

בס"ד

ירחון

האוצר

מנחם-אב התשפ"ב

גיליון ס"ח

חברי המערכת

הרב משה בוטון הרב רועי הכהן זק

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב אריאל דוד הרב הראל דביר

עיצוב שער: י. אליהו 054-8479974

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

HaOtzar5777@gmail.com

מפתח האוצר

בשער האוצר א

= אוצר הגנזים =

ה תשובה בעניין שויה אנפשיה באשה שאמרה אחי הוא הגאון רבי שלמה קלוגר זצ"ל

יא מכתב הערות הגאון רבי מרדכי גיפטר זצ"ל

יג תשובות מרן הגר"ח קניבסקי זצ"ל - בדיני תעניות ובין המצרים הרב מ. ש. עקיבא כהן

כט בדין שתיית יין הקידוש הגאון רבי חיים גדליה צימבליסט זצ"ל

= אוצר הזמנים =

לד מנהג תימן בהפטרות 'תלת דפורענותא' בחתימתן בדבר שאינו טוב הרב אורן צדוק

מח תשעה באב שחל להיות בשבת הרב משה מרדכי אייכנשטיין

נב עשרה הסברים למחלוקת האמוראים האם בין השמשות של תשעה באב אסור או מותר הרב אוריאל בנר

סג מדין פדיון הבן, בר מצוה וברית דחוי בתענית שחלה בשבת ונדחית ליום ראשון הרב עובדיה יוסף

= אוצר אורח חיים =

ע מי שפגע בכיס התפילין קודם שהתעטף בטלית, האם יניח תפילין תחילה או לא? הרב אמיר ולר

מפתח האוצר

האם מותר בדברי קדושה במקום שיש תינוק שספק אם הוא ממונה _____ עז
הרב יעקב אהרן סקוצ'ילס

ברכת משקה אלוורה _____ פב
הרב יוסף אביטבול

הדלקת נרות שבת במקום מזדמן שאיננו מקום אכילה או לינה של המדליקה _____ פח
הרב יהושע ון-דייק

= אוצר יורה דעה =

בדיני גט שחרור לעבד כנעני _____ קז
רבי יעקב דוד אילן

באיסור לפני עור לא תתן מכשול בחד עברא דנהרא _____ קיח
הרב אוריאל צוקרבר

= אוצר חושן משפט =

חוב תשלומי שבת במי שנעל חבירו בחדר - הבנת דברי הרא"ש _____ קל
הרב עמיחי כנרתי

= אוצר זרעים =

כמה פרטי דינים בענין שמיטת כספים ופרוויבול _____ קלה
הרב עמנואל מולקנדוב

ספיחין בעץ פסיפלורה _____ קמג
הרב ישראל מאיר ווייל

בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון [חלק ג'] _____ קמה
הרב שלמה יאקב

מפתח האוצר

= אוצר חקר ועיון =

מידות הלח והיבש באיטלקי קצג
הרב עידוא אלבה

תורה שבכתב ותורה שבעל-פה רלב
הרב חיים טולידאנו

הערות וקושיות: טעויות בכתובות - הרב גמליאל הכהן רבינוביץ רמה

הערות הקוראים רמח

שמועות ממרן הגר"ק זצ"ל רמח

ברכת בננה וחצילים רמח

בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון . רמט

כתובת המחברים למשלוח הערות רנו

בשער האוצר

יִשְׁתַּבַּח הַבּוֹרָא וְיִתְהַלֵּל הַיּוֹצֵר אֲשֶׁר נָתַן לָנוּ תּוֹרַתוֹ תּוֹרַת אֱמֶת, בְּהַגְלוֹת נִגְלוֹת אֹר
יְקָרוֹת, יִרְחוֹן "הָאוֹצֵר" גִּילְיוֹן ס"ח - מִנְחָם-אֵב הַתּשֵׁפ"ב, הָאוֹצֵר בְּתוֹכוֹ חִידוּשֵׁי תּוֹרָה
יְקָרִים בְּכָל מַקְצוּעוֹת הַתּוֹרָה, שֶׁנִּתְחַבְּרוּ בִּיְדֵי אֹמֶן, ע"י חֹבְשֵׁי בֵּית הַמִּדְרָשׁ וְתוֹפְשֵׁי
הַתּוֹרָה דִּי בְּכָל אֶתֶר וְאֶתֶר.



נִכְנָסִים אֲנוּ כַּעַת לַחֹדֶשׁ מִנְחָם אֵב. חֹדֶשׁ שֶׁתְּחִילָתוֹ אֲבֵל, וְסוּפוֹ נַחְמָה וּבִשּׁוּרָה, שְׁעוֹד
עֲתִידִים אֲנוּ לְהַשִּׁיב וּלְחַדֵּשׁ יָמֵינוּ כְּקֵדָם. וּמִנְהִיגֵנוּ לְהַתְחִיל בְּחֹדֶשׁ זֶה קְרִיאַת סֵפֶר דְּבָרִים
בּוֹ נוֹשֵׂא מִשָּׁה דְּבָרָיו לְעַם יִשְׂרָאֵל לִפְנֵי כְּנִיסַתָם לָאָרֶץ יִשְׂרָאֵל.

וְנִרְאָה לְבָאָר, כִּי סֵפֶר דְּבָרִים הוּא תִּיקוֹן שֶׁל חֲטָא מִי מְרִיבָה. כִּמוֹ שֶׁשִּׁמְעֵנוּ בְּשֵׁם גְּדוּלֵי
הַדּוֹר הַקּוֹדֶם, שֶׁאִילוֹ הָיָה מִשָּׁה מְדַבֵּר אֶל הַסֵּלַע וְלֹא מִכְהוֹ, הָיָה הַדִּיבּוּר (מְדַבֵּר) מִתּוֹקֵן
בְּתַכְלִית, שֶׁאֵף צוּר קֶשֶׁה נָתַן מִיָּמָיו בְּדִיבּוּר שֶׁל נְבוּאָה, וּמִכָּאֵן וְאֵילֶךְ לֹא הָיָה חֶסֶר אֲלֵא
הַמַּעֲשֶׂה, בְּהַנְחִלָת הָאָרֶץ, וְאִזּוֹ יִתְכַּן שֶׁהָיָה הַכֹּל בְּשִׁלְמוֹת גְּמוּרָה, וְלֹא הָיוּ גּוֹלִים מֵאָרֶץ
יִשְׂרָאֵל לְעוֹלָם. אֲבֵל כַּעַת שֶׁלֹּא נִשְׁלַם הַדִּיבּוּר, לֹא זָכוּ שִׁמְשָׁה הַנְּחִיל לָהֶם אֶת הָאָרֶץ, וְשׁוֹב
לֹא הִיָּתָה שְׁלִימוֹת בְּכָל כְּנִיסַתָם, וְלֹא זָכוּ שֶׁתְּתַקִּיִּם אֲצֵלָם בְּנִצְחִיּוֹת, שֶׁאִין שְׁלִימוֹת
הַמַּעֲשֶׂה, אֲלֵא אַחֵר שֶׁנִּשְׁלַם הַהִכְנָה בְּמַחֲשָׁבָה וּבְדִיבּוּר הַקּוֹדֶם לֹא.

וְלִכֵּן בְּסוּף סֵפֶר בְּמִדְבָּר, אַחֵר חֲטָא מִי מְרִיבָה, בָּאוּ פִּרְשֵׁת מִטּוֹת שֶׁהָיָה פִּרְשֵׁת נִדְרִים
הַמְּבַטָּאִת אֶת קִיּוֹם הַדִּיבּוּר וְכֹחוֹ, וּפִרְשֵׁת תְּנָאֵי בְּנֵי גֹד וּבְנֵי רֵאוּבֵן (בְּשֵׁתִי פִּרְשִׁיּוֹת אֵלּוּ יֵשׁ
אֲרִיכוֹת שֶׁלֹּא כְּרָגִיל בְּתוֹרָה), וְכֵן הַתְּחִיל מִשָּׁה לְהַזְהִיר בְּאֲרִיכוֹת לִשְׁוֹן אֶת עַם יִשְׂרָאֵל עַל
קִיּוֹם הַתּוֹרָה וְהַבְּרִית, כְּדֶרֶךְ הַמְּדַבְּרִים בְּמַלִּיצַת הַשִּׁיר שֶׁהַמַּטְרָה שֶׁלָּהֶם הָיָה בַּעֲצֵם הַדִּיבּוּר
וְהַשְׁפָּה. כֹּל זֶה נַעֲשֶׂה, כְּדִי לְתַקֵּן אֶת הַדִּיבּוּר לִפְנֵי כְּנִיסַתָם לָאָרֶץ יִשְׂרָאֵל, מִה שֶׁהָיוּ זֹכִים
בְּשִׁלְמוֹת לִוְלֵי חֲטָא מִי הַמְּרִיבָה.

זָכִינוּ בִּירְחוּנֵינוּ (שֶׁאִין בּוֹ אֶת מַגְבֵּלַת הַדְּפוּס) שֶׁאֲנַחְנוּ יְכוּלִים לְהַבִּיא דְּבַר ה' בְּקוֹדֶשׁ
בְּאֲרִיכוֹת נִפְלָאָה, מִתּוֹךְ אַחְדוֹת הַלּוּמְדִים דִּי בְּכָל אֶתֶר וְאֶתֶר, בְּזֶה אֲנוּ זֹכִים לְתַקֵּן וְלוֹ
בְּמַשְׁהוּ אֶת חֲטָא מִי הַמְּרִיבָה, לְהַחֲיוֹת מְדַבֵּר בְּמִים מִתּוֹקִים הַזֹּבִים מִסֵּלַע. וּבְמַהֲרָה יִתְקִיִּם
בְּנוֹ חֲזוֹן יַחְזַקְאֵל הַנְּבִיא (מִזֵּי, יב) "...כִּי מִיָּמָיו מִן הַמִּקְדָּשׁ הָמָּה יוֹצְאִים וְהָיָה פְּרִיז לְמִאֲכָל
וְעֲלָהּ לְתִרְוָפָה" אֲמֵן כֵּן יִהְיֶה רְצוֹן.



מהנושאים שנידונו בגיליון זה, בסקירה קצרה:

גנזים – תשובה מכת"י הגר"ש קלוגר בעניין שויה אנפשיה באשה שאמרה אחי הוא, מכתב הערות מהגר"מ גיפטר לגר"מ סאוויצקי, מאה וחמישים תשובות ממרן הגר"ח"ק בענייני דיומא, מכתב מהדיין הגר"ח"ג צימבליסט שנלב"ע בחודש זה.

אוצר הזמנים – בעניין מנהג תימן שלא לסיים בדבר טוב בהפטרות תלת דפורענותא, בגדר ת"ב שחל בשבת אם יש שבוע שחל בו, עשרה הסברים למחלוקת האמוראים האם בין השמשות של תשעה באב אסור או מותר, בדין חתן בר מצוה ברית דחוי ופדיון הבן בת"ב נדחה.

אורח חיים – מאמר מקיף בדינו של מי שפגע בתפילין קודם טלית ואם יש הכרח ע"פ הקבלה לדחות התפילין, בדין אמירת דברים שבקדושה ליד תינוק אם יש להחשיב טיטול כגרף של רעי, בעניין אם יש לברך בו"פ האדמה על משקה אלוורה, בעניין אשה שנמצאת בזמן הדלקת נרות שלא בביתה האם יש אופן שתוכל להדליק בבית חברתה.

יורה דעה – באיסור לפני עיור בחד עברא דנהרא, מאמר מקיף בדיני גט שחרור לעבד כנעני.

חושן משפט – בדין תשלומי שבת למי שנעל את חבירו בחדר.

בענייני שמיטה ויובל – כמה חידושי הלכות בדיני שמיטת כספים ע"פ בירור דעת רוב הראשונים, בשאלה אם יש דין ספיחים בפרי הפסיפלורה, מאמר אחרון בסדרה על תנאי היובל וגדרי כל יושבי עליה.

חקר ועיון – התאמת מידות הלח והיבש למידות האיטלקי, על ההבדלים בין הנמסר בתורה שבכתב לתורה שבעל פה.



אוצר הגנזים

תשובה בעניין שויה אנפשיה באשה שאמרה אחי הוא ♦ מכתב הערות ♦
תשובות מרן הגר"ח קניבסקי זצ"ל – בדיני תעניות ובין המערים ♦ בדין
שתיית יין הקידוש

הגאון רבי שלמה קלוגר זצ"ל
אב"ד בראדי בעל חכמת שלמה ועוד

תשובה בעניין שויה אנפשיה באשה שאמרה אחי הוא*

אעתיק כאן מ"ש בתשובה לק' טשארטקוב להחריף מו' ברוך מאיר פריש נ"י.

הנה ע"ד שאלתו, וזה תורפה. והוא כי זה זמן כביר אשר בכאן נתנו לבעל מלאכה נער אחד מילידי ק' ולאטשוב, ובחצי חודש אלול העבר בא הנער לכאן חפשי, וגם בתולה אחת באתה לכאן, והיתה משרתת אצל בעה"ב אחד מפה, והיתה הולכת בכל פעם לאכסניא של הנער הנ"ל, ואמרה לבעה"ב וגם לשכנים על הנער הנ"ל שהוא אחיה, וכפי הנשמע אחר ראש השנה נסע מכאן לכפר אחד, ולא ידענו מה היה שם, ואחר סוכות תיכף נשא הבחור הנ"ל את הבתולה הנ"ל בכפר אחד, וזה זמן לא כביר אשר באו הזוג לדור בכאן, ויצא הקול שהבתולה הנ"ל נישאת לבחור הנ"ל שאמרה עליו שהוא אחיה, ובאתה לפני ומענה בפיה, הן אמת שאמרתי עליו שהוא אחי, אך שקר הוא, שאינו אחי, אני מק' בראד והוא מק' ולאטשוב, אך כאשר הייתי בק' טשערנוויץ והוא היה אצל בעלי מלחמה בבית החולים הבטיח לי שאותי, וע"י כן נתתי לו מעות שיוכל לצאת חפשי, וכשבאתי לכאן לא יכולתי לומר שהוא חתן שלי כי לא יקבלו אותי להיות משרתת, אולי תהיה החתונה במהרה, ועל איזה שבועות לא יתרצה הבעה"ב לקבל אותי, על כן אמרתי שהוא אחי, ואמרתי לה לא היה לך לומר לא זה ולא זה, ושתקה. וגם הבעל הנ"ל בא לפני, וצועק כי מעולם לא היתה אחותו, כאשר יברר ג"כ ע"י עדים, וכבר הביא עד אחד שהעיד כן. וכפי הנשמע [יש עדים] אשר יודעים בעת שאמרה כן שהוא שקר, אך חושש אני על העדים הנ"ל כי אולי הם מהפסולין המבוארים [בחומ"מ] בסי' ל"ד, ואולי גרועים מהם, עכ"ל השאלה*.

תשובה: הנה דברי הראשונים והשו"ע באהע"ז סי' י"ט [ס"ב, וב"ש סק"ב] כבר היו למראה עיניו, שאחר ל' יום לא מהני אמתלא, אך מ"מ מה שיש כאן לצדד להקל לפענ"ד הוא כך. ראשון לציון נאמר, דהנה עיקר הטעם דלא מהני אמתלא בהוחזק ל' יום הוא מכח דנגד חזקה לא מהני אמתלא, ולפ"ז י"ל דהפוסקים מדברים רק בבעל דרך זנות, דבזה לא שייך דייקא, לכך לא סמכינן לאמתלא במקום חזקה, אבל אם נישאת לו, והרי בנישואין שייך לומר אשה דייקא ומנסבא, ועיין בתוס' פרק ב' דכתובות דף כ"ב [ע"ב ד"ה הבא] דאשה דייקא ומנסבא מרעא לחזקת אשת איש, וא"כ ה"ה דמרעא לחזקה שהוחזקו לשאר בשר, ומכח חומר שהחמרת עליו

* התורה והברכה למכון חכמת שלמה ע"ש רבינו שלמה קלוגר, באדיבות הרה"ח אברהם שבתי ליפשיץ שליט"א. תודת האוצר להרב צבי בוק שליט"א על מסירת החומר בעין טובה. מתוך חיבור עץ הגפן מהדורה ז' (כת"י) בחידושי שו"ע אה"ע (יט, ב). חלק נוסף מחיבור זה יראה אור בע"ה בירחון הבא. [ראה עוד מאמרים מכתי זה בגיליון מ' ומ"ב].

א). שאלה זו ככתבה וכלשונה נשלחה גם על ידי הרב השואל כאן, למוהר"ר יוסף יואל דייטש אב"ד דק"ק חאדרוב, ונדפסה בספרו יד יוסף אבן העזר סימן קכב. והאריך בזה לפי דברי השו"ת פנ"י אה"ע סימן א דאם לא הוחזק הדבר על ידי מעשה, אלא על ידי אמירה בלבד, מהני אמתלא גם אחר שלושים יום, ולבסוף מצדד להתיר משום דברי שלו ושלח, מהני נגד החזקה, עיין שם.

בסופה דייקא ומנסבא, לכך איתרע חזקה דמעיקרא, וסלק חזקה כנגד חזקה, ושוב מהני אמתלא.

ועוד י"ל דהפוסקים מיירי בבעל במקום החזקה, לכך לא מהני אמתלא נגד החזקה. ואין לומר דיש להם מגו דהיו הולכין למקום שאין מכירין, די"ל דהוה להו לטורח, או דתקיף להו יצרא ולא היה יכול להתאפק, אבל בנישואין וכבר היו במקום (ש"א) [שהן], ודאי דיש להם מגו דהיו נשארין שם, או היו הולכין למקום אחר ולא היו חוזרין לעירם, וא"כ כיון דיש להם מגו, הרי מפורש פרק ג' דקידושין [סד, ב] דמה לי לשקר לכו"ע כחזקה דמי עכ"פ, וא"כ סלק חזקה כנגד חזקה ומהני אמתלא.

ועוד נראה היתר יותר, כיון דיש עדים דאינן אח ואחות, ונהי דדעת כמה דלא מהני עדים בשוויה אנפשה חתיכא דאיסורא², מ"מ נראה דהיינו בלי אמירת האמתלא, אבל באם אומרת אמתלא, ובאמת אמתלא מהני לנגד שוויה חתיכא דאיסורא [כתובות כב, א], רק כיון דהוחזק ל' יום לא מהני נגד החזקה. ותינח היכא דליכא עדים, אבל באיכא עדים הרי ממ"נ, מטעם חזקה, עדים עדיפי מחזקה. מאי אמרת, הרי הודאת פיו עדיף יותר ממאה עדים, נגד הודאת פיו שוב מהני אמתלא. ולמעט בפלוגתא עדיף, וי"ל היכא דאיכא עדים מהני לכו"ע אמתלא אף בהוחזק ל' יום.

והנה כדמות ראייה היה נראה דמהני עדים נגד שוויה אנפשיה חתיכא דאיסורא אף בלי אמתלא, דהרי למשנה אחרונה [נדרים ז, ב] קי"ל דהאומרת טמאה אני לך אינה נאמנת, מכח עיניה נתנה באחר. והקשו הראשונים [תוס' שם ד"ה אינה נאמנת, רשב"א וש"מ"ק ד"ה חזרו] הרי שוויה חתיכא דאיסורא, ותירץ הרא"ש [יבמות פ"ב ס' ח] דראו חז"ל קלקול הדורות, שרוב האומרים כן הוי בשביל עיניה נתנה באחר וכו', וא"כ מוכח דמכח רוב לא שייך שוויה חתיכא דאיסורא, והרי עדים עדיפי מרוב כידוע, וא"כ מכ"ש דלא מהני שוויה חתיכא דאיסורא נגד עדים.

מיהו לפי מ"ש דלכו"ע מהני אמתלא בזה א"ש, די"ל מה דעיניה נתנה באחר הוי כאמתלא, ואף דאינה אומרת האמתלא, מ"מ כיון דניכרין הדברים למה אינה נותנת אמתלא הוי כאומרת האמתלא, וכעין שכתב המרדכי [קידושין ס' תקסט], הובא בש"ך [חז"מ] ס' מ"ו [סק"ט] גבי שמא יחפה על בת אחותו, דאף דאינו טוען מזויף, כיון דמוכח מילתא דלהצלה עושה הוי כטוען כן, א"כ ה"נ, כיון דמוכח מילתא דאומרת כן בשביל עיניה נתנה באחר, ומה דאינה אומרת כן, היינו מה"ט גופא דעיניה נתנה באחר, לכך הוי כנותנת האמתלא. ולכך אף דהוחזק ל' יום באמירה זו, מדלא מחלקינן בזה בין הוחזק ל' יום או לא, מוכח דבכל ענין מותרת לו, אף דהוחזק ל' יום בזה, והיינו כיון דהרוב מורה להיפוך, ורוב עדיף מחזקה [קידושין פ, א], לכך שוב מהני אמתלא.



(ב). עיין משנה למלך הל' אישות פ"ט הט"ו, ושער המלך שם הט"ז, ופתחי תשובה אה"ע סימן מח סק"ב, בענין שיטות הפוסקים בדין שוויה אנפשה חתיכא דאיסורא נגד עדים.

והנה לא אמנע מלכתוב פרפרת אחת מה שעלה בלבי בהיותי בזה, לפרש מ"ש בפרשת תולדות [בראשית כו, ט] במאמר אבימלך ליצחק, אך הנה אשתך היא ואיך אמרת אחותי היא. והנה לשון אך מיותר, ומהו ממעט. ועיין בחיבורי מי נדה סוף מהדורא קמא להל' נדה [נדפס במי נדה קונטרס אחרון סי' קפה ס"ב ע"ד הט"ז סק"ב בסוה"ד שם] מ"ש דרך נאה בזה. וכעת נראה, דהנה קושייתו הוי דהרי שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא, ואיך אמר אחותי היא.

אך מה שלא שאל כן באברהם, י"ל דהנה רש"י פירש [וירא כ, ה] והוא מן המדרש [רבה] בפרשת וירא [נב, ו] בפסוק [שם כ, ה] והיא גם היא אמרה אחי, לרבות עבדים ושפחות והגמלין, הכל היו אומרים כן. ומוכח דהיה לאברהם כמה אנשים עמו, וא"כ י"ל דסמך שיש לו עדים שם שהיא אשתו, ולא שייך חתיכה דאיסורא. גם שם י"ל דהוי קודם ל' יום, ועדיין לא הוחזק ומהני אמתלא שלו, אבל ביצחק י"ל כיון דאחר מעשה זה נאמר [שם כו יב, יד] ויזרע יצחק בארץ ההיא וגו' ויברכהו ה' ויהי לו צאן ובקר ועבודה רבה וגו', משמע דתחלה לא היה לו כן, וא"כ לא היו לו עבדים ואנשים שיעידו עליו, ולכך אמר [שם פסוק ח] ויהי כי ארכו לו שם הימים, והכוונה שהיה יותר מל' יום, והוחזק שם בכך, ולכך באברהם אמר לו אבימלך [שם כ, ט] מעשים אשר לא יעשו עשית עמדי, דעמדי מיותר. אך הכוונה דעמדי עשית, ולא לך, כי לך תהיה מותרת, כיון דיש לך עדים. אך ביצחק אמר אך הנה אשתך, כלומר כי אין מי שידוע דאשתך רק אתה, דרך לך גלוי דהיא אשתך, ולך לבדו נודע זה ולא לאחר, ואין לך עדים, ואיך אמרת אחותי היא, הרי שווית אנפשך חתיכה דאיסורא, ואיך אתה רשאי לדור עמה. ולכך השיב יצחק כי אמרתי פן אמות עליה, דהיינו שמסר מודעא תחלה כי יאמר כן עבור שמתירא פן ימות, והיכא דמסר מודעא תחלה, אף בהוחזק מהני אמתלא, וכמ"ש בחיבורי מי נדה שם, וא"ש. והנה היוצא לנו מזה כי יש לשאול לעדים, כי אולי אמרו כן להעדים תחלה כי תאמר כן עבור הך אמתלא, והיכא דעשו תחלה מודעא מהני אמתלא אף בהוחזק ל' יום.

ועוד יש לצדד היתר בזה, ד"ל הפוסקים מיירי רק באין מבררין ממקום אחר שהוחזקו שם להיפוך לזרים, אז כיון דבמקום הזה הוחזקו לשאר בשר לא מהני אמתלא נגד חזקה, אבל אם יבררו דהוחזקו תחלה במקום אחר לזרים וחתן וכלה, א"כ כיון דהוחזקו שם תחלה להיפוך, מה אולמא דהך חזקה מהך חזקה. ומה גם אם יב[י]א כל אחד עדות מאנשי עירו המכירין אותם כי המה זרים, י"ל נהי דעדים לא מהני נגד שוויה נפשיה חתיכה דאיסורא, מ"מ היכא דגלוי לכל, ודאי מהני. והרי התוס' כתבו בפרק האשה רבה [יבמות פח, א ד"ה אתא גברא] גבי אתא בעלה וקאי ואת אמרת לא תצא, וכתבו שם בדבר הגלוי לכל לא אמרינן תרי כמאה יע"ש, א"כ ה"נ י"ל בדבר הגלוי לכל, ודאי מהני נגד שוויה נפשיה חתיכה דאיסורא, ולמעט בפלוגתא עדיף.

גם מ"ש ר"מ דחושש על העדים אולי הם פסולין, נראה דאין להחמיר בזה כל כך, דניכרין דברי אמת, דאין דרך אח לישא אחותו. והרי אמרינן ביומא פרק ז' [סט, א] דאהני דלא ליתגרי בקרובים, ומכ"ש דרך נישואין. ולכך חזקה זו הוי כמו הרוב דגבי טמאה אני לך לדעת הרא"ש, ויש לילך בתר רובא דלא עבדי כן ואין לחוש בזה לשוויה נפשיה חתיכה דאיסורא. לכך נהי דאין בידינו להקל כל כך לסמוך על דעתנו בזה, עכ"פ אין לדקדק בזה על העדים.

והנה באמת דקשה לי על האחרונים [כאן, ח"מ סק"ג, ט"ז סק"א] דתפסו במושלם דבכל שאר בשר לא מהני אמתלא בהחזק ל' יום, אף באח ואחות, ובאמת מנ"ל כן, ובש"ס [קידושין פ, א] והרמב"ם [איסור"ב פ"א הכ"א] ושו"ע לא נזכר רק בהחזקו שזו אשה וזה בעלה, ובזה י"ל דמיירי כגון דראו דנוהגין בעצמן כאיש ואשה, בזה כיון דהוי מעשה ממש¹. והרי קי"ל [שו"ע סי' קמט ס"א] בכה"ג לא בעינן עידי ביאה על הקידושין, דהוי כראו הביאה, מכח דראו נוהגין כאיש ואשה, ולכך כיון דמעשה זה הוי מעשה אלימא, לזה לא מהני אמתלא. אבל באח ואחות דהוי רק דיבור, לא מעשה, י"ל דמהני אמתלא אף בהחזק ל' יום. ובב"ב [קסז, ב] דמיירי מכל שאר בשר, יהיה מיירי בלי אמתלא, אבל באמתלא מהני אף בהחזק ל' יום.

ועוד אף אם היה מעשה המוכיח על החזקה, יש לחלק בין אמתלא לאמתלא, עפ"י מ"ש בישועות יעקב הל' (יבום) [מיאון] [בסוף, בתשובה ד"ה והנה האחרונים הקשו ע"ז] לחלק בין טבח שעשה סימן בראש כבש לדין לבשה בגדי נדותה, דבלבשה בגדי נדותה המעשה עצמו מוכיח שהיא טמאה, אבל בעשה סימן בראש כבש אין המעשה מוכיח שהוא טרפה יע"ש. וא"כ י"ל ה"נ בזה, דאין כל האמתלאות שוין, דהיכא דלפי האמתלא לא שייך מעשה זה שעשו תחלה, א"כ האמתלא סותר המעשה והמעשה סותר האמתלא. וכן בלבשה בגדי נדותה, הרי לפי האמתלא לא היתה צריכה למעשה זה, ואם לא לבשה נמי היתה יכולה לומר כן. ואין לומר שהבעל ישאל למה אינה לובשת בגדי נדותה, דהרי י"ל דראתה רק טיפה כחרדל או כתם וכדומה, וא"כ לפי האמתלא לא הוי שייך מעשה זה, וא"כ המעשה סותר האמתלא.

וכן בהחזקו איש ואשה שהוא בעל והיא אשתו ואח"כ נותנת איזה אמתלא, עכ"פ מה שהיו מקורבין זה עם זה כאיש ואשה סותר האמת, בזה לא מהני אמתלא לסתור המעשה. וכן בהיו מקורבין כאח ואחות, אם היו נותנין שאר אמתלא, לא שהם חתן וכלה, א"כ לפי האמת לא היה להם להיות מקורבין זה עם זה, וא"כ כיון דהמעשה סותר האמת לא מהני אמתלא לסתור החזקה שיש עמה מעשה. אבל כאן מה שאומרת עתה שהם חתן וכלה, הנה באמת בזמנינו בהמון עם הגסין, דרך להיות חתן וכלה שלהם להיות מקורבים כאח ואחות ויותר, וא"כ בזה אין המעשה סותר האמת, ולא נשאר רק האמירה, י"ל דמהני אמתלא אף בהחזק ל' יום.

הנה כל זה עלה בלבי לצדד להקל. והנה אחר שהעיר ה' את רוחי בזה, עיינתי בתשובת מהרי"ק שורש פ"ז, ומצאתי שם און לי בהיתר זה בעזה"י. הנה בראש מבואר שם החילוק בין היכא דהוי מעשה עם החזקה בין היכא דהוי רק דיבור בלי מעשה, קיל טפי. גם מוכח שם ממה דמפלפל דעדות הקרובים לא נחשב כב' עדים רק כעד אחד, מוכח שם אם היה ב' עדים היה מהני, אף דהחזק שם כמה שנים לאשת איש, ומוכח דעדים מהני. ונהי דאין ראייה מזה לסתור דברי הסוברים דלא מהני עדים בשווייה נפשה חתיכה דאיסורא, ד"ל התם איכא אמתלא, שלא ידעו דעידי הקידושין היו פסולין, וכיון דהוי אמתלא, לכך מהני עדים, עכ"פ לנידון דידן הוי סייעתא, דהיכא דהוי עדים ואמתלא יחד ודאי מהני, ומפורש כן בתשובת מהרי"ק, וההיתר ברור.

ג. עיין שו"ת פנ"י אה"ע סימן א דאם לא הוחזק הדבר על ידי מעשה, אלא על ידי אמירה בלבד, מהני אמתלא גם אחר שלוש יום.

והנה מה ששאל ר"מ דלא הוה לה לומר לא זה ולא זה, והיא שתקה, הנה בזה האמתלא גלוי, דבלא"ה יחשדוהו (ו) לזונה, אם הולכת כל פעם לדבר עם בעל מלחמה ולהיות מקורב לו, ולכך מה ששתקה הוי מפני הבושה, וכבר כתבתי דהיכא דמוכח מילתא האמתלא, אף דאינה אומרת הוי כאומרת.

ומ"ש ר"מ דאם היתה אומרת כן לא היתה נאמנת, דאין אדם משים עצמו רשע, הנה לא באתי למדה זו, כי אינה צריכה לומר עבור היחוד, רק עבור הדיבור, שתדבר בתולה עם בחור אחד, ובפרט בעל מלחמה, כל פעם, גמי הוי גנאי לה, אך אם הוי חתן וכלה אינו גנאי לה בימים הללו, ולא משמע להו איסורא בזה להמון עם, ולכך בזה מהני אמתלא שלה, כי אם תאמר דהוא חתן שלה לא יחזיקו אותה למשרתת, ואם לא תאמר כלום יחשדוהו (ו) לזונה, לכך אמרה כן.

ולכך לפענ"ד מכל הלין טעמי מותרין לדור יחד. אך מהיות טוב, אם אפשר להחמיר עליהם שיסעו כל אחד לעירו ויב[י]א גב"ע מהב"ד דשם, שאנשי עירם מעידין כל אחד שמכירין אותם, שאין לזה אח ולזה אחות, ודאי מה טוב לברר הדבר. וזולת זה אין להאריך. דברי הכותב על שעה חדא בנחיצה רבה מכמה טעמים.



ונידון הקאקרוש לפסח, הנני מעתיק לו מ"ש בימים הללו לק' זאליטשוק בזה. אעתיק פה מ"ש בתשובה לק' חארסאן להחריף מו' יעקב מאיר בהרב מו' יצחק יהודא דייטשמאן אב"ד דשם.

הנה ע"ד שאלתו, וז"ל: באיש ואשה, ישבו פה שלשה ימים, ובמשך ימים האלה החזיקו עצמן שהוא בעל האשה הזאת, ואח"כ באה לפה אחותו של האיש הנ"ל והתחילה לדבר עמו קשות, איך שיש לו אשה בב"ד [=בבארדיטשוב] ולמה נשא אשה אחרת, עד שהלך לפני הרב הנברר דפה לפטור אותה בגט, ואמר (ו) בזה"ל: אני יש לי אשה בב"ד, וזאת האשה נתגרשה מבעלה באדעס, ויש לה היתר מהב"ד דשם, ואני נשאתי אותה בכפר אחד סמוך לעיר הנ"ל. והרב הנברר לא רצה ליתן להם רשיון על גט מחמת שלא היה להם פ"פ [=פאספורט], ולמחר נסע האיש הנ"ל עם אחותו מפה, והאשה נשארה פה. וכעת היא רוצה להנשא, באומרה ששקר היה הדבר, שמעולם לא היתה לאשה לאיש הנ"ל, אך כדי להראות לאחותו שכבר נשא אשה אחרת, כדי לשלוח גט לאשתו הראשונה, אמר כל הנ"ל. ועתה מה הדין של האשה הנ"ל, עכ"ל שאלתו.

והנה ר"מ רצה לפתוח פתחא דהיתרא, אבל אין בו כשיעור פתח. הנה זה פשוט לפענ"ד דהאשה אסורה, דשוויה אנפשה חתיכה דאיסורא. והנה הן אמת דבנותנת אמתלא לדבריה נאמנת, אך נראה דהיינו דוקא באם הוי אמתלא על עצמה, אבל אם הוי האמתלא עבור אחרים אין זה אמתלא, ואין לנו אלא דברי חז"ל, וכולם מיירי בנותנת אמתלא השייך לעצמה, ולא בשביל אחרים. וכאן אין לה אמתלא, ואין דרך להחזיק עצמה באיסור עבור איש אחר, כי מה לו (ולא) [ו]לה. ועוד דהרי פיהם הכחישם דהאמתלא הוא שקר, דהרי אדרבא רוצה היה לגרש אותה בב"ד ולא לגרש אשתו שבב"ד.

והנה כל מה שפלפל ר"מ בזה אין לו ענין לכאן. כי מה שפלפל דאין אדם משים עצמו רשע בדרבנן, וכאן כיון דיש לו אשה אחרת בב"ד אינו נאמן לומר שזו היא אשתו, הנה זה הוי דבר שפתיים אך למחסור, כי לו יהא כדבריו, היא אינה נאסרת מחמת דיבורו רק מחמת דיבור עצמה דשוויה אנפשה חתיכה דאיסורא, ומה בכך שהוא עושה עצמו רשע, הרי י"ל היא לא ידעה מזה. ועוד דלחוב לנפשו מהני אף היכא דעושה עצמו רשע, כמו שתמהו הכל על הראב"ד מה שתירץ בפרק המדיר [ראה ר"ן כתובות לב, ב מדפי הרי"ף ד"ה ואי לא ידע] דפריך משמשתו נדה מנא ידע, והקשה הראב"ד דלמא הודית, ותירץ דאין אדם משים עצמו רשע, ותמהו עליו [רשב"א כתובות עב, א ד"ה ואי, והו"ד במ"מ אישות פכ"ד הי"א] דלחוב לנפשו מהני אף דמשים עצמו רשע, וכדמוכח בש"ס [מכות ג, א] באומר עדות שקר העדתי, ובחור"מ סי' ל"ח, וא"כ ה"נ לשווייה נפשיה חתיכה דאיסורא מהני אף דמשים עצמו רשע. ועוד מה משים עצמו רשע שייך בזה, אטו אנן ידעינן שיש לו אשה בב"ד, דלמא שקר הוא, והרי לא אמרה כן רק אחותו, והוא נאמן על עצמו יותר. ועוד דלמא כבר גירשה. לכך אין היתר זה כלום.

ומה שרוצה לצרף מ"ש בסי' מ"ח [ס"ה] באומרת נתקדשתי, שבעינן שתאמר שנתקדשה בפני עדים והלכו למדה", גם זה אינו, דבודאי בלשון קידושין יתכן שיהיה במשמע שנתקדשה אף שלא היה בעדים, אבל בלשון לומר זה בעלי וזאת אשתי, הנה לשון זה מורה שהיו דרין יחד כאיש ואשתו, ובפרט בלשון אשכנז, לומר מיין וייב או מיין מאן, זה מורה שכבר דרו יחד כאיש ואשה, והנה זה קיי"ל בסי' קמ"ט [ס"א] באיש ואשה הדרין יחד א"צ עידי יחוד וכו', בזה ודאי שייך לומר שוויה נפשה חתיכה דאיסורא. גם לשון זה מורה שהיה להם נישואין, ובשלמא קידושין בלי עדים נמי נקרא קידושין, אבל נישואין, זה גלוי לכל דחופה הוי בעשרה, והוי כאומרת שהיה בפני עדים, ולכך אין מקום להתירה, והיא באיסור אשת איש. זולת זה אין להאריך כי אין הפנאי גורם. דברי ידידו וכו'.



הגאון רבי מרדכי גיפטר זצ"ל
ראש ישיבת טלוז, בעל נתיבות מרדכי

מכתב הערות*

בע"ה - י"ב תשרי, תשכ"א

מע"כ ידינע"ע הגאון מוהר"ר מרדכי סאוויצקי, שליט"א, שלום וברכה נצח!
אחדשה"ט באהבה,

רב תודות עבור גלוייתו. טעם הרמב"ם הרי הוא משום שפסק כרב הונא (ערכין יד, א) דבעין יפה מקדיש והוי כמקדיש אילנות לבד ולא בהדי השדה (רש"י שם), אבל אם יפרש ויאמר שמקדיש רק בהדי השדה גם הרמב"ם מודה להראב"ד (פ"ד מערכין ה"ו, עיי"ש), אבל רואה אני שדעתו דהדר"ג נוטה, דלהראב"ד - וכמו"כ להרמב"ם במפרש להדיא - נפדה רק אגב השדה, וכן היתה דעתי נוטה בזה ובזה יישבתי דברי הרמב"ם מהשגת הראב"ד ע"פ מה שביארתי לחלק בין מקדיש אילנות ואח"כ שדה למקדיש אילנות יחד עם השדה אפי' לרב הונא. ואכמ"ל.

נסתפקתי בכה"ג (=בכהן גדול) שנעשה בע"מ קבוע, אם מחזיר את הרוצח, או דלא אתרבי בכלל עבר ממשיחותו*, ולא דמי לעבר ממשיחותו ואח"כ חטא, דנראה דלהרמב"ם גם בע"מ

* מכתב רבינו זה מוען להגר"מ סאוויצקי זצ"ל, אב"ד בוסטון בעל בריכת ירושלים ועוד, באדיבות משפחת סאוויצקי הרוממה, ובפיענוחו של ידידי, הרב יוסף סאוויצקי שליט"א. בשולי המכתב מתייחס רבינו לעידוד לימוד הש"ס, ומשום ששיחת חולין של ת"ח צריכה לימוד, לא השמטנו זאת. בסיום המאמר צירפנו את סריקת הכת"י. במסגרת ההדרה נוספו מראי מקומות ותודתי נתונה להרב משה אהרן שליט"א.

פרסום המכתב לע"נ אבינו 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). כתב להעיר הרב הראל דביר שליט"א: לכאורה, דחוק לחלק בין גדרי עבר ממשיחותו לעניין החזרת רוצח (משנה מכות ב, ו) לגדרי עבר ממשיחותו לעניין סוג החטאת שמביא על שגגה בדבר שזדונו כרת (משנה הוריות ג, א). והרי בשני המקומות הרמב"ם סתם (פיהמ"ש מכות שם, ואת המשנה בהוריות הביא בהל' שגגות טו, ז), וכמדומה שגם הסברא נותנת לדמותם זה לזה. וכ"כ בקול הרמ"ז (על המשנה במכות שם, ד"ה א' וכו', וכ"כ בשמו בשושנים לדוד, גם הוא על המשנה במכות שם), שעבר ממשיחותו שמחזיר את הרוצח מעיר המקלט, הוא אף במום קבוע.

וציין על כך הרב יוסף סאוויצקי שליט"א: ראה בצפנת פענח (קונטרס השלמה עמוד ל"ד): "ועי' מכות דף י"א דרך גבי בן גרושה אמרינן דמתה כהונה ולא גבי בע"מ ומה דמבואר שם במשנה דכה"ג שעבר מחזיר רוצח ע"ש ברש"י ובהוריות ד' י"ב ע"ב דלא קאי על בע"מ אך בפה"מ לא ס"ל כן אך זה לכ"ע מה דנעשה בע"מ לא אמרינן מתה כהונה משום דהבנים נשארו כהנים ונ"מ לגבי חביתין כמ"ש וכו'". וראה עוד בצ"פ עמ"ס מכות (י"ב ע"א) הקטע השני.

וראה עוד מה שכתב רבינו זצ"ל בקובץ הדרום (חלק יב אות סד) וז"ל: "ויש לעיין בכה"ג בעל מום מה דינו לענין חזרת רוצח לדין דקיי"ל כחכמים דכהן משוח מלחמה אינו מחזיר את הרוצח. וכמו"כ יל"ע אליבא דרי"ש דס"ל דבע"מ פקעו מינ' איסורי כהונה גדולה, אם לדין חזרת רוצח סגי במעלת הגדולה לבד. ואי לא סגי מי נימא דהמום עצמו הוי כמיתה, וכעין מה שמצינו בכי האי גוונא בכה"ג שנמצא חלל דמספקא לן במס' מכות אי מתה כהונה או בטלה כהונה, היאך הדין בנעשה בע"מ אי הוי כמת הכה"ג, וצ"ע".

ובקול תורה (כ"ו) בחידו"ת מהרב משה סולובייצ'יק כתב דלפי המבואר כה"ג שנעשה בע"מ בודאי אינו מחזיר הרוצח שהרי עדיין כה"ג קיים, עיי"ש. ובגבורת יצחק עמ"ס מכות להרב יצחק סורוצקין שליט"א ג"כ נשאר בצ"ע על ספיקו של

קבוע בכלל - בסוף ה' שגגות - ובפיה"מ דמס' מכות, יש לומר דכוונתו למום עובר כמו שפי' שם בתפארת ישראל, האם יש לו להדר"ג איזה גילוי מפורש לזה.

דומני שעצתי למשה החביב, נ"י, שכנראה קבל עצתי, תביא לו רב ברכה ותועלת בלמודו.

ודומני שמטעמים אחרים כבר הגיע העת שגם יוסף החביב, נ"י, יבלע בקרבו ש"ס, רש"י ותוספות, אבל עוד טרם דברתי עמו בזה ובשובו דעתי לעשות כן. אם ידידי הדר"ג מסכים לזה אזי אחשוב שטוב שכת"ר בעצמו ג"כ ידבר עמו בזה על החשיבות הגדולה להרחיב ידיעתו בש"ס. ויתחיל בקרוב ללמוד סדרי מועד, קדשים וטהרות, ובאופן של ליגרא ויהדר ליסבר.

בברכות גמר טוב וחג שמח לו ולכל אשר לו,

מנאי,

המכבדו כרום ערכו,

מרדכי גיפטער



הרב מ. ש. עקיבא כהן

בני ברק

תשובות מרן הגר"ח קניבסקי זצ"ל – בדיני תעניות ובין המצרים

תעניות

האוכל בט"ב וסיים לאכול כדי בריאותו, האם יכול לאכול עוד כרצונו או שמה שלא יוסיף לבריאותו אסור לו לאכול בט"ב. וכמדומה ששמעתי שביזה"כ בכה"ג אסור.

תשובה: לכאור' יכול (ולא דמי ליו"כ).

המוכרח לאכול בתענית ציבור האם יש הידור שישמע סיום (דלכאור' סיום לא דוחה כל צום).

תשובה: אין מועיל וא"צ.

האוכל בצום האם יאמר במנחה שלום רב דהרי אין לו חיוב קריה"ת כדי לומר שים שלום.

תשובה: יאמר שים שלו'.

יחיד שלא שמע קריה"ת בתענית במנחה האם יאמר שלום רב.

תשובה: לא.

מי שהוכרח לשתות בט"ב האם מותר לו גם לאכול או יש ענין צום מאכילה בלבד.

תשובה: לכאור' אין ענין.

אמאי לא מקלינן בהלך לישון בליל הצום בלא להתנות שיוכל לאכול אם יתעורר קודם עלות השחר, מחמת התנאי בערב ראש השנה שלא יחולו נדרים, דמהני לנדר שלא נדרו במפורש.

תשובה: לא קאי אנדרי תענית.

בנ"ל צ"ב דהרי אומרים שם חוץ מנדרי תענית בשעת מנחה, והיינו שהם מדעת, (ולאפוקי הישן בליל התענית ושכח לומר, שלא מתחיל לצום).

תשובה: כל תענית (א.ה.) דכשהולך לישן גומר בדעתו ללא אונס שלא לאכול עד הבוקר, ומה שאם היה זוכר בליל התענית היה מתנה, זה רק פתח התרה ולא טעות).

אכל 80 דקות לפני נץ החמה ביום צום האם יחשוש שעלות השחר 90 דקות קודם נץ החמה ולא יעלה לתורה בויחל משה (דהרי העיקר הוא שעלות השחר 72 דקות לפני נץ החמה).

תשובה: א"צ לחוש.

כהן המתענה רק עד אחר מנחה האם ישא כפיו במנחה.

תשובה: כמדומה שלא (א.ה. עשעה"צ קכט, ה).

מש"כ המשנ"ב דחלוש וחש בגופו מאכילין אותו בט"ב אף כשאין סכנה - האם זה רק כשכך טבעו תמיד, או אפילו כשרק מחמת התענית נעשה חלוש וחש בגופו.

תשובה: אין נ"מ.

האם חלוש צריך להשתדל בט"ב לאכול רק פחות מכשיעורין (- דהביה"ל הצריך כן למי שלא חולה כדי שלא ידבק מהחולר"ע, ועדיין צ"ע מה הדין של מי שכבר חלוש).

תשובה: טוב שיעשה כן.

כהן האוכל פחות מכשיעורין האם ישא כפיו במנחה.

תשובה: כן.

חולה שאין לו סכנה שפטור מתענית והחמיר וצם, האם ונחשב שאינו מתענה ואסור לו לעלות לתורה במנחה.

תשובה: יזהר.

בנ"ל האם בכה"ג כהן לא ישא כפיו במנחה.

תשובה: נכון.

בנ"ל מה הדין כשהחמיר לאכול פחות מכשיעור [שאינו חייב בזה בשאר צום].

תשובה: חייב.

חלוש וחש בגופו שקשה לו לצום כ"ד שעות - האם חייב בט"ב לצום מהבוקר כדרך שאר צומות, או שלא נתקן כן ויכול לאכול ביום.

תשובה: לכאור' לא נתקן לו.

בנ"ל התענה בט"ב רק י"ב שעות ביום (ולא כ"ד שעות) - האם יש לו דין תענית ציבור לעליה לתורה ונשיאת כפים במנחה.

תשובה: צ"ע.

השו"ע (תקנה, ו) כתב דחיה וחולה מאכילין בט"ב מיד והרמ"א כתב שנוהגין להתענות כל זמן שאין להם צער גדול, האם כוונת הרמ"א שיצומו עד הסוף או רק שיתענו קצת שעות (לאפוקי ממש"כ השו"ע לשון מיד).

תשובה: עד כמה שאין חשש.

המשנ"ב כתב דחולה בתענית יאכל רק לקיומו, האם כשדי לו בשתיה אין לו לאכול כלל או שהכונה שיאכל מצומצם כדרך כל יום וכיון ששבר הצום בשתיה יאכל כדרך אדם פשוט כל יום, ומה בזה לענין ט"ב.

תשובה: אין חייב לדקדק.

מי שבערב צום לא צמא ושותה מים רק כדי שלא יצמא בצום - האם יברך שהכל דנחשב שזה לצמא.

תשובה: לא.

כהן שהוכרח לאכול בתענית - האם יכול לישא כפיו במנחה, הספק הוא האם גוזרים אף כשאינו שיכור שמא ישתכר כבכל מנחה ואולי ביחיד לא גזרו.

תשובה: יצא מביהכ"נ.

בהא דבלייל תענית צריך להתנות קודם שנתו שיוכל לאכול קודם עלות השחר מה הדין כשכבר הלך לישן ושכב והסית דעתו מלקום כעת ולאכול ורק קודם שנרדם נזכר להתנות האם מהני.

תשובה: מהני.

בסו"ס של"ד בתענית לתשובה אסרוהו בבשר ויין במוצאי הצום כבט"ב, האם כך הדין במוצאי עשרה בטבת.

תשובה: אין מוכרח (א.ה. עמשנ"ב סו"ס תקנ"ח).

בעבר פקפק מרן (שליט"א) [זיע"א] בנשואין בימים של תעניות דסימן תק"פ, והעירו דהרמ"א בסימן תק"נ דן איך המנהג כשעושין חופה בעשרה בטבת (ואולי תלוי במאן דקפיד).

תשובה: כשמוכרחים.

מעשה באדם חלוש בטבעו שבתענית ט"ב התחיל לרעוד מחולשה ואמרתי לו שיאכל, דזהו בכלל מש"כ המשנ"ב שחלוש וחש בגופו יאכל בט"ב דהרעד זהו מיחוש בגופו, האם צדקתי.

תשובה: אולי.

המשנ"ב היקל למעוברת תוך מ' יום שיש לה חולשה יתרה לאכול, ויל"ע בכל אשה עם חולשה יתרה שהיא מסופקת אם היא מעוברת ואין אפשרות לבדוק האם תאכל.

תשובה: הכל לפי הענין.

המשנ"ב כתב דאף מי שאין מתענה מ"מ לא יתענג בבשר, ויל"ע בתענית (לא ט"ב) שחל ביום א' ורוצה לאכול בשר שנשאר משבת רק כדי שלא יחמיץ עד למחר ולא לתענוג, מה יעשה.

תשובה: טוב שלא יאכל.

בזמן השו"ע דרכם היה לקום לסליחות קודם עלוה"ש ועכ"ז לא התיר המשנ"ב לטעום בערב ראש השנה קודם עלוה"ש בלא תנאי המחוייב בכל ליל צום שאין מקבל תענית כשהולך לישון - אלא משום שהמנהג לאכול, ומשמע דבשאר צום, שאין מנהג לאכול, אף אם הלך לישון בליל התענית לשעה אחת בלבד צריך להתנות, ואולי שעה שאני מרוב הלילה.

תשובה: נכון דסתמא הוה כקבל.

בכל הצומות, האם מי שאין מתענה יש לו מצוה לשמוע קריאה"ת דויחל.

תשובה: אולי.

לביה"ל שחשש ב"ז בתמוז כדין ט' הימים האם זה גם בליל י"ז.

תשובה: יתכן. [תשובה אחרת: אולי].



ט' הימים

מרן (שליט"א) [זיע"א] הורה דבט' הימים רחיצת ידיו זה עד העליבויג"ן, וצ"ב דלפ"ז מה שפסק המשנ"ב דרוחץ אדם פניו ידיו ורגליו שחרית לכבוד קונו זה עד העליבויג"ן ואין מי שעושה כן.

תשובה: אינו חיוב וגם אינו איסור.

בסוגיא ספ"ק דתענית דימו כיחול ופירקוס לתכבוסת, האם לפ"ז הם אסורים בט' הימים.

תשובה: אין מוכרח.

הטיל ציצית חדשה בטלית ישנה האם מותר לחדשה בט' הימים.

תשובה: מסתבר שמותר.

האם ראוי למעט בנסיעות רגילות שאינן טיול כגון נסיעה להורים, בט' הימים.

תשובה: לפי הענין. שוב כתב תשובה: נכון.

האם מותר ברחיצת ערב שבת חזון להתנגב במגבת מכובסת כיון דהוה רחיצת שבת.

תשובה: יש ליהדר.

במה שהתירו בגדים מכובסים לכבוד שבת האם גם מי שחלק מבגדיו אינו מלביש כל שבת מכובס, דמ"מ יכול בשבת חזון להלביש בגדים אלו מכובסים.

תשובה: מותר.

במה שהתיר הרמ"א לכבס כל בגדי תנוקות, האם בכלל זה יש היתר לרחוץ את התנוקות כל השבוע.

תשובה: לא לרחוץ רק מי שיש לו חטטים בראשו.

במשנ"ב התיר לרחוץ קטן שיש לו חטטין בראשו רק במקום החטטין, מה הדין כשיש להם חטטין בכמה מקומות בגוף, האם כבר מותר לרחוץ בכל גופן.

תשובה: בכל מקום ששייך לזה.

מרן (שליט"א) [זיע"א] כתב לי דקטן עם חטטין בכמה מקומות בגוף אין לרוחצו בט' הימים אלא היכן ששייך לחטטין, וצ"ב מאי שנא ממשנ"ב תריג, א, דאם יש זיעה בכמה מקומות אפשר לרחוץ כל גופו.

תשובה: יש לחלק.

שואלים עד איזה גיל מותר לרחוץ תינוק בכל ט' הימים בלא שיהיה לו חטטין.

תשובה: דוקא תינוק שמלכלך את החיתולים.

בנ"ל הבנתי שבגיל שמלכלך בחיתולים מותר לרוחצו גם בשעה שאין מלכלך האם נכון.

תשובה: ע' רמ"א תקנא, יד.

הרמ"א כתב, אפילו בבגדי שאר הקטנים נוהגים להקל, האם גם ברחיצה מתירים לקטנים שמלכלכים בחיתול לרחוץ גם בשעה שלא מלכלכים, כדהקל בכיבוס בלא רעי ומ"ר.

תשובה: המנהג להקל.

בהיתר הרמ"א לרחוץ רגליו בצונן כל ט' הימים ובחמין לכבוד שבת, האם י"ל דזה השתנה בימינו שאין הולכים יחף (כעין מש"כ המשנ"ב רס, ד לענין רחיצה בחמין בכל ערב שבת).

תשובה: נכון.

בנ"ל הסתפקתי מי שהולך בט"ב בגרביים בלבד האם מותר לו לרחוץ את רגליו במוצאי ט"ב, שהן שחורות מהדרכים, האם זה כדינא דיחף, או שמתירים רק למי שהולך יחף ממש (ולא בגרביים שבהן השחורות ברגלים פחותה). השאלה עצמה לא ברורה.

תשובה: אין להתיר.

במה שהתירו בגדי שבת בשבת חזון האם מותר גם בגדי יו"ט (כשנח לו וכדו') או דחמירי.

תשובה: אין חילוק.

נפל כתם בבגדו האם מותר לרוחצו בט' הימים בעודו לבוש בבגד.

תשובה: לא.

הטובל בערב שבת חזון ובעלי המקוה לא מרשים לטבול קודם שיתרחץ רחיצה גמורה, האם יש להתיר משום שזה צורך הטבילה שהותרה באופן שעושה כן כל ערב שבת.

תשובה: צ"ע.

האם מותר לטבול בט' הימים מגבת במים וכשהיא רטובה לרחוץ בה גופו, דלכאור' אי"ז רחיצה אלא דומיא דסיכה.

תשובה: עי' יומא ע"ח א' (א.ה. ודימה ט' הימים ליוה"כ, דמותר רק כשאי"ז טופח ע"מ להטפוח).

אכל בשר בערב ר"ח אב קודם השקיעה ובלילה נמצא בשר בין שיניו האם מותר לבולעו.

תשובה: מסתבר דמותר.

מבשלת בשרי בערב שבת חזון האם מותרת לטעום בער"ש ולפלוט בלא לבלוע.

תשובה: מותר.

בשו"ע הותר לגלח שפה המפריעה לאכול אף שיכול בדוחק, האם אפשר להתיר בט' הימים תספורת גמורה למי שרק בדוחק יכול להדק את התפילין.

תשובה: אין להתיר (א.ה. שמעתי שאמר לאבל, על כך: וכי נזיר לא הניח תפילין!?).

בשעה"צ תקנא, י אסר להביט בכלי כסף בט' הימים דהם משמחים, האם אסור גם להביט בנוי יפה או גן חיות וכדו', או שהם רק מאווררים ורק בכלי כסף יש תכונה מיוחדת שמשמחים.

תשובה: מותר.

בשעה"צ אסר להביט בט' הימים בכלי כסף שמעבירים בעיר למכירה, האם זה דוקא בהם, שאין דש בראייתם ולכך יש שמחה כשמביט בהם, אך בכלי כסף שבביתו שרגיל בהם מותר להביט.

תשובה: נכון.

ברמ"א דן בפרוכת ומפות של שבת להתירם רק בשבת ומבואר דבחול אסור אף שאי"ז מלבוש, האם גביע המיוחד לשבת וכדו' אסור בט' הימים בשימוש, כגון שדש בראייתו ואין בזה שמחת כלי כסף.

תשובה: בשבת מותר.

הבנתי ממרן (שליט"א) [זיע"א] שכלי המיועד לשבת בלבד כגון כוסות יפות אין להשתמש בהם בט' הימים (כפרוכת, שאינה בגד והותרה רק לכבוד שבת). וצ"ב, דהמשנ"ב סקמ"ד כתב דבגדי שבת אסורין מפני שגיהוצן ניכר ונראין כחדשים וזה לא שייך בכוסות.

תשובה: זה רק בבגדים שאין להם של שבת רק מגיהוצן.

המשנ"ב סקמ"ד כתב דבגדי שבת אסורין מפני שאף שלבשן כמה שבתות גיהוצן ניכר, ולפ"ז כשהתיר הגר"א ללבוש בשבת בגדי שבת זה כשלבשן כבר ולא במכובסין ממש שלא לבשן קודם.

תשובה: היינו הך.

בנ"ל לכאו' הגר"א לא התיר אלא בגיהוצן ניכר שלבשן כבר ולא במגוהץ שעוד לא לבש, דזה דינו כחדש ממש [ואף חתן שהתיר לו הרמ"א בגדי שבת אסרוהו בחדש ממש].

תשובה: אין נ"מ.

להגר"א שהותר בשבת חזון בגד מכובס, האם גם הותר חדש, דהביה"ל כתב דלהרמ"א שהותרה כתונת מכובסת הותרה גם חדשה.

תשובה: יתכן.

בנ"ל יצא דבגדי חול אין לגהצן, כי אף אם ילבשם קודם ט' הימים מ"מ אסורין, מפני שגיהוצן ניכר ולא הותר דבר זה אלא בבגדי שבת.

תשובה: לא מסתברא.

השו"ע אסר בט' הימים מטפחות הידים מכובסות ובקש"ע מבואר דהיינו מגבת ולא נהגו בכך ואמאי.

תשובה: יש לזהר.

במה שהותר זימרא דמושכי הספינות האם זה גם בבין המצרים.

תשובה: כדאי לזהר.

מקובל בשיעור התעמלות שפועלים את התנועות לפי קצב של מגינה בכדי להקל על המורים להדריך את קצב התנועות, האם זה כדינא דמושכי הספינות.

תשובה: אין מכאן ראייה.

האם יש להמנע מלתת לתינוק חיסון בט' הימים דיש בזה סיכון רחוק מאד, הנידון כששייך לדחות.

תשובה: יותר טוב לדחות.

האם יש להימנע בימים אלו מבדיקת דם, דאין בזה סיכון כלל.

תשובה: טוב לימנע אם אפשר לדחות.

המשנ"ב תקנא, לב התיר לכבס בט' הימים הכתונת לכבוד שבת כשאין לו אחרת, האם זה גם בכל בגדי שבת למנהגנו, או שהיתר זה הוא רק בבגדי זיעה שגם הרמ"א מיקל בשבת.

תשובה: כמדומה שמחמירים.

האם מותר לצחצח נעלים עם משחה בט' הימים לכבוד שבת.

תשובה: נסתפקנו בזה.

מרן (שליט"א) [זיע"א] הורה דאין לכבס בט' הימים לצורך שבת (חוץ מכתונת) ומאידך הורה דמותר לצחצח נעלים בערב שבת חזון (לרגיל בכך) ומאי שנא (דאי"צ לצחצחו קדם ר"ח).

תשובה: איני זוכר שהורתי כן.

מה שנאסר בט' הימים סעודת שידוכין האם מותר למי שלא קיים פו"ר (דמדינא הותר בנשואין).

תשובה: אפשר לעשות בלי סעודה (א.ה. אך מדינא מותר עשה"צ סק"ו).

כשהותרה קניית צרכי חתונה למי שלא קיים פו"ר, האם זה הנדוניא הכללית שהדרך לקנות הכל ממש לפני החתונה או רק הצרכים של החתונה גופא.

תשובה: לכאור' של החתונה וצ"ע.

כשהותר משא ומתן בט' הימים ביריד כשמוצא בזול, האם זה גם קניית בגד (דקניה כדין כיבוס).

תשובה: צ"ע.

במחלוקת לענין נטילת ציפורניים כתב המשנ"ב דלכו"ע כשחל ט"ב בשבת מותר בער"ש, ומשמע שדייק דמיירי בשבוע שחל בו, כי אם ט"ב חל אחר השבת לכו"ע מותר לגזוז בשבוע הקודם. האם זה נכון.

תשובה: נכון.

בהא דבר ישראל ישתמט מדינא עם עכו"ם פירש"י מערכאות, האם כוונתו שבדיני תורה אפשר לדון בט' הימים עם גוי, או שאורחא דמילתא נקט והוא הדין בדין תורה.

תשובה: יתכן שאין נ"מ.

העירו דאף יש להשתמט מדין עם מומר, שדינו כעכו"ם, האם זה נכון.

תשובה: דינו כגוי לחומרא ולא לקולא.

האם ראוי להקפיד גם בג' השבועות שלא לדון עם עכו"ם.

תשובה: לא נזכר.

האם מדינא יש איסור במתנה גדולה וחשובה בט' הימים מדין משא ומתן דשמחה.

תשובה: צ"ע.

במה שאסרו לספר ולכבס לקטן פחות מגיל חינוך מפני עגמת נפש שיראוהו מנוול, האם בכלל זה אין לתת לו בשר ויין דבזה אין נראה מנוול.

תשובה: אין מאכילין לקטן דבר האסור לנו.

האם הותר יין שאינו לתענוג בט' הימים במי שמקפיד לא לשנות מים אחר דגים ושותה מעט יין.

תשובה: אין ראוי להקל.

בנ"ל האם יש מקום להקל לתת מעט יין לתינוק כדי שירדם ולא יבכה.

תשובה: אין ראוי להקל.

המשנ"ב כתב דאף המקומות המותרים ברחיצה בט' הימים אסור עם סבון, ויל"ע האם זה מדין סיכה דהיא אסורה אף בט' הימים או שזה רק בסבון המשביח את הרחיצה אך סיכת שמן בלבד וכדו' מותר.

תשובה: תפוס לשון אחרון (א.ה. ע' אבן ישראל ח"ט בהגהות על המשנ"ב לענין רחיצה בר"ח אב שחל בער"ש).

בנ"ל העירו דלמשנ"ב אסור לשטוף כפות ידיו בסבון בט' הימים לנקות מזיעה האם זה נכון.

תשובה: נכון.

בנ"ל האם יש איסור לצחצח שיניים עם משחה בט' הימים דהוה רחיצה גמורה עם סבון.

תשובה: לא מסתבר (א.ה. והיה מקום לחלק בין ציחצוח לבריאות לבין שטיפה בעלמא לריח טוב עם מי פה).

במשנ"ב כתב דכשהותר בערב שבת חזון לרחוץ פניו ידיו ורגליו בצונן אפשר לעשות אז אף בחמין, ומשמע שאם כבר רחצם בצונן אסור לרוחצם שוב בחמין רק למעלת החמין. ויש לדון בטובל כל גופו בצונן אם הותר לו להוסיף רחיצה נוספת לפניו ידיו ורגליו בחמין.

תשובה: יתכן שמותר.

האם יש להקל לכתחילה למי שחלש וכדו' ליסע לים בג' השבועות כיון שזקוק לאיזורור.

תשובה: מדינא אין איסור רק בט' הימים רק ראוי ליהזר משום סכנה.

בנ"ל האם יש לחוש לסכנה אף לנכנס בים באופן שאין סכנה, שנכנס למים עד גובה ברכיו קרוב לחוף ומוקף באנשים בלי להיכנס כלל עמוק.

תשובה: טוב ליהזר.

מש"כ המשנ"ב סו"ס תקנ"א לא לילך בימים אלו (מ-א' תמוז) בין חמה לצל האם זה גם בעיר.

תשובה: כן.

בנ"ל משמע במשנ"ב דזה כל היום ולא רק בין שעה ד' לשעה ט' (ואי"ז כדין הולך יחידי) האם זה נכון.

תשובה: נכון.

היתה לי ברית של גיס בט' הימים והעדפתי לא ללכת וכו', וגם בעבר היתה אצלו ברית שלא הייתי, אך לבסוף התביישתי כי המקובל לבוא, ולכך באתי, והסתפקתי אם מותר לי לאכול בשר.

תשובה: תוכל ללכת ולאכול.

במשנ"ב אסר בט' הימים סעודת שידוכין (כשקיים פו"ר) אף בשבת, ואח"כ כתב דריקודין ומחולות אסור גם בלי אירוסין, האם גם הוספה זו אסורה גם בשבת (בריקוד חלש שהותר בשאר שבתות).

תשובה: יתכן.

סדין מכובס, מדוע מתירין בשבת, דשמא הגר"א התיר רק בגדים דנצרך טפי.

תשובה: מותר.

ברית בט' הימים, האם גדול שותה את כוס דאשר קידש ידיד מבטן (כדהותר היין בסעודה או שזה קטן שותה).

תשובה: אם אין קטן ואין היולדת יכולה לשתות.

ברית בט' הימים, האם מותר לרקוד בסעודה כדהותר בשר ויין.

תשובה: המנהג להקל.

כשאסרו בגדי שבת בט' הימים ופירש המשנ"ב דזה מפני שנראין כחדשים, פשוט שלא פלוג אף באין נראין כחדשים כיון שזה רק של שבת – אך יש להסתפק שהיה במציאות זמן רב של חול ולכך נראה ישן וכעת יחדו לשבת אם נאסר בט' הימים.

תשובה: צ"ע (ומנהגינו להקל בימי שבת חוץ מ...).

למשנ"ב תקנט, לג, אף כשהותר בט"ב לבעל ברית בגדי שבת, מ"מ כשהם ממש חדשים אף שהלבישם כמה פעמים נאסר, האם מוכח דגם למנהג הגר"א שהתיר בשבת חזון בגדי שבת, מ"מ בגד שנראה ממש כחדש (תקנא, ו) אין ראייה שהותר.

תשובה: צ"ע.

לרמ"א שבשבת חזון מלבישים בגדי חול האם זה גם בשבת ב' אב שאין קוראים אז חזון.

תשובה: יתכן (א.ה. עשעה"צ תקנא, מו להיתר).

בחומרא ליולדת לא לאכול בשר מ-ז' אב, האם זה גם כש-ז' אינו בשבוע שחל בו.

תשובה: יתכן.



סעודה מפסקת

בשעה"צ תקנב, יז כתב דאין נכון לאכול תבשיל בסעודה מפסקת ועוד תבשיל אחר ברהמ"ז, דהווה ברכה שאי"צ. השאלה היא כשאין חשש זה, כגון שלא ידע שיקבל תבשיל, האם מותר אחר ברהמ"ז לאכול כמה תבשילין או רק אחד (ומה שהתיר משום שברהמ"ז מפסיק שלא יצטרפו, ולעולם גם בלא סעודה מותר רק אחד).

תשובה: רק אחד.

מי שדרכו תמיד לאכול לחם בצהרים ולא בערב וקביעות בערב על פירות וירקות וכו' – ואין אוכל בסעודה מפסקת לחם וכרגילותו, האם מותר לו לאכול בצהרים בסעודת הלחם שאחר חצות ב' תבשילין, דאצלו הפירות וכו' שבערב אינם עראי.

תשובה: כמדומה שנכון ליהרהר.

בזמננו הגבינות וכו' עוברים פיסטור שהוא חימום ב-75 מעלות, האם זה תבשיל לענין סעודה מפסקת, או שכיון שנעשה לביטול החיידקים ושמירת החלב ולא להשביחו בשבח בישול אין הגבינה נחשבת תבשיל.

תשובה: כמדומה שנכון ליהרהר (א.ה. עבא"ח שהתיר לָבֵן ואסר גבינה, וכיום פיסטור גבינה כמו לָבֵן, וא"כ לדבריו יש להתיר).

האם שתיה חמה עם תמצית נחשבת תבשיל לענין סעודה מפסקת.

תשובה: לכא' אסור עי' בשע"ת סי' תקנ"ב.

מי שאינו מתענה האם יש לו את כל הלכות סעודה מפסקת, דלכא' אצלו היא לא המפסקת.

תשובה: לא.

אמאי לא אסרו בסעודה מפסקת ב' מיני מאפה כדרך שאמרו בתבשילין.

תשובה: כל מיני מאפה א'.



ט' באב

בעבר נתבאר ע"י מרן (שליט"א) [זיע"א] דפסוקי דזמרא אין טעם לאומרם אחר שמו"ע דענינם לרצות לפני שעומדים לפני ית' ומה שהמדלג צריך להשלים אח"כ הוא רק קנס, האם לפ"ז מי שדילג פסוד"ז בט' באב אין לו להשלים כיון שאי"ז מסדר היום (ומצד דברי תורה שאסורים ביום זה).

תשובה: כיון שהוא סדר התפילה מותר גם להשלים.

האם מותר לחדש נעלי ט' באב (לנוהגים בכך) בט' באב כיון שהן לצורך האבלות.

תשובה: כבר הסתפקו בזה.

בהא דאסור שאלת שלום בט' באב, האם מותר לנענע ראשו בלא דיבור כאומר ראיתך.

תשובה: מותר.

לחזו"א שהתיר לומר תהילים בט"ב, האם מותר לומר פרק שירה למי שרגיל בכך.

תשובה: לא (א.ה. זה ברייתא).

מי שאכל בט"ב האם מותר לו לשמוע קריאה"ת דויחל, דלכאו' כיון שאינו בכלל החיוב יש בזה איסור ת"ת (כמבואר במשנ"ב תקנה, ח דקריאה זו אינה פורענות).

תשובה: מותר.

אכל בט"ב ואמר נחם בברהמ"ז וסיים בטעות מנחם ציון ובונה ירושלים האם יצא י"ח.

תשובה: אולי (א.ה. עבא"ח דס"ל לחתום לכתחילה כך, אלא שכתב להוסיף את פסקת ובנה ירושלים).

במשנ"ב תקנ, ה כתב שבכל הצומות קטן שיש בו דעת להתאבל לא יתענג בעינוגים, משמע דבאין לו דעת להתאבל מותר. האם זה גם בט"ב, או שבט"ב יש ענין של עגמת נפש.

תשובה: גם בט"ב.

האם מותר ללמוד בט"ב בשו"ע סימנים תק"ס ותקס"א.

תשובה: מותר.

מרן (שליט"א) [זיע"א] הורה לאוכל בט"ב לא לומר על נהרות בבל, וצ"ב דזה מענין החורבן.

תשובה: לא נמנה בין הדברים המותרים אולי מפני שיש שם נחמה וצ"ע.

מרן (שליט"א) [זיע"א] אמר שנוטלים בט"ב אחר ביה"כ רק פ"א. וקשה, שבספר מעשה איש הביא מרן (שליט"א) [זיע"א] ששאל לחזו"א לנוהג ג"פ אחר ביה"כ אם זה גם בט"ב והחזו"א התיר.

תשובה: אין זכור לי ורק ביו"כ התיר בשחרית לרחוץ ד"פ כדעת הגר"א (ומה שכתב במעשה איש כמדומה שאין נכון).

בט"ב שצריך שהט"ק תהיה תחת הבגדים, האם צריך להסתיר גם את חוטי הציצית.

תשובה: רק כשהולכים לביה"ק.

לכאו' ט"ב קודם חצות אינו זמן ציצית ולא יאחזם בברוך שאמר וק"ש האם זה נכון.

תשובה: אין קפידא.

המנקה בט"ב אחר חצות, האם מותר להכניס ידו בדלי עם מים לקחת את הסמרטוט, דהרי ידו נרטבת קודם שמגיע לסמרטוט, וגרע משטיפת בשר, וכהב"י שר' יהודה בר אילעי הוציא המטפחת מהמים קודם יו"כ כדי לא להרטיב ידו.

תשובה: מסתבר שמותר.

הב"י כתב דר' יהודה בר אילעי הוציא את מטפחתו מהמים בעיו"כ, כי ביו"כ יש בזה איסור רחיצה. א"כ משמע דמש"כ המשנ"ב להתיר את שטיפת הבשר זה רק לצורך אכילה ולא לכל צורך.

תשובה: נכון.

בנ"ל צ"ע, דנהגו לנקות דברים אף שנרטבת היד.

תשובה: לא מקפידים.

האוכל בט"ב ואכל בשר ויין, ואי"צ לבריאיתו דוקא בשר ויין, האם הוא בכלל ותהי עוונם על עצמותם או שזה רק בסעודה מפסקת.

תשובה: כ"ש בט"ב.

האוכל לחם בט"ב, האם יטול כרגיל עד סוף כף היד או יאכל ע"י כפפות בלא נט"י.

תשובה: מסתבר שיטול כל היד.

כהן האוכל בט"ב האם יעלה לדוכן במנחה, דלא שייך גזרת שכרות כיון שבימים אלה אסור בשתיית יין ועיקר גזרת שכרות ביין ולא ביי"ש דאי"ז דרך.

תשובה: יתכן שלא יעלה אלא יצא החוצה.

האוכל בט"ב, האם מותר לו ב' תבשילין בסעודה שבט"ב.

תשובה: מותר.

מרן (שליט"א) [זיע"א] הורה דאיסור יין שאינו לחוליו נוהג בט"ב עצמו אך לא דין ב' תבשילין, ולכאוי מאי שנא.

תשובה: יין אסור כל ט' הימים.

המשנ"ב הביא שיטות אם לומר נחם בברהמ"ז ולא פשט איך לנהוג, איך המנהג.

תשובה: אפשר לומר.

במשנ"ב תקנה, כא הביא מחלוקת אם נוטלים ידיים בט"ב בבוקר וכתב דלא יברך על הנטילה עד שיעשה צרכיו. וצ"ב, כיון שנוטל למה לא יברך.

תשובה: כיון שי"א שלא חייבוהו ליטול.

המשנ"ב תקנה, כב התיר בטופח שלא ע"מ להטפיע להעביר בהעברה בעלמא ולא להדיא. וצ"ב, דברמ"א סעיף י"ד התיר להרטיב מפה, וכשהיא לא תהיה טופח ע"מ להטפיע יקנח בה ויקנח היינו להדיא.

תשובה: בשניהם אותו דין (א.ה. ויקנח אינו להדיא).

המשנ"ב תקנה, כב התיר לאיסטנים שרגיל לרחוץ פניו במים ובלא זה אין דעתו מיושבת עליו, האם מותר גם במים ממש או שבט"ב יקנח רק במה שאין בו טופח ע"מ להטפיע.

תשובה: אם יכול.

מנהג בית אימי לשטוף הבית בט"ב אחר חצות למנהג נחמה (כעין המנהג שהובא באבודרהם),
האם עדיף לבטל זאת אצלי.

תשובה: כמדומה שאצלנו לא עשו כן.

כשמותרת בט"ב נטילת ידים עד סוף קשרי האצבעות, האם מותר לעשות כן בחמין לתענוג.

תשובה: צ"ע. אח"כ כתב תשובה: אין ראוי (א.ה.) ע' תענית דף יג. דלהו"א שם הא דחייבי טבילות
טובלין בחמין מיירי אף כשיש צונן ועכ"ז מותר בחמין, וע' רמ"א תריג, ב).

הביה"ל הביא מחלוקת אם כתיבה בט"ב דינה כחזה"מ – האם לכו"ע מותר לכתוב מעניני
היום, דאין בכך היסח הדעת האבלות.

תשובה: יש לזהר (א.ה.) לכאור' אין בכלל ד"ת דהותרו בחזה"מ, והביה"ל כתב שבט"ב דינו כחזה"מ).

כיום הלוויים לא נוטלים ידים לעצמם קודם שנוטלים לכהנים כי סומכים על נטילה
דשחרית, ויל"ע ביו"כ וט"ב דאף בשחרית לא נטלו עד סוף היד ולדין נשיאת כפיים אי"ז
נטילה. האם יש לכהן לימנע שלא יטול לו לוי, או שהלוי יטול ידיו עד סוף היד קודם שיטול
לכהן, דלצורך הדוכן התירו בזה אף ללוי.

תשובה: יכול ליטול עד סוף היד שאין זה רחיצה של תענוג.

כיון שבברכת כהנים אין מברכין ענט"י וסומכין על ברכה דשחרית, האם כהן ביו"כ וט"ב
נוטל גם בבוקר עד הפרק כמו בברכת כהנים, כדי שתהיה ברכה על נטילה הגונה.

תשובה: לא.

מש"כ המשנ"ב בט"ב לא לברך בבוקר עד שיעשה צרכיו, האם צריך גם קינוח או שפשוף.

תשובה: לגדולים א"צ.

חולה האוכל בט"ב האם יניח תפילין בשחרית כיון שאין לו לאכול קודם תפילין.

תשובה: לא מסתבר.

העולם מתפלל בט"ב מנחה קטנה וישנים אחר חצות קודם תפילין, האם זה כדין. לא ברור.

תשובה: אולי אין ראוי.

האם נשים הן בנות שמחת ת"ת לאוסרן בת"ת בט"ב.

תשובה: אסור.

המשנ"ב כתב דאף העושה מלאכה אחר חצות בט"ב נאמר בו שאין רואה סימן ברכה, האם

לפ"ז גם המימרא בגמ' שבסמוך לזה שהעושה מלאכה ואין מתאבל אין רואה בשמחת ירושלים
זה גם אחר חצות.

תשובה: כן (א.ה.) אך רק בדבר ארוך עם שאר פרטים שהובאו במשנ"ב תקנה, מט).

האוכל בט"ב האם יכול לעלות לתורה בבוקר בכי תוליד בנים שאינו מענין התענית.

תשובה: לא.



ט"ב נדחה

האם יש מלוה מלכה במבדיל במוצאי יום א' שיאכל תיכף להבדלה ונפק"מ בט"ב שחל במוצ"ש.

תשובה: לא.

ט"ב במוצ"ש ושכח אתה חוננתנו, האם יאמרנו בשומע תפילה כיון שהערב אין כוס וככל מי שאין לו כוס להבדלה, או שאני הכא שיבדיל למחרת במוצאי ט"ב על הכוס.

תשובה: א"צ.

חולה ששכח בט"ב שחל במוצ"ש אתה חוננתנו והוכרח לאכול בלא הבדלה כדין ט"ב, האם יחזור על שמו"ע או שכיון שאוכל כדין קודם הבדלה לא קונסים.

תשובה: ע' שונ"ה תקנו, א (א.ה). מבואר שם שחייב בהבדלה אף בט"ב, אמנם מרן שליט"א מורה שלא להבדיל כי בזמננו אין חמר מדינה, ויין ומיץ ענבים אסורים בט"ב. ומ"מ הבין כאן דכיון שמדין הבדלה יש חיוב לא פוטרים מהקנס מחמת אונס צדדי בהלכות ט"ב).

האם בהבדלה במוצאי ט"ב אין אומרים הנה קל ישועתי כיון שאי"ז מוצ"ש.

תשובה: כרצונך.

איך בט"ב שחל במוצ"ש נועלים בסוף השבת נעלים (ויושבים גבוה) עד 45 דקות אחר השקיעה, וכי בשביל תוספת שייך לעבור על עינויי היום.

תשובה: אין לבזות השבת (א.ה). משמע שס"ל כנוסח השאלה שהזמן עד 45 דקות, אמנם הורה לאחי נ"י שהזמן רק עד שיראו הכוכבים והיינו לדידן ב40 דקות ולא כפי נוסח השאלה כאן שהזמן עד 45 דקות).

בט"ב נדחה שבעל ברית רוחץ ואוכל בחצות, האם עושים הברית אחר חצות.

תשובה: כך נוהגין.



י' אב

לחיי אדם שבגדי קטנים אסורים בכיבוס רק בשבוע שחל בו ולא מר"ח אב, האם לשיטתו מותר לקטנים גם בי' אב.

תשובה: יש להסתפק.

האם יש להימנע ליסע לים בי' אב אחרי חצות דלשו"ע כל י' כט' הימים, השאלה אם לאשכנזי שנוהג כהרמ"א יש בזה סכנה.

תשובה: מותר.



זכר לחורבן

בסימן תקסא, א כתב הרמ"א שקורע רק כשמגיע סמוך לערי יהודה כמין הצופים לירושלים, ופירש המשנ"ב דרחוק יותר לא חשיבה ראייה. האם זה כלל בכל ברכות הראיה דזהו המרחק דצריך בכדי לברך.

תשובה: אינו מוכרח. שוב כתב תשובה: הכל לפי הענין.

בקריעה הנ"ל האם מהני לקרוע בבגדו חור טפח נגד ליבו שאינו מגיע ממש לשפת הבגד בצדו להיות קריעה גמורה, דשמא דינו כמחובר כיון שאינו מפולש בצד אחד, וכמש"כ המשנ"ב, כה בחור הידים בטלית קטן דכשאינו עד למטה הוא כסתום, ושמא קריעה חשובה בכל גוני.

תשובה: לא מהני.

כיום לצערנו החילונים באים לכותל המערבי ב"רננה נעלה" ושמחים בזה כבית אומתנו, ואמרו לי שראוי לקיים הקריעה על שריד בית ה' בצנעא, דאם יראוני קורע זה ממש יראה כמשתגע ואבזה את החרדים בפני עמי הארצות והוה חילול ה'. ומאידך ודאי י"ל דאין לנו אלא כיום השו"ע בלי חשבונות כלל, וזו הישרות ולקרוע בפניהם, איך לנהוג.

תשובה: תקרע ואל תפחד.

לובש בגד הפקר כדת וכדין ללא הערמה האם חייב בקריעה על המקדש.

תשובה: חייב.

מי שלבוש בבגד של אחר ואין קורע על המקדש, האם יאמר ברוך דיין האמת ומזמור לאסף.

תשובה: יאמר.

מהי ראיית ירושלים המחייבת קריעה, החומות או הקרקע או בתים חדשים או אפילו חללה.

תשובה: הקרקע.

כשכל בגדיו אינם שלו חוץ מהטלית קטן, האם יש חיוב קריעה בט"ק.

תשובה: לא.

כשהתיר הט"ו לשייר בסעודה תבשיל שאין רגילין בו בתנאי שישאיר מקום פנוי, האם זה כגון שחיסר פרט מבנין הסעודה כגון שאין בשר, או אפילו שהביא בשר מסוג פלוני ורק שייר בשר פלוני.

תשובה: התיר.

האם גם בתכשיטי אשה אם יש מקום פנוי הראוי לקישוט מהני שיור בדבר שאין רגילה בו.

תשובה: כנ"ל.

השו"ע התיר זמר בזכרון חסדי ה' ותשבחות, האם בכלל זה גם מותר פסוקי תפילה בסעודה שהניגון מעורר הכונה שבזה (ומה שאסר המשנ"ב השיר דיתגדל ויתקדש זה משום שהיה למרעות).

תשובה: כן.

בסימן א' כתב המשנ"ב מהשל"ה דבשעת עסקו בתורה ותפילה יהיה בשמחה ולא יצר על החורבן, האם גם בט' הימים או שאז ממעטין לגמרי אפילו בשעת תורה ותפילה.

תשובה: יתכן.

האם מותר לחתן בז' ברכות ללבוש טלית גדול שיש בו עטרה מכסף טהור, דלכאור' הוא בכלל גזרת עטרות חתנים.

תשובה: לא שמענו.

השו"ע או"ח א, ג כתב שראוי לכל יר"ש שיהא מיצר ודואג על החורבן ומשמע שזה כל היום. וצ"ע מה המקור לזה, והרי הרא"ש שהובא בב"י מיירי על הגמ' שבזמן החלפת המשמרות הקב"ה אומר אוי שהחרבתני, ורק על אז הוא כותב כן וראוי לכל יר"ש שיהא מיצר ודואג באותה שעה.

תשובה: לא כתב כל היום.

נקב אמה על אמה שבקיר בין חדר לחדר בלא תועלת או שימוש לחלון, האם עולה לו לזכר לחורבן במה שזה לא מסוייד, דמה בכך שגם חסר מגוף הקיר שזה פגם יותר גדול.

תשובה: לא.



הגאון רבי חיים גדליה צימבליסט זצ"ל

אב"ד ת"א וחבר ביה"ד הגדול

בדין שתיית יין הקידוש

בע"ה אור ל"ג ניסן תשנ"ו

למע"כ ידידי הרב הגאון המובהק בקי בחד"ת מהר"ר יעקב דוד אילן שליט"א

ברכה ושלום רב.

קיבלתי היום את מכתבו ומאמרו החשוב בענין שתיית כוס הקידוש, ולע"ע לא עברתי עליו אלא מקופיא, ונהניתי משפע המקורות שמביא לבסס את חידושו לחלק בין כוס של קידוש לשאר כוס של ברכה. ובעיקר נהניתי ששנינו נתכוונו לדבר אחד להביא מקור לחידושו של המ"ב בענין כדי אכילת פרס בשתיית כמה בני אדם, כי רבים וגדולים תמהו על המ"ב, וראו בדבריו חידוש מוזר שאינו מתקבל על הדעת, והנה מצאנו שהיא גמרא מפורשת.

ולעצם הדמיון בין קידוש לבין מחשבת פיגול, נראה להסביר קצת עפ"י דבריו הידועים של בית הלוי (ח"א סימן ב סק"ז) שמצות אכילת קדשים אינה מצוה על הגברא, אלא המצוה היא שהקדשים יאכלו ולא ישארו "נותר", ולכן גם מחשבת פיגול לאכלו חוץ לזמנו הוא ג"כ בגדר זה, שבשר הקדשים יאכל חוץ לזמנו, ולכן שייך כאן צירוף של שני בני אדם, וה"ה בקידוש, לפי השיטה שאין חיוב שדוקא המקדש ישתה מן הכוס אלא ה"ה אחר, דהיינו שהמצוה היא שהיין ישתה ולא מצוה על הגברא, ולכן מהני צירוף כמה בני אדם.

ומעתה כיון דחזינן לענין פיגול דגם בשני בני אדם שייך שיעור דכדי אכילת פרס, והיינו דשיעור זה אינו רק בגברא אלא גם בגוף הדבר הנאכל, שייאכל תוך כדי שיעור זה, וא"כ ה"ה בקידוש צריך שישתה תוך כדאכ"פ, כדברי המ"ב.

אסיים בתודה על מכתבו החשוב ובברכת חג כשר ושמח

מוקירו חיים גדלי' צמבליסט



תמצית מאמר הגרי"ד אילן שליט"א

בשו"ע או"ח כ"ב רע"א סי"ג פסק דצריך לשתות מכוס של קידוש מלא לוגמיו וכו', ובסי"ד כ' דאם לא טעם המקדש וטעם אחד מהמסובין כמלא לוגמיו יצא וכו', וי"א דכיון שבין כולם טעמו כמלא לוגמיו יצאו דשתיית כולם מצטרפת לכשיעור, והגאונים סוברים שאם לא טעם

(א). עולם התורה והדיינות שריו באבל גדול על הסתלקותו של הגאון זצ"ל, שהיה מחשובי הדיינים בישראל, ורב חילו בכל מקצועות התורה, מהדיר ספר עבודת הקודש להרשב"א ועוד ספרי ראשונים.

לזכרו ולע"נ ר"ב מכתב שקבלתי מהגאון זצ"ל בדין שתיית יין בקידוש, כהערה על מאמר ששלחתי אליו בנושא זה [ונדפס לאח"ז בספרי משא יד ח"א בפרשת יתרו], ר"ב בסוף המאמר את תמצית מאמרי. יעקב דוד אילן.

המקדש לא יצא וראוי לחוש לדבריהם, ודוקא בקידוש אבל בשאר דברים הטעונים כוס מודים הגאונים דסגי בטעימת אחר ע"כ.

ובמשנה ברורה שם אות סח כתב דבעינן שתיה בלי הפסק מרובה, ובמ"ב סקע"ג כתב דהיכא דמצטרף השעור מחמת המסובין בעינן דלא ישהו. והוסיף השע"צ דלא עדיף מאם מקדש בעצמו, ובאפיקי ים ח"ב ס"ב תמה על דברי המ"ב דמ"ש צירוף לאכילת פרס ע"י כמה בנ"א עי"ש.

ונראה, ובהקדם ביאור עיקר דין שתיה בכוס של ברכה ובקידוש, דהנה ברש"י עירובין מ: ד"ה ליתביה מבואר הטעם דבעי' לטעימה בכוס של ברכה דגנאי לכוס של ברכה שלא יהנה אדם ממנו לאלתר שתהא ברכת היין דבורא פרי הגפן שלא לצורך. ועי"ש ברש"ש שהקשה דעשה המסובב סיבה וכו', וכבר הקדימוהו בתוס' רי"ד וריטב"א עי"ש שעמדו בדברי רש"י. ובאפ"י ח"ב ס"ב הקשה עוד מדברי רש"י בר"ה כט: ד"ה מהו שכתב וברכת היין מבע"ל שאין באות אלא לפי שהמברך צריך שיטעום ואי אפשר ליהנות בלא ברכה. הרי דבעי' לברכה משום דבעי' טעימה וא"א ליהנות בלא ברכה. וכבר עמד בזה בבית מאיר יור"ד סימן רסה.

ונראה דבזה חלוק כוס של ברכה מקידוש, דרש"י בר"ה מיירי לגבי קידוש ובזה בעי' טעימה, דזהו החפצא של המצוה שיהא קידוש על כוס יין וטעימתו, ושיטת המיוחס לרש"י בנזיר ג. ובס' הפרדס הו"ד בתוס' רי"ד דקדוש על יין הוי מה"ת, וכחד תרוצא בתוס' פסחים קו. ובכ"ד (ולשאר ראשונים דין יין הוי דרבנן). ונראה דאין הפי' דמצות קידוש היא הברכה על קדושת היום ורק דצריך ברכה על הכוס, כשאר מקומות דבעי' בהו ברכה על הכוס, אלא דבזכרהו על היין נאמר דהזכירה דשבת תתקיים ע"י יין דקדושת היום נזכרת ע"י היין. וזו הילפו' שהביאו התוס' מקרא דזכרו כיון הלבנון וכו', היינו דליין אית ליה מעלה דזכירה (ולא דהזכירה היא ע"י הברכה והיין הוא מדין כוס של ברכה). ובשאלות פ' ברכה איתא דבמקדש על פת מקיים מצות לקדשו, וכתב בגליוני הש"ס בפסחים שם דה"נ קרא דזכור אינו מקיים דלזה בעינן יין דוקא. ונראה דלהכי בקידוש נתחדש דבעי' דין טעימה, דהוא גם מהדין זכירה דלזה בעי' שתיה, וכן נראה בט"ז בס' רעא עי"ש"ה.

ולדעת הגאונים שהובאה בשו"ע הנ"ל בעי' טעימה ע"י המקדש דוקא, והוא מה"ט דבקידוש שתיית היין הוי מהחפצא דהקידוש, דבעי' זכירה על יין ושתייתו. משא"כ בכוס של ברכה בשאר מצוות הכוס הוי רק היכי תימצי של שתיה, וכמש"כ בשו"ע הרב סי' קצ ס"ד, וז"ל לפי שגם על המברך לא חל החיוב בשתיה כלל שלא חייבוהו אלא לומר שירה על היין שישתה ממנו איזה אדם מישראל שיהיה שתיה שהיא חשובה הנאה לו וכו', ולהלן שם בדבריו שכך תקנו חכמים בכל שירה הנאמרת על היין שיסדרו אותה אצל ברכת היין שהיא שירה המיוחדת ליין לפיכך רשאי לברך ברכת היין ולהטעים לקטן אע"פ שלא הגיע לחינוך וכו'. ובשו"ע הרב שם בסוגרים כתב דטעמא דהגאונים ושיש לחוש לדבריהם לכתחילה הוא משום דבקדוש נא' זכור את יום השבת זכרהו על היין כלומר על שתית יין לכבוד היום לפיכך המזכירו על היין הוא המקדש ושותה ממנו בעצמו וכו', והן הם הדברים שנתבארו.

ולפ"ז ניהא דברי רש"י בר"ה, כיון דקאי על כוס של קידוש, משא"כ ברש"י בעירובין מיירי בכוס של ברכה, היינו ברכת הזמן, ובזה הוי רק דין לסדרה על הכוס אבל אין זה מעיקר חיוב,

ולחכי לא בעי' בזה טעימה אלא משום גנאי וכו'. ואכן המפרשים כתבו בדעת רש"י בעירובין דסגי אפי' לתת לקטן שלא הגיע לחינוך, וכמש"כ במג"א בסימן תרכא סק"ג, וכ"נ ברוקח בסי' נב. וכן בשו"ע הרב סי' קצ ס"ד הנ"ל מבואר החילוק דבכוס של ברכה סגי בתינוק ובקידוש בעי' שישתה בר חיובא, ומבואר בדבריו דזהו מדין הקידוש וכמבואר. ועי' בב"י ביו"ד סימן רסה שהביא את תשובת הרשב"א דהא דאמר' שעור דמלא לוגמיו ה"ד בקידוש. אבל בשאר ברכות לא מצינו דבעי' מלא לוגמיו, וכ"נ בתוס' שבת עו: ד"ה ויעמוד, ועי' ט"ז יו"ד שם סק"י שביאר כן דדוקא מה שצריך כוס מדינא דגמ' בעי' מלא לוגמיו, משא"כ במילה דצריך כוס מטעם דא"א שירה וכו'.

ולפ"ז נ"ל דהא דבעי' שיעור אכילת פרס בשתיית הקידוש אינו כדין שיעור זה בכה"ת, אלא גדרו הוא דכיון דבעי' שתייה בקידוש והוא מדין הקידוש והזכירה הנא' בקידוש. והיינו דל"ה מצוה בגברא גרידא, אלא דע"י שתיית יין הקידוש חשיב קיום דין קידוש וזכירה על היין. ונאמר בזה דחשיבות שתייה של הקידוש היא בשיעור זה, דאז חשיבא שתיית הקידוש, ולא דמי לכה"ת דהך שיעורא הוא בזמן קיום מצוות האכילה דהגברא. ומבואר בזה מש"כ במהר"ם חלאוה בפסחים שם דמלא לוגמיו ל"ה כ"א בשלו אלא של אדם בינוני ול"ד ליוהכ"פ דבהנאה תליא (והראשונים נחלקו בזה).

ובזה ניחא הא דמצטרף מלא לוגמיו מכל השומעים, ומסתבר דכמה בנ"א מצטרפים למלא לוגמיו דאפי' אחד כעוג מצטרף למלא לוגמיו של כל אדם, כיון דהוי דין בחפצא שיהא בכוס הקידוש שתייה, ולא מצד מצות הגברא (ולכן השיעור הוא במלא לוגמיו ולא נא' כאן שיעור רביעית). ולפ"ז ניחא היטב דברי המ"ב דשייך צירוף לשעור אכ"פ בשתיית כמה בנ"א כיון דשעור אכ"פ הכא הוא מצד החפצא דיחשב שתייה מיין הקידוש וכמבואר.

ונראה להביא ראיה לדברי המשנה ברורה דמצינו כיו"ב בסופ"ב דובחים גבי פיגול דבחישוב על אכילת ב' בנ"א באכ"פ חוץ לזמנו הוי מחשבת פיגול, ועי"ש בשפ"א, ומבואר דלענין מחשבת פיגול על אכילת כזית חוץ לזמנו, ישנן צירוף באכילת שני בני אדם לענין דחשיב מחשבה על אכילת כזית בקרבן חוץ לזמנו.

ובהעמ"ש על השאילתות שאי' נד סק"ה כתב כע"ז, דבשאר כוסות של ברכה בעי' יין דשירה היא על היין, משא"כ בקידוש הוי טעם מיוחד דזכירה על היין (וע"ע בדבריו במרומי שדה פסחים צט:). וכתב שם דמה"ט חמר מדינה לא מהני גבי קידוש אף דמהני בכוס של ברכה. ומבואר כן במרדכי שכתב דל"מ קדוש על שכר דבעי' גבי זכירה על היין, וסיוע למש"נ.



אוצר הזמנים

מנהג תימן בהפטרות 'תלת דפורענותא' בחתימתן בדבר שאינו טוב ♦ תשעה
באב שחל להיות בשבת ♦ עשרה הסברים למחלוקת האמוראים האם בין
השמשות של תשעה באב אסור או מותר ♦ מדין פדיון הבן, בר מצוה וברית
דחוי בתענית שחלה בשבת ונדרחית ליום ראשון

הרב אורן צדוק

ראש בית הוראה "נזר הוראה"

מח"ס שו"ת אורן של חכמים ב' חלקים ועוד

מנהג תימן בהפטרות 'תלת דפורענותא' בחתימתן בדבר שאינו טוב

'נהגו העם' כלשון רבינו הרמב"ם פרק י"ג מהלכות תפילה הלכה י"ט, להפטיר בשלש שבתות קודם תשעה באב בדברי תוכחות, והפטרה שניה מסדר השלשה הנזכרת שם, היא הפטרת 'חזון ישעיהו', וחתימתה בפסוק 'ואם תמאנו ומריתם, חרב תאכלו וכו'". והנה, יש הנוהגים לשנות לאחר קריאת פסוק זה את הפסוק הקודם לו, על מנת לסיים בדבר טוב. וכן נוהגים בהפטרות דברים בה מפטירין 'איכה היתה', בה הסיום הוא 'בְּעֶרְן שְׁנֵיהֶם יִחְדּוּ וְאֵין מִכָּכָה'. וכן בהפטרת 'שובה ישראל' שמפטירין ב'שבת שובה' שבין ראש השנה ליום הכיפורים, וכן במנחת תשעה באב, בה מסיימים בפסוק 'וּפְשָׁעִים יִקְשְׁלוּ בָם', יש המוסיפים לאחריה את שלשת פסוקי 'מִי־אֵל כְּמוֹךָ וכו'" מספר מיכה, למרות שהיא עצמה מספר הושע. ונשאלת השאלה האם נכון לעשות כן על מנת לסיים בדבר טוב, או שמא אדרבא, ענין גדול יש בדבר באלו ההפטרות לסיים דווקא בעניינים אלו שאינם טובים.



הטעם לכך שאין מפסיקין באמצע קללות של פרשת בחקתי

בתלמוד ירושלמי מסכת מגילה פרק ג' הלכה ז', ניתנו שלשה טעמים לכך שאין מפסיקין בקללות של תורת כהנים, דהיינו פרשת בחקתי, אלא שאדם אחד קורא את כולן. וזה לשון התלמוד בפירוט שלשת הטעמים: 'אין מפסיקין בקללות. א"ר חייא בר גמדא, 'אל תקוץ בתוכחתו אל תעשה קוצים קוצים. א"ר לוי אמר הקדוש ברוך הוא, אינו בדין שיהו בני מתקללין ואני מתברך. א"ר יוסה בירבי בון לא מטעם הזה, אלא זה שהוא עומד לקרות בתורה צריך שיהא פותח בדבר טוב וחותם בדבר טוב'.

ואף בתלמוד בבלי מסכת מגילה דף ל"א עמוד ב', ניתנה ההתייחסות לכך, רק ששם ניתנו שני טעמים להוראה זו. 'ואין מפסיקין בקללות. מנא הני מילי, אמר רב חייא בר גמדא אמר רבי אסי, דאמר קרא, 'מוסר ה' בני אל תמאס'. ריש לקיש אמר, לפי שאין אומרים ברכה על הפורענות. אלא היכי עביד, תנא, כשהוא מתחיל, מתחיל בפסוק שלפניהם, וכשהוא מסיים, מסיים בפסוק שלאחריהן'.

והנה טעמו של רבי חייא בר גמדא וזהו בשני התלמודים ונדרש מפסוק אחד במשלי, בבבלי מתחילת הפסוק ובירושלמי מסופר". והטעם השני שבשניהם שונה הוא, אלא שעדיין אפשר

(א). והאמור בירושלמי שלא יעשה קוצים קוצים היינו פיסקי פיסקי, הנלמד מסוף הפסוק הרי הוא חוזר על תחילתו, היות

לכוונם לכוונה אחת. ומאידך לטעם השלישי הנאמר בתלמוד הירושלמי לא ניתנה כל התייחסות בתלמוד הבבלי.

ורבינו הרמב"ם, בפרק י"ג מהלכות תפילה הלכה ז', הביא את ההוראה הנזכרת בשני התלמודים שאין להפסיק בקללות שבתורת כהנים, וזה לשונו: 'קללות שבתורת כהנים אין מפסיקין בהן, אלא אחד קורא אותן, מתחיל בפסוק שלפניהם ומסיים בפסוק של אחריהם', וקודם לכן בהלכה ה', הביא את היסוד הנזכר בירושלמי מבלי כל התייחסות להקשר בו נזכר, וזה לשונו: 'כל העולה לקרות בתורה פותח בדבר טוב ומסיים בדבר טוב'.



מקור יסוד פתיחה וסיום בדבר טוב

ויסוד זה שלעולם יפתח אדם בדבר טוב ויחתום בדבר טוב, אף שהוא נאמר בירושלמי דרך יישוב וכנתינת טעם לכך שאין מפסיקין בקללות, ועוד, שהוא נאמר בכלל מספר יישובים הנאמרים (והוא האחרון להם במנין), מכל מקום בתלמוד ירושלמי על מסכת ברכות פרק ה' הלכה א' מבואר שהוא יסוד מוסד, שלאורו הלכו הנביאים הראשונים בכתיבת ספריהם, וזה לשונו:

'מצינו בנביאים הראשונים שהיו חותמין את דבריהן בדברי שבח ובדברי נחמות, אמר ר' אלעזר חוץ מירמיהו שחתם בדברי תוכחות. אמר לו רבי יוחנן, עוד הוא בדברי נחמות, חתם ואמר (ירמיה נ"א ס"ד) ככה תשקע בבל. לפי שהיה ירמיה חוזר ומתנבא על בית המקדש, יכול בחורבן בית המקדש חתם, ת"ל עד הנה דברי ירמיהו, במפולת של מחריביו חתם. לא חתם בדברי תוכחות, והכתיב (ישעיה ס"ו כ"ד) והיו דראון לכל בשר, בגויים היא עסיקין. והכתיב (איכה ה' כ"ב), 'כי מאס מאסתנו', השיבנו תחת כי [אם] מאס מאסתנו'. ע"כ. ובתלמוד בבלי מסכת ברכות דף ל"א עמוד א' הובאה מימרא זו, אולם רק במה שנפתח בה בתחילה בדברי רבי יוחנן 'עוד הוא בדברי נחמות', ללא המשך שקלא וטריא הנזכר בירושלמי.



חזרת פסוק 'השיבנו' מורה על תוקפו של יסוד זה

והנה בחתימת דברי הירושלמי אלו נגלה עיוזו תקפו של היסוד הנזכר, שאין לסיים בדבר שאינו טוב, באשר לא נמצא מזוז ותעלה לחתימת ספר איכה כאשר הפסוק האחרון הינו בדבר שאינו טוב, 'כי אם מאס מאסתנו' וכו'. ועל כן הוצרך לחדש שאמנם אכן הסיום אינו טוב, אולם אם יחזור לקרוא את הפסוק שקודם לכן 'השיבנו', יבוא הדבר לכלל גמר טוב. והנה ממה שבירר לו דרך זו שהיא מחודשת מאוד, חזרה על פסוק שכבר קראוהו, ולא התרצה בעל התלמוד ליישב באופן אחר אלא רק בדרך זו, מורה הדבר בעליל שיש הקפדה בדבר.

ולך נא ראה כמה מן הדוחק וההכרח שיש ביישוב זה והכל בגרמת היסוד הנזכר, שהרי מה הועלנו בחזרה על הפסוק הקודם בקריאתנו, הרי סוף סוף כיתוב מגילת איכה נחתם בפסוק שאינו טוב, ועל כך הרי באה תמיהת הירושלמי לאמור, מצינו מקום בו נחתם בדבר שאינו טוב.

שקריאה בדרך זו מבטאת מאיסות לשמוע תוכחת ומוסר.

ופשוט שאין לומר שאכן ירמיה סיים בכתיבתו את ספר 'איכה' בפסוק 'השיבנו', ולא נאמר כאן כל חידוש חזרה, וכסיוע לכך יש לדקדק מדברי הירושלמי שם באומרו השיבנו 'תחת' כי אם מאס וכו', אלמא החיתום בפועל הוא בפסוק 'השיבנו'. זאת אין לומר, בהיות שאינו כן בכל הספרים שלפנינו מאז ועד עתה, וזאת לאות שהחתימה הינה כרגיל בדבר שאינו טוב, והאמור בעניינו ביישוב הנזכר, הוא רק בקריאתו של הספר בדרך חזרה על הפסוק הקודם לו.

אלא שעדיין קשה הדבר, מדוע לא סיים הנביא מעיקרה את כתיבת הספר עצמו בדבר טוב, שהרי על כך הדברים אמורים בירושלמי למעלה, בהצהיר שבכתיבת הספרים הקפידו הנביאים לסיים בדבר טוב, ומה הועלנו במה שהקורא קוראם בכפילות הפסוק שלמעלה, הרי עדיין כאמור גוף הספר נכתב באופן הנזכר.²



הרחבת אופן כפילת הפסוק גם לשאר ספרים, וסימנם יתק"ק

ולא רק בספר איכה נאמר דבר חזרת קריאת הפסוק הקודם על מנת שתסתיים קריאתו בדבר טוב, אלא אף בעוד ספרים.

הנה נמצא לרש"י סוף מגילת איכה בפרק ה' פסוק כ"ג שכתב: 'השיבנו ה', מפני שמסיים בדברי תוכחה הוצרך לכפול מקרא שלפניו פעם אחרת, וכן ישעיה ותרי עשר וקהלת'. וכן הוא במסורה סוף ספר ישעיה הובא הסימן, יתק"ק או יתק"א, היינו י'שעיה, ת'רי עשר, ק'הלת, ק'ניות או א'יכה. ומבואר שנכללו עוד שלשה ספרים נוסף על ספר איכה בהם חוזרים לקרוא את הפסוק שלפני הפסוק האחרון, וממילא אף עליהם יבוא הקושי הנזכר למעלה האמור במגילת איכה.

ב). וכנראה מכאן אלו הדקדוקים כתב בספר החרדים בפירושו על הירושלמי שם, שאין כאן כל חזרה בפועל על קריאת פסוק 'השיבנו' אלא שפסוק 'כי מאס מאסתנו' הוא נתינת טעם לפסוק השיבנו הנכתב קודם לכן, בהיות שכמה סבלנו בגלות ולא שכחנו שמך אם כן השיבנו וחדש ימינו. וכן מצאתי בהגהות מהר"מ לונזאנו על הירושלמי שכתב כן, ובזה יתפרש אחרת מאמר הירושלמי, 'השיבנו תחת כי אם מאס וכו'. וכן מצאתי בשיטה מקובצת (ברכות דף ל"א.), וכיוון שעל דרך זו פירש את כל סיומי ספרי יתק"ק אמרתי אעלה את כל דבריו בשלימות. 'אפילו סיומין של יתק"ק [ישעיה, תרי עשר, קהלת, קניות] סימן שבח ונחמה הן לישראל. היאך, ישעיה סיים במפלתן של רשעים ותנחומים צדיקים שיבואו צדיקים להשתחוות לפני ה' ויצאו וראו בפגרי האנשים הפושעים. תרי עשר נמי, שסיים פן אבא והכיתי את הארץ חרם, אדלעיל קאי דכתיב הנה אנכי שולח לכם את אליה והשיב לב אבות על בנים, כדי שלא אבא להכות את הארץ חרם, ותנחומין הן. קהלת, שסיים אם טוב ואם רע, קאי א'את האלהים ירא ואת מצותיו שמור'. כי כל מה שעושה האדם גלוי לפניו ושבח הוא. קניות [מגילת איכה] שסיימו כי אם מאוס מאסתנו, אהשיבנו קאי, כלומר השיבנו אליך כי רב קצפת עלינו, ונחמה הוא'. ע"כ. ונראה שמקור דבריו הוא הרא"ה על מסכת ברכות שם, שכתב בקוצר: 'שכן מצינו בנביאים הראשונים שסיימו את דבריהם בדברי שבח ותנחומים. פירוש כולן ואפילו יתק"ק סימן דברי שבח ונחמות הן'. ועכ"פ אין זה פשוט הדברים, אלא חזרה בפועל על קריאת הפסוק הקודם לו, וכן ביארו כל הראשונים שבסוגיא זו, וכן עושים למעשה. וראיתי קצת לר"י אבן שועיב תלמיד הרשב"א בדרשותיו על פרשת ואתחנן, שכתב לבאר את כל פסוקי יתק"ק כדרך בעל שיטה מקובצת, ובאר טעם הדבר שנהגו לכפול ולחזור על הפסוק הקודם: 'ומה שנהגו לחזור הפסוקים שלמעלה והסימן יתק"ק ישעיה תרי עשר קניות קהלת, הוא בשביל העם שאינם יודעים כלום פירוש הפסוקים, אבל על האמת כולם סיימו בנחמה'.

וכן נמצא לראבי"ה על מסכת ברכות סימן צ"א, ומדבריו מבואר שאין בדבר כל סתירה לדברי הירושלמי, שם נראה שרק ספר איכה הוחרג מכלל ארבעה ועשרים ספרים, היות שספר 'איכה' נזכר רק כדוגמא, אך בפועל יש עוד שלשה ספרים נוספים. וזה לשונו: 'ובירושלמי פריך טובא, ומשני שיש מקום שכפלו [בסוף] הספר כדי לחתום בנחמה, כגון בסוף איכה ישבה בדד, וקהלת, וישעיה ותרי עשר'.

ומבואר מדבריו עוד, שהאמור שם בירושלמי לגבי הפסוק האחרון בישעיה, 'והיו דראון לכל בשר', שם נאמר שפורענות זו מתייחסת אל הגויים, הבאנוהו למעלה, הנה בדבריו מבואר לא כן, אלא שפורענות זו מתייחסת לישראל, וכמו שהוא בהווה אמינא שם, וממילא נמצא שלא נתקבל היישוב הנאמר בירושלמי, שמדובר בפורענות גויים. ועל כן מן הצורך לכפול את הפסוק הקודם לו ('והיה מדי חדש בחדשו'). וכן יש לומר בדעת רש"י והמוסרה הנזכרים.



דעת תוספות שרק ב'איכה' נאמר דבר החזרה

אלא שבתוספות מסכת ברכות דף לא ע"א ד"ה שכן מצינו, אין מבואר כן, אלא שרק בספר 'איכה' בלבד הוא שנאמר לחזור את הפסוק הקודם, וכפי שהוא פשיטות דברי הירושלמי. וכתב לנמק מדוע הספרים 'תרי עשר' ו'קהלת' לא נכללו בכלל זאת, למרות שאף בהם הסיום אינו בדבר טוב. זאת, משום שהם נחשבים כפסוקי נחמה. וזה לשונו: 'ומקשה בירושלמי חוץ מירמיה וכו', והא כתיב כי אם מאס מאסתנו (איכה ה). מיהו מההוא קראי דסוף תרי עשר וקהלת לא פריך מידי, שחושבו בטוב בדברי תנחומין, ולא מיירי בפורענות דישראל'. [והסיום שבספר ישעיה, נשאר כפי ההעמדה שבירושלמי, שמדובר בפורענות גויים].¹

ואם כנים אנחנו, הרי דברי התוספות הם פשט דברי הירושלמי, שרק ספר איכה בלבד הוחרג מכלל הספרים, ולא שייך לומר שרק לדוגמא נקט, באשר הוקשה שם בירושלמי על היסוד הנזכר מספרים נוספים, וטרח וכתב להם יישוב, ומאי שייר דהאיי שייר. ובתוספות שם מבואר אף יותר מכך, במה שהעמידו את תרי עשר וקהלת בכלל החיתום בדברים הטובים, ובזה התבאר פשר דבר, מדוע לא הובא בירושלמי דיון בעניינם כלל.



מקור הוראת הרמב"ם ליסוד זה

ונייהדר אנפין להוראת רבינו הרמב"ם, שאפשר שמחמת שננקט יסוד זה בגאון בירושלמי בדברכות, ואדרבא נשקד שם על הדבר לשאת ולתת ולהכריח על כך ששייך הוא אף בספרים שחתמו בפועל בדבר שאינו טוב, על כן אמרתי בעניי, אפשר משם ראה רבינו הרמב"ם להורות יסוד זה בחיבורו הלכה למעשה. שאם על דרך האמור בירושלמי מסכת מגילה בלבד שהבאנו בפתח דברינו, לא היה שווה להעלותו בחיבור כאמור, מה גם שנאמרו עוד מספר יישובים לקושי הנזכר והוא בכללם, ואיזה יכשר הזה או זה.

(ג). יעויין הערה ב' בביאור השיטה מקובצת כל פסוקים אלו בדרך נחמה.

וסיוע על הדבר שכך הוא, ממה שראה לנכון להביא יסוד זה במקום אחר בחיבורו לעיל מיניה בהלכה ה', בו בשעה שייחד את הדיבור בענין 'אין מפסיקין בקללות' בהלכה ז', שמקורו מהתלמוד ירושלמי דמגילה, שם נאמר יסוד זה דרך יישוב. אלמא מחמת האמור בירושלמי דברכות דווקא העלהו בחיבורו שם בהלכה ה'.

אלא שבספר אור שמח ציין שמקור דברי רבינו הוא בירושלמי, סתם ולא פירש היכן, וראיתי שפירשו דבריו שהוא מהאמור במסכת מגילה הנזכר. וכן ראיתי לגר"א בביאורו לשלחן ערוך סימן קל"ח, שציין לשם כמקור הדין, ואכן כך נראה, היות שאף פתיחה בדבר טוב נאמר בדברי הרמב"ם, ולא נזכר זאת אלא רק בירושלמי דמגילה, מה גם שמטבע הלשון זהה להאמור שם. ובספר דרכי משה (סימן קל"ח) הביא כלל זה מדברי ספר אור זרוע (סימן מ"ד) ורבינו הרמב"ם הנזכרים, והעלהו בהגהתו לשלחן ערוך (שם סעיף א'), והובא אף באחרונים רבים להלכה'.



חידוש הרמב"ם שלא נאמר יסוד זה במקום תוכחה, ואדרבא הצורך להיעשות בהיפך

ורבינו הרמב"ם כתב חידוש גדול ביסוד זה יותר מעצם היותו, שהאף אמנם יש לפתוח ולסיים בדבר טוב אולם לעתים אין משגיחין בכלל זה, ואדרבא מחזירים בדווקא על סיום בדבר

ד). הגאון האדר"ת בספר בני בנימין, רש"ש בהגהותיו על הרמב"ם, בספר קרית מלך ועוד. והנה כל מהלך דברינו הוא על פי גירסת הירושלמי מסכת ברכות שלפנינו, בה חוזר ה'שכן מצינו בנביאים וכו' על האמור סמוך לו בענין פרידת אדם מחבירו שתהא נעשית מתוך דבר הלכה, שכן מצינו וכו'. וכתב בספר חרדים לבאר את הקבלת הדבר 'שאם היה עסוק עם חבירו בדבר שאינו הגון שהוא צער הנפש, אל יפטר ממנו בענין זה, שכן מצינו בנביאים ראשונים שלא רצו להפטר מחברים השומעים דבריהם בנבואת צרה העתידה לבא שהוא צער הנפש, אלא נפטרים מהם בדברי נחמה ושבח'. והוא דוחק, שלפי ביאורו זה 'יפטר מחברו' דקאמר הש"ס, היינו שבעקבות המפגש שביניהם שלא היה הגון, על כן 'נפטר' איש מעל רעהו. וזה חידוש שלא נשמע מעולם. ראשית, מאין ההעמדה שמדובר בשנים שעוסקים בדבר שאינו הגון, ולא רק זאת אלא עד 'כדי צער הנפש'. ועוד, הרי נאמר במפורש שם, שהיו קודם פרידתם ב'טוב ובנעימים', עד שהוצרך בעל הש"ס להורות שלא יפטר באופן זה, והוא ממה שנאמר שלא יפטר ממנו 'לא מתוך שיחה ולא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך דברים בטלים אלא מתוך דבר של תורה'. ומה גם שבחבירו עסקין ולא בשאר אדם. ועוד, שהמקביל אליו בש"ס בבלי, שיפטר ממנו מתוך דבר הלכה שמתוך כך זוכרו, וכי שהות לא נעימה שהיתה לפני כן ביניהם, אדם יחפוץ לזכרה. ועוד קשה ממה שהוצרך בעקבות העמדה זו גם להעמיד את דמיון 'מה מצינו' בנביאים, שאף הם נפטרו מחבריהם בדרך זו, ועל איזה חברים מדובר? מאין לנו שהיו שם אנשים בשעת סיום ספר הנביא, ולפי זה כל הנביאים היו חותמין ספריהם בנוכחות אחרים!?! ע"כ. ויש עוד גירסא בירושלמי שם, בה מבואר שחזרת ראייה זו על האמור לעיל מינה, לגבי אדם הצריך לעמוד לתפילה, הביאה רבינו יונה על מסכת ברכות דף לא ע"א, ולפי גירסא זו אין ראייה למה שכתבנו שמקור דברי רבינו הוא ירושלמי דברכות. ועכ"פ אנו על גירסת ירושלמי דידן תמכנו דברינו [ועכ"פ כבר הראינו פנינו למעלה לגירסת ירושלמי דמגילה]. ויש בהוסיף את האמור בבבלי דברכות שמבואר שלגופו איתמר, והיינו שיסיים בדבר טוב. ובעיקר כפי גירסת כתבי היד (דקדוקי סופרים), שתמורת 'אלא מתוך דבר הלכה' נאמר 'דבר שמחה'.

ה). ואף שהביא הרמב"ם יסוד זה בקריאת ספר התורה, מכל מקום נאמר הוא אף בשאר עניינים, יעויין רמב"ם פירוש המשנה סוף מסכת ידים, ציין אליו המגן אברהם סימן קל"ח סעיף קטן ד'. ולמד מכך יסוד שלא יסיים במי שעשה דבר רע, וכן הוא ברבינו עובדיה שם, ויעויין מחצית השקל שכתב שאין ראייה משם על כל דבר רע, אלא על דבר שנוגע לכפירה.

שאינו טוב, וזה לשונו: 'כל העולה לקרות בתורה פותח בדבר טוב ומסיים בדבר טוב, אבל פרשת האזינו קורא הראשון עד זכור ימות עולם, והשני מתחיל מזכור ימות עולם עד ירכבהו, והשלישי מירכבהו עד וירא ה' וינאץ, והרביעי מן וירא ה' וינאץ עד לו חכמו, והחמישי מן לו חכמו עד כי אשא אל שמים ידי, והששי מכי אשא אל שמים ידי עד סוף השירה. ולמה פוסקין בה בעניינות אלו, מפני שהן תוכחה כדי שיחזרו העם בתשובה'. וכן כתב הרשב"א בתשובה חלק שביעי סימן קמ"ט, ואפשר מקורו הוא מדברי רבינו אלו.

ומקור חלוקה זו הוא בגמרא מסכת ראש השנה דף לא ע"א, שם נאמר שבבית כנסת קורין את פרשת האזינו בסימן הזי"ו ל"ך. וכיוון שראה רבינו בחלוקת המברכים בדרך זו סתירה ליסוד הנזכר שיש להתחיל ולסיים בדבר טוב, על כן כתב לבאר זאת בדרך זו. וכתב מרן בכסף משנה: 'ומה שכתב ולמה פוסקים, הוא לשון רבינו, ונכון הוא'.

ובספר מעשה רקח הצביע על השינויים שיש בדברי רבינו לעומת שאר השיטות שנאמרו לחלוקת הפסוקים בסימן הזי"ו ל"ך, שרבינו העדיף דווקא את הפסוקים האמורים לפתוח בהם את מברכי 'רביעי' ו'חמישי', מחמת מה שכתב שפסוקי תוכחה כדאיים הם לדחות את היסוד הנזכר, שסיומי הפסוקים קודם לפתיחת אלו המברכים הם דברי תוכחה, ולא כבחלוקת רש"י מסכת ראש השנה דף לא ע"א, ההיפך מכך, שכתב פסוקים אחרים לפתוח בהם מברכי 'רביעי' ו'חמישי', בהיות שסיומי הפסוקים קודם להם הם בדברי קללה.



שימוש מהרי"ץ ביסודו של הרמב"ם להפטריות העוסקות בחרבן בית המקדש

ולאור יסוד זה שחידש רבינו הרמב"ם, למד מהרי"ץ לעוד מקומות נוספים. הנה בתכלאל עץ חיים 'סדר תשעה באב' דף לה ע"ב כתב אודות הפטרת מנחת תשעה באב, שהיא הפטרת 'שובה ישראל', שנוהגים לקרוא גם בשבת שובה שבין ראש השנה ליום הכיפורים, וזה לשונו: 'ומסיים בהפטרה זו ופושעים יכשלו במ. ואינו אומר פסוק מי אל כמוך ופסוקים שאחריו הנזכרים בדפוסים, לפי שהיא תוכחה לעם שישבו איש מדרכו הרעה, לכך אין צריך לסיים בדבר טוב, כדי שיתעוררו העם לתשובה, וכדרך שכתב הרמב"ם ז"ל בטעם פרשת האזינו שמפסיקין בסימן הזי"ו ל"ך, עיי"ש'.

וכן כתב בחלק הדקדוק הנכתב עלי גליון ספר ההפטריות כתיבת יד בנו רבי אברהם, הובא צילומו בסוף 'תאג' פרשה", וכן ראיתו מעצם כתיבת יד קדשו אות באות, שם נכתב אודות סיום הפטרת מסעי שהיא הפטרת 'חזון ישעיה', השניה בתלת דפורענותא (על פי שיטת הרמב"ם וכן הוא בקדמוניות), וזה לשונו: 'כל הפטרות ישנות מסיימים כאן, ואין שוין פסוק 'אם תאבו', לפי שהם מילי דאוכחותא ופורענותא להיות זכרון למעשינו הרעים ומעשה אבותינו שהיו כמעשינו עתה, עד שגרם להם ולנו אותן הצרות, שבזכרון דברים אלו נשוב להיטיב, ולכך מסיימין בפסוקים אלו לעורר הלבבות. וכן בהפטרת דברים מסיימים והיה החסון לנעורת. וכן בהפטרת שובה מסיימים ופושעים יכשלו במ, ואין אומרים אחריו מי אל כמוך וכו'. והוא על פי מה שכתב הרמב"ם ז"ל בפרק י"ג מהלכות תפילה וזה לשונו, כל העולה לקרות בתורה פותח בדבר

טוב ומסיים בדבר טוב, אבל פרשת האזינו אינו כן. ולמה פוסקים בה בעניינות אלו, מפני שהן תוכחה כדי שיחזרו העם בתשובה.

ונודע לי כעת שמקור הערת חלק דקדוק זו, הינה מעצם כתיבת יד הקדש של מהרי"ץ שכתב עלי גיליון ההפטרות של מארי סלימאן מנולי זצ"ל, ומשם העתיקה בנו רבי אברהם בספר הפטרות שלו.

והיינו אמנם בכל מקום יש לסיים בדבר טוב, מכל מקום כאן 'שים טעם' לבלתי עשות כן, בהיות התכלית בעצם קריאת ההפטרה בעת הזו, לקראה חלק ההפטרות הנהוגות בכל ימות השנה לפי ענין הפרשה, הוא להוכיח את העם לשוב בתשובה, וממילא הצורך וההכרח הוא לסיימה דווקא בדברי תוכחה. וכיוון שסיימה במקום זה גם כך הוא כן, אין מקום להוסיף (ולגרוע) עליה פסוקי טובה וברכה או לשנות פסוק קודם לו על מנת לסיים בדבר טוב. וסמך כקבליה למהרי"ץ זצוק"ל הם דברי רבינו הרמב"ם בחיבורו בפרק ה' דתעניות, וכענייננו ממש בחיבורו פ"ג מהלכות תפילה בענין הפסקות הזי"ו ל"ך שבפרשת האזינו, שאף אמנם צריך לסיים בדבר טוב, מכל מקום תוך כדי דיבור ממש ציין בהלכה זו בלשון 'אבל', שבמקום שיש צורך להוכיח את העם אדרבא אין רשות לעשות כן. ויסוד זה חצוב הוא מדברי רבנן קמאי שסיימו הפסקות אלו ונתנו סימן בדבר, ואף בענייננו במה שחתמו לסיים את ההפטרות במקומות אלו דווקא.

ובדברי קדשו מדוקדק מספר נקודות חשובות, ראשית בסידור עץ חיים תלה מנהג מוסיפי פסוקי 'מי אל כמוד', ששורש להם בספרי הדפוס שפשטו בתימן ולא זולתם, אלמא אינו בספרי הפטרות קדמונינו כתיבת יד דידן, וכמו שאכן ציין זאת מפורשות בחלק הדקדוק הנזכר. והאף אמנם הפטרת מנחה של תשעה באב לא נהגו אצלינו מעיקרה לקראה, אלא רק בדורות האחרונים הונהגה קריאתה, כפי שכבר ציין זאת שם, מכל מקום הפטרה זו עצמה היא הפטרה 'שבת שובה' כפי שציין בחלק הדקדוק, ושם לא נוספו פסוקי 'מי אל כמוד'.

1. נכתב בשנת התל"ז ומכונה 'כתב יד ירושלים', ומספר צילום כת"י זה בספריה הלאומית 46875, והסליל 40839. העירני בזאת הרב יואב פנחס הלוי הי"ו. וכבר נזכר דבר העתקתו של רבינו אברהם את הערות אביו זצוק"ל בספר ההפטרות שלו מגליונות כתב יד זה, בתאג' 'חזון שמעון', בהקדמה לחלק הדקדוק נביאים וכתובים.

2. דף לד ע"ב, וזה לשונו שם: 'והשלישי הוא המפטיר שובה ישראל וכו', בתכאל"ל לא נזכר שם להפטיר. וכן נראה מדברי הרמב"ם פ"ג מהלכות תפילה שלא כתב שם שמפטירין כמו שכתב בשחרית ומפטירין. וכן פירש הרב ב"י דעת רבינו בסימן תקע"ה. והביא בשם ספר תיקון יששכר שדקדק מדברי רש"י במגילה: 'נראה משם שלפי הדין אין שום איסור בדבר אפילו לדברי האומר אין מפטירין בהם. ואם כן הרוצה להפטיר בהם כדי להתעורר הלבבות לדברי הנביאים לתשובה הרשות בידם, ועליהם תבוא ברכת טוב, הואיל והימים הם ימי תענית והתעוררות לתשובה, ומכל מקום נהרא נהרא ופשטיה למי שאינם רוצים לשנות המנהג'. ועל זה כתב מהרי"ץ: 'ובכאן גם כן פשט המנהג להפטיר במנחת תשעה באב לבד כמו בשחרית וכו'. אלא שהוסיף דבר שנראה סתירה למה שכתב קודם לכן: 'ודע שיש מקומות שאינם מפטירין במנחה, וכן נראה דעת הרמב"ם שלא הזכיר הפטרה כי אם בשחרית. ובמקומינו מנהג פשוט להפטיר במנחת תשעה באב דווקא, וכן הוא בתכאל"ל וכו'. ומלבד שיש כאן כפל דברים שהרי כבר רמז למעלה שהמנהג הקדום שלא להפטיר ורק מקרוב פשט המנהג להפטיר, ועוד שיש מקומות שאינם מפטירין כלל. וכן שמכל מקום הרוצה להפטיר הרשות בידו ועליו תבוא ברכת טוב. וכן כבר ציין לדברי הרמב"ם שמדבריו נראה שלא להפטיר במנחה, ומה ראה לדקדק כן בשנית. [ואפשר שמעיד הדבר על כפל העתקות שנכתבו כאן]. מכל מקום תגדל התמיהה ביותר, ממה שבתחילת דבריו ציין שלא נזכר בתכאל"ל שיש להפטיר, ואכן כך הוא בכל התכאל"ל הקדומים שלפנינו, ואילו בחתימת דבריו כתב, על מה שציין

וכן הוא בכל ההפטרות המנויות שם, על אף שתיקוני קריאת פסוקים המביעים סיום טוב אינו שווה בכולם, שבחלקם כופלים פסוק קודם ובחלקם מוסיפים פסוקים נוספים, מכל מקום אב אחד לכולם, שלא אמרו הקדמונים לתקן מאום, אלא להשאיר את הסיום בדבר שאינו טוב בדווקא, כפי שהורו מתקני ההפטרות מעיקרה לכוונה מכוונת להפסיק במקום זה, על מנת לילף מתקנתא ממקללתא, לעורר את העם לתשובה, ואדרבא בכך יהיה תקות טוב לאחרית טובה. וכיוון שהם ראו לעשות כן, וכי נקום אנו ונבטל כוונתם.



הבאת האמור בספר נפלאות מתורתך בענייננו

וראיתי למו"ר שליט"א בספר נפלאות מתורתך ספר במדבר חלק שני עמוד תכ"ה, שכתב שהמנהג ברוב המקומות לחזור על הפסוק 'אם תאבו ושמעתם טוב הארץ תאכלו', כדי לסיים בדבר טוב, ושכן נמצא בהרבה ספרי הפטרות כתיבת יד. ע"כ. וכן הובא בשלחן ערוך המקוצר (סימן ק"ג הערה י"ב).

ובהורמנא אם יורשה להעיר, הנה ממה שצוין לגבי מנהג 'רוב המקומות', פשוט שאין בכך כדאיות כלל ועיקר, בהיות שמהרי"ץ כבר עמד על כך ששורשה של הנהגה זו אצלינו, נעוץ בספרי הדפוס ואין לה חלק ונחלה כלל בכל ספרי ההפטרות הישנים הטובים שלנו. אלמא מה שאנו רואים כיום שנוהג כן בהרבה מן המקומות אצלינו, אינו אלא תוצאה של התפשטות ספרי הדפוס בתימן, וכמו שקרה בהרבה מאוד עניינים בפרט באותה תקופה, ואף זה כאחד מהם. וממה שראה מהרי"ץ להתייחס לתופעה זו ולהעלותה בחיבורו, נשמע שאכן כבר בזמנו פשט הדבר ביתר שאת, עד כדי שראה להעמיד את שורשה לאמור, לא לנו היא לא לנו. ובהיות שהדבר כן, אין ערך לכך שנהגו רוב מקומות כן, לחזור על הפסוק.

וממילא אין כל ראיה ממה שנמצא כן בהרבה ספרי הפטרות כתיבת יד הנמצאים כיום כפי שציין שם הרב שליט"א, שלאור דברי מהרי"ץ ברור הדבר שהועתקו מספרי הדפוס, וכמו שידוע

שהמנהג פשוט בימיו להפטיר: 'וכן הוא בתכאליל', והוא סותר עדותו מיניה וביה. וכדי ליישב שלא יסתור, אמרתי שחזור הוא על מה שציין קודם לכן בדעת הרמב"ם שלא נזכר להפטיר, וכמו שהוא בתחילת הדבר. והמופת על כך הוא, כיצד ניתן לומר שבתכאליל נזכר להפטיר, הרי מהרי"ץ רמז רמז כמעט מפורש שהמנהג הקדום לא היה להפטיר, ועל כן הביא מדברי בעל תיקון יששכר שהרוצה להפטיר הרשות בידו, אלא על כרחך כפי שכתבנו. והנה על פי ביאורינו זה, לא נידרש למה שראיתי מי שיישב זאת שמדובר על תכאליל מאוחרות שהיו בזמנו. ועוד שאם כך הדבר, פשוט שלא יפנה מהרי"ץ אליהם כלל, בהיות שאין בהם כל חיווק למנהג הנהוג, שמה ידעו הם ולא ידע הוא. וראיתי בספר ויצבור יוסף בר חלק רביעי עמוד קמ"ה אות ל"ג, שהשיב אפו 'על אחד חכם בעיניו שעמד בחוצפא בבית הכנסת, ומנע מהצבור שלא לברך ברכות ההפטרה על הפטרה זו, בטענה שלא הזכיר הרמב"ם הפטרה זו'. ושם כתב להוכיח מדברי מהרד"ם בספר שתילי זתים וממהרי"ץ בסיודורו שבכאן, שהמנהג בתימן פשוט להפטיר כנגד אותו 'חכם בעיניו'. ונראה שאין מדבריהם ראיה, באשר אף הם מודים שמנהג זה חדש אצלינו יחסית מתקופתם ואילך ואולי קצת קודם לכן, ועדיין בזמנם היו מקומות שלא הפטירו. והאמור בתכאליל שציין מהרי"ץ שעליו נסמך ויצבור' להפטיר, כבר הראינו שאינו כן, ואדרבא מהרי"ץ כתב בפתח דבריו שבתכאליל לא נזכר להפטיר, ומאי ראה דווקא להביא מחיתום דבריו.

ח. וכתב על זה 'ונכון הוא'. ושם נזכר בלשון 'רבים נוהגים וכו'. ומונח לשון 'רבים' זה הנאחז בדברי הרב במקומות שונים מספר שלחן ערוך המקוצר, מתפרש כפשוטו, שיש רבים שנוהגים כן אולם אין להסיק מכאן שהוא מנהג ה'רוב', והפרש גדול יש בדבר.

שנעשה בהרבה מכתבי הקדש כתובי היד שנעתקו ישירות מן הדפוס^ט. וקביעה זו מושתתת על עדותו של מהרי"ץ שכל יקר ראתה עיניו, שבכל ספרי ההפטרות הישנות לא נמצא כן, ואין בכלל 'הכל' אלא רק אלו שניתן לסמוך עליהם בהעברת המסורת הנאמנה, וכולן ללא יוצא מן הכלל לא תיקנו תיקונים על מנת לסיים בדבר טוב. עוד אמרתי לאור מה שיידע אותי הרב יואב פנחס הלוי הי"ו, שכל ההוספות המדוברות אינן בגוף כתב היד אלא בגיליון או שניכרות כתוספות, כך שאין בדבר האמור כל ראייה גם ללא עדות מהרי"ץ הנזכרת, שהרי מוכח בעליל שנוספו בדורות האחרונים. ויתירה מזו נמצא, שהספרים הנאמנים, עליהם הוסיפו תוספות אלו, נמצאו תואמים את גירסת ההפטרות הנושנות עליהם העיד מהרי"ץ, בהם אין תוספת כלל, והכל הולך אל מקום אחד.

וקרוב לי לומר שראה מהרי"ץ כבר בזמנו שפשט הדבר להוסיף פסוקי 'מי אל כמוך', אי נמי כפל פסוקים ביתר שאת, עד שהוצרך לעורר על הדבר חזור ושנה בשני מקומות, לעמוד בפרץ כנגד מנהג חדש זה שהורו ולידתו בספרי הדפוס, ואין לו כלל חלק ונחלה בתורת קדמונינו. ולא רק זו, שלא מצא לנכון רק להסתפק בעדות על הדבר, אלא אף יצא ממחיצתו בחיבורו 'חלק הדקדוק', שאינו מיועד לביאורים ופירושים, וכתב להשביח נוסחת ספרי קדמונינו בתוספת טעם נכבד בדבר, השייך רק לעניינן של ההפטרות הנזכרות, ואף לא מנע מעצמו להביא ממרחק לחמו, על ידי דימוי מילתא למילתא ליסוד האמור בדברי רבינו הרמב"ם בענין אחר לגמרי.



סתירת הרב לעדות מהרי"ץ על הדבר ותשובתה בצידה

ומכיוון שהדברים האמורים למעלה נסתרים על ידי דעת מהרי"ץ הלזו, ראה מו"ר שליט"א להעיר, לאחר בקשת הורמנא ממעלת כבוד גדולת קדושתו, שאין בראייתו מספרי ההפטרות כדי להוכיח מאום, שהרי גם סימן יתק"ק לא עלה עלי ספרי ההפטרות הקדמוניות. זאת, למרות שהמנהג פשוט ומפורסם ומוסכם לשנות פסוקים אלו, ואף מהרי"ץ עצמו שם בסידור עץ חיים העיר על דבר חזרת אלו הפסוקים בספרים הנזכרים בסימן יתק"ק. ומחמת כן כתב הרב להעמיד את דעתם של רבנן קמאי בספרי ההפטרות, שסוברים כדעת האומרים שאין צריך לשנות. והשתא בדורות האחרונים החמירו רבנן בתראי ונהגו לשנות, וממילא הוא הדין כאן בנידוננו שיש להחמיר בדבר. והוסיף אפשרות שמא מהרי"ץ עצמו חזר בו כשהרגיש שאין ראייה לנדון דידן מהפטרות ישנות כדבר האמור, ועל כן לא נמצא ענין זה בשאר העתקות ומהדורות, וכן ליתיה בחלק הדקדוק כתי"ק עצמו שבידינו, עכ"ל.

והנה ראשית אכן לא נזכר סימן יתק"ק בספרי ההפטרות הישנות דידן, ולא רק בהם אלא אף לא בספרי התיג'אן הקדומים. וגדולה מזו אף לא בכתר ארם צובה, כתב יד לניגוד ועוד הרבה כתבי ידות קדמונים ומוסמכים מאוד^י. אולם במחילה אין בכך כדי להוכיח כלל שאינן סוברים זאת מתוך שלא הזכירום, בהיות שמסורת הקריאה נמסרה בעל פה, וממילא אין צורך

ט. ויעיין עוד הקדמת תאג' תורה קדומה עמוד י"א דיבור המתחיל המנהג, ושם בסוף הערה ל"ג. וצרף לכאן.

י. כמו שראיתי מי שסקר הרבה כתבי ידות קדמונים.

להרחיק עד כדי תליית דעתם באלו האומרים שאין צריך לשנות פסוקים אלו, היינו דעת התוספות עמ"ס ברכות שהבאנו למעלה, כמבואר מהציון למראה פנים שעל הירושלמי שהביא הרב שליט"א.

ובלאו הכי אין מקום לתלות בדעת תוספות כלל, כיוון שאף הם לא אמרו את דברם אלא רק לגבי חזרת הפסוקים האחרונים שבתרי עשר וקהלת בלבד שאין צורך לחזור ולשנותם, היות שפירשום דרך נחמה, אולם פסוק השיבנו שבאיכה, אף הם סוברים שצריך לחזור ולשנות, שהרי זה ירושלמי מפורש. ולא אימעוט אלא הנהו תלת דוכתי בלבד (כולל ישעיה, שהתפרש בירושלמי שמתייחס על פורענות הגויים). ובספרי התיג'אן דידן אף גם זאת לא נזכר לחזור, ואם כן לא נמצא למי לייחסם, באשר אין מי שסובר שבכולם אין צורך לחזור ולשנות. ועל כרחק שהוא כדבר האמור, שלא הוצרכו להזכיר זאת, באשר לא הקפידו על מסורת הקריאה בעל פה, כיוון שנמסרת גם כך מדור לדור בעל פה, אלא רק על הנכתב.

ומגילת איכה עצמה תוכיח, שנכתב בירושלמי שיש לחזור על פסוק 'השיבנו' על מנת לסיים בדבר טוב, ולמרות כל זאת לא נכתב הדבר כלל בגוף הספרים להיות חתימת הספר בפסוק זה, וכפי שהוא בכל הספרים מעולם ועד עתה. אלא מאי אית לך למימר שרק בתור הוראת קריאה בעל פה נאמר הדבר" כפי שכתבנו למעלה, וחדש הירושלמי שאף בכה"ג נחשב סיום בדבר טוב, והוא מעיקר הוראת ירמיה הנביא בכתבו ספר איכה. ודון מינה ואוקי באתרין, שאין לומר מתוך שלא נכתב יש ראייה שאין לשנות את הפסוק. ודרך אגב, יש תכאליל קדומים שהורו מפורש לשנות את פסוק 'השיבנו' לאחר מגילת איכה, שכן נמצא בתכלאל משנת של"ו של הסופר המובהק רמצ'אן שכתב בכתב דק, 'יתני פסוק השיבנו', היינו 'ישנה פסוק השיבנו'. וכן בעוד מספר תכלאל משנת הש"מ. זאת, מלבד מה שציין הרב שליט"א לתיג'אן של בניה שנכתב בשנת ה'רכ"א. ועכ"פ עיקר היישוב הינו כדבר האמור למעלה.



חילוק בין 'חומרת' חזרת יתק"ק לבין הפטריות אלו

עוד יש להתייחס למה שכתב הרב שליט"א, אחר שהסיק את מסקנתו שהקדמונים סברו כמאן דאמר שאין לשנות, הוסיף שמכל מקום 'השתא בדורות האחרונים' החמירו רבנן בתראי ונהגו לשנות, וממילא הוא הדין כאן. והיינו החמירו לשנות כפי סימן יתק"ק וממילא אף כאן החמירו, או להוסיף או לכפול על מנת לסיים בדבר טוב.

והנה אף שבסימן יתק"ק נכון הדבר להחמיר חומרא זו, מכל מקום אין מקום להקיש מכאן אל נידוננו כלל, בהיות ש'חומרא' זו כאן אינה רצויה, שהרי מהרי"ץ קרי בחיל שכל המוסיף גורע, באשר תכלית אלו ההפטירות הינה לשמש כתוכחה לעם לשוב מדרכם הרעה. ומה בצע כי

יא). והיינו קריאה מגוף הספר במקום שבו נמצא הפסוק בפועל, שאם לא כן הרי זאת בכלל קורא דברים שכתב, שאינו רשאי לקראן על פה. ולשיטתנו אינו צריך לכך, שרק בקריאת ספר תורה נאמר איסור זה, יעוין שו"ת אורן של חכמים חלק שלישי סימן כ"א אות א' ד"ה מחשש. וממילא יכול לקרוא פסוקים אלו על פה.

יצטדק לצדק עצמו דווקא כעת, לילך בדרך טובים ולסיים בדבר טוב, באשר החפץ בדבר הוא ההיפך מכך.



תשובה לגבי האפשרות שמא מהרי"ץ עצמו חזר מדבריו

ועל מה שהוסיף הרב שליט"א, שמא מהרי"ץ עצמו חזר בו כשהרגיש שאין ראייה לנדון דידן מהפטריות ישנות כדבר האמור, ותמך השערה זו באשר לא נמצא ענין זה בשאר העתקות ומהדורות, וכן ליתיה בחלק הדקדוק כתי"ק עצמו שבידינו. ע"כ.

הנה תחילה יש לשאול מדוע יראה מהרי"ץ לנכון לחזור בו מהוראתו המושתתת על ספרי הפטריות דידן מכח מנהג הנהוג בזמנו, הרי ידוע שרב חילו בהוראה ובהכרעה בפרט במקום שנגלה כן בספרים עתיקים מדוקדקים דידן. ואף אם יהיה סותר מנהג הפושה בציבור מה בכך, אחר דשליחותיהו דקמאי עבדינן, והיא תהילתו והיא תפארתו כידוע (מלבד במקומות בודדים עליהם הפטיר לשון 'ועתה' או 'כבר נהגו').² וכאן ביתר שאת תכון הוראתו ולא תמוט, באשר אין אפילו ספר אחד שאינו מורה כן, אלא ה'כל' שווים כלשונו במה שאין להוסיף על הנכתב, ובצינו לכך הודיענו לאמור, עד כאן תבא. יעויין עוד למעלה אות ח' ד"ה וממילא.

ועוד והוא העיקר, מאיזה טעם יראה מהרי"ץ לחזור בו באשר תלי זיניה - טעמו החזק, שמחלק חילוק ברור בין אלו ההפטריות שעיקר מטרתן והבאתן בעת הזו בדחותן את סדר ההפטריות הרגיל כפי ענין הפרשה, על מנת להוכיח את העם, לבין אלו הספרים שסימנם יתק"ק. וריחו וטעמו של חילוק זה נרקח כבר בקדמונים, רבינו הרמב"ם בחיבור והרשב"א בתשובה, בבארם פשר חלוקת פרשת האזינו בסימן הזי"ו ל"ך האמורה בש"ס דראש השנה.

ומה שלא נמצא ענין זה בשאר העתקות וכו', הנה טיעון זה אם שייך לטוענו, אין זאת אלא בקונטרס עלום לא נודע מי כתבו וכדומה, אולם כאן מצויה הארה זו בגיליוני ספר הפטריות כתיבת יד בנו רבי אברהם, וספר זה מקור מוסמך הוא לתורת מהרי"ץ. מה גם שמקום כבודו של כתב היד מונח היה בבית כנסת שלו וממנו היו קוראים בכל שבת. ואם לא נכתב בשאר העתקות לא עליו התלונה אלא על המעתיקים שלא ראוהו.

והנראה שהגורם לכך שלא הועתק, היות שספר זה נלקח ונעלם והיה מצוי בידיים פרטיות, ולא נפדה להיותו שב אל מקומו אלא רק בשנת ב'קפד לשטרות, התרל"ג ליצירה, כפי שמצויין בסוף הספר ענין זה. ואפשר שמחמת כך לא שזפה עין אותו, בהיותו נגלה מספר שנים מועט קודם העליה הגדולה (שבעים ושש שנים). ואף אם לא כן הוא, מכל מקום ראייה גדולה לי בדבר שלא חזר בו מהרי"ץ ממה שכתב, באשר הערה זו וטענתה בצדה כבר הובאה בתכלאל עץ חיים עצם כתי"ק, ואף במהדורא בתרא (דבתרא).³

יב). ומסגנון לשון זה ניכר שלא היתה דעתו עצמו נוחה בדבר, לאמור מה ראו הם שלא ראו הקדמונים.

יג). והוסיף כאן ידידי הרא"ח שליט"א: 'אפשר עוד ליישב מדוע לא נזכרה בשאר העתקות חלק הדקדוק, משום שהערה זו אין עניינה בדקדוק וטעמים אלא בקריאת ההפטרה, על כן לא ראו להעתיקה בכלל הספר שסידרו בפני עצמו. וכן ראיתי הערה אחרת כיוצא בה שנשמטה בחלק מההעתיקות מטעם זה [בסיום פרשת נשא, יעויין תאג' תורת אבות,

ומה שרמזו הרב שאפשר שאינה למהרי"ץ בהיות שאינה בחלק הדקדוק כתיבת יד קדשו שלפנינו, הנה לאור האמור למעלה אות ז' ד"ה ונודע, מבואר שמהרי"ץ עצמו כתבה עלי גיליון. ובנו שהעתיקה אף הוא בכלל כל ההערות שבספר ההפטרות שכתב, מן הסתם ידע שכך היא דעתו למעשה, אחרת מדוע יעלנה באשר כבר חזר ממנה. בפרט שהפטרה זו נקראת בכל שנה, מן הסתם ידע דעתו של אביו, ביחוד בדבר גלוי ומפורסם לכלל הציבור אם לחזור פסוק או להוסיף פסוקים, בקריאתם ממנה בציבור בכל שנה ושנה. ועל כן בבית כנסת שלו למעשה לא היו כופלין ולא היו מוסיפין, וזה לאות שעשו כמשנתו הידועה מעיקרא ללא חזרה.

ומלבד הישנות הדבר פעמיים, לאמור לנו שזו דעתו למעשה ולא חזר כלל מכך, מלבד כל זאת יש לסתור טיעון הנזכר למעלה, בהיות שמהרי"ץ עצמו ב'סדר תשעה באב' שחרית, הביא את סימן יתק"ק וכתב לבארו יפה, ובתפילת מנחה הורה שאין להמשיך לקרוא פסוקי 'מי אל כמוך', מהטעם הנזכר, שהפטרה זו דברי תוכחה היא. ומבואר כאמור שאין לקשר בין הנדונים, שלחזר אחר סיום טוב בהוספת פסוקים או כפילת פסוק אחרון, היא הוראה כללית כדי לסיים בדבר טוב. אולם במקום שכל ענין הקריאה בעת הזו, מטרתה להוכיח את העם, אדרבא ענין גדול הוא לסיים בדברי תוכחה. והרמב"ם בחיבורו אדרבא הדגיש יותר מכך, שיש ענין לחזר אחר סיום שיש בו תוכחה.



סיום הפטרת שחרית תשעה באב אינה סיום בדבר טוב

ויש שהביאו ראיה שיש לסיים בדבר טוב אף בתשעה באב עצמו, ממה שאנו מסיימים את הפטרת שחרית בפסוקים, 'אל יתהלל חכם וכו' כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידע אתי וכו', אלמא מסיימים בדבר טוב אפילו בתשעה באב. ולא רק זאת, אלא אף בעת השחרית שעדיין הוא בתוקף האבלות. ואם כן, כיצד בהפטרות מנחה דתשעה באב שהיא שעת הנחמה יהיה מסיים בדבר לא טוב, 'ופושעים יכשלו בם', ועל כרחך יחזור על הפסוק שקודם לו.

והנה מעיקרא יש לשאול, מהיכן נלמד שסיום הפטרת שחרית הנזכרת הוא בדבר טוב, שמעיון בתוכן פסוקים אלו נגלה, שיסודם הוא הדרישה להפקת לקחים והסקת מסקנות על מנת שלא לשגות שנית בצר'ה. וזאת התכלית שבכל אבלות וכל שכן באבלות על החרבן, שאינה על מה שהיה ואיננו אלא על מה שעתיד להיות, להיותנו לומדים לקח טוב ומסיקים מסקנה ממה שאירע והיה הגורם לחרבן הבית והוועות המתלוות אליו, ובעקבות כך יבנה את בית מקדשינו וישרה שכינתו בתוכינו, ואיה הסיום בדבר טוב.



העולה מן האמור והמתלווה אליו, תמיד יראה לסיים בדבר טוב את כל קריאותיו בספר התורה², ולכן אף אירע והמשיך בקריאתו מספר פסוקים נוספים ובסופם פסוק שאינו טוב³, אף

ובצילום כת"י חה"ד שהוציא ר"ש קארה¹.

יד). יעויין שו"ת רב פעלים חלק רביעי סימן מ"ד, שהביא הרבה מקומות שמסיימים בקריאת התורה בדבר שאינו טוב,

אם אין בעיה של פחות משלשה פסוקים לפני או אחרי פרשה, יראה להוסיף לקרוא עד שיסיים בפסוק טוב. ואף בדרך לימודו יחפש מאמר חכמים המדבר בדבר טוב, ואם לא מצא יאמר מימרא שיודעה בעל פה, כגון 'כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא' וכדומה.

ישנם מקומות שאדברא לא רק שאין מחזרין בהם אחר סיום טוב, אלא משאירים את סיום הקריאה כפי שהיא בדבר שאינו טוב, אחר שכך סידרו ראשונים לסיים בדרך זו, בהציבם גבול בל יעברו לאמר עד כאן תבא. כל זאת במחשבה מכוונת לסיים בדברי תוכחת ומוסר כי השעה צריכה לכך. ויסוד זה השמיענו מהרי"ץ זצוק"ל, רבה דעמיה, מדברנא דאומתיה, בביאור כוונת הראשונים בסידור פסוקי ההפטרה העוסקות בתשובתן של ישראל, וחצוב הוא מתורת רבינו הרמב"ם פרק י"ג מהלכות תפילה ה"ה, וכן עיקר.

וכיוון שכך, אין לחזור על הפסוקים הקודמים או להוסיף על הנסדר לפנינו כדי לסיים בדבר טוב, היות שנמצא בכך מבטל למעשה את כוונת הראשונים, בהוראתם לנו לסיים כאן לתועלת הנזכרת.

ועל כן הפטרת מסעי שהיא הפטרת חזון ישעיה (לפי מנהג הבלדי), שמסיימים בה בפסוק 'ואם תמאנו ומריתם חרב תאכלו כי פי ה' דבר', שמבטא פסוק זה חרון אף אם ימאנו לשמוע, אין לחזור על הפסוק הקודם לו, 'אם תאבו ושמעתם טוב הארץ תאכלו', היות שנמצא בכך מכה ומשטש את הרושם העז שהותיר הפסוק הנזכר, וביטל בקום עשה את כוונת הראשונים.

וכן הפטרת דברים שהיא הפטרת 'איכה היתה', בה מסיימים 'והיה החסן לנעורת ופעלו לנצוץ, ובערו שניהם יחדיו ואין מכבה', אין מוסיפין שום פסוק עליה. זאת, כדי לסיים בדברי תוכחת ומוסר.

וכן הפטרת 'שובה ישראל' שמפטירין ב'שבת שובה' שבין ראש השנה ליום הכיפורים, וכן מפטירין בה במנחת תשעה באב, ובה מסיימים 'ופושעים יכשלו בם', אין מוסיפין עליה את שלשת פסוקי 'מי אל כמוך וכו'', אלא בפסוק הנזכר שהוא סוף ספר הושע.

ויישב זאת בכך שמאחר שמברכים אחר הקריאה הוי סיום בדבר טוב. ואינו מיושב, שהרי רבינו הרמב"ם והרשב"א שכתבו שהטעם בחלוקת הזי"ו ל"ך הוא משום דברי תוכחה ומוסר, אלמא אי לאו הכי אין לסיים בדבר רע, ולפי דברי רב פעלים מה בכך, הרי מברכים את ברכת התורה לאחריהם. ואין לומר שמדובר קודם תקנת חכמי התלמוד, שכל מברך העולה מברך לפניו ולאחריה, אלא רק לפני קריאת הפרשה ולאחריה בלבד, שהרי דברי הפוסקים לאחר התקנה נאמרו. ועוד כלפי לייא, שאם נאמר שברכת העולה נחשבת סיום בדבר טוב, אם כן היכי משכחת לה הוראת הרמב"ם שלעולם יסיים בדבר טוב והביאו הרמ"א להלכה, שמאחר שבדיני קריאת ספר תורה מדבר ולעולם הרי יש ברכה לאחריה, לא שייך להורות כן. וראיתי מיישבים דבריו, שכוונתו רק לברכת העולה האחרון, שהיא תקנת חכמי המשנה, ולא לאלו הברכות שבאמצע שהן תקנת חכמי הגמרא. וכן מדוקדק בדבריו שזו כוונתו. ואנא עניא מעיקרה לא ידענא, מה ההפרש שבין זהות מתקני התקנות משפיע, הרי הנוסח בשניהם שווה, ואם נחשב כחיתום בדבר טוב אף לשני ייחשב כן. ויעיין ספר סערת תימן עמוד ק"ה אותיות ג' וד', שכתב לבאר את מנהג סופרי התיג'אן בחלוקת המברכים, שאם הוא אינו סיום רע רק שאינו יאה לא נמנע מלהפסיק בו, מה שאין כן בדבר שהוא סיום רע.

ובספר מאור ושמש הביא משם ר"י מרמינוב, שיש קהילות שכל הקהל שר לאחר פסוק 'לאשמה בה', שבסוף פרשת ויקרא, 'לא' אשר ש'בת מ'כל ה'מעשים, ב'יום ה'שביעי' שהוא ראשי תיבות לאשמה בה, כדי לסיים בדבר טוב.

טו). בפסוק אחד אין בעיה, היות ששקדו מחלקי המברכים על כך שכשם שאין לסיים בדבר שאינו טוב, כן אין להתחיל בו, ולכן רק אם נמשך לקרוא עוד מספר פסוקים.

כן היא דעת רבנן קשישאי בכל ספרי ההפטרות וכן שיטת מהרי"ץ וצוק"ל, בכוונה מכוונת, לסיים בדברי תוכחה ומוסר למען ישובו בתשובה שלימה, ובכך יהיו חותמים ימיהם בטוב ובנעימים, ונמצא בכך בדבר טוב חותמים.



הרב משה מרדכי אייכנשטיין
ראש הכולל שע"י ישיבת יד אהרן ב"ב

תשעה באב שחל להיות בשבת*

א.

סברת רבי דתענית ת"ב תלויה ברצו ולא רצו כשאר תעניות לעולם או כשנדחית ורק האבלות קבועה בה

בגמ' מגילה (ה' א'): "אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא רבי נטע נטיעה בפורים ורחץ בקרונה של ציפורי בשבעה עשר בתמוז ובקש לעקור תשעה באב ולא הודו לו, אמר לפניו רבי אבא בר זבדא רבי לא כך היה מעשה אלא תשעה באב שחל להיות שבת הוה ודחינהו לאחר השבת ואמר רבי הואיל ונדחה ידחה ולא הודו לו חכמים, קרי עליה טובים השנים מן האחד". והקשו התוס' (ד"ה וביקש) דהאיך ס"ד דרבי בקש לעקור את ת"ב, והלא אין בי"ד יכול לבטל דברי בי"ד חבירו אלא א"כ גדול ממנו בחכמה ובמנין.

וכוונת קו' התוס', כמו שפי' הריטב"א (בחידושי שם), דמתני' דר"ה (י"ח ב') קאמרה דעל ששה חדשים שלוחים יוצאים וכו', על אב מפני התענית, והקשו שם בגמ' ולפקו נמי על תמוז וטבת, ותי' משום דילפינן מצום הרביעי וכו' יהיו לבית ישראל לששון ולשמחה, קרי ליה צום וקרי ליה ששון ושמחה, בזמן שיש שלום [דהיינו שביהמ"ק קיים או כשאין יד הגוים תקיפה עלינו] ששון ושמחה, בזמן שיש שמד צום, ובזמן שאין שלום ולא שמד רצו מתענים רצו אין מתענים. ולכן על תמוז וטבת אין מטריחים להוציא שלוחין, הגם שנהגו להתענות בהן, כיון ואינו מעיקר דינא, אולם ת"ב, שהוכפלו בו צרות, לא תליה ברצו ולא רצו ושלוחין יוצאים בו.

וזו כוונת קושיית התוס' דהאיך ס"ד דרבי חשב לבטלו, והא קבוע הוא מעיקר דינא, כמבואר במתני' ר"ה.

ובתוס' תי' דלא ס"ד שרצה רבי אלא לעקרו מחומרא שבו או לקובעו בעשירי. והקשה על זה הריטב"א, דהא אף זה כל זה בכלל תקנת בי"ד שקדם לרבי, והוא תי' שאף ת"ב מעיקר דינא תלוי ברצו ולא רצו, אלא ממידת חסידות נהגו להחמיר בו, עיי"ש.

ויש להקשות עליו, דאם כן, למה היו שלוחין יוצאים עליו, והא הוי כתמוז וטבת שאף שהיו נוהגים להתענות בהן כיון דברצו תליה מילתא לא היו מטריחים את השלוחין, עיי"ש פרש"י, וצ"ב.

והנה ידוע כבר מה שיסדו המנ"ח (במצות יוה"כ) והרי"ז הלוי בספרו (הל' תענית) עפ"י לשון פיה"מ בסוף תענית, שיש ב' הלכות בת"ב: הל' אבלות, כדתניא בתענית (ל' א') כל מצוות הנוהגות באבל נוהגות בת"ב, אסור ברחיצה וכו' ואסור לקרות בתורה וכו'. ועוד איכא דין בת"ב

* ע"ע במאמר הרב שלמה יאקב בגיליון ל"א.

של תענית חמורה כיוה"כ, שמחמתה אסור אף להושיט אצבעו במים כביוה"כ, כמבואר ב'מקום שנהגו (פסחים נ"ד ב'), דאבל לא נאסר אלא לרחוץ כל גופו בצונן ופניו ידיו ורגליו בחמין כמבואר בתענית (י"ג ב'). ויש בזה הרבה נפק"מ, וכתבנו על כך במקום אחר (ירחון האוצר ה, אב תשע"ז).

ויסוד הדברים בארנו שם, שהנהגות האבלות בת"כ הן מחמת חורבן העבר, ובאמת בשם אבלות ישנה היא נקראת ב' החולץ (יבמות מ"ג ב'), אולם התענית החמורה עניינה הוא מחמת המצב הנוכחי שאנו נמצאים בו, שלא נבנה ביהמ"ק בימינו, וכתעניות שגוזרים על עצירת גשמים וכדו'.

וכן מפורש ברמב"ם בפ"ה מהל' תענית "יש שם ימים שכל ישראל מתענים בהם מפני הצרות שאירעו בהן כדי לעורר הלבבות ולפתוח בהן דרכי התשובה ויהיה זה זכרון למעשינו ומעשה אבותינו שהיה כמעשינו עתה עד שגרם להם ולנו אותן הצרות, שבזיכרון דברים אלו נשיב להטיב שנא' והתוודו את עוונם ועוון אבותם". ושם בה"ה "ותשעה באב" וכו'. הרי דמבואר שאף תענית של ת"ב עיקרה לעורר לתשובה על מעשינו הרעים שגרמו לאבותינו ולנו לצרות.

ובזה יש ליישב את קושיית התוס', דהא דס"ד דרבי בא לעקור ת"ב הוא משום שלדעתו אף תענית ת"ב, כשאר תעניות, תליה ברצו ולא רצו, דביאור מה דתלי כל התעניות ברצו בזמן שאין שמד הוא, כדאמרן, דדין התענית הוא לזכרון הצרות הנוכחיות שבאו עלינו כעל אבותינו, ושנשוב בתשובה על חטאנו שגרמו לכך.

ועל כן סלקא דעתך שכיון דבימי רבי הייתה שלוה יחסית ולא היה שמד, לכן רצה לבטל את תענית ת"ב.

ומה דמבואר במתני' דר"ה ששליחים היו יוצאים על אב, או דנימא דזה הוה עד זמן רבי, והיא משנה קדמונית, ואפי' אי לא נימא כן, והרי לא מסתבר שיעשה רבי נגד דין שפירשו בעצמו במתני', הלא יש לפרש דזה אינו אלא משום הנהגות האבלות הישנה דאיכא בת"ב, שזה לא בא רבי לבטל כלל, דזה אין שייך לרצו ולא רצו, דהא כל שלא נבנה ביהמ"ק הרי לא חזר המת לחיים, ואכתי יש לאבל על מה לחול.

ועל דרך זה יש לפרש, גם למאי דמסקינן דלא רצה רבי אלא לבטל ת"ב שחל להיות בשבת, שבזה סבר דכיון ונדחה ידחה. דהנה המג"א (ס' תקנ"ג ס' ז') הביא את המדרש איכה דרבי קרא במגילת איכה בשבת שחל בה ת"ב, ובאר דהוא מדינא דדברים שבצנעא שנוהג בו, אף שנדחה ליום א', כמש"כ הרמ"א (ס' תקנ"ד ס' י"ט) עיי"ש.

ומתבאר, דאף רבי, דסבר דת"ב שחל להיות בשבת הואיל ונדחה ידחה, לא רצה לבטל את עיקר האבלות של ת"ב בשבת, שנוהג בו דברים שבצנעא, ורק התענית הוא שנדחה ליום א' וגורר עימו גם הלכות אבלות, דהא גם ביום א' אסור בת"ת ובכל דיני אבלות [וזה דלא כהאבנ"ז או"ח תכו שצייד דעכ"פ אבלות שבפרהסיא לא נוהג בו, שלא שייך תשלומין בדבר שאין שייך בשבת כלל, עיי"ש. ודבריו תמוהים, שא"כ יותר אף כיבוס, עכ"פ לאחר חצות ביום א']. את זה רצה רבי לבטל משום שהוא נדחה.

ואת סברתו יש ללמוד ע"ד שכתבנו לעיל, שלצד זה אף דרבי הודה שתענית ת"ב עצמו לא תליה ברצו ולא רצו, מפני שהוא נגרר אחר הלכות האבלות, שאינן בטלות בו, מ"מ היכא שאנו באים להפך, לגרור את האבלות אחר התענית ביום א', סברא היה שיהיה הדבר תלוי ברצו ולא רצו, ושפיר יש לבטלן.

ועוד טעם י"ל עפ"י מה ששמעתי, שעשירי לא הוכפלו בו הצרות [דבית שני היה עיקר שריפתו בט', עי' בספר אור שמח הל' תענית], ושפיר תלי ברצו ולא רצו, ולכן רצה רבי לבטלו [ועי' עוד בשו"ת חת"ס או"ח ס' קנו].



ב.

סוגי' הירושלמי בדין שבוע של ת"ב שחל להיות בשבת, והעולה לדינא

ירושלמי תענית (פ"ד ה"ו): "ר' בא בר כהן אמר קומי ר' יוסא רבי אחא בשם רבי אבהו ט' באב שחל להיות בשבת שתי שבתות מותרים", והיינו משום דליכא כאן שבת שחל להיות ת"ב בתוכה.

ויש להעיר מזה על דעת האור זרוע הנ"ל, הסובר דדברים שבצנעא נוהג בשבת כזו, דלפי זה הא איכא לת"ב שחל בשבת דין ת"ב, ולא נדחה הוא מכל וכל. אם כן, למה לא ינהג דין שבוע שחל בו.

ואפשר דכיון דאין האבלות מדברים שבצנעא נוהג בו רק כקובר מתו ברגל, כמש"כ, לא חשיב שניהוג האבילות חל בו מצד עצמו ולכן לא חשיב לגרור כל שבוע שלפניו, ועוד צ"ע [וכן ראיתי בכל בו בשם הר"פ, שהקשה מזה על שיטה זו].

אמנם כבר כתבנו שם (ירחון האוצר ו, אב תשע"ז), שיש לדון דאיסור תספורת וכיבוס אינו מדין האבלות, כמו שנראה בפשיטות מלשון המיוחס לרש"י בסוגי' בתענית (כ"ט ב' ד"ה אפי'), שע"י שמתעסק בהן נראה כהיסח הדעת מאבלות [ושם כתבנו שיש לדון אם יש לשמוע כן מרש"י זה עי' שם], אלא איסורין הוא מדין התענית, שאנו מראין עצמינו ע"י מניעתנו מהן כנזופין ועצבים ומלוכלכים בעוונותינו, שמחמת כך אין אנו עוסקים ביפוי וניקוי ע"ד שנא' אם תכבסי בנתר וגו', וככלל דיני ממעטין בשמחה שמר"ח אב, ובפרט לרש"י בפ' החולץ (יבמות מ"ג ב' ד"ה אמר רב אשי) דסבר דאבלות ישנה ודרבים תרומיהו לקולא, ולדידיה לא מוסבר שם למה החמירו בכיבוס וכל מיעוט משא ומתן של שמחה וכו' שנזכר שם, בעוד שלעניין אבילות, כאירוס, ת"ב קיל טפי משאר אבלות, עי' שם בסוגי' ובתוס'. אכן, מתיישב טפי לומר שאין דינם של אלו מחמת האיבול, שבזה ת"ב קיל משאר אבלות, מפני שהוא אבלות ישנה ודרבים, ולא נאסרו אלו אלא מחמת מיעוט התענוג והשמחה הנוהגים בת"ב כהל' התענית בו, ועי' עוד שם במה שהארכנו בזה.

ולפי זה מתיישב, שבחל ת"ב להיות בשבת ליכא לדיני שבוע שחל בו, גם לדעת הסוברים שדברים שבצנעא נוהג בשבת זו, כיון דעכ"פ התענית נדחית ליום א' ליכא

לשבוע שחל בו התענית לעניין סיפור וכיבוס, שמחמת התענית הן נאסרים, כאמור.

והנה בסוגי' הירו' שם להלן הביאו פלוגתת ר"י ור"ל אי לאחריו שרי או אסור, דדעת ר"י דאסור אף לאחריו ודעת ר"ל דשרי. ולהלן שם נראה שהקשו על ר"ל ממתני', דמשמע ששבוע שחל בו ת"ב אסור כולו גם לאחריו, ותי' "רשב"ל פתר לה ט' באב שחל להיות בשבת ולית את שמע מינה כלום". והיינו שבאופן זה כל השבוע נאסר, אף שהוא לפניו.

וכבר עמד שם בגל' הש"ס שלכאורה סותר מה שאמרו שם לעיל, דבחל להיות בשבת לא נאסר כלל כל השבוע וכנ"ל. ועי' שם שרצה להגי' חל להיות בע"ש [ולפי זה מתני' איירי רק בהכי, כדתנן שם בחמישי מותרים מפני כבוד השבת דאיירי בהכי, עיי"ש], אולם הגרסא כמות שהיא לפנינו צ"ע.

אמנם מלשון המימרא לעיל משמע שאכן סברי שלאחריו אסור, דהא אמרו ט' באב שחל להיות בשבת ב' שבתות מותרים, ומשמע שרק מפני שהוא נדחה שרי אף שבת שלאחריה. ולפי זה יתכן שהירו' אכן סבר שלר"ל, הסובר שלאחריו שרי, מסתבר לאסור כל שבוע שחל בו אף שכשחל ת"ב בשבת, אלא דטעמא בעי למה הוא תלוי זב"ז.

ויתכן די"ל, דהנה עיקר טעמם של אלו דסברו שלאחריו אסור מבואר בסוגי', דדרשו מוהשבתתי כל שבתה או חדשה, עי"ש. אולם יסוד טעמם יל"ע, דלכאורה אם איסור כיבוס הוא מילתא דאבלות לא מצינו, וגם מסברא לא נראה לתת, דיני אבלות לאחר ת"ב. אולם, אם הוא מדין תענית כמש"נ י"ל דשפיר מצינו שגם לאחר התענית כל שלא נענו מראים עצמם כנופלים, וכדאשכחן לעניין תעניות גשמים. וכן מצינו לענין איסור כיבוס ותספורת, שהמהרש"ל בביאור הטור אסרו גם ביום עשירי, כמו שהביא הב"ח בשמו בס' תקנ"ח, והוא מליתא דתענית, כמבואר בטור שם ע"פ הירו', שהיו אמוראים שצמו אף בעשירי שבו היתה עיקר השריפה.

ולפי זה הרי י"ל, דכל מה שאמרו שת"ב שחל להיות בשבת שתי שבתות מותרים, הוא לדעת רבי יוחנן ודעימיה, הסוברים שלאחריו אסור, שסברתם כאמור דאיסור כיבוס ותספורת הוא מליתא דתענית, ועל כן כשנדחתה התענית ליום א' ליתא כלל לאיסור זה, דלפניו אין לאסור, דהא בשבת ליכא תענית, ולאחריו אין לאסור כיון שהוא תענית נדחה. וזה מה שאמרו דבת"ב שחל להיות בשבת ב' שבתות מותרים.

אולם למ"ד הסובר דלאחריו מותר, הרי הוא משום דהוא סבר דאיסור כיבוס ותספורת הם מליתא דאבלות, ולאחר ת"ב לא שייך אבלות, אבל לדידיה יש לאסור גם בת"ב שחל להיות בשבת כל השבוע שלפניו, דהא דברים שבצנעה נוהג אף בשבת זו [כדעת האו"ז, וכמו שהוכיח המג"א ממעשה דרבי כנ"ל]. ושפיר אמרו דלר"ל יש להעמיד את משנתינו בת"ב שחל להיות בשבת.

ולפי זה יצא שלסוברים שדברים שבצנעה נוהג בשבת כזו אכן יש לאסור שבוע שלפניו מעיקר דינא ולא רק ממנהגא, וכמו שנתבאר.



הרב אוריאל בנר

עשרה הסברים למחלוקת האמוראים האם בין השמשות של תשעה באב אסור או מותר

הגמרא בפסחים (נה, ב) דנה בשאלה האם בין השמשות של תשעה באב ומופיעות בה שתי דעות: "אמר שמואל: תשעה באב, בין השמשות שלו מותר", "דרש רבא: עוברות ומניקות מתענות ומשלימות בו, כדרך שמתענות ומשלימות ביום הכיפורים, ובין השמשות שלו אסור". להלכה נפסק ברמב"ם (הלכות תעניות פרק ה הלכה ז) ושו"ע (או"ח תקנ"ג, ב) ש"בין השמשות שלו אסור כיום הכפורים"^א.

העיר המגיד משנה: "ועיקר בפסחים פ' מקום שנהגו (דף נ"ד): ושם נתבאר שבין השמשות שלו אסור ואף על גב דספיקא דרבנן, הוא בכי האי ספק אזלינן לחומרא כדאיתא התם", ולא ביאר מדוע. עלינו להבין אם כן במה נחלקו האמוראים ומה פשר הדעה שנפסקה להלכה.

הדברים יתחלקו לשניים, בתחילה הסברים הרואים את פשר החומרה כנובעת מענין מיוחד הקשור ליום לתשעה באב ומעמדו, ואחר כך, הסברים הרואים כאן מקרה שנכון להחמיר בו לאור כללי הספקות הכלליים.

אם נאמר שדין תשעה באב כדין תורה, לאור היותו מדברי קבלה שיש מקום לראותם כדין תורה^ב, תוסבר הדעה המחמירה ונצטרך להסביר את הדעה המקילה, ואם ננקוט שת"ב הוא דרבנן, כדברי המ"מ, נצטרך להבין מדוע מחמירה הדעה שנפסקה להלכה.

א. הדיון כאן הוא על בין השמשות באופן כללי, ויש להזכיר מש"כ בבית יוסף (אורח חיים סימן תקסב אות א ד"ה אמר רב) ואף פסק כן בשו"ע: "... פוק חזי מאי עמא דבר שנהגו להתענות עד צאת הכוכבים אפילו בתענית יחיד, וההיא דשלא שקעה עליו חמה רצה לומר גמר שקיעה, ואף על גב דבגמרא (עי' שבת לד:) מוכח דבגמר שקיעה מתחיל בין השמשות דהוא קודם צאת הכוכבים, מכל מקום לפי שאין העולם בקיאים מה הוא סוף שקיעה לכן נהגו להמתין עד צאת הכוכבים, ואף על גב דבגמרא (עי' פסחים נד:) מוכח דאי לא חומרא דתשעה באב בין השמשות שלו הוה שרי משמע דבשאר תעניות שרי ספיקא דידהו, ויש לומר שאני עיולי יומא מאפוקי יומא דבעיולי יומא היינו ליכנס בתענית שרי בין השמשות שלו כגון ערב תשעה באב אבל אפוקי יומא פירוש סוף התענית מספיקא לא נפיק עד צאת שלשה כוכבים דאז הוי ודאי לילה" וראה באור הגר"א שם, ויעויין לקמן בדברי הרש"ש.

ב. ע"פ ר"ה יט, א וראה בהרחבה בספר עמודי אש (סימן ז') שהביא כל מה שנאמר בענין ספק דברי קבלה. ונסתפק בהבאת דברי האבני נור (חלק אבן העזר סימן ח) המסביר את הדעה שספקן לקולא: "והטעם י"ל משום דאפי' מה שעיקרו הלכה למשה מסיני משמע בתוספתא מקואות [פ"ה ה"ג] [שבר"ש פ"ו משנה ז'] דלקולא, ועוד דאפי' בדאורייתא פסק הפר"ח סי' ק"י כדעת הרמב"ם וסייעתו ספיקא דאורייתא מה"ת לקולא רק חכמים החמירו, ובדברי קבלה י"ל לא החמירו, ודווקא לענין יולדת לאחר ז' דביוהכ"פ מה"ת מחוייבת להתענות אמר ר"ת דברי קבלה כד"ת, אבל בספק דאף בשל תורה ממש אינו רק מדרבנן לא תקנו בדברי קבלה". והוא מוסיף עקרון ביחס להשוואת שני דברים: "דברי קבלה כדברי תורה בכ"ף הדמיון מ"מ אינו ד"ת ממש, דוגמת זה כל האוכל בט"ב כאילו אכל ביוהכ"פ [תענית ל ע"ב], מ"מ יוהכ"פ ענוש כרת ומלקות ולא כן ט"ב, רק לענין יולדת שאין סכנה רק בדרבנן הקילו, וכיון דדברי קבלה כד"ת וחמורים מדרבנן הא לא מצינו שהקילו בו, ובודאי להלכה לפסוק בספק להקל גם בד"ק, מאחר שמצינו מפורש ברמב"ן וריטב"א ור"ן במגילה להקל בספק..."

אלא שגם אם נאמר שת"ב כדברי קבלה הוא, יהיה עלינו לדון בדבר לאור דברי הגמרא בראש השנה (יח, ב) המחלקת ביחס לשאר הצומות, בין שעת שמד לשעה שאין שלום ואין שמד, וז"ל: "אמר רב פפא: הכי קאמר: בזמן שיש שלום - יהיו לששון ולשמחה, יש שמד - צום, אין שמד ואין שלום, רצו - מתענין, רצו - אין מתענין. אי הכי, תשעה באב נמי! - אמר רב פפא: שאני תשעה באב, הואיל והוכפלו בו צרות. דאמר מר: בתשעה באב חרב הבית בראשונה ובשניה, ונלכדה ביתר, ונחרשה העיר".

יש לשאול, האם ת"ב שהוכפלו בו צרות, שונה בגדרו משאר צומות שתלויים ברצו, והוא מדברי קבלה אף היום או שבו קבלו עליהם כחובה כיון שהוכפלו הצרות, אך אינו שונה בתוקפו?

ברמב"ם (תעניות פרק ה הלכה ה) למדנו: "ונהגו כל ישראל בזמנים אלו להתענות בשלשה עשר באדר זכר לתענית שהתענו בימי המן".

המ"מ גרס: "... בזמנים אלו להתענות, ובי"ג באדר", משמע שכל הצומות הם ממנהג וכתב על זה: "ונהגו כל ישראל וכו'. תלה רבינו ענינן במנהג לפי שנתבאר בגמרא שם שבזמן שיש שלום דהיינו לכשיבנה בהמ"ק הן לששון ולשמחה אין שלום ואין גזרה ידועה על כל ישראל רצו מתענין רצו אין מתענין חוץ מתענית תשעה באב הואיל ונכפלו בו צרות". ואפשר אם כן שגם היום הוא מדברי קבלה. וכ"כ בטור (סימן תקנ"ד): "ואיסור אכילה ושתיה בו כדרך איסורו ביום הכיפורים, אלא שזה ענוש כרת וזה מדברי קבלה". וכ"מ בט"ז (או"ח סימן תקנ"ד ס"ק ד): "וצום גדליה מדברי קבלה ודברי קבלה כד"ת, אפ"ה מותר כיון דרצו אין מתענין כו' אם כן רשות הוא עכ"ל, משמע דבט"ב אסורה לאכול שלא כדברי הרמב"ן, דהא בט"ב לא תליא ברצו כיון שהוכפלו בו הצרות".

א"כ מובנת הכרעת ההלכה, וצ"ב מה סובר שמואל¹. בשו"ת בית יצחק (תוכן העניינים אבן העזר ב) כתב: "... הבאתי דר"י דס"ל בה"ש אסור בט"ב פסחים נ"ד ס"ל דברי קבלה כדברי תורה דמי ושמואל דס"ל בה"ש מותר ס"ל דברי קבלה לאו כדברי תורה דמי".

בשו"ת רמ"ץ (סימן ל"ט) העלה אפשרות² בהסבר הטור, שאף שמדובר בדברי קבלה מסרן הכתוב לחכמים, שכן בהמשך דבריו כתב: "דבמקום חולה לא גזרו רבנן", "ובזה אתי שפיר כיון

ג). כמו שהעיר בספר דברי ירמיהו: "ובהמ"מ תלה רבינו ענינן במנהג לפי שנתבאר בגמ' וכו' רצו מתענין וכו' עיין שם: ובס' ידי אליהו השיג עליו וכתב ממ"ש רבינו הרי הן מפורשין בקבלה וא"כ הן מתקנת נביאים ולא ממנהג ומ"ש רבינו ונהגו כפי גירסתו ונהגו כל ישראל בזמנים האלו להתענות בי"ג באדר וכו' ולא כמ"ש לפנינו וי"ג באדר בוי"ו וכן בס' מעשה רוקח...". וכן העיר בצפנת פענח: "ונהגו כל ישראל כו'. עיין בה"ה אך באמת אין הפירוש כן רק דקאי אי"ג באדר".

ד). ראיתי מי שכתב שגם המזכירים דברי קבלה לא התכוון שת"ב מדברי קבלה, שכן הכפלת הצרות הייתה אחרי חורבן בית שני, אלא שמחמת שהוכפלו הצרות, קבלו עליהם כעין הדין המקורי. ולכן החמיר רבא בבין השמשות, ושמואל לא מקבל זאת ומקל.

ה). והוסיף: "הנה רב אשי משני בר"ה י"ח דדברי קבלה לאו כדברי תורה דמי ולכאורה משמע דס"ל כו' יוחנן בפסחים אך י"ל דרב אשי ס"ל לענין א"צ חיוק דברי קבלה כדברי תורה דמי מ"מ לענין ספק ס"ל בדברי קבלה ספיקו להקל".

ו). ואחר כך דחה שכן אף במקום שיש ליסוד זה סמך בש"ס, חול המועד [עיין חגיגה י"ח, א] לא ס"ל לרמב"ן לומר כך.

דהמה מסרו לחכמים ס"ל לשמואל דלא החמירו בספקו, אבל ר' יוחנן ורבא ס"ל דגם בספיקו החמירו".

אפשרות נוספת בביאור מחלוקת האמוראים, לאור ההבנה שמדובר בדברי קבלה גם היום, היא ששמואל חלוק על רבא וסובר שאינם דברי קבלה בזה"ז, וממילא דינם כספק דרבנן לקולא.



הסוברים שבזמן שתלוי ב"רצו" אינו דברי קבלה

כתב הריטב"א: "... ודאי אף ט"ב תלוי ברצון מגזירת נביאים, ולפיכך אמר שבקש רבי לעקרו שלא לנהוג בו אלא בעינוי אכילה ושתייה כיחידים בעלמא ולא בתורת תענית צבור... ולהכי פרכינן הכא אי הכי אפילו ט"ב נמי כלומר שאף הוא תלוי ברצון ומאי שנא מאידך, ופרקינן שאני ט"ב הואיל והוכפלו בו צרות לעולם החזיקו בו להיות צום כגזירת נביאים בכל חומרי תעניות וכדאמר בעלמא (פסחים נ"ד ב') אין תענית צבור בבבל אלא ט"ב". וכ"כ הרשב"א (מגילה ה, ב): "והא דמחמירין בט' באב הנהגת הדורות היתה הואיל והוכפלו בו צרות". וכ"כ בשו"ת אבני נזר (חלק או"ח סימן תכז) ע"ד הט"ז הנ"ל: "אך מה שכתב הט"ז דתשעה באב הואיל ולא ברצו תליא חשוב דברי קבלה הנה ברשב"א מגילה (דף ה' ע"ב) וריטב"א ראש השנה (דף י"ח ע"ב) דמעיקר ד"ק גם תשעה באב ברצו תליא וחכמים שלאחריהם תקנו בט"ב הואיל והוכפלו בו צרות וגם תשעה באב עצמו דרבנן. לפי זה יש להקל גם בתשעה באב עצמו ביום טוב שלנו כגון לאבי הבן ומוהל וסנדק שלא להשלים".

ולדבריהם לא יועיל לומר שת"ב הוי דברי קבלה והם כדברי תורה, שכן היום אינם בגדר זה, וצריך להבין מדוע החמיר בהם רבא, וכך נפסקה הלכה?



יסודו מדברי קבלה

וכתב הטורי אבן (מגילה ה, ב):

"איכא למימר דודאי מדברי קבלה כל הד' צומות שוין בין לקולא בין לחומרא שהרי הקישן וכללן הכתוב ביחד דכתיב כה אמר ה' צום הרביעי וצום החמישי וגו', ובזמן שאין שמד תשעה באב נמי ברצו תליא צום ידי' אלא מדרבנן החמירו בת"ב דאפי' אין שמד חייבין להתענות מה"ט דהואיל והוכפלו בו צרות, וכיון דמדרבנן הוא ולא מדברי קבלה אזיל שמואל בספיקא לקולא.

ורבא ור"י דס"ל התם דתשעה באב בין השמשו' שלו אסור אף על גב דמדרבנן הוא וספיקו לקולא, איכא למימר הואיל דביש שמד איסורו מדברי קבלה לא פלוג רבנן וגזרו הא אטו הא, דאי אזלת בספיקו לקולא באין שמד יזלזלו בספיקו אפי' ביש שמד, ושמואל לא גזר הא אטו הא ומש"ה נקט שמואל ת"ב לחוד ולא כל הד' צומות משום דבאינן אם אין שמד אין חייבין

ז). יעוין מה שהרחיב ביביע אומר ח"א (או"ח) סי' לג.

להתענו' אלא א"כ יש שמד וביש שמד חייבין להתענות בהן מדברי קבלה ואז בין השמשות שלהם אסור דספק דדברי קבלה לחומרא", אבל תשעה באב... בו חיוב תענית מדרבנן ולא מדברי קבלה באין שמד מש"ה אזיל שמואל בספק שלו להקל ובין השמשות שלו מותר".

כע"ז כתב המנחת חינוך (מצוה שיג אות יא): "ונראה הטעם עפ"י המבואר בראשונים דט"ב היום ג"כ במנהגא תליא מלתא דבזמן שאין שלום כו' גם ט"ב ברצו תליא מלתא רק קבלו עליהם מחמת שהוכפלו כו'. והנה בזמן שמד ח"ו התענית מדברי קבלה וד"ק כד"ת דמי א"כ בה"ש שלו אסור דהוי כמו ספק תורה ע' בט"א במגלה, א"כ אף בזמן שאין שמד מ"מ קבלו עליהם כחומר דברי קבלה ע"כ הוי בה"ש שלו אסור, ושמואל סובר דמ"מ כיון דהוי האידנא רק מדרבנן בה"ש שלו מותר".

נראה שיש הבדל בהסברם לאיסור - האם הוא גזרה אטו זמן שיש בו שמד, או שהוא חלק מאופן הקבלה ולא בגדרי גזירה וכו'.



דומיא דיום הכיפורים

מין הראי"ה קוק העיר (שבת הארץ מבוא ח, ח) על דברי הטורי אבן: "מה שהשיג הטו"א מהא דבין השמשות של ת"ב אסור, דמשמע לו שהוא משום ספק דברי קבלה לחומרא - זה אינו מוכרח כלל שהרי משמע בגמרא שם.. שהוא חומרא בכל תענית ציבור.. ואולי משום שהוא דומה ליוה"כ בהפסקה מבעו"י, גזרו משום יוה"כ, ובטו"א עצמו נחית לסברה דגזירה בת"ב...".

כוונת הרב בקושייתו לכך שבתחילת הסוגיה נאמר: "אמר שמואל: אין תענית ציבור בבבל אלא תשעה באב בלבד. למימרא דסבר שמואל תשעה באב בין השמשות שלו אסור?" וכן בהמשך: "וכן אמרו משמיה דרבי יוחנן. ומי אמר רבי יוחנן הכי? והאמר רבי יוחנן: תשעה באב אינו כתענית ציבור. מאי לאו - לבין השמשות?", אבל אפשר שהטורי אבן סבר שלמסקנה מתפרשת ההשוואה לתענית ציבור לענין אחר ולא לענין בין השמשות.

בכל אופן, מפרש הרב שהאיסור נובע מהדמיון ליום הכיפורים, וכדבריו משתמע ברמב"ם ובשו"ע שכתבו "בין השמשות שלו אסור כיום הכפורים".

וכ"כ בשפת אמת (מגילה ה, ב): "שם בגמ' חזקי' קרי בטבריא בארביסר ובחמיסר כו', כתבו הראשונים ז"ל דמן הדין מטעם ספק אין חיוב לקרוא בב' הימים דסד"ר לקולא ע"ש, אך בס' ט"א הוכיח דספק דברי קבלה לחומרא מהא דבת"ב ספיקו אסור ע"ש שהאריך, אבל אין כדאי

(ח). בדרכי תשובה (סימן קי) העיר בדעת הטורי אבן עצמו: "... ועי' בס' טורי אבן במגילה דף ד' ע"א (בד"ה שאף הן הי') שכתב בתוך דבריו וז"ל דבר שחיובו ברוח הקודש לא דמי לשל תורה לגמרי ולא לשל דבריהם אלא הוא מלתא מצינא בין של תורה לשל סופרים וכו' תדע דהא איכא מ"ד דספק במגילה לקולא אזלינן וכו' ואלו בדאורייתא ספיקא לחומרא ש"מ שדבר שחיובו ברוח הקודש אין דינו לגמרי כשל תורה וכו' עכ"ל אמנם להלן דף ה' ע"ב (בד"ה חזקי) האריך בדברי הר"ן הנ"ל והשיב על כל דבריו ולענין דינא סיים וז"ל מ"מ מסתבר דדברי קבלה כשל תורה דמי וספיקא להחמיר כיון שאל א' אמרן מפי אדון כל המעשים ב"ה אין לחלק ביניהם וכו' עכ"ל". [נבוזה מוסבר אולי מש"כ בגבורת ארי במובא לקמן שם לא הזכיר את ענין דברי קבלה כד"ת, אמנם בלא"ה, כיון שמדובר בזמן שתלוי ברצו, מובן מדוע העלה מהלך אחר, כדי לא להזדקק לסברה של גזרה אטו זמן חמור יותר].

לדחות בזה דברי הרמב"ן שכ' בהדיא דאפי' בדברי קבלה ס' לקולא ופלוגתא דאמוראי בת"ב היא ענין אחר שהחמירו בו לעשותו כיוה"כ לאסרו אף בבה"ש ולא מטעם דס' דברי קבלה לחומרא".



ספק דרבנן שמחמירים בו - תרתי דסתרי

נמצא לפי האמור עד כאן שהדיון הוא מדוע תשעה באב לא נמדד בגדרי ספק דרבנן, ופשוט לכל בעלי ההסברים הנ"ל, שבגדרי ספק דרבנן היה צריך להקל.

אולם המגיד משנה (הלכות תעניות פרק ה הלכה ז) כתב: "ועיקר בפסחים פ' מקום שנהגו (דף נ"ד): ושם נתבאר שבין השמשות שלו אסור ואף על גב דספיקא דרבנן הוא בכי האי ספק אזלינן לחומרא כדאיתא התם". ולא ביאר מדוע.

בעל הטורי אבן עזמו כתב מהלך אחר בגבורת ארי (תענית יב, ב) היכול להיות תואם לדברי המ"מ: "והיה נראה לי דכי אמרינן ספיקא דרבנן לקולא הני מילי היכא דאי אפשר לבא לתרתי קולא דסתורן אהדדי, אבל היכא דאפשר לבא לזה לא, והרי הכא אם אתה מיקל בבין השמשות הואיל וספיקא דרבנן הוא והא בבין השמשות דעיולי יומא דתענית ציבור ניוול לקולא דהוי ליה ספק יום, ובאפוקי יום בבין השמשות שלו ניוול נמי לקולא משום דהוי ליה ספק לילה, הוה ליה תרי קולי דסתורן אהדדי דבעיולי עבדת ליה יום ובהווא יומא גופא באפוקי עבדת ליה לילה וממ"נ בחדא יומא עביד איסורא בודאי".

ומצא מקור לכך: "וכהאי גוונא מצינו בפרק י' דפסחים (דף ק"ח) דפליגי בד' כסי דפיסחא לענין הסיבה דאיכא מאן דאמר תרי כסי קמאי בעי הסיבה בתראי לא ואיכא מאן דאמר איפכא ומסיק הגמרא השתא דאמר הכי ואמר הכי תרווייהו צריכי הסיבה ופירש הר"ן אף על גב

ט). ובמקום אחר (פסחים נד, ב) נטה מחמת הקושיה לפרש אחרת מכולם: "בגמ' ת"ב בה"ש שלו אסור כו' לכאורה הי' נראה לע"ד דלשון בה"ש לאו דוקא ועיקר הכוונה הוא דחכמים תקנו גם בת"צ ות"ב תוספות משהו וכיון דבה"ש אסור וא"א לצמצם ממילא איכא תוספות והא דנקט הגמ' בה"ש הוא משום דבעי לאוקמא ברייתא דקתני דספיקו מותר היינו בה"ש וממילא מוכח דליכא תוספות אבל כוונת הגמ' הוא משום תוספות דאי לא"ה קשה מ"ט יהי' ספיקו אסור הלא כל סד"ר לקולא".

י). כתב הערוך השולחן (אורח חיים סימן תקנ"ג): "ת"ב לילו כימוי לכל דבר ואין אוכלים אלא מבעוד יום ובין השמשות שלו אסור כיום הכפורים, ואף על פי שהוא דרבנן לא שייך לומר ספיקא דרבנן לקולא, כיון שהחמירו בו חומרות הרבה ברחיצה ושאר עינוים, והוא מדברי קבלה חמיר כשל תורה לעניין בין השמשות". וצ"ב אם מסכים למ"מ ומפרשו או שהולך בדרך אחרת.

יא). דומה לזה כתב האבני נזר (אורח חיים סימן תכט): "ובזה יתבאר הטעם דתשעה באב בין השמשות שלו אסור דהנה באיסור דרבנן שנתערב חד בחד שניהם אסורין ואי אפשר להתיר זה משום ספק דרבנן וזה משום ספק דרבנן, דאם כן יאכל האיסור ממה נפשך. ולהתיר האחד ולא השני גם כן אי אפשר. על כן אוסרין שניהם... והכי נמי בתשעה באב יש לפנינו שני בין השמשות. אחד של כניסת תשעה באב. ואחד של מוצאי תשעה באב. אחד אסור. ואחד מותר. ואי אפשר להתיר שניהם ע"כ שניהם אסורין".

יב). יש לדון האם פירושו בדברי הר"ן מוסכם על הכל, שכן המל"מ (הלכות מגילה וחנוכה פרק א הלכה יא) הקשה סתירה בר"ן: "אך מה שיש לי לדקדק בדברי הר"ן הללו הוא דכיון דלא מצינא למימר דהו"ל ספק של דבריהם ולקולא משום דא"כ אתה פוטר בשניהם ומבטל ממנו מקרא מגילה א"כ נחייב אותו שיקרא ב"ד ובט"ו דמאי חזית דנקיל בט"ו

דקיימא לן ספיקא דרבנן לקולא הכא על כרחך כולהו בעי הסיבה דאי ניזול לקולא אמאי ניזול בהני טפי מהני ואי ניזול בתרווייהו לקולא הא נעקרה מצות הסיבה. ביאור דבריו דהא בעל כרחך ב' כסי מינייהו מיהת בעי הסיבה והוה ליה תרי קולא דסתרן אהדי והכא נמי בהני תרתי בין השמשות משום דעילוי ואפוקי להקל בשניהם הוה ליה תרתי דסתרן ואי בחדא להקל ובחדא להחמיר אמאי ניקל בהאי טפי מהאי הלכך תרווייהו לחומרא ואסירן".

ומסיים: "ואף על פי שהר"ן פירוש שם בשם המפרשים דמשום הכי אזלינן התם להחמיר משום דלאו מילתא דטירחא היא עביד לרווחא דמילתא". פירוש הר"ן נראה לי עיקר".



קושיות הרש"ש וישובן

על דבריו הקשה הרש"ש (תענית שם): "ומה יענה להא דרבי דס"ל בעירובין (לב ב) דכ"ד שהוא משום שבות ל"ג עליו בבין השמשות, ו" וכן לשמואל בפסחים שם דס"ל דבהש"מ שלהם ושל ט"ב מותר, וגם אישתמיטתי מש"כ המרדכי במכלתין (סי' תרל"א). וכן הב"י ר"ס תקס"ב בשם הג"מ דלכ"ע אסור בהש"מ דאפוקי יומא דמספיקא לא נפיק מאיסורא ועמ"א סי' שמ"ב".

שלוש נקודות בדבריו - שיטת רבי לגבי שבות בבין השמשות", שיטת שמואל החולק בפסחים, ודברי ראשונים על בין השמשות ביציאת היום שחמור מכניסתו.

טפי מ"ד. והר"ן עצמו בפרק ערבי פסחים עלה דההיא דאמרינן והשתא דאתמר הכי ואתמר הכי כולהו צריכי היסבה כתב דאע"ג דבעלמא קי"ל איפכא דכל ספיקא דרבנן לקולא מ"מ הכא בעו למעבד היסבה בכולהו דאי ניזול לקולא אמאי נקל בהני טפי מהני ואי ניקל בתרווייהו הא מיעקרא מצות היסבה לגמרי ע"כ. ולפי מ"ש הר"ן במגילה ה"נ גבי היסבה הול"ל שיעשה היסבה בתרי קמאי דוקא".

ותירץ: "ונראה דיש לחלק בין כשהספק הוא בתקנת חכמים דאז כדי שלא תיעקר תקנתם צריך לקיים בכל מאי דאפשר שתקנו כגון במצות היסבה דאי אמרת דדוקא קמאי צריכי את"ל דתקנת חכמים היתה בכסי בתראי נמצא שנתבטלה תקנת חכמים מכל וכל וכן איפכא, אבל גבי מגילה דתקנת חכמים במקומה עומדת אלא דיש קצת עיירות דמסופקות באיזה יום יקרא נהי דלא מהני טעמא דספק של דבריהם לפוטרים מכל וכל מ"מ היכא דקרא בי"ד מהני טעמא דספק של דבריהם לפוטרו מקריאה בט"ו".

ויש להסתפק האם לדבריו, בין השמשות דומה לארבע כוסות שכן יעקר הדבר בכל מקום, שלא כבמגילה, ואם כן, מתאים הדבר להבנת הגבורת ארי בר"ן, או שדומה למגילה, שכן לא מדובר בעקירת תקנת חכמים, אלא בזמן מסוים בו לא יצומם.

יג). תירוץ זה אינו מתאים לענייננו, שכן גם אין טירחא בבין השמשות של תחילת היום, הרי בזה שבסופו, קשה לומר כן. יד). יש לחלק, בין סתירה באותו דבר עצמו כמו לעניין תענית, לבין סתירה בעלמא שאינה מחייבת שלעולם תהיה באותו דבר עצמו כשאר שבותים בביה"ש (הערת העורך הרב משה מרדכי אייכנשטיין).

טו). לדעת הריטב"א (עירובין לב, ב) הערה זו אינה קשה, שכן הוא העמיד את רבי באופן מצומצם: "והנכון בזה מה שפירש הראב"ד ז"ל שלא התיר רבי לעשות מעשה בשבות דרבנן בין השמשות אלא שלגבי עירוב הקיל לדונו כאלו יכול לעשות כן כדי שלא לפסול עירובו בכך, ועל הדרך הזה אמרוה בגמרא בשמעתין ובכל דוכתא דוק ותשכח, ואפילו בהא לא התיר כל השבותים דהא לקמן (ל"ד ב') אמרינן אליבא דרבי גזירה שמא יטעום וכל גזירה איסורא דרבנן היא, וטעמא דמילתא דכל שבות שהוא קרוב לטעות ולעשות איסור דאורייתא אסור רבי אפילו בין השמשות כי היכי דלא נשרי באיסורא דאורייתא וכן פירשו בתוספות". לפי זה י"ל שאין כאן תרי קולי דסתרין שכן כלל לא עוסקים בעשיית מעשה איסור, אלא רק בהגדרת הדבר כ"אלו יכול לעשות כן". אבל דעה זו אינה עיקר להלכה, כמו"ש למשל בשולחן ערוך

לגבי שיטת רבי, עמד על כך בשו"ת באר משה [ירושלימסקי] (סימן נ) ויישב: "אכן נראה עיקר דהתם הא בלא"ה קי"ל אין עושין ספיקות בידים, (יעו' בר"ן סוף פסחים במ"ש לענין ספירה דרבנן שלא יכניס עצמו בספק לכתחלה לספור בבה"ש (יעו"ש ברא"ש סימן מ), ויעו' בב"י או"ח (סי' פג) בפסקו של הרמב"ם לענין האבעיא דיש יד לבה"כ (גדרים ז ב) דאף דהוי ספק דרבנן מ"מ לכתחלה יש ליחוש... ואיך יעשה לכתחלה ספק איסורא דרבנן".

ועוד הוסיף ליישב: "אלא דבאמת התם לאו מטעם ספיקא דרבנן היא (ואינו בסוג כללי הספיקות), דבאמת לא הקילו התם אלא לדבר מצוה וכדומה... והטעם דבמקום מצוה לא גזרו על שבותין בה"ש... אם כן י"ל דוקא התם התירו אפילו לכתחלה דראו חכמים שבמקום מצוה ובה"ש אין לגזור על שבותין, ואין מדמין גזירות חכמים זה לזה... אבל בכל מקום דמקילין מטעם ספיקא דרבנן שפיר יש לומר דבספק בין השמשות לא הקילו כמש"ל".

על הערת הרש"ש, מה יאמר על כך שמואל, שמשמעותה כנראה, שלדעת הגבורת ארי זו סברה חזקה שאי אפשר להתעלם ממנה, י"ל שגם הוא מבין שאפשר לומר אחרת, וכך סבור שמואל.

ועל ההערה השלישית ממי שחילק בין עיולי יומא לאפוקי יומא, שכוונתה שאף אם נקל בבין השמשות, לא יהיה תרתי דסתרי שכן ביציאת היום נחמיה, י"ל שהדבר אכן שנוי במחלוקת, שהרי על דברי המג"א אליהם ציין הרש"ש בסימן שמ"ב: "צ"ע אם במ"ש ב"ה נמי לא גזרו משום שבות דשאני אפוקי יומא מעיולי יומא דמספיקא לא פקע קדושה". ואם נאמר כצד החמור של ספקו, תיושב הערת הרש"ש שכן אין כאן תרתי דסתרי, העיר בשו"ת גור אריה יהודא (אורח חיים סימן ק): "ותמיהני דלא זכר מה שכתב בהלכות יוה"כ סוף סי' תרכ"ג בזה שכתב השו"ע (ס"ו) ותוקעין כו', וכתב שם המג"א (סק"ד) אף על גב שעדיין לא הבדילו בתפלה, מ"מ כיון דחכמה היא ואינו מלאכה לא אחמיר בה רבנן כולי האי כיון שכבר עבר היום, ואף על גב שכתב שישלימנה סמוך לשקיעת החמה, משמע שעדיין לא יצאו הכוכבים, מ"מ הוי בין השמשות עכ"ל ע"ש, הרי להדיא דאף במוצאי שבת לא גזרו על שבות בין השמשות במקום מצוה". כך שאף בדעת המג"א צ"ע ואין הדבר מוחלט".



(שז, כב): "כל שבות דרבנן מותר בין השמשות לצורך מצוה, כגון לומר לאינו יהודי להדליק לו נר בין השמשות; או אם היה טרוד והוצרך לעשר בין השמשות".

טז). וראה למשל ערוך לנר (סוכה מו, ב) שתלה בזה מחלוקת ראשונים: "... תוס' (י ב ד"ה עד) פירשו משום דלא אמרינן מוקצה לשעבר אבל הריטב"א פ' הכא דלכך לא אמרינן מגו דאתקצאי לביה"ש כיון דלולב דרבנן מספיקא לא צריך ליטול ביה"ש"מ דהוי ספק דרבנן ולכאורה צריך טעם שהרי ודאי סברא מעליता היא ולמה לא ניחא להתוס' בכך וכתבו דאתקצאי לבין השמשות וי"ל לפי מה שנסתפק המגן אברהם (סי' שמ"ב) אי במוצאי שבת ביה"ש ג"כ לא גזרו משום שבות דשאני אפוקי יומא מעיולי יומא דמספיקא לא פקעה קדושה ע"ש שהניח בצ"ע ולפ"ז י"ל דבזה פליגי התוס' והריטב"א דהריטב"א סבר דבין השמשות גם באפוקי יומא הוי ספיקא דרבנן ולקולא אבל התוס' ס"ל הסברא דמספיקא לא פקע קדושה והוי ספק דרבנן באתחזק ולא אמרינן בזה לקולא ואפילו בין השמשות צריך לטול לולב ולכן שפיר הוי חשבינן מוקצה אי לאו משום דלא אמרינן מוקצה לשעבר".

ספק דרבנן מקרי וקבוע

הסבר נוסף מדוע לא מקילים בספק דרבנן של בין השמשות הובא בשו"ת באר משה [ירושלימסקי] (סימן נ): "הנה מה שחילק הגאון מה"ר שם דספק מה"ת להקל הוא דוקא בספק המקרה שקרה בפעם זה, משא"כ בספק הקבוע כבה"ש שקבוע תמיד הספק וכלל לכל העולם בזה לא מקילין בספיקו, הנה ודאי יש מקום בראש לחלק כן, והסברא בעצמה נכונה היא (בלא הטעם דתרי דסתי), וכעין חילוק זה כתבו התוס' כתובות (כח ב) ד"ה בית הפרס דלהכי הוי דרבנן אף על גב דבעלמא טיהרו חכמים ספק טומאה ברה"ר, היינו היכא שהטומאה מבוררת ולא נולד הספק אלא באקראי כו' אבל הכא שלעולם השדה בספק לא רצו לטהר כו' יע"ש... עכ"פ יוצא לנו מתורת רבותינו בעלי התוס' לחלק בין ספק המקרה (בטומאה ברה"ר) דמותר אף מדרבנן לבין ספק תמידי וקבוע שלא רצו להקל לעולם. ועפ"ז יש מקום ליישב קושית הגב"א (תענית יב א) דיש לחלק כן לגבי ספיקא דרבנן לקולא שלא אמרו כן אלא בספק הבא במקרה אבל להתיר תמיד בה"ש של ת"צ לא רצו להקל. ועפ"ז יש לישב ג"כ קושית הר"ן פרק ערבי פסחים גבי הסבה דכוסות... די"ל דספק דהסבה הוי ג"כ ספק תמידי ולא הקילו בזה אף בדרבנן, ולכן פסקו שם דאידי ואידי בעו הסבה ואפשר דזה ג"כ כונת הר"ן וצ"ל ששמואל סובר שאין לחלק בכך ולכן ספקו לקולא".



ספק דרבנן הקשור לדאורייתא

עוד הסביר שם: "ועוד נלפע"ד דיש צד חומרא בספק זה ע"פ דברי המג"א (סי' קפד ס"ק ז) דכשיש ספק על דאורייתא ודרבנן יחד יש להחמיר גם בדרבנן דלא לזלזולי ביה יעו"ש גבי ברכה ד' דברכת המזון, וא"כ יש מקום גדול לומר דבספק הכולל כבה"ש וכדומה דבשעה שיש ספק לענין תענית וכדומה יש ג"כ ספק לעניני דאורייתא דמחמירין בספיקן, וע"כ הוי כאלו בא לפנינו שני הספיקות על דאורייתא ודרבנן יחד דיש להחמיר גם בדרבנן שלא יהי זלזול", ושמואל לא סובר כך.



איכבע איסורא

כתב בספר נחל איתן על הרמב"ם (הלכות ברכות פרק י): "ומ"ש רבינו בהלכות תענית פ"ה גבי ט' באב דבין השמשות שלו אסור והוא מסוגיא דפרק מקום שנהגו (דף נ"ד ע"ב) ובטורי אבן פ"ק

(יז). ואחר כך פקפק בזה: "וכ"ז לפלפולא בעלמא לתרץ בזה קושיא, הרשות נתונה לומר בדרכים שונים, אבל לדינא קשה להחליט דבספק תמידי וקבוע לא מקילין בדרבנן, דמין הש"ך בדיני ס"ס (דין לו) נעל וגדר דרכי הספיקות הרחבים מני ים, ואנן יתמי מה נעני אבתריה כי ממששים אנו בחדרי הש"ס והפוסקים כעור באפלה אולי יש סתירה לזה הנעלם מאתנו, ובפרט דגם לדעתי העניה בהשקפה ראשונה יש סתירה לזה מדברי הירושלמי ריש ברכות (פ"א ה"א)". שם משמע שלגבי קריאת שמע בבין השמשות יש להקל אם ק"ש דרבנן. אך בהמשך כתב שהבבלי כנראה חולק על הירושלמי: "שיטת ש"ס דידן ברכות (כא א) דלא מקשה על רב יהודה אמר שמואל דס"ל ק"ש דרבנן מהך ברייתא דהקורא מכאן ואילך, משום דשטת הש"ס דידן דאף אי ק"ש דרבנן מ"מ לא מקילין בספק דבה"ש משום דהוי תרתי דסתי כדברי הגבורת ארי".

דמגילה למד מזה דספק דברי קבלה לחומרא כמו ספקו של ד"ת. ולדידי אינו מוכרח די"ל דשאני ספקא דביה"ש משאר ספיקות. דביה"ש איקבע איסורא מיקרי כיון שהוא בהכנסת היום וסברא זו כתב הלח"מ לדעת רבינו בפ"ח מהלכות שגגות דמחייב שם רבינו אשם תלוי לעושה מלאכה בביה"ש דערב שבת אף על גב דלא מחייב אשם תלוי אלא בדאיבע איסורא ודייק מזה דהא נמי חשיב איקבע איסורא וכדאמרן". וא"כ אין ראייה מכאן לשאר ספק דדברי קבלה ואפשר שלזה נתכוון ג"כ הרב המגיד שם בהל' תענית שכתב דאע"ג דספיקא דרבנן הוא בכי האי ספק אזלינן לחומרא ע"כ. והיינו משום דספק זה דביה"ש חמור כנ"ל". שמואל, לפי זה, יראה בבין השמשות של כניסת היום כדבר שלא ניקבע איסורו, ולכן דינו להקל. או שמא הוא יחלק בין קדושת שבת ליום תשעה באב, וצ"ב.



סיכום וסיום

ואלו ההסברים שהובאו בדברינו:

- א. בית יצחק - נחלקו אם דברי קבלה כדברי תורה.
- ב. שו"ת הרמ"ץ - דברי קבלה נמסרו לחכמים, והם נחלקו האם להחמיר בספקן כדאורייתא.
- ג. נחלקו האם בזמן הזה הצום מדברי קבלה.
- ד. טורי אבן - הואיל דביש שמד איסורו מדברי קבלה, לא פלוג רבנן וגזרו הא אטו הא, דאי אזלת בספיקו לקולא באין שמד יזולו בספיקו אפי' ביש שמד, ושמואל לא גזר הא אטו הא.
- ה. מנחת חינוך - "הנה בזמן שמד ח"ו התענית מדברי קבלה וד"ק כד"ת דמי א"כ בה"ש שלו אסור דהוי כמו ספק תורה ע' בט"א במגלה, א"כ אף בזמן שאין שמד מ"מ קבלו עליהם כחומר דברי קבלה ע"כ הוי בה"ש שלו אסור" ושמואל סבר שאין להחמיר עקב הדין המקורי.
- ו. שפת אמת, שבת הארץ - "משום שהוא דומה ליוה"כ בהפסקה מבעו", גזרו משום יוה"כ", ושמואל לא גזר.
- ז. גבורת ארי - נחלקו האם מסייגים את דין ספק דרבנן לקולא "דכי אמרינן ספיקא דרבנן לקולא הני מילי היכא דאי אפשר לבא לתרתי קולא דסתרן אהדדי, אבל היכא דאפשר לבא לזה לא".
- ח. באר משה - נחלקו האם "יש לחלק כן לגבי ספיקא דרבנן לקולא שלא אמרו כן אלא בספק הבא במקרה אבל להתיר תמיד בה"ש של ת"צ לא רצו להקל".
- ט. באר משה - נחלקו האם "דכשיש ספק על דאורייתא ודרבנן יחד יש להחמיר גם בדרבנן דלא לזלזולי ביה".

יח. ז"ל הלחם משנה: "ובהיא דשבת וחול משמע ליה לרבינו ז"ל שעשה מלאכה בין השמשות של ע"ש ואיקבע איסורו מיקרי כיון דהוא בהכנסת שבת".

י. נחל איתן - נחלקו האם לומר "דשאני ספקא דביה"ש משאר ספיקות. דביה"ש איקבע איסורא מיקרי כיון שהוא בהכנסת היום".

לסיום, יש לשאול האם יש נפ"מ להלכה בין שתי סיעות התירושים הנ"ל, שכן אם מדובר בדין ספק הקרוב לספק דאורייתא, יהיה הדבר חמור יותר, לפי שיטת הרשב"א שספק דאורייתא מה"ת לחומרה, ואילו אם מדובר על דיני דרבנן שמסיבה כלשהי לא אומרים בהם ספק דרבנן לקולא, יהיה הדבר קל יותר. אולם, כאמור לעיל גם בסיעה הראשונה סוברות רוב הדעות שאין מדובר בדין דברי קבלה כד"ת דמי ממש. וממילא אין כאן צד של חומרה כספק דאורייתא, מלבד דעת הבית יצחק הנ"ל.¹



נספח - ביאור דברי ר' יוסי בעירובין מא, א על ת"ב שחל בשבת ונפ"מ לדידין

למדנו בעירובין מא, א: "אמר להן רבי יוסי אי אתם מודים לי בתשעה באב שחל להיות באחד בשבת, שמפסיק מבעוד יום", והקשו בתוספות ד"ה אי אתם: "וא"ת והא אמר שמואל בפרק מקום שנהגו (פסחים דף נד:) תשעה באב בין השמשות שלו מותר" ותירצו שני תירושים: "וי"ל דמ"מ מתחיל מבעוד יום לפי שאי אפשר לכיון תחילת הלילה". וכנראה לא ניחא להו לגמרי בתירוץ זה, שכן למעשה יוצא שאין נכון לומר שבין השמשות מותר, ולכן הוסיפו: "ועוד דר' יוסי סבירא ליה בין השמשות כהרף עין ואין אדם יכול לעמוד עליו". כלומר, שר' יוסי לשיטתו בלבד אמר את דבריו, אבל לדידין שבין השמשות ארוך, באמת אין צורך להפסיק בבין השמשות.

יט). נזכיר עוד הערה בענין בין השמשות. כתב בשו"ת אגרות משה אורח חיים חלק ה סימן ט: "בדבר ישיבה על הקרקע שנהגו בט' באב עד חצות, ולא הוזכר זמן התחלת ישיבה ע"ג הקרקע. דאף דגם בסעודה מפסקת הא יושבים ע"ג קרקע, כדאיתא בש"ע סימן תקנ"ב סעי' ז', הא כתב המג"א סק"ח דאחר סעודה מותר לישב על הספסל. ולשון המ"ב סימן תקנ"ט סק"י"א בשם הא"ר, שכתב על מה דאיתא בשו"ע דיושבים בבית הכנסת לארץ, דהיינו אחר שענו ברוך ה' המבורך דזה צריך להיות בעמידה, לא מבואר כוונתו מצד האריכות.

והנה לא שייך לדון ע"ז ממה שט' באב ביה"ש שלו אסור, דהלכה כדדריש רבא בפסחים דף נ"ד ע"ב, ואיפסק כן ברמב"ם פ"ה מתעניות ה"ז, ובטור וש"ע סימן תקנ"ג סעי' ב', דוודאי אפשר לחלק בין האיסורים ממש, לדין זה דהוא רק מנהגא. וגם שאינו מנהג לכולי יומא, שנימא שהוא כהחמירו במנהגא בדיני ט' באב, דאז היה מסתמא ככל דיני ט' באב שביה"ש שלו אסור. אבל כיון דהוא רק עד חצות, הוא מנהג שנהגו בשעה שמקוננין ובוכין, דנמשך בעלמא מתחילת הלילה עד למחרתו בחצות היום. ושייך להתחיל תפילת מעריב גם סמוך לתחילת שקיעה. שמפלג המנחה וודאי ליכא שום מקום בעולם, אף במקומות שמתפללין בכל השנה מעריב גם קודם השקיעה, לא יתפללו בליל ט' באב קודם שקיעה, ואפילו אם יתפללו בטלה דעתם, דלכן אין להחשיב זמן השייך בעלמא לאיזה ציבור, שיתחילו התענית, קודם השקיעה. אבל משקיעה ואילך כיוון ששייך שאיכא ציבור שיתחילו להתפלל מעריב תיכף בשקיעה כשנאסר לאכול, יש לאסור גם לישב על הספסלים מצד המנהג לישב ע"ג קרקע, וכמדומני שכן נוהגין, ואף כשלא ידוע צריך להנהיג כן. ונראה ליישב לשון המ"ב, דכוונתו דאיסור ישיבה על הספסלים אסור תיכף משקיעה, אבל חיוב ישיבה לארץ הוא דווקא אחר ברכו מטעם דהא צריך לעמוד כשעונה ברכו. ובשו"ת שלמת חיים אורח חיים סימן שיט כתב: "בין השמשות של תשעה באב, אם צריך לנהוג שלא לישב על הספסל. ולכאורה י"ל אחרי דבתשעה באב עצמו לאחר חצות יושבין על הספסל, א"כ מ"כ"ש בבין השמשות דהוא ספק, אמנם אין ראיה, משום דלאחר חצות עושין הרבה דברים כעין נחמה ולכן קמים מהארץ, משא"כ בבין השמשות. תשובה: לכתחילה ראוי לזהר".

אולם בתוספות הרא"ש כתב מעט אחרת: "... מה שצריך להתחיל כאן מבעוד יום היינו לפי שאינו יכול לכוון ולצמצם מתי הוא תחלת הלילה לכך הוא צריך להתחיל מבעוד יום כדי שלא יאכל בלילה, וכ"ש לר' יוסי דסבירא ל' בין השמשות כהרף עין ואין אדם יכול לעמוד עליו". משמע שאף לדידן נכון הדבר ואין חולק, אלא שלר' יוסי הוא ק"ו.

מהלך שלישי מצינו בתוספות רבנו פרץ: "... וא"ת והא בפסחים [נ"ד, ב'] איכא מ"ד דט' באב בין השמשות שלו מותר, והיכי מותר. וי"ל דההיא דהתם סבירא ל' כר' יהודה דאמר [שבת ל"ד, ב'] דיש שיעור בבין השמשות, אבל הכא היינו ר' יוסי, ור' יוסי לטעמיה דאמר בין השמשות כהרף עין, הלכך ע"כ צריך להפסיק משהו מבעו"י". כלומר, שרק לר' יוסי נכון הדבר, ואילו לר' יהודה אין שום צד לאסור בבין השמשות, וזה שלא כתוספות רא"ש שפשיטא ליה שאסור לפחות חלק מבין השמשות, ולא כתוספות שהסתפקו בזה.

דרך רביעית מצאנו בריטב"א שכתב: "שהוא מפסיק מבעוד יום. פי' ואתא כמ"ד התם דתשעה באב בין השמשות שלו אסור". משמע שלשמואל מותר לאכול בבין השמשות, אף לר' יוסי.

ודרך חמישית כתב בחדושי הר"ן: "וא"ת אם כן תקשי ליה לשמואל דאמ' התם בפרק מקום שנהגו דתשעה באב בין השמשות שלו מותר; י"ל דאמ' לך שמואל דמתחיל מבעוד יום אם ירצה קאמר". כלומר, שבאמת לשמואל מותר כפי שעולה מהריטב"א, אך אין זה סותר את דברי ר' יוסי שאמר שאפשר להתחיל להתענות ואין בכך איסור מפאת כבוד השבת. כיוצ"ב כתב בחדושי המהר"ל: "אי אתם מודים בט' באב וכו'. אף על גב דאמר שמואל בה"ש שלו מותר, מ"מ אם ירצה לא יאכל, וכאשר הוא מתענה נקרא זה תענית, רק שאם לא ירצה מותר, ואם אסור להשלים לא היה מותר להתענות בה"ש, דסוף סוף יושב בתענית, כך יראה".

ויש לשאול האם יש נפ"מ לדידן דפוסקים כרבא שבין השמשות אסור? ואולי יש נפ"מ בזמן הסמוך לצאת הכוכבים, אך קודם לו, שאם נאמר שכו"ע מודו שמתחיל מבעוד יום כי אי אפשר לכוון את הלילה, ומשמע שזה יותר חמור מספק דבין השמשות שבו מתיר שמואל לכל אחד מעשרת ההסברים כדאית ליה. וא"כ אף לרבא יהיה הדבר שם יותר חמור מספק סתם דמחמירים בו לכל הסבר כדאית ליה, ואם יהיה צורך לאכול תהיה נפ"מ בין הדקות הראשונות של בין השמשות לאחרונות, בבחינת הקל הקל תחילה וצ"ב.



הרב עובדיה יוסף
בן הג"ר יעקב יוסף זצ"ל

מדין פדיון הבן, בר מצוה וברית דחוי בתענית שחלה בשבת ונדחית ליום ראשון

בדין פדיון הבן שחל בצום דחוי

האחרונים בסי' תקנט הביאו מה שכתב המעדני יו"ט שה"ה שפדיון דוחה את התענית.

והנה באור לציון (פרק כט הלכה ט בסופו) פקפק טובא על דינו של המעדני יו"ט שה"ה פדיון, כי אף שנחשב לסעודת מצוה לא הותר לאכול בתענית, אלא למי שיו"ט שלו הוא והגדר בזה הוא מי שאסור בעשיית מלאכה, כדאיתא בתענית יב. ביו"ט של קרבן עצים, וחתן אסור במלאכה, וכן בעלי ברית נהגו לא לעשות מלאכה כמש"כ מאמר (סי' תסח אות א), משא"כ בפדיון לא, וע' בנהר מצרים הלכות פדיון הבן אות כא. עכ"ד. ודפח"ח. ולפי זה גם חתן בר מצוה יש לו להתענות. ודוק.

והנה דבריו חשובים ביותר, אמנם אליה וקוץ בה, שהנה הרגיש מזה בא"ר ובכל זאת לא חלק על עיקר הדין, שכתב שם על מש"כ מעדני יו"ט שפדיון יעשו סעודת מצוה, העיר שאין לעשות סעודת מצוה אלא רק לא לצום, ע"ש. ולא קאמר שחייבים לצום בכה"ג.

ועוד, שהרי בעלי ברית לדינא אין איסור לעשות מלאכה, עמש"כ בשו"ת יביע אומר חלק ו (חלק אורח חיים סימן כג אות ב), שבספר מאמר מרדכי (סי' תסח סק"א) כתב שנראה סמך למה שנהגו שבעלי ברית אינם עושים מלאכה ביום המילה, ממ"ש הר"ן ר"פ מקום שנהגו בשם הירוש' דה"ט שאסור לעשות מלאכה בערב פסח אחר חצות מפני שהוא זמן הקרבת קרבן פסח, וביום שהיחיד מקריב קרבן אסור בעשיית מלאכה. ולפ"ז גם בעלי ברית שהם כמקריבים קרבן (וכמ"ש בזה"ק פר' לך וביו"ד סי' רסה), אין להם לעשות מלאכה, וכבר אמרו בכ"מ שיו"ט שלהם הוא. ולכן אין לשנות ממה שנהגו. ע"כ. וכן העלה בשו"ת נשמת כל חי (חיו"ד סי' סב), והביא מפני השמועה בשם הרה"ג אליקים גאטיניו (מח"ס תועפות ראם ואגורה באהל ויצחק ירנן), שהורה לאבי הבן שהיה בעל ברית לאחר שסיים הסעודה לצאת למלאכתו ולעבודתו. וכתב, וכשאתני לעצמי נ"ל שיש טעם נכון לאסור בעל ברית בעשיית מלאכה דהוי כמקריב קרבן, וכמ"ש המאמר מרדכי הנ"ל. עש"ב. וכ"פ בס' פני לוי (בקונט' נוצר הברית סי' יד). ע"ש. (ומ"ש שם שהבאר יעקב ציין להפ"ח שמתיר בעשיית מלאכה, וכתב ע"ז: וחפשתי בפר"ח ולא מצאתי, לא זכר דברי הפ"ח ר"ס קלה שבאמת ס"ל להתיר), ובשו"ת זרע אמת (חאו"ח סי' עו) כתב דיו"ט של בעלי ברית מנהגא בעלמא הוא. וע' בברכי יוסף ויפה ללב. ע"ש. עכ"ד. הנה למעשה כתב מו"א זצ"ל משם מו"ז שהורה למוהל ר' יעקב ששון ז"ל שמותר לו לעבוד (היה עובד בחייטות), למרות שלפני כן הורה להחמיר בזה, ויש מקום לחלק בזה שאבי הבן יותר אסור לו כי הוא בעל הקרבן מאשר הסנדק והמוהל שהוא קל יותר. ומסתבר

שהכהן המקריב מותר במלאכה, ורק הבעלים המקריבים אסורים, ועל כן המוהל והסנדק מותרים. וכן פסק מו"ז במוהל להקל, ולחק"ל אין יו"ט ידידה אלא מנהג ולא חובה, אך לזר"א הוא חובה מדרבנן, וכ"פ הגר"ח פלאג"י (ולא נשא פני זקנו, פני זקנים לא נהדרו). עכ"ד מו"א.

יוצא שלדינא שבעל ברית באמת מותר במלאכה, ועל כן הגדרת יו"ט שלו קאי על כל מקום שהוא.

והנה לענין חתן הנ"ל לפי הגדרת האור לציון שהוא גדר מי שאסור במלאכה, הנה לפי זה חתן אסור במלאכה כל שבעה ולכן יהיה פטור כל שבעה מהתעניות. אמנם בבאה"ל סי' תקנט כתב שלא נאמר אלא ביום חתונתו, ע"ש. והוא ראייה שלא תלוי באיסור מלאכה. ואפשר יהיה לומר שה"ה לפדיון, וה"ה לחתן בר מצוה, ועדיין צ"ע בהגדרת הענין. ולכאורה אחר הפדיון סגי ואין צריך להמתין עד אחר חצות, לאור לציון שהקל בברית. ודוק.

והנה כל זה כשחל הפדיון בזמנו, אבל שלא בזמנו לא, וכמש"כ במשנ"ב. והנה יש מחלוקת גדולה לענין פדיון הבן אם צריך שיהיה כט יב תשצ"ג או סגי בל' יום, וצריך לידע שכאן הוא לכו"ע תאריך של הפדיון, אף שלדינא לא מחמירים לכת יום יב תשצ"ג. והנה אם חל הפדיון בשבת יש לנו את דברי תרוה"ד שאפשר לתת לכהן כסף בתנאי שיפדה בשבת, וצ"ע לדינא לנ"ה.

עוד צ"ע אם במוצאי שבת נעשה הפדיון, הנה נראה שבת"ב יכול לא לצום כיון שפתח את הצום בלילה, אבל בי"ז בתמוז כיון שהצום רק למחרת אפשר שיצום לכאורה, או נימא שהוא יום של פדיון, ויל"ע.



לענין חתן בר מצוה שחל ביום ראשון

והנה לענין חתן בר מצוה, הנה מו"א זצ"ל היקל בזה שיש כאן ג' סניפים להקל שלא יצום: א. שדינו כמו בעלי ברית שיו"ט שלו הוא לענין אחר חצות, ואף שאור לציון לעיל תלה באיסור מלאכה וכאן אין איסור מלאכה, אך הוכחנו כנ"ל שאין הדברים פשוטים. אולם האמת היא שאין לומר על חתן בר מצוה שהוא חתן כל כך, ועד לפני כמאה שנה עוד היו אומרים וידוי בתפלה כשיש בו חתן בר מצוה, כנודע. ועמש"כ הרב רצאבי בעולת יצחק ח"ב (סי' נב), שהעלה שאומרים וידוי אצל חתן בר מצוה, ושעד לפני כמאה שנה היו אומרים ודוי כשנמצא חתן בר מצוה, ע"ש. אך עיין יב"א ח"ד (סי' יד), שיש בו מצוה מהזה"ק וכו', ובצי"א חלק יג (סי' יי). אמנם בחזו"ע (ע' רכד) התיר לו תספורת לנוהגים מר"ח אב, וכן מצינו במקור חיים להגאון חו"י בסימן תצג שהעלה לענין אבילות הספירה שיש להקל לחתן בר מצוה שיו"ט שלו הוא, ע"ש. וכ"פ בחזו"ע שם. חזינן שיש כאן טענה באמת לומר שיו"ט שלו הוא. ודוק. רק בחזו"ע לענין דין ממש לא רוצה לסמוך על זה רק לענין מנהג, ודוק. אבל כאן יש תוספת ספק של תשלומין. ודוק.

ב. היות שהוא נעשה בר מצוה רק ביום א', יש לומר שהיות שעיקר חיוב התענית הוא ביום שבת ויום א' הוא רק תשלומין, פטור, וכדעת המהרש"ם ואבן ישראל וכ"כ באב"נ ובבית אבי. וע' בחזו"ע בארוכה מזה שכתב להחמיר לכתחילה, ואם יקשה עליו הצום יאכל, אבל לענין יולדת שחל ביום ראשון יום הל"א של הלידה צריכה לצום, ע"ש. וע' בצי"א חלק ט (סי' כז), לענין קטן שהגדיל בי' אב אם חייב בתענית ולדינא העלה שחייב, והראיה שאין דין של שבוע שחל בו ת"ב בשבת שכזו, ואף למחמירים הוא רק מפני המנהג, ע"ש. והאמת כן הוא, שאין לומר כאבני נזר שתלוי במחלוקת אם יש שבוע שחל בו, כי באמת אין שבוע שחל בו ורק מחמירים בעלמא, וכן לענין דברים שבצנעא בשבת הוא חומרא בעלמא, וכן העלה ביב"א חלק יא.

וקשה לי טובא על שיטת הראשונים שסוברים שעיקרו בעשירי כיון שנשרף רובו של היכל בעשירי, וכן אמר ר' יוחנן וכו', והלא מרן כתב בסי' תקמט שאבילות אחרונה חמיר לן, ואז היה בט' באב, ולא בי' וכמש"כ בדברי מלכיאל ח"ג (סי' כו), וכמש"כ באבן עזרא בזכרי' ז' שאנו מתענין בט"ב לפי שאז היה חורבן בית שני ע"ש. ואף שהוא לכאורה נגד הש"ס בתענית שם, דקאמר טעמא דאתחלתא דפורענותא עדיפא, מ"מ שמענו דעתו שבית שני נחרב בט"ב. שוב מצאתי בגבורת ארי בתענית שם שכתב ג"כ להוכיח שבית שני נחרב בתשיעי, ע"ש שהאריך בזה. עכ"ד. הרי שאלכא דאמת אמרינן שחרבן בית ראשון חמיר לן, ואיך מרן קאמר שאבילות אחרונה חמיר לן? אך שם בדברי מלכיאל ביאר שבט' הוכפלו הצרות, משא"כ בעשירי לכן החמירו בתשיעי, ע"ש. אבל אם היה רק בתאריך אחד, כמו צום י"ז בתמוז או ט בתמוז, בזה אמרינן כמש"כ השו"ע שפורענות אחרונה חמיר לן, ודוק. ולפ"ז בית ראשון עיקר, וצ"ע. ומעתה לענין י' באב יצא שבאמת אין לחוש לו ולומר שהוא עיקר הצום מפני דברי ר' יוחנן, אך מה נעשה מדברי הראשונים בזה.

וע' מש"כ הרב שמחה בונים וולדברג בקנין תורה (חלק ה בסופו בהערה לסימן כא), ומו"א כתב שדברי מלכיאל מחייבו בכל הצומות וכ"פ שבט הלוי, מטעמי יצחק, צ"א, שרגא המאיר, יד סופר. אמנם בצפנת פענח מחייב בט"ב, כיון שרובו של היכל נשרף בי', אבל בשאר צומות בכה"ג פטור.

ג. עוד יש לצרף שיש ספק אם הביא ב' שערות, ובזה כל חיובו דרבנן וספיקא דרבנן לקולא. ועוד, שלמקנה בקידושין (ע). רק ביום יביא ב' שערות, וא"כ גם בליל י' היה פטור. וס"ס בדרבנן לקולא". וצידד מזה בחזו"ע להחמיר לכתחילה שיצום אבל לא מן הדין. וכן העלה הגר"ש אלישיב בקונטרס שלו שקטן שהגדיל בי' שנדחה אפילו הוא תשלומין ופטור, מ"מ יש לחייבו מדין שלא לפרוש מן הציבור. ואם הוא כחוש וחלוש יש להקל. עכ"ד. ולכן בצירוף שיו"ט שלו הוא יש להקל אחר חצות מו"א. ודפח"ח. וכל ספק כאן הוא לא לדינא ולא שקול כל כך, שעל הספק הראשון ועל הספק השני לדינא חייב לצום,

ולכן למעשה המקל בחתן בר מצוה יש לו על מי לסמוך [ויש לומר במדה מסויימת שהוא יותר קל ממי שמקל בפדיון הבן].

א). ועמש"כ בסי' רעא מזה, ויש לצדד שבזמן הזה בארצות החמות הסימנים מקדימים לבוא כך שמעת, ועוד שלמעשה מו"ז חזר בו וסובר להקל אפילו לדאורייתא שיש לסמוך שיש סימנים.

בדין מילה שלא בזמנה האם דוחה את התענית

בדין מילה לא בזמנה, האם דוחה גם את הצום, דייק הגרשו"א (בשש"כ פס"ב הערה קטז, והליכות שלמה בין המיצרים פט"ו, ודבר הלכה אות כה, וארחות הלכה הערה 60), שממנה שהמשנ"ב לא מביא אלא על פדיון לא בזמנו שלא דוחה את התענית, משמע שברית אפילו לא בזמנו דוחה, וכן דייק בט"ב שחל בשבת (פ"ח סי"ג), וכן נראה דעת האור לציון (פרק כט סעיף ט). אמנם בתורת המועדים (סי' ב אות ו) החמיר בזה. וע"ע בכה"ח (ס"ק ט), שהחמיר בזה, משם ברכ"י משם פרי הארץ ח"ב חאו"ח סימן ח, וא"א, וכן הביא בשע"ת בסי' תקנט, למרות שלענין אכילת בשר בתשעת הימים יש להקל בזה כמש"כ בשע"ת (סי' תקנא ס"ק לג). ובהגהות אשל אברהם על השו"ע הסתפק בזה. ע"ש.

ובחזו"ע (ע' תג) לא חש לדון בזה, רק כתב שאסור לדחות את המילה שלא בזמנה בעוד יום, ע"ש.

אלו דברים עוד נדחים מפני המילה:

מה שכתב הטור משם היעב"ץ לבעלי ברית, עמש"כ להקשות בשו"ת נודע ביהודה מהדורה תנינא (חיו"ד סימן ריג), שרבינו יעבץ לא היקל בתספורת. והנה כתבתי שאפילו אם נימא שמהר"ם שלבש בגדי שבת התיר אפילו לבנים ומגוהצים האסורים מדינא דגמרא, אף על פי כן לא התיר תספורת, וגם היא גופא טעמא בעי אם התיר רבינו יעבץ האכילה בתשעה באב שנדחה מטעם יום טוב שלו הוא למה לא התיר התספורת. ותירץ בהגהות רב"פ שנראה דשאני אכילה דהיא גופה מצוה יעוין שבת ק"ל ברש"י ד"ה בשמחה ותוס' ד"ה שש וביו"ד סי' רכ"ה סי"ב ובבאר הגולה שם. ועמש"כ בנו"ב שם באו"א. וכן עי' בשו"ת חת"ס (חאו"ח סי' קנח). ולאחר מיכן ראיתי מה שהאריך בזה בשו"ת יביע אומר חלק ה (חיו"ד סימן לא אות ג), ותלה זאת בספק אם חיוב סעודה ומשתה לבעל ברית הוי מדינא או ממנהגא. ועי' שו"ת זרע אמת ח"א (סי' קנח) דהוי חיובא מדרבנן. וכמ"ש תוס' (שבת קל). ע"ש. והחקרי לב ח"ג מיו"ד (סי' קנ) העלה שאין זה אלא ממנהג בעלמא. ועי' בשו"ת נשמת כל חי ח"א (חיו"ד סי' סב דף ק רע"ב), שהעלה שיש בזה חיוב מד"ס. ע"ש.

ועי' בשו"ת הרדב"ז החדשות ח"ח (סי' קעד) שכתב שאין אבילות אם הוא אבי הבן. ורק מפני שמקילים לא לעשות כן לדינא, ע"ש. ומשמע שהוא רק מיום השני והלאה, ועי' בשו"ת רדב"ז מכתב יד (חאו"ח, יו"ד (חלק ח) סימן ר), שסעודה שלאחר המילה היה מותר, ובלבד שלא יביא כלי זמר ומיני ניגון, דאפושוי בשמחה אסור, וכן מותר לו ליכנס בסעודה כזו, כיון דאיכא מצוה וליכא שמחה כולי האי משום צערא דינוקא, מותר. ע"ש. אמנם בחזו"ע אבילות ח"ב לקראת סופו שהעלה לא כחת"ס, ומה שנאסר מדינא דגמרא אי אפשר להתירו לבעלי ברית כלל, ע"ש. אמנם הגר"ש אלישיב בקונטרס שלו כתב שהמנהג להתיר להסתפר לבעל ברית בשבוע שחל בו ת"ב, עכ"ד.

ולמעשה כתב בחזו"ע ת"ב (ע' שצז והלאה), שאבי הבן אבל אסור בנעילת הסנדל, אך במשנ"ב דרשו (הערה 39) הביאו שבשבט הלוי (ח"ז סי' עז) היקל בזה, ובאבן ישראל החמיר משום מראית העין.

הגרי"ש אלישיב בקונטרס שלו כתב שהאמא של התינוק לובשת בגדי שבת כאבי הבן. ע"ש. וע' בשו"ת חיים שאל ח"א (סו"ס כא), שכתב שהאמא חשובה מאבי הבן ע"ש.

עוד העלה שם הגרי"ש אלישיב שלענין יין רק היולדת תשתה ולא בעלי הברית, כיון שלא מוזכר בגמרא ברכה על היין רק ברכת אשר קידש.



אוצר אורח חיים

מי שפגע בכיס התפילין קודם שהתעטף בטלית, האם יניח תפילין תחילה או לא? ♦ האם מותר בדברי קדושה במקום שיש תינוק שספק אם הוא מטונף ♦ ברכת משיקה אלוורה ♦ הדלקת נרות שבת במקום מזדמן שאיננו מקום אכילה או לינה של המדליקה

הרב אמיר ולר
מח"ס ירוץ דברו ושאל
רחובות

מי שפגע בכיס התפילין קודם שהתעטף בטלית, האם יניח תפילין תחילה או לא?

לכבוד ידידי וחביבי, ליש ולביא, רבי ישי מעלומי נר"ו, אודות מה ששאל בדין פגע בתפילין קודם הטלית, האם יניח תפילין קודם לכן משום דאין מעבירין על המצות, וכמו שפסק מרן השלחן ערוך, או שמא יתעטף בטלית קודם התפילין, כמו שפסק מרן הבן איש חי?

עטיפת הטלית קודמת להנחת תפילין

הנה הטור (סי' כה) כתב בזה"ל: ואחר שנתעטף בציצית יניח תפילין מיד וכו'. וכתב ע"ז מרן הבית יוסף (שם), שמתוך דבריו נראה שבתחילה מתעטף בציצית ואח"כ מניח תפילין, ושכן כתוב בנימוקי יוסף (בהלכות ציצית, יב ע"א דיבור ראשון) דמצות ציצית ששקולה כנגד כל המצות (מנחות מ:): ראוי להקדים. ועוד שהיא תדירה יותר שנוהגת בין בחול בין בשבת ויום טוב, ותדיר ושאינו תדיר, תדיר קודם. ועוד הביא מרן ז"ל את דברי האגור (סי' פד) שכתב בשם הזוהר (וביאר מרן הב"י שכוונתו לזוהר בפרשת במדבר דף קכ ע"ב), שאיסור גדול מי שמניח תפילין קודם לבישת הציצית. ע"כ. ועוד הוסיף מרן זיע"א, ששמע בשם גדולי מקובלי ספרד ז"ל שמי שאין לו טלית קטן, ודאי יניח טלית ואח"כ תפילין, אבל מי שלבש טלית קטן יניח תפילין תחילה ואח"כ יתעטף בטלית גדול, ונותנים טעם לשבח שהרי כיון שלבשו טלית קטן ואח"כ הניחו תפילין הרי כבר קיימו דברי הזוהר, ואם היו רוצים לקרות קריאת שמע ותפילה בלא עטיפת טלית אחר, היו רשאים שהרי כבר מצות ציצית ותפילין עליהם, ואם אח"כ מתעטפים בטלית אחר או בכמה טליתות אינם ענין למצות תפילין.

יש להיזהר שלא לפגוע בתפילין תחילה

וסיים מרן הב"י שם וז"ל: ונהגו העולם להתעטף בציצית תחילה, ולפי מנהגם הנותנים כיס של תפילין והטלית לתוך כיס אחד, צריכים להיזהר שלא ישימו כיס התפילין למעלה כדי שלא יפגע בהם תחילה ויצטרך להניחם קודם עטיפת ציצית כדי שלא יעביר על המצות וכו'. עכ"ל. ובשלחנו הטהור (סי' כה ס"א) פסק מרן וז"ל: אחר שלבש ציצית מצויין יניח תפילין, שמעלין בקודש*. והמניחין כיס התפילין והטלית לתוך כיס אחד, צריכין להיזהר שלא יניחו כיס התפילין

(א). הנה בבית יוסף לא הביא כלל טעם זה דמעלין בקודש, ועיין בשאגת אריה (סי' כח), ובמאמר מרדכי (כאן סק"ב)

עא מי שפגע בכיס התפילין קודם שהתעטף בטלית, האם יניח תפילין תחילה

למעלה, כדי שלא יפגע בהם תחילה ויצטרך להניחם קודם הטלית כדי שלא יעבור על המצוה. ע"כ. ומבואר דס"ל דאם פגע בתפילין תחילה יש לו להניחם קודם שמתעטף בטלית, משום דאין מעבירין על המצות.



דברי המג"א שלא כהש"ע, ורוב האחרונים חולקים עליו

ועיין במגן אברהם (שם סק"א) שהקשה על דברי מרן ז"ל, דכיון שהתפילין עדיין בכיסן אין קפידא בזה, ושכן מוכח ממה שכתב מרן הש"ע להלן (בסעיף יא) ע"ש. וכן הסכים לדבריו בש"ע הגר"ז (סעיף ג) אלא שכתב כן רק לענין דיעבד. ועיין במחצית השקל ובלבושי שרד מה שכתבו לבאר את דברי המג"א וראיתו מסעיף י"א. ע"ש. אמנם בביאור הלכה (ד"ה שלא יניחו) הביא שהלבוש והב"ח והט"ז והנשמת אדם חלקו בזה על המג"א, והעלו שאין לחלק בזה. וסיים שם הביאה"ל, שקשה מאד להקל בזה כהמג"א אחרי דברים חולקים עליו. ע"ש. וראה בכה"ח (אות ו) שהביא עוד כמה אחרונים שחולקים על המג"א. ע"ש.



דברי רבינו האריז"ל

אמנם רבינו האריז"ל ז"ל בשער הכוונות (דרוש ב' מדרושי הציצית דף ד ע"ד) כתב וז"ל: צריך להקדים ולהניח הציצית קודם התפילין, ואפילו הטלית הגדול של העיטוף, היפך סברת קצת מקובלים המניחים התפילין קודם הציצית הגדול אחר שהניחו ציצית קטן, ומכל שכן שאין לעשות כדברי האחרים האומרים שהתפילין קודמין לכל בחינת הציצית, ומי שיעיין בזה (במדבר דף ק"ב ע"ב) ימצא האמת כדברינו. ע"כ. וטעם הדבר שמקדימין טלית לתפילין כתב רבינו האריז"ל להלן (בדרוש ה דף ו ע"ד) וזת"ד: ובה תבין למה צריך ללבוש הציצית קודם לתפילין, לפי שהציציות הוא בחינת אור מקיף לב' בחינות הראשונות שהם עיבור ויניקה אשר כנגדם הם ד' כנפות ציצית קטן כנגד עיבור וטלית גדול כנגד יניקה, ואין טלית שלישית כנגד הגדלות של המוחין, ולכן אח"כ מניחין התפילין שהם כנגד זמן הגדלות של המוחין. עכ"ל.



אחרונים שכתבו בדעת האריז"ל דאף אם פגע בתפילין, יש להתעטף בטלית קודם

ועל פי הדברים האלו הסיק הרב סולת כלולה (סק"א) דאף אם פגע בתפילין תחילה, והטלית מזומן לפניו, יתעטף בטלית תחילה. ע"ש. והביאו להלכה הרב יפה ללב (ח"א סק"ו). וכ"כ מרן הרי"ח הטוב זיע"א בבן איש חי (ש"א פר' וירא אות ד). וכן העלה בכף החיים (סופר אות ז) דלפי

מ"ש בזה. והנה תמהו האחרונים על דברי מרן אלו (עי' דגול מרבבה כאן, ובשאגת אריה שם), הלא דבר שקדושתו גדולה יותר יש להקדימו תחילה, כמו שאמרו בזבחים (פט). כל המקודש מחברו קודם לחברו, וא"כ מדוע לא יקדים להניח התפילין דמקודשות יותר. ע"ש. ותירץ הביאור הלכה (ד"ה שמעלין) בשם הא"ר והגר"א, שמעלין בקודש על האדם קאי, שצריך לילך מדרגא לדרגא ולהתעלות בקדושה, כי תחילה הוא רק מכסה את עצמו בכיסוי של מצוה, ועל ידי התפילין הוא מקשר את עצמו בקשר היחוד והקדושה. ע"ש. ודו"ק.

מי שפגע בכיס התפילין קודם שהתעטף בטלית, האם יניח תפילין תחילה עב

דברי האר"י ז"ל שנתן טעם בסוד שצריך ללבוש ציצית קודם התפילין, ותפילה של יד קודם תפילה של ראש, אין חילוק, וכמו שאם פגע בתפילין של ראש תחילה יסלקנה ויניח של יד תחילה (כמבואר בשלחן ערוך שם סעיף ו), הוא הדין אם אירע ופגע בתפילין תחילה, יסלקם ויניח ציצית תחילה. ואע"פ שאין מעבירין על המצות ילפינן מקרא דכתיב "ושמרתם את המצות" – אם באה מצוה לידך אל תחמיצנה, וכמ"ש הלבוש, זה נאמר על שאר מצות שאין להם סדר, אבל מצות שיש להם סדר על פי הסוד, מעבירין כמו בתפילין. עכת"ה.

וגדולה מזו כתב הגר"ח זצ"ל בשו"ת רב פעלים ח"א (פ"ס ד) וז"ל: אם לא היה לו טלית אלא תפילין בלבד, והוכרח להניחם לקיים מצות הנחת תפילין, ואחר שהניח התפילין הביאו לו טלית, דלא אריך ללבוש הטלית בעוד שהתפילין עליו, אלא יסיר התפילין וילבש הטלית ואחר כך יניח התפילין בלא ברכה, כדי שיבואו שתי מצות אלו כסדרן, יען דחזינו לרבינו האר"י ז"ל בשעה"כ (דף ד ע"ד) שנתן טעם הכרחי לקדימת הטלית לתפילין וכו'. עכ"ל. וכ"כ בשו"ת תורה לשמה (סימן א) ע"ש.



דעת מרן הגר"י זצ"ל שהעיקר כמרן הש"ע

איברא דבקדש חזיתיה למרן הגר"ע יוסף זצ"ל בשו"ת יביע אומר חלק י (חאו"ח סי' נה אות ה) אחר שהביא את דברי הרב פעלים הנז', כתב ע"ז וזת"ד: אולם מרן הב"י (ר"ס כה) כתב, שאע"פ שבתפילין אם פגע בשל ראש תחילה, יעביר על אותה מצוה ויסלקנה, ויניח תפילין של יד תחלה (כמ"ש בש"ע ס"ו), שאני התם דכתיב להדיא והיה לאות על ירך ואח"כ ולטוטפות בין עיניך, ומוטב שיעביר על המצוה משיעבור על מה שכתוב בתורה בסדר הנחתן, משא"כ אם פגע בתפילין קודם הטלית, מניח התפילין תחלה, כי מה שהטלית קודמת אינה אלא משום אסמכתא בעלמא שמצות ציצית תדירה יותר מתפילין, שנוהגת בין בחול בין בשבת, וקי"ל תדיר קודם, מוטב שתדחה האסמכתא משיעביר על המצוה. הילכך אם פגע בתפילין תחילה, יניח התפילין ואח"כ יתעטף בציצית. וכ"פ בש"ע. וא"כ כ"ש אם היה לבוש בתפילין שאין לו לחולצן כדי שיקדים הטלית לתפילין, ועוד שהרי כתב בב"י שם וז"ל: ושמעתי בשם גדולי מקובלי ספרד דדוקא מי שאין לו טלית קטן בבגדו יתעטף בציצית קודם התפילין, אבל מי שלבוש טלית קטן, יניח תפילין תחילה ואח"כ יתעטף בטלית גדול, ונותנים טעם לשבח שכיון שלבש טלית קטן ואח"כ מניח תפילין, הרי כבר קיים דברי הזוהר וכו'. אבל נהגו העולם להתעטף בציצית תחלה. ע"ש. וא"כ לדברי המקובלים עצמם אנו שלבושים טלית קטן, אין כל הכרח להקדים טלית גדול לתפילין, ורק מנהג בעלמא הוא להקדים הטלית. ומ"ש בזוה"ק (במדבר דף קכ:): שאסור להקדים תפילין לטלית, צ"ל דהיינו כששתיהן מונחות לפניו, אי נמי כשאין לו טלית קטן מצוייץ. לפיכך אם פגע בתפילין קודם הטלית גדול, מניח ואח"כ יתעטף בציצית. וכ"ש אם כבר הניח התפילין קודם טלית גדול, בודאי שא"צ לחולצן כדי להקדים טלית לתפילין, וכמ"ש הרמ"א בהגה, שאם התפילין מזומנים מידו ואין לו טלית א"צ להמתין על הטלית, אלא מניח תפילין, וכשמביאים לו טלית יתעטף בו. הילכך נ"ל שאם הקדים ולבש התפילין, בודאי שלא יחלצם כדי להקדים

עג מי שפגע בכיס התפילין קודם שהתעטף בטלית, האם יניח תפילין תחילה

הטלית, ואף שהכה"ח סופר (סי' כה אות ז) פסק שע"פ הסוד אפי' אם פגע בתפילין תחילה יעביר על המצוה ויתעטף בציצית תחילה, ושכ"כ בבא"ח (פר' וירא אות ד), אין דבריהם מחוורים לחלוק על מרן ועל גדולי המקובלים, והעיקר כמו שכתבנו וזה ברור. ע"כ.

ומבואר דס"ל שיש להורות בזה כדעת מרן הש"ע ורוב האחרונים, דאם פגע בתפילין תחילה, יש להניחם קודם שמתעטף בטלית. ואזיל לשיטתיה דכל מקום שיש מחלוקת בין הפוסקים והשלחן ערוך לבין רבותינו המקובלים, נקטינן כדעת הש"ע, וכמ"ש בשו"ת יבי"א ח"ב (חאו"ח סי' כה אות יב) ועוד דוכתי.

הערת הגאון נאמ"ן שליט"א ע"ד הרב פעלים

שוב ראיתי בהגהת הגאון הנאמ"ן שליט"א בספר מנחת חיים (מהדורה שניה ח"א ס"ס ז, והובאה גם בספר אוצר ההלכה סי' כה אות צו) שכתב להעיר ע"ד הרב פעלים הנ"ל, ממה שפסק הכף החיים (סי' כו אות א) שאם הביאו לו תפילין של יד אחר שהניח תפילין של ראש, יניחם, ואין צריך לחלוץ תש"ר קודם גם לפי הארז"ל דמאי דהוה הוה ואינו מתקן כלום, ושכן פסק מרן החיד"א וכו' ע"ש באורך. ונראה דכ"ש בנ"ד שא"צ להוריד התפילין כדי להניח את הטלית, שהרי בתפילין ילפינן לא מקרא להקדים תפילין של יד לתפילין של ראש שכל זמן שבין עיניך יהיו שתים, ואעפ"כ קאמר הרב דכיון שהניחן א"צ לחלוץ, וכ"ש בהקדמת טלית לתפילין שאינו מוזכר כלל בש"ס רק מטעם דמעלין בקדש ותדיר וכו', שאין להקפיד כ"כ. ומסתברא כוותיה דהכה"ח שהוא כעין הכרעה בין דעת מרן להבא"ח. עכת"ד.

אין לומר בנ"ד שדברי קבלה יכריעו היכא דיש מחלוקת הפוסקים

והנה במושכל ראשון עלה בדעתי לומר, דכיון שנחלקו הפוסקים בדין זה דפגע בכיס התפילין תחילה, האם שייך בזה דין דאין מעבירין על המצות, שלדעת מרן ורוב האחרונים שייך דין זה ויש לו להניח תפילין קודם שיתעטף בציצית, ואילו לדעת המג"א והגר"ז לא שייך דין זה כיון שהתפילין עדיין בכיסן ואינן מזומנות לפניו, ליתא להאי דינא דאין מעבירין על המצות. והואיל ונחלקו בזה הפוסקים, ודעת רבינו האר"י ז"ל שלעולם יש להקדים הטלית לתפילין, לכאורה יש לומר בזה את הכלל שכתב הכנה"ג בכללי הפוסקים (והובא במשנ"ב סי' כה ס"ק מב) דבמקום שיש פלוגתא בין הפוסקים, דברי קבלה יכריעו. ע"ש.

ב). וכן הסכימו לכלל זה רבים מרבותינו האחרונים, ומהם: המג"א (סי' כה סק"ב), והשערי תשובה (שם ס"ק יא), והמלבי"ם בארצות החיים (סי' ג ארץ יהודה סק"ד), ובשו"ת מכתב לחזקיהו (סי' ז), ובספרו שדי חמד (כללי הפוסקים סי' ב אות יב בכללי הזוה"ק), ובספר ארץ חיים סתהון (כלל יג), ובישועות יעקב (סי' ג סוף סק"ב), ובספר שלחן לחם הפנים (סי' רסח דף צו ד"ה ומעתה) ע"ש. וכן כתב בכף החיים סופר (סי' כה אות עה), ובשו"ת מהרש"ם ח"ב (סי' קס אות ד), ובשו"ת תשורת שי ח"ב (סי' רה) ע"ש. וכ"כ כ"ק האדמו"ר מסאטמר בשו"ת דברי יואל ח"א (חאו"ח סי' ג אות ב), וכ"ק האדמו"ר מקלויזנבורג בשו"ת דברי יציב (חאו"ח סי' ב אות ב). וכ"כ הגאון האדיר הרב משה פיינשטיין בשו"ת אגרות משה (חאו"ח ח"ד סי' ג) לגבי הזוהר הקדוש. ע"ש. וכ"כ הנר המערבי שר שלום משאש זצ"ל בשו"ת שמש ומגן ח"א (חאו"ח סי' יא), ובח"ד (חאו"ח סוסי' ז) ע"ש. וכן העלה סבא דמשפטים הגאון רבי יהושע מאמאן זצ"ל בשו"ת עמק

מי שפגע בכיס התפילין קודם שהתעטף בטלית, האם יניח תפילין תחילה עד

אולם לפע"ד אין לומר כן בנ"ד מתרי טעמי: א. שמא כלל זה הוא דוקא היכא דהמחלוקת בין הפוסקים היא שקולה, משא"כ בנ"ד דרוב מנין ורוב בנין ס"ל כדעת מרן ז"ל ששייך בזה דין דאין מעבירין על המצות. ב. אין גילוי דעת מפורש של רבינו האר"י ז"ל במקרה שפגע בתפילין תחילה, שאעפ"כ יש להקדים להתעטף בציצית, ורק מקצת מרבותינו האחרונים כתבו כן בדעתו, כיון שראו "הכרח" בזה ע"פ הסוד. וכבר רמז לזה בשו"ת אור לציון ח"ב (פרק מד הערה טז, עמ' רפ) דאפשר שאף לפי הקבלה אין זה אלא לכתחלה, אבל בדיעבד שכבר פגע בתפילין תחילה, אפשר שיקדים את התפילין, משום שאין מעבירין על המצות וכו'. ע"ש. ומה שהעיר על דבריו בספר הלכה ברורה ח"ב (עמוד טו) שמדברי המקובלים מתבאר דסבירא להו שלדעת האר"י אף בדיעבד הטלית קודמת (והיינו שאין בזה ספק ע"פ הקבלה) ע"ש. הנה לפע"ד כוונת האור לציון ברורה, דכיון שלא מצינו זאת להדיא בדברי רבינו האר"י ז"ל, וגם שאר המקובלים לא העירו בזה על דברי מרן הש"ע, לכן עדיין אין זה ברור, וכדלהלן בסמוך.

שאר המקובלים לא העירו ע"ד הש"ע, וטעם הדבר

והשתא חזינן שהעירו בזה במשנה ברורה מהדורת "אליבא דהלכתא" (עמוד 197 הערות ז, ח) שמדברי שאר האחרונים שמהם היו גדולי המקובלים, ולא העירו על דברי הש"ע, מוכח דס"ל דלא יעביר על המצוה. ונראה דסברי דהן אמת דמבואר בדברי הוזה"ק ורבינו האר"י ז"ל דבעינן עיטוף הטלית קודם הנחת תפילין, מ"מ לא מבואר בדבריהם להדיא דגם במקום שנטל את התפילין דיעזוב את התפילין ויתעטף בטלית תחילה, והרי דינא דאין מעבירין על המצות הוא מדינא דגמרא, ואיכא למ"ד שהוא מדאורייתא, וכן מבואר בלשון הב"י גבי נטל תש"ר לפני תש"י, דכיון דכתיבא באורייתא מוטב שיעבור על המצוה, אבל בטלית דלא כתיבא אלא ילפינן מאסמכתא, והיינו מהטעמים שכתב שם הב"י לא אמרינן שיעבור על המצוה. והרי מצות שיש להם סדר, היינו דוקא אי ילפינן מקראי, אבל בלא"ה גם על דרך הסוד אפשר דהפגם שפוגם כשמעביר על המצוה יותר חמור ממה שמשנה הסדר בהנחת התפילין לפני הטלית. עכ"ד. ושור"ר שכיסוד הזה כתב גם בשו"ת חמדת יוסף (פלבני ח"ד סי' יח) ע"ש.

עצת הרב אור לציון, ומו"מ בדבריו

ועוד רגע אדבר אודות מה שכתב בשו"ת אור לציון ח"ב (עמ' רפ) שאם פגע בתפילין תחילה, כדי לצאת מידי ספק, טוב שיניח מידו את התפילין, ויתעסק מעט בדבר אחר, כגון שילמד קצת,

יהושע ח"א (סי' לד), ובח"ב (באבני מילואים בסוה"ס חאו"ח סי' א) ע"ש. וכ"כ הגאון רבי יצחק חזן זצ"ל בשו"ת יחוה דעת ח"א (חאו"ח סי' ה), והראש"ל הגר"מ אליהו זיע"א בשו"ת מאמר מרדכי ח"א (במבוא אות ו) ע"ש. וכן נראה דעת הראש"ל הגאון הרב יצחק יוסף שליט"א בילקוט יוסף שבת כרך א (ח"ב קו"א סי' יב, עמ' תתכט) ובעוד כמה מקומות בספריו הבהירים. ע"ש. ועיין מה שהארכנו בזה בס"ד בשו"ת ירוץ דברו ח"ב (סי' כד) ושם הבאנו שגם מרן הגרע"י זיע"א הסכים לכלל זה. ע"ש באריכות.

עיה מי שפגע בכיס התפילין קודם שהתעטף בטלית, האם יניח תפילין תחילה

ויחזור ויקח את הטלית ויתעטף בה, ואחר כך יניח את התפילין. ע"כ.

אולם ראיתי בספר הלכה ברורה ח"ב שהביא את דברי הגאון רבי ישראל מאיר יונה שליט"א, שכתב להעיר ע"ד האור לציון הנ"ל, ממה שכתב בטורי אבן (מגילה ו: ד"ה מסתבר), שאם למצוה אחרת אינו רשאי להעביר על המצוה, כל שכן לדבר הרשות. ע"ש. ואי אפשר לומר דשאני הכא שעדיין לא התחיל ממש במצוה, כיון דעל כל פנים הוא כבר בכלל אין מעבירין על המצות, ואם ללכת למצוה אחרת אינו רשאי, כל שכן לדבר הרשות. ודו"ק. וכן כתב בהדיא המאירי (פסחים סד). שכל שבאה מצוה לידו, אינו מתעכב בעשייתה מצד מצוה אחרת, וכל שכן לדבר שאינו מצוה. ע"ש. ועיין עוד ברבינו בחיי (שמות ה, כד) שמשם רבינו שעסק בצרכי המלון קודם מילת בנו, עבר על אין מעבירין על המצות. ע"ש. והיינו שמכיון שבאה לידו מצות מילת בנו, והלך להתעסק במלון, פנה מדבר המצוה לדבר הרשות. ואין לומר דאף המלון חשיב דבר מצוה משום שמשם היה שליח מצוה ושליחי מצוה פטורים מן הסוכה, דאם כן אף קודם שעסק במלון חשיב שליח מצוה מחמת ששלחו הקדוש ברוך הוא, וכשעסק במלון עדיין הוא עוסק בשליחות מצוה ולא עבר על אין מעבירין על המצות, ובעל כרחנו לומר שהמלון חשיב דבר הרשות. ודו"ק. ובילקוט שמעוני (פרשת בא סוף רמז רא) איתא, ושמתם את המצות, אמר רבי יאשיה אל תקרי את המצות אלא את המצוות, כדרך שאין מחמיצין את המצה, כך לא יחמיצו את המצות, אלא אם באה מצוה לידך עשה אותה מיד. אמר ריש לקיש אין מעבירין על המצות. ע"ש. ומבואר יוצא דהא דאין מעבירין על המצות, היינו גם כשבאה לידו מצוה, ועוובה ומסיח דעתו לדבר אחר. עכ"ד. וע"ע בילקוט יוסף (מהדורת תש"פ סי' כה סעיף כז, עמ' תקס והלאה) מה שהאריך בזה.



האם כבוד הבריות דוחה דין אין מעבירין על המצות

והנה בביאור הלכה (ד"ה שלא יניחו) עלה ונסתפק במי שפגע בתפילין קודם כשהוא יושב בבית הכנסת ברבים, ומתבייש להניח תפילין קודם עטיפת הטלית, האם יש להקל בזה. וצידד דכיון דס"ל להנשמת אדם (כלל סח), והפרי מגדים (מש"ז סק"ה) דדין דאין מעבירין על המצות הוא דבר תורה, וכבר פסק הרמ"א (ס"ס יג) דדבר תורה אינו נדחה מפני כבוד הבריות בכל גווני אם לא בגנאי גדול, ולישב בלי טלית אפילו זמן ארוך, ס"ל להרמ"א דהוא רק גנאי קטן (כמ"ש המג"א שם), וכ"ש כאן שהוא על רגעים אחדים עד שיניח הטלית גדול, ואעפ"כ צ"ע. ע"ש.

ואתה תחזה בילקוט יוסף (תש"פ סי' כה סעיף כח, עמ' תקסה) אחר שהביא את דברי הביאה"ל הנ"ל, כתב ע"ז: אבל לפי המקובלים בכל אופן יש להקדים ההתעטפות בטלית להנחת תפילין, ויתכן דכל מה שנסתפק הביאה"ל הוא לשיטתו דהא דאין מעבירין על המצות הוא דין דאורייתא, ובמצוה דאורייתא לא אמרי' גדול כבוד הבריות. אבל אם נאמר דהוי דרבנן, ודאי שכבוד הבריות קודם, ודעת כמה אחרונים דנקטי' לדינא דהוי דרבנן [ראה בשו"ת הרדב"ז ח"ב (סי' תקפט), ובספר ארעא דרבנן (אות א), ובשדי חמד ח"א (מער' א אות קג) ועוד]. וא"כ מסתבר דבנ"ד אזלינן לקולא. ועכ"פ בהכרעתו שם הסיק בזה"ל: אם עבר ופגע בתפילין קודם שהתעטף

מי שפגע בכיס התפילין קודם שהתעטף בטלית, האם יניח תפילין תחילה עו

בציצית, והוא נמצא בבית מדרש, ומתבייש להניח תפילין קודם שמתעטף בציצית, וכגון שהוא אדם נכבד או רב קהילה, ויש כאן כבוד הבריות, יסיח דעתו מהתפילין ויקרא פרשת הקרבנות וכדומה, ואחר איזה זמן יתעטף בציצית ויניח התפילין. ע"כ. והיינו שבאופן זה סמך על עצת האור לציון, אע"פ שבסתם פגע בתפילין קודם הטלית (ואינו מתבייש בזה) כתב ש"אין נכון לעשות כן". וצ"ע.

מסקנא דדינא

א. לדעת מרן השלחן ערוך אם פגע בכיס התפילין קודם שהתעטף בטלית, יש לו להקדים להניח תפילין ורק לאחר מכן יתעטף בטלית, משום שאין מעבירין על המצות.

ב. המג"א כתב לפקפק על דברי השלחן ערוך, וכתב דכיון שעדיין התפילין מונחות בכיס ואינם מזומנות לפניו אין בזה משום מעביר על המצות. אולם רוב ככל האחרונים חלקו עליו, והעלו להלכה כדברי מרן הש"ע.

ג. רבינו האר"י ז"ל כתב שיש הכרח על דרך הסוד להתעטף בטלית קודם שמניח תפילין, ולמדו מתוך דבריו הרב סולת בלולה, והרב יפה ללב, והבן איש חי, וכף החיים, שיש להקדים את הטלית לתפילין אף אם פגע בתפילין תחילה, ודלא כמו שפסק בשלחן ערוך.

ד. אמנם לכאורה אין זה מוכרח בדעת רבינו האר"י ז"ל, שהרי אין גילוי דעת ברור בדבריו האם יש לנהוג כן אף אם פגע בתפילין תחילה. ואפשר שעל פי הקבלה פגם זה של מעביר על המצות חמור יותר מהקדמת התפילין לטלית. וקצת יש לסייע כן מכך ששאר הפוסקים המקובלים לא העירו על דברי השלחן ערוך מדברי רבינו האר"י. ועל כן נראה שהעיקר בזה שיניח תפילין תחילה כדעת השלחן ערוך, וכן פסק מרן רבינו עובדיה יוסף זצ"ל.

ה. יש שנתנו עצה שאם פגע בתפילין תחילה, יניחם, ויתעסק בדבר אחר, כגון שילמד קצת או שיקרא קרבנות וכיוצא בזה, ולאחר מכן יחזור ויעשה כסדר, דהיינו שיתעטף בטלית ואחר כך יניח תפילין. אלא שהעירו על עצה זו, שמדברי כמה פוסקים מוכח דאף בכהאי גוונא מקרי מעביר על המצות, ולכן למעשה אין לנהוג כן.

ו. אם פגע בתפילין תחילה ונמצא בבית הכנסת, ומתבייש להניח תפילין קודם שמתעטף בציצית, וכגון שהוא אדם גדול או רק קהילה וכיוצא בזה, יכול להקל ולהתעטף בטלית תחילה ורק לאחר מכן להניח תפילין, דגדול כבוד הבריות.

הנלע"ד כתבתי והשי"ת יאיר עינינו בתוה"ק, אכ"ר.

הרב יעקב אהרן סקוצילס

מח"ס אוהל יעקב ושא"ס

ירושלים

האם מותר בדברי קדושה במקום שיש תינוק שספק אם הוא מטונף

לכבוד הגאון החשוב רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, דומ"ץ קהילות קרעטשניף ומח"ס
גם אני אודך ושא"ס, אחדשה"ט

בדבר השאלה בזמנינו שהקטנים לובשים טיטולים (diapers), נמצא דאף אם הוא מטונף הוי
זה דין צואה מכוסה. והיינו, שבמקום שאין ריח רע יוצא ממנו, מה הגדר בזה לענין הרחקה
מהם או מתי חייבים לבדוק אותם, כדי ללמוד או להתפלל או לברך בבית כשמתווכבים עם
הטיטול.



מקור שצריך להרחיק מצואה ומי רגלים כשרוצה לומר דבר שבקדושה

הנה אסור לומר דברים שבקדושה כגון תפלה, ק"ש דברי תורה וכו', כנגד צואה ומי רגלים
וכיוצא בהם דכתיב "כי ה' אלוהיך מתהלך בקרב מחניך... והיה מחניך קדוש וגו'", ודרשו חז"ל
שבכל מקום שה' מתהלך עמנו, דהיינו בשעת אמירת דברים שבקדושה, אסור שיהיה במחנינו
צואה ומי רגלים וכל דבר שנודף מהם ריח רע מחמת עיפוש, ראה בביאור הלכה בהקדמתו
לסימן ע"ט סעיף א', ובשו"ע (סימן פ"ו).

אולם מי רגלים שלא נודף מהם ריח רע אין איסור לומר דברים שבקדושה כנגדם מהתורה
אלא רק כנגד העמוד, וכשהם נמצאים על הרצפה האיסור מדרבנן. ראה בשו"ע (סימן ע"ו סעיף ח'),
ובמשנה ברורה (ס"ק כ"ד) הביא דעות במי רגלים ששותתים אם האיסור מהתורה או מדרבנן.
ובגמ' ברכות דף כ: מבואר הטעם שהאיסור מהתורה במי רגלים הוא רק כנגד העמוד ולא אחר
שנפלו לארץ כיון שכתוב ויד תהיה לך על אונך ויצאת שמה חוץ, וכתוב ויתד תהיה לך על
אונך וכיסת את צאתך, הא כיצד מתרצת הגמ' כאן בגדולים וכאן בקטנים כלומר שבקטנים כתוב
ויצאת שמה חוץ ולא כתוב שצריך לכסות משמע שכל האיסור מהתורה כנגד העמוד שאז צריך
לצאת החוצה.



צואה ומי רגלים מכוסים

צואה ומי רגלים שמכוסים ולא נודף מהם ריח רע אין איסור לומר דברים שבקדושה כנגדם
אף אם נראים כגון שמכוסים בכיסוי שקוף, כיון שכתוב בתורה וכיסת את צאתך, וכיון שמכוסה

מותר. כך מתבאר מדברי השו"ע (סימן ע"ו סעיף א'), ודין זה שונה מערוה כיון שבערוה האיסור אם נראית הערוה ולכן כשמכוסה בכיסוי שקוף אסור כיון שנראית אבל בצואה וכיוצא בה האיסור שלא יהיה במחניך, ולכן אם מכוסה מותר כי אין זה נחשב מחניך.



ריח רע שיוצא ממקום הטיטול

אולם אם יש ריח רע יוצא ממנו, נחלקו הפוסקים אם נידון כריח רע שיש לו עיקר שצריך להרחיק ד' אמות ממקום שכלה הריח, או דכל זמן שאין מגיע אליו הריח א"צ להרחיק, וכמו שהביא הביאור הלכה (בהק' לסי' ע"ט, בדין השביעי). ומבואר שם בביה"ל דכיון דהוי ספק בדין דאורייתא, צריך להחמיר. ונמצא דבנידון דידן אם יודע שיש ריח רע יוצא מהטיטול צריך להחמיר ולהרחיק ממנו, ואף אם אינו מרגיש בריח רע, עדיין יש לדון אם צריך לחשוש שבאמת הוא מטונף ויש ריח רע יוצא ממנו, אלא שאינו מרגיש בו מחמת שהוא רחוק ממנו ואילו היה קרוב לו היה מרגיש בזה.

והנה כתב השו"ע (סי' ע"ו ס"ז) ספק אם צואה בבית מותר לקרות, דחזקת בית שאין בה צואה. ספק אם צואה באשפה אסור, משום דחזקת אשפה שיש בה צואה. וכתב המ"ב (ס"ק כ"ג) דאם מצוי קטנים בבית צריך לבדוק, ע"כ.

ועוד כתב המחבר (שם ס"ח) שאם קרא ק"ש במקום שראוי להסתפק בצואה ומצאה אח"כ צריך לחזור ולקרות. ובמ"ב (ס"ק ל"א) כתב דהיינו עם הברכות, וגם ה"ה לענין תפלה. עוד כתב שאם כשהשלים תפלתו ומצא צואה עבר זמן תפלה אין משלימה בתפלה אחרת, דפושע היה ואין תשלומין אלא בנאנס, ע"כ. וע"ע בביאור הלכה (ד"ה צריך לחזור) שהביא שהאחרונים מסתפקים אם הא דצריך לחזור הוא מה"ת או מדרבנן. וסיים וז"ל: ואעפ"כ לכו"ע אם הוא במקום המטונף אף שא"א לו לצאת משם לכתחלה מוטב לו שלא יתפלל כלל דעובר בזה על איסור דאורייתא, עכ"ל. ולפ"ז ה"נ לכאורה צריך לבדוק.

אולם כתבו הרבה פוסקים דבזמנינו שהנידון רק בצואה שהוא מכוסה, וכנ"ל, א"צ לחשוש מספק, דהוי ספק ספיקא, שמא אין שם צואה, ואפילו יש שם צואה ויוצא ממנו ריח, שמא הדין דצואה מכוסה אין צריך להרחיק מריחו ד' אמות, וממילא כל שאינו מרגיש עכשיו בריחו, מותר.



דברי הפוסקים שדנו אם צריכים לבדוק את התינוק לפני שמברכים או שסומכים

על ספק ספיקא

והנה דעת הגרש"ז אויערבאך זצ"ל, הובאה בספר הליכות שלמה על תפילה (פרק כ' סעיף ד'), היא דמותר להביא לבית הכנסת תינוק מחותל הלבוש בבגדים, ואין צריכים לחוש שמא יעשה צרכיו, הואיל ואף כשיש צואה, יש מתירים אם היא מכוסה ואין מריחים ריח רע, ולכן אף בזה כיון שהוא מכוסה לגמרי, כל שאין מרגישים ריח רע כלל מותר. ועי' שם בהערה י' שכתבו דרבינו לא חש לזה אפילו בביתו כשעשה קידוש וכדומה, אא"כ היה ריח.

ועי' בשו"ת שבט הלוי חלק ט' (סימן ר' אות ב') שכתב ולענין לחשוש על תינוק שהולך בטיטולים שיש לו צואה אע"פ שאין מריח שום ריח גם כשעומד אצלו, פשוט שאין צריך לחשוש, חדא דכיון שאין שום ריעותא לפנינו דהא לא מריח גם בעמדו אצלו א"כ איסורא מספיקא לא מחזקינן דבכה"ג הוא ספק הנוטה לרוב היתר וגם את"ל דיש צואה תוך הטיטול מ"מ הטיטול מכסה אותו ומה גם שהוא רק ספק בעלמא, אבל אם יש ודאי צואה פשוט מאוד דלהלכה הוא כריח רע שיש לו עיקר.

וראה עוד בשו"ת אור לציון חלק ב' (פרק ו' סעיף י"ד) שכתב דמותר לקרות ולהתפלל ליד תינוק שמסתובב עם חיתול אם אין יוצא ריח רע משום דכל שהצואה מכוסה ואין יוצא ריח רע שרי, ואם אינו יודע אם התינוק מלוכלך או לא אינו צריך לבדוק אותו, משום דמבואר בשו"ע או"ח סימן ע"ו סעיף ז' דאם יש ספק צואה בבית מותר לקרוא, דחזקת בית שאין בה צואה, משא"כ ספק צואה באשפה שיש חזקת צואה אסור לקרות לפניו, ותינוק הרי הוא בחזקת שאין בו ריח, ועוד יש כאן כמה ספיקות ספק אם מלוכלך ואת"ל שכן מלוכלך ספק אם הריח יוצא מחוץ לחיתול, ואפילו אם יש ריח כיון דאינו מריח שמא הלכה כהסוברים שצואה מכוסה דינו כריח שאין לו עיקר, אבל אם התינוק מלוכלך רק אינו יודע אם יש לו ריח או לא צריך לבדוק כיון דהוי כצואת אשפה שיש לו לכלוך, עכ"ד.

וכ"כ בספר אשי ישראל (פנ"ב הערה עא), והוסיף דאף דאיכא לברורי, מ"מ היכא שאף אחר הברור ישאר ספק אחד שמא הלכה דצואה מכוסה אין דינו כריח רע שיש לו עיקר, א"צ לברר, וכמש"כ הפוסקים (הובאו בפת"י יו"ד סי' ק"י בכללי ס"ס סקל"ה). [והנה בשו"ת הגרעק"א (סי' עז) מצדד בדמקום שאפשר בהיתר גמור צריך לברר גם בכה"ג שישאר ספק אחד, וכע"ז כתב הפמ"ג (יו"ד סי' פ"ד מש"ז סק"ח), וה"נ הרי אפשר לבדוק ולעשות בהיתר גמור. אך י"ל דלא אמרו אלא במקום שאם יבדוק פעם אחת יתברר הספק, משא"כ בנידון דידן שבכל שעה יצטרך לבדוק אם יש שם צואה, נראה שיודו שלא חייבוהו לבדוק]. כך העיר בשיעור הלכה להגר"ש פעלדער שליט"א, ולמעשה העלה להלכה כשאין ריח רע נודף מותר לברך ולהתפלל ולסמוך על ספק ספיקא.

ובספר זאת הברכה (עמוד ק"ג) הביא בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל שאין לחוש לכלוך ויכול לברך כל זמן שאינו יודע שיש צואה. אמנם דעת הגר"נ קרליץ זצ"ל הובא בספר נקיות וכבוד תפילה (פרק ו' הערה ע"א) דצריך להחמיר לבדוק התינוק, וכן בזאת הברכה שם מביא בשם הגר"מ אליהו זצ"ל שיש להחמיר משום תינוק מוחזק שיש לו צואה.

וראה עוד מה שכתב בספר חוט שני הל' תפילה (עמוד קנ"ה) שאם תינוק מלכלך בבגדיו, אם בדקו קודם שעמד להתפלל או להזכיר שאר דברים שבקדושה, אין צריך לחזור ולבדוק באמצע התפילה כל זמן שלא ראה ריעותא לחוש, כגון שעושה התינוק תנועות. אבל מה שיודעים שבמשך שעה זו צריך לעשות, זה לא הוי ריעותא. אף שלא נתבאר הגדר בזה עד אימת שייך שתועיל בדיקה. וכן אם שייך כאן איזה חזקה שלא לכלך. ולענין אם יש לומר ספק ספיקא ספק אם יש כאן צואה כלל, ואת"ל שיש כאן צואה שמא מכוסה הוא דהיינו שאין הריח יוצא מן הכיסוי, אפשר דהוי ספק ספיקא. ולענין מעשה יש לסמוך כשבדקו קודם התפילה שלא לבדוק

באמצע התפילה בלא ריעותא וכו"ל. ומה שאומרים על החפץ חיים שלא הניח תינוק לידו אלא עטוף בשמיכה, אינו אלא זהירות.

תינוק שמסופקים אם הוא מטונף, ואף אם הוא מטונף, מ"מ שמא אין הריח יוצא לחוץ והוי ספק ספיקא, לכאורה הוי ספק ספיקא מעליא, ודמי לספק אם נכנס הארי ולא לספק אם נשבר העצם קודם ושמא לא יצא לחוץ שכתב הש"ך (סימן ק"י כללי ס"ס ס"ק י"ד) דהוי ספק בעצם הגוף ואפשר מיד להתחיל בשמא יצא לחוץ, דהכא הוי שפיר שני ספיקות וכל ספק מצד עצמו יש לו דינים אחרים. אמנם אם אי אפשר לברר לכאורה מותר, ועל כן תינוקות המובאים לבית הכנסת לכתחילה אין להיכנס להתפלל בקרבנם, אבל אם באמצע התפילה באו למקומו ואי אפשר לברר, בזה יש לסמוך על הספק ספיקא, וגם שמסתמא בדקום קודם שהביאום.

תינוק העושה צרכיו בבגדיו, דינו כאשפה שמצוי שם צואה, ומ"מ אם הולך עם טיטול אין צריך לחוש מלומר אצלו דברי קדושה, כיון שהוא מכוסה ואם היה ריח היה כבר מרגיש. ואין צריך לחוש שמא יש ריח בסמוך לתינוק ועדיין ליכא ד' אמות ממקום שכלה הריח, דאין זה מצוי בדרך כלל אם יש ריח מרגישים שפיר.

ויש לומר דאף אם אין התינוק הולך עם טיטול, מ"מ הרי מי רגלים הוי ספק דמותר אף באשפה משום דהוי דרבנן, וצואה כנ"ל. ולכאורה ה"ה בטיטול דחשיב כיסוי שמשמש גם ללבישה, וצ"ע אם לאחר שנתלכלך לגמרי אם חשיב כיסוי, עכ"ד.

נמצא שלפי רוב הפוסקים בצואה שהוא מכוסה וכו"ל, א"צ לחשוש מספק, דהוי ספק ספיקא, שמא אין שם צואה, ואפילו יש שם צואה ויוצא ממנו ריח, שמא הדין דצואה מכוסה אין צריך להרחיק מריחו ד' אמות, וממילא כל שאינו מרגיש עכשיו בריחו, מותר.



אם לבישת הטיטול כשיש בו צואה דינו כגרף של רעי

ומעתה יש לדון עוד מטעם אחר, די"ל שהטיטול עצמו שיש בו צואה דינו כגרף של רעי, וכמש"כ בספר הליכות שלמה (הל' תפלה פ"כ ה"ה) כיון שכבר יש בו צואה הרי הוא מיוחד לצואה ואינו עומד אלא לשימוש זה. ובספר שיעור הלכה להגר"ש פעלדער שליט"א הביא שכן נראה משו"ת אגרות משה וז"ל: ולכאורה כן יוצא מדברי האג"מ (או"ח ח"ד סי' קו אות ב) שכתב לענין חיתולים של בגד, שאחר שכבסם מותר לקרות כנגדן כיון שיוצאין כל הבליעה אשר בהם. וכתב עוד דלא דמי לעביט של עץ דאסור לקרות כנגדו, דהתם כיון דהדרך להשאירו כן הוי מאוס, והוי כבית הכסא דאף שאין בו צואה אסור משום המאיסות, משא"כ חיתולים שהדרך לכבסן ולנקותן, מותרים, ע"כ. ולפ"ז בחיתולים שלנו שאין מכבסין אותן ונשארים במיאוסן לעולם, באמת הוי דינם כגרף של רעי.

ובספר וזאת הברכה (פט"ז, ברכה כנגד צואה אות ג) כתב ששמע בשם הגר"נ קרליץ זצ"ל שאין לחיתול דין גרף של רעי כיון שהוא עומד ליזרק ואין לו דין כלי, ע"כ, וכך הביאו בשמו בספר נקיות וכבוד בתפילה (פרק ו' הערה 67). ולבד מה שקשה לסמוך על דבר שהוא מפי השמועה, גם מסברא אין לחלק בזה דמהיכי תיתי שצריך כאן דין כלי, אלא מסתבר דגם דבר העומד ליזרק

יש דין גרף של רעי. וכן משמע מדברי החזו"א (או"ח סי' יז סי"א) שכתב דדבר שהזמינו לגרף ועדיין לא נפנה עליו קורא כנגדו, וכן ניירות שהזמינן לקינוח קורא כנגדן, ע"כ. ומשמע דאחר שקינח בהן שוב דינם כגרף אף שאין משתמשין בהם אלא פעם אחת ועומדין ליזרק.

וא"כ שוב אין זה ספק צואה מכוסה אלא דין ספק צואה ממש, דהרי גרף של רעי דינו כצואה עצמה (כמבואר בסי' פ"ז ס"א), וממילא אין כאן אלא ספק אחד שמא יש בו צואה. ולכן אם התינוק לובש רק טיטול בלי מכנסיים אין לקרות כנגדו עד שיבדקנו, אבל אם לבוש עם עוד בגד שמעל הטיטול, מותר לקרות כנגדו, דשוב הוי ספק צואה מכוסה ואין צריך לחשוש לה, וכנ"ל. כך העיר בשיעור הלכה של הגר"ש פעלדער שליט"א.



העולה לדינא: טיטול שתינוק לבוש בו נחשב ככיסוי לצואה ומי רגלים, ואין צריך להרחיק ממנו כשאין ריח נודף ממנו. ואם נודף ריח רע ממנו צריך להרחיק ד' אמות ממקום שכלה הריח. ואם התינוק מסתובב בבית עם טיטול וגם מכנסיים מעליו אם אין ריח רע נודף אין חיוב לבדוק אם הוא עשה לפני שרוצה לברך או להתפלל או ללמוד תורה כשהוא נמצא בחדר. אולם נראה שיש להחמיר לבדוק תינוק את הטיטול אם הוא מסתובב בבית בלי מכנסיים שמכסים את הטיטול, ואף בזה מי שמקל לברך בלי לבדוק כשאינו מכוסה עם מכנסיים יש לו על מי לסמוך.

בברכה מרובה

יעקב אהרן סקוצילס



הרב יוסף אביטבול

מח"ס שערי יוסף ושא"ס

בני ברק

ברכת משקה אלוורה

בס"ד

מוצש"ק פרשת פנחס תשפ"ב

נשאלתי כמה וכמה פעמים בזמן האחרון, בברכת משקה האלוורה, והוא משקה שיש בתוכו חתיכות אלוורה, ובמשקה הנ"ל כתוב שיש בו 10 אחוזי אלוורה. אמנם במציאות יש הרבה יותר, והוא כחצי מהמשקה בערך, ומה שכתוב בו שיש 10 אחוזי כנראה הוא רק במשקל, וכל השאר מים מתוקים, ונשאלתי האם יש לברך עליו שהכל נהיה בדברו, שהוא העיקר ופוטרו את הכל, או שיש לברך גם על פרי האלוורה.

ויש לדון מדין עיקר וטפל. והנה בשו"ע סימן ריב סעיף א כתב: כל שהוא עיקר ועמו טפלה (פרוש דבר בלתי נחשב) מברך על העיקר ופוטרו את הטפילה, בין מברכה שלפניה בין מברכה שלאחריה, לא מבעיא אם העיקר מעורב עם הטפל אלא אפילו כל אחד לבדו, ואפילו פת שהוא חשוב מכל אם הוא טפל כגון שאוכל דג מליח ואוכל פת עמו כדי שלא יחנקנו בגרונו מברך על הדג ופוטרו הפת כיון שהוא טפל.

וכתב שם במשנ"ב (סק"א): אם העיקר מעורב, כגון כל תערובות שני מינים, שהאחד הוא העיקר והשני אינו בא אלא לתקנו ולהכשירו, או אפילו שניהם עיקרים אלא שהאחד מרובה מחבירו, הרוב הוא העיקר, כמו שכתוב סימן רח ס"ז, ואפילו כל מין ומין עומד בפני עצמו וניכר נמי בתר רוב אזלינן ועל כן בפורים שרוקחים שומשמין בדבש ומערבין בהם פתיתי אגוז כל שרוב שומשמין בתר העיקר אזלינן ומברך פרי האדמה, ומיהו כל זה דוקא בששניהם הוא דבר חשוב הא אם אחד מהן אינו דבר חשוב אף שהוא הרוב בטל הוא לגבי מיעוט החשוב דהוא העיקר יעו"ש עוד במשנ"ב.

ויש לדון במשקה שנקרא אלוורה, ובו מים מתוקים עם חתיכות פרי, ויש לדון האם ברכת המשקה שהכל, כיון דסו"ס שותים אותו, אבל מאידך הרי יש בו הרבה חתיכות פרי שניכרות וגדולות ולא מרוסקות, ובדרך כלל יש מהחתיכות הנ"ל בתוך המשקה, ולפעמים לא יוצא כלום, והן שקופות. וראיתי שיש שטועים בזה ומברכים ע"ז שהכל, ולכאורה יש לומר לדינא שיש לברך ע"ז גם בורא פרי האדמה, וגם שהכל על השתיה. [ואולי יש לדמותו לאייס קפה שיש בו פירורי עוגיות שמברכים עליו שהכל, ואף דקימ"ל כל שיש בו מחמשת המינים מברכים עליו מזונות, מ"מ כתבו הפוסקים ששם משקה עליו ומברכים עליו שהכל, וא"כ לכאורה ה"ה כאן, ומ"מ אין הנידון הכא שייך למעדנים עם חתיכות פרי או גלידה עם חתיכות פרי וכל כיוצא בזה, דהרי אין ע"ז שם שתיה אלא שם אוכל, ושם לכאורה ברור שיש לברך על הפרי].

והנה הכא הרי האלוורה אינו מתקן את המים, ומאידך המים מתקנים את האלוורה, שבלא זה אי אפשר לאכול את האלוורה כך, והמרקם של שניהם הוא עיקר. אבל מאידך דעת האנשים היא שהם קונים את המשקה הנ"ל משום האלוורה, ומשו"ה הוא עיקר להם, וממילא שפיר הוא דבר חשוב, ויש לברך עליו לכאורה. אבל מאידך סו"ס הרי כוונתו גם למשקה, וממילא לכאורה יש מקום לומר שיברך על שניהם. והכא הגדר הוא טפל הנאכל בכלל העיקר, שהוא אוכל את הטפל רק בגלל העיקר, כמו קוגל אטריות עם מלפפון חמוץ, שנפטר בברכה אחת רק אם לועסם ביחד, וכן כמו סלט עם קוביות של גבינה קשה, שלכאורה י"ל שמברך רק על הסלט כיון שהגבינה נאכלת רק בגלל הסלט, אבל אם היה אוכל את הגבינה גם ללא הסלט יש לברך שני ברכות. והכא נמי אם הוא קונה את האלוורה גם משום קוביות הפרי שבתוכו והיה אוכלן לבד, מחמת העיקר שבהן, יש לומר שיש לברך על שניהם. [והכא אין לדון משום שכל אחד ניכר על עצמו, שבחיי אדם (כלל נא סעיף יג) כתב שאם עירב ב' מינים שאין ברכתם שווה, כגון פרי עם בורא פרי האדמה, אף שבא לתת טעם הולכים אחר הרוב. כ"ז דוקא שאין המיעוט ניכר, אבל אם המיעוט ניכר לעצמו אינו נעשה טפל ומברך על כל אחד בפני עצמו, וכן כתבו עוד פוסקים. אמנם הרבה מן הפוסקים פליגי עליה, וכמו שכתב בפרי מגדים בפתיחה אות יב ועוד. מ"מ י"ל שהכא הוא חשיב שאינו ניכר לכאורה, שהרי לא רואים מרחוק ואינו ניכר. אמנם אכתי יש לפלפל בזה ולומר שלכאורה הרי הוא חשיב כניכר, ועיין].

ושם ראיתי שבספר מאיר עוז (חלק ט' עמ' 132) כתב: מיץ פירות שנעשה ע"י שטחנו את הפירות דק, ומ"מ יש בו חתיכות מהפרי יש ללמוד שכל שהחתיכות קטנות שהדרך ששונה אותם ביחד עם המים כמיץ גזר שיש לברך שהכל והוא ממה שכתב המ"ב (רה, יז) ששומשוּמין שטחנו גם כשהדרך לאכול ריסוקם ולכן י"א שברכתן אדמה, מ"מ אם עשה מהם משקה יברך שהכל ואם נתנו חתיכות של פרי במשקה כגון במשקה אלוורה שיש בו חתיכות גדולות שלא שותה אותם עם השתייה, אלא צריך ללעוס את החתיכות וכיון שאין הפרי נותן טעם במיץ שיש לו טעם עצמי מסתבר שהוא בטל לעיקר המיץ, וצריך לעיין בדיני עיקר וטפל בין מוצק לנוזל כבמרק וליפתן אך כשיש בו הרבה פירות באופן שיש להחשיבם כעיקר א"כ אינו נחשב דרך שתייה אלא אוכל וכליפתן וכן כששותה לרפואה לכאורה יברך רק על הפירות ויפטור את המים, עיין בלוח הברכות ערך ליפתן וערך אלוורה איזה ברכה יברך.

ושם בערך הנ"ל בלוח ברכות כתב: צמח רב שנתי בעל עלים ארוכים וקוצניים ופריחה צהובה או כתומה החלק החיצוני מר ואין לברך עליו ואם אוכל את החלק הפנימי באופן שיש בו טעם יברך על זה שהכל וטעמתי את החלק הפנימי ולא היה לו כל טעם אך יתכן שהיה זה דווקא במה שטעמתי. ואולי יש אלוורה שיש לה טעם והיום יש שמכניסים חתיכות אלוורה למשקה ממותק, מ"מ נראה שהמשקה הוא העיקר והאלוורה טפילה אליו ויברך שהכל ואם שותה לרפואה באופן שהאלוורה היא העיקר, יש לעיין באופן שמגדלים אותה לצורך זה שיברך האדמה מחמת שנחשב שאוכל את העץ עצמו ולא את הפירות וכברכת קינמון וי"א ברכת קני סוכר, ויש לדון האם דומה למי שלקות שהשותה את המים בצורת אכילה מברך כברכת הפרי אבל מי שלקות שנעשו על דעת לשתות י"א שמברך עליהם שהכל וא"כ שמא גם באכילת

פירות אם היא בדרך של שתייה יברך שהכל וצ"ע ולגבי שמן מצינו שמברך עליו העץ כשרוצה בשתייתו באופן שאינו מזיק וכן לגבי מי שלקות עצמן מצינו בשעה"צ (רב ל) מחלוקת כשותה בדרך שתייה האם יברך האדמה ומ"מ אם הם חתיכות גדולות שצריך ללעוס אותן א"כ הוי כבדרך אכילה, וא"כ אם הם עיקר השתייה יברך עליהם האדמה ויפטור את המים, עכ"ד. ומבואר דלדינא כיון שהן חתיכות גדולות יש לברך עליהן האדמה.

ושוב מצאתי גם בזה בספר שערי הברכה בלוח הברכות (עמ' תקלט), ושם כתב שברכתו שהכל, וביאר שם בהערה את הטעם, דהוי כפרי המשמש לתבלין בלבד שברכתו שהכל, וכתב שם שאם נותרה קוביית אלוורה לאחר שתיית משקה אלוורה ונהנה ממנה בנפרד אינו צריך לברך עליה, כיון שהיא באה כטפל אל המשקה, והיינו כיון שמתחילה היתה טפל, וממילא כך דינא הוא עתה.

וכן ראיתי להרה"ג אופיר מלכא שליט"א בספר הליכות ברכות (חלק ב' בלוח ברכות עמ' תקנז) שכתב שאלוורה ברכתו שהכל משום שמשמש כתבלין בלבד, כמבואר בסימן רד סי"ב, על משקה האלוורה יש לברך שהכל, ודי בכך לפטור את קוביות האלוורה גם אם אוכלם בפני עצמו.

אמנם אכתי יש להעיר בכל שיטות הפוסקים הנ"ל דאכתי סו"ס אינו חשוב כתבלין, שהרי תבלין בא להטעים, והכא הוא יותר מלהטעים, אלא שתהיה כאן תוספת פרי, ולא רק תרכיז של פטל בעלמא, וע"כ נקרא משקה אלוורה, ואינו נקרא מים. משא"כ עוף בתיבול פפריקה וכל כיוצא בזה אינו נקרא פפריקה. וממילא מהכ"ת להחשיבו הכא כתבלין.

ושוב שאלתי בזה להגאון רבי שמואל יוסף שטיצנברג שליט"א, בדין ברכת משקה אלוורה, שלכאורה יש לומר שיש עליו שם משקה וברכתו שהכל, והשיב לי בכל הנ"ל בזה"ל: בספרי פכ"ג בערך אלוורה כתבתי, שעל הצמח עצמו מברך שהכל, דהוי כפרי המשמש לתבלין בלבד, שברכתו שהכל. ולכן אפילו משקה שיש בו קוביות אלוורה, מ"מ ברכתו שהכל, כיון שהאלוורה היא פרי המשמש כתבלין שברכתו שהכל, וה"ה אם נותרה קוביית אלוורה לאחר שתיית "משקה אלוורה" ונהנה ממנה בנפרד, אינו צריך לברך עליה, כיון שהיא באה כטפל אל המשקה. וכמבואר בפוסקים, שאף אם לאחר שגמר את אכילת העיקר נשאר קצת מהטפל לבדו מ"מ א"צ לברך עליו, כיון שבתחילתו היה טפל לעיקר.

אך למעשה יש להסתפק, שאם הכוונה לרפואה, הרי"ז כמו אניגרון שדעתו על הרפואה, שמברך על האלוורה. והנה בוודאי שאין מברכים על בפה"ע, כיון שזה צמח שהענפים כלים כל שנה אבל השורש נשאר כל השנים, וכעין אופן צמיחת בננה. והחומר הנ"ל נמצא כעין ג'ל בין העלי. ויש לדון שזה כמו שרף עצים שברכתו שהכל, אך יתכן שזה נחשב כמו שנטעי אדעתא דהכי וברכתו בפה"א. אך למעשה נראה, שרוב האנשים אינם נוטעים על דעת לשתותו בפ"ע, ובעיקרו משמש לדברים אחרים של אבקות ומרקחות, וגם כששותים אותו במשקה הוא תמיד טפל, וצ"ע. ע"כ תשובתו אלי.

ושוב שאלתי להרה"ג הנ"ל, אבל יש לעיין מדוע חשיב כתבלין, הרי סו"ס הרי חתיכות פרי ניכרות, וזהו עיקרו של המשקה.

והשיב לי הגאון הנ"ל בזה"ל: לענ"ד נראה שזה לא עיקרו של המשקה, שהרי אין זה מי שלקות וכדו'. אלא שזה כמו שעושים משקאות קלים ונותנים בזה כמה חתיכות פרי לגוון, כך נותנים גם את החתיכות הללו. ובד"כ אין בכמות קטנה של אלוורה תכונות של ריפוי וכדו', אלא זה רק נותן איזה תוספת למשקה, אבל עיקרו של המשקה זה מים בלבד, ולכן החתיכות הם טפלים לעצם המשקה. עכ"ד. אבל אכתי יש לעיין בזה דעיקר השם שלו הוא משקה אלוורה, והעיקר בו זה האלוורה, וכמו שכתבתי להעיר כנ"ל.

ומו"ר הגר"ע פריד שליט"א השיב לי על ברכת משקה אלוורה ומעדנים שיש בהם חתיכות פרי וז"ל: הפרי טפל וגם במעדנים הפרי טפל עכ"ל.

וכדבריו כן כתב ידידי הגאון רבי יאיר נאמן שליט"א בספר ברכה נאמנה (מהדו"ג עמ' תתקע) שאלוורה ברכתו שהכל מאחר שעיקרו לצורך תבלין ובא עתה בתור משקה ולכן יש לברך שהכל, וגם אם במשקה קוביות אלוורה כהמצוי במשקה מסוג זה, יכווין לפוטרם בברכה על המשקה שהוא העיקר עכ"ד. וכן כתב לי הגאון רבי ראובן יוסף מיארה שליט"א שכן כתב בלוח ברכות שהעיקר שברכתו שהכל כדברי הברכה נאמנה שהוא העיקר, וגם יש לדעת שיתכן מאד שעיקר המרכיבים הערכיים נמצאים יותר במשקה, עכ"פ מצד האדם ברור שהוא העיקר והוא לא מתעסק הרבה בקוביות. עכ"ד. וכן כתב לי לדינא ידידי הגר"א אוהב ציון שליט"א בזה"ל: גם בלבי עלתה חקירה זו בשבת שעברה שהביאו לי משקה כזה, ואמרתי שהאלוורה מוגדר "טפל" אל השתיה, ובפרט שלא רגילים לאכול "אלוורה" בפנ"ע, ולכן נלע"ד שיש לברך שהכל והוא פוטר כל מה שיש בו. ולגבי איס קפה שיש בו עוגיות, לא ברירא לי כולי האי שברכתו שהכל, ושמא יש לברך רק מזונות ולפטור המשקה מדין "כל שיש בו". וצ"ע לפי שעה. עכ"ל.

אמנם לכאורה יש לומר דסו"ס הרי הוא עיקר, ויש לברך עליו על כל פנים בפני עצמו, וכן שמעתי ממו"ח הגאון רבי שמואל יאיר שליט"א, במח"ס משנ"ב תפארת, ושא"ס, שלענ"ד האלוורה הוא עיקר ויש לברך עליו כברכתו בורא פרי האדמה. עכ"ד.

וכע"ז כתב לי הגאון רבי עובדיה יוסף שליט"א בן הגה"צ רבי יעקב יוסף זצ"ל, בזה"ל: אבא היה מברך על הפרי בעיקר והשאר כמי שלקות ולחזו"א הוא עץ כמו מיץ תפוזים, ולדינא יל"ע טובא. עכ"ל.

וכע"ז כתב לי ידידי הגר"מ וייל שליט"א, במח"ס המועדים כהלכתם ושא"ס, וז"ל: לכבוד הרה"ג יוסף אביטבול שליט"א שבוע טוב ומבורך לפי מה שאתם כותבים, הרי החתיכות גדולות וא"כ כיון שיש כאן שני עיקרים ולא עיקר וטפל, א"כ יצטרכו שני ברכות, כי גם לפי מש"כ הבאה"ל בסי' רי"ב הינו רק בחתיכות קטנות מאוד ולא בחתיכות גדולות, וכמובן שכל זה בפרי שדרכו להיאכל גם כשהוא מבושל, לגבי איס קפה עם פירורי עוגיות, לא הבנתי למה לא יברכו עליו רק מזונות, מה הטעם עכ"ד. והשבתי לו הכא זה יחסית חתיכות גדולות [ולגבי איס קפה יש שכתבו שחשיב שם משקה ולא אוכל, וכן כתב בתשובה מרן הראשון לציון הגר"י יוסף שליט"א, ועוד פוסקים, והארכתי בזה במק"א בדיני כל שיש בו].

ושוב כתב לי ידידי הגרנ"י בן שמעון שליט"א, במח"ס שו"ת מעשה נסים ושא"ס, וז"ל: שאלה ידועה שכבר דנו בה הפוסקים בזמננו (עי' שערי הברכה עמ' תקלט, מאיר עוז ח"ט עמ' 132 ובלוח הברכות עמ' 14, הליכות ברכות ח"ב עמ' תקנו, ועוד), אכתוב בתמצית מסקנת כל הפוסקים שמברכים על משקה זה שהכל, היות וחתיכות הפרי אינם חשובות (כיון שקטנים הם כבר אינם מזוהים כ"כ) לכן הם בטלים למשקה שעיקרו לשתייה ולא למאכל.

ולפי"ז אם אכן מדובר בחתיכות גדולות שהם ניכרות היטב לעין ויש בהם שיעור של כזית, לכאורה יצטרך לברך ע"ז האדמה. אמנם בדר"כ זה לא המציאות במשקים אלו.

אמנם מה שלא הבנתי כאן, הרי צמח האלוורה אינו ראוי לאכילה מחמת עצמו (זהו צמח בעל עלים ארוכים וקוצניים) ורק מחמת העיבוד שנעשה לו הוא ראוי, א"כ הוא בכלל מה שפסק מרן השו"ע (סי' רד ס"א) דמאכל שאינו ראוי מחמת עצמו אף אם גדל באדמה מברכים עליו שהכל (וע"ע במשנ"ב סי' רה סק"ה) לגבי ברכת הבצל, וא"כ לכאורה ה"ה בצמח האלוורה.

ואם כנים הדברים, נמצא דכל הנידון כאן אינו לגבי ברכה ראשונה אלא לגבי ברכה אחרונה, דגבי ברכה ראשונה בלא"ה מברך שהכל נהיה בדברו ממנ"פ, וכל הנידון כאמור הוא לגבי ברכה אחרונה, דאם יש לו חתיכות גדולות שניכרות היטב ולועס אותם והוי דרך אכילה, א"כ צריך לאכול בכדי אכילת פרס ע"מ לברך ברכה אחרונה, אבל אם החתיכות אינם ניכרות מחמת שהם קטנים ולא מזוהים בכה"ג אה"נ כיון שהוי דרך שתייה יברך בכדי שתיית רביעית.

נמצא דבלא"ה ברכתו שהכל ובלא"ה ברכתו האחרונה בורא נפשות, רק השאלה אם יברך בכדי שתיית רביעית או בכדי אכילת פרס. ודו"ק. ע"כ לשון תשובתו. [ומש"כ לציין במשנ"ב סק"ה, הנה שם לא נמצאו הדברים] והנה לדבריו של ידידי הנ"ל כיון שאינו ראוי לאכילה, א"כ לכאורה יש עליו שהכל.

והנה בשו"ע סימן רד סעיף א' כתב: על דבר שאין גדולו מן הארץ כגון בשר בהמה חיה ועוף דגים ביצים חלב גבינה ופת שעפשה ותבשיל שנשתנה צורתו ונתקלקל ונובלות שהם תמרים שבשלים ושרפם החום ויבשו ועל הגובאי ועל המלח ועל מי מלח ועל מרק ועל כמהין ופטריות ועל קורא וכו' מברך שהכל. ובמשנ"ב שם (סק"ט) כתב, על הקורא שמברכים עליו שהכל, והטעם אע"ג דגידולו מן הארץ מ"מ לא מברכין עליה אפילו בורא פרי האדמה אלא שהכל דלא נטעי אינשי האילן אדעתיה למיכל את הקורא כשהוא רך דממעט ענפי האילן וכו'. וכתב עוד בשם הט"ז על קטניות רטובין של שדות שדרכן להניחן ולאכלן מבשלים מברך על הקטניות כשהן חייין אפילו כשהן רטובים שהכל ואם בישל בורא פרי האדמה, והמשנ"ב שם הביא שבפרי מגדים וכן עוד אחרונים ס"ל לדינא שלעולם מברך עליהם שהכל, ושכן מנהג העולם וכמ"ש בשערי תשובה, ויעו"ש במשנ"ב סק"ב. ומכל הנ"ל נראה דהא סו"ס נטעי אינשי אדעתא, ומשו"ה לכאורה נראה שיש לברך עליו האדמה.

ובמש"כ שאין הצמח הנ"ל ראוי לאכילה, לעיל הבאתי ממש"כ ידידי הגאון רבי מאיר ערבה שליט"א בספרו מאיר עוז שאלוורה הוא ראוי לאכילה אלא שאינו מתוק כ"כ [ואולי משו"ה יש הרבה אנשים שלא טעים להם בכלל (כלשון המעטה) לשתות את המשקה הנ"ל].

ושוב שאלתי בכ"ז להגאון העצום רבי שמעון ללוש שליט"א במח"ס שו"ת נשמע קולם ושא"ס, ובירר את המשקה הנ"ל עם מומחי החברה, וע"פ זה כתב למסקנה שמשקה אלוורה הנמכר בחנויות שיש בו חתיכות פרי, הרי הוא עיקר ויש לברך על אדמה, וכן נראה עיקר לדינא.



הרב יהושע ון-דייק

ראש ישיבת איתמר

הדלקת נרות שבת במקום מזדמן שאיננו מקום אכילה או לינה של המדליקה

שאלה

מעשה שהיה כך היה, משפחה שהתארכה בירושלים בשביעי של פסח הסמוך לשבת, החליטה ללכת ממקום מושבם, בשכונת קטמון בירושלים, להתפלל מנחה בכותל המערבי סמוך לצאת החג ולומר שם זכר למצוות וידוי המעשרות כמנהג האדר"ת (שנהג לומר זאת בשנת ביעור המעשרות). כשהגיעו סמוך לכותל, היה עשרים וחמש דקות סמוך לשקיעה, ופתאם נזכרה האשה שלא הדליקה נרות לכבוד שבת.

האשה נכנסה לצער גדול, בודעה את דין הרמ"א, שאשה ששכחה להדליק נר שבת, צריכה כל חייה להוסיף נר בהדלקת נרות שבת. ונפשה בשאלתה, האם היא יכולה להדליק נרות שבת בברכה בבית של מישהי שגרה בעיר העתיקה.

עלינו לביתו של מו"ר הגר"א נבנצל, לשאול האם יכולה להדליק בביתו נר שבת, ותשהה מעט בכדי ליהנות מן הנר, או שמא מכיוון שהיא לא אוכלת במקום זה, אין היא יכולה להדליק שם.

הרב לא ענה במפורש, אך בני ביתו של הרב הפצירו בה שתדליק נרות, ואף עזרו לה בהכנת הנרות להדלקה.

נשאלת השאלה, מה היתה האשה צריכה לעשות במקרה זה, והאם יש הבדל בין דין לכתחילה ובין דין דיעבד?



תשובה

א. האם אורחים הסמוכים לשולחן בעה"ב יכולים להדליק בברכה?

נראה שבמקרה דנן, קודם יש לברר היכן שוהה האשה בחג ובשבת, והאם במקום שהיא מתארחת היתה מישהי אחרת שמדליקה נרות בברכה בבית.

והנה לאחר מעשה התברר, שהאשה התארכה בבית הוריה לחג ולשבת עם כל משפחתה, אלא שבדור"כ היא נהגה להדליק נרות בברכה כשהיא מתארחת בבית הוריה.

אלא שגם דין זה אינו פשוט וצריך ברור.

בש"ת מהרי"ל (סי' נ"ג), הביאו הב"י (באו"ח סי' רס"ג), נשאל על כמה בעלי בתים האוכלים במקום אחד כיצד ינהגו בעניין הדלקת נרות שבת וכתב "ב' וג' בעלי בתים אוכלים במקום אחד, כל אחד מברך על מנורה שלו, אע"פ שיש כבר אורה מרובה, אע"ג שהאו"ז גמגם בזה, מ"מ (יש) מנהגינו הכי".

ומי שגמגם בזה כוונתו למהר"ח או"ז, בספרו דרשות מהר"ח או"ז (עמ' 71), והובא בשלטי גבורים על המרדכי (שבת סי' רע"ג אות ז) שכתב: "אם ד' דרים בבית אחד והדליקו ג' וד' לא הדליקה, כיוון שאין הנר כי אם בשביל שלום בית וכבר יש שלום בית, אם יש להדליק אם לאו", וסיים השלטי גבורים בשם פסקי מהר"ם: "ומיהו נהג שכל אחד מוזהר על שלום בית ומברך".

ואף המהרי"ל מחזק את המנהג שהאורחות מדליקות עם ברכה, וז"ל (שם): "לעניות דעתי נ"ל ליישב (המנהג שמדליקות כולן עם ברכה. יג.) דכל מה דמיתוסף אורה יש ביה שלום בית טפי ושמחה יתירה להנאת אורה בכל זוויות וזוויות, דבכה"ג מדליקין נרות בבית הכנסת ביו"ט, אע"ג דשרגא בטיהרא מאי אהניא, וכתב מהר"ם הטעם בתשובה, דלא הוה נר של בטלה, דכל מה דיתוסף נרות נהנה וחשיבה צורך היום ומצוותו, ה"נ כל מה דמוסיף אורה חשיב הנאה טפי, וכן בב"ה אי הוה מוסיפין הוה אור טפי ועשוי להאיר".

וכוונתו למהר"ם בן ר' ברוך (עמ' 120 סי' מ"ז) שכתב שנהגו להדליק נרות בביהכנ"ס ביום טוב ביום, ושאל האם אין זה נר של בטלה שאסור לעשות ביום טוב שהרי שרגא בטיהרא מהנה. והשיב המהר"ם מרוטנבורג (שם) "דאלו הנרות עשויים לכבוד שמים לאפוש שמחת יו"ט דברוב אורה איכא שמחה וכתוב אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה, וכתוב והשבתי מערי יהודה קול ששון וקול שמחה קול רחיים ואור נר, דאלמא אורה יתירתא עבידא לרבוויי שמחה וכיו"ב איכא קראי טובא... ובלבד שיהו י' בני אדם מנין בביהכ"ס... סוף דבר, נרות שמדליקין לשם מצווה בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, לא מקרי כלל של אבטלה ומותר להדליק ביו"ט. דמתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך ובלבד שיהא לשמחת יו"ט קצת, אע"ג דלאו אוכל נפש הוא, וה"נ איכא שמחת יו"ט דבריבוי אורה איכא שמחה וכ"ש הכא דאיכא נמי מצווה". ראינו מפורש בדבריו, שיש מושג של ריבוי אורה משום כבוד, ולכן מותר להדליק נרות ביו"ט ביום בביהכנ"ס. וא"כ מסיק המהרי"ל, שגם כמה נשים יכולות להדליק "דכל מה דמיתוסף אורה יש ביה שלום בית טפי ושמחה יתירה להנאת אורה בכל זוויות וזוויות".

ואע"פ שהב"י הביא את דברי שו"ת מהרי"ל, ולא הקשה על דבריו, ולא דחאו, מ"מ בשולחן הטהור כתב מרן השו"ע (או"ח סי' רס"ג ס"ח): "ב' או ג' בעלי בתים אוכלים במקום אחד, יש אומרים שכל אחד מברך על מנורה שלו, ויש מגמגם בדבר, ונכון לזיזהר בספק ברכות ולא יברך אלא אחד". כלומר, מרן חשש לברכה לבטלה ולכן הסיק שרק אחת תדליק ותברך, והשאר או שלא ידליקו או שתשמענה את הברכה מהאחת וידליקו הן.

והרמ"א הגיה וכתב: "אבל אנו אין נוהגין כן", וביאר במ"ב (שם ס"ק ל"ז) שהנשים נוהגות כדעה הראשונה שכל אחת מדליקה בברכה. ואף ביפה ללב (אות כ"ט) כתב: "וכן הוא המנהג בינינו שכל בעה"ב מברך על מנורה שהניח לו על שולחן שלו, דלא כמרן, ואין כאן חשש ברכה

לבטלה כיוון שלכל אחד יש לו נר מיוחד ושולחן מיוחד בפני עצמו", וכ"כ בשמש ומגן (ח"ב סוף סי' ל"ח). אך החזו"ע (שבת ח"א עמ' ר"ג) כתב לחוש לדעת מרן ולכן על בני ספרד לא לברך על הדלקה זו. אולם אף בני אשכנז היוצאים ביד רמ"א ונוהגים לברך על הדלקה של תוספת אורה, מ"מ כתב על כך הגר"ח נאה בספרו קצות השולחן (בבדי השולחן ס"ק כ"ד) דמה שהמנהג שכל אחת מדליקה ומברכת "היינו דווקא כשכל אחד אוכל משלו אבל אם כולם סמוכים על שלחן אחד מהם, הרי הם כבני ביתו ואין עליהם חיוב הדלקה כלל אם אין להם חדר מיוחד". והוסיף: "וצ"ע המנהג כשיש חופה וכל המחנות אוכלים על שלחן בעל החתונה והנשים מדליקות ומברכות כלן בבית החתונה, וכן בת בבית אמה כשאוכלת משל אמה, אין לה לברך בחדר שברכה אמה (אלא אם מדליקה בחדר אחר שלא הדליקו שמה ומשתמשים שם צרכי אכילה...) ולפי שמצוות הדלקת הנר חביבה אצלם ויצטערו אם יבטלו ממנה ע"כ יש להורות להם להדליק בלא ברכה, ותשמע הברכה מבעה"ב דשומע כעונה".

ואף שרוב בני אשכנז לא נוהגים כמותו, ונהגו הנשים להדליק בברכה אף אם הן סמוכות על שולחן הוריהן ואוכלות משל הוריהן, ולקמן נבאר שיטה זו ביתר ביאור, מ"מ מידי ספק לא יצאנו, שלדעת מרן השו"ע אין לברך על נרות של תוספת אורה, ולדעת קצות השולחן אורחת הסמוכה על שולחן בעה"ב אין לה להדליק בברכה. וא"כ במקרה דידן, שהאם המארחת הדליקה בביתה ובתה לא היתה בזמן ההדלקה (כי הלכה להתפלל בכותל המערבי) פשיטא שאין לקונסה ולהצריכה להוסיף הדלקת נר כל ימי חייה כפסק הרמ"א בשם המהרי"ל (המובא בריש סי' רס"ג ס"א), דכל הדלקתה בברכה היא חידוש גדול, ולפוסקים רבים יש להימנע מכך. וא"כ פשוט שבדיעבד יש לסמוך על אותם פוסקים ולא לקנוס אותה, שהרי לדעתם כך היא היתה צריכה לנהוג לכתחילה, וכ"ש הכא שהיא עסקה בדבר מצווה ולא הגיעה למציאות זו מתוך רשלנות*.



ב. האם קיים הדלקת נרות שלא בביתה ולא במקום שאוכלת?

על דברי השו"ע (או"ח סי' רס"ג ס"ו) שכתב: "שנים או שלשה בעלי בתים אוכלים במקום אחד, י"א שכל אחד מברך על מנורה שלו", כתב המג"א (שם ס"ק ט"ו) להסביר: "דכל מה דמתוסף אורה יש בה שלום בית ושמחה יתירה להנאת אורה בכל זוויות וזוויות". וזה עפ"י דברי המהרי"ל (סי' נ"ג).

והוסיף המג"א (שם): "וכן מה שנוהגים מקצת נשים כשהיא ליל טבילה והמקווה סמוכה לביהכנ"ס ואינם רוצים לילך לביתם שלא יטנפו ולכן מדליקין נרות שלהם בבית הכנסת אין למחות בידם מדי דהוי אהדלקה ביום הכיפורים א"נ כשמדליקין בבית ואוכלין בחצר".

(א). העירני הרב משה בוטון שיש להוסיף לחשבון שלדעת החזו"ן עובדיה (שבת ח"א עמ' קעד) שכיום, שיש נרות חשמל דולקים בבית, בדיעבד ששכחה להדליק אין לקונסה. אולם, בספר שמירת שבת כהלכתה פסק שגם בימינו קונסים בזה. וזה הוא המנהג הרווח בקהילות האשכנזים.

ומקורו של המג"א הוא משו"ת מהרי"ל (סי' נ"ג), שזהו מקור הדין של השו"ע (שם סעיף ח') שנהגו כשכמה אוכלים במקום אחד, כולן מדליקות נרות עם ברכה. ואף שמרן גמגם בעניין הברכה, כאמור, הרמ"א חיוק מנהג זה שנוהגות הנשים לברך.

ומכיוון שדין זה מחודש, נראה להביא את תשובת המהרי"ל כדי להבינה באר היטב.

בשו"ת מהרי"ל (סי' נ"ג) מובא שאלה בשם אחיו של המהרי"ל, וז"ל: "הנה ראיתי כמה נשים כשמתארחות במעלי דשבת במקומות אחרים, או מדליקין את הנרות שהיה להן להדליק בבית, אותם הנרות מדליקין בבית הכנסת ומברכים עליהם להדליק נר ש"ש. וכן נוהגים הנשים כשאירע ליל טבילתם ליל שבת והמקוה עומד בבית הכנסת, כגון הכא במתא דקראשנ"ך, אז נוהגים לילך בסנדליהם בבית הכנסת כדי שלא יטנפו בגדיהם ויטנפו בשרם ולא אדעתיהו והוי חציצה ומדליקין בב"ה ומברכין.

ותמהני על זה, כי עיקר נר של שבת ניתקן בבית משום שלום בית, ועל זה שייך לברך אשר צונו מלא תסור, אבל בביהכנ"ס מה שלום בית איכא. והלא כל מה שאנו מדליקין בבהכ"נ אינו אל משום כבוד המקום יתברך. (נראה מדבריו, שהם התפללו ערבית מוקדמת ועדיין היה אור, וא"כ הנרות הדולקים אינם לשם תאורה אלא לכבוד. יג.). ואע"ג שאנו מדליקין בחוץ בעוד היום גדול בע"ש ומברכים עליו, אע"פ שאין שייך התם משום שלום בית, דשרגא בטיהרא מאי אהני, וגם פעמים שמדליקין בבית ואוכלין בחצר, וכן ראיתי נוהג מהר"נ וזה"ה וכן יתר רבותינו, וכן לפעמים אין הנרות ארוכות כ"כ שמדליקין עד הלילה דשייך לומר על אותם נרות משום שלום בית ואפילו הכי מברכין. יש ליישב אותו מנהג, כיוון דבבית שייך שלום בית, אין לחלק בין קיץ לחורף, אבל בבית כנסת דאין מדליקין אלא לכבוד המקום ית' אין שייך שם אשר ציוונו להדליק וכו'".

הרי מפורש, בדברי השואל, שהיה מנהג שנשים הטובלות במקוה הסמוך לביהכנ"ס בליל שבת היו מדליקות, בבית הכנסת, נרות שבת עם ברכה, למרות שהן לא אוכלות שם סעודת שבת ולא לנות שם אלא חוזרות לבתיהן. והשואל שואל אם יש לכך היתר מבוסס.

ועל כך עונה לו המהרי"ל: "על הנשים המדליקין בביהכנ"ס ומברכין, אם היו מדליקים נרות שלהם או לוקחות נרות לשם כך, ומוסיפין אותם על נרות בבית הכנסת שבלאו הכי שם, היה קצת נראה ליישב מנהגא כי אלו הנוספים לידן חשיב לשלם בית, אע"ג דבלאו הכי איכא במקום אחד, כל אחד מברך על מנורה שלו, אע"פ שיש כבר אורה מרובה. אע"ג שהא"ז גמגם בזה מ"מ יש מנהגינן הכי.

ובעניות דעתי נ"ל ליישב, דכל מה דמיתוסף אורה יש ביה שלום בית טפי ושמחה יתירה להנאת אורה בכל זוויות וזוויות, דבכה"ג מדליקין נרות בבית הכנסת ביו"ט, אע"ג דשרגא בטיהרא מאי אהניא, וכתב מהר"ם הטעם בתשובה דלא הוה נר של בטלה, דכל מה דמיתוסף נרות נהנה וחשיבה צורך היום ומצוותו, ה"נ כל מה דמוסיף אורה חשיב הנאה טפי, וכן בב"ה אי הוה מוסיפין הוה אור טפי ועשוי להאיר.

אע"ג דבסמ"ג כתב דכל נר שאינה לצורך אכילה, אין מברכין עליו, ודלא ככל רבותינו שכתבו לברך כשחל יו"כ בשבת בהדלקה בשבת חובה, מ"מ חזינן דלא נהיגי כוותיהו, כמו

הדלקת נרות שבת במקום מזדמן שאיננו מקום אכילה או לינה שלה צב

שכתבת שמדליקין בבית ואוכלים בחצר כמו שכתבו הגדולים. וא"ת התם הוה קצת לצורך אכילה, שמשמש במקום נר לצורך מידי לאכילה, הכי נמי אפשר בבית הכנסת דעבדי מידי, דנהנה בו הלילה לצורך אכילה וקל למצוא". הרי מפורש, שהמהרי"ל מחזק את המנהג של אותן נשים הטובלות שהיו מדליקות בבית הכנסת, אלא שהדגיש שמדובר שמוסיפות נרות שלהן לשם ההדלקה ולא מסתמכות על הנרות הרגילים שהיו בבית הכנסת, כי על נרות אלו, כתב מהרי"ל שהם דולקים לשם כבוד ולא לשם תאורה, ולכן בהם לא יוצאים יד"ח, ולכן הוא יצא כנגד הנשים המדליקות בנרות ביהכנ"ס הרגילים. וז"ל: "אבל כתבת שמדליקין הנרות, משמע המבוררות, כלומר המיוחדות בלאו הכי לכבוד בית הכנסת, ולזה איני מסכים דלס"ד פרק אלו דברים חשיב נר בבית הכנסת לכבוד ולא להאיר". כוונתו לגמ' בברכות פרק שמיני (דף נ"ג ע"א) המבררת שרק נר שעשוי לאורה ולא לכבוד מברכים עליו במוצאי יו"כ בברכת מאורי האש, א"כ משמע שסתם נר בית הכנסת היה לכבוד ולא להאיר, ולכן אותן נשים צריכות להוסיף נרות שלהם לשם אורה, ואז יכולין להדליק ולברך עליהן.

אלא שהקשה המהרי"ל, שראינו שהדלקת נר שבת, עיקרה הוא במקום האכילה או לכה"פ לצורך אכילה, ולכן גם אם אוכלים סעודת שבת בחצר בחוץ כשעדיין יש אור יום, אך משתמשים בצרכי אכילה בבית, שקצת אפל, ולכן יוצאים יד"ח בהדלקת נרות בבית. וא"כ קשה, כיצד יש צורך אכילה בביהכנ"ס?

ועל כך כתב מהרי"ל: "הכי נמי אפשר בביהכנ"ס דעבדי מידי, דנהנה בו הלילה לצורך אכילה, וקל למצוא", אך לא באר כיצד יש בביהכנ"ס צורך אכילה.

אלא שבהמשך דבריו ביאר: "אבל בעירך שבית הכנסת של נשים הוה מרתפו של השמש, שמא חשיב לצורך סעודה למשוך יין בלילה, וכ"ש אם מדליקין בבית הכנסת של נשים אצל היין". כלומר, מדובר בעזרת נשים של ביהכנ"ס שהיה בו מרתף של יין, והיה שמש ביהכנ"ס האוכל ולן בחדר הסמוך לביהכנ"ס משתמש באור הנרות לצורך לקיחת יין וכדו', א"כ הוי צורך סעודה.

אלא שעדיין יש כאן חידוש גדול, שהרי אין האשה המדלקת אוכלת בבית הכנסת, אלא השמש, ולכאורה חובת הדלקת נר שבת, הוי חובת הבית, א"כ כיצד הדלקה לצורך אכילה של אחר ייחשב לה הדלקת נר שבת שיכולה לברך ולצאת בו ידי חובה?

מ"מ, המג"א (בס"ק ט"ו) הביא את דברי המהרי"ל, אלא שלא כתב לעשות כן לכתחילה אלא כתב בלשון: "וכן מה שנוהגים מקצת נשים כשהיא ליל טבילה והמקוה סמוכה לבה"כ... ולכן מדליקין נרות שלהם בבית הכנסת אין למחות בידם". ובביאור דבריו הביא המג"א ב' טעמים להצדיק מנהג זה:

א. "מידי דהוי אהדלקה ביום הכיפורים". ובאר בפמ"ג (אשל אברהם שם) שביוה"כ מדליקים בברכה אף שאין אוכלים. וכן באר במחצה"ש שם.

ב. "א"נ כשמדליקין בבית ואוכלין בחצר" כלומר, שאף שם הנרות לא לצורך אכילה, כי אוכלים בחוץ ואעפ"כ מברכים עליהם. ומוסיף המג"א (שם) ומקשה, והרי שם, משתמשים בנרות

לצורך אכילה ואילו בביהכנ"ס אין צורך אכילה? ומתוך "ה"נ אפשר דעבדי מידי בבהכנ"ס דנהנה בו בלילה לצורך אכילה וקל למצוא". ונראה לכאורה שהכוונה מידי לצורך אכילה של השמש ולא של האשה, שהרי היא אוכלת בביתה.

ולדברי המהרי"ל המובאים במג"א, הסכימו הפמ"ג ומחצית השקל, וכן הביא דבריו התוספת שבת (סי' רס"ג ס"ק כ'). וכן פסק בשו"ע הגר"ו (בסי' רס"ג סעיף י') שכמה בעלי בתים שאוכלים על שולחן אחד, יכול אחד מהם להדליק ולברך בחדר המיוחד לראשון, אם הראשון משתמש שום צרכי אכילה באותו החדר "אע"פ שהוא לא ישתמש כלום אצל נרותיו". וכן הסיק לגבי נשים הנוהגות להדליק בביהכנ"ס בברכה בליל טבילתן "אם הוא סמוך לבית הטבילה והשמש משתמש שם שום דבר מצרכי אכילה לאור נרותיה וכ"ש אם היא עצמה יכולה להשתמש שם שום דבר שתהנה בו בלילה לצורך אכילה", אלא שהסיק: "ומ"מ יותר טוב שבלייל טבילה ידליק הבעל ויברך". ומוסיף עוד שעדיף שהיא תדליק בברכה בביתה ותתנה שאינה מקבלת שבת בהדלקה זו, שתנאי זה מועיל בכה"ג במקום מצווה (עיי"ש סעיף י"א). והדרא קושייתנו לדוכתא, כיצד יתכן שאשה יכולה להדליק נרות שבת בברכה במקום שאינו ביתה ואינה אוכלת בו?



ג. האם יש חיוב הדלקה בבתי כנסיות

ובכדי לברר דין זה, נראה שיש לעיין ברישא האם יש חיוב או היתר להדליק נרות שבת בבית הכנסת.

הגמ' בשבת (דף כ"ה ע"ב) הסיקה: "הדלקת נר בשבת חובה" וכתב רש"י (שם ד"ה חובה): "כבוד שבת הוא שאין סעודה חשובה אלא במקום אור כעין יממא בפרק בתרא דיומא (דף ע"ה)". וגם התוס' (שם ד"ה הדלקת נר) כתבו: "שחובה היא שיסעוד במקום הנר משום עונג". וכן מתבאר בשאלות דרב אחאי גאון (פרשת תצוה) שעיקר מצוות הדלקת הנרות בע"ש באה בשביל סעודת ליל שבת. וכ"כ בתוס' הרא"ש (שם ד"ה הדלקת נר שבת חובה): "חובה הוא שיסעוד סעודתו במקום הנר, שזוהו עונג שבת". וכ"כ בשבולי הלקט (סי' נ"ט) וכ"כ בחידושי הרשב"א (שבת כ"ג ע"ב ד"ה הא דאמר) וכן בספר המנהיג (הלכות שבת אות י"ז) בשם רב אחא משבחה, שסעודת השבת במקום הנר חובה. ומכל הראשונים הנ"ל פשיטא שמברכים על נרות שבת במקום האכילה.

אלא שיש לדון, האם אפשרי לברך על נרות שבת גם שלא במקום אכילה. הרמב"ם בהלכות שבת (פ"ה ה"א) כתב שהדלקת נר בשבת חובה והוסיף: "אפילו אין לו מה יאכל שואל על הפתחים ולוקח שמן ומדליק את הנר שזו בכלל עונג שבת". אך לא באר כוונתו האם מדובר דווקא במקום האכילה או גם במקום אחר בבית (ולקמן בררנו דבריו).

על הפסוק "ותזנח משלום נפשי נשיתי טובה" (איכה ג') דורשת הגמ' בשבת (דף כ"ה ע"ב): "א"ר אבהו זו הדלקת נר בשבת", וביאר רש"י (שם ד"ה הדלקת נר בשבת): "שלא היה לו ממה להדליק ובמקום שאין נר אין שלום שהולך ונכשל והולך באפילה". ולכאורה זהו פרושו של "שלום בית", וא"כ אין זה דווקא במקום אכילה אלא בכל מקום שמשמש בבית יכול להדליק בברכה. וכן משמע ג"כ בתוס' (שם ד"ה הדלקת נר בשבת חובה) שפשיטא שחייב להדליק בביתו גם שלא

במקום אכילתו, וכן הבין בדברי התוס' החיי אדם בהלכות שבת (כלל ה' סעיף י"ג בסופו). ומשמע שאף יכול לברך על הדלקתו.

ובדברי המרדכי בשבת (סי' רצ"ד) הדברים מפורשים, שכך כתב: "דבחורים ההולכים ללמוד חוץ לביתם צריכין להדליק נר של שבת בחדרם ולברך עליו משום דהדלקת נר בשבת חובה משום שלום בית שלא יכשל בעץ או באבן, אבל מי שהוא אצל אשתו אין צריך להדליק בחדרו ולברך עליו לפי שאשתו מברכת עליו בשבילו. גם אומר שמותר להדליק בבית בע"ש בקיץ ואוכל בחצר ויהיה לו אורה מן היום, משום דנר שבת אינו אלא משום שלא יכשל בעץ או באבן והרי יש לו אורה גדולה." הרי מפורש בדבריו שר שבת עניינו שלא יכשל בעץ ואבן ולכן גם אם אוכלים בחוץ לאור יום, אין בעיה להדליק בבית, כי כשתגיע החשיכה (לאחר האוכל) יהנו מאור הנרות שלא יכשלו בעץ ואבן, והוי שלום בית.

וכן משמע ג"כ בדברי המהרי"ל (סי' נ"ג) שכתב: "אע"ג דבסמ"ג כתב דכל נר שאינה לצורך אכילה אין מברכין עליו, ודלא ככל רבותינו שכתבו לברך כשחל יום הכיפורים בשבת דהדלקה בשבת חובה, מ"מ חזינן דלא נהיגי כוותיה (כצ"ל)". הרי מפורש ש"כל רבותינו" סבירא ליה שמברכים על נר גם בלא מקום אכילה, ולכן נוהגים לברך על נר של יוה"כ שחל בשבת, למרות שאסור באכילה (ומה שכתב סמ"ג, לא נמצא, אך נראה שכוונתו למרדכי יומא סי' תשכ"ח שם מובא: "ובספר המצוות כתב יוה"כ שחל להיות בשבת מדליקין בלא ברכה הואיל שאינה באה לצורך אכילה" וכן מובא באגור סי' תתקכ"ז). וכן משמע ג"כ ברמב"ם שכתב בהלכות שביתת עשור (פ"ג ה"י) שאם חל יוה"כ להיות בשבת חייבין הכל להדליק בכל מקום שהדלקת נר בשבת חובה. וא"כ משמע שהחובה היא אף שלא במקום אכילה.

והנה יכולים היינו להכריע ולומר שסוף סוף הוי מחלוקת ראשונים, אם חובת הדלקה היא דווקא במקום אכילה, או גם בשאר מקומות הבית, וספק ברכות לקולא, וע"כ אין לברך אלא במקום אכילה. אך אינו נכון, שהרי השו"ע (סי' רס"ג ס"ו) פסק במפורש כהמרדכי שבחורים ההולכים ללמוד חוץ לביתם צריכים להדליק נר שבת בחדרם ולברך עליו, והסביר המרדכי בשבת (סי' רצ"ד): "משום דהדלקת נר בשבת חובה משום שלום בית שלא יכשל בעץ או באבן", אא"כ הוא נשוי שאז אין צריך להדליק בחדרו ולברך עליו לפי שאשתו מברכת עליו. הא קמן, שהשו"ע הכריע שאף הטעם שלא יכשל בעץ ואבן מצריך הדלקה בברכה, אלא שכשיש כמה חדרים בבית וגם מקום אכילה, האשה מדליקה בברכה במקום האכילה והבעל יכול להדליק בשאר החדרים בלא ברכה על סמך ברכת אשתו. וכן פסק הרמ"א בסי' רס"ג ס"י דעיקר ההדלקה תלוי בנרות שמדליקין על השולחן, אך אם אינו דר עם אשתו, חייב להדליק בברכה במקום שדר בו (עיין בביאור הלכה סי' רס"ג ד"ה בחורים, שהסביר זאת באר היטב). וכן משמע גם בדברי המ"ב שכתב (סי' רס"ג ס"ק א') שעיקר הדלקת הנר הוא חובה משום עונג שבת, והוסיף (שם ס"ק ב'): "והדלקת הנר צריך להיות בכל החדרים שהולך שם בשבת, עכ"פ נר אחד, אף שאינו אוכל שם, כדי שלא יכשל בעץ ואבן", אלא שהסיק: "מיהו, הברכה תברך על הנר במקום אכילה". אך ברור שכשאין לו מקום אכילה שאשתו מברכת עליו, כגון בחורים שאינם בביתם, פשוט שמדליקים בברכה

במקום שנתם כפי שבאר המ"ב את סעיף ו' בשו"ע (שם). וכן משמע בשו"ע (או"ח סי' תר"י ס"א) שמדליקין ביו"כ שחל בשבת וכתב הרמ"א בברכה.

ואם נכונים דברינו, א"כ פשיטא שגם החצרות שלפני הבתים וחדרי המדרגות והפרוזדורים שהולכים שם בני הבית וכן בתי הכנסיות ובתי המדרשות ושאר כל המקומות שמצויים שם אנשים, יש חובה להדליק שם נרות, כדי שלא יכשלו בעץ ואבן. שמא תאמר ששלום בית שייך רק בביתו ולא במקום ציבורי כביהכנ"ס? זה אינו, שהרי כך סבר השואל בשו"ת מהרי"ל, שהוא אחיו של המהרי"ל, והמהרי"ל השיב שאף בביהכנ"ס שייך סברת שלום בית. והמעייין היטב בדברי השואל יראה שאם היו מתפללים בלילה, אף הוא היה מודה ששייך שם שלום בית.

אלא שלגבי גברים, כיוון שנשותיהם מדליקות בין כה במקום האכילה בביתם, א"כ כמו שאינם מדליקין בברכה בשאר חדרי הבית, אלא סומכים על ברכתה ומדליקין בשאר חדרי הבית, ה"ה שסומכין על ברכתה ומדליקין בביהכנ"ס בלא ברכה.

אך לפי"ז, אשה שלא היתה בשעת ההדלקה בביתה במקום האכילה, תוכל להדליק בבית הכנסת סמוך לכניסת השבת מדין "שלום בית" שלא יכשלו בעץ ואבן ואף תוכל לברך על נר זה. שמא תאמר, והרי יש כבר נרות דולקים בביהכנ"ס, ואין צורך באור? על כך ענה המהרי"ל "שכל מה דמיתוסף אורה יש ביה שלום בית טפי ושמחה יתירה להנאת אורה בכל זוויות וזוויות", והרמ"א פסק כהמהרי"ל (בסי' רס"ג ס"ח). וא"כ לבני אשכנז היוצאים ביד רמ"א, יכולות הנשים לברך בבית הכנסת אם אינן בביתן בשעת ההדלקה. ואף נשים מבני ספרד, אם ידליקו את הנרות הראשונים של ביהכנ"ס, לפני שהדליקו את שאר הנרות, אף הן יוכלו להדליק בברכה, כפי שפסק מרן השו"ע (בסי' רס"ג ס"ו).

ולפי דברינו, אף גברים, אם יבואו להדליק בביהכנ"ס קודם שנשותיהן הדליקו בביתן, לכאורה יוכלו להדליק בברכה, כפי שאם אדם היה מדליק בחדרו קודם שהדליקה אשתו במקום האכילה, שהיה יכול להדליק בברכה. ואכן כך כתב במפורש באשל אברהם מבוטשטש (סי' רס"ג סעיף ה' ד"ה וכשידליק יברך, וכן בס"ו ד"ה אצל אשתו): "והיה אצלי פשוט לברך כיוון שהדלקתי קודם לה ולא שמעתי ברכה שלה". ואם הוא בחור שלא גר בביתו, נראה שלכו"ע היה יכול לברך בהדלקת הנרות בביהכנ"ס כפסק השו"ע (בסי' רס"ג ס"ו). אלא שלדעת השו"ע צריך שיהיה זה דווקא הנר הראשון, כי אין מברכים על תוספת אורה, ולדעת הרמ"א שמברכים גם על תוספת אורה. יכול גם בשאר הנרות.

אלא שלגבי הדלקת נר של איש בברכה בביהכנ"ס, פוק חזי מאי עמא דבר, ולא מצינו ברוב הקהילות שמדליקים בברכה. וכדי ליישב את המנהג כתב האשל אברהם (שם) שנראה לו הטעם שמכיוון שבקיץ (באירופה) היו רגילים להתפלל תפילת ערבית של שבת מוקדמת ויוצאים מביהכנ"ס כשעוד אור יום בחוץ, ואינם ניאותים לאור הנרות כלל, לכן משום "לא פלוג" נהגו לא לברך. אך מצד האמת, אם היו נהנים מן הנרות בלילה בביהכנ"ס "נראה שהיה נכון לברך לפי מ"ש המרדכי ע"ה בפרק במה מדליקין שאין ההנאה מצד האכילה דווקא רק גם מצד ההלוך לאורם לבד" (אשל אברהם שם).

ובסעיף ו' הוסיף האשל אברהם (שם) סיבה נוספת מדוע לא נהגו להדליק בברכה בביהכנ"ס, למרות שנפסק בשו"ע כהמרדכי שמדליקים גם לצורך אורה, לא להיתקל בעץ ואבן - והוא משום "לא פלוג", שהרי אם אשתו הדליקה במקום האכילה לפניו, אינו יכול לברך ומדליק וסומך על ברכתה. ולכן אף אם הוא מדליק לפניו, תיקנו שלא יברך משום "לא פלוג".

אמנם היה מקום לחלק בין בית לבין ביהכנ"ס, ולומר שבבית מגורים שייך לומר את סברת המרדכי שלכן מדליקין בברכה משום שלום בית, משא"כ בביהכנ"ס, וכמו שאחיו של המהרי"ל רצה לטעון בשאלה (שם ס' נ"ג) "דבבית שייך שלום בית אין לחלק בין קיץ לחורף, אבל בביהכנ"ס דאין מדליקין אלא לכבוד המקום ית' אין שייך שם אשר צונו להדליק". אך בתשובתו של המהרי"ל ראינו שהוא לא קיבל את דברי אחיו, ולא חילק, אלא שכתב שהנרות הראשונים שהדליקו, אותם הדליקו לשם כבוד, אך אם "לוקחות נרות לשם כך ומוסיפין אותם על נרות בביהכנ"ס שבלאו הכי שם... כי אלו הנוספים לידן חשיב לשלום בית... דכל מה דמיתוסף אורה יש ביה שלום בית טפי ושמחה יתירה להנאת אורה בכל זוויות וזוויות" (מהרי"ל שם). הרי מפורש שהוא מחשיב סברת "שלום בית" גם בביהכנ"ס. ואף בדברי השואל נראה שהוא דיבר בקיץ שלא נהנו מהנרות אך בחורף אולי יודה, ודו"ק. וקצת קשה, מדוע הנרות הראשונים בביהכנ"ס הוי רק לכבוד ולא להאיר ממכשול עץ ואבן? ושמא דיבר המהרי"ל בימי הקיץ שהיו מתפללים מבעוד יום וכשיצאו עדיין היה אור יום של דמדומים, ולכן הנרות הראשונים אינם שלא יתקלו בעץ ואבן הם רק לכבוד בעלמא, ולכן רק אם תוסיף האשה נרות מיוחדים נוספים, אז זה ייחשב לתוספת אורה ולשמחה יתירה, ולכן רק אז כמו שכתב בפרוש שהדלקת נרות ביו"ט ביום לא הוי נר של בטלה, כי "כל מה שמוסיף אורה חשיב הנאה טפי" (מהרי"ל שם).



ד. האוסרים לברך על הנרות בביהכנ"ס

וראיתי בחזון עובדיה (שבת ח"א עמ' ר"ו ס"ק ט"ז) שנשאל על קהילה מעדות המזרח שנהגו להדליק בביהכנ"ס נרות שבת עם ברכה. וכתב על כך שטעות הוא בידם, וברכתם היא ברכה לבטלה, ויש לבטל את המנהג. והוסיף שאף אם היה מנהג כזה, זה היה בעבר, כשהיו עניים האוכלים בביהכנ"ס ולכן היה שייך להדליק בברכה, משא"כ בזה"ז שאין אוכלים בביהכנ"ס לא שייך דין זה כלל. וכן ראיתי בשו"ת הרב הראשי לגר"מ אליהו זצ"ל (מהדורה שניה תשס"ט, כרך תש"נ-תשנ"ג) שביטל מנהג זה ואמר שטעות היא בידם.

אלא שלפי דברינו, אם מיירי שהגבר מדליק בברכה קודם שאשתו הדליקה בברכה בביתה, או שמדובר בגבר אלמן או רווק שלא ברך על ההדלקה בבית, א"כ שפיר עבד, וכפסק הרמ"א שפסק כהמהרי"ל בסי' רס"ג ס"ח. אמנם אם כבר יש אורה, לדעת בני ספרד הפוסקים כהשו"ע אין מקום לברך על תוספת אורה, כפי שפסק מרן השו"ע (סי' רס"ג ס"ח), אך היה להם לסייג ולומר שאם זהו הנר הראשון שמדליק בביהכנ"ס, ומיירי שאין לו אשה, או שהוא מדליק לפני

אשתו, א"כ שפיר עבד ויש להם על מה לסמוך במנהגם, ואם לאו, לאו שפיר עבד ויש להם להדליק בלא ברכה. אך שניהם כתבו לבטל מנהג זה מכל וכל בלא תנאי, וצ"ע.

ועוד, החזו"ע (שם) הביא תנא דמסייע ליה את שו"ת פנים מאירות (ח"א סי' ס"ט) שהובא בשערי תשובה (סי' רס"ג ס"ק ג') שאסור לברך על הנרות שבביהכנ"ס, אך המעיין בכל תשובתו יראה אחרת. דבתחילה כתב דלדעת הראשונים שהדלקה זה רק במקום אכילה, כיוון שלא אוכל בביהכנ"ס הוי ברכה לבטלה. אך הוסיף שאפי' לדעת המתירין (להדליק שלא במקום אכילה) משום שלום בית, שלא יכשל בעץ או באבן בחושך ובליילה, מ"מ "הני טעמי שייכי במקום שהוא דר שם, אבל בבית כנסת שאין מקום דירה לשום אדם, ויש שם הרבה נרות דולקות ובלאו האי נר שמש ביכ"ס לא יכשול באבן או בעץ, אין טעם וריח לברכה זו". כלומר, ס"ל דכיוון שיש כבר אור, אין עניין בתוספת אורה, והוא לא סובר כהמהרי"ל שמברכים על תוספת אורה אף שלא במקום אכילה. ולכן הוא מסיק שאין להדליק בברכה "אם לא שנאמר שלא ידליק השמש שום נר תחילה עד שהוא ידליק תחילה נר של שבת בברכה משום שלום שלא יכשלו זה בזה לכשתחשך, ואח"כ ידליק השמש שאר נרות" (שם). הרי מפורש כתב, שאם השמש ידליק את הנר הראשון בביהכנ"ס יוכל לברך על הדלקתו. וא"כ היה להאי גברי רבה לקיים את המנהג בכה"ג.

שמא תאמר, שבזמנינו אפשרות זו לא שייכת, כי בלא"ה, כשהגבאי בא להדליק נר ראשון, כבר יש אור חשמל מרובה, ולדעת מרן השו"ע, אין מברכין על תוספת אורה, ולכן כיום אי אפשר לקיים מנהג זה.

אך זה אינו, שהרי גם בבית כשהאשה מדליקה יש את אותה בעיה, שיש תאורת חשמל הדולקת, ושרגא בטיהרא מאי מהני. וא"כ כיצד מדליקות הנשים נרות בברכה, לדעת מרן שאין מברכין על תוספת אורה?

אלא שראיתי במנוחת אהבה (ח"א פ"ו סעיף ו') שכתב שיש להם על מה שיסמכו, שהרי אם הדליקה את החשמל לכבוד שבת, א"כ בהדלקת הנרות הו"ל המשך המצווה, כאשה המדליקה כמה נרות. ואם לא הדליקה את תאורת החשמל לכבוד שבת, והיה דולק קודם לכן, ביום שיש, א"כ אין יוצאים בתאורת חשמל יד"ח הדלקת נרות שבת, כמו שנפסק בשו"ע (סי' רס"ג סעיף ד' ברמ"א). א"כ הו"ל תאורת החשמל כמאן דליתיה, ושפיר יכולה לברך על הנרות שמדליקה לכבוד שבת. ומה שבשו"ע אסר לברך על תוספת אורה (סי' רס"ג ס"ח), זה דווקא משום שהדליקה אשה אחת נרות לכבוד שבת בברכה, שמן הדין נפטר כבר הבית מחיוב הדלקה, דהדלקת נרות חובת בית היא ולא חובת גברא כמדוייק ברמב"ם (שבת פ"ה ה"א). אבל בית שלא הדליק בו נר לכבוד שבת, לא נפטר מחיוב הדלקה, אע"פ שיש תאורה שהודלקה שלא לכבוד שבת, וצריך להדליק בו נרות אחרים לכבוד שבת ולברך עליהם. ולא הוי כשרגא בטיהרא, הואיל ועכ"פ יש תוספת אורה בהדלקת הנרות הנוספים. וכמו שמדליקים נרות חנוכה בבית ויש גם מאור השמש, ואעפ"כ מברכים אח"כ על הדלקת נרות שבת, למרות שכבר יש אור בבית שמותר להשתמש בו (השמש), וא"כ דון מיניה ואוקמי באתרין.

שמא תאמר, שתאורת ביהכנ"ס הדליקה לכבוד שבת, ואז אין לברך על תוספת אורה? הרי עובדה שהדליקו התאורה קודם תפילת המנחה, א"כ לא הדליקה דווקא לכבוד שבת. ואם

תאמר שכוונת הגבאים היא לשבת דווקא ולא למנחה, כי במנחה יש עדיין אור. סוף סוף גם בבית כן הוא, ואעפ"כ סומכים העולם להדליק נר שבת בברכה למרות שתאורת החשמל כבר נדלקה לכבוד שבת כי כיוון שהאשה עדיין לא ברכה, היא יכולה לברך על המשך המצווה, א"כ במה שונה ביהכנ"ס מביתו הפרטי?

כל זה כתבנו רק כדי לקיים את המנהג של הני קהילות שנהגו שהגבאי מדליק בביהכנ"ס בברכה, שיש להם על מה לסמוך, בתנאי שמדובר באדם המדליק בברכה קודם שהדליקה אשתו, או באלמן או רווק שאינו גר בבית הוריו, ולא הדליק בברכה. ושמא מכיוון שתנאי זה קשה מאד, ויבואו לטעות גם במקום שאשתו הדליקה בברכה, לכך רצו לבטל מנהג זה מחשש לברכה לבטלה, וצ"ע.



ה. הדלקת נר לאורחת שלא לנה ולא אוכלת באותו מקום

הדרן לדינא, שמצינו במהרי"ל שנשים שהיו הולכות לבית הטבילה בליל שבת, והיו מדליקות בברכה נרות שבת, בעזרת נשים בביהכנ"ס. ועפ"י הסברנו הוה נחא, דאף אם ראוי להדליק במקום האכילה, מ"מ נפסק גם כהמרדכי שנה שבת הוא משום שלום בית שלא יתקן בעץ ואבן, ובתוספת אורה יש שלום בית טפי ולכן יכולה להדליק בביהכנ"ס. ובפרט שאותה אשה לא היתה בביתה ולא הדליקה במקום אכילתה, ואף בעלה לא ברך על הדלקה זו, כי עיקר המצווה הטילה על האשה, וע"כ יכולה היא להדליק בביהכנ"ס.

אך הוסיף המהרי"ל (שם) שכדי לצאת יד"ח הסוברים שאין לברך אלא במקום אכילה, ואף לדעתם ראינו שנהגו להדליק בבית בימי הקיץ למרות שהיו אוכלים בחוץ מפני החום והזבובים, אלא שצריך לומר שגם לצורך אכילה הוי כמקום האכילה, ובבית משתמש לאורה לצורך מידי דאכילה, הוסיף המהרי"ל "הכי נמי אפשר בביהכ"ס כעבדי מידי, דנהנה בו הלילה לצורך אכילה, וקל למצוא". ובמהדיר של שו"ת מהרי"ל הוצאת מכון ירושלים תיקן את הגירסא וכתב דצ"ל "דעבדי מידי, דנהנה בו הלילה לצורך אכילה".

וקשה, כיצד יש לאשה ענייני אוכל בבית הכנסת? ועוד, בד"כ בתי הכנסת היו במקום שאין ערוב שבת, וכיצד היה אפשרי לטלטל מביהכנ"ס לבית צורכי אכילה? ושמא היה מדובר כשיש עירוב ואפשר לטלטל, אך עדיין קשה כיצד מצוי ענייני אכילה בביהכנ"ס, שתיקח אותם לביתה? ובדוחק אפשר ליישב, שהייתה לוקחת מביתה מצרכי מזון לעסוק בהם בעזרת הנשים לצורך האכילה בבית, ובכך יצאו יד"ח הפוסקים דס"ל דצריך להדליק במקום אכילה או במקום העוסקים בצרכי האכילה.

ובאשל אברהם בוטשטש ראיתי חידוש מופלג, שכתב שגם התפילה עצמה נחשבת לצרכי אכילה "דהוה ליה התפילה גורם מאכל שאין לאכול קבע קודם ק"ש ותפילת ערבית" ואולי זה דומה לדין "גביל לתורא". והוסיף שזו הסיבה שהתירו ג"כ להדליק בברכה בבית הטבילה עצמו (י). וכתב זאת בשם הא"ז ז"ל בשם זקנו ז"ל: "כי הטבילה גרם סגנון מאכלה עמו וע"י טבילתה אוכל שום וכדו'... וכ"ש תפילה שהיא גרם אכילה לגמרי". כלומר, כיוון שכתוב בהלכה לאכול

שום וכדו' שהוא מרבה הזרע וגורם לפו"ר, א"כ כשתטהר יאכלו שום¹, מה שלא היה אוכל קודם לכן, ולכן הדלקה שם הוי "צורך אכילה". ונראה שכתב מסקנה זו מהגירסא שהיתה לפניו (ולפניו) שכתוב "ה"נ אפשר בביהכ"ס כעבדי מידי, דנהנה בו הלילה לצורך אכילה, וקל למצוא". כלומר, הוא אינו גורס כהמהדיר עפ"י המג"א שמדובר שהאשה עושה משהו לצורך אכילה, אלא "כעבדי מידי דנהנה בו הלילה לצורך אכילה" כלומר שבביהכנ"ס נעשה מידי מעצמו, שנהנה בו צורך אכילה. ולכן כתב, או התפילה והק"ש שמתירים את האכילה או ההדלקה בבית הטבילה שהיא הטבילה, גורמת לשינוי המאכלים בסעודה (תוספת שום וכדו').



ו. מקום שעוסקים בצרכי אכילה, גם לא של המדליקה, נחשב למקום אכילה

אך הוסיף המהרי"ל (שם) שלמרות הנ"ל אין צורך לכל הני, דבלא"ה "בעירך שביהכנ"ס של נשים הוה מרתיפו של השמש, שמא חשיב לצורך סעודה למשון מן הלילה, וכ"ש אם מדליקין בביהכנ"ס של נשים אצל היין". כלומר, כיוון שהשמש היה דר בחדרים הסמוכים בביהכנ"ס והיה יין בעזרת נשים, א"כ הנר עוזר שם לצורך לקיחת יין לסעודה, והוי צרכי סעודה. אלא שאז חוזרת קושייתנו לעיל - היכן מצינו שיש הדלקה בברכה במקום אכילה, כשהאשה אינה אוכלת שם כלל, אלא משהו אחר אוכל שם?

ואולי אפשר ליישב בדוחק, שביהכנ"ס הוי כמו בית של רבים, והשמש הרי הוא שלוחנו להחזקת ביהכנ"ס ושמיירתו. א"כ השמש הרי הוא כמו עובד שלנו, והאשה נחשבת כאחת מבעלות הבית, וא"כ היא יכולה להדליק אף במקום המשמש בפנים ואכלו בחוץ, שאף אם בעלת הבית תשב כל הארוחה בחוץ ולא תיכנס לבית לעסוק בצרכי הסעודה, כיוון שיש מישהו מבני הבית הנכנסים לבית ונהנים מהאור של הנרות לצרכי הסעודה, יכולה בעלת הבית לברך על נרות אלו. א"כ ה"ה הכא ודון מינה ואוקי באתריה. אלא שעדיין קשה, דהתם זהו צורך סעודה שלה, ואילו כאן אצל השמש זה צורך סעודה שלו, של השמש, וצ"ע. ועוד נראה לומר, דכיוון שלשיטת המהרי"ל מברכים על תוספת אורה, א"כ כמו אורחת שהיתה באה לבית שאוכלים בחוץ, כבזמן המהר"מ, ומדליקין בפנים, כיוון שעשוי האור לצרכי סעודה, א"כ גם האורחת יכולה להדליק ולברך שם "דכל מה דמיתוסף אורה יש ביה שלום בית טפי ושמחה יתירה להנאת אורה בכל זויות וזויות" (מהרי"ל שם). וא"כ האשה הטובלת, שאינה נמצאת בביתה בשעת הדלקה, בכניסת השבת בזמן ההדלקה, כשהיא שוהה בביהכנ"ס, א"כ אז, נחשבת לאורחת, כי אין לה מקום אחר באותה העת, והיא לא הדליקה בביתה. א"כ ברגע זה, ביהכנ"ס נחשב למקום ראוי להדלקה, כי גם בו שייך שלום בית שלא יכשלו בעץ ואבן, וגם בו יש שמש המשתמש באור לצרכי סעודה, ולכן היא יכולה להדליק בביהכנ"ס נרות בברכה, לא פחות מאורחת אצל בעה"ב שמדליקה בברכה בביתו.

(ב). הערת הרב משה בוטון: יש לציין שיש אומרים שיש לאכול שום בשבת גם למי שאשתו אינה טהורה, וגם אם אין לו אשה, ואף שעל הנשים לאכול. תשובת המחבר: אכן כן, אבל אין זו שיטת האשל אברהם, שבדבריו אנו דנים כעת.

ואולי מפני קושיה זו נדחק האשל אברהם לבאר שתפילה וק"ש זהו ג"כ צורך אכילה, כי כיוון שאסור לאכול קודם התפילה וק"ש, א"כ מאור בביהכנ"ס, מאפשר לאשה שלא יודעת להתפלל, להתפלל לאור הנר. ומכיוון שאסור לאכול קודם התפילה הוי כצורך האכילה, כמו דין "גביל לתורא" שאסור לאכול לפני שנותנים לבהמות, כנאמר "ונתתי עשב בשדך לבהמתך ואכלת ושבעת". וע"כ אם הסיח ודיבר בין ברכת המוציא לאכילה ואמר "גביל לתורא" לא נחשב הפסק. וה"ה הכא שהדלקה בביהכנ"ס נחשב צורך אכילה.

ומ"מ גם בלא חידוש זה, יכיון שנפסק להלכה בשו"ע כהמרדכי, שאף בשבת שחל ביו"כ מדליקים נר שבת בברכה אע"פ שאין הנאת אכילה, כי ההדלקה היא גם מטעם שלום בית שלא יכשל בעץ ואבן. וכך פסק השו"ע לגבי בחורים שאינם לנים בבית נשותיהן שידליקו בברכה במקום שהם לנים, מוכח שפסק כהמרדכי. וא"כ גם הסיבה שלא יכשל בעץ ובאבן מספיקה בכדי להדליק בברכה, ואף בכה"ג יש שמחה בתוספת אורה, ועפ"י הרמ"א שפסק כהמהרי"ל יכולה להדליק בברכה. [ותמיהה לי על בעל השש"כ (ח"ב פרק מ"ה ס"ק ל"ב) שכתב שלא מצאנו את סברת תוספת שמחה אלא במקום אכילה ולא בשאר המקומות, והמעייין במהרי"ל שהוא הוא מקור סברת "תוספת שמחה" ייווכח שהוא סובר סברה זו גם בביהכנ"ס, אע"פ שאין זה מקום האכילה של האשה. וצ"ע].

עוד נראה ליישב קושייתנו, שאף שפסק המהרי"ל שאפשר לברך על הדלקה של תוספת אורה, הקשה על כך הגרש"ז אורבך זצ"ל (מובא בשש"כ ח"ב פרק מ"ג ס"ק קע"א) דצ"ע כיום כשיש אור חשמל המאיר מאד את הבית. וכיום, סתם כך, לא נהוג להדליק נרות לכבוד¹ או להרבות באור על ידם כדי ליהנות מריבוי האור, ואין משתמשים בנרות אלא רק ליארציט או לבית האבל, א"כ כשיש אור חשמל חזק ובהיר, הרי ליכא שום שמחה יתירה מזה, וא"כ איך אפשר לברך על זה? ותרץ הגרש"ז שמפני שחז"ל קבעו את השמן להידור במצווה, וגם ידוע וניכר שזה לכבוד שבת, ה"ז חשיב כהנאה וגם שמחה. והוסיף: "וגם נראה דכיוון שכל הנשים הנשואות מקפידות מאד על מצווה זו, לכן אפשר שגם נעשה כמנהג חשוב להוסיף נרות לשם מצווה ולברך על זה, כמו שמברכים על הדלקת נרות חנוכה בביהכנ"ס, גם לדעת מרן הב"י שאין מברכים על הלל בר"ח, והיינו משום שהברכה היא בימים כאלה שכולם מברכים בבית בנוסח זה. וה"נ במנהג חשוב זה, אף שמעיקר הדין הוא נקבע להנאת אורה, אעפ"כ קבלו על עצמן הדלקת נרות לכבוד שבת בכל אופן שהוא. ובכך מיושב ג"כ כיצד ביו"ט שחל בע"ש או במוצ"ש, והחשמל כבר נדלק ע"י השעון, איך אפשר לברך על הנרות כשלא מוסיף כלום, ולדברינו ניחא.

ובספר תיקונים ומילואים לשש"כ לגרש"ז אורבך (בפרק מ"ג הערה קע"א) הוסיף שלכן גם זוגות הבאים לשבת לבית ההורים מדליקים ומברכים, אע"פ שהם אוכלים על שלחן אחד, ולא חוששים לברכה לבטלה אע"פ שמעיקר הדין הן פטורות מהדלקת נרות. עיי"ש. ונראה שכוונתו היא שלמרות שהרמ"א פסק שכמה בעלי בתים כל אחת מברכת על נרותיה מפני סברת ריבוי אורה, אך כתב בקצות השלחן (הובא לעיל) שזה דווקא כשכל אחת אוכלת משלה, אך אם אוכלים

(ג). הערת הרב משה בוטון: נהגו להדליק נרות על השולחן לנוי.

כולם מבהע"ב אחת, אין לברך אלא לבעלת הבית. ואף שיש חולקים על דבריו, וכך משמע בדברי המהרי"ל בעצמו, אך סוף סוף הוי מחלוקת והיה צריך לפסוק בו סב"ל ולא לברך.

וכיצד בכל זאת נהגו שכל הנשים מברכות?

אלא ע"כ כסברת הגרש"ז שקיבלו הנשים על עצמן כמנהג חשוב להדליק תמיד בברכה, אף אם מעיקר הדין לא היו צריכות להדליק, כי בעלת הבית הדליקה בשבילן והוציאה אותן יד"ח. א"כ דון מיניה ואוקי באתרין, אף בנידון דידן. זהו מנהג חשוב שקיבלו הנשים, לכה"פ מבני אשכנז היוצאים ביד רמ"א, להדליק בברכה תמיד. וא"כ כ"ש בנידון דידן שאין במקום זה, בעזרת הנשים בביהכנ"ס, בעלת בית המדליקה, ואין אף אחד בביהכנ"ס סמוך על שולחן אחר. וע"כ יכולה היא עפ"י כל הסברות לעיל שהביא המהרי"ל להדליק בברכה.

זאת ועוד, בספר שלמי שבת לגרש"ז אורבך זצ"ל, (פרק ט"ז) מובא: "עוד נשאל רבינו, אודות משפחה המתארחת ואוכלת סעודת ליל שבת במקום אחר, וחוזרת לישון בביתה – היכן עליה להדליק נרות? והשיב, שאם שיעור הנרות הוא שכאשר היא תשוב מהסעודה, עדיין הם עוד ידלקו, שתדליק בביתה, ובשובם ישבו וייהנו כרבע שעה ליד הנרות. אולם, אם בחזרתם הנרות יהיו כבויים, צריכים להדליק במקום סעודתם.

ובדיעבד אם שיעור הנרות אינו מספיק עד שיחזרו לביתם, אם האשה התכוונה ליהנות מהנרות לאחר הדלקתם סמוך לחשיכה, שישבה ונהנתה מהם קצת, אפשר להקל שאינם צריכים למהר לחזור לביתם. אבל באופן זה צריך שהאשה תהנה מנרות השבת הנאה של ממש, או שתשהה לאור הנרות משך זמן כזה, שאם יכבה אור החשמל תהנה מהנרות".

וא"כ ה"ה בענייננו, אשה שנמצאת במקום אחר בשעת ההדלקה ורחוקה מביתה, ואין לה מקום להדליק, א"כ אם תבוא לחברתה ותבקש להתארח מספר דקות, כדי שתוכל לקיים את מצוות הדלקת הנרות בברכה, ותשהה מעט לאחר ההדלקה, וכמובן קיבלה את השבת בהדלקתה. א"כ לא גרע מקרה זה ממה שפסק הגרש"ז אודות משפחה המתארחת במקום אחד ואוכלת במקום השני, ואין באפשרותה להדליק במקום האכילה (כי הדרך רחוקה וכדו') שתדליק במקום לינתה. אף אם הנרות לא יספיקו לדלוק עד שובם, מ"מ בדיעבד אם נהנית מאורם לאחר ההדלקה מהני. א"כ ה"ה בנידון דידן, אם היא תשהה מעט לאחר ההדלקה, ותהנה מאורם, הרי היא בזמן זה כאורחת אצל בעה"ב, לא פחות מהשוהה בעזרת נשים בליל טבילתה (שגם היא לא שהתה כל התפילה, שהרי הלכה לטבול). וע"כ תוכל להדליק בברכה בבית המארחת, לכה"פ בדיעבד.

כעת ראיתי בספר ירושלים במועדיה על שבת קודש למו"ר הגר"א נבנצל שליט"א (עמ' ס"ז סעיף ל"ט) וז"ל: "במלון וכדו', האם נחשבת ההדלקה כהדלקה במקום אכילה כאשר מדליקים כולם במקום מרכזי (בחדר האוכל, בריחוק מהשולחן שלו)? תשובה: יתכן שמקום ההדלקה נחשב כמקום אכילה גם אם מדליק בריחוק מהשולחן שאוכל עליו, אם יועיל הנר למקום אכילה (אפילו של אחר)". והוסיף בהערה (שם 73): "יעויין מג"א רס"ג ס"ק כ"א ומחצה"ש שם". וכוונתו למה שכתב המג"א בשם המהרי"ל ש"במקום שמשתמשים לצורך אכילה אפי' אחר רשאי לברך" ובמחצה"ש (שם) כתב במפורש: "אבל מקום שמשתמשים לצורך אכילה אפי' אחר וכו' – ר"ל

אפילו הוא אינו אוכל שם רשאי לברך ולא אמרינן דאין המצווה מוטלת עליו". וכפי שאמרנו, מקורו הוא מדברי המהרי"ל. ואף המחצה"ש (שם ד"ה לברך) הקשה את קושיתנו: "ותיקשי נהי דגבי שמש הוי צורך סעודה, מ"מ היאך תברך האשה, הא אין המצווה מוטלת עליה כ"א על השמש?" ותירץ: "אלא ע"כ כיוון שהוא צורך אכילה אפילו אחר רשאי לברך". הא קמן, שבמקום שאוכלים, או ההדלקה היא לצורך אכילה, אף אם המדליקה לא אוכלת שם ולא נהנית בצרכי אכילה, מ"מ כיוון שהוי מקום אכילה או צרכי אכילה של אחר, מהני ויכולה להדליק בברכה. וא"כ דון מיניה ואוקמיה באתרין. וחזי לאיצטרופי מה שכתב הגרש"ז, שכיום קיבלו הנשים הדלקה עם ברכה בתורת מנהג. א"כ בשופי יכולה אשה זו להדליק בבית חברתה אם זה במקום אכילה או שעושים בו צרכי אכילה.



ז. מדוע המג"א כתב זאת רק בדיעבד

אלא שאם כנים דברינו, קשה, מדוע המג"א כתב זאת רק בלשון דיעבד, וז"ל: "וכן מה שנוהגים מקצת נשים כשהיא ליל טבילה... ולכן מדליקין נרות שלהם בבית הכנסת אין למחות בידם", והרי לפי דברינו הוכחנו שמנהג זה הוי כדין?

ונראה שזה תלוי בגירסת המהרי"ל. בגירסה של הוצאת מכון ירושלים כתב המהרי"ל בתשובתו (שם): "על הנשים המדליקין בביהכ"נ ומברכין... היה קצת נראה ליישב מנהגא" וכו', ומשמע שאין הוא סובר זאת לכתחילה, אלא כיוון שכך נהגו, הוא מנסה ליישב מנהגן. אך בהערות המהדיר (שם ס"ק ז') יש המוחקים תיבות "היה קצת" וגורסים "היה נראה ליישב מנהגא", א"כ סובר עפ"י גירסא זו שזו הנהגה לכתחילה.

אך נראה לומר, שאף אם נגרוס כהגירסא הראשונה, וכן נראה שכך הבין המג"א, ולכן כתב רק בלשון "אין למחות בידן", מ"מ אין זה מפני שהמהרי"ל לא מקבל את תשובתו ולא סומך עליה, אלא מפני שלכתחילה יש פתרון טוב יותר שיוצאים בו ידי כל הדעות, והוא שתדליק בביתה במקום אכילתה, שזהו עיקר ההדלקה כדברי הרמ"א (רס"ג סעיף י') ותתנה שאינה מקבלת את השבת, ותלך לחפוף בבית הטבילה, שתנאי זה מועיל במקום הצורך^ד, או שבלייל טבילה ידליק הבעל עם ברכה. ואכן כך כתב בשו"ע הגר"ז (סי' רס"ג סעיף י"א) שעדיף לעשות לכתחילה. אך אשה שלא עשתה כן וכעת אין לה אפשרות אלא להדליק במקום אחר כבית הכנסת או בית חברתה, בודאי שיש לה על מי לסמוך, ובפרט בהצטרף סברתו של הגרש"ז שכיום קיבלו כל נשות ישראל הנשואות להדליק בכל מקום מדין מנהג, וא"כ כ"ש שיכולה לסמוך על כך ולהדליק בברכה.

אלא שאם בעלת הבית עדיין לא הדליקה, נראה שעדיף שלא תברך ותשמע את הברכה מבעלת הבית, ובעלת הבית תכוון גם להוציא אותה ידי חובה, ובכך יצאה יד"ח לכו"ע בלא חשש כלל וכלל.

ד. כמוכן, שכשיש מספיק זמן לחפוף ולעשות את כל צרכי הטבילה מפלג המנחה ועד החשיכה. והוא, כמצוי בארצות צפון אירופה, או בא"י, בזמן הקיץ.

◆
ח. מסקנה

ולכן נראה במקרה דידן, שהאשה הלכה לכותל המערבי ולא נמצאת בשעת ההדלקה בבית שמתארכת בו, ואינה יכולה להדליק שם בברכה, יכולה היא לעלות לבית חברתה ולשהות שם זמן, ולהיחשב אורחת באותו הזמן, ותדליק בברכה נרות במקום האכילה של חברתה, ותשהה שם ליהנות מאור הנרות, ובכך יצאה יד"ח וקיימה את המצווה כדין.

ואם חברתה עדיין לא הדליקה, עדיף שתשמע את הברכה מחברתה בעלת הבית, ותכוון להוציא גם אותה בברכת ההדלקה, ותוסיף נרות שלה עם כיסוי העיניים כמנהגנו, ויצאה יד"ח לכו"ע.

אך גם אם לא נהגה כן, ולא הדליקה כלל, מ"מ כיוון שהיא התארכה בבית הוריה, ואמה הדליקה במקום האכילה, א"כ מעיקר הדין יצאה יד"ח, ולדעת קצות השולחן כך צריך לנהוג לכתחילה, וא"כ ודאי שאין לקונסה להדליק נר נוסף בשבתות הבאות. וכיוון שהלכה לדבר מצווה, אין לה לדאוג, ושומר מצווה לא ידע דבר רע. כנלענ"ד.

◆
ט. לסיכום

א. אף שנפסק לבני אשכנז, היוצאים ביד רמ"א, שמברכים על תוספת אורה, ולכן גם כמה נשים במקום אחד יכולות להדליק נרות שבת בברכה, מ"מ נחלקו האחרונים האם מדובר על נשים שכל אחת אוכלת משלה, או גם על נשים הסמוכות לשולחן בעה"ב. ולכן במקרה שלאורחת הסמוכה על שולחנו של בעה"ב, כגון אשה נשואה המתארכת בבית הוריה, אף אם נהגה להדליק בברכה בבית הוריה, כשלא הדליקה אין לקונסה להדליק נר נוסף בכל שבת ושבת, שהרי לדעת קצות השולחן, לכתחילה לא היתה צריכה להדליק כלל.

ב. בגמ' נפסק שהדלקת נר שבת חובה, ומצינו בראשונים טעמים רבים משום עונג שבת ומשום כבוד שבת ושלוש בית ועוד.

לרש"י ותוס' ועוד ראשונים, עיקר חובת ההדלקה הוא במקום האכילה, ולדעת המרדכי עיקר חיוב הדלקת נרות שבת הוא משום שלום בית כדי שלא יכשל בעץ ואבן.

ג. השו"ע והרמ"א פסקו לכתחילה לברך על נרות שבת במקום האכילה, אך פסקו גם כהמרדכי שאפשר לברך במקום לינה וכדו' בשנהגה מן הנר שלא יכשל בעץ ואבן.

ד. אף בתוספת אורה יש שלום בית טפי ושמחה יתירה, ולכן פסק המהרי"ל שאפשר לברך על תוספת אורה, וכן פסק הרמ"א. והשו"ע חשש והכריע לא לברך.

ה. מצינו בראשונים הדלקה בברכה במקום שאינו ביתה של האשה המדליקה ולא אוכלת בו. לדוגמא, המהרי"ל פסק שטעם שלום בית שייך גם בביהכנ"ס ולא רק בביתו הפרטי כי גם שם

נהנה מן הנרות, ואף שם אפשר לברך על תוספת אורה, ולכן אשה שלא נמצאת בביתה בשעת הדלקת נרות שבת, יכולה להדליק בעזרת נשים בביהכנ"ס.

ו. אף למחמירים להדליק במקום אכילה, מ"מ גם מקום של הכנת צרכי האכילה נחשב למקום אכילה שאפשר להדליק בו בברכה.

ז. היו קהילות שנהגו להדליק נרות שבת בביהכנ"ס עם ברכה, ועפ"י המהרי"ל ושו"ת פנים מאירות ועוד, יש להם על מה שיסמוכו.

ח. גם למחמירים שהצריכו להדליק בברכה במקום האכילה, ומועילה ג"כ מקום של הכנת צרכי האכילה כנ"ל בסעיף ו', פסק המהרי"ל שאפי' אם זה צרכי אכילה של אחר, ולא של האשה, הרי זה מועיל להדלקה בברכה, וכן פסקו אחרונים רבים.

וע"כ אורחת המתארחת בשעת הדלקת הנרות, ונהנית מהדלקתן, יכולה לברך במקום אכילה של האחרים, או במקום הכנת צרכי הסעודה לאחרים.

ט. לדעת הגרש"ז אוירבך, כיוון שכל הנשים הנשואות מקפידות כיום על הדלקת נרות שבת בברכה בכל מקום, א"כ הרי זה נעשה מנהג חשוב, ויכולה להדליק ולברך אף במקום שלא הייתה צריכה לברך מעיקר הדין, מדין ברכה על מנהג, כמו ברכה על מנהג הדלקת נרות חנוכה בביהכנ"ס.

י. אשה שאינה מצויה בביתה בשעת הדלקת נרות שבת ונמצאת בבית חברתה וכדו', אם חברתה עדיין לא ברכה על הדלקת נרות, תכין בעלת הבית נרות גם לה ותבקש האורחת מחברתה בעלת הבית שכשתברך תכוון גם להוציא אותה יד"ח, וכל אחת תדליק את נרותיה.

ואם חברתה כבר הדליקה וברכה, יכולה האורחת להדליק נרותיה בברכה אם תשהה אחר הדלקת הנרות ותהנה מהנרות שהדליקה כנ"ל.



אוצר יורה דעה

בדיני גט שחרור לעבד כנעני ♦ באיסור לפני עור לא תתן מכשול בחד עברא
דנהרא

רבי יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

בדיני גט שחרור לעבד כנעני

מתני' גיטין ט. אחד גיטי נשים ואחד שחרורי עבדים שוו למוליך ומביא, וברש"י ד"ה למוליך לומר בפני נכתב. ובתוד"ה שוו כתבו: וא"ת בשלמא באשה הוי משום עיגונא [דנאמן השליח לומר בפני נכתב וכו'] אבל בעבד מה עיגון יש וכו', וי"ל דחשיב עיגון הא דאסור בבת חורין ומה שאינו מתחייב במצות ע"כ.

וברע"א בכו"ח כתב דבר חדש, דלענין גט שחרור לא בעי' לקולא להאמינו בבפני נכתב, והשליח נאמן על הכשר גט שחרור מדין ע"א נאמן באיסורין, כיון דשחרור הוי כאיסורין וע"א נאמן (ול"ח איתחזק, דרוב בקיאים וכו'). וביאר את הדברים עפ"י המרדכי, דדבר שבערוה היינו דווקא היכא דהולד ממזר, וכיון דעבד כנעני בבת ישראל אין הולד ממזר לא מקרי דבר בערוה, וכ"כ בתפא"י. אמנם בדו"ח רע"א ב"מ כ. נראה דגט שחרור הוי דבשב"ע, שכתב דבעי נוסף על עדי חתימה שיתנהו בעדי מסירה משום דבשב"ע, ומשמע דלא כדבריו כאן. וכ"נ להדי' בראב"ד על הרי"ף בגיטין דף מב: דגט שחרור צריך שני עדים דהוי דבשב"ע.

אכן דברי הרע"א צע"ג, דאפי' אם נאמר דגט שחרור אינו נחשב לדבר שבערוה, מ"מ במעידין דהגט כשר והוא בן חורין, הרי הוי הוצאת ממון מהאדון, וצריך שני עדים ככל הוצאת ממון מחברו.



האם גט שחרור מפקיע את קנין האיסור וקנין הממון בעבד כנ"א

אכן אזיל הרע"א לשיטתו דלעיל ח: בסוגיא דעצמך ונכסי, דמבע"ל בגמ' בכל נכסי קנויין לך אם פלגינן דבורא, וכתב הרע"א "לכאורה מדלא נקט הדין בפשוטו בלאו כל נכסי אלא בשחרור גרידא, דעצמו קנה לענין בת חורין דלענין איסור משום עיגונא מקילי' דמהני עדותו בפני נכתב, אבל לענין מעשה ידי של עבד חיישינן למזוייף דלגבי ממון לא מהני עדותו, נלע"ד דמוכח דלזה אי אפשר לחלק דהכל א' הוא דמעשה ידי לרבו כשהוא עבד אבל בן חורין מעשה ידי לעצמו, וכיון דפסקינן דאינו עבד ומותר בבת חורין ממילא אין מעשה ידי לרבו דזה תלוי בזה, דלא שייך לדון שאינו עבד ומעשה ידי לרבו".

בדברי הרע"א מבואר דגט שחרור תכליתו להפקעת קנין האיסור של העבד, וממילא פוקע קנין הממון מהאדון, דזכות האדון במעש"י עבדו הכנעני היא תוצאה מדין עבד שבו, ואם פקע קנין האיסור תו ל"ל לאדון מעש"י. אולם בלשון הריטב"א בקדושין ג. ד"ה ותו שכתב "קולא בשחרורי עבדים שהוא ממון הקל", משמע דגט שחרור מפקיע ישירות גם את קנין האדון

במעש"י עבדו. וכן נראה בלשון הרמב"ן קדושין טז. עי"ש. ונראה דהריטב"א לשיטתו בפי' בסוגיא לעיל ח: גבי פלגין, עי"ש.

וברש"י להלן פה, ב ד"ה אמר כתב דלהכי באמר לשפחתו הרי את מותרת לכל אדם לא אמר כלום: "דלגבי מלאכה לא אפקה מיניה וכיון דשפחה היא ושם שפחה עלה לא משתרי נמי לכן חורין", ומפורש ברש"י דגט שחרור מפקיעו גם בקנין הממוני. אכן ברש"י קדושין ו: ד"ה הרי כתב טעם אחר "דהרי את מותרת לשון גרושין הוא ולא לשון שחרור דשפחה". וניתן לומר דרש"י בקדושין סובר דגט שחרור מהני על קנין האיסור בלבד וקנין מעש"י פוקע ממילא, ולכן הוצרך לבאר דלשון הרי את מותרת אינו מועיל בג"ש, הואיל ול"ה לשון שחרור אלא לשון גרושין.

והנה ברע"א בגה"ש להלן לח. הקשה גבי שפחה שנשבתה דשדר לה גיטא דחירותא: "קשה לי הא כיון דלא היה כח ביד ב"ד להוציאו מעכו"ם אין כח ביד הבעלים להקדישו ולהפקירו, דאף אם עבדא כמקרקעי הא בגזל קרקע אם אינו יכול להוציאו בדיינים א"י להקדיש כדאיתא בפ"ק דמציעא גבי מסותא, וא"כ היאך יכול לשחררו". ולכאורה לרע"א לשיטתו דגט שחרור מועיל על קנין האיסור וממילא פוקע קניינו במעש"י, מיושב היטב, שהרי קנין האיסור בכל מצב הוא ברשות האדון, ורק לגבי קנין מעש"י כיון דהיא שבויה הוי אינו ברשותו. ומצאתי עד"ז באחיעזר ח' ג סימן עח סק"ד שהביא את קו' הרע"א בגה"ש, ותירץ וז"ל "דהא חזינן דקנין אדון בעבדו מתחלק לב' קנינים הא' קנין ממון דנסתלק בהפקר ויאוש, הב' קנין איסור מה שמותר לישא שפחה ואסור בבת חורין אכילתו בתרומה ובפסח ודומיהן, ונראה דקנין האיסור אין זה שם איסור שחל על העבד בפ"ע אלא גם זה קנוי לרבו דקי"ל דלא כאמימר ומפקיר עבדו ומת ה"ש היורש מפקיעו מיד איסורו ויורש יורש קנין האיסור, ולפ"ז במפקיר עבדו ומתאש מהני הג"ש על קנין האיסור כמו שהגט באשה מהני להפקיע האיסור וכמו דילפי' לה מאשה משום שקנין איסור הוא קנין בפ"ע שהוא ברשותו וה"נ בכבושה ביד הכותי יש להרב כח לשחרר חלק האיסור וממילא נפקע גם ממונו" [ולהלן הוסיף דכ"ז למ"ד דמפקיר עבדו צריך ג"ש דאלמא דהג"ש הוא לחלק האיסור]. ומצאתי גם באור שמח בהל' גניבה פ"ט ה"ו שתי' כן בקצרה: "דקנין האיסור מצי להפקיע אף אם אינו ברשותו וכו' וממילא איפקע נמי קנין הממון", והן הם הדברים שנתבארו בס"ד.

ויש להעיר עוד לדברי רע"א דשחרור עבד כנעני אינו דבר שבערוה ונידון כאיסורין דע"א נאמן בהם, א"כ בעבד כנעני שיאמר נשתחררתי יהיה נאמן והוי בן חורין, דהרי ע"א נאמן באיסורין הוא גם בבעל דבר, וכנדה שנאמנת על עצמה לומר טהורה אני. וזו לא שמענו. והרי בסוגיא בגיטין כאן מבואר דהשליח שמביא את גט השחרור צ"ל בפני נכתב והקילו להאמינו משום עיגונא וכנ"ל, ותיפ"ל דליהוי כאתויהו בי תרי (לעיל ב:) דהעבד יאמר על עצמו שהוא ב"ח, וגם יהני לשון ידעתי. וע"כ דחשיב כדבשב"ע, או דנימא דחשיב גם הוצאת ממון דבעי' ב' עדים. עוד צ"ע לדברי הרע"א, דאמאי בגט שחרור בעי' ב' עדים בשטר, ונימא עיקר הגט יוכיח וכו' דבעי' ב' עדים, וכקושית תוס' לעיל ב: ד"ה עד אחד לענין גט אשה. וע"כ דלא חשיב כאיסורין בעלמא [אכן בזה י"ל דמדין שטר בעי' ב' עדים, כיון דיכול להכחישו. וכדברי רע"א בקדושין

סה. דגם אם הגט לא היה דבר שבערוה, צריך בחתימת הגט שני עדים, דשטר הוא רק בחתימת שני עדים ואכ"מ]. ומוכרח לומר בדעת רע"א דדוקא כשהנידון הוא על השטר נחשב כאיסורין, כיון דגט שחרור מהני בעיקרו על האיסורין וממילא פקע הממון, אבל כשהעבד תובע שחרור מיקרי תביעת ממון ובעי ב' עדים. והרע"א כתב את דבריו רק לענין קיום גט שחרור דסגי בע"א כבאיסורין, אבל עיקר ג"ש בעי ב' עדים.

ונראה דאפי' אם גט שחרור להתירו בבת ישראל אינו דבשב"ע כיון דהוי רק לאו ואין הולד ממזר, וכנידון הרע"א הנ"ל, מ"מ להעיד על הכשרו של אדם אם הוי ישראל בעי ב' עדים, וכיסוד המחנ"א בהל' עדות סימן יג, ומש"ה להעיד דהוי בן חורין בעי ב' עדים. והפנ"י כתובות כב הביא מהספרי דדריש לא יקום עד אחד "באיש", דלהעיד על יחושו של איש צריך שני עדים ואכמ"ל. ולפ"ו נראה דרק הכא לענין קיום גט שחרור, דבזה מהתורה ידעי' דהוי ישראל, ורק מדרבנן חיישי' לזיופא, בזה כתב הרע"א דמהני קיומו בע"א, דהוי כאיסורין, דאמרו בגמ' לעיל ב: דרוב בקיאים לשמה ורבנן הוא דאצרוך, להכי משום עיגונא הקילו, וכתב הריטב"א לעיל שם דעשאוהו כאיסורין דסגי בע"א. וזש"כ הרע"א דלענין גט שחרור לא בעינן לטעמי' דעיגונא, אלא דכיון דהוי קל יותר דל"ה ממזר כו', להכי הוי כאיסורין דסגי בקיום הג"ש בנאמנות ע"א לומר בפ"נ וא"ש היטב.



קיום גט אשה וגט שחרור

ויש לחקור בהא דבעי' בגט אמירת בפ"נ ע"י השליח, אם הוי כדין קיום בכל השטרות, והכא הקילו דאחד נאמן מדין שליח ומשום עיגונא כדאמרי' בסוגיא ג. והבפ"נ הוי כדין קיום בכל השטרות [והתוס' ב: ד"ה מאי בנייהו כתבו דבגט מקויים ה"נ לא בעי' בפ"נ, וכן פסק הרמ"א סוף סימן רמב, וראה מש"כ החמד"ש ע"ד התוס' הנז'], או דלמא דבגט משום עיגונא לא בעי' לדין קיום הנאמר בכל השטרות, וסמכו על הדאורייתא דנחקרה עדותן בב"ד, ובעי' קיום בפ"ע מדיני גט. וה"נ סמכי' אדאורייתא דהוי כנחקרה, ומדרבנן לא החמירו לדין קיום בגט כבכל השטרות, וסמכו גם על גט שאינו מקויים. אלא דחז"ל החמירו דבעי' לכה"פ לעדות השליח דל"ה מזויף, ונתנו לזה כדיני קיום, ובעי' בפני ג'. וברש"י ה: ד"ה לפי כתב דבעי' בפ"נ בפני ג' דהוי ככל קיום, ועי' בריטב"א ותוס' רי"ד שם. ולשון רש"י ה: ד"ה והא "ובעינן לקיימו", וכן רש"י כג: ד"ה בחוצה לארץ כתב שהצריכוהו לומר בפני נכתב וזהו קיומו, וכן בתוס' רי"ד ה: כתב כבר מקויים הוא.

ולכאורה נראה דלכל טעמי הראשונים בריש גיטין שכתבו בהא דבארץ ישראל ליכא חשש מזויף, דהתוס' כתבו משום עיגונא, והרמב"ן ריטב"א ור"ן כתבו דאין האשה ממון הבעל ואנן לא מנעינן לה והוי כמת בעלי וכו', לכל הטעמים היינו דמש"ה בא"י סמכו על הדאורייתא דנחקרה. ונמצא דאף לדעת הרמב"ן דס"ל [בתשובה שנדפסה בספר התרומות סימן ח] דבכל השטרות מדרבנן דבעי קיום הוי חספא בעלמא דבטל דין נחקרה, אמנם בגט אשה משום עיגונא או טעמים אחרים נשאר הדאורייתא דנחקרה, ורק דחששו לערעור הבעל, ולהכי תיקנו דבגט הבא

ממדה"י בעי אמירת בפ"נ ע"י השליח, וסגי בכך אף דהשליח הוא אחד, אבל לא נעשה עי"ז לגט מקויים כדין קיום כל השטרות. וחזינן לש"י הרשב"א ג. דהסתפק דאם הבעל מערער לא סגי באמירת השליח ובעי' לקיום. אמנם הרשב"א הסיק דאין הבעל יכול לערער אחר אמירת הבפ"נ של השליח, ומשמע מספק הרשב"א דבפ"נ ל"ה כדין קיום בשטרות.

ונראה דאכן קיום בגט לא שייך לדין קיום בשאר שטרות, ואיכא תקנה מיוחדת של אמירת בפ"נ ע"י השליח למנוע את ערעור הבעל. ומבואר בזה הא דחלוק דין קיום בשטרות מדין קיום של אמירת בפ"נ, דעי' בר"מ פ"ו מעדות ה"א דבקים בעי מושב ב"ד ואין מקיימין בלילה וב"ד כתבו נתקיים השטר בפנינו וכו', ובהל' גירושין לא נזכר כ"ז בר"מ. וגם לא נזכר בראשונים דב"ד צריך לאשר את הקיום, ויש כמה ראיות דאכן לא בעי' בגט קיום דין הנפק ע"י ב"ד, וכן מפורש בשו"ת הב"ח סימן קב. ויש להוכיח דבגט ל"ב הנפק דהרי אמרי' בריש פ"ב דשליח להולכה שעשה שליח, השליח השני אומר שליח ב"ד אני, ואם איכא הנפק הרי איכא קיום ביד השליח השני ול"ל לומר שליח ב"ד אני. ועוד ראייה, דלס"ד דבעל פסיל ליה לגמרי, איך יכתבו הנפק הרי יכול להתבטל הקיום.

ועי' בטור סי' קמב דצריך שיתן בפני ג' שיהיו דיינין וכו' וא"צ שישבו הג' אע"פ שהם "כעין דיינים" והשליח צריך לעמוד, והביא ממורי דמצריך להושיב ג' דיינים לקבל את עדות השליח, והסיק הטור דזה אינו אלא לכתחילה [והו"ד ברמ"א ועי' בהגר"א שם]. ומוכח דהטור ס"ל דבגט ל"ה ככל דין קיום שטרות, וזהו שהדגיש דגם הא דהוי בפני ג' הוי "כעין" דיינים. ועי' בדרכי משה קמב סק"ה שהביא כן ממרדכי [מתש' רש"י] דיכול ליתנו בלילה, ול"ד לקיום שטרות דעלמא דתחילת דין הוא אבל הכא סוף דין הוא וכו', ודברי המרדכי הם בהגהות בסוף מסכתין סימן תסז. ובש"ך בסימן מו סק"ה הביא מתש' הרא"ם סי' פד דגם קיום גט אי אפשר בלילה כמו קיום שטרות.

וראוי להביא את דברי הרא"ם דהביא שם מתש' למהר"ם איברא שחילק בין קיום שטרות דעלמא לקיום הגט, ואמר דאפי' אי שוייה רבנן לקיום שטרות כמשפט לגבי הא דאין מקיימין בלילה, נראה לחלק בין קיום שטרות וכו', דקיום שטרות בעלמא תחלת דין הוא דצריך להוציא השטר לדון ולערער לטרוף ולגבות וכו'. והרא"ם הקשה דגם בגט גובה אח"כ כתובתה וכו'. ולהלן הביא דקצת הראשונים היו אומרים כיון דאקילו רבנן לגבי גיטא משום עגונא דאתתא והמנוה לשליח כבי תרי ולא אצרכו תרי סהדי כמו בקיום שטרות דעלמא, ואין זה קיום גמור ואין שם משפט עליו וכו'. הרי לנו דבר חדש בדברי הרא"ם, דהא דקיום דגט מהני בלילה הוא כיון דל"ה כקיום שטרות ול"ה משפט דאין זה קיום גמור. וצ"ב אם זו כוונת המרדכי, דהרי המרדכי כתב שהטעם דקיום גט מהני בלילה הוא דהוי כגמר דין.

ונראה לפרש בשיטת הרא"ם דהן הם דברי המרדכי, והיינו דאכן קיום דבפ"נ ל"ה עלה תורת עדות כלל, והיא נאמנות מיוחדת שנתנו לשליח [ולריטב"א ג, ולהלן ט. כתב דהוי כבי תרי], אבל ל"ה דין עדות. והרבה ראשונים כתבו להדי' בדף ה. גבי אילם דאמירת בפ"נ כשרה גם מפי כתבם. וגם המ"ד דבעי' בפ"נ בפני ג' י"ל דהוי מדין מידק דייק, וכלשון הגמ' ג. דשליח מידק דייק כיון דנותנו בפני ב' או בפני ג'. ושפיר י"ל דהא דכל קיום הוי משפט הוא משום דיש כאן

תחילת דין, שהוא קבלת עדות, כיון דבדרבנן הוי השטר כחספא וע"י הקיום עושה חלות שטר, וכרמב"ן הנ"ל. אבל בגט נשאר הנחקרה מהתורה ול"ה חספא, אלא דחז"ל הצריכו קיום דבפ"נ, א"כ אינה עושה חלות שטר, אלא מאשר את הגט, דנשאר הנחקרה וליכא קבלת עדות מחדש. ולהכי שפיר הוי כגמ"ד לאישור הגט, ול"ה משפט גמור, ולהכי כשר בלילה.

ונראה דהן אמנם דבפ"נ הוי כעין עדות מהשליח דאינו מזוייף, אמנם נתבאר דזה ל"ח קיום דכל השטרות, אלא דרבנן העמידו בגט על הדאורייתא דהוי נחקרה, ותיקנו קיום דבפ"נ. ומעתה י"ל דבכל קיום כיון דהשטר הוי כחספא [לאחר דרבנן הצריכו קיום], שפיר הוי הקיום כתחילת דין לאשוויי שטרא. ונמצא דבכל קיום הנידון הוא על השטר וזה הוי תחילת דין, כיון דבעי' לעשות מחספא דין שטר ושוב הוי תחילת דין. משא"כ בקיום הגט דנתבאר דלא בעי' קיום לאשוויי שטרא, אלא בעי' אמירת בפ"נ למנוע את ערעור הבעל, והקיום הוא כדי שלא יוכל הבעל לערער, בזה הוי הקיום כגמר דין לחזק את השטר, ולכן אפשר לעשותו בלילה. והן הם דברי הרא"ם והמרדכי הנו' דקיום גט ל"ה קיום גמור ול"ח משפט ומש"ה כשר בלילה ודמי לגמ"ד. והיינו דב"ד רק מאשרים את הגט ומהני למנוע ערעור מהבעל, אבל אין ספיקות בעצם והגט בחזקתו. וניחא בזה דלא מצינו דלאחר הבפ"נ הב"ד כותב הנפק ומאשר את הגט, כמו שב"ד עושה בכל קיום שטרות וכמש"נ. ומיושב היטב לשון הטור דלהכי ליכא על השליח דין עמידה וכן על הדיינים שאומר בפניהם בפ"נ דין ישיבה, כיון דל"ה דיינים ממש אלא כעין דיינים, והיינו דבקיום דגט לא בעי' דין ב"ד הנא' בכל קיום שטרות. [מיהו בשו"ת הרא"ש כלל מו סימן ג משמע דהקיום הוא גמר הכשרו של הגט, ולהכי בלי בפ"נ ל"ה גרושין והולד ממזה. ויותר מכך כתב בשו"ת רשב"ש, הו"ד בב"י בסימן קמא סנ"ז, דבלי הקיום הוי כאילו לא חתמו בו מעולם ול"ה גיטא וכו'. הרי דהבפ"נ הוי קיום ומטבע בגוף הגט, ונוטה לומר דס"ל דגם בגט בלי הקיום הוי חספא בעלמא כמו בשטרות].

והנה הרמב"ם כתב לגבי גט שחרור בפ"ו מהל' עבדים ה"ז: וכיצד שוין במוליך ומביא כו' ובחול' אם אין עדים מצויין לקיימו ואמר השליח בפ"נ ובפ"נ "זהו קיומו". הרי בלשון הר"מ דהבפ"נ זהו קיומו, וצ"ע דאמאי בהל' גרושין לא כתב הר"מ האי לישנא דהבפ"נ זהו קיומו. ונראה, ובהקדם קו' הפנ"י בדף ט. על הר"ן וש"ר שתי' דלהכי לא טענינן לבעל בגט דהוי מזוייף, דהאשה לאו ממונא של בעל. וקשה, דהרי בגט שחרור ל"ש האי תירוצא כיון דהעבד הוי ממונו של האדון. והפנ"י תי' דמ"מ עיקר גט שחרור הוי להפקעת קנין האיסור של העבד, וממילא נפקעו הממונות.

אמנם י"ל דאכן בדין בפ"נ בגט אשה ל"ח קיום גמור ולא הצריכו קיום בגט כמו בשטרי ממון וסגי בבפ"נ וכמבואר, אבל בגט שחרור, דהוי גם שטר על ממון העבד, בזה הצריכו קיום כבשטר ממון, ורק הקילו דהבפ"נ זהו קיומו. ולהכי הוא דכתב הר"מ האי לישנא בדין בפ"נ בגט שחרור. ונ"מ למש"נ לעיל בדברי המרדכי והטור דקיום דבפ"נ בגט מהני גם בלילה דהוי כגמ"ד, ונתבאר הטעם דנשאר הנחקרה מהתורה ול"ה חלות עשיית שטר מחדש. אכן להמבואר בשי' הר"מ דגט שחרור שאני, כיון דמהני גם על קנין הממון א"כ בעי' קיום ובפ"נ זהו קיומו, ולפ"ז מה"ט אין עושין את הקיום דגט שחרור בלילה, דהוי כתחילת דין כקיום דשאר שטרות.

אמנם יל"ע בזה בסוגיא ח: דבמשחרר את העבד ונותן לו גם את הנכסים דנחלקו אביי ורבא אם אמרי' פלג'. וצ"ע, דהרי בכל שטר מקויים מהני דמוי החתימות לשטר אחר, וא"כ אם בפ"נ הוי ככל קיום, יהני לגבי הנכסים ג"כ מדין דמוי החתימות. ומוכרח כמש"כ, דלבפ"נ אין דין קיום גמור ולא יהני לזה דמוי החתימות. ולפ"ז תהיה ראייה דגם בגט שחרור, דהוי שטר גם על הממונות של העבד, אין דין הבפ"נ כקיום בשטרות ממון. ויבואר לרע"א הנ"ל דשטר שחרור מהני על קנין האיסור דעבד, וממילא פוקע הממון, ולהכי הוי כדין איסורין. ולפ"ז בדין בפ"נ, גם בגט שיחרור ל"ה חלות דין קיום.



לשמה בגט שחרור

יש לדקדק בלשון הרמב"ם, דאף דבלשמה בגט אשה כתב לשם הבעל והאשה, מ"מ לענין גט שחרור כתב הר"מ פ"ו מעבדים ה"ה לשם המשוחרר עצמו, ולא הזכיר לשם האדון. ועמד בזה בס' מכתבי תורה בסי' קצג במו"מ עם הצפנת פענח, ומדבריו בקצרה משמע דדוקא בבעל בעי לשמה גם לשם הבעל, אך לא בגט שחרור דסגי שיהיה לשם המשתחרר [וציין לג"א שביאר בר"מ דאתי לאפוקי שלא יכתוב לשם ב' עבדים, והכוונה לדברי האור שמח פ"א מגרושין ה"א].

ונראה לי לחדש בזה דדוקא בגט אשה דהכריתות הוא בין אישות הבעל לאשתו דאיסורה הוא מחמת הבעל והגט כורת להכי בעי גם לשם הבעל, אבל בעבד קנין האיסור שלו אינו מחמת האדון וגם במפקיר עבדו בעי גט שחרור, מחמת דין עבד שבו, להכי הלשמה הוא רק לשם המשוחרר ולא בעי' לשם האדון, דאין הוא הסיבה לשם עבד שבו. אכן מצאתי בלבוש בהל' עבדים סימן רסז ס"ק מח שכתב להדי' הוספה על לשון הרמב"ם הנ"ל והדגיש דבעי בגט שחרור שיהא לשם המשוחרר ולשם המשחרר, דומיא דגט אשה דבעי לשמה לשם הבעל והאשה, עיש"ה. והיינו דגם בעבד הקנין איסור הוא מחמת האדון, וצריך גט שחרור כדי לכרות את קנין האיסור שחל ע"י האדון, ובעי כרות גיטא כדאי' בגמ' ט.



ביאור סוגית הגמ' בגט שחרור לדין פלגין דיבורא

בגמ' גיטין ח ע"ב ת"ר עבד שהביא גיטו וכתוב בו עצמך ונכסיי וכו', איבעיא להו וכו'. וברש"י דמייירי באומר בפ"נ. ועי' ברע"א דבלא"ה ל"ש לפלג' אלא דלגבי הנכסים אנן חוששין למזוייף משא"כ לגבי השחרור. אמנם בתוס' רי"ד וכן ברמב"ם בהל' עבדים פ"ז וברי"ף מפורש שהסוגיא איירי גם בגוונא דמביא גט שחרור בא"י דלא בעי בפ"נ, ודלא כרע"א. וביאור דברי הרע"א הוא דס"ל דדוקא באומר בפ"נ, דהוי דין נאמנות על השטר, בזה פליגי אם אמרי' פלגי' נאמנות, אבל בא"י, שדינן על השטר עצמו, הרי השטר בחזקתו, ורק אנן הוא דחיישינן לממון למזוייף, וזה ל"ש לפלגין. וכפיה"נ ס"ל לרע"א דאף דמדרבנן בעי קיום בממון, מ"מ יש חזקת השטר, ורק בטוען מזוייף או בטענינן בעי קיום. ובד' ברש"י י"ל עוד דבלא צריך לבפ"נ לא בעי

לפלגין דבאמת נאמן בכל דבורו, ורק דלגבי הנכסים הוי ע"א ובעי לצירוף לעד שני [דבממון מהני עדות מיוחדת] אבל ל"ה עד פסול לגבי הנכסים, ומש"ה ל"ב לפלגי'.

ומצינו ברמב"ן בסוגיא ב' דרכים אם הוי כדין פלגין דיבורא בעדות, ורבא לשי' דס"ל בסנהדרין ט. גבי פלוני רבעני וכו' דפלגין. ובדרך השניה ברמב"ן נראה דהפלגין הוא לומר דמקבלין חלק מהשטר וכו', דל"ש קיום על חלק מהשטר, והשו"ט היא בקיום דלגבי הנכסים הוי כחספא, וממילא הוי שטר שבטל מקצתו וכו'. ומפורש ברמב"ן דלא כסברת הרע"א. ונראה דא"ש היטב להרמב"ן לשיטתו הנ"ל דבדרבנן דבעי קיום הוי כחספא, א"כ בעי קיום לעשותו שטר [ולא דהוי רק חשש שלנו, כהנחת הרע"א דלהכי ל"ש לפלגין]. ונמצא דלגבי גט שחרור הוי שטר ולגבי הנכסים הוי כחספא, ולהכי מבע"ל דל"ש קיום לחצאין.

ועי' בריטב"א שכתב באב"י דאמר מתוך וכו' דאינו בדין ששטר זה יהיה מקויים למקצת ולמקצת אינו מקויים וכו'. והא דבעצמך ונכסי אמרי' לכ"ע פלגין, היינו דהתם הוי כב' שטרות, והוי כמעיד על שתי חתימות שהן אמת, ומקבילים את ההגדה לגבי השחרור ולא לגבי הנכסים, ובכל נכסי אם אמרי' פלגי' משמע בבית מאיר בסוגין דע"י הפלגין חשיב כשני חתימות.

ובאור גדול בסימן נג הקשה דלגבי שחרור עצמו סגי בנתינה וקבלה גרידא, ולקנין הנכסים בעי' שיוכה העבד בשטר קנין, ונמצא דא"א שיקנה את הנכסים אלא אחרי שיחול השחרור, ואיך יזכה בנכסים [ובאמרי' משה בסימן כה סקי"ב הוסיף להקשות כן לדברי הקצות בסימן ר דגיטו וידו בכ"א היינו דווקא משום דשחרור סגי בנתינה גרידא, ועי"ש שר"ל דמירי במזכה ע"י אחרים]. ומתבאר חידוש בסוגיא, דבשטר אחד יש שחרור והקנאת נכסים, ועי"י הפלגי' הוי הקנאת שחרור בפ"ע, ושייך קיום על חלק זה, אבל אם ל"א פלגי' ליכא דיבור בפ"ע על שיחרור ול"ש לקיים את השטר בחלקו רק על דיבור של שחרור. ונמצא דלפי' זה מח' אב"י ורבא היא דאב"י ס"ל דדוקא בעצמך ונכסי הו"ל כשני שטרות, אבל בכל נכסי, דאין הקנאה בפ"ע בעבד דנעשה בדיבור אחד דכל נכסי העבד נידון כגוף אחד עם הנכסים והוי חדא שטרא. ורבא ס"ל דמ"מ נעשו כשתי הקנאות, ושחרור העבד וקנין הנכסים כתרי שטרות נינהו.

וברידב"ז בתוס' הרי"ד בירושלמי גיטין דף א: האריך דכל טעמא דרבא דפלגין הוא משום ששחרור העבד והקנאת הנכסים תרי ענינים הם, אבל אם הוי קנין אחד ל"ש פלגין, ובוה הוא מיישב שי' הרמב"ם בסוגיא. ומכל דבריו נראה דהנידון בסוגיא הוא משום דבחדא קנין אם בטל מקצתו בטל כולו, וכדיבואר להלן. ונ"ל לפ"ז ליישב את קושיית הרע"א שהבאתי בתחילת הדברים - דבכל שטר שחרור יש שני קנינים, שחרור קנין האיסור וקנין הממון ונימא פלגין? די"ל דדוקא בשני סוגי קנינים, כשחרור והקנאת נכסים דהוי שני סוגי קנינים, להכי אמרי' פלגי', אבל שחרור גופו האיסור והממון דעבד הוי סוג הקנאה אחד של שחרור מהאדון, ובוה ל"א פלגין. [ויש מהאחרונים שפי' דהכא הוי מענין פלגין נאמנות, עי' בקובץ הערות ביבמות סימן כא סקי"א דתלי ליה אם הוי הקנאה אחת וכו' ואז ל"א פלגין נאמנות דהוי בתולדה, עי' בדבריו].

והנה בתש' התרוה"ד בסימן שיח שהובאה ברמ"א חו"מ בדיני אונאה סימן רכו סל"ג, גבי שכר פועל ובהמה דאיכא אונאה על הבהמה ולא על הפועל ואף דהוי שכירות אחת מחלקי' את

השכירות. והגר"א שם סקמ"ט ציין כמקור לסוגין לדברי רבא דאמרי' פלגין. ואכן התרוה"ד שם הביא ראיה זו, עי"ש שכתב דלדעת אביי הוי דין אחד בכל השכירות, ולרבא אמרי' פלגין. וצ"ע השייכות. ועוד, דבסוגין הנידון הוא מצד דהוי לשון כולל בשטר. וע"כ דהתרוה"ד מפרש דהנידון בסוגין הוא גם לענין מקח שנעשה על שני דברים בצירוף, אם הוי כהקנאה אחת.

ומצינו בסוגיא בב"ב קמג. דקני את וחמור, דיש מהראשונים שפי' דהוי ענין דאומדנא דאין להקנות לזה בלא חבירו, אכן שיטת רבינו יונה שם קמח שכתב "שמעי' מינה דכל הקנאה שאין כלה מתקיימת אין מקצתה מתקיימת", והיינו דאם הקנין בטל בחלקו ל"ה קנין כלל, והארכתי בזה בהערותי על הריטב"א ב"ב שם בהוצאת מוה"ק עי"ש.

ומעתה נראה דדינא דפלגין דיבורא לרבא, היינו דאף דאיכא פעולה אחת של קנין לעצמו ולנכסיו, ס"ל לרבא דאמרי' פלגין והוי כשתי חלויות וכב' קנינים, ואמרי' דעצמו קנה ונכסיו לא קנה, ומינה הוציא התרוה"ד דכמו דס"ל הכא לרבא, ה"נ התם חשיב שכירות הבהמה לשכירות בפ"ע. ועי' אבני נזר אב"ע ח"ב סימן תמו וברש"ש בקדושין נא ובחכמת שלמה ובית מאיר באב"ע סימן מא ששיטתו בין סוגין לסוגיא דאת וחמור וכמבואר. וכל מהלך זה נוטה יותר לפי' הרמב"ן הנ"ל דהכא ל"ה מענין פלגין נאמנות ודיבורא, אלא פלגי' בקיום שטר לחצאין. ועד"ז י"ל בדברי תרוה"ד והגר"א דהפלגי' הוא אם קנין שבטל מקצתו מבטל את שאר הקנין, וכמש"נ.



שיור בנכסים בשטר שחרור העבד

והנה בגמ' תלין הך מח' בפלוגתא דר"מ ור"ש במתני' דפאה בשייר קרקע אם שייר נמי את העבד, ועי' בר"מ בפה"מ פאה פ"ג מ"ט שכתב דלא נחלק השטר וכאילו התנה על אחד מאבריו וכו'. וצ"ב, דהזכיר את סברת המסקנא דכרות גיטא, וכתב את טעם הס"ד דל"א פלגין, וכבר עמד בזה בתורע"א שם על דברי הרע"ב שם. אכן דברי הר"מ מקורם בר"י מיגש בב"ב שם, שכתב דכיון ששייר כל שהו נעשה כאילו שייר בגוף העבד וכו'.

ובביאור הדברים נראה דת"ק בפאה שם ס"ל דל"א פלגין, היינו דכיון שכתב בדיבור אחד העבד והנכסים, דכתב כל נכסי, תו הוי הקנאה אחת, כיון דל"א פלגין, מש"ה הוי כשייר בגוף העבד, וכ"נ ברמב"ן. וכ"ה מפורש ברמ"ה ב"ב שם פ"ט אות קו, וז"ל ת"ק סבר לא פלגין כו' אלא כיון דלא אקני ליה עצמו בפירוש אלא בכלל הנכסים נעשה גוף העבד עם שאר הנכסים לענין הקנאה זו כגוף אחד וכששייר לעצמו בנכסים נעשה כאילו שייר בגוף של עבד דמי דלאו כריתות הוא, ור"ש סבר פלגין ושיורא דשייר בנכסים לאו כמאן דשייר בגופו של עבד דמי, אלא אע"ג דבחד כללא הוא דאקני ליה גופו בכלל הנכסים פלגין דיבורא, והווי להו כשתי הקנאות ובמאי דשייר ובמאי דלא שייר לא שייר וגבי גופו מיהת גט כריתות הוא עכ"ל. הרי להדי' דאם לא פלגין, הרי יש הקנאה אחת על כל הנכסים, וגם העבד משתחרר בזה דהוא בכלל ההקנאה של הנכסים [וזה חידוש דהוי הקנאה אחת, אף דעל העבד הוי שחרור ועל

הנכסים הוי הקנאה, וכנ"ל. ויש לדון דנ"מ דאם העבד אינו רוצה לקנות את השטר לא יהני גם השחרור, דבהקנאת כל נכסי השחרור הוי כהקנאה ולא יהני בע"כ].

ולפ"ז בדין פלגינן בשטר אמרי' דהוי שני עיני הקנאה בשטר, ומ"מ כיון דהוי בעדות אחת של בפ"נ בעינן גם לפלגינן בעדות שהוא ככל פלגינן בעדות. ונמצא דתרי עיני פלגינן נאמרו בסוגיא, וניחא דהא דהגמ' מדמה סוגין לכותב כל נכסיו ושייר, אף דהתם ל"ה דין עדות כלל. וביותר, דהא ר"ש ס"ל דע"מ כרתי ונמצא דהע"ח בשטר ל"ה עדי קנין כלל, ול"ש לעשות פלגי' בשטר אלא בדברי המוכר. אלא ע"כ דהגמ' מביאה הך מתני' כראי' לדין פלגי' בשטר לעשותם כשני עיני הקנאה וכמש"נ.

ובדברינו יבואר הסברא דאמרי' בגמ' ב"ב שם דבשייר מטלטלי אם עבדא כמטלטלי דמי אמרי' מדשייר וכו', ועי' ברשב"ם. ונראה דאם לא נימא עבדא כמטלטלי, ל"ש לומר דהוי קנין אחד דהא העבד מקרקעי ושייר מטלטלי, וגם בדין מדנחית לשיורא כו' היינו דווקא אם הוי כיוצא בו. ומפורש כן ברמ"ה ב"ב שם בהמשך דבריו שהבאתי לעיל. והוסיף הרמ"ה שם "דאם עבדא מטלטלא הוא כיון שהקנה לו כל נכסיו בדבור אחד נעשה העבד בן חורין והמטלטלין כגוף אחד, וכששייר מטלטלין נעשה כאלו שייר בגוף של עבד דהא תרוייהו מטלטלא נינהו ושייכא הקנאה ידיהו בהדי הדדי והו"ל הקנאה דעבד כחדא הקנאה וכי שייר ההוא שיורא גבי עבד כמאן דשייר בגופו של עבד דמי" וכו'. וכ"כ הר"י מיגש בהמשך דבריו הנ"ל דנתערב גופו עם המטלטלים ונעשה כדבר אחד, וכיון ששייר במטלטלי כאלו שייר בגופו דמי וכו', והובא בש"מ שם בשם הרא"ם. ומבואר דאם עבד כקרקע אין צירוף בין הקנאת העבד להקנאת הנכסים, וממילא אין שיור המטלטלין כשיור בגוף העבד. ומבואר דהצירוף הוא בעיקר ההקנאה, ולהכי כל שמשיר בהקנאה שהעבד משתחרר הוי שיור בשחרור, דכיון דכלל יציאתו לחירות יחד עם הנכסים הוי שיור לאדון. ומוכרח דאין הפי' דהוי רק צירוף בנוסח השטר, דא"כ הוי צירוף גם אם עבד קרקע והוי בשטר אחד עם מטלטלין, וע"כ דהוי צירוף בקנין, ולהכי אם תרוייהו כמטלטלין אז חשיב שיור בעבד, וכן יבואר להלן בדברי הרמב"ם בפה"ש ועו"ר וכמש"נ.



כרות גיטא בגט שחרור

והנה למסק' הגמ' דאמרי' דבשייר נכסים במתנה שבשטר שחרור ל"ה כרות גיטא, עי' בפרש"י. ובתורע"א במשניות בפאה שם כתב דס"ל לרש"י דכיון דנחית לשיורא ואי"ל דשייר להעבד לאו כריתות הוא, דאף דודאי ראוי לומר דמה דשייר שייר ומה דלא שייר לא שייר אלא בגט בעי כריתות מוכח דלא יהא נדנוד ספק בלשון השטר וכיון דאיכא לספוקי קצת דשיירו אין עליו שם כריתות עכ"ל.

והנה שיטת הרי"ף והר"מ פ"ז מעבדים ה"א דכיון דשייר לעצמו זכות בגט ל"ה כריתות ולכן אף בעצמך ונכסי אין זה כריתות. והרע"א בפאה שם הקשה מהגמ' להלן מ. בכותב לשפחתו בשטר צאי והתקדשי בו, עיש"ה תירוצו, ומש"כ התו"ג. ונראה בהבנת דברי הרע"א דפשוט דמה דהוי תועלת לאדון ל"ה חסרון בכרות גיטא, ורק אם במסירת השטר איכא שיור לאדון, הוי

חסרון כרות גיטא, ולשון רע"א דשיור הוי כחזר ולקחו. וכתב הרע"א שם דבמה שכתוב בו חוץ מקרקע פלוני הוי כמו שטר מהעבד לרבו, ויש זכות לרבו בהאי שטרא, והוי כאילו הי' שטרא ידידיה וזה מיקרי אגידא ביה וכו'. ומבואר ברע"א דבכל שיור אין פי' דהקרקע שמשיר ל"ה בכלל הקנאתו, דא"כ אמאי חשיב דיש לאדון שטר על השיור והא אין זה אלא דמפרש את הקנאתו מה נכלל בה (והרי פשוט דבמכר בית כור אחד ל"א דכיון דיש ביד הקונה שטר שיש בו גם ראייה למוכר שאין מכירה על שני בית כור, ואמאי הכא חשיב שטר ראייה לאדון). אלא הפי' הוא דהוי חלות דין שיור, אבל מצד עצם הקנאתו הכל בכלל, ויש כאן הקנאת "הכל" עם שיור של חוץ, ולהכי חשיב דיש לאדון שטר על חלות השיור. וראיה מוכחת דשיור הוי כהקנאה חדשה, נראה ממש"כ הראשונים בב"ב מט דשיור לא מהני על דבשלב"ל ובמוכר הדקל ושייר פירותיו הוי שיור על דבשלב"ל ולא מהני, ומוכרח דהוי כהקנאה.

ולפי"ז ניחא דבהתקדשי בשטר שחרור הוי נתינת שטר גמורה גם לענין הקדושין, דעיקר השטר הוא בשבילה שנתקדשה וחלה הקנאת השטר לגמרי דמהות השטר הוא למקבל ושפיר ל"ה חסרון בכרות גיטא. ובוזה מיושבת היטב גם קו' הרי"ט אלגזי בגט מקושר בהא דבמשחרר שפחתו וכותב דולדך עבד דמהני אם עובר לאו ירך אמו, והא ל"ה כרות גיטא. אכן התם פשוט דמעיקרא לא שיחרר את העובר ול"ה כשיור דחוץ, ולהכי ודאי דהוי כרות גיטא.

ונראה נ"מ בהיחא דריש פ' המגרש דחוץ מירושתך והפרת נדרים כו' ובודאי אם יכתוב כן בגט לא יחשב חסרון בכרות גיטא לפי' הרי"ף. ולכאורה הרי יש לבעל זכות בגט לענין הכתוב בו חוץ וכו'. ולדברינו ניחא, דרק בכל נכסי ושיור בזה אמרי' דנתן כל הנכסים והוי כשטר לאדון שיש לו אך חוץ, אבל בנידון הגמ' בגיטין הרי מעיקרא הוי שיור בגרושין לענין ירושה והפרת נדרים.

והנה בר"מ שם מדויק דחסרון כרות גיטא הוא בגוונא שכתב לו עצמך וכל נכסי, וכ"נ ברדב"ז שם בכוונת הר"מ. ובכתב סופר בסוגין חידש דדוקא בכל נכסי אבל אם יכתוב עצמך ונכסי ליכא חסרון דכרות גיטא, דדוקא בכותב כל וחוץ הוי כמבטל הכל נכסי והוי כיש לאדון שטר על הביטול שכתוב בו השיור. וזה חשיב זכות בגויה והוי חסרון בכריתות. משא"כ בעצמך ונכסי וכתב חוץ מקרקע פלונית מפרש דלכתחי' אין כוונתו לכל נכסי, ודבריו מובנים היטב עפ"י הנתבאר. והדברים תואמים למש"כ בדברי הרע"א, והרע"א שם אכן הדגיש גוונא דכל נכסי, ולהמבואר היינו דבכותב כל נכסי הוי הקנאה אחת על כל הנכסים, ומה שמשיר הוי כמקנה לו בחזרה, ולהכי חשיב דיש לאדון זכות בשטר. אבל בעצמך ונכסי ל"ה הקנאה כללית, וכשמשיר היינו דהשיור ל"ה בכלל הקנאת הנכסים, ואין לאדון זכות בעצם השטר, דא"ז אלא פי' מה נכלל בהקנאה, ול"ח שיש לו שטר על השיור. ולפי זה ניחא הקו' ממשחרר שפחתו וולדך עבד וכו', דהרי התם לא כתב כל נכסי.

ונראה להוסיף עוד ראייה ברורה בזה, דבאמת יש להקשות דטעמא דכרות גיטא שייך גם באשה בגוונא שיתנה תנאי מסויים בגט לענין הנכסים, ואמאי נקטה הגמ' כל הסוגיא לענין גט שחרור. אכן נראה דדוקא בג"ש, דהוי גט גם על הפקעת הממון, א"כ הוי בגדר הקנאה, ולכן שייך לומר דהוי הקנאה אחת של שחרור ונכסים ולהכי נחלקו אם אמרי' פלגי', ואם הוי כרות

גיטא וכדפי'. אבל בגט אשה, דהגט הוי על האישות פשיטא דאם תלי ליה גם בנכסים הוי שני ענינים, ולכן לא יהיה בזה חסרון כרות גיטא, כיון דזה ל"ש לגט עצמו וכמש"נ.



הרב אוריאל צוקרבר

כולל תפארת אלעזר

בני ברק

באיסור לפני עור לא תתן מכשול בחד עברא דנהרא

א.

בגמ' בע"ז (דף ו ע"א) איבעיא להו משום הרווחה או דלמא משום ולפני עור לא תתן מכשול, למאי נפק"מ דאית ליה בהמה לדידיה אי אמרת משום הרווחה הא קא מרווח ליה אי אמרת משום לפנ"ע לא תתן מכשול הא אית ליה לדידיה, וכי אית ליה לדידיה לא עבר משום לפנ"ע לא תתן מכשול והתניא אמר רבי נתן מניין שלא יושיט אדם כוס של יין לנזיר ואבר מן החי לבני נח ת"ל ולפני עור לא תתן מכשול וכו' הב"ע דקאי בתרי עברי דנהרא.

מבואר בגמ' דאינו עובר על לפנ"ע אלא בתרי עברא דנהרא שאז חשוב כנתינת מכשול, אבל בחד עברא דנהרא אינו מכשילו כיון שיכול ליטלו בעצמו. נמצא שאינו אלא כמקרב האיסור ואינו גורם כלל בגוף האיסור.

והנה יש לדון בגדר דינא דחד עברא דנהרא היכא דליכא לנכשל האי איסורא תח"י אבל מצוי האיסור בשוק וכדו', א"נ דכיון דתלוי באחרים מיקרי תרי עברא דנהרא, או"ד דכיון דבידו להיכשל חשיב חד עברא.

וכתב המרדכי בסוגיין בזה"ל: גם מכאן מוכיח בה"ג דמותר להלוותן בזמן הזה אף על פי שהן נותנין מן המעות תקרובת עבודה זרה לשמש ביום חגם, לפי שאין נותנים לשמש כל כך שלא יוכלו למצוא אותו דבר מועט ללוות מגויים אחרים אפילו לא היינו מלוים להם, וכן אומר רבי אבי העזרי בספרו משם אביו רבינו יואל להתיר למכור לגויים בגדי הכומרים שמרננים בהם לגויים כל היכא דאית להם לכומרים אחריני אף על גב דברור דקנו לעבודה זרה שרי, עכ"ל.

מבואר בדברי המרדכי דהיכא שמצוי לקנות במקו"א מותר למכור וליכא איסורא דלפנ"ע. וכ"כ המאירי בסוגיין דכל מה שנאסר לנו משום לפנ"ע אם הוא רשאי ליקח מאותו דבר בזולתו מותר למכור לו שהרי אין המכשול בא בשלנו, עכ"ל. וכ"פ הרמ"א (יו"ד סי' קנ"א ס"א) בשם המרדכי.

והנה תנן בגמ' קידושין (דף נו ע"א) אין לוקחין בהמה במעות מעשר שני ואם לקח בשוגג יחזרו דמים למקומם, במזיד תעלה ותאכל במקום וכו', אמר רבי אלעזר אשה יודעת שאין מעות מע"ש מתחללין ע"י ועולה ואוכלתו בירושלים. ופרש"י דטעמא דקנסין ליה למוכר הוא משום שיודע שהמעות מתחללות על הבהמה וחולין הן בידו ועבר על לפני עור, שיודע שהלוקח מתכוין לאוכלו בעירו.

ובתוד"ה אבל כתבו להקשות ע"ד רש"י מאי לפנ"ע איכא הלא אם לא יקח ממנו יקח מאדם - אחר, ול"ש לפנ"ע אלא דוקא דקאי בתרי עברא דנהרא כגון מושיט כוס יין לנזיר ואבר מן החי לבני נח.

וכתב המקנה שם ליישב את שיטת רש"י, דס"ל דהא דאמרינן דאינו עובר אלפנ"ע בחד עברא דנהרא היינו היכא דיכול ליטול את האיסור בעצמו והוא אינו אלא כמושיט, והיינו חד עברא דנהרא. אבל אם הוא בענין שאם לא יתן לו זה יכול להגיעו ע"י איש אחר או שהוא יכול למצוא אבר מן החי במקום אחר, מ"מ כיון שזה הדבר עצמו אינו מגיע לבן נח בעצמו חייב משום לפני עור, כדמשמע גבי אין מוכרין להם כלי זיין ואין מוכרין להם בהמה דקה משום לפני עור. ואף שיכולין ליקח במקום אחר מ"מ עובר עליו משום לפני עור.

ודברי המקנה קשים ביותר, דנימא דהאי כללא דחד עברא דנהרא הוא דוקא היכא שמצוי ההוא חפצא דאיסורא עצמו תחת ידי הנכשל ובידו ליטלו, אבל היכא דאין יכול ליטול בעצמו האי איסורא דמושיטו המכשיל, אע"פ שמצוי תחת ידו איסור כע"ז אפ"ה עובר הלה באיסור לפנ"ע. דמהיכ"ת ליה למימר הכי, אחר שלא הוזכר בדברי הגמ' והראשונים אלא הא דחד ותרי עברא. וביותר, דמאיזה טעם אסר בגוונא דחד עברא דנהרא אחר שהתירוהו בגמ'.

ויסוד דבריו נראה דס"ל למקנה דכיון דכל כוס וכוס הוה עבירה בפנ"ע, משו"ה שפיר מיקרי "מכשול". והיינו דס"ל למקנה שכל נתינת איסור חשובה מכשול, אע"פ שיכול להיכשל ע"י עצמו בהווא איסורא גופא, מ"מ כיון דההיא כוס יין הויה תוספת עבירה מיקרי מכשול, וכלפי ההוא כוס יין הוא בלבד המכשיל ואין אחר המכשילו באותו מכשול, משום כך קעבר אלפנ"ע [ויבואר עוד להלן].

אלא דיש להקשות ע"ד המקנה מסוגיין, דהנה איבעיא להו משום הרווחא או"ד משום לפנ"ע למאי נפק"מ דאית ליה בהמה לדידיה אי אמרת משום הרווחה הא קא מרווח ליה אי אמרת משום לפני עור לא תתן מכשול הא אית ליה לדידיה וכו'. מבואר בגמ' דכי את"ל בהמה לדידיה שרי למכור לו, ולא חיישי' ללאו דלפנ"ע כיון דכבר מצוי לו האיסור. ולשיטת המקנה תיקשי, דמאי איכפת לן דאית ליה בהמה לדידיה, הא אכתי יעבור בבהמה הנוספת שהוא מוכר לו, משום שהיא עצמה אינה תחת ידו ליטלו.



ב.

והנה פליגי קמאי בתוספת איסור אי קעבר ישראל אלפנ"ע כיון דהוא הכשילו בעוד עבירה, או"ד דדוקא היכא שאין לו מן האיסור כלל, רק אז חשוב "מכשול", אבל היכא שיש לו מן האיסור לא חשיב מכשול.

התוס' (לקמן דף י"ד ע"ב) כתבו גבי איסור מכירת בהמה לנכרי דחיישי' התם לרביעה ואפ"ה דאית"ל בהמה לדידיה, מבואר בד' דס"ל דהיכא דיקריב את שתיהן יעבור אלפנ"ע כיון דבתוספת איסור נמי מיקרי "מכשול". וכך מפורש בפ' הראב"ד.

וכ"מ בתוס' רבינו אלחנן, שכתב דאפי' היכא דאית ליה בהמה לדידיה אי יקריב שתיהן יעבור על לפנ"ע, והכא מסתמא אין לחוש שיקריב יותר מבהמה אחת. מבואר בדבריו דכל תוספת איסור חשיבא כמכשול בפנ"ע ולכך קעבר אלפנ"ע.

אמנם הרא"ה (לעיל דף ב ע"א) כתב דכיון דאית"ל בהמה לדידיה, א"כ אפי' מקריב את שתיהן אינו עובר "שכן הוא עובר באחת כמאה". מבואר בדבריו דאפי' היכא דודאי יקריב את שתיהן אינו עובר, כיון דתוספת מכשול אינו בכלל הלאו דלפנ"ע.

והריטב"א כתב וז"ל: והא דנזיר ואבר מן החי שאנו חוששין לתקלה אכל היכא דמצי עביד איסור שלא על ידינו, לית' משום לפנ"ע ואע"פ שאפשר שהוא מרבה באיסור על ידינו לא חיישינן, עכ"ל.

מבואר בריטב"א וברא"ה דאינו עובר במכשיל את חברובשיעור האיסור. ויל"ע בדבריהם אמאי אינו עובר על כל מעשה איסור נוסף. וביותר לשיטת הריטב"א דס"ל דהכל חשיב כהקרה אחת, אמאי לא ניחוש לתוספת וריבוי איסור.

וכתב בחכמת שלמה (אהע"ז סי' ה') לבאר את דברי הריטב"א דהא דשרי' משום לפנ"ע, אינו אלא היכא דלא ידעי' בהאי גברא אי יעבור על זה האיסור או לאו, אבל היכא דפשיטא לן דיעבור עלה ליכא כלל איסור, ואדרבא הלעיטהו לרשע וימות. וכ"ז אינו אלא היכא דהנכשל הווה מזיד לעבור עלה, אבל בגוונא דשוגג אזי אמרי' דתוספת איסור קמיה הוה איסור ודייני' ליה כתרי עברא דנהרא .

אכן מדברי הריטב"א לקמן נראה לא כן, דהנה כתב בדף ט"ו ע"א בזה"ל דליכא לאו דלפנ"ע אלא כשנותנו למי שיעשה בו עבירה ודאי. מתבאר בדבריו דאינו עובר בלאו דלפני עור היכא דמספק"ל אם יעבור. והיינו דמבואר בריטב"א דאפי' בכלי שודאי מלאכתו לאיסור, וכגון מושיט כוס יין לנזיר, אינו עובר בלאו דלפנ"ע אלא היכא שמושיט למי שודאי יעבור בו איסור. והיינו דלא כדברי הרא"ה דפי' דאפי' בגוונא דידעי' בודאי דיקריב את שתיהן אינו עובר, וכ"מ במאירי בסוגיין.

ונראה ליישב לפי"ז את שיטת המקנה, דבסוגיין חזי' דכיון דאית"ל בהמה לדידיה לא קעבר הישראל אלפנ"ע, ולשיטתו היה לו לעבור כיון דההיא בהמה לא היתה תחת ידו. ומעתה א"נ כשי' הרא"ה, והיינו דטעמא דאית"ל בהמה לא קעבר הוא משום "שכן הוא עובר באחת כמאה", א"כ מבואר להדיא דטעמא דלא קעבר אלפנ"ע הוא משום דכולה חדא אקרה וליכא איסורא בריבויים. וא"כ הדרא קו' לדוכתא מ"ש אית"ל בהמה מאית"ל כוס יין? אבל לשיטת הריטב"א ורבינו אלחנן דהכא מסתפקינן בעצם המכירה אם היא מכירת קרבן לע"ז או מכירת בהמה לשחיטה, וא"כ אפשר דנתינה דכה"ג אינה בכלל "תתן מכשול". משא"כ בגוונא דאיירי המקנה, דנותן כוס יין לנזיר דהתם האי נתינה ודאי דחשיבא נתינת מכשול קמי הנזיר. ומה שיכול להימנע הנזיר מלשתותו אכתי לא נפיק מכלל "מכשול", דהא כוס היין ודאי דהוה מכשול קמיה דהנזיר. אבל בהמה, דאפשר דאינה כלל לתקרובת אלא לאכילה, בכה"ג מודה המקנה דלא מקרי מכשול.

וסייעתא לדברינן יש להביא מדברי הריטב"א גופא, שכתב לקמן (דף ס"ג ע"א) בהא דאיתא התם בגמ' אומר אדם לחמריו ולפועליו לכו ואכלו בדינר זה צאו ושתו בדינר זה ואינו חושש לא משום שביעית ולא משום מעשר ולא משום יי"נ. ופרש"י וז"ל דאם עמי הארץ הם ויקחו שאינו מעושר ונמצא זה מאכילו, דהא איהו לא ספי להו מידי אלא פריטי יהיב להו, עכ"ל. ובריטב"א שם כתב להקשות וז"ל: ואם תאמר ולמה אינו חושש בעמי הארץ אלו משום לפני עור לא תתן מכשול מיהת, ויש לומר דמהכא שמעינן דכל שאין אנו נותנין לו האיסור עצמו והדבר ספק אם יקח איסור אם לאו אין בו משום לפני עור אפילו לגבי ישראל, עכ"ל. מבואר בדבריו דכיון דהאדם דלא נתן את האיסור עצמו, משו"ה מהני הא דהוה ספק אם יקח, אבל היכא דנותן האיסור עצמו לא איכפת לן דהוה ספק ולעולם אסור.

ועוד יש להוכיח מהא דאיתא בגמ' לקמן (דף ט"ו ע"א): רב הונא זבין ההיא פרה לגוי א"ל רב חסדא מ"ט עבד מר הכי א"ל אימור לשחיטה זבנה ומנא תימרא דאמרינן כי האי גוונא דתנן בש"א לא ימכור אדם פרה החורשת בשביעית וב"ה מתירין מפני שיכול לשוחטה אמר רבה מי דמי התם אין אדם מצווה על שביתת בהמתו בשביעית, הכא אדם מצווה על שביתת בהמתו בשבת.

וכתב הריטב"א (שם ע"ב) וז"ל: תמיה לי מילתא מאי קאמר אדרבה נהי דהתם אין אדם מצווה על שביתת בהמתו בשביעית איכא איסורא אחרינא והיינו איסורא דלפני עור, והא חמיר שהוא איסור שבגופו טפי מאיסורא דהכא שאינו בגופו. ומסתברא לי דהכי קאמר דהתם כיון דליכא אלא לאו דלפני עור אין לאו דלפני עור אלא כשנותנו למי שיעשה בו עבירה ודאי, ורבנן אסרו אפילו סתמו היכא שיש רגלים לדבר לחוש שיעבור בו זה עבירה ועשו סתמו כפירוש, וכל היכא דאיכא למיתלי לקולא דלאו לעבירה בעי ליה אוקמוה רבנן אדינא והתירוהו, אבל הכא שהוא מוזהר מן התורה על שביתת בהמתו כל היכא דאיכא חשש מלאכה חיישינן ואסרו רבנן ולא תלינן לקולא, עכ"ל.

נמצא דהריטב"א לשיטתו דס"ל דכל היכא דאיכא לספוקי אי יעבור הלה בעבירה אינו בכלל הלאו דלפנ"ע, וכמו שכתב לקמן (דף ט"ו ע"א) דליכא לפנ"ע אלא כשנותנו למי שיעשה בו עבירה ודאי.

אמנם יש לתמוה ע"ד הריטב"א, דהנה בגמ' בב"מ (דף י' ע"ב) אמר רבינא היכא אמרי' דאין שליח לדבר עבירה היכא דשליח בר חיובא הוא אבל היכא דאינו בר חיובא יש שליח לדבר עבירה, וכגון כהן שאמר לישראל קדש לי גרושה דכיון דשליח לאו בר חיובא מיחייב שולחו. ובתוס' הקשו אמאי לא מקרי ישראל בר חיובא כיון שעובר הישראל בלאו דלפנ"ע. ותי' דכיון דאי מקדשה לעצמו לא מיחייב, לא מקרי בר חיובא ע"י לאו דלפנ"ע.

ובריטב"א שם כתב ליישב את קושיית התוס' באופ"א, והוא דהתם איירי דהכהן מצי לקדשה בעצמו ולכך לא קעבר ישראל אלאו דלפנ"ע כיון דהוה כחד עברא דנהרא. מבואר בדברי הריטב"א דס"ל דע"י לאו דלפנ"ע נעשה השליח בר חיובא ואפ"ה אינו עובר בלפנ"ע כיון דהוה כחד עברא דנהרא. ואע"פ שעובר הכהן עבירה בודאי על ידו, אפ"ה אינו בכלל לאו דלפנ"ע.

ודבריו סותרין למה שפי' בסוגיא דלקמן דף ט"ו ע"א, דפי' התם דהיכא שנותנו למי שיעשה בו עבירה ודאי קא עבר אלפנ"ע.

והנה כתב הריטב"א שם בע"ב על הא דאמרי' בגמ' דסתם רועה פסול לעדות דמרעה בהמותיו בשדות אחרים, ומוקמינן ליה ברועה בהמות ידידיה אבל ברועה בהמות דעלמא אינו נפסל, דאי לא תימא הכי אנו חיותא לרועה היכי מסרינן והא כתיב לפני עור לא תתן מכשול. וכתב שם הריטב"א וז"ל: פירוש דאע"ג דהיכא דאית ליה בהמות מדידיה דבלאו דידן מצי עביד איסורא, לית ביה משום ולפני עור כדאיתא בפ"ק דע"ז, מ"מ אין לנו לגרום איסורא דמסייע ידי עוברי עבירה איכא, והכא נקטי' קרא לרווחא דמילתא, וכו', ועוד דהכא דסתמא עביד איסורא ודאי אפילו היכא דאית ליה לדידיה איכא משום ולפני עור משא"כ בכוס יין לנזיר דאפשר דלאו למשתי בעי לה, עכ"ל. מבואר בסוף דבריו כמו שכתב במסכתין דף ט"ו ע"א, והיינו דליכא לפנ"ע אלא כשנותנו למי שודאי יעשה בו עבירה ודאי, ויש ליישב.

והנה יש לתמוה ע"ד הריטב"א אמאי לא נימא ביה ספק דא' לחומרא כבשאר איסורי תורה. וביותר להנך דס"ל דספק אסור מן התורה, א"כ הכ"נ אמאי לא אמרי' דספק מכשול יאסר משום ספק איסור תורה.

ואפשר דכיון דלא אסרה תורה אלא "מכשול", א"כ שמעי' מיניה דדוקא מכשול ודאי אסרה תורה וספק מכשול לא מקרי מכשול.

אמנם החזו"א בשביעית (י"ב סק"ט) כתב לבאר עני"ז באופ"א, וז"ל: ונראה דהא דהקילו חכמים בספק משום דאם באנו להחמיר בספיקות נמי נעשה מכשול שנמנע חסד ודרכי חיים מעצמנו ומהם, ומצוים אנו להחיותם ולהיטיב עמם, וכ"ש שלא להרבות שנאה ותחרות בינינו וביניהם, ועוברים על לא תשנא ועוד כמה לאוין שאין איסורן קל מאיסור זה שאנו באין להצילם מאיסור זה שאנו באין להצילם ממנו והלכך שקלו חכמים בפלס עד כמה שיש להתנהג לקונסם ולמשוך ידינו מהם ושלא נגרום מכשולים יותר גדולים לנו ולהם, והכריעו לאסור למכרם בזמן הוא ודאי, ולהתיר בספק וזו דרך הממוצע והישרה, עכ"ל.

ובעיקר שיעור התלייה יעויין במשנה בשביעית (פ"ה משנה ז') דתנן היוצר מוכר אפי' לחשוד וכו', וכתבו בתוס' אנשי שם דצ"ל דלא תלי' אלא בגוונא שהאיסור וההיתר שקולים.

וכתב באגר"מ (יור"ד סי' ע"ב) להוכיח ממתני' דשביעית דאיירי התם בחשוד על השביעית ואפ"ה שרי' ליתן כלים העשויים לאיסור ולהיתר, אע"פ דידעי' שיעשה ודאי עבירה, עיי"ש, והוא חידוש גדול.

ג.

ונראה דשיטת ר"ת לפי' הרא"ש כשיטת הרא"ה דלעיל, והוא דליכא לאו דלפנ"ע בתוספת איסור. דהנה בריש מסכתין כתבו התוס' בד"ה אסור להביא את שיטת ר"ת, וז"ל: ובעיא דגמרא הכי מפרש טעמא דאסור לשאת ולתת עמהם במידי דתקרובת משום הרווחה שיהיה לו בהמות

רבות בריוח אפי' אית ליה לדידיה נמי אסור שמתוך שיהיה לו הרבה בהמות יקריב מן המובחר, עכ"ל.

וביאור דבריהם נראה בתרי אופנים. אפשר דמשו"ה דאית"ל בהמות רבות בריוח, מקריב יותר לע"ז, ואפשר דהוא מטעם שיקריב לע"ז מן המובחר.

ובמלא הרועים כתב כהפי' הב', דא"נ שיקריב יותר לע"ז א"כ שוב ליכא נפקותא בין הנך טעמי דהרווחה ולפנ"ע, דהא משום לפנ"ע לת"מ נמי אסור להכשילו בריבוי הקרבות לע"ז, אלע"כ כתב דהוא משום שאסור לנו להכשילו שיקריב לעבודתו מן המובחר.

אכן הרא"ש בריש מסכתין כתב בשיטת ר"ת וז"ל: ולשאת ולתת דמתני' מפרש ר"ת וקמבעיא ליה האי דאסרו למכור להם מידי דחוי לתקרובת עבודה זרה משום הרווחה דכשיש לו הרבה להקריב לעבודה זרה הוא מקריב בריוח ומן המובחר ומשבח לעבודה זרה שלו שזימנה לידו להקריב בריוח ומן המובחר ואפי' יש לו כראוי להקריב אסור למכור לו, עכ"ל.

נמצא מבואר בדבריו תרת. חדא דהרווחה היינו שמקריב יותר לע"ז, ועוד דאיהו קגרים ליה להודות לע"ז.

וכתב המלא הרועים להקשות ע"ד הרא"ש כדלעיל, דא"ה אף לטעם דלפנ"ע יעבור דהא קגרים שיקריב עוד לע"ז. ומשו"ה כתב לבאר את שיטת הרא"ש באופן אחר, והוא דסבירא ליה לרא"ש דהיכא דאית ליה בהמה לדידיה אלא שאינה מצויה לו תיכף להקריבה, והוא מזמין לפניו שיוכל להקריבה תיכף, סבירא ליה לרא"ש דעובר. וזהו שפי' הרא"ש דמקריב בריוח, היינו במהירות בלא טורח.

איברא נראה מדברי הרא"ש מבואר דליכא כלל איסור היכא דאית ליה לדידיה. והא דהקשה המלא הרועים, י"ל דסבירא ליה לרא"ש בהא כשיטת הרא"ה דבריבוי הקרבות אינו עובר משום לפנ"ע, דלא מקרי מכשול קמיה, וכדלעיל.

והנה להאי פי' שהבאנו לעיל דהוא מטעמא שיקריב מן המובחר, כתב המלא הרועים דצ"ל דאיירי דלית ליה להווא גוי מובחר כי האי, דאי לא הכי אינו עובר. ודבריו תמוהין, דמי הכריחו לפרש ולאוקמי את דברי ר"ת רק בכה"ג דלית ליה מובחר כי האי, ובגמ' לא איתפרש אלא האי דאית ליה בהמה לדידיה. וא"נ כדברי המלא הרועים הו"ל לש"ס לאתנויי מימרייהו דבד"ה בדאית ליה בהמה לדידיה, ולית ליה מובחר כי האי.

ומשום הכי נראה לבאר באופ"א, והיינו דלהאי טעמא שיקריב מן המובחר, הוא משום דתלי' דאי לאו האי מכירה לא היה מקריב את המובחר שבבהמותיו, כיון דצריך לה לעבודתה וכדו' אבל כעת דאית ליה עוד בהמה שוב יכול להקריב את המובחר כיון דהאי בהמה תשלים את העבודה, ודו"ק.

ונראה דיש לעיין עוד בדבריו, דכתב דע"כ צ"ל דלית ליה מובחר כי האי, ומשמע מדבריו דדוקא דל"ל כי האי אלא פחות, אבל אי אית ליה ממש כי האי, נמי שרי. ולכאור' הוא מטעם דלא הוה אלא ספק מכשול ושרי. ואם כדברינו יש לעיין בדבריו, דהא מן המפורש הוא דאפי' במקום ספק אסרי' משום לפנ"ע. דהנה מבואר בגמ' ב"מ (דף ע"ה ע"ב) דהמלוה בלא עדים עובר

משום לפני עור שמא יכפור בו, הרי דגם בספק עובר בלפני עור. ומקדושין ל"ב דאמרינן דלמא רתח, וממו"ק י"ז דאמרינן שמא יבעט ע"כ. נמצא מפורש דבספק מכשול נמי קעבר. וא"כ מה הזקיקו לפרש את דברי ר"ת בהאי דוקא.

והנראה לומר בזה, בהקדם דברי המשנה בשביעית (פרק ה' משנה ח') בית שמאי אומרים לא ימכור לו {לישראל חשוד, ומשום לפני עור לא תתן מכשול} פרה חורשת בשביעית וב"ה מתירין מפני שהוא יכול לשחטה. ואף על פי שאין דרך לשחוט פרה המלומדת לחרוש, ורובא לרדיא זבני, כל היכא דאיכא למתלי תלינן, כמו שכתב הר"ש שם.

ובמתני' דגיטין (דף ס"א ע"א), משאלת אשה לחברתה החשודה על השביעית נפה וכברה וריחים ותנור. ופירש ר"ת בתוס' שם, דמתני' איירי כשידוע שאין לחשודה אלא פירות שביעית, ואפילו הכי התירו משום דרכי שלום, וכמו שאמרו בירושלמי, אני אומר נפה לספור בה מעות, כברה לכבור בה חול, ריחים לטחון בהם סממנים, תנור לטמון בו אונין של פשתן. ומכיון דלא הוי תלייה גמורה אלא על צד רחוק, ולא דמי לפרה לשחיטה, משום הכי בעינן טעמא משום דרכי שלום ע"כ. וכ"כ הריטב"א (ס"ג ע"ב) שכל שאין אנו נותנים את האיסור עצמו, והדבר ספק אם יפגע באיסור אם לאו, אין בו משום לפני עור לא תתן מכשול. ומתוס' מסוגיין נמי משמע שדוקא כשהדבר ודאי שיעשה באיסור, שייך איסור לפני עור לא תתן מכשול, מה שאין כן בספק ע"ש.



ד.

נמצא מבואר מהני מתני' ומהנך רבוותא דלא נאמר איסורא דלפנ"ע אלא בגוונא דודאי, אבל היכא דמספק"ל בדבר ליכא איסורא, וא"כ יש ליישב הא דב"מ דאמרי' התם דאסור שמא יכפור בו, ומקדושין ל"ב דאמרינן דלמא רתח, וממו"ק י"ז דאמרינן שמא יבעט, ומ"ש הני מהני.

וביאור הדבר נראה, עפי"מ שכתבו האחרונים לחדש דההוא דשרי' בחד עברא דנהרא, אינו אלא בגוונא דהושטה, והיינו משום דגם כשמושיט לו אינו עושה את האיסור בידים, וביד הנזיר שלא לשתות את הכוס. וא"כ כיון שהוא יכול ליטלו בעצמו אינו אלא כמקרב קצת את הדבר אליו, אבל אינו גורם כלל בגוף מעשה האיסור, כיון דאינו תלוי אלא ברצון הנזיר, וזה שייך אחר ההושטה כמו קודם ההושטה. משא"כ בתרי עברי דנהרא, שאם לא יושיט לו לא יוכל לקחתו כלל, גורם לו את כל מעשה האיסור. וכ"ז רק כשאינו עושה את גוף האיסור, אבל אם הוא שופך את הכוס לתוך פי הנזיר ועושה לו את האיסור בידים, אין לך לפ"ע גדול מזה, ולזה אף בחד עברא עובר על לפ"ע.

ומעתה בנידון דידן נמי י"ל, דשאני הני דקידושין דאמרינן דלמא רתח וממו"ק דאמרינן שמא יבעט דהתם י"ל דחשוב כגורם בגוף האיסור, כיון דהמכשיל לבדו הוא שפעל היא מכשילה, ודו"ק.

אלא דאכתי יש להקשות דכ"ז אינו אלא בהני תרתי סוגיות דב"מ ומו"ק, דהתם שיין לומר דהוא הפועל במעשה האיסור, אבל האי דב"מ דאמרי' דהמלוה בלא עדים עובר משום לפני עור שמא יכפור בו, הא הוא לא פעל כלום באיסור עצמו, ואדרבא י"ל דקיל טפי מכוס יין לנזיר, דהתם מושיטו האיסור עצמו משא"כ הכא דאינו איסור מחמת עצמו לנכשל, רק שע"י יגרם האיסור, ואעפ"כ אסרי' ליה מספק.

ואפשר דס"ל בזה כשיטת האור זרוע (ח"ד פסקי ע"ז סי' ק') דהנה כתבו האחרונים לחלוק בהאי ענינא המהר"ם שיק (מצוה רל"ג אות ג') כתב לדייק מהא דפי' רש"י בסוגיין את דברי ר"ה דלא יושיט אדם כוס יין וכו', ופרש"י דטעמא הוא משום שמא יבא לשתותו משמע דאפי' היכא דמספק"ל אי יכשל הלה אסור להושיט. אכן באור זרוע (ח"ד פסקי ע"ז סי' ק') כתב לגרוס ברש"י "אם בא לשתותו", וכתב האור זרוע לפי"ז דאם א"ל תושיט לי כוס יין ולא אמר שאני רוצה לשתותו, משמע שמותר להושיט לו ואינו עובר אלפנ"ע, עיי"ש.

אכן נראה דיש להקשות ע"ד האור זרוע מהאי דמו"ק, דאיתא התם דאמתא דבי רבי חזיתיה לההוא גברא דהוה מחי לבנו גדול אמרה ליהוי ההוא גברא בשמתא דקעבר משום ולפני עור לא תתן מכשול דתניא לפני עור לא תתן מכשול במכה בנו גדול הכתוב מדבר ע"כ. ופי' רש"י דכיון דגדול הוא שמא מבעט באביו והו"ל איהו מכשילו עכ"ד. הא קמן מבואר דמיד שהאב מכה לבנו הגדול ונתן את המכשול לפניו, אז הוא עובר משום ולפני עור לא תתן מכשול, הגם שאפשר שבנו לא יבעט בו ולא יכשל, דהא פרש"י בל' שמא, וכדפי' בסוגיין. והתם הא ליכא למיגרס כבסוגיין.

ונראה דע"כ ס"ל לאו"ז כמו שכתבנו לעיל, דיש לחלק בין סוגיין דידן דאינו אלא כמקרב האיסור, ולכך הכא אפשר דבספק לא אסרה תורה, אבל בסוגיא דהתם, דחשבי' ליה כמאכילו לאיסור בידים, אפשר דבספק נמי כיון דהמעשה מחמת עצמו הוה מעשה איסור, וכדלעיל.

אלא דדברי האור זרוע אכתי מוקשים מהא דבב"מ דקתני דכל המלוה בלא עדים עובר בלפנ"ע שמא יכפור בו, והתם הא ליכא למימר דמכשילו בגוף האיסור, כדאמרן לעיל, אלא ע"כ צ"ל דהתם נמי יגרס האור זרוע אם יכפור בו.

ולפי"ז אפשר ליישב את סתירת הסוגיות, דהנה אקשי' לעיל מ"ש הא דב"מ דאסרי' ליה אפי' בספק, ולגירסת האור זרוע הכ"נ דלא נאסר אלא בודאי מכשול.



ה.

ומעתה אם כנים דברינו נראה לבאר ענין נוסף. הנה הבאנו א"ד לקמן (דף ט"ו ע"א) דאינו עובר אלפנ"ע אלא היכא דיעשה בו עבירה ודאי, אבל היכא דמספק"ל אי יכשל עלה שרי. והנה כתב בחי' עמ"ס בב"מ ד"ה: וז"ל ועוד דהכא דסתמא עביד איסורא ודאי אפילו היכא דאית ליה לדידיה איכא משום ולפני עור משא"כ בכוס יין לנזיר דאפשר דלאו למשתי בעי ליה. מבואר בדבריו דאפ"ה עובר עלה בלאו דלפנ"ע, אע"פ דאפשר דלאו למשתי בעי ליה.

ועוד, דהנה תנן לקמן (דף כ"ב ע"א) אין מעמידין בהמה בפונדקאות של גוי מפני שחשודין על הרביעה, והתם אינו אלא ספק מכשול, ואפ"ה קעבר אלפנ"ע.

ולפי מה שנתבאר לעיל הדברים בהירים, דהנה הבאנו לעיל את דברי הריטב"א דלא חיישי' היכא דמרבה באיסור על ידינו, וביאר דכ"ז אינו אלא היכא דמספק"ל אי יקריב תרוייהו, אבל היכא דידעי' בודאי דיעבור ויקריב תרוייהו מודה הריטב"א דאסור ודלא כשי' הרא"ה שהבאנו לעיל. ולפי"ז כתבנו לבאר את שיטת המקנה דיש לחלק בין נתינת כוס יין לנזיר דאסור, כיון דמיקרי "מכשול" קמי הנזיר, ומשו"ה אפי' היכא דמסתפקין אי יעבור עלה אסור.

איברא נראה דבגוונא דידן, דמסתפקין בעצם המכירה אם היא לצורך תקרובת לע"ז או לשחיטה כזבנה, בכה"ג כו"ע מודו דשרי, ולא פליגי אלא היכא דעיקר הנתינה הוא נתינת איסור וכדפי' לעיל.



ו.

והנה כתב במחנה חיים (או"ח סי' מ"ה) לחקור היכא דאיכא לנזיר כוס יין ולבן נח אבר מן החי, אם שרינן לישראל להושיט לו עוד כוס יין ואבר מן החי. מי נימא דדוקא אם אין לו מן האיסור כלל והוא מכשילו להתחיל העבירה או אז חשיב "מכשול" וקעבר אלפנ"ע, אבל היכא דאית"ל מן האיסור והוא רק מוסיף חשיב כמרבה בשיעור ולא חשיב כעבירה בפנ"ע, או דלמא דכיון דאם היו מתרים בפניו על כל כוס היה לוקה על כל כוס וכוס, ממילא מוכח דהאי ריבוי שמרבה לו איסור וקעבר אלפנ"ע. וכתב דזהו ספק עצום, וצ"ע.

ונראה לתלות ספק זה במחלו' הראשונים הנ"ל, דהנה לשיטת הרא"ה דס"ל בסוגיין דכיון דאית"ל בהמה אינו עובר, כיון דתוספת איסור אינה בכלל מכשול, א"כ בכה"ג דכבר עבר ונכשל לא יעבור הלה בלאו דלפנ"ע. אבל לשיטת ר' אלחנן דתוספת איסור שפיר מיקרי מכשול, א"כ הכ"נ י"ל דיעבור המכשיל בלפנ"ע. ואפי' לשיטת הריטב"א דס"ל דתוספת איסור אינה בכלל "מכשול", כ"ז אינו אלא בגוונא דאיכא לספוקי בכוונת הנכשל, אבל היכא שיש רגלים לדבר שהוא יעבור את העבירה אסור, וכמו שכתב לקמן (דף ט"ו ע"ב). וא"כ הכ"נ כיון דאיכא רגלים לדבר שישתה את כוס היין כמו ששתה בפעם הראשונה וביותר לבן נח, דחיישי' טפי שיכשל, א"כ בכה"ג מודה הריטב"א דעובר המכשיל בלאו דלפנ"ע.

והראשונים נחלקו בטעמא דלוקה אחת בעבר עבירה במזיד כמה פעמים בהתראה אחת.

שיטת רש"י במכות (דף כ"א ע"א) דהוא משום דמצי למימר שכחתי שהוא אסור. מבואר בדברי רש"י דמעיקר הדין הוא לוקה על כל רביעית.

וכתב שם הריטב"א לחלוק, דכל שהתחיל בעבירה תוך כדי דיבור לא יכול לומר שכחתי, והא דלוקה אחת הוא משום דכל היין ששתה הוא "שם אחד וגוף אחד", משו"ה כיון ששתה כולם בבת אחת חשיב כשתייה אחת.

ובספר עבודה ברורה כתב לתלות את ספיקת המחנה חיים בהאי פלוגתא. דלשיטת רש"י דכל רביעית חשיבא עבירה בפנ"ע, ממילא בהוספת רביעית עובר אלפנ"ע. משא"כ לשיטת הריטב"א דס"ל שם שתייה אחת, ממילא אינו עובר בלפנ"ע, כיון דחשיב רק כמרבח בשיעור.

ודבריו אינן נראין. דהנה כתב הרא"ה דבסוגיין כיון דאית"ל בהמה לדידיה חשיב הכל כהקרבה אחת ושרי. והבאנו שהריטב"א כתב לחלוק על דבריו, והיינו דהיכא דודאי ידעי' דזבנה האי נכרי לצורך תקרובת ע"ז ודאי דאסור למוכרו, ולא אמרי' דהכל חשיבא "כהקרבה אחת". ומ"ש הכא מהתם, דפי' הריטב"א דכל השתייה "שם אחד וגוף אחד"? אלא ודאי דדייני' ליה כתוספת איסור דאסורה בכה"ג דידעי' דלצורך כך זבנה, ולא הותר תוספת איסור אלא היכא דמספק"ל אי לשחיטה זבנה אי לתקרובת זבנה.

נמצא מוכח דהאי דמכות לא שייך כלל לסוגיין, והתם לא איירי אלא תוך כדי דיבור ולכך חשב' ליה כאכילה אחת, משא"כ בסוגיין.



אוצר חושן משפט

♦ חיוב תשלומי שבת במי שנעל חבירו בחדר – הבנת דברי הרא"ש ♦

הרב עמיהי כנרתי

חיוב תשלומי שבת במי שנעל חבירו בחדר – הבנת דברי הרא"ש

דברי הגמרא על תשלומי שבת במי שסגר חבירו בחדר ודברי הרא"ש

מבואר בתורה בפרשת משפטים חיוב המזיק בתשלומי שבת על ביטול המלאכה של הניזק – "רק שבתו יתן ורפא ירפא". והתבאר בגמ' ב"ק דף פה, ב שיש אפשרות לתשלומי שבת אפילו אם לא היה "נזק" גופני לאדם, כגון "דהדקיה בהינדרונא ובטליה", ופירש רש"י "דהדקיה, סגרו במסגר", ולא הלך לעבודתו, ולכן יש כאן חיוב שבת.

והנה הרא"ש שם (פ"ח סי' ג) כתב לחדש, שהוא דוקא באופן מסויים: "דהדקיה באדרונא ובטלו ממלאכתו נותן לו דמי שבתו. ומסתברא דמיירי שהכניסו לחדר וסגרו בתוכו, אבל אם היה כבר בחדר וסגר עליו הפתח גרמא בנזקין הוי, כמו פורץ גדר בפני בהמת חבירו ויצאה ונאבדה דאמרינן לעיל בפרק הכונס (דף נה ב) דפטור מדיני אדם, ומה לי פורץ גדר ונאבדה ומה לי גודר בפניה ומתה ברעב. וכהאי גוונא כתבו התוס' בפרק אלו הן הנשרפין (דף עז א) גבי כפתו במקום שסוף חמה לבוא או סוף צינה לבוא דפטור שאם הביאו ממקום אחר וכפתו שם חייב".

ודברי הרא"ש הנ"ל לא מצאנו להם חבר להדיא, אבל גם לא נמצא להם חולק להדיא. אמנם סתימת לשון הרמב"ם (חובל ומזיק ב, ג) "אסרו בחדר" וסתימת הלשון בשאר ראשונים נוטה יותר להבנה שאינם סוברים כרא"ש, שאחרת למה לא פירשו כך. ובשו"ע (ח"מ סי' תכ סע' יא) פסק להלכה כדברי הרא"ש, והרמ"א והנ"כ לא חלקו.

[גם בדעת הרמב"ם כתב באבן האזל שם שאינו מוכרח לגמרי: "... דלשון הרמב"ם שכתב אסרו אפשר דכוונתו אסר גופו דהיינו בחבלים או בשלשלאות דעשה מעשה בגופו, אבל סגר הפתח אפשר דגם הרמב"ם מודה דגבי שבת לא מחייבין משום גרמי, דדין גרמי אינו אלא על נזק, וכו', ונמצא דברי הרמב"ם מבוארים דבאמת לא מיירי שהביאו ממקום אחר כדמוכח לשוננו, אלא דמיירי דאסר גופו בחבלים והוי מעשה בגופו ואפשר דבזה יודה הרא"ש דלא הוי גרמא". וכן משמע שנקט באבני מילואים סי' ע ס"ק ג שמבאר דברי הרמב"ם (במקום אחר) ע"פ דברי הרא"ש הנ"ל].

חיוב מטעם גרמי

הנה מש"כ הרא"ש לחלק בין סגרו לבין הכניסו וסגרו, יל"ע, שהרי גם אם הכניסו סוף סוף עדיין היה יכול לצאת, והסגירה היא המונעת², ולמה אינו גרמא בניזקין. וצ"ל שמפני המעשה

א). רבינו ירוחם (מישרים, נתיב לא חלק ב דף צג טור ג) כתב: "פירש הרא"ש, וכן כתבו התוספות" (ואינו לפנינו בתוס').

ב). עמד בחשבון זה מרן הגרצ"פ זצ"ל, בשו"ת הר צבי חלק ח"מ (י"ל בשנת תשס"ט) סי' ד.

שעשה נחשב גרמי, וכידוע החילוקים השונים והרבים בין גרמא לגרמי, שהם מהחילוקים היותר דקים, וכפי שמבואר בראשונים והאריך טובא רבינו הרמב"ן בקונטרס דינא דגרמי. והתוס' ב"ב כב, ב הביאו את שיטת הריצב"א "דדינא דגרמי הוי מטעם קנס כדמוכח בירושלמי, ולכך כל היזק המצוי ורגיל לבא קנסו חכמים", ואכמ"ל.

והרמב"ן בקונטרס דינא דגרמי כתב לגבי שבת: "... שבת חייבה עליו תורה בדהרזקה באנדרונא ובטליה, אלמא היזק ניכר הוא. ואי קשיא לרבנן דלא דייני דינא דגרמי היכי מחייב, והא גורם הוא לבטלו ממלאכתו וגורם הוא לו שלא ירויח, לא קשיא, דכיון דהרזקה מההיא שעתא הוא דאפסדיה עד דפתח ליה, והא אמינא דהיזק ניכר נמי הוא ובין לר"מ ובין לרבנן חייב". ומשמע בדבריו חידוש גדול, שהדקה באנדרונא הוא מעשה ולא גרמי, וחייב אפילו למי שלא דן דינא דגרמי, ולא בא לדון מצד גזיה"כ של "שבת", אלא מצד הסברא. ויל"ע עוד בזה.



כל דין תשלומי "שבת" הוא על גרמא

הנה כל דין תשלומי שבת הוא חיוב על גרמא, שהרי רק מנע ממנו רווח" ולא הפסידו בידים. וז"ל הקצוה"ח בס' שסג ס"ק ג: "... דאהדקיה באנדרוניא נמי מחייב במה שלא יוכל אח"כ להשכיר את עצמו, ונימא שאין ההיזק מתחיל עכשיו. אלא דלא קשה מידי, דודאי גבי אדם באדם התורה ריבתה לחייבו בארבעה דברים ואפילו שבת שלא במקום נזק, אבל בנוקי שור לא חייבתו התורה אלא בנוק בלבד, משום הכי בנועל ביתו דליכא דין נזק אלא במה ששובת החנות ממלאכתו, ואין דין שבת באדם דאזיק שור או שאר ממון, וכו', אבל האי דאהדקיה באנדרוניא אדם באדם וחייב משום שבת, וזה פשוט וברור".

ומבואר בדבריו שיש גזיה"כ של תשלומי שבת, אע"פ שלכאורה ההפסד הוא גרמא בניזקין. וכן נקט בחידושי הגר"ח זצ"ל על הרמב"ם (הלכות טוען ונטען): "והרי כן הוא גם חיובא דשבת, דליכא ג"כ ממון הנפסד, דהא הוי רק מניעת הרויח וגרמא בעלמא דפטור בכל מקום, ורק דבחבלות הויא גזירת הכתוב לחייבו על שויו".

[שם נקט שבעצם כל חיובי חובל הם גזיה"כ של תשלומין: "... נראה, דהנה כל חובל בחברו הרי מתחייב בחמשה דברים, וגם בצער ובושת, והרי צער ובושת לית בהו נזק ממון כלל, ומ"מ מתחייב בתשלומין, אשר זהו רק גזירת הכתוב בחבלות, שיתחייב בתשלומין אף בלא נזק ממון, ולפי זה נראה, דגם בנוק חלוק דין חבלות משאר נזקי ממון, דבשאר נזקי ממון עיקר חיובו הוא הממון עצמו שהפסידו, ומחמת חיוב זה הוא שמתחייב בהתשלומין, שהם חליפי ממון שהפסידו,

ג). ראה מה שצינינו בזה שהוא מדינא דגרמי שהרי עשה מעשה בידים, במפתח פרנקל על ב"ק שם טור שני.

ד). והוא קונטרס עמוק מאד, בסברות וחילוקים דקים, וכולו מפני שרבינו הרמב"ן ס"ל שמצד האמת דד"ג הוא דין ולא קנס, כפי שכתב בהתחלה שם, וממילא מצד דרישת האמת אין לו ברירה אלא להיכנס במלוא העין לכל אותם חילוקים, ולא לומר שהוא קנס וקנסו חכמים במקום שהיה נראה להם.

ה). מניעת רווח, היינו מבטל כיסו של חברו, פטור, ראה בהרחבה באנצ' תלמודית ערך גרמא טור תפב-תפג ובהערות שם.

דאם לא היה מתחייב בעיקר הממון שהפסיד, לא הוה חייל עליה גם חיוב תשלומין, משא"כ בחבלות, התחלת חיובו הוא בהתשלומין עצמם, דחייבתו התורה מחמת שיווי הנזק מגזירת הכתוב דחבלות, וכחיובא דצער ובושת כן גם חיובא דנזק דחיוב התשלומין הוא התחלת חיובו. והרי כן הוא גם חיובא דשבת, דליכא ג"כ ממון הנפסד, דהא הוי רק מניעת הריוח וגרמא בעלמא דפטור בכל מקום, ורק דחבלות הויא גזירת הכתוב לחייבו על שויו, אבל מ"מ הרי ודאי דהתחלת החיוב הוא רק על התשלומין, כיון דאין שם ממון הנפסד כלל, וא"כ הכי נמי גם בנזק דכוותיה, דאית ביה גם הך חיובא שחייל מתחלה על התשלומין].



ביאור דברי הרא"ש

א"כ התחדש לנו בדברי הרא"ש חידוש גדול, שאע"פ שהחיוב בשבת הוא על גרמא, אבל צריך שהמעשה שעושה האדם יהיה מעשה גמור או גרמי, שתפשו ונעלו בחדר, ולא חייבים בגרמא. והוא לכאורה דבר שקשה בסברא, שאם חיוב שבת הוא אפילו על גרמא, מה אכפת לנו שהמעשה יהיה גמור. ויותר ניחא לומר שהרא"ש ס"ל כרמב"ן לעיל, שחיוב שבת הוא מעשה גמור, או לפחות ס"ל שהוא כגרמי, ולכן חידש הרא"ש שצריך בו "תפישה" והכנסה לבית, שהוא כמעשה או לפחות כגרמי.



(1). זו הערה פשוטה, וראה בספר מעיל שמואל (לגרש"א יודלביץ זצ"ל, על נזיקין עמ' ט) ובקובץ תחומין (כרך יב עמ' 127 בהערה שם) שעמדו בוה, וכן בעוד ספרי זמננו [ויתכן שלזה כיוון גם בחידושי רבי שמואל רוזובסקי זצ"ל (ב"ק סי' יח אות ז), והלשון שם (מסתמא בכתיבת התלמידים) קצרה: "הנה באמת סברת הרא"ש צ"ע, דהרי דין מזיק דשבת הוא על מה ששלל ממנו את הכושר למלאכה, דבנזקי אדם חידשה תורה שיש לזה דין מזיק, ואפילו כשדחפו לחדר ונעלו שם, הא דין מזיק דאית ליה אינו מחמת שדחפו אלא על שלקח ממנו את כושר המלאכה, וא"כ אין נפק"מ אם דחפו לשם או שישב שם ונעלו, דכיון דמה שנטל ממנו את כושר המלאכה נחשב למזיק בנזקי אדם, אין שום חילוק אם נוגע בגופו ומזיקו או שמזיקו מרחוק].

(2). בפסוק של שבת לא מפורש כ"כ שמדובר במעשה ולא בגרמא, "והכה איש את רעהו באבן או באגרוף", אבל בפסוק של בושת מפורש "ותפשנה ידה והחזיקה במבושיו", וכן משמע בפסוקים של נזק, וצ"ב האם אפשר ללמוד אחד מהשני בתשלומי חובל השונים.

(3). חכ"א כתב לי: כמדומני שהסברא ברורה. התורה חייבה על מעשה נזק שעושה האדם גם תוצאה עקיפה של שבת. אבל כאשר אין המעשה הראשון נחשב כמעשה נזק (כגון סגירת דלת, כשאינו עושה כלום בגוף האדם, ורק גורם לו) ס"ל לרא"ש שאין כאן חיוב. וא"י שייך להא דכל שבת הוא גרמא [עניתי לו: מצד שני, יש כאן קושי, שאין "המעשה" באמת בהפסד עצמו].

אוצר זרעים

כמה פרטי דינים בענין שמיטת כספים ופרוזבול ♦ ספיחין בעץ פסיפורה ♦
בתנאי היוכל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היוכל אחר בית ראשון [חלק

ג']

הרב עמנואל מולקנדוב

פתח תקווה

כמה פרטי דינים בענין שמיטת כספים ופרוזבול

גדר הקפת חנות שאינה משמטת

הב"י בחו"מ סי' ס"ז סי"ד דן בסתירת המשניות בשביעית פ"י, שבמשנה א' איתא שהקפת חנות אינה משמטת לרבנן, אולם במשנה ב' איתא השוחט את הפרה בר"ה ונמצא מעובר משמט, והרי שם הקיף לו.

ובתחלה כתב הב"י עפ"י הירושלמי, שמשנת השוחט את הפרה היא כדעת ר' יהודה במשנה א' שהקפת חנות משמטת, אבל לרבנן אינו משמט. ולבסוף כתב בדעת הרמב"ם חילוק אחר – עי' לקמן. וכבר כתב הב"ח שהר"ן בכתובות (דף כ"ב ע"א מדפי הרי"ף) הביא את הירושלמי ופסק להלכה כמותו של רבנן אינו משמט, עי"ש [וכ"כ עוד הר"ן בחידושו לשבת קמ"ח ע"ב, והביא את דברי הרמב"ם ואת השגת הראב"ד והסכים לראב"ד עי"ש]. ומקור דבריו הוא מהרמב"ן והרא"ה והרשב"א שם (בדף נ"ה ע"א). וכ"כ ריבמ"ץ והר"ש והרא"ש בשביעית שם. וכן הראב"ד בהשגותיו על הרמב"ם העתיק את דברי הירושלמי הנ"ל, וס"ל שהשוחט את הפרה וכו' אינו משמט למעשה. וכן ס"ל למאירי בשבת (קמ"ח ע"ב) שכתב על משנה זו בזה"ל: "ואע"פ שהקפה אינה נשמטת – ביאורה בוקפה עליו במלוה. ואע"פ שאין זקיפת מלוה ביום טוב – שמא עבר ועשה" ע"כ. הרי שאם לא זקף במלוה אינה משמטת.

נמצא שלפי הראשונים הנ"ל כל שאינו מלוה אינו משמט, וכלשון הירושלמי 'במלוה הדבר תלוי'. וכן מתבאר מדברי הספרי בפרשת ראה שמיצט הקפת חנות ושכר שכיר מדכתיב 'משה' ידו, אשר 'ישה' ברעהו עי"ש. וכ"כ היראים: "וטעמא, דקרא לא איירי אלא במלוה דכתיב בעל 'משה' ידו" וכו' עי"ש. וכ"כ הר"ן בכתובות שם, וכ"כ מהר"ח אור"ז בתשובה (סי' ק"פ) עי"ש.

והב"י הקשה לפי זה למה התנא פירט שכר שכיר ואונס ומפתה וכו', ליתני כל שאינו בדרך מלוה אינו משמט עי"ש. ובאמת שכבר עמד בשאלה זו המאירי בגיטין ל"ז ע"א גבי שכירות הבתים שאינו משמט משום שאינו בדרך מלוה, ותמה למה לא הוזכר זאת במשנה, וז"ל: "ואם מפני שכל שאינו בדרך מלוה אינו משמט למה הזכיר הקפת חנות ושכר שכיר ואונס ומפתה ומוציא שם רע וכל מעשה בית דין שאין משמיטין, והיה לו לומר דרך כלל כל שאינו בדרך מלוה אינו נשמט. יראה שהקפת חנות מלוה היא, והוצרך בה ללמד שאינה משמטת ולהוציא מדעת ר' יהודה שאמר שם דוקא בכותב פירות אבל בכותב מעות משמט. ושכר שכיר לא הוצרך ללמד אלא שמתוך שכתוב בו ואליו הוא נושא את נפשו הייתי אומר שאף זקפו במלוה לא ישמט ומתוך כך הוצרך במשנה ללמד שני אלו, אחת מצד עצמו שאינו נשמט ואחת מצד שאם זקפן

(א). ועי' בב"י שנקט בדעת הרא"ש בתשובה דס"ל כדעת הרמב"ם וכפירוש הב"י – עי' לקמן, והב"ח חלק עליו. ומדברי הרא"ש בפירושו הנ"ל מבואר כדעת הב"ח.

במלוה נשמת, וכל האחרים למדים מאלו, ואונס ומפתה ודומיהם אשמעתא אחרינא היא ומשום דכל שבבית דין גבוי ועומד הוא" ע"כ.



בירור דעת הרמב"ם בענין הקפת חנות

הרמב"ם העתיק להלכה בסתמא את המשנה שהשוחט את הפרה וכו' משמט, וגם העתיק את הדין שהקפת חנות אינה משמטת, והקשו הראשונים סתירה בדבריו וכקושיית הירושלמי הנ"ל. ויש להוסיף שגם היראים במצוה קס"ד והאגודה בשביעית פ"י העתיקו בסתמא את ב' המשניות הנ"ל להלכה. ונאמרו בזה כמה יישובים.

הב"י כתב שכל שחייב לחבירו, בין דרך הלואה בין דמי דבר שמכר לו הרי הוא משמט בשביעית, והקפת חנות שאני שדרך להקיף שנה ושנתיים ובסוף נוטל חובו ואין דרך לנגשו, וכיון שכן הוה ליה כהלואה עד אחר שביעית דלרוב הפוסקים אין שביעית משמטתו. וכן השכיר דרכו לקבץ שכר שנה או שנתיים ביד שוכרו ואינו נוגשו לתתם לו אבל הם בידו כפקדון או כהלואה עד אחר השביעית, אבל המוכר חפץ לחברו ולא קבע לו זמן לפרעו אחר שביעית מיד שמכר לו הוה ליה כאילו הלואה ושביעית משמטתו ע"ש. ואפשר שזו כונתו בכס"מ פ"ט ה"ה בביאור הראשון, שכתב בזה"ל: "דלא מקריא הקפת חנות אלא כשלקח ממנו כמה פעמים בהקפה אז אינו חוב עד שיוקפם עליו במלוה אבל אם לא לקח ממנו בהקפה אלא פעם אחת הרי הוא כשאר חוב ומשמט" ע"כ.

והכס"מ בביאורו השני שם כתב: "ועי"ל שכיון שאינו יכול לפרוע בשעת המכר מפני שהוא י"ט הרי הוא כאילו לא מכר לו בהקפה שאילו לא היה י"ט היה פורעו מיד וא"כ הוי כאילו זקפה עליו במלוה עד שיגיע עת שיוכל לתובעו וכך נראה מדברי רבינו בפירוש המשנה" ע"ש. ותירוץ זה מקורו הוא מדברי הר"י קורקוס שם שהרחיב יותר והביא את דברי הרמב"ם בפה"מ שכתב בזה"ל: "לפי שלא חלקה אלא על מנת שימתין בדמיה הואיל ודימה שאותו היום יום טוב ואי אפשר למכור בו מכירה גמורה בפריעת הדמים" ע"כ. וכתב בזה"ל: "ביאור דבריו שכיון שאינו יכול לפרוע בשעת המכר כיון שהוא בחזקת י"ט הרי הוא כאלו מכר על דעת שיהיו המעות חוב בידו עד שיוכל לתבוע אותם וא"כ הרי זה זקפן עליו במלוה ובזקפן במלוה מודו רבנן וא"כ מתניתין אתיא ככ"ע מדלא דמי להקפת חנויות שדרך להקיפו אפילו שיוכל לתובעו אבל זה אינו מקיף אלא מפני שהוא יום טוב ואינה הקפה רק בזקיפה במלוה" ע"ש. וכתירוץ זה כתב גם הרש"ס בפ"י ה"ב וז"ל: "דסבר תלמודא דילן [בשבת קמ"ח ע"ב] דהא מתניתין רבנן היא ומשום דהוא יו"ט לא זקיף לה ואריא הוא דרביע עלויה דלא מצי להזכיר סכום מקח ולא דמים אבל זקופה ועומדת היא אצלו וכזקופה דמי, ולא דמי לא זקיף לה בחול ללא זקיף לה ביו"ט, ויפה כיון [הרמב"ם] ע"כ. ונראה שזו גם כונת הרדב"ז בביאורו לרמב"ם שם, שכתב: "דהשוחט את הפרה לאו הקפת חנות היא דחנוני דרכו להקיף אבל זה ששחט את הפרה כדי לחלקה לא היה דרכו להקיף והוי כעין מלוה ולפיכך משמט" ע"ש. וכונתו היא כנ"ל, שהשוחט את הפרה לא היה דרכו להקיף אלא משום יו"ט הוא מקיף, משא"כ בהקפת חנות, ודוק.

ובאמת שמצאנו לחד מקמאי שכתב חילוק זה, והוא הריטב"א בשבת (קמ"ח ע"ב) שכתב בזה"ל: "ואע"ג דהקפת חנות אינה משמטת, שאני הכא דביום [טוב] הוא כאילו עשאה מלוה, וקיימא לן שאם עשאה מלוה משמטת" עי"ש ובדברי המגיה. וזה ממש כדברי האחרונים הנ"ל.

ולפי ביאור זה, אין הבדל מהותי בין הרמב"ם לשאר הראשונים, וגם הרמב"ם ס"ל שכל שאינו מלוה אינו משמט [ודלא כביאורו של הב"י], אלא שנחלקו מחלוקת נקודתית במוכר ביו"ט ולא יכול לתבוע האם חשיב הקפה או לא.

ונראה שלמעשה העיקר הוא כביאור רוב גדולי האחרונים והב"י מכללם [בביאורו השני בכס"מ], ובפרט שהריטב"א מסייעם. ומה גם שבלא"ה רוב הראשונים ס"ל שכל שאינו מלוה אינו משמט, ועדיף טפי לקרב הדעות זו לזו. וע"ע בפאת השולחן (סי' כ"ט אות ל') שדייק גם מלשון השו"ע דס"ל שכל שאינו מלוה אינו משמט, ודלא כדבריו בב"י עי"ש.

ולכן כל הקפת חנות בין בפעם אחת ובין בכמה פעמים אינו משמט, ודלא כמו שכתב האור לציון בעמ' פ"ו עי"ש.

וכמו כן לגבי שכר שכיר, אין הבדל אם הדרך לתבוע אותו לשנה שנתיים, או כמו בזמננו שהדרך לתבועו מיד, אלא בכל גוני – כיון שאינו מלוה אינו משמט.



אם לא אמר אעפ"כ – תלי ליה

בגמ' בגיטין דף ל"ז ע"ב איתא: "המחזיר חוב לחבירו בשביעית צריך שיאמר לו משמט אני, ואם אמר לו אף על פי כן – יקבל הימנו שנאמר וזה דבר השמטה. אמר רבה ותלי ליה עד דאמר הכי" ע"כ.

ופירש"י שתולוהו על העץ. והרא"ש והר"ן חלקו עליו, דזה אסור. ויש להוסיף שכ"ד המאירי שכתב ע"ד רש"י שאין דבריו נראים עי"ש. וכ"כ הראב"ד בהשגותיו לרי"ף וז"ל: "ראיתי מי שפי' שתופס המלוה את הלוה בבגדו עד שיאמר לו אעפ"כ. ואין הדעת מקבלו גם אין לו פנים לזה הפירוש" ע"כ. וכן הרמ"ה בפריטיו כתב שאין לפרש כן עי"ש ב.

והרמב"ן לא הביא את פירש"י אלא רק את הפירוש של הערוך שיתלה עיניו בו עד שיאמר לו אעפ"כ עי"ש. וכ"ד הרא"ש שהביא הב"י עי"ש. וע"ע לקמן בדעת הערוך.

והרשב"א והריטב"א הביאו את ב' הפירושים ולא דחו ולא הסכימו להדיא לאף פירוש.

והראב"ד שם כתב: "ואני כן נ"ל כשיאמר לו אעפ"כ, לא יצניעם מיד אלא תולה אותם לפניו שיחזירם במצות שמיטה" ע"כ, וכ"פ ספר התרומות.

והרמ"ה פירש דתלי ליה היינו שפושט המלוה ידו ללוה ותולה אותה לפניו כמי שמבקש מחברו לתת לו מתנה עי"ש.



בירור דעת הרמב"ם בענין

כתב הרמב"ם בפ"ט מהלכות שמיטה הכ"ט: "החזיר לו חובו ולא אמר לו כן, מסבב עמו בדברים עד שיאמר לו שלי הם ובמתנה נתתם לך, ואם לא אמר לא יקבל ממנו אלא יטול מעותיו וילך לו" ע"כ. וכתב הב"י שדעתו כדעת הערוך והרא"ש ע"ש.

אולם מדברי המאירי נראה שיש הבדל ביניהם, שכתב: "ואם לא אמר אעפ"כ - רשאי הלה לעכבו בדברים עמו ולהעמידו כתליה שלא לילך עם המעות אלא שישבנו בדברים היאך הלוה לו מעותיו לאהבתו אלא שמצד המצוה הוא משמט ושמצות ההשמטה על המלוה אלא שהלוה יכול לפרוע אם ירצה אלא שהוא מודיעו שאינו יכול לתבעו עד שיאמר הלה אף על פי שאינך רשאי לתבוע רוצה אני לפרוע ולא בחוב אני נותן לך אלא כעין מתנה וכל שאמר כן יקבל מיד וזהו ענין ותלי ליה וכו', ויש מפרשים שאומר לו משמט אני ותולה עיניו בכיס עד שירגיש הלה שמעותיו הוא רוצה עד שיתבייש הלה ויאמר לו אעפ"כ וכן שיאמר לא בחובי אני נותן וכו' וזהו שאמרו בתלמוד המערב משמט אני בשפה יפה והימין פשוטה לקבל" ע"ש. ומבואר שלפירוש הראשון, שהוא פירוש הרמב"ם [שמעכו בדברים] - תלי ליה הכונה כרש"י שתולה אותו, אלא שאינו תליה ממש אלא מעמידו כתליה, אולם לפירוש הרא"ש וסיעתו - תלי ליה הכונה שתולה עיניו. ובאמת שבכס"מ כתב שפירוש הרמב"ם לא כרש"י אלא 'קרוב' לפירוש הערוך [שזה הרמב"ן והרא"ש הנ"ל] ע"ש, והוא מדברי הר"י קורקוס ע"ש.

אולם המדקדק בדברי הרמב"ם יראה שכונתו אחרת לגמרי מהראשונים הנ"ל, דכל הראשונים פירשו דתלי ליה עד דאמר הכי היינו 'אעפ"כ', אולם הרמב"ם מפרש עד דאמר הכי היינו 'שלי הם ובמתנה אני נותנם לך'. ומיירי שכבר אמר לו אעפ"כ, והחזיר לו, אולם לא אמר שנותנם במתנה, שהרי הרמב"ם בהכ"ט קאי על מה שכתב בהכ"ח וז"ל: "כל המחזיר חוב שעברה עליו שביעית רוח חכמים נוחה הימנו, וצריך המלוה לומר למחזיר משמט אני וכבר נפטרת ממני, אמר לו אעפ"כ רצוני שתקבל יקבל ממנו שנאמר לא יגוש והרי לא נגש, ואל יאמר לו בחובי אני נותן לך אלא יאמר לו שלי הם ובמתנה אני נותן לך. החזיר לו חובו ולא אמר לו כן מסבב עמו בדברים עד שיאמר לו שלי הם ובמתנה נתתם לך, ואם לא אמר לא יקבל ממנו אלא יטול מעותיו וילך לו" ע"כ. הרי שכונתו ברורה להדיא שלא אמר לו 'שלי הם ובמתנה אני נותן לך', וכבר נתן לו את המעות, מסבב עמו עד שיאמר לו ובמתנה 'נתתם', דהיינו דמה שנתן כבר זהו במתנה, ואם לא אמר כן יטול מעותיו וילך לו.



הראשונים דסבירא להו כרש"י

אולם מצאנו לכמה ראשונים שהסכימו למעשה לרש"י. כ"כ האו"ז במסכת ע"ז (סי' ק"ח), וז"ל: "ולאחר שיכופו אותו ויאמר משמט אני אם יש כח ביד המלוה יכוף את הלוה שיאמר לו אעפ"כ תקבל הימני ואז יקבל המלוה וכו', והביא פרש"י וכתב: "וכ"פ הערוך מכהו ותולהו מלוה ללוה עד דאמר אעפ"כ" ע"כ, וכ"ה לפנינו בערוך ערך תלי. וכ"כ הרי"ד בפסקיו וז"ל:

(ב). והרמב"ן כתב בשם הערוך כפרש"י [ומשמט הוא בריטב"א ובר"ן], אולם הרשב"א כתב כן בשם התוס' בשם ר' ברוך

"כיון שקיים המצוה ואמר משמיט אני רשאי לכופו עד שיחזור ויתנם לו" ע"ש. וכ"כ הריא"ז וז"ל: "אף על פי שאין אדם יכול לתבוע חובו בשביעית אם החזיר לו זה מעצמו וקיים הלה מצות שמיטה בדיבורו כמו שביארנו, יכול לגבות ממנו חובו בעל כרחו, וכופין אותו ללווה שיחזיר לו ויאמר לו דרך מתנה אני נותן לך" ע"כ. וכ"נ מדברי ראב"ן שכתב: "ואם אין הלוה רוצה לומר אעפ"כ - דוחק אותו המלוה עד שיאמר או יפתה אותו שיאמר ויקבל חובו" ע"כ. וכן מתבאר מדברי ראב"ה סי' תתקצ"א שכתב: "וכי תלי ליה עד דאמר הכי - מיירי בשביעית בזמן הזה דרבנן שאינו משמט מן התורה ולא הוי כמתנה על ד"ת, ותליוהו ויהיב אין מתנתו מתנה כדאיתא בחזקת הבתים שהרי הוא הלוה לו ממונו ולכן תלי ליה עד דאמר הכי" ע"כ, ומבואר מדבריו שתוליהו ממש. וכן הסכים בספר יחסי תנו"א ערך רב כהנא תלמידו של רב יהודה כפרש"י ע"ש.

וביישוב דברי רש"י - ע' מש"כ הב"ח. וכעין דבריו כתב גם הרי"ד בפסקיו, וז"ל: "ודוקא אם הביאם לו מתחלה ואמר לו משמיט אני, אבל אם לא הביאם לו כלל אינו יכול לכופו שביאם לו שהרי לא קיים שום מצוה" ע"כ. וכע"ז כתב גם בספר יחסי תנו"א הנ"ל, וז"ל: "ולאו פירכא היא דהכא הלוה בא להחזיר מעצמו החוב ואין כאן לא יגוש, וכיון שגילה בדעתו להחזיר בלא כפיה - הוי כמלוה בשטר שמסר שטרותיו לב"ד דכפינן ליה וב"ד כופין ולא הוא, וה"נ כיון דלא כפייה החזיר מדעתו ורצונו כבר משועבד ליתן לו וכו', הוי הכא לא יגוש כשכופה אעפ"כ אין זה על החוב אלא על הדיבור שיאמר אעפ"כ הר"ז מותר לקבל, אבל אם לא החזיר החוב פשיטא דאין לו לכופו להביא החוב, אבל בהחזיר מעצמו אין כאן איסור לא יגוש אלא על הדיבור ועל הדיבור לא הזהירה תורה, ש"מ דעביד איניש דינא לנפשיה במקום פסידא אף על מלוה" ע"כ. ואם כי יש בדבריו כמה ט"ס - מ"מ כונתו היא כעין מש"כ הרי"ד והב"ח.

וע"כ נראה שאם כי העיקר כדעת השו"ע שפסק כדעת הרמב"ם וס"ל שאינו יכול לכופו - מ"מ הנוהג כדעת רש"י וסיעתו יש לו על מה לסמוך בשביעית בזה"ז שהיא מדרבנן, דהא רש"י אינו יחיד והסכימו לו והסבירו שיטתו כמה ראשונים וכנ"ל. וכעין מה שכתב הב"ח שהמיקל כדעת רש"י ה"ז זריז ונשכר ע"ש. אלא שהאחרונים דחאוהו משום שחשבו את רש"י לדעת יחיד, אולם להאמור אין הוא דעת יחיד, והמיקל כמותו יש לו על מה שיסמוך.



האם הלוה צריך לומר 'במתנה אני נותן לך' או סגי במה שאומר

'אעפ"כ'

הנה במשנה בשביעית כתוב שאומר אעפ"כ, ונראה דסגי בזה. אולם בגמ' בגיטין ל"ז ע"ב הובאה ברייתא כשהוא נותן לו לא יאמר לו בחובי אני נותן לך אלא במתנה אני נותן לך. ונחלקו הראשונים האם צ"ל משפט זה או לא.

[ומשם הוא בנימוק י], ונראה שכן עיקר הנוסחא, ואולי ט"ס הוא ברמב"ן.

מדברי המאירי נראה שא"צ לומר כן, דבתחלה כתב שכשאומר אעפ"כ סגי, וכ"כ בסוף דבריו, אלא שבתוך הדברים לגבי ההסבר של תלי ליה כתב שמסבב בדברים עד שיאמר אני רוצה לפרוע ולא בתורת חוב אלא בתורת מתנה עי"ש, אבל נראה מדבריו שבסתמא א"צ לומר כן. וכ"נ מדברי ר' בחיי בפרשת ראה שכתב אם אמר לו הלוא אני רוצה לפרעך - יקבל המלוה ממנו עי"ש. וכ"נ מדברי הסמ"ק (מצוה רמ"א) שסתם שאם אמר אעפ"כ יקבל הימנו. וכ"נ מדברי תשובת גאון המובאת באוה"ג גיטין (עמ' 73) עי"ש. וכ"כ להדיא הרמ"ה בחידושו לגיטין שם, וז"ל: "וקי"ל כרבה [דתלי ליה], ואע"ג דתנא דידן באעפ"כ סגי ליה, ורבה נמי עביד בה מעשה - לא קשיין אהדי, דכי קתני בביתא יאמר לו שלי הם ובמתנה אני נותן לך - מעיקרא קאמר, דמעיקרא דמייתי ליה, אי ניחא ליה [ללוה] דלישקלינהו מינה צריך למימר ליה במתנה אני נותן לך, ואי לא אמר ליה הכי צריך המלוה למימר ליה משמט אני, ואלו תנא דידן קאמר היכא דאייתי ליה סתמא א"נ בתורת חוב ואמר ליה מלוה משמט אני דאי אמר ליה לזה בזה הכי אעפ"כ גלי אדעתיה דבמתנה יהיב ליה ושרי ליה ללוה למשקל מינה" ע"כ.

אולם הריא"ז כתב: ואם אמר לו זה אעפ"כ אני רוצה להחזיר לך דרך מתנה יקבל הימנו וכו', וכופין אותו ללוה שיחזיר לו ויאמר לו דרך מתנה אני נותן לך עי"ש. ומבואר שצ"ל יחד עם אעפ"כ - אני רוצה להחזיר לך דרך מתנה. וכ"כ בפסקי מהר"ח או"ז [קיצור מדברי אביו האו"ז] בע"ז (סי' ר"ח), וז"ל: "צריך לומר משמט אני, ואם יש כח ביד המלוה לכוף את הלואה עד שיאמר לו אעפ"כ שלי הם ובמתנה אני נותן לך מכהו ותולהו" וכו' עי"ש. וכ"כ רי"ו (נ"א ח"א דף כ"ו ע"ג), וז"ל: "המחזיר חוב בשביעית כלומר אחר שביעית אומר משמט אני ואם אמר ליה אעפ"כ אני נותן לך במתנה יקבל ותלי ליה" וכו' עי"ש. וכ"כ הראב"ד שהביא הרמב"ן בספר הזכות בביאור הגמ', וז"ל: "ושני ליה לא כמו שאתה סבור אלא שאני אומר ותלי ליה אחר שאמר לי אעפ"כ לבד - אני אומר שיתלה לו עד שיאמר לו במתנה אני נותן לך" עי"ש. וכ"כ הרמב"ן גופיה בחידושו שם בביאור הגמ', וז"ל: "והיינו דאקשי אביי דהא בעי למימר שלי הן ובמתנה אני נותן לך אלמא בעי השמטה גמורה" וכו' עי"ש.

ובדעת הרמב"ם. הרמב"ם בפ"ט הכ"ח כתב: "אמר לו אעפ"כ רצוני שתקבל - יקבל ממנו וכו', ואל יאמר לו בחובי אני נותן לך אלא יאמר לו שלי הם ובמתנה אני נותן לך, החזיר לו חובו ולא אמר לו כן, מסבב עמו בדברים עד שיאמר לו שלי הם ובמתנה נתתם לך" עי"ש. ונחלקו האחרונים בכונתו; מהר"י עייאש בלחם יהודה שם כתב בביאורו השני: "דמ"ש אלא יאמר שלי הן וכו' ר"ל כך ראוי לומר, ולא שיהא מחוייב בדקדוק, דלא בא לשלול אלא דאינו יכול לומר בחובי אני נותן לך, אבל באמירת אעפ"כ - ודאי סגי. מיהו דוקא במי שאמר אעפ"כ מעצמו בלי שום סבוב והתעוררות מהמלוה, אבל אם לא אמר אעפ"כ וסיבב עמו בדברים לא סגי באעפ"כ לחוד אלא דוקא עד שיאמר שלי הן ובמתנה אני נותן לך" עי"ש. אולם הקרי"ס שם כתב: "אמר לו אעפ"כ יקבל וכו' דאין צריך אלא דיבור אחד, ואם לא אמר שלי הם ובתורת מתנה אני נותנם לך לא יקבל ממנו וכו'" עי"ש. ונראה מדבריו שבכל גוני צריך לומר כן. ובספר מקצוע בתורה (כאן סי"ז) כתב במסקנת דבריו שא"צ לומר במתנה וכו', אולם כתב שמדברי

(ג). והיא כנראה לרב נטרונאי גאון - עי' בתשובות רב נטרונאי מהדורת אופק סי' של"ח (עמ' 500).

הרמב"ם והשו"ע נראה שצריך לומר כן וצ"ע ע"ש, הרי שגם הוא הבין בדברי הרמב"ם שצריך לומר כן בדוקא. ולפי מה שהארכנו לעיל בביאור דברי הרמב"ם בהכ"ט – ודאי שהעיקר הוא בדברי הקרית ספר וסיעתו, שהרי הרמב"ם כתב שאם לא אמר לו במתנה אני נותנם תולוהו בדברים עד שיאמר כן ע"ש, והוא לעיכובא ממש.

והר"ש בשביעית כתב שאם אמר לו אעפ"כ אני רוצה 'לפרוע' לך סגי. והתוי"ט הקשה דאם יקבל בפרעון א"כ אינו משמט ומאי מהני שאמר משמט אני ואינו עושה כן, ובגמרא ברייתא [שם] כשהוא נותן לו אל יאמר לו בחובי אני נותן לך אלא יאמר לו כן במתנה אני נותן לך ופסקוה הפוסקים ע"ש. וכונתו להקשות על לשון 'לפרוע', ויתכן שאם היה אומר 'לתת' לך לא היה מקשה. והמשנה ראשונה שם תירץ דאפילו אומר אני רוצה לפרוע מותר לקבל ממנו, אלא דלרווחא דמלתא הצריכו שיאמר לכתחלה דרך מתנה ע"ש. אולם בספר חזון נחום שם כתב: "וצ"ל שהר"ש לא דקדק בלשונו ולא נחת אלא לפרש לשון המשנה וכו', אבל אה"נ שצריך ליתנם לו בלשון מתנה" ע"ש. וכ"כ התפארת ישראל שם: "מיהו אעפ"כ אינו רשאי לומר לו שרוצה לפרוע, רק צריך הלוח שיאמר לו אעפ"כ אני במתנה נותן לך המעות אלו" ע"ש.

ולמעשה. בספר חזו"ע (עמ' ק"ה) פסק שא"צ לומר כן אלא סגי באעפ"כ, ותמה על ספר דבר השמטה שכתב שצריך לומר כן שלא ראה דברי הראשונים הנ"ל ע"ש. אולם אדרבה החזו"ע לא ראה את כל הראשונים הנ"ל שצריך לומר בדוקא במתנה וכו', וגם את דברי חלק מהאחרונים הנ"ל.

ולכן העיקר הוא שלכתחלה יש למלוה לגרום שהלוח יאמר במתנה אני נותנם לך.



עשיית פרוזבול בין השמשות של ר"ה של השנה השמינית

ע' בחזו"ע עמ' פ"ג והלאה שהאריך בזה, והביא שדעת ראמ"ה בשו"ת אהל משה (סי' ל"א) וההתעוררות תשובה (ח"ג סי' כ"ג אות ב') דלא מהני ע"ש. ויש להוסיף שכ"ד הערוך השולחן (אות ב'), וז"ל: "וכשתשקע החמה בער"ה של מוצאי שביעית אבד חובו ומיד אסור לו לתובעו [ובל"ז היה מותר לו לתובעו בין השמשות אף שהוא ספק יום טוב דספק דרבנן לקולא]" ע"כ. הרי שהבין את דברי השו"ע שמקורם מהרמב"ם כפשטם, דמיירי בשקיעת החמה ממש, ומדין יו"ט דעלמא מותר לתובעו דהוי ספיקא דרבנן לקולא, אולם מדין השביעית אסור.

ובחזו"ע כתב שאין לדייק כן מדברי הרמב"ם, דאפשר שכונתו לצה"כ, דומיא דכל תענית שלא שקעה עליו חמה אינה תענית, ופירשו שם הראשונים דהיינו צה"כ ע"ש. אולם בספרי תורת הקדמונים ח"א סי' מ"ו הארכתי שגם שם דעת הרמב"ם ורבים מהראשונים ששקיעת החמה היא כפשוטו, ומותר לאכול בה"ש. ואף לדעת השו"ע שפסק שם דהיינו צה"כ – לאו בחדא מחתא מחתינהו, דהיכא דאיתמר איתמר, והכא שאני וכמו שנבאר בס"ד.

הנה בחזו"ע שם כתב שעיקר הטענה שהחוב אינו משמט היא משום שמצינו להרמב"ן והרא"ש לגבי המחלוקת במלוה את חברו לעשר שנים אם שביעית משמטתו או לא, שכתבו

דכיון דהוי ספק – אזלינן לקולא לתובע ויכול לגבות. והב"י הסביר משום דשמטה איסורא הוא ומקילין דלא תנהוג כיון דרבנן היא בזמן הזה, ונהי דנפקא מינה לענין ממונא והויא חומרא לתובע מכל מקום כיון דבעיקרא דדינא לא אתי למיבעי אי מפקינן ממונא מהאי גברא אלא לענין איסורא אי נהג השביעית או לא לקולא נקטינן כנ"ל ע"ש. וא"כ גם כאן הדין שוה ע"ש. אולם שתי תשובות בדבר. חדא, שכבר האריך הערך השולחן באות י"ג להביא מדברי הראשונים וגדולי האחרונים שדנו בכה"ג האם איסורא בתר ממונא גריר או להיפך, והביא שרבים מהראשונים והאחרונים כתבו דאיסורא בתר ממונא גריר [וכפי שביאר הב"י בעצמו בדעת הרי"ף לדעת רי"ו ע"ש]. ומדברי השו"ע והב"י עצמו אין ראייה איך ס"ל למעשה, דהא הסיבה שפסק למעשה שאין השביעית משמטת זה משום שכך דעת רוב הראשונים, ושאר הראשונים יתכן שפסקו כן לא מחמת ספק אלא שכך פשיטא להו שהעיקר הוא כלישנא בתרא בגמ' לכל מילי. ולכן אין לנו ראייה שלמעשה הב"י סובר את הכלל הזה, אלא כתב טעם זה לבאר את דעת הרמב"ן והרא"ש ותו לא.

ואידך, דנראה שיש לחלק בין הספקות הנ"ל, דבמלוה לעשר שנים הספק שלנו הוא האם הספק הוא ספק איסור או ספק ממון, ואנו אומרים שהעיקר הוא שזה ספק איסור, ומכריעים את האיסור לקולא לפי כללי ספיקא דרבנן לקולא, ולאחר שהוכרע איסור זה – ממונא בתר איסורא גריר. אולם בספק בה"ש הספק הוא לא האם זה איסור או ממון, אלא האם זה יום או לילה, ובזה אין 'הכרעה', אלא הספק בעינו שהתובע טוען לטובתו והנתבע לטובתו, והדר דינא ספק ממון לקולא, ודוק.

ומה שכתב שם החזו"ע שלדעת ר' יוסי הוא עדיין יום – כבר כתבנו בספר תורת הקדמונים ח"א סי' מ"ו וק"ז שאף אחד מהראשונים לא הזכיר את סברת ר' יוסי בשאר המקומות אלא כולם כתבו 'משתשקע החמה', וגם כאן כתבו כן הראשונים, ולא כתבו 'מצאת הכוכבים' או 'מסוף' השקיעה וכדומה. ולכן אין לנו לנטות מדברי הרמב"ם המפורשים שבשקיעת החמה אבד חובו.

ושאר הספיקות שצירף בחזו"ע אימתי הוא שנת השמיטה וגם דעת היראים, אינם ראויים בפני עצמם, דדעות דחיות הם, ורק אם הייתה טענה חזקה מלבד טענות אלו אפשר היה לצרפם.

ולכן נראה שהעיקר הוא כדעת האחרונים הנ"ל דס"ל שלא יכול לגבות וגם לא יכול לעשות פרוזבול בזמן זה.



הרב ישראל מאיר ווייל

מח"ס וביום השבת, השולחן כהלכתו והמועדים כהלכתם
רב ומו"צ רמת בית שמש ג

ספיחין בעץ פסיפלורה

עד לפני כמה שנים לא היו מצויים עצי פסיפלורה בארץ ישראל, ולכן לא מצינו שדנו בו הפוסקים בכלל האם יש בו איסור ספיחין, אמנם בשנים האחרונות הפרי התחיל לגדול בארץ ישראל בחצרות בתים וגם בגידולי מסחר.

ההבדל בין פרי זה לשאר פירות האילן הוא שהוא נותן פירות תוך זמן קצר מנטיעתו, אפילו בתוך שנה מנטיעתו, ומצד שני אחרי כמה שנים בודדות הוא נחלש מאוד ואחרי 5-6 שנים כבר מפסיק כמעט לגמרי לתת פירות ראויים, ומשום כך הפוסקים דנו האם הוא נחשב פרי או ירק לגבי ערלה [הרדב"ז מחדש שכל עץ שמניב פירות תוך שנה אין בו דין ערלה, אמנם דעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל שיש ערלה גם בעץ כזה], ואם נאמר שיש בו דין ערלה א"כ רוב (!) הפירות שלו הם ערלה.

ויש לברר האם יש איסור ספיחין בפרי פסיפלורה.

בפסחים דף נא: נחלקו ר"ש ורבנן על ספיחי כרוב האם הם אסורים או לא, ומבואר בגמ' שמחלוקתם היא רק לפי שיטת ר' עקיבא שאיסור ספיחין הוא מהתורה. ולכאורה בפשטות משמע שאם איסור ספיחין היה מדרבנן, א"כ בודאי לכו"ע לא היה איסור ספיחים בכרוב, וכך באמת כתבו התוס' שם. ובביאור הדבר כתבו התוס' שמקור האיסור לר' עקיבא הוא ממה שכתוב לא נורע ולא נאסוף, והרי אם לא נורע בודאי שלא נאסוף, אלא מכאן שאסור ללקוט גם מה שצמח מעצמו. וכתבו שהרי ספיחי כרוב צומחים מהגזע ולכן אינם דומים לאילן, א"כ אם נאמר שהאיסור הוא מהתורה אפשר להבין שרבנן גזרו גם על ספיחי כרוב, שאינם דומים לאילן, גזירה אטו שאר ספיחים, אבל אם האיסור עצמו הוא מדרבנן א"כ אין טעם שרבנן יגזרו על ספיחי כרוב, כי זה כבר ייחשב כעין גזירה לגזירה.

ומבואר שלשיטתם אם האיסור מדרבנן, א"כ הוא איסור דומה לאיסור של התורה, והפסוק כעין אסמכתא, ולכן יש הבדל בין דבר הדומה לאילן לבין דבר שאינו דומה לאילן, וכל מה שרבנן גזרו הוא רק על דבר הדומה לאילן, וכפי שכתב בתוס' הרא"ש שכרוב יש לו קלח גדול וענפים כעין אילן ולכן אינו בכלל הגזירה, וכע"ז כתב בר"ש וברא"ש [שבועית פ"ט מ"א].

וביאור הדבר לשיטת תוס' הוא שאם כל הירק צמח בשביעית, א"כ הוא 'כולו' באיסור, אבל אם יש לו גזע א"כ הגזע עצמו גם גורם לפרי ולא 'כולו' באיסור, ויש כאן מעין 'זה וזה גורם' שהרי הגזע היה קיים כבר לפני השביעית א"כ לא 'כולו' צמח בשביעית, ולכן הכל תלוי בדמיון לאילן.

ומצינו כעין זה בחזו"א (סי' י' סק"ו) שביאר את היתר נעבד לשיטת הרמב"ם, רק משום שהשדה 'ניטיבה', כלומר שהשביחו את מה שכבר היה קיים ולא שעשו את הכל בשביעית ורק משום כך לבית הלל מותר ליהנות. ולכן הרמב"ם מתיר נעבד בפירות, כי יש בו כעין זה וזה גורם שהיה גזע מלפני שביעית והושבח בשביעית. אבל בדבר שנזרע ונקצר בשביעית אסור נעבד לכו"ע, וגם הרמב"ם שהתיר ירק שנזרע בששית ונקצר בשביעית, היינו משום שה'גמר-פרי' שלו היה בשמינית וא"כ נחשב שהגמר שלו היה בשמינית, ויש זה וזה גורם שלא כולו נעשה בשביעית.

אבל ברמב"ם (שביעית פ"ד ה"ב) כתב שאיסור ספיחין הוא מדרבנן ואעפ"כ ספיחי כרוב אסורים.

וביאר הדבר שהרמב"ם חידש שאם האיסור מדרבנן, א"כ אין הוא שייך בכלל לענין 'דומה לאילן' או לא 'דומה לאילן', כי טעם האיסור הוא מפני שחששו שעוברי עבירה יזרעו בסתר, ויאמרו שנזרע מאליו. ואם זה טעם האיסור א"כ אין הבדל בין דומה לאילן או לא, כי שורש האיסור אינו בגלל הדמיון לזרע אלא בגלל החשש מעוברי עבירה, וא"כ כל מה שבכלל החשש הזה נאסר, בין אם דומה לאילן ובין אם לא.

והנה, לגבי ירק בננה, רוב ועדות הכשרות שבימינו מתירים למכור את מה שצמח בשביעית, ולא אוסרים באיסור ספיחין. ולשיטת תוס' הדבר מובן מאוד, שהרי גם כן יש לו גזע והוא דומה לאילן, וכיון שלהלכה נפסק שאיסור ספיחין דרבנן, אין זה נכלל בתוך הגזירה. אבל גם לשיטת הרמב"ם כתבו הפוסקים להתיר כיון שטעם האיסור הוא מפני הסברא של חשש מעוברי עבירה שיזרעו בסתר, א"כ האיסור לא שייך בבננה שאינה צומחת בתוך שנה אחת, והאיסור היה רק על דבר שנזרע בשביעית שהוא חמור יותר מאשר כל שאר נעבד בפירות אילן, שיש בהם זה וזה גורם [אמנם במנחת יצחק כתב שבבד"ץ העדה החרדית נוהגים לאסור בננות כמו ספיחין].

ולכאורה, משום כך לגבי פסיפלורה יהיה הדין תלוי בשיטת תוס' והרמב"ם, שלפי תוס' לא יהיה בו דין ספיחין כי אינו דומה לזרע אלא לאילן, שהרי סוף סוף הוא מוציא פירות מהגזע. אבל לפי הרמב"ם כיון שהאיסור תלוי בסברא של חשש עוברי עבירה, א"כ כמו שברור שבבננה לא יהיה איסור משום כך שהירק צומח יותר משנה מנטיעתו, ה"נ בפסיפלורה יש לחשוש לעוברי עבירה שיזרעו ויאמרו שליקטו ממה שצמח מעצמו, והרי העץ מביא פירות בתוך שנה לנטיעתו ויש מה לחשוש ולגזור על כך.

והרי לשיטת הרמב"ם אין משמעות לאילן או לזרע, אלא הכל תלוי אם יש לחשוש לעוברי עבירה, וא"כ לשיטתו יש לאסור פסיפלורה באיסור ספיחין.

ומה שיש לדון הוא אם נאמר שאין לחשוש שיאכל ערלה, שהוא איסור נוסף על הזריעה בשביעית, ואולי עד כדי כך לא יחטא, ועכ"פ למעשה איסור ערלה אינו מוחלט בפרי זה ותלוי בשיטות הפוסקים כנ"ל, וגם עיקר היתר זה לא מצינו לו מקור.



קמה בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון

הרב שלמה יאקב

בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון [חלק ג']

הקדמה

במאמרים הקודמים הורחב אימתי פסק היובל בזמן בית ראשון, בשיטות האם נהג היובל בבית שני, ולשיטות שנהג אם מדאורייתא אם מדרבנן, ואם נהג יובל אחר חורבן בית שני, ותולדת הדברים הללו האם שמיטה דרבנן ומשמעותה.

בחלק זה יבואר המשך חזקה של שביעית דרבנן במשנת חזו"א, בשיטת הרמב"ם אם שביעית בזמן הזה דאורייתא או דרבנן, במחלוקת הגאונים והרמב"ם אם מונים יובלות לקדש שמיטים בזמן הזה, וסדר זמני שמיטים ויובלות לדעת הרמב"ם, בסוגיית היובל בערכין י"א, האם יחזור יובל שיהיו רוב ישראל.



תוקף שביעית דרבנן במשנת החזון איש

לחזון איש יש 'וצייתי את ברכתי' בשביעית דרבנן ואפשר גם במקום שכל

קדושתו דרבנן

החזון איש (שביעית סימן י"ח ס"ק ד') טוען שברכת התורה וצייתי את ברכת וגו', קיימת גם בשביעית דרבנן, ואף לאחר חורבן בית שני, וכלשון החזון איש: "ומסתבר דהיתה הברכה גם בבית שני וגם אחר החורבן דב"ד שלמעלה עושין מה שגזרין בב"ד של מטה". והנה משמעות דברי החזון איש היא שתחול הברכה לא רק בארץ הקדושה מהתורה, אלא שהשביעית שלה דרבנן, כמו פשטות שיטת רבי שהשביעית תלויה ביובל אבל קדושת הארץ שלימה היא, אלא אפילו בזמן הזה למאן דאמר בטלה קדושת הארץ, והארץ היא כחוצה לארץ לגבי מצוותיה, מכל מקום יש את הברכה אחר שיש חיוב דרבנן. ויתכן שגדר שביעית דרבנן בארץ שבטלה קדושת הארץ, שמדרבנן יש קדושת הארץ.³

א. והנה כתב רש"י ירמיהו (פרק יז ה): "אשר יבטח באדם - בחרישו וקצירו לומר אזרע בשביעית ואוכל: זרועו - כמו עזרו וכן תרגם יונתן רוחצניה: ומן ה' יסוד לבו - שהבטיחו וצייתי את ברכתי לכם, כך שמעתי". ומשמע שבתקופת ירמיה הייתה ברכת וצייתי, אך לדעת רבי יוחנן בבבלי ערכיו ל"ג ע"א ושיטת רש"י בנ"ך שירמיהו החזיר חלק מגולי עשרת השבטים, ונמצא שהיה היובל ושביעית דאורייתא בזמן ירמיהו.

ב. ויש לדון הרבה לשיטת התרומה שמשמע ממנו שהארץ למאן דאמר בטלה קדושת הארץ אינה קדושה כלל, וניהוג מצוות התלויות בארץ היא כגזירה אטו הארץ, משמע שלא החילו חכמים את עניין קדושת הארץ מדרבנן, והחזון איש האריך לחלוק על דברי התרומה. [הערת הרב רועי הכהן זק: יעויין במהדורת מכון התורה והארץ של התרומה, שמנוסח כתה"י הטובים משמע שלא בטלה קדושת הארץ בהיבטל המצוות].

בתנאי היוכל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היוכל אחר בית ראשון קמו

והנה שביעית (ברוב דיניה) נוהגת גם בסוריא (שביעית פרק ו' משנה ב') גם לדין שסוריא אינה כארץ ישראל שכיבוש יחיד לאו שמיא כיבוש, ויש לדון לשיטת החזון איש האם גם בסוריא שאינה מארץ ישראל כלל, אחר שתקנו חכמים שביעית תצווה ברכת ה', גם יש לדון האם יש בסוריא איזו קדושה מדרבנן, ובר"ש בביאור דברי הירושלמי (שביעית ו' ב') מבואר שיש איסור לצאת מארץ ישראל לסוריא, ומכל מקום יש עניין לא לצאת מסוריא לחוצה לארץ גמור.

והנה החזון איש לא הוכיח שברכת השבע קיימת גם בשביעית דרבנן¹ אלא כתב כן מדעתו הרחבה, אלא שהוא בא לדחות ראיות שמוכח שלא הייתה הברכה וגם שחכמים השתדלו ולא סמכו על הברכה, וכמבואר להלן. וכבר מבואר כשיטת החזון איש בדברי המבי"ט (חלק ג' סימן מ"ה).



לחזון איש הברכה תלויה בהשתדלות ועוד החטא יכול לקפחה

למרות שסובר החזון איש שהברכה קיימת גם בזמן ששביעית דרבנן, מכל מקום טוען החזון איש שברכת התורה שנאמרה אינה עומדת למבחן ותלויה בדברים הרבה כמו א' בשמירת

ג. ויש לדון בסברא חדשה למה לא תהיה הברכה בסוריא אף לשיטת החזון איש כי כל דין שביעית בסוריא לא באה מחמת החפץ והרצון שיהיו דיני שביעית בסוריא כי כך ראוי שיהיה מדרבנן ואדרבה משמעות הירושלמי בסוריא אינה ראויה כלל לדיני שביעית ותקנו שהיו בסוריא דיני שביעית כדי שלא יצאו מארץ ישראל לסוריא שהיא כחוצה לארץ כלפי ארץ ישראל, אך לאידך גיסא יש לטעון שאחר שנתנו בה דיני שביעית הרי זה כיסוד שביעית דרבנן שבארץ ישראל שתוקנה כעין של תורה יחד עם ציווי הברכה, וכן משמע קצת שאמרו בירושלמי שלא תקנו כל דיני שביעית בסוריא כדי שיסמכו עליהן עניי ארץ ישראל שלא יצטרכו לצאת לחוצה לארץ גמורה, ואם אין ברכה בסוריא נמצא קושי גדול בסוריא שיש רוב דיני שביעית ואין הברכה מצויה, אלא שיש לדחות שכל דברי הירושלמי מדברים על פי טבעו של עולם כי הרי אמרו יוצאים עניים מהארץ בשביעית למרות הברכה שוודאי קיימת בארץ [לחזון איש אף אם דרבנן, ולחולקים על כל פנים אם שביעית דאורייתא]. ויש לדון עוד אם תוקנה שביעית בסוריא גם בבית ראשון האם היה לימודם של השבטים לצאת מנחלתם כמו בימי בית שני.

ד. לשון הר"ש: "וסבר האי תנא כיבוש יחיד לאו שמיא כיבוש מדמיקל בסוריא טפי מבארץ ישראל, והאי דגזור במחובר אמרינן בירושלמי אמר רבי אבהו שלא יהו תקועין ומשתקעין שם, כלומר משום דחמיר עלייהו איסור שביעית בארץ והדר קאמר בתלוש למה הוא מותר מן גודו חמי רווחא קרי לא נפיק, כלומר כיון שימצא לו בקרוב ריוח מועט בשביעית לא יצא מארץ ישראל להשתקע בחוצה לארץ", ע"כ, ומבואר שהעדיפו חכמים שיצאו מארץ ישראל לחוצה לסוריא ולא לחוצה לארץ.

ה. ובחפץ חיים (אהבת חסד חלק ב - הערות פרק יג) וכה"ג ביארה התורה בפרשת בהר ואמרה ופן תאמר מה נאכל בשנה השביעית הן לא נזרע ולא נאסף את תבואתינו וצויתי את ברכתי לכם בשנה הששית ועשת את התבואה לשלש השנים וכן כה"ג בכל ענין וענין צריך האדם לידע שע"י קיום התורה לא יסובב לו ח"ו שום ריעותא ואם לפי עינו נראה לו שבמקום הזה ניסבב לו הפסד ע"י קיום התורה יסובב לו בודאי טובה במקום אחר, ע"כ. ואף שנראה שבא ללמוד משביעית, ולפי דבריו ברור שלא יבוא הפסד מכל מצוה, הן מהתורה הן מדרבנן, שאין אדם שומע ומפסיד ובכל עניין, מכל מקום ברור שאין המכוון להשוות לגמרי לשביעית כי התורה אמרה הדבר בעניין שביעית בפרטות, ולא נאמר בשביעית שלא יראה את הברכה ויבוא לו איזה רווח ממקום אחר, והתורה אמרה מפורש ועשת התבואה לשלוש השנים, אלא למד את רוח הדברים משביעית.

ו. אין זה למרות, אלא מפני שתפס החזון איש שהברכה קיימת הוכרח לומר שלא קיימת בכל תנאי כדי לפרש את המציאות שהייתה ברכה, וחז"ל השתדלו למרות הברכה.

קמז בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון

המצוות ב' ובהשתדלות הראויה. וכלשון החזון איש: "והבטחה זו אפשר שיגרום החטא לקפחה, וגם הברכה אינה אלא לכל ישראל", אבל היחיד יוכל ללקות בשביל חברו".

ואלו דברי החזון איש שהברכה לא תהיה אלא אחר ההשתדלות הראויה: "אבל למש"כ שאין ב"ד פורשים מלעשות מה שמתחייבים בהשתדלות בשביל הציבור ובשביל עניי הציבור מפני הבטחת ברכה כו', והברכה נאמרה אחר שעשו את ההשתדלות או במקום שנפטרו מהשתדלות, ועד כמה להשתדל מסור לחכמים ע"פ עיון התורה ברוח קדשם".



הוכחת החזון איש שאין הברכה דבר חלוט

והחזון איש הוכיח את שיטתו שאין ברכת שנת השבע דבר חלוט אלא צריך לעשות את ההשתדלות הנאותה, ממה שחכמי הדור וראשיו הניחו הרבה כרכים מלקדשם בקדושת הארץ כדי שיסמכו עליהם עניים^ז. ואם הבטחת ברכת שנת השבע אינה תלויה בדבר, למה השתדלו חכמים בדבר העניים, והרי אף הם בכלל הברכה. ואלו דברי החזון איש: "ובזה ניחא" שהניחו כרכים מלקדש כדי שיסמכו עליהם עניים בשביעית, ולא סמכו על הבטחת ברכה בששית דודאי גם עניים בכלל הברכה, אלא שראו שגברה העניות ולא אמרה תורה לסמוך על הברכה להמנע מהשתדלות המחויבת בדרכי הטבע".



ז. יש לפרש בכוונת החזון איש שאין הברכה מבטיחה אלא לכלל ויתכן שיהיו יחידים שיצאו מהכלל [ולפי זה קצת קשה למה תלאן לאותם יחידים בחטא חבריהם ולא בחטאם, ואפשר שבא להזהיר אף את הירא הוחרד שאינו מובטח שעדיין הוא תלוי בחטאי זולתו]. ואפשר שהמכוון הוא שאימתי שכלל ישראל אינו ראוי לברכה אין להם ליחידים הראויים לצפות לברכה, כי תלויים המה בחטאי חבריהם.

ח. אך בעקידת יצחק ויקרא שער סט (פרשת בהר סיני) הראה את הבטחת הברכה כדבר מבחן כנאמר גבי מעשרות, ואלו דבריו: ולפי שהשביטות ההנה הם סימנים אלהיים נתנם האל יתעלה כנגד הטבע ובהפך ממה שינהגו אנשי הארץ ההיא בעבודתם אמר וכי תאמרו מה נאכל בשנה השביעית הן לא נזרע ולא נאסף וגו'. וצויתי את ברכתי לכם בשנה הששית ועשת את התבואה לשלש השנים וגו'. והוא נסיון נפלא על דרך הביאו את כל המעשר אל בית האוצר וגו' ובחנוני נא בזאת אמר ה' צבאות אם לא וגו' (מלאכי ג') וכ"ש שיהיה הנס נפלא מאד כשיצויר אליו שנת היובל. ועיין עוד בספר העיקרים מאמר ג פרק כה היו נסים אחרים מתמידים באומה, כמו שתעשה הארץ בכל שנה ששית בשמטה התבואה לשלש השנים, כמו שאמר וצויתי את ברכתי לכם בשנה הששית ועשת את התבואה לשלש השנים (ויקרא כ"ה ל"א).

ט. וכעין זאת יש להוסיף מדברי הירושלמי שביעית פרק ו הלכה ב שלא גזרו שביעית בתלוש בסוריא כדי שהעני יוכל לצאת ולהשתכר בשביעית בסוריא.

י. ומה שכתב החזון איש ובוזה ניחא כו', אינו מחוור שלא הקדים עדיין את עניין ההשתדלות אלא את עניין תליית הברכה בכך שלא יחטאו, ואין ניחא בזה מניעת קידוש הכרכים. שמא כלל לדרך זו, שכוונת החזון איש לומר שכיון שגברה העניות מוכח שאין הם כעת ראויים לברכה. אולם זה אינו, שמשמע שהחזון איש מיישב את עניין מניעת קידוש הכרכים בכך שלעולם צריך השתדלות. גם מי הנציח את החטא לדורות, שלעולם לא קדשו אלו הכרכים, אם אפשר לקדש כל ימות בית שני ואילך [ולומר שלא קדשו שמא יחזור החטא הוא דבר רחוק]. וביותר, שלהלן בדברי החזון איש לא הזכיר כלל את עניין החטא במניעת קידוש הכרכים, אלא כל יסודו על דרכי ההשתדלות הטבעיים. וקשה לומר שהוא בא לשלב את עניין חיסרון הברכה שאינה אלא בצירוף ההשתדלות על פי גודל היותם ראויים לברכה, וכשעם ישראל בשלימות גמורה תהיה הברכה כמעט ללא כל השתדלות.

בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון קמח

דחיית החזון איש לביאור הסמ"ע שאין ברכה בשביעית דרבנן

והנה התוספות בגיטין (ל"ו ע"ב) ביארו למה תקנו חכמים שמיטה ולא תקנו יובל, כי בשמיטה יכלו לעמוד ובתוספת שנת היובל לא יכלו לעמוד. והוקשה לסמ"ע הרי יש את ברכת וצויתי את ברכתי וגו', ואיך לא יכלו לעמוד. וביאר הסמ"ע שהברכה אינה אלא בשביעית של תורה". אמנם החזון איש הכריח שלא כדברי הסמ"ע, שהרי נמנעו חכמים מלקדש כרכים בזמן עזרא, והרי יש מאן דאמר שהייתה שביעית של תורה, ולשיטתו למה לא קדשום. וביותר, שלפי התוספות [שיטת רבינו תם] כל ימות בית שני היה היובל של תורה וממילא הייתה השביעית והיובל בין לרבי בין לחכמים של תורה, ואם כן למה הניחו את הכרכים מלקדשם והברכה קיימת. אלא על כרחך שגם בזמן שהכל של תורה אין הברכה קיימת בכל תנאי ולכן הניחו את הכרכים, וכיון שעלינו לומר כן, ממילא אין צורך לחידושו של הסמ"ע שאין הברכה קיימת בשביעית דרבנן. וכשם שנתרץ את מעשה חכמים בהנחת הכרכים כך נבאר את הנחת היובל מלתקנו, ולמה נמנעו חכמים מעשות כן [לקדש את הכרכים תחילת בית שני ומלתקן היובל אחר חורבנו], שכל זה מדרכי ההשתדלות הנראים לחכמים. וכל זה כלול בדברי החזו"א בלשונו: "ובסמ"ע סי' ס"ז סק"ב פי' כונת תו' גיטין ל"ו ב' בהא דלא תיקנו יובל בזה"ז משום דאין רוב הציבור יכולין לעמוד, שאין הברכה אלא בזמן שהוא מה"ת, ועדיין אינו מתישב בהא דלא כבשו עולי בבל והניחום כדי שיסמכו עליהם עניים בשביעית, אבל למש"כ שאין ב"ד פורשים מלעשות מה שמתחייבים בהשתדלות בשביל הציבור ובשביל עניי הציבור מפני הבטחת ברכה ניחא הכל, ומסתבר דהיתה הברכה גם בבית שני וגם אחר החורבן דב"ד שלמעלה עושין מה שגזרין בב"ד של מטה, והברכה נאמרה אחר שעשו את ההשתדלות או במקום שנפטרו מהשתדלות, ועד כמה להשתדל מסור לחכמים ע"פ עיון התורה ברוח קדשם".



הפלא הגדול בשיטת החזון איש בדרכי ההשתדלות

הנה מבואר בדברי החזון איש שמניעת חכמים מקידוש הרבה כרכים היא מדרכי ההשתדלות, והדבר מחודש הרבה, שכביכול אין ברכת התורה יכולה לחול אם תהיה כל הארץ קדושה, ואין מקום לברכה אלא אחר ההשתדלות בקידוש הארץ למחצה.

ובפשטות כל עניין השתדלות תבוא אחר שהשביעית בארץ כולה, ואין בגדרי ההשתדלות למעט מהארץ הקדושה. וכן משמע בחזון איש שמדרכי ההשתדלות לא לקדש יובל מדרבנן, שאין מקום לברכה לחול גם על זמן השמיטה והיובל, וכל זה פלא [ויש לדון בהנהגת החזון

יא). וכן הבינו רבים מהאחרונים בדברי התוספות בהגהות יעב"ץ, ובחתם סופר גיטין ל"ו ע"א [והנה באוצרות יוסף לרבי יוסף ענגיל אחר שתפס כדברי האחרונים שאין ברכת שביעית בזמן הזה הוסיף להוכיח מסוף כתובות דף קיא שפסקה הברכה מארץ ישראל, אך אדרבה משם ראינו שאינו עניים לשביעית דאורייתא ולא בברכת שביעית עסקינן], ועיין עוד בשו"ת התעוררות תשובה חלק א' סימן קצ"ח אלו דבריו, כיון דמחויבים מן התורה לשמוע לחכמים ומקיימים מצות שמיטה למה לא יתברכו בשכרם שמקיימים מצוה הלזה שמחויבים מן התורה לשמוע להם, הלא אין מעצור לה' להושיע בשכרו בין על שכר מצוה דאורייתא או דרבנן כו' מכל מקום לפי הסברא קשה למה לא יתברכו בקיומם מצוה דרבנן לטוב. .

קמט בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון

איש הלכה למעשה לעשות אוצר בית דין, האם הוא גם מדרכי ההשתדלות לדעתו ובזאת להרבות שומרי שביעית. והנה מנהג אוצר הבית דין לתת את העבודות לבעל השדה, אף שלפי ההלכה אין כל זיקה אמיתית בין בעל השדה השוכת לבין פירות ארצו].



האם היתר במקום פסידא הוא דרכי ההשתדלות

ויש לעיין לשיטת החזון איש בעניין ההיתרים במלאכות דרבנן הידועות משום פסידא, כשיטת אב"י במועד קטן ב' ע"ב האם גם הם בכלל דרכי ההשתדלות, או שאף שיש ברכה לגבי עיקר התירו חכמים להרבות עוד בשביעית דרבנן.

והנה שיטת רבא היא שכל המלאכות, מלבד זריעה וזמירה, דרבנן הן גם בזמן ששביעית דאורייתא. ויש לדון האם גם על מניעה ממלאכות אלו באה הברכה של וצויתי את ברכתי, וכמו שהברכה קיימת בשביעית דרבנן הוא הדין למה שהוסיפו חכמים לכלל המלאכות האסורות.



הוכחה שיש ברכת התורה גם בשביעית דרבנן ממה שתקנו שביעית דרבנן

והנה מעצם זה שיש שביעית דרבנן, לכאורה יש הוכחה שיש ברכת התורה וצויתי את ברכתי, כי איך יתקנו חכמים שביתת הארץ החמורה יתר משביעית של תורה. והרי התורה עצמה לא נתנה שביעית אלא ששבורה בצידה ברכת הארץ, ואיך יבואו חכמים ויצוו בשביתת הארץ ללא ציווי הברכה. ובאמת התירו חכמים כמה דברים מחמת פסידא, ולא באו להתיר דבר מטענת מה נאכל, ומשמע שבימי בית שני צלחו בשמירת השמיטה. והנה גזירת ארנוגא המוזכרת בתלמוד בסנהדרין כ"ו ע"א היא הוכחה שעד זמן גזירה זו לא היה צורך בהיתר פוקו וזעו משום מה נאכל. והאם כל זה מחמת הברכה? ואדרבה, מכל זה מוכח שרבנן גזרו במה ששייך לעמוד בו", ואם נאמר שאין ברכה איך שייך לעמוד בדבר שהתורה העידה עליו שאי אפשר לעמוד עליו ללא ברכה". ומכל מקום, דברי התוספות לחלק בין יובל לשביעית צריכים תלמוד.

שוב ראיתי עיקר הטענה בפי החתם סופר" ונקט החתם סופר שכמו שיש ברכה בשביתת

(יב). והגר"ד אויערבך זצ"ל טען שלמאן דאמר שביעית דרבנן כל ימי בית שני מבואר שבאו חכמים לתקן שביעית, ורואים שאין ראוי להיפטר מהשביעית, שהרי חכמים באו ותקנו שביעית, וזאת למרות שראו קושי העם בשמירת השביעית בבית ראשון, השכילו בדבר שראוי להכניס עם ה' לשביעית, ולא זו בלבד אלא לרבא מו"ק ג' כל תולדות דרבנן, והוסיפו שני פרקים הראשונים מפסח בשדה הלבן ומעצרת בשדה אילן, וכל זה מקרב שהברכה שייכת גם בדרבנן, יש להעיר שלשיטת רבי ששביעית תלויה ביובל, מסתבר שהייתה שביעית דרבנן בזמן בית ראשון, שאם לא כן נמצא שלא נהנה שביעית בשיליהי בית ראשון בזמן שלא היה היובל, עיין להלן שבפשוטו יש ללמוד מהעונש שהייתה השביעית כל ימי בית ראשון.

(יג). וכמבואר בנדרים ס"א ע"א שהמקרא עוסק אף בשביעית לבדה, ללא יובל אחריה.

(יד). לשון החתם סופר גיטין דף לו ע"א, ונ"ל להסביר לפי מה שפסק רמב"ם בהל' שמיט' כרבי דהשמטת כספים בזה"ז רבנן א"כ י"ל אין כאן העברה על דברי תורה במה שנמנעים להלות כי מהיכי תיתי יעשה מעותיו אנפרות להלות לזה ולבסוף ישימטנה שביעית דרבנן, בשלמא בזמן התורה הרי הבטיח הקדוש ברוך הוא למען יברכך והמסופק בזה הרי הוא בליעל אבל בתקנת חז"ל איננו מובטח בלמען יברכך וכעין שכתב תוס' לקמן ד"ה ותיקון רבנן וכו' וכ"כ סמ"ע ס"י ס"ז

בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון קנ

הארץ כך נאמרה ברכה בשמיטת כספים, ולכן אימתי שביעית דרבנן איך שייך שמיטת כספים, אבל דברי החתם סופר תמוהים הרבה שסוף דבר באו חכמים ותקנו שביעית דרבנן בעבודת קרקע למרות שאין ברכה לדעתו שאין ברכה בשביעית דרבנן, וצ"ע.



ממחלוקת התנאים אם שביעית דאורייתא או דרבנן יש להוכיח כדברי החזון איש

והנה נחלקו התנאים אם בזמן הזה שביעית דאורייתא או שביעית דרבנן [ונחלקו בימי בית שני לרוב ראשונים שלא היה יובל דאורייתא ושמיטת דרבנן לשיטת רבי שהוקשה שמיטה ליובל, גם לאחר החורבן לרבנן שלא הוקשה שמיטה ליובל ולמאן דאמר שלא בטלה קדושת הארץ שביעית דאורייתא גם כיום הזה, וכך פסק הרמב"ן בספר הזכות] והנה אם ברכת וצויתי את ברכתי היא נס ופלא גמור, ולשיטת הסמ"ע וסיעתו אין ברכת וצויתי את ברכתי בשביעית דרבנן, אם כן יש לדון איך נחלקו התנאים בדבר שהוא נבחן בחוש, אם לא ראו ברכה, הרי זה נגד הברכה האלוקית המובטחת כנס ופלא, ואם ראו ברכה מיוחדת האם לא הייתה זאת דמות סייעתא לסוברים שביעית דאורייתא. והנה לחזון איש אין להוכיח דבר כי לעולם קיימת הברכה, אבל לסמ"ע וסיעתו הדבר צריך תלמוד^{טו}. אלא שיש ליישב כיסוד הנוסף בחזון איש שאין הברכה מוחלטת ותלויה היא גם בדרכי ההשתדלות והחטא יכול לקפחה, וכיון שכן לעולם לא יכלו לראות ולהוכיח על דבר קיום ברכת וצויתי את ברכתי, אך משמעות הקדמונים^{טז} שהייתה הברכה נס אות ופלא וכמובא לעיל.

דאשמטה דאורייתא כתיב ועשת התבואה לשלש השנים ולא אדרבנן וה"נ דכוותי' אמנם כל זה לרבי דהשטת כספים לאו דאורייתא אבל לרבנן דאורייתא הוא א"כ איכא שפיר העברה דאורייתא כו'.

טו. הערת הרב משה מרדכי איכנשטיין: איך שלא יהיה א"א להוכיח מדברים כאלה, שהרי תורה לא בשמים היא, ע"כ, יתכן לדון שלא נאמר לא בשמים אלא על הוכחה חיצונית כחרוב אמת המים ואפילו בת קול. אבל בשביעית אלוקי ישראל מתחייב לעמו וכי תאמרו מה נאכל כו', ועל זה וכיוצא בזה נאמר בחנוני נא בזאת. וכן מפורש בעקידת יצחק הובא לעיל הערה ח', הנה מקצת לשוננו, והוא נסיון נפלא על דרך הביאו את כל המעשר אל בית האוצר וגו' וחנוני נא בזאת אמר ה' צבאות אם לא וגו', ע"כ, ועיין עוד בפנים יפות דברים פרק יד פסוק כב פרק טו פסוק ט. שמשמעות דבריו שיש עניין בחנוני נא בזאת גם בשביעית.

טז. עיין לעיל מעקידת יצחק, ואלו דברי רבינו התומים (סימן טז): "והיא המצוה אשר בא בגללה נס מפורסם באומה ישראלית ובארץ חמדה, אשר תמיד בשנת שש לשמיטה היה הברכה מצויה בגדולי ארץ על הספקה לשלשה שנים, וכאשר נסמכה ליובל על ארבעה שנים, והתמיד הענין תמיד במכוון בשנת שש לשמיטה לא הקדים ולא האחר כלל, עד שיכירו וידעו כל כי לא בא במקרה, ולא מפאת מערכת כוכבי השמים וכסליהם אשר שמם משטרם בארץ, כי המקרה לא יתמיד, וכוכבי השמים נבוכים בארץ לפי מסילתם ומעגלתם פעם שנה זו פעם שנה זו, לא יסבו בלכתן להסכים תמיד אל שנה זו ולהתמיד תמיד, וידעו כל העם כי ה' בקרב ישראל לברך את עמו ולקדשם במצותיו. ועיין עוד בהעמק דבר ויקרא פרק כה משך חכמה ויקרא פרק כה שזה מחוקי התורה המורים על ההשגחה וההנהגה הנסית, אשר ברצות ה' תתן הארץ פריה לשלוש השנים. שאלמלא אין טעם בשמיטה רק לקיים הנהגה הנסית התמידית בשנה השביעית די. ובהעמק דבר שמות פרק יב פסוק כז על הנס התמידי בגידולי השדות כל שני שבוע כפי שמירת המצוות התלויות בארץ, אלו דבריו, והוא ראוי לזכירה לדורות בארץ ישראל אשר עיני ה' בה בגידולי השדה, ותלוי בשמירת המצוות התלויות בארץ כמו שביעית ותרומו ומעשרות, ואם כן אם היו שני שכנים משונים בשמירת המצוות היו משתנים גידולי שדותיהם, ודבר זה באמת פלא וקשה להאמין, אבל במה שיזכרו שכן היה בעת העברת ה' במצרים, שפסח ה' בהשגחתו ית', ככה יאמינו שכן הוא המדה גם בארץ ישראל".

לכאורה עונש ביטול השביעית והמעשרות לא קיימים בזמן הזה לשיטת הסמ"ע וסיעתו

שנינו משנה מסכת אבות פרק ה משנה ט': "גלות בא לעולם על עובדי עבודה זרה ועל גלוי עריות ועל שפיכת דמים ועל השמטת הארץ, בארבעה פרקים הדבר מתרבה ברביעית ובשביעית ובמוצאי שביעית ובמוצאי החג שבכל שנה ושנה ברביעית מפני מעשר עני שבשלישית בשביעית מפני מעשר עני שבששית ובמוצאי שביעית מפני פירות שביעית ובמוצאי החג שבכל שנה ושנה מפני גזל מתנות עניים".

ולכאורה לשיטת הסמ"ע וסיעתו שאין בשביעית דרבנן ברכת התורה 'ועשת לשלוש השנים' ואין הברכה אלא בשל תורה, קל וחומר שאין עונש גלות, ויתכן גם לא שייך עונש הדבר הנאמר במשנה בשביעית ומעשרות, ולכאורה קל וחומר הדברים שמידה טובה מרובה ואם הברכה אינה קיימת גם הוענש אינו קיים, ונמצא שכל המשנה באבות לא שייכת לשיטת רבי ששביעית אף בזמן הבית דרבנן, וכמו שהעמיד אב"י המשניות ששמיטת דרבנן במועד קטן ב' ע"א ומשנת תקנת פרוזבול, שביעית פרק י', והמשנה או כמאן דאמר שביעית בזמן הזה דאורייתא, או ששנויה לימי בית ראשון או לעתיד לבוא, ובכפתור ופרח פרק מ"ז הביא עונש גלות על שביעית לא תלאה אם שביעית בזמן הזה מהתורה.

והנה קצת יש להוכיח שהמשנה באבות עוסקת בגלות בית ראשון ששנו יחד עם גלות מחמת השמיטה את שלושת העבירות החמורות שעליהן גלו בבית ראשון, גלות בא לעולם על עובדי עבודה זרה ועל גלוי עריות ועל שפיכת דמים ועל השמטת הארץ, וכן ביאר לנו כל הראשונים (ויקרא כ"ו) בקללות האמורות מפי משה שהגלות הבאה על דבר השמיטה קוימה בגלות בית ראשון¹, אך אדרבה אף שגלות בית ראשון היא אשר באה בדבר השמיטה ועליה רמז התנא מכל מקום יש לומר שדבר המשנה לדורות והמשנה בימי בית שני נשנתה, ואמר התנא על מה אבדה הארץ וגלו יושביה בבית ראשון, ללמדנו חומר עבירות הללו, ולפיכך לא רמז התנא גלות הבאה

יז). ובשבת ל"ג ע"א. ספרא בחוקותי פרשה ב פרק ז פסוק ב, על פי המבואר בקללות שבחוקות, ועיין עוד ירושלמי תענית (פרק ד הלכה ה כ"ד ע"ב) כי מפני חרבות נדדו מפני חרב נטושה שלא רצו לשמר את שמיטתם כמה דאת אמר (שמות כג יא) והשביעית תשמטנה ונטשתה. וכן הוא איכה רבה (בוכר) פרשה ב ילקוט שמעוני ישעיהו רמז תכא.

יח). ובמכילתא דרבי ישמעאל משפטים - מסכתא דכספא פרשה כ: "שש שנים תזרע שדך. רבי אליעזר אומר כשישראל עושין רצונו של מקום, הם עושין שמטה אחת בשבוע אחד, שנאמר שש שנים תזרע שדך, וכשישראל אין עושין רצונו של מקום, הם עושין ד' שמטין בשבוע אחד, הא כיצד, נרה שנה וזורעה שנה, נרה שנה וזורעה שנה, נמצאו שהן עושין ארבעה שמטין בשבוע אחד". משמע שכאשר אין ישראל עושים רצונו של מקום נרה שנה וזורעה שנה, [הובא דרש זה ברמב"ן בהר"ק כ"ה ג], ולכאורה לסמ"ע וסיעתו העונש רק על של תורה, ומשמע בזמן בית שני שהיה נוהגים הרבה להיות נרה שנה וזורעה שנה, כמבואר תוספתא מסכת בבא מציעא (ליברמן) פרק ט הלכה ז: "החוכר שדה מחבירו לא יהא נרה שנה וזורעה שנה אלא נר חציה וזורע חציה כדי שיהא לו מאין לגבות". וכן גבי חזקה בבבא בתרא דף לו ע"ב, ולפי זה צריך לומר שלא שמרה גם בבית שני שמיטה כל הצורך, אך יש לדון לומר שהרגילות של שדה שיהיה נרה הרבה, ורק בברכת השביעית יכול לזרעה שש ברציפות, אבל כשאין ברכה דרך העולם שנרה הרבה, ואם כן יש לומר לאידך גיסא הואיל ואין ברכת השביעית קיימת בשביעית דרבנן לפיכך היו צריכים להיות נרים השדה הרבה כדרך כל הארץ, וכן משמע שהיה דרך הניר אף בחוצה לארץ שאין קללה ע לאי שמירת השביעית.

יט). והרמב"ן ייסד שקללות של משה נאמרו על גלות בית ראשון.

בתנאי היוכל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היוכל אחר בית ראשון קנב

על דבר שנאת חנם, שעדיין גלות זו לא באה, ונמצא שפשטות הדברים במסכת אבות בו לימדנו התנאים מוסרי המידות והאחיזה במצוות, לא נאמרו הלכתא למשיחא, אלא עוררו הלכה למעשה כיום הזה להתחזק בשביעית ומעשרות שהביאו לידי גלות שהיה סוף בית ראשון.



פשטות המקרא מוכח שדין שמיטה דרבנן כשמיטה דאורייתא

הנה פשטות המקרא מוכח שדין שמיטה דרבנן כשמיטה דאורייתא נאמר בקללות ויקרא (פרק כו, לד-לה): "לד) אַז תִּרְצֶה הָאָרֶץ אֶת שְׁבַתְתֶּיהָ כֹּל יְמֵי הַשָּׁמָה וְאַתֶּם בְּאֶרֶץ אֲבִיכֶם אַז תִּשְׁבַּת הָאָרֶץ וְהִרְצַת אֶת שְׁבַתְתֶּיהָ: (לה) כֹּל יְמֵי הַשָּׁמָה תִּשְׁבַּת אֶת אֲשֶׁר לֹא שְׁבַתָּה בְּשַׁבְתֵּיכֶם בְּשַׁבְתֵּיכֶם עָלֶיהָ: (ויקרא פרק כו, מג) וְהָאָרֶץ תַּעֲזֹב מֵהֶם וְתָרַץ אֶת שְׁבַתְתֶּיהָ בְּהַשְׁמָה מֵהֶם וְהֶם יִרְצוּ אֶת עֲוֹנֵם יַעַן וּבִינָעַן בְּמִשְׁפָּטֵי מָאָסוֹ וְאֶת חֻקֵּי גִעְלָה נִפְשָׁם: ובדברי הימים ב פרק לו, כ-כא (כ) וַיִּגַּל הַשְּׂאֲרִית מִן הַחֶרֶב אֶל כָּבֵל וַיְהִי לוֹ וּלְכָנְיוֹ לַעֲבָדִים עַד מֶלֶךְ מְלָכֹת פָּרָס: (כא) לְמַלְאוֹת דָּבָר יִקְוָה בְּפִי יִרְמְיָהוּ עַד רִצְתָּהּ הָאָרֶץ אֶת שְׁבַתְתֶּיהָ כֹּל יְמֵי הַשָּׁמָה שְׁבַתָּה לְמַלְאוֹת שְׁבָעִים שָׁנָה". וביאר רש"י¹ (ויקרא פרק כו לה) כל חשבון השמיטות שלא שמרו ישראל בבית ראשון, וזה כולל גם הזמנים שלא היה היוכל, שהיו השמיטות דרבנן אליבא דרבי ששמיטה תלויה ביוכל², ונמצא שאחר שאנחנו פוסקים כרבי ששמיטה דרבנן, ועל שיטה זו עיקר סמיכתינו ששביעית בזמן הזה דרבנן, נמצא מפורש בכתובים שבאה הגלות על שביעית דרבנן³ והיא שווה ממש לדין שמיטה של תורה, וכמבואר לעיל שיש להשוות ברכת השביעית למקימיה לקללת השביעית למפריה⁴.

כ). ועיין עוד רש"י יחזקאל פרק ד פסוקים ה-ו רש"י חבקוק פרק ב פסוק ג, מלבי"ם דניאל פרק ט פסוק כה.

כא). אלא שלכאורה בלאו הכי קשה הרי רש"י חשב השמיטים עם היוכלות והרי בטלו היוכלות גם לא נהגו אפילו מדרבנן, לשיטת רש"י גיטין ח"ו ע"א שלא נהג יובל אף דרבנן בבית שני. ובעיקר חשבונות השנים עיין עוד במאמר חשבון שבעים שנות שמיטה ויובל שלא נשמרו לרב יצחק זילבר בקובץ מוריה רעד-רעו תשס"א רכה-רל.

כב). אכן לשיטות ששביעית דרבנן משום שבטלה קדושת הארץ אחר חורבן בית שני, יש לומר שלא על שביעית זו תחויב הגלות, גם לשיטות שביאת כולכם פוטרת משביעית יש לדון שחסר בקדושת הארץ לגבי עונש הגלות [בפרט לביאור הגר"ח בפטור ביאת כולכם].

כג). ויש לדון עוד ללמוד מהבטחת ה' ביד נביאו מלאכי (פרק ג, י) הַבִּיאֹתָ כֹּל הַמַּעֲשֶׂה אֶל בֵּית הָאוֹצֵר וַיְהִי טָרֶף בְּבֵיתִי וּבְחֲנוּנֵי נָא בְּזֹאת אָמַר יִקְוָה צָבָאוֹת אִם לֹא אֶפְתַּח לָכֶם אֶת אֲרֻבּוֹת הַשָּׁמַיִם וְהִרִיקֹתִי לָכֶם בְּרָקָה עַד כְּלִי דִי: והנה מלאכי היה אחר בית ראשון (מגילה ט"ו ע"א) והמעשה היה לשיטת הרמב"ם דרבנן ובאה ברכת ה' על מצוות המעשרות, וכן מפורש ברש"י (מכות דף כג ע"ב ד"ה והבאת מעשר) שיש ברכת מלאכי גם במעשר ירק דרבנן, אף שיש לדחות ששם נאמר עיקר הברכה במצוה דרבנן, אך אין ללמוד לברכה שנאמרה כל עיקרה מן התורה, אבל וכי יד ה' תקצר לברך דווקא את מעשרות דרבנן, אך שוב נמצא כעין זה בדברי רבינו החפץ חיים בחיבורו אהבת חסד חלק ב - הערות פרק יח שדקדק לאידך גיסא שאין השכר עבור המצוה אלא על התועלת היוצא ממנה והיא החזקת הכהנים בית ה' אלו דבריו, אלא ודאי דטעם שהתיר הכתוב לנסות אינו מחמת שמקיים מצות מעשר תבואה רק מחמת שמחזיק בזה ידי הכהנים והלויים ויש טרף בבית ד' ועי"ז יהיה ביכולתם להתחזק בתורת ה' ולכן אמר ויהי טרף בבית ובחננוני נא בזאת אמר ד' אם לא אפתח לכם ארובות השמים והריקותי לכם ברכה וגו' שזכות שניתן טרף בזכות זה באה הברכה. שוב נמצא מביאים כעין זאת משבת דף קט ע"א בעא מיניה רבי מרבי ישמעאל ברבי יוסי עשירים שבארץ ישראל במה הן זוכין אמר לו בשביל שמעשרין שנאמר עשר תעשר עשר בשביל שתתעשר שבבבל במה הן זוכין אמר לו בשביל שמכבדין את התורה, ע"כ, ויש לעיין אם נאמר רבי סובר תרומה בזמן בית שני, ואף אחר חורבן דאורייתא, או שמוכח שדרשת הכתוב נאמר גם גבי דרבנן, ומכל מקום מבואר חילוק בין בבל, למרות שיש מעשרות, אין הברכה אלא בארץ, ועיין לעיל גבי סוריא.

קנג בתנאי היוכל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היוכל אחר בית ראשון

אלא שיתכן לדחות שקשה לומר שהתורה תכוון במאמרה על דברים שיורחבו על ידי חכמים², ושלא נאמרו דברי רש"י בחשבון השמיטות אלא לחכמים החולקים על רבי שאין השביעית תלויה ביוכל, [אך משמעות הדברים שצריך להיות חשבון מכוון], ועיין.



בביאור היקשא דרבי

בשיטת רש"י

בגיטין דף לו ע"א ובמועד קטן דף ב ע"ב אמר אביי בשביעית בזמן הזה ורבי היא, דתניא רבי אומר וזה דבר השמיטה שמוט, בשתי שמיטות הכתוב מדבר, אחת שמיטת קרקע ואחת שמיטת כספים, בזמן שאתה משמט קרקע אתה משמט כספים, בזמן שאי אתה משמט קרקע אי אתה משמט כספים.

לשון המיוחס לרש"י³ במועד קטן: "בשביעית בזמן הזה - דרבנן. ורבי היא - דאמר דהוא מדרבנן, ומילתא דפסידא - שרו רבנן. וזה דבר השמיטה שמוט - כתיב בהשמטת כספים, אמאי כתיב תרי זימני שמטה שמוט. בזמן שאי אתה משמט קרקע כו' - מכלל דאיכא זמן דלא משמט קרקע, ואיזה זה - בזמן הזה. אפילו תימא רבנן - דפליגי עליה דרבי, ואמרי דשביעית בזמן הזה דאורייתא".



ביאור דברי רש"י במועד קטן בהיקשא דרבי

מדברי המיוחס לרש"י במועד קטן נראה שאפשר לפרש בזמן הזה אחר חורבן, והלימוד ששביעית דרבנן מעצם הדבר שתלויה שמיטת כספים בשמיטת עבודת קרקע, מוכח שיש זמן שאין שביעית קרקע, ואיזה הזמן הראוי לומר שאין בו שביעית של תורה? הוי אומר בזמן הזה⁴.

כד). והנה בתרומה דאורייתא עון מיתה ומשמעות הסוגיא בכתובות כ"ד ע"ב כ"ה ע"א וכן כתב רש"י כתובות דף כה ע"א קס"ד השתא דתרומה בזמן הזה דאורייתא וכיון דעון מיתה איכא מסקינן מינה ליוחסין. ועיין עוד פני יהושע כתובות דף כה ע"א ואף על גב דלעיל אמרין דטעמא דמ"ד מעלין היינו משום דתרומה עון מיתה. צ"ל דבתרומה דרבנן נמי שייך האי טעמא כיון דאיכא מיהא שם מיתה בתרומה דאורייתא. מכל מקום אין זה עונש מיתה, וברש"י מסכת חולין דף לא ע"א עון כרת הותרה איסור מיתה מיבעי'. הא דמשנה לשונו מעון לאיסור. נ"ל משום דקאמר בתרומה סתמא דמשמע אפי' בתרומת פירות דרבנן שאינה אלא איסור מיתה, עיין שם עוד, ובגבורת ארי מסכת יומא דף פג ע"א, ועיין עוד גבי חלה רמב"ם הלכות ביכורים פרק ח הלכה ט וברדב"ז.

כה). ועיין להלן לשון רש"י כתב יד.

כו). ספר מגן אבות (למאירי) ענין טו הכריע מנידון הסוגיא במועד קטן לגבי עבודת קרקע כפירוש הראשונים שרבי הקיש שמיטה ליוכל ולא שמיטת כספים לקרקע. ולא נתבררו הדברים מדוע הדברים מוקשים יותר במועד קטן, וכמו שפורש בגיטין בעניין שמיטת כספים, שסוף דבר נלמדה משמיטת קרקע שהיא פטורה מאיזה טעם, הוא הדין בסוגיית במועד קטן הדנה גבי שמיטת קרקע עצמה.

בתנאי היוכל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היוכל אחר בית ראשון קנר

והנה, למרות שמשמעות הברייתא היא שלא באו ללמד על שמיטת הקרקע אלא להעמיד את הדין הנלמד ממנה בלבד, פירש המיוחס לרש"י שאת שניהם למדנו, גם את דין שמיטת הקרקע שאינה, ומהיקש אליה לומר שגם אז אין שמיטת כספים.

והדוחק מבואר, שמשמעות הדברים היא שלא באנו אלא ללמוד על שמיטת כספים בלבד [ומכל מקום לביאור המיוחס לרש"י במועד קטן עדיין מבואר מקור הפטור של שמיטת קרקע, מה שאין כן לביאור רש"י בגיטין, עיין להלן]. ויש לעיין אם שייך לפרש בכוונת המיוחס לרש"י במועד קטן שאין פטור שמיטת עבודת הקרקע נלמד מקרא, אלא זו שיטת רבי לכל קדושת הקרקע לתרו"מ וחלה אחר החורבן, רק עיקר הלימוד הוא ההיקש לשמיטת כספים. אך לפי זה לא היה צריך להביא דווקא את דעת רבי שתלה שמטת כספים בשל קרקע, אלא את שיטות התנאים הסוברים שבטלה קדושת הארץ אחר החורבן לכל המצוות התלויות בארץ, ומשמע שסוברים שיש דין בשמיטה בדברי רבי.

ושוב נמצאת שלימות דברי רש"י במועד קטן ברש"י מכתב יד והובא בתוספי הרא"ש: "פרש"י¹ בזמן שאתה משמט קרקע בשביעית כדכתיב תשמטנה ונטשתה דהיינו בזמן שביט המקדש קיים, בזמן שאי אתה משמט קרקע בזמן הזה דקדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבא², ע"כ. ומבואר כנ"ל א) שתלה את שמיטת כספים בקרקע בלבד ואינו עניין כלל ליוכל. ב) מבואר שלימוד פטור שמיטת קרקע אינו נלמד מיוכל אלא הוא דין כללי שבטלה קדושת הארץ. ושוב למד רבי והקיש שבמקום שאין נוהגת שמיטת הארץ אינה נוהגת שמיטת כספים³.

ותמה בתוספות הרא"ש, שאם כן כל מחלוקת רבי וחכמים אינה אלא גבי שמיטת כספים, אבל גבי עבודת קרקע לכולי עלמא אינה נוהגת כי בטלה קדושת הארץ. וזה לשון התורא"ש: וקשה לפי מאי קאמר ורבי היא, אפילו רבנן מודו דשביעית לא נהגא בזמן הזה דבטלה קדושת הארץ ולא פליגי עליה דרבי אלא בשמיטת כספים, ע"כ. ויש לדון ליישב שאין הכי נמי, אין הכרח שרק רבי פוטר בשמיטת קרקע, אבל אנו למדים שכך דעת רבי, אבל יש חולקים וסוברים שלא בטלה קדושת הארץ, והמכוון בגמרא באומרה 'ורבי היא' שכך למדים מדברי רבי. וגם צריך לדחוק את דברי רבא האומר אפילו תימא רבנן, שאין הכרח שזה רבנן דרבי, אלא החכמים הסוברים שלא בטלה קדושת הארץ. ובאמת בברייתא דרבי לא נשנית אלא שיטתו בלבד ולא דעת החולקים, וממילא אין הכרח באיזה דין חלוקים עליו חבריו, אם בהיקש בלבד או בעיקר פטור שמיטת קרקע. ומכל מקום משמעות ברייתא דרבי היא שאין הוא בא ללמד אלא פטור שמיטת כספים, אבל מה שאין שמטת קרקע הוא דבר מוסכם [ואם דעת התורא"ש שאין מאן דאמר הסובר שנוהגת קדושת הארץ אחר החורבן, נמצא שדברי רש"י במו"ק סתורים, שאינו עניין לרבי אלא לדברי הכל, וגם לרבנן ומה אמר רבא אפילו תימא רבנן. אלא שיש לומר שדעת רש"י היא שיש סוברים שלא בטלה קדושת הארץ אחר חורבן, ושמיטה דאורייתא, והמה מוגדרים כרבנן דרבי].

כו). לשון תוספות הרא"ש.

כח). ולשון רבינו חננאל מועד קטן דף ב ע"ב: "והאידנא דאין שמיטה בקרקע שארץ ישראל בידי גוים היא. שביעית בזמן הזה דרבנן ובמקום פסידא שרו רבנן". ויש להשוות את הדברים עם פירוש רש"י שבטלה הקדושה בחורבן שהיא ביד גוים.

קנה בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון

עוד הקשה בתוספות הרא"ש על פירוש רש"י במועד קטן כמו שהקשה רש"י עצמו [בפירושו לגיטין] שזה נגד הסוגיא בגיטין^ט [אלא שיש כיוצא בזה בפירושי רש"י שפירש את הסוגיא במקום אחד לפי איך שמתבאר באותה סוגיא למרות שיש קושי בדבר בסוגיא אחרת].

לפיכך פירש בתוספי הרא"ש כשאר ראשונים שההיקש הוא בין יובל, שקרוי שמיטת קרקע, שאינו נוהג בבית שני כי אין יושביה עליה, לבין שביעית, שקרויה שמיטת כספים. וכתב הרא"ש פירוש זה בשם רבינו תם, ודברי רבינו תם עצמו מפורשים בספר הישר (סימן קכ"ג) ובתוספות שלפנינו בכמה מקומות ובשאר ראשונים. והביאור שההיקש הוא מיובל לשמיטה ולא משמיטת קרקע לשמיטת כספים חדשו רבינו תם ולמדו גם מהירושלמי^י.

אמנם יש ליישב את פירוש רש"י במועד קטן, שהוא סובר שלרבי נהגה שמיטת קרקע ושמיטת כספים בזמן המקדש, אליבא דיסוד רבינו תם שכל תקנת פרוזבול הייתה לאחר דורו של הלל אחר החורבן. אבל אין זה דרכו ולימודו של רש"י, ואכן רש"י בגיטין, ששם עולה שדברי רבי נאמרו אף בזמן הבית בזמנו של הלל, פירש את דברי רבי בעניין אחר.

וכבר תמהו האחרונים שרש"י סתר משנתו בשיטת רבי, שבמועד קטן עולה שרבי סובר שקדושת עזרא בטלה, ואילו בחולין ו' ע"ב כתב רש"י בשיטת רבי שקדושת הארץ לא בטלה. וזה לשון רש"י: "קדושה אחרונה דעזרא קדשה אף לעתיד לבא כדקתני התיר רבי את בית שאן מכלל דשאר מקומות נוהג בהן". ולהלן ז' ע"א כתב רש"י: "ואותן שקדשו הן לא בטלו בחורבן שני כדאמרינן ביבמות בהערל (דף פב:) והביאך ה' אלהיך אל הארץ אשר ירשו אבותיך וירשתה ירושה ראשונה ושניה יש להם שבטלה ירושה ראשונה ונקראת שניה ירושה אבל ירושה שלישית אין להם שהשניה לא פסקה הלכך בימי רבי נהגו איסור בארץ". אמנם רש"י בבא קמא דף קיד ע"ב כתב בשיטת רבי שסובר שלא קידשה לעתיד לבוא. וזו לשונו: בתרומה דרבנן - בזמן הזה דרבי לאחר חורבן היה ואיכא מ"ד לא קידשה לעתיד לבא.

וכעולה מפירוש רש"י במועד קטן מבואר גם בדברי רבינו חננאל, ואלו דבריו: ופירק אביי בשביעית בזמן הזה. ורבי היא דתניא רבי אומר וזה דבר השמטה שמוט, כתיב שמיטה וכתוב שמוט, בב' שמיטות הכתוב מדבר אחת שמיטת קרקע ואחת שמיטת כספים. בזמן שאתה משמט קרקע כו', והאידנא דאין שמיטה בקרקע שארץ ישראל בידי גויים היא. שביעית בזמן הזה דרבנן. ומבואר כרש"י שההיקש הוא בין שמיטת קרקע לשמיטת כספים, והטעם שאין שמיטת קרקע הוא מחמת שבטלה קדושת הארץ, ולולא היקשא דרבי לא למדנו אלא ביטול שמיטת קרקע התלויה בקדושה, ורבי הקיש שמיטת כספים לקרקע לומר שאין שביעית כלל גם לא שמיטת כספים.

כט). וזה לשון התורא"ש: ועוד קשה דבגיטין פ' השולח (ל"ו א') משמע דרבי אף בזמן הבית איירי דמייתי לה אהא דקתני התם דהלל תקן פרוזבול ופריך עלה ומי איכא מידי דמדאורייתא משמט שביעית ותיקן הלל דלא תשמט ומשני בשביעית בזמן הזה ורבי היא וע"כ בזמן הזה היינו בזמן בית שני דהלל נהג נשיאותו בפני הבית מאה שנה.

ל). והנה התוספות ר"ה כ"ט ע"א סו"ף ד"ה ושלוח, ובערכין ד' ע"א ד"ה וגואלין דנו לומר שלשית רבי שהוקשה שמיטה ליובל היובל משמט כספים, ויש לדון שכל זה אינו שייך לשיטת רש"י הסובר שהיקשא דרבי הוא בין שמיטת קרקע לשמיטת כספים, והלימוד בין השמיטות ליובל אינו מהיקש.

בתנאי היוכל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היוכל אחר בית ראשון קנו

דברי רש"י בגיטין בהיקשא דרבי

ורש"י בגיטין דף לו ע"א האריך לבאר את דברי רבי, ואלו דבריו: "בשביעית בזמן הזה - והלל כרבי סבירא ליה דאמר שביעית להשמטת מלוה בזמן הזה דרבנן הוא. ואף על גב דהלל בבית שני הוא. סבירא ליה לאבוי דבבית שני הואיל ולא היה יוכל נוהג לא נהגו שמיטין מדאורייתא. ודאמרינן בערכין (דף לב:) מנו יוכלות לקדש שמיטין מדרבנן קאמר.

ומצאתי בתלמידי רבינו יצחק הלוי שכתב במסכת גיטין בירושלמי מנין שאין השמיטה נוהגת אלא בזמן שיובל נוהג שנאמר וזה דבר השמיטה שמוט אחת שמיטת יובל ואחת שמיטת שביעית. אבל בתורת כהנים ראיתי דשביעית נוהג בזמן שאין יוכל נוהג, ואומר אני שהוא מחלוקת.

בזמן שאי אתה משמט קרקע - כגון עכשיו שבטלה קדושת הארץ. אי אתה משמט כספים - ואף על פי שהשמטת כספים חובת הגוף היא ואינה תלויה בארץ ילפינן בהיקשא דלא נהגא".



ביאור דברי רש"י בגיטין

משמעות דברי רש"י שהוא היה מפרש בשביעית בזמן הזה דרבנן - אחר חורבן, וכמו שעולה מדברי רש"י במועד קטן. ומלבד משמעות הלשון 'בזמן הזה' לאחר חורבן, גם מתפרש היטב למה לא תנהג שמיטת הקרקע, שאין שמיטה כי הוגלו מהארץ. אלא שלרש"י הוקשה ממה שאבוי העמיד את תקנת הלל שהיה בזמן הבית, ולפיכך הוצרך רש"י לתור אחר טעם למה לא תנהג שביעית דאורייתא בזמן הבית^א, ותלה את השביעית ביובל. גם הוקשה לרש"י ממה שאמרו בערכין מנו יוכלות לקדש שמיטין, ומבואר ששמיטין דאורייתא, ודחק רש"י שהיינו מדרבנן. ותמך רש"י את יסוד דבריו שהשמיטה תלויה ביובל מדברי הירושלמי, ושוב טען שזו מחלוקת בין הירושלמי לתורת כהנים.

וכן מדוקדק היטב לשון רש"י, שכתב סבירא ליה לאבוי דבבית שני הואיל ולא היה יוכל נוהג לא נהגו שמיטין מדאורייתא, והנה רש"י מפרש את תורתו של רבי ותולה את הדבר באבוי, ולמבואר הדברים ברורים שאילולא תירוצו של אבוי להעמיד את תקנת הלל בשיטתו של רבי היינו אומרים שלא אמר רבי שביעית דרבנן אלא אחר חורבן. ורק מדברי אבוי מתבאר שהוא הבין בדברי רבי שהכל תלוי ביובל [שוב ראיתי כזאת בשו"ת בבית הלוי (חלק ג סימן א) אלא שהוא רצה לחלק בין שיטת אבוי לשיטת רבי^ב, ואלו דברים פלאיים^ג. ופשוטם של דברים כנתבאר, שאנו למדים מדברי אבוי את ההבנה בדברי רבי^ד].



לא). עיין רש"י עבודה זרה דף ט ע"ב: האי מאן דלא ידע בכמה שני בשבוע - קאי למנין סדר שמיטות שהיו ישראל מונין והולכין בפני הבית דקי"ל שביעית בזמן הזה נהגא ואפילו [לרבי] דאמר בזמן שאתה משמט קרקע אתה משמט כספים מודה הוא דמדרבנן נהגא בפ' השולח גט ובמשקין בית השלחין.

המקור לרש"י בשיטת רבי לתלות שמיטה ביובל

והנה רש"י ביאר שדין השמיטה תלויה ביובל, אבל לא ביאר את המקור, והברייטא דרבי לא ביארה אלא לתלות שמיטת כספים בשמיטת עבודת הקרקע, וצריך לומר שאת זה למד רבי מסברא שאין מקום לשמיטה ללא יובל, כי השמיטה חלק ממערכת היובל היא, ולא שייך להעמיד מקצתה.

ועל פי זה יש לבאר את דברי רש"י: "ודאמרינן בערכין (דף לב:) מנו יובלות לקדש שמיטין מדרבנן קאמר". והדברים תמוהים, כי מנין לרש"י שהסוגיא בערכין מדרבנן, שמא מדאורייתא ולדעת חכמים החולקים על רבי¹. ונראה שסבר רש"י שעל כרחך מנו יובלות לקדש שמיטין לאו דאורייתא, כי אם זה דבר המועיל מן התורה, נפל כל יסודו של רבי, שהרי יש לנו יובל לגבי קידוש השמיטה, וממילא אף השמיטה של תורה היא. ולכן טען רש"י שאין זו סברא כלל, אלא דרבנן הוא, ולשיטת חכמים הסוברים שמיטה דאורייתא סוברים שיש שמיטה גם ללא יובל. ונמצא לפי זה שאדרבה היסוד לדברי רש"י לתלות שמיטה ביובל בא מכוח הסוגיא בערכין, ממה שמבואר שמנו יובלות לקדש שמיטין, עולה שאין מקום לשמיטה ללא יובל, רק שרש"י טען שאי אפשר לקבל את תירוץ רנב"י שיועיל מנין לבד לגבי דאורייתא. [אך עדיין היה מקום לבעל דין לחלוק, שאפשר לומר שבזה עצמו נחלקו רבי וחכמים אם יש דבר של תורה למנות יובל רק לצורך קידוש השמיטה].

והנה רש"י הסתייע למשנתו שהשמיטה תלויה ביובל מדברי הירושלמי. והדבר תמוה, שלרש"י הדבר נלמד מסברא, ולירושלמי רבי לומד זאת מדרשא, ואדרבה משמע שמסברא אין להכריח שהשמיטה תלויה ביובל, אמנם יש להוכיח לאידך גיסא מדברי התורת כהנים² שהביא

לב. אלו דבריו: וכל זה יש לומר על אביי אבל רבי הא אמר להדי' בשני שמיטות הכתוב מדבר וכל זה דחק לרש"י לומר דרבי לא ס"ל כלל ההיקש ליובל והא דפשיטא ליה בקרקע הוא משום דבטלה הקדושה ורק אחר החורבן ס"ל דהוא דרבנן אבל בזמן הבית ס"ל לרבי דשמיטה ה' דאורייתא, ורק אביי הוא דאמר דהלל ס"ל דגם בזמן הבית היה מדרבנן דס"ל דגם יובל היקש כאן, ע"כ.

לג. והבית הלוי עצמו חש בדוחק הדברים אלא שקראן 'דוחק קצת', וזה לשונו: אמנם זה דחוק קצת לפרש"י לדבריו מוכרח דהא דאמר אביי ורבי היא אין הפירוש דהלל סבירא ליה לגמרי כרבי בכל דבריו רק ה"ק דהלל ס"ל כרבי בעיקר דבריו [והנה סיים רש"י את דבריו, אחר הביאו את הירושלמי: אבל בתורת כהנים ראיתי דשביעית נוהג בזמן שאין יובל נוהג, ואומר אני שהוא מחלוקת. ע"כ. ולדברי בית הלוי גם שיטת רבי כתורת כהנים והחולק היחיד הוא אביי].

לד. ולדברי בית הלוי נוחא התמיהה מה שפירש רש"י בגיטין קדושת הקרקע [ולפי המבואר זה פירוש הקדום על פי פירוש במועד קטן].

לה. ובבית הלוי פירש: "וזה [שביאר רש"י שמנו יובלות מדרבנן קאמר] כתב אליבא דאביי אבל להאמת דקיי"ל כרבא אין צריך לדחוק כן", ע"כ. אבל אין זה מספיק, אחר שאביי מודה שיש חולקים וכמו שאמר מפורש בלשונו ורבי היא, ולדעת חכמים דאורייתא, וכן מפורש בתורת כהנים שהביא רש"י שלא סבירא כרבי. אם כן למה לנו לדחוק שברייטא שמנו יובלות הולך גם לשיטות ששמיטין דרבנן אחר שהדבר דחוק וכמו שהבין הבית הלוי.

לו. ספרא בהר פרשה ב סוף פרק א: מניין עשה שביעית אף על פי שאין יובל תלמוד לומר והיו לך שבע שבתות שנים. נמצא שבירושלמי הוצרכו לימוד שהשביעית תלויה ביובל, בתורת כהנים ללא דרשא היה מקום לומר שהשביעית תלויה ביובל, אבל סוף דבר אין השביעית תלויה ביובל, [ועיין עוד תוספות ערכין ל"ב ע"ב], ולמבואר ברש"י אפשר שלבבלי הדבר נשאר בעינו מסברא שאין השביעית תלויה ביובל, ויש לדון לצד ברש"י ששמיטה תלויה ביובל היא מסברא מנין לנו שחכמים חולקים על סברא זו שמא לא חלקו אלא על ההיקש בו דיבר רבי בין שמיטת כספים לקרקע, אלא שבלאו

בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון קנה

רש"י ללמוד שאין שמיטה תלויה ביובל, ודרשו זאת מקרא, משמע שהדין נותן ללמוד מסברא שאין שביעית אם אין יובל. ובתוספות¹ נראה שהבינו ברש"י שהוא סמך על דרשת הירושלמי, וזה פלא כי רש"י אמר את פירושו שהשמיטה תלויה ביובל לפני הביאו את דרשת הירושלמי². ועוד, לא יתכן שהתלמוד שלנו סומך על דרשה שלא הוזכרה בו³.

והנה, לפי המבואר רש"י אוחו שאביי פירש בשיטת רבי שמסברא שמיטה תלויה ביובל, ויש לפרש את הסברא שהשמיטה היא מביאה לידי כללות המניין ליובל, ואם לא שייך שיהיה יובל אין מקום לשמיטות. אך לכאורה יש לתמוה אם כן למה צריך ללמוד שמיטת כספים משמיטת קרקע, כשם שלמדנו שאין שמיטת קרקע ללא יובל, הוא הדין שלא תהיה שמיטת כספים ללא יובל. אלא שיש לבאר שלרש"י שנת השבע של שמיטת כספים לעולם לא תלאה הכתוב ביובל, ואמרו סתם מקץ שבע שנים תעשה שמיטה. ולכן שיטת רש"י קידושין ל"ח ע"ב שהיה ראוי שתהיה שמיטת כספים במדבר. ורק מניין שמיטות של קרקע תלויות ביובל⁴, ולפיכך הוצרך רבי ללמוד בהיקש שמיטת כספים משמיטת קרקע.

וכתב רש"י, אחר הביאו את שיטת הירושלמי, ששמיטה תלויה ביובל: "אבל בתורת כהנים ראיתי דשביעית נוהג בזמן שאין יובל נוהג, ואומר אני שהוא מחלוקת". ודברי רש"י צריכים תלמוד מה ראה בתורת כהנים מה שלא ראה בסוגיא עצמה, והרי מודה רש"י ששיטת חכמים ששמיטה בזמן הזה דאורייתא. וזו הייתה הקושיא על תקנת פרוזבול כי שמיטה בזמן הזה דאורייתא, ורק אביי העמידה אליבא דרבי, ורבא לשיטת רש"י בא לתרץ את תקנת פרוזבול גם לשיטת חכמים, וכלשון רש"י: "רבא אמר - לעולם בין לרבנן דפליגי אדרכי ואמרי שביעית להשמטת מלוה בזמן הזה דאורייתא ותקין הלל דלא תשמט". וכמפורש גם בסוגיא במועד קטן ב' ע"ב רבא אמר אפילו תימא רבנן, ואפשר שתר רש"י אחר מקור המפורש שנחלקו ביסוד הדבר אם שביעית תלויה ביובל או לא.

הכי קשה אפילו נלמד מדרשת הירושלמי, ובעיקר הצד ברש"י שלומדים ששמיטה תלויה ביובל מסברא, יש לדחות הדבר מחמת דברי רבותינו הראשונים.

לו). לשון התוספות מסכת גיטין דף לו ע"א: "וקשה לר"ת דהיה לו להביא ההיא דירושלמי, ואפילו נאמר דסמך אההיא והך דהכא מיייתי משום כספים אכתי קשה בריש מועד קטן (דף ב:) דפריך חרישה וזריעה בשביעית מי שרי ומיייתי הך דהכא והתם לא שייך כלל לאתויי אלא ההיא דירושלמי".

לח). וצריך לומר לדברי התוספות שרש"י בנה תחילת דבריו על סמך הירושלמי שיובא להלן, לט). גם בבבלי גם בירושלמי אלו דרשות בברייתא, יתר על כן נראה שלא יתכן שתנא דידן סמך על דרשת הירושלמי, שאין כאן שתי דרשות נפרדות שנאמר שרק אחת מהן הוזכרה בתלמוד שלנו, והאחרת נקחנה מהברייתא בתלמוד האחר, כי סוף דבר דרשה אחת היא, האם 'השמיטה שמוט' העוסקת בשתי שמיטות, המכוון לשתי השמיטות שבשביעית, או ליובל ושמיטה, ואם הכל נכלל יחד היובל ושביעית לכספים ולעבודת קרקע, לא יתכן כלל שלא יכול התנא את שלשתן יחד, [להבנת התוספות ברש"י שצריך לכלול שלשתן בלימוד במדרשא].

מ). ומכל מקום כתב הרמב"ן עבודה זרה ט' ע"ב בדעת רש"י שאף ששמיטת כספים אינה תלויה כלל בשמיטת קרקע שנוהג שמיטת קרקע משכנסו לארץ אחר כיבוש וחילוק, מתאחדים המניינים. ויש להוסיף עוד שלא זו בלבד שהמניינים מתאחדים אלא שיש שנת היובל [לחכמים בפני עצמה], ולא אומרים מקץ שנת השבע תעשה שמיטת כספים, וכל זה דוחק מבואר לשיטת הרמב"ן.

קנט בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון

ואפשר לבאר בדרך רחוקה שעד עכשיו היה סבור רש"י שדעת חכמים שביעית של תורה, כי הם חולקים על הברייתא בערכין שבטלו היובלות, ואם יש שביעית על כרחך יש יובל, וכל הסוגיא בערכין על כרחך כדעת חכמים. ולפיכך הוכרח רש"י לומר שהסוגיא בערכין מנו יובלות לקדש שמיטין אליבא דרבי. עד שחזר בו רש"י מהנחה זו מכוח התורת כהנים שמפורש שהוא סובר יש שביעית של תורה ואין יובל [ולפי זה יתכן שסוף דבר יודה רש"י שסוגיא דערכין סוברת כמו התורת כהנים שאין יובל ויש שביעית, אבל יש דין למנות יובלות לקדשם^{מא}].



בביאור רש"י בחילוק בין שמיטת קרקע לשמיטת כספים

והנה כתב רש"י בביאור היקשא דרבי: "בזמן שאי אתה משמט קרקע - כגון עכשיו שבטלה קדושת הארץ. אי אתה משמט כספים - ואף על פי שהשמטת כספים חובת הגוף היא ואינה תלויה בארץ ילפינן בהיקשא דלא נהגא". והנה לפשטות רש"י במועד קטן שלמדו שאין שביעית אחר חורבן יש לפרש כדברי רש"י בגיטין, שגבי עבודת קרקע ניחא שבטלה שביעית כי בטלה קדושת הארץ, אבל שמיטת כספים חובת הגוף.

אבל למבואר ברש"י בגיטין שהשביעית תלויה בדין היובל, לכאורה אין זה תלוי כלל בקדושת הקרקע אלא בדיני היובל. ויש להוסיף ולתמוה שגם דיני היובל שאינם קשורים לקרקע כלל, כמו שילוח עבדים, אינם נוהגים, אלא שאפשר שרש"י שסובר שגם ביטול היובל תלוי בקדושת קרקע. ומה שהכריח את רש"י לפרש כן, הוא לבאר את החילוק בין שמיטה לגבי דיני עבודת הקרקע שהיה פשוט לרבי מסברא שהוא תלוי ביובל ואף שלא הזכירו, לבין שמיטת כספים שלא נלמדה אלא מהיקש. אלא שכל הדברים יגעים, ופשטו של רש"י שארכביה אתרי רכשיה^{מב}. ובדברי רש"י שהובאו ברמב"ן מפורש שהיינו לאחר חורבן, וזו לשונו: ובזמן שאין אתה משמט קרקע היינו לאחר חורבן שבטלה קדושת הארץ.

וכעין זה תמה הרמב"ן על דברי רש"י, ואלו דבריו: "ואינו נכון, שאם כן^{מב} בימי הלל מנא לן דלא נהגא מדאורייתא אפילו השמטת קרקע", ע"כ [ועיין עוד להלן בדברי הרמב"ן].

ועדיין יש מקום לדון למבואר בשיטת רש"י שרבי תלה שמיטה ביובל, כי לא יתכן שתהיה שמיטה ללא יובל, מה שייך לחלק בין שמיטת כספים לשמיטת קרקעות, ואיך יהיה מגין שמיטה לגבי שמיטת כספים ללא יובל [והרי לרש"י גם כל סברת מגיין יובלות לשמיטין אינה סברא של תורה], ועיין רש"י קידושין ל"ח ע"ב וברמב"ן ע"ז ט' ע"ב.



מא). אך אין זה במשמע ברש"י שיקבע דבר [שמנו יובלות לקדש שמיטין דרבנן], שלא עומד בסוף דבריו.

מב). קצתן של דברים, נראה שפירוש רש"י בגיטין שבטלה קדושת הארץ הוא ממש כפירושו במועד קטן שאין תלוי ביובל אלא בקדושת הארץ, אך רש"י בגיטין הוכרח לפרש אחרת מחמת שהסוגיא בזמן הבית שלא בטלה קדושת הארץ, ולכן תמוה איך נותר פירושו של רבי שאין שמיטת קרקע מחמת ביטול קדושת הארץ אחר שכבר פירש שהכל תלוי ביובל.

מג). שסובר רבי שבטלה קדושת הארץ אחר חורבן.

בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון קס

הקושי בדברי רש"י שתליית שמיטת קרקע ביובל חסירה מן הספר

והנה התיימא בדברי רש"י שהעיקר חסר מן הספר כל יסוד פטור שמיטת קרקע^מ בזמן הזה-זמן הבית הנלמד מיובל, נעלם מדברי רבי [וזה ניחא לפירוש רש"י במועד קטן^מ], וכבר הקשו כן התוספות^מ על רש"י בשם רבינו תם.

והרמב"ן האריך בתמיהה זו, ואלו דבריו: "ואינו נכון, שאם כן בימי הלל מנא לן דלא נהגא מדאורייתא אפילו השמטת קרקע, ומה שפירש מפני שאין השמיטה נוהגת אלא בזמן שהיובל נוהג ואמר הרב ז"ל שהיא מחלוקת, א"כ לא אמר עיקר הטעם שהיה אביי צריך לומר משום שאין שמיטה נוהגת אלא בזמן שהיובל נוהג ואליבא דמאן דסבר הכי, ועוד כיון דפלוגתא היא מאן לימא לן דרבי ס"ל כמ"ד אין שמיטה נוהגת אלא בזמן שהיובל נוהג, ומאן תנא דאית ליה הני תרי קוליי".

תחילת דברי הרמב"ן לתמוה על פירוש רש"י, שמניין לנו שרבי סובר ששמיטה דרבנן גם בזמן הבית, שמא כל דברי רבי הם רק אחר החורבן שפקעה קדושת הקרקע. ושוב הביא שרש"י פירש בדעת רבי שסובר ששמיטה תלויה ביובל ולכן שמיטת קרקע בימי בית שני דרבנן, ותמה בשתים - היה לו לאביי לומר שאין שמיטה בזמן שאין יובל, ובכלל זה תמה עוד מי אמר לאביי^מ שכך דעת רבי, שמא סובר רבי ששמיטה נוהגת בזמן שהיובל נוהג. הלא רש"י עצמו הודה שיש בכך מחלוקת, ומי גילה לאביי מה דעת רבי, שמא הוא סובר כתורת כהנים שנוהגת שמיטה בזמן שאין יובל. ולא מצינו תנא שיש לו את שתי הקולות, גם שאין שמיטה בזמן שאין יובל, וגם להקיש שמיטת כספים לשמיטת קרקע.

ויש להוסיף שגם אם אפשר לומר שהלל סבר כך שיש את שתי הקולות כדי ליישב תקנת פרוזבול, עדיין היה לאביי לומר זאת שעל פי יסוד דברי רבי יש ליישב את תקנת פרוזבול, אחר שנסבור ששמיטה תלויה ביובל, וגם היקש של רבי, אבל אביי די היה לו בהבאת דברי רבי בלבד, וזאת מנין לו.



לפרש את יסוד שיטת רש"י על פי דברי רבי יוסי בירושלמי

ואכן מצינו בירושלמי כעין דברי רש"י בבבלי: "חזר רבי יוסי ואמר וזה דבר השמיטה שמוט, בשעה שהשמיטה נוהגת ד"ת, השמט כספים נוהגת בין בארץ בין בח"ל ד"ת, ובשעה שהשמיטה נוהגת מדבריהם, השמט כספים נוהגת בין בארץ בין בח"ל מדבריהם".

(מד). למרות שיש קדושת קרקע לגבי תרומות ומעשרות.

(מה). שלמדו פטור שמיטת קרקעות מעצם הלימוד לפטור שמיטת כספים.

(מו). בגיטין ל"ו ובהרחבה בתוספות קידושין דף לח ע"ב ד"ה השמטת, זו לשונם: וקשה מה שפירש דשמיטת קרקע היינו מחרישה וזריעה בשביעית והוצרך להביא רש"י ההיא דרשה דירושלמי דא"כ היה לו לאביי להביא אותה, כיון שהיא עיקר דמשם מוכיח דשמיטה אינה נוהגת שהרי לא ידעינן כלום אלא מההוא.

(מז). וכל תמיהות הרמב"ן על דברי אביי, כי את דברי רבי עצמו אפשר לבאר שאין שמיטת קרקע רק בזמן הזה, ובא ההיקש לומר שאין אף שמיטת כספים.

קסא בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון

אך אין בדברים הללו ליישב את הקושי בשיטת רש"י, שאכן מבואר בירושלמי שיש היקש בין שמיטת כספים לשמיטת קרקע, אבל דברי הירושלמי לא באו אלא ליישב שאין קושי על תקנת הפרוזבול לסוברים שכל המצוות תלויות בארץ בזמן בית שני רק דרבנן. והיה רבי יוסי סבור מתחילה שאין זה מיישב את תקנת פרוזבול, כי ראוי לנהוג שמיטת כספים מדאורייתא, גם שאין נוהג כל דבר התלוי בקדושת בקרקע, כי שמיטת כספים היא דבר שאינו תלוי בארץ. ועל זה יישב רבי יוסי שיש היקש בין שמיטת כספים לשמיטת קרקע. אבל שיטת רבי [להבנת אב"י לשיטת רש"י] נאמרה רק על שמיטה, כי סובר רש"י שבזמן הבית הייתה קדושה מדאורייתא. ועל זה בא רש"י ליישב שנלמד שמיטה מיובל, שלמרות שהכל נהג, שמיטה לא נהגה שהיא תלויה ביובל. וכל זה חסר מן הספר.



בדברי הבית הלוי לפרש את הבבלי על פי דברי רבי יוסי בירושלמי

ושוב ראיתי בשו"ת בית הלוי (חלק ג סימן א אות ח ט) שהאר"י לומר שאף שרש"י עצמו לא יכול להתפרש על פי הירושלמי, מכל מקום יש לפרש את הבבלי בשיטת רבי על פי דברי הירושלמי בשם רבי יוסי. והנה אין לדחות את דברי הבית הלוי שהיה משמע לרש"י שלא אמר רבי את הדין אלא גבי שביעית, משמע שלגבי שאר דברים נהג מדאורייתא, שהרי רש"י עצמו במועד קטן ללא הכרח אב"י בגיטין גבי פרוזבול לפרש את דברי רבי בזמן הבית, היה סבור לפרש את דברי רבי שבזמן הזה, היינו זמן רבי אחר חורבן, הכל דרבנן. ולא דקדק שרבי שהזכיר שביעית דרבנן, משמע הא לגבי שאר דינים דאורייתא.

אמנם נראה שרש"י לא שמיע ליה כלל הירושלמי הזה, ולא ראה את הירושלמי שיש מאן דאמר שכל קדושת עזרא דרבנן. ובגיטין מביא רש"י את סוף דברי הירושלמי מפירוש רבותי, הרי שלא שנאה. ובאמת יש להוסיף עוד שמשמעות הבבלי שאין חולק שקדושת עזרא דאורייתא, וכפשוטו הסוגיא בערכין בהיקש קדושת עזרא לקדושת עולי מצרים. וזו הסיבה שהביאה את מקצת רבותינו בעלי התוספות לדחוק ולהוציא את דברי הירושלמי מפשטם שאין סובר שסוף דבר קדושת עזרא דרבנן.

והנה יש להוסיף שמה שכתב הבית הלוי שהבבלי יכול להתפרש היטב על פי דברי רבי יוסי בירושלמי, הנה כל רבותינו הראשונים שראו את דברי הירושלמי מיאנו בדבר. וטעמם ונימוקם עמם, שהרי הברייתא בבבלי בגיטין ובמועד קטן שנויה בשם רבי, ובירושלמי הביאו את דברי רבי בהקישו למאן דאמר קדושת הארץ בימי עזרא דאורייתא, רק הוציאו את דין השביעית התלויה ביובל, ובאו הראשונים להשוות את דברי רבי שביירושלמי עם דבריו שבבבלי.

ואחר שהתבאר דברי רבי בירושלמי שכל קולתו של רבי היא בשמיטין בלבד, ממילא נלמד שהוא סובר שעל כל פנים בזמן הבית הייתה קדושת הארץ דאורייתא. וזה מכוון עם דעת רש"י בביאור דברי רבי. ואדרבה, אחרי שסוף דבר הביא רש"י את הירושלמי שרבי תולה שמיטה ביובל, משמע שעיקר הקדושה בימי בית שני דאורייתא. ולמרות שמה שהביא את רש"י לכל זה

בתנאי היוכל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היוכל אחר בית ראשון קסב

זו הנחתו הברורה שבימי הבית קדושה דאורייתא, וכמו שכתב הבית הלוי, סוף דבר הביא רש"י את הירושלמי המסייע להנחתו, על כל פנים בדעת רבי, שמבואר שקדושת בית שני דאורייתא.

אלא שהבית הלוי הרחיב את הדרך לשיטתו שלאביי שיטת אחרת מרבי, וממילא הוא טוען שלבבלי עצמו לולא דברי אביי הבנה אחרת בשיטת רבי, ומעולם אין תנא מפורש התולה שמיטה ביוכל. אך למבואר פשוטם של דברים שאביי הלך לגמרי בשיטת רבי. והן אמת שרש"י פירש את לשון ההיקש של רבי שלא כפשטות הירושלמי, וכל זה מפני שדקדק רש"י מלשון הבבלי שמשמע שההיקש הוא בין השמיטות ולא היקש בין שמיטה ליוכל. אבל סוף דבר הרחיב רש"י את מקור דברי רבי-אביי שהשמיטות שהוקשו זה לזה בדברי רבי בבבלי, באו השמיטות הללו והוקשו ליוכל כמפורש בירושלמי.

והבית הלוי על פי דרכו בא להחמיר בשמיטה לשיטת רש"י ולומר שלא הוקשה שמיטה ליוכל לשום תנא מפורש בבבלי^מ. אבל על פי הדברים הללו עולה שרש"י בגיטין בשיטת רבי תלה את השמיטה ביוכל.

והנה רש"י בסנהדרין דף כו ע"א ביאר את קולת זריעה בשביעית: "פוקו זרעו בשביעית - שביעית בזמן הזה דרבנן, דבטלה קדושת הארץ". והנה לא מצינו בבבלי מי שיאמר שביעית דרבנן אלא רבי, וביאר רש"י מטעם שבטלה קדושת הארץ, וזה כשיטת רש"י במועד קטן^נ. אבל בגיטין הוכרח לפרש את דברי רבי בעניין אחר מכוח דברי אביי [ולא מסתבר לדחוק בלשון רש"י שאחר ההיקש ליוכל נחשב שבטלה הקדושה רק לגבי שביעית, שסתמא קאמר בטלה לכל דבר]. והבית הלוי הסתייע מדברי רש"י הללו לשיטתו שלא חזר בו רש"י בגיטין אלא הוא עומד בביאורו במועד קטן בשיטת רבי, ולא נאמרו דברי רש"י בגיטין אלא לאביי בלבד. וכבר נתבאר דוחק הדבר, ובפרט שאביי במועד קטן הביא לדברי רבי ואיך יפרשו רש"י היפך ממה שפירשו אביי.



קשה לרש"י מנין לאביי שרבי מקיש שמיטה ליוכל

ויש לתמוה הרבה בדברי רש"י בגיטין, שמבואר שאביי ביאר את דרשת רבי שסוף דבר מקיש שמיטה ליוכל, ואף שיש קדושה אין שמיטה כשאין יוכל שאין כל יושביה עליה. וזאת מנין לנו, אחרי שבלשון הדרשה אין אלא היקש בין השמיטות, ושמא הן לא הוקשו אלא בזמן שבטלה קדושת הארץ, שאז אין שמטת קרקע וגם לא שמיטת כספים, וכפירוש רש"י במועד קטן. ומנין

מח. ולפי דרכו כתב עוד שנלך אחר התורת כהנים המפורש שאין השמיטה תלויה ביוכל. וכל זה לדרכו שאין מפורש אחרת בבבלי, אבל לפשוטם של דברים, אחרי הבנת אביי בדברי רבי ושאין לה מקום אלא על פי דברי הירושלמי ששמיטה תלויה ביוכל, ממילא עלינו לילך אחר הכרעת הבבלי בהבנת דברי רבי. ועדיין אין כאן הכרע להלכה, שמכל מקום יש כאן מחלוקת בין התורת כהנים לבין שיטת רבי, ואין הכרע להלכה לשיטת רש"י אם כשיטת רבי או כשיטת התורת כהנים. ולמרות שאביי העמיד את משנת מו"ק ותקנת פרוזבול אליבא דרבי, רבא העמיד את משנת מו"ק לכולי עלמא, ושיטת רש"י היא שרבא העמיד את תקנת פרוזבול לכולי עלמא.

מט. ובעיטור נראה שגרס בדברי רש"י בהדיא שזו שיטת רבי, ואלו דבריו (ספר העיטור אות פ - פרוזבול דף עו טור א): "והא דמכריז רבי ינאי פוקו זרעו בשביעיתא משום ארנונא ופריש ר"ש דס"ל כרבי דאמר שביעית בזמן הזה דרבנן".

קסג בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון

לנו לחדש דבר שלא הוזכר מפורש בתלמוד. והנה אם לא היה מאן דאמר שבטלה קדושת הארץ בגלות בית שני, ודברי רבי נאמרו להלכה למעשה, על כרחך יש לפרש משום היקש יובל, אבל אחרי שיש מאן דאמר שבטלה קדושת הארץ [יבמות פ"ב נדה מ"ו] מניין לאביו שרבה לא סובר כמותם. ויש לפרש את דברי רבי ללא תלייה בדרש חיצוני שלא הוזכר בדבריו, היינו ההיקש בין השמיטה ליובל. ואין לומר שאביו דקדק כן ממה שרבי אמר את דינו גבי שביעית ולא בשאר דינים, כי שמא שיטת רבי היא שבטלה קדושה בחורבן בית שני, רק בא ללמוד שלא נאמר שבכל זאת נוהגת שמיטת כספים, שהיא דבר שאינו תלוי בארץ. ולזה בא ההיקש בין שמטת קרקע לשמיטת כספים, וכעין דרשת רבי יוסי בירושלמי.

עוד יש לתמוה בשיטת רש"י במועד קטן שפירש שרבי סובר שבטלה קדושת הארץ אחר חורבן, האם רבי הוא התנא היחיד הסובר כן, וביבמות פ"ב נדה מ"ו משמע שאדרבה לא מצאו מי שסובר לא בטלה, ואמרו רק שרבי יוסי הוא הסובר שקדושת עזרא לא בטלה, ואם כן למה העמידו את המשנה במועד קטן רק לרבי ולא לשאר התנאים?

אלא שבלאו הכי יש לתמוה² גם לשאר ראשונים הסוברים שמפורש בדברי רבי שהיקש שמיטה ליובל, למה העמיד אביו את משנת מועד קטן רק לרבי, ולא העמיד גם לשאר התנאים החולקים על רבי יוסי וסוברים שקדושת בית שני בטלה בחורבן. וקצת יש לפרש שהיה דוחק להעמיד את משנת מועד קטן רק אחר החורבן, ומשמע שמשנה קדומה היא. ואכן לרבי הסובר שבזמן שאין יובל אין שמיטה דאורייתא אין צריך לומר שאחר חורבן דווקא נשנית משנה זו. אולם כל זה רק לשאר ראשונים, אבל לרבינו תם, שהיה היובל נוהג בזמן בית שני, קשה הן בסוגיא דגיטין גבי פרוזבול הן בסוגיא במועד קטן, למה לא העמיד אביו לפי התנאים הסוברים שקדושת בית שני בטלה [רק אם נאמר שכך סובר אביו עצמו לעניין הלכה שקדושה לא בטלה³ ומאידך הוא סובר הלכה כרבי. ועיין להלן, שבלאו הכי קשה הרבה על תירוץ אביו שהעמיד את

נ). אלא שבירושלמי הביאורה לדרשה אף בזמן בית שני ולמאן דאמר שלא הייתה קדושה דאורייתא כלל בימי בית שני, והוא הדין שיש ללמוד היקש זה למאן דסובר שבטלה קדושת הארץ בחורבן בית שני [ולדעת תוספות ביבמות דחקו את הירושלמי לפרש שדברי רבי יוסי אחר חורבן בית שני].

נא). והנה כתב רש"י עבודה זרה דף ט ע"ב: "האי מאן דלא ידע בכמה שני בשבוע - קאי למנין סדר שמיטות שהיו ישראל מונין והולכין בפני הבית דקי"ל שביעית בזמן הזה נהגא ואפילו לרבי דאמר בזמן שאתה משמט קרקע אתה משמט כספים, מודה הוא דמדרבנן נהגא בפרק השולח גט (גיטין דף לו) ובמשקין בית השלחין (מו"ק דף ב:). ע"כ. כתב שאפילו רבי, המקיש בין השמיטות, מודה. ולמה לא כתב גם למאן דאמר בטלה קדושת הארץ [וכל הקושי קיים רק אם נאמר שכוונת רש"י אליבא דפירושו בגיטין שרבי סובר דרבנן מחמת היקש ליובל]. ואפשר שאדרבה, למאן דאמר בטלה קדושה ברור שנוהגת מדרבנן, ולא אמר רש"י אלא לרבי המקיש ליובל שאינו נוהג לגמרי, שכל מקום שמיטה נוהגת מדרבנן. ובשו"ת שאגת אריה (דיני חדש סימן טו) ובבית הלוי דקדקו מדברי רש"י הללו שהלכה ששביעית דאורייתא, שביאר בפשטות שביעית נוהגת דבר תורה, רק לרבי על כל פנים נוהגת דרבנן. ולכאורה אין ראייה מדברי רש"י, כי המכוון בדבריו הוא ששביעית נוהגת בזמן הזה באופן ברור, ואפילו לרבי שסובר את ההיקש מכל מקום השמיטה נוהגת דרבנן. ואדרבה הוצרך לומר שגם לרבי נוהגת, ולא נסמך על כך שהלכה ששביעית נוהגת בזמן הזה דבר תורה. ואם כך עיקר להלכה, לא היה לו להאריך בשיטת רבי כלל.

נב). ושוב ראיתי שכעין זה הקשה הבית הלוי

נג). ולשון הבית הלוי: "ובע"כ ההכרח לומר דאביו ס"ל להלכה כהני תנאי דקדושה שני" קידשה לע"ל ומשונה לא מוקים הך משניות דלא כהלכה ומוקים לה כרבי דס"ל לאביו דהלכה כרבי".

בתנאי היובול, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובול אחר בית ראשון קסד

תקנת פרוזבול רק לשיטת רבי, וכי חכמים החולקים על רבי, שהם חכמים בתראי, לא סבירא להו תקנת הלל].



הסכמת כל הראשונים לפרש את הבבלי על פי הירושלמי

והראשונים כולם הסכימו לפרש את הברייתא בבבלי על פי דברי הירושלמי שאין ההיקש בין שמיטת קרקע לשמיטת כספים, אלא ההיקש הוא בין יובל, שבו משמטים קרקעות ומחזירים אותן לבעליהן, לבין שמיטת כספים, שבה משמטים את החובות, וכן פירש רבינו תם בספר הישר^נ (סימן קכ"ג) והרמב"ם ושאר הראשונים^נ.

וזה לשון הרמב"ם (הלכות שמיטה ויובל פרק ט הלכה ב): "אין שמיטת כספים נוהגת מן התורה אלא בזמן שהיובל נוהג שיש שם שמיטת קרקע, שהרי ישוב הקרקע לבעליו בלא כסף, ודבר זה קבלה הוא, אמרו חכמים בזמן שאתה משמיט קרקע אתה משמיט כספים בכל מקום בין בארץ בין בחוצה לארץ, ובזמן שאין שם שמיטת קרקע אין אתה משמיט כספים בשביעית אפילו בארץ".

והנה רש"י מיאן לפרש את הבבלי על פי הירושלמי למרות שמצא את הירושלמי בפירוש רבו^נ. ויתכן שאם למדו מיובול לשמיטת כספים אין מקור לשיטת רבי שלא נוהגת שמיטה בעבודת קרקע^נ, ובמפורש אמרו במועד קטן שלרבי לא נוהגת גם שמיטת עבודת קרקע.

נד. לשון רבינו תם, והא דתני ר' אמי זה דבר השמיטה שמוט בשני שמיטין הכתוב מדבר פירוש בשני שמיטות סמוכות הכתוב מדבר אחת שמיטת יובל שזה שמיטת קרקע שהשדות חוזרות לבעליהן. וכן בהדיא בתלמוד ירושלמי, ע"כ, ובלשון רבינו תם יש תוספת שהשמיטות סמוכות זו לזו, ותמיד שנת שמיטה המ"ט סמוכה ליובל, ונמצאו השמיטות סמוכות זו לזו, ויש להוסיף עוד שיש כאן סמיכות שמיטות יתירה שהשמיטת כספים סוף שמיטת והחזרת קרקעות מיד תחילת יובל ביום הכיפורים, ולשיטת הירושלמי ביובל לשיטת רבי יהודה שיכול ליפול בכל אחת משני השבוע, נמצאו שאין השמיטות סמוכות, אך בירושלמי בדרשת זה דבר השמיטה לא הוזכר עניין הסמיכות, גם התוספות והראשונים שהביאו פירוש רבינו תם הביאו ההיקש בסתם ללא הדגש את עניין סמיכות השמיטות אולי המכוון להיקשו ולהסמיך דינם.

נה. רמב"ן רשב"א ריטב"א ר"ן ועוד.

נו. ומצאתי בתלמודי [יש גורסים: בתלמוד] רבינו יצחק הלוי שכתב במסכת גיטין בירושלמי מניין שאין השמיטה נוהגת אלא בזמן שיובל נוהג שנאמר וזה דבר השמיטה שמוט אחת שמיטת יובל ואחת שמיטת שביעית, ע"כ, הנה לשון הירושלמי שהובא במסורת של רש"י, שנויה בלשון אחרת מהירושלמי לפנינו, ואף שאפשר לומר שאין זה דברי הירושלמי בלשוננו, הדברים נוסים שאין זה רק תוכן הירושלמי אלא הלשון עצמו, וכן הבין ספר כפתור ופרח פרק מט אחר הביאו הירושלמי שלפנינו כתב ורש"י הביא פרק השולח גט (ל, א), ירושלמי בלשון אחר.

נז. ובמהרש"א על התוספות בגיטין דף לו ע"א נדחק בדבר, וזו לשונו: "ומיהו מייתי לה התם שפיר אחרישת קרקע דנוהג בין ביובל ובין בשביעית והיינו בזמן שנוהג השמיטת קרקע דהיינו יובל לענין חרישת קרקע נוהג נמי השמיטת כספים דהיינו שביעית לענין חרישת קרקע וכההיא דירושלמי דו"ק". ושוב נמצא כעין זאת גם בבית הלוי, ואלו דבריו: וגם מדאמר רבי בשני שמיטין הכתוב מדבר ואם נאמר דמוקים הך שמוט יתירא על יובל הרי מדבר רבי בשלשה שמיטין דהרי ע"כ קאי רבי על קרקע כדמוכח בריש מו"ק שמביאו על הא דמשקין בית הלחין וגם ע"כ קאי על כספים מדמביאו בגיטין על הך דפרוזבול ובהדי יובל איכא שלשה וה"ל לומר בשלש שמיטין. וזהו שדחקו לרש"י לפרש הך דרבי כר' יוסי ולא כמו דאיתא בירושלמי בשם רבי. ובהמשך הדברים ביאר הבית הלוי במהלך חדש שכל ההיקש נצרך בין יובל לשמיטת כספים, אבל ענייני שמיטת קרקע ויובל שרשם אחד ואין צריכים היקש כלל. ואלו דבריו: "דס"ל לר"ת דרק לתלות כספים בקרקע או ביובל הוא דצריך לדרשה דשמוט יתירא דהם שני עניינים וכתובים בפרשיות מחולקים קרקע

קסה בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון

ויתכן לומר שהנה בירושלמי קודם שהביאו את היקשא דרבי הסכימו שיש היקש בין השמיטות, שמטת קרקע לשמיטת כספים, ואפשר שגם אחרי שהובא היקשא דרבי להקיש בין שמיטה ליובל עדיין יש להקיש בין שמיטה לשמיטה. אך בשיטת הירושלמי אפשר שאין צריך לכל זה, אלא יש היקש בין יובל על כל דיניו לבין שמיטה לכל דיניה, ועיין להלן.



בדעת הירושלמי אין הכרח שלרבי שמיטה מעבודת קרקע דרבנן

ירושלמי שביעית פרק י הלכה ב, גיטין פרק ד הלכה ג: דתני [שם ב] וזה דבר השמיטה שמוט רבי אומר שני שמיטין הללו שמיטה ויובל בשעה שהיובל נוהג שמיטה נוהג ד"ת פסקו יובלות שמיטה נוהגת מדבריהן. והנה בדברי הירושלמי לא הוזכר ההיקש אלא בסוגיא הדנה בשמיטת כספים, ויש לומר בדעת הירושלמי שלדעת רבי נוהגת שמיטה מעבודת קרקע גם שאין היובל נוהג.

ובאמת גם בבבלי אין הכרח לכך מהסוגיא בגיטין, אלא אדרבה לשון הברייתא היא: וזה דבר השמיטה שמוט בשתי שמיטות הכתוב מדבר, אחת שמיטת קרקע ואחת שמיטת כספים, בזמן שאתה משמט קרקע אתה משמט כספים, בזמן שאי אתה משמט קרקע אי אתה משמט כספים. ובשלמא לפירוש רש"י הדבר מבואר שיש היקש בין שמיטת עבודת קרקע לשמיטת כספים, ויש סברא [או דרשה] ששמיטת עבודת קרקע תלויה ביובל, אבל לשאר הראשונים יש לתמוה, שלשון הברייתא בהיקש בין שמיטה ליובל אינו אלא בשמיטת כספים בלבד. ולא רק הלשון כן הוא, אלא המקור וההיקש הוא רק לגבי שמיטת כספים. אמנם הסוגיא במועד קטן מכריחה שרבי סובר שאף שמיטת עבודת קרקע מדרבנן, ופלא הדבר לדברי הראשונים מה המקור לכך. ושמא הם סברו שלא יתכן שתהיה עקירת השמטת כספים, ויותר חיוב שמיטת הקרקע. ומה ששנה רבי בברייתא שמיטת כספים כי ההיקש הכתוב הוא בין היובל לשמיטת הכספים, אבל אי אפשר לחלק ביניהם [ועיין עוד במהרש"א].

ונראה עוד שלמבואר בדברי הרמב"ם¹ בביאור ההיקש, אין ההיקש בין השמיטה ליובל, אלא ההיקש הוא בין פעולות ההשמטה, ביובל אתה משמט קרקע מהקונה למוכר, ובשביעית אתה משמט את החוב מהמלווה ללווה. ולא היה ההיקש כלל בין עבודות הקרקע שביובל לעבודת הקרקע של השנה השביעית.

ומאחר שבירושלמי לא הוזכר ההיקש אלא בין יובל לשמיטת כספים, ולא הוזכר מעולם שרבי סובר ששמיטת עבודת הקרקע הוקשה ליובל [או לשמיטת הכספים], יש לומר בדעת הירושלמי שאין רבי פוטר עבודת הקרקע בשביעית בזמן שהיובל נוהג.

¹ יובל בתו"כ וכספים במשנה תורה, אבל הא דקרקע דשביעית ויובל תלויים זה בזה ס"ל דלזה לא צריך שום דרשה דהם כתובים בפרשה אחת וגם כתובים בהמשך אחד ושביתה הארץ שבת כו', ובשנה השביעית שבת כו' וספרת לך שבע שבתות שנים כו' וקדשת את שנת החמשים שנה כו' ובודאי דהם תלויים זה בזה בזמן שזה נוהג זה נוהג, ע"כ.

(נח). אין שמיטת כספים נוהגת מן התורה אלא בזמן שהיובל נוהג שיש שם שמיטת קרקע, שהרי ישוב הקרקע לבעליו בלא כסף.

בתנאי היוכל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היוכל אחר בית ראשון קסו

ובירושלמי לא התקשו על היתר המשנה ריש מועד קטן להשקות בית השלחין בשביעית, ומשמע אף בשביעית דאורייתא ההשקיה מותרת. ועיין עוד בירושלמי שביעית פרק ו הלכה ב"ז, ובמשנה שביעית פרק שני משנה י.

אמנם האמת תורה דרכה, שלמרות שאין הכרח בירושלמי לגבי שיטת רבי בשמיטת עבודת קרקע בזמן הזה, מכל מקום הלשון משמע שההיקש הוא בין שמיטה ליובל. וכך אמרו: "רבי אומר שני שמיטין הללו שמיטה ויובל, בשעה שהיובל נוהג, שמיטה נוהגת דבר תורה, פסקו יובלות, שמיטה נוהגת מדבריהן". מפורש שההיקש הוא בין השמיטה וכל דיניה לבין היוכל, ולא כמשמעות הברייתא בבבלי שההיקש הוא בין פעולות ההשמיטה שביובל, שהיא שמיטת קרקע מקונה, להשמיטה שבשמיטה, שהיא השמטת החוב.

וביותר משמע בירושלמי כשאומר שמיטה סתם זה שמיטה לגבי עבודת קרקע ולא שמיטת כספים, כמבואר בדברי רבי יוסי בהיקשו בין שמיטה לשמיטת כספים^ט.

ונמצא שבירושלמי, למרות שאין כל הכרח לומר ששמיטה גבי עבודת קרקע מדרבנן, הלשון מורה שהוא מדרבנן. ומאידך, הברייתא בבבלי שמורה שאין ההיקש לגבי עבודת קרקע אלא לגבי השמטת כספים בלבד, מדברי אביי במועד קטן עולה שהוא פירש שההיקש הוא גם לגבי עבודת קרקע. ועיין עוד ירושלמי שביעית פרק ח הלכה ד קל הקילו בשביעית שהיא מדרבנן, וסוף פרק ט"א.



תמיהות בשיטת הרמב"ם האם סובר שביעית בזמן הזה דרבנן

פסק הרמב"ם שמיטת כספים תלויה ביובל וסובר שפסק היוכל בבית ראשון

בדעת הרמב"ם נראה שדרשת רבי לתלות שמיטה ביובל, נאמרה רק לגבי שמיטת כספים כמבואר ברמב"ם (פרק ט' משמיטה ויובל): "אין שמיטת כספים נוהגת מן התורה אלא בזמן שהיובל נוהג שיש שם שמיטת קרקע, שהרי ישוב הקרקע לבעליו בלא כסף, ודבר זה קבלה הוא, אמרו חכמים בזמן שאתה משמיט קרקע אתה משמיט כספים בכל מקום בין בארץ בין בחוצה לארץ, ובזמן שאין שם שמיטת קרקע אין אתה משמיט כספים בשביעית אפילו בארץ". וכן כתב עוד הרמב"ם להלן (הלכות שמיטה ויובל פרק ט הלכה כז): "תלמידי חכמים שהלוו זה את זה ומסר דבריו

נט). שמע רבי יוסי ואמר ויאות והדא לא במחובר היא והא תנינן משקין בית השלחין במועד ובשביעית אמר רבי יודן לזרעים שבו רבי מנא בעי מעתה יהא מותר לחרוש להן.

ס). חזר רבי יוסי ואמר וזה דבר השמיטה שמוט, בשעה שהשמיטה נוהגת ד"ת, השמט כספים נוהגת בין בארץ בין בח"ל ד"ת, ובשעה שהשמיטה נוהגת מדבריהם, השמט כספים נוהגת בין בארץ בין בח"ל מדבריהם.

סא). חד בר נש היה חשיד על שמיטתא אמר לאיתתיה אפקין חלתה א"ל ההוא גברא חשיד על שמיטתו ואת אמר אפקין חלתה א"ל חלתה מדבר תורה שביעית מדרבנן גמליאל וחביריו. אך לא מבואר בירושלמי אם מדבר דווקא בזמן הזה אחר חורבן או אף בזמן הבית, אך מבואר שהחלה היא דאורייתא ובכל זאת השביעית דרבנן. וזה לכאורה מוכיח שהוא דין בשביעית.

קסז בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון

לתלמידים, ואמר מוסרני לכם שכל חוב שיש לי שאגבנו כל זמן שארצה אינו צריך לכתוב פרוזובול, מפני שהן יודעים שהשמטת כספים בזמן הזה מדבריהם ובדברים בלבד היא נדחית".



משמעות הרמב"ם שאין שביעית בקרקע תלויה ביובל ותמוה מהסוגיא במו"ק

הנה כתב הרמב"ם גם בקבלה, וגם בדבר ההיקש שאין נוהג שמיטת כספים בזמן שאין יובל, ותלו השמטת הקרקע מידי המוכר להשמטת החוב של המלווה. ומשמע שאין דיני שמיטה בעבודת הקרקע תלויים ביובל כלל^{סז}.

ודוחק לומר שההיקש והקבלה הם גם על שמיטה מעבודת הקרקע^{סח}, והרמב"ם הזכיר רק שמיטת כספים, כי בה הוא דן בפרק זה^{סח}, כי מכל מקום לא היה לו לסייג את הלימוד והמסורת רק לשמיטת כספים בלבד. ואכן כך מורה לשון הברייתא שדברה רק מעניין שמיטת כספים [מלבד לפירוש רש"י שהלימוד הוא משמיטת עבודת הקרקע לשמיטת כספים].

ועוד קשה שאם שווה דין שמיטת עבודת הקרקע לשמיטת כספים, למה הרמב"ם נמנע מללמדינו הלכה זו מתחילת הלכות שמיטה ויובל בעסקו בדיני השמטת קרקע, ולא השמיענו זאת רק בבואו להלכות שמיטת כספים. והנה המקום שהיה ראוי שיזכיר הרמב"ם דין זה הוא בהלכות שמיטה ויובל פרק ד הלכה כה שכתב אין שביעית נוהגת אלא בארץ ישראל בלבד, שנאמר כי תבואו אל הארץ וגו', ונוהגת בין בפני הבית בין שלא בפני הבית. ובפרט שבהלכה הבאה הלכה כו כתב הרמב"ם את דיני המקומות שכבשו עולי בבל כל שהחזיקו בו עולי בבל עד כזיב אסור בעבודה וכל הספיחין שצומחין בו אסורין באכילה. והנה עד כאן לא הזכיר הרמב"ם אלא דינים דאורייתא, וכאשר פתח בהלכה כד מצות עשה להשמיט כל מה שתוציא הארץ בשביעית שנאמר והשביעית תשמטנה ונטשתה, כו', ובהלכה כז הזכיר הרמב"ם שיש שביעית דרבנן בסוריא.

גם הרמב"ם בפירוש המשנה לא כתב ששביעית קרקע דרבנן כי אין יובל, אלא הזכיר את תליית השמיטה ביובל רק לגבי שמיטת כספים בפירוש המשנה לרמב"ם מסכת שביעית פרק י משנה ג.

אמנם לעולה מן הבבלי במועד קטן מפורש בדברי אביי שלרבי גם שביעית לעבודת קרקע מדרבנן^{סה}.

סז. והנה הרמב"ם כתב שדבר זה הוא מקבלה משמע שאינו מדרש הפסוקים בלבד, ואפשר כי אין זה מוכרע מהמדרש לבדו, ויתכן לפרש לשיטת הרמב"ם שהקבלה הייתה רק בדבר שמיטת כספים ואין ללמוד אלא למה שבא בקבלה.

סג. אמנם שו"ת הרשב"ש סימן רנח למד בדברי הרמב"ם שההיקש והקבלה כוללים גם שביעית בעבודת קרקע, ולפי זה תמה שדברי הרמב"ם סותרים ממה שמשמע ברמב"ם פרק ד' שעבודת קרקע אינו תלוי בפני הבית ומשמע אף שאין נוהג יובל, ויישב שהמכוון שאין בית אבל יש יובל.

סד. ועין עוד שו"ת הרמב"ם סימן תיב בדברי רבי פינחס הדיין ששביעית גבי שמיטת כספים מדרבנן והסכים עמו הרמב"ם.

סה. ובבית הלוי ביאר בשיטת הרמב"ם כהכרעת הכסף משנה ששמיטת קרקע דאורייתא, ובעיקר הפירוש כשיטת רש"י

משמעות ריהטת הרמב"ם בפרק מניין השמיטין והיובלות ששמיטה בזמן בית שני של תורה

כתב הרמב"ם (שמיטה ויובל פרק י הלכה ג): "ונבנה בית שני, וארבע מאות ועשרים שנה עמד, ובשנה השביעית מבנינו עלה עזרא והיא הביאה השנייה, ומשנה זו התחילו למנות מנין אחר, ועשו שנת י"ג לבנין בית שני שמטה, ומנו שבע שמיטות וקדשו שנת החמישים, אעפ"י שלא היתה שם יובל בבית שני מונין היו אותו כדי לקדש שמיטות".

ומשמע שהביאה השנייה שווה לגמרי לביאה הראשונה ונתחדשו השמיטין ומניין היובלות כשם שהיו במניין הקודם, ויש לדחות.



גרסת הדפוס ברמב"ם לא מכרעת אם שביעית בזמן הזה דרבנן

והנה ברמב"ם (שמיטה ויובל פרק י הלכה ט) לגרסת הדפוסים מפורש שדעת הרמב"ם ששביעית לעבודת קרקע אינה תלויה ביובל: "ובזמן שהיובל נוהג, נוהג דין עבד עברי, ודין בתי ערי חומה, ודין שדה חרמים ודין שדה אחוזה, ומקבלין גר תושב ונוהגת שביעית בארץ והשמטת כספים בכל מקום מן התורה, ובזמן שאין היובל [נוהג], אינו נוהג אחד מכל אלו חוץ משביעית בארץ והשמטת כספים בכל מקום מדבריהם כמו שביארנו".

ואפשר ומסתבר שאין גרסת הדפוס מקורה בשיבוש אלא זו הייתה גרסא ראשונה של הרמב"ם¹⁰. מכל מקום גם לגרסת הדפוס אינו מוכרע שעבודת קרקע מהתורה, והנידון הוא איך לפסק את דברי הרמב"ם בסיום ההלכה: "ובזמן שאין היובל [נוהג], אינו נוהג אחד מכל אלו חוץ משביעית בארץ, והשמטת כספים בכל מקום מדבריהם כמו שביארנו". האם ליתן הפסק אחרי התיבות חוץ משביעית בארץ שהוא מהתורה, או שהכל נקרא כאחד חוץ משביעית בארץ ושמיטת כספים בכל מקום מדבריהם. ולפי זה מדבריהם נסוב גם על עבודת הקרקע. וסיוע לקריאה זו מה ששנה הרמב"ם שביעית בארץ במניין הדברים שנוהגים מהתורה בזמן שהיובל נוהג, ואם שביעית בארץ לעולם מן התורה אין ראוי לשנותה כנוהגת רק בזמן שהיובל נוהג [אמנם הכסף משנה סובר בדברי הרמב"ם ששביעית דאורייתא, וחזר בו ממה שכתב בבית יוסף סימן של"א שלרמב"ם שביעית דרבנן¹¹].

שיש שתי ברייתות היקש כספים ליובל וזה פסק הרמב"ם להלכה, אבל לא פסק היקש שמיטת קרקע לכספים. וכל זה מחודש הרבה בשיטת הרמב"ם, [גם קשה לדחוק שלא הובאה ברייתא דרבי במו"ק אלא לעיקר הדבר שיש דרבנן בשמיטת כספים, ממילא אפשר ללמוד כעין זאת גם לשמיטת קרקע למרות שאין זה מפורש בדברי רבי].

10. ואין זו טעות בנוסח אלא נוסח אחר לגמרי, ומקרב הדבר שזו נוסחא אחרת, גם מצינו לשון הרמב"ם בנוסחת הדפוס **אחד מכל אלו**, שהוא לשון שכוח ברמב"ם כעשר פעמים ומצוי יותר משאר מקורות.

11. הערת העורך (הרב רועי הכהן זק): יעויין בהרחבה במאמרו של ר"ד הכהן הנשקה בכתב העת אסופות, כרך ח.

12. אמנם בכסף משנה פרק ד' משמיטה הלכה כט כתב בדעת הרמב"ם ששביעית דרבנן, אכן בהגהה בהוצאת פרנקל ביאר שדברי הכסף משנה הללו לקוחים מדברי האבקה רוכל בשנים קדומות בו היה סובר בדעת הרמב"ם ששביעית דרבנן. ובשו"ת נבחר מכסף יו"ד כ"ג שדברי הכסף משנה בדעת הכפתור ופרח אינו מרבי יוסף קארו עצמו אלא על דעתו. ויש שרצו לומר שהכסף משנה, אף שהוא אחרון, אינו עיקר לגבי הבית יוסף שנכתב לעניין הלכה, ואינו מחזור. ולעיקר

קסט בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון

גרסת הכתבי יד ברמב"ם ששביעית דרבנן ותלויה ביובל

ומכל מקום לגרסת כתבי היד מפורש שגם שביעית לעבודת קרקע תלויה ביובל, והיא רק מדבריהם: "ובזמן שאין היובל נוהג, אין נוהג עבד עברי, ולא בתי ערי חומה, ולא שדה אחוזה, ולא שדה חרמים, ואין מקבלין גר תושב, ונוהגת שביעית בארץ מדבריהם, וכן השמטת כספים בכל מקום מדבריהם, כמו שביארנו"^ט.

והנה גם אם נתפוס לעיקר וכמשנה אחרונה את גרסאות כתבי היד [וגם לגרסת הדפוס אפשר שעבודת קרקע דרבנן], עדיין התמיהות במקומן עומדות, למה הרמב"ם לא קבע את כללי השביעית בעבודת קרקע בפרקים הראשונים כשם שקבע את דיני שמטת כספים. גם סוף דברי הרמב"ם 'כמו שביארנו' אינו מבורר, היכן ביאר לנו את מקור הדין שאין שביעית לעבודת קרקע בזמן שאין היובל נוהג.



משמעות הרמב"ם בפרק ראשון ששביעית בזמן הזה של תורה

עוד יש לדקדק בדברי הרמב"ם (שמיטה ויובל פרק א הלכה י): "ומפני מה התירו כל אלה, שאם לא ישקה תעשה הארץ מלחה וימות כל עץ שבה, והואיל ואיסור הדברים האלו וכיוצא בהם מדבריהם לא גזרו על אלו שאין אסור מן התורה אלא אותן שני אבות ושתי תולדות שלהם כמו שביארנו". ומבואר ברמב"ם שלא התירו מלאכות דאורייתא, ואם סובר הרמב"ם ששביעית בזמן הזה דרבנן היה לו לרמב"ם להתיר בזמן הזה אף במלאכות דאורייתא במקום הנצרך לקיום, ומשמע שסובר הרמב"ם ששביעית דאורייתא. אלא שיש לדחות שסובר הרמב"ם שלתירוץ רבא (מו"ק ב' ע"ב) להעמיד את המשנה כחכמים לא התירו אלא מלאכות שכל עיקרן דרבנן ואין עיקרן דאורייתא, אבל ארבעת המלאכות שהן מדאורייתא לא הותרו בזמן שהשביעית דרבנן. ונמצא לפי זה מחמיר רבא יותר מאב"י למאן דאמר שביעית דרבנן האם התירו אותן ארבעה המלאכות, והדברים מחודשים, ועיין עוד במקום אחר. עוד יש לדחוק שלא כתב הרמב"ם אלא את המפורש בתלמוד, ואחר שפסק את דברי רבא האמורים בזמן ששביעית של תורה, מינה נלמד שהוא הדין לזמן הזה, שכל עיקרה של שביעית דרבנן, להתיר את כל המלאכות.

ויש להוסיף עוד שהרמב"ם כתב את היתר ארנונא מיד אחר היתר מלאכות דרבנן במקום פסידא. ובאו שני פירושים בדברי הרמב"ם אם היתר ארנונא הוא משום פיקוח נפש, ואפילו בשביעית דאורייתא^ז, או שהיתר ארנונא הוא במקום מס המלך, והתירו איסור שביעית דרבנן^ח.

העניין כבר תפסו גדולי רבותינו שהעיקר בדעת הרמב"ם ששביעית דרבנן, וכל הנידון בדעת בית יוסף אינו אלא לאלו שגזרו וקבלו עליהם דעת הבית יוסף.

ט. ולשון רמב"ם הלכות מלכים פרק יא הלכה א: "המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה, ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל, וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם, מקריבין קרבנות, ועושין שמטין ויובלות ככל מצותה האמורה בתורה", ע"כ. ומשמע שעד ימות המשיח אין נוהג שביעית דאורייתא, ויש לדחות.

ז. רדב"ז מהר"י קורקוס בביאור שני וחזון איש שביעית סימן יח.

ח. מהר"י קורקוס בביאור ראשון כסף משנה מהר"י רוקח.

בתנאי היוכל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היוכל אחר בית ראשון קע

ולצד שהרמב"ם בהיתר ארנונא עוסק בהיתר משום פיקוח נפש מתבאר היטב, בין אם הוא סובר שביעית דאורייתא בין אם שביעית דרבנן, אבל אם נאמר שהרמב"ם בהלכה הסמוכה בהיתר מלאכות דרבנן עסק בשביעית בזמן שהיא דאורייתא, אין מקום לפרש את ההלכה הסמוכה בהיתר ארנונא בזמן ששביעית דרבנן, וזמן ההלכה השתנה בין הלכה להלכה הסמוכה.



מבואר ברמב"ם שחשוד לעבור על דברי סופרים לא חשוד על השביעית

כתב הרמב"ם (שמיטה ויובל פרק ח הלכה טז): "החשוד על הטהרות אינו חשוד לא על המעשר ולא על השביעית, שהאוכל הטמא הזה שמכרו בחזקת טהור אינו מטמא אחרים אלא מדברי סופרים, והחשוד לדברי סופרים אינו חשוד לדברי תורה", ע"כ. ויש לתמוה מה פסק הרמב"ם, והרי אם הוא סובר ששביעית דרבנן, שווה טהרות לשביעית בזמן הזה. אך כיוצא בזה יש לתמוה גם על מעשרות, שפסק הרמב"ם שיראה לו שדינו כתרומה שאינו אלא מדרבנן, ועל כרחך דבר שהוא עיקרו דאורייתא אינו חשוד עליו, ועיין.



משמעות הרמב"ם בפרק רביעי שמקום שכבשו עולי בבל נוהג שביעית מהתורה

כתב הרמב"ם פרק ד בהלכה כה: "אין שביעית נוהגת א.לא בארץ ישראל בלבד שנאמר כי תבואו אל הארץ וגו', ונוהגת בין בפני הבית בין שלא בפני הבית". הנה התנאי היחיד שהזכיר הרמב"ם לשביעית הוא ארץ ישראל². ושוב בהלכה כו: "כל שהחזיקו בו עולי בבל עד כזיב אסור בעבודה וכל הספיחין שצומחין בו אסורין באכילה, וכל שלא החזיקו בו אלא עולי מצרים בלבד שהוא מכזיב ועד הנהר ועד אמנה, אף על פי שהוא אסור בעבודה בשביעית, הספיחין שצומחין בו מותרים באכילה, ומהנהר ומאמנה והלאה מותר בעבודה בשביעית". וסמיכות ההלכות מורה שהוא עוסק בשביעית של תורה, שהרי בארץ ישראל הוא, וסיים בהלכה הקודמת שהשביעית בארץ ישראל מהתורה. אך קצת קשה שלא חילק הרמב"ם בין מקום שהחזיקו בו עולי בבל למקום שהחזיקו בו עולי מצרים, אלא לגבי דין נאכל, ולא אמר שעולי בבל של תורה ושל עולי מצרים מדבריהם. ושם נאמר שסמך על דין הנאכל שמלמדנו שהוא מדבריהם, או שהעתיק דברי המשנה כדרכו ללא תוספת. אלא שמיד בסמוך בהלכה כז כתב הרמב"ם: "סוריא אף על פי שאין שביעית נוהגת בה מן התורה גזרו עליה שתהיה אסורה בעבודה בשביעית כארץ ישראל, כדי שלא יניחו ארץ ישראל וילכו וישתקעו שם, אבל עמון ומואב ומצרים ושנער אף על פי שהם חייבות במעשרות מדבריהם אין שביעית נוהגת בהן". הנה גבי סוריא ביאר הרמב"ם שהיא מדבריהם ולא אמר זאת גבי מקום שהחזיקו עולי מצרים, למרות שגם דבר זה לא הוזכר במשנה. אך יש לבאר שהמכוון ברמב"ם הוא שסוריא הואיל והוא מקום שלעולם אינו ארץ ישראל אלא מדבריהם ולא היה ראוי שיגזרו בו שביעית כלל, וכל שביעית שנוהגת שם אינה

עב). וכן תפס הרשב"ש רנ"ח שפשטות הרמב"ם שלא בפני הבית ואף שאין יובל, רק דחק שהמכוון שאין בית אבל יש יובל.

קעא בתנאי היוכל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היוכל אחר בית ראשון

אלא כדי שלא יניחו ארץ ישראל, אבל של עולי מצרים היא ארץ ישראל הראויה מהתורה רק שכעת לא קודשה. והנה כתב הרמב"ם להלן הלכה כח: "עבר הירדן שביעית נוהגת בה מדבריהם, וספיקי סוריא ועבר הירדן מותרין באכילה, לא יהיו ארצות אלו חמורין מארץ ישראל שהחזיקו בה עולי מצרים". והנה דבריו של הרמב"ם בזמן בית שני ממה שכתב: "לא יהיו לא יהיו ארצות אלו חמורין מארץ ישראל שהחזיקו בה עולי מצרים", והיינו בבית שני שהיו מקומות שכבשו עולי בבל ולא החזיקו עולי מצרים. וכן מוכח מדברי הרמב"ם לעיל בהלכה כ"ו שעסק בהחזקת עולי בבל ולא בקדושה שהייתה בבית ראשון. וכן מוכרע ממקור דברי הרמב"ם במשנה (שביעית פרק ו) העוסקת בזמן בית שני בכל פרטי מקומות שנהגו השביעית. ומשמעות הרמב"ם שלמעט המקומות המפורשים שהן מדבריהם הן מדאורייתא אף בבית שני. וכן מוכרח שעוסק הרמב"ם בזמן עולי בבל, שהרי בזמן כיבוש עולי מצרים עבר הירדן קדוש לכל דבר מהתורה, למעט ביכורים שהוא שנוי במחלוקת, וכמו"ש שכתב החזון איש^ע. [אמנם מבואר לעיל שבפרק היוכל (פרק י) כתב הרמב"ם ששביעית של קרקע היא מדרבנן, אלא שיש לומר שלא אמר הרמב"ם שביעית כיום הזה דרבנן אלא כשאין יוכל, ואם יהיה היוכל תהיה השביעית שלתורה. אבל כל הדברים יגעים אחר שכבר הכריע הרמב"ם (מלכים י"א ה"א) שלא יהיה היוכל עד ביאה שלישית בזמן מלך המשיח].



פסק הרמב"ם שתרומה ומעשרות בזמן הזה דרבנן משום שחסר בביאת כולכם האם כולל שביעית

כתב הרמב"ם הלכות בית הבכירה פרק ו הלכה טז: "וכיון שעלה עזרא וקדשה לא קדשה בכיבוש אלא בחזקה שהחזיקו בה ולפיכך כל מקום שהחזיקו בה עולי בבל ונתקדש בקדושת עזרא השנייה הוא מקודש היום ואף על פי שנלקח הארץ ממנו וחייב בשביעית ובמעשרות על הדרך שביארנו בהלכות תרומה". וסתימת לשון הרמב"ם משמעה שאין הפרש בין קדושה

עג). אלא שכבר נתבאר לעיל באורך שדברי החזון איש בהבנת הרמב"ם אינם מוכרעים ורבים החולקים, והקושי העולה כאן לביאור החזון איש מסייעם.

עד). והנה ממה שאמר הרמב"ם שבעבר הירדן נהג מדרבנן משמע שבשאר ארץ ישראל שהחזיקו עולי בבל השביעית היא של תורה. אלא שיש לדחוק קצת שבעבר הירדן יש שתי סיבות למה שביעית דרבנן - האחת שאין ארץ והשנית שאין שביעית אלא כשיש יוכל. אבל אין זה מספיק, שלשון הרמב"ם שבעבר הירדן שביעית נוהגת מדבריהם משמע שבשאר הארץ נוהגת למעשה מדאורייתא. אלא אם כן נדחוק ששביעית אכן נוהגת מדאורייתא אם יהיו כל יושביה, והדברים דחוקים הרבה. שו"ר בדרך אמונה - ביאור ההלכה שם שתמה על חזון איש הסובר ברמב"ם ששביעית בזמן הזה דרבנן, ודחק כזאת, ואלו דבריו: "יל"ע הרי מרן [החזון איש] ביאר דרבנו פסק כרבי דשביעית בזמן בית שני וכ"ש בזה"ו דרבנן כיון שאין יוכל נוהג שאין כל יושביה עליה, א"כ מה כוונת רבנו כאן שכתב דעבר הירדן שביעית מדבריהם, אי בבית ראשון גם עבר הירדן מהתורה, ואי בבית שני גם א"י מדבריהם, כו', וצ"ל דמש"כ רבנו דעבר הירדן מדבריהם אף על גב דכל א"י בזה"ו מדבריהם היינו משום דכל א"י הטעם משום שאין כל יושביה עליה, אבל אם יבואו כל יושביה יהא מה"ת גם בזה"ו אבל עבר הירדן אפילו אם יבואו כל יושביה לא יהא מה"ת כיון שלא כבשו עולי בבל, ע"כ. אבל תהיה כאן טענת החזון איש עצמו שדקדק מדברי הרמב"ם ממה שלא כתב חלוקה בזמן הזה שאין חלוקה כזאת, בחזון איש שביעית סימן ו' ס"ק ב, זו לשונו: וכן הר"מ שהעתיק בפ"א דתרומות כל ההלכות החלוקות מסוריא לא"י ולא הזכיר דעכשו אין חילוק ביניהם בדין יש קנין ודאי לא ס"ל כסה"ת", ע"כ.

בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון קעב

ראשונה לקדושה שניה ושניהם דאורייתא. אמנם ברמב"ם הלכות תרומות פרק א הלכה כו התרומה בזמן הזה ואפילו במקום שהחזיקו עולי בבל ואפילו בימי עזרא אינה מן התורה אלא מדבריהן שאין לך תרומה של תורה אלא בא"י בלבד, ובזמן שכל ישראל שם שנאמר כי תבואו ביאת כולכם כשהיו בירושה ראשונה וכמו שהן עתידין לחזור בירושה שלישית, לא כשהיו בירושה שנייה שהיתה בימי עזרא שהיתה ביאת מקצתן ולפיכך לא חייבה אותן מן התורה, וכן יראה לי שהוא הדין במעשרות שאין חייבין בזמן הזה אלא מדבריהם כתרומה. והנה מפורש ברמב"ם שהמעשרות רק מדרבנן. ועוד, בשביעית הוא שנאמר כי תבואו. ובחידושי הגר"ח טען שהרמב"ם בהביאו כי תבואו לתרומה המכוון הוא לנאמר בשביעית. ואם כן נמצא שלרמב"ם שביעית בזמן הזה דרבנן מטעם נוסף, ולא צריך את היקשא דרבי לשמיטת קרקע. ומכל מקום עדיין לא מספיק למה הרמב"ם לא ביאר בכל שמונת הפרקים הראשונים של הלכות שמיטה שהשביעית דרבנן כמו התרומה והמעשרות, ולא כתב הרמב"ם דברים מפורשים אלא בפרק תשיעי בעניין שמיטת כספים דייקא. ולא בא הרמב"ם לבאר לנו את דין שמיטת קרקע אלא בדיני היובל פרק עשירי.



משמעות הרמב"ם בתשובה ששביעית בזמן הזה של תורה

יש להוסיף עוד את משמעות הרמב"ם בתשובה (סימן קכח) שנשאל במפורש על דיני שביעית בזמנו, ומשמעות התשובה שהאיסור דאורייתא. וקשה לומר שהמכוון בכל דבריו שהוא דאורייתא בזמן ששביעית של תורה, ולמה לא יפרש, והרי הוא נשאל על זמנינו. יתר על כן, בתשובה הבאה (סימן קכח) שהיא חלק מרצף התשובות שנשאל הרמב"ם על מעשרות בזמנו פירט היטב שכל החיוב הוא רק מדרבנן והפליא על רבי יוסף בן פלאה שכתב לשון חיוב ואיסור מן התורה. ונמצא שאין דבר מוכרע במשנת הרמב"ם בשביעית בעבודת קרקע בזמן הזה.

גם הערוך השולחן העתיד (דיני זרעים ט"ו) תפס בדעת הרמב"ם ששביעית דאורייתא והוסיף לדקדק בזה הלשון: "וכ"כ הרמב"ם בס' המצות בעשין קל"ה וז"ל שצונו לשבות מעבודת הארץ בשנה שביעית וכו' ואין חובתה מן התורה אלא בארץ ישראל עכ"ל, ובמצוה קל"ח כתב וז"ל שצונו לשוב הקרקעות וכו' ואינה נוהגת אלא בא"י ובזמן שהיובל נוהג" עכ"ל. ומקודם לא כתב כן הרי להדיא שנוהג בא"י בכל זמן.

ויש לעיין עוד הרבה בדברי הרמב"ם גבי קדושת הארץ לגבי תרומות ומעשרות, ואם קדושת עולי בבל אינה רק דרבנן אין מקום וצורך לדון בדיני השמיטה. וגם אין צורך להיקשא דרבי לגבי שמיטת כספים, שאפשר להקיש כרבי יוסי בירושלמי בין שמיטת קרקע לשמיטת כספים.



קצרן של השיטות אימתי היובל נהג

א. היובל פסק בגלות שנים וחצי השבטים בעבר הירדן, לדעת הירושלמי יתכן שלא חזר היובל כלל, לא מדאורייתא ולא מדרבנן.

קעג בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון

ב. לדעת רבי יוחנן בבבלי חזר היובל בימי יאשיהו כשהחזיר ירמיה את עשרת השבטים. [לדברי הכל לא היה היובל בין גלות עשרת השבטים עד שהחזיר ירמיה את השבטים לדעת הבבלי. לדעת הרז"ה יתכן שנהג יובל מדרבנן].

ג. לדברי הכל לא היה היובל בשבעים שנות גלות בית ראשון.

ד. לשיטת רבינו תם חזר יובל דאורייתא בעליית עזרא, והיה היובל עד חורבן בית שני.

ה. לדעת הרמב"ן וסיעתו חזר היובל מדרבנן בעליית עזרא עד חורבן הבית, בין למאן דאמר שמיטה דאורייתא בין לסובר מדרבנן.

ו. לדעת הרז"ה [לפחות לשיטת רבי] היה יובל דרבנן גם אחר חורבן בית שני, עד שפסקו בתי דינים הראויים לקדש יובלות.

ז. לפשטות הרמב"ם רש"י ועוד ראשונים, לא חזר היובל לא מדאורייתא ולא מדרבנן מעת חורבן בית ראשון.



מנו יובלות לקדש שמיטין

א. לפשטות הירושלמי שלא היה יובל, גם לא היה מנין יובלות לקדש שמיטין.

ב. לשיטת רבינו תם בזמן בית שני היה היובל דאורייתא, ואין צורך למנות יובלות לקדש שמיטין. [אפשר לדון לשיטתו שהיו זמנים אחרים בהם שייך למנות יובלות לקדש שמיטין].

ג. לדעת הרמב"ן בזמן בית שני היה מניין יובלות מדאורייתא לקדש שמיטין, והיה היובל מדרבנן.

ד. לדעת הרמב"ם מנו יובלות לקדש שמיטין מדאורייתא ללא יובל כלל.

ה. לדעת רש"י גיטין מנו יובלות לקדש שמיטין מדרבנן. [ויש לדון בדעתו לסוברים שמיטה דאורייתא].



חשבון שנות השמיטין והיובלות למניין הרמב"ם ליצירה^ע

2489	נכנסו לארץ	14 כיבוש וחלוקה	
2504	החלו מניין שמיטין ויובלות ראשון		
2510	שמיטה ראשונה		
2553	יובל ראשון		
3303	יובל 16	יובל אחרון שהיה בבית ראשון	
3339	36 ליובל 17 שהם 836 שנה למניין שמיטין	חרב בית ראשון ובטל מניין ראשון	850 שנה מכניסתן לארץ

עה). למניין הנהוג היום למולד אדם הראשון יש להפחית שנה בכל המניינים.

בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון קעד

3353	יובל 17 ללא דינים	זמן נבואת יחזקאל ביום כיפור	
3409	נבנה בית שני	עוד לא החלו במניין חדש	לו היה ממשיך המנין הראשון הייתה שנת 44 ליובל 2 18 לשמיטה
3416	עלה עזרא	החל מניין שני	
3422	שמיטה ראשונה בבית שני		
3465	יובל ראשון בבית שני		
3815	יובל שמיני בבית שני		
3829	נחרב בית שני בשנת ה'420 לבנינו	סוף שנת שביעית	שנת 14 ליובל תשיעי שנת 414 למנין שמיטה שני
3830	נחשבת שנת חורבן	מוצאי שביעית הייתה	שנת 15 ליובל תשיעי
4915	יובל 30 ממנין בית שני		
4936	שנה שהרמב"ם כתב חיבורו הלכות שמיטה	שנת שמיטה שנת 21 ליובל 31	
5765 תשס"ה	היה יובל 47 לשית הרמב"ם		
5779 תשע"ט	שביעית		
5782 תשפ"ב	שלישית לשמיטה	17 ליובל 47	שמיטה לחשבון הגאונים וההלכה למעשה
5786 תשפ"ו	שביעית	21 ליובל 47	
5815 תתט"ו	יובל 48, אבל מהרה יבנה ויחל מניין חדש		



שיטת הרמב"ם בטעמה

שלושת מנייני היובל לדעת הרמב"ם

לדעת הרמב"ם יש שלושה מניינים - האחד מעת ארבע עשרה שנה אחר כניסתם לארץ ובטל בעת חורבן הבית, המניין השני החל בעליית עזרא ועדיין לא בטל, ומניין שלישי יחל בביאה שלישית במהרה בימינו.



זמן מניין ראשון ומפני מה בטל

מניין ראשון החל אחר ארבע עשרה שנה שנכנסו לארץ, והיה שמונה מאות שלושים ושש שנה ובטל בחורבן בית ראשון. וטעם ביטול המניין מבואר בדברי הרמב"ם שבטל המניין משום

(עו). שנה קודם 4935 כתב את תשובתו (שו"ת הרמב"ם שפט) שעדיין לא הכריע למעשה איך לנהוג.

קעה בתנאי היוכל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היוכל אחר בית ראשון

ביטול הארץ. וזה לשון הרמב"ם: "כיון שחרב הבית בטל מנין זה משבטלה הארץ, ונשארה חרבה שבעים שנה ונבנה בית שני, וארבע מאות ועשרים שנה עמד, ובשנה השביעית מבניינו עלה עזרא והיא הביאה השנייה", ע"כ. וברור שמה שכתב הרמב"ם שכיון שחרב הבית בטל המנין אינו טעם לביטול המנין, כי אין מניין היוכלות תלוי כלל בבית, וכמפורש ברמב"ם להלן הלכה ח שאפילו דיני יוכל נוהגים שלא בפני הבית, קל וחומר מניין שמיטין ויוכלות, אלא המכוון הוא שבעת חורבן הבית הגלו את ישראל ואז אירע שבטלה הארץ. וזה ביאור דבריו "כיון שחרב הבית בטל מנין זה משבטלה הארץ". ולשון הרמב"ם בתשובה: "וכיון שחרב הבית וגלו בטל המנין". הנה הוסיף את הגלות על חורבן הבית. ובהמשך דבריו בתשובה כתב: "שמנין ראשון בטל משבטלה הארץ", הנה לא הזכיר כלל אלא את ענין בטלה הארץ ללא החורבן כלל. אלא שגרסת הדפוס ברמב"ם "כיון שחרב הבית בטל מנין זה", משבטלה נשארה הארץ חרבה שבעים שנה ונבנה בית שני. וגרסא זו מוקשית בלשון 'משבטלה', ואם המכוון הוא על המנין היה לו לומר משבטל, ומשמע שנסוב על הארץ, וכאומר משבטלה הארץ נותרה בבטלותה חרבה שבעים שנה. וזה המכוון "משבטלה נשארה הארץ חרבה שבעים שנה ונבנה בית שני".

עוד הזכיר הרמב"ם (שמיטה ויובל פרק יב הלכה טו) את ענין בטילות הארץ כאשר גלו בחורבן בית ראשון לגבי דין בתי ערי חומה, וזו לשונו: "וכיון שגלו בחרבן ראשון בטלה קדושת ערי חומה שהיו בימי יהושע", ע"כ. וכן כתב הרמב"ם (בית הבחירה פרק ו הלכה טז): "וכיון שנלקחה הארץ מידיהם" בטל הכבוש ונפטרה מן התורה ממעשרות ומשביעית שהרי אינה מן ארץ ישראל", ע"כ.

והנה כל הדברים הללו לכאורה עולים לשיטת הרמב"ם שקדושה ראשונה, קדושת יהושע, בטלה.

והנה מקור דברי הרמב"ם שבטל מנין הראשון, מלבד מה שאפשר שסברא בלבד היא ממה שהקישו בערכין ל"ב ע"ב מה ביאת יהושע מנו יובלות אף ביאת עזרא מנו יובלות, ומזה נלמד שבטל היוכל הראשון, שאם לא בטל למה יחל מניין חדש. ואין לומר שאף שלא בטל מתחיל מניין חדש, כי יש ללמוד ממה שלא החלו מניין חדש בבית ראשון ואף שלא היו יושביה עליה בזמן גלות עשרת השבטים. ועל כרחק לא ייבטל המנין כי אם בביטול הארץ. וכן יש ללמוד מהסוגיא בערכין שחשבו שנות יוכל של בית שני מבניית הבית או מעליית עזרא, ומבואר שהתחיל חשבון חדש בבית שני.



עז. וכזאת לשון הרמב"ם תרומות (פרק א הלכה ה): "כל שהחזיקו עולי מצרים ונתקדש קדושה ראשונה כיון שגלו בטלו קדושתן", ע"כ, וברמב"ם ביכורים (פרק ה הלכה ח): "וקדושה ראשונה בטלה משגלו", ע"כ.
עח. על ידי נבוכדנצר.

במחלוקת הרמב"ם והגאונים האם יובל תלוי בספירת בית דין

שיטת הרמב"ם בפרק היובל (שמיטה ויובל פרק י) שפוסקים כחכמים ששנת יובל נמנית בפני עצמה, ופסק הרמב"ם כתירוץ רב נחמן בר יצחק ערכין ל"ב ע"ב שמנו יובלות לקדש שמיטין, ודעתו שאין טעם לחלק בין זמן בית שני שמנו יובלות לקדש שמיטין לאחר החורבן. ולפי זה עולה לו ששנת שש ושלושים ותשע מאות וארבעת אלפים ליצירה היא שנת שמיטה והיא שנת אחת ועשרים מן היובל.



שיטת הרמב"ם שאין צריך בית דין ליובלות למנות שמיטין

ומבואר שהיה ברור לרמב"ם שלקידוש יובלות למנות שמיטין אין צריך כלל קידוש בית דין, שהרי אין בית דין הראוי לקידוש בזמן הזה. ויתר על כן, לא מצינו בית דין שקדשו את היובלות, ומה שאמרו בברייתא מנו יובלות לקדש שמיטין היינו ששנת השבע הייתה לפי חשבון שנות היובל. אך יתכן לדון שסובר הרמב"ם ששייכת קביעות היובלות כמו ששייכת קביעות השנים לגבי המועדות, אך הרמב"ם לא כתב שהיה מי שקידש את שנות היובל כדרך שכתב גבי חשבון השנים.

ולא יכול הרמב"ם להבין את שיטת הגאונים הסוברים שהיום לא מונים שנות יובל, ולא העלה צד של עיכוב מניין היובל בגלל חיסרון הקידוש, וכמעט סתר את דברי הגאונים, אלא שהכריע הלכה למעשה כמסורת הגאונים שלא מנו יובלות בזמן הזה. וכה לשון הרמב"ם: "ולפי חשבון זה תהי שנה זו שהיא שנת שבע ומאה ואלף לחרבן מוצאי שביעית, ועל זה אנו סומכין, וכפי החשבון זה אנו מורין לענין מעשרות ושביעית והשמטת כספים שהקבלה והמעשה עמודים גדולים בהוראה ובהן ראוי להתלות".

ולשיטת הרמב"ם היו עד היום שני מניינים של שנות שמיטה ויובל. החשבון הראשון מאחר ארבע עשרה שכבשו וחלקו עד חורבן הארץ, שבטל מניין הראשון, ומניין שני מעליית עזרא עד עצם היום הזה, שיש שנות שמיטה ויובל.



דעת הגאונים במקורם בתשובת הרמב"ם שלא היה מניין יובלות בבית שני

והנה שיטת הגאונים שהביא הרמב"ם בתשובה (שפ"ט בלאו והוזכרה בכסף משנה) מבוארת שלא מנו יובלות גם בבית שני. וזה לשון הרמב"ם: "אבל מצאנו תשובה לגאון רבינו האי זצ"ל עניינה שמנין ראשון לא בטל ושעליו אנו סומכים אבל לא מנו יובלות משחרב הבית בראשונה אלא שמיטים בלבד".

נמצא שגם בשיטת הגאונים מבואר שאין מניין היובלות תלוי בספירת בית דין, שהרי גם בזמן בית שני היה בית הגדול בלשכת הגזית ולא מנו יובלות, ונמצא שאין ראיה שיש עיכוב ביובלות מחמת שאין בית דין הראוי לקדש.

קושיית הרמב"ם על דעת הגאונים שלא מנו יובלות מעת חורבן בית ראשון

והנה הרמב"ם בתשובה הביא את דברי הגאונים^ט, שלא מנו יובלות כלל מעת חורבן בית ראשון, והרמב"ם בתשובה תמה על דברי רב האי גאון, זו לשונו: "ולא השגיח על אלו הדברים שנתפרשו בגמרת ערכין כלל כאלו אינם כתובים". ונראה שכוונתו לומר שיש להקשות מגמרת ערכין בשתיים. האחת (ערכין לב ע"ב) תירוצן רב נחמן בר יצחק המפורש שמנו יובלות לקדש שמיטין, השנית יש להקשות מערכין י"ב ע"ב בחשבון חורבן בית ראשון לשיטת חכמים לכל התירוצים מנו יובלות, ולא היה אפילו צד אחד באחד מהתירוצים שלרבנן לא מנו יובלות בבית שני.



ישוב הרמב"ם בתשובה שהגאונים סברו קדושה ראשונה קדשה לעתיד

והנה הרמב"ם בתשובתו בא ליישב את דברי הגאונים, שהמה סוברים שהסוגיא בערכין כמאן דאמר קדושה ראשונה קדשה רק לשעתה, ואילו דעת הגאונים שקדושה ראשונה קדשה לשעתה ולעתיד לבוא^פ.

ולכאורה אם קדושה ראשונה לא בטלה מתבאר למה שייך למנות גם בימי חורבן בית ראשון, אבל עדיין אינו מובן למה לא מנו יובלות לקדש שמיטין, שדין זה אינו תלוי בקדושה ראשונה אם בטלה או לא. ויש לבאר שכל מה שחידש רב נחמן בר יצחק שמנו יובלות לקדש שמיטין אין זה מסברא, אלא בא מהכרח הברייתא שמנו יובלות ושמיטין, וברייתא זו כמאן דאמר קדושה ראשונה בטלה. אבל עדיין קצת קשה, שעולה מחלוקת חדשה שאינה תלויה כלל בשורש המחלוקת אם קדושה ראשונה בטלה או לא [ויש להמתק קצת, שמאן דאמר קדושה ראשונה בטלה למדה מהיקשא לקדושה ראשונה להשוותה לגמרי גם בעניין היובלות, אף שלא הושווה לעניין ניהוג היובל הושווה לעניין מניינה. אך זה אינו, שלרבי יהודה שאין נפקא מינה במניינה אמרו שלא מנו יובלות, והאם רבי יהודה סובר על כרחך שקדושה ראשונה לא בטלה?].

ובמה שיש להקשות היאך יפסוק הרמב"ם כדברי הגאונים הסוברים קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא, אחרי שהוא פסק להדיא שקדושה ראשונה בטלה, עיין להלן בביאור דעת הרמב"ם.



ט). תשובת רב האי גאון, וכתב עוד שמצא כן בתשובות גאונים קודמים, ותשובת רב האי מלבד מה שהביא הרמב"ם בתשובה, יש עוד בתשובות הגאונים - הרכבי סימן מה, וכעין לשון התשובה בפירוש רבינו חננאל עבודה זרה ט' ע"ב.

פ). שו"ת הרמב"ם סימן שפט: "והדברים מראים דהאי מימרא דגאון וחושבנא דיליה אזלי אליבא דמאן דאמר עזרא ע"ה לא כיבש אלא זיכר בעלמא עבד וקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא ואזיל מימרא קמא דאמרין והוא דסליק אליבא דשמעתא מגמרת ערכין אליבא דמאן דאמ' עזרא ע"ה קדש וקדושה ראשונה קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבוא. ודבר זה נחלקו בו התנאים והאמוראים כמו שנתברר בגמ' שבועות פרק שני ובכמה מקומות בתלמוד אולא שמעתא כמאן דאמר לא קידש כו".

בתנאי היוכל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היוכל אחר בית ראשון קעה

תמיהה בדעת הגאונים למה מנו יובלות כל ימות בית ראשון

אך עדיין קשה בדעת הגאונים למה מנו יובלות כל בית ראשון, והרי גלו עשרת השבטים. ואם תאמר שהם סוברים שמנו יובלות לקדש שמיטין, למה לא מנו גם בבית שני. ויש לדחוק שלא מנו כלל, וכשיטת רבי יהודה בערכין י"ב ע"ב שהתחילו למנות שוב מעת שירמיהו החזירן. אך קשה, שבדברי הגאונים מבואר^{פא} שמנו שבע עשרה יובלות, ואם כדברי רבי יהודה שפסק היוכל כל גלות עשרת השבטים, חסרים כשני יובלות.

והנה עדיין תמוה איך מנו יובל בשנת ארבע עשרה שנה אחר החורבן, הרי בעת שגלו אין יובל. ומה הפרש בין ארבע עשרה שנה של אחר החורבן לבין כל השנים אחר כך עד היום הזה, שאין יובל לשיטת הגאונים. והאם מפני שהחלו בשנות יובל תו לא פסקו. ואין לומר לשיטת הגאונים שלא מנו שנת יובל אלא זו שנה הראויה ליובל לו לא חרב הבית, כי הרי מנו הגאונים מנין שמיטין ללא יובלות רק אחר תשלום היוכל השבעה עשר שהיה בעיצומה של גלות, וצריך תלמוד [ועיין להלן].



לכאורה הרמב"ם הביא דברי הגאונים במשנה תורה היפך מדבריהם בתשובתם

והנה הרמב"ם (פרק י הלכה ה) כתב: "אבל כל הגאונים^{פב} אמרו שמסורת היא בידיהם איש מפי איש^{פג} שלא מנו באותן השבעים שנה שבין חרבן בית ראשון ובנין בית שני אלא שמטות בלבד בלא יובל, וכן משחרב באחרונה לא מנו שנת החמשים אלא שבע שבע בלבד מתחלת שנת החורבן, וכן עולה מתלמוד עבודה זרה כפי חשבון זה שהוא קבלה".

משמעות הרמב"ם שלגאונים לא מנו יובלות בין חורבן בית ראשון לבין בית שני ומאחר חורבן בית שני ואילך. וזה היפך מדבריהם המפורשים שהביא הרמב"ם עצמו בתשובתו^{פד} שלא מנו יובלות מעת חורבן בית ראשון.



הרמב"ם הביא את מסורת הגאונים שלא מנו שמיטין בגלות בכל כדבר נפרד

ועוד יש לעיין במה שכתב בדברי הגאונים: "שלא מנו באותן השבעים שנה שבין חרבן בית ראשון ובנין בית שני אלא שמטות בלבד בלא יובל", ע"כ, ומה החיבור בין הדברים, בין מה שאחר חורבן בית שני מנו שמיטין ולא יובלות, לבין מה שהיה בחורבן בית ראשון. והרי שייך לחלק ביניהם, וכמו שהרמב"ם עצמו סובר שאחר בית שני מונים יובלות, ואחר בית ראשון נראה

פא. בפירוש השמועה בעבודה זרה ט' בתוך דברי רב האי תשובות הגאונים הרכבי סימן מ"והוכיח תניא בהדיא שמונה מאות וחמשים שנה עשו על הארץ מאחר שבע שכיבשו ושבע שחלקו שהן שבעה עשר יובלין.

פב. כוונתו לתשובת רב האי גאון, וכן הביא שראה בתשובות לגאונים קודמים.

פג. לשון הרמב"ם בתשובה בשם רב האי: "שהחשבון ירושה הוא בידיהם ושהיא סדורה בפי הכל".

פד. הרמב"ם כתב את תשובתו בשנת ארבעת אלפים תשע מאות שלושים וחמש, ואת דבריו בחיבורו שנה כתב שנה אחר כך, בשנת ארבעת אלפים תשע מאות שלושים ושש ליצירה.

קעט בתנאי היוכל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היוכל אחר בית ראשון

שאין מונים אפילו שמיטין, כי בטלה הארץ. וביותר יש לדקדק, שהרמב"ם כתב שהייתה מסורת בידי הגאונים שלא מנו יובלות באותן שבעים שנה של גלות בבל, ודבר מחודש הוא דבר המסורת קדמונית הזו, למסור כדבר נפרד את שאירע בעת חורבן בית ראשון, ולצורך מה בא הדבר במסורת אחר שאין בה לכאורה שום נפקא מינה [גם נעלם זכרה של מסורת זו במשנה ובתלמוד].



הרמב"ם כתב את מסורת הגאונים באופן שלא תסתור להדיא לסוגיא בערכין

וכאשר נדקדק בדברי הרמב"ם, נראה שהוא לא כתב להדיא בשם הגאונים שמנו יובלות בזמן בית שני אלא כתב רק שלא מנו מעת החורבן ואילך, ושמא לא רצה לקבוע בדבריו היפך העולה מגמרת ערכין שמנו יובלות בזמן בית שני. יתר על כן לא העמיד הרמב"ם את דברי הגאונים אלא לשיטת הסוברים שקדושה ראשונה לא בטלה, ואילו שיטת הרמב"ם שקדושה ראשונה בטלה.

וסוף דבר, לא רצה הרמב"ם לנטות ממסורת הגאונים אימתי היא שנת השמיטה²⁷, ויש מקום ליישב את המסורת גם אם מנו יובלות בבית שני, שסוף דבר חשבון אחד הוא אם נמנה שמיטין ללא יובלות מעת חורבן הבית לבין אם נמנה שמיטין ללא יובלות מאז שנת הארבע עשרה שנה לאחר חורבן בית ראשון. ואף שלא מצא הרמב"ם פותר למה לא ימשיכו למנות יובלות גם לאחר חורבן בית שני, מכל מקום מסורת זמן השמיטה יכולה להתפרש בין אם נאמר שמנו יובלות בבית שני בין אם לאו. והאמת היא שאפשר לכוון את החשבון ויעלו כהוגן כל הסוגיות, הן בעבודה זרה הן בערכין אליבא דרבי יהודה ששנת יובל עולה לכאן ולכאן, וכאשר כתב הראב"ד וכן דעת הרז"ה, אלא שהרמב"ם היה פשוט לו שאין מקום לפסוק הלכה כדברי רבי יהודה, שהוא יחיד.

גם לפי זה יבואר מה שהוצרך הרמב"ם לכתוב בשיטת הגאונים שמנו שמיטין מעת חורבן בית ראשון, שהרי שיטת הגאונים בתשובותיהם שהמניין הראשון לא בטל, ולפיכך כתב שמנו

פה). הנה הרמב"ן (גיטין ל"ו ע"א) כתב: "והראיה המכרעת ששנת השמיטה מפורסמת בארץ ישראל היום ומנהג אבותיהם בידיהם להשמיט קרקע כלומר שנוהגין בה כל קדושת שביעית", ע"כ. מבואר בדברי רמב"ן שלא נסמך רק על מסורת הגאונים מה שהיה כבר אלא מה שהוזהר כעת בארץ ישראל, ותמך מסורת השמיטה מהמנהג בארץ ישראל, והרמב"ם לא הזכיר מזה דבר, אלא שיש לחלק בפשיטות הרמב"ן לא כתב שיש איזו שנה מפורסמת בארץ ישראל מה היא שנת השמיטה אלא שנוהגים שמיטה, ואפשר כל אחד נהג שמיטה בשנה אחרת, וכך נראה גם מדברי הפתור ופרח פרק נ"א שבזמנו [מאוחר כשמונים שנה אחר הרמב"ם] לא היה מנהג שמיטה קבוע, והציע לנהוג כל אחד שמיטה על פי הכרעת גדול במקומו ולא ראה בדבר כסתירה ושתי תורות. אלו דברי הכפתור ופרח פרק נא: "ואנחנו באי הארץ מקרוב לא נדע מה נעשה. אם שמא תאמר שנעשה שתי שנים שביעית רצופות ותהיה השנה ראשונה לרש"י ז"ל והשנה הבאה אחריה לרת"ם כדי לצאת ידי שניהם כדרך שעושין קצת ארבעה (זוגות) תפלין זוג כשטת רש"י וזוג כשטת רת"ם, זה נקל וזה כבד. (ואף) [ועוד] שהם מעט, ר"ל בעלי ארבעה (זוגות) תפלין. גם כי בהשמטת כספים ירבו מחלוקות בישראל אף בחוצה לארץ. ותורתנו נתיבותיה שלום, ויש לנו לאחוז שיטת אחד מהם כדרך שנעשה בכל מקום שנמצא מחלוקת בין הפוסקים". עיין שם עוד. אך מכל מקום ריהטת הרמב"ם שלא רק שנהגו שמיטה אלא ידועה גם השנה עצמה.

בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון קפ

שמיטין מעת חורבן בית ראשון. ומתבאר היטב עניין המסורת שהמניין אחד הוא מתקופת חורבן בית ראשון, שבמניין זה מחשבים כיום הזה^פ.

ונמצא שקבע הרמב"ם את ההלכה לדעתו, שמונים יובלות לקדש שמיטין שהלכה כחכמים, ופסק הרמב"ם קדושה ראשונה בטלה. ואף שאינו יכול לכלכל את המסורת שאין יובלות בזמן הזה, סבר וקיבל את דבריהם אף ללא טעם ברור, שכך נותן הדין לקבל הדברים למעשה אף שיש לחלוק עליהם, ואף שבתשובתו היה סבור שמא יעלה בידו הכרע אחר^פ.

ויתכן לדון עוד בדעת הגאונים שעיקר המסורת שבידם היא מה היא שנת השמיטה כיום הזה, ושהיום לא מונים יובלות, ולא אכפת לן מאימתי הפסיקו למנות יובלות, ואם בכלל מנו יובלות כרבנן או ששנת שמיטה עולה לכאן ולכאן כרבי יהודה. ויתכן שלא היה יובל השבעה עשר מימות בית ראשון כי גלו מהארץ, ויתכן שגם לא היה מנו שמיטים כלל מעת החורבן. ואפשר שתחילת מנין שני החלו רק במניין שמיטין בלבד, או מאחר חורבן. וההוראה אחת היא - כיום מונים שמיטין לבד, וידוע מה היא שנת השמיטה, כי סוף דבר כל החשבון עולה מכוון, בין אם נמנה את תחילת מניין שמיטים ללא יובלות מאחר חורבן בית שני (שנת 3830) בין אם נמנה אותם מתחילת מנין בית שני (שנת 3409) בין אם נתחיל מניינם שנה אחר תום היובל השבעה עשר (שנת 3354). הכל מביא למקום אחד, ששנת השמיטה המצויה בידינו היא המכוונת ונספרת שבע שבע ללא יובלות.

ולפי זה יתיישב הקושי בשיטת הגאונים איך היה היובל בשעה עשר בזמן הגלות הרי אין יושביה עליה [מלבד הטענה שבטלה קדושת הארץ כי היא תחת יד זרים]. ולשיטת הגאונים אין לומר שזו שנה הראויה ליובל, כי מנין השמיטין לבדן החל רק אחר שנת היובל השבעה עשר. ולמבואר יתכן שלא אמרו הגאונים שנהג דבר בגלות בית ראשון אלא חושבנא בעלמא לומר סדר הדברים איך לשמר חשבון מיום החל מנין הראשון, אך אין זה במשמע בדבריהם וגם הרמב"ם הבין שלדעת הגאונים נהגו שמיטין בגלות בית ראשון.

וקצת יש לדקדק כן מגוף תשובת רב האי גאון שתומך את חישוב השנים מתנא דסדר עולם^פ ומברייטא דערכין, ולא סמך כל חשבוננו במסורת [ולפי זה גם לנידוני תקופות השנים של בית

פא. ודבר פלא בנצי"ב במרומי שדה עבודה זרה דף ט ע"ב, ואלו דבריו: "וסוגיין מיישב יפה בחבורו, דאע"ג דקיי"ל כחכמים הנ"מ בזמן שביהמ"ק ראשון קיים ונהיג דיני יובל, אבל אחר חורבן ביהמ"ק דבטלו יובלות, ושני שביעית איכא, לכו"ע אינו אלא מ"ט שנים, והדברים עתיקים", ע"כ. והנה הרמב"ם עצמו פסק שמנו יובלות בבית שני, ובשיטת הגאונים העלים דבריהם מה היה בבית שני. והנה אם נאמר כמפרשים שמנו יובלות, זה נגד דברי הנצי"ב שלא היה היובל בבית שני. אלא על כרחך שהוא הלך אחרי דעת הגאונים שהובאו בתשובת הרמב"ם להדיא שלא היה יובל בבית שני. מכל מקום הרמב"ם עצמו לא יישב את דבריהם יפה, ולא מצא פותר לדבריהם ממנו יובלות המפורש בברייטא ובביאור רב נחמן בר יצחק.

פז. אלו דבריו: "וכמה פירושים יש לנו בדברים אלו בחבורים שחברנו ועדיין הדבר אצלנו ספק בשמיטה וחוששין אנו לדברי הגאון וצ"ל שאמר שחשבון זה ירושה בידיהם עד שיתברר לנו יפה יפה היאך הם הדברים ויסתלק ספק זה ואשלח ואודיעכם בעזר האל יתעלה", ע"כ. ויש לעיין באומרו שעדיין הדבר אצלו בספק, האם סבר לחשוש לשמיטה גם לחשבוננו וגם לקבלת הגאונים.

פח. אפשר היה לו לרב האי גאון ברייתא שאינה לפנינו ועיין עוד במה שנתבאר במקום אחר.

קפא בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון

שני אינו עניין כלל למסורת הגאונים^{טז}, שעיקרה הוראת המעשה אשר יעשו בתקופתם, ובכלל זה גם אשר נהגו בתקופת בית שני].



פשטות דעת הגאונים ברמב"ם שרק מאחר בית שני אין מניין יובל

דעת הרבה אחרונים בהבנת דברי הגאונים שהובאו ברמב"ם שהגאונים סוברים לגמרי ברמב"ם, וחלוקים הגאונים והרמב"ם האם אחר חורבן בית שני מנו יובלות או לא מנו.



הקושי בשיטת הגאונים

והוקשה בשיטתם מה הפרש בין זמן הבית לאחר החורבן, והרי מפורש ברמב"ם שאין היובל תלוי כלל בבית, ומה יכול להיות שיהיה תלוי בקדושת הארץ, והרי קדושת הארץ קיימת גם אחר החורבן, כמו שכתב הרמב"ם.



ביאור הגר"ח שלדעת הגאונים ספירה וקידוש מעכבים שנת היובל

וביאר הגר"ח ששיטת הגאונים שספירה וקידוש מעכבים ביובל, ואין יובל ללא ספירה וקידוש, וכיון שכן, אחר החורבן שחדלו מלספור ולקדש אין שנת היובל, וממילא יש רק שמיטין^ז.



המסורת של הגאונים לפירוש הגר"ח שלא היה ספירה וקידוש

הגר"ח נדחק לפירושו שמסורת הגאונים היא שלא היו ספירה וקידוש, וממילא לא מנו יובלות כי אם שמיטין^ז. והדבר רחוק הרבה, לומר שהמסורת הייתה על הספירה והקידוש, ולא נתברר כל הצורך למה לא יפרש שהמסורת הייתה שלא מנו יובלות, והטעם הוא מפני שצריך

פס). ועיין עוד בדברי המאור הקטן מסכת ראש השנה דף א ע"א: "זה הוא העולה בדינו לפי מדרש רבותינו ולפי דקדוקיהם, אבל הפי' הנכון לפי הפשט זה שכתוב ומטעם כורש ודריש ואתחשטתא מלך פרס שלשה מלכים היו והרי הוא כמו שאמר מלכי פרס כי כל אחד מהם היה מלך פרס והשנים הראשונים הוזכרו לענין בנין הבית שכורש היה המתחיל ודריש היה המשלים וסמוך להם ארתחשטתא המלך האחרון שאף הוא בנה חומות ירושלים כמו שמפורש בדברי נחמיה", ע"כ. הובא במלבי"ם עזרא ו' פסוק יד וכתב: כבר נפלו שיטות ודעות שונות במנין מלכי פרס ושמותם, ואין בזה דבר ברור: ובתוספות הרא"ש מסכת ראש השנה דף ג ע"ב: "וצריך להוסיף על דבריו [של רבינו יונה] דרב יוסף לדברי ר' אבהו פריך אבל איהו סבר דארתחשטתא וכורש לאו חדא נינהו", ע"כ, אך למרות הוספת המלכים לא שונה חשבון השנים בתלמוד אליבא דרב יוסף, ועיין עוד בדברי האבן עזרא דניאל יא ב בגרסת מקצת כתבי היד.

צ). לשון הגר"ח: "משא"כ לאחר החורבן, דחסר אז ספירה וקידוש ב", עצם השנה לית בה דין יובל, דבלא קביעת הספירה והקידוש כל השנים אין נקבעים ועולין בחשבון היובל".

צא). לשון הגר"ח: "דלאחר החורבן דלא היו ספירה וקידוש לא מנו רק שמיטין ולא יובלות, והמסורת שהזכירו הוא בעצם המעשה דאחר החורבן לא היו עוד ספירה וקידוש ב", וממילא דלא מנו יובלות".

בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון קפב

ספירה וקידוש. והרי הרמב"ם, שהביא את דעת הגאונים, לא ירד לטעם דבריהם אף שהסכים לפסקם, וברור שהוא לא פירש את עניין המסורת על ספירה וקידוש אלא על יובלות בלבד.



סוגיית היובל ערכין יב ע"א

ערכין דף יב ע"א: "בעשרים וחמש שנה לגלותנו, בראש השנה בעשור לחדש, בארבע עשרה שנה אחר אשר הוכתה העיר, איזו היא שנה שראש השנה בעשור לחדש, הוי אומר זה יובל". וברש"י: "יובל - ראש השנה שלה ביום הכפורים דתוקעין ב"ד בשופר ונפטרים עבדים לבתיהן ושדות חוזרות לבעליהן ואז נראית שהיא יובל", ע"כ.

ויש לעיין, הרי דברי יחזקאל היו בגלות בבל ולא היו דיני היובל, ואיך כינהו ראש השנה ואין בו ניהוג שנת היובל כלל. וצריך לדחוק שכינהו על שם הדין כשכל ישראל שרויים על אדמתם.

עוד מבואר שמנו יובלות בגלות בבל, כי אם אין מונים יובלות מה שייך לקרותה יובל. ומכל מקום יש לדחוק הרבה, שאף שאין יובל והיא שנה ראשונה לשבוע שמיטה הבאה, בא יחזקאל ללמדנו את זמן המאורע, ואמר שאם היה עם ישראל על אדמתו הייתה השנה אמורה להיות יובל, ומזה נלמד את מועד נבואתו.

הנה מבואר בערכין י"ב ע"א ששמונה עשרה שנה קודם חורבן בית ראשון החל כיבוש יהויקים על ידי נבוכדנצר מלך בבל, ומכל מקום נהג היובל עד החורבן גם בזמנו של צדקיה. ומבואר שכיון שעדיין ישראל שרויים על אדמתם, אף שהשולט וממנה המלכים הוא הכובש נבוכדנצר, ברצותו ממנה מלכים וברצותו מגלה חלק מהעם [כגלות החרש והמסגר], עדיין הארץ בחזקתה ביד ישראל לכל דין, ומזה נלמד על מהות בעלות ישראל וחזקתם בארצם לגבי קדושת הארץ, שעד שלא נכבשו ובטל שלטונם לא פקע מהארץ קדושתה.

ובתחילת בית שני היו תחת מלכות פרס, ויהודה תחשב לאחת ממאה ועשרים ומאה מדינה מלכות אחשוורוש, והייתה הארץ בחזקת ישראל על ידי מלכות פרס, והרמב"ם האריך לחלק בין שלטון ישראל בימי בית שני לשלטונם בימי בית ראשון. ואף שסוף דבר גם בסוף בית ראשון היו תחת ממלכת בבל, מכל מקום היחס לבעלותם בא על תחילת ירושתם איך נפלה להם הארץ בימי יהושע, כי מכל מקום חזקתם בקרקע לא באה להם מחמת ממלכת בבל.



סיכום זמני חורבן בית ראשון ושני

הביאו בגמרא ברייתא דסדר עולם שהבית נחרב בראשונה ובשניה במוצאי שביעית, והזמן מכניסת ישראל לארץ עד חורבן הבית היה שמונה מאות חמישים שנה. הנה לשיטת חכמים שיובל הוא חמישים שנה היה שמנה מאות וחמישים שנה, מהם ארבע מאות ועשר שנות בית ראשון, ואמרו בברייתא שהיו שבע עשרה יובלות, שהם שמונה מאות וחמישים שנה. ואמרו

קפג בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון

בברייתא על פי מקרא דיחזקאל שארבע עשרה שנה אחר חורבן הבית היה יובל. ונמצא שלא יתכן שחרב הבית בשנת היובל אלא בשנת שלוש ושש וארבע עשר שנה אחריו היה היובל, ומנכים את ארבע עשרה שנות כיבוש וחילוק ונמצאו שמונה מאות וחמישים שנה מתום החילוק עד נבואת יחזקאל, ושמונה מאות שלוש ושש עד החורבן, שהיה בשנת שלוש שנה בשנה ראשונה אחר שביעית. ולרבי יהודה שבע עשרה יובלות הרי זה שמונה מאות שלוש ושלוש שנמנו מאחרי ארבע עשרה של כיבוש וחילוק, והרי זה שמונה מאות ארבעים ושבע. וכיון שהחורבן היה שמונה מאות וחמישים שנה מכניסתן לארץ, שהוא עוד שלוש שנים נמצא החורבן בשלוש יובל השמונה עשר. ואמרו בתלמוד שאם נרצה לומר שהברייתא שחרב הבית בראשונה במוצאי שביעית כרבי יהודה, עלינו לומר שהחלו למנות יובלות שוב בסוף בית ראשון כשהחזיר ירמיה את עשרת השבטים בימי יאשיה שלוש ושש שנה קודם החורבן, ונמצא החורבן במוצאי שביעית ושנת היובל בזמן נבואת יחזקאל.

והנה יש לתמוה, אחר שנודע הדבר שלא היה היובל מעת גלות עשרת השבטים, למה לשיטת חכמים לא התחילו למנות את היובל שוב בימי יאשיהו. והאם נאמר שנחלקו בזאת רבי יהודה וחכמים. ומה עניין מחלוקתם במניין היובלות לדין היובל רק בעת שיושביה עליה [ועיין תוספות]. ואפשר שאכן גם לחכמים היו מתחילים למנות שוב בימי יאשיהו, אבל החשבון מכון גם אם אילו היו מונים יובלות בימי גלות עשרת השבטים, אבל יש לדקדק בשנת נבואת יחזקאל אם היא הייתה בשנת החמישים או הארבעים ותשע.

בחשבון חורבן בית שני, שהתקיים ארבע מאות ועשרים שנה, ומשמע שהחלו חשבון חדש בבית שני, והנה לרבי יהודה עולה הדבר כהוגן שחרב הבית במוצאי שביעית.



למה לרבי יהודה לא מנו יובלות לעניין קידוש

בגמרא בערכין ל"ב ע"ב ל"ג ע"א מבואר שאין יובל כשאין כל יושביה עליה, אבל יש מניין יובלות, ומפורש בגמרא שכל מניין היובלות בא רק לחשבון השמיטין, ולפיכך אמרו שלרבי יהודה שלא יפגע חשבון השמיטין אם לא ימנו שנות יובל לא מנו שנות יובל בבית שני.

ובתוספות בערכין י"ב ע"ב מבואר שמה שאמרו שלרבי יהודה בעת גלות עשרת השבטים פסקו מלמנות שנות יובל, והחלו למנות תחלה בחזרתן, אבל לרבנן מנו שנות היובל גם בזמן גלות עשרת השבטים²². והתוספות ביארו זאת על פי הסוגיא להלן ל"ב ע"ב ל"ג ע"א שמבואר שלרבנן מונים יובלות לצורך השמיטין, ולרבי יהודה אין מונים כי אין צריך זאת לחשבון השמיטין. אבל עדיין צריך תלמוד למה לא ימנו את שנות היובל לרבי יהודה לצורך מניין היובל, כדי שיהיה הדבר מכון אם יחזרו רוב יושביה, כמו שאכן אירע שירמיה החזיר. והנה,

צב). ומכל מקום אין כאן קיום שנות יובל ואף שביעית לרבי שתלאן ביובל [ועיין מהרש"א סנהדרין צד ע"א: "ואמר שפתחה הארץ כו' ר"ל הארץ הידועה היא ארץ ישראל דכל זמן שישראל בגלות גם הארץ היא תרצה את שבתותיה וכאלו היא באבלות בכמה ענינים ע"כ פתחה לומר שירה תחת הצדיק חזקיה שלא תחרב ויהיה חזקיה משיח שיחזרו גם י' השבטים שכבר גלו וישבו בארץ לזכות בה בכמה מצות", ע"כ. והגדרה הארץ כאבילה ממצוותיה בזמן חזקיה שגלו עשרת השבטים, ואף אם מנו יובלות].

בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון קפד

על המפורש בסוגיא שבבית שני לרבנן מנו ולרבי יהודה לא מנו אין להקשות למה לא מנו לרבי יהודה, כדי שאם יחזרו יאחזו במניין היובלות, שאפשר לומר שלא מנו אלא לחשבון השמיטין, אבל אין מניין זה מועיל לקידוש יובל. אבל למבואר בסוגיא בערכין י"ב ע"ב שלרבנן מנו שנות יובל בימי גלות עשרת השבטים, ושוב כשירמיה החזירן לא החל מניין חדש, מבואר שהמניין בזמן שאין כל יושביה עליה מועיל אף לניהוג היובל ממש. ואם כן קשה כנ"ל, למה לא ימנו שנות יובל לשיטת רבי יהודה אם יחזרו יושביה. וזמן גלות עשרת השבטים עד חזרתן הרי זה כמאה שנה.

ובחזון איש שביעית סימן ג' ס"ק ה' כתב שהדבר מוכרח, שאם לא כן לא יעלה החשבון לרבי יהודה. וזו לשונו: "בתו' לעיל ד"ה הנך, מבואר דנחלקו ר"י ורבנן אי הפסיקו את המנין בגלות שני המטות וחצי וחזרו במנין החדש כדאדרינהו עזרא, או שהיה המנין הראשון קיים, דרבי יהודה סבר דהפסיקו המנין והוכרח לומר כן, דאם לא כן לא משכחת ליה י"ד שנה אחר החורבן יובל, ולרבנן לא הפסיקו ומנו יובלות לקדש שמיטין", ע"כ. אבל אין זה מספיק כדי ליצור מחלוקת חדשה בין רבי יהודה לחכמים בלא טעם. וביותר, שאחר העולה בסוגיא בדף ל"ב שלרבי יהודה לא מנו יובלות, ומבואר הטעם אלא לרבי יהודה דאמר שנת חמשים עולה לכאן ולכאן למה לי בשמיטין סגיא ימנו [ואחר שנשווה הסוגיות כמבואר לעיל], יתבאר שהטעם שלא מונים לרבי יהודה כי אין צורך, ולא חשו לצורך למנות שמא יחזרו כל יושביה.

ומתוך דברי חידושי רבינו חיים הלוי הלכות שמיטה ויובל פרק י"ז יש ללמוד שכל מה שאחר שגלו כל מה שמנו היה רק לצורך שמיטין ולכן לרבי יהודה לא מנו, ולא נחית לבאר למה לא ימנו שמא יחזרו. ואפשר שאין מונים על הספק אלא אם יש צורך בדבר. אבל חידוש הוא, ובפרט לדברי הגר"ח שאין דין כל יושביה עליה אלא תנאי בקיום דיני היובל, ואם כן שאין יושביה בשנת השלושים למה לא יספור שמא יהיו כל יושביה עליה.

והנה יש קצת סמך ליסוד הגר"ח שאין דין כל יושביה עליה במשך כל מניין שנות היובל, אלא הוא דין בקיום דיני היובל בלבד, שהרי לשיטת חכמים מנו שנות יובל גם בימי גלות עשרת השבטים, וכשירמיה החזירן נהגו יובל לכל דיניו על סמך המניין שהיה בגלות, למרות שלא היו כל יושביה בעת המניין. ולפי זה יש ליישב את הקושיא על שיטת הרמב"ן שצריך רוב שבט כדי שיהיה היובל מהמדרש שהובא ברד"ק^צ (שופטים פרק כ פסוק טו) שרוב שבט בנימין ברח מארץ

צג). לשון הגר"ח: "ולהדיא מבואר כן בתוספות שם שהקשו הנך תרי ברייתות אהדדי, ותיצרו דלרבי יהודה דסבירא ליה דשנת היובל עולה למנין שביעית, וליכא נפקותא ממנין היובלות למנין השמיטין, ע"כ נתבטל מנין היובלות בשעה שגלו, משא"כ לרבנן דשנת היובל אינה עולה למנין השביעית, והוצרכו למנות יובלות גם בשעה שגלו כדי לקדש שמיטין בזמנם, על כן לא הופסק מנין היובלות, וכדבריהם מבואר להדיא בדף ל"ג שם. אלא דאכתי צ"ע, דנהי דלר"י אין מנין היובל משנה את מנין השמיטין, אבל מ"מ במה הופסק מנינו לשנות שנות השביעית אח"כ כשחזרו, אלא ודאי דכוונת התוס' כמו שכתבנו, דהעיקר תלויה בספירת ב"ד, ועל כן לר"י דלא הוצרכו לספירת ב"ד ממילא נתבטל מנין היובלות משום חסרון ספירה, משא"כ לרבנן דמנו יובלות כדי לקדש שמיטין בזמנם, והיתה ספירת ב"ד גם בשעה שגלו, ע"כ נתקיים המנין גם אח"כ כשחזרו, והוא כמו שכתבנו דקביעות מנין היובל הוא ע"י ספירה וקידוש ב"ד, וכמו שנתבאר".

צד). לשון הרד"ק: "עשרים וששה אלף איש - ובמפתח נמצאו עשרים וחמשה אלף ומאה ושש מאות נסו אל סלע הרמון נמצאו אלף חסרים כי במנינם היו עשרים וששה אלף ושבע מאות מיושבי הגבעה ואלה האלף החסרים לא מצאנו מה היה להם ויתכן לפ' כי אותם אלף נפלו במלחמות הראשונות שהיו נגפים ישראל כי אי אפשר שלא מתו

קפה בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון

ישראל לארץ רומניא. אמנם, יש לומר שלא הייתה שנת יובל ושנות היובל עולות גם באין יושביה עליה, וכמבואר בשיטת חכמים בערכין י"ב ע"ב. אך ברור שכל הראשונים לא סברו כן, והם התייחסו למצב רוב יושביה עליה בפועל. ויש לדון ליישב את קושיית הגר"ח והוכחתו מערכין י"ב ע"ב.



בקושיית התוספות למה לא מנו יובלות בזמן חורבן בית שני

תוספות מסכת ערכין דף יג ע"א ד"ה הנך: "צריך עיון למאי דפירשתי דכי נמי גלו השבטים מנו נמי יובלות כדי לקדש השמיטין, א"כ בגלות דבבל קודם דסליק עזרא נמי היו מונין, ואמאי התחילו למנות כי סליק עזרא, וי"ל דלא דמי דודאי בעוד ישראל על אדמתם כי נמי אין יובל נוהג שמיטה נוהג בחרישה וזריעה והיו מקדשין, אבל בגלות לא היו מקדשין כלל שביעית. וצ"ע דכי נמי היו בגולה היו צריכין לקדש שביעית מפני שמיטת כספים שנוהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ, ואם הוא כך דשביעית אינו תלוי ביובל כי נמי ישראל בגלות ואינן כלל על אדמתן למה לא ימנו שמיטין כמו מקצת ישראל על אדמתן ואף על גב דאין כל יושביה עליה מונין שביעית אף על גב שאין מונין יובל".

וביאר החזון איש (שביעית סימן ג ס"ק ה): "ונראה דעיקר ילפוטא מקרא דלכל יושביה הוא שאין ראוי לקדשו ליובל אלא בזמן שכל יושביה עליה, דיובל עיקרו בקידוש וכדאמר ר"ה ט' ב' יכול אע"פ שלא שלחו כו' וחכ"א שלשתן מעכבות בו, וס"ל לרבנן דנחי שאינו ראוי לקידוש מכל מקום לענין מנין קדושת יובל עליו ואינו עולה למנין כמו בעברו ולא קדשוהו מכל מקום הוא קדוש לענין שאינו מן המנין, והלכך באותן השנים שגלו ולא היו כל יושביה עליה מנו יובל לקדש שמיטין, וכן כשעלה עזרא קידש לענין יובל כדאמר לק' ל"ב ב' אע"פ שאין מצוות היובל נוהגות מ"מ קדושת היובל איתי' לענין המנין, אבל בגלות בכל כיון שבטלה קדושה בטלה קדושת יובל לגמרי".

וכזאת ביאר הגרי"ז על פי דברי הגר"ח שייסד כזאת שכל יושביה עליה הוא דין רק בניהוג יובל, אבל כשפקעה קדושת הארץ אין מקום למנין, וכן מבואר ברמב"ם שבטל המנין כי בטלה קדושת הארץ.



סתירה בדעת התוספות האם מנו יובלות קודם שירמיהו החזירן

תוספות ערכין לג ע"א: "אלא מלמד שהחזירן ירמיה ויאשיה מלך עליהם - ותימה שהרי אחרי שהחזירן ירמיה לא עמדו בארץ קודם חורבן כ"א ל"ו שנה כדפרישית לעיל בפ"ב (דף יב): וא"כ לא הגיעו עד היובל והיאך נוכל למצוא וישמעו וישלחו וי"ל דנוכל למצוא אותם עבדים שהיו להם קודם שגלו".

במלחמות ההם מבנימן והכתוב לא מנה אלא המתים בהנגף בנימן לפני ישראל, ובמדרש אומר כי אותן אלף הלכו לארץ רומניא וישבו שם".

בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון קפו

ופלא על התוספות למה הוקשה להם שהרי מעת שירמיה החזירן לא היה רק שלושים ושש שנה, הרי התוספות הסכימו לעיל י"ב ע"ב שגם בזמן הגלות נמנה היובל. ואין הכי נמי, קושיית התוספות קיימת גם אם מנו את היובל, כי סוף דבר לא בא היובל אלא אחר ארבע עשר לחורבן, ומבואר כל זה בערכין י"ב, אלא שאפשר ששאלו התוספות לפשטות שיתחיל מניין חדש כמפורש בשיטת רבי יהודה, ואפשר כך גם לרבנן לולא חידוש התוספות לעיל.



תמצית דברי החזון איש במניין היובל בבית שני ובזמן הגלויות

החזון איש מבאר מחלוקת הרמב"ם והגאונים על פי תשובת הרמב"ם. דעת הרמב"ם שפקעה קדושה ראשונה בזמן גלות בבל, ולכן מנו יובלות לקדש שמיטים בבית שני, ואילו דעת הגאונים שלא פקעה קדושת הארץ בגלות בבל ולא מנו יובלות מעת חורבן בית ראשון.

וחידש החזון איש שיהיה היובל לעניין מניין בלבד צריך קידוש מיוחד, ולמאן דאמר לא פקעה קדושה ראשונה מעולם לא הייתה קידוש הארץ לעניין מניין בלבד, ולכן לשיטת הגאונים מעת פסוק היובל סוף בית ראשון שלא היו כל יושביה עליה אין יובל כלל, אבל מונים שבע שבע גם בגלות [לעניין שמיטת כספים] גם בעת בית שני גם אחריה.

אבל לשיטת הרמב"ם שסובר כמאן דאמר פקעה קדושה ראשונה ועזרא קידש קדושה חדשה, בא עזרא וקידש יובל לעניין מניין בלבד, ולמה עשה כן שמא יבואו כל יושביה עליה במקומם ותהי הארץ קדושה לעניין היובל. ומבואר שאף שהארץ קדושה לעניין שאר דינים, מכל מקום אם לא היה מחל עזרא את עניין קדושת היובל באם יבואו כל יושביה עליה לא היה בא דין היובל בבא כל יושביה עליה.

עוד חידש החזון איש שאחר חורבן בית שני אין קדושת יובל לעניין מניין בלבד, כיון שלא שייך שיהיה היובל עוד, ומטעם שאי אפשר להתיישב כל איש במקומו כי תהיה חלוקה חדשה לעתיד לבוא [וצד נוסף בחזון איש שסוברים לעיקר שבטלה גם קדושה שניה, ולכן אין שייך יובל בלא קדושת הארץ, למרות שנוהגת שמיטת קרקע וכספים בדרבנן גם שבטלה קדושת הארץ].

ודברי החזון איש מחודשים הרבה, שבפשוטו מנו יובלות הוא לצורך מניין השמיטין וכלשון התלמוד מנו יובלות לקדש שמיטים, ולחזון איש לא נצרך היובל לעניין השמיטין כלל, אלא כולו בא שמא יתקדש היובל בבא כל יושביה, וכלשון החזון איש: "דבזמן הבית קדשה למנין לחוד התם משום שקוו שיחזרו כל ישראל ויחזור יובל למקומו והלכך קדש הארץ לקדושת יובל וממילא אף שלא חזרו היתה קדושת היובל קימת לענין מנין אבל לא קדשה לזמן הגלות כיון שאין נפקותא בקדושתה אלא לענין מנין".

עוד תימא גדול לחזון איש, אם כל הקדושה לעניין מניין באה שמא תתקדש שנת היובל באמצע בית שני, היה לקדש היובל גם לרבי יהודה, ואילו בגמרא מפורש שלא קדשו כלל לרבי יהודה, ומשמע שכל עניין היובל לעניין מניין בלבד לא לגבי קדושתה העתידית.

קפו בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון

ובעיקר מה שכתב החזון איש ליישב לשיטת הרמב"ם למה לרמב"ם אחר חורבן בית שני אין יובל לעניין מנין, כבר נתבאר שאינו צריך לבאר, שהרמב"ם מצד עצמו סובר שיש מניין יובלות אלא שביטל דעתו מפני המסורת.

עוד ביאר החזון איש שחיסרון של כל יושביה אינו חיסרון בעצם אלא מתנאי הקידוש כמו שילוח עבדים ותקיעת שופר, ולכן שייך שיהיה מניין יובל ללא קדושת יובל, אבל מניין יובל לא יתכן שאין קדושת הארץ, כי יובל תלוי בקדושת הארץ, למרות שנוהגת שמיטת כספים שאין קדושת הארץ, וממילא מניין שבע שבע לגבי שמיטת כספים.



במחלוקת רש"י ורבותיו בביאור שלושת השנים בגלות סנחריב שלא

נמנו בבית ראשון

שו"ת רש"י סימן כח: "וששאל: תלת שני^א דאגלינהו סנחריב עד דאתא ירמיה ואהדרינהו לא קחשיב להו. לא תימא^א דאגלינהו סנחריב ובתר תלת שנין אהדרינהו ירמיהו. אלא הכין פירושא דהנהו תלת שנין, דכתיב בהו ויעל מלך אשור בכל הארץ ויעל שומרון ויצר עליה. שלש שנים שלא היה פנאי^א למנות שמיטין ויובלות^א, לא קחשיב. דאותן ג' שנים כל ישראל לא חרשו ולא זרעו ולא קצרו, הלכך לא קחשיב להו בכלל בנין בית המקדש. ואחר כמה שנים אתא ירמיהו ואהדרינהו^א. והני שני דהוו בגלות עד דאתא ירמיהו, לעולם אימא לך דמנו יובלות לקדש שמיטין^א, דאע"ג דאקשינן לקמן דלרבי יהודה שנת חמישים עולה לכאן ולכאן, למה לי לממני יובלות בשמיטין סגי, הני מילי בבית שני דלא הוי הפסק כלל^א, אבל בבית ראשון דהוה הפסק, בהני שלש שנים דלא מני שמיטין ויובלות כלל, אימא לך דבתר תלת שנין צריך למימני להו בכמה ביובל הוי^א כי אתא סנחריב, כי היכי דלא ליתי למטעי בשמיטין. וכשפירש לנו מורינו לא נתתי לבי לדבר הזה עד ששמעתי מר' אליעזר המקום יהא בעזרו."

צה). זו הגרסא הקדמונית שהייתה בפני רבותיו של רש"י, וכן הוא בפירוש המיוחס לרבינו גרשם.

צו). בא ליישב את הקושיא שירמיהו לא החזירן אחר תלת שנין אלא אחרי שנים הרבה, בתקופת יאשיהו.

צז). ברש"י בערכין י"ב ולא היה להם פנאי לחרוש ולזרוע ולא מנו שמיטין ויובלות.

צח). לא ברור מה שייך יובלות, אלא אם המכוון הוא למניין יובלות.

צט). לפירוש הזה קשה למה הוצרך להזכיר כלל את החזרת השבטים על ידי ירמיהו, הרי מנו יובלות לקדש שמיטין, ומה גרוע לפרש שכל הימים היו ימי שנות יובל בשביל שמיטין.

ק). אינו מבואר למה מנו יובלות לקדש שמיטין, שימנו רק שמיטין.

קא). ואין נפקא מינה לרבי יהודה למנות יובלות בבית שני, כי חשבון אחד עולה לכאן ולכאן, אבל בבית ראשון היה הפסק של שלושת שנות כיבוש סנחריב שפסקו השמיטין, היינו עבודת הקרקע, לגמרי, מנו מחדש בין לרבי יהודה בין לרבנן.

קב). לא התבאר למה צריך למנות בכמה ביובל ולא מספיק למנות בכמה בשבוע, הרי בגלות אין יובל, ויתבאר להלן אי"ה.

בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון קפח

ויש לדון ביאור חדש לתשובה זו, ובזאת יתבאר למה בבית שני לא מנו לצורך אם יהיו כל יושביה עליה. ונראה ש'מנו' ו'לא מנו', אין המכוון האם יש דין מניין או ספירה או קידוש או לא, אלא שאומר מנו יובלות משמע היה צורך במנין יובלות. והקשו לרבי יהודה מה לנו במנין היובלות הרי אין היובל נוהג, ובאמת לכשיצטרך מניין היובלות ידעו את מניין השנים בכמה יובל, אבל לצורך מה יש להתעסק ביובלות עכשיו. ואכן אמרו בסוגיא [ערכין ל"ב ע"ב] שיש צורך ביובלות רק לרבנן, ולרבי יהודה לא ייפול הלשון 'מנו יובלות' שמשמע שהייתה תועלת בדבר. אולם בבית ראשון בזמן גלות עשרת השבטים מנו יובלות לגמרי, בין לרבי יהודה בין לרבנן, והראיה שחזרו למניין יובלות לאחר הפסקת שלוש השנים גם לרבי יהודה.

ונמצא לפי זה שכל מה שעולה מחלוקת חדשה בין חכמים לרבי יהודה אם שנות גלות עשרת השבטים עולה לחשבון יובלות שלאחר חזרת ירמיה, עולה רק לשיטת רש"י. אמנם רש"י למד כן גם בסוגיא בדף ל"ב שהקשה רש"י לשיטה זו הרי לרבי יהודה לא מונים יובל באין יושביה עליה, אך רבותיו של רש"י יפרשו כנ"ל שאין חילוק לרבי יהודה מחכמים לקביעות שנות יובל, ודוק.

ובשו"ת בנין ציון החדשות סימן ס כתב שלרש"י לא היה נוח בתירוץ רבותיו, וזה לשונו: דבאמת לפענ"ד תמוה כיון דבג' שנים אילו לא מנו לא שמיטה ולא יובל רק אח"כ מנו משנה שפסקו קודם בא סנחריב, וכגון אם אותה שנה היה י"ב ליובל וה' לשמיטה מינו השנה שאחר ג' שנים י"ג ליובל וז' לשמיטה, א"כ למה הוצרכו למנות יובל יותר מתשעים שנה מחזקיהו עד יאשיהו משום שמיטה מה היכר היתה להם ביובל יותר מבשמיטה, שהרי כמו שידעו ששנה שאח"כ י"ג ליובל כמו כן ידעו שז' לשמיטה הוא, ולכן אפשר שלא ישר בעיני רש"י תירוץ זה. ולמבואר יתכן לפרש כוונת רבותיו של רש"י בדרך אחרת. ועיין עוד שו"ת מהרלב"ח סוף סימן קמג.

בפירוש המיוחס לרבינו גרשם מסכת ערכין דף יב ע"ב: "הנך תלת שני. אפיק להו כנגד הנך תלת שני דאגלינהו סנחריב עד דאתא ירמיה ואהדרינהו (כדמרגמינן) [כדגרסינן] בפירקין בתרא מלמד שירמיה החזירם דלא קא חשיב להו משום דלא הוו ישראל על אדמתם ולא מנו ליובלות עד שחזרו דכתיב וקראתם דרור בארץ לכל יושביה בזמן שכל יושביה עליה, ואמר לן ר' דהאי דאגלינהו תלת שני לא אשכחן ליה בפירוש במקרא אלא סמכו על המקרא דכתיב [ויהי בשנה הרביעית למלך חזקיהו היא השנה השביעית להושע בן אלה מלך ישראל] עלה שלמנאסר מלך אשור על שומרון ויצר עליה וילכדה מקצה שלש שנים [בשנת שש לחזקיה] אישתכח דכי מפיק להני תלת שני דבמוצאי שביעית [חרב אבל אי אתה מוצא לאחר י"ד שנה יובל לטעמא דרבי יהודה]."

במיוחס לרבינו גרשם²⁷ ביאר כפירוש רבותיו של רש"י, אלא שיש הבדל מה הטעם לא מונים את שלושת השנים. במיוחס לרבינו גרשם מבואר שלא מנו אותם שלוש שנים מפני שלא היו כל

קג). וכן הפירוש והגרסא באחד מגדולי הראשונים (בשיטת הקדמונים, מסכת ערכין דף יב ע"ב): "לעולם רבי יהודה היא. דבראשונה נמי במוצאי שביעית חרוב, משום דהנך תלת שני דאגלינהו סנחריב עד דאתא ירמיה ואהדרינהו לארץ לא קא חשיב להו. בחשבון ד"ז יובלות. כדכתיב וקראתם דרור בארץ לכל יושביה, בזמן שכל יושביה עליה חייל יובל ובזמן

קפט בתנאי היוכל, בגדרי כל יושבי עליה, האם היה היוכל אחר בית ראשון

יושביה עליה, וכל שאין יושביה עליה אלא עולה למנין יובלות, ואילו רש"י ביאר לפירוש רבותיו כי הארץ הייתה מובטלת מזרע וקציר ולכן אין שמיטין יובלות. ולכאורה לפירוש רבינו גרשם וסיעתו קשה, הרי ירמיה החזירן לאחר זמן רב ולא מיד אחר שלוש שנות גלות, ואילו לרבותיו של רש"י [איך שמפורשים ברש"י בפירוש ובשו"ת] אפשר שירמיה החזירן אחר זמן רב אלא שהארץ שבתה למשך שלוש שנים בלבד, אך בגמרא משמע שתלוי בחזרת ירמיה אלא אם כן רש"י בשו"ת לפירוש רבותין מכוון למחוק את הגרסא עד דאתא ירמיה.



טענות רש"י על פירוש רבותיו

- א. אם מורידים שלוש שנים, עדיין הבית חרב בשביעית ולא במוצאי שביעית. יש להוסיף שאם נחשב עדיין הייתה בשנה שישית ולא שביעית באר החשבון, ואם בשנה שביעית כטענת רש"י עדיין יש לומר ליישב כעין שיטת הרמב"ם גבי בית שני, שחרב לשיטתו בשביעית ובכל זאת נחשב מוצאי שביעית שנה שאחריה.
- ב. עוד טען רש"י שלא משכחת נבואת יחזקאל ביובל, ויש לומר שלרבי יהודה לא היה ביובל. עיין לעיל באורך בעניין זה ושוב נמצא כזאת לאחד מגדולי הראשונים [עיין הערה].
- ג. גלות עשרת השבטים הייתה זמן רב, ואם כן איך מנו לרבי יהודה נגד סוגיית ערוכה להלן ל"ג שלרבי יהודה לא מונים, וזה יישב בשו"ת רש"י כנ"ל.
- ד. לא הסתבר לרש"י שאם פסק מניין חוזרים וסופרים ממקום שפסק, ונמצא אם כן שחסר הרבה יותר משלוש שנים, אך לראשונים יש לפרש שאכן חוזרים למניין ממקום שפסק.
- ה. הקושי העיקרי בשיטה זו שמשמעות התלמוד שאכן חזרו אחר שלוש שנים וזה לא יתכן, והיישוב הדחוק בשו"ת רש"י לקטוע את לשון התלמוד.
- ו. הגרסאות בכתבי יד חלוקות²⁷, חלקם כרש"י שלא גרסת תלת שנים וחלקם כגרסת תלת שנים.
- ז. עוד קשה בפירוש רבותין שלא היה להם פנאי לחרוש ולזרוע כן לא מנו שמיטין ותמה החזון איש (שביעית ג' ל"ה): "צ"ע מה טעם הוא זה וכי חובה לחרוש ולזרוע בשאר שני שבוע, וגם מונים א"צ, אלא שמיטות ולא שנים".



שאין כל יושביה עליה לא חייל יובל. ואותן ג' שנים דאגלינהו סנחריב עד דאהדרינהו ירמיה לא הוי כל יושביה עליה. הילכך לא קא חשיב להו בחשבון די"ז יובלות דכליתנהו דמי. והכי קאמר ר' יהודה י"ז יובלות מנו ישראל משעה שנכנסו וחילקו עד שעה שיצאו ממש. דבית חרב בחד בשבוע, דהיינו במוצאי שביעית, דהיינו בתחילת יובל. והאי דכתיב בראש השנה בעשור לחודש ב"ד שנה אחר אשר הוכתה העיר, השתא לא דייקין לרבי יהודה. אלא הא דייקין דלר' יהודה נמי משכחת לה דמוצאי שביעית הוה".

קד). בכת"י מינכן 95 וטיקן 120-21 לא גרסו תלת, ובכת"י וטיקן 118-19 הספריה הבריטית 402 ואקספורד 370 גרסו תלת.

בדברי החזון איש למה לא שייך שיהיה היובל בזמן הזה

כתב בחזון איש (שביעית סימן כ"א ס"ק ב): "ואף אם ישובו ישראל על אדמתן קדם ביאת הגואל לא ינהג יובל דהא בעינן שיהא כל שבט על חלקו כדאמר ערכין ל"ב ב', ונראה דהיינו על חלקו שזכה בכח החלוקה ובגורל על פי ד', והכא כיון שגלו אבדו זכותן הראשונה ומה שקנו בכסף מיד אויב לא חשיב חלק של שבט אף אם יקנה כל שבט חלקו שהרי קנו המחרבים קנין הגוף דכי היכי דלר"מ מתנה אינה חוזרת ביובל ה"נ בזכה מן המופקר ובקנה ביאוש וכיבוש מלחמה [את"ל דהא דל"ת לצמיתות אינו אלא במקום יובל אבל אי ליכא יובל קנה נכרי קה"ג] וכי לקח ישראל מידו עכשו קני לה, וכי יבוא הגואל במהרה תהיה חלוקה חדשה וכדאמר ב"ב קכ"ב א' ולא שייך חזרת יובל לראשונים של בית שני, ונראה דאף לקושטא דמלתא שאין נכרי קונה קה"ג אף בזה"ז ואפי' בכיבוש מלחמה וישראל הקונה מיד האויב קני קה"ג מ"מ לא שייך חזרת שבטים על אדמתן קדם הגאולה דכיון דעתידה א"י שתחלק חלוקה חדשה בטלה חלוקה ראשונה, וגם אי אפשר שינהוג יובל משום דקדם חזרת נבואה אין אנו בקיאים ביחוסים השבטים"ה.

ויש לעיין לדברי החזון איש אם תחילת בית שני שבאו ישראל ברישיון כורש אם שבה חזקת השבטים כמו שהייתה בבית ראשון, ולשיטת רבינו תם מבואר שחזרו עשרת השבטים בית שני ועל כרחק חזרו למקומם וחשוב שבט שבט בנחלתו. גם הרמב"ן לא חלק על רבינו תם אלא על כך שלא עלו עשרת השבטים בית שני, אבל לא תמה שלא שייך שיהיו השבטים במקומם. שמא ייאמר לדעת החזון איש שכל ביאה שניה הייתה על פי ה' ועל פי נביא, והרי זה כנאמר על פי ה' שזאת נחלת כל שבט ושבט כשם שהייתה חלוקתם בראשונה כך בשניה. וכן מבואר סוגיא בבא מציעא כח ע"א וישבו כל ישראל בעריהם – וברש"י ואף על גב דפורתא הוו – בכל עריהן היו מפוזרים, ע"כ, וקצת משמע שחזרו למקום שלהם שזו הייתה זכותם.

עוד מבואר בדברי החזון איש שתנאי שכל שבט יהיה במקומו הנלמד מכל יושביה אין זה רק מפני שלא הגיעו לסוף התיישבותם עד שכל שבט ובשבט בחלקו, שלפי זה בזמן הזה שאין אחד מכיר שבטו ולא נחלתו היה מקום לומר שכך היא צורת הישיבה שכל אחד במקום שמחזיק שם נחלתו, ומתקיים היטב לכל יושביה. ומבואר שתנאי זה הוא ככתבו"ז.



קה). וכן כתב עוד החזון איש (שביעית ג' ס"ק ו' מנגעים ס"ק ב'): "וכן עזרא קידשן לשעתן אולי ישובו כל ישראל אבל כשחבר בשני' פקע קדושתן ולא קדשן לע"ל, שאף אם ישובו ישראל קדם הגאולה אין היובל חוזר דבעינן שיהא כל אחד מכיר בשלו וחלוקה ראשונה בטלה ולעתידי צריך חלוקה חדשה כדאמר ב"ב קכ"ב א'".

קו). קרית ספר הלכות שמיטה ויובל פרק י' דהכי משמע יושביה המיוחדין עליה שיהיו יושבין כתקנן.

אוצר חקר ועיון

מידות הלח והיבש באיטלקי ♦ תורה שבכתב ותורה שבעל-פה

הרב עידוא אלבה

מידות הלח והיבש באיטלקי

במאמר בירחון האוצר (כא עמ' קא) בארתי את ההשוואה למידות האיטלקי לפי מה שידעתי ממידותיהם בשעת כתיבת המאמר בשנת תשע"ט. הביאור שם הוא על פי השיטה שצידדתי בה בכמה מאמרים בירחון האוצר בענין שיעורי המידות שסאת הלח גדולה בשליש מסאת היבש, אך שם הראיתי רק את האפשרות להתאים זאת למידות האיטלקי, ועתה, אחרי העיון התחדשו לי עוד דברים. להלן אנסה לבאר בס"ד כיצד מהשיעורים האלו יש לא רק סיוע אלא הוכחה לשיטתי, כי נראה שאופני השוואה אחרים שניסו לעשות לא מתאימים לסוגיות הגמרא, ומתוך הדיון יתבארו כמה וכמה סוגיות עמומות.



א.

המשנה במסכת כלים

שנינו במסכת כלים (יז, יא): "ויש שאמרו במידה דקה, מידות הלח והיבש שיעורן באיטלקי, זו מדברית".

המשנה קובעת ששיעורן באיטלקי, והמידה שלנו הנקראת דקה זו המדברית². בפשטות משמע מזה שעם אחד למד מהשני. מסתבר שהכוונה היא שהם לקחו מאיתנו את המידות ולא להיפך, כיון שבזמן מתן תורה ואף בכל ימי בית ראשון לא היתה השפעה מהעמים שבאיזור יוון ואיטליה על עם ישראל. תרבות היוונים מתחילה בערך מימי שלמה המלך, ומוכן שהם הושפעו בעיצוב המידות שלהם מעמי הסביבה שקדמו להם, ולקחו מאיתנו את יסודות המידות, ומהם לקחו האיטלקים. אך חז"ל לא אמרו שכל מידה ומידה שלנו נמצאת אצלם, ויתכן שהם לקחו מאיתנו רק חלק מהמידות שלהם. במפרשי המשנה הראשונים אין התייחסות לאופן ההשוואה, היות שהם לא ידעו כלל מה הן מידות האיטלקי, אך האפשרות להבין שאין כאן השוואה מוחלטת כבר הוזכרה על ידי הרמ"ה³.

בהשקפה ראשונית קשה לעמוד על כוונת המשנה בגלל שהתקנים אצלם השתנו, וגם כתבו החוקרים שהם לא היו כ"כ מדייקים, כך שגם בכלים שנמצאו רואים שאין השוואה גמורה בין

(א). ראה מאמרי בגליונות כא, כב, כג, ל, מח, מט, נא, נג, סו.

(ב). היא "מידה דקה" ביחס למידות הירושלמיות והצפוריות, שהגדילו את המידות. ואין הכוונה שהאיטלקי שימר את המידה מימי המדבר, שנראה שאז בכלל ספק אם היתה בכלל מלכות איטליה.

(ג). בגמרא סנהדרין עב מובא שכן סורר ווורה מתחייב כששתה חצי לוג יין האיטלקי, וכתב היד רמה שלוג איטלקי קאי על לוג רומאי שהוא גדול מלוג שלנו. מוכח שיש אפשרות שמידה רומאית ללוג שונה משלנו, דאין המשנה מתכוונת להשוואה גמורה. ולפי מה שנבאר לקמן אכן יש מקום להתייחס לסאקסטריס כלוג איטלקי שגדול מלוג שלנו. הוא דומה ללוג כיון שהם קבעו על פיו מידות ביחסי סאה ומקוה ללוג. ש24 סאקסטריס הם אורנה, 401 אורנה הם כולוס.

כל הכלים הנקראים בשם אחד. ונראה שאכן בגלל הקשיים האלו כבר בימי חכמי המשנה לא יכלו לדעת בצורה מדויקת את המידות שלנו לפי המידות של הרומאים, למרות שהם היו חיים תחת שלטונם. מכל מקום, כיום אנחנו כננס העומד על גבי ענק, שכן לאחר העיון והדקדוק בדברי חז"ל בסוגיות אלו, נראה שיסודות ההשוואה כן היו ידועים לחז"ל, כלומר שהם ידעו איזו מידה של הרומאים מכוונת לשלנו, ואף שהם לא יכלו לקבוע מהי המידה המדויקת, על ידי שימוש בדברים שהתגלו כיום, אנו יכולים לברר דברים שבימי רבי יהודה הנשיא לא היו ברורים. אך תחילה יש לדעת מה הן המידות המוזכרות בתנ"ך ובחז"ל, ולהבין מה צריך להימצא באיטלקי.



ב.

המידות שצריכות להימצא באיטלקי

בתנ"ך מצינו מידות ליבש: כור, איפה, סאה, קב. ובמידות הלח: כור, בת, הין, לוג ומשורה, וכן נמצאים חלקים של מידות אלו.

במשנה (מנחות ט, ב) ובמקומות נוספים מצינו חלקים נוספים של מידות אלו שלא הוזכרו בתנ"ך: לתך, חצי עישרון (חצי עשירית האיפה), חצי לוג ורביעית.

בבבא בתרא פט ע"ב מובאות המידות שנהגו בהם במסחר, על פי ברייתא שיסודה נמצא אצלנו בתוספתא ב"ב פ"ה. במידות יבש: "עושה הוא סאה, תרקב, וחצי תרקב, וקב, וחצי קב, ורובע, ותומן, וחצי תומן, ועוכלא". ובמידות הלח: "הוא עושה הין, וחצי הין, ושלישית ההין, ורביעית ההין, ולוג, וחצי לוג, ורביעית, ושמינית, ואחד משמונה בשמינית וזהו קורטוב".

מברייתא זו נראה שבימי חכמי המשנה לא היו רגילים להשתמש ביבש במידות גדולות יותר מסאה, ובמידת הלח המידה הגדולה היתה הין. על כן נראה שלתך וכור ושיעור מקוה היו שמות של מידות, אבל לא של כלי מידה, ואף סאת לח, בת ואיפה לא היו מצויים כמידה. אמנם ברייתא זו היא מימי התנאים, מימי בית ראשון מצאו בימינו כלי מידה רבים שמתאימים לנפח שנים או שלוש סאים של לח, אלא שמכל מקום מסתבר שהיוונים הושפעו מאיתנו בעיקר בימי בית שני, שאז נוצר המגע בין התרבות שלנו לשלהם, כי לא שומעים עליהם בתנ"ך בימי בית ראשון. לכן מסתבר שההקבלה בין מידות שלנו שלהם תמצא יותר במידות הקטנות שנהגו בהן במסחר בימי בית שני, אך אין הכרח שכל מדה שהשתמשו בה במסחר תשמש גם אצלם כלי מידה בפני עצמו.

ולהלן נראה שלפי כל השיטות לא מוצאים במידות שלהם מקבילה לעשרון שכתוב בתורה, אף שהוא מידה חשובה להלכה היום יומית בהפרשת חלה, וי"ל שזה משום שמכל מקום לא עשאוהו במסחר, שהרי הוא לא נמנה במידות של המסחר בבבא בתרא.

(ד). היא ביצה וחומש לפי הקליר, רבינו חננאל, רבינו גרשם והרשב"ם. אבל הרמב"ם (עירובין א, יב. גניבה ז, ז) נוקט שהיא שמינית הרובע. בתוספתא בבא בתרא ה, ד היא לא נמנית בין המידות.

המידות בחז"ל משוערות בביצים, כמבואר בברייתא שהובאה בגמרא עירובין פג ע"א, ואע"פ שביצה היא מידה טבעית, וכך שיערו את המידות אצלנו, כיון שבפועל יש ביצים שונות, מסתבר שאצל האיטלקי היתה קביעת מידה החלטית מהי הביצה הבינונית, כפי שמוצאים אצלם קביעה מוסכמת על שיעור אצבע, ורגל. ולכן מסתבר ששיעור ביצה צריך להימצא במידות האיטלקי. ואף שאמרו במשנה בכלים כיצד לבדוק מה גודל ביצה ולא סמכו בזה על האיטלקי, זה משום שמדידה זו נצרכת גם לביצה בלא קליפה שהיא שיעור טומאת אוכלים, וכן למי שאין לו ידיעה מהו שיעור האיטלקי

ועוד נראה דמסתבר שצריך להמצא באיטלקי שיעור ביצה, משום שהמשנה אינה אומרת מידות הלח והיבש ישנן באיטלקי, אלא "שיעורן באיטלקי". פשט הלשון מורה שעצם התקן שעל פיו מיוסדות המידות נוכל לדעת לפי התקן האיטלקי. תקן נקבע בהתאם לדבר חצוני ידוע כמו שאנו אומרים שבתקן המדברי קב הוא 24 ביצים, וכפי שנראה להלן שהחוקרים אומרים שאחד מההתקנים אצל הרומאים נקבע על פי מידת רגל בינונית ששימשה במידות האורך, או לפי משקל, ולכן מסתבר שימצא באיטלקי שיעור ביצה כיון שהיא המידה שעל פיה נקבע התקן אצלנו, ומסתבר שכך הוא אצלם.



ג.

שיעורי המידות שלנו

הנחת יסוד אצל הראשונים היא שסאת לח שוה לסאת יבש, ושתייהן הן ו' קבין, כפי שכתוב על סאת היבש במשנה במנחות (ז, א - ב) וכ"ה בתוספתא בבא בתרא פ"ה, ועוד מקומות. אך נראה שיש להוכיח שלתנאים והאמוראים היה ידוע שיש שני סוגי סאה, וסאת הלח גדולה בשליש מסאת היבש, כי בתוספתא (כלים בבא מציעא יא, ב - ג) שנינו: "אמר ר' יוסי מעשה שהביא מכפר עדים לפני רבן גמליאל יותר מששים ערבות, והיה משערן גדולה לסאה סאה, והקטנה שני לוגין, וקרובין דברים של סאה - סאה מחזקת תשעה קבין... ערבה הפסינות שמשני לוגין ועד תשעה קבין, בית שמאי אומרים מדרס, ובית הלל אומר טמא מת".

ביאור הדברים, שיש דין שבו נחלקו בית שמאי ובית הלל הנוגע לכלי ערבות שהנפח שלהן הוא בין שני לוג לתשעה קבין, ולצורך דין זה בדק רבן גמליאל גודלן של ערבות. והתוספתא מבארת שאל תטעה לחשוב שכיון שרבן גמליאל מדד סאה, רבן גמליאל אומר שיעור אחר ממה שאמרו בית שמאי ובית הלל, אלא קרובין הדברים שהוא מתכוון לסאה שהיא תשעה קבין, ולא כסאה רגילה.

מהתוספתא הזו משמע שלא כראשונים שמשווים בין סאת לח לסאת יבש, כי לדעתם ההבדל ביניהם הוא רק בכך שעל סאת יבש ניתן להוסיף שליש על ידי גדישה. ודבר זה לא שייך לאומרו בתוספתא, כי זה שאפשר לגדוש על ששה קבין דעלמא באופן שהם יהיו תשעה קבין,

לא יוצר כל הבדל בנפח כלי המידה, ואם כן למה התוספתא אומרת את המידה של כלי המידה לאחר תוספת גדישה שהוא תשעה קבין, היא צריכה לומר רק את המידה של סאה?

ועל כרחק שסאת הלח גדולה בשליש מסאת היבש, והיא ממש שוה בנפח לתשעה קבין יבש בלי כל גודש, ולכן התוספתא רואה צורך להבהיר שהסאה דהכא אינה סאת היבש, אלא הסאה המקבילה לתשעה קבין. ואין להתפלא על כך שהראשונים לא עמדו על הקושי לשיטתם מהתוספתא, כי כבר מצינו שלפעמים לא עמדו על דקדוק של תוספתא, ובמקרים כאלו מצינו שהפוסקים מכריעים על פי התוספתא^ה.

ומזה מתבאר גם מדוע בגמרא בשבת לה ע"א אומרים רבה ורב יוסף על חלתא (כוורת) שגודלה ככלי הבא במידה שהיא "בת תרי כורי", למרות שנפחה בלח הוא ארבעים סאה, ובפשטות סתם חלתא אינה עשויה לגדוש עליה שליש נוסף, ולדרכינו אתי שפיר ששם כלי המידה היה לפי מידתם ביבש, כי סאת הלח לא היתה מצויה כמידה.

ולפי זה מתבאר "חידת השיעורים", שכן חז"ל השוו בין ארבעים סאה של המקוה לג' אמות מעוקבות, והקשו רבים שבמציאות רואים שנפח רביעית העולה ממידות האורך של האצבע והטפח גדול יותר מנפח הרביעית העולה לפי נפח ביצה, דהיינו ביצה וחצי. אך לפי האמור מיושב, כי כל השאלה מתעוררת כשמשווים בין סאת יבש לסאת לח, אך אם נפח של סאת הלח גדול בשליש מסאת יבש, רביעית היא 2.25 ביצים ונפתרת השאלה מאליה.

והיסוד שסאת הלח גדולה בשליש מסאת יבש מבואר בדברי הקליר (ביוצר לשקלים) "ומדת המקוה כשני חומרים ביבש, ושעור כל חומר כשני לתכים, וכל לתך יכיל חמש איפות, וכל איפה עושה עשרה עמרים, וכל עומר שבעה רבע וכלה, והכלה אחד ממאה ועוד בסאה. וסאת יבש חסרה שליש בלח, וסאת הלח אחד משלשה בבת".

משמע שסאת היבש חסרה שליש בלח כפשוטו, וזהו שאמר שהמקוה הוא שני חומרים ביבש, חומר הוא שלושים סאה, וכיון שסאת היבש חסרה בשליש, הארבעים סאה של המקוה הם ישישים הסאה של היבש (לא כתוב במקום אחר דבר זה על המקוה, אלא כתוב כך על כלים הבאים במידה, והוא למד מהם למקוה שכמובן אינו עשוי בדוקא לגדישה של שליש).

אם נרצה לדחוק שהקליר אינו חולק על שיטת הראשונים שמשווים סאת לח לסאת יבש, נצטרך לפרש שמה שכתב הקליר בתחילה שהארבעים סאה של המקוה הם שני חומרים ביבש כוונתו על ידי גדישה תיאורטית של שליש, ואף נצטרך לדחוק שמה שאמר שסאת יבש חסרה שליש בלח, הכוונה היא שיש לחסר שליש מסאת יבש עם התוספת של גודשה כדי לקבל את סאת הלח, אך סאת היבש שאינה גדושה היא כנפח סאת הלח. אך מלבד הדוחק והעקמימות בדבריו, שכל ענין הגודש לא כתוב אצלו כלל, אי אפשר לומר כך בגלל מה שכתב הקליר באמצע, כי איך נאמר שבתחילה דיבר על ארבעים סאה עם גודש שהוא ששים סאה, כאשר אחר כך הוא משווה מידה זו למדה של העומר, שהיא שבע רבעי קב וכלה, והכלה שהוא

ה). ראה ביאור הלכה לסי' שכה, יא (ד"ה אם מכירו) שהביא מחלוקת ראשונים לגבי דין גוי שעשה מלאכה בשביל ישראל, ופסק כראשונים המחמירים אף שהוא דרבנן, מכיון שלראשונים אלו יש ראייה מהתוספתא, שהמקילים אינם מתייחסים אליה.

העוכלא ביצה וחומש (כמבואר ברשב"ם בבא בתרא ז ע"א) מוגדר אצלו "אחד ממאה ועוד בסאה", וזו ודאי סאה של יבש מחוק, שהיא 114 ביצים ולא אחד ממאה מסאה בתוספת של גודש. ולא עוד אלא שעתה אחרי שסיים במידת הסאה לכשעצמה, איך אמר אחר כך על סאה זו שסאת יבש חסרה שליש בלח, הרי הסאה הזו אינה חסרה שליש בלח, אלא זהה לסאת הלח?

ועל כרחק צ"ל שהקליר, שהיה קרוב יותר לאמוראים וחי בארץ ישראל, ידע שסאת הלח גדולה בשליש מסאת היבש עצמה, ובוזה נפתר הקושי על המשנה במסכת כלים (טו, א) "השדה והתיבה והמגדל... והן מחזיקין ארבעים סאה בלח שהם כורים ביבש". וקשה, שאם מדובר בהשוואה רק על ידי גדישה, הלא שידה תיבה ומגדל אינם כלים העשויים לגדוש עליהם שליש. ולפי האמור הכוונה של המשנה מובנת, שנפחם כמידה גדולה ארבעים סאה בלח, שהם ממש כוריים (ששים סאה) ביבש.

ומדויק בזה מה שאומר הקליר על מידת המקוה שהיא שני חומרים ביבש, דמשמע רק ביבש היא שני חומרים, ולא בלח, כי חומר וכור לח אינו כמו חומר וכור יבש, אלא גדול ממנו בשליש. וכמו כן יש הבדל גם בין בת של מידת הלח לאיפה של מידת היבש, אף על פי ששניהם מוגדרות ג' סאין, כי אלו ג' סאין של לח ואלו ג' סאין של יבש.

אמנם הקשו על זה שנאמר ביחזקאל (פרק מה פסוק יא) הָאִיפָה וְהַבַּת תִּכֶּן אֶחָד יִהְיֶה לְשֵׁאת מִעֶשֶׂר הַחֹמֶר הַבַּת וְעֶשְׂרֵית הַחֹמֶר הָאִיפָה אֶל־הַחֹמֶר יִהְיֶה מִתְּכַנָּתוֹ. ולכאורה ההבנה הפשוטה היא שיחזקאל מורה שיש להקפיד שמידת האיפה והבת יהיו שוות כפי שהן צריכות להיות ששניהם עשירית החומר, וזה לכאורה סותר למה שפירשתי על פי הקליר.

אך לפי ההבנה שיחזקאל בא לומר שמידת האיפה והבת יהיו שוות, פשט הפסוק אינו מובן, כי אם המידות שלהן ידועות לא נצרכת בכלל האמרייה שהם יהיו תוכן אחד, היה לו רק לומר שהבת והאיפה יהיו בת ואיפה שהם עשירית חומר. על כן נראה שמטרת יחזקאל בהשוואה זו להוציא ממה שלא היו עושים כדבריו, ובאחת מהמידות לא עשו את המידה הנכונה, ובא לומר כשם שאתם עושים נכון בזו עשו בזו. אך עדיין לא מובן שהיה לומר שהאיפה והבת עשירית החומר יהיו, ותו לא, ולמה הוזכר היחס אל החומר בכל אחת מהן בנפרד. לכן נראה שההשוואה היא לענין דרך החישוב בלבד, ששתיהן עשירית החומר, אך לכל אחת מהן יש יחס לחומר נפרד. כלומר "תוכן אחד יהיה", פירושו 'סכומם יהיה שוה', כמו "תוכן לבנים תתנו" (וכ"כ רש"י על יחזקאל, שזה שורש המילה 'תוכן' ואינו כמו המילה 'תוך'), ויחזקאל בא לומר ששניהם יהיו בסכום שוה של ג' סאין שהוא עשירית של חומר אך באופן שונה, כי יש הבדל בין חומר של לח לחומר של יבש. ולכן הוא חוזר ואומר "אל החומר תהיה מתכונתו" להבהיר ולהדגיש שההשוואה היא רק לענין הסכום. וכפי שלא הוצרך להבהיר מהו חומר וכור, כך לא הוצרך להבהיר שאם היא עשירית, הכוונה היא לג' סאין, שזה היה ידוע לכל.

1. במנחות עז ע"א אומרת המשנה שאיפה היא ג' סאין, ובגמרא מבואר שהמקור לכך שהאיפה היא ג' סאין הוא הפסוק ביחזקאל שמשוה בין בת לסאה, ומה שאנו יודעים שהבת היא ג' סאין נלמד ממה שכתוב בהמשך ביחזקאל שהבת היא עשירית הכור. לפי המבואר כאן הכוונה היא לשאול מנין לנו שהחלוקה של איפה היא לג' סאין כמו הבת, וזה מה שלמדנו הגמרא מיחזקאל, על יסוד ההנחה שהכור של הלח הוא ל' סאין של לח. אך צריך להבין מנין פשוט לגמרא

ולעיל כתבתי שבימי יחזקאל אחת מהמידות לא נעשתה כראוי, ונראה להוסיף שממצאים שמצאו בימינו יש ללמוד מהי המידה שלא עשו אותה נכון. במאמר **The Enigma of the Biblical Bath** מאת: Oded Lipschits / Ido Koch / Arie Shaus Shlomo Guil, כתבו שממצאים רבים עולה שבימי בית ראשון היו לפחות שתי מידות שונות שנקראו 'בת' וכולם היו כלי מידה ללח. מצאו כלי שכתוב עליו 'בת למלך' וכלי אחר שכתוב עליו שהם מכילים 21 ליטר, ויש עוד כלים רבים למידת לח בין 20 ל-22 ליטר שכתוב עליהם 'למלך', וגם כלי אחר שכתוב עליו בת והוא כ-32 ליטר. והנה לפי המידות שהעליתי בת היא 31.1 ליטר, ומתבאר מזה שאכן בימי בית ראשון היו קוראים בת גם למידה קטנה מהמידות המיוסדות מחכמינו, אף שהיתה גם את הבת התקנית שהיא הבת כ-32 ליטר, מובן שלכן הוצרך יחזקאל להבהיר שהבת להלכה היא הבת השווה לשלש סאין של לח שהם עשירית החומר של הלח'.

ועתה נבא לביאור הסתירה הידועה, שבספר מלכים כתוב שהים של שלמה מכיל "אלפים בת", בעוד שבספר דברי הימים כתוב "מחזיק בתים שלשת אלפים". והספרי, התוספתא והמדרשים והירושלמי כולם מתרצים בפשטות, "הא בלח והא ביבש".

ולכאורה ההבנה הפשוטה שהיה במידות היבש כלי שנקרא 'בת', כלומר 'בת יבש' היתה קטנה בשליש מ'הבת' שבספר מלכים, והתנאים מבארים שמה שכתוב בדברי הימים "מחזיק בתים

שהכור הוא ל' סאין. אם איננו יודעים שהבת היא ג' סאין. מנין לנו שהכור הוא ל' סאין?

ונראה לי שהענין יובן לפי מה שמצאו במחקר שגם במלכות בבל היו 'כור' ו'סות' ו'קו', וששה קו הם סות, ושליש סותו הם כור, ואעפ"י שהמדות עצמן אינן זהות בתכולתן לשלנו, מובן שעצם ההשוואה בין המידות היתה ידועה. מסתבר שמסורת זו נמשכה אל ימי הגמרא דרך הפרסים, אלא שמה שחידשה התורה על מידות הבבלים את האיפה והבת, וכן את עצם החילוק בין מידת יבש מהלח לא היה כ"כ ברור. ועל כן מובן שהגמרא צריכה להביא ראיה רק לזה שהאיפה והבת הם 3 סאין כי זה לא היה אצל הבבלים, ואינה צריכה להביא ראיה לזה שהכור הוא 30 סאה, וגם אינה צריכה להביא ראיה שיש ששה קבין בסאה, כי כך היה ידוע ומקובל בבבל מאות שנים.

ונלענ"ד שהדיעה של מהות היחס בין כור לסאה מתבקשת מתוך הכתובים עצמם, כפי שביארתי שאנו רואים שיחזקאל לא צריך לומר שהכור הוא 30 סאה, כי זה היה ידוע לכל.

(ז. במאמר מתבאר:

א. יש קנקנים רבים המיועדים למידות לח שכתוב עליהם אך ורק 'למלך', שתכולתם 22-20 ליטר. ההבדל בין הקנקנים מגיע ל-10 אחוז. בתל בית מירסים (בין חברון לרהט) יש כיתוב 'בת למלך' על שבר חרס של פיית קנקן עם פתח שרוחבו 7.6 ס"מ. נפח כלי זה אינו ברור לכשעצמו, אך יש כלי אחר עם פיה דומה שכתוב עליו ב/ (כנראה קיצור של בת) והוא 21 ליטר.

ב. בתל מיקנה (עקרון) נמצא כלי שכתוב עליו בת והוא מכיל 32 ליטר.

ג. יש קנקנים גדולים בנפח של 44 ליטר שכתוב עליהם 'למלך', ולא כתוב עליהם בת.

ד. בבאר שבע נמצא כלי שכתוב עליו "חצי למלך" ונפחו 1.2 ליטר.

מדברים אלו עולה שהיו הרבה כלים שלא היו בתקן של בת, ולא היו מדויקים במידה אלא בערך 21 ליטר, וחלקם נקראו בת. ומכל מקום נמצא גם כלי שכתוב עליו 'בת' התואם לנפח הבת לשיטתי שהוא 32 ליטר. יתכן שהכלים שהם בנפח 44 ליטר מכוונים להיות פי שנים מהקנקנים של 20-22 ליטר והם 2 הבת הקטנה, והכלי שכתוב עליו 'חצי למלך' הוא כלי של רבע ההין, שהרי לפי המידות שביארתי הוא חצי של המידה הכי גדולה לנסכים.

שלשת אלפים", בא להשמיענו שמידות היבש המקבילות לבת של הלח קטנות ממנה בשליש, ועל כן תכולת שלשת אלפים כלים אלו היא תכולת הים של שלמה". אך לדבר זה לא נמצאה אסמכתא ארכיאולוגית, כי כפי שכתבתי אמנם מצאו כמה מידות שכתוב עליהן בת, אך כולם הם של קנקנים העשויים למדידת לח. ובין אם בת ואיפה זהים ובין אם אינם זהים קשה, אם הם זהים דוחק לומר שחלק מידה של יבש תקרא בשם של הלח, ולא תקרא 2/3 של איפה. ואם הם אינם שווים, אכתי הוא דוחק שהיה לכתוב לומר מחזיק איפות שלשת אלפים.

ואפשר לדחוק שכוונת הפסוק באומרו 'מחזיק בתים', שהוא מחזיק את הנפח של הלח המובא במלכים שמתואר על ידי בתים, וזה עצמו 'שלושת אלפים', אך אלו השלושת אלפים דקאמר אינם בתים, אלא איפות, אך נראה לי עתה שאפשר לבאר את תירוץ הבריתות באופן אחר על פי הגמרא בעירובין^ח.

בגמרא בעירובין יד ע"ב איתא:

"תני רמי בר יחזקאל: ים שעשה שלמה שלש אמות תחתונות מרובעות, ושנים עליונות עגולות. נהי דאיפכא לא מצית אמרת, דשפתו עגול כתיב, אלא אימא חדא (כלומר רק אמה אחת מרובעת. ע.א.)! - לא סלקא דעתך, דכתיב אלפים בת יכיל, בת כמה הויא - שלש סאין, דכתיב מעשר הבת מן הכר. דהוה להו שיתא אלפי גריוי (כלומר שאם הצורה של הים היתה באופן שרק אמה אחת מרובעת, היא לא תכיל כמות כזו. ע.א.).

והא כתיב מחזיק בתים שלשת אלפים! - ההוא לגודשא. אמר אביי שמע מינה: האי גודשה תלתא הוי".

וראיתי עתה שבדפוס פיזארו כתוב בגמרא עירובין "ההוא בגושא".

והביאור הוא שלבבלי לא מסתבר שמידת יבש, שהיא קטנה יותר, תקרא סתם כך בת, שהוא שם של מידת הלח הגדולה יותר, ועדיין קשה לו שהיה צ"ל שלשת אלפים איפות. לכן הבבלי מוסיף על דברי הברייתות ולמעשה מבהיר את הברייתות.

לפי הגרסא "לגודשא", הבבלי כאומר "ליבש בגודשא", וכוונתו היא שכיון שאפשר לעשות כלים של יבש באופן שהגודש יהיה שלישי, כלי היבש יכול להחשב גם "מחזיק בת". נמצא שבאמת המידות של היבש לא היו קרויות בת, אלא שבפסוק בדברי הימים כתוב שהים מכיל מה שמכילות שלשת אלפים מידות של יבש שכל אחת מהן מחזיקה בת, כדי ללמדנו שאם רוצים לגדוש על מידות היבש המקבילות ללח וקטנות בשליש, מוסיפים בגודש שלישי ועל ידי זה מגיעים לנפח בת, ונאמר בלשון יחיד "מחזיק", לפי שהים הוא שמחזיק אותם, וכאילו אמר מחזיק מחזיקי בתים. והכוונה היא שהים מחזיק שלשת אלפים מידות של מחזיקי בת.

ואביי מוסיף לבאר שכל זה מלמדנו שהדרך במסחר היא להחשיב תמיד מידת של יבש בגודש כאילו היבש מכיל בגודשו שלישי יותר מתכולתו הפנימית, כלומר הכונה אינה לומר

ח. בפירושי רס"ג לספר שמות (עמ' קפב) נכתב שהבת בימי עזרא היתה קטנה בשליש ממה שהיתה בימי שלמה.

ט. בירחון האוצר (מט עמ' רפז) כתבתי שהבבלי והירושלמי אינם אומרים אותו תירוץ. אך עתה נראה לענ"ד שיש לישבם.

שכלי המידה חייבים להיעשות באופן שגודשם בפועל יהיה שליש, אלא שקיימת מוסכמה שכשאדם אומר לחבירו תן לי מידה גדושה כוונתו היא שיוסיף לו שליש, וכיון שהוא צריך לעשות זאת גם אם באותו כלי ובאותו חומר לא ניתן לגדוש שליש, כלי האיפה תמיד יקראו מחזיקי בת. ואפשר לתת טעם לזה, שההפרש בין הגרגרים של קמח או חיטה יוצר בדרך כלל ביבש חסרון של כשליש, ואם יעשו את היבש כמו הלח לא יהיה דבר המורה על כך שהוא חסר, ותמיד יחסר שליש. ולכן המידה המקבילה ללח קטנה בשליש, וכך שמים לב שהיבש חסר, ומי שרוצה להשוות ביניהם דורש להשלים את המידה על ידי גדישה בשיעור שליש. והוא כפי שכתבו התוספות בשם ר"ת "דנפקא מינה לענין מקח וממכר, אם התנה לתת לו סאה גדושה".

ומסיימת הגמרא שם שהוא גם מה שנאמר במשנה "ארבעים סאה בלח שהם כוריים ביבש", כלומר, דמשנה זו מבהירה מה שעולה מדברינו שסאת לח נעשתה במכוון גדולה בשליש מסאת יבש.

ולפי הגרסא "ההוא לגושא", הדברים שכתבתי שהברייתות והבבלי אזלי בחדא שיטה מבוארים יותר, שהבבלי אומר בתחילה רק את תירוץ הברייתא 'הא ביבש', ואבני הבין את התירוץ כפי שכתבתי, שלפי זה הפסוק בדברי הימים קורא לכלי היבש מחזיקי בתים משום שבתוספת גודש הם כבת, ועל כן הוא לומד מזה שבמסחר גודש הוא תוספת שליש.

וכתבתי במאמרים קודמים בירחון האוצר שנראה שביצה בינונית היא כ- 48 סמ"ק, שכך היה שיעורו של רב הילאי גאון¹, והוא גם הממוצע הערכות הביצה על ידי חכמים במשך למעלה מאלף שנה (עד לשנים האחרונות, שבהן התחילו להרכיב את התרנגולות בזנים גדולים יותר שייבאו מהודו, ולא היו באיזורינו לפני כן). וזה השיעור התואם למידת האגודל (2.15) והטפח והסיט, כמו שהראיתי בגליון סו.

ונמצא שאלו שיעורי המידות שהעליתי לפי שיטת הקליר שסאת הלח גדולה בשליש:

סאה יבש: 6,912 סמ"ק.

קב: 1,152 סמ"ק.

חצי קב: 576 סמ"ק.

רובע: 288 סמ"ק.

תומן: 144 סמ"ק.

חצי תומן: 72 סמ"ק.

ביצה: 48 סמ"ק.

(י). מובא על ידי בנו בתשובת רב נטורנאי (סי' פב) "שהמים שיעור הביצה בינונית משקל ששה עשר (ואינם) זוז וד'". גיראות במשקל כסף של בגדאד". נראה שהוא העריך את המשקל לפי מטבעות כסף של דירהם שבימי, שהיו בעצמם משקל הדירהם ששימש למערכת המשקל הכללית (בדומה למה שהיה אצל היונים). וכתב הרב גרשון ויס שבימי רב הילאי היה שליט שהקפיד על משקל מטבע הכסף, ומטבע הדירהם היה בדיוק רב יותר מתקופות אחרות בסביבות 2.91 גרם, ומזה עולה שביצה 48.5 סמ"ק.

ובמידות הלח השיעורים הם:

סאת הלח: 10368 סמ"ק.

הין: 5184 סמ"ק.

לוג: 432 סמ"ק.

רביעית: 108 סמ"ק.



ד.

מידות האיטלקי והתקנים השונים

אציג כאן את שמות מערכות המידה על פי ויקיפדיה באנגלית בדפים על מערכות המידות העתיקות. מערכת המידות של אתונה בקישור הראשון, ושל הרומאים בקישור השני. כפי שרואים כאן, מידות נפח רומאיות הן המשך למידות היוונים, אך יש מעט מידות רומאיות שנוספו על ידיהם, ויש אצל היוונים מעט מידות שלא נמצאו אצל הרומאים^א.

השאלה העיקרית היא לפי איזה תקן נחשב את מידות האיטלקי?

באתר הנ"ל צויין שביוון במשך כל הזמנים והמקומות היו תקנים שונים, שהיו בין 210 ל-330 סמ"ק לקוטילא, אך אצל הרומאים היתה יותר עקביות, וזה מה שקובע יותר לעניננו כיון שהמשנה אמרה מידות האיטלקי ולא היווני.

בטבלאות מהאתרים הנ"ל מוצגות מידות הנפח לפי תקן של קוטילה ברומא ובאתונה שהוא 273 סמ"ק. אך יש להבהיר שהחוקרים לא הגיעו למסקנה שזה היה התקן הנפוץ על פי בדיקת נפח הכלים בפועל. הם כותבים שלפי מידת הכלים קשה לעמוד על התקן הזה, אלא הם אומרים כך על פי ההנחה שהתקן שנקבע מיוסד על כך שרגל רומאית מעוקבת היא כמידת אמפורה קוואדראנטאלוס. ואם רגל רומית היא 29.6 – 29.7 ס"מ כפי שמצאו מידת רגל כזו בכמה מקומות, עולה שהקוטילא היא 273 – 270 סמ"ק^ב.

יש ממצאים המורים שגם באתונה היתה מידת הרגל 29.6, ולכן הם כותבים תקן זה גם על מידות אתונה, אך כתב לי הרב בן ציון יצחקי שבאתונה י"ל טעם נוסף לקבוע שזה היה התקן

יא). חלק מהדברים הכתובים כאן הם על פי מאמר של פרופסור גרינפילד (המעין כח עמ' 62 באוצר החכמה עמ' 301–ההתאמה בין מידות חז"ל למידות יווניות איטלקיות), וכן נעזרתי בדברי הרב גרשון וייס במדות ומשקלות של תורה פרק קמח, והרב בניש במדות ושיעורי תורה עמ' תקיד. וכן בנספחים שבסוף ספר תולדות מלחמת היהודים ברומאים (אולמן עמ' 642). כמו כן נעזרתי במה שכתבו לי ידידי, הרב בן ציון יצחקי והרב דוד ארלנגר, על פי אתרים נוספים, וכשאני כותב דבר בשם חוקרים בלי לציין היכן זה כתוב, הוא ממה ששמעתי מהם.

יב). הרב יצחקי רצה לומר שהמידות הציפוריות נובעות מתקן יווני איגיא, כיון שאצלם מידת הרגל היתה 33.3 ס"מ, ואם הגדילו על פי זה את מידות הנפח מתקן של 270 לקוטילא יוצאת הגדלה של בערך פי 1.44 מהתקן הרומאי. אך לפי זה יוצא שקוטילא היא 384 סמ"ק, ולפי החוקרים התקן הכי גדול לקוטילא הוא 330 סמ"ק. ונראה שמידות הנפח היהודיות באמת אינן מקבילות לגמרי למידות האיטלקי, לכן אפשר רק לומר שהשפעה הדדית גרמה להגדיל את המידות, אך לא מדובר על הקבלה גמורה.

שלחם, שכן זה התקן התואם לתקן האתונאי למשקל, שאצלם היה מנה (מינא) של 547.2 גרם. וחציו בלח קוטילה של 273.6 מ"ל, שנקראת גם המינה (שילוב של המי-מינה, שתרגומו חצי מנה). 'מינא' זו הכילה 60 דרכמה אתונאית, שהיא 4.56 גרם, והוא משקל המים בקוכליאריון (כף) אתונאי הקדום של 4.56 מ"ל.

אך היה באיטלקי תקן מצוי אחר, והוא תואם יותר למידות הכלים שנמצאו. כפי שמצויין באתר הנ"ל ש'הקונגיוס של אספסינוס' נבדק ונמצא שהוא היה כ- 3.48 ליטר, ומזה עולה שקוטילא היא יותר גדולה, והיא כ- 290 סמ"ק. וכתב הרב גרשון ויס (מומש"ת עמ' שעו) שכן קבע החוקר פטרי: "מבין הכלים העתיקים, הראויים ביותר לסמוך עליהם היו לפי התקן 290 סמ"ק לקוטילא", ופרופ' גרינפילד (מאמר בהמעין כח) כתב שהחוקר הגיע לתקן זה לפי המדידה המדויקת של כלי האמפורה, ורוב הכלים מתאימים יותר לתקן זה. כאמור הקונגיוס הוא רק כ- 3.48 ליטר. ופרופ' שצמן (בנספחים לתולדות מלחמת היהודים) כתב שתקן זה הוא 285-290 סמ"ק לקוטילא. על כן אתייחס לתקן זה כתקן של 288 סמ"ק לקוטילא כי הדבר מתאים למידה מעוגלת של 48 סמ"ק לקיאטוס שהוא כביצה שהעלינו כממוצע של מידת הביצה שמתאימה גם למידת האגודל".

ונראה לענ"ד להכריע שהתקן של 288 סמ"ק הוא התקן שאליו התכוונה המשנה גם משום שהוא התואם לרוב הכלים, וגם משום שנראה ששורש התקן הזה הוא במשקלי התורה, כי הוא הותאם למשקל 'מינא', ומשקל זה הוא המנה היווני התואם למשקל המטבעות אצלנו, כי החוקרים כתבו שמשקל מינא יונית בתקופת החשמונאים היתה 430-432 גרם. ובניגוד למטבעות אתונה שבהן התיאום למטבעות שלנו אינו מלא, שכן אצלנו יש מאה וזוים במנה, ואצלם אין מטבע שמאה ממנו הם 'מינא'. בתקופת החשמונאים אנו מוצאים תיאום מלא למטבעות שנמצאות אצלנו, שכן הם המשקלים אצלם:

טאנאנטוס - 60 מנה - 25.8 ק"ג = כיכר.

מינא - 432 גרם = מנה.

טטראדרכאמה - 1/25 מהמנה - 17.2 גרם = סלע.

סטטר - דידרכאמה - 1/50 ממנה - 8.2 גרם = מחצית השקל.

דרכאמה - 1/100 מינא - 4.3 גרם = זוז (דינר).

אובלוס - שישית דראכמה - 0.716 גרם = מעה - גרה.

המנה שלנו תואם ל'מינא' הזו ולא ל'מינא' האתונאית, או לליברה רומאית כי המשקלות של כיכר, מנה, שקל, חצי שקל ומעה כתובים בתנ"ך, וחז"ל ביארו שיחזקאל הורה להוסיף על המשקלים שבתורה שישית בהתאמה. אם כן נראה שיחזקאל הוסיף כדי להתאימו למידות הנפח, והיוונים החליטו לקבוע את המשקל שלהם לפי יחסי המשקלות והתקן של היהודים לאחר מה שקבע יחזקאל, ולפי זה קבעו גם את מידות הנפח. נפח קוטילא נקבע לפי מידה המקבילה ל $\frac{2}{3}$

(ג). ההפרש בין שני התקנים המוצעים הוא שהתקן של 273 קטן מהתקן של 288 1/20, ואולי הדבר קשור גם להתקטנות הביצה המקבילה לקיאטוס, שלפי דברי רבי יוסי היא התקטנה ב $\frac{1}{20}$.

'מינא' שמשקלה 432 גרם שהוא $\frac{2}{3}$ לוג והוא רבע הקב, וי"ל שבתקן הזה היא נקראה קוטילא שפירושו קערית, וכיון שגם הרומאים השתמשו בתקן זה, היא נקראת גם אצלם קוטילא (ורק לפי התקן האתונאי הקוטילה נקראה המינה).

אם מידת הקונגיוס של אספסיאנוס נקבע לפי מידת רגל מעוקבת שתואמת לאמפורה מרובעת, היתה צריכה להימצא רגל של 30.03 ס"מ, אך בפועל לא נמצא שימוש אצל האיטלקים ברגל כזו, וגם אין התאמה למשקל מטבעות של איטליה, וזה מחזק את מה שכתבתי שהתקן של 290 סמ"ק לקוטילא לא נקבע על פי מידת הרגל המעוקבת הרומאית כמו התקן של 270 סמ"ק, אלא בהתאמה למשקל $\frac{2}{3}$ של ה'מינא' היוונית שהיא $\frac{2}{3}$ לוג של היהודים. נמצא שיש כאן ההקבלה למידת יבש ומידת לח הגדולה ממנה בשליש, וזו כוונת המשנה שמדות הלח והיבש באיטלקי. ההתאמה אינה רק בכלי המידה שהרי קביעת היחסים בין המידות לא זהה לגמרי, אלא כפי ששמע מפשט המשנה על תקן הדקה שהוא "באיטלקי" כלומר שההתאמה היא בגוף קביעת התקן האיטלקי, שהוא ממש התקן המדברי. וראה עוד לקמן את ההתאמה במידות הכווס, שנעשתה גם באותו עיקרון של הקבלה ל $\frac{2}{3}$ מידת לח של היהודים, שהיא גם מידת יבש של היהודים.

ואף שאספסיאנוס הוא מהקיסרים הרומאים, נראה שעדיין היה שימוש בימיו במשקלי היונים למינא, שכן בר כוכבא שחי בימיו עשה את מטבעותיו על מטבעות טטראדכמה יוניות. ולכן מסתבר שבימי אספסיאנוס השתמשו בתקן של 288 לקוטילה, ואילו התקן שנעשה לפי רגל רומאית כפי שהיה באתונה, נכנס לשימוש באיטליה רק אחרי ימי בר כוכבא, וזה הסיבה שמוצאים חוסר התאמה קטנה בין כלי הרומאים למידות, שזה נובע מהפרשי התקנים.

יש להוסיף בזה שכידוע המשניות לא נכתבו על ידי רבי אלא התקבצו על ידו. מאז ומעולם היו צריכים לדעת על מה התורה וחכמים מדברים, לכן מסתבר שהמשנה בכלים פי"ז שקובעת שמידות הלח והיבש באיטלקי היא משנה יסודית שנשתנה עוד בימי הבית, בימי הלל ושמאי ואולי אף לפניהם. אלא שהמילים "זו מדברית" וההגדרה שבזה השיעור הוא "בדקה" נוספו על ידי רבי כשערך את המשנה, כי רק יותר מאוחר התווספו מידות ירושלמי וציפורית, ונוצר צורך להבהיר לאיזה תקן אנו מתכוונים גם אצלנו. על כן נראה שהמשנה הקדומה מתכוונת לתקן של הרפובליקה הרומאית. לפי החוקרים, הרומאים קבלו את המערכת היוונית למידות נפח, בימי הרפובליקה, במאה השלישית לפני ספירת הנוצרים, כלומר כ-250 שנה לפני חורבן הבית", וזמן זה מקביל לזמן שבו נמסרו לנו דברים מהתנאים מחברי המשניות, ולזמן שבו היה התקן היוני במשקל של 432 גרם למינא. ומאחר שאנו רואים שזה התקן שאליו מתייחסים חז"ל בענין משקלי המטבעות, מתחוויר לנו שגם במידות הנפח מתכוונים חז"ל לנפח העולה מהתקן הזה.

ולפי דרכנו ממידות האיטלקי רואים שהתקן מיוסד גם על מידת הביצה שקיימת באיטלקי, וגם על מידת משקל, שכן הקוטילה היא 6 קיאטוס, כמו שאצלנו 6 ביצים הן רבע הקב, והיא משקל $\frac{2}{3}$ מינא, כמו שאצלנו רבע הקב שהוא $\frac{2}{3}$ לוג הוא משקל $\frac{2}{3}$ מנה.



(ד). כ"כ פרופ' גרינפילד במאמרו בהמעין כח על פי אנציקלופדיה קוליס.

ה.

השוואת המידות שלנו למידות האיטלקי

בהשוואה המוצגת כאן הדגשתי את שמות המידות ביוונית ולא באיטלקית, מאחר שהשמות באיטלקית הם מימי הקיסרות הרומית, והעליתי שההתאמה נקבעה עוד לפני ימי הקיסרות הרומית. המידות חושבו לפי קסטס 576 סמ"ק.

מידות יבש:

א. סאת יבש, וכפולות סאה:

מדימנוס - מרימנוס - 6 מודיוסים (96 קסטס) = 8 סאים.

קרמיון - קוואדראנטאלוס - 3 מודיוסים (48 קסטס) = 4 סאים^{טז}.

(מודיוס קרטנאוסיס - 1.5 מודיוס (24 קסטס) = 2 סאים^{טז}).

[מטראס - נטאל = סאה^{טז}]

ב. קב, כפולותיו וחלקי קב:

הקטוס - מודיוס - 16 קסטס = 8 קבים.

המיקטון - סמימודיוס - 1/2 מודיוס (8 קסטס) = 4 קבים.

הויניכס - כויניקס - 2 קסטס = קב.

קסטס - סקסטאריוס = חצי קב = 576 סמ"ק.

קוטילא - קוטילא, המינה - 1/2 קסטס = רובע הקב.

טיטרטון, המיקוטילא - קווארטירוס - 1/4 קסטס = תומן.

אקסיבפון - אסטבולום - 1/8 קסטס: חצי תומן.

מידות לח:

א. סאת לח:

מטרטס - אמפורה - 72 קסטס - 12 כווס = 4 סאים לח.

[מטראס לח = סאת לח].

ב. היין:

[כווס והמיכווס = היין].

טו). בויקיפדיה בעברית סיווג מידה זו במידות היבש, אך באתר הנ"ל סיווג אותה במידות לח.

טז). יש דעות שונות לגבי גודלה בין 1.33 ל-1.5 למודיוס. היא גם לא היתה בשימוש קבוע כמו המידות האחרות. כ"כ לי הרב דוד ארלנגר.

יז). מידה זו לא כתובה באנציקלופדיות כי לא עשו כלי מידה בגודל זה, אך לקמן נבאר שמתרגום השבעים נראה שהיא היתה ידועה למתקני המידות, ואצל היוונים היא נקראה מטרא, והם מתיחסים גם למידת לח גדולה בשליש בשם זה, ומכאן נובעת המידה מטראס-ארבע סאים של לח.

חוס, הויס, כווס - קונגיוס - 6 קסטס = 8 לוג. שני שלישי הין. אשישה.

המיכווס (חצי כווס) - 3 קסטס = 4 לוג. שלישית ההין.

(קויניקס איכרים - 1.5 קסטס = 2 לוג. שישית ההין").

ג. לוג, חלקי לוג, וביצה:

[טיטרטון וקוטילא = לוג].⁵

קוטילה - $\frac{2}{3}$ לוג.

(גם ליבש) טיטרטון, המיקוטילה - $\frac{1}{4}$ קסטס. = 3 ביצים. - $\frac{1}{3}$ לוג.

(גם ליבש) אוקסיבפון - אסטבולוס - $\frac{1}{8}$ קסטס = 1.5 ביצה. - $\frac{1}{6}$ לוג.

(גם ליבש) קיאטוס - קואטוס - $\frac{1}{12}$ קסטס - 10 כפות = ביצה - $\frac{1}{9}$ לוג.

קונכ'ה - 5 כפות - $\frac{1}{2}$ קיאטוס - 0.5 ביצה.

(גם ליבש) מיסטרון - ליגולה - $\frac{1}{4}$ קיאטוס - 0.25 ביצה - $\frac{1}{36}$ לוג - משורה.⁶

ק'מה - 2 כפות - $\frac{1}{5}$ קיאטוס - 0.2 ביצה.

(גם ליבש) קואליראון - כף - $\frac{1}{10}$ קיאטוס - 0.1 ביצה = 4.8 סמ"ק.

נמצא שיש במידות שלהם שימוש במידות של משורה, ביצה, קב, וסאה, וכפולות או חלקי

סאת לח וסאת יבש, הין ולוג, והן כל המידות שהוזכרו בתנ"ך.

ונראה שביסוד המידות קיימת אצלם מידת סאה של יבש, כי קוואטר (quattuor) בלטינית הוא ארבע, וכעין זה קוואדר בלטינית (quadra) הוא ריבוע. ולפי החישוב שהצגתי מידת קוואדרנטאלוס שווה לשיעור 4 סאים יבש, וכיון שרמוז בשמה הענין של ארבע, נראה שהם קבעו את המידה על פי מידה של סאה של יבש, שנקראה אצלם נטאלוס או נטאל, ולקמן נראה שלפי תרגום השבעים היונים קראו לה מטראס, והיא הסאה שלנו. אמנם בויקיפדיה באנגלית סיוגו אותה במידת לח, אך בויקיפדיה בעברית כתבו את הקואדרנטאלוס ביבש. כיון שדרכם של מידות האיטלקי לקבוע את מידת הלח שליש יותר ממידת יבש, ויש מידת מטרטאס בלח, הגדולה ממנה בשליש, מסתבר שבתחילה היא שימשה ליבש ורק אחר כך השתמשו בה ללח, או שאף אם היא שימשה אצלם ללח, עכ"פ הם קבעו את המידה לפי ארבע מידות סאת היבש שלנו.

יח. פרופסור גרינפילד כתב שיש מידה יוונית הנקראת 'קוניקס' שהיא $\frac{2}{3}$ של קויניקס רומאי - 1.5 קסטס. והיתה גם מידה בשימוש לעתים רחוקות שנקראת 'הכוניקס' והיא $\frac{2}{3}$ קסטס. ובויקיפדיה בעברית המידה 'כיאוניקס' היא $\frac{2}{3}$ קסטס, ומצויינת כמידת לח. הרב ב"צ יצחקי אמר לי שלא מצא כפי שהם כותבים, אך מצא בספר אחד שכתוב שאצל האיכרים היה קסטס, שהוא $\frac{2}{3}$ מקסטס רגיל. וקוניקס, שהוא $\frac{2}{3}$ של קוניקס רגיל. ונלענ"ד שיתכן שהקוניקס שהוא $\frac{2}{3}$ מהרגיל נקבע לפי מידת 2 לוג, ואחר כך בהתאם לזה נקבע גם מדה שהיא $\frac{2}{3}$ של קסטס. עכ"פ כיון שאלו ככל הנראה מידות עזר של האיכרים בלבד, לא חייבים להתייחס אליהן.

יט. לקמן שר' אבין בירושלמי קובע שזהו לוג.

כ. אמנם יש הגורסים בגמרא בבא בתרא פט ע"ב שהיא $\frac{1}{33}$ מלוג, ונראה שזו גרסה שנובעת ממה שלא הבינו למה לחלק ב $\frac{1}{36}$, לכן שיעור שהחילוק הוא כמין לוג, אבל לקמן נבאר שיש טעם לחלק ב $\frac{1}{36}$.

והנה אצלנו יש סאת לח וסאת יבש באותו שם, וכך אצלם יש 4 סאים לח ו4 סאים יבש, או כנגד היבש, ושניהם אותו שם – אמפורה. וביונית נקראים ארבע סאים לח בשם מטרטאס, ביונית ארבע הוא טטרה. הכפלת אות ט מורה אצלם על ארבע כמו שטטדרכמה היא ארבע דרכמה. על כן השם של מידת הלח מורה גם הוא שמידת היסוד מטארס לח היא רבע ממנה והיא סאת הלח.

עכ"פ אנו רואים הכפלה עקבית מהמידות שלנו בכל המידות, שכן כל כפולות הקב, והלוג והסאה הן – 4, 8. וגם מידת סאת הלח מצויינת בכפולה של 4.

כפי שכתבתי לעיל, כל מידות הלח מתחלקות בכווס שהוא הקונגיוס, ונראה שהיא מידת יסוד. ונלענ"ד שההתייחסות אל הכווס כמידת יסוד נעשתה על פי החשיבות שיש אצלנו למידה זו, שהיא המידה שבה מתקיים חיבור מידות הלח והיבש, שנאמר בשמואל ב (ו, יט), ובדברי הימים א (טו, ג) שדוד חילק לכל העם 'אשישה'. בגמרא (פסחים לו ע"א) מובא "ואמר רב חנן בר אבא (י"ג רבי יוחנן): אשישה – אחד משהה באיפה. ופליגא דשמואל, דאמר שמואל: אשישה – גרבא דחמרא, דכתיב ואהבי אשישי ענבים".

כיוון שלמ"ד שהוא שישית איפה לא הזכיר חומר אחר, נראה שהכוונה גם לשיטתו היא שדוד חילק יין בשיעור ששית האיפה. המחלוקת אינה מה דוד עשה, אלא רק על שם מה קרויה מתנה זו אשישה – על שם מידתה המקבילה לששית האיפה, או על שם היין שקרוי 'אשיש' שהיא מכילה.

והנה האיפה היא 432 ביצים, והשישית ממנה היינו 72 ביצים, נמצא שזו היא המדה של **תרקב** – 3 קב, שהיא זהה גם ל- 8 לוג. ונראה שזה הטעם שהיא מידת יסוד, בהיותה כפולות שלימות הן של מידת לח והן של מידת יבש. מידה זו היתה קרויה ביונית חוס או הויס או 'כווס', בדומה למילה כוס. ומידת החצי הכווס חופפת למידת חצי תרקב.

ומידת האשישה, שהיא מידת יבש של ששית איפה, תואמת למידת הכווס, שהוא 2/3 הין. התיאום הוא באותה צורה שהראינו את תיאום הקוטילה ל2/3 מינא, שהוא 2/3 לוג, הרי שיש כאן התאמה הן במידת היסוד הקטנה והן במידת היסוד הגדולה בצורה זו.

ומידת הקסטס – שישית הכווס שבה חישבנו את כל המידות, היא חצי קב, ואפשר שקראו לה שישית על פי המידה "אשישה", וזהו למעשה פירוש נוסף ל"אשישה", והיינו שהיא ששית איפה וששה חצאי קבין, שהם שמונה לוג. וכעין זה אצל היונים הקטוס פירושו שישית, שהוא שישית של המידה הכי גדולה ביבש, הקרויה מדימנוס, שהיא כשמונה סאים.

הרומאים הוסיפו מידות שמתייחסות אל הקסטס שלא היו אצל היונים. הם קבעו מידה של שליש קסתתס שלא היתה קיימת אצל היונים – טריאנס, וכן קבעו לקסטס כפולות לפי מכפלות המידה החשובות הקיימים אצלנו. יש מידה שהיא 24 קסטס, והיא אורנה הדומה במכפלתה לסאה שהיא 24 לוג, ויש מידה כול'ס שהיא 40 אורנה הדומה במכפלתה ל- 40 סאה שהם מקוה. והיינו שהם התייחסו אל הקסטס כלוג רומאי, ועל כן קבעו לו כפולות כמו

של לוג. כיון שמידות אלו הן תוספת רומאית שלא היתה אצל היוונים, לא קשה מזה שהן אינן בכפולות ישירות של מידות שלנו, בפרט שעכ"פ יש קשר גם ביניהן למידות שלנו.

ואצל היוונים יש מידות קטנות שמורות על כף וכפולותיה שגם היא לא שייכת ישירות למידות שלנו, אבל היא קשורה אליהן כיון ששיעור הכף הוא עשירית ביצה, וכזית הוא שלש עשיריות ביצה כפי שכתב הגר"א במשלי (הובא במאמר בירחון האוצר נא, וביארתי שם שלדעתי היינו ביצה קלופה). ויתכן שיש אצלם גם מידת העוכלא, שכן לפי הרמב"ם שהיא $\frac{1}{32}$ מקב היא 36 סמ"ק, וזו הכמות של 7.5 כפות דהיינו קונכ'ה ומיסטרון. ולפי ר"ח שהיא $\frac{1}{20}$ מקב היא 57.6 סמ"ק 12 כפות, והיינו קיאטוס וק'מה.

גם למידת קורטוב שהיא לפי הגמרא $\frac{1}{64}$ לוג – 6.75 סמ"ק יש סמך במידות האיטלקי. כי בערך מילין פירש את המילה 'קרט-טוב', דהיינו מטבע טוב, והיינו בערך דרכמה וחצי.

במידות שהן מקבילות לחלקי הלוג, החילוק הוא במרווח קבוע, שני שליש, שליש, ששית, תשיעית, וששית של הששית. יתכן שהעיקרון של חילוק לששה או חצי ששה במידות אלו שורשו מזה שלקחו כמידת יסוד ללח את האשישה.

ולפי מה שביארנו שיסוד המידה כווס הוא על פי מידת האשישה, נראה לי שיובן גם מה שההין נמצא אצלם רק בצירוף מידת כווס וחצי כווס, והלוג רק בצירוף טיטרטון וקוטילה מפני שזה מדגיש יותר את הענין שהאשישה היא מידת היסוד המחברת בין לח ליבש.



ו.

תמניתא – שמונה לוג

עתה נביא כמה סוגיות בגמרא ונתבונן האם יש להוכיח מהן מה שהעלינו לגבי מידות האיטלקי.

במסכת פסחים דף קט ע"א: "אמר רבי יצחק: קסתא דמוריסא דהוה בציפורי היא הות כמין לוגא דמקדשא, ובה משערין רביעית של פסח. אמר רבי יוחנן: תמניתא קדמייתא דהוה בטבריא הות יתירה על דא ריבעא, ובה משערין רביעית של פסח".

מהי הקסתא דמוריסא. לכאורה י"ל שהיא המידה 'קסתא', ונלמד מכאן שלוג הוא קסתא באיטלקי, אך לא כתוב כאן קסתא, אלא קסתא, והדגישו שהיא מידה לחומר מיוחד, "מורייס". על כן נראה שקסתא הוא כינוי כלל למידה, והכוונה היא שנהגו למכור מוריס לפי מידה זו, שהיתה זהה ללוג של המקדש. ואפשר שחכמים הורו לשמר אופן זה של מדידה במכוון כדי שתשמר מידת הלוג.

ויש להביא ראיה שבימי חז"ל קסתא היה כינוי כללי למידת לח מהתרגום המיוחס ליונתן בשמות (ל, כד) למילים "שמן זית הין": "וּמִשַׁח זֵיתָא מְלִי קִסְטָא דְסְכוּמִיָּה תְרִיסָר לִוְגִין, לִוְגָא לְכָל שִׁבְטָא לְתְרִיסָר שְׁבָטִין". משמע שקסתא הוא שם כללי וכאן הוא כינוי למידה שיש בה 12 לוג, וכן בויקרא (יט, לו) על "הין צדק" שהכוונה בו לדוגמא של מידה תרגם "וקסטין דקשוט".

וכן נראה מר"ח בעבודה זרה לד ע"ב על "קיסטא דמוריסא" שהוא כוז, וכוז אינה מידה ידועה, ולכן משמע שהכוונה מידה בעלמא. וכן מבואר בערוך ערך קסט, שפירש שהוא "לגין בלשון ישמעאל". ולגין הוא כינוי לבקבוק.

והכפתור ופרח פרק טז (ד"ה לתך) כתב: "וקיסטא דמוריסא דע"ז (לד ע"ב), קורין לו קסט בערבי, בפתחות הקו"ף. ומשקלו אלף וג' מאות וחמשים דרהם. ואמרינן פרק ערבי פסחים (פסחים קט, א) אמר רבי יצחק קיסטא דמוריסא דהות בצפורא הות לוגא למקדשא, ובה משערין רביעית לפסח". 1350 דרהם הם כ - 4000 גרם, ומשקל כזה ודאי אינו לוג, אלא שנראה שהכו"פ מפרש כפי שביארנו שבזמן חז"ל השם קסט היה ביטוי כללי למידה. ולכן אמרו שקסטא דמוריסא הוא לוג, דמשמע שאינו מידה ממערכת המידות אלא הוא שם כללי למידה שקבעה כמידה למוריס, וכפי שעולה מתרגום יונתן והערך. והוסיף הכו"פ לציין שהמידה קסט של היום, שנקראת כך משום שפעם קסט היה שם כללי למידה, מכילה מים במשקל 1350 דרהם.

רס"ג מתרגם הין בכל מקום "קסט" (בחיריק תחת הקוף), אך נראה שאצלו אינו שם כללי למידה, אלא כוונתו למידה ספציפית שהיתה קרויה בשם זה, וזו היא מידה שמקבילה בנפחה להין שהוא 12 לוג. ועולה ממקומות אחרים בדבריו שהוא משער ביצה כשיטת רב הילא, 16.66 דרהם ועל כן השיעור העולה לפי דרכו ללוג שהוא 6 ביצים הוא מאה דרהם, וא"כ מידה זו היתה 1200 דרהם^{כא}.

אחרי שיעורו של רבי יצחק ללוג, רבי יוחנן אומר ש-"תמנייתא קדמייתא דהוה בטבריא הות יתירה על דא ריבעא, ובה משערין רביעית של פסח". משמע שרצונו לומר אופן לשער ישירות רביעית, על פי כלי מידה במקום מגוריו בטבריה. ולכאורה הוא אומר שמידת התמנייתא הקדומה בטבריה יתירה על אותו לוג של ציפורי ברביעית, כלומר שה'תמנייתא' הקדומה היא לוג ורבע. אך אכתי לא מובן, שכדי להגיע לזה צריך את הלוג של ציפורי, ואילו רבי יוחנן היה בטבריה, ואם כן מה הועיל בדבריו לאנשי טבריה?

כא). כן עולה מ'פירושי רב סעדיה גאון לספר שמות' עמ' קס"ח שכתב ששיעור עשירית האיפה סולת הוא תש"ך דירהם, ושיעור רביעית הין שהוא 300 דירהם. ונמצא שההין 1200 דרהם. וכן מבואר בפירוש רס"ג לויקרא שפורסם בקובץ 'סורא' כרך ב' (תשט"ו-תשט"ז) עמ' 351 (המקור הערבי) ו-352 (התרגום, הלא נכון), שם כתב רס"ג לגבי איסור כניסה למקדש לאחר שתיית יין, ששיעור השתייה (שהוא כידוע רביעית הלוג) הוא משקל כ"ה דירהם (בנדרס הועתק בטעות כ"ד, אך הרב דורון אדלר כתב לי שבדק את כתב היד ושם כתוב כ"ה). מדברים אלו עולה שלגבי שיעור העומר ועשירית האיפה שכתב רס"ג גם בפירוש הנ"ל גם בסידורו (עמ' קא), ושם בעמ' קלג כתב שהוא קמח שעורים או חטים במשקל תש"ך דרהם. ומבואר שאין כוונת הרס"ג שהקמח עצמו צריך להיות במשקל 720 דרהם, שהלא בזה היה צריך לומר הבדל בין שעורים לחטים, שכבודות יותר משעורים, ולא היה אומר בזה משקל אחיד, אלא כוונתו לומר שהקמח, בין שהוא של חטים ובין שהוא של שעורים, צריך להיות בנפח שמכיל מים במשקל 720 דרהם, והיינו 7.2 לוג שהוא שיעור חלה.

ובספר 'פירושי רב סעדיה גאון לספר שמות' בפרק ל, כד כתוב "הין מאה דרהם". וקשה, שמשקל זה רחוק הרבה מהין, וסותר לדבריו במקומות האחרים, ונלענ"ד שחסר שם, וצ"ל כמו שאמרו חז"ל שהין הוא 12 לוג, ולוג הוא מאה דירהם.

במאמר "מידות ומשקולות בעולם האיסלם" של החוקר הינו כתב שהיו שני קיסט, שנפחם 1.2 ליטר ו-2.4 ליטר. כנראה כוונתו לתקופה יותר מאוחרת, והוא כפי שכתבנו, שהיו כמה מידות משתנות שנקראו קסט.

ונראה שבגלל קושי זה רש"י ורשב"ם כותבים שרבי יוחנן מתייחס להפרש שבין התמנייתא הקדומה שהיתה בטבריה לתמנייתא שמשתמשים בה היום בטבריה. ולדבריהם צ"ל שכיון שהמידה של תמנייתא הרגילה היתה לפניו, הוא מתייחס אליה באומרו "על דא".

אך אכתי קשה, היכן מצינו מידה של תמנייתא? הרשב"ם כתב: "תמנייתא. מדה והיינו תומן ועוכלא דמסכת סוטה (דף ח ב)". אך בבבא בתרא פט ע"ב מצינו גם "שמינית לוג", ורשב"ם שם מבאר שעל קב שייך לשון זכר, לכן הוא נקרא "תומן" בעוד שעל לוג אפשר לומר לשון נקבה. ולכאורה כאן הוא לשון נקבה, וא"כ לא ברור למה הרשב"ם בפסחים מפנה לתומן של קב, ולא לשמינית של הלוג. ונראה שעל כן הקדים הרשב"ם אמר "מידה", ולא אמר רק "היינו תומן" שכוונתו בהפניה למידת תומן רק לדוגמא בעלמא שיש מושג כזה מידה שנקראת על שם שהיא שמינית של מידה. והרשב"ם בעצמו אינו יודע בשמינית של איזה מידה מדובר כאן, כי אינו יודע מה הן המידות של האיטלקי.

ונראה שאמנם הדבר מוכרח שכאן לא מדובר על שמינית הלוג וגם לא על שמינית הקב, שהרי אם מדובר במידה שלנו, לפי רש"י ורשב"ם שרביעית הלוג הוא ההבדל בין תומנתא אחת לתומנתא שניה, לא יתכן שהוא שמינית הלוג, שהרי כל המידות שלנו עשויות לפי אותו תקן המיוסד על מספר ביצים. ולכל היותר מצינו הבדל של 1/20 לביצה בגלל הקטנת הביצים כפי שיובא לקמן, אך דבר זה בשום אופן לא יכול ליצור הבדל גדול כ"כ של רביעית הלוג בין שמינית קב או שמינית לוג אחת לשניה, כיון שאלו מידות קטנות²².

וגם אם נפרש שלא כרש"י שהכוונה היא שהתומנתא גדולה בשיעור רביעית מלוג, הדברים לא יכולים להיות מוסבים על שמינית הקב, דהרי שמינית קב הוא חצי לוג, בעוד שהגמרא אומרת שהתמנייתא יתרה ברביעית על לוג. ואף אם מדובר בשמינית הכי גדולה במידות שלנו, שהיא שמינית קב ציפורית, היא עדיין קטנה הרבה מלוג מדברי²³. ואצ"ל שהתומנתא לא יכולה להיות שמינית הלוג, שהרי היא קטנה עוד יותר.

ונראה לבארו לפי מה שכתבתי שכווס – קונגיוס שווה בתקן האיטלקי הקדום לשמונה לוג, ונראה שזוהי התמנייתא, דהיינו שהיא מידה הכפולה פי שמונה ממידת היסוד שלנו, ונקראה בלשון נקבה תמנייתא, כיון שמידה היא לשון נקבה, וכאלו אמר שמונה מידות²⁴.

כב). בגוף הגמרא שם קשה מהו תומן, אחרי שכבר אמר חצי רביע, וצ"ל שהוא לשון מליצה והיינו הך.

כג). הרב גרשון ויס (מומש"ת פרק קמח עמ' שפ) כתב די"ל שכמו שהקטא הייתה מידה שמשנתה (שקוראים גם ללוג וגם להין קטא), כך התמנתייתא. ואינו נלענ"ד, שעל הקטא כתוב קטא דמוריסא, ומובן שהוא כינוי כללי, והוא כמו שאמר כלי המידה של המוריס, ולכן הוא יכול לשמש כינוי גם למדה של ההין, וגם למדה של לוג. ומה שכתב רס"ג שקטא הוא הין, אינו שם כללי למידה אלא שלמידה שלדעתו מקבילה להין קראו אצלו קטא. אבל לא יתכן שתמנייתא שמשא אצל רבי יוחנן כשם כללי לכלי מידה, שהרי הוא לא אמר איזה תמנייתא, ואם כך לא ברור מה הוא אומר למדוד.

כד). לפי הסוברים שרובע הקב מדברי הוא 273 סמ"ק, ורביעית הלוג היא 68 סמ"ק, שמינית הקב ציפורית היא 196.5 סמ"ק (136.5 * 1.44), ולוג לדבריהם הוא 273 סמ"ק.

כה). כעין זה מצינו בתוספתא מסכת ערכין (פרק ב) בענין כלי נגינה שיש בו שמונה נימין "למנצח על השמינית – על נימא שמינית", שהכוונה היא כלי שיש בו שמונה נימים.

ואף שלפי שיטתי גם המודיוס הוא 8 מידות יסוד שלנו, שהוא 8 קב, אין לומר שתמניתא היא המודיוס, כי בדברי חז"ל אנו מוצאים את המידה 'מודיא' (בגמרא בגיטין נו ע"א, ובמדרש רבה אסתר, ב, ג) ומשמע שלמודיוס היו קוראים בשמו מודיא, ולא תמניתא. וגם לא מסתבר שהוא מדימנוס שהוא 8 סאים, שלא היו אומרים למדוד בו כיון שהוא כלי ענק, ורביעית היא שיעור קטן, לכן נראה שמדובר על הקונגיוס. ומכל מקום, אף שהיה ידוע לאמוראים שהכווס - קונגיוס הוא 8 לוג, לא יכלו לשער לפי זה מהו לוג, כי ידעו שהתקנים השתנו, וגם לא תמיד דייקו בהם. על כן רבי יוחנן אומר דרך אחרת להעביר את המסורת על שיעור רביעית, והיא שההפרש בין הקונגיוס הקדום בטבריה, לקונגיוס הנוהג היום בטבריה הוא שיעור רביעית, וכך נוכל לשער רביעית.

ונראה שלפי דרכינו בביאור הבבלי נוכל לתאם את הדברים האמורים בזה בירושלמי.

בירושלמי שקלים פרק ג איתא: "א"ר חנין לוגא דאורייתא, תמונתא עתיקא דמורייסא דציפורי. א"ר יונה וחכמנא לה, דבית רבי ינאי הוה מכילין בה דבש. תני, חצי שמינית טברנית הישנה. א"ר יוחנן הדין דידן היא. ולמה קרי ליה עתיקה, מן בגין דהוה ביומי? אית דאמרי דהות זעירא ורביתא, ואית דאמרי דאזעירא ולא אזעירא כמה דהות".

ובירושלמי מסכת שבת פרק ח הנוסח הוא: "א"ר חנינא לוגא דאורייתא תומנתא עתיקתא דמורייסא דציפורין. א"ר יונה חכים אנא לה. דבית רבי ינאי הוון מכילין בה דבש. תני, חצי שמינית טברנית הישנה. אר"י הדא דידן הוות. ולמה לא אמר עתיקתא (נראה שהמילה לא היא ט"ס, כי למה שיאמר עתיקה אם אינה עתיקה, וצ"ל ולמה אמר עתיקתא, ומוסב על רבי חנינא), בגין דהוות ביומוי. אית דאמרי דהוות זעירא ורבית וזערת ולא זערת כמה דהוות".

ובירושלמי מסכת פסחים פרק י: "אמר רבי חנינה לוגא דאורייתא תומנתא עתיקתא דמורייסא דציפורין. אמר רבי יונה חכים אנא לה, דבית רבי ינאי מכילין בה דבש. תני חצי שמינית טברנית ישנה. אמר רבי יוחנן הדא דידן הוות. ולמה לא אמר עסיקתא (נראה שצ"ל ולמה אמר עתיקתא) בגין דהוות ביומיה. ואית דאמרי דהוות זעירא ורבית, זעירת ולא זערת כמה דהוות".

ובהגהות הגר"א לשקלים גורס: "אמר רבי חנן, לוגא דאורייתא תמונתא עתיקתא דמורייסא דציפורי. אמר רבי יונה וחכמנא ליה, דבית רבי ינאי הו מכילין בה דבש. ולמה קרי לה עתיקא מן בגין דהוה ביומיה זעירא, ורביתא, ואיזעירת כמה דהוה. אמרי ר' יוחנן הדא דידן היא חצי שמינית טברנית הישנה".

גרסת הגר"א בענין 'זעירת ורביתא ואיזעירת כמה דהוה' היא כעין הגירסה שלפנינו בפסחים ובשבת, שלא גורסים פעמיים אית דאמרי, ומדובר רק על כך שהמידה גדלה ושוב קטנה, (וזה כוונת ר' לייזר שטייניץ, העורך על הגהות הגר"א שכתב שבפסחים ושבת גורסים כדברי הגר"א). אך בניגוד לגרסה שלפנינו, שבסופו של דבר המידה האחרונה שונה מהעתיקה, לפי הגר"א אותה מידה עתיקה באמת היתה קיימת גם בימיו, כי המידה הישנה חזרה לכמות שהיתה, ובא רק לאפוקי מצב הביניים. ונראה שהגר"א כותב כך משום שמרבי יונה משמע שאותה מידה בדיוק נשארה

קיימת גם בימיו, ואינו תואם למסקנת הגמרא אם גורסים שלבסוף היא כן שונה מהעתיקה, ולפי הגר"א ניחא שהכוונה של הגמרא לשאול - הרי רבי יונה אמר שהיא קיימת בימיו, וא"כ למה אמר רבי חנין עתיקתא? ומשיב שהיתה תקופת ביניים שבה קבעו להגדיל אותה מטעמים מסחריים, ואחר כך החזירו למידה הקודמת. ועכ"פ לפי הגר"א הלשון "ולמה קרי לה" אינה מוסבת על דברי רבי יוחנן, שדיבר על טברנית ישנה, אלא על דברי רבי חנין, שדיבר על עתיקתא דציפורי. והעיר חתנן, הרב אוריאל שלמוני הי"ו, בביאורו אור אליהו (שם) שזה נלמד מהלשון "עתיקתא", דמשמע שהדברים מוסבים על דברי רבי חנן שדיבר על עתיקתא, ולא על מה שאמר לפני כן בברייתא, כי הברייתא השתמשה בלשון "ישנה".

ונראה לענ"ד שדברי רבי חנין מקבילים לדברי רבי יצחק בבבלי על המידה בציפורי, ולכן יתכן שהמילה תומנתא השתרבבה בטעות בירושלמי בגלל השמינית שבהמשך, וצ"ל כאן קסתא. אך אפשר להשאיר גרסה זו, ולומר שכיון שהקסתא הזו היתה מידה יחודית שאינה קשורה לכלל מערכת המידות, אלא חכמים אמרו לשמרה כדי שידעו מהו לוג, ובמסחר הכללי היו רגילים להשתמש במידת התמניתא של הרומאים ללח, קראו לאותו קסתא יחודית בשם שנתנו למידה החשובה של הרומאים ללח, וכינו אותה גם קסתא דמוריסא וגם תומנתא עתיקתא דמוריסא. ולא חששו שיחשבו שהיא ממש קונגיוס, כי הכינוי המיוחד "דמוריסא" מלמד שהכוונה היא לאותה מידה שמשמרת את מידת הלוג.

וגם ענין ההקטנה וההגדלה מתבאר היטב לפי מה שביארתי, שלא מדובר בזה במידה שהיא חלק ממערכת המידות הכללית, אלא במידה שהשתמשו בו לזכור את מידת הלוג, אלא שהיתה תקופה שהגדילו אותה לפי הצרכים המקומיים במסחר, אך לאחר מכן, על פי דרישת החכמים, שבו והקטינו אותה למה שהיתה. לכן רבי חנין מזכיר את המדה העתיקה, שהיא נעשתה במכוון כדי שיהיה זכר למדת לוג העתיקה, וחכמים אמרו לסוחרים לחזור למידה זו.

ולגבי דברי רבי יוחנן על התמניתא הטברנית הישנה. יש בגרסה שלפנינו קושי, כי כאן מדובר על חצי תמניתא טברנית, והלא בבבלי משמע שמדובר על הוצאת שיעור של רביעית מבין שתי מידות שלא הוזכרה כלל בירושלמי. ובפשטות צריך להקביל את הדברים, כיון שבשני המקומות רבי יוחנן אומר את המימרה הזו. על כן נראה לי שיש כאן ברייתא שרבי יוחנן בא לבארה, וצ"ל כתוב כך (או להתפרש כך) 'תני היצא (במקום חצי) שמינית טברנית הישנה. א"ר יוחנן הדין מדין היא'. או כעין נוסח הגר"א "אמרי ר' יוחנן 'הדא דידן היא - היצא (חצי) שמינית טברנית הישנה". כלומר, רבי יוחנן בא לבאר שכוונת הברייתא שתוציא את הדא דידן מהשמינית הטברנית העתיקה ותקבל את שיעור רביעית.

עכ"פ, מדברי רבי יוחנן, בין לפי הבבלי ובין לפי הירושלמי, מוכח שלא היה להם יכולת לומר את מידת רביעית ישירות לפי האיטלקי, שהרי הוא לא אמר את מידת הרביעית ישירות על פי מידה איטלקית^{כו}.

כו. אך אין הכרח מזה שהוא ידע שאין במידות שלהם רביעית, כי אפשר לומר שזה רק משום שהמידות שלהם לא היו מדויקות. מכל מקום דחיה זו אפשרית רק אם נאמר שלא היה להם בעיר אלא תמניתא אחת ישנה ותמניתא אחת חדשה, כי בסופו של דבר הוא עושה השוואה באמצעות המידה תמניתא, שהוכחנו שהיא מהמידות של הרומאים, ואם המידות

ולמדנו מסוגית הקסתא והתמניתא:

- א. בימי רבי יוחנן היתה מידה הקרויה 'תמניתא'. ונראה שזו מידה איטלקית, שנקראה כך כי יש בה שמונה פעמים מידת היסוד שלנו ללח, שהיא לג. והיא הכוס – קוניגיוס.
- ב. לא היתה במידות הרומאים מידה המקבילה לרביעית. כך מוכח ממה שרבי יוחנן הוזקק לומר את המידה של רביעית על ידי הרווח בין שתי מידות.



ז.

רביעית - טיטרטון ורביע

סוגיה נוספת לענין שיעור רביעית מובאת בירושלמי (שבת ח, א. שקלים, ב, ג. פסחים י, א), וז"ל הירושלמי בשבת:

"מתני'. המוציא יין כדי מזיגת הכוס...

גמ'. ר' זעירא שאל לר' יאשיה כמה שיעורן של כוסות. א"ל נלמוד סתום מן המפורש. דתני ר' חייה ד' כוסות שאמרו ישנן רביעית יין באיטלקי. תמן תנינן מפנין ארבע וחמש קופות. ר' זעירא שאל לרבי יאשיה כמה הוא שיעורה של קופה. א"ל נלמוד סתום מן המפורש, דתנינן תמן בג' קופות של ג' ג' סאין תורמין את הלשכה.

רבי יוסה ב"ר בון בשם ר' יוחנן דרבי יהודה היא, דתני מים כדי גמייה, ר' יהודה אומר כדי מזיגת הכוס. יין כדי גמייה, ר' יהודה אומר כדי מזיגת הכוס.

מזוג בכמה. נישמענה מן הדא מים כדי גמייה. ר' יהודה אומר כדי מזיגת הכוס. יין כדי גמייה רבי יהודה אומר כדי מזיגת הכוס.

הדא אמרה: מזוג - אפילו בכמה כוסות [ובשקלים הגרסה: הדא אמרה: מזוג - כדי מזיגת הכוס].

כמה הוא שיעורן של כוסות. ר' אבין אמר טיטרטון ורביע.

ונראה שהירושלמי לא מדבר על השאלה כמה מים מוזגים ביין. שאלה זו לא עלתה כלל לדיון כי הירושלמי יודע את דרך המזיגה המובאת בבבלי שיין נמזג חדא אתלתא, אלא השאלה הראשונה 'כמה שיעורן של כוסות' מוסבת על שיעור הכוס עצמה שבמשנה זו, וכן על כלל ענין הכוסות בש"ס, שהלא גם אם דרך המזיגה ידועה עדיין לא נוכל לדעת כמה הוא השיעור "כדי מזיגת הכוס", מבלי לדעת מהו השיעור של הכוס. ושאל בלשון רבים 'כוסות', משום ששיעור כוס נאמר בהרבה מקומות, ככוס של ברכה בקידוש וברכת המזון.

והתשובה היא "נלמד סתום מן המפורש". סתום היא הכוס בשבת ובשאר מקומות שלא כתוב בהם כמה היא הכוס, נלמד מהמפורש בברייתא לגבי ארבע כוסות של פסח, שכתוב בברייתא

לא מדוייקות ויש גם בימיו כמה תמניות, בסופו של דבר זה לא יוביל למידה מדוייקת. אלא על כרחך שלא באו לדייק כולי האי. וראה לקמן שנוכח מדברי הגמרא בעירובין שהם ידעו שהתקנים השתנו ולא רק שהמידות אינן מדוייקות.

שהשיעור של היין לארבעת הכוסות הוא רביעית הלוג של יין חי, כלומר שדי בשיעור רביעית לוג של יין איטלקי, שהוא דוגמא ליין חזק הזקוק למזיגה טובה, לארבע כוסות של פסח, כי על ידי מזיגה של חדא אתלתא, הרביעית מספיקה לארבע הכוסות. וכיון שהגמרא יודעת שהמזיגה של יין חזק היא חדא יין לתלתא מים, והכוס המיועדת לארבעת הכוסות היא רביעית, א"כ כדי מזיגת הכוס האמור במשנה בהוצאת שבת הוא רבע רביעית.

אמנם לכאורה היה מקום לפרש באופן אחר, ש"באיטלקי" פירושו בשיעור רביעית האיטלקי, כלומר רביעית קססטס". אך א"כ יקשה על זה ממה שנראה לקמן שרבי אבין אומר שיעור אחר לרביעית במידות שלהם. ועוד, שהפירוש הזה אינו מתאים ללשון "רביעית יין באיטלקי", שהרי לא אמר שהכוסות הן "ברביעית האיטלקי". אלא הוסיף כאן את המילה "יין", ומשמע שבא ללמדנו שהכוונה היא ליין איטלקי שהוא כינוי ליין חזק, כמבואר בבבלי (עירובין סד ע"ב) "שאני יין האיטלקי דמשכר טפי", ודרך מזיגתו לפי כולם היא כמות אחת של יין ושלשה של מים.

וברבינו יהונתן על הרי"ף מסכת סנהדרין (יז לפי דפי הרי"ף) לגבי הא דבן סורר ומורה מתחייב על שתיית חצי לוג יין האיטלקי "יין האיטלקי טוב ומעולה הוא וצריך במזיגתו ליותר מכל חמרא, דברי הכל על חד תלתה". ונראה שהוא למד את מה שכתב מהירושלמי הנ"ל, שהבינו כפי שכתבתי, ומדבריו מתבאר מדוע לפעמים אומרים על חד תלתא בסתם יין, ולפעמים על האיטלקי. שבאיטלקי הדבר מוסכם על כולם שכך מוזגים, ובשאר יינות שלא כ"כ ברור חוזקם כך הלכה, דזו דעת רבא, אך לא היה דבר מוסכם על כולם. ולכן הגמרא פירשה את המשנה ביין האיטלקי, שבו מוסכם שיעור המזיגה.

ולפי דבריו יובן למה השמיט הרמב"ם את ענין האיטלקי לגבי בן סורר ומורה, דלפי הכרעת רבא איטלקי דהתם לאו דוקא, אלא הכוונה של המשנה היא גם לסתם יין שמסתמא הוא חזק. והאיטלקי בא רק לאפוקי יין חלש¹⁷.

כז). ז"ל או"ז ח"א סימן רכ"ו: "א"ל נלמוד סתום מן המפורש, דתני ר"ח ארבע כוסות שאמרו חכמים ישנו רביעית יין האיטלקי וכמה הוא רביעית האיטלקי - לוג, וכמה הוא לוג שיתא ביעון, רביעית לוג ביעא ופלגא וכו'". לכאורה אפשר להסיק מדבריו שהוא מפרש רביעית האיטלקי במידת האיטלקי, אך אם כך הלשון לא מובנת, במקום "וכמה הוא רביעית האיטלקי - לוג", היה צ"ל "וכמה הוא רביעית לוג - רביעית האיטלקי". לכן נראה פירושו, כמה הוא סך ארבע כוסות היוצאות מרביעית יין האיטלקי, לוג. ולוג הוא 6 ביצים, וזו תוספת מאוחרת שבא בהביר את המידה לפי מה שהיה מקובל אצל הגאונים (או"ז מצטט הרבה פעמים ירושלמי שאינו בירושלמי שלפנינו אלא הוא תוספת מאוחרת).

כח). בעל קהלות יעקב (בקובץ מוריה שנה י"ב קו' א - ד ע' קיז) הקשה למה בדין בן סורר ומורה לא נתפרשו השיעורים של שאר יינות אלא רק השיעור של שותה יין האיטלקי. ולמה הרמב"ם לא הזכיר שזהו דוקא ביין האיטלקי. ועל כן הסיק שהרמב"ם פירש ד"האיטלקי" קאי על הלוג, דחייב כשישתה יין חצי לוג האיטלקי. וכתב שכן פירש הרמ"ה בסנהדרין על המשנה הנ"ל וז"ל וישתה חצי לוג יין באיטלקי, חצי לוג יין בלוג האיטלקי שהוא גדול מלוג המדברי, ומאן דיפרש האיטלקי איין (כך פירש רש"י) לא חש לקמחי' עכ"ל. וקשה עליו, הא בהדיא שנינו בפ"ז מכלים מ"א דמדות הלח והיבש שיעורן באיטלקי זו מדבריות. הרי דהאיטלקיות ומדבריות שוין? ולכן צ"ל שבמקום "מלוג מדברי" יש לגרוס בדבריו "כלוג מדברי". והרמב"ם סובר נמי דאיטלקי קאי על הלוג ולא על היין, ולכן לא הזכיר כלל ששיעור חצי לוג הוא ביין האיטלקי. ומאחר שהלוג האיטלקי הוא הלוג האמור בכל דיני התורה, לא פירט כאן שמיידי מלוג האיטלקי. והוסיף שהרמ"ה גרס חצי לוג יין "באיטלקי", בב', וזה מתפרש שפיר דתיבת באיטלקי חוזר על הלוג, אבל רש"י גרס חצי לוג יין "האיטלקי", בה', וזה קשה לפרשו דחוזר על הלוג דהה' של תיבת האיטלקי משמעותו כהמשך לתיבת יין שלפניו, ונראה דמה"ט לא פירש רש"י כפי' הרמ"ה ז"ל. עכ"ל בקיצור.

בהמשך אומר הירושלמי שמשתנו הקובעת שהשיעור הוא "כדי מזיגה" היא דעת רבי יהודה בברייתא, שיש בזה מחלוקת, שלדעת התנא של המשנה אמנם זה שיעור היין, אך השיעור של מים אינו כדי מזיגה, אלא כדי לשוף בהן את הקילור, ואילו דעת רבי יהודה גם יין וגם מים שיעורם הוא "כדי מזיגת הכוס".

ושואל מזוג בכמה. כלומר יין מזוג בכמה? ומשיב שיש ללמוד זאת מאותה ברייתא, שבה רבי יהודה אומר גם על מים "כדי מזיגת הכוס". ומשמע שביין הוא רובע רביעית, ובמים הוא ג' חלקי רביעית, שזה שיעור המים הנמזגים, וממילא מובן שיין מזוג הוא ברביעית. וכפי שפירש שם קרבן העדה:

"ה"ג בשקלים הדא אמרה מזוג כדי מזיגת הכוס. וה"פ (שיין מזוג שיעורו) כדרך בני אדם למזוג והיינו רביעית שלם, דאי ס"ד בפחות מרביעית, א"כ ביין סגי בפחות מרובע רביעית שהרי אם ימזגנו עם מים יהיה לו שיעור חשוב (של יין מזוג), אלא ודאי דרביעית שלם בעינן".

ועתה נבאר את המימרה של רבי אבין: "כמה שיעורן של כוסות. רבי אבין אמר טיטרטון ורביע".

וכתב בערוך ערך טיטרטון (מבעל מוסף הערוך): "ירושלמי דפסחים פרק ע"פ כמה הוא שיעורן של כוסות רבי מנא אמר טיטרטון, פירוש בלשון יוונית רביעית".

ואכן כפי שהבאתי לעיל טיטרטון הוא מידה ידועה, והיינו 1/4 של קסטסס, כ- 144 סמ"ק לפי התקן של 288 סמ"ק לקוטילא, או 137 סמ"ק לפי התקן של 273 סמ"ק.

והנה ר' אבין אמר כמה הוא שיעורן של כוסות בלשון רבים, ומשמע שבא לומר שיעור של לוג, אך לכאורה זה אינו מובן כלל שהרי טיטרטון הוא הרביעית היוונית, והוא רחוק הרבה משיעור לוג. וגם לפי התקן היווני הכי גדול הידוע לקוטילא 330 סמ"ק, כשנוסיף רבע מלבר, ולא מלגאן, נגיע לכל היותר ל-210 סמ"ק, שהוא ודאי פחות מלוג.

וגם אם כוונתו לכוסות דעלמא ובא לומר שיעור רביעית, לכל השיטות שהבאתי אין זה מה שהוא אומר? אמנם אפשר לתרץ בדוחק למאן דאמר שרביעית היא טיטרטון לפי מה שראיתי

ולענ"ד העיקר כרש"י, כי לדברי הרמ"ה יקשה למה ראה לנכון להדגיש איטלקי דוקא בן סורר ומורה, אלא שמוכח מהסוגיה בעירובין שאכן יין האיטלקי משכר טפי, ומסתבר שזו כוונת הדגשת האיטלקי דוקא בן סורר ומורה, שצריך שישתה יין חזק, והרמ"ה לא הזכיר סוגיה זו שלכאורה סותרת להבנתו. גם אין לעשות חילוק בין הבבלי לירושלמי כשאין כל הכרח. ומה שאמר הירושלמי איטלקי בסתם כוסות מתורץ לפי דברי רבינו יוחנן הכא (שהקהילות יעקב כנראה לא ראה) שבאיטלקי כו"ע מודים שמוזג על חד תלת בגלל חוזקו. והוא נובע ממה שהדרך הטבעית להכנת יין באיזורים חמים היא בחזק של 15 אחוז כהל. וי"ל שגם הרמב"ם סובר כרש"י, וסתם בזה שמאחר שבמקומות אחרים מתייחסים לסתם יין כיון האיטלקי, הוא מבין שאיטלקי בכל מקום נאמר רק לאפוקי יין חלש וסתם יין הוא חזק. ופירושו של הקהילות יעקב עם שינוי הגרסה ברמ"ה לא נצרך, וגם לא מסתבר להגיה כדבריו מפני שלפי זה המילה "גדול" מיותרת. עלן כן גם אם נאמר כרמ"ה נפרש שהכוונה כאן לחצי סקאטריס שנקרא לוג האיטלקי כיון שעל יסודו קבעו מידה שהיא 24 סאקטריס, והיא האורנה.

(ט). באהצו"ר כתב שלפי הערוך לא גורסים בגמרא "ורביע", אך כבר העיר עליו בעלי תמר שמי שכתב ערך זה אינו רבינו נתן מרומי בעל הערוך, אלא ר' בנימין בעל מוסף הערוך. ובעלי תמר סבר שעכ"פ לרבי בנימין היתה גרסה בלי ורביע, אך לענ"ד פשוט שאין כוונתו אלא לתרגם את המילה ולא התייחס למילה ורביע שאינה צריכה תרגום, ובודאי גרסתו היא כמו בגרסאות הירושלמי המצויות.

בספר ירושלמי כפשוטו, שפירש "ורביע הוא כמו: הוא רביע", בהבלעת אותיות. אך לענ"ד לא משמע כך מואו החיבור, וגם לפי זה נצטרך לומר שיש עוד שם למידה זו, והוא 'רביע', כי אם הכוונה למה שאומרים בכל מקום רביעית, היה צ"ל רביעית, אלא שצ"ל שבא להשמיענו שבארץ ישראל קוראים למידה זו רביע. וזה לא מסתבר, כיון שלא מצינו במקום אחר שבא"י קוראים לרביעית רביע'.

ונלענ"ד שכוונתו לומר את שיעור הד' כוסות שהוא לוג, וטיטרטון ורבע הקב הוא למעשה טיטרטון וקוטילא. ומה שנקט את המידה הקטנה בתחילה, הוא משום שהיא נקראת אצלם רביעית, ובא לומר כמה להוסיף על הרביעית שלהם כדי להגיע ללוג. ואפשר גם לומר שהוא דקדק ונקט רביע ולא רבע, כדי שלא נטעה לחשוב שהכוונה רבע של טיטרטון, אלא נבין שהכוונה היא לרביע המידה שלנו, וכפי שמצינו שאומרים רביע ליטרה (תוספתא בבא בתרא ה, ט). ואף שהוא בא לומר את המידות ביוונית, לא נקט בשם טיטרטון וקוטילא כדי להשתמש בלשון נופל על לשון, וסמך על כך שנבין שהוא רביע הקב ולא רביע לוג, כי היה ידוע לכל שלרובע הקב יש מקבילה יוונית שהיא הקוטילא, וגם בכל מקום רבע הקב הוא הנקרא בלשון חכמים בסתמא רבע, ולא כרביעית הלוג הנקראת רביעית. וכן נראה לקמן שגם יוסף בן מתתיהו, שלא היה מומחה בענייני המידות, עכ"פ גם הוא ידע שרבע הקב הוא קוטילה.

ונמצא שמדברי ר' אבין מוכח כמה דברים:

א. קוטילא היא רבע הקב.

ב. שיעור הלוג הוא טיטרטון וקוטילא.

ג. בחלק ממידות היסוד, המידות שלנו נמצאות בשיעור האיטלקי רק על ידי צירוף שתי המידות הקיימות בו, כמו כאן שצירף טיטרטון לקוטילא.

וכיון שמסתבר שהיה ידוע לחכמים על השתנות התקן בימי הרומאים, נראה שכוונתו היא שזהו החישוב העקרוני, אך למעשה נוכל לדעת את המידה המדויקת אך ורק אם יתברר לנו מה התקן הקדום שעליו דברו חכמי המשנה. ואפשר לומר שרבי אבין רומז שהשיעור המדויק הוא דוקא לפי התקן הקדום, מעצם זה שהוא נוקט את השם טיטרטון שהיה השם הקדום של הרביעית היוונית, ולא את השם קוארטירוס של הרומאים.

ואם התקן הוא 288 סמ"ק לקוטילא, רביע של קסטס הוא 144 סמ"ק, ורביע ממנו הוא 36 סמ"ק, ועל כן שיעור רביעית הוא 108 סמ"ק.

ונראה שהמידה של הלח, לוג, השתמרה גם על ידי המשקל היווני מינא, שלפי הגמרא בבכורות נ ע"א זהה לליטרה. ויש מסורת אצל הגאונים והראשונים שלוג הוא ליטרה¹⁴.

(ל). הרב גרשון ויס כתב גם בזה כפי שכתב על התמניא, שאולי המידה טיטרטון היתה שם לכמה מידות שונות, כפי שאנו אומרים על הקסטא, ובימיו של רבי אבין שיעור רביעית היה טיטרטון ורבע. אך כבר כתבתי שאי אפשר לומר שזה שם כללי למידה, כי אם כך הוא לא אמר כלל שיעור. וגם לא יתכן שרבי אבין אמר את המידה לפי תקן משונה וחריג שהיה בימיו, כי הוא היה בזמן הקיסרות הרומית, שכלל הידוע היה לה תקן אחיד בכל מקום, לכן ברור שדבריו כפשוטם, אלא שרביע פירוש רביע הקב שהיא מידת הרביע שיש לה מקבילה יוונית, ולכן מוכן שסמך על כך שנבין לבד שהוא רביע הקב.

כפי שהראיתי לעיל, החוקרים כתבו שמשקל מינא יונית בתקופת החשמונאים היתה 430-432 גרם, והדרכמה המקבילה ל4.3 גרם, היתה ידועה גם בימי בר כוכבא שהשתמש בה למטבעותיו. וכן הפרסים הסאסאנים ששלטו בבבל השתמשו במשקל כעין זה בימי האמוראים, כפי שעולה מהגמרא בבכורות נ ע"א דאיתא התם שרב אשי שדר ליה שבסר זווי לרב אחא בריה דרבינא, דכהן הוי, בשביל פדיון הבן. ושלח ליה רב אשי: לישדר לי מר בחזרה שליש זוזא יתירתא דאיכא עילויהו דה' סלעים (כי הוא הבין מדברי רבא שזה מה שצריך לתת, ואחר כך מבארת הגמרא שלא היה צריך להחזיר לו). מבואר שהיה להם ממש מטבע של זוז.

באתר coinweek מוצגים המטבעות שנהגו בזמן האימפריה הסאסאנית המקבילה לימי אמוראי בבל, וכתבו שמשנת 230 למניינם והלאה היה בפרס מטבע מכסף טהור (97 אחוז) שמשקלה היה יציב 4.28 גרם, הוא כמעט זהה לדרכמה היוונית שהיא 4.32. ומוזה נמשכה המסורת בימי הגאונים, שהיו תחת הכיבוש הערבי, שהם קבעו את הדינר והמתקאל במשקל של 4.25 גרם. ונראה שעל פי זה היה ידוע לאמוראים גם משקל מים בנפח של לוג.

אך עדיין יש לשאול, אם הדבר ידוע למה היו צריכים לחפש בשיעורי הנפח מהו לוג, כפי שהראיתי מדברי רבי יצחק ורבי אבין. ויש לומר באותה דרך שכתבתי לגבי מידות האיטלקי, שלאמוראים לא היה דרך לדעת מהו בדיוק שיעור האיטלקי, גם על פי משקל ליטרה לא היה ברור בודאות, כי משקל המטבע הוא משקל קטן מאוד, ולא ניתן לקבוע בודאות על פי הערכת משקל של הזוז מהי הליטרה, הכפולה ממנו פי מאה. לגבי פדיון הבן לא חייבים כ"כ לדקדק, כי בלאו הכי שווי של מטבע הוא יותר מאשר שווי הכסף שבה, אך הגמרא מחפשת מידות לרביעית וללוג במידה ישירה בנפח כדי לומר את המידה במדויק, ולכן היא לא מסתפקת באפשרות לקבוע זאת במשקל.

ולמדנו מכל זה:

לוג הוא טיטרטון ורבע הקב שהוא טיטרטון וקוטיאל - 108 סמ"ק.

לא. בירושלמי תרומות פ"ה ה"ה עוסק בנפח המתורגם למשקל לגבי ציר מורייס, ואומר הירושלמי "וכמה לוגא עביד תרתין ליטרין, וכמה ליטרא עבדא מאה זינין". ונראה שכיון שהמורייס היה עם הרבה מלח החשיבו אותו כבד פי שנים ממים. כיון שהוראה זו היא כללית וכל ציר של מורייס זה משהו אחר מדובר על עיגול לחומרה, ולכן עשו פי שנים. וכל כן יש רגלים לדבר מהירושלמי שבמים בעלמא לוגא עביד ליטרה.

אמנם זו לא ראייה גמורה, אך עכ"פ נראה שכך הועבר במסורת, כי בירחון האוצר כב (עמ' שנא) הבאתי את פירוש הגאונים למסכת טהרות בהקדמה שקוראים ללוג ריטל. גם מרבינו חננאל בערובין פג עולה שיש מסורת שלוג או ריטל כי כתב "סאה כ"ד ריטלין". וכן רש"י במסכת עירובין לט משהו לוג לליטרה. גם רבינו גרשם על בבא בתרא פט ע"ב הביא את המסורת שלוג הוא ליטרה, וכתב "שיהא לוג דהיינו ליטרא, וחצי לוג היינו חצי ליטרה. (תומן ב' אונקיות, אחת מי' ברובע). עוכלא - אונקיה וחצי, וקורין אותו חצי ורדגו, והיינו אחד מה' ברובע, דבין שלם לפלגא לא טעי אינשי". נראה שבמקום מה שכתבתי בסוגריים עגולות צ"ל [חצי תומן - ב' אונקיות, אונקיה - אחת מח' ברובע]. כי הליטרה מחולקת ל8 אונקיות, על כן 2 אונקיות הם רבע ליטרה, ונמצא שתומן הוא חצי של רובע, וחצי תומן רבע של רובע, ואונקיה היא אחת מח' ברובע. ומה שסיים שעוכלא היא אונקיה וחצי לא דקדק כולי האי, דאם אונקיה אחת מח' ברובע, אחד מה' ברובע הוא קצת יותר מאונקיה וחצי. נראה שדברי רבינו גרשם ורש"י מבוססים על הגאונים (אם כי הם עצמם חשבו שהיא כמו הליטרה שבמקומם), ואצלם המסורת היתה מבוססת על כך שמשקלי הערבים היו מבוססים על משקלי האימפריה הסאסאנית, וזו על משקלי היוונים, כפי שרואים ממה שהדינר הערבי שוב במשקל דרהמה הסאסאני שווה לדרכמה יונית.

ח.

מדוע רבי לא שיער את הביצים לפי מידות האיטלקי

איתא בגמרא בעירובין (פג ע"א):

"דתניא: כמה שיעור חצי פרס (השיעור לפסול הגויה, דהיינו שהאוכל כמות כזו של אוכל טמא נטמא) - שתי ביצים חסר קימעא, דברי רבי יהודה. רבי יוסי אומר: שתי ביצים שוחקות. שיער רבי שתי ביצים ועוד. כמה ועוד? אחד מעשרים בביצה".

ואחר כך מובא:

"כי אתא רב דימי אמר: שיגר בוניוס לרבי מודיא דקונדיס דמן נאוסא, ושיער רבי מאתן ושבע עשרה ביעין. הא סאה דהיכא? אי דמדברית - מאה ארבעים וארבע הויא, ואי דירושלמית - מאה שבעים ושלש הויא. ואי דציפורית - מאתים ושבע הויין! - לעולם דציפורית, אייתי חלתא שדי עלייהו. חלתא כמה הויין - תמני, אכתי בצר ליה?
- אלא: אייתי ועודות דרבי שדי עלייהו. אי הכי, הוי ליה טפי! כיון דלא הוי כביצה לא חשיב ליה".

רש"י מבאר: "שיער רבי - סאה אחת שהובאה לפניו, ומצא למנין קבין שבה יותר מעשרים וארבע ביצים לקב, דהיינו לככר של שלישית הקב יותר משמנה, וחציה יותר על ארבע, וחצי חציה שתי ביצים ועוד אחד מעשרים בביצה לכל ביצה, דהיינו לחצי פרס אחד מעשר בביצה תוספת, ויש ששונין: אחד מארבעים בביצה, ומפרשי לשתי הביצים תוספת אחד מארבעים ותו לא - והמדקדק בלשון הזה אי אפשר להעמידו לקמן, ואני שניהן שמעתי".

רש"י אומר "אי אפשר להעמידו לקמן", כי משמע לקמן שמה ששיער רבי שתי ביצים, ועוד אחד מעשרים לכל ביצה, הוא גופא מה שמסיקה הגמרא אחר כך במעשה של המודיא. לפי מסקנת הגמרא רבי גילה שהביצים שלנו קטנות מ1/20, כי כלי שצריך להכיל 207 ביצים הכיל 217.35 ביצים. וזה נקרא ה"ועודות של רבי", דהיינו רבי אמר שיש צורך להוסיף אחד מעשרים לכל ביצה, כשמחשבים את המידה שלנו בביצים שבדורו.

אמנם בתחילה הגמרא ביארה את המעשה הזה של רבי באופן אחר, שהמידה של רבי היתה כסתם ביצים אלא שהיא היתה "עם חלתה", וכפי שביאר רש"י על המילים "אייתי חלתה שדי עלייהו": "אייתי חלתא שדי עלייהו - בסאה זו שהובאה לפניו היתה סאה ציפורית וחלתא, שכשיטלו חלתה תעמוד על סאה, ושיעור חלה אחד מעשרים וארבע". כלומר שלפי הו"א זו, רבי כלל לא מצא שהביצים קטנו, אלא הביצים הן אותן ביצים שבהן שיערו הקדמונים סאה של סאת ציפורי וקבעו שהיא 207 ביצה. והישוב לקושי איך מצא רבי 217 ביצים בכלי שאמור להכיל 207 ביצים הוא שאותו כלי מידה שבו שיער רבי נעשה באופן כזה שהוא יכיל סאה עם תוספת של 1/24 בשביל הפרשת חלה, כך שלאחר שיטלו את התוספת תישאר סאה. ונראה שגם לפי זה רבי בדק כדי לדעת האם הביצה שלנו קטנה, אך לפי הו"א זו מה שמצא רבי הוא רק אימות למידה הקדמונית, שסאה ציפורית היא 207 ביצים.

אלא שהגמרא מסיקה שדקדוק החשבון מורה שזה לא מה שהוא עשה, ולכן צ"ל שהוא מצא 217 ביצים בסאה ציפורית עתיקה, כי הביצים קטנו, והיה צורך להוסיף על ה-207 את ה"ועודות" שהוזכרו לפני כן בגמרא. והיינו מה שסיכמה הגמרא לפני כן, "שיער רבי שתי ביצים ועוד" שלפי זה הסיק רבי שהשיעור של רבי יוסי לשתי ביצים שוחקות הוא תוספת של 1/20 לביצה^{לב}.

נמצא שיש בגמרא ד' אפשרויות למודיא שנשלחה לרבי. האחת, שהיא סאה מדברית, השניה שהיא סאה ירושלמית, השלישית שהיא סאה ציפורית וחלתה, והרביעית שהיא סאה ציפורית. ומסיקה הגמרא שהאפשרות הרביעית היא הנכונה על פי מספר הביצים.

ומה שהגמרא לא העלתה אפשרות שהיא סאת הלח מובן בפשטות, כיון שקרי לה מודיא שהיא מידת יבש. אך צריך להבין, הרי מודיא היא מידה רומאית, ובמשנה נאמר ששעורן באיטלקי. מדוע הגמרא לא מעלה את האפשרות שרבי בדק את מידת המודיוס האיטלקית^{לג}? ואין לומר שאין הכי נמי זה היה מודיוס, ומודיוס הוא סאה, שכן הגמרא שואלת רק האם סאה דהיכא? ולא שאלו, והא תנינן מידות הלח והיבש באיטלקי וזו מדברית, ואיך מצא בה רבי במודיוס 217 ביצים?

ושאלה זו יש לשאול בין אם נאמר שמודיוס הוא סאה, ובין אם מודיוס הוא ח' קבין כשיטתי, שכן אם יש אפשרות שהוא מדד מודיוס היה לגמרא לשאול והרי מידות הלח והיבש באיטלקי, ומודיוס ח' קבין הוא 192 ביצים, ולא 217 ביצים? על כן נשאלת השאלה למה הגמרא לא מעלה על דעתה שהוא בדק את מידת המודיוס האיטלקית?

ונלענ"ד ביאור הענין שהיה ידוע לתנאים ולאמוראים שהמשנה היא משנה קדומה והתקנים השתנו^{לד}. לכן כאשר רבי בא למדוד האם הביצים השתנו באמצעות מידה מדוייקת, לא יתכן שהוא ישתמש לצורך זה במידות הרומאיות שלא ידוע מה התקן הקדום שלהם. חז"ל ידעו שהשתנה התקן, אך לא ידעו בדיוק בכמה השתנה התקן, כי השינויים לא נעשו אצלם אלא על ידי המלכויות, ועד שנודע התקן החדש נשכח התקן הקודם, ולא היתה מסורת בכמה השתנו התקנים. על כן כשרצו חכמים לדעת את שיעורי ההלכה הם היו משערים בביצים. רבי יוסי ורבי יהודה נחלקו מהי הביצה הקדומה ביחס לביצים בימיהם, ורבי אזיל בשיטת רבי יוסי, ורצה

לב). התוספות (בדף פג ע"ב ד"ה שבעת רבעים) בשם ר"ת מבארים שזהו מה שמצינו במשנה בעדויות שלפי רבי יוסי שיעור חלה חמשה רבעי קב ציפורי ועוד, כלומר יש להוסיף על מה שמשערים חמישה רבעי קב ציפורי כ-144 ביצים עוד 1/20 לכל ביצה כי הביצים שלנו קטנות. אמנם רוב הפוסקים לא הביאו כדיני הפרשת חלה שיעור ועוד, וי"ל שזה משום דהם סברו שאין הלכה כרבי יוסי, או משום שסברו ששיעור זה נאמר רק בזמן שבדקו ומצאו שהביצים קטנו, וכיון שאיננו יודעים שהביצים שלנו קטנות מהמדבריות, אין לדיין אלא מה שענינו ראות.

לג). אין לפרש שכונת הגמרא שרבי ידע על ידי המודיוס כמה ביצים שלנו נמצאים בסאה, כי אם כך צ"ל ששיעור ה-217 ביצים נעשה על ידי כלי שאינו 217 ביצים, ונעשה חשבון בכמה הוא שונה, ועל פיו נודע עתה לרבי כמה היא סאה ציפורית, כי כל זה לא כתוב בגמרא, וזה נקרא שהעיקר חסר מן הספר, וגם לא ברור לצורך מה רבי צריך לדעת כמה היא סאה ציפורית.

לד). אין להוכיח מכאן שרבי לא שיער במידות רומאיות משום שהם לא היו מדוייקים, כי לזה היה אפשר להעמיד שנשלח לו מודיוס מיוחד, ורבי ידע שהוא היה מדוייק לפי השלטונות.

לדעת בכמה קטנו הביצים, ולכן הוא היה זקוק דוקא לכלי מידה יהודי עתיק, וכלי כזה נשלח לו על ידי בוניס¹⁶.

ומה שכתוב ששלח לו מודיא ולא כתוב ששלח לו סאה, הוא משום שמודיא היה בימיהם שם המידה האיטלקית הקרובה לסאה, ולכן בחרו¹⁷, קראו למידת סאה יהודית מודיא דקונדיסא, שזה היה הכינוי אצלם לסאה של היהודים. וזו כוונת רש"י באומרו על המודיא דקונדיסא שזה "שם הסאה"¹⁸.

ויומתק הענין על פי אחת האפשרויות לפרש מה שכתוב כאן 'מודיא דקונדיס דמין נאוסא'. שצריך לדעת מהו קונדיס, ומהו נאוסה. לגבי מודיא קונדיס יש כמה וכמה גרסאות (ראה רש"י ור"ח וכת"י¹⁹). ויתכן שהכוונה למילה קונדוס condus שפירושו - 'שומר אספקה'. והיינו שזה תואר למי ששמר על המידות העתיקות. ולגבי "מן נאוסא", נראה פירושו שמדה זו היא מהמקום שנקרא נאוסא, שקיים עד היום בצפון יוון.

ועכ"פ נראה שאין לקשר מילים אלו ל'מודיוס קסרטנאוסיס' ולומר שכוונת הגמרא להסיק שזהו המודיוס שנשלח והוא מקביל לסאה ציפורית²⁰, גם משום שלפי זה נצטרך לומר שהגמרא כן מעלה אפשרות שהיא מידה רומאית, וגם בתחילה הגמרא סברה שהיא מודיא רומאית רגילה, בעוד שמלשון הגמרא עולה שהיא מסתפקת רק אם היא סאה מדברית או ירושלמית, ולא העלתה על הדעת שהיא מודיא רומאית, כדמוכח ממה שהיא לא שאלה והא תנן שמידת האיטלקי היא מדברית, ובה סאה אינה 217 ביצים. ועוד נראה שאי אפשר לפרש כך, משום שאם בתחילה הגמרא סברה שהיא מודיא רומאית רגילה, היא היתה צריכה לסיים: 'אלא שאני האי מודיא ממודיא דעלמא'.

לה). אף שלפי דרכינו היום אנו יכולים לחשב כמה ביצים יש במודיוס רומאי, לרבי לא היתה יכולת לעשות זאת, מכיון שבסופו של דבר החשבון המדויק יכול להיוודע רק על ידי ידיעת ההפרש בין התקנים השונים.

לו). מדובר במידה שנשלחה מיוון, וי"ל שכך קראו שם לסאה, לא רק היהודים אלא גם היוונים והאיטלקים, מפני שזה שם המידה הקרובה למודיוס. ואף שבמידות הקדומות היווניות הכלי המקביל למודיוס נקרא הקטוס, יתכן שגם היוונים באותו זמן השתמשו בשמות הרומאים. גם יתכן שנקרא כך מפני שזה היה כלי יהודי ששימרו אנשי השלטון הרומאי.

לו). רש"י מפרש: "מודיא קונדסא - שם הסאה". ור"ח כתב "מודיא קונדיסא דמן ניסא דהוי סאה". ובתשובת הגאונים עמנואל עמ' 103 כתוב "סאה דהיא מודיא" (המהדיר הציב סימני שאלה על המילה מודיא). מדבריהם אפשר להבין שנשלחה מידה יהודית (אם כי אינו מוכרח). במילון יסטרב ערך קונדסא הביא גרסאות נוספות: קונדיסא, קינרסא, קונרסא, מוריא קונטרסא, מוריא קנטיסא. לפי הגרסה מוריא, יתכן שבעצם המילה מוריא רמוזה הכוונה שזו מידה שמורה כיצד לקבוע מידות, שכך הם קראו למידות היהודים. לפי הגרסה קנטיסא, אפשר שהכוונה היא למילה קונטיסא שפירושו ביוונית 'בסיסית', והיינו שהיא מידת יסוד יהודית.

במשנה (כלאים ה, ח) מוזכר צמח הנקרא 'קינרס' וי"ג קנרס או קנדס, ולפי הרמב"ם הוא ארטישוק (ביוונית נקרא ארטישוק קינארה). וכיון שיש כאן גרסא קינרסא, כתב במילון יסטרב לפרש שהכוונה לארטישוק. הסבר זה מתאים להנחה שנשלחה לרבי כלי מידה של הגויים, אך כפי שהראינו, מהגמרא משמע שהוא היה כלי מידה יהודי.

לח). לפי דרך זו יש לפרש שנאוסה הכוונה היא ל'מידה צבאית', ורומז לכך שזה מודיוס קסטרנאוסיס [שפירושו מילה זו הוא 'מודיוס של מחנה (קסטר) צבאי (נאוסיס)'], שהיה גדול ממודיוס רגיל. אך יש קושי לשני בפירוש זה, מלבד הקושי הענייני שביאתי למעלה, כי אם כן היה אומר מודיא דנאוסא, ולא שייך לומר "דמין מידה צבאית".

על כן משמע כדביארתי, שמודיא דקונדיס יכולה להיות אך ורק כינוי לסוג של סאה יהודית, והמסקנה שהיא סאה ציפורית נובעת אך ורק מזה שמספר הביצים שרבי מדד מתיישב עם ההנחה שהיא סאה ציפורית.

לסיכום:

מסוגית הגמרא בעירובין משמע שרבי לא שיער את מידת הביצים לפי מודיא רומאית. ונראה שהטעם הוא שהיה ברור לגמרא שהתקנים השתנו, ולכן רבי לא יכול היה לדעת כמה ביצים מודיוס רומאי אמור להכיל.

ועתה נביא שיטות אחרות על השוואת המידות, ונראה את הקשיים בהן.



ט.

ההקבלה למידות האיטלקי לפי שיטות אחרות

א. שיטת הרב יונה מרצבך

בעל הקהילות יעקב (שיעורין של תורה סי' ת, ו) הביא את דברי הרב יונה מרצבך שכיון שנראה מספר קדמוניות של יוסף בן מתתיהו (יובא לקמן) שמידת היסוד של הרומאים הסקסטאריוס שהיה 548 סמ"ק הוא הלוג, א"כ רביעית היא 137 סמ"ק. הוא מחשב לפי הנחה שקוטילא היא 274 סמ"ק.

הרב מרצבך לא עשה את החישוב לכל המידות, אך לשיטתו יוצאות המידות הבאות:

ביבש:

מדימנוס = 4 סאים

קוואדראנטאלוס = 2 סאים.

(מודיוס קסרטנאוסיס = סאה?).

מודיוס = 4 קב.

סמימודיוס = 2 קב.

כוינקס = חצי קב.

סקסטאריוס = רבע קב.

קוטילא - תומן. שמינית הקב.

טריאנס = 2 ביצים.

קווארטריוס = חצי תומן.

אסטבולום = 0.75 ביצה.

קואטוס = 0.5 ביצה.

ליגולה - 0.125 ביצה.

ובמידות הלח:

כולאוס = 40 סאה.

מטארטס = 3 סאים - בת"ש.

אורנה = 2 סאים.

קונגיוס = חצי היין.

המיכוס = רבע היין.

סקסטאריוס = לוג.

המינה, קוטילא = חצי לוג.

קווארטירוס = רביעית.

לשיטה זו חסרות מידת סאה^מ, וקב והיין וביצה כיחידות בודדות, ואי אפשר להגיע למידות אלו גם בהצטרפות של שתי מידות אחרות. ובין המידות השלמות יש מקבילה של מידה בודדת אך ורק ללוג. כשמחשבים את המידה שלנו בשלהם לפי כפולות, הכפולות במידות היבש אינן כמו הכפולות במידות הלח, ולא מובן על שם מה קרויה מידת קוואדראנטאלוס בשם ארבע. וגם קשה, שבמידות הקטנות נוספו שלש מידות של חלקי ביצה שאין להן הקבלה אצלנו, ולא ברור מה מקומן של מידות אלו.

גם עצם העניין, שלשיטתו אין הבדל בין סאת לח לסאת יבש, קשה, שמהתוספתא משמע שיש סאה שהיא תשעה קבין, וגם הוכחנו שרבי אבין אומר להדיא שרביעית אינה קווארטירוס.



ב. שיטת הגר"ח נאה

לשיטת הגר"ח נאה ביצה היא 57 סמ"ק. רבע הקב ולוג 345 סמ"ק.

אין בכתביו התייחסות למידות האיטלקי, אך לפי דרכו יש הקבלה כלשהיא במידות היבש:

מרימנוס = 2 איפה.

קוואדראנטאלוס = איפה.

(מודיוס קסרטנאויס - 1.44 מודיוס = סאה ציפורית?).

מודיוס - סאה.

סמימודיוס - 1/2 מודיוס (8 קסטס) = 3 קבים.

כוינקס - 2 קסטס = 3/4 קב.

(לט). מידה זו לפי ויקיפדיה באנגלית היתה רק אצל היונים.

(מ). מידה זו היתה רק אצל היוונים. כתבתי אותה כאן מפני שלפי דרך זו יתכן גם ללכת לפי התקן היווני.

(מא). היא קיימת רק בסוג מודיוס, שלא היה מצוי וגודלו לא ברור.

אבל במידות לח יוצא חוסר התאמה מוחלט בכל המידות:

מטרס - אמפורה - 72 קססס - 113.7 לוג.

אורנה - 37.9 לוג.

קונגיוס - 94.8 לוג.

המיכווס (חצי כוס) - 4.74 לוג.

קססס - 1.58 לוג.

המינה - 0.79 לוג.

טריאנס - 1/3 קססס - 0.52 לוג.

קווארטיוס - 0.39 לוג.

אסטבולום - 0.2 לוג בערך.

קואטוס - 0.8 ביצה בערך.

ליגולה - 0.2 ביצה בערך.

על כן ממידות האיטלקי יש פירכה על שיטת הגר"ח נאה, כי אין כל התאמה במידות הלח למידות האיטלקי.

ג. שיטת פרופ' גרינפילד

פרופ' גרינפילד (המעין כח ד עמ' 62) עמד על כך שגם לשיטת הרב מרצבך ההקבלה למידות אינה מושלמת, ומצא הקבלה טובה יותר על פי התקן שבו קוטילא היא 290 סמ"ק, כאשר ננקוט שביצה היא 48 סמ"ק, ורביעית שהיא 1.5 ביצה - 72 סמ"ק. הוא לא עשה הבחנה בין מידות הלח ליבש, אך עכ"פ לשיטתו יוצאים השיעורים הבאים:

שיעורי היבש:

מדימנוס = 8 סאים

קוואדראנטאלוס = 4 סאים.

(מודיוס קרטנאוסיס = 2 סאים).

מודיוס = 8 קב.

סמימודיוס = 4 קב.

כוינקס = קב.

סקסטאריוס = חצי קב.

קוטילא = רבע הקב.

טריאנס = 4 ביצים.

קווארטיוס = 3 ביצים - תומן.

אסטבולום = 1.5 ביצה - חצי תומן.

ובמידות הלח:

כולאוס = 80 סאה.

מטרטאס. אמפורה = 6 סאים. 2 בת.

אמפורה קוואדרנטל = 4 סאים.

אורנה = 2 סאים.

כווס - קונגיוס = היין.

המיכווס (חצי כווס) = חצי ההיין.

סקסטאריוס = 2 לוג.

קוטילא = לוג.

טריאנס = 4 ביצים.

קווארטריוס = 3 ביצים.

אסטבולום = רביעית לוג.

קואטוס = ביצה.

ליגולה - 1/4 ביצה.

במידות היבש המידות אצלו הן אותם מידות כפי שאני העליתי, ואפשר להוסיף על דבריו את מידת הסאה ששווה אצלו בלח וביבש, שלפי מה שהראיתי שהיא רמוזה במידה של קוואדרנטל. וגם יש סמך לשיטתו מדברי רבי בנימין בעל מוסף הערוך שכתב בערך מטארתא שהיא מידה המקבילה ל' סאין - שני בת, וזו היא מדת האמפורה הרומית. ולשיטתו יש יתרון במידת הלח על שיטתי, שכן יש אצלו הקבלה ללוג ולהיין במידה שלהם, שאינה קיימת לשיטתי אלא בצירוף של שתי מידות לח.

אך כפי שהערתי על הקהילות יעקב, על כל הסוברים שאין הבדל בין סאת לח לסאת יבש קשה, שאם כן אין הבנה למה שמבואר בתוספתא שיש סאה שהיא של תשעה קבין. ועוד, שבאמת היתרון של הקבלה ישירה ללוג ולרביעית הלוג בשיטתו הוא חסרון ותיובתא, מאחר שהוכחתי שרבי אבין אומר להדיא שרביעית אינה אסטבולום.

ואביא כאן עוד שתי שיטות של ידידי הרבנים שמתחשבות עם התוספתא הקובעת שסאת לח היא תשעה קבין, אך הם מוצאים את ההקבלה באופן אחר ממה שאני כתבתי.

**ד. שיטת הרב דוד ארלנגר**

ידידי הרב דוד ארלנגר נוקט במידות היבש כדעת הגר"ח נאה, ששיעור ביצה הוא כ-57.7 סמ"ק, ובמידות הלח כדברי הקליר שאמר שסאת היבש חסרה שליש בלח. אך בניגוד למה שביארתי על יסוד שיטת הקליר, שכשם שיש הבדל בין סאת לח לסאת יבש, כמו כן יש שני סוגי כור, וכור לח וכור יבש שונים זה מזה בשליש, לדעת הרב ארלנגר מדברי יחזקאל שמשוה

בין מידת בת לאיפה וחומר לח וחומר יבש משמע שיש אך ורק כור אחד, אלא שעכ"פ היו שתי מידות בת. הראשונה היא הבת של ספר מלכים, שלפי בת זו היו בים של שלמה "אלפיים בת", והשניה היא הבת של ספר דברי הימים, האומר שהיו בה "שלשת אלפים בת", ויחזקאל שמקביל את הבת לאיפה מדבר על הבת הקטנה.

לדעת הרב ארלנגר הבת הקטנה יכולה לשמש גם ליבש, ואם היא מעוטרת במידה גדושה של תוספת שליש היא מגיעה לבת הגדולה. וזה מה שאמרו בגמרא בעירובין יד ע"א בישוב הסתירה בין הפסוקים "ההוא לגודשא". הכוונה היא כמו שאמרו בירושלמי "הא ביבש", אלא שהבבלי מבאר שהיא נקראת בת כי היא זהה לבת הגדולה כשגודשים אותה. וכמו שמצינו במנחות פז ע"א לגבי עשרון, שיש את הקטן העשוי לגדוש, ואז הוא מגיע לשיעור של חבירו המחוק, כך יש בבת מידה קטנה של בת, שכאשר היא נגדשת היא מגיעה לשיעור של בת המחוק.

ולגבי ההתאמה לאיטלקי, לשיטתו הבת הגדולה היא אמפורה יוונית של 3 אורנה שהם 27 קבין. והבת הקטנה של ספר דברי הימים, וכן של יחזקאל, שמקביל את הבת לאיפה, היא אמפורה קוואדרנטים של 3 מודיא, שהם 2 אורנה שהם 18 קבין.

הרב ארלנגר לומד מהגמרא בעירובין פג שמודיית היא סאה, ומהגמרא בפסחים קט שלוש הוא קסטס, ומהירושלמי בשקלים ובשבת שרביעית היא טיטרטון. ולדעתו ר' אבין רק הוסיף שבלשון אחרת של ארץ ישראל הוא רביע. ו'איפה' היא אמפורה מרובעת, וכוריים היינו כול'וס, ונמצא שיש כאן כמה וכמה שמות דומים.

נמצא לשיטתו שמדות היבש הן כמו שפירשנו בדעת הגר"ח נאה, ואילו מידות הלח הן כפי שפירשנו לעיל בדעת הקהילות יעקב, אלא שההשוואה לביצים שונה.

וכך הם השיעורים במידות הלח המקבילות לביצים:

טריאנס - $\frac{1}{3}$ קסטס = 3 ביצים.

אסטבולום - $\frac{1}{8}$ קסטס = 1.125 ביצה.

קואטוס - $\frac{1}{12}$ קסטס = 0.75 ביצה.

ליגולה - $\frac{1}{48}$ קסטס = 0.1875 ביצה.

לענ"ד יש להעיר על מה שכתב שיש להשוות בין כור יבש לכור לח, וביחזקאל השוה את הבת לאיפה כי הוא מדבר על הבת הקטנה, דזה קשה לאומרו, שהרי נאמר בגמרא בעירובין "לא סלקא דעתך (שצורת הים של שלמה שונה ממה שביארו באופן שנפחו קטן יותר), דכתיב "אלפים בת יכיל, בת כמה היא - שלש סאין, דכתיב מעשר הבת מן הכר". מבואר שהבת של יחזקאל היא הבת הגדולה, ולא כדבריו שהיא הבת הקטנה²². גם מדברי הקליר שמידת מקוה היא כוריים ביבש,

מב. הרב ארלנגר כתב לי בתשובה: "המשך הגמרא בעירובין יד ע"ב אינו דיון נפרד אלא המשך סוגיית החשבון שמדובר בנפח של 2000 בת גדושים, ולכן 6000 סאה גדושים. סאה גדושה הפכה למידת נפח לעצמה. ולכן תמיד זה תוספת שליש ולא תלוי בכל חומר בפני עצמו ולא תלוי בכל כלי בצורת הכלי".

אך לענ"ד הקושיה עומדת בעינה, דאם למסקנה הפסוק ביחזקאל נאמר על בת שאינה זהה לבת של האלפיים בת, הרי

משמע שיש גם כוריים של לח. ואם היינו אומרים את מידתו בכור של לח, לא היינו אומרים כוריים. וכן הראיתי לעיל שמגוף המקראות ביחזקאל משמע שאין השוואה בין חומר לח לחומר יבש.

ולעיל כתבתי מה שנראה לי בסוגיות הגמרא, והעליתי שאין ללמוד מהגמרא בעירובין פג שמודיוס הוא סאה, ושמדברי רבי יוחנן בפסחים קט ורבי אבין בירושלמי מוכח שלא הייתה להם רביעית במידה ישירה במידות הרומאים.

ומה שהסתייע מדמיון השמות, לענ"ד אין לנו לחפש דמיון בשמות המידות, גם משום שלא נמצא דמיון גמור, אלא רק זכר של צליל מילה דומה, וגם משום שהכינוי של המידה אינו מכריח את גודלה. התורה משתמשת בהין ואיפה, שהם שמות של מידות מצריות, למרות שידוע לנו כיום שהן אינן זהות למידות המצריות. והאמה היתה קרויה אמה גם במצרים, אך אינה בהכרח אותה אמה, והקב והסאה והכור הן מידות בבליות שאף שהיו ביחס בין זה לזה כמו אצלנו מכל מקום מידותיהם שונות. ועל כן, גם אם היה דמיון גמור בשמות יתכן שאצל הרומאים היא מידה שונה. ההשוואה למידות האיטלקי היא בגלל זהות יסודות המידות, ולא בגלל השמות.

ולעצם הקבלת השיעורים, ההקבלה במידות היבש חלקית מאוד, כי לפי דרכו יוצא שאין במידות שלהם מקבילה לקב ולחלקי הקב למטה ממנו שקיימים במידות שלנו. וגם אין שיעור ביצה. ושלושת המידות הקטנות של חלקי ביצה אינן תואמות למידה כלשהיא אצלנו.

גם העיקרון שביצה היא 57 סמ"ק אינו מתאים למה שעולה מכל שיעורי החכמים מרב הילאי ואילך, שבמשך למעלה מאלף שנה עד דורנו מצאו החכמים ששיעור הביצה הבינונית הוא פחות מ-57 סמ"ק, ובדרך כלל בין 45 ל-50 סמ"ק.



ה. שיטת הרב בן ציון יצחקי

ידידי הרב בן ציון יצחקי רצה לפתור את הקושי על הראשונים מהתוספתא, שקובעת שסאה מחזקת תשעה קבין בדרך מחודשת. לדעתו, בהלכה החישוב הוא לפי המידה הגדושה של היבש המקבילה ללח, ועל כן כשאמרו שסאה היא שש קבין הכוונה היא לשש קבין גדושות בתוספת של שליש על הכלי המחוק. וכן העומר, המכיל 43.2 ביצים שהם שבע לוגין (קב ו-3/4) וחומש, הוא לפי קב גדוש, שהרי החישוב שלו בביצים מיוסד על ההנחה שיש שש קבין בסאה, והיינו

שהגמרא חוזרת בה ממה שאמרה בתחילה, ואם הגמרא חוזרת בה היה לגמרא לפרש למסקנה היא משנה את ההבנה לגבי השאלה מהי הבת דיחזקאל. וראה ילקוט שמעוני תורה פרשת כי תשא רמז שפז: "אי אפשר לומר אלפיים שכבר נאמר שלשה אלפים הא כיצד אלפיים בלח שהוא שלשה אלפים ביבש, אבל אי אתה יודע כמה הוא הבת שנאמר האיפה והבת תוכן אחד יהיה. ואומר עשרת הבתים חומר, תנם עשרת בתים לכל כור וכור הרי מאתים כור, צא מהם חמשים כור, תנם חמשים על חמשים הרי מאה וחמשים מקוה טהרה שכל מקוה ומקוה מחזיק ארבעים סאה". משמע להדיא שהבת בים של שלמה בין באלפיים ובין בשלוש אלפים היא הבת של יחזקאל. והדברים ביחזקאל מתבארים לפי מה שכתבת, ששלוש סאים של לח אינם כשלש סאין של יבש, וההשוואה ביניהם היא רק בסכום של שלש סאים - עשירית החומר, כמו שפירש ר"י ביחזקאל שתוכן פירושו סכום.

שש קבין גדושות. והמידה המחוקה של היבש, שקטנה יותר בשליש, היא נפק"מ רק לעניין מי שמוודד לח במידת יבש, שבזה לא שייכת גדישה. ולכן כשמדברים על קב למדידת לח, הכוונה לכלי של הקב, שקטן בשליש מסתם קב. ובוה מובנת התוספתא שאומרת שסאה מחזקת תשעה קבין, ששם מודד לח בכלי היבש לכן אמר תשעה קבין, שהם ששה קבין דעלמא הגדושות.

וכן הוא מפרש בדברי הקליר, שמה שאמר שהמקוה הוא שני חומרים ביבש כוונתו בכלי המידה, שקטנה בשליש מהמידה עצמה שהיא בגודש, וכל שאר המידות שכתב אחר כך הם כלי המידה המחוקים, ולכן כתב שסאת הלח יתירה בשליש.

ולפי זה יובנו שיעורי הרומאים, שהם עשו ליבש את מידות היבש של המחוק שקטנה בשליש, ולפיכך המידה הגדושה שלנו ביבש מצויינת אצלם רק במדה שמקבילה לה בלח. הרב יצחקי מנסה להראות שיש התאמה לעיקרון שהלח גדול מהיבש בשליש כמעט בכל המידות, כלומר שבכל מידת יבש יש מידת לח הגדולה ממנה בשליש. והוא נוקט לפי התקן של קוטילא 273.6 סמ"ק, וקוטילא הוא שיעור לוג.

שיטתו בהשוואה דומה לשיטת פרופ' גרינפלד, אך בגלל ענין המחוק והגדוש, הוא שינה מפרופ' גרינפלד בכמה מידות של היבש, וכך יוצאות לשיטתו מידות היבש:

מרימנוס - 6 מודיוסים = 12 סאים מחוק

מודיוס קסרטנאוסוס - 1.5 מודיוס = 3 סאים מחוק.

מודיוס = 2 סאים מחוק.

סמימודיוס = סאה מחוק.

כוינקס = קב גדוש.

סקסטאריוס = חצי קב גדוש.

קוטילא = רבע הקב גדוש.

קווארטריוס = 3 ביצים - תומן גדוש.

אסטבולום = 1.5 ביצה - חצי תומן גדוש.

[קרטוב = דינר ששדנג 4.275 גרם]

עצם העיקרון שסאה של השיעורים היא סאה גדושה מבוא לפני ובגדולי טהרה (שאלה א). אך לענ"ד לא יתכן לפרש שהמידות שלהם הן המידות שעליהם גודשים שלישי ואז הן כשלנו, כיון שכלי המדידה של הרומאים שנמצאו לא נעשו בצורה שמתאימה להכיל שלישי בגודש. ועוד קשה לי בזה עצם הסברה שיש למדוד את המידות ההלכתיות בגודש קבוע של שלישי מעל המידה, כי מידות ההלכה חייבות להיות נוחות ומדויקות, ואי אפשר לעשות מידה לכל החומרים שתתאים, כי הדבר משתנה מחומר לחומר. גם העמים שהחליטו למדוד דברים בגודש לא עשו תוספת קבועה של שלישי, שהיא תוספת גדולה שאינה אפשרית בהרבה חומרים. אמנם מצינו במשנה מנחות (ט, ה) שלפי רבי מאיר בבית המקדש היו מודדים במידה קטנה שגודשים אותה, אך גם לדידיה י"ל ששם היה טעם מיוחד להראות כבוד למקום ולכן מדדו בו בגודש

שהיה ידוע להם לפי אותו חומר שמדדו. אך לא הגיוני לקבוע שתמיד בכל המידות הבדל הגודש של יבש הוא שליש, ומי שירצה סאה יצטרך להשתמש דוקא בכלי שהוא שליש פחות מסאה וימדוד בו סאה, ויוסיף שליש תיאורטי.

ויש להוכיח שלא שיערו מידות יבש לפי תכולת הכלי עם גודשו ממה שבעירובין פג ע"א מבואר שרבי מדד את המודיא ששלח לו בוניוס, שהיא היתה סאה ציפורית, ומצא בה 217 ביצים, והסיק מזה שביצה שלנו קטנה ב 1/20 מהביצה שבה שיערו חכמים. כיון שהכלי נקרא מודיא משמע שהוא כלי של יבש, ומבואר שכלי המדידה לסאת ציפורית היא 207 ביצים מדבריות, ולא כשיטת הרב יצחקי שהוא מכיל שליש פחות מזה.

גם ביאורו לתוספתא בענין סאה מחזקת תשעה קבין לא משיב למה שדייקנו בה, משום שבתוספתא כתוב "וקרובין דברים של סאה, סאה מחזקת תשעה קבין", משמע שבא לומר שמדובר על כלי של סאת לח שמחזיק תשעה קבין, ולא סאה רגילה שמחזיקה ששה קבין. ואם כוונתו להודיענו שסאת לח יכולה להתכלל בתשעה כלי קבין, היה צ"ל "וקרובין דברים סאה, סאה שכלי תשע קבין מחזיקים אותה", ולא כפי שכתוב שהיא הסאה המחזיקה אותם, את הקבין. וגם עצם הביאור לשיטתו היה צריך להיאמר על התשעה קבין, שבדרך כלל כשאומרים כמות זו מתכוונים לקבים גדושות, ועל זה היה צריך להיאמר כאן משהו שיבהיר שאין אלו הקבין הרגילות.

וגם הביאור למשנה "ארבעים סאה הלח שהם כוריים ביבש", נשאר קשה על שיטתו כמו לשיטת הראשונים, שהרי שם מדובר בשידה תיבה ומגדל, ולא מדובר בכלים שיש בהם גדישה, וגם לא מדובר במי שבא למדוד לח בכלים של יבש. ואם תאמר שכוונתו שם רק ללמדנו שמידת נפח שהיא ג' אמות מעוקבות, היא כמו שישים כלי המדידה של היבש, עיקר חסר מן הספר, שלא הזכיר כאן כלי מדידה של יבש, ולכן לא היה צריך להיות כאן כל חילוק בין לח ליבש.

ולענ"ד גם הקליר לא יכול להתפרש כדבריו, שהרי הוא פותח שמדת מקוה היא כשני חומרים ביבש. ואם נפרש שכוונתו היא לשישים כלי סאה בלי גודש, איך הקליר ממשיך להשוות לזה גם את מדת העומר שבעה רבע וכלה, והכלה אחד ממאה ועוד בסאה, הרי לשיטת הרב בן ציון שיעור זה לא נאמר על כלי המידה אלא על המידה עצמה, והיינו כפי שהיא בגודש. ואף אם נדחוק שאכן בזה כבר מדובר על המידה של סאה ולא על הכלים, איך אמר אחרי שהזכיר שהכלה אחד ממאה ועוד בסאה, וסאת יבש חסרה שליש בלח, הרי משמע שקאי על הסאה שהזכיר לפני כן, בעוד שלדבריו צ"ל שסאת היבש הזו היא כלי המידה, ולא מידת הסאה שעליה דיבר לפני כן.

ועוד יש להעיר, שלשיטתו מידת קב ולמטה ממנו אינה קב מחוק כמו המידות הגדולות הרומיות שלדעתו הם הכלים במידה המחוקה²². וגם קשה מה שהוכחנו מרב רבין שרביעית אינה אסטובלום. וגם לשיטתו אין פשר למידת התמניתא, וצורת הכפלת המידות ביבש ובלח אינה

(מג). בגלל חוסר ההתאמה הזו הוא רוצה לומר שהמידות שמתחת לקסטס מיצגות את מידת הלח, אך אם כן יוצא שחלק הקב לא מיוצגים, וגם אין זה פותר את הקושי על מידת הקב עצמה, שהיא נאמרה במידה המשמשת רק ליבש, ואינה קב מחוק.

מתואמת במספר הכפולות, כפי שיוצא לשיטתי שיש התאמה של הכפלה קבועה בסדר של 4, 8, בקב, בלוג, ובסאה.



י.

ספר קדמוניות היהודים והתרגום הלטיני

ספר קדמוניות היהודים, חובר על ידי יוסף בן מתתיהו. יוספוס לא היה מיושבי בית המדרש, ואף הסתייג מדרכי חז"ל¹. לא ברו אם הוא שימש ככהן בבית המקדש ואין לדעת על מה הוא מתבסס בפירושו לענינים שכתובים בתורה. על כן נראה שיש להתחשב בדבריו רק כעדות על מה שהיה ידוע בימיו במידות שימושיות, ואין לסמוך על פרשנות שלו לתורה.

אנו מוצאים אצלו 4 שיעורים שונים, ואכתוב את ערכיהם לפי מידת התקן של 273 לקוטילה.

'עישרון' - בקדמוניות (ג פ"ו ס' ו) הוא 7 קוטילה אתיקים = 1890 סמ"ק.

'הין' - בקדמוניות (ג פ"ח ס' ד) הוא שני חוים אתיקים - 12 קסטס = 6.48 ליטר.

'בת' - בקדמוניות (ח פ"ב ס' ט) בנוגע לשמן ששלח שלמה לחירם (בפסוקים כתוב שהוא שלח לו עשרים כר שמן), הוא כותב שהוא שלח לו הרבה "בת" והוסיף שכיום הבת עשויה להכיל 72 'שישיות'. והכוונה ל-72 קסטס = 38.880 ליטר.

'סאה' - בקדמוניות (ט פ"ד ס' ה) כתב שכיון היא מיכלה מודיוס איטלקי וחצי = 12.960 ליטר. מדובר שם על פסוק במלכים שמדבר על מחיר סאת היבש שהוזלה כדברי אלישע².

שיעוריו סותרים זה את זה. העשרון מתאים למה שהעלינו במידת היבש. אך המידות של הין, בת, וסאה אצלו שונות ואינן תואמות לשיעורים שכתבנו, אלא מהוות חיזוק לשיטת החזו"א³.

(מד). חוסר הנאמנות של יוסף לחכמי ישראל נלמדת מדבריו בקדמוניות (יח, ב, ד) "אצל היהודים יש כיתה אשר יחשבו כי בנוגע לידעת דרכי התורה ידעו זה הם יותר מאחרים, אלא הם הפרושים אשר התנגדו בקשיות עורף נגד המלכים ויהיו מוכנים גם לעשות כנגדם". במאמר 'בירה תוכיח' (נמצא בפורום אוצר החכמה, עמ' 64) ליקט מדברי חכמים על היחס המסוייג כלפי יוסף, בעקבות דבריו אלו וסילופים נוספים שרואים בדבריו.

מה). בקדמוניות (טו, ט, 2) מדובר על כמות של כמה כורי חיטה שהורדו נתן, ויוספוס מבאר שכל 'כורי' (כך כתוב בתרגום האנגלי) שוה 10 מדימנוס. פרופ' גרינפילד רצה ללמוד מזה שלדעת יוספוס כור שלנו היא מידה של 556 ליטר. אך נראה ששם כוונתו לכול'יס הרומאי, שאכן היה 10 מדימנוס.

מו). לפי התקן של 288 סמ"ק לקוטילה הן עשויות להיות ממש כשיעור החזו"א. הרב ארלנגר כתב לי שצ"ל שבענין העישרון יש טעות בהעתקה, שבמקום תשע כתב שבע, והטעות נובעת ממה שהמתרגם הכיר את המשנה על כך ששיעור הפרשת חלה שבע רבעי קב, וחשב שהיינו שבע קוטילא. השבתי לו שזה הנוסח שכתב במקור הראשון שתורגם מיונית על ידי הנוצרים שלא הכירו את המשנה. בנוסף יש להעיר ששיעור יוספוס לסאה אינו תואם לשיטת הרב ארלנגר, כיון שיוספוס מגדיר את הסאה מודיוס וחצי, דבריו נאמרו על פסוק שעוסק בסאת יבש. ולפי הרב ארלנגר סאת יבש היא מודיוס.

ויש להעיר גם על פירושו לענין הים של שלמה. לפי דברי יוספוס, הים של שלמה היה כלי הנראה כחצי כדור, שכידוע בגיאומטריה נפחו כחצי מנפח תיבה העשויה לפי אותם מידות גובה ורחב של הכלי. הים מכיל 3000 בת, וא"כ לפי דבריו שכל 'בת' היא 72 קססתס, יוצא שהאמה שבה נמדד הים היא 77 ס"מ, וזה ודאי שיעור מופרז¹⁰. ועל כרחק צ"ל שהוא לא עשה את החשבון הזה, ופירש את ענין הים של שלמה מדעתו בצורה לא נכונה, וממילא יתכן גם שכל השיעור שלו לבת שהיא 72 קססתס נאמר מדעתו ואינו השיעור הנכון.

אך נראה שבכל זאת יש להסתייע מדבריו לדרכינו, כי מסתבר שמה שכתב לגבי העישרון מיוסד על ההלכה הידועה של הפרשת חלה, ויש להניח שהוא ידע שעישרון הוא שיעור הפרשת חלה ונהגו להפריש מ7.2 רבעי קב, ושמע שקוטילה היא רבע הקב, וסבר שהיא לפי תקן אתונה, והשמיט רק את היתור של רבעי הקב. אך בענין לוג הוא עשה את הטעות שעשו גם בימינו, וחישב את הסאקסטריס כלוג, כי התיחסו אליו כלוג בגלל ש24 סאקסטריס הם אורנה, ו40 אורנה הם כולוס, ומזה הגיע לשיעור ההין והבת שכתב.

ומאחר שהוא חשב שרבע הקב הוא 270 סמ"ק כפי שהראינו משיעור חלה, יוצא שקב הוא 1080 סמ"ק, אך כנראה חשב שסאת יבש היא 12 קבין, במקום 6 קבין (החליף עם מספר ההכפלות של לוג כדי להגיע להין), וכך יצא לו שסאה של יבש היא 12.960 סמ"ק.

הרב גרשון וייס (מדות ומשקלות של תורה עמ' שפ) מעלה השערה שבענין זה הוכנסו לכתבי יוסף שינויים מהנוצרים, וטוען שאולי הם שינו את המידות כדי להתאימן למה שראו בתרגום הלטיני לתורה שנכתב על ידי הנוצרי הירונימוס, שאצלו מוצאים גם כן את העיקרון של התאמה בין לוג לקססתס. אך לענ"ד יותר מסתבר להיפך, שהנוצרים השתבשו בגלל מה שראו בכתבי יוספוס שהיו אצלם. משערים שהירונימוס, מתרגם התנ"ך ללטינית, הוא זה שתרגם גם את כתבי יוספוס ללטינית, ולכן מסתבר שזה מה שגרם את שיבושיו.



יא.

תרגום השבעים

בתרגום השבעים יש מקום להתייחס כדבר שיש לו משקל כלשהוא, אך ורק בתרגום לתורה¹¹. תרגום השבעים נפוץ בג' נוסחאות, אך כל הנוסחאות אינן זהות לגמרי לתרגום

מז). לפי יוספוס בת היא 38.880 סמ"ק, יוצא ש3000 בת הם 116640 ליטר. ליטר הוא 10 ס"מ מעוקב. מטר מעוקב מכיל 1000 ליטר, נמצא שכדי להכיל את כמות הליטר שהיתה בים שלמה היה צריך 116.6 מטר מרובע. וכיון שהים הוא בנפח של 250 אמות מרובעות (כי נפח תיבה שחוסמת אותו הוא 500 אמות מרובעות). יוצא שהוא מתאים לאמה של 77 ס"מ $(116.37 = 250 * 0.775 * 0.775 * 0.775)$. גם אם השיעור הוא לפי אלפיים אמה יוצא שיעור אמה 68 ס"מ.

מח). לגבי התרגום בנ"ך יש ריבוי סתירות. יש מקום בו תורגמה איפה 'מטראטס' (72 קססתס - 41.8 ליטר), אך במקומות אחרים היא לא תורגמה, או שכתוב מידות אחרות. גם רבע הקב (מלכים ב ו, כב) לא תורגם. 'הבת' תורגמה פעם אחת ל'מטראטס', ופעם אחת ל'כוניקס', ופעם אחת ל'קוטילא'. וכבר עמד בזה פרופ' גרינפילד במאמר בהמעין. והסיק שלתרגום זה אין כל קשר לשבעים הזקנים.

השבעים שעליו דברו חז"ל, כפי שמוכח מזה שחז"ל מדברים על 12 שינויים מכוונים שמתוכם נמצאים בכל נוסחי תרגום השבעים אך ורק 4, על כן ברור שיש בתרגום שלפנינו מחיקות ותוספות. עכ"פ מקובל להניח שעיקרו מיוסד על העתקה מתרגום השבעים המקורי, ולכן אכתוב כאן מה שכתוב שם, תוך הסתייגות שאין לסמוך על זה כראיה אלא לראות זאת רק כסיוע בעלמא.

בכל חמשת הפעמים בתורה בפרשת מצורע שמוזכר לוג מתורגם $\kappa\omicron\tau\acute{\upsilon}\lambda\eta$ = קוטילין, והכוונה למידת קוטילא (לפי האתר הנ"ל בראש דברינו כך כותבים קוטילא ביונית), וזה לכאורה כשיטת הסוברים שלוג הוא שש ביצים, כי קוטילא היא 6 קיאטוס. אולם תרגום הלוג לקוטילא לא בהכרח מכוון למידת הקוטילא, כי הוא יכול להיות קשור לכך שקוטילא באיטלקית פירושו קערית. וכוונתם כאן כשם למידה קטנה בעלמא. ומאידך גיסא, המידה 'הין' לא תורגמה למידה יוונית, ולפי האומרים שלוג הוא 6 ביצים, הין הוא 72 ביצים, ואם כן יש מקבילה ברורה למידת הין במידת היוונים, והיא ה'כווס' - 72 קיאטוס. וחצי ההין הוא 'המיכווס', ורבע ההין הוא 'כוניקס'. ואם כן קשה לסוברים שקוטילא היא לוג, למה בכל המקומות שהוזכר הין, הוא לא תורגם למידה הרומאית הידועה? ואם משום שאין מידת מקבילה לשליש ההין, היה להם לתרגם הין כווס, ובשאר המידות לומר חצי כווס, ותו לא מידי. במקום זה אנו מוצאים ש"הין צדק ואיפת צדק" תורגם "כווס צדק", וברור שכווס היא מידת לח שאינה תואמת כלל לאיפה.

על כן נראה שאת ההין לא תרגמו, משום שאין לו מקבילה. ורק במקום שבו נאמר איפה והין כשם כללי למידה הדבר תורגם לכווס, כיון שהיא מידת היסוד היוונית המקשרת בין הלח ליבש.

ונראה שיש סיוע חזק לדרכינו מהתרגום שלהם לאיפה וסאה. שכן מה שנאמר אצל אברהם אבינו (בראשית יח, ו) "שלוש סאים", תורגם "טריא מטרא", ומה שכתוב (שמות טז, לו) "והעומר עשרית האיפה", תורגם שהעומר הוא אחד מעשר מ"טריון מטרון" (שינוי הלשון מטרון הוא משום שאצל אברהם מדובר על סאים בלשון רבים, ואיפה היא לשון יחיד). ארבע פעמים אחרי כן בענין עשירית האיפה של הקרבנות (ויקרא ה, יא, ו, יג. במדבר ה, טו, כח, ה) לא תורגמה האיפה ליוונית, ורק כשאיפה מופיעה כשם כללי למידה (דברים כה, יד - טו) היא תורגמה למטרון.

המילה טריון פירוש שלשה. והמילה מטרא או 'מטרסי' ביונית ובלטינית הוא כינוי כללי למידה, ונראה שהיא נקראה כך בגלל מידת יסוד של סאה שהיתה קרויה אצלם מטרא. ואין לומר שהכוונה שלהם במילה מטרא בכל המקומות היא רק שם כללי למידה, כיון שאם זה היה כך הם היו מתרגמים את האיפה עשירית מטרסי. ומזה שלא תרגמו ישירות את האיפה, ולגבי העומר, שממנו לומדים את השיעור לדורות, הוזקקו להזכיר שהיא ג' מידות אחרות, עולה שלא היתה אצל היונים מידה ידועה לאיפה, לכן כשרצו לומר מהי בדיוק המידה הם לא יכלו לתרגם ישירות את האיפה. ולפי זה נראה שהיונים ידעו מהי סאה, ונקראה אצלם מטרא, והוא כעין מה שביארנו שהרומאים קראו למידה המקבילה לארבע סאין קוואדראנטאלוס, שפירושו ארבע אנטל, משום שלמידה היהודית של סאה הם היו קוראים אנטל. כך גם היונים קראו למידה של

ארבע סאין לח מטארטס שפירוש ארבע סאין, ובגלל החשיבות של הסאה קראו לסתם מידה על שמה.

ועכ"פ משמע מהתרגום שסאה אינה הקטוס – מודיוס, שהרי לא תרגמו כך סאה, ויש רגלים להנחה שבענין זה התרגום מבטא את דעת חז"ל יותר מאשר במקומות אחרים, משום שרק בחז"ל מבואר הענין שאיפה היא ג' סאין.



לסיכום:

א. יש נתונים שהתגלו כיום ומלמדים מהו התקן האיטלקי אליו התכוונה המשנה ועל פי מה הוא נקבע. רוב כלי המידה העתיקים והקונגיוס של אספיסיאנוס הם לפי תקן שבו קוטילא היא 288 סמ"ק. נראה שתקן זה נקבע לפי משקל מינא יוונית המקביל למנה אצלנו הוא 432 סמ"ק. קוטילה מכילה מים במשקל $\frac{2}{3}$ מינא שהם $\frac{2}{3}$ לוג ורבע הקב. והיא 6 קיאטוס כשם שהיה אצלנו בתקן המדברי 6 ביצים.

ב. מהגמרא בפסחים עולה שיש מידה רומאית הנקראת תמניתא, ונראה שהכוונה לקונגיוס ששוה לשמונה לוג - $\frac{2}{3}$ הין, והיא האשישה. חכמים ידעו שאין במידות הרומאים מידה המקבילה ישירות ללוג ולרביעית הלוג. כך מוכח מהירושלמי שהלוג הוא טיטרטון ורביע, ונראה שהכוונה היא לטיטרטון וקוטילא השוה לרביע הקב.

ג. ההשוואה במידות יבש מלמדת שביצה היא 48 סמ"ק.

הדבר מתאים למסורת הפסיקה מהגאונים שיש להשוות בין לוג למשקל ליטרה מים, כי משקל ליטרה יוונית בתקופה שבה היו משתמשים במשקלי המטבעות בדיוק כמו אצלנו היא 432 גרם, והוא הלוג.

ד. המידה קודארנטאלוס פירושה המילולי אנטאל מרובע, ומידה זו היא ארבע סאין יבש. ומידת הלח המקבילה לה וגדולה בשליש היא ארבע סאין לח, ונקראה אצל היונים מטרטאס כי הוספת הט' מורה על כפולה של ארבע וגם הוא ארבע מטרא. שתי המידות נקראות אצל הרומאים אמפורה כשם שאצלנו סאת יבש וסאת לח נקראות באותו שם. גם מתרגום השבעים עולה שאצלם סאה נקראה מטרא, ולכן איפה מתורגמת "טריון מטרון", שלושה מטרא.

ה. השוואה למידות האיטלקי היא תיובתא על שיטת הגר"ח נאה, כי לפי שיטתו לא תמצא כל הקבלה במידות הלח. הבאתי גם שיטות אחרות של השוואה למידות האיטלקי, אך הן לא מתאימות למה שהוכחנו מהגמרא שאין מידה ישירה המקבילה ללוג ולרביעית הלוג.

מכל האמור נלמד שרביעית היא 2.25 ביצים, לכן רביעית - 108 סמ"ק. לוג - 432. סאה של לח - 10.368 ליטר, ו-40 סאה - 414.72 ליטר.



הרב חיים טולידאנו

ירושלים

תורה שבכתב ותורה שבעל-פה

מבוא

כידוע, התורה שבכתב והתורה שבעל-פה, אף שמאוחדות הן במהותן, הרי הן שונות זו מזו בסגנון ובאופיין, ולא בכדי נמסרו חלק מדברי התורה בכתב וחלקם בעל-פה. במאמר זה נשתדל לעמוד על כמה מההבדלים היסודיים בין התורה שבכתב לתורה שבעל-פה.

פרק א': תורה שבכתב ושבעל-פה – רוח ומעשה

אחד ההבדלים היסודיים בין התורה שבכתב לתורה שבעל-פה הוא, שהתורה שבכתב עוסקת בעולם הרוח, ברובד הרעיוני של הדברים. המצוות נמסרות בתורה שבכתב בקווים כלליים מאוד, קווים המאפשרים לנו לקלוט את רוח המצווה, אבל לא את דרכי ביצועה המדויקות. לעומת זאת, התורה שבעל-פה נותנת משקל רב לביצוע המעשי של המצוות, והיא מדייקת בלשון התורה, וברבדים העמוקים שבה, ודולה פרטים ופרטים פרטים, עד שהמעשה המוטל עלינו כחובה נעשה מדויק ביותר*.

שמים וארץ, אור ונר

לפיכך, התורה שבכתב מכונה שמים והתורה שבעל-פה ארץ², כי שם 'שמים' מורה על דבר מופשט וגבוה (רעיון), ו'ארץ' מורה על עניין מעשי (מעשה)³, וכפי שהתבאר, התורה שבכתב,

(א). ומטעם זה מכונות הדרשות בשם חק (ראה תורת כהנים פרשת בחוקתי, ב, ט: 'ען במשפטי מאסו – אלו הדינים, ואת חוקתי געלה נפשם – אלו המדרשות'. ופירש הר"ש משאנץ שם, שהמדרשות נקראו חוקים מחמת שאינם מפורשים בתורה). כי התורה שבכתב מביעה תמיד את הרעיון הטהור, בעוד התורה שבעל-פה קובעת את דפוסי הקיום, וקביעת דפוס המצווה היא, למעשה, חקיקתה וקביעתה כיתד בל תמוט (עפ"י בית אהרן, להג"ר אהרן כהן זצ"ל, על עניני מועדות (נספח לבית אהרן על התורה, בראשית – שמות), קונטרס אחרון, סימן ו). וראה הכתב והקבלה, ויקרא כו, ג, המבאר באופן אחר, שחק הוא מלשון חיק, כלומר, פנימיות, וזאת מהותה של התורה שבעל-פה, גילוי פנימיותה של התורה שבכתב. וראה במאמר 'התורה שבכתב ומהות המצוות'.

(ב). התורה שבכתב מכונות כנגד מידת התפארת (שמים), והתורה שבעל-פה כנגד מידת המלכות (ארץ). וראה פרדס רמונים (שער כג, פרק כב, ערך תורה). וראה בראשית רבה (סו, ד): 'מטל השמים זו מקרא, ומשמני הארץ זו משנה'.

(ג). השווה שפת אמת (פרשת בא, תרל"ב): 'תורה שבכתב למעלה מהטבע, והמשכת אור התורה בכל מעשה גשמי גם כן, נקרא תורה שבעל-פה'. וראה שם (פרשת בהר, תרל"ב): 'וקבלת תורה שבכתב, בהר סיני, והמשכת כח התורה בארציות היא תורה שבעל-פה וארץ ישראל'. [והנה, להלן (פרק ג) התבאר שתיבת 'דיבור' מתייחסת לתורה שבכתב, ותיבת 'אמירה' לתורה שבעל-פה. והשווה לזה מה שכתב בהיכל הברכה (במדבר א, א): 'כי כל ענין לאמר שבתורה שיתמשך זה

לכשעצמה, מרוממת מעולם המעשה, ואילו התורה שבעל-פה מורידה את המסרים של התורה לרובד המעשי.

זה גם ההסבר לכך שהתורה שבכתב נמשלה לאור, והתורה שבעל-פה לנר (ראה זהר חלק א, רסד, א'), כי התורה שבעל-פה היא הכלי המאפשר לאור התורה שבכתב (הרעיון והמסר) להתקיים בעולמנו באופן מעשי ע"י קיום המצוות.



מגמת ההבדלה בין התורה שבכתב לתורה שבעל-פה

לפי האמור, שההבדלה בין התורה שבכתב לתורה שבעל-פה היא הבדלה בין רוח הדברים לבין הקיום המעשי, יש מקום להבין את סיבת החלוקה בין התורה שבכתב לתורה שבעל-פה. ייתכן שהבדלה זו נועדה לתת מקום מיוחד לשני התחומים הללו, כדי להדגיש שבעולם עבודת

הענין עד למטה בעולם הזה בצירוף זה שעלה ורצונו (אוצ'ל: ברצונו) כי בכל עת ורגע יוצא מפי הקב"ה אותיות להנהגות העולמות ויכולין להשתנות כל זמן שלא ירדו לעולם... וכשנאמר לאמר ירד הצירוף עד לעוה"ז בהכרח מבלי להשתנות, ועיין].

באופן דומה ניתן לבאר את הדימוי של התורה שבעל-פה לארץ, במובן של הבנה והשגה (הורדת ה'שמים' הרחוקים מהשגה, אל ה'ארץ' הקרובה אלינו), כי אחת המטרות העיקריות של התורה שבעל-פה היא לקרב את הדברים הרחוקים שבכתב להשגתנו (ראה ביאור הגר"א משל"ד, כ-כא). וזאת בעיקר במישור הפנימי של התורה (שנמסר בעל פה), בו מתגלה התוכן הפנימי של התורה שבכתב (ראה הקדמת מהר"ר לעץ חיים: 'נמצא כי המשנה והש"ס הם הנקרא גופי תורה. והנה דבריהם כחלום בלי פתרון, ורזיה וסתריה הפנימים הנקרא נשמת התורה הם הם פתרון החלום הנפטר בהקין, בסוד אני ישנה ולבי ער. וכמו שאמרו חכמים ז"ל במחשכים הושיבני כמתי עולם זה תלמוד בבלי אשר איננו מאיר אלא ע"י ספר זוהר, הם הם רזי התורה וסתריה אשר עליהם נאמר ותורה אור').

ד). ביתר ביאור: במשלי (ו, כג) נאמר: 'כי נר מצוה ותורה אור', ובמקביל לכך למדנו, שתורה שבכתב נקראת תורה, ותורה שבעל-פה נקראת מצוה (ראה ברכות ה, א: 'תורה זה מקרא, והמצוה זו משנה'). ופשר הדבר, שבאופן כללי התורה היא כאור, הצריך כלי ('נר') כדי להתקיים ולהאיר בעולם. כלומר, התורה מורה את הרעיון, שהוא הארה וגילוי, והכלי להביא את הרעיון למעשה הוא קיום המצוות. ובאופן פרטי, התורה שבכתב נקראת אור, לפי שהיא נוטה יותר לצד הרעיון, והתורה שבעל-פה נקראת נר, לפי שהיא נוטה יותר אל צד המעשה. [וראה זהר חדש (מדרש רות, צב, א): 'נר יהיב על רישיה (-של התינוק במעי אמו) בליליא, שנאמר (איוב כט, ג) בהלו נרו עלי ראשי, ועמודא דנהורא ביממא... ונאמר (משלי ו, כג) כי נר מצוה ותורה אור, ואולפי ליה כל אורייתא, ואולפי ליה כל פיקודי'. נראה שבים התינוק לומד תורה שבכתב (הנקראת 'אורייתא'), ע"י עמודא דנהורא ('אור'), ובלילה תורה שבעל-פה ('פיקודי'), ע"י 'נר'. (על לימוד התורה שבכתב ביום והתורה שבעל-פה בלילה -ראה פרקי דרבי אליעזר, פרק מו; תנחומא, פרשת כי תשא, לו; תרגום שיר השירים ה, י; תרגום איכה ב, יט; ריקאנט, שמות יט, יג)].

כיוצא בכך נמשלו התורה שבכתב והתורה שבעל-פה לגוף ונשמה (ראה בפירוש המיוחס לרמב"ן שיר השירים א, יא). ולאור האמור הכוונה היא, שכשם שהנשמה היא מופשטת ורוחנית, ואינה מוציאה את מעשיה לפועל אלא ע"י הגוף, כך התורה שבכתב היא מופשטת ורוחנית, ואינה יוצאת אל הפועל אלא ע"י הגוף -התורה שבעל-פה. [והשווה ריקאנטי (שמות יט, ג): 'תורי זהב נעשה לך עם נקודות הכסף (שיר השירים א, יא), כי תורה שבכתב היא מעמידה, כרוח המעמיד את הגוף, והמשיל תורה שבכתב לנקודה, שהנקודה באותיות כרוח בגוף'. ובנוסף אחר (רבי יעקב סקלי, תורת המנחה, דרשה מב, הוצאת אהבת שלום תש"ס, עמוד 392): 'כשם שהנשמה ניכרת ע"י הגוף, כך התורה שבכתב אינה ניכרת אלא ע"י התורה שבעל-פה'. ויש לציין שקיימת גם הבחנה הפוכה, לפי התורה שבעל-פה היא נשמת התורה שבכתב, כי היא המוציאה את עניינה אל הפועל (ראה הקדמת הכתב והקבלה. והשווה תנא דבי אליהו רבה, פרק ה: 'רכב אש אלו דברי תורה נביאים וכתובים, וסוסי אש אלו משנה הלכות ואגדות')].

ה' יש להתמקד בשתי מטרות, שיש ביניהן מעט סתירה - בהתעלות מעל החומר, ברוממות נפשית, ובאחיזה בעולם המעשה. ההבדלה נועדה, בעצם, לגרום לכך שתחום אחד לא יטשטש את חברו.

בנוסף אחר: התורה שבעל-פה, על כל הפרטים הכלולים בה, אינה מייתרת את מקומה של התורה שבכתב. התמקדות בפרטי ההלכות - אותה דורשת התורה שבעל-פה - עלולה לטשטש את עולם הרוח. לכן ניתנה התורה שבכתב, להעמיד את הרוח כמות שהיא, בטהרה, כדי שרוח זו תתלווה לקיום המעשי המפורט של התורה שבעל-פה.

לאור זה נראה, שגם במקרה בו נראית סתירה בין התורה שבכתב לתורה שבעל-פה, וההלכה בפועל היא כתורה שבעל-פה, נותרת משמעות, מבחינת רוח הדברים, לתורה שבכתב. כי פשט הכתוב מורה לנו את רצון ה', או את היחס הנכון לנושא, גם במידה שהדרש (או ההלכה) עוקר את הכתוב מפשוטו.

למשל, לגבי 'עין תחת עין' (שמות כא, כג), יש הסוברים שהפשט מורה על העונש הראוי בעצם, אף שמסיבות שונות אין הוא יכול לצאת בפועל (ראה מורה נבוכים, חלק ג, פרק מא. וראה ספורנו, שמות שם: 'עין תחת עין, כך היה ראוי כפי הדין הגמור שהיא מדה כנגד מדה, ובאה הקבלה שישלם ממון מפני חסרון השערות, פן נסכל ונוסיף על המדה לאשמה בה'. (אכן, ראה רמב"ן דברים יז, ו, בתמיהתו על רס"ג). כלומר, אע"פ שהדין בפועל הוא שיש לתת ממון, מכל מקום ניתן ללמוד על חומרת המעשה מהתורה שבכתב".



פרק ב': תורה שבכתב - לפי הנותן, תורה שבעל-פה - לפי המקבלים

התורה שבעל-פה ניתנה לפי הכנת המקבלים וכלי השגתם, שהרי היא מעוצבת עפ"י שכלם של חכמי ישראל, וזאת הן בהלכות הנקבעות לפי סברת חכמים, והן, ובפרט, בגזרות מחודשות של חז"ל.

ויש לצרף לכך את דבריו הידועים של הגר"א (אדרת אליהו, שמות, כא, ו): 'או אל המזווה, פשטא דקרא גם המזווה כשרה, אבל הלכה עוקרת את המקרא (ראה סוטה טז, א, רש"י ד"ה עוקבת. וראה יבמות כד, א), וכן ברובה של פרשה זו, וכן בכמה פרשיות שבתורה, והן מגדולת תורתנו שבעל-פה שהיא הלכה למשה, והיא מתהפכת כחומר חותם. חוץ המצות שבאו במנצפ"ך שהם מישרים'.

ה). והשווה משנת רבי אליעזר (פרשה ד, אות מו): 'קשה היא המחלוקת שהיא מביאה לידי קציצת כף, שנאמר (דברים כה, יא-יב) וכי יצאו אנשים, וקצותה את כפה'.

ו). ראה מהר"ל (דרוש על המצות, בסופו): 'גזרת רבנן הוא שכל אנושי, ואין ספק המתנגד לדבר שהוא אנושי יותר עונשו ממנהר לבוא'.

ז). אודות ההגדרה שאותיות מנצפ"ך הן מישרים, ראה זהר חדש (רות, דף סו, טור ג): 'מישרים אהבון, מישרים אינון אתון דאשתארו, ומאן אינון, מנצפ"ך, דלית בכל אתון דאיקרין מישרים בר אלין'. וראה מרגליות הים (סנהדרין ה, א), בשם הגר"א, שהמצוות שנתעלמו ממש רמוזות באותיות מנצפ"ך. ואפשר שמחמת שייכותן לעולם ה'חותם' בלבד, בלא

והנה, לשון הגר"א יסודה בכתוב (איוב לח, יד): 'תתהפך כחמר חותם', כלומר, שעל החותם מוטבעות האותיות באופן הפוך מהצורה שבה הן מופיעות על הכתב.

ואפשר שכוונת הגר"א היא, שהשינויים בין התורה שבכתב לתורה שבעל-פה הם לפי הכנת המקבלים, כמו החותם שמשתנה צורתו ע"י חתימה על דבר אחר, כלומר, שבשעה שהרעיונות העליונים של התורה שבכתב נקבעים בעולם הזה, הם מתהפכים. (ועם זאת יש לדעת, שאותו כתב שהיה על החותם הוא שיצא אל הפועל בחתימה ההפוכה ממנו, ובמילים אחרות: למרות שלפי מבטנו יש סתירה, בעומק הדבר יש תוכן משותף בין שתי התורות).

לפיכך בכמה מקומות התורה שבכתב מביעה את הרעיון הטהור, והתורה שבל פה מורידה אותו לקרקע המציאות, ע"י התחשבותה במציאות. למשל, בסוגיית עין תחת עין, וכפי שכתב הספורנו (שמות, כא, כג): 'עין תחת עין, כך היה ראוי כפי הדין הגמור שהיא מדה כנגד מדה, ובאה הקבלה שישלם ממון מפני חסרון השערות, פן נסכל ונוסיף על המדה לאשמה בה'.

זו סיבה נוספת לכך שהתורה שבכתב נקראת 'שמים' והתורה שבעל-פה 'ארץ' (ראה לעיל פרק א). כי התורה שבכתב היא לפי ערך השמים, לפי ערך הנותן, ואילו התורה שבעל-פה היא לפי ערך הארץ, לפי ערך המקבלים.

והמעיון יבחין שבהלכות דרבנן יש יותר התייחסות ליכולת הקיום של המקבלים, כגון קולא במקום צער וכדומה. ואף בהלכות מדאורייתא שנמסרו לחכמים, הקלו באופנים מסוימים, לפי הצורך (ראה למשל ר"נ יומא א, א מדפי הרי"ף). ואפשר שהטעם לכך הוא, שכשם שהתורה שבעל-פה היא לפי הבנת המקבלים, כך קיום מצוותיה מתייחס יותר ליכולתם של המקבלים.



בית קיבול ב'חומר', לפיכך נעלמו ממש. (וראה חמשה חומשי תורה הגר"א, במדבר ט, ח, הערה יג). ואולי במקום בו מושרשות אותיות מנצפ"ך (מנצפ"ך - מעל לעולם-גבורות ה', פרק כו), יש חיבור בין התורה שבכתב לתורה שבעל-פה, ולכן בהן אין שינוי בין התורה שבכתב לתורה שבעל-פה, וד"ל.

עוד על היחס לתורה שבכתב ולתורה שבעל-פה כחותם המתהפך, ראה ביאורי אגדות הגר"א ברכות נה, א; אדרת אליהו, פרשת בלק, כג, ד, מהדורה ד.

ובעיקר שיטת הגר"א, שפשט הכתוב וההלכה הנמסרת בעל פה, הם שני רבדים שונים, ראה גם דברי רבי מנשה מאיליא (בינת מקרא, הורדנה תקע"ח, בהקדמה): 'ושמעתי מפה קדוש הגאון החסיד נ"ע מהר"ר אליה מוילנא זלה"ה, שהרבה להסביר טעמי הסוברים שהדרש יפרש פשט הכתוב'. וראה תורה שלמה (חלק יז, מילואים, סימן כב, אות יא). ואולי יש לקשר זאת למה שכתב בביאור הגר"א (אורח חיים, סימן ה), על כוונת שם הוי"ה: 'וכן עיקר לפי עומק הדין, כי בכל הולכין אחר הקריאה, ואין צריך להרהר כלל על הכתיבה, אף שיש בהכתיבה סודות גדולות והם הלכה למשה מסיני'. כלומר, לפי תפיסתנו הכתיבה והקריאה הם שני עולמות שונים, ולכן בשעת הקריאה אין צורך להתעסק בכתיבה. [מאידך גיסא, ראה תוספות יום טוב (יבמות ב, ח), מדבריו עולה שלא ייתכן שלא יהיה למקרא הסבר על דרך הפשט להלכה. וראה שו"ת קול מבשר (חלק ב, סימן כג)].

פרק ג': מאפייני התורה שבכתב והתורה שבעל-פה באספקלריית ההבדל בין דיבור לאמירה

בכמה מקורות מובא שתיבת 'דיבור' מתייחסת לתורה שבכתב, ותיבת 'אמירה' מתייחסת לתורה שבעל-פה.

בשורות דלהלן נראה, שמתוך ההבדל בין דיבור לאמירה, מתבארים כמה מן ההבדלים היסודיים בין התורה שבכתב לתורה שבעל-פה.



ח. אודות ההבדל בין דיבור לאמירה (מלבד ההסברים המובאים בהמשך פרק זה), ראה דרשות נחלת דוד (דרוש ד, אות כב-כג, עמוד קל-קלב), שאמירה פירושה ציווי, בשונה מדיבור שמשמעותו סיפור דברים והצגת עניין. וראה גם בקסת הסופר (בראשית א, ג, עמוד לג-לד).

ובכללות העניין ראה כמה מקורות בספר עיונים בביאור על התורה לרבינו בחיי בן אשר (פרק שני, אות יג, עמוד קיז-קכ).

ט. ראה רבינו בחיי שמות, יג, א; ליקוטי תורה לאר"י פרשת יתרו; מגלה עמוקות אופן רלו; מדבר קדמות, מערכת ת, אות לו. וראה זהר (חלק ב, פג, ב), שהלשון אמירה מתייחסת לתורה שבעל-פה (וראה איכה רבה פתיחה ב). [אמנם ראה האמונה והבטחון, פרק יד].

וראה שערי אורה (שער א): 'ובכל מקום שתמצא לשון אמירה כגון יאמר ה', ולשון לאמר, ולשון אמרת, הכל הוא לשון המידה הזאת [מידת המלכות]. והנני מפרש, דע כי כל דיבור בכל התורה הוא מידת הגבורה, והוא מעסקי תורה שבכתב, והסוד תורה שבכתב מפי הגבורה שמענוה (ראה שבת פח, ב; עירובין נד, ב; זהר חלק ג, פ, ב). ולשון אמירה היא מידת המלכות, והיא מעסקי תורה שבעל-פה. ולפי שתורה שבכתב ותורה שבעל-פה שתייהן צריכות זו לזו, ואין זו מתקיימת אלא עם זו, הוצרך ה' לרמוז בתורה בכל מקום, כי שתייהן צריכות זו לזו. וזהו וידבר ה' אל משה לאמר, וידבר בתחילת הפסוק סוד התורה שבכתב, לאמר סוף הפסוק סוד תורה שבעל-פה'. (וראה ריקאנטי, בראשית ב, טז; שמות ו, ב; שם כ, כג. וראה בני יששכר, מאמרי השבתות, מאמר ו, ה). [בעניין הלשון 'ידבר ה' אל משה לאמר', ראה שמות רבה מ, א; רמב"ן שמות ו, י. רבים מפירושי המפרשים להלן על ההבדל בין דיבור לאמירה נובעים משאלה זו. והשווה שפת אמת (שבועות תרל"ג, ד"ה ענין)].

וראה העמק דבר (ויקרא, א, א), עפ"י דברי הירושלמי (סנהדרין, ב, ב), שבמילת לאמר נמסרה ההכרעה לידי חכמי ישראל שבכל דור. כלומר, שבדיבור נמסר העניין באופן בלתי חתוך, ובאמירה – שהיא הבנתם והכרעת שכלם של חכמי תורה שבעל-פה – נחתך הדבר (וראה הסכמת האדר"ת על ספר יראים השלם). גם לפי דבריו האמירה שייכת לתורה שבעל-פה, החותכת את ההלכה שבתורה שבכתב.

וראה פירוש הרוקח לתורה (בראשית א, ג, עמוד נו): 'לאמר, לעשות סייג, גדר לדבר' (כנראה מלשון אמרת הבגד, שהיא סייג לבגד). [וראה שם (א, כב, עמוד סה): 'הרבה מקומות לאמר נותן טעם לדבר, ויש לאמר לעשות גדרים']. גם לפי זה תיבת אמירה מתייחסת לתורה שבעל-פה, הכוללת את הגזירות והסייגים.

ובשם הגר"א (ראה שם טוב, וילנא תרע"ג, דרוש ג; חומש הגר"א, במדבר טז, יג) נמסרה פרפרת נאה על הכתוב (תהלים קיט קסא-קסב): 'שרים רדפוני חנם ומדברך פחד לבי. שש אנכי על אמרתך כמוצא שלל רב', שההיתר של דוד לבא בקהל הוא עפ"י תורה שבעל-פה ('אמרתך'), ולא עפ"י תורה שבכתב.

[ובעיקר ההנחה שהלשון דבור מתייחסת לתורה שבכתב והלשון אמירה לתורה שבעל-פה, יש להעיר מסנהדרין (פז, א): 'דבר, זו הלכה', ופירש רש"י: 'למשה מסיני'. הרי שהלכה למשה מסיני נקראת דיבור, למרות שהיא נמסרה בעל-פה. וייתכן שמבחינה מסוימת הלכה למשה מסיני קרובה לתורה שבכתב, ולכך נקראת 'דיבור'. וראה עוד התורה והמצוה (פרשת ויקרא, פסקה ג)].

כלל ופרט

הדיבור מתייחס לכלל הדבר, והאמירה לפרטיו וענפיו. משום כך תיבת 'דיבור' מתייחסת לתורה שבכתב, והאמירה מתייחסת לתורה שבעל-פה, כי בתורה שבעל-פה התפרטו הציוויים שבתורה שבכתב (ראה ביאור הגר"א משלי ד, כא; אדרת אליהו דברים לב, א).

והשווה לדברי רבינו בחיי (ויקרא א, ב): 'וכן דבר אל בני ישראל שבמצות ציצית, שיודיעם תחלה מצות ציצית בכלל, ואמרת להם, בפרט, והפרט הוא מה שבא בקבלה שמונה חוטין בכל כנף... כי פרטי המצות לא יתבארו מהכתובים כלל'.



י. כך כתב רבינו בחיי (ויקרא א, ב): 'בכל מקום שבתורה הדבור על כלל המצוה, והאמירה על פרטיה'. וראה גור אריה ויקרא א, א, יד; אור החיים שמות לא, יג; שם ויקרא ו, ב; הכתב והקבלה ויקרא א, א.

ויש להעיר שבמקורות אחרים משמע שאמירה היא 'ראשי דברים' ולא פרטים; ראה במכילתא (פרשת יתרו, בחדש השלישי, פרשה ב): 'כה תאמר לבית יעקב (שמות יט, ג), אלו הנשים, ותגד לבני ישראל אלו האנשים. (דבר אחר) כה תאמר לבית יעקב בלשון רכה, אמור להם ראשי דברים לנשים, ותגד לבני ישראל ותדקדק עמהם (ואמור להם). ובשמות רבה (כח, ב) הנוסח: 'כה תאמר לבית יעקב - אלו הנשים, אמר לו אמור להם ראשי דברים שהם יכולות לשמוע, ותגד לבני ישראל - אלו האנשים, אמר לו, אמור להם דקדוקי דברים שהם יכולין לשמוע'. משמע לכאורה שהאמירה היא ראשי דברים ולא פרטי הדבר. [ולפי פירוש העץ יוסף (שמות רבה שם), השייכות בין אמירה לראשי דברים מבוססת על לשון הכתוב (ישעיה יז, ו) 'בראש אמיר', כלומר ענפים בלבד. אמנם לכאורה ראשי דברים הם שורשים ולא ענפים]. ויש ליישב, שעיקר הנחת לשון אמירה כאן היא עפ"י היסוד שאמירה היא לשון רכה, ובענייננו לשון רכה היא אמירת ראשי דברים, אבל אין מטבע אמירה מתייחס לראשי דברים דווקא.

יא. בנקודה זו יש דמיון בין התורה שבעל-פה לאשה, כי כשם שבתורה שבעל-פה בא הציווי לידי גילוי כל פרטיו, כך הזרע מתפתח ברחמה של האשה לכדי ולד. וראה דברי הגרש"ז מלאדי זצ"ל תורה אור פרשת תרומה דף פ טו"א-ב: 'כי הנה תורה שבכתב נקרא מוסר אבין, ותורה שבעל-פה נקרא תורת אמן... כי בתורה שבכתב הכל ברמז בעלמא, וכמו שהאב מזרע טפה כו', ועיקר גידול הוולד הוא בבטן האם, כך גילוי פרטי ההלכות על בורין הוא בתורה שבעל-פה. והיינו דאורייתא - תורה שבכתב - מחכמה נפקת, הנקרא אבא, ותורה שבעל-פה הוא בחינת בינה, הנקרא אמא'. והשווה אדרת אליהו (דברים כא, יג).

אגב, הסיבה העיקרית לדמיון בין התורה שבעל-פה לאשה היא, כי האשה מבטאת את תכונת הקבלה, בכך שהיא מקבלת את טיפת הזרע, וכך גם התורה שבעל-פה מקבלת מתורה שבכתב. וראה זהר חדש (פרשת כי תשא): 'דכמא דאבא יהיב שפע לאימא הכי נמי יהיב שפע תורה שבכתב לתורה שבעל-פה'. וראה שערי אורה (שער א): 'דע שאין לתורה שבעל-פה שפע ואצילות זולתי מאת תורה שבכתב'.

נקודה נוספת: אין כל ביטוי לזרעו של האיש בלא האשה, כך גם אין התורה שבכתב באה לידי ביטוי במעשה אלא על ידי תורה שבעל-פה.

עוד נקודה: כתב הגר"א (משלי, חמדה גנוזה, א ח): 'התורה יגור אומר ותורה שבעל-פה יבאר טעמים, כמו האב שמצוה, והאם תורה דרך וטעמו בלשון רכה'. ולמדנו מדברי הגר"א דמיון נוסף בין התורה שבעל-פה לבין האשה: בין התורה שבעל-פה ובין האשה מצוים בלשון רכה - בליווי טעם.

וראה גם מאור עינים (פרשת נצבים ד"ה לא בשמים היא): 'הנה בצלם אלקים עשה את האדם, אלקים נקרא התורה, כי אורייתא והקב"ה חד. והנה מבשרי אחזה אלוה (איוב יט, כו), כמו שבאדם הגשמי צריך דווקא שיהא דבר ונוקבא, כי זה בלא זה נקרא פלג גופא, ובהזדווגם נקראים אדם שלם, כך הוא באלף אלפי אלפים הבדלות בקומה הרוחניות דבר ונוקבא, בחינת דבר הוא תורה שבכתב, ובחינת נוקבא הוא תורה שבעל-פה. וכמו שבאדם הגשמי הנוקבא לית לה מגרמה כלום, אלא מהשפעת הדבר, ואחר שקבלה השפע מהדבר אזי תתן טרף לבינתה וחוק לנערותיה (משלי לא, טו), וכל

לשון קשה ולשון רכה

אמירה היא לשון רכה (שמות רבה מב, ב; תנחומא פרשת צו יג. וראה מכות יא, א ורש"י שם). משום כך היא מתייחסת אל התורה שבעל-פה, שדרכה להטעים את הציוויים. כך כתב הגר"א (משלי, חמדה גנוזה, א ח): 'התורה יגזר אומר ותורה שבעל-פה יבאר טעמים, כמו האב שמצוה, והאם תורה דרך וטעמו בלשון רכה'.

וראה פירוש הרוקח לתורה (בראשית א, ג, עמוד נו): 'ויאמר, אמירה זו שחישב בלבו לישב הדבר, ואמר אל לבו... (השווה רמב"ן שם), וכן כל אמירה שבתורה, מחשב בלבו ואחר כך אומר ומסביר פנים בדבר. אבל וידבר תחילת המעשה... ובלשון קשה... דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם, (לפי) [פירוש] דבר (אהלכה) [ההלכה], ואמרת, ותסביר פנים, ליגמר אניש (וחזר) [והדר] ליסבר (שבת סג, א)'. כנראה כוונתו שאמירה היא תהליך שראשיתו במחשבה, וסופו (לפעמים) בהוצאת הדברים בפה, ולכך אמירה מזוהה עם: א. דבר מוסבר – כי עבור הסברה יש צורך בחשיבה מוקדמת כיצד ליישב את הדברים על לב השומע. ב. דבר רך – כי אמירה מחושבת היא, בדרך כלל, רכה יותר. זאת לעומת הדיבור, שמתאר מצב בו המילים יוצאות כמו מאליהם, ללא התבוננות מוקדמת, ולכך הם מובנים פחות, ולעתים הביטויים חריפים יותר. [ובדרך אגב למדנו שיש קשר בין אמירה רכה לבין יישוב הדברים על הלב, וראה להלן בסמוך].

וראה עוד בפירוש הרוקח (שם, א, כב, עמוד סה): 'הרבה מקומות לאמר נותן טעם לדבר, ויש לאמר לעשות גדרים'.

והשווה לדברי הפנים יפות (פרשת נשא, ד"ה כה תברכו): 'כי הדיבור הוא תורה שבכתב, שאמר הקב"ה למשה וכן משה לישראל הדברים ככתבם בלי תוספת אות וכלי גרעון אות, והאמירה היא תורה שבעל-פה, להבין להם פרטי המצוות והפירושים ודקדוקין. ויש להבין יותר, כי אמרו חז"ל דיבור לשון קשה, אמירה לשון רכה. וכן מצינו אמירה לשון אהבה וחיבה, כדכתיב (דברים כו, יז-יח) את ה' האמרת היום וגו', וה' האמירך היום להיות לו לעם סגולה. והענין הוא, כי הרב המסביר פניו לתלמידיו באהבה וחיבה, נכנסים בלב שומע להבין פנימיות הטעם על מכונו לכל אחד ואחד לפי השגת שכלו. וכן היה דיבור הקב"ה למשה בחיבה יתרה נודעת לו שורשי וטעם המצוות... וכן בענין זה אמר משה לישראל. והיינו שאמרו שהדיבור הוא לשון קשה, שהוא ככתבן בלי טעם, וקשה ליכנס בלב השומע, אבל הבנת הטעם באהבה וחיבה נכנס בלב השומע בלשון רכה'.



הנהגת הבית על ידה, כך באלף אלפי הבדלות, תורה שבעל-פה לית לה מגרמה כלום, רק מה שמקבלת מהדבר, הוא תורה שבכתב, כי ב"ג מדות התורה נדרשת, והמקור נמשך מתורה שבכתב לתורה שבעל-פה, ואחר כך כל הנהגת העולם ומלואו הוא על ידי תורה שבעל-פה... למשל אם ישא ויתן במשא ומתן יראה על זה כמה דינים המפרשים היטב בתורה שבעל-פה, ויש שולחן ערוך חושן משפט על זה, ואם באכילה נטילת ידים וברכת המזון וכיוצא בזה יש תורה על זה, והתורה ההיא שבדבר ההוא, היא המנהגת את הדבר ההוא ונותנת חיים עליונים בו ומשפעת השפע בתוכו, ואורייתא וקב"ה חד, נמצא כי לית אחר פנוי מיניה, והוא מלא כל הארץ כבודו, וצריך לייחד את שתי התורות שלא להפרידן זה מזה, כי אי אפשר לזה בלא זה, והבן זה'.

חיצוניות ופנימיות

בביאור הגר"א (משלי ד, כ) כתב: 'דבור הוא דבור התורה עצמה כמו שהיא, ואמירה היא הפנימיות של התורה וכוונותיה וטעמיה. וזהו וידבר ה' אל משה לאמר, כי למשה לא היה צריך לאמר רק לדבר, כמו שהוא, והוא הבין מעצמו כוונותיה ודקדוקיה, אבל לישראל לאמר עם כל כוונותיה'". (וראה גם הכתב והקבלה ויקרא א, א-ב). ובספר הזהר (חלק א, רלט, א): 'מאי לאמר, לגלגלה מה דהוה סתים לגו'". ותואם הדבר להבחנת כלל ופרט שבתורה שבכתב ושבעל-פה, כי גילוי הטעמים הוא מכלל הפרטים (ראה הכתב והקבלה שם).

וכפי הנראה הבדל זה קיים גם בין התורה שבכתב לתורה שבעל-פה, כי התורה שבעל-פה מגלה את העומק והפנימיות של התורה שבכתב (ראה ביאור הגר"א משלי, חמדה גנוזה, א, ח. וראה דעת תבונות, ריש חלק ב, שהתורה שבעל-פה מתייחסת לעולם המחשבה). ובזהר חדש (פרשת כי תשא נד, ב): 'בגין דהא תורה שבעל-פה מעטרא לתורה שבכתב, בגין דאיהי אתרא דאתגלייא, לגלויי סתרהא ולפרושי תיקונין דילה'. ובשערי אורה (שער א) כתב: 'ולפיכך על פי התורה שבעל-פה יתבארו כל הסודות והסתרים והעומקים בתורה שבכתב'. וביאור הדברים, כי אמנם כל הסודות גנוזים בתורה שבכתב, אבל היא לכשעצמה, לפי שטחיותה, עוסקת בדברים הגלויים, אבל בעל-פה נמסרו המפתחות הפנימיים לגלות את סודותיה וסתריה. ולכן אפשר לומר שהתורה שבכתב כשהיא לעצמה היא בצד החיצוניות, ואילו התורה שבעל-פה היא צד הפנימיות, אף שהכל נכלל בתורה שבכתב".



קול רם ולחישה

הדיבור הוא בקול רם, והאמירה בחשאי (ראה זהר חלק א, רלד, א)ט.

(יב). ועיין היטב ביאור הגר"א (משלי א, כ-כא; שיר השירים ג, ב), ששמע ש'אמירה תאמר' מתייחס לגילוי הפנימיות דווקא.

(יג). וראה רבינו בחיי (שמות יג, א): 'וידבר ה' אל משה הוא פשט המצוה, לאמר שיגלה לו הנסתר שבה'. וראה גם שם (כ, א). [ועיין רבינו בחיי (דברים ב, טז-יז), שהדיבור מתייחס לנבואה באספקלריא מאירה, והאמירה לאספקלריא שאינה מאירה, וצ"ת]. וראה אפיקי יהודה (דרוש לד).

אכן, ראה פירושי רבינו יוסף בן שושן על מסכת אבות (עמוד קכז-קכו): 'כי הדבר הפנימי (אוצ"ל: הוא פנימי) יותר מן המאמר על דרך הנסתר, כי מלת דבור תפול על ענין שכלי שהוא גנוז בלב, ולא יקרא מאמר עד אשר יצא מן הלב ויעבור דרך הגרון והחך והלשון והשיניים ויבטא בשפתים. והנה הדבר טעמו עומד בו, והוא גנוז ליחידיים, מה שאין כן במאמר, כי הורק מכלי אל כלי'. ועיין להלן בדברי הרד"ק, ודוק.

וראה גם שפת אמת (פרשת מטות, תרנ"א, ד"ה אחז"ל) שכתב: 'ענין הפרש זה כמו החילוק בין עשרה מאמרות לעשרת הדיברות, כי מאמר היא רק לחוץ להודיע הרצון יהי רקיע, יהי מאורות. ודיבור הוא פנימיות עצם הדיבור, כענין שם מדבר, שנקרא האדם מדבר ולא אומר, כי הדיבור הוא בעצם, לא במקרה כמו המאמר... לכן כתיב וידבר ה' כו' לאמר, כי מהדיבור בא אחר כך אמירה. וכן היה מעלת בני ישראל בקבלת התורה, שגלה פנימיות דבר ה' בדיברות יותר מעשרה מאמרות' (וראה גם שם תרנ"ט).

(יד). וראה ביאור הגר"א (משלי טו, ל): 'ועיקר הסודות גנוזים בתורה שבכתב, ובתורה שבעל-פה ההלכות'. וי"ל.

(טו). וראה בית יעקב (בראשית), מאמר נא, עפ"י דברי הזהר, חלק ג, פח, ב), שבמאמר את ההבדל בין עשרה מאמרות

ובפרי צדיק (מאמרי פסח, ט-י) מבאר, שהכתוב (דברים לב, ב) 'יערף כמטר לקחי' מכוון כנגד תורה שבכתב, שנראה בבירור שהיא באה מן השמים, ו'תזל כטל אמרתי' מכוון כנגד תורה שבעל-פה, בה האמירה היא בלחישתה, ולא ניכר שחידושי חכמי ישראל מקורם מדבר ה' המאיר בתוכם.

ואפשר שהדבר קשור גם לכך שהתורה שבכתב ניתנה בגילוי ופרסום, בעוד התורה שבעל-פה נמסרת מדור לדור, בלחישתה^{טז}.

כמו כן, כיון שבתורה שבעל-פה ניתנו העניינים הנסתרים בפירוש, כמו שביארנו לעיל בסמוך, לכן שייכת בה יותר המסירה בחשאי. ומצאנו גם שיש הקפדה מיוחדת על לימוד תורה שבעל-פה בסתר, וכפי שיתבאר בהערה כאן^{טז}.



לעשרת הדברות לפי ההבחנה הנ"ל. וראה גם שפת אמת (שבועות תרל"א, יום א, ד"ה וביום).
טז. ויש להוסיף כי לוחות ראשונות, שמדרגתם מדרגת תורה שבכתב, ניתנו בגילוי ובפרסום, ולוחות שניות, מדרגת תורה שבעל-פה, ניתנו בחשאי (ראה שמות רבה מו, א: 'התחיל [-משה] מצטער על שיבור הלוחות, ואמר לו הקדוש ברוך הוא אל תצטער בלוחות הראשונות שלא היו אלא עשרת הדברות לבד, ובלוחות השניים אני נותן לך שיהא בהם הלכות מדרש ואגדות... וכנראה כוונת המדרש, שכל התוכן של התורה שבעל-פה נמסר בתחילה באופי של תורה שבכתב, ובמסירתו כתורה שבעל-פה יש מידת מסוימת של חשיבות, בהיות האור מתגלה מתוך החושך, וכדומה). ושמה המסירה בחשאי היא כדי שלא ישלוט בכך קטרוג יצר הרע, שהתעצם אחר החטא (ראה תנ"כ, פרשת מקץ, ז: 'אמר להם יעקב בבקשה מכם היו מצניעים את עצמכם שאין קשה מעין הרע. וכן אתה מוצא בלוחות הראשונות על ידי שנתנו בגדלה נשתברו שנאמר וכל העם רואים את הקולות. אבל הלוחות השניים כשנתנו לא ראה אותם אלא משה שנאמר (שמות לד, ג. וראה רש"י שם) ואיש לא יעלה עמך וגם איש אל ירא בכל ההר'. וראה רש"י שמות לד, ג). ויש להוסיף, כי נתינת התורה באהל מועד הייתה בדרך צניעות, מתוך האהל. ופירש זאת הג"ר חיים פלאג'י זצ"ל (ברכת מועדיך לחיים, דרוש ז, לשבת כלה), לאור דברי מגלה עמוקות (אופן רב), שכתב, שהתורה שבעל-פה ניתנה באהל מועד. זאת עפ"י דברי הגמרא (חגיגה ו, א): 'רבי ישמעאל אומר כללות נאמרו בסיני ופרטות באהל מועד' (וראה שם מקורות נוספים). מאחר שכן, היא ניתנה בהצנע, כיאה לנתינת תורה שבעל-פה, עיין שם.

יז. במסכת סוכה (מט, ב): 'תנא דבי רב ענן, מאי דכתיב (שיר השירים ז, ב) חמוקי ירכיך, למה נמשלו דברי תורה כירך, לומר לך מה ירך בסתר אף דברי תורה בסתר'. ופירש רש"י: 'רב ענן דרש לקרא כמו חלאים, כלוחות שהיו מאבנים טובות'.

והנה, בכמה מקורות מתבאר שדברי הגמרא הללו עוסקים דווקא בתורה שבעל-פה – ראה בדברי הג"ר יצחק אייזיק חבר זצ"ל (באר יצחק על לקוטי הגר"א, דף קיד, א, ד"ה בתפלין): 'והם גם כן סוד תורה שבכתב... ניתן בפהרסיא בקולות וברקים וכתוב באר היטב, בשבעים לשון, אבל תורה שבעל-פה ניתן בחשאי, מפני יראת החיצונים... וכתוב חמוקי ירכיך כו' מה ירך בסתר אף דברי תורה בסתר' (וכך כתב גם באפיקי ים, מגילה ג, א; שיח יצחק, דרוש לפרשת תרומה, עמוד טז).

ואכן, כך פירש הנצי"ב (מרומי שדה סוכה שם; רנה של תורה שיר השירים שם, עם דגש על תורה שבעל-פה) דרשה זו, שיש השוואה בין 'חמוקי ירכיך' לבין ה'חלאים', כלומר בין התורה שבכתב, המוזה בלוחות – חלאים, לבין התורה שבעל-פה, המכונה 'חמוקי ירכיך' (ההשוואה היא שבשניהם יש: 'מעשה ידי אומן', שהכתיבה היא מן השמים, בעוד הלוחות וההכנה מן הארץ). משמע, אם כן, שהכינוי 'חמוקי ירכיך' מוסב בעיקר על תורה שבעל-פה, שצריכה להימסר בצנעה.

וכך משמע לכאורה מלשון הגמרא (מועד קטן טז, א-ב): 'שוב פעם אחד גזר רבי שלא ישנו לתלמידים בשוק, מאי דרש (שיר השירים ז, ב) חמוקי ירכיך כמו חלאים, מה ירך בסתר אף דברי תורה בסתר'. [ויש שנראה מדבריהם שהדברים

מעשה הדיבור ותוכנו

הרד"ק (ספר השרשים, ערך דבר) ביאר, כי הדבור מתייחס לפעולת הדיבור עצמה – לחתיכת התיבות בשפתיים, להברתם המדויקת וכדומה, בלא קשר לתוכנם, בעוד שבאמירה הדגש הוא על תוכן הדברים ולא על הצורה בה הם מובעים".

וכך כתב מהר"ל (דרך חיים אבות ה, א): 'וידוע כי לשון דבור אינו כמו לשון אמירה, כי האמירה היא על ענין פרטי, לכך כתיב בכל מקום וידבר ה' לאמר, והדבור הוא על חתוך הקול בלבד... ועוד כי הדבור אין לו מקבל... והטעם מבואר כי הדבור שהוא חתוך הקול בלבד אין לו מקבל, רק האמירה שהוא הענין הנאמר יש לו מקבל בלבד'. [אגב, דברי מהר"ל שדיבור הוא

מוסבים בעיקר על סתרי תורה – ראה כלי יקר (בראשית לב, כה), ועוד, וצ"ת. ועיין בן איש חי (דרשות, פרשת בראשית, ד"ה ויאמר אלקים יהי אור): 'גם ידוע כי לימוד הסוד צריך להעלימו, ועליו נאמר חמוקי ירכיך, מה ירך בסתר אף דברי תורה בסתר, אבל חלק הפשט עליו נאמר חכמות בחוץ תרונה ברחובות תתן קולה'. ועיין שו"ת רב פעלים (חלק ג סוד ישרים ס"ס א)].

וראה בספר רעה דעה (שיעור מב עמ' 371): 'אמנם הנביאים היו משמיעים את דבריהם בראש חוצות, כלשון הגמרא (סנהדרין פט, א) דקאי ירמיה בשוק העליון וקאמר... אך דברי תורה שבעל-פה אינם נמסרים אלא בבית המדרש, עיין שם.

ועל דרך דברי הנצי"ב הנ"ל, שכוונת הכתוב חמוקי ירכיך כמו חללים, להשוות בין התורה שבעל-פה (שנקראה חמוקי ירכיך), לתורה שבכתב (שנקראה חללים – לוחות), יש לומר שבפסוק זה נרמז גם שהתורה הנסתרת כיום, שווה בעניינה לתורת הלוחות הראשונים, שנקראו כאן בשם חללים מעשי ידי אומן (וכמו שפירש רש"י בסוכה שם שהדבר רומז ללוחות ראשונות, שהם מעשה אלוקים), שהרי כתב רמ"ע מפאנו (עשרה מאמרות, מאמר חקור דין, חלק ב, פרק טז), שאת הלוחות הראשונות לא היה צורך להצניע, אלא הן היו מונחות על ידיו על משה, וכל ישראל היו יכולים לקרוא מהן (ועיין פירוש רבינו עובדיה מברטנורא אבות ה, ו, שהלוחות היו נגללים, וי"ל). אולם לוחות שניות, שהם שורש התורה שבעל-פה (כפי שהבאנו לעיל בסמוך), היו מוצנעים. וזהו שרמז הכתוב, שלמרות שצריכים אנו עתה להצניע את התורה, מכל מקום התורה עצמה היא באותה מדרגה של חללים – של לוחות ראשונות. [ואגב יש לציין שבעל אבני נזר הקפיד על שליחת דברי תורה בגלויה, מחמת שדברי תורה צריכים להיות בסתר משום כבוד התורה (עיין שו"ת אבני נזר, אבן העזר, סו"ס קפט; שם יורה דעה, ר"ס עדר)].

[יש להוסיף, שאם מטרת הלימוד בסתר היא מפני מידת הצניעות, שלא יבוא לידי גאות (כפי ששמע מפשט דברי הגמרא שם. וראה מכתב מאליהו, חלק ג, עמוד 116. אמנם מלשון רש"י שם נראה שזה מחמת כבוד התורה, וצ"ת), יש מקום להבדיל בין תורה שבכתב לתורה שבעל-פה, על דרך דברי הגר"א (ישעיה א, יא), עיין שם].

אכן, יש להעיר, שאם הגבלה זו של לימוד בצנעה נוהגת דווקא בתורה שבכתב, מדוע לא דחתה הגמרא במועד קטן שם, את הראייה מהכתוב (משלי א, כ), 'חכמות בחוץ תרנה', שהוא עוסק בתורה שבכתב (ובפרט עפ"י דברי הגר"א משלי שם, שאכן קטע זה עוסק בתורה שבכתב. אמנם ראה שם שהמשך הכתוב: 'ברחבות תתן קולה', עוסק בתורה שבעל-פה).

יח. וראה רד"צ הופמן, בפירושו לספר ויקרא (א, ב, עמ' עח-עט) שנוקט כהגדרה זו, ומוסיף, שהדיבור מתייחס להוצאת הדבר בפה דוקא, והאמירה מתייחסת גם למחשבה (ראה בראשית מד, כח; תהלים ק, יג) או לכתיבה (אסתר ט כה). [על אמירה במשמעות רצון – ראה גם זהר חלק ג, יז, ב; רמב"ן בראשית א, ג]. להבחנה זו הוא מקשר את דברי אבן עזרא (תהלים יט, ד) כי הדבור מתייחס גם למילה בודדת, ולא דוקא לרעיון מושלם, כי בדבור הדגש אינו על התוכן.

אכן, לאמתו של דבר מצאנו דיבור במובן מחשבה, בכתוב (תהלים טו, ג): 'ודבר אמת בלבבו'. וכך כתב רש"י (נזיר, א, א): 'היינו דקתני אמרה פרה, שכן מצינו מחשבה שהוציא הכתוב בלשון אמירה, כגון ודובר אמת בלבבו (תהלים טו) ויאמר עשו בלבו (בראשית כז)'. וראה בדברי הגר"א צדוק הכהן זצ"ל (אור זרוע לצדיק, על רמב"ם הלכות קריאת שמע, פרק ב, הלכה ח).

ובעיקר הגדרת הרד"ק, ראה התורה והמצוה פרשת ויקרא, פסקה ג; העמק דבר ויקרא, א, א-ב. וכעין זה בספר נאות

בלא מקבל, ואמירה היא למקבל, תואמים גם הם להבדל בין התורה שבכתב לתורה שבעל-פה (כמבואר לעיל פרק ב).

וראה עוד גור אריה (שמות יט, אות ו): 'הדבור קשה לפי שחתוך האותיות והוצאת הדבור בעצמו הוא בכח וקושי'.

וכפי הנראה יש להגדרה זו שייכות עם המבואר לעיל, שהתורה שבעל-פה מגלה את העומק והפנימיות שבתורה שבכתב (עיין היטב ביאור הגר"א, שיר השירים, ג, ב).

לפי הבחנה זו מובהר הקשר בין התורה שבכתב לדבור ובין התורה שבעל-פה לאמירה, כי בתורה שבכתב כל מילה מדויקת וחתוכה, קיים בה דגש גם על הצורה בה נמסרו הרעיונות, לא כן התורה שבעל-פה, שלא נמסרה במילים מדויקות וחתוכות, ובה התוכן הוא המשמעותי, ולא צורת הביטוי.

אכן, לפי הגדרה זו עצמה, יש הסברה משמעותית יותר: התורה שבכתב נמסרה לפי ערך הנותן, היא נעלה מהשגתנו ורחוקה מהבנתנו. לפי ערכינו התורה שבכתב היא דיבור, מילים חתוכות ומדויקות שנשמעו באוזנינו ואין אנו עומדים על תוכנם ועומקם. זאת לעומת התורה שבעל-פה, המבארת והמקרבת את התורה לערכינו – המקבלים, ודרכה אנו עומדים על התוכן שבדבר ה'.



נספח - תיבת 'אמירה' ודומיה

כדי לעמוד על משמעותה של התיבה 'אמירה', כדאי לעיין במשמעותן של תיבות דומות וקרובות, ולמצוא משמעויות משותפות ביניהן. כמובן שכל הדברים דלהלן אינם יוצאים מכלל השערה בעלמא.



את ה' האמרת היום

בראשונה נעמוד על תיבת 'האמרת', הנזכרת בכתוב (דברים כו, יז-יח): את ה' האמרת היום... וה' האמריך היום... משמעות תיבה זו עמומה, והתלבטו ראשונים בפירושה. רש"י מעלה שתי אפשרויות: א. לשון הפרשה והבדלה. ב. לשון תפארת. הרמב"ן שם, ורבי עובדיה ספורנו שם, קושרים אותה עם רוממות. כיוצא בכך מפרש אבן עזרא שם: 'האמרת, מלשון גדולה, וקרוב מגזרת (ישעיה יז, ו) בראש אמיר'".

הדשא (חלק ג, פרק י, אות טז): 'כי אמירה מורה על עניין הנאמר, ודיבור מורה על המדבר'.

יט). ואפשר שיש בכך גם לשון שבח, כי כל הגבוה יותר בעץ, משובח יותר. וראה תפארת ישראל, פסחים פרק ה, משנה י, אות סו: ולפי עניות דעתי דאימורים הוא לשון ראש אמיר, שהוא ראש האילן ששם הפירות יותר משובחים מחום השמש, כמו כן אלו החלקים הם היותר משובחים שבבהמה להקריבה לגבוה.

כל המשמעויות הללו (הבדלה; תפארת; גדולה) אינן מתקשרות לכאורה עם המושג 'אמירה'. אפשר אמנם להוסיף על פירושו הראשון של רש"י (הבדלה והפרשה), שהמשמעות היסודית של 'האמרת' הינה כעין 'גמרת'. דבר מוגמר, במקרים רבים, הינו דבר שעבר תהליך של הפרשה והבדלה, שבו הוסרו ממנו החלקים הבלתי רצויים, והועמד לעצמו, מופרש ומובדל. [יש לשים לב לשייכות הלשונית בין 'אמר' ל'גמר'].

לאור זה אפשר להציע, כי 'אמירה' הינה דיבור מוגמר, המבואר בכל פרטיו, כאשר הוסרו ונכרתו ממנו כל הפירושים וההסברים הבלתי רצויים. כך כתב בספר הכתב והקבלה (ויקרא א, א): 'וממה שפירש רש"י את ה' האמרת וה' האמריך לשון הבדלה והפרשה, יש סמך גדול להבין בלשון אמירה ענין הביאור והפירוש, שהוא בעצמו גם כן הבדלה והפרשה, כי כל מאמר סתום סובל כמה פנים והבנות מתחלפות אמתיים וכזביים, ואחר ששוקלין בפלס השכל והדמיון היטב להוציא פנים אחד מכל שאר הפנים כפי שנראה להמבאר שהפנים הזה הוא האמתי שבמאמר, נופל עליו לשון פרישה ופירוש'.

בראש אמיר

והנה, אבן עזרא שם מפנה לכתוב בישעיה (יז, ו): 'ונשאר בו עללת כנקף זית שנים שלשה גרגרים בראש אמיר ארבעה חמישה בסעפיה פריה נאם השם אלקי ישראל'. על בראש אמיר, מפרש רד"ק, שם: 'ואמיר נקרא הסעיף העליון'. פירושו של רד"ק תואם לפירוש 'האמרת' עפ"י אבן עזרא, רמב"ן ורבי עובדיה ספורנו הנ"ל. [וראה גם דרוש לפסח לתלמיד הרא"ש (מוריה, שכג-שכד, עמוד ג-יז): 'עשו האמריך לשון גדולה ורוממות, כמו שהפירות שהם בראש האילן הם למעלה מחבריהם וקרויין כך, דכתיב ונשאר בו עוללות כנקף זית שנים שלשה בראש אמיר'. וראה מצודת ציון (ישעיה, ג, י)].

אכן, רש"י ישעיה שם מפרש: 'בראש הענף'. משמע שהענף נקרא 'אמיר'. כאשר מייחסים את המילה אמיר לענפים, ניתן לראות קשר בין קריאת הענף בשם אמיר לבין ההגדרה האמורה לעיל, על המילה אמירה, כפרט מול כלל, שהרי הגזע הוא כלל האילן, והענפים הם פרטיו. אולם, גם לפי פירוש רד"ק אפשר, לפי האמור, ש'אמירה' מזוהה עם גימור, ולפיכך סיומת האילן מכונה 'אמיר'.

כ. לפי זה אפשר למצוא גם שייכות בין אמירה והאמרת (במובן גימור), לבין גמר הבגד, המכונה, לפי רבים מהמפרשים בשם 'אמירת הבגד' (ראה רש"י שבת קה, א, ד"ה על. וראה להלן משמעות אחרת במושג זה), וזאת לא רק משום ששם כוורתם את הבד הנדרש לבגד משאיתו, אלא גם ובעיקר משום שבו נגמר הבגד, ונעשה לדבר מיוחד.

הזיהוי בין הלשון אמירה לבין אמרת הבגד נמצא גם אצל רבינו בחיי (שמות יג, א), עפ"י הסוד, עיין שם. ונראה שעיקר כוונתו למידת המלכות, שהיא סוף המידות, והשווה שערי אורה (שער א). וראה שמות רבה (מה, ב) שדרשו זאת מלשון בגד.

האמרת - חטיבה

במסכת ברכות (ו, א): 'את ה' האמרת היום, (וכתיב) וה' האמירך היום, אמר להם הקב"ה לישראל, אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם, ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם, אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם, שנאמר (דברים ו, ד) שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד, ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם, שנאמר (דברי הימים א, יז, כא) ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'.

כאן מזוהה 'האמרת' עם 'חטיבה' (כך גם בתרגום אוינקלוס דברים שם מתורגם: 'האמרת' - 'חטבת'). כמה הסברים נאמרו בדברי הגמרא הללו:

א. רש"י (חגיגה ג, א) כתב: 'חטיבה אחת, שבח אחד, שבח מיוחד, לומר אין כמוך לכך בחרנוך לאלוה'. זה תואם לפירוש השני ברש"י הנ"ל, ש'האמרת' לשון תפארת, ובמידה מסוימת תואם גם לרוממות או גדולה (וראה רש"י משלי ז, טז, על חטבות אטון מצרים).

ב. אבודרהם (מנחה של שבת) כתב: 'פירוש חטיבה כריתה מלשון מחוטב עציך, ור"ל דבר נפרד ומיוחד שאין כמוהו בכל האחדים והיחודים' (וראה גם חידושי אגדות מהרש"א, חגיגה שם). פירוש זה תואם לפירוש הראשון ברש"י: 'הבדלה'.

ג. בספר הערוך (ערך אמר ג), פירש: 'חטיבה אחת בעולם, פירוש ציור אחד בעולם, כלומר דבר הניכר שאין כמותו'. (ויש מעט קרבה בין פירוש זה לפירוש שברש"י: תפארת)^{כא}. וראה העמק דבר (ויקרא, א, א-ב), שדורש תיבת 'אמירה' במובן אמרת הבגד, עיין שם לפי דרכו.

[השערה נוספת קושרת את 'האמרת-חטבת', שבדברי חז"ל (לכל הפחות), במושג 'מאמר' הנאמר בהקשר של נישואין (ראה תורה תמימה, דברים שם). וזאת גם בהסתמך על השפה הערבית, בה השורש 'חטב' משמש גם במשמעות דיבור ואמירה, וגם במשמעות אירוסין. מכל מקום מעניין לראות שבשפה הערבית 'חטב' מזוהה עם דיבור, כשם שניסינו לקשור בלשון הקודש בין 'אמירה', ל'האמרת' המתורגם 'חטבת'].



כא). בדרך זו הוא מפרש שם את המושג: אמרת הבגד. במסכת שבת (קה, א) נאמר: 'האורג שני חוטין על הגאם ועל האימרה חייב'. לפי הערוך שם, בשם רב האי גאון, הכוונה: על הציור, כלומר שמציירים בבגד כשהוא אורגו. (וראה גם רבינו חננאל, שבת שם). כנראה הכוונה לרצועות צבעוניות הארוגות על הבגדים. כעין פיסת בד מיוחדת הנתפרת על הבגד (ראה ירושלמי כלאים ט, א: 'פשתן שצבעה בחרת לא יעשה ממנה אימרה מפורסמה'. וראה איכה רבה א, א: 'רבי יעקב דכפר חנן מפרש ליה מהו בצע אמרתו (איכה ב, יז), מבוע פורפירא שלו'. כנראה הכוונה לבגד שיש בו פסים נאים).

בפשטות מטרת האימרה לקישוט, אך אפשר שהייתה לה גם מטרה של זיהוי (ראה ירושלמי קידושין ד, א: 'שפירסמו עצמן כאימרה בחלוק'). ולפי זה אפשר לראות ב'האמרת' שילוב בין פאר והזדהות: ישראל מתפארים בהזדהות שלהם עם ה', ומנגד, ה' מתפאר, כביכול, בשייכותו לעם ישראל.

הערות וקושיות

טעויות בכתובות - הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

יום א' לסדר "לכן" [לכן], ראשי תיבות: "נ'א ל'בדוק כ'תובה" אמור הנני נותן לו את בריתי שלום" תשפ"ב.

עתה שמתחילים ללמוד מסכת כתובות, משמים עוררו ומצאו הרבה כתובות שחסר מילים עם טעויות, ויש מהם ממש לעיכובא שצריך מיד לעשות כתובה חדשה.

א. אמר לי הדיין הגה"צ רבי יעקב יוסף כהן שליט"א, דומ"צ בשטפנשט ומחשובי הרבנים בשכונת זכרון מאיר, שמצא כתובות המשווקים בחנויות בשנה האחרונה שכתוב: "ואוקיר ואפרנס", וחסר המילה "ואיזון", שצריך שיהיה כתוב: "ואוקיר ואיזון ואפרנס", וכיון שחסר המילה "ואיזון" הכתובה פסולה, כמבואר בפוסקים. וכל אברך שהתחתן בשנה הזאת, יבדוק בביתו הכתובה אם לא חסר שם המילה "ואיזון".

ב. אמר לי הרה"ג רבי יהודה טייטלבוים שליט"א, היות שהוא מסדר חופות, ובודק הכתובות לפני החופה, מצא לאחרונה כתובות שכתוב "כסוף צרוף", במקום שיהיה כתוב "כסף צרוף", ויש לעיין אם כשר כתובה זו, ואכמ"ל. לכן כדאי שכל אחד כמה ימים לפני החתונה, שייתן הכתובה למורה הוראה מובהק שבקי בהלכות כתובות, שיעבור היטב על הכתובה, שאין שום טעויות גם בנדפסים. וגם בשמות האנשים והנשים, שכידוע שצריך לדעת היטב גם איך לרשום את השמות בכתובה כראוי וכנכון.

בברכת כהנים באהבה כעתירת

גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס גם אני אודך



הערות הקוראים

♦ הערות הקוראים על גיליון ס"ז ♦

הערות הקוראים

הערות על מאמר הרב שמואל כהן "שמועות ממרן הגר"ק זצ"ל" (עמוד י"א)

אם אפשר להעביר לרב כותב שמועות הגר"ק על אות כה אות ב.

מה שתמה על קריאת שם שאול במשנת החת"ס והחליטו דברים בדעת חת"ס, הנה בשו"ת חתם סופר (חלק ד [אבן העזר ב] סימן כב) חש בזה וכתב הפכם של הדברים הנ"ל.

עוד נמצא בד"ה הנ"ל בבני לוי שם שאול לא ידעתי אם הוא זה נקרא קודם שאול בחיר ה' או אחריו, יהי' איך שיהי' לא נזהרו לקרוא בשם שאול מרחובות הנהר ממלכי אדום אשר מלכו לפני מלך לבני ישראל. ושאול בן הכנענית עיי' מס' סנהדרין פ"ב ע"ב, ועיי' מ"ש טיב גיטין בשם שאול שרגילין לקרותו שואל ואין ספק שהוא מטעם הנ"ל. וחנה קראה בנה שמואל כי מה' שאלתיו ולא קראתו שאול מלשון שאלתיו והפסיק' התיבה במ"ס, אין ספק אצלי כי היתה נזהרת בזה מטעם הנ"ל, וקיש אבי שאול לא נזהר וחזי מה עלתה בי'.

ודבר חידוש בדברי רבי יהודה אסאד בשו"ת יהודה יעלה (או"ח קצ"ט): "ועוד נ"ל הא דלא מסקינן בשם רשע נפ"ל מקרא ושם רשעים ירקב היינו מן אז ואילך שאמר שלמה כן במשלי ברוה"ק, אבל בדורות שקדמו לו י"ל לא קפדו. ושאול המלך היה קודם זה קרא דשלמה, ולפ"ז ניחא נמי אפי' את"ל דשאול מלך אדום בס"פ וישלח ל"ה צדיק שומר ז' מצות ב"נ שפיר אסקינן בשמיה".

ויש לציין שבתפוצות ישראל לא חשו לדבר החת"ס ור"י אסאד הללו, וכבר מצינו שמות בתלמוד אמוראים בן שאול, ויש לדון בשם אבא שאול וכן רבים מגדולי ישראל עם השם שאול. ראה גם דברי הריב"ש על מורה הוראה בשם שאול - שו"ת הריב"ש סימן רב: "ואותו ר' שאול שלא הגיע להוראה ומורה היתה טובה לו השתיקה ולהיותו שואל ולא שאול. שהרי אמרו חכמים ז"ל (קדושין ו) כל מי שאינו יודע בטיב גיטין וקדושין לא יהא לו עסק בהן וקשין לעולם מדור המבול".

בברכה

שלמה יאקב



הערה על מאמרו של הרב ישראל אליהו "ברכת בננה וחצילים" (עמוד ע"א)

בגליון תמוז תשפ"ב האריך ידידי הרב ישראל אליהו בענין ברכת הבננה, וכתב שגם לדעת הרא"ש ברכתה האדמה, וביאר בדברי הרא"ש דס"ל שהתוספתא וסימני הגמ' שוים הם עי"ש.

אולם אין נראה כן, שהרי הרא"ש בהביאו את דברי הגמ' כתב כל דבר שעושה פירות משנה לשנה נקרא עץ אבל כל דבר שצריך לזורעו בכל שנה נקרא פרי הארץ ע"כ. ולפ"ז הבננה, שלא צריך לזורעה בכל שנה, נקראת עץ. אלא שלאחר מכן הביא את דברי התוספתא שכמותה פסקו הגאונים, שלפיה יוצא שהבננה היא אדמה. ואמת שדברי הרא"ש צריכים לי עיון, והב"ח ועוד אחרונים הגיהו ברא"ש, אולם קשה להגיה גם בדבריו וגם בדברי תוס' ר"י שירליאון [מקור דברי הרא"ש]. ועכ"פ, לפי הסימן האמור בגמ' שאותו העתיק הרא"ש בתחלה – הבננה היא עץ ולא אדמה. ובלא"ה יש ראשונים אחרים שכתבו רק את הסימן האמור בגמ', והוא האם צריך לזורעו או לנוטעו בכל שנה או לא, ולא הביאו כלל את התוספתא, וא"כ לדבריהם הבננה היא עץ ולא אדמה.

ומה שהביא הרב ישראל מדברי הכו"פ שבחצילים פסק כדעת הרא"ש שהוא עץ ובבננה פסק שהוא אדמה כדעת הגאונים, וזה ראייה לדבריו עי"ש. הנה הכו"פ כתב להדיא שיש חילוק ביניהם, שבבננה כתב שהיא אדמה משום ש'העלין עולין מעיקרו', ולדעת התוספתא זה הוי אדמה, אולם בחצילים כתב שהוא חזק תקיף ולא כריך ולכן אפילו שגזעו מחליף וצריך לנוטעו בכל שנה – כיון שעליו 'לא עולין מעיקרו' והוא חזק ותקיף – דין עץ יש לו עי"ש, ובבננה אין עליו עולין מעיקרו ולכן דינו כאדמה לפי הגאונים שכמותם הוא פסק, אבל אין ראייה מדבריו שפסק כדעת הרא"ש, ודוק היטב.

וממילא מה שהקשה שם על דבריי בספרי תורת הקדמונים ח"א סי' ל"ו עי"ש, אינה קושיא, דבאמת הבננה שנויה במחלוקת הגאונים עם חלק מהראשונים האם היא עץ או אדמה.

ומה שהביא עוד בשם הרב אברהם יצחקיאן שהבננה אף אם היא עץ – אין בה ערלה ברובה משום שהיא מתקיימת במשך 7 שנים, וא"כ רוב הבנות אינן ערלה עי"ש. גם זה אינו, דכיון שהבננה צומחת מהשורש ממש – אף אם דינה כדין עץ, נוהג בה דין ערלה 'בכל שנה ושנה', כדין כל עץ שנחתך לגמרי וצומח מהשורש ממש וכמבואר ביו"ד סי' רצ"ד סי"ח עי"ש [ולדעת הרא"ש שם, אף אם נחתך מעל הארץ פחות מטפח מונין לו מחדש עי"ש].

וממילא הקושיא שהקשיתי בספרי הנ"ל שמי שבירך בפה"ע לא יכול לאכול את הבננה ממ"נ, או מטעם ערלה או מטעם שבירך העץ על אדמה, במקומה עומדת.

עמנואל מולקנרוב



הערה על מאמרו של הרב שלמה יאקב "בתנאי היובל, בגדרי כל יושבי

עליה, האם היה היובל אחר בית ראשון [חלק ב']" (עמוד קע"ב)

שלום רב, ותודה לעורכים הנכבדים על הירחון הנפלא, יהי כן ה' עמכם להגדיל תורה ולהאדירה.

בענין מאמרו הנהדר של הרב שלמה יאקב לענין יובל בבית שני.

קצת תימה שלא נמצא מי שהזכיר משנה במסכת ראש השנה כו ע"ב "שוה היובל לראש השנה לתקיעה ולברכות", והרי אמרו חכמים בברכות לג ע"א "אנשי כנסת הגדולה תקנו להם לישראל ברכות ותפלות קדושות והבדלות", ונמצא כמעט מפורש שהיובל נהג למעשה בבית שני.

בברכה

מנחם זילבר

תגובת המחבר

לכבוד הרב מנחם זילבר

על דבר טענתו 'שלא נמצא מי שהזכיר משנה במסכת ראש השנה', שלדבריו 'כמעט מפורש שהיובל נהג למעשה בבית שני'.

כבר נשמע הקול בוילנא בדברי רבינו שלמה הכהן בעל הגהות חשק שלמה, זו לשונו: ולפיכך תימה לי דאיך נפרנס להמשנה ר"ה (כו ב) דשוה היובל לר"ה לתקיעה ולברכות דבאיזה זמן היה נוהג זה, דבבית שני לא נהג לא תקיעות ולא ברכות, ובבית ראשון לא היו עדיין ברכות דכל הברכות נתקנו ע"י אנשי כנה"ג וכדאיתא בברכות בפ' אין עומדין, ע"כ.

והנה הקושיא בנויה על מוקדמות שלא יתכן שהתנא ידבר במשנתו אלא על דבר הקיים, אבל לכאורה הבנת כל רבותינו הראשונים שהתעלמו ממשנה מפורשת זו, שהתנא קובע מה הדין לו יהי היובל כיום הזה, דין היובל להיות שווה לגמרי בברכות לראש השנה. ולכן הרמב"ם, המפורש בדבריו שלא היה היובל מעת הפסיקו בבית ראשון, יכול לשנות את המשנה ולהביאה בהלכותיו ולהתנות הלכה זו בקיום היובל, כלשון הרמב"ם (הלכות תפילה ונשיאת כפים פרק ב הלכה ה) במה דברים אמורים ביום צום של כל שנה ושנה אבל ביום צום של שנת היובל מתפלל תפלת המוספים תשע ברכות כמו שהתפלל במוסף ראש השנה והם אותן הברכות עצמן לא פחות ולא יותר ואין מתפללין אותן אלא בזמן שהיובל נוהג, ע"כ. למרות דברי הרמב"ם בפרקים הקודמים תחילת הלכות תפילה (פרק א' הלכה ד') בדבר מתקני התפילות.

אמנם במלאכת שלמה בפירושו למשנה (ראש השנה ג ה) כתב שאין המשנה בברכות היובל בבית ראשון, שהרי פסק הרמב"ם שהיובל בטל מעת גלות שנים וחצי השבטים, ואכן על דבריו

(א). שו"ת באר משה אגרות - ברכת חכמים מכתב א.

(ב). והעלה צד ליישב על פי דעת השדי חמד שעצם הזכרת מלכויות וזכרונות ושופרות הם של תורה, אלו דבריו: אם לא דנימא כדעת הגאון חח"מ נ"י בספרו מכתב לחוקי' בר"ה (דף כו) שדעתו שם דפסוקי מלכויות וזכרונות ושופרות הוא דאורייתא, דהא נפק"ל בר"ה (לב א) מקרא, רק לקובען בברכות הוא דרבנן, ובזה יישב קושיית הכפות תמרים והטו"א בר"ה (דף ל א) בהא דאמרינן רחמנא אמר אידכר יעו"ש, ודו"ק. וא"כ י"ל דהא דתנן דשוה לברכות ר"ל הפסוקים ומירי בבית ראשון, אבל לדעת הטו"א והכפות תמרים שם ושאר מפרשים דגם אמירת הפסוקים הוא דרבנן ונתקן בימי בית שני, עדיין התמיה במקומה עומדת, וצע"ג.

בדקדוק יקשה מנא ליה שהיו ברכות הללו בבית ראשון, אבל רוח הדברים כנתבאר שהתנא אומר הדין לו יהיה היובל היום.

וכן יש להכריע ממסכתות קטנות מסכת עבדים פרק א הלכה א: "שוה היובל לראש השנה לתקיעה ולברכה, אלא שהשופר של יובל דוחה את השבת. מאימתי פסקו היובלות, משעלה פול מלך אשור והגלה לראובני ולגדי ולחצי שבט המנשה".

והנה פשטות דברי מסכת עבדים כדברי הירושלמי [כאשר בואר באורך במאמר הנדפס] שהיובל לא נהג כלל מעת גלות עשרת השבטים, ואפילו לא סבירא ליה שירמיהו החזירן, ואם כן מה שנה לנו עניין הברכה שהתחדש אחר שפסק היובל, ועל כרחך כמבואר שפוסק דין היובל לו יהיה היובל.

וגדולה מזה שנינו ערכין לב ע"א אלו הן בתי ערי חומה שלש חצרות של שני בתים מוקפת חומה מימות יהושע בן נון כגון קצרה הישנה של ציפורי וחקרה של גוש חלב ויודפת הישנה וגמלא וגדוד וחדיד ואונה וירושלים וכן כיוצא בהן וכתב הרמב"ם בפירוש המשנה (ערכין פרק ט משנה ו) וכל זה היה לפני גלות ראשונה, ומאז שגלו בטלה ההסתמכות על קדושה ראשונה, ולפיכך אין הולכין בבית שני אלא אחר שהיה מוקף חומה כשעלה עזרא. ואין חובת דין בתי ערי חומה ולא דין שדה אחוזה אלא בזמן שהיובל נהג.

הנה לנו משנה שלימה שמנתה ערים שנתקדשו לדין ערי חומה, וכתב הרמב"ם שאין דין המשנה שייך כי בטל היובל, ולדעת הרמב"ם בטל מעלת גלות עשרת השבטים, נמצאת המשנה עוסקת באם יהיה היובל למרות שלא היה. [יתר על כן לשיטת רש"י, שגם הוא באוחזים שלא היה יובל אף לא דרבנן בזמן בית שני, כמפורש בדבריו גיטין ל"ו, ורש"י סובר שערי החומה טעונים מעשה קידוש כמבואר רש"י (ערכין דף לב ע"ב) וקידושם - מפרש במסכת שבוועות (דף טז) דמקדשי לה בשתי תודות ובשיר ובית דין מהלכין ושתי תודות אחריהן וכו'. והנה לגבי מה קדושם, אם אין היובל נהג, גם רבינו תם, אבי המוכיחים על קיומו של היובל בבית שני, לא הוקשה לו מעצם המשנה העוסקת בערי חומה שנתקדשו [למאן דאמר בטלה קדושת יהושע] לגבי דין ערי חומה, והרי אין נהג דין ערי חומה אלא שהיובל נהג, וכל ראייתו בנויה רק על תקנת הלל לגבי ערי חומה.

וגדולה מההערה ממשנת שווה היובל לראש השנה כו' (ר"ה כ"ו), הוסיף להקשות רבינו החשק שלמה מהברייתא ראש השנה ל עמוד א שוה היובל לראש השנה לתקיעה ולברכות אלא שביובל תוקעין בין בבית דין שקידשו בו את החדש ובין בבית דין שלא קידשו בו את החדש וכל יחיד ויחיד חייב לתקוע ובראש השנה לא היו תוקעין אלא בבית דין שקידשו בו את החדש ואין כל יחיד ויחיד חייב לתקוע, וביארו בגמרא למסקנא להעמיד דברי רב הונא לעולם בזמן בית דין והכי קתני ביובל בזמן בית דין תוקעין בין בפני בית דין בין שלא בפני בית דין בראש השנה תוקעין בזמן בית דין ובפני בית דין.

ג. ובבבלי מסכת ראש השנה דף לה ע"א: כי סליק רבי אבא מימי פירשה מודים חכמים לרבן גמליאל בברכות של ראש השנה ושל יום הכפורים, ובין הכיפורים המכוון יום כיפורים של יובל, וכן הוא ברמב"ם תפילה פרק ח הלכה י, ובמלחמת ה' ראש השנה דף ח ע"ב וכ"ש שבר"ה מלכויות זכרונות ושופרות בשחרית הן ואינן עם המוספין דהב' מתקיע בשעת

ולשון רבינו שלמה הכהן בקושייתו: וכן קשה הברייתא דר"ה (ל א) דתקיעת שופר דר"ה ויובל דוחה את השבת, והך דחיה דשבת היא משום גזרה דרבה, דאלו איסור התקיעה בעצמה גם ביוה"כ נוהג איסור זה ולא שייך לומר דדוחה את השבת, ומאי נ"מ אם חל יוה"כ בשבת או דחל בחול, וע"כ משום גזרה דרבה וקסבר דאין עירוב והוצאה ליוה"כ, וגזרה דרבה בודאי לא נגזרה רק בבית שני, ע"כ. והנה מפורש ברש"י מגילה ה עמוד א שגזירת רבה לא הייתה בזמן פורים, אלו דבריו: הואיל ותיקנו להן חכמי ישראל שאחר כנסת הגדולה להקדים משום דרבה, ע"כ, ומה שכתב בדרך אמונה – (ביאור ההלכה הלכות שמיטה ויובל פרק י הלכה יב) לדחות מה שהביא בספר נחל עדן שם מדברי רש"י הנזכרים במגילה ה' א' ד"ה ע"ש דבימי כנה"ג אכתי לא נגזרה גזרה דרבה, לא קשיא מידי דבמגילה לא נגזרה, אבל בשופר ולולב יש לומר דנגזרה, ע"כ, והדברים רחוקים הרבה שמגילה דרבנן ושופר ולולב דאורייתא. ואין לומר שהיא הנותנת שתוקנה מגילה לפני זמן קצר ואכתי לא תקנו לא לקרוא בה בשבת, כי אם התקנה הייתה ליתן שוברו בצידו, כאשר ראו בלולב ושופר, יתר על כן אין סברא לומר שצריך תקנה מיוחדת לכל דבר בפני עצמו, וכל זה בכלל התקנה לא לעשות מצווה העלולה להביא לידי פוקה ומכשול, ואין צריך תקנה פרטית, ועיין עוד.

אלא שבספר נחל עדן [לגאון רבי רפאל גארדאן אב"ד וואשלקווא] סימן א' הקשה מברייתא זו שיש להוכיח שנהג היובל אפילו לאחר חורבן בית שני, שהרי מבואר בברייתא שאין תוקעים בראש השנה אלא בזמן בית דין ובפני בית דין. ועל כרחק ביבנה היא שנויה ולא בירושלים, שבירושלים תנן (ר"ה כ"ט ע"ב) שתוקעים בכל עיר שהיא רואה שומעת וקרובה ויכולה לבוא, ואין צריך בפני בית דין, ועל כרחק אחר החורבן וביבנה. ואם כן מוכח שהיה היובל אחר החורבן. ונמצא שקשה גם על שיטת רבינו תם הסובר שהיה היובל דאורייתא בבית שני, וגם על הרמב"ן הסובר שהיה היובל דרבנן בזמן בית שני, כי מודים המה בביטול היובל אחר חורבן. ולכאורה נמצאת ראייה לדעת יחידאה דעת הרז"ה שנמשך היובל אחר חורבן הבית.

והנה לדעת הרמב"ם בפירוש המשנה ובהלכותיו (שופר ב הלכה ה-ט) בירושלים, היינו כל זמן המקדש היו תוקעים בכל העיר והסמוך לה, ועל כרחק דברי הברייתא שהיו תוקעים רק בזמן בית דין ובפני בית דין אחר חורבן, ולרמב"ם לא היה היובל אלא בבית ראשון. ועל כרחק צריך לומר שאמרו הדין ביובל לו יהי עכשיו יובל כך הוא דינו. למרות שיש לטעון שאנו מאמינים שאם יהיה היובל יהיה בית המקדש במקומו, ושם יהיה בית דין ולא יהיה דין יבנה, מכל מקום אין ידוע מה יהיה. גם דנים את הדין לפי המציאות של עכשיו. ובדרך אמונה (שם סוף הדברים) נדחק הרבה בשיטת הרמב"ם.

ולרמב"ן הסובר שהיה היובל דרבנן כל ימות בית שני, עדיין לא באנו אל הפתרון כי מפורש בדרשת הרמב"ן לראש השנה אלו דבריו: אלא יש לתרץ שהיא קודם חרבן כפשטה, וכדברי

הגזירה שנינו ולא בשעת הגזירה ורזין מקדימין למצוה ובשעת שהיובל נוהג אין גזירה ויש שלום, ע"כ, וכעין זה כתב בדרשה לראש השנה. ומה שכתב ובשעת שהיובל נוהג אין גזירה ויש שלום, הוא לשיטתו שאין מקום ליובל אחר חורבן שהעם כעבדים לעבדים.

ד). ובטורי אבן בתירוצו ראשון כתב שנקט שבת בגלל ראש השנה, אך עיין גרסת הגר"א ובמצפה איתן.

רבינו שלמה, ולומר דמתחלה במקדש תוקעין ולא משום ב"ד אלא שאין שבות במקדש, וכשם שתוקעין שם כמה תקיעות על הקרבן תוקעין אף זו, אבל לא בירושלם משום גזירה דרבה, ורצו שתהא הגזירה ניכרת שם ואנשי ירושלים יכולין לעלות לבית המקדש לשמוע התקיעות, אבל ברואה התירו להם שלא יטרחו ויניחו עריהם.

העולה מדבריו שעל כרחק הברייטא שמתירה רק בפני בית דין ובזמן בית דין אינה בזמן הבית אלא לאחר חורבן, כי בזמן הבית בירושלים משמע שאין שבות במקדש לכל הרוצה לבוא ולתקוע. ומשמע בדברי הרמב"ן שכל היתר ירושלים במקדש הוא משום שאין שבות במקדש בלבד, ולא שיש היתר נוסף מחמת בית דין. ואף שיש לדון למה לא יהיה ליחיד היתר לתקוע מחמת בית דין, מכל מקום לא משמע שהיה הדבר למעשה, וכמבואר ברמב"ן שכל ההיתר בפועל היה רק מחמת שאין שבות במקדש. ואם כן על כרחק הברייטא המתירה בפני בית דין בזמן בית דין היא לאחר חורבן שלא היה היובל. וברמב"ן במלחמות ביאר מימרא דרבי בזמן בית דין שנסוב על ראש השנה ולא על יובל, ומכל מקום לא ראה קושי ולא שלל את הצד שעוסקים ביובל^ה, למרות שהיה לרמב"ן מוכרע שאין יובל בימי רבי וקל וחומר בימי רבי זירא, כאשר האריך בחידושי גיטין ובספר הזכות [ובדרך אמונה דחק הרבה בשיטת הרמב"ן שהברייטא בהיתר יחידים במקדש. גם מעצם לשון הברייטא על בפני בית דין לא משמע שעוסקים בבית דין שבמקדש אלא בבית דין לעצמו].

והנה שיטת התוספות שבזמן המקדש היו תוקעים רק במקדש, ואחר החורבן גם בכל ירושלים וסביבותיה. ומכל מקום הברייטא אינה בירושלים לאחר חורבן כי התירה רק בפני בית דין, אבל גם אינה בירושלים קודם חורבן שלא משמע שתלוי הדבר בפני בית דין. ועוד דברים יש בשיטת רש"י.

סוף דבר, אם נדקדק על דרך הקושיא ממשנת שווה היובל לא תהיה ראייה שנהג היובל בלבד בזמן בית שני אלא אפילו אחר חורבן. ויש להוסיף עוד שאפילו הרז"ה בעל דעה זו שנהג יובל אחר חורבן, תחילת דבריו לא היה לו הכרע בדבר אלא בשיטת רבי, כלשונו בתשובה שהובאה בספר התרומות שער מה: ותמה על עצמן למה יתקינו זכר לשמטה ולא יתקינו זכר ליובל, והלא בכל אחת מהן יש חובת קרקע וחובת הגוף. נמצאת אתה אומר לדברי רבי כשם שעשו מדבריהם זכר לשמטין עשו זכר ליובלות, וכתב עוד הרז"ה לעולם עשו ועשו זכר ליובלות דקדושת הארץ אף על פי שפסק שילוח עבדים שהוא העיקר, כי מאחר שהווקנו לעשות זכר ליובל שהרי קשרן הכתוב ותלאן זו בזו.

נמצא שגם לדעת הרז"ה אם נאמר שיש ראייה מהברייטא שנהג היובל אחר בית שני נמצא שהברייטא היא רק בשיטת רבי, והרז"ה עצמו משמע מדבריו ששיטת רבי יחידאה היא ואף שפסקו להלכה אין זה כי כך ריהטת התלמוד, אלא כדבריו והדעות והלכות מכריעים ומטים

(ה). ועיין עוד ברמב"ן במלחמת ה' מסכת סוכה דף כא ע"א וכן אני אומר הטעם ביובל שאין תוקעין אלא בזמן ב"ד ובפני ב"ד שאימת אזהרתן עליהן לפי שהדבר תלוי בקידוש ב"ד הגדול ובמדינה שלא שמעו מפני ב"ד מקודש מספיקא לא דחו רבנן ויוה"כ משום גזירה דרבה, ע"כ. ובנחל עדן סימן א' המכונה נהר פישון האריך הרבה בביאור דברי הרמב"ן, ותמה בנחל עדן על דברי הרמב"ן שביובל תוקעים אלא בפני בית דין, וברמב"ן במלחמות בראש השנה ביאר דבריו היטב שאין צריך בפני בית דין ביובל.

לדברי רבי, וכל שכן עם המנהג שהעולם נוהג. ואף על פי ששנו בתלמוד נהוג עלמא כתלתא סבי, יש לך להוסיף רביעי כגון זה, ע"כ. אלא שיש לדון הרבה בדברי הרו"ה שגם לחכמים היה היובל דרבנן, וכטענת הרו"ה למה לא יתקנו יובל כשם שתקנו שמיטה.

ואכן נמצא כבר בראשונים מי שידקדק מסוגיא זו בעניין היובל, והוא רבינו הראב"ד, ותחילת הדברים באו בהשגת המאור על הרי"ף ר"ה ח' ע"א שהביא נידון תקיעת היובל, ותמה עליו בעל המאור והאינדא דלית לן יובלות, לא היה צריך הרב לכתוב מכל זה כלום, וזה אחד מן המקומות המתמיהים הנמצאים בהלכות, ע"כ. והנה אחז הרו"ה בסוגיא זו ולא למד מכאן ראייה לשיטתו שהיה היובל בבית שני ואף לאחריו, ממה שהברייתא עוסקת בתקיעת היובל ובפרט למבואר שנידון הברייתא אחר החורבן.

אמנם הראב"ד בהשגות (כתוב שם לראב"ד ראש השנה דף ח ע"א) אמר אברהם: ובימי רבי הלא לא היו יובלות ואעפ"כ הוצרך לומר [שאינן] תוקעין אלא כל זמן שב"ד יושבין, ולא אמר לא היו תוקעין, דמשמע שלשעתו היה מורה הלכה. וכן בעיא דרבי זירא [דף ל א] איך היה שואל על מה שלא היה בימיו ולא בימי אבותיו, אלא כיון שאנו מוצאין שביעית בזמן הזה מדרבנן גם יובל בזמן הזה במקום שיש קדוש בית דין מדרבנן. ואם יזמין הבורא שיהיה בית דין בארץ ישראל לקדש וליובלות גם כן נתקע כדי לפרסם איסור יובל בזריעה וקצירה ובהשמטת קרקעות, ואין להתמיה עליו בזה.

והעולה מדברי הראב"ד שיש יובל דרבנן והוא דבר שאפשר לבוא בקל, עד שאכן הוצרך הרי"ף לקובעו בהלכותיו שאם יזמין הבורא כו', ומה שפתח הראב"ד תחילת דבריו, ובימי רבי הלא לא היו יובלות כו', המכוון בדבריו שעל פי הכלל בידנו אין יובל דאורייתא אלא שרוב יושביה עליה, ואם כן לכאורה ברור שלא יהיה היובל בימי רבי וגם היה אחר חורבן הבית, ומכל מקום טוען הראב"ד שמשמעות לשון רבי שלא התעסק בהלכתא למשיחא אלא בדבר מעשה, ולא אמר רבי בלשון 'לא היו תוקעים' שמשמעו שבתקופת היובל לא היו תוקעים אלא "אין תוקעין אלא כל זמן שבית דין יושבין" משמע שאכן כך עושים, וכן דקדק בספק רבי זירא, ומזה בנה יסוד חמיו הר"א אב"ד שהיה אף אחר החורבן יובל דרבנן [הובאו דברי הראב"ד הללו בהאוצר ס"ז עמוד קצ"ו הערה ע"ב]. ודברי הראב"ד הוזכרו במאירי ראש השנה דף כט עמוד ב וכן אם הגיעו רחמיו להיות קדוש בית דין לארץ לקדש שנים ויובלות נהא צריכים לתקוע לפרסם איסור יובל בזריעה ובהשמטת קרקע ועל דרך זה הם מחלצים גדולי הפוסקים ממה שהקשו עליהם במה שהביא זמן בית דין והדברים זרים. ובמאירי בחיבור התשובה הביא את

1. והרחיב בחיבור התשובה למאירי - משיב נפש מאמר ב פרק ד: אבל לפי מה שראיתי להרב הגדול ז"ל [הראב"ד] נוטה להעמיד דברי הגאון ז"ל [הרי"ף] נראה דעתו, שלא הביא הגאון [הרי"ף] מאמר כל זמן שב"ד יושבין, אלא על אותו ענין עצמו שהביאתה סוגית הגמרא והוא, על תקיעת יום הכפורים של יובל, וכבר הגיה הרב בעל המאור עליו, ר"ל על רב אלפסי, שלא היה לו להביאה אחר שאין לנו בזמן הזה יובלות, והרב הגדול [הראב"ד] כתב על זה שהרי בימי רבי לא היו יובלות ואעפ"כ הוצרך לומר אין תוקעין אלא כל זמן שב"ד יושבין, ולא אמר לא היו תוקעין, נראה שכל שעתו היה מורה כן, אמנם אני מציאתי בגמרא ספרדית מדויקת לא היו תוקעין, אלא שמכל מקום הוא מביא ראייה לדבריו גם כן ממה ששאל ר' זירא בנערו לעמוד, היאך היה שואל על מה שלא היה בימיו, ואין זה ראייה אצלי גם כן והרי יש הרבה כיוצא בו בתלמוד, ודעת הרב מפני זה שמאחר שאנו מוחזקין בזמן הזה בענין שביעית מדרבנן וכן יובל בזמן הזה במקום שיש קדוש ב"ד אם רחמיו מגיעין שיהא קדוש ב"ד בארץ לקדש שנים ויובלות יש לנו לתקוע כדי

דברי הראב"ד ונתווכח עם ראיתו, ומשמע מדבריו שאין הכרח להעמיד את הברייטא ודברי רבי בזמן שהיובל נוהג ואפשר שעוסקים בדיני תקיעת היובל ולדון בהם. וכן מתבאר בדברי הרמב"ן ושאר ראשונים שלא ראו שום סירכא ודוחק בדבר כלל.

וקצת יש לעיין ביסוד תקיעת יובל דרבנן לשיטת הראב"ד והרו"ה שכתב שהיא 'כדי לפרסם איסור יובל בזריעה וקצירה ובהשמטת קרקעות', והנה לרמב"ם אין התקיעה אלא לשילוח עבדים כמבואר בדבריו (ספר המצוות עשה קלז ובמניין המצוות קודם הלכות שמיטה ויובל), ואם נאמר שלשיטת הרו"ה אין קנין עבדים ביובל דרבנן נמצא שלא שייך תקיעה לדעת הרמב"ם אף אם היה יובל דרבנן. ונמצא שלא יהיה ביאור מרווח יותר לשיטת הרמב"ם גם לו היה סובר שהיה יובל דרבנן ללא שילוח עבדים, אלא שהזכיר הראב"ד עניין התקיעה להשמטת הקרקעות ורש"י ר"ה כ"ו ע"ב הזכיר התקיעה לשילוח עבדים והחזרת קרקעות, והראב"ד כאן הוסיף איסור הזריעה למרות שכל שמיטה אסורה בזריעה ואין תקיעה בשאר שמיטה.

בברכה

שלמה יאקב



לפרסם אסור יובל בזריעה ובהשמטת קרקע.

כתובת המחברים למשלוח הערות:

הרב יעקב דוד אילן
ilanyakov@bezeqint.net

הרב מ. ש. עקיבא כהן
c0548474@gmail.com

הרב אוריאל צוקרבר
u0527176888@gmail.com

הרב אורן צדוק
ateret70@gmail.com

הרב עמיחי כנרתי
esa@etrog.net.il

הרב משה מרדכי אייכנשטיין
7648551@gmail.com

הרב עמנואל מולקנדוב
e9074716@gmail.com

הרב אוריאל בנר
baneruri@gmail.com

הרב ישראל מאיר ווייל
4118843@gmail.com

הרב יוסף אביטבול
ctrvurv@gmail.com