

בס"ד

ירחון

האוצר

אייר התשפ"ב

גיליון ס"ה

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 =

עבודת ימי הספירה
הגאון רבי יהודה אריה לייב אלטר [ה'שפת אמת'] זצ"ל

קביעת יו"ט בהלל ובהודאה על נס ההצלה וקבלת ירושלים והכותל המערבי
הגאון רבי יצחק אביחצירא [ה'בבא חאקי'] זצ"ל

בענין קים ליה בדרכה מיניה
הגאון רבי חיים קניבסקי זצ"ל

= אוצר הזמנים =

בדיני ספירת העומר
הרב יוסף יונה

ימי ספירת העומר מתוך המקורות
הרב שמואל פריץ

עוד בעניין עשיית פסח שני כשלא נעשה פסח ראשון, ועשיית פסח שני בטומאה
הרב הראל דביר

= אוצר אורח חיים =

בדין מים שלא לנו אך התקדשו במקדש שששרים לכתחילה ללישת מצות
הרב בנימין יצחק הלוי

מפתח האוצר

= אוצר יורה דעה =

רב בישראל הנחשד במעשים שאינם ראויים, היאך נכון להורות לצאן מרעיתו לנהוג עח
הרב שיר שלום יוחנן

= אוצר אבן העזר =

זכויות האב בבתו קג
רבי יעקב דוד אילן

מה מתיר את האישה לבעלה? קיא
רבי חיים סבתו

= אוצר חושן משפט =

משפטי התנאים בהסכמים ובחוזים קיט
רבי צבי יהודה בן יעקב

בעניין מה שכתבה הגמרא האוכל בשוק דומה לכלב ויש אומרים פסול לעדות קל
הבה"ח יצחק פרץ

= אוצר חקק ועיון =

בגדר דין לשמה, דין סתמא לשמה, והישום למעשה קסג
הרב אריה אידנסון

בעניין האם הולכים אחר סטטיסטיקה [חלק ג'] קפז
הרב רפאל סויד

בעניין רוב מוקדם רד
הרב דוד לוי

מפתח האוצר

דין ברירה: לטיב הזיקה בין המציאות, הזמן והאדם רט
הרב יאיר טבק

י"ג עיקרי הדת בפסוקי התורה רכב
הרב עזרא קליין

הערות הקוראים רלב

ברכה על נט"י בליל הסדר רלב

ריקודים בשבת ויו"ט רלג

כתובת המחברים למשלוח הערות רלד

בשער האוצר

דברים לזכרו של הגאון מורנו רבי ש"ח בהגרי"י קניבסקי זיע"א בשלושים להילקחו לגנזי מרומים

יִשְׁתַּבַּח הַבּוֹרָא וַיִּתְּהַלֵּל הַיּוֹצֵר אֲשֶׁר נָתַן לָנוּ תּוֹרַתוֹ תּוֹרַת אֱמֶת, בְּהַגְלוֹת נִגְלוֹת אֹר יִקְרוֹת, יִרְחוֹן "הָאוֹצֵר" גִּילְיוֹן ס"ה - אֵייר הַתּשַׁפ"ב, הָאוֹצֵר בְּתוֹכוֹ חִידוּשֵׁי תּוֹרָה יִקְרִים בְּכָל מִקְצוֹעוֹת הַתּוֹרָה, שֶׁנִּתְחַבְּרוּ בִּידֵי אֹמֶן, ע"י חֹבְשֵׁי בֵּית הַמִּדְרָשׁ וְתוֹפְשֵׁי הַתּוֹרָה דִּי בְּכָל אֶתֶר וְאֶתֶר.



"ממחרת השבת". הנה כידוע שחז"ל הוציאו מפשוטו של מקרא את הקרא הזה ולמדהו על חג הפסח, וכבר האריכו חז"ל לדון עם הצדוקים על עניין הזה והיא סוגי שלימה במסכת מנחות. ועוד כתב הרמב"ם (תמידין ומוספין ז, יא) שלא יתכן לפרש על השבת כי איזו שבת תהיה, ועוד כתב משום שנא' (יהושע ה, יא) ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח, והכוונה היא למחרת יום טו, וכ"ה בסוגי' ר"ה יג. אמנם יש שכתבו (תוס' שם ד"ה דאקריבו בשם האבן עזרא ורד"ק ביהושע שם), ששם לפי פשוטו של מקרא הכוונה ממחרת יום הקרבת הפסח, שהוא טו, וממילא אי אפשר ללמוד מזה. והדברים שקולים, שאם כדבריהם הלא נאמר שמבואר שם שלא כהלכה. לכאן, והאם אפשר להקריב ביום טוב עומר, אמנם אם הוא דין תורה שרי כשאר הקרבנות, אבל לדעת רבינו הרמב"ם שדין זה מסור מדור לדור זה אי אפשר.

ודעת הפשטנים הנ"ל, יתכן כדעת ריה"ל בכוזרי (מאמר שלישי) שלא נמסרו הדברים האלו אלא לחכמים שברוה"ק פירשו התורה או בנבואה, ויתכן שישתנה ברבות העיתים, שמסרה הכתוב לחכמים, וכלל ישראל קבלו את סמכות בית דין שבלשכת הגזית ולא כהצדוקים שכל אחד הולך אחר סברת ליבו, ונעשית התורה כאלף תורות.

אמנם איך שלא יהיה יקשה לדעת חכמינו קדמונינו, למה נקרא שבת, הא בלשון הכתוב לא מצינו לשון חג לשון שבת, ואף שלשון שבתון נזכר, אבל לא לשון שבת ולמה נכתב הכא לשון שבת.

וכבר ידועים דברי הבני יששכר (מאמרי חודש ניסן מאמר יב ג) שהוא משום שפסח הוא איתערותא דלעילא שלא כשבתון חג בכל מקום, ולכן דומה לשבת, ושזה עיקר יסוד הספירה התלויה בדינים, כמש"כ הוזה"ק פרשת בחוקתי שהם ימי מסאבותא, משום שלא היו ראויים לקבל תורה, אף שזכו באיזו מצוה קלה ובדם הברית ומילה ושלא שינו שמם,

שוב הוצרכו לספירה, ושד שמגיע בערב עצרת הוא משום הדין אם לא יקבלו ששם תהא קבורתם, ואנו עוברים מדין לרחמים, ולכן חלב תחת לשונך ביומא דעצרתא.

והנה עצרת בלשון חכמים הוא שבועות, ובלשון תורה שביעי של פסח. ונראה שאכן באיתערותא דלעילא הוא שביעי, אבל באיתערותא דלתתא הוא רק בעצרת דשבועות, שבעה שבועות, שכל כולו ע"י מנה ימים וקדש עצרת, שנעשה ע"י עבודת האדם. ובזמן הזה הוא גם מדאו', כי יש מצוה של ספירה דאו', או משום שהלל שעיבר וקידש חודשים ושנים, קבע גם זמן זה, לדעת הרמב"ן, עכ"פ כיון שהוא יום שנקבע ע"י חכמים, והם למדו שהוא יום מתן תורה, שהוסיף משה יום מדעתו בחינת תושבע"פ, על כן נעשה יום זה עצרת מדבריהם, עצרו לפניו ונעשה לו חג.

ותחילתו דין ולבסוף רחמים, והכל מודים דבעצרת בעינן לכם מ"ט יום שניתנה בו תורה הוא, ושוב דין לאחר חטא העגל, ושוב רחמים באלול, וביום הכיפורים מתן לוחות שניות, אבל אז ביוה"כ יש צום, ורק תשלום השמחה באדר שקיבלו עליהם, ויום הכיפורים הוא בחינת פסול לך, שהוא תיקון למה שעשו להם פסל ומסיכה.

הילכך, ימים אלו שהם ימי הכנה והזדככות לקראת מתן תורה, מה נאה ומה יאה להם העיסוק בדברי תורה, בענייני דיומא כמו פסח שני קדושת ירושלים ועוד, עד העיסוק בכל מרחבי התורה המקרא הש"ס והרמב"ם והלכה ומנהג הלכה ומעשה.

שמחים אנחנו להציג בזאת עוד ירחון היוצא תמידים כסדרם, זה לו שנתו הרביעית, וממשיך לבשר בשורה של אהבה ואחוה בעולם התורני, החוצה עדות והמגזרים.



מהעניינים שנדונו בגיליון שלפניכם:

גנזים: מאמר על עבודת ימי הספירה מהשפת אמת זצ"ל, דעתו של הבבא חאקי זצ"ל על קביעת יום הלל והודאה על שליטת היהודים על ירושלים והכותל המערבי, ההדרה של מאמר שכתב מרן הגר"ח ק"ק זצ"ל בילדותו בעניין קים ליה בדבריה מיניה.

אוצר הזמנים: בהלכות ספירת העומר [מן התורה או מדרבנן בזמה"ז, ספירת שבועות וימים, דילג יום אחד, אמירת היום ועוד], על מנהגי הימים שבין פסח לעצרת מן המקורות [מתי התחילו מנהגי האבלות, באיזה יום בעומר פסקו תלמידי ר"ע מלמות, טעמי חגיגת ל"ג בעומר ועוד], המשך הדיון על עשיית פסח שני בטומאה וכשלא עשו פסח ראשון.

אורח חיים: מאמר מחודש בדין מים שלנו במקרה אם כשרים לכתחלה לאפיית מצות.

יורה דעה: בדין רב שיצא עליו שם רע האם מותר להתרחק ממנו או לספר עליו לה"ר.

אבן העזר: בדיני זכויות האב בבתו, בגדר איסורה של סוטה שנסתרה לבעלה והאם המים הם שמתירים אותה.

חושן משפט: על מה סמכו של לכתוב התנאים בהסכמים כתנאי בני גד וראובן, בדין האוכל [והשותה?] בשוק מתי פסול לעדות והאם נוהג בזמננו ומתי.

חקר ועיון: בגדרי דין 'לשמה', הערות על מאמרים קודמים בעניין אם הולכים אחר 'סטטיסטיקה', בעניין רוב מוקדם, בדין ברירה: לטיב הזיקה בין המציאות הזמן והאדם, מקורות הי"ג עיקרים והקושיות שהקשו על בחירת הרמב"ם.



אוצר הגנזים

עבודת ימי הספירה ♦ קביעת יו"ט בהלל ובהודאה על נס ההצלה
וקבלת ירושלים והכותל המערבי ♦ בענין קים ליה בדרכה מיניה

הגאון רבי יהודה לייב אלטר זצ"ל

האדמו"ר מגור, בעל השפת אמת

עבודת ימי הספירה*

בפסח: אמרות ה' אמרות טהורות כסף צרוף מזוקק שבעתים [תהילים יב, ז]. היינו שבפסח נש[ת]רש הנקודה ואח"כ נצרך לצרף ולזקק בשבע שבועות מהספירה שיהיה מבורר וצלול, שאי[ת]א [במדרש (שדוד) [שהדור] היה צלול מהצדיקים [ויק"ר כח, ו]*. בזה מרמז המדרש שהעומר יש בכוחו לברר אפילו אותם האנשים שאינם צדיקים והולכים בחשכות גדול[ה].

ובשם האר"י הק' זצ"ל שכל הווית האדם בכל ימי חייו תלויים באלו הימים, ימי הספירה ופסח², היינו מהזריעה עד הקצירה, שכל הרפתקאות עוברין על התבואות, וכן בפסח נזרע הנקודה האמיתית והישראלית ומתגדל[ת] עד שבועות, ולכן יש להיזהר שלא ל[הת]בטל בזה הזמן, ושיהיה כל הימים מהו' שבועות תמימות כי המה ימים יקרים ומנויים וצריך לייגע את עצמו על כל מצוה ומצוה ולדרוש ולחקור מן המצוה, מהותה וענינה.



העומר נקרא על [שם] המידה. היינו משום שפסח הוא של אאע"ה שהוא אהבה גדולה המתלהטת וצריך לראות שלא ילך לחוץ, וזה [העומר] הוא יראה, ועל העומר נאמר במדרש [ויק"ר כח, ג] הפסוק [ירמיה ה, כד]: "וְלֹא אָמְרוּ בְלִבָּם נִירָא נָא אֶת ה' אֱ-לֹהֵינוּ הִנָּתַן גֶּשֶׁם יוֹרָה וּמִלְקוֹשׁ בָּעֵתוֹ שְׁבַע עוֹת חֲקוֹת קָצִיר יִשְׁמַר לָנוּ". והיראה הוא המקום והמידה, (המקום) ונקרא עומר מלשון מעמר ומאסף, שלא ילך לחוץ.

וזה [העומר] בא ממחרת השבת אחר יציאת מצרים, שמחויב ליקח ולהעלות את [עצמו] מעצמות יוסף אשר על יוסף נאמר [בראשית לו, ז]: 'מאלמים', והנה קמה אלומתי וגם נצבה,

* כתבי תלמידים. מאוסף בית הספרים הלאומי, מתוך חיבור כת"י מתורתו של האדמו"ר זצ"ל (שנת תר"ס לערך) [מספרו 8°2396]. פנקס כת"י זה, שניצל בשנות הזעם, שתוכנו דרושים על סדר פרשיות השבוע והמועדים, נכתב בראשו: "זה הפנקס שייך לה"ב ישראל דאברזינסקי בן ר' נתן נ"י בעיר לאדו - תרס"ב". חלקו פורסם במקומות שונים מתורתו של האדמו"ר השפת אמת. והדברים שלפנינו רואים אור בראשית. תודתי להרב משה אהרן והרב רועי זק על עזרתם בעריכה. ויהיו הדברים לע"נ אמו"ר הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל, עורך ספר הזכרון עדות ליוסף [להורדה] לזכרו ולע"נ של הקדוש יוסף דב ב"ר חיים ויסמן הי"ד. ת.נ.צ.ב.ה. דוד לוי.

א. ז"ל המדרש [שם]: "דכת' ויבא גדעון והנה איש מספר לרעהו חלום, ויאמר חלום חלמתי והנה צליל לחם שעורים מתהפך במחנה מדין (שופטים ז, יג). מהו צליל, ר' לוי אמר' צלול כת', שהיה הדור ההוא צלול עליהן מן הצדיקים. ובזכות מה נגאלו, בזכות צליל לחם שעורים. ואיזו זו מצות העומר".

ב. כתב בספר חמדת ימים (הובא בשפתי חיים עמוד מג): "ואמרו הקדמונים כי הימים האלה המה לאות ולמופת לכל השנה כולה, כי אם ירבה בהם בתורה ובמצוות כן יהיה מראשית השנה ועד אחרית השנה, וכן בהפכו ח"ו". וראה עוד בנהר שלום לרש"ש (דף לב ע"ג): "פסח וימי הספירה הם שורש לכל ימות השנה, ובדרך שאדם הולך בה מוליכין אותו כל השנה". וראה עוד בשפת אמת (אמור תרס"ג).

כדאיתא במדרש [ב"ר צא, א'] שלו יש קיום ושלכם נרקבת.
וזה הוא מצורף ומזוקק בשבע שבועות מהעומר אשר ע"ז נאמר [שמות יג, יט]: כי השבע
השביע, אשר זה מרמז על שבע שבועות.



התנופה מהעומר הוא מעלה ומוריד למי שהשמים והארץ שלו [מנחות סב, א], מוליך ומביא
למי שהד' רוחות שלו, ואי[תא] ג"כ [שם] מעלה ומוריד לעצור ולהעביר רוחות רעות.
והוא שהעומר הוא עשירית האיפה, מה שעשירית האיפה היא המידה מחיות [ה]אדם ומראה
בזה שהאדם צריך להניף את עצמו ולפנות כל חיותו למי שהשמים וארץ וד' רוחות שלו.
ובאשר שהעומר הוא מנחת ציבור, ובזה שהכהן מניף ומגביה את כל הציבור שיהיו פונים
למי שהשמים והארץ והד' רוחות שלו, אז בזה פועל ממילא שמעביר רוחות וטללים רעים.



ימי הספירה עומדים לתקן המידות, שדרך ארץ קדמה לתורה [תנ"א א'], דהיינו שצריך
לתקן עצמו בשבועות הללו, כדי שיוכל להכניס בעצמו דברי תורה.
הגם שהתשוקה להתקרב לזמן מתן תורה זהו הוא הספירה [ראה חינוך שו], מכל מקום
הסיפור מהעומר הוא להרחיק את עצמו מהבהמיות. וזהו אחד, היינו לאחר שיש לו תשוקה
להתורה, ממילא מסלק מה שהוא כנגד התורה.



הנקודות הנלמדות¹

- בפסח** - משתרשת אצל האדם הנקודה האמתית והישראלית
- במשך שבעה שבועות** - הנקודה נצרפת, מזדקקת, מתבררת ומתגדלת
- פסח** - הוא אהבה גדולה המתלהטת.
- [העומר]** - הוא יראה, ונקרא עומר מלשון מעמר ומאסף, שלא ילך לחוץ².
- ממחרת השבת** - אחר יציאת מצרים, מחויב ליקח ולהעלות את [עצמו].
- שבע שבועות** האדם נצרף ומזדקק.

ג. ז"ל המדרש [שם]: "אמרו לו [-המצרים לפרעה] כל תבואה שהיה בבתינו הרקיבה, אמר להם לא נשתייר לכם קמח מאתמול, אמרו לו אף פת שהיה בסל הרקיב, אמר להם לכו אל יוסף אשר יאמר לכם תעשו, אמר להם אם גזור על התבואה ונרקבת שמא יגזור עלינו ויהרגנו".

ד. הוספת העורך הרב משה אהרן.

ה. שלא נאבד מה שנצרפנו.

תנופת העומר, עשירית האיפה, העומר הוא מנחת ציבור, ובזה שהכהן מניף ומגביה, גורם שכל הציבור יהיו פונים למי שהשמים והארץ והד' רוחות שלו, ובזה ממילא גם מעביר רוחות וטללים רעים.

ימי הספירה - עומדים לתקן המידות, שדרך ארץ קדמה לתורה.

זמן מתן תורה התשוקה להתקרב לזמן מתן תורה זו היא הספירה [ראה חינוך שו], מכל מקום הסיפור [שיוצא מספירת] העומר, הוא אחד, היינו לאחר שיש לו תשוקה להתורה, ממילא מסלק מה שהוא כנגד התורה.



1. הספירה כולה מתחילתה ועד סופה, יוצרת סיפור.

2. שביום הראשון לא אומרים היום יום ראשון אלא היום יום אחד, כוונתנו לתשוקה יחידה שהיא התורה.

הגאון רבי יצחק אביחצירא (ה'בבא חאקיי) זצ"ל

נין ונכד להרה"ג אביר יעקב זצל"ה

חבר מועצת הרבנות הראשית לישראל

רב ראשי למחוז רמלה-לוד

קביעת יו"ט בהלל ובהודאה על נס ההצלה וקבלת ירושלים והכותל המערבי*

יום ה' שבט תשכ"ח

הנה אין ספק שצריך לקבוע יום-טוב בהלל גמור ובהודאה, זכר לנס שנעשה עמנו, וזה מחוייב להיות. ונקרא אפילו מדאורייתא, כמו שאמרו במגילה* על ההלל של ערב פסח: "משעבוד לחרות אומרים הלל, ממיתה לחיים לא כל שכן? ואם כן, אנו יש לנו שניהם: נצלנו משעבוד לחרות, וגם ממיתה לחיים. שאם חלילה היה להיפך, היה כל עם ישראל בכלל בכל העולם ב"מ' אבודים. ואם כן, זה נקרא נס שנעשה עם ישראל בכלל".

והנה, בספר "חתם סופר" סימן קצא, שהביא משם גדולי עולם, שאפילו עיר אחת או יחיד יכולים לקבוע יום-טוב ביום שנעשה להם נס, כל שכן כלל ישראל! והיה ראוי לקבוע כל ששת הימים חגים, כמו שקבעו בשמונת ימי חנוכה, ובי"ד וט"ו פורים וכו'...". אבל אין גוזרים גזרה על הציבור שלא יוכל לעמוד בה.

לכן, לפחות לקבוע יום אחד שהוא כ"ח אייר, שהוא המתאים לפי עניות דעתי – יום שקבלנו העיר העתיקה עם הכותל המערבי, שריד בית קדשנו ותפארתנו; כמו שאמרו חז"ל: לא זזה

* תשובה זו לקוחה מתוך מערך שיעור שהכין הרב שמואל כץ, חוקר הרבנות הראשית לישראל (מצוי כאן, שקופית 42), ומקורה בארכיון הרבנות הראשית לישראל, שבו מצויות תשובות נוספות שנכתבו בעניין זה, בתקופה שאחרי מלחמת ששת הימים. נשלחה למערכת האוצר על ידי הרב שי הירש. עוד על יחסו של הבבא חאקי למאורעות הדור, ראה בתשובתו בעניין חידוש הסנהדרין (קובץ נטועים כג). ההערות דלהלן נכתבו על ידי הרב הראל דביר.

(א). יד, א: 'תנו רבנן: ארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות נתנבאו להם לישראל, ולא פחתו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה, חוץ ממקרא מגילה. מאי דרוש? אמר רבי חייא בר אבין אמר רבי יהושע בן קרחה: ומה מעבדות לחירות אמרינן שירה, ממיתה לחיים לא כל שכן? אי הכי, הלל נמי נימא. לפי שאין אומרים הלל על נס שבחוצה לארץ'.

(ב). לכאורה בגמרא במגילה לא הוזכר ערב פסח, אלא נאמר ש'מעבדות לחירות אמרינן שירה', ופרש"י: 'מעבדות לחירות – ביציאת מצרים אמרו שירה על הים'. וצ"ע.

(ג). =בר מינן.

(ד). שו"ת חת"ס או"ח.

(ה). המילה וכו' ושלוש הנקודות אחריה (והפסיק שאחריהן), מופיעות כך במקור. ייתכן שהכוונה לימים הנוספים שבהם מגילה נקראת, החל מ"א אדר (משנה מגילה א, א), או שהכוונה לימים נוספים שנוכרו במגילת תענית.

(ו). שמות רבה ב, ב.

קביעת יו"ט בהלל ובהודאה על נס ההצלה וקבלת ירושלים

שכינה מכותל המערבי;^י מעשה ידי דוד מלך ישראל^ז חי וקיים, שהוא גם כן המלך המשיח. לא יום שביתת הנשק, שזה לא לפי רצוננו, רק האומות שבקשו, ואנו עם ישראל לא היינו מעוניינים, שאם לא היתה שביתת נשק, היינו ממשיכים להחזיר כל השטחים שלנו. לכן, לפי עניות דעתי דעת קלה, היא יום שקבלנו ירושלים העתיקה עם הכותל, בכדי שהקב"ה יעזור לנו ויחזירנו בתשובה, וייבנה המקדש במהרה בימינו, אמן. ואני חושב שסדר התפילה צריכה להיות – קריאת הלל גמור עם ברכה, הוצאת ס"ת יחד עם הפטרה, אולי של "עוד היום בנוב לעמוד".^ט

[מקום החותם]



ז. על ההבנה שהכותל המוזכר במדרש הוא הכותל המערבי של הר הבית (ולא כותל העזרה או קודש הקודשים), יעוין בחצרות בית ה' לרב זלמן מנחם קורן (בתוך ספר הזיכרון שם עולם). פרק ראשון.

ח. לא מצאנו בחז"ל מקור לכך שהכותל המערבי הוא מעשה ידי דוד המלך. אדרבה, ככל הנראה, הכותל המערבי הנוכחי נבנה בשלהי ימי בית שני. עם זאת, מקורות מהאחרונים המייחסים אותו לדוד המלך הובאו בדברי הרב קורן הנ"ל.

מקור קרוב מעט לדברי רבינו, הוא דברי הגמרא (סוטה ט, א): 'דרש ר' חנינא בר פפא, מאי דכתיב: רננו צדיקים בה' לישירים נאווה תהלה? אל תקרי נאווה תהלה אלא נוה תהלה, זה משה ודוד שלא שלטו שונאיהם במעשיהם; דוד – דכתיב: טבעו בארץ שעריה'. רש"י פירש שהכוונה לשערי עיר דוד, ולעומת זאת, המהרש"א פירש שהכוונה לשערי המקדש, שמיוחסים לדוד על שם מה שהכין לשלמה בנו שבנאם (ובעיון יעקב, אות יז, הוסיף על דברי המהרש"א, ונקט שדוד אף בנאם בפועל, יעו"ש).

ט. ישעיה י, לב.

הגאון רבי חיים קניבסקי זצ"ל

בענין קים ליה בדרבה מיניה*

בעה"ת

א.

במסכת כתובות דף ל' ע"ב קאמר אביי, דלרבי נחוניא בן הקנה גם מיתה בידי שמים פוטר מתשלומין, ולפיכך זר שאכל תרומה פטור מתשלומין. ופרכי', והא אמר רב חסדא מודה רבי נחוניא בן הקנה בגונב חלבו של חברו ואכלו שהוא חייב דמעידנה דאגביה קנייה, מתחייב בנפשיה לא הוי עד דאכיל ליה. וה"נ בזר שאכל תרומה, הא כבר נתחייב בתשלומין בשעת הגבהה (ועיין שם תירוצי הגמרא). וכתבו התוס' ד"ה ולאביי פטור דה"נ הוי מצי לאקשויי אמתני' דפסחים, דתנן: האוכל תרומת חמץ בפסח בשוגג, משלם קרן וחומש; במזיד, פטור מתשלומין. ומוקימין לה התם, הטעם דפטור כרבי נחוניא בה"ק, שסובר דכרת פוטר מתשלומין. והוי מצי להקשות, הא אין באים כאחד, דמעידנא דאגבי' קניי', מתחייב בנפשי' לא הוי עד דאכלה.

וכתב הגאון רע"א זצוק"ל [דרוש וחיידוש, כתובות ל:]: דיש לומר דאמתני' דכל שעה לא הוי מצי לאקשויי, דנהי דמעידנא דאגבי' ליכא כרת, מכל מקום מעידנא דאגבי' מתחייב תיכף מלקות אלא דבל יראה ובל ימצא. כמו שכתב הרמב"ם ז"ל [פ"א מהל' חמץ ומצה ה"ג], דהקונה חמץ בפסח לוקה. וגם מלקות פוטר מתשלומין. אלא דבשעת אכילה שכבר אינו בעולם ולא עבר אבל יראה, אז פטור, מטעם דכרת פוטר כר' נחוניא בן הקנה. עכ"ל הטהור.

ויש להקשות, דהרמב"ם ז"ל שכתב דקנה חמץ בפסח לוקה, היינו בקנה מדעת המקנה ונעשה שלו, לכן עבר בבל יראה ובל ימצא אבל כאן, דגזל תרומת חמץ של חברו, הא לא קני אלא להתחייב באונסין, ואין זה שלו.

אלא דכונת רע"א ז"ל הוא, משום דאמרינן בפסחים דף ה' ע"ב, דכל חמץ, אעפ"י שאינו שלו, כיון דחייב באחריות כדדיה דמי לענין בל יראה ובל ימצא, וילפינן התם מקראי. וא"כ,

* הגר"ח קניבסקי נולד בט"ו טבת תרפ"ח, ומגיל צעיר ניכרו בו אהבת תורה והתמדה בלימוד. מגיל צעיר הוא למד מסכתות רבות. את רוב המסכתות למד לבד, ואילו במסכתות קשות כמו עירובין ויבמות נעזר באביו (כך שמעתי מבנו הר"ש שליט"א). מאמר זה התפרסם בקובץ של ישיבת תפארת ציון בשנת תש"ב, הכולל "חידושי תורה והערות שנתחדשו בלמדם מסכת כתובות, קיץ תש"א". כך שהמאמר נכתב בשנת תש"א, כאשר הרח"ק בן 14 שנים בלבד. יש לציין שהמאמר הוא הראשון בחוברת, והדבר כנראה מלמד על איכותו ביחס לשאר המאמרים שהתפרסמו בה.

עוד ניתן ללמוד מהמאמר, על סגנונו הייחודי, שנבע כנראה מעמדותיו ההלכתיות. את שמו הוא חתם על המאמר: "חיים קניבסקי, בלאמו"ר הרב הגאון שליט"א מבני ברק" – מבלי להזכיר בפירוש את שם אביו, וזאת בניגוד לרוב התלמידים ששמותיהם הופיעו בקובץ – שהזכירו את שמו המלא של אביהם. עד כמה שידוע לנו, מאמר זה הוא אחד העדויות היחידות על גדלותו התורנית של הגר"ח בלמדו בישיבת תפארת ציון, ולצד חידושו הנאה בסוגיית "קים ל' בדרבה מיניה", ניתן גם ללמוד על גדלותו התורנית ואופיו הייחודי של הגר"ח בילדותו. במהלך ההדרה נוספו מ"מ והגהות בסוגריים מרובעות. יהושע לוונטל.

נמצא דכל דין מלקות דבל יראה אינו אלא משום שנתחייב באונסין, ואיך כתב הרע"א ז"ל דמחמת המלקות פטור מתשלומין, הא את"ל דפטור מתשלומין ליכא מלקות ולא לאו של בל יראה כלל, וכל המלקות הוא אך מחמת החיוב תשלומין. וא"כ על כרחך חייב בתשלומין, שהוא חל קודם ומחמתו של חיוב תשלומין בא הבל יראה והמלקות, והמלקות לא יכול לחול שאם הוא חל אין תשלומין וליכא שוב מלקות.*

ונראה לי לתרץ, דבאמת חל שפיר המלקות וממילא ליכא תשלומין, דהא אין לוקה ומשלם. ולא שייך להקשות, כיון דליכא תשלומין ממילא ליכא בל יראה כלל, דהא בכל קם ליה בדרכה מיניה חייב לצאת ידי שמים, כדאמרינן במסכת בבא קמא [ע:] ובמסכת בבא מציעא [צא.]: אתנן אסרה תורה, אפילו בא על אמו. והובא כאן בתוס' דף ל"ג ע"א ד"ה ועולא, ובע"ב ד"ה לאו. וכיון דחייב לצאת ידי שמים, גם זה מקרי ברשותו קאי לענין בל יראה, דהא בדיני שמים חייב, הוא רק שאין ב"ד יכולים לגבות.



ב.

אלא דיש להקשות על עיקר דברי הגה"ק רעק"א זצוק"ל, שכתב דאמתני' דכל שעד ליכא להקשות מעידנא דאגבי' קני', מתחייב בנפשי' לא הוי עד דאכלי'. לפי שגם בשעת הגבהה איכא מלקות דבל יראה ובל ימצא, ואין לוקה ומשלם. וקשה, דהא כרבי נחוניה בן הקנה מוקמינן לה שם בפסחים, ורבי נחוניה הא סבר כרבי מאיר, דלוקה ומשלם. דאם גם מלקות פטור מתשלומין, למה לי' דמפטר מטעם דחייבי כריתות פוטרינן מתשלומין, הא כל חייבי כריתות חייבין גם מלקות. אלא ע"כ דכר"מ ס"ל, דלוקה ומשלם. כמ"ש רש"י ז"ל דף ל"ה ע"ב ד"ה ואי כר' נחוניה. מיהו עיין בתוס' שם ד"ה אי כר' נחוניה, דבאמת י"ל דר' נחוניה בן הקנה סובר דאין לוקה ומשלם, אלא דסבר כר' יצחק דחייבי כריתות אין בהן מלקות, רק דאי בעי' לאוקמי מתני' דאלו נערות כר' נחוניה בן הקנה, נכון יותר לומר דכר' מאיר ס"ל. אבל לפי האמת, דלא מוקמינן מתני' דאלו נערות כר' נחוניה בן הקנה, שפיר יש לומר ד(כ)רנבה"ק סובר דאין לוקה ומשלם, ואתי שפיר דברי רעק"א ז"ל.



(א). א. ה. קושיא זו, מבוססת על ההנחה שמה שמחייב בביעור חמץ הוא המצב של חיוב תשלומים, ולכן אם למעשה לא ניתן לשלם בגלל קים לי' בדרכה מיני', אין חיוב שמירה ואין חובת ביעור חמץ. אמנם יש לדון בקושיא זו, כי לכאורה חיוב חמץ אינו תלוי ברמת חיוב התשלומין, אלא ברמת האחריות שיש לשומר על החמץ, וכדמשמע בתוס' (ב"מ פב:).

בנוסף, נראה שכל הדיון בביעור חמץ שהופקד אצל יהודי, הוא ביחס לפקדון ולא ביחס לגזל, משום שבשונה מפקדון שלגביו יש לדון מהי הגדרת הבעלות של המפקיד מול הנפקד, במקרה של גזל אין אדם נוסף שהוא בעלים על החמץ מלבד הגזלן.

ובלאו הכי, יש להעיר שבדין קים לי' בדרכה מיני' ביחס לחפץ גזול שנמצא בעין, דנה הגמ' במסכת סנהדרין (עב). לגבי הבא במחמתר ונטל כלים ויצא.

ג.

ועוד אפשר לומר, דבאמרת קשה מה שכתב רש"י ז"ל דע"כ ר' נחוניא בן הקנה כר' מאיר ס"ל דלוקה ומשלם, דאי אין לוקה ומשלם למה לי' למפטר ביום הכפורים בתשלומין מטעם כרת הרי בלאו הכי איכא מלקות. דפוטרי מתשלומין, וקשה דמאי ראייה [היא] (הוא) זו, הא קי"ל כר' יוחנן, דחייבי מלקות שוגגין אי לא אתרו בי חייבין. אבל מטעם דיום הכפורים כשבת דינו כחייבי מיתות, דפוטרי מתשלומין אפילו בשוגג. דהא יליף לה מקראי דכרת שלי כמיתה שלכם, או אסון אסון. וכן כתבו התוס' בהדיא דף ל' ע"ב ד"ה זר שאכל תרומה, דלר' נחוניא בן הקנה חייבי כריתות שוגגין פטורין מתשלומין. עי"ש. וי"ל, דהרי הכא [כתובות לה:] אמרינן לרבה דאמר חידוש כו', אי כר' נחוניא בן הקנה ס"ל, קשיא אחותו כו' הניחא אי סבר לה כר' יוחנן כו' אלא אי סבר כר"ל כו'. אלמא דבעי לאוקמי אליבא דר"ל, ור"ל גם חייבי מלקות שוגגין פטורין מתשלומין. ושפיר כתב רש"י ז"ל דע"כ ר' נחוניא בן הקנה כר' מאיר ס"ל. אבל לר' יוחנן שפיר י"ל דר' נחוניא בן הקנה כרבנן ס"ל, דאין לוקה ומשלם, כמו שכתבנו. ושפיר כתב רבי עקיבא איגר ז"ל דבשעת הגבהת החמץ פטור לר' נחוניא בן הקנה, מטעם אין לוקה ומשלם.

חיים קניבסקי

בלאמו"ר הרב הגאון שליט"א מבני ברק



אוצר הזמנים

בדיני ספירת העומר ♦ ימי ספירת העומר מתוך המקורות ♦ עוד בעניין
עשיית פסח שני כשלא נעשה פסח ראשון, ועשיית פסח שני בטומאה

הרב יוסף יונה

בדיני ספירת העומר

בדברינו דלהלן יתבארו בס"ד כמה פרטים במצות ספירת העומר. א', האם החיוב בזמן הזה הוא מדאו', אמירת 'הנני מוכן ומזומן לקיים מצות עשה' קודם הספירה. ב', פרטי דינים במניית ימים ושבועות, ומה הדין אם מנה רק ימים או רק שבועות. ג', בנוסח הספירה, האם צריך להזכיר מילת 'היום' (ועל נוסח 'שהיום'), האם צריך להזכיר עומר, ואם אומרים 'לעומר' או 'בעומר'. ד', בדיני שכח או חיסר יום אחד, ואם באופן זה יכול להוציא אחרים, ודין שכח בלילה אם מונה ביום.



א. אם החיוב בזמן הזה הוא מדאורייתא

בירור דעות הראשונים

בגמ' מנחות ס"ו א': 'אמר אביי מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי, רבנן דבי רב אשי מנו יומי ומנו שבועי, אמימר מני יומי ולא מני שבועי אמר זכר למקדש הוא'. ע"כ. לדעת רוב הראשונים מודו אביי ורבנן דבי ר"א לאמימר שהחיוב הוא זכר למקדש, אלא שנחלקו עד כמה תיקנו את פרטי הספירה מעין החיוב דאורייתא. (וכמו שמצאנו בד' מינים בחוה"מ שהוא זכר למקדש ויש דינים שתיקנו כעין דאורייתא ויש דינים שהקילו, ויש שם חילוק בין פסולי הדר לפסולי לקיחה תמה וכו').

להסוברים שהוא מדרבנן - הטעם שאין חיוב מדאורייתא הוא, שהתורה חייבה לספור 'מיום הביאכם את עומר התנופה' כלשון הכתוב ויקרא (כ"ג, ט"ו), וכשאין מקריבים את העומר אין חיוב לספור. [ויש בזה שאלה ידועה, שלכאורה אפשר להביא עומר גם בזמן הזה, שהרי נפסק שמקריבין אע"פ שאין בית (רמב"ם בית הבחירה ו, טו). ונתבאר בזה במק"א. והוא תלוי גם בשאלה מה הדין בזמן הבית אם בשנה אחת לא הקריבו את העומר מחמת איזה אונס, אם הספירה באותה שנה היא מדאורייתא, ואכ"מ].

ונדון בדעות הראשונים בזה. ברמב"ם (תמידין ומוספין פ"ז הכ"ב והכ"ד) נראה שהוא מדאורייתא. ובאגרות הרמ"ה (סי' ע"ד) כתב באיגרתו להר"ש משנ"ץ שהוא מדאורייתא, והשיב לו הר"ש (שם סי' ע"ח) דליתא והוא מדרבנן כדמוכח מדברי אמימר. וכתב לו הרמ"ה (סי' ע"ט) לטעון דאביי ורבנן דבי רב אשי שמנו שבועות ס"ל שהוא מדאורייתא, ואמימר נמי י"ל שרק בספירת השבועות סבר שהוא מדבנן וזכר למקדש אבל בספירת הימים מודה שהוא מדאורייתא. ע"כ. ולכאורה הפשטות כהר"ש ונחלקו עד כמה תיקנו כעין דאורייתא, וכמש"נ לעיל. וקצת צ"ב מהו טעם הרמ"ה לנטות מזה.

בר"ן פסחים (כח, א מדפי הרי"ף): 'ורוב מפרשים מסכימים דספירת העומר עכשיו דליכא הבאה ולא קרבן אינה אלא מדרבנן בעלמא זכר למקדש'. ע"כ. והעירו שבר"ן סוכה (כ"ב ב' מדפי הרי"ף) כתב שהוא מדאורייתא, ובפשוטו העיקר בדעתו כפי שפסק בסוגיא במקומה, וצ"ב.

בביאור הלכה (סי' תפ"ט לס"א) הביא כמה ראשונים דסברי שהוא מדאורייתא, ויש להעיר בחלק מהדברים.

במש"כ שלהחנינוך הוא מדאורייתא. הנה יש בזה שינוי בין דפוסי החנינוך. ובספר החינוך המצוי לפנינו מבואר שהוא מדרבנן (ויש שם איזה גמגום קל בלשון, כנראה מאיזו ט"ס). ויש גירסאות אחרות בחינוך שמבואר בהן שהוא מדאורייתא, ויש לברר מה הגירסה העיקרית.

במש"כ בביאור"ל שם שלרי"ד הוא דאורייתא ע"פ דבריו המובאים בשה"ל, הנה בספר המכריע לרי"ד (סוף סי' כ"ט) מבואר שהוא מדרבנן. ואם זו סתירה בדעתו הרי אין לנו הכרע מאי קסבר (ואולי יש מקום לדון שכוונתו בדבריו שבשה"ל שכיון שבזמן הבית היה דאורייתא תיקנו למנות ביו"ט שני והשאירו דינו, אף שכהיום הוא מדרבנן. ברם אינו מחוור ולכאורה כל כי האי היה לו לפרש).

במה שהביא מרב יהודאי ורב עמרם גאון ורי"צ גיאנות, כבר דחה בעצמו יעו"ש, ולכאורה אין בדחייתו דוחק והוא ישוב מחוור ומרווח.

ועדיין יש לנו את דעת ראבי"ה ואו"ז ור' בנימין אחי השה"ל דסברי כהרמ"ה ופשטות הרמב"ם שהוא מדאורייתא. ומ"מ נראה שהעיקר כרוב הראשונים שהוא מדרבנן, ולכאורה כן פשוטה של שמועה נוטה (ולכאורה כך דעת בתראי, הן דחכמי ספרד והן דתלמידי בעלי התוס'), וכן תפסו כל הפוסקים.

כבר הבאנו לעיל את דברי הרמ"ה שדן לחלק בחיוב הספירה מדאורייתא בין מניין הימים למנין השבועות. והרמ"ה שם צידד שלאב"י ורבנן דבי רב אשי הכל מדאורייתא, ובדעת אמימר דן לחלק. ונראה שלהלכה צידד שהכל מדאורייתא. ובר"י כתב לחלק לדינא שמניין הימים דאורייתא ומניין השבועות דרבנן. אמנם הרי נקטינן עיקר לדינא שהכל מדרבנן, ואם באנו לחוש ולהחמיר הרי יש לחוש לשיטת הרמב"ם והרמ"ה והראב"ה ואו"ז שהכל מדאורייתא.



בדברי האחרונים

בב"י או"ח סי' תפ"ט כתב שלרוב הראשונים ספירת העומר בזמן הזה שאין מביאים קרבן העומר היא מדרבנן. וכן הוא בשאר פוסקים. וכתב בב"י שלכן יש מקום להקל ולספור בבין השמשות שהוא ספק. וכן מבואר בשו"ע תפ"ט ס"ב (עיין מ"ב, יד), ומוכרע הדבר שס"ל להלכה שהוא מדרבנן.

הרמ"א בד"מ (או"ח תפ"ט) כתב שאם התחיל לאכול הרי למ"ד שהחיוב הוא מדאורייתא צריך להפסיק ולמ"ד שהוא מדרבנן א"צ להפסיק. ובשו"ע שם (בהגה לסעיף ד') כתב הרמ"א שיפסיק, והוא כשיטות שהחיוב מדאורייתא. ולכאורה היינו שפסק הרמ"א כהרמב"ם ודעימיה שהספירה מדאורייתא. והנה בד"מ לא כתב שום הכרעה, וגם בהג"ה בשו"ע הרי על קולת המחבר לספור

בבין השמשות, שטעמה משום שהספירה מדרבנן, לא הגיה הרמ"א לחלוק. וקרוב הדבר לבאר את כוונת הרמ"א שמש"כ כאן להפסיק הוא דרך חשש בעלמא כיון שיכול להפסיק בקל, ולא שהכריע כך. וכן כתב בחק יעקב. (ונראה שכוונת הח"י שיכול לספור על שולחנו וזו תקנה קלה). ובפר"ח כתב שלשיטת רוב הפוסקים שהוא דרבנן הרי באמת א"צ להפסיק, וכ"נ דעת הגר"א. ומ"מ למעשה י"ל שנכון להחמיר ולחוש לדברי הרמ"א (אא"כ יש חשש מכשול, שלפי טבעו הוא עלול לשכוח ולברך שוב עם הציבור).

יעויין לעיל דברי הביאור"ל (תפט, לס"א, ד"ה לספור) שהביא דברי ראשונים שסברי שיש חיוב מדאורייתא גם בזמן הזה, ומסקנתו שם 'ולפ"ז יש סעד גדול למנהגנו שאנו זהירים שלא לספור עד צאת הכוכבים אחרי דלדעת כמה רבנותא הוא דאורייתא'. ע"כ. ומשמע שלא פקפק על עיקר ההכרעה שהוא דרבנן (ולגוף הדין של ספירה בבין השמשות, יש להעיר מעוד צדדים, ואכמ"ל).



אמירת נוסח 'מצות עשה' קודם הספירה

כבר העירו רבים שלכאורה אין ראוי לומר קודם המצוה שהוא בא לקיים מצות עשה של ספירת העומר כמו שכתוב וספרתם וגו', שהרי לרוב הראשונים הוא דרבנן. ויל"ד אם לרוב הראשונים אין מקום לומר כן, או שיש מקום לומר נוסח זה כחושש להשיטות שהוא מדאורייתא, וכאילו אומר שאם הוא מדאורייתא הוא מכוון לקיימו. ובפרט שיש מקום לביטוי 'עשה דרבנן', ושמא יכול נוסח זה להתפרש לכך. ואף שמזכיר כמו שכתוב בתורה, הרי זה יכול להתפרש בדוחק שזהו שורש המצוה, אף שבזמן הזה הוא רק מדרבנן. ואמנם ודאי שסתם הביטוי 'מצות עשה' הכוונה בו לדאורייתא, וכשהכוונה לדרבנן הדרך לפרש, וכ"ש כשאומר מצות עשה וכו' כמו שכתוב בתורה וכו'.

ולגבי איסור בל תוסיף הרי גדר האיסור הוא בידוע שאינו דאורייתא ומכוון שאעפ"כ הוא קובעו כמצוה דאורייתא. ובנידון דידן אין זו כוונת האומר, אלא שהוא סבור מאיזה טעם שאפשר לומר נוסח המיוסד לפי השיטות שהוא מדאורייתא, אף שאינו עיקר הדין. ויל"ד אם בגדרי בל תוסיף יש חשש לומר נוסח כזה, כשידוע לכול שבלבו אין לו כוונה להוסיף כלל, וצ"ת. והנה יש לדון אף לאסור מדינא, אלא שכבר נהגו רבים לומר כן, ונראה שנקטו בה להקל. ומ"מ יש מדקדקים שנמנעים מלומר כן.

ולמעשה המחזור לענ"ד שנכון למדקדק במעשיו להוסיף ולפרש ויאמר 'מצות עשה דרבנן', וזו הדרך המוציאה מכל ספק.

אם ידלג על המילים מצות עשה ויאמר כמו שכתוב וגו', יש לדון שאין בו טענה, שכשתיקנו כעין דאורייתא מתאים להתבטא כמו שכתוב, ואין זה מתפרש בהכרח שבא לקיים חיוב דאורייתא אלא בא לקיים את עניין הכתוב אף שהוא פטור. ויל"ע אם זו טענה מכרעת. ומ"מ נראה שהנכון יותר להוסיף במפורש שהוא דרבנן, וכנ"ל [ויש נמנעים מלומר נוסחאות אלו כל עיקר, וכמדומה שכ"ה בקהילות הנוהגים ע"פ הגר"א ועוד].



ב. מניית ימים ושבועות

חיוב מניית ימים ושבועות

בגמ' מנחות ס"ו א': 'אמר אביי מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי, רבנן דבי רב אשי מנו יומי ומנו שבועי, אממר מני יומי ולא מני שבועי אמר זכר למקדש הוא'. ע"כ. והרי"ף (פסחים כח, א מדרי"ף) ועוד הרבה ראשונים לא הביאו את דברי אממר, וכן בר"ן על הרי"ף שם שאין הלכה כאממר, וכ"ה ברמב"ם ובטושו"ע. ובספר המאור (שם) 'והכין אסיקנא בדוכתא במנחות דאממר מני יומי ולא מני שבועי אמר זכר למקדש הוא ואף על פי שאנו מונין ימים ושבועות מנהג הוא בדינו'. ע"כ. ונראה שסבר שאין כאן פלוגתא ממש אלא שהם מנו מניין שלם, ואממר אמר שאין חובה בזה, ואה"נ דמודו לו בעיקר הדין. [בתשובת הרא"ש (כלל כ"ד סי' י"ג) 'על ספירת העומר נהגו בכל תפוצת הגלות למנות יומי ושבועי בכל לילה ואומר שהם כך וכך שבועות וכך וכך ימים, ולא שמענו אדם שערער בדבר אלא הר"ז הלוי ז"ל. ומנהג אבותינו תורה היא'. ע"כ. ולכאורה כוונתו שהשיטה העיקרית היא שנקטינן כרבנן וכאביי שמצוה למנות גם השבועות, ודלא כהרז"ה].



מנה ימים ולא מנה שבועות או שבועות ולא ימים

מנה ימים ולא שבועות או להיפך, בפשוטו יצא חובת מה שמנה וחייב לחזור ולמנות את שהחסיר. ואין מקור לחדש שהמניינים תלויים זה בזה ושאם חסר אחד מהם לא יצא ידי חובתו כלל. מעתה יל"ע אם יכול לברך על השלמת המצוה. ובתקיעת שופר אם תקע תקיעה אחת והסיח דעתו לא נתפרש אם חוזר ומברך על התקיעות שאחריה, ולכאור' הפשטות שאינו חוזר ומברך. ובארבע מינים מצאנו שנחלקו הראשונים אם נטל מין אחד וחוזר ונטל את האחרים, האם חוזר ומברך או שהברכה הראשונה מתייחסת לכל המצוה, ואף שהסיח דעת אין מקום לברכה נוספת. וצ"ב בספירת העומר מהו.

במג"א (תפט, ד) כתב שאם מנה ימים ולא שבועות יצא לדידן שהספירה מדרבנן. והדברים צ"ב, שהרי כבר כתב הר"ן שאין הלכה כאממר וכן דעת רוב הראשונים וכן"ל. ונראה לכאור' שהמג"א הניח שפלוגתא אממר על אביי ורבנן דבר"א היא דאינהו סברי שהספירה מדאורייתא והוא סבר שהיא מדרבנן ונקטינן כוותיה, וכעין טענת הרמ"ה ורי"ו. ברם לרוב הראשונים הדבר מוכרע שלא בזה נחלקו, אלא שאביי ורבנן סברי דכעין דאורייתא תקון. וכ"ה מוכרע בר"ן שם. (וכבר העיר הביאור"ל שאם בזה נחלקו, הרי רבו מאד הראשונים שהכל מדאורייתא, ועיין). וסוף דבר שבמג"א נראה שס"ל שנקטינן כאממר, ברם העיקר לדינא שנקטינן כאביי ורבנן דבי רב אשי.

אמנם יש מקום לטעון שהכל מודים לאממר שאם מנה רק הימים יצא, ונחלקו אם לכתחילה יש לנהוג כן (ואולי י"ל שזו כוונת המג"א, וצ"ת). ומצאנו בהלכות סוכה בכמה דברים שבשעת הדחק מקילים בחוה"מ מטעם שהוא רק לזכר, ואולי יש מקום לדון גם כאן קרוב לזה, שעכ"פ דיעבד יצא (ויל"ע שם אם דיעבד כשעת הדחק, ואף אם חייב, אם הוא בגדר חיוב גמור שמברכים עליו, וצ"ת שם). ולגבי הסוברים שהוא דאורייתא, יעויין ברמב"ם שנראה שהוא חיוב גמור. ויעויין בספר המצוות

עשה קס"א שאינם שתי מצוות נפרדות אלא שני חלקים של מצוה אחת, ומבואר שהוא חיוב גמור. וכן בדין, שהרי הם נלמדים משני מקראות ומשמע שדרשה גמורה היא. אבל הנידון שמא מודו כו"ע לאמימר שכיון שהוא זכר בעלמא לא תיקנו ממש כעין דאורייתא אלא תיקנו למנות, ונחלקו אם נכון למנות גם את השבועות או שאין צורך. ויל"ע אם ראוי לחדש ספק כזה מדידן (ויש מקום לסייע קצת מלשון הגמ' שלא אמרו דרך חיוב אלא שהם מנו כך והוא מנה כך. ויש מקום לשמוע שאב"י דן בגדר החיוב מדאורייתא ואמר שמצוה למנות זה וזה, ולעניין מעשה כיום רבנן נהגי הכי דרך הנהגה ולא סברו שהוא חיוב גמור, ויל"ע).

והנה הח"י ועוד העתיקו כהמג"א, וכבר בכנה"ג כתב כן אלא שמקורו מתוך דקדוק למה לא נתנו עצה זו למי שרוצה לומר את המניין לחבירו. ויל"ע עד כמה יש ללמוד מדקדוק כזה. והפר"ח נקט כמהר"ש הלוי שהביא הכנה"ג שם דסבר שיכול לחזור ולמנות בברכה מכוח חיוב השבועות. והמ"ב ועוד אחרונים פסקו שיחזור וימנה בלא ברכה. ולמש"נ יש לקיים הוראתם מכוח הספק הנ"ל. ועדיין צ"ת קצת לדינא. וברם באמצע שבוע נראה שודאי אינו יכול לברך, שהרי כל החיוב למנות שבועות באמצע השבוע אינו ברור, וכנ"ל.

ויל"ע במי שאינו יודע לחשב את השבועות ויודע רק את מניין הימים אם יברך על מניין הימים לבדו. ובזה לכאור' יכול לברך לכו"ע, ואין לנו מקור לתלות את החיובים זה בזה. ולהמג"א יוצא חובתו לגמרי, וגם להפר"ח י"ל שעכ"פ יכול לברך על קיום כזה, והוא כ"ש ממה שהורה לברך כשמוסיף למנות השבועות. ברם מלשון הפר"ח נראה שאין עיקר טענתו מפני שאפשר לברך על קיום ספירת השבועות, אלא שספירת הימים בלי שבועות היא ספירה גרועה שאינו יוצא בה. ולפ"ז הרי כ"ש במניין השבועות לבד. אמנם צ"ב לומר כן, ומה"ת שאינו יוצא בימים בלי שבועות את חובת מניין הימים. [וגם אם נחדש שיש תנאי שימנה הכל, עדיין מנא לן שצריך למנות בעסק אחד, ויש מקום ליישב]. ועכ"פ להר"ן שחיוב השבועות הוא רק ביום שנשלם שבוע, הרי ודאי שמסתבר שהוא כעין חיוב נפרד ומניין נפרד. והנה הרמב"ם שהוכיח שהם מצוה אחת מכוח הספירה המשולבת, וכדלעיל, ייתכן שסבר שהוא כספירה אחת ממש, אבל לחולקים אין לזה מקור וגם להרמב"ם אינו הכרח, ועיין.

ולעניין דינא קרוב יותר שיכול לברך, ועדיין צ"ת למעשה. (ובאמצע השבוע הוא קל יותר, שנוסף בזה שלישית הר"ן ותשובות הגאונים א"צ כלל להזכיר את השבועות, ובזה יותר יש לסמוך לברך).

ואם יודע רק את מניין השבועות, והוא ביום שנשלם שבוע, להפר"ח יל"ע אם יברך על מניין השבועות לבד, ותלוי בנידון לעיל (וכשלא נשלם ודאי א"א לברך, וכנ"ל). ולהמג"א ג"כ יל"ד בדינו. שאף שנראה שסבר המג"א שמעיקר הדין יכול למנות רק את הימים, מ"מ כשאנו יכול למנות את הימים ויכול למנות רק את השבועות ייתכן שמודה המג"א שחייב בזה, וצ"ת. ולהר"ן ותשובת גאונים שחיוב השבועות הוא רק כשנשלם שבוע, יש סברא שהוא כעין חיוב נפרד לספור את השבועות, ומ"מ נראה שא"א לברך.

והעירו שאם יכול לברך, א"כ מי ששכח יום אחד יספור בברכה ביום שנשלם שבוע, והר"ן (על הרי"ף פסחים כח, א מדפי הרי"ף) סתם שאם שכח יום אחד אינו ממשיך להבה"ג. ואולי נדחה שבשכח יום אחד אם נפטר מחובת ספירת הימים נפטר מכל המצוה, שאף אם קיום החיובים

הוא נפרד, מ"מ לא חייבה התורה למנות שבועות למי שכבר נפטר מחובת ספירת הימים. ויל"ע אם זו טענה נכונה.

ולעניין דינא נראה שיספור בלי ברכה, ועיקר חיובו לספור, עדיין יל"ע כמה הוא חיוב ברור, וצ"ת לדינא.

במג"א כתוב שמנה שבועות ולא ימים יצא כהטור. ואין כוונתו כמשמעו אלא למי שמונה כרבינו אפרים שביום השמיני מזכיר השבועות השלמים וימי השבוע החדש ואינו מזכיר את מניין הימים השלם. ברם לכא' זו דעת יחיד, ורוב הראשונים ומנהג כל ישראל לא כך. ולכא' יש מקום שיחזור וימנה בברכה. ברם כבר כתבתי לעיל לדון שאם בירך על חלק מהמצוה אינו חוזר ומברך על ההמשך. (ויעו"ש מה הדין כשהסיח דעת). ויל"ע אם מנה כך, אם ימים שאח"כ יכול להמשיך ולברך, ובזה יש להקל אחרי שבלאו הכי המיקל לברך יש לו על מי לסמוך, וכמו שיתבאר במקומו בס"ד. ויל"ע עוד בכל זה.



כיצד מונים ימים ושבועות

יש בראשונים דרכים במנין הימים והשבועות. לרוב הראשונים, ונראה שכן נהגו כמעט כל ישראל מדורות רבים, סופרים את הימים כשנשלם שבוע אומרים שבעה ימים שהם שבוע אחד, וביום שמיני אומרים שמונה ימים שהם שבוע אחד ויום אחד, וכך עד לסיום הספירה.

ובספר המאור (פסחים כח, א מדהרי"ף): 'והכין אסיקנא בדוכתא במנחות דאמימר מני יומי ולא מני שבועי אמר זכר למקדש הוא ואף על פי שאנו מונין ימים ושבועות מנהג הוא בדינו וכו' והמקומות שנהגו שלא למנות שבועות בכל יום ויום עד מלאת השבוע בכל שבוע ושבוע הוא המנהג היפה'. ע"כ. ולמדנו בדעתו תרתי: א. שמעיקר הדין א"צ למנות השבועות וכאמימר. ב. שמנין השבועות הוא רק כשנשלם שבוע. ובדין הראשון נראה שרוב הראשונים נחלקו וסברו שאין הלכה כאמימר. ובדין השני הנה המנהג לא כך, ברם אין הכרע שהוא מעיקר הדין.

ובר"ן פסחים (כח, א מדפי הרי"ף): 'והפירוש הנכון במצוה למימני שבועי היינו בתשלום כל שבוע ושבוע אבל ברוב המקומות החמירו על עצמם לומר בכל יום היום כך וכך לעומר שהם כך וכך שבועות וימים כך'. ע"כ. (והיינו שמעיקר הדין מניית השבועות אינה שייכת אלא ביום שביעי שנשלם בו שבוע אחד וביום ארבעה עשר שנשלמו שתי שבועות וכו'). וכ"ה בראבי"ה שמצא בתשובות" (והביא שם גם את שיטת ר"א וכדלהלן). ובספר החינוך ש"ו: 'ויש מן המפרשים שהיה דעתם כי כוונת הכתוב למנות השבועות דוקא כשהן שלימות, אבל להזכיר בכל יום ולומר שהן כך וכך ימים וכך וכך שבועות אין צורך. ויש מהם שאמרו כי הדרך הנבחר להזכיר מנין השבועות עם הימים תמיד בכל יום. וירא שמים יבחר דרכם להוציא מכל ספק, ולא יחוש לתפארת המלות, וכן נהגו היום בכל המקומות ששמענו'. ע"כ. ונטיית הלשון משמע שגם האומרים אינו כחיוב ממש, אלא כהידור ולחוש שהוא חיוב, ויל"ע.

(א). כנראה הכוונה בתשובות הגאונים. ובמרדכי מגילה סי' תת"ג הביא דברי ראבי"ה בקצת שינויי לשון והנוסח שם 'בתשובת הגאון'.

ושו"ר בסידור רס"ג (עמ' קנ"ד) שנראה קצת שמונים את השבועות רק בימים שנשלם שבוע, ויל"ד עד כמה הוא מוכרע בכוונתו שם.

בספר המצוות לרמב"ם (עשה קס"א) כתב: 'וכמו שמנין השנים והשמיטים מצוה אחת כמו שבארנו, כן ספירת העומר מצוה אחת וכו'. ואל יטען אמרם (מנחות ס"ו, א') מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי ותחשוב שהן שתי מצוות, כי כל חלק וחלק מחלקי אי זה מצוה שיהיו לה חלקים מצוה לעשות החלק ההוא ממנה וכו'. והראיה הברורה על זה היותנו מונים השבועות גם כן בכל לילה באמרנו שהם כך וכך שבועות וכך וכך ימים, ואילו היו השבועות מצוה בפני עצמה לא היינו מסדרין מניינם כי אם בלילי השבועות לבד, והיינו אומרים שתי ברכות אשר קדשנו במצותיו וצונו על ספירת ימי העומר ועל ספירת שבועי העומר. ואין הדבר כן, אבל המצוה היא ספירת העומר ימיו ושבועותיו כמו שתקנו'. ע"כ. ויש משמעות בדבריו שמניית השבועות באמצע השבוע היא מעיקר הדין, וצ"ב. והנה הראיה היא ממשמעות לשוננו, אבל תוכן דברי הרמב"ם ייתכן לקיימו גם אם אינו חובה, שסוף סוף המנהג להזכיר את השבועות באמצע מיוסד על ההנחה שזו מצוה אחת, ולולי זה לא היה טעם בנוסח זה, ועיין. ויל"ע אם אפשר לדחות שזו כוונת הרמב"ם, ואה"נ שמניין זה הוא מנהגא בעלמא, וצ"ת.

והנה סברא גדולה היא שאין צריך למנות שבועות באמצע השבוע. שאם הייתה מצוה למנות רק שבועות, וכלשון הכתוב שבעה שבועות תספור, הרי נראה פשוט שהייתה המצוה רק בהשלמת שבוע, ומהיכי תיתי לשלב את השבועות וחלקי השבועות בתוך הימים. ולכא' יש לקבל שהמנהג לאמרו באמצע השבוע הוא דרך הידור וחיבוב, ועדיין צ"ת קצת.

בראבי"ה בשם רבינו אפרים כתב דרך אחרת, שמונה כל יום עד יום השביעי, וביום השביעי אומר שבעה ימים שהם שבוע אחד, ובשבוע שני מונה רק את השבועות שעברו וימי השבוע החדש, היינו שביום השמיני אומר שבוע אחד ויום אחד, וא"צ להזכיר שמונה ימים. ולעניין דינא יש לנו לתפוס כרוב הראשונים ואשר זו גם השיטה המחזורית יותר, וכך נהגו בכל הקהילות. (ועיין לעיל לעניין דיעבד אם מנה כרבינו אפרים).



ג. עוד פרטים בנוסח הספירה

הזכרת 'היום' בספירה ואם מועיל לומר האידנא ועוד

המנהג ברוב ישראל שמתחילים את הספירה במילה 'היום' כך וכך. וכתב הט"ז ס"ק ז' ומג"א סק"ט ושאר אחרונים שהוא מעכב, ואם אמר יום אחד בעומר בלי להקדים היום לא יצא ידי חובה וחוזר וסופר בברכה (היינו אם הסיח דעת מברכה הראשונה, או אם נכריע שהוא הפסק אף שאמר אמירה זו בשביל לקיים את המצוה שמברך עליה, ואכ"מ).

והנה מנהג הגאונים היה לספור בארמית ופתחו במילה 'האידנא', וכן נוהגים בני תימן וכדלהלן. ולמדנו שאם יאמר 'בזמן זה' או 'עכשיו', שהם תרגומי האידנא, ג"כ יוצא ידי חובה.

ומסברא ג"כ הדעת נוטה דשפיר דמי. ואף שייתכן לטעון שלמנהגנו יש קפידא לומר דווקא היום ושמעכב דיעבד, נראה פשוט שאין לחדש כן בלי מקור.

[ביום השביעי כתב רס"ג שאומר 'יומאי' שבעה יומי בעומרא דהוון חד שבועא'. ע"כ. ולכאורה המילה 'יומאי' היא במקום האידנא, והכוונה יום שלי והיינו יום זה שאני עומד בו. ולפי"ז נראה שהיה מנהגם שמיום שביעי החליפו מילת האידנא במילה 'יומאי' (ואולי רק בימים שנשלם שבוע, אך צ"ב למה שיהיה חילוק כזה). ובני תימן כיום אומרים גם ביום השביעי האידנא וכו' ואינם אומרים 'יומאי וכו'].

אמנם עיקר הדבר לכאורה אינו מוכרח, ויש מקום לטענה שאם אמר יום אחד בכוונת ספירה יצא ידי חובה, כ"ש כשבירך קודם לכן שניכר שבא לעסוק במצות הספירה. (ואם אמר יום אחד בעומר עדיף, אבל לא ראיתי מי שחילק שדווקא באופן זה יצא). ובאופן הרגיל יש לצרף את הטענה שאם לא אמר היום מסתבר שאין רצונו לצאת באמירה זו, וכעין שדן הפמ"ג בכיו"ב. ברם אם יכוון לצאת מאיזה טעם צ"ת בדינו. ומצאתי בא"ר ס"ק י"ג שפקפק בזה ודן שיי"ח בלי אמירת היום.

במאמ"ר סק"ו הביא דברי הט"ז שאם שאל אותו חברו וענה בלי לומר היום לא יצא, וכתב שליבו מגמגם כיון שהוא משיב למי ששאל כמה ימי הספירה בזה הלילה, הרי מבואר שכונתו שהיום כך וכך. ע"כ. וזו טענה נפרדת, שאפילו אם הוא מעכב ייתכן שאינו כחלק מהנוסח ממש, אלא שצריך שיהיה ברור שבא למנות את ימי העומר, וסגי לזה אם הוא שאלו על הספירה וענה, שברור שהוא עוסק בספירת העומר (וכעין שבקידושין ופדיון מע"ש ועוד מועיל עסוקים באותו עניין לפרש את מעשיו ודיבוריו). ויל"ע בטענה זו. אמנם מסיק שם שיש לשמוע להוראת אחרונים מאחר שאין לנו ראייה להיפך. וציין לדבריו בשעה"צ אות כה, והסיק השעה"צ שהעיקר לדינא כהט"ז וכדבריו במ"ב.

והנה במ"ב ס"ק כ' פסק כהאחרונים שלא יצא, ומ"מ אם אירע כן, לענ"ד יש לחוש לחפש מי שיוציא אותו (או שיאמר בריך רחמנא). ומ"מ אם לא מצא יש לסמוך על הוראת רוב האחרונים ולספור שוב בברכה. ובעונה על שאלת חברו, דבלאו הכי יש לטעון שנחשב כמכוון שלא לצאת, הרי יש לסמוך ברווחא ולברך.

ספר בלה"ק ואינו מבין את פירוש מילת היום י"ל שיצא. שאף למש"כ הפוסקים שצריך שיבין הספירה לפי שבלא זה אינו קרוי ספירה, י"ל שכל זה בעיקר הספירה, ולפי שאינו נוסח בעלמא אלא ספירת ימים שעיקרה בהבנה שזהו מניינו של יום פלוני. אבל כלפי מילת 'היום', י"ל שהיא כהקדמה לעשות היכר שזה מניין ימים המתייחס ליום זה, אבל אינה חלק מהספירה עצמה. ואם ידע שהוא סופר את מניין הימים של יום זה אינו מעכב שיבין את מילת היום, ועיין.

היום או שהיום

בראבי"ה (תקכ"ו) ואו"ו (ח"א, שכ"ט) מבואר שנהגו לומר: 'בא"י אמ"ה אקב"ו על ספירת העומר שהיום יום אחד', וכן בהמשך הימים. (וכ"ה במהרי"ל ועוד). ולכאורה אינו לשון ברור כ"כ,

שהרי מתחיל כעת את נוסח הספירה ומה עניין ש' השימוש לכאן. והנה בראבי"ה שם מבואר שדימה מי שבירך על דעת ספירה מסויימת וסיים בספירה אחרת למי שפתח אדעתא דשיכרא וסיים אדעתא דחלא (והיינו כהראשונים שהגידון שם הוא שכשאמר את השם סבר לסיים באופן אחר ממה שסיים בסוף). וכבר כתב הגר"א סי' תפ"ט לס"ו שבדברי ראבי"ה מבואר שהמניין והספירה הוא כחלק מהברכה. ויעויין בדברי ראבי"ה השלמים שלפנינו המשמעויות כביאור הגר"א בזה, וראה במהדורת הרב דבליצקי ובהערות שם^ב (ויעויין להלן לגוף דינו דהראבי"ה).

אמנם כל הפוסקים נקטו בפשיטות שאין שייכות בין הברכה לספירה, וכן הזהירו השל"ה ועוד שלא לומר שהיום לפי שאינו לשון מתוקן, והיינו דפשיט"ל שאינו המשך הברכה. והכי נקטינן. ובח"י וא"ר כתבו שגם האומר שהיום לא משתבש, וציינו כמה מקורות קדמונים לנוסח זה, אבל ברוב הנוסחאות ורוב הראשונים ליתא, וכיום כנראה אין מי שאומר כך.



הזכרת העומר בספירה

בסידור רס"ג (עמ' קנ"ד) הנוסח: האידנא חד יומא בעומרא, תרין יומי בעומרא, יומאי שבעה יומי בעומרא דהוון חד שבועא, יומאי ארבעין ותשעה יומי דעומרא דהוון שבעה שבועי שלמי. וכע"ז בתשובת רה"ג (הובאה ברי"צ גיאות הל' חדש וספה"ע ובשה"ל רל"ד): 'כדטעי בראשונה ואמר לשניה איתמל חד יומא בעומרא והאידנא תרי יומי בעומרא מאי חוסרנא איכא במנינה'. ע"כ. ומשמע שנהגו לומר כך. וכן מנהג תימן לומר 'האידנא חד יומא בעומרא, האידנא תרין יומי בעומרא' וכו'. בשו"ת הרשב"א (ח"א, תנו) כתב שראוי לומר לעומר כדי לפרש יותר, ובר"ן פסחים (כח, א מדפי הרי"ף) כשדן בנוסח מניית הימים והשבועות כתב בתוך דבריו שאומרים לעומר, ונראה דהיינו שכך נהגו בזמנו ובמקומו (וכן נראה בחינוך מצוה ש"ו). וכ"ה בכל בו וארחו"ח ואהל מועד ופרדס ובמאמר חמץ להרשב"ץ, וכולהו בתראי.

בקדמוני הראשונים באשכנז לא מצאנו שיאמרו לעומר בסוף הספירה, ובראבי"ה ואו"ז הנ"ל ורוקח (רצ"ד) וטור (סי' תפ"ט) ובמהרי"ל לא סיימו כן, ונראה שהמנהג הקדום באשכנז היה שלא אמרוהו. ובשו"ת מהרש"ל סי' ס"ד שזקנו היה אומר היום שני ימים ולא היה אומר בעומר לפי שלא קיבל כן. (יש לברר אם זקנו קיבל מחכמי פולין, וכמדומה שקיבל מחכמי אשכנז, ונפ"מ לבירור מנהג פולין הקדום, וצ"ב).

והעירו לנכון שלהראבי"ה שהמניין הוא סיום הברכה הרי אין טעם להוסיף לעומר, שכבר הוזכר בברכה שזו ספירת העומר. אמנם אין לתלות את הדברים בזה, וגם אם אינו המשך הברכה, י"ל שא"צ לפרש שמונה לעומר, ובפרט כשמברך, שהברכה מלמדת שהוא עוסק במניין העומר וא"צ לחזור ולפרש.



ב). וראה במאמר 'נוסח ספירת העומר הקדום' מהגר"י וייס, גאב"ד נוה אחיעזר, בקובץ ירושתנו ו' עמ' קמו, שהרחיב בזה ובשאר פרטי הנוסחאות הקדומות, בהיקף גדול, ונוספו שם עוד ציונים ומקורות רבים. וכעת לא עיינתי בכל דבריו.

לעומר או בעומר

יש שגרסו בעומר ויש שגרסו לעומר. והנה ברס"ג ורה"ג וריצ"ג בעומרא (וכן מנהג תימן), וכן במנהגים טירנא במנהגי פסח כתוב בעומר (וזהו ספר עיקרי במנהגי אוסטריה ופולין וכו'). וכן הרמ"א בסי' תפ"ט כתב בעומר וכן פסק הט"ז וכתב שכך המנהג, וכן נהג הגר"א וכ"ה בחיי אדם בסתמא (והט"ז תפ"ט, ג כתב לבאר שזהו הנוסח הנכון ואמנם לא הבנתי כל הצורך את דבריו בזה). ומאידך, ברשב"א ור"ן וחינוך ורי"ו וארח"ח וכו' כתבו לעומר (ובספר האורה ח"א, צא מבואר שצריך להזכיר עומר, ולפנינו יש שם סתירה אם אומר בעומר או לעומר, וברי"ו הובאו דבריו והנוסח שם לעומר). וכתבו בבגדי ישע ופמ"ג ושע"ת וערוה"ש שהמנהג לומר לעומר¹, ובמ"ב כתב בשם אחרונים שרוב הגירסאות הן לעומר [והנה הגאונים אמרו בעומרא אבל בספרד מנו בלה"ק ונהגו לומר לעומר, ובאשכנז כנראה שבזמן קדמוני הראשונים לא אמרוהו כלל (וצ"ב מאימתי התחילו לומר), ובדור קדמוני אחרונים נראה שנהגו לומר בעומר, וצ"ב אם היה מנהג מוחלט ואולי יש שלא הקפידו לומר כך או כך. ומהאחרונים נראה שבדורות המאוחרים עיקר המנהג היה לעומר, ויל"ע].

ולגוף הנידון לכאורה ב-ל' הוא לשון נאותה לכל מניין וספירה אבל ב-ב' הוא לכאורה רק כשיש שם כללי משותף לכלל המניין. וכגון בימי החודש או השבוע, שיש שם חודש ושבוע לכלל המניין, הרי אפשר לומר שני ימים או יום שני בחודש או בשבוע (וכן הוא הביטוי ראשון ושני בשבת שהכוונה בזה בשבוע). ומעתה בספירת העומר, לכאורה אין כאן שם משותף כללי לכל הימים שהם קריים עומר, אלא שהספירה קרויה ספירת העומר על שם שתחילת המניין היא מיום הקרבת העומר. ולכאורה הנכון יותר לומר לעומר, שמתפרש לספירה הקרויה ספירת העומר וכן"ל. אמנם מצאנו בקדמונים שקוראים לימים האלה ימי העומר (ובלקט יושר כתב 'בעומר' והכוונה לימים אלו, והיינו שקראם עומר סתמא²). ונמצא שאכן זהו שם כללי משותף לימי הספירה. וגם אם היו רגילים רק בביטוי בימי העומר ולא בעומר סתמא הרי יש לקבל שהחשיבו את הביטוי בעומר כקיצור לשון. וי"ל שהביטוי כך וכך בעומר מקורו בלשון זו. וייתכן גם שהוא כעין קיצור לשון,

ג. בבאה"ט סק"ח 'בעומר', וכ"כ הט"ז וגירסת האר"י ז"ל לעומר וכ"כ בשל"ה. ע"כ. ובשע"ת כתב על גירסת לעומר שהיא ע"פ האר"י, וקצת משמע ששינו ע"פ האר"י אבל אינו הכרח, וייתכן שבא לקיים ולחזק את המנהג הידוע ע"פ זה. וצריך בירור אם יש מקורות ששינו המנהג בזה ע"פ האר"י. ובפרט ששמענו מהנוכח בפנים שנהגו כך במקומות מגורי המחברים, בפראג (בגדי ישע) ובגליציה (פמ"ג ושע"ת) ובגרמניה (פמ"ג בזקנותו) ובליטא (ערוה"ש), וקרוב שזה מנהג מקורי בכל הארצות. ובחיי אדם כתב רק בעומר ולא הביא נידון בזה, וייתכן דש"מ שבילינא עירו נהגו כן, ואולי היו חילוקי מנהגים בליטא או שבילינא נתפשט ע"פ הגר"א (ואולי מש"כ הערוה"ש וכן אנו אומרים כוונתו שהוא הנהיג עצמו כך, ול"נ). וייתכן שכיון שאינו מעכב כלל, ובילינא נהגו רבים ע"פ הגר"א כנוסח זה שהוא הנוסח שברמ"א, לכך לא הביא נוסח אחר. והנה החכ"א בצעירותו למד אצל הנוב"י בפראג בדורו של הבגדי ישע (ומן הסתם גם הכיר את המנהג בדאנציג) ומ"מ לא ראה צורך להזכיר הנוסח של לעומר, ובלא"ה הרי האחרונים דנו בזה, וע"כ שכיון שאינו מעכב נשמט מלדון בזה.

ד. הביטוי ימי העומר מצאנו בכמה מקומות, וראה בפירוש הקדיש להרוקח ובריטב"א ר"ה י"ח א', וכ"ה בעוד מקומות בראשונים ובקדמונים. ובסה"מ להרמב"ם (עשה קס"א): 'חייב כל אחד ואחד ממנו למנות ימי העומר יום יום ושבוע שבוע'. ע"כ. ואף שהוא מתורגם מערבית, הרי מ"מ למדנו את שימוש הלשון. ובשו"ע ס' תצ"ג הכותרת 'דינים הנהגים בימי העומר', ע"כ, וידוע הנידון אם הכותרות נוסחו ע"י המחבר, ויש טענות נכבדות לומר שאינו מהמחבר ואכמ"ל (וכתב בזה הגר"א אהרונוב שליט"א), אבל עכ"פ למדנו את שימוש הלשון באותו דור.

שהכוונה בו לומר כך וכך בספירת העומר. ועכ"פ אם נהגו בכך ויש משמעות כזו שהוא שם כללי לימי הספירה, הרי הוא לשון מתוקן והגון.

ובאמת לשון הברכה על ספירת העומר ג"כ מקורו בקיצור לשון כזה, וכאילו אומר על ספירת ימים המתחילים מהבאת העומר, וקרא לזה ספירת העומר [ויעויין בסה"מ להרמב"ם שם: 'ואילו וכו' והיינו אומרים שתי ברכות אשר קדשנו במצותיו וצונו על ספירת ימי העומר ועל ספירת שבועי העומר'. ע"כ. וייתכן שמכלל כוונתו שהלשון ספירת העומר בא לכלול את ימי העומר ושבועות העומר, ועיין. ובמאירי פסחים קכ"א ב': 'ולשון ספירת העומר לשון קצר הוא ופירושו ספירה הבאה על יום הבאת העומר אלא שא"א בלשון הגון ממנו, שאם יאמר על ספירת הימים צריך לפרש הימים, ואם יאמר על ימי העומר הרי אין בעומר אלא יום אחד, ואם יאמר על ספירת הימים הבאה מיום הבאת העומר עד עצרת הרי הוא לשון ארוך יותר מדאי'. ע"כ. וייתכן מאד שלהרמב"ם היה אפשר לברך על ספירת ימי העומר אלא שרצו לכלול את השבועות].

ולמעשה דעביד כמר עביד וכמר עביד, ובלאו הכי עיקר הזכרת העומר בספירה הוא דקדוק ודבר ראוי אבל נראה שאינה מתקנת אנכה"ג ואינה חובה ולא מעיקר הנוסח. ועיקרו שהוסיפו כדי שיובן שהמניין הוא לעומר, וכל שהוא מובן יש לתועלת זו. ועכ"פ אין חובה לשנות את מנהגו או מנהג מקומו בכגון זה.

מנהגנו לומר בעומר בסיום הספירה אחרי הזכרת השבועות, ומנהג הגאונים היה לומר בעומרא אחרי מנין הימים ולפני מנין השבועות. ואין קפידא בזה. (וראה מאמ"ר סק"ג על השיקולים בזה, ושם שבכל בו וארחו"ח ורי"ו הוא קודם מניית השבועות וכן מוכח מהר"ן, ושמנהג מקומו ג"כ לומר בסוף).



ד. חיסר יום אחד אם ממשיך לספור ולברך ודין ספירה ביום

אם חיסר יום אחד, לרוב הראשונים ממשיך בימים שאח"כ לספור עם ברכה, שכל יום הוא מצוה בפני עצמה. ובתוס' הביאו בשם בה"ג שאם חיסר יום אחד אינו יכול לברך, לפי שהכל מצוה אחת ואינו יכול לקיים (ובפשוטו הוא הדין אם יודע מתחילה שיום אחד יהיה אנוס מלספור שלדבריהם בשם בה"ג אינו יכול לברך לפי שהכל מצוה אחת שא"א לו לקיים).

ברם כבר העירו שבבה"ג אינו ברור כלל שזוהי דעתו. ויש גירסאות שונות בה"ג לפנינו ובדברי הראשונים בשמו. ובר"צ גיאות כתב בשם ה"ג שאם שכח בלילה יספור ביום ובמקצת נוסחי שאם לא ספר ביום יספור שאר הימים בברכה (ריצ"ג היה בן דורם של הרי"ף ורש"י, והיה בקי ורגיל טובא בדברי הגאונים).⁷

(ה). חכ"א הציע שלשון לא בירך בבה"ג הוא כמשמעו, והכוונה למי שספר בלי ברכה, והוא נידון נפרד ממי שלא מנה כלל וכמובן. ברם מי שיבדוק בלשונות קמאי (בתוכנת אוצר החכמה וכדומה) יראו שהיו רגילים בבטוי ברכה לספירת העומר, ולא בירך היינו לא ספר. וכן מוכרע מדברי רה"ג שהבין הביטוי כך, וכן נראה ברור בלשון הרי"ף גיאות שעבר מלא בירך ללא מנה, ומבואר בלשונו שהכוונה לאותו הנידון.

ברי"ץ גיאות שם הובאו דברי כמה גאונים, ונדון בדברים. הביא שם בשם רב יהודאי 'היכא דלא מנא [עומר] לילא קמא לא ימנה בשאר לילותא, מ"ט דבעינן שבעה תמימות וליכא, אבל בשאר לילותא אי איכא דלא מני באורתא מני ביממא'. ע"כ. ולשון זו צ"ב, שפתח בדין מי שלא מנה בלילה הראשון, והמשמעות שבשאר הלילות אין מעכב שלא מנה, וסיים שבשאר הלילות מי שלא מנה בלילה ימנה ביום, ויש כאן משמעות שאם לא מנה גם ביום אינו יכול לברך בשאר הימים.

אמנם לענ"ד היותר מחוור בדעתו שפשוט לו שאם חיסר לילה אחד אינו מעכב את הימים האחרים, ורק אם לא התחיל ביום הראשון נחשב שחסר לו בתמימות המניין (ואולי גם ביום האחרון, אלא שרחוק לצייר נפק"מ ולכן לא נכנס לפרש דבר זה, וצ"ת). ומה שכתב שבשאר הלילות ימנה ביום הוא דין נוסף, שביום הראשון יש חובה למנות בלילה ואין תקנה למנות ביום, שדין התמימות כולל שימנה בלילה הראשון דווקא. ובשאר הימים יכול לקיים המצוה ביום. (ולשונו מתפרשת שביום הראשון אם לא מנה בלילה הפסיד התמימות ואינו יכול לקיים ביום, ובשאר הימים יכול לקיים המצוה ביום. ולגבי חיסר הנה ביאר שיש דין מיוחד של חסרון תמימות המיוחד ליום הראשון, והוא מעכב, ואין ללמוד מדבריו שבשאר הלילות יש עיכוב כזה). ויעיין להלן שבהמשך דבריו מבואר שכך פירש רה"ג את דברי רב יהודאי.

ובהמשך שם בשם רס"ג: 'שכח ולא בירך על ספירת העומר בכל לילות שבין פסח לעצרת מברך בלילה שלאחריו חוץ ממי שלא בירך לילה הראשון שאין מברך בשאר לילות כלל דבעינן [תמימות] וליכא'. ע"כ. ויש לנו לקיים שרב יהודאי מודה בה. (וכ"נ בהמשך דבריו שרה"ג נשאל על דברי רב יהודאי ורס"ג, ולפי העניין נראה שהכוונה שהם בשיטה אחת). ובשם רב כהן צדק גאון שגם מי ששכח בלילה הראשון מברך והולך בשאר לילות. ובשם הלכות גדולות שאם שכח בלילה מברך ביום, ושיש במקצת נוסחי שאם לא בירך מאורתא (כנראה ר"ל בתחילת הלילה) מברך בלילה, ואם שכח בלילה מברך ביום, ואם שכח יום מברך בשאר ימים. ובשם רב האי גאון שנשאל על הא דרב יהודאי ורב סעדיה, והשיב שלא חזי ליה השיטה שיום ראשון יש בו ריעותא בתמימות 'אם כן אינו לילה הראשון ששכח ולא בירך אלא אפילו חמשת וששית ושביעית וגם שלאחריו כיון שחסר המנין לדבריהם בעינן שבעה שבתות וליכא ובעינן תמימות וליכא, מה לי ראשונה מה לי שניה ושלישית' וכו'. ע"כ. והנה טען שאין סברא לחלק בין יום ראשון לשאר ימים בזה. ומבואר שהיה פשוט לו שגם לרב יהודאי אם חיסר בשאר ימים אין כאן חיסרון בתמימות וחוזר ומברך בשאר ימים, ושאל שמסברא אין נראה לחלק ביניהם בכך. לגבי הלשון לא בירך שבדברי הגאונים יש להעיר שמבואר בהרבה מקורות שקראו לספירת העומר ברכת העומר, ולמי שספר או לא ספר קראו בירך או לא בירך, והעניין אחד.

ויעו"ש בהמשך דבריו: 'ועוד מכדי תרי קראי אינון וכו' ויש שם איזה ט"ס. ועכ"פ לכאורה כוונתו שגם אם הפסיד את מניין הימים עדיין הוא חייב במניין השבועות. היינו שאינו תלוי

(1). 'ועוד מכדי תרי קראי אינון כל חד וחד באפיה נפשיה לחודיה קאים תספרו חמשים יום ושבעה שבועות תספר לך. ורבנן אמרי אמר אביי מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי והאי מאן דטעה יום א' ולא מנה אשכחו ליה רווחא למימר לית לה תמימות מאן דלא טעה לענין שבועי אלא כד מטא יום שביעי אמר יום דין שלים חד שבוע אלא מאן אית בה ובמאי מפטר מלממני שארא בתר מאי דאנשי'. ע"כ.

במניין הימים אלא כחובה בפני עצמה, וכטענת הבית הלוי ועוד. (משמע בדבריו שלדעת רב יהודאי גם אינו יכול לקיים את מצות השבועות). עוד טען שמה שלא מנו לה בין הדברים המעכבים זה את זה משמע שאין יום אחד מעכב. עד כאן. והנה אחר זה סיים: 'ואנו אומרים כי בודאי אין לך תמימות אלא כשמתחיל למנות מערב ט"ז... אבל להתעכב מלספור שאר לילות אינו מתעכב אלא סופר והולך'. ע"כ. ונראה שזה כבר מדברי רי"ג עצמו. ודעתו שאף אם נקבל את דברי ר' יהודאי שאין כאן תמימות מ"מ אין לומר שאינו סופר בשאר הימים. ע"כ. (במה שכתב לעיל שם שאם אומר אתמול חד יומא וכו' יעויין להלן).

והנה סיכום הדברים שכל הגאונים מודים שאם לא ספר יום אחד באמצע חייב לספור בשאר הימים, ולרב יהודאי ורס"ג ביום ראשון שאני ואם לא ספר הפסיד כל הספירה, ולרב כהן צדק ורה"ג גם ביום הראשון כך הוא (ולגבי ספירה ביום דעת ר' יהודאי ובה"ג סופר ביום, ודעת שאר גאונים לא שמענו, וקשה לדקדק מרס"ג שחולק, ועיין, וקרוב שכולהו מודו בה ולכן לא פירשו לחלוק).

ומעתה למדנו שיש סתירות בדעת בה"ג, שתוס' הביאו בשמו שאינו חייב בשאר ימים וברי"ג בשמו לחד גירסא לא עסק בה ולחד גירסא מפורש בדבריו שחייב. ואילו רס"ג ורה"ג ורב כהן צדק פסקו שאם חיסר יום אחד ממשיך בשאר ימים וכן"ד רב יהודאי, וביום הראשון נחלקו.

ולעניין דינא, הנה תוס' לא קיבלו את דברי בה"ג (כפי שהביאום) וס"ל שממשיך למנות כדרכו, וכן דעת כמעט כל הראשונים. ובריטב"א מגילה כא, א: 'ודכו"ע אף על פי שלא מנה קצת לילות ואפילו לילה הראשון חייב לספור את השאר, וכן כתבו רבותי ז"ל'. ע"כ. ומעיקר הדין כן הוא, אלא שדנו שמ"מ אין לברך מחשש לדעת בה"ג.

בתרוה"ד כתב שחוששין לבה"ג שלא לברך. ויפה העירו שכבר במנהגי מהר"ש ומהר"א קלויזנר כן הוא, והלשון שם משמע שמנהג זה כבר היה נהוג בימיהם וכנראה הוא הכרעה קדומה יותר. וכן בדרשות מהר"ח או"ז כבר כתב שאם חיסר יום אחד אינו מברך בשאר הימים. [בשיטת מהרי"ל בזה יל"ע, שבמנהגים הביא דברי מהר"א קלויזנר ואח"כ שמהרי"ל אמר לשואל שהאו"ז אומר שלא ימשיך בברכה ושאר רבותינו שימשיך בברכה, ואמר לו לנהוג כאו"ז כין שהיה מזרעו וכו'. ויש מקום לשמוע שלסתם שואלים היה אומר שעכ"פ יכולים לנהוג כשאר רבותינו, ויל"ע. (ובתשובה ממהרי"ל שבחנוכה אין הימים תלויים זה בזה, ושאני מעומר וכו' יעו"ש הטעם. והיינו שנכתב שם בהנחה שבעומר הוא מעכב. ברם לכאן הוא מתפרש שפיר שהכוונה שגם מי שיחלוק בעומר יודה בחנוכה, ויל"ע עוד)].

ויל"ע בהכרעה זו, שכיון שהראשונים נטו מדברי בה"ג הרי הלכה כבתראי. וצ"ל שמ"מ חוששים לעניין ברכה כיון שדבריו דברי קבלה וכו'. אבל למה שזכינו שאין הכרע בדעתו, ודעת

ז. ויעויין בשו"ת בית שלמה או"ח סי' ק"ב 'ועוד דכפי הנראה מלשון התרומת הדשן, הא דכתב בספק אם דילג יום אחד דיספור בשאר ימים בברכה, לאו משום ספק ספיקא לחוד הוא, אלא משום דמעיך הדין דעת בה"ג דאם דילג יום אחד מפסיד ספירות שאר הימים, משום דבעינן תמימות, דעת יחידאה היא. וכל הקדמונים חלקו עליו, והתוס' (מנחות סו, סוף ד"ה זכר) דחו דעתו לגמרי שכתבו על דברי בה"ג ותימה גדולה הוא ולא יתכן, ע"ש. א"כ מצד שורת הדין, לא היה לנו לחוש לדעת בה"ג כלל. ואף אם דילג ספירת יום אחד לגמרי, היה לנו להורות דיספור אחר כך בברכה, רק כיון שנתפשט המנהג לחוש לדברי בה"ג ולספור אחר כך בלא ברכה, אין לשנות המנהג. ומשום כך אם יש ספק אם דילג, כיון שאין

רוב הגאונים ס"ל שממשיך בברכה, נראה שיש לתפוס כך במוחלט. וגם ביום הראשון קרוב לתפוס כבתראי דהגאונים ודעת ריצ"ג שנקטו שחייב בשאר ימים.

ומ"מ לעניין מעשה קשה לברך כדרכו, אחרי שבשו"ע וכל האחרונים הורו להימנע (אף שגם לשיטתם העיקר לא כך והוא רק דרך חשש), והנכון לברך בריך רחמנא וכו' שאין בו חשש לא תשא. ומ"מ מי שאינו יודע לברך כך, נראה שיכול לסמוך על מש"נ ולברך, ויש להציע הדברים לפני החכמים.

ושמעתי שיש קהילות שנוהגים לברך בשכח יום אחד (ע"פ בעל דברי חיים מצאנו).¹



חיסר יום אחד אם צריך לומר אתמול היה כך וכך

בתשובת רה"ג הנ"ל כתב בתוך דבריו שאם טעה ביום הראשון וביום השני אומר אתמול חד יומא בעומרא האידנא תרי יומי בעומרא מה חיסרון יש במניין. ע"כ. ויש מקום ללמוד מפשטות לשונו שמי שחיסר יום אחד צריך לומר למחר אתמול היה כך וכך. ברם ייתכן שאין כוונתו לכך, אלא בא לומר שאין המנין נפסד בחסרון יום, ואם לא מנה ביום הראשון אין לומר שאין טעם לספור ביום השני, שהרי יכול להזכיר יום שעבר. ושפיר יש לומר שכיון שכך סגי בזה, שעצם אמירת האידנא תרי יומי כוללת שאתמול היה חד יומא, ועיין. ומסברא לכאורה זה עדיף, שמה"ת שתהיה מצוה לספור כמה ימים היו אתמול, וזה נראה מחודש מאד. אמנם קשה לומר דבר מוחלט בלשון שבאה סתומה וייתכן שהוא כמשמעו, וצ"ת. ושור"ר באבודרהם הל' פסח שכתב: 'ואם שכח ולא מנה לא בלילה ולא ביום ימנה בלילה של אחריו ויאמר היום כך ואתמול כך בברכה אחת'. ע"כ. ונראה שנקט דברים כמשמעם (ומשמע שם שהוא העתקת לשון הרא"ש, אבל לפנינו אינו, יעויין רא"ש פסחים י, מא). ובספר החינוך (מצוה ש"ו) הביא את הדעה שאם חיסר יום אחד הפסיד את המצוה, וכתב: 'ולא הודו מוריניו שבדוריניו לסברא זו אלא מי ששכח יום אחד יאמר אמש היו כך בלא ברכה, ומונה האחרים עם כל ישראל'. ע"כ. ומ"מ לא הביאוהו הפוסקים וסתמו כולם לא כך, ולדינא נראה שהעיקר לא כך וספק דרבנן להקל. ומ"מ אם אומר אין הפסד בדבר, ויש מקום לחוש לראשונים דסברי הכי.²



בזה מנהג, יש לנו לסמוך אכל הקדמונים, דלא כבה"ג, ולספור אחר כך בברכה ע"ש בתרומת הדשן. ע"כ.

ח. עוד בדעת בה"ג ראה במאמרו של הגר"ע מולקנדוב ב'האוצר' כח (אייר תשעט) ובמאמרו של הגרד"א הילדסהיים ב'האוצר' מ (אייר תשפ) ובתגובות והמו"מ שבקבצים שאח"כ.

ט. ובשה"ל רל"ד: 'ובתשובות הגאונים זצ"ל מצאתי מאן דאישתלי ולא בירך בלילה הראשון מברך בליל שני ואמר דאיתמל הוה חד בעומרא ויומא דין תרין בעומרא ואי משום תמימות בשבועי הוא דאיתמר דאמר אביי מצוה לממני יומא ומצוה לממני שבועי ועוד כיון דקא מני שני ושלישי לא נפיק מכלל תמימות'. ע"כ. ומשמע שהלכה למעשה קאמר. אמנם נראה שזהו עיבוד של לשון רה"ג הנ"ל, ויל"ע אם יש לייסד הלכה על זה.

שכח יום אחד האם יכול להוציא אחרים

בפר"ח סי' תפ"ט כתב שמי ששכח יום אחד שאינו יכול לספור בימים הבאים בברכה, הוא הדין שאינו יכול להוציא אחרים. וטעמו, לפי שנחשב כמי שאינו מחוייב בדבר. וסייע לזה מההיא דירושלמי דבן עיר אינו יכול להוציא בן כרך לפי שנחשב כאינו מחוייב כלפי חיוב הכרכים. ע"כ. ויש להעיר שלכאורה יש מקום גדול לחלק, שבן עיר אינו נכנס כלל בחיוב הכרכים, ואם אנו דנים אותם כמצוות נפרדות, וכאילו זו ציצית ואלו תפילין, הרי במצוה זו אינו מחוייב כלל. אבל כאן הוא מחוייב בספירה חיוב גמור אלא שהוא אנוס מלקיים. ויש לטעון שאין הפרש בין מי שכבר קיים מצותו למי ששכח לספור אתמול, ששניהם אינם יכולים לקיים היום. והפר"ח ס"ל שכיון שכל יום הוא ספירה נפרדת שיש לה ברכה נפרדת, הרי כלפי יום זה אין לו חיוב מעיקרא, אבל לכאורה אינו מוכרח.

וכיון שעיקר ההכרעה שאינו מברך בשאר ימים היא דרך חשש, אף שהשיטה היותר עיקרית היא לא כך, ולעיל נתבאר שקרוב לומר שמדינא יכול לברך, הרי באופן זה נראה שיכול להקל (ויש שהוא עניין של כבוד הבריות, כגון אבל המתפלל כש"ץ ושכח, ובוש להימנע מלברך, וכן במקומות שנהגו שהרב או החשוב שבציבור מברך שלפעמים הוא עניין של כבוד הבריות חמור, ובזה יש להקל יותר).



שכח בלילה אם מונה ביום

לעיל הבאנו את דברי רי"צ"ג בשם רב יהודאי ובה"ג שאם לא מנה בלילה מונה בברכה ביום. ונתבאר שם שקרוב ששאר גאונים מודים בזה. [במרדכי מגילה תת"ג מראב"ה (פסחים, תקנו) בשם בה"ג שלא יברך, אבל קרוב שהעיקר בדעת בה"ג כדברי רי"צ"ג, שהיה בקי טובא בדברי הגאונים, וכן הוא בבה"ג קמן, וכ"ה ברשב"א וריטב"א מגילה כא, א ור"ן פסחים (כ"ח א' מדרי"ף) ועוד בשם בה"ג].

ברמב"ם (תמידין ומוספין ז, ז) שקוצרים בלילה, ואם קצרו העומר ביום הוא כשר (והוא ע"פ סתם מתני' מנחות עא, א אבל הקשו הרבה על זה מהגמ', יעויין בנו"כ שם). ולפ"ז מסתבר שהוא הדין בספירה שדינה להיות עם הקצירה שאם שכח מונה ביום (וייתכן שאף לכתחילה, אבל בגאונים מבואר שלכו"ע מצותו לספור בלילה). ובהל' תמידין ומוספין ז, כג 'שכח ולא מנה בלילה מונה ביום'. ע"כ.

וברם ר"ת (תוס' מגילה כ, ב ד"ה כל הלילה) פליג ופסק כסתם מתני' דמגילה שאמרו שכל הלילה כשר לקצירת העומר, ומשמע שאין קוצרין ביום אף דיעבד, וממילא קרוב שהוא הדין בספירה. וכן דעת סמ"ג וסמ"ק ורא"ש פסחים י, מא ורי"ד בספר המכריע ועוד מבעלי התוס'. ויש ראשונים הביאו את שתי הדעות וסיימו שימנה בלי ברכה (ויש ראשונים שגרסו במתני' שם גם ספירה שכשרה בלילה, יעויין יראים רס"א וראב"ה תקכ"ו וכ"ה ברא"ש ותוס' הרא"ש מגילה, ובר"ן מגילה ז, א מדפי הרי"ף כתב ג"כ שיש שגרסו כך. וברי"ף לפנינו שם ג"כ הגירסא כן, אך נראה שלפני הר"ן וש"ר לא היה כך, ואולי לפני הרא"ש היה כך, שהרי דרכו להעתיק בפסקים את נוסח הרי"ף שלפניו, וצ"ב עוד בזה).

ברשב"א מגילה כא, א הביא את דברי ר"ת שקצירה ביום פסולה ושממילא ספירה ביום פסולה. וכתב וכן נראה לי וכו' והרחיב לטעון שהעיקר כסתמא דמגילה יעו"ש, וכתב עוד שגם

מצד תמימות יש לומר דספירה ביום פסולה. וסיים: 'אבל בהלכות גדולות כתוב דאם לא ברך בלילה יברך למחר ור"ת ז"ל הגיה עליו דליתא ואלא מיהו על ידי ברכה אינו חוזר וסופר אבל אם רצה לספור למחר בלא ברכה סופר'. ע"כ. ולא ברור אם לדינא נקט כהגהת ר"ת או שאף שהוא עצמו צידד כר"ת השאירה כשתי דעות משום דעת הבה"ג. ובריטב"א שם פסק כר"ת ודלא כבה"ג.

בהוראת הגאונים יש לדון שאינה מפני שהקצירה דיעבד כשירה ביום אלא סברא בפני עצמה היא, שחיוב הספירה עיקרו במניין הימים ואינו תלוי בלילה דווקא ולא בשעת קצירה דווקא, וצ"ת.

ולענין דינא, כיון שהיא פלוגתא א"א לברך, וימנה ביום בלי ברכה, וכן נפסק בשו"ע ובכל הנו"כ. ולענין הימים הבאים ודאי יברך, וכן נקטו האחרונים (ודלא כפר"ח, ודבריו צ"ב).



י). במשכנות יעקב (קמח) כנראה כתב לפסוק כהרמב"ם, ויל"ע בדבריו. וכן ציינו לבית הלוי (לח).

הרב שמואל פריץ*

ירושלים

ימי ספירת העומר מתוך המקורות

ימי ספירת העומר - בין פסח לעצרת

ימי הספירה אמורים היו להיות ימי שמחה בשל שמחת הקציר - חמישים הימים שבין פסח לשבועות הם ימי קציר, פסח הוא תחילת קציר השעורים, ושבועות קציר החיטים, וימי קציר ימי שמחה הם לחקלאים, מלבד המצוות שיש בדבר*.

הרמב"ן אף מפליג בחשיבותם וכותב שימי הספירה הם כחול המועד (רמב"ן, ויקרא כג, לו):
"וצוה בחג המצות שבעה ימים בקדושה לפנייהם ולאחריהם, כי כולם קדושים ובתוכם יי' (ע"פ במדבר טז, ג); ומנה ממנו תשע וארבעים יום, והשבועות כימי עולם, וקדש יום' שמיני כשמיני של חג - והימים הספורים בנתיים - כחולו של מועד בין הראשון והשמיני בחג - והוא יום מתן תורה, שהראם בו את אשו הגדולה ודבריו שמעו מתוך האש (ראה דברים ה, לו). ולכך יקראו חכמים בכל מקום חג שבועות 'עצרת', כי הוא כיום שמיני של חג שקראו הכתוב כן".
לעומת זאת, ההלכה הידועה היא שימי הספירה בהם או בחלקם נוהגים מנהגי אבלות ואינם זמן לשמחה. מה המקור למנהגים אלו?



סיפור מיתת תלמידי רבי עקיבא

להלן אעסוק במקורות לסיפור המופיעים בחז"ל כלשונם:

בתלמוד מסכת יבמות (ס"ב ע"ב) כתוב:

"... דתניא רבי יהושע אומר: נשא אדם אשה בילדותו ישא אשה בזקנותו היו לו בנים בילדותו יהיו לו בנים בזקנותו שנא' (קהלת יא, ו): "בְּבֶקֶר יָרַע אֶת יָרְעֵךְ וְלַעֲרֹב אֶל תִּנַּח יָדְךָ כִּי אֵינְךָ יוֹדֵעַ אִי זֶה יִכְשֹׁר הַזֶּה אוֹ זֶה וְאִם שְׁנֵיהֶם כְּאַחַד טוֹבִים".

* בפתח דבריי, אני מודה למערכת, שנתנה אכסנייה לחידושי, ולחבריה שעברו על המאמר וערכו והעירו ואף סיקלו ממנו טעויות. ויהי רצון שחפץ ה' בידם יצליח, ויזכו להרבות ולהגדיל תורה בישראל.

(א). וראו במדרש ויקרא רבה (פרשה כח ב) התייחסות לזמן שבין פסח לעצרת: "'שבועות חקות קציר ישמר לנו' (ירמיהו ה', כד) - ישמור לנו מן השרב, ישמור לנו מן טללים רעים, ואילו הן שבע שבתות שבין פסח לעצרת".

(ב). הבבלי ע"פ הנוסח המקובל מלבד שינויים שציינתי. שאר המקורות ע"פ נוסח מפעל המילון ההיסטורי, מלבד במדרש תנחומא. כמו כן תיקנתי בנוסח במדרש קהלת רבא מ-ב' אלפים' ל-'שנים עשר אלף' כנוסח הדפוס, ייתכן גם שנפלה טעות בהעתקתם של מפעל המילון.

רבי עקיבא אומר למד (נ"א אם למד) תורה בילדותו ילמוד תורה בזקנותו היו לו תלמידים בילדותו יהיו לו תלמידים בזקנותו שנא' "בבקר וְרַע אֶת וְרָעָךְ" וגו'.

אמרו: שנים עשר אלף זוגים (נ"א זוגות) תלמידים היו לו לרבי עקיבא מגבת עד אנטיפרס^ג, וכולן מתו בפרק אחד מפני שלא נהגו כבוד זה לזה והיה העולם שמם עד שבא ר"ע אצל רבותינו שבדרום ושנאה להם: רבי מאיר ור' יהודה ור' יוסי ורבי שמעון ורבי אלעזר בן שמוע, והם הם העמידו תורה אותה שעה תנא כולם מתו מפסח ועד עצרת אמר רב חמא בר אבא ואיתימא ר' חייא בר אבין (נ"א אמר רב חייא בר אבין ואיתימא רב אידי בר אבין) כולם מתו מיתה רעה (נ"א גדולה) מאי היא א"ר נחמן (נ"א נוסף: בר יצחק) אסכרה^ד.

במדרש בראשית רבא (פרשה סא) הובא:

"רבי ישמעאל ורבי עקיבא, רבי ישמעאל אומר: אם למדתה תורה בנערותך למד תורה בזקנותך, שאין אתה יודע איזה מהם מתקיימת לך: "הֲזֶה אוּ זֶה וְאִם שְׁנֵיהֶם כְּאֶחָד טוֹבִים" (קהלת יא, ו) רבי עקיבא אומר: אם היו לו תלמידים בנערותך, העמד לך תלמידים בזקנותך, שאין אתה יודע אילו מהן מתקיימין לך: "הֲזֶה אוּ זֶה וְאִם שְׁנֵיהֶם כְּאֶחָד טוֹבִים" (קהלת יא, ו).

שנים עשר אלפים זוגות תלמידים היו לרבי עקיבא מגבות עד אנטיפרס, וכולהם בפרק אחד מתו. למה? שהיתה עיניהם צרה אילו באילו. ובסוף העמיד שבעה: רבי מאיר ורבי יודה ורבי שמעון ורבי אלעזר בן שמוע, ורבי יוחנן הסנדלר ור' ליעזר בן יעקב. [ואית דאמרי: רבי יודה ורבי נחמיה ורבי מאיר ורבי יוסי ורבי שמעון בן יוחי ורבי חנינא בן חכנא, ורבי יוחנן הסנדלר].

אמר להם: בניי! הראשונים לא מתו אלא שעניניהם צרה אלו באלו. אלא תנו דעתכם שלא תעשו כמעשיהם - עימדו ומילאו את כל ארץ ישראל תורה!"^ה.

הסיפור מופיע אף במדרש קהלת רבא, שם כאמור הפסוק (קהלת יא, ו) אותו דורשים ר' עקיבא וחבריו (פרשה י"א פסוק ו):

"רבי ישמעאל ורבי עקיבא, רבי ישמעאל אומר: אם למדת תורה בנערותך למד תורה בזקנותך, שאין אתה יודע איזה תורה מתקיימת לך, אם של נערותך אם של זקנותך, "וְאִם שְׁנֵיהֶם כְּאֶחָד טוֹבִים" (קהלת יא, ו).

רבי עקיבא אומר: [אם היו לו תלמידים בנערותך, העמד לך תלמידים בזקנותך, שאין אתה יודע אילו מהן מתקיימין לך: "הֲזֶה אוּ זֶה וְאִם שְׁנֵיהֶם כְּאֶחָד טוֹבִים" (קהלת יא, ו)].^ו

ג. הביטוי "מגבת עד אנטיפרס" או בחלק נוסחאות "אנטיפרסיס", המצוי בתלמודים ובמדרשים, מציין בספרי חז"ל את גבולות ארץ יהודה מדרום לצפון, על מקומם המדויק ראה: פנחס נאמן, אנציקלופדיה לגיאוגרפיה תלמודית, הוצאת צ'צ'יק, ת"א, תשל"ב, חלק א', ע' 308-309.

ד. מחלה זו מוזכרת גם כמגיעה לאדם על לשון הרע: "תנו רבנן: אסכרה באה לעולם על המעשה. רבי אליעזר ברבי יוסי אומר: על לשון הרע" (שבת ל"ג).

ה. באבות דרבי נתן (ב' פ"ד) ובמדרש הגדול, (חיי שרה) גם כן מופיעה אמרתו זו של רבי עקיבא, אך ללא הסיפור על מות תלמידיו.

ו. סוגריים אלו הושלמו על פי מדרש רבא, וכנראה מדובר בהשמטה קדומה מחמת הדומות, בדפוסים המצויים בשל

שנים עשר אלפים תלמידים היו [לו] מגבתון עד אנטיפטריס, וכולן מתו בחייו בין פסח לעצרת. ובסוף העמיד לו שבעה, ואלו הן: רבי יהודה ורבי נחמיה ורבי מאיר ורבי יוסי ורבי שמעון בן יוחי ורבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי, ורבי יוחנן הסנדלר. (כעין ה"אית דאמרינן" במדרש רבא).

אמר להם: בני! הראשונים לא מתו אלא מפני שהיתה עיניהם צרה בתורה זה לזה. ואתם אל תהיו כמותם. מיד עמדו ומלאו כל ארץ ישראל תורה!"

במדרש **תנחומא** (פרשת חיי שרה) עולה לכאורה גירסה שונה על סיפור תלמידיו של רבי עקיבא:

"רבי עקיבא אומר: **בְּבִקְרָא וְרַע אֶת יִרְעָךְ**" (קהלת יא, ו), אם העמדת תלמידים בנערותך, אל תחדל לך מלהעמיד בזקנותך.

מעשה ברבי עקיבא שהיו לו שלש מאות תלמידים בנערותו ומתו כולם, ואילולי שהעמיד שבעה תלמידים בזקנותו, לא היה תלמיד שיהא קורא על שמו".



עדות במדרש על פטירת אחד מתלמידי רבי עקיבא בין פסח לעצרת

במדרש ספרי במדבר פסקה קמח (הבאתי ע"פ נוסח מפעל המילון ההיסטורי), וכן בתלמוד בבלי מנחות סח ע"ב, מסופר מעשה אודות פטירת אחד מתלמידי רבי עקיבא שכיוון ששמח מכך שהשיב על דברי רבי טרפון, אמר לו רבי עקיבא בלשון חריפה "תמיה אני עליך אם תאריך ימים בעולם!" רבי יהודה בר אלעאי מעיד כי הדבר אירע בפסח (ולגירסת הבבלי "בפרס הפסח" לפי רש"י שם: ארבע עשרה יום קודם הפסח), וכשבא רבי יהודה בר אלעאי לבית המדרש בעצרת נודע לו שאותו תלמיד מת. כלומר יש כאן עדות על פטירת אחד מתלמידי רבי עקיבא בין פסח לעצרת, לכאורה ממעשה שיכול להיכלל תחת ההגדרה "שלא נהגו בתורה כבוד זה לזה".

להלן נוסח המדרש:

"מנחה חדשה לה' - שתהי חדשה לכל המנחות, שלא תקדמנה מנחה אחרת. מיכן אמ', אין מביאין מנחות וביכורין ומנחת בהמה קודם לעומר, ואם הביא פסול. קודם לשתי הלחם לא יביא, ואם הביא כשר" (משנה מנחות יו). מה הפריש בין עומר לשתי הלחם? הקודם לעומר אסור לגבוה (ומותר) [ואסור] להדיוט, לפיכך אם קרבו לא יעלו. הקודם לשתי הלחם אסור לגבוה ומותר להדיוט, לפיכך אם קרבו יעלו. ר' טרפון אומר: הואיל והעומר ושתי הלחם מתירות, אם למדתי למנחות הבאות קודם [לעומר שהם פסולות, אף מנחות הבאות קודם] לשתי הלחם יהו פסולות! אמר לו רבי יהודה בן נחמיה, לא, אם אמרת במנחות הבאות קודם [לעומר, שלא כשרו לא לגבוה ולא להדיוט; תאמר] לשתי הלחם, שהן פסולות שאע"פ שלא כשרו לגבוה הוכשרו להדיוט?! ניסתכל בו ר' עקיבא וצהבו פניו. אמר לו: יהודה בן נחמיה, צהבו פניך שהשבתה את

ההשמטה, תיקנו את סיפור מות התלמידים מגוף שלישי לגוף ראשון כאילו ר' עקיבא בעצמו מספרם.

הזקן? תמיה אני עליך אם תאריך ימים בעולם! אמר ר' יהודה בר' אלעאי, בפסח היה הדבר, וכשבאתי לעצרת אמרתי לו, היכן יהודה בן נחמיה? אמר לי, הלך לו".

לסיכום

לרבי עקיבא היו תלמידים בימיו הראשונים שמתו; מספרם שנוי במחלוקת, לפי הבבלי ומדרש בראשית רבא, היו לו 12,000 זוגות תלמידים, כלומר 24,000 תלמידים. לפי מדרש קהלת רבא מדובר ב-12,000 תלמידים, מחצית מהמספר המופיע בבבלי ובבראשית רבא. ואילו לפי מדרש תנחומא מדובר ב-300 תלמידים בלבד. יש להוסיף כי בנדרים נ"ע"א שם מסופר על בואו של רבי עקיבא לביתו לאחר עשרים וארבע שנים של לימוד תורה המספר כפול: "אתא בעשרין וארבעה אלפין זוגי תלמידי", אולם יותר מסתבר שהכוונה שהיו בזוגות, אך לא שהיו 24,000 זוגות.

סיבת פטירתם מנוסחת בצורות שונות, בבבלי: "מפני שלא נהגו כבוד זה לזה"; בבראשית רבא: "שהיתה עיניהם צרה אילו באילו" (יש בבראשית רבא בחלק מהנוסחאות: "שהיתה עיניהם צרה בתורה אילו באילו" (אך בסיפא בלבד)); ואילו בקהלת רבא הנוסח הוא: "שהיתה עיניהם צרה בתורה זה לזה".

בתלמוד ובמדרש רבא לא מופיע זמן פטירתם אלא העובדה ש"מתו בפרק אחד" כלומר בתקופה אחת, זמן פטירתם מופיע בבבלי בשם ברייתא אחרת: "מפסח ועד עצרת" ובקהלת רבא: "בין פסח לעצרת". וכמו כן ייתכן שיש לנו עדות על פטירת אחד מהם בין פסח לעצרת. יש לציין שהסיפור מופיע במקורות כבדרך אגב ולא לשם קביעת הלכה".

(ז). הזמן בין פסח לעצרת משמש כזמן בו נידונים הרשעים בגהינם, אך לא לשיטת רבי עקיבא: "אף הוא (רבי עקיבא) היה אומר חמישה דברים של שנים עשר חודש: משפט דור המבול שנים עשר חודש. משפט איוב שנים עשר חודש. משפט המצרים שנים עשר חודש. משפט גוג ומגוג לעתיד לבוא שנים עשר חודש. משפט רשעים בגיהנום שנים עשר חודש שנאמר (ישעיהו ט"ו כז) "והיה מדי חודש בחודשו". רבי יוחנן בן נורי אומר: מן הפסח ועד העצרת שנאמר (שם) "ומדי שבת בשבת" (עדויות פ"ב מ"י; וכן במקביל בסדר עולם פרק ג).

(ח). ביבמות הנושא הוא מצוות פרו ורבו. במשנה נאמר (דף ס"א ע"ב), לא יבטל אדם מפריה ורביה אלא אם כן יש לו בנים. ב"ש אומרים שני זכרים וב"ה אומרים זכר ונקבה שנאמר "זכר ונקבה בראם". על כך אומרת הגמרא (דף ס"ב ע"ב): "מתניתין דלא כרבי יהושע, דתניא רבי יהושע אומר נשא אדם אשה בילדותו ישא אשה בזקנותו. היו לו בנים בילדותו יהיו לו בנים בזקנותו שנאמר "בבוקר זרע זרעך ולערב על תנח ירך" (קהלת י"א ו)...". בעקבות דרשתו זו של רבי יהושע מובאת גם דרשתו של ר"ע על אותו פסוק. בתוך דרשתו של ר"ע מובא הסיפור על תלמידיו, סיפור הבא ללמד מתוך נסיונו האישי של ר"ע כי ת"ח חייב להעמיד תלמידים לא רק בצעירותו אלא גם בזקנותו. במדרש בראשית רבא הנושא העיקרי הוא אותו נושא שבמסכת יבמות - העמדת זרע גם בזקנותו. הנושא מובא שם כי המדרש טוען, שאפשר ללמד על צדקתה של דרך זו מדרכו של אברהם, אבי האומה. לאחר מותה של שרה לקח אברהם, בזקנותו, אשה ושמה קטורה והוליד ממנה שישה בנים (בראשית כ"ה). דבריו של ר"ע וסיפור מותם של תלמידיו, מובא גם שם כבדרך אגב.

במדרש קהלת רבא מובאות הדרשות השונות על הפסוק "בבוקר זרע זרעך ולערב אל תנח ירך" (קהלת י"א ו) ללא כל ציון קשר לנושא מסוים באף לא אחת מהן.

מנהגי האבל על מות תלמידי רבי עקיבא

בתלמוד ובמדרש אין כתוב כי יש להתאבל או לנהוג איזה מנהגי אבלות בגלל פטירתם, ואף לא מוזכר בתלמוד שום מנהג אבלות הנוהג בימי ספירת העומר, וראה הערה^ט.

עתה אסקור על פי סדר הדורות את המקורות למנהגי האבלות בימים אלו, קודם אציין כי בספרי ההלכה הידועים של גאוני בבל: ספר השאלות, הלכות פסוקות והלכות גדולות - אין כל אזכור לאיסורים או למנהגי אבלות הנוהגים בימי הספירה.

גם בתשובותיהם של גאוני בבל הראשונים הנושא לא נידון כלל, ואף לא באגרת רב שרירא גאון, שם הוא מספר בפירוט את סיפור מותם של תלמידי רבי עקיבא, אם כי אגרת זו איננה הלכתית.

דיון מפורש במנהגי אבלות בימי הספירה מצוי בתשובה של גאון המובאת במספר מקורות בלי לנקוב בשם הגאון, אולם ר' ירוחם בן משולם (תולדות אדם וחוה, נתיב כב חלק ב), מוסר שהיא של רב האי גאון, וזה לשון התשובה: "וששאלתם למה אין מקדשין ואין קונסין בין פסח לעצרת, אם מחמת איסור או לא? הו' יודעין שלא משום אסור הוא, אלא משום מנהג אבילות, שכן אמרו חכמים: "שנים עשר אלפים זוגים תלמידים היו לו לר' עקיבא וכולן מתו בין פסח לעצרת על שלא נהגו [כבוד] זה בזה ותני עלה וכלם מתו מיתה משונה באסכרה ומאותה שעה ואילך נהגו ראשונים בימים אלו שלא לכנוס בהן ומי שקפץ וכנס אין אנו קונסין אותו לא עונש ולא מלקות אבל אם בא לשאול לכתחלה אין מורין לו לכנוס ולענין קידושין מי שרצה לקדש בין פסח לעצרת מקדש לפי שאין עיקר שמחה אלא בחופה".

יש לשים לב לכך שהלשון "ומאותה שעה ואילך נהגו ראשונים בימים אלו" קצת כפולה ולא ברורה דיה, אם המנהג הוא "מאותה שעה" למה נכתב "נהגו ראשונים" כשהמדובר הוא במנהג כללי שהחל מאז אצל כל העם. עוד תמוה על מי מסתמך הגאון בייחסו את המנהג הנ"ל למנהג קדום עוד מזמן התנאים, כשאנינו נזכר באף מקור מחז"ל. ויתירה מזו, איך שלושת עמודי ההוראה (רי"ף רמב"ם רא"ש) התעלמו ממנהג כה קדום בספריהם, בייחוד שלפי הרמב"ם אף יש לכוף את כולם לנהוג במנהגות שנהגו קודם חתימת התלמוד (הקדמה למשנ"ת).

ט. אין אנו מוצאים בנושא הנדון כל פסיקה של הרי"ף, הרמב"ם, הרא"ש. עובדה זו אומרת דרשני. היות שהגאונים מסתמכים על המקור בתלמוד הבבלי ממסכת יבמות דף ס"ב ע"ב, אפשר היה לצפות שגם פוסקים אלה יישענו על אותו מקור ועל דברי הגאונים. אין זאת אלא שהם ראו בפסיקה זו בתלמוד דברי אגדה בלבד, ולא מקור המחייב מנהגי אבל (כאן יש לציין לתשובת הגאונים שתובא להלן, המציינת אף היא כי אין מדובר אלא במנהג, אולם טוענת שמנהגי האבל נוהגים עוד מאותם הימים).

בין חכמי אשכנז יש גם חכמים רבים שלא הזכירו את כל העניין של מנהגי האבלות: הראב"ן, הראב"ה (הזכיר רק שלא להקזי דם), האור זרוע, מהר"ם רוסנבורג ותלמידיו, המרדכי, הגהות מימוניות, התשב"ץ, ועוד [הערת העורך (הרב רועי הכהן זק): הראב"ה היה נכדו של הראב"ן. הראב"ה היה מרבתי המובהקים של האו"ז, והאו"ז היה מתלמידי המהר"ם, והחכמים המנויים אחריו היו תלמידי המובהקים]. כמו כן, אף בתוספות שלפנינו אין כל דיון על כך, מלבד בתוספות המובאים אצל ר"י אבן שועיב והרדב"ז שיצויינו בהמשך [הערת העורך (הרב רועי הכהן זק): תוספות אינם בדווקא חכמי אשכנז. בדר"כ מדובר בחכמי צרפת].

י. שערי תשובה סי' רע"ח. התשובה יוחסה בטעות לר' נטרונאי גאון אך אינה לו כפי שכתוב בתשובות ר' נטרונאי גאון עמ' 48 הערה 90. (התשובה מופיעה בעוד מקורות ובשינויים קלים).

בנוסף, מסתבר שדבריו של הגאון אינם מוסבים על ימי חג הפסח, שהרי אין לנהוג בהם מנהגי אבלות, אך בימי החג אסור ממילא להינשא.

הרי"ץ גיאת כותב (מאה שערים עמ' קט): "ומנהג בכל ישראל שלא לישא בין פסח לעצרת, ומשום אבלות הוא, ולא משום איסור הוא, שכך אמרו חכמים "שנים עשר אלף זוגות תלמידים היו לו לר' עקיבא וכולן מתו בין פסח לעצרת שלא נהגו כבוד זה בזה וכולן מתו באסכרה" ומאותה שעה ואילך נהגו להתאבל עליהן שלא לישא אשה בימים הללו ודוקא נשואין שעקר שמחה בחופה ובכניסה אבל לארס ולקדש לא ונשואין נמי מי שקפץ וכנס אין עונשין אותו אבל אם בא לשאול לכתחלה מורין לו שלא לעשות ושלא לסתור מנהג ישראל וכן הורו הגאונים".

ניתן לסכם כי ר' יצחק העתיק את תשובת הגאונים על איסור נישואין בלשונה, אלא שהוסיף בראשית דבריו "ומנהג בכל ישראל שלא לישא בין פסח לעצרת", וזו לשון החלטית יותר מלשונו של הגאון. בזה מסתכם דיונו של ר' יצחק אבן גיאת בנושא זה, ואין הוא מוסיף דבר בעניין.

מנהג נוסף אנו מוצאים בתשובות רב האי גאון (לכאורה, יש המפקפקים בדבר): "מה שנהגו שלא לעשות מלאכה מפסח עד עצרת, משקיעת החמה עד שחרית, משום תלמידי רבי עקיבא, שכולם מתו משקיעת החמה ונקברו אחר שקיעת החמה, והיו העם בטלים ממלאכה. ועוד דכתיב "שָׁבַע שְׁבָתוֹת תְּמִימֹת תִּהְיֶינָה" (ויקרא כג, טו), מלשון שבות, ושמיטה דכתיב "שָׁבַע שְׁבָתֹת שָׁנִים" (ויקרא כה, ח). מה שנת השמיטה אסורה במלאכת קרקע, אף זמן ספירת העומר, דהיינו אחר שקיעת החמה שובתין ממלאכה".

בספרי הגאונים וחלק מהראשונים, מצאנו שציינו את האבל במנהג אחד בלבד, וברב האי גאון (ראה לעיל שהיהויה אינו בטוח) נוסף עוד מנהג שאין ברור האם הוא מנהג אבלות. המנהגים הם: א. שלא לכנוס אשה. ב. נהגו הכל הנשים להימנע מעשיית מלאכה משקיעת החמה.



תספורת

מאוחר יותר אנו מוצאים גם מנהג שלא להסתפר: ר' אהרון הכהן מפרובנס" בספרו אורחות חיים (חלק ב' הלכות קידושין סי' כ"א) כותב: "ומנהג שלא לכנוס מפסח ועד עצרת, וגם לא מסתפרין

יא). ר' יצחק בר יהודה אבן גיאת, לוסנה שבדרום ספרד ד'תשצ"ח-ד'תתמ"ט בקירוב, ספריו מהווים במקרים רבים מקור לתשובות הגאונים.

יב). יש לציין כי שמחה עמנואל במאמרו "מנהגי אבלות בימי ספירת העומר" (נטועים כ, תשע"ו) טוען כי ייחוס זה בטעות הוא, וכי מדובר במקור מחכמי אשכנז. ראו שם במאמרו עמ' 105 שדן באריכות ומביא את כל המקורות והניסוחים בדבר, ומפני שהוא סיכם את הדבר על בוריו והן מפני חוסר הזמן והגליון לא אתעכב על מנהג זה. המקור כאן מצוטט ע"פ אוצר הגאונים יבמות, התשובות, שכ"ח. וראה טור או"ח סימן תצ"ג (מובא להלן).

יג). ההיקש בין שנת השמיטה לספירת העומר לעניין איסור מלאכה, לכאורה תמוה, ואף אין אין לו זכר בדברי חז"ל, והתקשו בו אחרונים. ראה, דרישה, אורח חיים סימן תצג ס"ק ג. עוד יש לציין שלפי חלק מקורות רק הנשים נהגו שלא לעשות מלאכה, ראה במאמרו של עמנואל לעיל.

מפני אבלות י"ב אלף זוגין תלמידים שהיו לו לר' עקיבא ומתו כולן מפסח ועד עצרת וגו'".

אף ר' אהרון הכהן מביא את המנהג כדרך הגאונים, "מפסח ועד עצרת". מנהג זה שלא להסתפר אינו מוזכר בגאונים וברי"ץ גיאת ואף אצל מעשה הגאונים [ספר שיוזכר להלן (ע"י הערה 33) המביא את מנהגי אשכנז הקדמונים], ואף לא היה נפוץ בכל המקומות, כמו שכותב השיבלי הלקט"י בשם "יש מקומות": "ויש מקומות שנהגו שלא להסתפר לאחר הפסח עד ל"ג בעומר".

הטור על סמך המקורות הנ"ל ואחרים ניסח את מנהגי האבלות כך: "נוהגין בכל המקומות שלא לישא אשה בין פסח לעצרת. והטעם שלא להרבות בשמחה שבאותו זמן מתו תלמידי רבי עקיבא. וכתב הר"י גיאת: "דוקא נישואין שהוא עיקר שמחה, אבל לארס ולקדש שפיר דמי. ונישואין נמי, מי שקפץ וכנס אין עונשין אותו. אבל אם בא לעשות בתחילה", אין מורין לו לעשות כך. וכזה הורו הגאונים".

ויש מקומות שנהגו שלא להסתפר, ויש מסתפרים מל"ג בעומר ואילך שאומרים שאז פסקו מלמות.

מצאתי כתוב: "מנהג שלא לעשות מלאכה מפסח ועד עצרת, משקיעת החמה עד שחרית, משום תלמידי רבי עקיבא שמתו סמוך לשקיעת החמה ונקברו אחר שקיעת החמה והיה העם בטלין ממלאכה, על כן גזרו שלא לעשות שמחה בינתיים". ונהגו הנשים שלא לעשות מלאכה משתשקע החמה.

ועוד שאנו סופרים העומר אחר שקיעת החמה, וכתוב שבע שבתות תמימות תהיינה מלשון שבות ולשון שמיטה שבע שבתות וכתוב וספרת לך שבע שבתות שנים מכאן שהספירה בבית דין, מה שנת השמיטה אסור במלאכה אף זמן ספירת העומר, דהיינו לאחר שקיעת החמה, אסור במלאכה".

הטור מצטט קודם את דברי הרי"ץ גיאת, הוא נוקט בפשטות שמנהגי האבל הם עד עצרת ממש וכדברי הגאונים.

הוא עובר ומצטט מן המקורות שלעיל שיש מקומות שנהגים אף שלא להסתפר, שם הוא מציין וכדעה משנית שרק חלק נהגו כך, הוא מוסיף כי בתוך אותם הנוהגים שלא להסתפר, יש המסתפרים מל"ג בעומר ואילך שאומרים שאז פסקו מלמות.

אין הוא מציין שיש הנוהגים לישא אשה מל"ג בעומר ואילך שאומרים שאז פסקו מלמות, ייתכן מפני שבכך כוונתו אף לשאר מנהגי האבלות, וכמו שכותב הבית יוסף: "ודע דכשם

(יד). רבי אהרון בן יעקב הכהן הוא ראשון מפרובנס, שפעל בסוף המאה ה-13 ובתחילת המאה ה-14 למניינם, מחבר הספר ארחות חיים (ע"פ ערכו בהמכלול).

(טו). ר' צדקיה ב"ר אברהם הרופא, איטליה ד'תתק"ע-ה'מ בקירוב (ע"פ ערכו בהמכלול).

(טז). כנראה שיבוש של "כתחילה". במקורות חז"ל מכת"י ובגאונים, אנו מוצאים במקום הלשון "לכתחילה" הנפוצה את הלשון "כתחילה".

שמותר להסתפר מל"ג ואילך כך מותר לישא אשה דכיון שפסקו אז מלמות למה יהא אסור לישא אשה וכן כתב ה"ר דוד אבודרהם, ורבינו שלא הזכיר אלא שמסתפרים נקט חדא מנייהו". הטור ממשיך ומצטט מתוך תשובתו של רב האי גאון על המנהג להימנע מעשיית מלאכה, הוא אף מביא את הטעם הראשון שרב האי מביא למנהג, אך קוטע את רצף הציטוט ומעיר: "ונהגו הנשים שלא לעשות מלאכה משתשקע החמה". ורק לאחר מכן הוא עובר ומצטט את הטעם השני.

אין בטור התייחסות לקיום מנהג אי עשיית המלאכה לאלו שנוהגים להתאבל רק עד ל"ג בעומר, האם הם חוששים לשני הטעמים וממשיכים עד עצרת באי עשיית מלאכה או לא; ייתכן שזאת מפני שהדבר לכאורה תלוי במנהג, והטור הכיר רק את המנהג של הנשים שנהג במקומו. ואפשר שזו גם הסיבה לכך שהוא אינו מציין על מנהגם של אלו שנהגו להסתפר מל"ג והילך לגבי נישואים משום שהוא אינו הכיר את מנהגם דיו.



ל"ג בעומר כיום שבו פסקו מלמות

מתשובות הגאונים והראשונים שהזכרנו, משמע שזמן האבלות על תלמידי רבי עקיבא, הוא מפסח עד שבועות, ולא עד ל"ג בעומר. אם כן, מה הוא המקור לסיום ימי האבלות מאחרי ל"ג בעומר?

לראשונה אנו רואים התייחסות לל"ג בעומר כיום מיוחד הן אצל הראב"ה והן אצל המנהיג שפעלו בזמנים לא רחוקים. הראב"ה (ר' אליעזר בן יואל הלוי 1140-1220 למנינם, בערך), אשר הוא כסבו הראב"ן לא מזכיר את כל העניין של מנהגי האבלות על מות תלמידי ר"ע, אלא רק מכיר בהם כימים מסוכנים שאין להקזי בהם דם. וכך כותב ראב"ה (סימן רעו, ח"א עמ' רסז במהד' דבילצקי): "וכן נהגו שאין מקיזין בין פסח לל"ג בעומר, מפני ששלטה מגפה בתלמידי רבי עקיבא. וכן בתמוז ואלול ושבט לא, וסימן זל"ט (ז- תמוז, ל- אלול, ט- שבט) וטעם ברור לא שמעתי".

זו בעצם העדות הראשונה לכך של"ג בעומר, הוא סיום מיתת תלמידי רבי עקיבא, אלא שאין כאן נימוק מדוע ראב"ה סובר כך בעוד שבבבלי נזכר שמיתת תלמידי רבי עקיבא, אירעה בין פסח לעצרת, וכמנהג הגאונים קודם לכן.

ר' אברהם בן נתן הירחי" כותב (ספר המנהיג, הלכות אירוסין ונישואין, ס' ק"ו): "ואין מנהג לכנוס בין פסח לעצרת, ולא מפני שיש איסור בדבר אלא למנהג אבלות על מה שאירע שבאותו פרק מתו י"ב אלף זוגות תלמידים לר' עקיבא על שלא נהגו כבוד זה לזה, אבל מקדשין שאין שמחה

(יז). רבי אברהם בן נתן (1155 לערך - 1215) מחבר ספר המנהיג. שנודע גם בכינוי ראב"ן הירחי, נולד בלונדל שבפרובנס, ומכאן קיבל את כינויו (לונדל בצרפתית = ירח). נדד בכמה מקומות ונשתקע בטולדו עד סוף ימיו, שם נתמנה לחבר בית הדין יחד עם ר' מאיר אבן מיגאש (נכדו של ר' יוסף אבן מיגאש) ור' מאיר הלוי אבולעפיה (הרמ"ה). (ערך "אברהם בן נתן הירחי", יהודה דוד אייזנשטיין (עורך), אנציקלופדיה אוצר ישראל, ניו יורק: פרדס, תשי"ב, חלק א, עמודים 98-99).

אלא בחופה ונשואין, ומי שכנס אין בו שום איסור בעולם, ואך מנהג בצרפת ופרובינצא לכנוס מל"ג בעומר ואילך, ושמעתי בשם ר' זרחיה הלוי ז"ל¹ מגירונדא שמצא כתוב בספר ישן הבא מספרד שמתו מפסח ועד פרוס העצרת ומאי פורסא פלגא כדתנן שואלים בהלכות פסח קודם לפסח ל' יום ופלגא ט"ו יום וט"ו יום קודם העצרת זהו ל"ג בעומר².

היוצא מדבריו: מנהג בצרפת ופרובינצא לכנוס מל"ג בעומר ואילך, ואע"פ שבתלמוד שלנו כתוב שתלמידי רבי עקיבא מתו עד עצרת, הוא מביא שמועה בשם ר' זרחיה הלוי ז"ל מגירונדא לתת סמך לאותו מנהג ממה שמצא ר' זרחיה כתוב בספר ישן מספרד שמתו מפסח ועד פרוס העצרת, ופרוס פרושו חצי משלשים.

לכאורה דחיית נוסח התלמוד שלפנינו ושאף היה לפני הראשונים, תמוהה, אף משום שהיא גם נוסחת הגאונים. ועוד יותר מתמיה שמי שסומך על גירסה זאת הוא הרז"ה ובניגוד לדרכו בדרך כלל, בה הוא מרבה לצטט את נוסחאות הגאונים, ועל אף שהכיר את המסורות הצרפתיות-האשכנזיות מזה ואת המסורות הספרדיות מזה, החשיב הרבה את נוסחאות הגאונים, והוא משתמש בהן תדיר. למשל: "הכי גרסינן וכך נמצא בגרסת הגאונים ז"ל³"; או: "והספרים שכתוב בהם... טעות היא ולא נמצא כן בספרי הגאונים"⁴. או בלשון חריפה: "ונשאלה שאלה מלפני רבינו האי ז"ל... אלו דברי הגאון ז"ל ואתה למד מהם שזה שהגיהו חכמי הארץ הזאת במקצת הספרים... טעות הוא ומשום דקשיא להו... שבשו הספרים והגיהו... וה' הטוב יכפר בעדם"⁵. לעתים התפתחו דיונים בינו לבין משיגיו לגבי הערכת הנוסח, וחלק מן ההוכחה של ר' זרחיה או מן הביקורת של מבקריו קשורה לנוסחאות הגאונים⁶.

אם כן תמוה לכאורה שרז"ה במקרה שלנו, לא יסמוך על נוסחת הגאונים ואף לא יזכירה, ובמיוחד שאין מדובר כאן בנוסח בתלמוד בלבד, אלא אף במנהג הנהוג בעקבות אותו הנוסח הלכה למעשה, שכן מתשובות הגאונים משמע שמנהגם היה להתאבל על מות תלמידי ר' עקיבא בכל הימים שבין פסח לעצרת: "וששאלתם למה אין מקדשין ואין כונסין בין פסח לעצרת"; רי"ץ גיאת: "ומנהג בכל ישראל שלא לישא בין פסח לעצרת"; רב האי גאון: "מה שנהגו שלא לעשות מלאכה מפסח עד עצרת... משום תלמידי רבי עקיבא...". בנוסף לכך יש להביא את מדרש קהלת רבא שהובא לעיל שאף בו הנוסח הוא: "וכולן מתו בחייו בין פסח לעצרת"⁷.

יח. רבי זרחיה הלוי מגירונה (ספרד - צרפת ד'תתע"ו - ד'תתקמ"ו בקירוב), מן הראשונים, למדן, פרשן, פוסק ומשורר, מחשובי חכמי פרובנס במאה ה-12 למניינם. מחבר "ספר המאור" - ספר השגות על הרי"ף. (אודותיו ראה, ישראל מ' תא-שמע, רבי זרחיה הלוי: בעל המאור ובני חוגו, ירושלים: תשנ"ג).

יט. בעל המאור לברכות ב ע"א.

כ. בעל המאור לשבת יג ע"ב (דף ו ע"א בדפי האלפס).

כא. בעל המאור לשבת כד ע"א (דף יא ע"א בדפי האלפס). וראה גם מש"כ על נוסחו של רש"י, בעל המאור לשבת ג ע"ב (דף א ע"ב בדפי האלפס): "...וה"ר שלמה החליף שטה זו בפירושו ונראה שהוא גורס בחלוף, והג' שכתבנו היא הנכונה וכן נמצא בספרי הגאונים ז"ל, והפי' שפירשנו הוא הנכון".

כב. ראה במקורות שלעיל, וראה רמב"ן מלחמות ה', מו"ק פרק ג (דף יד ע"ב בדפי האלפס).

כג. אולם ראה בית יוסף תצ"ג שכתב: "וכ"כ ג"כ הר"י ן' שועיב ז"ל: שמעתי שיש במדרש שמתו מפסח עד פרוס העצרת". משמע שלפני מאן דהו בזמן הראשונים היה במדרש נוסח "עד פרוס עצרת". לכאורה אין הכרח שמדובר

לפיכך נראה שאין ר' זרחיה קובע מסמרות בעניין, אלא הוא רק בא להסביר את מנהגם של חכמי צרפת ופרובינצה להפסיק את האבלות מל"ג בעומר, והסברו נאמר בדיעבד בשביל מציאת טעם למנהג שלא ברור מקורו. וכפי שנראה בהמשך אין זה הנסיון היחיד למצוא מקור למנהג זה.

כמה דורות מאוחר יותר כותב המאירי (בית הבחירה ליבמות סב ע"ב): "וקבלה ביד הגאונים ז"ל, שביום ל"ג בעומר פסקה המיתה, ומתוך כך נוהגים שלא להתענות בו, וכן נוהגים שלא לישא אשה מפסח עד אותו זמן".

לכאורה יש בדבריו שני חידושים: הא' שהידיעה על כך שתלמידי ר' עקיבא פסקו מלמות בל"ג בעומר היא קבלה של הגאונים ז"ל. והב' שאין מדובר בפרשנות של "פרוס עצרת" אלא בקבלה.

על הידיעה הראשונה ניתן לומר שכונת המאירי היא לחכמים שקדמוהו ולא לגאונים בבבל¹. שהרי לא מצאנו לקבלה זו בגאונים שלפנינו אלא מצאנו להיפך. בנוסף, לכאורה תופרך אותה הקבלה אם נגרוס בתלמוד "מפסח ועד עצרת", חייב איפה שנוסח אחר הוא שיעמוד בבסיס אותה הקבלה ואם זהו הנוסח שמזכיר ר' זרחיה שוב לא נצטרך לקבלה מהגאונים בדבר אחרי שהדבר כתוב בתלמוד במפורש.

יש לשים לב כי בראבי"ה ובמנהיג ל"ג בעומר אינו מסמל יחודיות כיום בפני עצמו, מלבד העובדה שבו תמים ימי האבל, בעוד שבמאירי אנו מתחילים לראות התייחסות חגיגית לל"ג בעומר: "ומתוך כך נוהגים שלא להתענות בו", כלומר תענית אסורה ביום זה בשונה מיום רגיל. דברים דומים נמצאו בדברי ר' אברהם חילדיק (פעל בבוהמיה וזמנו המשוער אמצע המאה השלוש עשרה): "ואין רגילים לעשות שמחות ולא נישואין מר"ח אייר עד ל"ג בעומר, כי בל"ג בעומר נעצרה המגיפה שהייתה בתלמידי ר' עקיבא ועשו אותו היום יום טוב²". כלומר לראשונה אנו רואים איזכור של היום במשמעות חגיגית ולא רק במשמעות של תום האבל. (העניין צוטט אף בספר האסופות³).



חשבון ימי האבל

לעיל ראינו כי הידיעה שתלמידי ר' עקיבא פסקו למות בל"ג בעומר מתבססת על חשבון בצירוף הנוסח "פרוס עצרת". אלא ש"פרוס עצרת", שלפי אותו פירוש הוא 15 יום קודם לעצרת, מוביל דווקא לתאריך ל"ד בעומר ולא לל"ג, שכן בספירת העומר יש 49 ימים, אם

במדרש שנאבד אלא בנוסח אחר למדרש שלפנינו.

כד). מאז שנדפסו חלקים נוספים מדברי המאירי, נודע שלשונו מליצית ו'הגאונים' שבפיו אינם דווקא גאוני בבל, ראה מאמרו של עמנואל 'מנהגי אבלות' הערה 87. (העירוני חברי המערכת כי הכינוי 'גאונים' לראשונים מפורש בהקדמת הרמב"ם למשנתו, ובכל כתבי חכמי אשכנז הראשונים, ואם כן נראה בוודאי שאין הכוונה המאירי לגאוני בבל).

כה). ספר המנהגים לרבינו אברהם חילדיק עמ' רלד (בתוך: ספר המנהגים לרבינו אברהם קלויזנר מהדורת שפיצר).

כו). מאורות הראשונים: אוצר בלום מכתבי יד רבותינו הראשונים בכל מקצועות התורה, מהד' שטרן תשס"ב. עמ' צז-צח.

נוריד 15 יום נגיע לל"ד ולא לל"ג. ואמנם כך פוסק להלכה ר' יוסף קארו, שיש לנהוג מנהגי אבלות עד ל"ד לעומר, לשיטתו ל"ג לעומר עצמו כלול בתוך ימי האבל ואינו צריך להיות יום שמחה:

"ומה שכתב (הטור) "ויש מסתפרין מל"ג בעומר ואילך". כ"כ ה"ר דוד אבודרהם בשם אבן הירחי משמו של הרז"ה וכ"כ ג"כ הר"י ן' שועיב וז"ל: שמעתי שיש במדרש שמתו מפסח עד פרוס העצרת והוא ט"ו יום קודם העצרת כאמרם [עד] פרוס הפסח פרוס החג שהם חמשה עשר יום בניסן ובתשרי, וכשתסיר חמשה עשר יום מארבעים ותשעה יום נשארו שלשים וארבעה והנה הם שלשים ושלשה שלמים! ומגלחים ביום ל"ד בבוקר כי מקצת היום ככולו" עכ"ל. ובספר אדם [וחוה] נתיב ה' הועתק כן וכל זה כתב הרשב"ץ בתשובה (תשב"ץ ח"א סי' קעח) וכתב: "ולפי זה כל יום ל"ג אסור ומקצת ל"ד ולפי דעת (הרמב"ם) מקצת לילה סגי כדאיתא בספר תורת האדם ויש להתיר ביום ל"ג אם הוא ערב שבת לכבוד השבת" עכ"ל. ודע דכשם שמותר להסתפר מל"ג ואילך כך מותר לישא אשה דכיון שפסקו אז מלמות למה יהא אסור לישא אשה וכן כתב ה"ר דוד אבודרהם ורבינו שלא הזכיר אלא שמסתפרים נקט חדא מנייהו".

כלומר הבית יוסף מצטט את ר"י אבן שועיב שדבריו השלמים יובאו להלן, המקשה על דעה זו המסבירה את סיבת סיום האבלות בל"ג בעומר ע"פ הגירסה "פרס עצרת", וטוען כי לפי החשבון עם "פרס עצרת הוא חמש עשרה יום הרי שאנו מגיעים לל"ד ולא לל"ג!

יש לציין שמרן לא רק שאימץ את דעתו של ר"י אבן שועיב, אלא הוא אף חולק על הרמ"א והמקורות שהבאנו לעיל בנתון נוסף, בכך שאין ל"ד בעומר משמש בעיניו כיום שמחה. ועוד הוסיף כי יש להתאבל בתחילתו".

באשכנז כאמור גם מוזכר העניין של ל"ג בעומר אך אין איזכור לגירסה "פרס עצרת" ולאותו חשבון. האם אף הם סברו כגירסה זו, והיא הוותה מקור עבורם אלא שהם לא כתבו לנו על כך? מתברר שיש עוד שיטה בדבר מלבד הגירסה בתלמוד או הקבלה מהגאונים, למהרי"ל יש חישוב אחר שדרכו מגיעם לל"ג בעומר, אף ללא גירסת "פרס עצרת" (דיני הימים שבין פסח לשבועות, סעיף ז, עמ' קנ-קנז): "אמר מהר"י סגל: אע"ג דאיתא בגמרא דתלמידי ר"ע מתו מן פסח עד עצרת מכל מקום עושין ביום ל"ג בעומר שמחה, משום דמתו רק בימים שאומרים בהן תחינה וכל יום שאין אומרים תחינה לא מתו. השתא דל (=הפחת) מן המ"ט יום של הספירה ז' ימי החג וג' ימים דחל בהם ר"ח, שנים לאייר ואחד לסיון, וז' שבתות. פשו (נשארו) להו ל"ב. נמצא דלא מתו רק ל"ב ימים, כשכלו אותן ל"ב ימים שמתו עושין למחרתן שמחה לזכר".

המהרי"ל אומר שאע"פ שתלמידי ר' עקיבא מתו בכל התקופה מפסח עד עצרת, כפי הגירסה בתלמוד שלנו. אך הם מתו רק בימים שאומרים בהם תחנון, ואילו בימים שלא אומרים תחנון (ז' ימי פסח ז' שבתות וג' ימי ראש חודש = 17 יום) לא מתו. לפי חישובו יש ל"ב יום שאומרים תחנון בין

כו). יש לציין כי זהו המקום היחיד בו מוזכר הבית יוסף את חכם זה, ככל הנראה מכך שדבריו הועתקו ברבינו ירוחם אך לא ע"י רבינו ירוחם אלא הדברים הובאו בעילום שם, ונכתב בסופם "עד כאן אינו מהספר".

כח). אין איזכור אצל חכמי אשכנז הראשונים שמביאים את ל"ג בעומר כתום ימי האבלות, לכך שבמקצת היום עדיין יש לנהוג אבלות.

פסח לעצרת (32=17-49). לכן אנו מקבצים את כל הל"ב יום בתחילת ימי הספירה, היינו מפסח עד ל"ב בעומר ובהם אנו מתאבלים וביום ל"ג אנו עושים קצת שמחה.

לכאורה מדובר בחידוש גדול, החשבון אמנם כבר נזכר אצל התוספות הצרפתים שהובאו בדברי ר"י אבן שועיב לעיל², אלא שהמהרי"ל לראשונה מכח חשבון זה, מחדש שיש לנהוג את אותם ימי אבלות כמקובצים מפסח. דברי המהרי"ל מוקשים מכמה סיבות:

א. בז' ימי הפסח איננו מתאבלים כלל, ואף אין ראוי להתאבל בימי חג, ולומר שהם היו ראויים להיות ימי אבלות רק שבטלו מחמת החג, לא ניתן; שהרי תלמידי ר"ע לפי דבריו לא מתו בימים אלו שנאמר שבטל האבל מחמת החג, אז מה העניין לקבוע ימי אבל בימים שאינם ראויים לכך? (בנוסף תמוה להנהיג אבל ליום בו הוא לא יוכל להתממש).

ב. אנו מתאבלים בימים שלא מתו (כביכול בחול המועד, ראש חודש אייר וחלק מן השבתות) ושמחים בימים שכן מתו (ל"ג בעומר).

ג. אין ו' שבתות, שהרי את שבעת ימי הפסח כבר לקחנו בחשבון, ואחד מימי הפסח הרי הוא שבת, (כאן יש לציין שתלמידיו של ר' עקיבא לא היו בחו"ל כך שאין להחשיב את יו"ט שני של גלויות, והמהרי"ל חישבו שאף ע"פ שאמר "ו' ימי פסח", צריך לזכור שיום טוב הראשון של פסח אינו עולה מכלל ימי הספירה, וממילא אין להפחיתו מהם, ואם כן הרי שהחשיב את יום טוב שני. אולם ביום אסרו חג אין אומרים תחנון, ואם כן יש להוסיפו ויצא המניין שלם).

ד. למה לא מתחילים את ימי האבלות מיום טוב הראשון של פסח (אם אכן היה כך ימי האבלות היו אמורים להסתיים בל"ג בעומר ול"ב היה אמור להיות יום שמחה). שהרי אין סופרים בו ספירת העומר, אך אין כל הבדל בינו ליום הראשון של חול המועד לגבי זה.

ה. ב"ד אייר אין אומרים תחנון, בחודש ניסן כולו אין אומרים תחנון, ומתחילת ראש חודש סיון אין אומרים תחנון (אלא שטענה זאת ניתן לדחות בכך שרוב הימים בהם אין אומרים תחנון הם מנהג מאוחר שלא נזכר בקדמונים).

ו. תלמידי ר"ע מתו לפני קביעת הלוח, אם כן מניין לנו שבאותה שנה היו ג' ימי ראש חודש, שמא היו ב' או ד' (אלא שטענה זו קשה אף על אלו שמחשבים שפרוס עצרת הוא ל"ג וממילא או פסוק מלמות, אם היו ב' ד' ימי ראש חודש באותה שנה שמתו תלמידי ר' עקיבא הרי שהחשבון לא נכון).

לשאלה שתיים, מצטרפים עוד שני חכמים שאף הם שאלו אותה, ואם נדייק אינם בדיוק מצטרפים, אלא דווקא מכח אותו חשבון טוענים את ההיפך ושוללים את המנהג לסיים את ימי האבלות בל"ג בעומר.

בספר אורחות חיים לרבי אהרון הכהן כתב (ח"ב, הלכות קידושין סעיף כא): "ואלו האנשים שלא דקדקו אלא עד ל"ג לעומר טועין הן, כי מפסח ועד עצרת היה המקרה, ומה שנזכר ל"ג בעומר אין זה כי אם מפני שאין מפסח ועד עצרת כי אם ל"ג ימים, לבד שבתות וח' ימי הפסח וג' ימים של ראש חודש".

(כט). שם להיפך מכוח חשבון זה טוענים לדחות את המנהג של"ג בעומר הוא סיום ימי האבלות, וטוענים כי כל העניין של ל"ג בעומר, הכוונה לל"ב יום שבהם מתו, ושםספר זה גרם לבלבול כאילו בל"ג בעומר מפסיקים ימי האבלות. כך עולה מרוח הדברים, עיין להלן בדברי ר"י אבן שועיב.

כלומר ר' אהרון, בשונה מהמהרי"ל, אינו מוכן לקבל את העובדה שלוקחים שלושים ושניים יום ומקבצים אותם יחד וכביכול מתאבלים עליהם שלא בזמנם. הוא לא מתעמת עם דעה זו ישירות מאחר שהוא לא והוא לא הכיר אף דעה שטענה זאת מפורש, הוא בא להסביר טעות שהשתרשה. במהדורה בתרא נתוודע ר' אהרון לדברי רבי זרחיה לעיל, והוסיף על דבריו "והר"ז ז"ל תירץ ואמר כי מצא בספרים ישנים מפסח ועד פרס החג, ופרס פי' ט"ו יום כדאמרינן..."^ל.

בדומה לכך כותב ר' יהושע אבן שועיב (דרשות ר"י אבן שועיב עמ' רכא-רכב): "ובתוספות פי"ג כי מה שאמר ל"ג אינו כמו שנוהגין, אלא ל"ג יום כשתסיר שבעת ימי הפסח ושבעה שבתות ושני ימי ראש חדש שהן ששה עשר יום שאין אבלות נוהג בהם, נשארו מן הארבעים ותשעה ימים ל"ג, וזהו מאמרם ל"ג יום לעומר." אף רבי יהושע, כקודמו, ממשיך ואומר: "שמעתי שיש במדרש עד פרס העצרת, והוא חמשה עשר יום [קודם] העצרת, באמרם פרס הפסח פרס החג שהם חמשה עשר יום בניסן ובתשרי, וכשתסיר חמשה עשר יום מארבעים ותשעה יום נשארו שלשים וארבעה, והנה הם שלשים ושלשה שלמים ומגלחין ביום שלשים וארבעה בבקר כי מקצת היום ככולו." ע"כ. יתכן ואף המקור בשם המדרש לקוח מתוספות, ואם כן יש כאן מקור המתקיים גם כן על הגירסא "פרס עצרת", אך בשם מדרש (אין כאן ציטוט מהמדרש מכיל ראשון, וכנראה שהוא לא עמד לפני מוסר השמועה).

על דברי המהרי"ל יש להקשות עוד, כי אם כדבריו, הרי שאין ל"ג בעומר יום מיוחד, כי כל הסיבה לכך שאין להתענות בל"ג בעומר או שיש לעשות אותו יום טוב שייכים רק אם ביום זה פסקה המגפה, אך אם המגפה בפועל המשיכה הלאה, אלא שכיום מסתיים האבל עליהם (הרי זה ברור שאין עניין לשמוח בסיום ישיבת 'שבעה' על אדם), ואם כן מה טעם שכתב (שם) "מכל מקום עושין ביום ל"ג בעומר שמחה"?

בפועל חשבוננו של המהרי"ל הובא בחיבור ביאור הלכה (סימן תצג) כמקור לאחד מהמנהגים, אלא שהוא שופץ והובא בצורה מעט שונה, וכמקור למנהג שונה: "שיטה שניה הוא מה שאומרים בשם התוספות דתלמידי ר"ע מתו ל"ג ימים שלמים דהיינו ביום שא"א תחנון לא מתו א"כ כשתוציא שבעת ימי הפסח דהיינו מיום שני של פסח ועוד ששה שבתות ושני ימים ר"ח אייר ויום א שלא מתו א"כ הרי נשארו ל"ג שלימין שמתו ולפ"ז מתו עד עצרת ולנגד אלו הל"ג ימים קבלו ישראל ע"ע קצת אבילות ל"ג ימים (אלא שיום אחד מהן יש להקל במקצת יום דהוא ככולו ובחרו ביום ל"ג בעומר ואולי מאיזה טעם. פמ"ג) לענין ספירה ונשואין דהיינו לנכות ממ"ט יום של העומר ט"ז ימים הראשונים דהיינו מיום שני של פסח עד יום שני של ר"ח אייר יש ט"ז ימים שאותן ימים מקילין בהן ונשארו ל"ג שלימין עד עצרת ומתאבלין בהן ולפ"ז אותן שמסתפרין מל"ג ואילך וגם בר"ח אייר טעות הוא בידם דליכא ל"ג יום וזהו כונת המחבר".

ל). כך כתב עמנואל 'מנהגי אבלות' הערה 93, התוספת מצויה רק בחלק מכתה"י.

לא). ר' יהושע אבן שועיב מביא לעיתים דברים מתוספות שאינם לפנינו, ראה במאמרו של שמחה עמנואל 'מנהגי אבלות' הערה 71, הקובע כי מדובר בתוספות לחכמי צרפת ולא מאלו שנכתבו באשכנז, שכן קובצי התוספות שהיו בידי חכמי ספרד הם של חכמי צרפת.

כלומר יש כאן ניסיון להתמודד עם השאלות שנשאלו לעיל. ראשית, מונה הביאור הלכה, שבע ימים בפסח בלי לכלול את היום הראשון, כלומר הוא מחשיב אף את איסרו חג אפשר כיו"ט שני ואפשר כיום שאין אומרים בו תחנון. עוד הוא מונה שש שבתות, ולא שבע. ולבסוף הוא מגיע לתוצאה מעט שונה מהמהרי"ל: 33 יום, עוד יום נוסף (אותו יום שהמהרי"ל הוסיף בשבתות). וכאן אומר הביאור הלכה דעה חדשה שלא נזכרה במקורות שהבאתי עד כה לא באורחות חיים לא בתוספות ולא במהרי"ל, והיא, שהנוהגים לא לנהוג במנהגי האבל עד חודש אייר, עושים זאת משום שהם מקבצים את כל הל"ג ימים מתחילת ראש חודש ועד לחג השבועות.

כלומר, ראשית בשונה מהאורחות חיים ור"י אבן שועיב, המנסים ע"פ החשבון לדחות את המנהג להתאבל עד ל"ג בעומר, ובשונה ממהמהרי"ל המנסה על פי חשבון זה לתת טעם לנוהגים להתאבל עד ל"ג בעומר. הביאור הלכה לוקח את אותו חשבון ונותן ממנו טעם לנוהגים להתחיל את ימי האבלות מראש חודש אייר.

על דעה זו, מלבד שהיא כאמור חידוש, יש לי מספר שאלות:

א, אף אחד מהראשונים שהביאו את החשבון הזה, לא הביאו אותו כקשור למנהג זה. האורחות חיים ור"י אבן שועיב בשם תוספות, הביאו אותו בכדי לדחות את המנהג לסיים את ימי האבלות בל"ג בעומר, בכך שע"י חשבון זה הם הסבירו איך נפלה הטעות והונהג מנהג לא נכון. ואילו המהרי"ל הביאו בנסיון למצוא טעם לנוהגים את מנהגי האבלות עד ל"ג בעומר בלבד, ולא אחרי זה.

ב. לפי שיטה זו (מה שכבר הפמ"ג הקשה) אין שום מעלה ליום ל"ג בעומר ואין טעם למה מתאבלים בו רק מקצת היום, בעוד שהמנהג לו נתן הביאור הלכה את הטעם הנ"ל, כן יחס חשיבות ליום זה ולא נהג בו אבלות.

ג. עדיין יוצא שמתאבלים בימים בהם לא מתו, ראשי חודשים ושבתות.

ד. השיטה שלא לנהוג אבלות עד ראש חודש אייר, סוברת כך מפני שחודש ניסן הוא חודש של שמחה, ואם כן לכאורה אין טעם לדחוק ולהסבירם בדרך אחרת. אמנם אפשר לטעון שהביאור הלכה מקיים את שני ההסברים, כלומר הוא טוען שבגלל חודש ניסן דחינו את ימי האבל לראשי חודשים ולשבתות שאחרי זה (אף שזה תמוה לדחות יום אבל לשבת ולראש חודש).

אך עדיין תמוה, מי ייצר את החיוב להתאבל ל"ג ימים בכל מקרה? ימי האבלות שחלו בחודש ניסן אינם אמורים להיות זקוקים להשלמה, ומי שלא התאבל בהם כי סבר שחודש ניסן הוא חודש שלא ראוי להתאבל בו אינו חייב לחפש ימים אחרים להשלים! וכפי שמשמע מהרדב"ז. (ראה על כל להלן בפסקה 'מקורות שהגבילו את מנהגי האבלות בתחילתם').

יש להוסיף כי כל ההבדל בין הביאור הלכה לרדב"ז הוא בשאלה האם ימי האבלות מניסן שלא נתקיימו זקוקים להשלמה או לא. לפי הרדב"ז אין הם זקוקים לשום השלמה, ומשכך הוא מוכן לקבל את המנהג להפסיק את מנהגי האבלות בל"ג בעומר, שהרי יש שיטות שתלמיד ר' עקיבא הפסיקו למות ביום זה. ואם כן מה הבעייה לא להתאבל בחודש ניסן הואיל והוא חודש

שמח, אבל להתאבל את שאר הימים הנותרים. ואילו לפי הביאור הלכה מנהג זה יהיה בעייתי בכך שאין בו ימי השלמה לימים בניסן שלא נתאבלו בהם (ששה ימים סה"כ).

יש לציין שלא מצאתי מי שמשיב על דברי הבית יוסף לפיהם תלמידי ר' עקיבא מתו אף בל"ד. הב"ח תולה את מנהג אשכנז שלא להתאבל בל"ג בשיטת המהרי"ל (הוא מכנה אותה בשם תוספות), אך לשיטה זו כאמור הרי שאין שום סיבה לשמוח בל"ג בעומר, שהרי תלמידי רבי עקיבא המשיכו למות עד עצרת ממש.

בטור נכתב: "ויש מקומות שנהגו שלא להסתפר, ויש מסתפרים מל"ג בעומר ואילך שאומרים שאז פסקו מלמות". כלומר לפי הטור יש כאן מנהג המבוסס, לא על הגירסה פרס עצרת (כי לפיה הפסיקו למות רק בל"ד, ואף לא על החשבון של המהרי"ל, כי אם כן, אין נכון הניסוח "שזו פסקו מלמות") אלא מדובר כאן על מסורת שמקורה לא ברור: "שאומרים"ל. אף בביאור הלכה (תצ"ג) שמנה שלשה דעות בעניין מנהגי הפטירה, לאחר שמביא את דעת המחבר כותב: "אכן לדעת הרמ"א שם בס"ב משמע דס"ל דפסקו מלמות ביום ל"ג וכמו שכתב הגר"א שם ומקצת היום ככולו ולפי שיטה זו המנהג שאין מסתפרין מפסח עד יום ל"ג בבוקר ומשם והלאה עד עצרת מותר". מדבריו ניתן ללמוד כי הוא מכיר בדעה כזו, ואם כן נשאלת השאלה מה מקורה?

חוששני כי שני הסיבות לטעם ל"ג בעומר ניתנו בדיעבד, הן הסיבה לפיה מדובר בגרסה "פרס עצרת", לפי שלא מסתבר, שפתאום יעזבו את המנהג הקדום שנהג מזמן הגאונים, ואת נוסח הגמרא הנפוץ, עד עצרת (הן בספרד והן באשכנז המנהג בתחילה היה להתאבל עד עצרת), לצורך גירסה או מדרש שאפילו לא עמד לפני כל הראשונים (ר"י אבן שועיב מביאו מכלי שני משמע שלא עמד לפני במדרש נוסח זה), מלבד מה שלפי זה יש להמשיך את מנהגי האבלות אף עד ל"ד בעומר, דבר שאכן בהמשך הונהג, אך לא היה קיים במנהג הקדום. ואם כן עולה הרושם שהסיבה נתנה בדיעבד בניסיון להסביר מנהג שלא ברור מקורו.

גם הסיבה השנייה של התוספות המובאת במהרי"ל, לפיה סך כל הימים בהם מתו תלמידי רבי עקיבא הם ל"ב, ניתנה לכאורה בדיעבד, ולא זו בלבד אלא שהיא ניתנה בתחילה כסיבה לדחיית המנהג, הואיל וראשית היא הובאה בדברי תוספות שצוטטו ע"י ר"י אבן שועיב כנסיון להסביר איך נפלה טעות והונהג המנהג, ולא כנסיון ליישב את המנהג! רק מאוחר יותר הפך המהרי"ל את היוצרות, ושם את החשבון הזה כבסיס למנהג. ועוד יותר מאוחר השתמשו בחשבון זה כנסיון להסביר את המנהג להתחיל את ימי האבלות מראש חודש אייר.



מקורות שהגבילו את מנהגי האבלות בתחילתם

בספר מעשה הגאונים²⁷ מוזכר המנהג שלא לישא בין פסח לעצרת בלבד, אלא בצורה מעט שונה ושני חידושים בדבריו. וז"ל: "אין נושאים נשים בין פסח לעצרת שימים עלולים הם,

(לב). אלא שאף מרן עצמו מתנסח בלשון: "שאומרים שאז פסקו מלמות", למרות שכוונתו לדברי הגירסה הספרדית או נוסח אותו מדרש שאינו לפנינו "פרס עצרת" לפי דבריו של"ד בעומר הם סיום ימי האבל. ואולי אין הוא אלא תופס את לשון הטור.

שנפלה מגפה בתלמידיו של ר' עקיבא. אבל ראיתי שנושאים לאחר הפסח עד ראש חודש [אייר] אבל לאחר ראש חודש מתחילין לא לישא". כעין זה הובא ברוקח (סימן שנה, הלכות נישואין) זה לשונו: "מנהג שאין נושאים בין פסח לעצרת לפי שימים אלו עלולים שנפל מגפה בתלמידיו של ר' עקיבא. ויש מקומות שנושאים עד ראש חודש אייר ומשם ואילך נמנעין".

ראשית נראה משניהם, שטעם המנהג הוא לא משום אבלות אלא משום, שימים אלו הם 'עלולים' כלומר מסוכנים, ולכן אין להינשא בהם. סיפור מיתת תלמידי ר' עקיבא הוא רק הוכחה לסכנתם של ימים אלו, אך לא הוא הגורם הישיר למנהג שלא לישא בהם נשים.

שנית, הם הביאו לראשונה מנהג לפיו עד ראש חודש אייר גם כן ניתן לישא אישה, מנהג זה מובא אף במנהגי רבי אברהם חילדיק (עמ' רלד, במהדורת שפיצר), במהרי"ל (דיני הימים שבין פסח לשבועות, סעיף ח) ובלקט יושר (הלכות ספירת העומר וימי הספירה, סעי' ו-ט) וברדב"ז בשם תוספות (שו"ת סימן תרפז, שם מדובר אף על תספורת).

טעם הדבר אינו מוזכר באותם מקורות, מלבד הרדב"ז (אולם מסתבר שזה טעם כולם), וזה לשונו: "ואני מסתפר כל חודש ניסן וראש חודש אייר, וכן נהגו רוב העולם. והטעם כיון שהם אסורים בהספד ובתענית, אין אבלות זה שהוא תלוי במנהג נוהג בהם, וכן כתבו בשם התוספות."

מקור לדברי הרדב"ז וכנראה גם לדעת אותם ראשונים, נמצא במסכת סופרים (פכ"א ה"א): "אין מתענין ואין גופלין על פניהם בחודש ניסן" (מובא אף במחזור ויטרי, מהד' גולדשמיט, ח"ב עמ' שעח).



מנהגי האבל כפי שנוסחו בשולחן ערוך

סימן תצג - דינים הנוהגים בימי העמר ובו ד' סעיפים:

א. נוהגים שלא לישא אשה בין פסח לעצרת עד ל"ג לעמר, מפני שבאותו זמן מתו תלמידי רבי עקיבא; אבל לארס ולקדש, שפיר דמי, ונשואין נמי, מי שקפץ וכנס אין עונשין אותו. הגה: מיהו מל"ג בעמר ואילך הכל שרי (אבודרהם ובית יוסף ומנהגים).

ב. נוהגים שלא להסתפר עד ל"ג לעמר, שאומרים שאז פסקו מלמות, ואין להסתפר עד יום ל"ד בבקר אלא אם כן חל יום ל"ג ערב שבת שאז מסתפרין בו מפני כבוד השבת. הגה: ובמדינות אלו אין נוהגין כדבריו, אלא מסתפרין ביום ל"ג ומרבין בו קצת שמחה ואין אומרים בו תחנון (מהרי"ל ומנהגים). ואין להסתפר עד ל"ג בעצמו ולא מבערב (מהרי"ל). מיהו אם חל ביום ראשון, נוהגין להסתפר ביום ו' לכבוד שבת (מהרי"ו). מי שהוא בעל ברית או מל בנז, מתר להסתפר בספירה לכבוד המילה. (הגהות מנהגים).

ג. יש נוהגים להסתפר בראש חודש אייר, וטעות הוא בידם. הגה: מיהו בהרבה מקומות נוהגים להסתפר עד ראש חודש אייר, ואותן לא יסתפרו מל"ג בעמר ואילך, אף על פי שמתר להסתפר

(לג). עמ' 51, ספר ההלכה הראשון שנכתב על אדמת גרמניה, הספר מביא תשובות ופסקים מחכמי שו"ם הקדמונים. יש להעיר על תחילת דבריו: (כע"ז ברוקח), עלולים = מסוכנים. כלומר יתכן ולפי דעתו אין כאן מנהג אבלות אלא מנהג משום סכנה.

ב"ל"ג בעומר בעצמו. ואותן מקומות שנוהגין להסתפר מ"ג בעומר ואילך, לא יסתפרו כלל אחר פסח עד ל"ג בעומר. ולא ינהגו בעיר אחת מקצת מנהג זה ומקצת מנהג זה, משום לא תתגדדו (דברים יד, א) וכל שכן שאין לנהג הטר בשתייהן. (דברי עצמו).
ד. נהגו הנשים שלא לעשות מלאכה מפסח ועד עצרת, משקיעת החמה ואילך.



עוד דברים שאירעו בימי הספירה

במספר מקורות אנו מוצאים גם כי ימי האבלות אינם רק על מות תלמידי רבי עקיבא אלא אף על מאורעות תתנ"ו, מה שיצר מנהג חדש לפיו בל"ג בעומר בלבד שהוא מצויין כיום טוב פוקעים דיני האבלות ליום אחד וחוזרים למחרתו עד עצרת.

בספר מנהג טוב¹¹⁷ (סי' סא, עמ' 245-217) מובא: "ומנהג טוב שלא להסתפר ושלא לחנך כסות ושום דבר חדש ולהתענג במרחץ ולעשות צפורניו מאחר הפסח עד עצרת, לכבוד החסידים התמימים והישרים שמסרו עצמן על קדושת ה'. אבל ביום ל"ג בעומר מותר בכל אילו מפני הנס שהיה, ומל"ג ועד עצרת במקומו עומד לחומר".

מלבד הוספת האיסורים המופלגים שלא נזכרו בעוד מקור קודם לכן: לבישת בגד חדש, תענוג במרחץ, גזיזת ציפורניים. יש כאן הוספה חשובה שלא נזכרת לפניו, לפיה האבל הוא לזכר "החסידים שמסרו נפשם" והכוונה וודאי להרוגי פרעות תתנ"ו, וכפי שכתב מחבר ספר האסופות.

אלא שלא ברור מהו אותו נס שאירע ביום זה, אם כוונתו ליום בו פסקה המגפה, הרי שלפי דבריו המשך האבלות עד עצרת הם רק זכר להרוגי הפרעות. כאן יש לציין לכך שבמספר מקורות מובאת לשון של הפסקת מגפה, כך בדברי ר' אברהם חילדיק: "כי בל"ג בעומר נעצרה המגפה שהייתה בתלמידי ר' עקיבא ועשו אותו היום יום טוב". וכן בדברי בעל האסופות: "ואותו היום נעצר המגפה ועשו אותו היום יום טוב" וכך נראה מלשון הספר מנהג טוב "מפני הנס שהיה". אם כן יהיה תמוה למה זה נקרא שהמגפה נעצרה, אם נגמרו תלמידיו של רבי עקיבא, האם לא כולם מתו? דבר שלכאורה לא נשמע מדברי הגמרא?

אלא שיש לשים לב למקור בנדרים שהובא לעיל שאפשר להבין ממנו כי לרבי עקיבא היו ארבעים ושמונה אלף תלמידים (אולם דחינו זאת, עיי"ש), ואם נשלב את שני המקורות יצא שרק מחציתם מתו, ואם כן אכן פסקה המגפה, אלא שהלשון "והיה העולם שמם" וכן ההקשר של הסיפור לפיו "היו לו תלמידים בילדותו יהיו לו תלמידים בזקנותו" מוכיח כי מדובר על דור חדש של תלמידים שקמו לרבי עקיבא, וצ"ע.

117. אין ידוע לנו זהות מחבר, אך משערים כי פעל באיטליה ברבע האחרון של המאה שלוש עשרה לערך, הושפע מתורתם של חכמי גרמניה ואחז במנהגי חסידות ופרישות מופלגים. ע"פ עמנואל 'מנהגי אבלות' עמ' 117.

אף בספר האסופות^{לה} מובא שמנהגי האבלות קשורים לחורבן מסעי הצלב: "ועוד נראה לי מה שאין נושאים נשים בין פסח לעצרת, מפני צער הקהילות בכל המלכות, ומתענין עליהם ומזכירין נשמות באותן השבתות ומצטערין ודואגין עליהן באותו הפרק". יש להוסיף כי ר' אלעזר מוורמזא כותב שנהגו בעירו להתענות בראש חודש סיוון לזכר הפרעות (רוקח סימן ריב).



מאורעות תתנ"ו

גזירות או מאורעות תתנ"ו, הם פרעות שהתרחשו בשנת ד'תתנ"ו (1096 למנינם) באירופה ב'מסע הצלב הראשון'^{לז}, וכללו טבח המוני של יהודים על ידי הנוצרים בהם נהרגו אנשים נשים וטף במיתות משונות. מלבד הרציחות והחורבן הרב שהיה במאורעות תתנ"ו, המאורעות צרבו לתודעה היהודית בכללות כאחד מהצרות הקשות בדברי ימי עמינו.

מהגזירות נשתמרו קינות שחברו לזכר קהילות יהודי אשכנז שחרבו, שהתרכזו בשלוש הערים מפורסמות שכונו בפי היהודים 'קהילות שו"ם' – ראשי תיבות: 'שפירא', 'ורמזא' ו'מגנצא' (כיום: שפייר, וורמס ומיינץ). חלק מהקינות נאמרות בתשעה באב בבתי הכנסת של קהילות האשכנזים עד ימינו.

גזרות אלו השאירו חותם עמוק על יהדות אשכנז, ואף הסבל הרדיפות והשאלות הדתיות שליוו אותם היו מזועזעים, כך לדוגמה תיאור על אמא שטובחת את בניה בכדי שהפורעים לא ימירו את דתם: "מי ראה ומי שמע, מה שעשתה זאת הצדקת אשה החסידה מרת רחל... ותאמר אל חברותיה: ארבעה בנים יש לי, גם עליהם אל תכסו, פן יבואו הערלים הללו ויתפשו חיים ויהיו מקויימים בתעתועם... והנער אהרון, כשראה שנשחט אחיו, והיה צועק: 'אמי אל תשחטני' והלך לו ונחבא תחת תיבה אחת, וכשהשלימה הצדקת לזבוח שלושת בניה לפני יוצרם, אז הרימה קולה וקראה לבנה: אהרון, אהרון, איפה אתה. גם עליך לא אחוס ולא ארחם. ותמשכוו ברגלו מתחת התיבה אשר נחבא שם ותזבחהו לפני אל רם ונישא"^{לז}.

מקובל כי בעקבות האירועים החלו יהודי אשכנז לומר את תפילת "אב הרחמים", תפילה שחברה בקהילת וורמזא. בתחילה נאמרה התפילה בשבת שלפני שבועות ובשבת שלפני תשעה באב, אולם בהמשך פשט המנהג לומר אותה מדי שבת^{לח}.

היות שעיקר האירועים היו בתקופת ספירת העומר, נראה כי התחזקה גם המשמעות של ימי ספירת העומר כימי אבל, ואלו קיבלו ביטוי דומה לזה של ימי בין המצרים.

(לה). מאורות הראשונים, 'אוצר בלום מכתבי רבותינו הראשונים בכל מקצועות התורה'. עמ' צז. צח. הספר נכתב בראשית המאה הארבע עשרה למנינם ע"י מחבר לא ידוע, אך רוב דבריו לקוחים מחכמים שקדמוהו [הערת העורך (הרב רועי הכהן זק) השם ספר אסופות ניתן לו על-ידי המהדיר. שמו המקורי של הספר אינו ידוע].

(לו). מטרתו הייתה כיבוש ארץ ישראל וגאולת כנסיית ה'פגר'.

(לז). מעשה הגזירות הישנות, מתוך הספר גזרות אשכנז וצרפת, בעריכת אברהם מאיר הברמן.

(לח). ראו במאמרו של עמנואל הנ"ל, הערה 49, שם אף מציין כי ספק אם התפילה נתחברה בעקבות גזרות אלו.

ההרג אירע: בשפירא בח' באייר. בוורמייזא בכ"ג באייר. במגנצא בג' בסיוון. ובקולוניא בו' בסיוון.

במהלך מסעי הצלב חוסל אף רוב היישוב היהודי הקדום בארץ ישראל שהיה עד אותם ימים.

אי לכך נהגו בקהילות אשכנזי אבות בימים שבין ראש חודש אייר ושבועות.

ספר המנהגים דבי המהר"ם מרוטנבורג: "מנהג שלא לעשות נישואין בין פסח לעצרת... ולאחר שעבר ניסן אומרים בכל השבתות "זולתות", כגון "אזכרך דודי"^ט, "אלהים אל דמי לך אל תשקוט ואל תחרש"^י...עד שבועות ובשבת שלפני שבועות מזכיר נשמות של הרוגי גזירות ואומר "אב הרחמים".

וכן מובא במנהגי מהרי"ל (כא ע"א): "ובכל שבתות שבין פסח לשבועות אומרים "אב הרחמים".

ובהגה שם (כב ע"א): "בשבת דלפני חג השבועות נוהגין באשכנז להזכיר מדינות וקהילות ויישובים שהיה בהן גזירות תתנ"ו".

וכן הוא גם בספר המנהגים של ר' אייזיק טירנא.

וכך כותב הט"ז או"ח סימן תצג ס"ק ב: "... ואפ"ה נוהגים קצת אבילות (אחרי ל"ג בעומר) מחמת גזרת תתנ"ו שהיתה באשכנז בין פסח לעצרת, כמו שמפורש ביוצרות ופיוטים שאנו אומרים בשבתות ההם, שהם נתיסדו כמו קינות בכל ע"ד".

וכן בלבוש (שם סעיף ד): "... ומזכירין כל הגזירות שהיו באלו המדינות ובמדינות אשכנז מפני שבעונותינו כולם או רובם היו בזמן הזה וכו'".

בספרי מנהגי אשכנז נוספו מנהגי אבל על אלו המזכירים בגאונים ובראשונים, מפני גזירות תתנ"ו.



י"ח אייר - ל"ג בעומר כיום בעל חשיבות בפני עצמו במקורות

כפי שהראנו לעיל, יום ל"ג בעומר היה ליום בעל מעמד שונה שבחלק מקורות הובא שבו מפסיקים ימי האבל, אך משמע שאין לו חשיבות כיום בפני עצמו, ובחלק מהמקורות נכתב שאין להתענות בו או שיש לנהוג בו שמחה (ברוב המקורות כאמור אין מכירים ביום זה כלל). חלק מהראשונים כבר ניסו למצוא טעם לטיבו של יום זה, בהסברים מעט מוקשים, ומהותו של היום טרם נתבררה כל צורכה, כעת אדון במאורעות אחרים שנקשרו ביחס ליום זה, דווקא עצובים.

ראשית יש לציין כי לשיטה של"ג בעומר הוא "פרוס עצרת", בתלמוד ירושלמי (תענית פ"ג ה"ב) נאמר כי לעיתים היו מתריעים בפרוס עצרת: "תני: מתריעין על האילן בפרס הפסח,

לט). לר' משולם בן קלונימוס, אוצר השירה לדודון (א עמ' 109), מס' 2301.

מ). לר' בנימין ב"ר זרח, דודון שם מס' 4628.

לבורות לשיחין ולמערות בפרס העצרת, מעתה אפילו יותר מכן, יותר מכן מעשה ניסים, ואין מתריעין על מעשה ניסים".

יש מקורות קדומים מארץ ישראל המייחסים את זמן פטירת יהושע בן נון ליום י"ח באייר ואף מספרים כי יום זה היה יום צום²⁸. עוד עולה כי ביום זה הייתה רעידת אדמה חזקה בארץ ישראל, שמלבד החורבן שגרמה היא אף חיסלה את העבודות לבניין בית המקדש שהיה בעיצומו באותם הימים.

מהעדר מקורות יהודים למאורע שיבא להלן המידע ניתן על סמך מקורות חיצוניים ויש לתת לכך את הדעת.

בשנת 1977 פורסמה איגרת בשפה הסורית שיוחסה ל'קירילוס', בישוף ירושלים במאה הרביעית, בה סופר על רעש אדמה בארץ ישראל שהחל ביום שני י"ח באייר בשנת 363 לסה"נ (ד'קכ"ג - ד'קכ"ד) ונמשך למחרתו. האיגרת, שנכתבה לדעת מפרסמה בשילחי המאה הרביעית, תארה בפירוט את רעש האדמה, שגרם נזקים כבדים בכל ארץ ישראל וגם עצר את פעולות בניית המקדש בירושלים והרס את מה שכבר נבנה ואף גרמה למוות לבונים; עבודות בניית המקדש החלו ממש בסמוך לאותו אירוע, בתמיכתו של הקיסר הרומי הפגני יוליאנוס 'הכופר'. על אף שהרעש עצמו תועד במקורות רבים, היום בשנה נזכר לכאורה רק באיגרת הסורית ומכאן חשיבותה.

לאחרונה פורסמו כתובות של כמה מצבות קבורה מצוער שבדרום ים המלח, וצויין בהן במפורש כי הנקברים תחתיהן מתו ברעש האדמה שחל ביום שני, בשבוע ה' 28, בחודש ארטימיסיוס, בשנת 258 למניין הפרובינציה ערביה, מניין שראשיתו בשנת 106 לסה"נ. יום שני זה חל בדיוק ביום י"ח באייר בשנת 363 לסה"נ²⁹.

לפי מקורות אלו היה ניסיון לבניית בית המקדש בימיו של הקיסר יוליאנוס קיסר רומא ששלט אף בארץ ישראל באותם שנים, נסיון שכשל בעקבות רעידת האדמה הנ"ל שיתכן שאף גבתה את חייהם של הבונים. סיפור זה, הוא נושא בפני עצמו שאין כאן המקום לפרט, אך זאת אומר שאותו רעש שגרם לגניזת האפשרות לבנייתו ודאי חולל צער גדול ואין ספק שהשפיע על תודעתם של יהודים בארץ ובגולה (שעסקו בבנייה), כך שיתכן מאוד שמאורע זה עומד אף הוא בבסיסו של צום י"ח אייר.

בתקופה מאוחרת יותר יש מקורות בדינו על כך שהיה נהוג לצום בי"ח באייר, העדות הקדומה בעניין היא כתובת שהופיעה על קיר בית הכנסת העתיק ב'רחוב' שבצמק בית

מא. בשונה מהמקובל כיום (בעיקר אצל קהילות החסידים) שיום פטירת צדיק הוא יום שמחה שעורכים בו הילולות ואף בחסידויות מסוימות נמנעים מאמירת תחנון, בעבר ראו בכך את ההיפך ותעיד על כך רשימת הצומות המובאת בשולחן ערוך (או"ח סי' תקפ) רק מאוחר יותר כאשר זיהו את יום פטירת ר' שמעון בר יוחאי בי"ח אייר ומאידך ערכו ביום זה שמחה לכבודו, החלו לעשות גזירה שווה לשאר תאריכי פטירת הצדיקים על כך ראה במאמרו של משה אייזיק בלוי, שלמעשה נכתב ע"י נ"ז רוזנשטיין (ראו עמ' תתעב הע' 93), יום ל"ג בעומר כיום שמחה והילולת התנא האלוקי רשב"י זיע"א, בקובץ "ישורון", כרך ט"ו ניסן תשס"ה, עמ' תתנד.

מב. על תאריכים אלו הן של רעידת האדמה והן של המצבות ראה בהרחבה במאמרו של עודד עיר-שי בתוך 'מרקמים: תרבות, ספרות, פולקלור, לגלית חזן-רוקם (תשע"ג), עמ' 118 הערה 30.

שאנ". הכתובת שהופיע על הקיר הזכירה ימי צום שבהם נהוג להתענות ואחד מהם הוא י"ח אייר, וזה לשונה כפי מה ששרד ממנה לענייננו: "[...אלין] צומ[י]ה דכ[ו]ל[ה] שתה... ניסן... כז בה א[יר] יח כב בה" – "אלו הצומות של כל השנה... ניסן: ... כ"ז בו; אייר: י"ח בו, כ"ב בו".

הכתובת שנכתבה על קיר בית כנסת בארץ ישראל בעמק בית שאן מהמאה החמישית מספרת על צום שנהגו לצום באותה קהילה ואף בשאר קהילות ארץ ישראל בתאריך י"ח אייר. היא אינה מספרת על סיבתו וכמו שאינה מספרת על סיבת שאר הצומות שהיא מזכירה. יתכן שסיבת הצום היא על פטירת יהושע בן נון אך יתכן שהצום הוא מפני הרעש שהיה בשנת 363, הוכחה לכך ניתן למצוא בכך שגם התאריך כ"ז ניסן מוזכר בה כיום צום, תאריך שלפי מקורות בבליים הוא יום פטירתו של יהושע בן נון.

עדות מאוחרת יותר על כך שי"ח באייר היה יום צום בארץ ישראל היא מראשית המאה השביעית למניינם. היא הופיעה, כחוליה בשרשרת של ימי זיכרון, בפיט השני בקרובה לתשעה באב 'אהלי איכה בשלי הוועם' לר' אלעזר בירבי קליר, פיט הפותח במילים 'אהלי איכה גילו קדישים':

וְכָל הַיָּהּ חַת מְשַׁפֵּת שְׁנִי

בְּהִיּוֹת בֶּן נֹון מְנַהֵיג שְׁאוּנִי

וְיַחְמוֹס יָמֵיו וְבוֹ אִישׁוּנִי

בְּשִׁמּוֹנָה עָשָׂר בְּשָׁנִי.^{מג}

המסורת שייחסה את יום מותו של יהושע בן נון לי"ח באייר הופיעה שוב, גם כן כחוליה בשרשרת אזכורים של ימי צום וזיכרון, מאוחר יותר, בפיט קידוש ירחים לר' פינחס הכהן, בקידוש לראש חודש אייר:

פְּסוּחַ וְגִנּוֹן טְמָאִים בְּיִשְׁבוֹ

צוּם יְהוֹשֻׁעַ בְּשִׁמּוֹנָה עָשָׂר בּוֹ

אֵייר / קָרְבָּם וְצִיּוֹן מְלֻשְׁבוֹר עֲצָם בּוֹ

רְבָקָם מְצוֹת וּמְרוֹרִים וְרָאשׁוֹ וְקָרְבוֹ^{מה}

מג). מאמר מפורט על הכתובת ופיענוחה ראו: חגי משגב, רשימת צומות מבית הכנסת ברחוב, לשוננו ב-ד, תשע"ה. בית כנסת זה ידוע בעיקר מ'כתובת רחוב' הידועה, שהיא ברייתא הקובעת את גבולותיה של ארץ ישראל שהיתה כתובה על פסיפס רצפת בית הכנסת.

מד). ע' פליישר, 'קומפוזיציות קליריות לתשעה באב', (1974) HUCA 45, חלק עברי, עמ' כא; וראו עוד על התאריך הנזכר: שם, עמ' טו-יז. וראו: ש' אליצור, למה צמנו? מגילת תענית בתרא ורשימות צומות הקרובות לה, ירושלים תשס"ו, עמ' 18-19, ושם פורסם פיט זה שוב על סמך 'מקורות רבים, מן הגניזה ומחוצה לה'. במקום המילה 'אישוני' שקרא פליישר על סמך כתב יד אחד, קראה אליצור 'עישני', ופירשה את המילה: 'הכעיס אותי, הכאיב לי', אך ציינה כי 'ברוב כתבי היד (כולל כמה קטעי גניזה) הנוסח הוא "אישני", והוא נוסח קשה יותר ועל כן ייתכן שהוא מקורי, ומשמעו כנראה: הביא עלי חשכה'. ואם כן יתכן שיש כאן רמז גם לרעש שהיה בשנת 363.

מה). פיט רבי פינחס הכהן, מהדורת ש' אליצור, ירושלים תשס"ד, עמ' 693.

מלבד אלו נזכר התאריך בשלישית גם בגרסה ערבית-יהודית של פרק צומות, שהתייחסותה ל"ח באייר, מועד מותו של יהושע, ייחודית וחשובה לענייננו. ברשימה זו לבדה צוין במפורש כי ביום י"ח באייר התחוללו הן מות יהושע והן רעש שטיבו לא פורש: 'וחובות צומות השנה... באייר צמו ב"ח בו בגלל מות יהושע והיה בו רעש'.

וכך נכתב בכת"י קדמון מארץ ישראל מתקופת הגאונים: "אלו הצומות שקבעו חכמים על ישראל להיות מתענים בהם בכל חודש ממה שנגזר בו... בשמונה עשר באייר מת יהושע בן נון".

לא ברור האם כוונת הרשימה הראשונה הוא לרעש שהתרחש בשנת 363 או לרעש שהתחולל לפי מספר מקורות ביום פטירתו של יהושע בן נון. אולם מהמדרש עולה כי ה' ביקש להרעיש את כל העולם כולו על יושביו אך נראה שלא היה זאת בפועל: "על ידי שנתעצלו ישראל לעשות גמול חסד ליהושע בקש הקב"ה להרעיש את כל העולם כולו, הדא היא ויקברו אותו בגבול נחלתו מצפון להר געש. ר' ברכיה ור' סימון בשם ר' יהושע בן לוי: חזרנו על כל המקרא ולא מצאנו מקום ששמו הר געש. ומהו הר געש? לפי שנתגעשו ישראל מעשות גמילות חסד ליהושע... ובקש הקב"ה להרעיש את כל העולם כולו על יושביו, כמד"א ותתגעש ותרעש הארץ".

אולי זהו תקדים לקביעת זמן רעידת אדמה כיום צום, אך דבר זה איננו זר והוא ידוע לנו מעוד מקורות, ביניהם מפיוטו של רבי פנחס לחודש שבט שם הוא מספר על "צום רעש שביעי בעשרים ושלשה בו", שם מדובר על רעש שפקד את א"י בשנת 679 לחרבן היא שנת 748 למנינם. לזכר אותו 'רעש שביעי' אף נכתבו פיוטים שנהגו לאומרים בגוף התפילה באותו מועד בו חל בארץ ישראל, ביניהם הפיוט "שמעתי איד יוקש העיר" של ר' שמואל בר שלום.

בנוסף ממקורות אחרים, כגון ספר זרובבל שאמינותו לא ברורה כל צורכה, עולה כי ביום י"ח אייר עתידה להיות לעתיד רעידת אדמה קשה, וזה לשונו: "ובחדש השיני באייר תעלה עדת

מו). ראו: ש' אליצור, למה צמנו? מגילת תענית בתרא ורשימות צומות הקרובות לה, 'ירושלים תשס"ו, עמ' 34.

מו). נדפס ב'הלכות ארץ ישראל מן הגניזה' עמ' קמ"א.

מח). על מקורות אלו, ובכלל בהרחבה על מסורות פטירת יהושע בן נון והרעש שארע בשנת 363, ראו במאמרו של אלחנן ריינר בתרביץ, כרך פ, חוברת ב (תשע"ב), עמ' 179-218.

מט). רות רבה, פתיחתא ב. והשוו: קהלת רבה ז, א (דפוס וילנה, דף יח ע"ב) מדרש שמואל כג, ז (מהדורת בובר, דף נו ע"ב); בבלי, שבת קה ע"ב.

נ). פיוטי רבי פינחס הכהן, הנ"ל עמ' 717, וראה שם בהערה 18 עוד מקורות, ביניהם אותה רשימה מ'הלכות ארץ ישראל מהגניזה: "בשלשה ועשרים בו נפלה ארץ ישראל ברעש". לטיבו של רעש זה ראה בפיוטי רבי פנחס הנ"ל עמ' 7-6.

נא). הטקסט קיים במפעל המילון ההיסטורי.

נב). האבן עזרא התייחס בביקורתיות לספר זה, וכתב "כל ספר שלא כתבוהו נביאים או חכמים מפי הקבלה, אין לסמוך עליו, ואף כי [=ובמיוחד אם] יש בו דברים שמכחישים הדעה הנכונה. וככה ספר זרובבל, וגם ספר אלדד הדני והדומה להם." (אבן עזרא, פירוש לשמות ב' כ"ב). לעומתו היו חכמים שדווקא התייחסו לספר כאל מקור מוסמך, כדוגמת ספר האמונות והדעות של רבי סעדיה גאון, מאמר שמיני (מאות ז' ואילך). עוד ניתן למצוא הרבה מסורות המובאות בספר בפיוטיהם של רבי אלעזר הקליר ופייטני ארץ ישראל הקדמונים.

קורח בערבות יריחו על נחל של שיטים, ויבואו אצל משה ואסף דגל הקרחים. ובשמונה עשר בו ירעשו הרים וגבעות ותתמוטטה הארץ וכל אשר עליה וים וכל אשר בה. יום אחד לחדש השלישי יחיו מימי מדבר ויבואו בבתיהם אצל נחל השיטים, ובשמונה עשר לחדש סיון יהיה רעש גדול בארץ ישראל. בתמוז בחדש הרביעי ירד יי' אלהי ישראל בהר הזיתים..."^ג.

המאורע הנ"ל אמור היה להיות כבר בשנת תשע מאות ותשעים שנה לחרבן, כדברי ספר זרובבל כמה פסקאות לפני, כשאנו כיום בשנת 1953 לחרבן, כלומר לפני 963 שנה הייתה אמורה אותה נבואה להתקיים, כלומר בשנת ד'תתי"ח בימי חייו של רש"י.

תאריך פטירתו של יהושע בן נון כמקובל היום הוא בכ"ו בניסן ולא ב"ח אייר וזה על פי רשימת התאריכים המופיע בספר הלכות גדולות. אין בידנו להכריע בין מקורות אלו, אך מכל מקום עולה ש"ח אייר ודאי לא היה יום שמחה בארץ ישראל בהתחשב גם בעובדה שביום זה הייתה רעידת אדמה שגרמה לנזקים כבדים ביניהם ניסיון בניית בית המקדש.

אפשר להוכיח מכאן כי אין לראות את יום י"ח אייר כיום שמחה לפחות לפי המקורות של חכמי ארץ ישראל הקדמונים. ניתן לומר כי אלו שראו ביום זה יום שמחה הסתמכו דווקא על המסורת של הבבלים בתאריך פטירת יהושע בן נון ואולי אפילו לא הכירו מסורת שונה. ומאותה רעידת אדמה לא ידעו מאומה שכן המידע עליה פורסם רק בעת החדשה והוא אינו מופיע במקורות ידועים.



הילולת רשב"י

החל מהתקופה שלפני האר"י אנו מתוודעים למנהג חדש שלא ידוע לנו בוודאות מתי בדיוק החל והוא העלייה למקום קבורת רשב"י בעיירה מירון שבגליל העליון, שם שמחים לכבודו ומקיימים כל מיני מנהגים, על כך אדון כאן^ג.

מנהג קדום היה בארץ ישראל להשתטח על קברי התנאים והאמוראים בגליל. לקבריהם היו עולים במועדים מסויימים בתקופת האביב לאחר הפסח (אולי תנאי מזג האויר הוסיפו לעניין) מארץ ישראל וסביבותיה, נוהג זה היה אצל היהודים המכונים 'מוסתערבים' אלו הם יהודי ארץ ישראל וסביבותיה הקדומים, מנהג זה כונה אצלם 'זיארה' (מקור המילה מן הערבית: زيارة, שפירושה המילולי: "ביקור", "מקום פגישה"; להבדיל גם אצל המוסלמים כונתה העלייה לרגל למקומות המקודשים להם בשם זה). לאט לאט התוודעו למנהגם עוד קהילות עד שהדבר החל להתפשט אף אצל שאר היהודים תושבי הארץ.

מנהג הזיארה היה רווח בתקופה של בין פסח לשבועות. ישראל הרצברגר, בסקירתו את מנהג העלייה לרגל לקברי הצדיקים, התייחס לידוע לנו על תפוצתו ומועדיו של מנהג זה: "המאה הי"ג היא תקופת התמסדות העלייה לרגל לקברי הצדיקים. בנוסף לתיאורי הנוסעים

נג). על פי הנוסח של מפעל המילון ההיסטורי.

נד). הערה: הואיל ובפסקה זו ישנם מקורות רבים מתקופת האחרונים עד ימינו שדנו בהם חלקם בעל אופי דרשני מובהק. לא אביא אלא את המקורות העיקריים והמוקדמים ביותר, ובהם אדון.

המערביים אנו יודעים גם על 'זיירות' קבועות של יהודי א"י והמזרח, בעיקר בן פסח לשבועות, שכללו את י"ד באייר (פסח שני) במירון סביב 'נס המים' בקברי הלל ושמאי, שנתפס כסגולה לברכת השנה, ואת כ"ח אייר בקבר שמואל הנביא. כמו כן ידועים לנו ביקורים בקברים שנערכו זה מאות בשנים על יהודי הגליל – ר' חנינא בן דוסא בעראבה, ר' יונתן בן עוזיאל בעמוקה ור' יוסי הגלילי בדלתון – יחד עם בקורים בשכם (בקבר יוסף), בחברון, בירושלים ובמקומות אחרים^{נח}.

הרצברגר מספר על מנהג קדום לבא למערת הלל ושמאי, שאף היא במירון לא רחוק מקבר רשב"י, ביום פסח שני, שם היה מתרחש 'נס המים'. מקורות ועדויות רבים למנהג זה, ואמנם כבר קידמני אחר, וסיכם הרבה מהחומר בטוב טעם ודעת בירחון זה בעבר^{נז} שם הביא ודן בכל המקורות והוכיח שמנהג העלייה לרשב"י מנהג מאוחר הוא, שאין לו איזכורים קודם המאה ה"ט, ובמקורות שקודם לכן מוזכר רק עניין העלייה שהיו עושים בפסח שני סביב קבר הלל ושמאי לא הרחק מקבר הרשב"י.

נראה כי מנהג העלייה למירון לרשב"י החל, כאשר התקבל ל"ג בעומר כיום חגיגי אצל כלל העדות, אולי מתוך השפעה של השולחן ערוך שהתקבל בתפוצות ישראל (ועל אף שדעתו של ר' יוסף קארו עצמו היא שבל"ד בעומר פסקה המגיפה, סוף סוף מובאים בספרו גם דברי הרמ"א המביא את המנהג לסיים את ימי האבל בל"ג ואף לנהוג ביום זה קצת שמחה, ואפשר שדברים אלו השפיעו על כלל הציבור, וכמו שנראה מדברי מהר"ח^{נו} שיובאו בהמשך שנראה שנוקט שבל"ג פסקה מיתת תלמידי ר' עקיבא). אולי זה הוא איחוד של בני עדות שונות בארץ ישראל, שחלקם הגיעו מאשכנז שם יום ל"ג בעומר היה יום שמחה ושמא גם אצל הספרדים הייתה מסורת זאת מקובלת ושולחן ערוך הוא שניסה בפסקיו להתמודד מולה כנגד למנהג בני עדתו. אך טבעי הוא שמועד העלייה לקברים, שבין כה היה נוהג בתקופה זו, יקבע ליום ל"ג בעומר שהוא כאמור נקבע ליום מיוחד. כנראה שהמנהג הקדום סביב קברי הלל ושמאי אט אט הוסב סביב קברו של רשב"י.

גם המנהגים המיוחדים להילולא זו אינם חדשים וידועים לנו דווקא ממירון, אלא מוזכרים קודם לכן בהקשר שונה, שכן מנהג ההדלקה והתספורת (חלאקה) היה נוהג בבירור עוד קודם לכן בכ"ח באייר בקברו של שמואל הנביא. וזה לשון האיגרת של רבי עובדיה מברטנורא^{נז}:

נה). מקומות קדושים וקברי צדיקים בגליל – ישראל מאיר גבאי וישראל הרצברגר. ירושלים ה'תש"ע. מבוא עמוד לד. וראו שם בהרחבה על כל המסורות הקשורות לעלייה לקברי הצדיקים בגליל מקורם וזמנם.

נו). "לאופייה של העלייה למירון בימי האריז"ל והבית יוסף" הרב ירחמיאל ישראל יצחק הלפרין. ירחון האוצר גליון כח.

במאמר זה יש מקורות רבים על טיבה של עלייה זו, ולפיכך קיצרתי בעניין זה ולא הבאתי אלא את הדברים בהם הבאתי חידוש. הרוצה לעמוד על טיבם של המקורות בצורה טובה יעיין במאמר הנ"ל.

נו). בעלון החסידי עלים לתרופה (בגליון שעו) נתפרסם אודות הטעויות שנפלו במכתב זה, כאילו מדובר ב"ח אייר ובקברו של רשב"י, טעות שנוצרה ע"י אחד מסופרי כתה"י שכדי לקצר עבודתו דילג על משפטים, וכך קרה שהמדפיס (בעל דרכי ציון) שלפניו עמד כתה"י הנ"ל, לא הבין על מי מוסב הקטע "בכ"ח באייר ביום מיתתו...", לכן הוסיף בעל ה'דרכי ציון' סוגריים וכתב: "אמר המעתיק, מסתימת הדברים נראה שט"ס הוא, וצ"ל י"ח באייר, והוא יום מיתת התנא האלקי רשב"י ז"ל יומא דהלולא דיליה)". המעתיק לא ידע מהו כ"ח באייר. מ"ח באייר שמע, אך לא מכ"ח. מספר שנים לאחר מכן, כשהוצאת אשכול הוציאה לאור את הספר טעמי המנהגים, שיבצו בו פרק על ל"ג בעומר, שאינו מאי"ש ש"ב

"חקרתני לדעת מן האותות והמופתים הנראים בהר הבית ובקברות החסידים. ומה אשיב לך, אחי, ואותותינו לא ראינו. והנרות הדולקות בבית המקדש אשר שמעת דעכו כבו בכל תשעה באב, גם הלום שמעתי כזאת מפי השמועה, אך אין אצלי דבר ברור, ואין צריך לומר שמעשה הספרדי אשר כתבת, שמצא איש זקן בבית המקדש והוא עוטה מעיל, עד סוף כל הספור הארוך ההוא, הכל שקר וכזב. והנבונים כמוך, אחי, ראוי שיבחנו הדברים על אמתתם ואל ישעו בדברי שקר.

קברו של אדוננו שמואל הרמתי הוא עד היום ביד היהודים, ובאים להשתטח שם בכל שנה ושנה בכ"ח באייר, ביום מיתתו, (באים) מכל הסביבות ומדליקין עליו אבוקות גדולות, מלבד מה שמדליקין עליו נר תמיד. והישמעאלים מנשאים המקום ההוא, ויראים לגעת בכל הנקדש לשמו. וכבר היו למקום ההוא כלי כסף ובגדי רקמה וזהב [יפים ורבים] (רבים ויפים) מאד, אלא (שעתה) כבר מכרו זקני ירושלים הרעים (את) כל ההקדשות, נכסים וקרקעות, לא השאירו שריד (ממנו). אמנם לא ראיתי ולא שמעתי שנעשה אות או מופת במקום ההוא שיהיה בו שינוי מנהגו של עולם, לבד מה שאומרים שהרבה עקרות נפקדו, וחולים נתרפאו בנדר או בנדבה שהתנדבו במקום ההוא, או בתפלה שהתפללו שם נענו. וכל אלה דברים שאין להם הכרע."

וכעין זה מעיד המהרלב"ח, אך לא דווקא בקשר ליום פטירתו: "נהגו שהנודרים לאדוננו שמואל באים לבית ציון הנביא ע"ה, ובכסף הנדרים מדליקים שמן לכבודו ואת הנותר נותנים ביד הנאמן על ההקדש והוא מחלק אותו". וכותב על כך: "כנראה שזכה לזה הנביא שמואל, מפני שלא היה נהנה מאחרים בכל ימיו כמו שהעידו עליו, לכן ה' זיכהו לזכות את הרבים, שיעשו מצוה מנכסיהם וידורו נדרים לשמו, וכך הורגלו רבים."

אף מנהג החאלקה הידוע ממירון, נהג עוד קודם לכן בקבר שמואל הנביא על יד ירושלים, כפי שמעיד הרדב"ז וכפי שנשאל על כך:

"שאלת ממני אודיעך דעתי במי שנדר לגלח את בנו במקום שמואל הנביא ובא ומצא שכבר נלקח ביד העכו"ם בעונות ואין ישראל יכול להכנס שם, מה תקנה יש לו וגם הקהל והחכמים החמירו שלא יעלה לשם שום יהודי.

בעל טעמי המנהגים, אלא מרש"א מרגליות בנו של ריא"ז, שתמצת את ספרו של אביו (ראה במבוא), והוא העתיק את הקטע הזה כמעט מילה במילה. שני מקורות הללו: 'הילולא דרשב' ו'טעמי המנהגים' - אינם איפוא אלא חד, ומהם העתיקו כל 'מעתיקי השמועה' שבדורנו. הגדילו לעשות, הרב יעקב גליס ז"ל בספרו מנהגי ארץ ישראל (עמ' קמ, קמא) והרב צבי כהן בספרו בין פסח לעצרת (עמ' עז, שכג) שזיכו שטרא לבי תרי, וציינו את מכתבו של הברטנורה גם ביחס לרשב"י וגם ביחס לשמואל הנביא. עד כאן בקיצור מהעלון הנ"ל.

ועוד נכתב: "נפטר כנגדם כההיא עובדא דנפק קול בעיירה ששמערל הרויח 300 זלוטות, ותהום כל הקהילה, ויתלקטו כל יודעיו וידידיו מן העבר ומן עכשיו. לאחר בירור, נודע כי השמועה אכן נכונה, אלא שנפלו בה שלושה אי דיוקים קטנים: לא היה זה שמערל, אלא בערל; ואין האמור ב-300 זלוטות, אלא ב-300.000 זלוטות; ולא הרויח, אלא הפסיד. אף אנו נאמר: לא י"ח, אלא כ"ח; לא רשב"י אלא שמואל הנביא; ולא "אותות ומופתים", אלא "דברים שאין להם הכרע", יתר הפרטים נכונים..."

בשנת תשל"א, נדפסה האגרת בנוסחתה המדויקת, על פי כת"י השני המלא והמתוקן, בספרו של אברהם יערי 'אגרות ארץ ישראל'.

תשובה: כבר נהגו בכל הגלילות לחשוב זה נדר גמור, והטעם לפי שהיו רגילין להביא נדרים ונדבות ונותנים משקל השיער לצורך המקום להדליק עליו שעה ושמן ולשאר צרכיו, גם יש בנדבות חלק לעניים ולצורכי צבור ומכל זה העלו שהוא נדר גמור ואין ראוי להקל בו...^נ.

אין לנו עדות מתי בדיוק התפתח המנהג כך ואיך התהווה מלבד העדויות האמורות לעיל. העדות הראשונה על מנהג זה בצורתו היא כבר מספר שנים לאחר הנהגתו, זהו תיאורו של ר' חיים ויטל על רבו האר"י שאחר עלותו ממצריים לגליל מתוודע למנהג זה ונוהג בו.

העדות שלפנינו מופיעה בספר שער כוונות (שהוא חלק משמונה שערים) לרבי שמואל בנו של רבי חיים ויטאל (שג-שפ) שם הוא אף ביאר את ענין ל"ג בעומר, והוסיף: "והנה אחר זמן הקטנות [שהיה בזמן שמתו תלמידי רבי עקיבא] בא זמן הגדלות, ואז מתבטלין דיני הקטנות ומתקיימים בחינת הגדלות, ולכן סמך אח"כ רבי עקיבא את חמשה תלמידיו הגדולים מבחינת ה' גבורות דגדלות וכו', שהם רחמים. ואלו נתקיימו בעולם, והרביצו תורה ברבים והם ר' מאיר ור' יהודה, ור' אלעזר בן שמוע ור' שמעון, ור' נחמיה".

בדרך אגב אתעכב על פסקה זו ואומר - ראשית, לא ברור על איזה מקור מסתמך מהרח"ו שביום זה סמך רבי עקיבא לתלמידיו, מהלשון המובא ביבמות "והיה העולם שמם עד שבא רבי עקיבא אל רבותינו" וכו', דווקא משמע שעבר זמן מה בין סיום מיתת תלמידי רבי עקיבא לזמן בו העמיד את התלמידים האחרים, (ובמדרש שהובא לעיל לפיו ר' יהודה בר אלעאי (מאותם תלמידים שנסמכו) היה נוכח עוד קודם לכן אצל רבי עקיבא. בנוסף, על פי פסיקת השו"ע שימי האבל תמו בל"ד הרי שביום זה סמך ר' עקיבא לתלמידיו ולא יום לפני.

עוד צ"ב מניין שרבי עקיבא סמך את תלמידיו באותו היום? לוקח זמן מאז שהתלמיד לומד ומחכים ונעשה ראוי להורות עד שרבו סומך אותו! מלבד שכלל אין הכרע שבאותו היום ממש בא רבי עקיבא אצל רבותינו שבדרום, ייתכן שאף ישב שבעה ורק לאחר סיומם החל בהקמת ישיבתו החדשה. ובכל אופן אף אם אין לנו כל הוכחה ניצחת לדחות את האפשרות שר' עקיבא סמך את תלמידיו החדשים בל"ג בעומר, סוף סוף דברי המהרח"ו הם חידוש וצ"ע מה המקור לדברים, והאם הם מוסכמים על הכל (וודאי שלדעת מרן הסובר שבל"ד פסקו תלמידי ר' עקיבא למות, אי אפשר לומר כך).

לאחר מכן עובר ר' חיים ויטל ומספר:

"ענין מנהג שנהגו ישראל ללכת ביום ל"ג בעומר על קברי רשב"י ורבי אלעזר בנו, אשר קבורים בעיר מירון כנודע, ואוכלים ושותים ושמחים שם, אני ראיתי למורי ז"ל, שהלך לשם פעם אחת ביום ל"ג לעומר, הוא וכל אנשי ביתו, וישב שם שלשה ימים ראשונים של השבוע

נח). שו"ת רדב"ז ח"ב סימן תרח. יש לציין כי מנהג זה דומה לזיכרון' בכך שאף הוא נהוג אצל מוסלמים, בטקס הנקרא 'עיקה' בו נוהגים בשבוע הראשון של הנוולד לספר את שעריו ולתת צדקה כמשקל השער. על האפשרות של העתקת מנהגים מהישמעאלים, יש לציין כי הרלב"ח בתשובה לגבי בחור יהודי שבשעת מגפה נדר 'רבע גופו' לשמואל הנביא, חושד שיש לבדוק שמא מן הישמעאלים לקח הבחור לשון זה, שבעת צרתם נודרים גופם ונותנים כסף תמורתו לקדושים שלהם, ואם זו היתה כוונתו אין בדבריו ממש וכו' עיי"ש.

ההוא. וזה היה בפעם הראשונה שבא ממצרים אבל אין אני יודע, אם אז היה בקי ויודע בחכמה הזו הנפלאה שהשיג אח"כ.

והה"ר יונתן שאגי"ש העיד לי, שבשנה הראשונה, קודם שהלכתי אני אצלו ללמוד עם מורי ז"ל, שהוליך את בנו הקטן שם, עם כל אנשי ביתו, ושם גילו את ראשו, כמנהג הידוע, ועשה שם יום משתה ושמחה.

גם העיד הה"ר אברהם הלוי, כי בשנה הנזכרת הלך גם הוא שם, והיה נוהג לומר בכל יום בברכת תשכון, נחם ה' אלוֹקֵינוּ את אֲבֵלֵי צִיּוֹן כו', וגם בהיותו שם אמר נחם כו'. ואחר שגמר העמידה, א"ל מורי ז"ל, כי ראה בהקיץ את רשב"י ע"ה, עומד על קברו, ואמר לו, אמור אל האיש הזה אברהם הלוי, כי למה אומר נחם ביום שמועתינו, והנה לכן הוא יהיה בנחמה בקרוב, ולא יצא חדש ימים, עד שמת לו בן א', וקבל עליו תנחומין. וכתבתי כל זה, להורות כי יש שורש במנהג הזה הנזכר. ובפרט, כי רשב"י ע"ה, הוא מחמשה תלמידיו הגדולים של ר"ע, ולכן זמן שמחתו הוא ביום ל"ג לעומר, כפי מה שביאר לעיל ביום ל"ג לעומר."

בעדות זו עולה לפנינו תיאור חי על טיבה של אותה חגיגה במירון והיחס אליה מצד שאר הקהילות בארץ. המהרח"ו כותב את דבריו בגישה הבאה לתקן יחס מסוייג או מתעלם מחגיגות אלו כדבריו "וכתבתי כל זה, להורות כי יש שורש במנהג הזה הנזכר". מעדותו יש ללמוד ראשית כי אין האר"י זה שגילה את ל"ג בעומר על פי גילוי או ידע קבלי כלשהו, האר"י הצטרף למנהג שכבר היה רווח עוד לפני בואו לארץ ישראל. המהרח"ו אף מסייג ואומר בתחילה כי אינו יודע אם היה האר"י בקי באותה "חכמה נפלאה שהשיג אח"כ", כלומר האם יש להתייחס למנהגו זה של האר"י בכובד ראש מתוקף השגתו, או שמא אין ללמוד מכך יותר מדי אחר שהוא טרם הגיע להשגותיו ואין ללמוד כלום על עניין השמחה ביום זה מעבר לעובדה שאכן היהודים שמחים בו.

יש לשים לב לעובדה שרק שנה אחת היה האר"י בל"ג בעומר במירון בשנה בא עלה ממצרים, אילו היה ממשיך להיות שם שוב לא היה ר' חיים ויטל מסתפק אם יש להחשיב את ביאת רבו למקום מאחר שטרם היה בעל השגה או לא^{נט}.

האר"י עלה ממצרים בשנת ה'ש"ל (1569) והצטרף לבית מדרשו של הרב משה קורדובירו, כשזה האחרון נפטר זמן קצר לאחר מכן בכ"ג בתמוז ה'ש"ל. כששה חודשים לאחר פטירתו, לכאורה באזור חודש טבת ה'של"א, קיבל עליו רבי חיים את האר"י כרב והחל ללמוד ממנו. בתאריך ה' באב ה'של"ב, נתבקש האר"י בישיבה של מעלה.

לפי זה עדותו של רבי יונתן שאגי"ש על כך שהאר"י עלה עם בנו "ושם גילו את ראשו כמנהג הידוע" היתה על אותה שנה בה מספר ר' חיים ויטל שראה את מורו עולה למירון. ולפי זה, מאחר שנצרך ר' חיים ויטל לעדותו של ר' יהונתן שאגי"ש משמע שהוא עצמו לא היה במירון אותה שנה בל"ג בעומר אלא רק ראה את האר"י, שטרם קיבלו עליו לרבו, מתכוון לדרך או יוצא לשם.

נט). זו היא דעתי בפרשנות הדברים, יש לשים לב שכתבתי בשונה מדעתו של הרב הלפרין במאמרו בירחון האוצר שהובא לעיל, הערה נ.

לאור מקור זה יש לברר מה היה יחסו של האר"י לעניין - האם הוא סבר שאכן אירע איזוהו אירוע ביום זה שבגללו יש הילולא במירון בל"ג בעומר ואם כן מה בדיוק אירע ביום זה לפי דעתו.

על דעתו, ועל ניסיונות למצוא רמזים וטעמים ליום זה נכתב רבות, ותקצר היריעה מהכילם, ועוד יש מקום רב להתגדר ולברר את כל המקורות הללו ולהבדיל בין העיקר והטפל ובין המוקדם והמאוחר.

לדעתי, וכפי שנראה ממאמרו של הרב הלפרין, בתחילה היה ל"ג בעומר יום חגיגי שצויין כהילולא רק במירון עצמה, כלומר בתחילה זה היה חג מקומי בלבד, שאף אין לו אזכור בספרי הפסיקה עד העת החדשה, ואף ההתנגדויות שקמו לו, לא התייחסו אלא לאותו אירוע מקומי במירון עצמה. עם השנים התרחב יום זה, הן בקבר הרשב"י במירון עצמה שממאות בודדים של חוגגים לאט לאט הוכפל המספר לאלפי ולמאות אלפים, והן אף לשאר המקומות, עד של"ג בעומר הפך כבר בתודעה העממית לחג מחגי ישראל.

אין כאן כוונה לנסות לצמצם את ההילולא הנערכת במירון ח"ו שמנהג קדוש וקדום הוא, שאף המהרח"ו מחפש לו שורש, ולפי חלק מהמקורות אף רבי שמעון בר יוחאי בעצמו דואג להמשך קיום ההילולא, דברים העולים הן בסיפור מות בנו של רבי אברהם הלוי, והן בסיפור לפי האר"י משדל חכמים שלא להטיל חרם על הילולא זו בדבריו "והשיב להם (האר"י) האמת עמכם, ומה נעשה שהרשב"י מרוצה בזה, וכמה שנים שנוהגים כן, וח"ו יקפיד עלינו ויבא הנגף בעם".⁵⁰ והן מגרסה שונה לסיפור זה "בימי מרן הסכימו שלא יעשו ישראל הערביים (הכוונה למוסותערבים) מחול בל"ג לעומר על ציון רשב"י (והבנין בנאו הרב קול בוכים). ונראה למרן ובית דינו שהוא חס ושלום זלזול שאוכלים ומרקדים, ונכתבה ההסכמה ולא נחתמה. בלילה חלם מרן עם הרשב"י, ואמר לו שתבא מגפה גדולה בעבור זו ההסכמה, כי רצונו שישמחו בהילולא. ולמחר קרע ההסכמה"⁵¹.

בנוסף לכך, גם אם כדברי האר"י בסיפור מהם משתמע רק "כמה שנים נוהגים כן" ואין מדובר במנהג קדום, יש לראות את המנהג בכללותו שבתחילה התרחש בפסח שני ונחוג אצל יהודים רבים עוד מזמן הראשונים בגרסתו הקדומה, ואף הילולא דומה נערכה בנוכחות חכמי ירושלים עוד לפני כחמש מאות שנה בקבר שמואל הנביא.

אמנם אמת, המנהג הוא קדוש ויסודתו בהררי קודש אף אם נקבל שמקורותיו אינם כה קדומים, ושרבי שמעון בר יוחאי לא נפטר ביום זה, ואף שאין כל מקור קדום לכך שגילה מתורתו ביום זה. יש לנו לחפש את שורש המנהג במקורותיו הקדומים ואת מה שבאה לבטא אותה הילולא שהייתה נערכת ע"י יהודים יראי שמיים, שוודאי קדוש הוא ומנהג ישראל תורה, ובהתאם לראייה שורשית זו לעצב את ייחסנו ליום קדוש זה.



50. על סיפור זה ומקורו ואמינותו ראה במאמרו של הרב הלפרין עמ' סה בארוכה.

51. אף על מקור סיפור זה שהובא בכתבי החיד"א ועל אמינותו ראה במאמר הנ"ל.

לסיכום

הימים שבין פסח לעצרת, הם ימים מיוחדים, לפי הרמב"ן שהובא בתחילת המאמר הם כימי חול המועד של פסח. לפי רבי יוחנן בין נורי בתקופה זו מתקיים משפט הרשעים בגהינם. ובפועל בתקופה זו מתו תלמידי רבי עקיבא, ומאוחר יותר אף אירעו מאורעות תתנ"ו. בגאונים אנו מוצאים מנהג שלא לישא אישה בכל הימים האלו כמנהג אבלות זכר לאותו מאורע, ומאוחר יותר נוספים מנהגים נוספים כגון אי עשיית מלאכה בערב ואיסור תספורת, ובחלק מקורות עוד מנהגים. התקופה צומצמה הן מראשיתה ע"י חלק חכמים שהתחילו את ימי האבל רק מחודש אייר בטענה כי חודש ניסן שמחה יש בו, והן באחריתה ע"י חלק חכמים שסיימו את ימי האבל בל"ג בעומר בטענה כי ביום זה פסקו תלמידי רבי עקיבא למות טענה שלא ברורה כל צורכה כפי שהראנו.

חלק מהמקורות אף ציינו את הימים האלו כימים "עלולים" כלומר מסוכנים, והיו כאלו שאף יחסו את המנהג שלא לישא אשה רק לסיבה זו (מעשה הגאונים).

מאוחר יותר מנהג שמקורו ביהודי ארץ ישראל הקדומים המכונים 'מוסתערבים' לערוך חגיגה בקבר הלל ותלמידיו (לא רחוק ממירון) ביום פסח שני. המנהג שונה במעט בכך שנדחה ל"ח אייר מסיבות שאינן ידועות ואף החגיגה עברה לקברו של רשב"י מעט יותר הלאה במעלה ההר. המנהג קיבל תוקף על פי האר"י ואף ניסיונות לבטלו לפי חלק מהמקורות נכשלו.

ביום זה היה בעבר בארץ ישראל יום צום, הקשור בפטירתו של יהושע בן נון ובנסיון לבניית בית המקדש שכשל ע"י רעידת אדמה שאף גרמה למותם של יהודים רבים. תם ולא נשלם.



הרב הראל דביר

נריה

עוד בעניין עשיית פסח שני כשלא נעשה פסח ראשון, ועשיית פסח שני בטומאה

פתיחה

במאמר שפורסם בעבר,* עסקתי בשאלת עשיית פסח שני בשנה שבה לא נעשה פסח ראשון, והגעתי למסקנה שבמצב כזה אין עושים פסח שני. לאחרונה פורסם מאמר מאת הרב ישראל אריאל שליט"א, העוסק בסוגיה זו ומגיע למסקנה הפוכה ממסקנתי.¹ המאמר הנוכחי מוקדש לדיון מחודש בסוגיה, לאור דברי הרב אריאל.

אפתח בהערה עקרונית: מדברי הרב אריאל עולה שהוא כורך בין דיון זה, ובין השאלה האם פסח שני בא בטומאה כפסח ראשון. לקמן אדון על עצם הכריכה של הדיונים זה בזה, ובשלב זה רק אציין שהלכה פסוקה ומוסכמת היא שפסח שני אינו דוחה טומאה,² ולהלכה זו מקורות איתנים בדברי חז"ל והראשונים.³ למיטב ידיעתי, הראשון שמערער על הלכה פשוטה זו, הוא

(א). הקרבת פסח שני כשלא קרב פסח ראשון, האוצר טו (אייר תשע"ח) עמ' סג-פא; נדפס גם בספרי פסח לה', סי' כ.

(ב). הרב ישראל אריאל, ניתנה רשות לבנות מקדש בין שני הפסחים – האם מקריבין פסח שני? מעלין בקודש מא (אדר תשפ"א) עמ' 149-173. המאמר פורסם במקביל למהדורה הראשונה של פסח לה', אדר תשפ"א. לקראת הדפסת המהדורה השנייה של פסח לה', אדר תשפ"ב, כבר ידעתי על המאמר, ובכל זאת לא הספקתי לעיין בו, ולכן גם מהדורה זו לא כללה התייחסות אליו.

(ג). כן דעת סתם משנה במקומה (פסחים צה, א; וכמבואר בגמרא שם צה, ב), וכן פסקו הרמב"ם (הל' קרבן פסח ז, טו; וכדלהלן), המאירי (פסחים צה, א ד"ה אמר המאירי), המנחת חינוך (סי' שפ ד"ה והנה פ"ש), ר' אברהם פארו (בתשובתו בשו"ת יוסף אומץ לחיד"א, סי' ו ד"ה תו פש וד"ה העולה מן האמור), הערוך לנר (סוכה מז, ב ד"ה בגמרא למעוטי), ערוה"ש (קדשים קצד, ו; שם, כא), הגרי"פ פערלא (ביאורו לסהמ"צ לרס"ג, עשה נז ד"ה אלא דלכאורה), הגרי"ש אלישיב (קובץ תשובות ד, רכט ד"ה אמנם כ"ז), אנציקלופדיה תלמודית (ערך טמאה בצבור, ליד הערה 135), שערי היכל (פסחים, מערכת קנה עמ' תרב), שער הקרבן (הל' קרבן פסח כג, ט), מפסחא לזעירא (עמ' קסו).

(ד). המקור הבסיסי להכרעת הרמב"ם שפסח שני אינו בא בטומאה, הוא סתם משנה בדוכתה (פסחים צה, א), שבה נאמר שפסח שני דוחה את השבת, ומכך דייקה הגמרא (פסחים צה, ב) שפסח שני אינו דוחה את הטומאה. וכלל גדול הוא שהלכה כסתם משנה, כל שאין סיבה לנטות ממנה, ולא נחלקו הפוסקים אלא בתוקפה של הסיבה הנדרשת כדי לנטות מכלל זה, אך כולם מודים לעצם הכלל (יעוין ביד מלאכי, כללי התלמוד, קע; ובעין זוכר, מערכת ה אות ח-יא, מערכת ס אות כה; ועוד).

בנוסף, הגמרא (שם) הביאה ברייתא, שבה אמר ת"ק שפסח שני אינו דוחה את הטומאה, ור' יהודה אמר שדוחה. אם כן, בידינו שני מקורות תנאיים להכרעת הרמב"ם: סתם משנה במקומה, פרק תשיעי של פסחים העוסק בהלכות פסח שני, וכן דעת רבים בברייתא. וידוע שיש משקל מכריע לסוגיה במקומה, כמבואר בספרי הכללים (כללי התלמוד לר"ב אשכנזי בעל השטמ"ק, שסז; יד מלאכי, כללי התלמוד, תצה-תצו; ועוד).

בנוסף, לשון הגמרא (צה, ב) היא: 'מתניתין דלא כר' יהודה, וכמדומני שלשון זו עצמה מלמדת על הכרעת הלכה של האמוראים מסדרי הגמרא. אמנם, לא אכחד כי חיפשתי בספרי הכללים קביעה כוללת הרואה ב'מתניתין דלא כ...'

הרב אריאל במאמרו. אלמלא ערעורו המחודש, הרי שכריכת הדיונים זה בזה, מהווה ראיה נוספת לכך שאין לעשות פסח שני, בשנה שבה לא נעשה פסח ראשון.

אפתח את המאמר בתמצות טענותיו העיקריות של הרב אריאל,¹ שבע במספר² ואמשיך לדיון בהן. כדרכה של תגובה, הדברים כתובים בתמציתיות, ולא באו להחליף עיון בעיקר הסוגיה.



תמצית טענות הרב אריאל

(א) במהלך 'פסח חזקיהו', נעשה פסח שני בטומאת מת של רוב הציבור, ויש בכך כדי לחזק את הדעה התנאית שלפיה פסח שני בא גם בטומאה.³

(ב) בתוספת⁴ מובאת מחלוקת חכמים ור' יהודה בשאלת עשיית פסח כשני כאשר ניתנה לישראל הרשות להקריב קרבנות בתאריך שמאוחר לפסח ראשון אך מוקדם לפסח שני; ומהשוואה לדברי התוספתא לעיל מינה אותה הלכה, בעניין גר שהתגייר בין הפסחים, עולה שחכמים החולקים על ר' יהודה אינם אלא ר' נתן, בר פלוגתו בעניין גר שנתגייר. לפיכך, אין כאן מחלוקת 'יחיד ורבים' שמוכרעת כדעת הרבים, אלא מחלוקת ר' יהודה ור' נתן.⁵

(ג) גם ר' שמעון סבור שפסח שני בא בטומאה. לפיכך, 'נמצא ששיטת ר' יהודה היא דעת רבים'.⁶

(ד) יש תלות בין שאלת עשיית פסח שני בטומאה ובין שאלת עשיית פסח שני כשלא נעשה פסח ראשון, ולכן גם מפסקי פסח חזקיהו, המתארים פסח שני בטומאה, יש ראיה לר' יהודה הסבור שעושים פסח שני כשלא נעשה פסח ראשון.⁷

הכרעה הלכתית, ולפי שעה לא מצאתי, אף שמצאתי דוגמאות נקודתיות רבות מספור לפסיקה הלכתית מכוח 'מתניתין דלא כ...', כגון (רא"ש ב"ק ח, ז): 'מתניתין דלא כרבי יהודה, דתניא: רבי יהודה אומר: סומא אין לו בושת וכו'. ולית הילכתא כרבי יהודה, אלא כסתמא דמתניתין'.

יש להוסיף שהריטב"א (יומא נא, א ד"ה פסח) כתב על ר' יהודה: 'דיחידא הוא'. כעין זה כתבו התוס' ישנים והרא"ש בתוספותיו (יומא שם), וביארו את דברי הגמרא עצמה (יומא שם), שפתחה את הדיון בקביעה שפסח שני אינו דוחה את הטומאה ('ונוקמיה בפסח שני - מי דחי טומאה?!'). דברי הגמרא והראשונים הללו מתאימים בפשטות רבה להכרעה הרמב"ם.

(ה). בסוף כל טענה, הערת שוליים המציינת למיקומה בתוך מאמרו של הרב אריאל.

(ו). המספור נעשה על ידי ובאחריותי.

(ז). עמ' 150-158, ובפרט בריש עמ' 154.

(ח). פסחים ח, ד.

(ט). עמ' 155-157.

(י). תוספתא (סנהדרין ב, י).

(יא). עמ' 157.

(יב). עמ' 158 ד"ה מעשה. טענת התלות לא מופיעה במפורש בדברי הרב אריאל, כנראה מרוב פשטותה בעיניו.

(ה) הרמב"ם אמנם הכריע שאין עושים פסח שני כשלא נעשה הראשון, אך 'מודגש בדברי הרמב"ם' שאין זה אלא כשהראשון לא נעשה מחמת טומאה, ולא מחמת 'המוני בית ישראל' שהיו בדרך רחוקה או אנוסים מסיבות שונות – אלו חייבים לחוג את פסח שני בין אם היו מרובים בין אם היו מועטים.¹⁵⁹

(ו) הרמב"ם כתב שאין עושים פסח שני בטומאה, אך מכיוון שהכרעה זו קשה מכמה סיבות, ואף נסתרת מדברי הרמב"ם עצמו, על כרחנו יש להבין בדעתו אחת משלוש אפשרויות: 1. כוונתו לכך שלכתחילה יש להיטהר, אך בדיעבד אם לא נטהרו, עושים פסח שני בטומאה. 2. הרמב"ם התייחס למציאות שבה יחידים עשו פסח ראשון, ולא למציאות שבה פסח ראשון לא נעשה כלל, שאז פסח שני הוא הפסח העיקרי וחל עליו דין דחיית הטומאה. 3. הרמב"ם חשש לכתחילה לדעת מיעוט, ולחומרא, ולעתיד לבוא יפסקו כעיקר הדין.¹⁶⁰

(ז) מפסח חזקיהו בכלל, ומאופן הבאתו בדברי הרמב"ם בפרט, יש ללמוד הלכה למעשה.¹⁶¹



דיון בטענות הרב אריאל

(א) ראשית, אין בכוח ראייה מפסוק כדי לדחות הכרעה הלכתית מובהקת. לכל היותר, ראייה מפסוק יכולה להוות שיקול מסוים בתוך מכלול שיקולי ההכרעה בהלכה מסופקת. הדעה שלפיה פסח שני אינו נעשה בטומאה התקבלה להלכה באופן מובהק, על ידי כל הפוסקים שעסקו בסוגיה.¹⁶² לפיכך, אין לערער עליה מכוח פסוקים. שנית, מפורש בפסוק¹⁶³ שחזקיהו התפלל וביקש כפרה על עשיית הפסח 'בלא ככתוב', וקשה אפוא לקחת מעשה שהצריך כפרה, ולראות בו מודל לחיקוי, ולהביא ממנו ראייה לפסיקה נורמטיבית. שלישית, בחז"ל אין הסכמה על כך שהיה מדובר בפסח שני בחודש אייר, ויש המפרשים שחזקיהו עיבר את השנה, כך שהפסח השני נעשה בחודש ניסן.¹⁶⁴

(ב) כפי שציין הרב אריאל, כבר קדם לו הגר"א בפירושו לתוספתא על אתר בהבנה זו. עם זאת, אחרונים רבים מספור לא הבינו כך, אלא ראו במחלוקת זו מחלוקת יחיד ורבים, שיש להכריע בה כדעת הרבים.¹⁶⁵ ואכן, נראה שאין ראייה להבנה הכורכת בין דעת חכמים דר' יהודה

(ג). עמ' 159.

(ד). עמ' 159-164.

(טו). עמ' 164-172.

(טז). וכנ"ל, הערות ג-ד*.

(יז). דהיי"ב ל, יח.

(יח). יעוין בתוספתא (סנהדרין ב, י-יא). בהערה זו כבר קדמני בעז אופן, בהערת עורך בסוף מאמרו של הרב אריאל (עמ' 173). ויעוין עוד בקרבן פסח כהלכתו (עמ' רכה-רכו).

(יט). כחמישה עשר אחרונים צוינו בפסח לה' (עמ' תפז-תפח).

ובין דעת ר' נתן, ואף הגר"א והרב אריאל לא הביאו ראיה לדבריהם, ומקום רב יש בראש לחלק בין הנידונים.²

(ג) כל מה שאומר ר' שמעון בתוספתא, הוא שחזקיהו ביקש רחמים על אותו פסח שני. אין בדברי ר' שמעון הוראה להלכה. וכאמור, אין זה פשוט כלל וכלל, שיש לנהוג כפי שנהגו באותו פסח, שנעשה 'בלא ככתוב' והצריך בקשת רחמים.

(ד) כפי שכבר כתבתי בפסח לה',³ איני מוצא יסוד לתלות בין שני הנידונים: מחד גיסא, ניתן להבין שפסח שני נעשה אף כשלא נעשה הראשון, ועם זאת הוא אינו דוחה את הטומאה. מאידך גיסא, ניתן להבין שפסח שני נעשה רק כשנעשה ראשון, ועם זאת הוא דוחה את הטומאה. לפיכך, אין מפסח חזקיהו ראיה לשאלת פסח שני כשלא נעשה פסח ראשון, שכן בפסח חזקיהו, נעשה פסח ראשון. יש להוסיף שהיעדרה של תלות כזו עולה מעמדתו של ר' אברהם פארדו, שמחד גיסא נקט שכאשר לא נעשה פסח ראשון כלל, עושים פסח שני, וכפי שהביא בשמו הרב אריאל (עמ' 159), ומאידך גיסא נקט שפסח שני אינו נעשה בטומאה, כולל במקרה שבו לא נעשה כלל פסח ראשון, וכפי שהבאתי בשמו לעיל (הערה *3).

(ה) איני מוצא הדגשה כזו בדברי הרמב"ם. הרמב"ם כתב במפורש שרבים שהיו טמאים אינם נדחים לפסח שני, שלא נאמרה הדחייה אלא ליחידים, והסברה הפשוטה נותנת שהוא הדין לרבים שנמנעו מהקרבת פסח ראשון מסיבות אחרות, והבא לשנות מהבנה זו, עליו הראיה.²²

(ו) ראשית, לענ"ד אין קשיים של ממש על הכרעת הרמב"ם, ואין סתירה בדעתו, וממילא אין צורך לחפש תירוצים מחודשים לקשיים אלה, ויש ליישבם בפשטות גדולה.²³ שנית, לכאורה כל

כ). הרחבתי בכך בפסח לה' (עמ' תקא-תקב, הערה 26).

כא). עמ' תפז, הערה 3.

כב). גם בזה הרחבתי בפסח לה', לאורך כל הסימן, ויצוין במיוחד שבעמ' תצג, ציינתי לשני ראשונים שכתבו במפורש שלא כדברי הרב אריאל: הר"י מלוניל והמאירי. כמובן, הרמב"ם אינו מחויב לדברי הראשונים הללו, אך כל עוד הוא לא כתב דברים שונים מדבריהם, אין לאפושי פלוגתא בכדי.

כג). אמנה כאן את הקשיים (מתוך דברי הרב אריאל, עמ' 159-160), ואחרי כל קושי אוסיף בסוגריים רבועים את המענה לקושי:

1. בברייתא (פסחים צה, א) נחלקו בדבר ת"ק ור' יהודה, ו'אמנם לת"ק יש סברא [...] אך ר' יהודה אף הוא יש לו סברא, ואף מקרא מפורש [...]'. [מענה: המקרא אינו מפורש, יעו"ש, ופשוט וברור שת"ק לא חשב שהוא חולק על מקרא מפורש. ממילא, איני מבין את 'דרך הקיצור' להכרעת מחלוקת תנאים באופן זה. ויעוין עוד בתוס' (יומא נא, א ד"ה דוחה), שהסבירו את גישת ת"ק לדרשתו של ר' יהודה. ובשערי היכל (פסחים, מערכה קנה, עמ' תרב), כתב מר בריה דהרב אריאל, הרב עזריה אריאל: 'משמע שהסברה הפשוטה היא כדעת תנא קמא, ולכן ר' יהודה נזקק לפסוק'.]

2. בברייתא אחרת (פסחים צה, ב) נאמר בסתמא שפסח שני בא בטומאה, ו'נמצא שהרמב"ם מתעלם מפסוק ומברייתא מפורשת'. [מענה: בנוגע לפסוק, יעוין במענה לקושי הקודם. בנוגע לברייתא, פסיקת הרמב"ם שלא כברייתא זו, משיקוליו הנ"ל (הערה ד), אינה 'התעלמות', וקיומה של הברייתא אינו קושי המצריך תירוץ.]

3. במשנה (תמורה ב, א) נאמר שהגדרת הקרבנות הדוחים טומאה, היא קרבנות שקבוע להם זמן, והרי לפסח שני יש זמן קבוע: יד באייר. [מענה: ראשית, לכל כלל יש יוצא מן הכלל, והרי בנידוננו יש סיבה מיוחדת להוציא את פסח שני מן הכלל, כמבואר בדברי ת"ק בברייתא (פסחים צה, ב). שנית, כבר עמד המהרש"א (פסחים עז, א ד"ה בא"ד דה"ג) על כך שהפיצול לפסח ראשון ושני, הוא עצמו מרועע את קביעות הזמן המדוברת, אפילו ביחס לפסח ראשון, וכך הסביר את

אחד משלושת התירושים מעורר קשיים גדולים: 1. הרמב"ם כתב את דבריו בנוגע לפסח שני בהנגדה לפסח ראשון שנעשה בטומאה, והרי אם מדובר רק בחובת היטהרות לכתחילה, אין שום ניגוד לפסח ראשון, שכן פשוט ומוסכם שחובת היטהרות לכתחילה קיימת בשני הפסחים. 2. גם בחז"ל וגם ברמב"ם, אין מקור לחלוקה המחודשת בין שני סוגים של פסח שני. ייתכן שניתן להציע מסברה בעלמא חלוקה כזו ולדון בה, אך איני מבין כיצד ניתן לייחס אותה לרמב"ם.³ 3. מה נשתנתה הלכה זו מכל התורה, שבכל התורה אנחנו כפופים לרמב"ם (ולשאר הראשונים), ואיננו מפרשים את פסיקותיו כחששות בעלמא לדעת מיעוט? מדוע דווקא כאן, נתונה לנו הרשות לצמצם את פסק הרמב"ם עד כדי חשש לכתחילאי לדעת מיעוט, ולהצדיק בכך נטייה מהכרעתו? בלשון אחרת: אם אכן עיקר הדין הוא שפסח שני נעשה בטומאה, מדוע חשש הרמב"ם לדעת מיעוט, ולא כתב מהו עיקר הדין? זאת ועוד: פסיקת הרמב"ם שלא לעשות פסח שני אינה רק 'חומרא', אלא גם קולא גדולה של פטור מעשיית פסח שני, כך שאם אכן מדובר בדעת מיעוט שנדחתה מההלכה, אין מקום להקל על סמך דעה זו, ולהיפטר מכוחה מחיוב דאורייתא של פסח שני.

(ז) טענת הרב אריאל מתפרסת על עמודים רבים, אך למרות האריכות (ואולי בגללה) התקשיתי להבין מה בדיוק טוען הרב אריאל: אם כוונת הרב אריאל ללמוד מהפסוקים שפסח שני בא בטומאה – אם כן, לא ברור מדוע ועל מה ביקש חזקיהו כפרה. ואם אין כוונתו ללמוד מהפסוקים שפסח שני בא בטומאה – אזי, מה בכל זאת הוא מתכוון ללמוד מהפסוקים? לכאורה יש בדברי הרב אריאל סתירה בעניין זה, ודומני ששיאה של הסתירה הוא בשתי התבטאויות

הצורך בלימוד מיוחד לפסח. ויש ללמוד מדבריו בק"ו לפסח שני, שבו מדובר כאן.]

4. קשה על הרמב"ם מפסח חזקיהו, שכלל עשיית פסח שני בטומאה. [מענה: כתוב בפסוק שחזקיהו ביקש כפרה, ואם כן, קשה להבין כיצד המעשה שהצריך בקשה כפרה נעשה מודל לחיקוי וראה לפסיקה הראויה, ולא רק כמודל להוראת שעה, אלא עד כדי קושייה על הכרעה רגילה של הרמב"ם].

5. שלושה תנאים (ר' יהודה, ר' מאיר במשנה בתמורה הנ"ל, ור' חנניה בן עקביא בברייתא בפסחים צג, ב) סבורים שבעניין פסח שני, הדגישה התורה שהוא צריך להיעשות 'במועד'. נראה שכוונת הרב אריאל לטעון שמדבריהם יש להסיק שדרשת 'במועד' – ואפילו בטומאה' חלה גם בפסח שני, אף שבמקורה (פסחים עז, א) היא נאמרה בנוגע לפסח ראשון. כך נראה גם מטענת הרב אריאל שמאזכור המילה 'במועד' ברמב"ם (הל' קרבן פסח ה, ב) בנוגע לפסח שני, מוכח שהרמב"ם סבר שפסח שני דוחה טומאה. [מענה: ראשית, ר' יהודה המדובר חלוק על ת"ק, ודעתו היא דעת יחיד. ר' מאיר לא התייחס לפסח שני, וכנ"ל בקושי 3. ר' חנניה בן עקביא חלוק על רבי יהודה הנשיא וכן על רבי נתן, בגדרי חיוב הכרת למי שלא עשה פסח, והלכה נפסקה כר' יהודה הנשיא (רמב"ם הל' קרבן פסח ה, ב). לאור זאת, לא ברור לי, כיצד צירוף דעות אלו, מהווה מקור להקשות ממנו על הרמב"ם. שנית, עצם הקישור בין המילה 'במועד' לפסח שני (בדיון על גדרי חיוב הכרת) אינו מלמד שכל דין שנלמד ממילה זו חל אוטומטית גם בפסח שני.]

כד. יש להוסיף שהמנחת חינוך (סי' שפ"ה והנה פ"ש) העלה אפשרות לחלוקה כזו, ודחאה בהחלטיות: 'ודע הא דמבואר בלשון הש"ס מפני הטומאה דחית' וכו', לאו דוקא לאיש שנדחה מפני הטומאה בפסח ראשון, אלא אפילו נדחה מטעם אחר כגון בדרך רחוקה או שגג ונאנס וכדומה, ובפסח שני הוא טמא, נדחה מפסח שני גם כן, ומפני הטומאה דחית' וכו', היינו דחוינן דהתורה דחתה אותו מפסח ראשון מפני הטומאה, ע"כ בפסח שני גם כן אינו עושה בטומאה; אבל אין חילוק אם מאיזה טעם נדחה, מכל מקום פסח שני אינו דוחה טומאה. וזה פשוט, ולא ניתן לכתוב משום פשיטותו'.

סמוכות זו לזו.¹⁷¹ האחת: 'למרות שנהגתם כהלכה, הדבר צריך כפרה, וראוי להתפלל על הדור'.¹⁷² השנייה: 'חזקיה נהג בפרטים אחדים "שלא כהלכה!"'. אם כן, כהלכה או שלא כהלכה? ומהי ההלכה?



סיכום

הלכה פסוקה ומוסכמת היא שפסח שני אינו בא בטומאה. הכתוב המעיד, ככל הנראה, על עשיית פסח שני בטומאה בימי חזקיהו – מתאר זאת כדבר שהצריך כפרה, ולא כמודל לחיקוי. מלבד זאת, נראה שאין לכרוך בין שאלת עשיית פסח שני בטומאה ובין שאלת עשיית פסח שני כשלא נעשה פסח ראשון. ולסיום: עם או בלי הכריכה בין הנידונים, נראה ששניהם נפשטים באופן ברור כדעת חכמים דר' יהודה – פסח שני אינו נעשה בטומאה, ואינו נעשה בשנה שבה לא נעשה פסח ראשון.



כה). שתיהן בעמ' 171.

כו). התבטאות זו אינה מובנת לי גם בפני עצמה, אלמלא הסתירה: מדוע מי שנהג כהלכה צריך כפרה? כמדומני שהלשון 'ראוי להתפלל על הדור' נועדה לרכך תמיהה זו, בהנמכת הצורך בכפרה מ'בלא ככתוב' ל'ראוי', וממעשה מסוים ל'על הדור'.

אוצר אורח חיים

♦ בדין מים שלא לנו אך התקדדו במקדד שכשרים לכתחילה ללישת

♦ מצות

הרב בנימין יצחק הלוי

בדין מים שלא לנו אך התקררו במקרר שכשרים לכתחילה ללישת מצות

א.

איתא בגמ' פסחים (מב.): "אמר רב יהודה אשה לא תלוש אלא במים שלנו. דרשה רב מתנה בפפוניא, למחר אייתו כולי עלמא חצבייהו ואתו לגביה, ואמרו ליה הב לן מיא, אמר להו אנא במיא דביתו אמרי". ופרש"י שלנו: "בלילה, מפני שבימי ניסן המעיינות חמין, שעדיין ימות הגשמים הן, כדאמרינן במי שהיה (פסחים צד:) בימות הגשמים חמה מהלכת בשיפולו של רקיע, לפיכך כל העולם צונן ומעיינות חמין, הלכך מלינן בלילה ומצטננין". ע"כ.

ומבואר בדבריו שכל עיקר הטעם שיש להלין את המים הוא כדי שיצטנו וע"י כן אין חשש שהבצק יחמיץ, משא"כ אם המים מעט חמים וכדו'. ולפ"ז נראה לומר בפשטות שכיום, שאפשר לקרר מים במקרר, לא בעינן מים שלנו, וסברא פשוטה היא. אלא שאחר העיון בדברי הפוסקים נוכחתי לראות שאין זה מוסכם. דהנה במור וקציעה (סי' תנה) כתב: "ונ"ל שכל דקדוק מים שלנו, דווקא לדידהו בא"י ובבל דחביל להו עלמא. משא"כ באלה ארצות צפוניות דידן שבימי ניסן הוא זמן קר, יש להקל עכ"פ בדיעבד בשעת הדחק". עכ"ל. הרי שהסכים לסברא הנ"ל רק בשעת הדחק.

ויתרה מזאת ראיתי בשו"ת חתם סופר ח"ד (אבן העזר סי' קנג) שכתב: "ועינינו רואות שכל המים הנשאבים מהבאר צנים הם מאוד לפעמים עד להקפיא ככפור ומ"מ אמרו חז"ל אשה לא תלוש אלא במים שלנו מפני שהמעיינות חמין לכל מר ומר כפירושו מדוע לא ניסה זה בהכנסת יד? אלא ע"כ אין המובחן הזה אבן בוחן כי חמימות המים באמצעותם וגידי המים מתחממים ונכנס לתוך הקמח ואין זה נרגש בעליון המים ובחיצוניים... והנה אמרו הפשרת השלגים לעולם רותחים ועיין מג"א סי' תנה (סק"ה) ועינינו רואות שהיד מתקרר בהם". עכ"ל. ועיין במג"א שם שכתב דהפשרת שלגים וגשמים לעולם רותחין. ובאמת תמוה היאך שייך לומר עליהם 'רותחין' כאשר הם צוננים, ואע"פ שנצטנו ע"י החום מ"מ הם כעת צוננים אף יותר ממים שלנו. ומש"כ החת"ס שגידי המים מתחממים וכו', אינו מובן.

וכן ראיתי למהר"ם חלאווה (פסחים מב.) שכתב: "י"מ שהחמה מהלכת אחרי הכיפה בלילה ומחממת את המים ואין זה נכון שהחמה רחוקה היא מן המים בלילה כמו ביום ומה שהמעיינות רותחין בימות הגשמים דבר אחר גורם כמו שאני עתיד לפרש בפסח שני... אלא הטעם מפני שבטבען מחמיצין משא"כ בשאר משקין כדאמרן במי פירות, מפני שהמים מרוב קרירותן מעוררין חום הדבר המתערבין בו אחר שהיה טבע לח ועכשיו בא שכנגדו לגרשו ממנו והחום ההוא פועל פעולתו הראויה לו בהתעוררו כל שנשאר כח בו די לפעול כשאין תגבורת הקור

עליו שיגרשנו ממקומו לגמרי וישכון תחתיו... וכל שהמים יוצאים ממקורן הם על כחם וטבעם בשלימות וכל ששהו לאחר השאיבה בטל כחם קצת ובלבד שעבר הלילה מפני שהלילה מפיג כח כל דבר כמו שאמרו בקדרה שאינה בת יומה ואין זה תלוי בחום המים וקיריותן כי הטבע פועל ואין זה מקום לבאר טעם הפגת הלילה. ומ"מ אינן צריכין לינה אלא מים נובעין אבל מי שיחין ומעירות שבבית אינן צריכין שהוי כלל וכן כתבו בעלי התוספות ז"ל ובלבד שלא יהא במקום מגולה שהשמש מכה עליהן דהו להו מים שנתחממו בחמה אא"כ השהן עד שיצטננו בין ביום בין בלילה". עכ"ל. ועליו הסתמך בתשובות והנהגות (ח"ב סי' רל) לאסור מים שנתקררו במקרר. וכעין זה כתב בספר הערות הגר"ש אלישיב (פסחים מב.) וז"ל: "והיכא דלא לנו וקירר במקרר אפשר דגם לא מהני דאין אנו בקיאין בטבע הדבר ואפשר רק בהשהיה של י"ב שעות משך לילה רק אז פג החמימות בטבע לענין שלא יחמיץ".



ב.

אולם לפי האמור לעיל יש לתמוה, שהרי מפשטות לשון רש"י משמע שהטעם דבעינן מים שלנו הוא כדי שיצטננו, וזו הסיבה שאמרו אשה לא תלוש בחמה, משום שהחום גורם לחימוץ. וכן משמע משאר סתמות לשונות הראשונים שהעתיקו דברי רש"י, וכמש"כ ר"י מלוניל: "הילכך מלינין המים בלילה ומצטננין". וכ"כ בפסקי הרי"ד (פסחים מב.) וכ"כ באגודה (פסחים פ"ב סי' מא): "לכן צריכין לשואבו שיצטננו... נראה לי במקום אשר המרתפות חמין הגאונים כתבו שאין להשים המים בתוכן, דחמה מהלכת תחת הרקיע ועינינו רואות המרתפות העמוקות חמין בחורף". עכ"ל. וכ"כ רבינו חננאל (פסחים מב.): "אמר רב יהודה אין לשין אלא במים השאובין מאתמול ולנו בלילה דאינון מיא ביתו ונצטננו הרבה". וכ"כ המאירי (פסחים מב.): "ר"ל שנשאבו מאתמול או בתחלת הלילה ונצטננו כל הלילה או רובה, ונהגו להעמידם במקום מגולה כל הלילה כדי לצננם הרבה אלא שאין עכוב בכך". וכ"כ הר"ן (פסחים יב: מדפי הרי"ף): "לשון לינה שנשאבו מאתמול ונצטננו כל הלילה". וכ"כ בספר המנהיג (הל' פסח עמ' תמח): "ולא במים שנשאבו בו ביום אלא במים שלנו הלילה ונתקררו". וכ"כ הרוקח בדרשה לפסח שבלילה המים מצטננים. וכ"כ הכלבו (סי' מח): "פירוש, שלנו בלילה ונתקררו בקדרות". וכ"כ בשו"ת הרא"ש (כלל יד סי' ב): "וכן עמא דבר לשאבן בין השמשות. ואם העת הוא חם ישימם במרתף שהוא קר, ואם העת קר ישימם באויר כי המרתף חם". וכ"כ בספר אהל מועד (שער הפסח דרך ד): "ולא במים שנשאבו בו ביום אלא במים שלנו פי' שנשאבו מאתמול ונצטננו כל הלילה".



א. עוד יש להעיר מהא דאיתא שם בגמ' (פסחים מב.): "דרש רבא, אשה לא תלוש בחמה, ולא בחמי חמה, ולא במים הגרופין מן המולייר" ופרש"י: "הגרופים מן המולייר, דוד גדול של נחושת, ותלוי על האור כל שעה, ונחושתו עבה, ואפילו כשאין שם אור, מים שבשוליו חמים או פושרין" אולם הרי"ף (יב.) כתב: "ולא במים הגרופים פירוש מים שנשאבו בו ביום אלא במים שלנו. עכ"ל. ומבואר שלא גרים מן המולייר ולכן פירש דהם מים שנשאבו בו ביום" וכ"כ הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ה ה"א): "ואין לשין לא בחמין ולא בחמי חמה, ולא במים שנשאבו בו ביום אלא במים

ג.

וכן נראה להוכיח ממש"כ באיסור והיתר לרש"י (סי' יד): "הילכך כיון דמעיינות רותחין חשו חכמים לפי רוב עיירות שאין להם מי נהרות אלא מי בארות נובעין ממי מעיינות דבשעה שהן שאובין חמים הם לפיכך ידלם מבערב כדי שיצטננו". עכ"ל. וכן הוא בשאר ספרי דבי רש"י (סידור רש"י סי' שסה, מחזור ויטרי הל' פסח סי' יד, ספר האורה ח"ב דין לישא). ומשמע מדבריו שבנהרות לא בעינן מים שלנו כי הם אינם רותחים כמו המעינות, דזיל בתר טעמא דבעינן מים צוננים והרי הם צוננים. וכן כתב הראב"ה (ח"ב פסחים סי' תפה) דדוקא מעיינות רותחין אבל לא נהרות וכתב: "ומצאתי און לי בדברי רש"י בתשובותיו... משמע מדבריו שבנהרות ליכא למיחש. ומיהו אין לפרוץ גדרים של ראשונים". עכ"ל. והביאו הרא"ש (פסחים פ"ב) וכ"כ בשבלי הלקט (סי' ריא). ומש"כ שאין לפרוץ גדרן של הראשונים נראה דהוא דוקא בזמנם שהיו שואבים מן המעינות, משא"כ בזמנינו שמקררים מצויים בכל בית דירה. וכ"כ בארחות חיים (הל' חמץ ומצה סי' צט): "ובשם הראב"ד ז"ל מצאתי כי מי הנהרות שהן קרים אין צריכין לינה ומותר ללוש בהן תכף שנשאבו". עכ"ל. עו"כ שם: "ומים שלנו פי' לשון הגאון דמותבי לה תותי כוכבי נראה לפי דעתו שצריך להעמיד המים במקום מגולה כדי לצנן המים". עכ"ל.

אולם יש להעיר ממש"כ רש"י (פסחים סד): בד"ה מעינות צוננין: "אין לך מים נובעין שאינו צונן ביום יותר מבליילה, ואף על פי שמי נהרות חמין הן, ביום בחום הקיץ הוא זה, מפני שרחקו ממקום נביעתן ונתחממו בחום העולם, אבל תכף נביעתן הן צונן ביום, לפי שהחמה גבוהה מהן. ובליילה מעינות רותחין: שהחמה מחממתן תחת הקרקע, תדע, שבעלות השחר אתה רואה עשן על הנהרות". עכ"ל. ומשמע שסובר שגם נהרות רותחין. ומ"מ אין בזה סתירה לנדר"ד, כי גם שם משמע שכל ענין הלינה הוא לצנן את המים.

ד.

וראיתי לרבינו אשר מלוניל בספר המנהגות (כב): שכתב: "ונהגו שמניחין הכדין מלאין בחצר שאינה מקורה לצנן המים, כי כל הבריות הם מארבע יסודות אש ורוח ומים ועפר, והמים גם הם מארבע יסודות... תדע כי בימי החורף מעלין הבל מפני יסוד האש שבהן אבל בימות הקיץ מפני הבל העולם אינו ניכר הבל המים כמו שאינו ניכר הבל פי האדם רק בחורף ולא בקיץ.... ותנן אין מוציאין את האור לא מן המים, ושמעתי שממלאין כלי זכוכית במים ומעמידין אותו בשמש בצהרים ומושיבין אותו כמוך חרוך באש, והאש יוצא מכלי זכוכית, הרי מצינו שיש במים יסוד אש ואף על פי שקרים הם". עכ"ל (והביאו בארחות חיים הל' חמץ ומצה). והנה מש"כ להביא ראיה שיש יסוד האש במים מהמשנה שאין מוציאין את האור מן המים, הרי כיום אנו יודעים שזה

שלנו, ואם עבר ולש באחד מכל אלו הרי הפת אסורה" עכ"ל. ומבואר שמים שנשאבו ביום, מכיון שהשמש מחממתן יש לקררן ע"י שילינו אותם. ולא כתבו שיעור להלנת המים אם מתחילת הלילה וכדו', וצ"ל שהשיעור הוא כל שהגיעו לכלל צינון.

כעין הוצאת האש ע"י זכוית מגדלת שמוציאה את האש מפני שהיא מרכזת את קרני השמש אל מקום אחד ולא משום שיש במים יסוד אש.

ה.

ובספר יראים (סימן נב) כתב: "פירש"י טעם מים שלנו, לפי שהחמה מהלכת ביומי ניסן שהוא עדין מימות הגשמים בשיפולי רקיע ומעיינות רותחות, ולפי טעמו השואבין בבקר ומשהין עד הערב מותר. ומההיא דפפניא אין ראייה מעתה, אך נראה לי הטעם לפי שהחמה מהלכת בימי ניסן שהוא עדיין מימות הגשמים בלילה תחת (הרקיע) (צ"ל הקרקע דכך הוא בגמ') דחכמי אומות העולם אומרים בפ' מי שהיה טמא (צד:) ואמר ר' נראין דבריהן, הלכך אין להם תקנה אלא שלא יהיו בלילה במחובר. ולפי זה הטעם שאבו בתחלת הלילה מותרות מיד, ולפי טעם זה אסור לאחר שאיבתן לאחר התחלת הלילה". עכ"ל.

ובאו"ז (ח"ב פסחים ס' רנו) כתב: "שהרי ביום מעיינות צוננים ובלילה רותחים לפיכך מלינן עד הבקר ומצטננין בעמוד השחר והן צוננין יפה. הלכך אסור לעשות מצות קודם עמוד השחר אם נשאבו באותה לילה. ואף על פי שמעיינות צוננים ביום אין להתיר מים בלא לינה, אבל לשאוב ביום ולהלין בלילה יש שאסרו המצות אפילו בדיעבד, ושיבוש הוא שהרי ביום צוננין אפילו יחשבו בלילה רותחים". עכ"ל.

והנה מש"כ שאע"פ שמעיינות צוננים ביום וכו' הוא לשון הגמ' שם (צד:): "חכמי ישראל אומרים ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע, ובלילה למעלה מן הרקיע. וחכמי אומות העולם אומרים ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע, ובלילה למטה מן הקרקע. אמר רבי ונראין דבריהן מדברינו, שביום מעיינות צוננין ובלילה רותחין. תניא, רבי נתן אומר בימות החמה חמה מהלכת בגובה של רקיע, לפיכך כל העולם כולו רותח ומעיינות צוננין. בימות הגשמים חמה מהלכת בשיפולי רקיע, לפיכך כל העולם כולו צונן ומעיינות רותחין". ולכאורה קשה, דמדברי רבי מוכח שהמעיינות צוננים ביום וממילא לא בעינן לינת לילה, ומאידך מרבי נתן מוכח שבימי ניסן שהם ימות הגשמים, מעיינות רותחין, וא"כ הו"ל כמחלוקת במציאות. כמו כן דברי רבי שהביא האו"ז לכאורה סותרים את הטעם של לינת המים. ואפשר לומר דרבי איירי בא"י, ורב יהודה שהצריך מים שלנו איירי בבבל ששם חם הרבה יותר, וזה חיזוק לדברי המור וקציעה הנ"ל.



ו.

ומצאתי און לי בשו"ת הרדב"ז (ח"ו ס"ב ב אלפים קעב) שנשאל אי מי גשמים בעו לינה, והשיב שלדעת המתירים מי נהרות דלא בעו לינה כ"ש מי גשמים, דטעמא הוי משום שהם קרים. ומש"כ הרא"ש אין לפרוץ גדרן של ראשונים, בנ"ד לא שייך הך טעמא כי חכמים לא דברו על מים הנקלטים מהאוויר ואין לנו להוסיף על גזרתם... וליכא לאקשוויי דכל מדות חכמים כך הם ולא נתנו דבריהם לשיעורין, שהרי אמרו אין לשין אלא במים שלנו, וע"י לינה יצטננו. הכא נמי

ירידתם באויר הקר הוה במקום לינה. ויותר מסתבר שמי גשמים לא בעו לינה לכ"ע ועדיפי ממים שלנו. עכת"ד.

וכן נראה דעת הגר"ז (סי' תנה סעיף כח) שכתב: "ואפילו לכתחלה נוהגין היתר לערב מים שלא לנו ברוב מים שלנו ואין זה כמבטל איסור לכתחלה לפי שמה שמותר ללוש בהם לאחר שנתערבו אינו מחמת שהמים שלא לנו נתבטלו ברוב אלא מחמת שנצטננו ברוב מים שלנו שהן צוננים ואף לכתחלה מותר לצנן ואף שיש חולקין על זה ואוסרין לערב בידים מכל מקום אין למחות ביד המקילין כסברא הראשונה".

כמו כן יש לצרף את דעת הפוסקים שהקלו בדיעבד במים שלא לנו וכמש"כ האו"ז הנ"ל, וכ"כ האגור (סי' תשנו): "אבל במים שלא לנו בדיעבד מותר ואפי' לכתחילה שרי למילש בהו אי לית ליה מיא אחריני ולזה הסכים הרא"ש לה"ט".



ז.

והנה מה שאמרו חז"ל שהמעיינות חמים בלילה כי החמה מהלכת תחת הארץ, הוא משום שחשבו שהארץ שטוחה והרקיע הוא כעין גג או כיפה מעל הארץ, וביום השמש הולכת תחת הרקיע ובלילה השמש הולכת תחת הארץ (וכפי שהודו חכמי ישראל לחכמי אומות העולם). אך כיום ידעינן בודאות שגם חכמי אומות העולם טעו, שהרי הארץ היא כדור המסתובב, וא"כ יוצא שבלילה השמש רחוקה יותר מהמעיינות כי כדור הארץ חוצץ ביניהם בתוספת למרחק שיש בין השמש לארץ. והטעם שהמעיינות חמים בלילה הוא משום שבמהלך היום השמש מחממת את הקרקע והמים שעליה, ובערב מכיון שאין השמש שולטת מתקרר האויר, ולפנות בוקר מגיע לשיא ההתקררות, וכתוצאה מכך שיש הפרשי מעלות חום בין האויר לקרקע רואים ערפל ע"פ הארץ או הנהר (וזה כדוגמת בקבוק מים קרים שמוציאים מהמקרר ביום חם שמתמלא אגלי טל כי הבקבוק קר והאויר חם), וזה הוא העשן שכתבו הראשונים הנ"ל שרואים על הנהרות, וחשבו זה למופת ולאות שהרתיחה של המים היא מחמת השמש שתחתיהם. אך לפי האמור, טעם זה יש לדחות מהמציאות הנגלית לעינינו. והטעם שהמעיינות חמים הוא משום שהאויר בלילה קר והמים פחות קרים כי נתחממו ע"י השמש ולכן נדמה לאדם שהמים חמים, אך באמת אין זה נכון, אלא האדם קר לו, וע"י זה שהוא נכנס למים שפחות קרים מהאויר הוא חש כאילו התחמם, כי כעת הוא נמצא במקום שהטמפ' גבוהה יותר. אך ביום המצב הפוך, האויר חם מאד מחמת השמש והמים פחות חמים ולכן כאשר האדם נכנס למים שהטמפ' שלהם פחות מטמפ' האויר, הוא חש שהמים קרים. ומ"מ לענין מים שלנו יתכן שאין נפק"מ, שהרי טמפ' המים בלילה וביום לכאורה שוה ורק חום האויר משתנה. ולפי זה יוצא שמש"כ בשו"ע (סי' תנה) שאם שואבם בבה"ש מותר מיד (והוא כשיטת הרא"ם הנ"ל), אינו עולה בקנה אחד עם המציאות.



ח.

וחזות קשה הוגד לי בשו"ת דברי יציב (חיו"ד סי' יד) ומפיו לפידים יהלוכו נגד חכמי הטבע שאין לסמוך עליהם בעניני הלכה וז"ל: "והגע עצמך בהרבה גופי הלכות שקבעו חז"ל בדרכי הטבע, וכגון בעניני קביעות וסתות וכדו', שאם נחקור תמיד בדעת הטבעיים בטלה תורה ח"ו. ובענין מים שלנו שהחיוב לשאוב בין השמשות, ואם יאמרו וישערו ע"פ כלי מדידה שלהם שעדיף לשאוב ביום או בלילה, וכי ח"ו נשמע להם נגד מה שיסדו חכמה ק... וברור כשמש שהטבעיים אין להם חלק ונחלה בתורת ה', ואין לסמוך עליהם בעניני הלכה וכשרות כי אין מחקריהם מיוסדים על אדני התורה והאמת, ולא מפני שהם מדמין נעשה מעשה, ודיינו אם נסמוך עליהם בעניני רפואה שהאריכו בזה הפוסקים בדין נאמנות הרופאים, וידוע מ"ש הח"ס (ע"ז לא: בד"ה אידי דאכלי) שכל חכמתם בנוי על טבעי גופי עכו"ם דאכלי שקצים ורמשים ולא על גופי אדם מישראל דמשונה מהם, וכמבואר בש"ס שבת (פו:) עיין שם, ומכ"ש שח"ו לסמוך עליהם בעניני בליעה ופליטה וכדו' שאין להם שום מושג בזה, ואפילו להחמיר וכ"ש להקל". עכ"ל.

וקשה טובא, דהלא אמרו חכמים (איכה רבה פ"ב) חכמה בגוים תאמין. וגם תקנו עליהם ברכה כדאיתא בברכות (נח.). הרואה חכמי אומות העולם אומר ברוך שנתן מחכמתו לבשר ודם. כמו כן חז"ל תקנו ברכת הראיה על חכמי הגויים. עוד אמרו שם (ס.) תני דבי רבי ישמעאל רפא ירפא מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות. אלמא דמחזקינן לחכמתם כחכמה אמיתית. וודאי שאין לסמוך על כל דבריהם, שהרי יש דברים שאינם מדויקים ומוכחים ונאמרו רק ע"י השערות, ופעמים שאף יש מחלוקות ביניהם. אך בדברים שהם ברורים מעל לכל ספק למה לא נקבל דבריהם, והלא גמ' מפורשת היא שהודו חכמי ישראל לחכמי אומות העולם, ונמצא שלא כל דברי חז"ל בעניני הטבע נאמרו ברוח הקודש. וראיה לדבר הוא מה שכיום ברור לכולנו שהארץ היא כדור עגול המסתובב, וע"י כן משתנה היום ללילה, וזה ודאי לא כמו שחז"ל ואומות העולם הבינו שהארץ שטוחה ומעליה יש כיפה הנקראת רקיע, והשמש בזמן שקיעתה נכנסת בחלון הרקיע וכשיוצאת ממנו הוי לילה, ורק נחלקו אם בלילה מהלכת השמש תחת הארץ או מעל כיפת הרקיע, דהיום ידעין שודאי אינו כן מחוש הראות, והמוחש לא יוכחש.

גם הראיה שהביא מהחת"ס קשה, שהרי החת"ס שם כתב שקשה לו היאך אנו סומכים על רפואות הגויים והלא כל נסיונות הרפואה נעשו על גויים ובוזא אמרינן בגמ' (ע"ז לא:) שמכיון דאכלי שקצים ורמשים חביל גופייהו ואינם מסתכנים אם שותים משקה גלוי, עכת"ד. אך כל זה לגבי שינוי הגופות שבזה י"ל שהם חסונים יותר, אך לגבי חכמתם לא אמרינן כן. ושו"ר שכ"כ החת"ס (שו"ת ח"ב י"ד סי' קסז) וז"ל: "אבל אחר בקשת המחילה מרבוינו הקדושים לא צדקו דבריהם בזה כי האמת עם הרמב"ם כאשר יעיד הניסיון עפ"י חכמי וספרי הניתוח אשר לפנינו מספרי בני ישראל כמו מעשי טוביה וס' שבילי אמונה... ויש לפני עוד ספרים מדויקים מרופאים מומחים אשר לא מבני ישראל המה בכמה וכמה ציורים כולם יעידון ויגידון כהרמב"ם ז"ל ומיני' לא ניזוע גם שאלתי רופאים וכך אמרו לי". עכ"ל.

וכ"כ רבי אברהם בן הרמב"ם (נדפס בתחילת הספר עין יעקב) וז"ל: "דע כי אתה חייב לדעת, כל מי שירצה להעמיד דעת ידועה ולישא פני אומרה ולקבל דעתו בלי עיון והבנה לענין אותו דעת אם אמת אתה אם לא, שזה מן הדעות הרעות, והוא נאסר מדרך התורה וגם מדרך השכל. ואינו ראוי מדרך השכל מפני שהוא מתחייב גרעון וחסרון בהתבוננות מה שצריך להאמין בו. ומדרך התורה מפני שנוטה מדרך האמת ונוטה מעל קו הישר, אמר השי"ת לא תשא פני דל ולא תהדר פני גדול בצדק תשפוט וגו'. ואמר לא תכירו פנים במשפט וגו'. ואין הפרש לקבלת אותו דעת להעמידה בלא ראייה, או בין שנאמין לאומרה ונשא לו פנים ונטען לו, כי האמת אתו בלא ספק, מפני שהוא אדם גדול כהימן וכלכל ודרדע. שכל זה אינו ראייה אבל אסור. ולפי הקדמה זו לא נתחייב מפני גודל מעלת חכמי התלמוד ותכונתם לשלימות תכונתם בפי' התורה ובדקדוקיה ויושר אמריה בביאור כלליה ופרטיה שנטען להם ונעמיד דעתם בכל אמריהם ברפואות ובחכמת הטבע והתכונה, ולהאמין אותן כאשר נאמין אותן בפירוש התורה שתכלית חכמתה בידם, ולהם נמסרה להורות לבני אדם... וכן אין לנו לטעון לאריסטו ולומר הואיל ואדון חכמי הפילוסופים הוא והקים מופתים אמתים על מציאות הבורא יתברך, וכיוצא בזה מהדברים האמתים שבאו במופת ופגעו דרך האמת, כי כן מצא האמת באמונת קדמות העולם ושאין הבורא יתברך יודע הפרטים וכיוצא בזה. ולא להכזיבו ולומר הואיל וטעה באמונת אלו כי כן טעה בכל אמריו. אבל יש לנו ולכל נבון וחכם להתבונן כל דעה וכל מאמר על דרך שיש להתבונן אותה ולאמת ולקיים מה שראוי לקיים ולבטל מה שראוי לבטל, ולעמוד מלפסוק הדין במה שלא הוכרע האחד משני הפכים שמעמידין אותו באמרם בו תיקו. וחוזרים להם מדעת שנתאמת להם באמרם בהרבה מקומות חזר בו רבי פלוני מדבריו, וחזרו בית הלל להורות כב"ש. וגדול מזה בהוראתם ואהבתם דרך המשפט אמרו אוקי רבא אמורא עליה ודרש ואמר דברים שאמרתי בפניכם טעות הם בידים... וראיתי להביא כאן מאמר שאמרו ז"ל... אמרו ז"ל בגמ' דפסחים, ת"ר חכמי ישראל אומרים... עד אמר רבי, נראים דבריהם, שביום מעינות צוננים ובליילה מעינות רותחים". עכ"ל. ועיין עוד בענין זה מש"כ הרב משה לוי זצ"ל באור תורה (טבת תשנ"ב) והודפס גם בסוף ספרו מנוחת אהבה במילואים שבסוף ח"ג בענין הריגת כינים בשבת.



בסיכום: דין מים שלנו הוא שיהיו צוננים, ואינו ענין סגולי, וכל שהמים צוננים מכל סיבה שהיא, כגון מים שבארצות הקור, או מי גשמים, או מים שהתקדמו במקרה, אפשר ללוש בהם לכתחילה אע"פ שלא לנו, ונראה שהם אף מהודרים יותר ממים שלנו.



אוצר יורה דעה

♦ רב בישראל הנחשד במעשים שאינם ראויים, היאך נכון להורות
לצאן מרעיתו לנהוג ♦

הרב שיר שלום יוחנן

רב בישראל הנחשד במעשים שאינם ראויים, היאך נכון להורות לצאן מרעיתו לנהוג

הקדמה

בפרשת וזהר"ב יעב"ד צעיר. וחנף על נקי יעיר. ונקלה בנכבד פיו יפעיר. לבלי חק בלי ישעיר. ורשעתו בים נרגש יסעיר. ובשו"ט לשו"ן תחבא כאש יבעיר. מקציף רא"ש אומות ובישראל יגעיר. וגוי עצום במתי מספר הצעיר. ע"כ במר אקונן וכגורי אריות אנעיר. אני הגבר ראיתי חמס וריב בעיר. קהלה מפוארה בכל כלולה. ובחכמת שר הפועל עלולה. קטנה בכמות בת גילה. וגדולה באיכות רב מפעלה. שבין לילה היתה מהוללה. ובין לילה נתהוותה אומללה. ומשמחה וצהלה. נהפכה ליליל ויללה. כי ש"ר עש"ו נפ"ל בגורל"ה. וטרף בקלפי ידה בשללה. ע"כ יאמר המושל ריב"ך רי"ב וסו"ד אח"ר תגלה. עד אשר תמצא בה עילה. לא ינקה כל העושה אלה. מלתערב בתוכינו חלילה. עד כי יבא שילה. והעשירי לא יהא לו למחילה. אף בחתימת נעילה. עד כה דברי בחידה וסגולה. בנקוד טעמים על כל מלה ומלה. ועתה באתי לבאר בעזרת יושב תהלה (שו"ת מהרש"ל סי' יא).

ידועים המה דברי חז"ל על הזהירות הנצרכת בגחלתן, ובעוה"ר פשתה המספחת בדור הזה אשר כל רינון, קטן כגדול, נפוץ על פני כל הארץ ביד מחרחרי ריב ומדון, שונאי ומשנאי תורה, ובפרט ביד אנשי התקשורת המוחזקים לבעלי לה"ר ואנשי דלא מעלי אשר אין האמת נר לרגלם. ובפרט הדבר חמור בת"ח, דאחז"ל כסוהו כלילה וכו', וכדלקמן.

והנה יש לדון בדבר זה בכמה עניינים, והם ע"פ טבע העולם ששמועות רבות פעמים שאין להם רגליים כלל, וכולם נגררות אחר לה"ר, ולכן ברישא יש לדון במי ששומע שמועה רעה על רבו אם מותר לו לקבלה מדיני לה"ר. והנה פעמים שיראה האדם בעיניו פגם חלילה במעשי רבו, ובזה יתבאר מה שמחוייב לדונו לכף זכות, ומה יהיה פועלו. אחר זה יתבאר חומר עון המהרהר אחר רבו, שהוא כמהרהר אחר השכינה רח"ל. והנה כ"ז בשמועה שאינה מבוררת, או דראהו יחידי, ויש לברר מהו דין ת"ח דסנו שומעניה, וכשראוהו שני עדים בשעת מעשה. ומזה נבוא לדון בת"ח שחטא ודא, כגון שנחתם הדבר בבי"ד, ובדיני כסוהו כלילה, ואם ראוי להמשיך לישב על מקומו. וזה החלי בעזר ה' צורי וגואלי.

קבלת לה"ר

ידועים המה דברי חז"ל (ערכין טו ע"ב) כל המספר לשון הרע - מגדיל עונות כנגד שלש עבירות, עבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים. כתיב הכא: לשון מדברת גדולות, וכתוב

בעבודה זרה: אנא חטא העם הזה חטאה גדולה. בגילוי עריות כתיב: ואיך אעשה הרעה הגדולה הזאת, בשפיכות דמים כתיב: גדול עוני מנשוא. גדולות, אימא תרתי! הי מינייהו מפקא? במערבא אמרי: לשון תליתאי קטיל תליתאי, הורג למספרו ולמקבלו ולאומרו. א"ר חמא ברבי חנינא, מאי דכתיב: מות וחיים ביד לשון, וכי יש יד ללשון? לומר לך מה יד ממיתה, אף לשון ממיתה. אי מה יד אינה ממיתה אלא בסמוך לה, אף לשון אינה ממיתה אלא בסמוך לה? ת"ל: חץ שחוט לשונם. אי מה חץ עד ארבעים וחמשים אמה, אף לשון עד ארבעים וחמשים אמה? תלמוד לומר: שתו בשמים פיהם ולשונם תהלך בארץ. וכי מאחר דכתיב שתו בשמים פיהם, חץ שחוט לשונם למה לי? הא קמשמע לן, דקטיל כחץ. וכי מאחר דכתיב חץ שחוט לשונם, מות וחיים ביד לשון למה לי? לכדרבא, דאמר רבא: דבעי חיים בלישניה, דבעי מיתה בלישניה. ע"כ.

וזה לשון הזוהר הקדוש פרשת פקודי דף רס"ד ע"ב אית רוחא חדא דקיימא על כל אינון מארי דלישנא בישא, דכד מתערי בני נשא בלישנא בישא, או ההוא בר נש דאתערי בלישנא בישא, כדין אתער ההוא רוחא בישא מסאבא דלעילא דאקרי סכסוכא ואיהו שארי על ההוא אתערותא דלישנא בישא דשארו ביה בני נשא, ואיהו עאל לעילא וגרים בההוא אתערי דלישנא בישא מותא וחרבא וקטולא בעלמא, ווי לאינון דמתערי להאי סטרא בישא ולא נטרי פומייהו ולישנהו ולא חששו על דא ולא ידעי דהא באתערותא דלתתא תליא אתערו דלעילא בין לטב בין לביש וכו' וכלהו דלטורין לאתערא להאי חויא רבא למהוי דלטורא על עלמא, וכלהו בגין האי אתערו דלישנא בישא כד קיימא אתערותא דיליה לתתא.

וכתב הח"ח בהקדמתו: ונוכל לומר שזהו כוונת הגמרא דערכין הנ"ל כל המספר לשון הרע מגדיל עונות עד לשמים שנאמר שתו בשמים פיהם ולשונם תהלך בארץ, פירוש אף שלשונו הוא מהלך בארץ אבל פיו שת בשמים. וכן איתא בתנא דבי אליהו שהלשון הרע שהוא מספר הוא עולה עד כנגד כסא הכבוד, ומזה נוכל לידע את גודל החורבן שמחריבין בעלי הלשון את כלל ישראל. וכבר אחז"ל (סוטה מב ע"א) ארבע כיתות אין מקבלות פני שכינה: כת ליצים, וכת חניפים, וכת שקרים, וכת מספרי לשון הרע.

וכתב הח"ח (הל' לשון הרע ח"א סע' ד) שאיסור לשון הרע הוא אפילו על עם הארץ, כי גם הוא בכלל עם ה' וצבאותיו שהוציאם ממצרים, וכל שכן אם הוא תלמיד חכם, בוודאי המספר לשון הרע עליו עונשו גדול בהרבה. ואמרו חז"ל "כל המספר לשון הרע אחרי מיטתו של תלמיד חכם – נופל בגיהנם". ולפעמים נכנס בגדר מבזה תלמיד חכם. וידוע גודל עונשו של המבזה תלמיד חכם. והיצר הרע מסית לאדם שהאיסור הוא רק על תלמידי חכם של זמן הגמרא, אבל תלמידי חכמים של היום מותר לבזותם. והוא טעות גמורה. כי כל תלמיד חכם הוא לפי הדור. ואפילו בזמנינו, אם הוא יגע בתורה וראוי להורות וללמד – בגדר תלמיד חכם נקרא. והמבזה אותו אפילו רק בדברים, ואפילו שלא בפניו, עוון הוא, וחייבים עליו נידוי. וכל שכן אם התלמיד חכם הוא מורה הוראה בעיר, בוודאי האיסור חמור הרבה יותר. כי בעקבות סיפורו אנשים לא יילכו לשאול אותו הלכות, אלא יפסקו לעצמם, ויבואו לידי קלקול. עכ"ל.



מיחש ליה מבעי

והנה, בשומע שמועה רעה, אע"פ דאסור לקבל, מ"מ צריך לחשוש, וכדאמר רבא (נידה סא ע"א): האי לישנא בישא, אף על פי דלקבולי לא מבעי - מיחש ליה מבעי. הנהו בני גלילא דנפק עלייהו קלא דקטול נפשא, אתו לקמיה דרבי טרפון, אמרו ליה: לטמרינן מר! אמר להו: היכי נעביד? אי לא אטמרינכו - חזו יתייכו, אטמרינכו - הא אמור רבנן האי לישנא בישא, אף על גב דלקבולי לא מבעי - מיחש ליה מבעי, זילו אתון טמרו נפשייכו. ופירש"י מיחש ליה מיבעי - ושמא הרגתם ואסור להציל אתכם. וכתב ע"ז הרא"ש (ס' ה) ותימה הוא לפרש כן וכי אם יצא קול על אדם שחטא - בשביל קול בעלמא יהא אסור להציל נפשו? ונראה דברי רבינו אחא שפירש בשאלות אם הרגתם חייבתם ראשי למלך שהתרה מלקבל רוצחין. וכענין זה דוקא יש לחוש ללישנא בישא היכא שיכול לבוא לידי היזק לו או לאחרים אם לא יחוש לו כהך עובדא וכההיא גדליה בן אחיקם. אבל בענין אחר אסור אפילו לחוש ללשון הרע ולהאמינו כלל. ע"כ.

וז"ל רב אחאי בשאלות (פ' שלח, שאלתא קכט, וע"ע פ' וישב שאלתא כח): ברם צריך למימר אמור רבנן אסור לקבולי לשון הרע למיעבד ביה מעשה, אבל למיחש ליה בעי לפרהווי ליה, אי לא מי אמרינן כי אסיר לקבוליה למיעבד ביה מעשה, אבל למיחש ליה בעי לפרהווי נפשיה מיניה. היכי דמי? כגון דאמרו ליה פלניא קא מסגי בניכלא בהדך מי בעי למיחש ליה ופרהווי נפשיה מיניה או דילמא אי חייש קא חשיד ליה ואמר מר החושד בכשרים לוקה בגופו ואסיר ת"ש דאמר רבא האי לישנא בישא אף על גב דלקבוליה לא מבעי למיחש ליה מיבעי דכתיב והבור אשר השליך שם ישמעאל את כל פגרי האנשים אשר הכה ביד גדליהו וכי גדליהו הרגן והלא ישמעאל הרגן אלא מתוך שהיה לו לחוש לעצת יוחנן בן קרח ולא חש מעלה עליו הכתוב כאלו הוא הרגן. הנהו בני גלילא וכו', ע"כ.

נמצא דלדעת רש"י יכול לחשוש אף שלא במקום היזק, אך לרב אחאי גאון ולרא"ש אם לא במקום היזק אפילו חשש בעלמא איסורא איכא. וכ"כ התוס' (ד"ה אטמרינכו), והמאירי, וכן משמע מדברי רבנו יונה בשערי תשובה (שער ג אות רכג). והח"ח בבאר מים חיים (לשון הרע ו כח) יישוב דסברת רש"י דבענין רציחה שאני, משום דיכול לבוא אחר כך מזה היזק לאחרים אם לא נחוש, דבכהאי גוונא מותר לחוש, וכמו שכתבו התוספות והרא"ש, דהיינו פן באמת הם רוצחים ויוכלו אחר כך להרוג גם כן את אחרים אם יצילם עתה, וכעין מה שאמרו במכות (דף ז') אם כן אתה מרבה רוצחים בישראל. או אפשר דטעם רש"י דסברת ר' טרפון היתה דכיון דהם יכולים בעצמם להציל נפשייהו שוב אין לו לר' טרפון להכניס עצמו בזה, דהלא על כל פנים חשש איסור הוא, אבל באמת אם היה רואה ר' טרפון שהם אינם יכולים להטמין את עצמן בלתי עזרתו בודאי היה מטמינם, ובזה מיושב קושית הרא"ש על רש"י. עכ"ל.

ומשם מו"ר הרב מיכה שגב שליט"א יש ליישב דברי רש"י דאסור היינו מדינא דמלכותא ולא בדיני תורה, ויכול לבוא לידי היזק שעובר על דינא דמלכותא, וכדעת הרא"ש ודעימיה.

ועפ"ז חידש בח"ח שם (לשון הרע וי) דצריך לקבל הדבר בדרך חשש בעלמא, היינו רק כדי לשמור את עצמו ממנו שלא יגיע לו היזק על ידו, ולא יהא זה הדבר אפילו בגדר ספק, דמעמידין לאדם בחזקת כשרות, ולכן מחויב עדיין להטיב עם הנידון בכל הטובות שצוותה התורה לשאר אנשים מישראל, כי לא נגרע ערכו בעינינו על ידי הלשון הרע לשום דבר רק שהתורה התירה לחוש לענין לשמור עצמו ואת אחרים ממנו. ע"כ.

ולכא' גדר זה קשה לישום. וז"ל שו"ת פאת שדך (לרש"ד מונק, סי' כט): חילוק זה הוא דחוק, ובבמ"ח סק"ד כתב דהתם מיירי שלבו נוטה קצת שהדבר אמת (ויחקור כדי לברר). וקשה להבין דבר זה, היאך ליבו נוטה קצת שהוא אמת, ומ"מ אין לו ספק שמא הוא אמת. וכי מי יאמר זכיתי לבי להזהר בחילוקים דקים כאלה. עכ"ל. והעיד שהשיב לו החזו"א "מי יכול לעמוד בזה, אין זה אלא לומדות" עכת"ד. ונראה ליישב דגם הח"ח מודה שצריך לחשוש שמא אמת בדברי המספר, אלא שאם ע"י שחושש שמא יש אמת בדברי המספר ע"ז עושה מעשה אפי' בליבו, כגון שאינו אוהבו כמקודם, או שאינו רוצה להיטיב לו, הרי זה יצא מגדר חשש ונכנס בגדר מעשה שאסור בכ"א.

עוד הביא שם (באמ"ח כלל ו אות ל) תשו' מהרי"ק (שורש קפח) מהמעשה שהיה שם באיש אחד ר' אהרן ראסקיא שהיה נרדף בעיר מפני אשה אחת שהוציאה עליו שם רע בענין זנות ועל ידי זה היה לו בזיון וכלימה, והסכימו ביניהם שלא לקרותו לתורה בציבור, והרעיש עליהם המהרי"ק עבור שעון גדול הוא להאמין בדברי האשה הארורה הזאת, וכתב על זה וז"ל והמביישו יבקש רחמים על עצמו בהיות כבוד בני אברהם יצחק ויעקב קל בעיניו ובודאי כי תועבת ה' יתברך כל עושה אלה רב עונשו מאד וכל שכן לביישו בדברים כאשר נעשה להעני הזקן ר' אהרן הנ"ל אשר ביישוהו והכלימוהו ועכבוהו שלא לקרוא אותו לתורה בציבור ואין מלבין פני חבירו ברבים יותר מזה, ולו חכמו ישכילו המביישים יכירו וידעו כי גדול מה שנאמר במלבין פני חבירו ברבים מהבא על אשת איש, כמו שהשיב דוד לדואג ואחיתופל שהבא על אשת איש מיתתו בחנק ויש לו חלק לעולם הבא והמלבין פני חבירו ברבים אין לו חלק לעולם הבא יראו כמה יש לו לאדם להזהר שלא להלבין פני חבירו ברבים על חנם וראוי לחקור ולדרוש בכמה דרישות וחקירות קודם שיעשו מעשה כזה והמיקל דמו בראשו בלי ספק, ואף על גב דאמרו האי לישנא בישא אף על גב דלקבולי לא מיבעי למיחוש מיהו בעי, דבר פשוט הוא לפני כל יודעי דת ודין דלא אמרי למיחש כדי לעשות שום מעשה נגד מי שמספרין עליו לישנא בישא כדמוכח בהדיא בנדה (דף ס"א ע"א) דגרסינן שם הנהו בני גלילא דנפק עליהו קלא דקטול נפשא אתו לקמיה דר' טרפון א"ל לטמרינן מר א"ל היכי אעביד אי לא אטמרינכו חזו יתייכו אטמרינכו הא אמור רבנן וכו' זילו אטמרו נפשייכו ולא מיבעי לפירוש השאלות שפירש הא אמרו רבנן וכו' ושמא הרגתם ואם אטמין אתכם חייבתם ראשי למלך דוודאי פשיטא שיש לדקדק דהא אי לא היה עליו אימתא דמלכותא היה מצילם וכל שכן שלא היה מענישם מפני חששא דלישנא בישא, אלא אפילו לפירוש רש"י שפירש שמא הרגתם ואסור להצילכם מכל מקום דבר פשוט הוא דלא חשש אלא שלא לעשות שום מעשה ההצלה דשמא הרגו אבל לעשות להם שום עונש זה לא עלה על לבו שהרי השיאם עצה להסתיר עצמם כדמשמע התם

דאמר להו זילו אתון טמרו נפשיכו, ופשיטא שאם היו ראויין לעונש, עונש גדול או עונש זוטא, לא היה משיאם עצה אלא היה מסתלק מהם לגמרי, אלא ודאי פשיטא ופשיטא דלקבולי לא מיבעי לעינן עשיית שום מעשה ולא שום ביוש לא קטן ולא גדול וזה פשוט וישר עכ"ל המהרי"ק.

נמצאת למד דאף שב ואל תעשה הוא בכלל האיסור, דומיא דהיה מחוייב להשיאם עצה, אף שהוא בשב ועל תעשה.



לחשוש לאחרים

והרב מעדני יו"ט (נידה פ"ט ס"ה) כתב ע"פ דברי התוס' והרא"ש דיש לחוש שמא יבוא היזק לו או לאחרים, משמע דכמו דמבעי ליה לחוש אם יכול להיות שיבא לו היזק לעצמו הה"נ אם יכול להיות שיבא היזק לאחרים דמאי שנא דבדאי שיש לאדם לחוש להיזק של אחרים כמו שיש לו לחוש להיזק של עצמו וכלל גדול בתורה ואהבת לרעך כמוך ועובדא דגדליה העלה עליו הכתוב כאילו הרג לכל הנהרגים ביד ישמעאל ואף על פי שה"ל לחוש לעצמו לא הזכיר הכתוב להא והזכיר שלא היה חש לאחרים. עכ"ל.

והעיר הח"ח (באמ"ח כלל ו אות ל) וז"ל: היינו דוקא אם לא יגיע להנידון שום היזק מזה רק שהם ישמרו את עצמם ממנו (כהך עובדא דגדליה בן אחיקם דהיה לו לחוש להלישנא בישא ולספר לאנשי ששמעתי אומרים שהוא חושב עלינו רעה על - כן נשמור את עצמינו ממנו), אבל אם יראה לפי ענין השומעים שהם יקבלו את הדבר לאמת גמור וזיקן או יביישו עבור זה להנידון, ופעמים יוכל להיות שמלבד ההיזק יסובב עוד מזה גם כן מחלוקות עצומות, בודאי אין לו לספר כלל, דכל עיקר טעמא דצריך לחוש לאחרים כבר כתבנו לעיל בשם המעדני יום טוב דהוא משום ואהבת לרעך כמוך, וכי היכי דצריך אני לחוש לעצמי שלא יגיע לי שום היזק כך אני צריך לחוש לאחרים שלא יבוא לידי היזק כי פן אמת הוא הדבר הזה ולכך צריך אני לגלות את אונם שישמרו את עצמם, ואם כן אצא בזה ידי הכל, שלזה אני מציל מן ההיזק ולחבירו שכנגדו איני עושה היזק ממש אפילו על ידי אחרים, מה שאין כן אם אני רואה שהם יקבלו את הדבר לאמת גמור ויגיע מזה היזק להנידון בודאי אין לגלותו, דכי היכי דאני מצווה לאהוב את זה כך אני מצווה לאהוב את שכנגדו, ואם כן מאי חזית דדמא דזה סומק טפי דלמא דמא דזה סומק טפי, ואם כן חוזר לאו דרכילות על מקומו וכענין מה שפירש רש"י בסנהדרין (ע"ד ע"א) ד"ה מאי חזית עי"ש. וכל זה דברנו אפילו אם היה הענין ספק השקול, ובפרט שביררנו לעיל דלישנא בישא כל זמן שלא נתברר הוא חשש בעלמא. ויותר מזה שמצוי מאד בעו"ה שהשומע יריע עמו יותר מכפי הדין שהיה מחוייב הנידון על זה אפילו אם אמת הדבר, על כן צריך להזהר מאד המגלה ענין כזה לראות הנולד ושב ואל תעשה עדיף. עכ"ל.



מעמידין אדם על חזקתו

וכבר עסק בכע"ז המהרשד"ם בתשובותיו (יו"ד סי' קמא), על אודות מחלוקת שנתעוררה סביב למלמד תינוקות שיצא עליו ש"ר עם נערה אחת כו' אבל לא נתברר הדבר והיה קטטה ומריבה בין אבות הנערים, קצתם רוצים לסלקו, וקצתם להשאירו בתפקידו, ולא היו מאמינים לשם רע הזה. וגזרו טובי העיר שלא ליתן הבנים ללמוד אצלו והעבירוהו מתפקידו. ובאו השואלים בפני המהרשד"ם ז"ל שיתיר להם גזירת טובי העיר, מפני שאומרים שאותו השם לא נתברר אם היה אמת ואת"ל שכן היה עתה עשה תשובה ומשקם אותו מלמד מללמוד הנערים הולכים מדחי אל דחי ואותו המלמד היה מלמדם ומוכיחם היטב, עי"ש נוסח השאלה. והשיב מהרשד"ם דאף שאין ראוי שיהיה מלמד מי שיצא לו שם רע דעל זה נאמר ולרשע אמר אלקים מה לך לספר חקי וגו' ומי שהוא מלמד צריך בלי ספק להיות כמלאך ה' וכן אמרו חכמים כי שפתי כהן כו' אם דומה ת"ח למלאך ה' יבקשו תורה מפיהו ואם לאו לא יבקשו, ומ"מ לפי שכל ישראל בחזקת כשרים אם לא יש ראיות או לפחות אמתלאות גדולות אין להוציא שום אדם מחזקתו כי גדולה חזקה. אך אמנם אם יש ראיות ואמתלאות גדולות אינו מן הראוי להחזירו לאומנותו כי לאיש כזה תשובתו קשה כי מי יאמר שאינה תשובה של רמאות כדי שיחזרו לאומנותו. וכו' ע"ש. נמצא דכל שלא העבירוהו עדיין אין להעבירו אם לא בראיות ברורות, ואם העבירוהו כבר מתפקידו, אין למנותו שוב מצד שיש עליו שמועה רעה. וכ"כ בשו"ת מהרש"ל (סימן יא) דכל תלמיד חכם בחזקת כשר עד שיפסל. והיינו שיפסל בבי"ד בראיות ברורות וכנ"ל.



הוי דן את כל האדם לכף זכות

במס' אבות (פ"א מ"ו) שנינו: יהושע בן פרחיה ונתאי הארכלי קבלו מהם יהושע בן פרחיה אומר עשה לך רב וקנה לך חבר והוי דן את כל האדם לכף זכות.

ובאבות דר"נ (פ"ה) והוי דן את כל האדם לכף זכות מעשה בריבה אחת שנשבית והלכו אחריה שני חסידים לפדותה. נכנס אחד מהם לקובה של זונות כשיצא אמר לחבירו במה חשדתני. אמר שמא לידע בכמה דמים היא מהורהנת. א"ל העבודה כך היה. א"ל כשם שדנתני לכף זכות כך הקדוש ברוך הוא ידין אותך לכף זכות. שוב מעשה בריבה אחת שנשבית והלכו אחריה שני חסידים לפדותה ונתפס אחד מהם לשום לסטים וחבשוהו בבית האסורין. בכל יום ויום היתה אשתו מביאה לו לחם ומים. יום אחד אמר לה לכי אצל פלוני ואמרי לו שאני חבוש בבית האסורין מפני הזנות. והוא יושב ושוחק בבית ואינו משגיח על הריבה. אמרה לו לא דיך שאתה חבוש בבית האסורים אלא שהיית מתעסק בדברים בטלים. לא הלכה אלא היתה מתעסקת בדברים בטלים. אמר לה בבקשה ממך לכי ואמרי לו. הלכה ואמרה לו. מה עשה אותו האיש הלך והביא כסף וזהב ובני אדם עמו והוציאו את שניהם. כשיצא אמר להם תנו לי ריבה זו שתישן עמי בבגדיה על המטה. לשחרית אמר להם הטבילוני והטבילוהו. אמר לטביליהם לטבילה שלי במה חשדתוני. אמרו לו אמרנו כל אותן ימים שהיה חבוש בבית האסורין היית רעב וצמא ועכשיו יצאת לאויר העולם וחם בשרך עליך ושמא ראית קרי. א"ל לטבילה של

ריבה זו במה חשדתוה. אמרו לו שכל אותן הימים שהיתה שרויה בין הנכרים היתה אוכלת משלהם ושותה משלהם עכשיו אמרת הטבילוה כדי שתטהר. אמר להם העבודה כך היה ואתם שדנתוני לכף זכות המקום ידין אתכם לכף זכות. ע"כ.

ובמס' שבת (קכו ע"ב) איתא: תנו רבנן: מעשה בחסיד אחד שפדה ריבה אחת בת ישראל, ולמלון השכיבה תחת מרגלותיו, למחר ירד וטבל ושנה לתלמידיו. ואמר להם בשעה שהשכבתיה תחת מרגלותי במה חשדתוני? - אמרנו: שמא יש בנו תלמיד שאינו בדוק לרבי. - בשעה שירדתי וטבלתי במה חשדתוני? - אמרנו: שמא מפני טורח הדרך אירע קרי לרבי. - אמר להם: העבודה, כך היה. ואתם, כשם שדנתוני לכף זכות - המקום ידין אתכם לכף זכות. ע"כ.

עוד שם: תנו רבנן: פעם אחת הוצרך דבר אחד לתלמידי חכמים אצל מטרוניתא אחת, שכל גדולי רומי מצויין אצלה. אמרו: מי ילך? - אמר להם רבי יהושע: אני אלך. הלך רבי יהושע ותלמידיו, כיון שהגיע לפתח ביתה חלץ תפיליו ברחוק ארבע אמות, ונכנס ונעל הדלת בפניה. אחר שיצא ירד וטבל, ושנה לתלמידיו. ואמר להם בשעה שחלצתי תפילין במה חשדתוני? - אמרנו: כסבור רבי לא יכנסו דברי קדושה במקום טומאה. - בשעה שנעלתי במה חשדתוני? - אמרנו: שמא דבר מלכות יש בינו לבינה. - בשעה שירדתי וטבלתי במה חשדתוני? - אמרנו: שמא ניתזה צינורא מפיה על בגדיו של רבי. - אמר להם: העבודה, כך היה. ואתם, כשם שדנתוני לזכות - המקום ידין אתכם לזכות. ע"כ.

ופי' הרמב"ם (פיה"מ שם): והוי דן את כל האדם לכף זכות - עניינו, שאם יהיה אדם שאינו ידוע לך, לא תדע האם צדיק הוא או רשע, ותראהו עושה מעשה או אומר דבר, שאם יפורש באופן מה הריהו טוב, ואם תפרשהו באופן אחר הרי הוא רע - פרשהו כטוב, ואל תחשוב בו רע. אבל אם היה איש ידוע שהוא צדיק, ומפורסם במעשי הטוב, ונראה לו מעשה שכל תכונותיו יורו על היותו מעשה רע, ואין להכריע בו שהוא מעשה טוב אלא בדוחק רב מאד ובאפשרות רחוקה - צריך לפרש אותו כטוב, הואיל ויש צד אפשרות להיותו טוב, ואין מותר לחושדו, ועל זה יאמרו: "כל החושד כשרים לוקה בגופו". וכן אם היה רשע ונתפרסמו מעשיו, ואחר כך ראינוהו עושה מעשה שראיותיו כולן מורות שהוא טוב, ובו צד אפשרות רחוקה מאד לרע - צריך להשמר ממנו, ולא להאמין בו טוב, הואיל ויש בו אפשרות לרע, אמר: (משלי כו, כה) "כי יחנן קולו אל תאמן בו, כי שבע תועבות בליבו". ואם היה בלתי ידוע, והמעשה נוטה אל אחד משני הקצוות - צריך בדרך המעלה שידון לכף זכות, איזה משני הקצוות שתהיה. עכ"ל.

הרי מבואר שהרואה בעיניו מעשה שאינו כשר באדם המפורסם בצדקותו, כל שיש אפשרות, אפי' בדוחק רב מאוד ובאפשרות רחוקה לפרשו ע"ד טובה, מחוייב הוא לדון לכף זכות ואם דנו לכף חובה עושה איסור, וילקה בגופו. וכ"כ בשערי תשובה (שער ג אות ריח, הו"ד בארחות צדיקים שער לה"ר): אם תראה אדם אשר ידבר דבר או יעשה מעשה, ויש לדון דבריו ומעשיו לצד חובה ולצד זכות, אם הוא ירא אלהים נתחייבת לדונו לכף זכות על דרך אמת, אפילו אם הדבר נוטה לחובה יותר מלזכות. ואם הוא בינוני אשר נזהר מן החטא ופעמים ייכשל בו, יש עליך להטות הספק ולהכריעו לכף זכות, ואמרו רבותינו, זכרונם לברכה (שבת קכו ב): הדין את חבריך לכף זכות, המקום, יתעלה, ידינהו לכף זכות. והיא מצות עשה מן התורה, שנאמר (ויקרא יט טו):

"בצדק תשפט עמיתך". ואם הדבר נוטה לצד חובה, יהיה הדבר אצלך כמו ספק, ואל תכריעהו לכף חובה. עכ"ל.



אל תהרהר אחריו שודאי עשה תשובה

והנה כל האמור לעיל הוא בשומע שמועה, או ברואה בעיניו מעשה שיש לפרשו לשני פנים. וברואה בעיניו את החוטא, שא"א בשו"א לדונו לשני פנים, שהוא ודאי גמור שהוא חטא, אחז"ל (ברכות יט ע"א): תנא דבי רבי ישמעאל: אם ראית תלמיד חכם שעבר עבירה בלילה - אל תהרהר אחריו ביום, שמא עשה תשובה. שמא סלקא דעתך? אלא: ודאי עשה תשובה. ע"כ.

עוד שם: אמר רבי יהושע בן לוי: בעשרים וארבעה מקומות בית דין מנדין על כבוד הרב, וכולן שנינו במשנתנו. אמר ליה רבי אלעזר: היכא? אמר ליה: לכי תשכח. נפק דק ואשכח תלת: המזלזל בנטילת ידים, והמספר אחר מטתן של תלמידי חכמים, והמגיס דעתו כלפי מעלה. המספר אחר מטתן של תלמידי חכמים מאי היא? דתנן, הוא היה אומר: אין משקין לא את הגיורת ולא את המשוחררת; וחכמים אומרים: משקין. ואמרו לו: מעשה בכרכמית, שפחה משוחררת בירושלים והשקוה שמעיה ואבטליון! - ואמר להם: דוגמא השקוה; ונדוהו, ומת בנדויו, וסקלו בית דין את ארונו. ע"כ. ופי' רש"י אחר מתתו. וכתב המאירי (ד"ה כל) בפי' שני: גדולי עולם פירשו המספר אחר מטתן של תלמידי חכמים, וכל שכן בחייהם שמצטערין בכך. ע"כ. ובשטמ"ק (ד"ה כל המספר): יש מפרשים אחרי מטתן לשון הטייה כלומר שנוטה מדרך הישרה ואומר העבירות שעשה ואסור לו לעשות כן דכיון שהוא תלמיד חכם יש לו לחשוב בלבו שעשה תשובה כדאמרינן אם ראית תלמיד חכם שעבר עבירה בלילה אל תהרהר אחריו ביום שודאי עשה תשובה. ואסיקנא דוקא בעבירות הגוף אבל בעבירות של ממון לא עד שיחזיר לבעליו. ויש פירוש אחר שמספר ממנו גנאי אחר מיתתו כההוא דאמר דוגמא השקוה דאחר מיתתן הוה. ע"כ.

וכע"ז פי' השל"ה (שער האותיות אות תי"ו, תשוקה): אמרו רבותינו ז"ל (תקוני זהר, תיקון ה' דף קמ"א ע"ב), אם ראית תלמיד חכם שעבר עבירה ביום אל תהרהר אחריו בלילה, שודאי עשה תשובה. ובתקונים (תקוני זהר, תקון ה', דף קמ"א ע"ב) אמר, שעל זה נאמר (דברים כא, כג) 'לא תלין נבלתו על העץ', אל [תלין] נבלת העון אשר עשה, על עץ החיים, כי בודאי עשה תשובה. ואפשר דעל זה רמזו (ברכות יט א) (מהרהר) [המספר] אחר מטתו של תלמיד חכם כו', דהפשוטו הוא אחר מותו, אבל רומז גם כן למטה שיישן בה, כי בודאי עשה תשובה קודם שהלך לישן.

וז"ל התיקון ה' הנז' בדבריו (קמא ע"ב) לא תלין נבלתו על העץ עץ דהכא דא תלמיד חכם דאשתדל באורייא דאיהי עץ החיים הדא הוא דכתיב (משלי ג') עץ חיים היא למחזיקים בה לא תלין בו נבלתו דאיהי חובה דחב ביומא לא תלין עמיה בלילה דמיד יתוב בתיובתא כמה דאוקמוה מארי מתניתין אם ראית תלמיד חכם שחטא ביום אל תהרהר אחריו בלילה דודאי עשה תשובה. ע"כ.

ובמס' מגילה (כה ע"ב) אמרינן האי מאי דסני שומעניה שרי לבזויי שפחה בן גויה. וכתב הפר"ח (או"ח סי' קכח): ומיהו מסתברא דהני מילי באיניש דעלמא, אבל צורבא מרבנן לא, וכדאמרינן פרק מי שמתו (ברכות יט ע"א) תלמיד חכם שחטא ביום אל תהרהר אחריו בלילה שודאי עשה תשובה. ומיהו אי איכא חילול שם שמים בדבר שרי, כדאמרינן התם (מו"ק יז ע"א) ההוא צורבא מרבנן דהווי סנו שומעניה, אמר רב יהודה: היכי לייעביד? לשמתי - צריכי ליה רבנן, לא לישמתי - קא מיתחיל שמא דשמיא. ע"כ. ועיין לעיל.

ובמעלת תשובת הצדיקים מצינו לפירוש ספר הישר (שער י, אות קמא) למה דאחז"ל (ברכות לד ע"ב) מקום שבעלי תשובה עומדין צדיקים גמורים אינם עומדין, כי יש בעלי תשובה אשר לבם נכון כלב הצדיקים, ואלה הנקראים צדיקים. כי בתחלתם ישרים היו, ושגו, או נזדמנה להם עברה וגבר עליהם היצר, ואחר כן שבו לקדמותם ולישרם, ונכפלה צדקתם ועבודתם בעבור החטא אשר עשו, ואלה הם הנכבדים מהצדיקים. כי צדקתם כפלים מצדקת הצדיק אשר לא חטא. ועל אלה יש לומר כי במקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד. ע"כ. וכתב ע"ז (בריש דבריו) והוא הנכון.



המהרהר אחר רבו כמהרהר אחר השכינה

ואחר שנתברר מתי ראוי לחוש ומתי איסור הוא לחוש לקלא, וחובת האדם לדון לכף זכות, ואחר שנתבאר שגם באופן שא"א לדונו לכף זכות איסורא איכא להרהר אחריו דצ"ל ודאי עשה תשובה, יש לברר מה דין המהרהר אחר רבו שלא כדין, והוא ע"פ מדרש תנחומא (קרח סי' י): אמר רב חמא בר חנינא כל העושה מריבה עם רבו כאילו עושה מריבה עם השכינה שנאמר (במדבר כ) המה מי מריבה אשר רבו בני ישראל את ה', אמר רבי חנינא בר פפא כל המתערעע על רבו כאלו מתערעע על השכינה שנאמר (שמות טז) לא עלינו תלונותיכם כי על ה' א"ר אבהו כל המהרהר אחר רבו כאלו מהרהר אחרי השכינה שנאמר (במדבר כא) וידבר העם באלהים ובמשה. וכן בסנהדרין (קי ע"א): אמר רבי אבהו: כל המהרהר אחר רבו כאילו מהרהר אחר שכינה, שנאמר וידבר העם באלהים ובמשה. ע"כ. ונפסק להלכה ברמב"ם (הל' ת"ת פ"ה ה"א) ובשו"ע (י"ד סי' רמב ה"א).

ופי' ר"י מלוניל (שם): וידבר העם באלהים ובמשה, ש"מ שקשה בעיני השם כשאדם מהרהר על רבו וחושד אותו כאילו דבר כלפי מעלה שהרי הזכיר בפסוק שכינה ובמשה לפי שבדבר אחד חוש(ב) [ד] אותו שאם היו שני דברים שאינן שקולין כיון שהזכיר הגדול לא היה לו להזכיר הקטן אלא ש"מ שהדבר שקול לפי שמורא רבו אינו אלא כמורא שמים, והינו דאמרינן [אבות פ"ד מ"ב] ומורא רבך כמורא שמים. עכ"ל.

ובברכי יוסף (י"ד סי' רמב ס"ק ב) הביא מהגר"ח אבועלפאי (עץ החיים פר' בהעלתך) דמש"כ כל המהרהר וכו' היינו במחשבה לבד. וכן איתא בתרגום יונתן (במדבר טז כה): והרהרו עמא בלבביהון וכו' ע"כ. אלא דהעיר החיד"א מרש"י בסנהדרין שם דכתב 'מחפה עליו בדברים', דהיינו דווקא שמוציא מחשבותיו חוצה בדיבור. ועי' סהמ"צ לרמב"ם (עשה רט): ולא לחשדו וכו' [ובתרגום ר"י

קאפח שם: לא לדון אותו לכף חובה]. וזה ודאי שייך אפי' במחשבה לבד. נמצא דאפי' במחשבה חייב להזהר. וק"ו בדיבור דמלבד מה שמתחייב מצד המהרהר אחר רבו, ועושה איסור שאינו דן לכף זכות במקום שמחוייב, חוטא הוא בלשונו ומבזה ת"ח.



בזיון ת"ח

והנה במה שמישיח ברבו, הרי הוא מבזהו. וחמור הוא עון המבזה ת"ח, וכדאיתא במס' שבת (קט"ז ע"ב) א"ר יהודה: לא חרבה ירושלים אלא בשביל שבזו בה תלמידי חכמים, שנאמר ויהיו מלעיבים במלאכי האלהים ובזוים דבריו ומתעתעים בנביאיו עד עלות חמת ה' בעמו עד (אין) [לאין] מרפא. מאי עד לאין מרפא? - אמר רב יהודה אמר רב: כל המבזה תלמידי חכמים אין לו רפואה למכתו. אמר רב יהודה אמר רב: מאי דכתיב אל תגעו במשיחי ובנביאי אל תרעו? אל תגעו במשיחי - אלו תינוקות של בית רבן, ובנביאי אל תרעו - אלו תלמידי חכמים. ע"כ. ופסק הרמב"ם (הל' ת"ת פ"ו הי"א): עון גדול הוא לבזות את החכמים או לשנאותן, לא חרבה ירושלים עד שבזו בה תלמידי חכמים שנאמר ויהיו מלעיבים במלאכי האלהים ובזוים דבריו ומתעתעים בנביאיו, כלומר בזוים מלמדי דבריו, וכן זה שאמרה תורה אם בחקותי תמאסו מלמדי חקותי תמאסו, וכל המבזה את החכמים אין לו חלק לעולם הבא והרי הוא בכלל כי דבר ה' בזה. ע"כ.

וזה"ל הגרע"י ביבי"א (ח"א יו"ד סי' יח): וכ"ש בדור היתום הזה דאחסור דרי הולך וחסור ויחנו בחסרות, וכבוד התורה ירד פלאים, ובפרט ע"י המפלגות אשר כל חלקה טובה הכאיבו, וכל רב שהוצרך להצטרף לאיזה מפלגה מאיזה אונס וכדומה, קנאים פוגעים בו, ויעפרו בעפר לעומתו. והסתר יסתירו פניהם מתורתו וחכמתו, וכאילו קטיל קני באגמא הוא, ובעוה"ר הותרה הרצועה לבזות ת"ח, וזה פוסל דיינו של זה וזה פוסל דיינו של זה, ולא השגיחו בדברי רז"ל שמאד החמירו בעון זה, אשר בגללו חרבה ירושלים, (שבת קט"ז). ואם ראית ת"ח שעבר עבירה בלילה אל תהרהר אחריו ביום שבודאי עשה תשובה, (ברכות יט). והמבזה ת"ח נקרא אפיקורס, או מגלה פנים בתורה שלא כהלכה, ואין לו חלק לעוה"ב, (סנהדרין צט). ושנים עשר אלף זוגות תלמידים של ר' עקיבא כולם מתו מפסח עד פרוס עצרת, מפני שלא נהגו כבוד זה בזה (יבמות סב). תסמר שערות אנוש. וידעתי בני ידעתי, כי הם מחלקים בזה, בדברים הדברים, טלאי ע"ג טלאי, ומעייילי פילא בקופא דמחטא, כדי להורות היתר לעצמם, ומכה ישנה היא זו. וכמ"ש בשו"ת מהרי"ל (סי' קצד). והביאותיו לעיל (סי' יא אות יב). ותל"ת דברתי בזה בדרשותי לפני החברים המקשיבים לקולי (אשר נפתו לקבל לשה"ר על גדולי הדור, מאיזה חכמים בעיניהם, אשר הרשו לעצמם להרבות בדברי בלע, לפני ההמון ועמי הארץ בדברים שאסור לשומען, וכ"ש להעלותם על הכתב). ונומתי להם כי לא חילק ולא בילק ידענא, באיסור חמור זה, דתבר גזיז, וב"ה דברים שיצאו מן הלב נכנסו ללב, ושמעו אלי. השי"ת יחזירנו בתשובה שלמה. אמן.



מחזיק במחלוקת

אחר שנתבאר כל זה הדק היטב, המעורר מדנים שלא ע"פ דין, כמבואר לעיל, יש בו מן המחזיק במחלוקת, ורעתו מי ישורנה. וכדאיתא בסנהדרין (קי ע"א) עה"פ ויקם משה וילך אל דתן ואבירם, אמר ריש לקיש: מכאן שאין מחזיקין במחלוקת, דאמר רב: כל המחזיק במחלוקת עובר בלאו שנאמר ולא יהיה כקרח וכעדתו. רב אשי אמר: ראוי ליצטרע, כתיב הכא ביד משה לו, וכתיב התם ויאמר ה' לו עוד הבא נא ידך בחיקך. ע"כ.

ובמס' דרך ארץ (פ"ז הל"ז): ואם גזלך חבירך בין בישיבה בין בהיסבה, עשה עמהם שלום כדי שיבא שלום וינוח על משכבך. וכן היה ר' אלעזר הקפר אומר, אהבו את השלום, ושנאו את המחלוקת, גדול השלום, שאפילו בשעה שישראל עובדין עבודה זרה ויש שלום ביניהם, אומר הקדוש ברוך הוא אין רצוני ליגע בהן, שנאמר חבור עצבים אפרים הנח לו, אבל בדבר מחלוקת מהו אומר, חלק לבם עתה יאשמו, הא, גדול השלום, ושנואה המחלוקת. כיצד, עיר שיש בה מחלוקת, סופה ליחרב, ואמרו חכמים מחלוקת בעיר, שפיכות דמים. בית הכנסת שיש בה מחלוקת, סופה ליחרב. בית שיש בו מחלוקת, סופו ליחרב, ואמרו חכמים מחלוקת בבית, זימה. שני בתי דינין והם בעיר אחת, וביניהם מחלוקת, סופן למות, ואמרו חכמים מחלוקת בבית דין, חורבן העולם. ע"כ.



ת"ח דסנו שומעניה

אלא דעפ"ז יקשה היכן שייך הא דתנינא במס' מו"ק (יז ע"א): ההוא צורבא מרבנן דהוו סנו שומעניה. אמר רב יהודה: היכי ליעביד? לשמתיה - צריכי ליה רבנן, לא לשמתיה - קא מיתחיל שמא דשמיא. אמר ליה לרבה בר בר חנה: מידי שמיע לך בהא: אמר ליה: הכי אמר רבי יוחנן, מאי דכתיב כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא אם דומה הרב למלאך ה' - יבקשו תורה מפיו. ואם לאו - אל יבקשו תורה מפיו. שמתיה רב יהודה וכו', ע"כ. ולכא' עד דאתית להכי דצריכי ליה רבנן, היל"ל דאין להם להרהר אחר רבם, וכדהיא דסנהדרין.

ופרש"י סנו שומעניה - שיוצאין עליו שמועות רעות. ע"כ. [בפי' המיוחס לו, ובכ"י: מעשיו מכווערין]. ור"ח פי' שהיה שם שמים מתחלל על ידו. כגון הא דגרסינן בסוף יוה"כ מי שיש בידו חילול השם. יצחק דבי ר' אמי אמר: כל שחביריו מתביישין משמועתו. וכו'... וכגון אלישע אחר שהיה מתעסק בספרי מינין ושותה במיני זמר דגרסינן זמר יוני לא פסק מביתו. אמרו עליו על אחר שהיה עומד מבית המדרש הרבה ספרי מינים היו נושרין לו מחיקו וגרסינן נמי השותה במיני זמר כו' וכל צורבא מרבנן דהכי עובדיה מתקריה סנו שומעניה. ע"כ. ופי' הרא"ש (סי' יא) כע"ז בדברי רש"י, וסיים דכל צורבא מדרבנן דהכי עובדיה מיתקרי סנו שומעניה עכ"ד. ובר"י מלוניל כתב דצריך שמתא ולא נידוי דבעל עבירה הוא. וכ"כ בנימוק". ודבר זה מוכרח מלשון השו"ע (יו"ד סי' רמו סע' ח) וז"ל: הרב שאינו הולך בדרך טובה, אף על פי שחכם גדול הוא וכל העם צריכים לו, אין למדין ממנו עד שיחזור למוטב. ע"כ. קמ"ל דבידוע שהולך בדרך לא טובה

וכנ"ל, ולא עבור ריגון בעלמא. וכן משמע מהריטב"א בחידושו ד"ה דהוו סנו שומעניה, פי' שהיה פרוץ קצת בזימה ולא היה שמועתו טובה כי היה מתיחד עם הפנויות והוא כיעור גדול לצורבא מרבנן. ע"כ. ומשמע שמפרש לשון שומעניה בידוע שהוא אמת. גם הגרי"ש אלישיב בהערותיו שם כתב: מפרש הר"ח לקמן שעבר עבירה כגון דכתיב בשיר לא ישתו יין והוא שתה יין בשיר, ויש ראשונים מפרשים שהיה יושב במסיבה שישבו שם מופקרים, פי' שעבר עבירה זו שהחילול השם גדול מן העבירה. עכ"ל. כל' דעכ"פ עבר עבירה ודאי, או מצד שתה יין בשיר, או מצד שעשה דבר שודאי יש בו חילול השם כגון ישיבה במסיבה שישבו שם מופקרים, אבל סתם שמועה שספק אם נכונה, וכיון דעמי ארצות מאמינים ואיכא חילול ה' לא מקרי דסנו שומעניה.

ובח"ח (באמ"ח כלל ז) ביאר באופן אחר דנראה פשוט דסני שומעניה מקרי מי שיוצאות עליו שמועות רעות שעובר עבירות כמה פעמים, פעם יוצא עליו קול שעשה כך ופעם כך עד של ידי זה נתחזק בעיר לחשוד על העבירות הללו ובודאי כל אנשי העיר לא יטעו תמיד, לכן שרי להסכים ולהחליטו לרע ולבזותו אפילו מי שאינו מכירו בעצם, מה שאין כן אם במקרה נשמע על אדם שעשה דבר שלא כהוגן ולא נתחזק עד עתה לזה אפילו שמע זה מהרבה אנשים אסור לסמוך על זה ולשנוא אותו וכ"ש לדבר עליו לשון הרע ולבזותו. וראה שכל דברינו אלה כלל רש"י במלותיו הקצרות שז"ל במגילה (כ"ה ע"ב) ד"ה דסני שומעניה שיוצאות עליו שמועות רעות ושנואות שהוא נואף, הרי שלא כתב שיצא עליו שמועה רעה רק שיוצאות וכו' משמע דדרך אדם זה מפני מעשיו הרעים לצאת עליו כמה שמועות רעות, וכענין זה פירש רש"י בקדושין (דף פ"א) ד"ה מלקין על לא טובה השמועה וז"ל מי שיצא עליו קול שהוא עובר עבירות, ולא כתב מי שיצא קול עליו שעבר עבירה, משמע ג"כ כמו שכתבתי דדוקא בענין זה אוחזין הקול לממשות קצת אבל בלאו הכי לא וכמ"ש למעלה. עכ"ל.



קלא דלא פסיק

ואחר שנתבאר דיש שתי אפשרויות לבאר מהו ת"ח דסנו שומעניה, או שבידוע שהוא חוטא, או שיצא אחריו קול אחרי קול בחטאים שונים, והדבר נתחזק בעיר מאוד שכל אנשי העיר מאמינים. הנה כלל נוסף מצינו ביבמות (כה ע"א), דצריך שיהא קלא דלא פסיק, ונתבאר שם: וקלא דלא פסיק עד כמה? אמר אביי, אמרה לי אם: דומי דמתא - יומא ופלגא. ולא אמרן - אלא דלא פסק ביני וביני, אבל פסק ביני וביני - הא פסק; ולא אמרן - אלא דלא פסק מחמת יראה, אבל פסק מחמת יראה - מחמת יראה הוא; ולא אמרן - אלא דליכא אויבים, אבל איכא אויבים - אויבים הוא דאפקין ליה לקלא. ע"כ. ופרש"י דפסיק - שיצא קול אחר לומר שקר הוא הלעז. ע"כ. וכתב הח"ח דהא בהא תליא, כל' דאין לומר דבין בקלא דלא פסיק ובין בסנו שומעניה מותר להאמין, אלא צריך שגם יהא סנו שומעניה, וגם בקלא דלא פסיק. וכתב שכן משמע מרש"י במגילה (כה ע"ב), והכריח כן בדברי הרמב"ם (סנהדרין פכ"ד הכ"ה).

וכבר כתבו כע"ז ע"פ המבו' בכתובות (לו ע"ב) אמר רבא: יצא לה שם מזנה בעיר - אין חוששין לה! אלא דאתו בי תרי ואמרי: לדידהו תבעתנהי באיסורא ע"כ. והיינו בבתולה לאוסרה לכה"ג. וכ"פ הרמב"ם (איסורי ביאה פי"ז הכ"א). ובגיטין (פט ע"א): יצא לה שם מזנה בעיר - אין חוששין לה. מ"ט? פריצותא בעלמא הוא דחזו לה. כתנאי: אכלה בשוק, גירגרה בשוק, הניקה בשוק - בכולן ר"מ אומר: תצא, ר"ע אומר: משישאו ויתנו בה מוזרות בלבנה; אמר לו רבי יוחנן בן נורי: א"כ, לא הנחת בת לאברהם אבינו שיושבת תחת בעלה, והתורה אמרה: כי מצא בה ערות דבר, ולהלן הוא אומר: על פי שנים עדים או על פי שלשה עדים יקום דבר, מה להלן דבר ברור, אף כאן דבר ברור. ע"כ.

איברא, דהרמב"ם במ"א (שם פט"ז ה"כ) כתב: אשת איש שיצא עליה קול שהיתה זונה תחת בעלה והכל מרננין אחריה אין חוששין לבניה שמא ממזרים הם שרוב בעילות אצל הבעל, ומותר לישא בתה לכתחלה, אבל היא עצמה חוששין לה משום זונה, ואם היתה פרוצה יותר מדאי אף לבניה חוששין. ע"כ.

וכבר עמד ע"ז במחנה אפרים בנימוקיו, כ"כ משמו רבי שלמה קמחי בס' ימי שלמה על הרמב"ם שם. וכתב: ולענ"ד נראה דשאני התם דהכל מרננין אחריה ולכך חוששין דגרע טפי מיצא לה שם מזנה ושוב ראיתי להבאר היטב ז"ל בסי' ד' סקט"ז דרמי ומקשי כה"ג ע"ד מרן ז"ל ותריץ יתיב כדכתיבנא עלץ לבי. ע"כ. עי"ש שדחה את חילוקו של הב"ח. נמצא זה סיעתא לדברי הח"ח דלא סגי בקלא דלא פסיק אלא צריך שיהא גם סנו שומעניה. ופשוט. וע' תשובת נודע ביהודה (מהדו"ת אבה"ע סי' קלב) בסופה.



כשיש לו אויבים

ביבמות הנ"ל (כה ע"א): ולא אמרן - אלא דליכא אויבים, אבל איכא אויבים - אויבים הוא דאפקו ליה לקלא. ע"כ. וכתב הריטב"א בחידושי: וכל היכא דאיכא אויבים בעיר בין לנטען בין לנטענת אפילו נמשך הקול יומא ופלגא ויותר בלא שום הפסק לאו קלא הוא ושריא. ע"כ. וכתב המרדכי (רמז טו): אי נמי אם ע"י אויבים לא פסק לאו כלום הוי ואף על גב דמעיקרא לא יצא ע"י אויבים כ"נ לראבי"ה. ע"כ. ופסקו הב"ח (שו"ת ב"ח הישנות סי' ק) למעשה. ובשו"ת אגרי"מ (יו"ד ח"א סי' א) משם הגהות מהר"ב רנשבורג זצ"ל הוקשה על רב משום ר' ראובן בן אצטרובילי דאמר אין אדם נחשד בדבר אלא א"כ עשאו ולכה"פ הרהר בלבו לעשותו או ראה אחרים שעשו ושמח, מהא דר' יוסי דאמר יהא חלקי עם מי שחושדין אותו בדבר ואין בו ומר"פ שחשדוהו ולא הוה ביה - דלא קשיא, הא בקלא דפסיק הא בקלא דלא פסיק. וע"ז מסיק דאף בלא פסיק - אם אית ליה אויבים, אויבים הוא דאפקוהו לקלא ואין לחוש לזה כלל אף לא להרהר בלבו כמו בלא נפיק קלא שלא היו חוששין כלל... ואף בעלי נפש לא היה להם להחמיר. וכו' ע"ש. וכתב הב"ח (שו"ת ב"ח הישנות סי' ק) משם מהר"י מינץ ז"ל דכ"ש בזמנינו בעונות שרבו עמי הארץ שאין להם כבוד אלא במה שמתכבדין בקלון חבריהם ולכך רבו כמו רבו מוציאי דבה ואם לא היינו אומרים דחוששין לאלו ולכיוצא בהן לשונאים לומר אויבים אפיקו לקלא לא הנחנו בת

לאברהם אבינו יושבת תחת בעלה לכך אין משגיחין בבת קלי אלא בעדים כשרים כו' עכ"ל ואם זה בזמנם ק"ו בן ק"ו עכשיו בדורותינו זה ששונאים זה את זה ביתר שאת ויתר עז ומוציאי דבה נמצאו בשווקים וברחובות ומטילים מום בקדשים המשפחות הקדושים והמיוחסים ואי אפשר לעשות דין בכל הריקים והפוחזים ונשים [שמא צ"ל ולצים] ופחותים דפשיטא דאין חוששין לקול לעז בעלמא דלא איתחזק, דאין ספק דאויבים הוא דאפיקו לקלא. עכ"ל. ובשו"ת צמח צדק (אבה"ע סי' כד), האריך להוכיח דכל שיש לו אויבים מחזקין שהקול מסתמא נתחזק על ידם ולא בעינן כלל לידע אם הוא מהאויבים או שלא מחמתם, ושכ"כ הריטב"א והנימוק"י והיש"ש עי"ש. ועיין שו"ת מבי"ט (ח"א סי' שי).



אופן הבירור והטיפול הראוי

וצריך ליתן את הדעת, עכ"פ כיצד ראוי ונכון לטפל באופן שמרגנים אחר אדם שהוא מזיק את הרבים בעניינים שהצניעות יפה להם. דלכאן ולכאן בידינו נפשות עסקינן, דכתיב (דברים כב, כז) כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה. ומאידך אחז"ל (ב"מ נח ע"ב) כל המלבין פני חבריו ברבים כאילו שופך דמים. [והגם בדבריהם שם בנערה מאורסה עסקינן, עכ"פ לדרשה קיימא].

ביומא (פו ע"ב) מפרסמין את החנפין מפני חילול השם, שנאמר ובשוב צדיק מצדקו ועשה עול ונתתי מכשול לפניו. ופירש"י ב' טעמים לדבר: מפרסמין את החנפין - שהן רשעים ומראין עצמן כצדיקים, אם יש מכיר במעשיו - מצוה לפרסמו מפני חילול השם, שבני אדם למידין ממעשיו, שסבורין עליו שהוא צדיק, ועוד, כשבא עליו פורענות בני אדם אומרים: מה הועיל לו זכותו. ע"כ.

ופסק הרמב"ם (דעות פ"ו ה"ח): המוכיח את חבריו תחלה לא ידבר לו קשות עד שיכלימו שנאמר ולא תשא עליו חטא, כך אמרו חכמים יכול אתה מוכיחו ופניו משתנות ת"ל ולא תשא עליו חטא, מכאן שאסור לאדם להכלים את ישראל וכל שכן ברבים, אף על פי שהמכלים את חבריו אינו לוקה עליו עון גדול הוא, כך אמרו חכמים המלבין פני חבריו ברבים אין לו חלק לעולם הבא, לפיכך צריך אדם להזהר שלא לבייש חבריו ברבים בין קטן בין גדול, ולא יקרא לו בשם שהוא בוש ממנו, ולא יספר לפניו דבר שהוא בוש ממנו, במה דברים אמורים בדברים שבין אדם לחבירו, אבל בדברי שמים אם לא חזר בו בסתר מכלימין אותו ברבים ומפרסמים חטאו ומחריפים אותו בפניו ומבזין ומקללין אותו עד שיחזור למוטב כמו שעשו כל הנביאים בישראל. עכ"ל.

ורבנו יונה בשער"ת (פ"ג אות ריט) כתב דזה שייך רק בפורקים מעליהם עול מלכות שמים, וז"ל: אם ראה כי נכשל חברו בדבר ערוה או באחת מן העבירות אין ראוי שיעיד על זה חנם, רוצה לומר: ללא תוכחת, גם כי יש אתו עד שני להקים דבר. ואם החוטא ירא חטא ראוי לו לדבר על לבו, כי באמת עשה תשובה, גם ראוי שיירא לנפשו ויאמר בלבו: אחרי כי האיש ירא שמים אולי זכיותו מרובות מעונותיו! ואמרו רבותינו (קידושין לט, ב): כי האיש אשר זכיותו

מרבבות מעונותיו הנה הוא מעדת צדיקים. אמנם אם החוטא הוא מן האולים אשר משפטם לשנות באולתם, טוב כי יגידו אל השופטים ליסרו להפרישו מן האיסור, אבל אם הוא עד אחד, לא טוב היות האדם לבדו מעיד עד חנם, כי עדותו חנם, לפי שאין סומכים עליו, שנאמר (דברים יט, טו): "לא יקום עד אחד באיש", לכן מוציא שם רע יחשב. ומלת "והפתית" במשקל הכבד, רצונו לומר: כי בשפתיך אתה טוחן פניו בגלותך מסתר עונו, ואמר אחר כן "אל תאמר כאשר עשה לי כן אעשה לו", כי אם גלה על חטאין לא תקום ולא תטור לעשות לו כאשר עשה לך. וזה מוסר נכבד ומעיקרי היראה. ואם החוטא איש אשר איננו ירא מלפני האלקים, כמו הפורק מעליו עול מלכות שמים ואינו נזהר מעבירה אחת, אשר כל שער עמו יודע כי היא עבירה, מותר להכלימו ולספר בגנותו. כך אמרו רבותינו (בבא מציעא נט, א): (ויקרא כה, יז): "ולא תונו איש את עמיתו" - עם שאתך בתורה ובמצות אל תונוהו בדברים, ואשר לא שת לבו אל דבר ה' מותר להכלימו במעלליו ולהודיע תועבותיו ולשפוך בוז עליו. ועוד אמרו (יומא פו, ב): מפרסמים את החנפים מפני חלול השם. אבל אם נכשל בחטא על דרך מקרה, ורוב הימים דרכו להשתמר מעונו, אין לגלות על חטאו, כאשר בארנו. ע"כ.

נמצאו ג' חילוקים שונים בדברי רבנו יונה: א. חבר שראוהו נכשל בדבר ערוה, לא יעיד עליו בב"ד אפילו היו שני עדים בדבר, שמא זכויותיו מרבבות מזדונותיו, ויש להניח שעשה תשובה. ב. אם הוא מכת האולים השונים בחטאם, לא יעיד עליו יחיד, אך שני עדים יעידו כדי להפרישו מן האיסור. ג. הפורק מעליו עד שאינו בגדר "עמיתך" שוב אין בו כלל איסור לה"ר, ועליו אמרו מפרסמין את החנפים.

ובהגהת באמ"ח (כלל ז) ביאר דהרמב"ם קאי אחר כל הכללים לעיל, דהיינו בדסנו שומעניה, ובקלא דלא פסיק ודלית לא שונאים, אחר כל זה מוסיף הרמב"ם דאדם שראה בעיניו את החוטא, והוכיח אותו ולא חזר בו, אז יכול לפרסם הדברים כדי שיחזור למוטב.

ולכן קודם שיפרסם הדברים, עליו לגדור עצמו בז' הכללים שכתב הח"ח (כלל י אות ב) ואלו הן: א) שיראה זה הדבר בעצמו, ולא על ידי שמיעה מאחרים, אם לא שנתברר לו אחר - כך שהדבר אמת. ב) שיוזהר מאוד שלא יחליט תיכף את הענין בדעתו לגזל ועושק או להיזק וכיוצא בזה, רק יתבונן היטב את עצם הענין אם הוא על פי דין בכלל גזל או היזק. ג) שיוכיח את החוטא מתחלה ובלשון רכה, אולי יוכל להועיל לו ויטיב על ידי זה את דרכיו, ואם לא ישמע לו, אז יודיע לרבים את אשמת האיש הזה מה שהזיד על רעהו. (ואם יודע בו שלא יקבל תוכחתו, נתבאר בסעיף ז). ד) שלא יגדיל העולה יותר ממה שהיא. ה) שיכוין לתועלת, ולא להנות ח"ו מהפגם ההוא שהוא נותן בחבירו, ולא מצד שנאה שיש לו עליו מכבר. ו) אם הוא יכול לסבב את התועלת הזאת גופא בעצה אחרת, שלא יצטרך לספר את ענין הלשון הרע עליו, אזי בכל גיוני אסור לספר. ז) שלא יסובב על - ידי הסיפור היזק להגידון יותר מכפי הדין שהיה יוצא אילו הועד עליו באופן זה על דבר זה בבית - דין.

והדברים הללו קשים עד מאוד, והרבה פרטים יש בהם. לכן אינו נכון שיעשה האדם דין לעצמו בדבר הזה, אלא ע"פ בית דין, באופן שיגישו העדויות לבית דין המקובל על ב' הצדדים, וידונו בהם כדרכה של תורה, ובמידה שנתברר שאמת בפי התובעים, יוכיחוהו בית דין ויזהירו

את החוטא לבל ישוב לסורו. ואף באופן שלא אומתו הדברים יכולים ביה"ד לגזור עליו גזירות שונות, כעין מה שפסק בשו"ע (אבה"ע סי' קעח סע' כ), עי' לקמן.

ואם כלו כל הקיצין, באופן שהנתבע חוזר לסורו אחר שהוכיחוהו, ואינו נשמע לדיינים, באופן זה ראוי ונכון לנדונו (עי' שו"ע אבה"ע סי' קע"ז סע' ב), לפרסם חטאו ולהכלימו ברבים, עד שישוב למוטב.

[ב"ה כ"ה טבת תשפ"ב. א"ה: שו"ר את דברי הרב עידוא אלבה (ירחון האוצר כסליו התשפ"ב) ושם (עמ' שכד בהערה) הביא מ"ש המבי"ט (בית אלוקים שער התפילה פ"ב) וז"ל: וכל עוד שהם אינם מפרסמין תשובתם כמו שהיה חטאם מפורסם לא ייטיב ה' להם כבעלי תשובה כדי שלא יטעו העולם בהם בחשבם שהם רשעים והש"י מטיב להם. ע"כ. קמ"ל דבאותו אופן שפרסמו את חטאו, כן יש לפרסם ששב בתשובה].



עדות יחיד, אשה וקטן

ומעתה צ"ב כיצד יעשה את הרואה אדם בעיניו שחטא, אף שאינו ת"ח. והוא עד יחידי.

איתא בפסחים (קיג ע"ב): שלשה הקדוש ברוך הוא שונאן, המדבר אחד בפה ואחד בלב, והיוודע עדות בחבירו ואינו מעיד לו, והרואה דבר ערוה בחבירו ומעיד בו יחידי. כי הא דטוביה חטא ואתא זיגוד לחודיה ואסהיד ביה קמיה דרב פפא. נגדיה לזיגוד. אמר ליה: טוביה חטא וזיגוד מינגד? אמר ליה: אין, דכתיב לא יקום עד אחד באיש ואת לחודך אסהדת ביה - שם רע בעלמא קא מפקת ביה. ע"כ. ונחלקו ראשונים כמלאכים במה חטא זיגוד בעת שהעיד יחידי, דלדעת רשב"ם (ד"ה שם רע) דעובר מדין לא תלך רכיל בעמך, וביאר (ד"ה דכתיב) דעיקר הלאו דלא יקום נאמר רק להורות שאין נאמן בעדותו ביחידי ולא יקבלו בית דין את דבריו. וכתב הח"ח (באר מים חיים לאוין אות י) דכן משמע מספר המצות להרמב"ם (מצוה רפ"ח) שעיקר לאו זה נאמר רק על ב"ד. אך הסמ"ג (סי' ריג) והיראים (סי' רמד) ע"פ הספרי דחייב משום לאו דלא יקום, הו"ד בח"ח שם, וכתב דנפק"מ בין הדעות האלו הוא רק לענין מלקות דאורייתא אבל מכות מרדות מדרבנן לכולי עלמא היה חייב, עכת"ד ע"ש. וכן מצאתי דדעת המאירי כרשב"ם דחייב משום הוצאת שם רע. וכ"כ בשו"ת נוב"י (מהדו"ק או"ח סי' לה) דאיסורו מצד הוצאת שם רע.

והנה דין זה מקורו בספרי (שופטים קפח אות טו) כנ"ל בסמ"ג וביראים, וז"ל הספרי: לא יקום עד אחד באיש, אין לי אלא לדיני נפשות, לדיני ממונות מנין, תלמוד לומר לכל עון. לקרבנות מנין, תלמוד לומר ולכל חטאת. למכות מנין, תלמוד לומר בכל חטא אשר יחטא. להעלות לכהונה ולהוריד מן הכהונה מנין, תלמוד לומר לכל עון ולכל חטאת. אין לי אלא לעדות איש, לעדות אשה מנין, תלמוד לומר לכל עון ולכל חטאת בכל חטא אשר יחטא. אם סופנו לרבות אשה מה תלמוד לומר איש לעון אינו קם, קם הוא באשה להשיאה, דברי רבי יהודה. רבי יוסי אומר: לעון אינו קם, קם הוא לשבועה. אמר רבי יוסי: קל וחומר הדברים, ומה אם במקום שאין פיו מצטרף עם פי עד אחד למיתה הרי זה נשבע על פי עצמו, מקום שפיו מצטרף עם פי עד אחד לממון אינו דין שיהא נשבע על פי עצמו. לאו מה שנשבע על פי עצמו שכן משלם על פי

עצמו ישבע על פי עד אחד שכן אין משלם על פי עד אחד תלמוד לומר לכל עון לעון אינו קם, קם הוא לשבועה. ע"כ. וכן מבואר בב"ק (נו ע"ב) וברש"י שם. וע' סוטה (ב ע"א).

וכתב בטור (חומ"מ סי' כח): כל מי שיודע עדות לחבירו וראוי להעידו ויש לחבירו תועלת בעדותו חייב להעיד לו בין אם הוא לבדו יודע בעדותו בין אם יש אחר עמו, שכשם שב' העדים מחייבין ממון כך האחד מחייבו שבועה ואולי ישלם ולא ישבע ונמצא מרויח זה בעדותו. ע"כ. והעיר בדרכי משה משם הגהות מיימוני (הל' עדות פ"ה אות א) דדוקא במקום דאיכא שבועה, אבל בדבר עון שאין ראוי להשביע לא יעיד עליו, ואם העיד לוקה משום דהוציא שם רע על חבירו, כדאמרין בפסחים (קיג ב) טוביה חטא וזיגוד מינגד. אבל לאפרושי מאיסורא שריא כדאמרין בקידושין (סו א) במעשה דההוא סמיא דאמר [שליח] אשתך זנתה כו'. וכתב במישרים נ"ב ח"ב (יא ע"ד) הרואה דבר עבירה חייב להעיד לקיים (דברים יג ו) ובערת הרע מקרבך עכ"ל. ונראה דמיירי שהיו שני עדים או לאפרושי מאיסורא אפילו אחד אבל בלאו הכי אחד לא יעיד כמו שכתבתי. עכ"ל. וכ"פ בהגהת השו"ע (שם סע' א): ועד אחד לא יעיד אלא בדבר ממון שמביא אחד לידי שבועה, או בדבר אסור ואפרושי מאיסורא. אבל אם כבר נעשה האסור, לא יעיד, דאינו אלא כמוציא שם רע על חבירו. ע"כ. וכ"פ הלבוש וערוה"ש (שם). וע"ע לרבנו יונה בשער"ת (שער ג' אות ריט).

ובשו"ת נוב"י הנז' (מהדו"ק או"ח סי' לה) הביא דברי הסמ"ג (סי' ריג) [והוא ע"פ היראים (סי' רה)] דמה שמצינו בקידושין בפרק האומר (סו, א) באותו סומא שהעיד שליח שזינתה אשתו אמר ליה מר שמואל אי מהימן ליה כבי תרי זיל אפקה ולא גער ביה מר שמואל על מה שהעיד ביחיד, ובפרק הניזקין (גיטין נה, ב) גרסינן ההוא דאתא לקמיה דרבי אמי אמר ליה ספר תורה שכתבתי לפלוני אזכרות שלו לא כתבתים לשמן, ובפרק הכותב (כתובות פה, א) דאמרה ליה בת רב חסדא לרבא ידענא בה בההיא אתתא דחשודה אשבועתא ולא גער בה, יש לומר הפרשת איסורא שאני. עכ"ל. והרב נוב"י העיר דכ"ז כאשר הוא מסופק אם יאמינו הבעל, אך כשיודע שלא יאמינו אסור. וז"ל: והרי אפילו בדבר שאינו ברור שיקובלו דבריו ג"כ לא גער בו מר שמואל והרי שם בקדושין שלמר שמואל אמר השליח שאשתו של הסומא זנתה ולא להסומא שהרי כך איתא שם כי אתא שליח אמר אשתו זנתה ואי להסומא הי' מדבר הל"ל אשתך זנתה, א"ו דלמר שמואל הודיע השליח שאשתו של הסומא זנתה ולא גער בו מר שמואל שהיה לו להגיד לבעל ולא להבית דין. יש לומר דשם איתא שהסומא אזיל בחדא אורחא והשליח בחדא אורחא ולא מצאו וכשבא השליח למר שמואל אולי עדיין לא מצא את הסומא והגיד למר שמואל שהיה סבור שהסומא יאמינו. אבל אם העד כבר הודיע לבעל וראה שאינו מאמינו א"כ אין בהגדתו לפני בית דין שום תועלת לאפרושי מאיסורא ושום ביש הוא דמפיק וחייב ללקות. עכ"ל.

נמצא העולה מדברי כולם, דכל מה שהותר להעיד יחידי הוא באופן שיכול להוציא ממון ע"י שבועה, או שיש תועלת לאפרושי מאיסורא. וזהו פסק הרב ח"ח בלאוין אות י', וכתב בבאר מים חיים שם דלאו זה שייך אפילו ברכילות, כגון אם הוא קם והעיד עליו לפני ב"ד מה שהוא עשה לפלוני או שדיבר על פלוני רעה והעד יודע שעדותו לא יתקבל בבית דין כדי לחייב עי"ז להשכנגדו אפילו שבועה או מטעם שאין שייך בדבר זה שבועה או מטעם שהוא גרמא בעלמא

נמצא דעל ידי עדותו לא יצא שום תועלת רק לעורר מדנים בין איש לרעהו ע"כ עובר על לאו זה, דכלל כללה לנו התורה שאסור לקום ולהעיד עליו בדבר שלא יבוא תועלת מעדותו בין בבין אדם למקום ובין בין אדם לחבירו רק שיתעורר ע"י זה מדנים עליו, אפילו הוא יודע בעצמו שהדבר אמת. וכן מצאתי בהדיא בביאור הגר"א על ח"מ בסימן כ"ח שאפילו בדיני ממונות אם לא יבוא מזה תועלת להשכנגדו אף לענין שבועה, אסור להעיד מן התורה, ולאו זה שייך אפי' אם הוא יודע בעצמו שהדבר הזה הוא אמת, כמו שמוכח שם בפסחים ממעשה הנ"ל ולמספר (לפי שיטת היראים והסמ"ג) וכ"ש לב"ד שלא יקבלו את דבריו ביחידי שעליהם בוודאי נאמר הלאו זה כמו שכתב הרמב"ם בספר המצות מצוה רפ"ח ובהלכות עדות פ"ה עיין שם, ולאו זה אין שייך כי אם בפניו דאין מקבלין עדות שלא בפני בעל דין. עכ"ל.

ובדין עדות אשה וקטן, דהם מפסולי עדות (שו"ע חו"מ סי' לה) ובב"י (שם) הביא דברי הרשב"א (ח"ה סי' קלט) בזה"ל: אני רואה מתוך הקונדרים שכתבתם שאתם תוקעים עצמכם על עדות הנשים ואולי מצאתם כן לאחד מן הראשונים במקומות שהנשים יושבות שם מפני שאין האנשים נכנסים שם ואנחנו לא נדע דברים אלו ולא שמענו מעולם ואין ראוי לסמוך עליהם עכ"ל וכך הם דברי הרמב"ם בפ"ח מהלכות נזקי ממון (ה"ג) ולאפוקי מדברי מהרי"ק סימן (ק"ף) [קע"ט] (ענף ג) ובתרומת הדשן סימן שנ"ג האריך בזה ואין דבריו נראים בעיני עכ"ל הב"י. ובשו"ע (סע' יד) סתם כדברי הרשב"א. וכ"פ הרמ"א בסתם, והוסיף: וי"א דתקנת קדמונים הוא דבמקום שאין אנשים רגילים להיות, כגון בבית הכנסת [כצ"ל] של נשים או בשאר דבר אקראי שאשה רגילה ולא אנשים, כגון לומר שבגדים אלו לבשה אשה פלונית והן שלה, ואין רגילים אנשים לדקדק בזה, נשים נאמנות ע"כ. והוא ע"פ תשובת תרה"ד הנז' בדברי הב"י.

איברא דהמעייין בלשון הרשב"א יראה דבנדו"ד גם הוא יודה דמקבלין עדותן, שכתב בפתח דבריו: דעו שעדות הנשים ואפי' אם יהיו אלף כולן שוות כעדות אחת, ואין עדותן עדות אלא בדבר איסור בלבד. ע"כ.

וכן הכריע בשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ק ח"א סי' קפה) דיש לקבל עדות קטנים ונשים במקום שא"א שיהיה ע"י גדולים, עכ"פ למיחש, ואפי' להזיקו בממון, עד אשר ישוב בתשובה כראוי עכ"ל.

וכע"ז פסק בשו"ע (אבה"ע סי' קעז סע' כ) וז"ל: אשת איש שטוענת על איש אחד שהוא רודף אחריה, והוא מכחישה, אין להאמינה כדי לייסרו; אבל יגזרו עליו נדוי, שלא ידבר עמה כלל, ושלא ידורו בשכונה אחת. ואם הוא מוחזק בעיניהם לחשוד על העריות, ראוי לגעור בו בנזיפה ולאיים עליו שאם לא יתנהג כשורה יבדילוהו מביניהם לרעה וידחוהו בשתי ידיים, כמו שארז"ל מלקין על לא טובה השמועה (שמואל א ב, כד), וכמו שכתב הרמב"ם בפכ"ד מסנהדרין. עכ"ל. נמצא דגם אשת איש יכולה להעיד לבדה, שיש בזה תועלת, אם מצד שירחיקו הרודף ממנה, ואם מצד שהוא אדם חשוד על העריות להכניסו בגדר סנו שומעניה ולמיחש ליה.



ת"ח שחטא כסהו כלילה

והנה אחר כל זה, יש לעיין עכ"פ מה דינו של ת"ח שחטא, ונתברר בבי"ד שחטא, וקיבל עליו את הדין. ובדבר זה אחז"ל (מו"ק יז ע"א): אמר רב הונא: באושא התקינו: אב בית דין שסרח - אין מנדין אותו, אלא אומר לו: הכבד ושב בביתך. חזר וסרח - מנדין אותו, מפני חילול השם. ופליגא דריש לקיש. דאמר ריש לקיש: תלמיד חכם שסרח - אין מנדין אותו בפרהסיא, שנאמר וכשלת היום וכשל גם נביא עמך לילה - כסהו כלילה. מר זוטרא חסידא, כי מיחייב צורבא מרבנן שמתא - ברישא משמית נפשיה, והדר משמית לדידיה. כי הוה עייל באושפיזיה - שרי ליה לנפשיה והדר שרי ליה לדידיה. אמר רב גידל אמר רב: תלמיד חכם מנדה לעצמו, ומיפר לעצמו. אמר רב פפא: תיתי לי דלא שמיתי צורבא מרבנן מעולם. אלא, כי קא מיחייב צורבא מרבנן שמתא היכי עביד? - כי הא, דבמערבא מימנו אנגידא דצורבא מרבנן ולא מימנו אשמתא.

ופסק הרמב"ם (ת"ת פ"ז ה"א) כדריש לקיש, והעתיק דבריו בשו"ע (יו"ד סי' שלד סע' מב): חכם זקן בחכמה וכן נשיא או אב בית דין שסרח אין מנדין אותו בפרהסיא לעולם, אלא אם כן עשה כירבעם בן נבט וחביריו, אבל כשחטא שאר חטאות מלקין אותו בצנעה, שנאמר וכשלת היום וכשל גם נביא עמך לילה אף על פי שכשל כסהו כלילה, ואומרים לו הכבד ושב בביתך, וכן כל תלמיד חכם שנתחייב נידוי אסור לבית דין לקפוץ ולנדונו במהרה אלא בורחין מדבר זה ונשמטין ממנו, וחסידי החכמים היו משתבחים שלא נמנו מעולם לנדות תלמיד חכם אף על פי שנמנין להלקותו אם נתחייב מלקות, ואפילו מכת מרדות נמנין עליו להכותו. ע"כ. ופי' בכס"מ (אות א): וז"ש אין מנדין אותו בפרהסיא לעולם כלומר אפילו חזר וסרח כמה פעמים. ע"כ. עוד פי' שם: ומ"ש ואומרים לו הכבד ושב בביתך. מפורש בירושלמי שהבאתי וגם בתלמודא דידן אמר הכי רב אויא ולא פליג עליה ר"ל אלא במאי דאמר חזר וסרח מנדין אותו אבל לא במאי דאמר אומרים לו הכבד ושב בביתך והכי איכא לפרושי לישנא דר"ל אין מנדין אותו בפרהסיא דהיינו לומר שאין אומרים פלוני יהא בנידוי אבל בצנעא מנדין אותו והיינו שאומרים לו הכבד ושב בביתך שמלת פרהסיא אפשר לפרשה שיש בכללה גם כן כאילו אמר בפירוש כלומר שאין מנדין אותו בפירוש אלא בצנעה כלומר בהעלם שאומרים לו הכבד ושב בביתך. ע"כ. נמצא דאף שחטא בדבר המצריך נידוי, לעולם אין מפרסמים חטאו ונידויו, לבל יתחלל שם שמים ברבים.



אם ראוי שישב על מושבו מצד שאין פרקו נאה

עוד יש לברר, בת"ח שחטא ונתברר בבי"ד שחטא, ושוב עשה תשובה על חטאו, וקהל עדתו רוצים להשאירו על מכוננו, שימשיך להנהיג צאן מרעיתו, אך יש כמה שמערערים בדבר ורוצים להדיחו מתפקידו. יש לעיין האם יכולים להוציאו מחזקתו מצד שאין פרקו נאה.

הנה הוברר מן קמאי מעלת התשובה עד שאחז"ל (יומא פו ע"א) גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד, שנאמר שובה ישראל עד ה' אלהיך. ועל הא דאמר קהלת (ט, ח) בכל עת יהיו בגדיך לבנים, ופי' בארח"צ (שער התשובה) דהיינו שיהיה בתשובה בכל עת. וקמ"ל דהעושה תשובה בגדיו

לבנים. ובקידושין (מט ע"ב) המקדש את האשה על מנת שאני צדיק אפילו רשע גמור מקודשת שמא הרהר תשובה בדעתו. ע"כ. ונתברר מזה כוחה של תשו' שהמהרהר בה אף שלא עשה מעשה לקיימה הרי הוא צדיק גמור.

ובעובדיה דאחר (חגיגה טו ע"א) איתא: שאל אחר את רבי מאיר לאחר שיצא לתרבות רעה: מאי דכתיב לא יערכנה זהב וזכוכית ותמורתה כלי פז - אמר לו: אלו דברי תורה, שקשין לקנותן ככלי זהב וכלי פז, ונוחין לאבדן ככלי זכוכית. - אמר לו: רבי עקיבא רבך לא אמר כך, אלא: מה כלי זהב וכלי זכוכית, אף על פי שנשברו יש להם תקנה - אף תלמיד חכם, אף על פי שסרח יש לו תקנה. - אמר לו: אף אתה חזור בך! - אמר לו: כבר שמעתי מאחורי הפרגוד: שובו בנים שובבים - חוץ מאחר. ע"כ. וז"ל מהרי"ט (ח"ב סי' ה) ומה שאמרו באחר שובו בנים שובבים חוץ מאחר, מונעים היו לו מן השמים דרכי התשובה והחליקוהו בדברים לטורדו מן העולם על כמה מרדים שעשה והחטיא הרבים כדמייתי בירושלמי, ותנן כל המחטיא את הרבים אין מספיקין בידו לעשות תשובה, ואני שמעתי משמא דגמ' דבהא טעה אחר שלא הי' לו להשיג בבת קול ששמע שובו בנים שובבים חוץ מאחר, דקיי"ל כל מה שאמר לך בעל הבית עשה חוץ מצא כדאמרינן (ס"פ מי שהי' טמא), והי' לו לשים פניו כחלמיש לשוב בתשובה שאם הי' שב בתשובה שלימה היו מקבלים אותו, והרי אמרו בירוש' כשאמר לו ר"מ בשעת מיתתו אף אתה חזור בך א"ל וע"כ מקבלין אמר תשב אנוש עד דכא עד דכדוכה של מות באותה שעה בכח ומת אמר כמדומה שמתוך תשובה מת והועילה תשובתו למדייני' ולאיתי' לעלמא דאתי עכ"ל.

איברא, דבשו"ת מנחת יצחק (ח"ו סי' קלט) שנשאל על כע"ז, הקיש לזה מדין ש"ץ [ע"ש סוף אות ד, ופשוט דההיקש קרוב אף יותר בנידו"ד], דאיתא בתענית (טז ע"א) בין המעלות דשליח צבור שיהא פרקו נאה, ואמר אביי (שם ע"ב) זה שלא יצא לו שם רע בילדותו. ע"כ. ונמצא דאף שעשה תשובה, מ"מ אם יצא עליו שם רע הוי פגם. וברמ"א (סי' נג סע' ה) חילק בין שגג להזיד, דבשגג יכול להיות ש"ץ לכתחילה, ובי' המג"א (אות ה) דלא אמרינן בשוגג דאין פרקו נאה. אך בהזיד לא יהיה ש"ץ. והמג"א שם הסתפק מדוע נקט הרמ"א הזיד סתם דלכאור' אף בהזיד אם שב שרי עד שיהא מועד לכך, והאריך שם בראיות. ובבה"ל (ד"ה דמ"מ) כתב וז"ל: דין זה דהרמ"א דסובר דבפ"א שעובר אדם עבירה במזיד אף ששב מקרי שיצא עליו ש"ר ג"כ אינו מבורר דכבר הקשה עליו המ"א וכן משמע שסובר הגר"א בביאורו עיין שם וכן משמע מתשובת א"ז גופא להמעין בו ודברי הרמ"א הוא דעת עצמו [ולפלא שהדפיסו בפנים בשם תשובת א"ז מה שכתוב שם בהיפך לענין מזיד עיין שם] או אולי מצא באיזה פוסק. ע"כ.

ובשו"ת מנחת יצחק הנז' העתיק תשובת האו"ז (סי' קי"ב) בסוף תשובתו: ולא פרקו נאה היינו שמזיד ומועד לדברים שלא כהוגן אבל אדם שבא לידו שגגה ומתחרט ה"ז צדיק גמור לכל התורה (רצ"ל אף לש"צ) עכ"ל. וכתב המנחת יצחק: הנה דבריו מוקשים מרישא לסיפא, דמרישא משמע דוקא במועד לעבירות, ומסיפא משמע דוקא שגגה, ועכ"ח חד דוקא וחד לאו דוקא, ובמג"א שם (ס"ח) העתיק את לשון האו"ז הנ"ל, ותפס לשון ראשון דדוקא במועד לכך, ומה דנקט בסיפא שגגה, י"ל משום דהאו"ז השיב על מעשה שבא לידו דהי' בשוגג לכך נקט שגגה

כמ"ש במהש"ק עיין שם, אולם הרמ"א נראה שס"ל דלשון אחרון עיקר, משום דלא רק המעשה שהי' שם כך הי', אלא רק הראיות שהביא מהא (דמכות ה' ע"ב) בר' יהודא בן טבאי שהרג עד זומם ואמר לו ר"ש בן שטח ששפך דם נקי, וכל ימיו של ר"י בן טבאי הי' משתטח על קברו וכו', ור' ישמעאל (בפ"ק דשבת י"ב ע"ב) דקרא והטה, הרי באת לאלו הצדיקים שגגת מיתת ב"ה, וכי משום זה לא תאמר שפרקן נאה ח"ו עיין שם, מהראיות אלו לא מוכח רק על השוגג דל"ה בכלל אין פרקן נאה, אבל לא על מזיד אפילו רק בפ"א, וע"כ פסק הרמ"א דשגגה דוקא, דלומר דהרמ"א כתב כן מדעת עצמו או שראה כן בפוסק אחר כמ"ש הביאור הלכה דוחק, דהרי כל דברי הרמ"א המה בדרכי משה בשם האו"ז זולת מה ששם העתיק דברי האו"ז כהוייתן היינו גם תיבת ומועד וברמ"א השמיט ומועד עייש"ה. עכ"ל.

עוד האריך למעניתי הרב מנחת יצחק, והביא דברי הפת"ש (יו"ד סקל"ט) משם הרב נוב"י (מהדו"ת יו"ד סי' רד) דקלקל מעשיו היינו שהמיר דתו או שנעשה פרוץ בעריות או בשאר עבירות ונשמע עליו מעשים מכוערים אבל בשביל פעם אחת עדיין לא נופל עליו שם מקולקל. וזה בסתם אדם דקיל מש"ץ, אך גם בשאר אדם אם עבר כמה פעמים אף שעשה תשובה הוי פגם. ע"ש. ועיין אות ה' משם מהרשד"ם (חאו"ח סי' ל"ב).

מ"מ לא ראיתי צורך לפלפל הרבה בדבריו ובראיותיו, אף שלטהר כתב, דלהדיא כתב מורנו הרמב"ם בתשובה (שו"ת סי' קיא) בזה וז"ל [הובאה לקמן במלואה]: וגם אם תתקיים עליו העדות, אין ראוי להסירו, אם קבל עליו מה שהוא חייב בדין שאין מורידין אדם מקדושתו מסנהדרי גדולה ועד חזן הכנסת, אלא אם כן עבר עבירה בפרהסיא. ואם יצא עליו זה הרינון אין ראוי להסירו ולא לפרסמו, כמו שאמרו תלמיד חכם שסרח, אין מנדין אותו בפרהסיא, שנ' וכשלת היום וכשל גם נביא עמך לילה כסהו כלילה. ואלא צורבא מרבנן דמייחייב נידוי היכי נעביד כי הא דמערבא מימנו אנגדא דצורבא מרבנן ולא מימנו אשמתא. ומאחר שלקה, ישאר במשרתו, שכיון שלקה, הרי הוא כאחיק וראוי ג"כ שיהיו המלקות בצנעה ואין ראוי לחסר מכבודו דבר דצורבא מרבנן קודשא בריך הוא תבע יקריה ואל יטעה אתכם מעשה דרב יהודה בההוא גברא צורבא מרבנן, לפי שביארו זאת ואמרו, דעבד כר' אלעאי, שהלך למקום, שאין מכירין אותו, והיה עושה מה שלבו חפץ. והיה חייב לפרסמו אצלם, להיות האנשים ראו מעשיו ולא בשמועה לבד. והאיש, אשר דבר בזה התלמיד חכם מבלי שראה בעיניו, חייב נידוי לפי שלא תתכן אפקרתא גדולה מזה ולוקה משום מוציא שם רע, כי ההוא מעשה דטוביא חטא וכו' והזהרו בכבוד התורה, כי נר מצוה ותורה אור וכתב משה. עכ"ל. [גם החת"ס (שו"ת ח"ה חו"מ סי' כב) הביא תשובה זו וכתב: ומצאתי בס' שערי תשובה הנדפס בש"ע א"ח קטן שנדפס בדובנא ושם בס' נ"ג סקל"א העתיק תשוב' הרמב"ם כתיבת יד וכו'].

וכ"פ בחיבורו הגדול (סנהד' פ"ז ה"ז-ה"ט): כל מי שחטא ולקה חוזר לכשרותו שנאמר ונקלה אחיך לעיניך כיון שלקה הרי הוא אחיך, אף כל מחוייבי כרת שלקו נפטרו מידי כריתתן. כהן גדול שחטא לוקה בשלשה כשאר כל העם וחוזר לגדולתו. אבל ראש הישיבה שחטא מלקין אותו ואינו חוזר לשירותו גם אינו חוזר להיות כאחד משאר הסנהדרין שמעלין בקודש ולא מורידין. ע"כ וכתב הרדב"ז דהוא ע"פ הספרי (כי תצא) המלמד שכל חייבי כריתות שלקו נפטרו

מידי כריתן ר' חנינא בן גמלא אומר כל היום קורא אותו הכתוב רשע שנאמר והיה אם בן הכות הרשע אבל משלקה הכתוב קראו אחיך שנאמר ונקלה אחיך לעיניך. עכ"ל. ומ"ש ראש ישיבה, היינו נשיא הסנהדרין דייקא, כן מבואר בירו' (סנהדרין פ"ב ה"א), וכן מוכח מלשון הרמב"ם. וכתב הכס"מ דאין מחזירין אותו מפני שבני אדם ילזלו אותו ע"ש. וכ"כ משמו בשו"ת חת"ס (ה"ה חו"מ סי' כב), והביא גם את דברי הפני משה בפ' הירושלמי דסנהדרין, דהטעם מפני סכנת הסנהדרין שהורידוהו והענישוהו שאם יחזירוהו לגדלותו ימיתם. עכת"ד.

ועפ"ז פסק בשו"ת חת"ס בתשו' הנז' וז"ל: יהי' איך שיהי' להוריד מאומנתו וגדולתו לית דין ולית דיין ויעיי' תוס' יומא י"ג ע"א ד"ה הלכה כר' יוסי דאפי' עבר מחמת סבה ונתמנה אחר תחתיו מ"מ חוזר לשורתו. אלא שגם בשני נוהגים כבוד משום מעלין בקודש ולא מורידין. ומוכח אפי' עבר מחמת מעשיו כר"ג שצער' לר' יהושע אפ"ה חוזר לשורתו.



להוציא ראש ישיבה ממשרתו

ועבור המתחסדים בעיניהם, אשר חוששים לקלא במקום שלא צריך, ורצו לעשות מעשה להוציא הרב ממשרתו, שחשש שאין בו ממש עלה במחשבתם, שמא בדכוותיה שאני, מצינו לתשובת הרמב"ם (סי' קיא) ששלל זאת בכל מכל כל. ולתועלת המעיין אביא לשונו הזהב. וז"ל:

שאלה אנו שואלים מחסד אדוננו אור העולם מרינו ורבינו משה בר' מימון ז"ל, מה אומר מורנו ואדוננו ירום הודו הרב הגדול מופת הדור ופלאו ממזרח שמש ועד מבואו על איש מפורסם במשרת החזנות והוא תלמיד חכם ג"כ. ויצא עליו ריגון שאין ראוי להזכירו, אבל לא קמה בו עדות בשני עדים כשרים, ולו אויבים. היסירוהו ממשרת החזנות אם לאו ומה הוא חייב בזה? ואם תתקיים עליו העדות ויקבל מה שהוא חייב בדין, היסירוהו ממשרתו, אחר שנענש, אם לאו? ואם מעיד עליו עד אחד מה יעשה? יורנו רבינו ושכרו כפול מן השמים.

התשובה מה שצריך לידע כל משכיל וחכם, שאין ראוי להסיר שום בעל משרה ממשרתו בגלל שמועה בלבד, אפילו אין לו אויבים, ומכל שכן אם יש בזאת העיר בני אדם השונאים אותו, ובעלי כונות, לפי שבעינינו כגון אלו בהכרח לא נאמר לא טובה השמועה לאומרם כגון זה הני מילי היכא דליכא אויבים אבל אי איכא אויבים דמפקי קלא. וגם אם תתקיים עליו העדות, אין ראוי להסירו, אם קבל עליו מה שהוא חייב בדין שאין מורידין אדם מקדושתו מסנהדרי גדולה ועד חזן הכנסת, אלא אם כן עבר עבירה בפרהסיא. ואם יצא עליו זה הריגון אין ראוי להסירו ולא לפרסמו, כמו שאמרו תלמיד חכם שסרח, אין מנדין אותו בפרהסיא, שנ' וכשלת היום וכשל גם נביא עמך לילה כסהו כלילה. ואלא צורבא מרבנן דמחייב נידוי היכי נעביד כי הא דמערבא מימנו אנגדא דצורבא מרבנן ולא מימנו אשמתא. ומאחר שלקה, ישאר במשרתו, שכיון שלקה, הרי הוא כאחיק. וראוי ג"כ שיהיו המלקות בצנעה, ואין ראוי לחסר מכבודו דבר, דצורבא מרבנן קודשא בריך הוא תבע יקריה. ואל יטעה אתכם מעשה דרב יהודה בההוא גברא צורבא מרבנן, לפי שביארו זאת ואמרו, דעבד כר' אלעאי, שהלך למקום, שאין מכירין אותו, והיה עושה מה שלבו חפץ. והיה חייב לפרסמו אצלם, להיות האנשים ראו מעשיו

ולא בשמועה לבד. והאיש, אשר דבר בזה התלמיד חכם מבלי שראה בעיניו, חייב נידוי לפי שלא תתכן אפקרתא גדולה מזה ולוקה משום מוציא שם רע, כי ההוא מעשה דטוביא חטא וכו' והזהרו בכבוד התורה, כי נר מצוה ותורה אור. וכתב משה. עכ"ל.



העולה מכל האמור

כללא דמילתא, אדם השומע שמועה רעה על כל אדם, בין ת"ח ובין שאינו, אסור לו לקבלו, ואם קיבל עבר על איסור לשון הרע. מ"מ אם יתכן שיהיה לו היזק מאותו אדם, ולכן צריך לה לשמועה זו, מותר לחשוש, כל' שלא יעשה עימו מעשה שיכול להיות ניזק ממנו בדבר עליו נפיק קלא. אך חייב לאוהבו כבתחילה.

ות"ח דסנו שומעניה, כל' שיוצאות עליו שמועות מאנשים שונים על מעשים שונים, והם קלא דלא פסיק, כל' שלא יצאו עליהם עוררין שאינן נכונות, ואין לאותו ת"ח אויבים כלל, יש מקום לחשוש ביותר לקול זה. אך אם אין זה כי אם מעשה בודד, או שכולם ממקור אחד נפקו, או שיצאו עליהן עוררין, או שיש לת"ח זה שונאים, אין להאמין לשמועות אלו כלל. ובכל אופן אסור לעשות מעשה בפועל, ואפי' שב ועל תעשה, וכגון שלא לתמוך בו בשעת דחקו, דהוי מעשה. וכן לנהוג באופן שמתפרש כאילו הוא חושד ברב, כגון המנעות מתפילה בבית מדרשו לאדם שהיה נוהג להתפלל אצלו בקביעות הוי מעשה.

והרואה בעיניו ת"ח שחטא, אם הוא יחידי אסור לו לילך ולהעיד עליו. ואף צריך לדנו לכה זכות אפי' אם אי"ז מסתבר כלל, כל שאינו מופרך לחלוטין. אך אם היה מופרך לחלוטין יכול להתרחק מת"ח זה ולא ללמוד ממנו, אך לא להעיד, וחלילה לא לפרסם הדבר ברבים. למעט דיני ממונות שמחייבו בשבועה, ולאפרושי מאיסורא.

ואם שנים עדים היו בדבר, צריכים ג"כ לדנו לכף זכות כנ"ל. ואם א"א לדנו לכף זכות, יאמרו שודאי עשה תשובה. ואסור להרהר אחריו. מ"מ בדבר הנוגע לרבים צריכים להעיד בב"ד, אך אסור לפרסם הדבר. וגם אם חיבוהו ב"ד מלקות, אין לפרסם הדבר אלא מלקין אותו בצנעה, אא"כ הרשיע כירבעם בן נבט וחביריו. מ"מ אם לא חזר לסורו אחר שהלקוהו ב"ד, אין להוציא רב ממשרתו. ק"ו שאין להוציא על שמועה רעה בלבד.

אך באופן שנתבררו העובדות בבית דין, והתרו בו, וחזר לסורו, מפרסמין חטאו ברבים עד שישוב למוטב.

ומי שאינו נוהג ע"פ דברים ברורים אלו חייב נידוי, וגדול עונו מנשוא. וכלל גדול בדברים אלו, שלא יעשה אדם דין לעצמו, ובכל חשש לאדם המזיק לאחרים, ישאל לחכם זהיר ובקיא כיצד עליו לנהוג. והשומע לנו ישכון בטח.

החותם לכבודה של תורה ולומדיה

שיר שלום יוחנן ס"ט



אויצר אבן העזר

זכויות האב בבתו ♦ מה מתיר את האישיה לבעלה?

רבי יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

זכויות האב בבתו

מתני' כתובות מו: האב זכאי בבתו בקדושה בכסף שטר וביאה זכאי במציאתה ובמעשה ידיה ובהפרת נדריה ומקבל את גיטה וכו', ובגמ' הובאה מימרא דרב הונא אמר רב דמעשה הבת לאביה שנאמר וכי ימכור איש את בתו לאמה מה אמה מעשה ידיה לרבה אף בת מעשה ידיה לאביה וכו'.



זכות האב במעשי ידיה

ובהפלאה [ולשיטתו בספרו המקנה קדושין ג:]: וכן בפנ"י ובית יעקב כאן כתבו דהאב יכול לכוף בתו למעש"י [ובקונטרס אחרון הוסיף הפנ"י דמהא דהאב יכול למוכרה לאדון דכופה אותה למעש"י, ע"כ דהאב המוכר יש לו ג"כ זכות זו. אמנם בפנ"י קדושין טז סתר שיטתו וכתב דאין האב יכול לכפותה למעש"י]. ולדבריהם מבואר דזכות האב במעש"י בתו, אין הפי' דהאב זוכה מכח בתו במעש"י, אלא דהאב הוי בעלים עליה. וזו הילפו' מה אמה מעש"י לרבה וכו', היינו דכח האב בבתו היא ככח האדון באמה [ואכן בס' המקנה שם העיר על קו' הגמ' דל"ל קרא דלאמה תיפ"ל מדין בנעוריה בית אביה כל שבח נעורים לאביה, דנ"מ דמקרא דוכי ימכור איש את בתו לאמה יכול לכפותה למעש"י]. וד"ז מוכרח בתוס' לעיל מג. ד"ה מגיד שהק' דל"ל קרא דאינו מוריש מעש"י בתו לבנו, הא היא גופה לא נפ"ל דמעש"י לאביה אלא מלאמה, ואמה אינה עובדת לא את האב ולא את הבת וכו'. ולכאורה צ"ע, דהרי הא דאמה אינה עובדת את הבן והבת הוא מהלכות דיני אמה עבריה דאינה במכירה ובירושה, כמו שמצינו מיעוט דעבד עברי אינו עובד אלא את הבן ואינו בירושה כדאי' בקדושין יז ע"ב, ה"נ אמה אינו עובדת אף את הבן, ומנ"ל למילף דלענין מעש"י אין הבן יורש. ומוכרח דכיון דהילפותא דמעש"י בת לאב הוא מקרא דאמה, היינו דהאב הוי בעלים על בתו כאדון באמה, ולכן יכול לכפותה למעש"י. ולא רק בקטנה דיכול למוכרה לאמה אמרי' כן, אלא גם בנערה אף דאינו יכול למוכרה, מ"מ כיון דמעש"י לאביה נלמד מהפסוק של כי ימכור את בתו לאמה, הוי ילפו' דלגבי האב הבת היא כאמה עבריה. ואכן ברמב"ן כתובות מג. הובא בש"מ, כתב בתו"ד על קו' התוס' דהילפו' מוהתנחלתם וכו' היא דאין הבן יכול לכפותה כמו האב, היינו דדין אמה שבה אינו בירושה לבנו. ומפורש ברמב"ן דהאב יכול לכפות את בתו למעש"י.

ובגמ' לעיל מג. אמרי' דכמו דבעבד עברי דכתי' ביה עמך אינו יכול לומר עשה עמי ואיני זנך, כ"ש בבתו. ולכאורה זהו דין רק בעבד דעמך במאכל וכו', ומה שייך בבתו? וע"כ דכיון דמעש"י של הבת לאב מקרא דאמה, אין זכות האב יותר מזכות אדון, ולכן א"י לומר עשה עמי

וכו' דהוי הגבלה בזכותו במעש"י בתו. ויסוד זה מוכרח מדברי התוס' לפנינו מג. ד"ה חבלות שכתבו דממון תשלומי חבלה הוי של אב כיון דמפסיד מעש"י. וע"כ דהאב הוא בעלים עליה ולכן גם בגרם הפסד מעש"י משלם החובל בה לאביה. ובנדרים לח: אי' גבי מודר הנאה מחברו דמותר להשיא לו בתו, ומקשי' בגמ' דבנכסי אבי כלה אסורין על החתן הרי מוסר לו שפחה לשמשו. ובפי' הרא"ש כתב דבקטנה או בנערה מיירי שבידו למוסרה וגם מעשה ידיה שלו ע"כ. הרי דמעש"י שלו הרי כמוסר לו שפחה, ומתאימים הדברים למש"כ.

והנה ברמב"ם בהל' עבדים פ"ד ה"א הביא את הדין דאב אינו יכול למכור נערה, והוסיף דאע"פ שיש לו בה רשות לקדשה. ומבואר דזכות האב לקדש בתו היא משום דהוי בעלים עליה לקדשה, ולהכי סד"א דיכול למכרה גם כשהיא נערה, כיון דהאב הוא בעלים על בתו. וזהו דקתני במתני' האב זכאי "בבתו" וכו', וחשיב כל הזכויות שבהם האב הוא בעלים על בתו, לקדושה ולמעש"י וכו'.



זכות האב בקדושי בתו

ובזה נראה לי לבאר את המובא בטוש"ע באב"ע ריש סי' לו דקדושי הבת לאביה, והוסיפו דגם זכות דמעש"י ומציאתה לאב. והב"י והב"ח הקשו על הטור שם דדינא דמעש"י ומציאתה לאב שייכא בחו"מ, ומ"ש לזכייתו בקדושה [והערה זו היא גם על הרמב"ם אישות פ"ג ה"א שהביא ביחד את זכות הבעל בקדושי בתו עם זכותו בדין מעש"י ומציאתה וכו']. ובב"ח כתב דהחידוש הוא דאפי' במקדשה בק' מנה הוי הכל לאב ולא רק הפרוטה דקדושין. וכן הב"ש כתב דהכל לאב וזוכה בק' מנה כמו דזוכה במתנה דקיבלה הבת. וכבר תמהו [ע"י באר היטב שם ובהמקנה בקו"א שם] דבמקדשה בק' מנה הוי הכל כסף קדושין, ול"ש לזכייתו במציאתה וכו'. ובתוס' בקדושין ג': (ד"ה האב) הביאו את הירושלמי דבמקדשה בביאה האב זוכה גם בכסף שנותנין עבור הביאה, [ורש"י כ' שם דזכי בביאה היינו דמוסרה בע"כ]. והיינו דזה הוי בכלל הקדושין דשייכא לאב.

ולפי המבואר נראה דהא דקדושי הבת לאביה אין הפי' רק דהוא זוכה בממון הקדושין, אלא דהאב הוא הבעלים על קדושה ואיהו המקנה, ומש"ה כותב המקדש בשטר בתך מקודשת לי, וכ"ה לשון הריטב"א בקדושין שם דהבת כממוניה דאב. ובזה מבוארים דברי הרמב"ם והטוש"ע שכתבו בחדא מחתא את דין זכיית האב בקדושי בתו וזכייתו במעש"י ומציאתה, דתרווייהו חד דינא הוא דהאב הוי הבעלים על בתו וכמש"נ [ובזה יש ליישב את קושיית הש"מ לפנינו שהקשה דליתני דהאב זכאי בירושתה, די"ל דזה ל"ש לבעלות האב, אלא דמדין קורבה האב קודם לאחרים לירש את בתו. אמנם ע"י ברשב"א ב"ב ריש פרק יש נוחלין שכתב בתו"ד דהאב יורש בתו גם מדין כל שבח נעורים לאביה].

ובזה יש ליישב את קושיית הרע"א בשו"ע שם על דברי הבית שמואל, שכתב דמתנה שקיבלה הבת הוי לאב, דא"כ האב יזכה גם בירושה שירשה מאם אמה, דלא גרע ממתנה שקיבלה הבת דהוי לאב. וע"ע בקצוה"ח בסי' רע בשם תש' הרשב"א דיון אם מתנה שקיבלה

הבת שייכת לאב. ונראה דאף אם מתנה לבת הוי של האב כיון דהוא בעלים עליה, אמנם בירושה שירשה הבת מאם אמה, ע"כ דהיא הזוכה כיון דהיא היורשת, ומינה קזכי האב. ולזה אין לנו ילפו' דהאב יזכה ממנה, דכל דינא דהאב זכאי הוא דהאב בעלים מעיקרא וכמש"נ.

והנה בהא דמציאת הבת לאב כתבו התוס' מז. ד"ה משום דאיבה דהטעם הוא כיון דיכול למוסרה למנוול וכו'. והתוס' הוסיפו בסוה"ד דמה"ט גם באינה סמוכה על שלחן אביה הוי לאב דומיא דקדושיה. ונראה דכוונת התוס' להוסיף בזה דהא דמציאתה לאב משום דכידו למוסרה למנוול וכו' אינו דהוא סיבת התקנה, אלא הוי רק סימן, דמדיכול האב למוסרה למנוול ע"כ דהוי בעלים עליה, ושוב מה"ט מציאתה לאביה דומיא דקדושיה לאב. ולהכי גם בגוונא דבפועל לא יוכל למוסרה למנוול, מ"מ כיון דהוי בעלים על הבת מציאתה לאב. והנה ההפלאה כתב דלדברי הר"י בתוס' היכא דהבת ארוסה דכבר אין האב יכול למוסרה למנוול ה"נ מציאתה לעצמה. ולפ"ד יש לדון בזה דגם כה"ג מציאתה לאביה, כיון דגדר זכייתו הוא משום דהאב בעלים.

ובירושלמי קדושין פ"א ה"ב (ו. א) איתא סדר קדושין כך הוא אני פלוני קידשתי בתי לפלוני וכו', ועי"ש במרה"פ. וצ"ע, דדין שטר קדושין הוא דהשטר חייב ליכתב ע"י הבעל. ובאו"ש בהגהותיו על הירושלמי שם כתב דא"צ להפך הגירסא כמש"כ הגר"א, ואף דבכל קדושין פשיטא דלא יהני כה"ג, דבעי' שהבעל יכתוב את השטר, אמנם בקדושי הבת מהני גם אם האב כותב, דהוי כמוכר בתו או שדהו וכו' [וכ"כ בארוכה בחי' רבי מאיר שמחה בקדושין ט: עי"ש]. ומבואר חידוש גדול במהות קדושי האב בבתו דחלוק מכל קידושין. ויש לסייע לדברים, דמהמובא לעיל בשם הרמב"ן וריטב"א בקדושין ג: מבואר דחידושא דקרא הוא דהאב מיקרי בעלים על הקדושין, דהבת הוי כממוניה דאב. ונמצא דקרא דאת בתי נתתי וגו' גלי לן דהאב מיקרי הבעלים ודעתו היא כדעת המקנה והמתקדשת, ומשו"ה גם כסף הקידושין שייך לאב.

ובירושלמי בקדושין פ"ב ה"א פליגי אם נערה יכולה לקבל קדושין בעצמה, ואמרי' שם דהכל מודים בנישואין דאינה יכולה להפסיד מעשה ידיה של אביה. ובאו"ש פ"י מאישות ה"ב סוד"ה עוד הנני כתב עפ"י הירושלמי הנ"ל לישב את קו' התוס' מז. סוד"ה דזכי דנילף קדושין מחופה דיכול לקדש את הבת, דשאני חופה דמוסרה לרשות הבעל, וע"כ דכיון דהוי בעלים למעש"י דוקא האב יכול למוסרה לחופה. משא"כ בקדושין שאינה יוצאת מרשות האב, ס"ד דיכול לקדש עצמה. וכבר כתב סברא זו גם בבית יעקב לפנינו.



זכות האב בקבלת גיטה

והנה בגמ' כתובות מו: פרכי' ואימא ה"מ קטנה דלית לה יד אבל נערה וכו', ובתורא"ש קדושין ג: כתב דאתי כר"ל בקדושין מג: דס"ל דלרבנן דפליגי על ר' יהודה שם וס"ל דנערה גם מקבלת גיטה, ה"נ מקבלת קדושיה. ולהכי פריך הא דנערה תקבל קדושיה ותישקול הכסף כיון דיש לנערה כח לקבל קדושיה ולפ"ז צ"ב תירוץ הגמ' דאמר קרא בנעוריה בית אביה כל שבח נעורים לאביה, והא מ"מ נימא דתקבל קדושיה כמו דמקבלת גיטה. ובדברי הריטב"א בקדושין

ד: ד"ה ואיצטריך משמע בתו"ד דלתי' הגמ' אתי כר' יוחנן בקדושין מג: דגם בנערה רק האב מקבל קדושה, אבל לר"ל דצווח ככרוכיא ויצאה והיתה וס"ל דגם היא מקבלת קדושה ממונא דקדושין זכי ליה רחמנא לאב מדידה. ומבואר בריטב"א דלר"ל ע"כ דבנערה יש לה יד וממילא זכיית האב בכסף קדושה היא מהבת, דאף דלר"ל הנערה מקדשת עצמה מ"מ האב זכאי בכסף קדושה.

ובגמ' קדושין מד: מיבע"ל נערה מהו שתעשה שליח לקבל גיטה, ומסקי' דאינה עושה שליח. ובחמדת שלמה וביד דוד להגר"ד מקרלין ז"ל הקשו דאמאי לא מיבעי' ליה לגמ' לר"ל דס"ל דנערה מקבלת קדושה לרבנן, אם עושה שליח. ועי"ש שהם נקטו דלר"ל ה"נ עושה שליח. אמנם בראשונים שם מד. מפורש דגם לר"ל אינה יכולה לעשות שליח לקדושין, דהאב הוא הבעלים והיא כידה אריכתא. ובירוש' שם בה"א ובגיטין פ"ו ה"ב אי' על דעתי דרשב"ל יש לה דעת אצל אביה ועושה שליח, על דעתיה דר' יוחנן אין לה דעת אצל אביה ואינה עושה שליח. מבואר בירושלמי דמח' ר"י ור"ל אם לרבנן נערה יכולה לקדש עצמה היא - דלר' יוחנן היא כיד אביה ולהכי אינה יכולה לעשות שליח, ולר"ל יש לה יד בפ"ע ולהכי מקדשת את עצמה, ומשו"ה לר"ל עושה שליח. אמנם בבבלי לא נזכר ד"ז דלר"ל יכולה לעשות שליח.

ואכן בבבלי' הגמ' אם נערה עושה שליח לקבל גיטה נחלקו הראשונים אם בעית הגמ' היא גם לר"ל, דבשיטה לא נודע למי הביא את הירושלמי הנ"ל דמפורש דלר"ל בגט עושה שליח, וספיקת הגמ' אם נערה עושה שליח הוא דווקא לר"י, אבל לר"ל ודאי דעושה שליח. ובשלנ"ל כתב דלר"ל אית ליה יד במקום אביה אפי' בקדושין דמדעתא אלימא ידה, והיינו דלר"ל יש לה יד בפנ"ע ולהכי יכולה לעשות שליח, דלר"ל מה שמקבלת גיטה הוא לא בתורת יד ושליחות דאביה אלא דהיא הוי הבעלים ולהכי מציא משוי שליח. ובפנ"י כתב דלהכי לר"ל גם בת קטנה יכולה לקבל גיטה כיון דהיא כבעלים. אולם ברמב"ן ותורא"ש שם מד. מפורש דגם לרבנן דר"י מבע"ל דאינה עושה שליח. ובתורא"ש כתב דאפי' לרבנן אין שתי ידיים זכות כאחד לענין זה שתהא ידה זוכה לה מכח עצמה, אלא כיון דבת דעת היא ידה זוכה לה מכח אביה עכ"ל. ולפ"ז לענין קדושין פשיטא לן דאינה עושה שליח, דאין כח הבת אלא מכח אביה, וכדיבואר.

וברמב"ן במלחמות בגיטין ל: מדפי הרי"ף כתב דלמסק' דאינה עושה שליח הוא משום שהיא רק כיד אביה והאב הוא עיקר הבעלים, שאין הנערה במקום אב אלא כשליח "שמינתה תורה" בדבר שמכנסת עצמה לרשות אביה לא זכתה לעשות שליח וכו'. והביאור הוא דלענין קדושין לכ"ע הבת אינה אלא שליח מאביה, ולהכי אינה עושה שליח. וברמב"ן במלחמות שם כתב דלמ"ד דנערה עושה שליח יש לה יד לזכות בעצמה וכו'. ומבואר ברמב"ן שם בדעת הרי"ף דאף דלרבנן בין היא ובין אביה הוא דווקא בנערה, אבל בקטנה אביה ולא היא, משום דהויא ברשות אב, ורק דמקבלת בשליחות האב, וז"ש בנערה ולא בקטנה, דלאו בת שליחות הוא. ובזה הוא מיישב מהגמ' מד: דהתם קאי דעושה שליח, ומשום דלנערה כח עצמי, אבל למסק' דאין עושה שליח, ומשום דיד נערה היא רק משום שליחות האב, וז"ש בנערה ולא בקטנה, עכתו"ד.

ונראה הביאור בזה, דבגמ' אמרי' דלר' יוחנן יש ב' חילוקים בין קדושין לגט, דדוקא בגט הבת מקבלת את גיטה לרבנן, משא"כ בקדושין, דבקדושין שאני הואיל ומפקעת עצמה וכו', וכן

דבעי דעתה. ומפקעת עצמה היינו לגבי נדרים דבעי' גם לארוס, או דעומדת לינשא כמש"כ בתורא"ש ב' הטעמים. וחזינן דיותר סברא היא דבקדושין בעי' לכח האב. וברי"ף בגיטין ל': מדפיו כתב נו"א בחילוק בין גט לקדושין, דשאני בקדושין דכל שבח נעורים לאביה. וצ"ע, דבגמ' אמרי' ב' טעמים אחרים - או משום דמכנסת עצמה לרשות אב או משום דבעי' דעתה וכו'.

ונראה דכוונת הרי"ף לגמ' דמדוכי לאב כספה ע"כ דהוא הבעלים. וכוונת הרי"ף לפרש דגם טעם הגמ' דמפקעת עצמה, היינו דכיון דזכות האב בכסף קדושין הוא זכות בבת דהוא בעלים, תו אינה יכולה לקבל קדושין כיון דעי"ז היא מפקעת מזכות האב, ואינה יכולה להפקיע את עצמה מרשותו, דכיון דעי"ז הקדושין שהיא תחלת נשואין תצא מרשות האב להכי אינה יכולה לקבל קדושיה. וגם לר"ל בעי' שיהא לה מכח האב לקבל קדושיה, ולכן לא אלימא ידה לשויא שליח. ועיקר הדגשת הגמ' אינו דרך בגט מקבלת כיון דניחא לאב הואיל ונכנסה לרשותו, אלא דאם מגרעת מרשות האב בזה אינו יכולה להפקיע מרשותו. אבל בקבלת גיטה הוי רק דין דהאב מקבל גיטה, דיש לו יד לזה, וכלשון מתני' כאן דהאב זכאי לקדושיה וכו' ולקבל את גיטה, ולא קתני וזכאי לקבלת גיטה, ומשום דדוקא לענין קדושין הוי האב בעלים. וחזי' שיטה בראשונים דהאב מקבל גט גם לבתו קטנה נשואה, והרי נשואין מוציאים מרשות אב, וע"כ דהוי רק דין יד לאב. וזו כוונת הרי"ף דלענין קדושין, דהאב הוי בעלים, רשות האב מעכבת על בתו, אבל בגרושין, דהוי האב רק יד לקבלת גט, בזה רשותו אינה סותרת לבת וגם היא יש לה יד.

ונראה דמח' הראשונים הנ"ל אם לר"ל הבת עושה שליח תליא בכוחה של הבת. והיינו דיש לדון דאף דר"ל ס"ל דכמחלוקת לענין גט כך מח' לענין קדושין, ולהלן מד. צווח דויצאה והיתה וכו', מ"מ גם לדידיה חלוק קדושין מגט, דבגט הבת הוי בעלים, ולהכי מבע"ל דתעשה שליח, אבל בקדושין דמפקעת מדין שבח נעורים לאביה, כח הבת הוי רק משליחות דאב. ולהכי נקט תורא"ש דלגבי קדושין יותר פשוט דאינה עושה שליח. וכן לשון הגמ' מד. דבשליחות סבר כר' יהודה, והרי מיירי לר"ל, ולגבי קדושין, ומוכח דהוי מדין שליחות דאב. והיינו משום דגם לר"ל יש בזה סברא לגריעותא מחמת דמפקעת מרשות אב. ומוכרח כן מהא דאמרו בירושלמי לפנינו בה"א (הובא לעיל) דלגבי נשואין לכ"ע, וגם ר"ל מודה דבעי דעת האב, דלאו כל הימנה להשיא עצמה להפסיד מעש"י לאביה. והיינו דכל היכא דהיא מפקיעה את זכות האב, בזה האב הוא הבעלים. וכבר הבאתי לעיל את דברי האור שמח דבזה ניחא קו' תוס' כתובות מז. סוד"ה דזכי, שהקשו דאמאי לא גמרינן קדושין מחופה דיש זכות לאב בקדושין כמו בחופה, דאע"ג דנשואין הוא לאב שבזה יוצאת מרשותו לעולם, אבל בקדושין אפשר דדוקא ע"י עצמה ובזה לא זכי רחמנא לאביה עכ"ל.



ספק נערה ספק בוגרת מי מקבל הגט

המ"מ בהל' גרושין פ"ג הי"ב כתב בשם העיטור דבגוונא דהבת תהא ספק נערה ספק בוגרת יתן הבעל את הגט תחילה לידי האב ולאח"מ לידי הבת. ועי' במנ"ח תקעט סק"ו שביאר עפ"י

הרמב"ן הנ"ל דכיון דבת מקבלת גיטה דדעתו של האב דניחא ליה בכך כיון דמכנסת עצמה לרשותו, א"כ היכא דלאחר הגרושין לא תיכנס לרשותו לא יהא בידה כח לקבל גיטה דכאן אין את האומדנא דניחא ליה לאב שתקבל את גיטה, ולהכי היכא דהוי ספק נערה ספק בוגרת דכיון דמספק יצאה מרשות אביה בזה אין מקבלת גיטה עכ"ד. וכיו"ב י"ל במה שנחלקו הראשונים בקטנה שנשאת, אם אביה מקבל את גיטה, ולהמנ"ח י"ל דכיון דבנשאת לאחר הגרושין לא תחזור לרשות אביה א"כ ליכא לאומדנא להאב שמסכים שתקבל גיטה, וא"כ לא תוכל לקבל את גיטה דרך אביה הוי כבעלים לזה. אך עיקר דברי המנ"ח אינם מוכרחין, די"ל דכונת הרמב"ן דאף היכא דתהא אומדנא דלא ניחא ליה לאב, מ"מ התורה קבעה דהבת הויא שליח האב לקבל את גיטה דהתורה עשאתה לשליח, ומש"כ הרמב"ן דהתורה ירדה לדעת האב, הוי כטעמא דקרא, ולכן גם בעומד ומוחה מקבלת גיטה.

אכן יש לעורר עוד על המנ"ח, דהן אמנם כוונת הגמ' דבקדושין דמפקעת עצמה ע"כ דהיא אינה בעלים, משא"כ בגט דמכנסת עצמה לרשות אביה. אך יל"ע אם כוונת הגמ' משום דמכנסת כלשון רש"י והרמב"ן הנ"ל דירדה תורה לדעתו של אב דכיון דמכנסת וכו' ניחא ליה לאב שתקבל הגט. אך יתכן דעיקר ההדגשה היא מכיוון דאינה מוציאה עצמה מרשות אביה. ונ"מ בגוונא דאינה מכנסת ואינה מוציאה, וכנידון המנ"ח. וכן נ"מ במאמר כשאין לו עוד אחין, דבראשונים מבואר דקו' הגמ' במאמר היא דהא ע"י המאמר מוציאה מרשות אב כשיש אחים, דשוב לא יוכל למוסרה ליבום לשאר האחים. ובתוס' טוך כתבו דבמאמר מפקעת מרשות אביה, דמקודם היה יכול להשיאה לאיזה יבם שירצה ועכשיו אסורה לאחרים. ובגליון שם הקשה תימ' לוקמה כשאין שם אלא יבם אחד וליכא הפקעה, וי"ל מדמפליג בין נערה לקטנה ליפלוג בנערה עצמה בד"א כשאין אלא יבם אחד אבל בב' יבמים וכו' עכ"ל. ומבואר להדי' בדבריו דהנידון הוא משום דמוציאה עצמה מרשות אב, וזהו דשו"ט בליכא אחין, דל"ח הוצאה מרשות האב אף דאינה מכנסת. והנה במסקנת הגמ' משני דשאני מאמר דזקוקה ועומדת, וברש"י מבואר דתרוץ הגמ' קאי על לישנא קמא, ובתוס' ר"י הזקן מבואר דקאי על לישנא בתרא, ובשלנ"ל מבואר דקאי על ב' הלשונות. ועכ"פ עיקר תי' הגמ' הוא דבזה סגי לא בעיא לשליחות מהאב, דכיון דזקוקה ועומדת אינו נחשב דהיא זו המפקיעה מרשות האב, דהוי כחלות התורה. ולפ"ז נראה לחדש דבמאמר תוכל הבת לעשות שליח, דכל מה דאינה עושה שליח לקדושין הוא משום דהיא שליחת האב, כיון דיוצאת עי"ז מרשות האב וכו"ל, אבל במאמר, דהיא כבר זקוקה, להכי מקבלת בלי שליחות האב, ממילא תוכל לעשות שליח.

והנה בשו"ת מהרי"ט (ח"ב אב"ע סימן ו) דן דבשטר קדושין כותב בתך מקודשת משא"כ בגט כותב ע"ש הבת. וכ"ה בתש' הרדב"ז (ח"ו ב' אלפים שלב) שכתב לחלק בין גט לקדושין, דבגט כותב הגרושין ע"ש הבת, ובקדושין כותב בתך. וביאר דבריו ברידב"ז על הירושלמי גיטין פ"ו ה"ב ד"ה ר"ל אמר, דבגט הבת היא הבעלים והאב כשליח כגמ' בגיטין כא, אבל בקדושין, דיוצאת מרשות האב, ע"כ דהאב הוא הבעלים, ולהכי כותב בשטר בתך מקודשת. ודבריו מתאימים למש"כ לחלק בין זכות הבת בקדושין ליזכותה בגט, וכמש"נ. שו"ר גם בתרוה"ד (ח"ב סימן מו) שכתב דבאב המקבל גט לבתו שפיר דמי למיתב בלשון נוכח כלפי הבת המתגרשת,

שהרי מה שנותן הגט ליד אביה כאלו נתנו לידה דידו לדידה זכי ליה רחמנא, והוי כיד אפטרופא לגבי יתומים דידו כיד יתומים היה לענין לתופס לב"ח וכו'. והוכיח כן מהגמ' בגיטין שם דאמר' יד יתירא זכי לה רחמנא ולא קאמר עוד יד אחרת זכי לה רחמנא, דהוי משמע דנתרוקנה יד אביה אם תרצה זכתה היא בידה לגמרי בלי כח אביה. מדלא קאמר הכי ע"כ לא נתרוקנה יד אביה ואלא ידה עדיין בכח יד אביה וכו', עיש"ה.



זכות האב בהפרת נדרי בתו

בדין הפרת האב בנדרי בתו בפנויה והפרת בעל בנדרי אשתו נראה דהם חלוקים ביסודם - דבהפרת בעל עיקר כוחו בהפרה הוא מטעם דהאשה נדרה ע"ד כן, כדאמר' בכ"ד [ראה נדרים עג וביבמות כט ובגיטין פג וברשב"א יבמות צ], דהאשה נדרה ע"ד הבעל [ועי' מש"כ התוס' בנדה מו: ד"ה כדרב אם הוי טעמא דקרא, וע"ע בתורא"ש בנדה שם דאפי' פירשה בהדיא שנודרת שלא על דעתו, בעלה מיפר לה, וכ"ה ברישב"א גיטין פג: דלא חילק הכתוב]. וכמ"כ ביבמות צ אמר' הטעם דהבעל מיפר הוא כדי שלא תתגנה, ועי"ש ברשב"א דמשועבדת לבעלה. והרשב"א נדרים עג: כתב גבי ארוסה דאביה ובעלה מפירין נדריה מפני שנותנת דעתה על שניהם. לעומת זאת, בהפרת אב נראה דהוי מדין בעלים, כמו דהאב הוי בעלים לשאר זכויות בבתו כמבואר לעיל, ובכתובות שם ובקדושין ג: בעי לאגמורי מהפרת נדרים דהאב זכאי בקדושיה, וכן במעשה ידיה, וע"כ דהפרת נדרי בבתו הוי זכות בבתו כזכותו במעש"י וה"נ בקדושיה והוי מדין בעלים.

ומוכרח כן בסוגית הגמ' בגיטין פג: דרך לענין בעל משני דע"ד בעלה נודרת. והיינו דלענין בעל הוקשה להגמ' דהיכן מצינו זה אוסר וזה מתיר, אבל בהפרת אב דהוי מדין בעלים והיא קנויה לאב שפיר מיפר ולא חשיב זה אוסר וזה מתיר, דמעיקרא אין בכוחה לאסור בלי רצון האב. וכן כתב באור שמח (פי"ג מנדרים ה"ט), וז"ל: דגבי אב כיון דהיא קנוי' לאב הזכות למכור בקטנותה ומעש"י וכל שבח נעורים לאביה ויש לו בה קנין ממון לכן יכול להפר את נדרה וקצת דומה לעבד דכופהו וכן נתנה לו תורה זכות להפר, אבל בבעל דאין לו בה שום זכות ממון מה"ת וכו' עכ"ד. ובוזה ביארתי בספרי משא יד ח"א בפ' מטות את שיטת הרמב"ם בהא דהאב מיפר כל נדרי בתו כיון דהוי בעלים, משא"כ בארוס ובעל דמיפר מחמת דכל הנודרת וכו' הך אומדנא הוא דווקא בנדרים של עינוי נפש ובינו לבינה.

אמנם בשלמי נדרים הוכיח דגם באב אמר' דע"ד האב נודרת, ודן שם אם בארוסה ההפרה ע"י שניהם משום דנדרה ע"ד שניהם. ומצאתי מפורש כן בשו"ת הרשב"א (ח"ד סימן שי) שכתב לענין אב דהוי מטעם כל הנודרת, וכ"נ ברשב"א נדרים עג:, וע"ע בשו"ת הרא"ש (כלל י ס"ג), ובש"ך (יו"ד סימן רלד סק"ד). אמנם נ"ל דבאב איכא ב' טעמים לכח הפרתו, דין בעלים ודין ע"ד האב וכו', ומה"ט מקשי' דנילף דמעש"י לאביה מהא דהאב מיפר נדריה. ואם הפרת נדרים באב היא רק מחמת דנודרת על דעתו, מ"ש ללמוד מיזה דמעש"י לאביה, ומוכח דהאב מיפר משום דהוא בעלים על בתו.

אכן נראה דזהו באב המיפר בבתו פנויה, דאז האב הוי בעלים על בתו, אבל בבתו הארוסה ה"נ יצאה מרשות האב לנדרים, וכפשטות הגמ' בקדושין ד. דאמרי' דלענין נדרים הוי יציאה מרשות אב. ובכתובות לט. דאמרי' אלא אירוסין מי קא מפקי מרשותא לגמרי הא תנן נערה המאורסה וכו', ומשמע דבתו הארוסה לא יצאה לגמרי מרשות האב. וי"ל הביאור דבמאורסה יצאה מרשות אב וכבר אינו מיפר נדריה באותו כח שהיה מיפר בעודה פנויה, והיינו דבמאורסה אין הפרת האב מדין בעלים, והפרתו היא רק מצד דע"ד האב נודרת, ואכן בחי' הרשב"א נדרים עג הנ"ל כ' להדי' על ארוסה דנודרת ע"ד שניהם. ושפיר י"ל דגם בתש' הרשב"א הנ"ל קאי על ארוסה. ונמצא דהא דהאב מיפר בארוסה אין הפי' דהוי מאותו זכות שהיה לאב בבתו הפנויה ורק דבארוסה נוסף כח גם לארוס, אלא דאה"נ בעלות האב בבתו הארוסה פוקעת וזכותו להפר מדין בעלים אזלא, דכבר יצאה מרשות האב. והא דהאב מיפר בארוסה הוא כזכות בעל, דאמרי' דאשה נודרת על דעת בעלה וארוסה נודרת על דעת הארוס ועל דעת אביה. ושפיר ניחא דשייכא שותפות אב וארוס כיון דתרוייהו חד דינא הוא וכדפי'.

ולפ"ז נראה פי' חדש במש"כ המאירי בנדרים ריש פרק עשירי בדעת הר"מ דבארוסה האב מיפר רק נדרי עי"נ כבעל. והיינו דאין הטעם גרידא משום דהאב מיפר בשותפות עם הארוס ולכן דינו כארוס דמיפר רק עי"נ. אלא עיקר הטעם הוא דבארוסה יש עליה שתי רשויות, וכלשון המאירי הנז' דהאב והבעל שותפתם וכחם שוה בהפרת נדריה, וגם כח האב בארוסה היא רק ככח הארוס דע"ד אביה ובעלה היא נודרת, א"כ שייך זה רק בנדרי עי"נ ובינה לבינו כמו בבעל. והארכתני בסוגיא זו בספרי משא יד בכל ארבעת החלקים בפ' מטות עי"ש.



רבי חיים סבתו

מה מתיר את האישה לבעלה?

פרשת סוטה מתחילה בקינוי שמקנא הבעל לאישה, ואם היא נסתרת עם אותו אדם על אף הקינוי, היא נאסרת לבעלה. איסור זה הוא איסור מיוחד שלא נולד בצורה רגילה. כלל מקובל הוא ש'אין דבר שבערווה פחות משניים', ואם כן על מנת לאסור את האישה לבעלה לכאורה יש צורך בשני עדים. כמו כן, האישה עומדת בחזקת היתר לבעלה, ואף על פי כן על ידי הסתירה היא נאסרת. הגמרא (סוטה ב, ב) אומרת שיש 'רגליים לדבר' שנטמאה, שהרי בעלה קינא לה והיא נסתרה, אך בוודאי שאין כאן 'אנן סהדי' או אפילו רוב לכך שנטמאה. יש כאן ספק, והתורה אמרה שספק זה אוסר את האישה לבעל. איסור זה של האישה לבעלה, אף שנוצר רק מחמת הספק, הרי הוא ככל האיסורים שבתורה^א, וייתכן שאף לוקים עליו^ב. איסור זה הוא זמני עד שהאישה שותה את המים המרים ונבדקת: אם היא טמאה היא מתה, ואם היא טהורה הרי היא מותרת לבעלה.

במבט ראשון נראה שבאמת מבחן שתיית המים הוא שמתיר את האישה לבעלה. אולם דבר זה נראה חריג – היכן מצינו שמתירים איסור על סמך מופת שמימי, והרי 'לא בשמיים היא' צריך לומר שהדבר אמנם חריג, אך מכיוון שהאיסור נוצר גם הוא שלא על פי כללי ההלכה המקובלים, גם ההיתר נעשה בצורה כזאת.

אולם על הבנה זאת קשות מספר קושיות.

במשנה (סוטה ג, ד) מובא שאם הייתה לאישה זכות, תולה לה. כלומר, שאם יש לאישה זכות, אף אם היא זינתה, הזכות מגינה עליה, ואין היא מתה מיד, אלא רק לאחר זמן. יוצא אם כן, שגם אם האישה זינתה אין הכרח שהיא תמות מיד, כי ייתכן שיש לה זכות שמגינה עליה. אם כן, כיצד ניתן להתיר את האישה על סמך הבדיקה של שתיית המים, הרי בדיקה זאת אינה

(א). וגם האישה עצמה נאסרת על הבעל עד שתשתה, אף שברר לה שהיא טהורה (אור שמח סוטה א, ז).

(ב). בתוספות (יבמות יא, ב ד"ה נסתרה), מבואר שיש חיוב מלקות בסוטה שנסתרה, וכן משמע מדברי התוספות בסוטה (ז, א ד"ה כי היכי) שמסבירים שמוסרים לו תלמידי חכמים שידעו להתרות בו, ומוכיחים מכאן לדיני התראה. אך במקומות אחרים בתוספות (סוטה כח, א ד"ה מה ת"ל; יבמות טז, א ד"ה כי תהיה) מבואר שהאיסור הוא רק לאו הבא מכלל עשה, שאין לוקים עליו. התוספות ביבמות יא הוכיחו את שיטתם מגמרא בסוטה (ז, א) "בעליה בא עליה בדרך לוקה" וכן מובא ברשב"א ובריטב"א שם, אלא שמשפט זה לא מופיע כלל בגמרא והעירו על כך שם הערוך לגר והרש"ש. ואולי כוונתם ללשון הגמרא שם "סוטה שבלאו". בתוספתא (סוטה ב, ד) מפורש "הרי הוא חייב עליה". ייתכן שמחלוקת זאת תלויה בגדר האיסור של האישה שנסתרה – אם האיסור הוא הרחבה של איסור סוטה ודאי הרי שיהיה חיוב מלקות, אך אם האיסור הוא איסור עצמאי ייתכן שלא יהיה חיוב מלקות.

(ג). בגמרא ביומא (עה, א) מובא שהמן נקרא 'גד' (שמות טז, לא) הואיל והיה מגיד לישראל האם הולד הוא בן תשעה לראשון או בן שבעה לאחרון (על ידי זה שהעם לקטו בדיוק עומר לגולגולת, ניתן היה להבחין לאיזה בית אב שייך הוולד). התוספתא יום הכיפורים (ד"ה תניא אידך) הקשה כיצד ייתכן שהיו סומכים על מופת כדי לגלות דברים אלו, שאפילו נביא אינו יכול לגלותם, ומסיק שמופת זה היה רק הוכחה שמימית לפסק הדין שהיה ניתן באמצעות עדים וראיות ללא קשר למופת.

מוחלטת, כי ייתכן שבאמת האשה טמאה אך היא אינה מתה, משום שיש לה זכות שמגינה עליה! אמנם בגמרא (סוטה ו, א) מובאת דעת רב ששת הסובר שגם לדעת חכמים במשנה הסוברים שהזכות תולה, האשה מתנוונת עד שמתה, אך בתוספות (שם ד"ה אם) משמע שאין בודקים האם האשה מתנוונת כדי להתירה לבעלה, אלא מותרת לבעלה מיד.

במשנה הבאה (סוטה ג, ה) מובאת דעת רבי שמעון, הסובר שזכות אינה תולה לאשה, אלא אם היא זינתה היא מתה מיד. הטענות של רבי שמעון כלפי חכמים הן שאילו באמת הזכות תולה הרי שהדבר מחליש את האיום על הנשים ששותות (שיאמרו שהבדיקה אינה אמתית, שהרי פלוגית זינתה ואף על פי כן לא מתה מהמים, ולא ידעו שהזכות תלתה לה), ומוציא שם רע על הטהורות שלא מתו בבדיקה (שיאמרו שבאמת הן טמאות אך הזכות תלתה להן). מדוע רבי שמעון לא מקשה על שיטת חכמים את הקושיה שהקשינו אנחנו – אם הזכות תולה הרי שהבדיקה אינה מוחלטת, וכיצד ניתן להתיר את האשה לבעלה על סמך בדיקה זאת?

קושיה נוספת עולה מדברי הגמרא. הגמרא (סוטה כח, א) מביאה ברייתא הדורשת את הפסוק "ונקה האיש מעון והאשה ההיא תשא את עונה" (במדבר ה, לא): בזמן שהאיש מנוקה מעון – המים בודקין את אשתו, אין האיש מנוקה מעון – אין המים בודקין את אשתו. רש"י (ד"ה בזמן) מסביר שהעיון האמור כאן הוא שהבעל בא על האשה לאחר שנסתרה ונאסרה עליו. בהמשך הגמרא (סוטה מז, ב) מבואר שגם אם בניו ובנותיו מזנים אין המים בודקים את אשתו, וסמכו זאת על הפסוק "לֹא־אֶפְקֹד עַל־בְּנוֹתֶיכֶם כִּי תִזְנֶינָה וְעַל־כָּל־תִּכְתִּיכֶם כִּי תִנְאַפְנֶה" (הושע ד, יד). במשנה (סוטה ט, ט) מבואר שמסיבה זאת הפסיק רבן יוחנן בן זכאי את שתיית המים. נמצאנו למדים שיש מקרה נוסף בו ייתכן שהאשה זינתה ואף על פי כן לא תמות בעקבות שתיית המים – כאשר בעלה אינו מנוקה מעוון. שוב עולה השאלה, כיצד ניתן להתיר את האשה לבעלה על סמך הבדיקה של שתיית המים אם בדיקה זאת אינה מוחלטת?

קושיה דומה עולה מדברי רב ששת בגמרא (סוטה ו, א). רב ששת טוען שסוטה שיש לה עדים במדינת הים היודעים שהיא טמאה, אין המים בודקים אותה. רב ששת לומד זאת מן הפסוק "וְיִסְתַּרְהָ וְהָיָא נִטְמָאָה וְעַל אֵין בָּהּ" (במדבר ה, יג) – דווקא כשאין עדים המים בודקים את הסוטה, אך אם יש עדים, אף שאינם לפנינו, אין המים בודקים אותה. רב ששת מוכיח דין זה מן המשנה: המשנה אומרת שסוטה שבאו לה עדים שהיא טמאה אסורה מלאכול בתרומה. ברור

(ד). וכן כתב הרמב"ן בפירושו לתורה (במדבר ה, כ), ש"אפילו היו בניו ובנותיו נואפים ולא כהה בם לא היו בודקין". אולם הרמב"ם השמיט זאת וכתב (סוטה ב, ח) רק "כל איש שבא ביאה אסורה". בביאור השיטות בזה עיין במשנה למלך (סוטה ב, ח) ובקרן אורה (סוטה כח, א ד"ה אין האיש).

(ה). התוספות רא"ש (סוטה מז, ב) מסביר שכיוון שהבעל יודע שהוא אינו מנוקה מעוון הוא לא ישקה את האשה, כי הוא יודע שהמים לא יבדקו אותה. עיין בספר ראש יוסף חולין (יא, ב) שהציע אפשרות של בעל שקנא לשתי נשים ואחת מתה בעקבות שתיית המים, ואם כן הרי שהבעל בוודאות מנוקה מעוון. אולם ודאי שאין לומר שזהו המקרה היחיד שתהיה האשה מותרת על ידי שתיית המים. אולי ניתן לומר שמכיוון שהוא עצמו יודע שהוא מנוקה מעוון, הרי שהוא יודע שהמים בדקו אותה ולכן מותר בה (ובית דין אינו מתערב בדומה למבואר בגמרא בכתובות כב, ב שנשאת לאחר מעדיה).

שמדובר בסוטה שכבר שתתה את המים ולא מתה, שהרי אם עוד לא שתתה את המים אסורה לאכול בתרומה גם ללא עדים שהיא טמאה (כמבואר במשנה הראשונה במסכת). מוכח מכאן שאין המים בודקים את האישה שיש לה עדים שהיא טמאה, שהרי אילו היו המים בודקים אותה, הרי שהוכח משמיים שהאישה טהורה, ואם כן העדים שבאו לאחר מכן ואמרו שהיא טמאה הם בוודאי עדי שקר. נמצא אם כן שיש מקרה נוסף שייתכן שהאישה זינתה ואף על פי כן היא לא מתה בשתיית המים – כאשר יש לה עדים במדינת הים. שוב חוזרת השאלה, כיצד ניתן להתיר את האישה לבעלה על סמך הבדיקה של שתיית המים אם בדיקה זאת אינה מוחלטת.

ניתן לתרץ קושיות אלו ולומר שהבדיקה אמנם אינה מוחלטת, אך היא עובדת על פי רוב. ברוב המקרים לאישה אין זכות שתתלה לה, ברוב המקרים הבעל מנוקה מעוון, וברוב המקרים אין עדי טומאה במדינת הים. כמו שציינו בתחילה, גם האיסור נולד כאן רק מחמת הספק, ועל כן ייתכן שדי בבדיקה כזאת, גם אם אינה מושלמת, כדי להתירו. לאחר שרבו המנאפים, כך שבהרבה מהמקרים באמת הבעל לא היה מנוקה מעוון, ביטל רבן יוחנן בן זכאי את המים.

אולם על הסבר זה עדיין קשות שתי קושיות.

הרמב"ם (סוטה ד, יא) פוסק שאם כתב שתי מגילות לשתי סוטות, מחקן לשתי כוסות ועירבן וחזר וחלקן לא ישקה את הסוטות לכתחילה, ואם השקה – כשר. בדומה לזה, גם במקרה בו מחק את המגילה ונשפכו חלק מן המים, לא ישקה את השאר, ואם השקה – כשר. פסק הרמב"ם נובע משני ספיקות בגמרא (סוטה יח, א), של רבא ושל רב אשי, שעמדו ב'תיקו' ללא הכרעה. הכסף משנה מסביר שכיוון שהוא ספק, אם כבר שתתה את המים, "בדיעבד אינה צריכה לחזור ולשתות דמספיקא לא מחייבין לה". על דברי הרמב"ם והכסף משנה כתב המנחת חינוך (סוף מצווה ססה):

ואיני מבין דבר זה כיון דאסורה על הבעל קודם שתי' מספק וע"י המים נתברר ואם לא בדקו תיכף המים מותרת לבעלה כמבואר בש"ס ובר"מ א"כ כיון דספק הוא במים הללו אם בודקי' כלל היאך מותרת לבעל דלמא פסולים המים ע"כ לא בדקו והאיך תצא מהאיסור שלה והאיך שייך לו' ואם השקה כשר מאי כשר שייך והאיך תצא מספק סוטה שהיה לה קודם השתי' ואי דהבטיח רבינו דבדעבד בודקי' המים מנ"ל זה דקמי' שמי' גלי' וצ"ע ואיני מבין כלל דבר זה.

המנחת חינוך מקשה על דברי הרמב"ם והכסף משנה, שלא ברור מה שייך לומר כאן שבדיעבד אין מטריחים את האישה לחזור ולשתות. קודם השתייה אסורה לבעלה, ואם אנחנו מסופקים האם שתיית המים באמת נעשתה בצורה ראויה כך שהאישה אכן נבדקה, הרי שיש לנו ספק האם הותרה האישה לבעלה, ומדוע בדיעבד אינה צריכה לחזור ולשתות ומותרת לבעלה?

קושיה נוספת קשה על הסבר זה מסוגיית גלגול שבועה. במשנה (סוטה ב ה) מובאת דעת רבי מאיר המפרש את דברי האישה "אמן אמן" כך: "אמן" שלא נטמאתי ו"אמן" שלא אטמא.

(1). המנחת חינוך מעלה רעיון שאולי בשמיים בודקים לפי מה שאנחנו פוסקים על פי כללי הפסיקה, ועל כן אם השקו בדיעבד, הבדיקה תעבור, אך הוא מסיים בצ"ע.

הגמרא (סוטה יח, ב) מסבירה שאין כוונת רבי מאיר לומר שאם האשה עתידה להיטמא המים יבדקו אותה כבר מעכשיו, אלא כוונתו לומר שאם היא תיטמא בעתיד המים ששותה עכשיו ישפיעו עליה באותה שעה והיא תמות. בהמשך הגמרא מובאת ברייתא המציגה מחלוקת תנאים האם ומתי האשה שותה ושונה, כלומר האם אישה שכבר נבדקה על ידי המים יכולה להיבדק פעם נוספת אם נסתרה שוב. תנא קמא סובר שאישה שותה ושונה אלא אם כן מדובר באותו בעל ובאותו בועל, חכמים סוברים שאישה אינה שותה ושונה אלא אם כן מדובר בשני בעלים ובשני בועלים, ורבי יהודה סובר שאם מדובר בשני בועלים האשה שותה ושונה אף שמדובר באותו בעל, ואם מדובר באותו בועל אין האשה שותה ושונה אף שמדובר בשני בועלים (כך על פי הסברו של רבא למחלוקת התנאים).

השאלה העולה מן הגמרא היא מה היחס בין מחלוקת תנאים זו לבין דעת רבי מאיר שהובאה קודם לכן. לכאורה צריך לומר שכל מחלוקת התנאים אינה לשיטת רבי מאיר, משום שלשיטתו לעולם אין צורך בבדיקה נוספת של המים, שהרי גם המים שהיא שתתה בעבר בודקים אותה על העתיד, ואם כך אין צורך בבדיקה חוזרת. כל מחלוקת התנאים בברייתא היא על פי שיטת תנא קמא במשנה, הסובר שאין האשה נשבעת על העתיד. אולם הרמב"ם פסק מחד את שיטת רבי מאיר (סוטה ד, יז), ופסק מאידך כדעת תנא קמא בברייתא (סוטה א, יב-ג), וכיצד ניתן להבין פסקים אלו אם שיטות התנאים בברייתא לא נאמרו בשיטת רבי מאיר? עוד יש להעיר שגם הגמרא עצמה לא ציינה שדעות התנאים בברייתא אינן מתאימות לשיטת רבי מאיר.

על מנת לתרץ קושיה זאת כתב המהרי"ט (שו"ת מהרי"ט ב, חושן משפט קה) שמה שפסק הרמב"ם שאישה יכולה לחזור ולשתות מדובר דווקא במקרה שכשהיא שתתה בפעם הקודמת הבעל לא השביע אותה על העתיד. מכאן מוכיח המהרי"ט שעל פי שיטת הרמב"ם הבחירה האם לגלגל על הנתבע גלגול שבועה נתונה בידי של התובע, דין השנוי במחלוקת ראשונים¹. אולם תירוץ זה קשה קצת, שהרי הרמב"ם לא ציין שהבעל לא גלגל.

על מנת לתרץ קושיות אלו חידשו שניים מן האחרונים חידוש גדול. ר' איצלה מפוניבז' (שו"ת זכר יצחק א, כח) והרב אלישיב (הערות למסכת סוטה עמוד צה ועמוד קה) חידשו שהדבר שמתיר את האשה לבעלה אינו מבחן שתיית המים, אלא השבועה שנשבעת האשה שלא זינתה היא שמתירה אותה. שתיית המים הבאה לאחר השבועה מהווה איום על האשה על מנת לתת מהימנות לשבועה. מובן שאם האשה תישבע אך לא תשתה את המים לא נוכל להתירה לבעלה כי ממילא המים כבר לא יאיימו עליה (או על נשים אחרות בעתיד), אבל באמת השבועה היא זו שמתירה את האשה לבעלה.

על פי הבנה זאת מתורצות כל הקושיות. אף שהבדיקה אכן אינה מוחלטת, כי ייתכן שהזכות תלתה לאישה, שהבעל אינו מנוקה מעוון, או שיש עדים במדינת הים, מכל מקום אין מניעה להתיר את האשה לבעלה, כיוון שכשהאשה נשבעת היא אינה יודעת האם יש לה זכות,

1. וכן הקשה המשנה למלך (סוטה ד, יז).

ח. לסיכום דעות הראשונים והאחרונים בעניין זה ראה אנציקלופדיה תלמודית ערך גלגול שבועה, 'המגלגל'.

האם הבעל מנוקה מעוון, או האם יש עדים במדינת הים, וממילא האיום של המים עדיין משמעותי ולכן היא נשבעת באמת, ושבועה זו מתירה אותה לבעלה. גם קושיית המנחת חינוך על הרמב"ם מתורצת, שהרי גם האישה אינה יודעת מה הדין בספק בו עמדה הגמרא ללא הכרעה והאם המים אכן בודקים באופן כזה, וממילא האיום עדיין קיים, והשבועה מתירה אותה לבעלה. גם דברי הרמב"ם לגבי האישה ששותה ושונה מובנים, ללא הסברו של המהרי"ט: שתיית המים אינה מתירה את האישה לבעלה. לכן אף שהמים ששתתה בעבר היו גורמים לה למות אילו באמת זינתה, העובדה שהיא חיה לא מתירה אותה לבעלה, כי ייתכן שהמים לא בדקו מכיוון שיש לה זכות, שהבעל אינו מנוקה מעוון, או שיש עדים במדינת הים. השבועה היא זאת שמתירה את האישה לבעלה, אך אף שהאישה נשבעה גם על העתיד, אי אפשר להסתמך על שבועה זאת ולהתירה בפעם השנייה שנסתרה, משום שאין אדם נאמן בשבועה על העתיד כמו שהוא נאמן בשבועה על העבר. בדיני ממונות אם אדם נשבע שיפרע את חובו ואחר כך נתבע לפרוע, צריך שבועה שפרע, ואינו נאמן מחמת שבועתו הקודמת שנשבע על העתיד. כמו כן גם בסוטה, שבועתה של הסוטה על העתיד אינה מתירה אותה כשם ששבועתה על העבר מתירה אותה. ממילא צריכה האישה לשוב ולהישבע, אך לכן צריך גם איום חדש ולכן צריכה לחזור ולשתות^ט.

לפי הבנה זאת, שמה שמתיר את האישה לבעלה הוא השבועה, אין כאן הסתמכות על מופת כדי להתיר את האישה. המופת נועד רק ליצור את האיום, אך מה שמתיר את האישה בפועל זאת השבועה, שהיא כלי שהתורה משתמשת בו גם בדיני ממונות. יתרה מכך, אך כל דין גלגול שבועה בדיני ממונות לומדת הגמרא (קידושין כו, ב) משבועת סוטה, והרי לנו שהגמרא השוותה בין השבועות הללו.

לפי הבנה זאת צריך להסביר שמה שבטל רבן יוחנן בן זכאי את שתיית המים מחמת ריבוי המנאפים והעובדה שפעמים רבות האיש אינו מנוקה מעוון, אין הכוונה היא שמכיוון שמבחו שתיית המים אינו מוחלט אין יכולת להתיר את האישה לבעלה. הכוונה היא שמכיוון שפעמים רבות נשים לא מתו מחמת שתיית המים אף שזנו, מכיוון שהבעל לא היה מנוקה מעוון, ממילא האיום של המים לא היה מספיק חזק, ושוב אין לסמוך על שבועת האישה.

על פי הבנה זאת ניתן להבין את דברי המשנה במסכת עדויות. המשנה במסכת עדויות (ה, ו) מספרת שנידו את עקביא בן מהללאל. הרקע לאותו נידוי היה מחלוקתו עם חכמים בהלכות סוטה: לדעת עקביא בן מהללאל אין משקים גיורת ושפחה משוחררת, ולדעת חכמים משקים חכמים הביאו ראיה לשיטתם ממעשה שהיה בירושלים בשפחה משוחררת שהשקוה שמעיה ואבטליון, וענה להם עקביא בן מהללאל ש"דוגמא השקוה". רש"י (ברכות יט, א ד"ה דוגמא) מסביר שכוונת עקביא בן מהללאל לומר ששמעיה ואבטליון השקו את אותה שפחה משוחררת משום שהם עצמם היו גרים, ולכן סברו שמותר להשקות גיורת ושפחה משוחררת, אך אין הדין כן. אולם התוספות (שם ד"ה דוגמא) מביא את פירושו של הערוך, שמפרש שטענת עקביא בן מהללאל

ט. אך צריך עיון מה יועיל האיום החדש, והלא האישה יודעת שהייתה צריכה למות מיד כשזינתה, וכיוון שהיא רואה שלא מתה היא כבר לא מפחדת מן המים, ומה תועיל השקיה חדשה.

הייתה ששמעיה ואבטליון השקו את אותה שפחה מי צבע שנראו כמו מים המרים, אך לא באמת מחקו עליהם את המגילה, ועשו כן כדי לִיָּרָא אותה^י. אם מבינים שהמים הם שמתירים את האישה לבעלה, הרי שלטענת עקביא בן מהללאל שמעיה ואבטליון התירו אישה שלא כדיון, שהרי השקו אותה מים שאינם באמת מי סוטה. אולם אם מבינים שהמים הם רק איום, והשבועה היא שמתירה את האישה לבעלה, ייתכן ששמעיה ואבטליון השתמשו במי צבע כדי לאיים על האישה שתישבע באמת, וממילא שבועתה התירה אותה לבעלה.



י). עיין בפירוש המשנה לרמב"ם (עדויות ה, ו) שמפרש כפירוש הערוך, אך מוסיף שעקביא בן מהללאל טען ששמעיה ואבטליון עשו כך כיוון שהיו גרים, ומחמת חוסר כבוד זה כלפי שמעיה ואבטליון (שסבר שעשו שלא כדיון מחמת היותם גרים) נידוהו.

אוצר חושן משפט

משפטי התנאים בהסכמים ובחוזים ♦ בעניין מה שכתבה הגמרא
האוכל בשוק דומה לכלב ויש אומרים פסול לעדות

רבי צבי יהודה בן יעקב
מח"ס משפטי ליעקב י"ד חלקים

משפטי התנאים בהסכמים ובחוזים

בכל ההסכמים, החוזים וכל השטרות, לא נהגו לכתוב שכל התנאים נעשו כתנאי בני גד ובני ראובן, כמבואר בשו"ע חו"מ רז, א. ואמנם יש הנוהגים להוסיף כן, אבל כמעט על דרך הכלל, לא מצאנו שנהגו כן, ומעט יוצאים מן הכלל, וביה"ד מחייב בהתאם להסכם ובהתאם לתנאים, הגם שלא נעשו במשפטי התנאים.

א.

שיטת הרשב"ם והתוס'

תנן בקידושין סא, א: ר' מאיר אומר, כל תנאי שאינו כתנאי בני גד ובני ראובן אינו תנאי, שנאמר; ויאמר אליהם אם יעברו בני גד ובני ראובן. וכתבי; ואם לא יעברו חלוצים (ואע"פ שלא נתקיים התנאי נתקיימו הדברים, כגון הרי זה גיטך על מנת שתתני לי מאתים זוז, ולא פירש לכפול ואם לא תתני לי לא יהא גט, אין כאן תנאי של מאתים זוז כלל, ואפי' לא נתנה הוי גט, כמו שמצינו שהוצרך משה רבינו ע"ה לכפול ואם לא יעברו חלוצים אתכם ונאחזו בתוכם, שמע מינה דאי לא כפל היתה מתנתו קיימת ונוחלין ארץ גלעד אפילו לא יעברו את הירדן, אע"פ שאמר אם יעברו ונתתם, לית לן מכלל הן אתה שומע לאו. וה"ה נמי דבעינן תנאי קודם למעשה, מדלא אמר תנו להם אם יעברו, משמע דאם אמר הכי, לא אתי תנאה ומבטל מעשה דמתנה דקדמיה. ושמעינן נמי דבעינן הן קודם ללאו, דלא אמר תחלה אם לא יעברו אל תתנו ואם יעברו ונתתם - רש"י). רבי חנינא בן גמליאל אומר, צריך הדבר לאומרו, שאלמלא כן יש במשמע שאפי' בארץ כנען לא ינחלו (אתנאי כפול לחודיה פליג למימר דאין צריך לכפול, דמכלל הן נשמע לאו, וזה שכפול משום צורך היה הדבר לאומרו מפני דבר אחר, שאלמלא כן שכפול יש במשמע שאם לא יעברו אף בארץ כנען שמעבר הירדן והלאה שהיו קצין בה מפני מקנה רב שלהן אף בה לא יטלו, דהכי הוה שמעינן לה אם יעברו ונתתם להם את ארץ הגלעד בשביל כל חלקם, הא אם לא יעברו יהיו נקנסים ולא יטלו חלק לא כאן ולא כאן כלל, לכך פירש שאם לא יעברו לא יפסידו חלקם בכך, ויטלו כאן וכאן על פי הגורל). ובגמ' גיטין עה, א מבואר ארבעת הדברים שצריך להיות בתנאי: תנאי כפול, הן שלו קודם ללאו, התנאי קודם למעשה, ושיהיה התנאי דבר שאפשר לקיימו. וכן פסק הרמב"ם בהל' אישות ו, ב. וכן פסק בשו"ע אהע"ז לח, ב: "כל תנאי צריך להיות בו ארבע דברים, ואלו הן: שיהיה כפול, ושיהיה הן שלו קודם ללאו, ושיהיה התנאי קודם למעשה, ושיהיה התנאי דבר שאפשר לקיימו. ואם חסר התנאי אחד מהם, הרי התנאי בטל, וכאילו אין שם תנאי כלל, אלא תהיה מקודשת מיד כאלו לא התנה כלל".

והדעה שאין צריך משפטי התנאים בממון, מובאת בתש' הגאונים (הרכבי, סי' קנז): "והתורה לא כתבה לנו תנאי דבני ראובן ובני גד אלא כדי שנעשה כדוגמתו בדיני איסורא, אבל לא בדיני ממונות ומתנות". וכן הוא ברי"ף בתש' (סי' לא): "ואלו תנאים כלם אין צריכים אלא בגיטין ובקדושין שהן איסורא, אבל על מנת נוהג בין באיסורא בין בממונא, שכל האומר על מנת

כאומר מעכשיו דמי ואין צריכים עמו לכל התנאים האלו". וזו דעת הגאונים שהביא הרמב"ם (אישות ו, יד).

וברשב"ם ב"ב קלז, ב (ד"ה ואם לאו), על הא דאיתא שם בגמ', אמר רבא, אתרוג זה נתון לך במתנה ע"מ שתחזירהו לי, נטלו ויצא בו, החזירו יצא, לא החזירו לא יצא, והתקשה הרשב"ם, דהרי לא כפל תנאו, ואליבא דר"מ כל היכא דלא כפליה לתנאו לא הוי תנאי, וא"כ אף בלא החזירו הו"ל למימר שיצא, וז"ל: "דאיגלאי מילתא דלא הויא מתנה. ואע"ג דלגבי גיטין קי"ל כר"מ דבעי תנאי כפול, כדאמר בפרק מי שאחזו (גיטין עה, ב) אתקין שמואל בגיטא דשכיב מרע כו', הני מילי לענין גיטין וקדושין הוא דבעינן תנאי כפול לכתחלה לרווחא דמילתא, דילפינן מתנאי בני גד ובני ראובן. מיהא לגבי דיני ממנות לא בעינן תנאי כפול אלא גלויי דעתא בעלמא, וכיון דאמר ע"מ שתחזירהו לי, ואף על גב דלא כפליה למימר ואם לא תחזירהו לא תהא מתנה, אפ"ה לא הוי מתנה אא"כ נתקיים התנאי.

דהא אפילו היכא דלא פירש כלום ואיכא למיתלי באומדן דעתא, אזלינן בתר אומדן דעתא, בפירקין לעיל גבי דינים הרבה, כגון הכותב נכסיו לאשתו (קלא, ב) ולקמן בפרק מי שמת (קמח, ב) גבי שכיב מרע שכתב כל נכסיו לאחרים, וגבי מי ששמע שמת בנו וכתב נכסיו לאחרים ואח"כ בא בנו דאמר בפרק מי שמת (קמח, ב), דלא הויא מתנה". מבואר מהרשב"ם שבדיני ממנות אין צריך תנאי כפול, דאף תנאי לא כפול, הוי אומדן דעת, ובממונות אזלינן בתר אומדן דעת, ודין תנאי כפול וכו', הוא רק בגיטין וקדושין, דבממונות כיון שגילה דעתו, הרי לפנינו אומדן דעת שאם לא יחזיר האתרוג, אין הנותן רוצה ליתן למקבל במתנה.

בבאור דעת הרשב"ם, אם גם ר"מ לא אמר דברו אלא בגיטין וקדושין ולא בממונות, או שר"מ אמר דבריו גם בממונות, רק לא קיי"ל כמותו בממונות. בראשונים מפורש שר"מ אמר דבריו בכל ענין, ורק לא קיי"ל כוותיה בממונות, עיין ברמב"ן (ב"ב קלז, ב): "וה"ר שמואל ז"ל כתב דלא בעינן תנאי כפול בממונא אלא באיסורא לכתחלה לרווחא דמילתא, וכן השיב רבינו הגדול ז"ל בתשובה, והרבה בני אדם טעו בדבר שהקשו, והא עיקר תנאי כפול כי כתיב בממון כתיב. אבל כך הם עיקרן של דברים, דלא קיי"ל כר"מ דיחידאה הוא, אלא דגבי גיטין וקדושין חיישינן לדר"מ להחמיר מתקנת שמואל בגיטין". דלמעשה לא קיי"ל כלל כר"מ, ורק חוששים בגו"ק לדבריו. וכן כתב הר"ן בחידושי שם (ב"ב קלז, ב). וכן הוא ברמב"ן (שבועות לו, ב). וכן הוא בר"ן (קדושין כה, ב מעמיה"ר) בבאור דעת הר"ף הנ"ל: "אלא ודאי כוונתו ז"ל דלא קיימא לן כר"מ. ומיהו בגיטין וקדושין חיישינן להו לחומרא, דהכי חזינן דאתקין להו שמואל בגיטין, כדאיתא בפרק מי שאחזו (עה, ב)". וכן הוא בתוס' ר"י הזקן (קדושין סא, ב ד"ה ובעל התשלוס). וכן נראה מדברי הרשב"א בתש' (ח"א סי' קפז): "ועוד, אפילו בלא על מנת לא קיימא לן כרבי מאיר בתנאי כפול בכל דבר שבממון אלא כרבנן דפליגי עליה. אלא דלגבי גיטין וקדושין חיישינן לרבי מאיר, והיינו דאתקין שמואל בגיטי אם מתי ואם לא מתי. וכן דעת הרב אלפסי ז"ל בתשובותיו, וכן דעת רבותי ז"ל מסכמת".

ומדברי הרשב"ם יש לכאורה לדייק שר"מ סובר אף בממונות, ורק בגו"ק קיי"ל כוותיה, ממש"כ; "ואע"ג דלגבי גיטין קי"ל כר"מ דבעי תנאי כפול...". ועיין בשער המלך (אישות ו, ב) מה

שהביא מהרא"ם והר"ש הזקן. ומ"מ חזינן דרבים מהראשונים ס"ל דממונות לא בעינן משפטי התנאים, וי"א דבכלל לא קיי"ל כרבי מאיר, ורק בגו"ק חיישינן לחומרא.

ולכאורה יש ללמוד מתוס' קדושין (מט, ב ד"ה דברים), שלמדו ברשב"ם שאף לר"מ אין צריך משפטי התנאים בממונות, וז"ל התוס': "ורשב"ם פירש גבי אתרוג על מנת להחזיר, אם החזירו יצא לא החזירו לא יצא, ואף על גב דבעינן תנאי כפול, הני מילי באיסור, כגון התקדשי לי על מנת שתתני לי מאתים זוז, וכן בגט אתקין שמואל בגיטא דשכיב מרע, אבל בממון לא בעינן תנאי כפול. ולא נהירא דהא כל תנאי ילפינן מבני גד ובני ראובן, והתם דבר שבממון". והיה לתוס' לבאר, דאף אם לר"מ בעינן תנאי כפול אף בממון, דילפינן מבני גד וב"ר, לא קיי"ל כוותיה בממון. ומזה שתוס' לא כתבו כן, משמע דס"ל דלרשב"ם אף לר"מ לא נאמרו משפטי התנאים אלא בגו"ק. ולכאורה גם מהירושלמי (קדושין ג, ג, מובא גם בתוס' גיטין עה, א ד"ה לאפוקי), משמע דלר"מ לא נאמרו משפטי התנאים אלא בגו"ק ולא בממונות, וז"ל הירושלמי: א"ר יוסי בי רבי בון, בכל אתר אית לר"מ ממשמע לאו את שומע הין והכא לית ליה. אמר ר' מתניה חומר הוא בעריות. ומזה מוכח לכאורה דלר"מ לא נאמרו משפטי התנאים בממון, ויש מהירושלמי ראייה לרשב"ם. ועיין גם ברא"ש (ב"ב ח, מח) שהביא ראייה מהירושלמי לרשב"ם. ועיין עוד להלן.

וכדעת הרשב"ם כתבו התוס' בקדושין (ו, ב ד"ה לא), שהגם שלא היה תנאי כפול באתרוג, בממונות אם פירש להדיא, אין צריך לכפול תנאו, וראיה מקדושין מט, ב, בהוא גברא דזבין נכסיה אדעתא למיסק לארעא דישאל, ולא פירש ולא מידי וסוף לא סליק, דרק מפני שלא גילה דעתו הוי דברים שבלב, אולם אם היה מגלה דעתו, הגם שלא כפל לתנאו, היה המכר בטל. עוד הביאו ראייה מאומדנא לבטל מתנה, מב"ב קמז, א, בשכיב מרע שאמר כמדומה אני שאשתי מעוברת אבל עכשיו שאינה מעוברת נכסי לפלוני, לסוף נתגלה שהיתה מעוברת והתבטלה המתנה, דלא היה בדעתו ליתנם לאותו פלוני אם היתה אשתו מעוברת. ומבואר שגם דעת התוס' דבדיני ממונות לא צריכים למשפטי התנאים לבטל המקח, ומחמת גילוי דעת ואומדנא המקח בטל. ובתחילת תירוצם כתבו התוס' דבאתרוג לא בעינן תנאי כפול; "דאיכא תנאי דלא בעי כפול, כגון הכא שהיה דעתו שיברך חבירו על אתרוג שלו", והביא ראייה מההוא גברא דזבין נכסיה לעלות לארץ ישראל. ולכאורה יש בזה שתי סברות. דעצם התנאי שאינו כפול הרי הוא גילוי דעת, כמו ההוא גברא אם היה מגלה דעתו שמוכר מפני שרוצה לעלות לאר"י. אולם תוס' לא הסתפקו בעצם אמירת התנאי שאינו כפול שיהיה גילוי דעת, אלא גם אומדנא וסברא, שרוצה שיחזיר לו האתרוג שיוכל לברך על האתרוג. ולכאורה אומדנא דמוכח היא סברא אחרת, וכמו שהביא ראייה ממי שנתן מתנה ולא ידע שאשתו מעוברת, אבל בתנאי דע"מ שתחזיר האתרוג, יש גם גילוי דעת ולא רק אומדנא דמוכח.

ובאבנמ"ל (כט, א) הסביר בדברי התוס', וז"ל: "ונראה כוונת תוס' דבעלמא בנותן מתנה על מנת להחזיר, כיון דרוצה ליתן מתנה, כל שלא כפל התנאי אמרינן דנתן לו לגמרי כיון דלא כפל התנאי. אבל גבי אתרוג שאין דעתו ליתן רק כדי שיברך על האתרוג שלו, וסגי לה בעל מנת להחזיר, מש"ה הוי גילוי דעתו שאינו נותן מתנה חלוטה". ולפ"ז י"ל, דמצד הגילוי דעת של

התנאי שלא כפל, יש אומדן דעת שנותן אפי' לא יתקיים התנאי, מזה שלא כפל התנאי, ולכן היה מקום לומר שיש בזה גילוי דעת שהמתנה של האתרוג קיימת בכל ענין. אלא שבאתרוג יש אומדן דעת שאינו נותן אלא ע"מ להחזיר, כיון שהנותן גם רוצה לברך על האתרוג, ולכן באתרוג יש אומדן דעת לביטול המתנה בלא החזיר האתרוג, ובמתנה הולכים אחר אומדנא, וכמו שכתבו התוס'.

בדרך זו רצה האבנמ"ל לבאר דברי הב"ח שם (אהע"ז כט, א), לענין מש"כ בשו"ע דמי שנותן לאשה מנה ע"מ להחזיר, דאינה מקודשת, כתב הב"ח דדוקא בכפל התנאי, אבל בלא כפל התנאי, התנאי בטל והאשה מקודשת. והב"ש (כט, א) הקשה מהתוס', דכיון דיש אומדנא דמוכח שלא נתן לה המנה אלא ע"מ להחזיר, אין התנאי בטל והמעשה קיים ללא קיום התנאי. והאבנמ"ל כתב, דכיון דיש אומדנא דמה שנותן לאשה או לקונה את המנה אינו אלא לצורך ההקנאה, ולכן דרך ההקנאה היא שנותן ע"מ להחזיר, וע"כ יש אומדנא שנותן ע"מ להחזיר ולא צריך תנאי כפול. אולם למסקנת הגמ' שאשה לא מתקדשת במתנה ע"מ להחזיר, אין אומדנא זו, ולא הוי תנאי רק אם יכפול התנאי. ולכן ס"ל לב"ח דבלא כפל התנאי, הקידושין קיימים והתנאי בטל.

וכהסבר האבנמ"ל בתוס' הנ"ל, נמצא גם לבית הלוי (ח"ב סי' מה, ח), דהאומדנא היא דוקא באתרוג, דנותן האתרוג אין כוונתו ליתן מתנה לחבירו; "להוסיף על ממנו באתרוג זה וכל עיקר כוונתו בהנתינה אינו החפץ בעצמו רק כל כוונתו כדי שיהי' חבירו יכול לצאת בו ידי חובתו", וכדי שחבירו יצא בו, דיינו גם במתנה ע"מ להחזיר דשמה מתנה ויוצא בו, ולכן אנן סהדי שלא נתכוין להקנותו רק ע"מ להחזירו, ולכן אין צריך תנאי כפול. וציין שכן מצא אח"כ באבנמ"ל.

ועיין במקנה (קדושין ו, ב על התוס' הנ"ל), שכתב לבאר דברי התוס' ע"פ דברי המג"א (שו, טו), דמה שמותר לתת אתרוג במתנה, אף שאסור ליתן מתנה ביו"ט, מפני שמתנת האתרוג אינה מתנה גמורה רק ע"מ להחזיר. א"כ בעצם המתנה מונחת הוכחה שלא נתן לו אלא ע"מ להחזיר, שאל"כ היה עושה איסור, ומדוע נאמר שיתן מתנה באיסור. ואפי' למש"כ המג"א שם דלצורך מצוה מותר ליתן מתנה ביום טוב, מ"מ מוכח ממה שהתנה שיחזיר לו את האתרוג, אף שמתנה ביו"ט היא צורך מצוה, אולם החזרה בו ביום אינה צורך מצוה, שהרי יכול להחזיר לו למחרת, ובפרט דביו"ט שני יוצא בשאול. מוכח א"כ שדעתו שלא תחול המתנה אלא ע"מ להחזיר בו ביום, שבוזה יש מצוה גם להחזיר בו ביום, שאל"כ לא יצא ידי חובה כשלא יחזיר ולא יקיים התנאי. וכן כיון שאינה מתנה גמורה, אף החזרה לא מיקרי מתנה גמורה ואין איסור בחזרה.

והגרא"ז (אבן האזל ז"מ ג, ט) כתב בבאור שיטת התוס' בדרך שונה, דיש לחלק בין תנאי שאינו בגוף מעשה הקנין, לבין תנאי של ע"מ להחזיר שהוא בגוף מעשה הקנין, וברורה כוונתו שרוצה ליתן את האתרוג רק לזמן, רק כיון שרוצה שיהיה בידו במתנה גמורה לזמן, נותן בדרך של תנאי: "דלא דמי תנאי דע"מ להחזיר לשארי תנאים, דכל התנאים אינם בגוף מעשה הקנין אלא בדבר אחר, אבל כשנותן ע"מ להחזיר א"כ בעיקר מילתא הוא מתנה לזמן, ורק דמכיון שהוא רוצה לזמן זה תהיה מתנה גמורה שיקנה המקבל קנין הגוף, לכן נותן בדרך תנאי, אבל בעיקר כונת ההקנאה אינה אלא כמו מתנה לזמן. וזה הא פשוט דאם יתן אחד מתנה לזמן, לא

נסתפק שמא אינו מקפיד ומרוצה ליתן לעולם, כמו שלא נסתפק אם יתן חצי חפץ שמא רוצה ליתן כולו. וזהו מש"כ התוס' שהיה דעתו שיברך חברו על האתרוג שלו, והיינו דמעיך מילתא לא נתן לו אלא לזמן, אלא שנתנו בדרך תנאי, ולכן לא בעינן תנאי כפול". ומזה יוצא שרק בתנאי דע"מ להחזיר וכיוצ"ב, שהוא תנאי בגוף מעשה הקנין, סוברים התוס' שלא צריך משפטי התנאים, משא"כ בתנאים אחרים, גם בדיני ממונות. אמנם לכאורה הסבר זה אינו עולה עם מש"כ התוס' בהמשך, דבממונות הולכים אחר אומדנא וגילוי דעת. גם עיי"ש מה שכתב לחלק בין תנאי של החזר האתרוג, לבין החזר מנה בקדושין, דבהחזר מנה בקדושין התנאי אינו במעשה הקנין אלא בקדושין, שאם לא תחזיר, לא תהיה מקודשת. ובזה רצה לישב דברי הב"ח, עיי"ש.

הנצי"ב בשאלות (העמק שאלה שאלתא קלח), כתב בהסבר דברי הרשב"ם, שלא פסק שמואל הלכה כרבי מאיר רק בגיטין וקדושין, משום חומרת אשת איש, אבל בדיני ממונות אין הלכה כרבי מאיר. וציין לדברי הרא"ש (ב"ב ח, מח). ופירש הנצי"ב, דמשום חומרא דערייות, למדין מבני גד וב"ר דלא מהני גילוי דעת, משא"כ בדיני ממונות לא למדים להחמיר מבני גד וב"ר להצריך תנאי כפול. ובבאור מחלוקת הראשונים אם צריך תנאי כפול בדיני ממונות, דלא מצאנו שדיבור יכול לבטל מעשה, וכיון שיש לפנינו מעשה כמו גט וקדושין ומקח וממכר, איך יכול התנאי לבטל המעשה של הגו"ק והמו"מ. ובאה פרשת התנאי של בני גד וב"ר ללמדנו שיכול לבטל המעשה ע"י התנאי, וכיון שחידוש זה נלמד משם, ביטול המעשה יעשה רק בכל משפטי התנאים הנלמדים מבני גד וב"ר. וכל זה כשהמעשה מתחיל מיד ולא נגמר עד קיום התנאי, אבל אם המעשה לא נעשה אם התנאי לא קיים, כמו בתנאי לשעבר, שאם ירדו אתמול גשמים יהיה מקח, דלא חל המעשה אלא אם התנאי היה קיים, בזה אין כאן ביטול מעשה ע"י דיבור, ואין אנו צריכים ללמוד מבני גד וב"ר, ולכן אין צריך למשפטי התנאים. כל זה לדעת הרמב"ם ודעימיה הסוברים שאף בדיני ממונות צריך למשפטי התנאים. אולם לרשב"ם והתוס' בקדושין, י"ל דכיון שהתנאי נאמר תוך כדי דיבור למעשה, יש לחלק בין גיטין וקדושין לממון, דבגיטין וקדושין לא מהני תוך כדי דיבור לבטל המעשה, משא"כ בממונות מהני (עיי"ן ב"ב קכט, ב). ולכן אינו בכלל דיבור המבטל מעשה, מפני שהכל אחד, הדיבור/התנאי והמעשה.



ב.

אומדנא וגילוי דעת – דעת החולקים

אמנם יש בראשונים שכתבו דאף בדיני ממונות בעינן לתנאי כפול. כן כתבו התוס' (גיטין עה, א סד"ה לאפוקי), ותוס' סוכה (מא, ב ד"ה הילך), לענין מתנה ע"מ להחזיר באתרוג, שכתבו דלא כרשב"ם ולא כתוס' בקדושין ו, ב, אלא גם באתרוג צריך משפטי התנאים, אלא שאין הגמ' מדקדקת לכתוב כן. וכן כתב ברמב"ן ב"ב קלז, ב, וכן כתב הרא"ש ב"ב ח, מח: "הלכך צריך לכפול כל תנאי שבממון, ואי לא כפליה, התנאי בטיל והמעשה קיים. והכא נמי מיירי שנעשה התנאי כהלכתו, תנאי כפול והתנאי קודם למעשה והן קודם ללאו, והספר לא חש להאריך,

דמלתא דפשיטא הוא שהתנאי נעשה כהלכתו, דאי לאו הכי לא הוי תנאי". וכן כתב בתש' הרא"ש פא, א, וכן כתב הרמב"ם (אישות ו, יד, יובא להלן). וברא"ש בתש' הנ"ל, הביא שכן כתב העיטור: "וכן כתב בעל העטור בשם הגאונים, דאף בממון בעינן תנאי כפול. הלכך יש לדקדק בשטר זה אם כתוב בו תנאי כפול, או כתב בסוף השטר וקנינא מיניה כחומר כל תנאין וקנינין העשויין כתיקון חכמים כמו שרגילין לכתוב בארצנו, בכל שטר שיש בו תנאי הרי התנאי קיים והמעשה בטל". ודברי העיטור הם באות ת (תנאי לח, א), ושם הביא ב הדעות, ולא נראה שהכריע ביניהם, עיי"ש. וכן מבואר במרדכי (גיטין תכו), שכתב על דברי הגאונים והרי"ף: "ואין נראה, דהא כל תנאי מבני גד ומבני ראובן גמרינן לה, והתם ממונא הוא". וכך היא דעת הטור (ח"מ רמא, יג-יד): "... וגם רשב"ם פירש דלא בעינן תנאי כפול בממון, וגם רבינו שמשון פירש דלא בעינן תנאי כפול אלא בעריות כגון קידושין וגיטין, והכל דחה ר"ת וכתב דאף בממון בעינן. הילכך יש לדקדק אם יש בשטר תנאי כפול או בסוף השטר וקנינא מיניה כחומר כל תנאים וקניינים העשויין כתיקון חכמים, כמו שרגילין לכתוב בארצנו בכל שטר שיש בו תנאי, התנאי קיים והמעשה בטל כיון שעבר על תנאו ומכר, וחזרה המתנה אל אביהם וירשוה שני האחין, ואם לא נכפל התנאי התנאי בטל ומעשה קיים, ותשאר מתנתו בידו". ועיין עוד בטור או"ח סי' תרנח. וכן פסק בשו"ע ח"מ רמא, ט, ורז, א.

ובתש' מהרי"ל (סי' עה) כתב שהוא ספיקא דדינא, ואין להוציא מהמוחזק: "ועוד כל התנאים הללו לא הוכפלו, ופלוגתא דרבוותא אפילו בממון ובעל מנת אי בעינן תנאי כפול, ומסקנת הרא"ש דכולהו בעינן, ויש מרבותינו כתבו כרשב"ם ויש איפכא, וכתב מהר"ח אור זרוע דאין להוציא ממון מספיקא. הלכך התנאי בטל והמעשה שעשה קיים הוא". ודברי מהר"ח או"ז בתש' (סי' רנא), הובא גם בד"מ ח"מ רמא, ז. וכן נראה גם מהעצמות יוסף (קדושין ו, ב ד"ה ולענין הלכה).

ודברי הרמב"ם הובאו הן בהל' אישות (ו, יד, עיין לעיל ולהלן), וכן בזכיה ומתנה (ג, ח), וז"ל: "... ורבותי הורו שאין צריך לכפול התנאי ולהקדים הן ללאו אלא בגיטין ובקידושין בלבד, ואין לדבר זה ראיה". והראב"ד שם חולק וכתב דאף שאין ראיה לדבר, יש טעם גדול לדין: "ואיך יתכן דזה מוכר קרקע או נותנו ואומר איני נותנו או מוכרו אא"כ יעשה לי כך וכך, ונוציא אותו מיידו ולא עשה בו מה שהתנה עליו. אבל גיטין וקדושין אומדן דעתא הוא מכיון שנתן דעתו לגרש או לקדש, אינו אלא כמפליג בדברים וקירוב הדעת וריחוק הדעת אין תנאי מועיל בו לרחק ולקרב, אא"כ חזקו בכפילו ובכל העניינים שנתפרשו בו, כי כולם חזקו התנאי הם, ובין תבין. ונחלת בני גד ובני ראובן לא היתה מוחזקת ביד ישראל, ואינו דומה לקרקע המוחזק לו לאדם מירושתו או ממקחו". הרי דלראב"ד הדעת נותנת שאם התנה שלא כמשפטי התנאים בממון, אינו רוצה במקח אלא בתנאי זה, משא"כ בגו"ק רוצה בקדושין או בגרושין בכל ענין, אא"כ מחזק דבריו במשפטי התנאים. ובני גד וב"ר היה תנאם זקוק לחיזוק, כיון שהקרקע לא היתה מוחזקת להם מירושתו או ממקח. ועיין בשער המלך (אישות ו, ב סד"ה הכלל העולה) דהראב"ד ס"ל דאף לר"מ לא בעינן תנאי כפול, מהטעם שכתב, עיי"ש.

ובתוס' קדושין (מט, ב ד"ה דברים) מבואר שאפי' למצריכים משפטי התנאים בממונות, כל זה במקרים בהם אין לנו אומדנא וגילוי דעת, אולם כשיש לנו אומדנא וגילוי דעת שלכך התכוין,

כמו מי שמכר את קרקעותיו ע"מ לעלות לארץ ישראל ולבסוף לא עלה, אם גילה דעתו שמוכר מפני רצונו לעלות לארץ, הוי גילוי דעת ואנן סהדי: "דיש דברים שאינם צריכין תנאי כפול אלא גלוי מילתא, דאנן סהדי דאדעתא דהכי עבדי, וגם יש דברים דאפילו גילוי מילתא לא בעי, כגון ההיא דהכותב כל נכסיו לאחרים ושמע שיש לו בן שהמתנה בטלה, וכן הכותב כל נכסיו לאשתו לא עשאה אלא אפוטרופא, לפי שאנו אומדין שלכך היה בדעתו, וכמו כן אנן סהדי דלא זבן אלא אדעתא למיסק לארעא דישאל". הרי דיש דברים שאפי' גלוי דעת לא צריך, כמו הכותב נכסיו לאחרים ואח"כ שמע שיש לו בן, ויש שצריך גילוי דעת, כמו המוכר נכסיו לעלות לארץ.

ודברים אלה מוסכמים אף על החולקים, שהרי דעת הרמב"ם (אישות ו, יד) שאף בדיני ממונות צריך משפטי התנאים: "יש מקצת גאונים אחרונים שאמרו שאין אדם צריך לכפול תנאו אלא בגיטין וקידושין בלבד, אבל בדיני ממון אינו צריך לכפול, ואין ראוי לסמוך על דבר זה, שכפילת התנאי עם שאר הארבעה דברים, מתנאי בני גד ובני ראובן למדו אותן חכמים ... ותנאי זה לא היה לא בגיטין ולא בקידושין, וכזה הורו גדולי הגאונים הראשונים וכן ראוי לעשות". ומאידך, בהל' מכירה (יא, ח) מבואר שמספיק לפרש ולגלות דעתו: "מי שמכר חצירו או שדהו, ופירש בשעת המכירה שהוא מוכר כדי לילך למקום פלוני, או מפני המטר שנמנע כדי לקנות חטים בדמי חצירו, הרי זה כמוכר על תנאי. לפיכך אם ירד המטר אחר שמכר, או באו חטין והוזלו, או נמנע הדרך לילך לאותה הארץ, או שלא נסתייע לו להעלות או לקנות חטים, הרי זה מחזיר אותן הדמים ותחזור לו קרקע, שהרי פירש שאינו מוכר אלא לעשות דבר פלוני והרי לא נעשה, וכן כל כיוצא בהן". ועיי"ש בכס"מ שלא הגילוי דעת בלחוד הוא הגורם, אלא דוקא בקרקעות שאין דרך למכור כל קרקעותיו, לכן אם גילה דעתו שמוכר כדי לעלות לארץ ולא עלה, המקח בטל. אבל במוכר מטלטלין, כיון שיש רגילות למכור כל המטלטלין, לא סגי בגילוי דעת לחוד.

ובזה אתי שפיר מה שלכאורה יש להבין, מה עדיף גילוי דעת מתנאי לא כפול, הרי גם בתנאי לא כפול מגלה דעתו. אלא שגילוי דעת לחוד אינו מספיק, וצריך גם תוספת, שאינו מוכר כל קרקעות ללא סיבה וכו', שאין דרך אדם למכור קרקעותיו שהוא מתפרנס מהם, אם לא היה בדעתו לעקור דירתו מכאן. וביאור הנ"ל לכאורה אינו הבאור הנכון, אלא כל מקום שמעשיו מוכיחים, מספיק גילוי דעת ואפי' תנאי שאינו כפול, כמו מעשה לא רגיל של מכירת כל הקרקעות, ובמקום שמעשיו לא מוכיחים, לא מהני גילוי דעת ולא מהני תנאי שאינו כפול. אלא שברב המגיד (אישות ו, יד) כתב: "ודע שלדעת רבינו והגאונים הראשונים יותר הוא מועיל בדיני ממון גילוי דעת או אומדנא דמוכח, מתנאי שלא נעשה כתקונו. וכן כתבו בתוספות וזה מוכרח מכמה דינים שנתבארו בדברי רבינו פי"א מהלכות מכירה, ופי"ה מהלכות זכייה ומתנה". וצ"ל דתנאי שלא נעשה כתקונו, לא גרע מגילוי דעת אף לרב המגיד, אולם אינו מועיל אלא במקום שגילוי דעת מועיל, ובמקום שגילוי דעת אינו מועיל, גם תנאי שאינו כתקונו לא יועיל. וברא"ש בתש' (פא, א) מבואר שגילוי דעת מועיל רק במעשה שהוא לכשעצמו לא רגיל ומקובל, ומעשיו מוכיחים על מחשבתו: "ומיהו בגילוי דעת סגי, ולא בעינן תנאי כיון דמעשיו

מוכיחים על מחשבתו דאין דרך בני אדם למכור כל נכסיו. אבל היכא דליכא אומדנא דמוכח וגם אין הוכחה במעשיו בעינן תנאי כפול". יש אומדנא דמוכח שלא צריך אפי' גילוי דעת, כמו הכותב כל נכסיו ושמע שיש לו בן, ויש מקרים שמועיל גילוי דעת, כיון שמעשיו מוכיחים כגילוי הדעת, ובהם מספיק גילוי דעת.

ועיין גם בפנ"י על התוס' בקדושין הנ"ל, דמבואר דאם התנה בתנאי שאינו כמשפטי התנאים, הוי גילוי דעת, ובמקום שסגי בגילוי דעת, הרי זה כתנאי שמבטל המקח, כך פירש דברי התוס': "אלא דכך פירוש, וכמו כן הכא אילו התנה אף בתנאי שאינו כפול הוי מהני, דליכא למימר מדלא כפליה פטומי מילי בעלמא, אדרבא אנן סהדי דלתנאי גמור איכוון, אבל היכא שלא התנה כלל לא אמרינן אנן סהדי דעל מנת למיסק זבין ליה, דאדרבא אית לן למימר איפכא, אי איתא דלתנאי גמור איכוון, הו"ל להתנות בפירוש בשעת גמר המקח. אלא על כרחך מדלא התנה מסתמא מספיקא גמר ואקני ליה, כיון שתלוי בדעת אחרים אם ירצה לקנות על תנאי, כן נראה לי". הרי שתנאי שאינו כפול מועיל כגילוי דעת. ואפשר בדברי הפנ"י בשני אופנים, או דכך פירש את דברי התוס' בקדושין מט, א, שיהיו כדברי התוס' בקדושין ו, ב והרשב"ם, שבדיני ממונות מספיק גילוי דעת, ותנאי שאינו כמשפטי התנאים, הרי הוא כגילוי דעת. או לפרש כדברי התוס' בגיטין עה, א, דלא לכל הענינים מהני גילוי דעת, וצ"ל דדוקא כשמוכר כל קרקעותיו, שהוא דבר נדיר ולא רגיל, מועיל גילוי דעת, בצרוף האומדנא.

ובחת"ס (ביצה כ, א) הביא דעת בעל המאור (ביצה י, א מעמיה"ר) שאין צריך משפטי התנאים בממון, שהרי גילוי דעת מועיל בממון, ותנאי שאינו כמשפטי התנאים, לא גרע מגילוי דעת, וז"ל בעה"מ: "שהרי אנו הולכין בממון אחר אומדן דעתא, ומה לנו לדקדק בכל לשון שהוציא בו תנאו, לא יהא אלא שיהא גלויי דעתא בעלמא". והביא מה שכתב הרמב"ן במלחמות שם. וכתב החת"ס לחלק בין אם גילה דעתו, לבין התנה שלא כמשפטי התנאים, דבגילוי דעת אנן סהדי שרצונו להתנות תנאי בכל הלכותיו, אבל כשהתנה בפירוש שלא כהלכה, אין לנו אנן סהדי זה ומיגרע גרע.

אולם דעת החת"ס דאם התנה שלא כמשפטי התנאים, הואיל ואדם יכול להתנות בממון ככל שירצה, ויכול להתנות שיהיה התנאי קיים אף שלא כמשפטי התנאים, כיון שיכול להתנות עם חברו בממון אף שלא כדין התורה, ממילא כשהתנה שלא כמשפטי התנאים הרי לפנינו אומדנא שהוא מתנה שהתנאי יהיה קיים אף שלא כמשפטי התנאים, ויכול לעשות כן, וממילא התנאי קיים בממון, וז"ל החת"ס: "ולפע"ד ליישב ולומר, אפי' בפירוש תנאו שלא כדין, מ"מ אומדן דעת הוא שזה רוצה להתנות על דברי תורה אע"פ שמן התורה אינו תנאי, שמשו"ה הוצרך מרע"ה להתנות תנאי כפול, מ"מ כל מי שרוצה להתנות על דברי תורה בדיני ממונות תנאו קיים, ויכול אדם לומר כל דברינו שבינינו יהיו קיימים בלי שום כפילות, ואי היה אומר כן בפירוש היה מועיל, והשתא נמי דלא אמר כן בפירוש, מ"מ אומדן דעת הוא שכן דעתו, משו"ה דבריו קיימין. אך בגיטין וקדושין דבעי נמי תנאי כפול משום דאית ביה ממונא, וכיון שהוא איסורא נמי לא מהני ביה מתנה על מה שכתוב בתורה, ע"כ התנאי בטל והמעשה קיים. וש"ס ס"פ שבועות העדות קאמר סתם דבממונא אית ליה לר"מ תנאי כפול, דלר"מ דס"ל בעלמא

מתנה על מה שכתוב בתורה אפי' בדבר שבממון תנאו בטל, א"כ לא מהני אומדנא הנ"ל בממון". הרי דלמה דקיי"ל דיכול להתנות על מה שכתוב בתורה בממון ותנאו קיים, יכול להתנות גם שתנאו שלא כמשפטי התנאים יהיה קיים, וזה עושה כשמתנה שלא כמשפטי התנאים, הרי הוא כמתנה שיהיה התנאי אף לא כמו שכתוב בתורה ע"פ משפטי התנאים דבני גד וב"ר.

ונראה דאף לנתיבות החולק על קצוה"ח בסברתו לענין חיוב מדין שכירות (עיין להלן), מ"מ במקום שנהגו להתנות שלא לפי משפטי התנאים, התנאי קיים. דהנה הנתיבות רז,א שכתב דבמטלטלין לא בעינן למשפטי התנאים (עיין לעיל שהובאו דברי הכס"מ לענין גילוי דעת, לחלק בין קרקע למטלטלין), וטעם הדבר, שכך נהגו במטלטלין: "ועיין עטרת צבי שעכשיו נוהגין דבמטלטלין לא בעינן תנאי כפול, רק בקרקעות כותבין כתנאי בני גד ובני ראובן". ולכאורה האידנא דאף בקרקעות לא נהגו במשפטי התנאים, וכן בשאר הסכמים, לאו כ"ע דיני גמירי, עיין במשפט שלום למהרש"ם, רז, א שהביא כן ממסגרת השולחן (אהע"ז סי' לח), וא"כ האידנא י"ל דאף בקרקעות אין צריך תנאי כפול, כיון שכבר נהגו כגאונים והראשונים שא"צ משפטי התנאים. ועיין בזה בהגמ"י (אישות ה' יד), על דברי הרמב"ם שדחה דברי הגאונים שבממון א"צ משפטי התנאים: "פרשב"ם בפרק יש נוחלין, וכ"כ רבינו שמואל בן חפני הכהן דאין הלכה כר"מ אלא בגירושין וקידושין, וכ"נ לרבינו שב"ט משום דמעשים בכל יום שאין מקפידין לתנאי כפול במקח וממכר, וקיי"ל בכמה דוכתי שהמנהג עוקר הלכה, ע"כ. וכ"כ ראב"ה בשם זקינו ראב"ן". הרי שמכח המנהג שלא נהגו בתנאי כפול בממון, יש לנהוג כדעת הגאונים שאין צריך בממון משפטי התנאים.

ג.

החיוב בקיום התנאי אפי' אינו כמשפטי התנאים

בקצוה"ח רמא, ט כתב לחדש, דאפי' אם אין התנאי כמשפטי התנאים, וגם אם אינו מבטל את המקח באי קיומו, כשלא התנה כמשפטי התנאים, מ"מ יש חיוב על הקונה או המוכר לקיים התנאי. לענין מתנה ע"מ להחזיר, כבר ביאר קצוה"ח שם בס"ק ד שהוא קנין לזמן, ולכן אין צריך בו משפטי התנאים. וגם לשיטות הרא"ש (סוכה ג, ל) והריטב"א (קדושין ו, ב ד"ה ה"ג) שהוא מתנה גמורה ע"מ להחזיר לנותן בהקנאה, מ"מ יש חיוב על המקבל להחזיר, גם ללא דיני התנאים. כמו שאדם מוכר חפץ לחבירו, הקונה חייב לשלם את תמורת המכר גם ללא משפטי התנאים, שעצם הקנין מחייב את הקונה לשלם למוכר את תמורת החפץ, כך גם כל תנאי אחר שקבעו ביניהם: "כיון שנתן לו אדעתא דהכי אתרוג זה על מנת שיתן לו אתרוג אחר או אתרוג זה, ודאי כל תנאי שבממון קיים, ומכי משך באתרוג מחויב בפסיקה שפסק לו בעדו, ומה לי דמים או שהתחייב עצמו ליתן לו אתרוג בעדו, וכל תנאי שבממון קיים. ועיין בנימוק"י פרק הזהב (ב"מ כז, א מעמיה"ד) שכתב, מי שמשך חפץ מחבירו והתנה ליתן לו כור חטים חדשים, חייב ליתן לו כמה שפסק, ועיין מ"ש בסימן ר"ג סק"ב דאפילו במטבע אם יחד לו, אם הוא חייב

באחריות, מחויב ליתן מטבע שפסק. וא"כ זה שהבטיח ליתן לו אתרוג זה אחר זמן וכן במתנה על מנת להחזיר, ודאי מחויב להחזיר כמו שפסק בשעת משיכה, וזה ברור".

והביא קצוה"ח ראייה מדברי הרשב"א (יבמות קו, א), לחייב לקיים התנאי, גם אם אינו כמשפטי התנאים. דאיתא שם בגמ': אמר ליה חלוץ לה ע"מ שתתן לך מאתים זוז, לבתר דחלוץ לה אמר לה זיל הב ליה. אמר ליה משטה אני בך עבדה ליה, מי לא תניא הרי שהיה בורח מבית האסורין והיתה מעברא לפניו ואמר ליה טול דינר והעבירני אין לו אלא שכרו, אלמא אמר ליה משטה אני בך הכא נמי משטה אני בך. אמר ליה, אבוך היכא, א"ל במתא. אימך היכא, א"ל במתא. יהיב בהו עיניה ושכיבן. והרשב"א הקשה, איך חייב אביי לקיים התנאי, הרי יכול לומר שתבטל החליצה, וממילא אינה יכולה להתבטל, אך אי אפשר לחייבו בקיום התנאי. ותירץ הרשב"א: "דכיון שאי אפשר לה לחליצה להתבטל הרי זה כשכירות, ולפיכך אי הגון לה מחייבין ליתן ליה מדין שכירות, והיינו דאמרי בירושלמי (שם פ"ב ה"ו), אמר רב מנא אם אמר על מנת נותנת. אלא מכיון דלא הגון לה ומצוה עליו מן התורה בחליצה ורמי עליה למיחלוץ, האי כעין אנוסה היא, ואיהו נמי לא פסיד מידי דהא לא חזי ליה מינה מידי". ומ"מ מבואר ברשב"א, שאף אם אין חיוב ממשפטי התנאים, הרי יש חיוב מדין שכירות, רק היתה לה טענה שהיא אנוסה ומשטה אני בך וכו'. אך למדים מהרשב"א דלולי טענה של אנוסה ומשטה, היה חיוב לשלם מדיני שכירות, ששכרה אותו שיחלוץ לה, אף שלא התנו כמשפטי התנאים, שהרי אין תנאי בחליצה, שאינה ע"י שליח, ובכל זאת חייב אביי לקיים התנאי.

וקצוה"ח הביא שכן כתב גם הרמב"ן שם (יבמות קו, א), אלא שמדבריו נראה שהוא דוקא ככעין חלוץ לה ע"מ שתתן לך מאתים זוז, שהיא כשוכרת אותו לחליצה, אך לא בשאר תנאים שיכול לבטל המעשה באי קיום התנאי: "דכיון דאין החליצה תלויה בנתינת המעות לפי שאין תנאי בחליצה, הו"ל כשכירות בעלמא ומחייבא לשלומי בכדי הראוי לו ממנה, אלא שאומרת לו משטה אני בך. אבל בשאר תנאין דעלמא, כגון הילך גיטך ע"מ שתתני לי מאתים זוז, אם בא לתבעה בב"ד ליתן לו אינה מתחייבת בכלום, ואין לו עליה אלא תנאה אם נתנה מתגרשת ואם לאו אינה מתגרשת, דבמה נתחייבה היא, הרי לא נגמר מעשה ביניהם שתתחייב בו לשלם". ומש"כ לענין הגט, כיון שיכול לבטל המעשה, לכן אין חיוב לקיים מדיני שכירות. ועיין גם ברא"ש שם (יבמות יב, טו) שגם כתב כה"ג. ומסקנת קצוה"ח: "ומתבאר לנו מדברי הרמב"ן והרשב"א והרא"ש, דהיכא דהתנה בדיני תנאי, כגון דכפליה לתנאיה ובשאר דיני תנאים בהן קודם ללאו וכמבואר באה"ע (לה, ב), א"כ הברירה בידו שלא לקיים תנאו אלא שהמעשה יתבטל. והיכא דלא התנה כדיני תנאי, וכגון דלא כפליה או לאו קודם להן, מחייבין אותו לקיים תנאו, כיון דהמעשה לא יתבטל לעולם, וכיון דהמעשה קיים, גם הוא מחייב בתנאו כמו שהתנה עבור המעשה. וזה כלל גדול בדיני תנאי. וא"כ באומר אתרוג זה נתון לך על מנת להחזיר או מנה על מנת להחזיר, אפילו לא כפליה לתנאיה, מחויב ליתן לו המנה או האתרוג שנתחייב עבור משיכת המנה או האתרוג כמ"ש". ולפ"ז במקום שהמעשה לא מתבטל באי קיום התנאי, כגון בלא כפליה לתנאיה, חייב לקיים מדין שכירות. וחזר הדין באבנמ"ל כט, יד ולח, ו.

ובנתיבות (רמא, י) חלק על קצוה"ח, וכתב דכל שלא התנה כמשפטי התנאים, אם צריך להתנות כן, הרי זה פיטומי מילי בעלמא. והסביר בספרו תו"ג קמג,א, דדוקא בחליצה שאי אפשר להטיל תנאי, י"ל שאם הטיל תנאי לא היתה כוונתו שאם לא יתקיים תתבטל החליצה, דכשאמרה לו חלוץ על תנאי שאתן לך, אין הכוונה על תנאי שתבטל החליצה אם לא אתן, דהא אין אפשרות להטיל תנאי באופן שתתבטל בחליצה, ולכן יש לפרש את התנאי כשכירות, שמתחייבת ליתן מאתיים וזו. משא"כ בגט, אם הבעל נתן הגט ולא כפל תנאו, אין בזה התחייבות על האשה, דכיון שיש בגט אפשרות להטיל תנאי ולא יתקיימו הגרושין, יכולה האשה לומר שרצונה היה שהברירה תהיה בידיה שלא להתגרש ולא לקיים התנאי. גם בחזו"א (חאהע"ז נו, ז) כתב שצריך שיהיה אומדן דעת שמתכוין לפיסוק דמים, וזה לא נראה בתנאי שיכול לקיימו, שודאי רצונו בקיום התנאי ולא בפיסוק דמים, עיי"ש. וכן כתב גם מהרי"ל דיסקין בתש' (קו"א סי' רמג): "מאי דכילל הקצוה"ח (רמא, ט) דעכ"פ בכל תנאי אף שלא אמר בדיני תנאי, מ"מ הלה מחוייב אח"כ לקיים התנאי, לא נהירא לי, רק בחליצה אמרו כן, שאי אפשר בזה תנאי בשום לשון בעולם". ובתש' חמדת שלמה (חחו"מ סי' י) כתב דאין דברי קצוה"ח מוכרחים. ועיין עוד במש"כ הגרא"ז (אבהא"ז אישות ה, כד).



לאמור לעיל נראה כיון דהאידנא נהגו בעניני ממון שלא להתנות כמשפטי התנאים, סמכו על דעת הגאונים והראשונים והאחרונים הסוברים דבממון אין צריך למשפטי התנאים, וכן על מה שכתבו האחרונים, דהיכא דלא נהגו להתנות כמשפטי התנאים, לאו כ"ע דינא גמירי, ואף בקרקעות דינם כמטלטלין ואין צריך למשפטי התנאים.



הבה"ח יצחק פרץ

עורך ומו"ל גליון בארות יצחק

מכסיקו

בעניין מה שכתבה הגמרא האוכל בשוק דומה לכלב ויש אומרים פסול לעדות

מקור הדין

איתא במסכת כלה רבתי (פרק י): האוכל בשוק חבירו של כלב. ע"כ.

ועי' בגמרא (קידושין דף מ:): ת"ר האוכל בשוק הרי זה דומה לכלב ויש אומרים פסול לעדות אמר רב אידי בר אבין הלכה כיש אומרים. ע"כ.

ופרש"י: **ופסול לעדות**: דכיון שאינו מן הישוב אין מקפיד על עצמו ואין לו בושת פנים וכן האוכל בשוק הואיל ואין מקפיד על כבודו אינו בוש לזלזל בעצמו וליפסל. עכ"ל.

והתוספות כתבו: **ויש אומרים אף פסול לעדות** - פירש בקונטרס הואיל ואינו מקפיד על עצמו אינו בוש לזלזל בעצמו ולפסול וקשה אמאי פסול לעדות הוא הא אמרינן בירושלמי ר"ש ברבי הוה אכיל בשווקא חזיה ר"מ אמר לו אין שבח לתלמיד לאכול בשוק משמע דלאחר אין קפידא ופי' ר"ח דהכא מיירי שחוטף ואוכל וא"ת אם כן פשיטא דפסול דגזלן הוא וי"ל שחוטף פחות משהו פרוטה אי נמי שגזל דבר שאינו מקפיד עליו והר"ר אליהו מפרש כגון שהלך אצל המוכרים וטועם משל כולם מעט מעט כאילו רוצה לקנות מהם וניחא השתא שקורין כלב שדומה לכלב אוכל כאן מעט וכאן מעט ור"ת פירש דאוכל בשוק היינו שאוכל סעודה דפת דגנאי יותר. עכ"ל.

וצ"ע אם הר"ח והר"א סוברים אותו דבר או שהם חולקים. וראיתי בשו"ת אורחותיך למדני (ח"ו סי' רה עמ' תצב) שכתב וז"ל: ולפי זה י"ל שמי שאוכל באוטובוס אינו פסול לעדות כלל וזה מכמה טעמים שהוא אינו חוטף מאחרים והוא אינו אוכל אצל המוכרים והוא אינו אוכל מכל המוכרים ושמא הוא אינו אוכל פת אלא שאר מאכלים ושמא הוא אינו עושה כן בקביעות וגם הוא אינו אוכל בפני רוב העם והאוטובוס דומה לחנות בהל' דעות הנ"ל ושמא כיון שאין בזה דרך בושה ממילא שאין כאן פסול כלל.

ונראה שהוא מבין שמדובר בג' שיטות וצע"ג.

ועיין בתלמוד ירושלמי (מעשרות פ"ג ה"ב): אית תניי תני שאין שבחו של תלמיד חכם להיות אוכל בשוק כהדא רבי לעזר בר' שמעון הוה אכיל בשוקא חמתיה רבי מאיר אמר ליה בשוקא את אכיל ובטל גרמיה.

וראיתי לר"י מיגש (ליקוטים) שפירש דומה לרש"י וז"ל: פירשו הגאונים ואמרו לאו משום שאיפסיל מחמת רשע הוא ולא משום דאיסורא קעבד אלא משום דהוא פחות וירוד ואינו נוהג

בכבוד עצמו וכ"ש אם עשה בשוק מעשה שהוא פחות וירוד מאכילה ומי שזאת מעלתו אין עדותו מקובלת. עכ"ל.

והרמב"ם (הלכות דעות פרק ה הלכה ב) כתב: כשהחכם אוכל מעט זה הראוי לו לא יאכלנו אלא בביתו על שלחנו ולא יאכל בחנות ולא בשוק אלא מפני צורך גדול כדי שלא יתגנה בפני הבריות וכו'. עיי"ש.

וכאן הרמב"ם התיר כשיש צורך גדול שיאכל בשוק, וצ"ע - אם זה איסור איך מותר להתירו בצורך גדול.

וכן כתב הרמב"ם (הלכות מעשר פרק ה הלכה ו): וכן אם נתן לו דבר שאין דרכו להאכל חי או שהיה אדם גדול שאין דרכו לאכול בשוק ה"ז מתקן דמאי. ע"כ. וכן פה הרמב"ם כתב אם היה אדם גדול שאין דרכו לאכול בשוק, והרי הלכה זו היא לכל אדם ולא רק לאדם גדול אז למה הרמב"ם אומר שאם זה אדם גדול שלא אוכל בשוק מותר?

וכן כתב (הלכות עדות פ"א ה"ה): וכן הבזויין פסולין לעדות מדבריהם והם האנשים שאוכלין בשוק בפני כל העם וכגון אלו שהולכין ערומים בשוק בעת שהן עוסקין במלאכה מנוולת וכיוצא באלו שאין מקפידין על הבושת שכל אלו חשובין ככלב ואין מקפידין על עדות שקר. ע"כ.

וראיתי בספר מעדני יו"ט - זנגר (ח"ב סי' נח עמ' רחצ) שכתב בשם הספר הליקוטנים על הרמב"ם שהביא בשם ספר ארבעה טורי אבן שבת"ח יש תרתי לגריעותא שכן אדם סתם אסור לו לאכול בשוק רק כשנמצא בשוק ויש הרבה אנשים אבל ת"ח אפי' שלא יהא אף אחד אם זה שוק אסור לא לאכול וחילוק יפה הוא. ועיי"ש שהאריך בזה הרבה.

משא"כ פה כן כתב פסול ללא סיוג.

והכסף משנה שם כתב: סוף פרק קמא דקידושין ת"ר האוכל בשוק הרי זה דומה לכלב וי"א פסול לעדות אמר רב אידי בר אבין הלכה כיש אומרים וכתבו התו' דדוקא אוכל פת פסול אבל לא אוכל פירות אי נמי לא שנא פת ל"ש פירות אלא אם חוטף ואוכל הוא דמפסיל וכגון שאין בו שוה פרוטה או שאינו מקפיד עליו דאי לא תיפוק לי משום גזל והכריחם בזה הא דאמרינן בירושלמי (מעשרות פ"ג ה"ב) ר' שמעון ברבי הוה אכיל בשוקא חזייה ר' מאיר אמר אין שבח לתלמיד לאכול בשוק משמע דלאחר אין קפידא והיינו באוכל פירות או באינו חוטף ואפילו הכי אין שבח לת"ח ורבינו סתם דבריו ואין בהם הכרע אי נמי שרבינו סובר דהא דאמר' פסול לעדות היינו באוכל בפני כל העם אבל אם אוכל בשוק שאין בו רוב עם אלא קצת עוברים ושבים לא מיפסל משום הכי והיינו היא דירושלמי מ"מ אינו שבח לת"ח. עכ"ל.

יוצא דהכסף משנה פוסק שאיסור זה חל רק אם יש הרבה אנשים ברחוב.

והנה כתב הטור (ח"מ סי' לד אות יח): האוכל בשוק פסול לעדות מפני שאין לו בושת פנים ואינו חושש להעיד שקר ופירש רבינו חננאל דוקא בחוטף ואוכל ורבינו תם פירש דוקא בקובע סעודתו בשוק. לשון הרמב"ם הבזויין פסולין לעדות מדבריהם והם אנשים האוכלים בשוק בפני כל העם וכגון אלו שהולכים ערומים בשוק וכו'. ע"כ.

ולא מובן מה דעתו להלכה?

ומרן בבית יוסף (שם) כתב: סוף פרק קמא דקידושין תנו רבנן האוכל בשוק הרי זה דומה לכלב ויש אומרים פסול לעדות אמר רב אידי בר אבין הלכה כיש אומרים ופירש רש"י האוכל בשוק הואיל ואינו מקפיד על כבודו אינו בוש לזלזל בעצמו וליפסל והקשו בתוספות מדאמרין בירושלמי אין שבח לתלמיד חכם לאכול בשוק משמע דלאחר אין קפידא ופירש רבינו חננאל דהכא במאי עסקינן בשחוטף ואוכל וא"ת פשיטא דגולן הוא וי"ל שחוטף פחות משה פרוטה אי נמי שגזל דבר שאינו מקפיד עליו וה"ר אליהו מפרש בכגון שהלך אצל החנונים וטועם משל כולם מעט מעט כאילו רוצה לקנות מהם ורבינו תם פירש היינו שאוכל בשוק סעודת פת דגנאי יותר והרא"ש כתב סברת רבינו תם ולא הזכיר בה פת אלא כך כתב ורבינו תם פירש דהאי אוכל בשוק היינו כשאוכל שם סעודתו והרא"ש והתוספות דרך אחר להם בסברת רבינו תם דאוכל בשוק היינו קובע סעודתו בשוק.

וכתב במישרים נ"ב ח"ד (יג.) שדעתו כדעת רבינו תם ולא ראיתי בדברי הרמב"ם הכרע לכך וייתר נראה לומר דסבירא ליה דהא דאמרנן פסול לעדות היינו כשאוכל בשוק בפני כל העם אבל אם אוכל בשוק שאין בו רוב העם אלא קצת עוברים ושבים לא מיפסל והיינו ההיא דירושלמי.

והב"ח כתב: כך פירש רש"י סוף פרק קמא דקידושין ובתוספות הקשו מדאיתא בירושלמי אין שבח לתלמיד חכם לאכול בשוק משמע דלאחר אין קפידא ולכן פירש רבינו חננאל משמע דוקא בחוטף ואוכל ולפי פירוש רבינו חננאל משמע דבאינו חוטף ואוכל לית לן בה אבל דעת רש"י נראה עיקר והיינו דוקא דרגיל הוא לאכול תמיד בשוק דאין לו בוש פנים כו' והך דירושלמי אינו אלא באקראי בעלמא ואפילו הכי אין שבח לתלמיד חכם לאכול בשוק אפילו אכילת עראי או שתית עראי כגון יין שרף אבל לאחר אין קפידא.

ומ"ש ורבינו תם פירש דוקא דקובע סעודתו בשוק: כ"כ התוספות והרא"ש בשמו אלא דכתב שם קובע סעודתו בשוק ומשמע דאפילו בפעם אחת נמי פסולכין דסועד בקבע ומ"ש בספרי רבינו סעודתו דמשמע ברגיל לקבוע הוא טעות סופר אלא צריך להיות סעודתו.

נראה שהביא לשון הרמב"ם מפני שמדבריו נראה יישוב אחר לקושיא זו והוא דאינו פסול לעדות אלא בדאית ביה תרתי דאוכל בשוק בפני הכל וגם בשעת אכילה הולך ואוכל ואינו יושב במקום אחד והך דירושלמי אינו אלא ביושב בשוק במקום אחד ואוכל דלאחר אין קפידא ולתלמיד חכם גם זה אינו שבח. והרב ב"י מחלק בין בשוק בפני כל העם ובין בשוק דליכא אלא קצת עוברים ושבים ולא נהירא אלא כל שוק שוה כיון דרבים בוקעין בו ולא נאמרו דברי רז"ל לשיעורים. עכ"ל.



פסק השו"ע

ומרן בשו"ע (שם) כתב: הבזויים פסולים לעדות והם האנשים שהולכים ואוכלים בשוק בפני כל העם וכגון אלו שהולכים ערומים בשוק בעת שהם עסוקים במלאכה מנוולת וכיוצא באלו שאין מקפידים על הבוש שכל אלו חשובים ככלב ואין מקפידים על עדות שקר וכו'. ע"כ.

והסמ"ע שם כתב: אבל כשאנו בפני כל העם אמרו בגמרא דגנאי הוא לת"ח לעשות כן אבל אין אדם נפסל בכך ועפ"ר שכתבתי מה שיש להסתפק בל' הרמב"ם ובטור ובד"מ דכתב בשם התוס' עו' ב' פירושם בענין חוטף ואוכל פסול לעדות.

פי' וחיישינן נמי יעידו שקר ולא יחששו שיודע הדבר ויבא עליהן חרפה ובושה דהא אין מקפידים על הבושת רש"י.

וא"כ קצת קשה לי למה החמיר מרן בשו"ע אחרי שיש לנו כל כך הרבה ספיקות להקל בענין זה, ואלו הם:

ראשית כל יש לנו את הירושלמי שכתב אין שבח לת"ח וזה אומר שזה רק אין שבח ורק לת"ח. וכן יש לנו את שיטת רש"י לסוברים שבזמננו כיון שאין בושה אין זה אסור. וכן יש לנו את ג' השיטות בתוס' להקל. וכן יש לנו את הרמב"ם בהלכות מעשר ובהלכות דעות. וכן יש לנו את דברי הכסף משנה שם שכתב שרק כשיש הרבה אנשים יש לחוש. א"כ למה להחמיר ולפסול עד כזה לעדות. וצ"ע.

וראיתי בשו"ת אורחותיך למדני (ח"ו ס"י רה עמ' תצב) שכתב בזה גם כן וז"ל: ולפי זה י"ל שמי שאוכל באוטובוס אינו פסול לעדות כלל וזה מכמה טעמים שהוא אינו חוטף מאחרים והוא אינו אוכל אצל המוכרים והוא אינו אוכל מכל המוכרים ושמא הוא אינו אוכל פת אלא שאר מאכלים ושמא הוא אינו עושה כן בקביעות וגם הוא אינו אוכל בפני רוב העם והאוטובוס דומה לחנות בהל' דעות הנ"ל ושמא כיון שאין בזה דרך בושה ממילא שאין כאן פסול כלל.

וכן עי' מה שכתב המעדני יו"ט הנ"ל שכיון שזה פסול לעדות מדרבנן יש הלכה שהפסול הוא אך ורק כשיש הכרזה על העד שהוא פסול וכיון שבזמננו לא מכריזים אין פה בעיה ועיי"ש שפלפל בזה. וכ"כ בספר מעדני השלחן – ירמיהו (ח"ב עמ' 194) שצריך הכרזה מהבית דין כדי לפסול אותו עיי"ש.

ועיין בכל הענין הזה של אוכל בשוק במה שכתב הגאון רבי אמיר ולר שליט"א מח"ס ירוץ דברו, בקובץ באר התורה פרשת ויגש מס' קמט.

ושאלתי שאלה זו לדודי, הגאון רבי יוסף שליט"א, וענה לי וז"ל:

שלם וברכה

ראיתי את שאלתך המפולפלת. אך דע לך שלפי הכללים הפשוטים הפסק הברור הוא כמין.

כשיש מחלוקת בבלי וירושלמי הלכה כהבבלי. כך שהוצאנו את הירושלמי מן התמונה.

ושיטת רש"י מאן ימר שבזמן הבית יוסף היה שונה מזמן הגמרא.

ושיטות התוס' הרי הרי"ף והרמב"ם לא פסקו כמו התוס' והם רוב בנין ורוב מנין והלכה כמותם.

ומה שהבאת את הכסף משנה שרק כשיש הרבה אנשים. בפשטות כן פסק השו"ע. שהרי העתיק לשון הרמב"ם שכן יוצא לפי שיטתו בבית יוסף וכסף משנה.

ובענין הכרזה מאן יימר שמרן לא מסכים לזה. אמנם אפשר שכאן אין צורך כיון שכאן אינו סיבה אלא סימן ודוק כי קצרתי. עכ"ל.

וע"ע בענין זה בשו"ת גם אני אודך תשובות הגרמ"ש דיין (ח"ה סי' כה). וכן כתב שהכל תלוי במנהג המקום בשו"ת גם אני אודך תשובות הגרמ"מ גבאי (ח"ד עמ' קנד). עי"ש. וראיתי בספר מעדני השלחן – להרב נועם ירמיהו (ח"ב חו"מ סי' טז) שכתב אריכות בענין זה. וע"ע בשו"ת גם אני אודך תשובות הרב חן פדלון (ח"א סי' לח). ועיין בספר שו"ת גם אני אודך תשובות הרב אדיר כהן (ח"ב סי' כא). ועי"ש. וכן עיין בספר משפט העדים עמ' קכא. ועיין בספר שו"ת גם אני אודך תשובות הרב סלמאן שלמה דורי שליט"א (ח"א עמ' 304) שכתב אריכות בענין. וראיתי בספר שלחן הטהור (חו"מ סי' לד סע' יח) שפסל את האוכל בשוק לעדות והסביר טעמו מפני שלא מתבייש וכו' כמו רש"י ועי"ש. ועיין בספר הנפלא שלמי חיים – מלין שכולו מדבר בענינים אלו. ועי"ש.

ודודי, הגאון רבי משה פרץ שליט"א מח"ס שלמא בעלמא וש"ס, כתב לי שבדרך כלל כל האוכל בשוק אוכל בעמידה וז"ל: אפשר להוסיף בזה שהאוכל בשוק, מסתבר שאוכל מעומד וכתב הרמב"ם שת"ח לא יאכל מעומד. וכדלהלן:

והנה איתא בש"ס: "שלשה דברים מתיזין גופו של אדם, ואלו הן, אכל מעומד ושתה מעומד" וכו'.

וראיתי למהרי"ח ז"ל בשו"ת רב פעלים (ח"ב חאו"ח סימן מה) שכ' וז"ל, מיהו הרמב"ם ז"ל בהלכות דעות פ"ד לא זכר זה, ולא כתב שיגיע לו נזק לא באכילה ולא בשתיה מעומד, ואפשר דס"ל בזה"ז נשתנו הטבעים מזמן חכמי המשנה והתלמוד, כאשר נמצא כזאת בדברים אחרים, ואפשר מהאי טעמא אין העולם נוהרים בזה לא ביין ולא במים, מפני שראו דהרמב"ם השמיט ענין זה בה' דעות. ע"ש. ועפ"י יושב המנהג לעמוד בשתיית יין קידוש ליל שבת [והו"ד בס' ילקוט יוסף (א"ח סימן קע הערה יא). ע"ש]. ובס' תורת חיים למהרי"ח זוננפלד (עמוד קצא ביאורים אות ג) כתב שאנו רואים שהאוכל ושותה מעומד לא באים לידי סכנה. ע"ש. והו"ד בס' דבר סתר (מהדורה רביעית דף נד ע"ב).

ויש להעיר דהרמב"ם (פ"ד מהל' דעות ה"ג) הביא דין זה, שכ' שם, לעולם כשיאכל ישב במקומו או יטה על שמאל ולא ילך ולא ירכב וכו' עד שיתעכל המזון שבמעיו, וכל המטייל אחר אכילתו או שייגע ה"ז מביא ע"ע חולאים רעים וקשים. עכ"ל. [ואע"ג שהרמב"ם ז"ל כתב שלא ילך ולא יטייל וכו' ולא כתב שלא יעמוד ויאכל, מ"מ ממה שאמר שישב במקומו או יטה על שמאל, משמע דלא יעמוד ויאכל].

ומ"מ לא הביא הרמב"ם הדין שאין לשתות מעומד, ונראה טעמו משום דפסק כהאי דמס' דרך ארץ זוטא (פרק ה) "מי שהוא ת"ח לא יאכל מעומד" וכו'. ומשתיה מעומד לא מוזכר שם. [ועי' להרב מתורתן של ראשונים (גיטין ע' ע"א ד"ה גמ' אכל), ובש"ע הוצאת מכון ירושלם (א"ח סימן רצו במג"א אות ד בסוגריים)]. ועפ"י גם אפשר ליישב מנהג העולם שהביא מהרי"ח ז"ל דלא נוהרים מלשתות מעומד.

ואמנם ראיתי בס' שמירת הגוף והנפש (סימן כה סק"א) שכ' שממה שסתמו האחרונים שת"ח לא יאכל ולא ישתה מעומד, משמע שהבינו דמה דאיתא במס' דא"ז, ה"ה לענין שתיה. ע"כ. וכ"כ בס' שבעים תמרים (בכפות תמרים שבסוה"ס סוף סימן ד) שיש לומר בדברי דא"ז שאכילה ושתיה חדא היא. ע"ש. וכן ראיתי במכ"ע יום ליום (מוסף עונג שבת פר' בא תשע"ה דף יא ע"א) שמהר"י אביחצירא ז"ל (הבבא סאלי) הוכיח את בתו על אשר שתתה מים מעומד, ואמר לה שאין זה משורת דרך ארץ. אולם הגרמ"ל צ'ארני ז"ל בשו"ת אמרי משה (ס"ט לואיס תש"ו, סימן מד) כתב, דטעמא דת"ח לא יאכל מעומד, ע"פ הגמ' בברכות (מ"א ע"א) מיסב ואוכלן בלפתן, וביאר רש"י שבהסבה אדם אוכל יותר מהר מאשר בלעדיה, וע"כ לא יאכל ת"ח מעומד משום ביטול תורה. ע"ש. ולפי טעם זה, לא שייך האיסור אלא באכילה, משא"כ בשתיה שמהירה היא. ואפי' את"ל דה"ה בשתיה, מ"מ אפשר ליישב המנהג [שהביא גם אאמור"ר נר"ו בס' אמת קנה (דיני קידוש ס"ג). עש"ב. וכן הוא בספרו אהלי שם על הש"ע (סימן רעא אות י). וכן אמר לי מהר"א אדמוני נר"ו בשם מהר"ד יוסף נר"ו (מח"ס הלכה ברורה ועוד) שכן נהג אביו מהר"ע ז"ל שעומדים בשתיית יין קידוש ליל שבת, דכיון שעומד הוא בשעת אמירת הקידוש, הרי יזבזבו יותר זמן במה שיושב מאשר הזמן שחוסך בשתיה המהירה יותר. ואולי הדבר תלוי במנהג לאכול מיני מגדים לפני המוציא, שכן אם יאכלם מיושב, א"כ לא יחסוך זמן בשתית היין מעומד, שכן הוא עומד לשבת מיד לאחר מכן. ומנהג זה הוא מנהג אר"צ, וכמ"ש בס' דרך אר"ץ (עמוד ריז). וכן סיפר לי הגמור"ן דוד בר אברהם קצין ז"ל שכן ראה בבית שאר בשרו מהר"ר עבדיה הדאיה ז"ל (מח"ס ישכיל עבדי ועוד) כשהזמינו לסעודת שבת שאכל כמה דברים לפני המוציא. גם עי' בשו"ת יחיה דעת למהר"ע יוסף ז"ל (ח"ו ס"ס כו) שהביא דברי האחרונים שהסכימו למנהג זה. ומש"כ בשו"ת חזון עובדיה הנד"מ (ח"א סימן יא עמוד קעד) להעיר על זה משום קידוש במקום סעודה, אפשר לומר שנחשב שמתחילים בסעודה כשאוכלים את הדברים המקדימים לה, ויתירה מזו כתב בס' עץ חיים (הנו' להלן) שאין זה משורת דרך ארץ להתחיל בפת.

ובס' דרך אר"ץ (שם) כתב שכן הוא גם מנהג מקצת התימנים. ומהר"י צאלח בעץ חיים (ח"א דקי"א סע"ב) כתב שכן מנהג תימן. וכ"כ בשתילי זתים (סימן רפח ס"ק יג). וכ"כ מהר"ר יוסף צובירי ז"ל בסידור כנסת הגדולה ח"א (ריש עמוד שצג), ובהסכמתו לספר קידוש כהלכתו. וע"ע בס' קידוש כהלכתו (פי"ט סעיף ח), ובהסכמת מהר"ש דבליצקי ז"ל לספר הנ"ל.



האם נשתנה הדין בזמננו – תשובות חכמי דורנו

ובענין מה דינו של אוכל בשוק בזמננו שאלתי את הגאון רבי עזריאל אורבאך שליט"א האם אפשר לפסול לעדות מי שאוכל בשוק בזמננו וענה דצ"ע כי אולי יש הבדל כיון שבזמננו אין כ"כ בושח. ועיין בקובץ מה טובו אהליך יעקב (ח"ט עמ' שמט) מש"כ הגאון רבי אליהו שלזינגר, רב דשכונת גילה ומח"ס שו"ת שואלין ודורשין, שזה תלוי מי זה האוכל ואם זה אדם מכובד הוא כן נפסל כי זה בזוי בשבילו ואפי' בזמננו. וע"ע בשו"ת חקי חיים – שלזינגר (סי' לג) שכתב שבזמננו אין בעיה מפני שאין בושח אבל שבכל זאת ראוי לבן תורה שלא יעשה כן

(ולכאורה קצת סתירה בדבריו של הגר"א שלזינגר וצ"ע). וכן כתב בשו"ת דבריך יאיר (ח"ב סי' לד) שאין נפסל לעדות מחמת שאין זה בושה כל כך בזמן הזה.

וע"ע בקובץ הנ"ל (ח"ב עמ' רלא) שנשאל בזה משה"ת הגר"ח קנייבסקי בזה"ל: **שאלה:** אם אוכל בשוק בזה"ז נפסל לעדות די"ל שכבר רבים אוכלים בשוק, ואי"ז בושה. **תשובה:** לא אוכלים בשוק.

ציוני הגר"מ גבאי שליט"א בקובץ הנ"ל: ובשו"ת חוקי חיים להגר"א שלזינגר ס' ל"ג כתב דבזה"ז י"ל שלא נפסל לעדות שכבר נפרץ. וכ"כ בשו"ת דבריך יאיר ח"ב ס' ל"ד ובס' אוצר המשפט ח"ב עמ' רפ"ו, ועמש"כ בשו"ת דודאי אשר ח"ג ס' כ"ב. אולם בשו"ת משנה הלכות חט"ו ס' ס"ב, שגם בזה"ז נפסל לעדות עי"ש, ובקונ' שלמי חיים או ת כ', ומה שכתבתי בספר גם אני אודך מתשובתי, חלק ד', עי"ש. (ע"כ מציוניו של הגר"מ גבאי שליט"א בקובץ הנ"ל).

וכן פסק הגר"מ שטרנבוך בקובץ מה טובו אהליך יעקב (ח"ח עמ' קסז).

ועיין בספר בנתיבות ההלכה (חלק מו כשרות המטבח עמ' 424) שנשאל מרן שר התורה מה הדין למעשה באדם שאוכל עוגות ברחוב אם אפשר לקרבו להיות עד בנישואין, והשיב יש להחמיר.

וראיתי בכמה ספרים שאמרו שהענין של בושת לפי פרוש רש"י הוא רק בזמנם אבל בזמננו שאין מקפידים אין בעיה. ועיין בשו"ת אורחותיך למדני הנ"ל בענין זה וכן בשו"ת חקרי הלכה (ח"א עמ' נז) וכן עיין בשו"ת גם אני אודך תשובות הרב סלמאן שלמה דורי שליט"א (ח"א עמ' 304). ועי"ש שהביא מהגאון רבי מנשה אביעזרי שליט"א שאמר לו שבשום פנים אין עולם משתנה ולא מפני שכולם יעשו משוגעים גם אתה תעשה משוגע ועי"ש.

ואחי, הגאון רבי יוסף, העיר דבענין שלא לצאת לרחוב בלי גרבים רש"י מפרש שזה משום זלזול והמשנ"ב אומר שבזמננו מותר כי אין זלזול, וזו ראייה לומר שבזמננו אפשר שאין בעיה של בושת וצ"ע.

ועכשיו מצאתי בקובץ מה טובו אהליך יעקב (ח"ד עמ' תרטז) שנשאל הגר"א נבנצאל מה הדין בזמן הזה דיכול להיות שאין זה כ"כ בושה וענה: נ' דאינו פסול.

ושלחתי שאלה זו להגאון רבי עזרא בצרי שליט"א, מח"ס שו"ת שערי עזרא ושא"ס, וענה לי שדין אוכל בשוק נוהג גם בזמן הזה. ע"כ.

ושלחתי שאלה להגאון רבי דניאל טוויל שליט"א, מח"ס לב צדיק ושא"ס, בזה"ל: מה דינו של אוכל בשוק בזמננו, ומה הדין בשתייה. ע"כ.

וענה: דעת מרן הבית יוסף (סימן ל"ד סעיף יח) דבעינן שיוכלו בפני כל העם, וכדעת הרמב"ם, אבל אם אוכל בשוק שאין בו רוב העם אלא קצת עוברים ושבים לית לן בה. ועיין בתומים שם. ובזמנינו שדרך האנשים לאכול במסעדות, לית לן בה כיון שההולך לא הוי בזוי, עיין בספר יד דוד (חלק א דף קס"ו), שדין אוכל בשוק תלוי במנהג המקום שעיקר פסולו הא מחמת שאינו מקפיד על בושתו, ע"ש. ועיין בשו"ת הר"י מיגש (סימן קנט), ובספר פחד יצחק (מערכת א), ועוד. וכן היקל רבי שלמה זלמן אועירבך ז"ל לבחורי ישיבה ואברכים, וכעת איני זוכר איה מקום כבודו. עכ"ל.

ובענין זה כתב לי הגאון רבי משה יוסף, מח"ס שו"ת ראש יוסף וש"ס, וז"ל: לענין זמנינו אף שאין ניכר בזה גנות ראיתי שכתבו דעיקר דין זה שהאוכל בשוק פסול לעדות היינו בעדות נפשות, ואפילו אחרים עושים כן לא היו הורגים או עונשים על פיו של מי שאוכל בשוק, אבל בשאר עדות אפילו להוצאת ממון היו מקבלים אותם. ונפק"מ לעדי קידושין דאף בזמנינו אין ראוי להעמידן לכתחילה. עכ"ל. ואיני יודע איפה מקורו.

ועוד כתב לי בזה הגאון רבי עזריה אריאל שליט"א וז"ל: לענ"ד הדבר פשוט שבימינו אינו נפסל. הרי חזינן שהטעם כמ"ש רש"י וביארו הטור והסמ"ע שמכיוון שאוכל בשוק ואינו מקפיד על בזיונו ממילא יש לחוש שישקר ולא אכפת לו שיתפרסם כעד שקר. ובימינו ברור שלרובא דרובא דאינשי לא אכפת כלל לאכול בשוק ומאידך מאוד יקפידו אם יאמרו עליהם שישקרו בבית דין. גם הרמב"ם הסמיך עניין זה להליכה ערום, וגם אם אין כוונתו כפשוטו עכ"פ מדובר בבזיון גדול. א"כ בימינו התנהגות כזו אינה מחשידה אותו כמסוגל לשקר. וכל שכן בשתייה, והיום רבים מאוד האנשים שלוקחים עמם בקבוק שתייה לכל מקום.

והנלע"ד כתבתי.

עזריה אריאל, ירושלים עיה"ק.

וכן שאלתי את הגאון האדיר רבי עמרם פריד שליט"א מה דינו של אוכל בשוק בזמננו, וענה: פסול לעדות (קידושין מ עמוד ב, חו"מ סי' לד). עכ"ל. וכן שאלתי את הגאון רבי שמחה יונה קליין שליט"א, מו"ץ בעי"ת לונדון, וענה: כמו בזמן הגמ' והשו"ע. עכ"ל. וצ"ע. וכן שאלתי את הגאון האדיר רבי נתן הכהן קופשיץ שליט"א, וענה וז"ל: מה שמקובל היום שונה בכמה פרטים מהמקובל בזמן הגמרא. עכ"ל.

ובענין זה כתב לי הגאון רבי משה יוחאי רו שליט"א, מח"ס שו"ת ימין משה וש"ס, וז"ל:

בס"ד, ליל ב' באדר א' שמרבים בו שמחה התשפ"ב

לכבוד הבחור השקדן, חשקן בתורה ועמל בה תדיר, הרב יצחק פרץ שליט"א, מכסיקו.

שלום וישע רב,

קיבלתי מכתבו ובו כמה שאלות בסוגיית האוכל בשוק, ואשיבנו בקצירת האומ' כפי אשר השיגה ידי בס"ד.

אודות מה ששאל (באות א) מה הדין של אוכל בשוק בזמן הזה. עיין בשו"ת משנה הלכות (חלק טו סימן סב) שכתב: ומה שתמה כיון שעכשיו רוב העולם עושין כן, אשאל אם אמרו רובם בגזל הותר הגזל בשביל זה? אם רואים אחד שגזל אפילו פחות משו"פ מ"מ כיון שרגיל בכך נפסל. והרי כן פירשו בתוספות לפי הירושלמי, ואם השוק הוא מלא רעבתנים ונכנסים למקום אחד גרגרנים ורעבתנים ופרוצים הרבה כמו נוא יארק וכיוצא בו, אכתי אין זה עושה הרעבתנים למכובדים, אלא הוא חבורה גדולה עם רעבתנים וגרגרנים ונפסלים אליבא דכ"ע, גם אליבא דהב"י ז"ל וכו'. ולא אכחד מעטי שראיתי לאחד מהאחרונים שיצא ללמד זכות דהיכא דנהוג להיות זולל וסובא הו"ל כבוד ולא בזיון, אבל לפענ"ד פשוט שזה אינו. עכ"ל. ע"ש.

ולענ"ד נראה דודאי יש להזהר בזה אחר שנפסק להלכה ברמב"ם ובש"ע, ופוק חזי כמה בזיון יש באותם אנשים ההולכים ברחובה של עיר ונוגסים במלא פיהם בפיתות מלאות בשר וכדומה, אין לך חרפה גדולה מזו. ועיין שם במשנה הלכות שהביא בזה מעשה מהגאון שואל ומשיב.

ואמנם אם אוכל מסטיק או פיצוחים בצורה שאינה בולטת, ואין נראה כרעבתנות, יש להקל בזה, ובפרט לפי הכתוב במסכת כלה רבתי שאביא בסמוך, וכן היא דעת רבנו תם כדלהלן. ובזה כתב הרב אמיר ולר שליט"א, מח"ס אמרתו ארץ וש"ס, בקובץ באר התורה פרשת ויגש מס' קמט וז"ל:

ויש עוד לצרף מה שחקרו האחרונים, האם האוכל בשוק נפסל לעדות אף בזמנינו שנפרץ הדבר, ורבים הולכים ואוכלים בשוק וברה"ר, והדבר נראה להמון העם כדבר רגיל שאין בו שום חסרון של פחיתות וחוסר דרך ארץ. וכבר עמד בזה הגר"א שלזינגר שליט"א בשו"ת חוקי חיים (סי' לג) וכתב: היו זמנים שהיתה זו בושה לאכול בפרהסיא, ורוב האנשים היו סועדים אך ורק בתוך המסעדה, אז באמת היה מקום לומר דהאוכל בשוק הרי הוא ככלב ואולי אפילו פסול לעדות, כי זה היה מראה שאותו אדם שאוכל בפרהסיא הוא עז פנים שאינו מתבייש מאיש ובודאי עושה גם דברים אחרים שאף פוסלים אותו לעדות כמו משחק בקוביא וכיוצ"ב. אבל האידנא דכך היא הרגילות ושוב אין בזה כלל בושה ואדרבה מעדיפים לאכול בחוץ ולראות את העולם וליהנות מאויר צח, שוב אין בה משום ביזוי עצמי, ולא נחשב ככלב ובודאי שלא נפסל לעדות, וכמו הרבה דברים שנשתנו עם הזמן, כן הדבר הזה כנלענ"ד. אבל בני תורה בודאי שאין להם לנהוג כן, אלא כמו שכתב הרמב"ם בהל' דעות, ועליהם ליזהר מחילול ה' ח"ו. עכת"ד. והניף ידו שנית בזה גם בספרו אתקינו סעודתא (סי' סא) ע"ש.

והן אמת שבשו"ת משנה הלכות חלק טו (סי' סב) רוח אחרת עמו, שכתב: ומה שתמה כיון שעכשיו רוב העולם עושין כן, אשאל אם אמרו רובם בגזל, הותר הגזל בשביל זה אם רואים אחד שגזל אפי' פחות משו"פ, מ"מ כיון שרגיל בכך נפסל, והרי כן פירשו בתוס' לפי הירושלמי. ואם השוק הוא מלא רעבתנים ונכנסים למקום אחד גרגרנים ורעבתנים ופרוצים הרבה כמו בניו יורק וכיוצא בו, אכתי אין זה עושה הרעבתנים למכובדים, אלא הוא חבורה גדולה עם רעבתנים וגרגרנים ונפסלים אליבא דכו"ע. ולא אכחד מעט, שראיתי לאחד מהאחרונים שיצא ללמד זכות דהיכא דנהוג להיות זולל וסובא הו"ל כבוד ולא בזיון, אבל לפענ"ד פשוט שזה אינו ו"כולי עלמא" הם אבוי ורבא ולומדי התורה הכשרים, צנועים בהילוך וצנועים באכילה, ויהי רצון שנזכה לקדש שמו באכילה ושתיה ולא נהיה נגררים ח"ו אחרי זוללי בשר וסובאי יין. עכת"ד.

גם בקונטרס שלמי חיים (אות כ) הביא משמיה דהגר"ח קנייבסקי שליט"א, שהשיב לגבי אכילה בשוק בזמנינו בזה"ל: "לא אוכלים ברחוב". וכתב הרהמ"ח שם דס"ל כדעת המשנה"ל הנ"ל, ושאל נפסלים לעדות בכך. [ברם נלע"ד דאין הכרח כלל לומר דס"ל להגר"ח ששנפסל לעדות בכך, אלא ההנהגה הראויה היא שלא לאכול ברחוב כלל, ובפרט לבני תורה. ודו"ק]. שו"ר להגר"מ שטרנבוך שליט"א, הובאו דבריו בקובץ מה טובו אהליך ח"ו (עמ' רלו) שכתב,

האוכל בשוק פסול לעדות אף בזמן הזה, והיינו דוקא אם רגיל לאכול בשוק, אבל אם אכל פעם אחת אינו נפסל, ואם יפסיק לאכול בשוק יחזור להכשרו. ע"כ.

ברם כבר הבאנו לעיל להקת אחרונים שכתבו לחלוק על דברי המשנה"ל הנ"ל, וחילם מדברי הרדב"ז על הרמב"ם (פי"א מהלכות עדות ה"ה) שכתב שהכלל בדינים אלו הוא שאם עושה דברים ששאר בני אדם מתביישים לעשות, והוא אינו חושש לא לבושת ולא לביזיון, הרי הוא פסול. ע"כ. וכיון שבזה"ז רוב בני אדם אינם מתביישים לאכול במקומות אלו, אין לפוסלם לעדות. וכ"כ בספר יד דוד ח"א (עמ' קסו סוף אות רכ) שדברים כאלו תלויים במנהג המקום, שעיקר פסולו הוא מחמת שאינו מקפיד על בושתו, ויכולים בעת המעשה להבין איזהו בושת מרובה ואיזהו בושת מועטת, והכל כפי ראות עיני הב"ד בעת מעשה לפי מנהג המקום. ע"כ. וע"ע לעיל מ"ש בזה. ומדבריהם מבואר דאכן יש להתחשב בכך שמנהג העולם להקל בזה, ואין הדבר נחשב לבושה או בזיון, וממילא אין לפסול לעדות מחמת כן. אף שבודאי אין ראוי לנהוג כך ובפרט לבני תורה ות"ח. ודו"ק.

ואתה תחזה להגאון המאמר מרדכי בהל' דרך ארץ בסעודה (או"ח סי' קע ס"ק יב) שכתב וז"ל: וכן בהרבה דינים הנזכרים בסימן זה אין אנו נזהרים בהם, ויש לנו לומר בזה דמאחר שתורת דרך ארץ שנו כאן, הם ז"ל הזהירו לפי מה שהיו רואים בזמנם שהיו נוהגין להקפיד, ובדברים אלו וכיו"ב נראה שהדבר משתנה לפי הזמן והשעה והמקום, ומאחר שהמנהג פשוט בהרבה דברים הנזכרים כאן שלא להקפיד בפני הגדולים, אין לחוש. עכ"ל. ואכן שא נא עיניך וראה בספרי האחרונים שהקילו בכמה ענינים אף כנגד מה שפסק בש"ע שם, מחמת שדרך העולם שלא להקפיד בזה. וכמו שכתב בשו"ת אור לציון ח"ב (פרק מו סעי' ז, עמ' שא) להקל אף לכתחלה לאחוז סנדויץ או פיתה אף שהם יותר מכביצה, ולאכלם. ע"ש. וכ"פ בספר הלכה ברורה ח"ט (עמ' כח). וע"ש עוד פרטים בזה. וא"כ י"ל דה"ה אף בנ"ד.

ואף שבספר ועלהו לא יבול (עמ' קז) הביא בשם הגרש"ז אורבך וצ"ל, שאמנם הנהגות דרך ארץ משתנים בכל דור ודור, אך דברים שקבעום חז"ל נשארים לדורות, ולכן הדין של האוכל כביצה פת (עיין ש"ע או"ח סי' קע), יתכן שהשתנה בזמנינו לפי הכמות שרגילים לאכול, אך האיסור לאכול בשוק, גם אם יהיה דרך רוב האנשים לאכול בשוק ימשך איסור, ודברי חז"ל בזה קיימים לעד ולעולמי עולמים. ע"ש. והובא גם בספר שערי הברכה (פ"ג הערה סה, עמ' סב), ובספר ויהי בנסוע (סופר עמ' רד) ע"ש.

ברם, נלע"ד דאין כוונת הגרש"ז א זיע"א שיש לפסול לעדות בכה"ג, מאחר שאין בהתנהגותו בזיון, כיון שדרך רבים לעשות כן. דלענין פסול לעדות בעיני בזיון וזלזול בעצמו, כמבואר בדברי הראשונים שהבאנו לעיל. אלא דברי הגרש"ז א מוסבים לענין הנהגות דרך ארץ, ור"ל שאף אם ינהגו הרבה אנשים כנגד מה שאמרו חז"ל, אין די בהתנהגותם זאת כדי לבטל את דברי רבותינו ז"ל שאמרו שאין זה משורת דרך ארץ. ודו"ק.

ועוד סברא אלימתא שאין לפוסלם לעדות בזמנינו, על פי הא דקי"ל בש"ע (חומ"מ סי' לד ס"ד) שכל שמורי היתרא לעצמו, אינו נפסל לעדות. וענין מורי היתרא לעצמו הוא שאדם חושב בלבו שאין בזה כלום, וזו רק חומרא או מסיבה אחרת אומרים שאסור. ומקור האי דינא בסנהדרין

(כו:) בהנהו קבוראי שהיו קוברים מתים ביו"ט שאינם נפסלים לעדות, ואע"פ שאמרו להם שאסור לעשות כן ביו"ט, לא שמעו להם וחשבו שרק מאיימים עליהם בשביל שתהיה להם כפרה על מה שלא שמעו להם מקודם, אבל באמת הקבורה היתה מותרת משום בזיון המת. וכן פסקו מרן והרמ"א בסעיף ד'. והריב"ש (סי' שיא) למד מדברי הגמ' הנ"ל, שהוא הדין בכל דבר איסור שאפשר לומר שהאיש עבר עליו מחמת שהטעה את עצמו לומר שאין בזה איסור, שאינו נפסל בזה לעדות. ועיין עוד בשו"ע (שם סעיף כד) ובסמ"ע שם. וא"כ יש לומר שה"ה גם בנדון דידן, דרובא דעלמא אומרים שאין בזה איסור ומה יש בזה, ומורים היתרא לעצמם בחושבם שמי שאומר כן זו סתם חומרא בעלמא.

וכן בקדש חזיתיה להגר"א בר שלום שליט"א בספר משפט הכתובה ח"ו (עמ' שכה) שאחר שהביא את שיטות הראשונים בזה, כתב שלכתחלה בודאי יש לחוש ולא לקחת עד הפסול אפילו לאחת מן השיטות, אלא שעכ"פ כיון שדורינו הורגל לחיות בבזיון, אי אפשר לפוסלם בדיעבד. וציין לעיין במה שכתב לעיל (שם עמ' רצה) גבי דין מורי היתרא לעצמם. ושם הסתפק אם גם בדברים שפסולם אינו משום עבירה, אלא משום "אופי האיש" כגון הנך דלהלן, "בזויים" והולכי ערום ואוכלי בשוק הפסולים לעדות, איתא להיתר מורי היתרא, דההיא פסלות אינה מחמת העבירה אלא מחמת אופי האיש. וא"כ מה נפק"מ שיש לו הוראת היתר, סו"ס באופיו הוא מסוגל להיות בזוי ולשקר. אך אולי כשיש לו מורי היתרא אין לו שם בזוי. ולא מצאתי לע"ע ראייה בזה. ע"ש.

אולם בשו"ת אבני לוי ח"ב (חח"מ סי' ב אות ד) אחר שהביא דברי משפט הכתובה הנ"ל, כתב ע"ז: דלכאורה אפשר לומר שמזה שהפוסקים לא חילקו בזה, משמע שיש להשתמש בסברא זו גם בבזויים אלו כמו בכל מורי היתרא של עבירות אחרות. ועיין בראש יוסף שכתב שדוקא כאשר אמרו לו שאם הוא אוכל וממשיך לאכול אז נפסל לעדות אבל אם לא אמרו לו לא נפסל. ע"ש.

גם אשו"ר בשו"ת דבריך יאיר ח"ב (סי' לד), שכתב שאינו נפסל הואיל ולא שמיע לאינשי איסורא בזה. ע"ש. וכ"כ בספר אוצר המשפט ח"ב (עמ' רפו) שאם מנהג המקום לאכול בשוק לא נפסל לעדות. ע"ש. וכן הוא בשו"ת דודאי אשר ח"ג (סימן כב, ד"ה ומעתה אני), שבזמן הזה קשה לפסול האוכל בשוק לא רק מטעם שאינו בזיון כבר בזמן הזה, אלא מטעם דמורי היתרא, והאריך שם בכל האי סוגיא דמורי היתרא. כיעו"ש. וכן השיב הגר"א נבנצל שליט"א לידידי הגר"מ גבאי נר"ו, שבזה"ז האוכל בשוק אינו נפסל לעדות, כמובא בספר בית מתתיהו ח"ד (סי' לא אות ו) ע"ש. וכן הובאה הוראתו בקובץ מה טובו אהליך ח"ד (עמ' תרטז) ע"ש. וע"ע בספר משפט העדים (שער ב' פ"א ס"ו), ובשו"ת באר הלכה (סבאג ח"א סי' סג), ובספר בית מתתיהו ח"ד (ס"ס לא) ודו"ק.



האם האיסור הוא גם בשתיה

עיין בספר שלמי חיים – מלין (עמ' 70) שכתב ששאל את הגר"י זילברשטיין מה ההוראה למעשה וענה לו שאפשר להקל, ובפרט ביום חם. והאמת היא שמה שנראה מהגמ' נראה להחמיר וצ"ע.

ועיין בשו"ת גם אני אודך תשובות הרב מתתיהו גבאי (ח"ד עמ' 163) שכתב בענין זה.

וראיתי שיש שרצו להביא ראייה מהחתונות של האשכנזים שהם בחוץ ושותים שם, אבל אפשר לומר שיש הבדל בזה דכיון שפה יש מחיצות, וכן זה המנהג וההלכה וכן אין בזה בושה, ואין זה נראה משונה, ולכן זה שונה וצ"ע.

ועיין בשו"ת גם אני אודך להגר"מ חליוה (ח"ו סי' לה) שכתב שבגמרא כתוב האוכל ושיש לו כמה ראיות מהגמרא שכשכותבת אכילה אכילה זו אינה כוללת שתיה ולמסקנא פסק להקל ועי"ש. וכן עיין בשו"ת אבני דרך – פרינץ (ח"י סי' טז) שכתב להקל בזה. וכ"כ בשו"ת גם אני אודך תשובות הגרמ"ש דיין (ח"א סי' כז) להקל בזה. והאמת שדעתי נוטה מאוד מאוד להחמיר וצ"ע.

ושאלתי את פי מו"ז עט"ר הגאון רבי מיכאל פרץ שליט"א, מח"ס אהלי שם, בענין זה וענה לי שלדעתו תלוי איך שותה אם שותה מחוץ לחנות עם כוס אין בעיה כי זה נראה מכובד אבל אם הולך ככה ברחוב שותה מהבקבוק פשוט שזה לא. וא"כ יוצא דלא טעיתי בחושבי שזה נכלל בענין של האוכל בשוק וברוך שכונתי. וכן מתשובה זו אפשר ללמוד שלאכול בשלחנות של המסעדות אין בעיה, אבל אין זה מוכרח וצ"ע.

ושאלתי בענין זה את הגאונים הגדולים רבי עזריאל אוירבאך, רבי עמרם פריד, רבי שמואל אליעזר שטרן ורבי יצחק רצאבי שליט"א, וכולם ענו פה אחד להקל. אמנם הגאון רבי עזריאל אוירבאך הוסיף שצריך לשנות בעדינות ולא שיראה כמו ביזיון. וגם הגאון רבי יצחק רצאבי הוסיף שהוא פוסק להקל מדין ס"ס ספק אחד שיש שבכלל מקילים בזמננו וספק שני אולי בשתיה אין מבזה כ"כ ומותר. והגאון רבי עמרם פריד ציין לתוספות קידושין דף מ: ולחומ"מ סי' לד ועי"ש.

ובענין זה כתב לי הגר"ר משה יוחאי רו שליט"א, מח"ס שו"ת ימין משה ושא"ס, וז"ל:

ומה שנסתפק אם שייך גם בשתיה.

הנה בקידושין (דף מ:): ת"ר האוכל בשוק הרי זה דומה לכלב, ויש אומרים פסול לעדות. ע"כ. ופירש רש"י: ופסול לעדות, וכן האוכל בשוק הואיל ואין מקפיד על כבודו אינו בוש לזלזל בעצמו וליפסל. עכ"ל.

ובתוספות (שם ד"ה ויש) כתבו: ור"ת פירש דאכול בשוק היינו שאוכל סעודה דפת דגנאי יותר. ע"כ. וכבר כתוב כן במסכת כלה רבתי (פרק י, בש"ס וילנא דף נה טור ב): האוכל בשוק חברו של כלב, "והני מילי בנהמא, ומידי דרעבתנותא, אבל מידי אחרנא לא". ע"כ. ומכאן משמע דבדאי בשתיה יש להקל.

אכן לכאורה יש מקום לומר דשתיה חמירא ממדי דאכילה, והוא ממה שאמרו בבכורות (דף מד:): ואין שותין מים בפני רבים. ע"ש. הרי שהקפידו בשתיה טובא.

אלא דרש"י פירש שם: ואין שותין מים, דדרך תלמיד חכם להיות צנוע באכילה ובשתיה. עכ"ל. ומדכתב דרך תלמיד חכם, משמע דלשאר העם מותר. וע"ש בתוספות שכתבו בשם רבנו תם דה"ק אפילו לאותם הצנועין שאין שותין בפני רבים מ"מ לא ימנע מלהטיל מים. ע"כ. ומשמע דגם לדעתו אין זה שייך בכל אדם. ועוד דזה מסתייע משיטתו הנ"ל דדומה לכלב הוא רק בפת.

ומצאתי בחפשי'ה להגר"י וייס אב"ד וערבוני בשו"ת שיח יצחק (סימן תעט) שכתב: נסתפקתי בהא דנפסק ברמב"ם הלכות עדות (פרק יא ה"ה), וכן בחו"מ סימן ל"ד סעיף י"ח שהאוכל בשוק פסול לעדות, אם גם השותה בשוק בכלל זה, מאחר דבכל הש"ס קי"ל דשתיה בכלל אכילה, ורש"י בקידושין דף מ' ע"ב ד"ה ופסול לעדות, מסביר למה פסול לעדות, הואיל ואינו מקפיד על כבודו אינו בוש לזלזל בעצמו וליפסל, עכ"ל. והנה בגמרא ברכות (דף נד ע"א) גבי מר בריה דרבינא הוה קאזיל בפקתא דערבות וצחיא למיא וכו' ואברי ליה עינא דמיא ואשת, הנה מצינו שרבינא שתה בשוק. הרי נראה מזה שאין קפידא בדבר אם שותים בשוק, אמנם כן מזה אין ראיה, דהנה בבכורות דף מ"ד ע"ב מפורש יוצא בש"ס דאין שותים מים בפני רבים, וברש"י שם הטעם, דרך ת"ח להיות צנוע באכילה ושתיה, (ועיין בתוספות בד"ה ואין שותים מים ברבים), ואם בפני רבים אין לת"ח לשותות ק"ו בשוק, והאיך שתה רבינא שם. אמנם תירוצו בידו דמאחר דנעשה לו נס, שאיברא ליה עינא דמיא מסתמא היה בסכנה אם לא היה שותה לזאת הותר לו ג"כ לשותות בשוק, אבל באמת אפשר לומר כפי חקירתנו דכשרק רוצה לשותות אין לו לשותות בשוק.

וכתב עוד: ולכאורה יש לדמות האי דינא לסוכה, דכמו שרשאי לשותות מים או משקין חוץ לסוכה [עסי' תרל"ט סעיף ב'], כמו כן אין קפידא בדבר לענין עדות, אבל יש לפלפל ע"ז, דהנה קי"ל דעד כתרתי תלת ביעתא רשאי לאכול חוץ לסוכה, חוץ מלילה הראשונה שהשיעור אפילו אם אין לו רק כזית צריך ג"כ לאכול בסוכה, עיין טור או"ח סימן תרל"ט, והכי נימא ג"כ לענין שלא יפסל לעדות עד שאכל בשוק כשיעור ב' או ג' ביצים, הלא חז"ל אמרו בגמרא קידושין (מ ע"ב) הלשון האוכל בשוק וסתם אכילה בכזית, ולזאת בוודאי אם אכל רק כזית בשוק נפסל על ידי כך לעדות. והנה לשיטת המרדכי בפרק זה בורר שדווקא באכילת פת נאמר זאת, וכן הוא שיטת התוספות פ"ק דקידושין (הנ"ל), בוודאי שאין פסול בשתיית מים בשוק, אמנם אם שתה יין וכדומה עדיין יש לחקור. עכ"ל.

ומ"מ לענ"ד בשתיה יש להקל בזה מעיקר הדין.

והגאון רבי עזרא בצרי שליט"א, מח"ס שו"ת שערי עזרא ושא"ס, ענה דענין זה הוא גם בשתיה ואסור לשותות בשוק אפי' בזמננו. ע"כ.

ודודי, הגאון רבי יוסף פרץ שליט"א מח"ס פריי יתן ושא"ס, כתב לי בענין וז"ל: כתוב האוכל, לא כתוב השותה. ולכן כשר לעדות ויש להסתפק אם אינו שבח. ולכאורה כך יוצא

ממסכת כלה רבתי. וכ"כ רבי יצחק גוויטע בשדה יצחק גיטין דף פ"ט. ועיין מנחת שלמה א יח בהערה. ועיין שו"ת שיח יצחק סי' תעט שהסתפק בזה. עכ"ל.

וכן שאלתי בענין זה של השתיה את הגאון העצום רבי עמרם פריד שליט"א, וענה וז"ל: בשתיה הדבר יותר קל (עיין ברכות נד, פסחים פו ע"ב, תוס' בכורות מד ע"ב), ולמעשה אפשר להקל לשתות דווקא מים ולא יין ורק לעמוד במקום מסוים ולשתות ולא תוך כדי הליכה. אבל לתלמיד חכם אין לשתות אף מים בפני רבים וק"ש בשוק. (בכורות מד ע"ב ותוס' שם, סי' קע במג"א וברכי יוסף שם, שו"ת שיח יצחק תעט). עכ"ל.

ועכשיו ראיתי להגאון רבי מתתיהו גבאי בספר בית מתתיהו (ח"ד סי' לא) שרצה לדמות דין זה לדין של כל הנהגה מסעודת חתן ואינו משמחו עובר בחמשה קולות ואומר ששם סגי בשתיה אז גם כאן אסור לשתות, ועי"ש מה שהאריך בזה. והגאון רבי יצחק מאיר הגר שליט"א כתב לי להקל בזה. ושאלתי את הגאון הגדול רבי נתן הכהן קופשיץ שליט"א מה הדין בשתיה, וענה לי וז"ל: תלוי איך זה נראה לאנשים אם שותה לצמאו לכאורה מותר אם שותה בקביעות יין וכד' לכאורה דומה לאוכל. עכ"ל.

ובענין זה ראיתי שכתב ידי"נ הגר"י אביטבול, בעל השערי יוסף, בקובץ באר התורה פרשת ויגש מס' קמט וז"ל:

בס"ד

ג' דנר חנוכה תשפ"ב

לכבוד ידידי הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בעמח"ס גם אני אודך ופרדס יוסף החדש על המועדים ושא"ס

במה ששאל שעתה עשו בבני ברק ועוד בהרבה מקומות עמדות שתיית מים קרים ברחוב, האם יש בזה משום אוכל בשוק, הנה בעיקר האיסור דאכילה בשוק איתא בגמ' בקידושין (דף מ' ע"ב) האוכל בשוק דומה לכלב וי"א אף פסול לעדות, והנה שם נאמרו כמה שיטות בראשונים: ונציין מתוכם חמשה שיטות, א' לרמב"ם דוקא שאוכל בפני העם, ב' לר"ת דוקא שאוכל פת, ג' המאירי כתב שמדובר דוקא שאוכל בשוק בגרונות, ד' ורבנו אליהו כתב והובא בתוס' דוקא שלוקח בשוק מכל חנות מעט בלי תשלום, ה' ולפי רבינו חננאל מדובר שחוטף משל אחרים בשוק ואוכל ו' ולהתומים מדובר דוקא שאוכל בשוק והולך, ומ"מ נראה דכ"ז דוקא באכילה אבל לא בשתיה. וכדברי הגמ' באוכל. ולא בשותה.

ושוב מצאתי שבשו"ת שיח יצחק (סימן תעט) כתב להסתפק בזה וז"ל: נסתפקתי במה שנפסק ברמב"ם ובשו"ע שהאוכל בשוק פסול לעדות אם גם השותה בשוק בכלל זה מאחר שבכל הש"ס מבואר ששתיה בכלל אכילה, וכתב שם שאולי יש לדמות זאת לסוכה דמים או שאר משקין רשאי לשתות מחוץ לסוכה וא"כ הכא נמי אין קפיידא בדבר אם שותה בשוק לענין עדות דלא חשיב כאכילה, וכתב שאכתי יש לחלק בין אכילה מחוץ לסוכה מדין אכילה בשוק שבסוכה קי"ל דעד כתרתי ביעתא רשאי לאכול חוץ לסוכה ואילו באכילה בשוק ודאי דאין השיעור רק

משניים או שלושה ביצים דהאוכל בשוק כתיב וסתם אכילה כזית היא ופשוט א"כ דגם אכל רק כזית בשוק כבר פסול לעדות, ויעו"ש שהוכיח מהגמ' בברכות דף נד ע"א לאיסורא, וכתב שם שלשית רבינו תם שרק בפת איכא איסור של אוכל בשוק אבל בשאר מילי רק תלמיד חכם יזהר א"כ ה"ה בשתיית מים פשיטא דשרי יעו"ש.

והכא יש קולא שאם יצדד פניו לכיוון הבנין ולא לכיוון העם דשפיר דמי להקל וכמו שנראה מדברי הרמב"ם בהל' עדות (פי"א ה"ה) שכתב: וכן הבזויין פסולין לעדות מדבריהם והם האנשים שהולכין ואוכלין בשוק בפני כל העם וכגון אלו וכו' כל אלו פסולין: וכתב שם מרן בכסף משנה שהנה קשה מדברי הירושלמי וכתב דרבינו סתם דבריו ואין בהם הכרע, אי נמי שרבינו סובר דהא דאמרין פסול לעדות היינו באוכל בפני כל העם אבל אם אוכל בשוק שאין בו רוב העם אלא קצת עוברים ושבים לא מיפסיל מש"ה והיינו ההיא דירושלמי מ"מ אינו שבח לת"ח עכ"ד, וא"כ לפי דבריו איכא לחלק בין מקצם העם, לרוב העם, ומ"מ מדכתב שם שאינו שבח לת"ח, א"כ בן ישיבה יש לו להחמיר, וכן הסכימו כל הפוסקים, ואולם י"ל דהכא בצירוף שהוא שתיה שפיר דמי.

ואף בספר פנים במשפט (אות לו) כתב דלאו דוקא שאוכל בשוק אלא ה"ה שאוכל בקרן זוית או בחנות הפתוחה לרה"ר, וע"ע בזה בספר משפט הכתובה (ח"ו עמ' שכה) במש"כ בזה לגבי מסעדות. מ"מ י"ל דהכא קיל שאינו נפסל לעדות, אבל מ"מ אכתי אינו ראוי לבן תורה, כמו שלא נראה ראש ישיבה שישתה מים ברחוב, אלא יכנס לתוך בנין וכדו'.

והכא שייך לדון מדין מה דאיתא בגמ' בבכורות דף מד ע"ב שאין שותין מים בפני רבים, וממילא יש להפוך פניו וכן הובא דין זה בבא רהיטב או"ח סימן קע סק"ד אין שותים מים בפני רבים אלא יהפוך פניו, ואולם במשנ"ב שם סקי"ג כתב שדין זה הוא רק לתלמיד חכם וז"ל: אין דרך ארץ לתלמיד חכם לשתות מים בפני רבים אלא יהפוך פניו לצד אחר עכ"ד, ואמנם בברכי יוסף סימן קע סק"ג כתב שהיום שותין מים אף שלא בשעת הסעודה בפני רבים, וכן כתב לדינא בכה"ח סימן קע סקי"ח וכן כתב בילקו"י סימן קע ס"ו בהערה, וע"ע בזה בגם אני אודך תשובות הגרמ"ש דיין שליט"א ח"א סימן כז במה שדן האם מותר לשתות מים ברחוב, ובמש"כ בזה להתירא בשו"ת אבני דרך חלק י' סימן טז שהביא בשם הגר"ח ק"ש שאם האכילה והשתיה נעשית במקום מסודר אין איסור של שתיית מים רבים בפני רבים יע"ש עוד במה שהאריך בזה. וע"ע בזה בשו"ת דודאי אשר ח"ג סימן כב, ובגא"א תשובות הגר"מ חליוה ח"ו סימן לה, ובסר אוצר המשפא ח"ב עמ' רפז כתב לדינא שמותר לשתות ואי"ז בושט כמו שתלמיד חכם שותה מים בשיעור בפני רבים יעו"ש, ובגא"א תשובות הגר"מ גבאי שליט"א ח"ד עמ' קנח, ובמש"כ בזה עוד במה שהמסדר קידושין לא שותה מהכוס כיון שהוי אוכל בשוק, וכמו שהבאתי משו"ת מאזנים למשפט סימן יב, והארכתי בזה בספרי שירת יוסף, וע"ע במש"כ בזה בספר שלמי חיים לידידי הגר"ח מלין שליט"א שהאריך בזה בכל דיני אוכל בשוק יעו"ש.

ומידי דברי בזה הסתפקתי במה שיש שיטות הפוסקים דס"ל דעישון מותר ביו"ט משום שהוי אוכל נפש, וא"כ כיון דהוי אוכל, ממילא חשיב אוכל לכמה דינים (ויש בזה נפק"מ טובא, ובמק"א

הארכתי בזה) וא"כ י"ל דיהיה שייך אוכל בשוק בעישון סיגריות, ולא מצינו להקפיד בזה, ויל"ע עוד.

בברכת התורה

הצעיר באלפי ישראל

יוסף אביטבול

[החונה פה עיר התורה בני ברק]

ושם העיר לו הרב אמיר ולר שליט"א וז"ל:

והנה הגאון רבי יצחק וייס זצ"ל הי"ד (אב"ד דק"ק קאדלבורג ווערבו) בשו"ת שיח יצחק ח"א (סי' תעט) עלה ונסתפ"ק האם גם השותה בשוק הוא בכלל דינא דהאוכל בשוק, אחר שבכל הש"ס קי"ל דשתיה בכלל אכילה, ובבכורות (מד:) איתא, דאין שותים מים בפני רבים. ופירש"י שם הטעם, דרך ת"ח להיות צנוע באכילה ושתיה, ואם בפני רבים אין לת"ח לשתות, קל וחומר בשוק. והא דאיתא בברכות (נד.) דרבינא שתה בשוק, שאני התם דהוי סכנה ומשו"ה נעשה לו נס ונברא לו מעיין. ושוב רצה לדמות דין זה לסוכה, דכמו שרשאי לשתות מים ומשקין חוץ לסוכה, כמו כן אין קפידא לענין עדות. וסיים דלשיטת המרדכי שדוקא באכילת פת בשוק פסול לעדות וכ"ה שיטת התוס', בודאי שאין פסול בשתיית מים בשוק, אמנם אם שתה יין וכדומה, עדיין יש לחקור. ע"ש.

והנה מ"ש דבכל הש"ס קי"ל דשתיה בכלל אכילה, הן אמת דמצינו להגאון רבי ישמעאל הכהן בשו"ת זרע אמת (או"ח סי' עח) שהוכיח כן מהגמ' בשבועות (כב:) דהנשבע שלא לאכול חייב אם שתה. ולמד משם לענין סעודה מפסקת בערב תשעה באב, דאסור לשתות קפה או תה, אם לא במקום חולי. ע"ש.

אולם מרן החיד"א במחזיק ברכה (סי' תקנב סק"א) כתב להעיר ע"ז, כי האף אמנם דשתיה בכלל אכילה יליף לה מקרא בשבועות (שם), ולשון בני אדם נמי הכי הוי כדקאמר התם, מ"מ אשכחן דשנו חכמים בלשון המשנה כמה זימני אכילה, והוי אכילה בלחוד ואין שתיה בכלל. כי הא דתנן פ"ק דשבת (ט:) לא ישב אדם לפני הספר וכו' ולא לאכול, ותנן נמי באחרון דפסחים (צט:) ערבי פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך, והש"ס התם מיייתי ברייתא דקתני לא יאכל אדם בערבי שבתות וערבי ימים טובים מן המנחה ולמעלה, ובכל הני אכילה דוקא ולא שתיה. ופשיטא דבערבי שבתות וערבי י"ט וערבי פסחים וכל יום סמוך למנחה יכול לשתות, והרי דתני "לא יאכל" והוי דוקא אכילה ולא שתיה. וגם בדברי האמוראים אשכחן בברכות (מ.) דקאמר, אמר רב יהודה אמר רב אסור לאדם שיאכל קודם שיתן מאכל לבהמתו, וכתב בספר החסידים (סי' תקלא) דדוקא אכילה, אבל שתיה ברישא אדם והדר בהמה, והביאוהו האחרונים. אלמא רגילי תנאי ואמוראי למנטק לשון אכילה והוי דוקא אכילה ולא שתיה. עכ"ל. ועיין שם שהאריך להוכיח כן גם מדברי רבינו אליעזר ממין בספר היראים, ומהרמב"ם, ומהרא"ש, ורבינו ירוחם, וסמ"ג, וספר התרומה, וסמ"ק, והטור. ע"ש.

גם הלום ראיתי לתשובת הגר"י ניסים שהובאה בשו"ת יביע אומר ח"ב (חיו"ד סי' כה אות ג) שכתב להוכיח דלאו בכל מקום אמרינן שתיה בכלל אכילה, ובכמה מקומות במשנה ובגמרא

בעניין מה שכתבה הגמרא האוכל בשוק דומה לכלב

קמו

פרטו אכילה ושתייה. כגון בברכות (ד:) אוכל קימעא ואשתה קימעא. וביומא (עג:) יוהכ"פ אסור באכילה ושתייה. ובסוכה (כה.) אוכלים ושותים עראי חוץ לסוכה. ושם (דף כח:) אוכל ושותה ומטייל בסוכה. ובע"ז (סג.) לכו ואכלו בדינר זה צאו ושתו בדינר זה. ובב"ב (קמו.) אכל תנן שתה מאי. וכן בכמה מקומות. הרי ברור דלא אמרינן שתייה בכלל אכילה אלא היכא שיש הכרח לכך. עכת"ד.

ואתה תחזה להשדי חמד (כללים מערכת א אות ק) שג"כ הביא ראיות ברורות דאין בלשון חכמים הכרע בזה. ע"ש. ולפ"ז י"ל דמאי דאמרו בקידושין (מ:) שהאוכל בשוק הרי זה דומה לכלב ופסול לעדות, קאי דוקא באכילה, אבל בשתייה לית לן בה.

ומה שהביא עוד הגאון שיח יצחק מהא דאיתא בבכורות, דאין שותים מים בפני רבים, ופירש"י דדרך ת"ח להיות צנוע באכילה ושתייה. ואם בפני רבים אין לת"ח לשותות, ק"ו בשוק. כבר עמד בזה טובינא דחכמי מרן החיד"א בברכי יוסף (סי' קע אות ג) וכתב, והאידנא שותים מים בפני רבים אף שלא בשעת הסעודה, והפוסקים השמיטו דין זה. ע"ש. וכ"כ בכף החיים (שם אות יח) שכן עמא דבר לשותות בפני רבים, בין מים בין שאר משקים, בין בתוך הסעודה בין שלא בתוך הסעודה. ע"ש. ועיין עוד מה שכתב בזה בספר הלכה ברורה ח"ט (עמ' כב) ואכמ"ל.

ועוד רגע אדבר על מ"ש הגר"ז סורוצקין בשו"ת מאזנים למשפט (סי' יב) ליתן טעם למה שנהגו (בני אשכנז) שהמסדר קידושין מברך בורא פרי הגפן תחת החופה בין באירוסין ובין בנישואין, והוא בעצמו אינו שותה מן היין. וכתב דהיינו משום שעל פי רוב החופה היא ברחוב, וגם אכילת ושתיית עראי גנאי הוא לת"ח כמ"ש הב"ח. ע"ש. וכבר העיר בזה בספר עדות איש ח"ב (עמ' תקכא) דפשוט הוא שהב"ח איירי באכילה ושתייה של רשות, וע"ז קאמר דת"ח ינהג סלסול בעצמו מחמת כבוד התורה שבו, וגם בצורה עראית לא יאכל כן, אבל כששותה מכוס של ברכה שיש מצוה בדבר שתייה זו, אין בה ביזיון לת"ח, ואדרבה המכובד שבחבורה הוא זה שמסדר את הקידושין, ושתייה זו היא שבח לת"ח ולא גנאי. וכבר שחק על זה הגרש"ז אורבך בשו"ת מנחת שלמה ח"א (סי' יח בהערה) דלא יתכן לומר דהמסדר קידושין חשיב כשותה בשוק, דא"כ גם הקידושין הם בשוק, ורב מנגיד אמאן דמקדש בשוקא (גיטין לג.) ע"ש. [א"ה - עיין עוד מה שהאריכו בזה בקונטרס שלמי חיים (עמ' 68 והלאה), ובספר בית מתתיהו ח"ב (סי' כ אות יז), ובס' תורת חכם (גיאת ח"ב עמ' תשכז) ואכמ"ל]. וראה עוד בשיח יצחק שם שדן אם באכילת מצוה יש משום אוכל בשוק. ע"ש.

ומכאן תשובה גם למש"כ בשו"ת דבריק יאיר חלק ב' (סי' לה) שאין ראוי לת"ח או לבן תורה לשותות שום משקה אפילו מים בפני רבים. ע"ש. וכבר כתבו החיד"א והכף החיים דהאידנא מנהג העולם להקל בזה. וכנ"ל. עכת"ד.

וכן העלו להתיר שתייה בשוק בשו"ת אבני דרך ח"י (סי' טז), ובספר אוצר המשפט (סי' לד סעי' יח, עמ' רפז), ובספר גם אני אודך מתשובות הגרמ"ש דין ח"א (סי' כז), ובשו"ת דודאי אשר ח"ג (סי' כב), ובס' גם אני אודך מתשובות הגר"מ חליוה ח"ו (סי' לה). וכן הורה הגר"י זילברשטיין שליט"א (הובא בקונ' שלמי חיים עמ' 70) ע"ש. וע"ע בספר בית מתתיהו ח"ד (סי' לא אות ד) ודו"ק.

בעניין אכילה במסעדות, בפרקים ובחתונות

בענין מסעדות ופרקים נראה לי שאפשר להקל, וכן הוא מנהג העולם. וכן כתב בספר שלום יעקב – סופר (ס"ס כה) והביא בשם הגב"צ א"ש שאין בעיה של איסור אוכל בשוק כשאוכל בפארק. וע"ע בשו"ת מקור נאמן (ח"א סי' ע"ה) שנשאל הגר"מ מאזוז אי האוכל בפארק נקרא אוכל בשוק והשיב שאם אוכל בצורה מסודרת ומכובדת אין בזה בעיה. וע"ע בשו"ת דברי בניהו (ח"ה עמ' רנו). וכעין זה ראיתי בספר מנוחת אמת – גרוס (פ"ו וירא מנוחה אות מח) שהתיר לאכול בפארק, וכ"כ בספר שלמי חיים (עמוד 91) שהגר"י זילברשטיין התיר זאת. וכן עיין בשו"ת חקרי הלכה (ח"א עמ' נו) בענין זה. וכן נראה עיקר להלכה ולמעשה שאפשר לאכול בשלחנות המסעדות שנמצאות ברחוב, וכן בטיולים שאוכלים בפרקים, כיון שזה כן נראה דבר מכובד ואין בזה בושא כלל. וכן הסכימו להלכה הרבה מגדולי הפוסקים הנ"ל.

וע"ע בשו"ת נהר יצא מעדן (ח"א סי' כו) שכתב שהאוכל במסעדה אינו פסול לעדות רק שאין זה דרך לבין תורה וכנ"ל.

וע"ע בשו"ת הראשון לציון (ח"ב חו"מ עמ' תסז) שכתב שאפילו שמי שאוכל בחתונה במדרכה אין זה דומה לכלב אבל אין זה ראוי לת"ח. ועי"ש שהאריך בהרבה ענינים בדין זה.

ועיין בשו"ת משנה הלכות (חט"ו סי' סב) מה שכתב בזה וכן עיין במעשה הנורא שהביא עם בעל השואל ומשיב ועי"ש.

ועכשיו מצאתי בספר שו"ת יוסף לקח – פרץ (ח"א סי' נב) שכתב שאין זה פוסל לעדות אבל אין זה שבח לת"ח אלא יותר טוב שיזמין ויקח לביתו ועי"ש. ומצאתי בחפיש'ה ראיתי למשה"ת (בקובץ מה טובו אהליך יעקב ח"ב עמ' רלב) שנשאל בזה וענה בזה"ל: אולי וצ"ע. עכ"ל. וכעת מצאתי בשו"ת אבני ישפה (ח"ו סי' קמג ענף ג) שכתב שאין ראוי ואין מי שעשה אין לפוסלו לעדות. עי"ש. וע"ע בענין זה במש"כ בשו"ת דברות אליהו (ח"ו סי' צד) עי"ש. וע"ע בספר אהל יעקב – תשובות הפוסקים (ח"ב בחלק של תשובותיו של הגר"א סקוצ'ליס שליט"א סי' כה) שכתב שלמעשה פסק לו הגר"א נבנצאל שאינו נפסל לעדות.

וע"ע בשו"ת אבני לוי (ח"ב חו"מ סי' ב) שכתב אריכות בענין זה. וכעת מצאתי להגאון רבי אביגדור נבנצאל שליט"א בספר מציון תצא תורה (ח"א עמ' תקמג) שנשאל אם האוכל בשלחנות של המסעדות הנמצאים ברחוב אי יש בזה חשש של אוכל בשוק וענה: לא. עכ"ל. וכמו שהבאתי לעיל בשם ספר אהל יעקב.

ושאלתי ע"ז את הגאון המפורסם רבי עמרם פריד שליט"א, וענה וז"ל: במסעדה כיון שזה מקום ישיבה שמיועד לאכילה מסודרת אנשים רגילים לאכול בה, אין בה איסור. (עיין מעשרות פ"ג ה שאם אין בוש לאכול שם הגדרתו כחצר ולא כשוק) וכן פרקים כיון שיש מקום ישיבה כנ"ל. עכ"ל. וכן כתב לי להקל הגאון רבי יצחק מאיר הגר שליט"א.



אכילה בשוק בזמן הקורונה שאין אנשים ברחוב

ראיתי בשו"ת גם אני אודך תשובות הרב אדיר כהן (ח"ב סי' מא) שחקר הגר"ג הכהן רבינוביץ אי מותר לאכול בשוק בזמן הבידוד של הקורונה, והשיב לו הגר"א דאפילו שאין לאסור מדינא אין זה ראוי, ויותר כיון שלפעמים כן יש אנשים. ונראה שתלוי איזה סוג בידוד זה באיזה מדינה זו כי במכסיקו כן היו אנשים ברחוב. ונראה דפה במכסיקו לא היה שום זמן שהיה אפשר להקל ע"פ ההלכה וצ"ע.



אי מותר לאכול בשוק כדי להזדרז למצוות

הנה ראיתי שחקר הגר"ג רבינוביץ את הגרמ"ר שעיו שליט"א בגם אני אודך מתשובותיו (ח"ב סי' קלב) אי מותר לאכול בשוק כדי להזדרז למצוות. והשיב הרב דיכול לאכול בשוק כדי להגיע ולהיות מעשרה ראשונים. והאמת שלא פשוט לי בסברה והמנהג של האשכנזים הוא שבחתונות שותים יין ועושים אותם בשוק. ואפשר לומר שיש הבדל בין המצוה עצמה שזה עצם המצוה השתיה בין לפה שזה כדי להגיע למצוה. ועיין לעיל מה שהבאנו בענין החתונות. וצ"ע.



אי מותר להעלות את האוכל בשוק כש"ץ

עיין בקובץ מה טובו אהליך יעקב (מס' ח עמ' קסו) שהביא בשם הגר"מ שטרנבוך שליט"א שאוכל בשוק בזמננו אפשר להעלותו כש"ץ רק שלא יהיה ש"ץ קבוע. וע"ע בקובץ מה טובו אהליך יעקב (חי"א עמ' קמו) שפסק הגר"י זילברשטיין שאין זה כבוד ד' ואין זה כבוד לביה"כ לשים חזן כזה בזוי ועי"ש.

ובענין זה כתב לי דודי, הגאון רבי יוסף פרץ שליט"א מח"ס פריי יתן וש"א, וז"ל:

עיין או"ח סימן נג ס"ד וסעיף יג, ונראה שאם הוא בעל מדות טובות הנזכרות באו"ח שם, מותר להיות ש"ץ, כיון שבשעה שמתפלל אינו מתבזה ואינו נוהג מעשה נבזות, אין כאן בזיון לתפלה. אלא שכיון שפסול לעדות והטעם הוא שלא איכפת לו להתבזות, לכן לא איכפת לו לשקר, מסתמא לא כדאי להעלותו ש"ץ, כיון שאינו דובר אמת. עכ"ל. והגאון רבי עמרם פריד ענה לי וז"ל: אין להעלותו (או"ח נג). עכ"ל. ושאלתי את הגאון המפורסם רבי נתן הכהן קופשיץ שליט"א אם אפשר להעלותו כש"ץ וענה לי וז"ל: לא מצינו פסול. עכ"ל. וצ"ע על דבריו דאין מותר לשים כלב ש"ץ, והרי הוא השליח של הצבור ומסתמא לא יכול להוציא אחרים יד"ח אם הוא כלב. ויש לעיין יותר.



האם דין זה הוא גם באשה ובקטן שנפסלים לעדות בדברים שיכולים להעיד

הנה בגמרא מסכת גיטין (פט.) איתא: כתנאי אכלה בשוק גירגרה בשוק הניקה בשוק בכולן ר"מ אומר תצא ר"ע אומר משישאו ויתנו בה מזוזות בלבנה. ע"כ. והאמת שלא עיינתי הטיב

בגמרא זו מחמת קוצר הזמן, אבל ממה שנראה שאפשר להביא קצת ראייה מזה שזה כל כך לא טוב ולא יפה, שאפי' יש אומרים שאפשר לגרש אותה בגלל זה וצ"ע. ועי' בתוס' שאמרו שזה קודם נישואין, אבל בכל זאת זה אומר שזה משהו בכלל לא טוב. וראיתי שכבר עמד בזה בקובץ מה טובו אהליך יעקב (ח"ד עמ' תריד) שנשאל הגר"א נבנצאל אי ילדים מגיל 8 ו9 יכולים לאכול בגינה צבורית או יש בזה משום אוכל בשוק, וענה: מותר. ושם בהערה הביא שכן שזו גינה צבורית אפשר לומר שזה יותר קל. ועוד הביא שם בהערה שכן פסק הגר"י זילברשטיין שיכולים לאכול שם אפי' שאין זה מקום מיוחד לזה. עי"ש.

ועוד ראיתי בקובץ מה טובו אהליך יעקב (ח"ט עמ' שג) שנשאל בענין זה הגר"א שלזינגר, מח"ס שואלין ודורשין ושא"ס, וענה שאין בזה נפק"מ כי היא פסולה לעדות (כנראה שלא נשאל לגבי הדברים שהיא כשרה לעדות). והוסיף שאפ"ה נראה דבאישה זה יותר חמור מפני שאין זה צניעות וזה עזות. עי"ש. ועוד הביא שם (בעמ' שנא) לענין קטן שפסק הגר"א שלזינגר שענין זה נמדד לפום חורפיה וזה תלוי אם הגיע כבר לחינוך או לא ואם הגיע צריך להסביר לו ועי"ש.

ועכשיו ראיתי שנשאל בזה משרה"ת הגר"ח קנייבסקי זצ"ל בקובץ מה טובו אהליך יעקב (ח"ב עמ' רלב) לענין קטנים וענה: גם בקטנים. אמנם הגר"מ שטרנבוך בקובץ מה טובו אהליך יעקב (ח"ח עמ' קסו) פסק שאשה שאוכלת בשוק אינה נפסלת אפי' לדברים שהיא יכולה להעיד. והגאון הגדול רבי עמרם פריד שליט"א ענה: עיין יו"ד קכו, חו"מ לה. עכ"ל.



אי מותר לאכול בשוק בלילה

הנה ראיתי בספר אוצר המשפט (ח"ב עמ' רפז) שכתב שאין איסור בלילה כיון שהוא לא מתבייש מפני שלא רואים אותו ועי"ש. וע"ע בשו"ת גם אני אודך תשובות הרב סלמאן שלמה דורי (ח"א עמ' רעז) שכתב ג"כ להקל וכן הביא מהגר"י זילברשטיין בחשוקי חמד. וע"ע בשו"ת גם אני אודך תשובות הגרמ"ש דייין (ח"ה עמ' רלד) במה שדן בענין זה. ועי' בענין זה בספר שלמי חיים (עמ' 87) ששאל בזה את הגר"י זילברשטיין שליט"א וענה לו דגם בלילה צריך להקפיד ולא פלוג רבנן. וע"ע בספר שאלת רב (ח"א פ"א תש"ב) שענה בזה מרן הגר"ח קנייבסקי זצ"ל וז"ל: אולי וצ"ע. ויצא דיש סתירה בדברי הגר"י שבתשוקי חמד הג"ל להקל ובספר שלמי חיים להחמיר וצ"ע.

ועיין בקובץ מה טובו אהליך יעקב (ח"ד עמ' תריד הע' ה) שכתב ששאל בזה את הגר"א שלזינגר שליט"א וענה לו דעצם הענין שעושה מעשה כלב אפי' בלילה אין לעשותו. ושם כתב שכן פסק לו הגר"מ שטרנבוך שליט"א מהא דבתוס' לא אמרו חילוק ועי"ש שהביא גם כן שכבר נסתפק בזה בשו"ת שיח יצחק (סי' תעט) ועי"ש. ושמעתי מפי מו"ז עט"ר הגאון רבי מיכאל פרץ שליט"א דבלילה אפשר להקל. ואולי יש לחלק דרך כשאין ניכר אבל אם זה בלילה ויש אור או דניכר מסתבר דאסור, וצ"ע.



אי מותר למצוץ סוכריה בשוק

הנה ראיתי שנשאל בזה הגר"ח ק"צ"ל בקובץ מה טובו אהליך יעקב (ח"ב עמ' רלב) וענה וז"ל: גם שאין ניכר אין לעשות. ועי"ש שהגר"מ גבאי ציין לכמה מקומות. ובציונים הביא מספר כל משאלותיך שכשמרן היה ילד היה מוצץ סוכריה ברחוב עם החזו"א, והחזו"א אמר לו שזה אוכל בשוק עי"ש.

ועי' בספר שלמי חיים (עמ' 97) שהביא ששאל את הגר"י זילברשטיין שליט"א וענה לו דאם אינו ניכר אפשר להקל וכן שאל בענין מסתיק ואמר שזה זלזול גדול ואין להקל ולכאורה זה סתירא וצ"ע. וכן ענה לי הגאון העילוי רבי עמרם פריד שליט"א וז"ל: דברים שניכר שאוכל אסור דברים שלא ניכר מותר. עכ"ל. וע"ע בקובץ מה טובו אהליך יעקב (ח"ד עמ' תריט) שנשאל בזה הגר"א נבנצאל שליט"א וענה: אולי לא. כלומר אולי לא צריך. ועי"ש (בהערה י) שהאריך הרבה בענין זה. ושמעתי מפי מו"ז עט"ר הגאון רבי מיכאל פרץ שליט"א דכשאינו ניכר שרי. ושאלתי את הגר"נ הכהן קופשיץ שליט"א וענה: סוכריה ודברים קטנים לכאורה אין בעיה פיצוחים אולי גרוע יותר. ועוד ראיתי שנשאר משה"ת הגר"ח ק"צ"ל בספר שיח חיים – מלין (עמ' 144) לענין פיצוחים וענה מרן ק"צ"ל וז"ל: כל אלה הדברים של בזיון – זה לא יפה. עכ"ל.



בעניין משגיח כשרות שאוכל בשוק אי אפשר לסמוך עליו

עיין בספר אהל יעקב – תשובות הפוסקים (ח"א עח) ששאל שאלה זו והגר"י זילברשטיין ענה: לעדות נפסל משום שהוא אדם מזולזל אולם לכשרות נשאר נאמן (בדומה לאשה שנפסלת לעדות ונאמנת על איסורין). והגר"א נבנצאל ענה לו: כאן לא ברור כל כך לאינשי האיסור דהא יש פירושים שונים. והגר"א שלזינגר ענה: משגיח נאמן מדין ע"א נאמן באיסורים וברמב"ם בהל' מאכ"א כותב בכמה מקומות שהוא נאמן רק בתנאי שהוא בחזקת כשרות אם אוכל בשוק אינו בחזקת כשרות וק"ו אם אוכל בלי נט"י בודאי זה מערער את חזקת הכשרות שלו ואי אפשר להאמינו כמשגיח אבל אסור לחשוך בכשרים ורק אם הדברים ידועים ויש עדים אפשר לפטרו מתפקידו אבל לא בגלל דבורי לשה"ר ורכילות. עכ"ל.

ועי' בחשוקי חמד (בכורות ל' ע"ב עמ' שיז) שהביא שאמר לו משרה"ת הגר"ח ק"צ שאי אפשר להאמין בו ופסול להיות משגיח. ועי"ש.



אם אב מצווה את בנו שיאכל בשוק מה יעשה

הנה ראיתי שדן בענין זה בספר אהל יעקב – תשובות הפוסקים (ח"א עמ' רעח) ושם נשאל בזה הגר"ח ק"צ"ל וענה בע"פ: שסיביר לאבא שלו שזה לא דרך ארץ. עכ"ל. והגר"י שליט"א ענה לו: מצות כיבוד אב, הוא להאכילו ולהשקותו, מצות מורא שלא יסתור את דבריו, אבל בכל דבר שאין זה נוגע לכבוד אביו, אינו צריך לשמוע לו, אלא שאם עושה בזדון כנגד רצון אביו, יש בזה זלזול לאביו, אבל אם יש לו סיבה טובה, ובפרט כאשר זה נוגע לכבוד שמים, ואביו

מצוה אותו לעבור על חומרא, גם אם ישמע לו, לא יקים בזה שום מצוה. עכ"ל. והגר"א נבנצאל שליט"א ענה לו: אם אביו יש לו איזה צורך בזה ישמע לאביו. עכ"ל. והגר"נ קופשיץ שליט"א ענה לו: א"צ לשמוע לאביו, אבל כדאי שיסביר לאביו שאינו שומע לו משום שאינו רוצה להפסל לעדות. עכ"ל. והגר"י טשזנר שליט"א ענה לו: אם האבא יצוה לו ללכת ערום בשוק האם ישמע לו הרי שני הדינים הם סמוכים בשו"ע ומ"מ הכל תלוי מדוע האבא מצוה אותו בכך כגון אם זה חד פעמי או באופן קבוע ובודאי שיש לאבא טעם לזה וצריך לשקול הדברים לפי הענין. עכ"ל. והגר"א"י דינר שליט"א ענה וז"ל: יעשה כן בדרך צנוע. עכ"ל. והגר"ע פריד שליט"א ענה לי: אין צריך לשמוע בקולו יו"ד רמ סעיף כה, וע"ע שם סעיף ט. עכ"ל. וכן פסק מו"ז עט"ר הגאון רבי מיכאל פרץ שליט"א, מח"ס אהלי שם ושא"ס. וע"ע בקובץ מה טובו אהליך יעקב (ח"ד עמ' תרכב) שהביא שם את פסקו של הגר"א נבנצאל ועי' בהערה. וע"ע בספר שלמי חיים (עמ' 106) מה שכתב בזה. ובענין זה קיבלתי תשובה מהגאון רבי נתן קופשיץ שליט"א וענה: אם האב אינו הגון אינו צריך לשמוע לו אם האב הגון לכאורה ישמע לו. עכ"ל.



אי מותר לדבר בטלפון ברחוב

הנה ראיתי שכבר עמד בזה בקובץ מה טובו אהליך יעקב (ח"ד עמ' תריז) ושאל בזה הגר"א נבנצאל שליט"א וענה: אם זה חוסך זמן ללימוד זה כדאי. עכ"ל. כלומר כדאי לדבר בטלפון ברחוב אם זה חוסך זמן ללימוד. ועי"ש בהערה שהביא שכן שמע מהגר"פ שיינברג זצ"ל ושכתב הגר"י בורדיאנסקי שליט"א ששמע ששאלו בענין זה את משה"ת הגר"ק וענה: ה"ז כאוכל בשוק. עכ"ל. ושכן כתב לו הגה"צ רבי חיים ואלקין שליט"א. ושכן כתב לו הגר"ח מישקובסקי שליט"א. ושכן ראה מכתב בענין זה מהגאון רבי מיכל יהודה לפקוביץ זצ"ל, ושכן ראה שחידש הגר"מ הלבארשטאם זצ"ל ולא הסכימו עמו חברי הבד"ץ. וע"ע שם שהביא מהאורחות חיים להרא"ש ולא מוכרחים דבריו. ובענין זה כתב לי הגאון הגדול רבי דוד ינוקא שליט"א ע"ד מה ששאלתי אותו שמעתי שיש כאלו שחידשו שהמדבר בטלפון ברחוב הר"ז פסול לעדות מהי דעתכם בזה וענה: אין זה נכון. עכ"ל. וכן ענה לי בזה הלשון הגר"ע פריד שליט"א: אין זה נכון עכ"ל. וצע"ג גדול למעשה ונראה דאפשר להקל. וכן ראיתי בקובץ מה טובו אהליך יעקב (ח"ח עמ' קסז) שכתב להקל בשם הגר"מ שטרנבוך שליט"א. ועכשיו ראיתי לידידי הרב יוסף אביטבול שליט"א, מח"ס שערי יוסף ושא"ס, בקובץ מה טובו אהליך יעקב (ח"ז עמ' תפג) שכתב דמילתא פשיטא היא דמותר לדבר בטלפון ברחוב ועי"ש. ובענין זה קיבלתי תשובה מהגאון רבי אברהם משה הלפרין שליט"א וז"ל:

שלום וברכה להבחור היקר והחשוב ממשפחת אפרתים כמר יצחק פרץ הי"ו

בנוגע לדיבור בטלפון נייד ברחובה של עיר - לדעתי ח"ו לומר שהעושה כן פסול לעדות מדרבנן, שכן פוק חזי מאי עמא דבר, שרבים וטובים, וביניהם גם גדולים, נוהגים כן, ומכיר אני תלמידי-חכמים חשובים ומורי הוראות מובהקים שמשתדלים להיות זמינים לשואליהם בכל עת ובכל שעה ככל האפשר להם, ומשיבים דבר ה' זו הלכה גם תוך כדי הילוכם ברחוב, ויש

שאפילו משתמשים לצורך כך באוזניה, ונראה כאילו הם מדברים לעצמם בעת הילוכם, וחלילה לנו להוציא לעז על גיטין וקידושין שהעמידו עליהם עדים כשרים ויראי-שמים שכביכול הללו הם פסולי עדות דרבנן מחמת שאינם מקפידים שלא לשוחח בטלפון הנייד ברחוב.

והנה מקור ד"ז הוא בהא דאיתא בגמ' (קידושין מ:): "ת"ר האוכל בשוק הר"ז דומה לכלב, וי"א פסול לעדות, א"ר אידי בר אבין הלכה כיש-אומרים", ופירש"י (שם, ד"ה ופסול לעדות): "וכן האוכל בשוק הואיל ואינו מקפיד על כבודו אינו בוש לזלזל בעצמו וליפסל", והרמב"ם (פי"א מהל' עדות ה"ה) הוסיף ע"ז: "וכן הבזיין פסולין לעדות מדבריהם, והם האנשים שהולכין ואוכלין בשוק לפני כל העם, וכגון אלו שהולכין ערומים בשוק בשעה שהן עושין במלאכה מנוולת, וכיוצא באלו שאינן מקפידין על הבושת, שכל אלו חשובין ככלב ואינן מקפידין על עדות שקר", וכ"נ להלכה בשו"ע (חור"מ, סי' לד סי"ח), ועי' בבאה"ג (שם, אות ז) שציין לסוגיית הגמ' במס' ב"ק (פו: עיי"ש, ובביאור הגר"א (שם סק"מ) ציין להא דאיתא בגמ' (יבמות סג:): "בגוי נבל אכעיסם... במתניתא תנא אלו אנשי ברבריא ואנשי מרטנאי שמהלכין ערומים בשוק, שאין לך משוקץ ומתועב לפני המקום יותר ממי שמהלך בשוק ערום".

ויעויין בערוה"ש (חור"מ שם סי"ח) שהוסיף בזה דברים: "דכל אלה אין להם תואר אדם, אלא כבהמה וכלב" וכו'.

ולמעשה לא נתפרש בדברי הפוסקים מהו גדרו של האוכל בשוק, אם דווקא באכילת פת, כעין אכילת קבע, או שבכל אכילת עראי דינא הכי, וגם לא נתפרש להדיא מה דינו של השותה בשוק.

וזה מכבר אני מעורר בכל הזדמנות ובכל עת מצוא על מה שנפרץ הדבר, גם בקרב בני תורה, שיוצאים לרחובה של עיר עם כוס משקה קר או חם, שאף שלא נתפרש הדבר להדיא מ"מ למיחש מיבעיא עכ"פ דגם זה בכלל האוכל בשוק, שהוא חשוב ככלב ופסול לעדות.

והן אמת שבתמונות רבות של גדולי ישראל מלפני השואה, במקומות נופש במעיינות המרפא באירופה, הם נראים מהלכים ברחובה של עיר עם כוסות משקה של מי הרפואה בידם, מ"מ אפשר דבמקומות המיוחדים לכך שאני, ובפרט כאשר ניכר שעושים כן לצורך רפואה, ואין ללמוד מכך היתר להסתובב ברחוב עם כוס משקה.

ומ"מ עדיין אין בכוחנו ללמוד מזה גם לענין דיבור בטלפון נייד, ולפרש שגם זה בכלל דברי הרמב"ם (שם): "וכיוצא באלו שאינן מקפידין על הבושת", שכן כאמור נוהגים בזה גם אנשים נכבדים ביותר יראי-שמים שאינם משנים בדיבורם ואינם חשודים ח"ו על עדות שקר.

ולגופו של ענין, אם ראוי להקפיד על כך או שאין צורך, הכל לפי המקום ולפי השעה, שבמקומות שהדבר אינו נהוג בקרב אנשים נכבדים המקפידים על כבודם, הן מקרב מחננו והן מחוצה לו הן בני ברית והן שאינם בני ברית, יש להקפיד על כך, אבל במקום שכבר דשו בו רבים והכל נוהגים כן, כאמור לעיל, אין נראה שצריך להקפיד על כך. אך בוודאי שיש להיזהר שלא לשוחח בקול רם, ולא בשחוק וקלות ראש, שצורת שיחות כאלו מתאימה אכן רק לאלה שאינם מקפידים על כבודם ואינם בושים לזלזל בעצמם.

ומענין לענין באותו ענין, ידוע כי הגאון בעל 'שבת-הלוי' זצ"ל היה מקפיד שלא יעמידו עדי קידושין המחזיקים ברשותם טלפון נייד שאינו כשר, מטעמים מובנים. אך איני יודע כיצד יש לנהוג בכך בחו"ל במקומות שאין תחליף כשר לטלפונים הפרוצים, והדבר מסור לרבני ומנהיגי הקהילות די בכל אתר ואתר.

בברכת הצלחה רבה בתורה וביר"ש

הרב אברהם משה הלפרין

ראש המכון המדעי הטכנולוגי להלכה

ועוד שאלתי בזה את הגר"נ קופשיץ שליט"א וענה: אולי גרוע יותר אם מדבר בקביעות. עכ"ל.

ובענין זה כתב לי הגאון רבי נסים יחיאל בן שמעון שליט"א, מח"ס שו"ת מעשה נסים ושא"ס, וז"ל:

לכבוד הבחור הנפלא חוקר ודורש בתורה, מזכה הרבים בגליונותיו המתוקים, שוקד באהלה של תורה ללא הרף, רבי יצחק פרץ שליט"א.

מה ששאלת שראית מה שחידש שהמדבר בטלפון ברחוב זה כמו שאוכל בשוק, ומה דעתנו בזה.

לענ"ד הדברים הפלגה בעלמא הם, ופוק חזי מאי עמא דבר דאפילו ת"ח רבנים ומורי הוראות משוחחים בטלפון ברחובה של עיר ואין פוצה פה ואין מצפצף. מיהו אם משוחח בטלפון באזור צדדי ברחוב שפיר טפי. כמו כן באופן שמדבר בתחנת אוטובוס שמקובל לדבר שם, כגון שמתקשר לברר מתי זמן בואו של האוטובוס אין בכך חשש כלל דדבר מקובל הוא בעיני בני"א.

ועכ"פ בודאי מן הראוי שלא לדבר בטלפון ברחובה של עיר, וכ"ש לתלמידי חכמים שתורתם אומנותם שנותנים דוגמא לציבור, שככל שהאדם חשוב יותר כך הדבר פחות מתקבל, ויכול להיות במידה מסוימת חילול ה', וכגון שמדבר בקול גבוה וכדומה.

ויש להוסיף שלא ראוי כלל לאשה לדבר בטלפון ברחובה של עיר, וכ"ש אם מדברת בקולי קולות דוזהו היפך 'כל כבודה בת מלך פנימה', ואם מדברת בקול ליד גברים יש בכך גם פריצות, ומצוי גם באוטובוס שאשה משוחחת עם חבירתה בקולי קולות, וכל הגברים באוטובוס צריכים לשמוע על מה מדברת, מה גם שפעמים ישנן נשים שמדברות בעניינים שהצניעות יפה להם, וצריך למגר תופעה זו.

ובכלל צריך לדעת שאוטובוס אינו מקום פרטי שכל אחד רשאי לעשות ככל העולה על רוחו, תחבורה ציבורית הוא דבר ששייך לכלל הציבור, וכל אחד צריך להתנהג בהתאם, לחשוב על הזולת, ומאי דסני עלך לחברך לא תעביד, ומי שלא אכפת לו מכך עובר על מצות עשה של ואהבת לרעך כמוך.

גם מצוי שנוסעים בתחבורה ציבורית בשעות ערב מאוחרות, ולרוב רבים מהנוסעים עייפים וחפצים לנום את שינתם, אבל תמיד יהיה איזה משהו שידבר בקולו ויפריע לנוסעים לנוח, וצריך לשים לב לכל זה. אמנם הכול כמנהג המקום, ואה"נ אם רואה שהנוסעים באוטובוס

ערניים ולא בכיוון לנוח יכול להגביה את קולו. ואם עשה עבודת-שטח ובדק שכמה מהנוסעים נחים אסור לו להגביה את קולו.

ונראה דבאופן שכל הנוסעים ערניים ואחד מהם רוצה לנוח, מצד הדין אינו חייב להנמיך את קולו כי הולכים לפי רוב הנוסעים אף שמדובר בשעת ערב מאוחרת, אך לפני משורת הדין מצד ואהבת לרעך כמוך ישתדל להנמיך קולו כדי שחברו יוכל לנוח, וזה מצוי באוטובוס של בחורי ישיבה שחוזרים מחתונה של חבר בשעת לילה מאוחרת, שהבחורים ערניים, ואחד מהם רוצה לנוח (ואחרים לא מפריעים) כאמור באופן זה נראה שמצד הדין אינו חייב להנמיך קולו וממידת חסידות ישתדל שלא להפריע לו.

ואסיים במה שראיתי בקובץ 'מה טובו אהליך יעקב' (גליון ח' עמ' קסז) שהביא בשם מרן הגאון רבי משה שטרנבוך שליט"א, דאף שנפסק להלכה שאסור להסתכל בפני האוכל ולא במנתו על מנת שלא לביישו, אולם מי שאוכל בשוק מותר להסתכל עליו, דהרי חזינן שאינו מתבייש.

ולענ"ד הדן לפני רבותיו בקרקע, לא הבנתי הרי גם אדם בשוק לא אוהב שמסתכלים לו בצלחת, וצ"ע. עכ"ל הרב נסים בן שמעון.

ועוד כתב לי בענין זה הגאון רבי משה יוחאי רו שליט"א, מח"ס שו"ת ימין משה וש"ס, וז"ל: על מה שכתבת (באות ו) בזה"ל: ראיתי שיש מי שחידש שהמדבר בטלפון ברחוב זה כמו שאוכל בשוק, מה דעתכם בזה. ע"כ.

הנה כשהתחילו הטלפונים הסלולרים היו בודדים שהולכים עם טלפון ומשוחחים ברשות הרבים, והיו נראים כמשונים שמדברים עם עצמם ברחובה של עיר, ואולם היום כבר נפוץ הדבר, ואין בזה חשש כלל. ומה לנו שנבוא לגזור בזה מדעתנו, הלא אין שייך לומר בזה שאינו מקפיד על כבודו, שהרי אין בה פחיתות כבוד. ואין זה דומה למה שטען המשנה הלכות (הנ"ל) שמה שרוב העולם עושים אין זה מתירו, שהוא דיבר על מה שאסרו רבותינו במפורש, אך אין ללמוד מזה לחידושים שנתחדשו בדורנו. עכ"ל הרב משה יוחאי רו.



אי מותר לאכול בחוף הים

הנה ראיתי שנשאל הגר"א שלזינגר שליט"א בקובץ מה טובו אהליך יעקב (ח"ט עמ' שנ) וכתב שלא שמע בשם החזו"א שהקפיד על כך. ועי"ש. ובקובץ מה טובו אהליך יעקב (ח"ד עמ' תרכא) נשאל הגר"א נבנצאל אם נכונה השמועה בשם מרן החזו"א שהקפיד לא לאכול בחוף הים משום אוכל בשוק וענה: לא ידוע לי. עכ"ל. ועי"ש בהערה שהביא מספר מעשה איש שהגר"ח"ק סיפר שפעם היה איתו בחוף הים ורצה לקנות תירס ואמר לו הרי זה אוכל בשוק. וכן הביא חומרא בענין זה מהגרמ"י ליפקוביץ זצ"ל. וכן הביא ששאל בע"פ את הגר"ח"ק וענה לו דנכון. ועוד הביא דכן פסק לו הגר"י זילברשטיין והגר"א"י דינר שליט"א. ועי"ש. וע"ע בספר שלמי חיים – מלין (עמ' 88) שהביא בשם הגר"י מקלב להחמיר בבני תורה ועי"ש. וכן כתב לי להקל הגאון רבי יצחק מאיר הגר שליט"א. ובענין זה כתב לי הרב משה יוחאי רו וז"ל: מה ששאל

(באות ז) האם מותר לאכול בחוף הים. נראה שכיון שזה דרכו, ואין שם מקומות נסתרים לאכילה, שפיר דמי, כי לא שייך בזה הטעם דאינו מקפיד על כבודו. ובלבד שלא יאכל דרך רעבתנות.



מה הדין ברכב פרטי

הנה שאלתי בזה את הגר"נ הכהן קופשיץ וענה לי: מסברא מותר וכי יאסר מפני שרואים אותו הרי גם בבית פעמים שאוכל ליד חלון פתוח. עכ"ל. והרב משה יוחאי רז כתב לי: לגבי אוטובוס, אם יושב על מקומו ואוכל בהצנע, מסתבר דמותר. וכל שכן כשאוכל ברכב פרטי החונה ברחוב, דאין זה בגדר האוכל בשוק, ואין שייך בה טעמי הגנאי. עכ"ל.



כיצד האוכל בשוק חוזר לכשרותו

הנה ראיתי שנשאל הגר"א שלזינגר (קובץ מה טובו אהליך יעקב ח"ט עמ' שנ) בענין איך האוכל בשוק חוזר להיות נאמן בעדות ופסק דדי אם יפסק לאכול. וכן פסק הגר"א נבנצאל בקובץ מה טובו אהליך יעקב (ח"ד עמ' תרכג) וע"ע שם בהערה שהביא תשובה מהרב רפאל מלין שליט"א בענין זה ועי"ש.



האם זה איסור ממש או דרך דומה לכלב

ולכאורה הלומד בגמרא בלי לראות כלום הפשט המסתבר הוא שכל אדם האוכל בשוק הוא דומה לכלב וי"א שהוא פסול לעדות, וכן נראה מרש"י שזה בכל אדם, אבל לכאורה מוכח מהירושלמי שכתב אין שבח לת"ח ומוכח שרק אין שבח לת"ח אבל לסתם אדם מותר לכתחילה. והנה כשחושבים יותר שמים לב שגם הגמרא עצמה לא אסרה אלא אמרה שהוא דומה לכלב, וצ"ע אם זה איסור לדמות לכלב. וכן בירושלמי שכתב אין שבח לת"ח גם מוכח שאין זה איסור אפי' לת"ח אלא אין שבח. ואפילו שיהיה פסול לעדות, איפה יש דין של איסור להיות פסול לעדות.

ושאלתי את פי אאמו"ר הגאון רבי שמואל פרץ שליט"א אי מותר לומר אני כלב ולאכול בשוק, וענה לי שאולי כלב ע"פ ההלכה אין מניעה אבל פסול לעדות שכן נפסק בשו"ע לא פשוט שהרי מה הטעם שפסול לעדות כי בן אדם כזה עלול לשקר אז אמר יש איסור להיכנס למצב של איסור דאורייתא לשקר בפני הב"ד, וצ"ע.

וכן שאלתי בזה את הגר"נ קופשיץ שליט"א וענה לי: זה מהלכות דרך ארץ ויש אסמכתא מפסוק ע"ז שאין להיות כבהמה אל תהיו כסוס כפרד אין הבין. עכ"ל.

ובענין זה כתב לי דודי הגאון רבי משה פרץ שליט"א, מח"ס שלמא בעלמא ושא"ס, וז"ל:

גם בענין מה שכתבת מה הדין אם אדם רוצה להיות ככלב, יש לציין לדברי מהר"ד אביחצירא ומהרי"א חבר שהכלב הוא הסטרא אחרא, וכדלהלן:

ראיתי בס' רשימות לב (פסח עמ' כ) בשם מהר"י הוטנר ז"ל (מח"ס פחד יצחק) בשם הרב חתם סופר ז"ל, שטעם גניבת האפיקומן ע"י הילדים בליל הסדר הוא כי אמרו בפסחים (ק"ג ע"א) שאין לדור בעיר דלא נבח בה כלבא, משום שנביחתם מבריחה את הגנבים. והנה בליל יציאת מצרים לא חרץ כלב את לשונו, וא"כ רבו בה הגנבים, וא"כ גניבת האפיקומן הוא כר לנס דלא יחרץ כלב את לשונו. וכ' שם שכ"כ מדנפשיה בהגש"פ באר מרים להרב מכתב סופר ז"ל (עניני יחץ). וכן הוא בהגש"פ מכתב סופר (עמ' לט). וכן ראיתי שהביאו בשם ספר היו מספרים בשם הקדמת שו"ת מכתב סופר ח"ב. וכ"כ בקובץ קשר – קול שופר רבני אירופה (גליון פו עמ' ג) בשם קובץ האהל (גליון א) בשם ספר מכתב סופר בדרך הלצה. וכ"כ בס' אוצר טעמי המנהגים (עמ' רפג) בשם ס' מנהג ישראל תורה ח"ב (עמ' רצא) בשם ס' ברכת הפסח [ובעיקר מנהג זה, עי' בחק יעקב (סימן תעב אות ב) ובס' הליכות שלמה על פסח (פ"ט הערה רי)]. וביומני טאלנא (עמ' קלח) כ' ש"אפיקומן" בגימ' "במרמה". ע"ש. וכ"כ בקובץ מרי"ח ניוחוח (גליון קיט דף טז ע"א) בשם מהרי"ח זוננפלד ז"ל (מח"ס שלמת חיים ועוד). ע"ש. וע"ע בקו' כתר מלוכה (גליון ג דף טז ע"ב). וכ' עוד ביומני טאלנא (בעמ' קלט) שהרב פני מנחם ז"ל ביקש מנכדיו שלא יגנבו האפיקומן. גם עי' להרב ליקוטי שיחות ז"ל בהגש"פ שלו (דף יא סע"ב) שלא נהגו כן במקומם, והעיר מד' הש"ס (ברכות ה ע"ב) בתר גנובא גנוב וטעמא טעים. ועי' בקובץ המאור (כסלו תשנ"ג דף יט ע"א) שכ' שבהגש"פ של הרב ליקוטי שיחות ז"ל לא ביאר הטעם שלא נהגו בגניבת האפיקומן. ע"ש. והמעין יראה שכ' הטעם משום בתר גנובא גנוב וכו'. גם בקובץ תורת אמך (גליון ב דף ה ע"א) העתיק מס' כתר שם טוב (ח"ג עמ' קעו) ומהגש"פ כה לחי (עמ' קכג אות ד) שדיברו בגנות מנהג זה המרגיל את הקטנים לגנוב, וכ' שם שלא נהגו כדבר הזה בארצות המערב ובתימן. ע"ש. וכ"כ בקו' דורות (גליון ג דף ל ע"א הערה ג) שלא נהגו כן במערב הפנימי. וע"ע בשו"ת תשובות והנהגות ח"ד (עמ' תמ), ובהגש"פ ארזי הלבנון (עמ' יא, יז, כא, לב), ולהרמ"ז ז"ל בס' אור לארבעה עשר (עמוד כט) [.

וראיתי שהעירו ע"ז בזה"ל: לפי דבריו הרי שלמרות שהיה הלילה ליל שימורים, דוקא בלילה זה רבו הגנבים. והנה מובא מרבינו נסים גאון שמנהג אביו היה שלא לסגור את דלת הבית בליל הסדר, משום שליל הסדר הוא לילה המזומן לגאולה ו"כשיבוא אליהו נצא לקראתו במהרה ללא עיכוב" (או"ז ח"ב סי' רלד). וכיצד לא חשש לגנבים? אולי משום שסבר שליל שימורים כולל גם אותם. וכן היה מנהגו של רבי אברהם שאג צובנר זצ"ל אב"ד קויברסדורף, להשאיר את דלתות ביתו פתוחות בליל הסדר, ולא עוד אלא שהיה מותיר בכוונה תחילה על השלחן את כלי הכסף והזהב שהיו ברשותו, באומרו שליל שימורים הוא. ע"כ [ועי' בקובץ מריח ניוחוח (גליון פו דף ג ע"ב) דס"ל שליל הסדר אינו משומר מבעלי בחירה הרוצים להזיק].

גם יש להעיר על טעם זה, שכן ממה שאמר הכתוב שלבני ישראל לא חרץ כלב, משמע שלמצרים חרצו [וכ"כ בשמו"ר (פל"א סימן ט). וע"ע בקו' המאזנים (גליון לא דף עב ע"א)], וא"כ הגנבים גנבו אך ורק מעם ישראל. והוא פלא, שהובטחו לצאת ברכוש גדול, ובליל צאתם ממצרים גנבו מהם את רכושם. ותו גנבים אלו מסתברא שהיו מצריים, שכן רוב גנבי ישראל היינו דוקא בפומבדיתא שהיו רעים כמ"ש התוס' (ב"ב לג ע"ב ד"ה רבי אליעזר), ובמצרים אף מיעוטא לא היו שכן מתו הרשעים במכת חושך, ואם היו הגנבים מצריים נבחו עליהם הכלבים

(כמ"ש באור החיים כאן דהיינו טעמא דלא יחרץ כלב וגו', כדי שכשינבחו על א' בארץ גושן ידעו שהוא מצרי שהתחבא בין היהודים מפני פחד מכת בכורות), וא"כ מי יגנוב מבני ישראל דבר.

ועוד יש להעיר, שטעם הש"ס שלא לדור בעיר דלא נבח בה כלבא, היינו שע"י הנביחות יתעוררו בעלי הבית ולא יוכל הגנוב לגנוב. והנה בליל יציאת מצרים נראה בפשטות שעם ישראל לא ישנו, וא"כ לא היה צורך שהכלבים יעירו כדי לשמור על רכושם.

גם יש להעיר שיש שפירשו שהכתוב שלא יחרץ כלב, אינו מדבר על כלב ממש, כי אם על המקטרגים והמזיקים [וע"ע בדרשות רבי יוסף פינטו – לקח טוב (בשלח עמ' ריח ד"ה ותיצו) ובס' בקדושת נועם אלימלך (עמ' כה)]. ובדבריהם מיושבת קושיית הרב אילת השחר עה"ת דמה איכפת לן אי לא נבחו הכלבים. ע"ש (וע"ע בזה בפ' הרא"ש עה"ת ובדעת זקנים לבעלי התוס' ובפ' הרשב"ם ובאור החיים ובאוצר הפרשה כאן, ולמהר"י עייאש ז"ל בס' קול יהודה ס"פ בא דף עו ע"ג ד"ה וי"ל). ושור"ר שכ"כ ליישב עפ"י מהר"ד אביחצירא הי"ן בס' פתח האהל. ע"ש. וכ"כ בהגש"פ למהרי"א חבר ז"ל (מהד' ב"ב תשנ"ג, בדרשת שבת הגדול עמ' ו). ע"ש. [ועי' בקובץ הערות וביאורים (ניסן תשע"א עמ' לד) ובקובץ מרי"ח ניוח (גליון פט עמ' יא)]. עכ"ל.

ואולי גם אפשר לומר שיש הבדל שלפעמים אפילו שאין זה פסול לעדות אין זה שבח לת"ח.



אי מותר לאכול בפני גוים

הנה חקר דודי, הגאון רבי יואל פרץ שליט"א, דאולי אפשר להקל לאכול בפני גוים כיון דכתוב בפסוק אשר בשר חמורים בשרם, ודעתי נוטה להחמיר מכיון דלמעשה הגוי לא נראה כמו בהמה, כי בבהמה אין בעיה כי זה בזוי אין בפני מי להתבזות, אבל פה דזה בן אדם רק שהאמת היא שהוא דומה בהמה אבל בכל האנשים מתבזים ומתבישים ומכיון שמתבישים מגיעים לעיקר דין זה. ויש לעיין עוד בענין זה דאולי כן צודק דאין כל כך בושה לאכול בפני הגוי כבפני יהודי, וצ"ע.

והגאון רבי פנחס אברהם מייערס שליט"א, אב"ד האג ומח"ס שו"ת דברי פנחס ושא"ס, כתב: האיסור לאכול בשוק לאו דוקא ישראל אלא גם בפני גוים משום זילותא.

והגאון רבי יניב נסיר שליט"א, ראש בית הוראה מעין טהור ומח"ס שו"ת תפלה למשה, כתב לי וז"ל:

שלום לכבוד הבחור החשוב כמה"ר יצחק פרץ שליט"א

לענ"ד בדבר זה התשובה פשוטה שאסור, וראיה ממה שחז"ל דרו בין הגויים כידוע ואפ"ה לא חילקו באיסור. והטעם נ"ל פשוט שאף לפני גויים יש איסור חילול ה' וזה בכלל זה [ולד' כת"ר יהיה אפשר לגנוב מן הגוי ולהורגו וכו'] כי בשר חמורים בשרם, אלא שאין לך בו אלא חידוש.

אשריו ואשרי חלקו ששוקד על תלמודו במדינת הים ויה"ר ויהיה אילן דומה לשרשים מש' פרץ על ענפיה ופירותיה.

ועוד שאלתי בענין זה את דודי, הגאון רבי משה פרץ שליט"א רב ומו"ץ בעי"ת מכסיקו ומח"ס שלמא בעלמא, וז"ל: מסתברא שגם בזה נחשב שמבזה עצמו. עכ"ל. והרב שליט"א הוסיף: כל זה לדעת האומרים שגם בזמננו שייך דין זה. עכ"ל.

ובענין זה כתב לי הגאון רבי יוסף חיים דוד וויס שליט"א, מח"ס שו"ת ויען דוד ושא"ס, וז"ל:

אל "כבוד הבחור היקר כמר יצחק פרץ נ"י אחדש"ה בשאלתו אי מותר לאכול בשוק של גוים דברי כתוב אשר בשר חמורים בשרם ובפני בהמות מותר לאכול.

תשובה: יש ראיות מש"ס, דאין אדם מבזה עצמו אף לפני גוים, ואשר בשר חמורים בשרם לא נאמר לגבי זה, ולא חילקו בין שוק של נכרים לשוק של יהודים ולפי"ז הוא פסול לעדות והנני דו"ש וכט"ס חיים יוסף דוד וויס. עכ"ל.



אם מותר לשתות יין בפורים ברחוב

הנה הסתפקתי אם מותר לשתות בפורים יין ברחוב. והנה קודם כל, הדבר תלוי במחל' לענין שתיית מים, דאם מים אסורים פשוט דגם ביין יהיה אסור. אבל אולי יש צד להקל מפני שזה פורים וכולם מתחפשים וכתוב ונהפוך הוא, כלומר זה יום שאולי יש אנשים שקצת לא מתביישים לעשות שטויות.

והנה נדון קודם אם נגיד דשתית מים מותר מה הדין ביין. הרי כתבנו דההיתר בשתיה הוא הצמאון, ואילו ביין אין שותים אותו מפני צמאון (חוץ מאדם שכור שמרגיש שהוא חייב לשתות יין אולי דינו כצמא). כך שנראה שאם זה לא אדם שמרגיש שהוא חייב לשתות מחמת ששיכור הוא ורגיל לשתות יין בקביעות, נראה דמצד היין אסור. ובוא נדון מצד יום הפורים דאולי אפשר לומר דאם שיכור הוא זה היה מעשה שעשה משום השכרות אבל בסתם יום לא יעשה כזה דבר ונראה דזו כן טענה צודקת. ומצאתי בחפשי בספרים בספר שלמי חיים – מלין (עמ' 66) ששאל את הגר"י זילברשטיין שליט"א בענין זה וענה לו דאסור לשתות יין ברחוב ואפילו בפורים. ולא דיבר מה הדין אם שיכור שתה.

והנה שלחתי שאלה זו לכמה וכמה ת"ח מופלגים וב"ה אעתיק קצת מהתשובות:

הגאון רבי עמרם פריד שליט"א ענה לי: אין לעשות כן אך אין למחות במקילין כיוון שאכילת מצווה נקראת עבודה"ה (עיין מועד קטן כח ע"א, פסחים עב ע"ב, בכורות מד ע"ב). עכ"ל. והגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א ענה וז"ל: אם זה אחרי שאינו יודע בין ארור המן לברוך מרדכי, לית לן בה. עכ"ל.

(א). ומוכח דאם אין זו שתיית מצוה יש למחות, וצע"ג.

והגאון רבי משה יוחאי רו שליט"א ענה: ואודות מה ששאל מה הדין של השותה יין בפורים ברחוב. אפשר שאם עושה כן מתוך שמחה של מצוה אין חשש, שהרי לא שייך לומר בה הטעם שכתב רש"י שאינו מקפיד על כבודו, כי כך היא מצוה לבסומי, והכל יודעים שעושים זאת רק בגלל השמחה, ואפילו איסור לא ילבש יש שהתירו (עיין ברמ"א או"ח סימן תרצו, ולאאמו"ר שליט"א בשו"ת מציון אורה ח"ב חאו"ח סימן לב), וכל שכן בהא. עכ"ל.

והגאון רבי יצחק מאיר הגר כתב לי: בשתיה בודאי קיל טפי, בפרט לשיגרת הסוגיא שרק באוכל ברבים ובקביעות וכו' מהיכי תיתי לחדש ולהוסיף מה שלא אמרו חז"ל. ובפרט בימים חמים שעושה כן מחמת צמא גדול הגובר עליו. קשה לעשותו ככלב בשל כך, אבל שוב פעם תלוי בצורת האדם שלו עד כמה ביזה אותה, כי אינו דומה השותה כגרגרן ומשקאות חריפים ברחובה של עיר לשותה משקה להרוות צמאוננו, ואינו דומה השותה ברחובה של עיר ביום פורים כדרך השמחים לשותה בדרך הפקר. כך שלכל דבר יש גדר היכן הפך לכלב והיכן שמר על עצמו צורת האדם. ולכאורה הגמ' והראשונים נתנו גדר כללי שמשם תלמד לכל הנידונים האחרים. וזיל בתר טעמא. וז"ל הרדב"ז על הרמב"ם שם, ודרך כלל כל שעושה דברים ששאר בני אדם מתביישין לעשות והוא אינו חושש לבושת ולא לבזיון הרי הוא פסול וזו כוונת רש"י ורבינו ז"ל. ע"כ. עכ"ל.

והגאון רבי נתן הכהן קופשיץ שליט"א ענה: אולי הוא פסול לעדות בו ביום בכל ענין זה נראה שלא תלוי בפעם אחת אלא במי שנוהג בקביעות. עכ"ל. והגאון רבי דוד ינוקא שליט"א כתב לי: לא יתחיל אבל באונס כשיכור קצת, לא נפסל. עכ"ל. ועכשיו כתב לי בזה דודי הגאון רבי משה פרץ שליט"א, מח"ס שלמא בעלמא וש"א"ס, וז"ל: מסתברא שנפסל, וחזינן גם בימינו שאנשים מכובדים לא שותים ברחובות אף ביום פורים. והוסיף הרב שליט"א: כל זה לדעת האומרים שגם בזמננו שייך דין זה. עכ"ל.

ולמעשה יש כמה צירופים להקל לשתות יין ברחוב ביום פורים – אחד, דאולי הוא שיכור ושיכור הלך מדעתו. ועוד, דאולי רק נפסל לבו ביום. ועוד דאולי צריך שיהיה בקביעות כדי שיפסל. ועוד, דביום פורים הדבר לא נראה כל כך מבוזה. ועוד, דאם בשתיה התירו לצמאון גם פה אולי זה אדם אשר מרגיש כחייב לשתות מכיון שהוא מאוד רגיל לשתות. ועדיין צע"ג. וד' יאיר עינינו.



דינים העולים להלכה לענ"ד

א. בענין הדין בזמננו, נראה מאוד דתלוי לפי המצב שאם זה מצב שאין הרבה אנשים או שזה מכובד או שזה מקום שכולם נוהגים להקל, אפשר להקל. ואם לא, כדאי להחמיר אבל אין לפסול עד בגלל זה.

ב. לעניין שתיה נראה דאם הוא שותה בעדינות אפשר להקל בשעת הדחק, כגון שהוא צמא מאוד.

- ג. נראה דאפשר להקל באכילה בשלחנות המסעדות כיון שהרבה רבנים גדולים הקלו ולא ראינו מי שמחמיר.
- ד. נראה דאין להקל לאכול ברחוב בזמן הקורונה בגלל זה כיון שיש הרבה אנשים במרפסות וגם יש אנשים ברחוב וגם אפשר לומר דלא פלוג.
- ה. נראה דאי אפשר לאכול בשוק כדי להזדרז במצוות דלא נתיר איסור כדי לעשות מצוה ואולי אפשר לומר דנקרא מצוה הבאה בעבירה. ואולי במקרה שאוכל באוטובוס כדי לחסוך זמן ללימוד אפשר להקל.
- ו. אין זה פשוט להעלות את האוכל בשוק כש"ץ, ואולי לפעם אחת אפשר להקל.
- ז. נראה דגם לילדים אין זה דרך ארץ, וכדאי לחנכם בענין חמור זה.
- ח. לעניין אכילה בשוק בלילה אולי אפשר להקל אם אין הרבה אנשים, וכן אולי אפשר לצרף דלא רואים אותו אבל בזמננו שיש אור חשמלי צ"ע, ובמקום חשוך אפשר להקל.
- ט. בזמן סגר נראה דאם אינו ניכר אפשר להקל, וכן לענין אוכל תחת המסיכה בזמן הקורונה דאם לא נראה ולא ניכר אולי אפשר להקל.
- י. מסתבר מאוד מה שאמר הגר"ק שהאוכל בשוק פסול להיות משגיח, ומנהג העולם להקל וצ"ע.
- יא. אם מצווהו אביו לאכול בשוק, נראה דלמעשה לא ישמע לאביו, וטוב שיסביר לו דאינו רוצה להפסל לעדות וכדברי הגר"נ קופשיץ שליט"א.
- יב. נראה דאפשר להקל ולדבר בטלפון ברחוב ובפרט אם זה לחסוך זמן ללימוד.
- יג. נראה דאפשר להקל ולאכול בחוף הים כיון שכך נהוג וזה לא נראה מבוזה.
- יד. נראה דאין שום בעיה לאכול ברכב פרטי, וכהגר"ק שליט"א.
- טו. נראה דמספיק לרוצה עשות תשובה שיקבל על עצמו להפסיק לאכול.
- טז. נראה דאין האכילה איסור ממש אבל ודאי דיש בזה משום דרך ארץ וכן מסתברים מאוד דברי אאמו"ר שליט"א והגר"נ קופשיץ שליט"א.
- יז. פשוט דאסור לאכול בשוק של גוים אפי' שאין שם יהודים מכיון שיש להם צורה של בן אדם.
- יח. נראה דהשתה יין בפורים ברחוב והוא שיכור, אינו נפסל לעדות מדין אוכל בשוק.



אוצר חקר ועיון

בגדר דין לשמה, דין סתמא לשמה, והישום למעשה ♦ בעניין האם
הולכים אחר סטטיסטיקה [חלק ג'] ♦ בעניין רוב מוקדם ♦ דין ברירה:
לטיב הזיקה בין המציאות, הזמן והאדם ♦ י"ג עיקרי הדת בפסוקי
התורה

הרב אריה אידנסון

בגדר דין לשמה, דין סתמא לשמה, והישום למעשה

פרק א' - גדר דין לשמה

תלית הגמ' לשמה בדין הזמנה מילתא

בסנהדרין מ"ח עמוד ב' הגמ' תלתה את מחלוקת ת"ק ורשב"ג אם בעינן עיבוד לשמה במחלוקת אב"י ורבא אם הזמנה מילתא או לא. ונחלקו רש"י ור"ת בביאור התליה. רש"י פירש שלמ"ד הזמנה לאו מילתא אין דין לשמה, שהרי אין משמעות לעשייתו לשמה, שלא נתפס כלל ייחוד בחפץ. משא"כ למ"ד הזמנה מילתא, יש משמעות לדין לשמה, שמייחד את החפץ לתפילין. ור"ת הקשה עליו, שא"כ צריכה להיות הלכה שא"צ עיבוד לשמה, שהרי קיי"ל הזמנה לאו מילתא, ואילו בגיטין נ"ד ע"ב לא נראה כן. ור"ת פירש להפך, שלמ"ד הזמנה מילתא אי"צ עיבוד לשמה, שהרי האדם יכול לייחד בכל שלב ע"י מעשה הזמנה, ואי"צ עיבוד. משא"כ למ"ד הזמנה לאו מילתא, צריך שהעיבוד יהיה לשמה. והתקשו הראשונים על שיטת ר"ת כטענת רש"י - אם הזמנה לאו מילתא איזה משמעות יש לעשיה לשמה. ויש שהקשו באופן אחר, שמדין לשמה מוכח שיש מקרים שהזמנה מילתא, והוכיחו שלר"ת אם יש מעשה הכנה גמור, כמו עיבוד העור לכו"ע הזמנה מילתא, והתקשו שאין הדין כן*. ובהלכות ספר תורה לר"ת כתב שלכו"ע יש הלכה שצריך לשמה, ורק שלמ"ד הזמנה מילתא הדין מתקיים בהזמנה. משא"כ למ"ד לאו מילתא, ע"כ שדין לשמה המוסכם לכו"ע צריך להתקיים ע"י עיבוד ולא בהזמנה בעלמא. ונביא מהפרמ"ג בהמשך.



המתבאר בזה בגדר לשמה, ומה שצ"ע לדין שהזמנה לאו מילתא

מוכח בין בדעת רש"י ובין בדעת ר"ת, שמסברא דין לשמה הוא דין בחפץ, ולא במעשה האדם. דהיינו שמדובר בדין שהחפץ יהיה מיועד ומיוחד למצוה, ולא על כך שהאדם יעשה מעשה לייצר את הדבר עבור המצוה. ולכן לרש"י אם הזמנה לאו מילתא ולא נתפס ייחוד בחפץ, אין דין לשמה. ולא נאמר שמ"מ יהיה דין שהאדם יעשה מעשה לשמה. שכיון שאינו נתפס בחפץ, לרש"י אין לזה משמעות. וגם לר"ת אם הזמנה מילתא אי"צ לעשות עיבוד לשמה, ודי במעשה כל שהוא. ולא אמרינן שנאמר דין עשיה של האדם לשמה, ומה מהני ייחוד דאח"כ. אלא פשוט להם שכל שנתפס ייחוד בחפץ למצוה אין צריך יותר מזה. וצ"ע לשיטת ר"ת שלמ"ד הזמנה לאו מילתא יש דין לשמה, האם ע"כ גדרו שונה, לא דין לייעד החפץ אלא דין במעשה

א). עיין תשובות ופסקים לחכמי אשכנז וצרפת (סימן ע"ז), וכן בערוגת הבושם (עמ' 46), ושם ר"ל שחלוק מעשה גמור של הזמנה שלא מילתא, מעיבוד שמשנה גוף החפץ לחפץ אחר, שבזה הזמנה מילתא לכו"ע, עיי"ש. וזה חידוש גדול.

האדם. או שאין הבדל בגדר הדין בין השיטות, שלכו"ע זה ליעד את החפץ, ורק התחדש שאע"פ שהחפץ לא נתפס, מ"מ יש דין ליעדו. ויש כמה נפק"מ בספק זה כפי שיתבאר.



יסוד הספק בדעת ר"ת אם למ"ד הזמנה לאו מילתא זה גדר שונה

והנקודה המרכזית בספק הנ"ל הוא, האם לר"ת החילוק בין המ"ד הזמנה מילתא, שמהני מעשה כל שהוא, למ"ד הזמנה לאו מילתא, שצריך עיבוד גמור, הוא שבעצם שניהם באים לעשות אותו דבר - לייחד את החפץ למצוה. אלא שלמ"ד הזמנה מילתא ע"י מעשה קל, כבר נעשה יחוד זה, ושוב אין צורך ביותר מזה. משא"כ למ"ד הזמנה לאו מילתא, זה לעולם לא נתפס. וע"כ אין שלב שנוכל לומר שכבר סיים את העשיה לשמה. ולכן את כל העשיות שיש בחפץ צריך לעשות לשמה². או דילמא החילוק הוא בגדר הדין, שלמ"ד הזמנה מילתא די בהזמנה, משא"כ למ"ד הזמנה לאו מילתא אין משמעות להזמנה, ונאמר דין אחר, שמעשה יצירת החפץ יהיה עבור המצוה. ולכן צריך עיבוד לשמה.

והחילוק בין ב' הצדדים הנ"ל הוא כאשר אין מעשה יצירה של החפץ, אלא רק הזמנה ויעוד. שלצד הראשון מהני, שהרי לכו"ע הדין מעשה הזמנה, ונחלקו רק אם צריך מעשה א' או את כל המעשים. אך לכו"ע מעשה הזמנה מועיל, ואין טעם להצריך יותר ממעשה הזמנה. משא"כ לצד השני, למ"ד הזמנה לאו מילתא אין משמעות למעשה הזמנה, אלא צריך מעשה יצירה של החפץ, וכל שאינו מייצר את החפץ אלא מזמין בלבד לא חשיב לשמה. וא"כ נצריך שהאדם יעשה מעשה יצירה של החפץ, אע"פ שאינו נצרך מבחינת החפץ, כדי שיהיה לשמה.



האם הדין לשמה מחייב לעשות עיבוד שלא נצרך

ברמב"ן במלחמות סוכה דף ד ע"ב כתב: "ומשום דקי"ל כת"ק דעור טלאי אינו צריך עבוד לשמן אפי' עבוד לעצמו אינו צריך דאפי' רשב"ג נמי לא מצריך ליה אלא משום דלעביד ביה גופיה מעשה לשמן ולא עבוד דעפי' דהא לאו מקום כתיבה הוא דלבעי עיפוץ אלא עבוד כל דהו לשמן הא לת"ק דלית ליה לשמן לא צריך כלום וזהו שהנהיגו הגאונים לעשותו בעור מצה וכל זה סעד וראיה שאין הלכה כרשב"ג". הרי מבואר ברמב"ן שאפשר להצריך מעשה חדש כדי שיהיה לשמה. שבעצם אין צורך בעיבוד עור הבתים. ולמ"ד שאי"צ לשמה לא מעבדים. משא"כ למ"ד שצריך לשמה, צריך לעשות עיבוד במיוחד כדי שיהיה לשמה. והרמב"ן שם קודם לכן מאריך בדעת המ"ד הזמנה מילתא, שלת"ק די במעשה כל שהוא, משא"כ לרשב"ג יש דין שכל מעשה ההכנה של העור יהיה לשם מצוה. וזה ממש כלשון הספק שלנו, אבל רק בביאור מ"ד הזמנה מילתא. משא"כ למ"ד הזמנה לאו מילתא, לא די בהזמנה כלל אלא יש דין שעשית העור יחשב לשם מצוה, ולכן צריך לעשות את העור ע"י עיבוד.

(ב). וכך כמעט מפורש בלבוש ופרמ"ג, עיין בפרמ"ג או"ח לב א"א ס"ק י' ושם בשם הלבוש.

אבל מצאנו שיטה להפך מזה, וז"ל פסקי רבינו אביגדור צרפתי (סימן תקמ"ג): "והך דבעי עיבוד לשמו בספר תורה, כ"ן מהכא הוא דהכי דרשין על ספר לו לשמו כלומר שיהא הספר מעובד לשמו. ומנהג האשכנזים דלא בעי עיבוד, לפי שאין מעבדין כלל קלף שלהם של עגל, וקרי תיקון לשמו כמו עיבוד וצ"ע". הרי אמר טענה זו בעצמה, שכל הצורך בעיבוד לשמה הוא כאשר יש עיבוד, משא"כ כאשר אין מעבדים אי"צ עיבוד לשמה. ובפשטות הוא משום שיכול האדם לעשות קיצוע, וכו"ע מודים שזה מעשה יחוד, אלא שלמ"ד הזמנה לאו מילתא לא די בכך. ולכאורה הדברים ברורים.



הדין כאשר יש ב' שלבי עיבוד, האם שניהם נצרכים ללשמה

ולכאורה יש לומר נפק"מ להפך בספק הנ"ל, מה יהיה הדין כאשר יש כמה מעשי עיבוד - אם הטעם שלא מהני מעשה קל של הזמנה הוא שמכיוון שיש עוד מעשים צריך שהכל יהיה לשמה, ה"נ כאשר יש כמה מעשי עיבוד צריך שכולם יהיו לשמה. משא"כ אם הגדר הוא שאין משמעות להזמנה אלא צריך מעשה עיבוד, א"כ די במעשה עיבוד א' ואי"צ את כל המעשים. ועיין בספר מלאכת שמים להג"ר משה זאבארו (הלכות עיבוד העורות אות ה'), שכתב שברא"ש וסה"ת כתבו שצריך לשמה בזמן נתינת העורות בסיד, ומשמע שלא מהני בהמשך העיבוד שנותנים בעפצים או סומק. ואילו בערוך בשם רב האי כתב שמהני עיבוד של עפצים. הרי שאי"צ את השלב הראשון. וכתב שמא במקומו של הרא"ש וספר התרומה לא נהגו לעבד בעפצים וסומק, ולכן היה להם רק את השלב הראשון. משא"כ לערוך ורה"ג, שיש עוד שלב בעיבוד, די בחלק השני. ולכאורה זו נפק"מ הפוכה, שלרמב"ן די בכך שאת העור ייצר לשמה, ודי בעיבוד השני שמוגדר כיצירת העור. משא"כ לתוס' וסיעתם יש דין שכל ההכנות יהיו לשם הס"ת, ושלא לא יעזור רק השלב השני. אך יתכן לדחות שכל ששניהם נחשבים כעיבוד די במעשה א' להחשיב את העיבוד לשמה, וצ"ע. ועיין ט"ז רע"א ס"ק ג' שמהני סיום העיבוד עיי"ש שהאריך, וכן טור בשם רב נטורנאי שאפשר להחזיר את העור לעיבוד חוזר. שהתם זו סברא שהעיבוד החדש מצטרף לעיבוד הקיים וקובע את הכל לשמה ע"י זה שהאדם גומר את המעשה לשמה. ושלא ה"נ זו כוונתו, ולא משום שדי בחלק מהעיבוד כל שהוא מעשה עיבוד בפנ"ע.

ובאמת מצאנו שנחלקו הפוסקים בטעם הגאונים שאפשר לעשות עיבוד חוזר, האם הוא משום שבכה"ג הזמנה מילתא גם לדידן, או שהוא מפני שצריך לבטל את העיבוד הראשון לגמרי. עיין בשו"ת באר עשק (סימן י') שרצה להתיר רצועות שלא נעבדו לשמה, אם השחרת הרצועות נעשתה לשמה^א. ומביא ב' טעמים - א' שלא גרע מהגאונים הנ"ל עיבוד אחר עיבוד. וכי תימא התם תרוויהו זה עיבוד, משא"כ כאן זה עיבוד והשחרת. דוחה הוא, שהתם הרי העיבוד השני לא נצרך, והכא השחרות נצרכת, וא"כ זה ודאי מועיל יותר. עוד כתב שלר"ת למ"ד הזמנה מילתא די בקיצוע, וא"כ גם לדידן ע"י מעשה גמור מהני. דהיינו להדיא שהוא

א. עיין אליהו רבא ל"ב י"ז.

למד שלדידן זה ג"כ ענין של הזמנה ולא שצריך עיבוד, וכל השאלה היא מה נצרך להזמנה. אך בשו"ת מקום שמואל כתב שכל ההיתרים של הגאונים הם רק במבטל לגמרי את ההזמנה הראשונה, ובעיבוד שלנו אינו כ"כ מצוי, עיי"ש. וזה להפך מהבאר עשק. עיין בשו"ת זרע אמת (חלק ב' סימן קי"ח) שהאריך בזה והסכים לדעת המקום שמואל עיי"ש.



פרק ב'

עוד מקור שנחלקו התוס' והרמב"ן אם לדין לשמה הזמנה או מעשה הכנה בעלמא

לתוס' אפשר לבטל את הלשמה

ומצאנו עוד מקום שנחלקו התוס' והרמב"ן בגדר הלשמה בס"ת, והוא לשיטתם מחלוקת הרמב"ן ורבינו אביגדור הנ"ל כפי שיתבאר. בגיטין דף ל"ב הגמ' הסתפקה אם ביטל גט אם חוזר ומגרש בו או לא. ובמסקנת הגמ' יש גירסאות האם תלוי בכוונתו, דהיינו שאם הוא רוצה לבטל את הגט לגמרי הוא יכול, ורק שאין כוונתו לכך, או שאי אפשר לבטל את הגט. ובתוס' ד"ה רב ששת, הקשו לשיטה שאפשר לבטל את הגט לגמרי "תימה והא ריש לקיש ור' יוחנן דפליגי בריש האומר בקידושין (דף נט.) משמע דמודו דלא אתי דיבור ומבטל מעשה כמו שמוכיח שם ממתני' דכל הכלים יורדים לידי טומאה במחשבה כו' וכתיבת גט לשמה הוי מעשה דאם כתב אדם ס"ת לשמה אינו יכול לחזור ולבטל וי"ל דכל זמן שלא הגיע ליד האשה לא חשיב גמר מעשה". הרי מבואר בתוס' שיש תוכן לבטל את הלשמה של ס"ת, והטעם שלא מהני הוא משום שהוא כבר חל והוה מעשה. ומזה הוכיחו את קושייתם שה"ה בגט לא יהיה אפשר לבטל, שכבר נחשב מעשה. ותרצו שגט לא חשיב נגמר עד שיגיע ליד אשה, משא"כ ס"ת חשיב גמור. הרי שגם למסקנתם פשוט להם שס"ת אפשר לבטל את הלשמה שלו, ורק משום שאין דיבור מוציא מידי מעשה, והס"ת נחשב מעשה. ועפ"י האריכו האחרונים, הכתב סופר אבני נזר שואל ומשיב וכו', לדון שס"ת שלא נגמרה כתיבתו אפשר לבטל את הלשמה, הבאנו דבריהם בהערה כאן.



ד. בשו"ת כתב סופר (אורח חיים סימן יא) הוציא מדברי התוס' שכל שלא נגמר הס"ת אפשר לבטלו, ורק האזכרות, שהן קדושות בפנ"ע, אי אפשר לבטלן, משא"כ שאר הס"ת. ולפי"ז כתב נפק"מ בשינוי עורות מקדושה חמורה לקדושה קלה, שיכול לבטל את היחוד הראשון שהוא דיבור בעלמא ולא נגמר ולכן אפשר לבטלו, עיי"ש פרטי העצה. ועיין באבני נזר (אה"ע סימן שס"ט) שהאריך בדברי התוס' שהטעם שא"א לבטל הוא משום שאין דיבור מוציא מידי מעשה, ומקשה שא"כ אם עושה מעשה למחוק חלק מהס"ת יפקיע את הלשמה. עיין בשו"ת להורות נתן חלק יד סימן סא שהאריך בזה. ועיין בשו"ת שבת הלוי (חלק ח סימן חצר), שמביא את האבנ"ז ורוצה לדחות שמחיקה היא מעשה רק ביחס לאותיות שמחק ולא כלפי כל הס"ת. ואח"כ כותב שאין כונת התוס' משום מעשה, אלא משום שאי אפשר לבטל דבר כשר שנעשה בהכשר, ומביא ראיה לפירושו את הרמב"ן הנ"ל. והוא פלא, שהרי הרמב"ן ותוס' אמרו דברים שונים. הרמב"ן כתב להדיא שהוא משום שא"א לבטל. ולתוס' הוא להפך, שבאמת אפשר לבטל, רק שאין דיבור מוציא מידי מעשה. והרי הם קאי בב' שיטות שונות, תוס' על השיטה שאפשר לבטל גט הקשו שזה מעשה וכמו ס"ת ותרצו שגט ל"ח מעשה. והרמב"ן קאי למסקנה ומעמיד את הגירסא שא"א לבטל הגט, ומוכיח מסברא שדבר קשה אי אפשר לבטל, כמו שאי אפשר לבטל

לרמב"ן לשמה אינו מציאות בחפץ אלא דין הכשר בשעת עשיה

לעומת זאת, הרמב"ן הביא את ההוכחה מביטול לשמה של ס"ת באופן שונה לגמרי וז"ל: "ולפי גרסתו של ר"ח ז"ל משמע שאם אמר בפירוש הרי הגט עצמו בטל או לאחר שהחזירו שליח לידו אמר יהא כחרס שהוא בטל, דכתיבת הגט כנתינת מעות ליד האשה דמי ולא מעשה הוא ואתי דבור ומבטל דבור, ולא מסתבר לי משום דלגבי גט גופיה לא שייך בטול שכיון שנכתב ונחתם לשמה ע"כ כשר הוא להתגרש בו, למה זה דומה למי שכתב ס"ת לשמו וחזר ומבטל שלא כל הימנו לפסול מה שנעשה כבר בהכשר, א"נ דמיא לכסף קדושין שאם אמרה חוזרני בי ולא אתקדש בכסף זה לעולם לפלוני שלא אמרה כלום ואם חזרה וקבלה ממנו מקודשת". הרי שהרמב"ן שלל ביטול גופו של גט כלל, וטענתו היא שכיון שהגט נעשה בהכשר איך אפשר לבטלו, ומביא ראיה מס"ת ומכסף קדושין. ותוספת ראיה זו של כסף קדושין מכריח שאין כונתו כתוס' משום שחל הלשמה וחשיב מעשה, אלא שאין מה לבטל כלל, שהוא נעשה כדינו. דהיינו שדין לשמה הוא דין הכשר בעלמא שיחול עליו דין גט ודין ס"ת, ולא דבר קיים שאפשר לבטלו. ואת זה דימה לכסף קדושין, שאין מה לבטלו, ולכן לא יהיה אפשר לקדש בו שוב, שהרי הוא כסף כשר כדינו. וזה להפך משיטת התוס' שיש מה לבטל ורק משום שנגמר לא אתי דיבור ומבטל מעשה.

וברור שיסוד מחלוקתם הוא כהנ"ל, שלתוס' זה יחוד בחפץ, ואפילו למ"ד הזמנה לאו מילתא מ"מ דינו לעשות יחוד בחפץ. ולכן זה דבר שקיים תמיד. ואם אתי דיבור ומבטל דיבור, כעת אינו מיוחד לשם מצוה ופסול. משא"כ לרמב"ן, אין כלל יחוד אלא דין עשיה לשם מצוה. והוא תנאי והכשר בחלות דינו, ולא דבר שצריך להיות קיים תמיד. ולכן לא שייך לבטלו יותר מאשר לבטל שחיטה שנעשתה או כסף מלקדש בו, שכעת אין שום יחוד קיים אלא דין בזמן העשיה איך יעשה. וזה פשוט.

כסף קדושין. וזה עצמו מוכיח שהם ב' שיטות. ופלא להביא מהרמב"ן לפרש את התוס' נגד המפורש בדבריהם, ונגד מה שפירשו שגט אפשר לבטל משום של"ח מעשה ובוזה שונה מס"ת. ועיין בשו"ת שואל ומשיב מהדורה תניינא (חלק ד סימן קעד), שדן בדברי התוס' שס"ת שלא גמרו יהיה אפשר לבטל את הלשמה, ודחה שס"ת כל אות בפנ"ע יש לה קדושה ואי"צ לגמר הס"ת כדי להתקדש. ושוב מפרש בתוס' שזו קדושת הגוף שחלה מאליה ולא נפקעה ע"י אדם, ומפרש בתוס' שאם גט היה חשיב גמר מעשה היה ג"כ נגמר מיד ולא אפשר להפקיע, משא"כ אחר שאמרו שלא נגמר אלא בגירושין א"כ אינו כקדושת הגוף, עיי"ש. ולדידן צ"ע אם אפ"ל כן בלשון התוס'. וזה דומה לשבט הלוי שהוציא את לשון התוס' ממשמעותו, ופירש שאי אפשר לבטל משום קדושה גוף ונתקדש מעצמו, ולא משום לא אתי דיבור ומבטל מעשה כמ"ש התוס' עצמם.

ה). ויש חידוש גדול בפירוש רבינו חננאל מכת"י במקום, הובא בקובץ שיטות קמאי: "איבעיא להו הא דתנן גט שנתתי לך בטל הוא הרי זה בטל חוזר ומגרש בזה הגט או לא רב נחמן אמר חוזר ומגרש בו והילכתא כרב נחמן וגרסינן בתחלת האומר לחבירו צא וקדש לי אשה פלגית [קדושין נ"ט ע"א] האומר לאשה התקדשי לי לאחר שלשים יום ובא אחר וקידשה בתוך שלשים יום מקודשת לשני כו' לא בא אחר וקידשה וחזרה בו מהו ר' יוחנן אמ' חוזרת והיל' כו' יוחנן שחוזרת אתי דבור מבטל דיבור ואם רוצה לקדשה נותן לה קידושין אחרים והכא אמ' רב נחמן חוזר ומגרש באותו הגט שבטלו בעצמו דמשמע לא אתי דבור שאמ' בטל הוא זה הגט ומבטל הגט עצמו מדחוזר ומגרש בו קשיא היל' אהילכת' ופרקי' נהי דבטליה מתורת שליח מתורת הגט לא בטליה". בלשונו מפורש שבכסף אי אפשר לחזור ולקדש בו. ושמה זה שייך למה שהגרמ"ש שפירא היה מדבר על יהיב לה קידושה, אבל כ"ז לפרש למה זה דבר שחל בכסף ובטל בכסף, אבל אינו הסבר למה גרע מכסף דעלמא שכעת יכול ליחדו לקידושין.

פרק ג' - גדר הדין סתמא לשמה, ודין עקירת הסתמא

מחלוקת הראשונים אם סתמא לשמה בס"ת או לא

נחלקו הראשונים אם סתמא לשמה בס"ת או סתמא לאו לשמה. ועוד דנו אם סתמא לאו לשמה אם מהני שחושב לשמה להדיא, או צריך דוקא דיבור להפקיע את הסתמא לאו לשמה. תחילה נציין מקורות בראשונים שדנים בזה. תוס' מנחות מ"ב ע"א (ד"ה ואל ימול), תוס' בגיטין דמ"ה ע"ב (ד"ה עיבוד). ובתוס' רבינו אלחנן עבודה זרה כ"ז ע"א וכן בתוס' שאנץ שם. ובספר התרומה (סימן קצ"ב), וכן במרדכי (הלכות קטנות פרק התכלת רמז תתקמ"ט) העתקה של דברי ר"ש משאנץ, ובתשובות ופסקים לחכמי אשכנז וצרפת (סימן ע"ז) הביא כ"ז בשם רבינו שמחה. ועיין גם בערוגת הבושם (חלק ב' עמ' 48), הובא באור זרוע (סימן תקל"ג). ומסקנת הדברים שנחלקו בזה הראשונים. שדעת רש"י ותוס' שס"ת סתמא לשמה קיימי לעומת זאת דעת הר"ש משאנץ ורבינו שמחה והמרדכי שסתמא לאו לשמה קאי.



אם סתמא לאו לשמה צריך אמירה לשמה כדי לעקור סתמא זה

תוס' רבינו אלחנן עבודה זרה כ"ז ע"א: "אבל נראה לר' דסתמא לאו לשמו קאי מדפסיל כתיבת גוי, דאי סתמא לשמן קאי מאי שנא ממילה, ולפי זה יש לומר דבעי דיבור בפיו שכותב לשמו, וצ"ע אם צריך לומר בפירוש בכתיבת ספר תורה ותפילין ומזוזות שעושה לשמן, דהא בשלא לשמן דזבחים מפרש ר' דבעי דיבור לשנותו מלשמו כדפרי' בהניזקין, וכן פירש"י בריש

(1). יחסי תנאים וערוגת הבושם שחלוק הזמנה מהכשר למצוה:

ומצאנו לעוד ראשונים שלא קיבלו את הקשר בין דין לשמה לדין הזמנה. שהתם זה דין להזמין וליחד לדבר אחר, וצריך שכעת יהיה לחפץ שם שהוא של הדבר, כמו בגד משמש למת, או בית הכסא צריך שלפני שמשמע בפועל יקבל שם שהוא של מת או בית הכסא. וע"י זה יחולו עליו כבר עכשיו את דיני הדבר. משא"כ כאן, אי"צ שיהיה ס"ת לפני הכתיבה, אלא דין הכשר בעלמא שיעשה לשם מצוה. עיין ערוגת הבושם (חלק ב' עמ' 45), שקאי כשיטת ר"ת שלמ"ד הזמנה לאו מילתא הוא שבעי עיבוד לשמה, ומקשה א"כ איזה משמעות יש להזמנה וכמו שהקשו הראשונים לעיל. וזה לשונו: "ויש לתמוה אם רבא כרשב"ג א"כ כי היכי ההזמנה דאריגת בגד לאו מילת' היא ליאסר, ה"נ עיבוד לא תיהני, וי"מ ומחלקין בין לאסור ובין לאיתכשורי, דלהביאו לידי הבשר מועיל' אבל ליאסר אריגה ועיבוד לא מהני". ונפק"מ שלא נאסר לשימוש אחר הכנה לשמה אע"פ שזה מכשירו למצוה. הרי לתירוצו חילק שאה"נ הזמנה לאו מילתא מ"מ לענין הכשר שפיר דמי. וכן איתא בערכי תנאים ואמוראים ערך רבי יעקב: "ועוד קשה לי בין לפירוש רש"י בין לפירוש רבינו תם מה ענין הזמנה דעיבוד להזמנה דפליגי בה אביי ורבא. דתנא קמא ורשב"ג לא איירי אלא בהכשר תורה, דלרבנן כל עור בהמה וחיה טהורה כשר לכתוב אפילו לא עיבדו לשמה. ומגלן דכי אומין עורות דאותה הזמנה אוסרת אם לשנותן לשטרות או למלאכת הדיוט. וכן לרשב"ג מנא ליה לבעל התלמוד דכי היכי דפליגי בהכשר תורה פליגי באיסור, דילמא בהזמנה כולי עלמא לא פליגי דשרי לאשתמושי בה. דהכי גרסינן בפ"א דערכין [ו' ע"א] נדר צדקה ולא הקדש צדקה. ומסקנא צדקה הרי היא כנדר לכל תאחר. ופירוש נדר צדקה, כלומר כדן נדר דין צדקה. ולא הקדש צדקה, דאין צדקה כדן הקדש. דאילו צדקה שרי לאשתמושי בה כדמסיק התם. ואילו הקדש אסור לאשתמושי בה. ומשמע דוקא משום דכבר נתפש וחל ההקדש, אבל בהזמנה לא. מיהו יש לדחות דמשום צדקה תנא הקדש. ודמייבי ליה לרבינא בפ"א דנדרים [ז' ע"א], ומייתנין להו במסכת שבת פ"א [י' ע"א], לא דמי להני הזמנות כדמפרש התם. ובפרק בני העיר בירושלמי [מגילה פ"ג ה"א] מיייתי טובא בהזמנות". אבל מלשונו לא נראה שהוא מחלק בין הזמנה לדין לשמה, אלא שאע"פ שזו הזמנה מ"מ לא תיאסר משום זה. וא"כ אינו שייך לרמב"ן, שלשיטתו אינו בגדר הזמנה אלא דין לשמה בעלמא.

מנחות, וא"כ יצטרך דיבור בכתיבת ספר תורה כשכותב לשמו כיון דסתמא לאו לשמו קאי, מיהו אין זה תימה כל כך שבתחילה יוכל לומר שהוא עושה הכל לשמו, מ"ר". וכן כתבו עוד ראשונים, עיין במרדכי הנ"ל, וכן בערוגת הבושם הנ"ל ועוד. מבואר בדבריהם שכל שסתמא לאו לשמה לא מהני לחשוב לשמה, אלא צריך לעקור את הלא לשמה. ולכן הוכיחו שכשם שבזבחים סתמא לשמה, וכדי לעשות שלא לשמה לא מהני מחשבה בעלמא, אלא צריך לעקור את הלשמה, ה"נ אם סתמא לאו לשמה לא מהני לחשוב לשמה, אלא צריך לעקור את השלא לשמה. וצ"ע הנידון מה הסתמא, למה כאשר עושה להדיא נגד הסתמא לא יועיל, הרי הוציא עצמו מהסתמא. ולמה צריך לעקור את הסתמא ע"י אמירה בפה. ומוכח שסתמא לא מתייחס לעשית האדם, שסתמא הוא עושה לשמה. אלא סתמא מתייחס למעשה לעצמו, שסתמא שיעשה לשמה. ויסוד דין לשמה אינו שהאדם יעשה או יחשוב לשמה, אלא הגדר הוא שהחפץ יהיה מיוחד לשם הדבר. וזה נעשה ע"י זה שכאשר החפץ נעשה הוא מצד עצמו מיוחד לדבר. ולכן אין הדבר תלוי כלל במחשבת האדם אלא במצב החפץ מצד עצמו.



דין לשמה בקדשים ושצריך אמירה

כידוע שהאריכו האחרונים בדין סתמא לשמה בקדשים, ומה שבלא אמירה שלא לשמה כשר אע"פ שחושב שלא לשמה. שמרן רי"ז הלוי, בספרו, הוכיח שדין סתמא אינו לומר שמסתמא עושה לשמה אלא זה דין בחפץ שהוא עומד לשמה, ולכן כל העשיות בו ממילא מיוחדות לשם הקרבן. והוכיח כן מהדין דלאו מיניה לא מחריב ביה, והרי אע"פ שלא חלה העקירה, מ"מ סו"ס האדם לא עשה לשמה. והוכיח שאין צריך שיעשה לשמה, ואי אפשר לעקור את הדין לשמה, ומחשבת שלא לשמה היא מחשבת פסול, ולא עקירה על הלשמה. ועיין בקובץ שיעורים (חלק ב סימן כב), שהביא כל זאת בשם הגר"ח מבריסק. והקובץ שיעורים דחה, שאע"פ שאי"צ שהאדם יעשה לשמה מ"מ צריך שהחפץ יעמוד לשם הדבר בשעת עשיתו. עיי"ש שהאריך בזה היטב, והוא ע"ד שכתבנו כאן. ולכאורה מכל הראשונים שהביאו ללמוד מקדשים לסת"ם ולמדו שכשם שבסתמא לשמה צריך אמירה להפקיע, ה"נ בסת"ם שסתמא לאו לשמה צריך אמירה לעקור ולקבוע לשמה, מוכח להדיא ששלא לשמה הוא עקירה על הלשמה. ואע"פ שצריך עשיה לעקור ואם העשיה לא חלה נשאר הדין שסתמא לשמה, משום שזה מצב בחפץ ולא בעשיית האדם, וכמ"ש בקובץ שיעורים.



סתמא לשמה מצב בחפץ ולא סתמא על עשית האדם

ויסוד זה מוכח להדיא בראשונים שם, שסתמא לשמה מהני גם כאשר העושה הוא אדם שסתמא עושה שלא לשמה. כיון שהחפץ מצד עצמו סתמא שיעשה לשמה שפיר דמי. ומוכח כהנ"ל שאין גדר סתמא מתייחס לאדם ועשיתו, אלא לכך שהחפץ יהיה מיוחד. ונבאר את מקור הדברים.

בגיטין מ"ה ע"ב הגמ' מביאה ברייתא שלוקחים ספרים מגויים, ומעשה בגוי בצידן שהיה כותב ספרים והתיר רשב"ג לקחת ממנו. והגמ' מקשה שרשב"ג בעי עיבוד לשמה ונחלק על ת"ק. והשתא עיבוד בעי כתיבה לא בעי. ומתרץ בגר שחסר לסורו מחמת יראה. והקשו התוס' שם ד"ה עיבוד, שקשה, שעיבוד בעי לשמה משום שסתם עיבוד עורות לאו לשמה קיימי. משא"כ כתיבה אי"צ לשמה, שסתם כתיבת ס"ת לשמה קיימי. וכע"ז עיין בתוס' לעיל כ"ג ע"א (ד"ה גוי) שהקשו שבגט פסול גוי שאדעתיה דנפשיה עביד, ואילו למילה גוי כשר אע"פ שצריך לשמה. ותרצו שאם סתמא לשמה מהני גוי משא"כ אם סתמא לאו לשמה גוי פסול. ועיין תוס' מנחות מ"ב ע"א שג"כ האריכו בזה שסתמא לשמה מועיל בגוי. עיי"ש המקורות שהביאו, וכתבו שלכן ציצית אע"פ שצריך לשמה כשר כאשר גוי עושה. ועיין בספר התרומה הלכות ספר תורה סימן קצ"ב, שפירש בגמ' בגיטין שהפסול הוא משום שאינו בקשירה ולא משום שחסר בלשמה, משום שסתמא לשמה. ושוב הקשה כקושית התוס' בסוף הסוגיא עיי"ש.

ומזה שתוס' כתבו סתמא לשמה בגוי, מוכח שאין הכונה שמסתמא המעשה נעשה לשמה, שהרי גוי אינו עושה לשמה אלא אדעתיה דנפשיה. וא"כ מה מהני סתמא לשמה, שזה כאשר ישראל שרוצה לעשות לשמה. משא"כ בגוי שאינו רוצה לעשות לשמה אלא אדעתיה דנפשיה, מה שייך לומר על זה סתמא לשמה? וע"כ שלא מדובר על העושה אלא על המעשה - אם הוא עומד להיעשות עבור המצוה או לא. וצריך לבאר את הדברים. דהיינו שזה דין שיהיה המעשה מיוחד לשם המצוה, ואי"ז תלוי בכונת האדם. אלא שבדבר שאינו עומד לכך צריך את כוונת האדם כדי ליחדו. משא"כ כאשר הדבר עומד לכך, לא צריך כלל את עשיית האדם. ולאידך גיסא, אם לא מהני צריך דיבור דוקא לקבוע ד"ז ולא מהני כונתו. אם כן, יש ב' הגדרות - א' בעשיה שאז לא תלוי במעשה האדם אלא במה שמיוחד לכך, ולכן צריך אמירה ולא די במחשבה, ולאידך מהני סתמא לשמה אע"פ שאינו חושב בפועל. לעומת גדר אחר, שהוא כוונת האדם, שלזה מהני מחשבה ולא מהני סתמא לשמה, שסוכ"ס לא חשב. ואת עצם היסוד שמעתי ממו"ר הגרמ"ש שפירא זצ"ל, והוא בקונטרס הביאורים קונטרס המועדים עמ' ער"ב.



פרק ד' - עוד פרטים בדין עקירת הסתמא

תשובות ופסקים שאם הזמנה לאו מילתא אי אפשר לעקור את הסתמא לשמה

עיינן תשובות ופסקים לחכמי אשכנז וצרפת (סימן ע"ז) שמאריך לומר כרש"י, שלמ"ד הזמנה לאו מילתא אין דין עיבוד לשמה כלל, ודלא כר"ת, שלר"ת נראה שבמעשה גמור הזמנה מילתא

ז. עיין ערוגת הבושם (עמ' 383) שגוי אדעתיה דנפשיה קעביד רק דבר שצריך אמירה, שכל שהישראל מצווהו דעתו לעשות להפך מהצווי, משא"כ דבר שסתמא לשמה אין לגוי ענין לעשות להפך. ושמא זו כונת התוס'. ולפי"ז יתכן שאין ראיה, שאה"נ הגוי מתכוין לעשות לשמה, אך אם ישראל מצווהו הוא עושה להפך בכוונה. אך מ"מ לא כ"כ מובן הסתמא לשמה, ולמה זה שייך למצב שיש בישראל בדרך כלל. עוד לכאורה יוצא מזה חידוש גדול, שגם דבר שסתמא לשמה, כל שמצווה את הגוי לא מועיל משום שעושה להפך. וכן צ"ע, שקודם לכך האריך שכל שיש צווי נעשה סתמא לשמה עיי"ש.

ואין הדבר כן עיי"ש. ומיישב את הגמ' ששלא לשמה פסול כאשר עשה להדיא שלא לשמה, שזה גרע מסתמא. ובסו"ד מקשה: "וא"ת מאחר דאוקמי' לרבא כת"ק דפסלי בעיבדן שלא לשמן בפירוש, היכי מצי סבר רבא הכי, הא במה שיימיננס שלא לשמן לאו מילת' היא, י"ל הא דאמר רבא הזמיני לאו מילתא היא, דוקא כגון הזמנת בגד למת דלאו גוף המצוה, ה"ה נמי הזמנת העור לתשימש תפילין, דאותו עור שטלה עליהן, שימוש תפילין שפר"ש בגיטין שטלה עליהן כגון טלאי בגדים, אבל בגיילין של ספר תורה דפ' הנזקי', זהו גוף המצוה, התם חשוב הזמנה אם הזמינסו שלא לשמן שעקר שמו ממנו, אפי' רבא מודי דפסולי'. וכן בקלף של תפילין ובגיילין של ספר תורה ובחוטי' של ציצית, זהו עיקר המצוה אם עקר שמן מהן ודאי כ"ע מודו דפסולי', ואם עשאן בסתם כשירי'".

וצ"ע כונתו במה שכתב שאי"צ לשמה ומ"מ אם עושה שלא לשמו פסול. והרי אם אין דין לשמו למה להפך יהיה פסול. ובפשטות הוא מתכוין כשאר הראשונים שסתמא לשמה קיימ', ומהני גם כאשר לא עושה לשמה משום שסתמא לשמה. ומקושתו בסוף מוכח שכדי לפסול צריך להפקיע את הדין של סתמא לשמה, ולכן אם הזמנה לאו מילתא והאדם לא מצליח להפקיע את הסתמא לשמה, המעשה כשר, אע"פ שלהדיא האדם עשה שלא לשמה. וזה לכאורה כמו בקדשים, שמיניה מחריב ביה ואם לא מיניה כשר, אע"פ שעשה להפך. וזה כמ"ש הראשונים שגם בסת"ם כדי להפקיע את הסתמא צריך עקירה ובל"ז הדבר נשאר כדינו הראשון".

אלא שתירוצו צ"ב, שתירץ שגופה קדושה. וצ"ע, שהרי אם אמר חילוק זה, שבגופא קדושה הזמנה מילתא, יכול לומר כן על גוף העיבוד, כמו היש אומרים בספר התרומה סימן ק"צ, ובעל המאור בסוכה וסיעתו. אבל לשיטתו שס"ל שהזמנה לאו מילתא להצריך לשמה, וכרש"י, למה לענין להפקיע את הסתמא לשמה הוא סובר את הסברא של גופה קדושה, וצ"ע.



מחלוקת ראשונים אם האמירה מפקיעה את הסתמא או שהוא דין אמירה לעשות לשמה

עיי' בערוגת הבושם (עמ' 50) שהאריך להביא ציטוט מרבינו שמחה: "ולר"ת דמצריך עיבוד לשמו [ו]אם לא עיבד לשמו פסול, יש מי שאומ' שצריך להוציא כפה ולומ' לשם תפילין אני מעבד אבל מחשבה לא מהניא שהרי כמו שמצריך עיבוד לשם תפילין ה"נ צריך לכתוב גט אשה לשם אשה ואמרינ' בריש זבחים [ב' ע"ב] דסתמ' דגט פסול. וכתב ה"ר חיים כהן צדק ז"ל, לכאורה היה משמ' דסתמ' דגט הוי כסתמה דקדשים דכי היכי דסתמייהו דקדשים כשר בכל עינין, אפי' חישב שלא לשם אותו קרבן, דהכי משמ' דמסיק אתנו בית דין דלא לימ' לשמו וכו' עד מיתקני רבנ' מילת' דמיפסיל ביה, ומשמע דבשלמא אי אמרת דבסתמא כשר, אז שפיר אתנו דלא לימ' בשתיקה דלא אתי לידי תקלה בשום עינין, והואיל וכן א"כ סתמא דגט הוי כסתמ' דזבחים, ומה סתמ' דזבחי' לא נפיק מהכשר סתמ' עד דאמ' בהדיא שלא לשמן, גט נמי לא נפיק

ח. ועיי' שו"ת ברית אברהם (י"ד חלק ב' סימן ו') שכתב בסת"ם את הסברא של מיניה מחריב ביה ודלא מיניה לא מחריב ביה.

מתורת סתמי' להכשר עד דמפרש בהדיא [שלא] לשמה. ע"כ. וזהו תימ' אם יכתוב אדם גט לאשתו אם צריך שיוציא בפיו לשמה, ועוד דבשילהי (פ"ק) [פ"ב (גיטין כ"ב ע"ב)] דאמ' הכל כשירין לכתוב את הגט אפי' חרש שוטה וקטן, ואוקימנ' התם [כ"ג ע"א] כשאחרים עומדין על גביו מה מועילים אחרים אם צריך להוציא בפיו, הלא חרש לאו בר הכי הוא שהרי אינו מדבר. ע"כ לשונו. ואני איני יכול לעמוד על דבריו, דע"כ דסתמא דגט פסול היינו שלא אמר הבעל לסופר לכתוב, מדקאמ' אשה סתמא לגרושין עומדת בתמיה. אי שאמ' הבעל לסופר לכתוב הא ודאי לגירושין עומדת תדע דסתמ' דגט פסול מוכח תלמוד' [זבחים שם] מהכותב טופסי גיטין והתם לא אמ' הבעל לכתוב, אלא ודאי סתמא דגט פסול, כגון שהסופר כותב בלא ידיעת הבעל ולא מיבעיא סתמא דכותב טופסי גיטין, אלא אפי' שמע שנפלה קטטה בין איש לאשתו ושמע שרוצה לגרשה וקדם וכתב בלא ידיעת הבעל אפי' אמ' בפירוש לשם פלוני ולשם פלונית אני כותב פסול. הילכך כשאמ' הבעל כותב גט לאשתי אין הכותב צריך לומר לשם פלונית אני כותב, דהוה ליה כסתמ' דקדשי' דבתרוויהו העיניין מוכיח דלשמו עבד". דהיינו שרבי חיים כ"ץ פירש שאם סתמא לאו לשמה צריך אמירה לשמה. ועפ"ז הקשה שכל גט צריך אמירה של הסופר לשמה, ולא עושים כן. וכן איך כשר בחש"ו בעומד ע"ג, והרי אין אמירת הסופר לשמה. ורבינו שמחה תירץ שכאשר הבעל מצווה נפקע הסתמא שלא לשמה ונעשה סתמא לשמה. אלא שהקשה הרב חיים בר"א שמואלביץ שליט"א, הרי הערוגת הבושם בסו"ד כתב שמהני משום שהענין מוכיח, ומיד ממשיך את הענין של מחשבה מוכיחה מהני שהבאנו קודם אע"פ שאין אמירה, וא"כ נראה שאינו משום שהציווי הפקיע את הסתמא וצ"ע.



סברא כע"ז בגט ממהר"י ווייל וסיעתו

ומצאנו כעין סברא זו בקדמוני האחרונים, לבאר את דעת הרמב"ם בגיטין. שהרמב"ם מכשיר חתימת עדים שלא לשמה, והקשו שמודה ר"א במזויף מתוכו שהוא פסול. וכתב בשו"ת מהר"י ווייל (סימן כו, הובא באריכות בתרומת הדשן סימן כ"ז): "ואי לאו דמיסתפינא מחבריא אמינא: הא דהכשר הרמב"ם היכא דחתמו העדי' שלא לשמה, היינו דווקא כגון שחתמו סתמ' ולא פירשו לשמה, אף על גב דסתם אשה לאו לגירושין קיימא, כדאיתא בתוספו' ובאשירי פרק כל הגט, הני מילי לגבי כתיבה אמרינן סתם אשה לאו לגירושין קיימא, אבל אם כבר ציוה הבעל לכתוב הגט, וכת' הסופר הגט לשמה, תו אמרינן אחתימה, דסתמא לשמה קיימא. ולישנא דהרמב"ם משמע כוותיה וז"ל: סופר שכת' הגט לשמו ולשמה כהילכתו, וחתמו העדים שלא לשמה, הואיל ומסרו בעדים כשר, שאין העדים חותמין אלא מפני תיקון העולם, עכ"ל. ומה צריך לזה סופר שכתב הגט לשמו ולשמה, אכתי לא אשמעינן דצריך לכתוב? אלא לאשמעינן: כיון דכתב הסופר הגט לשמה, לגבי החתימה סתמא לשמה קיימא. אף על גב דנקט טעמא: שאין העדים חותמין על הגט אלא מפני תיקון העולם, משמע: הא לאו הכי היה פסול, שמא אי לאו האי טעמא הוי פסול מדרבנן". ועיין בשו"ת חתם סופר חלק ד (אבן העזר ב) סימן ט שהאריך בכל זה".



פרק ה'

שיטת ערוגת הבושם שמהני מעשה מוכיח על מחשבתו אע"פ שאינו עוקר את

הסתמא

שיטת ערוגת הבושם שחלוק עבדן לאדם שאינו עבדן

בערוגת הבושם (חלק ב' עמ' 50) האריך בשאלה אם ס"ת סתמא לשמה או לא, ומאריך שם שכאשר באים להפקיע את הסתמא צריך שהדבר ע"י אמירה. וגדר האמירה היא להפקיע את הסתמא, וכעת נקבעת הסתמא כפי אמירתו, ולא שהאמירה פועלת אע"פ שהסתמא להפך מדבריו. ונביא דבריו בהמשך בהרחבה. והוא מסיק עפ"י: "ה"נ עבוד, מי שאינו עבדן ומשים העור בעיבוד אין צריך לומר לשם תפילין אני עושה, דלמעשה המוכיח די במחשבה, אבל מי שהוא עבדן ומשים העור בעיבוד לשם תפילין, לא דיי לו במחשבה וצריך לומר בפירוש לשם תפילין אני מעבד. והא דפר"ש בפ' בית שמאי [זבחים מ"א ע"ב] מחשבה דקדשים הוצאה בפה היא ומשמ' דמחשבה גרידת' לאו כלום היא היינו דווק' להוציא דבר מחזקתו ובמחשבה שאין עליה הוכחה בלא מעשה אבל במחשבה שיש עליה הוכחה מחשבה מועלת. הא דפר"ש דכל מחשבה דקדשים הוצאה בפה היא, דהכי נמי אמרנו' בשילהי המפקיד [ב"מ מ"ד ע"א] חייב על המחשבה כמעשה וההיא דיבור היא דהא יליף לה מעל כל דבר פשע דאיתר".

ט. וז"ל: "איברא נ"ל דכל הטורח הזה היינו כשלא אמר הבעל להסופר והעדים כתבו גט לאשתי לשמו ולשמה ולשם גירושין אבל אם בתחלת צוואתו פקד כן עליהם והם השיבו וקבלו עליהם כן אעשה ולא חזרו שליחותם ועשו מעשיהם בסתם אפי' בכתיבה יש להכשיר מכ"ש בחתימה ומ"ש והזהירו הראשונים שמיד בלי הפסק יכתבו יחתמו היינו לה זהירות בעלמא אבל מעיקור הדין כשר בסתמא בלי אמירה ושליח עושה שליחותו שציווהו בעה"ב והוא קבל עליו כן אעשה א"כ סתמא להכי קיימא ולא הוה שינוי בשליחותו במאי שחתם סתמא והבעה"ב צוהו שיחתום לשמו שהרי לא הי' בכח כוונת הבעה"ב דוקא שיאמר בפ' לשמו אלא שיחתום באופן שיהי' דינו לשמו וכיון שאחר דברי בעה"ב וקבלת השליח את דבריו הוה סתמא לשמו א"כ הרי עשה שליחותו ולא שינה כלל וכשר ומנא תימרא שכן כ' במרדכי בהל' קטנות בתוך סי' תתקמ"ד וז"ל אחר דמיייתי מגט וקדשים וכתיבת ס"ת כ' וכן בציצית בודאי צריך שיאמר כן בתחלת הטוי' או שיאמר לאשה טוה לי ציצית לטלית ותו לא צריך אף על גב דסתמא לא לשמה קיימא פי' סתם טוי' צמר ע"ש וכ"פ בש"ע א"א רס"י י"א ע"ש ובזה נתישב לי כל הכרכורים שכרכר שם מהלשון כל הגט שנכתב שלא לשם אשה משמע הא סתמא כשר ודקדוק זה הוא בש"ס ריש זבחים ודקדק עוד במרדכי מדאמר' בגטין אזכרות שבו לא כתבתי לשמן משמע אפי' בסתמא פסול עד שיאמר לשמו ובאמת דקדוק זה אית' להדי' במס' פסחים ס"ד ע"א טעמא דשלא לשמו הא סתמא פטור משמע דדקדוק מעלי' הוא וקשה אש"ס ריש זבחים לכאורה ומצאתי שעמד בזה בצאן קדשים ולהנ"ל י"ל דודאי דקדוק מעלי' הוא ובגט דקאמר כל הגט שנכתב שלא לשמו פסול כדי לכלול אפי' אי אמר בעל לכתוב לו גט לשמה וקיבל הסופר אז לא מיפסל אלא כשנכתב בהדי' שלא לשמו שעוקר שליחותו ובריש זבחים ה"נ דקאמר ש"ס הכי דלמא ולעולם קדשים סתמא לא לשמה והא דתנן שנובחו שלא לשמו היינו לכלול שאם ציוו הבעלים להדי' שיוצב לשמו אז בעי עקירה ומיייתי ראי' מגטין דסתמא לאו לשם גירושין קיימא ואפ"ה קתני שלא לשום אשה וע"כ לכלול גם בציווי הבעל ואימא ה"נ בזבחים אבל לעולם דיוק מעלי' כדדייקין מיני' בפסחים ס"ד ע"א הנ"ל וגבי אזכרות דאתמר לא כתבתי אזכרות לשמן היינו משום דאפי' מיירי שבעה"ב שכתבו ס"ת לשמו וממילא כשכא לכתוב ס"ת לא בעי למיחשב שנית מ"מ מהאזכרות לא דבר בעה"ב כלום ע"כ סתמא פסול אבל הכא בגט שציוה לכל בפ"ע לכתוב ולחתום לשמה והוא קיבל עליו כן אעשה הי' ראוי' להכשיר בדיעבד כתיבה סתם ומ"מ לא אחליט הדבר. אבל עכ"פ בנידון שלפנינו שאירע כן בחתימה ובגט ש"מ וזקוקה ליבם רחוק יש לסמוך על כל האמור חדא כיון שציוה הבעל וקבלו עליהם א"כ אפי' בכתיבה הי' כשר ועוד בלי ציווי הבעל כיון שכבר נכתב לשמה י"ל שוב סתם לשמה קיימא וכמהרי"ו בנוסחאות הרמב"ם ועשינו שזה סמוכים וכל עצמו אינו אלא מדרבנן דהרי יש כאן עדי מסירה. ומצורף לזה חשש עיגון ע"כ אם יסכים עמי עוד

הרי כתב למעשה שחלוק מי מניח את העורות לעיבוד. שאם הוא עבדן או אין סתמא לשמה וצריך אמירה. משא"כ מי שאינו עבדן ואין דרכו לעבוד עורות, וע"כ שעושה כן משום המצוה אי"צ אמירה. וזה לכאורה להפך מהתוס' וסיעתם שסתמא לשמה לא תלוי בעושה אלא בחפץ ולכן גם בגוי אמרינן סתמא לשמה. אך אינו נכון, וכפי שפירש דבריו להדיא. דהיינו שאה"נ סתמא לשמה לא תלוי באדם אלא בחפץ, וכדי להפקיע סתמא צריך אמירה ולא מחשבה. אולם, יש דין חדש, והוא מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו, שאז מהני מחשבה ולא אמירה. דהיינו שדין סתמא מהני בלא מחשבה כלל, אלא הדין הוא שזה מצב שהחפץ מיוחד לזה, וכדי לשנות זאת צריך אמירה שהאדם קובע יחוד אחר בחפץ. ובלא להפקיע את היחוד של החפץ לא מהני מחשבתו. אך יש מושג מעשה שניכרת מתוכו מחשבתו. שאז צריך מחשבה ממש, ולא סתמא. ואע"פ שבעלמא לא מהני מחשבה, כאשר יש מעשה ניכר שפיר דמי. וא"כ זה גדר חדש. ולכן ביחס לגוי שאין לו דעת אלא סתמא, לא שייך מעשה מוכיח שיש מחשבה שלא לשמה, שהרי אינו חושב. ואה"נ אם הגדר היה שסתמא נקבע לפי האדם, גוי היה פסול, אבל הגדר הוא מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו, וזה אין בגוי שעושה בסתמא. ויוצא לפי"ז חידוש, שכל שיש מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו אי"צ אמירה. וזה נפק"מ בזמננו, וכן בתיקונים של ס"ת, שאע"פ שנאמר שאין סתמא לשמה שצריך דין בחפץ, כמ"ש סה"ת בצד א', מ"מ מחשבתו ניכרת ודאי שיש בזה. ואם חושב להדיא שפיר דמי. ולכאורה זה נגד שאר הראשונים שכתבו שאם סתמא לשמה צריך אמירה דוקא כדי להפקיע את הסתמא השני, וצ"ל שהם דיברו על מחשבה לבד בלא מעשה מוכיח, ופשוט.



פרק ו' - האם סתמא לשמה היא אומדנא או דין מחמת החפץ

בפשטות השאלה אם סתמא לשמה הוא נושא של רגילות, האם כאשר אדם כותב ספר תורה מוכח שהוא עושה כן לשמה ואז סתמא לשמה. או שיש שעושים כן שלא לשמה וצריך פירוש לקבוע שזה לשמה. ואם כן הוא, לכאורה בזמננו פשיטא שסתמא לשמה, שהרי אין אדם כותב בקלף עם קולמוס בכתב אשוריות אלא לשם ס"ת. ודנו בזה הפוסקים, ויתבאר בהמשך. וכן כל תיקונים שעושים בס"ת קיים כשרים, אע"פ שלא אמר שזה כבר קאי לשמה. אך יתבאר שלכאורה נחלקו בזה הראשונים אם די באומדן או צריך שיהיה דין מצד החפץ עצמו שיחייב את ייעודו עבור המצוה. ובל"ז אף שיש אומדנא ברורה שעושה לשמה לא מהני, ולפי"ז גם בזמננו סתמא לאו לשמה.

ונביא את הראשונים שחלקו בזה. זה לשון האור זרוע (הל' תפילין סימן תקל"ג): "אפי' אלישנא דמשניות לא סמכי' כדאמר רפ"ק דזבחים [ב' ע"ב] וזבחים בסתמא כשרים מנ"ל אילימא מהא דתנן כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים ולא קתני שלא נזבחו לשמן גבי גט נמי הא קתני

אחד מופלג להמעין בדברי אלו וישרו בעיניו לימטינא שיבאר מכשורי הנלע"ד כתבת. פ"ב נגהי ליום עש"ק כ"א אדר פק"ח לפ"ק. משה"ק סופר מפפד"מ."

כל שנכתב שלא לשם אשה ואפי' הכי סתמא פסול, אלמא לא דייקי' ולא סמכי' אמשמעו' הלשון הלכך אית לן למימר דה"ק לא עיבדתים לשמן אלא שלא לשמן להכי פסולה אבל סתמא הי' מכשיר ר' אבהו מיהו לא נהירא דאי בעי עיבוד לשמה בפירוש אפי' ס"ת נמי ואי סתמא כלשמה אפי' תפלין נמי. הלכך מפרשי' רבותי דודאי תפלין וס"ת בעו עיבוד לשמה בפ' דאטו קלפים וגוילין סתמא לתפלין ולס"ת קיימי הא לשאר ספרים נמי קיימי וכדשנינו רפ"ק דזבחים זבחים בסתמא לשמה הן עומדין אשה בסתמא לגירושין עומדת, ולהכי גבי תפלין וס"ת בעי עיבוד לשמה בפירוש והך ברייתא דתפלין יש להם בדיקה ואינן נקחין כו', לא חייש לעיבוד שלא לשמה דהכל בקיאיין בכך, והא דאין נקחין אלא מן המומחה היינו הבקי בחסירות ויתירות שיתעצל לקלקל התפירה ולבדוק ולחזור ולתפור דכיון דלאו מומחה הוא לא סגי דלא חסר או יתיר". הרי הטעם שסתמא לאו לשמה הוא שיש שמעבדים עורות עבור שאר ספרים.

לעומת זאת, בספר התרומה (הלכות ספר תורה סימן קצ"ב) כתב: "וגבי תפלין ומזוזות וס"ת לכאורה היה נראה בהן שעושה כבר לשמה שא"צ לעשות הכתיבה לשמה ואפילו המחשבה לא צריך דסתמייהו לשמן קיימי כל זמן שאינו עוקרן לשמן כמו זבחים. מיהו לא דמי דזבחה כיון שהוקדש לעולה או לשלמים על כרחין בסתמא נמי לשמו קאי שאסור לשנותו לזבחה אחר אבל העור והקלף שעבדן לשם לכתוב בהן דבר קדושה אינו אסור לכתוב בו שטרי הדיוטות או לעשות ממנו טלאי כדפרישית לעיל". וצ"ב כוונתו, האם הוא בא לומר שע"י זה שיש איסור יש יותר הכרח שנעשה לשמה. או שצריך דין בחפץ שמחייב עשיה למצוה, ולא די באומד שכך בדרך כלל נעשה. וטעם הדבר יהיה כהנ"ל, שסתמא לשמה אינו אומד שנעשה לשמה אלא דין שהחפץ מיוחד לשמה ולכן כאשר עושים בו עשיות הם עומדים לשמה. הרי להדיא לאו"ז הכל תלוי באם רגילות לעשות כן או לא, ולכן בעיבוד עור התירוץ הוא שאין סתמא שהאדם עושה בעור ס"ת. וספר התרומה כתב שאע"פ שהעור עומד לכך, מ"מ י"ל שמכיוון שאין דין שחל בעור שצריך לעשות עמו ס"ת אין דין סתמא לשמה. וכיון שהזמנה לאו מילתא אין איסור לשנות לדבר אחר, ואין דין סתמא לשמה. ומצאתי שהשואל ומשיב הביא את דבריו בקונטרס "גידולי גדולים" שנצטט לקמן. ומצאתי בספר חוט השני לגרנ"ק (הלכות ציצית סימן ל"ב ס"ט אות ג') שהאריך ממש כיסוד הוזה שצריך מחייב מחמת החפץ. ולכן גם בזה"ז אין סתמא לשמה על ס"ת. ולאידך

י. וממשיך: "הלכך תפלין וס"ת תרווייהו בעי עיבוד לשמה. ואביי כת"ק לא קבלה מרב שמואל בר יהודה דפשיט' לי' דבעי עיבוד לשמה, ורבא כרשב"ג דבעי עיבוד לשמה וכן הלכה. ויש שמחלקים ומפרשים דאפי' יהא רבא כרבנן מודה בס"ת דגוילים שלו כגופה דס"ת ובעו עיבוד לשמה, אבל עור של תפלין דתשמיש דפרשיות לא, וטוויית דציצית נמי אף על גב דגופא דמצוה היא כעור של תפלין דמו דמצוה ניהו, אבל גופא דתורה חמירא מנייהו וקשיא דתפלין נמי הא איכא שי"ן של תפלין דחשיב כגופה דתורה פ' במה מדליקין [כ"ח ע"ב]. הלכך לפרש"י תפלין לא בעו עיבוד לשמה לפי' ר"ת ולפי' ר"ח תפלין בעו עיבוד לשמה מיהו הני מילי דפירוש' שנחלקו בעיבוד לשמה ה"מ בדעבד ולפסול אבל לכתחלה פי' מורי ה"ר שמחה זצ"ל דלכ"ע לכתחלה בעי עיבוד לשמה אי מדאורייתא אי מדרבנן, דכל מצוה בעי תחלת עשייתה לשמה דומיא דסוכה ישנה [סוכה ט' ע"א] דב"ש מכשירין וגרסי' עלה בגירס' ירושלמי [הלכה ב'] תני וצריך לחדש בה דבר אף במצה כן מצה ישנה פלוגתא דב"ש וב"ה אמר ר' יוסי ד"ה היא מכיון שלא עשאה לשם פסח דבר ברור הוא שלא דקדק בה. ובגמ' דידן [שם] פריך וב"ה לית להו דרב יהודה אמר רב עשאה מן הקוצין ומן הגרדין ומן הנמין פסולה מן הסיסין כשרה כו' עד שאני התם דא"ק גדילים תעשה לך לשם חובך הכי נמי חג הסוכות תעשה לך לשם חובך ההוא למעוטי גזולה, ובעו למימר דציצית בעי' עשי' לשמה דאורייתא וגבי סוכה מדרבנן, ה"נ גבי תפלין בעי' עיבוד לשמה לכתחלה או מדאורייתא או מדרבנן".

גיסא הוא רוצה לחדש שאע"פ שסתם תלית ציצית לאו לשמה, שאין מחייב שהבגד יהיה ציצית, אולם אם האדם כבר לבוש בבגד ותולה בו ציצית סתמא לשמה, כיון שיש מחייב מצד הבגד שתהיה בו ציצית למצוה עיי"ש. וקצת תימא לפסוק בפשיטות כסה"ת נגד שאר הראשונים שדנו רק משום אומדנא שאינו עומד לכך. וכפי שנבאר כעת, שאר הפוסקים לא נקטו כן.



הדין בזה"ז שאין מעבדים עורות או כותבים בקלף אלא לסת"ם

הנה בזמננו פשיטא שאין לך אדם שכותב על קלף בקולמוס שאינו לשמה. וצ"ע א"כ האם כעת סתמא לשמה ואי"צ אמירה ולא מחשבה, או שהדין לא משתנה. והטעם לכך הוא ע"ד ספר התרומה הנ"ל, שכל שאין דין שהחפץ מחייב את העשיה למצוה לא אמרינן סתמא לשמה. ולכן מילה מצד עצמו עומדת ללשמה. משא"כ קלף, אמנם זה רצונו אבל החפץ לא מחייב ד"ו. ונפק"מ ג"כ האם תחילת עשיה גורמת שההמשך כבר יהיה סתמא לשמה או לא.

עיינ בביאור הלכה (סימן לב סעיף ח): "ובספר בית אהרן יצא לידון בדבר החדש דהאידינא דאין כותבין ברוב על קלף שאר ספרים רק ס"ת הוי סתמא כלשמה ויש לעיין". וזה נמצא בספר בית אהרן להג"ר אהרון מירליש" חלק תורת הבית סימן ג' אות י"ג, ושם מסיק שנראה להיתר. עיינ בשו"ת דברי יציב חלק יורה דעה סימן קעב לענין ממלא כתיבה דקה שכתב הסופר ולא אמר שעושה לשמה, וכותב "ובנ"ד לענ"ד י"ל טפי דמעשיו מוכיחין שכותב לשמה, כיון שבסתמא אין רגילים בזמנינו לכתוב בדיו וקולמוס של נוצה על הקלף, וע"כ שמכוין בדעתו שכותב לשם קדושת ס"ת ודי בכך. ואין לומר שדעתו להתלמד, כי אין הדרך להתלמד בכה"ג שמסומן בכתב דק. ועיינ נוב"ת יו"ד סי' קס"ח בסוף התשובה, דלפי הנהוג שהיהודי מסייע לנכרי בעיבוד העור הוי מעשה מוכיח שעושה לשם סת"ם דאל"כ למה לו לסייעו בעצמו וכו' עיינ שם. ובבית אהרן תורת הבית סי' ג' אות י"ג, לענין עיבוד, דמדאין כותבין האידינא ברוב שאר ספרים על קלף רק ס"ת הוי סתמא כלשמה עיינ שם. ויש ללמוד מזה במכ"ש לגבי כתיבה, דהא עיבוד עורות שייך גם לצרכי חולין אבל הכתיבה בצורה זאת אינה רק לצרכי קדושה וכו"ל ודו"ק". ועיינ בשו"ת יביע אומר חלק ח - אורח חיים סימן נה מה שהאריך בזה והביא "הגאון מהר"ש קלוגר בשו"ת שנות חיים בשו"ת סת"ם (סי' עח) כתב, שטעם החולקים על רש"י, אף על גב דקדשים סתמן לשמן, צ"ל דשאני ס"ת שאולי כתבו רק להתלמד ממנו, ולכך סתמא פסול, ולפ"ז אם היה כבר ס"ת כדת והעביר עליו קולמוס במקום שהיה מטושטש ורישומו ניכר, ולא אמר לשם קדושת ס"ת, סתמא לשמה קאי וכו'. ע"ש. וע' בספר שערי דעה (סי' רעו סק"ב), וזה כמ"ש האו"ז הנ"ל. ועפ"י ר"ל שבזה"ז ודאי סתמא לשמה, ומביא את המשנ"ב שהניח מקום לדברי הבית אהרון הנ"ל. וכ"ז כאו"ז ולא כסה"ת. וכמ"ש בחוט השני כותב לבאר מ"ט אין סתמא לשמה בזמננו, וכותב מדעתו כסה"ת.



יא). היה בן דורו של הגרע"א, ובסוף הספר יש כמה תשובות ביניהם וכן עם עוד גדולי דורו עיי"ש.

פירוש האחרונים שע"י תחילת מעשה לשמה נעשה הכל סתמא לשמה

בשו"ע או"ח י"א ס"א פסק שמהני בטויות חוטי ציצית שגוי עושה וישראל עומד על גביו. ובב"י כתב שמקור הדין מעיבוד שמהני ישראל עומד ע"ג. ותמה הנו"ב (או"ח תנינא יר"ד קע"ה), הרי הטעם שמהני גדול עומד ע"ג בעיבוד האריך הרא"ש בהלכות ס"ת ס"ג להקשות שגוי אדעתא דנפשיה קעביד, ואיך מהני עומד ע"ג. ותירץ שכיון שעיבוד בעינן לשמה רק רגע אחד דהיינו הנחת העור לתוך הסיד, לזמן קצר כזה הגוי עושה אדעתא ישראל. וא"כ אי"ז שייך כלל בטויות ציצית, שהיא מעשה מתמשך. והבית יוסף הביא את דברי הרא"ש וא"כ איך למד מזה לטויה. ונשאר בצ"ע. ובשו"ת גור אריה יהודא (או"ח סימן קט"ו) האריך בזה, וכתב שאין כוונת הרא"ש שבעיבוד בענין רק רגע א' לשמה. אלא יש דין סתמא לשמה, ובסתמא לשמה גוי מהני כמ"ש התוס'. ורק בעורות לא אמרינן סתמא לשמה, אך כל שהרגע הראשון של העיבוד נעשה לשמה, שוב יש סתמא לשמה על העיבוד ומהני. וא"כ ה"ה בציצית, כל שאת הרגע הראשון הגוי עושה אדעתא ישראל זה עושה סתמא לשמה על הטויה, ומהני גם בגוי. ומדמה זאת להקדשת קדשים, שכל שהקדיש נעשה סתמא לשמה עי"ש. וכן בחזו"א (תפילין ו' י') שכתב ממש כסברת הגור אריה יהודא, ובזה בא לבאר את הב"י הנ"ל. וכתב לפי"ז שאי"צ שהמשך המעשה יעשה ע"י אדם כלל, ומהני גרמא וכן קוף כיון שנעשה סתמא לשמה. וצ"ע למש"כ שפשיטא שסתמא עומד לשמה בלא הכי, אלא שלא מספיק אומד אלא צריך שיתקיים דין בחפץ שמצריך שהוא ייעשה למצוה. וא"כ מה מהני הרגע הראשון של העיבוד, סכ"ס אינו דין בחפץ וצ"ע. ומצאתי שגם השואל ומשיב בקונטרס גידולי גידולים האריך כן, ומחלק בין אותו סוג עשיה שהתחיל, שאז אמרינן שכל המשך העשיה לשמה. משא"כ מעיבוד לכתיבה לא מהני הסתמא, ורק כאשר אסור לשנות הוא שמהני ממעשה למעשה. ולדבריו גם סה"ת מודה בכה"ג.



פרק ז'

החילוק בין כל הס"ת שמהני אמירה בהתחלה לאזכרות שצריך על כל שם

כתב הרא"ש הלכות ספר תורה סימן ד: "וכן כשמתחיל לכתוב ס"ת יאמר ס"ת זה אני כותב לשם קדושת תורת משה ותו לא צריך. אמנם בשעת כתיבת האזכרות צריך שיחשוב לשם קדושת השם. כדאמרינן בפרק הניזקין (דף נד ב) כל ס"ת שאין אזכרות שלה כתובין לשמן אינו שוה כלום. אף על פי שכל כתיבת התורה בעינן לשמה יש מעלה אחרת בכתיבת השם". הרי להדיא שחלוקות האזכרות משאר הס"ת, שבכל הס"ת די שיאמר בתחילת הכתיבה, ואילו באזכרות צריך שיחשוב בזמן כתיבת האזכרות. וכך פסק בטור ושו"ע טור יורה דעה סימן רעו ס"ב: "אף על פי שאומר בתחילת כתיבת הספר שכתבו לשם קדושת ס"ת בכל פעם שכותב שם צריך לחשוב שכותב לשם קדושת השם ואם לא עשה כן פסול ואפי' המלך שואל בשלומו כשכותב השם לא ישיבנו". ובב"י הביא בשם ר"י אסכנדרוני שהמקור לזה שבאזכרות לא מהני אמירה כללית על כל הספר הוא מהדין בסיפא שאסור להפסיק בשם, אע"פ שמותר להפסיק בשאר

הס"ת. וזה משום שבשם צריך לכוון, משא"כ בכל הס"ת די באמירה בהתחלה. ודבריו הובאו בביאור הגר"א כאן.

וצ"ב מה החילוק בין כל הס"ת שמהני דיבור בהתחלה לשמות שצריך לחשוב בשעת הכתיבה. ולשון הרא"ש להדיא שהחילוק הוא שיש "מעלה אחרת בכתיבת השם", דהיינו שאי"ז סברא פרקטית שחסר באמירה בהתחלה או משום גופים מחולקים וכו', אלא דין בעצם שהשם מצריך יותר כונה, וצ"ב. ובפשטות יש לבאר לפי מה שהרחבנו שדין אמירה אינו רק לגלות שעושה לשמה, אלא גם לעקור את הסתמא לאו לשמה, ולקבוע שכעת סתמא לשמה. ולפי שיטות אלו לא מהני מחשבה לשמה, אלא צריך לעקור את הסתמא לא לשמה ולעשות סתמא לשמה. וכן הרחבנו שדין סתמא לשמה אינו מתייחס כלל למעשה האדם אלא ליעוד החפץ כשלעצמו, שהוא עומד ומזומן לשם המצוה. ואילו מצד עשיית האדם הרבה פעמים הסתמא אינו מכוון כלל. וזה מהני רק משום שדין לשמה אינו בעשית האדם, אלא עניינו הוא שהחפץ יהיה מזומן בעשייתו לשם המצוה. וא"כ בין הסתמא לשמה ובין האמירה לשנות הסתמא הכל משום שהדין לשמה אינו באדם שעושה אלא זימון של החפץ בשעת עשיתו. וא"כ בפשטות צ"ל שדין אזכרות אינו בחפץ שיהיה עומד לזה, אלא דין בכוונת האדם. ולפי"ז לא מועילה אמירה בהתחלה, כי זו באה רק לעשות סתמא לשמה, וסוף כל סוף האדם לא מכוין. וא"כ כל שהדין שהאדם יכול לא מהני אמירה בהתחלה כלל, ופשוט.



האם מהני מחשבה או צריך דיבור באזכרות

ולכאורה מוכח כן מיניה וביה ברא"ש וטור, שאע"פ שבעצם הס"ת הצריך דיבור, באזכרות הסתפק במחשבה, וכפי שמפורש בלשונם שהעתקנו לעיל. וזה כהנ"ל, שדין אמירה בכל הספר אינו משום שלא די במחשבה, וכעין דברים שבלב אינם דברים, אלא משום שצריך לעקור את הסתמא שלא לשמה. וא"כ כל שלא מהני סתמא לשמה זה כאשר צריך כוונה ממש. וכמ"ש שהוא דין שהאדם יכול ולא שהחפץ יעמוד לזה. א"כ ה"נ אי"צ לעקור את הסתמא ע"י אמירה, אלא די במחשבה שזה דינו שהאדם יכול. והכל כמ"ש, שסתמא הוא דין בחפץ ולא במחשבת האדם, ופשוט.



טעם הדבר שבאזכרות צריך מחשבה

וטעם הדברים התבאר בכמה אחרונים שחלוק ס"ת מאזכרות, שס"ת דינו יחוד והזמנה לשם מצוה, ולכן די בסתמא ועומד לכך. משא"כ אזכרות, זה דין כונה לשם קדושת השם, ומשום שצריך לפעול חלות קדושה בשם. וזה לא מצב בחפץ שעומד לזה בלבד אלא צריך כונה ועשיית האדם. ועיין באור שמח (הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה פרק א הלכה טו): "אמנם נראה דאזכרות קדושה איכא בהו, ואינו כשאר מצוות דנזכר בהן לשמה, רק שהן קדושים, ולכן אמרו (מכות כב, א) המוחק שם אחד לוקה משום לא תעשון כן כו', וכן אמרו (שבת קטז, א) שמי שנכתב בקדושה

ימחה על המים, ולכן אמרו לשיטת ראב"ד בפ"ב דנדרים (יד, ב ר"ן ד"ה הכי גרסין) דנודר באזכרות שבהן הוי דבר הנדור, שאזכרות נדורים הן על ידי כתיבה לשם קדושה, דייק דוקא אזכרות, דעליהן חלה קדושה של שם, אבל שארי ספר תורה אם כי בעי כתיבה לשמה קדושה לא בעי, דהוי כמו לשמה דציצית, דבעי שיהיו נטוין לשמה, ואטו סלקא דעתין דהמתפס בציצית יהא מתפס בדבר הנדור². ועיין גם בשו"ת מנחת יצחק (חלק ב סימן ב) וג' תשובות של הצפנת פענח. עיי"ש היטב שכתב כאו"ש שאזכרות הן משום הקדשה³. ושו"מ בשו"ת שערי ציון (סימן א' ענף א'), שמאריך במחלוקת התוס' ומרדכי אם מהני סתמא לשמה על ס"ת. ורצה לתלות בגדר לשמה בס"ת. שהרי באזכרות כו"ע מודו שלא מהני לסתמא לשמה. וע"כ שחלוק לשם מצוה מאשר לשם קדושה. ובהתחלה רוצה לתלות שלתוס' בכל הס"ת יש דין לשם קדושה, משא"כ למרדכי בכל הס"ת הוא לשם מצוה, ושוב מוכיח שגם בדעת תוס' זה לשם תורה. אלא הוא מפרש שודאי שהאמירה היא לשם כתיבת ס"ת, והשאלה היא אם זה לשם מצות כתיבה ס"ת או לשם קדושת התורה. שלתוס' גם התורה מדין קדושה ולכן ל"ש ע"ז סתמא עיי"ש. וא"כ מאוד מובן נושא הט"ז, אע"פ שזה מדין ס"ת, האם בס"ת עצמה יש דין קדושה כלל או רק דין לשם מצוה, שאז אין מקום לכלול את דין אזכרות בהם⁴.



חילוק בדין מחשבה באזכרות, לצד בסה"ת שבכל ס"ת אי"צ אמירה

אלא שצ"ע למש"כ שכל שיש דין מחשבה לא מהני סתמא לשמה, שהוא דין באדם ולא יעוד של החפץ. הרי בסה"ת קצ"ה וברא"ש כתבו על דין אמירה "לכך טוב ונכון לפרש בכתבי הקדש בתחלת כתיבתן ולומר שיכתוב הכל לשם תורת ישראל ולשם תפילין ומזוזות והאזכרות

(יב). "ולזה אמרו, דכיון דבעי שיהא קדוש, אם כן יתכן אף על גב דסתם אזכרות לשמיהו קאי, וכמו שרצו רבנן בתוספות מנחות (מב, א ד"ה ואל ימול) לומר דכיון שכתב שלא לשמן, ולא שלא כתב לשמן, מכל מקום הן כמו קדשים נוכח חולין, כן ספר תורה נגד האזכרות, וכיון שכן חזינו דאם נתכוון לשם חולין כשר, דאינו מחריב כיון דלאו מינו, בכ"ז משם חולין מתעסק קרינא, כיון שסבור שהן חולין, וכמו דאמרו בנכחים דף מ"ו ע"ב, כן אם סובר על שם שהוא יהודה הוי כמשום חולין ואינו מתקדש כלל, כן נראה לדעת, ואינו ענין לעקירה בטעות, ששם שניהן קדשים בסוג אחד, רק דבעי לשחוט לשמן, אבל בטעות לא איכפת לן, מה שאין כן כאן דהוי כמו משום חולין דאינו כשר.

ובזה יש לפרש מה שהביא בהגהות בהלכות יסודי התורה (פ"ו ה"א), דשם שנכתב שלא בקדושה מותר למחוק, מהך דמסכתא סופרים פ"ה (ד"ד) וכן בירושלמי פרק הבונה (שבת פ"ב ה"ה) היה צריך לכתוב את השם ונתכוון וכתב את יהודה ולא נתן בו דלת מוחקו וכתב את השם, דלפי זה קשה אם כן איך אמר בהנזקין (גיטין נד, ב) נאמן אתה לפסוד שכרך, שכל ס"ת שאין כתוב בו אזכרות (שלא) לשמן אינו שוה כלום, הא יכול למחוק האזכרות ולכתוב אחרים לשם קדושת ס"ת, ולפי מה שבארנו א"ש, דבנתכוון לכתוב יהודה, שבשעה שהוא כותב היה טועה וסובר שהוא כותב יהודה הוי כמשום חולין, ולא קדוש כלל, ונמחק שפיר, אבל כאן בשעה שכתב היה יודע שהוא כותב השם רק שלא נתכוון לקדשו אינו נמחק, שהוי כמו לשם חולין דקדוש שפיר, וזה נכון.

יג). ועיין מש"כ שם בסימן ג': "ואל דכאן כבר הוה ס"ת, וא"כ י"ל סתמא לשמן, זה רק במי שיודע שצריך לשמן, אבל הוא לא ידע כלל דצריך, זה לא שייך לשמן".

יד). עיין שערי ציון ס"א ענף א' שהביא באריכות דברי הר"ן בסנהדרין מ"ח שלמד הזמנה מילתא הוא לקדש הקלף לפני הכתיבה וזה ל"ש בציצות כו'. ולמ"ד הזמנה לאו מילתא זה דין לחיוב מצוה להכין את הדבר עבור המצוה עיי"ש. ומאריך לפי"ז בדברים שנביא לקמן שיש מחלוקת אם לשמה הוא ענין לשם קדושה, או לשם חובה דהיינו לשם קיום המצוה. ולכן מסיק שבציצית פשיטא שסתמא לשמה שהוא ע"כ לשם חובך, ולא לשם קדושה.

יכתוב לשם קדושה". הרי שכתב רק לשון לכתחילה^{טו}. וא"כ צ"ב איך התירו הפוסקים בפשיטות כאשר אמר בהתחלה שעושה לשמה. לכאורה לצד שמהני מחשבה גם בס"ת יהיה דינו כמו אזכרות, שכשם שאי"צ אמירה ה"נ לא מהני סתמא לשמה^{טז}.

אבל נראה שאין הדברים דומים, שיש ב' סוגי מחשבות בלב, א' אמירה בלב, שכשם שיוכל לבטא בשפתיו ה"נ יכול לומר בלבו אמירה עם לשון ונוסח. ב' דין מחשבה וכוונה בלב, שאין דין אמירה אלא רצון ומחשבה. וכדברים אלו שמעתי ממו"ר הגרמ"ש זצ"ל. שהרחיב באופן שמהני חלות במחשבה שאי"ז כונה ורצון בעלמא, אלא דין אמירה בלב. והקשיתי לו מדברי החינוך שכתב שבכינוים יש חידוש שמהני שהרי אין פיו ולבו שווין. דהיינו בפיו מוציא בצורה משובשת, ואילו בלבו חושב באופן נכון. ואם בלבו אין רצון בעלמא אלא אמירה עם נוסח, הרי גם לבו משובש כמו בפיו. והשיב שיש בזה חילוק - אם מחשבתו באה להחיל, כמו נדר או הקדש, אז צריך אמירה בלב. משא"כ כאשר הוא אומר בפיו, לבו אינו אמירה אלא מחשבה ורצון, ובה לא נתפס שיבוש לשון. הובא כ"ז בספרו קונטרס הביאורים (גדרים עמ' ט"ז). וה"נ כאן ספק ספר התרומה בס"ת אינו אם זה דין אמירה או כונה, אלא אם זה דין אמירה בפה או אמירה בלב. וא"כ אין הבדל ביניהם, וגם לצד שמהני מחשבה מ"מ מהני אמירה בהתחלה^{טז}. משא"כ באזכרות, שלא מהני אמירה בהתחלה, ע"כ שהוא דין כונה ולא אמירה ולכן דינו חלוק, וכמ"ש.



פרק ח' - דברי הפוסקים בחילוק בין אזכרות לשאר ס"ת

מחלוקת הפוסקים בדעת הרא"ש אם מהני מחשבה או דיבור

ואף שנקטנו בפשיטות שהרא"ש מצריך מחשבה לבד, בפוסקים נחלקו אם הרא"ש כפשוטו שמהני מחשבה ולא דיבור. שכידוע הבית יוסף כתב שלשון הרא"ש לאו דוקא אלא צריך אמירה, שמאי שנא מכתבת ס"ת שצריך אמירה. וכך כתב בשו"ע ס"ב "וצריך לומר כו"ן". ובלשון הרא"ש וטור מאוד קשה לקבל פירוש זה, וכך כתב בדרכי משה במקום והאריך בזה הט"ז, נביא דבריו בהמשך. ומצאתי שכבר בספר מלאכת הסופר להג"ר משה זאבארו (אות ס"ו) כתב שאע"פ שברא"ש מבואר שדי במחשבה על השמות, מ"מ בסה"ת ובסמ"ג נראה שצריך אמירה וכן נכון עכ"ד. ובסה"ת (סימן קצ"ה) ובסמ"ג (עשין כ"ה) כתבו: "וכן כשיכתבם צריך שיאמר בפירוש בתחלת הכתיבה שיכתוב הכל לשם תורת ישראל ואזכרות שלו לשם קדושה כי שמא

טו. ועיין בשו"ת בית יהודה עייאש (יורה דעה סימן ב') שדייק כן, וכתב שהיינו כאשר חשב. אבל אם לא חשב זה בדיעבד. ועפ"ז מפרש שהטור שפסל בדיעבד הכונה בלא חשב ולא רק בלא אמר דלא כט"ז, עיי"ש.

טז. ועיין בקונטרס הביאורים (מועדים עמ' ער"ב) שכתב כן בדעת סה"ת שכל מהני שמהני אמירה בהתחלה כאשר יש דין אמירה, משא"כ כאשר יש דין מחשבה לא מהני אמירה בהתחלה. וא"כ צ"ע למעשה אם הדין שצריך אמירה הוא רק מספק אך אפשר להקל שמהני סתמא הרי להנ"ל לצד שאי"צ אמירה ה"נ ל"מ סתמא. ומוכח שגם אם אי"צ מדינא אמירה, מ"מ מהני אמירה לעשות סתמא, וצ"ע כמ"ש.

יז. ועדיין צ"ב למה לא תועיל מחשבה בהתחלה, וצ"ל שכדי לשנות את הסתמא צריך אמירה לכו"ע.

אין די במחשבה. וכן בגט שצריך לשמה צריך אמירה". הרי הזכיר להדיא אמירה גם על האזכרות", אך לכאורה אין ראיה כלל מדבריהם, שהרי הם אינם מדברים כלל על זמן כתיבת כל אזכרה, אלא על אמירה כמו שיש בס"ת, שאומר בתחילת הכתיבה. וא"כ יש ראיה רק לכך שבתחילת הכתיבה צריך אמירה לא רק על הס"ת אלא לפרט גם על האזכרות. אבל לא נראה שהם מצריכים מעבר לזה מחשבה בזמן כתיבת האזכרות גופיה. ואדרבה נראה דלא כן. וכבר הביא דבריו להלכה הט"ו ביו"ד רע"ד א' ונרחיב בזה לקמן. ולמשנ"ת פשוט שדין דיבור מתאים רק באמירה בהתחלה ולא בדין מיוחד על כל אזכרה. ולמעשה אין מקור בראשונים כלל ליותר מאמירה מסוימת בתחילת הכתיבה, וכמ"ש הט"ז, ועל אזכרות יש מקור שצריך מחשבה בזמן הכתיבה.



דברי הט"ז שצריך אמירה אך לא מטעמיה של הב"י

הט"ז האריך להקשות על הב"י, שלשון הרא"ש להדיא שבאזכרות די במחשבה. וטענת הב"י שהרא"ש מצריך אמירה בשביל לשמה ומאי שנא כאן הרי הכא כבר אמר בתחילת הכתיבה שצריך לשמה, "דהאמירה שיאמר בתחילה כולל גם קדושת השם לפי מה שהוא צריך בו" אלא יש חומר באזכרות שמלבד האמירה בהתחלה צריך מחשבה, ועל דין נוסף זה אי"צ אמירה. ומ"מ כתב שלדינא הב"י צודק ומאריך להביא את שיטות הראשונים במרדכי, שיש אומרים שאע"פ שכל הס"ת סתמא לשמה מ"מ לגבי האזכרות צריך אמירה. הרי חזינו שיש דין אמירה על האזכרות אע"פ שמצד דין ס"ת שבו אי"צ אמירה. וכך מסיק שדינו של השו"ע נכון אע"פ שלא מהמקור שהביא. ולכאורה דבריו פלא, שבמקרה של המרדכי האדם לא אמר על כל הס"ת, אלא סתמא לשמה. וא"כ לא שייך לומר שהאמירה שאמר בהתחלה כוללת גם קדושת האזכרות, אלא הטעם הוא שדין סתמא שמהני על ס"ת ולא על אזכרות.

עוד צ"ב, שהט"ז בתחילת סימן רע"ד כתב ע"ד השו"ע לומר לשם קדושת ס"ת, שיאמר ג"כ לשם קדושת אזכרות שמא ישכח לכוון ומביא כן בשם הסמ"ג. הובא כאן בבאר היטב. הרי שהט"ז למעשה הורה שמהני אמירה בהתחלה על כל האזכרות, וכאן הצדיק את הב"י שצריך אמירה על כל אזכרה.

אך נראה בדעת הט"ז, שזה ודאי שהאמירה בהתחלה מהני לדין אמירה לכל האזכרות. ואין לו צד שצריך אמירה על כ"א, אע"פ שצריך מחשבה על כ"א. והשאלה אם מהני אמירה של הס"ת על האזכרות, היא אם דין אמירה באזכרות הוא חלק מדין ס"ת ולא דין מיוחד לאזכרות, או שגם מצד דין אזכרות יש דין אמירה, ואז לא מהני האמירה על כלל הס"ת. אבל אם אמר להדיא בתחילת הכתיבה גם על האזכרות ודאי שפיר דמי לדעת הט"ז. ולכן הביא שפיר מהמרדכי שאע"פ שמצד הס"ת אי"צ אמירה, מצד האזכרות צריך, ומבואר שיש דין אמירה מצד האזכרות עצמם מלבד הדין ס"ת שבהם. וזה כמ"ש מהשערי ציון לעיל שהשאלה היא אם ס"ת זה דין מצוה והאזכרות דין קדושה ואז לא מהני דיבור של א' לשני, או ששניהם אותו דין,

(יח). ובסה"ת סימן קצ"ב יש קצת משמעות דלא כן עיי"ש.

עיי"ש היטב. ואין להקשות אם לט"ז יש פתרון של אמירה בהתחלה למה השו"ע לא כתבו, והצריך שיאמר על כל אזכרה בפנ"ע. ואילו הט"ז ברע"ד כתב עצה זו. ויתכן שהוא לשיטתם, שהשו"ע ס"ל שהאמירה היא מדין הרא"ש שהדין הנוסף באזכרות מצריך אמירה. והט"ז דחה שיטה זו, ומ"מ הט"ז חידש שבסתמא אמירה לס"ת אינה אמירה לאזכרות, וזה מהני שיאמר בפירוש.



פרק ט' - שימוש בכלים חשמליים בעשית בתי תפילין^ט

בזמננו עושים את הבתים מעור בהמה גסה, כי הוא מאוד חזק ועמיד, וכמו"כ הריבוע של התפילין משתמר לאורך זמן. אך צריך כח רב לעבד את העור לצורת בית נכונה. ויש בידנו מכשירי חשמל שמאוד מקילים על יצירת הצורה. כגון פרסים (דהיינו מכבש), מסורים, מכונת שיוף וכד'. אך יש טוענים שאי אפשר להשתמש בהם לעיבוד הבתים משום שכל שזה נעשה ע"י מכשור חשמלי אי"ז נחשב עשיה לשמה. ולכן הם מקפידים על שימוש בכח אדם בלבד. ואת המכונות מפעילים רק ע"י כח פיזי, ומכונת השיוף והמסורים משתמשים בפדלים שמניעים את הכלי. וצריך לברר אם יש טעם לדבריהם, שהרי או שהאדם מחזיק בכלי או שהאדם מחזיק בבית ומקרבו לכלי הפועל, ובכל אופנים אלו לכאורה זה מעשה גמור, ולמה יחסר בלשמה. ויש טוענים שגם בפדלים יש בעיה של לשמה, כיון שאחרי שהאדם דוחף את הפדל, הגלגל מסתובב כמה סיבובים, וטענתם היא שרק הדחיפה הראשונה מועילה לדין לשמה, משא"כ המשך הסיבובים כבר אינם לשמה. ולכן יצרו גלגל שעוצר מיד כאשר האדם מפסיק לדחוף. וכמובן שחומרות אלו מקשות מאוד על יצור הבתים, ומאריכות מאוד את הזמן שלוקח ליצר, ואת המאמץ הנדרש לכך. ולכן הן מייקרות את עלות הבתים פי כמה מע"י יצור כלים חשמליים. וכיום החומרא הראשונה נכנסה כסטנדרט בבתי מהודרים. וצריך לבאר אם יש לזה טעם, ומה דעת גדולי הפוסקים בענין זה.



פולמוס הפוסקים בענין לשמה במכונות

היו ב' פולמוסים גדולים בין הפוסקים בשאלה האם יצור ע"י מכונה נחשב לשמה. פולמוס א' היה בענין יצירת חוטי הציצית ע"י מכונת טוויה. ב' מצות מכונה. והאריכו בזה הרבה, ויש קונטרס נפלא של בעל השואל ומשיב שנקרא "גידולי גידולים" שפורסם בקובץ עץ חיים שנה ב' חוברת ד', והוא נו"נ בהרבה סברות וצדדים בענין זה. ושם בקובץ יש עוד הרבה מו"מ בענין זה עיי"ש. ויש תשובה של רש"ק בהאלף לך שלמה (השמטות או"ח סימן ל"ה), ובקונטרס מודעה לבית ישראל האריך טובא, וכן רמ"ז אטינגא עיי"ש, ובשו"ת אמרי אש (או"ח סימן א'). ושו"ת חסד

(ט). אף שלמדתי נושא זה זמן, מ"מ לא הספקתי לברר מספיק אצל העוסקים בתחום, ויתכן שיש לי טעויות בדעת פוסקי זמננו, והישום למעשה בשטח, אשמח לתיקונים והערות מהיודעים.

לאברהם (תנינא או"ח ג'), ואחיעזר (חלק ג' סימן ס"ט). ועיין שו"ת מנחת יצחק (חלק ב' סימן צ"ו) שהאריך מאוד בזה, ובספר תפירה תמה לר"י אקער (סימן ו') שביאר את השיטות בטו"ד.

וצריך להדגיש שהטעם לדעת המתירים איננו משום שכל פעולת המכונה נחשבות כוחו כיון שהוא הפעיל אותו, אלא הטעם הוא שלשמה לא תלוי כלל בדיני מעשה. כך כתב השו"מ שם בקונטרס וכן החסד לאברהם וכן הסכים למעשה האחיעזר הנ"ל. והאוסרים נראה שלא סברו שיש דין מעשה אדם כדי שיחשב לשמה, אלא שיטתם היא שכיון שהמכונה פועלת מעצמה אין בידו של האדם לקבוע את אופן העשייה. ולמשנ"ת בכל המאמר פשוט שלשמה אינו כלל דין במעשה, אלא רק שהדבר יהיה מיוחד מצד עצמו למצוה. וזה או ע"י סתמא לשמה או ע"י זה שהאדם מיוחד לשמה. וא"כ לא מיבעי להרבה ראשונים שסתמא לשמה תלוי בפועל אם עומד לשמה, שודאי יש כאן סתמא, וכסברת האחרונים בטויה כמ"ש. אלא גם לראשונים שלא מהני סתמא עד שיהיה דין בחפץ, מ"מ הרי גם מעשה הלשמה הוא מעשה יחוד בעלמא, וא"כ הפעלת המכונה היא מעשה יחוד. ואי"צ כלל כח גברא. והאוסרים לא נחלקו על עצם הגדר, אלא שטענו שכדי שהאדם יהיה יכול ליחד צריך שזה יהיה מעשה שהוא עושה, שבלא"ה איך הוא יכול ליחד את הדבר.



גם האוסרים לא באו משום דין מעשה אלא משום שאינו מתעסק כעת בדבר

וא"כ פשוט שלכו"ע אי"ז תלוי כלל בגדרי מעשה, אלא בשאלה אם הוא עומד כאן ומתעסק בדבר, ואז יכול בפועל ליחד את הדבר למטרה מסוימת, או שהוא אינו נמצא כאן כלל, ולא שייך לעשייה, ורק לפני כמה שעות לחץ על כפתור והסתלק. שלדעת האוסרים אין בכך לקבוע יחוד למה שקורה כעת במכונה ופשוט. ולכן גם אם נאמר שבמכשירי חשמל אינו נחשב מעשה שלו, מה שאינו נראה כלל, מ"מ לענין לשמה שפיר דמי שמ"מ הוא עומד כאן ומתעסק בדבר ומנהל את יצירת הדבר. ואינו דומה כלל לנידון הפוסקים הנ"ל, שהמכונה פועלת מעצמה אחר שכבר הסתלק מהעשייה לגמרי.



מכשירי חשמל הוה מעשה גמור

ופשוט שמכשיר חשמל שמחזיק בידו ופועל בו הוה מעשה גמור לכל התורה, וכל שאם מחזיק הבית ומקרבו לסכין וכד' הוה מעשה גמור שלו. ואינו תלוי בכח הפועל אלא במעשה שנעשה. והמעשה הוא שיוף הבית ע"י קירובו לסכין. ודבר זה פשוט מסברא. וגם במקום שבעינן כח גברא, כמו נטילת ידים, כל הנידון הוא כאשר החבית מונחת על הרצפה והאדם מנדנדה, אבל אם הוא מחזיק ספל ביד ושופך לא אמרינן שרק הכח הראשון של המים הוה כוחו ושוב זה כח שני, אלא עצם החזקת הספל בצורת שפיכה נחשב מעשה גמור. ומשו"ה לא הבנתי מש"כ הרב יעקב מאיר שטרן בקובץ מבית לוי ניסן תשנ"ט עיי"ש. אך עיין אבן ישראל (חלק ח סימן ב')

(כ). אלא מי שחידש שיש דין עשייה בעשית חוטי הציצת, וזה דבר מחודש שלא מוזכר בש"ס והם חידשו ד"ז ע"י שדרשו דרשה חדשה שאין לה מקור בחז"ל וראשונים.

ולהורות נתן (חלק י"א סימן ג), שדנו ע"פ הרמב"ם ששחיטה שבה האדם מקרב את הבהמה לסכין מסתובבת לא מהני. וצ"ע מסברא למה יחשב מעשה, וצ"ל שהתם יש דין כח גברא וי"ל שהכח נחשב של הגלגל, משא"כ כאן שכל הצד זה שיש דין מעשה שלו, לא כח שלו. ועיין במהר"ם שי"ק שפשיטא שחשיב מעשה גמור, ובמנחת יצחק הנ"ל חזר בו משום דברי מהר"ם שיק אלו.



דעת פוסקי דורנו להלכה

בספר זכרון אליהו של הרב ד"א מורגנשטרן והרב גיטמן (עמוד ש"כ) האריכו בדוגמאות של כלים חשמליים והאופנים להשתמש בהם ביצירת בתים עיי"ש וכתבו שכל זה מהני לכתחילה "וכן הכריעו כל פוסקי זמננו שליט"א ששאלנו דעתם בזה". וכן בספר משנת הסופר להרב יעקב מאיר שטרן (סימן כ"א) בשם "כל גדולי הוראה" שזה לכתחילה. ופירוט דעת המתירים, יש תשובה של הגרש"ז אוירבך בשו"ת מנחת שלמה תניינא (ב - ג) סימן ס "בדבר עשיית ריבוע התפילין בעזרת מכונה חשמלית, נראה פשוט דכיון שצריך כל הזמן לאחוז את הבית בידיו ולסובבו בודאי חשיב מעשה, ועדיף טפי ממצמצם דחשיב מעשה גם לגבי שבת דגרמא שרי, וכל שכן הכא שמביאו בידים וגם מסובבו דשפיר חשיב כמעשה בידים". ובדעת הגרי"ש אלישיב, הרי הרב מורגנשטרן הוא תלמיד מובהק של הגרי"ש אלישיב הוא ואם כותב לכתחילה בשם כל הפוסקים ששאלו בודאי כלול בזה הגרי"ש". ובדעת הגר"ש וואזנר עיין בסוף מאמר של הרב יעקב מאיר שטרן בקובץ מבית לוי ניסן תשנ"ט לענין צביעה ע"י לחץ, והאדם מחזיק את מכשיר הצביעה שדן אם חשב לשמה שכמו מכשיר חשמלי. ויש תשובה של הגר"ש וואזנר שג"כ כותב שזה לכתחילה גמור.



דעת האוסרים

עיין להורות נתן (חלק י"א א-ג) שהאריך בזה מאוד ופסל גם כאשר מחזיק בידו, ומשום שצריך מי שכשר לעשיית תפילין לעשיית הבתים ולא רק לשמה עיי"ש. ובסימן ב' מאריך לדון אם נחשב מעשה אדם ממש ומסיק בעיקר שנחשב מעשה אדם ממש. ודעה האומרת שחסר בלשמה מצאתי רק בתשובות והנהגות (ח"ג או"ח ט"ו) ולא ביאר את המקורות לדבריו ולא את המציאות שהוא מדבר עליו, רק מביא שהחזו"א והאדמו"ר מסטמאר לא נתנו שישתמשו בכלים חשמליים. ומצאתי בספרו סת"ם כהלכתן (פרק כ"א אות ב') שהרחיב יותר בזה, אך לא ראיתי הכרע בסברותיו שם. ועיין בספרו של הגר"מ גרוס למען פארך (עמ' 30) מו"מ רבים בזה והביא כמה דעות לכאן

כא). עיין שו"ת שערי חיים לר"ח רוטר מאלעד (חלק ב' סימן ז' פרק ה') בשם הגרי"ש שמעיקר הדין אין בזה בעיה ומ"מ יש בזה הידור, וכן יש הידור שלא יהיה כח כוחו. וכך שמעתי מהרב רוזנטלר ז"ל, וכמדומה שאמר שהגרי"ש אמר שמא לענין לשמה צריך יותר פעולת אדם משאר דין מעשה בכה"ת. וכמדומה שהלשון היה מי שרוצה להדר בזה יש לזה מקום. וקצת תימא שתלמידו הקרוב של הגרי"ש כתב שזה לכתחילה בלא שום הסתייגות ואילו אחרים ציטטו להחמיר. וצ"ע אם זה נאמר כהוראה ע"י הגרי"ש עצמו, או תגובה לשואל שהעמיד את הסברא להחמיר, והגרי"ש הגיב לו. שכמה עובדות ידענא כעיי"ז וד"ל.

ולכאן. ועיין שו"ת אבן ישראל (חלק ה, ב) שמאריך בנידונים הנ"ל ומסיק שכשר אך מי שיכול הכל ביד ודאי עדיף.



גלגל שממשיך להסתובב ג"כ הוה מעשה גמור

כעת צריך לדון על המחמירים להשתמש רק בכח אדם, אם יש בעיה בהמשך סיבוב הגלגל, או שזה ודאי מעשה גמור.

בחולין דף ט"ז מבואר בגמ' שכאשר רצו להעמיד בכח שני הוצרכו להעמיד בגלגל שמסתובב ע"י מים. שאז הסיבוב הראשון נחשב ע"י אדם שהסיר את המחסום של המים, משא"כ ההמשך הוא כוחו של המים. אבל בגלגל שאדם מסובב אין ה"ת של כח שני, כיכל המשך הסיבובים הוא מכוחו. וכן מפורש בקיצור תורת הבית פ"א והובא ג"כ ברשב"ץ בשמו, וכן במאירי דט"ז ביאר שנחשב כוח גברא שכל הסיבובים שהסתובבו הם מכוחו, שאין כח אחר כמו מים שפועל. והרשב"א הנ"ל הובא במג"א או"ח סקנ"ט סקכ"א, והמג"א כתב שכך מפורש בגמ' חולין. וההוכחה מהגמ' בחולין היא שהגמ' שאלה סתירה אם מוכני מהני או לא. ולתירוץ הראשון מחלק בין יד למים, ובתירוץ השני הא והא בשל מים כאן בכוח ראשון כאן בכוח שני, הרי שבשל יד אין חילוק בין כוח ראשון לכוח שני. ואם גם בשל יד חלוק סיבוב ראשון ולסיבוב שני, אותו חילוק יש בשל יד. וכך פירש במחצית השקל את דברי המג"א, וכך ס"ל לפרמ"ג שם באו"ח וגם ביר"ד ס"ז. והרמב"ם טור ושו"ע, וכן כל הראשונים כתבו למעשה כן, שבגלגל של מים חלקו בין כח ראשון לשני, משא"כ בגלגל שאדם מסובב כתבו שנחשב כוחו. ועל דברי השו"ע ביר"ד ס"ז כן פירשו להדיא הב"ח תבואת שור פר"ח פרמ"ג וכן כנה"ג, והחתם סופר (בהג' לשו"ע יו"ד שם) מביא כמה מהפוסקים הנ"ל ואת המג"א. ולא הביאו כלל חולק על ד"ו.



שיטת רבינו יונה שגם בגלגל אדם יש כח שני

אבל בתלמיד רבינו יונה ברכות דף מ"ז להדיא כתב שחלוק גם ביד בין כוח ראשון לשני. שמפרש את הגמ' בדף ק"ז על דוולא שחלוק אם שם את היד במקום קרוב לשפיכה או במקום רחוק. שהוא כמו הגמ' במוכני, שאם סיבב אדם מוכני בכוח ראשון מהני ובסיבוב שני לא מהני ה"נ בשפיכה. הרי שהביא חילוק בין כוח ראשון לשני גם באדם ופלא. ולכאן ע"כ לא גרס בגמ' הא והא בשל מים. שהרי את הגמ' עצמה מפרש בשם אדם. וא"כ לא היה לו ראייה מגמ' דידן.

ומ"מ תימא מסברא למה לא חשיב כוח גברא, הרי אין כאן שום כוח אחר מלבד מעשיו. ואינו דומה למים שהתם בלא מעשיו יורד למקום נמוך. ורק בשפיכה הראשונה מתייחס לזה שהוא הביא את המים ואח"כ לכוח הטבעי. משא"כ כאן אין כוח מלבד מעשיו. וא"ת כיון שאינו המשיך ישיר מ"ש מזרק בכותל וחזר לאחוריו שנחשב מעשה וצ"ע²². ומ"מ להלכה כמ"ש

(כב). אבל כתבנו במקומו ששיטת העיטור שגם חזר לאחוריו נחשב כוח כוחו. ושהרמב"ם ושו"ע בוריקה פוסלים חזרה מכוח זריקתו י"ל שכן ס"ל לרבינו יונה ואכמ"ל.

ההכרעה הברורה דלא כשיטה זו אלא שגם המשך גלגול נחשב כוחו ממש. וכן האריך בשואל ומשיב בקונטרסו הנ"ל. וא"כ סופו של דבר קשה מאוד לקבל שיש מקום להחמיר בכח שני בידי אדם, וכ"ש שעצם החומרא שלא מהני מכשיר חשמל שהאדם מחזיק בידו, או מחזיק הבית בידו ודוחפו על המכשיר אינה כ"כ מובנת, והכרעת גדולי הפוסקים דלא כן.



הרב רפאל סויד

ראש כולל שערי דעה

מח"ס מנחת רפאל

בני ברק

בעניין האם הולכים אחר סטטיסטיקה

ב"ה לאחר שהתפרסמו ב' המאמרים שכתבתי בירחון האוצר [מא, ומט] על עניין הסטטיסטיקה, קיבלתי תגובות רבות מהציבור, וכן בספרי מנחת רפאל שיצא לאור לאחרונה [סי' יח-יט] הארכנו בנושא זה, ועל כן לאחר מו"מ עם כמה מחבריי, עלו עוד ראיות לכאן ולכאן, והנני בזאת להביא את הדברים שהתחדשו בסוגיא נפלאה זו.

א. הגאון רבי צבי שכטר שליט"א מארה"ב, ראש ישיבת רבינו יצחק אלחנן, אמר בראיון [למוסף קולמוס] שהוא עצמו אינו שותה חלב מחמת שאלה זו.

ב. שמעתי שהגרי"ש אלישיב זצ"ל לא חשש כלל לשאלה זו, ולא הסכים אפילו לדון על כך, ואמר שזה ביטול תורה, ופ"א כשנכנס לאחד הכנסים הגדולים של היהדות החרדית בהשתתפות למעלה מרבבת בני אדם, ושאלוהו האם מותר להכניס מת לאולם, ואמר שמותר. ומאידך גיסא ראה בספר הזיכרון אהל אברהם על כתובות עמ' תרכ"ו במאמר הג"ר יהודה עדס שליט"א שהביא בשם הגרי"ש שאם יש אחוז מסוים של פירות ערלה בחנויות, אין לסמוך על הרוב, כי מסתבר שבכל חנות יש ערלה, וא"כ הו"ל קבוע. והדברים סותרים לדברי הגרי"ש הנז', וצע"ג.

ג. והג"ר יעקב עדס שליט"א כתב בספרו דברי יעקב (חולין עמ' רמ"ו) שבשנת תשנ"ו הקשה את קושיית החלב, יעו"ש מה שהביא בזה מהגר"ח קניבסקי והגר"י ברטלר. ועוד העיר שהלא בהרבה ממוצרי החלב, יש חומרים נוספים כמו מלח וסוכר, וא"כ הו"ל מין בשאינו מינו, ומדאורייתא בעינן פי ששים, וא"כ לא יעזרו חלק מהתירוצים.

ד. וראיתי עוד צד היתר בשאלת החלב, והיינו משום דרוב הטריפות הם מספק, כלומר אינן טריפות מעיקר הדין, ומכיוון שכל הדין שצריך ביטול בשישים הוא מדרבנן, ע"כ יש להקל. ויש לדון בזה האם הסטטיסטיקה היא לפי המציאות, או דלמא לפי הדין, כלומר שכל כמה שלפי הדין שלפנינו אם נמצא סירכות מסוימות נטריף את הבהמה, הרי שאסור לנו לשתות את החלב. וכמו"כ לענין שאלת המנהרות עם הכהנים, הנה בוודאי שהרבה מהכהנים החילונים הם חללים [עי' שו"ת שבט הלוי ח"ט סי' רנג, ח"י סי' רכה, תשובות והנהגות, מנחת אשר ח"א סי' פ'] וע"כ אין וודאות שיש במנהרות כהן אמיתי ברגע נתון כלשהו, אבל למעשה יש כאן אנשים שאנו מחויבים לדון אותם ככהנים.

ה. ויל"ד בזה באופ"א, והיינו משום דשמא נחשב עניין הטריפות שאפשר לברר, שהלא אפשר לעשות צילום פנימי לריאות של הבהמות. אולם דבר זה הוא טירחא, ועולה ממון רב, ולכא' תליא בגדרי אפשר לברר בטורח. וכמו"כ יש לחקור בגדר הדין דאפשר לברר, האם הוא דין על הגברא לברר, או דלמא הוא דין בחפצא של הספק שאינו ספק דהוי כעצימת עיניים. ועי' בזה

בספר עמק אפרים להגר"א זורייבין זצ"ל (כתובות סי' א') שעמד בחקירה זו. ונראה דתליא במחלוקת אי דין אפשר לברר הוא דין דאורייתא, או דין דרבנן [עי' ש"ך יו"ד סי' ק"י ס"ק ס"ו, ובפנ"י פסחים ט, ב], דאי הוי מדאורייתא הרי שהוא דין בעצם, ואם הוא דין דרבנן, הוא דין על הגברא. אולם אין הכרח בדבר, אלא שכך יותר מסתבר. ואין שלא יהיה, דין זה הוא על החברה בלבד, או אולי על גוף הכשרות, ולא על כל אדם בודד, שאין באפשרותו לברר.

ו. והנה יש שאלה של טריפות בפרות, משום שעושים להן ניתוחים שמטריפים אותן, ובאר"י בחלב בהכשר בד"ץ עדה החרדית יש פיקוח על דבר זה, אבל בחו"ל בד"כ אין פיקוח ע"ז. אולם מדובר בפחות מאחד בשישים*, וא"כ הוא בטל בשישים, אלא שיכול להיות שבעלי המחלבות הם עוברים איסור משום דאין מבטלין איסור לכתחילה.

והנה יש שהביאו ראי' מהא שאיננו מחייבים להגעיל את הסירים, והלא מבחינה סטטיסטית בוודאי שהתבשל טריפה בסיר זה, וי"ל דאינה ראייה, כי כל יום נעשה גיעול לחבירו, וע"כ אין לחוש לזה.

ועדיין יש לדון דאף אי נימא שאין איסור כלל, אולי יש טמטום בכה"ג? הנה נחלקו החתם סופר והגר"ח בהא דמאכלות אסורות גורמים לטמטום הלב, האם האיסור הוא המטמטם, וכך ס"ל להחת"ס, או דלמא שהחפצא דאיסורא הוא המטמטם. ונפק"מ באדם שאוכל מאכ"א משום פיקו"נ, האם בכה"ג מטמטם. והגר"ד פוברסקי שליט"א הוכיח כדברי החת"ס מדברי הפוסקים דמי שאוכל ביוה"כ בפקו"נ מברך על המאכל, ואילו מי שאוכל מאכ"א בפיקוח נפש לא יברך. והחילוק הוא שביוה"כ ליכא טמטום משא"כ במאכ"א. ע"כ ההוכחה. וי"ל דבזה, אחר המחילה, דיש מקום לומר שהחילוק בין מאכ"א ליוה"כ הוא בברכה, כלומר שלא תיקנו ברכה על נבילה, משום שהברכה היא זו שתלויה בחפצא, כיוון שנבילה מופקעת מברכה. וידידי הרה"ג יצחק נוימן שליט"א, אמר ליישב שהטמטום הוא בחפצא, ואילו איסורי דרבנן אינם אלא איסורי גברא, כמב' בשערי ישר [ש"א פ"י]. וא"כ מכיוון שמדאורייתא חד בתרי בטיל, ע"כ ליכא טמטום. אכן, אין זה מוסכם שדינים דרבנן הם בגברא, דבשו"ת יביע אומר [ח"א יו"ד סי' י' בהערה] הביא מי שחולק בזה, ודו"ק.

ז. סטטיסטיקה אינה מדויקת במספרים קטנים - פרופ' דניאל כהנמן, חתן פרס נובל, כתב מחקר על הסטטיסטיקה, ובו הוא טוען דבר מדהים. לו יצויר שבמדינה של עשרה מיליון אנשים, תהיה מגפה שיש בה כעת אלף נבדקים, ורוצים למנוע את ההתפשטות, וע"כ יעשו בדיקות מהירות. ומדובר בבדיקות עם אמינות של 99 אחוזים, אולם אחוז אחד יהפוך את השלילי לחיובי ואת החיובי לשלילי. ולכאור' בדיקות אלו עדיין מאוד אמינות, אולם אליכא דאמת אדם שיוצא חיובי בבדיקות אלו, הסיכוי שהוא אכן חיובי הוא רק אחוז אחד, שהלא אחוז מעשרה מיליון הוא מאה אלף, והחיוביים באמת הם רק אלף, וא"כ רק אחוז אחד מאלו שיצאו חיוביים הם אכן כאלו, וא"כ אמינות הבדיקה היא של אחוז בלבד.

א). הערת העורך (הרב רועי הכהן זק): לפני שנים שמעתי נתונים אחרים מהרב זאב וייטמן, רבה של תנובה, ולפיהם אחוזי הטריפות בניתוחים הוטרניריים גובהם בהרבה מאחד בשישים. וכעת שוחחתי על כך עם הרב המחבר, שאמר לי שעל-פי הנתונים שהוא שמע מהעוסקים בתחום, מדובר בפחות מאחד משישים. והבוחר יבחר.

ח. הגר"ח"פ ברמן שליט"א מר"י פוניבו' אמר פעם בשיעורו שיש מדינה שלא נותנת למשפחה להביא יותר מבן אחד לעולם, ואם נולדה בת, יכולים להביא ילד נוסף עד שיהיה להם בן. ושאל האם יש שם יותר זכרים או נקבות, ולכא' יש יותר בנות, כיוון שלכל המשפחות יש בן, ולחלקן יש גם בן. אולם למעשה יש מחצה זכרים ומחצה נקבות, כיוון שבכל שנתון של לידות תמיד יהיה מחצה על מחצה, ונתון זה אינו משתנה לעולם.

ט. הג"ר יהודה הילדסהיימר שליט"א כתב בספרו מהדורה קמא עמ"ס כתובות שאין דבר כזה סטטיסטיקה, וע"כ אשה שיוולדת זכר אי"ז סיבה שחברתה תלד נקבה, כי מה הקשר בין אחת לחברתה, אלא שכך ברא הבורא שיהיה מחצה זכרים ומחצה נקבות, כדי שיהיה קיום לעולם. והוסיף שלאחר מלחמת העולם השנייה שמתו הרבה יותר גברים, נולדו הרבה יותר זכרים. והערתי למחבר - א' שבשביל קיום העולם, מספיק שיהיו שליש זכרים ושני שליש נקבות, כיוון שמעיקר הדין כל גבר יכול לשאת שתי נשים או יותר, ב' לא מצאתי מקור לכך שלאחר השואה נולדו יותר זכרים, ג' אם יש שתי אפשרויות, או זכר או נקבה, א"כ הסיכוי לשניהם הוא זהה, ובחלק מהפעמים יצא כך ובחלק מהפעמים יצא כך, ואי"ז נס מעל הטבע, אלא כך דרכו של עולם, ד' מה יועיל לבחורות מרוסיה שמתו כנגדן עשרים מיליון חיילים רוסים, שיוולדו כעת עשרים מיליון זכרים, שצעירים מהם בעשרים שנה [וראה עוד בספרו מהדורה תניינא סי' לא מש"כ בשאלת החלב, לדחות שאלה זו].

י. סטטיסטיקה משקפת מציאות, ואינה יוצרת מציאות, ואי אפשר לפעול על פי הסטטיסטיקה, וכמו כל ידיעה על התנהגות בני האדם, אם כולם יפעלו על פיה. כדי לבאר את הענין, אכתוב כאן מעשה בענין זה, שבהיותי בחור בשיבת פוניבו' בשנת תשע"ז, הייתה התייצבות מרוכזת בלשכת גיוס לבחורי הישיבה, ומכיוון שיש בלעה"ר למעלה מאלף בחורים ע"כ חילקו את ההתייצבות למספר ימים, ובכל יום הוציאו ארבעה אוטובוסים בכל חצי שעה, ואם מגיעים יותר מחמישים בחורים, הבחורים הנותרים צריכים לחכות לאוטובוס הבא. ושאלוני באיזה אוטובוס בוודאי אם יבוא בחור, הוא יעלה על האוטובוס ולא יצטרך לחזור. ואמר ידי"נ הרב יעקב טולידאנו שיחי' שיעלה על האוטובוס הראשון ביום האחרון, כיוון שמי שמחכה ליום האחרון לא יעלה על האוטובוס הראשון. והנה אם כולם ישמעו דבר זה, בוודאי שזה לא יעבוד, כיוון שאי"ז פותר בעיות, אלא דבר חכם, שאם כולם יעשו כן, זה לא יעבוד.



ידידי הרה"ג יצחק נוימן שליט"א כתב לי על נושא זה כדלהלן: לידידי הגאון רבי רפאל סויד שליט"א

חשבתי על המשל שאמרת לי בענין בדיקות קורונה שיעילות רק ב90%, שאם רוב אנשי אותה הארץ אינם חולים, שיתכן שאם יצא לאדם בדיקה חיובית, עדיין יש יותר סכויים שהוא בריא [אם לכה"פ 90% מהאנשים אינם חולים].

ונראה לי שזה מאוד מזכיר נידון ידוע מה הדין היכא שיש רובא דליתא קמן נגד רובא דאיתא קמן, שהאנשים החולים באותה הארץ נידונים כרובא דאיתא קמן, ואילו הבדיקה זה סוג

של רובא דליתא קמן, ודנו בזה הלומדים. ולי נראה שהכל לפי הענין, וכמו במקרה שלנו שתלוי כמה אחוזים הבדיקה יעילה, וכמה אחוזים מאנשי הארץ חולים, ואעתיק כאן מה שכתבתי בזה בעבר:



ג. ברובא דאיתא נגד רובא דליתא

ראינו לעיל כמה ראיות שרובא דאיתא קמן עדיף מליתא קמן, ומ"מ יתכן שיש גם מעלה לליתא, כי בליתא פעמים [או תמיד] חשיב שאין מספק, ולכן הכרעת הרוב היא מוחלטת יותר, משא"כ ברובא דאיתא, שלעולם חשיב שיש מספק, ועתה יש לדון מה הדין בספק שיש לו רובא דאיתא לצד אחד ורובא דליתא לצד השני, היגבר אחד מהם על חברו, וא"כ מי מהם יגבר.

ראיות שליתא עדיף

א. בחולין יא: 'מכה אביו ואמו, דאמר רחמנא: קטליה, וליחוש דלמא לאו אביו הוא אלא לאו משום דאמרין זיל בתר רובא, ורוב בעילות אחר הבעל' ולכא' יש כאן רובא דאיתא נגד ליתא, שרוב האנשים בעולם אינם אביו של זה והוי רובא דאיתא לפסול, וכנגד זה אביו של זה טבעו לבעול יותר. הא חזינן דליתא עדיף מאיתא, ועי' בקוב"ש על השמעתא ו' שעמד בזה.

ב. ובתוס' יבמות מז. ד"ה במוחזק כתבו שהבא לפנינו ואומר שהוא ישראל נאמן 'דרוב הבאין לפנינו בתורת יהדות ישראל הם', ואע"ג דהוי נגד רובא דאיתא דעלמא.

ג. ובמשנה מסכת מכשירין פ"ב מ"ז 'מצא בה תינוק מושלך אם רוב גויים גוי ואם רוב ישראל ישראל מחצה למחצה ישראל רבי יהודה אומר הולכין אחר רוב המשליכין', והיינו אחר הגויים שהם משליכין [רע"ב], ואע"ג דרוב העיר ישראל, מ"מ אזלינן בתר אלו שטבען להשליך, והיינו ליתא עדיף מאיתא, ובסברת ת"ק כתב החת"ס כתובות טו. דס"ל דרובא דאיתא עדיף מליתא, אך בכתובות יג: כתב החת"ס בשם הרע"ב ותויו"ט שאף ת"ק לא נחלק בעצם הסברה, אלא ס"ל דאף ישראל משליכין משום רעבון. ולכא' כך מוכח, דהא אף במחצה על מחצה ס"ל לת"ק דהוי ספק, ואמאי לא ניזיל בתר רובא דליתא, אלא ע"כ דס"ל דאף ישראל משליכין.

ד. עי' בכתובות יג: שאם האשה נבעלה בעיר רוב כשרים אצלה, ואם במדבר רוב פסולין, אע"ג שודאי שהעולם יכולים לבוא גם לתוך העיר, אלא שיותר מצויים בעיר מאנשי העיר. וזה קצת דומה לליתא נגד איתא דליתא עדיף. וכע"ז ממש בב"ב כג: לגבי עגלה ערופה דלא אזלינן בתר העיר הקרובה אלא בתר רובא, וקרא איירי ביושבת בין ההרים שאין רובא דעלמא. והנה ודאי שגם לשם יכול להגיע מאן דהוא, ואפ"ה אזלינן בתר הערים שלפנינו כי מהן יותר מצוי להיות הנהרג.

וע"ע ביש"ש ביצה פ"ג סוסי' ט' שכתב שהיכא שרוב הפירות של הגוי היו תלושין מעריו"ט היה ראוי להתיר לקנותם ממנו ביו"ט מדין רוב, אך כנגד זה יש רוב שהגוי מביא מהפירות שתלש היום [אולי כי הם טובים יותר], והובא בביאור"ל סי' תקט"ו ס"א ד"ה אם. וע"ע במג"א סי' ל"ב סקס"ו שאין לאסור לקנות גידין מגויים לתפילין, אע"ג דרוב בהמות טמאות, מ"מ רוב

הנאכלות טהורות [ולא יהרוג הגוי בהמתו בשביל גידין], וזה ליתא נגד איתא [ואולי רוב טמאות זה גם ליתא, ע"י ע"ז לד:]. וע"ע ברשב"א ב"מ כג. גבי תמרי דזיקא שיש מיעוט בהמות, אבל הן מחפשות יותר אחר האוכל. וע"ע ברשב"א ב"מ כד. גבי בתי מדרשות שיש שם רוב ישראל, אבל הגויים יושבים שם תדיר ומחפשים יותר טוב אחר המציאות.

[עוד יל"ע ברוב פוסקים נגד מיעוט שחכמים יותר, דריבוי הפוסקים הוי איתא קמן, וריבוי החכמה דמי קצת לליתא קמן (לא שזה ממש מדין ליתא, אלא שעדיפות החכמה זה בירור של צד אחד מתוך הרוב, וכך גם ברובא דליתא נגד איתא). ונחלקו בזה הפוסקים ביומא פג. ע"ש. ובשו"ת מהר"ם שיק אורח חיים סימן קמב כתב 'ולפי מה שכתבתי למעלה דרוב חכמה הוי כרובא דליתא קמן, נראה דאם רובא דאיתא קמן סותר לרובא דליתא קמן אזלינן בתר רובא דאיתא קמן']

ובשלמא לחת"ס, דלמסקנת הגמ' ליתא עדיף, אתי שפיר. וכן לרע"א כתובות יג: שבליטא יש סברה משא"כ באיתא, ג"כ י"ל דכל דין איתא הוא רק במקום ספק, והכא הואיל ויש לנו רובא דליתא הרי שכלל אין ספק [וזה ממש כמו סברת רע"א לגבי ע"א נגד רוב]. אך לפי מה שהבאנו לעיל מאחרונים אחרים והוכחנו דלא כשני הסברות הנ"ל צ"ב בכל הנ"ל. והנה אי נימא שלעולם ליתא עדיף יצא דין מחודש מאוד, שהנה אם יש שני חנויות בעיר, אחת כשרה ואחת מוכרת נבילה, והפסולה מוכרת יותר בזול ולכן קונים בה קצת יותר אנשים, יש מקום לומר שאם נמצא בשר בעיר שנלך אחר הפסולה, וזה כמו רובא דליתא. ויל"ד מה הדין כשיש בעיר אלף חנויות כולן מוכרות שחוטה, חוץ מאחת שמוכרת נבילה בזול, ולפי סברת רע"א הנ"ל לכאור' גם כאן נלך אחר הפסולה, היות שבסברה אין שום עדיפות לריבוי המספרי של החנויות הכשרות, ואילו לחנות הפסולה יש עדיפות בסברה היות שהיא מוכרת בזול והטבע הוא שאנשים נמשכים לכוז חנות. אך באמת הלב מרגיש שלא יתכן כזה דין, היות שבעיר כזו בפועל קונים הרבה והרבה יותר כשר מאשר פסול, והיאך נילך אחר חנות שמשום המחיר הזול שבה קונים בה רק קצת יותר אנשים.

ונבוא קצת יותר להגדיר את הדברים.

ותחילה נביא מקרה נוסף, דבשטמ"ק כתובות יד. כתב דלר"ג אשה בודקת ומזנה ולכן הוא מכשיר אע"פ שרוב פסולין אצלה, ולכאור' גם זה כמו ליתא נגד איתא. אך פשוט שאם אנו מניחים שהיא בודקת הרי היא נמנעת מלהיזקק לפסולין, ואינם נכנסים כלל בספק. ואי"ז מוגדר כרובא דאיתא נגד רובא דליתא, אלא ההגדרה היא שיש רובא דליתא שאין רובא דאיתא, שהליתא אומר שהיא לא הולכת אחר רוב העולם. אמנם, יש חילוק בין מקרה זה למקרים הנ"ל, שהכא יש לאשה סיבה חיובית שלא להיזקק לפסולים ולכן אינם בכלל הספק. לעומת זאת, במקרים הנ"ל אין מניעה לרובא דאיתא, אלא רק יש אלימות לליתא, כגון במכה אביו שאין מניעה לאשה לזנות עם אחרים אלא רק שבעלה בועל יותר [דאיירי גם באשה פרוצה שמזנה עם אחרים, דמ"מ הבעל בועל יותר מהם]. אמנם הנה באשה בודקת ומזנה יש מקום לומר שבאמת סברת בודקת ומזנה מוציאה לחלוטין את רוב העולם מהספק, ולפ"ז א"ש בפשיטות וכנ"ל, אך יתכן גם לומר שהעולם לא יוצאים לגמרי מהספק, אלא רק שיש לה עדיפות לכשרים, ולפ"ז לכאור' קשה כנ"ל שזה איתא נגד ליתא. אך נראה שגם בזה אפשר להבין, דנהי שהרובא דליתא

אינו אומר שכלל לא קורה מקרה דונות דפסול, מ"מ הוא אומר שיותר קורה מקרה דונות דכשר מאשר זנות דפסול למרות שהפסולים הם הרוב. נמצא שזה כעין הגדר הנ"ל דהליתא אומר שאין איתא, דנהי שהליתא לא אמר שהאיתא כלל אינו בכלל הספק, מ"מ הוא אמר שבפועל הכשרים קורים יותר. ולעולם ענין איתא וליתא שווה, והוא לומר שיותר מסתבר שיקרה כמו הצד הרובי, ואם הליתא אומר שבפועל קורה יותר כשר מאשר פסול, הרי שמסתבר לנו שגם במקרה שלפנינו קרה כמו המקרה שבדר"כ קורה יותר. ועי' בקובץ הערות סי' כ"ח סק"א, ובחת"ס כתובות יג:

ועי' ברשב"א קדושין עג: 'ארוסה שעברה דאמר לקמן שהולד שתוקי אף על גב דרוב פסולין אצלה שאני ארוסה דתלינן בארוס כדאיתא לקמן והוה ל' כמחצה על מחצה [הו' בשמעתא ב' ט"ז] ולכא' תליה בארוס זה דומה לרובא דליתא כי יש לה סיבה יותר לילך אליו, וחזינן דהו"ל פלגא, וע"כ צ"ל דהכל לפי הענין.

ולפ"ז א"ש בפשיטות כל הנ"ל, שבכל מקרה ומקרה צריך לבדוק האם הליתא אומר שבפועל יקרה יותר כו"כ או לא. ולכן במקרה הנ"ל של חנות נבילה שמוכרת יותר בזול, צריך לראות, שאם הזול מסובב שיקנו בה פי עשרה מחנות אחרת, הרי שהיא תהיה עדיפה על ט' חנויות כשרות, אך ל' חנויות כבר יהיו עדיפות ממנה שכן בפועל הן סיבה יותר ממנה. ולכן בזנות שקורית בעיר דאמרינן דאזלינן בתר רוב העיר ולא בתר רובא דעלמא, הרי שהכל לפי הענין, שאם יש בעיר מרכז רפואי שמושך אליו ממוצע אלף אנשים ביום, ובעיר עצמה יש רק ה' מאות תושבים, הרי דאזלינן בתר רובא דעלמא, אך אם יש בעיר ס' רבוא תושבים, פשוט שנלך אחר רוב העיר. ולכן בכל רובא דליתא צריך לבדוק האם הליתא אומר שבפועל יהיה יתר מאשר האיתא או לא, ואם הליתא רק אומר שיש עדיפות לדבר מסוים אך אין שום ידיעה כמה היא העדיפות, יל"ע האם נימא שהאיתא עדיף, או דילמא דהוי ספק רוב, שיש לנו ספק אם יש רובא דאיתא, או דילמא לא וצ"ע. וע"ע בתב"ש סי' ס"ג סק"ב [וע"ע בשו"ע או"ח סי' תמ"ט] העולה:

מצינו בכמה דוכתי שכשיש רובא דאיתא נגד ליתא, ליתא עדיף, אך נראה שאי"ז מוחלט, והכל תלוי בריבוי המקרים שהליתא יוצר, [ומצינו גם באיתא נגד ליתא דהוי פלגא ופלגא].



וידידי הרה"ג שלום יצחק מזרחי שליט"א כתב לי בזה כדלהלן, בדין רוב על כמה פרטים אם תולים שיש אף מן המיעוט לפי חשבון (והוא נפק"מ לענין הכנסת מת למטוס אם יש לחוש שיש בו כהן):

א. כמה מקומות שמתבאר שאזלי' בתר הסברא לפי חשבון

א. זה יצא ראשונה. רש"י בשו"ת שלו סי' ס"ב (והוב"ד בשב"ל סי' כ"ז) שכתב שאף שרוב בהמות כשרות מ"מ כשיש לפניו עשר בהמות א"א דלא הויין בהו טרפות וע"כ אמרינן דהטרפות שבניהם כקבוע וכמע"מ דמי (וס"ל דלא בעינן קבוע דמינכר). וחזי' שאף שביחס לכל אחת יש רוב, מ"מ דיני' לכלל הבהמות כפי אומדן דעתנו.

ב. וכ"כ כיו"ב המרדכי חולין רמז תשל"ז דתבואה הנמצאת בחורי הנמלים אשר בסמוך לקמה הינה בכלל ספק לקט, דאף שרוב תבואות שבשדה הן של בעה"ב מ"מ ברבוי החיטים אשר בחורי הנמלים א"א דלא להוי בהו מעט מהלקט, ואותו קצת לקט שאנו תולים שישנו בחור כקבוע וכמע"מ דמי. ואף בדבריו מבואר שאזלינן בתר ההסתברות.

ג. ואולי כן משמע בראבי"ה סימן תתקמו, לגבי ערים שהוחזקו שגלו לשם בני עשרת השבטים, ואע"ג שבעת עבר זמן רב מאז [ויתכן דאזדו לעלמא וכד'], א"א דלא הוי שם חד מבני י' השבטים והו"ל קבוע וכמע"מ דמי, עש"ב. ומבאר לכאורה שהולכים בזה אחר הסברה [ויש לדחות, שכוונתו לומר שיש חזקה קמייתא שנשארו שם. וצ"ע, דא"כ יש חזקה שנשארו הרבה, וגם בגמ' יבמות עו: משמע שאין בזה דין חזקה] [וכ"ת הנהך אודו לעלמא כו', ע"ש ברשב"א].

ד. ובעצם כן מפורש לכאורה במתני' פ"ה מ"ז דטהרות דהישן ברה"ר והעוברים ושבים דורסים על בגדיו יש לתלות שבגדיו טמאים מדרס. ואף שרוב העיר טהורים מ"מ כיון שיש קצת טמאים תלי' שאף ממיעוט הטמאים דרסו על בגדיו וטימאו אותם. ופרשו הראשונים שלפי שעברו רוב בני אדם חיישי' שמא א' מהם טמא (ואף שהוא רה"ר, ומבואר בדבריהם שאינו מדין ספק כלים הנמצאים). והטעם כאמור, שאף שעל כל או"א יש רוב, מ"מ ברבות האנשים תלי' שיש בתוכן אף מן המיעוט.

ה. וע"ע מעשר שני פ"ב משנה ה' דאמרינן שבנתפזרו לו מעות חולין ומעות מע"ש בתערובת אחת, אם בלל וחפן מהמתפזרים או שליפט שורה אחת מתחלתה עד סופה, תלינן דליקט לפי חשבון, ועלו בידו אף מן המיעוט לפי שיעורו בתערובת (וע"ל פרט ד' מ"ש בזה).

ו. וכן כתב הרא"ש בתוספותיו להוריות דף ו. ד"ה מי, שהלוקח מעות מקופת הלשכה עבור שער ר"ח, אף שרוב המעות הן מאנשים שעדיין חיים, מ"מ כיון שמאז ששקלו ועד עתה א"א דלא מתו קצת השוקלים, חיישי' דמעות הנלקחים אף מאלו שמתו בעליהם. והטעם לזה הוא שכיון שלוקחים הרבה מעות יש לתלות שיש בנלקח אף מחלק המתים [והוא מדאורייתא, כיעו"ש].

ז. וע"ע ע"ז נד. דבהעמידה המלכות בימוסיות וגזרה לעובדן, אף שתלי' שהעובדים לא נתכוונו לקבלם באלוה ועבדום רק באונס [וסבירא לן התם שבכה"ג שפלחו באונס לא מתסרא משום נעבד], מ"מ ברוב העם הנאנסים לעבוד את אותם בימוסיות, אי אפשר שלא יהיה בהם לכה"פ אחד שבראותו יד גויים גוברת יטה לבבו לע"ז, וע"כ נאסרות הבימוסיות (ויתרה מזו ס"ל לרבא שם, שאפי' אם לא ברירא לן שמסתמא יש לכה"פ אחד שיעבוד ע"ז, אלא שברבות העם זה ספק שמא נתכוון אחד לעבוד מ"מ הבימוסיות אסורות מספק).

ח. וע"ע במהר"ש סירלאו חלה פ"ג ה"א טז. [כו. בנדר"מ] בד"ה נראין הדברים בער"ש, שג"כ כתב שבזמן שהובאו לגבל הרבה חלות כדי שיפריש מהן חלה, על אף שכל עיסה ועיסה היא בחזקת שהופרשו ממנה תרו"מ כדין [מלבד חלה], מ"מ כיון שיש עיסות של הרבה אנשים, הוא רשאי לתלות שיש בתערובת אף טבל טבול לתרו"מ ולהפריש מזה על מקו"א, וחשיב כמין החיוב על החיוב. ואף בזה מפורש שעיתים ואזלי' בתר ההסתברות [אכן עיקר פירושו בשמועה ההיא קצת סתום וצ"ע].

ט. וע"ע סנהדרין ג. כיון דתלתא הוו, א"א דלית בהו חד דגמיר [ויל"פ שהוא מדרבנן]. ותמורה יב. ותוספתא רפ"ו דתרומות וראבי"ה תי"ב. וב"ב קעב: תוד"ה לנפילה דרבים, ובחידושי הראב"ד ב"ק קיג: ד"ה אסור ליקח מהן. ואולי ג"כ חולין כג. לגיון העובר ממקום למקום שתלי' שיש עמהם ג"כ עור הראש של יהודי שמטמא באהל [בודאי כצ"ל לרמב"ם, שכתב שאין חולק על רשב"י]. וזה על אף שאפשר שכיון שעיבדו את עורות הללו כבר אין בהם טומאה דאוריתא [ע"ש קכב.]. ומצינינים לחי' ר' מאיר שמחה חולין יא. שעמד בקצת דברינו וכ"כ. וע"ע בשו"ת חת"ס יו"ד סי' ע"ז ד"ה תחילה, וע"ע בשו"ת מהר"י קצבי סימן ה' אות ו בכע"ז ודו"ק [ונפק"מ לענין בדיקת מדגם] ע"ש.

י. ועפי"ז יש לישב את ההיא דובחים פ: דאמרינן דאף למ"ד דאין בילה, מ"מ בנתערבו דמי שני זבחים שמתן דמן ארבע מתנות על ארבע קרנות [וכעת יש במזרק שעור שמונה מתנות] אמרינן שיתן שתי מתנות לכל קרן, ותלי' שמכל זבח זרק ארבע מתנות על ארבע קרנות. ותמוה מנ"ל דאיתרמי הכי, והלא דלמא נתן מזבח זה ארבע מתנות על שני קרנות וכן מאידך ונמצא שלא נתן מכל אחד רק שתי מתנות (וע"ש בפני"מ שדחק בזה). ולדברינו א"ש, דכיון שיש דם בשווה משני הזבחים, כדי יהיב שני מתנות תלי' שיהיב פעם אחת מן הזבח האחד ופ"א מאידך.



ב. בכמה מקומות שמבואר שלא אזלי' לפי חשבון

אמנם אכתי צ"ב, דלפ"ז יהא אסור לבשל יחדיו בשר מכמה בהמות, דברבוי הבהמות ודאי איכא למיחש לערובי טרפה ביניהם הנותנת טעם בשאר החתיכות ואוסרתן. וכן בגבינות הנעשות מכמה בהמות נחוש לחלב טרפה המעורב בהו. ובראשונים משמע שלא חיישי' להכי (וע"ע בשו"ת הריטב"א סי' ס"ו ודו"ק).

ומריש הו"א למימר דכל מה שמצינו שהולכים לפי חשבון וסברא, הוא דווקא במקרה שכל הפרטים תלויים אלו באלו, או שיש מ"מ נדון המשותף המאגדם, כגון שמפריש מזע"ז ובצרוף שניהם יחדיו תלי' שיהא בהו מן המיעוט הפטור, שבוה אמרינן שאף שבכ"א מצד עצמו יש רוב לחיוב, מ"מ אין יכול להפריש מזע"ז, דהא ה"ז מן החיוב על הפטור, שבעל כורחנו לדון על שניהם יחדיו. וכן במקרה שהכל קבוע לפניו, אפשר לדון שה"ז ספק כולל ונדון משותף על כל אשר לפנינו אם יש איסור הקבוע בין המותרים והם כמע"מ, וכולם בכלל הנדון. ומ"מ מותר לאכול יחדיו כמה בהמות, דאף שיש לתלות שכעת אכיל איסור המעורב, מ"מ נחשבים הם ככמה נדונים, כי דנים על כל חתיכה וחתיכה בפנ"ע. ואפי' אם בשלם יחדיו אפשר"ל דכיון ששורש הספק הוא כל חתיכה, ועל כל אחת מצד עצמותה יש לתלותה ברוב ואין סיבה להסתפק על כולם יחדיו, א"כ טעם כל אחת ואחת מותר ואין נדון המאגדם, וה"ז כמכניס לפיו כמה חתיכות יחדיו. ולפ"ז צ"ל שבההיא דטהרות (ישן ברה"ר) וע"ז (במוסיאות) זה נדון על כל העיר ביחד.

אמנם אף זה אינו מיושב, ומצינו הפכו בכמה מקומות, דאם איתא שבכ"מ שתלויים זב"ז ה"ז נדון משותף ואזלי' בתר הסברא, א"כ לא משכ"ל מעשר בהמה, שהרי טרפה פסולה למעש"ב

ואינה עולה למנין עשרה וכשעוברות עשר בהמות יש לנו לחוש שיש טרפה ביניהן והן תלויות זב"ז. (אכן, בזה לכאורה קצת י"ל דבשעת חכמי הש"ס לא היו טרפות אפי' א' מעשרה, ואף כשמעביר עשר בהמות ודן על כולן יחדיו אין לו לתלות היות טרפה ביניהן. ודוחק, דהא חשבי' לטרפות הריאה מיעוט המצוץ, דהיינו קרוב לחצי כדמשמע בריב"ש סי' קצ"א וע"ע ברדב"ז ועמשכ"ב בדינא דספיקא סימן ח' ענף א' סוף פרט ב'. ושור"ר בשו"ת משכנות יעקב יו"ד ס"ס טז-יז שכתב שאכן הוא היה בזמן חז"ל מיעוט רחוק מאוד, ודבריו צ"ע ואכמ"ל).

ועוד, דמ"מ יהא ספק שמא יש טרפה ביניהן, דהא אמרינן לעיל שכשדנים על כולם אזלי' בתר הסברא אף כשאינה מכרחת היות המיעוט בתוכו, אלא אף כשברובי הפרטים אין אלא דררא למיחש שיש מן המיעוט מעורב בכלל הנקבצים נמי בטל כח הרוב. כמבואר בע"ז נד. דאליבא דרבא ברבות עם הנאנסים לעבוד ע"ז ה"ז ספק שמא נתרצה אחד (ודלא כדס"ל לר"א שתל' שודאי נתרצה אחד). וכ"מ בתורא"ש הוריות ו. דלעיל. וא"כ יהא עכ"פ כספק שמא טרפה מעורבת בכלל מעשרות העוברים תחת השבט.

ועוד, דבתוס' ב"מ ו: ד"ה קפץ הקשו דבקפצה לתוך העוברים לפני השבט בהמה שאינה ראוי' להצטרף אליהם (שפטורה כעת ממע"ב) שתבטל ברוב ותשלים למנין עשרה [והתוס' הלא ס"ל שבטול הינו מדין כל דפריש, דהא בעו למימר דה"ז קבוע כיעו"ש, וקבוע אינו אלא בהלך אחה"ר]. והשתא א"ת דלעולם כשתלויים זב"ז אזלי' בתר הסברא, א"כ כשמעביר את הנשארים אית לן למימר שאע"ג שבכל אחת אמרינן שהיא מרוב חייבים, מ"מ לאחר העברת תשלום העשרה אית לן למימר דמסתמא אף בהמת הפטור עברה ביניהן (וכעין איסורא ברובא איתא, דהא בעברו שמונה ונשארו שתיים (דרך משל) ולאחר שקפצה לכיניהן יש לפניו שלוש בהמות ומעביר שתיים מהן להשלים לעשרה, ודאי סברא הוא שבין השתיים העוברות באחרונה נמצאת הפטורה, ומ"מ לא גרע מההיא דע"ז נד.).

ושור"ר באחיעזר ח"ב סימן יב אות א שעמד בזה, וכתב לדחוק שדברי התוס' קיימי רק אסיפא, דקתני התם נתערבה אפי' באלף כולם פטורין.

וכיו"ב קשיא שלא משכ"ל מלקות באותו ואת בנו אליבא דר"ש הסובר ששחיטה שאינה ראויה לא שמייה שחיטה, דסמוך מיעוטא שהאם טרפה למיעוט שהולד טרפה והו"ל פלגא על פלגא (ע' רמב"ן חולין סג: (ומ"ש בשו"ת גדולי ציון [הורביץ עמ' רצ"ז] שהקשה שבכל בהמת קדשים נימא סמוך מיעוטא שהיא טרפה למיעוטא שאמה טרפה והינה ולד טרפה, שפסול עכ"פ לר"א. ותיריך שה"ז שם אחד וכשם שלא אמרינן סמוך מיעוטא דנקבה הריאה למיעוטא שנקבו הדקים או שבמקום נקב קשחית, אף כשדנים אם היא או אמה טרפה, כיון שהכל שם פסול אחד לא אמרינן סמוך מיעוטא למיעוטא. אמנם אף אם נקבל דבריו שם גבי בהמת קדשים (ויש לפקפק בדבריו מסברא דל"ח שם אחד), מ"מ בנ"ד ודאי שה"ז שני נדונים ואינם שם אחד והדק"ל). וכן בקרבנות המועדים התלויים אלו באלו נחוש למיעוט טרפות. ועוד יש להקשות הרבה כיו"ב שחז"י שאף בתלויים זב"ז דנים על כל או"א בנפרד.



ג. ביאור הענין, והעולה לדינא

ומה שהיה נראה לומר בפשיטות בע"ה, שכל שתחילת ביאתו לפנינו מקובץ דיינין על הכל כאחד ואזלינן בתר ההסתברות. אולם אם באו קמן בזאח"ו, דנים על כל או"א שהוא מהרוב, ואף כשנאספו יחדיו נשאר הדין כמי שהיה בתחילה.

וטעם הדבר הוא משום שכל שבאו יחדיו ודנים על כולם לא שייך להתעלם מן המיעוט [שדין הלך אחר הרוב והסברא שמרובא פריש אינם יכולים לשלול בנ"ד שיש אף מן המיעוט, ול"ד לכ"מ שדין רוב מברר היות היחיד מן הרוב ללא יחס לשאר], שהלא דין רוב איננו לבכר את הרוב בכל ענין [אפ' נגד הסברא], דדבר פשוט שאף כשיש רוב מ"מ אם יש סברא לבטל ולהקליש את הרוב לא אזלי בתריה.

ועוד יל"פ באופ"א קצת, דכשבאו מקובצים לא ירדנו כלל לנדון על פרט מסוים [מהיכן הוא או איך הרכבתו] אלא על הכלל כאחד. וה"ז כמקדש אשה על תנאי שיש טרפות בעולם שודאי שאף שרוב בהמות כשרות ותלי' על כל אחת שהיא שלמה, עכ"ז היא ודאי מקודשת, דהא ידעי' שיש מיעוט טרפות ואין נדון על בהמה מסוימת לתלותה ברוב. ואף בכ"מ שהגיעו כאחת יש לומר שאין כלל נדון על כל פרט מהו, וע"כ לאלתר אמרינן שה"ז קבוע וכד'.

וע"כ ברש"י בתשובתו (סי' ס"ב) גבי בהמות במקולין ומרדכי חולין תשל"ז גבי תבואה הנמצאת בחורי הנמלים והרא"ש בהוריות ו. גבי מעות שבקופה, בכולהו כיון דאתו לקמן יחדיו דינ' על כולם וממילא תלי' שבהמה טרפה מעורבת בהם, ושיש לקט בחור, ומעות העולים אף חלק מתים מעורב בו.

וכיו"ב יל"פ בע"ז נד. ופ"ה דטהרות (שתלי' שקצת הנאנסים לעבוד נתכוונו לעבודה זרה, ובשן ברה"ר תלי' דאף שרוב העיר טהורים מ"מ דרס על בגדיו טמא בתוך כל הטהורים), דכיון שאינם לפנינו י"ל שדנים על כולם כאחד (או דה"ז כמי שיש לפנינו עיר או סיעה, וכמ"ק מהרמב"ן דלקמיה, ומ"מ הכל נדון אחד).

וכמדומה שראיתי באחרונים שציינו לגמ' בזבחים עג: לפרש"י (לענין זבח פסול שנתערב באחרים שאין לפזרם זמ"ז [כך שלא יחשבו כקבוע] ולהקריבם על סמך רוב, שחיישי' שמא יקריבום הרבה כאחד ובכלל רוב הכשרים יקריבו אף את הפסול. ומקשה שהלא יש רוב על כל או"א וכיון שהוכשר במה יפסל. ומשני שמא בעת הלקיחה יקחום לרוב הבהמות להקריבה בב"א, ע"ש ברש"י). ולפמ"ש דברי הגמ' ברורים, דמריש ס"ד דאף כששקלי בזאח"ו, כיון שכעת הרוב בפנינו תלי' שיש בו אף מן המיעוט לפי חשבון. וע"ז קאמר דכיון שתחילה דנו על כ"א בפנ"ע, ע"כ אף השתא זו צורת הדיון עליהם ועל כל אחד יש רוב להיתר. ומשני דאה"נ, ורק כששקלי בב"א ודנים ברגע ראשון על כל הרוב ביחד תלי' שיש בו מן המיעוט, והוא ממש כדברינו (אכן יש ראשונים דס"ל בביאור דברי הגמ' שם שאירי שנטלו כולם ומדין חוזר וניעור ואינם ענין לנ"ד).

וכיו"ב אפשר לבאר ענינא דאיסורא ברובא איתא, שצ"ל שכיון שהיו תחילה מאה טבעות וא' של איסור מעורבת בהם ופרשו שישים למקום אחד ה"ז כנדון חדש על השישים ועל הארבעים, ותלי' שאסור ברוב (עכ"פ מדרבנן).



ד. ביאור המשנה פ"ב דמעשר שני והנפק"מ לנ"ד

וזהו פירוש המשנה פ"ב מ"ה דמעשר שני, שבנתפזרו מעות חולין ומע"ש אם לקט אחד אחד כולם ספק מע"ש ספק חולין, אכן בבללם או חפן או לקח משורה מסוימת יחלוקו לפי חשבון. למרות שהסתברות שעלה לפי חשבון שווה בלקט אחד אחד כמו בחפן, מ"מ רק כשחפן (או לקט באומן) ה"ז כנדון על הכל, ובלא זה אף שכולם אגודים לפניו על גבי קרקע מ"מ איהו שקיל אחד לאחד.

ושו"ר שאין דברינו בפ"ה המשנה דמע"ש מוסכמים, דאמנם כן פרשו שם הרמב"ם הר"ש והרא"ש וכ"כ הרמב"ם ברפ"ו דמע"ש וכ"נ ברמב"ן ב"מ קטז: והתשב"ץ ח"ב סי' ער"ב (אות י"ד בנד"מ), אכן בר"ן ונמוק"י ב"מ שם נראה שלמדו שזו מחלוקת בירושלמי מע"ש שם, שאף דאיכא למ"ד שהצריך שיתלקטו יחדיו בכדי שיחלוקו לפי חשבון, ואילו בלקטם בזאח"ז ה"ז ספק (והכל למעשר, ובעלמא אזלי בתר רובא), אמנם איכא מאן דפליג וס"ל שאף בלקטן בזאח"ז אזלי במה שבידו לפי חשבון [ואף שבתחילה כד שקיל חד שדי' ליה בתר רובא, אמנם לבסוף כשנצברו אצלו כמה מעות, תולים שקצתן מן המיעוט]. וכוונת המשנה לפי פרוש זה הוא לחלק בין אופן שהיו שני צבורים אחד מעשר והאחד חולין, שה"ז ספק (שהרי לא שייך בזה רוב או לפי חשבון), לבין מקום שהיו בלולים יחדיו בעת לקיחתו, שבוה אזלי לפי חשבון (ולפ"ו אפשר שאף במעשר אזלי בתר רובא לקולא). וכ"ז לכאורה הוא דלא כדברינו, שכתבנו שלא אזלי לפי חשבון במקום שכבר הוכרע עליו שהוא מהרוב.

אמנם כמדומה שאף הם לא נתכוננו לחלוק על עיקר היסוד הזה. אב"א גמ' כמו שהקשנו לעיל מכמה ענינים שנראה שאזלי בהא בתר רובא (וגם אין טעם לחלק בין רובא דאיתא קמן לרובא דליתא קמן, ועמ"ש"כ בדינא דספיקא סימן ב' ענף א פרט ד' בהערה אות ג'). ואב"א סברא שלפ"ו נמצא הרבה דברים משונים שבתחילה יהיה להם דין מסוים ולאחמ"כ יתהפך הדבר. דרך משל אם יהיו רוב המעות משל מעשר ויטול אחת אחת ויחלל על כל או"א מע"ש שאין בו שוה פרוטה נימא דחילל והפירות יותרו באכילה, ולאחר שיתוספו עוד מעות (כך שראוי לתלות שיש בידו אף מעות חולין) נימא דעל כורחנו קצתם חולין ואין חילולו כלום והפירות הם בקדושתם, וכיו"ב הרבה. ודבר זה לא יתכן [ע' בשו"ת אבקת רוכל סימן ריב].

ע"כ נראה שבודאי אף הר"ן יודה לכל הנ"ל, ורק ס"ל שבמלקט אחד אחד וצוברם אצלו ג"כ לא חשיב תחילת הדיון על המעות רק כשישלים ללקט את כל אשר בדעתו ללקט שנחשב הדבר כנוטל ציבור מעט מעט.

ויש להוסיף דבגמ' פסחים סה אמרינן דלר"י היה נוטל מדמי פסחים שנשפכו ארצה וזורקם ע"ג המזבח, דשמא יש פסחים שנשפכו דמיהם קודם זריקה. וחזי' שאין חוששים שמא לא נתקבל בכלי דכהנים זריזים הם [כדאמרינן שם], וצ"ל שקים להו שאפי' ברוב הפסחים לא יתרמי כה"ג. ושו"ר במשכנות יעקב [קרלין יו"ד טז דף ה.]. שהקשה מ"ט לא חיישינן שמא יש בדם עירובי טרפות [וע"ש בס"ס י"ז שהבהיר דבריו]. ורצה להוכיח שלא היו מצויות אז בזמן חז"ל טרפות כלל. אמנם זה בודאי תימה שלא יהא מיעוט טרפות אפי' אחד לכמה רבבות. ועכצ"ל שכיון שבתחילת הבאת הפסחים הוכשר כל או"א מדין רוב שוב לא הדר דינא וכמ"ש

כאן. ובוז הוא חידוש טפי, דכאן אין הבעלים והשוחטים לפנינו ולא הוכרע לנו ממש שהם כשרים אלא רק לאחרים [בעלי הקרבן והכהנים הזורקים והמקטירים], וחזי' שאף בזה אמרינן שכבר הוכרע.



ה. עוד אופן שלא אזלינן לפי חשבון

ויש להקשות מדברי המהר"ח אור זרוע בתשובה סי' ל"ו, שכתב דבגונא שהיו מעורבים יחדיו אתרוגים של כמה אנשים ונגנבו קצתם, שתלי' שכל מה שנגנב הוא מבעל המרובים ולא אזלי' לפי חשבון. ולא הוזכר אם איירי שנטלם הגזלן לפנייהם (כך שיש לדון לומר כל דפריש על כל או"א, עכ"פ לדעת רוב ראשונים החולקים על הר"ן). וא"כ יש לתמוה מכל הנ"ל, שלכאורה כיון שנודע לנו חסרון כולם כאחד יש לנו לשער שנפל לפי חשבון (וע' בשו"ת מהרי"ל סי' קס"ח שמהרא"י תמה ע"ד מאו"ז, ואולי נתכון להנ"ל [דאין כוונתו שם ברורה], אכן עי' בתרומת הדשן סי' ש"ד לגבי שלשה שהיו כספיהם מעורבים יחדיו ואבדו קצתן שנראה שאזיל בסברת המהר"ח אור זרוע הנ"ל ע"ש, ושם ליכא לשנויי כמ"ש [שאולי כשנטלם לפנייהם ה"ז כמחלקט שאזלינן בתר רובא] דאיירי בנודע שנחסר רק לאח"ז ע"ש). ובנתה"מ רצ"ב עמד קצת בזה, והמעייין יראה שלפה"א עדין צע"ג.

אמנם כמדומה בע"ה שלק"מ, דהא בנדון דמהר"ח אור זרוע והתרומת הדשן אין עסקנו באלו שאבדו דאינם קמן כלל, אלא כל מגמתנו היא איך לחלק את הנשואים למי הם, ולצורך זה אנו משערים ממי נחסר. ונמצא שכל עיקר עסקנו הוא אך בפעולת הנפילה והפרישה. וע"כ לא מבעיא לפרוש השני שרמזנו לעיל בטעם הדבר שאזלי' לפי חשבון, שהוא מחמת שבבואם לפנינו יחדיו אין דיון על הפרטים מהיכן פרשו ורק משערינן שיש בהם קצת מן המיעוט והרבה מן הרוב וכפי שראוי להיות, שלפ"ז פשוט שבנ"ד, שעיקר מגמתנו לידע כמה פירש ונחסר, בודאי אזלי' לפי דין תורה ותלי' שכל אחד פירש מן הרוב [שרק כשדנים על קבוצה מה היא אמרינן שאין נדון על כל פרט היאך הוא, אבל כשדנים על החסרון כמה נפחת ולמי נשתייר הדיון הוא רק על צורת הפרישה]. ואף גם לאידך פירושא שזכרנו שם, שבכל נדון כולל אין הרוב מכחיש למיעוט, מ"מ כאן שהספק הוא על נפילתם ופרישתם (ולא על בואם) והיא היתה בזאח"ז (כדסתמא דמילתא בנדונים דידהו), ע"כ אף שנודע לנו מחסרון הכל כאחד, מ"מ אזלי' בתר עיקר הדבר איך היה (והמעייין ימצא שיל"פ עד"ז את הירוש' ב"ק ר"פ ד' וה', והוא ספק הירושלמי אם בגנבה או במשתייר אנו קיימין ודו"ק [והנתה"מ מחק שם את תיבת אפי', ובפשוטו כצ"ל אף לפירושנו]).

ועוד יש להעיר מתשובת מהר"ם ב"ב ד"ק סי' קע"ב שכתב שבגונא שהיו אשה וחמשה מקרוביה במקום אחד ופרשו אחד אחד ומתו בזאח"ז עד שפרשו כולם, דאין לומר שהאשה קדמה לצאת ולמות תחילה לפני קרוביה, דתלי' שארבעה מהקרובים יצאו תחילה, דכל דפריש מרובא פריש. ואח"כ כשנשארו שנים ה"ז ספק שקול מי יצא תחילה ע"ש. ולפ"ד הלא כיון שנודע לנו על פרישת הארבעה כאחד, א"כ יש לנו לתלות שאף היא ביניהם (וכסברת אסורא ברובא איתא, וכמ"ש לעיל לגבי התוס' ב"מ ו:). ולפמ"ש אפשר שאף עובדא דמהר"ם היא כהאו"ז, דאף שם הנדון הוא איך פירשו ומי קדם לצאת ולמות ולא מי הם אלו שיצאו. ועוד יש לדון שאף אי

אזלי' [כשיש צבור לפנינו] לפי חשבון, עכ"ז לא אמרינן בכה"ג שאף איסורא ברובא איתא (שהוא ענין שונה מסברת לפ"ח), ודלא כמ"ש לעיל.

וע' בגמ' ב"מ צח. שבשאל שתי פרות ושכר אחת ומתו שנים שה"ז ספק שקול. והשתא לשיטות שרובא דאיתא קמן מוציא ממון [ולכאורה אף לכו"ע יוקשה, דהא כאן הוא רוב בצרוף של בריא ושמא], א"כ בעת מיתת כ"א יש לנו לתלות שהיא שאולה ולחייב את השואל, ובגמ' מבואר לא כך אלא שה"ז ספק שקול. אמנם אף בזה יש לפרש עפ"ד, שכיון שבאו לדין אחר מיתת הבהמות, א"כ זה נדון על שניהם יחדיו מי הנה אלו המתות שיתחייב בעבורן והוא נדון על הפרות המתות.



ו. בענין ביטול שנים מג' חתיכות יחדיו

וע' בש"מ ביצה ג: שכתב שבנתערבו ג' חתיכות שנים של שומן וא' של חלב ונטל בידו שנים אסור לאכלם, שה"ז כשני שבילים דכיון שתלי' שאף האיסור בידו, דאיסורא ברובא איתא. ע"כ ה"ז נדון כמי שידוע שאחד מהם אסור ואין לו לאכלם, דממ"נ חד מינייהו איסור. ובדבריו משמע שא"ז תלי' גמורה לתלות שהאיסור בידו, דא"כ לא הוצרך לאוסרם משום שדמי לשני שבילין ובאו להישאל בב"א (כיעו"ש). דאם האיסור ודאי בידו ה"ז אסור מדאורייתא מספק. ולפמ"ש צ"ל שאירי בנטלם בזאח"ז, ודלא כהר"ן [דלפ"ד הר"ן חשיב כמי שנוצר הדיון על שניהם כאחד ואזלי' בתר סברא לפי חשבון] (ולכא' למימר שיש על כ"א ס"ס, שמא אין האיסור בידו ושמא א"ז מה שאוכל כעת, דאינו ס"ס שקול ובסוגי' בזה"ש ע"ד. מבואר שכה"ג לכ"ע בעינן שקולים). וע"כ צ"ל כמ"ש, שכאן מדינא אין לנו לדונם לפי חשבון, ורק מדרבנן אחמור למימר דניזיל בתר סברא ואיסורא ברובא איתא. וכדבריו מקשה בתורי"ד ב"ב לא: שכתב שאם נתערבו ג' חתיכות, א' של חלב בב' של שומן אם יאכלם שלושתם חייב חטאת, אכן לג' בנ"א מותרים, ומשמע שלשני בנ"א אסור אף שאין חיוב חטאת.

וע' בש"ך יו"ד ק"ט סק"ב שלדעת הב"ח מותר לבשל שנים מתוך ג' חתיכות [שאחת מהן איסור] בקדרה אחת, וע"ש בש"ך מה שפי' בטעם הדבר. ולאמור אפשר לפרש דכי היכי דשרי לבשל כמה עופות בקדרה, אף שמסברא יש בהם אחד טרפה [דדנים על כל או"א בפנ"ע], ע"כ אף שרי לבשל שנים מג' ח דדנים על כל או"א לחוד [ואפי' אם בטול אינו אלא מדין הלך אחר הרוב]. והש"ך שהצריך לטעם חדש להתיר זאת, אפשר שס"ל שה"ז טפי נדון אחד (אכן בדבריו משמע שעכ"פ א"ז אלא ספק שמא האיסור שם, ולכאורה היה לו לאסור מודאי שאיסורא ברובא איתא), וצ"ע.



נקטינן לדינא

ומכל זה נשמע במה שמצוי בזמנינו שמכניסים מת למטוס נוסעים ומסתברא שבין כולם יש כהן (והמטוס מאהיל עליהם ועל המת), שעפ"ד מסתברא שבקדמו נוסעים ולאחמ"כ מכניסים את המת

למטוס מלא ה"ז נדון על כולם ואסור, ואילו בקידם מת תחילה ואח"כ עלו הנוסעים י"ל שדנים על כל נוסע בנפרד (ואולי אף לדעת הר"ן) וצ"ע.



עוד בהקשר להנ"ל בעניין תערובת בני פקועה

יום ב' כ"ז סיון תשפא

לכבוד שא"ב הרה"ג וכו' וכו' רבי דוד סופר שליט"א, רב דאגן האילות.

אתמול הגיעני מכתבכם בענין תערובת בני פקועה, שמחמת מעשה שהיה לפני תקופה באחת הארצות במדה"י, נתגדל שם עדר של בני פקועה, שנמכר אח"כ לגויים, ומסתבר שגדלו והתרבו אצלם עוד ובאו על בני מינם ועל אחרים. וא"כ לפ"מ דקי"ל חולין עה: שכן פקועה הבא על בהמה מעליתא אותו הוולד אין לו תקנה, נמצא שמעורב באותו מקום בהמות האסורות בשחיטה [צאצאי בני פקועה] יחד עם הכשרות. ויתרה מזו יש לחוש, שהלא הסברא נותנת שעם הזמן יהיו ברוב הבהמות תערובת מצאצאי הבני פקועה, ונמצאנו אוסרים את כל בהמות המחוז ואולי את כל בהמות העולם. וכגון דא צריכה רבה. עכ"ד.

אפפוני בימים אלה חבלי טרדין על הארץ ועל המחיה, ואין בי דעת להתיישב בכל הנדונים היוצאים מספק זה, וגם אנכי כעת מחוסר ספרים, [ולגבי כמה מהנדונים דלקמן צריך לעיין בדרכי תשובה, שסביר להניח שעמדו ודנו בהם]. אמנם זאת אשיב לפו"ר בנוגע לחלק היותר חמור שבשאלה [כלומר מה יהיה בעוד תקופה שיהיו רובן צאצאי הבני פקועה], דלגבי הזמן הזה אין כ"כ בית מיחוש דיש רוב והמיעוט איננו אפי' אחד לרובה, כך שאין לחוש לו כלל, וכ"ש שאולי יש בזה גם ביטול ברוב וכו'. [וע"ל עוד טעמים להתיר בזה].

תחילה יש להעיר שלא פירש הרב השואל מנא ליה שלא הקפיד המוכר למוכרם לשחיטה דווקא מאותו הטעם ואותה הסיבה, באשר חזקתו שבקי בעינים אלו ולא מעיל נפשיה לספיקא [שאם אכן הקפיד בזה, החשש בטל מעיקרו], ואין לחוש שמא אעפ"כ הרביעו עליהם שילדו כדמשמע בע"ז כ:.

אמנם לפי ההנחה הפשוטה שהמוכר לא שת ליבו לזאת ומכרן בסתמא לגידול ולשחיטה, א"כ בהחלט יש מקום לשאלת השואל, מה דינם של עגלי הארץ ההיא, עכ"פ לזמן מרובה בכדי שיעשו תולדותיהם כיוצא בהן עד דור רביעי וחמישי, אם נאסרם מחמת תערובת אבותיהם וכנ"ל.

א. תחילה יש להודיע שדבר זה נפתח בגדולים, שכבר באחרונים והראשונים ישנם מקרים שדנו על איסור המתפשט מעין זה. שהנה לגבי הקראים שהסכימו רוב ככל הראשונים והאחרונים לאוסרם בקהל, מחמת תערובת ממזרים שביניהם (שהלא קידושיהן קידושין, כמ"ש ר' עמרם גאון הרמב"ם והר"ש, וגישתהן בטלים), ועכ"ז כתבו האחרונים שרובן כשרים כמ"ש הנובי"י אה"ע סימן ה' וכ"מ

ברדב"ז סימן תשצו ומהרש"ך ח"ג ס"ס טו, וכמדומה שכן מפורש בשו"ת זרע אברהם יצחקי יו"ד סימן כז ובגדולי ארץ ישראל בפסק מהרש"א אלפנדר, ואמ"א.

הרי לנו שכשם שבדורות ראשונים לפני עידן ועידנים היו הפסולים מיעוטא, כן הוא עכשיו, על אף שברבות השנים נתערבו אלו באלו וכולם או רובם הם מצאצאי הפסולים הראשונים. והרי לנו בהדיא הפך סברת הרב השואל שיחיה.

אמנם מאידך מצינו להרב המבי"ט בח"א סימן לו עמ' סב בנד"מ וז"ל אבל הכא [לגבי קראים] משום ספק לחוד הוא דפסלינן להו, ואע"ג דהוו מיעוטא, כיון דמטמעי ברובא ידיהו, ואינהו לא זיהירי ולא קפדי לאפרושי מיניהו, כן שם משום דחשבינן כאילו נתערבו בכולהו כיון דאינהו לא פרשי מניהו ולא בדילי עכ"ל. וכן מתבאר בדברי הגאון אור השנים בשו"ת סימן ד וע"ע בספר המקנה דף עב: לגבי משפחה שנטמעה. ולכאורה מבואר בדברי הרב הפך דברי כל האחרונים דלעיל, אלא אמרינן שהאיסור מתפשט.

אמנם יש להעיר שבדברי הראשונים כבר נראה כדעת רוב האחרונים דלעיל, ע' בריטב"א קידושין עה: ד"ה אר"י אריב"ל לגבי כותים, שכתב דמדאוריתא הם מותרים לבוא בקהל שספק ממזר מותר, אפי' שמתחילה נתערבו בהן ממזרים, ועברו כמה דורות מאז [וג"כ נראה מדבריו שיש לחוש מאידך לזרע הכהנים הכשרים שבהן, שמא עדין ישנם בכשרותם אפי' שנטמעו ברוב הקהל]. ויש לציין שבמקום רוב הוא בכלל ודאי ממזר כמ"ש הריטב"א גופיה שם עג: וע"ש ברשב"א ורמב"ן, וע"ע בריטב"א ע"ז מא. וצרף לכאן. ואינו ענין לש"מ ב"מ ו: כמ"ש כבר האחרונים ע' בשו"ת טוב טעם ודעת ח"א סימן רמט סקל"ז ומרן זיע"א בחזו"א אה"ע סימן א אות יג וע"ע בחת"ס אה"ע סימן י ד"ה שוב ובאגר"מ ח"ד מאה"ע סימן יז אות ה ועוד ואכ"מ.

וע"ע בתוס' כתובות כט. שכתבו דיש בכותים רוב שאינן מזרע השפחה שנתערבה בהן [אמנם שם רק בני הנקבות נחשבות נחשבים כעבדים, ובני הזכרים הלא מתייחסים אחר אמן שאינה שפחה, ואין פסולם מתרבה].

ולכאורה כ"ז דלא כהמבי"ט, ואף בדבריו יש לדחוק שאין כוונתו לפסול רובם בהחלט, רק להדגיש שפסולם של הקראים מתרבה [אמנם אכתי דברי הרב אור השנים צריכים ישוב].

ב. ולכאורה כן משמע בגמ' בכורות יז. לגבי צאצא של נדמה, שאמרינן בגמ' שם שלגבי כמה ענינים צריך שיהיה בהמה רגילה [כלומר עז בן עז] מששת ימי בראשית, כגון לגבי צמר לענין איסור שעטנז ותכלת לציצית, או כבש לשעיר של ר"ח, וי"א שאף לגבי בכורה, צריך שיהיה רצף של בהמות מששת ימי בראשית, ע"ש. והנה נדמה איננו שכיח כלל, אמנם בודאי במהלך השנים היו והיו בהמות שהן נדמה, וא"כ ברבות השנים כל הבהמות הן בחזקת בני נדמה, ולא מצינו ידינו ורגלינו בכמה חלקי תורה [וביותר שג"כ יש לחוש לכלאים, שאפי' בצאצאיו שייכים הפסולים הנ"ל].

וכיו"ב ניתן לדקדק ממאן דס"ל שזו"ז גורם אסור, וולד טרפה לא יקרב לגבי מזבח, וא"כ לעולם יש לנו לחוש על בהמה שמא היא מצאצאי הטרפות.

ואולי זה בכלל דברי הגמ' ע"ז כד. שהקשתה על ר"א הסובר שוולד הנרבעת אסור דכל האסורים לגבי מזבח וולדותיהן אסורים, ואף חייש לרביעה, א"כ נחוש שמא רבעו לאמה, ומשני שאה"נ היו משמרים אף את האם שלא ירבעו אותה, והדר מקשה, וניחוש דלמא רבעו לאמה דאמה, ומשני כולי האי לא חשינן, ע"כ. ולכאורה איפכא הוא, דכ"ש שיש לחוש טפי לרביעה בדורות עברו, ודברי הגמ' קצת סתומין, אך עכ"פ לענין הנ"ד מוכח כנ"ל שאין אומרים שכל בהמות העולם הן בכלל וולד הנרבעת.

ג. אמנם בנוגע לעיקר טענת הרב השואל שיחיה, שלכאורה דבריו צודקים שיש לנו לחוש ולתלות שרוב הבהמות הן מצאצאי בני פקועה. וטעם הדבר נראה לפו"ר שאף שע"פ הסברא יש לתלות ולחוש אף למיעוט, עכ"ז איננו הולכים אחר סברא בעלמא רק ע"פ כללי הרוב המסורים בידינו. וספק מעין זה מצוי מאוד במי שפירשו לפניו כמה פרטים מן הרוב, וכלפי כל אחד מהם יש רוב היתר, אמנם בהצטרפות כולם מסתבר שבא לפניו אף מן המיעוט [כגון שיש שש חנויות המוכרות כשרה וארבע מוכרות טרפה, ונמצאו בשוק במשך הזמן עשר חתיכות, שכלפי כל אחת יש לתלותה ברוב, אמנם הסברא מכרעת שבתוך עשר פרישות, יש ארבע פרישות מהאיסור], ועכ"ז מבואר בחז"ל שאזלינן בתר רובא, ורשאי לאכול את כל עשר החתיכות ביחד [עכ"פ באופן המצוי שצויר כאן], עמשכ"ב בדינא דספיקא סימן א הערה ד עמ' יא-יח. ועדין צריך תירוצ.

ד. ולפו"ר יש להוסיף עוד טעם להתיר, שהלא כיום יש רוב היתר וא"כ המועט בטל ברוב, ואע"פ שחוזר וניעור עם הזמן וגם הוא דבר חשוב, עכ"ז דעת הרבה פוסקים שדין חזונו"ע רק מדרבנן [וכן בריה הוא רק מדרבנן]. וכיון שעיקר האיסור הוא רק מספק, שמא חוששים לזרע האב, ויש מתירים לגמרי כדעת רש"י [וכן פשטות הר"ף והרמב"ם]. א"כ ספקו לקולא, [ועכ"פ לשיטות שאין דין נתגלגל בספקא דדינא].

ועוד יש לדון דהכא לא חשיב בריה לפי השיטות שחציו שחוט, וא"כ ה"ז כאיסור מעורב בהיתר שאין בו דין בריה ודבר חשוב, וג"כ לדעת רש"י לא היה עליו שם איסור מתחילת יצירתו רק אחר משך זמן שהיה.

ה. ועוד יש להתיר מטעם אחר, שעד כאן לא אסרנו אלא בבן פקועה הבא על בהמה מעליתא, שחצי סימניו בני שחיטה, אמנם בנוגע לוולדות היותר מאוחרים, יש לומר שזרע הבן פקועה בטל ברוב בהמות רגילות, וכמו שכתב כיו"ב הב"ח יו"ד ס"ס יד הובא בש"ך שם סק"ב [בהסתייגות]. וזכורני שדן בזה אף המהרא"ל צניץ בשו"ת משיבת נפש ח"ד סימן ו ואמ"א כעת [וראיה נאה לדברי הב"ח תמצא באשכול רצב"א פרק בהמה המקשה שם].

ו. ועוד יש לעורר לפו"ר שהלא יסוד הפסול בבן פקועה הבא על בהמה מעליתא הוא משום שחלק מהסימנים כבר נחשבים כשחוטים משעת לידתו, ונמצא ששהה מזמן הלידה עד שעת שחיטתו, ושחיטתו פסולה. וכלשון רש"י דהרי הוא כמי שאין לו אלא סימן אחד. והתוס' כתבו

(ב). אם כי יל"ע שהאיסור נוצר בתערובת, והעיר בזה כבר הפמ"ג שם [רק יש לציין שעיקר קושית וראית המרדכי מיבמה שרקקה דם, [שלא בטל ברוב], מצינו לראב"ה שהקשה זאת ותירץ באופ"א, כלומר דלא ס"ל סברא זו דהמרדכי דכל שהאיסור נוצר בתערובת אין לו בטלה] ואכמ"ל.

שכל סימן וסימן חציו שחוט ואין כאן רוב סימן שראוי לשחיטה. וכ"ז שייך רק בבנו אבל בשאר הצאצאים יש רק מיעוט שחוט, ובשחיטתו כעת נמצא ששוחט את רובו כדין. [וכיו"ב דן הפמ"ג שאינו מתחייב על חלבו עד שיאכל כשני זיתים, דחצי חלבו מותר].

ואולי כך דייק לישנא שאמר ר"מ "אותו הוולד", אבל שאר צאצאיו מותרים.

ז. ושוב הגיע לידי ספר דרכי תשובה בסימן יג, ששם הביא כמה אחרונים שכתבו דזרע בן פקוע וזרע זרעו עד עולם אסור, ודלא כמ"ש משני הטעמים האחרונים [שבטל ברוב, או שעכ"פ רוב סימניו נשחט כהוגן]. אמנם לקו"ד דבריהם ז"ל, צע"ג.

עד כאן כתבתי לפו"ר, ואם יש חפץ לכת"ר אשוב ואשנה ענין זה בתשומת לב.

בברכה"ת

שלום יצחק מזרחי



הרב דוד לוי

כולל פוניבז'

בעניין רוב מוקדם

קיי"ל שאין הולכין בממון אחר הרוב (ב"ק כז, ב ועוד). אמנם רבותינו האחרונים עמדו בכמה וכמה קושיות מדברי הש"ס והפוסקים, שמהם עולה כי באופנים מסוימים הולכים אחר הרוב, ורק באמצעות רוב מתקיימים דיני התורה. ומייסדים הרבה מן רבותינו האחרונים, ובראשם הגאון רע"א, כי אפשר להוציא ממון על פי רוב מוקדם, שהכריע את הנידון מעיקרו לגבי דינים שאינם נוגעים לממון. ואף אם התעורר לאחר מכן נידון ממון, היות שכבר נקבע הדבר על פי הרוב המוקדם, שוב הוכרע הנידון והוא מועיל אף לגבי הוצאת ממון.

במאמר שלפנינו ננסה בע"ה לגעת בכמה נידונים, המתיישרים הפלא ופלא על פי יסוד זה.

א.

קושיות ההפלאה כיצד מוציאים ממון על פי רוב

ההפלאה (כתובות טו, ב) עומד ביסוד זה, כאשר מקדים הוא ומקשה כמה קושיות: א. מיהו אכתי קשה ממוציא שם רע דנותן לאבי' מאה כסף ודילמא לאו אבי' הוא וקי"ל (לקמן דף מ"ד ע"ב) דהמוציא שם רע על היתומה פטור. ב. וכן קשה מדמי וולדות דאמרינן בב"ק (דף מ"ט ע"א) דלאו צררי ניהו וע"ש. ג. ועוד תקשה הרבה קושיות דהא אמר רחמנא מכה בהמה ישלמנה ודילמא במקום סייף נקב הוי כדאיתא בש"ס גבי מכה אדם בריש חולין. ד. וכן קשה בנגיחת השור נימא דילמא טריפה הוי, ה. וכן בשומר שנגנב ממנו השור דחייבו תורה לשלומי דילמא טריפה הוי. ו. וראיתי בספר שער המלך שהקשה בפדיון בכור במת לאחר שלשים יום דחייב לשלם דילמא טריפה הוי. והניח בצ"ע, ובאמת קשה מכל הני שזכרנו, עכ"ל.

[חלק מהקושיות יש ליישב על-פי מה ששמעתי ממנו"ח הרב הגאון ר' מאיר שמחה סוקולובסקי שליט"א, דבשור שנגח את חברו, וכן אדם שהזיק שור, או שומר שחייב באחריות שור, חייב הוא בתשלומין מעליא על הנזק, ואף אם אליבא דאמת היה השור טריפה, שכן לשור זה יש שוויות ממונית מעליא בשוק, שכן לא ראינו בו שום ריעותא. ואם כן נמצא שאף על הצד שהוי טריפה, מכל מקום הפסיד לו במה שיכול היה למכור את השור ולקבל את תמורתו המלאה].

וכתב ההפלאה ליישב, דכיון שהנהגנו את הרוב לגבי שאר דינים, ממילא מהני אף לנפק"מ ממונית שנידונית לאחר מכן, וז"ל: "ונלענ"ד בזה כיון דאוקמי התורה על הרוב דלאו טריפה הוי לענין שאר מילי כגון באדם לענין ההורגו דחייב, וכן בשור לענין איסור אכילה, וכן דאביו הוא

(א). נעזרתי רבות בילקו"י (שובע שמחות פ"ב הערה ל').

לענין מכה אביו וכיוצא בהן, ה"ה לענין ממונא, ולא אמר שמואל דאין הולכין בממון אחר הרוב אלא היכא דלא נפקא מינ' אלא לענין ממונא כגון בשור ונמצא נגחן וכן אינך דמייתי הש"ס בריש המוכר פירות, א"כ ה"נ לא שייך הא דשמואל הכא". וכן כתבו בשו"ת בנין ציון החדשות (סי' עב) ובחת"ס (שו"ת או"ח רח).



ב.

יסוד הרע"א שאם הכרענו מכבר על פי הרוב - שוב נחשב כוודאי

וכן הביא הכתב והקבלה (פרשת בחוקתי ויקרא כז, לב) בשם הרע"א, במה שתמה הכתב והקבלה כיצד אמרינן דרוב אינו כוודאי (עשירי וודאי ולא עשירי ספק) ואינו מועיל בספק ממזר. והלא רוב מהני אף בספק טומאה ברה"ר, דמבואר ברש"י (כתובות טו, א) שלולי הדין של קבוע כמחצה על מחצה, היה טמא בט' שרצים וצפרדעים ופירש רש"י דהוי טומאה ודאית על פי הרוב.

והביא ששאל זאת רבו הרע"א: "ושאלתי את פי אדמ"ו הגאון מוהר"ע איגר ז"ל, ואמר שיש לחלק, דבט' שרצים כשפירש קודם שנגע צריכים אנו לדון לכמה דברים אם הוא שרץ או צפרדע ללקות עליו בכעדשה ודנין אותו לודאי שרץ ולוקין עליו בכעדשה, ממילא כשנגע אח"כ בזה הוי כודאי נוגע בשרץ, משא"כ בההיא דקפץ אחד מהמנויין דדנין אותו מיד רק לענין חיוב מעשר אם הוא מן המנויים כבר או לא, בזה אמרי' עשירי ודאי ולא עשירי ספק".

ומביא הכתב והקבלה בשם הרע"א ליישב על פי זה תמיהות נוספות: א. כיצד אפשר לחייב בהמה במעשר, והלא דילמא היא טריפה ופטורה ממעשר בהמה, דאין זה עשירי וודאי. ב. שוחט שניבל כיצד חייב, הלא דילמא במקום נקב נקב.

אולם ליסוד המבואר ניחא, דהיות שהחזקנו את הבהמה ככשרה לגבי היתר שחיטה, ממילא מהני הכרעת הרוב אף לנפק"מ של עשירי וודאי וחיוב ממון על היזק הבהמה (וכן כתב הרע"א תנינא קח).



ג.

שור שהרג את חבריו - דילמא היה טריפה

וכן כתב הרע"א (ב"ב צג, א) לדון מדוע שור שהרג את חבריו חייב בתשלומין, והלא דילמא השור הנהרג היה טריפה, ואין הולכין בממון אחר הרוב. ומיישב הרע"א דהיות שאם דנים אנו את השור אם הוא מותר באכילה הכשרנו אותו על פי רוב בהמות שאינן טריפות, מעתה מועיל הרוב לקבוע שאינו טריפה אף לגבי נידון ממוני (ויש חידוש בדברי הרע"א, שכן מדובר בשור בחיי חיותו, שעדיין אין נפק"מ לגבי אכילתו קודם שחיטה, מכל מקום הוי כעין חזקה דרבה (יבמות ל, ב)). וכיסוד זה כתב השב שמעתתא (ד, ח) דשאני רוב מוקדם, עיי"ש.

מעתה על דרך זה אף בנידון דנן, שכיון שהכרענו על פי רוב שהבהמה כשרה, אם כן אף אם מתעורר ספק חדש תולים שהבהמה כשרה והנקב נעשה ע"י הזאב.



ד.

רוב בעילות אחר הבעל – מדוע אין זה ממזר ספק

כתב השמעתתא (א, א) לגבי רוב בממזר: "ולענ"ד היכא דאיכא רובא ודאי זולין בתרה אפילו בספק ממזר, דבפרק קמא דחולין (יא, א) ע"ב מגלן דאזלינן בתר רובא אתיא ממכה אביו ואמו דלמא לאו אביו הוא עיין שם, הרי דהא דמחזיקין בתר אבוה אינו אלא משום רוב או משום חזקה, ואי נימא דרובא וחזקה לא מהני בספק ממזר א"כ לא משכחת קהל ודאי".

בהערות מילואי שמעתתא הביא ליישב, לפי יסודם של הרע"א וההפלאה, שבמקום שהחזקנו מכבר את הבן כאביו לענין כיבוד אב, אחר שהוחזק אם כן אף לגבי כל הדינים דיינינן ליה כאביו ודאי.



ה.

רוב במכה אביו

וכן הקשה השואל בשו"ת הרע"א (תנינא קט) דהגמ' בסנהדרין (פד, ב) דנה האם מכה אביו ואמו, אולי בעינן שיהרוג את אביו ממש על מנת להתחייב חנק למ"ד חנק חמור, ונמצא שאם הרג אדם אחר מיתתו בסייף הקלה, ואילו אם הרג את אביו מיתתו בחנק החמורה. והקשה הרב השואל, כיצד יהרגו את מכה אביו בחנק, והלא דילמא לאו אביו הוא ומיתתו בסייף, וכתבו התוס' בחולין דאין הולכים על פי רוב במיתות. (ובאמת היה מקום להקשות כיצד חייבה התורה מיתה למכה אביו, והלא דילמא אינו אביו).

ויישב הרע"א בכמה אופנים, ובאופן הג' כתב ליישב, דהיות שהחזקנו אותו כאביו כשנולד לגבי דין כיבוד, אם כן אף כאשר נולד לאחר מכן נידון של מיתה, מכל מקום כבר הכרענו מכח הרוב המוקדם.

ומוכיח זאת הרע"א, דאל"כ כיצד אפשר לחייב אב לפדות את בנו, דילמא הבן הוא טריפה ואינו חייב בפדיון הבן (וכן הקשה השער המלך טו"מ פרק ט'). וכן דילמא אינו אביו, דהרי רק מכח רוב בעילות הוא אביו, ואין הולכין בממון אחר הרוב. ובהכרח שהיות שהחזקנו את הבן כבנו לענין כיבוד אב וכמה דברים, מהני אף לגבי נידון ממוני של פדיון הבן שמחויב הוא מכח הרוב המוקדם.



ו.

כיצד נשרפת בת כהן על פי הרוב

הנה הצ"ח (חולין יא, ב) הביא את קושיית מוהר"צ הלברשטט זצ"ל על דברי התוס' (שם ד"ה ליחוש) שאין הולכין אחר הרוב במיתה (כגון הנסקלין בנשרפין).

מעתה לפי סברת התוס' דממיתה למיתה לא אזלינן בתר רובא: "א"כ בת כהן בשרפה היכי משכחת לה, וליחוש ודלמא לאו אביה הוא ולאו בת כהן היא, ואין לומר דאזלינן בתר רובא, הא ממיתה למיתה לא אזלינן בתר רובא, ותידון בסקילה כדין בת ישראל שזינתה"².

אמנם לדרכם של רבותינו האחרונים ניחא היטב, שכן הוחזקה הבת כהן כבתו של אביה לענין כיבוד אב ואם, ואם כן רוב מוקדם זה יועיל אף לגבי רוב במיתה בת כהן בספק שנולד לאחר מכן.

עוד אפשר ליישב על פי זה קושיא נוספת, הנה שיטת רבי שמעון (ב"ק ע, א) ששחיטה שאינה ראויה אינה שחיטה לחיוב תשלומי ד' וה'. ואם כן קשה, כיצד יש חיוב דו"ה, דילמא במקום נקב נקב, ואף שיש רוב שאינן טריפות, מכל מקום אין הולכין בממון אחר הרוב.

ז.

רוב בחיוב גנב בתשלומי דו"ה

עוד הקשו³ מהא דמבואר בב"ק (קו, ב) שהשוחט בן פקועה פטור מד' וה', ומבואר בחולין (עה, ב) שכן פקועה הבא על בת פקועה, מן התורה פטור בנו ובן בנו משחיטה עד סוף כל הדורות. ואם כן שוב צ"ב היאך משכחת לה כלל חיוב תשלומי ד' וה', נימא שהשור נולד מבן פקועה, ואף דרוב בהמות לאו בני פקועה נינהו הא אין הולכין בממון אחר הרוב.

אמנם למבואר שרוב מוקדם מחייב אף שיוצאות ממנו לאחר מכן תוצאות ממוניות, אם כן היות שעל פי רוב החזקנו את הבהמה שחייבת היא בשחיטה ומותרת היא באכילה ע"י שחיטה שאינה טריפה, אם כן אף שלאחר מכן נולד ספק ממוני, מכל מקום כבר הכרענו על פי רוב מוקדם שהבהמה אינה טריפה ושחיטתה תהיה שחיטה הראויה. ועל דרך זה יש ליישב את הקושיא הנזכרת מבן פקועה, שהיות שדנו על פי רוב שצריכה הבהמה שחיטה ושחיטה תתירה, אם כן אף שנולד לאחר מכן ספק ממוני, מכל מקום הוכרע הוא על פי הרוב המקודם, וכיסוד ההפלאה.

ב). ועמדו עוד מרבתינו האחרונים בקושיא זו: ראה בספר שושנת העמקים (כלל יב) שהביא קושיא זו בשם מהר"צ הלברשטט ז"ל, וכן בחי' הגרע"א להלן (רפ"ד דחולין) משו"ת תניינא (סי' קכ"ט) וקמ"ח, ובתשו' מהר"י מליסא בחמד"ש (אהע"ז סי"א), ובחת"ס (אהע"ז סמ"א), שעמדו כולם בקושיא זו. וראה עוד בענוג יו"ט (סי' ד') שיישב אף הוא קושיא זו על פי דרכו.

ג). עיון הפרשה.

ח.

חייב שור שעשה את העבד לטריפה

הנה רש"י בגיטין (מג, א) כתב דשור שנגנח עבד ועשאו טריפה חייב בשלושים של עבד, וז"ל: "דבשלמא קנס דלא כתיב ביה מיתה אלא נגיחה, שנאמר אם עבד יגח השור וגו', איכא לאוקמיה כשעשאו טריפה וכו'". והקשה מו"ח שליט"א הרה"ג מאיר שמחה סוקולובסקי שליט"א, דדילמא העבד היה טריפה מקודם.

אמנם יש לומר על פי יסוד האחרונים הנ"ל, שרוב שהוחזק מקודם לכן, מועיל אף לגבי דיני ממונות שנובעים לאחר מכן, וכפי שיתבאר להלן. ואם כן הכא נמי נפסק על העבד מכוח רוב מוקדם שהוא בריא וההורגו חייב, ואם כן מהני אף להוציא ממון משור שנגחו ועשאו טריפה.



הרב יאיר טבק

דין ברירה: לטיב הזיקה בין המציאות, הזמן והאדם

הקדמה

המחלוקת האם יש ברירה או אין ברירה חורזת סוגיות רבות בש"ס. אחת הדוגמאות המפורסמות למחלוקת זו, מופיעה בפרק השלישי במסכת גיטין דף כה ע"ב, וז"ל: "הלוקח יין מבין כותים אומר שני לוגין שאני עתיד להפריש הרי הן תרומה עשרה מעשר ראשון תשעה מעשר שני ומיחל ושותה מיד דברי ר"מ רבי יהודה ורבי יוסי ורבי שמעון אוסרין".

הגמרא מבארת שלדעת ר"מ 'יש ברירה' ולכן מותר לאדם לשתות מהיין למרות שהוא עדיין לא הפריש מעשר, מכיוון שלאחר שישתה הוא מפריש למפרע על היין ששתה, ואילו החולקים עליו נוקטים ש'אין ברירה' ולכן פעולות מעין אלו לא מתאפשרות עבורו.



אופיו של דין ברירה

דיון אפרירי

מנגנון זה של ברירה הוא מיוחד במינו, וניתן להציע מגוון אפשרויות לאופן פעולתו:

דרך א' - החלת חלות למפרע

ניתן לומר שהאדם איננו פועל 'חלות' בשעת ההכרזה בהווה, אלא שבשעת הבירור בעתיד חלה חלות למפרע^א. לפי דרך זו, דין ברירה פירושו השפעה של העתיד על העבר.



דרך ב' - החלת חלות בצורה מדורגת

לחילופין אפשר להבין שכבר ברגע ההכרזה בהווה נוצרת חלות מסוימת, אשר איננה מתמקדת בחפץ מסוים, ולאחר שמתבררת המציאות, החלות 'מתלבשת' על החפץ שזוהה. מה מתרחש בשלב הביניים? ניתן לומר שחלה חלות מסופקת על כלל החפצים ובשעת הבירור האדם משלים את המעשה וממקד את החלות בחפץ ספציפי. לחילופין ניתן לומר שהחלות איננה מתמקדת בשום חפץ והיא 'מרחפת באוויר', ובשעת הבירור היא מתלבשת על החפץ^ב.

(א). וזאת שלא כשיטתו הידועה של ר"ש שקאפ שכל דיני 'למפרע' חלים רק מכאן ולהבא למפרע, ואכמ"ל.

(ב). במידה שחלות היא ישות הלכתית מטפיזית, כעין אידאה אפלטונית, שרובצת על יישים ממשים בעולמנו, וה'דינים' הם רק ה'צורה' בה היא באה לידי ביטוי בעולם הממשי, אזי יש מקום לומר שיש שלב בו החלות איננה מתמקדת בחפץ מסוים, אלא כביכול מרחפת באוויר. ברם, אם החלות היא הדינים ההלכתיים שלה ותו לא, אזי אין מקום לומר שהחלות

המשותף לשתי האופציות הללו הוא שתהליך החלת החלות נעשה באופן מדורג ורק לבסוף החלות חלה באופן שלם על חפץ מסוים. אף שאין בכך מן ההכרח, יש מקום לומר שמאחר שהחלות חלה באופן שלם רק לבסוף יהיו הבדלים בין הדינים הנוהגים בשלב הביניים לבין הדינים הנוהגים לאחר גמר הבירור. ולהלן נביא לכך מספר נפק"מ.



דרך ג' – החלת חלות בהווה

יש מקום לומר שכבר בשלב הראשוני נוצרת חלות ספציפית על חפץ מסוים מכוח היותו עומד לכך בעתיד, וכאשר המציאות מתבררת אנו בסה"כ מגלים על מה חלה החלות כבר ברגע הראשון. לפי דרך זו, ע"י 'דין ברירה' אנו מגדירים דבר בהווה באמצעות מה שיארע עימו בעתיד.

לכאורה גישה זו תמוהה ביותר, שהרי כיצד ניתן להגדיר דבר מסוים על סמך אירוע שעוד לא התקיים?

כידוע, ערך האמת של משפט אינו תלוי בזמן. אם התרחש קרב ימי ביום ג, הטענה "ביום ג יתרחש קרב ימי" היתה נכונה תמיד. נכון הוא שלפני יום ג אנחנו עדיין איננו יודעים אותה, אך הטענה ודאי נכונה (שכן יש התאמה בין תוכנה לבין המציאות). התרחשות הקרב הימי מחר, הופכת את הטענה לאמיתית מאז ומעולם¹. לאור זאת, ניתן להבין מדוע ניתן להגדיר דברים על סמך העתיד, וזאת משום שהטענה קיימת כבר בהווה מבחינות מסוימות.

כיוון אפשרי נוסף בו ניתן ללכת הוא אימוץ הגישה הדטרמיניסטית לפיה מה שקרה בעתיד היה מוכרח לקרות וידוע מראש, ולכן העתיד טמון כבר בהווה וניתן להגדיר על פיו.

אמנם גם אם אין אנו מקבלים את הגישה הדטרמיניסטית, אין זה מן ההכרח לומר שהעתיד איננו טמון בהווה. ניתן לומר שבכל נקודת זמן יש סיבות המושכות לעתיד מסוים, אלא שיש בכוחנו לבחור להתנגד לכך וליצור עתיד שונה. אם כן, כאשר התרחש אירוע מסוים תמיד מתעורר ספק האם הוא העתיד אשר היה טמון בעבר או שמא הוא זה אשר יצרנו במו ידינו ע"י פעולה של בחירה. החידוש בדין ברירה הוא שאנו בוחרים להתייחס לעתיד אשר התרחש בפועל כעתיד אשר היה טמון בהווה, וזאת משום שאין לנו לחדש שינויים מדעתנו ואל לנו להניח שזה העתיד אשר נוצר ע"י בחירה [במידה מסוימת גישה זו מזכירה את דין 'חזקה דהשתא', ואכמ"ל].

אופציה אלטרנטיבית העומדת בפנינו היא לאמץ תפיסה שונה על מימד הזמן. הזמן איננו אוסף של אירועים שונים, אלא כביכול 'ישות' אחדותית אשר איננה ניתנת לחלוקה. החלוקה בין העבר, ההווה והעתיד היא רק מצידנו, אך בפועל כולם גילויים של אותה ישות אחדותית.

¹ מרחפת באוויר, וזאת משום שאין שום משמעות לדינים אשר אינם באים לידי ביטוי במציאות הממשית [המילה 'אסור' לא אומרת לנו דבר, במידה ואין תוכן ספציפי אותו היא אוסרת] ועיין בצהר גיליון ב'.

ג. בפרק השישי של הספר 'מדעי החופש' מסביר המחבר מדוע אין בכך סיוע לגישה הדטרמיניסטית.

על מנת להקל על הבנת הדברים ניתן לדמות במידה מסוימת את הזמן למים זורמים שבנהר, שכל המים שבנהר הם גוף אחד, והאדם שעומד על שפת הנהר רואה רק את המים שלפניו, ומים אלו מייצגים את ההווה, והמים שכבר עברו מלפניו מייצגים את העבר, והמים שעתידיים לבוא לפניו מייצגים את העתיד, אך באמת כל המים הם גוף אחד בנהר.

לפי תפיסה זו, העתיד קיים בדיוק כמו העבר והווה, וכפי שאנו יכולים להגדיר חפץ על סמך עברו, כך אנו יכולים להגדיר חפץ על סמך עתידו.

ההבדל בין הסבר זה לבין ההסברים הקודמים אותם הצענו הוא, שבעוד שלפי הגישות הקודמות היכולת שלנו להגדיר דברים על סמך העתיד מתבססת על כך שהעתיד נעוץ כבר בהווה ומהווה חלק ממנו, הגישה הנוכחית נוקטת שאין צורך שהעתיד יהיה חלק מן ההווה על מנת שנוכל להגדיר דברים על פיו, וזאת משום שהעתיד הוא דבר קיים ולכן כבר ניתן להתייחס אליו.



סיכום

העלנו שלוש גישות עקרוניות להבנת מהותו של דין ברירה:

א. דין ברירה עוסק ביכולת של העתיד להשפיע על העבר.

ב. דין ברירה עוסק ביכולת לפצל בין יצירת החלות לבין תחולתה הסופית על החפץ [הסתפקנו האם בשלב הביניים החלות חלה על כלל החפצים או שמא היא איננה חלה על שום חפץ].

ג. דין ברירה פירושו נעיצת העתיד כקיים ונוכח כבר בעבר (העלנו כמה נימוקים לכך), דבר המאפשר לנו להגדיר דברים בהווה על סמך העתיד.

המעניין הוא שבעוד שלפי שתי הדרכים הראשונות חידושו של 'דין ברירה' שייך ביסודו להלכות החלת חלויות, לפי הדרך השלישית אותה הצענו דין זה איננו קשור במהותו לתחום החלויות, ובעיקרו עוסק ביכולת להגדיר מושאים על סמך עתידם.



עיון בסוגיות הש"ס ובדברי הראשונים

הקדמה

במסגרת מאמר זה לא נוכל למצות את הנושא או לעמוד על שלל דברי הראשונים והאחרונים בנושא, ולכן לא נוכל לתת מקום לכל העמדות שהובאו במהלך הדיון האפריורי, מה גם שלא לכולן מצאתי הוכחות בדברי הראשונים והן נותרו בגדר הצעות בעלמא. על כן נסתפק בהבאת דוגמאות בודדות לכיוונים המרכזיים אותם העלנו:



'יש ברירה'

א. החלת חלות למפרע

ניתן להביא כמה ראיות לכך שהמכניזם של ברירה פועל כך שבשעת הבירור העתידי נוצרת חלות אשר חלה למפרע:

א. שו"ת הרשב"א:

הרשב"א בתשובותיו^ד כותב וז"ל: "אין דין יש ברירה ואין ברירה אלא במה שאנו צריכין לומר הוברר הדבר שמה שהוא עכשיו כבר היה או חל מעיקרא, שאילו לא נאמר הוברר הדבר אין לו קיום, לפי שאנו צריכין לקיומו של דבר ואי אין ברירה נמצא זה שותה טבלים למפרע.... אבל במוכר או נותן לחבירו אחד מקרקעותיו סתם דקיי"ל שיתן לו איזה שירצה למה אנו צריכין לברירה, כל אחד שנותן לו אחד משדותיו מחמת מכר או מחמת מתנה ה"ז קנוי לו....".

הרשב"א מבאר שרק כשיש צורך בבירור למפרע מתעוררת בעיית ברירה. לכאורה ניתן להסיק מדבריו שהמכניזם של ברירה פועל בצורה כזו שהבירור העתידי מחיל חלות למפרע, אך כאשר החלות חלה מכאן ולהבא אין לכך קשר לדין ברירה. הוא איננו רואה קושי בכך שאנו מחילים חלות על דבר שכרגע איננו מבורר, אלא בכך שאנו מחילים זאת למפרע^ה.

ב. רמב"ן:

רבים מהראשונים עומדים על החילוק בין ברירה לתנאי. במידה שנראה שהחילוק אשר הם יציעו לא יהיה חילוק מהותי בין השניים, אזי נוכל להסיק מכך שבאופן עקרוני תנאי וברירה הם למעשה מאותה 'משפחה' והמכניזם שלהם פועל בצורה דומה.

לפני שנפנה לדברי הראשונים, נקדים שהאחרונים חקרו האם קיום התנאי יוצר את החלות או שמא החלות קיימת, אלא שיש בכוחו של ביטול התנאי לבטל את החלות. אם כל החידוש של תנאי הוא שבכוחו לבטל את החלות, אזי אין שום צד לדמותו לברירה. ברם, אם התנאי שותף ביצירת החלות יש מקום להשוותו למכניזם של ברירה ולומר שכפי שתנאי של 'מעכשיו' יוצר חלות למפרע, כך פועל המכניזם של ברירה^ו.

הרמב"ן בחידושו לגיטין כה ע"ב כותב וז"ל: "וזה הכלל שאני אומר בברירה: כל דבר שתנאו במעשה, כשתלה תנאי בדבר אחד ומעשה אחד, אף על פי שתנאו במעשה אחרים, הרי זה קיים. כגון גטו של שכיב מרע לדברי האומר מגורשת למפרע... אבל אין אדם מתנה על שני דברים, כגון האומר 'לאיזו שתצא בפתח תחלה' וכגון 'שני לוגין שאני עתיד להפריש', שהרי

ד). תשובות הרשב"א ח"ב סי' פב.

ה). אמנם עיין שו"ת אמרי בינה סי' יב ובית ישי סי' סג שביארו את דברי הרשב"א בדרך שונה ואכמ"ל.

ו). עיין קובץ שיעורים כתובות ב.

ז). מקורו של דין ברירה לא נתפרש בצורה מפורשת בש"ס ועל כן היה מתבקש לומר שהוא נלמד מן הסברה. ברם, מאחר שזהו דין מחודש ביותר, קשה לומר שזו סברה פשוטה ועדיף לתור אחר מקור עבורו. במידה שיש דימיון בין דין ברירה לדיני תנאים, ניתן לומר שהמקור לדין ברירה הוא פרשיית תנאי בני גד ובני ראובן. להלן נראה שר"ת בספר הישר צועד בכיוון שונה.

אפשר שיתחלף המעשה ואין דעתו נבררת משעה ראשונה לדבר זה שאירע, וכן הדין במתנה 'אם בא חכם למזרח - עירובי למזרח, למערב - עירובי למערב', אלו כולן אין המעשה מתקיים בהם אלא לדברי האומר יש ברירה".

מהתבוננות בדבריו נראה שהם דורשים העמקה רבה:

בתחילת דבריו הוא כתב 'אפשר שיתחלף המעשה ואין דעתו נבררת משעה ראשונה לדבר זה שאירע' ולכאורה כוונתו איננה ברורה, שהרי האדם כלל לא התכוון לחפץ מסוים וא"כ כיצד יכול להתחלף המעשה? על כורחינו עלינו לומר שאכן האדם התכוון להחיל חלות על החפץ שעמד לכך מבחינה פוטנציאלית, אלא שאנו חוששים שמא אירע שינוי ומה שקרה בפועל איננו מה שעמד לכך בכוח. לאור זאת, עלינו להסיק שהרמב"ן נוקט שלדעת האומר 'אין ברירה' חלה חלות, אלא שאין אנו יודעים על מה היא חלה (כדעת רש"י והמהר"י בה נדון לקמן). אולם, בהמשך דבריו הרמב"ן כותב 'אין המעשה מתקיים בהם אלא לדברי האומר יש ברירה', ומשמע מדבריו שלמ"ד אין ברירה לא חלה חלות כלל.

על כן נראה שכוונתו של הרמב"ן היא שכאשר האדם תולה את תנאו בין שני מושאים יש חסרון ברמת גמירות דעתו ואין אנו בטוחים ש'דעתו נבררת משעה ראשונה לדבר זה שאירע'. הרמב"ן מניח שבסתר ליבו האדם מייחל לאפשרות מסוימת, ולכן לא מתכוון במלוא הרצינות לכך שהחלות תחול על מה שיקרה, וממילא תנאו בטל. ממילא יוצא שהרמב"ן נוקט שמבחינה מהותית אין הבדל בין ברירה לבין תנאי, והחילוק ביניהם הוא ברמת גמירות הדעת. כעת ניתן להבין את המשך דברי הרמב"ן, שם הוא מבאר שכאשר האדם תולה זאת ברצונו של אדם אחר, זה תמיד שייך לברירה, אף אם מדובר בתנאי על מושא אחד, וזאת משום ששם בוודאי יש חסרון בגמירות דעתו של האדם, מאחר שלא נוח לו שאחר יחליט עבורו.

רעק"א" התקשה מדוע הנחת שני עירובין, למזרח ולמערב, נחשבת למקרה של ברירה, וז"ל: "כיון דבאמת אין עירוב המזרח פועל כלל למערב וכן בהיפוך, וכל אחד הוי מילתא באנפי נפשיה... למה יגרע מה שמערב בב' המקומות ובכל חד מתנה תנאי בחד מילתא?".

לאור דברינו ניתן לבאר שלמרות שמבחינה אובייקטיבית הצדק עם רעק"א ומדובר בשני תנאים נפרדים, מבחינה סובייקטיבית האדם מדמה זאת לברירה ואין כאן גמירות דעת מליאה.



ב. החלת חלות בצורה מדורגת

א. מאירי:

בסוגיית הלוקח יין מבין הכותיים, המאירי בגיטין כה ע"ב מתחבט כיצד מועילה הפרשת התרומה ע"י ברירה, וז"ל: ולענין ביאור השמועה מיהא לדעת המתיר בסמך ברירה יש שואלים והרי מכיון שקרא שם לתרומה שבה הוה ליה מדמע... ויש לתרץ שזו מאחר שקרא לה שם

(ח). דרוש וחידוש עירובין לו ע"ב.

מעכשו הוא מפרישה ומתוך כך מדמעת אבל זה לא הפרישה אלא שאמר שאני עתיד להפריש ואף על פי שלהוציאה מידי טבל מועיל לדעתו על סמך ברירה מכל מקום אינה מדמעת".

יש לחקור לגבי תערובת של תרומת וחולין שאסורה משום 'מדומע' האם החולין עצמם מותרים, ורק אסור לאוכלם מחשש שיפגע בתרומה, או שהחולין עצמם נעשים כתרומה.

בנידון דידן אין חשש שהאדם יפגע בתרומה, וא"כ מוכח שהמאירי נוקט שהחולין עצמם נעשים כתרומה ואסורים מצד עצמם.

המאירי טוען שמחד גיסא דין ברירה מועיל להוציא את התערובת מידי איסור טבל, אך אין בו כדי לדמע את התערובת, ולכאורה עולה מדבריו שהחלות חלה בצורה מדורגת ורק בשלב ההפרשה בפועל יש כאן חלות גמורה של תרומה, המסוגלת לדמע את התערובת. א"כ כיצד ניתן כבר בשלב הביניים לשתות מן היין?

מאחר שמאמרנו אינו עוסק בדיני תרומות ומעשרות, נשתדל להציג את הדברים בצורה מקוצרת.

האתון דאורייתא^ט חוקר האם טבל ותרומה הם איסורים נפרדים, או שמא בשעת ההפרשה פקע איסור הטבל רק משאר החולין ונשאר על התרומה לגבי זרים.

לענ"ד יש מקום ללכת בדרך ביניים, לפיה טבל ותרומה אכן שייכים לאותה המשפחה, אלא שאיסור תרומה חמור יותר מאיסור טבל, וזאת משום שבשעת ההפרשה איסור הטבל איננו פוקע מהחולין אלא מתנקז מהחולין אל חלק המופרש לתרומה ובכך מעצים את חומרתו של האיסור השוכן בחלק זה.

אם כן, תהליך הפרשת תרומה כולל בתוכו שני מרכיבים – הפקעת איסור הטבל מן החולין והעברתו אל החלק המופרש.

ייתכן שכוונת המאירי היא שבנידון דידן תהליך זה מתרחש בשלבים, כאשר בשלב הראשון איסור הטבל מסתלק מן החולין, אך עדיין איננו עובר אל החלק המופרש, ולכן אין בו כדי לדמע את התערובת, וזאת משום שרק תרומה גמורה מדמעת. בשלב הביניים האיסור 'מרחף', עד שמגיעה שעת ההפרשה בה מושלם התהליך והאיסור חל על החלק המופרש.

המאירי נוקט שתהליך זה אפשרי רק למ"ד שיש ברירה, וא"כ עולה מדבריו שדין ברירה פירושו היכולת לפצל בין יצירת החלות לבין תחולתה על החפץ.

ב. ר"ן:

הר"ן בנדרים מה ע"כ כתב וז"ל: "דהיינו טעמא דאמרינן בעלמא דאין ברירה לפי שאין ראוי שיחול דבר על הספק".

לדבריו מ"ד שאין ברירה מניח ב' הנחות יסוד: א. חלות לא חלה על ספק. ב. מדובר כאן במצב מסופק.

ט. אתון דאורייתא כלל ב' סימן א'.

לאור דברינו ניתן לומר שהסובר שיש ברירה יכול לנקוט שחלות חלה גם על הספק, וזה נעשה בצורה מדורגת, כאשר בתחילה נוצרת החלות ורק לבסוף היא חלה על החפץ המיועד.



ג. החלת חלות בהווה

א. ספר הישר:

ר"ת בספר הישר¹ מבאר את מחלוקת האמוראים באופן הבא: "וטעם יש ברירה ואין ברירה שכך הוא הדין תורה כעין האופה בשבת אם מניח שתאפה חייב ואם יחתה קודם שתאפה פטור. וכן הרבה דברים מוכיח סופן על תחילתן והרי הן כמיגמר ואולי וגמרי". ראשית נעיר שמעיון בלשונו של ר"ת 'שכך הוא הדין תורה' עולה שדין ברירה יסודו בסברה פרשנית על צורת ההסתכלות של התורה על המציאות, הנובעת מהתבוננות בדינים נוספים שהתורה כתבה.

בתחילה עלה על דעתי לומר שכוונת ר"ת היא שמעשה הברירה הוא מעשה אחד ארוך, בו החלות חלה בצורה מדורגת, אך מדקדוק בלשונו נראה שלא זו כוונתו. ונבאר את דברינו:

בתחילת דבריו הוא כתב 'הרבה דברים מוכיח סופן על תחילתן', ומשמע מלשונו שהעבר משמש כגילוי מילתא וכהוכחה למה שכבר היה בעבר, ואילו מהמשך דבריו 'והרי הן כמיגמר ואולי וגמרי' משמע שהסוף משפיע על המציאות ומהווה חלק מעיצובה ולא רק מבררה. ומסתבר שמדובר בשני צדדים של אותו המטבע – העתיד מוציא מהכוח אל הפועל את אשר היה טמון בעבר והוא פועל מכוח העבר, ולכן מצד אחד הוא מעצב את המציאות ומצד שני הוא רק מברר לנו מה היה טמון בתחילה ב'כוח'. לאור זאת ניתן להסיק שהוא נוקט שדין ברירה פירושו נעיצת העתיד כקיים ונוכח כבר בעבר, דבר המאפשר לנו להגדיר דברים בהווה על סמך העתיד, וזאת משום שהדברים עומדים לכך בהווה מבחינה פוטנציאלית.

כעת מובנת השוואתו את המושג ברירה למלאכת אופה בשבת – כשם שאנו מתייחסים לאפייה כפעולה מתמשכת, אשר תחילתה בהנחה וסופה באפייה, כך גם בברירה אנו מתייחסים לרצף האירועים כמעשה 'ארוך', אשר ניצניו היו שתולים כבר בתחילתו, דבר המאפשר לנו להגדיר דברים על סמך תחילתם.

ב. ר"ן:

הר"ן בנדרים מה ע"ב כתב וז"ל: "דהיינו טעמא דאמרינן בעלמא דאין ברירה לפי שאין ראוי שיחול דבר על הספק".

לדבריו מ"ד שאין ברירה מניח ב' הנחות יסוד: א. חלות לא חלה על ספק. ב. מדובר כאן במצב מסופק.

לאור דברינו ניתן לומר שהסובר שיש ברירה נוקט שכלל לא מדובר כאן במצב מסופק, וזאת משום שניתן להגדיר מושאים בהווה על סמך עתידם, וא"כ המצב מוגדר כמבורר כבר בהווה.

(י). ספר הישר חלק החידושים סימן שסא.

אין ברירה

הקדמה

מה סובר מ"ד שאין ברירה? ייתכן שהוא איננו מכיר (באופן מלא או באופן חלקי) במכניזם של ברירה. אמנם ייתכן שגם הוא איננו רואה פגם מהותי במכניזם של ברירה, אלא שהוא נוקט שבמצבים מסופקים יש חיסרון בגמירות דעתו של האדם. כמובן שאל לנו לשכוח שעומדת בפנינו אפשרות מורכבת יותר לפיה פעמים שיש חיסרון בגמירות דעתו של האדם ופעמים שיש קושי עם המכניזם של ברירה.



חיסרון בגמירות דעת

ניתן להביא לכך כמה ראיות:

א. הגמרא בפסחים פח ע"ב כותבת וז"ל: "מעשה במלך ומלכה שאמרו לעבדיהם צאו ושחטו עלינו את הפסח ויצאו ושחטו עליהן שני פסחים באו ושאלו את המלך אמר להם לכו ושאלו את המלכה באו ושאלו מן המלכה אמרה להם לכו ושאלו את ר"ג באו ושאלו את ר"ג אמר להם דמלכה ומלך דדעתן קלה עליהן יאכלו מן הראשון".

רש"י מבאר את הגמרא וז"ל: "במלך ומלכה - שתלויין על עבדיהן ואין מקפידין על סעודתן אם גדיים אם טלאים הלכך אין כאן דין ברירה דתרווייהו נחא ליה".

עולה מסוגיא זו שבמקום בו אין קפידה לכו"ע יש ברירה, ומוכח מכאן שעיקר החיסרון בברירה הוא בגמירות דעתו של האדם. [אמנם לכאורה הדברים עומדים בסתירה לשיטת רש"י בכמה מקומות, בה נדון לקמן, לפיה אף למ"ד אין ברירה חלה חלות מסופקת, והרי אם לדידם יש חיסרון ברמת גמירות דעתו של האדם לא אמורה לחול חלות כלל, וצ"ע]

ב. בגמרא בגיטין כה ע"א אביי מחלק בין תולה בדעת עצמו לבין תולה בדעת אחרים לעניין ברירה, ובמבט ראשוני דבריו נראים תמוהים שהרי בין כך ובין כך הוא מוסר את הדברים לידי העתיד ומה החילוק בין השניים? לכן נראה שהחילוק איננו מצד עצם המכניזם של ברירה, אלא מצד דעתו של האדם – בתולה בדעת אחרים, הוא עצמו החליט סופית וסיים את פעולתו. הוא קבע על מה תחול החלות, וכעת נותר לו לחכות לראות מה יקרה. לעומת זאת, בתולה בדעת עצמו הוא משאיר את הדברים פתוחים גם מבחינת רצונו שלו, ויש חיסרון בגמירות דעתו. וכן משמע מהתוספות רא"ש על אתר.

ג. ר"ת בספר הישר" מבאר את דעת רבנו שמואל וז"ל: "ומחלוקת יש ברירה ואין ברירה דוגמת מחלוקת ר' מאיר וחכמים דפליגי באדם המקנה דבר שלא בא לעולם ודוגמת מחלוקת ר' יוסי ורבנן דפליגי בבא בתרא בהמזכה לעובר דהיינו לדבר שלא בא לעולם".

אם ננקוט שמחלוקת ר"מ וחכמים סובבת סביב מידת גמירות דעתו של האדם, אזי מוכח מדברי רבנו שמואל שגם המחלוקת האם יש ברירה או אין ברירה תלויה בשאלה זו.

יא. ספר הישר חלק החידושים סימן שסא.

ד. לעיל ביארנו כך את דעת הרמב"ן בחילוקו בין ברירה לתנאי.



האם חלה חלות מסופקת או שלא חלה חלות כלל

מעניין לציין שנחלקו הראשונים האם למ"ד אין ברירה לא חלה חלות כלל או שמא חלה חלות מסופקת.

דעת רש"י בכמה מקומות שחלה חלות מסופקת. לדוגמה רש"י בחולין (יד.) אומר שמ"ד אין ברירה סובר שבחלוקת יין מבין כותים ומפריש מהם תרומה התרומה חלה, אך לא ידוע על מה היא חלה. וז"ל: "אלמא לר"י לית ליה ברירה, וחייש שמא תרומה שתה" כשיטתו נוקט גם המהר"י, אשר הובא בתוס' בעירובין לז וז"ל:

דאי טעמא דר"ש משום דאין ברירה אתי שפיר דודאי היתה אחת מהן תרומה ומותר הכהן לאכלן ואע"ג דאין ברירה דחד מינייהו ודאי תרומה"

אמנם התוס' בכמה מקומות (עיין לדוג' מסכת גיטין דף עג ע"ב בתוס' ד"ה תנא ועוד) סוברים שלא חלה חלות כלל.

כמובן שאם מ"ד אין ברירה סובר שיש חיסרון בגמירות דעתו של האדם אזי לא חלה חלות כלל. ברם, אם המחלוקת נעוצה בעצם המכניזם של ברירה יש מקום לדון בדבר.

אם דין ברירה פירושו שהבירור העיתידי מחיל חלות למפרע, אזי אין מקום לומר שיש חוסר התאמה בין הבירור העיתידי לבין החפץ עליו חלה החלות.

אם דין ברירה פירושו פיצול בין יצירת החלות לבין תחולתה על החפץ, אזי במידה שבשלב הביניים חלה חלות מסופקת על כל החפצים, ובשלב הבירור אנו ממקדים את החלות בחפץ מסוים, ייתכן שהסובר שאין ברירה נוקט שאין ביכולתנו למקד את החלות בשעת הבירור, ונשארה חלות מסופקת על כלל החפצים.

אמנם יש להעיר שמלשוננו של המהר"י משמע שלא מדובר בחלות מסופקת על כלל התערובת, אלא על חוסר ידיעה שלנו על איזה חלק חלה החלות הודאית.

על כן נראה שהם נקטו שדין ברירה פירושו היכולת להגדיר דברים על סמך העתיד, וקודם לכן נתנו לכך כמה הסברים. אחת מההצעות אותן העלנו ע"מ לבאר כיצד זה אפשרי הייתה שבכל נקודת זמן יש סיבות המושכות לכיוון מסוים, אלא שיש בכוחנו לבחור להתנגד לכך וליצור עתיד שונה. וכאשר התרחש אירוע מסוים יש ספק האם הוא העתיד אשר היה טמון בעבר או שמא הוא זה אשר יצרנו במו ידינו ע"י פעולה של בחירה. לאור זאת ניתן לומר שהנוקט שאין ברירה חולק עליו וסובר שאין לנו יכולת לדעת האם מה שהתרחש עמד לכך מבחינה פוטנציאלית ולכן נשאר ספק.



מה עומד לבירור

ברצוני לגעת בנקודה, אשר לא מצאתי לה התייחסות מפורשת בדברי הראשונים והאחרונים – מה נכנס לגדר של 'עומד לבירור'.

ארצה לגשת לכך מתוך עיון בדברי רש"י במסכת גיטין כה ע"ב.

הסוגיא שם מנסה להוכיח שרבי יהודה סובר שיש ברירה, וז"ל: "דתנן מה היא באותן הימים ר' יהודה אומר הרי היא כאשת איש לכל דבריה ולכי מיית הוי גיטא".

רוב ככל הראשונים מבארים שמדובר באדם שנותן גט לאשתו ע"מ שיחול שעה לפני מותו, ומאחר שאין אנו יודעים באיזה שעה האדם ימות, יש צורך בדין ברירה. רש"י ממאן בהסברם ונוקט שמדובר באדם שאמר לאשתו הרי זה גיטך מעכשיו אם ימות מחוליו הנוכחי, ומאחר שכרגע אין אנו יודעים אם הוא יחיה או ימות זה שייך לברירה.

מדוע רש"י ממאן בפירושם של שאר הראשונים? האם הוא סובר שבמקרה אותו הם תיארו אין צורך בדין ברירה? כיוון זה נסתר לחלוטין מדברי רש"י עצמו בגיטין עג ע"ב, וז"ל: "אמר רבה מתניתין לאו באומר מהיום אם מתי דההיא ודאי לכי מיית איגלאי מילתא דהוי גט משעת נתינה והבא עליה פטור אלא באומר מעת שאני בעולם להוי גט הלכך רבי יהודה סמוך למיתה חייל גיטא ומעיקרא אשת איש היא ורבי יוסי סבר משעת נתינה מספקא לן דלמא זו היא שעה הסמוכה למיתה והוי גט ספק ואע"ג דחיי טפי אין ברירה".

בתחילה עלה על דעתי שרש"י סמך על שיטת רבנו קרשקש על אתר, וז"ל: "ומיהו אומר רבנו דאפילו בכי האי לא שייך ברירה... הרי שעה מסוימת היא (שעת מותו) אלא שאין אנו יודעים אותה, אלא ה"ט דשייך ברירה הכא משום דלאו דווקא שעה אחת לפני מותו קא אמרינן דחייל גיטא, דפעמים שחל שעה אחת ולפעמים שנים ושלשה או יום או יומיים, כגון שנטרפה דעתו דאנן שעה אחת קודם שנטרפה דעתו קא אמרינן, וכיוון דאפשר דיתטרף עליו דעתו בכי האי גוונא שייך טפי ברירה".

בשו"ת מקור מים חיים (ח"ב סי' י) נקט שפסול של חוסר שפיות הוא מדרבנן, וא"כ הצורך בדין ברירה כאן הוא מדרבנן, וייתכן שרש"י העדיף להביא מקרה בו יש צורך בדין ברירה מדאורייתא ולכן נטה מפירושם של שאר הראשונים.

אמנם לכשנדקדק היטב בלשון הזהב של רש"י, נראה שניתן ללכת בכיוון שונה לחלוטין. כאשר הוא מסביר את דעת רבי יהודה הוא נמנע מלהשתמש במילים 'יש ברירה', ורק בדעת רבי יוסי מסביר רש"י שהוא סובר ש'אין ברירה'. ייתכן שרש"י הבין שרבי יהודה כלל לא מסתמך על 'דין ברירה' ע"מ להכשיר את הגט 'שעה לפני מותו', אלא שהוא נוקט שבמקרה זה כלל אין צורך בברירה, מה שאילץ את רש"י להביא מקרה אחר להוכיח ממנו שרבי יהודה אכן סובר שיש ברירה. וראיתי שכן כתב בשו"ת עונג יו"ט².

לאור דברינו נחלקו רבי יהודה ורבי יוסי בשאלה האם יש צורך בדין ברירה בגט החל שעה אחת לפני מותו של האדם. מה עומד ביסוד מחלוקתם?

(ב). שו"ת עונג יו"ט סי' קס בהערת שוליים.

ייתכן שרבי יהודה סבר שכאשר הבירור הוא בין זמנים שונים אין מה לברר, וזאת משום שהזמן הוא ישות אחדותית שאיננה ניתנת לחלוקה (החלוקה היא רק מצידנו), וכתוצאה מכך לא ניתן לחלק או לברר בין זמנים שונים. מאחר שיש בדברינו מן החידוש אציין שהסכים עמי בעל שו"ת אורחותיך למדני.

עולה מדברינו שרבי יהודה מניח ב' הנחות יסוד:

- א. מבחינה אובייקטיבית אין מה לברר בזמן משום שהוא לא ניתן לחלוקה.
- ב. יש צורך בדין ברירה רק כאשר הדברים עוד לא התבררו מבחינה אובייקטיבית, אך כאשר הצורך בבירור הוא רק מצידנו אין זה שייך לברירה.

רבי יוסי יכול לחלוק על כל אחת מהנחות היסוד הללו.

הציץ אליעזר¹ מביא שו"ת פני משה הדין במקרה של ספק ממזר שרצו להשיאו לשפחה שתשחרר על תנאי שתינשא לאדם הכשר כלפי שמיא, ואז אם הוא ממזר אז היא תישאר שפחה ואם הוא כשר היא תצא לחירות, ובין כך ובין כך היא תהיה מותרת לו. הוא מביא שרבני עירו הכשירו זאת, ואילו הוא צידד להחמיר משום דקיי"ל דאין ברירה בדאורייתא, ומאחר שאין זה ידוע לבני אדם זה שייך לברירה.

יש לשים לב שיש חילוק מהותי בין נידוננו לבין המקרה אותו מביא הפנ"מ – בעוד ששם לדעת הכול המציאות מבוררת, והחיסרון הוא רק מצד ידיעת בני האדם בלבד, בנידון דידן התפיסה של בני האדם כלל לא מכירה בכך שהמציאות התבררה. על כן ייתכן שגם החולקים על הפנ"מ לא יקבלו את דברינו.

לפני שנמשיך בדיון נציין שראינו ג' שיטות מה עומד לבירור:

- א. כל מציאות שאיננה גלויה לבני אדם, אף אם הם מכירים בכך שהיא כבר מבוררת.
 - ב. כל מציאות שלא התבררה באופן שההכרה של בני האדם מסוגלת לתפוס.
 - ג. רק מציאות שעוד לא התבררה מבחינה אובייקטיבית.
- לכאורה מחלוקת זו תהיה תלויה בהבנת דברי הגמרא בעירובין לו ע"ב הכותבת שאם החכם כבר בא אלא שהאדם לא יודע להיכן הוא בא, לכו"ע העירוב שלו חל לצד שהחכם בא, משום שזה גילוי מילתא בעלמא.
- הפנ"מ הבין שהגמרא מדברת רק במקרה בו בני אדם יכולים בפועל לראות לאן הלך החכם, ואילו החולקים עליו למדו מכאן שניתן להסתפק בידיעה שהמציאות כבר מבוררת, אף אם אין דרך לדעת בפועל מה התרחש.

בפשטות, מחלוקת זו משקפת היטב את הדילמה עד כמה תפיסת ההלכה את המציאות חופפת לתפיסת האדם את המציאות ואין כאן המקום להרחיב בכך². [במידה שהגורם לכך שאין

(ג). ציץ אליעזר ח"ו סי' ד'.

(יד). אמנם רבים מהפוסקים (כגון הרב אשר וייס בשו"ת מנחת אשר ח"א סי' מא) הכריעו שיש חפיפה בין השתיים וחלקם אף הסמיכו זאת על דברי חז"ל שלא ניתנה התורה למלאכי השרת, אך ייתכן שיש מקום לחלק בין הנושאים בהם הם

ברירה הוא חיסרון בגמירות דעתו של האדם, אזי מסתבר שהקריטריון לפיו אנו מחשיבים את המציאות כמבוררת או כלא מבוררת הוא ההכרה של בני האדם, ולא האמת האובייקטיבית (אפשרויות 1-2). ברם, אם המחלוקת נעוצה בפגמים שיש במכניזם של ברירה כשלעצמו, אזי יש פנים לכאן ולכאן וצ"ע].

אמנם לענ"ד נראה לבאר את דברי הפנ"מ באופן מחודש, ולשם כך עלינו לעמוד על כמה רבדים הקיימים בתפיסת המציאות שלנו:

א. יש את המציאות הפיזית כשלעצמה.

ב. יש את המציאות הפיזית כפי שהיא משתקפת בהכרתנו דרך חושינו. למשל, בעולם אין צבע צהוב או ירוק, אלא תופעה פיסיקלית שפולטת או מחזירה גל אלקטרומגנטי באורך גל מסוים. כשהגל הזה פוגע ברשתית שלנו נוצרת אצלנו בתודעתנו פנימה תמונה של אור צהוב או ירוק.

ג. יש את הפרשנות שלנו למציאות הפיזית. למשל, המושג 'אשת איש', 'אבא', 'אמא' וכו' הם מעין פרשנות שלנו לאירועים אשר מתרחשים במימד הפיזי. מושגים אלו אינם חלק מהרובד הגלוי של המציאות הפיזית, אלא הם דרך של הכרתנו להמשיג ולבאר את התהליכים והאירועים אשר היא רואה לנגדה.

ד. יש רבדים שהם מופשטים לחלוטין וכלל לא מהווים חלק מהמציאות הפיזית, והדרך היחידה לקלוט אותה היא באמצעות שכלנו. למשל, טיעונים, אמירות, דעות וכו'.

ה. יש רבדים שכלל לא נתפסים אצלנו – למשל המושג אינסוף וכו'.

בקטגוריה השלישית המפגש של המציאות הממשית עם הכרתנו יוצר מעין נדבך חדש במציאות זו ומעניק לה פרשנות¹⁰. ייתכן שהפנ"מ סבור שמושם כך המציאות לא יצאה סופית אל הפועל עד אשר היא תפגש בפועל עם תודעה כלשהי.

הנפק"מ תהיה במצבים בהם המפגש של המציאות עם התודעה לא מוסיף דבר, ואז ייתכן שגם הפנ"מ יודה שאין זה שייך לברירה.



סיכום

במאמר זה עסקנו בדין ברירה וניסינו לעמוד על שורשיו. בתחילה העלנו שלוש אפשרויות לאופן פעולתו של מכניזם זה (החלת חלות למפרע, החלת חלות בצורה מדורגת והחלת חלות בהווה) ואף

דנו (למשל ענייני בדיקת תולעים במיקרוסקופ או בדיקת אתרוגים בזכוכית מגדלת) שם זה תלוי במראה עיניו של האדם ובחושיו, לבין דיני החלויות שם מדובר בנושאים מופשטים יותר.

טו). אני מסתפק האם ניתן להוסיף לכך גם את הקטגוריה השנייה, שהרי מדובר במצב ביניים, בו מצד אחד אין אנו מוסיפים רבדים נוספים למציאות, אך מצד שני אנו כן מתרגמים אותה אותה ומעבדים אותה לצורה שונה, וצ"ע. בכל אופן מסתבר שבמצב בו האדם תולה את הברור במושג שאיננו קיים במציאות הפיזית, אלא בתודעתנו בלבד, כגון צבעים, קולות וכו', יש צורך שהדבר יהיה נגיש לתודעה של בני אדם, מאחר שלולא כן הוא לא קיים, וייתכן שבכך אינו גונא אף החולקים על הפנ"מ יודו בכך וצ"ע.

הראנו שלכל אחת מן הדרכים הללו יש מקום בדברי הראשונים ז"ל. לאחר מכן דנו בשאלה מה עומד מאחורי דברי התנאים ואמוראים הנוקטים שאין ברירה - האם הם כלל לא מכירים בתוקפו של מכניזם זה או שמא לדעתם יש חיסרון ברמת גמירות דעתו של האדם. לבסוף התחבטנו מה בכלל נכנס לגדר של 'בירור' והיכן בכלל יש צורך בברירה, ומתוך כך נכנסנו לדון בשאלה האם ההלכה הולכת אחר המציאות הסובייקטיבית או האובייקטיבית, וגם בדרך בה תודעתו של האדם נפגשת עם המציאות.



הרב עזרא קליין

י"ג עיקרי הדת בפסוקי התורה

טענות ר' יוסף אלבו לחוסר עקיבות דברי הרמב"ם * ביסוס בחירת העיקרים
בפסוקי התורה * עמוד התורה והמצוה

א.

טענות ר' יוסף אלבו לחוסר עקיבות דברי הרמב"ם

הרמב"ם לא נמנע מהכרעות המשליכות על תחומי ידע רחבים. בעקבות זאת, מבקריו מדי פעם טענו כי פעל מתוך חוסר במידע, וסתר מקור זר^א, או בחוסר עקיבות, וסתר הכרעה אחרת שלו כאשר שתי ההכרעות משפיעות באופן סותר על תחום שלישי^ב. לרוב, עיון מחודש בדבריו אל מול טיעונים לחוסר ידע מגלה, מענה שניתן להגן עליו ומתברר כי המחלוקת בסברא^ג או שחסר למבקר מקור שעמד לפני הרמב"ם^ד.

ספר המדע מחולק לפי יג עיקרי הדת^ה שפרט בהקדמת פרק חלק, וברור כי כל בנין הדעת של הרמב"ם נשען על יסודות מסויימים, בהם ליג העיקרים חלק מרכזי. רבים ממבקריו תקפו את פירושו למשנה הראשונה בפרק חלק, ורבים ממפרשיו הגנו על פירושו^ו, בדברינו נעסוק בשתי נקודות ביקורת הנראות מהותית יותר, שכתבן ר' יוסף אלבו זצ"ל, בעל ספר העיקרים. הראשונה:

האמת הוא שאין ראוי שימנה בעקר ולא בשורש שום מצוה פרטית ממצות התורה. ולזה לא היה ראוי למנות בשרשים ולא בעקרים שראוי לעבדו ולא לזולתו כמו שכתב הרמב"ם ז"ל, לפי שהיא מצוה בפני עצמה.

א. הרמב"ם דן בכך עם רבי פנחס הדיין ראה אגרות הרמב"ם, מהד' מו"ר ר"י שילת ראש ישיבת מעלה אדומים, בעיקר עמ' תמד-ה.

ב. הרמב"ם תקף בחריפות בהקדמה למורה הנבוכים פילוסוף שקורה לו דבר כזה, עם התנצלות חלשה למי ששינה דעתו ושכח להבהיר זאת. בהקדמת האיגרת לחכמי לונגיל נרמז כי הם בדקוהו היטב בדבר זה איגרת לר"י מלונגיל וחכמיה (מהד' שילת, עמ' תקב-ג).

ג. עיין בספרו של סבא מארי הרב רבינוביץ' זצ"ל "עיונים במשנתו של הרמב"ם".

ד. עיין הקדמת בית יוסף, ובכל ספרי יד פשוטה לסבא מארי הרב רבינוביץ' זצ"ל.

ה. עיין בפירוש יד פשוטה מבוא לספר המדע.

ו. פלפול בהרבה מן הקושיות המרכזיות תמצא בספר באר שבע לסנהדרין צ ובדק אחריו בשו"ת קול מבשר ב, מג וע"ע בספר נצח ישראל למהר"ל פרק כח. ועיין אור הישר תשובה ג, ח ויד פשוטה להלכות שציין, וע"ע למהר"ל ספר תפארת ישראל פרק טו. ועיין בביאור מו"ר ר"י שילת שליט"א במהדורות.

ז. ספר העיקרים מאמר א פרק יד וכן בפתיחה ובעוד מקומות.

תלונת בעל ספר העיקרים היא שאין קריטריון לבחירת י"ג העיקרים, שניתן לגבות בקריטריונים של הרמב"ם עצמו לפרשנות התורה שבכתב על פי התורה שבעל פה, שבסיסה המצוות. הביקורת כאן מתייחסת לשורשים שטען הרמב"ם שניתן להראות שהם נכונים בכל הגמרא, ועל פיהם למנות את תרי"ג מצוות. ר' יוסף אלבו טוען שהרמב"ם לא הפעיל מערכת זו על העיקרים שכתב הוא.

תלונה מהותית שניה של בעל ספר העיקרים:

ואם נאמר שמנה עקרים בלבד ולא אמונות אמתיות, למה לא מנה הקבלה, שראוי שימשך האדם אחר קבלת האבות, שהוא עקר כולל לכל הדתות האלהיות שלא יצויר מציאותם וזולתו, ולמה לא מנה הבחירה, שעם שהיא אמונה אמתית היא עקר גם כן, כי הוא מבואר מענינה שלא יצויר מציאות שום דת וזולתה, ועוד שהוא ז"ל כתב בספר המדע בפרק ה' מהלכות תשובה, רשות כל אדם נתונה לו אם רצה להטות עצמו לדרך טובה ולהיות צדיק הרשות בידו וגו', וכתב אחר כן ועקר זה עקר גדול הוא, והוא עמוד התורה והמצוה...

ר' יוסף אלבו טוען שעצם התורה שבעל פה היא קריטריון לכל פרשנותו של הרמב"ם, ולכן אין לרמב"ם גישה ושיטה בתורה בלי עיקר זה. כמו כן הוא טוען שהרמב"ם מעמיד את כל התורה על הבחירה, ולא סביר שאין זה עיקר, אם דברים אחרים נמנו כעיקרים.



ב.

עשרה יסודות גלויים בפרשייה אחת, ושלושה בפירוש המשנה לרמב"ם

רוב עיקרי הדת מופיעים בצורה בהירה בפרשייה אחת בתורה, בשמות פרק לד, יא-כו:

א. עיקר ראשון מציאות ה': כִּי יִקְנֶה קִנְיָ שְׁמוֹ... הָאֱדוֹן יִקְנֶה - לְקִי יִשְׂרָאֵל:

ב. לייחוד': אֱלֹהֵי מִסְכָּה לֹא תַעֲשֶׂה-לָּךְ:

ג. העיקר שאין אל אחר - "שלילת הגשמות ממנו": כִּי לֹא תִשְׁתַּחֲוֶה לְאֵל אֲחֵר

ה. העיקר שאין לעבוד אחר: כִּי אֶת-מִזְבְּחֹתָם תַּחֲצֹן וְאֶת-מִצְבֹּתָם תִּשְׁבֹּרֶן וְאֶת-אֲשֵׁרֵי

תִּכְרֹתֶן:

ו-ז. עיקרי הנבואה ונבואת משה: שְׁמֹר-לָךְ אֶת אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּךָ הַיּוֹם

יא. עיקר שכר ועונש: אֵל קִנְיָ הוּא:

(ח). עפ"י ספר המצוות בהקדמה ושורש שני, ובהקדמה למשנה תורה. וע"ע למהר"ל תפארת ישראל פרק סד.

(ט). ספר העיקרים מאמר א פרק ג.

(י). ניסוח המצוה במנין המצוות הקצר בהקדמה למשנה תורה.

(יא). ניסוח תרגום הרב קאפח לכותרת העיקר ב.

אף לדעת ר' יוסף אלבו אלו הם שלושת שורשי העיקרים".

העיקרים הרביעי, הקדמות, והשנים עשר, ביאת המשיח, ניתנים לחישוב בעבודה קלה.

ד. הציווי על השבת", והביטוי ביחס לה' "האדון".

יב. כִּי־אוֹרִישׁ גוֹיִם מִפְּנֵיךָ וְהִרְחַכְתִּי אֶת־גְּבֻלְךָ וְלֹא־יִחַמֵּד אִישׁ אֶת־אַרְצְךָ בְּעִלְתֶּךָ לְרֹאוֹת אֶת־פְּנֵי יְקֹנֶךָ -לִקְיֵךְ שְׁלֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה:

(אלו הם התנאים המרכזיים למשיח, שמונה הרמב"ם בסוף ספר משנה תורה).

בתשומת לב לדבר מעניין בניסוחי הרמב"ם ביסוד העשירי, ההשגחה, שהוא מרבה לצטט

פסוקים", נוכל למצוא ראייה חזקה שביסוד זה מכוון הרמב"ם לפרשייתנו:

והיסוד העשירי שהוא יתעלה יודע מעשה בני אדם ולא הוניחם, ולא כדעת האומר עזב ה' את הארץ", אלא כמו שאמר גדול העצה ורב העליליה אשר עיניך פקוחות על כל דרכי בני האדם, ואמר וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ, ואמר זעקת סדום ועמורה כי רבה, הרי אלו מורים על היסוד העשירי הזה.

עיקר ביאור העיקר בפסוק המצוטט במלואו מירמיהו פרק לב:

אָהָהּ ה' יְקֹנֶךָ הִנֵּהוּ אֲתָה עֹשִׂיתָ אֶת־הַשָּׁמַיִם וְאֶת־הָאָרֶץ בְּכַחַךְ הַגָּדוֹל וּבְנוֹרָעַךְ הַנְּטוּיָה לֹא־יִפְלֹא מִמֶּךָ כָּל־דָּבָר: עֲשֵׂה חֶסֶד לְאֲלָפִים וּמִשְׁלָם עֹנֵן אַבֹּת אֱלֹהִים בְּנִיחָם אַחֲרֵיהֶם הֲלֹ הַגָּדוֹל הַגָּבוֹר יְקֹנֶךָ צָבָקוֹת שָׁמוֹ: גָּדֹל הַעֲצָה וְרַב הַעֲלִילָה אֲשֶׁר־עֵינֶיךָ פְּקוּחוֹת עַל־כָּל־דְּרָכַי בְּנִי אֲדָם לֹתֵת לְאִישׁ כְּדָרְכָיו וּכְפָרִי מַעֲלָלָיו: אֲשֶׁר־שָׁמַת אֲתוֹת וּמִפְתֵּי־בָאֲרֵץ־מִצְרַיִם עַד־הַיּוֹם הַזֶּה וּבִי־שְׂרָאֵל וּבָאָדָם וַתַּעֲשֶׂה־לָּךְ שָׁם כִּיּוֹם הַזֶּה:

בפרשייתנו בתורה מופיעים הלוחות השניים וי"ג מידות הרחמים, ואחריהם פסוקינו. מידות הרחמים וההתייחסות לשמות הבורא שנתן משה, הם הפנייה לפרשייתנו. גם תלונת ירמיה ירמיהו בפסוק כד: "הִנֵּה הִסְלָלוֹת בָּאוּ הָעִיר לְלַכְדָּהּ וְהָעִיר נִתְּנָה בְּיַד הַכַּשְׂדִּים הַנִּלְחָמִים עָלֶיהָ מִפְּנֵי הַתָּרֵב וְהָרָעַב וְהַדָּבָר וְאֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ הָיָה וְהִנֵּה רָאָה" מתכתבת עם ההבטחה בפסוקינו "וְלֹא־יִחַמֵּד אִישׁ אֶת־אַרְצְךָ בְּעִלְתֶּךָ לְרֹאוֹת אֶת־פְּנֵי יְקֹנֶךָ". לכן, נראה שפרשייתנו מתארת יסודות ההשגחה, ואומרת שההשגחה ניכרת דרך יחס אל עיר הקודש".

גם הביטוי "יְקֹנֶךָ קָנָא שָׁמוֹ" נבדל מהביטוי "לֹא קָנָא הוּא", הראשון מתאר השגחה" והשני שכר ועונש.

(יב). מאמר א פרקים י, יג ו-ד.

(יג). יש דעות בין התנאים שמדובר גם על שמיטה, ונדון בהן להלן.

(יד). השווה הלכות עבודה זרה ב, ז.

(טו). עמדו על קושיא זו הטורי אבן תשובה ג, ז ובן המחבר בשו"ת הרב"ז חו"מ כט.

(טז). פסוק זה מבואר במורה הנבוכים ג, יד ועיי"ש ג, נד.

(יז). הדבר יכול לשפוך אור על קושיית הראשונים מדוע חטא העגל שונה מן הכרובים. ואכמ"ל.

(יח). יסוד ההשגחה מתכתב עם יסוד מציאות ה' בשיטת רבנו, ראה מו"נ ג, יד.

נמצאו עשרה מתוך י"ג עיקרי הדת, ניתנים למציאה בקלות יחסית בפסוקי פרשייתנו, הלוא דבר הוא". לא נופתע אם כן לגלות כי שלוש היסודות שלא מצאנו הרמב"ם טרח בביאור המשנה וכיצד הם יוצאים ממנה, והם תורה מן השמים, הביטול או החילוף², ותחיית המתים³.



ג.

תחיית המתים בפסוקינו מניין?

במאמר תחיית המתים, הסביר הרמב"ם כי התורה רק רמזה על עיקר זה, משום ש"איך יסופר למי שלא נתאמתה אצלו הנבואה, דבר שאין ראה עליו אלא האמנת הנביא⁴?" הרי שלפי דעתו היה הדבר גלוי למשה⁵ ורמוז בתורה. עם זאת הוא מעיר כי דרשות החכמים מסופקות. בסנהדרין צ, ב מופיעות מספר דרשות למקור לתחיית המתים מהתורה, ועל כולן מובאים חולקים:

א. רבי סימאי אומר: מניין לתחיית המתים מן התורה - שנאמר "וְגַם הִקְמַתִי אֶת־כְּרִיתִי אִתָּם לְתֵת לָהֶם אֶת־אֶרֶץ כְּנָעַן". לכם לא נאמר, אלא להם - מכאן לתחיית המתים מן התורה.

ב. דכתיב ויאמר ה' אל משה "הֲנֶה, שָׁכַב עִם־אֲבֹתֶיךָ וְקָם", אמרו לו: ודילמא "וקם הָעָם הַזֶּה וְזָנְהוּ!"

ג. "אֲשֶׁר נִשְׁפָּע יִקְנֶק לְאֲבֹתֵיכֶם לְתֵת לָהֶם", לכם לא נאמר אלא להם - מיכן לתחיית המתים מן התורה.

ד. ויש אומרים: מן המקרא הזה אמר להם: "וְאִתָּם הַדְּבָקִים בִּיקְנֶק אֱלֹהֵיכֶם חַיִּים כְּלָכֶם הַיּוֹם" (פשיטא דחיים כלכם היום, אלא אפילו ביום שכל העולם כולם מתים - אתם חיים). מה היום כולכם קיימין - אף לעולם הבא כולכם קיימין.

(ט). ואף על פי שהרמב"ם מביא להם פסוקים מפורשים בשאר המקרא, יש לעמוד על כך!

(כ). מהערת מו"ר הרב שילת במהדורתו עמ' קמד-ה עולה שכל הנראה נוסחים שונים של הכותרת נשלחו לארצות הנצרות ולארצות האיסלאם.

(כא). מעתה תוכן הפתעת הרמב"ם באיגרת תחיית המתים, שהפנייתו לתחילת דבריו גרמה למחשבה שאינו מאמין בתחיית המתים, בעוד כוונתו כמפרש משנה כנראה היתה שללא ההקדמות שבאר לא תתפרש המשנה על פי המקרא. וכך לשונו בפתיחת איגרתו: "אינו רחוק שיבאר האדם לבאר ענין הקדמה מן ההקדמות בלשון מבא פשוט, וישתדל בו לדחות הספות ולהסיר הפירושים, ויבינו חולי הנפשות מן הלשון ההוא ההפך מן ההקדמה אשר כיון לבארה... וזה שאנחנו... נחלצנו... בתלמוד התורה ובאור משפטיה". תרגום מו"ר ר"י שיל"ת שליט"א עמ' שלט.

(כב). תרגום מו"ר ר"י שיל"ת שליט"א עמ' שסט. עיי"ש.

(כג). אולם בדבר המשיח, מסתבר שלדעת הרמב"ם משה לא ידע שדויד יהיה מלך ישראל, ושאמונת המשיח קיבלה עיצוב נוסף, אחרי שה' הבטיח לדויד שהמלוכה תהיה לזרעו לעולם. ראה בדבריו בספר המצוות לרמב"ם שורש א: "והשתכל ממי שישמע לשונם נאמרו לו למשה בסיני וימנה קריאת ההלל שבשבו בו דוד עליו השלום האל יתעלה שצוה בה משה וימנה נר חנוכה שקבעוהו חכמים בבית שני וכן מקרא מגלה. אמנם היות משה נאמר לו בסיני שיצונו כי כשיהיה באחרית ממלכתנו ויקרה לנו עם היונים כך וכך יתחייב לנו שנדליק נר חנוכה, הנה איני רואה שאחד דימה זה או שיעלהו במחשבתו".

ה. הרי הוא אומר "הִכָּרְתָּ תִּכְרֹת הַנֶּפֶשׁ הַהִוא עֲוֹנָה כֹּה" הכרת תכרת - בעולם הזה, עונה בה לאימת? לאו לעולם הבא?

הדרשות בנויות על שני יסודות: ייתור וקביעה שאין כאן רק משל אלגורי. הרמב"ם שבדרך כלל סבור שאין לעסוק בענייני תחיית המתים - בכל זאת קובע באיגרתו דבר אחד כתוצאה מכורח פילוסופי: "אלו האנשים אשר ישוּבוּ נפשותם לגופות... יאכלו וישתו ויבעלו ויולידו וימותו אחר חיים ארוכים מאוד כחיים הנמצאים בימות המשיח... שהוא יתעלה לא ימציא דבר לבטלה כלל" הרואה יראה כי כורח פילוסופי זה מולבש על יסודות הדרשות הללו, שאין פסוק בתורה מיותר ולא נאמרה כוונתו אלא לתכליתו.

הנה בפרשייתנו נאמר: "שְׁמַר־לְךָ אֶת אֲשֶׁר אָנֹכִי מִצְוֶךָ הַיּוֹם" ונאמר מיד אחריה "וַיֹּאמֶר יְקִיָּאֵל אֶל־מֹשֶׁה כְּתַב־לְךָ אֶת־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה כִּי עַל־פִּי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה כָּרַתִּי אֶתְךָ בְּרִית וְאֶת־יִשְׂרָאֵל" ויש לתמוה, לפי שיטת הרמב"ם שעיקר כתיבת ספר התורה היתה בשנת הארבעים¹, איזה הפרש יש בין שמירת הדברים הללו לכתיבתם, כל ארבעים השנה שמשה עם בני ישראל?! ואם הכתיבה היא בשנת הארבעים, מה שייך "לך" כאן? ואם תאמר ש"לך" זה - דברה תורה כלשון בני אדם - אי אפשר, שהרי: "שמר לך" הוא כפשוטו, שילך לאור צווים אלו מחטא העגל ועד פטירתו! ודאי יש כאן רמז לא פחות משאר הרמזים לשימוש משה רבנו בתורתו בעתיד. ויש לתמוה, הרי דרשה זו מתמודדת עם כל היסודות של תחיית המתים, ומדוע אף תנא לא הציג דרשה זו?

טרם ניגש לקושיא זו, נשים לב ליסוד בפרשייה העולה מתוך שני פסוקים אלו. פרשייתנו מהווה הוראות של הקב"ה למשה, מה הוא המינימום ההכרחי להמשיך להנהיג אליו, אחרי חטא העגל. הפסוק הקודם לקטע בו אנו עוסקים אומר: "וַיֹּאמֶר ה' אֲנִי כָרַת בְּרִית נֶגֶד כָּל־עַמֶּךָ אֲעֻשֶׂה נִפְלְאוֹת אֲשֶׁר לֹא־נִבְרָאוּ בְּכָל־הָאָרֶץ וּבְכָל־הַגּוֹיִם וְרָאָה כָּל־הָעָם אֲשֶׁר־אֵתָּה בְּקִרְבּוֹ אֶת־מַעֲשֵׂה יְקִיָּאֵל כִּי־נִוְרָא הוּא אֲשֶׁר אָנֹכִי עֹשֶׂה עִמָּךְ".

יש להקשות: מה חלקו של העם בברית זו? מה הם צריכים ראות, ואיך זהו קיום ברית? הפשטנים רש"ם ואבן עזרא, ציינו שהם יראו כי קרן עור פני משה, וזה דרוש פשטני לחומר הקושיא. ריקאנטי הוסיף להקשות, הרי קודם לחטא העגל נעשו נסים כבירים כיציאת מצרים וקריעת הים ומתן תורה, ומה יוכל להיות נפלא יותר בהמשך?! נראה כי הקושיות מתרצות זו את זו. הקב"ה אחרי חטא העגל אינו עושה עוד נסים כבירים גלויים, אלא משרה שכינתו בפרטים שצריך לשים לב אליהם, המן, מלחמות שונות, המשכן ועוד.

משה התחנן שה' לא יכרית את ישראל, אבל מיד אחרי זה הוסיף שאם עם ישראל אינו דבק בשכינה מה קיום יש בזה? כשרואה משה את תגובת העם לגד יודע הוא שעודנו שליח נאמר באמרו כמעט כדבר ה' "הרף ממני", הכוונה לפסוק טו: "אִם־אֵין פָּנֶיךָ הַלְכִים אֶל־תַּעֲלֶנּוּ מִזֶּה!"

כמענה לכך, אומר ה' שהעם צריך לקבל עליו לראות גילוי שכינה בפרטים, ומשה צריך לקבל עליו את הדברים שבפסוקינו ולהדריך את העם לאורם, עד יראנו נפלאות שמכללם

(כד). כמבואר בהקדמת המשנה.

תחיית המתים. מעתה יש לברר היכן אמר משה דברים אלו לעם, ומסתבר שלכן נתאמצו חכמים להסביר את הטעמים שחשבו כאמיתיים גם למינים²⁷, שראו בהם ממשיכי חוטאי חטא העגל²⁸. נראה כי זוהי משמעות השאלה "תחיית המתים מן התורה מניין", היכן משה אמרה לבני ישראל, וניתנו מספר תשובות לפי אסכולות פרשנות שונות.

ד.

עמוד התורה והמצוה

אם כנים דבריני, הרמב"ם לא מנה את הבחירה בין עיקרי הדת, אלא כיסוד המרחיב את מושג הדת למושג התורה והמצוה. מונחים אלו שונים הם²⁹. הדת, היא אותה תמצית שה' אמר למשה שניתן להתקדם איתה אפילו אם בתוך העם יש כאלו הנוהים אחר המינים³⁰. התורה

כה). לא זו דרכם תמיד, ראה בבלי בכורות ה וחולין כז ומסכת ידים פרק ד במפרשים.

כו). קהלת רבה (וילנא) פרשה ט (והשווה איכה רבה א,כח): "קול ענות אנכי שומע, א"ר אסי קול קילוס של עבודת כוכבים אנא שמיע, ר' יודן בשם ר' אסי אמר אין לך כל דור ודור שלא נטל אונקי אחת של עגל"

כז). השווה דרשות הר"ן דרוש ג: "מהיות התורה וקיבולה דבר היותר גדול שאפשר שיהיה במין האנושי, ראוי לעם שיקבלוה שינתנו הוראות חזקות שהתורה היא אמיתית, ושיסור כל ספק מאותן ההוראות ומן הענין כולו בכללו שאינו בא כי אם בכח אלהי. ועל זה נמשך יציאת מצרים כולו, שרצה השם יתברך שיתחדשו האותות בגאולה ההיא שהיא בלי ספק התחלת התורה, למען ידעו כלל ישראל, כי הנמנעות בחק הטבע אינם נמנעות בחק השם יתברך. כי זאת הפינה, היותר הגדולה בדת, ומי שיכפור אותה יכפור את הדת בכללה, ויבטל גמול ועונש לגמרי. ובהיות זה קוטב [נגזרת. עזרא] התורה אשר עליה תיסב הגאולה שהיא הקדמה לתורה, רצה השם יתברך שיתפרסם זה הדעת בארץ מצרים, לפי שהיא ארץ חרטומים ומכשפים, ומה שיבחן שם שהוא דבר נמנע בחוק הטבע, וכי לא תספיק בו חכמת הכישוף אשר הוא סעיף מסעיפי החכמה הטבעית, ראוי שיאמר שהוא נעשה בכח אלקי בלי ספק, ושהנמנע בחוק הטבע אינו נמנע בחוק הבורא. ואילו נתחדשו האותות והמופתים ההם בארץ נעדרת החכמה, היה נשאר ספק בפינה הזאת עדיין, כי אולי יחשבו אנשים שכל האותות ההם נתחדשו בחכמת הכישוף, ושהם כולם אפשריים בחוק הטבע." והקטע מופיע כמעט מילה במילה בענין אחר בדרוש ה'. וע"ע דרוש ו. ובדרוש יב: "לפי שזה עיקר הדת, החמירו בעונש זקן ממרא מאד, עד שאמרו (שם) שאם רצו בית דין למחול אין מוחלין כדי שלא ירבו מחלוקות בישראל." ועוד מענין זה בדרוש ג.

כח). הר"ן מעיד על עצמו שנוטה הוא להחמיר, ראה תשובתו בשו"ת הריב"ש סימן שצ: "איך נניח הדרך אשר דרכו בה רבותינו הקדושים ז"ל, ונכניס עצמנו במקום צר ובמשעול הכרמים שלא מדוחק כלל. אלו היה דבר שתהא השעה צריכה לו על כל פנים החרשת. אבל להניח את הודאי ולתפוס את הספק בענייני המצות איננו ראוי בשום פנים לקהל קדוש מכובד כמוהו. וכ"ש שאפי' לדברי המתירין א"א להחזיק המנהג ההוא" קרא לזה "דרכי התורה והמצוה", ונראה שתפס עצמו כמגן הדת וראה מה שכתב אליו הריב"ש בסימן שפח ופתיחת התשובה שצ' שו"ת הריב"ש סימן שצ: "עיניך הלא לאמונה תחזינה מישירים לעשות משמרת למשמרת של תורה ולישר הדורים. וכחק ומשפט לגדולי הדור יראי השם וחושבי שמו כמון נתת את לבך לעשות משמרת למשמרתה של תורה ולהרים מכשול מדרך העם". הרמב"ם מסביר שההרחק של עבודה זרה נובע מפסוקינו בהלכות עבודה זרה פרק ט, יז. וע"ע בחידושי הר"ן סנהדרין פז, א מהות איסורי דרבנן לדעתו. ועיין בדרשותיו דרוש ה' בלשון אחר, מה שכתב בשם רבנו יונה, ובאחד כתב "עיקרי התורה" ובשני "עיקרי המידות" כוונתו שתיקן הדת כולה עיקר לתורה. וע"ע מה שכתבנו בשיטתו במאמר "איסור פיצול בתי כנסת ובתי מדרש בגלל מחלוקת הלכתית" האוצר מו, חשוון ה'תשפ"א. ועיין שו"ת ריב"ש סימן תצז וסימן קצז על תפקיד החרדים לדבר ה' לקנא בקהילה. ואכמ"ל.

והמצוה הן גרעין התורה שנתן ה' למשה בהר סיני. הבחירה והתשובה הן עניין פסוקי יג מידות של רחמים שבפרשייתנו קודם לפסוקינו.

נראה עתה כי בפסוקינו תמצית של שמונה מספרי משנה תורה להרמב"ם:

המדע	ראינו את רוב יסודות הדת ועבודה זרה ^ט .
זמנים	אֶת־חַג הַמִּצּוֹת תִּשְׁמֹר שְׁבַעַת יָמִים תֹּאכַל מִצּוֹת אֲשֶׁר צִוִּיתְךָ לְמוֹעֵד חֹדֶשׁ הָאָבִיב כִּי בַחֹדֶשׁ הָאָבִיב יֵצְאֶת מִמִּצְרָיִם... שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִּשְׁבֹּת...: וְחַג שְׁבַעַת תַּעֲשֶׂה לָּךְ בַּכּוֹרֵי קִצִּיר חֲטִיִּם וְחַג הָאֲסִיף תְּקוּפַת הַשָּׁנָה:
נשים	וְלִקְחַתְּ מִבְּנֹתָיו לְבָנֶיךָ וְנָנוּ בְּנֹתָיו אַחֲרֵי אֱלֹהֵיהֶן וְהִזְנוּ אֶת־בָּנֶיךָ אַחֲרֵי אֱלֹהֵיהֶן:
קדושה	וְקִרְאָ לָךְ וְאָכַלְתָּ מִזִּבְחִי... לֹא־תִבְשֹׁל גִּדִּי בַחֲלֵב אֹמֶן:
זרעים	בְּחֹרֶשׁ וּבִקְצִיר תִּשְׁבֹּת... רִאשִׁית בַּכּוֹרֵי אֲדַמְתְּךָ תָּבִיא בֵּית יִקְנָק -לִקְנִיךָ
עבודה	שִׁלֵּשׁ פַּעַמִּים בַּשָּׁנָה יִרְאֶה כָּל־זָכוֹרךָ אֶת־פְּנֵי הָאֵדֶן יִקְנָק -לְקִי יִשְׂרָאֵל:
הקרבנות	לֹא־תִשְׁחַט עַל־חֲמֶץ דֶּם־זִבְחִי וְלֹא־יָלִין לְבָקָר זֶבַח חֵג הַפֶּסַח: כָּל־פֶּטֶר רָחֵם לִי וְכָל־מִקְנְךָ תִּזְכֹּר פֶּטֶר שׁוֹר וְשֶׂה...: וְלֹא־יֵרָאוּ פָנֵי רִיקָם:
שופטים	הִנְנִי גֹרֵשׁ מִפְּנֶיךָ אֶת־הָאֱמֹרִי וְהַכְּנַעֲנִי וְהַחֲתִי וְהַפְּרִזִּי וְהַחֲוִי וְהַיְבוּסִי: הַשֹּׁמֵר לָךְ פֶּן־תִּכְרַת בְּרִית לְיוֹשֵׁב הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה בָּא עָלֶיהָ פֶּן־יִהְיֶה לְמוֹקֵשׁ בְּקִרְבְּךָ:

לא קשה לטעון כי הברית והתפילה אף הם מוזכרים, לספר אהבה, יתכן גם לרמוז לטומאות שונות בפסוקים או לומר כי לדעת הרמב"ם כיוון שעיקר עניינם ההרחקה מעבודה זרה ודרכיה, וההכנה לירושלים ולמקדש, הרי זה כלול במה שנאמר על הזבחים ועל עליה לרגל^ל, אבל דיני הנזקים בודאי חסרים.

לדעת הרמב"ם ברוב דיני ממונות יכול אדם להתנות על מה שכתוב בתורה, ואם כן אין יסוד החילוף או הביטול רלוונטי לגביהם באותו אופן שהוא רלוונטי לשאר הספרים.

והיסוד השמיני הוא תורה מן השמים. והוא, שנאמין שכל התורה הזו הנמצאת בידינו היום הוזה היא התורה שניתנה למשה, ושהיא כולה מפי הגבורה, כלומר שהגיעה עליו כולה מאת ה' הגעה שקורים אותה על דרך ההשאלה דבור, ואין יודע איכות אותה ההגעה אלא הוא עליו השלום אשר הגיעה אליו, ושהוא במעלת לבלר שקורין לפניו והוא כותב כולה תאריכיה וספוריה ומצותיה, וכך נקרא מחוקק...

ויסוד התשיעי הבטול. והוא שזו תורת משה לא תבטל, ולא תבוא תורה מאת ה' זולתה, ולא יתוסף בה ולא יגרע ממנה לא בכתוב ולא בפירוש, אמר לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו. וכבר ביארנו מה שצריך לבאר ביסוד זה בהקדמת החבור הזה.

כט). ראה הלכות עבודה זרה ט, יז ופרק י, א.

ל). ג, מז.

פרשתנו קובעת את המסגרת הדתית של התורה, האמונית וצורתה, שכל עוד היא קיימת ניתנים כלליה לשחזור.

נראה כי היסודות האמורים עמוקים מני ים ורחבים ועולים עד לנקודת הבחירה בעם ישראל. בחירה זו כבר נעשתה, ואינה עומדת למבחן עוד^{לא}. אילו היתה הבחירה מיסודות דת משה היתה התורה נתונה לשינוי מתמיד. קביעת יסודות הדת קובעת שגם במצבים משתנים, המצוות והסברות מותאמות למסגרת הדתית.

הנה מה נמלצה הוראת הרמב"ם לתלמידו^{לב}: "האיש השלם המצליח בתכלית ההצלחה - יעניין בהצלחת הדת, ועשיית המחוייב עליו לעשותו..." כי האיש משה הולך וגדול.



לא). פסוקינו קובעים, שבמצב הדתי הכי נמוך, כאשר ה' אמר למשה "הרף ממני" וכו' נקבעה דת משה, ומשם אפשר רק לעלות, וממילא כל שינסה החליפה או לבטלה הרי הוא נופל בחטא העגל.

לב). אגרת על ענין מקרי החיים לר' יוסף בר' יהודה תלמידו, הוצ' שילת עמ' רסב-ג.

הערות הקוראים

ברכה על נט"י בליל הסדר ♦ ריקודים בשבת ויו"ט

הערות הקוראים

תוספת למאמר "ברכה על נט"י בליל הסדר"

בירחון האוצר גיליון כז וגיליון לט הארכנו להסתפק, איך מי שאינו אוכל כביצה מצה בכדי אכילת פרס יכול לברך על נט"י בליל הסדר, וכתבנו בזה כמה ספקות. והנה בהאי שתא זכינו לפגוש את הגאון הרב דוד סלומון שליט"א, ר"י נחלת דוד פ"ת, והרצנו לפני את הספק הנ"ל, ואמר לנו שיש לומר בזה שמחמת חשיבות מצות אכילת מצה תיקנו עליה חכמים נט"י אף בפחות מביצה. וכשם שמצינו שחיבת הקודש מכשרתו, כך גם מצה כיון שמקיים את המצוה בכזית מקבלת טומאת אוכלין אף בכזית.

וכעין מה שמצינו לעניין ברכת לישב בסוכה, שלכמה פוסקים (בסימן תרלט משנ"ב סקט"ז) יש לברך לישב בסוכה על הקידוש אף שאינו קובע סעודה על הפת.

משה בוטון



הערה על מאמרו של הרב יהושע ון-דייק "ריקודים בשבת ויו"ט" (גיליון ס"ב עמוד קט"ו)

בגיליון ס"ב כתב הרב יהושע ון-דייק לדון להיתר בריקודים הנהוגים לפעמים בשיבות, ובסוף כתב דיתכן שהאיסור הוא דוקא כאשר משמיע קול, אבל ציין דלא מצא מקור לזה. אמנם הראוני כו"כ מקורות לדבר זה. ראשית במאירי (בביצה ל.) "... רקוד ברגל ושאר משמיעי קול", וכן באגודה (ביצה פ"ד סימן מ"ד) "פר"י דריקוד שלנו שרי, דלא שייך ביה השמעת קול".

וכ"כ בשו"ת ר' עזריאל הילדסהיימר: "דהתוס' לא כווננו רק אמה דתנן אין מרקדין וכו' ובשעת ריקוד וטיפוח נשמע קול ערב ככלי זמר, שזה אסור שמא יתקן כנגדן כלי שיר דהיינו לבסומי קלא כדמשמע נמי מדברי רש"י ז"ל ביצה דף ל"ו ע"ב", ועל זה כתבו התו' דזה דוקא בימיהם ה' אסור לטפח שהם בקיאים ה' שהי' כל זה נשמע ככלי שיר, ואמנם בזמן הזה אין בקיאים אנו די ע"י טיפוח וריקוד ישמע קול השיר, ולכן שרי עתה כזה דלא שייך למגזר, ואמנם הס מלהזכיר שתוס' ישרו עתה לנגן בכלי שיר ממש, כי בזמן הזה בודאי ישנן בקיאים לתקן כ"ש ויתקן מנא ביי"ט".

(א). ממש"כ "אין מטפחין - ביד, ואין מספקין - על ירך, ואין מרקדין - ברגל", ומבואר שאותה פעולה הנעשית ע"י היד וע"י הירך, היא הפעולה הנעשית ברגל, ואם ביד ובירך פשוט שהכונה היא להשמעת קול לפי קצב השיר, כך בריקוד הכונה היא להשמעת קול שבוה.

אמנם בשו"ת מהר"ם שי"ק (או"ח קכ"ז) הביא מספר צרור החיים (קול השיר סימן א') שהאריך להוכיח דהיתר התוס' נאמר רק על ריקוד וטיפוח "אבל להשמיע קול גם האידנא אסור", ומבואר דריקוד אינו בגדר השמעת קול (וכן כתבו התוספ"ש וא"ר, ובפשטות גם הם חילקו כן). ובספרי זמנינו הביאו כן מעוד פוסקים, ולא עיינתי בדבריהם.

ועוד יש לציין, שלא ראיתי במאמר הנכבד את החילוק שמבואר בדברי הר"ח, דשם ריקוד היינו דוקא בהרמת הרגל מן הרצפה, וכן ביארו לדינא בתורת שבת סק"ב, ובס' שולחן שלמה (סי' תקכ"ד סק"ג), ובשו"ת יחו"ד (ח"ב סי' נ"ח), יעוי' בדבריהם. ולכן שפיר נוהגים בישיבות הק' להקפיד על ריקוד איטי בדרך הילוך ולא בדרך של ריקוד כמו בחתונות.

יחיאל אומן



