא רוצה לומר דבר מחודש. אכן מצאתי ראשון שעליו יוכל לסמוך בחידושו, אולם מכלל מחלוקת לא יצא, ומזה לא הביא דבר. (לקמן בשאלה ב נרחיב).

ויש להביא סיוע לדעת החזו"א מסוגיא מקבילה לסוגייתנו, שממנה יש להשוות ולראות את היחס שביניהם. איתא (מכות כג, ב וכן ירש' שהוזכר בדברי ר"א אזכרי):

"א"ר יהושע בן לוי שלשה דברים עשו ב"ד של מטה והסכימו ב"ד של מעלה על ידם ואלו הן: מקרא מגילה, ושאלת שלום בשם, והבאת מעשר. מקרא מגילה דכתיב קימו וקבלו היהודים קיימו למעלה מה שקבלו למטה... הבאת מעשר דכתיב הביאו את כל המעשר אל בית האוצר ויהי טרף בביתי ובחנוני נא בזאת אמר ה' צבאות אם לא אפתח לכם את ארובות השמים והריקותי לכם ברכה עד בלי די...".

מגמרא זו הסיק בספר הלכות א"י המיוחס לטור¹⁷ (הל' חלה סעי' ט) שמעשר בזמן עזרא היה מדרבנן, ואעפ"כ הגמרא מביאה שדברי מלאכי הם ההוכחה שהסכימה ב"ד של מעלה עם של מטה, וכדברי החזו"א. גם ערוה"ש העתיד (זרעים סי' נב סעי' ח) כתב: "כיון שאומר ב"ד של מעלה הסכים עמהם הוה דינם כדבר תורה". בהמשך שם גם הביא ממדרש (רו"ר, פ"ד פסק' ה), וז"ל המדרש:

"ועל החתום. כתוב אחד אומר ועל החתום, וכתוב אחד אומר ועל החתומים, (נחמיה ז' א) היאך? אלא ועל החתום זה בית דין של מעלה, ועל החתומים זה בית דין של מטה. ויש אומרים אף חרמה של יריחו, וכן אמר הקב"ה אל יהושע (יהושע ז'): חטא ישראל. ולא יהושע גזר? אלא מלמד שאף הקב"ה הסכים עמו". וזה קשור למסופר במלאכי שלא הביאו את המעשרות. (להבנת ההקשר יש לעיין נחמיה שם, לח- מ וראה גם בריב"ן שיובא לקמן).

ממדרש זה עולה מפורש כדברי ערוה"ש וחזו"א, והראיה בעיקר מדעת הי"א שיהושע הוא שגזר להחרים את יריחו ולא נצטווה על כך. בכל זאת, הפסוק מעיד שה' אמר חטא ישראל,

כז). באותו סעיף כתב בסופו: "ולכל הפירושים אין תו"מ נוהגין בא"י בזמן הזה אלא מדרבנן". זה יכול להעיד שחיבור זה אינו מהטור שכן הוא עצמו פסק (יו"ד סי' שלא) בשם ר"י שבזה"ז זה דאורייתא ואף שהב"ח שם תמה שבסמ"ג כתוב בשם ר"י הפוך מ"מ כתב שיש דעה קזאת בתוס', א"כ לא יתכן שהיה כותב לכל הפירושים.

קעג **הלאו שלא לנסות את ה', ובכלל זה אם מותר לנסות במעשר וצדקה**

א"כ מה שגזר בי"ד של מטה "הקב"ה מסכים עמו". וכן מוכח מהרמב"ן (משפט החרם), שמסיבה זו הייתה סמכות להרוג את עכן.

ועדיין למ"ד מעשר דרבנן בימי מלאכי לא די לקבוע שזה כדאורייתא, כי הרמב"ם פסק מצד דיני נבואה שגם על תקנת דרבנן אם יאמר שהתקנה היא מה' הוא מוסיף על המצוות והוי נביא שקר. וזה מה שהיה כאן. וגם עפ"י המדרש שזה לא היה בנבואה דווקא, נ"ל שפשוט מצד לא בשמיים היא שהרמב"ם חולק שניתן להחשיב דבר כזה דאורייתא, דבודאי לא עדיף מנבואה מעשי נסים שכאלו שאינו מפורש בתורה, ולא הוי אלא כבת קול שלא משגיחין ביה להלכה. וז"ל הרמב"ם (המשך מדבריו בהע' כז): "אבל אם הוסיפו בית דין עם נביא שיהיה באותו הזמן מצוה דרך תקנה או דרך הוראה או דרך גזרה אין זו תוספת שהרי לא אמרו שהקב"ה צוה לעשות ערוב או לקרות המגלה בעונתה, ואילו אמרו כן היו מוסיפין על התורה: אלא כך אנו אומרים, שהנביאים עם בית דין תקנו וצוו..."

אבל כאן מלאכי מתנבא בשם ה' על תקנת רבנן, וא"כ לדברי הרמב"ם אסור. אמנם לרמב"ם עצמו לא קשה כל זה מפני שהוא הסביר את הלאו בדרך אחרת מההסבר של הסמ"ג, כדבארנו בפתיחה לפרק זה. אלא שהתשובה היא שדברי הרמב"ם הללו אינם מוסכמים על כולם, והסמ"ג וסיעתו סבורים כשיטת רה"ג ולא כשיטת הרמב"ם וסרה ממנו קושיית הרמב"ם. בתשובה לרב האי גאון מפורש עולה שיתכן שבתקנה של בי"ד נביא יוכל להתנבא עליו. וכך כתב לענין יו"ט שני של גלויות (אוצר גאונים מסכת יו"ט עמ' 8-9) וז"ל: "...ששאלונו בשמועה זו, והאידינא דידעינן בקביע דירחא, מ"ט קא עבדינן תרי יומי? ויש לדבר זה שתי תשובות. ...ותשובה האחרת כי הנביאים צוו את ישראל שבח"ל ואין אנו יודעים אמת תעלת הדבר בודאי. ואף אין אנו יודעים כי בודאי סרה העילה שזה הדבר תלוי בה כדי שנסיר אותה... ועכשיו שהן דברי נביאים אם בדבר ה' עשו הנביאים מי זה יבטלם?!" הרי לך מפורש שיתכן שנביא ינבא בדבר ה' על תקנת חכמים.

על אותה גמרא במכות מצאנו שני פירושים נוספים שמבארים את דברי מלאכי שמתייחסים דווקא לתקנת עזרא באותו דור, ולא דווקא לאיסור לא תנסו. ממילא נמצא לפירושם שאין שום הכרח ללמוד מדברי מלאכי היתר לעבור על הלאו דלא תנסו. הריב"ן (חתנו של רש"י, ומדף יט פרש"י זה שלו) מפרש שהתקנה מיוחסת לעזרא שקנס את הלויים שלא עלו עמו, שיתחלקו במעשר עם הכהנים (וי"א שיתנו רק לכהנים. ראה יבמות פו.). לעומתו, הריטב"א כתב שהתקנה היתה עצם הבאת המעשר לחלוקה במקדש, שכן מעיקר הדין רשאי ישראל לתת לאיזה כהן שירצה, אך בכ"ז הביאו לבהמ"ק ושם חילקו להם, ובזה הפסידו "טובת הנאה של הבעלים". נמצא בין לפירוש א או ב, דברי מלאכי שיבוכו בשפע ושאפשר לבדוק את ה' שיקיים דברו בזה, נאמרו כהסכמה למרות שאין מקיימים דין תורה, בהבאת המעשר. (ויתכן שהם יפרשו כראב"ד ומאירי שהבחינה לא באה לבטל את איסור לא תנסו, כי אין בזה בכלל דין תורה). לפי זה דבר זה שנוי במחלוקת ראשונים אם קנס עזרא היה גם לזמן הזה (ראה דרך אמונה הל' מעשר א, ד). ונחלקו הרמב"ם וראב"ד אם בכלל נותנים היום תרומה לכהן (אסו"ב כ, ג וזה תלוי אם בזמנא דתרו"מ מהתורה או מדרבנן). ואף שקי"ל כרמב"ם שכיום דרבנן, בלאו הכי לא נהוג להפריש את המעשר לכהן (או ללוי, וגם

הלאו שלא לנסות את ה', ובכלל זה אם מותר לנסות במעשר וצדקה קעד

לסברת הח"ח אין צורך שיהיה טרף לכהנים שמשרתים בבהמ"ק בזמה"ז במעשר חקלאי). לכן אין כל היתר עפ"י ביאורם לנסות את ה' במעשר לראות אם יתברכו. הריטב"א גם לא פירש דבר בסוגיא בתענית, ונ"ל שגם הוא סבר שאינה מכוונת להלכה (בדומה למה שביארנו בשיטת הרמב"ם). ונ"ל דכל מי שהשמיט את הגמרא בתענית חולק על הסמ"ג. לעומת זאת, כל מי שהביאו בלי להוסיף או לגרוע קיבל אותו כפשוטו ופוסק כסמ"ג. (רשימה שלהם נמצאת בהע' יח).

לסיכום תירוצי השאלה הראשונה: למ"ד שמעשר בימי מלאכי הוי מהתורה (ר"י לפי הסמ"ג, ראב"ד בהשגות, תרומה א, כו ועוד) אז ממילא מלאכי ניבא רק בגזירת שעה לאותו הדור, וזו שיטת ר"א מביהם, וכן פירש האברבנאל. דבר זה ישליך על כך שבימינו אסור יהיה לנסות במעשר. למ"ד שמעשר מדרבנן באותה תקופה, אז גם לדורות הבאים מותר לנסות בו את ה' (עפ"י שיטת רה"ג בדיני נבואה), וזו שיטת הסמ"ג, ודווקא במעשר תבואה. אולם למפרשים את הסוגיא במכות כריב"ן או ריטב"א מדובר בתקנה שכהנים מקבלים את המעשר במקום הלוי (או בנוסף), ויש בזה כמה מחלוקות, אך בזמן הזה שלא נהגו לתת ללוי או לכהן (אלא שמן שריפה בלבד), אין נפק"מ אף לשיטת הסמ"ג ואין לנסות את ה' אף במעשר בזמן הזה!



חקירה ב. באיזה מעשר מדובר שמותר לנסות את ה'

הנחת היסוד הראשונה היא, שדרשת ר"י: "עשר בשביל שתתעשר" רק מלמדת שממעשר אפשר להתברך, ואינה נוגעת כלל לשאלה אם מותר לנסות בה את ה'. שהרי הינוקא שאל את ר"י אם זה מותר לנסות, והוא הביא ראיה שכן רק מהפסוק של "בחנוני". ועוד, שהפסוק בחנוני מדבר על כל סוגי המעשרות. לעומתו, הפסוק עשר תעשר מדבר על מצוות מעשר שני בלבד ושנאכל לבעליו בירושלים (וכן מנו זאת הרמב"ם (סה"מ עשה קכח) וחינוך תעג. וראה גם לקמן על מעש"ש מה שנכתוב).

הנחת היסוד השנייה היא, שכל מי שציטט רק את הגמרא שאסור לנסות את ה' חוץ ממעשר מדבר רק על מעשר שחייבים עליו מן התורה, דהיינו של תוצרת חקלאית, כמוכח במקרא בספר עזרא, נחמיה ומלאכי (פ"ג, ח, י, ולקמן גם בימי חזקיה עפ"י דה"י), וכן מפשט דברי הגמרא (שם).

לכן עפ"י מה שביארנו בחקירה הקודמת שהסמ"ג מתיר לנסות במעשר בזמן הזה, זהו דווקא מעשר ולא צדקה. את זה ניתן אף להוכיח ממה שהקשה מדין הנודר מן הצדקה מדוע זה מותר ולא עבר בלא תנסו. אולם אם צדקה דינה כמעשר, אזי קושיא מעיקרא ליכא, כי אז לא היה איסור לנסות את ה' בצדקה, ע"כ לדעת הסמ"ג צדקה אסור לנסות בה. (וראה שם פ"א בשיטת הסמ"ק שהשמיט קושיא זו וכתבנו בחדא תירוץ שמא הוא סבור שצדקה כמעשר). וכ"כ ר' יונה ונ"ל ר"י (שערי תשובה שער השלישי - אות ל): "לא תנסו את - יי אלהיכם (דברים ו, טז). הנהרנו בזה, שלא יאמר אדם, אנסה נא בעבודת הצדקה היצליח השם דרכי, ואבחן בכלשרון המעשה. אם כסף וזהב ירבה לי? ... ואמרנו רבותינו זכרונם לברכה כי במצוות המעשרות בלבד התרה הבחינה, שנגמר (מלאכי ג, י) הביאו את - כל - המעשר אל - בית האוצר ויהי טרף בביתי ובחנוני נא בזאת".

קעה הלאו שלא לנסות את ה', ובכלל זה אם מותר לנסות במעשר וצדקה

ונראה שר' יונה למד גם בדרכו של הסמ"ג, ולכן רצה להשמיע לנו רבותא בצדקה כך: אעפ"י שגם צדקה יש בה הבטחה שהיא מעשרת, בכל זאת אסור לנסות בו וכ"ש שאר מצוות שאין עליהן הבטחה. וז"ל (אבות ג, יג): "מעשרות סייג לעושר: וכדאמרינן במסכת תענית (ט' א) על אותו תינוק שהיה קורא, "עשר תעשר"... וענין הצדקה הוא כמו המעשרות ובהרבות בצדקה יוסיף עושר על עשרו"כח.

כנגדו התוס' בתענית (שם ד"ה עשר) הביאו מדרש הלכה על הפסוק של ר"י עשר תעשר, שהעולה ממנו שמדובר על מעשר כספים וז"ל: "הכי איתא בספרי: עשר תעשר את כל תבואת זרעך היוצא השדה שנה שנה אין לי אלא תבואת זרעך שחייב במעשר רבית ופרקמטיא וכל שאר ריוחים מניין? ת"ל את כל! דהוה מצי למימר את תבואתך מאי כל, לרבות רבית ופרקמטיא וכל דבר שמרויח...".

הפוסקים שדנו על תוס' זה לא מצאו את מקורו של מדרש זה בספרי, או במקום אחר באותה לשון. ומה שמצאתי שהכי קרוב ללשון המדרש נמצא בפסיקתא רבתי (איש שלום פיסקא כה - עשר תעשר) וז"ל: "כבד את ה' מהונך - ממה שחננך. נתן לך בן. מול אותך. נתן לך בית, עשה מזוזה ומעקה. נתן לך חצר, עשה סוכה. נתן לך צאן, הפרש בכורות וראשית הגז... נתן לך כסף וזהב, עשה בהם מצות. עשר תעשר את כל, מהו את כל? אפילו ממונך!".

מהרישא של המדרש ברור שמדובר כאן במדרש אגדה ולא דרשה הלכתית שמשמעותה היא, "כבד את ה' מהונך", והכיבוד הוא ע"י זה שיקיים מצוה בכל דבר חומרי, ובכך יתקדש אותו חפץ. לעומתו, הדרשה שבסוף אינה קשורה כלל לפתיחה שמצטט ממשלי (ג, ט) אבל הוא מדבר על מעשר ממון, ובזה דומה למקור של תוס'. אולם החיבור שלו למדרש אגדה שלפניו לכאורה מעיד גם עליו שזו רק אסמכתא (כדעת ר"א בן הרמב"ם בפ"ד שהבין שהדרשה הינה "ממחמדי השיר"). אכן, רוב הפוסקים פסקו שזה או מנהג או מדרבנן בלבד.

מ"מ המסקנה שעולה מהמדרש היא שהפסוק עשר תעשר קשור למעשר כספים, ומכאן המעבר שעשו מיעוט ראשונים לקשר את זה למעשר תבואה, יחד עם כל השלכותיה: א. שהיא מעשרת. ב. שמותר לנסות בו את ה'. אך עפ"י הנחת יסוד א, אין ראייה שמותר לנסות בה. אדרבה הפסוק מדבר רק על מעשר חקלאי ואין אוכור למעשר ממון, וכן פרשני המקרא לא דיברו כלל על מעשר ממון. להלן נביא את מחלוקת הרמ"א בשו"ע אם גם בצדקה מותר לנסות את ה', מול רוב נו"כ השו"ע שסבורים שלא. ולאחריו מדברי הח"ח שמצדד עם הרמ"א.

ז"ל השו"ע (י"ד רמז, ד): "הצדקה דוחה את הגזירות הקשות... הגנה: והיא מעשרת, ואסור לנסות הקב"ה כי אם בדבר זה, שנאמר: ובחנוני נא בזאת וגו' (טור מגמרא פ"ק דתענית). וי"א דוקא בנתינת מעשר מותר לנסות הקב"ה, אבל לא בשאר צדקה (ב"י דכך משמע מש"ס שם)".

כח). ואל תתמה שאני מביא ראייה מספרי מוסר, שכן הקדימני הח"ח (בהקדמה לספרו חפץ חיים) וענה על כך: "ואל יפלא בעיני הקורא, כיון שכל הספר הזה הוא מוסד על עקרי ההלכה, למה אני מביא בכמה מקומות ראיות מספר שצרי תשובה לרבנויות, שהוא מכלל ספרי מוסר, כי באמת נראה לעינים להמתבונן היטב במאמריו הקדושים בכמה מקומות, ששמר ודקדק את דבריו שלא יצא מגדר הדין..."

הלאו שלא לנסות את ה', ובכלל זה אם מותר לנסות במעשר וצדקה קעו

הרי שלפנינו מחלוקת רמ"א ושו"ע אם בצדקה מותר לנסות את ה'כט. מכיוון שהרמ"א מסתמך על הטור נביא כאן את לשונו (י"ד רמז): "ועוד כי הדבר בדוק ומנוסה כי בשביל הצדקה שנותן לא יחסר לו אלא אדרבה תוסיף לו עושר וכבוד כדכתיב (ד"ה ב' לא) מהחל התרומה לבא בית ה' אכול ושבע והותר עד לרוב כי ה' ברך את עמו וכתוב (מלאכי ג') הביאו את כל המעשר אל בית האוצר ויהי טרף בביתי ובחנוני נא בזאת... והריקותי עליכם ברכה עד בלי די. ואמרו חכמים בכל דבר אסור לנסות את ה' חוץ מדבר זה כדכתיב ובחנוני נא בזאת".

אם נדייק בלשון הטור נמצא: א. על הצדקה כתב רק בדוק ומנוסה, שעדיין לא נתחדש ההיתר שניבא מלאכי, ולכן לא כתב שמותר לנסות בו. ב. רק על המעשר בימי בית שני, שעליו ניבא מלאכי, מותר לנסות בו. ועפ"י חקירה א התברר שמה שהתיר מלאכי אם זה מעשר דאורייתא, זה רק לזמנו. ואם מדרבנן, אז התקנה היא גם לדורות הבאים^ל. ג. מה שכותב צדקה הכוונה למעשר של תוצרת חקלאית בלבד שזה מדרבנן, שעל זה מדובר ממה שציטט מימי חזקיה שזה היה בבית ראשון. כן מוכח מדברי הריב"ן שממנו העתיק הטור דבר זה. (הם בהמשך מדבריו שהבאתי לעיל סוף חקירה א לפני הסיכום. ושם כתב שבימי חזקיה הביאו מעשר ירק ופירות שלא נתחייבו מדאורייתא עיי"ש מקורותיו. מכות שם, ד"ה "והבאת המעשר"). משום כך מגדיר זאת צדקה, כי זה אינו מעשר מהתורה. וכן ניתן להוכיח מהמשך דברי ר' יונה לאותה קטע שהובא לעיל, שמביא פסוק ממשלי שכתוב בו מעשר תבואה והון, והוא קורא לשניהם צדקה. (וגם הגר"א בפירושו למשלי שם כתב שהונך זה ממון ותבואה כפשוטו). ר"י מדבר על "ראשית תבואתך" כמפורש בפסוק. ובכ"ז מנחה אותו צדקה, בדומה לטור. ומכיוון שאסור לנסות בצדקה כפי שכתב ברישא דבריו (לעיל), הוא גם מזהיר שיתכן שלא יתעשר האדם, לכן הוא מזהיר שלא לכפור בה' בגלל זה. לפי זה ברישא שמתיר לנסות במעשר תבואה, צ"ל שזה דווקא כשהחייב מדאורייתא, אחרת דינו כצדקה. וז"ל: "ואמר שלמה עליו השלום (משלי ג, ט-יא): כבוד את ה' מהונך ומראשית כל תבואתך" וימלאו אסמך שבע ותירוש יקביך יפרוצו. מוסר ה' בני אל תמאס ואל תקוץ בתוכחתו. פרוש: אם לא יהיה לך כן להמלא אסמך שבע, בתתך מהונך ומראשית כל תבואתך לעבודת הצדקה, אבל יאחזוק ימי עוני, אל תמאס מוסר ה', ודע כי גם זה לטובתך, "כי את אשר יאהב ה' יוכיח" (שם פסוק יב) להיטיב באחריתו, להיות תמורת שכר העולם הזה ותחת כבודו, שכר אמת והטוב הצפון העומד לעד לעולם".

וכ"כ השל"ה שלא הותר הניסיון אלא במעשר תבואה (מגילה נר מצוה. הובא בפת"ש ס"ק ב, וכ"כ הב"ח ופרישה שם, רע"א מ"א פאה ד"ה גמ"ח ועוד רבים): "ולא שרי לנסות, אלא במעשר תבואה,

כט). הפת"ש (ס"ק א) מעיר על שיטת הרמ"א: "דהא דשרי לנסות במעות מעשר היינו אם עושה ע"מ להתעשר, אבל בשביל טובה אחרת כמו בשביל שיחיו בניו וכדומה אסור לנסות". אולם ראה הערות כב וכל הפסקה סביב הע' כד, כשנודר שלא בתנאי כפול אינו עובר בלאו שאין זה דרך נסיון, אבל בדרך ניסיון מוכח כפת"ש.

ל. בספר היראה כתב ר' יונה: "ובמעשרות אל תרפה ידיך מליטלה כראוי, כיצד מכל דבר שמשתכר, הן ללמד, הן לכתוב, הן לעשות מלאכה, או אף אם מצא מציאה או נתנו לו במתנה, או כל ענין שיהיה הן כסף הן זהב מן הכל יפריש מעשר, כי דבר זה אין לו ערך, כי את אשר אסר הבורא בכל דבר לנסותו התיר במעשר". כאן משמע שמעשר כספים דינו כשאר מעשר, אולם בשע"ת לעיל כתב שהוא רק מעשר, ובפירושו כתב שלא לנסות בצדקה רק במעשר. וי"ל, כדי שדבריו לא יסתרו זא"ז, שסיומת דבריו כאן כוונתו באופן כללי שמעשר תבואה מותר לנסות בו, ומעשר ממון דומה לו ולכן, אין לו ערך. אבל שיהיה מותר לנסות בו, לא דווקא.

כדאיתא תענית אבל בצדקה לא. ונראה, אפילו במעשר כספים נמי לא, דהיכא דגלי הפסוק דשרי לנסות, דהיינו במעשר תבואה, שם מותר. אבל היכא דלא גלי בהדיא, הוא בכלל הלאו ד'לא תנסו. והטור (כאן). כתב וז"ל: "הדבר בדוק ומנוסה, כי בשביל הצדקה שנותן לא יחסר לו, אלא אדרבה תוסיף לו עושר וכבוד... ואמרו חכמים בכל דבר אסור לנסות את ה' חוץ מדבר זה, כדכתיב 'ובחנוני נא בזאת'. עכ"ל. משמע לכאורה מדבריו, דאפילו בצדקה מותר לנסות. וזה דבר תימא! על כן נראה, דגם הטור סבירא ליה דבצדקה אסור לנסות ואף שכתב הדבר בדוק ומנוסה, רצה לומר, העין רואה שהוא על כרחך כך... ולנסות, זה אסור. ודיקא נמי דכוונת הטור כן, שהרי בענין הצדקה לא כתב דמותר לנסות, רק כתב, הוא בדוק ומנוסה, רק בענין מעשר הביא לשון הגמרא שמותר לנסות. והגאון רמ"א בהגהותיו שהעתיק דברי הטור דמותר לנסות אף בצדקה, לא נראה ל"י" (עכ"ל השל"ה).

אולם הח"ח כתב להוכיח נגד הפת"ש וז"ל: "וכן בספר 'אור זרוע' (הלכות צדקה סימן י"ג), דמה שאמרו שם: "עשר בשביל שתתעשר" אינו קאי דוקא למעשר תבואה, רק אפילו למעשר כספים; ועל זה קאי סגית הגמרא שם, דמתיר לנסות. והנה ב'פתחי תשובה' שם ביורה דעה (סימן רמ"ז ס"ק ב') הביא בשם איזה פוסקים, שחולקין על השלחן ערוך, וסוברין דאף דאמת הוא דצדקה, וכל שכן מעשר, מעשרת את האדם על כל פנים, לנסות את השם יתברך בזה - אסור. ומה שהתירו לנסות, היינו דוקא במעשר תבואה, אבל לא במעשר כספים, דהוא רק בכלל צדקה. ונראה לי ראייה, שהדין עם השלחן ערוך (כוונתו לרמ"א ולא לשו"ע שכן הב"י חולק עליו שם); דאם תאמר דוקא במעשר תבואה, שמקיים בזה מצות עשה מן התורה, היינו, מצות עשה דמעשר, אם כן היכי קאמר שם ר' יוחנן לינוקא דריש לקיש: זיל נסי. והלא במעשר כספים אסור לנסות. ואין לומר דכוונת ר' יוחנן הוא על מעשר תבואה, ואזיל לשיטתו ביבמות דף פ"ב. דסבירא לה דבארץ, מעשר תבואה הוא עתה מן התורה, הלא הביא לזה ראייה מקרא, ד"הביאו את כל המעשר וגו', ובחנוני נא בזאת", הנאמר במלאכי (ג' י') בימי תחלת בית שני. וידוע דמלאכי - זה עזרא (מגלה ט"ו). והלא לרבנן דר' יוסי שם ביבמות, תרומות ומעשרות אף בימי עזרא הוא מדרבנן, משום שלא עלו אז כל ישראל, וכמבאר ביורה דעה בסימן של"א, ואיך מותר במצוה זו לנסות את השם יתברך, אחרי שאין מחויב בה עתה מן התורה לדידהו ודחק לחלק לענין לאו דאוריתא בין דבר שחיובו מדרבנן במעשר על כל פנים ובין מעשר כספים. אלא ודאי דטעם שהתיר הכתוב לנסות, אינו מחמת שמקיים מצות מעשר תבואה, רק מחמת שמחזיק בזה ידי הכהנים והלויים, ויש טרף בבית ה', ועל ידי זה יהיה ביכלתם להתחזק בתורת ה'; ולכן אמר (שם): "ויהי טרף בביתי ובחנוני נא בזאת אמר ה', אם לא אפתח לכם את ארבות השמים והריקתי לכם ברכה וגו'". שבזכות שנותנין טרף, בזכות זה באה הברכה. וכענין שאמר הגמרא (בחולין ק"ל:): אין נותנין מתנה לכהן עם הארץ, שנאמר (דברי הימים ב', ל"א ד'): "לתת מנת הכהנים והלויים למען יחזקו בתורת ה'", עיין שם בגמרא. ואם כן הכי נמי לענין מעשר כספים בזמננו, שעקרו נתקן לכתחלה להחזיק ידי עמלי תורה. וכדאיתא במדרש תנחומא (פרשת ראה סימן י"ח): "עשר תעשר" - עשר בשביל שתתעשר; עשר כדי שלא תתחסר, רמז למפרשי ימים להפריש אחד מן עשרה לעמלי תורה, גם בזה מותר לנסות את השם יתברך. נמצינו למדין מן המדרש הנ"ל, שעקרו נתקן לכתחלה להחזיק ידי עמלי תורה". עכ"ל.

הלאו שלא לנסות את ה', ובכלל זה אם מותר לנסות במעשר וצדקה קעה

ויש להעיר על הח"ח עפ"י מה שכבר ביארתי בחקירה הקודמת. ואקדים את המחילה כי סין וטין אנוכי, אעפ"כ אמרו הוי מתאבק בעפר רגליהם. כבר לימדנו חז"ל שאהבה מקלקלת את השורה במובן החיובי כמו, שמצינו אצל אברהם, וישכם אברהם בבוקר. ומרוב אהבת ה' הזורז לחבוש חמורו לבדו. גם כאן נ"ל שעל ספרו של הח"ח "אהבת חסד", ניתן לומר במובן החיובי שאהבתו את החסד קלקלה מעט את השורה של הבירור ההלכתי בכך שהחמיר באהבת החסד ע"י חידושו, אך הקל בלאו שלא תנסו בכך שהרחיב את גבולות ההיתר, והתעלם מכל חילוקי השיטות שהובאו לעיל. בוודאי כוונתו רצויה, שהרי העולם עומד על החסד, ואולי אף זאת הסיבה שהקל דווקא באיסור לא תנסו לעומת עשיית חסד שהחמיר בו. מ"מ להלן אבסס את הדעות שלא הובאו בספרו.

הח"ח פתח את השגתו על הפת"ש, ורצה להוכיח ממ"נ, שמעשר בתקופת עזרא היה מדרבנן ושלא יתכן לפרש מדאורייתא, ואם מדרבנן, לא יתכן שיותר איסור תורה של לא לנסות ה' עבור מצווה דרבנן. לכן יש לח"ח הסבר אחר לביאור ההיתר של "בחנוני", והוא: "מעשר כספים". אולם, הארכנו בחקירה א כדי לבסס שזה אינו נכון. הסמ"ג סבור שזה מדרבנן כדעתו ואעפ"כ הוא היתר לנסות רק במעשר תבואה, וביססנו עפ"י מדרשים שטענת הח"ח אינה מוכרחת, וזה כנגד דעת הערוה"ש גם כן. גם מה שכתב שא"א לפרש שזה מדאורייתא, הבאנו דעות ר"א מביהם והר"י וראב"ד הסבורים שזה דאורייתא, והסברנו שאסור לנסות לפי זה אפילו במעשר תבואה כי זה גזירת שעה בלבד. ולפי הסבר נוסף שהבאנו, מדובר בתקנת עזרא של הבאת המעשר למקדש ונתינתו לכהנים (במקום או בנוסף ללויים), וזה אכן מותר לנסות בו היום, רק שזה לא מעשי כי לא נוהגים לתת לכהן או לוי כיום, ומהיכי תיתי שיותר לנסות במעשר כספים שלא מוזכר ע"י כל אותם הראשונים? גם את חידושו הוא מבסס על טעמא דקרא כדי לבאר את ההיתר, כנגדו יש טעם אחר של החרדים שהובא לעיל שראה בלבם שמתאווים לנסותו במצווה זו כלומר הקב"ה רק הסכים לאותו הדור שרצה לבחננו ולא שהקב"ה בעצמו יזם זאת. (ועיין בסוף פרק זה ממדרש שכן משמע כדברי החרדים). ועוד, שהוא מדבר רק על מעשר תבואה.

מ"מ ההשוואה שעשה הח"ח בין מעשר תבואה מנבואת מלאכי שהיה עבור הכהנים תופשי התורה לבין המדרש תנחומא שמעשר כספים זה עבור עמלי תורה, הח"ח הוא שקישר את שניהם ע"י טעמא דקרא, אבל אף שהם נדרשו מאותו פסוק עשר תעשר אין הכרח לקשר בינם. ואף רי"ח לא כתב כסברתו, אלא שכך פירש את הכתוב (לשיטתו מעש"כ הוי דאורייתא). עוד קשה על הח"ח הראיה שהביא ממדרש תנחומא, ושם לא נאמר שמותר לנסות את ה', אלא רק שזה מעשיר. ככל שנבדוק במקורות ונדקדק בלשון הראשונים נראה שהצדק עם השל"ה.

הנה גם בפתיחת דבריו לעיל ציין הח"ח שדעת האו"ז שמותר לנסות בצדקה, ובמכ"ת זה אינו. וז"ל האו"ז (ח"א צדקה ג): "למדנו שמצוה לאדם לעשר את ממנו וכל מה שמרבה במעשרות מרבה בעושר והמרבה בצדקה יותר מן המעשרות הרי זה משובח". זה הוא כתב לאחר שציטט את הגמרא בתענית. ואיה כתב שמותר לנסות? הוא רק כתב שלמדנו שזה מעשיר הוא לא כתב שלמדנו שמותר גם לנסות בצדקה. וגם מה שסיים שטוב יותר להרבות בצדקה

קעט הלאו שלא לנסות את ה', ובכלל זה אם מותר לנסות במעשר וצדקה

מאשר במעשר אין ראייה שמותר לנסות בו. (וטעם שמשוכח יותר כי זה לעניים בזמן שכהן יכול להיות עשיר ופחות זקוק לתרו"מ, והתקנה הייתה לכהן טמא שנחשב לעני, ראה יבמות פו, א, ב).

אחר הדברים האלה בכ"ז מצאתי שיש הסבור כדעת הח"ח, והוא ר"י חסיד בספר החסידים (סימן קמד) וז"ל: "הביאו את כל המעשר אל בית האוצר וגו' ובחנוני נא בזאת, גדול הפרשת מעשר שאמר הקב"ה בחנוני, מכל דברים אחרים שאסור לנסותו, שנאמר: לא תנסו את ה' אלהיכם. אותו המעשר הוא מעשר עני, לתת לעניים מעשר מכל אשר ירויח אדם, הן בריבית, הן להשכיר את עצמו, הן מכל דברים אשר בא ליד אדם בריוח, אם מצא גניבה או הביאו לו גניבה, צריך לעשר ולהפריש כאשר נכתב בפסוק. ואוי להם המעכבים מעשרותיהם, כי לבסוף לא ישאר להם בידם כי אם המעשר, והיינו דכתיב (במדבר ה, י) ואיש את קדשיו לו יהיו".

הרי לנו פירוש חדש ומחודש מאחד מקמאי, שמפרש בניגוד לכל פרשני המקרא והראשונים שראינו עד כה. שרי"ח כותב במפורש שבדברי מלאכי מתייחסים לכל הנקרא מעשר, ובכלל זה גם כספים. ואף שקורא לו מעשר עני, מובן מהמשך דבריו שאין לזה שום קשר למעשר עני מהתורה שנוהג בתבואה בשנה ג, ו, מלבד שזה נועד לעניים. דבריו מבוססים על הדרשה שהובאה לעיל בשם תוס', ולפי זה הוא סבור שזה מדאורייתא.

יש לעמוד על ההבדלים שביניהם. החסידים קורא לזה מעשר עני ולא הזכיר עמלי תורה דווקא. משמע מזה שמדובר בצדקה לכל דבר ולא דווקא לעמלי תורה, אלא אם הם גם עניים. שנית, נ"ל שרי"ח רמז לנו בביטוי "מעשר עני" על העיקרון שבדברי מלאכי, ועל סמך זה הרחיב את ההגדרה, וכדברי הח"ח. אלא שכאמור זהו דבר מחודש ונגד פשט המקראות שם, ורוב דעות קמאי.

והנלע"ד ששורש המחלוקת בין כל הראשונים שהובאו בחקירה א לבין רי"ח וכן בין השל"ה לבין הח"ח, הוא לגבי הדרשה שבתוס'. האם זו אסמכתא בעלמא, או שזו דרשה גמורה (ראה להלן מעט הרחבה בסוף ביאורי לר' יונה לקמן). לרי"ח משמע שזו דרשה גמורה וע"כ אפשר לכלול מעשר כספים בהבטחה של "ובחנוני". אולם לרוב האחרונים (שהביאם הפת"ש לעיל ועוד רבים יותר ואף מפוסקי זמנינו, הגרע"י הציץ אליעזר) נטו לדעה שזו רק אסמכתא. וכבר הקדמתי שאיני מכניס ראשי להכריע. אלא רק להראות שעפ"י סוגייתנו רוב הראשונים נוטים שאין לנסות את ה' אף במעשר. (ואף הרס"ג ורמב"ם, שלשיטתם אין בזה איסור זה מצד שאין בכלל איסור לנסות ה' במצוות, אך גם אין שום תועלת בניסיון, כי דברי מלאכי לא נאמרו ביחס לאיסור כי אין איסור כזה, וממילא אינם כפשוטם אלא כדברי הראב"ד ומאירי). ונ"ל שבמחלוקת זו, עפ"י הכס"מ, נחלקו בה גם הרמב"ם והראב"ד (מלכים ט, א והשגות שם עיי"ש).

לסיכום, נמצאנו למדים שלכל הדעות מעשר תבואה מותר לנסות בו, ובצדקה שאיננה מעשר כספים, לכל הדעות אסור לנסות בה (וגם הח"ח לא כתב דבר שמשתמע אחרת מזה), ואילו במעשר כספים באנו למחלוקת ראשונים ואחרונים אם דינו כמעשר תבואה או כצדקה. לפי זה גם הטור ור' יונה שהארכנו בביאורם, שהם סבורים שמעשר כספים הוא כצדקה (כי כך הם קוראים לו על כל המשמעויות), אפשר גם להסביר את כוונתם במילת צדקה למעשר כספים, ואז הם כשיטת רי"ח והח"ח. אולם מכלל ספק לא יצאנו ואין הכרע בדבר. מ"מ ר' יונה (בקטע השני משע"ת לעיל)

הלאו שלא לנסות את ה', ובכלל זה אם מותר לנסות במעשר וצדקה קפ

שהזהיר אם האדם לא יתברך שלא ימאס בתוכחת ה', יש ללמוד שהוא סבור כמאירי וראב"ד, שיתכן שההבטחה לא תתקיים בכל אדם (וראה לקמן בפסק ההלכה בדברי ה"י)^א.

נסיים חקירה זו במדרש תנחומא, ואפרשהו כהבנתי עם נימוקי לחזק מגמה זו. ויחד עם זאת, מקופל כאן גם העיקרון של חידוש של הח"ח. (תנח' ישן, פ' ראה א): "אמר רבי אבא בר כהנא קשה של מעשרות, בכל התורה כתיב לא תנסו את ה' אלהיכם, ובמעשרות כתיב הביאו את כל המעשר וגו' ובחנוני נא בזאת וגו'. ומי בחן המעשרות, דורו של חזקיהו, שנאמר וידרוש יחזקיהו על הערמות, ויאמר אליו עזריהו הכהן הראש לבית צדוק אכול ושבוע והותר וגו' למה כי ה' ברך את עמו" (דברי הימים לא, י).

כנלע"ד פירושו: מצות מעשרות יקרה בעיני ה' שהרי בדורו של עזרא (בבית שני) הותר לנסות את ה' ככתוב במלאכי, מה שלא הותר באף מצווה אחרת. ומי הראשון שבדק (= בחן) את מצוות המעשרות אם באמת מעשרות (אך שלא בדרך של בחינה האסורה עם התניית שכר המצווה, שכן עוד לא הותר עד בית שני, וחזקיה בבית ראשון). דורו של חזקיה! (ראה שם בדה"י התשובה שעשו בימיו ונענו בשפע גשמי מאת ה' במידה כנגד מידה. ועפ"י הריב"ן וטור לעיל, כתבו שזה היה רק מדרבנן אפילו אם היו חייבים מדאורייתא, כי קבלו על עצמם תרומ"מ גם בפירות וירקות, או י"א מצד שלא היה אלא מיעוט בא"י לאחר גלות עשרת השבטים)^ב.

כל זה יכול לשמש כחזקת קצת לשיטת הח"ח שהעיקר שיהיה טרף לעמלי תורה, שכן שם לא רצו שכהנים לא ראויים יקבלו מהתרומה, אלא שיחלקוהו במקדש רק לכהנים ראויים. מ"מ אין כאן הכרעה אם דווקא במעשר דרבנן של תוצרת חקלאית או גם מעש"כ. גם אין הכרעה שמותר לנסות, כי הפשט הוא שהם לא ניסו, כי הראיה שמעשר הוא "קשה" או יקר בעיני ה', נלמדה רק מנבואת מלאכי בבית שני, ואף על זה נשארה מחלוקת הראשונים על מה זה חל. (ולשיטת רי"ח אולי יוכל לפרש שהיתה מסורת שמותר לנסות במעשר, וכמו שהיראים טוען שאנטיגנוס מסר לנו מסורת בפירוש לא תנסו. ויתכן שזה גם עבר במסורת שמעשר מותר. וא"כ, אין להקשות על נבואת מלאכי כבחקירה א, כי הוא רק חזק את מה שכבר היה הלכה, כמו שמצינו כמה דוגמאות כאלו מיחזקאל וישעיה הנביאים. (ראה ביראים מהד' תועפ"ר, סי תיב. וראה גם לעיל פ"א שיטת היראים ד"ה מקור האיסור. אמנם היראים כרי"ח הם שיטות יחיד נגד שאר קמאי בהסבר זה).



לא). ראה לעיל הע' יח רשימה של ראשונים שהעתיקו את הגמ' בתענית וכולם גם כתבו שמותר לנסות במעשר. אך הראשונים כרמב"ן שפסקו כסמ"ג ולא העתיקו את הגמ' אין לדעת כמי סבורים לענין זה. אך לגבי הרמב"ן מצאתי ראייה שפוסק כסמ"ג שמותר, שכן כתב הרמב"ם (ברכות י, כב) "התחיל למוד (גורנו) אומר: ברוך השולח ברכה בכרי הזה" וכתב על זה הכס"מ: "פירוש ברכה שלמה בשם ומלכות... ודעת הרמב"ן שלא חייבו ברכה זו אלא בהולך להפריש תרומות ומעשרות שהבטיח הקב"ה בברכתו עליהם שנאמר: ...והיריקותי לכם ברכה עד בלי די, וע"כ תקנו בו ברכה זו לומר שהבטחתו של הקב"ה קיימת ואין זו ברכה לבטלה".

לב). יש לתת טעם למה הסכים לכך ה', שהרי לשיטת לוי לעיל במדרש הם ניסו את ה' ושאלו אם יש ה' בקרבנו, אחרי שה' גאלם. ובדורו של מלאכי ראו את הגשמת חזון הנביאים שיחזרו אחר שבעים שנה. והנ"ל שדור יצ"מ היו קטני אמונה ואילו הדור של שיבת ציון בבית שני למרות דלותם וסבלם וצרת השבתת בניית המקדש לכמה שנים עד שהיה תחושה שה' עזב אותם, ובכ"ז עפ"י המדרש לעיל ומבואר בפסוקים שם עם האמנה (ראה חקירה א) שהתחזקו לעבוד ה'. לכן ה' ראה מה שהיה בלבבם ונתרצה, ובאמת הם נתברכו אחרי זה. וגם בתקופת חזקיה היו נסיבות דומות של מצב הרוחני ירוד (עי"ש). ותחושה שננטשו אחר גלות עשרת השבטים.

פסק השו"ע

כאמור לעיל (בחקירה ב) הובאה מחלוקת בין הרמ"א לב"י אם מותר לנסות את ה' בצדקה גם אם לאו. הרמ"א פסק שכן, והב"י תמה על הטור שמוכח בגמרא רק מעשר תבואה ולא צדקה. והח"ח יצא להגנת הרמ"א בניגוד לרוב האחרונים. אולם בתשובה שלהלן מר"ן הב"י הביא את הדרשה שמותר לנסות במעשר, ומשמע מהתשובה שהוא מתכוון למעשר כספים. ונ"ל שהוא רק התכוון לענות לאותו יהודי שרוצה לסמוך על שיטת רי"ח והאחרונים שמצדדים שזה מהתורה מעשר כספים ואמר לו איך לעשות זאת, אבל לא בהכרח שהוא סבור להלכה כרי"ח, אדרבה הרמ"א הבין שבתמיא שלו הוא אכן חולק וכך הציג אותו בהג"ה כי שחולקים. וכן נוכיח זאת מדברי המגיד שלו. וז"ל הב"י (שו"ת אבקת למר"ן הבית יוסף רוכל סימן ג): "אשר שאלתני על דבר המעשר באיזה אופן יפריש... אין ספק שלהיות ענין הפרשת מעשר מהמזון דבר גדול מאד עד שאמרו חז"ל (שבת קי"ט, א) עשר תעשר עשר בשביל שתתעשר ומותר לנסות במצוה הזאת להשי"ת ולעבור על לאו דלא תנסו... ובקום עשה למ"ד עקימת שפתים הוי"א מעשה... לכן צריך לדקדק בעשיית המצוה הזאת עד דבעידנא דקא מעקר לאו דלא תנסו יתקיים עשה דבפיך זו צדקה כמו שדרשו (ר"ה ו', א על הפסוק: מוצא שפתיך תשמור ועשית... אשר דברת בפיך) ולפי שיש אנשים שמפרישין מעשר ממזמנם ולא כראוי... לזה אני אומר כי אינן יוצאים בזה ידי חובתן כי צריך בתחילה כדי שיהיה מותר לנסות השי"ת בו ושיזכה בזה למעל' העושר שיעשה חשבון מכל אשר יש לו גם מהקרן ומכל עשרה יפריש אחד לא פחות ולא יותר... ואולם בספר ריא"ז כתב שיכול לחלק החצי לכל קרוביו העניים וזה מק"ו ממעשר שני... א"כ כל שכן דמעשר זה שעשה מדעתו שיכול ליתן מחצה לקרוביו העניים".

ובמגיד מישרים (פרשת צו מהדורא קמא) כתב: "מאי דשדרת על ענין המעשר קושטא הוא! כל מה דאת עביד יאות הוא מיניה בגין דמעשר יכיל למיתי לידי תקלה ולא אתקן מעשר אלא למאן דבעי לאתעשרא אבל מאן דלא חייש אי הוי ליה עושרא או לא, לא איהו מחוייב במעשר".

מדברי המגיד כאן למדנו שמעשר כספים לדעת מר"ן הב"י אינו מחוייב אפילו מדרבנן והוי רק מנהג וכדעת רוב האחרונים, וזה רק נועד למי שרוצה להתעשר. אבל זה יכול להביא לידי תקלה שינסה ה' בזה ובכ"ז לא יתברך, אם זה לא יהיה בדיוק ובדקדוק, לכן הב"י הקפיד לתת הוראות שאם לא יקפיד עליהם אין ההבטחה חלה על הנותן. אך באחת ההוראות שלו שצוטט הוא כתב: ומכל עשרה יפריש אחד לא פחות ולא יותר. לעומתו, ר' יונה לעיל כתב: "וענין הצדקה הוא כמו המעשרות ובהרבות בצדקה יוסיף עושר על עשרו". ואם לפי הרי"ח והח"ח מעשר כספים דינו כמעשר, ולכאורה לפי הב"י אסור להרבות בצדקה יותר מעשירית אם ירצה להתעשר, כי העושר תלוי שיעשה כראוי מה יעשה כשיש מחלוקת בזה. אולם לפי מה שאני פירשתי שם בדעתו הוא מדבר בצדקה שאינה מעשר כספים (גם הח"ח בהמשך אותו הפרק שם, מביא כמה מחלוקות הפוסקים וצידד להקל במחלוקות האלו ולכאורה הרוצה להתעשר היה לו להחמיר בהם לצאת מכל ספק).



סיכום מסקנות

נחלקו ראשונים בהגדרת מהות האיסור של "לא תנסו את ה'". יש שתי סיעות עיקריות - הסמ"ג וסיעתו עפ"י הגמרא בתענית שאסור לקיים מצוות בתנאי שיתברך ואם לא גומר בלבו שיקיים המצווה ללא תנאים עובר. ומהרמב"ן משמע רק אם אומר שלא יקיים את המצוות, וכ"ש אם בפועל לא קיים (ואם התחרט ממה שאמר וכן קיים הסתפקתי אם עובר לשיטתו, ומכלל ספק לא יצאנו). היוצא דופן לאיסור זה הוא מצוות המעשר שמותר לנסות בו. הסיעה הזאת מתפצלת לעוד שתי שיטות. הסמ"ק מגביל זאת דווקא למצוות שיש שכר בצדן ולא בכל מצווה. שיטה שניה היא של הראב"ד ומאירי שחולקים על ההיתר לנסות את ה' במעשר. עוד נחלקו לשיטה זו מהו מקור הלכה זו, שכן בגמרא זה מובא כדבר ברור ללא מקור מלבד ציטוט הפסוק. היראים רוצה לומר שזה ממסורת של אנטיגונוס איש סוכו, ונראה כי הוא עם רבו ר"ת יחידים בדעה זו. לכל הדעות הלאו הוא שייך למצוות הלב ועובר במחשבה בלבד, וכ"ש בדיבור (לענין עקמת שפתים ללקות עליו רק הביא זאת).

חידשנו בשיטה זאת את שיטת המהרי"ל (בפ"ד פסק הרמ"א) שיש הבדל במתנה על המצוות בין כשאמר בדרך נדר לבין אמירה ללא נדר אם עובר על לא תנסו. לפי המהרי"ל הוא אינו עובר בנדר על הלאו אלא הוא מכת "פרוש מיראה". הרמ"א מסכים אתו אם לא פירש שלא יקיים, אך אם פירש בתנאי כפול, שאם לא יתברך אז הוא גם לא יקיים, אז הוא עובר בלאו. (הגר"א סבור שמהרי"ל חולק על היראים ואין הבדל בנדר כלל. בעניין יתר הגדרים המיוחדים שבכל סיעה ושיטה יש לעיין בפנים).

סיעה שניה, של הרמב"ם, שהאיסור הוא לנסות את דבר ה', וזה בא לידי ביטוי כשמנסה את הנביא בבקשת אותות או שלא לשמוע לו. לשיטתו אין לסמוך על הגמרא בתענית אלא יש מדרש שממנו נלמד שהאיסור לנסות נביא. לשיטתו, יש להבין את הגמרא שמי ששאל שם על האיסור לנסות את ה', הבין שהאיסור הוא כסיעת הסמ"ג אך טעה בזה. יש מחלוקת באחרונים אם הרמב"ם מודה לסמ"ג. (הסמ"ג בוודאי אינו מסכים עם הרמב"ם ולא הביאו כלל). הבאנו סימוכין לדעה שהוא אינו מודה לסמ"ג, אך זה מגונה ולא מדרך החכמה ויש פגם בקיום מצוות אהבת ה' שהיא אינה בשלמות והוא עובר שלא לשמה את ה'. למעט בנו של הרמב"ם אין אחד שפסק רק כשיטת הרמב"ם, אלא כשתי השיטות יחד, אך יש שכתבו ששיטת הרמב"ם עיקר.

גם רס"ג למד את הגמרא בדומה לרמב"ם, אך לשיטתו האיסור הוא לפקפק ביכולת ה'. אך שניהם אינם מודים אחד לשני בשיטתו. זאת הרס"ג למד בעיקר מסתירה במקראות ומסברה. הרמב"ן איחד בין כל שלוש השיטות אך לא כפשרה, אלא הוא מדייק זאת בכתובים.

לגבי ההיתר לנסות את ה' במעשר בכלל ובזמן הזה בפרט, י"א שאין היתר בזה כלל (ראב"ד לעיל) לרמב"ם ורס"ג אין בכלל איסור לנסות את ה' במצוות, אך גם אין שום תועלת בזה כי האדם רק משלה את עצמו שהקב"ה חייב לקיים כל יעודיו ומיד לכל אדם, ואינו אלא אוולת אדם אשר תסלף דרכו, ואח"כ על ה' יזעף לבו מתוך טפשותו. לשאר הסבורים כסיעת הסמ"ג הדבר תלוי אם מעשר מהתורה, אז רק לדור עזרא היה מותר. אם מדרבנן אין נפק"מ מהטעם המעשי שאין מפרישים לכהן ולוי בפועל היום (למי שכן יפריש לכהן או לוי בזה"ז הדבר יהיה שנוי

קפג הלאו שלא לנסות את ה', ובכלל זה אם מותר לנסות במעשר וצדקה

במחלוקת. וראה לעיל הנלע"ד איך לנהוג בזה). כל זה לענין מעשר תבואה אבל לגבי מעשר כספים יש מחלוקת הראשונים ואחרונים אם מותר. והנלע"ד בצירוף הראב"ד ורמב"ם ודברי הב"י (עפ"י המגיד מישרים בסוף המאמר) לא ראוי ולא כדאי וזה יכול להביא לידי תקלה. לגבי צדקה לכל הדעות אף לח"ח, אין לנסות בו.



אוצר אבן העזר

בדין כתובת יבמה ♦ בסוגיית הגמרא איש ולא חצי איש, אישה ולא
חצי אישה ♦ מקורות מנהג אמירת דברי תורה בחתונות

רבי יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

בדין כתובת יבמה

מתני' כתובות פ: גבי שומרת יבם אמרי' גבי יבם דבלבד שתהא כתובתה על נכסי בעלה הראשון, ובגמ' פב: מקשי' מאי טעמא, ופי' בש"מ בשם הרא"ה דקו' הגמ' היא דיהיו לה שתי כתובות, גם מהבעל הראשון וגם מהיבם, וכן כתבו בתוס' ישנים ותוס' מהר"ם ורבינו פרץ ביבמות לט ע"א בשם השר. ובש"מ בסוגין הביאו עוד דרש"י מה"ק פירש דהקו' היא דתהא לה כתובה מהיבם. ומשני בגמ' דאשה הקנו לה מהשמים, ואמרי' בגמ' דאי לית ליה מראשון אית לה משני כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה. ובש"מ הביאו מרש"י מה"ק דלית ליה מראשון היינו דלית ליה נכסים מראשון, וכ"ה ברש"י ביבמות פה ע"א ד"ה או דילמא, ובכמה ראשונים לעיל נג ע"ב.

מבואר במאירי דאף דכתובה היא מטעם דלא תהא קלה בעיניו להוציאה, סברה הגמ' דכיון דהשני כבר ירש את נכסי הראשון, א"כ אף דהיבם נותן מנכסי הראשון, מ"מ כבר באו לו מירושה והוי כשלו, ושייך לומר דכבר לא תהא קלה בעיניו להוציאה להפסיד את תשלומי הכתובה. ובהמשך הגמ' אמרי' דבליכא נכסים לראשון בעי כתובה מהיבם דלא תהא קלה בעיניו כו', ומבואר דביש נכסי לראשון והשני משלם מנכסי ראשון מתקיימת בזה התקנה שלא תהא קלה בעיניו. ולפ"ז צ"ע, דלמאי בעי בגמ' הטעם דאין לה מיבם דאשה הקנו לו מהשמים, הא במשלם מנכסי ראשון מתקיים טעם תקנת כתובה. ובקובץ הערות ביבמות בהשמטות לסימן לח עמד בזה, וכתב להוכיח דלא סגי בזה, דמ"מ אמרי' דלא פלוג, ושייך חיוב כתובה גם בכה"ג דל"ש טעמא דשלא תהא קלה, והוכיח כן מתוס' לעיל לט: ד"ה טעמא. ולהכי בעי לתרי הטעמי, היינו גם לטעם דביבם אשה הקנו לו מהשמים ולהכי אינו חייב בכתובה.

ונראה להוסיף דכוונת הגמ' לומר טעם דאין חיוב כתובה כלל מהיבם, דעיקר דין כתובה הוא דהוי דמי המקח לבתולה מאתים ולא למנה מנה, כמבואר בראשונים ריש פ' אע"פ, ובוה אמרי' דביבמה ליכא חיוב כתובה מדמי המקח, כיון דאשה הקנו לו מהשמים שוב ל"ש בזה חיוב כתובה מצד היבם. וכשאין נכסים לבעל הראשון הוי חיוב חדש ליבם לכתוב כתובה מתק"ח שלא תהא קלה בעיניו להוציאה וכדיבואר להלן. ובבית יעקב כ' עד"ז דאשה הקנו לו מהשמים היינו דהוי המשך האישות של הראשון, ולהכי ליכא סיבה לחיוב כתובה מצד היבם, דלגבי הכתובה אין היבם כאחר, עי"ש.



ביבום אשה הקנו לו מהשמים

מבואר ברמב"ם בריש הל' יבום ובפה"מ יבמות ריש פ"ו במהות הייבום: "ומן התורה אינו צריך לקדש", והר"מ בפה"מ שם כתב דכיון דאשה הקנו לו מהשמים וא"צ לקדש, לפיכך מהני ביאת יבום בשוגג וכו'. ומריהטת לשון הר"מ מבואר דביבום ליכא תורת קיחה וקנין דקדושין, ועיקרו הוי ביאה דהקמת שם, וכן משמע בספורנו דברים כה, ו. וכך נקט באור שמח ריש הל' יבום שם ומסיים דכ"מ לשון הרמב"ם, והביא שם את דעת המהרי"ק שורש קלט [בחדש] דבדין יבום איכא ב' ענינים - חדא קיום דין ביאה ביבמתו, והיא מצות הקמת שם, ועוד דין קנין יבום, שהוא קנין אישות ככל קנין קדושין. והאו"ש הוכיח דביבום אין צריך לקיחה כקדושין, וכלשון הר"מ דהקנו לו מן השמים. ופי' דזהו תרוץ הגמ' בריש קדושין דמשני דא"א למילף ביאת קדושין מביאת יבום דמה ליבמה שכן זקוקה ועומדת. דכוונת הגמ' היא דשאני הביאה דביבום דל"ה מדין ביאת קדושין. וברשב"א בשו"ת ח"ד סי' שכח כתב דביבאת יבום לא בעי עדים דזו אשה שהקנו לו מהשמים. ובדברי הגר"ח בהל' יבום פ"ד מבואר בדעת הר"מ דס"ל דלא בעי עדים, ומשום דל"ה חלות ידיה ולהכי מהני בשוגג, וכ"כ בקו"ש קדושין אות צא. ולמהרי"ק הנ"ל דביבום איכא קנין כקדושין מסתבר דבעי עדים ככל קדושין. ומצינו בדין קטלנית לענין יבום, שכתב בשו"ת הר"מ סימן רעח, הו"ד בכס"מ פכ"א מאסו"ב הלכה לא, דאין בה דין קטלנית. ובאה"ט בסימן ט הביא כן מתשו' הרא"ם דקטלנית מתייבמת לכתחילה. ובשו"ת מהר"י בי רב סימן נט כתב דתתיבם, דאין כאן חשש קטלנית, דאשה הקנו לו מהשמים וממילא נפלה קמיה. והוסיף ועוד דהוי אישות המת ול"ח אישות לאיש אחר, ולהכי ליכא דין קטלנית. ובשאלת יעב"ץ סימן כו כתב בהא דביאה דיבמה קונה בין באונס בין בשוגג, דאע"ג דבעינן נמי כוונה לשם ביאה, אפ"ה לא בעי כוונה לצאת ולא לקנות, אע"ג דביבום תרוייהו איתנהו, שהיא מצות עשה ככל אחד ממצות ה', ושייך בה קנין שהיבמה נקנית על ידה, מ"מ דייה בכוונת ביאה בלי כוונת מצוה וקנין, כיון דדעת אחרת מקנה אותו הכא נמי אשה הקנו לו מן השמים עכ"ל. והיינו, דמה שאמרו ביבום דאשה הקנו מהשמים היינו דל"ה חלות ידיה ככל קדושין, וכ"כ באב"נ אב"ע סימן ריב סק"ד דהתורה הקנתה לו. וכ"נ כוונת היעב"ץ במש"כ דהוי כדעת אחרת מקנה, היינו דל"ה חלות ידיה. ובזה מבואר תירוץ הגמ' דביבום אינו צריך לכתוב כתובה כיון דל"ה אישות ידיה. ואף דאסור לשהות עם אשה בלי כתובה, כיון דחייב כתובה מנכסי בעל הראשון, חשיב דיש לה כתובה ממנו. ובאין לה נכסים מהבעל הראשון, ה"נ היבם חייב בכתובה מתק"ח שלא תהא קלה בעיניו להוציאה, וכמש"נ.



האם כשאין לראשון נכסים הוי חיוב עצמי של היבם בכתובה

והנה כשאין נכסים מהראשון, דחייב היבם בכתובה, כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה, יש לחקור אם מטעם זה הוי חיוב חדש של כתובה מצד היבם, אף דהוי אישות מהשמים, דמ"מ כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה חייבוהו בכתובה, וא"כ חיובו הוא רק במנה, שהרי היא בעולה. וכן נפסק ברמב"ם פכ"ב מאישות הי"ד ובשו"ע בסימן קסח ס"ט וברמ"א שם, דכתובתה מנה.

וכ"ה בשו"ת הר"י מיגש בסימן קלט, ובעיטור כתובות יבמין דף לז, ב, וכן מבואר ברשב"א ובריטב"א בסוגין. והריטב"א הוסיף בהא דכתובתה מנה "דהא בעולה נישאת לו", וכ"ה ברשב"א בסוף הפרק, ובתר"י בש"מ. אולם הרא"ה והריב"ש בש"מ כתבו דכתובתה מאתים, וכ"נ בר"ן וכמ"ש בחזו"א. וכן מבואר בתוס' פא. ד"ה הרוצה שהקשה דאמאי אין היבם מוכר את הנכסים, הרי בלית ליה לראשון תגבה מהיבם. וכתב הרע"א בתשו', הובא בלקוטים שם, להקשות דהו"ל לתוס' לתרוצי דלהכי האשה מונעת המכירה, כדי שתהי' לה כתובה מאתים. אלא שכתב דהתוס' מיירי דאצל הראשון היתה בעולה, ואית לה רק כתובה מנה גם מהראשון, ונתכוין למש"כ הריטב"א בזה. אכן מדברי התוס' מבואר דבכל גוונא כתובתה מאתים, והיינו משום דס"ל להתוס' דחיוב היבם הוא בהשלמת חיוב הבעל הראשון, כיון שהוא המשך האישות של אחיו, וכיון דהיו נכסים וחל חיוב על מאתים, תו גם במכרם היבם וליכא לנכסים נשאר חיובו מצד הבעל, ולהכי משלם כתובת מאתים.

ומבואר להדי' שאיכא מחלוקת ראשונים אם למסקנה דאמר' דלית לה מהיבם כתובה דאשה הקנו לה מהשמים, ואמר' דבלית לה מראשון תקנו משני כדי שלא תהא קלה וכו', אם היא תקנה בפ"ע לחייב כתובה ליבם אף דאשה הקנו לו מהשמים, וממילא כתובתה מנה, או דאמר' דאה"נ אין חיוב עצמי של כתובה מצד היבם כיון דל"ה אישות ידידה, אלא דחייב בחיובו של בעל, כיון דלית לה נכסים מראשון, וממילא חיובו הוא כדין חיוב הבעל, וכתובתה מהיבם היא במאתים.

ובחקירה זו נ"מ גם באיכא נכסי לבעל הראשון, דמשלם כתובה מנכסי הבעל הראשון, ולא הצריכו חז"ל חיוב כתובה נוסף מצד אישות דהיבם [והיינו דע"י זה שהוא חייב בנתינת כתובה מנכסי הראשון מתקיים טעמא דשלא תהא קלה, כמבואר במאירי הנ"ל]. ויש להסתפק בהא דמגב' מנכסי הראשון, אם הפי' הוא דחשיב כגביה מהיבם, דהא גם מצד אישות דיבם שייך חיוב כתובה מטעמא שלא תהא קלה וכו', ומיקרי דהיבם הוא המשלם. והנ"מ בזה לענין שיעור הכתובה, וכן אם חייב גם בתוספת כתובה דהראשון. ועי' בחי' הגר"ש היימן זצ"ל בכתובות סימן טז, שכתב דחשיב תשלום מחיוב דהיבם. ובזה תירץ' את קו' התוס' דאם תוציא ממשועבדים ל"ח גביה מהיבם, ור"ל כן בכוונת התוס'. ואח"כ חזר בו, דאין לשון התוס' משמע כן. ולפלא שלא הזכיר דחקירתו בגוונא דלית לה מראשון דגובה מהיבם, אם הוי חיוב דבעל או חיוב דיבם, היא מח' ראשונים כמבואר.

ובגמ' בכתובות נג: מבע"ל בבת יבמה אם יש לה מזונות, ואמר' כיון דאמר מר כתובתה על נכסי בעלה הראשון לית לה, או דלמא כיון דאי לית לה מראשון תקינו לה רבנן משני אית לה תיקו. ועי' תוס' שם ד"ה בת יבמה דהספק הוא דוקא בלית לה מראשון וכו'. והר"ן שם פי' איפכא, דהספק הוא דוקא באית לה מראשון, אבל בלית לראשון ואית לה משני חייב היבם גם בתנאי כתובה. וכ"ה בתוס' שם בשם י"מ. ולכא' נראה דזהו ספק הגמ' אם בליכא לנכסי ראשון הוי חיוב כתובה מצד אישות ידידה, ולהכי יהיו לבתו מזונות ותנאי כתובה, והגמ' נשארה בתיקו. וברמב"ם בפ"ט מאישות הי"ד פסק דאין לה מזונות, וכתב המ"מ דמספק אין מוציאין. אך לו"ד המ"מ י"ל בפשטות דהר"מ ס"ל דאין חיוב עצמי של כתובה על היבם, וכדיבואר, ולהכי

אינו חייב בתנאי כתובה. ועי' בשו"ע קיב ס"ה דאם לא היו לאחיו נכסים הבת נזונית מנכסי אביה. ובבית שמואל שם סק"י כתב דהמחבר פסק כפי' הרא"ש והר"ן דבעי' הגמ' היא רק בהניח הראשון נכסים, ודלא כתוס' הנ"ל דבעי' הגמ' היא אפי' לא הניח נכסים, והיינו דבלא הניח נכסים הוי חיוב על השני וחייב גם בתנאי כתובה [ובצפנת פענח על הרמב"ם שם כתב דמיירי בבית שנולדה מביאת שוגג דיבם, וכנראה הוא מפרש דרך ביבם בביאת שוגג, דל"ה דין קדושין וכמש"כ לעיל, בזה אמרי' דעל בתו ליכא חיוב מזונות. והדברים מחודשים לפרש את הגמ' רק בכה"ג].

והנה בר"מ בהל' אישות פכ"ב הי"ד הביא את דין סוגין בהאי לישנא: יבמה שלא היתה לה כתובה או שמחלה כתובתה זכה בנכסי אחיו ומוכר ונותן כחפצו וכשיכנוס את יבמתו יכתוב לה כתובה מאה וכו'. וכבר הבאנו לעיל דכ"ה לשון השו"ע קסח ס"ט. וכתבו הפוסקים שם דהר"מ והשו"ע ס"ל דחיוב היבם בכתובה הוא רק בכתובה של מנה וכו"ל. אמנם יש לדייק דהר"מ והשו"ע שם הביאו הך דינא דיש לה מהשני מנה, בגוונא דהיבם הוא הסיבה לכתובה ומצד המת ליכא כתובה, כגון שמחלה וכיוצא. וצ"ב דאמאי לא כתבו האי דינא באופן הפשוט דליכא נכסים מהראשון, וכדפרש"י בסוגיות הנ"ל ובש"מ כאן, ובעוד ראשונים. ואף דבלישנא דגמ' לא קתני דלית ליה נכסי, אלא דלית לה מראשון, מ"מ אמאי לא נימא כן גם בהך גוונא דלית לה נכסי מראשון, דחייב היבם, וממילא כתובתה מנה דהויא אלמנה ובעולה כלפיו [ובערל"ג ביבמות לט הרגיש בזה]. והרמ"א בשו"ע שם הוסיף בשם הטור גם גוונא דאין לראשון נכסים דיש לה מהשני מנה, אך המחבר הביא רק גוונא כנוסח הר"מ באין לה כתובה מראשון שמחלה או מכרה. וביותר צ"ע, דהשו"ע לעיל בסימן קסו ס"ד הביא כבר את הדין דמתני' דבאין נכסים לראשון יש לה משני, אך שם לא הזכיר השו"ע דיש לה משני רק מנה, ומשמע דיש לה מהשני מאתים, וצע"ג.

ונראה לחדש בדעת הר"מ והשו"ע דס"ל דהיכא דהיה חיוב כתובה מצד הבעל ורק דאין לו נכסים, דבזה ס"ל להר"מ והשו"ע דכתובתה מאתים, כיון דהכא חיובו הוא להשלמת חיוב הבעל. ולהכי הר"מ דייק דדוקא בכה"ג דמחלה כתובתה או דליכא כתובה מצד הראשון, דבזה חיוב הכתובה הוא רק מצד היבם שלא תהא קלה כו', להכי כתובתה מנה. והדברים נשנו להדיא גם בר"מ בפ"ב מיבום הי"ז, וז"ל יבמה שלא היה לה על בעלה כתובה מפני שהיתה אסורה עליו והרי היא מותרת ליבם אם רצה היבם ליבם מיבם ואין לה עליו כתובה כדרך שלא היה לה על בעלה כו' אבל אם לא כתב לה בעלה כתובה או שמכרה לו כתובה או מחלה צריך היבם לכתוב לה כתובה "כשאר האלמנות". והנה סיפא דהר"מ מדויק כן לשיטתו, דדוקא בלא כתב הבעל או מכרה או מחלה על הכתובה, אז צריך היבם לכתוב כשאר האלמנות, והיינו דאז דוקא כתובתה מנה. אבל בגוונא דאבדו נכסי הראשון, אפשר דה"ל תהא כתובתה מאתים. ומדויק כן היטב בשו"ע דבסימן קסו ס"ד באין לראשון נכסים אכן יש לה מהשני מאתים, ורק בסימן קסח, דמיירי באין לה כלל כתובה מראשון, בזה יש לה משני חיוב חדש דכתובת מנה [והרמ"א הנ"ל הוסיף דגם באין לראשון נכסים דגובה מהיבם כתובתה מנה, וכן בטור בסימן קסח ובב"י שם ד"ה ומ"ש

רבינו מפורש דליכא נ"מ בזה, ובכל גוונא, גם באין נכסים לראשון, דינה מהיבם רק בכתובת מנה.

וביאור הדברים נראה עפ"י הש"מ כאן בשם הרא"ה הובא לעיל, שפי' בקו' הגמ' מ"ט וכו' דכוונת הגמ' להקשות דליבעי ב' כתובות, חדא מצד חיוב הבעל ועוד מצד חיוב היבם. ובוה תירצה הגמ' דביבם דאשה הקנו לו מן השמים ל"ש חיוב כתובה. וא"כ י"ל דלמסקנה דבליכא לראשון דתקנו כתובה מהיבם שלא תהא קלה וכו', ה"נ שייך שיהיו שני חיובי כתובה, חיוב מצד הבעל וחיוב מצד היבם. וכ"נ בתו"י יבמות לט. וראה עוד בבית יעקב כאן. ולפ"ז י"ל בדעת הרמב"ם דס"ל דבוה מתחלק הדין, דהיכא דהיה חיוב כתובה מראשון ורק אין נכסים מראשון וא"א לגבות בפועל מנכסיו, בזה ה"נ חיוב הכתובה יכול להיות מצד חיוב הראשון ורק התשלום הוא ע"י היבם, ולהכי תהא כתובתה מאתים להשלמת חיוב הראשון. ורק באין לה כתובה מראשון או במחלה או מכרה כתובה, בזה חיוב הכתובה הוא רק מצד היבם, ולהכי כתובתה מנה.

ונמצא שיש בסוגיא ג' שיטות בראשונים. דעת הרשב"א והריטב"א דבכל גוונא שאין גביה מנכסי הראשון, ואף היכא דיש חיוב כתובה ממנו ורק אין לו נכסים, דגובה כתובה מהיבם, אך הכתובה היא מנה. ודעת הרא"ה והריב"ש בש"מ משמע דבכל גוונא כתובתה מאתים, דמיקרי גביה מהיבם להשלמת חיוב הבעל. אך דעת הרמב"ם והשו"ע היא לחלק בין שני אופנים שונים, דאם לא היה כלל חיוב כתובה מצד הראשון ויסוד הגביה הוא מצד חיוב היבם, דאישות היבם ג"כ מחייבת כתובה, בזה חיובו רק במנה. אבל היכא דיש חיוב כתובה מראשון, אף דאיכא גם חיוב מצד היבם, מ"מ לא פקע חיוב הכתובה מצד הבעל, וכיון דלית ליה נכסי בזה גובה מנכסי היבם להשלמת חיוב הבעל, וממילא כתובתה מאתים. וראה עוד מה שביארתי בזה בהערותי על הרשב"א כתובות הוצאת מוה"ק בסוף פרק שמיני.



נוסח כתובת יבמה

ונראה מדויק היטב כדברינו בלשון כתובת יבמה שהביא הר"מ בפ"ד מיבום הלכה לב: "וכתב לה פלוני יבמה לפלונית יבמתיה כסף זוזי מאתן דחזו לה דהוו כתיבין בכתובתה דכתב לה בעלה קדמאה". והיינו דעיקר החיוב שעל היבם הוא בהשלמת החיוב שעל הבעל הראשון. ולדברינו נידון הר"מ בנוסח זה של הכתובה הוא בכל גוונא, וגם כשלמעשה לא יהיו לראשון נכסים, דמ"מ תיגבה מהיבם מאתים. א"כ מפורש ברמב"ם כדברינו בשיטתו, דחלוק בזה בתרי גווי הנ"ל, וכמש"נ.

ולכאורה י"ל עוד נ"מ בזה, כגון באלמנה מהאירוסין דל"ל כתובה מהבעל הראשון אם תהיה לה כתובה מהיבם, דאם כל חיוב היבם הוא מחמת חיוב הבעל הראשון, הרי כה"ג לא יהי חיוב כתובה. ויל"ע בש"מ פב: דמפורש בדבריהם דבאלמנה מהאירוסין גובה מהיבם כתובה מאתים שהרי היא בתולה, ומהנישואין גובה מהיבם מנה. ואפשר דאזיל בשאלה אם יש כתובה לארוסה

ושייך לחייב את היבם במאתים מצד חיוב הבעל, או דס"ל דאף אם אין כתובה לארוסה, מ"מ יש לה מאתים מצד חיוב היבם בכתובה.

ויש לדון בזה מסוגיא מפורשת ביבמות פה. דמיבע"ל דבשניות, דל"ל כתובה מהבעל הראשון, אם יש לה כתובה מיבם. ומבואר בגמ' בצדדי הספק אם הוי כמו בליכא לראשון דתיקנו משני. ולהלכה פסקו הר"מ הנ"ל בפ"ב מיבום הי"ו והשו"ע בסי' קסח דל"ל מיבם. ומבואר למסקנה דחיוב היבם הוא המשך מחיוב הבעל, ובכה"ג דל"ל מבעל ל"ל גם מיבם. אכן י"ל דכ"ז היכא דל"ל כתובה מהמת מעיקר דין הנשואין, כגון בשניות דהוי נשואי עבירה. משא"כ היכא דליכא מהראשון מחמת שהיתה ארוסה לראשון וליכא כתובה לארוסה, דבזה י"ל דמ"מ יש לה כתובה מהיבם, ודמי להיכא דל"ל נכסים למת, דבזה שפיר חייב היבם. וזהו עיקר ספק הגמ' ביבמות שם אם בשניות לראשון דמי להיכא דל"ל נכסים למת [ולא נזכר שם אם הספק דוקא בהך גוונא דליכא נכסים למת, אלא דהגמ' מדמה דכמו דבליכא למת יש לה כתובה משני ה"נ בשניות, עיש"ה].

ויש להעיר לכאורה לשיטת הרא"ה הנ"ל דכשאין נכסים לראשון גובין מהיבם כתובה ושיעורה במאתים, ומוכרח דס"ל דחיוב כתובה דהיבם הוא מחמת חיוב הבעל, ולכן חיובו במאתים, דאצל הבעל היתה בתולה. ולפ"ז צ"ב ספק הגמ' גבי שניות, דלכאורה כיון דאין לה מהבעל, שהרי היא אסורה עליו, לא תהא לה כתובה מהיבם, כיון דכל החיוב הוא מצד הבעל. ומוכרח דגם לרא"ה איכא בכתובת יבם ב' החיובים, מצד הבעל ומצד היבם, וכדכ' התו"י ביבמות שם דס"ד דאיכא ב' כתובות. וכ"ה להדי' ברא"ה לפנינו פב: בקו' הגמ', וכמו שהבאתי לעיל, והרא"ה רק כתב דמשו"ה אית לה מאתים, אבל מודה דבגוונא דל"ל דין כתובה מראשון שייך לומר דתהי' לה כתובה מצד היבם, אלא דאז ה"נ כתובתה מנה. וזהו גופי' ספיקת הגמ' ביבמות. ולהלכה אף דפסקי' דבשניות ל"ל כתובה מהיבם, מ"מ י"ל דשאני התם כיון דהחיוב מהיבם הוא דוקא היכא דהנפילה היא מחמת אישות שמחייבת כתובה, וכמש"כ הבית שמואל שם בסימן קסח סק"ז דל"ש כה"ג טעמא דשלא תהא קלה וכו' עיש"ה. אבל היכא דהויא אישות המחייבת ול"ל לבעל הראשון נכסים דמגבי' משני, בזה ה"נ כתובתה מאתים, ול"ד לנפילה מנשואי שניות, וכמבואר. ולפ"ז באלמנה מהאירוסין [למ"ד דאין כתובה לארוסה] יש לדון דיש לה כתובה מהיבם, ותהיה לה כתובה מאתים כיון דהיא בתולה, וחיוב הכתובה הוא מצד היבם.

ועי' בצפנת פענח על הרמב"ם בהל' אישות פכ"ב הי"ד שביאר בסוגיא ביבמות דשניות דהספק הוא אם באין לה כתובה מנכסי בעלה הראשון צריך שיתן לה היבם הוא רק שצריך שישלים מה שבעלה הראשון היה חייב או שהוא חיוב חדש. והוסיף דתהיה נ"מ לגבי ארוסה או נתאלמנה מן האירוסין ואח"כ יבמה אם צריך ליתן לה כתובה. וכתב שם הצ"פ דשניה שאני, דכיון דקנסו אותה שלא ליתן לה כתובה הויא כמו שקיבלה, משא"כ בארוסה. וראה עוד בהמשך דבריו שם המסייעים למש"כ. ויתכן דהוא לשיטתו בפ"ט בד' הר"מ שם, שכתב דהספק בבת יבמה אם יש לה מזונות הוא דוקא בנתעברה מהיבם בביאת שוגג כנ"ל, והיינו דבזה דוקא מבע"ל, כיון דליכא תנאי כתובה מהיבם.

והנה הרמב"ן ורשב"א ביבמות שם, הו"ד במ"מ בהל' יבום שם, כתבו דהסוגיא ביבמות מיירי שמגרשה מיד ורצו לחייבה מצד הראשון, וזוה אמרי' דכיון דהיתה אסורה עליו אין לה כתובה משני. אבל הא ודאי בשכנסה היבם חייב לכתוב לה כתובה דאסור לשהות וכו'. והיינו דגם אישות היבם מחייבת בכתובה. ומה"ט העירו המ"מ והלח"מ שם על לשון הר"מ, דמשמע דאפשר לו לשהות ליבם עם אשתו בלא כתובה, עי' בדבריהם [ולפלא שבקובץ הערות יבמות שם בהשטות לסימן לח נתעלמו ממנו דברי ראשונים אלו, שכ' שם דל"ש לחייב מטעמא דלא תהא קלה כו', דמטעם זה מחייבים רק אם הייתה לה כתובה מהראשון, עי' בדבריו, והם נסתרים מדברי הראשונים ביבמות שהבאתי].

והב"ח בסי' קסח, הובאו דבריו בב"ש שם סק"ז, כתב דס"ל להר"מ דמאחר שהראשון נשאה באיסור ל"ש בזה התקנה שלא תהא קלה בעיניו להוציאה, דהיבם בא מכח הראשון שהיה אסור לה, ולהכי אין לה כתובה. ובב"ח שם נראה ב' תירוצים, וז"ל דלא אסרו לשהות עם אשתו בלא כתובה אלא באשה שקנאה לו מדעתו של"ת קלה בעיניו להוציאה אבל זו שלא היתה לה כתובה מבעלה והקנוה לו מן השמים ושלא תהיה לה כתובה גם ממנו אינה קלה בעיניו להוציאה אי נמי איפכא באשה כשירה חששו כו' אבל זו שנישאת באיסור ולא היתה לה כתובה אין לנו לחוש אם תהא קלה בעיניו להוציאה. והב"ש נקט התרוץ השני שבב"ח, אך בתי' הראשון של הב"ח משמע דיש מקום לומר דביבם ליכא כלל חיוב כתובה מצד היבם כיון דהוי אישות מהשמים. ועכ"פ היכא דהוי נשואי עבירה אצל הבעל אמרי' הך סברא דכה"ג ליכא חיוב מצד היבם.

והנה באילת אהבים ע"ד התוס' הגז' בדף פא. שהקשו דמה נ"מ במכר הנכסים הרי תגבה מהיבם, כתב בתו"ד לחדש דכתובה מהיבם היא רק בנשאה ורוצה לקיימה, משא"כ בנשאה ורוצה מיד לגרשה, אינו חייב לתת לה כתובה בליכא לנכסי הבעל. וזוה כתב דנ"מ בישוב קו' התוס' בגוונא דאינו מתכוין להשאר עמה בנשואיה, עכתו"ד. ודבריו מחודשים לומר דכה"ג אינו חייב בכתובה, ובודאי כוונתו דבליכא נכסים לראשון בזה באנו לחייב את היבם בחיוב עצמי [דכל חיוב הכתובה כה"ג הוא מצד אישות היבם וכדפי'], ושפיר שייך לומר דחיוב זה שייך רק היכא דנשאה היבם, דאמרי' שלא תהא קלה וכו', משא"כ ברוצה לגרשה מיד אחר קיום מצותו. ויש להעיר על דבריו מדברי הראשונים ביבמות שהבאתי לעיל, שהרי כתב דהגמ' בבב"ב בשניות מיירי דמגרשה אחר ביאה, וזוה מבע"ל דכיון דמראשון לית לה כתובה ה"נ מיבם וכו', הרי דבלא"ה גם היכא דבועל ומכוין לגרשה יש לה כתובה מהיבם.

ויש להביא את כל דברי ספר ההפלאה פב: שכתב כמה חידושים בסוגיא, וכל חידושי תלויים במח' הראשונים שנתבארה אם חיוב הכתובה הוא מצד אישות היבם או מצד אישות הבעל וגובין מהיבם להשלמת חיוב הבעל. וז"ל ההפלאה: דאפי' אם היתה בתולה בבעל הראשון ולית לה [נכסים] אלא [בשווי] מנה מראשון אינה יכולה לומר דמנה הנשאר מן המת יהי' בעד מנה שני דבתולה ויהיה לה מן היבם מנה כיון דאין השני מחוייב באלמנה אלא מנה והרי אית לה מראשון מנה לא תקינו משני. ולכאורה דברי ההפלאה תלויים במש"כ אם נוסף חיוב גם מצד היבם, ואם היבם חייב מנה או מאתים. והמשיך ההפלאה וז"ל: נסתפקתי באם אין היבם רוצה

לקיימה כלל רק שמיבמה לקיים המצות יבום ולגרשה וכ"ש במקום שאינה ראויה לחליצה וכו' אם תיקנו משני בלית לה מראשון כיון שאינו רוצה לקיימה [והאילת אהבים הנ"ל כתב דכה"ג ליכא לתקנת כתובה מהיבם], ולפ"ז יש מקום להסתפק אפי' באלמנה מן האירוסין שהיא בתולה אי תיקנו לה משני מאתים דאפשר לומר דלא תקנו בביאת מצוה כלל אם רוצה לגרשה ולא תקנו אלא משום שמקיימה תחתיו ולאחר ביאה ראשונה כבר ה"ל בעולה ואין לה אלא מנה עכ"ד. הרי דההפלאה ג"כ דרך בדרך זו והוסיף בחידושו דאף ביבם שיבם בתולה, מ"מ כיון דעיקר חיובו בכתובה הוא לאחר הביאה דינה כבעולה. ונתכוין להערה זו בס' הערות להגריש"א זצ"ל בסוגין פב: עי"ש שהביא את ההפלאה גבי ארוסה, והעיר דכיון דהכתובה היא מחמת שהיבם מקיימה, דעל ביאה ראשונה א"צ כתובה, וא"כ לגבי קיום אישות היבם היא כבר בעולה וכתובתה מנה, ולא ראה שההפלאה בעצמו העיר כן.

ובמאירי בסוגין מבוארים כמה מהספיקות של ההפלאה, וז"ל המאירי בפ' על המשנה: "ומ"מ אם אין שום נכסים מראשון פי' בגמ' דתיקנו לה רבנן משני מנה שלא תהא קלה בעיניו להוציאה, הא כל שיש בנכסי הראשון מקצת כתובה כתבו מפרשי ההלכות שלא תקנו לה משני" עכ"ל. והיינו כנידון הראשון של ההפלאה, אך מטעם אחר דכבר ל"ה קלה בעיניו להוציאה. ואין להקשות דמ"מ הרי אמרי' בחיוב כתובה לא פלוג וגם היכא דל"ש ה"ט חייב בכתובה, כדאי' בתוס' לעיל לט: ד"ה טעמא. והרי זו קו' הגמ' מעיקרא מ"ט לא תיקנו כתובה מיבם, אף דאיכא נכסים מראשון וליכא טעמא דשלא תהא קלה, וכמש"כ בקוה"ע הנ"ל. וצ"ל דלאחר דאמרי' דביבם ליכא תקנת כתובה דאשה הקנו מהשמים, שוב תליא רק אם הוא קלה בעיניו להוציאה, אבל מעיקרא מקשינן דנימא דאיכא חיוב כתובה מיבם ושוב נימא לא פלוג אף אם ליכא טעמא דלא תהא קלה בעיניו להוציאה, כיון דהוא מחוייב מחמת נכסי הראשון, וכדפי'.

ובמאירי הוסיף: "שהרי אף באותו מקצת הופקע שאינה קלה בעיניו להוציאה שאינו רוצה לפחות מממונו כלום, ואם היו נכסים הרבה לאחיו אלא שלא היתה לה כתובה עליו כגון מוחלת מעכשו לכשימות או ארוסה ולא כתב לה הוא זוכה בנכסי אחיו וכשכונסה הוא כותב לה כתובה על כל נכסיו כשאר הנשים" עכ"ל. ומבואר במאירי כדברינו לעיל בשי' הרמב"ם והשו"ע דתרי גוונים הם לדינא, חדא בלא הניח הראשון נכסים, וחדא באין לה כתובה מהראשון.

ומסיים המאירי: "ועכשיו נהגו שאף כשנשארו מן האח נכסים קורעין כתובה ראשונה ויבם כותב לה כתובה אחרת ומשעבד לה בה את נכסיו ועיקר כתובתה מנה, ויש כותבין בה מאתים ומזכירין בה שכתב לה אחיו וכו'" עכ"ל המאירי.

וראה עוד בפני יהושע על קו' התוס' פא. ד"ה הרוצה שהקשה כע"ז, דהו"ל להתוס' לומר שיש נ"מ לענין תוספת כתובה. ועי"ש שדן אם אית ליה מיבם גם התוספת שכתב הבעל הראשון. אמנם בלשון הר"מ שם נראה דאית לה מהיבם גם התוספת, ובש"מ פא: נראה שהסתפקו בזה. ובשו"ת ר"י מיגש הנ"ל בסימן קלט כתב דמהשני אין לה התוספת. ותליא במש"כ אם החיוב דהיבם הוא להשלמת חיוב הבעל, וא"כ כל חיובי הבעל עוברים ליבם, וכפי שכתבנו דהנ"מ אם חיוב הכתובה הוא במאתים או במנה. והיינו דמח' הראשונים בזה היא בגדר תקנת חז"ל דיש לה כתובה מהיבם מנכסי המת, אם הוי חיוב כתובה חדש מצד אישות היבם, ומש"ה הוי מנה, או

דחיוב היבם הוא להשלים את חובת הבעל, ומש"ה כתובתה מאתים. ואכן הר"י מיגש שם כתב דכתובתה מהיבם היא רק מנה דהוי חיובא דיבם. ולשיטתו כתב דאין לה מהיבם תוספת כתובה של הראשון, וכמש"נ.



כתובת ארוסה

בגליון האוצר טבת תשפ"ב גליון ס' ביארתי בעמוד קכג ולהלן דחלוק חיוב כתובה בארוסה (למ"ד דיש לה כתובה או בכתב לה) מחיוב כתובה בנשואה, דבנשואה חיוב הכתובה חל כבר בנשואין אלא דזמן פרעונו הוא כשמגרשה או כשמת, אבל בארוסה חיוב הכתובה הוא על מה שאינו כונסה, וכל החיוב חל רק כשיגרשה. והבאתי ממש"כ בשו"ת עין יצחק אב"ע סימן עח תשובה מבנו הגאון בדורו וצ"ל ובו קונטרס גדול בענין כתובה, ובאות טו-א כתב דעיקר חיוב הכתובה חל בנשואין בתנאי של מיתה וגרושין. ובאות כ סעיף ב כתב כדברינו, דבארוסה אינו חייב בקבורתה, דאינו מתחייב כלל בכתובה קודם המיתה וכו'. והביא דהפנ"י לעיל מג. כבר חילק בין כתובת ארוסה לנשואה לענין זה, דבארוסה כל החיוב מתחיל במת או בגירשה, משא"כ בנשואה החיוב מתחיל מעת הנשואין.

ומצאתי סיוע גדול ליסוד דברינו בחילוק בין כתובת ארוסה לנשואה מדברי הרשב"א כתובות מג: [עמוד שפה במהדור' מוה"ק], שכתב וז"ל: דאין כתובת ארוסה ואפילו כתב לה **אלא כדי שלא תצא בלא כלום אילו נתגרשה או נתאלמנה מן הארוסין** אבל מכיון שנשאת אינה גובה מן הלקוחות אלא מנישואין ואילך ואפילו בכותב מן האירוסין שלא כתב לה זה אלא משום חשש מיתה וגרושין קודם נישואין הא אילו היו בטוחים שלא תתאלמן ושלא תתגרש מן האירוסין לא היה כותב לה כלל והילכך כבאה לכלל נשואין כאילו מחלה שעבודה דמן הארוסין דאומדן דעת שניהם הוא וכו'. ומפורש ברשב"א דבכתב לה מהאירוסין, אם נישאת כאילו מחלה על הכתובה שנכתבה בארוסין. והביאור נראה למש"נ, דבאירוסין כל חיוב הכתובה יחול רק כשיגרשה או במיתה, ואילו ידעו שלא יתגרשו ולא תתאלמן לא היה כותב לה כלל. והיינו דבארוסין ל"ה חלות חיוב כתובה כעת, אלא כל החיוב חל רק אם תתגרש או תתאלמן, ולהכי בנשואין הוי כאילו מחלה, וכעת הויא כתובה חדשה שחלה בנשואין לזמן מיתה וגרושין, וכמש"נ.

ובתוס' מהר"ם יבמות סה: כ' דבר חדש, בהא, דבתרי זימני הוי חזקה ונימא דלמפרע נוכיח דהיא עקרה ולא תהא לה כתובה. וכ' דלענין כתובה אזלינן בתר נישואין, וכיון דבשעת נישואין אישתעבד לה לא פקע אותו שיעבוד ואע"ג דאיגלי למפרע שהיתה עקרה, ע"כ. ומבואר דס"ל דבנשואה חיוב הכתובה חל כבר בנשואין.

ובחזו"א (אב"ע סימן נו סקט"ז בסופו בסוגרים) הסתפק אם בחוב כתובה אמרי' למפרע הוא גובה והזכיר דבורק חץ ל"ש למפרע גובה, דחובו הוא משעת ההיזק. והביאור נראה דלמפרע גובה שייך רק בשעבוד דחוב דהוי מקצת קנין, משא"כ בשעבוד נכסים לצדקה וקרבתנות, דהוי מגדר ערבות, הוי שעבוד למצוה ולא מגדר קנין ול"ש בזה למפרע גובה. ועד"ז נראה ברע"א ב"ק לג, ב, שכתב דל"ש למפרע גובה גבי קנס. ובזה יש ליישב מה שהקשה הגר"ח מבריסק בשעוריו

בגיטין כ, ב לענין היכא דגירשה בטס של זהב, דאמרי' שם דקיבלה גט וכתובה, דנימא דכיון דבע"ח למפרע גובה הויה הכתובה שלה למפרע וממילא הטס של זהב שלה, ואין כאן נתינת גט. אך י"ל דשאני כתובה, דהחיוב בפועל הוא משעת הגירושין והנשואין והיא סיבת החיוב, ול"ש בזה לומר למפרע גובה, וכדברי החזו"א הנ"ל. ובשו"ת הרא"ש כלל חמישים סימן ח כתב דבכתובה ל"א למפרע גובה, כיון דאינה נפרעת אלא בשבועה ושמא לא תשבע, הלכך אפי' נשבעה אח"כ לא חיילא למפרע, ואכ"מ.



נכסי צאן ברזל

ויש להעיר בעיקר תק"ח דחיוב כתובה כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה, דהבאתי בתחילת המאמר דהמאירי ביאר דאף אם היבם משלם מנכסי בעלה הראשון מתקיימת בכך תק"ח דלא תהא קלה בעיניו להוציאה, דמ"מ משלם מה שזכה מהראשון. ולפ"ז יש להעיר דאמאי לא אמרי' דכיון דיש לבעל נכסי צאן ברזל (והראשונים כתבו' דרוב הנשים מביאות נכסי צאן ברזל), ואם יגרשה חייב להחזירם לאשה, וא"כ לא תהא קלה בעיניו להוציאה. וצ"ל דנכסי צ"ב חשיב דהוא מחזיר את נכסי האשה, ומשו"כ לא ימנע מלגרשה, ואינו דומה לתשלום כתובה. וכבר הארכתי באוצר גליון ס' טבת תשפ"ב עמוד קכו דנחלקו הראשונים אם הבעל הוי כבעלים על הנכסי צאן ברזל או דהוי של האשה עם זכות לבעל ובמתה האשה הבעל יורשה. ומצינו עוד סתירות בראשונים בענין בעלות בנכסי צ"ב, דברא"ש בכתובות פ"ה סימן לד גבי מורדת דספק בגמ' כתובות סג אם מפסידה צ"ב. וכתב הרא"ש, וכ"נ ברמ"א סימן עז ס"ג, דהקרקעות של צ"ב הם בחזקת האשה, ודלא כריב"ש סימן שסב דהוי בחזקת הבעל. והריטב"א לעיל סג. כתב דיחלוקה. והרא"ש בפ' החובל סימן ט כתב דבחבלה באחרים מוכרין לשלם מנכסי צ"ב, וסותר לרא"ש ביבמות פ"ז סימן יג דהבעל הוי מוחזק.

ובבית מאיר (אב"ע סימן צא ס"ד) כתב דנכסי צ"ב אינם של הבעל בחיי האשה, וזוכה בגוף אחר מיתתה מדין ירושה, אבל מחיים יש לבעל רק קניין פירות, ואלמוהו מחמת האחריות שלא תוכל האשה למכור נכסים אלו. והוכיח כן מהא דאלמנה גובה מזונות מנכסי צ"ב שהבת הכניסה לבעלה, עי' ב"ב קלח ע"ב בסו"פ יש נוחלין וברשב"ם. והוסיף הב"מ דלהכי במתה הוי ירושה לבעל דזוכה בגוף ואינו חוזר ביובל, אבל אם הבעל היה כלוקח שצריך להחזיר עם פרעון הכתובה יחזור ביובל. ובחזו"א אב"ע סימן עה סק"א תמה על הבית מאיר דנכסי צ"ב הוי של הבעל גם בחייה ומשלם כנגדם, והוכיח מיבמות סו: דמאכיל בתרומה ויוצא בשו"ע לאיש. ומה"ט כתב שם דחוזר ביובל כדין מתנה, ולשיטתו בסימן צז סק"ה שכתב דבמתה האשה הוי של הבעל, וא"צ לזה לדין ירושה לבעל.

ולקושטא דמילתא הבית שמואל בסימן צא סק"ט וסימן צג סק"י הביא מח' להלכה, דהמהרי"ק מפרש בגמ' סוף פרק יש נוחלין דרק מנכסי מלוג האלמנה ניונית, משא"כ בהכניסה הבת לבעלה נכסי צ"ב אין האלמנה ניונית מהם, כי הבעל הוי לוקח מחיים והוי נכסים משועבדים אליו, ואין גובין מזונות ממשועבדין. ובנתיבות על רבנו ירוחם כתב דניונית אף

מנכסי צ"ב. והב"מ שם סובר כדברי הנתיבות, אך החזו"א שם מסיק כדברי המהרי"ק הג' ואין האלמנה גובה מזונות מנכסי צ"ב. ומצאתי ביד רמ"ה סופי"נ שם שכתב להדי' כדברי הנתיבות והבית מאיר דאלמנה ניונית מנכסים של נדוניה צ"ב שהכניסה הבת [ובתוס' רי"ד שם משמע דאינה גובית אף מנכסי מלוג, ובשו"ע סימן צג ס"ד פוסק דאלמנה גובה מזונות מנכסי מלוג שהכניסה הבת לבעלה].

והחזו"א בסימן עה שם הוכיח כדבריו מכתובות מז דבכתב לבתו צאן ברזל בארוסין ומתה קודם הנשואין דלרבנן איכא אומדנא שלא כתב לבעל אלא על מנת שיכנוס, ולרבי נתן ליכא האומדנא. כ"ה לפרש"י שם, ודלא כפי' ר"ת דמיירי בנשואה. וקשה, דהרי אין הארוס יורש ארוסתו וע"כ דהוי כמכירה לבעל ומתחייב שאם יגרשה תגבה דמיהם ובמתה לא הגיע זמן הפרעון. ואכן קו' החזו"א היא קו' הרשב"א שם מז: דאין הבעל יורש את הארוסה, ותירץ הרשב"א דבנכסי צ"ב זכה הבעל משעת כתיבה וכו'. וכ"כ הרמב"ן. והו"ד הרשב"א בש"מ, והעתיקם באב"מ בסימן נב (וע"ע שם סימן צ סק"ד) דמוכח דנכסי צ"ב לבעל, וכשמתה אשתו ל"ה לבעל מדין ירושה, אלא דלא הגיע זמן הפרעון עד שתנשאי לאחר.

וצ"ע, דא"כ אמאי ארוסה אינו חייב בקבורתה כדאי' בגמ' נג, א, ולתוס' שם קבורתה הויא כנגד נדוניה, ואף דבארוסה אינו יורשה, אבל להרשב"א הנדוניה הויא של הבעל משעת כתיבה. וצ"ל דרך מה דהוי לבעל בשעת מיתתה מדין ירושה, בזה קבורתה כנגדה, אבל בצ"ב בארוסה, דהוי לבעל כלקוח ומתנה משעת כתיבה, אינו חייב כנגד זה בקבורתה. ובגמ' אמרי' הטעם משום דאיכא למדרש כתובה, והיינו דכיון דאינה נשאת לאחר, שהיא מתה, שוב מעיקרא הנכסי צ"ב לארוס, אף דאינו יורשה וכמו שביאר הרשב"א. אכן יש לתמוה, דא"כ גם בנשואה אמאי חייב בקבורתה, כשמתה כנגד הנדוניה, הרי כבר זכה משעת כתיבה ול"ה כלל מדין ירושה לכמה ראשונים הנ"ל. וא"כ אמאי חייב בקבורתה כנגד נדוניה, הא איכא למדרש כתובה, ולאב"מ ל"ה לבעל מדין ירושה כלל.

ונראה בשיטת הרשב"א דאכן דין צאן ברזל לבעל חלוק בנשואה מבארוסה. דבארוסה כתב הרשב"א דזוכה משעת כתיבה, דבזה ל"ש רווח ביתיה, וגם דמעיקרא הוי כמתנה לארוס שיחזיר אם יגרשנה, וכיון דמתה פטור מלהחזיר. ולהכי ל"ש לומר דכנגד זה חייב בקבורה, כיון דהוי כלקוח בעלמא. אבל בנשואה הוי בכלל הכתובה והוי דין אחז, דמקבל הפירות כל ימיה עד שיגרשה או עד שימות, ואם מתה היא איכא למדרש כתובה והבעל יורשה. ולהכי בזה חלוק בין ארוסה לנשואה, דבארוסה במתה הוי צ"ב דבעל ולא בעי לדין ירושה, דבארוסה שמתה הנכסי צ"ב לבעל כי לא מטא זמן חיובא ולא בעי לדין ירושה, אבל בנשואה במתה בעי לדין ירושה. ושפיר נחא דהגמ' מז, דמיירי על ארוסה, אכן לא בעי לדין ירושה וכדברי הרשב"א שם עפ"י האב"מ הנ"ל, אבל בנשואה הוי מדין ירושה, ולהכי דוקא בנשואה אמרי' דקבורתה כנגד נדוניה כיון דיורש נכסי צ"ב. אבל בארוסה לא הגיע זמן פרעון נכסי צ"ב, ושפיר ל"ש לומר דקבורה כנגד נדוניה. ונמצא דבארוסה ליכא חיוב קבורה כנגד נדוניה כיון דאיכא למדרש כתובה, ובנשואה אמרי' דקבורתה כנגד נדוניה, ול"א דכיון דאיכא מדרש כתובה הויא הנדוניה של הבעל. דאכן יש לחלק דבארוסה בנכסי צ"ב היכא דמתה הוי לבעל מדיליה ולא מדין ירושה,

משא"כ בנשואה הוי לבעל מדין ירושה, ולהכי קבורתה כנגד נכסי צ"ב. וניחא היטב דדיוק האב"מ מהרשב"א וש"ר לעיל מז דנכסי צ"ב לבעל ל"ה מדין ירושה הוא בנתן לו האב בעודה ארוסה, דלהכי לרבי נתן נכסי צ"ב הוי לבעל אף דאינו ירושה, אבל בנשואה ה"נ צ"ב לבעל מדין ירושה ולהכי אמרי' דקבורתה כנגד ירושת הנדוניה. ובזה ניחא גם הסתירה ברמב"ן, דבכתובות מז ולהלן פא כתב כרשב"א דנכסי צ"ב ל"ה מדין ירושה, ומ"מ כתב דבנשואה קבורתה כנגד נדוניה. ועמד בזה בשעורי רבי שמואל ביבמות לח עמוד רסג ונשאר בצ"ע עי"ש. ולדברינו ניחא היטב. ונראה דנ"מ למח' הפוסקים הנ"ל אם מוציאים למזנות אלמנה מנכסי צ"ב של הבת, די"ל דבארוסה, דהוי של הבעל בכתיבה, אין מוציאים, אבל בנשואה, דהוי לבעל לרווח ביתיה אבל האשה בת האלמנה היא הבעלים שפיר מוציאים ממנה למזונות, וכן נ"מ אם חוזר ביובל דבארוסה הוי כלקוח וחוזר ביובל, משא"כ בנשואה במתה דמקבל מדין ירושה אינו חוזר ביובל, וכדברי הבית מאיר וכמש"נ.



הרב אליהו מרגליות

בסוגיית הגמרא איש ולא חצי איש, אישה ולא חצי אישה

נציג את סוגיית הגמרא (קידושין ז):

"אמר רבא: התקדשי לי לחצי - מקודשת, חציך מקודשת לי - אינה מקודשת. אמר ליה אביי לרבא: מאי שנא חציך מקודשת לי דאינה מקודשת? אשה אמר רחמנא - ולא חצי אשה, ה"נ איש אמר רחמנא - ולא חצי איש! א"ל: הכי השתא, התם איתתא לבי תרי לא חזיא, אלא גברא מי לא חזי לבי תרי? וה"ק לה, דאי בעינא למינסב אחריתי נסיבנא".

נציג את דברי הרשב"א בסוגיה:

"הכי קאמר אי בעינא למינסב אחריתי נסיבנא. וכ' הראב"ד ז"ל ואיש למעוטי מי שחציו עבד וחציו בן חורין שקדש דהתם ודאי הוי חצי איש כדאיתא בגטין (מ"ג א') נראה שהוא ז"ל מפרש דרבא הכי קא מהדר ליה חציך מקודשת לי היינו חצי אשה דקא ממעט רחמנא דע"כ חצי אשה ממש הוא דמקדש, דהא א"א למימר דה"ק לה אי בעית להתנסבא לאחרניי מנסבת דאיתתא לבי תרי לא חזיא, אבל איש דכתב רחמנא לא ממעט התקדשי לחצי, דהא אפשר דה"ק לה אי בעינא למינסב אחריתי נסיבנא, ולא מיעט רחמנא אלא מי שהוא חצי איש דהיינו חציו עבד וחציו בן חורין.

ותמהני על דברי הרב ז"ל דאם איתא כי איבעיא לן התם בפרק השולח מי שחציו עבד וחציו בן חורין שקדש בת חורין מהו ולא איפשטא הו"ל למיפשט מדכתיב איש ולא חצי איש דאלו להתקדשי לחצי לא אתי דהא חזיא לכוליה ואי בעינא נסיבנא אחריתי קאמר כדאמרין הכא ואיתא נמי התם, והא דאמר רבא התם ראוי ליטול ואין לו לאו למימרא דפשיטא ליה דלא הוו קדושי קדושין אלא דיחויי הוא דקא דחי דלא תשמעינה מברייתא דקתני המית מי שחציו עבד וחציו בן חורין נותן חצי כופר ליורשין".

...ועוד דלדברי הרב ז"ל הוה לן למימר דאשה דקא ממעט רחמנא דומיא דחצי איש ולמעוטי דבחציה שפחה וחציה בת חורין קא ממעט אבל מקדש חצי אשה כיון דחזי' ליה כולה מקודשת, ומסתברא דהכי פירושו על כרחין חציך מקודשת לי משייר בקנינו הוא דהא א"א לומר דאי בעית להתנסבא לאחרניי מתנסבת קאמר לה דהא איתתא לבי תרי לא חזיא, והכא הכי קאמר התם אתתא לבי תרי לא חזיא כלומר לאו טעמא ידידי משום אשה ולא חצי אשה כדס"ד אלא משום שיורא דמשייר בקנינו דליכא למימר דה"ק לה אי בעית לאינסובי מנסבת דאתתא לבי תרי לא חזיא, אבל התקדשי לחצי לאו משייר בקנינו הוא דה"ק לה אי בעינא למינסב אחריתי נסיבנא, והיכי דמי חצי איש כגון דמפרש לה לחצי ממש ולא לכולי".

(א). בקטע הבא הרשב"א מקשה קושיה ממסכת יבמות על שיטת הראב"ד.

נציג את סוגיית הגמרא המקבילה בגיטין (מג.):

"איבעיא להו: מי שחציו עבד וחציו בן חורין שקידש בת חורין, מהו? אם תמצא לומר בן ישראל שאמר לבת ישראל התקדשי לחציי - מקודשת, דחזיא לכוליה, הא לא חזיא לכוליה; ואם תמצא לומר בן ישראל המקדש חצי אשה - אינה מקודשת, דשייר בקנינו, והא עבד לא שייר בקנינו, מאי? ת"ש: המית מי שחציו עבד וחציו בן חורין, נותן חצי קנס לרבו וחצי כופר ליורשיו; ואי אמרת קידושיו לאו קידושין, יורשין מנא ליה? אמר רב אדא בר אבהב: כשעשאו טרפה, ומאי יורשיו? נפשיה. אמר רבא, שתי תשובות בדבר: חדא, דיורשיו קתני; ועוד, כופר הוא, ואמר ריש לקיש: כופר אין משתלם אלא לאחר מיתה! אלא אמר רבא: ראוי ליטול ואין לו..."

נציג את פירוש רש"י בגיטין:

"בקדושין - אמרינן התקדשי לחציי מקודשת חצייך מקודשת לי אינה מקודשת הכא מי הוי קדושין או לא.

אם תמצא לומר - כלומר אי בעית למפשט מדקיימא לן התקדשי לחציי מקודשת לא דמי דהתם בר חורין הוא וחזיא לכוליה והכי קאמר לה אי בעינא נסיבנא אחריתי בהדיך אבל הא לא חזיא לפלגא דעבדות דידיה.

ואם תמצא לומר חצייך מקודשת לי אינה מקודשת - ובעית למפשט הא מינה דכי היכי דמקדש חצי אשה אינה מקודשת הואיל דלא מצינן למימר דהכי קאמר לה דתנסיב אחרינא בהדי דאיתתא לא חזיא לתרי ואשתכח דפלגא הוא דקדיש הכא נמי חצי איש שקידש לא הוה קידושין לא דמי דהתם שייר בקנינו דהוה ליה לקדשה לכולה אבל האי לא שייר מידי דכל מה דחזי למעבד עבד".



מחלוקת הרשב"א והראב"ד

לפנינו מחלוקת הרשב"א והראב"ד בדין המקדש אשה לחציי. לדעת הרשב"א, הדין של אי תפיסת קידושין בחצי איש זה באופן עקרוני לדין של אי תפיסת קידושין בחצי אישה, אלא שבמקדש האומר "התקדשי לי לחציי", אין כוונתו לחצי איש ממש, אלא כוונתו רק להודיע לאישה שרצונו לקדש עוד אישה². לדעת הרשב"א זהו ביאור דברי הגמרא שהמקדש אישה לחציי מקודשת מפני ש"גברא מי לא חזי לבי תרי? וה"ק לה, דאי בעינא למינסב אחריתי נסיבנא". לאור זאת נגזר, באופן שיאמר איש לאישה התקדשי לחציי ממש וברור לנו שאין כוונתו להודיע לאישה שהוא חפץ לקדש עוד אישה, האישה אינה מקודשת. לעומת זאת, דעת הראב"ד היא שגם באופן זה, שהאיש מקדש את האישה במפורש לחציו בלבד, האישה מקודשת. לדעת הראב"ד יש הבדל מהותי בדין בין האומר חצייך מקודשת לי לבין האומר הרי את מקודשת לחציי. המקדש חצי אישה אינה מקודשת, ולעומת זאת, המקדש אישה לחציו

(ב). בטעם שהאיש מעוניין להודיע זאת לאישה, עיין בחידושי הריטב"א במקום.

במפורש הקידושין חלים. המיעוט של "איש ולא חצי איש" מתייחס רק לאופן שבו חציו עבד וחציו בן חורין מקדש אישה, בניגוד למיעוט של "אישה ולא חצי אישה" המתייחס לאשה רגילה ולא דווקא לחציה שפחה וחציה בת חורין.¹



ביאור הדרשה "איש ולא חצי איש" לדעת הראב"ד

יש להדגיש, במושכל ראשון דעת הרשב"א היא הביאור הפשוט והסביר בסוגיה, בניגוד לדעת הראב"ד שהיא מחודשת.² נתייחס לביאור דעת הראב"ד. הרשב"א כתב בדעת הראב"ד "אבל איש דכתב רחמנא לא ממעט התקדשי לחצי, דהא אפשר דה"ק לה אי בעינא למינסב אחריתי נסיבנא, ולא מיעט רחמנא אלא מי שהוא חצי איש דהיינו חציו עבד וחציו בן חורין".

נציג את דברי האבני מילואים סימן ל"א סעיף קטן כ"א המבאר את דעת הראב"ד:

"... והנה לפמ"ש הרשב"א א"כ באומר בפי' התקדשי לחצי ולא לכולו דאינה מקודשת דה"ל חצי איש ותימה דלא הובא ברמב"ם ובטור וש"ע ומסתימת דבריהם משמע דהתקדשי לחצי לעולם מקודשת, ונראה דס"ל כשיטת הראב"ד הובא ברשב"א שם דלחצי איש לעולם מקודשת כיון דקרא דכתיב כי יקח איש ע"כ לא דוקא איש למדרש ולא חצי איש כיון דמסתמא דהתקדשי לחצי משמע דמקדשה כולה ואי בעינא נסיבנא אחריןא וכיון דחצי איש לא ממעט א"כ ממילא מקודשת אפי' באומר לחצי ממש ולא לכולו ע"ש מיהו ברשב"א שם השיג עליו וע"ש".

נראה מלשונות אלו שהראב"ד מבסס את פרשנותו על הכרח הנובע מסיבות של כללי אופן הדרשה, הכרח זה מאלץ אותנו למקם את דרשת חז"ל הממעטת "איש ולא חצי איש" דווקא באופן של חציו עבד וחציו בן חורין.³ דרשתנו מורכבת משתי קטגוריות, נושא הפסוק - "איש" והמיעוט - "ולא חצי איש". באופי הדרשה יכולה להיות רק התייחסות לשתי קטגוריות, האחת - "האומר הרי את מקודשת לי (קידושין נורמטיביים)" והשנייה - "האומר הרי את מקודשת לחצי". הקטגוריה השנייה - "האומר הרי את מקודשת לחצי" - מכילה שני אופנים. האחד, האומר לחצי סתם, שם, וודאי כוונתו רק להודיע שברצונו לקדש עוד אישה. השני, האומר לחצי ולא ולכולי, שם, המקדש מפרש באופן ברור שכוונתו לקדש לחציו ממש.

ג). בדין המקדש חציה שפחה וחציה בת חורין עיין בסוגיית הגמרא במסכת גיטין דף מג ע"א.

ד). בהמשך נחיד עד כמה פרשנותו של הראב"ד מחודשת. בהמשך (עיין גם הערה ח והערה י) בפרק 'התייחסות הרשב"א לדעת הראב"ד' נראה שהרשב"א מודה בעיקרו לגישתו של הראב"ד וחלוק עליו רק מטעמים הנובעים מקשיים מסוגיות אחרות בש"ס. הרשב"א מודה בעיקרו לגישתו של הראב"ד עד כדי כך, שכתוצאה מזו הרשב"א נדחק בסוגייתו ומפרש שלמסקנה הגמרא חוזרת בה מדרשת חז"ל "איש ולא חצי איש" ואינה דורשת אותה כלל. עלינו להדגיש, גם כעת שאנו מכריחים שהרשב"א מודה לעקרונות הדרש של הראב"ד, עדיין עקרונות אלו מחודשים ונוגדים את התפיסה הפשוטה.

ה). עיין בהמשך בפרק 'דעת הרמב"ם ופרשנות רבי שמעון שקאפ בדעת הרשב"א'. שם, הצגנו ביאור שונה בדעת הרמב"ם והראב"ד.

אם הדרשה, איש ולא חצי איש, הייתה ממעטת את הקטגוריה של אמירת "הרי את מקודשת לי לחצי", המיעוט היה חייב להתפרש בכל האופנים הכלולים בקטגוריה, גם באופן שהמקדש מתכוון להודיע שהוא מעונין לקדש אישה נוספת ואין כוונתו לקדש ממש לחציו, וגם באופן שהמקדש מפרש שכוונתו לחציו ולא לכולי. הראב"ד גורס שאנו מוכרחים למעט את כל הקטגוריה של "ולא חצי איש" המכילה את כל האופנים. ממילא, אין באפשרותנו לייחס את דרשת חז"ל "איש ולא חצי איש" רק לאופן שכן חורין מקדש לחציו ולא לכולו במפורש. זאת, מפני שכשמדייקים "איש ולא חצי איש" אין הדקדוק יכול להתייחס לאופן פרטי בקטגוריה, בו האיש ביאר שכוונתו לחציו ממש. הדקדוק חייב להתייחס לכל הקטגוריה של האומר הרי את מקודשת לחצי. כלומר, "איש ולא חצי איש" מלמד שבכל אופן הקטגוריה של האומר התקדשי לחציו אינה מקודשת. לאור זאת, אין אפשרות כלל לייחס את הדרשה לבן חורין, שהרי בבן חורין האמירה "מקודשת לחצי" מתפרשת גם באופן שכוונתו לקדש את האישה לכולו, ורק על ידי האמירה "מקודשת לחצי" הוא מודיע לאישה שהוא חפץ לקדש אישה נוספת.

כתוצאה מזה עלינו למצוא שתי קטגוריות אחרות לדרשה "איש ולא חצי איש". ממילא, אנו חייבים לפרש שהקטגוריה האחת היא קידושין של בן חורין - האומר הרי את מקודשת לי או לחציי בבן חורין, והשנייה האומר הרי את מקודשת לי או לחציי בחצי עבד וחצי בן חורין.

כעת אנו מפרשים את דרשת חז"ל "ולא חצי איש" בחציו עבד וחציו בן חורין. באופן זה הדרשה מתייחסת לכל אופן, בכל מצב הקטגוריה של האמירה "מקודשת" אינה מועילה לתפיסת קידושין בחציו עבד וחציו בן חורין. לפירוש זה, ה"איש" וה"חצי איש" שבדרשה מתייחסים לשתי קטגוריות, שבכל קטגוריה כל הדינים באופנים השונים מסתברים. ה"איש" בפסוק "כי יקח איש..." מתפרש שבכל אופן של קידושין בן חורין הקידושין חלים, אפילו המקדש לחציו ולא ולכולי במפורש. הפירוש מסתבר, מפני שבכל אופן קידושין האיש "חזיא לכוליה", כמו שיבואר לקמן. ה"חצי איש" במיעוט "ולא חצי איש" מתפרש שבכל אופן קידושין חצי עבד וחצי בן חורין אינם חלים. הפירוש מסתבר, מפני שבכל אופן הקידושין הם "לא חזיא לכוליה", כמו שיבואר לקמן.⁸

ברם, יש להעיר מלשון הרשב"א שהצגנו למעלה:

"... הו"ל למיפשט מדכתיב איש ולא חצי איש דאלו להתקדשי לחציי לא אתי דהא חזיא לכוליה ואי בעינא נסיבנא אחריתי קאמר כדאמרינן הכא ואיתא נמי התם".

(1). כפי המסתבר והנראה, לכאורה מדעת הרשב"א. נדגיש, כתבנו שרק "לכאורה" נראית תובנה זו מהרשב"א. כבר הזכרנו בהערה 1 שבהמשך בפסק התייחסות הרשב"א לדעת הראב"ד נראה שגם הרשב"א מודה לעקרונות הדרש של הראב"ד וכתוצאה מזה נזקק הרשב"א לבאר שהגמרא חזרה בה לגמרי מדרשת "איש ולא חצי איש, אשה ולא חצי אשה".

(2). באופן זה אין כלל הבנה מדוע שלא יתפסו קידושין, הרי אין כאן שוני מהותי משאר פעולות של קידושין.

(3). באופן זה יש הבנה מדוע לא יתפסו קידושין, כי יש כאן שוני מהותי משאר פעולות של קידושין, בהם הקידושין מתייחסים למקדש שלם, הראוי לקדש לכולו, מה שאין כן במקרה שלנו, שאינו ראוי לקדש לכולו.

(4). ביחס לאופייה הדיקטטי של דרשת חז"ל לשיטת הראב"ד, עיין בהמשך בפסק "שתי הדגשות חשובות".

העולה מזה, שהגדרת "חצי איש" לדעת הראב"ד היא - החלת קידושין באופן שיש אפשרות לייחס את הקידושין רק אל חצי איש. הגדרת "חצי איש" לדעת הרשב"א היא - החלת קידושין באופן שהקידושין מתייחסים רק אל חצי איש.⁹



ספק הגמרא בגיטין לרשב"א, לרש"י ולראב"ד

לאור זאת, לדעת הרשב"א נצטרך לפרש את לשון הגמרא בגיטין - "אם תמצא לומר בן ישראל שאמר לבת ישראל התקדשי לחציי מקודשת, דחזיא לכוליה, הא לא חזיא לכוליה" - בשונה מהאופן שהצגנו לשיטת הראב"ד, שהרי לדעת הרשב"א, האומר מקודשת לחציי אינה מקודשת גם באופן ש"חזיא לכוליה"¹⁰, כלומר אף על פי שיש אפשרות לייחס את הקידושין למקדש שלם אין האשה מקודשת לחציו. בלשון פירוש רש"י בגיטין מיושבת שיטת הרשב"א. נציג את לשון פירוש רש"י בגיטין: "אם תמצא לומר - כלומר אי בעית למפשט מדקיימא לן התקדשי לחציי מקודשת לא דמי דהתם בר חורין הוא וחזיא לכוליה והכי קאמר לה אי בעינא נסיבנא אחריתי בהדיך אבל הא לא חזיא לפלגא דעבדות דידה".

בפירוש רש"י מבואר דרך שונה בביאור לשון הגמרא - "חזיא לכוליה". לרש"י כוונת הגמרא היא עקב שחזיא לכוליה, ממילא אנו מפרשים את כוונתו להודיע לאישה ש"אי בעינא נסיבנא אחריתי בהדיך"¹¹.

יש להצביע על שוני בספק הגמרא בגיטין - "מי שחציו עבד וחציו בן חורין שקידש בת חורין, מהו" בין דעת הרשב"א ורש"י לבין דעת הראב"ד. לראב"ד שני צדדי הספק מגלמים סברות מנוגדות והפוכות לגמרי. הצד בספק הגמרא שבמקדש אישה לחציי (ולא לכולי) מקודשת מה שאין כן בחצי בן חורין מבוסס על התובנה, בה, באופן בו הקידושין ראויים להתייחס אל כולו, אלא שהמקדש שייר בקניינו מצדו, יותר מסתבר שהקידושין יחולו, מאשר אופן בו המקדש מוגבל ואינו יכול לייחס את הקידושין לכולו. בניגוד לכך, הצד בספק הגמרא שבמקדש חצי אישה אינה מקודשת מבוסס על התובנה, בה, באופן בו הקידושין ראויים להתייחס אל כולה, אלא שהמקדש שייר בקנינו מצדו, יותר מסתבר שהקידושין לא יחולו, מאשר אופן בו המקדש מוגבל ואינו יכול לייחס את הקידושין לכולו. נמצא שסברת שייר בקנינו לצד אחד בספק היא סיבה שלא יתפסו קידושין ולצד האחר היא סיבה שיתפסו קידושין.

9. יש להדגיש, לרשב"א, הסוגיה בגיטין מסתפקת, אם ההגדרה של "החלת קידושין באופן שהקידושין מתייחסים רק אל חצי איש" (המוזכרת בסוגיה בקידושין כמצב בו אין תופסים קידושין - "ולא חצי איש") היא רק באופן ששייר בקנינו, כאשר הייתה לו אפשרות לייחס את הקידושין לכולו, או אפילו באופן שלא שייר בקנינו, כחציו עבד וחציו בן חורין. הדברים יבוארו בסמוך. לדעת הראב"ד, הסוגיה בגיטין אינה הולמת את הסוגיה בקידושין. לאור זאת, הרשב"א מקשה לדעת הראב"ד ממה שהסוגיה בגיטין מסתפקת בדין חציו עבד וחציו בן חורין, בניגוד לסוגיה בקידושין שפשוט לה שאין תופסים קידושין באופן זה.

יד. בדרך הפרשנות שהצגנו לראב"ד.

טו. יש להדגיש, לאור הדברים, פירוש הראב"ד בלשון הגמרא בגיטין מיושב ומסתבר יותר מפירוש רש"י.

לדעת הרשב"א ורש"י אין אנו מוצאים כלל נגיד כל כך קיצוני והופכי בצדדי ספק הגמרא. הצד בספק הגמרא שבמקדש אישה לחצי מקודשת מבוסס על התובנה, האיש אינו מעוניין כלל לייחס את הקידושין רק לחציו, אלא להודיע לאשה שהוא מעוניין לקדש אישה נוספת. הצד בספק הגמרא שבמקדש חצי אישה אינה מקודשת מבוסס על התובנה, אין כוונת האיש להודיע לאשה שהוא מעוניין לקדש אישה נוספת, אלא כוונתו לייחס את הקידושין רק לחציה^ט.



התייחסות הרשב"א לדעת הראב"ד

פי שהיצגנו עד עתה, טעמו של הראב"ד מתייחס רק להכרח הנובע מאופייה הדיקטי של דרשת חז"ל "איש ולא חצי איש". ההכרח לשיטתו של הראב"ד עוסק בכללי "שפתה של התורה", אך לא בהגדרות והטעמים ההלכתיים. לראב"ד דרשת חז"ל "איש ולא חצי איש" מתייחסת רק לאופן התיאטרלי של הסיפור של "האומר התקדשי לי לחצי" ולא למהות הסיפור ותוכנו. דרשת חז"ל אינה "מבחינה" במהות הסיפור של "האומר הרי את מקודשת לי לחצי" ואינה מפצלת מקרה זה לשני אופנים - "דאי בעינא למינסב אחריתי נסיבנא" ו"דמפרש לה לחצי ממש ולא לכולי". לכאורה, תיאטרליות ומהות המקרה נמצאים בשורש מחלוקתם של הרשב"א והראב"ד. הרשב"א חולק על הראב"ד וסובר שדרשת חז"ל "ולא איש" מתייחסת למהות הסיפור וממעטת רק אופן של "התקדשי לחצי ולא לכולי"^ט.

למרות שדעת הרשב"א, כפי שהצגנו אותה כעת, מסתברת יותר מדעת הראב"ד, נראה שהרשב"א מודה לעקרונות תפיסת אופי הדרש שסובר הראב"ד - דרשת חז"ל מתייחסת רק לאופן התיאטרלי של הסיפור של "האומר התקדשי לי לחצי" ולא למהות הסיפור. קביעה זו

טז. יש להדגיש, הצגת הספק בגיטין מסתברת ומיושבת יותר לדעת הרשב"א ורש"י מאשר לדעת הראב"ד. הקוטביים הכל כך מנוגדת בספק הגמרא בגיטין, לאור פרשנות הראב"ד היא פחות מסתברת מאשר צדדי ספק הגמרא בגיטין לאור פרשנות הרשב"א ורש"י. ברם, יש מקום לבאר בדעת הראב"ד שיש חילוק בין שיוור בייחוס החלת הקידושין למקדש לבין שיוור בהחלת הקידושין לאישה המתקדשת. בשיוור בחלות הקידושין ביחס למקדש, מסתבר יותר ששיוור בהחלה שלמה אינו מהווה בעיה. זאת, בניגוד למוגבלות בהחלה שלמה, בה יש קושי יותר להחיל חלות קידושין מוגבלת ביחס למקדש, כקידושין חצי בן חורין. בשיוור בחלות הקידושין אצל האישה המתקדשת, מסתבר יותר שמוגבלות בהחלה שלמה אינה מהווה בעיה, ובחצי אישה אינה מקודשת רק מחמת שיש שיוור בהחלה שלמה. הסתברות זו, בהחלת הקידושין אצל האישה אינה קיימת באותה מידה ביחס למצב בו יש מוגבלות בהחלת הקידושין בשלמות ביחס למקדש, כקידושין חצי בן חורין. (עיין הערה כג).

יז. הבהרה: במאמר זה המילה "תיאטרלי" מבטאת התייחסות לאספקט השטחי של המקרה והאירוע העומד לפנינו, ובמקביל התייחסותנו מתעלמת מתוכנו המהותי של המקרה והאירוע. בהקשר למאמרו: האספקט השטחי של אירוע בו אדם אומר לאישה "הרי את מקודשת לי לחצי" הוא שהאדם מקדש לחציו. הנראות של המעשה אומרת לנו שאנו רואים אדם המקדש אישה לחציו. ברם, מהות המעשה ותוכנו הפנימי הוא שהוא מקדש את האישה לכולו, רק כוונתו להודיע לה שהוא יקדש אישה נוספת בעתיד.

יח. נדגיש, רק "לכאורה", כפי שיבואר בהמשך.

יט. כבר הזכרנו עד כמה מחודשת תפיסת הראב"ד, שדרשת חז"ל מתייחסת לתיאטרליות שבסיפור ומתעלמת ממהות הסיפור עצמו.

מסתמכת על תופעה מעניינת הבולטת בהשגות הרשב"א על דעת הראב"ד. הרשב"א משיג על דעת הראב"ד שלוש השגות, ההשגות הראשונות הן מסוגיות הש"ס, ממסכת גיטין וממסכת יבמות, לבסוף, בהשגת הרשב"א השלישית - "הוה לן למימר דאשה דקא ממעט רחמנא דומיא דחצי איש..."^כ - חותם הרשב"א באי הסכמתו לכך שההגדרה ההלכתית של "ולא חצי" תהא סובלת שניות. בדין ולא חצי איש ההגדרה היא "לא חזיא לכוליה" (בחצי בן חורין). בדין ולא חצי אישה ההגדרה היא ששייר בקנינו^{כא}. הרשב"א לא משיג כלל על עצם התייחסות הראב"ד לדרשת חז"ל "איש ולא חצי איש", אלא רק על הניגוד העולה בדרשת חז"ל בין "חצי איש" לבין "חצי אישה".

על פי קביעה זו נוכל לפענח וליישב קושי בדברי הרשב"א. כפי שהצגנו, הרשב"א מציג את פרשנותו החולקת על הראב"ד וטוען שהסוגיה היא כפשוטה, בהכרח ב"חציין מקודשת" הוא משייר בקנינו "דהא א"א לומר דאי בעית להתנסבא לאחרני מתנסבת קאמר לה דהא איתתא לבי תרי לא חזיא". בהתקדשי לחציין אין הכרח שהוא משייר בקנינו: "לאו משייר בקנינו הוא דה"ק לה אי בעינא למינסב אחריתי נסיבנא". לכאורה, להבנת הרשב"א אין הכרח כלל לומר שכעת הגמרא חוזרת בה מדרשות חז"ל "איש ולא חצי איש", "אשה ולא חצי אשה".

כעת אפשר לומר שדרשת חז"ל מתייחסת למהות הסיפור. שתי הדרשות, דרשת "איש ולא חצי איש" ודרשת "אישה ולא חצי אישה" מתייחסות למהות הסיפור. איש ולא חצי איש כאשר הוא משייר בקנינו (ומפרש שכוונתו לקדש את האישה רק לחציו), אישה ולא חצי אישה מחמת שהוא משייר בקנינה. למרות זאת, הרשב"א כותב: "...כלומר לאו טעמא דידי משום אשה ולא חצי אשה כדס"ד, אלא משום שירא דמשייר בקנינו דליכא למימר דה"ק לה אי בעית לאינסובי מינסבת דאתתא לבי תרי לא חזיא וכו'".

(כ). לשון הרשב"א.

(כא). שניות זו מתגלמת בהשגת הרשב"א על הראב"ד - "ועוד דלדברי הרב ז"ל הוה לן למימר דאשה דקא ממעט רחמנא דומיא דחצי איש ולמעוטי דבחציה שפחה ודחציה בת חורין קא ממעט אבל מקדש חצי אשה כיון דחזי' ליה כולה מקודשת".

יש להדגיש, השניות בעצם קביעת ההלכה שלגבי חצי אישה, אי תפיסת קידושין היא, על כל פנים גם בחזייה לכולה, ובניגוד לזאת, אי תפיסת קידושין בהתייחסות הקידושין לחצי איש היא רק בלא חזייה לכולה, אינה תמוהה מצד ההיגיון. שתי ההלכות, "לא חצי איש" ו"לא חצי אשה" עוסקות בשני נושאים שונים (כפי שכתבנו בהערה יח). נושא אחד, אי האפשרות של תפיסת קידושין בחצי אשה, נושא שני, אי האפשרות לייחס את קידושי האישה לחצי איש.

טענת הרשב"א שמדעת הראב"ד עולה שניות בין שתי ההלכות, "לא חצי איש" ו"לא חצי אשה" אינה מתייחסת לעצם ההיגיון של ההלכות, אלא לשניות שבפרשנות לשון הדרש בתורה. נבאר את השניות עליה מצביע הרשב"א, כלפי "לא חצי איש" אנו מפרשים שהלשון מתייחסת לחצי שהוא החלק הבלעדי בו ניתן להחיל תפיסת קידושין, כלפי "ולא חצי אשה" אנו מפרשים שהלשון מתייחסת לחצי שהוא חלק משלם, כאשר ניתן להחיל תפיסת קידושין בכל השלם. במילים אחרות: כלפי "לא חצי איש" אנו מפרשים שהלשון מתייחסת לייחוס של חלות קידושין לישות שלמה של חצי איש, ה"חצי איש" הוא יחידה של מציאות עצמית. כלפי "ולא חצי אשה" אנו מפרשים שהלשון מתייחסת לחצי חלות של קידושין החלים על חצי מהאישה השלמה. לאור הדברים, קושיית הרשב"א מצטמצמת וקובלת רק על אי הזהות באופי הדרשות ואינה מצביעה על ניגוד מהותי בין דין "ולא חצי איש" לבין דין "ולא חצי אישה". לאור זאת, אפשר ליישב את קושיית הרשב"א. אפשר שהראב"ד אינו מסכים עם קושי זה. לראב"ד אין קושי שלא תהא זהות פרשנית בין אופיין של שתי הדרשות, "איש ולא חצי איש" ו"אישה ולא חצי אישה".

נראה מלשון זו שהרשב"א מודה לעקרונות הדרש שסובר הראב"ד, כפי שצינו. ממילא, הרשב"א לא יכול לחלוק על הרשב"א ולהשאיר את דרשות חז"ל "ולא חצי איש, ולא חצי אשה" על כנם. כדי לחלוק על הראב"ד, מוכרח הרשב"א לומר שלמסקנה הגמרא חוזרת בה כליל מדרשת חז"ל, ומיעוט חצי אישה נובע מהסברה ששייר בקנינו²².



דעת הרמב"ם ופרשנות רבי שמעון שקאפ בדעת הרשב"א

יש המתבססים על דעת הרמב"ם ומפרשים על פיה את דעת הראב"ד המובאת בחידושי הרשב"א. נציג את לשון הרמב"ם (הלכות אישות פרק ג' הלכה ט'):

"האומר לאשה התקדשי לחציי הרי זו מקודשת, הא למה זה דומה לאומר לה תהיי אשתי את ואחרת שנמצא שאין לה אלא חצי איש, אבל אם אמר לה חציין מקודש לי אינה מקודשת שאין אשה אחת ראויה לשנים..."

מלשון הרמב"ם נראה שהטעם שאשה אינה ראויה להתקדש לשנים אינה הוכחה שכוונתו לקדש חצי אשה, אלא שזה הטעם עצמו שהמקדש חצי אישה אינה מקודשת. כמו כן, הטעם שאיש יכול לקדש שתי נשים אינו סיבה המבארת שכוונת המקדש אינה לקדש לחציו וכוונתו רק להודיע שכוונתו לקדש עוד אשה. הטעם שאיש יכול לקדש שתי נשים מנמק מדוע יש אפשרות לקדש אשה לחציו. יש להדגיש, דרך זו אינה הולמת כל כך את לשון הגמרא - "וה"ק לה, דאי בעינא למינסב אחריתי נסיבנא". ר' שמעון שקאפ היטיב לבאר פרשנות זו בחידושו.

נציג את פרשנותו של ר' שמעון המבטא רעיון זה:²³

אמר רבא התקדשי לחציי מקודשת, חציין מקודשת לי אינה מקודשת כו' הכי קאמר אי בעינא למינסב אחריתא נסיבנא. ועי' בחי' הרשב"א שהביא בשם הראב"ד ז"ל דאיש הכתוב בתורה למעוטי מי שחצי עבד וחצי בן חורין דהתם ודאי הוה חצי איש כדאיתא בגיטין. ועי' מה שתמה על דבריו דמ"ש אשה מאיש, דאשה נמי נימא דהא דכתוב אשה ממעטינן חצי שפחה וחצי בת חורין.

ונלענ"ד דהנה צריך לבאר באיש שפירש להדיא שאינו מקדש רק לחצי גופו דבגמ' אמרינן דמפרשינן כונתו שאם ירצה ליקח עוד אשה יקח - דאי בעינא למינסב אחריתא נסיבנא, ודין זה אם יפרש להדיא שאינו מקדש רק לחצי גופו - לא נזכר להדיא, אמנם נראה ברור דגם בכה"ג מהני מדלא חילקו בזה הש"ס והפוסקים וסתמו דבריהם דמהני. וכן מוכח מדברי הראב"ד שכ' דהמיעוט קאי רק על חצי עבד ולא לחצי איש. ומה שכ' הרשב"א

כב). דעת רש"י, כפי שתוצג בפרק 'ספק הגמרא בגיטין לרשב"א, לרש"י ולראב"ד' וזה לדעת הרשב"א, אך אין הכרח שרש"י מודה לרשב"א ואינו חולק על עקרונות הדרש של הראב"ד. אפשר שרש"י חולק על הראב"ד מטעם שלשית רש"י, דרשת חז"ל מתייחסת למהות הסיפור ולא לתיאטרליות שבסיפור, כפי שנציג בתחילת פרק 'התייחסות הרשב"א לדעת הראב"ד'.

כג). חידושי רבי שמעון שקאפ על מסכת קידושין סימן ט"ו.

דלא מצינו לפרש על חצי איש דאפשר דהכי קאמר לה אי בעינא נסיבנא אחריתא לא זכיתי להבין דבריו דהא קרא מצי למעט היכא דפריש בהדיא.

וע"כ נראה דליכא חסרון אף במפרש להדיא דמקדש לחצי גוף. והטעם שאמרו בגמ' "אי בעינא למינסב אחריתא" הוא לצייר דכיון דיכול למינסב אחריתא אין כאן חסרון מה שאינו מקדש רק לחצי גופו, ובאשה כיון שהקפידה תורה שתהא מיוחדת רק לאחד איכא חסרון מה שמשיר חציה השני לאחר. וכן משמע קצת מדברי רש"י ז"ל כאן, וז"ל: איתתא לבי תרי לא חזיא להנשא להם אי אפשר הילכך האי לא קדיש אלא פלגא וחציה נשאר לאחר ולכן אינה מקודשת לזה עכ"ל. ומוכח מדבריו דמטעם זה דאיתתא לבי תרי לא חזיא משו"ה לא מהני שיור שע"ז לא תהיה מיוחדת לזה, אבל באיש ליכא חסרון זה דהרי לא הקפידה תורה שיהיה המקדש מיוחד לאשה זו ולא לאחרת.

בספר אהל תורה^כ מצוין שפרשנות דעת הרמב"ם המוצגת כאן היא גם פרשנותו של הגר"נ פרצוביץ, אשר נדפסה בספר הזיכרון אהל חייא. בנוסף, בספר אהל תורה מייחס הכותב לכוונת הראב"ד את שיטת הרמב"ם שתיארנו כאן. גם בספר הערות וציונים^{כז} מייחס הכותב לכוונת הראב"ד פרשנות, הוזהה במקצת לפרשנות המופיעה בספר אהל תורה. אמנם, המדקדק היטב בלשון הרשב"א יבחין בנקל שהרשב"א מבאר את דעת הראב"ד באופן אחר מדעת הרמב"ם, וכפי שהרגיש בזאת ר' שמעון שקאפ במובאה שהבאנו משמו. הביאור שמציע רבי שמעון שקאפ בסוגיה אינו ביאור בדעת הרשב"א, והכותב לא דקדק בדבריו. גם הפרשנות המובאת בספר הערות וציונים אינה מתקבלת על הדעת, לאור לשונו של הרשב"א. עוד עיין בביאור דעת הראב"ד בספר ברכת שמואל^{כח}.

הכותבים המזהים את פרשנות הראב"ד עם דעת הרמב"ם, או בסגנון דומה, נתמכים על הרצון ליישב ולבאר את דעת הראב"ד. ממילא, אין הם מתחשבים בהבנת הרשב"א החולק על דעת הראב"ד ושולל את דרכו. ברם, בדעת הראב"ד כאן אנו מאמצים פרשנות בדברי הראב"ד הנאמנת לדברי הרשב"א אשר מפרש את דעת הראב"ד ומקשה עליה. אנו מאמצים את פרשנותו של האבני מילואים (סימן ל"א סעיף קטן כ"א) - "וכיון דחצי איש לא ממעט א"כ ממילא מקודשת אפי' באומר לחציי ממש ולא לכולו" - בדעת הראב"ד. פרשנות זו מדוקדקת היטב בלשון הרשב"א. האבני מילואים שולל את הפרשנויות של דעת הרמב"ם שהוצגו בספר אהל תורה ובספר הערות וציונים. יש להדגיש שלמרות זאת, דעת האבני מילואים ששיטת הרמב"ם זהה לשיטת הראב"ד.

יש להדגיש תובנה חשובה מאד, הדרך המסתברת בדעת הרמב"ם היא פרשנותו של הגרנ"פ, הדרך המסתברת בדעת הראב"ד (לאור דברי הרשב"א) הינה פרשנותו של האבני מילואים. נמצא שאנו מכריעים "הכרעה שלישית", דרכו של הרמב"ם אינה זהה לדרכו של הראב"ד. יש להעיר, הדרך המסתברת בפרשנות דעת הרמב"ם היא דרכו של הגרנ"פ, אף על פי שדרך זו אינה

כד). אהל תורה קידושין דף ז ע"א, מהדורה שעל יד ישיבת אור אלחנן.

כה). לרב אהרן אוסטרן.

כו). לרב"ד ליבוביץ למסכת קידושין סימן ז' אות ב'.

הולמת כל כך את לשון הגמרא - "וה"ק לה, דאי בעינא למינסב אחריתי נסיבנא" (כפי שהערנו). זאת, מפני שלשון הרמב"ם - "הא למה זה דומה לאומר לה תהיי אשתי את ואחרת" מכריחה דרך זו. לשון הרמב"ם מכריחה אותנו לומר שהרמב"ם העדיף לדחוק את לשון הגמרא - "וה"ק לה..." יש עדיפות לדחוק את לשון הגמרא, אשר מתאפיינת בקיצור לשון, וליישב את לשון הרמב"ם שכתב ספר הלכה ולשונו מדוקדקת יותר. בניגוד לזאת, בפרשנות הרשב"א לדעת הראב"ד יש עדיפות להעמיד את לשון הגמרא והרשב"א החוזר על לשון הגמרא - "וה"ק לה..." באופן מיושב ומסתבר, ולא לדחוק את לשון הגמרא והרשב"א כשיטת הרמב"ם. זאת, מפני שהרשב"א חוזר על לשון הגמרא - "וה"ק לה..." ואין דרך הראשונים לקצר בלשונם כדרך הגמרא, אלא דרכם לדקדק בלשונם יותר מלשון הגמרא.

מסתבר שהמניעים של האבני מילואים לשלול את פרשנותו של הגרנ"פ בדעת הרמב"ם נובעים מכך שהאבני מילואים שולל לגמרי את ההיגיון המתגלם מפרשנותו של הגרנ"פ, היגיון המתואר בראשית דברינו בשם הגר"ש שקאפ וספר אהל תורה.



שתי הדגשות חשובות

לדרכנו, יש להדגיש שתי הדגשות חשובות:

א. טעמו של הראב"ד מתייחס רק להכרח הנובע מאופייה הדידקטי של דרשת חז"ל "איש ולא חצי איש". ההכרח לשיטתו של הראב"ד עוסק בכללי "שפתה של התורה", אך לא בהגדרות והטעמים ההלכתיים. לראב"ד דרשת חז"ל איש ולא חצי איש מתייחסת רק לאופן התיאטרוני של הסיפור של "האומר התקדשי לי לחצי" ולא למהות הסיפור. דרשת חז"ל אינה "מבחינה" במהות הסיפור של "האומר הרי את מקודשת לי לחצי" ואינה מפצלת מקרה זה לשני אופנים - "דאי בעינא למינסב אחריתי נסיבנא" ו"דמפרש לה לחצי ממש ולא לכולי". ההגדרות והטעמים לדיני התורה לשיטתו של הראב"ד מבוארים בספר ברכת שמואל^כ ובסוגיה בגיטין - "חזיה לכוליה" כפי שביארנו בתחילה.^{כז} הרשב"א יפרש את לשון הגמרא בגיטין "חזיה לכוליה" כפירוש רש"י שם, כפי שהראנו בתחילה.

ב. לכאורה, תיאטרליות ומהות המקרה נמצאים בשורש מחלוקתם של הרשב"א והראב"ד, אבל רק לכאורה, שכן כפי שהזכרנו לעיל^{כח} שבפרק 'התייחסות הרשב"א לדעת הראב"ד', אנו מראים שהרשב"א מודה בעקרון להבנתו של הראב"ד וחולק עליו מטעמים הנובעים מקשיים בסוגיות הש"ס. לכן, לשיטתו, הוא נדחק שהגמרא חזרה בה מדרשת חז"ל "איש ולא חצי איש".

יש להדגיש, עד כמה מחודשת תובנה זו שדרשת חז"ל מתייחסת לתיאטרליות שבסיפור ומתעלמת ממהות הסיפור עצמו.

כז. סימן ז' אות ב' (עיין הערה יד).

כח. פרק 'ביאור ההגדרה ההלכתית של 'חצי איש' לדעת הראב"ד והרשב"א'.

כט. הערה ו והערה ח.

בבסיס אי ההסכמה של אלו¹ שמיאנו בהבנת הראב"ד לאור דברי הרשב"א על פי פרשנותו של האבני מילואים, עומדת נקודת החידוש שבדברים שהדרשה מתייחסת לתיאטרליות השטחית שבסיפור ולא למהות הסיפור. קביעה מחודשת ותמוהה זו כל כך חזקה, עד שיש מקום לערער על פרשנותו של האבני מילואים ולהעמיס בדברי הרשב"א את פרשנותם של אלו השוללים את פרשנותו של האבני מילואים.

נקודת המוצא להבנת פרשנות האבני מילואים עומדת על כך שפרשנותו לסיפור התורה "כי יקח איש אישה" והדיוק "ולא חצי אישה" מתייחסים למיעוט הסיפור של הרי את מקודשת לחצי בכל אופן. הבנת חז"ל שבאופן עקרוני היינו אומרים שהתורה ממעטת שכאשר האיש אמר הרי את מקודשת לי לחצי, אפילו אם הייתה כוונתו להודיע שברצונו לקדש אישה נוספת בעתיד אינה מקודשת. התורה מתארת קידושין באופן תיאטרלי ושטחי ואינה מפרטת את פרטי ומהות הסיפור. כלומר, הלימוד מהפסוק מתבסס על זה שהתורה עוסקת אפילו באופן שאנו יודעים שאיש מקדש את כל האישה לכולו. ממילא, היה צריך למעט כל אופן של הרי את מקודשת לחצי. זאת, מפני שבאופן שטחי בלבד לפנינו קידושין לחצי איש, האיש אמר "הרי את מקודשת לחצי". לאור זאת, פסוקי התורה היו באים למעט מצב, בו אין אנו רואים איש שמקדש את כל האישה לכולו, אף על פי שאכן הוא מקדש את האישה לכולו.

במילים אחרות: בשפת הדרש, באופן עקרוני היה ראוי שכל קידושין של ישראל גמור בלשון "הרי את מקודשת לי לחצי" ייכלל בקטגוריה של "ולא חצי איש". ברם, היות וייתכן שבלשון כזאת אפשר שכוונתו לקידושין שלמים, ממילא, אין אפשרות להעמיד את דרשת "ולא חצי איש" באופן זה. לכן ההכרח לכך שבשפת הדרש רק קידושי חצי עבד וחצי בן חורין נכללים בקטגוריה של "ולא חצי איש".

לכן, מסיק הראב"ד, לא יתכן שפסוקי התורה באים למעט מצב זה של בן חורין המקדש אישה לחציו. זאת, מפני שאין כלל הגיון הלכתי המנמק מדוע לא יתפסו קידושין במצב שאנו לא רואים באופן שטחי שהאיש מקדש את האישה לכולו, כאשר האיש כן מקדש את האישה לכולו ורק מודיע לה שכוונתו לקדש אישה נוספת. כתוצאה מזאת, סובר הראב"ד שאי היתכנות זו מכריחה את חז"ל לייחס את מיעוט הפסוק למצב של חצי עבד חצי בן חורין בלבד, שהוא מצב מוחלט.

בקידושי חצי עבד חצי בן חורין מעצם מצבו של המקדש הקידושין מתייחסים רק לחצי האיש. בחצי עבד חצי בן חורין מהות הסיפור והנראות התיאטרלית שבסיפור הם חלקים בלתי נפרדים. ממילא התיבה "איש" בפסוק ממעטת מצב מוחלט של חצי איש. בניגוד לזאת, אם אנו ממעטים מתיבת "איש" בן חורין המקדש לחציו מצב זה אינו מוחלט וכולל שני אופנים, האחד, כאשר כוונתו לכולו, אלא שהאיש מודיע לאישה שהוא מעוניין לקדש אישה נוספת, השני, בו האיש מקדש במפורש לחציו ולא לכולו. מחמת שבמבט שטחי אנו רואים את הקידושין לחצי איש בכל המצבים כמצב אחד, המיעוט מוכרח לכלול את כל המצבים.

ל). "אהל תורה" ו"הערות וצינונים" שהובאו בפרק 'דעת הרמב"ם ופרשנות רבי שמעון שקאפ בדעת הרשב"א'.

היות שבמצב שמקדש לכולו וכוונתו רק להודיע לאישה שהוא מעוניין לקדש אישה נוספת אין מקום כלל להבין שקידושיו אינם קידושין, מוכרחים אנו לומר שמיעוט הפסוק מתייחס למצב מוחלט בו ייחוס הקידושין לחצי האיש הוא מוכרח ומוחלט כקידושי חצי עבד חצי בן חורין.

כתוצאה מההכרח שהמיעוט ולא חצי איש אינו בכל אופן, מסתבר להעמיד את המיעוט באופן מוחלט ולא באופן שאינו מוחלט. לפיכך, אנו ממעטים רק חצי בן חורין שתמיד קידושי לחציו אינם חלים, מה שאין כן באדם רגיל, שלגביו "לחציו" לא מהני רק באופן שפירש להדיא "ולא לכולי".

עוד יש מקום להוסיף בביאור הראב"ד פן נוסף. כתוצאה מההכרח שהמיעוט ולא חצי איש אינו בכל אופן, מסתבר לנו לומר את המיעוט הפחות מחודש. דווקא בחצי בן חורין דלא חזיא לכולא, הפסוק ממעט, מה שאין כן באדם רגיל. הסבר זה תלוי בהנחה שהסברה ההפוכה - שמופיעה בסוגיה בגיטין, אשר הוצגה למעלה - שדווקא בשייר בקנינו יש סברה יותר לפסול את הקידושין מלא שייר בקנינו - כחצי עבד חצי בן חורין - אינה תקפה, או על כל פנים אינה עומדת כנגד הסברה שיותר מסתבר לפסול בלא חזייה לכולו - שלא שייר בקנינו - מחזייה לכולו - ששייר בקנינו.

כפי שהזכרנו, כמובן מצד ההיגיון, יש מקום לחלוק על גישה זו של הראב"ד ולהתייחס למקדש במפורש לחציי ולא לכולי כסיפור שונה לגמרי ממקדש לחציי סתם, ממילא המיעוט של מקדש במפורש לחציי ולא לכולי מתיבת "איש" הוא מוחלט.

לדרכנו, באשר אנו מעוניינים לשמור על נאמנות לטקסט של דברי הרשב"א, התמיהה בגיטת הראב"ד בולטת מאד. מן הראוי לחפש את ההיגיון המסתתר בגישתו. יש מקום להציע ולומר שהראב"ד מתייחס לשני המצבים - המקדש אישה במפורש לחציי ולא לכולי והמקדש סתם אישה לחציי כאשר כוונתו לכולו ולקדש עוד אישה - כמצב אחד המגלם מהות אחת של סיפור. נפרש את הצעתנו. יש מקום לומר שלא ייתכן מושג של מקדש אישה לחציו ממש. דרך משל, לא נתפס מצב בו מאכל מסוים יערב לחצי איש או חצי איש יחבב דבר מה. כמו כן, לא יתכן משולש בעל ארבע זוויות בהחלט אפשר להבין שאין אפשרות מושגית לומר שאדם יחצה את עצמו ויוכל ליצור קשר של אישות רק לחציו. אין מושג של קידושין לחצי איש ולא לכולו, כמו שאין מושג של קנין ממוני לחציו של הקונה. ממילא, אין כלל משמעות לאופן של מקדש אישה לחציו. באופן זה האשה צריכה להיות מקודשת לכולו, אלא אם כן היה הפסוק "איש" שולל משום מה קידושין שנאמרו בלשון של "מקודשת לחציי ולא לכולי". ממילא, מהות הסיפור של מקדש לחציי ולא לכולי במפורש, ומהות הסיפור של מקדש לחציי סתם (כשכוונתו רק לקדש עוד אישה), דומה - לפנינו שני מקרים של קידושי אישה נורמטיביים. ממילא, לראב"ד לא יתכן ואין סיבה לכך שנמעט רק מקדש לחציי ולא לכולי ולא מקדש לחציי סתם, אפילו שכוונתו רק להודיע לאישה שהוא מעוניין לקדש אישה נוספת.

יש להעיר, אף על פי שאין מושג של חלות קידושין לחציו, עדיין יש מקום לחלק ולהתייחס לשני המצבים, מקדש לחציי ולא לכולי ומקדש לחציי סתם, כשני סיפורים בעלי מהות שונה.

במקדש לחציי סתם אין כלל סיפור של "לחציי". במקדש לחציי ולא לכולי המקרה הוא של כוונה למעשה קידושין של "לחציי", אלא, שלמעשה זה אין משמעות בעולם ההלכה, אין מושג של חלות קידושין לחצי איש. גם באופן זה ראוי שהקידושין יהיו חלים לכול המקדש. למרות זאת, אפשר להבין את תפיסת הראב"ד, המתייחסת לשני המצבים כשני סיפורים בעלי מהות אחת. בשני הסיפורים הסיפור במהותו הוא שהמקדש מקדש בלשון מקודשת לחציי והקידושין חלים לכולו.

לכן, ההכרח להעמיד את המיעוט של איש ולא חצי איש רק בחצי בן חורין נובע מחמת שאם לא כן, נצטרך לכלול במיעוט את הסיפור של לחציי סתם, מיעוט שלא ייתכן מסברה כלל. ברם, אי ההסתברות להעמיד את המיעוט בסיפור של "לחציי ולא לכולי" אינו מספיק להכריח אותנו שהמיעוט יתייחס רק לחצי בן חורין. זאת, מחמת שהסברה שגם באופן זה הקידושין חלים לכולו אינה מספיקה כדי לשלול את המיעוט מאופן זה. אפשר שהתורה ממעטת קידושין שנעשו בכוונה שיחולו רק לחציו, אף על פי שהקידושין היו יכולים לחול רק ביחס לכולו ואין מושג של חלות קידושין לחצי איש. לכן, ההכרח לשלול את המיעוט מ"לחציי ולא לכולי" נובע רק מכך שאין אנו יכולים להעמיד את המיעוט ב"לחציי סתם". שם, אין כלל אפשרות להעמיד את המיעוט מחמת שאין כלל חסרון של חצי באופן זה, לא במעשה ובכוונה ולא בתוצאה.

לפצל ולומר שהמיעוט של "ולא חצי איש" ימעט רק את האופן של "לחציי ולא לכולי" ולא את האופן של "לחציי סתם" אינו מסתבר. כפי שאמרנו לעיל, אם כבר לא מיעטנו את האופן של "לחציי סתם", חזינן שהמיעוט אינו מתייחס לכל האופנים. לכן יש אפשרות להעמיד את המיעוט על אופן מסוים. ממילא, האופן של "לחציי ולא לכולי" והאופן של "לחציי סתם" דומים במהותם ביחס לחלות שיכולה לחול מחמתם, כלומר שניהם ראויים להיות קידושין נורמטיביים החלים ביחס לכולו. ממילא, אם אין אנו ממעטים את האופן של "לחציי סתם" מסתבר שלא נמעט גם את האופן של "לחציי ולא לכולי". ממילא, ההכרח להעמיד את המיעוט על חצי בן חורין.



קניין ממוני לחציו

רעיון כעין זה, שהמושג של לייחס קשר של אישות לחציו אינו בנמצא, מוזכר ביחס לייחוס קנין ממוני לחציו בחידושי הריטב"א לקידושין (כג:). בספר אבני מילואים (סימן ל"א סעיף קטן כ"א) מוצגים דברי הריטב"א. האבני מילואים מתקשה מה טעם החילוק שבקניין ממוני אין את המגבלה של קניין לחציו, בניגוד לקידושין. האבני מילואים שולל ליישב קושי זה, על ידי זה שנאמר שהסיבה לחלק בין קידושין לבין קניין ממוני נובעת מכך שרק בקידושין התורה ממעטת חצי איש. זאת, מפני שמבואר בסוגיה שמחמת הסברה של פשטה קדושה בכולה לא היינו לומדים את המיעוט של חצי אישה. יוצא שאם נאמר שמסברה אין חילוק בין מקדש אישה לחציו לקונה קניין ממוני לחציו, היות ובקניין ממוני, ממילא הקניין לכולו וכן הוא בקידושין, יצא שאין אפשרות ללמוד את המיעוט של חצי איש בקידושין. נציג את תורף דבריו:

"ולכא למימר דבקיודשין גזירת הכתוב כי יקח איש ולא חצי איש דהא באשה נמי פריך בש"ס ותפשוט קידושי בכולה ואף על גב דכתיב אשה ולא חצי אשה אלא כיון דפשטה קידושי בכולה ה"ל אשה כולה וא"כ ה"נ כיון דקני לי' לחציו פשטה קנינו בכולו וה"ל כאילו מקדשה לכולו דהכא לא מצינו לתרץ כדמתרצינן באשה משום דאיכא דעת אחרת המעכבו דהא במתנה כשנותן לחבירו לחציו ולא נתרצה הנותן אלא לחציו ואפ"ה פשטה קנינו בכולו וא"כ במפרש לחציו ממש ולא לכולו נמי תהי' מקודשת".

האבני מילואים מיישב את שאלתו על ידי דעת הרשב"א שבקיודשין אין קניין ממוני לאיש. ממילא, אין להשוות קניין ממוני לקידושי אישה. נציג את תורף לשונו של האבני מילואים: "וכיון דאשה לאו קניינו הוא לא אמרינן פשטה קנינו וזכיתו בכולה משא"כ מתנה פשטה קנינו בכולו ודו"ק".

דברי האבני מילואים מנוגדים להצעתנו ביישוב דעת הראב"ד. בהצעתנו אין אנו שוללים את העיקרון ששלל האבני מילואים לומר שהסיבה לחלק בין קידושין לבין קניין ממוני נובעת מכך שרק בקידושין התורה ממעטת חצי איש. אדרבה, זהו תורף הצעתנו בביאור דברי הראב"ד. להצעתנו, אין חילוק במהות המקרים בין מקדש לחציו ממש לבין מקדש לכולו, אין מושג של מקדש לחציו והמקדש לחציו הוא כקניין ממוני לחציו, ממילא הקניין "מתפשט" לכולו. אם כן, על דברינו יהא קשה, כהערת האבני מילואים (בדברי הרשב"א), מדוע לראב"ד אנו צריכים לשלול את המיעוט של חצי איש מבין חורין המקדש לחציו ולא לכולו מהטעם שהמיעוט צריך לכלול גם אופן סתמי שכונתו לכולו ורק רצונו להודיע על כוונתו לקדש אישה נוספת, וזה לא ייתכן. גם ללא טענה זו, היות שאין מושג של קניין לחציו, ממילא הסברה נותנת שהאישה מתקדשת לכולו ואין שייך למעט את המקדש לחציו ולא לכולו, כפי שמחמת הסברה של פשטה קדושה בכולו אין שייך למעט חצי אישה מהפסוק.

להצעתנו בשיטת הראב"ד, נראה לנטות מסברת האבני מילואים - המשווה בין סברת פשטה קדושה בכולה לבין קניין ממוני לחציו המתייחס לכולו. להצעתנו נראה לחלק, דווקא בסברת פשטה קדושה בכולה אנו אומרים שלא שייך שהפסוק ימעט חצי אישה, מפני שלסברת פשטה קדושה בכולה קידושי חצי אישה הם קידושין ראויים, ואין סיבה שהתורה תשלול אותם. המניעה של קידושי חצי אישה בתורה נובעת מכך שהתורה שוללת יצירת קידושי חצי אישה. על ידי סברת פשטה קדושה בכולה ייווצרו גם במקדש חצי אישה קידושין בכל האישה, בזה אין לתורה כלל מניעה. סברת פשטה קדושה בכולה מכשירה קידושי חצי אישה. כל קידושי חצי אישה מתפשטים לכולה. בניגוד לזאת, במקדש אישה לחציו והקונה ממון לחציו, במושכל ראשון הקידושין והקניין מתייחסים לכולו, לא מפני שקידושין וקניין לחציו ראויים להתפשט מקידושי החצי וקניין החצי. אדרבה, בייחוס קניין וקידושין לחציו אין שייך כלל סברת התפשטות מהחצי, כסברת פשטה בהקדש, אלא שהקידושין והקניין מתייחסים לכולו מפני שאין מושג של קידושין וקניין לחציו, כפי שביארנו, ממילא הקניין מתייחס לכולו.

לאור זאת, אף על פי שהמושג של ייחוס קידושין לחציו אינו בנמצא - ויותר נכון לומר מפני שמושג זה אינו בנמצא - מושג זה אינו ראוי, בגלל מיעוט הפסוק "איש ולא חצי איש".

לכן, לולי ההוכחה ממקדש לחציו סתם, ששם הקידושין ראויים ואין שייך למעטם כלל מחמת הפסוק, היינו ממעטים את המכוון לקדש לחציו ולא לכולו במפורש, שאינם קידושין ראויים והיו יכולים לחול רק מפני שאין מושג כלל של לקדש לחציו. בניגוד לזאת, במקדש חצי אישה, אם היינו אומרים פשטה קדושה בכולה, הקידושין של חצי האישה היו ראויים. לכן, לא היינו יכולים למעטם מהפסוק של אישה ולא חצי אישה.

במילים אחרות: אם מסברה היה דין של פשטה קידושין בכולה ואין מניעה שקידושי חצי אישה יחולו, היה בלתי אפשרי למעט קידושי חצי אישה מהפסוק. זאת, מפני שאפשרי ליצור קידושי חצי אישה שיפשטו לאחר מכן בכולה. כלומר, מסברה יש הכשר לקיום המושג של קידושי חצי אישה.^{לא} בניגוד לכך, אף על פי שמסברה אין מניעה שיחולו הקידושין במקדש לחציו, אפשרי למעט קידושי חצי איש. זאת, מפני שאין אפשרות מושגית כלל ליצור קידושי חצי איש ראויים ותקפים. לולי המיעוט, מה שקידושי חצי איש חלים נובע מכך שמבחינה מושגית אין אפשרות של קידושי חצי איש. כלומר, מסברה אין הכשר לקיום המושג של קידושי חצי איש. לכן, אם למרות זאת, היה פסוק מחדש מיעוט קידושי חצי איש, היינו ממעטים פעולת קידושין שאופייה שואף לייחס את הקידושין רק לחצי איש. ובמקביל, בקניין ממוני לחציו, שאין מיעוט בפסוק, אין מניעה שהקניין יחול לכולו.



בהגדרת דין פשטה קדושה בכולה

יש להעיר על דברינו מדברי הקובץ שיעורים (קידושין אות נ"ב). שם, הקשה רבי אלחנן וסרמן איך שייך לומר דין פשטה בקידושין. הלוא דווקא באומר רגלה של זו עולה שייך סברת פשטה בכולה. זאת, מפני שאפילו אם לא היה דין פשטה בכולה הרגל הייתה קדושה. משום כך, על ידי סברת פשטה בכולה, אחר שההקדש חל ברגל מתפשטת הקדושה בכולה. ברם, בקידושין אין אפשרות כלל ליצור חלות קידושין על חצי אישה. חלות כזאת אינה קיימת. ממילא, קשה, כיוון שהחצי אישה לא התקדשה, מהיכן תתפשט הקידושין על כולה. גם בספר המקנה (קידושין ז:), על תוס' ד"ה חציין בפרוטה וכו') הקשה את קושיית ר' אלחנן, עיין מה שיישב שם.

ביישוב קושי זה ביאר רבי אלחנן שאין הכוונה בסברת פשטה קדושה בכולה שהקדושה מתפשטת מחצייה לכולה. סברת פשטה קדושה בכולה מתבססת על התובנה שההקדש חל מתחילה על כולה. לפנינו גזה"כ שאפילו המקדיש חציה של בהמה מתקדשת כל הבהמה. במילים אחרות: בהקדש מספיק שיקדיש מקצת מהבהמה כדי לעשותה את כל הבהמה הקדש, וההקדש כולו חל מכח המקדיש.

לא). יש להעיר על דברינו - שמסברה יש הכשר לקיום המושג של קידושי חצי אישה - מדברי הקובץ שיעורים. הדברים יתבארו בסמוך בפרק 'בהגדרת דין פשטה קדושה בכולה'.

דברים אלו סותרים את קביעתנו שיש מושג של חלות קידושי חצי אישה. ביישוב הדברים נאמר, גם לדרכנו אפשר להסכים עם דברי רבי אלחנן. אפשר שהגם שהתורה שוללת מושגיות של החלת קידושי חצי אישה - כתירוץ רבי אלחנן שפשטה קדושה בכולה חלה כך שעל ידי הקדש החצי חל ההקדש על הכול בבת אחת - עדיין אין אנו שוללים את המושג של קידושי חצי אישה, אלא שהקידושין לא חלים, מה שאין כן בקניין ממון לחציי אין שייך מושגיות של בעלות ממונית המשתייכת לחצי בעלים. במילים אחרות: המושג החלת קידושין לחציי מקביל ל"מושג" משולש בעל ארבע זוויות. המושג קידושי חצי אישה הוא מושג ראוי, אלא שתורה שוללת אותו ורק מחמת שלילת התורה אין הוא קיים.

בנוסף, אפשר שדברי רבי אלחנן וקושייתם של רבי אלחנן והמקנה - שאין בקידושין חצי קידושין באישה שממש יתפשטו הקידושין לכולה - אינם מוכרחים. אכן, אחר הדרשה של "ולא חצי אישה" אין מושג של קידושין לחצי אישה. ברם, אי מציאות מושגית זו נובעת מכך שהתורה שואפת לשלול יצירה קבועה של קידושי חצי אישה. לכן, אם סברת פשטה קדושה בכולה הייתה תקפה, אין סברה שהתורה תשלול יצירת קידושי חצי אישה לזמן כלשהו שיתפשטו לכולה אלתה.

גישה זו שאנו מציגים - שפשטה קדושה בכולה היא התפשטות הדרגתית ולא דין שההקדש חל על כולה כדעת רבי אלחנן - עולה מדברי האבני מילואים (סימן ל"א סעיף כ"ב). שם, האבני מילואים הקשה, מדוע לעניין פשטה בכולה דעת אחרת מעכבת, ולעומת זאת, לעניין קדושה לא פקעה בכדי דעת אחרת אינה מעכבת. רבי אלחנן הנ"ל יישב קושי זה לפי דרכו שפשטה קדושה בכולה אומר לנו דין שהקדושה חלה מתחילה על הכול. ורק בהחלה כזאת יש את המניעה והעיכוב של דעת אחרת. מה שאינו במצב שהקדושה כבר חלה יום אחד ולכן אינה פוקעת בכדי, היא מתפשטת לעולם, גם לזמן שאחרי היום הראשון, אפילו שיש דעת אחרת. ברם, האבני מילואים יישב קושי זה בדרך שונה, עיין שם בדבריו. ממילא, מוכח שהאבני מילואים חולק על התפיסה שעליה מתבסס תירוצו של רבי אלחנן. כלומר האבני מילואים סובר שפירוש סברת פשטה קדושה בכולה הוא שהקדושה מתפשטת באופן הדרגתי.



הרב חיים מלין

מח"ס מנוחת חיים, שיח חיים

כולל שעי' ישיבת בית מדרש עליון, בני ברק

מקורות מנהג אמירת דברי תורה בחתונות

הנה נבוא בזה בס"ד לברר את מקורות המנהג הקדום שהיה נהוג מזה רבות בשנים בחלק גדול מקהילות ישראל, והוא מנהג אמירת דרשות ודברי תורה בשמחת נישואי חתן וכלה וכיו"ב, אשר במשך הרבה שנים היה נהוג להקדיש חלק מסעודת המצווה לאמירת דרשה ודברי תורה לענג את כל משתתפי השמחה בחלק הרוחני ג"כ. ואמרתי להביא בזה מקורות קדומים מראשונים ואחרונים, מדברי רבותינו ז"ל, ומדברי גדולי זמננו שליט"א – אלו המצדדים להחזיר המנהג כבתחילה, דמה יגרע חלקה של שמחת נישואין משאר שמחות (כמו בר מצוה, ברית מילה וכיו"ב) שנוהגין תמיד לדרוש ד"ת, ואלו המצדדים שמוטב להשאיר המנהג על כנו, מחשש ביזיון כבוד התורה שאין שומעין ואין מכבדין את הרב הדרשן ומעוד כמה סיבות, וכדלהלן:

א.

מכתב הגרמ"י קראוס למוח"ז מרן הגר"י זילברשטיין שליט"א

והנה אפתח במכתב ששלח לאחרונה הגאון רבי מרדכי יהודה קראוס שליט"א, רב הקהילה התורנית בירושם, בענין זה אל מוח"ז מרן הגר"י זילברשטיין שליט"א, מרא דאתרא דשכונת רמת אלחנן ב"ב וחבר מועצת גדולי התורה, אשר נדפס בקובץ ווי העמודים וחשוקיהם של חודש טבת תשפ"ב – היו"ל על ידי כולל 'בית דוד' בחולון.

הגרמ"י קראוס שליט"א פתח את דבריו כך: 'לאחרונה הביאו עלינו משמים מגיפה של נגיף הקורונה, ואנו מאמינים באמונה שלימה שזה בגלל עוונותינו, וכל פרט ופרט ממה שסבלנו, וכל אחד ואחד עד כמה שנפגע על ידה, הכל בהשגחת ה' יתברך בכוונה מיוחדת ובדקדוק אמיתי, אף שאין איתנו יודע את חשבונות השמים כלל, ואין לנו לקבוע מה הגורמים ומה עלינו לתקן, וכמו ששמעתי מפיו של מרן הגרא"מ שך ז"ל, שבזמנינו אין מי שיכול להצביע על סיבות מסויימות שגרמו לצרה ואסון, ולכן צריך להתחזק באופן כללי, וכל אחד במה שצריך אצלו חיזוק, אף על פי כן כאשר אנו יודעים בעינינים שבהם ה' סבל גדול בעקבות המצב דברים הטעונים תיקון, בודאי זה מהדברים הראשונים שמוטלים עלינו, וגם יש אז שעת הכושר לטפל בהם כאשר בע"ה ירווח.

(א). הנה מאמר זה פורסם על ידי בביטאון קול ברמה, היו"ל ע"י שכונת רמת אלחנן בב"ב (גליון אדר א' תשפ"ב, מס' 360), אך כאן בא עם כמה וכמה הוספות נכבדות, ועם תשובות חדשות מגדולי זמננו.

והנה אחד הדברים שפגעו ברבים, הוא מניעת עריכת חתונות בצורה ראויה ומקובלת, ובפרט צערם של החתן והכלה בודאי גדול מאוד, וכן בני משפחותיהם, והנני לעורר על דבר שחשבתי עליו פעמים רבות, שבשנים האחרונות בארץ ישראל נמנעים לגמרי מלהשמיע דרשות בחתונות [לעומת שמחות אחרות כאירוסין ושבע ברכות וסעודות ברית ופדיון הבן שיש דרשות], וזכרוני בחו"ל היו בחתונות ריבוי דרשות, אולי יותר מהראוי באמת, ועפ"י המסופר בזמנים קדומים הי' החתן משמיע דברי תורה באריכות [והי' מקומות שהפסיקוהו באמצע כידוע].

ואמנם על מה שאחזו"ל 'אגרא דבי הילולא מילי' פירש"י דברים משמחים את החתן, והכוונה בעיקר מה שאחזו"ל כיצד מרקדים לפני הכלה, והדרשות הארוכות לא תמיד משמחים את החתן, אבל לא מחמת זה [מחמת אגרא וכו'] באתי לעורר, אלא על מה שאמרו חזו"ל 'שלושה שאכלו על שולחן אחד ואין ביניהם דברי תורה כאילו אכלו מזבחי מתים', וידוע שחזו"ל לא דיברו במליצות אלא דברים כהויתם, ואיזה ברכה והצלחה יכולות לצאת מחתונה שבמקום לאכול משולחנו של מקום אוכלים זבחי מתים ר"ל.

ואם יאמר מי שרוצה ללמד זכות, שבחתונה של בני תורה בודאי האברכים והבחורים שנמצאים בזמן האוכל, מדברים ביניהם בלימוד, ודי בזה, הלואי שיהיה כך, וזה היה באמת טוב יותר מדרשות שרק חלק מהציבור מקשיב, אבל לצערי לא נראים הדברים כך.

ואם יאמרו האומרים שהריקודים בהם משמיעים פסוקים ומאמרי חזו"ל, הם הדברי תורה, ערבך ערבא צריך, וגם הריקודים הרבה פעמים רחוקים מלהיות באופן שמתאים לבני תורה, ועל כל פנים לא על דברי תורה כאלה כיוונו חזו"ל.

ואמנם ראוי שלא יהי' הרבה דרשות שמכבידות על החתן וכלה ועל הציבור, ויהי' דברים ערבים ונעימים שמתאימים לזמן ולמקום, וזכרוני כאשר הגה"צ ר' יעקב גלינסקי ז"ל הי' מדבר בחתונות הי' בזה גם דברי תורה וגם שמחת חתן וכלה, וחבל על דאבדין, אבל עכ"פ יהי' קצת דברי תורה'.

וסיים הגרמ"י קראוס שליט"א: 'והיות ומע"כ כת"ר שליט"א זכה שדבריו נשמעים, וזכה לזכות את הרבים בכמה ענינים שהזמן גרמן, אולי יש בידו לעורר גם בענין זה, ויהי' זכות הרבים תלוי בו', עד כאן מכתבו של הרב קראוס שליט"א.



ב.

תשובת מוח"ז שליט"א

מוח"ז מרן הגרי"ז שליט"א השיבו במכתב ארוך ומיוחד, בפתח הדברים כתב כך: 'דבריהם נפלאים ומוצדקים, ובמה שכתב שיש לחוש באכילה זו משום שאמרו במסכת אבות (פ"ג מ"ג) שכל שולחן שלא אמרו עליו דברי תורה כאילו אכלו מזבחי מתים. אמנם ברע"ב כתב, שיוצא בזה בדיעבד במה שמברך ברכת המזון, וכבר הקשו עליו בתוי"ט ובשל"ה אטו ברשיעי עסקינן שאין מברכים ברכת המזון.

ולכן כתבו שאין לסמוך על זה אלא צריך לומר ממש דברי תורה, וכתב במשנה ברורה (סימן קע סק"א) דילמוד משנה או הלכה או אגדה או ספרי מוסר, ואינו יוצא במה שמברך ברכת המזון, ועכ"פ יאמר איזה מזמור, וטוב לומר אחר ברכת המוציא מזמור ה' רועי לא אחסר, דהוא דברי תורה ותפלה על מזונותיו.

ובערון השולחן (שם ס"א) כתב, ואצלינו יוצאים במה שאומרים על נהרות בבל קודם ברכת המזון, ובשבת ויו"ט ור"ח אומרים שיר המעלות בשוב וגו', אמנם מי שיכול לקיים ללמוד דברי תורה ממש מה טוב.

ובבן איש חי (ש"ר שלח ס"ז) כתב, שהמנהג אצלם לומר קודם נטילת מים אחרונים את ההלכה 'מים אחרונים חובה', וכך היה נוהג אביו, ולפעמים היה סומך על הלכה זו במקום דברי תורה שאומרים על השולחן קודם ברכת המזון כשאין שהות לומר דברי תורה, כי זו הלכה מתורה שבע"פ, ודבר בעתו מה טוב.

ולכן בדיעבד כאשר אוכל בחתונה, ורוצה להנצל שלא יהיה זבחי מתים, די במזמור אחד, או אפילו בהלכה אחת, וכבר אינו זבחי מתים, ובדיעבד אפשר לצאת בזה ידי חובה על ידי ברכת המזון, ואף שהקשו הפוסקים דאם כן אטו ברשיעי עסיקי, יש לציין שגם רש"י (אבות שם) כתב כן 'ורגילין בני אדם לפטור עצמן בברכת המזון'.

ותירץ בסידור צלותא דאברהם' (עמוד תעב) שאז בזמניהם היו רגילים שהיו מסירים את השולחן קודם ברכת המזון, וצריך לומר דברי תורה דווקא על השולחן שאכלו עליו, ולכן לא היו יכולים לצאת ידי חובה בברכת המזון שבירכו, כיון שהשולחן כבר לא היה לפניהם, אבל בזמננו שהשולחן נשאר, יוצאים ידי חובה בברכת המזון.



ושב המשיך מוח"ז מרן הגרי"ז שליט"א, וכתב: 'וכל זה בענין המשנה באבות, אבל מה נעשה עם מה שכתב בשו"ת באר שבע (סימן נ) וז"ל: הא דאמרין כל הנהנה מסעודת חתן ואינו משמחו כו', איכא למידק שמחה זו מה היא... ונ"ל דשמחה זו היא לשמח החתן בדברים, ומצאתי לי און בגמרא ערוכה בפ"ק דברכות (דף ו' ע"ב) אמר רב אשי אגרא דבי הילולי מילי, ופרש"י מילי לשמח החתן בדברים, ונ"ל שדברים אלו הם על דרך כיצד מרקדין לפני הכלה אומרים כלה נאה וחסודה, עכ"ל'.

וכעין זה כתב בחידושי רע"א על דברי הגמרא בברכות (דף ו' ע"ב) כל הנהנה מסעודת חתן ואינו משמחו עובר בחמשה קולות, וז"ל: 'טוב לאיש שיחזיק בה, והמג"א בחשבו בסימן קנ"ו

ב). ואציין בזה לחידוש שכתב הגאון רבי שמאי קהת גראס שליט"א בשו"ת שבט הקהתי (ח"ג סי' פ, אות ו) ליישב את קושיית התו"ט על הרע"ב, דכוונת הרע"ב היא דרך כשמכוין בברהמ"ז לצאת ג"כ ידי לימוד אז נחשבת ברכת המזון גם ללימוד, משא"כ אם מכין רק לברך אז אינו יוצא ידי חובת לימוד התורה. ודומיא דכתב הב"י (או"ח סי' מז) דאין יוצאין ידי לימוד בק"ש שקורא כיון דקורא לקבל עול מלכות שמים ולא לשם לימוד התורה, וע"כ אינו יוצא ידי לימוד, והכ"נ לא שוא, עכ"ד.

ג). והראוני כעת בקובץ צפונות (ניסן תשמ"ט, גליון ג עמ' סט) שכתב הגאון הגדול רבי שלמה פיישר זצ"ל בזה"ל: 'בזמן האחרון הדפיסו 'דרוש וחידוש להגרע"א השלם' מסודר על הש"ס, והוא מלוקט מכמה הוצאות של חי' הגרע"א. והנה

הרבה ענינים שצריך אדם לדקדק, גם בענין זה לשמח חתן וכלה קחשיב, וצריכים לדקדק בזה כל אחד כפי דרגתו, לכן תורה לשמחו בדברי תורה כי הוא עיקר שמחה, ולאיש פשוט בשיחה בדברי אגדה, וליותר פשוט בשיחה נאה ומילתא דבדיחותא במילי דעלמא, וצריך דקדוק גדול בזה שלא יהא שום נגיעה ח"ו בהוללות, ולהיות ערום בעניינים אלה, ושיהא על פי דרכי המוסר ללמוד מה משיחות חולין שמדבר להחתן, בנוגע להנהגה בדרך התורה והמסורה, עכ"ל.

וכך היה המנהג מקדמת דנא, כמו שכתב במהרש"א על הגמרא בברכות (שם) שכן נהג בר קפרא בהילולי דרבי שמעון ברבי (נדרים דף נא ע"א) שאמר מילתא דבדיחותא מתובל בדברי תורה. ועוד כתב שם המהרש"א שהמצוה היא לשמחו בשמחה בדבור של מצוה להזכיר חסדי

אחד המקורות הוא הספר שיצא לאור בניו-יורק בשנת תשט"ז בשם 'חידושי רע"א גיטין ברכות שבת'. והנה חידושי ברכות שבת הם זיף, שהמו"ל הרב רא"ב זילברברג ז"ל מפיטסבורג זיף וכתב משלו דברים בעניני אגדתא, והם ניכרים לכל רואיהם בתוכנם ובסגנונם הקלוקל וכו'... וחוב קדוש למחוק ולהסיר הדברים מחידושי הגרע"א ז"ל, עכ"ל.

אכן ראה בקונטרס 'אמינות חידושי רבי עקיבא איגר' במחקרו של הרב ישראל משה מאצנער, שהצדיק והוכיח שהדברים יצאו מהגרעק"א, ושם (פ"ח, עמ' 32) הביא מה שהשיבו מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א: "הגר"א ב"ה היה צדיק גדול, ואין הכתבים מזוייפים, היתה לו עלית גג עם כתבים רבים מרעק"א. הפקפוק על חידושי מסכת חולין היה על מאמרים הנראים שרשמים בצעירותו, ויתכן שלא היה חפץ בפרסומם, אולם אף זה מהגרעק"א, עכ"ל (וע"ש עוד בתשובת מרן בעל אילת השחר זצ"ל).

והגאון הנודע רבי יצחק ישעי' ווייס שליט"א (גאב"ד נווה אחיעזר, ב"ב) - שהו"ל את קובץ צפונות הנ"ל, כתב לי בזה"ל: 'הנה בזמנו כשהדפסתי את דברי הגר"ש זצ"ל, רעשה הארץ. חסידי גור מחו על כבוד הגר"א זצ"ל וכו' כו'. טענת יורשיו היתה שבוודאי לא היה זיפן. להראות מהיכן הדפיס, לא היה בידם, שכן כשנסתלק הגר"א הביאו את ארונו לארץ ישראל, ונצטרפו כל ב"ב, והיות וביתו היה באיזור כוש, הציתו את ביתו והיה כולו למאכולת אש, על כל ספריו וכתבי ידו. - מה שהוברר שהיו לו רשימות תלמידים משיעורי רבי עקיבא איגר. ומהם הרכיב את הספרים בשילוב לקט מהספרים הנדפסים. - מכיון שכמעט אין בספרי רעק"א פירושי אגדות, הדעת נוטה שאינם ממנו. - וכבר היה לי ידוע עם אדם אחר שטען שהוא רגיל כל כך בתורת רעק"א, עד שבטוח הוא שמה שהוא מפרש היה רעק"א מפרש, וניתן לאומרם בשמו.

הבעיה היא שהיו וראו בפרסום פגיעה גדולה בכבוד הגר"א זצ"ל. וכפי שאמר לי בזמנו אחד. לו ידעת כמה נכבד היה בעיני הרה"ק הבית ישראל מגור, לא היית מעיז להדפיס נגדו. - וכל הקונטרס האמור בנוי על הנחה זו, וכמובן זו נגיעה חזקה הגורמת לסטות מהאמת.

פקפוקו של הגר"ש פ היה בעיקר על דברי האגדה. - ובכל האריכות שבקונטרס, כמעט לא מסביר מהיכן דברים אלו נובעים. כשבמציאות לא מצויים כמעט חידושי אגדה מרעק"א. מאידך גם בקונטרס מודה, שהדברים עובדו על פי רשימות תלמידים, ואינם בניסוחם המקורי.

הראיה שהביא מ'מכתם לדוד למהר"ם פאדווה' שנמצא גם בגיליון הש"ס היא ראייה לסתור. שהרי לא סביר שרעק"א שספר מכתם לדוד היה לעיניו, יטעה בשם מחברו, ובפרט לשנות מ'פאדווה' ל'פאדווה', שהוא שם של מחבר אחר מפורסם. מה שסביר שהמעתיק של גיליון הש"ס הנדפס, שלא בהכרח ידע מהות ספר מכתם לדוד, טעה בהעתקת כתי"ק, וכתב בטעות שם שהכיר. אבל השנות הטעות פעמיים היא מוזרה. יותר סביר שהגר"א שכאמור נראה שליפט ושילב מכתבי התלמידים ועוד, ליקט גם מגיליון הש"ס כולל השגיאה" - עכ"ל.

ד. ראה לקמן (אות ו) מה שהוספנו בשם מוח"ז שליט"א עפ"ד הגרעק"א אלו, ושם בחשוקי חמד (ברכות ו, ב) העיר עוד: 'ויש להעיר, שכנראה הרע"א סובר שאין מצוה לרקוד לפני החתן אלא לפני הכלה, ולכן הוא אינו כותב שאפשר לקיים את המצווה של לשמח את החתן בריקודים אלו לפניו. אך יעויין במסכת ב"מ (דף עה ע"ב): 'שכר את החמור... להביא פרייפין וחלילים לבלה, ופרש": לשמח חתן וכלה, עכ"ל.

המקום בבריאה לקיום עולם, והוא שסיים באומרו קול אומרים הודו את ה', שקולות השמחה יהיו בשבח המקום.

וכך אמר מו"ח מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל (הערות שם) 'אגרא דבי הלולי מילי', בפרק האשה שנתארמלה (כתובות דף יז ע"א) אמרינן 'כיצד מרקדין לפני הכלה בית שמאי אומרים כלה כמות שהיא, ובית הלל אומרים כלה נאה וחסודה. ויש לתמוה שהרי שאלו כיצד מרקדין והשיבו כיצד מדברים, ומה השיבו בכך על שאלתם.

ועל פי המבואר כאן, שעיקר שמחת חתן וכלה ע"י דיבור הוא, אם כן הריקוד הוא טפל לענין. לכך השיבו שעיקר מצוה זו אינה ע"י ריקוד אלא ע"י דיבור, והמשיך לבאר כיצד ידבר'.

עוד הביא מו"ח שליט"א: 'עוד מצינו בספר תולדות אדם על הגאון ר' זלמן מוואלווין זצ"ל, וז"ל: 'והצדיק ר' זלמן ישב בראש הקרואים, פתח פיהו וכו' עוד ישמע וגו', ודרשו חז"ל כל הנהנה מסעודת חתן ואינו משמחו עובר בחמשה קולות וכו', והיה מונה וסופר כל מדרשי רבותינו הקדמונים על מקרא זה, והכל בקול צלול נעים וערב מאד לאוזן שומעת, עד שהיו מעירים ומעוררים אהבת ה' וחפץ מצוותיו בנפש השומע. אחז ביד החתן ודיבר עמו דברי תורה, אשר זורו במזור האמת והאמונה, וחובשו בתחבושת השכל הזך ורוכבו בדברי צחות ומליצות ערבות, עד שצהלו פני החתן מרוב שמחה וגיל וכו', עד שפחד ורחב לבב כל הקרואים ועיניהם החלו יורדות מים מרוב גיל ושמחה'.



בסיום דבריו חותם מו"ח מרן הגרי"ש שליט"א וכותב: 'וכהיום זה כבר לא נפוץ כלל כל הדברי תורה וכל השמחת חתן בדברי תורה בדרך צחות, ומשקיעים כל כך הרבה כסף בתזמורת ובשאר הדברים הנלווים אל החתונה, ועיקר השמחה שהיא בדברי תורה שהיו בכל הדורות הקודמים שכחו. ומה טוב לחזור למנהג הקדום, שהמחותנים ישכרו אדם שיודע לומר דברים ערבים בדברי תורה על דרך הצחות, והוא יהיה שליח של כל הציבור, ובוה יקיימו מצוות שמחת חתן כהלכתו', עכ"ד מרן המרא דאתרא שליט"א.

ואכן, כידוע, מו"ח שליט"א עצמו נהג ונוהג בכל שמחת נישואי יוצאי חלציו להקפיד מאד על אמירת דברי וחידושי תורה בסעודת המצוה של החתונה, כאשר היה פותח בחידה המרתקת את כולם, ומסיים בדברי תורה וברכה לכבוד החתן והכלה, וכל המסובים יושבים בשקיקה ומאזינים לדבריו.



ג.

מקורות קדומים למנהג הדרשות בשמחת נישואין

ואביא בזה כמה הוספות נכבדות מענין זה, דהנה מקור קדום למנהג זה של אמירת דברי תורה בחתונות יש להביא ממה שכתב הרשב"ץ, בפירושו מגן אבות על המשנה באבות הנ"ל דכל שולחן שלא אמרו עליו דברי תורה כאילו אכלו מזבחי מתים, וזה לשונו: 'ומכאן נהגו

לדרוש בסעודת חתן קודם ברכת המזון, והוא מנהג קדום נהגו בו גדולי הראשונים אנשי מעשה וחכמה. והרב הגדול רבינו אברהם ברבי דוד ז"ל, כתב בספר איסור משהו, כי הוא היה נוהג כן לדרוש בסעודה, ומפני זה אמרו בפרק ערבי פסחים (ק"ג, ב), כי תלמיד חכם שאינו מיסב בסעודה של מצוה הוא כמנודה לשמים, מפני שהיה מנהגם לדבר דברי תורה. וכמו שמצינו בראשון מקדושין (לב, ב) שהיו רבי אליעזר ורבי יהושע ורבי צדוק מסובין בסעודה, ורבן גמליאל עומד עליהם, שהיה משתה בנו, והוא מנהג הגון. וכן מעשה אחר יש שם מהאמוראים. וכן במדרש רות רבה (ו, ד) במשתה שעשה אבויה כשנולד אלישע אחר, היו רבי אליעזר ורבי יהושע מסתלקין מן התורה אל הנביאים ומן הנביאים אל הכתובים והיו הדברים שמחים כנתינתן מסיני, כמו שנזכר שם. והוא יותר נכון ממה שנשתנה המנהג היום לדרוש בבית הכנסת קודם הסעודה ונשאר מקום הסעודה לעמי הארץ המנבלים את פיהם אשר היא עבירה גדולה, כמו שנזכר בשני משבת (לג, א) ובראשון מכתובות, עד כאן לשון המגן אבות.

ועוד הביא שם מה שכתב בספר אמרי שפר לרבנו יהודה חלאווה זצ"ל (בנו של מהר"ם חלאווה זצ"ל, שהי' בתקופת הר"ן והריב"ש, ותלמיד חבר לרבינו יהודה בן הרשב"א. פ' חיי שרה, עמ' רכב), שכתב בתוך דבריו בזה"ל: 'ואע"פ שהותרה סעודה לנישואין והוא מצוה, מ"מ תקנו חכמים ז"ל תבלין לאותה אכילה, ואמרו ז"ל כל שולחן שאמרו עליו דברי תורה כאלו אכלו משולחנו של מקום, שנאמר וידבר אלי זה השולחן אשר לפני ה', ופירושו כיון שדבר אלי דברי תורה 'זהו השולחן אשר לפני ה', עם היות שיש בו פירושים אחרים'.

ושוב כתב שם טעם אחר טעם נוסף: 'ומטעם אחר נוכל ללמוד שראוי ללמוד בדברי תורה באותה סעודה, מדכתיב (תהלים ב, יא) עבדו את ה' ביראה וגילו ברעדה, תחלה ילך החתן לבית הכנסת לראות את פני ה' ועבדו, ואיזו היא עבודה שבלב זו תפלה, וזהו עבדו את ה' ביראה, ואח"כ יעשו סעודה סגילה. אמנם הוזהיר 'וגילו ברעדה' שתהיה באותה סעודה של גילה דברי תורה הנתנו ברעדה, דכתיב במתן תורה ויחרד כל העם אשר במחנה (שמות יט, טז), ועל זה נהגו לדרוש בסעודת הנישואין'.

ושוב כתב שם ביאור נוסף, דכיון דבשמחת נישואין זוכים לתורה לפיכך דורשים בה, וז"ל: 'וכמו שאמרו בפ"ק דברכות (ו, ב) א"ר חלבו כל הנהגה מסעודת חתן וכלה ואינו משמחו עובר בחמשה קולות שנאמר קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה קול אומרים הודו את ה', ואם שמחו מה שכרו זוכה לתורה שנתנה בחמשה קולות שנא' וכו', ומאחר שזוכה לתורה ראוי לשמחם בדברי תורה, עכ"ד'.

עוד הראוני מקור נוסף בפירוש יונתן על התרגום המיוחס ליונתן בן עוזיאל (דברים יא, יט) על הפסוק 'ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם בשבתך בביתך ובכלתך בדרך ובשכבך ובקומך',

(ה). והנה מהר"י חלאווה זצ"ל בסוף דבריו כתב בזה"ל: 'ומתחלה נתקנה הדרשה במקום הסעודה, ואח"כ שלא לערבב הסעודה קבועה בבית הכנסת שהוא מקום כללי לכל החפצים לשמוע', עכ"ל. אך התשב"ץ במגן אבות מיאן בזאת, וכמו שהבאנו את דבריו למעלה שכתב בתו"ד 'והוא יותר נכון ממה שנשתנה המנהג היום לדרוש בבית הכנסת קודם הסעודה, ונשאר מקום הסעודה לעמי הארץ המנבלים את פיהם אשר היא עבירה גדולה וכו'.

ותרגם יב"ע 'ותלפון יתהון ית בניכון למגרסא בהון במתביכון בבתיכון עם חיתונכון וגו'. וכתב שם הפירוש יונתן בזה"ל: 'ובדרך הלצה יש לומר מכאן סמך לדרשה בעת החתונה כמנהגינו', עכ"ד. אמנם הפירוש יונתן כתב כן כמקור בדרך הלצה, אך הפוסקים הביאוהו כמקור נאמן, ראה בסו"ס שולחן העזר לרבי יצחק צבי לעבאוויטש זצ"ל (ח"ב דף קלח, א), וכן בשו"ת שיח יצחק להגה"ק רבי יצחק ווייס זצ"ל הי"ד אב"ד ווערבווי (סי' תצז, פ"ד).

ועוד הראוני בפירושי ופסקי רבינו אביגדור צרפתי עה"ת (בראשית כה, יח) שכתב: 'ותלך לדרוש את ה' וגו' שני גוים בבטנך וגו'. מכאן פסק שיש לתלמידי חכמים לדרוש בשמחה של מצוה, כגון בסעודת ברית מילה או סעודת נישואין'.

וכן ברבינו אפרים עה"ת (פרשת כי תצא, עמ' קצה) כתב שמצוה לדרוש דברי תורה בברית ובנישואין. ועיין עוד בכתבי הרמב"ן שנדפסה שם דרשתו שדרש בסעודת חתונה. וכן בכד הקמח לרבינו בחיי ישנה דרשה ל'חתן על השולחן' – היינו בשולחן הסעודה, ושם הביא כמה טעמים למה ראוי לדרוש בד"ת בתוך הסעודה דווקא, יעוי"ש. וע"ע במושב זקנים (בראשית כז, ד) שכתב דלפיכך נהגו לדרוש בשמחת מצוה לפי שמתוך שמחת סעודה שכינה שורה עליהם. ויעויין עוד בשו"ת חוות יאיר (סי' ע) והובא גם במחצית השקל (סי' שלב).

ד.

דברי גדולי זמננו

וכך כתב הגה"צ רבי שריה דבילצקי זצ"ל בספרו שובע שמחות הנדפס מחדש, תחת הכותרת 'הערה חשובה בענין סדר סעודת החתונה בזמננו':

'היות ויש כמה וכמה פקפוקים בהלכה אודות הסדר הנהוג כעת בהרבה חתונות, שהחתן מבלה בחדר היחוד זמן רב, ועל ידי כך נאכלת סעודת החתונה בלי החתן והכלה, והרבה פעמים גם החתן אינו טועם כלום בסעודה הנעשית לכבודו, ויש שאלה אם אפשר לברך ז' ברכות, וגם אם טועם, הוא טועם בסוף רק משהו לצאת ידי חובה, ואין זה מתאים ליום שמחתו כלל, והכל נגרם על ידי השהייה המרובה בחדר היחוד ואחר כך על ידי הריקודים הנמשכים שעות, ומפני זה גם רוב האורחים הולכים לפני שבירכו ברכת המזון בעשרה וגם לא שמעו ז' ברכות.

לכן בכדי לתקן כל זה, יש להנהיג בל"נ, שהחתן והכלה ישהו בחדר היחוד לא יותר מרבע שעה, ולאחר זה יצא, והוא כחתן היוצא מחופתו, ויסב בראש הקרואים ויברך על החלה הגדולה, והוא יברך על הזבח, וכל זה עדיין בהתחלת הסעודה. ואז יאכלו כל הסעודה בנחת ובשמחה ובכלי זמר, אבל בלי ריקודים, ויאמרו גם דברי תורה בסעודה כמו שהיה נהוג מדור דור, ואחר שיגמרו יברכו מיד ברכת המזון וז' ברכות במתון ובכוונה ובנעימה קדושה. ואחר כך יכולים לרקוד כחפץ לב של המשמחים והשושבינים, ועל ידי זה יתוקן הכל, שהסעודה תהיה בנוכחות החתן המיסב בראש, וגם הוא יאכל כמו בשבת ויום טוב ביום שמחתו דהוי כרגל, וכל

הקהל יברכו בעשרה וישמעו כולם הז' ברכות. ואשרי מי שינהיג כל זה וממנו יראו וכן יעשו, לקיים הכל כדין, עכ"ד.

ועוד הראני הגאון הגדול רבי יהודה טשזנר שליט"א בספרו שערי נישואין בפתיחה לספרו, שהביא שם כמה מקורות שהחתן נוהג לדרוש ביום חתונתו, ושוב כתב שם: 'אולם במשך הדורות התחדש מנהג (מכמה טעמים ואכמ"ל) ששרים לחתן באמצע דרשתו ולא נותנים לו לסיים את הדרשה', ובשנים שעברו החתן אמר לכה"פ חלק ניכר של הדרשה, למחצה ולשליש ולרביע לפני שהפסיקו אותו, אבל כיום מתחילים לשיר כבר מתחילת הדרשה וכבר אין טעם שיתחיל אם לא נותנים לו לומר אפילו משפט אחד של דברי תורה, על כן הפסיקו החתנים לדרוש.

ומ"מ היה טוב שעכ"פ אחרים יאמרו דברי תורה, כדי שהסעודה תיחשב כסעודה משולחננו של מקום. אכן לציבור שמתאסף לשמח את החתן והכלה אין סבלנות לשמוע דרשות ארוכות, כי אצים כדי לקיים מצוה גדולה זו לשמח חתן וכלה. אך מ"מ אין דבר זה פוטר את המתאספים מלומר דברי תורה, והיה ראוי לומר ברבים לכה"פ איזה דבר תורה קצר, אך גם בזה אין כן המנהג הנפוץ אצלנו בארץ ישראל מאיזה טעם, וגם אם מכבדים איזה רב לדרוש מצוי שמסרב לדרוש משום שאינו רוצה להיות יוצא מן הכלל. אכן בחו"ל, בהרבה מקומות, נהוג אף כיום לומר דברי דרשה בחתונה וכו', עכ"ד, יעו"ש עוד.

ושמעתי מעד ראיה שהשתתף בחתונת נכדו של הגר"י נויבירט זצ"ל (בעל שמירת שבת כהלכתה) עם נכדת הגאון רבי זלמן נחמיה גולדברג זצ"ל, כשבאמצע השמחה נעמד הגר"י זצ"ל ומסר שיעור בענין 'בל תוסיף' ו'בל תגרע', ואחר הדרשה בא אותו עד ראיה לשאול מעמו דבר מה על הדברים שאמר, ושמח שמחה גדולה שמישהו הקשיב..., ואחר שהשיב על השאלה אמר לו בתקיפות נעימה: 'כך צריך להיות, שמדברים דברי תורה בחתונה, פעם לא היתה חתונה בלי דברי תורה, והיום רק באים ואוכלים ורוקדים וזהו...', עכ"ד.

ועוד יעויין בדברי מרן הגר"מ שטרנבוך שליט"א בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ג סי' תד, אות ג, עמ' תסד): 'רבים טוענים שהדרשות בחתונות הן מיותרות ואינן משמחין, דחביבה מצוה בשעתה לשיר ולרקוד ולשמח החתן, אבל מפורש בגמרא בברכות (דף לא.) אמרו ליה רבנן לרב המנונא זוטי בהילולא דמר בריה דרבינא לישרי לן מר, אמר להו ווי לן דמיתנן ווי לן דמיתנן, א"ל אנן מה נענה אבתרך, א"ל הי תורה והי מצוה דמיגנו עלן, הרי שבאמצע השמחה קראו להתבונן שסוף האדם מיתה, ולכן באמצע השמחה מפסיקים גם לשמוע איזה דבר תורה, ומתקרב בכך תוקף השמחה, וכך נאה ויאה בזמנינו שבעו"ה ערבה כל שמחה וכמו שמבואר בגמרא שהבאנו ולהראות שאין שמחה אלא בד"ת, ובלבד שיקצרו מאד בדרשה, ולא יהא טירחא דציבורא ועיינך במצות שמחת חתן וכלה שהיא מצוה דיומא', עכ"ד.

1. והראני ידידי החתן הבה"ח יוסף אביטבול גי"ו בספר תולדות יעקב על מרן הקהילות יעקב זצ"ל, שכתב נכדו הגראי"ש קניבסקי שליט"א: 'פעם היה בשמחת שבע ברכות בשבת בבוקר, והחתן נשא דברי תורה, אחד מן הנוכחים בשמחה פלט באמצע הדרשה שבתוספות לא משמע כן... באמצע סעודת השבת דפק אצלו רבינו ואמר לו, אמנם אתה צודק, אבל הרי חתן דומה למלך ואסור לפרוץ אותו...', ע"כ [ובעצם הדבר דנהגו להפסיק החתן מדרשתו, ראה להלן בהערה בסמוך שהבאנו בזה מה שכתב בזה המנחת אלעזר ממונקאטש זצ"ל בספרו 'דברי תורה' (מהדורה א, אות א)].

וראה עוד בספר כלולות חתנים להגר"מ גרוס שליט"א (עמ' כ, סכ"ב, הע' סב) שכתב כך: 'יש סעודות שנצרך אמירת דברי תורה שיהיה סעודת מצוה, אבל סעודת נישואין הוי סעו"מ גם בלא אמירת דברי תורה בו כדלעיל ס"א, מ"מ ראוי לומר דברי תורה כסנהדרין (קא, א) ת"ר הקורא וכו' אמר לה (הקב"ה) בתי בשעה שאוכלים ושותים במה יתעסקו, אמרה לפניו רבש"ע אם בעלי מקרא הם יעסקו בתורה נביאים וכתובים, ואם בעלי משנה יעסקו במשנה בהלכות ואגדות, ואם בעלי תלמוד הם יעסקו בהלכות פסח בפסח, בהלכות עצרת בעצרת, בהלכות חג בחג וכו'... וכן הובא שהיה מנהג החת"ס זיע"א ותלמידיו לדרוש בדברי תורה בחתונה. בארץ ישראל ברוב מקומות לא נהגו בזה (וסמכו דבסעודת מצוה אין חובה לומר בו ד"ת), עכ"ד.

ועוד יעויין בדברי מוח"ז מרן הגר"י זילברשטיין שליט"א בחשוקי חמד (ברכות ו, ב עמ' נב) שכתב ע"ד הגרעק"א (שהובא בדבריו לעיל אות ג), בזה"ל: 'ויש לשאול, בחתונה של בן תורה, בה משתתפים כמה מאות בני תורה, וכי כל אחד יגש וילחש באוזניו של החתן דבר תורה, הרי יכלה הזמן ודברי התורה לא יסתיימו'. אלא כתב שם מוח"ז שליט"א: 'תשובה: נלענ"ד דצריך כל הציבור להעמיד שליח תלמיד חכם אחד שישמיע דברי תורה בקול רם, דברים המשמחים לב כל שומעם, והחתן עם כל המשתתפים ישמחו יחדיו בשמחה אמיתית' [ועיין ראה לזה מדברי תוס' הרא"ש], ע"כ דבריו.

ועוד מצאתי שנשאל הגאון הגדול רבי אביגדר הלוי נבנצל שליט"א (תשובות אביגדור הלוי, או"ח עמ' רו אות כה): 'בסעודת חתונה מדוע אין מקפידים לומר דברי תורה, האם זהו מפני שהוי סעודת מצוה, ועצם המצוה פטרת מד"ת, והשיב 'יש נוהגים לומר דברי תורה', עכ"ד.

ה.

אם בסעודת מצוה צ"ל דברי תורה

והנה באמת כששאלתי דבר זה קמיה מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א בזה הלשון: 'על מה סומכים בחתונות בזמן הזה שלא אומרים דברי תורה בסעודה כלל, הלא אמרו חז"ל דכל שולחן שאין אומרים עליו ד"ת כאילו אכלו מזבחי מתים (אבות פ"ג מ"ג), השיבני מרן הגר"ח שליט"א 'בשביל שמצוי ע"ה שיקפידו', ע"כ תשובתו, כפי שנדפסה בספרי שו"ת שיח חיים (תשובה מג, עמ' קג). וכוונתו כנראה כשיש ריבוי דרשנים בריבוי ואורך זמן, אבל אם אכן יקפידו להביא דרשן אחד שידבר בזמן קצוב, בדברי צחות המרתקים את שומעיהם, בזה בוודאי לא ימצא מי שיקפיד.

ז. והוסיף ע"ז מוח"ז שליט"א בזה"ל: 'יש להוסיף ששמעתי על הגאון הצדיק רבי יהושע מקוטנא זצ"ל בעל "ישועות מלכו" שהגיע לחתונה ושאל את החתן כמה שנים קיבל להיות סמוך על שלחן חותנו, והשיב לו החתן, כך וכך שנים. ואמר על כך הגאון, כמדומה ששנים אלו הם פרט לשבוע של שבע ברכות שהם מחוץ לחשבון... החתן חייך, וגם שמח למשמע דברים אלו. ואמר על כך רבי יהושע מקוטנא, ברוך ה' שקיימתי מצוות שמחת חתן. דברים אלו יש בהם גם שמחה של תורה, וגם של פרנסה' (והובאו גם בספרי חמדת חיים, עמ' רצג, הע' שסח).

ובהערות ענפי חיים שם (אות מב) הבאתי דבספר דרך תורה להרב חיים צבי לרלפלד שליט"א (עמ' לד) ששאל קמיה מרן הגר"ח שליט"א: 'מתני' אבות ר"ש אומר שלשה שאכלו על שלחן אחד ולא אמרו עליו ד"ת כאילו אכלו מזבחי מתים ע"כ, האם דוקא בסעודת רשות כן, או גם בסעודת מצוה צריך לומר דברי תורה על השולחן (והטעם לחלק הוא כיון שעצם הסעודה היא סעודת מצוה מצד עצמה, יתכן דלא הוי כאילו אכלו מזבחי מתים גם בלי אמירת דברי תורה)', והשיב מרן שליט"א 'אולי', היינו דאולי נכון הדבר דבסעודת מצוה שעצמותה מצוה היא - ל"ש בזה כאילו אכלו מזבחי מתים.

[וע"ש שכתב דמהזוה"ק (פ' תרומה, דף קסח, ב) משמע דטעם אמירת ד"ת על השולחן משום שהקב"ה בא לקראת האדם בעת עסקו באכילה, ולפי"ז לא שנא סעודת מצוה ולא שנא סעודת רשות. רק די"ל דאה"נ ויהיה ענין לומר ד"ת, אך מאידך חומרת 'כאילו אכלו מזבחי מתים' אולי לא תהא, דל"ש כן על סעודת מצוה, וצ"ע].

ובאמת כבר עמד בזה השפת אמת בפירושו לאבות (שם, פ"ג מ"ג), בזה"ל: 'שלשה שאכלו כו' ולא אמרו עליו דברי תורה כו'. ובסעודת מצוה נראה שאין צריכין, כגון שבת וברית מילה. והנה בהתורה מצינו מצוה של אכילת מצוה, והחויב לספר כמו שכתוב לחם שעונין עליו דברים, שלא יהיה בלי דברי תורה, עכ"ד. ועל זה סמכו עוד כמה פוסקים, וכמבואר להלן בדברי הגר"ש גראס שליט"א והגר"ע פריד שליט"א ועוד.

ושוב הראוני מש"כ המנחת אלעזר ממונקאטש זצ"ל בספרו 'דברי תורה' חלק ב (מהדורא תניינא, אות ב) כתב: 'אך הנה ראיתי לרבותינו ואבותינו זי"ע שאמרו דברי תורה בכל הסעודות בשבת קודש, ולכאורה כיון שהסעודה בעצמה הוא מצוה וחובה למה צריכין עוד לומר דברי תורה וכו', אולם כמפורש הוא מהאר"י ז"ל באסדר לסעודתא וכו' לעטר פתורא ברזא יקרא עמיקא וטמירא, היינו לומר דברי תורה על דרך הסוד על השולחן בשבת וכו', יעוי"ש".

ח. והנה המנח"א שם בתחילת אות ב כתב על גדולת הצדיק בעת אכילתו, ובתו"ד כתב בזה"ל: 'וכן שמעתי עוד יותר בשם היהודי הקדוש מפרשיסחא זי"ע שהגיד טעם על מה שנוהגים גדולי תורה החסידים כשיפגוש את חבירו ג"כ ת"ח גדול יכבדהו באכילה ושתייה קצת, לא כן אצל גדולי התורה האשכנזים המתנגדים (בימיהם) מיד יתחילו לעסוק ולפלפל דברי תורה זה עם זה.

והגיד גם כן על פי דברי הגמ' עבודה זרה הנ"ל (לו, ב) [א.ה. לעיל שם הביא דגורו פיתם משום שמגן וכו' יינן משום בנותיהן, ועל בנותיהן משום ד"א - עבודה זרה, הרי דכשאוכל עם נכרי ביחד יגיע סופו שיעבוד לעבודת האלהות של חבירו, והנה קיי"ל (סוטה יא, א) מדה טובה מרובה ממדת פורעניות, ואם כשיאכל עם הנכרי יגיע עי"ז שיעבוד ע"ז, מכל שכן כשיאכל עם הצדיק עובד ה' שע"ז יזכה לעבוד את השי"ת], והרי יש לו שייכות ודביקות אהבה עם חבירו, כמו כן ע"י אכילה עד שיגיע לעבוד עבודתו מכל שכן לעבודת השי"ת שיש התחברות לטובה כנ"ל ע"י האכילה, משא"כ בלימוד התורה בלבד מצינו בדברי חז"ל (חגיגה טו, ב) ור"מ היכי למד תורה מאחר, ומשני תוכו אכל קליפתו זרק, הרי שע"י לימוד התורה לבד לא היה לו שייכות כלל לר"מ עם אחר, אפילו שלמד אצלו, משא"כ באכילה שיש שייכות לבוא בברית אהבה כנוכר, על כן נהגו לכבד מקודם לאוהבו במאכל ומשתה קצת כנוכר, עכ"ד היהודי הקדוש הנ"ל, עכ"ד המנחת אלעזר זצ"ל.

והנה אמרתי להוסיף כאן פנינה יקרה, דהנה ידוע מה שביאר המשך חכמה (פ' כי תצא, עה"פ כי יהיה לאיש בן סו"מ) דהטעם דאין בן סורר ומורה נעשה בירושלים (כדאי' בתוספתא בנגעים פ"ו ה"ב), משום דירושלים הייתה מלאה קרבנות של קדשים קלים ומע"ש, והיו רגילין לאכול הרבה בשר ויין של מע"ש (וכדאי'תא בפסחים נו, א ביוחנן בן נרביא), ולכן אין חטא אם בא הנער אל מידת הזוללות, ופשוט', עכ"ד.

ועוד עיין בדבריו בחלק ה (מהדורה חמישאה, אות נד), ובחלק ז (מהדורה שביעאה, אות כז) כתב עוד: 'לענין מה שנוהגים בעת סעודת החתונה לומר מאמרות ותורות כל הרבנים המסובים ומזומנים, ולעומת זה אצל הצדיקים רבותינו ואבותינו זי"ע לא ראינו כן אלא שמחו ושימחו בכל מיני רקודין ובדחנות ושמחות וזמירות שירות ותשבחות להש"י וכלי זמר מזמוטי חתן וכלה וסעודות משתה ושמחה בכל ז' ימי המשתה.

ונראה מקורן קדוש וטהור מדברי חז"ל בשבת (סו, ב) מעשה ברבי עקיבא שעשה משתה לבנו ועל כל כוס וכוס שהביא אמר חמרא וחיי לפום רבנן, חיי וחמרא לפום רבנן ולפום תלמידיהון וכו', ולכאורה לפי מנהג רבני אשכנז בחתונת בניהם היה לו לרע"ק [שהיה דורש על קוץ וקוץ תלי תילים, ודברים שלא נגלו למשה נגלו לרע"ק וחבריו, כמבואר במדרש (מנחות כט, ב)] לדורש בדברי תורה ולכבד לכל אחד מהמזומנים ומכובדים, אולם באמת לא עשה כן, ומכמה טעמים:

הטעם הא', כי כ"ד אלף תלמידים היו לר' עקיבא, מלבד חביריו הגדולים, התנאים ותלמידיהם, והנה בודאי היה מזמין את כולם, ואם היה מכבד לכל אחד ואחד לומר תורה על כל פנים ה' מינוטע"ן לכל אחד ואחד, אז היה מגיע שיאריכו ימי המשתה ב' וג' שנים ויותר (בנכיון שעות השינה ותפלה ואכילה וכיוצא), ולא מצינו כן בש"ס כתובות ובטור ושולחן ערוך (אה"ע סי' סב) רק עד י"ב חודש שלאחר הנישואין.

עוד טעם על פי מה שכתבנו בדברי תורה (מהדורה קמא, אות א) דע"י שאומרים דברי תורה אז נראה שמחזיקים את החתן לעם הארץ ח"ו עד שצריכים על ידי זה לומר דברי תורה כדי שיהיה על ידי זה סעודת מצוה, עיי"ש' [וכוונתו דבפסחים (מט, א) איתא ר"ש אומר, כל סעודה שאינה של מצוה אין ת"ח רשאי להנות ממנה, כגון מאי, א"ר יוחנן כגון בת כהן לישראל ובת ת"ח לעם

והבית ישראל (בפ' כי תצא, שנת תש"ט) הביא דבריו והעיר ע"ז דלא יתכן לומר שיבוא למידת הזלילה והסביאה ע"י אכילת מאכלים קדושים כקרבנות ומע"ש שנאכלים בקדושה, ומביא מוקנו החידושי הרי"ם זיע"א שאמר עה"פ 'ואכלת לפני ה' למען תלמד ליראה את ה' כל הימים' שנאמר על מע"ש - דיש להוכיח מזה דאכילת מצוה מביאה יר"ש, וסיים שם 'ועי"ז לא יכול אפילו הזולל וסובא להתגשם כ"כ, והבן', עכ"ל.

[ומובא במקומות אחרים שהבית ישראל אמר שהפשט בתוספתא דאין בן סו"מ נעשה בירושלים, דאדרבה משום שאכילת מע"ש מביאה ליר"ש, וכמבואר בתוס' ב"ב (כא, א ד"ה כי מציון), א"כ לא יתכן שנער זה שגדל בירושלים יגיע להתגשם ולהיות זולל וסובא. (ויעיין עוד במשך חכמה עצמו בפ' עקב עה"פ ואכלת ושבעת וברכת במש"כ בביאור דברי הגמ' בערכין ד, א, ובס' והאר עינינו עמ' תל)].

ועכ"פ לפי"ז יש לבאר באופן נפלא הא דהרבה מגדולי החסידות הקילו בסעודת מצוה שא"צ לומר דברי תורה (וכמו שהבאנו למעלה מהשפת אמת ועוד), משום דהם סבירא להו שכיון שהמאכל עצמו מסעודת מצוה הוא א"כ קדוש הוא, ולא שייך שיהיה זבחי מתים, וכנ"ל דמאכילת מצוה לא יתכן שיהיה זולל וסובא ויתגשם כ"כ. אבל גדולי ישראל הליטאיים הם סבירא להו דזה יתכן, ולכן גם בסעודת מצוה יש להקפיד לומר דברי תורה, ודו"ק [וע"ע בספר והאר עינינו (שם) מש"כ במחלוקת זו אם אכילת מצוה מגשמת או לא].

ומו"ז הגאון רבי רפאל איסר יהודה מלין שליט"א (ראש ישיבת כנסת יהודה, ירושלים) כתב לי בזה"ל: 'לא הבנתי מה שהביא להעיר על גאון ישראל המשך חכמה זצ"ל, הלא לא כתב המש"ח שמתוך עצם ריבוי מאכלי קק"ל יבוא לזלילה, דזה אה"נ י"ל דמקדושה אינו באה לזלילה. אלא כוונתו נ"פ, דמזה בא להתרגל לריבוי אכילת בשר, וממילא יסתעף מהרגל זה, שירבה גם באכילת בשר חולין, שהרי רגיל בכמויות כאלו, ואז יתכן שמריבוי אכילות בשר חולין יבוא למידת הזוללות, ואין חטאו חמור. כנלע"ד תוכן כוונת דבריו. ולא נראה בשום אופן לאשוויי פלוגתא בין חסידים לליטאיים בנושא זה, ולכו"ע ממאכלי קדושה לא בא לידי חטא, ודו"ק', עכ"ד.

הארץ'. וכוונתו דאם אומרים ד"ת הרי מראים שבלא הדברי תורה אין הסעודה סעודת מצווה - (והיינו שהחתן עם הארץ) ולכן אומרים דברי תורה, ואי"ז מכבודו של החתן, ולכן נהגו אצלם שלא לומר ד"ת בחתונה^ט].

ואחר שכתב שם טעם נוסף דדרשנים רבים לכבוד עצמם הם דורשים, כתב עוד: 'עוד טעם שלא מצינו שאמרו דברי תורה, דרבי עקיבא לשיטתו כדמצינו בכריתות (טו, א) במתניתין שהלכו ליקח בהמה למשתה בנו של רבן גמליאל, ופירש בתוספות וגם בדברינו בדברי תורה (ח"ד אות יב) שלמדנו מזה דרך הצדיקים זי"ע, כשמשיאים בנש"ק אז לא לבד המחנות בעצמו מטריח את עצמו רק גם חבריו כמו ר' יהושע שם, גם נטפל לקנות בהמה וכיוצא דברים עולמיים וגשמיים, ורבי עקיבא לא יוכל למצאם אז רק באיטלים (עיי"ש בדברי תורה), ועל כן לא אמרו דברי תורה - כיון שלמד מהם ששמחת חתן וכלה גדול יותר מדברי תורה, רק שתו ושמחו, ועל כל כוס וכוס אמרו חיי וחמרא וכו' ורוב ברכות בזמן חדוה ועת רצון ושמחה, עכ"ל. והביא שם כמה מקורות מחז"ל דשמחת חתן וכלה עדיפא טפי מתלמוד תורה, יעוי"ש בדברות קדשו.



ועוד יעויין בספר סגולות ישראל לרבי ישראל ליפשיץ זצ"ל (מערכת ס, אות ל) שהאריך ג"כ בדסעודת מצווה אין צריך לומר דברי תורה, והביא כן משו"ת כנף רננה (ח"ב י"ד סי' לג) לרבי נתן נטע לנדא זצ"ל, והוכיח כן ג"כ מהא דכתב המג"א (או"ח סי' תרע סק"ג) דבחנוכה נוהגין לומר זמירות ותשבחות ואז הוי סעודת מצווה, ומשמע שם דבמקום שהסעודה עצמה היא סעודת מצווה א"צ לומר שירות ותשבחות (וכמו שהבאנו לקמן להוכיח מהגר"ש גראס שליט"א), אך בסיום בדבריו סיים וכתב: 'אמנם מדברי ספר מגן אבות להרשב"ץ ז"ל על מסכת אבות על המשנה שם, נראה מדבריו דאפילו בסעודת מצווה יש לומר דברי תורה, וכן נראה מדברי הגאון ז"ל בספר יד אפרים (סי' תרצו) עיי"ש, ובפרט שכן כתב הילקוט ראובני בשם ספר עמק המלך, ודאי ראוי לקיים דבריהם ז"ל, וכן משמע מדברי רז"ל בזה"ק (פ' תרומה, דף קנב, ב) עיי"ש, ובזה"ק פ' עקב (דף רעג, א) עיי"ש, וכן משמע מירושלמי הובא בתוס' חגיגה (דף טו ד"ה שובו) בהאי מעשה שהיה אצל אבוי (אביו של אחר) שהיה על סעודת מילה, עיי"ש וכו', עכ"ד.

ט. ויעויין בדברי תורה (ח"א - מהדורא קמא, אות א) שכתב בזה"ל: 'מה שהמנהג מקובל ונהוג מדורות הקודמים כי החתן שאומר דברי תורה בסעודת החתונה, יתחיל לומר אבל מיד יפסיקוהו המסובין ולא יניחוהו לגמור (ע"י שיתחילו לומר וכיוצא בביטול אחר) וכו'... והנה כתב המג"א דבנשואי בת ת"ח לע"ה אם אומרים שירות ותשבחות הוי סעודת מצווה, וגם בד"ת אם אומרים הוי סעודת מצווה, ע"כ שפיר הוי טעם לשבח מה שהחתן מתחיל לומר דברי תורה כדי שתהיה הסעודה סעודת מצווה, כי לא נאה שיחזיק הוא עצמו לת"ח (שאז ממילא הוי הסעודה סעודת מצווה), רק יהיה כגבר אשר דרכו נסתרה. גם אם יוכל לומר קצת דברי תורה, לא יחזיק עצמו לת"ח כנוכר. אמנם המסובים והנאספים צריכין לכבודו ולשמחו כנ"ל וכו' ע"כ מפסיקין אותו בעת יתחיל לומר דברי תורה, כלומר שאין צריכין לומר דברי תורה כדי להיות סעודת מצווה, כי בלאו הכי הוי סעודת מצווה בנישואי תלמיד חכם, ובוה יחזיקוהו לתלמיד חכם, וזהו כבודו'.

והוסיף שם: 'ואין לסתור דהא אם אומר החתן דברי תורה שוב אינו עם הארץ, ולא שייך אצלו נישואי ע"ה כנוכר, זה אינו דהא קצת דברי תורה יוכל ללמוד את עצמו כמו פזמון, אך שאנו מכבדין אותו להחשיבו לת"ח באמת שאין צריך לומר דברי תורה בסעודת חתונתו כנוכר, עכ"ד.

אכן לעיל הבאנו מכמה ראשונים, כרבינו אביגדור הצרפתי דנהגו לדרוש בשמחה של מצוה, וכן הבאנו שם מדברי המושב זקנים (בראשית כו, ד) שכתב דלפיכך נהגו לדרוש בשמחת מצוה לפי שמתוך שמחת סעודה שכינה שורה עליהם, הרי חזינן דגם בסעודה של מצוה יש לומר דברי תורה [אך עדיין לא שמענו דאם אינו אומר דברי תורה בסעודת מצוה יהא זה זבחי מתים, וכמו שהעירני הגר"א בוקוולד שליט"א, הו"ד לקמן].

וגם אצל גדולי החסידות מצינו צדיקים וקדושים מתלמידי הבעש"ט זי"ע שנהגו לומר דברי תורה, וכמו שראיתי שליט"א בזה בטוטו"ד בספר הנפלא פרדס אליעזר (אירוסין ונישואין, ח"ה פל"ו עמ' רכב), והביא שם מש"כ הרה"ק בעל חקל יצחק מספינקא זצ"ל בפתיחה לספרו של אביו הרה"ק בעל אמרי יוסף מספינקא זצ"ל (מאמר ו אות ג): 'כשהיה רבינו הק' [מהרי"א מזידיטשוב] עושה נישואין לנכדיו, היה כ"ק אאמו"ר רגיל להיות שם, ודרכו של רבינו הק' היה לדבר הרבה חידושי תורה בסעודת הנישואין, וכ"ק אאמו"ר היטה אזניו רק לשמוע דברי רבינו הק' ולא פנה כלל להמשתה, ושמחת נישואין, וביום שלאחריו קרא לו רבינו וצוהו להזכירו כל המאמרים שאמר בהסעודה, ואמר אאמו"ר כל המאמרים, והיה חשוב מאד עיניו כי הוא בעצמו לא זכרם, ואמר לו בזה הלשון: זכאה פומא דמימלל על אודנין דשמעין, ע"כ.

ו.

דברי גדולי ישראל שליט"א

והנה הצעתי כל הדברים הנ"ל קמיה גדולי התורה וההוראה שליט"א, ואביא כאן את תשובותיהם:

הנה זכינו לקבל דעת תורה ממרן ראש הישיבה הגר"מ אזורי שליט"א (ע"י תלמידו ומקורבו הר"ר אלנתן אלוני שליט"א), וזה תורף דבריו: 'הרי אני זועק על כך שוב ושוב, זה רבות בשנים, היאך הניחו למנהג קדוש זה. ואמנם כידוע, ב'בריסק' ממשיכים בכך לכבוד ולתפארת. ובודאי שיש לעורר על זה, כי לא יאומן ש'שכחום', והלוואי שנזכה שיסופר ש'חזרו וייסדום'. וזו ממש טיפשות לומר שיש להימנע ממנהג זה כדי 'שלא לבייש את מי שאין לו' [הלא בכך הם מעדיפים, בעצם, לאכול מ'זבחי מתים'...], עכ"ד.

הגאון הגדול רבי יהודה טישנר שליט"א (רב קהילה החרדית באופקים) כתב לי בזה"ל: 'ראה מה שכתבתי בזה בספרי שערי נישואין בפתיחה שבתחילת הספר. אמנם הבע"י היא שאם נותנים לרב לדרוש, רבים מהדרשנים יודעים לדבר יפה מאוד אבל לא יודעים מתי להפסיק. והציבור ממתנים בקוצר רוח כדי לקיים מצות כיצד מרקדים, ומשום כבודו א"א להפסיקו באמצע. לכן מעדיפים שלא לכבד אף אחד. ואם היה אפשר לתקן שלא ידבר בשום פנים יותר מחמש דקות, היה הדבר טוב. ומה שכתב הגאון שהבאת לקצר מאוד את השהייה בחדר יחוד גם זה אי אפשר', עכ"ד.

הגאון רבי אריאל בוקוולד שליט"א (רב קהילת משכן חיים, בני ברק) כתב לי: "ישר כוחך על השתדלותך להחזיר את המנהג הקדום "אגרא דבי הלולי מילי" (ברכות ו:), ובוודאי טעם עמוק למנהג קדום זה של חז"ל, ובוודאי יהיה לתועלת הצלחת הזיווג, שעבור הצלחתה כל שמחת הנישואים. אינני מבין בסודות, אבל ענין של דברי תורה בכלל שמחת הנישואין נראה פשוט. הרי העולם נברא ע"י התורה, כמו שאמר שלמה הע"ה (משלי פרק ח, כב-כט): "ה' קָנְנִי רִאשִׁית דְּרָכָו קֶדֶם מַפְעָלָיו מֵאֶז וכו', בְּהִכִּינוּ שָׁמַיִם שֶׁם אֲנִי בָחוּק חוּג עַל פְּנֵי תְהוֹם וכו'", וכן (משלי ט, א-ג) "חֲכָמוֹת בְּנֵתָה בֵּיתָה חֲצָבָה עֲמוּדֶיהָ שִׁבְעָה: טִבְחָה טִבְחָה מִסְכָּה יֵינָה אֶף עֲרֻכָּה שִׁלְחָנָה". "חכמות בנתה ביתה. זו היא התורה שקנתה כל העולמות" (מרש משלי, ועי' ביאור הגר"א לפסוקים). וכל חתונה היא גם בנין עולם חדש, ובברכת חתנים חוזרים למעשה בראשית.

אמנם מה שבעל ההערות לשיח חיים מדקדק מדברי הראב"ד המובאים במגן אבות, שאם לא מדברים דברי תורה, האכילה בכלל זבחי מתים, אדרבה נראה שמדוקדק להפך מדברי הראב"ד שם, שרק בגדר "אינו נכון" הוא מה שמקדימים לדבר דברי תורה בביהכ"נ לפני שמחת הנישואין. ולא נראה שום איסור בדבר מה שנוהגים לא לדבר. ושמעתי פעם בשם המשגיח רבי ירוחם ליבוביץ' ממיר שבמקום שלא יקשיבו לדברי תורה, עדיף לא לדבר. [והוא לכאור' גדר בבזיון דברי תורה], וצריך למצוא בעל כישרון מיוחד שיודע לדבר דברי תורה בשמחת הנישואין באופן נאות שיקשיבו, עכ"ד.



הגאון רבי יהודה אריה הלוי דינר שליט"א (רב קהילת דברי שיר, ב"ב) כתב לי בזה"ל: 'דברים נפלאים, הלואי שיתקנו לעשות כנ"ל, עכ"ד.



הגאון רבי אברהם צבי הכהן שליט"א (רב דקהל חסידים שיכון ה', ב"ב) כתב לי בזה"ל: 'בוודאי הוא דבר גדול מאד, להנהיג לומר ד"ת בסעודת נישואין, כפי שנהוג בהרבה קהילות בחו"ל, ומי שיצליח לפעול שינהגו כן גם פה ארה"ק, שכרו גדול משמים', עכ"ד.



הגאון רבי אליהו שלזינגר שליט"א (רב שכונת גילה, עיה"ק ירושלים תובכ"א), כתב לי בזה"ל: 'באשר לאמירת דרשות בחתונות, אינני בטוח שבתקופתינו אפשר דרא לזה, ולעתים מוטב להמנע מאשר לגרום לבזיון כבוד התורה כאשר יהודי ת"ח ידבר ואיש לא יקשיב, וכולם יפטפטו, ואז יצא שכרו בהפסדו. הייתי מעדיף שיעשו תקנה שהחתונה תהיה כהלכה, עם שירים ראויים, ריקודים מתאימים, בלי שכרות, ורק בכוונה אחת לשמח את החתן באמת, ולא לשמח את עצמם, וזה תיקון גדול גם לקורונה.

אגב, המנהג היה שהחתן מדבר בחתונה שלו, והיו מפסיקים אותו כדי לומר שהסעודה היא סעודת מצוה גם בלא הד"ת של החתן. כך הסביר הרב מפוניבו' זצ"ל. בבריסק מקובל עד היום

שהחתן מדבר בחתונה שלו ולא מפסיקים אותו. ויתכן שרק יחידי סגולה עוד אוחזים במנהג זה, וקשה מאד כהיום הזה להנהיג בחתונות דרשות, עכ"ד.



והגאון רבי עמרם פריד שליט"א השיבני בזה"ל: 'יש לימוד זכות על מנהג העולם שלא דורשים בנישואין, משום דסעודת מצווה אינו נחשב זכאי מתים אם לא אמר דברי תורה, דדווקא סעודות שבת אינו נחשב סעודת מצווה כמבואר בפסחים דף קא ובראשונים שם ובתוס' ב"ב ג, ב, והטעם ע"פ מה שכתב המשנ"ב (סי' קסז ס"ק צד, ובסי' רעג ס"ק יט) [אמנם יש ראשונים שדעתם שסעודת שבת נחשב לסעודת מצווה, עיין אור זרוע הלכות ערב שבת (סי' כג) ובספר המנהיג (הל' שבת אות יג), ועיין ירושלמי פסחים פרק א הלכה א (דף א ע"ב)]. משא"כ בנישואין נחשב סעודת מצווה, ולכן לא חייבים לומר דברי תורה, אבל באמת בנישואין של בת ע"ה לתלמיד חכם צריך לומר דברי תורה (עי' פסחים מט ואו"ח סי' תטו), ולכן יש נוהגים לומר בנישואין דברי תורה מפני שחוששים שאין תלמיד חכם בזמן הזה, אמנם במשנ"ב (סי' תטו ס"ק ב) כתב שבזמנינו אין עמי הארץ. ועי' מה שכתב בזה בשולחן העזר (סי' ט). ויל"ע בברכות סד. לגבי סעודה שת"ח שרוי בתוכה, ועיין חוות יאיר סי' ע מה שכתב בזה, ועיין יד רמה סנהדרין דף ע', ובמג"א (סי' תקסח סק"ה) ובמחצית השקל שם. וע"ע בחולין צה דרב לא נהנה מסעודת הרשות, על כל פנים מבואר שלגבי הת"ח עצמו לא נחשב סעודת מצווה, עכ"ד.



והגאון רבי שמאי קהת גראס שליט"א (בעל שבט הקהתי) כתב לי בזה הלשון: 'אם שרים שירות ותשבחות א"צ לומר ד"ת, ובפרט בסעודת מצווה א"צ לומר מדינא, וראי' דהמג"א (או"ח סי' תרע סק"ג) מביא בשם הרש"ל בהל' חנוכה דסעודת חנוכה כיון דלא הוי מצווה כ"כ יאמר ד"ת ושירות ותשבחות ואז יהי' סעודת מצווה, ומשמע דסעודת מצווה א"צ לומר ד"ת, וכמו בסעודת שבת שנוהגין לומר שירות ותשבחות, עכ"ד.



והגאון רבי נח אייזיק אהלבוים שליט"א (בעל 'מנחת חין'), מגדולי הרבנים בארצות הברית, וזה לשונו: 'קבלתי מכתבו אשר בו מעורר על מה שפסק המנהג לומר דברי תורה בשמחת נישואין וכדומה, הנה כתב"ה צודק בזה, וגם אני בעצמי כבר עוררתי את זה פה באמריקה, ובאמת פה בחו"ל המצב עוד גרוע יותר, כי כתב במכתבו "וכמו שבסעודות ברית מילה, סעודות בר מצווה, וכל שלום זכר או קידוש, שהאב או הרב דורש" - הנה כאן במדינותינו לא דורשים בשלום זכר, וקידוש ברוב מקומות - חוץ בבית מדרשינו שאני נוהג לדרוש בכל שלום זכר, ומי יתן ונזכה להחזיר עטרה ליושנה, עכ"ד.



והגאון רבי אברהם יפה שלזינגר שליט"א (גאב"ד ז'נבה, ובעמח"ס באר שרים) כתב לי בזה"ל: 'אנקוט בקיצור דברים ממש, הרי אמרו אגרא דבי הילולי "מילי", כן אמר רב אשי בברכות ו'

ע"ב, וברש"י לשמח החתן בדברים, וסתם דברים הם ודברת בם ולא בדברים אחרים, כדאיתא ביומא י"ט, ואם כי האורחה"ק בריש פרשת דברים כאשר מבאר אלה הדברים אשר דבר משה וגו' שדיבר רק דברי תורה וכו' ושם מצטט לשון חז"ל ולא בדברים "בטלים" והאמת דאין לפנינו גירסא שכזו, אלא כאמור ולא בדברים "אחרים" וזה בא לומר וללמד לענ"ד שאפי' מדבר דברי תורה אלא שהם דברים אחרים וד"ל, ר"ל דברים שלא לעניין וכדומה, גם זה בכלל דברים בטלים. אם כי התוס' בתענית י' ע"ב על אליהו ואלישע כתבו שבמדרש איתא שדברו דברים בטלים, וזה תמיהה רבא לומר על נביאי ישראל שדברו דברים בטלים, ובפרט שבנ"ך כתיב שביקש אלישע פי שניים ברוחך האם לזאת יקרא דברים בטלים??, ונדפס בשם מרן הגר"ז זצוקלה"ה שמלבד אביי ורבא הכל נכלל בכלל דברים בטלים.

ולכן לשמח חתן בדברים הלא הם דברי תורה בטעם, גם על הא דאיתא בכתובות ט"ז ע"ב כיצד מרקדים לפני הכלה כתב רש"י מה "אומרים" לפניה, בש"ס שאלו כיצד מרקדים ורש"י מפרש מה "אומרים" לפניה, וע"כ אפי' ריקוד יוצאים ידי חובה בדרשה טובה לכבוד חתן וכלה, ולכן לענ"ד מנהג נכון וראוי שלכל הפחות ידרוש דרשן אחד דרשה ערבה ולא יהיו אוכלים מזבחי מתים, וד"ל בקצרה, וכן נוהגים ברוב הקהילות בחו"ל, עכ"ד.



ושוב קיבלתי בזה אגרת תשובה מהגאון רבי יום טוב זגור שליט"א (רב ביהכ"נ תלמידי ישיבת פוניבז' - צעירים), וז"ל: 'קבלתי מכתבך עם בקשתך לכתוב כמה שורות לחזק הענין הגדול של דרשות עם דברי תורה בחתונות, וציירפתם התשובות של הג"ר מרדכי קראוס שליט"א אב"ד ירוחם, ומו"ר הגאון הגדול הגר"י זילברשטיין שליט"א גאב"ד רמת אלחנן, וראש כולל בית דוד, וחבר מועצה"ת. והנה מה יש לי להוסיף על דברי מו"ר שליט"א, וגם אין צורך להוסיף על הדברים הפשוטים, אבל אציין כמה מקורות קדומים למנהג זה וכו'... [כאן הביא הרב שליט"א כמה מקורות שכבר הזכרנו בס"ד במאמרינו זה].

עוד שנינו במנחות (צו, א) בזמן שבהמ"ק קיים, מזבח מכפר על אדם, ועכשיו שאין בהמ"ק קיים, שולחנו של אדם מכפר, ופרש"י דנותן פרוסה לעני, אבל המהרש"א פי' משום שאומרים עליו דברי תורה. עוד שנינו בברכות (סג, א) כל הנהנה מסעודה שתלמיד חכם מיסב בתוכה, כאילו נהנה מזיו השכינה, וכתב המהרש"א שם, כיון שתלמיד חכם מיסב בה, ודאי שאמרו דברי תורה, והוי כשולחנו של מקום כמתניתין דאבות, ולפי דבריו זו גם סיבה שיש לדרוש בסעודת חתונה, דלהוי כשולחנו של מקום'.

וסיים: 'הרי מבואר היטב היטב המעלה הגדולה של דרשה בזמן הסעודה בחתונה, ואמנם בחו"ל הדבר מקובל מאוד שיש כמה דרשות, אבל כיון שכאן בא"י עדיין אינם רגילים לכך, יש לחוש משום טירחא דציבורא, ולכן מן הראוי להזמין בעל דרשן אחד, שבאמת יודע לדרוש בד"ת ולשמח החתן וכל הנלוים אליו, וגם אם הדבר כרוך בתשלום, הלא המחוגנים מוציאים כ"כ הרבה כסף עבור החתונה, וא"כ תוספת זו של דרשה בד"ת המשמחת את כולם, בודאי משתלם להם, ולחתן ולכלה, ולכל האורחים, אם עי"ז יהפך הסעודה לסעודת מצוה לכל

הדעות, ותחשב לשולחנו של מקום, ועוד שמכפר על כל המסובים בשמחה זו, ובפרט שמתוך שמחת הסעודה, השכינה הק' שורה עליהם.

'אסיים בברכת הדיוט, יהא רעוא קדם אבוהון דבשמיא, שקדושת הבתים שייבנו בעזהשי"ת תהיה בתוספת קדושה, בזכות דברי תורה בסעודת החתונות, וממילא בודאי ריבוי קדושת בתי עמך בית ישראל, תקרב את הגאולה בב"א', עכ"ד הנפלאים.



ישוב קיבלתי תשובה מדודי, הגה"צ רבי דוב קוק שליט"א (ע"י תלמידו, ידידי הגאון רבי יקותיאל אוהב ציון שליט"א), ואלו דבריו: 'א. העלתי הצעה ושאלתא דא קמיה מרנא שליט"א, ואמר דמצד המשנה באבות (פ"ג מ"ג) הנ"ל, לא נראה לחייב ד"ת בסעודה זו, כיון דהענין של ד"ת הוא כדי לאפוקי מאכילת רשות שיש בה חלק לסט"א, והיינו דאיתא במתני' דאבות כאילו אכלו מזבחי מתים וכו', אבל בסעודת נישואין דמוכח בפסחים (מט ע"א) דכל שזיווגן עולה יפה [לאפוקי בת כהן לישראל ובת ת"ח לע"ה] הוי סעודת מצוה, והוא סעודה של חיוב כמבואר בכתובות (ה ע"א), ובשו"ע אה"ע (סי' סד ס"ד). וכן מבואר בתקוני הזהר (תיקון ח') שיש מצוה באכילת סעודת חו"כ, א"כ בודאי שאין חיוב ד"ת על גבה, ויתכן לומר שיש חיוב אמירת ד"ת בסעודת מצוה, הו"ל כהפחתה בערך סעודת המצוה של נישואין.

ב. ובתשו' הגאון מהר"ם שיק (חאה"ע סי' פט) מצדד, דסעודת נישואין היא מן התורה, וכדמוכח בפרקי דר"א (פ' כט) שהובא בתוס' שבת (קל ע"א, ד"ה שש), ולכן יש לעשותה בבשר דוקא, ועדיף מעט אנשים בסעודה של בשר, מריבוי אנשים עם מאכלי חלב. ע"ש. פוק חזי כמה חשיבות יש לסעודת מצוה זו. אכן יש לדון בעיקר ד' מהר"ם שיק, דשמא יש עדיפות להרבות אנשים לפמש"כ רש"י בכתובות (ח ע"א) "אבל [ברכת] שהכל ברא לכבודו אינה מן הסדר, אלא לאסיפת העם הנאספים שם לגמול חסד, וזכר לחסדי המקום שנהג עם אדה"ר שנעשה לו שושבין ונתעסק בו, ואסיפה זו כבוד המקום היא" וכו'.

ג. ואם כי מצינו להרשב"ץ בס' "מגן אבות" (על אבות שם) שכתב, דמכאן נהגו לדרוש בסעודת חתן קודם ברהמ"ז, והוא מנהג קדום ונהגו בו אנשי מעשה וחכמה. עכ"ד. וע"ע בשו"ת מהר"י מברונא (סי' רלא), ובשו"ת מהרש"ל (סי' פה). מ"מ נראה דאין כאן לטותא דכאילו אכלו מזבחי מתים - אם לא יאמרו ד"ת על השלחן, כיון דזה השלחן לפני ה' הוא, ויש בו שמחת חתן וכלה שאין לך שמחה גדולה הימנה, [ע' יבמות (מג סע"ב), וכתובות (ח ע"א), ובתוס' מו"ק (ח ע"ב, ד"ה מפני ביטול), וראה לשון המג"א (סי' תקמו סק"ה). ואכמ"ל], וכיון שהיא אכילת מצוה, אין בה חסרון במה שלא אמרו בה ד"ת וכמבואר.

ד. אמנם ברמב"ם (פ"ה מדעות ה"ב) כ', וואין ראוי לו [לת"ח] לאכול אלא בסעודה של מצוה בלבד, כגון סעודת אירוסין ונישואין, והוא שיהיה [החתן] תלמיד חכמים שנשא בת ת"ח. ע"כ. ומשמעות לשונו דשאר סעודות נישואין אינן סעודות מצוה. וצ"ע מההיא דפסחים, וכבר העיר בזה הכס"מ שם, וכ' דהר"מ דרך מוסר אמרה למילתיה. וע"ש בס' "בן ידיד", ובחי' חת"ס (פסחים

שם). ועצ"ב. וכן מוכח פשטות לשון הרמב"ם (פ"ג מחו"מ ה"ט, ופ"ו מעירובין ה"ו) דעצם סעודת הנישואין היא מצוה.

ובנימוקי מהרא"י שם כתב, שד' הרמב"ם בדוקא הם, ודלא כמ"ש הכס"מ, וד' הגמ' רבותא נינהו, דאפי' בת ת"ח לע"ה, שיש צד אחד חשוב, מ"מ לא הוי סעודמ"צ. וראה לשון התוס' בפסחים (קיד רע"א). ובתשו' אגרו"מ חאו"ח (ח"ב סי' צה). ודו"ק. אכן פשטות הסוגיא דלא כמהרא"י הנ"ל. וכן העלה בחק יעקב (סי' תמד סק"י) דבת ע"ה לע"ה הוי נמי סעודמ"צ. ושמעתי ממרנא הגר"ד קוק שליט"א דמה שכתב הרמב"ם ת"ח לבת ת"ח, היינו שבזה אין חשש כלל מצד הסובבים בסעודה, ואה"נ דגם בשאר חתן וכלה כל שאין שם אינשי דלא מעלו, שפיר הוי סעודמ"צ, וכפשטות לשון הר"מ בהל' חו"מ ועירובין שם.

ה. וכ"מ בשו"ע או"ח (סי' רמט ס"ב) דסעודת אירוסין היא סעודת מצוה, אלא שלא יעשנה בע"ש כיון דאיכא דרכ"א. וכ"ש סעודת נישואין שהיא מצוה. וע"ש במג"א (ס"ק ג), וע"ע בשו"ע (סי' תמד ס"ז). [ויש להעיר ממ"ש בביאור הגר"א (סי' תטו), דסעודת אירוסין דאמר' בפסחים שם דהויא מצוה, היינו דוקא לחתן. וצ"ע גם מלשון הרמב"ם הנ"ל. ודו"ק]. וע"ע ברמ"א יו"ד (סי' שצא). וכן פשיט"ל להרב חות יאיר בתשו' (סי' ע). דאין לך סעודת מצוה גדולה מסעודה זו. וע' יש"ש (שלהי פרק מרובה), וקצר המצע מהשתרע.

ו. אבל, אמר רבינו שליט"א, כי ראוי לעורר על ענין זה, אמנם לא מצד חיוב ד"ת על השלחן, אלא מצד שלצערינו הרב חזינן שהשמחה והקפיצות בחתונות אינם כ"כ אמיתיים, ואמנם לפני עשרות שנים עדיין היתה שמחה דקדושה ניכרת באויר החופה, אבל לצערינו כבר לא רואים זאת, ויש כח בדברי תורה לעורר שמחת הלב בקושטא.

ז. והעיר רבינו שליט"א דבר מופלא, דככל שעוברים הזמנים, יש תפאורה מרובה וכליזמריים משוכללים וכו' וכו', והכל חיצוניות, אבל פנימיות השמחה הולכת ונעדרת, ותגבורת החיצוניות - היא עדות נאמנה על כחש הפנימיות, וענין זה יש בו נקודת אור חשובה להרבה ענינים כאשר תחזינה עיני המתבונן.

וחסרון השמחה דאיירינן ביה, אינו רק מצד הגלות הכללית והעדר בית המקדש וכו', [וכפי שכ' הראשו' ריש כתובות ד"ערבה כל שמחה" וכו'], אלא מצד המצב הירוד ב"פרטות" בענין החיבור להש"ת, ואיך תפרוץ השמחה בלבבות בני אדם, באופן שאינם קשורים בקשר של קיימא למקור השמחה ע"י עבודת התפלה והתמדת התורה אך ביראת ה' כל הימים. וראויים דברי התורה בהאי שעתא לעורר השמחה לשעתה עכ"פ.

ח. והוסיף רבינו שליט"א דהכי טוב שהחתן עצמו יאמר את הד"ת כי בזה הוא ימשוך את לב ההמון להקשיב לדברים, [וגם מצד מעלתו הרוחנית בהוא יומא], ואם אינו בר הכי יזמינו חכם הראוי לדבר ד"ת, ואז תפרוץ השמחה מתוך מצב דפקודי ה' ישרים משמחי לב' - עד כאן דברי דודי הגה"צ רבי דוב קוק שליט"א, ותשו"ח ל ידידי הגריא"צ שליט"א.



אוצר חושן משפט

קיום השטר בחתומיו ♦ מעשה רבא בר שרשום ♦ בדין מאבד עצמו
לדעת במקום שבי

הרב מיכאל יהודה אייכנשטיין

ישיבת פחד יצחק ירושלים

קיום השטר בחתומיו

במשנה כתובות דף י"ח: "העדים שאמרו כתב ידינו הוא זה, אבל אנוסים היינו וכו' נאמנים. ואם יש עדים שהוא כתב ידם, או שהיה כתב ידם יוצא ממקום אחר אינן נאמנים". ובגמ': "אמר רמב"ח לא שנו אלא כשאמרו אנוסים היינו מחמת ממון אבל אמרו אנוסים היינו מחמת נפשות הרי אלו נאמנים. אמר ליה רבא לאו כל כמיניה, כיוון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד. וכי תימא הני מילי על פה אבל בשטר לא, והא אמר ר"ל עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בבי"ד וכו'".

וברש"י: "בשלמא רישא כשאין כתב ידן יוצא ממקום אחר ועלייהו סמכין, כולה חדא הגדה היא דהא באותו דבור בכדי שאילת שלום קאמרי אבל אנוסים היינו, אבל הכא לאו אפומייהו סמכין."

וצל"ע, הלא עדותן פסולה, דהא מדאורייתא הם אינם נאמנים לחזור ולהגיד קטנים היינו ולפסול בזה את השטר, והא דצריך לקיומו אינו אלא מדרבנן, א"כ כיצד הם נאמנים לפסול את השטר ע"י צירוף עדותם לקיום. ועוד, שצריך להבין מה מועילה ההגדה כאחת של הקיום וביטולו, לגבי הא דאין חוזר ומגיד. הלא אף אם נזקק לקיום השטר, מ"מ לעדות שאין השטר מזויף וחתום בכתב ידו יתקבלו דבריו, ולחלק העדות שפוסל בה את השטר לא יהיה נאמן, מאחר שלכאורה אלו שתי עדויות נפרדות ללא קשר שמחייב לקבל את שתיהן.

ובתוס': "וא"ת ולמה נאמנים והלא מיגו במקום עדים הוא, דהא לקמן אמרינן תרי ותרי נינהו. וי"ל כיון שהצריכו חכמים קיום, הכא לא חשיב כלל קיום מה שאומרים כתב ידינו הוא זה, כיון דאינהו גופייהו אמרי תוך כדי דבור קטנים או אנוסים היינו, אבל לקמן חשבינן להו כשני עדים, כיוון דכבר מקוים הוא שכתב ידן יוצא ממקום אחר".

והנה לכאור' תלו בתוס' את כוחם של העדים לפסול את השטר, בתקנת חכמים שהזיקוהו קיום, ומכיוון שהם הכשירו את השטר בדבריהם, ומיד תוך כדי דבור העידו שחתמו באונס, וממילא השטר פסול, נאמנים. אמנם צריך להבין מנין לתוס' לחדש שתקנת קיום היא תקנה להכשיר את השטר, ולא תקנה ספציפית נגד שטרות מזוייפים.

והנה, בברייתא נחלקו ר' מאיר ורבנן האם העדים החתומים יכולים לפסול את עדותם שבשטר, לדעת רבנן כן, והיא הדעה המובאת במשנה, ודעת ר"מ היא שאינם נאמנים. ובגמ': "בשלמא לרבנן כי טעמייהו שהפה שאסר הוא הפה שהתיר, אלא לר' מאיר מ"ט בשלמא פסולי עדות מלוה מעיקרא מידק דייק ומחתם וכו', אלא אנוסין מאי טעמא וכו'. אלא טעמא דר"מ כדרב הונא אמר רב, דא"ר הונא אמר רב מודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו".

ובתוס' פי' ר"ת ור"י את דעת ר"מ, שלא פסלו את השטר לראיה כל עוד לא נתקיים בבי"ד. אלא שנתנו לנתבע זכות לדרוש קיום, ומכיוון שהוא לא טען ודרש, הוא לא יכול לטעון פרוע במיגו דמזויף, שהשטר לא עמד תלוי עד להודאתו של זה. וכן עדים, אע"ג דאלימי, לא פסלי שטרא במיגו. ולשיטתם, שתלויה נאמנות העדים להכחיש את השטר, בתקנ"ח של קיום.

ונראה לבאר על פי מה שיצא לאור ביחוד במח' רבי ורבנן לקמן במשנה, זה אומר זה כתב ידי וזה אומר זה כתב ידי, צריכין לצרף עמהם אחר דברי רבי. וחכמים אומרים אינם צריכין לצרף עמהן אחר, אלא נאמן אדם לומר זה כתב ידי. ובגמ' שם פי' כשתימצי לומר לדברי רבי על כתב ידן הם מעידים, לדברי חכמים על מנה שבשטר הם מעידים. וברמב"ם פסק כדברי חכמים, וחידש בפ"ח מעדות שצריכים העדים כאשר הם באים לקיים את השטר, לזכור את עדותם הכתובה, שעל מנה שבשטר הם מעידים. ואם שכחו את העדות אין קיומם קיום, כי הם לא יכולים להעיד על חתימת ידיהם, כמב' בתוס' שם שאין עדותם של העדים עצמם, אלא על מנה שבשטר.

ומכאן מתבהרת לה ההבנה דלרבנן עדות העדים תלויה ועומדת עד אחר הקיום, ואין לעדות זו שבשטר משמעות מעשית כלל, כעדות שלא נגמרה ונחקרה עדיין בבי"ד, מאחר שמדרבנן חיישינן לזיופי. הלכך שונה הקיום ע"י העדים עצמם מקיום ע"י עדים אחרים, דאילו נתקיים השטר ע"י עדים אחרים, נסתיימה עדות העדים בחתימתם על השטר, ודנים ע"פ עדותן הכתובה. אך אם לא הצליחו לקיים את השטר, ונזקקים לעדים החתומים עצמם שיעידו על חתימת ידיהם, מתברר שהם לא סיימו את עדותם בשעת החתימה על השטר, והם ממשיכים להעיד בפיהם בפני בי"ד, ע"מ להכשיר את העדות.

עד כדי כך, שלדעת רבנן שבעדות הקיום הם מעידים כהמשך ממש של עדותן שבשטר ועל מנה שבשטר הם מעידים, וצריכים, לדעת הרמב"ם, לזכור את העדות שעליה העידו בשטר.

וראיה לדבר, הא דאי' בראשונים ובפוסקים לחלק בין פסילת השטר ע"י העדים עצמם, שצריכה להיות בכדי דיבור לקיום השטר, לערעור ע"י עדים מקיימים אחרים, שלא צריך להיות בכדי דיבור לקיום השטר (ובשו"ע סי' מ"ו סעיף ל"ז ובמ"ע שם).

ומכיון שתקנו לקיים את השטרות, ובתקנה זו חשדו בכל שטר שהוא מזויף, לכן כאשר יחד עם קיום העדות תוכ"ד מעידים על פסלותם, לא נחשב הדבר כחזרה על העדות, כי עדותם לא נתקבלה בבי"ד עד לרגע זה ממש.

אמנם, בעדותם הם מכשירים את העדות שבשטר, לענין זה שהוא נחשב שטר כשר ונפרעים בו מבע"ח. וזה מחמת שהם סילקו את ידיהם מהעדות, כבר בחתימתם על השטר. וממילא אין חקירתם של העדים עכשיו, חקירה כחקירת עדות על פה שבמהלכה יש לעדים יכולת לומר בדאין אנן, ולחזור בהם מכל העדות. שהרי מבחינתם, הם סיימו להעיד כבר בחתימתם על השטר, וסילקו ידיהם מן העדות, וממילא חלק זה של עדותן הסתיים כבר, ובאמת התקבל בבי"ד מיד כאשר הוא מתקיים, וכאילו נדרש ונחקר כבר אז. אבל הם יכולים כעת להעיד ולעקור את כשרותם כעדים, שעל זה בי"ד דנים ולא קבלו עדיין את עדותם.

ואף הטלת הספק בכשרות השטר, אינה מאפשרת לעדים לומר בדאים היינו, 'שטר אמנה הוא', שזו הטלת פגם בעצם העדות. שאילו היה השטר מתקיים בידי אחרים, הם היו גוזלים ממון ע"י עדותם זו שבשטר. והם לא נאמנים לזה, כשם שהם לא נאמנים לומר אנוסים היינו מחמת ממון, שהיא השמת עצמם רשעים. וזאת, בשונה מעדות על פה, שכל עוד לא נחקרה יכולים לבטל עדותם מכל וכל ולומר בדאים אנו.

וע"כ אינם חוזרים ומגידים, שדנים אותם כספק פסולים כל עוד לא נתקיים השטר, וממילא לא נגמרה עדותם. אמנם כל זה בתוכ"ד לעדות הקיום, שהם לא מעידים את עדותם מחדש, אלא מקיימים ומחיים אותה בלבד, ומשלימים את העדות בעמידה לפני בי"ד. ונאמנים בצורה של פה שאסר, שדן את כל דבריהם לדבור אחד על כשרות העדות, שמתקבל בתורת עדות שני עדים.

והנה כתב הרמב"ם פ"ג מעדות: "דין תורה שאין מקבלים עדות לא בדיני ממונות ולא בדיני נפשות, אלא מפי העדים, שנ' ע"פ שנים עדים, מפיהם ולא מכתב ידן. ומדברי סופרים שחותכין דיני ממונות בעדות שבשטר, אף על פי שאין העדים קיימין, כדי שלא תנעל דלת בפני לוויין". ובלחם משנה שם פי' שפסל הרמב"ם עדות שבשטר מדאורייתא דווקא במקום שאין העדים קיימין, אבל אם הם לפנינו עדותן כשרה, וכדעת ר"ת ביבמות ל"א, שלא כפי' הטור עי"ש.

והוא לשיטתו לעיל, שפי' בדעת רבנן שעדים על מנה שבשטר הם מעידים, וצריכים לזכור את עדותן שבשטר. וממילא עדים שמקיימים את כתב ידם בבי"ד הוי עדות מן התורה, שמעידים בפיהם על מנה שבשטר, ומחיים את העדות החתומה. משא"כ אם נתקיימה עדותן ע"י עדים אחרים, הוי עדותן מן הכתב, וכשרה רק מדברי סופרים. וראיתי שכן פי' הב"ח סימן מ"ו ס"ק ל"ז את דעת הרמב"ם (אמנם לדבריו שם קשה כיצד פסק השו"ע שלא כר"ת, ומ"מ פסק כדברי הרמב"ם שצריכים העדים לזכור את העדות).



הרב יהודה לוגר

ישיבת מאור טוביה, מצפה יריחו

מעשה רבא בר שרשום

פתיחה

על רבא בר שרשום (בבא בתרא דף לב ע"ב) יצא קול שהוא אוכל מקרקע של יתומים, שאל אביי את רבא בר שרשום כיצד היה המקרה.

אמר לו רבא בר שרשום היה לאביהם חוב אצלי ולקחתי את השדה כמשכון. לאחר שנגמר הזמן שהשדה הייתה לי כמשכון ועלי להחזיר את הקרקע ליתומים, אמרתי שעל החוב הנוסף של אביהם אלי אני לא רוצה להישבע לכן אעלים את השטר של המשכון ואמשיך להיות בקרקע עד שאסיים לגבות מהקרקע את החוב שאביהם חייב לי, ובית הדין יאמין לי במיגו שיכולתי לטעון שקניתי את הקרקע מאביהם, ובכך שלא אמרתי זאת תאמינו לי שאני משאיר את הקרקע אצלי עד שאסיים לגבות את החוב בלא שבועה.

אמר לו אביי שלא ניתן לעשות כך, כי יצא קול שאתה אוכל מקרקע של יתומים לכן תמתין שיגדלו ואז תתבע אותם ותישבע והם יחזירו את החוב:

רבא בר שרשום נפק עליה קלא דקא אכיל ארעא דיתמי, א"ל אביי: אימא לי איזי גופא דעובדא היכי הוה. אמר ליה: ארעא במשכונתא הוה נקיטנא מאבוהון דיתמי, והוה זוזי אחריני גביה, ואכלתה שני משכנתא, אמינא: אי מהדרנא לה ארעא ליתמי ואמינא דאית לי זוזי אחריני גבי דאבוכון, אמור רבנן: הבא ליפרע מנכסי יתומים לא יפרע אלא בשבועה, אלא אכבשיה לשטר משכנתא ואוכלה שיעור זוזי, דמיגו דאי בעינא אמינא לקוחה היא בידי מהימנא, כי אמינא דאית לי זוזי גבייכו מהימנא. א"ל: לקוחה בידי לא מצית אמרת, דהא איכא עלה קלא דארעא דיתמי היא, אלא זיל אהדרה ניהלייהו, וכי גדלי יתמי אשתעי דינא בהדייהו.

במאמר זה נבאר את המקרה של רבא בר שרשום, כיצד רצה לגבות מנכסי יתומים קטנים, מאיזו שבועה רצה להיפטר וכיצד ומה עשה הקול על הקרקע שמנע את תוכניתו?



א. כמי רבא בר שרשום סובר רב הונא או רב פפא

מחלוקת מדוע לא גובים מיתומים קטנים

נחלקו רב הונא ורב פפא (בבא בתרא דף קעד ע"א) מדוע לא גובים מיתומים שעוד לא הגיעו לגיל שלוש עשרה.

לפי רב פפא, פריעת חוב היא מצווה ויתום מתחת לגיל שלוש עשרה אינו בר קיום מצוות, וחויב פריעת החוב מיתומים חל רק מגיל שלוש עשרה.

לפי רב הונא, אין בעיה בעצם פריעת החוב מיתומים שעוד לא הגיעו לגיל שלוש עשרה, אלא שבית הדין חושש שמא אבי היתומים בסוף ימיו פרע את החוב, שזו טענה שהיתומים יכולים לטעון אך כיוון שמתחת לגיל מצוות היתומים לא יודעים לטעון טענות בבית הדין, לכן בי"ד לא פורעים חוב מיתומים שעוד לא הגיעו לגיל שלוש עשרה: "ההוא ערבא דיתמי דפרעיה למלוה מקמי דלודעינהו ליתמי, א"ר פפא: פריעת בע"ח מצוה, ויתמי לאו בני מיעבד מצוה נינהו; ורב הונא בריה דרב יהושע אמר: אימר צרי אתפסיה"

לפי רב פפא, למרות שנכסי אבי היתומים השתעבדו לבעל החוב, כיוון שהיתומים עוד לא הגיעו לגיל מצוות אזי אין שיעבוד הגוף עליהם, וכשאין שעבוד הגוף על החייב גם אין עליו שיעבוד נכסים ואין בעל החוב יכול לגבות מנכסי החייב. ולכן צריך בעל החוב לחכות שיהיה היתום בגיל מצוות.

לפי רב הונא, למרות שהיתומים עוד לא הגיעו לגיל מצוות יש עליהן שעבוד הגוף, כי שעבוד הגוף עליהם הוא מתוקף אביהם שמת, ולכן יש עליהם גם שעבוד נכסים לבעל החוב, אלא שלגבי הגבייה בפועל חוששים שמא אביהם פרע את החוב והיתומים יכולים לטעון כך, אך לפני גיל מצוות היתומים לא יודעים לטעון טענות בבית הדין ולכן מחכים עד גיל מצוות.



הנפק"מ בין רב הונא לרב פפא

הנפק"מ בין רב הונא לרב פפא (בבא בתרא דף קעד ע"ב) היא כאשר הלווה הודה קודם שמת שהוא חייב לשלם למלוה את חובו ולא התפיש ממון ביד המלוה לרב הונא כיוון שאין חשש פרעון גובה הערב מהיתומים לדעת רב פפא כיוון שאינם חייבים לקיים מצוות-פטורים מלשלם: "מאי בינייהו? איכא בינייהו כשחייב מודה"

נפק"מ נוספת (שם, שם) כאשר נידו בי"ד את הלווה קודם שמת מחמת שלא פרע את חובו ומת כשהוא מנודה באופן זה בודאי שלא פרע עדיין את חובו ולרב הונא חייבים היורשים לשלם לערב ואילו לרב פפא כיוון שאינם חייבים במצוות פטורם מלשלם: "אי נמי, דשמתוהו ומת בשמתיה".



כמי רבא בר שרשום סובר

רשב"ם (בבא בתרא דף לג ע"א ד"ה אמר ליה) סובר שרבא בר שרשום סובר כרב פפא שמפני שיצא קול, רבא בר שרשום צריך לחכות עם הפירעון עד שהיתומים יהיו בני שלוש עשרה: "הלכך זיל הדר ארעא ליתמי השתא וכי גדלי יתמי שיהו בני מיעבד מצוה דהיינו מבן שלש עשרה שנה ואילך דהוי חייב במצות אשתעי דינא בהדייהו על שטר חובך שיש לך על אביהם

תשבע ותיטול כדין הבא ליפרע מנכסי היתומים דכל זמן שהם קטנים אין יורדין לנכסיהם לגבות מהן".

תוספות (שם ד"ה אמור רבנן) סוברים שרבא בר שרשום סובר כרב הונא ולא כרב פפא, כי לפי רב פפא אין בכלל שום אפשרות של גבייה כל עוד היתומים מתחת גיל שלוש עשרה, כי לפי רב פפא לא חל שעבוד הגוף וממילא לא חל שעבוד נכסים. אבל לפי רבא בר שרשום יש שעבוד גוף, וממילא גם שעבוד נכסים, על יתומים מתחת גיל שלוש עשרה, ויש אפשרות של גבייה לפני גיל שלוש עשרה, אלא שלא גובים כי חוששים שמא אבי היתומים בסוף ימיו פרע את החוב טענה שהיתומים יכולים לטעון אך כיוון שמתחת לגיל מצוות היתומים לא יודעים לטעון טענות בבית הדין לכן בי"ד לא פורעים חוב מיתומים שעוד לא הגיעו לגיל שלוש עשרה כפי שאומר רב הונא: "ונראה דרבא בר שרשום סבר כרב הונא בריה דרב יהושע דמפרש טעמא בשיליה מכילתין (דף קעד.) טעמא דאין נזקקין לנכסי יתומים משום צרי דאי כרב פפא דמפרש משום דפריעת בעל חוב מצוה ויתמי לאו בני מיעבד מצוה נינהו א"כ אפילו יהא אמת כדבריו לא היה יכול לעכב להם הקרקע בחובו כיון דלאו בני מיעבד מצוה נינהו וכדרב הונא נמי פסקינן התם".

מדברי הרשב"ם מבואר עוד שאם לא היה יוצא הקול, רבא בר שרשום יכול היה לגבות מהיתומים כשהם קטנים: "הא דחשבת בדעתך דאי בעינא טעינא לקוחה היא בידי כיון ידיעא מילתא דבמשכנתא איתנחית בה לא מצית למיטען לקוחה היא בידי דהא איכא קלא ועדות דארעא דיתמי היא דהשתא שלימו שני משכונתא וכיון דידעת דאית קלא עלך דארעא דא משכנתא היא גבך ולא לקוחה אין לך מחאה גדולה מזו והיה לך להזהר בשטרך".

וקשה, הרי לפי רב פפא, כל עוד היתומים אינם בני מצוות אין שום אפשרות של פריעת החוב של אבי היתומים!

ניתן לתרץ שלפי הרשב"ם אין כאן פריעת חוב מיתומים קטנים שכן רבא בר שרשום, שהוא הבעל חוב, הוא גם המחזיק בקרקע המשועבדת לו, ויש לו טענת מיגו על הקרקע. ובכך רבא בר שרשום נהפך להיות מוחזק על הקרקע, ולכן אין כאן פריעת חוב מנכסי יתומים קטנים אלא השארת הנכסים המשועבדים לבעל החוב ברשות בעל החוב.

אמנם תוספות חולקים על הרשב"ם וסוברים שיש כאן פריעת חוב מנכסי יתומים, כי אין לרבא בר שרשום חזקת שלוש שנים על הקרקע, אלא הוא רק מחזיק בה ומודה הוא שאין לו חזקה בקרקע, אלא שהוא טוען טענת מיגו, ואין הוא נחשב כמוחזק בקרקע. ולמרות שהוא רק רוצה להשאיר אצלו את נכסי היתומים שכבר גבויים אצלו, עדיין נחשב הדבר שהוא בא להוציא נכסים מהמוחזקות של היתומים הקטנים ונחשב לפריעת חוב מנכסי יתומים קטנים. ולכן לא ניתן לומר שרבא בר שרשום סובר כרב פפא.



ב. הפטור משבועת היסט

מה הועיל המיגו לרבא בר שרשום הרי עדיין חייב להישבע שבועת היסט

הקשו התוספות (בבא בתרא דף לג ע"א ד"ה מיגו דאי בעי למימר לקוחה היא): מה הועיל המיגו לרבא בר שרשום, הרי הוא עדיין חייב להישבע שבועת היסט, וז"ל: "ותימה מאי דעתיה דרבא בר שרשום דאפילו אי טעין לקוחה היא בידי שבועת היסט לעולם צריך דנהי דאין נשבעין על קרקעות מדאורייתא מדרבנן נשבעים כמו שדקדק רב האי גאון מההיא דהכותב (כתובות דף פז). הפוגמת כתובתה ועד אחד מעידה שהיא פרוע לא תפרע אלא בשבועה סבר רמי בר חמא למימר שבועה דאורייתא אמר רבא שתי תשובות בדבר כו' ועוד דאין נשבעין על כפירת שעבוד קרקעות אלמא דמדרבנן נשבעין וה"ה שבועת היסט דמ"ש".



התובע נשבע שבועת היסט רק כאשר טוען טענת ברי כנגד הנתבע

תירצו התוספות (שם): נשבעים שבועת היסט רק כאשר התובע טוען טענת ברי כנגד הנתבע, אבל בסוגייתנו היתומים הם קטנים שאינם יודעים באמת מה היה כשאביהם היה חי, ולכן כל טענותיהם הן טענות שמא, וטענת שמא אינה מחייבת שבועת היסט. וז"ל: "ויש לומר דאין נשבעין שבועת היסט אלא היכא דטעין ברי אבל הכא לאו טענת ברי הוא שאין ודאי ליתומים שקרקע זו אינה לקוחה בידו הלכך אי הוה טעין לקוחה היא בידי לא הוה צריך שבועת היסט".



בי"ד טועים ליורש והופכים את טענתו לברי

הרא"ש (בבא בתרא פרק ג סימן יז) דחה את הסבר התוספות, מפני שטענת היתומים היא אכן טענת שמא, אבל בי"ד טוענים ליורש והופכים את טענתו לטענת ברי, ולכן רבה בר שרשום צריך להישבע שבועת היסט. וז"ל: "ותירוצן זה נוח לי מן הראשון דכל דמצי אבוהון למיטען ולהשביע טענינן ליתמית ומשבעינן אפילו בשמא כי קא אמינא נמי אית ליה זוזי יתירא בהדיהו מהימנינאא משמע אפילו לפי תירוץ הראשון שגם לאחר שיאכל הפירות צריך לפטור עצמו במיגו דאי בעי אמר לקוחה היא בידי ואלמלא מטעם המיגו היה נשבע גם לאחר שאכל הפירות ואף על פי ששטר בידו".



מטרת רבא בר שרשום היא לגבות את הקרקע בעוד היתומים קטנים

תירץ הרא"ש (שם, שם): רבא בר שרשום אכן מתחייב שבועת היסט גם אם ישאיר את הקרקע אצלו ויטען טענת מיגו. מטרתו בהשארת הקרקע בידי היא לא להיפטור משבועה אלא לגבות את הקרקע בעוד היתומים קטנים מבלי צורך לחכות עד שהיתומים יגדלו ורק אז להיפרע מהם, שכן גם אם הוא יחכה שהם יגדלו ואז יפרע מהם, הוא עדיין יהיה חייב שבועת הבא להיפרע מנכסי יתומים. וז"ל: "רבה בר שרשום ה"ק אי מהדרנא ליתמי ואמתין מליפרע עד שיהו גדולים

ואפרע מהן בשטר שיש לי על אביהן הא אמור רבנן הבא ליפרע וכו' ולא ארויח בהמתנה זו ליפטר מן השבועה הלכך טוב לי לכבוש שטר המשכנתא ואגבה ממוני מהן לאלתר ובשבועה ממה שאמתין עד שיגדלו וגם אז לא אוכל לגבות מהן אלא בשבועה. אבל אי לאו דאמור רבנן הבא ליפרע וכו' היה מחזיר להן הקרקע והיה גובה מהן בשטרו בלא שבועה לכשיגדלו".

התוספות לא מתרצים כתירוץ הרא"ש, כיוון שלא טוענים ליורש לגבי שבועת היסת, כי שבועת היסת היא תקנת חכמים, ולא מתקנים תקנה של טוענים ליורש שהיא תקנת חכמים, בשביל תקנת שבועת היסת.



כשיש לנתבע שטר אין עליו חיוב שבועת היסת

הרשב"ם (בבא בתרא דף לג ע"א ד"ה זוזי אחריני לקוחה היא בידי מהימנא) סובר שלרבא בר שרשום יש חזקת שלוש שנים על הקרקע עם טענה שלקוחה היא בידי, וחזקה היא כמו שטר על הקרקע, וכאשר יש לנתבע שטר אין עליו חיוב שבועת היסת. וז"ל: "זוזי אחריני גביה - שנתחייב לי שאין משכון עליהן ואמרי לאחר שכלו שני משכנתא אם אחזיר הקרקע ליתומים ואשאל להם חוב שיש לי על אביהם צריך אני לישבע דאמור רבנן הבא ליפרע כו' ואף על פי שיש בידי שטר חוב מחוייבני שבועה לקוחה היא בידי - דהא אכלתיה שני חזקה בחיי אבוהון מהימנא - בלא שבועה... דחזקת שלש שנים במקום שטר קיימא".



הרשב"ם ותוספות נחלקו לשיטתם בדין חזקה

ניתן לומר שהרשב"ם והתוספות נחלקו לשיטתם האם חזקה היא ראיה או תקנה: לפי הרשב"ם חזקה היא ראיה לכן היא ממש כמו שטר, כשם שלנתבע יש שטר הוא פטור משבועת היסת כך גם כאשר יש לנתבע חזקה הוא פטור משבועת היסת. לעומת זאת, לפי תוספות חזקה היא תקנת חכמים ואין לה כוח של שטר, ולכן הנתבע חייב שבועת היסת גם כאשר יש לו חזקה.



ג. רבא בר שרשום מדוע בעקיפין ולא במישרין?

למה רבא בר שרשום לא בא במישרין לבי"ד

רבא בר שרשום רצה לעשות דין לעצמו ולגבות את חובו השני מקרקע היתומים שבתפישתו ע"י טענת המיגו שברשותו. נשאלת השאלה מדוע רבא בר שרשום לא בא במישרין לבי"ד לאחר ששלמו ימי המשכון ומעיד בב"ד על הסיפור המדויק ותובע את היתומים בחובו קודם שיחזיר להם את הקרקע ויהיה נאמן לגבות מהקרקע את דמי חובו מחמת טענת המיגו שברשותו.

וכך שואל הרמב"ן (בבא בתרא דף לג ע"א): "ותמהני למה ליה לרבא בר שרשו למיעבד הכי, בששלמו ימי משכנתיה ליתי לבי דינא ולימא לה למילתא בצורתה ויתבע את היתומים בחובו קודם שיחזירנה לידם, ונאמן עד כדי דמי הקרקע מגו דאי בעי אמר זבינתה, כדינא דעיזי דלקמן (ל"ו א'), ודההוא גברא דחבל סכינא דאשכבתא (ב"מ קט"ז א') ולא בעי לאשתבועי כיון דאיכא מגו".



ידע שגם אם יבוא לבי"ד יזכה אך רצה להימנע מהליכה לבי"ד

תוספות (בבא בתרא דף לג ע"א) מסבירים שבאמת היה יכול רבא בר שרשום לבוא לבית דין ולטעון את טענותיו בפני בי"ד, ובי"ד היו מזכים אותו לגבות את דמי חובו מן הקרקע קודם שיחזירה להם, כי רבא בר שרשום גם מחזיק בקרקע וגם יש לו טענת מיגו. ואע"פ שאין זה הופך אותו למוחזק בקרקע, מכל מקום אין הוא נחשב כגובה מיתומים קטנים אלא רק כמוציא ממון מהם. כמו כן, לצורך הוצאת ממון ללא גבייה אין בעיה בכך שהיתומים קטנים, שכן כאשר אין גבייה אין צורך שבעל הדין שכנגדו יהיה גדול. אלא שרבא בר שרשום לא בא לב"ד, שכן הוא היה תלמיד חכם והוא ידע שגם אם הוא יבוא לבית דין בית דין יזכו אותו, ולכן רצה להימנע מכל התהליך שכפוף להליכה לבית דין ולעשות דין לעצמו ולגבות דמי חובו מקרקע היתומים שהוא כבר מחזיק בה.



אם היה בא לבי"ד בי"ד לא היה נותן לו לגבות מנכסי היתומים שברשותו

הרמב"ן הסביר שהסיבה שרבא בר שרשום לא בא לבית הדין היא משום שאם הוא היה בא לבית הדין בית הדין לא היה נותן לו לגבות מנכסי היתומים שברשותו הואיל והם קטנים. כאשר רבא בר שרשום היה בא לבית דין ומודה שהקרקע הייתה תחתיו מאבי היתומים בתורת משכון ולא בתורת קנייה, מיד ב"ד היו מוציאים ממנו את הקרקע ומחזירים אותה ליתומים ולא מתירים לו לפרוע את חובו עד שהיתומים יגדלו, וכשהיתומים יגדלו המיגו שברשותו כבר לא יועיל לו, שכן הוא כבר הודה שהקרקע הייתה אצלו בתורת משכון ולא בתורת קנייה.

למרות שכאשר רבא בר שרשום היה בא לבית הדין טענת המיגו שברשותו עדיין הייתה קיימת, מכל מקום בית הדין לא נזקקים לטענתו הואיל והיתומים שכנגדו הם קטנים ונחשב כאילו אין כנגדו בעל דין, ואי אפשר לטעון טענות בבית הדין שלא בפני בעל הדין השני. לכן רבא בר שרשום לא בא לבית הדין אלא רצה לעשות דין לעצמו, ולאחר שהיה גובה דמי חובו מקרקע היתומים היה מחזיר את הקרקע ליתומים, והיה פטור משבועה מחמת המיגו, כי נחשב כמשיב אבידה. וז"ל: "ונראה משום דיתמי קטנים נינהו וכי אמר משכנתא היא גבאי ושליו ימי משכנתי מפקינא לה מיניה, ולא מזדקקין לפרוע חובו עד שיגדילו ולכשיגדילו ליכא מיגו, ולא מהימן ההיא שעתא במגו דמצי אמר כשהם קטנים לקוחה היא בידי, דהאידנא לא מצי למימר

ב[ה] הכי ואינו נאמן במה שהוא אומר עכשיו זו יתירי אית לי גבי אבוהון. וא"ת הרי כשבא לבית דין כשהם קטנים אמר דווי יתירי אית ליה גביה וההיא שעתא איכא מגו, נהי דאיכא מגו כיון שהן קטנים אין נזקקין לטענותיו, לא יהא אלא שיביא עדים כלום מקבלין אותן שלא בפני בעל דין".



תוספות והרמב"ן נחלקו לשיטתם מתי אומרים מיגו להוציא

ניתן לומר שתוספות והרמב"ן נחלקו לשיטתם: לפי תוספות כאשר בעל הדין מחזיק בקרקע וגם יש לו טענת מיגו, למרות שאין זה הופך אותו למוחזק בקרקע, עדיין נתונים אלו מועילים לכך שהוא לא יחשב כגובה חובו אלא כמשאיר חובו אצלו, ובמקרה כזה אומרים מיגו להוציא. לכן במקרה של רבא בר שרשום, רבה בר שרשום אינו נחשב כגובה מהיתומים הקטנים וכטוען טענותיו שלא בפני בעל דין, ובית הדין היו מזכים אותו אם היה בא לב"ד וטוען את טענותיו בפניהם. לעומת זאת, לפי הרמב"ן, כאשר בעל הדין מחזיק בקרקע וגם יש לו טענת מיגו- אין ההחזקה בקרקע מועילה לו כדי לגבות חובו אלא גובה הוא את חובו אך ורק מפני שאומרים מיגו להוציא תמיד. ולכן במקרה של רבא בר שרשום הוא נחשב כגובה מהיתומים הקטנים וכטוען טענותיו שלא בפני בעל דין, ובית הדין לא היו מזכים אותו אם היה בא לב"ד וטוען את טענותיו בפניהם.



ד. מה עושה הקול על הקרקע

אביי (בבא בתרא דף לג ע"א) אומר לרבא בר שרשום שתוכניתו לא יכולה לצאת לפועל כיוון שיצא קול על הקרקע שהיא אצלו בתורת משכון מאבי היתומים, ולכן עליו להחזיר את הקרקע ליתומים, וכשיגדלו הוא יוכל לדון איתם ולזכות בקרקע ע"י בית דין ובשבועה: "א"ל: לקוחה בידי לא מצית אמרת, דהא איכא עלה קלא דארעא דיתמי היא, אלא זיל אהדרה ניהליהו, וכי גדלי יתמי אשתעי דינא בהדיהו".

נשאלת השאלה מה עושה הקול על הקרקע שגרם לשיבוש התוכנית של רבא בר שרשום?



הקול מעיד שירד לרקע בתורת משכון ומהווה גם מחאה לכן לא יכול לטעון מיגו כי טענת המיגו בטלה

הרשב"ם (שם ד"ה אמר ליה) מבאר: הקול שיוצא על הקרקע מודיע שרבא בר שרשום ירד לקרקע בתורת משכון, והיורד בתורת משכון אין לו חזקה והקול מהווה מחאה על חזקתו של רבא בר שרשום ומפקיע אותה. אם רבא בר שרשום היה טוען בבית הדין שהוא קנה את הקרקע מאבי היתומים ואכל בה שנות חזקה הוא לא היה נאמן, כי הקול גם מעיד על כך שרבא בר שרשום ירד לקרקע בתורת משכון וגם מהווה מחאה על שנות החזקה עצמן. מעתה, רבא בר

שרשום כבר לא יכול לעשות דין לעצמו מכוח טענת המיגו שברשותו, שכן טענת המיגו בטלה, כי הוא לא יכול לטעון לקוחה היא בידי. וז"ל: "אמר ליה אביי הא דחשבת בדעתך דאי בעינא טענינא לקוחה היא בידי כיון דידיעא מילתא דמשכנתא איתנחית בה לא מצית למיטען לקוחה היא בידי דהא איכא קלא ועדות דארעא דיתמי היא דהשתא שלימו שני משכונתא וכיון דידעת דאית קלא עלך דארעא דא משכנתא היא גבך ולא לקוחה אין לך מחאה גדולה מזו והיה לך להזהר בשטרך".



הקול מבטל את המיגו כי בגלל הול הוא לא מעז לטעון לקוחה היא בידי

תוספות (שם ד"ה לקוחה היא בידי לא מצית אמרת) מבארים: הקול בסך הכול מבטל את המיגו, כי בגלל הקול שרבא בר שרשום ירד לקרקע בתורת משכון אין הוא מעז לטעון לקוחה היא בידי, ולכן אין לו טענת מיגו כי זה מיגו דהעזה, אבל אם הוא היה טוען בבית דין לקוחה היא בידי הוא היה נאמן, שכן יש לו חזקה עם טענה טובה על הקרקע של התומים: "אף על גב דאי הוה אמר לקוחה היא בידי הוה נאמן מ"מ לא הוי מיגו והכי פירושו דלא מצית אמרת לא היית יכול להעזי פניך ולומר כן כיון דנפק קלא ואין כאן מיגו".



האם נאמן לטעון לקוחה היא בידי

הנפק"מ בין הסבר הרשב"ם לתוספות היא האם רבא בר שרשום נאמן לטעון בבית הדין לקוחה היא בידי: לפי הרשב"ם כיוון שאין לו חזקה - אינו נאמן לטעון בבית דין לקוחה היא בידי, אבל לפי התוספות, כיוון שיש לו חזקה- נאמן לטעון בבית הדין לקוחה היא בידי.



שורש המחלוקת בין תוספות לרשב"ם

יש שלושה סוגי קולות: קול דלא איתחזק בבי דינא, קול דאיתחזק בבי דינא, קול של עדות אמת. תוספות מסבירים שהקול עליו מדבר אביי הוא קול דאיתחזק בבי דינא ולכן הוא אינו יכול לעקור את עדי החזקה של רבא בר שרשום, ונאמן רבא בר שרשום לטעון לקוחה היא בידי כי יש לו חזקה טובה". הרשב"ם לא חולק על תוספות בעצם המשמעות של יציאת הקול על הקרקע אלא על איזה סוג של קול מדבר אביי.

(א). לכאורה יש לשאול על תירוץ התוספות: מדוע קול אינו עוקר את עדי החזקה? הרי כל מחאה על חזקה היא בעצם סוג של קול והיא עוקרת את עדי החזקה?

נראה לחלק בין קול למחאה: במחאה מוציא הקול הוא המרא קמא עצמו, וקול שמוציא המרא קמא עצמו כן עוקר עדי חזקה, שכן לאחר שהמרא קמא מערער על המחזיק להיזהר בשטרו ולא לאבדו. אולם, כאשר מוציא הקול הוא סתם אדם, הקול אינו עוקר את עדי החזקה, שכן מקול של סתם אדם אין המחזיק רואה צורך להיזהר בשטרו.

עוד ניתן להסביר: הקול יצא רק לאחר מיתת האבא ולאחר שרבא בר שרשום כבר אכל בקרקע שלוש שנות חזקה, ולכן הקול שיצא לא יכול להוות מחאה על החזקה לאחר שהחזקה כבר קיימת.

לפי הרשב"ם סוג הקול עליו מדבר אביי הוא לא קול דאיתחזק בבי דינא אלא קול של עדות אמת. קול זה כבר יצא עוד בזמן שאבי היתומים היה חי והוא המשיך לאורך כל שנות אכילת החזקה של רבא בר שרשום, קול זה לכו"ע הוא קול שמהווה מחאה על החזקה ועוקר את עדי החזקה.



מיגו דהעזה הוא דין ששנוי במחלוקת ראשונים

הרשב"ם לא הסביר כהסבר התוספות כי הדין של מיגו דהעזה הוא דין ששנוי במחלוקת ראשונים והוא לא דין כל כך פשוט, ורשב"ם רצה להימנע מלהכניס דין זה לסוגיתנו.



הרב עובדיה יוסף

בן הג"ר יעקב יוסף זצ"ל

בדין מאבד עצמו לדעת במקום שבי

א.

שו"ע חו"מ סי' שמא ס"ג: "קטן המאבד עצמו לדעת, חשוב כשלא לדעת. וכן גדול המאבד עצמו לדעת, והוא אנוס כשאל המלך, אין מונעין ממנו כל דבר". עכ"ד. הנה דעת מרן להקל שאם יש לו אונס של צער מיתה כשאל מותר להתאבד, כך העלה מו"א זצ"ל, על פי שו"ת יביע אומר חלק ב (חלק יורה דעה סימן כד אות ב), והוא על פי דעת הרמב"ן בספר תורת האדם (שער ההספד דכ"ז ע"ג), ששאל התאבד משום שלא יסבול יסורין.

אך עדיין יש לומר בזה שנחשב לאנוס ויושבים עליו שבעה, אבל לא שבאמת גם מותר להתאבד בכה"ג. והוא דבר אמצעי שמצד אחד אסור לעשותו, אבל מצד שני יושבים עליו שבעה כאומר מותר או שוגג. וכמש"כ בזה בשו"ת מהרש"ם ח"ו (סי' קכג), וכה"ג כתב בשו"ת יביע אומר שם על שאל שי"ל כה"ג שטועה היה בדבר שחשב שמותר לו להרוג עצמו. וכה"ג אשכחן בכתובות (קג): גבי ההוא כובס דסליק לאיגרא ונפיל לארעא ומית, ויצאה ב"ק ואמרה אף ההוא כובס מזומן לחיי העוה"ב. ע"ש. אף על גב דלא עביד שפיר, שאסור לו לאבד עצמו אף שכוונתו לכפרה (שחילל שבת, כמש"כ בשטמ"ק ע"פ דברי הירושלמי שם) וכ"כ בשו"ת זרע אמת ח"א (סי' פט). ע"ש. וה"נ י"ל גבי שאל. [וכן מצאתי להדיא בזר"א ח"ב סימן קמב]. עכ"ד. וכה"ג ביאר המהרי"ט בחידושי לכתובות, ובאמת ראיתי שכ"כ למעשה הרב חיד"א בחיים שאל (סו"ס מו), על אדם שעתידי היה ליהרג על ידי נכרים ביסורים היות שרצח את הנפש, והתאבד, אף שלא עשה כדין, שהרי לא היה כאן נסיון של העברה על דת וכמש"כ התוספות (ע"ז יח). וכו', מ"מ היות והוא שוגג וחשב שמותר בכה"ג להתאבד יש לישב עליו שבעה. ע"ש. וכ"כ הרב באר המים מנשה (חיו"ד סי' נד), והב"ד הרב פתה"ד בשו"ת צפיהית בדבש (סי' סז דף קעג ע"א).

ועוד נלע"ד שאם נימא שבדק הבית חובר אחרי השו"ע, ובבד"ה הב"ד האורחות חיים להחמיר בזה מאוד. וששאל טעה ולא עשה כהוגן, והוא לא כרמב"ן שמרן פסק בשו"ע כמותו. ואיך אפשר להקל להתיר להתאבד בכה"ג, וספק נפשות להחמיר. וכן ראיתי שכתב החיד"א בשם הגדולים מערכת גדולים (אות י סי' יז), לענין אם הרג עצמו מחמת תשובה שאף שאין כאן דין של מאבד עצמו לדעת יש לו דין של אך את דמכם, ע"ש. וכדלקמן.

זאת ועוד, הנה ביב"א שם (אות ט בסופו), דייק ממש"כ בשו"ע סעיף ב בסופו: היה מיצר ודואג והרג עצמו שחשיב מאל"ד, ע"ש. ולא עמד על זה שא"כ רואים שדברי השו"ע סותרים זה את זה, שבסעיף ג התיר בכה"ג של צער כמו שאל, וצ"ל שיש ב' מיני יסורים. והיאך נדע גבולו? ועכ"פ ביסורים גדולים של מות קיל, וכמש"כ ביב"א שם (באות ז) לחלק עוד בזה, שכל זה כשודאי נידון למיתה, וכמו שראינו אצל הארבע מאות ילדים שבגיטין (נו:), הלא"ה רק סתם

יסורין י"ל שאסור. ע"ש [וע' ביב"א שם (באות י) משם נהר מצרים (הלכות אבלות אות מז), וברכ"י (סי' שמה ס"ק ה), משם בל"י להקל בזה, אמנם אין ראייה מגיטין, כמו שדחה שם, היות ששם פחדו שיענו אותם לעבירה ולשמד].

ועל כן מש"כ בפשיטות בשו"ת מהרש"ם חלק ו (סימן קכג), שאם עשה כן מפני יסורים וכדומה איננו בכלל מאבד א"ע לדעת וכמ"ש הבית אפרים (חיו"ד סי' עו), וגם בשו"ת פרשת מרדכי (חיו"ד סי' כ"ה כ"ו) העלה כן דנהי דאסור ע"פ הדין מ"מ מיחשב כאומר מותר דלאו כו"ע דינא גמירי ושוגג הוא ע"ש. ובזה נסתר מ"ש החת"ס (יור"ד סי' שכ"ו) באמצע התשו' ראי' מרחב"ת בע"ז דף י"ח, דודאי לא רצה לעשות כן ומ"מ איננו בכלל מאבד עצמו לדעת מטעם הנ"ל, עכ"ד. והב"ד גם בספר והערב נא (פרשת נח עמוד 45). הנה מחלק בזה בין אם אסור לבין לשבת שבעה שקל יותר. אבל עדיין מדוע לבוא ולומר שצער נחשב להיתר. וכתבנו במקו"א שדברי הבית אפרים הם נגד דברי השו"ע, ויצא נגד זה החת"ס ואמר מי יקל ראש בזה.



ב.

וראה זה חדש בשם הגדולים מערכת גדולים (אות י אות יז), וז"ל: רבינו יהודה בן הרא"ש אחיו וחתנו של רבינו יעקב בעל הטורים וכתב ס' יוחסין בד' ל"ב דפוס אמשטרדם שבזמן צרה הרגו עצמם רבינו יהודה ואשתו וחמותו אשת רבינו יעקב בעל הטורים בטוליטולה.

ושם הביא ספר יוחסין משם המרדכי דהיכא דירא שאינו יכול לעמוד בנסיון וכו'. וכתב שיש לו ראייה חזקה ע"ז מההוא כובס שהפיל עצמו מהגג על שלא זכה להזדמן באשכבתיה דרבי ויצאת בת קול שמזומן לחיי העה"ב כמ"ש פ' הנושא. עכ"ד הרב ספר יוחסין עש"ב. ואף דמין בס' בדק הבית י"ד סי' קנ"ז כתב דיש אוסרין. ראיתי להריטב"א בחי' ע"ז (דף יח), שהתיר משם ר"ת וכתב שכבר הורה זקן וגדולי צרפת התירו הלכה למעשה עש"ב (פירושו להרוג עצמו במקום גזירה של שמד). עכ"ד שה"ג.

הנה מה שהתיר הריטב"א הוא לא רק בכה"ג שרק יש חשש מיתה אלא גם כשיש חשש של יסורים שימיר דתו, הלא"ה אסור. וצ"ל שזה מה שהיה אצלהם. וכמ"ש בהדיא הריטב"א.

ולענין שאול מה שדחה הריטב"א שחשש שאול שלא יעבירוהו על דת, יש בו מן הקושי מאוד לומר שתהיה הו"א שכזאת עם שאול מלך ישראל, והעיר כזאת בחיים שאל (סי' מו) שהוא חידוש. וכן משמע מדברי הסמ"ק, והעיר שהפסוקים לא מראים כן. וכן העיר ביש"ש (ב"ק פרק החובל סי' נט), אלא שחשב שאם יענוהו יעמדו ישראל לנקום נקמתו, ויפלו כמה רבבות מישראל, ע"ש [ויל"ע טובא ע"ד, וכי בכה"ג מותר להרוג אחר בשביל להציל רבבות, ומאי שנא עצמו או אחר. אמנם נודע שכונ"כ פסקו כן. ואף זכורני כמדומני משו"ת ממעמקים שהיתה פסיקה משם הרב דבר אברהם בעיירה בריסק [או קובנא] בזמן השואה שמותר היה לשלשה בחורים להסגיר עצמם בשביל שלא יכחדו כל העיר [שהם ניצלו מההריגה בבורות, והגיעו לעיר ותהום כל העיר על ההריגות הגדולות שלא היו נודעים, וכששמעו מזה הנאצים ימ"ש דרשו להסגירם ואם לא

יהרגו את כל העיר ופסקו שלא יסגירום, אבל הם הסגירו את עצמם] וכל האיסור הוא למסור אחרים אותם, אא"כ הם רשעים כשבע בן בכרי]. ומדברי הסמ"ק משמע שמפרש שהתכוין שאל לשם שמים שהגוים לא ישלח יד במשיח ה', והב"ד בח"ש שם.

והרד"ק כתב (שמואל א, לא ד) שלא חטא שאול בהרגו עצמו, לפי שהיה יודע שאול כי סופו היה למות במלחמה, לכן טוב היה שיהרוג א"ע ולא יתעללו בו הערלים. וכן ארז"ל אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש, יכול כשאול ת"ל אך. עכ"ל. וכה"ג כתב בכנה"ג (יו"ד סי' קנז), ויפה תואר על ב"ר והב"ד בח"ש (סי' מו), וכ"כ בשו"ת בית אפרים (חיו"ד סי' עו), ע"ש. ויש להעיר שלכאורה נבואה של פורענות יש לה שינוי, ואין בה ממש, וניחם ה' על הרעה כנודע מדברי הרמב"ם בהלכות יסודי התורה מזה. אמנם י"ל דאם ראה שהיא הולכת להתקיים שאני. ובמלבי"ם (בשמואל א פרק לא פסוק ד), כתב בהדיא כה"ג, פן יבואו. ר"ל שהם ידקרוני וגם יתעללו בי, וכונתו שאם יתעללו בי ולא ימיתוני אפשר לומר שחיי צער טובים ממות, וכן אם ידקרוני ולא ימיתוני טוב שלא אפגע בעצמי, אבל אחר שבדאי ימיתוני וגם קודם לכן יתעללו בי ג"כ, טוב שאמות בלא צער וקלון. עכ"ד. וביפה מראה כתב עוד ישוב בזה דשאני שאול שהיה מלך דמסתמא יתעללו בו לבזותו, אבל סתם אדם מנ"ל שיתעללו בו ולא יהרגוהו בלי התעוללות. ועוד כתב שהיה חילול ה' בהריגתו שמלך ישראל הראשון משיח ה' נהרג בצורה מבוזה שכזו, וכמו שאמר משה במד"ר ריש אמור מלך ראשון שאתה עתיד להעמיד על בניך ידקר בחרב? (וע' בכרך של רומי דף מד סו"ע"א). ע"ש.

והנה לשיטת האומרים שלא עשה טוב שאול שהרג את עצמו, מובן מה שכעס דוד על נער העמלקי שהרג את שאול, אבל למ"ד שעשה טוב והיה מותר לו לעשות כן, מדוע כעס על הנער העמלקי והענישו, הלא עשה טוב. והרלב"ג ז"ל בפירושו על נביאים (שמואל א פסוק יד) כתב וז"ל: יש לתמוה מדוע צוה דוד להורגו והנה עשה זה ברצון שאול ובקשתו. אלא שהתשובה בזה שהאומר לחבירו חבול בי וחבל בו חייב כמו שהתבאר בגמ', כ"ש בהמתת מלך ואין מצות המלך ממה שתפטר בה בזה כי דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין וכו' ואפילו שלא היה שם עדים והיה מרשיע את עצמו והיה מפני זה פטור בדין הנה עשה זה דוד להוראת שעה שלא יקלו האנשים לשלוח יד במלכות עכ"ל. [והסיק חכ"א בשו"ת בן ימין (סימן ל), שכבר מת שאול וגברא קטילא קטל. וחלק עליו הרב המחבר בסי' לא, ע"ש]. וכן העלה לדינא היעב"ץ בספרו מגדל עוז בחלק אבן בוחן, (פנה א אות כד), שמיראתם שמא לא יעמדו בגזירה מותר ליהרג כילדים בגיטין, אבל לשחוט אחרים צ"ע אם מותר.

ולאחר כל זה ראיתי בס"ד בקובץ שיטות קמאי מסכת עבודה זרה (דף יח ע"א), שהביאו משם תלמיד הרשב"א (ענינים שונים סימן ז), וז"ל: גרסינן בספרי ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש (בראשית ט') יכול כשאול ת"ל אך. ומכאן למדנו שהמתירא מפני גוים מפני ליסטים שימיתוהו וכיוצא בזה ורצה להמית עצמו כדי שלא יפול בידם הרי זה מותר, מדאמרינן בהגדה דבפרק הניזקין (גיטין נ"ז ע"ב) בארבע מאות שנשבו והטילו עצמן לים שמא יתבעו לזכר עבירה ויצתה בת קול ואמרה (תהילים ס"ח) אמר ה' מבשן אשיב וגו'. אלא דאיכא למידק מדגרסינן בע"ז פ"ק (י"ח ע"א) ברבי חנניה בן תרדיון שהקיפוהו באש ולא רצה לפתוח פיו, אמר מוטב שיטלנה מי

שנתנה ולא אחבול בעצמי, אלמא אפילו בכי הא איכא דין מתחייב בנפשו. ויש לי לומר שמידת חסידות היתה ולהורות שהיה מקבל היסורין מאהבה ושיתקדש שם שמים בדבר יותר. ומאי דנקט ולא אחבול בעצמי לא מדין איסור קאמר אלא לומר שאיני רוצה לקרב מיתתי כדי שיכירו הכל שחביבין עלי יסורין. וכן נראה ודאי שהרי אמרו לו תלמידיו לפתוח פיו, ובודאי לא היו טועין בעיקר הדין. ורבי חנניא עצמו לא ענה להם דרך איסור, שאם היה איסור היה מלמד ואומר להם איני רשאי לחבול בעצמי.

ומ"מ כל זה דווקא במקום שהסכנה קרובה מאד וכעין ודאית, כעובדא דשאול, אבל אם יכול לברוח ולהינצל מידם ואינו רוצה, בכי הא ודאי מסתברא דאסור שהוא גורם מיתה לעצמו. עכ"ה.

ג.

עכ"פ כל מש"כ בחיים שאל שם וכן העלה ביב"א שם, מדברי הראשונים הנ"ל זה מתכחש לכאורה לפסק השו"ע והרמב"ן שביסורין מתאבלים עליו. ואיך ללכת אחר איזה דעות שלא מתאבלים. ויש לומר שהיות שמצינו בראשונים שסתמו דבריהם וכתבו יסורין, ולמעשה כוונתם ליסורין של שמו, אולי כן כוונת הרמב"ן ג"כ, ולא כמש"כ ביב"א בדעת הרמב"ן בזה שדעתו להקל לגמרי. וכן ראיתי שהעלה הרב משה צבי נריה במאורות נריה ישראל במדינתו (ע' 95), ע"ש.

ויש להקשות על שיטת הרמב"ן מהגמרא בע"ז דף יח. ברחב"ת שלא פתח פיו למות, ואין לומר חסידות הוא, כמש"כ ביב"א אות ז להוכיח מהתוספות בגיטין (נז:), קפצו ונפלו לתוך הים, והא דאמר (ע"ז יח) מוטב שיטלנה וכו'. ע"ש. וכ"כ האגודה שם. וע"ע בהגהות סמ"ק (בריש הספר). ומאי קושיא אימא דההיא מילי דחסידותא היא. אלא ודאי דהלכתא גברותא איכא למשמע מהכא. ע"ש. הנה אה"נ שצ"ל שהתוספות לשיטתיה שס"ל כריטב"א שרק בחשש המרת דת מותר הלא"ה לא, אבל לרמב"ן וסיעתיה צ"ל שהוא חסידות בעלמא, או שלא סבל רחב"ת, כמובא בתשב"ץ קטן (סי' תטו), משם מהר"ם, ושכן הוא בפרקי היכלות וכו', והב"ד ביב"א (שם סוף אות ז).

ומההיא דצדקיה ע' ביב"א שם (באות יא בסופו), משם הרש"ק בשו"ת טוב טעם ודעת שאם היה ממית עצמו היו נשארים ולא הרגום אלא לנקר את עיניו, ודפח"ח [אך מה שישב ביב"א באות ג בסופו ששבי קשה מכולם וכו', מלבד זה שלמעשה לא מת והאריך ימים בבבל, ולהעיר שהנביא ביחזקאל (פרק יב פסוק יג), אומר על צדקיה: ופרשתי את רשתי עליו ונתפש במצודתי והבאתי אתו בבלה ארץ כשדים ואותה לא יראה ושם ימות. ע"כ. נראה מזה שיבוא לבבל חי אך לא ברור שימות מיתת עצמו כמו שקרה לבסוף, ועוד נראה שלא ידע מזה מהפסוקים בירמיה לח, ודוק].

הרב משה צבי נריה במאורות נריה ישראל במדינתו (ע' 95), תקף בחריפות היתרו של הרב גורן להתאבד במקום שבי וכדומה, ושאל יש בזה מצוה כסתם התוספות בע"ז יח. ואף להתיר

לאחרים להורגם. ושכל מה שביוסף בן מתתיהו כותב שנעשה במצדה אין לו שום מקום ויסוד, וודאי שנאומו של הראש שלהם שהובא שם הוא לא להלכה, ושם שאין מצוה בדבר כדברי התוספות בע"ז יח. ובריטב"א בהדיא שרק מותר וגם רק בהעברה על דת, וברמב"ן לא מובא הטעם למה מותר. ע"ש.

וכן תקף את פסקו של הרב גורן בהיתר הרוגי מצדה בחריפות הרב לוי יצחק רבינוביץ בסיני (כרך נה ע' שכט), שמלבד שההלכה של יהרג ואל יעבור על ג' דברים בלבד בסנהדרין עד. משם ר' יוחנן משום ר' שמעון בן יהוצדק, בעליית בית נתזה בלוד, נעשה רק בתקופה לאחר מיכן שהיתה לפני נפילת ביתר, ולמעשה ר' צדוק היה ראש הפרושים שאחזו שעבור זה שעבדי הם ולא עבדים לעבדים יש ליהרג, משא"כ לשיטת ר' יוחנן בן זכאי. ע"ש באריכות שהדבר נעשה לפי ההלכה שלהם ולא לפי ההלכה שלנו שהוא הפרושים.

[כנראה המניע לפסקו של הרב גורן היה מה שראה בתוקף תפקידו, וכידוע שבמלחמת יום הכיפורים כשמונים וארבע חיילים נהרגו באכזריות גדולה על ידי המצרים, והוא ראה זאת ראשון].

והנה ביקרתי במצדה, ועיקר "ההוכחה" לאימות של ספר יוסיפון שהרגו את עצמם, הוא שמספרת האשה שניצלה, שבחרו בגורל עשרה אנשים שאחראים להרוג, ואלעזר בן יאיר ראש המבצר, מסתבר שהיה על גביהם. ומצאו עשרה חרסים במקום אחד עם שמות ועוד של אלעזר. למעשה גופות ההרוגים לא נמצאו, כמעט.

ובפרוטוקול החפירה של ידן ישיבת הצוות מיום 6 בנובמבר נמצאו גופותיהם של כעשרים ושמונה מורדים בלבד, שלושה מהם גבר צעיר אישה צעירה שצמתה נשתמרה להפליא וילד. וגם נמצאו בארמון הצפוני עוד כעשרים וחמישה שלדים של מורדים גברים ונשים בגילאים שונים נמצאו במערה מתחת לחומה במצוק הדרומי. שרידי שאר הגופות, כתשע מאות לפי יוסף בן מתתיהו, לא נמצאו.

[עוד מספרים, כנראה מספר יוסיפון, שאת ההרוגים קברו למטה מקום המחנות של הרומאים, וזה גם קשה למה להוריד כמות גדולה למקום אחר וכו']. ועוד נראה ממראה הבית הכנסת והכסאות שקבועים בקיר שהם לא היו בכלל 900 איש, ואפילו אם היו ילדים ונשים אבל הוא מכיל בקושי גדול למאה איש. רק להראות לרומאים צד חיובי שכבשו כל כך הרבה כתב כך. ויתכן שלכן מרבה לשבח את עצמו ולומר שהוא מדייק ולא כמו שאר שאומרים אחרת, כי המספרים שלו מופרזים.

מובא בויקיפדיה ערך מצדה, שהסוציולוג נחמן בן יהודה אף קובע כי על מצדה לא התנהל כל קרב. מנגד, חוקרים אחרים כגון מיכה ליבנה, מתארים בצבעים חיים את שגרת הקרבות בעת המצור בין המגינים על החומה לרומאים במחנותיהם, וביתר שאת בעת הפריצה למבצר. מרדכי גיחון מציין במחקרו "נפילת מצדה הכיכר" כי יחסי הכוחות, אותם הוא מעריך ב-1:10 לטובת הרומאים, לא איפשרו למגינים להיכנס לקרב פנים אל פנים מול הרומאים, וכי סביר להניח כי אלעזר בן יאיר בחר להלחם מול הרומאים בעת פריצת החומה, שכן בנקודה צרה זו לא היו

הרומאים יכולים להביא את יתרונו המספרי לידי ביטוי. עוד נמצאו שם אלפי חיצים, ואם לא נערך שם שום קרב למה יש שם ראשי חיצים משומשים. עוד, כידוע היה אשמה גדולה על יוסף בן מתתיהו שהפך לצד הרומאי ולא התאבד לפני כן, ובוה שמספר על אחרים הוא מכסה על עצמו, וע' באריכות ביוסיפון בפרק ע מכל זה. וששאל לא עשה כדין לדבריו וכו', ע"ש.



ד.

ואם ירא שמא יחטא האם מותר להרוג את עצמו, ציין בגליון כת"י ליבי"א לצפיחית בדבש דף קעה ע"ג וזר"א ח"ב ס' קמב, ובן יוחאי (דלת מז), עכ"ד. והרב צפיחית בדבש כתב שם ששאר איסורים לא יאבד, רק על המרת דתו בכח יאבד, ע"ש. ולכן יש להשיג על דברי הרב בן יוחאי שכתב להתיר ע"פ הריטב"א שמותר לאבד עצמו בשביל לא להעבירו על דת, ע"ש. ואין ראייה לשאר עבירות או מחמת תשובה. וראיתי בספר תפארת אדם (אסטרייכר) שהביא במבוא של הספר שהרב ישמח משה מסיגט פסק שיאבד עצמו לדעת על שלא ימיר דתו מהרהורי כפירה, ע"ש סיפור מבהיל, ע"ש. אמנם לאידך גיסא ראיתי להרב זרע אמת ח"ב (ס' קמב), שהעלה שאף שיש לאדם הרהורי כפירה והוא לא מצליח להתגבר, אסור לו להרוג את עצמו ועליו להתגבר. ועל אף שהרב חיד"א משמע מדבריו להקל בדבר הזה, יש לחלק כדברי התוספות במסכת ע"ז דף יח בתירוצו השני שגם ביסורין אם הוא להעביר על דת יש לאסור, ובפרט בנ"ד שהוא לא ממש יסורים.

והנה יש לחשב שבעבירות שהדין אומר יהרג ואל יעבור, על כן אם הוא הורג את עצמו מחשש שלא יעמוד בנסיון ניחא, אבל בעבירות שהדין אומר יעבור ואל יהרג, א"כ מדוע ימסור עצמו למיתתו. אמנם, למקלים כשיטת התוספות, שבשאר איסורים גם מותר ליהרג ולא יעבור, על כן הקילו שאפשר במקום יסורין ליהרג כיון שניתן ליהרג בכה"ג, אבל לדידן שאסור להחמיר על עצמו על כן חמיר יותר.

ובשו"ת זר"א (בסי' קמב), צידד לומר שס"ל לתוספות כשיטה שמביא בשטמ"ק בכתובות לג שמ"ש "ובכל נפשך" אפילו נוטל את נפשך, היינו רק ליהרג על קדוש ה', אבל הכאה שאין לה קצבה, שהוא יותר מבכל נפשך אין בזה חיוב, והיינו טעמא דקאמר דאלמא נגדוהו לחמ"ו הו פלחי לצלמא, והא שסרקו את ר"ע במסרקות של ברזל, היינו הכאה שיש לה קצבה. ע"ש. ועל כן ס"ל לתוספות שאלמלא היה להם יסורין היו עובדין ע"ז, ולכן מותר למות כדי לא להגיע להיתר שכזה, אבל לדידן שהלכה נפסקה שאסור לעבוד ע"ז תמיד, בזה אנחנו אומרים שאסור למסור נפשו. וכל עוד שלא הגיע לזה אסור לו למסור נפש.

עוד כתב בזר"א שהרי התוספות בגיטין נז: ד"ה קפצו כולן, כתבו, קפצו כולן ונפלו לתוך הים, והא דאמר במס' ע"ז (דף יח.) מוטב שיטלנה מי שנתנה ואל יחבל בעצמו הכא יראים היו מיסורין כדאמרינן (כתובות דף לג:) אלמלי נגדו לחנניה מישאל ועזריה פלחו לצלמא ועוד דע"כ היו מענין אותן ולא היו הורגים אותן. ע"כ. ואולי העיקר כדברי התירוצו השני של תוספות (על אף שהתוספות בע"ז יח הב"ד התירוצו הראשון דוקא). ובאמת יש להבין את התירוצו השני של תוספות

מה רצו בזה, ובהגהות יעב"ץ ציין לספרו אבן בוחן שהאריך בהלכות בכל זה. אבל לא ראיתי שיסביר את דברי התוספות.

ובתוספות רבינו אלחנן בעבודה זרה (דף יח.) כתבו, שכתב רבינו יעקב (ר"ת), דהיכי דחובל והורג את עצמו מחמת שמתירא שלא יכפוהו הגוים על ידי (איסורים) [יסורים] ומכות ומיתה רעה יותר לעבור על דברי תורה וירא שלא יוכל לעמוד בהם מותר כגון קפצו כולם ונפלו לתוך הים דגיטין (נ"ז ע"ב), ואף על גב דמשם אין ראייה כל כך, שעל כרחם היו יכולים השבאים לנהוג בהם קלון כדאמר שנשבו לקלון, מ"מ סברא היא דשרי ומצוה היא. ע"כ.

וראיתי שכתב בספר תפארת יעקב מסכת גיטין (דף נו עמוד ב.), בתוס' בד"ה קפצו, והא דאמר מוטב שיטלנה מי שנתנה וכו'. ולדעתי נראה דאינהו סברי דזהו דוקא לחבול בעצמו אבל לקפוץ לים דיכול להנצל דהא נפל למים שאל"ס אשתו אסורה הלכך אף שלא ינצל כיון דהוא לאו להרוג עצמו מיכווין רק לנוס לים אולי ינצל ולא יחטא בזה סברו דמותר לעשות. כנ"ל. עכ"ד.

עוד ראיתי מש"כ בזה בשו"ת להורות נתן (חלק ח סימנים סה עד סז) אם מותר היה בשואה לאחראים להתאבד בשביל להזהיר את העם שיברחו ולא ישתפו פעולה וכו', ע"ש.



אוצר זרעים

הפקד ומעשרות בשביעית ♦ בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה,
האם היה היובל אחר בית ראשון

הרב עמנואל מולקנדוב

פתח תקווה

הפקר ומעשרות בשביעית

יש לדון באדם שעובר ליד חצר או שדה בשביעית ויש בה פירות שהם הפקר בשביעית, אלא שהבעלים לא הפקירם, האם מותר לו לקחתם, ואם כן – האם צריכים לעשר אותם, ואם כן – איזה מעשר, האם מעשר שני או מעשר עני. ונראה לברר עניינים אלו בס"ד.



האם הפירות בשביעית מופקרים מאליהם או רק אם הבעלים הפקירם

ידועה מחלוקת המבי"ט והב"י לגבי חיוב מעשרות בשביעית בפירות שלא הפקירם. המבי"ט (הובא בשו"ת אבקת רוכל סי' כ"ג) כתב: "וא"ת דמשום דפירות ישראל הם הפקר לכל – פטירי, אבל גוי דאינו מפקירם והוא מוכרם יהיה חייב, אטו ישראל שגדר כרמו ולא הפקירם בשנת השמטה יהיה חייב במעשרות, הא רחמנא אפקרא לארעיה לעניים ולעשירים והכי נמי בגוי" עי"ש. וכן נראה מדברי הרדב"ז בהלכות מתנות עניים (פ"ו ה"ה) שכתב: "כבר נתבאר כי ההפקר פטור מכל הדברים ושנת השמטה אפקעיתא דמלכא הוא שיהיה הכל הפקר" ע"כ, הרי שנקט שהשביעית היא אפקעיתא דמלכא.

אולם הב"י בתשובתו (אבקת רוכל סי' כ"ד) כתב: "כי לא נפטרו פירות שביעית ממעשרות אלא מטעם הפקר וכל שאינו מופקר לא נפטר ממעשרות. ומה שטען אטו ישראל שגדר כרמו ולא הפקירם כו', יש לומר שזהו כמודיע הדבר בסתום ממנו, דאיכא למימר בהא אין הכי נמי שהיא חייבת אף על גב דרחמנא אפקירה כיון דאיהו לא אפקריה. ואפילו אם תמצי לומר דפטורה, איכא למימר שאני התם דרחמנא אפקריה מה שאין כן בשל גוי" ע"כ.

ופשטות דברי הב"י מורים דס"ל שפירות שביעית אם החזיק בהם ולא הפקירם אינם מופקרים מאליהם, ואסור לכל אדם ללוקטם וגם אינם פטורים ממעשרות, וכן הבינו מהרי"ט (בח"א סי' מ"ג) ורוב האחרונים.

אולם יש ראיות רבות לדעת המבי"ט ששביעית היא 'אפקעיתא דמלכא', וגם אם לא הפקיר את הפירות – הפירות מופקרים מאליהם.

במשנה בשביעית פ"ד מ"ב נחלקו ב"ש וב"ה שלדעת ב"ש אין אוכלין פירות שביעית בטובה ולדעת ב"ה אוכלין בטובה ושלא בטובה. ונחלקו המפרשים בביאור הדברים. הרמב"ם בספ"ו משמיטה כתב: "בטובה כיצד שיתן לו פירות שביעית כמו שעשה עמו טובה שנתן לו או שיכניסו לגינתו לאכול כמי שעשה לו טובה" ע"כ. ולפ"ז קאי אנותן שהוא נראה כעושה טובה עם המקבל ואעפ"כ שרו ב"ה. וכן מתבאר מדברי הרמב"ם בפה"מ בעדיות פ"ה מ"א, וז"ל: "ופירוש בטובה דרך גמילות טוב כמי שעושה לו צרכו או עשה עמו חסד במה שהניחו לאכול מפירות ארצו כמו שנתבאר ברביעית דשביעית" ע"כ.

המאירי בעדיות שם פירש את הדברים לדעת ר' יהודה ששונה חילוף הדברים שב"ש אומרים אוכלים בטובה ושלא בטובה, וב"ה אומרים אין אוכלים בטובה, דקאי מענין עשיית סחורה. וז"ל: "כבר ידעת שאין אוכלין מפירות שביעית אלא מתורת הפקר ומתוך כך אין פורעין מהן את החוב וכו', ומ"מ לדעת ב"ש מאכילין לאחרים מהן אפילו בטובה כלומר למי שעשה לו חסד אע"פ שדומה במקצת לפרעון חוב וכ"ש שלא בטובה וכו' ובזו הלכה כב"ש" עי"ש. וכונתו שאין בדבר זה משום עשיית סחורה ופרעון חוב.

הר"י בן מלכי צדק בשביעית שם פירש שאין מחזיקין טובה לכלום בן אדם ואפילו לבעליהן דרחמנא אפקרינהו ע"כ. והביאו הרי"ד בתוספותיו לע"ז (נא ע"ב) וכן הסכים שם ובפסקיו שם. וכ"כ הר"ש (במשניות שם). ולא פירשו מה איסור יש אם מחזיק טובה על אף דרחמנא אפקרינהו. אולם הרא"ש בפירושו לשביעית שם הוסיף על דברי הר"ש: "ואם מחזיק טובה נראה דמן השמור הוא מלקט: ע"כ. ומבואר דלא מיירי בשמור באמת, אלא שאם מחזיק טובה נראה כשמור לדעת ב"ש, ומ"מ לב"ה מותר להחזיק טובה ולא חיישינן להכי.

והראב"ד בפירושו לתו"כ (אות ה') פירש: "ב"ש אומרים אוכלין פירות שביעית שלא מן הטובה פי' דהיינו מן השבות בארץ אבל מן השמור שהוא צריך להחזיק טובה לבעלים לא יאכל" ע"כ. ומבואר דבטובה היינו ממש מן השמור. והוא הדין דאיתא לעיל מיניה בתו"כ מן השבות את אוכל ולא מן השמור, וכן כתב הראב"ד שם, ולדעת ב"ה אין איסור לאכול מן השמור לדבריו. אולם בעדיות גרס הראב"ד בפירושו בש"א אין אוכלין 'אלא' בטובה, וכתב שהטעם הוא דגזרי שביעית אטו שאר שני שבוע כדי שלא יהא אדם רגיל לכנס בשדה חבירו ובגנתו ובפרדסו שלא מדעתו אבל מן התורה ודאי מותר דכתיב ובשנה השביעית תשמטנה ותניא במכילתא מגיד שהוא פורץ בה פרצות אלא שגדרו חכמים מפני תיקון העולם ע"כ. וכן הרמב"ן והר"ן בע"ז (נא ע"ב) הביאו את פירוש הראב"ד בזה דמה שאמרו אין אוכלין אלא בטובה היינו טובת דברים כדי שלא יהו רגילים בכך עי"ש. ולפ"ז לב"ה מותר ליכנס לשדהו אפילו שלא מדעתו דלית להו הגזירה הנ"ל, אלא מותר כדין התורה.

והנה מדברי הר"י בן מלכי צדק, הר"ש, הרי"ד והרא"ש הנ"ל, מתבאר כדברי המבי"ט, דלדעת הב"י אדרבה צריך להחזיק לו טובה על זה שקיים המצוה והפקיר, דבלי זה לא היה מותר לאכול מהפירות, אלא ע"כ שהפירות הם הפקר גם ללא הפקרת הבעלים ולכן א"צ להחזיק לו טובה, ואם מחזיק לו טובה נראה כמשומר. אלא שלכאורה אפשר לומר שב"ה דס"ל שמותר להחזיק טובה זה משום דפליגי בזה גופא, שלדעתם יש חובה להפקיר, ולכן מותר לו להחזיק טובה. אולם אין נראה כן מדברי הראשונים הנ"ל, משום שאם כן הו"ל לפרש בדעת ב"ה כן שהם חולקים בעצם על סברת ב"ש, ומשתיקתם בדעת ב"ה נראה ברור שב"ה ס"ל שגם אם מחזיק לו טובה לא הוי כמשומר, אע"פ שהם מודים בעצם שרחמנא אפקריה. וכן פירש להדיא התפארת ישראל בעדיות פ"ה אות י"ד בדעה זו, דאפילו מחזיק לו טובה לבעל השדה על שהרשהו לכנס וללקוט הפירות אפ"ה שרי ולא מחזיק כאוכל משומר עי"ש. וא"כ הדרא ראייה לדוכתא מדברי הראשונים הנ"ל ששביעית אפקעתא דמלכא ורחמנא אפקריה.

וכן מתבאר מדברי הראב"ד בעדיות והרמב"ן והר"ן בע"ז נ"ב שכתבו שמדין תורה מותר לאכול ללא ידיעת הבעלים ולפרוץ בה פרצות, ולדעת ב"ש מדרבנן גזרו אטו שאר ימות השנה, ולדעת ב"ה לא גזרו ומותר גם מדרבנן. ומבואר שאף שלא מפקיר את שדהו ואף אינו רוצה שיכנסו לשדהו מותר לכל אחד לפרוץ פרצות ולאכול מהפירות.

ומהרי"ט שם הביא ראיה חזקה לשיטת אביו מהגמ' בנדרים מב ע"ב גבי המודר הנאה מחבירו בשביעית שאוכל מהפירות הנוטות ולא נכנס לשדהו ממש, ושאלה הגמ' כמו שהפירות הם הפקר ומותר לו לאכול כך גם הקרקע 'רחמנא אפקרא' ע"ש. והפאת השלחן (סי' כ"ג אות כ"ט) דחה ראיה זו, דבגמ' דידן כתוב ארעא נמי אפקרא ולא גרסינן 'רחמנא' וא"כ אפשר דקאי אבעלים ע"ש. אולם אין דבריו נכונים כלל, חדא דבכל הראשונים איתא 'רחמנא' אפקרא. כ"ה בר"ן, רא"ש, תוס', ראמ"ה, מאירי, רא"ם בשטמ"ק, רי"ד, ריא"ז, וכ"ה ברמב"ם בפה"מ ובחיבור פ"ו מנדרים ע"ש. ועוד שהכס"מ על הרמב"ם שם העתיק את גירסת הגמ' רחמנא אפקרא והביא את דברי הר"ן ע"ש, וא"כ גם הוא גרס כן. וביותר מפורש כן בריא"ז שם, וז"ל ואם בשביעית הדירו ה"ז מותר לאכול מן הפירות הנוטין חוץ לגבולין שלא כל הימנו לאסור פירות שביעית שהתורה הפקירתן לכל ואינן ברשותו ע"כ. וזה מפורש להדיא כמו שמתבאר מדברי כל הראשונים הנ"ל שהתורה הפקירה ואינו תלוי בו כלל.

ואע"פ שהרמב"ם ושא"ר מנו מצות עשה להפקיר ולהשמיט את הפירות והקרקע – אינו קשה כלל, דזה הוי דומיא דמצות תשביתו שאור מבתיכם, שלדעת הרמב"ם ועוד ראשונים המצוה היא לבטל ולהחשיב את החמץ כעפר לפני זמן איסורו, ואם לא ביטל את החמץ עבר על עשה אבל החמץ מבוטל ואינו ברשותו ואינו חשוב כלל. וא"כ ה"ה הכא התורה ציותה על האדם להפקיר ולקיים מ"ע אע"פ שגם בלעדיו השדה מופקרת. וה"ה במצות בכור שיש מצוה להקדישו אע"פ שגם אם לא הקדיש קדוש, לדעת רבנן בסוף ערכין שפסק הרמב"ם כמותם, וכן עוד כיו"ב. וע"ע בפירוש הרי"ף לספר המצוות לרס"ג עשה ס"א, שהאריך ג"כ בהנ"ל והעלה ע"פ הראיות הנ"ל כדעת המבי"ט ומהרי"ט ע"ש.

ומה שהביא המהרי"ט עוד ראיה מב"מ ל"ט ע"א שהשביעית אפקעתא דמלכא היא – אינה ראיה, דמלבד מה שדחה הפאת השלחן שם עפ"י רש"י שפירש מצות המלך, וא"כ אפשר שהמצוה היא להפקיר, כבר כתב הדק"ס שם שבכל כתיב וברי"ף ליתא למילים אלו 'אפקעתא דמלכא' ע"ש, וא"כ אינה ראיה כלל.

ומ"מ התבאר היטב שדעת כולהו רבוותא שבשביעית השדה מופקרת מאליה אף ללא הפקרת הבעלים ולא מצאנו מי שיחלוק על זה. וע"כ העיקר הוא כדברי המבי"ט ומהרי"ט. ובפרט שגם הב"י צידד בזה, ולא פשיטא ליה דתלי בהפקרא דבעלים שהרי כתב: "ואפילו את"ל דפטורה איכא למימר שאני התם דרחמנא אפקריה משא"כ בשל גוי" וכו' ע"כ.

ויש להוסיף עוד שבספר תורת הארץ [קלירס] (ח"א פ"ח אותיות י"ח-כ"ד) האריך הרבה בדעת הב"י הנ"ל והעלה שגם לדעת הב"י הפירות הם הפקר אפילו שהוא לא הפקירם, אלא שלענין חיוב מעשרות ס"ל לב"י שחייבים במעשרות, וה"ק [הב"י] אע"ג דרחמנא אפקרינהו כיון דאיהו לא אפקריה פירוש אע"ג דהם הפקר דרחמנא וגם כשגדר שדהו לא נתבטל ההפקר מ"מ חייב

במעשר כיון דאיהו לא אפקריה, פי' שאינו מניחן להיות הפקר שגדר שדהו ושום אדם אינו יכול ליכנס לשדהו ליטול מהפירות, עיש"ב.

ולפי כל הנ"ל בודאי שהעיקר הוא שגם מי שלא הפקיר את שדהו - פירותיו הפקר הם בשביעית, אלא שלגבי אכילת הפירות תלי במחלוקת האם 'שמור' מותר באכילה או לא, ולפי מה שהעלנו בירחון האוצר נ"ט כסלו תשפ"ב ששמור מותר באכילה וכדעת הרמב"ם והרמב"ן וסיעתם - יכול לאכול אף משדה שהבעלים לא הפקירה.



האם מותר ליכנס לשדה או לפרוץ בה פרצות לצורך אכילת הפירות

אלא שיש לעיין איך יאכל את הפירות; האם רק את הפירות הנוטות מותר לאכול, או שמותר גם להיכנס לשדה, והאם מותר לפרוץ פרצות כדי להיכנס.

הנה בגמ' בנדרים מ"ב ע"ב שהזכרנו לעיל מבואר דרחמנא אפקרה לארעא להיכנס לתוכה ולאכול מן הפירות, אלא שאם יש פירות נוטות לא התירו לו להיכנס, דיכול לאכול מהם, וכמו כן במודר הנאה יש גזירה שמא ישהה ואסור לו להיכנס, אבל כל אדם יכול להיכנס לשדה חבירו לצורך לקיטת הפירות.

אלא שיש לדון האם מותר לו לפרוץ פרצות כדי להיכנס לשדה או שהוא יכול להיכנס רק דרך הפתח הרגיל.

במכילתא פרשת משפטים מסכתא דכספא פרשה כ' איתא: "ונטשתה מגיד שפורץ בה פרצות אלא שגדרו חכמים מפני תיקון העולם" ע"כ. ונחלקו הראשונים בביאור דין זה על מי קאי.

הראב"ד בפירושו למסכת עדיות (פ"ה מ"א) אהא דב"ה אומרים אין אוכלין פירות שביעית אלא בטובה פירש דקאי על הלוקטים את הפירות ולא על בעה"ב, וז"ל: "דגורי ב"ה שביעית אטו שאר שני שבוע כדי שלא יהא אדם רגיל לכנס בשדה חבירו שלא מדעתו אבל מן התורה ודאי מותר וכו' דתניא במכילתא מגיד שפורץ בה פרצות אלא שגדרו וכו' ע"ש. וכבר הזכרנו לעיל שכן פירשו הרמב"ן והר"ן בחידושים לע"ז (נא ע"ב). אולם המשנה שם היא לדעת ר' יהודה ששנה את מחלוקת ב"ש וב"ה להיפך מחכמים, ולדעת חכמים לדעת ב"ה אוכלים בטובה ושלא בטובה, ולפ"ז הכונה היא שמותר לאכול גם לא בטובתו של בעה"ב, כלומר אף שאינו מסכים, ולא ס"ל שגדרו מפני תיקון העולם, אלא מותר לפרוץ בה פרצות ולהיכנס לשדהו לאכול את הפירות.

אולם כמה ראשונים פירשו את המכילתא דקאי על בעה"ב. הנה, במו"ק ו' ע"ב איתא במשנה שבשביעית בונה כדרכו, והעמידה הגמ' בדף ז' ע"א דקאי בכותל גינה ואין בזה משום עבודת קרקע עי"ש. וכתב הנימוק": "אע"ג דמיחזי כעין נטירותא ותניא במכילתא וכו' פורץ בה פרצות אלא שגדרו חכמים מפני תיקון העולם" ע"כ. וכ"ה יותר מפורש במאירי שם: "בונה כדרכו ואע"פ שנראה כמכוין לשמור את הפרי מ"מ הואיל ואין מתכוין אלא לשמירת גוף הקרקע שלא ידרס מותר ובמכילתא אמרו וכו' פרצות וכו' מפני תקון העולם שלא להפחית את

השדות ומשנתנו אחר שגדרו חכמים בכך היא שנויה" ע"כ. וכך פירשו הר"י קורקוס והכס"מ בפ"ד הכ"ד דקאי על בעה"ב עי"ש, ולפ"ז אין לנו ראייה להתיר ללוקטים לפרוץ פרצות.

והנה הרמב"ם לא הביא מכילתא זו לא בסה"מ ולא בחיבור, ואדרבה כתב שמי שסג כרמו עובר בעשה, והמאירי והנימוק"י הנ"ל כתבו שלאחר התקנה מותר גם לבנות גדר לשדהו ולא רק שלא צריך לפרוץ את שדהו [אלא שאפשר שהרמב"ם בזה לא ס"ל כותייהו, דבניית גדר היא בקום ועשה ואי פריצת הגדר זהו בשב ואל תעשה, ודוק]. ובסוף הפרק כתב הרמב"ם ששדה שנמצאת בספר מותר להושיב שם שומרים שלא יבזו גוים פירות שביעית, והוא מהתוספתא. ולכאורה לאחר שתקנו שא"צ לפרוץ גדרו, א"כ מה בין שביעית לשאר שנות השבוע, שהשדה מגודרת וא"צ להושיב שומר. ומזה נראה קצת דהרמב"ם לא ס"ל כמכילתא שגדרו חכמים מפני תקון העולם אלא מעמידים על דינא דאורייתא שצריך להפקיר ולפרוץ שדהו. ועי' בפירוש ר"א בן הרמב"ם בפרשת שמות שכתב: "כן תעשה לכרמך לזיתך כלומר לא תשמוט את השדה בלבד היינו הזרעים והירקות ותשמור את הכרם ואת הזיתים ושאר פירות העץ מפני שהטורה בטיפולם מרובה וההשגחה עליהם גדולה ומפני זה נגדרים הפרדסים בחומות וסגורים בשערים אלא תעשה כן אפילו בפרדסים" ע"כ. ומבואר מדבריו שיש לפרוץ את הגדרים של הכרמים, ומדלא כתב לא הוא ולא אביו שתקנו שלא לעשות כן נראה דס"ל שאינה להלכה וכנ"ל.

אולם למעשה העיקר שאפשר לסמוך על דברי המאירי והנימוק"י וכן הר"י קורקוס והכס"מ ולא לפרוץ את הגדרות אלא לתלות שלט על זמני הכניסה לחצר או לשדה וכדומה, וכמו שכתבו האחרונים.

וכמו כן נראה שלמעשה אין ללוקטים לפרוץ פרצות. חדא משום שאין פירוש הראב"ד וסיעתו במכילתא מוסכם. ועוד, שפירוש הראב"ד הוא רק לפי גירסתו אין אוכלים 'אלא' בטובה, אבל גירסת שא"ר במשנה היא אין אוכלים 'בטובה', ולפ"ז א"א לפרש כפירוש הראב"ד עפ"י המכילתא, וא"כ אין לדחות את המכילתא מההלכה שהיא כדעת ב"ש, אלא ככו"ע היא, ומפני תיקון העולם אין לפרוץ בה פרצות גם אם נסביר דקאי אלוקטים. ולכן העיקר הוא שיכולים להיכנס לשדה אבל לא לגרום נזק ע"י פריצת פרצות וכדומה.

ועדיין יש לדון האם בכה"ג שהבעלים לא הפקיר את שדהו, והעלנו שמותר ללקוט את הפירות, האם צריך להפריש מהם תרו"מ או לא.



פטור תרומות ומעשרות בשביעית האם הוא מטעם הפקר או מחמת השביעית

המבי"ט והב"י שהבאנו בתחלה פשיטא להו שפטור המעשר בשביעית הוא משום שהפירות הם הפקר, אלא שדנו האם הם הפקר מאליהם או שצריך שהבעלים יפקירם. אולם מהרי"ט בסי' מ"ג, לאחר שהביא כמה ראיות שההפקר הוא מאליו, יצא לדון בדבר חדש, שהפטור ממעשרות הוא לא משום הפקר אלא שהשנה השביעית פטורה ממעשרות. וז"ל: "עוד איתא בסיפרי פרשת ראה יכול אף שנת שביעית תהא חייבת במעשר ת"ל שנת המעשר שנה שחייבת במעשר יצאה שביעית שאינה חייבת במעשר ע"כ, פי' מדכתיב שנת המעשר אלמא יש שנה שאינה חייבת

במעשר ואיזו זו שנה שביעית, הרי מוכח להדיא ששנת שביעית פטורה מן המעשר כל עיקר ולא מטעם הפקר" ע"כ.

אולם אי מהא לא איריא, דמצאנו כמה מפרשים שפירשו את הספרי הזה שהוא מטעם הפקר ולא מטעם השנה השביעית. כ"כ הרשב"ץ בתשובה (ח"ב סי' רמ"ז) וז"ל: "ולא שאלת אם היו חייבין [בשביעית] בתרומה ומעשר ושאר מתנות עניים כלקט ושכחה ופאה. ונראה שהיו פטורים שהרי שדה הפקר הוא פטור מכל אלו המתנות כדמוכחא ההיא דמצא קציעות בדרך פטורות מן המעשר בפרק ב' דב"מ (כ"א ע"ב) ובפ"ג ממסכת מעשרות, ושנת השמטה הפקר היא, וכן בספרי תניא בפ' עשר תעשר יצאה שביעית שאינה חייבת במעשר" עי"ש, הרי שפירש את הספרי הנ"ל מטעם הפקר. וכן המבי"ט גופיה בספרו קרית ספר (הלכות מתנות עניים פ"ו, על פי ההוספות שבסוף הספר בדפו"ר, שהן על פי המחבר עצמו) כתב בזה"ל: "שנת השמטה כולה הפקר ואין בה לא תרומות ולא מעשרות כלל שהרי הוא הפקר לכל [מכאן הוא עפ"י הדפו"ר] דילפינן בספרי יכול אף שנה שביעית תהא חייבת במעשר ת"ל בשנה השלישית שנה שחייבת במעשר יצאה שנה שביעית שאינה חייבת במעשר" ע"כ. הרי שפירש את הספרי הנ"ל מדין הפקר, וא"כ אין ראיה מזה שהשנה השביעית פטורה בעצם ממעשרות.

כמו כן, עי' בפירוש ר' הלל לספרי שם שפירש את שאלת הספרי יכול אף שנת שביעית תהא חייבת במעשר - דהיינו מעשר 'עני', ולא על עצם חיוב המעשרות. וגם לפי זה אין ראיה לחידושו של מהרי"ט.

אולם נראה שבאמת זו מחלוקת ראשונים האם פטור שביעית ממעשר הוא מדין השביעית או מדין ההפקר בשביעית.

הנה, במשנה בבכורים (פ"ב מ"ו) איתא שדעת ר"ג שאתרוג שוה לאילן לענין שביעית ולירק לענין מעשר, וכתבו הריב"ם"ץ, הר"ש, הרא"ש והרע"ב עפ"י הירושלמי דמירי באתרוג בת שישית הנכנס לשביעית, ולגבי דיני שביעית אינו קדוש והרי הוא לבעלים כאילן דבתר חנטה אזלינן, אולם לגבי מעשר פטור הוא כיון שנלקט בשביעית והוא כירק לענין זה עי"ש. וכבר כתב בספר כפות תמרים (דף ל"ט ע"ב) לדייק מדברי הירושלמי הנ"ל כסברת מהרי"ט הנ"ל, וז"ל: "וגם אני בעניי אני מביא ראיה לדברי המבי"ט [כונתו לדינו של המבי"ט, ולא מטעמיה, דהמבי"ט ס"ל שהוא מטעם הפקר וכנ"ל] מירושלמי זה דאתרוג בת ו' שנכנס לו' דאמרו דהוא לבעלים והוא פטור ממעשר, אלמא דפיטור מעשר דז' לאו מחמת ההפקר הוא דאפילו דאינו מפקיר פטור ממעשר כו' דאפקעתא דמלכא היא ודוק" עי"ש. וכן עמד בזה התוספות אנשי שם על המשנה בבכורים עי"ש.

וכן מתבאר מדברי התוס' בר"ה (טו ע"א) אהא דאיתא שם אמר רבה אתרוג בת ששית שנכנסה לשביעית פטורה מן המעשר ופטורה מן הביעור, והקשה אביי שאם פטורה מן הביעור דאזלינן בתר חנטה תתחייב במעשר, ותירץ לו רבה יד הכל ממשמשין בה ואת אמרת תיחייב במעשר, וכתבו התוס' שלא נקט האי טעמא אלא למ"ד שאתרוג בתר חנטה לכל מילי, גם למעשר, ואעפ"כ פטור ממעשר כיון שיד הכל ממשמשין בו, אבל למ"ד בתר לקיטה למעשר לא הוה צריך לטעם זה, דבין לענין חדש וישן בין לענין מעשר שני ועני אזיל בתר לקיטה עי"ש.

וביאר היטב דבריהם השער המלך (בפ"ד משיטה הי"ב) דס"ל שאין הפקרא דמלכא פוטר ממעשר אלא אפקעתא דמלכא היא בשביעית שהיא פוטרת ממעשר עי"ש. וכבר נודע שתוס' על מסכת ר"ה הם לר"ש משאנן (עי' בספר אוצר הגדולים ח"א עמ' קנ"ח), ואתי שפיר כדעת הר"ש במסכת ביכורים הנ"ל.

וכן מתבאר גם מדברי גאון המובא באוצר הגאונים (ר"ה עמ' 25), שכתב: "רבה כמ"ד אחר לקיטה למעשר אחר חנטה לשביעית, ומשום הכי בת ששית שנכנסה לשביעית אזיל אחר לקיטה למעשר, וכיון שבשביעית נלקטה פטורה, ובתר חנטה לשביעית וכיון שבששית חנטה פטורה מן הביעור, ואע"ג דהני תנאי [של אבטולמוס ורבותינו שבאושא] לית להו כרב המנונא דאמר לעולם בתר חנטה אלא בשביעית בלבד קאזיל ת"ק בתר חנטה, איכא תנאי אחריני דקיימין במעשר בחנטה דתניא אילן שחנטו פירותיו" וכו' עי"ש. ומבואר להדיא כדברי תוס' שלמ"ד דאזלינן באתרוג בתר לקיטה היינו גם בשביעית ופטור ממעשר, אף שלגבי שביעית עצמה, כגון ביעור, אזלינן בתר חנטה כיון שהשביעית גופא פטורה ממעשר.

וכן מתבאר מדברי הראב"ד בכתוב שם בר"ה ט"ו, שכתב שלמסקנא רבה חזר בו וס"ל שהסיבה שחייב במעשר היא לא משום שיד הכל ממשמשין בו אלא משום דלרבותינו שבאושא לכל דיני מעשר בתר לקיטה אזלינן אבל לענין ביעור לא ס"ל כותיהו אלא כשאר תנאי דאזלינן בתר חנטה לשביעית עי"ש. ומבואר כנ"ל, שאע"פ שאינו קדוש בקדושת שביעית ואין בו דיני שביעית מ"מ פטור ממעשר כיון דאזלינן בתר לקיטה.

אולם הרבה ראשונים בר"ה פירשו את הגמ' שם דאפילו אליבא דר"ג צריך להגיע ליד הכל ממשמשין וכו', דהפטור בשביעית ממעשר הוא מחמת ההפקר, ואם הפירות דינם כששית ואינם הפקר א"כ אין הם פטורים ממעשרות אלא מטעם יד הכל ממשמשין וכו'. כ"כ הרשב"א, הר"ן, תוס' רי"ד, וכן הריטב"א בשם הרא"ה [גם לגירסת רש"י וגם לגירסת בעה"מ עי"ש], וכן מתבאר מדברי רש"י בסוגיא שם וכמ"ש השעה"מ שם. וכ"ה במפורש בתוס' הרא"ש שם בתור מחלוקת ב' תירוצים, וז"ל: "למאי דמסיק דסבר כאבטולמוס דאתרוג בתר לקיטה למעשר ואחר חנטה לשביעית לא איצטריך להאי טעמא דכיון דנלקט בשביעית פטור למעשר [וזה כתוס' שלנו]. א"נ אכתי צריך להאי טעמא דיד הכל ממשמשין בה דהא דקאמר אחר לקיטה למעשר היינו לענין חדש וישן ולענין מעשר שני ועני אבל לענין ששית הנכנסת לשביעית כיון דמדאוריתא אין לו דין שביעית א"כ לאו הפקר מלכא הוא לפוטרו מטעם שביעית ולהכי צריך טעמא דיד הכל ממשמשין בה" ע"כ.

וכשנבוא לדון במקרה דנן שאדם לוקט פירות שביעית מאדם שלא הפקירם נראה שהעיקר הוא שא"צ לעשרם, משום שיש כאן ספק ספיקא - שמא הלכה כדעת המבי"ט וסיעתו שהפירות הם הפקר גם אם האדם לא הפקירם, דרחמנא אפקרינהו, וממילא הם פטורים ממעשר, וגם אם ההלכה כדעת הב"י שהפירות אינם הפקר, שמא ההלכה כדעת הר"ש וסיעתו שהשביעית פטורה בעצם ממעשר אף בפירות שאינם קדושים כלל בקדושת שביעית ואינם הפקר, וכ"ש פירות אלו שקדושים הם אלא שהאדם לא הפקירם שבודאי פטורים לדעת הר"ש וסיעתו, ולכן יכול לאוכלם ללא הפרשת תרו"מ.

האם בשביעית מפרישים מעשר שני או מעשר עני

ועדיין יש לדון במי שרוצה לחוש לדעתו של מרן הב"י ולהפריש תרו"מ מפירות שלא הופקרו, איזה מעשר צריך להפריש, שני או עני. וזו שאלה כללית בעוד אופנים, כגון בפירות של נכרים לדעת הב"י והרדב"ז ועוד שצריכים להפריש אם נגמרה מלאכתם ביד ישראל, וכפי שהעלנו במאמר שפורסם בירחון האוצר נ"ג סיון תשפ"א ע"ש. וכן בפירות חו"ל שהובאו לארץ ונתמרחו בארץ, וכן גידולי בית לצד אחד בירושלמי שפטורים משביעית [ובמעשר חייבים מדרבנן לדעת הרמב"ם]. ויש לדון בכולם האם בשביעית יש חיוב מעשר שני או עני.

הנה, הב"י ביו"ד סי' של"א סי"ט הביא את דברי הכפתור ופרח בפרק מ"ז שכתב שפירות שביעית החייבים בתרו"מ דינם במעשר עני, דלא גרע מעמון ומואב משום דסמיכי לא"י ודינם בשביעית במעשר עני כמבואר במסכת ידים פ"ד מ"ג וכו' ע"ש, וכ"פ הרמ"א בסי"ט שם. וכ"ד הב"י גופיה באבקת רוכל (סימן כ"ד) שכתב בתוך הדברים: "כשם שנחלקו בעמון ומואב כך נחלקו בלקוח מן הגוי בארץ בלי מירוח אם יפרישו מעשר עני או מעשר שני" וכו' ע"ש. ולפ"ז כיון שנפסק שעמון ומואב מעשרין מעשר עני ה"ה לקוח מן הגוי, וכן שאר המציאויות שיש מעשר בשביעית הוא מעשר עני.

והרדב"ז בתשובה (סי' ב"א רכא) כתב לגבי פירות נכרי בשביעית שמירחן ישראל שחייבים בתרו"מ אבל אין בהם לא מעשר עני ולא מעשר שני שלא נתחייבו אלא בשאר השנים וכו' ע"ש.

אולם כבר העיר לנכון בשו"ת מנחת שלמה (סי' ל"ז) שהמעין במשנה בידים שם ובר"ש וברא"ש שם יראה דאדרבה לפי סדר השנים שנת השביעית היא שנת מעשר שני, ורק בעמון ומואב היתה תקנה מיוחדת כדי שיהיו עניי ישראל נסמכים עליה. ומכיון שאין חיוב מעשר כלל בעמון ומואב מהתורה אלא מדרבנן הם אמרו והם אמרו. אבל בא"י שהחוב הוא מהתורה ולא מחמת תקנה מיוחדת, א"כ אזלינן לפי סדר השנים והמעשר הוא מעשר שני.

ובאמת שמפורש כן בתוס' רי"ד בר"ה טו ע"א, וז"ל: "את"ל בתר לקיטתו עישורו אהני לן האי שלא נלך אחר שנה ששית לנהוג בו מעשר עני, יתן בשביעית מעשר ראשון ומעשר שני דלא מקרי שנת המעשר שאין נוהג בה מעשר עני אלא שלישית וששית אבל בשביעית ינהוג בה מעשר ראשון ומעשר שני וכו', ולר"ג דאמר בתר לקיטתו עישורו דינו כשנה שביעית מעשר ראשון ומעשר שני וכו' ע"ש.

וכן נראה מפירוש רבינו הלל לספרי פרשת ראה עה"פ מקצה שלש שנים, דאיתא שם יכול אף שנה שביעית תהא חייבת במעשר [כ"ה בר' הלל ובלקח טוב ובכל כה"ה, ודלא כגר"א שהגיה 'בביעור'] ת"ל שנת המעשר שנה שחייבת במעשר יצאה שביעית שאינה חייבת במעשר ע"כ. ופירש רבינו הלל יכול אף שנה שביעית תהא חייבת במעשר עני ת"ל וכו' דשאר שני שבוע דמחייבי במעשרות הוא דמחייב במעשר עני לאפוקי שביעית דלא מחייבי במעשר וכו' לא מחייבי נמי במעשר עני ע"ש. והנה עצם המיעוט ממעשר עני בשביעית לפי פירוש רבינו הלל הוא בזמן שאין מעשר כלל כמו בסתם פירות שביעית, שהייתה הו"א שיתחייבו 'רק'

במעשר עני, קמ"ל דלא, אולם במקרים שכן מעשרים מעשר ראשון לכאורה אין מיעוט של מעשר עני. אולם נראה יותר שהמיעוט הוא שאין חיוב מעשר עני אלא בשנים שבעיקרן יש בהם חיוב מעשר, אבל בשביעית, כיון שאינה נקראת שנת מעשר, אין בה חיוב מעשר עני כלל, ואף במקרים המיוחדים שכן יש חיוב מעשר – אין מקור לחייב מעשר עני. ונראה שזו כונת הרי"ד, שכתב דלא מקרי שנת המעשר וכו' וכונתו לדרשה הנ"ל בספרי.

והאור לציון בפ"ד ה"ב כתב להוכיח מדברי הרמב"ם דס"ל ככו"פ מהא דכתב [בפ"ד משמיטה הי"ב] שאתרוג שנלקט בשביעית קדוש בקדו"ש ומתעשר כששית לחומרא עי"ש, וא"כ מבואר שמעשרותיו הם כשנה הששית מעשר עני עי"ש. אולם במקום אחר הארכתי לבאר בדעת הרמב"ם הנ"ל דהוא פשיטא ליה לגבי אתרוג שלענין שביעית אזלינן לגמרי בתר לקיטה, אלא שלענין מעשר אזלינן לחומרא בתר חנטה, וא"כ כיון שהחנטה היתה בששית ודאי שמעשרותיו הם כששית, דהא זו הסיבה שמפרישים ממנו מעשר, דהא אם היה כשביעית לא היו מפרישים ממנו מעשרות כלל. וע"כ אין מכאן ראיה לפירות שביעית ממש, שחייבים במעשרות באופנים שהזכרנו, שדינם כששית.

ועל כן, כיון שמפורש ברי"ד ובר' הלל שבשנה השביעית מפרישים מעשר שני ולא עני, וכן מתבאר מדברי הר"ש והרא"ש ופשטות המשנה בידים, נראה שכן עיקר, ודלא ככפתור ופרח שנמשכו אחריו הב"י והרמ"א. ומי שיש בלבו ספק^א שמא ההלכה כדעת הכפתור ופרח וסיעתו יפריש גם מעשר עני וא"צ ליתנו, וכמו שפסק בשו"ת מנחת שלמה הנ"ל.



סיכום

דעת הראשונים ופשטות הסוגיות כסברת המבי"ט ומהרי"ט שהשביעית היא 'אפקעתא דמלכא' וגם מי שלא הפקיר שדהו – שדהו מופקרת מאליה, ומותר לאכול מפירות שדה זו. מותר ללקוט משדה זו מהפירות הנוטות לחוץ, ואם צריך להיכנס דרך הפתח וכדומה יכול אף ללא רשות הבעלים, אולם אין לפרוץ פרצות כדי להיכנס לשדה או לחצר. הלוקט פירות שביעית הנ"ל מעיקר הדין פטור מתרומות ומעשרות, ואם רוצה להחמיר על עצמו יפריש ללא ברכה. המפריש תרומות ומעשרות בשביעית מעיקר הדין יפריש מעשר שני, ואם לבו נוקפו ומסתפק בזה יפריש גם מעשר עני ואין צריך ליתנו לעני.



א). כתבתי לשון זו על פי מה שהארכתי בירחון האוצר י"ז, ובספרי תורת הקדמונים סי' י' בסופו בענין לעשות חומרי דמר וחומרי דמר, שמספק מותר להחמיר כשניהם אף בדסתרי אהדדי, אבל אם יודע שעיקר ההלכה כדעה אחת, ורוצה להחמיר כדעה שניה בחומרות דסתרי אהדדי עליו נאמר הכסיל בחשך הולך עי"ש ב.

בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון חלק א'

עתיד היובל שייפסק

"ואם יהיה היובל (במדבר פרק לו פסוק ד) - דרש רבי יהודה" עתיד היובל לפסוק ולחזור²,
וכעין זאת במכילתא דרבי שמעון בר יוחאי (פרק כ כב).³



דין יובל תלוי בכל יושביה עליה ומאימתי פסק היובל לראשונה

בברייתא ערכין (דף לב:): "משגלו שבט ראובן ושבט גד וחצי שבט המנשה בטלו יובלות",
שנאמר וקראתם דרור בארץ לכל יושביה, בזמן שכל יושביה עליה" ולא בזמן שגלו מקצתן, יכול

(א). הנה הדרש נאמר גבי יובל, ולכאורה לשיטת רבי שלעולם השמטה תלויה ביובל עתידה השביעית-השמטה לכל דיניה
להיפסק [ולשיטת הרמב"ם יתכן שלרבי לא תלויה אלא שמטת כספים ביובל]. ואפשר שרבי יהודה ורבי שמעון האוחזים
דרש זה, סוברים כחכמים שאין השביעית תלויה ביובל כלל, אך בלאו הכי הדברים מבוארים. ואדרבה, אם שביעית תלויה
ביובל, כשנאמר שעתיד היובל שייפסק הוא וכל חלקיו שהיובל בנוי על שבעה שמיטין ויובל.

(ב). הובא ברש"י במקומו.

(ג). "מזבח אבנים יכול רשות תל' לו' [תבנה ומה תלמוד לומר 'ואם' מלמד שעתיד לפסוק ולחזור, וכן הוא אומר 'ואם'
יהיה היובל] [לבני ישראל (במ' לו ד) מלמד שעתיד היובל לפסוק ולחזור"]

(ד). משמעות הבבלי והירושלמי והספרא שתחילת הגלות הייתה בבני גד ובני ראובן, אמנם בסדר עולם (רבה ליינר) פרק
כג) שגלות ראשונה הייתה של שבט נפתלי, וכבר מפורש במדרש שזו מחלוקת כמפורש בפתיחתא לאיכה רבתי, והאריך
בדבר במלבי"ם דברי הימים (א פרק ה פסוק כ"ו) ובא להשוות השיטות, וכתב הראב"ד בפירוש הספרא על המבואר
שבטל היובלות בגלות שבטי עבר הירדן, אלו דבריו, כלומר אף על פי שלא היו [בני גד ובני ראובן וחצי שבט המנשה]
יושבי הארץ המיוחדת, מעכבין את היובלות, ע"כ, ונראה שלא בא הראב"ד להוציא הספרא ממשמעו, שהלשון מכריע
שכן היה סדרן של דברים במציאות ולא דין הראוי בלבד, ולא בא הראב"ד אלא להוסיף חידוש דין, ויש לתמוה בדברי
הראב"ד איך יעלה על הדעת שאין שבטים אלו מעכבים את היובל וכי אפשר לקרוא כל יושביה עליה בתשעת שבטים
ומחצה, ולדברי הראב"ד צריך לומר שהיה צד שכיון שוותרו על נחלתם בארץ המיוחדת היה עולה על הדעת שאכן כל
יושביה הם אלו שהארץ מיוחדת נחלתם, ונראה שהראב"ד בנה יסודו מדרש הספרא (בהר פרשה א) ששנו כי תבאו יכול
משבאו לעבר הירדן תלמוד לומר אלא הארץ, ארץ המיוחדת, ועדיין יש לתמוה על עיקר דרש הספרא הרי שבאו לעבר
הירדן לא היו כלל בנחלה, ומאחר שאנו עתידים לדרוש שכל המניין מתחיל רק מאחר כיבוש וחילוק מה צריך לדרוש
שצריך ביאה לארץ המיוחדת, הרי לא באו אל המנוחה והנחלה של כולם אלא בארץ המיוחדת, ובשלמא גבי מצורע
שדרשו בספרא מצורע (פרשה ה) שאינו אלא משבאו לארץ המיוחדת, וכן גבי ערלה שדרשו כזאת בספרא קדושים
(פרשה ג סוף פרק ה), וגבי עומר (בספרא אמור פרשה י סוף פרק יא), באם אלו אינם תלויים בכיבוש וחילוק, ועיין עוד
במקורות בהערות על ברכי יוסף (אורח חיים סימן תפט אות יח).

(ה). לשון ספר המקח והממכר לרב האי גאון (שער יח) אלא בזמן שכל ישראל שרויה על אדמתם שלא בשעבוד שנאמר

בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון רסו

היו עליה והן מעורבין שבט בנימין ביהודה ושבט יהודה בבנימין יהא יובל נוהג, תלמוד לומר לכל יושביה, בזמן שיושביה כתיקונן ולא בזמן שהן מעורבין".

מבואר בדיני היובל א. שיהיו כל יושביה עליה, ב. שיהיו יושביה איש איש במקומו ולא בערבו.

ולמדנו שפסק היובל משגלו שבטים ראשונים שבעבר הירדן, שבט ראובן ושבט גד וחצי שבט המנשה.

כעין ברייתא זו נשנית בספרא בהר (פרשה ב פרק ב פסוק ג) ובמסכתות קטנות (מסכת עבדים פרק א הלכה א), וכן הוא בירושלמי שביעית (פרק י הלכה ב) ובירושלמי גיטין (פרק ד הלכה ג).



לשיטת רבי יוחנן בבבלי חזר היובל בתקופת ירמיה-יאשיה

והנה, סתימת הברייתא שמאז גלות שנים וחצי השבטים שבעבר הירדן פסקו היובלות ולא חזרו עוד, אלא שבבבלי ערכין לג. ובמגילה יד: אמר רבי יוחנן שירמיה החזיר את עשרת השבטים ויאשיה מלך יהודה מלך עליהם, וחזרו היובלות. והוכחח רבי יוחנן ממשמעות המקראות שיחזקאל מתנבא על היובל שיבטל, ואם הוא כבר בטל איך יתנבא עליו שיבטל, ובערכין הוסיפו עוד להוכיח ממשמעות המקרא שעבדים יצאו בשנת השבע, אף שיוצאים כבר בשש, שמדובר בעבד נרצע היוצא ביובל. וכן הוזכרה החזרת השבטים על ידי ירמיה בסוגיא בערכין יב:.

והנה דבר גדול למדונו חכמינו, שאף שספר מלכים וירמיה המבואר בהם את אשר אירע לעם ה', והמה לא כתבו את המעשה הגדול של חזרת עשרת השבטים על ידי ירמיה, מכל מקום דיני התורה על פי מדרש חכמים שהיובל בטל אם אין כל יושביה עליה, יחד עם משמעות המקראות שהיה יובל בזמן ירמיה, המה המלמדים אותנו מאורעות הזמן ומביאנו לכך שירמיה החזיר עשרת השבטים, על אף העלם הדבר של החזרתו, ועל אף שלא הוזכרו שוב בגלותו.

גם דברי רבי יוחנן שירמיה החזירן הם נגד פשטות הברייתא בערכין דף לב: משגלו שבט ראובן ושבט גד וחצי שבט המנשה בטלו יובלות, ומשמע בטלו לגמרי.



וקדשתם את שנת החמישים שנה וקראתם דרור בארץ לכל יושביה בזמן שיושביה עליה ולא בזמן שגלו.

(ו). הובא גם בפירוש המשנה לרמב"ם מסכת ערכין פרק ח משנה א.

(ז). לשון הפירוש המיוחס לרבינו גרשם ערכין דף לג. "אלא אמר רבי יוחנן ירמיה החזיר. לשבט ראובן וגד ויאשיה מלך עליהן הילכך מנו שמיטין ויובלות: והדבר תמוה שמאז גלות שנים וחצי השבטים כבר גלו כל העשרה, והיה צריך לפרש שבא להחזיר כל עשרת השבטים, וכן לשון רבי יוחנן שהחזיר עשרת השבטים".

(ח). "הנך שני דאגלינהו סנחריב עד דאתא ירמיה אהדרינהו", ע"כ. אך תמוה מה שהוזכר סנחריב, שהרי הוא הגלה את יתר עשרת השבטים, והרי כבר בטל היובל מעת גלות שנים וחצי השבטים על ידי תגלת פלאסר.

(ט). יש לעיין בלשון הרמב"ן שכתב "מנו יובלות עד שגלו". והלשון פלא שלתירוצ רנ"ב שהוא השיטה היחידה, גם בזמן בית שני מנו יובלות, והיה לו לרמב"ן לומר נהגו יובלות לא מנו.

רסז בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון

רש"י פירש מקרא בירמיה שנצטוו להחזיר עשרת השבטים

ירמיהו (ג, יב): "הלך וקראת את הדברים האלה צפונה ואמרת שובה משבה ישראל נאם יקנך לוא אפיל פני ככם כי חסיד אני נאם יקנך לא אטור לעולם". וברש"י: "הלך וקראת וגו' - הלך כתרגומו אזיל לשון צווי, כאן ציווהו לילך ולחזור עשרת השבטים בימי יאשיהו, כמו שאמר למעלה שבימי יאשיהו נאמרה לו נבואה זו וחזרו מקצת מהן בשמונה עשרה ליאשיהו".

אמנם כל פירוש רש"י הוא אחר דברי רבי יוחנן בתלמוד, ועל כרחך אינו פשוטו של מקרא ואינו מוכיח כלל על ציווי החזרת השבטים, והעד לכך שרבי יוחנן עצמו לא דרש מקרא זה, וכל הוכחת רבי יוחנן והוכחת התלמוד בערכין אינה אלא מקיום היובל.

גם הרד"ק (ירמיהו פרק ג פסוק יב) סתר פירוש רש"י אלו דבריו, הלך וקראת - אינו אומר לנביא שילך צפונה במקום שגלו עשרת השבטים כי הגלה אותם מלך אשור בחלח וחבור וערי מדי והם צפון העולם כלפי מזרח אלא פירושו הלך כו'.



יובל בזמן חורבן בית ראשון

פשוטם של דברים שהיובל בטל בעת הגלות, ואם שנינו בברייתא שבטלו היובלות מעל גלות שנים וחצי השבטים, קל וחומר מתי שהוגלו מהארץ כל יושביה.



יובל בזמן בית שני והלאה

שיטת רבינו תם חזר היובל והיו בארץ בכל יושביה

הנה לא פורש האם נהג היובל בתקופת בית שני והלאה, ונחלקו בדבר רבותינו הראשונים. רבינו תם^י הוכיח מכמה מקומות^א שנהג היובל בזמן בית שני.

אך הוצרך רבינו תם לבאר מפני מה ינהג היובל בזמן בית שני, והרי צריכים להתקיים תנאי היובל א. שיהיו כל יושביה עליה ב. במקומם. ולפיכך ייסד רבינו תם שעשרת השבטים שהוחזרו על ידי ירמיה בימי יאשיה, המה גלו בגלות בבל ושבו בשיבת ציון, ובוה נתקיים כל יושביה עליה. והנה צריך רבינו תם לחדש עוד שכל השבטים ישבו במקומם עבר הירדן מצפון עד דרום וכל מקומות מושבותיהם, שהרי אין היובל נוהג אלא שכל אחד יושב במקומו, ואינם מעורבבים זה בזה.



(י. ספר הישר לר"ת (חלק החידושים סימן קכג), הובא בתוספות גיטין לו. וערכין לב., וכן הוא בספר התרומה (הלכות ע"ו סימן קלה) מפי רבו ר"י בעל התוספות, ולשון רבינו אלחנן בתוספותיו לעבודה זרה דף ט אחר שדן בשיטת הסוברים שלא היה היובל בבית שני: "ומיהו אין צריך כל זה, כי פירוש רבינו עיקר שמפרש שבבית שני נהגו יובלות, מ"ד". והוא בשם אביו ר"י בעל התוספות, ובספר מצוות גדול עשין סימן קנ-קנג.

יא). שיבוארו להלן.

בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון רסח

לחידוש היובל בבית שני מחדש רבינו תם בגדרי כל יושביה

וחידושי רבינו תם בשנים – במציאות, שחזרו מכל השבטים בבית שני, וגם חזרו למקומם בעריהם, ובגדרי ההלכה מחדש רבינו תם בגדרי כל יושביה שאין צריך שיהיו בארץ כל יושביה, אלא מכל יושביה, ואף שרוב מכל שבט ושבט לא עלו לארץ ישראל, כיון שהיה בארץ מכל יושביה נוהג היובל.

וכל זה כלל רבינו תם בלשונו: "ובבית שני אף על פי שלא חזרו [כולן] כיון שחזר מכל שבט ולא היו מעורבבין מנו יובלות כי חזרו מכל שבט ושבט והיו יושבין בעריהם"³.

הרי שלושה דברים, שנים במציאות א. כל יושביה, ב. במקומם, ואחד בדין ג. מכל שבט ושבט.

הראשונים⁴ הביאו בשם רבינו תם להוכיח שעל כרחק לא צריך כל יושביה ממש, וכי אם ירדו מעטים מאיזה שבט כבר לא יהיו כל יושביה עליה, וזה לא יתכן, ולפיכך מוכח שאין צריך כל יושביה אלא מכל יושביה.



הרמב"ן מכריח שלא התקיים בבית שני כל יושביה עליה

הרמב"ן ראה ראיות רבינו תם לקיומו של יובל בבית שני, ואכן ראה בהם ממש, וכלשון הרמב"ן: "אבל דברי ר"ת ז"ל קושיות הם צריכות לפנים". אלא שלא יכול הרמב"ן לקבל את מהלך רבינו תם שנהג יובל בבית שני, כי הוא חלק הן על הנחת רבינו תם המציאותית שהיו כל השבטים, במקומם, והן על חידוש רבינו תם בהגדרתו ההלכתית שכל יושביה מתקיים במיעוט כל שבט ושבט.

הרמב"ן חלק על הנחת רבינו תם שחזרו עשרת השבטים בבית שני, וסובר הרמב"ן שאף שירמיה החזירן בימי יאשיה, חזרו המה למקומם הראשון שהגלן מלך אשור.

אלו הוכחות הרמב"ן שלא חזרו עשרת השבטים בבית שני: א. כמבואר בדרשא בתורת כהנים⁵ ואבדתם בגוים אלו עשרת שבטים שגלו למדי, ומבואר שנאבדו במדי. ב. המקראות בעליית עזרא מוכיחים שלא עלו אלא יהודה ובנימין, ומוכח בשנים – האחד שכונו יהודה ובנימין, והשני שכאשר פורטו העולים למשפחותם לבית אבותם נמנו רק לשבט יהודה ובנימין⁶.

עוד השיב הרמב"ן גם אם נניח שעלו משאר שבטים, הם לא ישבו במקומם, וכלשון הרמב"ן⁷: "ולא נתחלקה הארץ לשבטים, אלא מעורבבים ישבו בקצת כרכים שכבשום עולי בבל", ומתנאי היובל שלא יהיו מעורבבים זה בזה, אלא ישבו כל שבט במקומו.

יב). ולשון ספר מצוות גדול (עשין סימן קנ-קנג): "וחזרו מכל שבט ושבט מקצתן ומאחר שחזרו מכל שבט ושבט זה קרוי יושביה עליה".

יג). הרמב"ן גיטין דף לו ע"א.

יד). ספרא בחוקותי פרשה ב תחילת פרק ח, וכן הוא בילקוט ויקרא סי' תרע"ה.

טו). מלבד כהנים ולויים.

רסט בתנאי היוכל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היוכל אחר בית ראשון

הרמב"ן גם מוכיח שלא התקיים התנאי של כל ישראל במקומם, אלו דבריו: "ועוד שהרי הרבה כרכים כבשום עולי מצרים ולא כבשום עולי בבל", ונתישבו במקצתה של ארץ ישראל במה שרצו, ולא נתחלקו השבטים".

ולא נתפרשה הוכחת הרמב"ן ומה שהביא הרמב"ן הוא מאמרם שלא כבשו עולי בבל כל ארץ ישראל, ומזה בנה הרמב"ן שלא נתחלקה הארץ, אלא ישבו מעורבבים, אפשר הבין הרמב"ן שהיו נחלות שבטים שלא נכבשו כלל, ואם כך לא ישבו אלו השבטים בנחלתם, ושבטים אלו אינם במקומם ולא זו בלבד אלא על כרחך שאותם שבטים אם עלו היו מעורבבים עם שאר שבטים.

הרמב"ן טען שהואיל רוב ישראל לא עלו בעליית עזרא, כמפורש בתלמוד שלא התקיימה ביאת כולכם בעליית עזרא, וכן משמעות הסוגיא בערכין דף לב עמוד ב השתא משגלו שבט ראובן ושבט גד וחצי שבט מנשה בטלו יובלות עזרא דכתיב ביה כל הקהל כאחד ארבע רבוא אלפים ושש מאות וששים הוה מני", טען הרמב"ן שלא יתכן לקרוא למיעוט העם כל יושביה, ואין כל יושביה אלא ברוב כל שבט ושבט. ולמד הרמב"ן קל וחומר אם במה שנאמר בבואכם ודרשו חכמים ביאת כולכם, לא שנאמר בכתוב אלא שנלמד ממשמעותו, אמרו שלא מתקיימת ביאת כולכם עד שיהיו רובם, קל וחומר למקום שנאמר כל יושביה שאין נקרא כל אלא ברוב. הנה, הרמב"ן מודה ששיטת רבי יוחנן בבבלי שירמיה החזיר עשרת השבטים בימי יאשיהו, ולדברי הרמב"ן חזרו למקום גלותם.



ישוב שיטת רבינו תם מהשגות הרמב"ן

בהשגת הרמב"ן שלא עלו עשרת השבטים בבית שני

הרמב"ן הוכיח שעולי בבל נקראו רק על שם יהודה ובנימין ולא הוזכרו שאר שבטים, ואלו המקראות שהביא הרמב"ן מעזרא פרק י, ז-ט: (ו) וַיַּעֲבִירוּ קוֹל בִּיהוּדָה וִירוּשָׁלַם לְכָל בְּנֵי הַגּוּלָה לְהַקְבֹּץ יְרוּשָׁלַם: (ח) וְכָל אֲשֶׁר לֹא יָבֹא לְשִׁלְשֵׁת הַיָּמִים כְּעֶצֶת הַשָּׂרִים וְהַזִּקְנִים יִחָרֵם כֹּל רְכוּשׁוֹ וְהוּא יִבְדֹּל מִקֶּהֱל הַגּוּלָה: ס (ט) וַיִּקְבְּצוּ כָּל אַנְשֵׁי יְהוּדָה וּבְנֵימִן יְרוּשָׁלַם לְשִׁלְשֵׁת הַיָּמִים הוּא חֹדֶשׁ הַתְּשִׁיעִי בְּעֶשְׂרִים בַּחֹדֶשׁ וַיֵּשְׁבוּ כָּל הָעָם בְּרָחוֹב בֵּית הָאֱלֹהִים מִרְעֵידִים עַל הַדָּבָר וּמְהַגְשָׁמִים". והנה, הקול עבר ביהודה ובירושלים בלבד, והמשמעות שנקראו כל בני הגולה [ולא רק כל אנשי הגולה אשר ביהודה וירושלים], והאנשים אשר נתקבצו מפורש שהם מאנשי יהודה ובנימין, משמע שלא היו משאר שבטים".

(טז). ספר הזכות מסכת גיטין דף יח ע"א.

(יז). חגיגה ג ע"ב יבמות טז ע"א.

(יח). ועיין עוד בזה להלן להקשות מגמרא זו על עיקר שיטת רבינו תם.

(יט). וכוננו גם בהמשך הכתוב 'כל העם', אלא שאפשר לומר כל העם שנקרא להתקבץ.

בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון רע

וכתב הרמב"ן שיש עוד מקראות מפורשים ואפשר שהוא בעזרא א, ה: "וַיָּקוּמוּ רָאשֵׁי הָאֲבוֹת לַיהוּדָה וּבְנֵימֶן וְהַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּם לְכָל הָעִיר הָאֱלֹהִים אֶת רוּחוֹ לַעֲלוֹת לְבָנוֹת אֶת בֵּית יְקֹנָק אֲשֶׁר בִּירוּשָׁלַם".

עוד נחמיה יא, ג-ד: "(ג) וְאֵלֶּה רָאשֵׁי הַמְּדִינָה אֲשֶׁר יָשְׁבוּ בִירוּשָׁלַם וּבְעָרֵי יְהוּדָה יָשְׁבוּ אִישׁ בְּאַחֲזָתוֹ בְּעָרֵיהֶם יִשְׂרָאֵל הַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּם וְהַנְּתִינִים וּבְנֵי עֲבָדֵי שְׁלֹמֹה: (ד) וּבִירוּשָׁלַם יָשְׁבוּ מִבְּנֵי יְהוּדָה וּמִבְּנֵי בְנֵימֶן מִבְּנֵי יְהוּדָה עֲתִיָּה בֶן עֲזִיָּה בֶן זְכַרְיָה בֶן אֲמַרְיָה בֶן שַׁפְטָיָה בֶן מַהֲלֵלָאֵל מִבְּנֵי פֶרֶץ". ועוד שם בפסוק כ: "וּשְׂאֵר יִשְׂרָאֵל הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם בְּכָל עָרֵי יְהוּדָה אִישׁ בְּנַחֲלָתוֹ: וַיֵּשׁ לַהוֹסִיף שִׁמְמִקְרָאוֹת אֵלָיו מִשְׁמַע יֵשְׁבוּ בְעָרֵי יְהוּדָה בְּלִבָּד".



ישוב שיטת רבינו תם על פי דברי הסדר עולם שעלו גם משאר שבטים

הנה תמה הרמב"ן שבכל העולים שפורטו שמותיהם לא נמנו אלא משבט יהודה ובנימין בלבד.

ויש להוסיף שרבותינו בעלי התוספות בגיטין (לו ע"ב) הסכימו לעיקר הטענה שאין המקראות מתיישבים לשיטת רבינו תם: "ומיהו קשה דזיל קרי בי רב הוא דבעזרא מני לכל י"ב שבטים".

ולשון התוספות פלאי שאין מפורש במקרא שעלו י"ב שבטים, ותירץ בהגהות בן אריה שצריך לומר דבעזרא לא מני לכל י"ב שבטים. וכן מוכרח, שאם לא כן אין קושיא על רבינו תם, ותוספות באו להקשות על שיטת רבינו תם.

אך יש ליישב את שיטת רבינו תם על פי הברייתא בסדר עולם, שתמה על הכתוב (עזרא פרק ב, סד: "כָּל הַקֹּהֵל כְּאֶחָד אַרְבַּע רְבֹאֹת אֲלֵפִים שְׁלֹשׁ מֵאוֹת שְׁשִׁים: מִלֵּבד עֲבִדֵיהֶם וְגו') (שם ב"), בכלל, ובפרט אינן אלא שלשים אלף ושלש מאות ושלשים², ושנים עשר אלף, היכן הם, אלא אלו שעלו משאר השבטים.

וכן יישבו הריטב"א והר"ן את דעת רבינו תם על פי דברי הסדר עולם. סוף דבר לברייתא דסדר עולם עולה שהיו שנים עשר אלף משאר שבטי ישראל, אך לא נתפרש מאיזה שבטים אלו, אך רבינו תם יאמר שהם היו מכל עשרת שבטי ישראל הנותנים, שזה לערך כאלף ומאתים נפש לשבט.



דברי הרמב"ן בספר הגאולה על שאר שבטים שהיו בבית שני

והרמב"ן בחידושו לגיטין ובספר הזכות התעלם מברייתא דסדר עולם. אמנם בהשגות הרמב"ן לספר המצוות לרמב"ם שורש א הביא את הברייתא דסדר עולם. ובספר הגאולה האריך הרמב"ן בביאור שיטתו, ולהלן תורף דברי הרמב"ן.

כ). בפרטן בעזרא פרק ב אתה מוצא אתה מוצא עשרים ותשעה אלף ושמונה מאות ושלשים, ונמצא ההפרש שנים עשר אלף חמש מאות ושלשים, ובפרטן בנחמיה ז את מוצא שלשים ואחד אלף ושמונים ותשעה, וההפרש הוא אחד עשר אלף ומאתים שבעים ואחד, באם נחשב מכל הקהל שהוזכר רק בעזרא.

רעא בתנאי היוכל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היוכל אחר בית ראשון

הרמב"ן בא לייסד שהגאולה שנתנבאו עליה הנביאים היא לעתיד לבוא ולא נתקיימה בבית שני ועדיין המה בתקפם, ובנה יסודו ממה שהתנבאו הנביאים שכל בית ישראל ישובו לארץ ישראל, וזה לא נתקיים בבית שני, ולכך בנה מערכתו שלא הייתה גאולת עשרת השבטים.

והוכיח כן מכל המקראות בהם מפורש שהעולים היו מיהודה ובנימין, והוסיף עוד להוכיח שמבואר שכל העולים היו מבבל, ממקרא בעזרא ח, א: "וְאֵלֶּה רְאֵשֵׁי אֲבֹתֵיהֶם וְהַתִּיחָשָׁם הָעֲלִים עָמִי בְּמַלְכוּת אֲרֶתְחֶשְׁתָּא הַמֶּלֶךְ מִבְּבֶל", וזה מה שכתב בהמשך דבריו הראית לדעת כי בגאולה השניה לא שבו רק הגולים לבבל על יד נבוכדנצר. עוד הוכיח הרמב"ן ראייה חזקה מהיושבים בירושלים נחמיה יא, א-כג: "וַיָּשְׁבוּ שְׂרֵי הָעָם בִּירוּשָׁלַם וְשָׂאֵר הָעָם הַפִּילֹי גִוְרָלוֹת לְהָבִיא אֶחָד מִן הָעֶשְׂרֶה לְשִׁבְתָּ בִירוּשָׁלַם עִיר הַקֹּדֶשׁ וְתִשַּׁע הַיָּדוֹת בְּעָרִים: (ד) וּבִירוּשָׁלַם יָשְׁבוּ מִבְּנֵי יְהוּדָה וּמִבְּנֵי בְנִימִן מִבְּנֵי יְהוּדָה וְגו' (ו) וְאֵלֶּה בְנֵי בְנִימִן" וגו', נמצא שהעם היה מיהודה ובנימין בלבד, שהרי יושבי ירושלים היו מיהודה ובנימין, והגורלות היו מכל העם, ואם היו משאר שבטים איך יפול הגורל רק ליהודה ובנימין בלבד [ועיין להלן ביושבי ירושלים], והכתוב מונה את כל יושבי ירושלים. עוד הוכיח הרמב"ן מכל מקומות מושבותיהם הנקובים בשמותם בנחמיה ז, כז-לו, כולם מערי יהודה ובנימין ואין אחד מהם משאר הארץ.



שאר שבטים שהיו בבית שני הם מאפרים ומנשה שבטלו לממלכת יהודה

אך תמה הרמב"ן על עצמו שכל דבריו אינם עולים עם ברייתא של סדר עולם ששנים עשר אלף היו משאר שבטים. ולשון הרמב"ן: "ועם כל זה אנחנו מודים לדברי חכמים וחלילה לנו מחלוק עליהם ז"ל". וביאר הרמב"ן שכל אלו משאר שבטים היו משבט שמעון אפרים ומנשה, אפרים ומנשה שכניהם, ושמעון ממש בתוך נחלת יהודה²¹, והסתמך על מקרא מתקופת אסא שכבר נקבצו מבני אפרים ומנשה ושמעון לממלכת יהודה, והוזכרו מנשה ואפרים בממלכת יהודה גם בימי יאשיהו. והאריך הרמב"ן לומר שאלו השבטים היו מובלעים עם יהודה ובנימין, וסיום דבריו של הרמב"ן: "והנה יצאנו מעט מדרכנו לפרש זאת הפרשה להסכים עם דעת רבותינו ז"ל שעלו בבית שני קצת מפליטי שאר השבטים ולא מכולם, רק מבני אפרים ומנשה, ולא הגיע להקרא שבט ולא מקצת שבט, רק הם נספחים במיעוטם אלא השנים שבטים וגרים בעריהם". והנה לא הסכים הרמב"ן לתת להם יחס בפני עצמם, אלא הגדירם פליטי שבטים שאינם ראויים להיקרא אפילו מקצת שבט, ונספחים ובטלים לשני השבטים²². והנה הזכיר אפרים ומנשה, ויש להוסיף אף שמעון לפי מה שכתב הרמב"ן עצמו תחילת הדברים.

כא). וכתב המהרש"א (חידושי אגדות סוטה דף מב.): "ונראה דהך משנה דהכא נשנית בזמן התנאים שהיו בבית שני שלא חזרו מבבל רק שבט יהודה ובנימין שהם גלו לבבל ע"י נבוכדנצר וחזרו בבית שני, אבל עשרת השבטים כבר גלו ע"י מלך אשור והם לא חזרו בבית שני, ונקט הכא גם שמעון לפי שהיה נחלתו בתוך נחלת בני יהודה כמפורש בס' יהושע ומסתמא עמהם גלו וחזרו ודו"ק". והנה הגם שהיו משבט שמעון לא נראה מהמקראות ומהפסוקים ששבט שמעון היה בשלימותו, ואפרים ומנשה נזכרו יותר מאשר שמעון, על אף שהיה נחלת יהודה. ובהדיא אמרו גלו עשרת השבטים ולא תשעת השבטים. אלא שזו סברה שהזכירה גם הרמב"ם שנשארו הרבה משמעון, אבל הרמב"ן לשיטתו החשיבם לפליטים ואפילו לא למקצת שבט, גם לרבינו תם שהחשיב גם מקצת לא אמר ששמעון כולו היה ואף לא רובו.

בתנאי היוכל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היוכל אחר בית ראשון רעב

ועל כרחק אין כוונת הרמב"ן להכריע על שבטי אפרים ומנשה בלבד, שהרי הרמב"ן בנה דבריו על הנאמר ביאשיה שהוזכרו אפרים ומנשה ושם הוזכר גם כל שארית ישראל^{כב}, שמשמעה אנשים נוספים מעוד שבטים, [ואולי אף מכולם], אלא שלא הוזכרו אפשר משום מיעוטם^{כג}. אך נראה מדברי הרמב"ן שגם בודדים ופליטים לא היה מכל שבטי ישראל, זו לשונו: "ורוב שבטיהם לא נס להם נס ולא נמלט להם פליט בגאולה ההיא כאשר הזכרנו"^{כד}.

והנה גם הוכחת הרמב"ן מיושבי ירושלים שהיו אחד מן העשרה והמה רק מיהודה ובנימין צריכה ביאור, אחרי ברייתא דסדר עולם שעולה ממנה שהיו קרוב לשליש מיושבי הארץ. וצריך לדחוק הרבה שכשם שבחר הכתוב להעלים את קרוב לשליש יושבי הארץ כן מנע מלהגיד לנו את יושביהם בירושלים, למרות שהיו הרבה מהכהנים והלוויים. אך האמת היא שאף שבעזרא לא הוזכר כלל שהיו מיושבי ירושלים משאר שבטים, הרי שבפסוק בדברי הימים מבואר שהיו גם מבני אפרים ומנשה, כמבואר בדברי הימים^{כה}: "ובירושלם יָשְׁבוּ מִן בְּנֵי יְהוּדָה וּמִן בְּנֵי בְנֵימִן וּמִן בְּנֵי אֶפְרַיִם וּמְנַשֶּׁה", והביא הרמב"ן בהמשך דבריו^{כז}.

והביא הרמב"ן מקרא מפורש ללמוד שהיו משאר שבטים בדברי הימים א' ט, א-ג: "א) וְכָל יִשְׂרָאֵל הִתְיַחְשׁוּ וְהָנֶם כְּתוּבִים עַל סֵפֶר מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל וְיְהוּדָה הִגְלוּ לְכָבֶל בְּמַעֲלָם: (ב) וְהַיּוֹשְׁבִים הָרְאשֻׁנִּים אֲשֶׁר בְּאַחֲזָתָם בְּעָרֵיהֶם יִשְׂרָאֵל הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם וְהַנְּתִינִים: (ג) וּבִירוּשָׁלַם יָשְׁבוּ מִן בְּנֵי יְהוּדָה וּמִן בְּנֵי בְנֵימִן וּמִן בְּנֵי אֶפְרַיִם וּמְנַשֶּׁה". ולדברי הרמב"ן כל אלו מהמעורבים בשבטי יהודה ובנימין, והנה לא הוזכרו כאן כלל שהיו גם משבט שמעון, ואפשר לא היו משמעון כלל, או שהיו מועטים מאוד או שלא עלו מבבל או שמתו בשבי בבל, או ייאמר שלא הוזכרו כאן אלא מהיושבים בירושלים, ובירושלים לא היו משמעון כלל, אבל בשאר הארץ היו גם משמעון, והוזכרו שאר השבטים בירושלים לבדה.

כב). וכזאת כתב האברבנאל, אלא שהוא כתב שהם היו מעשרת השבטים, לא מאפרים ומנשה בלבד כפשטות הרמב"ן. אלו דבריו בספר ישועות משיחו (חלק שני העיון הראשון - פרק ד') ובסדר עולם (פ' כ"ט) שנינו: "כל הקהל כאחד ארבע ריבוא, בכללם אתה מוצא ארבע ריבוא שהם ארבעים אלף ובפרטן אי אתה מוצא אלא שלשים אלף, אלא אלו של שאר שבטים היו שעלו עמם" וכו'. ומוזה יתבאר שהיו רבים מהשבטים מקובצים ומעורבים עם בני יהודה ובנימין, ומהם עלו בתוך העולים בבית שני אף על פי שלא נתייחס בספר עזרא כי אם ליהודה ובנימין להיות נכנסים עמם טפלים, ומהם נשארו בגלותם עם שארי בני יהודה ובנימין שלא רצו לעלות בבית שני. ולפי זה גם בגלותנו זה יש רבים מעשרת השבטים שלא הלכו לחלח וחבור נהרי גזון וערי מדי.

כג). וכמו שכתוב ביאשיה: "וייתנו את הכסף המובא בית אלהים אשר אספו הלוויים שומרי הסף מיד מנשה ואפרים ומכל שארית ישראל" וגו'.

כד). ויש הנה לפירוש הרד"ק בתהילים ס"ח [הובא להלן] מוכח שנותרו בארץ גם זבולון ונפתלי, ומשבט זבולון הביא הרד"ק גם במלכים [הובא להלן].

כה). ואפשר שאין כאן הכרע גמור שאין בודדים מכל שבט, וכי מה המקור שלא באו בודדים מכל השבטים להסתופף במקדש, אלא כוונת הרמב"ן שלא היה שיעור שייקרא שניצל מקצת שבט, וצריך לדחוק את הלשון.

כו). ולשון הרמב"ן בחידושי גיטין ובדברי הימים מפורשים כל החוזרים ומשבט יהודה ובנימין היו, ע"כ. הנה למבואר בדבר הימים היו גם מאפרים ומנשה וכמו שהביא הרמב"ן עצמו.

כז). ספר הגאולה עמוד רע"ג מהדורת שעוועל.

רעג בתנאי היוכל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היוכל אחר בית ראשון

לרמב"ן שאר שבטים לא חשיבי לגבי יוכל משני טעמים: א. לא היו מכל שאר שבטים ב. גם השבטים שהיו, בטלים הם לממלכת יהודה.

[ועיין עוד בדברי הימים ב' פרק ל, מבואר שהיו ביהודה אנשים משבט אשר מנשה זבולון^כ, וברד"ק מלכים ב' כג, יט כתב: וכן אמר בדברי הימים כי מאפרים ומנשה היה שם שארית בימי יאשיהו וכן בימי חזקיהו היה שארית בארץ מזבולון ומאשר ומשמעון ואפרים^{כט}].

והנה לעניין נידון היוכל גם אם ייחשבו אלו השנים עשר אלף לשבטים לא יועיל דבר, כי לחיוב היוכל צריך כל יושביה וכל השבטים בכלל. וקצת יש לעיין לרמב"ן שסוף דבר שנים עשר אלף איש זה קהל רב, ואם נחלקם לשני שבטים שהזכיר הרמב"ן סוף דבריו מנשה ואפרים הרי זה כשש אלף לשבט, ואם נחלקם לשלוש ונכלול את שמעון היו כארבעה אלף לשבט, ושבט בנימין במיעוטו אחרי פילגש בגבעה היה רק חמש מאות נפש, ולא נחשב שבט בנימין. אך יש לומר שהרמב"ן לא פנה רק אל הכמות אלא גם אל היחס, ואלו האנשים לא היו בפני עצמם אלא כנספחים ונבלעים בתוך שבטי הממלכה יהודה ובנימין. וכתב הרמב"ן בהשגות לספר המצוות על שאר השבטים: "והנה לא חשש הכתוב להזכירם למיעוטם מכל שבט ונספחו על אלו". והנה בספר המצוות לא כתב שהיו אלו משאר שבטים רק מבני אפרים ומנשה, כאשר כתב בספר הגאולה, ואם נשווה הדברים לא התברר היטב למה כששת אלפי איש המה מועטים. אך דברי הרמב"ן בהשגות בפני עצמם יכולים להתפרש שאותם השנים עשר אלף היו מכל שאר עשרת השבטים, ואם כן יש מיעוט מכל שבט, ומכל מקום הרמב"ן גם בדבריו בהשגות תלה הדבר במיעוטם וגם שתוצאה מכך הסתפחו על שבטי יהודה ובנימין, ולכן הכתוב לא הזכיר מניינם. ולשיטת רבינו תם שאותם שבטים עמדו לעצמם ובנחלתם והארץ מחולקת לכל יושביה היה ראוי להזכיר את העניין במקרא^{לא}.

עוד עולה שלרבינו תם אלו השנים עשר אלף היו מכל השבטים ונמצא כאלף ומאתים לשבט, ומכל מקום סובר רבינו תם שנחשב כל יושביה, וגם סובר רבינו תם שכל שבט היה בפני עצמו. ואילו הרמב"ן שצמצם השנים עשר אלף לשנים שלושה שבטים ונמצאו אלו השבטים רבי הכמות, אין מחשיבם כלל בפני עצמם אפילו למקצת שבט, אלא לפליטי שבטים נספחים לשבטי הממלכה יהודה ובנימין.

כח. דברי הימים ב' ל, יא: "אך אנשים מאשר ומנשה ומזבולון נקבעו ויבאו לירושלם".

כט. מבואר ברד"ק שהנותרים היו אחר שהושלמה גלות עשרת השבטים, אמנם רש"י דברי הימים ב (פרק ל פסוק ו): "וישוב אל הפליטה הנשארת לכם מכף מלכי אשור - אף על פי שלא הגלו עדיין קורא להם פליט" כי ה' נחשב בעיניה' כאשר גלו כבר ועוד כי מלכי אשור תפשו הכל בימי אחז ומה שהיה בעיניה' כאילו גלו לפי כי ו' שנים היו ישראל למלך אשור עבדים נושאי מנחה והיה מושל בהם ומוליכן בגולה ועושה בהם כרצונו וזה היה בתוך אותן שש שנים וכבר גלו כמה פעמים בימי מלכי ישראל ואחז והם יודעים מיד כשימרדו ישראל במלך אשור יולכים בגולה ולהם קורא פליטת אשור לפי שלא משל בהם ולא בכל ארץ יהודה", ע"כ. מבואר שהיה המעשה קודם כלות גלות אשור.

ל. דברי הרמב"ן שבספר הגאולה עם דבריו בהשגות על ספר המצוות.

לא. אלא שלרבינו תם יש לטעון כמו שהמקרא כיסה את דבר החזרת ירימה לעשרת השבטים וישיבתם בנחלתם, כן כיסה המקרא את עליית שאר שבטים בעליית עוזא והתיישבותם בנחלתם וכו"ל.

בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון רעד

העולה מדברי הרמב"ן שלא היו בבית שני מכל השבטים, גם כל הקהל שהיה ישבו רק בנחלת יהודה ובנימין.



בדברי הראב"ד מבואר שלא כבשו עולי בבל את עבר הירדן

ובהשגות הראב"ד על הרמב"ם (שמיטה ויובל פרק ד הלכה כח) עבר הירדן שביעית נוהגת בה: "אמר אברהם: עבר הירדן מה היה צריך להביאו מקל וחומר, הרי לא החזיקו עולי בבל וכן סוריא".

וקצת משמע מדברי הראב"ד^ל שכל ארץ ישראל מלבד עבר הירדן [וסוריא] נכבשה בידי עולי בבל, אך כל כרחך אין המכוון ממש לכל ארץ ישראל, אלא לכל חלקיה, שהרי אמרו^ל הרבה כרכים הניחום עולי בבל. והנה אפשר להשוות את דברי הראב"ד עם דברי הרמב"ן בספר הגאולה שלא כבשו עולי בבל אלא נחלת יהודה ובנימין וסביבתם. ומה שמשמע מדברי הראב"ד שלא כבשו עולי בבל רק עבר הירדן וסוריא, יש לפרש שמסוג ארץ ישראל הפחות עבר הירדן וכן סוריא לא כבשו כלל, אבל גם הרבה מנחלת שאר שבטים לא כבשו. וכל זה על פי פשוטי המקראות שבעזרא, אך כבר נתבאר שבכל דברי חז"ל מפורש שכבשו מכל חלקי ארץ ישראל, כולל עבר הירדן כבברייטא ערכין ל"ב ע"א חדיד בעבר הירדן^ל, וכבר השיב התשב"ץ (חלק ג סימן קצח) על דברי הראב"ד: "וזהו שבערכין תשובה עליהם"^ל.

ויש לתמוה בדברי החזון איש (שביעית ג כה) שלמד בדעת הרמב"ם שעולי בבל לא כבשו עבר הירדן, זו לשונו^ל: "וכן דין בתי ערי חומה נוהג בה כדתנן ערכין ל"ב א', ובפ"ק דבכורים נחלקו לענין בכורים, אבל שאר חובות הארץ נוהגות בה מה"ת, אלא שביעית בזה"ז קאמר רבנו משום שלא כבשה עזרא וכמש"כ הראב"ד", ע"כ, והנה הוכיח ממשנת בתי ערי חומה על קדושת עבר הירדן ובמשנה ובברייטא מבואר שאלו שמנאום היה בבית שני.

(לב). ובפשוטו זה גם ביאור הרמב"ם שהשביעית בעבר הירדן דרבנן, ועיין חזון איש להלן.

(לג). חגיגה ג' ע"ב, יבמות ט"ז ע"ב, חולין ז' ע"א.

(לד). וכן הוסיף לתמוה במרכבת המשנה על דברי הראב"ד, ואלו דבריו: והנה בירושלמי פ"ו דשביעית מנה תחומי ארץ ישראל כל שהחזיקו עולי בבל ונמנה בתוכן קנת שהוא בחלק מנשה מעבר לירדן וחשבון בחלק גד ויבק שהוא נחל המושך בין גד ומנשה מעבר לירדן ונחל זרד בגבול ראובן ויגר שהדותא שהוא גלעד בגד הרי מבואר דהרבה מחוזים מעבר לירדן שהחזיקו עולי בבל דלא כמ"ש הראב"ד.

(לה). וכן תמחו הרבה אחרונים, ובכללם תמיהה על מפרשי הרמב"ם והכסף משנה בתוכם שהסכימו עם עיקר טענת הראב"ד כסף משנה הלכות שמיטה ויובל פרק ד הלכה כח: וי"ל דאין אנו יודעים אם כבשו עולי בבל קצת ארצות מעבר הירדן ומסוריא שהיו בבית שני מלכים תקיפים כמו שמצינו בינאי המלך שכבש ששים עיר כדאיתא בקידושין פרק האומר:

(לו). תחילת דברי החזון איש: "ועבר הירדן הוא כא"י מה"ת לכל דבר שהרי אמרו ערכין ל"ב ב' דכשגלו שבט ראובן וגד בטל יובל משום שאין כל יושביה עליה אלמא דעבר הירדן מקרי ארץ לענין כל יושביה עליה ובוה שדין יובל ושביעית בארץ ההיא מה"ת, והא דפליגי תנאי בכורות נ"ה א' היינו לענין הפסק למעשר אבל לכו"ע עבר הירדן א"י, וכן מוכח מהא דפ"ט דשביעית מ"ג וכמש"כ לק' ס"ק ל"א".

רעה בתנאי היוכל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היוכל אחר בית ראשון

והנה החזון אי"ש השווה את דעת הרמב"ם לשיטת הראב"ד שעולי בבל לא כבשו את עבר הירדן, אבל המהר"י קורקוס^ל ביאר שבספרא דרשו שאין שביעית נוהגת בעבר הירדן^ל. וכן מורה סתימת הרמב"ם שחלוקה עבר הירדן במעלתה, לא בחוסר קדושתה וכיבושה, ובפרט שהוכח שכבשו עולי בבל את עבר הירדן^ל.

[וקצת חידוש בדברי הסדר עולם ששנים עשר אלף עולים משבטי ישראל שהם עם רב מאוד לא הוזכרו במקרא, אלא נלמדו מכלל המניין החסר, והרי המקראות בעזרא טרחו למנות את הנתינים, ואפילו מניין כללות^ל העבדים והשפחות הסוסים הפרדים והגמלים והחמורים נמנו].



הרמב"ן לא הביא לירמיהו החזירן לעשרת השבטים בשלושה מקומות

הדוחק לדעת הרמב"ן עשרת השבטים שירמיהו החזירן להיכן הלכו

יש לעיין לשיטת הרמב"ן, שאחר שקיבלנו שעשרת השבטים חזרו בימי יאשיהו להיכן הלכו בזמן החורבן, וקשה לומר שחזרו למדי ולא גלו לבבל. ובריטב"א גיטין דף לו. כתב בדעת הרמב"ן: "ומה שאמר שם עשרת השבטים ירמיהו החזירן ויאשיהו בן אמון מלך עליהם מיד אחר זמן יאשיהו חזרו כשידעו שהבית היה ראוי ליחרב", ע"כ. וחידוש הוא שנתחבב עליהם מקום גלותן הראשון, ואיך יצאו מבלי להיכנע לבבלים או ליפול בידיהם^מ, והאם הבבלים לא צרו על ערי ישראל הכפופים לממלכת יהודה והמה חלק מהמלכות המורדת^מ. וכל זה מקרב את דעת

לזו. וכן פשטות הכסף משנה, ובאורך רב בברכי יוסף (אורח חיים סימן תפ"ט), ועיין עוד מהריט"ץ (סימן רט"ז) קהילות יעקב שביעית.

לח. ובתוספתא מסכת מכות (צוקרמאנדל) פרק ג הלכה א: "שלוש ערים הפריש משה בעבר הירדן ומשבאו לארץ הפרישו עוד שלש ואף על פי כן לא היו אילו ואילו קולטות עד שכיבשו וחילקו משכיבשו וחילקו נתחייבו במעשרות ובשביעית אילו ואילו קולטות".

לט. ברור שאין ראייה שכבשו את כל עבר הירדן, והרי אף בעיקר ארץ ישראל הניחו הרבה כרכים, אמנם יש כדמות ראייה שכל עבר הירדן היה תחת יד ישראל ממאמר התנא (ערכין ל"ב ע"ב) וכי אלו בלבד היו והלא כבר נאמר ששים עיר כל חבל ארגוב כל אלה ערים בצורות, אלא למה מנו חכמים את אלו, שכשעלו בני הגולה מצאו אלו וקידשו, קידשום הא אמרינן דלא צריך לקדושינהו. והנה אם חבל ארגוב לא היה תחת יד ישראל בכיבוש עזרא היה צריך לשאול מינה וביה איך קדשו והרי לא היו בו, ולא היה צריך לשאול ממשמעות הסיפא שסובר התנא שלא צריך לקדש. גם ממשמעות הסוגיא בבא מציעא כ"ח ע"א שהובאה להלן עולה שעולי בבל בתקופת עזרא התפזרו בכל חלקי הארץ.

מ. עזרא ב, סה-סז: "(סה) מלבד עבדיהם ואמהותיהם אלה שבעת אלפים שלשמאות שלשים ושבעה ואלהם משררים ומשררות מאתם: (סז) סוסייהם שבע מאות שלשים וששה פרדיהם מאתם ארבעים וחמשה: (סז) גמליהם ארבע מאות שלשים וחמשה חמרים ששת אלפים שבע מאות ועשרים".

מא. והנה מהגמרא בערכין י"ב עולה שאחת עשרה שנים אחר גלות יהויכין הייתה גלות בבל, ומהן שתי שנים אחרונות המצור של נבוכדנצר, ומפורש בערכין ל"ג ע"א שעשרת השבטים היו בזמן צדיקה ולכן היה היוכל, ונמצא שעשרת השבטים לא עזבו למרות גלות יהויכין, ומצאו הזמן הראוי לברוח וכל זה דוחק.

מב. אלא שהריטב"א יאמר שהם ברחו הרבה קודם מצור מלך בבל עליהם, והמה ברחו כי כבר היו למודים בגלות, והאמינו שיגלו, גם לא היו קבועים כל כך בישובם. וכל זה דוחק גדול מאוד.

בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון רעו

רבינו תם שאותן שחזרו על ידי ירמיה היה להם גורל אחד עם אנשי יהודה [ומה שנתמך הרמב"ן מדברי הילקוט עיין להלן²²].



ירמיהו החזירן לעשרת השבטים לא הוזכר כלל בספר הגאולה בעניין עשרת השבטים

גם הרמב"ן בספר הגאולה לא חש לחשב במהלכו שחזרו השבטים בימי יאשיה, וכל דבריו המה כחתומים וגמורים שמעת גלות עשרת השבטים על ידי מלך אשור שם הם, ואף שדיבר בתקופת יאשיהו²³.



לשון הרמב"ן בספר הזכות קצת משמע שאין הדבר חלוט שירמיהו החזירן

לשון הרמב"ן בספר הזכות (גיטין דף יח.): "אבל יובלות משגלו שבט ראובן וגד בטלו לגמרי, ולמאן דמתרץ התם עשרת השבטים ירמיהו החזירן מנו יובלות עד שגלו, ומשבטלה הארץ בחורבן הבית ודאי בטלו עד הבנין העתיד במהרה בימינו בע"ה, ע"כ. ולשון למאן דמתרץ משמע שאין הדבר מוסכם, וזה פלא שהתלמוד מכוח קושיות הוכיח שהיה היובל סוף בית ראשון, שמא צריך לומר ולמאי דמתרץ. גם לשון המאירי גיטין דף לו עמוד ב והרי עשרת השבטים לא חזרו ולא עוד אלא שאף בבית ראשון משגלו שבט ראובן ושבט גד", ע"כ, ולא הזכיר המאירי את חזרת השבטים והיובל בימי ירמיה²⁴. ועיין עוד להלן בדברי הרמב"ם ובשיטת הירושלמי.



לתרץ את שיטת רבינו תם מהשגת הרמב"ן שלא ישבו בכל הארץ וכבשו מקצתה

הנה הרמב"ן תמה שהרי עולי בבל לא כבשו אלא מקצת הארץ, ואם כן לא ישבו כל שבט ושבט במקומו. ויש ליישב את שיטת רבינו תם שאין צריך שתהיה כל הארץ מיושבת, אלא העיקר הוא שיהיה ישוב נפרד לכל שבט ושבט לפי מה שהוא צריך. הגע בעצמך – הרי גם

מג). בדעת הירושלמי שיתכן שסובר שלא החזיר ירמיה עשרת השבטים, ולא חזרו מעולם.

מד). לשון הרמב"ן: "והנה נראה מפשט הכתוב, כי טרם גלות הארץ ביד סנחריב, נאספו אל ערי יהודה משכניהם, מנשה ואפרים ושמעון שהיו בתוך נחלתם, כמו שכתוב ביאשיה: וייתנו את הכסף המובא בית אלהים אשר אספו הלויים שומרי הסף מיד מנשה ואפרים ומכל שארית ישראל וגו'. עוד כתב הרמב"ן בהמשך הדברים, והנה אלה הנמצאים [המכוון משאר שבטים] והם גרים בארץ יהודה, ואולי יושבים במקצת עריהם הסמוכות ליהודה הם גלו עם יהודה ובנימין לבבל ונקראים בכללם לא בשמם המיוחד מפני שאין בהם רק קצת שבט", ע"כ. ולמבואר בדברי רבי יוחנן על פי ביאור הרמב"ן בגיטין רוב עשרת השבטים היו ובמקומם היו.

מה). וכן בדבריו במגן אבות טו בהסבירו את שיטתו, אבל בהביאו שיטת רבינו תם בשם קצת רבני צרפת היה מן הצורך להביא שחזרו השבטים סוף בית ראשון ובאו גם בבית שני.

רעז בתנאי היוכל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היוכל אחר בית ראשון

בכבוש הארץ בזמן יהושע לא ישבו בכל הארץ, ונותרו מיושבי העמים, ובכל זאת נחשב שכל יושביה עליה, כי כל שבט ושבט היה במקומו. ולכן אין צריך לכבוש את כל הארץ כדי לקיים כל יושביה עליה, וזה מיישב את טענת הרמב"ן שהרבה כרכים לא כבשו עולי בבל.

אלא שהרמב"ן בספר הגאולה האריך להוכיח שלא ישבו אלא בארץ יהודה ובנימין, וכל הערים שהוזכרו בעזרא אינן אלא בנחלת יהודה ובנימין. זה לשון הרמב"ן: "וספור ערי מושבותם" גם כן הם הנזכרות בחלק יהודה ובנימין בספר יהושע, ע"כ. וכן כתב עוד הרמב"ן על עשרת השבטים שהיו מעורבבים בממלכת יהודה עוד טרם הגלות, שכך גם בחזרתן: והם [עשרת השבטים] השבים עמהם ביסוד מעלת עזרא ולא הוזכרו בשמם רק בשבטם כי נספחו על בית יהודה ובערי ירושלים ישבו כולם ולא היתה גאולה לשבטיהם" ע"כ. ויתר על כן, אם נלך בדרך הרמב"ן גם אם נאמר שישבו בכל נחלת יהודה, עדיין יש מקומות יישוב מערי יהודה שלא יושבו בעליית עזרא^מ.

ולדברי רבינו תם צריך לומר שכל שבט ושבט הלך לירושתו בשנים עשר חלקי ישראל, וזה חידוש לשיטת רבינו תם לומר שישבו אותם מעטים כל אחר במקום שבטו, ועל פי החשבון ששנים עשר אלף היו משאר שבטים כל כאלף ומאתים התפזרו בנחלתו^י.

מו). נחמיה יא, כה-לו: "וְאֵל הַחֲצִירִים בְּשָׂדֵתָם מִבְּנֵי יְהוּדָה יָשָׁב וּבְקִרְיַת הָאֲרָבָע וּבְנִתְיָהוּבְדִיבָן וּבְנִתְיָה וּבִקְבָצָאֵל וּחֲצִירְיָה (כו) וּבִישׁוּעַ וּבְמוֹלָדָה וּבְבִית פֶּלֶט: (כז) וּבְחֶצְרַי שׁוּעֵל וּבְבֶאֱרָ שֶׁבַע וּבְנִתְיָה (כח) וּבְצִקְלָג וּבְמִכְנָה וּבְבִנְיָה (כט) וּבְעִין רִמּוֹן וּבְצָרְעָה וּבְיֶרְמֹת: (ל) וְנָח עֲדָלָם וְחֲצִירְיָה לְכִישׁוֹ שְׂדֵתָהּ עֲזָקָה וּבְנִתְיָה וְיַחֲנֹן מִבְּאֵר שֶׁבַע עַד גֵּיא הַנֶּחֱסִי: (לא) וּבְנֵי בְנִימִן מִגִּבְעַת מִקְמֶשׁ וְעִיָּה וּבֵית אֵל וּבְנִתְיָה (לב) עֲנָתוֹת נָבַ עֲנָנִיה: (לג) חֲצֹר רָמָה גִּתִּים: (לד) חֲדִיד צִבְעִים נָבֶלֶט: (לה) לֹד וְאוֹנוֹ גֵּי הַחֲרָשִׁים: (לו) וּמִן הַלְוִיִּם מִחֻלְקוֹת יְהוּדָה לְבִנְיָמִין". ודיבון שהוזכרה כאן בתוך ערי יהודה אין דיבון אשר מעבר לירדן, וכן יש רשימת אנשים על פי מקומות הישובים בעזרא פרק ב, כ-לד וכולם באזור נחלת יהודה ובנימין "וכ) בְּנֵי גֶבֶר תַּשְׁעִים וְחֲמִשָּׁה: ס (כא) בְּנֵי בֵית לָחֶם מֵאָה עֶשְׂרִים וּשְׁלֹשָׁה: (כב) אֲנָשֵׁי נְטָפָה חֲמִשִּׁים וְשֵׁשָׁה: (כג) אֲנָשֵׁי עֲנָתוֹת מֵאָה עֶשְׂרִים וּשְׁמֹנֶה: ס (כד) בְּנֵי עֲזֻמָּת אַרְבָּעִים וּשְׁנָיִם: ס (כה) בְּנֵי קִרְיַת עֲרִים כַּפִּירָה וּבְאֵרוֹת שֶׁבַע מֵאוֹת וְאַרְבָּעִים וּשְׁלֹשָׁה: ס (כו) בְּנֵי הָרְמָה נִגְבַּע שֵׁשׁ מֵאוֹת עֶשְׂרִים וְאַחַד: ס (כז) אֲנָשֵׁי מִקְמֶשׁ מֵאָה עֶשְׂרִים וּשְׁנָיִם: ס (כח) אֲנָשֵׁי בֵית אֵל וְהָעִי מֵאוֹת עֶשְׂרִים וּשְׁלֹשָׁה: ס (כט) בְּנֵי נְבוֹחַ מִשִּׁים וּשְׁנָיִם: ס (ל) בְּנֵי מִגְבִּישְׁמָאָה חֲמִשִּׁים וְשֵׁשָׁה: ס (לא) בְּנֵי עֵילָם אַחֵר אֶלְפָּה מֵאוֹת עֶשְׂרִים וְאַרְבָּעָה: ס (לב) בְּנֵי חֶרֶם שֶׁלֶשׁ מֵאוֹת וְעֶשְׂרִים: ס (לג) בְּנֵי לֹד חֲדִיד וְאוֹנוֹ שֶׁבַע מֵאוֹת עֶשְׂרִים וְחֲמִשָּׁה: ס (לד) בְּנֵי יֶרֶחוֹ שֶׁלֶשׁ מֵאוֹת אַרְבָּעִים וְחֲמִשָּׁה: ס" וכזאת נשנה בנחמיה פרק ז, כד-לו.

מז). וכן כתב הרמב"ן במגילה דף יא: "והלא כבר עלו ברשיון כורש כל הקהל כאחד ארבע רבוא ונתיישבו בערי יהודה".

מח). וכן האריך הרמב"ן בעניין ייחוס יהודה ובנימין לעומת שאר שבטים, שלא היו ייחוסים שאר שבטים כי גלו משכבר הימים. זה לשון הרמב"ן: ותמצא שהוא מייחס אותם רק עד שהגיע אל בארה אשר הגלה תגלת פלאסר מלך אשור, ופסק. ולכאורה לדברי רבי יוחנן שחזרו על ידי ירמיה והיו בממלכתם למה לא יהיה להם ספרי יוחסין האם נעלמו כל ספרי ייחוסיהם בזמן גלות הקצרה, והרי גם ליהודה ובנימין נשמרה בגלותם, ולא היה לרמב"ן להעלים את חישוב הדברים לדעת חז"ל, ובפרט לשיטתו שרוב עשרת השבטים חזרו. ועל המקראות אין להקשות, כי בלאו הכי קשה שהעלימו כל עניין חזרת עשרת השבטים, ושוב מה היה להם בימי נבוכדנצר.

מט). עיין היטב במקומות נחלת יהודה יהושע טו, טו-סג.

נ). והנה יושבי בית לחם שהוזכרו בעזרא ב, כא, ובפשטות בית לחם היא ביהודה כמבואר בכמה מקומות ונשנו יחד עם אנשי בנימין ויושבי בנימין, אין מזה כל טענה על שיטת רבינו תם שכל שבט ישב במקומו ולא היו יהודה ובנימין ושאר שבטים מעורבין זה בזה, כי יאמר שאנשי יהודה היו ואין ללמוד מהסמיכות כלל.

בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון רעה

והנה לשון הברייטא (ערכין דף לב:): "יכול היו עליה והן מעורבין שבט בנימין ביהודה ושבט יהודה בבנימין יהא יובל נוהג תלמוד לומר לכל יושביה בזמן שיושביה כתיקונן ולא בזמן שהן מעורבין". אין שום הכרע מדברי התנא שבט בנימין ביהודה ושבט יהודה בבנימין שבט יהודה ובנימין היו מעורבים בבית שני, אלא תפסו שני שבטים אלו לדוגמא בעלמא, ושבטים אלו היו זה לצד זה וכמלכות אחת רוב בית ראשון מלכות יהודה ועיקרו של עם ישראל בבית שני, והם שני השבטים שהיו יכולים להתערב. אבל לרמב"ן אפשר שהתנא רמז על דבר שאירע שיהודה התערבו בבנימין. וקצת משמע מדברי הרשב"א שכתב (גיטין דף לו.) לתמוה על שיטת רבינו תם: "ועוד שהיו מעורבין שבט יהודה בבנימין ושבט בנימין ביהודה והתורה אמרה לכל יושביה שיהיו יושביה יושבין כתקנן איש על מקומו", ע"כ. וצריך תלמוד מה מקור הרשב"א על ערבוב שני יהודה בבנימין ואולי היה משמע לו כן מלשון הברייטא. ויתכן שלא ראה הרשב"א רמז לערבוב יהודה ובנימין אלא הרשב"א הולך בשיטת הרמב"ן שהעולים היו מעורבים, ולשיטת הרמב"ן לא עלו אלא יהודה ובנימין וכיון שאלו העולים והיו מעורבים נמצאת אתה אומר שהיו מעורבין שבט יהודה בבנימין ובנימין ביהודה. אך סוף דבר לשיטת הרמב"ן והרשב"א לשון הברייטא הוא אשר היה בעליית עזרא, ויש לעיין במשמעות המקראות בעזרא שעלו לפי משפחות ולא היו מעורבים במשפחות, ויש גם אשר נמנו על פי עריהם.



במשנה ובברייטא של שמות ערי חומה יש ראייה לשיטת רבינו תם שהיו בכל

הארץ

ולכאורה יש ראייה מפורשת לשיטת רבינו תם ממשנה וברייטא של שמות ערי החומה ומקומן (בערכין ל"ב) שמבואר שהיו ערי חומה בכל חבלי הארץ ולא רק באזור יהודה ובנימין הסמוך ליהודה. וכאשר שנינו אלו הן בתי ערי חומה, כו', כגון קצרה הישנה של ציפורי, וחקרה של גוש חלב, ויודפת הישנה, וגמלא וגדוד וחדיד ואונה וירושלים, וכן כיוצא בהן. ואמרו בברייטא תנא גמלא בגליל, וגדוד בעבר הירדן, וחדיד ואונה וירושלים ביהודה. ואלו הן ערי חומה אבל ערי פרזי רבים היו. וכבר נתבאר שלשיטת רבינו תם אין צורך לומר שהתיישבו בכל עריהם אלא כמה שצריך למספר אנשיהם, וכמו שכיבוש הארץ תחילה היה מעט מעט וכנתבאר^א.

ומשנת ערי חומה היא טענה עצומה על דברי הרמב"ן הסובר שלא יצאו עולי בבל מנחלת יהודה ובנימין. אלא שיש לדחוק לשיטת הרמב"ן שאין המכוון שקדשו אלו הערי חומה מיד בעליית עזרא אלא לאחר זמן, אבל אין הלשון משמע ששנו תלמוד שכשעלו בני הגולה מצאו אלו וקידשום.

ובמשנה מסכת שביעית פרק ו' משנה א'^ב שלש ארצות לשביעית כל שהחזיקו עולי בבל מארץ ישראל ועד כזיב^ב, ומפורש שהחזיקו עולי בבל גם באזור כזיב המרוחק הרבה מיהודה

נא). אלא שעדיין יש לעיין לשיטת רבינו תם לשיטת אביי (ערכין ל"ב ע"ב) שערי החומה המוזכרים היו גבולות כיבוש עולי בבל האם אין מחוץ לגבול נחלות של איזה שבטים, האם הנאמר עד גדוד בעבר הירדן כולל את נחלות שנים וחצי השבטים, ועיין.

נב). וכן בחלה פרק ד' משנה ח', אך שם לא הוזכר עולי בבל.

רעט בתנאי היוכל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היוכל אחר בית ראשון

ובנימין, ושוב בפרק תשיעי משנה ב גבי זמן הביעור חלקו הארץ לשלוש ארצות יהודה עבר הירדן והגליל. וביתר ביאור כל תחומי ארץ ישראל שהחזיקו בהם עולי בבל מפורשים בברייתא דתחומי ארץ ישראל, בירושלמי שביעית פרק ז הלכה א, בספרי פרשת עקב², תוספתא שביעית פרק ד³, ושם מבואר הגבול והוא גדול הרבה מאוד יתר על ארץ יהודה ובנימין, והאם גם כאן נדחוק שלא קדשום מיד בעלייה מבבל.

או שמא ייאמר לדעת הרמב"ן שהחזיקו בארץ לקדשה בכל חלקיה במקומות שחפצו, אבל לא התיישבו אלא בגבולות יהודה ובנימין⁴.

אמנם אין מכל זה הכרח לשיטת רבינו תם להגיע ליובל מדינא: א. שאין מכאן הכרח שהיו מכל השבטים. ב. גם אם היו מכל השבטים עדיין אין מבואר שהלך כל אחד לנחלתו, ולא מצינו שאמרו בשום מקום הליכת השבטים למקומם. ג. גם אם היו כל חלקי השבטים בנחלתם עדיין קיימת טענת הרמב"ן לא היו רוב יושביה עליה, אלא שבזאת מחדש רבינו תם שנחשב יושביה עליה.

ויש לדון לשיטת רבינו תם שאין צריכים השבטים לשבת דווקא בנחלת הקדומה, ואפשר לחלק את הארץ בחלוקה חדשה, ובכל מקום שיחזיקו אנשי כל שבט ושבט נחלת מבוררת, כי הופקעה חזקת השבטים בכיבוש נבוכדנצר ומלכי אשור וכעת קבלוה מחדש⁵ וחלקוה מחדש בנחלה מבוררת.

נג. ולרמב"ם תרומות א, ח, זה הגבול המערבי, ומכל מקום אם אמרו כזיב על כרחך שמקום כזיב מזרחה החזיקו בו, ולכפתור ופרח כזיב הוא הגבול הצפוני.

נד. ספרי דברים פרשת עקב פיסקא נא.

נה. אך בתוספתא לא הוזכר להדיא שהחזיקו בה עולי בבל.

נו. יתר על כן יש להוכיח שעולי בבל היה כוח שליטתם גם על עמון ומואב כמבואר במשנה במסכת ידים פרק ד משנה ג והובאה בחגיגה ג: שעמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית ואמרו בגמרא חגיגה מה טעם הרבה כרכים כבשו עולי מצרים ולא כבשו עולי בבל מפני שקדושה ראשונה קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבא והניחום כדי שיסמכו עליהן עניים בשביעית. והנה מבואר שהניחום מלקדשם בעת עלייתם אבל כוח שליטתם הייתה גם בעמון ומואב. יתר על כן, בגמרא יבמות טז: אבל מעיד אני עלי שמים וארץ שעל מדוכה זו ישב חגי הנביא ואמר שלשה דברים צרת הבת אסורה עמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית. ומבואר שהיה הדבר ממש בעת עליית עזרא וחגי הנביא עסק בעמון ומואב שהיו תחת ישראל. אמנם אין מכאן תשובה לדברי הרמב"ן שהרמב"ן עצמו בשבועות טז. פירש שאין הנידון על אותם עמון ומואב שהם מארץ ישראל שטיהרו בסיחון אלא עמון ומואב הנותרים בידיהם שם חוצה לארץ וכל נידון מעשרות שלהם מדרבנן כאותם המקומות הסמוכים לארץ ישראל. אבל עדיין יש לדון אם הרבה מארץ ישראל לא נכבשה כי אם יהודה וסביבותיה, אין צריך לתור אחר מקום לעניים בחוצה לארץ, אך אפשר שמקום שכבשו עולי מצרים לא רצו ליתן דינים אחרים ממקום שכבשו עולי מצרים.

נז. ובחזון איש משמע שרק לעתיד לבוא תבוא חלוקה חדשה, ומשמע בית שני בחלוקה הקודמת, אלא שיתכן שלא הייתה לדעתו משמעות לחלוקה הקודמת, שנטה משיטת רבינו תם שעלו בבית שני מכל שבטים לנחלתם, וחיידש עוד שגם כיום הזה לו יוכרו שבטים ויבואו רובם ונושיב שבט שבט בנחלתו, לא יהיה היוכל כי עתידה להיות חלוקה חדשה כאשר ניבא יחזקאל. אלו דבריו בנמקו למה לא יהיה היוכל בזמן הזה בשום עניין (חזון איש זרעים סימן כ"א סוף ס"ק ב): "ונראה דאף לקושטא דמלתא שאין נכרי קונה קנין הגוף אף בזה"ו ואפי' בכיבוש מלחמה וישראל הקונה מיד האויב קני קה"ג מ"מ לא שייך חזרת שבטים על אדמתן קדם הגאולה דכיון דעתידה א"י שתחלק חלוקה חדשה בטלה חלוקה ראשונה, וגם אי אפשר שינהוג יובל משום דקדם חזרת נבואה אין אנו בקיאין ביחסי השבטים", ע"כ, עיין עוד להלן הערה קנ"ה.

בתנאי היוכל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היוכל אחר בית ראשון רפ

הקושי לרבינו תם אם חשוב שעלו כל השבטים היה ראוי לפורטם ולהזכיר מקומם יותר מכל זה קצת קשה לשיטת רבינו תם, שאם באו שבט שבט לנחלתו ולא היו אותם אלו משאר שבטים כפליטים ושיריים אלא עיקר קיום השבט ואיש איש לנחלתו, היה להזכיר מניין כל שבט ושבט לעצמו, והיה להזכיר ישובו של כל שבט וחזרת לנחלתו. וגם במקומות שהוזכרו שהיה יישוב הארץ בשאר חבלי הארץ לא אמרו מעולם שבדווקא שבט פלוני אשר שם הוא מקומו ישב שם. ודבר חלוקת הארץ לשבטים לא הוזכרה לא במקרא ואף לא בכל דברי חז"ל לא במשניות ולא בברייתות ולא בשני התלמודים ולא במדרשים. ובתקופה [המאוחרת יותר] בבית שני הייתה הארץ מחולקת לשלוש ארצות, יהודה^{נח}, עבר הירדן והגליל. ובברייתא ערכין לב. "מנו ערי חומה לפי הארצות ולא אמרו אלא גמלא בגליל ולא אמרו באיזו נחלה הייתה, וכן גדוד בעבר הירדן ואיננו יודעים בנחלת מי". יתר על כן, דעת ר"ת שהיה היוכל כל ימי בית שני ואם כן היו סדורים לפי נחלות עד זמן החורבן. וזה פלא שבכל דברי חז"ל הרבים בעניין הישובים מעולם לא מצינו שום הזכרה של הנחלות. וכל זה מסייע לשיטת הרמב"ן שלא הייתה משמעות לעשרת השבטים בבית שני. וזה מה שסיים הרשב"א (גיטין דף לו:) בהשגתו על רבינו תם: "ועוד דאף כשתמצא לומר עשרת השבטים ירמיה החזירים כשגלו ועלו בימי עזרא, לא חזרו שבטים למקומם ואין שבט ושבט בפני עצמו בעריו ובנחלתו אלא כלן מעורבבים".

ועיין עוד בשו"ת חתם סופר (חלק א [אורח חיים] סימן טז) שכתב בתוך דבריו בהנחה פשוטה: "ועוד צלע"ג הלא בימי חכמי ש"ס כבר נתערבו ולא ידעו שבטם כי אם הכהנים והלוים ודבית רבי והנשיאים שהיה יחוסם משפטיה בן אביטל לבית יהודה", ע"כ. ואכן הדוחק רב לשיטת רבינו תם לומר שעד גלות בית שני^{נח} היו ידועים כל אחד משבטו וישב בנחלתו^{נח}.

ויש להוסיף עוד על מה שמנה החתם סופר ששמרו ייחוס שבטיהם בבית שני, את אותם משפחות מתנדבי קרבן עצים ששמרו על ייחוסם לפחות עד אחר חורבן בית שני^{נח}, וכך ששנינו במשנה (תענית כו.): "זמן עצי כהנים והעם תשעה באחד בניסן בני ארח בן יהודה בעשרים בתמוז בני דוד בן יהודה בחמשה באב בני פרעוש בן יהודה בשבעה בו בני יונדב בן רכב בעשרה בו בני סנאה בן בנימין בחמשה עשר בו בני זתוא בן יהודה ועמהם כהנים ולוים וכל מי שטעה

נח). אך יש לעיין בכוונת הנאמר בברייתא (ערכין לב:): שלא יהיו מעורבים שבט יהודה בבנימין, האם המכוון הוא שכל אחד דווקא בנחלתו הקדומה, או אף שיהיו שבט שבט לבדו גם אם יהיו דרך משל בנחלת יהודה בלבד.

נט). שברור שכוללת גם את בנימין ועוד, לא נקראת יהודה אלא על שם עיקר הממלכה.

ס). וכשהוזכרו כל נושאי משמרת בתקופת בית שני לעולם לא ייחוסו לשבטם, לא בדברי חז"ל ואף לא בספרים שסמכו עליהן הראשונים כיוסיפון ושמע מינה לא הייתה ידועה כלל ייחוס השבטים, קל וחומר עניין הנחלות וישיבתם.

סא). והרי לגבי יובל לא מספיק שיהיה כל שבט בנחלתו בעת הכיבוש בלבד, וצריך שיהיה כל זמן היוכל כל יושביה עליה בנחלתם, כמבואר בערכין לב: שמשגלו שנים וחצי השבטים בטל היוכל.

סב). שהרי רבי אלעזר ברבי צדוק בדור אחר חורבן אומר (עירובין מא. תענית יב.). אמר רבי אלעזר ברבי צדוק אני מבני בניו של סנאב בן בנימין [והביאו עוד בדורות האחרונים בהקדמת האברבנאל שמביא מסורת ייחוס, שבספר פרי האדמה ח"ג כתב בהקדמה שורש יסוד משפחתנו מקובלנו שאנו משבט יהודה. ועיין במהרח"ש (ח"א ת"ז) החותם, מיוחס למשפחת פרעוש בן יאודה. ועיין במסכת תענית פ"ד, וכתב התוס' יום טוב משבט יהודה ע"כ].

רפא בתנאי היוכל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היוכל אחר בית ראשון

בשבת⁹⁹ ובני גונבי עלי בני קוצעי קציעות בעשרים בו בני פחת מואב בן יהודה בעשרים באלול בני עדין בן יהודה". וכל אלו ששנו שהם בן יהודה הרי הם משבט יהודה, וכן משפחה מבנימין, כמבואר בתוספות עירובין מא., אלא שיש צד בתוספות שיתכן שאף הצאצאים דרך האם הרי הם בכלל המשפחה¹⁰⁰.



ייחוסים אחר שאר שבטים מזמן בית שני ואילך

והנה בפסחים דף ד: "ההוא דאמר דונו דיני אמרי שמע מינה¹⁰¹ מדין קאתי, דכתיב דן ידין עמו כאחד שבטי ישראל, ההוא דהוה קא אזיל ואמר אכיף ימא אסיסי ביראתא, בדקו ואשכחוהו דמזבולן קאתי דכתיב זבולן לחוף ימים ישכן".

הנה מעובדא ראשונה שמע מינה מדין קאתי אין ראייה כלל שיכלו לברר ייחוסים השבטים, אלא למדו מאורחותיו את ייחוס שבטו, ומעובדא שני מבואר שהיה שייך לבדוק מאיזה שבט הוא. ומכל זה משמע שסתם אדם לא ידעו את ייחוס שבטו, ומכל מקום אין מכאן קושיא על רבינו תם שלא נתפרש היכן היו אלו המעשים, ובפשטות הם היו בבבל, גם אחר חורבן בית שני, ולא היה צורך בידיעת ייחוס השבט, ולא היו אז נחלות כלל אף לא בארץ ישראל מקום הנחלות¹⁰².

ומכל מקום מבואר שהיו מעטים משאר שבטי ישראל בתקופת בית שני ולאחריה¹⁰³, וכמבואר לעיל כל זה באורך¹⁰⁴.

99. יש לדקדק מי הן הטועים בשבטם והרי לא היו מתנדבים אפילו כל שבט יהודה ובנימין אלא המשפחות המנויות בלבד, ואם כן למה יצטרפו כל אלו שלא יודעים שבטם. אך בלאו הכי יש לעיין למה הצטרפו כהנים ולויים, ובאמת במאירי (תענית כז:): כתב: "וכן היו מתערבים עמהם כל מי שטעה בשבטו שלא היה מכיר מאיזו משפחה של מקריבי עצים הוא", ע"כ. ולשון מגילת תענית: "ועמהם בני הכהנים ולויים וגרים ונתינים וממזרים ועבדים משחררים וכל מי שטעה בשבטו", ע"כ. הנה בגרסא זו לא מנו ישראלים הנותרים אלא רק תחת ההגדרה של טעה בשבטו, אמנם יש גרסא במגילת תענית כהנים לוויים וישראלים, ולא התבאר לגרסא זו למה לא נכללו הכל בישראלים. ובתפארת ישראל ביאר 'טעה בשבטו' - "ונ"ל דאותן שכשעלו מהגולה לא נתברר לאיזה שבט שייכים, התחברו אז כשעלו עם בני זתוא להתנדב עמם, ושוב תמיד נחשבו על משפחה זאת".

100. תוספות עירובין מא.: "וכל הנהו דחשיב התם בני ארח בן יהודה בני דוד בן יהודה כולם על שם שבטן ואף על גב דר' אלעזר בן צדוק כהן היה כדמוכח בפרק כל פסולי המוקדשין (בכורות דף לו.) גבי רבי אלעזר בר צדוק הוה ליה בוכרא וכו' שמא אמו היתה מבנימין או חתנם היה והיה עמהם בסיעתם", ואפשר שהתוספות חכחו אם המתנדבים צריכים להיות ביחוס בן אחר בן, או כל הצאצאים אפילו ממשפחת האם.

101. גרסת כתי' בדקו ואשכחו דמדן קאתי, כמו בעובדא הבאה גבי זבולן, ועיין מהר"ם חלאווה.

102. ובספר בן יהוידע חידש שמעשים אלו ללמוד ייחוס השבטים, היו נפקא מינה לעניין ירושה, ומדבריו עולה שידעו האחרים את ייחוס שבטם, והדברים נאים לעניין פירוש ואין הכרח בתלמוד לכן. גם עולה מדבריו דבר פלא - קביעת בענייני ממונות על פי הנהגתם והוא חידוש, ובבן יהוידע נקט שהנהגתם מוכיחה על ייחוס שבטיהם לבית אבותם, ומשמע שלא בא הדבר מהאם, עיין להלן. [הערת העורך (הרב רועי הכהן זק): יתכן שאמר זאת דרך דרוש, ולא לעניין הלכה למעשה ממש].

103. ועיין עוד בבא בתרא דף קטו: "גמירי דלא כלה שבטא", והביאו בחידושי הר"ן סנהדרין ק"י ע"ב הובא להלן.

בתנאי היוכל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היוכל אחר בית ראשון רפב

אך יש לדון אם האומר דונו דיני שקבעו שהוא משבט דן, האם מוכרח שהוא משבט דן מאביו, או שמא שדבר זה בא אף מזרע האם, ואין תכונת דונו דיני תלויה דווקא במשפחותם לבית אבותם. אמנם פשוטם של דברי כל ייחוס שהוא זכר הוא לבית אבותם, אבל אם נאמר שהייחוס לשבט דן הוא דרך האם, אפשר לומר שלמרות שידעו את ייחוסו ושבטו מהאב למדו מאורחותיו שהוא מיוחס אף לשבט דן. ואפשר שידעו בייחוס השבטים מאביהם. והנה מצינו מחלוקת ראשונים^{סח} בנאמר (ראש השנה יח.): רבה ואביו מבית עלי קאתי אם לייחסם דווקא דרך האב ועל כרחך כהנים היו, או שאפשר המכוון אף בייחוס דרך האב. ובדברי בן יהוידע גבי דונו דיני מבואר שנקט בפשיטות שזו הוכחה לייחוסו לשבטו מהאב דווקא, וכן יש לדקדק מהמעשה המוכיח שהאדם משבט דן, מחפצו לנחלת זבולון שהיא על הים, ובפשוטו אין העניין שייך אלא אם שייך לנחלה והוא דרך האב בדווקא.

אמנם ברבינו יוסף בכור שור ויקרא פרק כד למטה דן. הוא שגרם לו המריבה, כי [הוא] דהוה אמר דונו דיני אמרו: שמא מדן קאתי, דכתיב "דן ידין עמו". והנה אמו משבט דן ולמד תכונותיה מבית אביה. אף שיש לדון לומר שמכל מקום אצל המקלל לא שייך ייחוס האב המצרי, אך זה תלוי במחלוקת הראשונים^ט אם התייחס לאמו, כהלכה שנכרי הבא על בית ישראל הולכים אחר האם, או שקודם מתן תורה התייחס לאביו^{טא}.



משמעות הירושלמי שקדושת הארץ בבית שני החלה בלא חלוקה לשבטים

ירושלמי שביעית פרק ו הלכה א: "אבותיכם לא היה עליהם עול מלכות ואתם אף על פי שיש עליכם עול מלכות. אבותיכם לא נתחייבו אלא לאחר ארבע עשרה שנה שבע שכיבשו ושבע שחילקו אבל אתם כיון שנכנסתם נתחייבתם. אבותיכם לא נתחייבו עד שעה שקנו כולה אבל אתם ראשון ראשון קונה ומתחייב".

מבואר בירושלמי שלושה חילוקים בין ביאה ראשונה לשניה, ושנים מהם שבביאה ראשונה לא חלה הקדושה אלא אחר כיבוש וחילוק, וביאה שניה מיד, ומשמע שהייתה הקדושה מיד אפילו בלא חילוק לשבטים. ורחוק לומר שכוונת הירושלמי שהייתה ישיבה מיד בנחלות השבטים. ועוד הדבר מוכרע מהחלוק השני של הירושלמי שבביאה ראשונה לא קנו עד שכבשו כל הארץ, ואילו בביאה שניה ראשון ראשון קונה, מבואר שעד שלא הייתה כל הארץ תחת ידם חלה הקדושה על ראשון ראשון, ומבואר שלא באו עדיין לנחלת כל השבטים, ולא מבואר שהחלו בפעם הראשונה להיות ברגע אחד בכל נחלות השבטים. ואין לומר שהן אמת חלה

סח. וקצת משמע שלא היו רבים משאר שבטים שהיה המאורע של דונו דיני המייחס אדם לשבט דן דבר מחודש ולא מעשים שבכל יום, אך מכל מקום אפשר שלא כל אחד משבט דן היה ניכר עניין הדונו דיני. ועיין בבכור שור ויקרא פרק כד גבי למטה דן. הוא שגרם לו המריבה, כי [הוא] דהוה אמר דונו דיני אמרו: שמא מדן קאתי, דכתיב "דן ידין עמו". ועיין עוד להלן למוד מדברי הבכור שור.

סט. רש"י ותוספות ריטב"א ושאר ראשונים.

ע. עיין רמב"ן ורבותינו הצרפתים בריב"א חזקוני רבינו חיים בן פלטיאל הדר זקנים, ועיין בגור אריה למהר"ל.

עא. ורבי יוסף בכור שור נמשך אחר חכמי הצרפתים שקודם מתן תורה הולכים אחר הזכר.

רפג בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון

הקדושה לגבי תרומות ומעשרות, אבל לא לגבי יובלות עד שבאו לכל נחלות השבטים, שהרי מבואר שהחלו את מנין השמיטין [ולבבלי בערכין לרנב"י אף מניין היובלות, ולרמב"ן וסיעתו היובלות דרבנן], ולרבינו תם החלו השמיטין והיובלות דרבנן מיד בביאה שניה בעליית עזרא, כמבואר בסוגיא בערכין לדעתו שמיד בעזרא חלה הקדושה אף לגבי יובלות, ולמסקנת הסוגיא לרבינו תם היינו שנהגו יובלות כדינם דבר תורה. וכן מבואר בסוגיא בערכין יב: שהחלו את מנין השמיטין והיובלות מיד בעלייתם או לאחר שש שנים של עליית עזרא שאז החלה הקדושה, והירושלמי על תחילת הזמן אמר שראשון ראשון קנו. אלא שמאידך כבר נתבאר במשמעות הברייתא בערכין ל"ב בקידוש ערי חומה שמשמע שהייתה קדושתן מיד בזמן עזרא בכל חלקי הארץ, וכן מורה לשון הרמב"ם²⁷.



ראיית הרמב"ן שהוזכרו שבטי אפרים ומנשה קשה על שיטת רבינו תם

הנה הרמב"ן הראה את הפסוקים שהוזכרו בהם אנשים משבט אפרים ומנשה שבאו לממלכת יהודה ובנימין, ולכאורה אחר שהוזכרו רק אלו השבטים, יש לומר שאלו הם בלבד מהחשבון של שאר שבטים שהוזכרו בסדר עולם, וממה שלא הוזכרו כלל מהשבטים האחרים משמע שיש רק מאלו השבטים.

אבל יש לומר לדעת רבינו תם שעיקר השבטים היו מאפרים ומנשה ולפיכך הוזכרו המה בלבד, אבל היו מכל שבטים, ובוה מקוים היטב כל יושביה לדעת רבינו תם שמתקיים ביחידים ממש. אך עדיין צריך טעם למה הרבים היו רק מאפרים ומנשה, ולרמב"ן אלו הקרובים לממלכת יהודה ולכן מהשבטים הללו, אבל לרבינו תם ששאר שבטים שעלו מבבל המה מאלו שהחזיר ירמיה, אין עדיפות לשבטים הללו, כי לכאורה החזיר ירמיה מכל שבט ושבט בשווה. ושמא נאמר שבני אפרים ומנשה חפצו לעלות יותר משאר שבטים ומטעם הרמב"ן כי היו קרובים לירושלים.

ויש לדון עוד בישוב שיטת רבינו תם שמודה לרמב"ן שהיו מעורבים מאפרים ומנשה בממלכת יהודה מזמן אסא ואילך, ולכן המה היו הרבים, אבל בנוסף ירמיה החזיר יחידים גם משאר השבטים, ולא הוזכרו מפני מיעוטם.



בעזרא מבואר שישראל ישבו בעריהם האם נסוב על שאר השבטים

בכמה מקומות בעזרא שנינו שישבו ישראל בעריהם, ומשמעות ישראל בעריהם יש לפרשו שכל עם ישראל כל שבטיו כל אחד בעריו, אבל הרמב"ן יפרש כל ישראל היינו יהודה ובנימין כל אחד מהם בעריו.

עב. רמב"ם הלכות שמיטה ויובל פרק יב הלכה טו: "וכיון שגלו בחרבן ראשון בטלה קדושת ערי חומה שהיו בימי יהושע כיון שעלה עזרא בביאה השניה נתקדשו כל הערים המוקפות חומה באותו העת מפני שביאתן בימי עזרא שהיא ביאה שנייה כביאתן בימי יהושע, מה ביאתן בימי יהושע מנו שמיטין ויובלות וקדשו בתי ערי חומה ונתחייבו במעשר, אף ביאתם בימי עזרא מנו שמיטין ויובלות וקדשו בתי ערי חומה ונתחייבו במעשר".

בתנאי היוכל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היוכל אחר בית ראשון רפד

והנה במקרא בנחמיה יא, ג-ד: "וְאֵלֶּה רְאשֵׁי הַמְּדִינָה אֲשֶׁר יָשְׁבוּ בִירוּשָׁלַם וּבְעָרֵי יְהוּדָה יָשְׁבוּ אִישׁ בְּאַחֲזוֹתָיו בְּעָרֵיהֶם: יִשְׂרָאֵל הַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּם וְהַנְּתִינִים וּבְנֵי עֲבָדֵי שְׁלֹמֹה: (ד) וּבִירוּשָׁלַם יָשְׁבוּ מִבְּנֵי יְהוּדָה וּמִבְּנֵי בְנִימִן מִבְּנֵי יְהוּדָה עֲתִיָּה בֶן עֲזִיָּה בֶן זְכַרְיָה בֶן אֲמַרְיָה בֶן שַׁפְטִיָּה בֶן מְהֵלֵּלָל מִבְּנֵי פְרָץ", יש לפרשו על ערי יהודה, כי פתחו בירושלים ובערי יהודה, ושוב פורט שהיו שם ישראלים כהנים לוויים נתינים ועבדים. וכן המקרא נחמיה יא, כ: "וּשְׂאֵר יִשְׂרָאֵל הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם בְּכָל עָרֵי יְהוּדָה אִישׁ בְּנַחֲלָתוֹ", מתפרש על ערי יהודה.

והמקראות הסתומים שלא נתפרשו אם על ערי יהודה או על כל הארץ הם, בעזרא ב, ע: "וַיָּשְׁבוּ הַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּם וּמִן הָעָם וְהַמְּשָׁרְרִים וְהַשּׁוֹעֲרִים וְהַנְּתִינִים בְּעָרֵיהֶם וְכָל יִשְׂרָאֵל בְּעָרֵיהֶם", ומשנהו נחמיה ז, עב: "וַיָּשְׁבוּ הַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּם וְהַשּׁוֹעֲרִים וְהַמְּשָׁרְרִים וּמִן הָעָם וְהַנְּתִינִים וְכָל יִשְׂרָאֵל בְּעָרֵיהֶם וַיַּגֵּעַ הַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּעָרֵיהֶם". ובעזרא ג, א: "וַיַּגֵּעַ הַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּעָרֵים וַיֹּאסְפוּ הָעָם כְּאִישׁ אֶחָד אֶל יְרוּשָׁלַם".

והרמב"ן יפרש מקראות הללו על ישראל בעת הזאת, שהמה אנשי יהודה ובנימין ונספחיהם שישבו עמהם.

והמקראות בעזרא ב, א-ב: "וְאֵלֶּה בְּנֵי הַמְּדִינָה הָעֲלִים מְשֻׁבֵּי הַגּוּלָּה אֲשֶׁר הִגְלָה נְבוּכַדְנֶצַּר מֶלֶךְ בָּבֶל לְבָבֶל וַיָּשׁוּבוּ לִירוּשָׁלַם וְיְהוּדָה אִישׁ לְעִירוֹ: וּנְכַפֵּל בְּנַחְמִיָּה ז, ו: "אֵלֶּה בְּנֵי הַמְּדִינָה הָעֲלִים מְשֻׁבֵּי הַגּוּלָּה אֲשֶׁר הִגְלָה נְבוּכַדְנֶצַּר מֶלֶךְ בָּבֶל וַיָּשׁוּבוּ לִירוּשָׁלַם וְלִיהוּדָה אִישׁ לְעִירוֹ". ופסוקים אלו משמע שהם ביהודה^ע אלא אם נפרש מלבד ירושלים ויהודה עוד כל איש ישראל לעירו.



קרבנות בבית שני כנגד שנים עשר שבטים

עזרא פרק ו, טז-יז: "וַעֲבָדוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל כֹּהֲנֵי וְלוֹיֵי וּשְׂאֵר בְּנֵי גִלּוּתָא חֲנוּכַת בֵּית אֱלֹהֵי דְנָה בְּחֻדְנָה: (יז) וְהִקְרְבוּ לְחֻנּוּכַת בֵּית אֱלֹהֵי דְנָה תּוֹרִין מֵאָה, דְּכַרִּין מֵאֲתִין, אֲמַרִּין אַרְבַּע מֵאָה, וּצְפִירֵי עֶזְרָא לְחֻטָּא עַל כָּל יִשְׂרָאֵל תְּרֵי עָשָׂר לְמִנְיָן שְׁבֻטֵי יִשְׂרָאֵל".

והנה לא מצאנו שעיר עזים בלבד לחטאת ציבור אלא בעבודה זרה פר ושעיר^ע ובשאר עבירות פר בלבד, ונראה שהוא כעין קרבנות חטאת של חנוכת המזבח ובאו לרמוז לכלול כל קהל ישראל, וכיוצא בזה מצאנו בשנים עשר שבטים עשר אבני אליהו בהר הכרמל^ע.

עג). וכן נתמך בזאת הרמב"ן בספר הגאולה: והנה אזכיר דבר מפורש בכתוב פעמים רבות. מן הידוע שלא שבו בגאולה עזרא רק שבט יהודה ובנימין, הגולים על ידי נבוכדנצר למדינת בבל, כאשר אמר בתחילת הגאולה ההיא: ויקומו ראשי האבות ליהודה ובנימין והכהנים הלויים, (עזרא א, ה). ובשובם נאמר: ואלה בני המדינה העולים משבי הגולה אשר הגלה נבוכדנצר מלך בבל לבבל וישבו לירושלים ויהודה איש לעירו.

עד). במדבר טו, כד: "וְהָיָה אִם מְעִינִי הָעֵדָה נִעְשְׂתָה לְשִׁנְגָּה וְעִשׂוּכָל הָעֵדָה פָּר בֶּן בָּקָר אֶחָד לְעֵלָה לְרִיחַ לְקֹחַק וּמִנְחָתוֹ וְנִסְכּוֹ כְּמִשְׁפַּט וְשַׁעִיר עִזִּים אֶחָד לְחֻטָּת".

עה). מלכים א' יח, לא: "וַיִּקַּח אֱלֹהֵי שָׁמַיִם עֶשְׂרֵה אֲבָנִים כְּמִסְפַּר שְׁבֻטֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הָיָה דָּבָר יְקֹנֶה אֵלָיו לֵאמֹר יִשְׂרָאֵל יִהְיֶה שְׁמִי".

רפה בתנאי היוכל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היוכל אחר בית ראשון

עזרא ח, לה: "הַבָּאִים מִהַשְׁבִּי בְּנֵי הַגּוֹלָה הִקְרִיבוּ עֹלוֹת לַאלֹהִי יִשְׂרָאֵל פְּרִים שְׁנַיִם עֶשֶׂר עַל כָּל יִשְׂרָאֵל" אֵילִים תִּשְׁעִים וְשֵׁשָׁה כִּבְשִׂים שִׁבְעִים וְשִׁבְעָה צִפִּירֵי חֲטָאת שְׁנַיִם עֶשֶׂר הֵכֵל עוֹלָה לִיקְנֹק".

והנה גם כאן יש קרבנות עבור כל השבטים ואם נאמר שבא לכפר על חטא השבטים, משמע שהיו קיימים כל השבטים בעליית עזרא, אבל בפשוטו של מקרא היה אפשר לומר שנעשה עבור כללות עם ישראל שהמה שבטי ישראל, ולא בהכרח שהם קיימים עכשיו, וכמו שעירי החטאת הנזכרים לעיל.

אלא שבסוגיא בהוריות דף ו. ובתמורה דף טו: מבואר: "דתניא רבי יהודה" אומר על עבודה זרה הביאום, ואמר רב יהודה אמר שמואל על עבודה זרה שעשו בימי צדקיהו, בשלמא לרבי יהודה משכחת לה להני שנים עשר חטאות כגון דחטאו שנים עשר שבטים דמייתו שנים עשר שעירים אי נמי דחטאו שבעה שבטים ושאר אינך בגרירה ולרבי שמעון נמי משכחת לה כגון דחטאו אחד עשר שבטים דמייתו אחד עשר שעירים ואידך דב"ד". והנה נמצא מפורש שבזמן צדקיהו היו שנים עשר שבטים, וזה עולה רק לדברי רבי יוחנן שירמיה החזירן לעשרת השבטים. ויש לעיין אם שייך להעמיד את הדברים גם לולא דברי רבי יוחנן שפליטי השבטים הנותרים חטאו, ותמיד היו איזה יחידים מכל שבט. אך יש לדון אם אינם שבט לגבי מעמדם אלא נספחים ליהודה, אם שייך בהם שם שבט להעלם דבר של ציבור.

והנה מבואר בהמשך דברי הגמרא שלא זו בלבד שהיו שבט בעת חטאם בזמן צדקיהו, אלא רוב החוטאים עדיין היו קיימים בזמן הבאת הקרבנות, וכלשון הסוגיא בתמורה: "כי אקרובינהו להני חטאות אחיי אקריבינהו, דכתיב ורבים מהכהנים הלויים וראשי האבות הזקנים אשר ראו את הבית הראשון ביסדו זה הבית בוכים בקול גדול ורבים בתרועה, ודילמא הנך מיעוטא, לא מצית אמרת דכתיב ואין העם מכירים קול תרועת השמחה לקול בכי העם". ומבואר שהיו מכל השבטים בבית שני גם הם החוטאים היו הרוב [ומבואר שצריך שיהיה הרוב בארץ ישראל, ממה שהוכיחו שהיה רוב בבית המקדש^{עו}]. ולכאורה כל זה לא עולה עם דעת הרמב"ן שלא היו מוגדרים כשבטים בבית שני, וכאן נראה שהיו מתוך העולים כרוב מכל שבט ושבט. והנה אף שרש"י בסנהדרין פירש שעלו רק מקצתם, אבל החשיבן כשבט, וכאן בבית שני היו כעין שהיו בזמן יאשיהו וצדקיה שנהג היוכל. אלא שאפשר לדחוק שמשאר שבטים עלו יחידים ובודדים

עו). קרן אורה מסכת הוריות דף ו. "ויתר השבטים בח"ל היו. ואם כן איך הביאו י"ב פרים לר' יהודה. אלא כיון דהיו צריכין לכפרה צירפו נמי בכפרת המתים הדור שהיו בימי צדקיהו, שהיו אז כל הי"ב שבטים, שהחזירן ירמיה. כן היה נראה לכאורה אלא דכבר נחלקו הראשונים בזה אי הוי בימי עזרא כל הי"ב שבטים. עיין תוספות גיטין פרק השולח. ובערכין דף ל"ב (ע"ב) ובדברי הרמב"ם ז"ל פ"י מהל' שמיטין".

עז). או רבי יוסי.

עח). ומה הוכחה זו אם יתכן שיש רוב שלא חטאו בחוצה לארץ והולך אחר הכלל בכל מקום שהוא, וגם מסתבר שהיו בכללות אחר שבעים שנה רוב שלא חטאו. אלא שהחזון איש הוריות סימן י"ד ס"ק כ"ד כתב שאחר שהיה בארץ רוב מזקנים אפשר לומר שזה מגלה על כל הציבור בכללותו ובאמת היו רוב גם בחוצה לארץ. ואין זה מוכרע אולי רוב שאלו שהיו בארץ טרם הגלות וראו מקדש על מכונו רצו לשוב לגדלותם, מה שאין כן באלו שנולדו בנכר. ועיין עוד בתוספי הרא"ש בשם הרמ"ה בהקשות על פירוש רש"י ובביאורו ובדברי החזון איש הנזכרים לעיל.

בתנאי היוכל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היוכל אחר בית ראשון רפו

שאין להלם משמעות לשבט לדיני היוכל. גם לא יפול הדבר שנגאלו שאר שבטים ומכל מקום באותם יחידים היה רוב של חוטאים, ונחשבים שבט לגבי קרבן ציבור. וכל זה צריך תלמוד.

והנה מסקנת הגמרא: "והא מזידין הו, הוראת שעה היתה, הכי נמי מסתברא דאי לא תימא הכי אילים תשעים וששה כבשים שבעים ושבעה כנגד מי, אלא הוראת שעה היתה, הכא נמי הוראת שעה היתה". והנה משמעות הגמרא שלא תירצו בהוראת שנה רק כלפי המזיד, אבל באמת הקרבן היה לדין שנים עשר שבטים, אך בתוספות^ט כתבו שיש לתרץ בתירוץ הוראת שעה את כל הקושיות גם שאין צריך לפרש שהיו שנים עשר שבטים, אבל מכל מקום משמעות הדברים שלא היה קשה מנין לעשרת השבטים בתחילת בית שני.

ובחידושי הגר"ז תמורה טו: תמה: "ולכאורה יש להוכיח מזה דהקריבו כנגד שנים עשר, על כרחך דהו כל השבטים, ויש לדחות חדא דכל זה דאמרינן זהו אליבא דאמת שהחזיר ירמיהו, אבל אפשר גם לומר כמו דמשנינן לר"מ דחטאו וחזרו וחטאו, וא"כ אין מזה ראייה דהו כל השבטים, ועוד דהתם בעי לאשכוחי שיהיו כל יושביה עליה ועל זה אין ראייה דנהי דהו כל השבטים מ"מ לא היו יושבים על אדמתן, ולדינא דכל יושביה עליה בעינן יושבים על אדמתם ועל זה הוא דבעי הגמרא". ומכל מקום זו תשובה לעיקר דברי הרמב"ן שאמר לא היו כלל עשרת השבטים בבית שני. ובאמת בהגהות יעב"ץ (גיטין לו.) כתב ללמוד מהמקרא של שנים עשר קרבנות שהיו מכל השבטים בבית שני^פ.



הסוגיא בבבא מציעא מוכיחה שהתפזרו עולי בבל בעריהם בכל רחבי ארץ ישראל

אלא שיש לתמוה מהסוגיא בבבא מציעא דף כח. "אמר רב יוסף לא קשיא כאן במקדש ראשון כאן במקדש שני, במקדש ראשון דנפיש ישראל טובא דכתיב בהו יהודה וישראל רבים כחול אשר על הים לרב בעינן כולי האי, במקדש שני דלא נפיש ישראל טובא דכתיב בהו כל הקהל כאחד ארבע רבוא אלפים שלש מאות ששים לא בעינן כולי האי, אמר ליה אביי והא כתיב וישבו הכהנים והלוים וגו' והמשררים והשוערים וכל ישראל בעריהם, וכיון דהכי הוא אפכא מסתברא מקדש ראשון דנפיש ישראל טובא דמצוות עלמא ומשתכחי שיירתא דאזלי בין ביממא ובין בליליא לא בעינן כולי האי וסגי בתלתא יומא, מקדש שני דלא נפיש ישראל טובא^{פא} ולא מצוות עלמא ולא משתכחי שיירתא דאזלי בין ביממא ובין בליליא בעינן כולי האי".

(ט). הוריות ו. ד"ה הוראת שעה, ועיין עוד בחפץ ה' וביד דוד.

(פ). ובוזר ביאר את דברי התוספות בגיטין שטענו שיש מקרא מפורש שהיו מ"ב השבטים. אמנם אין זה במשמע בדברי התוספות, ואין זה נקרא מפורש במקרא אלא נלמד מכלל הדברים על פי סתירה ויישבו הסדר עולם, ולא יתכן לכתוב דבר זה ככתוב מבלי לפרשו. ונראה שהעיקר כהגהות בן אריה, וכן הוא בחידושי רבי עזריאל הילדיסהיימר, גם היעב"ץ הביא המקרא של י"ב צפירים ולא המקרא של י"ב פרים. ולמבואר על פי הגמרא יש להוכיח יותר ממקרא של י"ב פרים שהם קרבנות השבטים עצמן מאשר הצפירים שהיו כנגד הי"ב שבטים.

(פא). ויש להוסיף לפי ברייתא דסדר עולם ששאר שבטים היו שנים עשר אלף נמצא שמקודם אמרו לא נפיש ישראל טובא שהיה ארבעים ושתים אלף, קל וחומר לאביי שלא נפיש טובא שכל הרחוקים היו שנים עשר אלף בלבד.

רפז בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון

הנה רב יוסף הבין שישבו במקום מצומצם קרוב לירושלים, כי היה הקהל מועט, עד שהשיבו אביו ממקרא מפורש שישבו בכל הערים, משמע שישבו בכל ערי הארץ, ולא רק במקום שבט יהודה ובנימין, ולדברי הרמב"ן לא יצאו מנחלת יהודה ובנימין ומהערים המפורשים שישבו בהם.

ולשיטת רבינו תם יש לומר שעל כרחנו עיננו הרואות שהמקרא אינו חפץ לגלותנו על עניינם של שאר השבטים וכשם שהעלים [לברייתא דסדר עולם] שנים עשר אלף משאר שבטי ישראל, כן כיסה על מקומות מושבותיהם, יתר על כן כוסה כל עניין חזרת עשרת השבטים לממלכת יהודה בימי יאשיה לרבי יוחנן והסכמת הבבלי, ואם כן אי אפשר לשלול מכוח הזכרת שמות ערי יהודה ובנימין בלבד, שלא ישבו שאר השבטים בכל עריהם.

אמנם אין בכל זה סיוע לשיטת רבינו תם שנהג היובל בבית שני, ואדרבה יש להוכיח שלא נהג היובל, כי אם הוכחות רבינו תם צודקות שנהג היובל ועל כרחך ישבו כל ישראל בנחלתם היאך היה סבור רב יוסף שכולם ישבו רק סביבות ירושלים, ואיך יהיה היובל. גם אביו לא השיבו מכוח היובל שנהג בעליית עזרא, אלא מקרא הוא קורא. וכל זה מסייע שאף אם היו ישראל מפוזרים אין זו ישיבה המחייבת יובל.

ובעיקר המשנה בבבא מציעא יש לדון הרבה ועד מתי חייב להכריז, עד כדי שידעו בו שכניו דברי רבי מאיר, רבי יהודה אומר שלש רגלים ואחר הרגל האחרון שבעה ימים, כדי שילך לביתו שלשה ויחזור שלשה ויכריז יום אחד.

באיזו תקופה נשנית משנה זו, והנה רב יוסף ואביו דנו על המשנה לפי המבואר בכתובים לגבי תקופת עזרא. ולכאורה תמוה איך אפשר לקבוע מסמרות שהדין נאמר לפי התקופה הקדמונית של בית שני, שהיה הקהל מועט הרבה, שמא נאמר הדין שעם ישראל גדל הרבה ברוב עם, וגם מנין שהגבולות של הארץ ומשך ההליכה לפי יישובם בבית שני, שמא לפי מה שאירע במשך הזמן שפרצו הגבולות הרבה, ובפרט אחר כיבושי החשמונאים. גם העמידו לצד אחד לרב יוסף בבית ראשון, וגם זה בזמן שהיו ישראל מרובים, ושמא קבעו את הדברים על פי הזמן של תחילת המקדש.

ושוב נמצא בהדיא במדרש (שיר השירים רבה פרשה א): כך עד שלא נבנה בית המקדש (עזרא ב') כל הקהל כאחד ארבע רבוא, משנבנה בית המקדש פרו ורבו, דאמר רבי יוחנן מגבת ועד אנטיפרס ששים רבוא עיירות היו, והיו מוציאות כפלים כיוצאי מצרים, וכדין אפילו את מצנעה יתהון ששים רבוא דקני לא מטחנא להון ולא נסב יתהון, אמר רבי חנינא קפצה להם ארץ ישראל. הנה נתברר הקהל בבית שני הרבה מאוד.

עוד דבר חידוש במשנה, שהתנאים החולקים במשנה המה רבי מאיר ורבי יהודה שהיו אחר החורבן והתמעטות היישוב, אך מכל מקום מחלוקתם בזמן המקדש בזמן שעלו לרגל. ויותר מזה, שלפי רב יוסף ואביו אחת המשניות או משנת אבידה או משנת רבן גמליאל על זמן שאלת גשמים שנויה על זמן בית ראשון.



בתנאי היוכל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היוכל אחר בית ראשון רפה

היהודים שהיו תחת שלטון צרי יהודה

בנחמיה ד, פסוקים א-ו: (א) "וַיְהִי כַּאֲשֶׁר שָׁמַע סַנְבַּלֵּט וְטוֹבִיָּה^{פב} וְהַעֲרָבִים וְהָעֲמֻנִים וְהָאֲשֻׁדּוּדִים כִּי עָלְתָה אֲרוּכָה לְחַמּוֹת יְרוּשָׁלַם כִּי הִחְלוּ הַפָּרִצִים לְהִסָּתֵם וַיַּחַר לָהֶם מְאֹד: (ו) וַיְהִי כַּאֲשֶׁר בָּאוּ הַיְּהוּדִים הַיִּשְׁבִּים אֶצְלָם וַיֹּאמְרוּ לָנוּ עֲשֵׂה פְעָמִים מְכֹל הַמְּקֻמּוֹת אֲשֶׁר תָּשׁוּבוּ עָלֵינוּ". ומבואר שישבו יהודים אצל סנבלט^{פב} וטוביה ואצל הערבים והעמונים והאשדודים ולא רק בארץ יהודה, אך אין מכריח שהיהודים האלו היו בשליטת עולי בבל שאדרבה נראה היו תחת אויבי יהודה ובנימין, ואפשר היו בארץ מימים ימימה^{פג}. אך מאידך מפורש בשבת דף קמה: רבי יהודה אומר חמשים ושתים שנה לא עבר איש ביהודה, שנאמר על ההרים אשא בכי ונהי וגו' מעוף השמים ועד בהמה נדדו הלכו בהמ"ה בגימטריא חמשין ותרתי הוו, ואין לומר לא עבר איש ביהודה. אבל בכל ישראל ישבו שהרי אמר רבי יעקב אמר רבי יוחנן כולן חזרו חוץ מקוליים האיספנין, דאמר רב הני מדרי דבבל מהדרי מיא לעין עיטס, והאי כיון דלא שריר שדריה לא מצי סליק, ואם היה בשאר נחלי ארץ ישראל לא היה צריך לשוב מבבל.

והעולה בידינו שהמשניות על בתי ערי חומה ערכין לב. בכל חלקי ארץ ישראל כולל הגליל ועבר הירדן, וכן לשונות הבריות בערכין ל"ב ע"א וע"ב עם דברי הגמרא, וכן הסוגיא בבבא מציעא, מורים על יישוב עולי בבל בכל חלקי ארץ ישראל, ואילו פשטות המקראות בעזרא-נחמיה, וכך למדן הרמב"ן בספר הגאולה, שלא נתיישובו עולי בבל אלא בערי יהודה ובנימין בלבד.



האם שייך לומר שהיישוב בכל ארץ ישראל היה רק באמצע בית שני

והנה היה מקום לדחוק על כל פנים בשיטת הרמב"ן הסובר שלא היה שייך יובל בבית שני, שלא התיישובו ישראל בכל הארץ בזמן עלייתן הראשונה אלא בהמשך בית שני באו לכל חלקי הארץ והם המקומות שהוזכרו בעבר הירדס ושאר הארץ. אבל זה אינו במשמע בלשון הברייתא ערכין דף לב: "תניא ר' ישמעאל בר' יוסי למה מנו חכמים את אלו שכשעלו בני הגולה מצאו אלו וקידשו וכן לאידך מאן דאמר שכשעלו בני הגולה מצאו אלו ומנאום". הנה מבואר שכל אלו ערי החומה שהיו בכל חלקי ארץ ישראל קודשו כשעלו מבבל ולא בהמשך בית שני, ובפרט

(פב). רבינו גרשם ערכין דף ה: הנהו סנבלט וטוביה דהוו גויים.

(פג). וכתב רבי אברהם מן ההר נדרים דף לא. "ור"ל כי סנבלט החורוני וחיל שומרון שהיו שם הכותים, כמו שכתוב במלכים ויבא המלך אשור מבבל ומכותה ומעוה ומחמת וספרוים וישב בערי שומרון תחת בני ישראל וירשו את שומרון וישבו בעריה. וסנבלט החורוני וחיל שומרון היו מלעגים על הבונים ירושלים ומבזים אותם וכועסים על הבנין ומשתדלים בכל כחם שלא תבנה ירושלים, כמו שכתוב בספר עזרא".

(פד). ומכל מקום כלפי הראיה מהסוגיא בבא מציעא קצת יש לומר שאף אם לא היו תחת שלטון עולי בבל היו עולים לרגל, אך מאידך גיסא יש לטעון שבסוגיא בבבא מציעא משמע שהקהל המועט הנמנה בעזרא הוא הקהל שהיה בכל ארץ ישראל ובכללם אלו העולים הרחוקים, ופשטם של מקראות לא נמנו אלא הנמצאים תחת ממלכת עולי בבל [הערת העורך (הרב רועי הכהן זק): עולי בבל לא היה ממלכה כלל, אלא כפופים למלכי הגויים לגמרי, כמבואר בספר עזרא, כבר נתבאר שהיו כעין ממלכה תחת השלטון הפרסי], וגם המה עולים עכשיו ולא היושבים משכבר הימים בחלקי הארץ תחת אדוני הארץ.

רפט בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון

לפירוש רש"י שקידוש ערי חומה היה במעשה קידוש^פ, ביארו חכמים מה שקידשו בפועל בעליית עזרא, גם הסוגיא בבא מציעא מוכיחה שישבו בכל חלקי הארץ בעליית עזרא. והנה כל הצד הנאמר לעיל שהרבה מגבולות עולי בבל נכבשו רק בהמשך בית שני, כל זה שייך לשיטת היעב"ץ במור וקציעה (סימן ש"ו) שגם מה שנכבש בימי בית שני קדוש כקדושת עולי בבל, ובעל תבואת הארץ חלק עליו^פ.



משמעות הדברים במשנה ובברייתא שהכל נתקדש על ידי עזרא

והנה לכאורה יש ללמוד שהייתה כל הארץ מיושבת בעליית עזרא ממה שאמרו "אלא מקיש ביאתם בימי עזרא לביאתם בימי יהושע מה ביאתם בימי יהושע מנו שמיטין ויובלות וקדשו ערי חומה אף ביאתם בימי עזרא מנו שמיטין ויובלות וקדשו ערי חומה". פשוטם של דברים שנהג יובל ממש בעליית עזרא, והן אמת בגמרא דחו שלא יתכן יובל שאין יושביה עליה, אבל לא דחו מחמת שרוב הארץ לא הייתה תחתם.



ליובל אין צריך כל הארץ תחת ישראל אלא רק דין ביושביה עליה

אלא שמגוף הסוגיא יש להוכיח שאין צריך רוב הארץ בבעלות ישראל אלא דין כל יושביה עליה, ובמקומם. שהנה אמרו בברייתא דף לב: "דתניא משגלו שבט ראובן ושבט גד וחצי שבט המנשה בטלו יובלות שנאמר וקראתם דרור בארץ לכל יושביה בזמן שכל יושביה עליה ולא בזמן שגלו מקצתן יכול היו עליה והן מעורבין שבט בנימין ביהודה ושבט יהודה בבנימין יהא יובל נוהג תלמוד לומר לכל יושביה בזמן שיושביה כתיקונן ולא בזמן שהן מעורבין". הנה לא הזכירו עניין הארץ כלל אלא עניין יושביה ואמרו שיהיו רוב יושביה עליה ויושביה כתיקונם, ונמצא שאין חיסרון כלל במה שרוב הארץ כבושה בידי זרים אם היא מיושבת ביושביה.

ולפי זה מבואר היטב מה שיש להקשות לכאורה שהרי היה היובל בבית ראשון למרות היות חלק הארץ תחת העממים והיא הארץ הנשארת^פ, ומכל מקום כיון שישראל היו מיושבים איש תחת גפנו ותחת תאנתו במקומו נחשב שהארץ מיושבת, וצריך עיון בכל זה^פ.



פה). לשון רש"י דמקדשי לה בשתי תודות ובשיר ובית דין מהלכין ושתי תודות אחריהן וכו', ע"כ. והגר"ח דקדק בשיטת הרמב"ם שערי חומה קדושת מאליהן על ידי קדושת הארץ.

פו). עמוד כ"א והגרש"ז אויערבך (במעדני ארץ תרומות א' ו' אות ד') צידד כדעת המור וקציעה, ועיין עוד בספר משנת יוסף עמוד קכ"ה.

פז). יהושע יג, א-ז: "א) ויהושע וְנָקָן בָּא בְּיָמֵים וַיֹּאמֶר וְנָקָן אֶלֶי אֶתֶּה וְנָקָתָה בָּאת בְּיָמֵים וְהָאָרֶץ נִשְׁאַרָה הִרְבָּה מְאֹד לְרִשְׁתָּהּ (ב) וְזֹאת הָאָרֶץ הַנִּשְׁאַרָת כָּל גְּלִילֹת הַפְּלִשְׁתִּים וְכָל הַגִּשּׁוּרִי: (ג) מִן הַשִּׁיחֹר אֲשֶׁר עַל פְּנֵי מִצְרַיִם וְעַד גְּבוּל עֶקְרוֹן צְפוֹנָה לְכַנְעָנִי תַחֲשֵׁב חֲמִשָּׁת סָרְנֵי פְּלִשְׁתִּים הָעִזִּי וְהָאֲשֻׁדִּי הָאֲשַׁקְלוּנִי הַגִּתִּי וְהָעֶקְרוּנִי וְהָעִזִּים: (ד) מִתִּימָן כָּל אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי וְהַמִּצְרִי אֲשֶׁר לְצִידִנִּים עַד אֶפְקָה עַד גְּבוּל הָאֲמֹרִי: (ה) וְהָאָרֶץ הַגְּבִלִי וְכָל הַלְכָנוֹן מִזֶּרֶח הַשָּׁמֶשׁ מִבְּעַל גֵּד תַּחַת הַר

בתנאי היוכל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היוכל אחר בית ראשון רצ

לדון לרמב"ם שיפקע מה שנתקדש בבית שני על ידי כיבוש

ומכל מקום יש לדון הרבה לשיטת הרמב"ם בטעם שקדושת עולי מצרים פקעה, ואילו קדושת עולי בבל לעולם עומדת, וביאר הרמב"ם^{פס} מפני שבאה על ידי חזקה ולא על ידי כיבוש. ולפי זה יש לדון במה שכבשו החשמונאים, אף אם נאמר שקדש לשעתו מה אולמיה קדושתם מכיבוש עול מצרים, הרי מה שבא על ידי כיבוש פוקע על ידי כיבוש, ויש לדון גם במקומות שדן בהם המור וקציעה שיפקעו על ידי כיבוש.



לרבינו תם יש להמתיק קצת מה שלא הוזכרה חזרת עשרת השבטים

הנה נחלקו רבינו תם והרמב"ן כמה צריך שיהיו מכל שבט שייחשב כל יושביה עליה, לרבינו תם סגי במקצת מכל שבט, ולרמב"ן צריך לפחות רוב שבט. והנה לרבינו תם אין צריך לומר שירמיה החזיר את רוב עשרת השבטים, ואילו לשיטת הרמב"ן צריך לומר שירמיה החזיר את רוב עשרת השבטים.

והנה לשיטת רבינו תם יש להמתיק מעט מהדוחק שלא הוזכרה חזרת עשרת השבטים במקראות^ז, ויתכן לומר שירמיה לא החזיר את כולן אלא מקצת מעט מזעיר מכל שבט ושבט, ובזה קוים כל יושביה, ואותם מקצת לא הוזכר לא בחזרתן גם לא בגלותן, כי היו משהו לעומת עיקר יושבי הארץ יהודה ובנימין, אך מאידך לשון רבי יוחנן החזירן משמע כולן.

אך יש לעיין לשיטת רבנו תם שלשם החזרת היוכל לא היה צריך ירמיה להחזיר יחידים מהגלות, כי מסתבר שמעטים מהשרידים מכל שבט ושבט היו ביהודה ובבנימין^{כז} [אף אם נאמר

תקומן עד לבוא חמת: (ו) כל יושבי ההר מן העליון עד משפחת מים כל צידנים אנכי אורישם מפני בני ישראל רק הפלגה לישראל בנחלה כאשר צויתיד". ועיין עוד יהושע פרק כג בדבר צוואת יהושע בדבר הארץ הנשאת, ובשופטים פרק א על דבר הכיבוש אחרי יהושע והערים שלא הורישו.

פח). שו"ר בספר זיו הים כעין הדברים הללו, ובשיעורי ר' שמואל מסכת גיטין דף ח: אות קו שכתב: "ואף על גב דבזמן יהושע ג"כ היו חלקים שלא כבשו כמבואר בספר יהושע צ"ל דמה שלא יכלו לכבוש לא עיכב". ובדרך אמונה (ביאור ההלכה הלכות תרומות פרק א הלכה ב ד"ה ומפני): וקשה דהא גם בימי דוד אכתי לא קנו כולה ואיך נתחייבו בימי יהושע אחר שכבשו וחלקו וע"כ דחלוקת יהושע הוי כאילו כבר קנו כולה לענין זה". ועיין עוד בחזון איש שביעית סימן ד' ס"ק ה'.

פט). רמב"ם הלכות בית הבחירה פרק ו הלכה טז: ולמה אני אומר במקדש וירושלים קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא, ובקדושת שאר א"י לענין שביעית ומעשרות וכיוצא בהן לא קדשה לעתיד לבוא, לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה ושכינה אינה בטלה, והרי הוא אומר והשמותי את מקדשיכם ואמרו חכמים אף על פי ששוממין בקדושתן הן עומדים אבל חיוב הארץ בשביעית ובמעשרות אינו אלא מפני שהוא כבוש רבים וכיון שנלקחה הארץ מידיהם בטל הכבוש ונפטרה מן התורה ממעשרות ומשביעית שהרי אינה מן ארץ ישראל, וכיון שעלה עזרא וקדשה לא קדשה בכיבוש אלא בחזקה שהחזיקו בה ולפיכך כל מקום שהחזיקו בה עולי בבל ונתקדש בקדושת עזרא השנייה הוא מקודש היום ואף על פי שנלקח הארץ ממנו וחייב בשביעית ובמעשרות על הדרך שביארנו בהלכות תרומה.

צ). מלבד פירוש רש"י בציווי לירמיה הלך וקראת.

צא). ועיין להלן מרד"ק בפירוש ראשון שבימי יאשיה היו בערי שומרון מעשרת השבטים, ולמה היה צריך ירמיה להחזיר מקצת מהשבטים.

רצא בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון

שעיקרן היו מאפרים ומנשה] ולא היה צריך ירמיה אלא לפזרן בנחלותיהם²², אך שמא החזרתן לא הייתה רק למען קיום היובל אלא להחזירן מהגלות בדווקא²³, ולפי זה בעליית בית שני יכול היה להתקיים היובל גם על ידי אותם השרידים מיהודה. ומדברי רבינו תם משמע שהכל תלוי בכך שירמיה החזיר את השבטים, ומשמע שתפס רבינו תם שאין כל הכרע שהיו אפילו יחידים משאר שבטים בממלכת יהודה.

והנה בדברי הימים א' ה, כו: "וַיַּעַר אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֶת רוּחַ פּוֹל מֶלֶךְ אֲשׁוּר וְאֶת רוּחַ תַּלְגַּת פִּלְגֶסֶר מֶלֶךְ אֲשׁוּר וַיִּגְלֹם לְרֹאשֵׁי וְלַגְדֵי וְלַחֲצֵי שְׂבָט מְנַשֶּׁה וַיְבִיאֵם לַחֲלָח וְחִיבּוּר וְהָרָא וְהָרָא גִזְזָן עַד הַיּוֹם הַזֶּה", ועד היום הזה הוא לכל הפחות עד זמן כתיבת הדבר²⁴, ובכבא בתרא דף טו עמוד א עזרא כתב ספרו ויחס של דברי הימים עד לו. זאת אומרת שבזמן עזרא עדיין היו שנים וחצי השבטים במקום גלותם, ולרבינו תם וכן פירש רש"י בסנהדרין ירמיה החזיר רק מקצתן, אבל לדעת הרמב"ן חזרו רובם, אלא שהרמב"ן סובר ששוב חזרו למדי מקום גלותם. ואף שמשמעות הכתוב שהם נמצאים שם מכוח ההגלייה הראשונה, יאמר הרמב"ן שהיות שהם חזרו למקום גלותם ומחמת גלותם חזרו לשם נקרא על שם הגלות הראשונה. ואף שהדברים סתומים, מכל מקום כל עניין חזרת עשרת השבטים סתומה היא וכמבואר לעיל.



בקושיית הרמב"ן שכל יושביה צריך ביאת כולכם

הרמב"ן השיג על רבינו תם שצריך ביאת כולכם לקיום כל יושביה, והתוספות נדה דף מז. ביארו שיטת רבינו תם, אלו דבריהם: "ואם תאמר והלא כל יושביה עליה קרינן לענין יובל לפי שמקצת כל השבטים עלו לפר"ת דאמר דיובל נהג בבית שני מהאי טעמא, וי"ל דבבואכם משמע טפי בביאת כולכם".

ויש להוסיף את דעת הגר"ח (שמיטה ויובל פרק יב) בשיטת הרמב"ם שבשמיטה ויובל גם כן צריך ביאת כולכם כמו תרומה ומעשר, כיון דעלייהו הוא דכתיב הך קרא דכי תבאו דילפינן

צב). שוב ראיתי שהאברבנאל לא קיבל את דברי חז"ל כפשוטם שירמיה הלך להחזיר השבטים בארץ גלותם, אלא המכוון לאותם מעשרת השבטים שהיו בממלכת יהודה, אלו דבריו בספר ישועות משיחו חלק שני העיון הראשון - פרק ד' גם במסכת ערכין פרק אחרון (לג, ע"א) ביארו חז"ל שהלך ירמיהו אל חלח וחיבור ונהרי גזון וערי מדי, ולא ג"כ שהחזיר כל עשרת השבטים אשר גלו. אבל ענין מאמרם שכאשר נחרב שומרון ובנותיה יצא עם רב בגולה, והולכים מלך בבל אשורה לאותם המקומות, ומהם ברחו אל ארץ יהודה וחסיו שם כמו שפרשת, ומהם הלכו לארץ עמון ומואב ומצרים ושאר הארצות כי נתפזרו בכל פאה, והלך ירמיהו אחרי כן לאותם המקומות והחזיר מהם והיו תחת מלכות יאשיהו מכל שבט ושבט. ע"כ דבריו. ומשמע מלשוננו שלא באו כל אחד בנחלתו, ואם מעורבים הן ולא בנחלתן אין יובל ולא הועיל דבר.

צג). ועיין עוד במלבי"ם מלכים ב פרק כג ואם היו זוכים היה אז הגאולה הכללית לאסוף נדחים, ואחר שבימי חזקיה נדחה הדבר, היה ראוי שיהיה זה בימי יאשיהו שאז שבו בתשובה שלמה, ובאמת אמרו חז"ל שירמיה הלך בעת ההיא להחזיר עשרת השבטים, כי חשב שעתה עת מצוא, ובאר הכתוב הסבה שנדחה הדבר גם בעת ההיא, כמ"ש, ע"כ.

צד). יומא נד. וברש"י סוטה דף מו: "ויקרא שמה לזו - סיפיה דקרא היא שמה עד היום הזה ומיניה יליף דלא נתבלבלה ולא חרבה כדאמרין כל מקום שנאמר עד היום הזה לעולם ולעולמי עולמים הוא". ועיין עוד בשו"ת נודע ביהודה מהדורא תניינא - אורח חיים סימן פז.

בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון רצב

מיניה דצריך דוקא ביאת כולכם. והנה כל זה בשיטת הרמב"ם לדעת הגר"ח, אבל רבינו תם סובר ששמיטה ויובל אינם צריכים ביאת כולכם. וגם הרמב"ן סובר ביסוד הדברים שביאת כולכם האמורה בתרומה לא נאמרה בשמיטה ויובל, אלא שהרמב"ן סבירא ליה שהלשון ביאה האמורה בתורה גבי חלה שאמרו בתלמוד דצריך ביאת כולכם לא עדיף מכל יושביה האמור ביובל.



שיטת רש"י שירמיה החזיר רק מקצת עשרת השבטים

שיטת רבי עקיבא (סנהדרין דף קי:) שאין עשרת השבטים עתידין לחזור, וכתב רש"י: "אין עתידים לחזור - ממקום שגלו, והא דאמרין בגמרא דירמיה החזירן - לא שהחזירן כולן - אלא מקצתם החזיר".

מבואר בדברי רש"י ירמיה החזיר רק מקצתם, ומכל מקום מבואר בגמרא בערכין (לג.) שקיים היובל בחזרת השבטים, ולכאורה מבואר בשיטת רש"י כשיטת רבינו תם שסגי במקצת שבטים ולא צריך רוב. ודוחק לומר בכוונת רש"י מקצתם שהוא רובם החזיר, ואותו מיעוט שנשאר אינו עתיד לחזור, שאינו נופל לשון מקצתם על רוב אלא אם יפורש הדבר. גם לשון אין עשרת השבטים עתידים לחזור משמעו שעיקרן אינם עתידים לחזור, ורש"י בא ליישב שאכן אין עתידים לחזור, כי נותרו רובם, ורק מקצתם שהוא מיעוטם חזרו.

ויש לעיין בשיטת רש"י שהתקשה משיטת רבי יוחנן שירמיהו החזיר השבטים ולא הוקשה לו ממקראות מפורשים ביחזקאל פרקים מ"ז-מ"ח, וברבינו דוד ובר"ן הכריעו גם על פי המבואר ביחזקאל^{צה}.

אך יש לתמוה למבואר להלן ששיטת רש"י שלא היה היובל בבית שני, ולמה לא יהיה במקצת עשרת השבטים, אך אפשר לומר שרש"י מודה לרמב"ן שאותם שחזרו על ידי ירמיה שבו למקומות גלותם. עוד יש לומר שלא ישבו בבית שני בנחלתם, אך זה דוחק למה לא יחזרו למעמדן הראשון, וכשם שחזרו על ידי ירמיה וישבו בנחלתם שהרי היה היובל, וכך היה עד גלות בבל, למה לא ישוּבו לנחלתם בבית שני [ואם נאמר שהיה מקום יישובם בבית שני מצומצם כמו שדקדק הרמב"ן מהמקומות שהוזכרו בעזרא נחא, אבל חז"ל הרחיבו את מקום היישוב של עולי בבל לנחלת השבטים].

ולשיטת הרמב"ן יש לתמוה, שהרי בין רבי עקיבא בין רבי אליעזר דכולי עלמא מודים שעכשיו לא חזרו עשרת השבטים לא נחלקו אלא אם יחזרו לעתיד לבוא, ולשיטת הרמב"ן כבר חזרו רובן בימי יאשיהו. אך הרמב"ן ייאמר שחזרתן בימי יאשיהו לא עקרה את עיקר גלותן והיו לזמן קצוב עד תום ממלכת יהודה ויחזרו למקום גלותם, ואילו כאן נחלקו רבי אליעזר ורבי עקיבא אם יחזרו לעתיד לבוא או לא.

צה. לשון חידושי הר"ן סנהדרין דף קי: "אבל לענין זרעם ודאי אם מעט ואם הרבה ישוּבו לימות המשיח ויעבדו את ה' והם נדחי ישראל אשר יאסוף אותם השי"ת דגמירי דלא כלה שיבטא ואף בספר יחזקאל מזכיר כל השבטים ומחלק להם את הארץ ולא היה בישראל מי שחלק על זה ח"ו", ובתוספות יום טוב מסכת סנהדרין פרק י משנה ג כתב על דברי רש"י שבניהם וזרעם עתידים לחזור, "דאי לא תימה הכי הא קשו קראי דיחזקאל, שבסוף הספר כתב בחלוק הארץ שהוא ל"ב שבט. וכבר הארכתי בזה בספר צורת הבית בספ"ג בס"ד".

רצג בתנאי היוכל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היוכל אחר בית ראשון

והנה מקור רבי עקיבא במשנה בסנהדרין דף קי עמוד ב עשרת השבטים אינן עתידין לחזור, שנאמר וישלכם אל ארץ אחרת כיום הזה, מה היום הולך ואינו חוזר אף הם הולכים ואינן חוזרים דברי רבי עקיבא. והנה לדעת הרמב"ן קשה הרבה שהשליכם אל ארץ אחרת וחזרו רובם ככולם מהרה בימי יאשיהו. וצריך לדחוק לשיטת הרמב"ן כנ"ל ששיבתם תחת מלכות יהודה לא בטלה את השלכתם ולזמן מועט חזרו ושוב שבו אל השלכתם הראשונה, ועדיין צריך תלמוד.



שיטת הרד"ק בחזרת עשרת השבטים

מלכים ב' כג, יט: "וְגַם אֶת כָּל בְּתֵי הַבָּמוֹת אֲשֶׁר בְּעָרֵי שְׁמֶרֶון אֲשֶׁר עָשׂוּ מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל לְהִקְעִים הִסִּיר יֹאשִׁיָּהוּ וַיַּעַשׂ לָהֶם כְּכָל הַמַּעֲשִׂים אֲשֶׁר עָשָׂה בְּבֵית אֱלֹהִים, וְלִמַּד הֲרַד"ק שֶׁהָיוּ יְהוּדִים עוֹבְדֵי הַבָּמוֹת בְּנַחֲלַת מַמְלַכַת יִשְׂרָאֵל, וְכֹזֶאֱת יֵשׁ לַלְמוּד גַּם מִהַפְסוּק הַקּוֹדֵם פְּסוּק יו: "וַיֹּאמֶר מָה הַצִּיּוֹן הִלְזוּ אֲשֶׁר אָנֹכִי רֹאֶה וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו אֲנָשֵׁי הָעִיר הַקָּבֶר אִישׁ הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר בָּא מִיְּהוּדָה וַיִּקְרָא אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר עָשִׂיתָ עַל הַמִּזְבֵּחַ בֵּית אֱלֹהִים, וְאֲנָשֵׁי הָעִיר מִשְׁכַּבְּרֵי הַיָּמִים הַיּוֹדְעִים אֶת אֲשֶׁר אִירַע בְּצִיּוֹן הִלְזוּ מִיָּמִים יָמִימָה. וְבִיָּאֵר הֲרַד"ק בְּשֵׁתִים א. שְׁנוֹתָרוּ יְהוּדִים מוֹעֲטִים שְׁלֹא גָלוּ, וְלִבְיָאוֹר זֶה אוֹתָם מַעֲטִים לֹא נִחְשְׁבוּ לְיוֹשְׁבֵי עֲלִיָּה, וְהָיוּ כְּפִלִּיטִים בְּנַחֲלָתָם שְׁנִיתָנָה לְכוֹתִים, גַּם אֲפֶשֶׁר שְׁלֹא הָיוּ מִכָּל עֶשְׂרֵת הַשְּׁבִטִים, וְכִמוּ שֶׁהוֹכִיחַ מִמֶּקְרָא שֶׁהָיוּ מֵאֲפָרִים וּמִנְשָׁה^{צו}. ב. בִּיָּאֵר עַל פִּי דְּבָרֵי רַבִּי יוֹחָנָן שִׁירְמִיָּהוּ בִּימֵי יֹאשִׁיָּהוּ הַחֲזִירִין לְעֶשְׂרֵת הַשְּׁבִטִים^{צז}.

וכן יש ללמוד מהמקרא דברי הימים ב' לד, ו-ז שאחר טהר יאשיהו את יהודה וירושלים בא לטהר את כל ארץ ישראל, "וּבְעָרֵי מְנָשָׁה וְאֶפְרַיִם וְשִׁמְעוֹן וְעַד נִפְתָּלִי בְּהָר בְּתִיהֶם בְּחֶרְבְּתֵיהֶם סָבִיב: (ז) וַיִּנְתֵּן אֶת הַמִּזְבְּחוֹת וְאֶת הָאֲשֵׁרִים וְהַפְּסָלִים כִּמְתָּ לְהַדִּק וְכָל הַחֲמָנִים גִּדַּע בְּכָל אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל וַיָּשֶׁב לִירוּשָׁלַם".



הרד"ק למד שנשארו מתי מעט מהשבטים בנחלתם והרמב"ן סובר שבאו לממלכת יהודה

והנה הרד"ק למד מהמקראות שנותרו מעטים מעשרת השבטים בנחלתם, אך מדברי הרמב"ן נראה שאותם הנותרים באו לנחלת יהודה, וכלשונו: "והנה נראה מפשט הכתוב, כי טרם גלות הארץ ביד סנחריב, נאספו אל ערי יהודה משכניהם, מנשה ואפרים ושמעון שהיו בתוך נחלתם", ע"כ. ולכן גם לרמב"ן אף שהוא מודה בשארית עשרת השבטים אינו יכול לפרש כפירוש

צו). וביאור זה אפשר לשיטת הירושלמי שאפשר שלא סבירא ליה כלל להא דירמיה החזירן.

צז). לשון הרד"ק: "אשר בערי שומרון - והלא הכותיים היו יושבים בשמרון וישראל גלו מהם אלא הבמות היו עדיין קיימים וגם שארית נשארה בארץ אחר גלות ישראל מפוזרים בארץ ועיר שם ועיר שם והיו עובדים ע"ג עדיין כמו שאמר ויזבח את כל כהני הבמות אשר שם וכן אמר בדברי הימים כי מאפרים וממנשה היה שם שארית בימי יאשיהו וכן בימי חזקיהו היה שארית בארץ מזבולון ומאשר ומשמעון ואפר"י ומנשה ורבותינו ז"ל אמרו כי ירמיהו החזיר מעשרת השבטים ומלך עליהם יאשיהו".

בתנאי היוכל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היוכל אחר בית ראשון רצד

הראשון שברד"ק, אלא רק אליבא דרבי יוחנן שירמיה החזירן בימי יאשיה. וכן פירש רש"י אשר בערי שומרון - שהיה יאשיהו מלך על כל ישראל מה שחזרו מעשרת השבטים על ידי ירמיהו.

אך עדיין קצת קשה למבואר לעיל שהרמב"ן בכל מאמר הגאולה לא הזכיר את שיבת עשרת השבטים בימי יאשיה, ונראה מדבריו שאפשר לסדר את המקראות גם ללא חזרת עשרת השבטים בידי יאשיה [עיין היטב להלן]. סוף דבר דברי הרמב"ן שהנותרים היו בממלכת יהודה ולא במקומם, והרמב"ן בא ליישב את המקראות גם ללא חזרת השבטים על ידי ירמיה, אם כן קיומם של היהודים עובדי הבמות בערי שומרון קשים לדעתו.

והפלא הגדול לרמב"ן שהביא המקרא דברי הימים ב' לד, ט: "וַיָּבֹאוּ אֶל חִלְקִיָּהוּ הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל וַיִּתְּנוּ אֵת הַכֶּסֶף הַמּוּבָא בֵּית אֱלֹהִים אֲשֶׁר אָסְפוּ הָלָוִים שְׁמֵרֵי הַסֵּף מִיַּד מְנַשֶּׁה וְאַפְרַיִם וּמְכַל שְׁאֲרֵית יִשְׂרָאֵל וּמְכַל יְהוּדָה וּבְנֵימָן וַיֵּשְׁבוּ יְרוּשָׁלַם" ללמוד שנותר עם ממלכת ישראל, אלא שטען שבאו לערי יהודה, והרי ממש בסמוך בפסוק ו מבואר שיאשיה טיהר את העבודה וזה בערי מנשה ואפרים שמעון ונפתלי, ומבואר שעדיין הם במקומם.

והנה יש לבאר פירוש רש"י [והפירוש השני ברד"ק] שעובדי הבמות הם מהיהודים החוזרים על ידי ירמיה. והנה מבואר בגמרא מגילה יד: שבזמן נבואת חולדה ירמיה יצא להחזיר עשרת השבטים, ויאשיהו מיד אחר ששמע את דברי ספר הברית קם לטהר את הארץ מגילוליה, ואיך אירע שכבר חזרו עשרת השבטים לעבוד הבמות. וצריך לומר שהיה משך זמן עד שטיהר את כל הארץ וממש באותו הפרק חזרו עשרת השבטים, וכן מוכח מהגמרא שמקור חזרת השבטים והיותם תחת יאשיה, נלמד בגמרא "אלא מלמד שירמיה החזירן, ויאשיהו בן אמון מלך עליהן, דכתיב ויאמר מה הציון הלז אשר אני ראה, ויאמרו אליו אנשי העיר הקבר איש האלהים אשר בא מיהודה, ויקרא את הדברים האלה אשר עשית על המזבח בית אל, וכי מה טיבו של יאשיהו על המזבח בבית אל, אלא מלמד שיאשיהו מלך עליהן". ומבואר שכבר הייתה הארץ תחת ממלכת יאשיה, אך אין הכרע גמור שכבר חזרו ממש. ואפשר שבעצם הליכת ירמיה להשיבן תחת ממלכת יהודה ומלכם יאשיה כבר היה המקום תחתיו. והנה גם כדברי הגמרא כפשוטן שכבר חזרו, עדיין נראה להוכיח מיניה וביה שהאנשים עובדי הבמות בערי שומרון, ואנשי העיר בבית אל, אינם מהאנשים שחזרו על ידי ירמיה, כי בגמרא שאלו: "וכי מה טיבו של יאשיהו על המזבח בבית אל, אלא מלמד שיאשיהו מלך עליהן". משמע שלא הוקשה לתלמוד עצם מציאות היהודים בערי שומרון ובבית אל, אלא כל הקושי הוא מה עושה יאשיה מלך יהודה מחוץ לממלכתו, וזה יבואר רק בכך שמלכותו הייתה על כל ארץ ישראל. וגם כך מסתבר שאנשי העיר בבית אל היו מהפליטים שנותרו בארץ ולא גלו כלל, והמה יכלו לספר את מאורעות קבר איש האלוקים. ואף שאפשר לדחוק שמדובר באותם ששבו מהגלות אחר תשעים שנות גלות והרי הם מעידים מה שראו בקטנם או היותם בני כמאה ושלוש. וכן מסתבר שעובדי הבמות בשומרון המה מהנשארים בארץ, ולא מסתבר שירמיה משיב את האובדים והמה שבים מיד לגליליהם, והרי על זה אבדה הארץ³³, אך רש"י פירש שהם אלו שירמיה החזירן.

(צח). אף שבחזרת עזרא היו דבוקים בנשים נכריות.

רצה בתנאי היוכל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היוכל אחר בית ראשון

עוד מבואר בדברי הרד"ק בתהלים (סח, כח), על פזורי ישראל מעשרת השבטים אחר הגלות, שם בנימין. בנימין ויהודה היו בימי חזקיהו ועל שני השבטים האלה היה מולך, כי שאר השבטים גלו בימי הושע בן אלה בשנה התשיעית למלכו בשנת שש לחזקיהו, ודבר מלך אשור היה בשנת ארבע עשרה לחזקיהו. ומה שאמר שרי זבלון שרי נפתלי, כי נשאר מעטים משאר השבטים מפוזרים בארץ ישראל מעט כאן ומעט כאן, ואף בימי יאשיהו היו שם, כמו שאמר בדברי הימים (ב' לה, ו). וזכר הנה שרי זבלון ושרי נפתלי, כי אותם באו לירושלים לעזור.

והנה על אף שהזכיר הרד"ק במלכים את החזרת עשרת השבטים על ידי ירמיה, ברד"ק ירמיהו פרק לא פירש: "כי איננו - פי' העם, וזכר אלו ואמר עליהם איננו, לפי שלא שבו עוד משגלו כמו ששבו יהודה ובנימין מגלות ראשון מבבל, ועשרת השבטים לא שבו עוד"^צ. ואפשר שהוא סובר כשיטת רש"י כי חזרו רק מקצתן, ואף אם נפרש כרמב"ן שחזרו רובן, לדעת הרמב"ן לא חזרו עוד בבית שני. אך יותר נוטה שהרד"ק כאן הלך בפשוטו של מקרא שלא חזרו עשרת השבטים, וכן לשון הרד"ק בכמה מקומות^פ.



קשה על הרמב"ן שנראה מדבריו שכל שאר שבטים ישבו רק ביהודה

הרמב"ן בספר הגאולה כתב שאותם שנותרו בממלכת ישראל הצטרפו לממלכת יהודה^ק, ולכאורה מבואר שהיו יהודים שנותרו בממלכת ישראל הנה אחר חורבן המקדש וגלות נבוכדנצר כתוב ירמיהו מא, ה: "וַיָּבֹאוּ אֲנָשִׁים מִשְׁכֶּם מִשְׁלֹ וּמִשְׁמֶרֶן שְׁמָנִים אִישׁ מִגְלָחֵי זָקֵן וְקִרְעֵי בְּגָדִים וּמִתְגַּדְּדִים וּמִנְחָה וּלְבֹנָה בְּיָדָם לְהִבְיֹא בֵּית ה'", הנה לפנינו יהודים הנותרים מעשרת השבטים, הכפופים למלוכות יהודה ומאמינים במקדש אשר בקרבן, והמה יושבים במרכז ממלכת ישראל שכם שילה ושומרון.



מבואר בברייתא חידוש שאף שגלו יושבי עבר הירדן חסר בכל יושביה עליה

הראב"ד בביאורו לתורת כהנים כתב שאף שאין עבר הירדן הארץ המיוחד מכיון שגלו השבטים שבעבר הירדן חסר בכל יושביה עליה.

צט. וכך הם דברי רד"ק ירמיהו פרק ג ונוכל לפרש גם כן לפי שעשרת השבטים לא שבו בשוב הגלות מבבל, ועוד משגלו לא יצאו ממקום גלותם וארך להם הגלות מאד, הרי הם כאילו נתן להם ספר כריתות ואף על פי שעתידים לחזור, אבל שבת יהודה הרי הם כאילו לא נתן להם ספר כריתות שהרי שבו לארצם אחר שבעים שנה וישבו בארצם ת"כ שנה.

ק. ביאור פרק ד' ועל גלותינו זה נאמר הפסוק הזה, לפיכך לא זכר אלא יהודה, כי עשרת השבטים שהגלה מלך אשור ולא שבו עד היום לא היו ברשות שתי האומות האלה: אך אפשר ליישב אליבא דהרמב"ן ששבו למקומן ולא עלו בבית שני. ועיין עוד לשון רד"ק זכריה פרק ח והיה - כל אחד מהם לבית יהודה בבית שני כי עשרת השבטים לא שבו:

קא. או בערים הסמוכות ליהודה, ומשמע מדברי הרמב"ן [הובאו דבריו לעיל הערה ל"ט] שלא נותרו יהודים בממלכת ישראל.

בתנאי היוכל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היוכל אחר בית ראשון רצו

ואפשר לומר שאין החיסרון במה שחבל הארץ שמעבר הירדן אינו מיושב אלא בכך שחסר ביושביה והם שני השבטים שגלו, ולו יצויר שעבר הירדן לא היה מיושב והיו כל יושביה מעבר הירדן מערבה, יתכן שיקויים כל יושביה עליה.



איך בגלות חצי שבט מנשה בטל שבט וחסר מכל יושביה

והנה לפירוש רבינו תם להקשות הרבה מלשון הברייתא (ערכין לב): "משגלו שבט ראובן ושבט גד וחצי שבט המנשה בטלו יובלות", שמשמע שבטל היוכל גם מגלותו של חצי שבט המנשה שמעבר הירדן. ולכאורה הרי חצי שבטו קיים מעבר הירדן מערבה, ולרבינו תם מקצת שבט חשוב כשבט, קל וחומר בחלק חשוב של חצי שבט המנשי, ואפשר לדחוק לשיטת רבינו תם שבאמת אין שום חיסרון בגלותו של חצי שבט המנשה, וכל החיסרון הוא רק בשני השבטים שגלו כולן, ולא הוזכרה גלותו של חצי שבט המנשה אלא שכך היה שגלו שנים וחצי השבטים כאחד.

ולשיטת הרמב"ן שצריך רובו של שבט, עדיין יש לדון מי אמר שגלה רוב שבט המנשה, והרי כשאמרו חצי שבט המנשה אין המספר מדוקדק ואפשר שיותר רוב שבט המנשה, ואפשר שכל שלא ידעו אם גלה רובו עדיין נקבע השבט במקומו [ויתכן לאידך גיסא שצריך שיהיה רוב שבט בבירור]. אך נראה במקראות שרוב שבט מנשה היה בארץ ישראל ולא מעבר הירדן מלבד מכיר וגלעד אבל שאר המשפחות היו בארץ ישראל. ואף שאפשר שאלו שמעבר הירדן התרבו מאוד, אבל קרוב הדבר לומר שרוב השבט היה בארץ ישראל. ואם כן קשה גם לרמב"ן שרוב השבט נותר ומה החיסרון בגלות מיעוט השבט, וצריך לדחוק כמו לשיטת רבינו תם³⁷.



תחילת בית שני האם רוב ישראל עלו לארץ ישראל או נותרו בכבל

מדברי הרמב"ן במגילה ב.³⁸ למדים שהיו רוב ישראל בזמן נס פורים בארץ ישראל. וזה פלא

קב). אך יש לדון עוד במה שנאמר שיהיו כל יושביה עליה שאין מעורבבין, האם המכוון הוא שצריך שיהיו כל הנחלות מיושבות, ואין זה רק דין בשבט אלא שכל הנחלות יהיו מיושבות, ולפי זה גם שגלה חצי שבט המנשה שמעבר הירדן בטלה נחלה זו לגמרי, אך מאידך יש ללמוד מהארץ הנשארת שלא עכבה את היוכל ולא אומרים שחסר בנחלה.

קג). כתב הרמב"ן (מגילה ב.) "וכשעיינתי בכתובים נתיישב לי הענין יפה, לפי שהוא דבר ברור שבזמנו של נס זה, כבר נפקדו ישראל ועלו לארץ ברשיון כורש ונתיישבו בעריהם, ואף על פי שאמר המן ישנו עם אחד מפוזר ומפורד בין העמים, מכל מקום אנשי כנסת הגדולה עם רוב ישראל בארץ היו, ושוב לא עלו מהם אלא מעטים עם עזרא, וכשצוה אחשוורוש להשמיד להרוג ולאבד, היו הפרושים והעזירים שאין להם חומה סביב בספק וסכנה גדולה שלא יעלו עליהם אויבים יותר מן המוקפים, וכענין שאמר בהם בספר עזרא (נחמי' ד') ויהי כאשר שמעו סנבלט וטוביה והעזרים והעמונים והאשדודים כי עלתה ארוכה לחומות ירושלים כי החלו הפרצים להסתם ויחר להם מאד ויקשרו כלם [יחדיו] לבוא להלחם בירושלים ולעשות לו תועה, ונתפלל אל אלהינו ונעמיד משמר [עליהם] יומם ולילה מפניהם". ובהמשך הדברים כתב עוד הרמב"ן: "כלומר שלח להם שיקבלו כולם לעשות זכר לנס ולא יאמרו הרחוקים מושון ומארץ ישראל לא היו המן וסיעתו באין עלינו, וקבלו ישראל עליהם הדבר, ושוב כתב הרמב"ן אלא לפי שהיה עיקר הנס לאותן שבא"י והיא היתה חרבה, שעדיין לא בנו בה כלום משעת עלייתן, לא ראוי שיהיו ירושלים עיר הקדש וכל ערי יהודה וישראל

רצו בתנאי היוכל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היוכל אחר בית ראשון

שהדבר היה קודם עליית עזרא^ק וגם אחר עליית עזרא משמע שהקהל היה מועט כמבואר בסוגיא בערכין לב:ק. וכזאת הקשה עליו הר"ן (על הרי"ף מסכת מגילה דף א:): "אבל מכל מקום נראה שרוב ישראל בחוצה לארץ היו מהודו ועד כוש שהרי כל העולים ראשונה לא היו אלא ארבעת רבוא אלפים ושלש מאות וששים^ק, ואפשר גם כן שלאחר שצוה כורש לבטל הבנין חזרו מהם בחו"ל ונתיישבו בכל המדינות^ק, ואילו היו ישראל רובם ועיקרם בארץ לא היה המן^ק אומר ישנו עם אחד מפורד ומפורד וגו'^{קט}, לפיכך נראה שרוב ישראל היו בחוצה לארץ מפורד מהודו ועד כוש". ולמבואר דברי הרמב"ן תמוהים יותר שכתב שהיו רוב ישראל עוד טרם עליית עזרא ונמצא שהיו פחותים הרבה מארבע רבוא^ק. עוד יש להקשות על הרמב"ן מהגמרא בכתובות דף כה. נדה דף מז. "אפילו למ"ד תרומה בזמן הזה דאורייתא חלה דרבנן דתניא אי בבואכם יכול משנכנסו לה שנים ושלשה מרגלים ת"ל בבואכם בביאת כולכם אמרתי ולא בביאת מקצתכם וכי אסקינהו עזרא לא כולוהו סלוק^{קא}". ומבואר שהעולים היו מועטים. אך גמרא זו יש לדחוק שרוב שבט יהודה ובנימין עלו, ועוד קשה, שדברי הרמב"ן במגילה סותרים זה את זה

הבצורות נידונות כערי הפרזים. ועוד כתב הרמב"ן אלא שיש לחוש עוד ולומר שמא בחו"ל לא היו הכרכין המוקפין חומה ביד ישראל, אלא ישראל שבהן בין החומות היו יושבים והיו צריהם עמהם לפנים מן החומה, ומה החומה מועלת להם". עוד הביא הרמב"ן מירושלמי שחלקו כבוד לא"י כי היתה חרבה באותן הימים, ותלו אותו בימי יהושע בן נון והיינו כדפרישית דמשום כבוד בעלמא, ע"כ.

קד. והן אמת שבעליית עזרא עלו המעט מתוך כלל עולי בבל, שזה כחמש עשרה אלף, ונמצא שבעלייה הקודמת עליית זרובבל [וששבער] עלו רוב העולים, מכל מקום עלייתם מועטה.

קה. "השתא משגלו שבט ראובן ושבט גד וחצי שבט מנשה בטלו יובלות עזרא דכתיב ביה כל הקהל כאחד ארבע רבוא אלפים ושש מאות וששים הוה מני". ובפירוש המיוחס לרבינו גרשם (ערכין דף לב:): דבר חידוש: "כל הקהל כאחד ארבע ריבוא. דאפילו עישור מישאל לא היו במקומן דהכי גמירי [דלעולם] אין ישראל פחותים מששים ריבוא, כ"ש דלא מנו יובלות". ועיין עוד ברבינו בחיי בראשית מו, כז לפי שלא היו שם ששים רבוא, שלא עלו מבבל כי אם מ' אלף, שכן כתוב: (עזרא ב, סד) "כל הקהל כאחד ארבע רבוא". ועיין עוד בביאור סידור התפילה לרקח [נד]: "תקע בשופר עמוד שמ וקבצינו יחד לא כעזרא כל הקהל כארבע רבוא, אלא קבצינו יחד מארבע כנפות הארץ".

קו. זה היה אחר עליית עזרא, אבל מקודם היה פחות. ולכאורה היה לו לר"ן להפחית כחמש עשרה אלף העולים מאוחר יותר.

קז. ודברי הר"ן נפלאו - האחד להניח שחזרו לבבל ולא גילונו במקראות ובדברי חז"ל, ועוד קשה אם כן אם הם חזרו אימתי חזרו לארץ ישראל, ואם לא חזרו חסר הרבה ממנין הקהל של הארבע רבוא, וחז"ל בסדר עולם אמרו שחסר רק כשנים עשר אלף [אך אם נאמר שכל החזורים עלו שוב, לפיכך לא מנאום שוב].

קח. ובדרש מגילה דף טז עמוד א-ב עניין מרדכי שגלה ממלכת יהודה שהסתפק המן ממוצאו והסתפק גם אם משאר שבטים, אמר רבי יוחנן כל האומר דבר חכמה אפילו באומות העולם נקרא חכם, אם מזרע היהודים מרדכי וגו', אמרו ליה אי משאר שבטים קאתי יכלת ליה, ואי משבט יהודה ובנימין ואפרים ומנשה לא יכלת ליה.

קט. כאן הוסיף הר"ן טענה נוספת שמשמעות טענת המן על היות העם מפורד ומפורד מורה שרובו היה מפורד ומפורד ולא עלה כאחד לארץ.

קי. אך עיין חידושי הרמב"ן מסכת מגילה דף יא: "הלא כבר עלו ברשיון כורש כל הקהל כאחד ארבע רבוא ונתיישבו בערי יהודה ושוב לא עלו בבנין הבית אלא מועטים עם עזרא במצות דריוש הפרסי בנו של אחשורוש ואסתר", ע"כ. מבואר שקודם עזרא היה מניין הארבע רבוא.

קיא. ורש"י למד מאותו מקרא שהביאו בערכין למיעוט הקהל, זה לשון רש"י בכתובות דף כה: "לאו כולוהו סלוק - רובן נשארו בבבל דכתיב כל הקהל כאחד ארבע רבוא (עזרא ב)", ועיין עוד להלן בחלק ב'.

בתנאי היוכל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היוכל אחר בית ראשון רצח

שכתב להלן מגילה דף יא: "אבל נשאר גדוליהם ורובן בבבל", ע"כ. וברור שאין המכוון שנשאר רובן לעשרת השבטים שכתב מפורש שהן בבבל, גם גדוליהם היינו נכבדי גולי בבל^{קכ}.

ומחלוקת הרמב"ן והר"ן אם רוב ישראל היו בארץ ישראל או בגולה הוזכרה בדברי התשב"ץ (חלק ג סימן רצז): "אלא ודאי הענין הוא שהרי ישראל היו בעריהם בארץ ישראל^{קכ} והיו מהם בערים בצורות דלתים ובריה ומהן בערי הפרזי ואלו היו בסכנה גדולה וביום י"ג עלו עליהם אויביהם ככל אשר צוה המן והם נלחמו בהם ונעשה להם נס והרגו אותם ועשו יום נוח מחרת הנס אבל היושבים בערים בצורות לא נלחמו באויביהם כי היו בתוך חומותם ולא היה להם יום נוח ואפי' יהי' הדבר כדברי הר"ן^{קכ} ז"ל שרוב ישראל היו חוצה לארץ מ"מ זכר הנס נעשה בשביל אותם שהיו בארץ ישראל מפני ששם היו הסנהדרין או מפני מעלת א"י שלא חרבו הערים שהיו בהן ישראל ולכבודה נעשה זכר הנס שבחוצ' לארץ אין חלוק בין פרזים למוקפים שכלם היו בין האויבים ואין החומ' מעלה ולא מורדת להם אלא עיקר הזכר מפני א"י היה ובשנת הנס עשו כפרזים ביום נוח שלהן שהוא י"ד יום טוב".

וסתית הרמב"ן והר"ן והתשב"ץ בכל גידונים היכן היו רוב היהודים אם בגולה אם בארץ ישראל שהתעסקו רק בגולה אשר הגלת מיהודה לבבל ולא עסקו כלל בעשרת השבטים, ועיין עוד בזה להלן מספר הגאולה לרמב"ן.



האם היו ערים מוקפות חומה בזמן עולי בבל

עוד עולה מדברי הרמב"ן במגילה^{קכ} שהיו מוקפות חומה בארץ ישראל בשוב עולי בבל. ויש לתמוה, שהרמב"ן עצמו כתב שירושלים עיר הקודש וכל ערי יהודה וישראל היו חריבות, וכתב

קיב. והרמב"ן עצמו לא שת כלל בחשבו תקופה זאת לעשרת השבטים וכאילו הושלכו לארץ אחרת ואינם עוד, וכלשון הרמב"ן (גיטין דף לו.) "ואבדתם כגוים אלו עשרת שבטים שגלו למדי ושם נשתקעו כולם ולא נתערכו עם ישראל ולא גלו לבבל ובבית שני לא היו מעולם", ועיין עוד להלן.

קיג. וזה כשיטת הרמב"ן, ושוב יישב קושיא שמוכח מהגמרא שהנס היה בחוצה לארץ, "לא קשה מידי לרבינו הרמב"ן ז"ל מאי דאמרינן בגמרא (מגילה י"ד ע"א) שאין אומרים שירה על נס הנעשה בחוצה לארץ דאע"ג דישראל הוה בארץ ישראל ועליהם נעשה זכר הנס אבל מ"מ הנס בחוצה לארץ נעשה שהרי בשושן היו מרדכי ואסתר ושם נעשה המשתה ונתבטלו כתבי המן ונתלה שם ונתן להם רשות להרוג בשונאיהם והיינו דאמרי בגמ' (מגילה ב' ע"ב) שאני שושן הואיל והיה בה הנס כלומר ששם היה עיקר הנס שמשם יצאה תשועה ופורקן לישראל וכיון ששם היה הנס אמרו בגמרא שאין אומרה שירה על נס שנעשה בחוצה לארץ", ע"כ. והדברים מחודשים, מה אכפת לן היכן נמצא האויב סוף דבר נעשה נס הצלה ליהודים יושבים בארץ. ומה שאמרו שם בגמרא אכתי עבדי אחשוורוש אנן, מכאן לא קשה כלל לרמב"ן שגם אם נעשה נס בארץ ישראל עדיין היו עבדי אחשוורוש וכפופים אליו. ועולה חידוש שנס שייעשה בישראל בזמן הבית אבל שכפופים למלכות אחרת כמו למלכות רומי אין אומרים הלל.

קיד. כן צריך לתקן, ובדפוס הרמב"ן, ואין שום מקום להותיר את הגרסא הרמב"ן, שהרי פתח התשב"ץ ברוב ישראל בארץ, ושוב כתב ואפילו אם נאמר כדברי האומר שאין רוב ישראל בארץ וזה לא יתכן, ואם כוונתו כאן לאנשי יהודה כאם לעשרת השבטים היה לפרש הדברים כבירור, גם לא היה צריך להתנצל לפרש למה לתת כבוד לארץ ישראל אחר שרוב ממלכת יהודה במקומה, והרי היא חשובה עומדת בפני עצמה והדברים ברורים.

קטו. הובא בהערה הקודמת.

רצט בתנאי היוכל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היוכל אחר בית ראשון

בהדיא שלא בנו בה כלום משעת עלייתן. וכן גם מוכח שראינו שצרי יהודה לא נתנו לבנות חומות סביבות ירושלים, וכן לא יתנו לבנות סביבות שאר הערים^{טז}. גם כל בוני הארץ התעסקו בירושלים, ולא מצאנו במקרא על בניית חומות של ערים אחרות. ועל כרחך צריך לומר לדעת הרמב"ן שאכן רוב הערים היו חרבות, ולכן לא קבעו על זמן הנס, אבל מאידך נותרו ערים בצורות שלמות מזמן החורבן. וכל זה חידוש גדול. וביותר, שצרי יהודה חששו מכל קביעות היהודים בערי חומה. והנה לרמב"ן בספר הגאולה היו ישראל רק סביבות ממלכת יהודה, ולמבואר בברייתא בערכין על שמונת^{יז} ערי החומה, שמצא שהערים חדיד אונז וירושלים היו ביהודה, ומכל מקום אין הכרח שהיו מוקפות חומה בפועל בזמן נס פורים, כשם שירושלים לא הייתה מוקפת חומה עד בא נחמיה ובנה החומה. ועוד שאם כן המוקפים היו מתי מעט ואמרו בעזרא ב, לג: "בְּנֵי לֹד חָדִיד וְאוֹנֹז שָׁבַע מְאוֹת עֶשְׂרִים וְחֲמִשָּׁה" וזה כולל גם את לוד, ועיין עוד נחמיה י"א שאז הביאו אנשים רבים לירושלים.

ובאמת יש לדון אם צריך שיהיה חומה בפועל בעת קידוש הערי חומה בעליית עזרא, או סגי במה שהיה להם חומה בזמן יהושע, ולמבואר לא היו הערים מוקפות חומה.

אמנם בדברי הראב"ד על התורת כהנים^{יח} מפורש שאם אין חומה בעת עליית עזרא אין קדושת בתי ערי חומה, ותמה איך ירושלים נמנית עם הערי חומה הרי נפרצה חומת ורק נחמיה בנאה, וביאר שהיה יסוד החומה, גם ביאר שכל אותם הערים המנויות נמצאו עם חומתן לפיכך קדשום. ולדברי הראב"ד יש לפרש שהערים החריבות היינו שאין שלמות לחומות או אין חומה כלל רק יסוד. וכן תפס החזון איש שביעית (סימן ג' סוף ס"ק ו') שבשעת קידוש חייב שיהיה חומה, אלו דבריו: "ונראה דאף לדעת הר"מ לא קידש עזרא כרך שאין לו חומה עכשו שהחומה תנאי בשעת קידוש שזו שלימת הצורה שנאמר עליה הדין", ע"כ. אך יש לעיין לסברת החזון איש אם צריך חומה מושלמת.

והעולה מדברי הראב"ד שמפורש בברייתא בגמרא במה שאמרו שמצאו אלו הערי חומה שנמנו שמצאום עם חומתם, ונמצא מפורש בברייתא שנמצאו מוקפות חומה [חלק ממנה או יסוד], והנה מחלוקת הברייתות בגמרא^{יט} אם מצאום וקדשום או מצאום או מנאום, ויש לפרש את שתי הברייתות שהמכוון שמצאום בחומה כל שהיא, אלא למאן דאמר קדשה ראשונה לא

קטז). ודוחק לומר שרק סביבות ירושלים עיר המקדש לא רצו שיהיה חומה.

קיז). או תשעת.

קיח). לשון הראב"ד בשלימות: "ואם תאמר והלא עולי גולה בנאה והקיפות, לא לגמרי אלא פרוצה היתה והשלימות, וחזקו את החומה ובנאה יותר גבוהה, והיינו דכתיב בעזרא בנו וחזקו, רצה לומר הגביהו אותם שבנו מצאווה פרוצה לגמרי עד הקרקע, ואותן שחזקו לא מצאווה פרוצה לגמרי אלא חומה נופלת והגביהוה, ונראה לי כי כל היסודות היו קיימות שלא מצינו בניין יסוד, אמר רבי ישמעאל למה מנו את כל אלו אלא שכבשום שעלו מן הגולה, ומפרש בערכין מצאום וקדשום פירוש מצאום בחומתן וקדשום מיד, אבל הראשונות בטלו משחרבה הארץ כלומר ערים מוקפות חומה הרבה היו בארץ אלא שבטלו קדושתן משבטלה הארץ פירוש משחרבה, וגם אלו כשבנאום היו צריכות לקדש כמו שאמרנו ולא בנאום אלא מפני שמצאום בנאות בחומתן, קסבר קדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבוא".

קיט). ערכין ל"ב ע"ב ומגילה י"א ע"א.

בתנאי היוכל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היוכל אחר בית ראשון ש

קדשה קדשו את שמונה אלה בלבד שאותם יכלו לקדש, ולמאן דאמר קדשה לעתיד לבוא רק את אלו הניכרים בחומתם מנאום, למרות שיש עוד רבות שלא בטלה קדושתן.

וכן הוא בדברי הר"י מיגאש מסכת שבועות דף טז עמוד א אלא אימא שכשעלו בני הגולה מצאו אלו וקדשו כלומר אלו מצאו בלבד מוקפין חומה ומנאום ולא אלו בלבד מנו אלא כל שתעלה לך בידך מאבותיך שהיו מוקפין חומה מימות יהושע ואעפ"י שאין להם עכשיו.



בדברי הרמב"ן שהיו רוב ישראל בארץ ישראל בזמן נס פורים

עוד יש לעיין במה שכתב הרמב"ן: "ואף על פי שאמר המן ישנו עם אחד מפורד ומפורד בין העמים, מכל מקום אנשי כנסת הגדולה עם רוב ישראל בארץ היו, ושוב לא עלו מהם אלא מעטים עם עזרא", ע"כ. מבואר שהבין שרוב ישראל היו בחוצה לארץ, וגם הר"ן לא נחלק עליו אלא שטען שרוב מיהודה היה בחוצה לארץ. ויש לעיין הרי רוב ישראל הם עשרת השבטים נותרו בחוצה לארץ, והרי אחשוורוש מלך מהודו ועד כוש, וזה כולל את רוב מקומות גלות עשרת השבטים, והרמב"ן כתב שעשרת השבטים במדי, והרי אחשוורוש מלך במדי ופרס, ואם כן איך שייך לומר שיהיה רוב ישראל בארץ ישראל.

ומאידך גם קשה בהכרזת כורש למה לא עלו מעשרת השבטים וכי מנעם מעלות, ומי מנעם מלהסתפח לנחלת ה', ובפרט שלמבואר בדברי רבי יוחנן שעד החורבן היו כפופים למלכות יהודה מימי יאשיה עד זמן צדקיה. וביותר למבואר במשנה בברייתא ובתלמוד שעולי בבל באו גם לנחלת עשרת השבטים. והרמב"ן האריך שלא עלו מעשרת השבטים כי אם מיהודה ובנימין, אבל לא ביאר למה לא עלו, ובפרט לרמב"ן שצריך לומר שרוב עשרת השבטים היו בימי יאשיה עד צדקיה.

אמנם הרמב"ן עצמו בספר הגאולה התקשה למה לא עלו עשרת השבטים למקומם, וזה לשונו: "והנה אחרי הגאולה הזאת הנעשית ברשיון כורש, אתה יודע מן מגילת אסתר הפזור הגדול והפרוד העצום אשר היה לעמינו בכל מדינות המלך אחשוורוש מהודו ועד כוש, ואחרי כן לא עלו לארץ רק מעטים עלו עם עזרא מבבל כאלף וחמש מאות איש, ויתכן אצלי, כי רשיון כורש לא היה אלא למלכות יהודה שהם עם ירושלים, רק צוה עליהם בכל מקום שהם בממלכתו לשוב לארצם, כי עליהם היתה עליו צוואה לשלחם לבנות הבית, והוא מה שאמר מי בכם מכל עמו יהי אלוקיו עמו ויעל לירושלים אשר ביהודה, ואם תאמר שהיה רשיונו על הכל, כאשר אמר בכל מלכותו לא רצו שאר שבטים לעלות, שלא אבו לדחוק את הקץ שידוע אצלם כי פקידת שבעים שנה לבבל נאמר ולא עליהם", ע"כ^ק.

קכ. ולולא הדברים המפורשים ברמב"ן היה מקום לומר לרוח הדברים העולה מהרמב"ן שאף אם עשרת השבטים במלכות אחשוורוש, מכל מקום אין להחשיבם כישראל, ולכן כתב הרמב"ן שרוב ישראל היו בארץ ישראל. ואפשר על פי המבואר שנתערבו בגויים, ואפשר שאף לא היו בכלל גזירת המן שלא היו מצוינים כיהודים. ומזה נבין למה לא עלו ולא הייתה מניעה מצד מלכי מדי ופרס אלא לא חפצו לעלות, אך זה קצת קשה היאך נפלו רוב עשרת השבטים שהיו תחת מלכות יהודה עד אשר התבדלו ונפלו לגמרי. ולשיטת רש"י ורבינו תם שרק מקצתן חזרו בימי יאשיה מבואר יותר עניין שקיעתן וערבובן במקומות גלות, ואותו מקצת שהיה בימי יאשיה לרבינו תם אף הם היו בכלל החזרה.

שא בתנאי היוכל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היוכל אחר בית ראשון

והנה נראה שכונת הרמב"ן בזה המאמר להוכיח את אי גאולת עם ישראל בבית שני, ולכן הוכיח שגם אחרי גאולת בית שני, שהייתה לפני נס פורים, היה עם ישראל מפורד ומפורד בכל מדינות המלך אחשוורוש, וזאת אומרת שלא נגאל העם. וטוען הרמב"ן שאל תשיבני שהמשיכה הגאולה אחר נס פורים בעליית עזרא, ועל זה באה תשובת הרמב"ן כי מעטים מתוך אותו עם מפורד ומפורד עלו, רק כאלף וחמש מאות, ונמצא מוכח שעם ישראל נותר בכל מלכות אחשוורוש, ושוב הוקשה לרמב"ן למה לא עלה העם המפורד והמפורד כאשר הכריזו להם הגיע זמן גאולתכם. וכאן התייחס הרמב"ן לאותם שלא עלו כאל בני עשרת השבטים הנותרים ואמר לבאר בשנים למה המה לא חזרו א. אם מפני שלא הותר להם לחזור ולא להם קרא כורש לעלות^{קא}, ב. אם מפני שהשכילו עשרת השבטים לדעת שלא פונים אליהן כי דבר הנבואה לפקוד את עמו באה אל ממלכת יהודה^{קב}. ויש לעיין בטעם השני שבני ישראל לא גלו מפני נבואת הגלות אלא שנבואת הגלות קוימה שבאו מלכי אשור והגלום, ואין דין לגולה לא לשוב אלא בעת שיאמר לו הנביא כאשר מחזירים אותו לארצו, אלא אם כן יצוה הנביא בפירוש הכבד ושב בגלותך, וכאן לא היתה נבואה כזאת. אלא שהרמב"ן יאמר שנבואת פקידת יהודה בדווקא היא האומרת מכלל הן אתה שומע - אל תחזור לארצך.

והנה בביאור דברי הרמב"ן בתחילתו על העם המפורד והמפורד שנותר במלכות אחשוורוש היה מקום לומר שהכל מכוון ליהודה ובנימין גולי בבל, שרובם לא עלו לבית שני. וכן כתב הרשב"א (שו"ת חלק ד סימן קפז) בבואו להוכיח שעדיין גאולתנו השלימה לא באה ולא נתקיימו בנו חזון הנביאים לטוב אחרית הימים אלו דבריו: "וזה לא היה בגלות בבל כי לא שבו עשרת השבטים אשר גלו לחלח וחבור וערי מדי. ולא שבו אף כל שבט יהודה ובנימין רק אנשי מספר כמוזכר בס' עזרא כל הקהל כאחד ארבע רבוא" כו'. אבל אם כך כוונת הרמב"ן מה הוצרך מיד לפרש את הסיבה למה לא עלו עשרת השבטים, גם היה לו לפרש תחילה את סירוב רוב אנשי יהודה ובנימין, והאם נלמד מדברי הרמב"ן הללו שרוב יהודה ובנימין עלו, ואלו שלא עלו היו רק עשרת השבטים^{קג}.

עוד עולה סתירה בדברי הרמב"ן שבדברים הללו בספר הגאולה נראה שרוב עם ישראל העם המפורד והמפורד נותר בממלכת אחשוורוש ואילו בתחילת מגילה אמר שרוב ישראל היו בארץ ישראל, וכבר באה לעיל הטענה על דברי הרמב"ן במגילה שמשמע שלא כולם עלו מבבל, והאם נפרש את הגמרא בערכין ובכתובות על מיעוט הקהל לא מחמת שלא עלו רוב יהודה ובנימין אלא שלא עלו עשרת השבטים. ובלאו הכי כאשר בואר לעיל דברי הרמב"ן במגילה שרוב ישראל בארץ ישראל על כרחך שהמכוון ללא עשרת השבטים, כי זו דעת הרמב"ן החדה במחלוקתו עם רבינו תם, וכל יסודו בספר הגאולה שאין עשרת השבטים בבית שני, ואם כן

קא). וזה קצת קשה לידוע שכורש התיר לכל האומות הכבושות לחזור למקומן, ובמה יגרע חלק עשרת השבטים.

קב). וזה קצת קשה, כי עד עתה מימי יאשיהו היו נספחים לממלכת יהודה אליבא דרבי יוחנן בבבלי, אלא שכבר בואר שהרמב"ן בספר הגאולה לא חישב בדבריו את דברי רבי יוחנן.

קג). אלא אם כן נדחוק שכונת הרמב"ן בשנים האחת על עולי גלות בבל שעלו מועטים וגם בא לדון על כל עשרת השבטים.

בתנאי היוכל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היוכל אחר בית ראשון שב

באומרו רוב ישראל בארץ ישראל על כרחך הכוונה לרוב מיהודה ובנימין. אבל עדיין אין הדבר מחוור כל הצורך, כי הרמב"ן טרח להעמיד את הנס לפי המאורע בארץ ישראל, ואם יש יחס ליהודי ממלכת אחשוורוש ונאמר שהמה עשרת השבטים, לא יתכן שהגזירה על רוב היהודים הותקנה על פי המיעוט ששב לירושלים וגלילותיה שקרה לו הרמב"ן רוב. וגם אם נדחק שיתכן כדבר הזה שייקבע משום מה על פי יושבי הארץ שהם רוב בכל ולא רוב אלו שאיקרע להם הנס, היה לו לרמב"ן לפרש. סוף דבר עדיין דברי הרמב"ן בכמה מחיבוריו הרי נראים הם כסותרים זה את זה.



סיכומם של דברים עליית עזרא לעומת ביאה ראשונה ברוב עם

ובשבטים

- א. תלמוד ערוך שעליית עזרא הייתה עלייה פחותה מעליית יהושע, בגמרת ערכין הוזכר מיעוט הקהל העולה, ובכתובות ובנדה שלא כולם עלו.
- ב. הכל מודים שעיקר העלייה בבית שני הייתה של יהודה ובנימין ממלכת יהודה.
- ג. לכולי עלמא היו משאר שבטים גם בבית שני, לרמב"ן לא מוכרח שמכל השבטים, גם אותם היחידים לא נחשבו לשבטים אלא לפליטים נספחים ליהודה ובנימין, לדעת רבינו תם היו מכל השבטים והוגדרו כשבטים גם ישבו בעריהם.
- ד. נידון נוסף האם רוב יהודה ובנימין עלו בעליית עזרא^{קכ}, או שמא גם מהם עלו רק מיעוט, ותלוי בזה פירוש הגמרות שלא כולם עלו בעליית עזרא האם נסוב מחמת שלא עלו עשרת השבטים או אף נאמר על ממלכת יהודה.
- ה. נידון נוסף האם בעליית יאשיהו אליבא דרבי יוחנן צריך לומר שעלו רוב עשרת השבטים או מספיק לומר שעלו יחידים משאר שבטים.
- ו. מחלוקת הלכתית בין רבינו תם לרמב"ן. לרבינו תם כל יושביה מתקיים במיעוט שבט, לרמב"ן צריך דווקא ביאת רוב שבט ושבט, וכמו לגבי חלה.



קכד). המכוון לתחילת בניין בית שני.

אוצר חקר ועיון

ביאורים ובירורים בדברי חזקוני ♦ הערה בסוגיית התגרות ברשע ♦
הערה נוספת בעניין שכל ורגש בדרשות בית ישי ♦ מסע היסטורי
בעקבות 'חגיגות הבת מצוה' ♦ תורה שבעל פה [הגמרא] ניתנה מסיני

הרב משה אהרן

ביאורים ובירורים בדברי חזקוני*

א.

שכל את ידיו כי מנשה הבכור

שכל את ידיו עשה עניינו בהשכל ובחכמה, שמן הדין היה לו להפוך הבנים לפי מה שהיה בדעתו לתת אפרים לימינו ומנשה לשמאלו, והוא עשה ההשכל והחכמה בידינו שלא רצה לבייש מנשה כי הוא היה הבכור וצריך לחלוק לו כבוד קצת. (בראשית מח יד).

רש"י פירש כי מנשה הבכור, מילת 'כי' אינה מעניין נתינת טעם אלא מלשון מאחר שידע שמנשה הבכור שיכל – בהשכל ובחכמה – את ידיו. אמנם התרגומים תרגמו בלשון ארי, ארום, מבואר שמילת 'כי' היא מעניין נתינת טעם. ויש להבין איזה טעם הוא זה, הרי אדרבה מה שמנשה הוא הבכור זו סיבה שלא להחליף את ידיו.

ופירש הרא"ש, שאם מנשה לא היה הבכור, היה יעקב מחליפו ומעבירו מצד ימין לצד שמאל, אבל מאחר שמנשה היה בכור לא החליפו אלא שיכל את ידיו. ורבינו הוסיף שלא לביישו. ונמצא לפי דבריהם שיעקב העדיף לשכל את ידיו, מאשר את האפשרות להחליף את מקום עמידתם.

ויש להוסיף מה שראיתי שמובא בסידור בית יעקב (עמדין) הנהגות ליל שבת. שכתב בעניין ברכת הבנים: "ומניחים את ידיהם (שגיים) על ראשיהם כמו שמצינו כל המברכים וכו', (ובהמשך) ומה שמצינו ביעקב אבינו ע"ה שברך אפרים ומנשה כל אחד בידו? לא הייתה עינו צרה ח"ו, אלא מפני ההכרח הוצרך לעשות כן. כדי שלא להטיל קנאה ביניהם וכו' אלא רק ביד אחד מפני השלום". עכ"ל.

א"כ לפי היעב"ץ, צ"ל שיעקב שיכל את ידיו כדי שלא לדחות אחד מהם, ולברך (את השני) בשתי ידיו ומהטעמים של הרא"ש והחזקוני: 'שלא לביישו ולחלוק לו כבוד'.



ב.

ויהי בשלח

ויהי בשלח פרעה את העם ולא נחם א' דרך ארץ פלישתים כי קרוב הוא כי אמר א' פן ינחם העם בראותם מלמה ושבבו מצרימה. (שמות יג יז).

* לקראת הוצאת מהדורה חדשה של פירושי חזקוני עה"ת, מתפרסמים בזה כמה עניינים חדשים, שלא הופיעו במהדורה הקודמת. ראה עוד בגיליון נ"ב.

לכאורה מבואר בפסוק שני טעמים למה יש חשש שבנ"י יחזרו למצרים - א' כי קרוב הוא, ב' פן ינחם העם בראותם מלחמה ושבנו מצרימה. ומפרש רבינו (פירוש א') 'כי קרוב הוא' דהיינו שמילת 'כי' אינה טעם, אלא פירושו 'אעפ"י שהוא קרוב' וכו', והטעם פן ינחם העם על שיצאו ממצרים, ואז ושבנו מצרימה.

וממשיך רבינו לפרש 'בראותם מלחמה': בראתם מלחמה, שהפלשתים יהיו סבורים עלינו הם באים לנקום בני אפרים שהרגנו ע"י שמהרו לצאת משעבוד מצרים ל' שנה. כדמתרגמינן והוה כד שלח פרעה בשביעי של פסח. והם טעו למנות את הארבע מאות שנה מזמן ברית בין הבתרים והם לא התחילו אלא משנולד יצחק וילחמו עם ישראל וישיבו את ישראל למצרים.

ביאור הדברים. הסבר נוסף (פירוש ב') למה הקב"ה היסב אותם: בראותם מלחמה ושבנו מצרימה. ומסביר רבינו שהכוונה היא למלחמה שהיתה ע"י הפלשתים, נגד בני אפרים שיצאו ממצרים שלושים שנה קודם ליציאת מצרים, כי טעו למנות את הארבע מאות שנה וכו' ונהרגו, וכעת כאשר בנ"י יצאו ממצרים יש חשש שהפלשתים ילחמו עם ישראל וישיבו את בנ"י למצרים. (וראה דה"א ז כא, ברד"ק ובמלבי"ם).

פירוש נוסף: עניין אחר, 'כי קרוב הוא' שאבימלך מלך פלשתים הוא קרוב משפחה של פרעה מלך מצרים, ויש חשש שלכן ילחמו עם ישראל, ולכן לא נחם וכו'.

נמצא שיש ב' ביאורים למלה 'קרוב' - א. קרוב במרחק, ב. קרוב קירבה משפחתית.

ומש"כ רבינו - כדמתרגמינן והוה כד שלח פרעה בשביעי של פסח*. כוונתו למנהג שהיה בזמנם: בשביעי של פסח קורין ויהי בשלח, ומפטיר וידבר דוד, וקטן מתרגם כל פסוק ופסוק שהיום עברו ישראל ומתרגם כל הפרשה לפרסם הנס (סידור רש"י אות תמג). וכן כתב הרב אהרן היימן ב'המאסף' (שנה יז תרע"ב חוברת א' סימן ה) שמש"כ רבינו בשביעי של פסח, זה לא חלק מהתרגום, אלא ציון זמן מתי אומרים את התרגום.

ובמחזור ויטרי הלכות פסח, מביא מילה במילה תרגום של פסוקי 'ויהי בשלח' כפי שהיו נוהגים, ובתוך הדברים מובא העניין של בני אפרים שיצאו מוקדם ונהרגו בעיר גת. אם כן זאת כוונת רבינו, שביום שביעי של פסח מתרגמים 'והוה כד שלח פרעה' ושם מוזכר עניין המלחמה עם פלשתים.

ז"ל: וביום שביעי של פסח. מתרגם ויהי בשלח, והוה כד שלח פרעה ית עמא ולא דברינן י"י אורח ארעא פלשתאי ארי קריבא הוא. מאתן אלפין דנפקו ממצרים תלתין שנין קדם קיצא די"י. מאתן אלפין גוברין ריגלאין בני חילא הוו כולהון משבטא דאפרים מאחדין בתריסין ובמאני זיינא וברמחין וכו', ובכן אמר ליה י"י דילמא יזועון עמא במיחזיהון אחיהון מיתייא וידחלו ויתובון למצרים. עכ"ל. [ויש הבדל בין דברי רבינו שכתב שילחמו וכו', ובין המובא שבנ"י יראו את פגריהם מונחים].

ובפיוט יוצר לשביעי של פסח ד"ה תרגלתי עמוסים, מובא גם עניין זה של בני אפרים, וז"ל: "וטרם הגעת עתותי דודים, הפכו בקרב אפרתים ידידים, דגלם כחפו גאולתם להקדים, גדעום

(א). יש להעיר שמיקום משפט זה בתוך דברי רבינו לא ברור.

אנשי גת הנולדים בעבור זאת הסבו מדרך, במפלתם מראות, ליראם במורך". ובפירוש מטה לוי פירש: בעבור זאת הוסבו מדרך, ולכן הסב הקב"ה את ישראל מדרך ארץ פלשתים שלא יראו ישראל במפלת בני אפרים שפגריהם מונחים שם בגת שהיא בארץ פלשתים שלא יפול עליהם יראה וירך לבכם ויחזרו למצרים.

וכן הוא בש"ר פרשת בשלח פרשה כ: לכך נאמר ולא נחם אלהים דרך ארץ פלשתים, למה אלא שטעו שבטו של אפרים ויצאו ממצרים עד שלא שלם הקץ ונהרגו מהם ל' רבוא ולמה נהרגו שחשבו מיום שנדבר אברהם בין הבתרים וטעו ל' שנה וכו' והיו עצמותיהם שטוחין בדרך חמרים חמרים שכבר היה להם ל' שנה שיצאו עד שלא יצאו אחיהם ממצרים, אמר הקדוש ברוך הוא אם יראו ישראל עצמות בני אפרים שטוחין בדרך יחזרו למצרים וכו', כך אמר הקדוש ברוך הוא יהיו מסבבים את הדרך כדי שלא יראו עצמות אחיהם מושלכין בדרך ויחזרו למצרים.

ובזה נראה את כוונת תוס' (ב"מ ע ב) שכתבו שיחזקאל החיה מתים חוץ מאחד שלוה בריבית, והוסיף: 'כדאמר בתרגום של והוה כד שלח פרעה'. רבים וטובים לא ידעו מאי האי 'כדאמר בתרגום'. אמנם מתברר הדבר שהכוונה למנהג זה שהיו נוהגים, ותרגומו נמצא במחזור ויטרי שם ד"ה 'והוה כד שלח פרעה': כולהו קמו. בר מן גברא חד דלא קם. אמר נביא קדם י"י מה הו עובדוהי דהווא גברא דלא קם ובכן אמר ליה י"י בחיבולייא יהב ובריביתא יסב ויחי וכו', ומצינו שבני נח נצטוו על הגזל. לפיכך קנס אותן לומר שלא יחיה. כדכת' ביחזקאל בנשך נתן ותרבית לקח וחי לא יחיה מות ימות דמיו בו יהיה. עכ"ל.

ובמנהג זה של תרגום, הבאנו את הכתוב בסידור רש"י, וכן מפורש בתוס' מגילה (כד א, ד"ה ואם היו) ז"ל: והא שאנו מתרגמין הפטרות של פסח ועצרת טפי משאר י"ט לפי שהן מדברות בנס היום כדי לפרסם הנס וכן במתן תורה כדי לפרסם הנס. ובמרדכי ברמז תתט: לא שנו אלא במקום שאין מתרגמן, משמע מהכא שאפי' בימיהם יש מקומות שאין מתרגמין, ומכאן סעד למנהג אשכנז שאין נוהגים לתרגם. והיעב"ץ כתב: לא נודע איך ומתי פסק מנהג זה.

ולאחר זמן מצאתי בספר שלחן הקריאה פרק י"ז שהביא מקור לכך מהרב החכם הרוו"ה (הרב וולף היידנהיים) שחיפש אחר המנהג הקדום הזה, ומצא במחזור כתב יד אשר נכתב בשנת י"ח לאלף הששי, וכתוב שם שבא' דשבועות ושביעי של פסח, בשני אלה היה כתוב שם המקרא עם התרגום, כי בזמן ההוא עדיין היה המנהג קיים להעמיד מתרגם אצל הקורא וכמבואר במגילה דף כד. ובתוס' שם ד"ה ואם. ואופן כתיבתו, המקרא עם התרגום הוא על זה הסדר תחילה כתיב פסוק בחדש השלישי כו' ואח"כ אקדמות ואח"כ כתוב ויסעו מרפידים ואח"כ תרגומו. ועד"ז כותב והולך מקרא ותרגום מקרא ותרגום עד פרשת וידבר אלוקים ואח"כ פסוק אנכי עד מבית עבדים ואחריו תרגומו. ועד"ז כתוב עשרת הדברים ביו"ד פסוקים ובעשרה תרגומים עד גמירא. וגם הפסוקים שאחר הדברות עד סוף פ' יתרו כתוב פסוק ותרגום עכ"ל. ועכשיו אע"פ שכבר נתבטל המנהג הזה דהאידינא לא נהגו לתרגם מ"מ השארנו לנו שמץ דבר מן המנהג הקדום הזה בקיום פיוט אקדמות. ע"כ.

ובכנסת הגדולה (ספר ג') למהר"י סובלסקי (עמ' 140) תמה הרב ר"י חזן בזה, ראה גם בירחון הפלס תרס"א עמ' 339. ובהמאסף (שם) - שכל דברי רבינו בענין זה, מובא במחזורים בשביעי

של פסח המתחיל והוא כד שלח פרעה, וכתב: וכן ראינו בבירוש מוזיאם במחזורים כ"י וזה ברור.

ויש להוסיף כיון שהתרגום כפי שהוא לא נמצא בתרגומים הידועים, צ"ל שעניין התרגום אין כוונתם לתרגום ידוע וקבוע, אלא היו מתרגמים כדי שיבינו השומעים. כך מתברר מדברי החת"ס [חלק ו סימן עו (פ)], באוצר האחרונים - טלמן, על מה שכתוב במגילה (ג א) 'מפורש זה תרגום', כתב: מפני שלא הבינו העם לשון הקודש לפיכך העמיד להם עזרא הסופר מתורגמן, עיי"ש.



ג.

ואלה מוסיף על הראשונים

ואלה המשפטים וכו' מה שפירש רש"י כאן למה נסמכה פרשת דינין לפרשת מזבח. מלמדנו שאין כאן מקומה של פרשת דינין. וכי מעיינת בענין שפיר, הסברא נותנת שכל הפרשה מכי תקנה עד ושש שנים תזרע נכללה בפרשת בהר, ועל זה פרש"י, ואלה מוסיף על הראשונים, כלומר על הדינין הכתובים בפרשת בהר. (שמות כא א).

בספר 'והגדת' [הרב יעקב גלינסקי זצ"ל, (ויקרא פרשת בהר)], למד מדברי רבנו אלה פשט בדברי רש"י, שלא כפי הפשט שרגילים ללמוד וכדלהלן.

דהנה רש"י מפרש להלן (פסוק ד) ורצע אדוניו את אונן במרצע: 'ומה ראתה און להירצע מכל שאר אברים שבגוף, אמר רבי יוחנן בן זכאי און ששמעה על הר סיני כי לי בני ישראל עבדים, והלך וקנה אדון לעצמו, תרצע. ר' שמעון היה דורש מקרא זה כמין חומר, מה נשתנו דלת ומזוזה מכל כלים שבבית, אמר הקדוש ברוך הוא דלת ומזוזה שהיו עדים במצרים כשפסחתי על המשקוף ועל שתי המזוזות ואמרתי כי לי בני ישראל עבדים, עבדי הם ולא עבדים לעבדים, והלך זה וקנה אדון לעצמו, ירצע בפניהם'.

והשאלה ידועה, היכן שמעה האון על הר סיני 'כי לי בני ישראל עבדים', וכמו כן נשאלת השאלה היכן אמר הקב"ה כי לי בני עבדים, כשפסח על המשקוף והמזוזות.

ומציאה מצאתי בחזקוני בתחילת פרשת משפטים, וז"ל: וכי מעיינת בענין שפיר, הסברא נותנת שכל הפרשה מ'כי תקנה עבד עברי' (פסוק ב') ועד 'ושש שנים תזרע את ארצך ואספת את תבואתה והשביעית תשמטנה ונטשתה (כג י), נכללה בפרשת בהר (ויקרא כה), ועל זה פרש"י, ואלה מוסיף על הראשונים, כלומר על הדינין הכתובים בפרשת בהר.

דהיינו רש"י מפרש: (א) ואלה המשפטים, כל מקום שנאמר אלה פסל את הראשונים, ואלה מוסיף על הראשונים, מה הראשונים מסיני, אף אלו מסיני. והרגילות לפרש את דברי רש"י במה שכתב 'ואלה מוסיף על הראשונים', דהיינו שמחבר את הדברים האמורים בהמשך עם מה שכתוב לפני כן. כלומר פרשה זו של דיינים, מחוברת לפרשה קודמת של עשרת הדברות. ועל כך נשאלת השאלה הרי פרשת מזבח מפסיקה ביניהם, ועונין לומר לך מה אלו וכו'.

אולם לפי דברי רבנו שכתב, וז"ל: שהסברא נותנת שכל פרשה זו של כי תקנה עד ושש שנים, היא נכללה בפרשת בהר (ויקרא). אם כן מה שפירש רש"י ואלה וכו' מוסיף על הראשונים, יש כאן חידוש נפלא והוא, שכוונת רש"י במה שכתב ואלה מוסיף על הראשונים, קאי על הדינים הכתובים בפרשת בהר.

ואם כן 'אוזן זו ששמעה על הר סיני', מתפרש היטב, דהיינו האוזן ששמעה מה שכתוב בפרשת בהר סיני, 'וידבר ה' אל משה בהר סיני לאמר', ושם הרי הפרק מסתיים בפסוק 'כי לי בני עבדים', ולא עבדים לעבדים, 'עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים' וגו'.

הרי מבואר להדיא שביציאת מצרים הודיענו ה' שהוא א' אין עוד ושלא יחפש אדונים זולתו.

כמה נפלא – 'תורת אמת היתה בפינו'! ע"כ.



ד.

ושמרתם את השבת

ושמרתם את השבת חזר בו בשביל מחלליה. מחלליה בגלוי מות יומת. כי כל העושה מלאכה בסתר ונכרתה בידי שמים, שהרי אין הדבר נודע לבית דין שיוכל לעשות בו דין. (שמות לא יד)

נראה להוסיף בהסבר הדברים עפ"י מה שכתב בספר קרבן חגיגה (רבי משה גלנטי) אות לט, עיי"ש באריכות, ונעתיק את הנוגע לענייננו. ובהקדם מה שקשה בפסוק, שכתוב שני סוגים, מיתה וקרת בפסוק אחד, מה שלא מצינו בשאר מקומות בתורה.

והנה בפירוש פסוק זה יש מ"ד (שבת ע א) דהאי מות יומת בממון, היינו בקרבנות, וקרא זה איירי בשוגג. אמנם בכתובות (לד א) מחלוקת ר"מ ור"י, עם רבי יוחנן הסנדלר, שהוא ס"ל דמעשי שבת אסורים, כמו שכתוב ושמרתם את השבת כי קדש היא לכם, מה קודש אסור אף מעשה שבת אסור. והיינו דווקא כשמחלל שבת זה שבישל במזיד, וחייב מיתה או קרת (עיי"ש בגמ' וברש"י).

ולפי זה יובן, דהפסוק כתב שני אופנים של עונש במזיד, מיתה וקרת. דהיינו, שני אופני המזיד בעדים והתראה או בלא עדים והתראה, ע"כ.

ורבינו פירש פסוק זה כפי דעת רבי יוחנן הסנדלר. באופן זה: מחלליה בגלוי היינו בעדים והתראה, אז מות יומת בבי"ד. אמנם כי כל העושה מלאכה בסתר דהיינו במזיד בלי עדים והתראה, אז ונכרתה בידי שמים.



ה.

שלו חסר יו"ד

ויאספו את השלו חסר יו"ד. (במדבר יא לב).

הנה מילה זו, השלו, כתובה פעמיים בתורה בעניין ירידת השליו לבנ"י במדבר, פעם בפרשת בשלח (שמות טז יג) ופעם שניה בפרשת בהעלותך.

והנה לכאורה יש להתפלא, מדוע רק כאן פירש רבינו 'חסר יו"ד', ולעיל לא כתב רבינו שיש חיסרון אות יו"ד.

וי"ל דאיתא ביומא (עב ב), כתיב שליו וקרינן סליו. ויש לדון על איזה פסוק בתורה מתכוונת הגמ' כתיב וקרי, (האם על הכתוב ב' בשלח או ב' בהעלותך), שעל כך דורשת הגמ' אמר רבי חנינא: צדיקים אוכלין אותו בשלוח, רשעים אוכלין אותו ודומה להן כסיליו.

ולפי מה שפירש רבינו מבואר, שהקרי וכתוב שייכים לפרשת בהעלותך. דהרי דרשת הגמ' דדרשנן כתיב שליו וקרינן סליו, הוא משום האות יו"ד שבשליו, ובפרשת בהעלותך. והיינו דכוונת החזקוני במש"כ 'חסר יו"ד', דהמילה 'השלו' נקראת עם יו"ד אף שאינה כתובה, ועל זה שייך לדרוש שלרשעים דומה כסליו. אבל בפרשת בשלח שלכולם היה שלוח מהשליו (ראה מהרש"א פ"י ב'), אין מקום לכתוב 'חסר יו"ד' לדרוש בו כסילויא אלא הכל בשלוח, ושם כתיב השלו בלא יו"ד.

ובתו"ש (חי"ד פרשת בשלח טז אות פא) הביא מדק"ס (יומא ע"א 230 אות ד), שגרס בדברי הגמ': כתיב שליו, וקרי שליו (כדברי רבינו).

ויש להביא סיוע מתרגום יונתן, דבפרשת בשלח תרגם 'שליו' – פסיוני, אכן כאן בפרשת בהעלותך הניח לשון הפסוק כמות שהוא, ולא כנהו פסיוני, וצ"ב.

והנראה לומר דהנה איתא בגמרא (שם) אמר רב חנין בר רבא: ארבעה מיני סליו הן, ואלו הן שיכלי וקיבלי ופסיוני ושליו. מעליא דכולהו שיכלי, גריעא דכולהו שליו. ממילא פסיוני הוא יותר משובח, ושליו הוא הגרוע מכולן. מעתה י"ל בדעת התרגום יונתן, דחלוק היה השליו דפרשת בשלח משליו דפרשת בהעלותך, דבפרשת בשלח ירד להן המין המשובח שהוא פסיוני (כמו שתרגם, ואכלו בשלוח, בלי קרי וכתוב), אבל בפרשת בהעלותך ירד להם המין הגרוע שנקרא שליו (כפי דרשת הגמ' עם קרי וכתוב).

ושוב מצאתי שמציינים לשפתי כהן עה"ת שכתב לחלק בין השליו הראשון לשני, דהראשון ירד להם מן השמים והיה בו מעלת המן כלחם אבירים (שלוח), אבל השליו השני היה גשמי גמור (סליון). (י. א. זית).



הרב יעקב מתלון

ישיבת קדומים

מחבר 'לוחות ושביר לוחות' (על הלוח העברי) ו'תקציר מסקנות הרף'

הערה בסוגיית התגרות ברשע

בתוך סדרת מאמרים של ר' יצחק באגדה במסכת מגילה (דף ו:), מופיע מאמר שלו ש"אם ראית רשע שהשעה משחקת לו אל תתגרה בו"; סביבו מתעורר דיון אל מול דברי ר' יוחנן בשם רשב"י ודברי ר' דוסתאי ברבי מתון. אם לסכם את הסוגיה במלים ספורות, אפשר לומר כן: ר' יצחק: אל תתגרה ברשע ("אל־תתגר בְּרָשָׁעִים") - בדברי חול, אם אתה צדיק שאינו־גמור; או: כשהרשע מצליח (אחרת "יְשַׁמְרֵי תוֹרָה יִתְגַּרוּ בָּם").

באמרנו 'כשהרשע מצליח' כוונתנו לתירוץ האחרון: "ואב"א שעה משחקת לו שאני". ביאר ריעב"ץ על אתר, דאפילו צדיק גמור אל יתגרה בו במילי ידיה (אך במילי דשמיא אימא אפילו צדיק שאינו גמור מותר להתגרות בו). עוד כתב: "וכלוהו שינויי קושטא נינהו".

והנה נאמר בברכות (ז:): א"ר יוחנן מותר להתגרות ברשע וכו', והגמ' מקשה מר' יצחק. בסוגיה שם ארבעה תירוצים, והיינו שמותר להתגרות - א: בדברי תורה; ב: בד"ת מול רשע שאין השעה משחקת לו; ג: כשמשחקת לו, בצדיק גמור; ד: "שעה משחקת לו שאני". שלושת התירוצים הראשונים מובאים כהשתלשלות - כל אחד מוצג כסייג של קודמו; ובמקרים כאלה נראה שהתירוצים משלימים זה את זה ואינם חולקים ביניהם (ראה להלן)².

א). ובלמוד קודם של מסכת מגילה, רשמתי לי ביחס לתירוץ בתרא: "ואב"א שעה משחקת לו שאני". ביאר ריעב"ץ על אתר, דאפילו צדיק גמור אל יתגרה בו במילי ידיה (אך במילי דשמיא אימא אפילו צדיק שאינו גמור מותר להתגרות בו). עוד כתב: "וכלוהו שינויי קושטא נינהו".

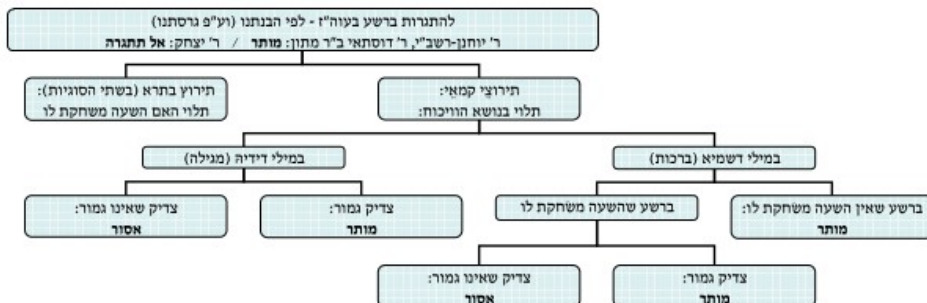
ב). בהודגמה אחרת, בלמדי מסכת ברכות, רשמתי לי התייחסויות אחדות מדברי אחרונים לסוגיה שם:

מותר להתגרות ברשע וכו' בצדיק גמור או כשאין השעה משחקת לו. בלשון הגמ' "ואב"א: שעה משחקת לו שאני". אמנם חילוק כזה כבר נזכר לעיל, בתירוץ השני. ופירשנו בעין יוסף ובשפתי חכמים, בשם ספר מעין הברכות, בלשון זו: "תירוץ זה קאי על מה דסליק מיניה צדיק שאינו גמור. וס"ל, לצדיק גמור אפי' ברשע דשעה משחקת לו מותר להתגרות, כאבע"א תנינא; רק שמחלק בין משחקת לאין־משחקת בצדיק שאינו גמור; ואידי ואידי בצדיק שאינו גמור". אך מהרש"ל כתב בחכמת שלמה: "ואפילו צדיק גמור הוא בולע לפעמים היכא שהשעה משחקת לו". ובעין איה (אות פו) כתב שהנפק"מ בתירוץ־אחרון זה, שעד עתה דנו רק מצד סיכוי ההצלחה שיש להתגרות ברשע; אך כאן מתחדש שכאשר "שעה משחקת לו" אין נכון להתגרות בו, ש"חוק מה שיש לחוש למכשול הניצוח למי שמתגרה בו, אין הדבר נכון מצד עצמו, ד"יש מקום לומר שיש תיקון עולם בהצלחתו, כיון שפסקו לו גדולה והצלחה מהשמים - הרי יש דבר טוב שעל־כרחו יצא מהצלחתו ע"כ אין ראוי לעמוד נגד הצלחתו אפי' להדאיכו בתגרא".

אך בדקדוקי סופרים (ברכות שם) כתב שבכת"י (מינכן) תירוץ זה איננו, והעיר (אות ז:): "ליתא. וכבר קשו בה המפרשים טובא, וממסכת מגילה בא לכאן בטעות". גם בטורי אבן במגילה (ו:): שדן בהשוואה בין הסוגיות, לא העתיק מכאן תירוץ זה, ומשמע שלא היה לפניו (אם כי בדקתי ובדפוס הגמ' ישנו - שונצינו, ונציה, פפד"מ; וכן בעין יעקב). וראה דברינו בהמשך בס"ד.

ועתה שמתי אל לבי לבדוק את סוגייתנו ביחס לסוגיה המקבילה בברכות (ז:). ומצאתי שאין הסוגיות שוות. אמנם, שתיהן מחלקות בתחילה "הא במילי ידיה, הא במילי דשמיא"; אך לאחר מכן יש הבדל: סוגיין דמגילה מחלקת במילי ידיה בין צדיק גמור לשאינו גמור; ואילו סוגיא דברכות מחלקת במילי דשמיא בין רשע שהשעה משחקת לו ובין שאינו, וכשהשעה משחקת יש חילוק בין צדיק גמור לשאינו. ושתי הסוגיות מסיימות בתירוץ נוסף, שאינו מחובר לקודמיו: "ואיבעית אימא: שעה משחקת לו שאני". וסברתי די"ל ששתי הסוגיות משלימות זו את זו. נמצא - מלבד תירוץ בתרא בשתי הסוגיות (ואם נניח ששאר התירוצים אינם חולקים זה על זה) - שמותר להתגרות במילי דשמיא, והוא שהצדיק גמור או שאין השעה משחקת לרשע. במילי ידיה - רק בצדיק גמור (נמצא שצדיק גמור מותר בכל אופן). אין להתגרות - צדיק שאינו גמור - במילי ידיה, וכן במילי דשמיא כשהשעה משחקת לרשע. ולתירוץ בתרא בשתי הסוגיות, שמלשוננו אפשר להבין שחולק על קודמיו (ובמיוחד בולט בסוגיה בברכות, שם כבר נאמר חילוק כזה בתירוץ השני), נראה שאין לחלק אלא הדבר תלוי ב'שעה משחקת לו' בלבד (ואז אפי' צדיק גמור לא יתגרה בו); או שהוא בא להוסיף שהאיסור לפי החילוקים האמורים אינו אלא כשהשעה משחקת לו.

אח"כ בדקתי ומצאתי שבעצם הרעיון 'ל'אחד' את פרטי שתי הסוגיות זכיתי בס"ד לכוון לדברי בעל טורי אבן כאן, וז"ל: "ושמא י"ל דכל סוגיא מגלה על של חברתה ולא פליגי..." אך בפרטם של דברים לא זכיתי לכוון לדבריו (ראה להלן). ולגבי הטעם שהסוגיות שונות זו מזו, כתב בטורי אבן שכל סוגיה משמיעה חידוש. וחשבתי להוסיף כי נקודת המוצא של הסוגיה בברכות היא דברי ר' יוחנן (ותנ"ה מדר' דוסתאי ב"ר מתון) שמותר להתגרות ברשעים (על זה מקשים מדברי ר' יצחק); ולכן החילוקים שם מתמקדים בצד של "מילי דשמיא", שבו יש יותר אפשרות להתגרות. ואילו סוגיין דמגילה פותחת בדברי ר' יצחק, שאין להתגרות ברשע שהשעה משחקת לו, ועל כן החילוקים מתמקדים בצד של "מילי ידיה". להלן תרשים של הבנתנו עד כה.



אך בטורי אבן, ביחס לתירוץ בתרא "ואב"א שעה משחקת לו שאני", נקט (שלא כדכתבתי, אלא כעין דברי ריעב"ץ) שתירוץ זה סומך על הראשון; וז"ל: "ושנויא בתרא דמשני 'שעה משחקת לו שאני' נמי דוקא במילי ידיה ולא במילי דשמיא, דהא שנויא זה אשנויא דקמאי קאי דמוקי

ג. כעין דברי ריעב"ץ כאן במגילה: "וכלהו שינויי קושטא גינהו". ויש עוד בדומה לזה ויש לדון בכל מקרה האם לומר כן, כגון בב"ב ז: (קצת נראה מלשון ריטב"א שם שכל התירוצים אמת, אך עיי' חזו"א ב"ב ד, ז) ושם נז: (וטור או"ח סי' קסה); ברכות נג. (טור ובשו"ע או"ח רצח, יא); עירובין ק. (ושם: יומא (יא); חגיגה ט:י, ויעוד).

לתרומתו במילי דידיה, ואי שנויא בתרא אַמילי דשמיא קאי שעה משחקת לו שאני הוי מפרש כן בהדיא: 'הא והא במילי דשמיא, ושעה משחקת לו שאני'". ותירוך זה בא להקל, שאף בצדיק שאינו גמור מותר להתגרות אם אין השעה משחקת לרשע. ובצטטו את הסוגיה בברכות, השמיט את תירוך בתרא. וכנראה שהוא גרס כגרסת כת"י מינכן וכמובא בדק"ס שם, שתירוך זה איננו בברכות (ובהערה ז בדק"ס כתב שתירוך זה נשתרבו לשם מסוגייתנו במגילה. אך יש להעיר שבדפוסים הישנים הוא מופיע, וכן בעין יעקב). ולפי גרסה זו, נמצא שבשתי הסוגיות הגמ' מחלקת תחילה בין 'מילי דידיה' ובין 'מילי דעלמא', ואח"כ מחלקת בשני אַפנים נוספים - האם הצדיק גמור, והאם השעה משחקת לרשע, אלא שבשתי הסוגיות מופיעים הם בסדר שונה. את השוואת הסוגיות לפי בעל טורי אבן נמחיש בתרשים להלן. למסקנה נמצא, שאין חילוק בין מילי דידיה ובין מילי דשמיא: צדיק גמור מותר בכל אופן. וכן צדיק שאינו גמור עם רשע שאין השעה משחקת לו. צדיק בלתי גמור עם רשע שהשעה משחקת לו - אסור בלי חילוקים. אכן אין מפורש בדבריו האם התירוץ חולקים זה על זה, וקצת משמע מלשונו (ובמיוחד מהמשפט האחרון "והתם נקט... דאפ"ה בצדיק שאינו גמור א"נ ברשע שהשעה משחקת לו לא יתגרה") שהתירוך השני והשלישי חולקים זה על זה.



מכל זה נקל לראות, כיצד - לפי בעל טורי אבן (וגרסת דק"ס בברכות) - אין הבדל בין שתי הסוגיות, והן אומרות אותו הדבר; והחילוק הראשון בין "מילי דידיה" ל"מילי דעלמא" לא נאמר אלא להשמיע את החידוש שבכל צד. למעשה, יש לאחד את שתי ההסתעפויות לאחת; וכאמור.



הערה נוספת בעניין שכל ורגש בדרשות בית ישי

בגליון ס"א הובאו מדבריו של הגר"ש פישר על שכל ורגש. אח"כ מצאתי מקור נוסף (שהתוסף במהדורת תשע"ו), ובו התייחסות נוספת ומשמעותית. בדרוש כ"ה דן הגר"ש במסירות נפשו של אהרן למען ישראל בחטא העגל, הוא מביא את דברי חז"ל (ויקרא רבה פרשה י סימן ג): "וירא אהרן מה ראה אמר אהרן אם בונין הן אותו הסרחון נתלה בהן, מוטב שיתלה הסרחון בי ולא בישראל. רבי אבא בר יודן בשם ר' אבא משל לבן מלכים שנתגאה לבו עליו ולקח את הסייף לחתך את אביו, א"ל פדגוגו אל תיגע את עצמך תן לי ואני חותך, הציץ המלך עליו, א"ל יודע אני להיכן היתה כוונתך מוטב שיתלה הסרחון בכך ולא בבני, חייך מן פלטינ דידי לית את זייע ומותר פתורי את אכיל עשרים וארבע אנונס את נסיב. כך מן פלטינ דידי לית את זייע ומן המקדש לא יצא ומותר פתורי את אכיל והנותר מן המנחה עשרים וארבעה אנונס את נסיב אלו כ"ד מתנות כהונה שניתנו לאהרן ולבניו אמר לו הקדוש ברוך הוא לאהרן אהבת צדק אהבת לצדק את בני ושנאת מלחייבן על כן משחך אלהים אלהיך אמר לו חייך שמכל שבטו של לוי לא נבחר לכהונה גדולה אלא אתה (ויקרא ח) קח את אהרן ואת בניו אתו". ומבאר שאסור היה לאהרן לעשות תשובה, כי אז היה כאילו מתנער מן החטא וחוזר ומגוללו על ישראל, לכן הטיל עליו הקב"ה מטלה של תשובת המשקל יעו"ש. כלומר הצריך כפרה, אך היחס של הקב"ה אליו כחיובי יותר משלילי^א.

א). וראה תוספות בבא קמא צ"א ב' לגבי נזיר: "ואור"ת דהא דקאמר דלא הוי חוטא היינו שמצוה גדולה מן העבירה, דמצוה לידור כדאמר (ריש סוטה) הרואה סוטה בקלקולה זייר עצמו מן היין ומכל מקום קצת יש חטא מידי דהוי אמתענה תענית חלום בשבת שקורעין גזר דינו ונפרעין ממנו תענית של שבת מאי תקנתיה ליתבי תענית לתעניתא שהמצוה גדולה מן העבירה".

ב). היחס למעשה אהרן הוא ענין רחב, מדברי הגר"ש נראה שנהג נכון, הצורך בכפרה מפורש בכתוב בדברים ט, כ"ב אהרן התאנף ה' מאד להשמידו ואתפלל גם כן אהרן בעת ההוא, כלומר מידת הדין קיימת גם בעבירה לשמה. והעושה אותה - עם כל השבח שבדבר - יכול להיענש, ועל דעת כן הוא נכנס לדבר. נציין עוד למחלוקת רש"י ותוספות סנהדרין דף ז ע"א. "אמר רבי תנחום בר חנילאי: לא נאמר מקרא זה אלא כנגד מעשה העגל, שנאמר וירא אהרן ויבן מזבח לפניו, ופרש"י: "מקרא זה - ובוצע בך. אלא כנגד מעשה העגל - שעשה אהרן פשרה בינו לבין עצמו, והורה היתר לעצמו לעשות להם את העגל". ותוס' כתבו: "כנגד מעשה העגל - אקרא דתורת אמת קאי כדכתיב בסיפיה ורבים השיב מעון שיהא להם תקנה כדמסיק". ופרש המהר"ם: "נראה דס"ל להתוס' דדוחק הוא לפרש כפירש"י דפי' דקאי אקרא דבוצע בך נאץ ה' דלא שייך הכא לשון פשרה ובציעה גם לא שייך לומר נאץ ה' דהא באמת אהרן לא נתכוון אלא לטובה וק"ל". ולדברי ארבעה מגדולי ישראל. אברבנאל פרשת חקת: אהרן חטא בעצם בענין העגל עם היותו לכוונה טובה. גור אריה ויקרא ט פסוק ב: ואהרן הביא איל לעולה, אף על גב דחטא אהרן במעשה, יש לומר, דאהרן גם כן במחשבה חטא, שהרי הסכימה מחשבתו לעשות עגל. עיין יעקב שבת קלט ע"א אות קא: דאסור לעשות עבירה לשמה... אהרן חטא בעשיית העגל אף שכוונתו היה לשמה דלא ליעבדו ליה כדעבדו בחור שיהרגו כהן ונביא. תורת משה לחת"ס ויקרא פרק ט פסוק ב: כי אהרן חטא במעשה העגל רק במעשה, אבל במחשבתו ה' לש"ש, ומסר נפשו אפי' לגיהנם למען לא יתחלל שמו ית'.

ובהמשך:

מעשה אהרון בעגל היה מעשה של מסירות נפש רוחנית עבור כלל ישראל... בחג הסוכות שכאמור הוא חגו של אהרון... נתפרסם שמחל הקב"ה על חטא העגל, אזי הוא הזמן לגילוי זה הבא על ידי ניסוך המים שמסירת נפש רוחנית כדי לזכות את הרבים משתלמת בסופה.

ומוסיף בהערה:

וזהו הענין דפורים בגימטריא אהרן הכהן שכן אסתר וכן מרדכי עשו עברה לשמה שהיא מסירות נפש רוחנית. כדכתיב כאשר אבדתי, ויעבור מרדכי שהעביר יום ראשון של פסח בתענית⁷ (עיין מגילה ט"ו א') והנה ענין זה של מס"נ רוחנית הוא בבחינת עברה לשמה⁸ שמצד ההלכה אין לעשותה אלא היא נעשית ע"י התגברות הרגש על השכל, והרי כבר נתבאר לעיל בסימן כ"ד דלעומת משה שהוא בחינת תפילין של ראש וחכמת התורה, אהרון הוא בחינת תש"י שכנגד רגשת הלב. ועל דרך זה הארכנו בדרוש לפורים דלעומת ג' הרגלים שהם בחינת הכרה שכלית, פורים הוא בחינת נסכים שהוא בחינת הרגש... ונמצאו הדברים תואמים להפליא.

ענין עבירה לשמה הוזכר בחז"ל על מקרים מסוימים, ויש שכינו כך גם מקרים שחז"ל לא קראו להם כך, אבל עניינם דומה, כמו שנראה בדברי הגר"ש כאן. מושג זה שמקורו בנויר כג, ב מעורר שאלה יסודית, אם הדבר אסור כיצד יש לו מקום בתורה? וקולמוסים רבים נשברו בזה. הדרך הפשוטה בביאור העניין היא ע"פ המושג הוראת שעה או מגדר מילתא. אמנם יש מקורות

ג. השם משמואל (ויקרא פרשת צו שנה תרעב) קישר גם הוא את אהרון לסוכות מתוך עניין זה: "וע"כ ענני הכבוד בזכות אהרן וכן סוכה דוגמת ענני הכבוד שהיא מקפת על הגוף והנשמה בהשואה אחת, והכל מטעם הנ"ל שגם גופו זכה למדרגה פנימית, ובזכותו הופיע ענין זה בצד מה לכלל ישראל. ונראה לומר שזכה לזה מחמת מסירת נפשו עבור ישראל במעשה העגל כמו שפירש"י מוטב שיתלה הסרחון ב', והנה השליך את נפשו מנגד עבור ישראל, ואפי' לאבד גם את נשמתו ועוה"ב שהיא הפנימיות, ע"כ לעומת מעשהו זה זכה שנתגבר אצלו הכח הפנימי שלו עד שהחזיר גם חיצוניותו דהיינו גופו למדרגה פנימית".

ד. כוונתו לשתי דרשות סמוכות: "... אשר לא כדת, אמר רבי אבא: שלא כדת היה, שבכל יום ויום עד עכשיו - באונס, ועכשיו - ברצון, וכאשר אבדתי אבדתי - כשם שאבדתי מבית אבא כך אובד ממך. ויעבר מרדכי אמר רב: שהעביר יום ראשון של פסח בתענית".

ה. וכ"כ החיד"א (ראש דוד ויקרא פרשת אמור): "הא למדת דאהרון הכהן עשה עבירה לשמה להצלת ישראל".

ו. בקרן אורה מסכת נויר דף כג ע"ב: "וגם אין מקום לעבירה לשמה אלא היכא דאיכא מגדר מלתא כמו יעל שעשתה זאת למחוז ראש אויב לפקח נפשות כל ישראל". ורבו בנפש החיים (שער א פרק כא-כב) הסביר שקודם מתן תורה היה לזה מקום גם בלי הוראת שעה: "וזה היתה גם כל ענין עבודתם של האבות וכל הצדיקים הראשונים. שקיימו את התורה קודם נתינתה. כמו שדרוש"ל ע"פ מן הבהמה הטהורה ג' ואמרו מכאן שלמד נח תורה. ואמרו (יומא כ"ח ב') קיים א"א את כל התורה (וכ"א בב"ר פצ"ב ובבבב"ר רבה פי"ד. ובתנחומא בהר ובמדרש תהלים מזמור א'). לא שהיו מצווים ועושים כך מצד הדין. דא"כ לא היו מעמידים ח"ו על דעתם והשגתם אף שהשיגו שלפי ענין שרש נשמתם ההכרח להם לעבור ולשנות אף מקצת מאחת מכל מצות ה'. ולא היה יעקב אע"ה נושא ב' אחיות ולא היה עמרם נושא דודתו ח"ו. רק מצד השגתם בטהר שכלם התקונים הנוראים הנעשים בכל מצוה בהעולמות וכחות העליונים ותחתונים. והפגמים הגדולים והחורבן והריסה ח"ו שיגרמו בהם אם לא יקיימו... לכן כשהשיג יעקב אבינו ע"ה שלפי שורש נשמתו יגרסו תקונים גדולים בכחות ועולמות העליונים אם ישא השתי אחיות אלו רחל ולאה. והמה יבנו שתיהן את בית ישראל. יגע כמה

בחסידות שנשמע מהם מעט אחרת'. אמנם הגר"ש לא מתעסק בנקודה זו, ומאיר נקודה אחרת החשובה בעיניו. הדגשת השורש בנפש ממנו נובע הצד החיובי שבזה. צד זה של רגשות קודש הבוערים בנושאים ודוחפים אותו לעשיית דבר מסויים, אינו דבר מקרי או צדדי, באותו אדם גדול (שכן הנחת יסוד בעניין זה, שמדובר כאן כל גדולי עולם) אלא דבר המאפיין אותו, עד כדי חיבור בינו לדמויות או מועד שהקשור לעניין זה. דומני שמנקודה זו ניתן להבין יותר עד כמה צד זה של רגש תופס מקום משמעותי בתורה לפי הגר"ש, המשלים יחד עם השכל", ובאיון המתבקש בין שניהם את השלמות הנרצית.



גיעות ועבודות להשיגם שינשאו לו. וכן הענין בעמרם שנשא יוכבד דודתו שיצאו ממנה משה אהרן ומרים:

וזה ג"כ א' מהטעמים. שלא ניתנה התורה לנח והאבות הקדושים. שאם היתה ניתנת להם לא היה יעקב רשאי לישא ב' אחיות. ולא עמרם דודתו. אף אם היו משיגים שכן ראוי להם לפי שרש נשמתם. ובאמת זה היה כל בניית בית ישראל עם סגולה. ותיקון כל העולמות עליונים ותחתונים. כענין מאמרם ז"ל וא"ת קין נשא אחותו. עולם חסד יבנה... אבל: "ומשבא משה והורידה לארץ. לא בשמים היא. ולכל יתחכם האדם הגדול שהשגתו מרובה. לומר אנכי הוראה סוד וטעמי המצות בכחות ועולמות העליונים שראוי לי לפי שורש נשמתי או למי ומי לפי שורשו לעבור ח"ו על איזה מצוה. או לדחות שום פרט מפרטי המעשה לעשותה במגרעת אף דקדוק אחד מד"ס או לשנות זמנה ח"ו... אלא א"כ יש כאן הוראת שעה: "ועדיין כשהיתה נבואה בישראל. היה נביא רשאי לחדש דבר להוראת שעה לבד. ואף גם לעבור על אחת ממצות ה'. כגון אליהו בהר הכרמל וכיוצא. אמנם זה עצמו הוא מאשר נצטוינו בתורת משה אליו תשמעון (דברים י"ח) שהוא ציווי ואזהרה לשמוע אל דברי הנביא גם כשיתנבא בשמו יתברך לעבור על איזה מצוה בשעה הצריכה לכך כמו שדרז"ל לבד מעכ"מ". ומעת שבעונינו פסקה נבואה מישראל אף אם יתאספו כל חכמי ישראל אשר נמסר להם מעשה בראשית ומעשה מרכבה. ויעמיקו השגתם וטוהר שכלם לשנות אף איזה פרט מאיזה מצוה. או להקדים ולאחר זמנה ח"ו לא נאבה ולא נשמע אליהם ואף בב"ק אמרו (ב"מ נ"ט ב') לא בשמים היא". ובכתר ראש קל"ב הסביר את מעשה יעל: "... נמצא בכתבי האר"י ז"ל שהיתה גלגול, ועוד שכוונתה היה להציל את כלל ישראל, וחלילה לדמות לזה שאר דברים כפי סברותינו". כלומר, גם שם אפשר לבאר שזו הוראת שעה. וראה שו"ת משפט כהן סימן קמג: "מיהו הדבר מצד עצמו מסתבר, דאין לך הוראת שעה כ"כ נחוצה ראוי' להורות לעבור ע"ד תורה כמו הצלת כלל ישראל".

ז. מי השילוח פרשת חוקת: "ויסעו בני ישראל ויחנו באבות. אבות הם כללי התורה והמצוות מלשון אב בחכמה. והנה איתא בגמרא ברכות נ"ד ע"ג לעשות לה' הפרו תורתך ר' נתן אומר הפרו תורתך משום עת לעשות לה'. הענין בזה היא כך, שדברי הת"ק הם שבשעה שמבורר לאדם על דבר שעתה הוא עת לעשות לה' כמו אליהו בהר הכרמל, או מהצורך להפר כללי ד"ת ורק להתנהג עפ"י בינה שהש"י מבין לאדם, ור' נתן אומר בשעה שאין הבינה מפורשת לנוכח אדם שאז מחייב האדם להתנהג את עצמו עפ"י כללי ד"ת ומצוות מבלי לצאת מגדר ההלכה, ור"נ אומר באם שלב האדם נמשך אחרי רצון הש"י ומסלק ממנו כל נגיעותיו, ואח"כ יומין לו הש"י מעשה שידמה לו שח"ו הסיר מגדר כללי ד"ת, וע"ז אמר ר"נ כי לאדם שלבו נמשך אחר רצון ה' וגם שהסיר ממנו כל נגיעה, בטח לא יאונה לו עון ח"ו, ובטח ידע כי הוא אז עת לעשות לה'... היינו שבררו א"ע משני לאוין האלו היינו לא תרצח ולא תנאף, כי אלו השנים הם יסוד ושורש כל התורה, ולכן העצה לאדם כשיאונה לו דבר שיתראה לו שהוא נגד ד"ת יברר א"ע בשני לאוין האלו". אך לדבריו זה בגדר עת לעשות שהוא כעין הוראת שעה, משא"כ בר' צדוק לא מוזכר דבר זה. אגרא דכלה בראשית פרשת נח: "ויש לפרש עוד למה לא נזכר הנס בתורה מפורש, דהנה הפרשת דרכים הביא בשם מהרמ"ט חקירה אחת וזה תוארה, מי התיר לאברהם למסור עצמו לכבשן האש הלא בן נח אינו מצווה על קידוש השם (סנהדרין עד ב) ואסור לו למסור עצמו למיתה ודמו למסור מידו יבוקש, כי הנה הגם שקיים אברהם כל התורה כולה מעצמו (יומא כח ב), זה דוקא לחומרא, אבל מי התיר לו לקולא למסור נפשו וחיותו עבור קדושת שמו... על כן אהוביי ידידי קחו אמרי כי נעמו ויאירו עיניכם, התורה השלימה הזאת המצויה בידינו הוא דבר השווה לכל נפש ונפש מישראל, שהמצוות שמבוארין בקום ועשה מחייב האדם לעשות, ומה שמבואר בה שלא לעשות יזהר האדם מעשות, אך אמרו רז"ל גדולה עבירה לשמה ממצוה וכו', ויעל אשת חבר הקני תוכיח (נזיר כג ב), והדבר הזה אי אפשר שיתבאר בתורה, כי הוא לפי המקום והזמן וכפי אהבת הנפש לרצון הש"י, אשר בעבור אהבתו את הש"י תסכים הנפש כמעט שתירד בגיהנם ויהיה איך שיהיה תמסור עצמה כמעט לדיראון

הסתייה מההלכה ענין שכלי או רגשי?

כדאי להוסיף עוד הבהרה. הוזכר במאמר הקודם ענין שאול המלך, עליו כתב הגר"ש: "פעמים שאדם משליט שכלו על הלב ונמצא מפסיד, שכן מצאנו בשאול המלך שהשליט שכלו על לבו והדבר רמוז בקרא (ש"א י, כ"ג) ויגבה מכל העם משכמו ומעלה ודו"ק ונכשל. כתוב (ש"א י"ג י"א) ויאמר שאול כי ראיתי כי נפץ העם מעלי ואתה לא באת למועד הימים וגו' ופני ה' לא חליתי ואתאפק ואעלה העולה. ופירש"י ואתאפק נתחזקתי על רצוני שהיה לבי אומר להמתין לך, ועל כרחי העמדתי את לבי ואעלה העולה עכ"ל, וכתב ויאמר שמואל אל שאול נסכלת וגו' ועתה ממלכתך לא תקום וגו' ש"מ שיש שהשכל צריך להתייעץ עם הלב". במקום אחר (סימן ל"ב עמודים רנט-רס) מורחב ענין זה ומתבאר שם שיש שתי כתות הסוטות מגדרי ההלכה. אחת, היא עמי הארץ הרואים את המצוות כסגולות, והשנייה, הם החכמים בעיניהם, אותם גינה הכוזרי (א, צ"ח) באומרו שאין האדם מגיע אל הענין האלוקי אלא במעשים שציוו האלוקים "ואין בעבודת הא-ל סברא... ולא התחכמות". "והנה שאול התחכם ודרש ק"ו... ומה נפש אחת... וכן בחטאו הראשון... נתחזקתי על רצוני שהיה לבי אומר..." כמוזכר לעיל. כותב הגר"ש: "זהו מה שאמר לו שמואל בתוכחתו, הנה שמוע מזבח טוב... הסטיה מגדרי ההלכה שבאה מחמת התחכמות

עולם אך יתקדש שמו הגדול, פוק נא חזי ויהי דוד בא עד הראש וכו' (ש"ב טו לב), שאמרו רז"ל שביקש לעבוד עבודה זרה כדי שלא יתרעם העולם על הש"י (סנהדרין קז א). והנה הש"י ויתעלה הבוחן לבות וכליות, והוא מחדש בכל יום מעשה בראשית, הגם שהדבר הזה שלא תורה ואין לו מקום מנוח בגביה מרומים, הש"י ויתעלה מחדש מעניינים כאלו מעשה בראשית ומתקדש שמו הגדול בזה ביתר שאת, בין והתבונן ידיד הנעים אמרי אלה, וכבר שמענו מאוהבי הש"י בדורנו אשר אמרו אלו היינו יודעים בטוב ששכר המצוות הם גיהנם, ושכר העבירות הוא גן עדן, אף על פי כן יותר יונעם לנפשנו לקיים המצוות שציונו הבורא ית'. והנה כאשר זכינו לזה יראה לנו כי כמקרה הזה קרה לאבינו אברהם, הגם שידע בטוב שהוא עושה עבירה בזה שמוסר עצמו ועונש העבירה הוא גיהנם, אף על פי כן כדי שיתקדש שמו הגדול מסר חיותו בעולם הזה ובעולם הבא עבור קדושת שמו ועשה עבירה לשמה, והנה היות הדבר הזה שלא תורה כי הוא עבירה, אי אפשר שיתפרש בתורה כי היא רק עבירה לשמה דרך אמת לעבודתו יתברך, ואי אפשר להתפרש ולדמות מלתא למלתא, רק הוא דרך אמת נקודה הפנימית שכלב". ר' צדוק הכהן מלובלין (תקנת השבין עמוד יח): "זוה מדת אברהם אבינו ע"ה שקיים כל התורה כולה עד שלא ניתנה כמו שאמרו ביומא (כ"ח ב)... ועל כן נאמר (ישעיה מ"א, ח') אברהם אוהבי כי מרוב האהבה כל עסקו היה לחקור ולדרוש איזה דבר יהיה לרצון לפניו יתברך ויעשנה ואיזה דבר שנוא ולא יעשה עד שעמד על כל התורה כולה... ומצד האהבה יכול להכניס עצמו לענין כזה על דרך עבירה לשמה דיעל, ולא מצינו בפירוש בתורה שדבר זה מותר רק מהתם הוא דילפינן. והיא מרוב חשקה ואהבתה להצלת ישראל ולבער צורר ואויב ה' כמוהו מהעולם לא הביטה על העבירה ועל הזוהמא שהטיל כמו שאמרו (נזיר כ"ג ב) שדבר זה רעה הוא אצלה, מכל מקום הפקירה גם נפשה בשביל דבר זה שחשבה אפילו אין שום היתר לדבר זה והיא תיענש על זה מכל מקום מוטב תאבד היא ויאבד צורר ה' מהעולם, ועל דרך זה עשתה אסתר במה שאמרה וכאשר אבדתי אבדתי (אסתר ד', ט"ז) היינו גם על אבדת הנפש חס ושלום על ידי מה שעשתה עבירה ברצון להצלת ישראל, וכן מה שאמר שמשון תמות נפשי עם פלשתים (שופטים ט"ז, ל') לשון תמות נפשי אינו מורה מיתת עולם הזה לבד שזהו מיתת גוף לבד והנפש תשוב אל האלקים ומיתת נפש היינו בעולם הבא וכמו שכתבתי במקום אחר על פסוק תמות נפשי". אך כאן כתוב "שחשבה אפילו אין שום היתר לדבר זה והיא תיענש על זה מכל מקום מוטב תאבד היא ויאבד צורר ה' מהעולם" [יושב לב שמחד הוא אומר: "ולא מצינו בפירוש בתורה שדבר זה מותר, רק מהתם הוא דילפינן", ומאידך: "מכל מקום הפקירה גם נפשה בשביל דבר זה שחשבה אפילו אין שום היתר לדבר זה והיא תיענש על זה מכל מקום מוטב תאבד היא ויאבד צורר ה' מהעולם". כלומר, היא עשתה זאת לכאורה למרות שלא ידעה שזה מותר, אבל אחריה יש בזה היתר].

ח. וראו עוד (סימן מ"ז עמוד שס"ו): "זה חלקו של המוח, שהוא המלך העוצר בעד התרגשות הלב, שסערת רגשות ללא הכוונה, נזק בל ישוער עלול לצאת ממנה...".

והמראה של הגברת השכל על הלב אינה מגונה מהסטיה... של הרואים במעשה המצוות... קסם וקמיע".

מכאן עולה שההקשבה לדבר ה' זו הלכה שייכת לעולם הרגש, ואילו טעויות שאול היו בהתחכמות. נראה שאין זה סותר את הנכתב לעיל שעברה לשמה היא הליכה אחרי הרגש, לעומת קיום ההלכה כפשוטה שהיא שכל. שכן בדרך כלל הקשבה לרצון ה' שבתורה הוא דבר התואם שכל ורגש, אך לעיתים יש התגברות של צד אחד הגורם לנטייה מההלכה. לעיתים זו התחכמות יתירה ולעיתים זו נטייה רגשית מתוך התעוררות חזקה למען מטרה כללית וחשובה (שכאמור, שייכת רק באותם גדולים עליהם נאמר שזו עברה לשמה). והמשותף לשני המקרים הוא הפרת האיזון שיש במצוות כמאמרן^ט.



ט. וראה עוד בסימן ל"ח עמוד שו: "רצון התורה שיהא אדם מישראל מתאפק מהשתוקקתו לעבודת השי"ת ולכלכל מעשיו על פי גדרי ההלכה". ויעוי"ש בהערה הארוכה.

הרב אפרים כחלון

מחבר שו"ת אך טוב לישראל

מסע היסטורי בעקבות 'חגיגות הבת מצוה'

נאום הרב עטלינגר בחגיגת בת מצוה * בת מצוה וקונפירמציה * מצב היהודים בדנמרק לפני כמאה שנים * הרעיון של גיגר * צמיחת התופעה בקבילות אשכנז * מחאת הציונים * תשובת הציץ אליעזר וליקוט דברי האוסרים * בת מצוה בקהילות ספרד * מכתב הרב יצחק ניסים * דעת הרב יוסף משיאש – גיור המנהג * סיום דרשת הרב עטלינגר

נושא חגיגת הבת מצוה נידון כבר מעל מאה שנים בספרי הפוסקים. בארצות אשכנז, ערש ההשכלה והרפורמה, פוסקים רבים יצאו ללחום בחרב ובחנית נגד תופעה זו, שנראית הייתה שמגיעה מהרפורמים (עיין בשו"ת ציץ אליעזר חלק יח סימן לג שליקט דברי הפוסקים האוסרים בזה).



במהדורה החדשה של שו"ת בנין ציון לרבי יעקב עטלינגר זצ"ל (מהדורת י. הורוויץ ירושלים תשמ"ט חלק ב סימן קז), רבה של אלטונה ומחבר ספר ערוך לנר, מופיעה ההקדמה הבאה:
נאום לרגל בחינה פומבית בלימודי קודש לבנות בבית הכנסת הגדול של הקהילה האשכנזית באלטונה י' בכסלו תרכ"ז (דצמבר 1866) על ידי הרב הראשי הרב יעקב אהרן עטלינגר.

בחלקו הראשון של הנאום אומר הרב עטלינגר: מכובדי, הפעולה שלשמה נאספנו כאן היא עניין חדש בקהילתנו ועל כן הריני מרשה לעצמי להסביר את המטרה על ידי הקדמה קצרה:

הצורה החיצונית היא זו של 'קונפירמציה' (אשרור או אישוש היא טקס פולחן נוצרי המקובל במרבית הכנסיות הנוצריות, ונחשב לאחד מטקסי הקבלה לנצרות ביחד עם הטבילה) שנהוגה אצל מאמינים בדת אחרת, אבל במהותה היסודית היא רחוקה ממנו מאד. שם המטרה היא שהילדים יקבלו את דתם על עצמם כחובה, אבל בישראל אין בזה צורך כלל. דתנו קשורה מאד במהלך החיים, ורק המוות יפריד בין האדם ליהדותו, בישראל אין כל צורך בטקס חגיגי – דתי כדי לקבל התחייבות להאמין, כי לרגל לידתו מוטלת עליו כל המצות שבתורה, ובשום אופן לא יכול להנתק מהן.

הפעולה שאנו מבצעים אותה כאן אינה כעין פולחן, כי אם רק בחינה בלימודי קודש ובעצם אין מקומה בבית הכנסת כי אם בבית הספר, אבל החוק דורש במיוחד לבצע אותה בבית הכנסת, בכל זאת יש לה גם צד של מצוה מהתורה: קידוש ה' הנחשב אצלנו כאחת ממצותינו החשובות ביותר. מאז תקופות עתיקות ועד ימנו אנו, לא חדלו אויבי היהודים להציג את התורה כדבר נואל חס ושלום מחוסר מוסר ומחוסר אהבה כלפי מאמינים בדת אחרת. לכן רצויה לנו מאד ההזדמנות המאפשרת לנו באסיפה גדולה, להראות שניאוף זה בשקר יסודי, ולהראות את המוסר הנשגב את תורת המוסר ויסודות אהבת האדם הטהורה הנכללים בתוך לימוד התורה,

וכבר בשחר נערותם של בנינו ובנותינו לומדים הם את היסודות הללו. כאשר אנו מכריזים זאת בפומבי, הרי זה קידוש ה' ועליכן לקדש עתה שם שמים ברבים.



מן הדברים עולה בבירור, שטקס זה הוא טקס חדש שנכפה על הקהילה על ידי הרשויות שראו בו יישום יהודי Confirmation – אישוש, בו חייבים היו כל נער ונערה מתבגרים בדנמרק. ר"י עטלינגר, כמו קהלו, ידעו היטב על הדמיון לטקס הנוצרי, ועל כן באה מיד בראשית הדרשה פסקה שמטרתה לפרום את הזיקה בין השניים. לטעמו, אין המסורת ההלכתית והמחשבה היהודית מסוגלות להכיל טקס שדומה לטקס האישוש. המצוות מוטלות על יהודי מרגע לידתו כיהודי ואין הוא בן חורין להיפטר מהן, ומכאן שלא נדרש כל אישוש ואישור לקבלת עול מצוות. קביעה עקרונית זו אפשרה לר"י עטלינגר להמשיך ולטעון, שהטקס אינו בעל מאפיינים פולחניים אלא לימודיים ומיקומו בבית הכנסת נובע מאילוצי המחוקק בלבד. אולם ר"י עטלינגר לא הסתפק בכך. בהמשך חלק זה של הדרשה הוא פנה למהלך חדש שבבסיסו עמד הרעיון שקיומו של הטקס הוא "צד של מצוה מהתורה: קידוש ה' הנחשב אצלנו כאחת ממצוותינו החשובות ביותר".

כבר בשנת תקע"ד (1814) נחקק בדנמרק חוק שוויון זכויות וחובות ובו נכללה הדרישה לאישוש הדת לכל אזרח ללא הבדל מין ודת. באותה שנה יצא לאור בקופנהגן בשפה הדנית ספרון האמור להכשיר את הנער והנערה היהודים הלומדים לקראת טקס האישוש. ספר זה זכה לאישור השלטונות, ובתחילתו אף מתנוססת חותמת כשרות מלכותית. חוקי השוויון הדניים התקבלו במחוז שלזוויג-הולשטיין בשנת תרי"ד (1854) אך הם לא הופעלו באופן מיד, וניתנה רשות להמשך הניהול העצמי של היהודים לפרק זמן נוסף. עם השתלטותה של פרוסיה על מחוז זה בתרכ"ד (1864) החל תהליך מואץ של החלת חוקי השוויון. שינוי זה הוא שהביא לכך שרק לקראת המחצית השנייה של שנות השישים החל ר"י עטלינגר בביצוע הטקס. ראוי לציין בהקשר זה שכבר שלוש שנים קודם לכן, בשנת תרכ"ג (1863) הופסקה פעילותו של בית הדין באלטונה על ידי פרידריך השביעי מלך דנמרק, וגם זאת מתוך אותה מגמה שוויונית (מתוך מאמר של החוקר אברהם ריינר בחוברת נטועים חלק י עמוד 55 והלאה).



בספר מעדני יוסף להרב יוסף היילפרין זצ"ל ממנשאסטר (עמוד 36) כתב, חדשים מקרוב באו מנהג חדש לחוג חגיגת בת מצוה כמו שעושים בבר מצוה, ואומרים שיסודתו בהררי קודש. אכן זה אינו, ומצאתי בספר היובל לשנת השלשים של אגודת ישראל שיצא לאור בלונדון שנת תש"ג שכותב שם הרב דוד אקס ממנשסטר ואחר כך היה אב"ד בטורנטו אודות הסכנה של הרפורמים, ומצטט שם קטע אחד ממכתב שכתב המלומד גייגר שם רשעים ירקב שהיה אחד המנהיגים וראשי המדברים של הרפורמים שכתב בין היתר: "אשתדל להנהיג בבתי כנסיות חג הכנסת הבנות הנולדות דומה לאלה החגים של הכנסת הבנים לבריתם, ובאופן זה אולי אצליח לבטל

את המילה מישראל כאשר כבר עלתה בידי לבטל את השטות של חגיגת ברי-מצוה על ידי שהנהגתי בבתי כנסיות חגיגות הבנות שהגיעו לבגרותן" עפרא לפומיה.



ובאמת ראשית צמיחת תופעה זו, היתה עם 'רב הנאורים' בלבוב, ד"ר יחזקאל קארו^א בנו של הרב יוסף חיים קארו מוולוצ'וק, מחבר תולדות יהודי הקהילה ההיא, ובשנת תרס"ב 1902 ראה לעשות מנהג חדש בהיכל התפילה שלו חגיגה של בת מצוה. הציונים, שהרב ההוא היה מגדולי יריביהם ורודפיהם, לא הניחו כל שעת הכושר להיפרע ממנו, והיו מכוונים כנגדו מאמרי ביקורת רשימות לעג, הערות עוקצניות, והוסיפו על מעשיהם גם הפגנת מחאה לפני היכל הנאורים בשעת החגיגה ההיא.

אמנם ודאי היה בהפגנת הציונים משום מחאה על חיקוי דרך הגויים, אבל אילו בדקו הללו בעצמם בתפיסתם הלאומית מושגיה וניסוחיה, היו רואים כי גם בה לא מעט מן החיקוי. אך עיקר כוונתם הייתה לתפוס שתי ארנבות בבת אחת – לפרסם גנותו של היריב השנוא עליהם, ולהתחבב על החרדים, שהיו כמובן מתנגדי הרב הנאור, דרכו ותיקונו, אך היו גם מתנגדי הציונים. וספק גדול אם היה בליבם של הציונים המפגינים כוונתם לשם שמים.

לאחר מחאה ציונית זו, פרסם ד"ר מרדכי אהרנפרייז שהיה במשך חייו רב בדיאקובאר ובסופיה ובשטוקלהם, מאמר שנכתב בידי שלמה שילר שהרגיע את ההתנגדות לטקס בת המצוה ובלבד שלא ישא אופי גויי של תופעות לווי השאולות מדרכי הגויים ומטקסיהם (ספר דת ישראל ומדינת ישראל עמודים 136-137).



המעין בספרי הפוסקים האשכנזים, יראה שרובם ככולם, נקטו קו אחיד לאסור לחגוג 'בת מצוה' מהחשש להדמות לרפורמים, ולמשכילים. להמחיש את הדברים נביא כאן את תשובת הרב אליעזר וולדינברג זצ"ל בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יח סימן לג) שנכתבה כהערה על הספר 'מתנה לבר מצוה' לרב הגאון רבי אהרן זכאי שליט"א, שהביא רק את דברי הפוסקים התומכים ומתירים לחגוג את חגיגת הבת מצוה, ולא הזכיר בחיבורו את הפוסקים האוסרים לחגוג, וכשביקש מהגאון ציץ אליעזר את הסכמתו, ראה הרב וולדינברג זצ"ל להעיר את ליבו על זה.

וזה תוכן התשובה בשלמותה:

ב"ה.

כ"א מנ"א תשמ"ח לפ"ק

ירושלים עיה"ק ת"ו.

א). 1844-1915 אחיו של היסטוריון פרופסור ד"ר יעקב קארו, היה משנת 1891 מטיף בלבוב, כתב מונוגרפיה על תולדות יהודי לבוב בימי פולין העצמאית - רבעון העבר חלק ח עמוד 74, היה 'רב' משכיל, והגיע לרבנותו בתקופה שעדיין שלטו החסידים בקהילות, כאשר נפטר כבן שמונים, צוה שלא יקברוהו במשך שלשה ימים, כדי להוכיח אם אין זו תרדמה ליטארגית בלבד. דומה שיחזקאל קארו נשאר בלודו' פחות משנה - ספר קהילת לודו' עמוד 202.

לכבוד הרה"ג היקר חריף ובקיא גברא דמרא סייעא וכו' מוהר"ר אהרן זכאי שליט"א. ראש ישיבת "אור יום טוב" בפעיה"ק ת"ו. יקבל בזה כמבוקשו הסכמתי על ספרו החדש שמדפיס ועולה על מזבח הדפוס ובשם "מתנה לבר מצוה יכנהו". לחיבת הקודש אכתוב לו בזה מספר הערות.

לסימן ב' סעיף י"ג וסי' ד' סעיף ו' אודות עריכת חגיגת בת מצוה וסעודה וכו'. כבודו הביא רק דיעות מחייבים, ולא יתכן שבספר חשוב ופופולרי כזה לא יוזכר גם הצד השני של המטבע, דיעות השוללים, מערכה מול מערכה.

הנה בספר זקן אהרן (אבד"ק פינסק - קארלין, הנודע בעולם ההלכה בספריו החשובים), ח"א סימן ז' יוצא במלחמת תנופה נגד עשיית חגיגה פומבית לבת - מצוה, ובחרב פיפיות בידו ולשון חדה מלוטשת הוא מתאר חומר האיסור וגודל המכשלה שיש בזה באשר שבלתי נמנע שלא יכשלו עיי"כ באביזריהו דגילוי עריות מכמה פנים, וכי היה ראוי לאסור זה אפילו אם היה זה מדברים המותרים מעצמן, או אפילו דבר מצוה, מכיון שזה נעשה מעתה חק ומנהג שאר האומות ואחריהם הרפורמים ורשעי פושעי ישראל, על אחת כמה שזה גובל בעבירה על כמה איסורים, וישנו בדבר הזה גם תיקון דבר חדש אשר לא שמענו שמעה בלתי היום, וכן לא יעשה לשנות ממנהגי אבותינו אפילו בדבר שאין נדנוד איסור, כ"ש בדבר הזה אשר איסורו חמור מאד, אביזרא דע"ז משום "ובחקותיהם לא תלכו", וגם אבזרא דעריות וכו', יעו"ש ביתר אריכות ובדבריו הבוטים כמדקרות חרב להעובר על זה.

את התשובה הזאת השיב הבעל זקן אהרן עוד בשנת תרפ"ז כדמצוין שם התאריך בראש התשובה, ונכתבה לו עד הרבנים דק"ק לונדון הבירה.

ובשו"ת קול מבשר (הגאב"ד דק' טשרנאוויץ והגליל, ועוד) בח"ב סימן מ"ד השיב לשואלו שרצה להנהיג בכזאת בתוקף תפקידו, שאין כל מקום לזה לעריכת תכנית בת מצוה, ושאין גם מקום בהלכה שהאב יברך עליה ברוך שפטרני, ויעץ לו שאפשר לציין את המאורע הזה בתור יום שמחה וגילה בחוג של קרובים בביתו ובבית הספר לבנות שבו היא לומדת ותוכל המורה דשם להרצות הרצאה מענייני דיומא להבהיר חובת בת ישראל שהגיעה לגיל המצוות, זוהי תמצית תשובתו יעו"ש.

ואל השלישי אני בא, לספר שו"ת דברי ישראל להגה"צ הראב"ד מבדאפעסט ז"ל בח"ב בילקו"ת סימן ז', שיוצא במלחמת חרמה נגד עריכת חגיגת בת מצוה ועשיית סעודה וברכת ברוך שפטרני, הן במעודנים, וגם לרבות לא בבית, וקידודין די נור פולטין מפיו הק' נגד הרוצים לפרוץ זה ולהנהיג דבר כזה שלא שערום אבותינו, ואין נפ"מ בין אם כוונתם לשם שמים או שלא לשם שמים, ואורייתא קא מרתחא ביה לאין שיעור וערוך. כדיעו"ש.

גם לרבות בשו"ת אגרות משה (להגר"מ פיינשטיין ז"ל) חאו"ח סימן ק"ד מורה ובא כי הצרמוניה של בת מצוה הוא ודאי רק דברי רשות והבל בעלמא, ולכן הוא כותב דאין שום מקום להתיר לעשות זה בביהכ"נ, וכ"ש בזה שהמקור בא מהרפורמים והקונסרבטיבים, ורק אם רצה האב

לעשות איזה שמחה בביתו רשאי, אבל אין זה שום ענין וסמך להחשיב זה דבר מצוה וסעודת מצוה. ומסיים וכותב כי אף בבית היה יותר טוב למנוע ע"ש.

והאמת אגיד כי גם לענ"ד נראה כמסקנת הגדולים עליונים למעלה לאסור איסור הן במועדן והן בפומבי בבית, בגלל שבחגיגה פומבית לבת, לא ימלט מלהכשל באביזרייהו דאביזרייהו דג"ע מכמה פנים, ודי לחכימא, ועל אחת כמה שמאן דכר שמיה לבוא ולומר שיהא בזה מצוה, או שתקרא סעודת מצוה. ונער הייתי וגם זקנתי ולא ראיתי בין מחנה החרדים לדבר ה' שינהגו, או שיעלו על שפתי קדשם רעיון כזה, לערוך חגיגת בת מצוה, דידעו והבינו דעכ"פ מידי הרהור לא יצאו ממעמד כזה יהא אשר יהא.

וברצוני להדגיש כי גם הגה"ח הבן איש חי ש"א פ' ראה סימן י"ז איננו כותב כאילו שמהראוי להנהיג לעשות לה סעודה, ואדרבא כותב בדבריו שלא נהגו לעשות לה סעודה, וזהו בבחינה של פוק חזי מאי עמא דבר, וקרוב לודאי שהוא זה בגלל גדירת גדר שלא יבואו להכשל באביזרייהו דגילוי עריות. והוא הקדוש לא מציץ אפילו ברמז לשנות זה ולהנהיג כן לעשות סעודה, אלא כותב שעם כל זה (אעפ"י שהמנהג שלא לעשות סעודה) תהיה הבת שמחה אותו היום, ותלבוש בגדי שבת ואם יש לאל ידה תלבש בגד חדש ותברך שהחיינו ותכוון על כנסתה בעול מצוות כיעויין שם. וזה בודאי רצוי ומקובל באין כל עוררין על כך. עד כאן דברי הרב ציץ אליעזר.



עוד מצאנו לאחד מגדולי הפוסקים האשכנזים, הרב אברהם חיים נאה זצ"ל, שגם הולך בדרך זו שלא לנהוג בחגיגת בת מצוה, וכמבוארת דעתו בספרו קצות השלחן (חלק ט סימן קמז עמוד ב בהערה), שכתב שהחיקוי הזה לבר מצוה יש בו ריח של שיווי זכויות לנשים, והוא מנהג לא יפה. ושמעתי שהמנהג הזה צמח על רקע מנות המגדנות והסוכריות שהממשלה נותנת לחגיגות, ומרצונם שלא לוותר על המנות נתפשט המנהג לחגיגות בת מצוה, ואילו משום הא אפשר לקיים שתיהן, לקבל המנות ולסדר חגיגה בתוך כותלי בית הספר שהאמא והקרובות יחלקו שמה המגדנות ויבלו שם באוירה של שמחה.



ומובא שהחזון איש אמר לרב שמרייהו גריינמן זצ"ל שיש טעם כמזכיר מדוע אין עושים סעודות בת מצוה, ופלא שעמדו על כך האשכנזים שלא עושים סעודה זו (מעשה איש תולדות החזון איש חלק ג עמוד קסט).



מעניין לציין שבקהילות ספרד, שבהן ההשכלה הארורה פחות נעצה את טלפיה הטמאים, לא חששו מלנהוג בחגיגת בת מצוה, ואפילו עודדו את זה. וכמו שכתב הרה"ג רבי אברהם מוספייא בנו של רבי חיים מוסאפייא (שהיה לפני למעלה ממאתיים שנה, אודותיו נכתב בהקדמה לספרו חיים וחסד חלק ב הוצאת מכון הכתב, בתשובה שהובאה בקובץ נועם חלק ז' עמוד ד) וז"ל: מי שעושה סעודה ביום

שנכנסה בתו בחיוב המצות, שמלאו לה שנים עשרה שנה ויום אחד, נראה שסעודת מצוה היא, כמו בנער שמלאו לו שלש עשרה שנה ויום אחד, כי מה הבדל בין זה לזה, וכן נוהגים בערי צרפת ובשאר עיירות, לעשות יום שמחה וסעודת מצוה לבן שנעשה בר מצוה, וכן לבת שנעשית בת מצוה, ומנהג נכון הוא. ונפקא מינה שאם קוראים לו ומזמינים אותו להשתתף בסעודה זו, חייב ללכת, (וכמו שפסק הרמ"א בהגה ביורה דעה סימן רסה סעיף יב לענין סעודת ברית מילה).



תשובה זו של רבי אברהם מוסאפייה זצ"ל התגלתה על ידי הראשון לציון רבי יצחק ניסים זצ"ל שנשאל אודות חגיגת בת מצוה, מהי דעת התורה והיהדות, מפי ילדה קטנה קודם להיותה בגיל בת מצוה. ומעשה שהיה כך היה:

היתה זאת נאוה גרנביץ, תלמידה בכיתה ו' של בית הספר היסודי בתל אביב המתקרבת לגיל המצוות, שבזכותה נתגלגלה הזכות הכללית, להביא לידי הכרעה בשאלה זו. משהתקרב יום הולדתה ה-12, מאד חשקה נפשה בחגיגת בת מצוה, בדומה לחגיגה שעורכים לבנים בהגיעם לשנת ה-13. המשפח לא התנגדה, עד שנודע הדבר לסבא.

הסבא שהיה שריד לדור דעה, חרד היה לשנות אפילו קוצו של יו"ד ופחד להכניס חידוש שכזה, והתנגד בכל תוקף. כל בני המשפחה ניסו לשכנע את הזקן, והוא בשלו: לאו!

ברוב יאוש החליטה נאוה הקטנה על דעת עצמה לפנות אל הרב הראשי לישראל, ולבקש פסק הלכה מפיו. אדרבה יאמר הרב הראשי את דברו, יפסוק אחת ולתמיד את ההלכה שידעו כולם כיצד לנהוג, ואל יהא הענין נתון לשיקול דעתו של כלאחד. ישבה נאוה ותלשה דף ממחברתה, כתבה מכתב נרגש אל הרב הראשי: "פונה אל כבודו ילדה" – נאוה מכיתה ו' בבית ספר תלפיות בתל אביב. "אשר בעוד שלשה שבועות היא חגיגת בת מצוה שלי, נהוג בכל הדורות לחוג לילד בר מצוה. וחשיבות מיוחדת ייחסו לבר מצוה. בעוד שלילדה לא ציינו מאורע זה כלל. כיום אני נתקלת בהתנגדות קשה מצד סבי, לעריכת חגיגה ביום הולדתי ה-12 "ותמהה אני מאד" – מדגישה בסגנונה המיוחד "שהרי ידוע כי את דמות הבית והמשפחה, מעצבת האשה פי כמה מהבעל, והרי גם ברור שחינוך הילדים זה הדור הבא, מוטל בעיקר על האשה. אם כן למה לא ציינו ולא חגגו את יום הכנסה של האשה, שהיא אם האומה לעול מצוות, ולמה העדיפו את הבן על פניה? הרי גם רבותינו לימדונו "שמע בני מוסר אביך, ואל תיטוש תורת אמן" וכיום שהאשה מעורה בכל שטחי החיים האם לא יהיה זה מן הנכון לעודד דוקא את חגיגת הבת מצוה? ואם אמנם צריך באמת לעודד את הילדה לקראת תפקידה הנעלה, מה דמות כדאי לתת לחגיגת הבת מצוה, כיצד אדוני מציע לערוך חגיגה כזאת? "ואסירת תודה אהיה לכבודו על תשובתו המהירה". ברגשי תודה ובכבוד רב חותמת נאוה על מכתבה הנרגש.



הרב הראשי ישב על מדוכה זו וענה לה במכתב אישי:

תאריך: י"ב אייר תשכ"ג

קיבלתי מכתב בו עוררת את השאלה אם יש לערוך חגיגת בת מצוה לילדה שהגיעה ל-12 שנה ויום אחד, מצאתי כמה דברי טעם במכתבך. הסיבה לילד עורכים מתמיד בכל קהילות ישראל חגיגת בר מצוה היא, שמיום שבו נכנס לעול המצוות, נוספת לו מצווה מידית והיא מצוות הנחת תפילין. עוד אשר ילדה אמנם נכנסת לעול מצוות אולם אין עומדת בפניה מצווה מידית ומיוחדת. ואולם אין זאת אומרת שאין הבת צריכה לשמוח ביום כניסתה למצוות. אדרבה ראוי ורצוי, לערוך חגיגה לכבוד מאורע זה בחייה. את החגיגה יש לערוך בבית בחברת קרובה וידידותיה, ובהשתתפות של רב. הרב ישא דברים לרגל המאורע הזה, וידבר במעלת החוקה, לשמור את המצוות, ובשכר של מקיימה.

הבת, ראוי שתלבש בגד חדש ותברך עליו ברכת "שהחיינו". מן הנכון שתכין הרצאה קצרה על המאורע ועל ערך היום, האב יאמר: ברוך שפטרני מעונשה של זאת. בהזדמנות זאת הנני מברך אותך, שתהיה דרכך בחיים סוגה בשושנים, תהיי קשורה בעבותות עם תורת ישראל ומסורתה. ותזכי להקים בית נאמן לישראל, לשמחתך ולשמחת הורייך.

יצחק ניסים

הראשון לציון והרב הראשי לישראל

חצי שנה לאחר מכן בתשרי תשכ"ד, הרב ניסים כותב לאב שרצה שבתו תעלה לתורה לכבוד בת מצוותה, אך הרב מציע רעיונות אחרים:

טוב ויפה לעשות יום שמחה לבת מצווה כשם שעושים לבר מצווה להזמין קרובים, ידידים ומכירים ולשתפם בשמחה, באותו מעמד מברך בת מצווה ברכת שהחיינו על בגד חדש, ואם חכמה היא ראוי שתאמר דברים מעניינא דיומא, ותקרא את שירת דבורה ושני פסוקים ראשונים מתפילת חנה, ואבי הבת מצווה יאמר ברוך שפטרני מעונשה של זאת, ויברכו אותה ויאמרו לה "אחותינו את היי לאלפי רבבה", וכמובן שתלך לפני כן לבית הכנסת להתפלל, אבל לא לעלות לתורה (תשובה מכתב יד הרב ניסים - מתוך מאמר 'בת מצוה' של החוקר אברהם שטיימן מכללת הרצוג עמוד 19).



גם בארצות ספרד האחרות, כמצרים, היתה יוזמה רבנית לחגוג את טקס הבת מצוה כעידוד למשוך את הבנות הרחוקות מתורה ומצוות. הצעה שהועלתה על ידי הרב אליהו חזן, שכיח אז כרבה הראשי של אלכסנדריה, והמשיכו בדרכו הרבנים שמלכו אחריו, הרב רפאלו דל פרגולה, והרב דוד פראטו (מתוך מאמר 'בת מצוה' של החוקר אברהם שטיימן מכללת הרצוג עמוד 15-16). גם בחבל טוניסיה חגגו את טקס הבת מצוה, וישנה עדות לכך שהרב שיטרוג, רבה של טוניס, העביר דרשה לבנות מצווה בשנת תרפ"ו (1925). (ג. סלושץ, "העם היהודי היושב בתוניס" ידע עם - ב עמוד 5).



מעניין לציין את דברי הרב יוסף משאש, רבה של העיר חיפה, בשנת תשכ"ט (1969) בדרשה לכבוד בת המצווה שאמר: מנהג חגיגת בת מצווה לא ממעי יהודה יצא, רק מהנצרות העתיקה

והחדשה, ונתגלגל לעדה הרפורמית, ונשתמשו בו כל אחד למטרתו, ומהם נתדרדר לכמה משפחות מישראל רק לשם שמחה, להקהל משפחה ורעים אהובים, ואמרנו לגייר את המנהג הזה להכניסו תחת כנפי השכינה (ספר נר מצוה דרשה לבת מצוה עמוד רב). ואמנם בתשובתו שם הזכיר טקס שנער הבר מצוה או נערת הבת מצוה מניפים את היד אל על ונשבעים שמקבלים על עצמם לעזוב את תקופת הילדות והבערות, ונראה שרק על מנהג זה הזכיר שממנהג חגיגת בת מצוה יצא מהנצרות העתיקה.



במאמר זה, ליקטנו בסייעתא דשמיא את דעות הפוסקים שהלכו בדרכו של רבי אברהם מוסאפייה, שהתירו ושיבחו, וסילקו כל חשש מלחגוג בת מצוה, הדברים האמורים בכתביהם נאמרו לפני עשרות שנים ומתאימים יותר ויותר לדורנו.

במקום אחר כתבנו והוספנו הנהגות חשובות, שראוי וכדאי שילדת הבת מצוה תנהג ביום זה, כולם ערוכים ומלוקטים מדברי רבותינו, ובדרכם הלכנו. ואכמ"ל.

כמובן שעצם חגיגת הבת מצוה חייבת להיות על פי אמות המידה של הצניעות המסורה מדור לדור, באופן שלא תצא תקלה מסעודת מצוה זו, ושלא תהיה כמצוה הבאה בעבירה. עיין שו"ת מחקרי ארץ שעיו (ח"א חלק אבן העזר סימן ב).



ונסיים בקטע נוסף מתוך דרשתו הנזכרת לעיל, של הרי"א עטלינגר זצ"ל לבנות המצוה:

שוכן במרומים, לפני אלפים בשנים עירבבת במדבר סיני מים ואש והדלקת בלבבות עמך את להט התורה, אשר קרני אורה חודרות בכל עת אל תוך האפלה הרוחנית, עד שיאירו את כל יושבי תבל. תן למאמיניך את טוהר המים ואת אש האהבה אליך ואל הבריות כולם, והחדר אש לתוך לבבם כדי לעבדך בלבב שלם. יהי רצון שבניך יראו תמיד את סמל המדבר עם כל ויתוריו, כדי שלא יחפשו אושר וברכה בעושר הגשמי כי אם בצניעות. יהי רצון שהורי הבנות הללו יראו את מלוא השמחה וירונו נחת מהן עד זקנה ושיבה טובה. יהי רצון, שהפרחים הנהדרים האלה הרכים עכשיו, יצמחו לתפארת בגינתך ובכל חייהם יעלה הריח הנעים לפני כסא כבודך! אמן.



רבי משה צוריאלי

תורה שבעל פה [הגמרא] ניתנה מסיני

הגדרת המילה 'תורה'

הרמב"ם (הל' תשובה פ"ג ה"ו) פסק שהמינים והכופרים בתורה, אין להן חלק לעולם הבא. ומקורו במשנה בסנהדרין (צ' ע"א).

בהגדרת המלה הכללית "תורה" ביאר הרמב"ם (שם ה"ח): "שלשה הן הכופרים בתורה. האומר שאין התורה מעם ה' אפילו פסוק אחד, אפילו תיבה אחת, אם אמר משה אמרו מפי עצמו, הרי זה כופר בתורה. וכן הכופר בפירושה והוא תורה שבעל פה, והמכחיש מגידה כגון צדוק ובייתוס והאומר שהבורא החליף מצוה זו במצוה אחרת וכבר בטלה תורה זו אף על פי שהיא היתה מעם ה' כגון ההגרים כל אחד משלשה אלו כופר בתורה".

מקורו לכלול בכך תורה שבעל פה הוא בסנהדרין (צט, א): "ואפילו אמר כל התורה כולה מן השמים חוץ מדקדוק זה מקל וחומר זה מגזרה שוה זו, זה הוא 'כי דבר ה' בְּזוֹה'" [והמשך המקרא: "הַפֶּתַח תִּפְתָּח הַנֶּפֶשׁ הַהִיא" - במדבר טו, לא].



יחס התורה שבכתב אל התושבע"פ

אמת היא שאי אפשר להבין שום מצוה הכתובה בתורה בלי שיתלוה אליה ביאור בעל פה. דוגמא אחת מיני ספור, נצטוונו על מצות סוכה, אבל מה הן שיעוריה? ומי הפטור ממנה? וממה עורכים את הסכך? וכו'.

וכתב רש"ר הירש (על שמות כא, ב): "יחס התורה שבכתב אל התורה שבעל פה כיחס התקצירים [=הערת צוריאלי: קצרנות] של הרצאה מדעית, שנאמרה בעל פה בשלימותה. אל ההרצאה שבעל פה, לגבי צוערי המדע, ששמעו את ההרצאות שבעל פה, מספיק ודי בתקצירים שבכתב בשביל שיזכירו וירעננו לעצמם, תמיד מחדש, בכל עת ובכל שעה, את כל אותו המדע כולו. לרוב די להם במלה אחת, בתוספת סימן שאלה, סימן קריאה, קו, נקודה, מלה מודגשת וכיוצא באלה, לרענן בזיכרונם סידרה שלימה של רעיונות, הערות, הסתייגויות וכו'. לגבי אלה שלא שמעו את ההרצאות מפיו של המורה, יהיו התקצירים כאבן שאין לה הופכין. אם ישחזרו את המדע מתוך התקצירים בלבד, ישקעו בהכרח בטעויות. מלים וסימנים וכיוצא באלה, אשר משמשים לתלמידים ששמעו את ההרצאות בעל פה כציונים מאלפים לשם שינון תכני המדע ששמעו באזניהם - אינם אומרים כלום לאלה אשר לא ישבו לרגלי המורה, והרי הם מסתכלים 'כתרגולת בבני אדם'." [עכ"ל].*

(א). רש"ר הירש חזר לרעיון זה בדבריו שמות לד, כז.

כלומר כל התורה היא בצורה של קצרות, ומשה רבינו הוא שביאר אותה לתלמידיו, והם שמסרו התורה דור אחר דור, כמפורש סדר הקבלה בפרק ראשון של אבות. בעלי קבלת הדורות, דור אחר דור, ממשה רבינו ועד רב אשי [וכפי שפירט רמב"ם בדייקנות את שמותיהם של מסורת זו בתחילת הקדמתו למשנה תורה] – הם היודעים מה שהקיצורים האלו מלמדים. אבל אחרים שלא היו בין בעלי מסורת הדורות, דור אחר דור, טועים מאד בהבנת תורה שבכתב.



סמכותם של חכמי התלמוד

הרב יחיאל מיכל עפשטיין, בספרו "ערוך השולחן העתיד" (סוף סי' ס"ה) כתב: "וכלנו מחוייבים לקיים מה שיצא מפי חכמי הש"ס, שהמה במקום בית דין הגדול, וכל ישראל קבלום עליהם עד עולמי עולמים".

וכן כתב הרב אלחנן וסרמן הי"ד בספרו "קובץ שיעורים - דברי סופרים" (פרק ב פסקא ח, עמ' צו, מהד' שנת תשמ"ט): "ונראה דקיבוץ כל חכמי ישראל יש לו כח של בית דין הגדול, אפילו בזמן דליכא סמוכין...".

מדברי שני גדולי עולם הללו, משמע שסמכותם של חכמי התלמוד היא רק בדומה לבית הדין הגדול, אבל אינה זהה ממש.

אבל נראה לי לחדש שלא כן הדברים, אלא חכמי הסמיכה המשיכו למסור סמיכה דור אחר דור עד קרוב לזמן חתימה התלמוד. ומה שנאמר בתורה על הסנהדרין "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל" (דברים יז, יא) מוסב לא רק על דברי המשנה אלא גם על התלמוד.

א. הוכחה לכך אביא מדברי הרמב"ם עצמו בביאורו לפירוש המשנה (אבות א, ג, אנטיוגנוס) שם לשונו בענין הצדוקים והבייתוסים הוא כך: "ואמר כל אחד לסיעתו שהוא מאמין בתורה, וְחָלַק על הקבלה שאינה אמיתית, וזה לפטור עצמם מן המצוות המקובלות והגזירות והתקנות, אחר שלא יכלו לדחות הכל הכתוב והמקובל. ועוד שהתרחק להם הדרך לפירוש, כי לאחר ששב הפירוש בבחירתם היה יכול להקל במה שירצה ולהכביד במה שירצה כפי כוונתו אחר שאינו מאמין כלל בעיקר. ואמנם בקשו דברים המקובלים אל קצת בני אדם לבד, ומאז יצאו אלו הכתות רעות ויקראו באלו הארצות, ר"ל מצרים, "קְרָאִים"; ושמותם אצל החכמים "צדוקים וביתוסים", והם אשר התחילו להשיב על הקבלה ולפרש על הפסוקים כפי מה שִׁיָּרְאָה להם מבלי שישמעו לחכם כלל, הפך אָמְרוּ יתברך "על פי התורה אשר יורוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה, לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל" (דברים יז, יא). [עכ"ל].

והרי מדובר על החולקים על תורה שבעל פה כפי שנמסרה בתלמוד, וכיצד משייך לכאן רמב"ם המקרא "לא תסור" שנאמר אך ורק על הסנהדרין? אלא הם הם הדברים, מה שהקראים בימי הרמב"ם חולקים על תורה שבעל פה שנמסרה בגמרא, זה הוא מרד נגד חכמי הסנהדרין, שהיו חז"ל מוסמכים לדבר בשמם.

ב. ואביא ראייה נוספת מדברי הרמב"ם, בהל' ברכות (פ"ו הלכה ב): "כל הנוטל ידיו בין לאכילה בין לקריאת שמע בין לתפלה מברך תחלה אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת ידים שזו מצות חכמים שנצטוינו מן התורה לשמוע מהן שנאמר 'על פי התורה אשר יורוך'..."

והרי הרמב"ם הביא כאן מקרא שהתורה שייכה אך ורק להסנהדרין!

ג. הרמב"ם (הל' קידוש החודש פ"ה ה"ג) כותב: "ומאימתי התחילו כל ישראל לחשב בחשבון זה? מסוף חכמי תלמוד בעת שחרבה ארץ ישראל ולא נשאר שם בית דין קבוע. אבל בימי חכמי משנה וכן בימי חכמי תלמוד עד ימי אביי ורבא על קביעת ארץ ישראל היו סומכין".

כלומר אמנם לא יכלו לשבת יחד כמוסד קבוע מפני רדיפות הגוים (ראו מעשה ר' יהודה בן בבא, בסנהדרין יד, א) אבל היו יחידים שמסרו את הסמיכה מיחיד ליחיד, וזה נמשך עד שנת 358 למספרי שנות האומות. כך הביא רמב"ן בספר "הזכות" (למסכת גיטין, פרק השולח) "מימי הלל [השלישי]... שנת תר"ע לשטרות, ד' אלפים קי"ח [שנת 358 לספירה הכללית] לא היו הסנהדרין בארץ ישראל ובטלו ממנו מומחין, והוא שתיקן סוד העיבור ומנה שנים וקידש חדשים לדורות" [עכ"ל רמב"ן]. כלומר מוסד אסיפה רשמית של סנהדרין לא היה אחר כך, אבל יחידים שבהם נותרו בחיים והם שמסרו תורה לתלמידיהם.



חכמי בבל נסמכו בא"י

כאשר נבדוק כרונולוגיה, הרי רבינא ורב אשי חתמו את התלמוד, על כל הלכותיו (בבא מציעא פו, א). ולפי "אגרת רב שרירא גאון" [כאשר נתרגם תאריכיו לתאריכי שנות הספירה הכללית] רב מלך על הישיבה בסורא 246-219, ושמואל מלך על הישיבה בנהרדעא 256-226. אביי נפטר בשנת 339, ורבא בשנת 352. רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע שימשו 350-375. רב אשי מלך על הישיבה 420-370 ובוודאי שמע תורה מפי אלו שנסמכו בארץ ישראל או מפי תלמידיהם המובהקים שמסרו הדברים של רבותיהם. ונוסיף כאן על דברי הרב שרירא גאון, רבינא מלך על הישיבה 420-430.

ובכן ודאי כי רב אשי שמע שמועות מאותם מוסמכים שנותרו בחיים אחרי שנת 358, כי היו עדיין בחיים למרות שלא יוכלו להעניק סמיכה לאחרים מפני הסכנה מהגוים.

ואם תשאל, הרי אין סמיכה בחוץ לארץ (רמב"ם הל' סנהדרין פ"ד ה"ו) ורב אשי היה בבבל? אבל מצאנו שחכמי בבל היו לפעמים עולים לארץ ישראל ומשם קבלו "סמיכה" במובנה התורנית והמקורית² כגון שמואל, אמורא בבבל, בא לארץ ישראל לקבל סמיכה מר' יהודה הנשיא (בבא מציעא פה, ב).

וידענו שהיו אמוראים בארץ ישראל, כנראה כי גם הם מוסמכים. זאת ידענו ממה שקבלו תואר "רבי" [רמב"ם, הל' סנהדרין פ"ד ה"ב], עד שנת 380. במאמר בויקפדיה (ערך: "אמוראי ארץ ישראל") נאמר כי ר' ירמיה ור' אחא בן חנינא ועוד, חיו עד שנת 340 בערך. ורבי תנחומא, ור' ברכיה, ור' יוסי ברבי בון חיו עד 380.

(ב). מה שמעניקים "סמיכה" בזמננו היום לרבנים הוא רק "רשות לפסוק" ולא סמיכה לדון בקנסות וכיו"ב.

ד. "ספר האשכול" שחיבר רבי אברהם ב"ר יצחק מנרבונה (ונפטר בשנת 1159) נדפס עם פירוש יקר בשם "נחל אשכול", [הערותיו של הרב צבי בנימין אועירבך], ושם בח"ב הל' ספר תורה פסקא י"ד (עמ' 49) מודיע כי רוב חכמי א"י היו בבבל בשעת חתימת התלמוד [עכ"ל]. ודאי שביניהם היו כמה הנסמכים לסנהדרין. ושם בהערה י"ג כתב בעל "נחל אשכול" "אמר רב אשי על רבינא שבא מארץ ישראל לבבל שהוא עדיף משני חכמי בבל... והכונה שאף חכמי א"י היו ביסוד תלמוד בבלי". ואני מוסיף: ובכן רבינא היה מהחותרים של תלמוד בבלי, כמבואר בבבא מציעא (פו, א) "רב אשי ורבינא סוף הוראה".

ה. זה עכשיו הגיע לידי ספרו הנפלא של ר' יהודה אדרי "בנתיב האמוראים" ושם מביא עשרות רבות של אמוראי ארץ ישראל וחלק מהם היגרו לבבל [מפני הצרות], והרבה מהם הוא משייך את תאריכי שנותיהם 320-350. אבל יש יחידים שמביא שנות חייהם היו עד שנת 375. ביניהם ר' אבא [השלישי], ר' אליעזר בר ר' יוסי, ר' אשיאן וכל אלו נקראו "רבי" והיו מוסמכים לסנהדרין, ומפני סמכותם דבריהם מחייבים אותנו.

ו. ואעתיק כאן דברי המומחה הנפלא הרב אהרן היימן בספרו המונומנטלי "תולדות תנאים ואמוראים" (ח"א עמ' 252): "וכבר הופיע בדורנו ספרו של הרב יצחק אייזיק הלוי "דורות הראשונים" והוא האריך בראיות ברורות שאי אפשר לדוחפם איך שנסדר התלמוד בכל דור ודור, וכשבא רב אשי כבר מצא מסודר כל הש"ס כולה. ורב אשי וחבריו הגדולים [הערת צוריאלי: ושם בעמ' 251] כותב שנתאספו אצלו כל חכמי ישראל שבדורו, וזה מוזכר גם ברמב"ם, בסוף הקדמתו למשנה תורה] חתמוהו ושכללוהו וביררו בירור אחר בירור, אשר בלעדיהם היה לנו הש"ס כספר החתום, כש"ס הירושלמי שלא היה [שם] חיתום הש"ס כלל ולכן קשה להבין שם דבריהם הקדושים. וענין גדול כזה היו צריכים להקבץ אל מקום אחד כל חכמי הדור לברר וללבן כל שמועה ושמועה ולדקדק שם אומרו. וזה נעשה על ידי רב אשי וכל חכמי דורו" [עכ"ל].

מכאן מתברר שהיו כבר כל דברי הגמרא מקובצים ומוזכרים עוד לפני תקופת רב אשי, רק הוא ששכלל ותיקן וערך את לשונותיהם.

ז. בירושלמי שבת (פ"א ה"ד) "שמואל קביל עלוי. ואכל. רב לא אכל. א"ל שמואל אכול (דלא) [דאם לא] כן אנא כתיב עלך "זקן ממרא". וכן הוא בירושלמי (ע"ז פ"ב ה"ח). וכן אמר ר' יוסי לר' פנחס (ירושלמי יבמות פ"י ה"ד).

וברור שאין לכנות כינוי "זקן ממרא" אלא למי שהוא ממרה פסק דין של הסנהדרין.



הכופר במצוות מדרבנן

ואם תשאל, נכון כי במצוות דאורייתא יש לחז"ל סמכות מוחלטת, אבל הרי תקנו הרבה מצוות מדרבנן? כלום גם על אלו הכופר בהם נקרא "כופר" ואין לו חלק לעולם הבא?

ג. ואני הגעתי בסקירתי בספר רק עד סוף רשימת אלו ששמותיהם מתחילות באות א'. ודאי יש בהמשך ספרו (321 עמ') עוד רבים נוספים.

אני עונה על פי דברי הרמב"ם, בתחילת ספר המצוות, י"ד כללים, מה שכתב בכלל הראשון [לפי תרגום הגר"י קאפח]: "כיון שכל מה שציוו חכמים לעשות וכל מה שהזהירו ממנו כבר נצטווה משה רבינו בסיני שיצווה אותנו לקיימו, והוא אמרו 'על פי התורה אשר יורוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה' (דברים יז, יא) והזהירנו מלעבור על דבריהם בשום דבר ממה שתקנו [=גזירות ותקנות] או לימדו [=באחת מהמדות שהתורה נדרשת בהן] ואמר "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל" (דברים יז, יא).

מה שהרמב"ם מזכיר את המקרא "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל" הוא נפלא. כי הרי ציווי זה שייך רק בסנהדרין, כלשון המקרא שם (פסוק ח) "כִּי יִפְּלֹא מִמֶּךָ דְּבַר לְמִשְׁפָּט... וְקָמַת וְעָלִיתָ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ בּוֹ" כלומר רק בסנהדרין. וזה מפורש ברמב"ם הל' ממרים (פ"א ה"ב). והרמב"ם לא שייך מקרא זה בהלכות סנהדרין בכל בית דין ובית דין. אבל לענין כלל סמכות התלמוד, כן שייך את המקרא הזה!

הרי מכאן שסמכותם של חז"ל בכל גזירותיהם ותקנותיהם מחייבת, כמו דברי התורה ממש [אלא שבספקות מותר לנו להקל, כדברי רמב"ם, הל' ממרים, סוף פרק א].

בסיכום אני אומר כי כח הגמרא וחיוב ציות ממושמע להלכות שנאמרו בו, כח האמונה בתורה שבעל פה שנמסרה לנו דור אחר דור, למדנו זאת מהמקרא (דברים יז, יא).⁷



(ד). הערה: אמנם יש להודות כי היו הרבה חידושים שהוסיפו חכמי האמוראים שבבבל, גם אחרי ביטול מוסד הסנהדרין, בשקלא וטריא של הגמרא. אבל כיון שמימות הלל ועד ביטול הסנהדרין עברו 450 שנה, ומאז ועד פטירת רב אשי עברו רק שבעים שנה, יש להניח כי בערך שמונים אחוז מהנאמר בגמרא הוא בסמכות ממש של הסנהדרין. וגם בשאר דברים, ניסח הרמב"ם דבריו בהקדמתו ל"משנה תורה": "הסכימו עליהם כל ישראל, ואותם החכמים שהתקנו או שדנו דין ולמדו שהמשפט כך הוא, הם כל חכמי ישראל או רובן ששמעו הקבלה בעיקרי התורה כולה, איש מפי איש עד משה".

הערות הקוראים

הערות הקוראים

הערה על מאמרו של הרב הראל דביר "בעניין תרי לאוין ולא הניתק

לעשה" (עמוד קע"ה)

הנני רק להעיר כי לשון תיקון בלאו הניתק לעשה מופיע כבר ברש"י מכות דף יד ע"ב ד"ה כל לא תעשה: "שנתק הכתוב את העשה להיות ענשו של לאו ותקונו". וכן בדף טו ע"א ד"ה הניחא: "שהעשה תיקונו של לאו הוא".

חיים קרביץ



כתובת המחברים למשלוח הערות:

הרב דוד קהלת
kohetd@gmail.com

הרב משה גרינהוט
moshegreenut@gmail.com

הרב יעקב דוד אילן
ilanyakov@bezeqint.net

הרב עמנואל מולקנדוב
e9074716@gmail.com

הרב שלמה מאיר יאקב
0504174084a@gmail.com

הרב אפרים כחלון
rabbiefraim@beezrathashem.org

הרב אוריאל בנר
baneruri@gmail.com