

בס"ד

ירחון

האוצר

שבט התשפ"ג

גיליון ע"ד

חברי המערכת

הרב משה בוטון הרב רועי הכהן זק

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב אריאל דוד הרב הראל דביר

עיצוב שער: י. אליהו 054-8479974

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

HaOtzar5777@gmail.com

מפתח האוצר

בשער האוצר א

= אוצר הגנוזים =

ה הנחלת קדושת האבות לבניהם אחריהם
הגאון רבי יעקב שפירא מוולוז'ין זצ"ל

ח שירות אשה לגברים
הגאון רבי צבי פסח פרנק זצ"ל

ט תשובות מרן הגר"ק זצ"ל - בדיני ברכת הפירות
הרב מ. ש. עקיבא כהן

כג שאלות ותשובות בעניינים שונים
הגאון רבי יוסף ליברמן זצ"ל

= אוצר אורח חיים =

לט זמן עמוד השחר - הוספה למאמר בגיליון קודם, ומאמר תגובה
הרב שמואל פרץ - הרב עידוא אלבה

צ בגדרי תפילת מעין י"ח והביננו
הרב שמואל משולמי

צו הרהור כדיבור דמי
הבה"ח רן מנצור

קיא ברכת שחלק מחכמתו ליראיו
הבה"ח יצחק פרץ

קכח קדימת שלום בית במצוות
הרב עמיחי כנרתי

קל תכנון העירוב בשכונת ב'ויס מארקס בלונדון
הרב יואל שילה

מפתח האוצר

סוד הלוח של הלל הנשיא קנה
הרב ישראל מרילוס

הערות וקושיות: בעניין נגוב ידים בדבר שטיבולו במשקה - הרב אהרן הכהן פרידמן * מחלוקת השל"ה והא"ר
לגבי תוספת אורה בנר שבת - הרב יהושע האיתן זצ"ל קעז

= אוצר יורה דעה =

בדברי הגמ' שמא יעלה באילפס ראשון, ובגדרי דין בישול בבשר בחלב ובשבת קפא
רבי איתמר גרבוז

בדין היתר מכירה של קרקע בא"י לערבים בזמנינו קצו
הרב משה מרדכי אייכנשטיין

פרטי דינים בהלכות תרומות ומעשרות רא
הרב עמנואל מולקנדוב

האם אפשר לסמוך על כהני זמננו לעניין מתנות כהונה רכד
הרב דוד קילדצקי

הקדש בכור בהמה טהורה רכח
הרב ח. י. הלוי

= אוצר אבן העזר =

מהות וגדרי ההיתר של 'ליכא דרכא אחרינא' רלג
הרב יצחק זאב צימרמן

בגדר היתר יחוד בפתח פתוח לרשות הרבים רמט
הרב יהודה גליס

חטף ברכה בשבע ברכות רנו
הרב אלחנן פרינץ

מפתח האוצר

= אוצר חושן משפט =

חזקה אין אדם פורע תוך זמנו _____ רסו
רבי יעקב דוד אילן

= אוצר קדשים וטהרות =

בדין 'שבע ליה טומאה' ומהות הטומאה בכלל _____ רפא
הרב עזר מורנו

= אוצר חקר ועיון =

הביצה והדרהם בימי הגאונים והראשונים ושיעור כזית _____ שטו
הרב עידוא אלבה

ותשלח את אמתה - דאשתרבב אשתרבובי _____ שסה
הרב אוריאל בנר

חנוכה ופורים במעגל השנה _____ שעד
הרב אלאור כהן

הערות וקושיות: בעניין גאווה לתלמיד חכם - הרב אהרן הכהן פרידמן _____ שפ

לשבט אשר, אשר בחלקו השמן זית המסוגל לחכמה". ויש להוסיף שבמדרש תדשא (פרק ה') איתא שאשר גם נולד בחודש שבט, ביום כ' בו. ואשר ר"ת ראש שנת אילנות, מאור ושמש (רמזי ט"ו בשבט).

ולפי סדר תולדות השבטים שבט מיוחס לשבט יששכר, וגם הוא מרמז לכח התורה, "ומבני יששכר יודעי בינה לעתים לדעת מה יעשה ישראל" (דברי הימים א' יב, לג). עי' ביערות דבש (ח"א דרוש ב').

ועל כן מה טוב ומה נעים בצאת ירחון האוצר גיליון ע"ד בפתח ר"ח שבט, שהוא ראש השנה לחידושי תורה. ועוד שאנו נמצאים בימי השובבי"ם וכידוע לחדש חידושי תורה הוא מהתיקונים הגדולים, כפי שהארכנו בפתח גיליון י"ב וכ"ד ועוד יעו"ש.



**גיליון זה מוקדש לעילוי נשמתו הטהורה של הגאון מורינו
רבי שמועון ב"ר דוד בעדני זללה"ה שנלקח מעמנו לגנזי
מרומים ביום י"ח בחודש טבת
תנצב"ה**



אוצר הגנזים

הנחלת קדושת האבות לבניהם אחריהם ♦ שירות אשה לגברים ♦ תשובות מרן
הגרח"ק זצ"ל – בדיני ברכת הפירות ♦ שאלות ותשובות בעניינים שונים

הגאון רבי יעקב שפירא מזולוז'ין זצ"ל

ראש ישיבת וולוז'ין, בעל גאון יעקב

הנחלת קדושת האבות לבניהם אחריהם*

"וַיִּקְרָא אֲבֹרָהֶם שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא ה' יִרְאֶה אֲשֶׁר יֹאמַר הַיּוֹם בְּהָר ה' יִרְאֶה" (בראשית כב, יד).

אברהם אבינו בהיותו בהר המוריה – מקום הקודש והמקדש, קרא לבית המקדש – 'הר': 'אשר יאמר היום בהר ה' יראה'. ובגמ' בפסחים (פח, א) מובא שכל אחד מהאבות קרא את מקום המקדש בשם אחר והוסיף רובדים ברוממות קדושת בית עולמים:

ואמר רבי אלעזר: מאי דכתיב והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלהי יעקב וגו', אלהי יעקב ולא אלהי אברהם ויצחק? אלא: לא כאברהם שכתוב בו הר, שנאמר אשר יאמר היום בהר ה' יראה, ולא כיצחק שכתוב בו שדה, שנאמר ויצא יצחק לשוח בשדה. אלא כיעקב שקראו בית, שנאמר ויקרא את שם המקום ההוא בית אל.

עלינו לדעת, כי הגם ששלמה בנה את ביהמ"ק ודוד הכין את הכסף והאוצרות לבניית המקדש וכליו (ראה דברי הימים א' כב, יד). אבל אילולי האבות הקדושים שהשרו את השכינה במקום המקדש, לא יכלו הבונים לגומרו כי לא הכתלים עיקר הבית, אלא השראת השכינה בעיניו.

ואפשר לומר ג"כ כי החורבן שהחריבו האויבים היה רק מה שבנו לאחר מכן, אבל מה שהאבות בנו לא נחרב, כי אלמלא נחרב אזי היו צריכים רק האבות לבנותו מחדש. נמצא כי חיים אנו מן המוכן כי סוף סוף כל העבודה שבאדם הינה רק במה שיש לו. ואין ביכולתו לברוא יש מאין, וגם האבות בנו ממה שיש להם וממה שבידם*.



* נערך מתוך שיחה שנאמרה בישיבת וולוז'ין יום ד' ויגש תפר"ח, מכתבי תלמידים מובהקים. מאמר נוסף מראש הישיבה זצ"ל: מסירות הנפש – קביעות נס חנוכה לדורות, פורסם בירחון האוצר (קובץ מ"ח), בתוספת קוים לדמותו. מאמר נוסף 'לעומקו של נס', פורסם בירחון האוצר (קובץ ס'). המאמרים יצאו בע"ה לאור בעתיד.

הדברים מתפרסמים לע"נ אמו"ר הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל, עורך ספר הזכרון עדות ליוסף [\[להורדה\]](#) לזכרו של הקדוש יוסף דב ב"ר חיים ויסמן הי"ד. כאן המקום לציין כי בספר הזכרון הובאו מספר שיעורים בעניינים שונים מרבי יעקב שפירא זצ"ל, קחנו משם. כן זכינו לפרסם מאמר נוסף מרבינו בקונטרס יאר יצחק (ח"א) [\[להורדה\]](#) לזכרו של אבינו ז"ל. וכן מאמר מוסרי נוסף בקונטרס מגדל שיר [\[להורדה\]](#). דוד לוי.

א. א.ה. ראה ברש"י בפירושו למסכת אבות (ג, ז): "וכן בדוד הוא אומר כי ממך הכל. על אותו מעשה שקבץ כסף וזהב לבית המקדש אמר דוד לפסוק זה. נ"א תן לו משלו משל עצמו שתעשה צדקה והתנדב מנכסיו לשמים: שאתה ושלך שלו. והדין עליך לתת לו משל עצמו: כי ממך הכל וגו'. כי כל מה שהיה להם ממך הוא ומעתה שקבלו מידך שנתת להם מברכתך חזרו ונתנו לך לצורך ביתך כמו ונתנו את בנותינו לכם".

כלל גדול הוא בידינו כי מתנות רוחניות אינן ניתנות חנם, וכל העולם הבא עד מדרגת "עין לא ראתה" (ישעיה סד, ג) נמצא הוא בעצם האדם, ואם לא הגיע לידי מדרגה זו לא היה לו קנין העולם הבא.

ועד כמה גדול כח האדם בפעולותיו ובגדולתו כי גם אחרי אשר הוא זכות אבות - כי באמת ענין זכות האבות ג"כ נמצא ביצירת האדם ובגדולתו, אלא שנקל לו להשיג את הרוממות יען כי האבות השרו את שכינתו בתוכינו - א"כ מגיע רוממותו עד אין סוף. וזהו העניין שאמרו חז"ל (שבת נה, א) כשתתם זכות אבות או יעשה הי"ת חסד עם ישראל למענו - היינו לשם ה'.



ועיין ברמב"ן (במדבר יד, יז) בחטא המרגלים שהתפלל משה 'ארך אפים ורב חסד', ולא הזכיר מידת 'נוצר חסד לאלפים', יען שהם בעצמם ניתקו את הקשר עם האבות, כי האבות הנחילו לישראל את הארץ והם מיאנו בה, ולכן לא הזכיר משה רבינו בתפילתו גם את שמם של האבות.



ומעתה יבואר באר היטב הא דאיתא בברכות (ו, ב):

אמר רבי חלבו אמר רב הונא: כל הקובע מקום לתפלתו - אלהי אברהם בעזרו. וכשמת - אומרים לו: אי עניו, אי חסיד, מתלמידיו של אברהם אבינו! ואברהם אבינו מנא לן דקבע מקום? - דכתיב: וישכם אברהם בבקר אל המקום אשר עמד שם, ואין עמידה אלא תפלה, שנאמר: ויעמוד פינחס ויפלל.

והדבר טעון בירור רב, כיצד בקביעת מקום לתפילה זוכה האדם שאלוקי אברהם בעזרו, ונחשב מתלמידיו של אברהם אבינו.

ולאמור לעיל אפשר לבאר, כי כל ענין התפילה הורישו לנו האבות (ברכות כו, ב), וכיון שנוגע בהם אזי אין צריך להתאמץ יותר מידי כמו שמצינו לגבי מצות 'ובו תדבק' זה המשיא בתו לת"ח והמהנה ת"ח מנכסיו (כתובות קיא, ב'), הגם שקטנות המה לעומת דביקות שלימה של 'ובו תדבק'. אבל האבות הק' הכינו לנו את הכל, ואין צריך מצידנו רק לנגוע, וההצלחה מוכנה.

(ב). א.ה. ראה ברכות (לד, ב): "אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: כל הנביאים כולן לא נתבאו אלא למשיא בתו לתלמיד חכם ולעושה פרקמטיא לתלמיד חכם ולמהנה תלמיד חכם מנכסיו, אבל תלמידי חכמים עצמן - עין לא ראתה אלהים וזולתך יעשה למחכה לו. ואמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: כל הנביאים כולן לא נתבאו אלא לימות המשיח, אבל לעולם הבא - עין לא ראתה אלהים וזולתך".

(ג). א.ה. עיין רוח חיים עה"פ מתהלך בתומו צדיק.

(ד). " ... ואתם הדבקים בה' א-להיכם חיים כולכם היום - וכי אפשר לדבוקי בשכינה? והכתיב: כי ה' אלהיך אש אוכלת! אלא, כל המשיא בתו לתלמיד חכם, והעושה פרקמטיא לתלמידי חכמים, והמהנה תלמידי חכמים מנכסיו, מעלה עליו הכתוב כאילו מדבק בשכינה. כיוצא בדבר אתה אומר: לאהבה את ה' א-להיך ולדבקה בו - וכי אפשר לאדם לידבק בשכינה? אלא, כל המשיא בתו לתלמיד חכם, והעושה פרקמטיא לתלמידי חכמים, והמהנה תלמידי חכמים מנכסיו, מעלה עליו הכתוב כאילו מדבק בשכינה".

והסבא (-הנצי"ב מוולוז'ין) היה אומר: 'איך האדם דורס על אוצרות הטוב ואינו מעריך לעצמו את גודל הענין', כי רק בקובע מקום לתפילתו אזי אלוקי אברהם בעזרו ואומרים לו אי חסיד אי עניו.



הגאון רבי צבי פסח פרנק זצ"ל

רבה של ירושלים

שירות אשה לגברים*

העתק תשובת ראש הרבנים לארץ ישראל הגאון האדיר מוהר"ר צבי פסח פרנק שליט"א
מרא דארעא ישראל

בנידון שירות אשה לגברים בפוליא*

על דבר שאלתו בפוליא בחמי טבריה, בודאי צדק, שהרי לפנינו הבית יוסף² והב"ח¹
והשל"ה³ באוסרים.

ולכן חוב קדוש לעקור משורש מנהג הרע הזה אשר לא שערום אבותינו, ולא תהא כזאת
בישראל, וברוך העוקר ע"ג מארצנו.

(-)

והנני, צבי פסח פרנק



* גנון המדינה פ"256/11.

א). ראה שבת פרק כב מ"ו 'אין יורדין לקורדימא'. ויש גורסים 'לפוליא', או 'לפילומא'.

ב). אה"ע סימן כא: ומה שכתב אפילו ליצוק לו מים לרחוץ, ובסוף קידושין (דף פא ע"ב) רב אחא בר אבא איקלע לבי רב חסדא חתניה שקליה לבת ברתיה אותבה בכנפיה, אמר ליה עבר מר אדשמואל דאמר אין משתמשין בנשים, אמר ליה כאידך דשמואל סבירא לי דאמר הכל לשם שמים וכתבו התוספות (דף פב ע"א ד"ה הכל) ועל זה אנו סומכין שאנו משתמשין בנשים. כתב המרדכי בפרק אף על פי (כתובות סימן קפב), הר"ש בר ברוך אומר אף על פי שאין משתמשין באשה דרך שפחות שרי, כדרך שאמרה אביגיל (שמואל א כה, מא) לרחוץ רגלי עבדי אדוני. והא דמשמע בירושלמי (שם) דאסור היינו דברים של יחוד במקום יחוד, אבל במרחץ כיון שרוב בני אדם מצויים מותר מכאן לגיטיות ושפחות מותרות לרחוץ אותנו במרחץ, עכ"ל. ואני אומר נשתקע הדבר ולא נאמר דבר זה אסור להעלותו על לב, ואין ספק אצלי שאיזה תלמיד טועה כתב כן מעצמו ותלה הדבר ברבו.

ג). שם הביא דברי המרדכי והשגת הב"י, וכתב: ואני ראיתי במרדכי ישן כתוב לשם בלשון הזה, מותרת לרחוץ אותנו במרחץ אם יכול ליוהר מהרהור והנמנע יתברך, עכ"ל. ובספרי הדפוס נשמטו דברים אלו בטעות, כי לא התיר הרב אלא להלכה אבל לא למעשה, ולהלכה נמי דוקא בשאין לו שום ספק דיכול ליוהר מהרהור. ולפי זה מה שנוהגין להקל להשתמש באשה במרחץ על פי המרדכי וכמו שכתב הרב בהגהת שלחן ערוך (ס"ה), יש לבטל המנהג הרע הלז כי בטעות נהגו כך על פי הספרים שנכתבו ונדפסו בטעות כדפרישית. וע"ש עוד בקונטרס אחרון.

ד). בשער האותיות אות הקו"ף, עניין קדושת הזיווג אות שלג, שם הביא את דברי הב"י וכתב: ורמ"א בהגהותיו החזיק לנהוג כרבי שמואל בר ברוך, עכ"ל. ושביקה לחסידותיה בזה העניין, כי היה לו לרמ"א למחות בנוהגים כן, ובפרט לפי מה שמצאתי ברלב"ג בשמואל (א כה, מא) שאז ראיית הרב שמואל בר ברוך נדחת. וזה לשון הרלב"ג על דברי אביגיל, הנה אמתך לשפחה לרחץ רגלי עבדי אדני, אמרה זה על צד הענוה, להורות שדי לה אם תהיה לאשה לאחד מעבדי (אדוניה) [דוד], ותרצן רגליו כמנהג האשה לבעלה, עכ"ל הרלב"ג. על כן נראה לי להחמיר, ומי לה' אלי.

הרב מ. ש. עקיבא כהן

בני ברק

תשובות מרן הגר"ק זצ"ל – בדיני ברכת הפירות*

ברכות

א. האם כל המסיים ברכה, והבין שלא כיוון בה, יוכל לשתוק בסופה ולכוין את כל תיבותיה, כפי שהורה החזו"א לגבי ברכת אבות, ואף בשאר הברכות תהיה בידו כוונת הברכה. או שרק באבות, שהוא לא יוצא י"ח בלא כונה, אמרינן שהברכה לא נסתיימה עד הכוונה ונחשב שהוא באמצע הברכה ולכך יוכל לכוין שם. אך בשאר ברכות כיוון שסיים ויצא י"ח הוא מסולק מהברכה, ולא יהני לכוין כעת דזה כמי שיכוין רק לאחר זמן, וכעין הא דמזכירין יעו"י אחר חתימת הברכה רק באופן שההזכרה מעכבת, דזה כמי שלא גמר את הברכה ונחשב שמזכיר בעבודה, אך לא באופן שזה לא מעכב, דכבר נחשב שהסתלק ואי"ז בעבודה.

תשובה: יכול.

ב. האם כשבירך ואמר "השם אלקינו" בכינוי, ובלא הזכרת אדנות וה' דאלקים, הוא יצא י"ח, כיון שבלשוננו זה שמותיו של ה', ודינו כמי שאמר בריך רחמנא מאריה דעלמא, דיצא אף בלעז.

תשובה: יצא.



ברכה ראשונה

ג. בדין קורא דדיקלא דברכתו שהכל משום דלא נטעי אדעתא דהכי, האם בדיעבד כשבירך בפה"ע יצא י"ח, כיון שבמציאות זה יצא מהעץ, וכעין שהמברך על פרי העץ בפה"א יצי"ח כי זה בא מהאדמה.

תשובה: לא.

ד. מי שטעם מחתיכות פרי ובירך בפה"ע, ומיד אח"כ ריסק הכל לגמר, האם צריך לברך שהכל כדי להמשיך לאכול, או שאין ברכתו הראשונה פוקעת גם כשנדרסקו ונתחלפה ברכתו וימשיך לאכול ללא שהכל.

תשובה: כן.

ה. פרי מרוסק שלא ניכר תוארו, שבירך עליו בפה"ע, האם בדיעבד יצא.

תשובה: יצא.

(א). להלכה ולא למעשה.

תשובות מרן הגר"ח זצ"ל – בדיני ברכת הפירות

ו. למש"כ הנשמת אדם קנב, א. לברך על פרי שבעציץ שאינו נקוב בפה"א, האם גם אפשר לברך ברכת האילנות על עץ שבעציץ שאינו נקוב.

תשובה: יתכן.

ז. העירו דכיום אין לברך על תרופה מתוקה כי אינה אוכל כלל אלא אוכל כימי בעלמא, האם נכון.

תשובה: לא. ובפעם אחרת כתב **תשובה:** יתכן.

ח. הבולע תרופה מתוקה ללא רצון בהנאתה, אך פסיק רישא שירגיש מתיקות האם יברך שהכל.

תשובה: יתכן. כעת כתב **תשובה:** יברך.

ט. הנה בדבר המסופק אם ברכתו בפה"א או שהכל מברך מספק שהכל, ויל"ע כשהוא באמצע ארוחת צהרים וכבר בירך שהכל על כל מה שיבוא, אם כעת יוכל לאכול את הספק על סמך השהכל שהיה, כיון דדעתו היתה על כל מה שבמציאות מברכים עליו שהכל, או שלצד שברכתו בפה"א ימצא שאוכלו בלי ברכה, כי השהכל לא היה עליו ממש שיפטרנו מספק.

תשובה: לכאו' פוטר.

י. טעה ובירך בורא פרי מזונות במקום בורא מיני מזונות, האם יצא.

תשובה: משנה ממטבע שטבעו חכמים.

ברכת המזון

יא. מש"כ השו"ע סימן ר"ח דאין יוצאים י"ח בברהמ"ז על שאר שבעת המינים (חוץ מתמר), האם י"ל דמ"מ לראשונים שמעין ג' ב' המינים הוא דאו', יוצאין את החובה דאו' בהם בדיעבד גם בברהמ"ז.

תשובה: לא.

יב. בכל ספק ברהמ"ז דחוזר משום ספק דאו' לחומרא, אמאי לא יהני שיאכל דבר מזונות ויברך מעין ג' ויכוין גם על סעודתו, כיון שמדאו' כתב רעק"א שיוצאים בלחם במעין ג', וכלפי הדרבנן ספיקם לקולא.

תשובה: אין חייב (א.ה. ומשמע שיכול).

יג. מה טעם הדבר ששהכל פוטר בדיעבד את כל האוכלין שברכתן הראויה היא המוציא, או בפה"ע, או בפה"א, ובורא נפשות לא פוטר בדיעבד במקום מעין ג' או ברהמ"ז.

תשובה: ברכה ראשונה פוטרת שבירך את ה'.

יד. המסתפק אם בירך ברהמ"ז ובנו הקטן אומר לו שראה איך שכבר בירך, האם יש לקטן נאמנות להוציא מדינא דספיקא דאו' לחומרא.

תשובה: עי' יו"ד קמ"ז ג' (א.ה. ראה עוד יו"ד קט"ו א').

טו. לא נהגו הנשים בהורדת הסכין מהשולחן בשעת ברהמ"ז, ואמאי.

תשובה: יש להוריד או לכסות.



ברכה אחרונה

טז. הקפיא כזית מים ואכלו כשהוא קרח, האם דינו כאכילה שמברך בורא נפשות בכזית.

תשובה: בכזית (א.ה. ובאותו מכתב שאלתי לגבי דין אכילה ביוה"כ דאוכל ומשקה לא מצטרפין האם קרח הוא אוכל וכתב תשובה: אוכל). שוב כתב **תשובה:** ספק.

יז. הבנתי ממרן (שליט"א) [זיע"א] דכששותה כוס שמחזיק רביעית מצומצמת, יש לברך ברכה אחרונה אף שדפנות הכוס נשארות רטובות. וצ"ב, דכיון שלא שתה את הרטיבות שבדפנות נמצא שלא שתה כשיעור.

תשובה: בטל.

יח. האם נכון שהקהלות יעקב זיע"א חתם בבורא נפשות חי העולמים בניקוד פתח בתיבת חי.

תשובה: שקר וכזב.

יט. האם נכון דבמשקין חוץ מיין אף המפסיק פחות מכדי שתיית רביעית באמצע השתיה אין מברך בורא נפשות כי זה לא צורת שתייתם.

תשובה: כן משמע בגמ' פסחים פ"ו ב'.

כ. השותה רביעית יין מחוץ לארץ ומעורב בכולו מקצת יין מארץ ישראל (שהוא פחות מרביעית) האם יאמר בברכה אחרונה על פרי גפנה.

תשובה: לא יאמר.



דברים הבאים מחמת הסעודה

כא. כיום שאין חוששין בשתיה אליבא ריקנא, האם כשצמא לפני הסעודה ושתה בסעודה אי"ז מחמת הסעודה ויברך.

תשובה: כמדומה שלא נהוג.

כב. בשו"ע קעז, ז. ואפי' אם היה צמא קודם הסעודה כיון שלא רצה לשתות אז כדי שלא יזיקו לו המים וכו' הפת פוטרתן, והמשנ"ב פירש שהסיכון בשתיית מים אליבא ריקנא. וצ"ע, דבשבת דף קט: מבואר דזה רק באוכל בשר שמן או שור ומשתי מיא אבתריה, משמע דבלא בשר אין חשש במיא אליבא ריקנא.

תשובה: הגמ' לא מיירי בשותה מים אליבא ריקנא (א.ה. אלא בסיכון לתולעים בכבד וזה רק אחר בשר).

כג. בשו"ע קעז, ב. גבי דברים הבאים לאחר הסעודה קודם ברהמ"ז כתב דזה לא מצוי אצלנו, מה הדין כשסיים אפיקומן ורוצה לשתות מים, דזה ודאי כעקר השולחן שדינו לברך אף על דברים שמחמת הסעודה, ולא נהגו כן ולמה זה שונה.

תשובה: לא עקר ומה שמותר מותר (א.ה. לא עקר מרצונו).

כד. מצוי בשבת שנגמרה החלה ואין פותחין חדשה, דזה נצרך ללחם משנה לסעודה הבאה, ומפני כך מפסיקין לגמרי באכילת חלה, ואמאי אי"ז כבזמניהם שעקרו השולחן מלחם דצריך לברך על בשר לפניו ואחריו, ולא נוהרין בזה.

תשובה: זה לא עקירה (א.ה. גם זה רק משום אונס).

כה. טעה והוריד בליל שבת את החמין של הבוקר, וכיון שאסור להחזיר נמלך לאוכלו בלילה, האם נחשב שאי"ז שייך לסעודה כי מראש דחאו מהלילה ויצטרך לברך עליו באמצע הסעודה ברכה ראשונה, אף שבעלמא כזה חמין בא מחמת הסעודה.

תשובה: א"צ.

כו. למשנ"ב מלפפון חי דינו כפירות וצריך לברך עליו באמצע הסעודה, האם בזמנינו השתנה דינו, כמו דג שמיועד לגמרי ללפת הפת דכך נוהגין.

תשובה: לא ידוע לי.



דגן ואורז

כו. הנשמת אדם פסק דהמברך על פת בפה"א יצא (וציינו הביה"ל קסז, י), ויל"ע לפ"ז כשבירך על המחיה וחתם על הארץ ועל פירותיה אם יצא משום שפירותיה משמע אף פרי האדמה, וכדרכו תוס' דף לו. לברך על כסיסת חטה מעין ג' ולחתום על פירותיה, או דלמא לא יצא כיון שקימ"ל שלא נתקן על פירותיה בפרי האדמה, וא"כ חז"ל כיוונו בזה לפרי העץ בלבד ואם יכוין מעצמו לפרי האדמה זה שינוי המטבע.

תשובה: לא יצא.

כח. כשנתנו בעיסה קמח רק כדי לדבק, ולבסוף בא אדם מאד רעב ואוכל את זה רק מפני הקמח שבוה בכדי לשבוע, האם אצלו הברכה משתנית למזונות.

תשובה: מסתבר שלא.

כט. בהא דבנותן קמח בעיסה לדבק ברכתו שהכל, האם זה גם כשהוצרך לעשות רוב העיסה קמח רק לדבק.

תשובה: אין הולכין בממון אחר הרוב.

ל. האם גם תערובת שאין סופה לבישול או אפיה נאמר בה שאם יכניסו בה מעט קמח כדי לסעוד ברכתה כברכת הקמח דהיינו שהכל ולא כברכת רוב התערובת, וכדין מיני דגן.

תשובה: יתכן.

לא. כיום מייבשים חתיכות לחם דקות עד שהן מתקשות מאד וראויות רק להינתן במרק רותח (א.ה. היינו קרוטונים), אך חזותו פת מה ברכתו.

תשובה: לכאור' המוציא.

לב. המשנ"ב רח, כו. כתב [לגבי דין שצריך באורז בישול ומיעוץ כדי לברך מזונות] דהמיעוץ ע"י בישול: "ואפשר דאפילו רק הוסר הקליפה לא מיקרי שלימים ומברך בורא מיני מזונות". האם זה דווקא בהוסרה הקליפה ע"י בישול, אך קילף ביד קודם בישול לא מהני, דזה רק כטחון שלא עושהו פת דברכתו שהכל או אף בנקלף ביד כיון שבסוף נתבשל.

תשובה: אפי' לא ע"י בישול.

לג. בכוסס חיטה שברכתו בפה"א וביארו התוס' דאף שהוא מזין מ"מ אי"ז אכילה חשובה לברך במ"מ, אם אוכלין בסעודה להשביע רעבונו האם יברך עליו כשאר פירות שבסעודה, או שכיון שזה מזין דינו בזה כפת הבאה בכיסנין.

תשובה: כפת הבאה בכיסנין.

לה. בישל חיטין שלימות עד שנדבק, ואח"כ שפך עליהם מים לקררן ועי"ז נתפרדו מה ברכתן.

תשובה: כחיטין שלמות.

לה. עיסת דג טחון, שמחמת מיעוטה נתן בה קמח רב להכפילה בגודלה, ואין הקמח לא לטעם ולא להחזיק, מה יברך.

תשובה: מברך במ"מ כ"כ החזו"א וכ"נ במ"ב סי קס"ח.



מי שלקות

לו. בירך על מי שלקות בורא מיני מזונות האם יצא.

תשובה: יצא.

לו. כשהוסיף במי שלקות אבקת מרק שנותנת טעם חשוב האם זה כנתן בשר שברכת המים שהכל.

תשובה: אולי. כעת כתב תשובה: יתכן.



עיקר וטפל

לח. בדרך מזונות על עוגה יבשה וקשה לו לבולעה בלא שתיה - האם יברך שהכל על המים לפני בליעת העוגה, דא"ז הפסק כי זה צורך העוגה ועדיף מלומר הביאו מלח.

תשובה: יתכן שא"צ ברכה דהוי טפל.

לט. בנ"ל, לא הבנתי התשובה, דזה דמיא לחנקתיה אומצא, ובגמ' מבואר דרך במים אי"צ לברך ולא בשאר משקה.

תשובה: במים אי"צ כלל לברך ובשאר משקין פוטר מדין טפל (א.ה. והיינו כהחזו"א שבטפל נחשב שהברכה העיקרית חלה על הטפל).

מ. מרן (שליט"א) [זיע"א] כתב לי דכשאוכל כדי סיפוקו וכעת אוכל מעט לחם רק כדי להצליח לבלוע תרופה יברך על הלחם המוציא. וצ"ע, מאי שנא מהאוכל לחם עם מליח דהלחם טפל למליח, וא"כ אף שכאן אין ברכה על התרופה מ"מ דין הלחם שהוא טפל ויש לברך עליו שהכל כמש"כ הרמ"א ריב. א. במקדים את הטפל לעיקר, דאף שמברך על הטפל ברכה נפרדת מ"מ ירדה חשיבותו וברכתו תמיד רק שהכל.

תשובה: נהנה (א.ה. היינו דכאן כל הגאת האכילה רק מהלחם).

מא. הרוצה לשתות בסעודתו משקה עם סוכר, דהסוכר טפל לשתיה שא"צ לברך עליה בסעודה, וכשהתעסק בסוכר נדבק מעט סוכר לאצבעו ורוצה למוצצו לפני שמתחיל לשתות, האם צריך לברך על אותה מציצת סוכר כיון שסוכר לא בא מחמת הסעודה, או שכיון שכל אכילת הסוכר טפלה לשתיה שלאחריו - כבר בתחילה זה נחשב לחלק מהסעודה וימצצנו בלא ברכה דזה שונה מכל מקדים את הטפל לעיקר.

תשובה: א"צ.

מב. לרמ"א שהמקדים את אכילת הטפל לאכילת העיקר, מברך על הטפל שהכל ולא את ברכתו המיוחדת לו, מה הדין בדיעבד כשטעה ובירך על הטפל בכהאי גוונא את ברכתו המיוחדת לו האם יצא.

תשובה: לכאו' יצא.

מים לצמאו

מג. כשיש כאב בגרונו ממתיקות הדבש שמצריך שתיית מים, האם דין המים כמים לצמאו או כחנקתיה אומצא.

תשובה: לצמאו.

מד. מי שצמא מאד ואין לו אלא משקין רעים שבעלמא נאכלין רק לרפואה, אך הוא מחמת צמאונו שותה אותם להרוות צמאונו (כמובן בדיעבד גדול) האם יברך שהכל.

תשובה: כן.

מה. ראשו כבד עליו ואינו מרגיש צמא ושותה מים רק להעברת הכבדות האם נחשב לצמא ויברך.

תשובה: צ"ע. כעת כתב תשובה: יתכן.

מו. בדרך שהכל על מים והבחין שאינו צמא, האם מה שיימלך וימתיק את אותו הכוס, יצילנו מברכה לבטלה.

תשובה: כן.

מז. מים קרים בקיץ האם נחשב לצמא אף כשרוצה רק את הקור ולא את המים, דהוא כבר שתה לרוב.

תשובה: כן.



שהחיינו

מח. המשנ"ב כתב שעל יין מ-שנה זו לא יברך שהחיינו דנראה כשל שנה שעברה ורק תירוש ניכר חידושו, ויל"ע כיום שיש קופסאות שימורים ותירוש מ-שנים שעברו, אם כל דבר שמאחסנים זמן רב ולא ניכר חידושו הוא כיין ולא יברך.

תשובה: אם אפשר להכיר אפשר לברך (א.ה. שכיח שינוי בין שימורים לטבעי).

מט. דבר שרגילותו לא לאוכלו לבד אלא למורחו על הלחם, האם י"ל דלברכת שהחיינו שאכלנו כרגילותו על הלחם דרק אז יש שמחה אך לא כשהוא לבדו.

תשובה: א"צ.



אמן

נ. בהא דאין העונה אמן רשאי להגביה קולו טפי מהמברך, מה הדין בצורה שהמברך בדרך רוב הברכה בקול בינוני ורק בסוף הברכה הוא הגביר מאד את קולו, באיזה קול יענו אמן.

תשובה: אחר הסוף.

נא. האם מותר לענות אמן על ברכה שנאמרה עם ידיים הטעונות נטילה מחמת נגיעה במקום המכוסה.

תשובה: אסור.

נב. קטן שהגיע לחינוך ועדיין מברך רק חצי ברהמ"ז, האם מותר לענות אחריו אמן אף שאינו אומר חלק מהברכות.

תשובה: אסור.

נג. בגמ' בברכות דף מז. נאסר לבצוע קודם שיכלה אמן מפי הרוב, אך ל"צ להמתין למיעוט כי המאריך באמן טועה, האם נכון שלמעשה אם הרוב מיהרו מאד בענייתם והמיעוט משכו ע"פ דין חייבים להמתין למיעוט.

תשובה: מסתבר.



בציעת הפת

נד. המשנ"ב קסז, צ. כתב שהבוצע לא יתן הפרוסה ביד חברו כמנהג אבלים דלא ליתרע מזליה, האם חשש זה הוא גם בשבת שאז גם אבלים לא לוקחים בידם, ומוכח מיניה וביה שאי"ז מנהג אבלות.

תשובה: תמיד.

נה. בנ"ל, האם זהירות זו היא בכל אב שנותן לבניו לחם שלא בשעה שהוא עצמו אוכל ובוצע.

תשובה: יתכן.



שינוי מקום

נו. כיום לא מקפידים בשינוי מקום מחדר לחדר מטעם שתמיד דרך באמצע הסעודה לצאת למטבח וכדו' להביא עוד ועוד דברים לאכילה והוה כדעתו לשנות דהמשנ"ב התיר מחדר לחדר, האם יש לסמוך על זה או שיר"ש יזהר.

תשובה: כן. כעת כתב תשובה: המנהג להקל.

נז. מסקנת המשנ"ב בעבר שיעור עיכול בסעודתו, דאי"צ לברך שוב המוציא כשאין היסח הדעת, האם זה גם כשבתחילה כיוון להמשיך במקום אחר (כפת) וכשהגיע לשם עבר שיעור עיכול, דמ"מ יאכל שם בלי המוציא.

תשובה: כן.

נח. בהא דאסור לצאת מביתו באמצע הסעודה שמא ישכח ברהמ"ז, האם מהני לזה שומר שנשאר בבית שאומר לו שאם לא ישוב לברהמ"ז ילך אחריו להזכירו.

תשובה: יתכן. כעת כתב תשובה: צ"ע.

נט. במשנ"ב סק"ב כתב דאף ב' בתים הסמוכים יש בהם שינוי מקום, האם זה גם כשאין ביניהם כיפת השמים, דמצינו באוכל בדרך שאין שינוי בכיפה שעליו דכשארין רואה מקומו הוה שינוי מקום, וא"כ ה"ה בב' בתים.

תשובה: לא.

ס. אכל פת בב' בתים (ובכל בית אכל כשיעור) האם יכול לברך ברהמ"ז בבית ראשון אחר שעבר לשני.

תשובה: צ"ע. שוב כתב תשובה: כמדומה רק באחרון יברך, (א.ה. במשנ"ב קעח, לג-מ. כתוב שגם מקום ב' מקומו וכן הדגיש בסקל"ב ומשמע שרק אפשר גם במקום ב' אך ודאי אפשר במקום א', אמנם לשון השו"ע שם סעיף ד' משמע שרק במקום ב').

סא. המשנ"ב סימן קע"ח הביא אחרונים לחוש שז' המינים טעונים ברכה לאחריהם במקומם, מה הדין כשאכל מזונות בבית אחד ואח"כ רמון בבית אחר, האם יברך בבית ראשון רק על המחיה ובבית שני רק על הפירות בכדי שיהיו במקומם, או יכללם יחד בברכה אחת בבית שאכל במזונות.

תשובה: יכללם יחד.

סב. כשמברך על דג ומכוין לפטור שיכר, דצריך כוונה להדיא, האם חייב מתחילת הברכה לחשוב גם על השיכר או שבדיעבד כשזכר רק באמצע הברכה סגי לכוון גם על השיכר רק בתיבה האחרונה של הברכה.

תשובה: מתחילה.

סג. בדבר ששינוי מקום הוי הפסק, האם זה גם ביצא לחוץ בין ברכה לאכילה קודם שטעם משהו.

תשובה: מסתבר (א.ה. שו"ר שכ"כ הבאה"ט קעח, ז, ובתוס' פסחים דף קב: ד"ה יקנה כתבו דברהמ"ז מפסיקה בין ברכה לטעימה, ועמשנ"ב ח., מא. ויש לחלק).

סד. מש"כ המשנ"ב ח, מא. דכשבירך על טלית ונלקחה ממנו באמצע הברכה יסיים את הברכה על תפילין אף שלא חשב עליהם בתחילת הברכה, האם זה גם בברכות על אכילה דיש לו לשנות משהכל למזונות וכדו', או ששם צריך דעת מתחילת הברכה וכדמחמירין בשינוי מקום בברכות אכילה טפי מברכות המצוות.

תשובה: לכאור' גם שם בדיעבד יעשה כן (א.ה. ושאני תשובה הקודמת, שהברכה חלה על משהו אחר).

סה. בנ"ל, האם זה גם במי שנפלטה בטעות תחילת ברכה מפיו דיסיימה על איזה משהו ויאכלנו, או שבזה הוא כשוטה בעלמא ואי"ז ברכה כלל, ואם יסיים על איזה משהו ויאכלנו הוה אכילה בלא ברכה.

תשובה: תפוס לשון ראשון.

סו. יצא באמצע ברכת שהכל תחת כיפת השמים, האם זה מבטל את תחילת הברכה (א.ה. כדין בין ברכה לאכילה וכלעיל) או שזה תלוי בדין משנה משהכל למזונות, שמהני באמצע ברכה כיון ששינוי המקום היה באמצע הברכה.

תשובה: כמדומה שיכול לגמור.



היסח הדעת

סו. המברך שהכל על מים, וכבר היה בדעתו לפנ"ז לאכול מאכל אחר שברכתו שהכל, אך כעת לא עמד בדעתו שבאמת ברכת אותו מאכל אחר היא שהכל ולכך לא חשב להדיא לפוטרו, האם צריך לברך שוב על אותו מאכל.

תשובה: כמדומה שפוסט. כעת כתב **תשובה:** לכאו' א"צ.

סח. בא לביתו בצהרים ובירך לדעת עצמו שהכל על שתיה ואח"כ הגישו לו לארוחת צהרים דבר שברכתו שהכל, האם נפטר מברכה, כי כבר בתחילה דעתו על דעת הבעה"ב או שכיון שהשתיה לא היתה שייכת לארוחה והיתה מדעת עצמו אי"ז פוסט את ארוחת הצהרים, אף שהיה בבית של הבעה"ב.

תשובה: יתכן שפוסט. כעת כתב **תשובה:** אם ידע שיביאו לו הוה כדעתו.

סט. חולי סוכר שנפלה להם כמות הסוכר, ולכך אכלו מעט סוכר כדי להעלות בגופם סוכרים, ומסופקים אם זה הספיק או שירגישו אח"כ בגופם שהם צריכים לעוד סוכר ובינתיים מספק מסוכן להם סתם סוכר (כך הבנתי מדבריהם), האם כשלבסוף הרגישו שצריך עוד סוכר יברכו שוב שהכל כי במציאות לא שייך דעת להמשיך לאכול כי היה חשש סכנה.

תשובה: צ"ע. כעת כתב **תשובה:** א"צ.

ע. בסימן ר"ו מבואר דבסתמא אף כשגמר לאכול יכול להמשיך דדרך לכנוס מאכילה קטנה לאכילה גדולה. ויש לדון אם זה רק כשמתבעו רצה להמשיך וא"כ זה נכלל בדעתו שידע שיש כזה טבע, אך כשעשה כן מסיבה אחרת כגון שכשגמר התפוח הובא לו תפוז ורוצה לאכול עוד תפוח רק בכדי שיחשב שהתפוז בא קודם שכלה התפוח ויפטר מלברך גם על התפוז – זה לא מהני כי אין דעתו בתחילה להמשיך בתפוח שלא מחמת טבעו, או שמ"מ גם בכה"ג אי"צ לברך כשאוכל עוד תפוח.

תשובה: לא מברכין. כעת כתב **תשובה:** פטור.

עא. מרן (שליט"א) [זיע"א] הורה לי, במי שבאמצע הסעודה אכל פרי והסיח דעתו מהפירות וכעת רוצה לאכול פרי נוסף, דכיון שלא הסיח דעת מהסעודה אין מברך שוב בפה"ע, וצ"ע דבפסחים דף ק"ג מבואר דבי ריש גלותא ואמימר בירכו באמצע הסעודה על כל כוס וכוס כיון שהסיחו דעת.

תשובה: בפירות דרך להמשיך.

עב. השו"ע מחמיר בשלחו לו באמצע הסעודה אוכל מבית אחרים אף בדרכן ללפת הפת, וכתב המשנ"ב "וגם אוכלין עם הפת". האם כוונתו גם שצריך לברך על מה שאוכל ממש עם הפת, או רק על הטעימה בלא הפת ורק הוסיף אף שגם אוכל בפת.

תשובה: כל שהוא טפל לפת (א.ה. כעין שעה"צ קעז, יג).

עג. הרמ"א סו"ס קע"ז גבי מי שאחרי שבירך שלחו לו מבית אחרים כתב לא ראיתי נוהרים ואפשר שסתם דעתו על כל מה שמביאין בסעודה, האם למעשה הוא מקל לאכול, או שצריך להחמיר ורק הליץ בעד העולם.

תשובה: נהוג להקל.

עד. מה שהורה החזו"א שאי"צ לברך על מאכל הנמצא בין שיניו לאחר ברכה אחרונה, האם זה משום שאין בזה שם אכילה כלל כדי לחייב בברכה, או שזה אכילה, ורק שאין על זה היסח הדעת או סילוק מהברכה ראשונה מחמת הברכה אחרונה.

תשובה: תפוס לשון ראשון.

עה. בנ"ל, האם כשאסר השעה"צ תרלט. כט. לשנות מחוץ לסוכה כשהוא באמצע הסעודה, נאסר בזה גם לבלוע מחוץ לסוכה מאכל הנמצא בין שיניו באמצע הסעודה, כיון שיש בזה או חשיבות.

תשובה: כן.

עו. בנ"ל, כשבבוקר נמצא מאכל בין שיניו האם יש בו דין של אכילה קודם התפילה לאסור לבלוע.

תשובה: מותר.

עז. בנ"ל, הנעור משנתו ונמצא מאכל בין שיניו האם יש בזה רוח רעה מחמת שנחשב שישן על זה.

תשובה: לא.

עח. כשאמר בין ברכת המוציא לאכילה, תנו לבהמה לאכול ולשתות, האם מה שהוסיף את השתיה זה כבר הפסק, כיון שפסק המג"א דאי"צ להקדים את שתית הבהמה לאדם, או שהכל כענין אחד.

תשובה: מותר.

עט. בנ"ל, האם גם מותר אחר המפיל לומר ליתן מטה לאחר לישן כדין האומר תנו לאחר פת.

תשובה: לא.

פ. בירך המפיל ואינו נרדם מחמת צמא, האם מותר לברך שהכל כי זה צורך השינה, ועדיף מגביל לתורי.

תשובה: לא.

פא. העירו שאם אשה רוצה לשתות מכוס של יקנה"ז אסור לה לענות אמן על ברכת הנר שהיא פטורה ממנה והוה הפסק לבפה"ג, וכיון שיש לה מנהג טוב (דהוה כנדר) לשתות תמיד מהקידוש, ויש איסור לשמוע ברכה בלא לענות אמן, יהיה מוכרח בעלה להפוך את סדר היקנה"ז ולברך על הנר שלא על הכוס, האם יש ממש בדבריהם.

תשובה: זה הכל כמצוה אחת מתמשכת.

פב. בנ"ל, מה למעשה הדרך, האם לומר לה לא לענות אמן על ברכת הנר, או שאין חשש שתענה אמן כיון שזה חלק מכללות היקנה"ז שהיא שייכת ברובו.

תשובה: שתענה (א.ה). לכאור' לפ"ז ה"ה דתענה אמן על שהחיינו אף כשכבר ברכה לבדה בשעת הדלקת הנרות).



ברכה שאין צריכה

פג. המשנ"ב רטו. יח. כתב דברכה שאין צריכה זה כגון אם שולחנו ערוך לפניו ודעתו לילך ולטול ידיו ולאכול ולוקח קודם הנטילה ומברך על דברים שבדעתו לאוכלם בתוך הסעודה, משמע דאם אוכל דבר שאין דעתו לאוכלו בסעודה אין בזה איסור אף שאם היה מחליט לאוכלו בסעודה זה היה נפטר מברכה, האם זה נכון.

תשובה: נכון.

פד. בהא דיר"ש יברך שהכל על מים קודם הסעודה משום השיטות שמים לא נפטרים מברכה בסעודה, האם גם כשלא בירך קודם הסעודה ושתה מים בסעודה בלא ברכה יוכל לברך ברהמ"ז אף שבדעתו לשתות עוד אחרי ברהמ"ז דאי"ז ברכה שאי"צ, או שגרע לאחר שכללן בסעודה.

תשובה: יכול.

פה. במש"כ המשנ"ב דכששתה מעט יין יש ספק אם יברך אח"כ שהכל על מים ולכך ייקח מעט סוכר, האם יוכל לצאת מהספק ע"י זה שיעשה שינוי מקום שיצא בכוונה תחת כיפת השמים, או שזה ספק ברכה שאין צריכה.

תשובה: אין לעשות כן.

פו. בנ"ל, צ"ע דהמשנ"ב רנ. י. כתב בבירך בפה"א על ירק וכיוון לפטור פרי דמספק יהיה נמלך ויתחייב אח"כ בודאי בבפה"ע על הפרי ולא חשש לברכה שאי"צ.

תשובה: יהיה נמלך הכונה יפסיק זמן מרובה שכבר יסיח דעתו מזה (א.ה). עמשנ"ב סימן ח' סוסק"ח וסקמ"ב).



לפני עוור

פז. כשהתיר החזו"א זיע"א למכור אוכל לחילוני שידוע שלא יברך משום שאם לא ימכור יכשילנו בשנאה, האם גם חילוני שעובד אצלי כמה שעות וידוע שאינו מברך על שתיה מותר לתת לו לשתות מהאי טעמא שמכשילו בשנאה אם לא ייתן לו.

תשובה: כן.

פח. מצוי כעת (אב תשע"ד) בחנות משלוח לחיילים שלוחמים בעיר עזה, הבנוי מממתקים ששולחים התושבים, האם יש לאסור להכניס שם ממתקים, מחמת הצד שזה יגיע לחייל שאינו מברך וודאי אין חשש שנאה אם לא אשלח להם.

תשובה: אין ראוי.

סדר קדימה

פט. הנה דרך העולם בסדר ארוחת צהרים להקדים את המרק ואח"כ את עיקר האכילה ובסוף פרי, אך אי"ז מתאים לסדר הקדמת הברכות שמזונות לפני שהכל וכדו'. האם מדינא חייב האדם להפוך את הסדר של הסעודה המקובל מחמת כן, או שכיון שבתחילה לא בא זמן אכילת הדברים המאוחרים זה נחשב שרק המרק לפניו ויוכל לברך אז שהכל קודם מזונות.

תשובה: ונהפוך הוא.

מאה ברכות

צ. האם ברכת מעין ג' עולה לחשבון ג' ברכות של מאה ברכות, דלא גרע מאין כאלקיננו שכל שבח עולה.

תשובה: כן.

צא. הנה בכל מצוה סגי לכיוין בתחילתה לצאת י"ח בכולה, ואי"צ כל הזמן לחשוב שהוא יוצי"ח. ויל"ע כשרוצה שכל ברכות העולים לתורה יעלו לו למאה ברכות האם סגי לכיוין בתחילת קריאת התורה שהוא רוצה שכל הז' קרואים יעלו לו ויהני לו אף כשאח"כ ישכח לכיוין בזה, או שכל עליה נחשבת לעצמה וצריכה כונה נפרדת.

תשובה: לא.

חבורה

צב. העירו דדין השאיר מקצת חברים בשינוי מקום, זה רק כשהם חבריו וממתינים לו, אך כשנקלע לחתונה שלא ימתינו לו ואין שמים לב אליו יש דין שינוי מקום אף כשיצא וחזר קודם שסיימו, האם זה נכון.

תשובה: אינו נכון.

צג. הרמ"א כתב דהשאיר מקצת חברים מהני גם בפירות ומשקין, ויש מי שכתב שבזמנינו אין דרך קביעות בזה ולא נחשב שנקבע לזה עם חבריו וכבר לא נוהג בפרי ומשקה דין זה, מה דעת מרן (שליט"א) [זיע"א] בזה.

תשובה: יתכן שנוהג.

צד. בנ"ל מה הדין לרמ"א כשכולם אכלו רק פירות, והוא גם שתה לבדו בשעה שאכל עימם הפירות - האם השארת מקצת חברים תהני לו אף לשתיה, כיון שהשתתף עימם באכילת הפירות.

תשובה: יתכן. כעת כתב תשובה: אולי.

צה. המשנ"ב כתב דדין מקצת חברים מהני רק כשחוזרים לחבורתן הראשונה, מה הדין כשבסוף יחזור אך גם אוכל מעט במקום אחר קודם שחזור האם חייב לברך על אותו מעט.

תשובה: לא.

צו. המשנ"ב קעח, לד. התיר לצאת מהבית קודם ברהמ"ז ע"מ לחזור לאלתר בלא להפליג, האם עפ"ז אפשר להתיר אף בע"מ להפליג בגוונא שהשאיר מקצת חברים דגורם שדעתו כל הזמן על מקומו הראשון.

תשובה: לא.

צז. בהא דאף בדבר שאין טעון ברכה לאחריו במקומו אין שינוי מקום הפסק כשהשאיר מקצת חברים, האם זה דוקא כששתו לפנ"ז שיעור חשוב, או שאף כששתו לפנ"ז כל שהוא נחשבים חברים בזה.

תשובה: סגי במשהו.

צח. האם נכון שהורה החזו"א דשייך לכוון שלא להצטרף בסעודת רבים לחיוב זימון גם כשאוכל עימם.

תשובה: נכון.

צט. בדין השאיר מקצת חברים, האם שייך בתחילה כששותה עמהם לכיון שלא להצטרף לחבורתם בכדי שיהיה בו דין שינוי מקום אף כשישארו מקצתם.

תשובה: לא.

ק. חבורה גדולה שקבעו לישיב יחד לשם איזה ענין, וג' מתוכם החליטו לאכול לחם אך הם רחוקים זה מזה, האם מה שהם חלק מחבורה אחת זה מצרפן לזימון, או שכיון שהחבורה נקבעה לענין אחר אי"ז קביעות אכילה וכיון שרחוקים זה מזה לא הצטרפו לזימון.

תשובה: לא מהני (א.ה. יל"ע אם ה"ה לענין שינוי מקום בהשאירו מקצת חברים).

קא. בהא דב' חבורות שאין רואין זה את זה אם יש שמש אחד לשתיהם הוא מצרפן, מה הדין כשזה באולם והאולם מתחייב לשמש את שתיהן, אלא שמינו לכך ב' מלצרים ביחד, ובמקרה זה הספיק לשמש את אלו וזה הספיק לשמש את אלו, האם ב' המלצרים נחשבים למלצר אחד דנחשב שרשות האולם משמשת.

תשובה: לא מסתבר (א.ה. יל"ע אם דין זה נפק"מ גם לענין שינוי מקום בהשאירו מקצת חברים).



הגאון רבי יוסף ליברמן זצ"ל

בעמח"ס שו"ת משנת יוסף

שאלות ותשובות בעניינים שונים*

שאלות שונות

בס"ד כ"ה טבת תשע"ז

משוכן מרומים רוב שלומים, לכבוד הבה"ח והיקר, בקודש נאדר, כמר חיים מלין נ"ו, מק"ק קרית ספר.

שוכט"ס, בדבר שאלות השונות:

א. האם שני אנשים שהולכים בדרך ומשוחחים ביניהם בענייני אמונה וסיפורי השגחה פרטית, ועי"ז התחזקו באמונה, האם מקבלים שכר כאילו למדו באותה שעה.

אין אנו כרשב"י וחבריו שתורתם קבע, כי אנו מדברים כמה דברים שאין בהם צורך, כש"כ אם עי"ז יתחזקו באמונה בה', הרי זה כלומדים באמונה מתוך ספר.

ב. האם יש הידור בד' מינים שגדלו בא"י. וכן האם עדיף לקחת בשנה שאחרי שמיטה [שאיין הרבה גידולים יפים בא"י] לקחת אתרוג יפה שגדל בחו"ל.

יש הידור לקחת מא"י משום חביבות מצות ישוב א"י וחזוק שומרי שמיטה.

ג. האם יש ענין לומר הבקשות הפרטיות שלפני יהיו לרצון בלשון הקודש.

מסתבר שכל השמו"ע יאמר בלשון הקודש, כדברי התוס' שאין מלאכי השרת נזקקים ללשון ארמי. וכבשו"ע (או"ח סי' קא, ד) ובביה"ל שם.

דושה"ט בברכה

יוסף ליברמן



צביעת רצועות התפילין באמצע ברכות ק"ש

בס"ד, י"א אייר תשע"ז

בימי העומר, שלום אומר, להבה"ח המופלג בתורה ויר"ש, כמר חיים מלין נ"ו, מק"ק קרית ספר יצ"ו.

על דבר שאלתך במי ששם לב באמצע ברכות ק"ש כי התפילין אינם צבועות כדין, ורוצה לצובען לפני שיקרא ק"ש (שיהיו לו תפילין כשרות בשעת ק"ש), אם יוכל לומר "לשם קדושת תפילין" קודם שיצבע, או לא, ומה עליו לעשות.

* כפי שהשיב להרב חיים מלין.

לא יאמר כן, דביעבד סגי במחשבה, כמבואר במשנ"ב (סי' לב סק"ד) לענין עיבוד הקלף, ולכאורה ה"ה בזה. בפרט שיש מקילין כשרוב הרצועה שחורה, ראה דעת קדושים (סי' לג סק"ג) דכשרוב הרצועה שחורה, כשירה לברכה. ובפסק"ת (לג, ו) ציין לכמה פוסקים דס"ל כן.

בברכה שתעלה מעלה מעלה בתוי"ש

יוסף ליברמן



טעה ואמר ח"ק והתחיל לברך על ספירת העומר

בס"ד, כ"ב אדר תשע"ז

לקראת חודש ניסן, יתברך בכל ענין, הבה"ח והיקר, בקודש נאדר, כמר חיים מלין נ"ו, מק"ק קרית ספר.

אחדשה"ט, בדבר שאלתך בענין ש"ץ שהתפלל מעריב בימי ספירת העומר, ואחר שסיימו הציבור תפלת שמו"ע התחיל לומר קדיש, והש"ץ טעה ובמקום קדיש שלם אמר רק חצי קדיש ומיד התחיל לברך בא"י אלקינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וציונו, ותוך כדי הברכה עצרוהו הציבור ורמזו לו שהיה צריך לסיים הקדיש, והש"ץ נתבלבל ונעצר ואדהכי והכי עבר זמן של הפסק, והסתפקו הציבור מה לעשות, האם לגמור הברכה ולספור ואח"כ יסיים הקדיש, או שיסיים הקדיש ואח"כ יברך שוב, או עדיף שאחר יברך ויוציא אותו ידי חובה.

לענ"ד נראה שיגמור הברכה ויספור כדי שלא תהא ברכתו לבטלה, ואח"כ יסיים הקדיש. ומה שהיה הפסק באמצע הברכה אינו מעכב בדיעבד, כמבואר במשנ"ב (סי' רו סק"ב) לענין הפסק בשתיקה בין הברכה לאכילה עיי"ש, וה"ה (ואף כל שכן) כששתק באמצע הברכה. — ומאידך לא מצאנו דיני הפסק בקדיש, ואף בק"ש וברכותיה מבואר בשו"ע (סי' סה, א) דאם שח אפילו במזיד א"צ לחזור רק למקום שפסק, ואפילו כשפסק באמצע ברכה. ורק לענין שח בתפילה קיי"ל (סי' קד, ו) דכשלא שהה כדי לגמור את כולה חוזר לתחלת הברכה שפסק בה [ועעו"ש במשנ"ב (סקי"ט) ובביה"ל (ד"ה דינו)]. וא"כ כ"ש בקדיש שא"צ לחזור לראש, רק ימשיך מיד לאחר הספירה באמירת תתקבל. ואם יש יתום, עדיף שיאמר הוא הקדיש שלם לאחר עלינו.

בברכה מרובה

יוסף ליברמן



בענין הריקוד המכונה 'ברויגו שפיל'

בס"ד, כ"ב אדר תשע"ז

לקראת חודש ניסן, יתברך בכל ענין, הבה"ח והיקר, בקודש נאדר, כמר חיים מלין נ"ו, מק"ק קרית ספר.

אחדשה"ט, בדבר שאלתך בענין הצגה [המכונה ברויגו שפיל בלע"ז] שעושים בהרבה ישיבות בימי הפורים או בשמחות, שלוקחים שני בחורים המציגים כאילו שניהם רבים זה עם זה, וכאילו

אחד מת, והשני עושה כל מיני לחשים ומרימו וכאילו עשה תחיית המתים, אם אין בזה משום הא דתנן בשילהי פאה (פ"ח מ"ט) וכל מי שאינו לא חגר ולא סומא ולא פסח ועושה עצמו כאחד מהם, אינו מת מן הזקנה עד שיהיה כאחד מהם, שנאמר צדק צדק תרדוף. – וכן השאלה בילדים שאחד מחבריהם נשברה רגלו והולך בעזרת שני מקלות תמיכה המכונה קביים, והחברים לוקחים הקביים והולכים עמם ומשחקים עם זה, האם אין לחשוש לזה.

היו מקרים שבחנוכה או בפורים עשו "הצגה של מכירת יוסף" דהיינו שאחד היה יוסף הצדיק והאחרים היו אחיו שמכרוהו, וזה הזיק רח"ל ולא עלה יפה. – כיון שענין מכירת יוסף לא היה כפשוטו ומבואר במדרש איכה שעשרה הרוגי מלכות ה' תמורת מכירת יוסף עיי"ש. וכבר התרה על כך בשו"ת מהרי"ץ (סי' נו) וז"ל שאבותינו סיפרו לנו שגדולים אשר לפנינו לא היה דעתם נוחה מזה, וקבלה בידם שכל מי שהיה לו חלק חלילה בזה לא ינקה רח"ל, ובאמת שלא ראינום כבר ולא שמענו זה כמה ימים ושנים שנתעסקו בזה, עד אשר קם דור וילכו אחר שרירות לבם, וראוי לבטל הדבר אם אפשר במאמצי כוח עיי"ש. – ולעומת זאת היו צדיקים שכן נהגו בפורים לישב ולראות הצגה של מכירת יוסף.

אבל בהצגה סתם אין לחוש כיון שזה לשחוק בעלמא, ובפרט כשעושים זאת לשמחת חתן, וכן נהגו למעשה הרבה יראים ושלמים, וכן אצל בני ירושלים שהיו עושים את הברויגו שפיל ולא חששו.

דושה"ט בברכה

יוסף ליברמן



שמו"ת לבן א"י שבא לחו"ל וקורין הקריאה שקרא כבר בא"י

בס"ד, י"א אייר תשע"ז

בימי העומר, שלום אומר, להבה"ח המופלג בתורה ויר"ש, כמר חיים מלין נ"ו, מק"ק קרית ספר יצ"ו.

אחדשה"ט, ע"ד שאלתך בזה"ל: לאחר הפסח בשנה שעברה (שנת תשע"ו) היה הפרש בקריאת הפרשיות בין א"י לחו"ל שיש להם יו"ט שני, עד שהגיעו בא"י לפר' מסעי ובחו"ל קראו מטות מסעי. ועובדא הוי בבן א"י שנסע לחו"ל ביום א' פר' מסעי, האם צריך לחזור ולקרות שם שמו"ת גם פר' מטות.

בחיוב להשלים פרשיותיו עם הציבור, כתב הצ"ח (ברכות ח.) הטעם כדי שתהא התורה שגורה בפי כל א', וזה ע"י לימוד ג"פ, שמו"ת, כי החוט המשולש לא במהרה ינתק. וכבר כ"כ החינוך (בהקדמה) שחוק מקרה"ת חייב לקרוא בביתו שמו"ת "כדי שישכיל בדברים יותר בקרותו אותם בביתו". ולפי"ז החיוב הוא רק פעם אחת בשנה, וכיון שכבר קרא פ' מטות שמו"ת והשלימו עם הציבור שבא"י, א"צ לחזור לקראו שנית.

דושה"ט בברכה

יוסף ליברמן

◆ גיליון ע"ד האוצר

שינה בשבת תענוג

בס"ד, י"א אייר תשע"ז

בימי העומר, שלום אומר, להבה"ח המופלג בתורה ויר"ש, כמר חיים מלין נ"ו, מק"ק קרית ספר יצ"ו.

אחדשה"ט, ע"ד שאלותיך:

א. כתב במשנ"ב (סי' רצ סק"ג) דת"ח שלומד כל השבוע צריך להתענג יותר בשבת, וכמבואר ברמ"א (שם סעיף ב). האם גם מי שחשקה נפשו בתורה ואינו עייף כלל, ג"כ מחויב לישון מעט כדי לקיים האי דינא, או דילמא יותר תענוג בשבילו שישב וילמד.
זה רק אם יש צורך בשינה שאז יש לו תענוג, אבל למי שאין צורך אין זה תענוג כ"כ ואין צריך.

ב. היכן מקור מנהג האנשים שכשיוצאים מהכותל הולכים לאחור כשפניהם אל הכותל, ומהו שיעור הדרך או הזמן שצריך.

ע"י שו"ע (יו"ד סי' רמב, טז) שיצדד עצמו.

דושה"ט בברכה

יוסף ליברמן



קריעה במוצ"ש על מת שנפטר בשבת

בס"ד, כ"ה חשוון תשע"ח

משוכן מרומים רוב שלומים, לכבוד הבה"ח והיקר, בקודש נאדר, כמר חיים מלין נ"ו, מק"ק קרית ספר.

א. שוכט"ס, בדבר שאלתך בדיני קריעה על המת שקיי"ל דכל הנמצא ליד המת ביציאת נשמה עליו לקרוע קריעה, ונתעוררת בזה משום העובדא המצערת שקרה בש"ק פרשת נח שנפטר אח זקינו הגר"ח מלין ז"ל באמצע מוסף שב"ק, ומכיון שבש"ק אין קורעין, הסתפקת אם לקרוע במוצ"ש"ק.

ע"י פתחי תשובה (יו"ד סי' שמ סק"ג) שמביא בזה מחלוקת הפוסקים, שבתפארת למשה כתב שצריך לקרוע במוצ"ש כל זמן שלא נקבר המת, אבל אם לא קרע עד אחר הקבורה פטור. – אבל בשו"ת חת"ס (יו"ד סי' שכג) כתב, דפטור מלקרוע במוצ"ש, דכיון שלא קרע בזמנו שוב אינו קורע, אא"כ איכא חימום חדש. וכ"כ הערך שי (יו"ד שם), עיי"ש.

ב. בדבר שאלתך במי ששם לב באמצע ברכו ק"ש כי התפילין אינם צבועות כדיו, ורוצה לצובען לפני שיקרא ק"ש (שהיו לו תפילין כשרות בשעת ק"ש), האם יוכל לומר "לשם קדושת תפילין" קודם שיצבע, או לא, ומה עליו לעשות.

לא יאמר כן, דבדיעבד סגי במחשבה, כמבואר במשנ"ב (סי' לב סקכ"ד) לענין עיבוד הקלף, ולכאורה ה"ה בזה. בפרט שיש מקילין כשרוב הרצועה שחורה, כמובא בפסק"ת (לג, ו).

דושה"ט בברכה

יוסף ליברמן



תשובות בע"פ**

התרת נדרים קודם התפילה

א. אם מותר לעשות התרת נדרים קודם התפילה, שהרי אסור לדון קודם התפילה (או"ח סי' רלב ס"ב, ומ"ב סי' פט סקל"ו).

תשובה: מצד תדיר ושאינו תדיר יש להקדים ולהתפלל, אך באופן שלא יוכל להתיר בפני שלשה לאחר התפילה, או שעדיין לא הגיע זמן התפילה הקבוע של מנין זה, מותר לעשותו קודם התפילה, שאין זה דין כלל ונוסחו קבוע, ולא שייך הטעם שימשך בזה ויעבור זמן התפילה. ומצד עשיית חפציו אם יטרידנו שפיר מותר.



להקדים ש"ץ שתפילתו מקובלת יותר

ב. אם יש לפנינו ב' חזנים לימים הנוראים (עם אותו קול), האחד ת"ח, והשני פחות ת"ח אך דרכו ללמד זכות על ישראל, מי קודם.

תשובה: יש להעדיף ש"ץ שדרכו לדון לכף זכות, אפילו כשאין לו קול ערב כ"כ, ולחזן השני (שאינו דן לכף זכות) יש קול יפה, דתפלתו מקובלת יותר.



לשבת באמצע שמו"ע - בימים הנוראים

ג. מי שרגליו כואבות בתפלות הארוכות בימים הנוראים, אם מותר לו לשבת באמצע תפלתו לנוח מעט ואח"כ להמשיך.

תשובה: בשו"ע (או"ח סי' צד ס"ו) מצינו רק דחולה וזקן מותרים לישב, ובמשנ"ב (סקכ"ד) כתב דלכתחלה עדיף שיעמוד ויסמוך מאשר שישב ממש, ורק אם לא יכול לכוון יתפלל בישיבה. – ובנידו"ד שכבר עומד בתוך שמו"ע, והוא אנוס, וגם יושב לנוח באמצע ולא בשעה שמתפלל, מותר לו לישב כדי שיוכל לכוון אח"כ בהמשך תפלתו. אבל לכתחילה אין לו להיכנס לתוך האונס ולגרום להיסח הדעת באמצע התפילה, אלא יקצר בתפלתו, כדי שלא יצטרך לישב באמצע התפילה (בגיונא שאינו זקן או חולה, אלא אדם בריא).



** מכאן והלאה הם שאלות ותשובות שזכיתי לקבל מהגאון זצוק"ל בעל פה. חיים מלין.

למה לא תקנו ברכת 'שעשה ניסים' למי שעובר את ר"ה בשלום

ד. בהא דמבואר בטור (סי' תקפא) שלובשים לבנים ומתעטפים לבנים וכו' ואוכלין ושותין ושמחים בר"ה, לפי שיודעין שהקב"ה יעשה להם נס. והרי שקבלת התשובה וגזר הדין לחיים ולשלום מקרי נס, וא"כ צ"ב למה לא מצינו שתקנו לברך בסוף כל שנה ברכת שעשה ניסים, על הנס שעברנו את השנה בשלום.

תשובה: ברכת שעשה ניסים נתקנה רק על נס שנראה לכל כדבר פלא, אבל לא על נס הנעשה בצורה טבעית. וכמו שאנו אומרים בכל יום בתפלת מודים "על ניסך שבכל יום עמנו ועל נפלאותיך וטובותיך שבכל עת, ערב ובוקר וצהרים", ולמה אין מברכים על ניסים אלה, כי כאמור ניסים שהם בצורה טבעית אין מברכים עליהם.



תקיעה בערב ר"ה בחדר סגור

ה. מבואר במשנ"ב (סי' תקפא סק"ד) לענין ערב ראש השנה, שאין לתקוע כלל כדי לערבב את השטן, והביא מהא"ר בשם ספר אמרכל דלהתלמד שרי בחדר סגור. וצ"ב מה ההגדרה של חדר סגור, ומה מהני בכלל עבור השטן, דאטו השטן אינו שומע מתוך חדר, ומה לי סגור מה לי פתוח.

תשובה: הענין הוא שלא לעשות המצוה ברבים, וכיון שעושים אותה בחדר סגור בצנעא כבר השטן מתערבב, דרואה שאין תוקעין בשופר כרגיל ברבים. וממילא הכוונה בחדר סגור, אינה שיהיה שם התוקע לבדו, אלא מותרים גם אחרים להיכנס שם ולהתלמד התקיעות, רק העיקר שלא יהיה בפרהסיא ממש.



שמיעת תקיעות דאורייתא מתוקע תקיעות דרבנן

ו. אחד שלא היה בבית הכנסת כשתקעו התקיעות שלפני מוסף, ובא במוסף ושומע תקיעות שבתוך מוסף ומכוון לצאת בהם תקיעות דאורייתא (ומברך לעצמו בלחש ברכות השופר), אם יוצא בזה או לא, דהרי התוקע מכוין לשם תקיעות שבמוסף שהן דרבנן, ואילו השומע צריך לצאת יד"ח תקיעות דאורייתא.

תשובה: נראה דאפשר לשמוע תקיעות דאורייתא ממי שמחויב מדרבנן ויצא יד"ח, דהרי העיקר הוא שמיעת קול השופר, ושישמע ממי שמכוון למצוה ואינו מתעסק בעלמא (כשו"ע סי' תקפט, ח).



לתקוע למחללי שבת

ז. עובדא הוי בבעל תוקע שהלך ברה"ר ועצרה לידו מכונית שנסעה בעצם ר"ה רח"ל, ויושביה בקשוהו שיתקע להם, אם ראוי לתקוע להם או לא, דאולי הוי חילול ה' גדול שיתקע להם בצורה כזו שהם בתוך המכונית ומחללים יו"ט.

תשובה: העצה שיאמר להם בואו עמי לבית הכנסת הסמוך, שם תוקע אני לכל הציבור. והיה אם יצאו ויבואו, הרי שכבר לא יהיה חילול ה', ואדרבה יזכה אותם במצות תקיעת שופר. אבל אם ממאנים לצאת מהרכב ולילך לביהכ"נ, הרי שבכה"ג לא יתקע להם, דאין עושין מצוות ע"י חילול ה'. – וברור שצריך לומר להם שיבואו עמו וישאירו הרכב דלוק, אבל אם יודע שיכבו הרכב מחשש גניבה או סכנה, וידליקו שוב, אז באמת ילך לדרכו ולא יתקע להם, שהרי אין כל היתר לגרום להם ריבוי חילול יו"ט.



לתקוע ליד שור המועד לשופרות

ח. בהא דאי' בגמ' (ב"ק לז:) אמר רבא שמע קול שופר ונגח, קול שופר ונגח, קול שופר ונגח, נעשה מועד לשופרות. מה הדין באדם הנמצא בסמוך לשור כזה ורק שם יכול לתקוע בשופר בר"ה, וע"י התקיעה ילך השור וייגח, אם מותר לו לתקוע.

תשובה: בגווני דפיקוח נפש בודאי לא יתקע. אבל בגווני דהוא רק חשש הפסד ממון, בזה אמרינן דיכול לתקוע, אבל באמת אם אירע נזק, חייב לשלם לחבירו מדין גרמי (וכמו מציל בממון חבירו, דמבואר בב"ק ס: לשיטת התוס' ושאר ראשונים דמותר לו להציל רק חייב לשלם אח"כ).



אם יש ענין ללמוד הלכות תקיעת שופר בר"ה שחל בשבת

ט. ר"ה שחל בשבת שאין תוקעין בו בשופר, אם יש ענין ללמוד אז הלכות תקיעת שופר, מדין ונשלמה פרים שפתינו (הושע יד, ג), וכדאי' במנחות (ק:) כל העוסק בתורת חטאת ועולה כאילו הקריב חטאת ועולה וכו', וא"כ ילמד אדם הלכות תקיעת שופר ובוה ייחשב לו כאילו תקע בשופר בשבת.

תשובה: לכאורה יש ענין ללמוד את ההלכות בשבת שחל ר"ה בתוכה, וזכר לדבר שהרי בר"ה שחל בשבת אומרים בתפלה "יום זכרון תרועה", הרי שעדיין נשאר הוא יום זכרון תרועה, ולא נעקר לגמרי (דאם נעקר לגמרי מה ענין להזכיר שהוא יום זכרון תרועה), וא"כ נראה שיש ענין להזכיר את התרועה והתקיעה וללמוד הלכותיהן, ובכך ייחשב כעשייה בפועל.



כתיבת שהחיינו בהקדמת הספר

י. ידוע הנידון האם מברכים ברכת שהחיינו על הוצאת ספר לאור עולם (ודן בזה כבר בשערי תשובה סי' רכג סק"י). וחידוש גדול ראיתי מזקני בעל פנים מאירות זצ"ל על הירושלמי (הג"ר מאיר יוסף קוטקין זצ"ל) שכתב בהקדמת ספרו, בזה"ל: "והנה בעיקר הזה מבואר בחיבורי הזה ראיות נכונות שצריך לברך בשם ומלכות, אולם לצאת ידי כל הדעות, הרי בכתיבה אי הוי כמוציא מפיו, ידוע דעות חלוקות מגדולי האחרונים. ועיין בשו"ע או"ח סימן מ"ז. בגלל כן הנני לברך ע"י כתיבתי, ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה", עכ"ל.

האם להלכה למעשה יש ענין לעשות כחידוש זה, ולכתוב ברכת שהחיינו בהקדמת הספר (דבפשטות זה חידוש גדול, דהרי הוא כותב הברכה זמן רב קודם שיצא הספר לאור עולם מבית הדפוס). תשובה: הוא חידוש גדול, ולא ראינו נוהגין כן, והמנהג לקחת פרי חדש ולהניחו על שולחנו, ולברך שהחיינו ולכוון על הפרי ועל הספר, וכך אני נוהג תמיד.



נגיעת גוי בס"ת

יא. האם מותר ליתן לגוי לגעת בס"ת, דאמנם ברמב"ם (פ"י מהל' ס"ת ה"ח) מבואר שגם כותי מותר לגעת בס"ת, אך בשו"ע (יו"ד סי' רפב ס"ט) שהעתיק לשון הר"מ השמיט תיבת כותי. מה ההוראה בזה למעשה.

תשובה: לכתחילה אין להקל בזה, ורק במקום חשש איבה יש להקל. [והוסיף גבי כתיבת אותיות, שאין ליתן לגוי בשום פנים ואופן, אם גוי רוצה לכתוב - ויש חשש איבה, בדיעבד יש להקל שיכתוב ואח"ז הסופר יכתוב שוב האות].



כתיבה באמצע שמו"ע

יב. אדם שמתעורר לו שאלה או חידוש באמצע תפילת שמו"ע, וחושש שאם לא יכתבנו ישכח החידוש עד סוף תפילתו, א"כ מחשש זה גופא כבר נטרדת כוונתו. האם מותר לו לעצור ולכתוב החידוש לעצמו בראשי פרקים למען יוכל להמשיך בתפילתו בכוונה.

תשובה: הלכה ואין מורין כן. ובפרט ת"ח יש לו להמנע מזה דחיישי' שיבואו ללמוד ממנו, והוי זלזול בתפלה.



תואר כבוד על ירושלים

יג. האם יש מקור לכך שאין לכתוב תואר "עיר הקודש" על עיר מלבד "ירושלים עיר הקודש", דיש בזה חשש זלזול בכבוד ירושלים, או דא"צ לחוש לזה.

תשובה: באמת יש אומרים כן, ולמעשה אפשר לכתוב "ק"ק" (קהילת קודש), דזה קאי על הקהילה, ולא על העיר עצמה.



אמן לבטלה

יד. יש לדון מי מצינו איסור לומר "אמן" סתם, דלכא' לא מצינו איסור אמן לבטלה או עניית אמן שלא לצורך, ורק "אמן יתומה" מצינו, שעונה בהפסק זמן אחר הברכה, אבל אם אומר "אמן" בעלמא, בלי שום ברכה, מנ"ל דיש בזה איסור.

תשובה: למעשה אין בזה איסור ממש, אך מ"מ ראוי שלא לומר סתם אמן, כעין מה שמצינו שיש מושג של אמן יתומה.



החושש לעלות לתורה שלא ידבק

טו. הנה כעת נתעוררה שאלה באדם שקראוהו לעלות לתורה, וחושש להתקרב לס"ת ולבעל קורא ולגבאי, משום שחושש שידבק במגפת הקורונה, מי יכול לסרב או לא. והנה במשנ"ב (סי' תכח סק"ז) מצאנו לגבי אדם שהעלוהו לתורה לתוכחות, דמהרי"ל הקפיד בעלמא שלא לעלות, אך כתב המ"ב דמ"מ אם קראוהו – יעלה לתורה, ושומר מצוה לא ידע דבר רע. האם ה"ה כאן נימא כן.

תשובה: מסתבר דהכא נמי, אם בעצם הכל כפי ההוראות ואיב"ז סכנה, ורק שהוא חושש בעלמא – בזה לא יחשוש דשומר מצוה לא ידע דבר רע. אבל בגוונא שיש סכנה בעצם, בזה אינו מחוייב לעלות דכל שיש סכנה פשיטא דאינו מחוייב.



סתירה בדעת המ"ב

טז. הנה בעצם דברי המשנ"ב הנ"ל גבי קללות, יש להקשות דהמ"ב סותר משנתו – דבסימן קמא (סקי"ח) כתב גבי שני אחים בזה אחר זה, דיש חשש עין הרע, שגם אם קראוהו לתורה לא יעלה, ומאי שנא דגבי קראוהו לקללות יעלה ושומר מצוה לא ידע רע.

תשובה: כל שיש סכנה מוחשית לפנינו – וכמו עין הרע (דבכל מקום דיינינן ליה כסכנה ונזק ממשי) – או חשש הדבקות בקורונה – בזה לא חייב לעלות, אבל בקללות שהוא חשש סגולי ולא ממשי – וגם שזה חשש מהתורה (פסקי התורה) – וא"כ התורה עצמה מבטיחה ואומרת "שומר מצוה לא ידע דבר רע".



לסרב לגלילה

יז. מי שמכבדים אותו לגלול הספר תורה, האם כשמסרב בזה יש ג"כ חששא דמסרב לעלות לתורה (דברכות נה, א שמקצין ימיו וכו').

תשובה: בעלמא לא יסרב דסו"ס אי"ז כבוד התורה, רק היכא שמסרב שיש לו סיבה (כגון כעת במגפת הקורונה שחושש שידבק) מותר לסרב.



להפריד בע"ח

יח. הרואה חתול רודף אחר יונה לטורפו האם צריך להפרישם זה מזה משום צער בעלי חיים, או דלמא דכך הוא מנהגו של עולם שהחזק טורף את החלש.

תשובה: יש ענין להפרישם משום צער בעלי חיים, דהחתול יכול למצוא מאכלו באשפתות.



אם רגל מפסיק לימוד משניות

יט. אדם שקיבל ע"ע ללמוד משניות לע"נ נפטר עד יום השלשים לפטירתו. והיה זה סמוך לרגל, ובאמצע השלשים חל הרגל. האם צריך לסיים הלימוד ברגל, דכמו שמצינו שהרגל מפסיק האבילות, אולי גם יפסיק השלשים ויצטרך לגמור הלימוד עד הרגל.

תשובה: הם שני עניינים שונים, והא דהרגל מפסיק לדיני אבילות אינו תלוי כלל ללימוד המשניות ושפיר יכול לגמור לימוד המשניות עד השלשים מהפטירה ואפשר גם עד י"ב חודש, דהוא ענין של עילוי נשמה.



ביומו תתן שכרו קודם גמר הפעולה

כ. שמעתי מעוררים דאדם הנוסע במונית, ומשלם לנהג המונית קודם שהגיע ליעדו, מפסיד בזה מצוות "ביומו תתן שכרו", דכל המצוה חלה רק בגמר העבודה שאז חל החיוב לשלם, וממילא אם משלם קודם גמר הפעולה מפסיד בזה מצוות ביומו תתן שכרו. מה דעת רבינו שליט"א בזה.

תשובה: לענ"ד נראה דאדרבה יש בזה משום זריזין מקדימין למצוות, ולא רק שמקיים המצוה אלא אף מזדרז, דהרי יודעים אנו שיגמור המלאכה עוד זמן קט ויתחייב, ומה לי אם נותנו קודם גמר המלאכה הלא למעשה הכסף אצלו בסוף העבודה.



התרת נדרים קודם התפלה

כא. יל"ע האם מותר לעשות התרת נדרים קודם התפלה, דהרי אסור לדון קודם התפלה (או"ח סי' רלב ס"ב, ומ"ב סי' פט סק"ו). וגם יש לדון משום עשיית חפציו קודם שחרית.

תשובה: מותר לעשות התרת נדרים קודם התפלה, דאי"ז דין כלל. ומצד עשיית חפציו אם יטרידנו שפיר מותר.



לומר פסוקי החלום קודם ברכה"ת

כב. הנה בגמ' (ברכות נו, ב) מובא על הרבה חלומות שאדם חלם בלילה, שישכים ויאמר פסוק אחד קודם שיקדמו פסוק אחר. וצ"ע האם "ישכים ויאמר" הכוונה מיד בקומו מהשינה – עוד קודם ברכות התורה, דאטו מותר לומר זה קודם ברכות התורה. וזה תליא בשיטות בשו"ע (או"ח סי' מו ס"ט) האם שרי לומר פסוקים שלא דרך לימוד קודם ברכת התורה, דלשיטות המתירים לק"מ.

תשובה: מותר לכתחילה לומר הפסוקים קודם ברכות התורה דהוי דרך תפלה ממש, ושרי.



ברית בעשרה או אצל אדם גדול

כג. הנה מגיפת הקורונה בינותינו בעוה"ר, ויש גדו"י שמסכימים להיות סנדק בברית מילה, אך מחמת חשש הדבקה אינם מסכימים שיבואו עשרה לביתם, אלא רק המוהל ואבי ואם התינוק. מאי עדיף ממא, האם מעלת הסנדק שיהא גדול בישראל, או שיהיו בברית עשרה.

דבשו"ע (יו"ד סי' רסה ס"ו) כתב דהיכא דאפשר עבדינן למילה בעשרה. וגם עניין סנדק צדיק, מפורש ג"כ ברמ"א (סי' רסד ס"א) דיש לחזור ולהדר אחר סנדק היותר טוב וצדיק. ובאור זרוע (הל' מילה, סימן קז) כתב, שטעם הדבר הוא כדי שיבוא אליהו וישב אצלו. אולם בלבוש (סימן רסד סעיף א) כתב הטעם משום שיש לסנדק השפעה על הילד וכנ"ל.

וא"כ יש לפנינו שני עניינים, עניין אחד של מילה בעשרה, ועניין אחר של סנדק גדול, וע"ז השאלה מה עדיף ממה.

תשובה: ברית אצל גדול הדור עדיף מעשרה, דזה משפיע על התינוק (וכדברי האו"ז), ולכן זה עדיף מההידור דברית בעשרה.



הנחת פח אשפה בביהכ"נ

כד. הנה יל"ע לפמ"ש המשנ"ב (סי' קכח סקט"ו) דהכהנים שעולים לדוכן יש להם להצניע המנעלים שלא יעמדו בגלוי בביהכ"נ מפני הכבוד. ויל"ע לפי"ז אם מותר להניח פח אשפה בתוך ביהכ"נ או דאסור ורק במסדרון בחוץ מותר, דיש לצדד שאם לא יהיה פח, אז הילדים ישליכו על הארץ עטיפות ממתקים וכיו"ב ויהיה בזיון לביהכ"נ טפי, וא"כ מאי עדיף ממא.

תשובה: מה שאצל מלך לא היו מניחים – כך בבית הכנסת לא יניחו, וכיון שתלוי במה שכבוד להניח אצל המלך – מסתבר שגם אצל מלך יש פח רק בצורה מוצנעת וכיו"ב.



לרדת להכנסת ס"ת

כה. אדם היושב ולומד בביתו ושומע שיש ברחוב מתחת הכנסת ספר תורה, האם צריך להפסיק מלימודו ולרדת למטה ללוות ולרקוד עם הספר תורה, או לא.

תשובה: אין צריך לרדת, אבל יילך לחלון ויעמוד שם כמה רגעים משום כבוד התורה.



לשלם לבני הנפטר על בגדיהם

כו. אדם שהרג נפש בשגגה, ורוצה כעת לשוב בתשובה, האם יש ענין שישלם לבני הנפטר את דמי חליפות הבגדים משום שהוא גרם להם לקרוע על אביהם, או דלמא אי"ז אלא גרמא דגרמא ופטור.

תשובה: יש ענין בזה, דסו"ס הוא גרם לזה, דאם לא היה הורג לאביהם – לא היו קורעין.



זריזין מקדימין או מצוה בו יותר מבשלוחו

כו. אדם שאביו מבקשו לעשות עבורו שליחות, ויכול לעשות הדבר בעצמו ויקח זמן מסויים, ויכול לשלוח שליח או ע"י מכונה וכיו"ב ויקח מעט יותר זמן. מה עדיף, האם שיטרח הוא בעצמו במצוה, או שתבוא התועלת לאביו בפחות זמן.

תשובה: בעיקרון מצוה בו יותר מבשלוחו, רק אם יש לאביו צער מהפרש הזמן – בוודאי שיתן לשליח. אבל אם אין לאביו צער, אבל סו"ס ישמח בהקדמת השליחות – בזה מסתבר שעדיף שיתן לשליח, דסו"ס אביו שמח בהקדמת הזמן.



כל הנהגה מסעודת חתן ואינו משמחו

כח. בהא דאמרו חז"ל (ברכות ו, ב) דכל הנהגה מסעודת חתן ואינו משמחו עובר בחמשה קולות וכו'. יש להסתפק במה שמצוי שאדם בא לחתונה ואינו מכיר כלל את החתן אלא את אביו או חמיו, ומשום כך לא אומר מזל טוב בכלל לחתן אלא רק לאביו או חמיו, ואח"כ אוכל ונהנה מסעודת החתן, ולא רוקד ומשמח את החתן. האם יש בזה חשש דעובר בחמשה קולות.

תשובה: יתכן דעצם מה שבא לחתונה גרם לכך שיהיה "רוב עם" בחתונה וזה גופא משמח את החתן, גם אם לא אומר לו מזל טוב בעצמו (ודברי הגמ' דכל הנהגה מסעודת חתן ואינו משמחו, אע"פ שבעצם מה שנמצא שם גורם לרוב עם, יתכן דהכוונה לעניים או סתם אורחים שאינם קרואים – דאז אין החתן שמח שנכנסים אנשים שלא הוזמנו כלל, ולא מוסיפים לו כלל ב"ברוב עם").



יש לדאוג בבקשת המחילה להסיר הקפידות

כט. הנה שמעתי בשם גיסו של הדר"ג – הרה"ק רבי אהרן מבעלזא זיע"א, שאמר לגבי בקשת מחילה ופיוס האחד מחבירו, שאין די לפייס זה את זה, אלא צריך לדאוג להוריד הקפידות. דיש שאומרים זה לזה 'אתה מוחל לי?', והחבר משיבו כהרף עין 'כן, מחול לך', ולא מידי הוא, אלא צריך לראות שירדו כל הקפידות שבלב. מה ידוע בזה להדר"ג.

תשובה: בלומדי בישיבת חברון (בין השנים תש"ד-תש"ח), היה המנהג שבליל ראש השנה, כשכולם מאחלים איש לרעהו 'כתיבה וחתומה טובה', היו אומרים בנוסח אחד ובחדא מחתא: 'לשנה טובה תכתב ותחתם לאלתר לחיים טובים ארוכים ולשלום, ומחילה על כל אשר עשיתי'

לך במשך השנה'. ואמנם זו הנהגה טובה כשאין זוכר ויודע שעשה לחבירו דבר, אבל ודאי שאם יודע בוודאות שעשה לחבירו דבר שלא כהוגן, אין סגי בזה, אלא צריך לבקש ממנו להדיא מחילה על מה שעשה לו, ולראות שמוחל לו בלב שלם.



אשה מעוברת בכפרות בזה"ז

ל. הנה מבואר ברמ"א (או"ח סי' תרה) דאשה מעוברת תקח שני תרנגולים אחד זכר ואחד נקבה, מספק מה העובר [ויש הלוקחים שלושה, אחד לעצמה, ושניים עבור העובר מספק, יעו"ש במשנ"ב (סק"ג)].

ויש לדון בזמננו, כשנודע לאשה ע"י בדיקת אולטרא-סאונד שהעובר הוא נקבה, האם מ"מ יש עניין שתיקח תרנגול נוסף, או לא.

תשובה: אפשר לסמוך על הבדיקה, וא"צ לקחת תרנגול נוסף.



רחיצת הידיים באלכוג'ל בתשעה באב

לא. הנה כעת בתקופת מגיפת הקורונה, שרבים רוחצים ידיהם באלכוג'ל או בסבון, לחיטוי וניקוי הידיים. ויש לדון האם הדבר מותר בתשעה באב, דהרי אחד מחמשה עניינים הוא רחיצה, מה דעת הדר"ג שליט"א.

תשובה: כיון שמכיון לרפואה ולהרחקת החיידקים והמזיקים, א"כ אין כוונתו לתענוג כלל, ואין בזה איסור.



שירת שירי גאולה בתשעה באב בכותל המערבי

לב. הנה בזמננו ישנו מנהג של בחורי ישיבות, שבאים ביום המר והנמהר 'תשעה באב' לשריד בית מקדשנו - הכותל המערבי, ושרים שירי התעוררות ורגש, כדי להרבות ולעורר הציפיה והכמיהה לגאולה וישועה ולבנין ביהמ"ק, ומתיישבים קבוצות-קבוצות ושרים כמקהלה ביחד.

והנה מצד אחד עוררו כנגד זה, דלא נהגו כן אבותינו בכל הדורות, וביום המר והנמהר יש לישב ולבכות ולקונן על החורבן, ולשפוך דמעות כמים. ואיך תערב עליהם השירה והזמרה ביום זה.

ומאידך יש שהמליצו טוב, דדור דור ותהפוכותיו, וכיון שיש ירידת הדורות בעוה"ר, ובדורינו זה ישנם אנשים רבים שקשה להם להרגיש ולחוש בחוש את החסרון הגדול, ואינם 'מתחברים' ואינם 'חיים' את חורבן הבית, א"כ אדרבה, אולי מוטב להם שישבו וישירו שירי גאולה, ועל ידי הרגש הזה יתחברו ל'ציפית לגאולה'. מה דעת הדר"ג שליט"א בזה.

[ואמנם היו גדולי ישראל שעוררו על הנוהגים לרקוד ולשיר ברחבת הכותל המערבי, אך אולי כל זה בדרך שירה וזמרה של ריקודים (הגם שהתוכן של השיר הוא על ביהמ"ק), אבל אם זה בצורה של התעוררות ורגש המביא לבכי, אולי מותר]

תשובה: אם זה ניגונים המושרים בדרך התעוררות, הדבר מותר. וכמו שנהגו בכל תפוצות ישראל ששרים בסוף אמירת הקינות את הפיוט "אלי ציון ועריה", ומנגנים את זה בניגון המעורר רגש ובכי גדול, וא"כ כל כה"ג מותר.



אוצר אורח חיים

זמן עמוד השחר – הוספה למאמר בגיליון קודם, ומאמר תגובה ♦ בגדרי
תפילת מעין י"ח והביננו ♦ הרהור כדיבור דמי ♦ ברכת שחלק מחכמתו ליראיו
♦ קדימת שלום בית במצוות ♦ תכנון העירוב בשכונת פּוֹיִס מארקס בלונדון ♦
סוד הלוח של הלל הנשיא

הרב שמואל פרץ – הרב עידוא אלבה

זמן עמוד השחר – הוספה למאמר בגיליון קודם, ומאמר תגובה

הוספה למאמר 'פתרונה של סוגיה קשה' - הרב שמואל פרץ

במאמרי בגיליון עב כתבתי בירורים בגדר הזמן של האיר כל המזרח, והסקתי שהוא מאוחר הרבה לזמן עמוד השחר, וכעת ראיתי את דברי רבינו חננאל בפירושו לברכות כו ע"א (הוצאת מכון לב שמח) ממנו נראה שזמן שחיטת התמיד (שהוא היה מייד לאחר האיר המזרח) זה כ-15-20 דקות לפני הנץ. רבינו חננאל מסביר שדעת רבי יהודה שזמן מנחה עד פלג המנחה היא משום שיש להקיש תמיד של בין הערבים לתמיד של שחר שזמנו של זה כזמנו של זה, וכמו שבתמיד שחר זמן ההקרבה עד ארבע שעות, כנגד זה תמיד של בין הערבים מחצי שעה לאחר חצות עד חצי שעה לאחר השעה העשירית שהם ארבע שעות, "הוסף רביע שעה כנגד שעה משהאיר המזרח עד הנץ החמה, שהוא יותר מד' שעות בתמיד של שחר וכו'". אם כן עולה מדבריו שיש רבע שעה מהשחיטה להקרבה. ומה שכתב "שעה משהאיר המזרח", או שצריך להגיה "רביע שעה", או הכוונה לשהות כל שהיא הנקראת שעה, וכוונתו לזמן שהוא רביע שעה.

בנוסף ראיתי בסיני (תשנ"ב, עמ' קכ"ז) את דעת ר' יוסף אבן אביתור מחכמי ספרד הקדמונים, שמביא חכם אחד קדמון בשמו, וז"ל "ובדבר הנץ החמה שאלו בענייניו לבן שטנאש (הוא רב יוסף אבן אביתור), ואמר הנץ החמה כאשר רואים אדום בשמים", ואם כן הכוונה עוד קודם הנץ החמה, וכמנהג הספרדים הקדום כשש דקות קודם הנץ, ואף ראיתי בספר ישראל סבא קדישא שמנהג הבבא סאלי היה להתפלל כרבע שעה קודם הנץ שלנו. וקרוב לזה משמע בירושלמי מלשון "שתהא חמה מטפטפת על ראשי ההרים" שכידוע בראש ההר נראית השמש מוקדם יותר בכמה דקות, כידוע (ואגב, יש יישוב בגולן הנקרא מג'דל שמש שפירושו בערבית מגדל השמש ונקרא כך מפני שהוא גבוה (כ-1200 מטר מעל גובה פני הים), וכל כפרי הסביבה היו רואים עליו את אור השמש ראשונה)

ואם כן יוצא שזמן משיכיר והאיר פני המזרח הוא עוד יותר סמוך להנץ החמה, אולי תיושב הקושיא על מה שהקשיתי איך הקיש ר' אבא בירושלמי ברכות פ"א ה"א יציאה לביאה, כשבפועל אין אנו נוהגים להקישם, כי אם נפרש שביאה הכוונה לזמן קרוב לצאת הכוכבים, שהוא מאוחר לשקיעת החמה הנראית, ויציאה הכוונה לזמן משיכיר והאיר פני המזרח שהוא קרוב ליציאת החמה, אולי תיושב הקושיא. ועוד צ"ע בזה.

ומצאתי עוד ראייה להקדים את זמן הנץ החמה, בסנהדרין (מב, א) ובפסחים (יג, א) הגמרא נותנת דוגמה על עדות הפסולה לגבי דרישות וחקירות. כתוב שם:

"א"ר שימי בר אשי וכו' אחד אומר קודם הנץ החמה ואחד אומר לאחר הנץ החמה עדותן בטילה. (שואלת הגמרא) פשיטא! (ומתרגמים:) אלא אחד אומר קודם הנץ ואחד אומר בתוך הנץ.

(ושואלים:) הא נמי פשיטא! (ומתרצים:) מהו דתימא הא בגלואה קאי וזהרורי בעלמא הוא דחזא קמ"ל. ("בגלואה" כך הנוסח המדויק, והנוסח בגילוייה שלפנינו משובש).

הנוסח גלואה הוא המקורי נמצא בערוך ברש"י בתענית ג': "גילהי דליליא - אישלושטר"א בלעז (נצנוץ, ברק) בגילהי הוה קאי במסכת (פסחים יג, א), ורוב גילהי בליליא שכיח", ע"כ. וכן גרסת הערוך ערך גלה "בפרק קמא דפסחים רבי מאיר אומר אוכלין כל ארבעה, והאי דקאמר בתוך בנץ החמה הוה קאי בגלואה, ובגמ' דתענית דף ג' למעוטי בגלואה דליליא פירוש לשון נוגה" (וכן ראיתי הנוסח בכת"י ובקובץ תשובות הגאונים בגניזה שלצערנו קרוע בקטע זה ורק נודע גירסתם, ובסיום התשובה סיימו במילים "זהרורי הנץ החמה" ויש כחמש עשרה תיבות קרועות).

מהמפרשים נראה שהכוונה בזהרורי לילה כעין ברק המאיר בלילה, וההווה אמינא שיש מקום להחליף בין זהרורי החמה להנץ החמה מוכיחה בעליל שהנץ החמה הוא קודם עליית גוף השמש לאופק. ובזמן בו נראים דמדומים.



זמן עמוד השחר - תגובה למאמר 'פתרונה של סוגיה קשה' - הרב עידוא אלבה

במאמר "פתרונה של סוגיה קשה" (ירחון האוצר גליון עב עמ' לב) דן הרב שמואל פרץ מהו תחילת היום, ותחילת דבריו כתב שלפי הירושלמי בברכות (א, א) היום מתחיל בנץ החמה, ולא בעמוד השחר. ובהמשך דבריו כתב שאולי תחילת היום הוא מזמן "משיכיר", או מעט אחריו והוא זמן סמוך לנץ החמה, וחיזק הבנה זו בדבריו בגליון זה על ידי הבאת דברי רבינו חננאל בפירושו לברכות שלדבריו עולה ממנו שזמן האיר המזרח הוא רבע שעה לפני הזריחה.

דנתי בסוגית הירושלמי הזו בירחון ט במאמר "התאמת זמני היום למציאות". וכאן אבקש לדון בזה שוב על בסיס אותם מקורות שהביא הרב פרץ.



א.

ביאור שאלת רבי חנניה בירושלמי בברכות

במשנה הראשונה בברכות אמר ר"א שתחילת זמן קריאת שמע "משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומה", והוא צאת הכוכבים שקיי"ל שהוא לילה. ובהמשך קובעת המשנה שלפי רשב"ג וחכמים זמן קריאת שמע של ערבית הוא עד עמוד השחר, והקטר חלבים ואברים עד עמוד השחר. נמצא שמהמשנה משמע שגדר לילה תלוי בכוכבים, וגדר יום תלוי בעמוד השחר, ובירושלמי פ"א ה"א איתא: "ר' חנניה חברהון דרבנן בעי: כמה דאת אמר בערבית, נראו שלשה כוכבים אע"פ שהחמה נתונה באמצע הרקיע לילה הוא. ומר אף בשחרית כן".

ההבנה הפשוטה היא כמובן שהשאלה מוסבת על העולה מהמשנה בברכות. רבי חנניה מבין מדוע לילה נקבע בצאת ג' כוכבים, אע"פ שהחמה כבר נתונה באמצע עובי הרקיע ואינה נמצאת בתחילת כניסתה לעובי הרקיע או ביציאה ממנו, מכל מקום זה זמן שיש בו החשכה משמעותית גם בשמים עד שנראים ג' כוכבים, אך הוא שואל מנין לנו שגדר יום נקבע בעמוד השחר שיש בו רק אור כלשהוא קלוש שבקושי נראה בקצה האופק. מדוע לא נקבע את גדרו כמו בגדר הלילה בהעלמות הכוכבים, כלומר שהיום מתחיל 13.5-20 דקות לפני הנץ בשעה שהחמה עדיין נתונה באמצע עובי הרקיע.

וכעין זה היא שאלת הבבלי ממגילה כ ע"ב על המשנה הקובעת שאמנם בכל המצוות לכתחילה יש לעשותן בנץ החמה, אך העיקר הוא עמוד השחר ולכן "וכלן שעשו משעלה עמוד השחר כשר". ושואלת הגמרא: "מנהני מילי? אמר רבא: דאמר קרא ויקרא אלהים לאור יום - למאיר ובא קראו יום. - אלא מעתה, ולחשך קרא לילה, [למחשיך ובא קרא לילה]? הא קיימא לן דעד צאת הכוכבים לאו לילה הוא! - אלא אמר רבי זירא, מהכא: ואנחנו עשים במלאכה וחצים מחזיקים ברמחים מעלות השחר עד צאת הכוכבים, ואומר: והיו לנו הלילה משמר והיום מלאכה".

הירושלמי לא הביא בענין זה את הפסוק מעזרא, אולי הוא מפני שאפשר לדחות שעזרא קרא יום לעמוד השחר כיון שהתחילו בו את מלאכת היום, ועכ"פ הירושלמי אומר תשובות אחרות, כפי שנבאר לקמן.

רוב מפרשי הירושלמי הבינו את שאלת רבי חנניה בדרך זו. אך הרב פרץ פירש (וכך פירש לפניו בעל ספר חרדים) שדברי רבי חנניה מוסבים על המשנה במגילה, והוא למד ממה שאמרו שכל המצוות נעשות לכתחילה בנץ החמה שעיקר היום מתחילה בנץ החמה, ולפיכך הוא שואל מדוע אנו נוקטים שהיום מתחיל בנץ החמה, הרי הלילה מתחיל כבר בצאת הכוכבים כשהחמה בתחילת הכניסה לעובי הרקיע, וכמו כן היו לנו לומר שהיום מתחיל בזמן בו החמה בתחילת הכניסה לעובי הרקיע, ולא בנץ החמה שהוא הזמן בו החמה יוצאת מעובי הרקיע?

אך כבר העיר הרב פרץ בסוף דבריו שפירוש זה צ"ע, כי בסופו של דבר אפשר לקיים את כל המצוות לפני הנץ החמה, ואם כן מדינא באמת היום אינו מתחיל בנץ החמה?

על כן כתב הרב פרץ בהמשך דבריו (עמ' מט) "ניתן ליישב שעלות השחר האמור כמתחיל 72 דקות לפני השקיעה אינו עלות השחר ההלכתי, אלא ציון זמן לתופעה אסטרונומית שאין לה השלכות הלכתיות, בדיוק כפי שצאת הכוכבים האמור 72 דקות אחרי השקיעה אינו צאת הכוכבים ההלכתי (כדעת הגר"א) והכוונה לציון זמן אסטרונומי של חשיכה מוחלטת, ואילו עלות השחר ההלכתי הוא דווקא משהאיר המזרח, והוא מקביל לזמן משיכיר".

לפי פירוש זה "עמוד השחר" האמור במגילה כ ע"א אינו תחילת כניסת השמש אל עובי הרקיע, אלא הוא זמן "משיכיר", ור' חנניה שואל, כמו שבליילה כשנכנסת השמש לעובי הרקיע, אפילו שלא יצאה ממנו הוא לילה, כך גם ביום אמור להיות יום כשנכנסת השמש לעובי הרקיע גם אם עדיין לא יצאה ממנו עדיין, כלומר 72 דקות לפני הנץ ולא בזמן המאוחר שהוא מקביל למשיכיר ואף מאוחר מעט ממנו.

אך לענ"ד גם את הפירוש הזה אי אפשר לומר בדברי רבי חנניה, כי מודגש בדבריו שהשאלה היא מצד שבלילה הגדר הוא ביציאת ג' כוכבים וזה אינו בשקיעת השמש אלא כשהחמה "באמצע הרקיע", כלומר באמצע עובי הרקיע, ועל זה הוא משקשה שכמו כן ביום היה לנו לקבוע את הגדר כשכבר הסתלך במקצת החושך אע"פ שהחמה היא באמצע עובי הרקיע ולא בתחתית כניסתה לרקיע. לפי הרב פרץ אכן עמוד השחר ההלכתי הוא כשהחמה היא באמצע עובי הרקיע, ואם כן אין מקום לשאלה למה אין אנו אומרים שהוא כשהחמה "באמצע (עובי) הרקיע".



ב.

עמוד השחר ההלכתי הוא ד' מיל לפני הנץ החמה

בעיקר הענין שרצה לחדש שיש שני "עמוד השחר", הזמן האסטרונומי הוא ד' מילין כאמור בגמרא בפסחים צג ע"ב, בעוד שהזמן ההלכתי הוא הזמן של "האיר המזרח" ולדעתו הוא כמו "משיכיר", ואף מאוחר ממנו, לענ"ד לא יתכן לאחר את הזמן ל"משיכיר" מפני שברור מהגמרא שזמן "משיכיר" הוא אחרי זמן "האיר המזרח", ואף אחרי זמן "האיר פני כל המזרח", ואין בו נפק"מ אלא לענין מצוות תפילין וקריאת שמע.

בגמרא יומא לו ע"ב איתא:

"תנא: בשעה שהחמה זורחת ניצוצות יוצאין ממנה, והכל יודעין שהגיע זמן קריאת שמע. מיתיבי: הקורא את שמע שחרית עם אנשי משמר ואנשי מעמד - לא יצא, מפני שאנשי משמר משכימין". ובתירוץ חילקו בין אנשי משמר לשאר העם.

והנה מבואר בסדר הדברים במשנה דתמיד פ"ד ופ"ה שקריאת שמע בבית המקדש היתה לאחר שהאיר כל פני המזרח ונשחט התמיד, הזו את הדם, מלחו את האברים והעלום על הכבש, ונמצא שגם אחרי שעסקו בקרבן התמיד זמן ניכר, לפי הברייתא הזו עדיין לא הגיע זמן הקריאה. לפי המשנה בברכות ט ע"ב זמן הקריאה לכתחילה הוא "משיכיר", כפי שאמרו "מאימתי קורין את שמע בשחרית? משיכיר בין תכלת ללבן". אם כן נראה שזמן שחיטת התמיד היה לפחות רבע שעה לפני זמן משיכיר.

ובברכות יב ע"א מובאת מחלוקת מהי הברכה האחת שהיו מברכים אנשי המשמר, יוצר אור או אהבה רבה, ואמרו שלמ"ד שהיא ברכת אהבה רבה, אי אפשר היה לברך אחרי שחיטת התמיד ברכת יוצר אור כיון דלא מטא זימנא. וגם מ"ד שהיו מברכים ברכת יוצר אור, הוא משום שסובר שלברכת יוצר אור די באור כלשהוא, וכתבו שם הראשונים שאנשי המשמר היינו מה שאמרו במשנה במסכת תמיד, ומשמע שהאיר המזרח הוא לפני משיכיר שהוא זמן קריאת שמע לכתחילה.

כך מובא גם בירושלמי ברכות א, ה: "אמר להן הממונה ברכו ברכה אחת והן בירכו מה בירכו מר רב מתנה בשם שמואל זו ברכת תורה והלא לא ברכו יוצר המאור". ר' שמואל אחוי דר' ברכיה עדיין לא יצאו המאור' ותימר יוצר המאורות".

וכך עולה גם מהמשנה ביומא והירושלמי. במשנה בפרק ג כתוב: "משנה א: אמר להם הממונה צאו וראו אם הגיע זמן השחיטה אם הגיע הרוואה אומר ברקאי מתתא בן שמואל אומר האיר פני כל המזרח עד שבחברון והוא אומר הן: משנה ב: ולמה הוצרכו לכך שפעם אחת עלה מאור הלבנה ודימו שהאיר מזרח ושחטו את התמיד והוציאוהו לבית השריפה".

ובירושלמי מסכת יומא פרק ג הלכה ב: "מאור הלבנה מתמר ועולה, מאור החמה פוסה על פני כל המזרח. עד כדון דהוה סיפיה דירחא, הוה רישיה. וא"ר חנינא מאילת השחר עד שיאיר המזרח אדם מהלך ארבעת מיל, ומשיאיר המזרח עד שתנץ החמה אדם מהלך ארבעת מיל. ומנין שמאילת השחר עד שיאיר המזרח אדם מהלך ארבעת מילין שנא' [בראשית יט טו] וכמו השחר עלה ויאיצו המלאכים בלוט לאמר מן סדום לזוער ארבעה מילין יתיר הוון. א"ר זעירא המלאך היה מקדר לפניהן את הדרך. ומנין משיאיר המזרח עד הנץ החמה אדם מהלך ארבעת מיל כמו וכמו מילה דמיא לחבירתה".

קרוב העדה ומפרשים נוספים פירשו את תחילת דברי הירושלמי בלשון תימה, דהיינו שהירושלמי שואל למה היו צריכים בכלל לעלות לגג ולכרוז הרי יש הבדל בין אור לבנה לאור חמה ולא יכולים לטעות בו, ושואל למעשה גם למה עלו לגג ואיך טעו בזה, וכן הוא שואל הרי בתחילת החודש לא יכולה כלל להיות טעות.

אך אינו מובן מדוע יש שאלות. הרי בסוף החודש הירח זורח ועולה מהאופק במזרח לפני שמתחיל לעלות אור השמש, ויתכן שיאיר ממנו אור כלשהוא לפני שיעלה, וגם בזמן עלית השמש כשיש אור כלשהוא האור עדיין אינו פוסה, ולכן יש אפשרות לטעות, והעליה לראש הגג מוכנת מאוד כי תמיד לא יכולים לראות טוב אלא מראש הגג כשרואים עד קצה האופק. ועוד שלפי פירושו השאלה נשארת ללא מענה, ולא מובן איך טעו בדבר, הלא אור החמה שונה כי הוא פושה. וגם לא מובן מאי נפקא מינה שזה רק בסוף החודש, ומה השאלה בזה, בפשטות בגלל שיש אפשרות לטעות בסוף החודש עולים לגג תמיד כי לא פלוג.

על כן נראה כדברי המאירי (יומא כח ע"א) שפירש שהשאלה היא רק למה הוצרכו לחכות שיהיה אור החמה פושה, ונראה לפי דבריו שהירושלמי אינו שואל אלא מבאר בתחילה מדוע חיכו לשיאור פני כל המזרח כפי שאומר מתתא, ומבואר הירושלמי שהטעות יכולה להתרחש רק כשמדובר באור כלשהוא ועדיין אור החמה לא פסה. ואחר כך הוא מבאר את סברת תנא קמא שהוא אומר מכל מקום החשש רק בסוף החודש אבל כאשר "הוה רישיה", כלומר שמתחיל החודש אין כל בעיה, נמצא שרק בסוף החודש צריך השגחה מיוחדת שלא יטעו, וכיון שהחשש לטעות נדיר תנא קמא לא חשש לזה, והסתפק בכך שיראו אור כלשהוא.

ומכל זה מוכח שלא מדובר על זמן משיכיר, כי בודאי משמע שלא מדובר בשעה מאוחרת שבה האור גם בצבע כתום שונה מאור הלבנה ולא שייך כלל טעות. ובפשטות מואו החיבור

במשפט "וא"ר חנינא" משמע שהאיר המזרח המדובר כאן שבו יכלה להתרחש הטעות הוא אור כלשהוא ארבע מילין לפי הזריחה. אך אינו מוכרח ד"ל שעכ"פ זמן זה מלמד בערך מתי להסתכל, ועכ"פ רבינו חננאל במסכת יומא דף כט ע"א מביא את הירושלמי בפירושו על הגמרא בבלי. ומוכח שהוא מבין שמדובר באותו זמן שחיטה שעליו מדובר במשנה, והוא ד' מיל. וברבינו חננאל בפסחים צד ע"א כתב: "ירושלמי מאילת השחר עד שיעלה עמוד השחר ארבעה מילין שנאמר וכמו השחר עלה מדהוה ליה למכתב כמו השחר עלה וכתב וכמו מלה דדמיא לחברתה".

כאן נקט בלשון עמוד השחר ומשמע שהוא אותו עמוד השחר שבו דנו בסוגיה בפסחים, שהוא ד' מיל לפני הזריחה, ולמרות שבירושלמי מדובר על "האיר המזרח", כפי שהוא עצמו מביא ביומא, הוא כותב זאת על עמוד השחר ללמדנו שלדעתו היינו הך.

ובפירושו לברכות כו ע"א, ר"ח כותב "תמיד של שחר היה נשחט משיאור המזרח", שזה כוינו כללי לזמן הראשוני בין לפי תנא קמא האומר ברקאי ובין לפי מתיא וביאר שאחרי שעשו בו כמה מהעבודות היו קוראים קריאת שמע "נמקשינן ורמינדי הקורא את שמע עם אנשי משמר... לא יצא ידי חובתו... מפני שאנשי משמר מקדימין". ומבואר שזמן שחיטת התמיד משיאור המזרח הוא עוד לפני זמן משיכיר, לכן גם אחרי השהיה במלאכת השחיטה וההפשטה המליחה והעלאת האברים לכבש עדיין הקורא את שמע עם אנשי משמר לא יצא ידי חובה. ואחר כך הוא כותב כמה וכמה פעמים "שאין לתמיד של שחר הכשר ביום להקרבתו משעת שחיטתו אלא עד ד' שעות ועוד", וביאר שהד' שעות הוא מהנץ וה'ועוד" הוזה הוא הזמן שיש משחיטת התמיד להקרבתו, ובכל פעם שחזר על זה לא כתב שאותו "ועוד" הוא רביע שעה, כי ועוד זה הוא למעשה ד' מיל, כפי שעולה מתחילת דבריו.

אלא שמכל מקום הוא ביאר שזמן מנחה לרבי יהודה הוא ארבע שעות שלמות ועוד רביע שעה, וכתב שזמן זה צריך להיות מקביל "וכנגד" זמן שחרית לפי רבי יהודה. וצריך ביאור שהרי לפי האמור הועוד הוא שיעור הליכת ד' מילין ולא רבע שעה.

ונראה לי שכוונתו מתבארת מתוך הכינוי "ועוד" שחזר שוב ושוב להדגישו ותמיד בלי לומר רביע שעה, דהיינו שהוא חלק טפל לעיקר כיון שעכ"פ אין להקריב את הקרבן לפני הנץ החמה, ולכן גם זמן זה אינו כשר לתפלה לכתחילה, על כן במקום ד' מילין מחשבים את הזמן שכנגדו רק כרבע שעה.

ומה שכתב שתוספת הרביע שעה היא כנגד "שעה" בתחילת הבקר, למרות שזמן זה הוא ד' מילין, שהם יותר משעה הוא משום שכוונתו כאן למושג שעה כזמן ניכר, דהיינו שאף על פי שזמן זה הוא זמן ניכר יותר מהרביע שעה שאנו מוסיפים במנחה, מכל מקום כיון שבזמן זה אינו רשאי להקריב על המזבח מוסיפים כנגדו רק רבע שעה. ואולי הוא נחשב רבע שעה מפני שזהו בערך הזמן שבו היו עוסקים בפועל בשחיטה ושאר המלאכות, ואין כל תוספת בזמן המנחה כנגד שאר הזמן שלא עושים מלאכות בתמיד מפני שבאותו זמן אסור לעשות עוד מלאכות כי עדיין לא היה הנץ.

בכל אופן אי אפשר לומר בר"ח שצ"ל "הוסף רביע שעה כנגד רביע שעה משהאיר המזרח עד הנץ החמה" היות ומהגמרא מוכח שהוא זמן גדול ואף עוד לפני "משיכיר", ורבינו חננאל בעצמו כותב כמה פעמים שמהאיר המזרח עד הזריחה יש ד' מילין, וגם מפירושו בברכות מתבאר כך.

יש להוסיף שר"ח אינו סובר כחילוק של הגר"א שצאת הכוכבים בפסחים שונה מצאת הכוכבים ההלכתי של ג' כוכבים. הוא ידע שבמציאות הנראית זה לא כך, ועל כן הוא כותב "וכשתצא מעובי הרקיע מיד הכוכבין נראין... ואע"פ שהחוזים בכוכבים שבזמן הזה מדברים דברים המכחישים לא משגחינן בהו". בהערות על פירוש ר"ח הביא הרב מצגר את תשובת רב האי שנראה ממנה שלמעשה רבינו חננאל מביא בביאור שלו את פירושו של רב האי לסוגיה בפסחים, אלא שבניגוד לר"ח רב האי כתב בסוף הסוגיה "וליתא להא מכמה אנפי", וכנראה בהמשך הביא את הסוגיה בשבת, והיינו שלדעתו כל הסוגיה הזו אינה תואמת למציאות ולכן אין הלכה כמותה, אלא אנו נוקטים כמו הסוגיה בשבת שממנה מתבאר שצאת ג' הכוכבים הוא רק כרבע שעה דהיינו 3/4 מיל אחרי השקיעה. ונראה שר"ח בא לאפוקי מרב האי והוא סובר שאין לנו ללכת אלא לפי דברי הגמרא, ולדידיה צאת ג' הכוכבים הוא ארבע מילין אחרי השקיעה, והוא 3/4 מיל אחרי השקיעה המדובר בשבת ואעפ"י שלא נראה כך מהמציאות*.

עכ"פ רבינו חננאל לא עסק כאן בזמן "משיכיר", אך גם לגבי זמן "משיכיר" החוש מכחיש את ההבנה שזמן זה הוא רבע שעה לפני הזריחה, ואין מקור מהגמרא שמכריח להבין שהוא מאוחר יותר ממה שנראה בחוש.

בגליון עב הביא הרב פרץ ראייה שזמן שחיתת התמיד הוא זמן קצר קודם הנץ מהמדרש שמואל פרשה לא, וז"ל: "ויתן י"י דבר בישראל מהבקר ועד עת מועד". ר' חייא רבא אמר. משחיתת תמיד ועד זריקת דמו. ר' שמואל בר נחמן אמר. משזירק דמו ועד שתנץ החמה. ורבנן אמרין. משתנץ החמה עד שיתמלא כל הגלגל. בוא וראה כמה אוכלוסין נפלו מהן. אילו היתה שעה שלימה על אחת כמה וכמה".

ומכאן רצה הרב פרץ ללמוד שזמן זה הוא פחות משעה לפני הנץ. אך נראה שהסיום "אילו היה שעה שלמה" נאמר שם משום שהדברים מוסבים גם דברי ר' חייא ודברי רבנן שכל הזמן הזה היה רק מהשחיטה עד זריקת הדם או משתנץ החמה עד שימלא כל הגלגל, והוא בודאי פחות משעה. ועוד יש להעיר שבפסיקתא רבתי פסקא יא הנוסח בסיפא הוא: "מתו באותה שעה הקטנה שבעים אלף איש". ולפי נוסח זה י"ל שגם הזמן משזירק דמו עד שתנץ החמה יקרא השעה הקטנה, ביחס לזמן רגיל של מגפה שהוא זמן ארוך.

ועוד כתב הרב פרץ שנראה שמשחיתת התמיד עד הנץ הוא זמן מועט מכיון שלאחר השחיטה לא עשו עד העלאת האברים פעולות רבות. להערכתו הזמן הדרוש לאותם פעולות הוא אולי 20 דקות ולא כשעה שלימה. וראה גם רשימות שעורים (ר"ד סולובייצ'ק) מסכת ברכות דף יא ע"ב דלפי הרמב"ם מה שלא בירכו את ברכת יוצר אינו נובע ממה שלא הגיע הזמן, אלא

(א). דוגמא נוספת לדרכו של רבינו חננאל שיש ללכת לפי מה שנראה מהגמרא והמסורת גם אם הוא לכאורה נגד מה שנראה בחוש, יוכל המעיין לראות במאמר על שיעור כביצה שכתבתי בגליון זה.

מפאת קוצר הזמן לברך שתי ברכות². וכן נראה מהגמרא שהם קיצרו מחמת דוחק הזמן, שלכן למ"ד שבירכו רק יוצר אור לא בירכו אהבת עולם. ואם זמן השחיטה הוא שעה ורבע לפני הנץ לא ברור מדוע היה להם דוחק גדול בזמן.

ולענ"ד י"ל ששורש הענין הוא שנאמר בקטורת (שמות ל, ז) "בבקר בבקר", ואמרו בפסחים נט ע"א "ויוקדם קטרת דבר שנאמר בו בבקר בבקר דכתיב והקטיר עליו אהרן קטרת סמים בבקר בבקר, לדבר שלא נאמר בו אלא בקר אחד", וביומא לג ע"ב מבואר שגם את דם התמיד צריך להקדים לזמן של בבקר בבקר בגלל שיש יתור של בבקר בבקר לגבי שני גזרי העצים שמשליכם אותו על דם התמיד³. ולפי זה י"ל שהקדמת הקריאת שמע לא נבעה ממה שהיו צריכים להשאיר זמן מרובה לפעולות שעושים לאחר העלאת האברים לכבש, אלא משום שצריך להקדים את הקטורת באופן שתהיה "בבקר בבקר", ולכן לא יכלו מיד לאחר ההקטרה להעלות את האברים כיון שאת זה יכלו לעשות רק בנץ החמה שמכל מקום נאמר בתמיד רק "בקר" אחד.



ג.

ביאור המשך הסוגיה בברכות

"א"ר אבא כתיב [בראשית יט כג] השמש יצא על הארץ ולוט בא צוערה, וכתוב [ויקרא כב ז] ובא השמש וטהר מקיש יציאתו לביאתו, מה ביאתו משיתכסה מן הבריות אף יציאתו לכשיתודע לבריות".

הפסוק במעשה דלוט מדבר על יציאת השמש שהיא זריחת החמה שהרי כבר לפני כן נאמר "וכמו השחר עלה", ורבי אבא לומד את גדר היציאה מגדר הביאה. ודבריו צריכים ביאור, שכן

ב). הרי"ד סולובייצ'יק מקשה למה פסק הרמב"ם שמברכים ברכת אהבת עולם ולא ברכת יוצר אור. ומשמע דסובר דעדיין לא הגיע זמן דיוצר אור, והרי הרמב"ם לא כתב שיש לברכת יוצר אור זמן מיוחד ובפשטות זמנה הוא בעה"ש כמו ק"ש וברכת אהבת עולם, ואי באמת הגיע הזמן דיוצר אור אמאי פסק דמברכים אהבת עולם והא קי"ל דאין מעבירין על המצות.

והוכיח מהגמרא בזבחים (דף נא ע"א) שדין אין מעבירים על המצוות לא נאמר אלא באופן שיש שתי מצוות או חפצי מצוות לפניו, ועל כן הוא חל רק היכא דממה נפשך יקיים הגברא את שתי המצוות המוטלות עליו וכל הנדון הוי רק לגבי סדר עשיית המצוות. אמנם בסוגיין זה לא שייך כי מיירי דהכהנים אינם יכולים לקיים את ב' המצוות דברכות ק"ש מפאת קוצר הזמן. וע"כ ס"ל להרמב"ם דמכיון דצריך לדחות ברכה אחת ולאחריה, עדיף לברך את ברכת אהבה רבה משום דיש בה חלות קיום ברכת התורה המיוחדת לק"ש, ולדחות את ברכת יוצר אור. ולא שייך למימר דיברך ברכת יוצר אור משום דאין מעבירין על המצות משום דמיירי דמברכין רק ברכה אחת, והדין דאין מעבירין חל רק היכא שאין שום חסרון בקיום הגברא שיקיים את שתי המצוות שעליו.

ונראה לי שלפי זה מה שהגמרא אומרת שבירכו רק אהבת עולם משום דלא מטא זמן יוצר אור, פירושו שבכל אופן אין זה עיקר הזמן גם של קריאת שמע, ועל כן בגלל חשיבות ברכת התורה העדיפו אותה.

ג). ביומא טו ע"א מבואר שלכו"ע הקטורת היא אחרי דם התמיד. לרבנן היא גם לפני הטבת שתי נרות, ואילו לאבא שאול היא לאחר הטבת שתי הנרות.

גם אם יש היקש בין יציאת השמש של לוט לביאה, אכתי מנין לנו ללמוד מזה על הגדרה ליום בדיני תורה, אפשר ללמוד מזה רק אם היתה לשון יציאה אחרת בתורה, שנאמרה על זמן שבו מתחילים הלכות היום והיא לשון סתומה ולא ידוע מהי, ואז נאמר שההיקש מלמד עליה, אך לא נאמר בתורה לשון יציאה שכוונתה לקבוע את תחילת היום ההלכתי. גם לא ברור למה הובא המשך הפסוק "ולוט בא צוערה".

ונראה לענ"ד שרבי אבא מדייק ממה שנאמר "ולט בא צוערה", ולא כתוב "ויבא לוט צוערה" ש"ל שנקט בזה בלשון "ובא" שנאמרה במקום אחר על ביאת השמש, כדי להורות שלעולם בכל יציאה וביאה הקשורים לעניני היום אנו נוקטים שהיא כמו הביאה האמורה בתורה, כלומר שלעולם יציאה וביאה בעניני יום ולילה היא כשהשמש אינה באמצע עובי הרקיע, וזה כולל גם את יציאת השמש דלוט וגם את יציאת אור היום על העולם, דהיינו תחילת היום, וגם את ביאת השמש בלילה, שכולם מוגדרים בזמן שהשמש אינה באמצע עובי הרקיע, אלא כשהיא נכנסת לעובי הרקיע ומתוודעת לבריות. לפי זה הדמיון ליציאת השמש של לוט היא רק שבשניהם לא מדובר על שלב בו החמה באמצע הרקיע, ויסוד הלימוד מהפסוק "ובא השמש" הוא כמו בברייתא בבבלי ב ע"א שמה אנו אומרים שלילה הוא רק צאת הכוכבים הוא רק משום שבליילה כתוב "וטהר", דהיינו טהר יומא. וכיון שאנו מקישים רק את המילה "ובא" ליציאה, אנו מפרשים שכמו בלשון ביאה לכשעצמה, שהיא ביאה לתוך עובי הרקיע, גם ביציאה מהרגע שמתחיל להכנס לעובי הרקיע הוא יום. ולכן אנו אומרים שיציאת האור שבה מתחיל היום היא כניסתה לעובי הרקיע שאז מתחיל היום להתוודע לבריות, על ידי אור כלשהוא.

ועוד נלענ"ד שכיון שמצינו שכבר בתחילת התכסות השמש הוא ספק לילה, אולי אפשר לבאר בדרך אחרת שרבי אבא בא להקשות את שאלת רבי חנניה לפי הצד שכבר בשקיעה הוא לילה, והוא מקשה שיש לנו להקיש בין הלשון יציאת השמש דלוט לובא השמש של הלילה, ואם כן היינו צריכים לומר שהיום יתחיל בנץ החמה, ולמה אומרים שהוא מתחיל בעמוד השחר".

"אמר רבי בא כתיב [בראשית מד ג] הבוקר אור. התורה קראה לאור בוקר".

רבי בא מביא ראיה מלשון התורה בשילוח אחי יוסף "הבקר אור והאנשים שולחו המה וחרמיהם". נראה שהוא מביא ראיה שיום אינו מוגדר בהיעלמות הכוכבים, כי משמע לו שהכוונה היא שהם שולחו ברגע שהיה אור כלשהו, ומזה עולה שהתורה מגדירה את זמן תחילת

ד. בגיליון עב פירש הרב שמאול פרץ שזו תשובה לשאלת רבי חנניה למה אנו אומרים שהיום מתחיל בנץ החמה, ועל זה השיב בהיקש שכוונתו ללמד שבאמת היום מוגדר בנץ החמה כמו בלוט. אך מלבד שכבר כתבתי שלא מובן איך אפשר לומר שהיום מתחיל רק בנץ החמה כאשר מהמשנה במגילה מוכח שהיום מתחיל בעמוד השחר, לענ"ד עצם הלימוד אינו ברור שלכאורה יש היקש רק בין יציאת השמש דלוט שהיא זריחה לביאת השמש בלילה, אבל מנין לנו שגם הגדרת היום היא ביציאת השמש.

ובגיליון זה כתב הרב פרץ שביאה בלילה הכוונה לזמן קרוב לצאת הכוכבים, והיא הוקשה ומלמדת על יציאה של היום שהיא תחילת היום, והיא בזמן משיכיר והאיר פני המזרח שהוא קרוב ליציאת החמה. אך כבר הוכחנו שזמן עמוד השחר והאיר פני המזרח אינו קרוב כלל לנץ החמה.

האור בקר. ואכן כך משמעות הפשוטה בפסוק שהכוונה ששלחו אותם מוקדם ככל האפשר". ולימוד זה נכון גם אם נפרש שכוונת הפסוק שכשהבקר התחיל להאיר האנשים שולחו. רבי אבא אומר שמכאן שהתורה קוראת להתחלת ההארה בוקר, ולא לזמן העלמות הכוכבים ולא צריך לומר שרבי אבא מבין שהשם הנרדף לבקר הוא אור.

ואמנם בבבלי פסחים ב ע"א יש דיון האם "אור" הוא כינוי ללילה או ליום, והקשו על הסברה שהוא לילה: "מיתבי: הבקר אור והאנשים שלחו, אלמא: אור ימא הוא! - מי כתיב האור בקר? הבקר אור כתיב, כמאן דאמר: צפרא נהר. וכדרב יהודה אמר רב, דאמר רב יהודה אמר רב: לעולם יכנס אדם בכי טוב ויצא בכי טוב".

ופירש רש"י: "ולפי דרכו לימדך הכתוב דרך ארץ מאחי יוסף שהמתינו עד שהאיר המזרח כדבר יהודה, אבל אור שהוא שם דבר - אינו אלא לילה.

בכי טוב - היוצא לדרך יכנס ערבית לבית מלון בעוד החמה זורחת, ולמחר ימתין עד הנץ החמה ויצא, ואז טוב לו, שהאור טוב לו, שנאמר באור כי טוב, ומה היא טובתו - מפני החיות ומפני הלסטים".

רש"י מפרש שזמן היציאה הוא בנץ החמה, אך לא ברור שכוונתו ליציאת השמש מעובי הרקיע שכן רש"י במנחות דף סח ע"א כתב לגבי זמן הקרבת העומר "האיר המזרח - הנץ החמה של ט"ז", ואין שם טעם לתלות את הענין בנץ החמה, לכן יתכן שרש"י מכנה גם את עמוד השחר הנץ החמה כשהכוונה היא לאפוקי לילה.

ועכ"פ מה שרש"י מפרש בבבלי אינו מלמד על הפירוש בירושלמי, שלפי כל הענין נראה שלפי רב בא בירושלמי הכוונה כאן לא ללמד על המתנה לאור אלא שהם שולחו מוקדם ככל האפשר עם תחילת האור, ומוכן שגם מבחינת דרך ארץ הדבר הגיוני, שכיון שמזמן שמתחיל להאיר כבר אין כ"כ חיות וליסטים שכן הם יודעים מתחילת האור שהיום ממשמש ובא, וגם לפי הטעמים של מזיקין מסתבר שהמזיקין מסתלקים מתחילת הבקר כעין מה שנאמר "שלחני כי עלה השחר", וגם אם החשש מבורות י"ל שבקרבת העיר יודעים להזהר כיון שהם יותר מוכרים. "תני רבי ישמעאל בבקר בבקר כדי ליתן תחום לבוקרו של בוקר".

הרב פרץ פירש שהכוונה היא למכילתא דרבי ישמעאל (מסכתא דפסחא פרשה ו) שבה מבואר דין עמוד השחר של המשנה בברכות לגבי פסח והקרבנות, על יסוד היתור בפסוק" ולא תותירו

ה). על דרך הדרוש נוכל להבין לפי זה מדוע התורה מדגישה שהם שולחו עם חמוריהם, וגם משמע מהפסוקים שהאחים חששו שבאים לקחת אותם ואת חמוריהם, מה ענין החמורים? וי"ל שהחמורים שלהם היו כחמורו של רבי פנחס בן יאיר שנוהרים מגול, ובודאי הוא בזכות הזהירות והתפילות והמעשים הטובים של הבעלים. ויוסף ידע שהחמורים לא יסכימו ללכת עם גביע שאינו של בעליהם, על כן שילחו אותם מיד עם עמוד השחר לפני שיספיקו להתפלל, וממילא לא תהיה גם לחמוריהם את ההבחנה ששמים עליהם דבר שאינו של הבעלים.

ו). בגליון עב הרב פרץ פירש שרבי בא למד מזה שיום הוא הנץ החמה, והסתייע מפירוש רש"י בפסחים ומהטעם של בורות וחיות וליסטים, אך לענ"ד כיון שהירושלמי לא הזכיר כלל נץ החמה משמע שלא מדובר כאן על שילוח בנץ החמה. ולמעשה גם הרב פרץ מוכרח להסביר את הלימוד בניגוד למה שעולה לדעתו מרש"י בפסחים כיון שהסיק שהלימוד הוא על כך שהיום מתחיל בעמוד השחר שהוא לפני נץ החמה.

ממנו עד בקר, והנתר ממנו עד בקר באש תשרפו", וכך נדרש הפסוק: "ללילה הזה. שומע אני כל הלילה תלמוד לומר לא תותירו ממנו עד בקר, אני אקרא והנותר ממנו באש תשרפו. עד בקר למה נאמר, לא בא הכתוב אלא ליתן תחום לבקרו של בקר. ואיזה זה, זה עמוד השחר מיכן אמרו, אכילת פסחים ואכילת זבחים, והקטר חלבים ואברים מצותן עד שיעלה עמוד השחר, כל הנאכלין ביום אחד מצותן עד שיעלה עמוד השחר, [למה אמרו חכמים עד חצות (נוסף בגליון ובכת"י נוסף זה אינו קיים)] להרחיק מן העבירה, ולעשות סייג לתורה, ולקיים דברי כנסת הגדולה, שהיו אומרים שלשה דברים הוו מתונים בדין והעמידו תלמידים הרבה וגו'".

והרב פרץ פירש על פי נוסח הכת"י שבסיפא הכוונה לבאר שעמוד השחר האמור בקרבנות אינו תחילת היום, אלא תוספת של תחום וסייג להרחיק את האדם מן העבירה שלא יעבור על איסור נותר.

אך לענ"ד אי אפשר לומר כן שהרי הגמרא לומדת מזה על סוף זמן קריאת שמע, ורק לגבי ההרחקה עד חצות אמרו במשנה שהוא להרחיק מן העבירה.

ועל כן נראה שאם הכוונה לדרשה זו נראה שלפי הבנת הירושלמי רבי ישמעאל למד מהכפל של "עד בקר", על עמוד השחר, ומכאן מתברר לו שגדר בקר בתורה אינו שלב מאוחר של העלמות הכוכבים. ר' ישמעאל אינו חולק על כך שדין זה נאמר בכל הקרבנות, ולא רק בפסח, ואם נאמר שהוא לימוד גמור מכפל המילים מנין לו שיש גדר והרחקה כזה גם בשאר הקרבנות, ועל כן נראה שלדעתו יש גילוי מילתא בזה להקטר חלבים ואברים של כל הקרבנות, וכמו כן לכל הדינים שקשורים לתחילת היום.

מצינו מאידך גיסא לימוד אחר בברייתא דרבי חזקיה בשבת כד ע"ב ובפסחים פג ע"ב, "ליתן לו בקר שני", ואם חזקיה מקבל את דרשת רבי ישמעאל מנא ליה לדרוש דרשה אחרית, על כרחך שזה משום שלא סבירא ליה את הלימוד של רבי ישמעאל, ויותר מסתבר שגם לרבי ישמעאל אין זה לימוד גמור אלא אסמכתא, וכיון שאינו לימוד גמור לא כתב שיש היקש משם למקומות אחרים.

ומה שכתוב בסוף המכילתא "להרחיק מן העבירה", נראה שגם לפי הכת"י שלא כתוב בו להדיא את המלים "למה אמרו חכמים עד חצות" יש לפרשו כמובן על מה שאמרו חכמים עד חצות להרחיק מן העבירה. מהלשון "אמרו חכמים" מבוואר שהמכילתא מוסבת על מימרה ידועה של חכמים, ולכן נראה שהיא מתכוונת להביא כאן את מה שאמרו חכמים במשנה, והיא מפרשת את מה שאמרו חכמים עד חצות גם אם לא כתוב שזה מה שהיא באה לפרש. כעין זה מצינו בספר צו פרשה ז תחילת פרק יב אות ה: "לא יניח ממנו עד בוקר אבל אוכל הוא כל הלילה, אם כן למה אמרו חכמים עד חצות להרחיק מן העבירה". גם כאן "אמרו חכמים" היינו מה שאמרו במשנה.

ויש להוסיף שכלל לא ברור שמדובר על אותה דרשה שבמכילתא בענין הנותר שכן לשון הירושלמי שנאמר "בבקר בבקר" אינה לשון הפסוק בנותר. ובעל התורה תמימה (שמות ל, ז) כתב שהכוונה כאן למה שכתוב בקטורת בבקר בבקר, והיינו כפי שכתבתי לעיל שיש להקדים את

הקטורת בצורה נכרת, ומשמע אף לפני זמן "משיכיר", ואף שלא הקטירו אותה ממש בעמוד השחר זהו מפני שהיו צריכים לעשות עוד עבודות לפניה, אך בעיקרון זמנה מעמוד השחר.

וראה גם במלבי"ם שמות פרק יב פסוק ח (פרשת בא): "ששם בקר יאמר בהרחבה בהנץ החמה כמ"ש והיה בבקר כזרוח השמש, ובדיוק יאמר על התחלת הבקר שהוא עמוד השחר, וכשכפל שם בקר בא להורות שבא השם בדיוק".

"אמר רבי יוסי בי ר' בון אם אומר ליתן עוביו של רקיע ללילה בין בערבית בין בשחרית נמצאת אומר שאין היום והלילה שוין, ותני באחד בתקופת ניסן ובאחד בתקופת תשרי היום והלילה שוין".

הקושי בדברי ר' יוסי בי ר' בון שהוא מדבר על זה שאין להחשיב את כל עובי הרקיע ללילה כי אחרת לא יהיו היום והלילה שוין, אך מביא ברייתא שהיום והלילה שוין בתקופת תשרי ותקופת ניסן, וכידוע באיזור ארץ ישראל היום והלילה שוין רק כשמחשבים את היום מהנץ עד השקיעה, דהיינו כשאומרים שכל עובי הרקיע (זמן הנשף) שייך ללילה. אם כן אנחנו כן נותנים לענין זה את כל עוביו של רקיע ללילה ולא מובן מה רצונו של רבי יוסי בן בון לומר, ואיך זה מתקשר לשאלת רב חנניה.

ונלענ"ד לפרש שמימרה זו עוסקת בגדרי יום ולילה לעניין חישובים של שעות היום שמתחלקות לשנים עשר שעות. "אם אומר ליתן עוביו של רקיע ללילה" היינו אם נאמר שיש להחשיב חלק מעוביו של רקיע ללילה, כפי שבשאלת רבי חנניה הגדיר את זמן ג' כוכבים כחמה באמצע עובי של רקיע, ורבי יוסי בר בון אומר שאם נאמר שעכ"פ לענין חישובי השעות נאמר כבשאלת רבי חנניה שחלק מעוביו של רקיע נחשב לילה בין ביום ובין בלילה, כלומר בלילה מציאת הכוכבים, וביום עד העלמות הכוכבים, נמצאת אומר שבתקופת ניסן ותשרי אין היום והלילה שוים, שהרי בתקופת תשרי וחשון יש שנים עשר שעות מהנץ עד השקיעה, ואם מוסיפים עשרים דקות לכאן ולכאן יצא שיש בתקופת תשרי וניסן שנים עשרה שעות וארבעים דקות ליום, ואחד עשר שעות ועשרים דקות ללילה, וזה לא יתכן כי בברייתא מבואר שבתקופת ניסן ותשרי היום והלילה שוים, על כרחך שגם לענין גדרים אלו איננו אומרים כבשאלת ר' חנניא.

לפי ביאור זה יש מכאן סיוע לסברה שיש למנות את שעות היום מהנץ החמה עד השקיעה.

זו כנראה גם שיטת האב"ע (שמות יב, לא) שהביא הרב פרץ שנוקט שלילה בלשון התורה הוא עד הנץ החמה. הרב פרץ התקשה על מה שכתב האב"ע שעמוד השחר הוא שעה ושליש לפני הנץ, אך כבר ציין הגר"א בביאור לס' תנט שיסוד דברי האב"ע בזה מספרי מדע'.

ז). בדברי רבי יוסי בר בון פירש הרב פרץ שכוונתו להקשות: לפי דבריך ר' אבא שהזמן בו החמה מהלכת בעובי הרקיע שייך ללילה בין בהילוכה בערב ובין הילוכה בבוקר, יוצא שהיום והלילה אינם שווים, כי לפי זה ללילה יש שני עוביי רקיע וליום אין כלל עובי רקיע, ומביא סיוע לדבריו מהברייתא שבתקופת ניסן ותשרי הם שווים.

אך לענ"ד פירוש זה דחוק וכי נאמר שרבי יוסי בר יהודה לא ראה את המציאות שהיום והלילה שוים בתקופת ניסן דוקא אם מחשיבים את כל עובי הרקיע ללילה?

וכן היא דעת רס"ג (סידור רס"ג עמ' כו), רב האי (הובא במרדכי ברכות פ"ד אות ז) רמב"ם (תפלה ג ד), תר"י (ברכות ריש פ"ד) ועוד ראשונים (מובאים על ידי הרב בנש בהזמנים כהלכה פרק יג, ח ופרק לג הערה 19) וכן מוכיח הרב בנש בהזמנים בהלכה (יג, ח) מדברי שמואל בברייתא דשמואל הקטן (פרק שני) שהשעות נמנות מהנץ. ויש להוסיף שלענ"ד יש לזה ראייה מכריעה ממה שכל ישראל נוהגים להדליק נרות יותר מרבע שעה לפני השקיעה, ומנהג זה אתי שפיר בפשיטות רק אם השעות נמנות מהזריחה עד השקיעה, כי אין להדליק נרות יותר מוקדם מפלג מנחה.



ד.

עמוד השחר הוא בדרך כלל כשאיין עדיין אור

"אמר רבי הונא נלפינה מדרך הארץ שרי מלכא נפק, אף על גב דלא נפק אמרין דנפק. שרי עליל לא אמרין דעל עד שעתה דייעול".

לפי הנוסח שלפנינו שמובא גם בראשונים על מסכת ברכות נראה שנפק הוא כמו שאמרו לפני כן לשון יצאה על תחילת היום, ובמשל הוא יציאת המלך מביתו, וההכניסה היא כמו שאמרו לעיל בית השמש, ובמשל היא כניסת המלך לביתו. והכוונה היא שהשמש יצאה אף לפני שהתחילה לצאת כמו שאומרים שהמלך יוצא מביתו עוד לפני שהתחיל לצאת, ועל כן הגדרת יום הוא בתחילת האור רואף לפני שמתחיל האור בפועל, אבל בערב אנו אומרים שהלילה מתחיל רק כשמתחיל ממש להחשיך כלומר בצאת ג' כוכבים, כמו שאנו אומרים שהמלך נכנס לביתו רק אחרי שהוא ממש נכנס כי אנו מתענגים על היותו עמנו עד הרגע האחרון.

אך הגר"א מפרש שכאן ביאה היינו ביאת השמש להאיר על הארץ וכמו המלך שבא אלינו, והיציאה היא יציאת השמש מלהאיר אצלינו, וכמו במשל עזיבת המלך את אנשי העיר. והוא גורס בספא: "אע"ג דלא על, אמרין דעל". וכפי שאמרו ביומא (ו, ו) "כאיניש דסליק מטבריא לציפורי עד דהוא בטבריא אמרין בציפורין הוא יתיב". בגמרא שם קאי על מה שאומרים במשנה שהכהן הגדול עוסק בפר ושעיר הנשרפים בלא לפרט שלפני כן הוא קורא בתורה, ונראה שהכוונה במשל לבאר שזה משום שמחשבתו של הכהן הגדול בעיקר על עבודתו וכוונתו לעסוק בפר והשעיר. משמע שבמשל כך אומרים האנשים, ולא רק אנשי טבריה שאותם עוזב אותו אדם, אלא כל האנשים, כמו שהמשנה מדברת על הכהן הגדול ולא מדברת מה אומרים אותם אנשים מסוימים שהיו לפני כן עם הכהן הגדול. כך דרך בני אדם לומר כיון שידוע שדעתו להגיע למקום הרי הוא כמי שכבר נמצא באותו מקום.

בין לפי מה שפירשתי בגרסתנו ובין לפי דרכו של הגר"א נראה שזו תשובה לשאלת רבי חנניה שגדרים אלו נקבעו כדרך שמתייחסים בני אדם למי שבא למקום חשוב. ונראה שלפי תירוץ זה גדרי התורה ליום הם על פי דרך ההתייחסות של בני האדם, שמצפים לתחילת היום, ולמעשה מה שבני אדם מחשיבים כתחילת יום הוא הקובע את כניסת היום גם אם יש עדיין חושך.

ביאור זה הוא מקור לשיטות שעמוד השחר הוא אף כשעדיין חשוך גם אחרי הגעת הזמן של עמוד השחר. ואמנם בשו"ת דברי יציב (חלק אורח חיים סימן קי) הביא מזה מקור לשיטת בעל התניא, שמקדים מאוד את עמוד השחר, אך על שיטה זו יש קושי ממהלך הגמרא בפסחים צד ע"א. אלא שמכל מקום לענ"ד מכאן ראייה לשיטת רש"י ור"ח בפסחים שם שמחשבים את עמוד השחר לפי שמינית היום. שאנו יודעים שלפי רוב עונות השנה זמן זה הוא עדיין חושך, ורק ביום הקצר ביותר הוא תואם לתחילת האור, ולפי דברי הירושלמי הענין מובן. והוא כלוחות עמוד השחר שהונהגו בימינו על ידי הרב מרדכי אליהו (ולא כפי שמקובל בהרבה לוחות לחשב את הכל לפי מספר המעלות מתחת לאופק). כפי שביארתי במאמר בירחון האוצר גליון ט, ויבואר עוד להלן".



ה.

סוגית הגמרא במנחות

הרב פרץ הביא ראייה שהיום אינו מתחיל בעמוד השחר של ד' מילין אלא מזמן משיכיר מהברייתא במנחות מג ע"ב: "תניא אידך וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה' כיון שנתחייב אדם במצוה זו נתחייב בכל מצות כולן". ופירש רש"י בלישנא קמא "כיון דנתחייב במצוה זו - שהאיר היום, נתחייב בכל המצות דרוב מצות נוהגות ביום ור"ש היא". ורצה ללמוד מזה שכל המצוות הם רק מזמן ראייה "משהאיר היום" ו"משיכיר". אך רש"י לא אומר רוב מצוות שנוהגות משהאיר היום, או משיכיר, ולכן נלענ"ד שהכוונה שציצית תלויה בראיה, וראיה היא דבר שקורה ביום, וכאילו היינו אומרים שהראיה היא ענין פרטי, והיא מ'משפחת' היום, וענינה מסווג אל היום, לכן אנו אומרים שמהנתחייב במצוה זו חל חיוב של שאר מצוות דיום, ובהן החיוב הוא מעמוד השחר, וראה מהרש"א שפירש כה"ג לענין זה שביום דרך ללבוש בגדים.



ח). בגליון עב פירש הרב פרץ שרב הונא בא להשיב לר' יוסי בר בון, ונותן טעם למה שאנו אומרים שתחילת היום היא סמוך לכניסת השמש להאיר על הארץ. הוא אינו גרוס כהגר"א אבל מפרש את היציאה והכניסה כדבריו, דהיינו שכאן מדברים ביחס לבני אדם, יציאה היא כשהשמש יוצאת מהם, כלומר בלילה כשהיא יוצאת מרשותם שזה העולם, וכניסה היא כאשר היא נכנסת אליהם. "שרי מלכא נפק" היינו בלילה כשהשמש יוצאת מהעולם אל עובי הרקיע, אומרים שהיא יצאה אף על פי שהיא עדיין בעובי הרקיע והיא עוד לא הגיעה למקומה אל מחוצה לרקיע, כי סוף סוף היא איננה בארץ, ולכן נחשב לילה מזמן היציאה אל עובי הרקיע. אך כשהשמש נכנסת בבוקר אל עובי הרקיע, לא אומרים שהיא נכנסה אל הארץ, עד לשעה שהיא תכנס בפועל, כי סוף סוף היא איננה בארץ באותו הזמן.

פירוש זה אפשרי רק לפי דרכו בגליון עב שעיקר הקובע את היום הוא הנץ החמה, אך אם אנו נוקטים כפי שהסיק הוא עצמו שם שעיקר היום מתחיל בעמוד השחר, וכפי שהוכחתי זמן זה אינו סמוך לנץ החמה הגמרא לא מובנת.

ו.

דברי בעל העיטור

בעל העיטור סימן תתצה כתב: "וזמן ציצית לברכה כזמן תפילין. דתניא תפילין מאימתי מברך עליהן משעת הנחתן, כיצד היה משכים לדרך ומתירא שמא יאבדו מניחן כדי לשמרן וכשמגיע זמנן ממשמש בהן ומברך, וכן הרוצה [להשכים] ליכנס בבית הכנסת מתעטף בלא ברכה ולכשיגיע זמנן ממשמש בהן ומברך. וזמן הנחת תפילין עד שקיעת החמה. ובשחרית משעת קריאת שמע, ככל המצות הנוהגות ביום דאמרינן "וכולן משעלה עמוד השחר כשרין", ואף על גב דשאר מצות הנוהגות ביום מצותן לכתחילה בהנף החמה, הכא בראיה תליא מילתא".

לענ"ד פשטות דבריו דזמן כל המצוות הוא כפי שעולה מהמשנה דמגילה, מעמוד השחר כשר, ולכתחילה מהנף, ואין זה כך בתפילין, ומה שאמר שתפילין הם כמו כל המצוות הוא רק לענין זה ששייך לעשותם לפני הנף, אלא שמכל מקום כיון שכתוב בהם ראייה אמרינן בשונה משאר המצוות שבתפילין הזמן הראשון הוא משיכיר, ואין צורך לחכות ולהניח תפילין לכתחילה רק בהנף.

ז.

התאמת זמן "האיר המזרח" וזמן "עמוד השחר" לזמן "ד' מיל"

לעיל כתבתי שממה שהירושלמי ביומא פ"ג ה"ב (מובא גם בברכות פ"א ה"א) מביא את השיעור של ד' מילין בהקשר למשנה על זמן השחיטה משמע כהבנת רבינו חננאל שעמוד השחר דד' מיל ויאור המזרח של שחיטת התמיד היינו הך. ר"ח לא חילק בין זמן האיר המזרח להאיר פני כל המזרח. ויש לעיין האם ד' מיל הם זמן של האיר פני כל המזרח או הזמן שיש אור כלשהוא. וכן מה הדין בכל המצוות - ממתי מחשיבים את תחילת הבקר מאור כלשהוא או מהאיר כל פני המזרח.

ונקדים ונאמר במשנה ביומא מובאות שתי דעות בנוסח שאמר הממונה ולפי תנא קמא הוא אמר "ברקאי", ולא "האיר כל פני המזרח", ובירושלמי שם פירש: "מהו בורקי ברקת תמן אמרינן ברוק ברוק' אנהר מנהרא". משמע שרצונו לומר עמוד השחר שיש בו רק אור כלשהוא, והוא בניגוד למתיא בן חרש שאמר עד שהאיר כל פני המזרח, והוא זמן מאוחר יותר.

התוספות (ל ע"א ד"ה אבוה) כתבו בשם ר"ח גבי עובדא דאבוה דשמואל ולוי שהקדימו את תפלתם "נראה כפי' ר"ח דמשעלה עמוד השחר קאמר והוו מקדמי קודם הנף".

גם הרמב"ם (תפלה פ"ג ה"ז) כתב "ואם התפלל תפילת שחרית בשעת הדחק אחר שיעלה עמוד השחר".

נראה שר"ח המובא בתוספות והרמב"ם כתבו רק עמוד השחר, כי אין לדעתם הבדל בין תפלה לשאר מצוות שבהן יוצא מעמוד השחר, וזמן משהאיר כל פני המזרח היה חומרה רק בשחיטת התמיד.

אך הרא"ש (ברכות סי' א) כתב "ותחלת זמנה יראה משעלה ברק השחר והאיר פני המזרח מידי דהוה אתמיד של שחר, אף על גב דעיקר מצותה עם הנץ החמה כדכתיב יראוך עם שמש [מכל מקום] אם התפלל בזו השעה יצא. והתנא לא חש לפרשו דמילתא דפשיטא היא כיון דזמן המאוחר שלה הוא בזמן התמיד, הוא הדין לכל זמן המוקדם".

משמע מדבריו שזמן תפלה הוא כתמיד של שחר והיינו משהאיר פני כל המזרח. ובעקבותיו כתב הטור בסי' פט שזמן תפלה הוא "משהעלה עמוד השחר והאיר פני המזרח שהיא כנגד תמיד השחר שאם התפלל משעלה עמוד השחר יצא".

משמע שנקט כדברי הרא"ש, ומה שכתב בסוף שאם התפלל מעמוד השחר יצא, כוונתו מעמוד שחר והאיר פני המזרח של התמיד. וכך צריך לפרש מה שכתב בפסקי הרא"ש.

אך רבינו ירוחם (נ"ג ח"ג כד:) כתב: "זמן תפלה משיכיר חבירו ברחוק ד' אמות, ומצוה מן המובחר שיתפלל אחר הנץ החמה מיד כך פשוט בברכות ומפרש בירושלמי בחבירו שאינו רגיל בו כ"כ. ועוד פשוט בתפלת השחר ואם התפלל משעלה ברק השחר והאיר פני מזרח יצא אף על גב דעקר מצותה עם הנץ החמה".

הבית יוסף כתב על דברי רבינו ירוחם: "ונראה שהוא סובר דהא דאמר אב"י בפרק קמא דברכות (ט:) לתפילה כאחרים דאמרי משיראה את חבירו ברחוק ארבע אמות ויכירו להתפלל קאמר וצריך לומר גם כן שהוא סובר דמשיראה את חבירו ברחוק ארבע אמות ויכירו ומשעלה עמוד השחר זמן אחד הוא כי היכי דלא תיקשי הא דאב"י על מה שכתב הרא"ש בריש פרק תפילת השחר ולא ידעתי מי הכניסו לרבינו ירוחם בזה שהרי פירש רש"י דבזמן הנחת תפילין איירי".

הב"י כתב שלדעת רבנו ירוחם משיכיר היינו עמוד השחר, מפני שרבינו ירוחם כתב גם את חידושו שזמן התפלה הוא משיכיר את חבירו. וגם הביא את הרא"ש שאם התפלל מעמוד השחר יצא, והבין הב"י שהיינו הך, מה שאמר רבינו ירוחם זמן תפלה משיכיר את חבירו פירושו שמזמן זה יצא. אך קשה, שבפשוט נראה שהרא"ש דיבר על דיעבד ואילו רבינו ירוחם בתחילת דבריו אומר זמן אחר שהוא לכתחילה, ורק אינו מצוה מן המובחר. ואכן הדרישה תמה על הבנת הב"י וכתב: "נראה דדעת רבינו ירוחם דודאי משיכיר חבירו ומשעלה עמוד השחר שני זמנים הם, וס"ל כאב"י דאמר לתפילה כאחרים והיינו לתפילה ממש... ומי שאינו מדקדק כל כך יכול לקרות לכתחילה משיכיר חבירו ברחוק ד' אמות, ומיהו אם התפלל משעלה עמוד השחר נמי יצא".

ובשו"ע סי' פט, א פסק כלשון הטור, משמע שזמן תפלה הוא מהאיר פני כל המזרח. המג"א ס"ק ג כתב על דברי השו"ע דבעינן האיר המזרח "כ"כ רי"ו, אבל שאר הפוסקים כתבו סתם אם התפלל משעלה ע"ה יצא, וכן נ"ל דהא מדין בעליי' ע"ה כשר להקרבת תמיד אלא דחיש' דילמ' אתי למיטעי לכן בעינן האיר פני המזרח".

(ט). הב"ח והנחת צבי כתבו ביאור אחרים לרבינו ירוחם ולדברי הב"י, אך לענ"ד דברי הדרישה נכונים.

"שאר פוסקים" של המג"א היינו ר"ח תוספות והרמב"ם. לפי המג"א לגבי תפלה אין כל הבדל בין עמוד השחר להאיר פני כל המזרח, שרק בתמיד של שחר החמירו להמתין להאיר פני כל המזרח, וגזרה זו לא נאמרה בתפלה. וכדבריו נקט מנחת כהן (במבוא השמש פ"ב).

אבל הפרי חדש כתב: "העיקר הוא דלכתחילה יכול להתפלל משעלה עמוד השחר והאיר פני המזרח, מידי דהוה אתמיד, ומיהו אם התפלל משעלה עמוד השחר יצא, וכדתנן במגילה [כ], א] וכולן שעשו משעלה עמוד השחר יצא, וגם התמיד אם שחטו משעלה עמוד השחר לא נפסל".

הפר"ח מסכים עם המג"א בהגדרות הזמנים אך הוא נוקט שאין הבדל הלכתי בין זמן שחיטת התמיד לזמן תפילה, שבשניהם בדיעבד יצא מעמוד השחר. ולפי זה אין להתפלל לכתחילה לפני האיר כל המזרח, שהוא מאוחר לעמוד השחר.

והפמ"ג כתב כעין דברי הפר"ח שבשעת הדחק מותר לכתחילה תיכף משעלה עה"ש, כמבואר ברמב"ם בהלכה זו, אך דייק מלשונו שכתב ואם התפלל בשעת "הדחק" מעלות השחר יצא, והיינו בדרך, ד"שלא בדחק דיעבד לא יצא, ומשום הכי נקיט לה דיעבד, דבדרך ודחק לכתחלה נמי"א.

ונראה שכל הראשונים והאחרונים שהובאו עד עתה סוברים שעמוד השחר ההלכתי לכל הדברים הוא לפני האיר פני כל המזרח, והוא זמן הד' מיל, ורק לגבי זמן תפלה בשעת הדחק דעת הראש והטור לחשבו מזמן מאוחר יותר.

אך הא"ר כתב: "ולענ"ד מדינא בעינן האיר פני המזרח, וכן משמע ברמב"ם ריש ברכות [בפירוש המשניות], ומשום טעות אזלי לגג לראות. וכל הפוסקים שהזכירו משעלה עמוד השחר פירושו מסתמא שהאיר פני המזרח שזה הוא עמוד השחר. ועוד דמשום דילמא אתא למיטעי אפילו בדיעבד לא יצא".

הא"ר הביא מהרמב"ם ריש ברכות שכתב שם על עמוד השחר של כל המצוות "ועמוד השחר, הוא עמוד האור הבוקע בבקר, והוא אור יראה בפאת מזרח קודם עלות השמש כשעה וחומש". משמע שהא"ר מבין שעמוד השחר של כל המצוות הוא האיר פני המזרח ולא ברקאי, ואין כלל אפשרות להקדים בכל המצוות, כי עיקר זמן עמוד השחר למעשה הוא האיר פני כל המזרח, ומשמע שהוא לדעתו זמן הד' מיל. אך הוא הוסיף בסוף דבריו שגם לשיטת המג"א שעמוד השחר הוא לפני כן, כיון שגזרו דילמא אתי למיטעי לא יצא.

ובמגן גיבורים (שלטי גיבורים סימן פט ס"ק א) כתב שמדברי הרמב"ם ז"ל פ"א מתמידין הלכה ב' משמע שלא יוצאים ידי חובה מזמן ברקאי שכתב ואימתי זמן שחיטתן של בוקר שוחטין אותו קודם שתעלה החמה משיאיר פני כל המזרח ואם כדברי המג"א הי' לו להזכיר דאם שחט קודם שהאיר כל המזרח כיון שהתחיל עה"ש לעלות יצא. ועוד דאם נימא דמדינא כשר משהבירק

(י). הפמ"ג (א"א אות ג) הקשה שרק הרמב"ם כתב מעמוד השחר, אך לענ"ד כוונת המג"א גם לר"ח ותוספות.

(יא). ראיתי שבהערות לפירוש ר"ח כתב שהר"א קפלן בבית התלמוד ח"א סי' יב כתב שהיא מחלוקת ראשונים ועסק במחלוקת זו, אך אין הספר תחת ידי.

השחר ורק משו' טעות הצריכו להמתין עד שיאור פני כל המזרח א"כ האיך אמרו במשנ' ביומא דף כ"ח שם ולמה הוצרכו לכך שפעם אחת עלה מאור הלבנה ודימו שהאיר המזרח, והיה להם לומר ודימו שהבריק השחר שהרי קודם הטעות שטעו הי' מצותו משהבריק השחר, ומסתמא הקדימו כל מה שאפשר דזריזין מקדימין למצות ובפרט כהנים בשביל הקרבנות, וגם בירושלמי נראה כן שהרי מקשה מאור הלבנה מתמר ועולה ומאור החמה פושט על פני כל המזרח והיינו כמו שפירש הק"ע דלא מצי למחלף כה"ג דאור הלבנה מתמר ועולה ואור החמה מתפשט על פני כל המזרח, ואי נימא דמעיקרא קודם שטעו היו שוחטין התמיד בברק השחר א"כ מאי קושיא הא בהבריק השחר עדיין אינו מתפשט האור ויכולין לטעות שפיר במאור הלבנה.

ומ"ש המ"א ראי' מהא דאמרו במגילה וכולן משעלה עה"ש כשר אפשר דגם שם בעינן משהאיר פני מזרח, ולא בא רק לומר דאין צריך הנץ החמה, ותדע דבהלל מייתי קרא ממזרח שמש עד מבואו הרי דמהתחלת זריחת השמש הוה יום וה"ה לאינך. ועיין ברשב"א שם"פ... וכבר כתבנו דמצד הדין אינו רק מהאיר פני כל המזרח ולמה הוצרכו לכך קאי על העונה, וע"כ לפע"ד העיקר כמ"ש הב"ח דבעינן האיר פני המזרח וכמ"ש הרא"ש ריש פ' תפלת השחר ואף דבפסקי הרא"ש כתב דזמן תפלת השחר הוא מעמה"ש ע"כ הכוונה בהאיר פני המזרח כמ"ש הטור כאן וכן הסכים הא"ר.

המגן גבורים חולק על דברי המג"א שרשאי להתפלל לפני האיר פני כל המזרח, ועל זה הביא ג' ראיות. אחת, שהרמב"ם לא כתב שאם שחט משהיה עמוד השחר יצא. והשניה, שמשמע שמדינא אינו יכול לקרוא לפני האיר כל המזרח מדלא אמרו במשנה שפעם אחת דימו שהבריק השחר, וכן הביא ראי' מהירושלמי שמשמע ליה שהירושלמי שואל למה טעו, ואם היו שוחטים בברק השחר מאי קושיא, הרי עדיין לא הבריק היום. על כן נראה צ"ל שהוצרכו לעלות לגג, כי גם בזמן האיר פני המזרח יכול להיות טעות. אך קשה, שאם כן השאלה נותרה ללא מענה שבזמן זה באמת לא יכולה להיות טעות. ולענ"ד הירושלמי אינו שואל אלא מבאר מדוע הוצרכו לראות שיאיר כל המזרח כדי שלא יטעו כי על ידי האיחור אין טעות כי אור החמה פושה.

ובסוף דבריו צידד שגם בכל המצוות הזמן הקבוע הוא האיר פני כל המזרח ממה שהביאו ראי' מהלל מהפסוק ממזרח שמש. ויש להשיב בפשטות דגם ברקאי נובע מהשמש.

ובביאור הלכה סי' פט (ד"ה ואם) כתב שמשמע מדברי המחבר דקודם שהאיר המזרח אף שעלה עה"ש לא יצא אף בדיעבד וכן משמע בדברי רבינו ירוחם. ודעת המ"א והפר"ח דמשעלה עה"ש יצא בדיעבד דיום הוא. ובפמ"ג נקט כן בשעת הדחק.

אלא שכתב שהא"ר והמט"י והגר"א בשנות אליהו" הסכימו שעמוד השחר הוא האיר פני המזרח. ובסימן תקפח הביא לזה ראי' מתענית יב ע"א שהנוסח בבבלי הוא שאוכל לליל התענית עד עמוד השחר, ובתוספתא והירושלמי הנוסח הוא שאוכל עד שיאיר המזרח. הרי שזה

יב). לא ברור לי מה למד מהרשב"א.

אותו זמן. ומכל מקום כתב שם שמרש"י בסוכה כט ד"ה תרתי משמע שתרי זימני הוא, אלא שבחידושי הריטב"א משמע דלא פסיקא ליה דבר זה.

ועוד כתב בבאור הלכה סימן פט סעיף א שבספר מגן גבורים מצדד להכריע כהא"ר, ולפלא שלא הזכיר שגם הגר"א כתב כן, והביא ע"ז ראייה מירושלמי. ונ"מ מזה לכמה הלכות שבתורה.

ועולה מדברי הביאור הלכה (שמיוסדים למעשה רק על דברי הא"ר¹) שעמוד השחר הוא בהאיר כל פני המזרח שהוא זמן שחיטת התמיד והוא זמן מאוחר לד' מיל.

ולענ"ד ההשוואה בין המג"ג לא"ר אינה נכונה, כי המג"ג רק כתב לצדד שנראה שבכל המצוות עמוד השחר הוא האיר המזרח לחומרה, אבל לא אמר לנקוט כך לקולא. הראיה שהביא מהירושלמי ביומא ג, ב היא רק לענין זה שלא יוצאים בתמיד מעמוד השחר, ולא לענין שעמוד השחר הוא ממש האיר פני כל המזרח, ולענ"ד בענין זה נראה כדברי המג"א. כי שהראינו לעיל שפירוש קרבן העדה לירושלמי אינו מובן, אלא נראה שמדובר בביאור למחלוקת בין מתיא לתנא קמא בשעה שי רק התחלה של אור. ומה שאמר "עד שבחברון" אינו כפשוטו אלא הוא לעורר זכות ישיני חברון כפי שאומר הירושלמי בתחילה בהלכה א".

וכן נראה מהרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין פרק א הלכה ב: "של בקר שוחטין אותו קודם שתעלה החמה משיאור פני כל מזרח", נראה שהוסיף את המילים "קודם שתעלה החמה", מפני שבעלמא כל המצוות עושים בנץ החמה וכן מקריבים את התמיד בפועל בנץ החמה², ולכן בא הרמב"ם להדגיש שכאן הזמן שונה מבעלמא במה שמקדימים לכתחילה לזמן משיאור כל פני מזרח, אך אין בו כל חידוש לגבי דיעבד שבכל המצוות אפשר מעמוד השחר שהוא זמן הברקא, ולכן לא הוצרך הרמב"ם לאומרו. אבל בהלכות תפלה (פרק ג הלכה ז) כתב "ואם התפלל תפלת שחרית בשעת הדחק אחר שעלה עמוד השחר יצא", משמע להדיא שבתפלה יוצא כבר מעמוד השחר כמו בכל המצוות.

יג). המטה יהודה תמה על המג"א שהתיר להתפלל לפני שהאיר פני כל המזרח, דהרמב"ם כתב לגבי התמיד מעת עמוד השחר והאיר פני המזרח. וכתב "ראיתי לפר"ח ששלשה זמנים הם הנץ החמה האיר המזרח עמוד השחר ובתמיד לכתחילה סגי בהאיר פני המזרח ובדיעבד יצא מעמוד השחר והוא תמוה דהיאך נראה כן מדברי הרמב"ם והרא"ש וב"י".

המט"י חולק רק על מה שהפר"ח כותב גם בתפלה שיוצא מעמוד השחר, ולא כתב כדברי הא"ר שעמוד השחר בכל המצוות הוא האיר פני כל המזרח.

יד). בשנות אליהו כתב על עמוד השחר שבמשנה דברכות פ"א שהוא סוף זמן קריאת שמע של ערבית: "הוא האיר פני המזרח ולא אילת השחר. ואמרו בירושלמי מן אילת השחר עד האיר המזרח הוא ד' מילין". לענ"ד הגר"א נוקט כלשון הירושלמי שמכנה את עמוד השחר דד' מיל האיר המזרח, ולא מדובר כאן על האיר פני כל המזרח לכן אין להסיק מדבריו שבכל המצוות עמוד השחר הוא האיר פני כל המזרח.

טו). כפי שביארתי לעיל הגר"א והמט"י אינם סוברים כך.

טז). אמנם דעת רש"י על הגמרא ביומא שחשש החילוף בין אור החמה ללבנה הוא שגרם לזה שעולים לראש הגג לראות, כלומר שגם לפי תנא קמא עלו לגג לראות את האור הראשוני כדי למנוע בלבול זה, אבל מהירושלמי שהבאתי נראה שזה ביאור למחלוקת בין תנא קמא לדברי מתיא בן חרש.

יז). הרמב"ם קורא לנץ החמה בפירושו לברכות (א, א) "עלות השמש", וכן בהלכות קריאת שמע א, יא "וישעור זה כמו [עישור] שעה קודם שתעלה השמש", כוונתו לענ"ד שיתחיל לקרות קריאת שמע 6 דקות לפני הנץ, כדי שייסיים את הברכה עם הנץ.

ולענ"ד גם ר"ח ודעמיה מסכימים שעמוד השחר ההלכתי הוא ד' מיל, בעוד שזמן משיאיר כל פני המזרח מאוחר יותר. ר"ח משהו את עמוד השחר למושג "האיר המזרח", והא כפי שנראה מהירושלמי שהביא הבאור הלכה, אך אין זה נובע ממה שלכל העניינים עמוד השחר הוא האיר פני כל המזרח אלא משום שלפי האומר ברקאי שחטו את התמיד בהאיר המזרח שהוא ד' מיל, ומכל מקום למעשה לדעת מתיא השחיטה היתה מאוחר יותר, דהיינו משהאיר פני כל המזרח.

והנה הרשב"א בברכות יא כתב "כשקורא בשעת הדחק אחר שעלה עמוד השחר אף על גב דמברך יוצר אור אין בכך כלום דמכיון שעלה עמוד השחר שפיר מיקרי יוצר אור וכאנשי משמר". ולגבי הברייתא האומרת שהקורא עם אנשי משמר לא יצא, ביאר הרשב"א: "איכא למימר דההיא ליתא", ואי נמי איתא היינו לומר שלא יצא ידי מצוה מן המוכרח ואי נמי אפשר במי שקורא שלא בשעת הדחק אלא מדעת, שלא יצא כלל וצריך לחזור ולקרות בעונתה היינו משום שלא הגיע זמן קריאת שמע לכתחילה".

וביאור דבריו לענ"ד הוא שהרשב"א מוכיח שיוצאים י"ח בברכת יוצר אור לפני זמן משיכיר שבו יש אור גמור, ממה שאנשי המשמר בבית המקדש לא המתינו למשיכיר בקריאת שמע, ומסתבר שנהגו כך על פי הלכות זמן קריאת שמע, וממילא ברור לו שאפשר בשעת הדחק לומר יוצר אור כבר מעמוד השחר, וגם לא צריך להתמין להאיר כל פני המזרח כי מאחר שאין הקפדה בשעת הדחק על משיכיר מוכן שהוא ככלל המצוות שעיקר הבקר הוא בעמוד השחר ד' מיל. רק בשחיטת התמיד אחרו עד להאיר פני כל המזרח.

אך בביאור הלכה סימן נח סעיף ג כתב שגם מדברי הרשב"א מוכח שעמוד השחר הוא זמן האיר המזרח ומאוחר לד' מיל, וז"ל: "והרי אנשי משמר אמרו יוצר אור זמן הרבה אחר שחיטת התמיד כדאיתא ברש"י ברכות י"א ע"ב ד"ה ברכו, ושחיטת התמיד היה אחר שהאיר פני המזרח כדאיתא ביומא רפ"ג, ו(אם דעתו כדעת המג"א שעמוד השחר דד' מיל הוא לפני זמן שחיטת התמיד) מה ראה היא דאור נקרא אפילו קודם שהאיר פני המזרח? אלא ודאי דעמוד השחר נקרא משהאיר פני המזרח, ולפ"ז יצא לנו ג"כ קולא לענין בדיעבד לק"ש של ערבית אם לא היה אנוס (שיכל לקרוא עד שיאיר המזרח שהוא מאוחר לד' מיל שלפני הנץ). ואף דאכתי יש להקשות על הרשב"א דמנ"ל דתיכף אחר שהאיר מצי לומר יוצר אור דילמא שם שאני שנשתאה בהרבה ענינים אחר השחיטה ואולי ס"ל דכהנים זריזין לא נתאחר אצלם עי"ז כי אם מעט מן המעט".

לענ"ד השאלה האחרונה שכתב מוכיחה שלא כדבריו אלא כדביארתי, שמאחר שבשעת הדחק רשאים להקדים למשיכיר, פשוט לרשב"א דאין לחלק בין הזמנים שעדיין אין כ"כ

יח). וכן עולה מהירושלמי בברכות. "רבן גמליאל אומר עד שיעלה עמוד השחר - אתיא דרבן גמליאל כרבי שמעון, דתני בשם רבי שמעון: פעמים שאדם קורא את שמע אחת לפני עמוד השחר ואחת לאחר עמוד השחר, ונמצא יוצא ידי חובתו של יום ושל לילה, - הא רבן גמליאל כרבי שמעון בערבית; אף בשחרית כן? או יהא בה כיי דמר רבי זעירה: תנא אחוי דרב חייא בר אשיא ודרב אבא בר חנה: הקורא עם אנשי משמר לא יצא, כי משכימין היו". משמע מהירושלמי שהברייתא האומרת שהקורא עם אנשי משמר לא יצא סוברת שאין אפשרות להקדים לקרוא מעמוד השחר, אלא דוקא משיכיר, אבל הלכה כר"ש שיצא מעמוד השחר.

אור, ולכן אפשר לקרוא קריאת שמע ולברך יוצר אור כבר משעלה עמוד השחר דד' מיל.

גם מרש"י בסוכה כט ע"א אין להסיק שזמן האיר פני המזרח שונה מעמוד השחר דד' מיל. בגמרא שם אמרו: "תנו רבנן... היה ישן תחת הסוכה וירדו גשמים וירד - אין מטריחין אותו לעלות עד שיאור. - איבעיא להו: עד שיעור, או עד שיאור? תא שמע: עד שיאור, ויעלה עמוד השחר. תרתי? אלא אימא: עד שיעור ויעלה עמוד השחר".

משמע בפשטות מהשאלה תרתי?, שמשמע לגמרא שכשאומרים על אדם כ"שיאור", הוא אינו עמוד השחר, אלא אור משמעותי ולכן הגמרא שואלת שלא מובן למה הברייתא אמרה שני זמנים שונים. וכך כותב רש"י שם: "שיאור משמע שהאיר לו המזרח, ועלה עמוד השחר - משמע קודם לכן". וכונתו שלשון סתמית של "ויאור" משמע אור ממשי, והיינו שהאיר לו המזרח, כלומר האיר לגמרי בצורה מורגשת לכל אדם, ולא רק למתבונן למזרח, וזה הוא הזמן המאוחר לעמוד השחר. אך הריטב"א שם כתב: "תא שמע עד שיאור ויעלה עמוד השחר. ואתמהינן תרתי. פי' דאי חד שיעורא ניהו למה לי למתנייהו בחד מינייהו סגי, ואי לאו חד שיעורא ניהו כל שכן דקשיא דהוה תרתי דסתרי אהדדי, וגירסת הרב בעל המאור אימא עד שיעור משיעלה עמוד השחר, אבל בספרים שלנו גרסי עד שיאור, וכן היא בפ' ר"ח ובספרי הגאונים ז"ל, כלומר עד שיאור משיעלה עמוד השחר שמתחיל האור, שלא תאמר [ד]היינו כאור היום אח"כ, וקודם עלות השחר אף על פי שניעור אין מטריחין אותו לעלות, והוא הדין שאם לא נעור אין מטריחין אותו אף משיעלה עמוד השחר עד שיגמור שינתו דלא גרע מסעודה דאמרי בה עד שיגמור סעודתו".

לפי הריטב"א אין כוונת הגמרא בשאלה תרתי, לקבוע בפסקנות שזמן משיאור אינו זהה לעמוד השחר, אלא שהיא שואלת ממה נפשך, שאם הוא זמן שונה יש סתירה, ואם הוא זהה למה אמר שני דברים על אותו זמן. לפי דרך זו הגמרא מסתפקת אם הביטוי "משיאור" הוא תחילת האור, והיינו עמוד השחר או כשיש אור ניכר, והשאלה היא לפי שני הצדדים, שכן כך ובין כך קשה. ומסיק שצ"ל שיאור בלבד, והיינו משיעלה עמוד השחר, והיינו כדרך השניה, שהקובע הוא תחילת האור, שאז אם הוא כבר נעור חייב להכנס לסוכה. ומכל מקום לדינא הוא מסכים שאם ישן אינו חייב לקום (והר"ן כתב שהוא חוכך בזה שאולי יש להקל רק אם תקפתו שינה).

והדברים מובנים היטב לפי הנוקטים שעמוד השחר מחושב לפי שמינית היום, והוא הקובע להלכות היום למרות שעדיין ברוב עונות השנה עדיין אין אור, ועל זמן זה אומרים "ברקאי", כלומר תחילת האור לפי החישובים הידועים לגמרא של חלוק היחס בין עמוד השחר להנץ ביחס לכל שעות היום. ומכל מקום לשחיטת התמיד המתין עד "האיר פני כל המזרח", ומסתבר שהוא הזמן המחושב בימינו לעמוד השחר לפי מעלות דהיינו 16.1 מעלות (זמן זה קרוי בלוחות 72 דקות לפי מעלות), שכן בזמן זה כבר אי אפשר לטעות בין אור החמה לאור הלבנה.

הר"א מלמד בפניני הלכה תפילה (פרק יא הערה 1) כתב שזמן זה בירושלים ביום בינוני הוא 72 דקות לפני הנץ, ובשיא הקיץ הוא 88 דקות לפני הנץ, ובשיא החורף הוא 78 דקות לפני

הנץ. ובצפת שהיא יותר צפונית זמן הנשף ארוך יותר בדקה וחצי. לדעת הפניני הלכה יש לנקוט שזה עיקר זמן עמוד השחר כי הביאור הלכה נוטה לומר שזמן עמוד השחר מאוחר לזמן ד' מילין. אך יש להעיר מכל מה שכתבתי שנראה יותר שזמן עמוד השחר לפני זמן האיר כל המזרח, ולדעת הרמב"ם אין בזמן האיר כל המזרח נפק"מ אלא לגבי שחיטת התמיד, בעוד שלדעת הרא"ש והטוש"ע הוא נפק"מ גם לגבי תפלה".

מכל מקום כל הקביעה של עמוד השחר לפי מעלות קשה, כי לפי הגמרא בפסחים זמן זה מחושב על ידי חילוק שעות היום, ומשמע שבחורף זמן זה קצר יותר מבאביב כי היום קצר יותר בעוד שלפי מעלות הוא ארוך יותר. ומעתה אחרי שבור לנו מהגמרא שאין לחשב לפי מעלות, יש התאמה למציאות הנראית אם ננקוט כשיטת ר"ח ורש"י שהגמרא אומרת שיש בין הזריחה לשקיעה ביום בינוני 12 שעות שהם כדי הליכת 32 מיל, דהיינו שהמיל 22.5 דקות, וננקוט לחשבם לפי חילוק שעות היום. יש התאמה למציאות, שכן בחורף הוא הזמן שבו ניכר תחילת האור, ובשאר העונות נוקטים את עמוד השחר לפי חישוב שעות היום כדרך שאנשים אומרים על האור שהוא כאדם חשוב שהוא בא עוד לפני שהגיע.

אך אם נחשב כשיטת הגר"א את המיל 18 דקות כי יש 40 מיל בין הזריחה לשקיעה לא נמצא התאמה למציאות, כי לפי חילוק שעות היום יוצא שבחורף עמוד השחר הוא שעה לפני הנץ, בעוד שבמציאות יש אור ניכר שעה ורבע לפני הנץ. על כן שיטת הגר"א באורך המיל 18 דקות אינה מתאימה למציאות הידועה בעונות השנה.

לכן נראה שהעיקר לדינא כר"ח ורש"י שזמן עמוד השחר ד' מיל הוא שמינית יום שיש בו 12 שעות מהנץ לשקיעה, דהיינו שעה וחצי, כך שיש 15 שעות מעמוד השחר לצאת הכוכבים, וכדי הליכת מיל הוא 22.5 דקות (וזה נפק"מ לחישוב צאת הכוכבים ועוד הרבה הלכות).²

ח.

זמן משיכיר

הכפה"ח (יה, ח) כתב שנהגו להחשיכו שעה לפני הנץ, וכ"כ הגרימ"ט בספר ארץ ישראל סי' א, ובפשטות משמע שנוקטים שזה זמן שבו תמיד יש אור בשיעור הנקרא "משיכיר", ובקיץ הוא אף יותר מוקדם³, אך לענ"ד קשה לומר כך כי במציאות זמן זה יכל להיות נכון בשיא הקיץ,

יט). ועוד יש להעיר שלפי דרך החישוב של 16.1 מעלות זמן זה מאוחר רק לד' מיל של 22 דקות שהם 90 דקות, בעוד שלפי פירוש הגר"א בסי' תנט מיל הוא 18 דקות, וד' מיל אלו ביום בינוני הם הזמן של 16.1 מעלות, ובחורף ובקיץ הזמן של 16.1 מעלות אף יותר מוקדם, ואם כן הקביעה ללכת לפי זמן זה היא דלא כביאור הלכה.

כ). הרב מלמד כתב שלפי זה בחורף ביום הכי קצר (22/12) יהיה עמוה"ש 75 דקות לפני הנץ, ובקיץ ביום הכי ארוך (22/6) עמוד השחר הוא 112 דקות לפני הנץ. אך הדבר תלוי מתי מחשבים את הזריחה והשקיעה, בלוחות של הרב אליהו עמוה"ש הוא בין 76 דקות לפני הנץ בחורף, ל108 דקות בקיץ.

למעשה בלוחות של הרב אליהו תמיד עמוד השחר שחושב לפי שמינית היום הוא לפני עמוד השחר בלוחות של הרב מלמד שמחשב לפי 16.1 מעלות משום שחישוב הנץ של הרב מלמד הוא יותר מאוחר.

כא). בלוחות של הרב אליהו הוא שעה בחורף, ובשאר העונות עד שעה ורבע לפני הנץ.

אך ברוב עונות השנה שעה לפני הנץ עדיין חשוך. ומאידך גיסא דעת הגרי"ש אלישיב (ישא יוסף או"ח סי' ד) שלא כדאי להתעטף אלא תוך שלוש דקות לפני הנץ.

לפי רמת האור שמחושב על פי מעלות נראה יותר כאלו שמחשבים אותו לפי 11 מעלות לפני עלות השחר שהוא בין 48 דקות ביום בינוני ל-58 דקות בשיא הקיץ, ויש שכתבו שבצורך גדול אפשר להקדים 5 דקות (כך נקט בפניני הלכה תפלה יא הערה 2).

ולענ"ד העיקר לחשבו כ-11 מעלות לא פחות ולא יותר. אינו מוקדם יותר מ-11 מעלות לפי מה שביארנו לעיל כי גם אחרי הרבע שעה שבה עסקו בתמיד עדיין לא הגיע זמן קריאת שמע לכתחילה. על כן נראה שזמן משיכיר הוא לפחות 20 דקות אחרי הזמן של 16.1 מעלות.

ומאידך גיסא, נראה שאין צורך לאחר יותר מ-11 מעלות כי הבאתי לעיל את הגמרא בברכות יא ע"ב שמשמע שאנשי המשמר היו מברכים ברכה אחת מחוסר זמן (והרי"ד סולובייצ'יק הוכיח שזו גם הסיבה שקיצרו גם למ"ד שבירכו רק אהבה רבה), ואם זמן משיכיר שבו צריך להקטיר קטורת הוא יותר מ-20 דקות אחרי זמן שיאיר כל המזרח, היה להם זמן ולא היו צריכים כל כך למהר. על כן נראה לחשוב לפי 11 מעלות כך שזמן משיכיר הוא 20 דקות אחרי זמן משיאור כל המזרח באביב ובסתיו, 30 דקות אחרי זמן זה משיאור בקיץ. ואני שפיר שמה שאמרו שהקורא עם אנשי משמר לא יצא הוא מפני שעכ"פ כשהם קראו לא הגיע זמן "משיכיר" שהוא בערך 20 - 30 דקות (5 מעלות. כל מעלה היא 4-6 דקות) אחרי זמן משהאיר פני כל המזרח.

דבר זה הוא נפק"מ גדולה למניני פועלים המקדימים להתפלל בשעה 5 וחצי, שבהרבה עונות עדיין אינם יכולים להניח תפלים אפילו אם יניחו בין ישתבח ליוצר, ואם כן מי שמוכרח להתפלל בשעות אלו יתעטף בטלית ויניח תפלין ללא ברכה.



ט.

הקדמת הזמן של הנץ החמה

בגליון זה הרב פרץ הביא מקורות שמצדיקים תפלה לכתחילה כרבע שעה לפני הנץ החמה. ובתוך דבריו הביא הרב פרץ ראיה במהגמרא בפסחים לפי הגרסה שהטועה בין הנץ החמה למעט לפנייה "בגלוהא קאי" והוא מפרשו על פי הערוך שפירושו נוגה. כלומר בזהרורים, וזה לדעתו מוכיח שהנץ הוא בשעת דמדומים.

לענ"ד שעת דמדומים היא הגדרה לא ברורה. בפשטות נוגה פירושו אור קלוש. מדובר על זמן שיש בו אורות קלושים במקום זריחת השמש ולפי ההו"א זה יכול להראות לאנשים כגלגל החמה.

איני רואה בדבריו ראיה לקבוע להתפלל בדוקא רבע שעה לפני הנץ, אך עכ"פ בענין זה יש להביא את תשובת הרמב"ם (סימן רנה) שנשאל: "וסימננו להנץ החמה בישוב על דרך הקירוב מהו?" והשיב: "ודיוק הזמן אינו מחוייב, אלא הוא לפי מה שמתקבל על דעת המתפלל, שהוא הוא הזמן".

לכאורה כוונת הרמב"ם שצריך לעשות כפי מה שמתקבל על דעתו, ולדייק באותו זמן שנראה לו, אך זה לא מסתבר שאם כך לכל אחד יראה זמן אחר, והיה לו להתנות, ובתנאי שיתפללו ביחד, אלא נראה כוונתו שמה שמתקבל על דעת המתפלל בלא לחקור בזה הרבה הוא הזמן, והוא טווח זמן מסויים שכולו יחשב כמתקבל בעיני המתפלל. והוא משום שמסתבר שחכמים לא אמרו בזה לחשב חישובים אסטרונומיים, אלא התכוונו להקפיד שיתפלל בזמן שעשוי להראות לבני אדם כזמן הנץ.

לפי ביאור זה נראה שגם בזמננו שיש לוחות בצורות חישוב שונות, טוב שילך לפי אחת מצורת החישוב. אך עכ"פ רשאי להקדים או לאחר ואין צורך לדקדק כ"כ בזה, כי נראה שחכמים מעיקרא לא הצריכו לדקדק.

גם בא"ח (וארא ג) כתב שהרב אליהו מני אמר שאינו מקפיד אם החזן יקדים ' או י"ב דקות קודם הנץ. וכן נקט הרב מרדכי אליהו (מאמר מרדכי פרק יג סעיף ח) שאפשר להקדים עשר דקות לנץ החמה על יסוד תשובות הרמב"ם החדשות סי' רנה.

הרב מרדכי אליהו לא פירש אם מדובר בנץ הנראה או האסטרונומי, ובבית הכנסת היכל יעקב שבו הוא התפלל מתפללים בנץ האסטרונומי. ונראה שאין להקדים יותר מעשר דקות לפני הנץ האסטרונומי, מכיון שסביב הזמן הזה אנשים שלא רואים את השמש מרגישים לפי ריבוי האור בכיפת השמים שזה הנץ החמה, וי"ל שגם מי שאמר רבע שעה התכוון לרבע שעה לפני הנץ הנראה.



לסיכום

- א. היום מתחיל בעמוד השחר שהוא ד' מיל לפני נץ החמה.
- ב. עמוד השחר אינו זמן "משהאיר פני כל המזרח", ובודאי שאינו זמן "משיכיר".
- ב. מהירושלמי (מדברי רב הונא) מוכח שעמוד השחר ברוב עונות השנה הוא זמן שעדיין לא רואים בו כלל אור. והוא עמוד השחר בלוחות של הרב מרדכי אליהו (בין 72 ל112 דקות לפני הנץ) המיוסדות על לוח עולמי שבספר מעשה ניסים (הרב ניסים כצ'ורי). וכ"כ כף החיים (פט, א).
- ג. זמן תפילה בדעת הדחק ללא תפילין הוא מעיקר הדין מזמן עמוד השחר, ואם אפשר ימתין לזמן עמוד השחר של 16.1 מעלות. זמן "משיכיר" משתנה לפי עונות השנה. רק בשיא הקיץ אפשר להקל להניח תפילין שעה לפני הנץ, ובשאר העונות הזמן הראוי הוא 48 דקות לפני הנץ.
- ד. המציאות של זמן הנשף בהתחלפות שבין עונות השנה מוכיחה שהליכת מיל הוא 22.5 דקות. ויש נפק"מ בזה לחישוב זמן בין השמשות וצאה"כ.
- ה. מהירושלמי (מדברי ר' יוסי בר אבון) מוכח שהקובע לשעות קריאת שמע ותפלה הוא הנץ החמה. וכן מבואר בר"ח הנ"ל.

ו. על פי תשובת הרמב"ם אפשר להחשיב עשר דקות לפני הנץ האסטרונומי ועשר דקות אחריו כנץ החמה לענין ותיקין.

בברכה

עידוא אלבה



תגובה ב' - תגובת הרב פריץ

בס"ד לכבוד הרב עידוא אלבה שליט"א שלום וישע רב.

אקדים ואומר כי לא הגבתי על כל הדברים, ואף בדברים שכתבת הכל על דרך הצעה בלבד, והסוגייה כולה אינה מבוררת לי עדיין כל צורכה ועוד יש הרבה מה לעיין וללמוד, בנוסף אני לא באתי לדחות את שאר הפירושים, על אף שלא נראה לי כדבריהם ואין זו מגמת, אלא להציע את דבריי, כפי שנראים לעניות דעתי, ואדרבה יראו הלומדים את הדרכים השונות בביאור הסוגייה וילבנו את הדברים.

בדברייך הבאת משא ומתן בדברי רבותינו האחרונים שנחלקו בעניין זמן האיר המזרח. אמנם הוכחתי שהאיר המזרח הוא זמן הסמוך להנץ החמה, ויש לזה הוכחה מהרמב"ם, הכותב "ואימתי זמן שחיתתן של בקר שוחטין אותו קודם שתעלה החמה משיאור פני כל מזרח", ואילו הממונה היה מגיע לפי הרמב"ם בזמן אחר כמו שכתב בהלכות תמידין ומוספין פ"ו ה"א "סדר עבודות התמידות בכל יום כך הוא סמוך לעלות השחר יבוא הממונה שעל הפייסות ויקיש על העזרה ופותחין לו וכו'", וכפי שרואים שהיו עבודות רבות עד לזמן השחיטה, יוצא שזמן האיר המזרח מאוחר לעלות השחר בהרבה על דעת הרמב"ם, וכפי מה שהוכחתי.

אמנם אף על פי כן, אני לא באתי להכניס ראשי בין גדולים חלילה וודאי לא להכריע בענייני הלכה, אלא להביא את מה שיוצא מפשטות הדברים ללומדים שיראו ויעיינו, ויתלבנו הדברים.

ביאורי לירושלמי נסמך הן על לשונו הפשוטה של הירושלמי, והן על המשך התשובות במשא ומתן, שאר הפירושים, מלבד שאינם מתיישבים יפה עם לשון הירושלמי, הם מעוררים קשיים. אני סבור כי הביאור שביארתי הוא אכן מתאים לפשוטו של הירושלמי לא רק על פי התשובות אלא גם על פי פשטות לשונו של ר' חנניא חברהון דרבנין בשאלה עצמה, וכפי שתראה במאמר אף הוכחתי זאת בהוכחות נוספות.

בעניין תחילת היום, כעת שהתיישבתי בדבר נראה לי לומר, שבאמת היום מתחיל מעלות השחר (ועלות השחר הזה אינו 72 דקות זמניות לפני הנץ, כמו שהוכחתי משאלת ר' חנניא חברהון דרבנין), אבל יציאת השמש היא מזמן הנץ החמה, ואילו התחדש שאף קודם יציאת השמש מעלות השחר נחשב ליום, על אף שלכתחילה יש לעשות את המצוות מהנץ ולא מעלות השחר. וכמו שאנו רואים שבבית המקדש את שחיטת התמיד עשו עוד קודם הנץ כי שחיטה כשרה ביום ומהאיר

המזרח יום, ואלו את ההקרבה עשו מהנץ החמה, כי בבקר שנאמר לגבי תמיד כוונתו להנץ החמה.

שאלת ר' חנניה חברהון דרבנין היא מדוע הזמן הנקרא יציאת השמש הוא בהנץ החמה ולא 72 דקות קודם בזמן בו נכנסת בעובי הרקיע, אבל גם ר' חנניה מודה שעלות השחר הוא קודם יציאת השמש.

בעניין מה שכתבת שעולה ממשנת ברכות שגדר יום הוא מעמוד השחר, אכן כך עולה אך השאלה היא מה הכוונה בעמוד השחר המדובר כאן.

ואציין לכמה הערות שעלו לי על הפירוש של כבודו:



א.

כתבת: "אך לענ"ד גם את הפירוש הזה אי אפשר לומר בדברי רבי חנניה, כי מודגש בדבריו שהשאלה היא מצד שבליילה הגדר הוא ביציאת ג' כוכבים וזה אינו בשקיעת השמש אלא כשהחמה "באמצע הרקיע", כלומר באמצע עובי הרקיע, ועל זה הוא שמקשה שכמו כן ביום היה לנו לקבוע את הגדר כשכבר הסתלק במקצת החושך אע"פ שהחמה היא באמצע עובי הרקיע ולא בתחילת כניסתה לרקיע. לפי הרב פרץ אכן עמוד השחר ההלכתי הוא כשהחמה היא באמצע עובי הרקיע, ואם כן אין מקום לשאלה למה אין אנו אומרים שהוא כשהחמה "באמצע (עובי) הרקיע".

לענ"ד אין שום הכרע ששאלתו של ר' חנניה היא מדוע לא מקישים את זמן תחילת הלילה לתחילת היום באופן שווה מבחינה אסטרונומית. הלשון "כמה דאת אמר בערבית נראו שלשה כוכבים אף על פי שהחמה באמצע הרקיע" לא מדבר בכלל מצד הכוכבים, לדעת רבי יהודה ורבי נחמיה הלילה מתחיל עוד הרבה קודם לצאת הכוכבים. גם בצאת הכוכבים יש שיטה בירושלמי (שוו כנראה דעת חכמי הדרום) שמצאת שני כוכבים לילה ובין כוכב לכוכב יש ספק יום ספק לילה, הכוכבים באים רק להוציא מהספק לשיטות המאחרות, אך וודאי לא הם אלו שקובעים מצד מציאות את מעבר היום והלילה (ואיני נכנס כאן לשיטת רבינו תם והמסתעף הסוברת שמדובר על כוכבים היוצאים ארבעת מיל אחר השקיעה, וממילא סברו בעקבות זה שאיננו בקיאים בכוכבים, ושהכוכבים עצמם הם הקובעים את צאת היום, ואינם סימן. וכל הדעות הללו נמשכים מדעת רבינו תם).

ולענייננו, ר' חנניה בא לומר בא לומר שהלילה מתחיל בוודאות למרות שהחמה לא סיימה את מהלכה בעובי הרקיע והיא רק באמצעו (לשון אמצע לאו דווקא שהרי היא לכל היותר בתחילתו שמתוך מהלך ארבעת מיל היא עשתה רק רבע מיל, אלא הכוונה לתוך עובי הרקיע). ומזה יש ללמוד שהכניסה לעובי הרקיע משייכת את השמש למקום אליו אותו עובי הרקיע מוביל, שזה בלילה מחוץ לעולם = לילה. ובבוקר אל תוך העולם = בוקר. בנוסף, נראה שהלילה מתחיל מייד עם כניסת החמה לעובי הרקיע, ומה שהירושלמי כותב אמצע הרקיע כוונתו שסוף סוף אנו מחמירים ומחכים עד צאת הכוכבים, אך אין כאן כוונה לשאול שגם בבוקר יתחיל היום מזמן

שהחמה באמצע הרקיע, אלא מזמן שהחמה נכנסת לעובי הרקיע כלומר תחיל ה72 דקות לפני הנץ.

ובכל אופן לא חייב להיות קשר ישיר בין דברים אלו לבין מה שאמרתי שעלות השחר ההלכתי מאוחר בהרבה, כי עדיין נראה שלהנץ החמה יש גדר בפני עצמו, לגבי מצוות התורה, כמו הקרבת התמיד שנעשתה דווקא בהנץ החמה, ועלות השחר הוא לימוד נוסף, שאינו נידון בסוגייה.

בעניין מה שחשבתי לומר שעלות השחר ההלכתי לא מחוייב להיות 72 דקות זמניות קודם הנץ, הנה אני בעצמי מביא את זה רק בדרך הצעה וצריך עוד לעיין בזה, ואמנם הבאתי לזה הוכחות בגיליון הקודם, ואף יש מקום לומר שאותה טעות שגרמה לחשוב שצאת הכוכבים הוא ארבעה מיל אחרי השקיעה גרמה לחשוב שעלות השחר הוא ארבעה מיל לפני הזריחה, אף שבלא ברייתא זו לא היה עולה על דעתינו להקדים כל כך את עלות השחר. אמנם עדיין צריך עיון בכל זה, אך לגבי מה שהשגת מכך שזמן משיכיר הוא אחרי זמן האיר המזרח, יש לי לדחות את דבריך. ובע"ה להלן.



ב.

כתבת: "בפשטות מואו החיבור משמע שהאיר המזרח המדובר כאן הוא האיר המזרח המדובר במשנה שאחריו שחטו את התמיד, והוא ארבע מילין לפי הזריחה".

בדקתי ובדפוס וינציה, שהוא הדפוס הראשון לירושלמי וממנו משתלשלים כל הדפוסים, אין את וי"ו החיבור הזאת, בכת"י נוסף שנדפס בספר גנוז הירושלמי, נמצא כל הקטע אחר הסיפור על ר' חייא רבה. ומייד אחר דברי הגמרא "עד כדון דהוה סופיה דירחא" וכו', מובאים דברי ר' יוסה בירבי בון על איילת השחר שאינה כוכב נוגה.

אני הבאתי את כל סדר הפעולות שהיו עושים במקדש, כשהכל מתחיל מזמן הנקרא קרות הגבר, זמן זה מכונה אצל הרמב"ם עלות השחר (תמידין ומוספין א, ו; כשהרמב"ם בוודאי מתכוון ל72 דקות קודם הנץ החמה), ואכן קריאת תרגול מצוי הוא בקירוב בזמן זה. לא ניתן להניח שהאיר המזרח המדובר בשחיטת התמיד זהה לזמן קרות הגבר. שכן עבר זמן רב, כפי שתראה בסדר הפעולות שהיו עושים עד שהיו שולחים שליח לבדוק אם האיר המזרח, וראה בהמשך עוד כמה הוכחות לכך שהאיר המזרח הזה שונה במהותו.

לגבי ההוכחה מכך שלא אמרו יוצר המאורות, אכן זו קושיה, אך לא מפניה נקבע ההפך מהברור והוודאי. שכן עניין זה שזמן האיר פני כל המזרח האמור בשחיטת התמיד הא מאוחר לזמן משיכיר או לכל הפחות מקביל אליו, הוא דבר שנתאמת לי בראיות רבות. וכך נראה מחישוב הזמן על פי הפעולות הנעשות במקדש החל מהזמן בו היה הממונה מעיר אותם (שהוא קרות הגבר שהוא עלות השחר של 72 דקות זמניות קודם הנץ), במאמר הראיתי שהתמיד היה קרב בהנץ החמה ותכף קודם לכן היו יורדים לעזרה לקריאת שמע וברכות ומייד היו עולים להקרבה (וזמן הקריאה והברכות לא אמור לקחת זמן רב, וודאי לא 72 דקות!). בנוסף, גם מדברי רבינו חננאל יוצא

במפורש שזמן האיר המזרח הוא כרבע שעה קודם הנץ. אכן הראייה שלי מהלשון במדרש "אילו היתה שעה שלימה על אחת כמה וכמה", אמנם ניתנת להידחות וכדבריו, אך עדיין אפשר שהיא מוסבת על כל הזמנים, אם כי ראייה גמורה אין כאן.

אך בכל זאת ננסה גם לדון בשאלה זו.

מובא בירושלמי ברכות, "אמר להן הממונה ברכו ברכה אחת, והן ברכו. ושואל על זה הירושלמי: "מה ברכו? מר (=אמר) רב מתנה בשם שמואל, זו ברכת תורה. (ושואלים:) והלא לא ברכו יוצר המאורות? רבי שמואל אחוי דרבי ברכיה: עדיין לא יצאו המאורות, ותמר (=ואת אמר) יוצר המאורות?".

והדברים לכאורה תמוהים, שכן משנה זו מדברת על הזמן שלאחר סידור הנתחים של התמיד, כמו ששנינו בפרק קודם, "ונתנום מחצי כבש ולמטה במערבו ומלחום וירדו ובאו להן ללשכת הגזית לקרות את שמע" ומייד לאחר כך מתחיל הפרק הבא במשנה "אמר להם הממונה ברכו ברכה אחת וכו'".

קריאת שמע המדוברת הייתה כאמור במשנה מייד אחרי סידור הנתחים. ומדובר בזמן הסמוך ממש להנץ החמה, כי מייד אחר שסיימו עשו גורל והקריבו את התמיד.

ואם כן יהיה קשה, והלא המשנה אומרת שזמן קריאת שמע של שחרית הוא משיכיר, וזמן זה הוא עוד קודם האיר פני כל המזרח עליו מדברים לגבי שחיטת התמיד וכאן מדובר בזמן המאוחר להאיר המזרח והסמוך להנץ החמה, ובפשטות כוונת המשנה שכבר מזמן משיכיר אפשר לקרא קריאת שמע בברכותיה, שאין היא מחלקת כלל.

הרמב"ם לכאורה נדרש לשאלה זו בפירושו למשנה בתמיד: "כבר נתבאר בגמ' ברכות שהברכה הזאת שהיו מברכין תחלה היא אהבת עולם ואחר שהשמש זורח והאור מתפשט מברכין יוצר אור".

הלשון "השמש זורח והאור מתפשט" נראה משונה במקצת, מדוע לא תפס הרמב"ם לשון רגילה, משתנץ החמה או משיעלה עמוד השחר? האם יש גדר אחר במהות זמן זה? אפשר שהרמב"ם מבקש ליישב את הקושיא כיצד ייתכן שבזמן שהוא קרוב להנץ החמה כל כך לא ניתן לברך יוצר המאורות. (וראינו במהדורת המאור שצינו למי שהתקשה בזה גם כן).

לשון הרמב"ם בפ"א מהל' תמידין ה"א: "מצות עשה להקריב שני כבשים עולות בכל יום והם נקראין תמידין וכו'. ה"ב: "ואימתי זמן שחיטתן של בקר שוחטין אותו קודם שתעלה החמה משיאור פני כל מזרח".

נדייק בלשון ונראה שהרמב"ם אינו מציין את עלות השחר, ומאידך הוא אומר במפורש "קודם שתעלה החמה", תוספת הנראית מיותרת לכאורה. לכן נראה שהרמב"ם בא לציין פה על איזה זמן מדובר, וכוונתו לומר שמדובר בזמן הסמוך לעליית החמה. (ואף ברש"י מנחות ס"ו פ' ז"ל "האיר המזרח הוא בהנץ החמה". אמנם זה סותר למה שהראנו שההקרה הייתה בהנץ החמה, ואולי כוונת רש"י לזמן מוקדם לעליית השמש הנקרא דמדומים שאותו הוא קורא הנץ החמה).

בגמרא יומא הובאה ברייתא בה שנינו: "הקורא את שמע שחרית עם אנשי משמר ואנשי מעמד לא יצא מפני שאנשי משמר משכימין ואנשי מעמד מאחרין".

הייתי סבור לומר שאנשי משמר האמורים כאן אינם אלו הקוראים את שמע סמוך להקרבת התמיד, שכן זמן זה היה כאמור לאחר שהאיר פני כל המזרח וסמוך להנף החמה כאמור לעיל (שמייד אחרי הטילו פייס והקריבו את התמיד, והתמיד הרי היה קרב בהנף החמה). הקריאה האמורה כאן היא קריאת שמע שהם היו עוד קודם לתחילת העבודה כנראה בסמוך לקימתם מהשינה (ולהלן נדבר האם לפני עמוד השחר או אחרי).

אולי אף ניתן לדייק מהלשון "מפני שמשכימים היו", שמדובר בקריאה שהיו קוראים סמוך להשכמתם. כי לו הכוונה לקריאה שנעשתה אחרי הקרבת התמיד, היה לתנא לציין פסול באותו הזמן עצמו, כמו מפני שעוד לא הנצה החמה וכדו', וזמן השכמת אנשי משמר אינו מענייננו, ובנוסף הרי עבר זמן רב מהשכמתם עד לקריאת שמע שלאחר התמיד.

וממילא לעיל בשאלה לגבי ברכת יוצר, ניתן היה לומר שהגיע זמן קריאת שמע אך לא הגיע זמן יוצר (וכמו שקצת משמע בלשון הבבלי שהם שני זמנים נפרדים). אבל כאן הרי מדובר על קריאת שמע עצמה, ולכן קשה לומר שהקריאה המדוברת בתמיד לאחר שהאיר המזרח, היא אותה קריאת אנשי משמר שעליה נאמר שהקורא עמם לא יצא.

אלא שר"ח (וכן רש"י) פירש שם "אבל אנשי משמר היו משכימין וקוראין קודם זו העת. כדתנן בתמיד אמר להם הממונה צאו וראו אם הגיע זמן השחיטה אם הגיע הרואה אומר ברקא כו'. ואותה העת שחטו התמיד וניתחוהו והעלוהו לכבש ובאו ללשכת הגזית לקרות את שמע". כלומר ר"ח מפרש שקריאת שמע שנאמרה אחר הקרבת התמיד היא האמורה כאן בברייתא (וכן כתב הרא"ש בפירושו לתמיד לב: ד"ה וברכו).

והדברים לכאורה תמוהים. ראשית, האיר המזרח הוא זמן בו קרני השמש עצמם מתחילות להאיר, ובזמן זה כבר ניתן להבחין בין תכלת לכרתן (השיטה המחמירה, שיטת ר' אליעזר). שנית, איך שיפרש, על כורחו יצטרך לומר שהשחיטה של התמיד ביום כי אם עוד לא יום השחיטה אינה כשירה. והלא בדיעבד הקורא מעלות השחר יצא. וצ"ע.

ואכן הראשונים פירשו כר"ח ובאמת התקשו בדבר, ולהלן נעסוק בדרכי היישוב.

הראב"ד בהשגתו על הרמב"ם בהלכות תפילה (פ"י ה"ג), כתב: "יש מי שאומר שאינו חוזר לראש ומ"ש בגמרא לא יצא לומר שלא יצא ידי חובת ברכה כתקנה ומצאנו בענין ק"ש שאמרו הקורא עם אנשי משמר ועם אנשי מעמד לא יצא מפני שאנשי משמר מקדימין והדבר ידוע שהיו קורין אחר עמוד השחר ובשעת הדחק אדם יוצא בה ומאי לא יצא דקאמרינן אלא שלא יצא כתקנה וגם זה כמו זה". הראב"ד איפה מתרץ שהכוונה בלשון "לא יצא", אינה לומר שבאמת לא יצא ידי חובת המצווה, אלא שלא יצא כתיקונה, כלומר בצורה המתוקנת של המצווה.

התירוצ עונה לנו רק על הקושי מדוע לא יצא ידי חובה, אך אינו עונה על הקושי שבאמת האיר המזרח הוא לאחר זמן משיכיר, וממילא דווקא מדובר בזמן הראוי למצווה. וכנראה

שהראב"ד סבר שזמן משיכיר מאוחר לזמן שחיטת התמיד, אלא שאם ננקוט כדעת החולקים עליו, וכמו שנראה בפשטות, נשאר בקושיה.

אף להלן נדון אף בתירוץ הראב"ד לפי לא יצא אין כוונתו שלא יצא באמת, אך כעת נביא עוד ראשונים המדברים בעניין:

כתב הריטב"א (ברכות ט): "וא"ת והא אמרינן התם במסכת יומא הקורא עם אנשי משמר ועם אנשי מעמד לא יצא מפני שאנשי משמר מקדימין ואנשי מעמד מאחרין, ואנשי משמר ודאי לאחר עלות השחר היו קורין ואפילו הכי קתני שהקורא עמהם לא יצא, יש לומר דהתם לא יצא ידי חובתו כראוי קאמר כלומר לא יצא ידי מצוה מן המובחר דלכתחלה לית ליה למיקרי הכי, ודכותה ההיא דפסחים כל מי שלא אמר ג' דברים אלו בפסח לא יצא י"ח כלומר לא יצא ידי חובתו כראוי, תדע שכך היא על כרחין שאין לנו לומר שלא היו אנשי משמר יוצאין לעולם ידי ק"ש דא"כ למה היו מברכין על ק"ש של יום בלילה אלא ודאי כדאמרן".

הריטב"א איפא אומר כדברי הראב"ד שאין הכוונה בלשון "לא יצא" לכך שבאמת לא יצא הקורא ידי חובת המצווה. אלא שלא יצא ידי חובתו "כראוי", שכן מצווה מן המובחר לקרותה בזמן שאמרו חכמים.

וכן כתב הריטב"א ביומא לז: "הקורא ק"ש עם אנשי משמר ואנשי מעמד לא יצא. פי' לאו דוקא אלא שלא קיים מצותו כראוי. וכו'".

אלא שבירושלמי משמע לא כך וזה לשונו: "רבן גמליאל אומר עד שיעלה עמוד השחר - אתיא דרבן גמליאל כרבי שמעון, דתני בשם רבי שמעון: פעמים שאדם קורא את שמע אחת לפני עמוד השחר ואחת לאחר עמוד השחר, ונמצא יוצא ידי חובתו של יום ושל לילה, - הא רבן גמליאל כרבי שמעון בערבית; אף בשחרית כן? או יהא בה כיי דמר רבי זעירה: תנא אחוי דרב חייא בר אשיא ודרב אבא בר חנה: הקורא עם אנשי משמר לא יצא, כי משכימין היו".

רבן גמליאל אומר עד שיעלה עמוד השחר - באה (הולכת שיטתו) דרבן גמליאל כרבי שמעון, דתני בשם רבי שמעון: פעמים שאדם קורא את שמע אחת לפני עמוד השחר ואחת לאחר עמוד השחר, ונמצא יוצא ידי חובתו של יום ושל לילה, - הנה רבן גמליאל כרבי שמעון בערבית; (האם) אף בשחרית כן? או שמא יהא (הדין) בה כמו (המימרא) ההיא שאומר רבי זעירה: תנא (שנה) אחוי דרב חייא בר אשיא ודרב אבא בר חנה: הקורא עם אנשי משמר לא יצא, כי משכימין היו".

הירושלמי לומד שרבי שמעון בר יוחאי סבור כרבן גמליאל שזמן קריאת שמע של ערבית עד עלות השחר (לדעת הירושלמי אין שום מקום לקריאת שמע אחר חצות לדעת חכמים, ורק לדעת רבן גמליאל ניתן לקרא עד עלות השחר), ממה שאמר רשב"י "פעמים שאדם קורא וכו'". ואז שואל הירושלמי האם גם בכך שהקורא קריאת שמע של שחרית לאחר עלות השחר יצא ידי חובה, סבור רבן גמליאל כר' שמעון, או שמא בזה רבן גמליאל חלוק על רבי שמעון וסובר כאותה ברייתא על אנשי משמר.

מהמשא ומתן נראה שלא יצא הכוונה לא יצא ממש (שאם הכוונה לאו דווקא, לא היה לירושלמי להוכיח מברייתא זו שלא כרבי שמעון, שיכלו לומר שר' שמעון מדבר בדיעבד והברייתא מדברת בלכתחילה, וכעין דברי הראב"ד והריטב"א). לכן אפשר אולי ליישב ולומר שמדובר בקריאה שהייתה בזמן מוקדם ממש מייד כשהיו אנשי משמר קמים, שהיו קוראים שמא תימשך העבודה עד להנף החמה ממש.

ג.

כעת מצאתי ראייה נוספת לאיחור זמן השחיטה קרוב להנף, בגמרא אמרו "פעם אחת עלה מאור הלבנה ודימו שהאיר המזרח", ומאור הלבנה זה נאמר עליו בגמרא שהוא מתמר ועולה לעומת מאור החמה הפוסה על פני כל המזרח, כלומר המתפשט לכל כיוון, הדבר נכון רק בקרני השמש עצמם. אך לא על זמן עלות השחר של 72 דקות, שכן בזמן זה כלל לא נראים קרני השמש והשמיים רק מתחילים להתבהר מעט בצד המזרחי.

מאור הלבנה המיתמר ועולה ייתכן והכוונה לאור אדום הנראה כאשר הירח מוסתר מתחת לאופק ומתחתיו מאירה השמש ועוברת דרכו, כי במאור הלבנה הרגיל אנו רואים בחוש שאין זה כך אלא יש הילת אור קטנה סביב הירח, ועל מציאות כזו נראה שבקשו שתראה על פני כל המזרח. אמנם ניסיתי לבדוק אם דבר זה נכון ולא היה מי שיגיד לי.

בזמן בו נראים קרני השמש השמיים כבר מוארים והחושך של הלילה כבר התבהר בהרבה, והזמן בו טעו וחשבו שהאיר המזרח ובאמת היה זה הירח לכאורה היה אמור להיות בזמן שהוא כעין זה, כלומר בזמן שגם בו השמיים בהירים ברמה כזו שיש היתכנות שיראו קרני השמש. זמן זה הוא רק לאחר עמוד השחר. ואם כן אותה הפעם בה טעו ודימו שאור הירח הוא אור השמש, ואחר כך כשנתבררה הטעות הוציאו את התמיד לבית השרפה, השחיטה ההיא הייתה לכאורה בזמן שאנו קוראים לו עלות השחר, לו דין זמן זה הוא יום, לא היה להם לשורפו.

המשנה אומרת ולמה הוצרכו לכך וכו' כיוון שפעם אחת קרתה טעות, והחליפו בין מאור הלבנה לבין מאור השמש. למה הוצרכו?

איך ניתן להיות בטוחים שלא נטעה בדבר כזה. צריך לבדוק אם אין אור הלבנה יכול להתפשט עד חברון גם עם עננים, ייתכן מאוד שזו התקנה, שהרי לו כשקרתה הטעות גם היו ממתינים שיאור כל המזרח עד שבחברון, לא יכלה לקרות הטעות. ואם אנו רואים שמצריכים כך בהכרח שזו התקנה עליה דיברו במשנה. כך זכורני שפירש המאירי.

רש"י לעומת זה מפרש שלמה הוצרכו לכך הכוונה לעלות על מקום גבוה.

ובדברי הירושלמי בעניין, הנוסח המדויק הוא (מראש השנה פ"ב ה"א): "תמן תנינן אמר להן הממונה צאו וראו אם הגיע זמן השחיטה, אם הגיע, הרואה אומר בורקי. מהו בורקי? ברכת. תמן אמרין ברק ברקא, אנהר מנהרא".

פירוש הדברים הוא שבורקי הוא מלשון הברקת אור. ברק ברקא הכוונה הבריק המבריק, אנהר מנהרא – האיר המאיר. אף פייטנים שייסדו סדרי העבודה ליום הכיפורים משתמשים בלשון זו, לדוגמא (מתוך סדר העבודה "אזכיר גבורות אלו-ה" לפייטן יוסי בן יוסי):

"שר פקיד נגיד מלאכת הקדש, ישלח לקדם צירי אמונה,

שח למו, הביטו אם עלה השחר אם הפיץ אור קדים עלי ארץ.

ספרו לו כי ברק נוגה..."

וכן בסדר "אתה כוננת עולם ברוב חסד:

"אמוני עתים ישלח לקדים, אם ברק נוגה יפן לשחיטה"

מתוך סדר העבודה "אקרא בגרון" של ר' פנחס הכהן:

"פני דרך קדים העדם, עם ברק נוגה פקדם"

מתוך סדר העבודה "אזכר סלה" לרבי יוחנן הכהן בירבי יהושע:

"סגן ישראל אם ברק נוגה, שה לקרוץ בשחר ולא באישון"

(כל הנ"ל מתוך פירוש אור לישרים לירושלמי ראש השנה עמ' קכה).

איני מבין מה הצורך להניח שיש כאן מחלוקת בזמנים, המחלוקת מה אמר הרואה, היא מחלוקת מה הוא אמר לא על זמן מסויים בהכרח, ברקאי (או בורקי לחלק גרסאות) הוא כינוי אחר להאיר, ואין כל צורך או הכרח לטעון שהוא מכוון לזמן אחר.

אם למדנו משהו מכל המחלוקות על מה הרואה היה אומר, זה דווקא שמדובר בזמן הסמוך להנץ החמה, משום שלשון נוגה והברקה שייכים באור ממשי המבריק ומאיר, ולא בהתבהרות החשכה, וודאי לא כמו שהיא 72 דקות לפני הנץ שכמעט לא ניתן להבחין בה, וודאי לא לכנות אותה בלשון נוגה וברק.

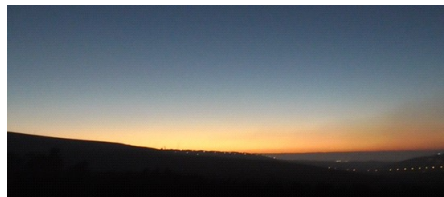
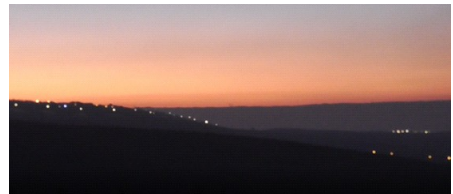
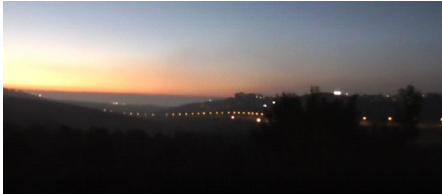
והוכחה נוספת שכבר אמרתי בדבריי במאמר, היא לשון "האיר פני המזרח וכו' ויצא כל העם איש למלאכתו" שהעמידו את זה בלשכור פועלים. פועלים כידוע זמנם מהנץ החמה [ואגב הסברה נותנת שהנץ החמה הזה הכוונה לזמן מה קודם הנץ החמה שלנו וכדעת ר"י אבן אביתור]. והזמן בו בעל הבית יצא לשכור אותם והם כבר ממתינים לבואו מוכרח להיות בסמוך לזמן עבודתם, איני יודע לדייק אבל וודאי לא 72 דקות לפני תחילת העבודה.

כתבת: "עכ"פ רבינו חננאל לא עסק כאן בזמן "משיכיר", אך גם לגבי זמן "משיכיר" החוש מכחיש את ההבנה שזמן זה הוא רבע שעה לפני הזריחה, ואין מקור מהגמרא שמכריח להבין שהוא מאוחר יותר ממה שנראה בחוש".

איני יודע למה אתה אומר שהחוש מכחיש, הבנה זו, אם נחשב את הנץ החמה כזמן מוקדם להנץ החמה שמתייחסים אליו כיום כמו שהוכחתי מדברי ר"י אבן אביתור וממנהג הספרדים הקדום, יוצא שהאיר המזרח הוא כחצי שעה לפני הנץ שלנו ועל זמן זה אכן ניתן לומר האיר פני המזרח עד שבחברון.

להלן תמונות שייתכן שהם האיר המזרח האמור בשחיטת התמיד, (צולמו בקיץ בשכונת נוה יעקב בירושלים לכיוון מזרח (7 ק"מ בקו אירי מהר הבית):

[התמונות צולמו מגובה 620 מטר מעל פני הים. הר הבית הוא בגובה 740 מטר מעל פני הים, יש לעלות לגובה כזה ולראות את צד מזרח, גם לראות את חברון ולנסות להבין את הדברים על פי תצפית במציאות]



ד.

באשר לדבריו בפירוש דברי ר' אבא הבקר אור התורה קראה לאור בוקר, ושהעמדת שיש בזה מחלוקת בין הבבלי לירושלמי.

לענ"ד אין כאן צורך לטעון למחלוקת בין הבבלי לירושלמי, בנימוק שלפי כל העניין לא נראה כך, אדרבה לפי כל העניין איך שהראיתי ממהלך המשא ומתן נראה דווקא כפירוש רש"י. אך אף ללא זה הזמן של 72 דקות לפני הזריחה הוא חושך מוחלט, לאנשים מן המניין אין כל סיבה להשכים בשעה כזו מוקדמת ולצאת, ק"ו אחי יוסף שיוסף הוא ששילחם ולא מסתבר שיוציאם בשעה כזו. בתהילים כתוב "תזרח השמש יאספון ואל מעונתם ירבצון" "יצא אדם לפעלו ולעבודתו עדי ערב" (הפועלים מתחילים את עבודתם עם הנץ החמה כידוע), מהפסוק הזה דווקא משמע שהחיות חוזרות למעונתם עם זריחה. על כל פנים ניתן לבדוק את הדבר מציאותית.

אני לא הבאתי מכאן ראייה שהיום מתחיל דווקא מהנץ, אלא או שיש כאן שלילת האפשרות שהבוקר מתחיל 72 דקות לפני הזריחה, או שיש כאן ראייה שהבוקר מתחיל בזמן בו הארץ מוארת, שהוא עלות השחר הנראה.

מה שכתבת לטעון שרש"י באמרו הנץ החמה מתכוון לעמוד השחר, הדברים תמוהים, הנץ החמה ועמוד השחר הם שני זמנים נבדלים, רש"י לא יערב מן בשאינו מינו. הטענה לפיה אין שום סיבה שהנץ החמה יתיר, אינה נכונה משום שלכתחילה כל המצוות הנוהגות להיעשות ביום יש לעשותן מהנץ החמה דווקא. אמנם קצת צ"ע איך האיר המזרח הוא הנץ החמה, והרי

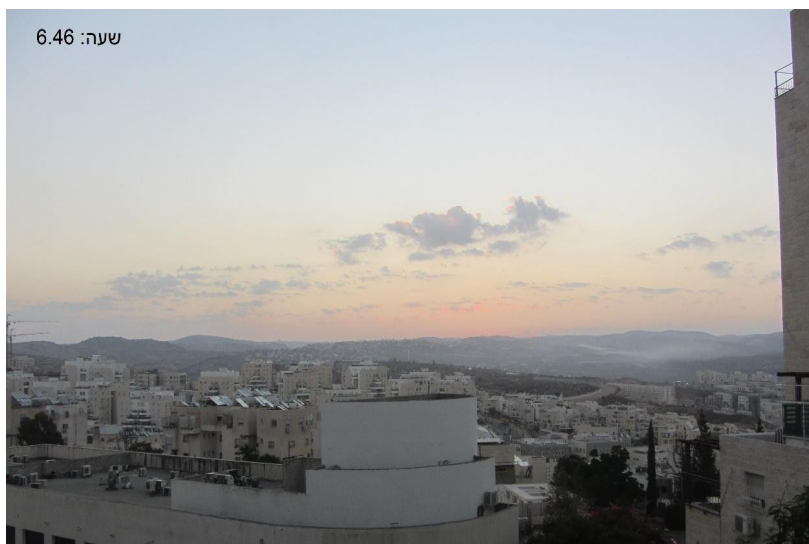
בירושלמי משמע לא כך "וא"ר חנינא מאילת השחר עד שיאיר המזרח אדם מהלך ארבעת מיל, ומשיאיר המזרח עד שתנץ החמה אדם מהלך ארבעת מיל".

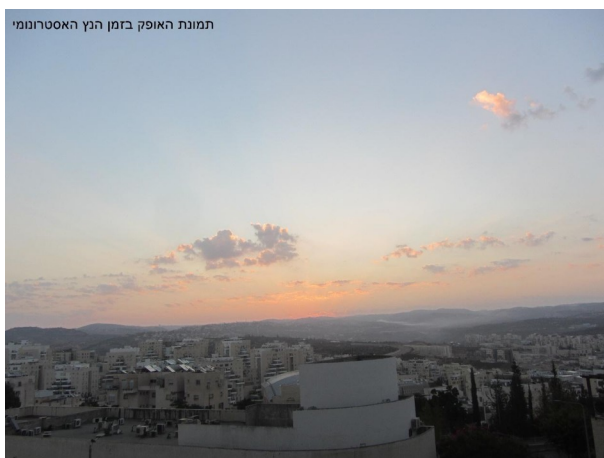
הואיל וודאי כוונת הירושלמי אינה לזמן שחיטת התמיד שהיה סמוך ביותר להנץ החמה, וודאי לא מהלך ארבעת מיל (שהוא בקירוב הזמן בו הממונה היה מגיע), אפשר ליישב בשני דרכים - או שרש"י סבר שהנץ החמה הוא מוקדם מהמקובל כיום וכמו שהבאתי בגיליון זה שיטות המקדימות את הנץ החמה. או שרש"י מכנה את האיר המזרח של שחיטת התמיד הנץ החמה, משום שהוא אינו עמוד השחר, אבל בוודאי שלא ייתכן לכנות את הזמן ש72 דקות לפני הנץ החמה, הנץ החמה.

ובאשר להקדמת הנץ זה לשון הספר ישראל סבא קדישא פרק ח': "רבינו היה קובע את זמן עלות השחר והנץ החמה על פי מראה עינים ולא סמך בזה על הלוחות, כי היה אומר שהלוחות מבולבלים, הן בעניין הזריחה והן בעניין השקיעה".

ובהמשך הובא שבעצמו נהג להתפלל כרבע שעה לפני הנץ המקובל, לפי מראה עיניו. וכעת ראיתי פירוש שנראה יותר מבורר לדברי הירושלמי בהגדרת הנץ החמה: "כדי שתהא חמה מטפטפת על ראשי ההרים", אצל החוקר בתוספתא כפשוטה: "כדי שתהא החמה מטפטפת על ראשי ההרים", טפסוף אינו אלא בצבוץ ראשי הקרנים.

ראה תמונות מצורפת של אופק המזרח בזמן הנץ האסטרונומי (6.50 באופק של מודיעין עילית). 3-4 דקות לפניו (6.46):





תמונת האופק בזמן הנץ האסטרונמי

ולפי הפירוש הזה, שהוא גם מסתבר, יוצא שתמיד ניתן לדעת את זמן הנץ החמה גם אם יש הרים מסתירים על ידי שרואים את הקרניים שמציצות מראש ההר, והא עוד לפני הנץ האסטרונמי.



ה.

ובאשר למה שכתבת על דרשת רבי ישמעאל.

לענ"ד הדרשה מוכיחה שבוקר הוא הנץ החמה ולא עלות השחר, ורק כאן בגלל דרשה לגבי נותר הקדימו הכתוב, ומניין לך שזה בכלל מורה שהיום מתחיל מעלות השחר של 72 דקות, אין הדרשה מלמדת שהיום מתחיל מאז, אלא רק שלגבי נותר החמירו, וכמו שתראה את לשון המכילתא שם בשלמותה (הבאתי על פי כת"י מדויק): "... ואיזה זה, זה עמוד השחר מיכן אמרו, אכילת פסחים ואכילת זבחים, והקטר חלבים ואברים מצותן עד שיעלה עמוד השחר, כל הנאכלין ביום אחד מצותן עד שיעלה עמוד השחר, [למה אמרו חכמים עד חצות (נוסף בגליון ובכת"י נוסף אינו)] להרחיק מן העבירה, ולעשות סייג לתורה, ולקיים דברי כנסת הגדולה, שהיו אומרים שלשה דברים הוו מתונים בדין והעמידו תלמידים הרבה וגו'".

הרי שאין מדובר כאן אלא בסייג, כלומר עמוד השחר האמור כאן אינו יום, והוא רק תוספת זמן משום סייג להרחיק את האדם מן העבירה שלא יעבור על איסור נותר! והדרשה האחרת שהבאת היא דרשה חלוקה.



ו.

ובאשר למה שהבאת את דברי הגר"א שגורס בסיפא: "אע"ג דלא על, אמרינן דעל והביא ראייה ממה שאמרו ביומא ו, ו כאיניש דסליק מטבריא לציפורי עד דהוא בטבריא אמרין

בציפורין הוא יתיב".

אע"פ בדברי הגר"א בל"נ, אבל וודאי שהעיקרון, מתאים לאשר אמרתי, ואף עכשיו התברר לי שזכיתי לכוון לדעתו בזה (גם אם לא לדעתו בפירושו, אבל לדעתו בנקודה זו), שכן בהערה במאמרי גם כתבתי הסבר מעין זה, שבליילה כיוון שהשמש במגמת יציאה, מייד כשהיא יוצאת לעובי הרקיע, אפילו שלא השלימה אותו נקרא שיצאה מהעולם כי סוף סוף אינה בעולם, מה שאין כן בבוקר, על אף שהשמש נכנסה אל עובי הרקע סוף סוף אינה בעולם. ובהקבלה לדברי הירושלמי הללו ממגילה, ברור שכל כוונת הירושלמי היא אל אנשי טבריה בלבד שאנשי טבריה מחשיבים את האדם שיצא לציפורי, כאילו הוא יושב בציפורי, כי הוא כבר ניתק מהם והלך לו, וגם אם כרגע הוא במציאות בטבריה הוא כבר יצא לדרכו. אבל וודאי שכלפי אנשי ציפורי אין נחשב שהאדם כעת נמצא בציפורי מבחינתם, כי הרי הוא במציאות לא הגיע עדיין לציפורי.

השאלה כאן היא מה נחשב ביאה ומה נחשב יציאה, האם ביחס אלינו שהשמש יוצאת ממנה ובאה אלינו, או ביחס למקומה של השמש וכלשון התורה "כי בא השמש" כביכול השמש באה = נכנסה אל מקומה. כתבתי על זה במאמר והוכחתי כאפשרות הראשונה.

ועל כל פנים לא רק הגר"א הגיה אלא כמעט כל המפרשים הגיהו מחמת סתימותם של הדברים, וכגירסתנו ולא כגירסת הגר"א נמצא בכל הכת"י, שיש כאן שני כת"י ליידין ורומי ובשניהם הנוסח כלפנינו. וכן הנוסח בציטוטי הראשונים לסוגיה. והוא אשר אמרתי שכיוון שלא הבינו את הדברים על בוריים הוצרכו להגיה ולתקן וכל חכם הגיה על פי דעתו כאיך שפירש, ולפי דבריו אין צורך בהגהה.



ז.

ראיתי שכתבת בביאור רבינו חננאל: "יש להוסיף שר"ח אינו סובר כחילוק של הגר"א שצאת הכוכבים בפסחים שונה מצאת הכוכבים ההלכתי של ג' כוכבים. הוא ידע שבמציאות הנראית זה לא כך, ועל כן הוא כותב "וכשתצא מעובי הרקיע מיד הכוכבין נראין... ואע"פ שהחזים בכוכבים שבזמן הזה מדברים דברים המכחישים לא משגיחין בהו".

לע"ד, רבינו חננאל מתכוון שם למה שהחזים בכוכבים בזמנו טענו שכלל אין עובי הרקיע והעולם עגול ושהשמש רק מתכסית מעינינו (היו חכמים שפירשו את עובי הרקיע כפשוטו ממש גם רבינו תם פירשו כך, ועל הבנה זו מבוסס כל הרעיון של שתי שקיעות, האחת הכניסה לעובי הרקיע והשנייה היציאה ממנו, מאוחר יותר הרי"ד הסביר את השיטה על פי הידוע לנו כיום). אבל וודאי שאין מתכוון רבינו חננאל לומר כרבינו תם. ראשית, כי אינו עניין לחזים בכוכבים. כל מי שיצא לחוץ יראה שהכוכבים יוצאים סמוך לשקיעה והרבה הרבה קודם למהלך ארבעת מיל. שנית, אף אחד לא סבר כרבינו תם לפני שחידש את חידושו, כידוע מפשטות דברי הגאונים ומסתימת הקדמונים, שהרי כל העניין של שתי שקיעות הוא חידוש שאינו מובן מאיליו. אם רבינו חננאל סבר כחידוש הזה היה מיישב את הדברים ולא מסתפק בהערה שאין אנו מתייחסים לחזים בכוכבים.

ח.

ומה שכתב בביאור בעל העיטור: "לענ"ד פשטות דבריו דומן כל המצוות הוא כפי שעולה מהמשנה דמגילה, מעמוד השחר כשר, ולכתחילה מהנץ, ואין זה כך בתפילין, ומה שאמר שתפילין הם כמו כל המצוות הוא רק לענין זה ששייך לעשותם לפני הנץ, אלא שמכל מקום כיון שכתוב בהם ראייה אמרינן בשונה משאר המצוות שבתפילין הזמן הראשון הוא משיכיר, ואין צורך לחכות ולהניח תפילין לכתחילה רק בהנץ".

נכון שגם דברים אלה כתב בעל העיטור, אבל ממה שכתב בפשיטות "ובשחרית משעת קריאת שמע, ככל המצות הנוהגות ביום דאמרינן "וכולן משעלה עמוד השחר כשרין" נראה שהוא סבר שזמן קריאת שמע האמור במשנה הוא תחילת היום, ואינו זמן מאוחר לתחילת היום, כי בפשטות כוונתו לזמן משיכיר ואותו הוא קורה עמוד השחר, שגם לדעות שהיום מתחיל עוד קודם הרי זמן משיכיר הוא זמן קריאת שמע הראוי מן הדין. ולכן גם הם יודו על כרחם שאליו התכוון בעל העיטור שהרי הוא מדבר כאן על הראוי ולא על דיעבד.

ובכל אופן מגמת דבריי אינם לומר שהיום מתחיל מהנץ, רק שאינו מתחיל מ72 דקות זמניות קודם הנץ, וכמו שהבאתי לכך מספר ראיות מהסוגייה הנ"ל, ומקריאת שמע, ומדברי ר' זירא ומזמן שחיתת התמיד (שנוטים הדברים שהיה מאוחר לזמן קרות הגבר שהוא מקביל ל 72 דקות קודם הנץ).

וכפי שכתבתי במאמר: "ניתן ליישב שעלות השחר האמור כמתחיל מ72 דקות לפני השקיעה אינו עלות השחר ההלכתי, אלא ציון זמן לתופעה אסטרונומית שאין לה השלכות הלכתיות, בדיוק כפי שצאת הכוכבים האמור מ72 דקות אחרי השקיעה אינו צאת הכוכבים ההלכתי (כדעת הגר"א) והכוונה לציון זמן אסטרונומי של חשיכה מוחלטת, ואילו עלות השחר ההלכתי הוא דווקא משהאיר המזרח, והוא מקביל לזמן משיכיר".

ועכשיו עיינתי בדבר וחשבת, שלולי סוגיית פסחים המדברת על הזמן שמעלות השחר עד הנץ כארבעת מילים, ועניין עובי הרקיע, לא היה עולה על הדעת להקדים את עלות השחר לזמן מוקדם שכוה, כי בפשטות עלות השחר הוא מה שבני אדם מכנים עלות השחר כשממש מתחיל צד מזרח להאיר, ולא באור קלוש כזה שצריך עין מיוחדת להבחין שיש כאן איזה שינוי. ואם נאמר שאין הכוונה בדבריהם לעלות השחר הממשי אלא לציון זמן אסטרונומי, וכמו שצאת הכוכבים האמור כארבעת מיל אחרי השקיעה, אין כוונתו לצאת הכוכבים ההלכתי וכן"ל, ניתן ליישב את הדברים. אך עדיין הכל בדרך הצעה וצריך עיון בזה.



ט.

באשר למה שכתבת בהערה ה: "בדברי רבי יוסי בר בון פירש הרב פרץ שכוונתו להקשות לפי דבריך ר' אבא שהזמן בו החמה מהלכת בעובי הרקיע שייך ללילה בין בהילוכה בערב ובין הילוכה בבוקר, יוצא שהיום והלילה אינם שווים, כי לפי זה ללילה יש שני עובי רקיע וליום אין כלל עובי רקיע, ומביא סיוע לדבריו מהברייתא שבתקופת ניסן ותשרי הם שווים. אך לענ"ד

פירוש זה דחוק כי קשה לומר שרבי יוסי בר יהודה לא ראה את המציאות שהיום והלילה שוים בתקופת ניסן דוקא אם מחשיבים את כל עובי הרקיע ללילה?".

וזה תשובתי, אני במאמרי כבר הפנתי לדברי הרשב"ץ שאף הוא הבין כך ואף היה מודע לכך שחכמי המחקר טוענים אחרת ואם כל זה קיבל את הדברים. הרי שדברים אלו לא ניתן לשער אותם במדויק ואפשר לטעות בהם, כי איך בדיוק, ללא עזרת שעונים, בן אדם יוכל לחשב את זמן היום והלילה בשווה?



י.

בדברי הרא"ש שהבאת על אודות תחילת זמן שחרית, להלן מה שעלה לי לפי עניות דעתי בסוגיה זו.

בגמרא נאמר שתפילות כנגד תמידים תקנום ושזמנם של התפילות, מקביל לזמנם של הקרבת הקורבנות שכנגדם: "ותניא כוותיה דרבי יהושע בן לוי, מפני מה אמרו תפילת השחר עד חצות, שהרי תמיד של שחר קרב והולך עד חצות". (ברכות כו ע"ב, ומקורו בתוספתא ג, א-ב).

אלא שתפילת שחרית מצוותה מהנץ החמה והילך, כמו ששנינו על קריאת שמע "אבל אמרו מצוותה עם הנץ החמה כדי שיסמוך לה (כך הנוסח המדויק בירושלמי) תפילה ונמצא מתפלל ביום". כלומר מצוות קריאת שמע עם הנץ החמה בכדי שהיא תוכל להיות סמוכה לתפילה, ואילו אם יקרא אדם קריאת שמע לפני הנץ לא יוכל לסמוך לה תפילה אלא להמתין להנץ ורק אז להתפלל.

וכן מוכח מהלשון "ונמצא מתפלל ביום" כלומר לפני הנץ החמה אינו נקרא יום, וזמן תפילת שחרית הוא ביום.

ואם זמן הקרבת התמיד הוא מעלות השחר, מדוע שלא יהיה אפשר להתפלל מעלות השחר? ולא רק שמתחילת עלות השחר אין להתפלל שחרית אלא כל זמן עלות השחר שהרי תחילת זמן קריאת שמע מאוחר לתחילת עלות השחר, ומשמע שאף לשיטה המאחרת ביותר את זמן קריאת שמע (שזו שיטת ר' אליעזר) אי אפשר להתפלל באותו זמן אלא יש להמתין להנץ.

הרא"ש דן בשאלה בצורה עקיפה, וז"ל: "ותחלת זמנה (של תפילת שחרית) יראה משעלה ברק השחר והאיר פני המזרח מידי דהוה אתמיד השחר, אף על גב דעיקר מצותה עם הנץ החמה כדכתיב ייראוך עם שמש, מ"מ אם התפלל בזו השעה יצא, והתנא לא חש לפרשו דמילתא דפשיטא היא כיון דזמן המאוחר שלה הוא בזמן התמיד ה"ה לכל זמן המוקדם".

ראשית יש לשים לב ללשון 'יראה'. לשון זו כשהיא בראשונים היא מלמדת על כך שהדבר האמור הוא מן הסברה ולא מקבלת רב לתלמיד (הראשונים היו מקפידים לציין על כל דבר שלא שמעו מפי רבותיהם ונתחדש להם מדעתם). הרא"ש מביא לנו את דבריו שלא בדרך שאלה ותשובה, אלא כמסקנה, ולכן נצטרך להוציא את תשובתו לשאלה מתוך דבריו.

הקשינו, מדוע זמן תפילת שחרית הוא מהנץ ולא קודם בדומה לתמיד שזמנו קודם הנץ. תשובה העולה מדברי הרא"ש: באמת זמנה של התפילה קודם לכן. הקשינו, אם כן למה נאמר על קריאת שמע שמצוותה עם הנץ החמה בכדי שיסמוך לה תפילה, ומשמע שקודם הנץ החמה אי אפשר לסמוך לה תפילה? תשובה העולה מדברי הרא"ש: מה שנאמר להתפלל לאחר הנץ החמה הוא לא משום שאין זמנה קודם אלא משום שכתוב ייראוך עם שמש, שהוא עניין בפני עצמו. בנוסף אומר הרא"ש כי מה שלא נזכר מפורש ממתי זמנה של התפילה הוא משום שהדבר פשוט, שזמנה חופף לזמן הקרבת תמיד של שחר, כמו שסוף זמן תפילה חופף לסוף זמן הקרבת התמיד.

ובנוסף נראה מלשונו "מ"מ אם התפלל בזו השעה יצא", שהעניין של "ייראוך עם שמש", הוא דין, ורק בדיעבד אין לקיימו.

אלא, שיש כמה קושיות על הדברים:

א. מהפסוק "ייראוך עם שמש" למדו בגמרא שיש להתפלל עם הנץ החמה בבוקר, ובערב עם מדומי חמה, כלומר ממש בתחילת היום וממש בסוף היום. והתכוונו בעיקר להוציא מי שמאחר להתפלל מהזמן של תחילת היום. לו כדברי הרא"ש, שאין להתפלל לפני הנץ החמה רק מטעם זה, צריך להיות הדין שתפילה קודם הנץ שווה במעלתה לתפילה המאוחרת להנץ, וכמו שאין להתפלל לכתחילה קודם הנץ כך אין להתפלל לכתחילה מאוחר להנץ.

ואילו הגמרא אומרת בתחילת פרק תפילת השחר, "כי תניא ההיא לותיקין וכולי עלמא עד חצות", ומפורש שם שאפשר להתפלל לכתחילה אחרי הנץ החמה ולא בדיעבד. ולפי הרא"ש שכל סיבת הוותיקין היא משום "ייראוך עם שמש" נהיה מוכרחים לומר בדברי הגמרא שעניין זה נאמר רק לותיקין ולא לשאר העולם.

ב. הלשון בברייתא הוא "כדי שיסמוך גאולה לתפילה ונמצא מתפלל ביום", ומשמע שקודם לכן לא נקרא יום.

ג. לכאורה "ייראוך עם שמש" אינו עיקר הטעם שבגללו ותיקין היו מתפללים עם הנץ, שכן בירושלמי לאחר שמביאים את הברייתא "אבל אמרו מצוותה עם הנץ החמה כדי שיסמוך לה תפילה ונמצא מתפלל ביום" מובאים מייד דבריו של ר' זירא: "אמר ר' זעירא ואנא אמרית טעמא ייראוך עם שמש". (וכעין זה בבבלי).

מהלשון נראה שאין מדובר כאן בהלכה ואף לא בעיקר הטעם (למעשה הוותיקין). אלא בתוספת תניית טעם, שהרי ר' זירא מוסיף משל עצמו.

ד. יוצא שסמיכת גאולה לתפילה פחותה במעלתה מ"ייראוך עם שמש", שהרי מהברייתא "ותיקין וכו'" משמע שרק אם קורא סמוך להנץ יכול לסמוך לה תפילה. ולכן ותיקין היו מאחרים ולא קוראים את שמע מייד בתחילת זמנה אלא ממתנינים להנץ בכדי שיוכלו לסמוך קריאת שמע לתפילה. על אף שיכלו לקרוא ולסמוך עוד קודם על ידי שהיו מתפללים קודם

הנץ. ומכיוון שהיו ממתינים בשביל לסמוך לנץ, משמע שאם היו קוראים שמע קודם לא היו סומכים אותה לתפילה. (ניתן לדחות זאת ולטעון שבאמת היו סומכים, אלא שרצו גם לסמוך וגם להתפלל עם הנץ, ונראה דחוק בלשון. אך גם לפי דחייה זו הקושיא שלהלן תהיה קשה, כי עדיין היה לרשב"א להזכיר את ה"ייראוך עם שמש", ולא את הסמיכה, כי הרי הסמיכה יכולה להיעשות עוד קודם, וכל הטעם שמאחרים אותה הוא בשביל לקיים ייראוך עם שמש. וכן הגמרא הייתה צריכה להעמיד את חכמים על פי זה).

ואילו בגמרא מובאת ברייתא "השכים לצאת לדרך וכו' רשב"א אומר בין כך ובין כך קורא ק"ש ומתפלל כדי שיסמוך גאולה לתפילה" ואמרו בגמרא: "במאי קמיפלגי מר סבר תפילה מעומד עדיף ומר סבר מסמך גאולה לתפילה עדיף". ואם ייראוך עם שמש גדול במעלתו מסמיכת גאולה לתפילה, למה לרשב"א להזכיר סמיכת גאולה לתפילה, שיזכיר את עניין ייראוך עם שמש. ועוד, לגמרא היה לומר שחכמים סברו שתפילה מעומד עדיפה אפילו על תפילה בזמן "ייראוך עם שמש". (ניתן לומר שמדובר בתפילה קודם הנץ, אך עדיין למה רשב"א לא אומר ימתין להנץ החמה ויקרא ויתפלל?).

ה. אם כל הטעם שיש להתפלל מהנץ הוא משום ייראוך עם שמש, הוא עצמו השאלה, מה הטעם של ייראוך עם שמש? ואם הטעם הוא כמו שאמרו בירושלמי "רבי יוסי בן חנינה היה מתפלל עם דמדומי חמה, כדי שיהא עליו מורא שמיים כל היום". כלומר שהטעם הוא שיהיה כל היום תחילתו וסופו ביראה, אם כן אדרבה שיהיה בתחילת עמוד השחר, ומה אכפת לי מהשמש והירח.

מ"מ נראה שוודאי לא הכל הסכימו עם הרא"ש בזה. רש"י למד שהפסוק נלמד על קריאת שמע (או תפילת יוצר) כלומר ה"ייראוך" כוונתו לקריאת שמע. ולא לתפילה. ואף אם נאמר שאף לדעת רש"י הוא הדין לתפילה, סוף סוף לא נוכל להסביר את הברייתא על פי מהלך כזה, שאם כן העיקר חסר מן הספר והיה צריך להיות כתוב, ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה כדי לקיים ייראוך עם שמש. ומה עניין סמיכת גאולה לתפילה לכאן, והרי גם קודם לכן יכלו לסמוך גאולה לתפילה. ומה שהמתינו להנץ הוא הרי לא בשביל הסמיכה. וגם לשון "ונמצא מתפלל ביום" אינה מובנת, שהרי המדובר הוא בקריאת שמע ולא בתפילה (אם רש"י פירש, "ייראוך עם שמש" סמוך לזריחת השמש, אין שום טעם להתפלל דווקא מהנץ ואפשר להתפלל סמוך כמו בקריאת שמע).

ומזה נראה שלרש"י ר' זירא רק בא להוסיף טעם, שהוא נכון לגבי אמירת קריאת שמע סמוך להנץ אך לא לעצם הסמיכת גאולה לתפילה. ואילו תפילת שחרית לא יכלה להיעשות קודם. ללא קשר לעניין ה"ייראוך".

במדרש תהילים מזמור עב פסקה ד, נראה לכאורה כרש"י, וז"ל: "ד"א "ייראוך עם שמש". זו תפילת שחרית. שקורין קרית שמע עם הנץ החמה. "ולפני ירח". זו תפילת המנחה שצריכה קודם שיחשך ויצטרך העול' לאור הירח. רבו' אומ'. "ירא' ע' שמ'". זו תפילת של בין הערבים". מה כוונת המדרש? אם כוונתו שהפסוק מכון על קריאת שמע, למה לו לומר "זו תפילת שחרית", שיאמר זו קריאת שמע. ואם כוונתו לתפילה, למה לו לומר "שקורין קרית שמע עם הנץ החמה", שיאמר שמתפללים שחרית עם הנץ החמה או בהנץ החמה!

לכן נראה לי שהפסוק מוסב על קריאת שמע, שהיא עצמה הנאמרת בזמן הנץ החמה (וזה הכוונה עם), ואילו תפילת שחרית יכולה להתאחר מזה. והעיקר הוא להתחיל את הקריאת שמע עם הנץ (שחרית לפי זה אינה צריכה להתחיל עם הנץ החמה, כי זה אינו דין שנאמר על תפילת שחרית עצמה, אלא זה דין על האדם לקבל מורא שמיים מייד בתחילת היום שהוא עם הראות השמש, ואם האדם עשה זאת על ידי קריאת שמע, הרי שקיים את הדבר. שהרי נשים לב, תחילת הפסוק מדברת על קריאת שמע וסופו על תפילת מנחה, ולכאורה צריך להיות שכמו שסופו מדבר על מנחה כך גם תחילתו מדבר על תפילת שחרית, אלא שאין כאן עניין בסוג התפילה אלא בכך שהאדם מקבל מורא עליו מייד עם תחילת היום ומייד בסופו, ולכן כיוון שתפילת שחרית כוללת גם את קריאת שמע, על האדם יש להתחיל בקריאה עם תחילת היום).

ולפי זה מה שאומר המדרש זו תפילת שחרית, כוונתו לכלל התפילה, בדיוק כמו שאנו משתמשים בלשוננו, כשאנו אומרים שאנו הולכים להתפלל שחרית או שהתפללנו שחרית או שאנו מודיעים על זמן תפילת שחרית, שבכל אלו אנו כוללים את קריאת שמע וברכותיה ולא מתכוונים ל"ח ברכות בלבד.

בנוסף יש סברה לומר שכמו שתפילת מנחה לפני שהירח בא כך גם עם שמש כוונתו לפני הזריחה.

אולם לפי מה שהוכחנו ממדרש ומירושלמי (וכן מוכח מרבינו חננאל שהובא בדבריי בתגובה הראשונה שבגיליון זה) שהתמיד של שחר היה קרב בהנץ החמה, יובן מדוע תפילת שחרית דווקא זמנה מהנץ החמה, שהרי היא כנגד הקרבת התמיד של שחר.

עתה יש לי עוד שתי ראיות שהיום אינו מתחיל 72 דקות זמניות לפני הנץ אלא מתחיל בזמן סמוך לנץ החמה:

ולשון האבות דרבי נתן נוסח א (ע"פ נוסח מפעל המילון): "איזה סייג עשו חכמים לדבריהם. חכמים קורין את שמע עד חצות, רבן גמליאל אומר, עד קרות הגבר, כיצד, וכו' רבן שמעון בן גמליאל אומר (והוא ט"ס וצ"ל ר' שמעון), פעמים שאדם קורא קרית שמע שני פעמים זה אחר זה ויוצא בה ידי חובתו אחד של יום ואחד של לילה אימתו. עד שיעלה עמוד השחר, אבל משיעלה עמוד השחר אינו יוצא, אלא עמדו חכמים הרבה ועשו סייג לדבריהם".

ומהסיום "אלא עמדו חכמים הרבה ועשו סייג", המוסבר על מה שאמרו "אבל משיעלה עמוד השחר אינו יוצא" (הכוונה לקריאת שמע של ערבית) משמע, שגם רבי שמעון ורבן גמליאל מודים שיש לעשות סייג, אמנם לא עד חצות אלא עד עמוד השחר.

דברי ר' שמעון בירושלמי ובתוספתא ובגירסא אחת בבבלי: "תניא, רבי שמעון בן יוחי אומר: פעמים שאדם קורא קריאת שמע שתי פעמים בלילה, אחת קודם שיעלה עמוד השחר, ואחת לאחר שיעלה עמוד השחר, ויוצא בהן ידי חובתו, אחת של יום ואחת של לילה", ומכך משמע שזמן עמוד השחר הוא לילה.

הבבלי מרחיב ודן בכך:

"רבן גמליאל אומר וכו'. אמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כרבן גמליאל.

תניא, רבי שמעון בן יוחי אומר: פעמים שאדם קורא קריאת שמע שתי פעמים בלילה, אחת קודם שיעלה עמוד השחר, ואחת לאחר שיעלה עמוד השחר, ויוצא בהן ידי חובתו, אחת של יום

ואחת של לילה. הא גופא קשיא! אמרת פעמים שאדם קורא קריאת שמע שתי פעמים בלילה, אלמא - לאחר שיעלה עמוד השחר ליליא הוא, והדר תני: יוצא בהן ידי חובתו אחת של יום ואחת של לילה, אלמא - יממא הוא! - לא, לעולם ליליא הוא, והא דקרי ליה יום - דאיכא אינשי דקיימי בההיא שעתא.

אמר רב אחא בר חנינא אמר רבי יהושע בן לוי: הלכה כרבי שמעון בן יוחי.

איכא דמתני להא דרב אחא בר חנינא אהא דתניא, רבי שמעון בן יוחי אומר משום רבי עקיבא: פעמים שאדם קורא קריאת שמע שתי פעמים ביום, אחת קודם הנץ החמה ואחת לאחר הנץ החמה, ויוצא בהן ידי חובתו, אחת של יום ואחת של לילה. הא גופא קשיא! אמרת פעמים שאדם קורא קריאת שמע שתי פעמים ביום, אלמא - קודם הנץ החמה יממא הוא, והדר תני: יוצא בהן ידי חובתו אחת של יום ואחת של לילה, אלמא - ליליא הוא!

לא, לעולם יממא הוא, והאי דקרו ליה ליליא - דאיכא אינשי דגנו בההיא שעתא."

יש לשים לב ששני תירוצי הבבלי סותרים אחד את השני, לתירוץ הראשון עמוד השחר הוא לילה, ולתירוץ השני עמוד השחר הוא יום. אמנם ניתן לומר שהתירוץ השני הוא זה שנקבע להלכה, והוא באמת סותר לתירוץ הראשון (אגב ראיתי במלבי"ם על המכילתא לעיל המסביר שהיא כדעת ר"ש (כי המכילתא היא אליבא דרבי עקיבא), שעמוד השחר לילה), אך לפי דבריי ניתן ליישב בפשטות שאין כאן סתירה, ועמוד השחר המדובר שהוא לילה הוא זמן 72 דקות זמניות קודם הנץ שזמן זה הוא לילה, ורק משום שיש אנשים הקמים באותה השעה, וזמן קריאת שמע תלוי בקימה, ניתן לקרא קריאת שמע של שחרית בזמן זה. ואילו הזמן שקודם הנץ עליו מסיק הבבלי שהוא וודאי יום הוא הזמן של משיכיר שהוא באמת יום.



סיכום

א. ממנחות מוכח שזמן קריאת שמע תלוי בזמן ציצית וכן שאר מצוות תלויות בזמן ציצית, וזמן ציצית הוא נלמד מ"וראיתם אותו", שבזה יש מחלוקת בין ר' אליעזר וחכמים על גדר הראייה, האם מספיק להבחין בין התכלת ללבן אף שאינו באמת רואה את עצם צבע התכלת ורק יודע על פתיל התכלת מחמת שהוא כהה יותר ביחס ללבן, וזו דעת חכמים, או שמא יש לראות ממש את עצם צבע התכלת, וזה ניתן להוכיח על ידי שמבדילים בין צבע התכלת לצבע הכרתן שהוא צבע קרוב לו, וזו דעת ר' אליעזר.

ב. מזמן משיכיר את חברו ברחוק ד' אמות מוכח שאינו קשור כלל לציצית, זמן זה נאמר אמנם במשנה לגבי קריאת שמע, אך מדברי אב"י בגמרא ברכות ט: "אמר אב"י לתפילין כאחרים" משמע שזה לאו דווקא קריאת שמע אלא זמן כללי המציין את תחילת היום ההלכתי, ולכן אב"י מחלק בין קריאת שמע לתפילין על אף שלא הוזכרו כלל תפילין קודם לכן בעניין, לדברי אב"י קריאת שמע יש לכתחילה לעשותה כותיקין, ואילו תפילין שאין בהם את ענין סמיכת גאולה לתפילה, אפשר להניחם מתחילת היום שהוא זמן משיכיר את חברו, שהוא הזמן שנקבע להלכה.

ג. האיר המזרח האמור בשחיטת התמיד שהבאתי מספר ראיות שהוא זמן הסמוך להנץ החמה, והוא קובע לדברים שזמנם ביום (שחיטה זמנה ביום). בנוסף משמע שבזמן האיר המזרח כבר יצאו לשכור פועלים לצורך העבודה שהייתה מתחילה עם הנץ החמה.

ד. מדברי ר' זירא במגילה כ: הלומד שהיום מתחיל מעלות השחר מהאמור בנחמיה "ואנחנו עושים במלאכה וחצים מחזיקים ברמחים מעלות השחר", ומפסוק זה משמע שבזמן עלות השחר ניתן לעשות מלאכה (המלאכה הייתה בניית חומות ירושלים), וודאי אין מדובר על זמן 72 דקות לפני הנץ ואף אחריו, שהוא זמן חשך, ולכל הפחות ניתן להתחיל במלאכה (אף שגם זה לא נראה) בזמן משיכר.

ה. דברי המכילתא "דבר אחר, ויהי באשמורת הבוקר – זה האיר המזרח". אשמורת הבוקר היא האשמורה האחרונה של הלילה הסמוכה לבוקר, כלומר מדובר בלילה ועם כל זה בזמן שנקרא האיר המזרח, וכנראה הכוונה להאיר המזרח שהוא ארבעת מיל קודם הנץ שאז עדיין לילה.

ו. דברי המכילתא, ממנה לומדים שנאמר פעמיים בכתוב עד בוקר כדי להוסיף תחום לזמן אכילת הפסק, לזמן הנקרא בוקרו של בוקר שהוא עמוד השחר. ומשמע מכך שבלי הלימוד היינו לומדים שהלילה הוא עד הנץ החמה (או זמן סמוך לו), ובא הכתוב ולימד שיש להוסיף זמן להרחקה מאיסור.

ז. דברי אבות דרבי נתן ודברי ר' שמעון בירושלמי ובתוספתא כפי שפירשתי לעיל.

ח. ואחרון חביב, הוא כל המשא ומתן בירושלמי בסוגייה עליה כתבתי את המאמר, שלפי פשט הדברים משמע שעמוד השחר אינו יום.



תגובה ג – הרב עידוא אלבה

א. כבודו פירש שרבי חנניה שואל למה בלילה אנו אומרים שהוא מתחיל בכניסת השמש לעובי הרקיע ואין אומרים כעין זה בבקר שהוא מתחיל בתחילת כניסת השמש לעובי הרקיע. ועל זה אני תמה, שאם כן רבי חנניה היה צריך לומר אע"פ שהחמה היא בתחילת כניסתה לרקיע, ולא לומר אע"פ שהחמה נתונה באמצע הרקיע.

מוכח מהגמרא שעמוד השחר ההלכתי קשור ל ד' מיל, כי זמן זה הובא בירושלמי על המשנה שעוסקת בהלכות של קרבן התמיד, ועל כן משמע שהוא זמן שיש בו נפק"מ להלכה. וכן הבינו ר"ח (ביומא כט ובפסחים צד) והרמב"ם (בפירוש המשנה ברכות א, א).

מעצם הלשון של "האיר המזרח" משמע שמדובר שיש אור רק במזרח והוא זמן מוקדם, שרק לאחריו בשיעור ניכר האור ניכר בכל מקום ברקיע. והדבר תואם למה שביארתי בדברי רבי הונא בירושלמי שזמן ד' מיל הוא בדרך כלל לפני שמתחיל אור שמאיר את כל פני המזרח, ומכל מקום הוא הקובע הלכתית את גדר עמוד השחר לכל מצוות התורה, אלא שבתמיד אחרו קצת שיראו אור ממש באופק המזרח, ובטלית ובתפלין הזמן יותר מאוחר שיהיה אור בכל

העולם עד "שיראה" דהיינו שיוכל להכיר, ובשאר מצוות לכתחילה מחמירים יותר ומחכים לנץ החמה.

ב. הרמב"ם (תמידין ומוספין ב, יא) אומר "עמוד השחר" על הזמן שלגביו כתוב במשנה (יומא א ח) קריאת הגבר. נראה שהרמב"ם לא התכוון לדקדק שזה בדיוק זה כי ברור מהגמרא (פסחים ב ע"ב. תענית יב ע"א) שאלו שני זמנים שונים, אלא שכיון שלא חייבים לדקדק בזמן הזה כתב הרמב"ם עמוד השחר וכוונתו שהוא סמוך לעמוד השחר.

כבודו קבע בודאות שזמן שחיטת התמיד הוא אחרי זמן משיכיר סמוך לנץ בגלל המשנה בתמיד, שלהבנתך כתוב בה שמיד אחרי הקטרת הקטורת היו מעלים אברים לכבש. אך המשנה בתמיד רק מבארת את סדר הדברים. באמת היו ממתינים אחרי הקטרת הקטורת, והיו מקדימים אותה כי הקטורת חייבת להיות בהפרש ניכר מהנץ החמה מפני שכתוב בה להדיא "בבקר בבקר".

ומה שכתב כבודו על שתי קריאות שמע של אנשי משמר לענ"ד לא מסתבר. אנשי משמר הם אלו שעובדים בבית המקדש, אין טעם לומר שחלק מהם יקראו לפני שנשחט התמיד, ולא כמתואר במשנה. ואע"פ שהוא אחרי זמן משיאור כל פני המזרח אמרו בירושלמי שלדעת הברייתא הקורא עמם לא יצא כי הוא לפני זמן משיכיר, ונראה שהכוונה בירושלמי היא שרק בבית המקדש יוצאים ידי חובה לפני זמן משיכיר, כי בבית המקדש התורה אמרה לעשות פעולות של עבודת השם מוקדם²².

לענ"ד מה שכתב הרמב"ם לגבי זמן ברכת יוצר אור במקדש "ואחר שהשמש זורח והאור מתפשט מברכין יוצר אור", ולא כתב בסתמא "אחרי הנץ החמה", הוא משום שאם היה אומר כך היינו מבינים שצריך לברך ברכה זו דוקא סמוך לנץ החמה, ובאמת אין דין כזה.

ג. לענ"ד הזמן בו טעו ודימו שאור הירח הוא אור השמש היה לפני עמוד השחר של ד' מיל, או עכ"פ עמוד השחר של אור כלשהוא שעל פיו היו שוחטים לפי תנא קמא (יתכן שאור זה הוא כשהשמש 17.5 מעלות מתחת לאופק, כי בזמן זה אומרים החוקרים שאפשר לראות מעט אור. ראה זמנים כהלכה. פניני הלכה תפלה פרק יא). הירח היה מתחת לאופק והם חשבו שיש אור כלשהוא מהשמש, אך אחר כך התברר שזה היה מהירח לפני שקרני השמש מתחילות להאיר, ובמציאות זה יכול להיות

כב). כעין זה כתב בתורה תמימה הערות ויקרא פרק ו הערה לד:

"לגבי קדשים הרחיב הכתוב תחום הבוקר לפניו משירח האור בפאת מזרח קודם נץ החמה, ומטעם זה קיי"ל (יומא ל"ז ב') הקורא ק"ש עם אנשי משמר לא יצא ידי חובתו, מפני שבוקר של אנשי משמר הוי שיעור מוקדם".

ממש בסוף החודש גם חצי שעה לפני הזמן הראוי¹. ובאמת בגלל זה תקנו שישחטו רק אחרי שיאור פני כל המזרח.

ד. ההכרח לומר שתנא קמא ומתתנא חולקים הוא גם מהלשון "ברקאי", דמשמע אור כלשהוא בעלמא, וגם משום שבלי זה קשה לבאר את הירושלמי מה השאלה בכך שרק בסוף החודש יכול להיות חילוף. לפי דרכי אכן הירושלמי כלל לא שואל שאלות אלא דבריו בזה הם ביאור מה משיב תנא קמא על המקרה שהחליפו, והלא לשיטתו שדי באור בעלמא הדבר יכול לקרות שוב, ועל זה מבארת הגמרא שמכל מקום הוא רק בסוף החודש בצורה נדירה מאוד כי בדרך כלל גם בסוף החודש ידוע שהלבנה זורחת זמן ניכר לפני שמצפים לעמוד השחר. ועכ"פ זה שהם חולקים כתוב להדיא ברמב"ם בפירוש המשנה תמיד פרק ג משנה ב: "ואמר מתיה בן שמואל כי הזמן הוא משיאיר כל אופק המזרח לא משיתחיל האור בנקודה ממנו".

הלשון "מבריק" יכולה להיות על כל התבהרות של השמים, ויציאת בעל הבית לשכירת פועלים יכולה להיות גם שעה לפני נץ החמה, כי אנשים יכולים להתחיל לעבוד גם לפני הנץ החמה. גם עבודת עשיית החומה היתה באופן זה, כשמתחילים להתארגן לעבודה מעמוד השחר.

לגבי זמן הנץ החמה, אני סבור שגם ר"י בן אביתור לא בא לקבוע בדוקא שנץ החמה הוא רבע שעה לפני צאת השמש, אלא כוונתו כפי שמשמע מהרמב"ם שלא הזהיר לראות את החמה, וברור שאם לא רואים את החמה כל אחד ישער קצת שונה, אך הרמב"ם לא כתב שלמרות שכל אחד משער זמן אחר כולם יתפללו ביחד, כי אין כוונתו שכל אחד ישער מהו הזמן המדויק, אלא כוונתו שמתחילה לא חייבו לדקדק ולא הצריכו להקפיד לראות את הנקודה שבה השמש יוצאת. ונראה שלשיטתו בענין זה של נץ החמה חז"ל התחשבו בזה שלא כולם נמצאים במקום שיכולים לראות אותה, אלא די בכך רואים לפי השמים שהאדימו שהגיע בערך הזמן. אמנם בשקיעת החמה לא מצינו מי שאומר שלא צריך לדקדק בה, אך ענין זה של תפלה בנץ הוא דין שאינו לעיכובא, לכן סובר הרמב"ם שלא צריך לדקדק בו.

בספר ישראל סבא קדישא לא הוסבר מדוע נהג הרב בבא סאלי להקדים 15 דקות. אי אפשר לדעת מה היה טעמו. הבא"ח בשם הרב מני כתב שבמנין שבו הוא התפלל הוא הנהיג להקדים ב 6 דקות, אך לא הקפיד כשהחזן היה מוסיף או מפחית מזה 6 דקות. כנראה שהקדמת שש דקות מבוססת על העישור שעה לפני עליית כל גוף השמש שכתב ברמב"ם, שהוא מפרשה על ענין הנץ המדויק, ואם עליית כל גוף השמש היא הנץ הנראה אכן 6 דקות לפני כן זה בהרבה מקומות הנץ האסטרונומי (ראה לקמן בתגובה ה שיותר נראה פירוש אחר בדברי הרמב"ם), אך עכ"פ לא מדובר על מנהג כללי קדום להקדים לנץ האסטרונומי, וגם הרב מני לא הקפיד בזה.

כג). אמנם המאירי כתב: "אין הלבנה מתחלת לעלות סמוך ליום עד לאחר חצות החודש אלא בשאר הימי' היה וסמוך לסוף חודש היה ודימו ששקעה הלבנה והאיר פני מזרח". אבל לפי הנראה במציאות מסתבר שהכוונה היא לזמן שבו הלבנה זורחת מעט לפני שמתחיל אור החמה להראות, והוא בסוף החודש ממש. לפי ראות העין החמה כביכול עוקפת את הלבנה. בתחילת החודש הלבנה נראית במערב אחרי שהשמש שקעה. באמצע החודש היא זורחת מהמזרח כשהשמש שוקעת במערב. ככל שמתקרבים לסוף החודש היא זורחת מהמזרח לפני שהשמש עולה, ורק בסוף החודש ממש היא זורחת מהמזרח סמוך לזמן עמוד השחר של ד' מיל, בראש חודש הם משווים ואחר כך הלבנה נראית אחרי שהשמש שוקעת, וכביכול השמש מקדימה אותה.

הבאת עתה את דברי בעל התוספתא כפשוטה ש"מטפטפת בראשי ההרים" היינו הראות קרני השמש לפני שהיא נראית. ואמנם לפי הפירוש הראשון שכתבת שהשמש נראית בראש ההר, קשה כי אין סיבה הגיונית שידברו בדוקא על מקום שיש בו הרים גבוהים, וגם לא מובן מדוע ללכת לפני מה שרואים מההרים הגבוהים. אך גם לפי פירוש זה יש להקשות שלכאורה קרנים כאלו אמורים להראות גם כשאין הרים, ומדוע דברו דוקא על ראשי ההרים?

ונלענ"ד שאכן יש לפרש שמדובר על קרני השמש שניכרות עוד לפני גוף השמש, כאשר במקום שבו עתידה השמש לזרוח יש הרים. ואף שטיפות השמש נראות גם במקום שאין כיסוי הרים, מחשבים לפי אותן קרנים דוקא במקום שבאופק המזרח יש הרים, וכן הוא ברוב ארץ ישראל, כי אין להתחשב בכיסוי ההרים. ואם כן למעשה זוהי הוראה לחשב לפי הנץ האסטרונומי שבארץ ישראל הוא קודם לנץ הנראה ברוב המקומות 3-6 דקות בגלל כיסוי ההרים במזרח, ואפשר לדעת זאת בעינים לפי טיפות השמש שנראות עוד לפני שהשמש נגלית. הנץ האסטרונומי שונה בחלקי הארץ השונים כי הוא מחושב גם לפי גובה המקום שבו מתפללים ולפי קו הרוחב התמונות שהובאו לא מוכיחות שההגדרה של השמש מטפטפת היא עוד לפני הנץ האסטרונומי, כי אפשר שטיפות של שמש קרויות רק כשהם ניכרות יותר כמו בתמונה של הנץ האסטרונומי. הצבע הצהוב שבתמונה ניכר בגלל העננים. כשהאופק נקי מעננים לא רואים צבע צהוב, אלא רק אדמומית עזה, ואפשר שטיפות שמש מוגדרות כך באדמומית הנראית בזמן הנץ האסטרונומי.

לגבי "הבקר אור" לא כתבתי שיש מחלוקת בין הבבלי לירושלמי, אלא כתבתי שהירושלמי אינו תואם לדברי רש"י בפירושו על דברי הבבלי.

לא התכוונתי לומר שרש"י במנחות באומרו הנץ החמה מתכוון לעמוד השחר, אלא שהוא מתייחס בלשון זו לזמן שלפי האמת ההלכתית המדוקדקת הוא עמוד השחר, אבל רש"י לא מתכוון לדקדק בזה, אלא נקט נץ החמה כי זה מושג שמזכיר את השמש ועיקר הדיון בגמרא הוא אם לחכות לשמש.

ה. לא מסתבר להגדיר את לשון התורה עד בקר עד בקר שזה: "לקיים דברי כנסת הגדולה". לענ"ד בדרשת רבי ישמעאל פשוט חסרה המילה וכו' אחרי המילים עד שיעלה עמוד השחר.

ו. בענין "אע"ג דלא על אמרינן דעל" לא סמכתי רק על הגהת הגר"א אלא הראיתי שהפירוש שעולה מדבריו נכון גם לפי הגרסה שלפנינו.

ז. ר"ח מזכיר שהגמרא אינה תואמת לדברי חוזהם בכוכבים בדבריו על רבא שפירש זמן גדול יותר לזמן הנשף, שזה נראה במיוחד תמוה. ונראה שאין כוונת ר"ח על זה שאין דבר כזה עובי הרקיע, אלא הוא אומר כאן גישה עקרונית לשאלה כיצד לנהוג כשרואים דברים כאלו בגמרא. הגמרא בעצמה דוחה את דברי רבא, אך כוונת ר"ח שאנו לא נוקטים איזה דעה בהכרעה בזה על פי החוזהם בכוכבים. אך רב האי גאון כתב שאין לפסוק כסוגיה בפסחים מכמה אנפי ומשמע שזה בגלל שהיא נגד מה שידוע במציאות, ולכן הוא נוקט רק כמו בהסוגיה בשבת. מסתבר

שר"ח מתייחס בזה לדברי רב האי גאון, שכן כל פירושו מבוסס על דבריו. ועל זה אומר ר"ח שאין לנו אלא דברי חז"ל.

ח. מעצם הביטוי עמוד השחר. כמו עצם הביטוי האיר המזרח משמע שיש רק אור כלשהוא במקום אחד בעוד שבזמן משיכיר מתפשט האור לכל העולם. על כן לא מסתבר שהעיסור בדעה שעמוד השחר הוא זמן משיכיר. וכיון שאין הכרח לפרש כך את דבריו יש לפרשו כדעת כל הראשונים האחרים, כפי שהראיתי מר"ח והרמב"ם שזמן עמוד השחר אצלם הוא לפני הזמן בו קראו אנשי משמר קריאת שמע וכל שכן לפני משיכיר.

ט. טעות בדיעת המציאות שאפשר ליחס לרשב"ץ או לראשונים אחרים אי אפשר ליחס לרבי יוסי בר בון.

י. "ונמצא מתפלל ביום" פירושו מתפלל ביום הברור שכולם קוראים לו יום, כשם שאת שעות היום מונים מהנץ עד השקיעה. זמן התפילה מקביל לזמן התמיד. מלבד מה שכותב הרא"ש על זמן התפילה מדין "יראוך עם שמש" יש לבארו לפי דברי הגמרא ביומא לג שבתמיד כתוב רק בקר אחד, אלא שאנו מקדימים את שחיטת התמיד מפני שמשליכים את בבקר בבקר שנאמר על גזרי העצים גם על התמיד. לכן מובן שזמן התפילה לכתחילה אינו אלא מהנץ. מה שכתב הרא"ש זמנה משיאור פני מזרח כמו בתמיד הוא אכן חידוש, ואין זו דעת ר"ח והרמב"ם. לדעתם משמע שאפשר להתפלל שחרית מעמוד השחר, אלא שבכל אופן אין לנהוג כך למעשה בלא הכרח גמור כי יש לחכות לזמן הנחת תפילין.

יא. בענין שתי הלישנאות שאמרו בברכות ח ע"א בדברי רבי שמעון "פעמים שאדם קורא", בפשטות אין סתירה בין שתי הלישנאות. בלישנא הראשונה רבי שמעון קורא לזמן שאחר עמוד השחר יום כי אין לקרוא קריאת שמע של ערבית לכתחילה לאחר עמוד השחר, ובלישנא השניה הוא מתייחס לזמן שעד הנץ כלילה כי בדיעבד אפשר לקרוא בו קריאת שמע של לילה, ולענין זה הוא כלילה ממש עד הנץ החמה.

לשון אבות דרבי נתן על הסייג מוסבת על מה שאמרו בתחילה "איזה סייג עשו חכמים לדבריהם. חכמים קורין את שמע עד חצות".



תגובה ד' - הרב שמואל פרץ

א. בעניין זמן הנץ החמה וחישבו

כפי שנראה מפשטות דברי חז"ל בכמה מקומות, הולכים במישור לפי השקיעה והזריחה הנראית מראש ההר, והסברה בזה היא שהשקיעה והזריחה אינו זמן המשתנה בהתאם לגובה מקומו של האדם והוא דבר מוחלט. רק בשנים האחרונות נכנסו לחישובים על פי האופק המישורי וריבוי המחלוקות בעניין מעיד על כך שאין מסורת קדומה בדרכי חישוב אלו, אף לא ראינו לאף אחד מרבתינו הראשונים וראשוני האחרונים שידברו מזה. והיכן נראה הדבר בדברי חז"ל?

בגמרא שבת דף לד ע"ב: "ואיזהו בין השמשות - משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין, הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון - בין השמשות, הכסיף העליון והשוה לתחתון - זהו לילה".

פשטות הדברים שהכוונה לצד מזרח כפשוטו ממש וכמו שאנו רואים שבצד מזרח סמוך לשקיעה נראית אדמימות (הנקראת טבעת וינוס) הנעלמת בהדרגה. הזמן שבו מכסיף התחתון (כלומר האדמימות מחוורה בחלקה התחתון) מקביל לתחילת השקיעה כפי שנראית בראש ההר (אני בדקתי את הדבר מפסגת קבר שמואל הנביא ליד ירושלים), ורגע העלמות האדמימות כליל מקביל לזמן סוף שקיעת הגלגל בתצפית מראש ההר. וזה פשר הסימנים הללו בדעת רבי יהודה, כלומר לדעת רבי יהודה בין השמשות הוא משך זמן התכסות הגלגל באופק שבהרים הגבוהים, ותחילת הלילה הוא הוא סוף העלמות הגלגל באופק ההרים הגבוהים. הרי שהמדד לשקיעה הוא האופק בראש ההר.

כנ"ל כברייא המובאת בירושלמי תחילת ברכות לפיה כל זמן שפני מזרח מאדימין יום. הכסיפו בין השמשות. השחירו לילה, לשיטת הברייא הזו, בין השמשות מתחיל דווקא מסוף שקיעת הגלגל באופק שבהרים הגבוהים שכאמור מקביל מבחינת משך הזמן לסימני האדמימות במזרח, כלומר גם לשיטה זו החולקת על ר' יהודה, הקובע הוא האופק שבראש ההר!

ואמנם בבבלי מובא שהכוונה לפני מערב האדמימות את המזרח, אלא שלבבלי יש מהלך שונה בביאור כל העניין, ויש לשים לב שאב"י אומר לרבא בלשון תמיהה "מי סברת פני מזרח ממש? פנים האדמימין את המזרח!" במציאות הסימנים במזרח כלל לא מקבילים לסימנים במערב, והזמן בו התחתון במזרח מכסיף לא מקביל כלל לזמן זה במערב, ואילו בגמרא משמע כאילו מדובר בדבר המובן מאיליו. אם היה הבבלי אומר שמסורת בידיו שהכוונה לצד מערב, הרי קבלה ונקבל, אך אב"י אומר בלשון תמיהה, כאילו מובן מאילו שהכוונה למערב, וכאילו גם הסימנים הללו מקבילים ממש, מה שכאמור נסתר מהמציאות! לאחר עיון נראה שהבבלי פירש את התחתון והעליון על תחתית כיפת הרקיע, וגובה כיפת הרקיע וההכספה אין פירושה החוורת האדמימות אלא השחרת השמים. כך מתבאר גם מדברי רש"י ותשובת רב שרירא גאון. והאדמימות לבבלי הוא רק סימן לתחילת בין השמשות. אך זו רק דעת הבבלי. הירושלמי לא העיר דבר בעניין ונראה שפירשו כפשוטו וכמו שאנו רואים במציאות, ועוד יש מה להרחיב בזה ואפרסם כאן אם ירצה ה', ואלה עיקרי הדברים.

והיוצא שהשקיעה מחושבת לפי האופק שבגובה ההרים, ואם כן גם הזריחה.

אם כן כל שרואים את קרני השמש חשוב הנץ החמה, גם לשון ר"י אבן אביתור (שהוא תרגום מערבית) "הנץ החמה כאשר רואים אדום בשמים", מוכיחה כך. ונראה מזה שלא מבקשים אור צהוב, אלא דווקא אור אדום. הלשון חמה מטפסת הכוונה האור הבא ממנה ישירות בלי קשר לסוג הצבע. וכך גם משמע בירושלמי פסחים פרק תמיד נשחט "הייתי אומר ייקרב של שחר עם הנץ החמה ושל בין הערביים עם דמדומי חמה". משמע שדמדומי חמה שבערב הוא כנגד הנץ החמה שבבוקר, כלומר כשהחמה אדומה וסביבה אדום, (אולי דמדומי חמה זה אחר שקיעת האופק).

גם בתשובת רב שר שלום משמע כך: "הנץ החמה כמשמעו, בשעה שמבקשת חמה להראות פניה, כמה שכתוב, ויצא פרח ויצץ ציץ, ומתרגמינן ואנץ נץ. בשעה שמאדים העולם וחמה מלבלבת לצאת כמות עשבים ואילנות שמבקשים להוציא עליהם. כמה שכתוב הנצו הרימונים. תחילת הראות פניה".

ובנוסף נוסף של התשובה בספר האשכול הלכות קריאת שמע וברכותיה דף ו ע"ב: "בשעה שמבקשת חמה להראות פניה ומאדים העולם".

מלשון התשובה נראה בבירור שהכוונה לזמן בו החמה מאדימה ביותר, ועוד טרם נראית באופן כך משמע גם מלשון "בשעה שמבקשת חמה להראות פניה", ומה שכתב אחרי זה "תחילת הראות פניה" הכוונה תחילת הראות פניה בעולם. כביכול מתוך נקודת מבט כאילו החמה כבר נראית באיזה מקום בעולם אלא שעוד לא במקומי. (ואף שתמיד החמה נראית בעולם הכוונה כאן מנקודת הראות שלנו שאנו מזהים שיש כבר מקום בו החמה התחילה לזרוח ולהראות).



ב. הקדמת הנץ לשמש גם במישור

עוד הקשה כבודו כי אין סיבה הגיונית שידברו בדוקא על מקום שיש בו הרים גבוהים. אך התשובה בזה היא, שלא דווקא הרים גבוהים אלה כל הרים המסתירים את האופק, ומאחר שכל הצד המזרחי של ארץ ישראל מכוסה בהרים (לפחות ברובו) בנוסף כל מקומות החמים היו במקומות כאלו: אזור לוד והשפלה, ישיבת טבריה, ישובי הגליל העליון והתחתון שהם כידוע הרריים. לכן דברו בסימנים הנראים מבין ההרים.

קרניים כאלה נראים אמנם במקומות בהם אין הרים אך גם במקומות אלו הקרניים הם הקובע, משום שאם יעלו להרים גבוהים כאמור לעיל ייראה הנץ החמה יותר מוקדם, ועל פיו יש לחשב.

ההכרח שגם במישור הולכים לפי הקרניים (כשאין הרים מסתירים) משום שגם כשיש הרים מסתירים אנו רואים במציאות את הקרניים עוד לפני שהשמש זרחה שם באופק האסטרונומי, ולכן גם כשאין את ההרים יש ללכת באותה הדרך.



ג. הראיה מאבות דרבי נתן שעמוד השחר הוא סייג

באשר למה שכתבת על דברי האבות דרבי נתן "לשון אבות דרבי נתן על הסייג מוסבת על מה שאמרו בתחילה "איזה סייג עשו חכמים לדבריהם. חכמים קורין את שמע עד חצות". לפי דבריך קשה בכלל מה הצורך להביא שם את דברי ר' שמעון ואיך הם קשורים לעניין אולם לפי דברי, יהיה מובן. הירושלמי מביא את דברי ר' שמעון כי הוא עוסק בסוגיית זמן קריאת שמע, אך האבות דרבי נתן עוסק בסוגיית סייג לתורה, ולכן אין לו צורך לצטט את רבי שמעון, אם לא כמו שפירשת.

בכבוד רב. בברכה והצלחה ושנוכה שיתבררו הדברים אמת לאמתה



תגובה ה - הרב עידוא אלבה

א. ענין חישוב הנץ המישורי היא שמחשבים את זמן הנץ למי שעומד בגובה של הר כאילו הוא עמוד במישור. ובאמת נראה קצת להיפך שגם במישור מחשבים כאילו עומדים בהר בגובה ירושלים והיא שיטת הגר"ז ור"ח מוולאזין והאגר"מ. כתבתי על זה במאמרים בירחון האוצר, י, יא, יב. אך צריך להבחין בין הנושא הזה של הנץ המישורי לבין הנושא שבו דברתי כאן שהוא הנץ האסטרונומי. הנץ המישורי הוא חישוב מצבו של המסתכל, כאילו הוא במקום אחר מהגובה האמיתי שבו הוא נמצא. ואילו החישוב לפי נץ אסטרונומי הוא חישוב של העומד על ההר או במישור, כל מקום לפי מה שהוא נמצא בו, ומחשבים מה שיראה המסתכל באופק המזרח אם היה מנקה את כיסוי ההרים שבאופק המערב.

בתגובה הקודמת התיחסתי לשאלה האם ללכת לפי הנץ האסטרונומי למי שעומד בירושלים או לפי הנץ הנראה שהוא בהתחשבות עם כיסוי ההרים שבאופק. ועל זה אמרתי שיתכן שלשון "מטפסת בראשי ההרים" מורה ללכת לפי טיפות השמש שנראות במקום שההרים מסתירים, וזהו למעשה הנץ האסטרונומי, שאפשר להבחין בו לפי כמות האדמומית.

מה שכתבתי להקשות למה נקט בירושלמי בראשי ההרים, הרי לא בכל מקום יש הרים גבוהים, מוסב על הפירוש שכתבת בתחילה שמסתכלים על ראשי ההרים שנמצאים סביב מי שעומד להתפלל לראות אם נראות על ההרים האלו קרני השמש (וראה באנציקלופדיה תלמודית ערך הנץ החמה הערה 15 שהביא כמה אחרונים שפירשו כך). ועל זה אני שואל הרי לא בכל מקום יש סביבו הרים. אמנם הוספתי ושאלתי גם על הפירוש שהשמש מטפסת היינו קרני השמש הנראים לפני הראות גוף השמש, אם כן למה כתבו דוקא על ראשי ההרים. על זה כבודו מתרץ שנקט הרים מפני שבארץ ישראל יש הרים במזרח, ומוסיף כבודו שבאמת הוא הדין שכך נפסוק כשיש מישור במזרח. ועל זה אני אומר שעכ"פ כיון שבסופו של דבר זה מוזכר רק לגבי ההרים אין כל ראייה שכך יהיה הדין גם כשהוא מישור, ועל כן יש לפרשו לענין הנץ האסטרונומי.

אלא שכבודו הביא ראייה מהאדמומית לגבי השקיעה שלשיטת הירושלמי היא ניכרת באדמומית במזרח והיא עדיין יום ולומד מזה לזריחה שבאדמומית שלפני השקיעה כבר הוי יום, וכן הביא את לשונו של רב שר שלום ור' אביתור שתולים את הענין באדמומית בלי קשר להרים. אך לענ"ד ענין האדמומית לאחר השקיעה אינו נוגע לנידון דידן גם לפי פירושך, שהרי לדברייך לפי הירושלמי מדובר שם על אדמומית בצד שנגדי לשמש, ולפי הבבלי כבר אינו יום ודאי. לגבי הנץ ודאי מדובר על האדמומית במקום שבו היא עולה.

לגבי דברי רב שרירא ור' אביתור, לפי דברייך מדובר על אדמומית שלפני הראות הגלגל ולכן יש להקדים את הנץ שבו מתפללים עוד לפני הנץ האסטרונומי. אך לפי זה ההוראה שלהם לא

ברורה כלל. מנין לנו איזה אדמומית מוגדרת כקרנים. הרי האדמומיות מתחילה כבר 20-30 דקות לפני הנץ והולכת ומתחזקת עד שניכרת במיוחד במקום המדויק בו תזרח השמש סמוך ליציאתה, והם לא הגדירו במה מדובר. ועתה נלענ"ד שורש הענין שבתשובת רב שר שלום ור' אביתור כלל לא מדובר על זמן התפלה אלא על הזמן של נץ החמה שעליו נאמר בגמרא שותיקין היו גומרין את קריאת שמע עם הנץ החמה, והם מפרשים שהכוונה שקוראים אותה בזמן שהשמים אדומים שלפי האדמומיות יודעים שהשמש עומדת ומבקשת לצאת כי תחילת היום היא כשהשמש יוצאת בפועל, והוא עלית הגלגל. וכדי לדעת מהו זמן זה צריך פעם אחת לראות את צבע השמים כמה דקות לפני יציאת השמש בשיעור הזמן שלוקח לך לקרוא קריאת שמע, ואחר כך אפשר לדעת שכשיש אדמומיות כזו, זהו הזמן לקרוא קריאת שמע ככדי שסיימה סמוך ליציאת השמש על הארץ. ועל כל פנים לענין המצוות הנעדות ביום שלכתחילה הוא מהנץ החמה, לשיטתם נראה שהכוונה לזמן שאחרי הנץ החמה. מסתבר שלדינא זה גם כוונת הרמב"ם (קריאת שמע, א, יא) "מצותה שיתחיל לקרות קודם הנץ החמה כדי שיגמור לקרות ולברך ברכה אחרונה עם הנץ החמה, ושיעור זה כמו [עישור] שעה קודם שתעלה השמש".

ופירש במשנה כסף: "ושיעור שנתן הרמב"ם היינו להקדמת הק"ש קודם החמה כמה שיעור לזה נתן סימן כמו עישור שעה חלק א' מעשר בשעה. ולפי זה אתי שפיר רישא דרבינו דכתב זמן ק"ש קודם הנץ החמה דמשמע מעט קודם הנץ ולפי שלא נדע כמה שיעור המיעוט הזה חזר ופי' דהיינו עישור שעה קודם כו'". נמצא שהרב שר שלום והרמב"ם אומרים את אותו דין אלא שאת המילים הנץ החמה מבאר הרמב"ם בשונה מהרב שר שלום.

ב. דברי אבות דרבי נתן שהביא את דברי רבי שמעון מתפרשים כהירושלמי מפני שעל כל פנים אנו רואים מהירושלמי שחכמים דנו על דברי רבן גמליאל בהקשר לדברי רבי שמעון. אכן באבות דרבי נתן הענין מובא עוד לפני שסיים את ההתייחסות לכך שחכמים אמרו לעשות סייג לדבר, ועל כן סידור הדברים הוא שכאילו יצא לענין אחר, אך כה"ג מוצאים רבות בלשון חז"ל.

בכבוד רב

עידוא אלבה



הרב שמואל משולמי

כולל פוניבז'

בגדרי תפילת מעין י"ח והבינו

ברכות כ"ט, ב במתני': ר' יהושע אומר מתפלל אדם בכל יום מעין י"ח, ובגמ' להלן ל, א איפליגו רב ושמואל, דרב ס"ל מעין כל ברכה וברכה ואילו שמואל אמר ברכת הבינו.

א.

והנה, עיקר הפלוגתא הוא, דרב ס"ל דבעינן מעין כל ברכה וברכה וכמש"כ ברש"י (ד"ה מעין ז"ל "ומברך כל ברכה וברכה", דזהו כל עיקר דינא דרב, דבעינן י"ח ברכות ממש בתחילתן וסופן. אמנם מה שיל"ע בזה, אי שמואל ג"כ פליג על דינא דרב, וס"ל דדווקא הבינו הוא דמתפלל ולא תחילתן וסופן. וטעמיה דס"ל לשמואל דהבינו הוא טופס ברכה דתיקנו חכמים למעין י"ח ולא יכול להתפלל בנוסח אחר, דה"ל כמשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות דלא יצא יד"ח (להלן מ.ב). ועכצ"ל דגם להך דמעין י"ח הוא מטבע ברכה כשלעצמה, וס"ל לשמואל דהמקצר ואומר מעין כל ברכה וברכה, אף זה בכלל המשנה ממטבע שטבעו חכמים, ובעינן דווקא שיאמר הבינו, שזהו מטבע דמעין י"ח. [ורב ס"ל דבכלל המטבע דתפילת י"ח הוא שתיקנו לו ג"כ שאם ירצה יאמר מעין י"ח, ובזה גופא פליג שמואל וס"ל דה"ל שינוי מטבע].

ובצל"ח בסוגיין נקט, דכו"ע מודו דמתפלל מעין י"ח, והוכיח זאת ממשנה ערוכה (לעיל כ) דהיה עומד בתפילה ונזכר שהוא בעל קרי מקצר ועולה, הרי להדיא דיכול לקצר במעין י"ח. וכן נקט החיי אדם כלל כ"ח, והביאו המ"ב סי' ק"י סק"ד וכ"ה כבר במאירי בסוגיין,

ועיין בדבריהם דנקטו נפ"מ לדינא בזה, דאע"פ דמסקינן דא"א להתפלל הבינו בימות הגשמים דאינו יכול לשאול גשמים בהבינו, מ"מ יכול הוא להתפלל מעין כל ברכה וברכה וכדרב (דבזה אין מניעה שיוסיף שאלת טל ומטר, דל"ח דאית למיטעי דהא ברכה בפנ"ע היא ולא טעי). ונראה דזה מוכרח מגוף דינא דמעין י"ח דסתים המשנה להא דר' יהושע הוא דמתפלל מעין י"ח בסתמא ולא חילקה מתני' דבימות הגשמים ובמוצ"ש אינו מתפלל, ואף בגמ' לא הקשו מהך סתמא אדשמואל. וע"כ דאף לדידיה אכתי מצי להתפלל כדרב ואף שמואל מודה בהא, וכנ"ל.

ב.

אמנם, הא מיהא נראה דמ"מ זה מוכרח דעיקר ברכת הבינו מטבע ברכה בפנ"ע הוא, וכשתיקנוה כך תיקנו שיאמרנה בלשון הזה דייקא וככל הברכות שיש להן מטבע ברכה. ויסוד לזה, דאי חד דינא הוא עם דינא דרב, א"כ בעינן שזכיר את כל ההזכרות שבאמצעות וברכת

המינים לא הזכירו מינים וזדים רק 'ועל הרשעים תניף ידיך' לחודא, ולעיכובא הוא וכמבואר בסוגיא דלעיל דמעבירין אותו. וכן אמרו במגילה י"ח שצריך שיזכיר את גרי הצדק בעל הצדיקים, וצריך שיזכיר מלכות בית דוד בבנין ירושלים*. וכן לא הזכירו בברכה שניה דהשיבנו תשובה כלל, ואע"פ דהוא מעיקר הברכה ומעכב*. גם מטבע הלשון דהבינונו הוא בשונה מעיקר הברכות די"ח, דבברכת השנים דהבינונו אמרו בה "דשננו בנאות ארצך" ואי"ז בכלל הברכה כלל.

ומכל זה מוכח דהבינונו היא ברכה בפנ"ע שתיקנוה להתפלל בשעת הדחק [וכמש"כ הרי"ף], וכלשון הרמב"ם (פ"ב מתפילה ה"ג) ז"ל ו"זו היא הברכה שתיקנו מעין כל הברכות" עכ"ל. הרי שפתיו ברור מיללו שיש כאן תקנה ונוסח דמעין י"ח שכך ראוי שיתפלל בשעת הדחק וכשאין דעתו מיושבת עליו.

ויש לכווין זה בלשון הפמ"ג והמ"ב שכתבו (בסימן ק"י ס"א) דאם אמר בימות הגשמים בהבינונו שאילת גשמים לא יצא יד"ח תפילה "שעבר על תקנת חז"ל". ובפמ"ג ביאר כוונתו דלפי המבואר ברבינו יונה בסוגיין, דא"א להוסיף בהבינונו במוצ"ש הבדלה מכיוון דכל הבינונו הוא לטופס ברכות בלבד [והבדלה לאו ברכה הוא], א"כ כל המוסיף בהבינונו ה"ל כמוסיף על הברכות וא"כ לא יצא יד"ח דהוסיף על הברכות. וצ"ע כוונתו אטו המוסיף על הברכות קלקל תפילתו. וגם לשון הפמ"ג הנ"ל דעבר על תקנת חז"ל צ"ע, דאטו אחת מתקנות חז"ל היא דלא יוסיפו על י"ח ברכות ולא יותר וזה לא אשכחן בשום מקום, אתמהה.

ולהנ"ל הדברים ברורים, דכוונתו על דרך הנ"ל דתקנת הבינונו היתה שיאמר תפילה דו' ברכות בנוסח הלזה ולא יותר [וכמש"א בסוגיין דמה"ט אין אומרה להבדלה כברכה בפנ"ע], וכל שהוסיף על הברכות עבר על תקנת הבינונו שתיקנו ז' ברכות ולא ח' ברכות שהוא באופן הלזה דווקא וה"ה משנה ממטבע שטבעו חכמים. ולכך לא יצא יד"ח, שהוא עובר על תקנת חז"ל ומשנה ממטבע דידהו.

איברא, דכ"ז נסתר מדברי הנך רבוותא דפשיטא להו דאיתא לדרב לכו"ע, ואי נימא דאיכא תקנת הבינונו דווקא ונוסח הבינונו ככל פרטיו ודקדוקיו, מהכי תיתי נימא דלשמואל יכול להתפלל מעין י"ח כדרב, והא רבנן לא תקינו ליה בהאי נוסחא כלל, ושוב ה"ל כמשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכה וכו"ל, וצ"ע.

ג.

והנה זה מבואר בסוגיין דא"א להתפלל הבינונו בימות הגשמים ובמוצ"ש. ויל"ע איך הדין בעשי"ת ובתעניות שצריך שיזכירם בתפילה, וסתימת הסוגיא והפוסקים מבואר דשרי להתפלל,

א. ואולי כפילות הלשון "בצמיחת קרן לדוד עבדך ועריכת נר לבן ישי משיחך" הוא בא לשני העניינים הזכרת מלכות בית דוד שבבנין ירושלים וביאת המשיח, דאל"כ למה האריכו במקום שאמרו לקצר, וצ"ע

ב. גם יל"ע בעיקר הלשון "מול את לבבנו ליראתך" ולא מצינו זה במקרא בשום מקום. ובתהלים פ"ו איתא "יחד לבבי ליראה את שמך" ואלי היינו הך, ובקרא דפרשת התשובה בנצבים איתא ומל ה"א את לבבך לאהבה את ה"א.

וצ"ע מ"ש משאילת גשמים והבדלה. ומזה מבואר דאין דין הזכרות בהבינו כלל דלא תיקנו הזכרה אלא בתפילה ולא במעין י"ח, ודווקא בשאילת גשמים הוא דמעכב שלא יוכל להתפלל הבינו, וכמו שביאר הגר"ח ז"ל דשאילת גשמים גדר ברכה הוא שצריך לשאול גשם בתפילתו. אבל שאר הזכרות ליתנייהו בתפילה דמעין י"ח [והא דמוצ"ש אינו יכול הוא מטעם חובת הבדלה, דלבד דין הזכרה של עניינו של יום דמוצ"ש, הוא ג"כ חיוב הבדלה שחייבוהו חז"ל להבדיל בתפילה לבד הבדלה על הכוס וא"ז רק חיוב הזכרה, וכבר ביארנו זה במקו"א ע"ש].

ושמעתי (מהגר"ש לסיצין שליט"א) להקשות מסוגיין ע"ד רעק"א (בהגהות לסי' קי"ד, ד') שחידש דמי ששכח מוריד הטל בלילי שבת יצא יד"ח, דלא גרע ממי שנתפלל מעין שבע שיצא ואע"פ דלא הזכיר משיב הרוח [וה"ה ביעלה ויבוא]. וקשה, דלפ"ז ה"ה בהבינו דמי ששכח המלך המשפט [או בימות הגשמים להנך שיטות דיכול לאומרה מתוך הכתב, עי' ב"י ומג"א ק"י סק"ד], הא יכול לצאת בהבינו, ומ"ש הבינו מברכת מעין ז'.



ד.

ונראה לומר בעזה"י, דלהנ"ל גרע תפילת הבינו מתפילת מעין ז' - דדין תפילת מעין ז' הוא קולא בעיקר התפילה דלא, הזקיקו כאן תפילה גמורה רק מעין תפילה ותו לא, ולכך אף שלא הזכיר בה הזכרות יצא יד"ח, דסגי אף בתפילה גרועה כי הא. אבל הבינו לפ"מ שנתבאר גדרו הוא תפילה גמורה, אלא שתיקנו בה את כל הי"ח ברכות בצורת "מעין ברכה" ובלישנא קלילא.

ויש ד' ראיות בגריעותא דמעין ז' מתפילת הבינו דמעין י"ח:

- א. דמתפלל כל מעין ז', והכא בעינן ג' ראשונות ואחרונות בשלימות.
 - ב. דמעין ז' יכול לצאת מהש"ץ לכתחילה אליבא דר' עמרם גאון, ועי' סוס"י רס"ח דיכול ג"כ לצאת במעין ז' יד"ח מעריב בנתפלל בלא יעלה ויבוא (ועי' ב"י ושאר נו"כ דהוא מטעם דעריבית רשות).
 - ג. דשכח המלך הקדוש במעין ז' אינו חוזר, עי' סי' תקפ"ב בפר"ח הו"ד במ"ב שם.
 - ד. דין עמידה, דאינו אלא בגדר עמידה בחזרת הש"ץ, דאינו כעמידה בתפילה, ושזין בזה הבקי ואינו בקי (כלשון הר"מ פ"ט ה"ב והכל עומדים ושומעים וכו' בין אלו שיוצאים וכו').
- [וכל זה ליתא בתפילה דהבינו, וכדאיתא להלן ל, א דבעינן ג"ר ואחרונות ומעומד ע"ש, וכן אינו יכול לצאת מהש"ץ במקום שיתפלל הבינו, ואף לרע"ג הנ"ל, דמחויב הוא בתפילה כמו כל הבקיאים, ופשיטא נמי דחוזר על האל הקדוש דלא גרע ממה שחוזר על טל ומטר ואתה חונן וכמובן].

ג). ולפ"ד נראה, דזהו עיקר הביאור דתקנת מעין ז' דיהו כולם שותקים ואף הבקיאים, דאל"כ מה הרווחנו בעיכוב מועט זה שהמאריך בתפילתו לא יהא יחיד, דו"ק בזה.

ד). ואין לומר איפכא, דהוא מדינא ואף השומעים שיצאו צריכים עמידה מדינא, דהא לעיל בפ"ח ה"ד לא כתב אלא שיהו שומעים ולא כתב עמידה. ורק בסדר התפילה שבפרק ט' שכתב שם סדר כל התפילה כולה ודין לחש וקול רם וכו' כלל עומדין עמידה בחזרה, ואינו מדינא דתפילת י"ח דלחש רק מדינא דחזרת הש"ץ. והארכנו במקו"א בעזה"י.

ובעכצ"ל, דגדר מעין ז' דאינו זקוק להתפלל ערבית גמורה בתפילת ז' רק מתפלל תפילת מעין לחודא, והוא קולא בעיקר החיוב תפילה בתפילת ערבית רשות, והקילו בה שיוכל לעשותה בתפילה בעלמא. ולפיכך שפיר נקט רעק"א דאף בתפילת היחיד עצמו תהא קולא זו שיוכל להתפלל תפילה גרועה דמעין ז', וק"ו דלא יחזור על שכחת משיב הרוח וכה"ג, דסו"ס תפילה יש כאן וכל שנתפלל כבר יצא יד"ח".

[ובנוס"א י"ל עוד, דיש ב' דינים בתפילה - תקנת אבות ותקנת אנשי כנה"ג. ובמעין ז' אינו אלא בגדר תקנת אבות, דלענין תקנת אנשי כנה"ג בעינן נמי ז' ברכות וי"ח ברכות, ולעיקובא הוא וכדאיתא בסוגיין. וחזרת משיב הרוח אינה אלא בתקנת אנשי כנה"ג, דבעינן ג"ר ואחרונות, ולא בתפילה הבאה בתקנת אבות, שאין בה אלא שבח בקשה והודאה, וכדאיתא בר"מ. ולכך ס"ל לרעק"א דאינו חוזר].



ה.

ומעתה נראה דלפמשנ"ת א"כ יש בתפילה קצרה דמעין י"ח ב' אופנים.

האחד, הוא שמקצר תפילתו ואומרה בלשון קצרה, וזה שנינו כבר בכמה דוכתי [לעיל כב, ב ולהלן ל"ב, ב] דמקצר ועולה. ובזה יש כאן י"ח בלשון קצרה, והוא ברכה שתיקנו חז"ל אלא שמקצרה. ובזה וודאי שצריך שיאמר כל הנך מילי שהם לעיכובא בתפילת י"ח ומעין ברכה סמוך לחתימה.

ויש אופן אחר, שתיקנו לו תפילת הבינונו והוא נוסח שקבעו חז"ל למי שהשעה דוחקת לו ואינו יכול לכוון דעתו אלא לתפילה זו, ובנוסח הלזה דווקא ובתיבות האלו דייקא. ואינו יכול להוסיף בה כלום, שעובר בזה על תקנת חז"ל שלא להוסיף על הברכות, וכמבואר בסוגיין על הבדלה ועל טל ומטר, דא"א להוסיף בהם ברכה, דבזה הריהו משנה מעיקר תקנת הבינונו.

וב' אופנים האלו חלוקים זמ"ז בעיקר יסודם ומהותם, דברכת הבינונו הו"ל מעין י"ח מעיקר מהותו הוא דמתפלל ז' ברכות חילוף י"ח, וכל הי"ג ברכות שתיקנו באמצעיות עשאן ברכה אחת ומתפלל שבע הוא חשוב. ובתפילת מעין י"ח דרב, הוא תפילת י"ח גמורה ורק מדינא ד"מקצר" שמצינו במקו"א שנתנו רשות לקצר בשהשעה דחוקה, והוא תפילת י"ח ממש רק שמשמיט את שאר חלקי הברכה שאינו לעיכובא.

ה). והנה שמעתי להקשות ע"ד רעק"א מגממרא ערוכה בביצה י"ז, א לענין יעלה ויבוא "דשבת שחל להיות בר"ח או בחולו של מועד ערבית ומנחה מתפלל של שבע ואם לא אמר מחזירין אותו" והיא קושיה עצומה על הגרע"א.

ולחומר הקושיה צ"ל, דס"ל לרעק"א דיעלה ויבוא עדיף טפי, דהוא חיוב מדיני הו"ט והר"ח שיהא מזכיר מעין כל יום ויום וכדדרשו לה מקרא דברוך ה' יום יום. ואף דמדיני המעריב יצא יד"ח, מ"מ מדיני הר"ח והו"ט צריך הוא לחזור. ובזה ג"כ ניחא הא דהמלך הקדוש, דהפר"ח מסיק דחזור דאולי המלך הקדוש הוא ג"כ מגדר דעניינו של יום ומדרשא דתן לו מעין ברכותיו של כל יום ויום, ועדיין צ"ע.

ו). וכן מבואר בב"י סי' צ"ד דהמהלך בדרך ביו"ט ב' (והרמ"א בד"מ) צייר במוסף דחוה"מ ור"ח ויש להאריך בזה ואכ"מ, מתפלל שבע ואינו מתפלל תפלה קצרה, דהא בתפילת ז' דהבינונו הלא אמרו דיכול לכוון דעתו לתפילת הבינונו, וה"נ יכוון דעתו, דתרווייהו תפילת ז' נינהו. ומפורש כמש"כ דגדר הבינונו תפילת ז' הוא ככל התפילות שבמועדות כמש"נ.

ועיין בחיי אדם (שם) שכתב שהאי עיצה שיהא מתפלל כההיא דרב שיאמר תחילה וסוף של כל ברכה לא יעשנו אלא במקום דחק גדול. וראיתי מי שדייק מזה (עי' בספר נר למאור כאן) דגרע טפי מדינא דהבינונו דלא נזכר זה שם, ואינו אלא כדינא דהרי"ף שלא יתפלל כן אלא בשעת הצורך לא בחינם [אמנם לא ברירא לי האי מילתא כ"כ, דלפ"ז מה יענה רב לשיטת ר"ג דמתפלל אדם בכל יום מעין י"ח, ולשיטתו דרב היינו מעין כל ברכה וברכה, ובע"כ דשרי אף שלא בשעת הדחק גדול, ולא נראה דבזה גופא פליג ר"ע, ועיין]

ולמשנ"ת הוא מילתא דמסתברא, דהא מעין כל ברכה וברכה הוא בגדר תפילת י"ח רק שחיסר את החלק שאינו לעיכובא וכן לא ייעשה רק בשעת הדחק גדול. אבל תפילת הבינונו הרי היא תקנה גמורה שתיקנו חז"ל בכל משפטו וחוקתו ומדינא דתפילת ז' הוא, ולא אמרוהו אלא לשעת הצורך כי אינו נכון שיתפלל מעין התפילה כל שיכול להתפלל התפילה עצמה, אבל בגוף התפילה לא חסר מידי.



ו.

וראיתי בעמק ברכה (תפילה סימן ה') שחידש שמי שאמר אתה חונן לאדם דעת וחתם בהרוצה בתשובה יוכל לצאת ידי חובתו, משום דלא גרע זה מברכת הבינונו, וכל שהוא ימות החמה יצא יד"ח, ע"ש¹.

ולפמשנ"ת לא נגע כלל ופשיטא דלא יצא, והוא מפורש בסוגיין דכל שהוסיף על הברכות ואינו בכלל י"ח ברכות ולא בכלל ז' ברכות לא יצא יד"ח ואי"ז בכלל ברכת הבינונו, וכ"ש כה"ג דנתפלל כל ה"ח ברכות ולא אמרן כהלכתן. ואף משום דינא דרב ל"ש לומר שיצא יד"ח, דהא בעינן ברכה וחתומה תחילה וסוף. וכמו שהאר"י שם הח"א בכל ה"ח ברכות איזהו תחילתו וסופו ולעיכובא הוא בכל ברכה וברכה ופשוט.



ז.

ובעיקר דינא דהבינונו שמעתי להסתפק מאי דינא בש"ץ שהשעה דחוקה לו אי שרי לקצר בחזרת הש"ץ ולהתפלל הבינונו, או דלמא לא מצינו דינא דהבינונו רק בתפילת יחיד ולא בציבור, כעין שכתב הרי"ף דל"ש תפילת נדבה אלא ביחיד ולא בציבור. וה"נ כיון דהוא תקנה בפנ"ע שמתפלל ז' תחת י"ח וכנ"ל אפשר לא תיקנו כן אלא ביחיד ולא בציבור, וצ"ע כעת.

(ז). ומה שטען שם דלא יצא יד"ח אתה חונן, מטעמא דאין זה חשוב ברכה רביעית כלל, דהא בעינן גם בקשה בכל ברכה. באמת בלישנא דהחיי אדם (שם) קצת משמע כן, שהעתיק בההיא דעביד כדרב שיאמר ג"כ חננו מאתך דעה בא"י חונן הדעת, ואע"פ שאין כאן קצור אלא קמעא. ואולי הוא מטעם הזה שמוכרח לעיקר הברכה שיאמר בה בקשה. אמנם יעוין בפיה"מ כאן שהביא לדינא דרב, ועכ"ז פירש לה בלא בקשה כלל רק אתה חונן לאדם דעת בא"י חונן הדעת (שמעתי בשמיה דמרן הגרי"ג אלדשטיין שליט"א). וגם בעיקר הטענה דבעינן בקשה לעיכובא ולא יצא יד"ח בל"ז, אינו מוכרח כ"כ, דמי יימר דהוא מעכב בעצם נוסח הברכה, והא דתפילה רחמי ניהו מקיים לה בשמע קולנו על כל ענייני הבקשות שחיסר בשאר הבקשות,

עוד שמעתי להסתפק, בתפילות שבת ומועדות אי מצי להתפלל מעין ז'. והיינו ע"ד הביננו שיהא אומר ברכה האמצעית כדרך הביננו לחודא, ואף את"ל דלפמש"נ דלהביננו בעינן "תקנת" הביננו דייקא, וא"כ הרי לא תיקנו אלא לחול ולא לשבת ומועדים. מ"מ אכתי איכא לגוונא דמעין י"ח דרב וכנ"ל דאף שמואל מודה בה, וה"נ שייך זה גם בשבת ומועדים, שיהא מקצר אם יש לו צורך, ואטו האי דינא דנזכר שהוא בעל קרי או המלך שואל בשלומו או הפסיקתו בהמה וכדו' (דקיי"ל בכל הנהו דמקצר בתפילתו) ליתנייהו בשבת ומועדות.

ונראה דיש לפשוט דודאי יצא בזה ומטעם אחרינא, דעיין שו"ע סי' רס"ח, ד שכתב דהמתפלל חול והזכיר של שבת יצא, ומבואר דלתפילה דשבת סגי גם בתורת הזכרת שבת גרידא ואף בלא ברכה שתיקנו לתפילת השבת. וא"כ כל שהתפלל מעין ברכה האמצעית והזכיר בה של שבת ג"כ יצא יד"ח. וא"כ הדין נותן דכל היכא דהשעה עוברת וכה"ג, לא גרע זה מתפילת חול וכה"ג ושפיר יוכל להתפלל כן. אמנם יש לחלק טובא דלכתחילה לא התירו ד"ז, וצריך תלמוד.



הבה"ח רן מנצור

ישיבת תורת החיים

הרהור כדיבור דמי*

א. דברי הגמרא

דברי הגמרא בברכות כ' ע"ב

הגמרא בבא קמא (פ"ב ע"ב) אומרת שעזרא תיקן שבעל קרי לא ילמד תורה עד שיטבול. ובמשנה בברכות (פ"ג מ"ד) שנינו: "בעל קרי מהרהר בלבו (קריאת שמע. רש"י) ואינו מברך (אפילו בהרהור. רש"י) לא לפנייה ולא לאחריה ועל המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו רבי יהודה אומר מברך לפנייהם ולאחרייהם". ובגמרא איתא: "אמר רבינא" זאת אומרת הרהור כדיבור דמי דאי סלקא דעתך לאו כדיבור דמי למה מהרהר, אלא מאי הרהור כדיבור דמי יוציא בשפתיו? כדאשכחן בסיני. ורב חסדא אמר הרהור לאו כדיבור דמי דאי סלקא דעתך הרהור כדיבור דמי יוציא בשפתיו, אלא מאי הרהור לאו כדיבור דמי למה מהרהר? אמר רבי אלעזר כדי שלא יהו כל העולם עוסקין בו והוא יושב ובטל, ונגרוס בפרקא אחרינא? אמר רב אדא בר אהבה בדבר שהצבור עוסקין בו, והרי תפלה דדבר שהצבור עוסקין בו ותנן היה עומד בתפלה ונזכר שהוא בעל קרי לא יפסיק אלא יקצר טעמא דאתחיל הא לא אתחיל לא יתחיל? שאני תפלה דלית בה

* בפתח הדיבור אומר שסוגיה נרחבת ומסתעפת לכל מיני פינות ומחנות, אם לדין לימוד תורה בהרהור או לדין ספירת העומר בהרהור ועוד. אמנם עיקר ההתמקדות שלי במאמר הוא בעיקר דין הרהור כדיבור, ובדין הרהור כדיבור לאנוס או חולה.

וכדרכי אכתוב שאין לסמוך על המאמר הזה להלכה ולמעשה, שלא יהיה ח"ו כמו מה שאמרו חז"ל (סוטה כ"ב ע"א): "כי רבים חללים הפילה זה ת"ח שלא הגיע להוראה ומורה" ונפסק בש"ע (יו"ד רמ"ב סעיף י"ג). וע"ע בדברי הרמב"ם (פ"ה מהלכות ת"ת ה"ד) בלשונו החריפה על התלמידים הקטנים הקופצין להורות בראש. וע' למרן מאור עינינו בהקדמה ליביע אומר (ח"ט בהקדמה ד"ה וראיתי לנכון) שכתב בחומרה רבה על בחורים שלא הגיעו להוראה אשר קופצים בראש לפרסם מאמרים בהלכה ולחלוק על רבותיהם בירחונים שונים. ע"ש.

א. חלק מהראשונים גרסו בדברי הגמרא 'רבינא' [כ"ה בדפו"ר (ונציה), וכ"כ המיוחס לריטב"א (ברכות כ"א ע"א)], ועפ"ז לכאורה היה צריך לפסוק כרבינא כי בתראה הוא, אך הרבה ראשונים לא גרסו רבינא, אלא ר' אבין [כן גרס הרא"ש (פ"ג סי' י"ד)] או ר' אבינא [ר"ח (ברכות כ' ע"ב ד"ה מתני', הוצאת מכון לב שמח), הר"ה (ברכות י"ב ע"א), הראב"ד (שם) וההשלמה (ברכות כ' ע"ב)]. ואף את"ל שהגירסא הנכונה היא 'רבינא' כתב השאג"א (סי' כ"ד) שרבינא דהכא הוא רבינא הקדמון, כמ"ש הרא"ש (פ"ט דסנהדרין סי' ב') שהיו ב' אמוראין בשם רבינא. ע"ש. לכן לא מוכרח לפסוק כרבינא דהכא.

ב. נחלקו הראשונים בפירוש תירוץ זה, התוספות (ד"ה כדאשכחן בסיני) כתבו שמשפט זה מוכיח שרק דיבור היה בסיני, שעם ישראל שמע את קול ה' מדבר והיה שומע כעונה וזה אסור לבעלי קרי, אך הרהור מותר לבעלי קרי. וכ"כ בתוספות ר"י החסיד (כ' סע"ב ד"ה אשכחן). וע"ע בשיעורי הגרי"ש אלישיב (כ' סע"ב תוד"ה אשכחן) ובהערה שם בשם האור שמח. אך תר"י (י"ב ע"א מדפי הרי"ף ד"ה מתני') כתבו שנאסר רק דיבור, כדמצינו בפסוק: "והודעתם לבני ולבני בניך" וסמך ליה "יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב" והידיעה אי אפשר אלא בדבור, ולמדנו שבדבר שאינו דיבור א"צ את החומרא של סיני שלא יהיה בעל קרי. ומדברי רב ניסים גאון (ברכות כ' ע"ב) נשמע שאין זה דבר אפשרי שלא יהיה בכל עם ישראל אחד שאינו בעל קרי, ואפי' הכי שמעו כולם את הדברות והרהרו בליבם, א"כ מוכח שלבעל קרי הרהור מותר בד"ת.

מלכות שמים, והרי ברכת המזון לאחריו דלית בה מלכות שמים ותנן על המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו? אלא קריאת שמע וברכת המזון דאורייתא ותפלה דרבנן.



דברי הגמרא בברכות ט"ו ע"א

במשנה (ברכות ט"ו ע"א) איתא: "הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא רבי יוסי אומר לא יצא", ובגמרא אמרין דטעמא דר' יוסי הוא משום דכתיב "שמע" ודרשין השמע לאזנך מה שאתה מוציא מפיו. עוד השוותה הגמרא בין דברי המשנה לדברי הברייתא האומרת: "לא יברך אדם ברכת המזון בלבו ואם בירך יצא" ואמרה שבכל התורה כולה נחלקו האם צריך להשמיע לאזנו מה שהוא מוציא מפיו, שדעת ר' יוסי שחייב להשמיע לאזנו ואם לא השמיע לא יצא, דעת ר' יהודה שלכתחילה צריך להשמיע לאזנו, אך אם לא השמיע יצא. ורבי מאיר אומר שכתוב בפסוק על לבבך ודורש ר"מ 'אחר כונת הלב' הן הן הדברים, ואף לכתחילה א"צ להשמיע לאזנו.

ועוד איתא בגמרא: "אמר רב חסדא אמר רב שילא הלכה כרבי יהודה וכו'". אמר רב יוסף מחלוקת בקריאת שמע דכתיב ישראל אבל בשאר מצות דברי הכל יצא".



דברי הגמרא בשבת

ובגמרא בשבת (ק"נ ע"א) גרסינן: "רבי יהושע בן קרחה אומר אומר אדם לחבירו הנראה שתעמוד עמי לערב אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן הלכה כרבי יהושע בן קרחה ואמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן מאי טעמא דרבי יהושע בן קרחה דכתיב ממצוא חפצך ודבר דיבור אסור הרהור מותר. רמי ליה רב אחא בר רב הונא לרבא מי אמר רבי יוחנן דיבור אסור הרהור מותר אלמא הרהור לאו כדיבור דמי והאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן בכל מקום מותר להרהר חוץ מבית המרחץ ומבית הכסא שאני התם דבעינן והיה מחניך קדוש וליכא הכא נמי כתיב ולא יראה בך ערות דבר ההוא מיבעי ליה לכדרב יהודה דאמר רב יהודה נכרי ערום אסור לקרות קרית שמע כנגדו וכו'".



ב. מחלוקת הראשונים לעניין השוואת המחלוקות של הרהור כדיבור

ושל קרא ולא השמיע לאוזנו

ולכאורה משמע שהגמרא בדף ט"ו משווה בין הסוגייה של קרא ולא השמיע לאוזנו לסוגיית הרהור כדיבור, שהרי השוותה הגמרא בין המשנה של קרא ולא השמיע לאוזנו לבין הברייתא של ברכת המזון 'בלבו'. ועוד, שהביאה דברי ר"מ שאומר אחר כוונת 'הלב' הן הן הדברים, ומשמע מדבריו שיוצאים ידי חובה בהרהור.

שיטת הרז"ה

וכתב הרז"ה (ברכות י"ב ע"א ד"ה מתני') שיש מי שרצה להעמיד שהמחלוקת של רבינא ורב חסדא בדין הרהור כדיבור במחלוקת התנאים שנויה בדין קרא ק"ש ולא השמיע לאוזנו. אך דחה ואמר שא"א לומר כן, שהרי ע"פ הבנה זו יוצא שקושיית רב חסדא נסתרת מדברי ר"מ, שהרי הקשה רב חסדא שא"א לומר שהרהור כדיבור דמי, דאם הרהור כדיבור למה מהרהר, יוציא בשפתיו. ור"מ שאמר (בדף ט"ו) שאחר כוונת הלב הן הן הדברים, דהיינו הרהור כדיבור דמי, אומר (בדף כ"ב) שצריך להרהר ק"ש בליבו ולא להוציא בשפתיו. הא חזינן שיש תנא האומר שהרהור כדיבור דמי ואעפ"כ אומר שבעל קרי יהרהר בליבו ולא יוציא בשפתיו, וא"כ אזדא לה קושיית רב חסדא. לכן על כרחנו לחלק בין המחלוקת בדין קרא ק"ש ולא השמיע לאוזנו לדין הרהור כדיבור.



שיטת הרא"ש

מדברי הרא"ש (פ"ג סי' י"ד) נראה שהבין שמחלוקתם של רבינא ורב חסדא תלויה בשאלה אם הגמרא בדף ט"ו האומרת שהקורא ק"ש ולא השמיע לאוזנו יצא מדברת גם על הרהור ואז הרהור כדיבור דמי, וזו דעת רבינא, או שמא דברי הגמרא שם אמורים רק לעניין אדם המוציא את הדיבור בשפתיו, אך המהרהר בליבו לדעת כל התנאים בדף ט"ו לא יצא ידי חובה, ומה שאמרו ר' יהודה ור"מ שיצא ידי חובה זהו דווקא כשמוציא בשפתיו.



שיטת הראב"ד ושאלה על דבריו

והראב"ד (כתוב שם ברכות י"ב ע"א) כתב שכל מחלוקתם של ר' אבינא ורב חסדא היא רק בבעל קרי שהוא אנוס, אבל בשאר אדם כ"ע מודו שהרהור לאו כדיבור דמי. עכת"ד. וכיוצ"ב כתב ההשלמה (ברכות כ' ע"ב ד"ה אינו מברך). ע"ש. ולכאורה צריך לומר בדבריהם שלכ"ע מדאורייתא הרהור כדיבור דמי בכל מקום (שהרי לא מצינו מקום מיוחד שהתורה התירה לבעל קרי לצאת ידי חובה בהרהור) אך מדרבנן אין יוצאים יד"ח בהרהור, אלא שבבעל קרי נחלקו רבינא ורב חסדא אם הרהור כדיבור דמי. ולכאורה אפשר להקשות על דבריו, שהרי מעצם השקלא וטריא בגמרא בשבת נראה שהרהור כדיבור דמי הוא בכל התורה כולה.



שיטת המיוחס לריטב"א והשטמ"ק

מדברי המיוחס לריטב"א (ט"ו ע"א ד"ה לא יברך, וכן בדף ט"ו ע"ב ד"ה אמר רב יוסף) והשיטה מקובצת (ט"ו ע"א ד"ה אחר, טכן בדף ט"ו ע"ב ד"ה אמר רב יוסף) נראה שכלל לא השוו בין המחלוקת על קרא ק"ש ולא השמיע לאוזנו לבין המחלוקת אם הרהור כדיבור דמי, שהרי פרשו את דברי הגמרא שברכת המזון בליבו ואחר כוונת הלב הם לעניין אדם שלא השמיע לאוזן, וכן פרשו את

דברי רב יוסף רק לעניין השמעה לאוזן. ע"ש בדבריהם. וכ"נ מדברי תוספות ר"י החסיד (כ' סע"ב ד"ה ורב חסדא). ע"ש.



ג. דברי הראשונים לעניין הלכה בדין הרהור כדיבור

ראשונים הפוסקים שהרהור לאו כדיבור דמי

התוספות (כ' ע"ב ד"ה ורב חסדא) כתבו בשם רבנו חננאל שלהלכה יש לנו לתפוס כדברי רב חסדא שהרהור לאו כדיבור דמי, מפני שמכך שרב אדא ורבי אלעזר ניסו לתרץ את שיטתו שמע מינה שהולכים בשיטתו. וכ"כ הרא"ש (פ"ג סי' י"ד) והראב"ד (כתוב שם י"ב ע"א). ורבינו יונה (י"ב ע"א ד"ה מתני' בעל קרי) פסק כרב חסדא והביא שכן פסקו הגאונים. וכ"כ במיוחס לריטב"א (כ"א ע"א ד"ה ולענין הלכתא) ובשטמ"ק (כ"א ע"א ד"ה ולענין הלכתא) בשם הגאונים. וכתב הרא"ה (בחידושו לברכות כ' ע"ב), וז"ל: בגמרא אמרינן דהרהור לאו כדיבור דמי ומדינא לא סליק ליה כלל וכו' והכי הילכתא. והכי אסיקנא בגמרא דכן הילכתא דהרהור לאו כדיבור דמי. עכ"ל. וכ"פ המיוחס לריטב"א והשטמ"ק (שם), ועוד הגדילו לכתוב שאפשר שגם רבינא מודה דלהלכתא שהרהור לאו כדיבור דמי וכל מה שאמר שהרהור כדיבור הוא ליישב דברי המשנה וליה לא סבירא ליה. עכת"ד. ועל דברי הברייטא (בדף ט"ו) לא יברך אדם ברכת המזון בליבו, כתב המיוחס לריטב"א: פי' האי בלבו אינו רוצה לומר על ידי הרהור, דהרהור מאן דכר שמיה ומאי שיטיה הכא. וכ"פ הטור (סי' ס"ב) והמאירי (כ' סע"ב ד"ה אף על פי שביארנו) דהרהור לאו כדיבור. וע"ע ביבי"א (ח"ד סי' ג' אות י"ד) שהביא סוללת ראשונים וחבל נביאים שסוברים שהרהור לאו כדיבור דמי.



ראיית הראשונים שהרהור לאו כדיבור

ר"ח (ברכות כ' ע"ב) ורבינו יונה (שם) הביאו ראיה לדבריהם שהרהור לאו כדיבור דמי, שהרי בגמרא בשבת (ק"ג ע"ב) מבואר שאסור שיהיה דבור של שבת כדבורך של חול, והיינו שלא לדבר על משא ומתן ושאר חשבונות, אמנם הרהור בדברים הנ"ל הותר. והגמרא (שם ק"ג ע"א) כתבה על מימרא זו "אלמא הרהור לאו כדיבור דמי". וקא חזינן סתמא דגמרא שאמרה שהרהור לאו כדיבור דמי.



ג. אמנם פשוט שאינו ראוי להרהר הרהוריו של חול בשבת, שהרי מבואר במכילתא דר' ישמעאל (מסכתא דבחדש פ"ז ד"ה ששת ימים) שאדם צריך לראות בשבת כאילו כל מלאכתו עשויה. ועוד מובא בירושלמי (שבת פט"ו ה"ג): מעשה בחסיד אחד שיצא לטיול בכרמו בשבת וראה שם פירצה אחת וחשב לגדרו במוצאי שבת אמר הואיל וחשבתי לגדרה איני גודרה עולמית. מה פעל לו הקדוש ברוך הוא זימן לו סוכה אחת של נצפה ועלת לתוכה וגדרתא ממנה היה ניזון וממנה היה מתפרנס כל ימיו. וכ"כ הטור (סי' ש"ו): "והרהור בעסקיו מותר ומ"מ משום עונג שבת מצוה שלא יחשוב בהם כלל וכו' ואין לך עונג גדול מזה" וכן הביא הבית יוסף (שם ד"ה ומ"ש ומכל מקום) בשם רבינו יונה שבמקרה שיש לו מתוך הרהור טרדת לב או נדנד דאגה אסור. ע"ש. ובש"ע (סי' ש"ו סעיף ח') כתב כדברי הטור.

דברי תוס' הרא"ש

ושמעתי באומרים להעיר על ראיית רבינו יונה מדברי תוספות הרא"ש (ברכות כ' ע"ב ד"ה אמר רבינא) שכתב שגם רבינא יודה להא דאמרינן שאסור להרהר בבית הכסא, ובוזה גם לשיטתו הרהור לאו כדיבור, משום דשאני ת"ת כי עיקרו הוא בדבור. וכן יתיר רבינא להרהר בעסקיו בשבת, דאי לאו קרא הייתי מתיר אף דבור דלאו מלאכה הוא, הילכך אין לנו אלא מה שאסר הכתוב. ע"ש. ומדבריו רצו ללמוד שגם מאן דאמר הרהור כדיבור דמי יכול להסתדר עם דברי הגמרא בשבת.

אמנם יש לי להעיר על דבריהם, שכוונת הרא"ש בתוספותיו אינה לומר שהגמרא בשבת מסתדרת לשיטת רבינא, שהרי שם מפורש אמרינן "אלמא הרהור לאו כדיבור דמי", וכן כל הסוגיה אזלא בשיטה זו, יעויין שם. אלא כל מטרת דבריו להסביר שאע"פ שרבינא סובר שהרהור כדיבור דמי, גם הוא אסור להרהר ד"ת בביה"כ, וכן מתיר להרהר הרהורי חול בשבת. ואביא עוד ראיה לדברי, שהרי כשהרא"ש כתב שגם רבינא מודה שמותר להרהר הרהורי חול בשבת, כתב בזה"ל: "וגם לא דמי לההיא דפרק כל כתבי ממצוא חפצין ודבר דבר דבור אסור הרהור מותר וכו'" ואם מטרת דבריו היתה להסביר שהגמרא בשבת ק"נ אזלא גם לשיטת מ"ד הרהור לאו כדיבור דמי, לא היה לו להביא ממרחק לחמו מפ' כל כתבי, אלא היה לו להביא מקורו מפרק שואל, שהוא סוגיה דידן. ודו"ק.



ד. דעת הרמב"ם

סתירה בדברי הרמב"ם

כתב הרמב"ם בהלכות ברכות (פ"א ה"ז): "כל הברכות כולן צריך שישמיע לאזנו מה שהוא אומר ואם לא השמיע לאזנו יצא בין שהוציא בשפתיו בין שבירך בלבו". ובכס"מ (שם) כתב שהוציא הרמב"ם דין זה מהגמרא בברכות (ט"ו ע"ב), דאיתא במשנה (ט"ו ע"א) שנחלקו האם הקורא ק"ש ולא השמיע לאזנו יצא יד"ח, ובגמרא (שם ט"ו ע"ב) אמר רב יוסף מחלוקת בקריאת שמע דכתיב שמע ישראל אבל בשאר מצות דברי הכל יצא. עכת"ד. ומשמע מדברי הכס"מ שהבין שהמחלוקת במשנה (בדף ט"ו ע"א) היא אם הרהור כדיבור דמי או לאו כדיבור דמי, שהרי כשהגמרא רצתה להתאים את דעות התנאים לבריתות אחרות הביאה את דברי הברייתא: "לא יברך אדם ברכת המזון בלבו ואם בירך יצא", קא חזינן שהגמרא מנסה להשוות בין דין קרא ק"ש ולא השמיע לאזנו לבין דין אדם שבירך ברכת המזון בליבו, שפשטותו אדם שבירך ברכת המזון בהרהור, ואם כן המחלוקת בדין קרא ק"ש ולא השמיע לאזנו היא אותה המחלוקת אם הרהור כדיבור דמי. וכ"כ רבינו מנוח (בהלכות ברכות שם) בדעת הרמב"ם. ע"ש. וכן בהלכות תפילה (פ"ה ה"א וה"ט) משמע שלדעת הרמב"ם הרהור כדיבור דמי. ע"ש ודו"ק.

אמנם בהלכות שבת (פכ"ד ה"א) כתב הרמב"ם: "לפיכך אסור לאדם להלך בחפציו בשבת ואפילו לדבר בהן כגון שידבר עם שותפו מה ימכור למחר וכו' כל זה וכיוצא בו אסור שנאמר

ודבר דבר דבור אסור הרהור מותר". והקשה השאגת אריה (בישנות סי' ו') שמשמע מכאן שהרהור לאו כדיבור דמי, שהרי אם הרהור כדיבור דמי, מדוע מותר להרהר הרהור חול בשבת. וכן משמע בגמרא בשבת (ק"נ ע"א) שמ"ד שהרהור מותר בשבת סובר שהרהור לאו כדיבור דמי.

וכן בהלכות ק"ש (פ"ב ה"ח) כתב הרמב"ם: "הקורא קריאת שמע לא ירמוז בעיניו וכו' וצריך להשמיע לאזנו כשהוא קורא ואם לא השמיע לאזנו יצא", אך לא כתב הרמב"ם שאם הרהר בליבו יצא.



הבנת השאגת אריה בדברי הרמב"ם

ומכח הקושיות הנזכרות כתב השאגת אריה (שם) לחדש שלדעת הרמב"ם לא נחלקו רב חסדא ורבינא אם הרהור כדיבור אלא בדברים שכתוב בהם במפורש 'דיבור' כק"ש שנאמר בה "ודברת בס" וכן בעסקי חולין בשבת נאמר: "ודבר דבר", ובוה דעת רב חסדא שהרהור לאו כדיבור ודעת רבינא שהרהור כדיבור. אך בדברים שאין כתוב בהם דיבור - כברכת המזון ושאר ברכות - לכולי עלמא הרהור כדיבור דמי. ועפ"ז מיושבים על נכון דברי הרמב"ם שהתיר להרהר הרהורי חול בשבת, וכן בק"ש לא כתב שהקורא בהרהור הלב יצא ידי חובה, מפני שבדברים אלו נאמר דיבור (בק"ש 'ודברת בס' ובדיבור חול בשבת 'ודבר דבר') ובוה אמרינן דהרהור לאו כדיבור דמי. אך לעניין ברכות כתב שיוצא ידי חובה בהרהור, משום שלא נאמר בהם דיבור. וכדברי השאגת אריה פסק הגר"י קאפח (פ"ב מהלכות ק"ש ציון כ"ב), וכן פירש דברי הרמב"ם ביבי"א (שם סוד"ה איברא). ואפשר שמרן הבית יוסף הבין כך בדברי הרמב"ם, שהרי בהלכות ק"ש הביא את דברי הרא"ש ורבינו יונה שאומרים שהרהור לאו כדיבור דמי ולא הביא חולק בעניין, אולם בהלכות ברכמה"ז הביא שהרמב"ם והסמ"ג חולקים על הרא"ש ורבינו יונה. אמנם העיר לי ר"מ השיעור הרב נחשון מייסון שליט"א שמדברי רבנו מנוח שהובא בכס"מ (פ"ב מהלכות ק"ש ה"ח) משמע שהבין בדברי הרמב"ם שהמהרהר ק"ש בלבו יצא ידי חובה. ע"ש. ואע"פ שאפשר להבין מתחילת דברי הכס"מ שהוא חולק על דברי רבנו מנוח, קצת דחוק לומר כן. וצ"ע.



שאלה על דברי השאגת אריה

אמנם כבר הקשה הקהילות יעקב (ברכות סי' י"ב) על דברי השאגת אריה, שהרי ע"פ דבריו גם רב חסדא מודה שיוצא ידי חובת ברכת המזון בהרהור. ואם כדבריו ניהדר אנפין לדברי הגמרא ששאלה מדוע ע"פ רב חסדא מהרהר ק"ש, ופרש"י מה מועיל, וענתה הגמרא שיהיה חייב לקרוא ק"ש משום שהוא דבר שהציבור עוסקים בו וצריך שלא יהא הוא בטל, ולבסוף שאלה הגמרא אם כן מדוע מברך ברכת המזון, וענתה שהוא משום שברכת המזון דאורייתא. אמנם ע"פ דברי השאג"א לכא' כלל לא שייכת שאלת הגמרא מדוע מהרהר ברכת המזון, שהרי בברכהמ"ז יוצא ידי חובה לפי רב חסדא ולכן מצריכים אותו להרהר ברכת המזון. ומה השייכות

להשוות את שאלה זו לשאלה מדוע מהרהר ק"ש שלא יוצא בה ידי חובה. וכן הקשו רבים על דברי השאג"א (עי' בקה"י שם שהביא שכן הקשה הפר"ח ובס' תורת רפאל).



אפשרות לתרץ את דברי השאגת אריה

ואמר ידידי אליעזר גלעד הי"ו שלכאורה אפשר ליישב את דברי השאגת אריה מקושיית הקה"י ולומר שהשאגת אריה סבר שע"פ רב חסדא לבעל קרי יש איסור להרהר בדברי תורה וברכות, ולכן שייכת שאלת הגמרא מדוע הפקענו בברכת המזון את האיסור להרהר. ואף שלא דמי לק"ש שהמהרהר ק"ש אינו יוצא ידי חובה והמהרהר ברכהמ"ז יוצא ידי חובתו, שאלת הגמרא במקומה עומדת.⁷



תירוץ הקהילות יעקב

הקהילות יעקב (שם ד"ה ונראה לקיים) מסביר את דברי הרמב"ם בדרך דומה לדברי השאגת אריה, אלא שכתב שלדברי רב חסדא הרהור לאו כדיבור דמי בכל מקרה, בין בק"ש שכתוב בה דיבור ובין בברכת המזון שלא כתוב בה דיבור, ולכן שייכת שאלת הגמרא מדוע מהרהר בברכת המזון אע"פ שלא יוצא בה ידי חובה. אמנם רב יוסף, דאמר בדף ט"ו שכל המחלוקת במשנה של קרא ק"ש ולא השמיע לאוזנו היא דווקא בק"ש אבל בשאר מצוות דברי הכל יצא, מפני שחלוקים התנאים אם דורשים "שמע" באופן של השמע לאוזן מה שאתה מוציא מפיו, יגיד גם במחלוקת של הרהור כדיבור דמי שכל המחלוקת האם הרהור כדיבור דמי הוא דווקא בק"ש שנאמר בה "ודברת בם", אך בשאר מצוות יאמר רב יוסף שלכ"ע יצא בהרהור. ורבינו הרמב"ם פסק כדברי רב יוסף.



יישוב נוסף דברי הרמב"ם

אמנם לענ"ד אפשר לתרץ דברי הרמב"ם בפשט הדברים ולא להיכנס בחילוקים דקים, וזה החלי בס"ד. אפשר לומר בדעת הרמב"ם שקיי"ל שהרהור כדיבור דמי, שהרי כתב בהלכות

(ד). אמנם כתב הגרי"ד סולובייצ'יק (רשימת שיעורים, ברכות כ' ע"ב עמ' רפ"ג בהוצאת שנת תשע"ב) שע"פ רב חסדא שאין לו את הסברא של אשכחן בסיני [דאם איתא לדידיה אפשר שהרהור כדיבור דמי, ועל השאלה למה יוציא בשפתיו יענה כרבינא שדיבור נאסר בבעל קרי אך הרהור מותר] לכאורה יש איסור להרהר בדברי תורה, שהרי כל מה שאמרנו בדעת רבינא להתיר הרהור בדברי תורה הוא בגלל הטענה של אשכחן בסיני, וא"כ לרב חסדא דלית ליה אשכחן בסיני אסור להרהר בדברי תורה. עכ"ל. וזה מסייע לטענת ידידי אליעזר גלעד. אמנם לכא' אפשר לדחות דבריו ולומר שאין הכרח שלדעת רב חסדא אסור לבעל קרי להרהר בד"ת, שהרי אפשר לומר שכל מה שהיינו צריכים לתרץ ברבינא לחלק בין הרהור לדיבור ולהתיר הרהור בדברי תורה הוא משום שלכ"ע בעל קרי אסור בדברי תורה רק בדיבור. אמנם עפ"ד רבינא שהרהור כדיבור דמי יש לשאול א"כ מדוע מותר להרהר בד"ת ולכן נצרכה הגמרא לומר את התירוץ דאשכחן בסיני, אך לפ"ד רב חסדא שהרהור לאו כדיבור אין כלל מקום לומר שהרהור אסור הרהור בדברי תורה. ואף הגרי"ד בסוף דבריו כתב מטעם אחר שלפי רב חסדא יהיה מותר להרהר בדברי תורה. ע"ש.

תפילה ובהלכות ברכות שהמהרהר תפילה או ברכות יצא ידי חובה. ומה שהתיר הרהור בעסקי חול בשבת, אע"פ שברך כלל הרהור כדיבור, הוא משום שחידוש הוא לאסור אף דיבור דברי חול בשבת, דמאי מלאכה איכא, ולכן כל מה שחידש הפסוק "ממצוא חפצך ודבר דבר" היינו לאסור רק דיבור. ולכן הבין הרמב"ם שגם ע"פ רבינא שהרהור כדיבור דמי מותר להרהר הרהורי חול בשבת. ודברים כעין אלו כתב בתוספות הרא"ש (ברכות כ' ע"ב ד"ה רבינא). ע"ש. ושור"ר שכיוצ"ב כתב היב"א (שם אות ט"ו) לפרש בדברי הרי"א, ודון מינה ואוקי באתרין. וע' בקה"י (סי' י"ב אות א' ד"ה הרמב"ם) שפירש בדברי הרמב"ם בהסברו הראשון שאין חילוק בדברי הרמב"ם והרהור כדיבור דמי בכל דבר. ואע"פ שמדברי הגמרא בשבת (ק"ג ע"א) מוכח שהרהור לאו כדיבור דמי, מ"מ מהגמרא בברכות בדף ט"ו שהשוותה בין קרא ק"ש ולא השמיע לאוזנו לבין הרהר ברכמה"ז בליבו משמע שהרהור והוצאה בשפתיים בלא השמעה לאוזניים דין אחד להם, וכיון שמבואר בגמרא (שם ע"ב) שהלכה שקרא ק"ש ולא השמיע לאוזנו יצא, ה"ה בהרהר בליבו. וכ"כ בלחם יהודה (פ"ב מהלכות ק"ש ה"ח ד"ה ודע) בדעת הרמב"ם. ומה שכתב הרמב"ם בהלכות ק"ש: "וצריך להשמיע לאוזנו כשהוא קורא ואם לא השמיע לאוזנו יצא" אך לא כתב הרמב"ם שאם הרהר בליבו יצא, הוא מפני שנקט את לשון המשנה. וכיוצ"ב כתב החזון יחזקאל על התוספתא (פ"ב הלכה י"ג, בחידושים סוד"ה ויש לומר), וז"ל: "אבל הרמב"ם פסק בהלכות ברכות (פ"א ה"ז) בברכת המזון דאם לא השמיע לאוזניו בין שהוציא בשפתיו בין שהרהר בליבו יצא, ואם כי בהלכות ק"ש (פ"ב ה"ח) לא כתב בלשון כזה, אך אין שום סברא לחלק ביניהן". עכ"ל. וכן נראה שהבין דברי הרמב"ם בספר בן ידיד (פ"א מהלכות ברכות ה"ז) ובשו"ת פרח שושן (כלל א' סי' י"ד ד"ה ואחר המחילה נלע"ד), ושור"ר שביב"א (אות י"ד ד"ה איברא דמרון) הביא דברי עוד אחרונים האומרים שע"פ הרמב"ם שהרהור כדיבור דמי בכל דבר. ע"ש.



דעת הרמב"ם בהרהור בדברי תורה מול ערוה

אמנם לכאורה ע"פ כל הנ"ל דאמרינן שהרהור כדיבור דמי והגמרא בשבת (ק"ג) אזלא דלא כהלכתא, מה דאיתא התם שמותר להרהר בד"ת כנגד ערוה הוא רק משום שהרהור לאו כדיבור דמי, אבל לפי דעת הרמב"ם שהרהור כדיבור דמי יהיה אסור להרהר בד"ת כנגד ערוה. ובאמת בדברי הרמב"ם מצינו שהביא (ברפ"ג מהלכות ק"ש) מקומות בהם אסור לקרות ק"ש, וכתב (שם בהלכה ד'): "ולא קריאת שמע בלבד אלא כל ענין שהוא מדברי הקודש אסור לאומרו בבית המרחץ ובבית הכסא ואפילו אמרו בלשון חול, ולא לאמרו בלבד אלא אפילו להרהר בלבו בדברי תורה בבית הכסא ובבית המרחץ ובמקום הטנופת והוא המקום שיש בו צואה ומי רגלים אסור". ובהמשך הפרק (הלכה ט"ז) כתב הרמב"ם: "כשם שאסור לקרות כנגד צואה ומי רגלים עד שירחיק כן אסור לקרות כנגד הערוה עד שיחזיר פניו וכו'". ולא התייחס הרמב"ם לדין הרהור ק"ש כנגד ערוה, ואפשר להבין את דעתו בשני אופנים: והנה אופן אחד בהבנת דברי הרמב"ם, דאפשר לומר בדברי רבינו שבהלכה ד' ביאר שכתוב בפרק זה (במדבר בענין הלכות קריאת ד"ת כנגד צואה ערוה ובמקומות המטונפים) על עניין קריאה של שמע כוונתו לאו דווקא בקריאה ממש אלא

אפי' בהרהור, וא"כ גם הרהור בד"ת נאסר מול ערווה. והאופן השני בביאור דברי רבינו הוא שדווקא לעניין מבואות המטונפים כתב רבינו שאסור להרהר שם בד"ת, אולם לעניין ערווה כתב רבינו שאסור רק לקרות ק"ש כנגדה, אך להרהר מותר.

אולם ע"פ מה שהואלתי בא"ר שלענ"ד נראה בפשטות דברי הרמב"ם שהרהור כדיבור דמי, מוכרח אני לומר בדברי הרמב"ם כדברי האפשרות הראשונה ואה"נ אפי' הרהור בד"ת אסור כנגד ערווה. ושו"ר שכתב בקרן אורה (ברכות, ד"ה ויש לדבר): "ולא מצאתי כעת מבואר בדברי הרמב"ם ז"ל היתר הרהור כנגד ערות אדם, עיין בפ"ג מהלכות קריאת שמע", ונראה שהבין פשטות דברי הרמב"ם כמו שכתבנו באפשרות הראשונה.

אך ראיתי בלחם יהודה (פ"ג מהלכות ק"ש הט"ז) שכתב בדעת הרמב"ם: "אבל להסתכל ולהרהר בק"ש או בד"ת לא אסיר דהכתיב ערות דבר דיבור אסור הרהור מותר כדאיתא התם בפ' שואל". עכ"ל. אמנם הוא גופא כתב (בלח"י פ"ב מק"ש ה"ח) שלדעת הרמב"ם יוצאים יד"ח ק"ש בהרהור, כמו שהובא לעיל, והרי בק"ש כתוב "ודברת במ", ומדוע לא ילמד מכאן כדרך שלמד בהרהור מול ערווה שמותר משום שנאמר לשון דיבור דווקא דיבור הוא דאסור, ואה"נ לעניין ק"ש כתיב "ודברת במ" דווקא דיבור הוא דמועיל. ואפשר לתרץ את דברי הלחם יהודה שכל מה שאמרנו הרהור כדיבור דמי הוא דווקא במצוות, כי מחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה, אמנם לעניין איסורים אין הקב"ה מצרף מחשבה שאינה טובה למעשה, ולכן כשכתוב לשון דיבור, אין לפרש שהרהור בכלל. וחילוק זה כתבו ביבי"א (ח"ד סי' ג' אות י"ד) בשם כמה אחרונים. אמנם מ"ש להוכיח דבריו מהגמרא בברכות, יש לומר שאינה ראייה שהרי כל הראשונים נצרכו להסביר את דברי הגמרא 'דאשכחן בסיני' בהסברים שדין הרהור בבעל קרי הוא שונה (עי' בהערה 2 שהבאנו דבריהם). וע"פ דבריו לא היו צריכים לכל הנ"ל, אלא היו צריכים לחלק בין מצוות לאיסורים. ואין זה פליאה כ"כ, כי גם מרן היבי"א כתב שם בלשון: "ואפשר להעמיס כן בכוונת הגמ'". וע"ע בטל חיים (ברכות ח"א עמ' שנ"ד) שכתב לדחות חילוק זה. ואכמ"ל.



ה. דעת האורחות חיים

סתירה בדברי האורחות חיים

בדברי האורחות חיים מצינו סתירות בהאי כללא של הרהור כדיבור, שבהלכות ק"ש (אות י"ו) כתב בזה"ל: "וצריך להשמיע אזניו כשהוא קורא ואם לא השמיע לאזניו יצא פי' ובלבד שיניע התיבות בשפתיו שאם לא הניע בשפתיו לא יצא דדברים שבלב אינם דברים", וכן בהלכות ברכמה"ז (אות י"ב) כתב: "ולא יברך אדם ברכת מזון בלבו ואם ברך יצא ובלבד שיניע התיבות בשפתיו", וכן בהלכות ברכות (אות ס"ט) כתב: "וכן לא יברך שום ברכה בלבו ואם בירך יצא ובלבד שיניע התיבות בשפתיו", ומכל ההלכות האלה משמע שהרהור לאו כדיבור דמי. אמנם בהלכות תפילה (אות מ"ג) כתב: "כתב הרמב"ם ח' דברים צריך אדם לזוהר בהן ואם היה דחוק או נאנס או עבר ולא עשה אותן אין מעכבין ואלו הן וכו' השוית הקול וכו'" וביאור השוית הקול

כתב (שם אות נ"ג): "השוויית הקול כיצד המתפלל צריך שלא יגביה קולו בתפלתו ואל יתפלל בלבו רק שיחתוך הדברים בשפתיו ומשמיע לאזניו בלחש". ומדבריו עולה שהמהרהר את התפילה בליבו יצא ידי חובה בדיעבד, ומשמע שהרהור כדיבור. וכן בהלכות ברכות (אות א') כתב: "וצריך שישמיע הברכה לאזניו ואם לא השמיע בין שהוציא בשפתיו או ברך בלבו יצא". ואם כן נבוכים אנו באורחות החיים דדבריו לכא' סתרי אהדדי.



קושיית מו"ר הרב טל חיים

ועוד הוסיף לתמוה מו"ר הטל חיים (עמ' ש"ע) על דברי האורחות חיים שהרי הכלל שדברים שבלב אינם דברים אמור רק במקום שאמר דבר אחד בפיו וביטלו בלבו או סיגו בלבו. ואם כן מה שייכות יש לומר 'דברים שבלב אינם דברים' על אדם שלא מוציא דבר בפיו.



תירוץ מו"ר הטל חיים

ותירץ בטל חיים ע"פ דברי האורחות חיים עצמו שכתב בהמשך הלכות ק"ש (אות י"ח): "וצריך להאריך בשמע ישראל עד שיכוין בחיה ששמה ישראל. ובישראל אבינו שבקבר שישמעו שאנו מיחדין השם". ולכן לא שייך לקרות ק"ש בלב, כיון שהמחשבה סותרת את הדיבור, שהרי לא שייך לומר למישהו 'שמע' כשאינך משמיע לו דבר. ולכן כל מה שאסר האורחות חיים לקרות ק"ש בלב אינו מדין הרהור כדיבור, אלא מדין דברים שבלב אינם דברים. וכיוצ"ב כתב לתרץ מו"ר הטל חיים לעניין ברכמה". ע"ש ואכמ"ל. ולכן ע"פ הדברים האלה האורחות חיים פוסק שהרהור כדיבור דמי, אמנם בברכת המזון (כשהיא בזימון, עי' בטל"ח שם) ובק"ש יש דין אחר שבגללו לא יוצאים ידי חובה והוא 'דברים שבלב אינם דברים'. ולכן צריך לומר שהאורחות חיים הבין שכל הסוגיה של הרהור כדיבור היא רק על ברכות ק"ש וברכת המזון כשאינה בזימון.



קשיים בדברי מו"ר הטל חיים

וכשאני לעצמי קושיית מו"ר הטל"ח אינה קשה לדידי, שאפשר לומר שמה שנקט האורחות חיים לשון 'דברים שבלב אינם דברים' אין רצונו לומר שבאמת נכנסים דברים אלו לגדר דברים שבלב אינם דברים הנאמר בגמרא, אלא כמליצת השיר, רצה לומר שמה שמהרהר בליבו אינו נחשב לכלום. וכן הר"ן (פסחים א' ע"א ד"ה ומהו) כתב שאי אפשר לומר שביטול חמץ הוא הפקרת החמץ, שהרי אפשר לבטל את החמץ בליבו: "ובודאי דלענין הפקר ממונו הפקר בלבו לא מהני דדברים שבלב אינם דברים". עכ"ל. והוא עצמו כתב (בקידושין כ"א ע"א מדפי הרי"ף) בזה"ל: "דכי אמרינן דדברים שבלב אינן דברים ה"מ היכא שמה שבלבו סותר דבורו". וע"פ דברי הטל חיים יש להקשות על הר"ן בפסחים דדברים שבלב אינם דברים מאן דכר שמיה, דהא לא הוציא אף

דיבור מפיו, אלא על כורחנו לומר שגם הר"ן התכוון לביטוי ולמטבע לשון. ועי' כיוצ"ב בנימוק"י (פסחים ל"א ע"ב ד"ה בלבו) ובראשון לציון (ט"ו ע"ב).

אלא שאפי' לפי דבריו, לענ"ד הדברים קשים. שהרי כל קושייתו היא איך יכול היה האו"ח לכתוב את הכלל 'דברים שבלב אינם דברים' כשאינו מדבר כלל, והרי גם לפי תירוצו האדם אינו מוציא ולו מילה אחת מפיו, ואף שמתכוון בליבו להשמיע לישראל אבינו אין מחשבה זו סותרת את דיבורו שהרי לא דיבר כלל.

ובזאת אבוא אל הקודש אחר הקידה חמש מאות ואומר שכל דברי שכתבתי הם בעצם המהלך של מו"ר הטל חיים, אמנם גם ללא הקושיות הנ"ל, הדברים קשים, שהרי ע"פ מה שביאר במסקנת האורחות חיים הרהור כדיבור דמי בברכות ורק בברכת המזון בזימון ובק"ש יש דין אחר שבגללו לא יוצאים ידי חובה והוא 'דברים שבלב אינם דברים'. אך באורחות חיים עצמו בהלכות ברכות אות ס"ט כתב להדיא שאין יוצאים ידי חובת ברכה בהרהור (והבאתי בס"ד לשונו לעיל). ונראה שדברי האורחות חיים האלו נעלמו מעייני הבדולח של מו"ר הטל"ח (שכן לא התייחס אליהם בספרו). ולכן הדרא קושיא לדוכתא.



יישוב דברי האורחות חיים

אמנם עלה במחשבה לפני לומר שע"פ דברי האורחות חיים בוודאי שהרהור לאו כדיבור דמי, ומה שכתב בהלכות ברכות באות הראשונה שאדם שברך ברכה בליבו יצא, וכן מה שכתב בהלכות תפילה (אותיות מ"ג ו"ג) שלא יתפלל בהרהור ואם התפלל בהרהור יצא, הוא העתקה מלשון הרמב"ם ולא נחית האורחות חיים לדיוקא. ולאחר מכן שמעתי מר"מ השיעור הרב נחשון מייסון שליט"א שאמר ליישב כך את דברי האורחות חיים, ודברים המתיישבים על הלב הינם דברים.



ו. דעת הש"ע

דעת מרן שהרהור לאו כדיבור

מרן הש"ע (סי' ס"ב סעיף ג') כתב שקרא ק"ש ולא השמיע לאוזנו יצא ובלבד שיוציא בשפתיו. וכ"כ לעניין ברכת המזון (סי' קפ"ה סעיף ב'). וכ"פ לעניין שאר ברכות (סי' ר"ו סעיף ג'). וכתב בבית יוסף (סי' ס"ב וסי' קפ"ה) שכן הלכה מפני שאנחנו פוסקים כרב חסדא שהרהור לאו כדיבור דמי. וכ"פ הרמ"א (בד"מ ובהגה סי' ס"ח סעיף א').



ה). אגב אורחא אבוא העיר על מ"ש האור החיים הקדוש בספרו ראשון לציון (ברכות ט"ו ע"ב) שהמהרהר ברכה בליבו בברכת המזון שהיא דאורייתא צריך לחזור ולברך בפיו, אמנם בשאר ברכות שהן מדרבנן אם בירך בלבו הגם שלא הוציא בשפתיו אין לו לחזור ולברך. וסיים בזה"ל: "ומרן פסק בברכת המזון שצריך לחזור ולברך ואין ללמוד מינה לשאר ברכות

הרהור כדיבור לעניין אנוס

אולם הוסיף מרן הש"ע לכתוב (בסי' ס"ב סעיף ד') דין נוסף, וז"ל: "אם מחמת חולי או אנוס אחר קרא ק"ש בלבו יצא". ומקור דין זה הוא מהאורחות חיים, וז"ל הבית יוסף: "כתוב בא"ח לפי דעת הירושלמי נראה שאם מחמת חולי או אנוס אחר קרא ק"ש בלבו יצא שנאמר אמרו בלבבכם". וע"ע בספר הפרדס (בריש שער תיקון הברכות). וצריך עיון מאי קסבר מרן, שהרי אם הרהור לאו כדיבור מאי אהני ליה אנוס לצאת ידי חובה.



דעת האחרונים שאומרים שיצא לאו דווקא

הפר"ח (סי' ס"ב סעיף ד') כתב על דברי מרן הש"ע: "ומסתברא שכשיסתלק האנוס אם עדיין לא עבר זמן קריאת שמע שחייב לחזור ולקרותה, דהא קיימא לן הרהור לאו כדיבור דמי", ונראה שהבין שכשמרן כתב 'יצא' לאו דווקא הוא. וכ"כ בשו"ת בנין עולם (סי' ו') והוסיף להסביר שכוונת מרן לומר דבעת שהוא אנוס שאינו יכול לקרות ק"ש, אף שבאמת לא יצא י"ח ק"ש כראוי, מ"מ הוא מחויב לקרות בהרהור ויהיה נחשב לו למצוה קצת. ע"ש. וכ"כ המטה יהודה (סי' מ"ז סק"ג) והסביר שדין האנוס ואינו יכול לקרוא ק"ש דומה למ"ש מרן הבית יוסף (סי' פ"ה) בשם רבינו יונה שמי שאין ידיו נקיות ואסור לו להוציא ק"ש מפיו יהרהר בליבו ק"ש וה' יקבע לו שכר על רצונו לקרוא ק"ש (ועי' לקמן מ"ש שם בס"ד שיש סתירה בדברי ר' יהודה עייאש בזה). וכ"נ מדברי הרמ"א בהגה. וכ"פ הבגדי ישע (סעיף ד'), העטרת צבי (סק"ו) והמשנ"ב (סי' ס"ב סק"ד, ובבה"ל ד"ה יצא)".



שהם מדרבנן". אמנם צ"ע בדבריו, שהרי מרן בבית יוסף (סי' ר"ו) לעניין מהרהר בליבו שאר ברכות דרבנן ציין להלכות ברכת המזון (סי' קפ"ה) ומשמע שדיניהם שווים. וכן בש"ע (סי' ר"ו סעיף ג') מוכח דלא כדברי הראשון לציון. וראיתי שכן תמה על דברי הראשון לציון ביבי"א (ח"ד סי' ג' אות י"ז). וצ"ע.

ו). באורחות חיים (הוצאת אור עציון, הלכות ק"ש אות ט"ז הע' 58) הביאו המו"ל שאת ההוספה שהביא הבית יוסף בשם האורחות חיים נמצאת רק באחד מכתבי היד, וכך היא הגרסא שם: "וצריך להשמיע אזניו כשהוא קורא ואם לא השמיע לאזניו יצא פי' ובלבד שיניע התיבות בשפתיו שאם לא הניע בשפתיו לא יצא דברים שבלב אינם דברים. ולפי דעת הירושלמי נראה שאם אמר בלבו מחמת חולי או אנוס אחר יצא שנאמר אמרו בלבבכם על משכבכם". עכ"ל. אמנם כת"י זה הוא כת"י מאוחר שכתב ר' אהרן הכהן, ולכן מובן מדוע יש בו הוספות רבות שלא נמצאו בשאר כת"י ואין לפסול נאמנותו בגלל ההוספות שיש בו, עי' בהקדמה לאורחות חיים (בכרך של הלכות שבת) הוצאת מכון ירושלים מה שכתבו בזה, וכן ענה עדיאל ברויאר.

ז). ודברי הירושלמי שציין אליהם האורחות חיים אינם נמצאים לפנינו, אולם בירושלמי בברכות (פ"א ה"א) מוכח שהפסוק: "אמרו בלבבכם על משכבכם ודומו סלה" נאמר על ק"ש.

ח). וע"ע במג"א (סק"ב) שכתב בשם השל"ה שמה שכתבו שיהרהר בלבו היינו שיחשוב בלבו שמחויב לברך ויצטער על כך על שאינו יכול לברך. ובשיחות הר"ן (סימן ר"ס) למד מכאן על חשיבות ההשתוקקות והכיסופים לדברים שבקדושה אע"פ שאינו זוכה לעשות את אותם הדברים. ע"ש.

קושי בדבריהם וביאור דברי מרן לענ"ד

אמנם מפשט לשונם של האורחות חיים ומרן שכתבו 'יצא' לא משמע שרצונם לומר האדם יקבל שכר טוב על רצונו לקרוא ק"ש. ועוד קשה לומר כן מפני שלשונם אינה מורה הוראה להבא לאדם שיש לו אונס שיהרהר ק"ש, אלא מדבר על לשעבר, שאדם שהיה אנוס והרהר ק"ש יצא, ואם יצא לאו דווקא מה בא להשמיע לנו השלחן ערוך אם לא לומר שאם עבר האונס א"צ לקרות ק"ש שנית. ואם תאמר שבא להשמיע לנו שיקבל שכר בעוה"ב על הרהור ק"ש, מה לחשבונות שמיים אלו בשלחן ערוך. וכן הקשה הגרע"א בהגהותיו לש"ע.



דברי הפמ"ג וקושי בדבריו

הפמ"ג (משב"ז סק"א): "והנה יראה דעת המחבר בלא אונס אפילו דיעבד לא יצא בהרהור וכו' הא אונס יצא מבעל קרי כ' ב' כרבינא שם". ונראה שהבין שדעת מרן השלחן ערוך כדעת הראב"ד (שהובא לעיל בס"ד) שלא נחלקו רבינא ורב חסדא בדין הרהור כדיבור אלא בבעל קרי שהוא אנוס. אמנם מדברי הבית יוסף (בסי' ס"ב ובסי' קפ"ה) מוכח שהמחלוקת בדין הרהור כדיבור היא גם כשאין לאדם אונס, כאשר יראה המעיין, ובמחלוקת זו הכריע הבית יוסף כדברי הרא"ש שהרהור לאו כדיבור דמי. ושו"ר שהעיר כיוצ"ב הבה"ל (סעיף ד' ד"ה יצא) על דברי הפמ"ג. וסמוך ונראה לסיום כתיבתי בסוגיה זו ראיתי לרב ערך השלחן (סי' ס"ב סק"ב) שכתב כדברי הפמ"ג, ושהעיר עליו ביבי"א (ח"ד סי' ג' אות י"ט סוד"ה ובעיקר) כמ"ש בס"ד. וע"ע במג"א (סי' קפ"ה סק"א) שנשמע שדבריו נוטים לדברי הפמ"ג, ועי' במחזה"ש (שם), ודבריו לענ"ד דחוקים בדברי המג"א, וכן בתורת חיים סופר שהובא לקמן הבין שלא כהבנת המחזה"ש בדבריו.



דעת האחרונים שאומרים שיצא

ובפשט דברי האורחות חיים ומרן הש"ע נראה שיצא היינו לגמרי ואם עבר האונס א"צ לחזור ולקרוא ק"ש. וכ"נ שהבינו הט"ו (סק"א) ורעק"א (בהגהותיו) בדברי הש"ע. וכ"פ היד אהרן (סי' ס"ב בהגה"י) והברכי יוסף (סי' פ' סק"ב). ובנהר שלום (סי' קפ"ה סק"א) כתב כדברים האלה בדעת מרן הש"ע, אלא שהוסיף שכ"ז הוא בק"ש שכתוב בה "אמרו בלבבכם" (וע"ע במ"ש בעניין זה בס"ד לקמן). וכן המטה יהודה עצמו בספרו לחם יהודה (פ"ב מהלכות ק"ש ה"ב סוד"ה ואם לא) כתב שדברי האורחות חיים חולקים על דברי תר"י, ותמה על הרמ"א שערבן יחד. א"כ מוכח מדבריו שהבין בדברי הש"ע שיצא היינו בדווקא". וכ"פ בספר פתח הדביר (סי' ס"ב סק"א), ובכף החיים (עי' כה"ח

ט). ומה שכתב בלחם יהודה (פ"ב מהלכות ק"ש ה"ב סוד"ה ואם לא) לשאול על דברי מרן הבית יוסף מדוע לא הביא שרבינו יונה חולק על דברי האורחות חיים, אולי יש להשיב שיש לחלק בין דברי ר"י לדברי האורחות חיים, כי האורחות חיים כתב דבריו באדם שמצד המציאות ההלכתית יכול לברך, אמנם הוא לא יכול לברך מבחינה פיזית, ולכן אמרין שבאונס זה חשיב ההרהור דיבור. אמנם ר"י כתב דבריו כשאינו יכול להרהר מצד המציאות ההלכתית, וא"כ אם נאמר שהרהור לאונס זה יהיה נחשב כדיבור, הוה ליה כמדבר בד"ת במקום שאסור לדבר בד"ת. וזהו כעין מהלך הגמרא בברכות (כ' ע"ב) על דברי רבינא. ודו"ק.

סי' קפ"ב סק"ז שציין לסי' ס"ב סק"ה ושם נמצא בסק"ח. וכ"כ מו"ר רה"י בטל חיים (עמ' שע"ד) שדעת מרן הש"ע שאנוס או חולה המהרהר ק"ש יצא ידי חובה. ע"ש.



בהסבר פסק מרן בזה

ונראה לבאר דעתו של מרן, שהרי הואיל בא"ר בבית יוסף בהלכות ברכמה"ז (בסי' קפ"ה) שלפי דעת הרמב"ם והסמ"ג אדם שהרהר ברכמה"ז יצא ידי חובה. ולפ"ז אין הכרח בדעת הבבלי אם הרהור כדיבור אם לאו, והואיל וביאר האורחות חיים שע"פ הירושלמי מי שהיה חולה או אנוס וקרא ק"ש בהרהור יצא, לכן ראה לפסוק דברי הירושלמי. וכ"ש בנידו"ד, שהרי גם לדברי הארורות חיים הרהור לא הוי כדיבור (כמ"ש בס"ד לעיל), ואעפ"כ פסק כדברי הירושלמי בזה, לכן ראה לפסוק דבריו.

אך מוכרחים אנו לומר שכל מה שיוצא ידי חובה הוא באנוס מצד המציאות (כגון חולה), אמנם באנוס שהוא מצד תקנת חכמים (כגון בעל קרי) לא יוצא ידי חובה כשהרהר ברכמה"ז, מפני שההלכה שכתב בסי' ס"ב (סעיף ג') שהרהור לאו כדיבור דמי נאמרה במקרה של בעל קרי שהוא אנוס בגלל תקנת חכמים ואעפ"כ לא יצא ידי חובה. ואחר שכתבתי ככל הדברים האלה שש ליבי לראות שכדברים האלה כתב מו"ר בטל חיים (עמ' שע"ו) בביאור דעת מרן הש"ע.



הסתפקות לעניין אנוס בשאר מצוות

אמנם יש להסתפק בשאר המצוות והברכות אם אנוס יוצא בהן ידי חובה או שמא כל חידושו של האורחות חיים הוא דווקא בק"ש שנאמר בה "אמרו בלבבכם". ובנהר שלום שהובא לעיל כתב שדווקא לעניין ק"ש אמרינן שאנוס יוצא יד"ח בהרהור, משא"כ בשאר מצוות, וכ"כ התורת חיים - סופר (סי' ס"ב סק"ג ד"ה ולע"ד). אמנם בפתח הדביר (סי' קפ"ה סס"ק א') כתב שחולה או אנוס יוצא ידי חובה בברכת המזון גם בהרהור, וכ"פ באורח נאמן (הב"ד ביבי"א שם), בכה"ח (שם) ביבי"א (שם), ובשו"ת מאמר מרדכי - אליהו (ח"א סי' ח' אות י"ב). ומרן החיד"א בקשר גודל (סי' י"ב אות ל"ג) כתב כן לעניין תפילה, אמנם לא כתבו טעם לדבריהם (אף שפתח הדביר ציין לדברי הנהר שלום). ולענ"ד הדעת נוטה יותר כדברי הנהר שלום, אך עדיין לא יצא הדבר מידי ספיקא.



(י). ומ"ש ביבי"א שמשמע להפך מדברי התורת חיים לא זכיתי להבינו. ואעתיק את לשון התורת חיים: "אבל כשהוא אנוס או חולה יוצא בהרהור יען דכתיב אמרו בלבבכם על משכבכם דקאי על ק"ש עי' ברכות ד' משמע דיוצא באמירה בלב, אמנם זה דווקא בק"ש אבל לא בשאר דברים שצריך אמירה ודווקא רק בחולה וכדומה, ועמג"א קפ"ה דגם בברכה"ז בחולה או אנוס יוצא בהרהור כמו כאן יע"ש וצ"ע מנ"ל זאת דלמא דווקא בק"ש בני ככוונה הלב יען דכוונה תליא מילתא ויוכל ליחד לקבל עליו מלכות שמיים בהרהור משא"כ בברכת המזון דלמא צריך לברך דווקא בקול וצ"ע".

הרהור כדיבור לעניין ספק ברכות

וע"פ דברינו הנ"ל נראה שאדם שמסופק בברכה שדינו שלא מברך משום סב"ל יש לו תקנה ויברך בהרהור או יברך בפיו ויהרהר שם ומלכות. וכ"כ ר' אברהם הלוי בספרו גינת ורדים (גן מלך סי' כ"ג), המאמר מרדכי (סי' קפ"ה סק"א), שו"ת הלכות קטנות (ח"ב סי' קמ"ו), הרב בן איש חי (ש"א פ' חיי שרה אות ז', פ' ויצא אות י"ב, פ' וישב אות י"ב ועוד) ועוד אחרונים.



העולה מן האמור

- א. לדעת רוב הראשונים ומרן השלחן ערוך הרהור לאו כדיבור דמי, ואם הרהר בליבו לא יצא ידי חובה.
- ב. במקרה שהאדם אנוס מצד המציאות (כגון: אדם חולה) ואינו יכול לקרוא ק"ש קורא ק"ש בהרהור ויוצא בזה ידי חובה, ואפי' אם עבר האונס א"צ לחזור ולקרוא שנית.
- ג. בשאר מצוות יש להסתפק אם אנוס יוצא ידי חובה בהרהור, ובברכות אמרינן סב"ל.
- ד. אדם שמסופק בברכה שדינו שלא מברך משום סב"ל יש לו תקנה ויברך בהרהור.



הבה"ח יצחק פרץ

עורך ומו"ל גליון בארות יצחק

מכסיקו

ברכת שחלק מחכמתו ליראיו

מקור הדין בגמרא * שיטות בנוסח הברכה * טעמים למה בחכמי ישראל אומרים
ש"חלק", ובחכמי עכו"ם ש"נתן" * אם לברך ברכה זו בזמננו - דעות הסוברים דיש
לברך - דעת הסוברים לא לברך * אלה שלא פסקו, או שהכריעו שהמברך לא בירך
ברכה לבטלה * גדר החכם שמברכים עליו * אם אפשר לברך בחכם אחד, או שצריך
הרבה חכמים * אמירת הברכה דרך לימוד בגמרא * אמירת הברכה בראית החכם
מאחוריו * מעשיות מרבנים שברכו ברכה זו

מקור הדין בגמרא

איתא בגמ' ברכות (נח.): ת"ר הרוואה חכמי ישראל אומר ברוך שחלק מחכמתו ליראיו, חכמי
גויים אומר ברוך שנתן מחכמתו לבריותיו.

ועוד שם (נח.): רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע הוו קאזלי באורחא פגעו ביה ברב חנינא
בריה דרב איקא אמרו ליה בהדי דחזינך בריכינך עלך תרתי ברוך אשר חלק מחכמתו ליראיו,
ושהחיינו. אמר להו אנא נמי כיון דחזיתנכו חשבתנכו עלואי כשיתין רבוון בית ישראל
וברכינא עליכו תלתא הנך תרתי וברוך חכם הרזים. אמרו ליה חכימת כולי האי יהבי ביה
עינייהו ושכיב.



שיטות בנוסח הברכה

כתב הרמב"ם (פ"י מהל' ברכות הל' יא): הרוואה מחכמי אומות העולם אומר... חכמי ישראל
מברך שנתן מחכמתו ליראיו, וכן גרס בס' המספיק (הל' ברכות, על שאר ברכות), וכן גרס הנימוקי
יוסף, וכן גרס הכלבו (הל' ברכות סי' פז), וכן בס' צידה לדרך (מאמר ראשון כלל ג' פכ"ח).

ורבינו מנוח כתב: ומכאן אתה למד שהרוואה חכמי ישראל אומר ברוך שנתן מחכמתו ליראיו
והכי נמי איתא בגמ' (נח.) וזה לא הוצרך לכתוב. ולשון הגמ' שחלק מכבודו שחלק מחכמתו
והרב כתב שנתן לפי שהוא לשון מבואר יותר*.

והרא"ש כתב: ת"ר הרוואה חכמי ישראל אומר ברוך שחלק מחכמתו ליראיו, חכמי גויים
אומר ברוך שנתן מחכמתו לב"ו.

א). ובהגהות וציונים שבמהדור' ר' שבתי פרנקל: שנתן בכל הד' ברכות כ"כ ר"א בס' המספיק שם וכ"ה בסמ"ג. בס'
המאורות ובס' הבתים ובמאירי ובס' מצוות זמניות עמ' תקכב בכולם שחלק, בסרס"ג עמ' צב ובה"ג וסידור ר"ש ב"ר נתן
מסג' למסא פט"ז וריב"ר ח"ב עמ' נו וראב"ה סי' קמו ורא"ש וס' הפרדס עמ' מח ואבודרהם עמ' שמב בישראל שחלק
ובאוה"ע שנתן. באר"ח שם ובגמ"ר במלכים שחלק ובחכמים שנתן בין ישראל בין אוה"ע.

והרי"ף כתב: ת"ר הרואה חכמי ישראל אומר ברוך שחלק מחכמתו ליראיו, וכן גרס בס' המאורות, וכן גרס הסמ"ק (הל' ברכות סי' קנא), וכן גרס בס' מצות זמניות (הל' ברכות שער ט), וכן בסידור רב סעדיה גאון, וכן האשכול – רצב"א (הל' ברכות ההודאה), וכן בס' אהל מועד (שער הברכות דרך שלישי), וכן האבודרהם (הל' ברכות שער שמיני), וכן גרס הראב"ה (סי' קמו), וכן האשכול (דפוס י"ם הל' ברכות ההודאה), וכן בפירוש התפלות לר"י בר יקר (וע"ש בביאור דבריו), וכן בס' הבתים (הל' ברכות שער שלושה עשר ס"ח), וכן רבינו ירוחם (גי"ג ח"ב), וכן בהל' ברכות למהר"ם מרוטנבורג (הוספות נדמ"ח מכת"י), וכן בס' הפרדס (בהל' ברכות הראיה עמ' מט), וכן בס' הקנה (סוד ברכות עמ' נו), וכן בהלכות גדולות (פרק תשיעי דברכות), וכן המאירי, וכן בס' התדיר (סי' נח, העתקה ממסכת ברכות פרק הרואה), וכן במנורת המאור (פ"ט דברכות), וכן בפסקי ריא"ז (פ"ט דברכות), וכן הסמ"ק מצוריק, וכן בסמ"ג (הל' ברכות עמ' טו).

וכן גרס הרא"ה, אך הוסיף: פי' ומשמע אפי' ברואה ר"ע ורבי ישמעאל שהיו חכמים כללים לא יברך אלא זו ולא על חכם הרזים משום דאידיחא לה ברכת חכם הרזים על יחיד מטעמא דפרישנא.

כתב הטשו"ע (רכד סע' ו): הרואה חכמי ישראל, אומר, ברוך אתה ד' אלקינו מלך העולם שחלק מחכמתו ליראיו.

ובענין זה של דקדוק הלשון בברכה עי' בפתח הדביר (רכד ו), וביפה ללב (ח"א רכד ו).

ובכף החיים – סופר (ס"ק יט) כתב, שישאל הם חלק אלוה ודבקים בו ולכן אומר שחלק. מגן אברהם ס"ק ד'. וכן כתב הט"ז סק"א. מיהו הרמב"ם פרק י' מהל' ברכות דין יא כתב הרואה חכמי אומות העולם אומר שנתן מחכמתו לבשר ודם, חכמי ישראל מברך שנתן מחכמתו ליראיו. וכן כתבו הסמ"ג והאורחות חיים והכלבו ולא חילקו בין חלק לנתן, וגם שינו מלשון הגמ' בחכמי אומות העולם דבגמ' תני לבריותיו. ועל כן נרא' כיון שיש פלוגתא בנוסח הברכה אין לברך שתי ברכות אלו של חכמי ישראל וחכמי אומות העולם כי אם בלתי שם ומלכות. ואחר כך ראיתי בחדש לאלפים אות יב שכתב טעם אחר לברך על חכמי ישראל בלא שם ומלכות משום דאין דין ת"ח בזמן הזה יעו"ש. וכן כתב הבן איש חי פר' עקב אות יג לברך על חכמי ישראל בלא שם ומלכות.

וע"ע בס' דברי יעקב – עדס – ברכות זרעים (עמ' שכג) שכתב לדחות את דברי הרב כף החיים.



טעמים למה בחכמי ישראל אומרים ש"חלק", ובחכמי אומות העולם ש"נתן"

מרן בב"י כתב: הטעם שבחכמי ישראל אומר שחלק ובחכמי אומות העולם אומר שנתן נרא' שהוא מפני שנפשות ישראל חצובות מתחת כסא הכבוד הרי הם כחלק מהשם אבל נפשות אומות העולם רחוקים ממנו יתברך והם כמי שנותן מתנה מנכסיו שאינם חלק ממנו. והר"ד אבודרהם כתב שהטעם מפני שהחלק הוא כמו הצנור הנמשך מן הנהר שאפשר להרחיבו

ולהגדילו ואפשר לקצרו ולחסרו מה שאין כן במתנה כי תלושה ופסוקה בישראל כתיב, כי חלק ד' עמוולפי זכותם מתרבה ומתמעט. ע"כ.

והב"ח כתב: הטעם שבחכמי ישראל אומר שחלק ובחכמי אומות העולם ברוך שנתן כתב בית יוסף שני טעמים ועוד נרא' קרוב לומר שבישראל חלק להם מחכמתו חלק ממש מהכל היא חכמת תורתו שחלק להם פה אל פה ופנים אל פנים דיבר ד' עמנו כד"א מגיד דבריו ליעקב וגו' לא עשה כן לכל גוי וגו' גם חלק להם חלק גדול מסודות התורה ומסרה להם בחשאי מפני השטן כדאיתא פרק אין דורשין ואיתא נמי בשמות רבה על הפסוק כי ד' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה. גדולה חכמה וגדולה ממנה הדעת והתבונה הוי כי ד' יתן חכמה אבל למי שהוא אוהב מפיו דעת ותבונה ר' יצחק ור' לוי חד מנהגון אמר למה הדבר דומה למלך שהיה לו בן וכו' טעמו לומר כי ד' יתן חכמה לחכמי אומות העולם אבל למי שהוא אוהב הם חכמי ישראל מפיו דעת ותבונה ע"ש דאילו לחכמי אומות העולם לא נתן להם אלא חכמה אנושית במה שהם חכמים מחכמת העולם אבל לא חלק להם מחכמת עצמותיו היא חכמת התורה שהיא כולה שמותיו של הקב"ה וכולה דעת ותבונה שבה נברא העולם כד"א ד' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה בדעתו תהומות נבקעו ואמרו רז"ל אם יאמרו לך כי יש חכמה באומות האמן יש תורה באומות אל תאמן ועל דרך זה הוא הפירוש אצל המלכים דבמלכי ישראל חלק מכבוד עצמותיו הוא כבוד השכינה ולמלכי אומות העולם נתן מכבודו מעולם הפירוד מתחת מחנה השכינה.

והפרישה כתב: כתב הבית יוסף הטעם נרא' מפני שנפשות ישראל חצובות מתחת כסא הכבוד הרי הם כחלק מהשי"ת אבל נפשות אומות העולם רחוקים ממנו יתברך והם כמי שנותן מתנה מנכסיו שאינם חלק ממנו. וה"ר דוד אבודרהם כתב שהטעם מפני שהחלק הוא כמו הצנור הנמשך מן הנהר שאפשר להרחיבו ולהגדילו ואפשר לקצרו ולחסרו מה שאין כן במתנה כי תלושה ופסוקה בישראל כתיב, כי חלק ד' עמוולפי זכותם מתרבה ומתמעט. עכ"ל. ודע שהרמב"ם בפרק י' מהל' ברכות (הי"א) לא כתב גבי מלכי ישראל וחכמי ישראל שיאמר אשר חלק רק אשר נתן ומהתיימה על הגאון המחבר הבית יוסף וכסף משנה שלא כתב על זה כלום והיה נרא' לומר שגרס כן בגמ' רק שקשה שא"כ היה לכסף משנה להביא גירסא זו אבל בגמ' וברי"ף ובכל הפוסקים כתוב אשר חלק וכמ"ש רבינו.

והט"ז כתב: הא דתקיננו בישראל שחלק ובאומות שנתן, ראיתי תירוצים רבים. ונ"ל עיקר דבישראל יש טעם לפי שהם דבוקים בו יתברך, וכל שאתה אומר חלק צריך אתה לדעת ממי נחלק, נמצא שיש יחוס לחלק אחר מי שנתחלק ממנו. משא"כ באומות שאין להם יחוס אחרי הנותן, כמו כל מתנה דלית בה אחריות על הנותן אלא מה שזכה ותו לא. ועל כן אמר הכתוב ולבני הפלגשים נתן אברהם מתנות, פירש רש"י, שם טומאה מסר להם, הוא ג"כ על הכונה שזכרת, שאחר שנתן להם מתנה זו שוב אין דביקות בנותן.

והמג"א כתב: שישאל הם חלק אלוה ודבקים בו, לכן אומר שחלק.

פרי מגדים משבצות זהב: בב"ב טעמים, א' נפשות ישראל כחלק מה' מה שאין כן עכו"ם, וה"ר דוד אבודרהם כתב חלק כצינור מהנהר שאפשר להרחיבו ולקצרו, כן ישראל, ולפי זכותם מתרבה ומתמעט, מה שאין כן עכו"ם פסוקה ותלושה. והב"ח כתב על שם מדרש רבה כי ד' יתן

חכמה מפיו דעת ותבונה, לאומות העולם נתן חכמה אנושית ולא תורה וסודותיה, ולישראל חלק מהכל מהתורה והסודות. ולבוש פירש חלק, כי לו חיו יחיו כמה, אי אפשר לבוא לתכלית התורה רק חלק, מה שאין כן שבע חכמות מתנה כולה בידם שיוכלו לבוא לתכליתה. והט"ז ז"ל פירש כי מתנה סתמא לית בה אחריות כמובאר בחו"מ דבמכר אחריות טעות סופר. וא"כ כמו מתנה משקיבל המקבל אין שייכות והתערבות המקבל עם הנותן, כי אע"פ שיקחו ממנו המתנה אין אחריותו על הנותן, כן העכו"ם, מה שאין כן ישראל כשחוטאים על דרך צור ילדך תשי, ודבוקים בו יתברך על דרך השוכן אתם בתוך טומאתם, וזה שכתוב באברהם ולבני הפלגשים נתן "מתנות" שם טומאה, כלומר הזוהמא נפרד ממנו ונשאר בהם, ואין להם שייכות כלל עם אברהם, מה שאין כן ביצחק יקרא לך זרע חלק ממנו, ועי' רא"ם שם, ואין להאריך.

וכתב המשנ"ב (ס"ט): שעם ד' הם חלק אלוה ודבקים בו, מה שאין כן לקמן בסעיף ז.

ובכף החיים – סופר (ס"ק יט) כתב, שישראל הם חלק אלוה ודבקים בו ולכן אומר שחלק. מגן אברהם ס"ק ד'. וכן כתב הט"ז סק"א. מיהו הרמב"ם פרק י' מהל' ברכות דין יא כתב הרואה חכמי אומות העולם אומר שנתן מחכמתו לבשר ודם, חכמי ישראל מברך שנתן מחכמתו ליראיו. וכן כתבו הסמ"ג והאורחות חיים והכלבו ולא חילקו בין חלק לנתן, וגם שינו מלשון הגמ' בחכמי אומות העולם דבגמ' תני לבריותיו. ועל כן נרא' כיון שיש פלוגתא בנוסח הברכה אין לברך שתי ברכות אלו של חכמי ישראל וחכמי אומות העולם כי אם בלתי שם ומלכות. ואחר כך ראיתי בחסד לאלפים אות יב שכתב טעם אחר לברך על חכמי ישראל בלא שם ומלכות משום דאין דין ת"ח בזמן הזה יעו"ש. וכן כתב הבן איש חי פר' עקב אות יג לברך על חכמי ישראל בלא שם ומלכות.

ועוד טעמים עי' באחרונים, בס' רועה בשושנים (הל' ברכות סי' רכד סע' ו אות א) צי' לדברי הב"י בטעם הדבר. ועוד הביא את דברי הפתח הדביר. ע"ש. וע"ע ביפה ללב (ח"א רכד ו). וע"ע במהרש"א, ובאמרי נעם להגר"א, ובעץ יוסף (ברכות נח.), ובלבוש (סעי' ז ח), ובנתיבות עולם למהר"ל (נתיב התורה פרק יד ונתיב יראת ד' פרק ה ודרך חיים פ"ד מ"ד), ובס' עשרה מאמרות (מאמר חיקור דין חלק ב פרק יט), ובעולת תמיד (סי' רכד סק"א), וביד המלך (פרק א מהלכות מלכים הל' א), ובס' המקנה (קידושין לב: ד"ה מלך שמחל), ובפחד יצחק למפרונטי (ערך מלכי ישראל), וברוח חיים (שם ס"ק א ב), ובשו"ת אמרי דוד הורוויץ (סי' קנז), ובברכת אברהם הכהן (ברכות נח.), ובשו"ת רשב"ן (חלק או"ח סי' קסד).



אם לברך ברכה זו בזמננו

דעות הסוברים דיש לברך

והחיי אדם (כלל סג אות ח) כתב: הרואה חכם גדול בתורה מישראל מברך בא"י אמ"ה שחלק מחכמתו ליראיו... (אע"ג דבזה"ו אין לנו דין ת"ח מ"מ לענין זה אף בזמננו"ז מי שהוא מופלג בתורה מברך עליו ברכה זו וכן מוכח בטור שכתב על ברכת חכם הרזים דאין לנו מי שראוי לזה בזמננו"ז מוכח אבל ברכת חלק מחכמתו שייך אף בזמננו"ז וכ"מ מש"ע שכתבו).

ובשו"ת שבט הלוי (ח"י סי' יג עמ' י) כתב: בס' ערוך השלחן או"ח סי' רכד כ' בענין זה, היות שאין אנו יודעים כמה חכמה צריך כדי לברך עליו שחלק מחכמתו ליראיו ע"כ נהגו שלא לברך ברכה זו כלל, איברא סתימת השו"ע והפוס' שכולם העתיקו ההלכה לברך ולא גדרו לנו משמע ודאי דשייך גם בזמן הזה, וכנראה הגדר הוא, שמקובל מבני הדור ומנוסה שחכמתו היא חכמת תורה אמיתי ולומד בה לשמה, ונהירנא שכאשר בא גאון הגאונים מהר"י רזין זצ"ה בעל צפנת פענח לזיען יצ"ו ברכו עליו ברכה זו, ובב"ח או"ח סי' רכד משמע קצת שצריך שיהי' בקי בנגלה וגם בנסתר כי זה חכמתו חכמת ד' ידיעת שמותיו וכו', יעש"ה. עכ"ל. וכן נרא' מסתימת המשנ"ב דגם בזמננו יש לברך ברכה זו, וכן נרא' מכל מי שסתם שסובר שגם בזמננו יש לברך ברכה זו.

ועי' בס' רב רבנן על מרן בעל שבט הלוי זצוק"ל (בדברי הגרא"י דינר עמ' רכה) שהגרי"ד קופלמן בירך ברכת שחלק על מרן בעל שבט הלוי זצוק"ל.

וע"ע בשו"ת רבבות אפרים (ח"ח סי' כז אות) כתב שיש לברך על הגריש"א ועל הגראי"ל ועל הגר"ח ק, ושכ"כ הגר"י בעלסקי (שליט"א) [זצ"ל].

וכן נרא' דעת הגר"מ פיינשטיין (מסורת משה ח"ד עמ' סה), שכתב שהרב אמר שאפשר לברך שנתן מכבודו לב"ו, על נשיא ארה"ב ומלכת אנגליה, ולכאורה אפשר ללמוד מזה לזה.

ועי' בקובץ מה טובו אהליך יעקב (ח"י עמ' תקא) שהביא משם הגר"י זילברשטיין שליט"א בשם חמיו הגרי"ש אלישיב שגם בדורינו אפשר לברך ברכה זו. וזכורני כעת דראיתי סרט מהגאון המקובל רבי דב קוק שליט"א ברך על מרן הגרי"ש אלישיב ברכת שחלק בשם ומלכות. ועי' בס' גם אני אודך תשובות הגר"מ חליוה (חי"ז עמ' עה) שכתב שכשנסע הגראי"ל שטינמן לצרפת הורה הגר"נ קרליץ לברך עליו, והגראי"ל אמר שאפשר לברך על הגרי"ש אלישיב ושכן הורה הגר"ח קניבסקי. וכמפורסם שהגר"מ אורחי שליט"א בירך ברבים על מרן הגראי"ל שטינמן זצוק"ל.

ועי' למרן שר התורה הגר"ח קניבסקי זצוק"ל בס' שמענו כן ראינו (פרק יד) שנשאל האם בדורינו אפשר לברך ברכת שחלק מחכמתו ליראיו על גדול הדור, וענה: יכולים לברך, ודאי, על הגרי"ש אלישיב יכולים לברך. ועוד נשאל שם, אם צריך להיות גדול הדור ממש, וענה: לפי הדור. אם בדור זה נחשב מהיותר גדולים, אפשר לברך. ועוד נשאל שם, דיש ת"ח שבקיאם בכל התורה אבל לא כ"כ מפורסמים, אם אפשר לברך עליהם, וענה: אם יודע לענות בכל התורה יכול לברך עליו. וע"ע שם בכל הפרק שהאריך בענין זה.

וע"ע בקובץ מה טובו אהליך יעקב (ח"א עמ' מא) שהביא בשם הגר"ש דביליצקי זצוק"ל שגם בזמננו אפשר לברך. וכן הורה למעשה הגאון רבי עמרם פריד שגם ספרדים יכולים לברך בזה"ו.

ועי' בשו"ת אורח ישראל להגר"ר ישראל טאפלן שליט"א (סי' יד) שכתב תשובה ארוכה בענין זה, והסיק לדינא דאפשר לברך ברכה זו בשם ומלכות. והביאו הגר"מ גרוס שליט"א בס' מנוחת אמת (עמ' דק), ופסק להלכה דאפשר לברך בשם ומלכות גם בזמננו.

ואחי הבה"ח אליהו נ"ו אמר לי דשאל את הגאון רבי יצחק אורחי שליט"א אם אפשר לברך ברכה זו בזמננו, וענה לו, כן אם זה רב גדול.

ובס' עמוד אש להרב שמואל אוירבאך - פסח (עמ' 169) כתב שאפשר לברך על הגרי"ש אלישיב זצוק"ל. וכן פסק אביו הגרש"ז אוירבאך בס' הליכות שלמה (הל' תפלה עמ' רצד).

והגאון רבי מאיר סנדר שליט"א ענה לידידי הרה"ג ר' יוסף אביטבול בעמח"ס שערי יוסף ושא"ס בשם הגר"ע אוירבאך שליט"א: מו"ר מרן הגר"ע אוירבאך שליט"א אמר לי שרק על מי שהוא בבחינת "ריש גלותא" אפשר לברך בשם ומלכות, כמו מרן הגר"מ פיינשטיין זצ"ל.

והגאון רבי מרדכי אליהו זצוק"ל בס' שו"ת הרב הראשי - תשמ"ח תשמ"ט (סי' פד אות ו) כתב: מ"ש הפוסקים, שאם רואה חכם מובהק מחכמי ישראל מברך: ברוך שחלק מחכמתו ליראיו, היינו, בשם ומלכות. וכן עי' בס' אביהם של ישראל על ר' מרדכי אליהו (ח"א עמ' 239).

והגאון רבי עובדיה יוסף זצוק"ל בחזון עובדיה - ברכות (עמ' תה) כתב: הרואה חכם מחכמי ישראל, גדול בתורה ובחכמה וביראת ד', ומורה הוראות בישראל, אף בזמן הזה יש לברך עליו בשם ומלכות ברכת שחלק מחכמתו ליראיו. וע"ש במקורותיו הרבים, שהביא מרבוינו גדולי הפוסקים שיש לברך. וכן עי' בזה במש"כ בשו"ת יחזקאל דעת (ח"ד סי' טז), ובהליכות עולם (ש"ר עקב עמ' קעט). וכן עי' בס' ילקוט יוסף - ברכות (עמ' תרב). וע"ע בהלכה ברורה (ח"א סי' רכד עמ' 295), ובאורחות מרן (ח"ב פ"ח הל' ד, עמ' תשנ"ג). וע"ע בשו"ת מעין אומר (ח"א או"ח סי' לח) שכתב שאפשר לברך על הגר"ש משאש, ועל הגרש"מ עמאר.

ובס' מנהגי השלחן פנחסי (או"ח רכד ו) כתב שהגאון הנאמ"ן רבי מאיר מאזוז שליט"א כתב לו תשובה דהעיקר כמו שפסק הרב יחזקאל דעת ואפשר לברך עליה וכוותיה. וכן בשו"ת ברכת יהודה (ח"ז ס' לה) הביא שהגאון הנאמ"ן כתב לו מכתב בזה. וגם צי' שם לס' אסף המזכיר. וכן משמע שסובר הגאון רבי יעקב עדס (דברי יעקב - ברכות זרעים עמ' שכג והלאה).

כתב בס' ברכת ד' להרה"ג ר' משה לוי זצ"ל (ח"ד פ"ג הכ"ט): הרואה חכם מחכמי ישראל שהוא מורה הוראה מובהק, כלומר, שיודע לישא וליתן בתלמוד בעומק העיון ובסברא ישרה, להוציא דין אמת על פי כללי ההוראה המקובלים בידינו מדור דור, ויראת ד' היא אוצרו, כלומר, שמתנהג בענוה ובחרדת קדש, ובשאר מדות טובות, נאה דורש ונאה מקיים. צריך לשבח את ד', לפיכך מברך: ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם שחלק מחכמתו ליראיו. וע"ע בס' והאר עננו בתורתך - לרב משה לוי (עמ' 116) שכתב שאפשר לברך על הגרע"י ברכת שחלק מחכמתו ליראיו.

וע"ע בס' מאיר עוז - ערבה (ח"י עמ' 506 - סי' רכד ו) שהאריך בכ"ז. וע"ע בפסקי תשובות (רכד ו).

וכן פסק הג"ר אהרן זכאי שליט"א בס' אוצרות ההלכה - הברכה והלכותיה (עמ' 279) שגם בזמן הזה אפשר לברך ברכה זו. וכן הג"ר פנחס זביחי שליט"א בסידור עטרת פז (עמ' 1011) כתב שגם בזמן הזה אפשר לברך. וע"ע בס' שו"ת ויזבח אלקנה (ח"א סי' ז) שפסק לברך.

ובשו"ת ברכת יהודה (ח"ה חאו"ח סי' כא) כתב בפשיטות דאפשר לברך. ובשו"ת (ח"ז סי' לה) הניף ידו שנית, וע"ש שענה על כל הטענות למה לא לברך, והסיק שיש לברך ברכה זו בשם ומלכות.

דעת הסוברים לא לברך

והחסד לאלפים (אות יב) כתב: הרואה חכמי ישראל מברך שחלק מחכמתו ליראיו, ואפשר דכי היכי דאמרו שאין דין ת"ח בזמנו הזה לענינים אחרים, הכא נמי לענין ברכה זו, אלא אומר בלי הזכרת שם ומלכות. וכן כתב הערוך השלחן.

וכ"כ בפתח הדביר (סי' רכד ס"ו) ע"ש באריכות דבריו בהסבר הענין, והודפסו דבריו בס' רועה בשושנים (סי' רכד ס"ו) שהעתיק דבריו. ע"ש.

וע"ע ביפה ללב (ח"א או"ח סי' רכד סע' ו) שכתב שלא נהגו לברך ברכה זו.

כתב הבן איש חי (ש"ר עקב יג): הרואה חכמי ישראל מברך ברוך שחלק מחכמתו ליראיו בלי שם ומלכות.

ובכף החיים – סופר (ס"ק יט) כתב, שישאל הם חלק אלוה ודבקים בו ולכן אומר שחלק. מגן אברהם ס"ק ד'. וכן כתב הט"ז סק"א. מיהו הרמב"ם פרק י' מהל' ברכות דין יא כתב הרואה חכמי אומות העולם אומר שנתן מחכמתו לבשר ודם, חכמי ישראל מברך שנתן מחכמתו ליראיו. וכן כתבו הסמ"ג והאורחות חיים והכלבו ולא חילקו בין חלק לנתן, וגם שינו מלשון הגמ' בחכמי אומות העולם דבגמ' תני לבריותיו. ועל כן נרא' כיון שיש פלוגתא בנוסח הברכה אין לברך שתי ברכות אלו של חכמי ישראל וחכמי אומות העולם כי אם בלתי שם ומלכות. ואחר כך ראיתי בחסד לאלפים אות יב שכתב טעם אחר לברך על חכמי ישראל בלא שם ומלכות משום דאין דין ת"ח בזמן הזה יעו"ש. וכן כתב הבן איש חי פר' עקב אות יג לברך על חכמי ישראל בלא שם ומלכות.

והאור לציון (ח"ב פרק מו אות ס"א) כתב: אין לברך היום אף על חכם מופלג ברכת ברוך שחלק מחכמתו ליראיו בשם ומלכות. והביא את טעמיו, משום ספק בנוסח הברכה, ומשום שאין דין ת"ח בדורינו. וצ"י לפתח הדביר, ולכה"ח, ובן איש חי.

וכ"כ נכדו בס' אור ההלכה (ח"ה פ"ה ה"א): הרואה חכם מחכמי התורה בעם ישראל, אומר ברוך שחלק מחכמתו ליראיו. בהלכה ב', כתב: נהגו לברך ברכה זו בלא שם ומלכות, על מופלגי גדולי ישראל, המאירים את עיני הדור כולו בתורתם.



אלה שלא פסקו, או שהכריעו שהמברך לא בירך ברכה לבטלה

ועי' למור"ר זקני עט"ר הגר"מ פרץ בשו"ע אהלי שם (או"ח רכד ו) שהביא את דברי הרב בן איש וכף החיים ואור לציון, והביא שם שדחה אותם בשו"ת יחיה דעת, ולא פסק למעשה. וגם בס' עושה שלום (ש"ר פר' עקב) הביא את השיטות וכתב דגם המברך וגם מי שלא מברך יש לו על מי לסמוך, ולא פסק. וכן באוצר הברכות (ח"ג עמ' טז). וע"ע בס' מעדני השלחן פלבני (או"ח רכד ו) שהביא את ב' השיטות וכתב דעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד. ועי' בשו"ת דברות אליהו (ח"ח סי' יד), (ח"א סי' יט), שכתב דשב ואל תעשה עדיף, אמנם מי שבירך לא בירך ברכה לבטלה.

וע"ע בס' רועה בשושנים (רכד ו) מה שכתב באריכות ע"ז. וכן בס' שערי חיים - רוטר (ח"ב סי' לב). שו"ת דודאי אשר - אלגבי (ח"ה סי' ט).



גדר החכם שמברכין עליו

הנה בס' יוסף אומץ - יוזפא (סי' תנ) כתב, שיש ספק בזמנינו מי ראוי להקרות חכם, ושהרוצה לאומרה בלי שם ומלכות לא הפסיד. והביאו מהר"א הכהן משאלוניקי בטהרת המים (מע' ב אות כו), וגם במקור חיים לבעל החות יאיר (קיצר ההלכות) כתב, דבעינן מופלג וגדול הדור ולא ידעינן גדרו וכו', וכ"כ בערוך השלחן (סי' רכד ס"ו) שלא נתבאר כמה שיעור גדולו. וכ"כ בבן איש חי (ש"ר פר' עקב אות יב).

והחסד לאלפים (אות יב) כתב: הרואה חכמי ישראל מברך שחלק מחכמתו ליראיו, ואפשר דכי היכי דאמרו שאין דין ת"ח בזמנו הזה לענינים אחרים, הכא נמי לענין ברכה זו, אלא אומר בלי הזכרת שם ומלכות.

אמנם בכף החיים - סופר (רכד חי) כתב: פירוש הרבה חכמים אפי' אינם מופלגים, דלענין ברכת חכם הרזים בענין שיהא דוקא מופלג אבל לענין ברכה זו לא בעי מופלגים. עולת תמיד אות ה. ובס"ק יט) כתב: ואחר כך ראיתי בחסד לאלפים אות יב שכתב טעם אחר לברך על חכמי ישראל בלא שם ומלכות משום דאין דין ת"ח בזמן הזה יעו"ש. וע"ע בפתח הדביר (רכד ו). וכ"כ האור לציון (ח"ב פרק מו אות ס"א).

ובס' גם אני אודך תשו' הרב חן פדלון (ח"א סי' ח) כתב בשם ס' משא המלך (סי' רכד אות א) שלא שייך שהמברך ברכה זו יהיה לבטלה, כי אפי' שלא בירך על המופלג שבדור, אבל בירך ת"ח ויש לברכה איפה לחול. וכעין זה קראתי באיזה ספר משמיה דהחזו"א ואיני זוכר איה מקום כבודו.

וביד הקטנה (פ"י מהל' ברכות מנחת עני אות כו) כתב דנרא' פשוט דאין לברך ברכה זו אלא על חכם מופלג שהוא לפלא והפלא ללב הרואה. ובס' משא המלך (פר' בהעלותך ד"ה ונהירנא) כתב דיש לברך ברכה זו על כל מי שבקי בכל חדרי התורה, דהיינו ת"ח המפורסם בישראל כמורה הוראה לרבים, וששואלים אותו בכל השאלות הנוגעות למעשההוא יודע להשיב, שיש בו התפעלות גדולה. וע"ע שם בגם אני אודך בהמשך דבריו.

ועי' בחיי אדם (כלל סג אות ח) שכתב: הרואה חכם גדול בתורה מישראל מברך בא"י אמ"ה שחלק מחכמתו ליראיו... (אע"ג דבזה"ז אין לנו דין ת"ח מ"מ לענין זה אף בזמנה"ז מי שהוא מופלג בתורה מברך עליו ברכה זו וכן מוכח בטור שכתב על ברכת חכם הרזים דאין לנו מי שראוי לזה בזמנה"ז מוכח אבל ברכת חלק מחכמתו שייך אף בזמנה"ז וכ"מ מש"ע שכתבו).

ובשו"ת משנה הלכות (טו עד) כתב שצריך שיהיה בקי בכל ההלכות ובכל התורה. וע"ע בזה בס' מאיר עוז - ערבה (ח"י 507).

ובשו"ת שבט הלוי (ח"י סי' יג עמ' י) כתב: בס' ערוך השלחן או"ח סי' רכד כ' בענין זה, היות שאין אנו יודעים כמה חכמה צריך כדי לברך עליו שחלק חכמתו ליראיו ע"כ נהגו שלא לברך

ברכה זו כלל, איברא סתימת השו"ע והפוס' שכולם העתיקו ההלכה לברך ולא גדרו לנו משמע ודאי דשייך גם בזמן הזה, וכנראה הגדר הוא, שמקובל מבני הדור ומנוסה שחכמתו היא חכמת תורה אמיתי ולומד בה לשמה, ונהירנא שכאשר בא גאון הגאונים מהר"י רוזן זצל"ה בעל צפנת פענח לזיען יצ"ו ברכו עליו ברכה זו, ובב"ח או"ח סי' רכד משמע קצת שצריך שיהי' בקי בנגלה וגם בנסתר כי זה חכמתו חכמת ד' ידיעת שמותיו וכו', יעש"ה. עכ"ל. וכן נרא' מסתימת המשנ"ב דגם בזמננו יש לברך ברכה זו, וכן נרא' מכל מי שסתם שסובר שגם בזמננו יש לברך ברכה זו. וע"ע בשו"ת דודאי אשר אלגבי (ח"ה סי' ט) מה שכתב ונו"נ הרבה בענין זה.

ובס' חזון עובדיה - ברכות (עמ' תה) כתב: הרואה חכם מחכמי ישראל, גדול בתורה ובחכמה וביראת ד', ומורה הוראות בישראל, אף בזמן הזה יש לברך עליו בשם ומלכות ברכת שחלק מחכמתו ליראיו. ועי' במקורותיו שדן באריכות בגדר ת"ח. וע"ע בס' אורחות מרן (ח"ב עמ' תשנג).

כתב בס' ברכת ד' להרה"ג ר' משה לוי זצ"ל (ח"ד פ"ג הכ"ט): הרואה חכם מחכמי ישראל שהוא מורה הוראה מובהק, כלומר, שיודע לישא וליתן בתלמוד בעומק העיון ובסברא ישרה, להוציא דין אמת על פי כללי ההוראה המקובלים בידינו מדור דור, ויראת ד' היא אוצרו, כלומר, שמתנהג בענוה ובחרדת קדש, ובשאר מדות טובות, נאה דורש ונאה מקיים. צריך לשבח את ד', לפיכך מברך: ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם שחלק מחכמתו ליראיו. וע"ש בהע' בטעמיו ונימוקיו.

וראיתי למרן הגר"ח קנייבסקי זצוק"ל בס' שמענו כן ראינו (עמ' שמה) שנשאל: האם צריך להיות ממש גדול בדורו. וענה: לפי הדור. אם בדור זה נחשב מהיותר גדולים, אפשר לברך.

עוד נשאל שם: יש גדולים שיודעים את כל התורה כולה, שהת"ח מכירים ונחשבים אצלם למופלגים, אבל הצבור אינם מכירים, האם אפשר לברך עליהם. וענה: אם יודע לענות בכל התורה יכול לברך עליו.

וע"ע בס' אורח ישראל - טאפלין (סי' יד) שכתב באריכות בגדר ת"ח והסיק: (א) דיכול לברך בזמנינו ברכת שחלק מחכמתו ליראיו בשם ומלכות על חכם גדול ומופלג לפי דורו, שיודע כל הש"ס ושראוי להורות בכל מקצועות התורה, ויראת ה' היא אוצרו. (ו) דבהני דינים שנוגעים להת"ח מצד העם, וכגון כל הני הנ"ל באות ד', גם האידנא יש לנו להחשיבו ולכבדו כיון שהוא ת"ח לפי הדור. (ז) דהרבה פוסקים כתבו דכל ת"ח הוא לפי דורו ובארנו דזהו דוקא במה שנוגע להעם לכבדו ולהדרו אבל במה שנוגע לו מצד עצמו אין לו להחשיב את עצמו כת"ח בזמן הזה. (ח) דגם ברכת שחלק מחכמתו ליראיו תלוי בת"ח לפי הדור. עכ"ל.

וע"ע בקובץ בית הלל (מס' לח עמ' כה) במאמר של הרב אליהו אריאל מח"ס שער העין, שכתב באריכות בענין זה.



אם אפשר לברך בחכם אחד, או שצריך הרבה חכמים

הנה לכאורה יש להביא ראיה מהגמרא בברכות (נח:): רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע הוו קאזלי באורחא פגעו ביה ברב חנינא בריה דרב איקא אמרו ליה בהדי דחזינך בריכינן עלך תרתי ברוך אשר חלק מחכמתו ליראיו, ושהחיינו. אמר להו אנא נמי כיון דחזיתנכו חשבתינכו עלואי כשיתין רבוון בית ישראל וברכינא עלייכו תלתא הנך תרתי וברוך חכם הרזים. אמרו ליה חכימת כולי האי יהבי ביה עינייהו ושכיב.

ומשמע שברכו על רב אחד, וראיתי שהיו כאלו שרצו לדחוק ולומר שהיו שם עוד רבנים ורק מפני כבודו של רב חנינא בריה דרב איקא לא כתוב את זה בגמ', אמנם דוחק גדול הוא זה.

וכן משמע מהמאירי שכתב שאפשר לברך על יונתן בן עוזיאל, והוא יחיד. אמנם אפשר לדחות ראיות אלו מהגמ' שרב חנינא אמר להם דשויים כשישים ריבוא וא"כ גם פה אפשר לומר דבאמת צריך לפחות שתיים, והם שויים כשתיים. וזה ביאור יותר פשוט ממה שהבאנו לעיל.

ובכף החיים – סופר (רכד חי) כתב: פירוש הרבה חכמים אפי' אינם מופלגים, דלענין ברכת חכם הרזים בענין שיהא דוקא מופלג אבל לענין ברכה זו לא בעי מופלגים. עולת תמיד אות ה. יוצא לנו שגם העולת תמיד וגם הכף החיים סוברים דצריך רבים, ולכאורה בשנים כולם מודו דאפשר, דזהו מיעוט רבים.

אמנם בערוך השלחן, ובקשו"ע, ובחיי אדם, כתבו, הרואה חכם מחכמי ישראל. ומשמע שאפי' באחד סגי. וכן הפשטות. וע"ע בס' אורח ישראל – טאפלן (סי' יד בהע' ד) שהסיק דמספיק באחד.

ובס' גדולות אלישע (קובץ אליבא דהלכתא מס' לח עמ' ה) כתב: הרואה חכמי ישראל מברך... כתב הרב עולת תמיד (סק"ה) וז"ל: הרואה חכמי ישראל וכו' פירוש הרבה חכמים אפי' אינן מופלגים, דלענין ברכת חכם הרזים בעינן דווקא שיהיה מופלג אבל לענין ברכה זו לא בעינן מופלגים עכ"ל. מ"ש פי' הרבה חכמים, לא זכינן להבין מנין הוציא דין זה דהגם דהגמ' אמרה הרואה חכמי ישראל לשון רבים זהו על שם המין, וזה מוכרח לומר כן ממ"ש הרואה מלכי ישראל ומלכי או"ה וכו' ושם ודאי דבמלך א' צריך לברך כמו שמוכח מעובדא דרב ששת, וכ"כ חחי אדם (כלל סג אות ח) וז"ל הרואה חכם גדול בתורה מישראל מברך בא"י אמ"ה שחלק וכו' ואולי שיש ט"ס בדברי הרב ע"ת ז"ל.

וע"ש בהגהות מהרי"ח סופר שליט"א שכתב: בס' ברך את אברהם (שם אות ג') כתב "והנה ממה שלא נתבאר בפוס' כמה חכמים שיראה כדי לברך היה נראה דמיעוט רבים שנים, אבל אפשר לומר דאפי' באחד וכו', ומעצמו גם כן מוכרח כן דמלכים יוכיח וא"צ לכתבו מרוב פשיטותו" עכת"ה. וזה מש"כ רבינו הרהמ"ח ז"ל, וכן מבואר בערוך השלחן (כאן אות ה), אך בברך את אברהם שם לא זכר לעול"ת שהביא הרהמ"ח ז"ל דלא פשיטא ליה הכי. והובאו דבריו בקובץ אוצרות ירושלים (חלק ריא סי' ס). ע"ש. וצ"ע איך חולק על זקנו בעל הכף החיים שסתם כדברי העולת תמיד. וצ"ע. ועי' במה שתירצנו את קושייתו דלמה לא הביא ראיה מהגמ'.

וכעת הנני חושב דאולי האחרונים שכתבו דאין לברך, צירפו בדעתם ענין זה שבד"כ רואים רב גדול אחד ולא שנים ביחד. ועי' בס' פסקי תשובות (רכד ו) בהע' שהביא סיפורים מהרבה רבנים שברכו ברכה זו, כשראו רב אחד ולא הרבה, ואולי זה גם ראיה, וע"ע בס' מאיר עוז – ערבה (שם). וע"ע בס' אור ההלכה (ח"ה פ"ה) שמשמע מכל לשונו דמספיק ברב אחד, וכן מהמעשה שהביא מוקנו.

ועי' בס' ברכת ד' שכתב: וז"ל: והנה אע"פ שאמרו הרואה חכמי ישראל וכו' בלשון רבים נראה דלאו דוקא כשרואה יותר מחכם אחד, אלא אפי' אם רואה חכם אחד בלבד מברך. וכן מוכח ממ"ש בגמ' (שם נח' ע"ב) שרב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע בירכו ברכה זו כשראו את רב חנינא בריה דרב איקא. עכ"ל. וכ"כ בס' שער העיין (עמ' קלה) שמספיק בחכם אחד.

ובאורחות מרן (ח"ב עמ' תשנו) כתב: לעי' בס' סמיכת חכמים (ברכות נח:): שכתב דצריך לפחות שנים. אמנם הביא מס' שו"ת אמרי דוד הורוויץ (סו"ס מה). וכן לצי' לס' תורת חיים סופר (שם סק"ז) שכתב להקשות דלמה צריך רבים, אמנם הסיק דאין דין ת"ח בזמננו ולכן אין לברך אלא אם יש הרבה רבנים ביחד שאפשר לברך בשם ומלכות. וצע"ג ע"ז. וכן צי' לשו"ת פעולת צדיק (ח"ב סו"ס רמו) שכתב להוכיח דמספיק באחד. וכן ציי' לשו"ת יין הטוב (סו"ס מח). ע"ש.



אמירת הברכה דרך לימוד בגמרא

וע"ע בס' זכרון למשה – תולדות החת"ס (דף פ"א ע"א) שהחתם סופר היה מסופק אם לברך ברכת שחלק מחכמתו ליראיו על רבו הגאון רבי משולם איגרא, מכיון שהרמב"ם השמיט ברכה זו מחיבורו, ובלי ספק דהיינו טעמא דסבירא ליה שאין לנו חכמים בזמן הזה שראויים לברכה זו. אבל אפשר שלא נאמר כן על גאון עוז כמו רבינו משולם. וכשהקביל פני הגאון, פתח ואמר, תנו רבנן הרואה חכמי ישראל אומר ברוך אתה ד' אלקינו מלך העולם שחלק מחכמתו ליראיו, ובירך בשם ומלכות בקול רם, והמשיך בשאלה, רבינו למה הרמב"ם השמיט דין זה, ותירץ לו תירוץ על פי דרך החריפות והפלפול עיי"ש. ועי' בהשמטות (שם דף צ"ז ע"ב) מה שהעיר בזה. וסיפור זה הביאו בשו"ת חת"ס (חלק אהע"ז סי' יא).

וסיפר לי מו"ר רה"י הגר"ש בדוש שליט"א שסיפר לו רב אחד שהוא (ראה או שמע מהגאונים, לא זוכר בדיוק את הפרטים) הגר"מ פיינשטיין, שאחד שאל אותו שעומד ללכת אל נשיא ארה"ב ואם צריך לברך שחלק מכבודו לבשר ודם, וענה לו שיקרא מהגמ'. ושם הגרי"ש אלישיב כמה פעמים איחר לברכת הלבנה ואחרי זמנה בירך מתוך הגמ'.

ועי' בס' הוד והדר – סאמעט (ח"ה עמ' ל) שכתב: יש שכתוב שבמקום ספק ברכה, יכול לומר כבדרך לימוד בגמרא או ברא"ש, את נוסח הברכה שחייב בה. ובמקורות כתב, דרך פיקודיך (סוף מצוות עשה ד'), בשם הרה"ק החוזה מלובלין זי"ע, שנהג כן כשלא נראית הלבנה עד ט"ז לחודש, לברך דרך לימודו בגמרא מסכת סנהדרין.

ובשו"ת אבני נזר (חאו"ח סי' שפג אות יא) כתב באדם שלא יכול לאכול כזית מרור בליל פסח, אלא פחות מכזית, שיקרא את הברכה מהרמב"ם, וז"ל: ולרווחא דמילתא בעת שיצטרך לאכול

המרור ילמוד קודם האכילה הדין ברמב"ם ויאמר בפיו כשאוכל מרור יברך ברוך אתה וכו' בשם ומלכות על אכילת מרור ותיכף יאכל.

ועי' בס' אהלי שמעון – לוי (יו"ד עמ' שמט) שהביא את דברי המג"א שאין לקרוא את הברכות שבש"ס בשם ומלכות והביא את הג"ר יעקב עמדין שחלק עליו, וכן הביא את דברי מרן החיד"א בברכ"י שחילק דהאזכרות המובאות בש"ס מהפסוקים אפשר לאמרם אמנם האזכרות של הברכות אין לאמרם. ע"ש. ועי' באריכות בענין זה בשו"ת הרי יהודה (ח"א עמ' קטו).

ובחזון עובדיה (הל' ברכות עמ' תח) הביא את הסיפור מהחתם סופר והקשה והרי דין זה מפורש ברמב"ם (פ"י מהל' ברכות הל' יא), והביא שהוא היה סובר דיש לברך עליו בשם ומלכות ועשה את זה סתם לרווחא דמילתא, ובודאי שאסור לעשות כן, וכמו שכתב רב נחשון גאון בתשובה הובא באוצר הגאונים (ברכות נ"ד ע"ב ס' שנב), ושכ"כ מהר"ם מרוטנבורג בס' התשב"ץ (ס' תיט). והאריך בזה ביחודה דעת (ח"ג ס' יג). ע"ש. וע"ע בזה בהלכה ברורה – יוסף (ח"א ס' רטו ברור הלכה ס"ק יד). וע"ע בס' שו"ע המקוצר הל' ברכת הלבנה (ס' עט, עמ' שו' הע' יב), ובשערי יצחק (שמיני תשע"ד עמ' 11 - 12).



אמירת הברכה בראיית החכם מאחוריו

הנה ראיתי שכבר דן בשאלה זו בשו"ת וישמע משה (ח"ג ס' סו) וכתב דשאל שאלה זו קמיה ראש הישיבה הגרא"ל שטינמן זצוק"ל, וענה לו שאין לברך אלא בראיית הפנים ממש, ושכן הורו לו הגר"ח קניבסקי והגר"נ קרליץ זצוק"ל. וע"ש בהע' ששאל הגר"י חי סימן טוב, שהגר"ח ענה לו שסומא יכול לברך וא"כ מצינו שאפשר לברך אפי' שלא רואה אותו כלל. וצ"ע. וע"ש ששאל את הגר"נ קרליץ מה ההבדל ממלך שסומא יכול לברך, וענה דכבוד מלכים אפשר להרגיש אבל ברכת שחלק נתקנה על ראית פני החכם דוקא. וע"ש בביאור הגר"ש גרוס שליט"א בדבריהם. והביא שם שהגר"נ נוסבויס אמר שתלוי בחקירה אם אפשר לברך ברוך חכם הרזים ע"י שרואים חלק מהששים ריבוא ויודעים שיש ששים ריבוא, או דצריך דוקא לראות את כל הששים רבוא, ולא הכריע, ושם הביא דגם הג"ר מנדל שפרן נשאר בצ"ע.

ובס' בית מתתיהו (ח"ד ס' מד אות ג) צי' למה שכתב בס' שער העינין (עמ' תלו) ששאל את הגר"ח קניבסקי זצוק"ל אם אפשר לברך כשלא רואה את פניו וענה לו: מסתבר דבעינן לראות הפנים.

וכן צי' לשו"ת השואל (ח"א ס' כט) ששאל בה את הרבנים, והגר"א נבנצל ענה לו דאפשר לברך, וכן הגר"נ גולדברג, וכן הגרש"ק גרוס. והסתפק בזה הגר"א שלזינגר. והביא שם מהגר"י זילברשטיין (ופריו מתוך בראשית עמ' 465 666), שכתב שתלוי אם הרואה מזהה את הרב כשרואהו מאחוריו שם יכול לברך, אבל אם אינו מזהה אותו לא יכול לברך. וע"ע שם בתשובות הפוס'.
וע"ע בענין זה בשו"ת גם אני אודך תשו' הרב חן פדלון (ח"א ס' ח) שכתב באריכות על הענין, והסיק שם דאין לברך אם רואהו מאחוריו. וכ"כ בשו"ת גם אני אודך תשובות הר' משה שמואל דיין שליט"א (ח"ה ס' ז). וע"ע בס' מאיר עוז – ערבה (ח"י עמ' 513) שהביא את דברי מדברי הפוס' ולא הסיק.

ועי' בס' שמענו כן ראינו (עמ' שמז) שנשאל הגר"ח קניבסקי זצוק"ל: האם צריך לראות דוקא את פניו של האדם גדול, או גם אם רואה אותו מאחוריו יכול לברך, בגמ' איתא ראייתו את רבי מאחוריו, את רבי מאיר מאחוריו, שהחזיק את זה למעלה. מי שרואה אותו מאחוריו יכול לברך, או רק כשרואה את הפנים. וענה: יכול להיות שיכול.



מעשיות מרבנים שברכו ברכה זו

איתא ברכות (נח:): רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע הוו קאזלי באורחא פגעו ביה ברב חנינא בריה דרב איקא אמרו ליה בהדי דחזינן בריכינן עלך תרתי ברוך אשר חלק מחכמתו ליראיו, ושהחיינו. אמר להו אנא נמי כיון דחזיתנכו חשבתינכו עלואי כשיתין רבוון בית ישראל וברכינא עליכו תלתא הנך תרתי וברוך חכם הרזים. אמרו ליה חכימת כולי האי יהבי ביה עינייהו ושכיב.

וע"ע בס' זכרון למשה – תולדות החת"ס (דף פ"א ע"א) שהחתם סופר היה מסופק אם לברך ברכת שחלק מחכמתו ליראיו על רבו הגאון רבי משולם איגרא, מכיון שהרמב"ם השמיט ברכה זו מחיבורו, ובלי ספק דהיינו טעמא דסבירא ליה שאין לנו חכמים בזמן הזה שראויים לברכה זו. אבל אפשר שלא נאמר כן על גאון עוז כמו רבינו משולם. וכשהקביל פני הגאון, פתח ואמר, תנו רבנן הרוואה חכמי ישראל אומר ברוך אתה ד' אלקינו מלך העולם שחלק מחכמתו ליראיו, ובירך בשם ומלכות בקול רם, והמשיך בשאלה, רבינו למה הרמב"ם השמיט דין זה, ותירץ לו תירוץ על פי דרך החריפות והפלפול עיי"ש. ועי' בהשמטות (שם דף צ"ז ע"ב) מה שהעיר בזה. וסיפור זה הביאו בשו"ת חת"ס (חלק אהע"ז סי' יא).

ובס' מלוא העומד (להגרי"ש בלויא זצ"ל בתחילת הספר, תולדות חייו), מסופר כי הגאון רבי שמעון מנשה זצ"ל רבה של חברון כשהיה בן צ' ברך ברכה זו בשם ומלכות כאשר התקרב למוהרי"ל דיסקין זצ"ל שבא להשתטח על קברי האבות (וברך אפי' שלא ראהו כי היה סגי נהור). ועי' בעלי תמר (ברכות פ"ט ה"א) שהביא שהר"ש מנשה בירך על השדי חמד.

ובס' סדר הפרשיות (בראשית עמוד שנד), בליל כ' באדר התרס"א בדרך עליית האדר"ת לארץ ישראל וז"ל: בהיותי על הספינה בין סטאמבול חלמתי שהתראיתי עם הרב ר' נחום שפירא הגאב"ד בקהילת שאט, ובירך עלי בשמחה שהחיינו וגם ברכת שחלק מחכמתו ליראיו, ואמרתי לו איך לא חש לברכה לבטלה כי אמר לו שאני ירא ד' והחלום נתקיים בי ב"ה, שבבואי לנמל יפו ועליתי ביבשה על אדמת ארצנו הקדושה קבלוני קהל רב בכבוד גדול וברכו עלי בקול רם ברכה זו, ואני דאב לבי עלי על הכבוד הזה, וכן בבואי למחוז חפצי ירושלים עיה"ק ת"ו ברכו רבים מאד בקול רב ולבי נקפני לענות אמן. עכ"ל.

ובס' תולדות רבי עקיבא איגר (בתחילתו) כתב שדוד רע"א בירך על רע"א ברכת שחלק מחכמתו ליראיו.

ועי' בס' הנהגות ופסקים (עמ' 49) שבמיר ברכו על הגאון רבי חיים עוזר וענה אחריהם אמן.

וכן ברכו על הגאון רבי שלמה אלישיב בעל הלשם (גדולי הדורות ח"ג בערכו שנת תר"א - תרפ"ח). ובס' מגדולי הדורות (פרק מודה על האמת), כתב שבעל השרידי אש הורה לתלמידו לברך על הגאון ר' אלחנן וסרמן הי"ד, ברכת שחלק מחכמתו בשם ומלכות.

ובס' מרביצי תורה ומוסר (כרך א עמ' שכה) הביא סיפור מהגרי"ח זוננפלד שכשקיבל את הגרמ"מ אפשטיין זצ"ל ר"י חברון, בירך בקול שחלק מחכמתו ליראיו בשם ומלכות. וכן הובא סיפור זה בשו"ת שלמת חיים (סי' רז).

ובס' מאיר עוז - ערבה (ח"י עמ' 511), כתב בשם ספר אמת ליעקב שר' ברוך בער ליבוביץ בירך ברכה זו על הגאון רבי דוד פרידמן אב"ד קארלין. (וחלק מהסיפורים שהבאתי כאן, לקחתי משם). שו"ת מנחת אלעזר (ח"ה סי' ז) כתב שראה בעיירות גדולות לרבנן קשישאי שברכו ברכה זו בשם ומלכות.

ובס' שער העין (עמ' קלז) הביא עדות מהגאון רבי שלום שבדרון זצ"ל, שהרב מטשאבין לבש כובע ובירך שחלק מחכמתו בשם ומלכות על הרב גוטסמן זצ"ל, אע"פ שהיה צעיר ממנו בל' שנה.

ובס' מעשה איש (ח"א עמ' מב) נשאל הגרא"ז מלצר זצ"ל אי צריך לברך על החזו"א והשיב: פשיטא. עוד מובא שם שר' יעקב רוזנהיים ז"ל נכנס לחזו"א ובירך בקול רם ברכה זו וענה ע"ז החזו"א אמן.

ובס' הליכות שלמה (ס"פ כג) כתב: וסיפר רבנו שהלך עם הגאון ר' דוד בהר"ן לבקש את החזו"א (כשהיה בשכונת גבעת שאול, בירושלים), ובירך הגר"ד בהר"ן על החזו"א ברוך שחלק מחכמתו ליראיו, והחזו"א חיך ולא אמר דבר. ופעם בלימוד הישיבה האריך בענין לפנ"ע, והזכיר את מה שאומרים בשם הגר"י סלנטר ז"ל שאין לפנ"ע במידות, והאריך לבאר הדברים, ואמר ששמע שבירכו לפני חכם אחד את הברכה ברוך "שחלק מחכמתו ליראיו", וכולם ענו אמן, וכי יעלה על הדעת שהכשילו בלפנ"ע בגאווה, אלא אדרבה יודע אני בלי ספק שהלה הצטער בשעת מעשה, ואמר אוי למי שהבריות מתעין בו, והיה זה לו למורת רוח.

ובס' מאיר עוז (הנ"ל) כתב: ועיין בס' הרב מפונוביז' (ח"ב עמ' רפ), ובס' לפיד האש (ח"ב עמ' תקמו) על האדמו"ר מצאנז' זצ"ל, ובס' לקט שיחות מוסר (מהדו"ח, בפתיחה על ראש ישיבת סלבודקא רבי יצחק אייזק שר), והסבא מסלבודקא (במהדו"ח עמ' תשנא), ועי' בדרשות לחם שלמה (בהקד' אות כה) שברכו על הגרש"ז ארנייך ז"ל.

ובס' פסקי תשובות (ח"ב סי' רכד הע' 17) כתב: ונביא כמה מהם אשר העלינו בחכתינו, ראשית חכמה (שער אהבה פ"ו אות ל"ח), וזל"ק: עוד מהדברים שצריך האדם לבחון בשכלו השגחת הקב"ה על ישראל, כשיבחין ענין החכמה הנתונה ממנו יתברך לראויים לה, וכמ"ש חז"ל הרואה חכמי ישראל מברך וכו', וכבר ראינו פה צפת חכמים שהיה ראוי לברך עליהם ברכה זו.

ובס' אורחות רבינו (ח"א עמ' צב) כתב שאחד בירך על בעל הקהלות יעקב והחזו"א אמר שעשה כדין. וסיפור זה הובא בס' אעלה בתמר (עמוד ס'). וע"ע במהדו"ח (ח"א עמ' קעט) שכתב שהסתייפלר אמר שיש לברך על הגרי"ז ועל הר' אהרן קוטלר. וכן מובא בס' שמענו כן ראינו

(עמ' שמח). וכן מובא בס' אלא (פכ"ד אות) שהגרח"ק אמר שיש לברך על הרב אהרן קוטלר, והוא עצמו בירך על הגר"מ פיינשטיין.

ובכתבי עט וויז'ניץ (תשנ"ו) הביא מעשה מהגאון רבי יואל טובים שהיה עם הגר"מ פיינשטיין ופלפלו בענין אם יש ת"ח בזמן הזה, ושאל הרב יואל את הרב משה אם לענין ברכת שחלק, יש ת"ח בזמן הזה, וענה לו רבי משה שתלוי בהרגשת כל אחד, ואם מרגישים שנמצאים לפני רב גדול אפשר לברך, ושבאמצע השיחה רבי יואל בירך ור' משה ענה אמן. והסיפור הובא בשו"ת דודאי אשר – אלגבי (ח"ה עמ' קצד).

ובשו"ת שבט הלוי (ח"י סי' יג עמ' י) כתב: ונהירנא שכאשר בא גאון הגאונים מהר"י רוזן זצ"ל בעל צפנת פענח לויצ'ן יצ"ו ברכו עליו ברכה זו, ובב"ח או"ח סי' רכד משמע קצת שצריך שיהי' בקי בנגלה וגם בנסתר כי זה חכמתו חכמת ד' ידיעת שמותיו וכו', יעשה"ה. עכ"ל.

ועי' בס' רב רבנן על מרן בעל שבט הלוי זצוק"ל (בדברי הגר"י דינר עמ' רכה) שהגרי"ד קופלמן בירך ברכת שחלק על מרן בעל שבט הלוי זצוק"ל.

וזכורני כעת דראיתי סרט מהגאון המקובל רבי דב קוק שליט"א ברך על מרן הגרי"ש אלישיב ברכת שחלק בשם ומלכות. ועי' בס' גם אני אודך תשובות הגר"מ חליוה (חי"ז עמ' עה) שכתב שכשנסע הגר"א"ל שטינמן לצרפת הורה הגר"נ קרליץ לברך עליו, והגא"ל אמר שאפשר לברך על הגרי"ש אלישיב ושכן הורה הגר"ח קניבסקי. וכמפורסם שהגר"מ אורחי שליט"א בירך ברבים על מרן הגר"א"ל שטינמן זצוק"ל.

ובס' וישמע משה (ח"ב עמ' פז) כתב שהגרי"ש אלישיב בירך ברכה זו על הרב מטשאבין.

כתב בס' אור ההלכה (ח"ה פ"ה ה"ד): מרן אדמו"ר אור לציון זיע"א, בירך שחלק מחכמתו בלא שם ומלכות, על הגר"ר משה פיינשטיין זללה"ה. לבד ממנו לא ידוע לי עוד מי שבירך עליו, אכן מסתבר דבדור קודם היו עוד רבים שבירך עליהם, כגדולי הדורות המפורסמים, שאור תורתם וקדושתם זורח עד דורינו אנו, ומאיר את עיני ישראל.

עי' בס' אביהם של ישראל על ר' מרדכי אליהו (ח"א עמ' 239) שכתב: באחד מן הביקורים המשותפים בארה"ב סיירו הרבנים במוסדות החינוך, ועמד שם אחד ובירך "שחלק מחכמתו ליראיו". אמר"ר זצ"ל אמר מיד כי זו ברכה לבטלה. עמד הגר"מ אליהו זצ"ל, ואמר: אם ברכת על הרב שפירא – אין זה ברכה לבטלה! לעומת זאת, באחד מביקוריו של הגר"מ אליהו זצ"ל במוסד חינוכי גדול בארץ, שאל ראש המוסד את אמור"ר זצ"ל האם לברך "שחלק מחכמתו" על הרב האורח, וענה לו: בהחלט כן, כשנודע לגר"מ אליהו על כך, ענה: כבר הורה זקן.

בס' מנהגי הראש"ל (ח"א עמ' 52) סיפר שכשהגיע הגר"ע יוסף לישיבת כסא רחמים, שאל אותו הגר"צ מאזוו, אם כולם יברכו או רק אחד יברך ברכת שחלק מחכמתו ליראיו, וענה טוב שיברך אחד.

בס' מנהגי הראש"ל (ח"ב עמ' 84) כתב: כשוחח עם הגאון ר' משה פיינשטיין זצ"ל בעל מחבר ספר "אגרות משה", בהיותו בארה"ב (בשנת ה'תשל"ג), בירך עליו שחלק מחכמתו ליראיו. (כך שמעתי).

ועי' בס' מאיר עוז (ח"י עמ' 512) שסיפר שהוא נכנס עם הגר"י זילברשטיין שליט"א למרן הגראי"ל שטינמן וביקש ממנו הגרי"ז להוציאו יד"ח בברכת שחלק מחכמתו. וכן עשה. ובס' שמענו כן ראינו (פרק יד סי' ד) הביא שמרן שר התורה הגר"ח קנייבסקי זצוק"ל סיפר שאביו מרן הסטייפלר בירך על ר' מאיר שמחה. ובהע' שם צי' שכ"כ בס' אורחות רבינו (ח"א עמ' צג), אמנם שם הוסיף שגם בירך על הח"ח ועל חכם אחד שלא זוכר שמו. ועי' בס' דברי שי"ח - במשנתם של הגריש"א והגר"ח"ק (עמ' מו) שסיפר שהגר"ח"ק כשהלך לבית חמיו הגריש"א בירך עליו, ושגם כשהיה חולה מחוסר הכרה והלך לבקרו בבית חולים בירך ברכה זו. ועי' בשו"ת דודאי אשר - אלגבי (ח"ה עמ' קצג) שכתב שהעידו בפניו שהרה"ג ר' שלמה זעפרני שליט"א בירך ברכה זו בפני הגרי"ש אלישיב.



העולה מן האמור

א. הגירסא של הגמ' ורוב רבותינו הראשונים ומרן השו"ע היא: בא"י אמ"ה שחלק מחכמתו ליראיו.

אמנם מצינו לרמב"ם ועוד ראשונים שכתבו: בא"י אמ"ה שנתן מחכמתו ליראיו.

ב. טעמים רבים מצינו בפוס', בענין למה בברכת חכמי ישראל הגירסא היא, "שחלק", ובאומות העולם היא, "שנתן". ובניהם:

מפני שנפשות ישראל חצובות מתחת כסא הכבוד הרי הם כחלק מהשם אבל נפשות אומות העולם רחוקים ממנו יתברך והם כמי שנותן מתנה מנכסיו שאינם חלק ממנו. (ב"י). מפני שהחלק הוא כמו הצנור הנמשך מן הנהר שאפשר להרחיבו ולהגדילו ואפשר לקצרו ולחסרו מה שאין כן במתנה כי תלושה ופסוקה בישראל כתיב, כי חלק ד' עמו ולפי זכותם מתרבה ומתמעט. (ר"ד אבודרהם, הו"ד בב"י).

ג. מחל' גדולה בענין ברכה זו בזמן הזה, דעת רוב רבותינו האשכנזים וחלק מהרבנים הספרדים, וביניהם: הרב עובדיה יוסף, הרב מרדכי אליהו, הרב מאיר מאוזו, הרב משה לוי, ועוד, שגם בזמננו צריך לברך ברכה זו בשם ומלכות.

אמנם קצת מרבתינו האשכנזים, וחלק גדול מרבתינו הספרדים סוברים שאין לברך ברכה זו בשם ומלכות בזמן הזה, ובניהם: הערוך השלחן, הפתח הדביר, היפה ללב, הבן איש חי, הכף החיים, האור לציון.

ד. בענין מהו גדרו של ת"ח לענין זה, לא מצינו גדרים ברורים בפוס' לענין זה, ומסבה זאת, כתבו כמה פוס' דאין לברך ברכה זו בשו"מ וביניהם: הערוך השלחן, העולת תמיד, הבן איש חי, הכף החיים, האור לציון ועוד. אמנם כמה מרבתינו הפוס' כתבו דאפשר לברך ברכה זו והגדר הוא (לפי הרב חזון עובדיה): חכם גדול בתורה ובחכמה וביראת ד', ומורה הוראות בישראל. אמנם הרב ברכת ד' כתב: חכם מחכמי ישראל, שהוא מורה הוראה מובהק, כלומר, שיודע לישא וליתן

בתלמוד בעומק העיון ובסברא ישרה, להוציא דין אמת על פי כללי ההוראה המקובלים בידינו מדור דור, ויראת ד' היא אוצרו, כלומר, שמתנהג בענוה ובחרדת קדש, ובשאר מדות טובות, נאה דורש ונאה מקיים.

ה. כמה פוסק' סוברים דאין לברך ברכה זו, אלא לפני כמה חכמים, וביניהם: העולת תמיד, והכף החיים. אמנם רוב רבوتינו הפוס' כתבו דמספיק לפני חכם אחד, וביניהם: החיי אדם, הערוך השלחן, החזון עובדיה, ועוד.

ו. בענין אם אפשר לברך ברכה שיש לנו ספק בה ע"י קריאה בגמ' איפה שהברכה כתובה בגמ', יש מחל' בפוס', יש פוס' דאפשר לסמוך ע"ז ולברך ע"י קריאה בגמ', וכן נהגו כמה חכמים לפסוק, וביניהם: החתם סופר, הגר"מ פיינשטיין, הגר"ש אלישיב, ועוד. אמנם דעת הגר"ע יוסף זצ"ל בספרו חזון עובדיה, וכן דעת בניו הגאונים בעל הילקוט יוסף ובעל ההלכה ברורה, ועוד כמה פוסק', שאין לעשות עצה זו, מפני שיש חשש של ברכה לבטלה.

ז. בענין אם אפשר לברך ברכה זו ע"י ראית החכם מאחוריו, דעת הרבה מרבوتינו הפוסק' שאין לברך, וביניהם: הגראי"ל שטינמן זצ"ל, הגר"ח קניבסקי זצ"ל, הגר"נ קרליץ זצ"ל, ועוד. אמנם דעת כמה מרבותינו הפוס' דאפשר לברך את הברכה ע"י ראית החכם מאחוריו, וביניהם: הגר"א נבנצל, הגר"נ גולדברג, הגר"ש גרוס, ועוד.

ח. מצינו הרבה סיפורים מרבותינו הפוס' שברכו ברכה זו, אמנם ידוע מפי סופרים וספרים שאין לפסוק הלכות מספרי סיפורים, וכיו"ב כתבו בס' מאיר עוז - ערבה (ח"י עמ' 512), ובס' שו"ת שערי חיים (ח"ב עמ' קמב - קמג). ע"ש.



הרב עמיחי כנרתי

קדימת שלום בית במצוות

נר ביום חול

מבואר בשבת כג, ב שנה שבת משום שלום בית, קודם לנר חנוכה וכן קידוש היום: "אמר רבא, פשיטא לי נר ביתו ונר חנוכה - נר ביתו עדיף, משום שלום ביתו. נר ביתו וקידוש היום - נר ביתו עדיף, משום שלום ביתו". ופירש רש"י, "נר ביתו ונר חנוכה - נר ביתו בשבת, והוא עני ואין לו כדי לקנות שמן לשתי נרות".

ויל"ע האם חידוש זה הוא רק בנר שבת (כמשמע כאן ברש"י), שהוא תקנה גמורה מדרבנן, או שגם בנר ביום חול, שיש בו את הענין של שלום בית, שבני הבית ילכו בבית ולא יכשלו, אבל אין שם תקנה דרבנן כמו בנר שבת, האם גם הוא עדיפה מעלתו על מצוות דרבנן של נר חנוכה ויין לקידוש היום, ויקדם להם אם אין סיפק לכולם. ועיקר הספק הוא, האם דוקא מצוה יכולה לדחות מצוות אחרות, או גם קיום של מעלה וענין גדול יש בכוחו לקדם לדברים אחרים. והיינו שאינו דוחה אותם בידים אלא רק קודם להם, וממילא לא נשאר כסף לדברים האחרים, והרי הוא כאנוס בהם.

ודבר זה כבר משמע בריטב"א (החדשים, מוה"ק) על שבת שם, שכתב: "נר חנוכה ונר ביתו נר ביתו עדיף משום שלום ביתו. פי' ואם אין לו שמן לשתייהם מדליק של ביתו, ואין צריך לומר כשבא להדליקם שתייהן מקדים להדליק נר ביתו ולא עוד אלא דהא הוי היכירא טפי ופרסומי ניסא, וכן בערב שבת מדליק של ביתו תחלה מן הטעם הזה". ומשמע שבתחילת דבריו לא עסק בנר שבת, ובכל זאת יש שם את חידוש הסוגיה להקדים נר לקידוש היום ולנר חנוכה*. ובשו"ת הלכות קטנות ח"ב סי' קפא כתב להסתפק בזה. ובשפת אמת שבת כה, ב כתב: "שם בגמ' א"ר אבהו זו הדלקת נר בשבת, ר"ח לא גרס בשבת [וכן הוא בתדב"א זוטא (פ' ט"ז) בנוסחא הישנה] וגם לגי' דידן נראה הכוונה דמזה למדו חכמים מצות הדלקת נר בשבת, אבל ותנח משלום הוא בכל הלילות דכשאינן נרות להדליק ליכא שלום, וכן התקינו נר בשבת שיהיה שלום".



הכנת החידוש שמצוות דרבנן יוקדמו למצוות קידוש היום דאורייתא

ונראה להוסיף על זה, שלפי הצד הזה שהמעלה של שלום בית קודמת (ואפילו בלי מצוה), יתכן לומר שלא התקנות נידונות כאן, אלא העניינים, ושלום בית הוא מושג דאורייתא [כדמצינו בסוטה שנמחק השם עבור זה, ראה לקמן מדברי הרמב"ם], וגם פרסומי ניסא ודאי מדאורייתא [כדמצינו הרבה מצוות זכר ליציאת מצרים, וכדמצינו בקרבן תודה, כמו שהעירו על זה הפרשנים, ראה בפרשת צו בספורנו, אברבנאל והעמק דבר].

(א). הערה זו לדייק מהריטב"א כך נמצאת בגמ' מתיבתא עוז הדר, בילקוט ביאורים, על שבת שם.

ולפי זה נראה לומר, שאפשר ליישב בזה שאלה גדולה בראשונים בשבת שם, איך נר שבת ונר חנוכה קודמים ליין לקידוש שבת, שהיא מצוה מהתורה לפי חלק מהראשונים^ב (והרמב"ם ועוד ראשונים נקטו שהיין הוא דין מדרבנן). והראשונים התלבטו מאד איך תקנות חכמים של נר חנוכה או נר שבת קודמות לזה, ראה בר"ן על הרי"ף, ריטב"א ועוד. ולדברינו הכח והמעלה של שלום בית ופרסומי ניסא הוא מהתורה, וכמו שמצאנו ששלום בית בלי תקנה יכול לקדם לתקנה גמורה של נר חנוכה, כך יתכן שנרות שבת ונרות חנוכה מצד מעלתם הדאורייתא יוקדמו ליין לקידוש. והיינו מצד שאין מדובר כאן על דחיה, כמו עשה דוחה לא תעשה וכיו"ב, אלא על קדימה מה לעשות בכסף שיש, מצוה זו או זו. ודוק, וצ"ע.



דברי הרמב"ם על שלום בית

והרמב"ם סוף הל' חנוכה כתב: "היה לפניו נר ביתו ונר חנוכה או נר ביתו וקידוש היום נר ביתו קודם משום שלום ביתו שהרי השם נמחק לעשות שלום בין איש לאשתו, גדול השלום שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם שנאמר דרכיה דרכי נעם וכל נתיבותיה שלום".

ללמדך שגם שלום בית הוא יסוד שיש לו לעיתים כח דחיה נגד מצוות, כמו בתורה בפרשת סוטה. וברור ששלום בית לא דוחה בד"כ איסורין, מפני שבין אדם לחבירו לא יכול להתיר לנו איסורים, ואצלנו בסוגיה רק מגדיר דין קדימה, ומילא אין לו כסף למצוה השניה, ואנוס ופטור. ועכ"פ שמענו מסוגיה זו את מעלת השלום בית אצל חז"ל, שקודמת אפילו לעניינים כ"כ חשובים כמו פרסומי ניסא ויין לקידוש, ישמע חכם ויוסיף לקח, לעורר ליבו מהלכה זו שיש בה מוסר גדול לחיים.



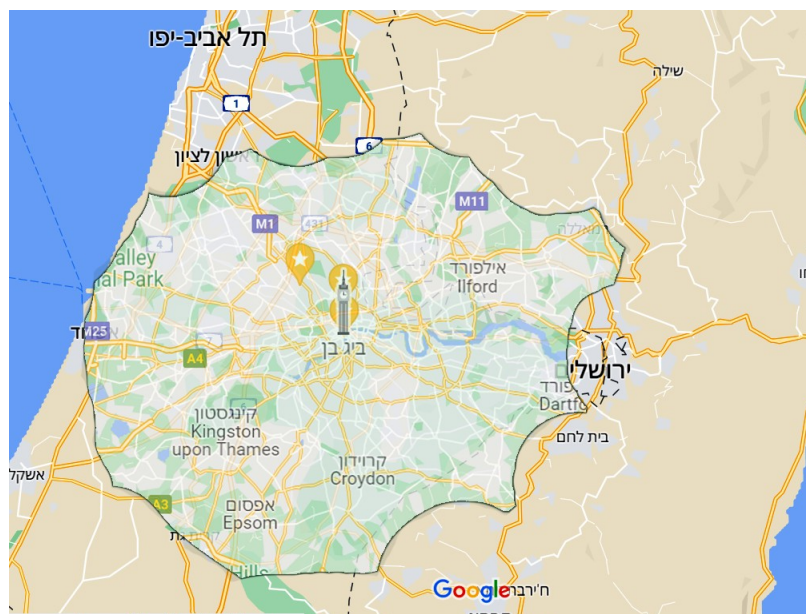
(ב). ראה רש"י נזיר מד, א ד"ה לאסור יין מצוה. ובפסחים ק, א מובא "זכור את יום השבת לקדשו", וזכרהו על היין. וביאר שם תוס', "זכרהו על היין - דזכירה כתיב על היין, וזכרו כ"ן לבנון (הושע יד) נזכירה דודיך מ"ן (שיר א)".

(ג). ואחר חיפוש בספרים ראיתי שבספר משמרת מועד לרב קארפ שליט"א, על שבת שם, גם כתב בקצרה לומר צד כזה, ששלום בית הוא יסוד דאורייתא שבכוחו ליקדם ליין דאורייתא, עיי"ש.

הרב יואל שילה

תכנון העירוב בשכונת פּוֹזִיס מארקס בלונדון

בלונדון יש כתשעה מיליוני אנשים, ובלונדון רבתי כ-15 מיליון [ראה באיור המצורף שמפת לונדון הולבשה על א"י כדי להמחיש את הגודל שלה], וברור ששטח זה משמש ליותר מס' ריבוא.



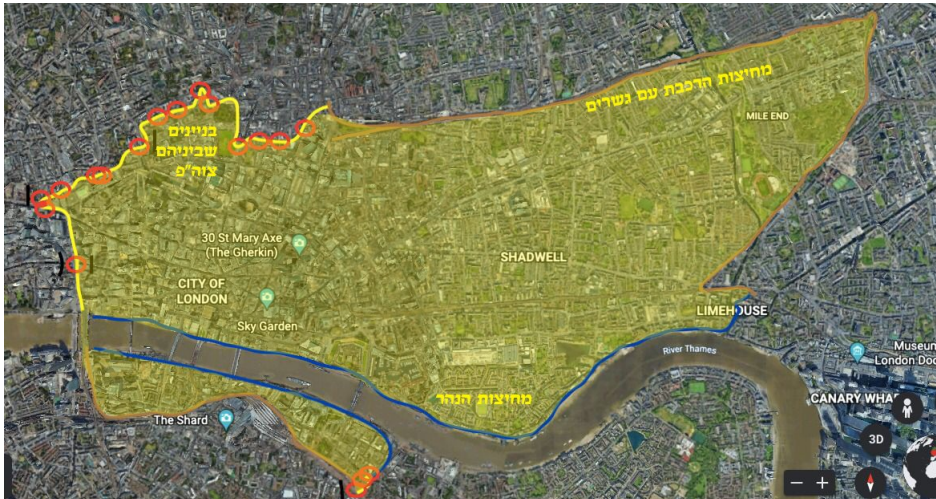
א. דיומדין

בשכונת אדג'וואר יש כבר עירוב, ומ"מ עובר בה כביש ראשי החוצה אותה לרוחב השכונה. הצעתי להציב דיומדין בפתחי הרחוב הראשי: יש שכתבו עצה להפוך את תחילת הרחובות שבכניסה לעיר לרשות היחיד, ורה"י זו תגדור את הכביש על סמך דברי החזו"א שרה"י גודרת את הרשות שחוצה לה - ובכך הכביש שבתוך העיר כבר לא יהיה מפולש לסרטיות שמחוץ לעיר, ולכן גודרים את ראש כביש הכניסה לעיר בשתי מחיצות גמורות, ובשתייהן בונים דיומדין, וביניהם מחברים בצוה"פ; עצה זו מתבססת על ההנחה שרבי יוחנן הסובר שהרבים מבטלים מחיצות של 'שם ד' מחיצות' - מודה שרבים אינם מבטלים שתי מחיצות גמורות, ונמצא שלכו"ע יועילו שתי מחיצות מלאות המשולבות בדיומדין - כדי להיחשב רה"י מדאורייתא, אלא שלריטב"א רבי יוחנן הצריך שלש מחיצות כדי להיחשב רה"י - ולדבריו יוכלו לסמוך על זאת

רק אם יפסקו כחכמים; ומה שבוה"ז שאין עולי רגלים לא סומכים על פסי ביראות - נאמר כשמעוניינים להתיר ללא צוה"פ.



לפנינו הנידונים המרכזיים בתכנון העירוב בשכונת בוויס מארקס בלונדון [המפה עדיין לא גמורה]:



ב. רוב מחיצות

העירוב בשכונת בוויס מארקס כעת הוא בתהליך הקמה וקבלת רשות מהרשויות; בתכנון העירוב העיתידי הסתמכו על מחיצות שסביב התמזה, והעומד מרובה של מחיצות החומות של הרכבת, שתחתיהן כשלשים גשרים, ובמקומות שנותרו יש בניינים שביניהם צריכים צוה"פ. מחיצות הנהר ותעלת המים, עם מחיצות גשרי הרכבת, עם מחיצות הבניינים – מהוות כמעט את כל היקף העירוב, וכל שנותר הוא כשלשים פרצות, ולהכרעת החזו"א פרצות יותר מי' אמות פוסלות מדרבנן בלבד.

ג. מחיצה מעל התמזה

נהר התמזה אסור כמובן בטלטול, כדין כרמלית [ראה בהמשך, לגבי אמת המים], ולכן חובה להפריד אותו מהשטח המוקף; לאורך נהר התמזה יש טיילת. לכל האורך יש מחיצה גבוהה המפרידה בין המים למדרכה.

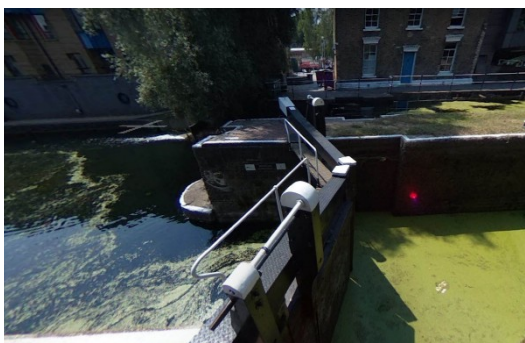
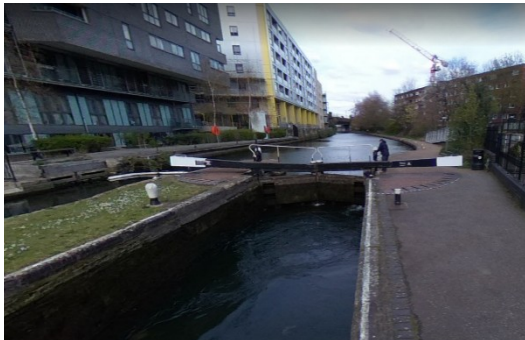
כתב הרב עופר לבנת "המחיצות של הנהר מצוינות. יש כמה מקומות בודדים בהם היתה ירידה של מדרגות לנהר, אך לדעתי אף אחד מהם לא מהווה פרצה מהטעמים הבאים: א' – פחות מעשר אמות – נראה לי לכולי עלמא כי לא בוקעים בהם רבים – כנראה בעבר שימש לירידה לסירות אבל כיום כמעט ולא אם בכלל. ב' – המדרגות בשיפוע של תל המתלקט".

אמנם, לעתים מחיצה זו שקועה תחת המדרכה, והמדרכה בולטת לפנייה מעל התמזה, כגון כשעשו מקום אכילה מעל המים שאורכו יותר מי' אמות לאורך גדת המנה. במקרה זה המדרכה

פתוחה לאוויר מעל י' שמעל התמוזה, כלומר אויר כרמלית מעל י' - דהוה פתוחה למקום פטור, ואינה אוסרת את העיר (סברא זו הוזכרה בשו"ת אמרי יושר א' ב', והחמיר רק באם המשך הגשר מגיע לקרקע כרמלית). אף שהיתר הטלטול על הגג הוא רק אם הגג בולט רק פחות מד' טפחים מעבר למחיצות [והחזו"א חשש אף בפחות]. אבל כל זאת כשרוצים להפוך את הגג לרה"י, אלא שמחיצותיו אינו ניכרות, אבל אם המקום מוקף ודינו כרה"י, ורק יש מקום שהקרקע בולטת מעל המחיצות - דינו כחורי רה"י, ומותר לטלטל מרה"י לשם, וכ"ש שאינו מבטל את המחיצות (משנה עירובין צ"ח: "זיו שלפני חלון נותנין עליו ונוטלין ממנו בשבת", ובשו"ע שמ"ה ט"ז "זיוין הבולטים מן הכותל ויש בהם ד' על ד' - הוי כרמלית, אלא אם כן חלון הבית פתוח להם", ובפשטות מ"ש בעירובין פ"ז: ובשו"ע שנ"ה א' "ממלאין מים מגוזטרא בשבת" - מדובר שאפשר להכניסם גם לבית).



אמת המים: איתא בעירובין (פ"ו). "אמת המים שהיא עוברת בחצר אין ממלאין הימנה בשבת אלא אם כן עשו לה מחיצה גבוה עשרה טפחים בכניסה וביציאה", וביאר רבינו יהונתן (עירובין כ"ח: ד"ה מתני') שהאמה נחשבת כרמלית כי היא באה מכח הנהר שהוא כרמלית; כתב הרשב"א (עירובין י"ב). שאמת המים חולקת רשות לעצמה ונחשבת כרמלית גמורה [כלומר, ולא תהא ניתרת במחיצות החצר] רק כשהיא עוברת דרך העיר מצד לצד, וכ"פ השו"ע (שנ"ו א', ב'); אמנם, בהמשך הביא הרשב"א את דברי הראב"ד שהמחמיר גם כשאמת המים נכנסת ויוצאת, וכך המחמיר החזו"א (ק"א א', ק"ג א'-ו').



דרך שטח העירוב יש תעלת מים המיועדת לסירות, שמימיה ראויים לשתיה, והיא נכנסת ויוצאת דרך האזור המוקף, אך לא רק שיש לה מחיצות לכל אורכה - אלא גם לרוחבה יש מחיצות, כי בשל הפרשי מפלסים - יש בתעלה כעין סכרים שמאפשרים כניסת הסירות ל'מתחם מגודר' שבו ניתן להעלות את מפלס המים ולהורידו - כדי לאפשר את המשך שיט הסירה בתעלה; מתחמים אלו כמובן גדורים, וגורמים לניתוק של חלקה הפנימי של התעלה מחלקיה שיוצאים מתוך השטח המוקף, הן מדרום והן מצפון. המחיצה הדרומית ממש בגבול השטח המוקף לעירוב, ואילו המחיצה הצפונית נמצאת כ- 150 מטר לפני קצה היקף העירוב, ושם נבדקו מחיצות האורך ונמצא שכולן עמוקות יותר מ' טפחים.

לכן: א. מאחר שמי התעלה טובים לשתיה - הרי שהחלק שבין שתי המחיצות איננו כרמלית אף אם מחיצותיו לא גבוהות, עכ"פ כל זמן שהן סגורות; ב. אם המים לא היו טובים לשתיה - היה צריך לאסור את הטלטול באמה כדין קרפף בית סאתים זרוע [כמש"כ בהמשך לגבי אגם המים], ואז היו צריכים מחיצות טובות מכל הכיוונים כדי שלא לאסור את הטלטול בעיר הפרוצה לאותם מים שאינם ראויים לשתיה, והיה

צריך לוודא שהפתחים שיש במחיצות התעלה הם פחות ממשך י' אמות, ולא בקרן זווית; ג. דין התעלה מהמחיצה הצפונית ועד סוף השטח המוקף לעירוב: לרשב"א כמוכן לא תאסור כי התעלה לא חוצה את העיר, אך לראב"ד כן תהווה בעיה, ולדבריו צריכים מחיצות צדדיות טובות כדי שרק מקום התעלה יהיה אסור, ולא תאסור את שאר השטח המוקף, ואכן המחיצות נמדדו ונמצאו תקינות.

ד. גשר נפתח

עוד מקרה מעניין היה גשר שמאפשר מעבר לאניות, אך הוא לא נפתח למעלה, כדרכם של



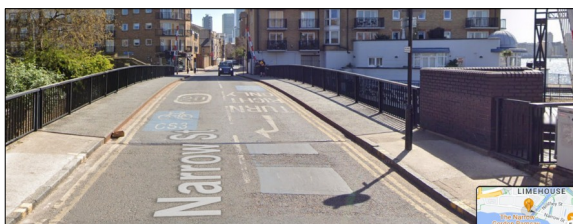
גשרים נפתחים, אלא נפתח הצידה, כלומר סובב על צירו, והכביש שמעליו פשוט מסתובב, ונראית מחיצה בסוף הכביש, והאניות יכולות לעבור.

מאחר שגם כשהכביש סגור נותר חריץ בין הכביש לגשר - הרי שהמחיצה שבסוף הכביש קיימת תמיד, גם כשהגשר סגור.



בדקתי מתחתית הגשר - והמחיצה מגיעה עד החריץ, כלומר שאין גג בולט מעליה.

ומה שכל מחיצה צריכה ד' טפחים לפניה - מתקיים כאן בשופי, שהרי במבט מתוך העירוב לגשר [שנמצא בחוץ] - יש לפנים מחיצה זו שטח נרחב, ורק כלפי חוץ היא סגורה ע"י הגשר הנפתח [הערת הרב חרמוני, וראה דיון נרחב בזה בהמשך].



הקשה הרב עופר לבנת שליט"א ששנינו (עירובין ע"ה): חריץ שבין שתי חצירות עמוק עשרה ורוחב ארבעה - מערבין שנים ואין מערבין אחד אפילו מלא קש או תבן, מלא עפר או צורות - מערבין אחד ואין מערבין שנים,

כלומר שאם התעלה המפרידה בין החצרות לא רחבה ד' טפחים משפה לשפה - לא נחשבת כהפרדה, ומערבין אחד ולא שנים, ואין זה רק דין בעירוב שתי חצרות אלא גם בהגדרת מחיצה, כמ"ש האבני נזר (רע"ב א') שכשהחריץ פחות מרוחב ד' לא מערבין שנים ולא אומרים גוד אסיק,



כי מחיצה לפחות מחלל ד' איננה מחיצה, ולפ"ז כשבין גגין אין מרחק ד' - נחשבת מחיצה שאינה ניכרת שאין בה גוד אסיק כי אינו רואה חלל ד', וא"כ ה"נ י"ל שכשהגשר סגור אין חלל ברוחב ד' בין מחיצת העירוב ובין תחילת הגשר, וממילא מחיצת התעלה מבוטלת, ולא תועיל לגדור, עכת"ד.

דין זה מופיע בשני מקרים דומים: א. פטרו את הזורק לבור שברה"ר כשהבור מלא

פירות, וחייבוהו כשהבור מלא מים (שבת ק'). ש'מים לא מבטלי מחיצתא, פירות מבטלי מחיצתא; ביאר המגיד משנה שכשמלא בפירות המחיצות לא ניכרות, תוס' כתבו



שמדובר דוקא בפירות טבל שאינם ניטלים בשבת, והמאירי (שבת ק'). כתב שפירות מעכבים את השימוש בבור [הסביר את דבריו האמרי יושר (א' ב') שלביטול הבור צריך לבטל את אויר הבור - שרק הוא רה"י, ומאחר שאיננו דבר ממשי - די במילוי פירות ממשיים באופן זמני, ולכן לא הצריכו עפר שמבטלו לעולם]. ב. לגבי עירוב בין שתי חצרות [ובפשטות כך גם בין רה"י לרה"ה, שזה הנדו"ד] שנינו שחריץ עמוק י' מחלק את החצרות אם רחבו ד' בין שפה לשפה 'אפילו מלא קש או תבן', אך לא אם 'מלא עפר או צרורות' - שאז מערבין אחד כי החריץ כבר לא מפריד ביניהם; ביארו תוס' (שבת ק'). שמדובר שמלא בפירות טבל שלא ניטלים בשבת אך אם ניטלים - אין זו הפרדה בין החצרות, הרמב"ן (שבת ק'). כתב בשם הר"ח שלא תלוי באם ניטל בשבת - אלא באם ביטל את הפירות או שרק הצניען שם, והמאירי (שבת ק'). כתב שתלוי באם ניתן לעבור עליו - כשמלא עפר הכל אחד כי ניתן לעבור מזו לזו, משא"כ במלא פירות שיתקלקלו בדריסתו - המחיצה לא תבטל והם ישארו כשנים [הסביר את דבריו האמרי יושר (א' ב') שכדי לבטל מחיצה שבין חצר לחצר או בין רה"י לרה"ר ע"י מילוי האויר ד"ט שמחוץ לה - צריך לבטל את גוף המחיצה שהיא דבר ממשי, ומחיצה ממשית מתבטלת רק ע"י דבר שביטלו שם לעולם, ולכן לא הסתפקו בפירות].

מ"מ, לשון המשנה היא שרוחב החריץ המפריד בין החצרות [ובפשטות ה"ה התוחם את גבולות השטח המוקף, כבנדו"ד] צ"ל ד' טפחים, ויש לדון האם המחיצות מפרידות גם כשהגשר הנפתח מכסה את המחיצות בשיעור יותר מ' אמות - ואז אין באותו מקום ד' אמות פנויים בין מחיצות שני צידי התעלה; הצד לאסור הוא שפשטות לשון המשנה והראשונים היא שכשרוחב

החריץ פחות מד' טפחים - מערבין אחד, והצד להתיר הוא שהתנאי של ד' טפחים פנוים [כי מחיצה שאינה עשויה לד' אינה מחיצה] מתקיים במה שאותה מחיצת התעלה השקועה נחשבת כעולה [גוד אסיק'], וממנה הרי יש ד' טפחים פנויים כלפי פנים השטח הניתר; ועוד, ומכיון שעדיין נותר חריץ פנוי בין המחיצה ובין הגשר [כפי המציאות בנדו"ד] - יתכן שדי בהיכר מועט זה, כפי שמשמע מלשון רש"י ששני גגות נחשבים כמופרדים זה מזה אפילו ע"י מרווח קטן, ורק כש'הגגות מחוברין שאין אויר ביניהן' אין אומרים 'גוד אסיק' להתיר לערב שנים על הגגות [כך משמעות הריטב"א (עירובין פ"ט). בדעת רש"י, והוסיף שגם כשאין כלל אויר בין הגגות - י"א שלדין 'גוד אסיק' די אף במחיצה פחות מ' על הגג שניכרת רק מעט, וכ"פ הבית מאיר (סוף סי' שע"ד) והחלקת יעקב (קע"ה)].

לכאורה משמעות רש"י (עירובין ע"ח:) שרוחב ד' בחריץ בין חצרות נצרך כדי לתת למקום זה שם פתח [=שמאפשר להחליט אם לערב אחד או שנים] - שאם החריץ אינו רחב ד' הרי 'נוח לפסעו משפתו אל שפתו' [כלומר מדלגים מעל החריץ], ואין זה פתח המאפשר לטלטל בין חצרות שעירבו יחד, אך לא משמע מדבריו שהמחיצה מתבטלת לחלוטין ולא תועיל גם במקרה שהתעלה לא מפרידה בין שתי חצרות אלא היא רק גודרת את רה"י. וכבר צויין לעיל שכך משמע להדיא מדבריו בסוגיית גגין סמוכין - שאין אומרים 'גוד אסיק' במחיצות הבנינים רק 'כשהגגין מחוברין שאין אויר ביניהן', כפי שמשמע שהבין הריטב"א (עירובין פ"ט). בדעתו; האמרי יושר (א' ב') הבין שגם כשהחריץ אינו רחב ד' המחיצות ניכרות, ומ"מ מערבין אחד כי היא מחיצה נדרסת, ופסולה, כי פוסעים מעליה ונוח תשמישה [וזה טעם שמואל בגגין סמוכין; והוכיח מתה"ד (שנ"ח) שכלל זה אף בעשוי בידי אדם (והחזו"א חלק עליו ועל טעמו)]. אמנם, הריטב"א (עירובין ע"ח:) כתב להדיא "כל שאינו עמוק עשרה, אי נמי כל שאינו רחב ד' טפחים - לא מחיצה היא כלל, ופיתחא נמי לא הוי דמפסע פסעי ליה", וכ"כ להדיא האבני נזר (רע"ב א') שכשהחריץ פחות מרוחב ד' לא מערבין שנים כי לא אומרים גוד אסיק, כי מחיצה לפחות מחלל ד' איננה מחיצה כדי לומר בה גוד אסיק, ולפ"ז כתב שגם כשבין גגין אין מרחק ד' - נחשבת מחיצה שאינה ניכרת שאין בה גוד אסיק כי אינו רואה חלל ד' [בכך מעמיד את רש"י (עירובין פ"ט: בדעת שמואל) - גם כשהגגין לא צמודים], וכ"כ החזו"א (ק"ח י"ג ויש לעיין, שהחזו"א מתבסס על רש"י שבת ט'. - אך רש"י כלל לא דן על גוד אסיק אלא רק על גוד אחיתו!); בכמה ראשונים (כגון הרמב"ם עירובין ג' י"ב) מצאנו שהשתמשו בלשון "פחות מכאן מערבין אחד" שבפשטות קאי גם על אינו רחב ד' ולא רק על אינו עמוק י' [ובדברי הרמב"ם אין זה ברור, שהרי המשך דבריו "ואם מיעט עמקו" הולך רק על העומק].

אמנם, הנידון שלנו איננו טלטול בין חצרות שמשני עברי תעלה, אלא הגדרת תעלה כגודרת את הרשות שמעליה, כלומר 'גוד אסיק', ובסברא ניתן לחלק שאף שאמרו שכש'אין ד' טפחים ברוחב התעלה יערבו אחד - אך אין זה מפני שתעלה צרה איננה מחיצה, אלא מפני שכשנוח לפסוע מזו לזו הוה כחצר אחת שאינה מופרדת, ולכן מערבין אחד, ולעולם תחשב מחיצה כדי לגדור רשות בודדת; אך למעשה אינו נראה לחלק בכך, שהרי רק כשהתעלה רחבה ד' התירו לערב שנים - שזה נידון אמיתי של הפרדה זו מזו, שדומה לנידון של גדירת רשות יחידה.

אמנם, בנידו"ד נראה שכלל אין מקום לאסור, שהרי שנינו (עירובין ע"ח:): "נתן עליו נסר שרחב ארבעה טפחים... מערבין שנים ואם רצו מערבין אחד", ופירש"י שהוא גשר דהוי כפתח, וטעם הדבר שהגשר מיועד למעבר עליו, ואינו מתבטל שם וממילא איננו כעפר או צרורות; א"כ בנידו"ד שהכביש שבתוך התעלה איננו סתם כביש אלא גשר נפתח, י"ל שדינו כנסר, כלומר כפתח - שלא מקלקל את המחיצה. אך יש לדחות, שהרי כתב המג"א (שע"ב כ"ט) שאם הגשר באורך יותר מ' אמות - אין מערבין שניים, וביאר מחה"ש "אבל יותר מעשרה לא מיקרי פתח אלא פרצה", וכ"פ הנו"ב (תניינא מ"ב) שגשר מהוה פרצה. לכאורה פשוט שכל מה שגשר מהוה פרצה במחיצות הוא מפני שהגשר בד"כ מונח מעל המחיצות, וממילא מונע את ה'גוד אסיק' שלהן, כדין 'גג הבולט מעל מחיצות' שאז דינן כמחיצות שאינן ניכרות, וכ"כ החלקת יעקב (או"ח קע"ה) "דאיסור של גשרים הוא כשהגשרים מכסים את קצה וסוף של המחיצה שלמטה ולא יניח לעלות למעלה ולומר גוד אסיק" - וממילא בנדו"ד, שהגשר לא מגיע מעל המחיצות אלא רק לפניהן - אינו פוסל אף ביותר מרוחב 'אמות. אך י"ל שהחלקת יעקב הלך לשיטתו שסובר שהפסול בתעלה שאין בה רוחב ד' איננו מפני שאין כאן מחיצה וממילא אין כאן 'גוד אסיק' (כפי שסברו החו"א, ועוד), אלא מפני שהיא מחיצה נדרסת (שהוא פסול רק במחיצה העשויה בידי שמים, ולא במחיצה העשויה בידי אדם) (הערת הרב לבנת).

אך עדיין, מכיון שגשר זה נפתח לעתים, ואיננו קבוע שם לעולם (שו"ע הרב שע"ב י"ט) - דינו לא גרוע מתבן וקש שלא ביטלם שם, וממילא כלל לא מבטל את המחיצה (אהל יעקב ע"ג), ולכן אין ספק שניתן לומר על מחיצה זו 'גוד אסיק' ולהתיר את הכביש גם ללא צוה"פ, אפילו אם בעת סגירת הגשר לא היה שם חריץ ניכר; עוד דנו בגשר נפתח האבני נזר (רצ"ג) שדן אם עכ"פ כשהגשר סגור יבטל את המחיצות, והסיק להקל כשהגשר נפתח לעתים מזומנות, וכ"פ האמרי יושר (א' ב') שגשר שעשוי לסלקו במעבר ספינות - אינו ביטול למחיצות, אף שעתיד להחזירו למקומו, וכ"פ המלמד להועיל (א' ס"ח).

אמנם, סוף סוף מאחר שהגשר נפתח רק באמצעות חשמל - הרי שלכאורה יש להחשיב אותו כמי שאינו ראוי לפותחו בשבת, אך ביאר בשו"ת זקן אהרן (ב' י"ז) שכשאינו ראוי לנעול רק מחמת חוק התורה או השלטון - אינו דומה לדלתות הטמונות בעפר (המוזכרות בגמ') - שהן אינן ראויות לנעילה מחמת עצמן כי מחוסרות מעשה בגופן, וכ"פ החלקת יעקב (קע"ה) שכשאנו ראוי רק מחמת איסור שבת - לא נחשב שאינו ראוי. ועוד כתב הזקן אהרן שהרי הגשר ראוי לפותחו ע"י נכרי כי מותר לומר לנכרי לתקן לצורך מצות עירוב [והאריך בראיות]. לענ"ד יש להוסיף שמאחר והנכרים בפועל פותחים וסוגרים את הגשר לעתים תכופות לצורך עצמם למעבר ספינותיהם [בלי קשר ליהודים] - הרי שבפועל הגשר לא מבטל שם, ואין צריך להגיע לטעמים אלו [שאנו ראוי לפתוח רק מחמת איסור שבת, ושאפשר לומר לנכרי לפתוח לצורך העירוב].

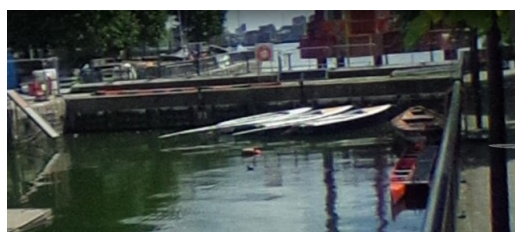
עוד יש להוסיף את מה שרצו לצרף סניף להיתר ממה שכשפותחים את הגשר יורד מחסום מהצדדים וחוסם את המעבר - וצורתו כמחיצה, שהרי החלקת יעקב (קע"ה) החשיב מחסום נפתח כמחיצה הראויה לינעל, ושם פותחים וסוגרים אותו כמה פעמים ביום - נחשב אף כדלתות הננעלות בלילה [ויש אף כמה פוסקים שהתירו במחסום נפתח - שכשהוא נסגר צורתו רק

כצוה"פ (ולא כמחיצה); אמנם, לכאורה ממ"נ אין כאן תוספת היתר, שהרי כשהגשר סגור אין מחסום, וכשהגשר פתוח ויש מחסום - הרי המחיצות עצמן גלויות [בנוסף למה שיש מקום לומר שכל היתר דלתות נפתחות הוא רק כשרוחב הפרצה פחות מ' אמות, משא"כ בנדו"ד]; אך מ"מ י"ל שגם כשהגשר סגור והמחיצות 'נעלמו' - עדיין המחסום המורם משמש כביכול כצוה"פ, לפי דברי הפוסקים שדלתות פתוחות הן כצוה"פ (הרב לבנת).



ה. אגם מים

יש מעין מתחם מים סגור:



לא בטוח שהמים מוקפים מחיצות י' טפחים בכל ההיקף. המתחם עצמו סגור במחיצות, כך שניתן היה להחליט שהוא לא חלק מהעירוב, אך מעדיפים שהוא יהיה חלק מהעירוב כי זה מקום יפה להסתובב ולשבת. טעמנו מהמים והם ראויים לשתייה, ולכן חשבנו שאין כאן בעיה. אני מניח שאף אחד לא באמת שותה מהם כי יש בהם ירוקת והם לא מזמינים במיוחד.

השבתי: הלכתי לאורך כמה נקודות בגדותיו עם גוגל, ולא ראיתי מקום ללא מחיצות, וגם לא ראיתי שהוא פתוח לתמזה [בזה אולי לא הבחנתי טוב] וממילא בוודאי שאין דינו כאמת המים. החיבור לתמזה נראה סגור במחיצות, ואף שברור שיש מעבר מים - אבל הרי מחיצה תלויה כשרה על המים, וכך נראה החיבור לתמזה:

וכל שנותר הוא להחליט אם הוא עצמו כזרעים, וממילא אסור לטלטל אליו וממנו אם הוא מוקף, והאם הוא פוסל אם איננו מוקף.

לגבי איכות המים נחלקו אם מועיל שראויים לשתיית בהמה, ובמקרה שלנו המים ראויים אפילו לאדם - כך שכלל אין מחלוקת שאין דינם כזרעים.

אם היו מוקפים בעצמם והנידון הוא לטלטל בתוך האגם - הרי שהיה זה היקף שלא לדירה, אבל כאן הם חלק מההיקף שכולל גם דירות.

לסיכום - אינני רואה שום בעיה באגם זה, אא"כ הוא פתוח לתמזה, שאז כבר אין זו סוגיית 'זרעים' אלא הדרין לסוגיית 'אמת המים' - לפי דעת הראב"ד והחזו"א שבאמת המים אין צורך שתפלש את העיר, וגם אז רק כלפי טלטול ממנה ואלוה, כשהיא מוקפת מחיצות, אא"כ מחיצותיה לא תקינות - שאז היא תאסור את הטלטול בעיר.



ו. צוה"פ שאינה סמוכה לכותל, וחצר מפולשת

לעת עתה, יש להסתמך שם על צוה"פ שאינה צמודה לכותל משני צדדיה, כלומר בין שני עמודי תאורה שעל המדרכה, כדעת האחרונים שאין צורך בצוה"פ בחיבור לכתלים [כדעת המתירים (חיי אדם, ערוה"ש) וכן הקיל המ"ב בשעה"ד, דלא כהכרעת החזו"א שצריכים חיבור למחיצה עכ"פ בצד אחד], ובלבד שהפתח שנותר פחות מ' אמות [בפרצה יותר מ' נצרך להשתמש במחיצה מצוה"פ קטנות]. מקווים שיתאפשר בעתיד להוסיף עמודים בסמוך לבניינים, כגון עמודי תאורה סולאריים.



ז. פתח המשמש כמעבר לרכבים

כמו כן באותם פתחים המשמשים למעבר ויש בהם עומ"ר אך לא צוה"פ - חייבים להסתמך על דעת הרמ"א שמבואות שלנו נחשבים כחצר מפולשת ולא כמבוי מפולש - וניתן להתיר בעומ"ר אף ללא צוה"פ.

ח. מנהרות הרכבת כצוה"פ, משקוף שאיננו יורד



עיקר ההיקף עשוי מהכתלים של הרכבות, אלא שתחת הרכבות יש גשרים שהיה צורך להתיר כצוה"פ, ויש לדון בשימוש בכתלים ובתקרת המנהרות כקנים של צוה"פ:

האוצר ♦ גיליון ע"ד

ט. השימוש בתקרה כקנה העליון של צוה"פ

נחלקו הראשונים והאחרונים האם תקרה יכולה לשמש כקנה העליון של צוה"פ, ומחלוקתם תלויה במחלוקת גירסאות בירושלמי (עירובין א' ט') לגבי סכך האם לגרום "לא נעשה לכאן" או "לא נעשה לכך". כל מחלוקת זו מיירי לגבי טלטול תחת התקרה, שהרי אין כאן 'משקוף' אלא רק תקרה רחבה, אך הנדו"ד מדבר על היתר העיר, שאותה תקרה של הגשרים לא מעליה, אלא היא חלק מהפתחים המרובים שיש במחיצות הרכבת שסובבות את ההיקף, ואת כל גשר וגשר ניתן לראות כפתח ממשי, שנראה כפתח ועשוי להיות פתח, וגם התקרה שלו נראית כמשקוף סותם מלמעלה - כלפי היוצאים בפתחים אלו, וממילא לא דומה למחלוקת הנ"ל; ומה שתקרה זו רחבה - מה בכך, היכן מצאנו הגבלה לרוחב המשקוף של צוה"פ? ובפרט לראשונים המתירים



להתייחס לסכך הסוכה כמשקוף של צוה"פ - לא מצאנו הגבלה כזו.

לגבי השימוש בתקרה כמשקוף של צוה"פ כתב המ"ב (שמ"ו ל"א) שעמודים תחת גג הבולט מכותל הבית לרחוב נידון כצוה"פ, ומכך שהזהיר שלא להוציא מרה"ר לשטח הגג שמעבר לעמודים [שדינו ככרמלית] - מוכח שאף אמצע התקרה נחשבת כמשקוף של צוה"פ, וא"צ דווקא סופה [גם בלשון המג"א (שמ"ו ג') לא מוזכר 'סוף הגג', אף שבלשון הגר"ז שמ"ו י"ב כתוב 'שבקצוות']. החזו"א (ק"א ה') כתב שגם הקנה העליון צריך להיות בולט למטה מכל שטח התקרה, אבל התקרה עצמה אינה נחשבת לקנה עליון בצו"ה, כמש"כ המ"א (תר"ל ב') מהירושלמי; לולא דברי הגר"א שהצריך שבשעת עשייה יהא הסכך לקנה עליון לצו"ה - יש לפרש שדי "שמשמש לצו"ה ומציאותו משמש צורת פתח", משא"כ



סוף סכך לא נעשה לכך "אין צורת הפתח עליו אלא המשך תקרה עליו, ואף אם יחשוב בלבו להיות לקנה עליון לאו כלום הוא".



אמנם, כל דברי המ"ב והחזו"א מיירי רק כשהתקרה משמשת למשקוף כלפי טלטול תחתיה, אך כשהיא חלק מצוה"פ הכללית כלפי העיר, הרי שיש כאן צוה"פ מעולה, ומה בכך שהתקרה רחבה.



י. השימוש בכתלים כקנים של צוה"פ

כתב החת"ם סופר (ו' ל"ד) שסתם פתח ניכר ליוצאים ונכנסים מחמת הגיפופין, ולכן

דייקו תוס' שרק הוזכרה גזירה שמא יעבירו ד' אמות ברשות הרבים ולא שמא יוציאנו מרה"י לרה"ר, וממילא אף שצוה"פ היא מחיצה גמורה, אבל אם כלל אינה ניכרת – לא עבדי אינשי, כמו שלא מועיל פתח בקרן זוית אף שהוא פתח גמור כי לא עבדי אינשי כך, ולכן אף שמצד צוה"פ מועיל קנה בסיד טחוי אבל מאחר שאינו ניכר אין ראוי להתיר בפחות מחוט הסרבל, ומה שהראשונים התירו בסיד טחוי – היינו כשניכר עכ"פ במשקוף העליון כשאינו גבוה כ' אמות; ונמצא שאף שלחי העומדת בחצר לא מועילה כי אינה ניכרת בחלל המבוי – אך בצוה"פ אין צורך בקנים העומדים כשהמשקוף בתוך כ'; דברי הד"מ והמג"א (ס"ג כ"ח) שלא מועיל חוט מכותל לכותל, שהרי הצריכו דוקא קורה טפח, ורק בסוכה הקילו דהיא חומרא בעלמא – קשה, שהרי חייב במזוזה מן התורה, והיה לנו להקל בעירוב. ואת קושיית הד"מ א"כ מדוע הצריכו



קורה טפח היה ליישב שמדובר כשבא לחלק באמצע המבוי, אבל בתחילת המבוי שני כותלי המבוי הוה כשתי מזוזות, ואם הקורה העליונה בתוך עשרים ויש היכר בקורה העליון – י"ל אה"נ דמהני ביה כותלי המבוי שבראשה במקום מזוזה, וצ"ע, וכשיש ב' קנים בולטים למעלה מהכותל אף על פי שהם עומדים אחורי הכותל בתוך החצר או הבית – י"ל דמהני, וכ"כ הגריש"א (קובץ תשובות ה' צ"ו) בשמו ש"דוקא באמצע המבוי אין להניח החוט על כותלי המבוי אבל בסוף שפיר דמי". המ"ב (ס"ג ק"ג) סתם שכותלי המבוי אין נחשבים במקום הקנים, אא"כ יש עמוד בולט שסמך עליו מע"ש.



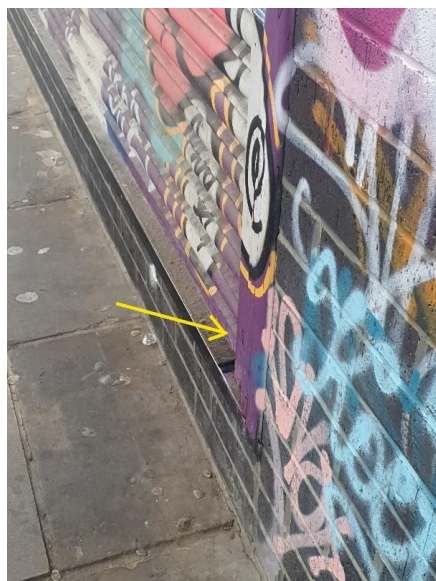
יא. ראשי הכתלים

כתב המג"א שלא מועיל חוט מכותל לכותל שהרי הצריכו דווקא קורה טפח, וכך סתם המ"ב; כתב החת"ם סופר שהוא רק כשאין היכר לצוה"פ, כגון כשהמשקוף מעל גובה כ', אך אם יש היכר ניתן להניח את החוט על הכתלים, וצ"ע. ומ"מ דוקא באמצע המבוי אין להניח את החוט על כותלי המבוי אבל בסוף שפיר דמי (הגריש"א בדעת החת"ם סופר). החזו"א (ק"א ה') כתב שראשי הכתלים [=ההולכים בניצב לצוה"פ] לא נחשבים למזוזות להכשר צו"ה אלא בעינין שתהא המזווה סותמת מקצת הפתח, כמש"כ המ"א, אמנם "אם הצו"ה צורתה שלמה שהמזוזות סותמות מקצת הפתח וכן קנה העליון סותם מקצת אור הפתח - חשיב צו"ה אע"ג דלא נעשה לשם צו"ה", כהוכחת הגר"א שפתחי שימאי פסולים רק מצד ההירוס ולא כי לא נעשו לפצימין. ומה שפסלו בפצימין הנעשים לחיזוק תקרה "היינו דלא נחא ליה כלל בסתימת הכותל, אלא העמודים משתמשים לחיזוק תקרה, אבל זה שניחא ליה בסתימתו - ממילא הפרוץ שם פתח עליה, ומקצת הסתום שבצדי הפרצה נחשבין לפצימי הפתח". וכך הוא כשהאכסדרה פתוחה למקום האסור בטלטול והוא רוצה את צוה"פ כדי שיוכל להוציא לאכסדרה - הרי שכעת הפצימין משמשים לפתח וחייב במזווה.

המהרש"ם (א' ר"ו) דן שאם נמשכים כתלים הלאה מראש המבוי לצדדים, אף שאין כותלי המבוי נחשבים כקנים לצורך צורת הפתח - אבל הכתלים שנמשכים לצדדים [=ההולכים במקביל לצוה"פ] נחשבים כקנים לצורת הפתח.

יב. נמצא

אם בפתח המנהרה יש כותל מימין ומשמאל בניצב לעומק המנהרה, וכן התקרה יורדת מלמעלה [כלומר, כשהיה מעל פתח המנהרה קנה עליון העשוי מהגשר עצמו או מהקורות המחזיקות את הגשר, או מהמעקה שמעל הגשר - אבל ניכר היטב שהוא בדיוק מעל אותן תחילת כתלים], אף שאין כניסת כתלים או תקרה לתוך חלל המנהרה עצמה אלא רק ניכר כשמסתכלים מתוך ההיקף אל כתלי המנהרה - הרי זו צוה"פ מעליא כלפי התרת העיר. ואכן, כמעט תמיד נמצאה קורה עליונה או תחילת הגשר מעל תחילת הכותל של הגשר.



יג. תקרה פנימית

אך כל זאת כשאכן יש תקרה מעל תחילת המנהרה, אך באם תקרת הגשר לא מעל תחילת הכותל אלא יותר בתוכו - חייבים למצוא בליטה מהכתלים פנימה שתשמש כלחי, אא"כ אותה בליטה הרוסה בחלקה - שאז נחשבת כפתחי שימאי, או שחלקה התחתון לא סמוך בתוך ג' טפחים לקרקע - שאז היא כמחיצה תלויה, או שאינה מגיעה לגובה י' טפחים מהקרקע - שאז אינה מועילה כלחי.

ואם אכן יש בליטות פנימה - לענ"ד ניתן לראות את כל תקרת הגשר כמשקוף העליון שמעל אותן בליטות, אף אם התקרה מאד רחבה, ומה בכך שיש משקוף רחב מעל העמודים? שהרי באמת ובתמים אלו פתחים אמיתיים באותן חומות שמעליהן הרכבות ומתחתן כבישי מכוניות [ומה שכתב החזו"א (ע"א כ"ה) "אילו הוסיף קנים הרבה זה אצל זה יצא מתורת משקוף, ונמצא דהכל תלוי בענינו וטבעו" איננו עניין לדידן, ששם מדובר בשיטת הריטב"א שהחזו"א לא פסק כמותה, שלשיטתו הכותל עצמו לא יכול להיחשב כקנה של צוה"פ, כי הדרך להציב מזוזות ומשקופים מחומר נפרד, וכתב שגם הריטב"א יודה כשעשה כותל דק במקום הפתח, אך אם הוסיף עוד ועוד קנים כאלו - חזר להיות כותל, אך בנדו"ד הוא באמת פתח מעובה שנראה כפתח ללא היסוס].

במקרה של קנים תחת תקרה חלקה גם לא הקפדתי שיהיה קנה מול קנה, שהרי צוה"פ כשרה באלכסון [רק בפסין של תיקוני חצר הצריכו שיהיו זה כנגד זה].



יד. תקרה לא חלקה

לא היה לי נוח להתיר אם התקרה לא חלקה מבפנים אלא יש בה ירידות במקומות שונים - אא"כ הבליטות בכתלים הן תחת אותה בליטה מהתקרה, ובמקרה שזה מה שהיה אמרתי שיוסיפו



קנה תחת הצד השני של הבליטה. הם ניסו לפני כן להדביק פס מחומר חזק ודבק טוב כלחי, אך בשל האבק והבליטות שבכתלים עתיקים אלו - הפס יצא מההדבקה. לענ"ד יש לתקוע כמה מסמרים, לנקות את הכותל באמצעות מים להורדת אבק, ולייצר 'קנה' מדבק חזק, כגון 'סופר 7', שיהא דבוק גם למסמרים כדי למנוע את תלישתו, או לחבר במסמרים חוט כעין חוט חשמל - שאת זה אנשים נמנעים מלהוריד.

על כל זאת יש להוסיף את היתר פי תקרה - שנדון בהמשך.

טו. ריצפה בלחיים

הקפדתי שהבליטה היוצאת מהכותל היא אכן בליטה, ולא חלק מרצף של בליטות, מחמת סוגיית 'ריצפה בלחיים' – שבה מוכח שאף שכל קנה הוא בולט כלפי האויר שסביבו, אבל רציפות הלחיים מחמת דין 'לבוד' גורמת לכך ששום אחד מהקנים לא יחשב כלחי שסותמת את המבו, אא"כ היא בולטת יותר מאחרות.

אמנם העיר הרב חרמוני שיש להכשיר מכח דברי האבני נזר (רצ"א) שהקשה על תוס' שסברו שאין אומרים לבוד להחמיר לצרף שני סככים פסולים סמוכים להחשב כד' טפחים – מהמבואר ש'אומרים לבוד להחמיר' (בעירובין ט': לגבי רצפו בלחיים, ובעירובין כ"ה. לגבי הרחיק מהכותל פחות מג') –



ויישב שאומרים לבוד להחמיר הוא במקרה שהלבוד יצר מחיצה, וממילא נוצרות החומרות הנובעות מהיותה מחיצה (להצריך לחי ולהצריך עשיה לשם דירה), וכשאמרו ש'אין אומרים לבוד להחמיר' – הוא במקרה שמתבטל שם מחיצה (כגון לראות את האויר שבין הקנים כלבוד שבכחו לבטל את הקנים), או בדבר שתחילת אמירתו כלבוד או גוד – תהיה להחמיר (כגון לצרף אויר פחות מג' לסכך פסול פחות מד') – וה"נ המחיצה כבר קיימת ללא לבוד, והלבוד רק בא להחמיר שלא לראות את הבליטות כקנים, ובכה"ג אין לומר לבוד להחמיר.

אמנם, העיר הרב מושקוביץ שכל בליטה גודרת רק כלפי הרווח הקטן שעד הבליטה הבאה, ואינה גודרת כלפי ד' טפחים הסמוכים לה [אין הכוונה לסמוכים לה לתוך חלל צוה"פ אלא פנימה מאותם שני ס"מ של החקק הקטן].

בפועל, בגשר מסויים זה פשוט להתיר מאחר שאותן בליטות הן בעיגול, והתבוננתי היטב לוודא שמחמת כן הבליטה הרצויה היא אכן בולטת יותר מהבליטות הסמוכות לה.



טז. רשת כקנה העליון

במקרה שהסתמכו על הגשר עצמו ומתחתיו היתה רשת נגד יונים – לא אהבתי את זה, כי רשת בפשטות היא פתחי שימאי, וכפי שלא הייתי לוקח רשת כקנה צדדי – מדוע שתועיל כקנה עליון? אא"כ הרשת מגיעה רק עד העמוד, אך בין העמוד לתקרה אין רשת [כפי שהיה שם בכמה מקומות].



אמנם, העיר הרב חרמוני שמעיקר הדין אין לפסול בזה, שהרי המ"ב (שס"ג קי"ג) כתב שחיפופים הסמוכים זה לזה בתוך ג' טפחים "יש לסמוך עליהם מע"ש לשם קנים של צוה"פ... ויש מחמירין בחיפופים כאלה שאינם עשויים דרך מזוזות הפתח ולא חשיב פתח", וניתן להחשיב את הרשת שתחת הגשר כמשקוף שיש בו חיפופים, שמעיקר הדין כשר, אלא שיש מחמירים בו.

הוסיף הרב מושקוביץ שאולי יש לצרף גם את הדעות שאין פתחי שימאי במשקוף העליון, ואת דעת המקור"ח שבעירובין אין צורך בפתח אלא רק בצורה של פתח.



י. בליטה שהיא חלק מצוה"פ אחרת

במקרה זה היתה ניכרת בליטה הנראית מתוך ההיקף, אך לענ"ד לא ניתן להשתמש בה כי היא חלק מפתח אמיתי אחר, ומאחר 'וחדרו הפנימי מתיר' - הרי שלא נחשבת כבליטה, ולא תועיל כצוה"פ.



יח. בליטה מעל הלחי

בכמה מקרים מעל הקנים היתה בליטה קטנה בין הקנה לקנה העליון.

במקרה שבתמונה, האפשרות היחידה להציב קנה היתה מאחורי שלט זה, כל צדדי השלט לא היו רלוונטים, ולענ"ד מאחר שהשלט מוגבה ג' טפחים מהקרקע - לא יהווה סילוק מחיצות כלפי הקנה. אלא שדא עקא שאף שבמקרה אחד וידאתי שמאחורי השלט יש חלל אויר, אך במקרה אחר אחורי השלט היו ממולאים בקלקר, אך עדיין כל בליטה השלט מעל הקנה היא מזערית.

העיר הרב חרמוני שאין שום נפ"מ בד' טפחים לדין זה, שאם מדובר בתקרה קבועה שמפסיקה בין הלחי לחוט - הרי שלכאורה היא מפסיקה גם בפחות מד' טפחים (מ"ב שס"ג קי"ב) "אם יש גג שמפסיק בין גובה החבל להקנים שלמטה לא הוי צוה"פ בזה כיון שהגג מפסיק בין החבל להקנים ואין עושין צוה"פ בענין זה", ואם אין זו תקרה אלא סתם בליטה



בכותל – הרי שאין ראייה שהיא מפסיקה גם ביותר מד' טפחים (חזו"א ע"א י"ג ... אם יש ביניהן באויר דבר שאינו קבוע, נראה דאינו מפסיק, וכעין דאמר עירובין י' ב' עושה פס ד"א וכמש"כ לעיל סי' ה' סק"ד דבפחות מד"א אינו חולק את המבוי אף למפסל קורה משום דינא דקורה ע"ג מבוי); ושיעור של ד' טפחים הוא הכרעה של הבה"ל (שמ"ה ט"ז ד"ה גג) לגבי טלטול על הגג שבולט מעבר למחיצות, ששם צריך שהגג יחשב רה"י ע"י גוד אסיק של המחיצות התחתונות למעלה, "וזה לא שייך אלא היכא שהמחיצות נכרות לעומד על הגג, משא"כ כשהגג מכסה על המחיצות לא שייך גוד אסיק וממילא כיון דאין לו מחיצות אינו רה"י ואסור לטלטל עליו" (מ"ב שמ"ה ס"ה); וקאמר שיש שהחמירו בגג קטן שגורם שהמחיצות לא תהיינה ניכרות, וי"א שמאחר שמיירי מעל גובה י' מהכרמלית – הרי שהגג רק פרוץ למקום פטור, והכריע המ"ב שבשיעור ד' טפחים הבליטה עצמה היא כרמלית, ובפחות מכך היא מקום פטור, אך אין לזה קשר לנדו"ד.

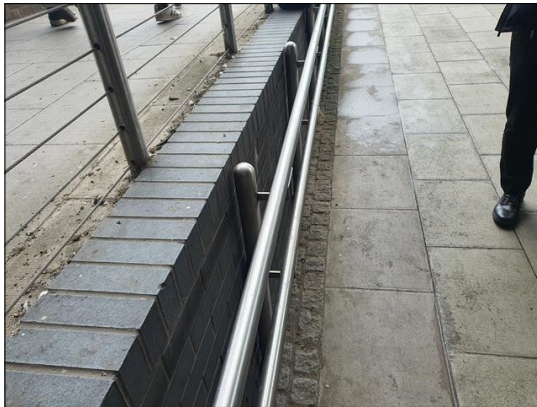
ויש לדעת שאיננו מוסכם שהפסק בין הלחי לחוט פוסל צוה"פ, שהתוספות שבת שס"ג ס"ד חלק על הט"ז שפסל בתקרה מפסקת, והוכחתו "שהרי הדין שא"צ ליגע נלמד מדין כיפה, ושם עיקר המשקוף הוא התקרה הישרה שאינה נוגעת במזוזות שלמטה, וכשרה אף שהעיגול מפסיק בין התקרה הישרה למזוזות" [העיר על דבריו ערוה"ש שס"ג מ"ו שאף שיש לחלק שזהו בבנין אחד, אבל גג כן מהוה הפסק כי הוא בנין אחר, אך סיים שמנין לחלק בכך? ושהרוצה לחוש לט"ז יעשה נקב]. וכ"כ האבני נזר רצ"א י"ב שיש להכשיר קנה העומד בשיפוע רחוק הרבה תחת חוט הטלגרף הבולט מהעמוד, והטעם שא"צ ליגע אינו מפני גוד אסיק כסברת שו"ת מים עמוקים – שאז היה קשה כיצד בסוגיית הכיפה העיגול אינו מפסיק בין רגליה לתקרה הישרה שמעל [אלא שלא הבנתי מדוע תלה את פסול ההפסק באם נצרכים ל'גוד אסיק', שהרי הט"ז הגדיר את הפסול ש'אין עושים צוה"פ בענין זה' – ולכאורה ה"ה גם אם אין נצרכים ל'גוד אסיק' אלא רק שהמשקוף יהיה מעל הקנים, ובפרט ש'גוד אסיק' אמור במחיצות ולא בקנה (אמנם, האבני נזר רס"ד ז' כתב שמועיל גוד אסיק במחיצה פחות מד' שגם קרויה מחיצה, שהרי לחי משום מחיצה)].



יט. עמוד מוגבה מקרקע הרשות

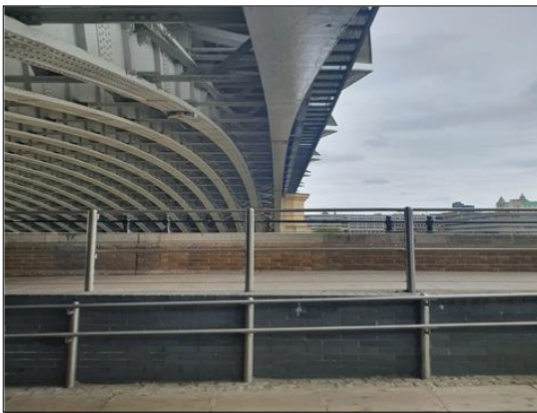
במקרה זה היו קנים בגובה י' טפחים גם לחזו"א במפלס העליון של המדרכה אך הם היו מוגבהים מעל ג' טפחים מהרשות שהם באים להתיר, כך במדידת ידיית האחיזה שלפניהם – מצאנו מקום שבו יש ד' טפחים העשויה במתכות לבוד, אלא שתחתיה יש אוויר, ובפשטות זה מועיל להחשיב שהעמוד עומד על הקרקע שאליו הוא מתייחס.

העיר הרב חרמוני שהרי נחלקו האחרונים האם דין 'לבוד' הוא למלא את החלל או רק לקרב אותם זה לזה, וכך העיקר כמ"ש המג"א (תרל"ב ה') "אם אין בפסולים ד' לא אמרינן שיהא חשוב כסתום מחמת לבוד (טור), דלא אמרינן לבוד להחמיר, פ"י נהי דאמרינן דחשוב כאלו שניהם סמוכים זה לזה – מ"מ לא אמרינן שהוא כמפורד וסתום בסכך פסול" – וממילא לא ניתן יהיה לראות את החלל שבין המעקות כסתום וכאילו מהווה 'קרקע' שהיא הבסיס שתחת העמוד, אא"כ יש ד' טפחים בחומר עצמו שמרכיב את המעקות; אך דחה שאין זה עניין לנדו"ד, כי



ב'לבד להקל' בודאי מתייחסים לכל השטח כממולא, שהרי אפשר לעשות מחיצה מחוטים לבד אף שצריכים שיעור ז' טפחים.

ומה שיתכן שבין סוף המשטח ובין המעקה יש שיפוע שיתכן שהוא בשיעור 'תל המתלקט' - אינו נראה שיש בזה פסול, שהרי הוא בשיעור פחות מג' טפחים (הרב חרמוני).



ואף שתחת המעקות יש חלל, אינני מכיר בזה פסול, שהרי די שהעמוד עומד על 'קרקע' ד' טפחים, ומה בכך שתחת הקרקע יש חלל, וכי יש פסול בכותל שנמצא על פי מערה, שיש ד' טפחים לפניו על הקרקע הסמוכה לו? וה'נ מה בכך שיש חלל תחת ה'משטח' העשוי מהלבור. ראייה לזה יש להביא מעירובין ע"ט. 'אבל לארכו אפילו כל שהוא נמי - שהרי מיעטו מד" - והוא בדיוק הציור הזה, שהנסר המונח באויר החריץ ממעט את רוחב התעלה המפרידה בין הרשויות.

כ. קנה מסולק

מהצד השני של אותה צוה"פ היה קנה אלא שהוא היה מוקף לחלוטין במחיצות, כך שהוא עונה על ההגדרה של סילוק מחיצות (מ"ב שס"ג קי"ג, חזו"א ע' כ"ב), ורק פרצה אחת מצאנו בו, שבה גובה המחיצה היה פחות מ' טפחים לפי שיעור החזו"א - ונמצא שהקנה לא מסולק, עכ"פ לפי מדות החזו"א.



מעט רחוק משם מצאנו עוד קנים משני צידי הירידה מהגשר - שיוצרים צוה"פ הכשרה רק לפי השיעור הקטן של האמה, כך שלמידות הגדולות כשרה צוה"פ הראשונה, ולמידות הקטנות - כשרה רק השניה...

כא. רצף של צוה"פ המקטינות את שיעור הפרצה



תחת גשר זה הקנים הגדולים ששימשו כקני צוה"פ מרוחקים יותר מ' אמות מהמדרכה שבימין, אבל היה ניתן לראות את המתכת השחורה שלאורך המדרכה כצוה"פ קטנות, היוצרות מחיצה של ד' אמות, עד המחיצה שנמצאת לרוחב



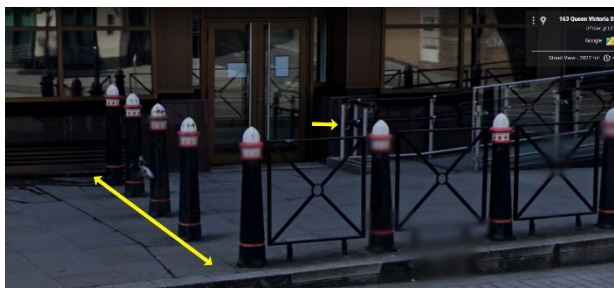
המדרכה - כך שבפועל יש פחות מ' אמות. אמנם, העיר הרב פרקש שבצורות הפתח הקטנות אין בחלל אותה צוה"פ קטנה רוחב ד' בגובה י' פנוי לחלוטין שיכול לשמש כמעבר, כי יש את אותם ברזלים אלכסוניים, ולפ"ו נותרה פירצה יותר מ' בין הלחי מהברזל השחור/אדום/לבן שתחת הגשר, ובין הכתלים. אך המציאות היא שהברזלים האלכסוניים צרים יותר מאשר המסגרת, ובכה"ג מודה החזו"א (ע' י"ט) שזו צוה"פ.



לגבי החשש שמסגרת מתכת לא תחשב כצוה"פ מחמת הפרופילים הקבועים באמצעה באלכסון, שלא מאפשרים פתח י' ברוחב ד' [אא"כ הם צרים מהמסגרת, כפי המציאות בבוויס מארקס], העיר הרב חרמוני מכח האבני נזר או"ח רצ"ה י"ב שלגבי מזוזה פוסלים כשאין בחלל י' ברוחב ד' כי לא אומרים חוקקין להשלים לשוויא פתח, וגם ר"מ התיר רק כי יש במקצתו י' או ד', אבל

לעירובין ההיתר לא תלוי ב'פתח' אלא שלא תהיה פרצה, ומה אכפת שנסתם באמצע במקצת, כלומר שלדעת האבנ"ז ככל שצוה"פ חסומה יותר - טפי עדיף, דדמיא למחיצה.

אמנם, העיר הרב מושקוביץ שעדיין אין מה שיגדור את הפירצה שבין אותה 'מחיצת צוה"פ' ובין המעקה המצמצם לפחות מ' אמות, שהרי ביניהם יש שני כתלים חלקים ללא פס ד' או שני פסים זה מול זה, והעומ"ר הנוצר מצוה"פ שתחת הגשר וממשיך עם 'מחיצת צוה"פ' השחורה לא יועיל לגדור פירצה זו, כי הוא ממשיך עם אותן צוה"פ קטנות עד סופן, ומדוע ש'ינתר' באמצע צוה"פ אלו כדי לגדור לכיוון מחיצת הזכוכית? ולכן חייבים להוסיף פס משהו למטה ממחיצת



הזכוכית, או לבטל שם צוה"פ מאחת הצוה"פ הקטנות, כך שכביכול תפסק רציפות אותן צוה"פ בדיוק מול מחיצת הזכוכית.

בסיום 'מחיצות צוה"פ' אלו יש עדיין פרצה יותר מי' עד כותל הבנין, ואז חמשה עמודים קטנים -

אבל גם הם אין בכוחם לצמצם את הפתח יותר מי', שהרי אתי אוריא דהאי גיסא והאי גיסא ומבטל לה.

ואף שיש גם בליטה פנימה - אבל היא לא מורכבת ממחיצה אלא מסתם פרופילים.

אשר על כן - או שירכיבו פס על מחיצת הזכוכית פחות מי' מאחת העמודונים, או שיבטלו שם צוה"פ מאחת המסגרות [כגון ע"י הרחבת האלכסון שבאמצעה עד שיהיה ברוחב הפרופיל היוצר את צוה"פ], או שיתקינו מחיצה בתחילת הרמפה שתחשב כפס ד' טפחים, ובתנאי שאכן היא מצמצמת את הפתח ד' טפחים מי' אמות.

בסוף נמצאה בליטה בצד השני של הגשר, שממנה לעמודון יש פחות מי' אמות - והיא יוצרת עם העמודון 'שני פסי חצר'.

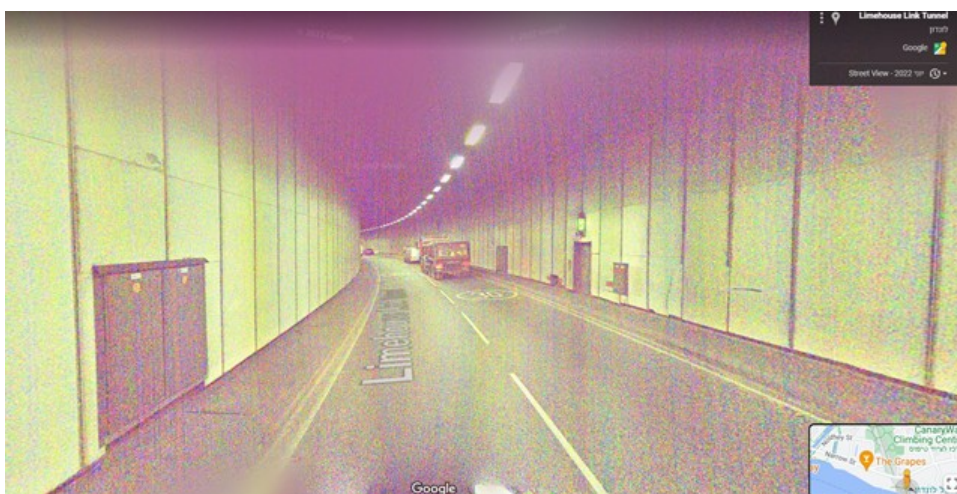


כב. חלוקת צוה"פ

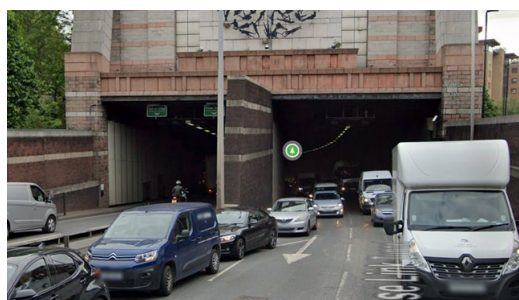
לדעת החת"ם סופר ניתן להתייחס לכמה פתחים כאילו כל אחד פחות מי' אמות, והחזו"א חולק.

יש מנהרה שהכניסה אליה מתוך העירוב והיא יוצאת בצידה השני מחוץ לעירוב: הבעיה היא שיש בשני הצדדים קירות רצופים שנכנסים לתוך המנהרה. כתב הרב עופר שהצליח לבדוק את שני הקצוות החיצוניים של שתי המנהרות (היינו מנהרה לכל כיוון תנועה) והיה בשניהם פס בולט על הקיר.

כשנכנסים לתוך המנהרות - יש על הקירות משני הצדדים פסי מתכת הבולטים מעט, והם הקנים של צורת הפתח של המנהרה.



לגבי השאלה האם ניתן להחשיב את פתח שתי המנהרות כצורת פתח אחת גדולה, או בשל המחיצה המפרידה ביניהם צריך לבדוק כל אחת לחוד?



מתחילה היה נראה לתלות זאת במחלוקת של החזו"א והחת"ם סופר, האם לדינא דהרמב"ם שצ"ל צוה"פ פחות מי' אמות כשפרוץ מרובה - די להוסיף עמודים בין העמודים כדי להקטין את הפתח מי' אמות, שלחת"ם סופר מועיל כי הפתחים כעת קטנים, ולחזו"א אינו מועיל כי סוף סוף הפתח יותר מי', ומה שמוסיפים עמודים לא

מהני, כמ"ש (חזו"א ע"ט ו') "דכל שהפרצה יתר מי' אף שיחלק את הפתח לשנים אינו כלום, דאותו הקנה שהעמיד באמצע הפתח לא חשיב מחיצה דאיתי אוירא דה"ג ודה"ג ומבטל לי'

וכדאמר י' ב' בפרצה יתר מי' בלא צו"ה לדידן וה"נ לרב בצו"ה, כיון דסוף סוף צריך לדון על יתר מי' במקום אחד שהוא פתח..."



אמנם, כשמסתכלים מתוך הפתח החוצה - נראית הפרדה מוחלטת בין שתי צורות הפתח, והוא ממש נראה כשני מבואות נפרדים, שכל אחד צריך תיקון בפ"ע, ולא כצוה"פ אחת עם איזו מחיצה באמצע - כך שקשה לי להקל ללא הוספת לחי בכל צד של הכותל המפריד.

ואין זה ברור, שכתב החזו"א (ס"ט ד') "ומשמע דאף בגבוה י' דוקא במשך ד"א, אבל בפחות מזה, לא חשיב הפסק, ומיהו דוקא כשהפרוץ בין הפס עד כותל מבוי שכנגדו, יתר על הפס אבל אי הוי עומ"ר, ודאי הוי הפסק, וצריך בו"ח לכל צד". כלומר, כותל בגובה י' טפחים מחלק את המבוי לשנים להצריך בתים וחצרות בכל צד דוקא כשהוא עומד מרובה על הפרוץ עד הכותל הנגדי של המבוי, ונוטה החזו"א לומר שה"ה כשיש בו ד' אמות והפרוץ מרובה [אך אינו 'ודאי' כמו בעומד מרובה], ושם הנידון הוא להחשיב את המקום כשני מבואות - כי במציאות נוצרים שני מבואות, וכן נידון לצמצם פתח יותר מי' אמות - להיחשב כשני פתחים קטנים - כי במציאות הם שני פתחים קטנים, אך אין לו נידון על קלקול צוה"פ קיימת מחמת כותל שבאמצע הפתח, ומגלן שבאמת צוה"פ מתקלקלת בכך? הרי לגבי חקק שבאמצע צוה"פ רק כתב החזו"א (ק"א ג') שאין ממלאים ממנו כי ההיקף שסביבו איננו מועיל לו - אבל לא כתב שהטלטול בכל העיר נאסר מחמת פסילת צוה"פ (כך ביארו במגילת ספר ה' ט', והרב גלבר ב'היכלא' גליון ז'); וכל שמצאנו בחזו"א (ע' כ"ב) שצוה"פ מתקלקלת מחמת הכותל שתחתיה הוא כשמקום העמוד נחשב מסולק, כלומר שאין גישה לעמוד מתוך המבוי, אבל לא מחמת כותל שרק נמשך מעט לחלל צוה"פ - וגם בזה הכשירו כמה אחרונים (אבני נור או"ח רע"א י"ג, ר"צ, רצ"א, חת"ם סופר צ"א, צ"ו, מהרש"ם א' ר"ז) עכ"פ כשהקנה ניכר [לא סביר שהצריכו שיהיה ניכר דווקא לעומד אצל הקנה השני, וסביר שדי שיהיה ניכר מתוך המבוי, כבנדו"ד], והמ"ב (שס"ג ק"יג) ועוד אחרונים פסלו (פנים מאירות ב' קמ"ג, מקור חיים תיקון עירובין, חסד לאברהם תנינא או"ח ל"ו, האלף לך שלמה או"ח קנ"ה, קס"א, קע"ד, זקן אהרן א' או"ח י"ט).



כג. פי תקרה במנהרות

שאל הרב עופר האם אפשר להתיר את המנהרה מחמת שהיא מתעקלת, ואולי ניתן לומר בזה פי תקרה יורד וסותם כאילו שהעיקולים נחשבים ככתלים הנצרכים לדין פי תקרה? והשבתי שבעיני אין צד כזה, שהרי כל מחיצה נמשכת ונמשכת, ופי התקרה הוא רק בנקודה שבה מסתיימת התקרה, ולא באמצע הדרך.

באופן כללי יש לדון האם ניתן להתיר את [כמעט] כל הגשרים מדין פי תקרה יורד וסותם: אין אומרים היתר של פי תקרה כשהכתלים מפולשים, אלא דוקא כשהכתלים כמין גאם, והתקרה היא כמין גאם בפרצות שנותרו, אבל היתר זה יועיל גם כשהפרצה יותר מי' אמות.

גישתו של הרב משה ברלין היא שמאחר שניתן לומר על 'מחיצת' צוה"פ שהיא מחיצה כלפי מנין שתי המחיצות כמין גאם - לכן ניתן להחשיב את צוה"פ המקיפות את העירוב כמחיצות המועילות להחשיב את פתחי הגשרים מדין פי תקרה, אם מחיצות ההיקף הן אכן כמין גאם. וכך הוא המצב כאן, שבהתבוננות במפת העירוב המובאת לעיל, אם נחלק אותו לשני חלקים, מצפון ומדרום לתמוזה, יתכן לומר שבכל אחד מהם יש שתי מחיצות ממשיות המורכבות מהתמוזה ומצוה"פ, וממילא 'פי תקרה' יכול להועיל לגשרים שבמחיצות הרכבת בכל אחד משני אזורים אלו, ויש מקום רב להתיר את מחיצות הגשרים כשהן בתנאים המתאימים להיתר של פי תקרה.

מאחר שהגשר מעוגל כמין כיפה, יש לדון האם הוא בכלל אורזיליא, ולכאורה נראה שאינו בכלל, כי אורזיליה היא כשהתקרה עצמה משופעת, ואילו כאן התקרה ישרה לחלוטין, והזווית שבין התקרה והפה שמעליה - היא תשעים מעלות, אלא שכל התקרה כמין כיפה - ומה בכך?

איתא בשו"ע הגר"ז (שמ"ו י"ב), ובמ"ב (שמ"ו ל"א) שפי תקרה מועיל אף כאשר המחיצות אינן ממשיות אלא צוה"פ, ולפ"ז טען הרב משה ברלין שיש להחשיב תחת גשר כסגור ב'פי תקרה', בשימוש בשתי המחיצות המפולשות שתחת הגשר, והמחיצה השלישית עשויה מצורות הפתח של כל העיר - המגיעות עד הגשר משני צדדי הפילוש.

אמנם, אף שמקורו מהמעשה המובא בחזו"א ע"ט א' שהתיר לסמוך על כך בשעה"ד - אך החזו"א דן שם בזיו בולט ולא בגשר שאינו עשוי לתחתיו, כפי שטען האגרות משה (או"ח קל"ח-קל"ט) שאין לומר פי תקרה בגשרים תוך הסתמכות על ירידת קצה התקרה - כי הם נעשו לעל גבם עבור הרכבת ולא לתחתם. איתא בעירובין כ"ה: הנה מחיצות לגואי עבדין לבראי לא עבדין, עירובין צ"ה. סיכך על גבי אכסדרה... אין לה פצימין... רבא אמר פסולה לא אמר פי תקרה יורד וסותם... עד כאן לא קאמר רב התם אלא דהני מחיצות לאכסדרה עבדי, אבל הכא דהני מחיצות לאו לסוכה עבדי לא, וביאר רש"י סוכה י"ט. ד"ה דמחיצות 'דכי אגמריה רחמנא למשה לגוד אחית' - במחיצה העשויה לחלל שלה אגמריה, ולא לחוצה לה; עוד ראה באג"מ שם שהחמיר שדבר 'שלא נעשה לסכך כלל' - אין לומר אף לתחתיו דין פי תקרה' והוא שונה מתקרת הגשרים המפולשין לרבי יהודה ש'מצד המחיצות שכצדדין' - הוא כנעשה התקרה גם בשביל דין המחיצות שתחתיו, וכן משמע בדברי החזו"א ק"ז ט"ז שגם בשבת מתירים רק תחת התקרה אך איננה מתירה חוצה לה. אמנם בחו"ב עירובין י"ג ה' כתב שדין זה נאמר רק לגבי

סוכה ולא לשבת; וראה בחזו"א ע"ט א' שחילק בין שבת לסוכה, והתיר לצמצם את פתח המבוי מי' אמות ע"י תקרה הבולטת מכותלו פנימה הן לתוס' [שמחיצות העיר יוצרות מחיצה של עומ"ר בחלק הפנימי של התקרה, וכותל המבוי הוא המחיצה השניה שתחת התקרה, ופתח התקרה החיצוני יחשב כפי תקרה' הסותם ומצמצם את הפתח], וכ"ש לרש"י [שדי בכותל המבוי להחשיב את התקרה כסותמת מכל רוחותיה], ואף שבכה"ג לרש"י המחיצות עשויות לתחת התקרה - מ"מ יתירו את המבוי והעיר שמחוץ לתקרה - כי לגבי שבת די שהמבוי כעת פתוח לרה"י (וכ"ש לתוס' שההיתר מחמת הפתח החיצוני - והוא יועיל גם למבוי). הוסיף האג"מ שכל זאת בגשרים שתקרתם ישרה, אבל אם היא משופעת הרי אין אומרים היתר דפי תקרה בכך.

לענייננו, כתב האג"מ שהיתרו של רבי יהודה לפי תקרה בגשרים המפולשים שפרש"י שיש להם מחיצות מלמטה בשני הצדדין, "שבעצם כיון שלא נעשו העליה והגשרים לתחתיהן אין לומר פי תקרה ורק מצד שני המחיצות שבצדדין שנעשו שם נחשב כנעשה גם התקרה של העליה והגשרים גם לתחתיהן שבין המחיצות ואמרינן פי תקרה" - והוא בדיוק הנידון דידן, שאין זה סתם גשר המתוח מעל הדרכים, כפי שיש ברוח הרביעית בברוקלין, אלא מנהרה שיש לה מחיצות מפולשות, שניתן להשתמש בהן, ובזה אמרינן פי תקרה גם לדעת האג"מ.



הרב ישראל מרילוס

סוד הלוח של הלל הנשיא

במאמר זה נראה פתרון לאחת הסוגיות הקשות בש"ס, המכונה בגמרא בשם "סוד העיבור". והגאונים, הראשונים האחרונים התקשו לבאר סוגיא זו. בנוסף, גם על הלוח העברי שנוסד ע"י הלל הנשיא, הוקשו שאלות חמורות ולא ידוע האם כללי הלוח בנויים על הסוגיא של סוד העיבור. לענ"ד נראה שבהנחה אחת שמבוססת על יסודות עמוקים בתורת הבעל-שם-טוב נצליח לתרץ את כל השאלות.



ראיית הירח על-פי עדים ומולד זקן

מצוות קידוש החודש בנויה על כך שראש חודש נקבע על-פי עדים שבאים לבית-דין ומעידים שראו את הירח החדש ועל פיהם מקדשים בית-דין את החודש. ואם לא הגיעו עדים להעיד במשך כל היום ה-30 לחודש, אז קובעים ראש חודש למחרת בלי עדים, והחודש הקודם נקרא חודש מעובר. ומבואר ברמב"ם* שבמצוות קידוש החודש גם כלולה חובת בית-דין לחשב את המצב האסטרונומי ויש לחקור את העדים לפי מסקנות החשבונות.

המולד הוא הרגע שהשמש והירח נפגשים בשמים פעם אחת בכל חודש, ואז הצד של הירח הפונה אלינו אינו מואר. ומאז הקשת הדק של הירח גדלה מיום ליום עד שבאמצע החודש, שהוא יום החמש עשרה לחודש, הירח מאיר באופן מלא.

מכיון שבשעת המולד הירח חשוך, לכן יש להמתין זמן מסוים עד שעדים יוכלו להבחין באור ראשוני מהירח. שעת הראייה לראשונה היא תמיד אחרי שקיעת השמש, ובשעה זו הירח קרוב לאופק ומתכונן גם הוא לשקוע.

בשנת ד'ק"ט לבריאת העולם - כ-290 שנה אחרי חורבן בית המקדש - כשהתחילו להתרבות גזירות ושמד, ומחשש על המשכיות הסנהדרין לקדש על-פי הראייה, תיקן הלל הנשיא את הלוח העברי על-פי החשבון במקום קידוש החודש על-פי ראיית הלבנה². לשיטת הרמב"ם³ עניין זה הוא הלכה למשה מסיני, שבזמן שאין מקדשים על-פי הירח מחשבים לפי החשבון של הלל הנשיא.

הכלל העיקרי בלוח הזה מבוסס על כך, שביום שחל המולד של חודש תשרי, ביום זה קובעים את ראש השנה. למעט אם המולד הוא "מולד זקן", שפירושו שאם יחול המולד בחצות היום או מאוחר יותר דוחים את ראש השנה ולא קובעים אותו ביום המולד⁴.

(א). הלכות קידוש החודש פרק א הלכה ז.

(ב). רב אברהם בר חייא בספר העיבור מאמר שלישי שער שביעי בשם רב האי גאון.

(ג). הלכות קידוש החודש פרק ה הלכה א-ב. כך גם שיטתו של ר' סעדיה גאון (ספר העיבור מאמר שני שער שמיני) ועוד.

(ד). ואם היום למחרת הוא אחד מימי א'ד'ו' דוחים את ראש השנה ביום נוסף, לפי הכלל של "לא אד"ו ראש".

והנה, ראשית יש להקדים שהמולד שאנו מחשבים בזמן הזה לקבוע את היום שבו יחול ראש השנה נקרא **המולד האמצעי** (הממוצא)¹, ובין מולד אחד למשנהו יש 29 יום, 12 שעות ו-793 חלקים² (השעה מחולקת ל-1,080 חלקים). מכיון שהמהירות של השמש והירח במסלולם אינה קבועה לכן המולד יכול להתרחש עד 14 שעות לפני המולד האמצעי או 14 שעות אחרי המולד האמצעי³, והוא **המולד האמיתי**. קל מאוד לחשב מתי יחול המולד האמצעי בכל חודש, אבל לקבוע מתי יחול המולד האמיתי זה מצריך חשבונות רבים ומסובכים.

במבט ראשון⁴ נראה שכלל זה מהלל הנשיא מקורו מהגמרא בראש השנה⁵: "מחשבין את תולדתו, נולד קודם חצות בידוע שנראה סמוך לשקיעת החמה, לא נולד קודם חצות בידוע שלא נראה סמוך לשקיעת החמה". זאת אומרת, שאם היה המולד לפני חצות היום ואז יעברו לכל הפחות שש שעות מאז עד השקיעה, ולכן במהלך זמן זה יספיק הירח לגדול וניתן יהיה לראות אותו לראשונה בסמוך לשקיעת החמה. אבל אם לא נולד קודם חצות, אין הקשת של הירח גדולה מספיק כדי להבחין בה בעין רגילה בסמוך לשקיעת החמה, כי לא עברו בינתיים שש שעות מהמולד.



הקושיות החמורות על סוד העיבור

הגמרא מכנה את הסוגיא הזו "סוד העיבור", ובאמת היא מגלה טפח אבל מכסה טפחיים. ואיך שלא נפרש אותה, בין אם מדובר במולד האמצעי ובין אם מדובר במולד האמיתי, התקשו המפרשים⁶ להסביר את כוונת הגמרא בסוגיא הזאת.

והנה אלו השאלות העיקריות על סוגיא זו:

א. בגמרא מבואר שיש להמתין "שש שעות" משעת המולד כדי שנוכל להבחין לראשונה אור מהירח. שיעור זה לא מציאותי והוא נגד החוש, כי החוש מצריך פי שלש מ"שש שעות", ולפעמים אפילו יותר, כדי שנוכל לראות את הקשת החדשה מהירח, כפי שמובא בראשונים והאחרונים⁷.

ב. אפילו אם נניח שהשיעור הוא שש שעות בלבד, אז להגיד שכל חודש השיעור הזה הוא שווה וקבוע, לא יותר ולא פחות בדיוק שש שעות, גם זה לא מציאותי, כפי שהרמב"ם מאריך

(ה). רמב"ם הלכות קידוש החודש פרק ז הלכה ז.

(ו). הלכות קידוש החודש פרק ו הלכה ג.

(ז). אבן עזרא שמות יב, ב. לפי היסוד עולם מאמר שלישי פרק יד, ההבדל הוא י"ד שעות ותרמ"ח חלקים.

(ח). בעל המאור ראש השנה כ:

(ט). ראש השנה כ:

(י). שם רש"י, תוספות, בעל המאור, ר' יצחק הישראלי בספרו יסוד עולם מאמר רביעי פרק שמיני, אבן עזרא, ועוד.

(יא). לפי הרמב"ם (פרק א הלכה ג) זה יכול להגיע ל-4 שעות. בספר נאווה קודש (פרק ה הלכה ב) מובא שההבדל מגיע ל-0 שעות ושליש. כיום המדענים טוענים שניתן לראות לאחר 18 שעות או פחות בהתאם למצב האסטרונומי ומזג האוויר. ראה גם פירוש המשניות לרמב"ם ר"ה פרק ב'.

בפרקים האחרונים מהלכות קידוש החודש ששעת הראייה משתנה בכל חודש, והדבר תלוי לפי המצבים של השמש והירח בשמים. ויותר מזה יש לעיין כאן, במה שהגמרא משתמשת בלשון: לפני חצות בידוע שנראה כלומר בוודאות. ורק רגע קטן מאוחר יותר, כלומר, מחצות ואילך בידוע שלא נראה, כלומר, בוודאות שלא נראה את הירח. ממש נגד החוש.

ג. הגמרא אומרת ששעת הראייה הוא סמוך לשקיעת החמה, זאת אומרת לפני שקיעת החמה. והרי זה דבר בלתי אפשרי, כי לפני רגע השקיעה השמש מסנוורת ואי־אפשר להבחין באור של הירח. הרמב"ם^י כותב שהזמן לראיית הירח לראשונה הוא שליש שעה (20 דקות) אחרי שקיעת השמש. ואיך אומרת הגמרא שהראייה היא לפני השקיעה.

ואם נרצה ללמוד בגמרא שבסמוך לשקיעת השמש, הכוונה אחרי שקיעת השמש, גם זה אי־אפשר להגיד, שהרי אם כן למה מגבילה הגמרא את אפשרות הראיה רק אם נולד לפני חצות, והרי גם אם נולד בחצות ואפילו עד 20 דקות אחרי חצות, גם אז יספיקו לראות את הירח אחרי השקיעה, כי שש השעות נשארו בשלימות.

ד. יתירה מזו, הראייה סמוך לשקיעת החמה לא תתאים לימות החורף, שאז הימים קצרים והשש שעות כלות הרבה אחרי שקיעת החמה, ואפילו אחרי שקיעת הירח. ומהגמרא לא משמע שהיא מגבילה הכללים הללו אך ורק לימות החמה וימי ניסן ותשרי.

בגלל שאלות כאלו ועוד שאלות חמורות מהמשך הגמרא, כותב רבנו חננאל^י: "לא נתברר אצלנו יפה, לפיכך לא כתבנו בו פירוש". תלמיד הרא"ש, בעל היסוד עולם^י, מביא מדבריו של רב האי גאון שנתקשה בביאור הלכה זו וכתב: "אין אנו יודעין מאי קאמר".

והמהר"ל כותב^י: "ומפני זה רבים אשר התחכמו בחכמה זאת האריכו דברים על המאמרים אלו להשוותם ולאחדם עם חכמת התכונה, וטרחו טורח רב מאוד מאוד. ואין להשיב על דברים שלהם אם האמת אתם אם לא, אך דבר זה ברור כי לא זה הוא הדרך, כי דברי תורה בלבד ודברי חכמתם בלבד".

ואם יורשה לי להוסיף עוד ענין תמוה, ובעצם שאלה בסיסית על הגמרא הזו. הסוגיא הזאת מתחילה עם הודעת שמואל: "אמר שמואל יכילנא לתקוני לכולה גולה", שיכול אני לסדר את הלוח לגולה לכל השנים הבאות. זאת אומרת שהוא בקי במהלך השמש והירח ובחשבוניותיהם. ולכן שואל אותו ר' אבא אבנה דרבי שמלאי: "ידע מר האי מילתא דתניא בסוד העיבור נולד קודם חצות או נולד אחר חצות", האם מוכר לו היסוד של נולד קודם חצות או נולד אחרי חצות, זאת אומרת שהירח מתכסה מהמולד במשך שש שעות. ושמואל ענה לו שאינו יודע. והרי מהדברים הכי בסיסיים באסטרונומיה (לגבי ראיית הירח) הוא לדעת לחשב הזמן שמפריד בין המולד לשעת הראייה, ודוקא על ענין זה טוען שמואל שלא יודע.

(יב). הלכות קידוש החודש פרק יד הלכה ו.

(יג). ראש השנה כ:

(יד). חלק ב - מאמר ד פרק ח.

(טו). באר הגולה, באר השישי.

ועוד הרי שמואל התפאר ואמר "נהירין לי שבילי דרקיע כשבילי דנהרדעא", ורק עליו נתנה הגמרא את הכינוי "שמואל ירחינא"¹, והנה דוקא החברים שלו - האמוראים - דווקא הם מכירים את היסוד הזה. יש להדגיש שבשנים הללו קידשו החודש על-פי עדים, ובית-דין היו חוקרים את העדים בידוע מראש האם היה כבר אפשרות לראות את הירח החדש. וחכמי ישראל צברו ניסיון של למעלה מאלף ושלוש מאות שנה - חודש חודש, בנוגע לראייה הראשונית של הלבנה.

בנוסף יש להבין, מצד אחד הגמרא מכנה את הסוגיא הזאת בשם "סוד העיבור". "סוד" מכיון שלא גילו ענין זה כלפי חוץ. אבל מצד שני הגמרא מגלה במפורש מהו הסוד: "נולד קודם חצות וכו'", "מחשבינן את תולדתו, נולד קודם חצות בידוע שנראה סמוך לשקיעת החמה, לא נולד קודם חצות בידוע שלא נראה סמוך לשקיעת החמה", "שית שעי מיכסא סיהרי וכו'" אם כן מדוע הכניסו רב אשי ורבינא את הסוגיא הזו במפורש בגמרא.

יתירה מזו, המילה "סוד" מתאים יותר לפנימיות התורה, יינו של תורה - נכנס יין יצא סוד", ולא לעצם חכמת האסטרונומיה, חכמה שממילא גם אומות העולם שולטים בה.



הקושיות החמורות על הלוח העברי

להבין כל זה, נתמקם קודם כל על הלוח של הלל הנשיא שכל פרטיו ידועים לנו היטב. את הלוח העברי גילה לנו לראשונה רב סעדיה גאון, ובימי הראשונים² כבר היה מופץ בספריהם האופן שבו בנוי הלוח.

והנה, סידור הלוח מהלל הנשיא גם הוא תמוה ביותר:

א. הרי הלוח סודר על-פי המולד האמצעי, אבל הרי במולד זקן מה שחשוב לנו זה המולד האמיתי, ומרגע זה להמתין עד שהירח יתרחק מספיק מהשמש כדי שקשת הירח תגדל, והרי המולד האמיתי יכול להתרחש כ-14 שעות אחרי (או לפני) המולד האמצעי כנ"ל, וא"כ מה יעזרו לנו השש שעות מהמולד האמצעי, הרי בזמן השקיעה יכול להיות שעד אז בכלל עדיין לא התרחש המולד האמיתי ואין מה לדבר על ראיית הירח החדש³. ומדוע קובעים גם אז את ראש השנה ביום זה ולא דוחים אותו.

טז). בבא מציעא פה:.

יז). המהרש"א סנהדרין לח. ד"ה "אין בן דוד בא", וז"ל: "נכנס יין יצא סוד הוא סוד העיבור". שבפנימיותו מרמז למלכות בית דוד, כמו שיש מחזור של ל' יום בחודש, ומיום ט"ו (קיימא סיהרא באשלמותא) מתמעט אור הירח במשך ט"ו יום, כך גם במלכות בית דוד מדור ט"ו (שלמה המלך) מתמעט המלכות עד המלך האחרון - צדקיהו המלך.

יח). הרמב"ם, האבן עזרא, רב אברהם בר חייא, ר' יצחק הישראלי, ועוד.

יט). החתם סופר (קובץ תשובות סי' כ"ו) מתרץ כשהחכמה התחילה להשתכח מישראל, תיקנו חשבון קל ואיננו אמיתי אלא בקירוב, וזה החשבון האמצעי. ואף-על-פי שאינו מדויק סמכו על הפסוק "אשר תקראו אותם במועדם וכו'". והחזון איש (קונטרס שמונה עשרה שעות סעיף י"ב) מתרץ שזו הלכה למשה מסיני שבזמן הזה עושים על-פי האמצעי ולא האמיתי. ותמוה ביותר, כי לפי תירוצים אלו מדוע כשנולד אחר חצות דוחים, והרי הראייה בערב אינה תלויה במולד האמצעי אלא רק במולד האמיתי. עיין קו התאריך הישראלי (מהרמ"מ כשר) עמוד קס"ו.

ב. כפי שהקשינו על הגמרא, הרי הניסיון מוכיח כי פרק זמן של שש שעות בין רגע המולד לבין הרגע שניתן לראות לראשונה את הירח אינו מציאותי והוא נגד החוש, אלא דורש יותר שעות כפי שמובא בספרי הראשונים. וא"כ למה מולד זקן מבוסס על שש שעות – מחצות עד שקיעת החמה.

ג. וכפי ששאלנו על הגמרא, הרי לכוון למידע הזה לדעת באיזה לילה אפשר לראות לראשונה את הירח תלוי בהרבה גורמים, כפי שמרחיב הרמב"ם בפרקים האחרונים מהלכות קידוש החודש, וזה משתנה מחודש לחודש, ואם כן למה קבעו מולד זקן מ"חצות היום" לכל השנים.

ד. והשאלה העיקרית, הרי ממילא לא מקדשים היום על-פי הראייה אלא רק לפי החשבון, אז למה בכלל צריך להמתין שש שעות אחרי המולד ולא מספיק לקבוע את ראש השנה על-פי רגע המולד בעצמו. כלומר, שאם המולד יחול באחת משעות של יום ראש השנה אז קובעים יום זה לראש השנה.

יש מתרצים שמכיון שדין של מולד זקן הוא תמיד בחודש תשרי כי הוא נוגע לקביעות היום שבו יחול ראש השנה, והוכח אסטרונומית שבחודש תשרי המולד האמיתי לא יתאחר למעלה משש שעות אחרי המולד האמצעי, לכן אם המולד האמצעי היה לפני חצות היום אז בוודאות שהמולד יתרחש לפני השקיעה בארץ ישראל. ובעצם מולד זקן לא נקבע כדי שנספיק לראות את הירח בערב, אלא כדי שנהיה בטוחים שהמולד האמיתי לא יחול לאחר ראש השנה.

ואף שהוא למעשה אחרת מהמובא בגמרא בראש השנה, שההבדל בין לפני חצות ואחרי חצות קשור לראיית הלבנה בשקיעה השמש בערב, אבל לשיטתם לא מחייב שמולד זקן נובע מהגמרא הזו.

והנה, חישבתי את כל השנים מזמן הלל הנשיא ועד היום, וגיליתי שאפילו אם נעתיק את הכלל של מולד זקן בשעה אחת קדימה – משעה 12 בצהריים לשעה 1 אחרי הצהריים, גם אז תמיד המולד האמיתי יתרחש לפני השקיעה. זאת אומרת, שלשווא דוחים את ראש השנה בשנים שהמולד חל בשעה הזו.



שיעור של המולד הנראה

אבל יש כאן נקודה אחרת. דמה שבאים העדים להעיד שראו אור חדש של הירח אינו (רק) להוכיח שכבר היה המולד האסטרונומי – ייחוד השמש והירח, אלא העדים מעידים על מולד הנראה, דהיינו שכבר נולדה הארה מן הירח אלינו^א. ולפי הירושלמי^ב השיעור הוא "כשעורה".

כ. שו"ת התשב"ץ ח"א הוצאת מכון ירושלים בנספח בענייני תכונה של הרב זלמן קורן (הערה 50). הגהות ר' אריה ליב ליפקין על ברייתא דשמואל הקטן.

כא. ראה בינה לעיתים עמוד טז: "אבל אחר שתעבור מנגד השמש הלאה למזרח מסיבובה הרצונית י"ב מעלות ושליש בערך, אז נוכל להשיג בה מן אורה אפס קצהו, בתואר קשת והוא המולד". הרב עובדיה בפירושו על הרמב"ם הלכות קידוש החודש פ"ב ה"ד: "כשיזוז הירח מעל קיבוץ השמש מעט והוא נקרא מולד, נגלה ממנו כחוט אחד מן המאיר ממנו, והוא שכנגד השמש". תשב"ץ חלק א' סי' ק"ג: "ואין נקרא מולד אלא רגע שנולד האור בלבנה החדשה". וראה גם לקמן סוף עמ' קסט.

וכך גם מפרש רש"י: "נתקשה משה על מולד הלבנה באיזו שיעור תיראה ותהיה ראויה לקדש והראה לו באצבע את הלבנה ברקיע ואמר לו כזה ראה וקדש". שקידוש החודש אינו תלוי במולד אלא באור הירח המגיע אלינו.

ולכן נראה לבאר שמולד זקן נקבע כדי שתתאפשר ראיית הלבנה ביום של ראש השנה וזה עוד לפני השקיעה! אבל קודם כל יש להקדים סוגיא אחרת ותמוהה ביותר בענין ברכת החמה:



שיטת שמואל ורב אדא לגבי אורך שנת החמה

הרמב"ם¹ מביא שתי דעות לגבי אורך שנת החמה. הדעה הראשונה היא דעתו של שמואל², לפיו הוא בדיוק 365 יום ושש שעות, ועל כך קובע הרמב"ם שנתון זה אינו מדויק כל-כך. אך מעניין שדווקא דעה זו הכניסו חכמי ישראל בגמרא כדי לחשב בה את תקופות השנה. הדעה השנייה היא דעתו של רב אדא³, והיא קצרה בארבע וחצי דקות בערך משיטתו של שמואל, ועליה קובע הרמב"ם ששיטה זו היא אמיתית יותר.

ולכאורה, תמוה ביותר מדוע העלימו חכמי ישראל את אורך השנה המדויקת ופרסמו דווקא את שיטת שמואל הפחות מדויקת.

והנה, שני חכמים מחכמי הראשונים שחיו במאה ה-11 – האבן עזרא⁴ והנשיא רבי אברהם בר חייא⁵ – מתרצים: "מפני שכל מה שיהיה בעולם מרעב ושובע ומוות וחיים תלוי לפי רגע התקופה, וחששו שמה יעמוד אדם שאינו הגון ויחריב את העולם" – לכן לא רצו לגלות את שנת החמה המדויקת וגילו רק את תקופת שמואל הפחות מדויקת, וכלשונם: "שמואל בפרהסיא – ורב אדא בציניעא".

אך לכאורה נשאלת השאלה: נכון שהבאנו שהסיבה שהגמרא לא מזכירה את שנת החמה המדויקת, כי לא רצו שיגיע לידי אומות העולם נתון זה, ולכן הזכירו אורך שנת החמה לפי שיטת שמואל שהיא הפחות מדויקת, אבל הייתכן שחכמי הגמרא, בגלל איזו סיבה שתהיה, חס וחלילה יכתבו בגמרא נתון שיקרי, כלומר, שיטת שמואל הלא מדויקת.

ועוד, כפי שהבאנו לעיל, איך זה שדווקא שמואל שהתפאר בחכמה הזו⁶ ואמר: "נהירין לי שבילין דרקי' כשבילין דנהרדעי", כלומר, מכיר אני בגרמי השמים כמו שאני מכיר את רחובות

(כב). פרק ב הלכה ד.

(כג). פרשת בא יב, ב.

(כד). הלכות קידוש החודש פרק ט ופרק י.

(כה). עירובין נג.

(כו). 'המפרש' על הלכות קידוש החודש להרמב"ם פרק י, וספר העיבור לר' אברהם בר חייא מ"ג שער ה, וז"ל: "כאשר ראינו בברייתא הקרויה על שמו (רב אדא)".

(כז). בספרו ספר העיבור שער ב, וגם באגרת השבת שער הראשון.

(כח). בספרו ספר העיבור שער החמישי, וגם 'המפרש' בהלכות קידוש החודש פרק י הלכה א.

העיר נהרדעא בה אני מתגורר - דווקא הוא זה שנוקט בשיטת אורך שנת החמה הלא נכונה.



ברכת החמה על-פי שיטת שמואל דווקא

אחד המקומות שמוזכר בגמרא אורך השנה לפי שמואל הוא במסכת ברכות^ל לגבי ברכת החמה - ברכה שמברכים אותה פעם ב-28 שנה והיא מבוססת על כך שתקופת האביב הראשונה בבריאת העולם חלה אז בתחילת ליל רביעי - כלומר, שעה 6 בערב מיום שלישי, כי היום והתאריך בתורה מתחילים בערב.

ומכיון שלפי שמואל אורך שנת החמה הוא 365 יום ושש שעות, נמצא שלפי זה בשנה הבאה תוון תקופת האביב קדימה על סדר ימי השבוע ביום אחד ושש שעות, ואז תחול תקופת האביב ביום חמישי ושש שעות, וכך כל שנה מתאחרת התקופה ביום אחד ושש שעות. ולפי זה, אחרי 28 שנה תחזור תקופת האביב בתחילת ליל רביעי כפי שהיתה בבריאת העולם. ולכן אומרת הגמרא שבכל 28 שנה, ביום זה, יום רביעי בשבוע, כשרואים את השמש יש לברך ברכת "עושה מעשה בראשית".

ושואלים המפרשים^{לא}, מכיון שלפי הרמב"ם אורך שנת החמה של שמואל אינו מדויק, אז בעצם אחרי כל מחזור של 28 שנה לא מתרחשת בליל רביעי תקופת האביב, והרי זו ברכה לבטלה. השאלה הזו נותרה בלתי פתורה במשך כל השנים^{לב}.

לפני שניגש לתרץ שאלה זו, יש להקשות שאלה נוספת: שלש פעמים כתוב בתורה הביטוי "תקראו אתם"^{לג}. "הגמרא"^{לד} דורשת שהאותיות של המילה "אתם" זהות לאותיות של המילה

כט). ברכות נח:

ל). ברכות נט:

לא). משאת בנימין סי' קא; שירי כנסת הגדולה או"ח סי' רכט ס"ב; חתם סופר חלק א' או"ח סי' נו, ועוד.

לב). החזון איש (או"ח סי' קל"ח ד') ניסה לתרץ שהתורה לא הקפידה על המועט, כפי שהגמרא (בעירובין ע"ו ע"ב) קובעת שהעיגול גדול בשתי חמישיות מהריבוע, והרי זה רק בקירוב, ומכיון שההבדל בין רב אדא ושמואל הוא מספר קטן, לכן לגבי חישוב התקופות אפשר גם ללכת לפי תקופת שמואל.

תירץ זה תמוה ביותר, שכן אי אפשר להשוות בין חשבון התקופות והגמרא בעירובין; אכן ההבדל בין השיעור המובא בעירובין והשיעור המדויק יותר הוא באמת קטן. וכך אורך השנה לפי רב אדא קצר מזה של שמואל ב-4.42 דקות בלבד. אבל ההבדל הזה מצטבר עם השנים, ובכל שנה מתאחרת תקופת שמואל מהתקופה המדויקת (לפי אורך שנת רב אדא). ולמשל, בשנת ברכת החמה תשס"ט הייתה תקופת ניסן בליל י"ד לחודש, אך על-פי חישוב אורך שנתו של רב אדא חלה התקופה בכ"ה באדר - זאת אומרת שאיחרנו את ברכת החמה ב-17 יום. וזה כבר לא ענין של קירוב.

לג). א) ויקרא כג, ב - דָּבַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם מוֹעֲדֵי ה' אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֵלֶּה הֵם מוֹעֲדֵי.

ב) ויקרא כג, ד - אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה' מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם בְּמוֹעֲדָם.

ג) ויקרא כג, לו - אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה' אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ לְהַקְרִיב אֹשֶׁה לַיהוָה עֲלֶה וּמִנְחָה וְזֶבֶח וְנֹסְכִים דָּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ

לד). ראש השנה כה.

"אַתֶּם", ומזה לומדת הגמרא "אַתֶּם אפילו שוגגין, אַתֶּם אפילו מזידין, אַתֶּם אפילו מוטעים". זאת אומרת, אם בית־דין שגג או הוטעה וקבע ראש חודש ביום הלא נכון, או יתירה מזו, שבית־דין קבע במזיד את היום הלא נכון לראש חודש - מה שעשו עשוי ולא מבטלים את מה שקידשו.

ולכאורה אינו מובן, הרי קידוש החודש תלוי לפי מצב השמש והירח, וכדברי הרמב"ם שפוסק^ל שבמצוות קידוש החודש כלול גם חיוב על בית־דין לחשב את חשבונות האסטרונומיה הקשורים לשמש ולירח, ואם כן מדוע כשקידשו החודש באופן שזה לא מתאים אסטרונומית לא מבטלים את מה שקידשו.



מצוות קידוש החודש על־פי פנימיות התורה

עד שהגיע האדמו"ר מליובאוויטש זי"ע ופתר שאלות אלו על־פי תורת החסידות עם ביאור מפליא ביותר ומיוסד על דברי רבנו תם בגמרא ראש השנה, ונביא כאן בקיצור נמרץ רק מה שנוגע לנו^ל.

אבל קודם כל יש להקדים, שאם נתבונן בחגי ישראל נגלה שכל התאריכים מבוססים על השמש והירח. קביעת יום הראשון של החודש, כלומר, ראש חודש, תלוי ברגע המולד, וזה הרגע שהשמש והירח נפגשים בשמים כל חודש^ל כנ"ל, ואז ביום ה־15 יחול חג הסוכות וחג הפסח.

ולכאורה היה הגיוני יותר לקבוע את החודש והחגים לפי המצבים בעולם הרוחני - מתי שנמשך הגילוי הרוחני בעולם והופך את היום לקדוש, ולא על־פי מצב השמש והירח הגשמיים.

אלא שאנו חיים בעולם גשמי ואין באפשרותנו לראות את מה שקורה בעולמות הרוחניים, ולכן ברא ה' את השמש ואת הירח הגשמיים שהם יציגו לנו את המתרחש למעלה. כלומר, דרכם אני יודע מה קורה בעולמות העליונים, כי תבנית המולד הגשמי מקביל לתבנית המולד הרוחני.

ולכן, כשרואים שהשמש והירח נפגשים בשמים ומתייחדים, ומיום זה אור הירח גדל מיום ליום, זה מלמד אותנו שגם למעלה בעולמות הרוחניים יש ייחוד בין עניינים רוחניים - ספירות עליונות, ובלשון הקבלה^ל: ייחוד (ז"א) זַעִיר אֲנֶפֶן וּמַלְכוּת - ומאז מתחיל מחזור חדש של המשכה של אור רוחני חדש בעולמנו הגשמי. ומכיון שביום ה־15 לחודש תמיד הירח מלא ומאיר באופן מקסימלי, וכלשון ספר הזוהר^ל: "קיימא סיהרא באשלמותא", זה מלמד אותנו שביום זה מתגלה גם האור הרוחני בעולם באופן מקסימלי, ולכן ביום זה נקבע החג.

לה). הלכות קידוש החודש פרק א הלכה ו-ו.

לו). ליקוטי שיחות חלק טז פרשת בא א.

לז). הלכות קידוש החודש פרק א הלכה ג, ופרק ו הלכה ג.

לח). פרי עץ חיים שער הפורים עמוד קי"ב ד' - קי"ג ג'; ושער ראש חודש עמוד ק"ח ד'; ספר המאמרים תקס"ח עמוד תקל"ד; תר"פ עמוד קס"ו; אור התורה בראשית יא, א.

לט). זוהר חלק א קנ ריש עמוד א; וחלק ב פה עמוד א.

וכל זה כי מסלול כוכבי הלכת אינו בר־שינוי. האדם, בבחירתו החופשית מסוגל לשנות את מיקומם של החומרים על כדור הארץ ולשנות את צורתם, ועל־ידי זה הוא עלול לשבש את האינפורמציה הרוחנית שנטבעה בהם בששת ימי בראשית. אך לעולם לא יעלה בידו של איש לשנות את מסלול השמש או הירח. זאת אומרת, שמהלך כוכבי הלכת נשאר כפי שנברא בששת ימי בראשית, ולכן דרכם יכולים ללמוד על התרחשויות הרוחניות.

ולפי זה, באופן דמיוני, אם למשל ביום מן הימים יצליחו בני אדם לשנות את מסלול הירח, כבר לא נוכל לקדש את החודש, כי הירח כבר לא יוכל לייצג את הנעשה בעולמות הרוחניים.



בניסן נברא העולם הרוחני ובתשרי נברא העולם הגשמי

כדי להבין כל זה באופן פנימי יותר, יש להקדים את המובא בגמרא בראש השנה^מ בעניין זמן בריאת העולם, שיש שתי דעות - רבי אליעזר אומר בתשרי נברא העולם, ורבי יהושע אומר בניסן נברא העולם.

וצריכים להבין, הרי כפי שהזכרנו כל מה שכתוב בגמרא הוא אמת ואלו דברי אלוקים חיים^{מב}, ומסיבה זו מובא^{מג} שלא יכולה להיות בגמרא מחלוקת על עניין של מציאות, כמו כאן האם נברא העולם בתשרי או בניסן, כי אם זו מחלוקת במציאות אז לכל הפחות דעה אחת שקרית ואי־אפשר לומר את הכלל של "אלו ואלו דברי אלוקים חיים".

ומסבירים בתוספות^{מד} (רבנו תם) שאין כאן מחלוקת, אלא שכל אחד מדבר על סוג בריאה שונה - אחד מדבר על בריאת העולם במחשבה ואחד מדבר על הבריאה במעשה. והאריז"ל^{מז} מבאר, ש"במחשבה" הכוונה בריאת העולם הרוחני, ו"במעשה" הכוונה בבריאת העולם הגשמי.

זאת אומרת, שאם נקבע שהעולם הגשמי נברא בתשרי, אז שישה חודשים קודם לכן - בחודש ניסן - נברא העולם הרוחני. כלומר, לכל דבר גשמי יש לו שורש בעולם הרוחני, כולל השמש והירח, ובעצם הכל מתחיל מלמעלה - קודם־כל נברא העולם הרוחני עם כל הפרטים שבו, ורק אחרי זה נמשכים דברים רוחניים אלו למטה ונברא העולם הגשמי עם אותם הפרטים, אלא שכל הפרטים הללו קיבלו עכשיו לבוש גשמי.

ועתה, בשעת המולד הצד של הירח הפונה אלינו חשוך לגמרי, וכשבאים שני עדים ומעידים שראו כבר קשת אור דק של הירח החדש, מה שמוכיח שכבר התרחש המולד, אז אנו יודעים

(מ). ראש השנה י':

(מא). עירובין יג':

מב). שדה חמד כללים, מע' המ"ם כלל קסד; שער הכוונות מרבי חיים ויטאל דרוש ראש השנה; פרי עץ חיים שער ראש השנה פ"ד; ליקוטי לוי יצחק אגרות עמוד רסו.

מג). ראש השנה כז. ד"ה כמאן. ועיין שו"ת בני ציון חלק א סי' יד אות טז על הגרסה הנכונה בתוספות, שבניסן נברא העולם במחשבה.

מד). נהר שלום סדר כוונת ראש השנה בסופו.

שגם במקביל בעולם למעלה התרחש מולד רוחני ויתחיל מחזור רוחני חדש להאיר אלינו לעולם, ולכן אז מקדשים את החודש.

ובזה יש לדקדק. בגלל סיבות שונות, העולם הזה התחתון אינו ראוי (כלי) לקבל את ההמשכות מלמעלה ממש כפי שהן למעלה. ולכן התרחשויות למעלה והתרחשויות למטה אינן מסונכרנות בזמן, והתזמון אינו במאה אחוז.

למשל, כשרואים שמתרחש מולד גשמי זה לא אומר שממש ברגע זה מתרחש גם המולד הרוחני, אלא יכול להיווצר הבדל של זמן ביניהם. והרי לנו חשוב לדעת לגבי החגים מתי זה מתרחש ברוחניות.

ועל זה נתן ה' לבית-דין את הכוח לכוון את הרגע הרוחני. זאת אומרת, שמיד כשבית-דין מקדשים את החודש, ברגע זה במקביל מתרחש מולד^{מה} רוחני ונמשך מעולם הרוחני אור חדש לעולם למטה, אף-על-פי שבעולמנו הגשמי יכול להיות שבפועל עוד לא התרחש המולד.

וזה נכון גם במקרה שבית-דין לא קידשו את החודש ביום הנכון, בשוגג או במזיד, גם אז התזמון מקביל במדויק עם העולם הרוחני. ואם יתברר שבית-דין קידשו את החודש בזמן הלא נכון לפי מצב הירח הגשמי, לא מבטלים את מה שעשו כי בעצם הוא מתאים לפי הירח הרוחני.

אבל מכל מקום הבסיס הוא המולד הגשמי, והתורה מצווה לנו להתחשב על-פי עדות על הירח הגשמי, וגם על בית-דין לחשב בכל חודש את רגע המולד ופרטיה כדי לחקור את העדים האם הם אכן ראו את הירח.



שנת שמואל ברוחניות ושנת רב אדא בגשמיות

והנה, גם עצם אורך שנת החמה בעולם הרוחני שונה מאורכו בעולם הגשמי. בעולם הרוחני הוא 365 יום ושש שעות כפי הדעה של שמואל, וזה היה צריך להשתלשל במדויק באופן זה גם בעולם הגשמי; אבל כפי שהסברנו שכשזה יורד לעולם הגשמי משתנים המספרים, ולכן אם מודדים את שנת החמה בפועל כאן בעולם הגשמי יחסרו ארבע וחצי דקות בערך - וזו הדעה של רב אדא.

ולפי זה תתורץ השאלה שנשאלה למעלה בעניין ברכת החמה, שהחשבון בגמרא בעניין זה הוא לפי שמואל והוא לא מדויק, והתשובה היא: נכון שבעולם הגשמי הוא אינו מדויק, אבל שמואל מדבר על אורך שנת החמה בעולם הרוחני ושם הוא מכוון לגמרי. ובניגוד לשאר המצוות, בברכת החמה אנו מקיימים אותה לפי המצב בעולם הרוחני דווקא, שהיא שנת שמואל. וכאן נשאלת השאלה, הרי "אין מקרא יוצא מידי פשוטו"^{מה}, וכל המצוות ללא יוצא מן הכלל יש לקיימן על-פי מציאות העולם הגשמי כפשוטו, אם כן מדוע בברכת החמה מתחשבים לכתחילה לפי מה שקורה בעולם הרוחני.

מה). יש שני סוגי מולד: א. רגע המולד האסטרונומי, כשהשמש והירח נפגשים בשמים. ב. רגע המולד - שנולד אור, הרגע שמתגלה לראשונה אור מהירח, וזה מתרחש זמן מה אחרי המולד האסטרונומי. ראה לקמן סוף עמ' קסט.

ועל כך מסביר הרבי מליובאוויטש זי"ע ביאור נפלא:

התורה מצווה לנו לברך ברכת החמה בחודש ניסן דווקא, שבכל 28 שנה חוזרת התקופה לחול באותו זמן כפי שתקופת האביב הייתה בבריאת העולם - כלומר, בחודש ניסן ולא בתקופת הסתיו בתשרי^מ - כי הגמרא פוסקת שלגבי התקופות ההלכה היא שבניסן נברא העולם^מ.

ובעצם בחודש ניסן נברא העולם רק ברוחניות, שישנה חודשים לפני בריאת העולם הגשמי, ואז התקופה הייתה רק ברוחניות; מזה אנו רואים שלגבי התקופות רוצה התורה שנתחשב בהן לפי מצבן הרוחני - תקופת ניסן - ולא לפי תקופת תשרי הגשמית בשעת בריאת העולם בפועל. ולכן גם לגבי אורך שנת החמה יש להתחשב לפי המצב בעולם הרוחני ולא לפי האורך הגשמי, ומברכים ברכת החמה כל 28 שנה דווקא לפי הנתונים בעולם הרוחני - אורך השנה הרוחנית לפי שמואל.

וכל זה מראה את גדלותו של שמואל, שלא רק שהיה בקי בתורת האסטרונומיה בעולם הגשמי, אלא ידע גם לדייק בשנת החמה לפי אורכה ברוחניות - מידע שלא נגיש לכל אחד ואחד.

ומדהים לגלות שבעצם הביאור הנ"ל טמון בספר משאת בנימין^מ. כשהוא עומד על השאלה בנוגע לברכת החמה, שהרמב"ם כותב שדווקא שנת רב אדא היא המדויקת יותר לעומת שנת שמואל, והמחזור של י"ט שנים; הלוח העברי מבוסס ומתאים רק לפי רב אדא, אם כן איך פוסקים לגבי ברכת החמה שהולכים לפי שמואל, והרי זה תרתי דסתרי אהדדי. ומתוך, שכשם שבמחלוקת בגמרא האם בתשרי או בניסן נברא העולם, הגמרא פוסקת שלגבי 'השנים' הלכה שבתשרי נברא העולם ולגבי 'התקופות' ההלכה היא שבניסן נברא העולם, כך גם לגבינו: לגבי חשבון המולדות פוסקים כרב אדא ולגבי ברכת החמה פוסקים כפי שמואל. והנה דבריו הק' תמוהים ביותר, הרי הבאנו מדבריו של רבנו תם שלגבי בריאת העולם אין מחלוקת במציאות, כי אחד מדבר בבריאת העולם במחשבה והשני מתייחס לבריאת העולם במעשה, ולכן אין בעיה לפסוק על-פי שיטה אחת לגבי המולדות ולפי השיטה השנייה לפסוק לגבי התקופה. אבל אצל שמואל ורב אדא הרי זו מחלוקת במציאות אז ודאי שזה ענין של תרתי סתרי הדדי, ואי אפשר לפסוק כאחד לגבי ענין אחד ולפסוק כשני לגבי ענין שני.

אבל לפי הביאור הנפלא הנ"ל מובנים בטוב טעם דברי המשאת בנימין, כי גם לגבי שמואל ורב אדא כל אחד מדבר על שנת חמה שונה. שמואל מדבר על שנת החמה במחשבה (רוחני), וכעין השיטה שבריאת העולם היה בניסן, ורב אדא מדבר על שנת החמה במעשה (הגשמי), וכפי השיטה שבריאת העולם היה בתשרי, ואין כאן תרתי סתרי הדדי.

(מו). שבת סג.

(מז). לא רק בברכת החמה מתחשבים על תקופת ניסן אלא גם לשאילת גשמים בחו"ל ובוהירות שלא לשתות מים בשעת התקופה.

מח). ראש השנה יב.

מט). סי' קא.

בנספח נביא הוכחה נוספת ששנת שמואל מתייחסת לעולם הרוחני, וגם על-פי זה תתורץ קושיית התוספות שנשארה בצריך עיון.



דוגמאות בחז"ל על ביטויים של זמן ושנים ברוחניות

זה שחז"ל משתמשים במילים כמו "זמן" ו"שנה" אף-על-פי שמדובר בזמן רוחני אינו דבר חדש, שכן מצינו בכמה וכמה מקומות. וכמו שאיתא במדרש: "אלפיים שנה קדמה תורה לעולם", וכמבואר בספרים^{נא} שאי-אפשר לפרש שהכוונה שנים כפשוטו, שהרי הזמן גופא נברא בששת ימי בראשית, ולכן אין מושג כזה "אלפיים שנה לפני בריאת הזמן"^{נב} - אלא הכוונה לזמן רוחני, זאת אומרת, אלפיים דרגות "לפני" - "למעלה" - מהעולם^{נא}.

וכך גם מובא בגמרא^{נד} על יומו של הקב"ה, שהוא מקביל כאלף שנים מהעולם הגשמי שלנו - שאין הכוונה ש"יום" של הקב"ה הוא לפי זמן גשמי, כי הקב"ה לגמרי למעלה מזה, אלא המושג "זמן" אצל הקב"ה מתייחס לזמן רוחני או מדויק יותר "לסדר זמן"^{נז}, וכפי שמובא במדרש^{נו} "ויהי ערב ויהי בוקר" - מכאן שהיה סדר זמנים קודם לכן, קודם לבריאת העולם.

וכך גם מובא בספרים^{נא} על הגמרא שהזכרנו^{נב} שהעולם קיים 6,000 שנה ובאלף השביעי הוא חרב, שכמו שיש מחזור של שבע שנים (שמיטה) כך יש מחזור של 7,000 שנה, והעולם שלנו הוא מהשמיטה השנייה. כלומר כבר היה מחזור של 7,000 שנה לפני בריאת העולם, ולכן מתחילה התורה עם האות "ב" של "בראשית", כי הבריאה שלנו היא מהשמיטה השנייה. וההבדל בין שתי השמיטות הוא, שהראשונה נבראה אך ורק ברוחניות והשמיטה שלנו נבראה גם בגשמיות^{נא} - זאת אומרת, ש-7,000 שנה מהשמיטה הראשונה היו רק שנים רוחניות^{נב}.



(נא). מדרש תהילים ז, ד.

(נא). ראה סידור (עם דא"ח) שער הק"ש עה, סע"ד ואילך. ועיין בליקוטי תורה דרושים לסוכות פ"א ד'.

(נב). ראה בהרחבה על נושא זה בספר תבנית העולמות פרק שביעי.

(נג). ליקוטי תורה שיר השירים א, ד (בכלליות יש בכל ספירה 1,000 דרגות. העולם נברא משבעת המידות כמו שכתוב: "עולם, חסד יבנה". אבל התורה שורשו מחכמה, זאת אומרת 2,000 דרגות - חכמה ובינה למעלה מהעולם). ועיין בספר המאמרים תש"ח עמוד 272.

(נד). סנהדרין צו.

(נה). ספר דרך מצוותיך שער האמנות אלוקים עמוד 114.

(נו). בראשית רבה ג, ז.

(נז). ספר התמונה (מיוחס לרבי נחוניא בן הקנה) הקדמה לתמונה ג. והרמ"ק בספרו שיעור קומה מביא שאנו בשמיטה החמישית.

(נח). סנהדרין צו.

(נט). גם כאן, "לפני בריאת העולם" הכוונה בדרגות למעלה מהעולם שלנו כנ"ל.

(ס). ליקוטי תורה להאריז"ל פרשת קדושים.

שנת תוהו - שנה לפני בריאת העולם

דוגמה נוספת על שנים ברוחניות: איתא בספרי הראשונים^א שספירת השנים שאנו מונים מבריאת העולם אינו מששת ימי בראשית, אלא הספירה מתחילה כבר משנה לפני בריאת העולם. וזה יסוד חשוב בחישוב המולדות לכל השנים לדעת מתי הם יחולו. זאת אומרת, ששנה זו, למשל תשפ"ג, למעשה היא שנת תשפ"ב מבריאת העולם.

ההסבר ההלכתי בזה הוא, כי היות ובריאת אדם הראשון הייתה ביום שישי לבריאה, ויום זה היה א' תשרי - ראש השנה^ב, אם כן יוצא שהיום הראשון של בריאת העולם שבו נברא האור היה ביום כ"ה אלול של שנה קודם לכן, שנת מינוס אחד. והיות שיש לנו כבר חמישה ימים מהשנה הקודמת, מחשיבים כאילו שהייתה כבר קיימת בשלמותה, כי על-פי ההלכה "יום אחד בשנה נחשב כשנה"^ג, וכל שכן חמישה ימים. שנה זו נקראת 'שנת תוהו', וכן המולד שהיה בתשרי בשנה זו נקרא 'מולד תוהו'^ד.

יש להבין, וכי בגלל פשט דחוק כזה^ה מוסיפים בפועל שנה נוספת כאילו שהייתה קיימת בשלמותה ומכלילים אותה בכל שנות העולם^ו.

ומבואר בספרי הסוד^ז, שנכון ששנה תיאורטית זו באמת לא התרחשה בגשמיות, אבל ברוחניות היא קיימת והיא נקראת שנת תוהו^ח על שם "עולם התוהו" הכוונה להרוחני שקדם לבריאת העולם הגשמי^ט, כמו שכתוב: "והארץ הייתה תהו וכו'"^י. כך שיש לנו שנה שלמה ברוחנית שקדמה לבריאת העולם, וזו הסיבה מדוע מכלילים אותה בשנות העולם. ומכיון שזו סיבה רוחנית והרי התורה "לא בשמים היא"^{יא}, לכן הורידו החכמים עניין זה ע"י ההלכה של "יום אחד בשנה חשוב שנה", שיהיה לזה תוקף הלכתי על-פי נגלה.



סא. רמב"ם הלכות שמיטה ויובל פרק י הלכה ב, ושם הלכות קידוש החודש פרק ו הלכה ח.

סב. כי מולד הלבנה היה ביום שישי - שעה י"ד בדיוק (חצות היום הוא שעה י"ח).

סג. ראש השנה ב:

סד. ראש השנה ח. תוס' ד"ה לתקופות.

סה. עיין בהשמטות מביאור הגר"א על חו"מ סי' ס"ז (נדפס בסוף שו"ע חו"מ). "ובזה ניחא מה שנתקשו כל המפרשים דל"ל למיחשב משנת תהו שלא היו מאורות כלל. ודחקו משום אותן ה' ימים שקודם לאדם, וכתבו הם עצמם שזה דוחק גדול דמאי נפ"מ מזה ליחשב מהיצירה".

סו. במקור הלכה זו (יום אחד בשנה חשוב שנה) נאמרה לגבי מניין שנותיו של פר, עגל ובקר (ראש השנה י). וכן לגבי שנות המלוכה של המלכים המופיעות בשטרות.

סז. שיחות קודש תשכ"ה ב' עמוד 326.

סח. תוספות ראש השנה ח. ד"ה לתקופות.

סט. ליקוטי תורה להאר"י סוף פרשת וישלח.

ע. בראשית א, ב.

עא. דברים ל, ב. בבא מציעא נט: תמורה טז.

המולד בשנת תוהו על-פי דילוגים בתורה

ויש לציין דבר מעניין על שנת תוהו, שאינה סתם שנה תיאורטית אלא שנה זו קיימת באמת ברוחניות: המולד הראשון בחודש תשרי משנת תוהו הרוחנית הוא בהר"ד (ב' יום שני. ה' חמש שעות. ר"ד חלקים) כפי שמוכח בראשונים^ע. ועל כך מביא הרבינו בחיי^ע רמז מדהים: אם מדלגים כל 42 אותיות החל מהאות הראשונה בתורה "ב" של בראשית ייצאו האותיות "ב" "ה" "ה" "ר" "ד", המולד של שנת תוהו. הדילוג הוא בקפיצות של 42 אותיות דווקא, כי השם הקדוש "בן מ"ב אותיות"^ע יוצא מ-42 האותיות הראשונות בתורה^ע.



יישוב השאלות על הלוח של הלל הנשיא

והנה, לפי כל האמור לעיל על עניינו של מולד הלבנה על-פי פנימיות התורה יתורצו כל השאלות על הלוח של הלל הנשיא:

כאמור, כשהעדים רואים את הירח הם רואים את הירח כפי שהוא בעולם הגשמי, אבל ברגע שבית-דין מקדש את החודש הם מכוונים תמיד על-פי הירח הרוחני, וזה אפילו שהם מזידים.

והנה, כשקבע הלל הנשיא את הלוח לכל הדורות הבאים הוא גם קידש את כל החודשים לדורות הבאים למפרע^ע, וכפי לשונו של הרמב"ן^ע: "ר' הלל הנשיא שתיקן לו סדר מועדות וקידשן לדורות". וכך כותב הר"ן^ע: "והוא עיבר שנים וקידש חדשים לעולם, עד יבוא משיח צדקנו". וכך גם מביא הבעל המאור^ע: "סוד העבור מימי הלל בן יהודה בן רבינו הקדוש שהנהיג לקדש על פי החשבון". ומכיון שקידוש בית-דין לדורות הוא על-פי הרוחני כנ"ל, מובן שגם עצם החשבונות מהשמש והירח שהלל הכניס בלוח בנויים על-פי השמש והירח הרוחניים.

והיות והלוח בנוי על-פי המולד האמצעי, לכן זה אומר לנו שהמולד האמצעי הוא בעצם המולד ברוחניות. וזה משתלב עם מה שמוכח בתיקוני זוהר^ע: "ביה צריך להשוות שנת החמה עם שנת הלבנה וליחדא לון במהלך האמצעי דאיהו עמודא דאמצעייתא" - שברוחניות תמיד הולכים לפי המהלך הממוצע, כי שם אין שינוי במהלך השמש והירח, ולכן בין מולד למולד תמיד יהיה 29 יום 12 שעות ו-793 חלקים כמו המולד האמצעי בעולם הגשמי^ע.

עב). רמב"ם הלכות קידוש החודש פרק ו הלכה ח.

עג). רבנו בחיי בראשית א, ב.

עד). קידושין עא.

עה). 'פרדס' שער פרטי השמות פרק יג.

עו). הלכות קידוש החודש פרק ה הלכה יג; וספר המצוות להרמב"ם מצוות עשה קנ"ג.

עז). גיטין לו.

עח). חידושי הר"ן סנהדרין יא:

עט). בעל המאור ראש השנה כ:

פ). תיקוני זוהר, תקונא חד ועשרין.

המולד האמצעי הוא בעצם המולד האמיתי ברוחניות

זאת אומרת, שהמולד שאנו מכריזים בבית הכנסת ב"שבת מברכים" אינו עניין של בערך אלא הוא ממש המולד של עולם הרוחני, כי המולד הרוחני האמיתי הוא בעצם המולד האמצעי של הגשמי^{פא}.

כמו כן, לעיל הבאנו שהסימן של המולד הראשון בשנת תוהו הוא בהר"ד, והוא יוצא בדילוגים בהתחלת פרשת בראשית. נשאלת השאלה, הרי הוא רק המולד הממוצע ולא המולד האמיתי, ולמה נוקטת התורה דווקא מולד זה. והתשובה היא, שמכיון שמדובר על המולד בשנת תוהו הרוחני, לכן מתייחסת התורה דווקא למולד הרוחני בהר"ד ולא למולד הגשמי.

ולפי זה גם יובן מה שהקשינו שבמציאות אי-אפשר לראות את הירח אחרי שש שעות ולמה אם נולד לפני חצות קובעים את ראש השנה ביום המולד. והתשובה היא, כי הרי הבאנו לעיל שיש הבדל בין הזמן למטה בגשמיות ובין הזמן למעלה ברוחניות, ולכן באמת בעולם הגשמי צריך יותר משש שעות כדי לראות אור גשמי מהירח, אבל בעולם הרוחני מספיק שש שעות בלבד, ואז יש כבר הארה מהאור הרוחני לעולם.

והעניין הוא, כפי שהזכרנו לעיל, שקידוש החודש תלוי באור החדש המאיר מהירח ואינו תלוי בעצם המולד האסטרונומי. וזה נובע מהעולם הרוחני^{פב}, שברגע המולד הרוחני עדיין אין גילוי אור רוחני לעולם, אלא רק אחרי שיעבור זמן של שש שעות אחרי המולד^{פג}. זאת אומרת,

פא. הגר"א (סידור עמ' לד, ב) מביא שבשם הקדוש של מ"ב אותיות מרומז המולד האמצעי ושנת החמה. ז"ל: השם השלישי ורביעי וחמישי (היינו משבעה שמות דשם מ"ב דאנא בכח, והם השלישי נג"ד יכ"ש, והרביעי בט"ו צת"ג, והחמישי חק"ב טז"ע), מרומז אלו שני המאורות היינו השמש והירח שמכוסין בהן כמ"ש בר"מ פ' פנחס ע"ש.

י' של יכ"ש עם ב' של בט"ו הן י"ב. כ' עם ט' הן כ"ט. ש' עם צת"ג הוא תשצ"ג. והוא הילוכה של הלבנה כמבואר ברמב"ם בהל' קידוה"ח דומן הילוך הלבנה סיבוב החדש הוא כ"ט יום י"ב שעות ותשצ"ג חלקים. נשאר נג"ד ר' עם ח"ק הוא שס"ה הילוכה של החמה שמנין ימות החמה שהוא הילוך החמה סיבוב השנתי הוא שס"ה יום....".

לע"ע לא מצאתי מקור לדבריו.

פב. אבל מהרמב"ם (הלכות קידוש החודש פרק ז' הלכה ז') משמע שהלוח - לא רק שהוא מבוסס על המולד הגשמי אלא אפילו מתחשבים על-פי המולד האמיתי. וז"ל: "ומפני מה אין קובעין בחשבון זה בימי אד"ו, לפי שהחשבון הזה הוא לקיבוץ הירח והשמש בהלכה האמצעי לא במקום האמיתי כמו שהודענו. לפיכך עשו יום קביעה ויום דחייה כדי לפגוע ביום קיבוץ האמיתי". רמב"ם זה ממילא לא מובן כפי שהביא השגת הראב"ד ושאל: "ומה חטא אד"ו שלא יהיה בו המולד לעולם באמיתי ולעולם ידחה ומה זכה בגה"ז שיהיה ולא ידחה". ועיין תורת מנחם תשי"א חלק א' עמוד 3, דבאמת היה לרמב"ם טעם רוחני לזה, אבל בשנים של הרמב"ם עדיין היה אסור לגלות סודות התורה, לכן בלית ברירה הביא בספרו משנה תורה טעם קלוש. יוצא מזה שבהלכה זו הרמב"ם דווקא כן מתחשב לפי העניינים ברוחניות. ומובא שם הביאור על-פי קבלה: ימי אד"ו שייכים לקו החסד, וכיון שענינו של ראש השנה הוא המשכת מלכותו ית' ע"י קבלת עול דווקא - קו הגבורה, לכן נדחה קביעותו מימים אד"ו השייכים לקו החסד ונקבע בימים בגה"ז.

פג. מאמרי אדמו"ר הזקן תקס"ז עמ' נ"ד; תורת מנחם תשמ"ד ב' עמ' 1141; ספר המאמרים תר"פ עמ' קס"ה.

פד. כי יש דרגות בגילוי אור על דרך הספירות. וזו הסיבה שאין מקדשים את הלבנה בימים הראשונים לאחר המולד, עיין מקדש מלך וארא דף ל:; ושלמות הגילוי היא ביום ט"ו שאז "קיימא סיהרא באשלמותא".

שמה שקובע האם כבר אפשר לקדש את החודש הוא לא עצם המולד, אלא שיעור²²⁶⁶ האור המאיר אלינו שנוצר לאחר שש שעות²²⁶⁷ מהמולד, והוא הקובע האם אפשר לקדש את החודש.



קידוש החודש של אדם הראשון על-פי הירח הרוחני

ועיין בתוספות²²⁶⁸ שמביאים על-פי הגמרא²²⁶⁹, שביום שישי לבריאת העולם בשעה התשיעית (בשעה שמונה מהבוקר) קידש אדם הראשון את הירח אחרי שעברו שש שעות מהמולד. ולפי דברינו הכל מובן, כי אז זה היה לפני החטא ואדם הראשון היה אז בגן עדן וקידש לפי המולד הרוחני, ושם עוברות רק שש שעות מהמולד כדי שיהיה גילוי של הירח²²⁷⁰.



קידוש של משה רבנו במצרים על-פי הירח הרוחני

וכך גם על חודש ניסן שבו יצאו עם ישראל ממצרים, מובא בחז"ל²²⁷¹ שמכיון שהמולד היה אחרי חצות ולא היה שייך לראות את הירח בשקיעה, כי עוד לא עברו שש שעות מן המולד, לכן הראה לו הקב"ה למשה רבנו את הירח ואמר לו "כזה ראה וקדש". והעניין הוא, שמכיון שלבית-דין יש את הכוח לכוון לפי המולד הרוחני, ומשה רבנו הוא זה שראה את הלבנה²²⁷² וגם קידש את החודש בעצמו, לכן הספיקו שש שעות מן המולד כנ"ל כפי הרוחני. אבל מכיון שהמולד היה אחרי חצות לכן הראה לו הקב"ה למשה את הירח ואמר לו "כזה ראה וקדש". ולפי הרמב"ם²²⁷³ הראה לו הקב"ה למשה במראה הנבואה דמות לבנה.

פה). עיין ליקוטי שיחות חלק ט"ז עמוד 381; תורת מנחם תשמ"ה חלק ד 2266.

פו). על הסיבה למה דוקא שש שעות, מצאתי בהוספות הרד"ל על פרקי דרבי אליעזר (לר' דוד לוריא ז"ל), וז"ל: "וא"ו של שם שהוא שרש מאור הלבנה שמקבלת אורה מהשמש שהוא ו' (וכן ה' של שם שהוא בלבנה במילוי א' עולה ו'), ולכן שית שעי מיכסי סיהרא כמ"ש פ"ק דר"ה [כ:]: שעד שיעברו עליה ו' שעות אין הארת ו' של שם ניכר בה".

אבל לע"ע לא מצאתי מקור לדבריו.

פז). ראש השנה ח. ד"ה לתקופות.

פח). סנהדרין לח: "בשעה תשיעית נצטווה".

פט). בניגוד לתוספות, מובא בספר יערות דבש ח"א דרשה א': "והנה מולד הלבנה שבאה בנקודת מזל מאזנים היה בשעה תשיעית (שעה שמונה) ביום שישי ולכן אמרו בתשיעית נצטוו ופירשו על קידוש החודש (שם איתא תשיעית נצטווה שלא לאכול מן האילן), כי אז היה מולד הלבנה. ולא שייך שית שעי מכסי סיהרא כי בגן עדן ובפרט קודם חטא היה האור מצוחצח וקשת הראות בהיר בשחקים והיו תיכף נראים ויכול לקדש. והיה אז ראש השנה הואיל והמולד היה בו ביום...".

במחילת כבודו הרם, הרי הסימן של מולד הראשון ו' י"ד הוא אחד מהעיקרים הבסיסיים בלוח של הלל הנשיא, ואין אחד חולק עליו (שהמולד בבריאת העולם היה ביום שישי י"ד שעות (שעה שלישית מבוקר) – סימן ו' י"ד ולא בשעה כ' שהיא תשיעית מבוקר) כידוע לעוסקים בחשבון המולדות. ואדרבה, דווקא מגמרא זו בסנהדרין לומדים שהמולד היה בשעה י"ד (תוספות שם).

צ). פסיקתא רבתי פרשה טו 'החודש הזה לכם'; ילקוט שמעוני קפח.

צא). מכילתא דרשב"י בא יב, ב.

ענין זה שבמצרים התחשבו בקידוש החודש לפי השמש והירח בעולם הרוחני ולא לפי מצבם בעולם הגשמי מובא במפורש במדרש^{צב}: "ר' חייא בשם ר' יוחנן אמר, נתעטף הקב"ה בטלית מצויצת והעמיד למשה מכאן ולאחר מכן, וקרא למיכאל ולגבריאל ועשה אותם כשלוחי החודש, ואמר להם כיצד ראיתם את הלבנה, לפני החמה או לאחר החמה, לצפונה או לדרומה, כמה היא גבוה ולאיך היתה נוטה, וכמה היתה רחבה. א"ל כסדר הזה יהיו בניי מקדשין את החודש למטה, ע"י זקן וע"י עדים וע"י טלית מצויצת". והרי מה שהמלאכים מיכאל וגבריאל ראו אינם השמש והירח הגשמיים אלא הרוחניים כפי שהם למעלה^{צד}. וע"ז ממשיך המדרש, שהקב"ה אמר "כסדר הזה יהיו בניי מקדשין את החודש למטה".



יישוב השאלות על סוד העיבור

במהלך הזה אולי בדרך אפשר יש לבאר החלקים הראשונים בגמרא בראש השנה. סוד העיבור אינו סוד אסטרונומי, אלא הוא סוד כי הוא מדבר על המולד למעלה. אחת הסיבות שלכאורה גמרא זו לא מתאימה עם הלוח של הלל, כי הגמרא מדברת על המולד האמיתי כי בו תלויה הראייה סמוך לשקיעה, אבל הלוח של הלל מבוסס על המולד האמצעי. אבל לפי דברינו מתורצת שאלה זו, כי הגמרא מדברת במולד הרוחני, ושם המולד האמצעי והמולד האמיתי הם היינו הך. וגם השש שעות שנוקטת הגמרא מובנת היטב, כי מדובר למעלה ושם מספיקות שש שעות כדי לקבל את אור הירח. ראייה חזקה להנ"ל אפשר למצוא בלשון הגמרא בעצמה. כי דייקנו על הגמרא שהיא משתמשת בלשון, סמוך לשקיעת החמה, כלומר לפני השקיעה, ושאלנו הרי הרמב"ם (ואין חולק עליו) כותב ששעת הראייה הראשונה היא כשליש שעה אחרי שקיעת החמה. והנקודה היא, שאין כוונת הגמרא במילים "סמוך לשקיעת החמה" לומר לנו שבגלל שקיעת החמה אפשר כבר לראות את אור הירח (כי באמת אי-אפשר לראות או את הירח), אלא הדיוק הוא על "סמוך", שהשש שעות יסתיימו עוד לפני שקיעת החמה, ועוד לא חלף היום, וקידוש החודש יכול עוד להתבצע באותו יום, ויתקיים הכלל של "צריך שיהא לילה ויום מן החדש^{צד}", כלומר, כל המעתלעת של ראש חודש וראש השנה יחולו אחרי סוף השש שעות מהמולד. וכל זה כי ברוחניות גילוי הירח (הראייה למעלה) יכול להיות בכל רגע במשך היום בתנאי שעברו כבר שש שעות מהמולד, ורק בעולם הגשמי יש להמתין עד שתשקע החמה כדי שיתגלה אור הירח.

צב). התחלת הלכות קידוש החודש.

צג). ילקוט שמעוני רמז קצ"א. פסיקתא רבתי פרשת החודש סי' כ"א.

צד). המלאכים והנשמות רואים את הדברים כפי שהם למעלה ולכן מובא בזה (חלק ב' עמוד ר"א, ב) שאין הנשמה יכולה לבא לגן עדן עד שהיא שוכחת לגמרי דמות העולם.

צה). ראש השנה שם.

וגם יתורץ מה ששאלנו, הרי בחורף הימים קצרים והשקיעה מוקדמת, והשש שעות מחצות יסתיימו זמן רב אחרי שקיעת החמה ושקיעת הירח, וכשהירח מתחת לאופק אי-אפשר לראות אותו. ובנוסף, אפילו אם היינו מצליחים לראות את הירח בשעה זו, לא היינו מרוויחים מזה כלום, כי זה היה קורה בלילה ששייך כבר ליום המחרת. ולא היה מתקיים "צריך שיהא לילה ויום מן החדש".

והתשובה לזה, מכיון שברוחניות הכל הולך לפי הממוצע כנ"ל, ולכן גם הימים והלילות ברוחניות שווים במשך כל השנה כולה – 12 שעות יום ו-12 שעות לילה, וכפי שמובאת תופעה זו במפורש בספר הזוהר^צ. ולכן אין הבדל בין חורף לקיץ – תמיד שקיעת השמש הרוחנית היא שש שעות אחרי חצות, ואם נולד לפני חצות תמיד ייראה (יתגלה) הירח שש שעות לאחר מכן, כלומר לפני השקיעה. ואם נולד בחצות או יותר מאוחר, תמיד ייראה הירח רק אחרי השקיעה, כלומר, בלילה השייכת ליום של המחרת. ורק בעולם הגשמי יש הבדלים בשקיעות במשך השנה. וכך גם כל החישובים של הרמב"ם כדי לקבוע את שעת הראייה נוגעים אך ורק לעולם הגשמי.

ואל תתמה על זה שהגמרא שואלת בהמשך: "למאי נפקא מינה" ומתרת הגמרא "לאכחושי סהדי". ואם מדובר על הירח הרוחני, איזה עדים יש להכחיש. והענין הוא שגם למעלה יש את עדות החודש, וכפי שהבאנו לעיל את המדרש^צ על קידוש החודש במצרים: "וקרא למיכאל ולגבריאל ועשה אותם כשלוחי החודש, ואמר להם כיצד ראיתם את הלבנה וכו"^צ. לכן שואלת הגמרא: הגדרה זו של "נולד קודם חצות" וכו' "למאי נפקא מינה" והרי אנו מקדשים על-פי עדים. ועל זה מתרת הגמרא "לאכחושי סהדי", כי גם למעלה יש חקירת עדים.

ולפי הביאור הזה, נבין מדוע שמואל לא הכיר את הכלל של "נולד קודם חצות וכו'" אף-על-פי שהיה בקי באסטרונומיה, והוא כי הכלל הזה הוא לא תופעה אסטרונומית גשמית אלא השיעור הזה של שש שעות הוא בעולם למעלה.

גם תתורץ השאלה מדוע הסוגיא מכונה "סוד העיבור". והענין הוא שלא מדובר בסוד מהעולם הגשמי אלא ממש כשמו "סוד" בפנימיות התורה בנוגע לעולם הרוחני. ולכן אף-על-פי שרב אשי הכניס סוגיא זו בגמרא היא נשארה בגדר סוד, וכמו שאר סודות התורה הגנוזים בש"ס^צ.

צו). חלק ב דף קצה; ועיין בספר נהר שלום בהקדמת חצות, שבגן עדן תמיד אורך היום ואורך הלילה שווים.

צז). ילקוט שמעוני רמז קצ"א. פסיקתא רבתי פרשת החודש סי' כ"א.

צח). הביאור שלנו לא יפתור את השאלה הקשה ששואלים המפרשים, לכאורה הזמן שהלבנה מסתתרת לפני המולד הוא אותו שיעור כמו אחרי המולד, כלומר שש שעות. אבל הגמרא בהמשך מביאה: "כ"ד שעי מכסי סיהרא, לדין שית מעתיקא ותמני סרי מחדתא, לדידהו שית מחדתא ותמני סרי מעתיקא". שיש הבדל בין הזמן לפני המולד ואחריו.

לגבי הזמן אחרי המולד זה מסתדר לפי המציאות. כי הרי סוגיא זו מדברת ברוחניות, ואז תרגום של המילה "לדין" אצלנו – בעולם הזה. והמילה "לדידהו" אצלם – בעולם למעלה. ובאמת למעלה מדובר בשש שעות כנ"ל, ולמטה בעולם הגשמי זה 18 שעות בממוצע. אבל זה לא מבאר לנו את הזמן לפני המולד – העתיקא. ראה בדברי הרז"ה (בעל המאור בראש השנה כ:) האופן בו הוא מתרץ גמרא זו.

צט). בשו"ע הרב ז"ל (הלכות תלמוד תורב פ"ב ה"ב) מובא: "כי רוב סודות התורה שהיא חכמת הקבלה וידיעת ה' גנוזים

יש להבהיר, כי עצם הדחיה של מולד זקן אינו נובע מהגמרא הזו, כי הגמרא אומרת שם "צריך שיהיה יום ולילה מן החדש" זאת אומרת שהמולד והראייה חייבים להתרחש לפני ליל ראש חודש (או לפני ליל ראש השנה), והרי בלוח של הלל הנשיא קובעים את ראש השנה דוקא ביום המולד (למעט אם המולד חל אחרי חצות). וכפי שמובא בתוספות¹ על הסוגיא הזו, וז"ל: "אבל אין המנהג כן (שצריך שיהא לילה ויום מן החדש) דלא פסלינן מולד זקן אלא כשנולד אחר שמונה עשר".



גילוי תורת החסידות דוקא בדורות האחרונים

אין לתמוה איך אנו מעיזים לפרש הסוגיה הזו בשעה שאפילו הגאונים עצמם הודו שאין להם פירוש על זה. וגם מדוע הסוגיה הזו מקבלת הסבר הגיוני אך ורק על-פי פנימיות התורה ואינה מובנת על-פי הפשט הפשוט - נגלה. והתשובה היא:

ראשית, היא הנותנת; יש ריבוי סוגיות בגמרא שבמשך אלפיים שנה הן היו סתומות ולא נמצא פירוש מספק לסוגיות אלו. כל זה השתנה מזמן גילוי תורת החסידות ע"י הבעל-שם-טוב שגילה רובד חדש; להבין את התורה בדרך של פנימיות התורה. דרך זו שייכת לתורתו של המשיח, ובזמננו (כמובן גם בזמן הגאונים) הלימוד הוא אך ורק בתורת הנגלה. אבל הבעל-שם-טוב קיבל ציווי מהנביא 'אחי' השילוני², קרוב לשנת 5500 לבריאת העולם, שמעכשיו עליו לגלות תורה זו - תורת החסידות. הבעל-שם-טוב גילה שמותר ומצווה לטעום³ טעימה מתורה זו⁴ ודוקא דרך זו תביא את הגאולה⁵. דוגמה מצויינת אפשר להביא מהסוגיה⁶ התמוהה של "קם רבה שחטיה לרבי זירא", שרק על-פי תורת החסידות מובנת סוגיה זו בטוב טעם ודעת⁷.

שנית, דוקא ביאור זה על-פי פנימיות התורה מבוססת על עיקרון של 'רבנו תם' שהבאנו לעיל, שהמחלוקת האם בתשרי נברא העולם או בניסן נברא העולם, אין זו מחלוקת במציאות, אלא אחד מדבר בבריאת העולם במחשבה ואחד מדבר בבריאת העולם במעשה. אם מישוהו

באגדות.

ק). תוספות שם ד"ה "חצות ליליה איכא בינייהו". מאידך לפי רש"י (ד"ה "צריך שיהא לילה ויום מן החדש") ודאי שסוגיא זו לא קשורה למולד זקן אלא לסוגיא לפני כן "מאימין על העדים על החדש שלא נראה בזמנו לקדשו".

קא). מכתב הבעל-שם-טוב (הודפת בספר התמים חלק א' עמוד 246).

קב). כעין ההלכה שמצווה לטעום מאכלי שבת בערב שבת. ראה מגן אברהם סי' ר"ן, א'.

קג). על שנת 5500 ראה גם ב'אור החיים הקדוש' התחלת פרשת צו, שהיא בוקר של יום שישי, ערב יום שבת. כי יומו של הקב"ה אלף שנה, נמצא שבוקר יום שישי מקביל לשנת 5500.

קד). באגרתו הידועה של הבעל-שם-טוב על דבר עליית הנשמה שלו בראש השנה שנת תק"נ. נדפס בסוף ספר 'בן פורת יוסף'; ספר 'גנוי נסתר' חלק א' סי' מ"ה.

קה). מגילה ז, ב.

קו). ליקוטי שיחות חלק ל"א עמוד 177.

דרך זו של הבעל-שם-טוב גם מיישבת שאין כל סתירה בין התורה והמדע. ראה למשל מאמרי 'תורת האבולוציה על-פי תורת החסידות' (הודפס בספר 'תבנית העולמות' פרק שמיני).

בדורנו היה מעיז לתרץ בדרך הזו המחלוקת הנ"ל, כמובן היו שואלים אותו "מה אתה מכניס נסתר בתוך נגלה שבתורה".



שנות בית המקדש הראשון והשני

על-פי יסוד המאמר על זה יובן גם סוגיה אחרת תמוה ביותר; בחז"ל^ק מובא שבית המקדש הראשון עמד ארבע ועשר שנה ובית המקדש השני עמד ארבע ועשרים שנה. והנה ההיסטוריונים טוענים שיש בידיהם הוכחות שהבית השני עמד 585, כלומר 165 שנה יותר. למעשה אין זו סיבה שנשנה ח"ו מסורת ישראל - רק בגלל טענות אומות העולם!!! אבל אם נתבונן במפרשי התורה, מהראשונים^ק עד האחרונים, רוב רובם חולקים על קביעה זו של חז"ל. ביניהם הרלב"ג, האברבנאל, הראב"ד והרד"ק. הייתכן? דבר שאין לו אח ורע באף מקום בתורה. אבל זה נבאר במאמר נפרד.



נספח

חלוקת שעות היום - שעות שוות או שעות זמניות

יש שתי שיטות איך לחלק את 12 השעות של הלילה ו-12 שעות של היום. שיטה ראשונה היא, שהשעות האלו נקבעות על-פי אורך היום או הלילה, והן נקראות 'שעות זמניות'. זאת אומרת, מחלקים את אורך היום - מהבוקר עד הערב^ק - ל-12 חלקים, כל חלק הוא שעה, ולפי אורך היום ישתנה גם אורך השעה - לפעמים יותר מ-60 דקות ולפעמים פחות מ-60 דקות. וכך מתבצעת גם החלוקה של שעות הלילה. ולכן, בתחילת תקופת האביב וכך גם בתחילת תקופת האסיף אורך היום שווה לאורך הלילה, ואז כל השעות הן בנות 60 דקות.

השיטה השנייה היא, שתמיד בכל השנה השעות כולן שוות והן 60 דקות. זאת אומרת, היום מתחלק לשנים, חצי יום וחצי לילה. ולכן אם הלילה קצר הוא לא יכול להכיל את כל 12 השעות של הלילה, וכך השעות העודפות נופלות לפני תחילת הלילה ולאחר סיום הלילה. תוספות^ק מתקשים להכריע בין שתי השיטות ומציגים סתירה לכאורה בגמרא.

אבל לפי כל השיטות חצות היום הוא אמצע של היום וחצות הלילה הוא אמצע של הלילה. ולפי השיטה השנייה שכל השעות שוות, הלילה מתחיל שש שעות אחרי חצות היום, אף-על-פי שיכול להיות שעוד לא הייתה השקיעה או שכבר עבר זמן רב אחרי השקיעה.

קז). יומא ט.; ערכין יב, ב.

קח). רבנו חננאל (רבינו בחיי שמות יב, מ) והרמב"ן (שם) סוברים שמלידת יצחק עד יציאת מצרים היו יותר מארבע מאות שנה, היפך הגמרא.

קט). לפי שיטת הבעל התניא והגר"א החלוקה מתבצעת 'מהזריחה ועד השקיעה'. ולפי המגן אברהם 'מעלות השחר עד צאת הכוכבים'.

קי). עירובין נז. ד"ה אין בין תקופה לתקופה.

מובא בגמרא^{ק"י}, שבכל שעה שולט כוכב לכת אחד לפי הסדר: חמה, נוגה, כוכב, לבנה, שבתאי, צדק ומאדים. כלומר, ביום ראשון בשעה 06:00 בבוקר שולט כוכב חמה, ובשעה 07:00 בבוקר שולט נוגה, ולאחר שבע שעות, כלומר בשעה אחת בצהרים לפי השעון המקומי, מתחיל המחזור מחדש, ולכן בשעה זו שולטת החמה בשנית. וכן הלאה.

והנה, דבר ברור הוא שלגבי שליטת הכוכבים^{ק"ב} במשך 24 שעות היממה נמדדות השעות לפי שעות שוות, כפי השיטה השנייה. המגן אברהם^{ק"ג} וכך גם פוסק הבעל התניא^{ק"ד}, שיש להיזהר מלעשות קידוש בשעה הראשונה מליל שבת כי אז שולט כוכב מאדים. מכיון שהשעות שוות לכן סופרים שש שעות מחצות היום ואז שולט מאדים - וזה גם יכול ליפול לפני השקיעה או אחריה.

כל זה לגבי עניין המזלות ושליטת הכוכבים, אבל לגבי ענייני הלכה בעולם הזה, כמו סוף זמן קריאת שמע וסוף זמן תפילה, וכך גם לגבי סוף זמן אכילת חמץ ושריפת חמץ, הולכים לפי השיטה הראשונה - שעות זמניות.

ויש לעיין בהבנת השיטה השנייה, למה לקבוע על כל השנה כאילו שאורך הלילה ואורך היום שווים, הרי במציאות בעולם יש לילות קצרים וארוכים, דבר שנובע משינויים במהלך השמש במשך השנה.

אבל לפי מה שביארנו שכל מה שיש בעולמנו הגשמי יש בעולם למעלה באופן רוחני, יובן הכל היטב; לגבי הלכות בתורה שקשורות עם מציאות העולם מתחשבים לפי המצב בעולם הגשמי - אורך היום ואורך הלילה; אבל לגבי עניינים שקשורים עם העולם הרוחני, כמו שליטת הכוכבים על שעות היום יש להתחשב לפי המצב בעולם הרוחני. ומובא בספר הזוהר שלמעלה תמיד בכל יממה - חצי יום וחצי לילה^{ק"ה}.



ארבעת התקופות של שמואל

לפי הנ"ל נבין עניין תמוה בדברי שמואל, וז"ל: "אין בין תקופה לתקופה אלא תשעים ואחד יום ושבע שעות ומחצה"^{ק"ו}. זאת אומרת, שאורך כל תקופה שווה לחברתה - שאם מחלקים את שנת שמואל (365.25 יום) לארבע תקופות יישאר לכל תקופה 91 יום ו-7.5 שעות. מה שממש לא תואם עם המציאות, כי מהירות השמש מזווית הראייה של כדור הארץ משתנה במשך השנה, ולכן יש תקופות ארוכות ותקופות קצרות. ועיין ברמב"ם^{ק"ז} שכותב, שלמשל, בתקופת

קיא). רש"י שבת עמוד קכט: ועמוד קנו.

קיב). ליקוטי שיחות חלק ט"ז עמוד 576-577; תשובות וביאורים בשולחן ערוך עמוד 133.

קיג). סימן רעא.

קיד). שו"ע הרב רעא, ג.

קטו). זהר חלק ב' דף קצה; וכפי שהבאנו מספר נהר שלום בהקדמת חצות, שבגן עדן אורך היום ואורך הלילה שווים.

קטז). עירובין נו.

קיו). הלכות קידוש החודש פרק י הלכה ז.

ניסן, התקופה האמתית מקדימה לתקופה האמצעית (לפי חלוקה שווה לארבעת התקופות) בכשני ימים.



בעולם הרוחני - כל הזמנים על-פי הממוצע

ואין לתרץ ששמואל לא דייק אלא קבע אורך התקופות בערך ולפי החשבון האמצעי - ולכן חילק את השנה לארבעה חלקים שווים; כי אז לא יובנו המשך דבריו של שמואל: "אין לך תקופת ניסן שנופלת בצדק שאינה משברת את האילנות, ואין לך תקופת טבת שנופלת בצדק שאינה מייבשת את הזרעים וכו'". כלומר, אחרי ששמואל סידר לנו את דרכי החשבונות לדעת מתי יחולו תקופות השנה ממשיך שמואל לגלות לנו את המצבים המטאורולוגיים לתקופות השנה, שהם תלויים על-פי השעה שבה תחול התחלת התקופה - כלומר, לפי הכוכב ששולט בשעה הזו והוא יהיה אחראי על מזג האוויר בתקופה ההיא. ואם תקופות השנה אינן מדויקות אלא הן לפי החישוב הממוצע ולא האמיתי, איזה ערך יש לזה, הרי התקופה האמתית לא תיפול בשעה של שליטת צדק.

ולפי הדברים האמורים הכל מוכן היטב, שהרי שמואל מדבר על אורך שנת החמה ברוחניות, ונכון שיש שינויים במהלך השמש אבל זה בעולם הגשמי, אבל בעולם הרוחני כל ארבעת התקופות שוות, וכפי שהבאנו שבעולם הרוחני כל שעות היום שוות.

זאת אומרת, שהזמן למעלה מקביל לזמן הממוצע של העולם הגשמי. וכבר הזכרנו את מה שמוכא בתיקוני זוהר^ק: "ביה שצריך להשוות שנת החמה עם שנת הלכנה במהלך הממוצא דווקא ולא לפי המהלך האמיתי".

בגלל שינויים במהלך השמש במשך השנה גם זמני חצות היום והלילה האמיתיים משתנים במשך השנה, וזה נוגע לשיטה הראשונה - שעות זמניות. אבל לגבי השיטה השנייה - הרוחנית - מתחשבים בחצות הממוצע, כי ברוחניות אין הבדל במהלך השמש במשך השנה. ולכן, בנוגע לקידוש בליל שבת מתחשבים על חצות הממוצע.

והנה, השעון שנהוג בימינו בארץ ישראל אינו שעון מקומי אלא שעון אזורי, ולכן כדי לחשב את השעה המקומית יש לגרוע 20 דקות מן השעה הרשמית. לפי השעון האזורי בארץ ישראל זה נופל בשעה 11:40. זאת אומרת, שלא עושים קידוש בין השעה 17:40 לשעה 18:40 בליל שבת^ק.



ק(ח). תיקוני זוהר תקונא חד ועשרין.

ק(ט). בשעון קיץ לא עושים קידוש בין השעה 18:40 לשעה 19:40.

הערות וקושיות – אורח חיים

בעניין ניגוב ידיים בדבר שטיבולו במשקה - הרב אהרן הכהן פרידמן

הדין הוא שאסור לאכול לחם בידיים רטובות, וכפי שמבואר בגמ' (סוטה ד' ב') "כל האוכל פת בלא ניגוב ידיים כאילו אוכל לחם טמא שנאמר ויאמר ה' ככה יאכלו בני ישראל את לחמם טמא". רש"י מפרש טעם האיסור משום המאיסות שיש כשאוכל לחם רטוב, ויש ראשונים שמפרשים טעם האיסור בגלל שהמים שעל ידיו הם טמאים ומטמאים הלחם.

ויש לדון נפק"מ בין טעמים אלו במה שיל"ד האם דין זה שאין לאכול בלא ניגוב ידיים נאמר גם כשאדם נוטל ידיים על דבר שטיבולו במשקה. ונראה שלטעם רש"י שהאיסור הוא בגלל מאיסות, זה לא שייך בדבר שטיבולו במשקה שאין מאיסות לאכול ירקות ופרות רטובים. משא"כ לטעם משום טומאת המים שע"ג היד, זה שייך גם בדבר שטיבולו במשקה, וגם שם יהיה הדין שאסור לאכול בלא ניגוב ידיים.

ולטעם רש"י יובן מה שנקטה הגמ' דין זה באוכל פת, שכן בדבר אחר שחייב בנטילת ידיים בדבר שטיבולו במשקה לא נאמר ד"ז, אבל לטעם משום טומאת המים ודין זה שייך לא רק בלחם לכאורה למה נאמר בגמ' דין זה דווקא בלחם. וי"ל שנקט כן מפני שהמקור שהביא לדין זה כתוב זה גבי לחם, ע"כ גם נקט ד"ז לגבי לחם.



מחלוקת השל"ה והא"ר לגבי תוספת אורה בנר שבת - הרב יהושע האיתן

זצ"ל

ראש כולל עטרת מאיר ברמות ג*

הנה ידוע שהרמ"א בסי' רסג סע' ח פסק שמברכים על תוספת אורה, ולכן כמה אנשים שאוכלים במקום אחד יכולים להדליק שם ולברך על זה. ובשו"ע שם החמיר שלא לברך, מחמת הספק.

ובמ"ב (שם ס"ק לז) הביא בקיצור מחלוקת השל"ה והא"ר בהבנת דין זה, ונפק"מ רבתא מזה, ונבואה לבאר הענין.

כתב השל"ה (מסכת שבת פרק נר מצוה סי' כה): "ונראה לי, דעל כל פנים במנורה אחת שיש לה הרבה פיות, לא ינהגו כלל לברך כל אשה בפני עצמה. ואף רמ"א לא כתב כן אלא כשלכל אחת מנורה בפני עצמה בזוית אחת*", וכדי שיהיו מאירים כל הזויות². והיינו שהשל"ה נקט שגם לרמ"א רק תוספת אורה חשובה מאפשרת ברכה.

* סיכמתי אני הקטן ממה שמעתי בזמנו ממנו - גיסו, עמיחי כנרת. ראה עוד מאמר מהרב זצ"ל בעניין צביעה באוכלין בגיליון ו'.

והאליה רבה (שם אות יח) כתב לחלוק על השל"ה, שאפשר לברך גם על כל תוספת אורה: "מברך וכו'. דוקא בשלכל אחד מנורה מפני עצמו בזוית אחר כדי שיהא מאירים כל הזויות, אבל מנורה אחת שיש לה הרבה פיות אין מברך אלא אחד (של"ה). אבל שמעתי זקני הגאון ז"ל פסק [דלא] כוותיה, וכן מסתבר (מבפמוטת) [בפמוטות] שלנו אם דולק כל הנרות אזי האור ממשיך לכל הזויות, ועוד דא"כ כשיש שני מנורות זה אצל זה לא יברכו, ולא משמע הכי מרמ"א ופוסקים, ועוד דכל שמרבין נרות אף במקום אחד נתוסף אורה בכל החדר".

ובהמשך הביא הא"ר ראיה יפה משו"ת מהרי"ל, שהוא מקור הדין של הרמ"א: "גם נ"ל ראיה מתשובות מהרי"ל סימן נ"ג מקור דין זה, דמייתי ראיה ממדליקין נרות ביום טוב בבית הכנסת אף דשרגא בטיהרא מאי מהניא, אלא כל מה דמתוסף אורה חשוב הנאה טפי, עיין שם, הרי דהתם שהוא יום ממש והוא אור בכל בית הכנסת אפ"ה חשבינן ליה הנאה טפיה".

ועכ"פ עלה בידינו שהנידון המעשי בזמננו לגבי הדלקת נר שבת כשיש אור חשמל בבית, שהוא מצב גמור של "שרגא בטיהרא", נתון לא רק במחלוקת השו"ע והרמ"א לגבי תוספת אורה, אלא גם במחלוקת השל"ה והא"ר האם לפי הרמ"א צריך תוספת אורה משמעותית. ולמעשה כבר האריכו פוסקי זמננו באופנים שונים למעשה איך ראוי לנהוג בזה, ואכמ"ל.



(א). בא"ר כתב בשמו: בזוית אחר. ובא"ז כתב בשמו: בזוית אחרת.

(ב). לכא' כוונת השל"ה "בפמוט אחד" היא למקום אחד (ולאו דוקא לפמוט אחד), דהיינו שצריך שידליקו בכמה צדדים או פינות של החדר ולא זה לצד זה, כדי שתהיה תוספת אורה. ובערוה"ש סי' רסג הלשון קצרה: "והטעם דבמנורה אחת מעט אור נתוסף, ולא כן כשכל אחד מדליק במנורה בפ"ע", ואפשר להבין שהחילוק הוא בין פמוט אחד לשני פמוטות, וכן במ"ב שם שקיצר בלשונו אפשר להבין כך, אבל כאמור בדברי השל"ה והא"ר הדברים ברורים, שהכוונה להצריך שני פמוטות בשני מקומות בחדר.

אוצר יורה דעה

בדברי הגמ' שמא יעלה באילפס ראשון, ובגדרי דין ביטול בבשר בחלב
ובשבת ♦ בדין היתר מכירה של קרקע בא"י לערבים בזמנינו ♦ פרטי דינים
בהלכות תרומות ומעשרות ♦ האם אפשר לסמוך על כהני זמננו לעניין מתנות
כהונה ♦ הקדש בכור בהמה טהורה

רבי איתמר גרבוז

ראש ישיבת ארחות תורה, בעל משנת טהרות

בדברי הגמ' שמא יעלה באילפס ראשון, ובגדרי דין בישול בבשר בחלב ובשבת

א.

דברי הגר"א "דכל שע"י האור" הוא דרך בישול ואסור מן התורה, וצ"ב מה
כוונתו לרבות

חולין ק"ד ב': מתקיף לה רב ששת סוף סוף צונן בצונן הוא, אמר אביי גזר שמא יעלה
באילפס רותח, סוף סוף כלי שני הוא, וכלי שני אינו מבשל, אלא גזירה שמא יעלה באילפס
ראשון. ופירש"י שמא יעלה בשר בהמה עם הגבינה בתוך אילפס רותח דהו"ל בישול.

והנה בשו"ע סי' פ"ז ס"א כתב "כתוב בתורה לא תבשל גדי בחלב אמו שלש פעמים, אחד
לאיסור בישול, ואחד לאיסור אכילה, ואחד לאיסור הנאה, והוציא אכילה בלשון בישול לומר
שאינו אסור מן התורה אלא דרך בישול, אבל מדרבנן אסור בכל ענין", ע"כ.

ובבגדרי הגר"א סק"א "שאינו וכו', שם חולין ק"ח א'. ועי' רש"י שם ק"ד ב' ד"ה מתקיף כו', וכל
שע"י האור הוא דרך בישול כמ"ש שם גזירה שמא יעלה, ולא קאמר רק לאפוקי כבוש, כמ"ש
לקמן סוף סי' צ"א, וכמ"ש בפ"ג דפסחים (דף מ"ד ב') ופ"ו דנזיר (דף ל"ז א'), ע"כ. [והיינו דאי
תרו לי' כוליה יומא בחלבא שרי].

וצ"ב בכוונת הגר"א "כל שע"י האור", ומה אתא לרבווי. והיינו דמשמעות הדברים היא שלא
רק ע"י האור ממש, אלא כל שע"י האור הוא בכלל דרך בישול, אבל לא נתפרש להדיא איזה
אופן של בישול שאינו על האור ממש בא לרבות, ושיש לדון זה ראי' מסוגיין.



ב.

יש לדון דכוונת הגר"א לצליה

ויתכן שכוונתו לאופן של צליה, והיינו לא רק בישול אלא כל שע"י האור בין בישול בין
צליה ה"ז בכלל דרך בישול. ובאמת בדין זה נחלקו האחרונים, דהפר"ח סק"ב הוכיח מדברי
הר"ן בדף ק"ח א' (דף מ"ג א' מדפי הרי"ף) שבצלי אין איסור בב"ח מדאו', אלא רק בבישול ממש,
אבל הפר"ח מסיק שגם בצלי אסור מן התורה. וכ"כ הפלתי ר"ס פ"ז. אמנם החו"ד נקט לעיקר
דצליה לא הוי בב"ח מה"ת ושרי בהנאה, וע"ע בזה בפמ"ג ופ"ת ר"ס פ"ז. ואם כוונת הגר"א
לצליה נמצא שדעת הגר"א שגם צליה אסורה מן התורה.

ומה שהוכיח לדין זה מסוגיין יש לפרש די"ל דאין חשש כ"כ שיכניס את הגבינה לתוך קדרת הבשר, אלא כל מאי דחיישינן הוא שהגבינה תיגע בקדרה מבחוץ, ותקבל טעם בשר, וכה"ג ל"ה רק צליה, ויהי' ראי' שגם צליה חשוב בב"ח מן התורה.

ולפ"ז יהי' מוכח מדברי הגר"א דבב"ח דאו' זה גם בבישל חלב בטעם של בשר, ולא בבשר ממש, דהרי הכא הגבינה מקבלת טעם בשר, אבל לא היתה עם הבשר בקדרה אחת, וכן נקט הגרע"א בתשו' ר"ז (והועתק בחידושים דף צ"ז) וכן נקט הקרי"ס פ"ז ממאכא"ס. אמנם בפ"ת סי' פ"ז סקי"ט כתב בשם החת"ס תשו' פ"א "חתיכת בשר היתר שלא נאסר עדיין, ומוצצין ממנו ציר, לא מצינו שתהי' זאת הציר כעיקר גדי לאסור בשר בחלב מן התורה אם בשלוה עם חלב, ואין לך בו אלא חדושו", ע"כ. והיינו דאם לא נתבשל עם הבשר ממש ל"ה בב"ח מה"ת. וכתב שם הפ"ת שהפמ"ג ר"ס פ"א אין דעתו כן.

ובאו"ש פט"ו ממאכא"ס הלכה ל' ד"ה ובפרק גיד הנשה ג"כ דן בזה, וכתב דתליא בדין טעם כעיקר, דאי טעם כעיקר דאו' חשיב בב"ח דאו', ואי לאו דאו' שרי.

אמנם לא נראה שזו כוונת הגר"א, דלפ"ז נמצא דכל הראי' מסוגיין זה אם החשש הוא שיגע החלב בקדרה מבחוץ וכנ"ל, וברש"י מבואר להדיא דהחשש הוא שתהא הגבינה בתוך האילפס. והגר"א בדבריו הביא מדברי רש"י בסוגיין, ולא מסתבר דהראי' מסוגיין זה על אופן שהגבינה נוגעת בקדרה מבחוץ. [ואף דיתכן דגם בתוך הקדרה הוי רק צליה באופן שהגבינה על גבי הבשר מלמעלה ולא בתוך הרוטב, מ"מ אכתי אין לזה ראי' מסוגיין, ועי' להלן אות י"ב].

ג.

נראה דכוונת הגר"א לרבות כלי ראשון שהוסר מהאש, וצ"ב דהא לגבי שבת

פשיטא דהוי בישול

ונראה דכוונת הגר"א דדרך בישול הוי ע"י האור גם באופן שאינו ע"ג האור ממש אלא בכלי ראשון, דגם זה נחשב ע"י האור דהוי תולדות האור, וכיון שכלי ראשון מבשל חשיב דרך בישול.

ועיקר הדין מפורש בשו"ע סי' ק"ה ס"ב "חום של כלי ראשון שהיד סולדת בו מבשל ואוסר כולו, אבל חום של כלי שני אינו מבשל", ע"כ. אלא דאינו מפורש שמבשל מדאו'. וכוונת הגר"א כאן דכל שעל ידי בישול הוי מדאו' היינו גם באופן של כלי ראשון שהוסר מהאש ג"כ מבשל מדאו' וחשיב דרך בישול. וזה מוכח מסוגיין מדגורין שמא יעלה באילפס ראשון.

אלא דלכאו' צ"ב דמשמעות הדברים היא דיש נדון בבשר בחלב אם בכלי ראשון חשיב בישול מן התורה. ולכאו' הרי לגבי בישול בשבת תנן בשבת מ"ב א' האילפס והקדרה שהעבירן מרותחין לא יתן לתוכן תבלין, ובפשוטו היינו מבשל מדאו', וא"כ ה"ה בבשר בחלב, ומשמע שצריך לאשמועינן גם בבשר בחלב דהוי בישול בכלי ראשון, וצ"ב.

[והנה הא דלגבי שבת ודאי הוי דאו' בכלי ראשון, יעוי' בר"ן על הרי"ף בשבת שם שהביא שבירושלמי בשבת פ"ג ה"ד וה"ה מבואר דגם זה רק מדרבנן, ובר"ן מבואר דהבבלי פליג ע"ז. ועי' בראש יוסף בסוגיא שם מש"כ להוכיח שכ"ה דעת הבבלי. ועי' אגלי טל מלאכת אופה סי' כ"ג אות ב' שהוכיח מדעת הרמב"ם דכלי ראשון ל"ה בישול אלא מדרבנן, דכתבו בפרק כ"ב משבת בהדי שבותין ולא בפרק ט'. אמנם בפ"ט ה"ב כ' להדיא שעל תולדות האור חייב, ועי' שביתת השבת מלאכת מבשל בפתחה אות ו' ז'. ובפמ"ג סי' ס"ח בסוף הסימן כתב כל דיני כלי ראשון ועירוי, ובדין השני [הוא כלי ראשון שהוסר מהאש והיד סולדת בו] האריך הרבה אם זה דאו' או דרבנן, וע"ש כמה ראיות שהוא מדאו', ובתוה"ד הביא רא' גם מסוגיין דגורנין אטו כלי ראשון, ש"מ שהוא מן התורה, וע"ש שדחה הרא"י. אמנם גם לענין בישול בב"ח כ' בצ"פ פ"ט ממאכא"ס בשם הירושלמי במעשרות פ"א סוף ה"ד שאין בישול בב"ח מן התורה בכלי ראשון שהוסר מהאש].

ומבואר דאף שמצינו דהוי בישול מדאו' לענין שבת בכלי ראשון עדיין ס"ד דלענין בשר בחלב אינו כן, וצ"ב אמאי.

ד.

אם כלי ראשון הוי אב או תולדה

ולכאו' י"ל דאף אי כלי ראשון הוי בישול בשבת מן התורה, מ"מ יתכן דהוי רק תולדה, והיינו דתולדות האור ל"ה אב מלאכה אלא תולדה, וא"כ מדחייב בשבת אין רא' לבב"ח, דרק בשבת נתרבה תולדות, כמו שהוכיחו כבר האחרונים. ונתבאר בזה במקו"א בארוכה, ממש"כ התוס' בכורות כ"ה לענין תולש לאו היינו גוזז בלאו דלא תגזז בכור צאנך, ולענין קוצר קודם לעומר אי שרי קיטוף. וכן ממש"כ השעה"מ פ"ט מרוצח בשם תשו' מוצל מאש לענין לאו דזורע בנחל איתן, ונתבאר בזה בריש מו"ק, וכן לענין נותן שמן בנר דחייב משום מבעיר, אי מהני כה"ג למנורה ולנ"ח ואכ"מ.

ויעוי' באג"ט מלאכת אופה סי' כ"ב שדן בזה אי תולדות האור הוי אב או תולדה, והוכיח מדחשיב בישול גם לענין בב"ח ש"מ דהוי אב, דהא לא נתרבה תולדות אלא בשבת וכנ"ל, ונמצא לפ"ז דבאמת משבת ליכא רא'י, ואדרבה מבב"ח מוכח דחשיב אב. אמנם בפשוטו ודאי הוי אב, דכיון דהוי תוצאה של בישול כמו באור, כל דמבשל הוי כאור, וא"כ אכתי קשה.

ה.

ד' הגרע"א דבשר שור אין מתבשל בכלי ראשון גם לענין בשר בחלב והקושיא

ע"ז מסוגיין

ויל"ע עוד, דהנה הגרע"א בשו"ע ס"ס צ"א כתב וז"ל "בשר שור שנפל לתוך חלב שהעבירו מהאור יש לומר למה דפסק בשו"ע או"ח סי' שי"ח ס"ט דאפילו בכלי ראשון לא בשלה, א"כ אף דבלע ופלט מ"מ הוי רק כמו כבישה ומותר בהנאה", ע"כ.

והיינו דכמו דאמרינן לענין בישול בשבת (בשבת דף מ"ב ב') דבישרא דתורא אינו מתבשל בכלי ראשון שהוסר מהאש, ה"נ לענין בשר בחלב כן, לא יהי' נחשב דרך בישול ול"ה בב"ח מן התורה.

ובספר דרכי תשובה סי' פ"ז סקי"ד הקשה על דבריו, דבסוגיין מבואר דגם בבשר איכא בישול בכלי ראשון, דהא הכא גזרינן שיהי' בב"ח בכלי ראשון שהוסר מהאש.

ולכא' יש לדון דיש לגזור משום בשר כבש ועז, דל"ה בישרא דתורא, אבל כבר הוכיח האג"ט (מלאכת אופה סי' כ"ו) מדברי הרשב"א שבת דף מ' דמשמע דכל בשר אין מתבשל בכ"ר ולא רק בשר שור, וא"כ קשה דנמצא דלא משכח"ל בישול בכ"ר של בשר שיהי' מדא'ו. [ועי' בתשו' מהרש"ם ח"ב סי' ע"ג שכתב דמדאמרה הגמ' בישרא דתורא משמע שרק כשהוא שור אין מתבשל, אבל בשר עגל מתבשל גם בכ"ר, ועכ"פ בעגל הרך כן. ולפ"ז יש להעמיד את דברי הגמ' על עגל. אמנם משמעות דברי הרשב"א היא דבכל בשר אינו מתבשל בכלי ראשון].

והדרכ"ת מכח קושיא זו כתב דיש לדון דאף דבישרא דתורא אינו מתבשל בכלי ראשון כמבואר בגמ', כ"ז לענין שבת, אבל לגבי בב"ח י"ל דהוי בישול גם בבשר.

והדבר צ"ב, מהכ"ת שיהי' נחשב בישול לגבי בב"ח טפי מלגבי שבת.

ונמצא עכ"פ דמצינו ב' חילוקים - הא' לענין כלי ראשון שהוסר מהאש, דאצטריך לאשמועינן דהוי בישול לענין בב"ח אף דלגבי שבת פשיטא דהוי בישול. הב' לענין בישרא דתורא בכלי ראשון, די"ל דאף דל"ה בישול לענין שבת, מ"מ לגבי בב"ח הוי בישול, והדבר צ"ב.



ו.

יש לדון ביישוב הקושיא דעכ"פ החלב מתבשל והוי בב"ח

והנה הקושיא שהק' הדרכ"ת ע"ד הגרע"א מסוגיין דמבואר דגם בשר בכלי ראשון הוי דאו', אין בזה כדי לדחות את דברי הגרע"א, דיש לדון ליישב בכמה אופנים.

הא' י"ל דאף שאין בשר שור מתבשל בכלי ראשון, מ"מ החלב שפיר מתבשל. וכע"ז כ' החור"ד סי' צ"א סק"ז, דאע"ג דבנתבשל הבשר פחות משיעור מאכל בן דרוסאי אין הבשר נאסר, מ"מ החלב שפיר נאסר דהא נתבשל עם הבשר, וממילא אף הבשר נאסר משום החלב שנבלע בו.

וא"כ ה"ה בכלי ראשון אף שאין הבשר מתבשל בו, ול"ה בישול לענין הבשר, מ"מ החלב מתבשל, וא"כ החלב נאסר מדאו'.

וכע"ז כתב ג"כ הפלתי סי' צ"ב סק"ג גם על בשרא דתורא, דאף שאינו מתבשל בכלי ראשון כש"כ הרא"ש בשבת (פ"ג סי' י"ז) מ"מ הלחלוחית שפיר מתבשל, אלא דלענין שבת אינו חייב משום שבלחלוחית אין שיעור, אבל לגבי בשר בחלב נחשב שנתבשל החלב עם לחלוחית הבשר ושפיר הוי בב"ח דאו'. [ועי' במשנ"ב סי' ש"ח סקס"ט שהביא טעם זה לאסור בשבת גם בבישרא דתורא משום הלחלוחית וכנ"ל].

וכל דברי הגרע"א הם לענין שהבשר לא נתבשל ולא נאסר, ואע"ג שבלוע בו החלב, מ"מ הבשר עצמו מותר בהנאה, דהבשר לא נעשה בב"ח, אבל החלב נאסר משום שנתבשל עם לחלוחית הבשר שנתבשל גם בכלי ראשון, וכנ"ל.



ז.

י"ל שבבשר שנתבשל כבר, חוזר ומתבשל גם בכלי ראשון

ובאופן נוסף יש לדון ביישוב קושית הדרכי תשובה ע"ד הגרע"א, דהכא לא רק החלב מתבשל אלא גם הבשר מתבשל, דהא דאין בישול לבשר בכלי ראשון, היינו בשר שעדיין לא נתבשל, אבל בשר שכבר נתרכך ונתבשל, חוזר ומתבשל גם בכלי ראשון, ולגבי שבת אין נפ"מ בזה דהא אין בישול אחר בישול, אבל לענין בשר בחלב י"ל דשפיר חוזר ומתבשל והוי בב"ח. ויתכן דגם כשנתבשל רק כמאכל בן דרוסאי שייך לגמור בישולו אף בכלי ראשון, אבל עכ"פ במבושל לגמרי ודאי נראה כן, והכא בפשוטו איירי במבושל, והחשש שיעלה לשולחן בשר הוא בשר מבושל, וא"כ בזה מתבשל אף בכלי ראשון. [אלא דיש לדון גם לענין בב"ח משום אין בישול אחר בישול, ויבואר בזה להלן אות ט' בעז"ה].

ויעוי' בדרכי תשובה שהוסיף שכל הראי' מהגמ' רק אי איירי שאינו מבושל [והכי מוכח להשיטות שגם בבשר בחלב אין בישול אחר בישול, ויבואר להלן] אבל אם איירי שהבשר כבר נתבשל, הרי שפיר שייך בו בישול גם בכלי ראשון, וכנ"ל. [ולכאו' אדרבה, אם איירי שאין הבשר מבושל, י"ל כש"כ הפמ"ג ס"ס ס"ח במש"ז בדיני כלי ראשון ועירווי וכו', בדין השני ד"ה הנה הפר"ח, כתב על הראי' מסוגיין לענין בישול בכ"ר "יש לדחות דיעלה באילפס רותח ובעודו על האור ישכח ויתן גבינה לתוכו אי שרית לי' להעלות בשר וגבינה על שולחן וכו', או שמא יעלה בכלי ראשון ויהא בלוע ואח"כ ישכח ויבשל על האש עם הבלוע ויהיה דבר תורה"].



ח.

דין בישול אחר בישול לענין בשר בחלב

והנה נתבאר ב' נדונים שיש לדון בהם לחלק בין דיני בישול בשבת לדיני בישול בבשר בחלב. הא' לענין בישול בכלי ראשון. הב' לענין בישול דתורא בכלי ראשון.

ונדון נוסף יש לענין בישול אחר בישול, דהנה קיי"ל לגבי שבת דאין בישול אחר בישול, וע"כ דבר יבש שנתבשל אף שנצטנן אין בישול אחר בישול, וכן בדבר לח עכ"פ כשלא נצטנן. ולענין בב"ח דנו בזה הפוסקים, ובפלתי סי' פ"ז סק"ג כתב דאין לומר דכל החסרון של אין בא"ב הוא רק בשבת משום דל"ה מלאכת מחשבת, דהא מדמינן לי' גם לענין בישול קרבן פסח בבישול אחר צליה, וע"כ דהוי בכל דיני התורה, וא"כ גם לגבי בב"ח ראוי לומר כן. והקשה דבסוגיין מוכח דלגבי בב"ח לא אמרי' אין בא"ב, דהא הכא חיישי' שמא יעלה באילפס ראשון, ובפשוטו איירי במבושל, ובע"כ דאף במבושל יש בב"ח ולא אמרי' אין בא"ב. [אמנם בדרכי תשובה סי' פ"ז סק"ד כתב בשם היעב"ץ שנסתפק בזה, וכ' דרק לגבי שבת אמרי' אין בא"ב דמלאכת מחשבת אסרה תורה]. וע"ע בזה בפמ"ג שפ"ד סק"ב, ואמרי בינה דיני בב"ח סי' ג'. ועכ"פ מבואר דאף אי אין בא"ב לענין שבת י"ל דלגבי בב"ח אינו כן, וצ"ב טעם החילוק.

ט.

היכא שכבר נתבשלו יחד הבשר והחלב י"ל שודאי אין בישול אחר בישול

אמנם הגרע"א בריש סי' פ"ז הביא בשם הגהת שערי דורא דהא דיש בא"ב בבב"ח הוא רק בנתבשל כ"א בפ"ע וחוזר ומבשלם יחד, אבל אם כבר נתבשלו הבב"ח ביחד, אין איסור לחזור ולבשלם.

ונראה דלאו משום דדמי לשבת הוא דשרי, אלא משום דבבב"ח כל האיסור הוא התערובת שנעשה ע"י הבישול, אבל כשיש כבר עירוב ביניהם ליכא איסור בבישול.

ויעוי' תשו' חת"ס יו"ד סי' פ"ב ד"ה אעוררהו שכבר עמד בזה, וכתב להוכיח כן מסוגיין, ע"ש בזה"ל "יש לי עיון בזה אם שייך בבשר בחלב בישול אחרי בישול, הא לא תבעי לי דבשר שנתבשל בפ"ע עם חלב שנתבשלה בפ"ע ואח"כ נתבשלו זה עם זה, בודאי שייך בי' בשר בחלב דאורייתא, מש"ס ריש פרק כל הבשר דמשני שמא יעלה באילפס רותח אבל אחר שכבר נתבשל הגדי בחלב אמו אם חזר ובשלו אפשר דלא שייך בי' תו בב"ח דאו', ואפי' נצטננו ומחממו נמי לא. דדוקא לענין שבת הו"ל כבשול דהו"ל מלאכת מחשבת, וכמש"כ בט"ז או"ח סי' שי"ח סק"ד", ע"כ.

ומבואר דהוכיח כן מסוגיין דבזה ודאי יש בישול אחר בישול, והיינו דאיירי הכא במבושל ואפ"ה הוי בב"ח. ומיושבים בזה דברי הגרע"א הנ"ל דבבישול דתורא ג"כ שייך בישול בכלי ראשון כשהוא מבושל ואפ"ה הוי בב"ח משום שעדיין לא נתבשלו יחד. [אמנם הפלתי הנ"ל סי'

פ"ז סק"ג שדן בדין בא"ב בבב"ח, לא נחית לחלק בין נתבשלו ביחד לבין נתבשל כ"א בפ"ע, והוכיח מסוגיין דבכל גווני יש בא"ב, אמנם לפימש"כ החת"ס והגרע"א י"ל דבסוגיין דיש בא"ב הוא משום דעדיין לא נתבשלו יחד, וכש"כ החת"ס וכו"ל].



י.

ונפ"מ שבזה גם בלח שנצטנן אין בישול אחר בישול

ובהא דבנתבשלו כבר יחד לא חשיב בישול בב"ח כשחזור ומבשלם וכש"כ הגרע"א והחת"ס ולא מטעמא דאין בא"ב, אלא דכל האיסור הוא התערובת והכא כבר מעורבין וכו"ל, איכא בזה כמה נפ"מ. והיינו דגם באופן שלענין שבת יש בא"ב, י"ל שכאן לא יהי, משום דכבר מעורבין יחד.

הא, במה שמבואר בתוך דברי החת"ס, דלענין בב"ח כשנתבשלו כבר יחד אין בא"ב גם בלח שנצטנן, ואף דלענין שבת קיי"ל דלח שנצטנן יש בא"ב, מ"מ הכא כשכבר נתבשלו יחד ל"ה תו בישול בב"ח גם בלח שנצטנן, וכש"כ כן החת"ס.

וכן מוכח ג"כ ממש"כ בתשו' שער אפרים סי' ל"ח דחמאה שנתבשלה בקדרת בשר בן יומו שריא לגר חנוכה דמצוות לאו להנות ניתנו ול"ה הנאה מבב"ח. ובאלי' זוטא הלכות חנוכה סי' תרע"ג תמה ע"ד דנהי דלא הוי הנאה, מ"מ הא קעבר בהדלקתו משום בישול בשר בחלב, ואף שכבר נצטנן מ"מ הא קיי"ל דבלח שנצטנן יש בא"ב. (והובא כ"ז בפמ"ג סי' פ"ז שפ"ד סק"ב).

ולפמשנ"ת מיושב היטב, דכיון שכבר נתבשלה החמאה עם הבשר, א"כ כשחזור ומבשלה גם בלח שנצטנן אין בא"ב, ומיושבים דברי השער אפרים [וע"ע להלן אות י"ד שיתבאר בעז"ה אם בהדלקת נר איכא משום בישול, שכן נקט בפשיטות האלי' זוטא בקושייתו, עכ"פ לענין בב"ח].

וכ"כ בפמ"ג או"ח סי' תרע"ג א"א סק"א, דלגבי בשר בחלב אין בישול אחר בישול גם בלח שנצטנן.



יא.

עוד נפ"מ בצליה אחר בישול, וצ"ב אמאי אסור לחזור ולבשלם כשלא נתבשלו

יחד

ועוד נפ"מ יש, דהנה שיטת היראים דלענין שבת אף שאין בא"ב, מ"מ יש צליה אחר בישול, ודבר מבושל שחזור וצולהו חייב, ויש לדון כה"ג לענין בשר בחלב.

ונראה דהכא דכבר נתבשלו יחד הבשר בחלב, ליכא בא"ב גם בצליה אחר בישול, דרך לענין שבת כיון דאיכא תוספת ושבח בהצליה, חשיב בישול, אבל לגבי בשר בחלב, כיון דכל האיסור הוא התערובת, כל שנתערבו יחד ל"ה בב"ח גם כשעושה אח"כ צליה.

ועכ"פ מבואר דהאחרונים הוכיחו מסוגיין דהיכא דנתבשלה הגבינה בפ"ע והבשר בפ"ע, בזה ודאי יש בא"ב כשחוזר ומבשלם יחד. וגם בזה צ"ע, דלכא' לית לי' שם בישול השתא, ואע"ג דע"י שחוזר ומבשלם איכא נתינת טעם זמ", מ"מ הא ל"ה דרך בישול, כיון שהם כבר מבושלים. וכמו בכלי שני דאין איסור מן התורה ליתן בשר וחלב, ואע"ג דלכמה ראשונים הוא בולע ופולט כש"כ בשו"ע סי' ק"ה, מ"מ ל"ה דרך בישול ושרי מדאו'. וה"נ כשכ"א כבר מבושל, כשחוזר ומבשלם לכא' ל"ה דרך בישול.

ונתבארו עכ"פ ג' נדונים בדיני בישול אי דמי שבת לבב"ח - הא' לענין כלי ראשון שהוצרך הגר"א לרא' בבשר בחלב. הב' לענין בישראל דתורא בכלי ראשון. הג' לענין בישול אחר בישול.

יב.

צ"ב מאי שנא דצליה וטיגון ל"ה בכלל בישול לבב"ח ולגבי שבת הוי בישול

ולבאר ענין זה יש להקדים, דהנה לענין בשר בחלב דנו הפוסקים אם צליה אסורה כבישול, וכפי שהובא לעיל אות ב', דהפר"ח והפלתי נקטו דאסור גם בבב"ח, והחוו"ד נקט לעיקר דשרי, ובתשו' חת"ס סי' צ"ז בתשובה להגרע"א דכתב לחלק בזה בין דבר כחוש לשמן. וכן דנו הפוסקים לענין טיגון בבשר בחלב, דהפמ"ג ריש סי' פ"ז כתב בשם מהר"ם שי"ף בחולין והמנחת יעקב דטיגון ל"ה כבישול לענין בשר בחלב.

ובאגלי טל מלאכת אופה סי' א' עמד מאי שנא לענין שבת דפשוט דצליה וטיגון הוו בכלל מלאכת מבשל, ולגבי בשר בחלב דנו בזה האחרונים, ואמאי לא פשיטא לן דהוי בישול.

וכתב דלכא' יש לדון דצליה וטיגון הוו רק תולדה, ול"ה אב. וממילא א"ש דתולדות נתרבו רק בשבת ולא בשאר דיני תורה (ונתבאר בזה לעיל אות ד'), אבל כתב שזה אינו, דברמב"ם מבאר דצליה הוי אב, דבפ"ט משבת הזכיר כל האופנים, וגם צליה, ודיני תולדות הזכיר רק מהלכה ו'. וכן מוכח מהא דאפיה חשיב אב, אף דבמשכן ה' רק בישול סמנים, וע"כ דכל האופנים הוו אב. וא"כ אמאי לגבי בב"ח לא פשיטא לן שגם צליה וטיגון בכלל בישול.

ומדברי מהרש"ל נראה ג"כ להוכיח דצליה ל"ה בב"ח דאו', דהנה שיטת מהרש"ל ביש"ש פרק גיד הנשה סי' מ"ד בדבר גוש אין קולא של כלי שני, וכ"ז שהיד סולדת בו הוא מבשל ככלי ראשון. ולפ"ז קשה בסוגיין דמאי אצטריך לאוקמה בכלי ראשון, הרי בשר הוי דבר גוש ומבשל שפיר אף בכלי שני.

ויעוי' בהגר"א סי' ק"ה סקי"ז שהביא את דברי מהרש"ל ודחה דבריו מהא דסוגיין דמבואר דלא מצי לאוקמה בכלי שני אף דהוי בשר וגבינה דהוי גוש, ובע"כ דגם דבר גוש אינו מבשל בכלי שני.

ולכא' י"ל דס"ל למהרש"ל דבצליה ל"ה בב"ח דאו', וא"כ בע"כ צריך את הרוטב בשביל דין בב"ח דלהוי בישול, ורוטב הוי דבר לח שמצטנן בכלי שני, וכ"כ החת"ס. [ואם נימא דכוונת הגר"א בסי' פ"ז - שהובא לעיל - דכל שע"י האור היינו לרבות צליה, א"ש ראיית הגר"א מכאן

לטעמי' דגם דבר גוש אינו מבשל בכלי שני, אבל נתבאר דלא משמע שזה כוונתו וכו"ל]. ועכ"פ צ"ב מאי שנא משבת.



יג.

בשבת יסוד האיסור הוא המלאכה, ובבשר בחלב האיסור הוא המעשה בישול

והביאור בכ"ז, דהנה לענין שבת לא כתיב בתורה לא תבשל בשבת, אלא האיסור הוא לא תעשה כל מלאכה, וא"כ בשבת אין האיסור במעשה הבישול, אלא אסרה "מלאכת בישול".

וזה יסוד הדבר דרך לגבי שבת מצינו תולדות, ובשאר איסורי תורה אין תולדות (כש"כ תוס' בכורות כ"ה א' לענין קצירה קודם לעומר, ובאיסור גיזה דבכור), דכיון דבשבת האיסור הוא איסור מלאכה, גם התולדות נכלל בשם המלאכה, וגם קיטוף נכלל במלאכת קצירה, אבל כשהאיסור הוא המעשה קצירה ליכא תולדות. וסברא זו הוזכרה לענין תולדות בשעה"מ פ"ט מרוצח, ובאו"ש פ"ז משבת ה"ד (ד"ה ואם כן זכינו) דתולדות יש רק היכא דהוי מלאכה. [וע"כ דנו האחרונים דלמ"ד הבערה ללאו יצאת ול"ה בכלל מלאכה ליכא תולדות].

ומעתה ה"ה בבשר בחלב, כיון שאסרה תורה את הבישול, י"ל שרק בישול הוי בכלל האיסור, אבל צליה אינה בכלל. משא"כ בשבת דהאיסור הוא המלאכה, א"כ כל תוצאה ותיקון דהוי כמו בישול הוי בכלל אב דמבשל, וע"כ טיגון וצליה בכלל.

ויש להוסיף עוד דלגבי שבת יסוד האיסור הוא התוצאה והתועלת, וע"כ כל שלגבי התוצאה איכא תועלת דבישול הוא בכלל בישול, אבל בבשר בחלב שהאיסור הוא המעשה בישול, בעי' מעשה בישול ואין צליה וטיגון בכלל.



יד.

וכחילוק זה מבואר בחת"ס לענין בישול שע"י הבישול מתכלה מן העולם

ויסוד הדברים מבואר להדיא בתשו' חת"ס יו"ד סי' צ"ב, שהביא שנקטו גדולי האחרונים שהמדליק נר של בשר בחלב חשיב מבשל [וכן נקט הא"ר או"ח סי' תרע"ג (הובא לעיל אות י')] דמה"ט תמה על השער אפרים שהתיר לנר חנוכה נר של בב"ח משום מצוות ללה"נ, דמ"מ יש בזה איסור בישול].

ותמה החת"ס מאי שנא לענין שבת דפשיטא דל"ה מבשל, ולא לישתמיט בשום דוכתא דהננות שמן בנר יש לחייבו משום מבשל בשבת, ולא משמע דתליא בפלוג' דמלאכה שאצל"ג, וע"כ דלא חשיב בישול כלל, ומאי שנא מבב"ח.

וביאר החת"ס דלענין שבת בעינן שהדבר המתבשל יהי' בעולם, משא"כ כשכלה והולך ולא נשאר בידו מאומה לאחר הבישול פטור, דבעינן דומיא דמשכן שהי' בישול הסמנים דבר שנשאר

בעולם לאחר הבישול. משא"כ לגבי בב"ח אף אם ע"י הבישול אין הדבר בעולם, מ"מ קפיד רחמנא אמעשה בישול, ואיכא תועבה במעשה זה אף שמתכלה והולך מן העולם.

והן הן הדברים שנתבארו, דהכא דהאיסור הוא המלאכה, י"ל שצריך שיהי' תועלת מהבישול, ואם מתכלה ע"י הבישול אינו בכלל מבשל, משא"כ בבשר בחלב שהאיסור הוא המעשה בישול, זה יש גם באופן שמתכלה מן העולם.

טו.

פלוג' הראשונים לענין מבשל בשבת היכא דהולך לאיבוד

והנה במש"כ החת"ס דלענין שבת לא לישתמיט בשום דוכתא דהנותן שמן בנר חייב משום מבשל, באמת נחלקו בזה הראשונים, דבתוס' יבמות דף ו' ע"ב הקשו בהא דר' ישמעאל קרא והטה, ומבואר דהיה חייב חטאת, דכתב שיביא חטאת שמינה, והקשו התוס' דהא יש צד לגמ' שר' ישמעאל ס"ל הבערה ללא ויצאת וא"כ ליכא חטאת.

ובתוס' הרא"ש שם כתב בשם רבינו מאיר דהא דחייב חטאת אינו משום מבעיר אלא משום מבשל, דכשמוטה הנר חשיב מבשל את השמן בשלהבת של הפתילה.

ומבואר דהתוס' פשיטא להו שאין בזה בישול, אבל בתוס' הרא"ש בשם רבינו מאיר כתב דגם לגבי שבת חשיב בישול בכה"ג. וע"ע באמרי בינה דיני יו"ט סי' א' שכתב לדון ע"ד החת"ס ממש"כ היראים דהא דשדא סיכתא לאתונא חייב משום מבשל היינו משום שמייבש המים שע"ג, וכן מדברי התו"י שבת י"ז ב'.

ועי' יבמות ל"ג ב' לגבי נר שהקטיר בשבת דמבואר שכל האיסור משום הבערה ולא משום בישול, ובירושלמי שבת פ"ב סוף ה"ה (המובא שם בגהש"ס) איתא דכיון שרוצה בעיכולם כמבשל הוא, ועי' או"ש פכ"ג משבת.

ובשו"ע או"ח סי' ש"א סעיף מ"ו כתב דבגדים השרויים במים אסור לנגבם סמוך לאש. ובמג"א סקנ"ז כתב משום מלבן או משום מבשל, וע"ש הגהות רעק"א בזה.

עכ"פ בשיטת התוס' מבואר דכה"ג ל"ה מבשל כיון דהולך לאיבוד, ואפ"ה לגבי בשר בחלב הוי בישול, וזה כחילוק החת"ס וכנ"ל.

טז.

בהא דלא אסרינן לשרוף בב"ח שהוא מהנקברין מטעמא דהוי כמבשל

ולכאורה יש להעיר בהא דתנן בתמורה ל"ג ב' אלו הן הנקברין וחשיב בהדייהו בשר בחלב, ותנן התם כל הנקברין לא ישרפו, ומפרש טעמא משום דאיכא חשש תקלה באפרן, ור' יהודה פליג וס"ל דהנקברין ישרפו. ולכאו' בבשר בחלב יהי' אסור לשרוף משום דחשיב בישול בשר

בחלב, ואף דהולך לאיבוד, הרי כתב החת"ס דלגבי בב"ח גם זה בכלל מבשל, ועי' בתשו' מהר"ם שי"ק יו"ד סי' צ"ז שעמד בזה.

ובספר ברוך טעם (שער הואיל ומתוך דין ג') הוכיח מזה דבבשר בחלב אין בישול אחר בישול. ולפמשנ"ת מדברי החת"ס הרי כאן כבר נתבשלו ביחד הבשר והחלב ובוה ודאי אין בא"ב, ומשו"ה שפיר שרי לר' יהודה אף לשרוף ואין בזה איסור בישול.

אלא דאכתי יש להעיר לפי דעת הפלתי שלא חילק בין נתבשלו ביחד או לא, וס"ל דאם יש בא"ב כדמוכח בסוגיין, ראוי להיות כן גם בנתבשלו ביחד, א"כ שיהי' אסור לשרוף את הבב"ח מדין איסור בישול. [אמנם לכאור' אינו קושיא כ"כ, די"ל דס"ל דבהולך לאיבוד גם בבב"ח אין איסור בישול, ודלא כהא"ר].



יז.

ועפ"ז יש לבאר את החילוק בין שבת לבב"ח לענין מליח וכבוש

והנה מצינו עוד חילוק בין בב"ח לבישול בשבת לענין מליח ה"ה כרותח, דהנה לענין מולח בשבת אי חשיב כמבשל כתב הר"ן בסוף ע"ז (ל"ח ב' מדפי הרי"ף) דחייב משום מבשל (ובוה דחה את דברי הרמב"ן שהוכיח דכלי שני אף שאינו מבשל מ"מ הוא מבליע ופולט מהא דמליח, די"ל דבמליח איכא נמי איסור בישול, והא דאיתא בשבת פ' כלל גדול דף ע"ה ב' דאין חיוב במולח היינו משום מעבד, דאין עיבוד באוכלין, אבל מבשל חשיב).

ובנובי"ת יו"ד סי' מ"ג הקשה השואל דהא ל"ה תולדות האור, ותי' לו הנוב"י דמדחזינן דאפיה חייב אף שבמשכן הי' רק בישול סמנים, חזינן דכל שהוא דרך בישול חייב, וא"כ גם מליח חייב.

ובשו"ת בית מאיר סי' י"א כתב כן ג"כ הדיין ר' טעבלי מליסא דבמליח איכא משום בישול, והוכיח כן ממנחות דף כ"א דכשם שדם שבישלו אינו עובר עליו ה"ה דם שמלחו, והרי בישל דם בחמה חייב, וע"כ דמליח הוי כבישול גמור, והבית מאיר שם האריך לחלוק ע"ד.

אמנם לענין בישול בב"ח ודאי מליחה ל"ה כבישול, וכ"כ בפר"ח סי' פ"ז סק"ב מהא דפסחים מ"ד ב', וכ"ה בשו"ע סי' צ"א ס"ח דבב"ח ע"י מליחה שרי בהנאה, וצ"ב מאי שנא.

וכן לענין כבוש, הרי לענין בב"ח ודאי ל"ה כבישול, כדאמר בפסחים מ"ד ב' אי תרו לי' כולי' יומא בחלבא, ולענין שבת הוכיח הפלתי סי' ק"ה סק"ב מדברי הרמב"ם פכ"ב משבת ה"י דכבוש חייב משום מבשל [אמנם בחכ"א כלל נ"ח ס"א הביא את דברי הפלתי וחלק עליו, דודאי ליכא בישול דאור' בכבישה, וכוונת הרמב"ם בפכ"ב דאסור מדרבנן, וכ"ה בחיי אדם הלכות שבת כלל לב-לג ס"ח, וכ"ה בפמ"ג יו"ד סי' ק"ה מש"ז א' ד"ה וכבישה]. וצ"ב מאי שנא שבת מבב"ח. [ויתכן דהוי רק תולדת מבשל כלשון הרמב"ם שהוא כמבשל, וע"כ בשבת חייב ולא בבב"ח].

והביאור בב' חילוקים אלו בכבוש ובמליח בין שבת לבב"ח הוא כש"נ, דלענין שבת תליא בתיקון של בישול, ולכן אמרי' דגם בכבישה ומליחה יש בזה תיקון דומיא דבישול והוי בכלל

מלאכת בישול, אבל לענין בשר בחלב בעינן שיהי' לזה שם מעשה בישול, וכבוש ומליח לא חשיב מעשה בישול.

יח.

חילוק בין בב"ח לשבת אי סגי מאב"ד או בעי' כל צרכו

ועוד חילוק מצינו, דהנה לענין בישול בשר בחלב, לשון רש"י לקמן ק"ח ב' ד"ה אחרים דבעינן שיהי' בישול כל צרכו, ולא סגי כמאב"ד. וכן דייקו בדברי רש"י הפמ"ג בפתיחה להלכות בב"ח ד"ה הנאה כיצד, ובמנ"ח מצוה ז' אות ג', ומצוה קי"ג אות ג', ועי' מצוה צ"ב אות ג'. וצ"ב דלענין שבת הא סגי כמאב"ד, ואמאי בבב"ח בעינן כל צרכו [והפר"ח כתבה גם לענין בב"ח דסגי כמאב"ד, והפמ"ג בפתיחה הקשה עליו מדברי רש"י].

ולכאור' הביאור הוא כנ"ל, דבשבת שהאיסור הוא תיקון של בישול, סגי בשיעור בישול של כמאב"ד, אף דל"ה גמר בישול מ"מ יש כאן תחילת בישול והוי מלאכה, אבל בבב"ח דבעי' שיהי' לזה שם מעשה בישול, ולזה י"ל דצריך בישול גמור.

ובכתבי הגרי"ז מנחות נ"ו ב' כתב ג"כ די"ל דכל מה שמצינו שיעור בישול של כמאב"ד הוא רק לגבי שבת דהוי מלאכה, אבל בבב"ח דבעי' בישול בחפצא, לא סגי לזה בשיעור כמאב"ד, ובעינן בישול גמור.

יט.

לפ"ז יבואר החילוק לענין כלי ראשון, ובישראל דתורא, ובישול אחר בישול

והשתא יש לבאר את היטב החילוקים שנתבארו לעיל, דהנה בהגר"א משמע דמה שמצינו שכלי ראשון הוי בישול לענין שבת, ל"ה ראי' לדין בישול בבשר בחלב. וי"ל משום דאף דגם בכלי ראשון חשיב מלאכת בישול, משום דהתועלת והתוצאה הוי כמו ע"ג האור, אבל אכתי י"ל דשם מעשה בישול ליכא אלא ע"ג האור ממש. [ובסי' ק"ה ס"ב דפסק השו"ע שגם חום של כלי ראשון מבשל ואוסר כולו, ציין הגר"א סקי"ב וסקי"ג דברי הגמ' בשבת מ"ב א' האילפס והקדרה וכו', ועי']. וזה הוכיח מסוגיין דגם בכלי ראשון הוי בב"ח דאו'.

וכן מבואר לפ"ז הא דיש לחלק דאף אי בישראל דתורא אינו מתבשל לענין שבת בכלי ראשון, י"ל דלגבי בב"ח הוי בישול. והביאור דאף שבמציאות יש בישול, מ"מ ל"ה בישול מעליא, וגרע ממאב"ד דהוי תחילת בישול, וחשיב מלאכה, דסו"ס איכא תחילת בישול אף שלא נשלם. אבל בבישול בשר בכלי ראשון, אף שמתבשל כל צרכו מ"ש ל"ה בישול מעליא, ואין כאן תוצאה טובה, וע"כ לית לי' חשיבות מלאכה, אבל מעשה בישול יש כאן, וסגי בזה לענין בב"ח.

ומעתה י"ל גם לענין בישול אחר בישול, דאף אי לגבי שבת ליכא חיוב, משום שבתוצאה הוא כבר מבושל, מ"מ לגבי מעשה בישול יש לדון דשייך גם בדבר מבושל, דהשתא מבשל שוב את הבשר והחלב, ויש לזה שם מעשה בישול. [וקרבן פסח דמי לשבת דתליא בחפצא].



כ.

דין חמי טבריא בשבת ובב"ח

והנה לענין בישול בחמי טבריא ג"כ מצינו חילוק, דלענין שבת הלכה פסוקה היא בפ"ט משבת ה"ג דהמבשל בחמי טבריא פטור, והיינו דהוי איסור דרבנן. ובפ"ט ממאכא"ס ה"ו פסק הרמב"ם לענין בשר בחלב, דהמעושן והמבושל בחמי טבריא אין לוקין עליו, וכתב הה"מ דמעושן הוא בעיא דלא איפשטא בירושלמי נדרים פרק הנודר מן המבושל, וידוע שספק תורה להחמיר ואין לוקין עליו, והמבושל בחמי טבריא ג"כ נראה שהוא שוה למעושן. והוסיף הה"מ דמ"מ לגבי שבת קיי"ל שהמבשל בחמי טבריא פטור, ולכא' תולדות חמה דמי לחמי טבריא לענין בב"ח.

ומבואר בדבריו דלענין בב"ח הוי ספק דא' במעושן ובחמי טבריא [ומה"ט כתב בפרי תואר סי' פ"ז סק"ד דמספק אסורין אף בהנאה]. ובפר"ח סי' פ"ז ססק"ב תמה ע"ד הה"מ, דאמאי לגב, י בב"ח הוי ספיקא דא', ומאי שנא משבת דפשיטא דל"ה איסור תורה. ומ"מ מלשון הרמב"ם אין לוקין עליו משמע דהוי דא', ולא כתב פטור כמו שכתב על שאר דינים דרבנן. [ועוד תמה הפר"ח דלענין מעושן מסיק בירושלמי בשבת פ' כלל גדול דחייב משום מבשל בשבת, א"כ אמאי לגבי בב"ח הוי ספק].

ולכא' יש מקום לומר דהא דפטור לגבי שבת בחמי טבריא משום דל"ה דומיא משכן, וע"כ ל"ש פטור זה בבב"ח, או דנימא דהוי משום שלא כדרך דפטור משום מלאכת מחשבת, כלשון רש"י ביצה י"ג ב'. אמנם ז"א, דהא בפסחים מ"א א' מבואר דכשם דחמי טבריא ל"ה בישול לענין שבת ה"נ ל"ה בישול לענין פסח, ופסח שבישלו בחמי טבריא ל"ה מבושל, וא"כ מאי שנא בב"ח דיש צד דחשיב בישול מן התורה.



כא.

יסוד הפטור לגבי שבת בחמה וחמי טבריא, וביאור החילוק לפ"ז לענין בב"ח

ולכא' הביאור בזה הוא כש"נ, ובהקדם דיסוד מה דבישול בחמה ל"ה כדרך לענין שבת כלשון רש"י, ונראה דאין כונת רש"י דהוי שלא כדרך, דהא בכל שלא כדרך אסור מדרבנן. ועוד, אמאי תולדות חמה הוי טפי שלא כדרך מתולדות האור, ועוד מה הפלוג' בחמי טבריא.

אלא יסוה"ד דהוי שלא כדרך הכוונה דהוי אופן אחר של בישול בחפצא, ובדבר המתבשל יש כאן תוצאה אחרת, ומה"ט גם לגבי קרבן פסח לא חשיב בישול, ויש עוד הרבה ראיות לזה דנחשב תוצאה אחרת של בישול [ונתבאר בארוכה בספר שלמי יוסף שבת סימן קכ"ט].

ומעתה י"ל דכ"ז היכא דבעינן מלאכת בישול, וזוה קובעת התוצאה או בקרבן פסח דבעי' שם מבושל בחפצא, ובישול בחמה או חמי טבריא אין לו תיקון בחפצא כמו האור, אבל לגבי בב"ח תליא אם יש לזה שם מעשה בישול, וי"ל דגם בחמי טבריא כיון דזה מבשל שפיר חשיב מעשה בישול.

ובאופ"א קצת י"ל בזה, דלגבי בב"ח לא איכפ"ל מאיכות התוצאה, דיסוד האיסור הוא עירוב טעם בשר בחלב ע"י בישול, וכל שיש כאן עירוב טעמים ע"י בישול הוא בכלל בב"ח.

ומיושבת בזה גם קו' הפר"ח לגבי מעושן, דאף אי מעושן הוי כבישול לענין שבת, משום דהוי כצליה ואפיה שיש כאן תוצאה כמו בבישול, אבל מעשה בישול י"ל דליכא במעושן. [והנה בהא דבחמה וחמי טבריא ל"ה בישול לגבי שבת ונתבאר משום דהוי שינוי בתוצאת הבישול. ויש לדון לפ"ז במה שדן הפמ"ג או"ח סי' שי"ח מש"ז סק"ו בבישל בחמה, אי שרי אח"כ לבשל באור אי אמרי' אין בישול אחר בישול, וכן דן בזה במנ"ח מצוה ז'. ולכאור' אי נימא דשרי משכח"ל לבשל בשבת בהיתר, דיבשל בחמה, ואח"כ בחמי האור. וע"כ דאסור, והביאור הוא כש"נ, דל"ש בזה אין בא"ב כיון דהוי שינוי בתוצאת הבישול].



כב.

דין צירוף בבישול חצי זית ועוד חצי זית בשבת ובבשר בחלב

והנה נסתפק הגרע"א בשו"ע ריש סי' פ"ז (בשו"ע הנדמ"ח) בבישל חצי זית בב"ח וחזר ובישל עוד חצי זית בב"ח אם מצטרף ללקות. והפמ"ג בפתיחה להלכות בב"ח ד"ה הנאה נקט שלא מצטרף, והגרע"א שם הביא את קושית הפלתי למה לי קרא לאסור בב"ח בהנאה, תיפו"ל מקרא דלא תאכל כל תועבה ודרשה דר' אבהו דגם איסוה"נ בכלל.

וכתב הגרע"א דיש ליישב דנפ"מ באופן שלא עבר על בישול, וממילא ל"ה תועבה, ולא נאסר משום לא תאכל כל תועבה, והיינו בבישל חצי זית ואח"כ עוד חצי זית, דכיון שלא מצטרף וליכא לאו דלא תאכל כל תועבה, וזוה אצטריך קרא לאיסור הנאה. ודן דאולי נימא דמצטרף כמו בשבת בהוציא חצי גרוגרת וחזר והוציא עוד חצי גרוגרת. [וצ"ע, דאכתי נפ"מ כשבישלו ב' אנשים כל אחד חצי זית, דודאי לא מצטרף וליכא לא תאכל כל תועבה].

ולכאור' צ"ב מהו הנדון ומ"ט באמת יש צד שאינו מצטרף, ועי' בתשו' נפש חיה יו"ד סי' י"ב, בתשובה מהגהמ"ח לבעל ס' ישועות מלכו (ה"ה הג"ר יהושע מקוטנא זצ"ל) שעמד בזה ע"ד הפמ"ג, מ"ט יש צד שלא יצטרף ב' הבישולים ומאי שנא משבת דמצטרף.

וביאר שם דבשבת תליא במה שתיקן, והרי חזינן דאין מצטרף אא"כ קיים החצי שיעור הראשון כשהוא עושה את הח"ש השני, ולכן מצטרף גם בזא"ז. משא"כ בב"ח האיסור הוא

המעשה בישול, והרי אי נימא דמצטרף הרי יתחייב גם כשהחצי הראשון כבר לא קיים, וא"כ ליכא צירוף דאין מה שיצרפם, והיינו דהיכא דבעי' מעשה בישול ודאי לא מצרפינן ב' המעשים. [ויעוי' במנ"ח מצוה צ"ב אות ח' שנסתפק במש"כ הרמב"ם פ"ט משבת ה"ד בהא דאחד נתן את האור ואחד את העצים ואחד את הקדרה ואחד את המים וכו', דהא דכולן חייבין פי' הרמב"ם "שכל העושה דבר מצרכי הבישול הרי זה מבשל", ונסתפק המנ"ח "א"כ אפשר בבשר בחלב ג"כ בדין זה כולם, או אפשר יש לחלק בין שבת לבשר בחלב וצ"ע", ע"כ. ונראה דלפמש"נ י"ל דהא דכל העושה מצרכי הבישול חייב היינו משום דהמחייב זה התוצאה שנתבשל, וכל מי ששותף בזה חייב, ול"ה שנים שעשו כמו שהאריכו האחרונים. אבל י"ל דמעשה בישול ליכא בכה"ג ועוי"ל דלא הוי אלא תולדה, דכל שהוא מצרכי הבישול לא הוי אב, ומשו"ה רק לגבי שבת נתרבו תולדות משא"כ בבשר בחלב].

ונתבארו בזה כמה וכמה נדונים בדיני בישול בשבת ובבשר בחלב - הא' דין כלי ראשון שהוסר מהאש. ב' בישראל דתורא בכלי ראשון. ג' דיני בישול אחר בישול וצליה אחר בישול. ד' דיני צליה וטיגון. ה' דיני בישול שמתכלה מן העולם. ו' דין מליח וכבוש. ז' אי סגי כמאכל בן דרוסאי או בעינן כל צרכו. ח' דין חמה וחמי טבריא. ט' דין מעושן. י' דין צירוף בבישול חצי זית ועוד חצי זית. י"א צרכי הבישול בשבת ובב"ח.



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

בדין היתר מכירה של קרקע בא"י לערבים בזמנינו*

א.

איסור חניה בקרקע משום הפקעת ישוב א"י או משום ביעור ע"ז

מתני' ע"ז (יח:): אין מוכרין להם במחומר לקרקע. ומהו להם? לפי המשנה לעיל של אין מוכרין לנכרים בהמה דקה, משמע שהוא כולל כל נכרי, ששם הוא מטעם שחשודים על הרביעה, או שמפקיעה מן המצות (ירושלמי), או אטו בהמה גסה, ומטעם שביתת בהמתו. והטעם הכא יתפרש לפי זה, משום הפקעת ישוב א"י, שנתנת חניה בא"י לכל נכרי שלא יהיה, הלא היא מפקיעה מיישוב א"י בידי ישראל.

ואף שמתבאר להלן במתני' דלר"מ אין להתיר להם אלא משיקצץ, שמא ישהה הנכרי ויש לו חניה בקרקע, כמבואר בגמ' (להלן יט:): וברש"י (שם ד"ה משהי ליה). ואף שפשיטא שלא קנה כלל שום קרקע, שהרי היה ע"מ שיקצץ. מכל מקום, יש כאן איזו חניה לנכרי, והפקעה מישוב א"י.

אמנם לפי עניין הקרא של לא תחנם, שמתפרש לפי פשוטו בת"א, לא תרחם, וכמו שהעתיק הרמב"ם לדינא בתחילת פ"י מע"ז. משמע שהוא משום ביעור ע"ז, והוא עניין כלל הקרא שם לא לכרות להם ברית וכו', וכן הם כל דברי הרמב"ם שם.

ובפרט אם לומדים כמקור לדין זה בסה"מ (ל"ת נא) ובחינוך (צד) שהוא מהקרא דפרשת משפטים: (שמות כג, לד) "לא ישבו בארצך פן יחטיאו אתך ל". בוודאי משמע, שהוא משום עניין הע"ז שהם אווזים בה.

והטעם שמכל מקום נא' דין זה בא"י דווקא אף שהוא משום ביעור ע"ז - הוא פשוט, שאין משמעות כלל למה שאין מניחו לגור או מוכר לו קרקע מחוץ לארץ, שהרי יש לו הרבה מקומות לגור, ולכן לא נצטוונו לסלקו אלא מארצנו (ועי' לשון רש"י במתני' להלן (כא)). לעניין טעם איסור מכירה בא"י דווקא, '... דחשיבה חנייתה' עי"ש וצ"ע). ואף שבגלות אין א"י מיושבת לפעמים רק בעם ישראל, עכ"פ הדין לא השתנה, וגם שעתידיה היא עוד לשוב ולהתיישב בהם.

וכמובן הנפק"מ מזה לפי פשוטו, האם נאסר למכור גם לנכרי שאינו עע"ז, שאם הוא תלוי ביישוב א"י יש לאסור לכל נכרי. אולם אם הוא מדין ביעור ע"ז מארצנו, יתכן שיש להתיר לכל מי שלא עע"ז.

אמנם להלן נבאר, שאינו לגמרי פשוט שהוא תלוי בזה.



* ע"ע במאמרי הרב מתתיהו גבאי בגיליון י"ג, הרב עמנואל מולקנדוב בגיליון ט"ז, והרב ישורון ורנר בגיליון ב"ו.

ב.

סוגית הגמ' על לאו דלא תחנם

ולעניין לא תחנם, בגמ' שאלו דבעי ליה לדרוש מכך ללא תתן להם חן, ולא תתן להם מתנת חנם, ותיצרו דא"כ היה צריך להיות כתוב לא תחנם או לא תחונם, וממילא משמע כולו. ולכא' יש להקשות, מנ"ל שאינו רק לעניין חניה בקרקע. ואכן רבינו בחיי עה"ת שם כתב, שאם כן היה לנו לכתוב לא תחנם בפתח, מלשון חניה. אולם בגמ' לא ביארו מזה כלום (ואולי אין להבדיל כ"כ בין פתח לקמץ, ואף שהוא קמץ קטן).

ומשמע מזה, שאכן חניה בקרקע הוא הדבר הרחוק ביותר מדרשת הכתוב, שהרי בזה נדרש מהכתוב דין בקרקע, והוא רחוק יותר מפשוטו של מקרא שלא לרחם עליו, ומתאים יותר לדרוש שלא לתת לו חן ומתנת חנם שגם הם דין בו, ולא לדרוש דבר רחוק כמו לתת לו חניה בקרקע, ולכן לא מסתבר להקים דרשת הכתוב רק בו.

וזה הטעם, שאכן הרמב"ם בסה"מ הנ"ל לא העמיד את הדרשה של לא תחנם, אלא על שלא לתת לו חן, ואיסור מכירת קרקע וכו', למד מלא ישבו בארצכם, שהוא יותר מפורש לעניין זה, אלא שבספרו נקט כדרך הגמ'.

והוא גם יכול להיות תלוי בהנ"ל, שעד כמה שאנו אומרים שגם לפי הילפ' מלא תחנם הוא מחמת דין ביעור ע"ז, כמו שנראה מספרו, אם כן הוא גם מעניין הכתוב הזה כמו לא לרחם עליהם ולא לתת להם חן וכו'. ולכן נקטו הרמב"ם בספרו כראשון לדרשות הכתוב (כמו בברייתא בגמ'), ולא כבגמ' שנראה שהוא אחרון לדרשות (וכן הוא בדרש הכתובים בירושלמי), משום שלפשוטו המשנה משמע שהאיסור אינו משום ביעור ע"ז, אלא לכל נכרי נאסר כנ"ל.



ג.

לאו דלא ישבו בארצכם

והנה לעניין הלאו דלא ישבו בארצכם, כתב הרמב"ם שם בסוף הפרק: 'מפרנסים עניי גויים עם עניי ישראל מפני דרכי שלום וכו'. אין כל הדברים האלו אמורים אלא בזמן שגלו ישראל לבין האומות או שיד גויים תקיפה על ישראל, אבל בזמן שיד ישראל תקיפה על אומות העולם אסור לנו להניח גוי עובד עבודה זרה בינינו, ואפילו יושב ישיבת עראי או עובר ממקום למקום בסחורה לא יעבור בארצנו, אלא עד שיקבל עליו שבע מצות שנצטוו בני נח שנאמר לא ישבו בארצך אפילו לפי שעה, ואם קבל עליו שבע מצות הרי זה גר תושב, ואין מקבלין גר תושב אלא בזמן שהיובל נוהג, אבל שלא בזמן היובל אין מקבלין אלא גר צדק בלבד'.

מבואר ברמב"ם שבזמן שיד ישראל תקיפה אסור להניח לכל גוי שלא קיבל על עצמו להיות גר תושב אף לעבור בארץ. והטעם דדין מהתורה תלוי בזמן שיד ישראל תקיפה, נראה פשוט, משום שגוף הדין הזה הוא השלטה של עם ה' בא"י על יחוד ה', וכל דין השלטה זו לא שייך

אלא בזמן שיש ישראל תקיפה, שאז באוכפם את ידם על ע"ז, הם מבטאים את ניצחון דת האמת על דת השקר. אולם כל שאין ידם תקיפה, אין כאן השלטה של אמונת היחוד בכך שאין מרשים להם לעבור בארצנו, ושפיר טפי אף לזונם מפני דרכי שלום.

אולם הראב"ד שם בהשגתו ביקש לצמצם דין זה^א וכתב על מה שכתב הרמב"ם - ואפילו יושב ישיבת עראי או עובר ממקום למקום בסחורה לא יעבור בארצנו. א"א זאת לא מצאנו ולא שמענו מעולם, והפסוק שהוא מביא ב' אומות הוא, ואפילו לדבריו ישיבה כתיב בהו ולא העברה. ועל מה שכתב הרמב"ם - אבל שלא בזמן היובל אין מקבלין אלא גר צדק בלבד. כתב: א"א איני משוה לו בישיבת הארץ.

היינו שהוא משיג על הרמב"ם, שלא מצינו עד כדי כך שנאסר לעבור בארץ בעלמא, ואף מה שנאסר - לא נאסר אלא ב' אומות. וכן משיג הראב"ד, שלא מצינו שנאסר בזמן שאין מקבלין גר תושב עד שיהיה גר צדק, שכל שאין הוא ע"ז בפועל דין שלא יהיה נוהג בו איסור זה^ב.

ועי' כס"מ שם שכתב לעניין ההשגה הראשונה, שמסברא אין לחלק בין שבעה עממין לגוי אחר שמחטיא. אמנם דעת הראב"ד שלא צונו אלא על יושבי הארץ שלא לקיימם כאן, שהם מרגישים שייכות וחזקה, ויותר מתקיימים כאן.

ולעניין ההשגה השניה כתב, שבזה נראה שהרמב"ם מסכים עם הראב"ד. אמנם מפשיטות לשון הרמב"ם נראה כמו הראב"ד, וכן מדבריו בסה"מ שם לא נראה כן, שגם שם נראה שתלה דין זה בקבלתו שלא לעבוד ע"ז דווקא.

אלא שנראה שדעת הרמב"ם, שכל שלא קיבל על עצמו בפני בי"ד ישראל כגר תושב, מנ"ל שלא עובד ע"ז שהיא ירושה לו מאבותיו. ואף אי הוא משתייך לדת הישמעאלים שאינה ע"ז, ואינה מכלל העברת הדת, כדברי הר"מ בתשובתו, עכ"פ באופן פרטי כל אחד מהם, אין אנו יודעים אם אינו מחזיק בע"ז, כל שלא קיבל ע"ע בפני בי"ד.



א). שכפי הנראה קשה היה לו, שלא מצינו שהתקיים עד כדי כך דין כזה. - אף שממה שהעירו מישעיהו שאמרו רבותינו שנענש על שלא הרשה לעבור אף חרב של שלום בארץ של פרעה נכו מלך מצרים, כמבואר בדה"י ב לה, אין כ"כ להעיר, שגם הוא לא עשה כן מטעם של השלטת דת האמת, אלא מטעסי מלוכה וגבורה - אבל הרמב"ם כדרכו להחמיר בעבודה זרה וסרך שלה, מחמיר אף בזה.

והנה לעניין הלאו של לא תכרות להם ברית נחלקו התוס' בסוגי' עם הרמב"ם בריש פרק י האם נוהג בכל מי שעובד ע"ז, כדעת הרמב"ם, או רק ב' עממין, כמש"כ התוס'. ותוס' הוכיחו לשיטתם ממה שכתב שלמה המלך עם חירם מלך צור, וכן ממה שאמר יהושע לגבעונים שאם הם בני הארץ דווקא אינו יכול לכרות עימם ברית. ולעניין הגבעונים פשוט, שכבר שלחו כתבים לכל ז' עממין יושבי הארץ ולא קבלו, שוב אין מקבלים אותם. אולם לעניין חירם מלך צור, נראה לומר ע"ד הנ"ל, שלא נאסר לכרות עימם ברית אלא כדי להניחם ולא ללחום עמם ובוה משליט דת האמת. אולם גבי חירם שכתב עמו ברית כדי להביא מארץ הלבנון חומרים לבניין, זה אינו בכלל, ועוד יל"ע.

ב). כתבנו לפי הבנת הכס"מ בראב"ד, אבל עיין בהלכות איסורי ביאה פרק י"ג ה"ח, שמשמע שהראב"ד הבין שנוהג דין קבלת גר תושב בזה"ז אף שאין היובל נוהג. אלא שזה משתנה לפי העניין להקל או להחמיר, שלעניין ישיבת הארץ כתב שהקלו אפי' בעיר עצמה, אף שיש איסור ישיבה ע"י שם.

ד.

לעניין חניה בקרקע האם די שאינו ע"ז בפועל לדעת הראב"ד

אמנם לעניין חניה בקרקע (שהוא דין בפ"ע אף למי שאינו מתיישב בא"י, אלא קונה כאן אילן שלא ע"מ לקוץ, וגם בזמן שיד ישראל אינה תקיפה נאסר למכור להם), לא התבאר ברמב"ם ובראב"ד מה דינו של מי שאינו עובד ע"ז או שקיבל ע"ע להיות גר תושב.

אלא שמסביר הוא פשוט שכיון וכבר מבואר ברמב"ם שאיסור חניה הוא גם מלתא של ביעור ע"ז, הלא פשיטא שגר תושב הותר בזה. וכן הלשון גר תושב משמעו שמותר לו להתיישב בארץ. ועל כרחק הוא משום שהאיסור מחמת ע"ז - ובו אין לחוש לכך.

אולם אכתי יש מקום עיון לדברי הראב"ד שהתיר אף ללא קבלה בפני בי"ד, כל שבפועל אינו ע"ז. שיתכן שלא אמר כן אלא להקל בלאו דלא ישבו בארצכם, האוסר עליהם ישיבה מכל וכל, שבזה רצה הראב"ד להקל ולא לאסור כל שאינו בכלל מה שנא' שם 'פן יחטיאו אתכם'.

אולם הכא, שנאסר מחמת לאו דלא תחנם כדברי הגמ', שהוא איסור על עצם החניה, הלא גם אם האיסור מחמת ביעור ע"ז, עכ"פ י"ל שלא הותר אלא אם נעשה גר תושב, שאז הותר להתיישב בארץ, ואין כאן מניעה מחמת מושבו בארץ, כאילו קיבל אשרת מגורים בא"י מבי"ד. אבל כל שלא קיבל ע"ע להיות גר תושב בפני בי"ד, אין לו אישור למגוריו בא"י, ואף שאינו בכלל פן יחטיאו אותך, לא הותרה ישיבתו בא"י.

ולפי זה הלא העולה מזה, שאין להתיר מכירה של קרקע בא"י בזמנינו אף לישמעאלי, אף לדעת הראב"ד, כי אין לנו יכולת לקבל גר תושב, ואף הראב"ד יתכן שהודה שנאסר בזה, עי' היטב.¹



ה.

נתינת חן לנכרים בזמנינו

אבל לעניין נתינת חן, נראה כפשוטו שהוא תלוי בעבודה זרה ולא בנכריות גרידא. שהוא דין בנכרי עצמו, כנ"ל באיסור כריתת ברית ואיסור רחמנות עליהם. אמנם עי' סוגית הירו' כאן שאמרו שאסור למגדלת להיות גודלת לנכרית, משום לא תתן עליהם חן. ואפשר לשון נכרית לאו דווקא.

ג). אמנם מש"כ החזו"א (שביעית כד, ג) שאף לדעת הראב"ד צריך שיקבל ע"ע שלא לעבוד ע"ז אלא שלא בעי בפני בי"ד. אין הכרח לחדש כן בדעתו, הלא הראב"ד בא להקל, לעניין הלאו של לא ישבו, שנא' בו פן יחטיאו אתכם ומשמע שתלוי לדעתו בפועל אם ע"ז או לא.

ולפי מה שכתבנו לעיל ממה שמשמע בראב"ד בהלכות איסורי ביאה, דמהני קבלת ג"ת גם בזמן שאין היובל נוהג לעניין ישיבת הארץ, אכן פשיטא דבעי קבלה, וכל זמן שלא קיבל - איכא לאו.

ועי' שם בהמשך הסוגי', ולא יעשה ישראל שושבין לנכרי משום לא תתחתן בם (שמביא לידי קרבה). רבי יצחק בר גופתה בעא קומי רבי מנא, לילך לבית המשתה שלו אסור, להיעשות לו שושבין לא כל שכן? א"ל ליתן עליהם בלא תעשה (ופשיטא שאינו ממש לא תעשה להיעשות לו שושבין, אלא משום לא תעשה זה של לא תתחתן בם).

ויש לעיי', דאם הכוונה לילך לבית המשתה של בנו, משום ע"ז כבסוגי' לעיל, הלא יש נפק"מ ששם לא נאסר אלא משום ע"ז, כמו שנא' וקרא לך ואכלת מזבחו, ואיסור חתנות מה"ת הלא אסור אף באינן עע"ז, כמבואר מלשון הרמב"ם פי"ב מאיסורי ביאה, וצריך עיון.



הרב עמנואל מולקנדוב

פתח תקווה

פרטי דינים בהלכות תרומות ומעשרות

א. האם יש להכשיר את הטבל לפני הפרשת תרומות ומעשרות

לצורך בירור ענין זה – נדון בתחלה מה דין תרומה טמאה ומה דין תרומה טהורה בזמננו, ולאחר מכן נדון האם מותר או אסור להכשיר את הטבל לפני הפרשת תרומה, ומה הדרך הנכונה בזה.



תרומה טמאה בשריפה

כתב השו"ע ביו"ד סי' של"א סי"ט תרומה גדולה, בזמן הזה שהיא עומדת לשריפה מפני הטומאה, שיעורה כל שהוא ע"כ. והא דתרומה טמאה בשריפה מבואר הוא במשנה במסכת תמורה ל"ג ע"ב שהתרומה היא מן הנשרפין. ואיתא שם [ל"ד ע"א] שהנשרפין לא יקברו. ובגמ' בשבת כ"ה ע"א אמר רב כשם שמצוה לשרוף את הקדשים שנטמאו כך מצוה לשרוף את התרומה שנטמאת. ופרש"י משום דאקרי קודש. א"נ משום תקלה. והראשונים שם הקשו על הפירוש השני, דהא במשנה בתמורה הנ"ל מפורש שבדוקא יש לשרוף ולא לקבור, ואי משום תקלה גם קבורה מהני. ולכן הסכימו לפירוש הראשון. ורש"י בתמורה ל"ד ע"א פירש שהנשרפין לא יקברו דילמא אתי איניש ומשכח להו ואכל להו. והקשו הגרע"א בגליון המשנה והשפת אמת ועוד אחרונים, שאין זה הטעם, אלא משום גזה"כ שצריך שריפה. ועי"ש ברש"ש ובחידושי הגרי"ז ועוד מה שתירצו. ובשו"ת בנין ציון סי' ק"א תירץ דרש"י לשיטתו במסכת שבת הנ"ל דס"ל שהשריפה היא משום תקלה עי"ש. אולם כאמור שא"ר חלקו עליו וכן פשטות הגמ' שהשריפה היא בדוקא. וכ"כ בסה"ת הלכות א"י גבי תרומה טמאה, וז"ל אבל בקבורה לא, כיון שהיא טמאה, דהנשרפין לא יקברו - שלהי תמורה ע"כ. וכן מתבאר מדברי המבי"ט בח"ב סי' קצ"ח [ובאבקת רוכל סי' ט'] שכתב בכל השנים היה קשה בעיני כשהייתי מפרש תרומה ותרומת מעשר מן היין להשליכו אחורי החביות כי יש זלזול בקדושת התרומה אעפ"י שהיא טמאה, ובמתני' דסוף תרומה תנן את שדרכו ליקבר יקבר דהיינו משקין של תרומה טמאה דאין ראויין לשריפה דנקברין עי"ש. ומבואר שרק משקין היה קובר, אבל אוכלין היה שורף. וכ"כ בספר

(א). ובספר דרך אמונה בפ"ב מתרומות, ציון ההלכה אות שצ"ד כתב דמש"כ בסה"ת שאסור לקבורה י"ל משום דס"ל שצריך ליתן לכהן להסיקה ע"כ. אולם המעיין בדבריו היטב יראה שאינו נכון, דלעיל מיניה כתב: ואותו מעט יתן לכהן ויסיקנו, ואסור לזר ליהנות אם אין כהן נהנה בשעת בעורה כדתנן שלהי מס' תרומות כדפי' לעיל, אבל בקבורה לא וכו' עי"ש. ומבואר דמה שכתב אבל בקבורה לא - קאי על אם אין כהן נהנה בשעת ביעורה, ואעפ"כ לא יקבור, דמצוה בשריפה.

שערי צדק פי"ד סל"ד, וז"ל החלה וכן התרומה בזמן הזה שהוא טמא צריך לשרוף דוקא, ולא כמו ששמעתי שנוהגין לאבדו או לזרוק לים ע"כ.

והנה בדורות האחרונים לא נהגו לשרוף את התרומה, ומצאנו כן כבר ברדב"ז¹ ח"ב סי' תשל"א שכתב בפשיטות שמכשיר את הפירות לקבל טומאה ומפריש תרומה ומשליך אותה תרומה לאיבוד במקום שלא יבואו ליהנות ממנו עי"ש. וכן מתבאר מדברי החי"א הנ"ל שכך היו נוהגים. וכ"כ החזו"א בדמאי סי' ט"ו אות א' שאנו נוהגים להקל בקבורה משום שטורח עלינו שריפתן וחיישינן שמא אתו עלה לידי תקלה עי"ש. אולם כיום התנורים מצויים בכל בית, ובקלות ניתן לשרוף את התרומה והחלה הטמאים בקרקעית התנור ע"ג נייר כסף, ואין חשש לתקלה. ונראה שכן יש לנהוג כפסק השו"ע וככל הנהו רבוותא. וכן האריך בספר באר בשדה ח"ב מעמ' תרמ"ג עי"ש.

והנה יש אחרונים שכתבו שמצות שריפה בתרומה וחלה זה רק בכזית, אבל בפחות מזה אין מצות שריפה, ולכן כיום שמפרישים כל שהוא אין מצוה לשרוף – עי' בחזו"ע תרו"מ עמ' רכ"ח בשם מהר"י אסאד יו"ד סי' שנ"ב בשם רבו, וכתב בחזו"ע שלפ"ז אפשר להקל לעטוף בניר ולהשליך לאשפה עי"ש. אולם מדברי הרמב"ם בפ"ג מהלכות תרומות ה"א [שהעתיק השו"ע בסי' של"א סי"ט] מבואר להדיא שגם כל שהוא נשרפת, שכתב: ובזמן הזה שהיא עומדת לשריפה מפני הטומאה יש לו להפריש כל שהוא לכתחלה ע"כ. וכך מתבאר מדברי האחרונים שהביא הברכ"י בסי' שכ"ב לענין חלה שהמנהג שמפרישים כל שהוא ושורפים עי"ש. וע"כ נראה שאין לסמוך על סברא זו, ולשרוף בין בחלה ובין בתרומה טמאה.



תרומה טהורה תירקב

כתב ספר התרומה בהלכות א"י שתרומה טהורה אסור לשורפה כדתנן בחלק [ק"א ע"ב] ותרומות ירקבו אבל לא ישרפו עם שלל העיר, א"כ טוב לקבורה ותמאס שם שלא יבאו לידי תקלה לאכלה אם ימצאוה עי"ש. והובא בקצרה בטור בסי' של"א סי"ט. ומבואר מדבריו שאע"פ שמעיקר הדין יש להשאיר תרומה טהורה שתרקב מאליה – מ"מ מחשש תקלה טוב לקבורה שתמאס. וכתב החזו"א [הובא בדרך אמונה בפ"ב מתרומות אות קל"ט ועוד] שניתן לעוטפם בנייר ולהשליכם לאשפה עי"ש. וכן בדין, שהרי תרומה טהורה אינה מן 'הנקברין' שצריך קבורה בדוקא, אלא מעיקר הדין היה צריך להשאיר אותה להרקב מאליה, אלא שאנו חוששים לתקלה ולכן קוברים, וא"כ ה"ה להשליך באשפה, אלא שכדי שלא יהא הפסד בידים וביזיון צריך לעטוף בשקית ניילון וכדומה ולהשליך.



(ב). בספר דרך אמונה שם כתב שכ"כ בכו"פ פי"ז שמותר לקבורה מפני התקלה ע"כ. אולם לא נמצא שם כן אלא לגבי תרומה טהורה, ולא לגבי תרומה טמאה שמצותה בשריפה.

הכשרת טבל לאחר המירוח

כתב הרמ"א שם וטוב להכשיר אותם קודם מירוח, כדי שתקבל טומאה ויהא מותר לשרפה ע"כ. ומקור דבריו הם מהטור בשם סה"ת, ושם מבואר שלאחר המירוח לא יכשיר משום דחולין הטבולין לתרומה כתרומה דמו, ואסור לטמא תרומה מדין משמרת תרומות עי"ש. וכן העתיקו הלבוש, הערך לחם, ר' אברהם אזולאי בהגהותיו על הלבוש [כדרכו שמעתיק את דברי הערך לחם]. וכן מתבאר מדברי שו"ת הלק"ט ח"ב סי' קמ"ג שכתב את הנהגתו בהפרשת תרומה וכתב שירים את התרומה הגדולה ומעשר ראשון ותרומת מעשר ושופך את התרומות במקום נקי, ואח"כ מכשיר את השאר אם הוא דבר יבש משום שאין פודין מעשר שני טהור בירושלים עי"ש. ומבואר שבשנת מעשר עני, או אם הוא חוץ לירושלים שמותר לפדותו לא היה מכשיר. וכן מבואר בספר שערי צדק פ"א ס"ה וז"ל קודם שיבואו לידי חיוב תרומות ומעשרות כמו שנתבאר לעיל פ"ג, יכשיר אותם במים כדי שתקבל טומאה, ואז יכול לשרפה עי"ש, ומפורש ג"כ שצריך להכשיר קודם המירוח.

אמנם סה"ת שם סיים בזה"ל מ"מ בזמן הזה דלא קדשה לעתיד לבא, ותרומה בזמן הזה אינה אלא מדרבנן כיון שאין לה אוכלין, אם טהורה היה מותר להכשירה ותהא טמאה בהפרשתה שלא יכשלו בה עוד שהכהן ישרפנה ויהנה ממנה בשעת שריפתה וכו', דאי לאו הכי תמה על עצמך היאך לשים שום עיסה בארץ ישראל עכשיו שאין לנו הזאה וכולם טמאים הלא עכשו אסור לגרום טומאה לחולין שבארץ ישראל אלא כיון דבזמן הזה חלה ותרומה מדרבנן היקלו חכמים היכא דלא אפשר לתקן. מיהו מזה יש לומר דקודם חיוב חלה דהיינו קודם גלגול ליכא קפידא בגרום טומאה שלה עי"ש. ובהלכות א"י למרדכי העתיק את דברי סה"ת שבזה"ז מותר להכשיר גם לאחר המירוח עי"ש. ולפ"ז ל"צ להזהר להכשיר רק קודם המירוח, ודלא כפוסקים הנ"ל. וכן מבואר בדברי הרדב"ז בתשובה ח"ב סי' תשל"א שכתב: והרי לך הסדר. מקבץ החביות או הפירות לבית אחד ואם הוכשרו לקבל טומאה מוטב ואם לאו מכשירים במים ומברך וכו' ואומר הרי זו תרומה וכו' עי"ש. הרי שגם כשהכל בחביות או בבית וכבר נגמרה מלאכתם מכשיר אותם במים.

אולם הגר"א בס"ק נ' כתב שבסה"ת 'נסתפק' כיון שתרומה בזה"ז דרבנן 'אפשר' שאפי' אח"כ מותר משום תקלה שלא יכשל בה עי"ש. וכבר האריך בזה ר' ברוך מאני [בנו של ר' אליהו מאני] בביאורו להלכות א"י למרדכי שנדפסו בכמה מקומות [ואני מצייין לספר 'ברוך אברהם' מהדורת אהבת שלום עמ' קנ"ב], וכתב שבפשטות הסיבה שכתב כן הגר"א זה משום שסה"ת הביא ראיה מחלה ודחאה. אולם כתב שאין לומר כן והוכיח כן מסוף דברי סה"ת, דס"ל כן למעשה, ופירש בדעת סה"ת שכוונתו שיש לחוש לכתחלה ולהכשיר לפני המירוח, אבל אם לא הכשיר יכול להכשיר גם לאחר המירוח, וכתב לפרש כן גם בדעת הטור שהשמיט את הסיפא של סה"ת הנ"ל שיכול להכשיר גם לאחר המירוח עי"ש. אולם אין נראה כן, ואדרבה נראה ברור שהטור לא ס"ל כן, והטעם פשוט, כיון שכל חילו של סה"ת זה משום דקי"ל שתרומה

ג. בחזו"ע תרומ' עמ' קפ"ט כתב בדעת הלק"ט הנ"ל דס"ל שאפשר להפריש לאחר המירוח. וכן בדעת השערי צדק הנ"ל כתב שאף לאחר מירוח שפיר דמי עי"ש. ולפי האמור לא דק, בדבריהם מפורש להיפך, דרק לפני המירוח יש להכשיר.

דרבנן כיון שלא קידשה לעתיד לבוא, אולם המעיין בטור בריש סי' של"א יראה שהוא ס"ל שתרומה בזה"ז דאוריתא [ועכ"פ הביא את המחלוקת ולא הכריע בצורה ברורה שהוא מדרבנן] עי"ש. וא"כ ודאי שלשיטתו אין להקל את הקולא של סה"ת הנ"ל.

ובאמת נראה שכיון שאין דבריו של סה"ת מוכרחים גם לשיטתו שתרומה בזה"ז דרבנן, וכפי שרואים שהוצרך להביא ראיה ודחאה, ואין זה ברור שכך הדין אפילו אם תרומה בזה"ז דרבנן, ומאידיך דעת הרבה ראשונים שתרומה בזה"ז דאוריתא, ולדבריהם ודאי דליתא לקולתו של סה"ת – נראה שיש להחמיר בזה ולא לסמוך על קולא זו להכשיר לאחר המירוח אלא רק לפני המירוח וכדעת רוב האחרונים.



הכשרת טבל בזמננו

ועכ"פ נראה שגם למסקנת סה"ת שבזה"ז 'מותר' להכשיר לאחר המירוח – אין 'ענין' או 'מצוה' להכשיר, ואדרבה עדיף שלא להכשיר בזמננו, וכפי שכבר כתב בבאור ההלכה פ"ד מתרומות הי"ד, וז"ל עוד כתב סה"ת והסמ"ג והטור והרמ"א שטוב שיכשירנה לפני מירוח כדי שיוכל לשרפה, אבל מרן [החזו"א] השמיטה בהלכות תרו"מ שכתב. ונראה שטעמו שאנו נוהגין לקבור גם תרומה טהורה וגם תרומה טמאה א"כ אין לנו שום נ"מ בזה ואין שום סיבה לגרום טומאה בחנם, ובזמן הרמ"א שהיו מעט ישראל בא"י ומעט תרומה היו נוהגין לשרוף תרומה טמאה ולשהות תרומה טהורה עד שיקברנה ולכן כתבו לטמאותה, אבל בזמנינו שיש הרבה ויש לחוש לתקלה, שלכן מנהגינו לקבור הכל או לעטוף בנייר ולהניחה באשפה כמש"כ בחזו"א – אין בזה נ"מ עכ"ד. ולפי מה שכתבנו שיש לשרוף תרומה טמאה בדוקא – א"כ מלבד מה שמטמא תרומה בחנם גם מבטל את מצות השריפה אם לא שורף, ולכן עדיף שלא להכשיר כלל. ואפילו מי שרוצה לקיים מצות שריפה בתרומה טמאה – מ"מ כיון שיש חשש איסור בטומאת הטבל לאחר המירוח – עדיף להמנע מזה ולא לטמא אותו, אלא להפרישו בטהרה ולהשליכו לאשפה בתוך שקית וכנ"ל.



סיכום

תרומה טמאה מצותה בשריפה ולא בזריקה, וכך יש לנהוג לכתחלה. תרומה טהורה דינה להירקב, אולם מחשש תקלה יש לעוטפה בניילון ולהשליכה לאשפה. מותר להכשיר טבל לפני המירוח אם מטרתו לשרוף את התרומה. יש להימנע מלהכשיר טבל לאחר המירוח גם אם מטרתו לשרוף את התרומה, אלא יפריש בטהרה וישליך לאשפה ע"י עטיפה בשקית ניילון.



ב. הפרשת תרומות ומעשרות מיין שעושים מענבים שגדלו ומורחו ע"י

גוים

בענין זה מצינו כמה דעות בגדולי האחרונים.

דעת המבי"ט בתשובותיו ח"ב סי' קצ"ו שאף שהענבים עומדים ליין אעפ"כ מעיקר הדין פטורים הם מתרו"מ ורק מחמת מנהג לחומרא נהגין להפריש תרו"מ. וזת"ד ומירוח דישאל בקרקע גוי נמי אפילו בדגן הוי גזרה לגזרה, אטו דגן ישראל בזה"ז, דהיא גופא גזרה מדרבנן, ולפ"ז בענבים שאנו לוקחים מן הגוי ומתמרחים בתירוש על ידינו לא היינו חייבים להוציא מן היין תרומה ומעשר, והמנהג פשוט בכל א"י להוציא, ואיני רואה שום דרך לחייב לדעת הרמב"ם ז"ל אלא אם נאמר דכולה חדא גזרה היא חיוב בשדה שלו ובמירוח בשל גוי כדקאי מעיקרא, וגם שמא חששו בדורות הקודמים לנו לסברת האומרים דדגן תירוש ויצהר הוי דאורייתא בזמן הזה בקרקע ישראל, ובקרקע גוי במירוח ישראל יהיה מדרבנן ומשום ספיקא דגברי רבירבי דפליגו בהא מילתא לא מברכינן על הפרשתם וכ"ה המנהג ע"כ. ובהמשך הוסיף וכתב ודגן של גוי במירוח ישראל נמי נ"ל שלא יוכלו המחמירים להוציא תרו"מ משום חשש החרם שהחרמנו שלא יוציאו אלא כדעת הרמב"ם ז"ל ולדעתו כתבתי כי לא היו חייבים מדין משום גזרה לגזרה אלא שהתירו לבקש דרך ליין של מנהג קדום בא"י להוציא ממנו תרו"מ כשלוקחים ענבים מן הגוי ודורכים אותם ישראלים אבל בדגן ויצהר ושאר פירות אילן שאנו לוקחים אותם מן הגוי אחר מירוח ולמרחו ע"י ישראל ליכנס בספק החרם כי אולי אינו מספיק הטעם של גזרה א' כדקאי מעיקרא ואנו סומכים עליה להעמיד המנהג הקדום שאנחנו מוציאים תרומה מענבים שאנו לוקחים מן הגוי ועושים מהם יין אבל לחדש מנהג ליקח דגן ולמרחו ע"י ישראל לא סמכינן אהאי טעמא וכו'. ובהמשך כתב עוד שכיון שהגמר של הענבים הוא כשחיפה בסלסלה והגוי עשה כן וכיון שמן הענבים שאנו קונים מן הגוים אפילו לדורכן ולעשות מהן יין אנו אוכלים מהם קודם בלי הפרשה משום שקנאן מן הגוי אחר מירוח מי הכניסן לחיוב אח"כ כשידרוך אותם כיון שיצאו כבר בפטור מיד הגוי וכו'. וכ"כ עוד בסוף התשובה שאפילו לקח הענבים לכתחלה לעשות מהן יין כיון שיכול לאכול מהן בלא הפרשת תרו"מ מאין בא ליין חיוב וכו' וסיים ואפ"ה איני רשאי לבטל המנהג של הראשונים וכו' וגם מפרישי תרומה ומעשר מן היין שעושים מן היין העשוי מענבים של הגוים. אבל לענין ברכה אני חושש להם למברכים מחטא ברכה לבטלה ואני מחפש על מעט יין של כרם ישראל לברך עליו וכו' עיש"ב. וכ"כ עוד בח"ג סי' ס"ח עי"ש.

ד). המעיין בדברי המבי"ט יראה דמיירי אף בענבים העומדים ליין, וכפי שכתב להדיא בשו"ת אהל יוסף דלקמן בדף ק"ב ע"א וק"ג ע"א וק"ג ע"ד בתשובתו על דברי הרב בעל פרי האדמה עי"ש, וכן הבינו שאר האחרונים. וכ"כ בשו"ת יבי"א ח"ה יו"ד סי' כ"ח בתחלתו [ושנה דבריו אלו בחזו"ע תרו"מ עמ' ע"ב עי"ש]. וזה דלא כמו שכתב איהו בחזו"ע תרו"מ עמ' כ"ח שמכל מה שכתב הרב המבי"ט מוכח להדיא דמיירי בענבים שהביאום הגוים ע"מ למוכרם בשוק שמסתמא עומדים לאכילה עי"ש, דמלבד שסותר דבריו במקומות הנ"ל – גם אין זה נכון שכך כונת המבי"ט. והמעייין היטב בחזו"ע יראה שכנראה יש שם ט"ס, וצ"ל כמו שהוא במקומות הנ"ל, ודוק. וגם מה שכתב בספר באר בשדה ח"א עמ' ש"צ שדברי המבי"ט הם בענבים שבצרם הגוי ע"ד אכילה ולא ע"ד יין עי"ש – אינו נכון, וכפי שהבינו כל האחרונים הנ"ל.

ובשו"ת אהל יוסף [מולכו] בהשמטות שבסוף הספר כתב באורך בענין זה וחזיק את דברי המבי"ט הנ"ל להלכה דליתא לסברא שאם ליקט הגוי לעשיית יין חייב בתרו"מ ושגם מהרשד"ם [שעליו סמכו כמה אחרונים שכתבו להפריש תרו"מ מהיין] לא ס"ל כן למעשה, ופסק שכל ההפרשה היא מחמת מנהג ולכן אם לא הפרישו ונכנסה שבת מותר לאכול ללא הפרשה על סמך שישיר וכמו בחו"ל עי"ב. וכן נקט בשו"ת שדה הארץ ח"ג יו"ד סי' כ"ה, ולאחר שהביא את דברי מהרשד"ם והמבי"ט לגבי ענבים שקונים מן הגוים ועושים מהם יין, כתב במסקנת הדברים: דכל דבר שקונים מן הגוים אחר גמר מלאכה אע"פ שתורם מן הספק אפ"ה תורם התרומה והמעשר בלא ברכה. וכ"כ בסוף התשובה שכל הקונה פירות מן הגוי אינו מברך על הפרשת תרו"מ, רק על הפירות שגדלו בא"י בקרקע ישראל. ולאחר מכן כתב שאם ידוע שהגוי נטע את הענבים ליין, אז אפילו שאוכלם חייב לעשר עי"ש, ולא הזכיר שצריך לברך, נראה מדבריו שבכל גוני אין מברכים על ענבים שנקנו מגוי. והברכ"י בסי' של"א אות כ"ג כתב: המנהג בעיר קדשנו ירושלם ועיר עוז לנו חברון תוב"ב שכשמפרישין מן היין שעושים ישראל וכיוצא אין מברכין, וחיפש טעמים למנהג, ובסוף כתב: שוב ראיתי להרב המבי"ט ח"ב סימן קצ"ו שכתב דלא נהגו לברך מטעם דלדעת הרמב"ם פטורים שהוא קרקע עכו"ם עי"ש. הרי שגם הוא העיד על המנהג שלא מברכים בעשיית היין, ולא נחה דעתו אלא בטעם המבי"ט הנ"ל.

ובספר ארץ חיים סי' של"א סעיף ע"ח כתב שמדברי מהרי"ט ח"א סי' מ"ג שכתב שמרן הב"י היה נוהג להפריש תרו"מ בשביעית מפירות גוי שנתמרחו ע"י ישראל בלא ברכה, מתבאר להדיא שבשאר השנים היה נוהג לברך עי"ש. אולם ראיה זו היא רק לענין פירוש הגוי 'כלל' לא מירחן, אולם בענבים שהגוי עשה את המירוח בענבים אלא שהישראל עושה מזה יין – אין ראיה שהב"י היה מברך, דהמעין במבי"ט ובאהל יוסף הנ"ל יראה שכתבו גם סברא שאין זה דומה למירוח ישראל, כיון שהגוי כבר עשה את המירוח בענבים עי"ש.

מאידך דעת הרבה מגדולי האחרונים דתלי בדעת הקונה, ומהם החדב"ז בפירושו לרמב"ם הלכות תרומות פ"א הי"ד וז"ל אם קנה פירות תלושים מן הגוים ועדיין לא נגמרו מלאכתן למעשר כגון ענבים לעשות יין או לעשות צימוקין חייבים במעשר וכו', אבל אם קנה פירות לאכול אותם כאשר הם הוי גמרו ביד גוי ופטור מכלום ולהאי מילתא יש קנין לגוי להפקיע מיד מעשר וכן המנהג עי"ש. וכ"כ יותר במפורש בתשובה סי' ב"א ק"ז גבי זיתים וז"ל אם הוא קנה אותם לאכילה א"צ לעשר שהרי נגמרו ביד הנכרים מידי דהוה הענבים שאם קונה אותם לאכילה א"צ לעשר וכו'. ואם רוצה לעשות מהן שמן וכו' חייב לעשר מידי דהוה אענבים שקונים אותם לעשות יין שחייב לעשר וכו' עי"ש, ומבואר להדיא שהולכים רק אחר הקונה ולא הזכיר כלל דעת הגוי. וכן מתבאר מדברי ספר חרדים, שכתב וז"ל גם הענבים שקונים לעשות מהן יין כיון דנגמרה מלאכת היין ביד ישראל מעשרין מדאוריתא וכן אם קנה ישראל זיתים מן הגוי והוציא שמנו או קנה ענבים מן הכרם לאכילה ומלא ישראל את הכלי וכו' חייב מן התורה וכו' עי"ש. ובהמשך כתב ויש מין ענבים שדרך העולם לעשות מהם יין שאין ראויין לאכילה כ"כ ולכאורה היה נראה שאסור לאכול מהם אכילת קבע דכיון דדעתו לדורכן ה"ז נגמרה מלאכתו וכו' ובשלמא אם היה קונה אותן לאוכלן ע"י הדחק יש להתירן בלא מעשר וכו' אבל

כיון שכונתו לדורכן הרי לא נגמרה מלאכתן וכו' ע"ש, ומבואר שתלה הכל בקניית ישראל ולא בבצירת הגוי. וכ"כ החי"א בספרו **שערי צדק** פ"ו, וז"ל ישראל שקנה מגוי ענבים לעשותם יין וכו' מותר לאכול מהן כרצונו עד שיגמור מלאכת היין וכו' ע"ש, ומבואר דתלי בקונה וכו"ל.

וכ"כ להדיא מהרח"ו בשו"ת באר מים חיים סי' פ"ד שאפילו שהגוי בצר לשם אכילה וגמר מלאכתו – אם ישראל החליט לעשות יין חייב לעשר, ששם העיד השואל שמנהג רוב העולם הדרים בא"י הוא להפריש תרו"מ מיין הנעשה מצימוקים הנקנים מהגוי, והוקשה לו שהרי גמר המלאכה היה אצל הגוי, והשיב מהרח"ו דאע"ג דנגמרה מלאכתן בהיותם ענבים עכ"ז כשבא לעשות מהם יין נתברר שעדיין לא נגמרה מלאכתן האמיתית שהיא דריכתן [ולכן אפילו ביהודי שגמר מלאכתן בחיפוי הכלכלה עכ"ז מותר לשתות עראי כשהחליט לעשות יין]. וכה"ג אמינא אע"ג שאלו הענבים נעשו צימוקים ביד הגוי ונגמרה מלאכתן לגמרי כיון שהישראל קונה אותם לעשותם יין גילה דעתו שרצונו לדרוך אותם ולשרות אותם במים ולהוציא מהם יין והרי נגמרה מלאכתן האמיתית ביד ישראל ונתחייבו במעשרות ועכ"ז מספיקא לא מברכינן ע"ש. וכן העיד ר' ברוך בנימין שהובא בשו"ת משפטי צדק סי' צ"ה על מנהג צפת שנהגו להפריש מהיין שנעשה מענבים הנקנין מהגוי מהשוק ומהיין שעושים מהצימוקים שקונים בשוק ע"ש. וכן העיד [בשנת תר"כ] ר' יעקב משה מקאסוב שהתיישב בעיר צפת שהמנהג הוא שתורמין מיין הנעשה מצימוקים הנקנים מהגוי, והובאו דבריו בשו"ת בית שלמה [דרימר] סוף סימן נ"ד, ושם כתב ליישב מדנפשיה כסברת מהרח"ו הנ"ל שכשעושים יין מהצימוקים הוברר הדבר דליין עומדים ע"ש. וכן העיד הרב שמערי"ל בראנדס אב"ד רומנוב שעלה לא"י [כנראה באזור צפת] בשאלתו להגרש"ק שהובא בספר סת"ם [נדפס בשנת תרט"ז] בסופו דף פ"ו ע"ב אות ו' שנוהגים לעשר היין צמוקים כיון שנגמר ביד ישראל, ונראה שהגרש"ק מסכים לזה ע"ש. וכ"כ בספר **שערי דמעה** [לר' שמואל מדולהינוב, ירושלים תר"ט] בסוף הספר בסדר הפרשת תרו"מ אות ה', וז"ל עכשיו שקונין הכל מן הגוים אחר שנגמר מלאכתו ביד הגוי אין לנו דין תו"מ בכל התבואות והפירות וכ"ש ירקות רק בענבים וזיתים שקונים מן הגוי ועושים מהם יין ושמן זית דזה הוי גמר מלאכתו ע"י ישראל וכו'. ועכשיו וכו' אין לנו לקיים המצוה אלא ביין שעושים מן הענבים ומהצימוקים שקונים מן הגוים ע"ש. ומפורש כנ"ל. וכ"ד ר' שמואל סלנט שהובא בשו"ת הר צבי זרעים א' סי' פ"ו בזה"ל חכם אחד אמר לי בשם הגאון ר' שמואל סלנט ז"ל שפסק דבקונה ענבים מעכו"ם והפריש מעשר מהענבים, אח"כ כשעושה יין מחוייב להפריש שנית, דבשעת

ה. בשו"ת יבי"א ח"ה יו"ד סי' כ"ח אות א' השוה את דעת הרדב"ז והחרדים לדעת מהר"ש גרמיואן וסיעתו דאזלינן בתר הנוטע ע"ש. אולם לא עמד בזה שיש עוד דעה שלישית דאזלינן בתר הקונה, ושכך דעת האחרונים הנ"ל. וגם כשהוציא את היבי"א הנ"ל עדיין לא נדפסו דברי מהרח"ו בשו"ת באר מים חיים דלקמן [וכפי שרואים בשו"ת יחוד הנ"ל בסופו שרק אז נדפס הספר הנ"ל], ולכן לא ידע מדעה זו. אולם לפי האמת יש שיטה שלישית של האחרונים הנ"ל דאזלינן בתר הקונה וכו"ל. וכ"כ ר' ברוך בנימין בתשובתו המובאת בשו"ת משפטי צדק סי' צ"ה, בדעת החרדים ע"ש. וכ"כ ר' קלמן כהנא בספרו חקר ועיון ח"ה עמ' ק"ב הערה 29 בדעת הרדב"ז ע"ש.

ו. בשו"ת יחוד ח"ג סוף סי' פ"ב כתב שמהרח"ו הנ"ל הולך בשיטת רבו האר"י בשער המצוות פרשת וילך ע"ש. אולם עיין לקמן שהבאנו את דברי רבינו האר"י הנ"ל שמפורש בדבריו דס"ל כדעת מהר"י אשכנזי שהולכים בתר הנוטע ולא בתר הקונה, וזה להיפך מדברי מהרח"ו הנ"ל שהולכים בתר הקונה.

ההפרשה מהענבים פטורים היו דכבר היו בחזקת גמר מלאכה ברשות עכו"ם, ולבסוף כשנעשה יין נתחייבו ולכן אינו נפטר בהפרשה שהפרישו בעת שהיו פטורים ע"כ. הרי שפשוט לו שכשעושים יין מענבים של גוי שעומדים לאכילה חייבים להפריש, ולא עוד אלא שחידש שאף כשהפריש מעשר מקודם לכן [כשהיו פטורים] חייבים לאחר מכן. והנה צבי שם כתב שיש לדון בזה, דאף דפטורים היו הענבים, מ"מ איגלאי מילתא למפרע דסופן היו לבוא לכלל חיוב עי"ש. הרי שגם הוא מסכים שצריך להפריש מהם בהיותם יין, אלא שההפרשה שהפריש בהיותם ענבים פטרה אותם. וכ"פ החזו"א בשביעית סי' ז' אות כ"ד, וז"ל ומ"מ לחומרא בלקח ענבים מן הנכרי לעשות יין אפשר חייב לעשר ולא מיפטר משום מירוח נכרי אף בחשב הנכרי לאכילה, דעיקר מירוח של ענבים הוא גמר היין עי"ש. וכ"כ עוד במעשרות סי' ה' אות ב' שאם לקח מן הנכרי צמוקין ועשאן יין דינו כמו לקח ענבים ועשאן יין במקום שרוב ענבים לאכילה וכו' ומפרישין בלא ברכה עי"ש. וכ"פ בספר המעשר והתרומה פ"ג ס"ט ובהערה ט"ו עי"ש. וכן הורה ר' נתן סאלם בשנת תש"א [הובא בשו"ת יבי"א ח"י יו"ד סי' י"א עי"ש]. וכ"פ ר' נסים כדורי בספרו חובת הארץ פ"ב ה"ד וה"ה, וז"ל הקונה מן הנכרים ענבים וזיתים ועשה מהם יין ושמן או סחט הענבים לשתות המיץ חייב לעשר ולא יברך. אם הביאו צימוקים מחוץ לארץ וקנה הישראל ועשה מהם יין חייב לעשר בלי ברכה ע"כ. ובמהדורה החדשה [תשע"ג] התקשו העורכים בדבריו מדוע חייב להפריש והרי היה גמר מלאכה בחו"ל וגם ע"י הגוי עי"ש. אולם לפי האמור סבירא ליה להחמיר כדעת האחרונים הנ"ל.

ורבים מהאחרונים כתבו דתלי בכונת גוי הבוצר. כ"ד ר' יוסף אשכנזי בתשובתו שהובאה בשו"ת ר' בצלאל אשכנזי סי' ב' בד"ה והמנהג השלישי, וז"ל כי המרוח אינו תלוי אלא בדעת הממרח והרי דעתו של גוי לא היתה אלא ליין עיש"ב. וכ"ד ר' ברוך בנימין בתשובה שהובאה בשו"ת אדמת קודש ונדפסה בשלמותה בשו"ת משפטי צדק סי' צ"ד ובנספחות שם סי' ב' באורך, וסיים שאם מכרן הגוי בשוק דסתמן לאכילה אליבא דכו"ע א"צ להפריש מהיין שנעשה מהן כיון שהענבים נגמרה מלאכתן ביד גוי לאכילה והמפריש אפילו בלא ברכה מספק עובר על כל תשחית ויש בו משום ביזוי אוכלין וכך היה מורה מורי הלכה למעשה כמה שנים ושום אחד מהרבנים בזמנו לא פקפק אלא הודו לו וכיון שכבר הורה זקן כדעת הרבנים ומי הוא זה אשר יבוא אחרי המלך כיון שכבר פשט המנהג פה ירושלים כסברתו וכו' עיש"ב. וכן האריך מהר"ש גרמיזאן בתשובתו שם ובנספחות סי' ג' לחזק את פסק ר' ברוך בנימין הנ"ל דאזלינן בתר הגוי הממרח ושסתם ענבים שמביאים הגוים הם לשם אכילה ולכן א"צ לעשרם כלל עי"ש. וכ"ד רבינו האר"י כמובא בשער המצוות פרשת וילך, וז"ל באלו המקומות שהענבים שלהם מיוחדים לעשות מהן יין כגון הענבים השחורים שבא"י שאינם ראויים אלא ליין אזלינן בתר דעת הנוטעים אותם ונמצא שגמר מלאכתן אינה אלא כשעושין מהן יין ולכן היין ההוא חייב במעשר לדברי הכל ונמצא כפ"ז שאין לאכול אותם הענבים כלל עד שיוציא מהן המעשר כי אכילתן הוא גמר מלאכתן והוי ביד ישראל אבל בשאר מקומות אע"פ שעושין יין מן הענבים רוב הנוטעים אותם הוא לאכילה ולא ליין שלהם ע"כ, ומבואר דאזלינן בתר הגוי הנוטע. וכ"ד מהרמב"ח בשו"ת קול גדול סוסי' צ"ח, וז"ל דבענבים שמביאים הגוים לעשות יין אנו מחייבים

להפריש תרו"מ מפני שלא נגמרה מלאכתן ביד גוי משום דהביאם אדעתא לעשות מהן יין וכו' וענבים דמייתי גוים אדעתא לאוכלן ענבים אע"ג דלוקחן ישראל ועושה אותן יין הם פטורים ממעשר עי"ש. וכ"ד מהר"י חאגיז בשו"ת הלק"ט ח"ב סי' קמ"ג שכתב סדר הפרשת תרו"מ ביין, וכתב וזה מן היין שנעשה מן הענבים הלקוחות מן הגוי שבצרן ע"מ לידרך וכו' עי"ש. וכ"ד הר"ב פרי האדמה בח"ד ובתשובה שהובאה בשו"ת אהל יוסף שם.



ההנהגה למעשה בענבים שנקנו לצורך יין והגוי נטעם לשם יין

נראה שהעיקר בזה הוא כדעת המבי"ט וסיעתו ועדות כמה אחרונים שיש להפריש ללא ברכה. וכפי שהעלה הארץ חיים שם, וז"ל עכ"פ כיון דהוא פלוגתא דרבנותא נקטינן להקל מטעם סב"ל וכו', וכ"ש כשכבר הוקבע המנהג מקדם עי"ש. וכ"פ באור לציון שביעית פ"ד הערה א' שכתב שכן היה מנהגנו כאן בעיה"ק ירושלים ת"ו כשהיינו קונים שבלים כדי לעשות מהם קמח או ענבים ליין והמירוח נעשה בידי ישראל מפרישים בלא ברכה עי"ש.

אמנם בשו"ת יבי"א ח"ה יו"ד סי' כ"ח [ובחזו"ע תרו"מ עמ' ע"ב] פסק לברך בכה"ג. אולם דבריו צע"ג, שהביא שם את דברי הפרי האדמה ושדה הארץ שהעידו שהמנהג לא לברך, וכתב שלפי דעתו אין מנהג זה מנהג ותיקין, שהרי דעת הרדב"ז והלק"ט [שהבאנו לעיל] שיש להפריש בכה"ג עם ברכה, והגאון ר' ברוך בנימין הנ"ל העיד שכן המנהג, ובמקום מנהג לא אמרינן סב"ל, והביא שם את דברי הברכ"י והארץ חיים הנ"ל, ואעפ"כ פסק לברך עי"ש. אולם דבריו צ"ע, דמה שכתב שאין זה מנהג ותיקין משום דעת הרדב"ז והלק"ט – אטו גברא אגברא קרמית? הרי המבי"ט ס"ל שאין לברך בכה"ג וכפי שכתב הוא ז"ל בעצמו שם, וא"כ הנהיגו חכמי הדורות הבאים אחריו לחוש לדבריו, ומה יתן שדעת הרדב"ז והלק"ט לברך? ומה שכתב שהגאון ר' ברוך בנימין העיד שכן המנהג וכו' – הרי הפוסקים האחרים שהיו בדור סמוך לו העידו שהמנהג לא כך, אלא אין מברכים, וגם החיד"א אישר וקיים מנהג זה ונדחק ליישבו ולא מצא אלא עפ"י דברי המבי"ט. אז סמי המנהג שהביא ר' ברוך בנימין מפני המנהג שקיימוהו שאר גדולי הדורות, שהוא מיקל בברכות וכן הדין נותן. ובפרט שמרן הגרע"ז זצ"ל לא ראה את דבריו של האהל יוסף שהביא את הפוסקים שהורו לברך, וכתב שהם נסמכו על הרשד"ם, והוא פירש בדבריו אחרת, וכתב שלמעשה אין לברך עי"ש. ולאחר שהוא ראה את דבריהם ולא סמך לברך – בודאי שאין לומר שהמנהג לא לברך הוא לא מנהג ותיקין, ולהורות לברך.

וע"כ העיקר הוא שהקונה ענבים מגוי, אף שהם עומדים ליין, לא יברך על ההפרשה, וכפי שפסקו הארץ חיים והאור לציון.



ההנהגה למעשה בענבים שנטע הגוי לשם אכילה והיהודי נמלך לעשות מהם יין

ממה שהבאנו לעיל מתבאר שנחלקו חכמי צפת עם חכמי ירושלים בענין זה, שחכמי ירושלים ס"ל דאזלינן בתר הגוי הנוטע, ואם הוא כיון לשם אכילה – אף שהיהודי עושה מהם

יין, פטור מתרו"מ, וכן הונהג בירושלים. אולם בצפת המנהג היה לחוש ולהפריש ללא ברכה גם כשהגוי כיון לשם אכילה ואפילו כשעשה מהם צימוקים. וכך נקט גם החזו"א מדנפשיה, וכן נקטו חכמי ירושלים בדורות האחרונים. וכיון שאין אתנו יודע להכריע במחלוקת זו, נראה שיש להחמיר גם בזה להפריש ללא ברכה.¹

אמנם בשו"ת יבי"א ח"ה יו"ד סי' כ"ח ויחו"ד ח"ג סי' פ"ב האריך בזה והעלה לפטור לגמרי מהפרשת תרו"מ, אולם דבריו שם צע"ג. ראשית, כבר הזכרנו לעיל שבשו"ת יבי"א לא העלה בדעתו שיש צד בגדולי האחרונים דאזלינן בתר הקונה, ופירש גם בדעת הרדב"ז והחרדים דס"ל דאזלינן בתר הגוי הנוטע, וכבר כתבנו שאינו נכון. ועוד, הביא שם את דברי החזו"א הנ"ל, וכתב שבמחכ"ת נעלם מעינו הבדולח דברי כל האחרונים הנ"ל שפסקו להדיא לפטור מתרו"מ, ושכן פשט המנהג ע"פ גאוני ירושלים עי"ש. ואנא דאמר, במחכ"ת של מרן הגרע"י זצ"ל נעלם מעינו הבדולח שמנהג צפת הקדום, וכפי שהעיד ר' ברוך בנימין וכן מהרח"ו שמעשרים יין שנעשה מצימוקים, וא"כ מאי חזית דאזלת בתר מנהג ירושלים ולא בתר מנהג צפת שקיימיהו גדולי הדורות. אטו החזו"א שהיה בבני ברק מחוייב למנהג ירושלים יותר ממנהג צפת? וכמו כן שאר ערי הארץ אין להם עדיפות למנהג ירושלים על פני מנהג צפת. ואף בירושלים, מי שרוצה לחוש ולהחמיר ולצאת ידי חובת כל הדעות, מה איסור יש בזה? ואע"פ שחלק מחכמי ירושלים הנ"ל כתבו שמי שמפריש עובר על בל תשחית וביזוי אוכלין – זהו לשיטתם שברור להם שכך ההלכה, אבל אנן דמספקא לן האם ההלכה כמותם או כמו מהרח"ו וסיעתו, ודאי שראוי ונכון להחמיר בזה. ועוד, הביא שם את שו"ת בית שלמה הנ"ל שהעיד שמנהג צפת לעשר, וכתב שלפי האמור אין זה מנהג בקיאים בהלכה, ואדרבה גדולי ישראל מעידים בגדלם שהמנהג פשוט להיפך עי"ש. וגרם לו לכתוב כן משום שלא עמד על זה שמנהג צפת הקדום מזמנו של מהרח"ו ולפני כן הוא כדעת הרדב"ז והחרדים ומהרח"ו שמעשרים והולכים לפי הקונה, ומנהג זה נמשך עד שנת תר"כ וגם לאחר מכן, ואין זה מנהג 'שאינם בקיאים בהלכה', אלא מנהג הבקיאים בהלכה שחוששים לסברות החולקות בזה וכנ"ל. וכפי שהבאנו לעיל שרבים מהפוסקים האחרונים נקטו כן לחייב להפריש ללא ברכה.

וע"כ נראה שהקונה ענבים מגוים ועושה מהם יין יפריש מעשרות ללא ברכה, ולא משנה אם הענבים עומדים למאכל או ליין, ובזה יצא יד"ח לכל הדעות.



(ז). ויש להוסיף שאין בזה משום חומרי דמר [לא לברך על יין הנעשה מענבים שנמכרו על דעת עשיית יין] וחומרי דמר [להפריש מענבים שנמכרו על דעת אכילה והיהודי עושה מהם יין], משום שבדבר שיש בו ספק מותר להחמיר וכדעת רוב הראשונים, וכפי שהארכתי בספרי תורת הקדמונים ח"א סוף סי' י' עי"ש.

ג. חיוב תרומות ומעשרות בפירות ארץ ישראל שיצאו לחו"ל לאחר

המירוח

בשו"ת יבי"א ח"י יו"ד סי' מ"ו האריך בכחא דהיתרא לפטור מתרו"מ פירות א"י שנתמרחו בארץ ויצאו לחו"ל ע"ש. ובספר הנפלא באר בשדה [להרה"ג בעז כדורי] ח"א פ"ה [מעמ' תי"ג] האריך בדברים נכונים, והוסיף אמבואה דספרי שלא הוזכרו ביבי"א הנ"ל שמחייבים בתרו"מ, ודחה את דברי היבי"א הנ"ל. ובספר חזו"ע תרו"מ עמ' מ"ד והלאה האריך יותר בענין זה וכתב לדחות את דבריו של הרב בעז כדורי ע"ש. אולם נראה שהעיקר הוא כדברי הרב בעז כדורי. וכן האריך בזה בשו"ת דברי דוד [טהרני] ח"ה סי' ס"א לחיובא. ומכיון שהרבנים הנ"ל האריכו כל הצורך בסוגיא זו – אכתוב רק את עיקרי הדברים בס"ד.

איתא במשנה בחלה פ"ב מ"א: פירות חוצה לארץ שנכנסו לארץ חייבים בחלה. יצאו מכאן לשם ר' אליעזר מחייב ור' עקיבא פוטר ע"כ. והיראים בריש מצוה קמ"ח כתב דקי"ל כדברי המחמיר. ובסוף המצוה נקט בפשיטות שמשנה זו מיירי רק לענין חלה ולא לענין תרו"מ, וז"ל וכי מפלגין בין קרוב לרחוק [שמקומות הרחוקים מא"י כמו ספרד פטורים מתרו"מ] דוקא במצות שחובתם אינה יכולה להיות בארץ כי אם ברחוק [כמו תרו"מ, שאין מציאות שפירות חו"ל יתחייבו בתרו"מ, גם אם נכנסו לארץ] אבל מצות חלה שחובת עיסה זאת יכולה להיות בארץ כאשר פירשנו למעלה פירות חוץ לארץ שנכנסו לארץ חייבים בחלה אין חילוק בין קרוב לרחוק אחרי שפירות הללו שעשה מהן יכול להוליכן לארץ ע"ש. אולם נראה שלשיטתו לאידך גיסא, פירות א"י שיצאו לחו"ל לכל הדעות חייבים בתרו"מ, ואין בזה מחלוקת בין ר"ע לר"א.

ומ"מ שא"ר פסקו כר"ע לקולא, ופירשו משנה זו גם לענין תרו"מ, וכפי שמפורש ברמב"ם בפ"א מהלכות תרומות הכ"ב ובראב"ד שם. וכן גרס הרמב"ם בכתב ידו בפירוש המשנה חייבים בחלה 'ובמעשרות'. וכ"ה בקטע גניזה ישן לפני כ-1100 שנה המובא במשנה עם שנו"ס מכת"י בעריכת הרב ניסן זק"ש ע"ש.

ובספרי במדבר פיסקא ק"י מובאת משנה זו, ובדפוסים לפנינו הגירסא בחלה 'ובמעשר', אולם עי' במהדורת הורוביץ שם שבכתה"י ליתא למלה זו ע"ש. וכן ליתא ביראים שם ובאו"ז סי' רי"ג, וכן מתבאר מפירוש ר' הלל ור' מיוחס שם. וכן מפורש להדיא בפירוש המיוחס לראב"ד" שם שביאר בדעת ר' יהודה המובא שם, שהוא ס"ל שמחלוקת ר"א ור"ע היא לענין פירות שנכנסו לארץ, אבל פירות שיצאו מהארץ לכו"ע פטורים מחלה. וכתב וז"ל וא"ת הא לענין מעשרות פירות הארץ חייבין אפילו יצאו. י"ל דשאני לענין מעשרות דכיון דאידגון טבלי להו והוצאתן לא מפקעא מינייהו חיוב מעשרות, אבל לענין חלה לישא הוא דמחייב להו בחלה, ולישת חו"ל פטורה ע"כ. ומבואר להדיא דלא גרס 'ובמעשרות'. אולם מפורש בדבריו דפשיטא ליה לענין מעשרות שדיגון א"י מחייב פירות שיצאו לאחר מכן לחו"ל לכל הדעות.

(ח). שאינו לראב"ד, וכפי שהוכיח ר' מנחם כהנא בספר הזכרון לרב יצחק נסים ח"ב עמ' צ"ט ע"ש.

והראב"ד בהשגות שם כתב שלא נחלקו ר"א ור' עקיבא אלא בחיוב תורה ובפטור תורה, דר"א אזיל בתר גמר פרי ורבי עקיבא אזיל בתר מקום קביעות למעשר דהיינו מירוח, אבל מדרבנן מיהא אע"פ שיצאו חו"ל ונמרחו שם חייבין מדרבנן משום דלא גריעי מפירות שנער ומצרים ועמון ומואב. ועוד שלא יאמרו ראינו פירות הארץ שנאכלין בטבלם ומי שאינו מודה בזה טועה ע"כ. ומבואר מדבריו דפשיטא ליה שהמחלוקת של ר"א ור"ע היא במירוח חו"ל, אבל במירוח א"י חייב לכל הדעות. ומלבד זה ס"ל שגם כשהמירוח בחו"ל חייב מדרבנן.

וכן מבואר בדברי החינוך סוף מצוה רפ"ד גבי טבל שכתב: וכן נוהג האיסור בכל מקום, כלומר שאסור לאכול הטבל של פירות ארץ ישראל בכל מקום ע"כ. וכפי שביאר בדבריו המנחת חינוך שם דמירי בפירות שנגמרו מלאכתן בא"י והו' 'טבל', ואסורים גם בחו"ל מהתורה, וכסברת הראב"ד הנ"ל, שלא נחלקו במירוח א"י.

וכ"ד ר' יונה כמובא בארח"ח הלכות ברכות אות ט' [מדברי תר"י ברכות ל"ב ע"א, אלא ששם יש שנו"ס והגהות המפרשים], וז"ל אם באו פירות הארץ בחוצה לארץ אין צריך לשנות מטבע חוצה לארץ אבל צריך להפריש מעשר וכן עשה הר' יונה הלכה למעשה ע"כ. וסתם פירות המגיעים לחו"ל גמר המלאכה שלהם היה בארץ, ואעפ"כ ס"ל שצריך להפריש תרומה, וע"כ דס"ל שבזה לא נחלקו.

וכן מתבאר מדברי כמה ראשונים בפירוש המשנה בדמאי פ"ב מ"א ואלו מתעשרין דמאי בכל מקום. וז"ל ריבמ"ץ שם כלומר אפי' הלוקחן מעם הארץ 'בחוצה לארץ' מעשר דמאי, שבידוע המינין הללו אינן אלא מארץ ישראל ע"כ. ולשון הר"ש שם: אפילו מכזיב ולהלן ע"כ. ולשון הרא"ש: אפילו מכזיב ולהלן 'בחוצה לארץ' ע"כ. וכ"כ הרע"ב שם. וכבר כתב בספר הון עשיר שם דס"ל להנהו ראשונים דע"כ לא פליגי ר"א ור"ע אלא בחלה משום דבה כתיב 'שמה' וכו', אבל בתרומה כ"ע מודו דפירות הארץ מחייב אפילו חוצה, ופירות חוצה מפטרי אפילו בארץ, דבהו לא כתיב שמה ע"ש. ולא חילק בין לפני המירוח לבין אחר המירוח. והמשנה ראשונה שם כתב דס"ל להנהו רבותא שכל הפטור הוא לפני המירוח, אבל אם היה מירוח בא"י חייבים ע"ש.

ט. ובמצוה ע"ב [מלאכת ודמעך לא תאחר] כתב החינוך שנוהגת מצוה זו בזכרים ובנקבות בארץ ישראל. ובהערות הר צבי שם כתב: יש לדקדק במש"כ 'בארץ ישראל' ולכאורה הול"ל בתבואה הגדלה בארץ ישראל, דאם גדלה בארץ ישראל אף בחו"ל מחויבת בתרומות ומעשרות וממילא דנוהג לאו זה גם בחו"ל. ואולי יש להוכיח מכאן כשיטת הב"ח דפירות א"י שיצאו לחו"ל אף שנגמרה מלאכתן בא"י פטורין הם בחו"ל ויהיה מדוקדק מאד לשון החנוך בזה ע"כ. והביאו מרן הגרע"י זצ"ל שם וכתב על דבריו 'ודפח"ח'. אולם אדרבה בדברי החינוך במצוה רפ"ד מבואר להדיא להיפך מדברי הב"ח, ואפילו המנח"ח דסבירא ליה כהב"ח הודה בדברים אלו. וע"כ שכונת החינוך במצוה ע"ב שכתב 'בא"י' היינו ב'תבואת' א"י, וכל כונתו זה לומר שצריך שתהיה 'שייכות' של א"י במצוה זו ואינה נוהגת בחו"ל ממש.

י. ובחזו"ע שם עמ' נ"ט וכן בספר דברי דוד [טהרני] ח"ה סי' ס"א כתבו להביא ראיה מהתוס' בחולין ו' ע"ב ושאר שם שכתבו בשם ר"ת שטבל ודאי חייב בכל מקום, וכ"כ תוס' ר"י שירליאון ותוס' הרא"ש בברכות ל"ו ע"א, ומבואר שפירות א"י שיצאו לחו"ל חייבים, וכדעת הנהו רבותא ע"ש. אולם המעיין בדברי הראשונים הנ"ל יראה שהם מיייר בפירות שגדלו בחו"ל ממש, וס"ל שגם הם חייבים, וכפי שדנו שם כמה סברות מדוע לא נוהגים בזה כיום ע"ש, אבל לא מיייר בפירות א"י שיצאו לחו"ל, ודוק.

ובספר כפתור ופרח סוף פרק ל"ז כתב: שמעתי מה"ר ברוך על רבינו מאיר רבו, שפעם אחת אירע שהביאו לו אורז יפה, עמד הרב ז"ל ועשרם ואמר שמא מארץ ישראל הם, ואותו הרב מאשכנז היה ע"כ. הרי שגם הוא ס"ל שמעשרים לאחר שהיה מירוח בא"י.

וכך נקטו בפשיטות אחרונים רבים, ומהם הרש"ס בביאורו למשנה בחלה, הרדב"ז והמל"מ על הרמב"ם שם, המב"ט בח"ב סי' קצ"ו, ועוד אחרונים רבים שהובאו בספרים הנזכרים בראש המאמר. אמנם דעת הב"ח בסי' של"א והמנח"ח במצוה רפ"ד ומעט אחרונים דעמם שלדעת הרמב"ם גם אם נעשה מירוח בא"י פטור כשיצא לחו"ל עי"ש, אולם להאמור שדעת כל הראשונים היא שלאחר מירוח בא"י חייבים גם בחו"ל – אין להתחשב בדעת הב"ח ודעימיה, דודאי אם היו רואים את דברי כל הראשונים – היו מפרשים גם בדעת הרמב"ם כן, ואין לעשות מחלוקת בין הרמב"ם לשאר המפרשים ללא צורך.

אמנם בדברי הר"י קורקוס והכס"מ בפ"ג מהלכות מעשר ה"ד יש משמעות כדעת הב"ח, דהרמב"ם שם הביא את דין המשנה בדמאי פ"ב הנ"ל בזה"ל פירות שידוע שהן מפירות הארץ שהחזיקו בה עולי בבל אע"פ שהן נמצאות בסוריא ואצ"ל בארץ שהחזיקו בה עולי מצרים בלבד הרי אלו חייבין בדמאי עי"ש. וכתבו הר"י קורקוס והכס"מ דמה שכתב הרמב"ם 'בסוריא' היינו פי' בכל מקום דקתני מתניתין אבל בחו"ל לא", כמ"ש בפ"א מהלכות תרומות שפירות א"י שיצאו חוצה לארץ פטורים עי"ש. ונראה מדבריהם שלדעת הרמב"ם בכל גוני פטור בחו"ל אף אם יצא לאחר המירוח, דאם חייב ביצא לאחר המירוח – היה יכול הרמב"ם לפרש כפשוטו ככל מקום היינו גם בחו"ל ממש. אולם הרדב"ז שם ביאר בדעת הרמב"ם בזה"ל דשאר א"י וסוריא שנוהג בהם מעשר גזרו שם על הפירות של א"י דמאי, אבל שאר ארצות שאין מעשר נוהג בהן לא גזרו על הפירות של א"י דמילתא דלא שכיחא היא להוציא פירות מארץ ישראל אלא למקומות הסמוכים לא"י ולפיכך לא גזרו דמאי במקומות הרחוקים דמילתא דלא שכיחא לא גזרו בה רבנן ע"כ. וכתב בספר תורת הארץ [קלירס] ח"ב פ"ד אות ל"ח שי"ל שכונת הר"י קורקוס והכס"מ כדעת הרדב"ז הנ"ל דכיון דאם היו נגמרים בחו"ל היו פטורים לכן לא גזרו ע"ז דמאי שם עי"ש. והחזו"א בדמאי סי' ה' אות ג' [הובא בדרך אמונה על הרמב"ם שם אות מ"ו] כתב בדעת הכס"מ דצ"ל דמשום שכלל רבנו בין שבאו לחו"ל קודם גמר מלאכה ובין שבאו אחר גמר מלאכה נקט סוריא וארץ שלא החזיקו עולי בבל עי"ש. ובפרט שמדברי הכס"מ בפ"א מתרומות הכ"ב נראה כדעת הרדב"ז וסיעתו הנ"ל עי"ש.

ובשו"ת הרמב"ם [בלאו] סימן קכ"ט כתב: וממה שראוי לדעת ג"כ, שחייב המעשרות אינו נחשב לפי חישוב מקומות גידול הפירות, אלא לפי חישוב מקומות מציאותם, ולכן וכו', ופירות ארץ ישראל שיצאו לסוריא חייבין במעשרות מדבריהם והוא אומרם בדמאי [פ"ו מי"א] המוכר פירות בסוריא ואמר משל ארץ ישראל הן חייבין לעשר ע"כ. וכתב בספר מעדני ארץ פ"א

יא. בפה"מ [הנדפס] כתב הרמב"ם בביאור 'בכל מקום' דהיינו בא"י או בחו"ל. והתוי"ט ושאר מפרשי המשנה נדחקו ליישב את הסתירה בין פה"מ לבין החיבור שכתב רק 'סוריא'. אולם בפה"מ מהדו"ב כתב הרמב"ם: בין בארץ ישראל 'שהחזיקו בה עולי בבל בין בשאר הארץ' עי"ש. וזה כדבריו בחיבור שבא לרבות את המקומות שלא החזיקו עולי בבל אלא עולי מצרים או סוריא אבל לא חו"ל ממש.

מתרומות הכ"ב שמדבריו נראה כדעת הב"ח, דאל"כ מה ראייה הביא מהא דהמוכר פירות בסוריא וכו', והא אפשר דמיירי התם בשיצאו מן הארץ לאחר שכבר נתמרחו שם כיון דהמשנה ודאי מיירי בלוקח אחר מירוח ולא קודם שצריך לתקנם ודאי ולא דמאי, ומוכח מזה דאף בכה"ג שפיר פטור אם יצאו לחו"ל עכ"ד. אולם גם זה אינו מוכרח, דאיכא למימר שהרמב"ם ס"ל דמתניתין בכל ענין איירי, בין ביצאו מן הארץ לפני מירוח והתמרחו בסוריא, ובין ביצאו לאחר מירוח. ובפרט שע"כ הרמב"ם שם לא דקדק כ"כ בפרטים, וכפי שכתב המעדני ארץ גופיה לעיל מיניה גבי פירות שנכנסו מחו"ל לא"י עי"ש.

נמצא שאין הכרח שהרמב"ם פליג על כל הראשונים הנ"ל, אלא דבריו סתומים בזה. וגם אין הכרח שדעת הכס"מ להקל כדעת הב"ח, וכפי שביארנו.

אלא שכמה אחרונים חידשו מדנפשיהו שאם המירוח בארץ היה על דעת להוציאם לחו"ל פטורים ממעשר גם לדעת הראשונים והאחרונים הנ"ל. אולם בקובץ אגרות לבעל האחיעזר סי' ש"ט והחזו"א בדמאי סי' ט"ו אות ד' מיאנו בזה, וכתבו שאין לחילוק זה מקור ובסיס עי"ש. ובאמת שכן נראה מסתימת הראשונים והאחרונים שכתבו לחייב אם המירוח היה בא"י, שאף אם נעשה על דעת להוציא לחו"ל נשאר הדין שחייבים, וכן עיקר גם בזה.

וע"ע בספר באר בשדה הנ"ל שפלפל בעניני הספקות שאפשר לצרף לפטור ולחייב, והעלה כאמור.

וע"כ נראה שהעיקר הוא כדעת כל הראשונים ורובא דרובא דהאחרונים שפירות שיצאו מא"י לאחר המירוח חייבים בתרו"מ 'בברכה', ולא שייך בזה 'ספק' ברכות להקל כדעת הב"ח וסיעתו, דאין דבריהם חשובים כנגד כל הראשונים, ובפרט שלא ראום, ובפרט שאין הכרח בדעת הרמב"ם וכו"ל.

ויש לידע שבד"כ פירות א"י שנשלחים לחו"ל אינם מתעשרים בארץ, ויש להפריש מהם תרו"מ בברכה וכו"ל.



ד. חילול פירות מעשר שני על פירות

ידועים דברי הרמב"ם בהלכות מעשר שני פ"ב ה"ב שכתב: והורו הגאונים שאם רצה לפדות שוה מנה בפרוטה לכתחלה בזה"ז פודה וכו'. וכן אם חילל מעשר שוה מנה על שוה פרוטה 'מפירות אחרות' ה"ז מחולל ושורף את הפירות שחילל עליהם כדי שלא יהיו תקלה לאחרים, כפדיון נטע רבעי בזה"ז כמו שבארנו בהלכות איסורי מאכלות ע"כ. וכ"כ בפ"ד ה"ב וכן אם רצה לחלל פירות המעשר על פירות אחרות, יעלו הפירות השניות ויאכלו בירושלים ולא יחלל ממין על שאינו מינו ולא מן היפה על הרע ואפילו באותו המין ואם חילל הרי הן מחוללות עי"ש. וכ"כ עוד בפ"י מהלכות מאכ"ס ה"ז גבי נטע רבעי: או מחללן על שוה פרוטה מפירות אחרות ואומר הרי כל הפירות האלו מחוללין על חטים אלו או על שעורים אלו וכיוצא בהן עי"ש. וכתב הב"י בשו"ת אבקת רוכל סי' ד' שמה שכתב הרמב"ם בפ"ב ה"ג הנ"ל 'אם חילל' דמשמע

דיעבד - אפשר לכתחילה נמי התיר הרב וכו', אפשר שסמך על מה שכתב כמו שביארנו בהלכות איסור מאכלות ששם מוכיח בהדיא דלכתחילה נמי פודה פירות על פירות שהרי כתב או מחללין על שוה פרוטה מפירות אחרות ע"כ. ויותר הוי ליה למיתי מפ"ד ה"ב הנ"ל שכתב 'אם רצה לחלל', דמשמע ג"כ לכתחלה.

ובהא דכתב הרמב"ם בהלכות מא"ס שמחלל על חטים ושעורים שאינם ממין הפירות, ובהלכות מעשר שני כתב שלא יחלל ממין על שאינו מינו - כתב הלח"מ בהלכות מא"ס שכיון שבדיעבד אם חילל על שאינו מינו הרי הן מחוללות - בזה"ז מותר לכתחלה, כמו שמחללים על שוה פרוטה כיון שגם בזמן הבית אם חילל מחולל בדיעבד עי"ש. וכ"כ המרכבת המשנה שם. וכן נהגו בצפת ובירושלים לחלל על קמח וכפי שנביא לקמן.

והראב"ד בפ"ב ה"ב כתב: תמה אני אם אמרו הגאונים שיפדה מעשר שני אפילו בזה"ז פירות על פירות אלא במעשר שני של ח"ל שעשאו כדמאי ע"כ. וכ"כ עוד בפ"ד ה"ב שאם חילל פירות על פירות - הראשונים לא יצאו לחולין ויעלו גם הם, ולעולם פירות הראשונים של מעשר אינם מתחללין אלא על הכסף ואפילו דיעבד, משמעתא דמסכת סוכה פרק לולב הגזול [מ"א ע"א]. ופרי שני נמי דיעבד אין לכתחלה לא אלא בדמאי דמחלל לכתחלה ע"כ.

והר"י קורקוס והכס"מ כתבו שמה שכתב הראב"ד שרבינו תלה זה בדברי הגאונים אין נראה כן מדברי רבינו, שלא כתב בשם הגאונים אלא שאם רצה לפדות שוה מנה בפרוטה פודה ע"כ. אולם מדברי הרמב"ם שכתב הורו הגאונים וכו' 'וכן' אם חילל וכו' 'כפדיון נטעי רבעי' וכו' נראה שגם הוראה זו היא מהגאונים, וכפי שהבין הראב"ד. ואכן מצאנו כן בדברי הגאונים לענין נטע רבעי, וכפי שהביא בספר האשכול ח"ב עמ' 24 בשם 'וכתב גאון' [ועי"ש בהערה ה' עוד מקורות שהביאו דין זה בשם הגאונים] שאומר תיחול קדושתיה דהאי פרדיסא על הלין 'חיטי או שערי' וכו' וקלי להון להני חיטי ושדי להון וכו' עי"ש. ומבואר שמחללין נטע רבעי [שדינו כמעשר שני] על פירות. אלא שהראב"ד הרגיש בזה וכתב שהם דיברו על חו"ל שדינו כדמאי ולא על א"י, וע"כ אין ראיה מדבריהם לא"י דמהני. וראיה לזה מדברי הריטב"א, שבחידושו לסוכה מ"א ע"א ס"ל שאין מחללין על פירות וכפי שנביא לקמן. אולם בתשובה סי' קמ"ה העתיק את דברי הגאון הנ"ל וסיים: זה מצאנו לגאונים ז"ל שהיו נוהגין לעשות, ואע"פ שיש דברים בזה שלא מצאנו להם שורש מן הגמרא אנו מנהיגין כמותן, כי אולי דבריהם קבלה. ומיהו מי שאין לו חטי או שעורים פודה על שוה פרוטה וישחקנו ויזרנו לרוח או יטילנו לנהר עי"ש. וכדי שלא יסתור דבריו צריכים לומר שדברי הגאונים הם בחו"ל, והריטב"א בסוכה מ"א מיירי מעיקר הדין בא"י.

וגדולי האחרונים נשאו ונתנו בדברי הרמב"ם, ובאמת שפשטות הסוגיות ודברי חז"ל מראים כדעת הראב"ד, וכ"ד רוב הראשונים, וכפי שנבאר בס"ד.



הראיות שהביאו לסברת הרמב"ם ודחייתם

הכס"מ בפ"ד ה"ב כתב שיש להביא ראיה לדברי רבינו ממה ששנינו במסכת טבול יום פ"ד מ"ה בראשונה היו אומרים מחללין על פירות ע"ה חזרו לומר אף על מעותיו. וכן פירשה רבינו דמיירי בפירות לחלל על פירות דסתם חילול הכי משמע ע"כ. אולם כבר כתב מהר"י קורקוס שם" שלדעת הראב"ד צריכין אנו לפרשה 'במעות' שחלל עליהם הפירות ורוצה לחזור ולחלל הפירות על פירות וכן פירשה שם רבינו שמשון ע"כ. ויש להוסיף שאין זה דוחק, שכבר הגמ' בסוכה מ"א ע"א [שהביא הראב"ד הנ"ל] אמרה כן בפשיטות על הברייתא שהביא שם 'אחד שביעית ואחד מעשר שני מתחללין וכו', שאין הכונה ל'פירות' מעשר אלא 'לדמי' מעשר, דפירות אין מתחללין אלא בכסף, וא"כ ה"ה על משנה זו יש לומר כן.

עוד ראיה הביאו הר"י קורקוס והכס"מ והרדב"ז מדברי הירושלמי פ"ד ממעשר שני ה"א שאמרו שם אין פודין מעשר שני אלא במין על מינו דלא כן מה נן אמרינן פודין מן השעורין על חטין ומן חטין על שעורין [בתמיה, דפשיטא שלא פודים על שאינו מינו] לכן צריכה אפילו מן האגרו על שמתית ע"כ. פי' אגרו ושמתית שני מיני חטין הן אחד רע ואחד יפה [שאין מחללין], וראיה שמחללים על פירות. והראב"ד שם כבר כתב שמה שהקפידו על מינו אינו אלא בדמאי וטעם ההקפדה הזאת לפי שהתורה אמרה על כסף והוא מחלל על פירות כשיחלל חטים על חטים לא יראה שיצא מעשר שני לחולין בפדיון אלא יאמרו הם הראשונים ע"כ, והסכים לדבריו הרש"ס בפירושו שם. והכס"מ שם כתב על דברי הראב"ד שדוחק שלדמאי קראו מעשר שני סתם עי"ש.

אולם הר"ש ליברמן בספרו 'על הירושלמי' עמ' 27 [ובתוספתא כפשוטה עמ' 751] פירש ירושלמי זה בדרך אחרת לגמרי, שבתחלה כתב שהפירוש של המפרשים בירושלמי צ"ע, שהרי 'בסברא' יותר נראה שמועיל חילול על שאינו מינו מאשר על מינו, ומה הלשון אומרת 'דלא כן מה נן אמרינן' כאילו זה דבר שאינו יכול לעלות על הדעת. ולכן פירש שהירושלמי כיון לתוספתא מעשר שני פ"ג ה"א, וז"ל פודין מעשר שני כשער הזול כמו שחנוני לוקח ולא כמות שמוכר. רשב"א אומר כמות שחנוני לוקח 'מאותו המין' ע"כ. והיא היא הבריתא שמבין הירושלמי תני אין פודין מעשר שני אלא 'במין על מינו', והיינו שאע"פ שיכול לפדות מע"ש כשער הזול, בכ"ז הוא צריך לפדות רק לפי מחיר אותו המין. וע"ז שואל הירושלמי איך יכול לעלות על הדעת שפודה חטין ע"פ המחיר של שעורים [דפשיטא שלא שייך כן, ומה צריך לומר זאת], ומשיב שיותר לפדות כשער הזול של חיטים ולא למחיר של חטה זולה [אגרו על שמתית וכדומה], ואין זה ענין לחלול מעשר שני על פירות עכת"ד. וא"כ גם מירושלמי זה אין ראיה לדברי הרמב"ם, או כפירוש הראב"ד או כפירוש הר"ש ליברמן.

ובספר טל אורות חיו"ד סי' א' האריך בענין זה, וכתב להביא ראיה לרמב"ם מתוספתא דשביעית פ"ז ה"ג דאיתא שם שביעית מתחללת על הכל ומעשר שני אין מתחלל אלא 'באותו

יב). שהוא מקור דברי הכס"מ שם ובמקומות רבים בסדר זרעים, אף במקומות שכותב הכס"מ דבריו בסתמא.

יג). ומה שהוסיף הכס"מ להקשות שאם הקפידו על דמאי למה לא הקפידו על הודאי ע"כ – כבר תמחו על קושייתו בהגהות חק נתן שם, וכן המרכה"מ בפ"י ממאכ"ס הי"ז, שהרי לפי הראב"ד בודאי כלל לא מהני לחלל על פירות עי"ש.

מין בלבד' ע"כ, ומבואר דשרי לחלל על פירות, עכ"פ מאותו המין. אלא שכתב שלדברי הראב"ד אפשר לפרש על דמאי. אולם אדרבה מכאן נראה ראייה לדברי הראב"ד, דבכתי"ו וכתי"ע שם איתא ומעשר שני אין מתחלל 'אלא על מעות בלבד' – עי' בתוספתא כפשוטה שם. ויש להוסיף שכלשון זו כ"ה להדיא גם בתוספתא במעשר שני פ"ב ה"ח [שהביא הרדב"ז בפ"ד ממעשר שני ה"ב כראיה לדברי הראב"ד]: הקדש מתחלל על הכל מעשר שני אין מתחלל אלא על מעות בלבד ע"כ [והובא בלשון זה גם בפירוש רבינו מיוחס לויקרא כ"ו כ"ז], ושם גירסא זו מצויה גם בדפוסים, וזו ראייה שהיא הגירסא הנכונה גם בתוספתא בשביעית, וא"כ זו ראייה גדולה ומפורשת לדעת הראב"ד.

והרדב"ז והטל אורות הביאו ראייה לרמב"ם מתוספתא מעשר שני פ"ד ה"ב מערימין על מעשר שני לפוטרו מן החומש וכו' א"ר יהושע בן קרחה בראשונה היו עושין כך משרבו הרמאין אומר אדם לחבירו הרי הפירות האלו נתונים לך במתנה וחוזר ואומר הרי הם מחוללין על 'פירות' שיש לי בבית ע"כ, הרי לך בהדיא שמחללין פירות על פירות עכ"ד הרדב"ז. והטל אורות הוסיף שהיא ראייה שאין עליה תשובה, ואדרבה תמהני איך אישתמיט תוספתא זאת מכל הני רבוותא ובפרט להראב"ד שהוא תמוה מאוד עי"ש. אולם החס"ד שם הגיה בפשיטות שצ"ל על 'מעות', וכתב בתוספתא כפשוטה שכ"ה בקטעי גניזה, וכ"ה הנכון ושכ"ה במשנה פ"ד מ"ה עי"ש. וא"כ גם מתוספתא זו אין ראייה לרמב"ם. ומעתה מה שכתב הרדב"ז מכח ראייה זו שצ"ל שיש מחלוקת תנאים האם מחללים פירות על פירות, והרמב"ם סמך על התוספתא הנ"ל, ואין להקשות עליו ממקומות אחרים עי"ש – אין שום הכרח לומר כן, דהא לא מצאנו שום מקום מפורש וברור שמחללים פירות על פירות, ואדרבה מצאנו מקומות מפורשים להדיא להיפך וכמו שנביא לקמן בס"ד.



הראיות שהביאו לדברי הראב"ד

הראב"ד גופיה הביא ראייה לדבריו מהגמ' בסוכה מ"א ע"א שהביאה ברייתא אחד שביעית ואחד מעשר שני מתחללין על בהמה חיה ועוף, ואמרה הגמ' דע"כ 'דמי' שביעית קאמר, דאלת"ה מעשר מעשר ממש והכתיב וצרת הכסף בידך, אלא 'דמי' מעשר ה"נ דמי שביעית עי"ש. הרי שפשוט לגמ' שאין מעשר מתחלל על בהמה משום וצרת הכסף'. וכבר כתב הר"י קורקוס שם שכן מתבאר להדיא מדברי רש"י שם שכתב: דאין מתחלל אלא על המטבע דבר שיש עליו צורה ע"כ. ומבואר דאתי למעוטי כל דבר שאינו מטבע. ובספר טל אורות שם הוסיף שכן מתבאר מדברי הריטב"א שם שכתב: והא כתיב בפדיון מעשר וצרת הכסף שאין פודין אותו אלא על מטבע שיש עליו צורה חשובה שהיא יוצאת עי"ש. ויש להוסיף שכן פירש ר"ח שם, וז"ל וכי מעשר שני מתחלל בהמה והלא אינו מתחלל אלא בכסף שיש עליו צורה אלא בדמי מעשר שני ע"כ. וכבר כתב הר"י קורקוס שפשט הסוגיא הנ"ל היא כדברי הראב"ד, וכתב הוא לדחוק לדעת הרמב"ם דשאני חיה ועוף מפירות, דחיה ועוף יש לו לחוש שמא ימותו או יפסידו שקרובין הם למיתה ולהפסד ונמצא מאבד המעשר. ומה שאמרו והכתיב וצרת הכסף בידך לא שיהא צריך

כסף דוקא אלא ה"ק כיון שהתורה הקפידה שיחלל על כסף אף אם נרבה פירות אין להרבות חיה ועוף כלל דאף שחוטין קרובין להפסד. או אפשר דמחיים לחוד פריך שקרובין למיתה אבל שחוטים הרי הם כפירות ע"כ. וכבר כתב הוא ז"ל שדוחק הוא, וכפי שיראה המעיין. והכס"מ כתב שאין כונת הגמ' שיהא כסף דוקא אלא למעוטי שלא יחלל על שאינו מינו עי"ש. וגם זה דוחק שהעיקר חסר מהספר. והרדב"ז כתב שמחלוקת תנאים יש בזה עי"ש, וכבר כתבנו לעיל בזה. וע"כ נראה שפשט סוגיא זו, וכפי שפירשוה הראשונים הנ"ל, שאין מחללין פירות על פירות אלא על מטבע.

הרדב"ז הביא ראיה לראב"ד מדברי התוספתא במעשר שני פ"ב ה"ח: הקדש מתחלל על הכל מעשר שני אין מתחלל אלא על מעות בלבד ע"כ. והדברים מפורשים. וע"ע לעיל מה שהבאנו מהתוספתא דשביעית ומה שכתבנו בזה.

עוד הביא הרדב"ז מהתוספתא במעשר שני פ"ב ה"ז: אף בדמאי מחללין אוכלין על אוכלין ע"כ. משמע דבשל ודאי אין מחללין אותו אוכלין על אוכלין עכ"ד. והחס"ד שם כתב שלרמב"ם צריך לגרוס 'בדאי' עי"ש. אולם לא מצאנו גירסא כזו בכתבי היד, ובפרט שמפורש במקומות אחרים בתוספתא שאין מעשר מתחלל על פירות וכנ"ל.

ובספרי פרשת ראה פיסקא ק"ז איתא ונתת בכסף מלמד שאינו מתחלל אלא על הכסף ע"כ. וכתב בפירוש תולדות אדם [לבעל מרכבת המשנה] שריהטא דברייתא מסייעתא לראב"ד עי"ש. וכן מתבאר מפירוש ר' הלל שם שכתב: משמע בכסף 'ולא בדבר אחר' עי"ש. הרי שמיעט כל דבר שאינו כסף.



הראשונים שסוברים כדעת הראב"ד

לעיל הבאנו שדעת ר"ח, רש"י, ריטב"א, ר' מיוחס ור' הלל כדעת הראב"ד. ויש להוסיף שכן מתבאר מדברי הרמב"ן ר"פ כי תבא שכתב שמע"ש אין מחללין אותו חוץ לירושלים אלא על כסף צורה עי"ש. וכ"כ יותר להדיא בחידושו ל"ב מ"ד ע"א גבי פולסא, וז"ל ומפני שאין צורתו חשובה ואינו שוה אלא ככסף שאינו טבוע חשיב כפירות ואין מחללין עליו מעשר שני, דבעינן דבר שיש עליו צורה כלומר שתהא צורתו חשובה ויוצאה למקח וממכר מפני צורת מטבע שבה עי"ש. הרי שכתב שאין מחללין על 'פירות' משום שצריך דבר שיוצא במקח וממכר. וכ"ה בהלכות א"י המיוחס לטור"ה הלכות חלה אות י"ב שכתב ולענין מעשר פודים אותו בכסף ודוקא חוץ לירושלים עי"ש. ובספר מקדש דוד מעשר שני סי' ח' אות א' הוכיח מדברי התוס' בבכורות ל' ע"א דס"ל כראב"ד עי"ש.

והמאירי בסוכה מ' ע"ב כתב: היו בידו מעות של מעשר שני שכבר חלל את המעשר עליהם אין מחללין אותם על בהמה חיה ועוף חיין וכו', אבל מחללם הוא על השחוטים וכו', הא מעשר שני עצמו אינו מתחלל אלא בכסף שיש בו צורה כמו שהתבאר במקומו מדכתיב וצרת הכסף בידך עי"ש. הרי שכתב כפשט הסוגיא וכראב"ד. אולם בקידושין ה' ע"א כתב כרמב"ם, וז"ל

(יד). ואינם לר' יעקב בעל הטורים - עי' מש"כ אפרים קופפר ב'קבץ על יד' י"ז עמ' 203 והלאה.

הקדש ומעשר שני שבאו לפדותם פודין אותם על הכסף. ואע"פ שפירות מעשר שני איפשר לחללם על פירות אחרים ממינם כמו שיתבאר במקומו מכל מקום עיקר הפדיון בכסף שהרי במעשר נאמר וצרת הכסף בידך עי"ש. ואין לדעת מה דעתו העיקרית בזה.



דעת האחרונים בענין זה

רוב גדולי האחרונים כתבו כדעת הרמב"ם, וחלקם אף העידו שכך נוהגים. כ"ה בחידושי דינים מרבני ירושלים משנת רס"ט שנדפס בסוף ספר חיים וחסד, אות ס"ט, וז"ל זה סדר המעשר בירושלים וכו', ואח"כ יקח פרוטה או שוה פרוטה מפירות שיגמרו מלאכתן ויאמר וכו' אני פודהו בפרוטה זו או בשוה פרוטה זו ויקברנה. וי"א שצריך לומר לשון חילול דלא שייך פדייה אלא במי שפודה המעשר לאכול בירושלים עי"ש. וכ"כ הרדב"ז בח"ב סי' תשל"א, שנשאל על סדר תרו"מ בירושלים, כתב בתוך הדברים: ופודהו בשוה פרוטה או בפירות אחרים ממינן בשוה פרוטה ומוליד אותו לים הגדול או משליך אותם לאיבוד עי"ש. וכ"פ השו"ע בסי' של"א סעיף קל"ח. וכ"כ הב"י בשו"ת אבקת רוכל סי' ד' עי"ש. וכ"כ בפשיטות בספר כסא אליהו בסוף סי' של"א עי"ש. וע"ע בארץ חיים [סתהון] סי' של"א סקל"ג.

אולם נראה שאין זה המנהג הקדום בא"י לחלל על פירות, ואדרבה המנהג הקדום היה לחלל על מטבע, וכפי שמתבאר מדברי הכפתור ופרח פרק מ' שהביא את מחלוקת הרמב"ם והראב"ד, ולאחר מכן הביא ראייה לזה וראיה לזה, ובסוף הפרק סיים בזה"ל ומנהגנו היום בארץ הצבי לייחד בתיבה או בכיס חתיכה אחת כסף ממטבע היוצא ונחלל על שוה פרוטה ממנה, וכשאנו אומדים שהיא כבר טענה משאה נקח לה פרוטה ונחלל החתיכה ההיא עליה ונשליכה באחת הבורות לאבוד, ועתה תצא החתיכה לחולין והפרוטה תהיה פדיון המעשר, עוד נחזיר החתיכה למקומה וחוזר חלילה לעולם עי"ש. הרי שהמנהג בפועל היה לפדות בכסף, ורק בתקופה מאוחרת יותר, כשפשטו הוראות הרמב"ם, החלו לנהוג כמותו ולחלל על פירות.

ואכן כמה אחרונים לא קיבלו את המנהג כדעת הרמב"ם ובזה ופסקו כדעת הראב"ד. הרש"ס במעשר שני פ"ד ה"א [דף ס"ג ע"א] נקט כדעת הראב"ד. וכן ר' יהוסף אשכנזי המובא בשו"ת ר' בצלאל אשכנזי סי' ב' הביא שבצפת נוהגים לפדות על קמח, ותמה על זה שהרי אין פודין בפירות [וכבר הקשה הטל אורות על דבריו שלא זכר מדברי הרמב"ם הנ"ל] עי"ש. וכן רבינו האר"י בשער המצות פרשת וילך כתב: הפודין מעשר שני זה על מעט קמח וכיוצא בזה הוא אסור לפי שאין מחללין פירות על פירות ע"כ. והביאו הכה"ח באו"ח סי' ק"ע אות נ"א וכתב שכן יש לנהוג בדבר שהוא ודאי חייב במעשרות, אבל בדבר שהוא ספק אם חייב נראה דיש להקל עי"ש. וכ"ד הגר"א ביו"ד סי' של"א ס"ק כ"ד שכתב על דברי הראב"ד ש'דבריו נראין' עי"ש. ועל פיו החמיר החזו"א בדמאי סי' ג' סוף סק"י עי"ש. וכ"פ הערוך השולחן העתיד מעשר שני סי' ק"ל ס"ג עי"ש.

וספר חרדים במצות התלויות בארץ פ"א ה"ט הביא את מחלוקת הרמב"ם והראב"ד ולא הכריע עי"ש.

חילול על פירות טמאים

יש להוסיף שרוב הפירות בזמננו עוברים שטיפה לפני שמגיעים אלינו, והוכשרו לקבל טומאה, ואנו טמאים ומטמאים את הפירות, ובאנו למחלוקת האחרונים האם מותר לחלל על פירות טמאים.

הרב יהוסף אשכנזי בתשובתו שם כתב שהמחללים על קמח טועים בעוד טעות [מלבד מה שאין מחללים פירות על פירות], כי רוב הקמח טמא, שבאו עליו מים כי כן מנהג הארץ ללתות את החטים, ולא קנה המעשר, דהא אפילו בקונה פירות שאינם יכולים להגיע לירושלים תנן לא קנה מעשר מכ"ש זה שטמא מתחילתו ע"כ. והחזו"א בדמאי סי' ג' אות י' הביא מדברי התוספתא מעשר שני פ"א הט"ו [שהובאה בראשונים במעשר שני פ"א מ"ו ובתוס' בקידושין נ"ו ע"א] גבי הלוקח במעות מעשר: אם היו פירות טמאין בין בשוגג בין במזיד יחזרו דמים למקומן ע"כ. וה"ה לפודה בפירות לדעת הרמב"ם, שאפילו בדיעבד לא מהני.

ובספר מקדש דוד מעשר שני סי' ח' אותיות ב'-ג' כתב ליישב את קושית הרי"א הנ"ל, שלדעת הרמב"ם שפירות מתחללין על הפירות אין זה משום לקוח בכסף מע"ש, ויכול לחזור ולפדותן ולא שייך בהם דין דפירות שא"א להגיע לירושלים דזהו בלקוח ע"כ. ולפ"ז מיושבת גם הקושיא מהתוספתא הנ"ל, דשאני הכא שאין זה 'לוקח' אלא 'פודה', ובפודה לא נאמר איסור זה. אולם עדיין אינו מובן מדוע שיהיה אפשר לפדות על פירות טמאים, ומה המקור לזה שאם הוא בגדר 'פדיון' אין את האיסור של פירות טמאים. דמה שהתוספתא אמרה רק לוקח זה משום שהוכחנו לעיל בכמה ראיות מדברי התוספתא דלא ס"ל כלל שאפשר לפדות בפירות, ולכן לא נקטו דוגמא זו, אבל לעולם אימא לך דאף לפי הרמב"ם שאפשר לפדות בפירות – זה רק בטהורים, דומיא דלוקח.

והרב משה רוזנטל ב'כרם ציון' ח"ד עמ' רט"ז אות ו' כתב גם חילוק זה, והביא ראיה מדברי הירושלמי מעשר שני פ"א ה"א דמהני לחלל מעשר שני על מעות של נסך או נוי ע"ז והפירות יוצאין לחולין אע"פ שהמעות אסורים בהנאה וכפי שביאר הגר"א שם, וה"ה לפירות טמאים עכת"ה.

אולם, גירסתנו היא מעות של 'סכנה', ופירש הרש"ס דהיינו מטבע שפסלתו מלכות ויש סכנה להוציאו ולהשתמש בו. ומיירי בזה"ז שהכסף שפודים בו משליכים אותו לים המלח הילכך כך הוא חלול על כסף של סכנה כמו כסף היוצא ע"ש, ולכן מהני הפדיון, אבל אין מכאן ראיה לפירות טמאים דמהני.

עוד כתב הרב רוזנטל שם להוכיח דמהני לחלל על פירות טמאים, מהא דכתב הרמב"ם בהלכות מא"ס שלאחר שמחלל על חטין ושעורים שורף אותם כדי שלא יהיה תקלה לאחרים. וכתב הגר"א בביאורו לשו"ע בסי' של"א ס"ק ר"ב דהיינו אם נטמאו כמו תרומה טמאה ע"כ. וכתב הרב רוזנטל דע"כ מיירי שכבר היו טמאים לפני החילול, דדוחק לומר שרק אם היו טהורים לפני כן ונטמאו לאחר מכן מיירי, וע"כ שמותר לחלל על פירות טמאים ע"ש. וכ"כ בשו"ת מנחת יצחק ח"ה סי' ס"ו ע"ש. אולם אין זו הוכחה, דהא בלא"ה הרמב"ם והשו"ע סתמו

ולא כתבו כלל דמיירי בנטמאו הפירות, אלא שאנו עושים אוקימתא בדבריהם, ואם כן אפשר בהחלט לומר דמיירו שנטמאו לאחר מכן, ודוק היטב.

וא"כ אין לנו הכרעה ברורה בענין זה האם ניתן לחלל על פירות טמאים או לא. וכיון שרוב הפירות בימינו טמאים עדיף להימנע ממחלוקת זו ולא לחלל על פירות.



הנראה למעשה בענין זה

ועל כן נראה שיש להחמיר בענין זה ולחלל על מטבע ולא על פרי, דהא כך פשטות דברי חז"ל בכמה דוכתי שהבאנו, וכך דעת רוב הראשונים, וגם רבינו האר"י והגר"א החמירו בזה [אם כי ודאי שאין דברי רבינו האר"י אמורים לפי הסוד, אלא כך סבירא ליה על דרך הפשט], ובנקל אפשר לפדות על מטבע. וע"כ אין טעם להכניס עצמו למחלוקת הנ"ל בכדי, אלא יחלל על מטבע ותו לא מיד.



חילול מעות על פירות

אלא שיש לברר האם ניתן לחלל את המעות שהצטברו על פרי ששוה פרוטה או לא.

כתב הרמב"ם בפ"ד מהלכות מעשר שני ה"ו: אין 'מחללין' מעות מעשר על הפירות ואם חילל יעלו הפירות ויאכלו בירושלים ע"כ. ומקור הדברים ציין הרדב"ז שם לירושלמי מעשר שני פ"א סוף ה"ג אמר ר' חגי מתניתא אמרה כן שאין מחללים מעות על הפירות בריחוק מקום. אמרה קומי ר' אבינא וקלסיה. תני בן ביבי ונתת בכסף בריחוק מקום אתה פודהו ואי אתה פודהו בקירוב מקום ונתת הכסף בקירוב מקום אתה מחללו ואי אתה מחללו בריחוק מקום ע"כ. ובפ"ז הט"ו גבי 'הלוקח' פירות חוץ לירושלים בכסף מעשר כתב הרמב"ם שבמזיד יעלו הפירות ויאכלו בירושלים, 'ואם אין מקדש יניחם עד שירקבו' ע"ש. ומקור הדברים לגבי לוקח הוא במשנה במעשר שני פ"א מ"ה ע"ש. ומבואר שלכתחלה אין לחלל מעות על פירות. אולם בדורות האחרונים נהגו לחלל מעות על פירות, וכפי שמתבאר מדברי הלק"ט ח"א סי' קל"ט שכתב: ואח"כ ברכו להפריש מעשר שני והרי הוא מחולל על חלק א' מארבעים במיד"י של כסף טבוע שיש לי בכיסי ואני פודה אותו חלק במעט קמח שאשליך לאש ע"ש, וכ"כ עוד. ולזה אפשר לומר כפי שכתב בשו"ת מנחת יצחק ח"ה סי' ס"ו עפ"י דברי השו"ע בסי' של"א סעיף קל"ח לגבי כמה דברים שיש להקפיד בפדיון מעשר שני דאפשר שאין דברים אלו אמורים אלא בזמן שבית המקדש קיים, אבל עכשיו שאין מעשר שני נאכל אין להקפיד בכך ע"ש, וה"ה לענין חילול מעות על פירות - כיון שבדיעבד נפדה, בזה"ו עושים כן לכתחלה.

אולם הקושי הגדול בדעת הרמב"ם הוא מה דאיתא בירושלמי שם: מעות על הפירות דברי הכל [ב"ש וב"ה] לא קדשו והתנינן אם אין מקדש ירקבו. תיפתר שהקדישן בשעת מקדש וחרב המקדש ע"כ. ומבואר להדיא שהמשנה שאמרה ירקבו לא מיירי בזה"ו, ודלא כמו שפסק הרמב"ם. וירושלמי זה הביא התוס' שאנץ שהובא בשטמ"ק ב"מ נ"ה ע"ב, וז"ל דבזמן הזה אין

לו כח ליתפס על מעות כדאמר בירושלמי הרוצה לחלל מעות על הפירות בזמן הזה בין אלו בין אלו קדשו כדברי בית שמאי ובית הלל אומרים מעות כמו שהן ופירות כמו שהן ופריך עלה מההיא דאם אין מקדש ירקבו ומשני תפתר שהקדישו בשעת המקדש וחרב המקדש וכו'. [וטעמא דמילתא] משום דהוה להו כבהמה טמאה עבדים וקרקעות הואיל ואין ראויין ליאכל בירושלם בזמן הזה או משום דלא קדשה לעתיד לבא או משום דאין מזבח עי"ש. וכן הביא הסמ"ג בסוף עשה קל"ו וז"ל שנינו בפ"ק דמעשר שני הלוקח פירות חוץ לירושלים בכסף מעשר וכו', במזיד יעלו הפירות ויאכלו בירושלים, ואם אין מקדש יניחם עד שירקבו וכו'. בירושלמי מעמידה במסכת מעשר שני כשהקדישה בשעת המקדש וחרב המקדש, אבל המחלל מעות על הפירות בזמן הזה הואיל ואין נאכלים אמרי בית הלל דלא חילל ע"כ. והאחרונים טרחו ליישב את דברי הרמב"ם שלא פסק כירושלמי זה – עי' בחידושי ר' מאיר שמחה ב"מ מ"ד ע"ב שכתב שהבבלי לא ס"ל כהירושלמי. ועי' בביאור ההלכה פ"ב ה"ג שכתב שהירושלמי ס"ל קדושה ראשונה לא קידשה, אולם הרמב"ם סובר שקידשה אלא שאין מזבח, ואפשר לבנות מזבח ולכן מהני בדיעבד עי"ש. אולם צ"ע, דהא עד שיבנה מזבח ויטהר הפירות ירקבו מאליהם, וא"כ חשיב כאינו יכול לבנות מזבח. וע"ע בחזו"א דמאי סי' ג' אות י' מה שכתב בזה.



חילול מעות על מעות

כתב הרמב"ם בפ"ד מהלכות מעשר שני ה"ה: אין מחללין מעות מעשר שני על מעות אחרות וכו', ואם עבר וחילל הרי אלו מחוללין. ובה"ז כתב בשעת הדחק מותר לחלל מעות הכסף על של נחושת עי"ש. וכתב בספר דרך אמונה שם ס"ק ל"ו [עפ"י החזו"א בדמאי סי' ג' אות י'] בזה"ל ובזה"ז דמעות מע"ש משליכין לים שלא יבא לידי תקלה מותר לחלל כסף על נחשת כדין שעת הדחק בסמוך ה"ז. ובזמנינו שאין לנו מטבע כסף וכל המטבעות הם כמו נחשת על נחשת מ"מ מותר לחלל את המטבע הגדולה על מטבע יותר קטנה אע"ג שאין מחללין נחשת על נחשת אפי' מדוחק כנ"ל כיון דבדיעבד מחולל כאן שיש הפסד מרובה הוי כדיעבד ועוד שבזה"ז שמחללין שוה מנה על פרוטה ל"ש חומרות אלו עי"ש. וכבר נהגו כן בזמנו של הכפתור ופרת, וכפי שכתב בסוף פרק מ', וז"ל ומנהגנו היום בארץ הצבי לייחד בתיבה או בכיס חתיכה אחת כסף ממטבע היוצא ונחלל על שוה פרוטה ממנה, וכשאנו אומדים שהיא כבר טענה משאה נקח לה פרוטה ונחלל החתיכה ההיא עליה ונשליכה באחת הבורות לאבוד, ועתה תצא החתיכה לחולין והפרוטה תהיה פדיון המעשר, עוד נחזיר החתיכה למקומה וחוזר חלילה לעולם עי"ש.



הנראה למעשה בענין זה

ונראה שלמעשה עדיף לחלל מעות על מעות ולא מעות על פירות, שהרי לכתחלה מעיקר הדין שניהם אסורים, ובדיעבד לדעת הרמב"ם שניהם מותרים, אולם מעות על פירות לדעת

הירושלמי והר"ש והסמ"ג אסור אפילו בדיעבד בזה"י, ולכן עדיף לחלל את המעות שהצטברו על מטבע ממש.



סיכום

הדרך הנכונה בזמננו בענין חילול מעשר שני היא לחלל את הפירות על מטבע [ולא על פרי, שיש ראיות רבות מדברי חז"ל דלא מהני], וכשהמטבע מתמלא לחלל אותו על מטבע בשווי פרוטה ולאבד את המטבע וחזור חלילה [ולא לחלל את המעות על פרי, שלדעת הירושלמי ועוד ראשונים אינו מועיל בזמננו אפילו בדיעבד].



הרב דוד בהג"ר יצחק קולדצקי

מחבר ספר תורת המועדים

מודיעין עילית

האם אפשר לסמוך על כהני זמננו לעניין מתנות כהונה*

השיטות שכהני זמננו אינם מוחזקים

כתב הרמ"א סי' תנ"ז ס"ב לענין חלת חו"ל י"א שאין מאכילין חלה בזמן הזה לשום כהן אחד מהטעמים כתב מהר"י וויל שם "דלא מחזקינן בזמן הזה בכהן ודאי" [והטעם בזה ביאר מהרש"ל ביש"ש ב"ק פ"ה סי' ל"ה "מאחר שבעונותינו הרבים אין לנו היחוס כמו שהיה בזמן הבית, או אפי' אחר החורבן בימי התנאים והאמוראים, שהיו עדיין נזהרים בתרומות ובטהרות והיה קרוב מימי הבית, ועדיין היו יחוסיהם בידיהם, ובעונותינו מרוב אריכות הגלות וגזירות וגירושין נתבלבלו, והלואי שלא יהא נתבלבל זרע קודש בחול, אבל זרע כהנים ולויים קרוב לודאי שנתבלבלו, ואם לא כולו הרוב נתבלבל (וכו') ואם לא הרוב בודאי קרוב למחצה נתבלבלו". וכשיטה זו נקטו מהרשד"ם אה"ע סי' רל"ה, שבות יעקב ח"א סי' צ"ג, מג"א סי' תנ"ו, יעב"ץ ח"א סי' קנ"ה].

עוד טעם כתב בחזו"א שביעית סי' ה' סק"ד וסקי"ב כיון שבזמן הזה בחו"ל שאין תרומה נהגו להאמינם בלי חזקה שמדאורייתא סומכין עליהן שאין משקרין בדבר שאין להם ריוח כהונה [דהיינו שמרווחין כסף על ידי שאומרים שהם כהנים], נמצא שכהני זמננו, אינם כהני חזקה וא"א לתת להם תרומה, שאין נותנין תרומה אלא לכהני חזקה, שאם יתנו לכל אחד שיאמר כהן אני, יש לחוש שמשקר ואומר שהוא כהן כדי להרויח התרומה. ואין לומר שכיון שהוחזקו בדורות הקודמים לכהנים ע"ז שסמכו שאינם משקרים יחשבו כהנים מוחזקים אף לתרומה, צ"ל שכיון שאין בידנו כח למנוע מהכהנים בזמן הזה בא"י לעלות על פי עצמן, א"א לתת להם תרומה מחשש תקלה שיעלו כהנים חדשים עפ"י עצמן בשביל לקבל תרומה.

יש מחלקים בין כהני א"י לכהני חו"ל

ויש שחילקו בין כהני א"י שלא עברו הרבה גליות ונשארו בחזקתן לכהני חו"ל שבטלה חזקתן [כ"כ הבית אפרים או"ח סי' ו' לפ"ז כתב בשבה"ל ח"י סי' רכ"ה שבזמננו שרוב הכהנים בא"י מגיעים מחו"ל דינם ככהני חו"ל].

* הערת המערכת: יעו"ע במאמרי הרב דביר בגיליון יג, והרב מזרחי בגיליון לו.

מה שנוהגים לסמוך על חזקת כהונה לענין פדיון הבן ונשיאות כפים

וכל זה לענין אכילת חלה, אבל נשיאת כפים ופדיון הבן סומכין על חזקתן ונאמרו בזה כמה טעמים:

המהרש"ם ביאר (ח"ה סי' ע"ב) עפ"י התבואות שור (סי' י"ח סק"ט) שכתב ש"חזקה זו אינה כשאר חזקות שבגמרא (וכו') דהא הכא לא ברור כשרותן מעולם ולא נתייחסו כלל, רק הכי קאמר שא"א לשנות דבר שנוהגין בו היתר לנהוג בו איסור כי אם בראיה ברורה, והיה מהני החזקה לפלגא, שלא אסרום בתרומה מפני שהיה מותר להם, ואסרו להם קדשים שעדיין לא נהגו בו היתר, אע"ג דהא בהא תליא, ותרומה לזר חמירא כקודש ויותר, מ"מ מאי דאחזיק אחזיק".

וכעין זה כתב הבית אפרים (אה"ע סי' קכ"ב): "בין לטעמא קמא ובין לשינויא בתרא, אינם כהנים ודאים רק כהני חזקה ומניחים אותם במה שהוחזקו, ואין מעלים אותם יותר מזה במה שלא נהגו בו עד עכשיו, לפי זה נראה דגם במה שנהגו והוחזקו לפרוש מפסולות לכהונה, נמי אין מוציאין אותם מחזקתם".

לפי זה כתב מהרש"ם (ח"ד סי' ע"ב) שזהו הטעם שכתב מהרי"ו שלא נהגו ליתן חלת חו"ל לכהן "והיינו דכיון דלא נהגו בזה לא אחזיק בהא, אבל בבכור אדם ובהמה שכתב מהרי"ט להדיא דאחזיקו בהו, כיון דאחזיק אחזיק".

עוד תי' מהרש"ם שם שמ"מ מדרבנן חייבים בנשיאות כפים ופדיון הבן ולכן יכולים לברך, משא"כ בחלה ותרומה שאין חייבים לאכול לא תיקנו רבנן שיאכלו.

ולדעת החזו"א שביעית (סי' ה' סק"ד י"ב) שכל דבר שיש ריוח יש לחשוש לנאמנות שלהחזקה, ביאר החזו"א שצ"ל שבפדיון הבן סומכין על מה שמחזירין הכהנים הפדיון.

עוד ביאר בשבט הלוי (ח"ג סי' ק"ט) שלכל מתנות כהונה ולנשיאת כפים אין צריך קדושת כהונה אלא רק שבט כהונה ולכן כל שהוא מוחזק שהוא כהן סגי בזה, אבל לתרומה וחלה שהוקש לעבודת המקדש לחלק מהשיטות צריך קדושת כהונה שהחמירו בזה יותר שיהיה יחוס גמור ולא סמכו על החזקות עיי"ש ראיותיו [אמנם צ"ע בדבריו, שהרי בתרומה דרבנן הכל מודים שאין צריך כהנים ודאיים].



העיקר לדינא שכהני זמננו הרי הן בחזקתן

ולמעשה רוב הפוסקים הכריעו שלא לפקפק בחזקת כהונה וסומכין על מה שנוהגים מנהגי כהונה מכח שאבותיהן נהגו מנהגי כהונה ולכן הרי הן בחזקתן [כ"כ המבי"ט בקרית ספר אס"ב פ"כ, מהרי"ט ח"א סי' פ"ה, וכן פסקו בחת"ס יו"ד סי' רל"ו, ערוה"ש תרומות סי' ע"א סעי' ט"ז, כנסת יחזקאל סי' נ"ו, חקרי לב ח"ד אה"ע סי' ב', זכרון יוסף אה"ע סי' ג', מנחת קנאות (למהר"צ חיות) דף ט, שם אריה אה"ע סי' נ"ג].

וסומכים עליהם בכל דבר שצריך כהונה. אמנם רבנן החמירו במעלת יוחסין שלא לסמוך על כהני חזקה, ומה"ט החמירו גם שלא לתת להם בתרומה דאורייתא מחשש שלא יבאו לעלותן ליוחסין, אבל בתרומה דרבנן ונשיאות כפים ופדיון הבן שאין מעלין ליוחסין סומכים על כהני חזקה [חת"ס כתובות כ"ה: ד"ה נאמן להאכילו בביאור דברי הרמב"ם].

[ומה שמבואר בגמ' שמי שלא היה לו ייחוס בזמן עזרא הופקע מעבודת ביהמ"ק ומקדשי המקדש (חוץ מקדשי הגבול ותרומה דרבנן), הוא לפי שלרובם היה כתב ייחוס לכן מי שלא היה לו כתב ייחוס היה בזה ריעותא, ועוד שרבים מעמי הארץ באותו זמן התחתנו עם גויי הארץ וילדו להם בנים, משא"כ עכשיו שכבר נתבררו ונתלבנו בזמן הבית ע"י ב"ד הגדול ממילא כל הנשארים בשם כהנים המה בחזקתן בלי ריעותא (עי' מבי"ט בקרית ספר אסו"ב פ"כ, שם אריה אה"ע סי' נ"ג, מהר"ץ חיות שם, חקרי לב שם, דרישת ציון דף כ"ו וכ"ז, וכע"ז כתב בחת"ס יור"ד סי' רל"ו לענין עבודת המקדש)].

כהנים מיוחסים

משפחת כהנים המיוחסים שהם מזרע אהרן אע"פ שאין להם עדים רק כתב ייחוס שאינו מוסמך לגמרי, מ"מ כיון שמחזקים שהם מזרע כהנים, י"א שבכה"ג אף לחוששין שאין בזמננו כהני חזקה, מ"מ בכה"ג אפשר לסמוך על חזקתן [כך כתב הרד"ל על עליות אליהו אות א' הערה ובביאור הנהגת הגר"א שאחר שפדה עצמו אצל כהנים מוחזקים נחה דעתו. ונראה שהגר"א ס"ל שדברי המהרי"ו והמהרש"ל אינם מדינא, ולכן בכהנים שיש להם כתב ייחוס סבר הגר"א שאין מקום להחמיר].

כהן המעיד על עצמו ובעל תשובה

ודווקא שהוחזק מאבותיו שנהגו מנהגי כהונה, אבל אם הגיע אחד לפנינו ואין מכירים אבותיו ואומר על עצמו שהוא כהן אינו נאמן, ואע"פ שבאיסורים אדם נאמן להעיד על עצמו ובפרט כאן שהוא מילתא דעבידא לאגלווי, מ"מ כיון שיש לו בזה שבח יוחסין וריוח מתנות כהונה חוששין שמשקר (כ"כ בשו"ת מהר"ם סי' שכ"ה אות י' והובא דבריו ברא"ש גיטין פ"ה סי' י"ב ובמרדכי יבמות פ"י סי' ע"ג). ומה"ט י"א שאין מעלין אותו אף לתורה אף שאין לו ריוח שחוששין שאם יראו אותו שנוהג מנהגי כהונה יחשיבהו ככהן אף לגבי תרומה (עי' אה"ע סי' ג' ס"א).

לפי זה אם מגיע אורח לביה"כ שאין מכירין משפחתו, אין לכבדו בעלית כהן, ואפשר שבזמן הזה שאפשר לברר מיד את משפחתו, נאמן אפי' כשיש לו ריוח ממון, כמ"ש בצמח צדק ס' מ"ה ד"ה ועוד נראה.

וכל זה במי שאבותיו שמרו תורה ומצוות, אבל מי שמגיע מאבות שלא שמרו תורה ומצוות ונתערבו בהמונם בגוים או מסביבה של כאלה שכמעט רוב נאבד בנשואי תערובות ואיסור ודאי, שאינם חשובים כהני חזקה [שבה"ל ח"ט סי' רנ"ג, וח"י סי' רכ"ה, ועיי"ש שמצדד שדינם

כחללים שאינם חשובים כהנים. ואף שבממזרות סומכים שרוב בעילות אחר הבעל, אבל בחללות שיכול להיות שזינתה תחת בעלה שמכאן ואילך אסורה לבעלה, ואם חוזרת לבעלה, בניה שמכאן ואילך פסולות לכהונה. וכן מצוי אצלם שכהן לוקח גרושה שעושה הבנים חללים, לדבר זה בודאי יש לחוש, וכפי הידוע במקומות של אנשים שאינם שומרי תו"מ הדברים מצויים].

וע"ע מה שכתב באג"מ (חלק יו"ד ח"א סי' ר"ל) לחלק בין ספק הנוגע לכהן פרטי לספק הנוגע לכל כהן וכהן.



האם ה"ה בכל זה גם לענין מעשר ראשון

ולענין מעשר ראשון שנותנים ללוים, לפי השיטות שהלוים בחזקתם, יש ליתן להם המעשר ראשון (וכ"כ באור לציון ח"ד עמ' רי"ח בדעת השו"ע) ולשיטות שאין הלוים בחזקתם, אין חייבים ליתן להם שהממע"ה, ומ"מ אע"פ שאין חייבין, מידת חסידות לתת להם (כ"כ בפלתי סי' ס"א סק"ה, וכ"כ בכפתור ופרח פרק מ"ו שבעל נפש יתן). ואף לסברת החזו"א שחשש שלא יתנו להם משום חשש תקלה שלא יבאו לעלות לויים עפ"י זה, מ"מ אם יתחייב הלוי שאם יתברר שאינו לוי יחזיר המעשר, אפשר לתת להם ואין לחוש לתקלה בכה"ג. ומה"ט נהג מרן החזו"א לתת המעשר ראשון ללוי ולא חשש לתקלה מאחר שאותו לוי התחייב להחזיר ורשם המעשר שקיבל (עי' דר"א תרומות פ"ו סק"כ, ואורחות רבנו מהדו"ב ח"ג עמ' ע"ד ע"ה). ויש שביארו הטעם שמרן החזו"א נתן, משום שלא חששו לתקלה רק בציבור, אבל ביחיד הנותן אין חוששין לתקלה (ישא יוסף זרעים א' סי' ט"ו בשם מרן הגר"ח"ק).



הרב ח. י. הלוי

מחזור כולל זכרון קדושים, ב"ב

הקדש בכור בהמה טהורה

במסכת נדרים פרק קמא (יא:) הקשו בגמרא: "בעי רמי בר חמא הרי עלי כבשר זבחי שלמים לאחר זריקת דמים מהו וכו' מאי בעיקרו קא מתפס או בהיתרא קא מתפס". ובהמשך דבריה הגמ' רוצה ליישב ולתרץ את הקושיא. [בביאור קושיית הגמ' יש לעיין דברי הראשונים שם על הדף].

בהמשך הסוגיא לקמן (דף יב:) שואלת הגמ': "לימא כתנאי הרי עלי כבכור רבי יעקב אוסר ורבי יהודה [יש גורסים 'רבי יוסי'] מתיר, היכי דמי אי נימא לפני זריקת דמים מאי טעמא דמאן דשרי, ואי לאחר זריקת דמים מאי טעמא דמאן דאסר וכו', ומשנ', לא, דכו"ע לפני זריקת דמים ומ"ט דמאן דשרי, אמר קרא כי ידור נדר עד שידור בדבר הנדור, לאפוקי בכור דדבר האסור הוא וכו' ומאן דאסר בכור נמי מתפסו בנדר הוא, דתניא משום רבי אמרו, מנין לנולד בכור בתוך ביתו שמצוה להקדישו [בפה] שנאמר הזכר תקדיש, ומאן דשרי כי לא מקדיש ליה מי לא מיקדיש", עכ"ל הגמ' בסוגיין. [ומקורה של הברייתא הוא בגמ' ערכין דף כט. עיי"ש היטב, וכן הוא בגמ' נזיר דף ד:].

והנה יש לעיין הדק היטב בדין זה מה שכתוב בברייתא דיש מצוה להקדיש בפה את הבכור ולומר 'הרי זה קודש', הלא ידוע שבכור בהמה טהורה קדוש מרחם אמו, וא"כ מה שייך להקדישו ומה מצוה יש בה. ותו יל"ע, במאי פליגי הני תרי מ"ד - האם נאמר דפליגי אי יש מצוה להקדיש, וא"כ מאי סברתם להתיר או לאסור, או דילמא דפליגי אי בכור הוה נחשב כדבר הנדור ואפשר להתפס בו או דהוי כדבר האסור וא"א להתפס, ומאי סברתם.

ובתחילה נביא את דברי הרמב"ם (פ"א מהלכ' בכורות ה"ד) וז"ל: "מצוה להקדיש בכור בהמה טהורה ויאמר הרי זה קודש, שנאמר תקדיש לה' אלוקיך, ואם לא הקדיש הרי זה מתקדש מאליו, וקדושתו מרחם היא", עכ"ל.

ובאמת דיש לדייק טובא בדבריו, דבפשטות היה לו לומר באופן אחר, דכל בכור בהמה טהורה קדושתו מרחם והרי זה מתקדש מאליו, ומצוה להקדישו בפה משום שנאמר 'תקדיש' וכו', ולכן יל"ע למה שינה סדר דבריו לכתוב כך. ותו קשה, באופן שהאדם הקדיש את הבכור, האם נימא דהבכור לא נתקדש מאליו, הרי לא יעלה על הדעת לומר כן, וא"כ צריך ליישב את דברי הרמב"ם.

והנה מצינו פלוגתא רבוותא בראשונים ובאחרונים בביאור הענין של 'מצוה להקדישו'. ובראשית דברינו נביא את דברי הסמ"ג (מ"ע רי"א) וז"ל: "מפורש במס' ערכין (דף כט.) כתיב תקדיש וכתוב לא יקדיש, הא כיצד, אי אתה מקדשו קדושת מזבח אבל אתה מקדשו קדושת

חביבות, פי', שמוזהר ישראל בהולד בכור בהמה טהורה לומר 'הרי הוא מקודש בקדושת בכור', אע"פ שהוא קדוש מעצמו מצוה להקדישו בקדושת בכור מפני חביבות המצוה", עכ"ל.

מבואר מפשטות דבריו שאין באמירתו 'הרי הוא מקודש בקדושת בכור' שום תוספת קדושה, אלא להראות חביבות מצוה זו, ויש להבין בטעם הדבר.

אבל הרבה אחרונים חולקים וסבירא להו דיש כן באמירתו חלות ומעשה הקדש בקדושת הבכור [עיין בזה בקובץ שמועות (למך הגר"א וסרמן זצ"ל הי"ד) על מס' שבועות אות ז', חידושי מרן הגר"ז על הש"ס נזיר דף ד: ועוד כמה מגדולי אחרונים]. ועתה נביא בראשונה את הסברו המחודש של כב' הגאון הגדול רבי שמעון שקאפ זצ"ל בחידושו על מס' נדרים (סי' ט'), וכן גם מה ששמעתי את מהלכו הנפלא של מורי הגאון הגדול רבי יונה רכניצר שליט"א [מעיה"ק ירושת"ו ור"מ בשיב"ג טשערנאביל] בעת אשר דנתי לפניו בענין זה, ואמר לחדש ולבאר דין זה ליישב דבר דבור על אופניו.

רבי שמעון שקאפ בא לחדש בהיכלי הישיבות חידוש גדול ומתוק. וזה לשונו: "דכוונת התורה היה שתהיה קדושתו ע"י האדם, היינו אף שאם לא יקדיש האדם יהיה קדוש מאליה, אבל אם יקדיש האדם תהיה הקדושה ע"י האדם". ובהמשך דבריו מוסיף עוד לומר: "דכוונת התורה שתופקע הקדושה דמעיקרא ותחול עליה קדושת האדם, רק אם אינו מקדישו נשאר עליה קדושתו דמקודם, אבל איך שיהיה כיון שציותה התורה להקדישו ודאי יש בזה ענין מה שמתחדש ע"י האדם, דאל"כ לא שייך הקדש על מה שקדוש כבר, ומשום הכי נקרא דבר הנדור", עכ"ל.

מבואר מדבריו, דודאי בכור קדוש מרחם ומאליה, אך כוונת התורה במה שאמרה "הזכר תקדיש", דע"י זה שהאדם יקדיש את הבכור בפיו, נפקעת מהבהמה הקדושה דמעיקרא, ועכשיו יש על הבהמה קדושת בכור מכח קדושת האדם, וקדושה חדשה שיש על הבהמה מכח קדושתו. ושפיר מובן דהוה דבר הנדור, כיון שהבהמה קדושה מחמת קדושת האדם, וה"ט דמאן דאסר והויא התפסה בדבר הנדור.

ואפשר דלפי הסברו של רבי שמעון שקאפ זצ"ל יבוארו היטב דברי הרמב"ם הדק היטב. הרמב"ם סידר דבריו באופן זה דווקא ללמדך שמצוה על האדם להקדיש את הבכור בפה ויאמר 'הרי זה קודש', ואז הוי קדושתו מכח קדושת האדם. וממשיך הרמב"ם עוד, "ואם לא הקדיש", ר"ל, דבאם אין על הבהמה קדושת האדם, פשיטא דהבכור קדוש מאליה עוד מרחם אמו, ויש עליו את הקדושה דמעיקרא. ולפי"ז נפלאים דברי הרמב"ם במה שכתב דבריו הק' דייקא באופן זה ולא כפי שהקשינו לעיל, ודו"ק.

ועתה נביא את המהלך הנפלא ששמעתי ממורי הגר"י רכניצר שליט"א בביאור סוגיא זו. והוא, דזה ודאי וברור דאין נעשית שום חלות תוספת קדושה על הבכור מחמת דיבורו של האדם כשמקדיש, אלא, כוונת התורה היא דהבהמה תהיה קדושה בקדושת בכור מחמת שני סיבות - א. הקדושה מאליה שזהו כבר מרחם אמו, ב. הקדושה שהאדם מקדיש מכח אמירתו ודיבורו 'הרי זה קודש'. כל', דאין נעשית שום תוספת חלות קדושה מכח קדושת האדם, אלא

דהתורה זיכתה להאדם 'מצוה' שבאפשרותו לומר ולהקדיש את הבהמה גם מכוחו. ואפשר לפשט זאת ביתר שאת עפ"י המושג הידוע של "אתערותא דלעילא ודלתתא", היינו, דהבכור כשנולד הוא מיד קדוש מרחם ומאליו בבחי' "אתערותא דלעילא", ואח"כ כשהאדם בא ומקדיש בפיו הוא מוסיף בבחי' "אתערותא דלתתא". וא"כ כפי מהלך זה הוא להדיא דלא כהסברו הנ"ל של רבי שמעון שקאפ דסובר מפורש דקדושת האדם על הבהמה היא קדושה חדשה.

ובאמת דמהלך זה שפיר מובן גם לדעת הרמב"ם, ואף שהסברנו לעיל את דעת הרמב"ם עפ"י דברי רבי שמעון שקאפ זצ"ל, מ"מ הוסיף מורי הגר"י רכניצר שליט"א לבאר גם לדברי הרמב"ם, דמדויק לשונו שכתב "ואם לא הקדיש", אפשר לומר דכוונתו "ואם" מלשון "ואפילו", ור"ל, ואפילו לא הקדיש האדם ג"כ קדוש הבכור מאליו, ואז שפיר מובן מהלך נפלא זה גם לדעת הרמב"ם.

ועוד אפשר לחדש חידוש נפלא, דאף דברי הסמ"ג הנ"ל מבוארים היטב עפ"י מהלך זה, דהא הסמ"ג כתב דקדושה זו שהאדם מקדיש בפיו היא בבחי' "קדושת חביבות". ור"ל, דזה ודאי דס"ל להסמ"ג ג"כ דלא נעשית שום חלות תוספת הקדש מחמת הקדושה שמקדש האדם בדיבורו [והוא כהסברו הנ"ל של רבי שמעון שקאפ זצ"ל], אלא דס"ל דמחמת ה'חביבות מצוה' שיש להאדם, נקראת הקדושה גם על שמו כעין בחי' "אתערותא דלתתא". וזהו מה שכתוב בגמ' "מצוה להקדישו", היינו מחמת החביבות מצוה שיש לו לאדם.

ואחר כ"ז יוצא לנו הערה גדולה ומחודשת מאוד, והיא, דבתחילת הסוגיא כשהגמ' אומרת "לימא כתנאי הרי עלי בככור רבי יעקב אוסר", מוכח מכל הנ"ל, דלאו כל בכור יכול הוא להתפס, משום דשנינו לעיל דרק בכור שהקדישו אדם הוה דבר הנדור ובו אפשר להתפס, ולא בבכור שלא הקדישו אדם מעולם אלא הוא קדוש מאיליו, דאין זה דבר הנדור אלא דבר האסור וא"א להתפס בו, וא"כ כשאומר 'הרי עלי בככור', היינו כוונתו בבכור שהקדישו אדם דייקא. (וכשהצטני הערה מחודשת זאת למורי הגר"י רכניצר שליט"א אמר שכמדומה לו שכן כתוב בכמה ראשונים להדיא, ויש לדון בזה עוד).

ואחר שהסברנו דלמ"ד דאסור והויא התפסה בדבר הנדור, הן משום חביבות מצוה והן מחמת אתערותא דלתתא, והן לפי ההסברים הנ"ל בדיון זה, יש לעיין היטב מאי טעמא דמאן דשרי דסבר "כי לא מקדיש ליה מי לא מיקדיש", דהא הסברנו היטב הדק למה הוי נחשב כדבר הנדור.

ואפשר לומר, דהאי מ"ד סבר לפי הסברו הנ"ל של רבי שמעון שקאפ זצ"ל, דאחר דזהו קדוש בקדושת רחם, אין לומר דנפקע מחמת הקדושה שחלה ע"י דיבור האדם, כיון דקודם לזה כבר היה קדוש, ומשום"ה נחשב כדבר האסור. ולפי הסברו העמוק של מורי הגר"י שליט"א צריך לומר אחר שהאדם לא מוסיף שום תוספת קדושה בבכור, איך יחשב כדבר הנדור רק מחמת שגם בסיבתו הוא קדוש. וממילא יוצא לנו דפלוגתתן היא מהו נחשב דבר הנדור אחר דיבורו של האדם. ויש עוד להרחיב הרבה בביאור זה הסוגיא, אך קצר המצע מהשתרע ועוד חזון למועד בס"ד.



אוצר אבן העזר

מהות וגדרי ההיתר של 'ליכא דרכא אחרינא' ♦ בגדר היתר יחוד בפתח פתוח
לרשות הרבים ♦ חטף ברכה בשבע ברכות

הרב יצחק זאב צימרמן

בני ברק

מהות וגדרי ההיתר של 'ליכא דרכא אחרינא'

בגמרא ב"ב (נז:) נאמר 'ועוצם עיניו מראות ברע א"ר חייא בר אבא זה שאין מסתכל בנשים בשעה שעומדות על הכביסה, היכי דמי אי דאיכא דרכא אחרינתא רשע הוא, אי דליכא דרכא אחרינתא אנוס הוא, לעולם דליכא דרכא אחרינתא, ואפ"ה מיבעי ליה למינס נפשיה'.

הרי שכאשר יש דרך אחרת שילך בה אין לו לעבור בדרך שהנשים מכבסות בה, ואפילו אם יעצום את עיניו*. ואם אין לו דרך אחרת מותר לו ללכת בדרך זו, ובזה היה לגמ' הו"א שהוא

* מטרת מאמר זה היא בירור עיקר הדין בעניין זה של ליכא דרכא אחרינא – מה שנחוצך מאד בימינו אנו שרבים מהיקרים בני התורה גרים במקומות 'מתחרדים' ונתקלים במראות פריצות דבר יום ביומו. אני הקטן אמנם לא הגעתי להוראה, ואינני קרוב לשם כלל, אבל חושבני שביורר ההלכה כמות שהיא יציל רבים מכישלונות. וכל יר"א שיתבונן בליבו יראה עד כמה קל הוא לקיים את עיקר הדין, וכמה ממידת החסידות טבועה בו בפעמים רבות שנהג לעצמו בדרך החסידות. אשריכם ישראל! עם זה בקשתי שטוחה לפני כל מי שיכול להאיר עיני במקומות שטעיתי בהם.

א. לכאורה נראה שעצימת עינים המדוברת כאן, אינה עצימה כפשוטה שסותם עיניו מכל וכל, אלא שעוצמן 'מראות ברע' על ידי זה שהוא מטה אותן למקום אחר. וכן פירשו הרשב"ם (ד"ה למינס) והמאירי (ד"ה מדת) לגבי עצימת העינים כשליכא דרכ"א שהיא הטיית העינים מהערוה ולא עצימה ממש. אבל אם עוצמן ממש שאינו רואה כלל, שרי אפי' שאיכא דרכ"א.

ויש להביא לזה ראיה מהיד רמה, שלגבי המידת חסידות של עצימת עינים כשליכא דרכ"א פירש שיעצום את עיניו לגמרי [וכפי שיובא להלן], ולגבי מה שכתבה הגמרא שאם יש דרכ"א רשע הוא כתב היד רמה שכוונתה שלא יועיל מה שלא יתכוון לראות [וזה"ל 'אי דאיכא דירכא אחרינא ואזיל מהכא כי לא מיכוין נמי לאסתכלי רשע הוא דלא הוה איבעי ליה למיזל מהכא']. והיינו שאם יעצום עיניו ממש אין סיבה לאסור אפי' באיכא דרכ"א [אם לא שיש חשש שיפקח את עיניו, או שיכשל בקול או בריח וכדו', וראה בזה בתורת ההסתכלות (ס' ט)]. ולא נאמר האיסור אלא כאשר הוא רק מכוון את עצמו שלא לראות, שבוה קיים איזה ספק מכשול. אולם יל"פ בזה להמפרשים שטעם האיסור כשאיכא דרכ"א אפילו שמעצים את העינים הוא משום לזות שפתיים [עי' חפץ חיים (כלל ו באר מ"ח אות יד, בסו"ד)], שלפ"ז אפשר שילעיוזו עליו גם כשיעצום את עיניו לגמרי. ונראה שלצד זה יהיה הכל תלוי לפי הענין אם שייך שתהיה לזות שפתיים או לא.

וכל זה הוא רק לפי פשוטו, אבל במרומי שדה (ד"ה אי) כתב שלשיטת הנימוקי יוסף (לא. מדפי הרי"ף, ד"ה היכי) גם כשאיכא דרכ"א שרי בעצימת עיניו, ואע"פ שמביא את עצמו לידי נסיון, ורק שאם לא יעצום יהיה רשע [וזהו שלא כבמקום שליכא דרכ"א, ששם עצימת עינים היא רק ממידת חסידות], ועיי"ש שפלפל בזה קצת בגדרי מכניס עצמו לאונס [ובענין זה ראה גם בבתי כהונה (ח"ד בית המדרש דף ב ע"ד)]. אמנם דברי המרומי שדה צ"ב, כיון שכל לשונו של הנימוקי יוסף היא העתקה מהרשב"ם ולא מובן היאך שייך לומר שיש ביניהם מחלוקת, וצע"ג.

וראה בחפץ חיים (כלל ו באר מ"ח אות יד) שתמה על סברת האיסור באיכא דרכ"א, שלכאו' יש להתיר בזה משום דין לא אפשר ולא קא מכיון, ועיי"ש מה שתי' שביצרא דעריות החמירו יותר [וכעיי"ז כתב בספר משרת משה (עטייה, על הרמב"ם הל' תשובה פ"ד ה"ד)]. אמנם לשיטת הנימוקי קושיא מעיקרא ליתא ואה"נ בעוצם עיניו שרי [ועיין עוד תי' על קושיא זו בשרידי אש (פסחים, השלמות ס"ז)]. וכן ראה בשו"ת תורה לשמה (ס' שצד) שכן התיר באיסורי ראיה והרהור על פי גדרי אינו מתכוין, ובאמת שצ"ב עליו לפי"ז מדוע באיכא דרכא אחרינא נאסר אף שעוצם עיניו, וכקושיית החפץ חיים. ונראה שהוא פירש שאין האיסור אלא משום שהאדם מכניס את עצמו למקום שהוא עלול לבוא בו לידי מכשול של ראייה בכוונה, או משום לזות שפתיים, אבל עצם הנאתו מהערוה אינה אסורה. והיתרו של התורה לשמה נכתב באופן

היתר גמורי², ולבסוף חידשה שמצד מידת חסידות³ יאנוס עצמו לעצום את העיניים ולא יביט בערוה.

מהי עצימת העינים

במהות עצימת העינים שצריך לעשות משום מידת חסידות אף שליכא דרכא אחרינא נחלקו הראשונים. ביד רמה (ב"ב נז: אות רסא) משמע שיעצמן ממש ע"י סגירת העיניים⁴, אבל ברשב"ם (ב"ב נז: ד"ה למינס) ובמאירי (ב"ב נז: ד"ה מדת) ובפירוש הר"י קרקושא (ב"ב נז:) כתבו שיטה אותן

שהערוה באה אצלו ולא הוא הכניס את עצמו למקום שהיא נמצאת בו כמבואר בדבריו, ושמה כל דבריו נאמרו רק באופן זה [ובאמת שדבר חידוש הוא להתיר איסורי ערוה ע"פ גדרי אינו מתכוין, שהם נאמרו לכאן רק כאשר מהות האיסור היא בהנאה, משא"כ באיסורי עריות שלא ההנאה עצמה אסורה, אלא במה שנגרם לו ע"י קירבה לערוה, ולזה מה יועיל שאינו מכוין. ורק במקום שהחפצא של האיסור הוא איסור הנאה שייך לומר שכשאינו מתכוין אין המעשה מתייחס אליו כ"כ, אבל במקום שהעיקר הוא התוצאה מה יועיל שאינו מתכוין, וצ"ת. ובדרך דומה לזה כתוב גם בספר ברכת אברהם (ארלנגר, פסחים כה: ד"ה בחפץ)].

וראה גם בשלמת חיים (אהע"ז סי' ס, ובמהדו' ישנה סי' תרפו) שהתיר נסיעה בעגלה שיש בה נשים פרוצות, אם רק בדעתו שלא לפנות אנה ואנה להסתכל, והוסיף שאם יש בידו ספר יעיין בו. ולכאן תמוה, שהוא שלא כשיטת הראשון שאסרו באיכא דרכ"א אף שיאנוס עצמו שלא להסתכל. ונראה שכוונתו שבימינו אנו כל הדרכים בבחינת ליכא דרכ"א, ואי דייקנן כולי האי לא אזלינן, ולכן לעולם מותר לילך כרגילותו ורק ישתדל שלא להסתכל משום מידת חסידות (וכלשונו 'העיקר שצריך להיות בדעתו שלא לפנות אנה ואנה ולהסתכל'), או שהחשיב את הנסיעה בעגלה כצורך ומשום כך סבר שההליכה ברגל אינה נחשבת כדרכא אחרינא, ולפיכך הרי זה כמו שלית ליה דרכא אחרינא, וכסברות שהעלה שם השואל (- ר"ש סובל) [וכסברא זו שבימינו כל הדרכים בחשש סכנת פריצות משמע גם באורחות הבית (שטרנבוך, הדרכה והערות פי"ג)].

ב). ההוה אמינא שאינו מחוייב בזה אפילו ממידת חסידות, היא משום שבעצימתו את עיניו עלול הוא להיות ללעג ולקלס לעוברים והשבים, וביותר ילעגו לו אם ידעו שעצימתו היא כדי שלא להביט בנשים. ועוד, שמחמת עצימתו עלול הוא להיכשל בעץ ואבן או בבני אדם ולהינזק. בניהו (ב"ב נז: ד"ה אי). ובהפירוש השני כתב כבר היד רמה (ב"ב נז: אות רסא).

ג). וכלשון הרשב"ם (ד"ה היכי דמי) 'דמשתבח ביה קרא' 'חסיד הוא', וכלשון זו נמצא גם בר"י קרקושא. וכע"ז כתב במאירי, וז"ל בקיצור 'מדת הצניעות' משובחת עד למאד, אף באנשים, דרך הערה אמרו עוצם עיניו מראות ברע זה שאין מסתכל בנשים בשעה שעומדות על הכביסה. וכבר עמד בשו"ת מהרש"ם (ח"ב סי' רכד אות יג) על דבר זה שהוא רק מידת חסידות לפנים משורת הדין, וכן הוא גם בעובר אורח (להאדר"ת, סי' רלז) אגרות משה (אבן העזר ח"א סי' נו ד"ה וגדולה) מעין אומר (חי"ב פ"ג סי' קמג) וחוט שני (אבהע"ז סי' כא סק"ה) [ומשמע כן גם בעין אליהו (מגילה כח. ד"ה א"ל)]. ובקובץ תשובות (אלישיב, ח"א אור"ח סי' יג) הנוסח הוא 'ובדליכא דרכא אחרינא ולא עוצם עיניו לא צדיק ולא רשע הוה', ונוסח זה נכתב כבר בספר מירא דכיא (לרבי מסעוד רפאל אלפאסי ראב"ד תוניסיה, נפטר תקל"ה. פרשת יתרו פ"כ פ"ז, דף רח. מדפי הספר). ובאמת שכ"ה פשטות לשון הגמ' שדנה בביאור הקרא דעוצם עיניו וכתבה 'זה שאין מסתכל בנשים בשעה שעומדות על הכביסה', שהוא לשון של התפעלות ששייכת רק כשדורשים הנהגה טובה שנרמזה בקרא. והוא גם בלשון יחיד (- 'זה שאין מסתכל') כיון שהיא מידה שמתקיימת רק בצדיקים ולא בכל העולם. וראה גם בספר חסידים (סי' ט) שמנה את עצימת העיניים כאחד מהדברים שנוהג בהם החסיד, ואפשר שגם מדבריו יש ללמוד שהוא רק מידת חסידות. וגם רבי צדוק הכהן מלובלין (ישראל קדושים אות ב) כתב ש'איש קדוש' עוצם עיניו גם בכה"ג של ליכא דרכא אחרינא.

ובשרידי אש (פסחים, הוספות סוף סי' ז) משמע שעצימת עינים מחוייבת מן הדין, ואינה מידת חסידות אלא כשקשה לו לעוצמן וכגון שאינו יכול לילך כך, אבל להסתכל בשופי אסור מדינא, וכתב שכן משמע ברשב"ם, וצ"ת היכן ראה כן

לצד אחר". ובפירוש הר"י בן חכמון (ב"ב נו:): הזכיר את שני הפירושים וכתב 'שיעצם עיניו או יצדד פניו וילך לו', וכעין זה כתב גם בשיטה מקובצת הנר (ב"ב נו: ד"ה ואפילו), וכן הוא גם בב"ח (אור"ח סי' א ס"ג).



השמטת הפוסקים

והנה הר"ף (ב"ב לא. מדפי הר"ף) והרא"ש (ב"ב פ"ג סי' עא), כדרכם, העתיקו את כל דברי הגמרא כצורתם. אבל הרמב"ם (איסור"ב פכ"א הכ"א) הטור"ה והשו"ע (אבן העזר סי' כא ס"א) ועוד

בדבריו [וראה להלן הערה יא שגם הערוגת הבושם (בכרך, אהע"ז סי' כא סק"ה) כתב שהטיית העינים מחוייבת מן הדין]. וראה עוד בברכות (סב:) שנאסר שם להסתכל בנשים בעת שהן מפנות עצמן רק משום שלא אורח ארעא הוא, וזהו לכאור' אע"פ שאינן מכוסות כראוי [כמבואר בשו"ע (אור"ח סי' ג ס"ד), והוא מגמרא ברכות (כג:), ואם היו שם נכריות ודאי לא הקפידו אף על הלכה זו וגילו עצמם יותר], והיינו משום שהם בושות וגם משום 'עוצם עיניו'. ומבואר שאין בזה איסור עצמי אלא רק משום שגורם לביישן או משום עוצם עיניו שהוא מידת חסידות, וכן פירש שם בברכת אברהם (ארלנגר, ד"ה כ). אמנם ראה בדקדוקי סופרים שבכת"י הגירסא היא 'אינשי' ולא 'נשי' ולפי"ז ישבו שם גברים ולא נשים ואין ראייה שגם בנשים אין איסור מדינא. ומיהו עכ"פ ודאי נוסח הדפוס עיקר להלכה, ובפרט כשלא העירו בו הפוסקים למרות שנוסח הכת"י לא היה לעיניהם [ובאמת בספר שפתי חכמים (ברכות סב: ד"ה דילמא) תמה מדוע נאסר האיסור רק משום אורח ארעא, וכתב שלג' הכת"י מיושב, אבל כאמור עכ"פ גירסת הדפוס עיקר ובה מוכח שבליכא דרכ"א האיסור אינו מהדין, ומה שבשפתי חכמים לא תי' כן נראה שהוא משום שסבר שאיירי באיכא דרכ"א וכסברת המליץ נעים שבסמוך]. אבל יעויין ביפה תלמוד (בגמ' שם) שהוא פי' שהיה באופן שאין בו איסור כלל ונאסר להם להסתכל רק משום שכך הנהגת ת"ת, ולדבריו בודאי אין ראייה. וביאור אחר עד"ז כתב גם בטהרת הקודש (קדושת עינים פ"ד), עיין בהם.

ובספר מליץ נעים (ויכוח נעים אות פה דף ל ע"ג מדפי הספר) סבר שדברי הגמ' נסובים על אופן שאיכא דרכ"א ולכן העמיד כשהיו הנשים לבושות בצניעות, ולדבריו אין להוכיח מהגמ' שגם בפרוצות אין איסור מדינא. אבל עכ"פ מדבריו של המליץ נעים עצמו יהיה מוכח כן, דלא הוצרך להעמיד שלבושות בצניעות אלא משום שאיכא דרכ"א, אבל אם לא היה דרכ"א לא היה קשה בעיניו להעמיד כשאין צנועות [ובעיקר הדבר שלא רצה להעמיד כשליכא דרכ"א, נראה שהוא משום שהיו נפנות בשדה הפתוח ולא היה מסתבר ליה שאין שם מקום אחר לעבור בו. אבל לכאור' גם האוקימתא שהן צנועות היא קצת דוחק, שהרי הותר להן לגלות עצמן, ואולי שייך לדחוק (שלא כהמליץ נעים) שבאותו המקום מאיזה טעם לא הייתה דרך אחרת לעבור בה].

ובקובץ אור ישראל (מאנסי, כרך י"ד טבת תשנ"ט, עמ' קעה) כתב חכם אחד שאין להוכיח מלשון 'לאו אורח ארעא' שהוא רק מידת חסידות, ואשכחן במקום אחר שנאמרה לשון כזו בדבר שהוא איסור מן הדין, והוא בגמרא בסוטה (כא:): 'היכי דמי חסיד שוטה כגון דקא טבעה איתתא בנהרא ואמר לאו אורח ארעא לאיסתכולי בה ואצולה', ושם הלא הוא דבר שנאסר מן הדין כשאין בו פיקוח נפש. ועם זה שראיה זו היא ראיה נפסדת, שהרי לא הגמ' כתבה שהוא לאו אורח ארעא אלא השוטה הוא זה שאומר כן לעצמו, ואין להביא מזה ראיה ללשון שכתבה הגמרא עצמה, עוד זאת, שהרי שם באמת הותר הדבר להצילה משום פיק"נ והשוטה הוא שממציא סברות של חסידות מטופשה שיהיה אסור לו להצילה משום מידת חסידות, ולכן הוא בא בטענות של לאו אורח ארעא. ובאמת שפשוט הוא בכל דוכתא שלשון 'לאו אורח ארעא' הוא לשון של הנהגה טובה, והוא פשוט לכל מי שקרא או שנה דבר בדברי הגמ'. ומ"מ אציין מקופיא שתי מקומות שברור שם שזהו הפירוש, והם גמ' ברכות (מט:): ושם בתלמידי רבינו יונה (לו. מדפי הר"ף ד"ה ואידי), ויד רמ"ה (סנהדרין לו: ד"ה מתני'). ומלבד זאת כך מבואר גם ביפה תלמוד שפתי חכמים ומליץ נעים הנ"ל, שטרחו לפרש מדוע אין באמת בהסתכלות בנשי משום איסור גמור, והוא משום שסברו שלשון לאו אורח ארעא אינה מתפרשת כאיסור ממש. וראה גם בעולת שלמה (ליפשיץ, זבחים סג. ד"ה שם שלמים) שפשוט לו שלשון לאו אורח ארעא אינו איסור מדינא והתקשה עפ"ז בדברי רש"י עיי"ש, וכעין זה ראה גם בפני יהושע (שבת כג: ד"ה שם דביתו; ביצה כה: ד"ה בגמרא) וראשון לציון (ביצה כה: ד"ה שם גמרא אורח).

פוסקים^ט כתבו רק את עיקר הדין שאסור להסתכל בנשים העומדות על הכביסה, ולא כתבו את פרטי הדין באיכא דרכא אחרינא ובלאיכא דרכא אחרינא. ופירש בספר ברכת אברהם (ארלנגר, ב"ב נז: ברשב"ם ד"ה רשע) שהטעם שלא הביאו את איסור ההליכה כשאיכא דרכא, הוא משום שסברו שאין זה איסור מדינא אלא שהיא הנהגה רעה. ולפי דרכו יש לפרש שלא הביאו גם את עניין עצימת העינים כשליכא דרכא כיון שגם הוא אינו מחוייב מדינא אלא ממידת חסידות^י. אמנם קיימים ביאורים נוספים בביאור השמטה זו, ולפיהם נמצאה חומרא גדולה בדינים אלו, אלא שדבריהם צ"ב, וראה הערה א*.

וראה עוד במה שנתבאר להלן אם לשיטת הרמב"ם והטוש"ע הוא ג"כ רק מידת חסידות.

ומענין לענין באותו הענין, בספר עלינו לשבח (דברים ח"א, שו"ת סימן מ"ד, עמוד תרל"ז) נדפסה תשובה של הגר"י זילברשטיין שליט"א, שנשאל על ידי בחור בעל תשובה האם הותר לו לטייל עם אמו החולנית בחוצות קריה למרות שאינה לבושה בצניעות, והשיב לו הגר"י שכיון ובלאו הכי הרחוב שבאזור מגוריה עמוס בפריצות מותר לו לקחתה לרחוב [וכעין הדברים הללו נדפס בשם הגר"י זילברשטיין גם בספר מתחזקים בתורה של לב לאחים (תשע"א, שו"ת קרוב רחוקים, עמוד רי"ג)]. והדברים צ"ע, שהלא אף שבלא"ה מלא הרחוב בפריצות, מ"מ כל ראייה וראיה מהווים איסור בפנ"ע ואיך הותר להכשיל את העוברים והשבים בראיית דבר פריצות נוסף. וגם קצת יש לשאול שבדבריו של הגר"י הוא העלה ארוכה רק בהמעשה הנ"ל, אבל הלא כל המזמין אנשים לשמחה עלול להכשיל את הציבור אם תבוא אפילו אחת מהמוזמנות שלא בצניעות גמורה. ולדאבונינו הוא מכשול ששייך גם אצל מי שיומין רק ממשפחות היראים לדבר ה', כשפעמים רבות ניתן לצפות מראש על נשים מסוימות שלא תנהגנה ע"פ כללי ההלכה, וד"ל. ובאמת בחוברת ווי העמודים וחשוקיהם (גליון ל' סימן ה') הביא הגר"י זילברשטיין שהוראתו הנ"ל יסודה בסברא שאמר לו הגר"י ש'אלישיב שבמקום שרגילים בפריצות ראייתה של האם לא תגרום להרהור, עיי"ש. ובזה יתיישב מה שהקשנו היאך מותר להכשיל אפילו בראיה אחת, ויתחדש בדבריו של הגר"י ש'ש' שראייה שלא גורמת להרהור אינה אסורה. אולם אכתי צ"ב במה סמכו העולם להזמין מוזמנים לשמחות, הגם שעלולות הנשים להכשיל בדרכן את הגברים [ואילו לא היה מזמין לא היו מתגדרות כ"כ ולא היו מביאות חלק מהמכשולות], שזהו מכשול שעלול להביא לידי הרהור כיון שאינו במקומות שפרוצים בלא"ה. ואפשר שמנהג העולם להקל בזה הוא משום שבד"כ אלו שיראו את הנשים יעשו זאת באופן של ליכא דרכא ונמצא שלא נכשלו בפועל באיסור, ויל"ע בזה.

שוב העירני חכם אחד לספר זיקי אור (תנינא ח"א סימן מב) שהאריך להוכיח שאם כבר קיים מכשול אין איסור לפני עיור או מסייע לדבר עבירה במה שמוסיף עוד מכשולות, ולפי"ז מובן מה שהותר לאותו הבעל תשובה לצאת עם אימו, הגם שמוסיף מכשולות נוספים של ראיות חדשות.

ואחד הגאונים מרבני עיה"ק ירושלים שליט"א כתב לי בנוגע להזמנה לשמחות שנעשות בתוך ריכוזי היראים, ואלו דבריו (לאחר תיקוני לשון): עיינתי בדבריו בסוף ההערה, איך נוהגים להקל להביא נשים בלתי צנועות למקום שעד עתה כולם צנועות. ולולא שהייתי מפחד פן יסקלוני הייתי אומר גם על זה לא ניתנה תורה למלאכת השרת. וכי שייך לחשבן בכל מצב ומצב פן ההזמנה שלי גורמת לחסר את הקדושה וכו', - מה שמביא לידי מתח ונערווין. וחוזן מזה וכי אישה שמתאפרת כדת וכדין עם כל ההידורים ומלובשת בצניעות אינה מכשילה את רואיה? ולכן העיקר הוא רק שאנו מבקשים מהקב"ה שלא להכשיל ושללא להיכשל, ותו לא. ופעם אמר הגרשז"א זצ"ל על הפסוק 'לכו בנים שמעו לי' שלכאורה היה צריך לכתוב 'בואו בנים שמעו לי' ולא 'לכו בנים', ואמר שהקושיא לא כל כך קושיא אבל אפשר לומר תירוץ טוב, שהפסוק בא לומר לאדם שלאן שירצה ילך אך בתנאי שיתקיים לבסוף הסיפא של הפסוק 'יראת השם אלמדכם'. עכ"ד.

ד. כן משמע ממה שכתב שעלול לבוא ע"י העצימה לידי סכנה, והיינו משום שלא יראה אפילו במכשולות המונחים בדרך שלפניו, עיי"ש [וכן דקדק מדבריו בתורת ההסתכלות (סי' ט)].

והנה בספר תורת ההסתכלות (סי' ט) כתב שלהרמ"ה מחוייב לעצום עיניו דייקא ואפי' שיתכחן עיי"ז בנפשו, והוא משום שראיה אסורה ביהרג וא". ודבריו תמוהים, שהלא כל עצימת העינים כשליכא דרכא היא אך מידת חסידות, ולא יתכן שמחוייב ממידת חסידות למסור נפשו, ובודאי אם הוא נתקל בראיה אסורה כל יום ויום. ומה שכתב הרמ"ה שבעצימתו

ועכ"פ להלכה ודאי סוגיין דעלמא שכאשר ליכא דרכ"א מותרת ההסתכלות מן הדין, וכפי שהובא (בהערה ג) מלשונות הראשונים ומהאחרונים. ומן הדין החשיבוהו בהבטה זו כאנוס".



לנהוג במידת חסידות

ומ"מ הגם שהיא מידת חסידות, מ"מ לשון הגמרא היא 'מיבעי' ליה למינס נפשיה, ומבואר שכן צריך לנהוג. ואף שבספר רוב דגן (ב"ב נו: ברשב"ם ד"ה למינס) פירש שהכוונה היא שמי שהגיע למדרגת החסידות מחוייב לנהוג כן, מ"מ בלשונות הראשונים יש משמעות שראוי מאד

הריהו מסכן את עצמו כוונתו לסכנה מועטת של נזק ולא לספק פיקוח נפש. וראיתי מי שהוכיח כן, שהלא אם הוא בחשש פיקוח נפש פשוט שאסור לו לבוא לשם ולסכן את עצמו, ואינו חסיד אם על ידי מעשיו בא לידי סכנת נפשות.

ה). ובפשוטו הרשב"ם והמאירי אינם מצריכים עצימה ממש לעולם, ובודאי לא באופן שיסכן אותו, אבל יתכן שלא פליגי וכוונתם רק לאופן שהטיית העיניים תועיל לסלק את הערוה מתחום ראייתו [שבאופן זה בודאי יודה גם היד רמה שא"צ לעצום ממש]. ומ"מ אי"ז הפשטות, ובפשוטו משמע מהרשב"ם שעצימה ממש אינה נדרשת מההולך כדרכו, וכשם שהר"י חכמון והב"ח התירו לבחור או בעצימת העינים ממש או בהסטת המבט. ויתכן עוד שהוא דרגא ע"ג דרגא, שבאופן רגיל אי"צ להתחסד כ"כ, אבל בעל דרגות גבוהות מאד צריך להתחסד עוד יותר ולעצום עיניו ממש (כשהדבר נצרך).

וכל זה הוא לפי פשוטו, אבל בפירוש הר"ף (על עין יעקב ב"ב נו:): מבואר להיפך שהטיית העיניים היא מידת חסידות גדולה יותר, וכתב שזו השקלא וטריא בגמ', שגם בהו"א ידעה שקיימת מידת חסידות לעצום את העיניים, אבל להטותם לצד אחר סברה שאינו חייב אפי' ממידת חסידות, ומותר לו ללכת כדרכו, ולבסוף חידשה שהחסיד גם מטה את עיניו לצדדים.

ו). וראה עוד בקובץ בנתיבות ההלכה (כרך ל עמ' 127) שבעל הקה"י נתן עצה ללכת עם משקפי שמש, והיינו שאף שרואה דרכם מ"מ הרי זה כמו שמסיט את מבטו [ויועיל שלא יצטרך להסיטם ממש באופן שייבייש אותו, וגם לא יהיה לו כ"כ ניסיון שלא להסיט את המבט].

ז). וגם רבינו ירוחם (אדם וחווה נכ"ג ח"א, דף קצב טור ב) העתיק כדברי הגמרא בקיצור, וז"ל 'אסור לעבור דרך הנהר על הכביסה משום נשים אם יש דרך אחר', ואפילו יעצום עיניו נקרא רשע, ואם אין דרך אחרת יטה עיניו לצד אחר'. וכעין זה נכתב גם בספר הזכרון (טנוג', ב"ב עמ' שכח). וכן הועתקה הגמרא כצורתה גם במנורת המאור (אבוהב, נר א' ח"ג פ"כ, עמ' 67 במהד' מוה"ק) ראשית חכמה (שער הקדושה פ"ח) נתיבות עולם (למהר"ל, נתיב הפרישות פ"ב) ושל"ה (שער האותיות קדושת הווז אות שכו).

ח). אמנם בספרו קיצור פסקי הרא"ש (ב"ב פ"ג סי עא) העתיק את עניין עצימת העיניים כשליכא דרכ"א.

ט). כן הוא גם באור זרוע (אלפא ביתא סי' לט), עץ חיים (גדה ושאר עריות פי"ב, עמ' שיז), אלמרשד אלכאפי (לרבי תנחום ב"ר יוסף, שהיה מהראשונים בתקופתו של רבינו פרץ, ערך 'כבס'), כלבו (סי' עה) וארחות חיים (כתובות סי' ט), וכן בפירוש מהרש"ל על הטור (אור"ח סי' קסה), לבוש (אהע"ז סי' כא ס"א), יוסף אומץ (גדה וערוה אות ה), חכמת אדם (שער בית הנשים כלל קכה ס"ג), פת לחם (חביליו, הל' דרך ארץ דף יג: מדפי הספר), עוד יוסף חי (שנה ראשונה שופטים סעיף ט"ו) ונחדי ישראל (להח"ח, פכ"ד).

וראה בפסקי הרי"ד (ב"ב נו: ד"ה א"ר) שהזכיר רק את הדין של עצימת העינים כשליכא דרכ"א, וז"ל 'א"ר חייא בר אבה זה שאינו מסתכל [בנשים] בשעה שעומדות על הכביסה, ואע"ג דלית ליה דירכא אחרינא מיבעי ליה למינס נפשיה שלא יסתכל', וכע"ז נכתב גם במאירי (ב"ב נו: ד"ה מדת) קיצור פסקי הרא"ש (ב"ב פ"ג סי עא) ואגודה (ב"ב סי' קב).

י). ולפי"ז נמצא שאין ללמוד חידושים להלכה מהשמטה זו, וכן משמע גם בצפנת פענח (איסורי ביאה פכ"א הכ"א) שהעיר על ההשמטה וכמדומה שלא למד ממנה כלום. ונראה שאין כוונת הרמב"ם ושאר הכותבים כמות, אלא ללמד את עיקר הדין שאסור להסתכל בכובסות, ואולי כוונתם ללמדנו בזה שאף שהוא אבר שלפעמים מגלות אותו, ובמקום הכביסה הוא רגילות לגלותו, אעפ"כ דינו כדין מקומות המכוסים. וכסברא זו כתבו הראשונים בברכות (כד:): בכדי לבאר

שכל אדם ינהג כמידת חסידות זו", וכן מבואר גם בזבח השלמים (ע"ז מח; דף יא ע"ד מדפי הספר).¹⁰



ההסתכלות המותרת בליכא דרכ"א היא אף שלא בדרך העברה

ובאופן זה של ליכא דרכ"א, בפשוטו מדינא מותרת ההסתכלות, אף כשמסתכל ממש ולא כבדרך העברה בעלמא, ואמנם לא יעצור עצמו להתבונן, כיון שהוא שלא לצורך, אבל מה שהוא תוך כדי ההילוך שרי.

את עיקר הדין של שוק באשה ערוה, עיי"ש בחידושי הרא"ה (ברכות כד. ד"ה ושוק) ריטב"א (ד"ה שוק) תוס' הרא"ש (ד"ה ואמר) ושיטה מקובצת (ד"ה שוק) [ולגבי סברא זו ראה עוד בשו"ת יביע אומר (ח"ו אור"ח סי' יד)]. והרמב"ם השמיט את דין שוק באשה ערוה ורמז לו בהלכה זו של הבטה בכובסות, ועיין בעינים למשפט בברכות שם (אות יט). ואפשר עוד שאין חידוש להלכה בדין זה, וכתבוהו רק משום שהבטה בכובסות הייתה עלולה להיפרץ, ובדרך כלל לא היה אפשר להביט בנשים משום שהיו ספונות בביתן, ורק בעת יציאתן לכביסה היו נכשלים בהן. וכך משמע בארחות חיים (כתובות סי' ט) שכתב 'אסור להסתכל בפני נשים בשעה שעומדות על הכביסה', הרי שאזהרתו אינה על מקומות המכוסים שמתגלים רק בעת הכביסה, אלא אף על הסתכלות בפני הנשים, שבעת הכביסה עלולים להיכשל ולהסתכל בהם. ועי'.

ועכ"פ לפרטי הדינים של ליכא דרכ"א ואיכא דרכ"א לא נכנסו, משום שהיא מידת חסידות. ויש להביא אסמכתא לזה מסדר הדברים בערוך השלחן (אבהע"ז סי' כא ס"א) שגם הוא העתיק כלשונם של הרמב"ם והטוש"ע ושוב המשיך וכתב את החילוק של ליכא דרכ"א ואיכא דרכ"א, והיינו שסבר שהוא תוספת שראוי להוסיפה על דברי הפוסקים, ואין היא סותרת לדבריהם [ומה שהם לא כתבוהו זהו רק משום שהיא מידת חסידות, או מטעם אחר].

יא). בביאור ההשמטה על דרך זו נאמרו שלוש ביאורים, וכדלהלן.

א. בספר מירא דכיא (פרשת יתרו פ"כ פ"ז, דף רח. מדפי הספר) פירש שזהו משום שתפסו שגם כשליכא דרכ"א אסורה ההסתכלות מן הדין, ואילו עצימת העיניים מותרת גם כשאיכא דרכ"א, ולפיכך סתמו הפוסקים וכתבו שההסתכלות אסורה בכל אופן והדרך לעולם אינה אסורה [וע"ש שביאר את סדר דברי הגמ' לשיטה זו, וכתב גם שמה שלא תירצה הגמ' שאיכא דרכ"א ועוצם את עיניו, זהו משום שאם הולך שם אף שיש לו דרך אחרת בודאי שהלך בכדי להסתכל, ולא יעצים את עיניו, ושוב רשע הוא]. וכסברא זו כתב מדיליה גם בספר אז נדברו (ח"ז סי' עה) [ובאופן קרוב לזה כתב גם בספרו תורת ההסתכלות (סי' ט)]. אמנם כתבו האחרונים הנ"ל שנמצאה לפי"ז מחלוקת בין הפוסקים, שברשב"ם ובעוד ראשונים משמע שמהניא עצימת עינים כשליכא דרכ"א, ולשיטת הרמב"ם ועוד פוסקים עצימת העינים לא תועיל אף בזה [וכבדרך אגב יש להעיר שבמירא דכיא הביא שברא"ש משמע כהרמב"ם, וכוונתו לקיצור פסקי הרא"ש, שהרי הרא"ש העתיק את הדינים של איכא דרכ"א וליכא דרכ"א].

ועל פירוש זה יש להעיר ב' הערות. הא' שבשו"ע העתיק דין זה בסתמא ולא הזכיר כלל שקיימת שיטה אחרת, ואילו היה הדבר תלוי באשלי רברבי ופסק רק כשיטת חלק מהראשונים הלא היה לו להביא שיש שיטה החולקת, ובפרט שגם בבית יוסף, ששם דרכו להאריך, ציין על דין זה רק את הגמ' בב"ב ולא רמז שהוא ע"פ הבנת הרמב"ם וכדו'. ומשמע שלא נאמרו בדבריו חידושים והם מבוארים מהבנת הגמ' כפשוטה וכפי שפירש הרשב"ם. וגם בעוד ספרים עשו כך וציינו רק לדברי הגמרא [ראה לבוש (אבהע"ז סי' כא ס"א), ובאר הגולה (אות ד)]. וראה גם באלמרחשד אלכאפי (ערך 'כבס') שהביא רק את האיסור להסתכל בכובסות, וכנוסחתו של הרמב"ם, וכתב שהוא דין המבואר בחז"ל. והב' שאם אמת נכון הדבר שקיימת מחלוקת בענין בין הראשונים, הלא הועיל הדבר רק ליישב את דברי הרמב"ם, אבל השו"ע הרי דרכו להכריע כשיטת הרי"ף והרא"ש כשהם חלוקים על הרמב"ם, וכאן הרי שניהם העתיקו את דברי הגמ' כצורתה ומדוע פסק השו"ע שלא כוותיהו [הערה זו ראיתי בספר עטרת פז (ח"א כרך ג אבן העזר סי' ו ד"ה אמנם קושטא), ועיי"ש שהגר"ע יוסף בספרו שו"ת יחיה דעת (ח"ה סי' סג) העתיק את דבריו של האז נדברו, אבל כשהרצה בפניו את הטענה הנ"ל הסכים על ידו ואמר שהעתיק את הדברים רק כתוספת להערה בעלמא ולא כהכרעה לדינא. ואכן ראה בספר מעין אומר (חי"ב פ"ג סי' קמג) שלהלכה תפס הגר"ע שההסתכלות כשליכא דרכ"א אסורה רק משום חסידות].

וכן מבואר ברשב"ם שכתב 'אנוס הוא אם מסתכל דרך הליכתו'^ט, והיינו שמה שרואה תוך כדי ההליכה [או השהות] הנצרכת מותר, אבל לא יעצור מהליכתו סתם ויתבונן" [ואם הלך במכוון באופן שיביאהו לכך שראיותיו יהיה בהבטה והתבוננות ולא בהעברה - אסור, כיון שדבר זה שיכל ללכת באופן אחר נחשב ג"כ כדרך אחרינא שהיה לו להלך בה, וראה בהערתו של אחד הגאונים מרבני עיה"ק ירושלים, המובאת להלן בסוף מאמר זה].



ב. בספר ערוגת הבושם (בכרך, אהע"ז סי' כא סק"ה) כתב שלא הוזכר ההיתר בליכא דרכ"א, דאף שאינו מחוייב מן הדין לאנוס את עצמו, מ"מ הטיית העיניים לצד היא דבר שאפשר לעשותו בקל, ואינו מוגדר כאנוס, ולפיכך חייב לעשותו מן הדין [ואי"ז כהמירא דכיא והאז נדברו שהם סברו שלהלכה אין כלל היתר של ליכא דרכ"א, ואילו להערוגת הבושם קיים היתר כזה אלא שהטיית העיניים מחוייבת מן הדין. וגם הוא שלא כהמירא דכיא והאז נדברו במה שהם כתבו שעצימת העיניים מועילה גם כשאכא דרכ"א, שהוא פרט דין שהערוגת הבושם לא כתבו].

וגם על פירושו יש להעיר בתרתי. הא' מדוע עכ"פ לא הוזכר השו"ע את הדין שכשאיכא דרכ"א נאסרה ההליכה גם כשעוצם את עיניו. ב' עצם החידוש שהטיית העיניים מחוייבת מן הדין תמוהה, שהיא נגד דברי הרשב"ם והמאירי ועוד ראשו' שכתבו לגבי המידת חסידות שעניינה הוא הטיית העיניים [וכמובא לעיל], וא"כ מצד הדין אינו חייב בהטיה [ואף לשיטת הרמ"ה שממדת חסידות חייב אף לסגור את עיניו ממש, מ"מ יתכן שמצד הדין אינו חייב אפי' בהטיה].

אמנם קצת יש להביא אסמכתא לשיטה זו המחייבת את ההטייה מעיקר הדין, מלשונות של כמה ראשו' שכתבו ש'צריך' להעצים עיניו, וכמובא בהערה יד, והיינו שצריך להטותם. אלא שבאמת לשון זו לקוחה מהגמרא שהיא כבר כתבה ש'מיבעי' ליה למינס נפשיה, וכשם שיתפרשו דברי הגמ' שלא כחוב מן הדין, כך יתפרשו גם לשונות הראשו'. ובפרט בולט הדבר ברשב"ם (ד"ה אנוס) ובמאירי (ב"ב נו: ד"ה מדת) שכתבו לשון זו של 'צריך' ואעפ"כ מפורש בדבריהם שאי"ז חיוב מן הדין. וראה עוד ברדב"ז (ב' אלפים נו) שפעמים שלוש 'צריך' שייכת בדבר שאינו מחוייב מן הדין, ואכמ"ל.

ג. בחידושי בתרא (ב"ב נו: סי' תסב) כתב שאין להתיר משום ליכא דרכא אחרינא אלא כשמהלך על שפת הנהר וכדו', שבאופן זה הוא עסוק בהליכתו ולא יבוא לידי הרהור, וכיון שמציאות זו רחוקה השמיטה הפוסקים. וגם על תירוץ זה יש להעיר שהלא דרכו של הרמב"ם להביא כל חידוש שנתחדש להלכה, ואף אם הוא רק הילכתא למשיחא, ולא היה לו להשמיט הלכה זו רק משום שאינה מצויה. ומלבד זאת הוא דוחק להעמיד את כל דברי הגמרא רק במהלך בדרך מסוכנת, שהלא בגמרא אין רמז לזה, ומשמע ממנה שכאשר ליכא דרכא אחרינא שרי בכל גווני, ואפילו כשהדרך ססמוכה לנהר אינה משובשת כל כך בשיעור כזה שיתפוס את כל מחשבתו.

יב. כן הוא לשון הבתי כהונה (ח"ג, בית דין סי' יב, דף יח. מדפי הספר). ובביאור הסברות בהיתר זה יעויין באגרות משה (אבהע"ז ח"א סיוף סי' נו) ובמה שכתב הגרי"מ פיינשטיין זצ"ל ונדפס במאסף ישורון (כרך י"ד עמוד שע"ו). וראיתי שהאר"ק בזה גם בספר ברכת יצחק (ברכה, ב"ב נו: מעמ' תרכ"ו ואילך).

יג. וכתב הרוב דגן עוד שהוא הוכחה שכופים על לפנים משורת הדין, ונראה שכוונתו לכפיית מי שראוי למידה זו, ויש לבדוק בגמ' בבא קמא (ק.) ובתוס' שם.

יד. כפי שנתבאר, כן הוא פשוטות לשון הגמ' שכתבה שמיבעי ליה למינס נפשיה, אמנם בלשון הגמ' שייך לפרש שדבריה נאמרו על המתהלך בחסידות, וכפי שפירש הרוב דגן, אבל יש מהראשונים שכתבו בסתם לשונות שצריך לאנוס את עצמו [ממדת חסידות] ומבואר שכל אדם צריך לנהוג בהנהגה זו, ראה או"ז (ח"א סי' תרפ) פסקי ריא"ז (ברכות פ"ג הלכה ג ס"ו) מאירי (ב"ב נו: ד"ה מדת) קיצור פסקי הרא"ש (ב"ב פ"ג סי' עא) ספר הזכרון (טנוג'י, ב"ב עמ' שכח) ורבינו ירוחם (אדם וחווה נכ"ג ח"א, דף קצב טור ב). וכלשון זו של 'צריך' שיעצים את עיניו' כתוב גם בב"ח (אור"ח סי' א ס"ג).

טו. וראה גם בערוך השלחן (אבן העזר סימן כא ס"א) שהעתיק בסתם שישתום עיניו משום (מידת חסידות של) עוצם עיניו, ומבואר שכן יש לנהוג למעשה. וכן הוא גם באגרות משה (אור"ח ח"א סי' מ) וז"ל 'זוה (-) הבטה ככוונה במקומות

כשיבוא לידי הרהור

כתב בחוט שני (אבהע"ז סי' כא סק"ה) שההיתר של ליכא דרכ"א הוא רק על עצם הראיה, אבל אם יודע שיבוא לידי הרהור אסור. ובאגרות משה (אהע"ז ח"א סי' ס) הסתפק בזה שמא גם במהרהר שרי.

אולם צ"ב היאך שייך לאסור בזה, ואילו נתפוס כך שאף בליכא דרכ"א ההרהור אסור נמצא שכל ההיתר של ליכא דרכ"א נפל בבירא אצל רובא דאינשי", והוא גם דבר שאין הדעת סובלתו, שהרי רובא דאינשי אינם יכולים שלא להרהר ונמצא שלא יוכלו לצאת מביתם אם לא שיודעים שהרחוב נקי לחלוטין מפריצות. ובפשוטו שרי אף בכה"ג שיבוא לידי הרהור, ומה

שאינ צריך לכסותם) אסור בכל מקום אפילו ברחובות ויש חיוב על כל אדם להביט כפי האפשר למטה כשהולך בשוק אך לא באופן שיהיה פרוש קיזאי שיהיה מקיז דם לכותלים עיין בסוטה דף כ"ב וברש"י שם ד"ה מקיז. וכן כשבאה אשה לשאול להרב שאלה בעניני איסור והיתר מחוייב להשתדל שלא להביט בפניה כדי שלא יבא ליהנות ח"ו מהראיה וכן בכל מקום שפוגע בנשים, וכיוצא בזה כתב גם בחלק אבן העזר (ח"א סוף סי' נו) [ואין כוונתו לאיסור מן הדין וכשיטת הערוגת הבושם והאז נדברו המובאים לעיל, שהלא בחלק אבן העזר שם (ד"ה וגדולה) כתב בפירוש שמדינא מותר להסתכל כשליכא דרכ"א, וכפי שצוין בהערה ג], ויתכן שמשמע כן גם בשלמת חיים (אהע"ז סי' ס), ובמהדו' ישנה סי' תרפו) וכפי שנתבאר בהערה א.

כמו כן, מבואר עוד בספר חסידים (סי' קעז) שאף שכנודמנה לו ראה לאונסו, יצטער על כך שנתחלל שמו של הקב"ה ולא יהיה ח"ו כשמת לאיד שנוזמן לו לעבור עבירה בדרך של היתר, ויחשוב בליבו שמא חטא היה בידי שזימנו לי שאראה ראה זו [וידוע גם מה שמספרים על רש"י שראה אישה נכרית ונצטער ע"ז עד שנתברר לו שבזה יבין מהו האפוד וכפי שכתב באמת בפירושו על התורה (שמות פכ"ח פ"ד). אמנם אין למעשה זה מקור מהימן, וכמדומה שהוא נכתב לראשונה בספר שיח שרפי קודש (ח"ה דף כד). בשם רבי יחיאל מאיר מגוסטנין בתורת השערה בעלמא, ובטעות העתיקהו משם כעובדה מוגמרת].

טז). וכלשון זה כתב גם המיוחס לרגמ"ה (ד"ה אנוס) וז"ל 'אנוס הוא אי מסתכל דרך הליכה'. וכ"ה גם בר"י קרקושא.

יז). כן הוא לפי פשוטו, וכלשון המיוחס לרגמ"ה שבדרך ההליכה מותרת ההסתכלות ממש, ולא בדרך העברה בלבד. ומטעם זה התיר באגרות משה (אבן העזר ח"א סוף סימן נו) את השהות על שפת הים כשליכא דרכ"א אע"פ שיהיה מוכרח להסתכל בערוה לזמן ממושך, וממדת הזהירות הרני מעתיק את לשונו 'אבל במי שסובר שיותר נוטה שלא יבוא בזה לידי הרהור מותר לילך לפרנסתו ולשאר צרכיו בליכא דרכא אחרינא במקום שיושבות הנשים מגולות בשרן שדרכן לכסות, וכן אם צריך לרפואה להיות אצל הים נמי אם סובר שלא יבוא לידי הרהור מותר להיות שם אם אינו מוצא מקום ושעות שאין שם נשים, ואם אינו בטוח צ"ע לדינא' [וראה גם במועד לכל חי (סי' ט סכ"ז) שהתיר לבעל ללכת עם אשתו לים לצורך רפואתה, הגם שהזהיר ממכשולות רבים המצויים שם. אולם יתכן שאין כוונתו למכשול של לבוש בלתי צנוע, ואולי מכשול זה לא היה בזמנו].

אמנם בשו"ת יחיה דעת (ח"ה סי' סג) חלק על האגרות משה וכתב שהותרה רק הסתכלות בדרך העברה בעלמא, אבל לא הביא מקור לדבריו, ובפשוטו מה שהתירה הגמרא כשהולך אצל הנהר הוא אע"פ שבכל דרך הליכתו יש בנהר נשים כובסות, שאי אפשר שיראה אותן רק בהעברה בעלמא, ואפ"ה מותר לו מדינא שלא להטות את עיניו, ולא איירי דווקא כשיש כובסת אחת או שתיים [ובאמת שלדברי היחיה דעת נמצאה חומרא גדולה בהרבה מקרים, וכגון שצריך להמתין בתור או ליסוע בתחבורה ציבורית או לטוס במטוס וכדו', שכולם דומים לפעמים לחוף הים, בכך שלא יוכל להסתכל רק בהעברה בעלמא, ולשיטת היחיה דעת יהיה אסור ללכת שמה]. אולם, יתכן שאף האגרו"מ לא התיר בזה לכל צורך אלא רק כשנצרך לרפואתו, ומשום שכשהוא מקום הפרוץ מאד צריך שיהיה צורך גדול יותר, וצ"ת. ולע"ע לא ראיתי מקור לחילוק בזה. ויעוין בארחות רבנו (מהדו"ח, ח"ה עמ' צו), שגם כתב שבדרך העברה שרי, ונהוג כן בבני ברק שכשנוסע באוטובוס יש נשים פרוצות בלי שרוולים והוא מסיע את ראשו מהם לכיוון החלון, ומה שרואה בחלון הוא העברה בעלמא. ומשמע לכא' שתפס שמה שאינו בדרך העברה בעלמא אינו מותר, ומשמע כך גם בלשונו עיי"ש, והוא כשיטת היחיו"ד [אמנם שייך לדחוק שאין כוונתו לאיסור אלא למה שצריך לנהוג ע"פ מידת חסידות, וקצת ראה לזה ממה שכתב

שיהרהר תוך כדי ראייתו ודאי שרי, ואם יבוא להרהר לאחר מכן הוא ככל הרהורי עבירה שאין אדם ניצול מהם כל יום, וישתדל להסיע דעתו מהם⁵¹. ונראה שגם האגרות משה חזר והכריע כן שאף הרהור מותר כשליכא דרכא⁵², וראה מה שהובא ממנו בהערה⁵³.

ומוכרח כך גם בגמ' שהקשתה שאם ליכא דרכא⁵⁴ אנוס הוא, והוכרחה לחדש שאעפ"כ משום מדת חסידות יאנוס עצמו, ולא תי' בפשיטות שצריך לאנוס עצמו בכדי שלא יבוא לידי הרהור⁵⁵.

וכן מוכרח כך אם נתפוס שאין כלל איסור ראייה במקום שהיא לא תביא לידי הרהור, שלפי"ז בהכרח כל הנידון בגמ' הוא רק כשעכ"פ עלול לבוא לידי הרהור, וראה עובר אורח (להאדר"ת, סי' רלז)⁵⁶.

שגם בעל הקה"י עצמו נהג להקל בראיה בהעברה, למרות שפשוט שנהג במידת חסידות, וכיון שדבר זה הוא סיבה להתיר אף למידת חסידות שמא מעיקר הדין אי"צ אפי' לזה ומותרת גם ראייה ממש]. ובספר מקל יעקב (לרבי יעקב מעסקין, התכתב עם כמה גדולים וביניהם הגדול ממנסק כמובא בזכר יצחק ח"א סי' סה ובח"ב סי' ה, מכות כד. סי' קסו) כתב על דרך הממוצע שהבטת בעיון בעלמא תוך כדי הליכתו מותרת, והסתכלות בהתבוננות בעיון ובמחשבה זרה אסורה [וזהו שלא כהיחוד דעת שהתיר רק בדרך העברה בעלמא, ולא כהאגרו"מ שהתיר אף בחוף הים למרות שיאלץ לראות כל העת. אולם יתכן שגם להאגרות משה יאסר כאשר מכורח המציאות יצטרך לתת את עיניו זמן רב בערוה מבלי להסיטן ממנה באופן שיתבונן בה בעיון, וצ"ת]. ובהגדרת ענין 'הבטה בלי התבוננות' ראה בחוט שני (אבהע"ז עמ' מב).

והנה בחוט שני (אבהע"ז סי' כא סק"ה) כתב שאין ההיתר אלא כשמסתכל כבדרך אגב ובלא כוונה [וכע"ז כתב גם בפירוש תקון תפלה שנכתב ע"י המדפיסים בסידור אוצר התפלות (בפירוש וידוי יום הכיפורים ד"ה במראית העין, דף תקסג.)], ושם הנוסח הוא שאסור להסתכל בערוה 'במזיד' ורק בלא אפשר ולא קא מכין פטור]. והיא סברא מחודשת יותר, שלא די בכך שיראה בדרך העברה אלא צריך גם שיהיה כמתעסק בזה ולא יהיה מתכוין למה שהוא רואה, וכגדרי דין 'אינו מתכוין'. אולם הוא חידוש לומר כך, ומהיכי תיתי לערב כאן סברות של אינו מתכוין שלא הוזכרו בפוסקים מלפנים [והאמת שיתכן שהוא טעות המדפיס, כיון שהחוט שני בהמשך דבריו מפלפל בדברי הח"ח (כלל ו באר מ"ח אות יד) שדן לגבי איכא דרכא⁵⁷ שיהיה מותר עכ"פ משום שאינו מתכוין ולא אפשר, וכפי שהובא בהערה א, וסבר המדפיס שזאת היא גם סברת ההיתר בליכא דרכא⁵⁸. והאמת שזה אינו, ובלכא דרכא⁵⁹ היא סברא חדשה ולא משום שאינו מתכוין. וראה גם בעין אליהו (מגילה כח. ד"ה א"ל) שהזכיר שבאיכא דרכא⁶⁰ הוא ראייה במתכוין, ומשמע שבלכא דרכא⁶¹ איירי באינו מתכוין. אבל מדבריו נראה שאין כוונתו שצריך להיתר של אינו מתכוין אלא שכל שאין לו דרך אחרינא יש לכנותו כמו שאינו 'עובר בכוונה' אבל הוא היתר אף שיודע שמסתכל ומתכוין לזה. וראה גם בפירוש הר"י בן חכמן שהשתמש ג"כ בשימוש לשון כעין זה].

יח. והנה בחידושי בתרא (ב"ב נז: סי' תסב) היה פשוט לו שבמקום הרהור אסור, וכתב שבמהלך על הנהר אין לו הרהור משום שטרוד במלאכת ההליכה, ולפי"ז נמצא שלא נאמר ההיתר של דרכא⁶² אלא על שפת הנהר וכדו', והוא דוחק. וכבר הערתי על דבריו בהערה יא.

יט. וכן תפס הר"ש סובל בשו"ת שלמת חיים (אבהע"ז סי' קב, ובמהדו' ישנה סי' תשכו), וגם הגרי"ח זוננפלד לא השיגו על סברתו.

כ. במקום אחר (אבהע"ז ח"ב סי' יד) דן האגרות משה אודות הנסיעה ברכבת ובאוטובוס כשיש שם דוחק של אנשים ונשים, והתיר אפילו כשיבוא לידי הרהור, וז"ל הנוגע לענייננו בקיצור 'בדבר הליכה בסאבוויי ובבאסעס בומן שהולכים בני אדם לעבודתם שנמצאים שם אנשים ונשים דחופים זה בזה, שקשה מליוהר מנגיעה ודחיפה בנשים אם מותר אז ללכת בשעות אלו שם... עכ"פ לדינא בנשים אחרות אף בא"א ונדות ונכריות ליכא איסור שלא בדרך תאוה לכו"ע, ולכן לא שייך לחוש מללכת בסאבוויי ובאסעס בשעת הליכה לעבודה שדחוקים ודחופים אנשים ונשים אף שלא יוכל ליוהר מנגיעה ודחיפה בנשים... וכן ליכא איסור מהאי טעמא גם לישיב אצל אשה כשליכא מקום אחר דג"כ אין זה דרך תאוה וחבה... אבל אם יודע שהוא יבוא לידי הרהור יש לו למנוע מללכת אז אם אין בחוץ לו, ואם מוכרח לילך אז ג"כ לעבודתו אין לאסור לו אף בכה"ג, ויתחזק להסיח דעתו מהן ולהרהר בדברי תורה כעצת הרמב"ם שם הי"ט וע"ז יוכל לסמוך וליילך לעבודתו. ואם יודע שטבעו רע ויבוא מזה לידי קישוי אבר אסור לו לילך אז גם לעבודתו. אבל ח"ו לאדם

ויש לדמות עניין זה לסברת האחרונים^כ שהרהור שבא בשיטפא ולא נשתקע בו מרצונו אינו אסור, כיון שלא ניתנה תורה למלאכי השרת, והיינו שהוא מעשה הרהור שנעשה בהיתר ובודאי לא אסרתו התורה, וגם הרהור שבא לו ע"י הליכתו ברחוב כיון שהוא בא לו בדרך של היתר אין בו איסור כלל [אם לא שהלך במכוון באופן שיביאהו לידי הרהור ויכול היה להימנע מכך, שזהו גופא נחשב כדרך אחרינא שהיה לו להלך בה, וראה בהערתו של אחד הגאונים מרבני עיר"ק ירושלים, המובאת להלן בסוף מאמר זה].



כשהדרך האחרת ארוכה יותר

כתב בחוט שני (אבהע"ז סי' כ"א סק"ה) שדרך ארוכה יותר אינה נחשבת כדרכא אחרינא, וכן כתב בספר הסתכלות בהלכה (פ"ד עמ' נג הערה ח) בשם הגר"י פישר"י, וגם הגר"ח קנייבסקי רמז לסברא זו בתשובתו שנדפסה בקונטרס שערי שיח (על הש"ס ב"ב סי' כט) [ויותר בבידור נכתב כן בשמו בדרך שיחה (פרשת קדושים עמ' שס)]^{כז}.

להיות כן דבא זה מבטלה כדאיתא בכתובות דף נ"ט על האשה וה"ה על האיש וצריך לעסוק בתורה ובמלאכה ולא יהיה כך. וראה עוד בשו"ת רבבות אפרים (ח"ז סוף סי' שס"ט, עמ' שכ"ח) של הג"ר אפרים גרינבלט שהיה תלמידו של בעל האגרות משה, וגם הוא נטה להתיר כשליכא דרכ"א אף שיבוא לידי הרהור.

כא. והנה בתורה לשמה (סי' שצד) כתב על אדם שבאה אצלו אישה (צנועה) לצורך איזה עניין של עסק והוא מוכרח להסתכל בה, ובהסתכלותו יש לו הנאה ממנה, שהדבר אסור אם לא שאינו מתכוין להנאות, ואופן זה הוא לכאורה מציאות של ליכא דרכא אחרינא, שהרי צריך הוא להתבונן בה לצורך עסקיו, ואף על פי כן אסר את ההנאה והתירה רק מצד שאינו מתכוין. ולשיטה זו יש לפרש שהגמרא לא תירצה שחייב לעצום את עיניו כדי שלא יתנה, שהרי יש בידו פתרון אחר על ידי שלא יכוין, וגם לא קשה שנפל כל ההיתר של ליכא דרכ"א בבירא שהרי בנקל יכול שלא לכוין. אולם כל זה לשיטת התורה לשמה שתפס שמהני אינו מתכוין באיסורי עריות, אבל להמובא לעיל מהחפץ חיים (כלל ו באר מים חיים אות יד) שדיני אינו מתכוין אינם שייכים באיסורי עריות, הרי שוב נמצא שאין לו עצה על ידי שלא יתכוין ושוב יהיה מוכרח שכשליכא דרכא אחרינא מותרים גם ההרהור וההנאה.

כב. ובשאלה זו של הסתכלות שלא תביא לידי הרהור ראה גם בתורת ההסתכלות (סי' ז), ואכמ"ל.

כג. כן הוא בראשית חכמה (שער הקדושה פ"ה) וז"ל 'והיינו כשהאריך בהרהור ההוא הרבה, והביא עצמו לידי הרהור, כמו שאמרו במסכת נדה (פרק ב) המביא עצמו לידי הרהור אין מכניסין אותו במחיצתו של הקדוש ברוך הוא, שנאמר (תהלים ה, ה) לא יגורך רע, שאז ודאי הוא בא לידי טומאה ומוציא זרע לבטלה שנקרא רע, כדפי' בזה. אבל אם בא לו הרהור ודחה אותו מלבו הרי לא עשה פרי ואינו נחשב לו לעון הרהור, הרי אמרו ז"ל ג' דברים אין אדם ניצול בכל יום ואחד מהם הרהורי עבירה, והו"ד בפלא יועץ (מחשבה), וכע"ז נכתב גם בעזר מקודש (אבהע"ז סי' כג ס"ג) ובדרך פקודיך (ל"ת לה חלק המחשבה סי' ד), ואכמ"ל.

כד. וכן הביא גם בחשוך חמד (ב"ב נו:): בשם אחד מגדולי הדור, ומשמע כך גם באורחות הבית (שטרנבוך, הדרכה והערות פי"ג) שהזהיר שלא לעבור ברחובות שיש בהם פריצות 'כשאפשר לעבור בניקל ברחוב שאין שם פרוצות', ומשמע שמדינא אי"צ לטרוח ע"ז הרבה.

ואמנם, החשוך חמד עצמו, הגם שהסכים לסברא זו, מ"מ כתב שלא יפתח חשבון בנק בסניף הקרוב אליו אם יש שם פריצות, אלא ינדוד למקום רחוק, משום שעתיד לבוא לבנק פעמים רבות וכשל בהרבה ראיות. ודבריו צריכים ביאור שאם ראייה אחת מותרת משום שליכא דרכ"א ה"ה שראיות רבות יותר כדי שלא יצטרך להאריך את דרכו הרבה פעמים. ואמנם מעיון נוסף בדבריו נראה שכוונתו שעלול להיכשל בראיה שאינה נצרכת לו, וכן משום מידת חסידות של איבעי ליה למינס נפשיה.

אבל בדובב מישרים (ליקוטי תשובות והערות הנדפס בסוף ח"ג, סי' צד) כתב שיש להאריך הדרך¹, וכן הוא גם במחשבת מוסר (להגרא"מ שך, פרשת נח עמ' קלה) שיש לטרוח עבור מציאת דרכ"א, והוסיף שאף שיש קושי בדרך זו צריך ללכת דווקא בה, ועפ"ז כתב לנוסעים מבני ברק לים שיסעו לנתניה ולא לתל אביב². ומבואר כך כבר בזבח השלמים (ע"ז מח.; דף יב. מדפי הספר)³.

ואמנם, פשוט וברור שגם לשיטה זו יש גבול לדבר⁴, ובאמת שדבריו של הדובב מישרים נאמרו על אופן שהדרך הארוכה היא ארוכה רק 'במקצת', עיי"ש.

וכן גם להשיטה המקילה כשנצרך להאריך את הדרך, אין הכוונה להארכה מועטת ממש, וכן מבואר בדרך שיחה (פרשת קדושים עמ' שסא) שהמכוון הוא כשניכר שהיא דרך ארוכה יותר [אמנם כתב שאין צריך שיהיה ארוך בשיעור של חמישית יותר, אלא די בהארכה מועטת שניכר שהיא הארוכה].



הוצאת ממון עבור הליכה בדרך אחרת

בספר ידי כהן (קונטרס בכל דרכיך דעהו עמ' 146 הערה 290) כתב בשם הגרב"צ אבא שאול, שאי"צ להוציא הוצאות עבור הליכה בדרך אחרינא, ולכן אי"צ לשלם על נסיעה במונית אפילו אם באוטובוס יש פריצות⁵.



כה). וכיוצא בזה הורה הגר"ק בשאלה אם יש להסיר את המשקפיים בעת ההליכה ברחוב כשע"ז מיטשטשת הראיה, וכתב 'טוב שיסיר' [נדפס בקובץ אליבא דהלכתא (כרך נו עמ' צו)], והיינו שאי"ז חייב מדינא משום הטורח אבל מידת החסידות קיימת גם בזה.

כו). ובאו נדברו (ח"ז סי' עה) ציין שדן בזה בספרו תורת ההסתכלות (סי' ט) וכתב שהוא תלוי בסברות האיסור לגבי עוצם עיניו כשאיכא דרכ"א, עיי"ש. אמנם גם הוא כתב (בהערה במהדורה הישנה) שאין צריך ליסוע מבני ברק עד לים נתניה שהוא אריכות הדרך פי כמה מהים של תל אביב, ושלא כסברת המחשבת מוסר שבסמוך [וכתב גם סברא להעדיף את ימה של ת"א שיתקל בו פחות בפריצות].

כז). וכ"ה גם בשו"ת משנת יוסף (ח"ג סי' ה, וח"ג סי' שמג), וראה גם לב אליהו (מהדור' תשמ"ג, ח"א עמ' 26) שהג"ר אליהו לופיאן הקפיד על כך שבכדי לקצר לו את הדרך לקחוהו דרך שוק מחנה יהודה אשר בירושלים, ובא אליהם בטענה שיש דרכא אחרינא.

כח). עיי"ש שכתב שכאשר איכא דרכ"א לא ילך במקום פרוץ אע"פ שהוא דרך קצרה, הרי שאף שהוא דרך קצרה נחשב הדבר כאיכא דרכ"א.

כט). ומלבד שפשוט כך מסברא יש להביא לזה גם ראיה מהאור זרוע (ח"א סי' תרפ) שכתב שבסתמא אין אנשים מצויים בנהר במקום שעומדות בו הנשים לכביסה משום שצריכים להעצים עיניהם. והנה האופן שמהני לעצום בו את העינים הוא רק כשליכא דרכ"א ואעפ"כ מסתמא אין האנשים באים לשם, וזהו בהכרח משום שאין מחוייב המציאות שיבואו לשם, דאם היה זה נוגע לחיותם היו בודאי כאלו שיבואו ויעצמו את העינים. ומוכרח א"כ שגם דבר שאינו נוגע לחיות האנשים ממש מוגדר כליכא דרכ"א, והיינו או שהייתה שם עוד דרך ורק היא הייתה ארוכה, או שהצורך להגיע לנהר אינו צורך כ"כ, ואעפ"כ נחשבה הדרך כליכא דרכ"א.

ל). וראה להלן שהגרי"י פישר התיר אף ללכת למקום פריצות בכדי לקנות חפץ בזול [ולא רק שאינו צריך לקום ולהוציא הוצאות עבור הליכה בדרך אחרת]. אמנם שמעתי שהיו אומרים, שהגר"מ גפן זצ"ל (ר"מ דשיבת חדרה) הקפיד ליסוע אך ורק במוניות משום טעם זה של דרכ"א, ונראה שהיה זה ממידת חסידות ולא מעיקר הדין, שו"ר בשו"ת משנת

איזהו הצורך שהותר לילך עבורו

כפי שנתבאר אם אין לו דרך אחרת הותר לו לילך אף שיבוא לידי ראייה אסורה, אולם ברור שלא כל דבר מתיר לו את עצם היציאה לדרך^א, ויש לברר את הגדר בזה מעט, ונביא כמה דוגמאות.

בספר הסתכלות בהלכה (פ"ד עמ' נד הערה יב) הביא בשם הגרי"י פישר שצורך של קניית חפץ בזול מתיר כניסה למקום פריצות [ובלבד שהיא הנחה של סכום חשוב, והורה שתלוי הדבר במה שחשוב עבורו, עני לפי עניו ועשיר לפי עשירותו]^ב.

ובארחות רבנו (מהדו"ח, ח"ה עמ' צו) התיר נסיעה לים לצורך בריאות אף שבדרך יעבור במקומות פרוצים^ג, וכן הוא גם באגרות משה (אבהע"ז ח"א סי' נו ד"ה והנה מדסתם) [ושם התיר גם כשבים עצמו תהיה פריצות]^ד.

וכשהוא לצורך טיול ולא לצורך בריאות, משמע במחשבת מוסר הנ"ל (פרשת נח עמ' קלה) ובאו נדברו (ח"ז סי' עה) שהוא ג"כ מותר. ועיי"ש שדנו איזה הוא האופן הרצוי ביותר בנסיעה לים, אבל זה שעצם הנסיעה לטיול בים הותרה, אף שעובר במקומות שיש בהם פריצות, זהו דבר שהוסכם על דעת שניהם.

יוסף (ח"ה סי' ג) שתפס לדינא שצריך להוציא ממון עבור דרכא אחרינא, ויתכן א"כ שגם הגר"מ גפן סבר כך.

לא. וכן הוא גם לשון הריטב"א (מכות כד. ד"ה שאינו) 'שאינו מסתכל בנשים בשעה שעומדות על הכביסה. פירושו אף על פי שצריך לעבור דרך שם ולית ליה דרכא אחרינא'. והוא פשוט. והשאלה היא רק מה מוגדר כצורך. וכן פשוט שאין צריך שיהיה צורך של פיקוח נפש, וכפי שכתב בשו"ת בתי כהונה (ח"ג, בית דין סי' יב, דף יח. מדפי הספר).

לב. ובכה"ג שנכנס לחנות שהמוכרת בה אינה צנועה, ולית לו דרכא אחרינא שלא לרכוש שם, מותר מן הדין להביט בה, וכמובן. וראה בספר נקיות וכבוד בתפילה (שו"ת מהגר"ח סי' סא) ששאל מהגר"ח ק האם מותר להסתכל באשה כאשר היא תיפגע כשימנע עצמו מהסתכלות, וכגון שקונה בחנות וכדו', והשיב לו הגר"ח ק 'מה שאסור אין היתר'. ויש לפרש בכוונתו שאם הוא באופן שמותר משום ליכא דרכ"א שרי, אבל אם יש לו דרכ"א, וכגון שיש גם מוכר איש, אין היתר במה שהיא נפגעת [והיינו גם כשהפגיעה אינה חשובה מצ"ע כליכא דרכ"א, אבל לפעמים גם הפגיעה עצמה היא כעין ליכא דרכ"א, וכגון בבעל תשובה שאמו או קרובה משפחתו אינה צנועה, ויש לו להיזהר שלא לפגוע בה]. וראה גם בשו"ת תורה לשמה (סי' שצד) שאסר התבוננות של הנאה באישה המדברת עמו לצורך עסקיו ואף שמוכרח להתבונן בה, אם לא שמכין שלא ליהנות, ונראה שגם הוא סבר שדבר זה הוא כליכא דרכא אחרינא אלא שלדעתו אף כשליכא דרכא אחרינא נאסרה ההנאה כשהוא מתכוין, וכפי שהובא לעיל.

לג. ואמנם המליץ על ים נתניה, ובפשוטו זהו משום שהוא מקום שיש בו פחות פריצות, וגם זה בכלל איכא דרכ"א שימעט את הראיות האסורות, וכעין סברא זו כתב בתשובות והנהגות (ח"ד סי' רצז) לגבי ענין אחר [אבל יתכן שהמלצתו היתה מסיבה אישית משום שרצה שכותב הספר ילך גם לבית הבראה שהיה ממוקם בנתניה. והכי מסתבר טפי, שהלא משום דין דרכ"א אי"צ להאריך את דרכו כ"כ, וכפי שהובא לעיל מאז נדברו (ח"ז סי' עה בהערה)].

וראה בתשובות והנהגות (שם) שאסר ללכת לקייט במקומות שיש בהם מכשול של פריצות, וצריך בירור אם כוונתו לאסור גם כשאין לו מקום אחר לטייל בו.

ומענין לענין באותו ענין ראה באז נדברו (ח"ז סי' עה) שכתב שכהיום כל הרחובות עלולים להיות פרוצים ואין חיוב לבחור ברחוב אחד יותר מחבירו, ומה שממעט את הפריצות אינו סיבה להעדיף רחוב אחד על פני חבירו, ואדרבה לפעמים ברחוב הידוע כפרוץ שומר בו האדם את עצמו יותר, ועיי"ש מה שפלפל בזה.

לד. והסתפק אם להתיר בזה גם כשיבוא לידי הרהור, וכמובא לעיל.

בשלמת חיים (אבן העזר סי' סב) מבואר שלא רק טיול שבכדי להגיע אליו צריך לעבור דרך מקום שיש בו מכשולות הותר, אלא אף כאשר מקום הטיול¹ הוא גופא במקום המכשול, עיי"ש².

ובספר מסורת משה (ח"א אישות סי' נב עמ' תג) הובא מהגר"מ פיינשטיין שלא צריך שיהיה מוכרח לצאת, אלא כל שרוצה לצאת, לעסק או משהו³, ה"ז בכלל צורך שמותר לעבור בעבורו בדרך שיש שם פריצות אם ליכא דרכ"א⁴.

ובאופן שהוא נצרך להגיע למקום זה לצורך מצוה, כגון שצריך להשגיח על לישת הנשים את בצק המצות, והן מגלות זרועתיהן, בעובר אורח (להאדר"ת, סי' רלז) הסתפק בזה שיתכן שהוא כאנוס כיון שאין לו מי שישגיח, וה"ז כמו שאין לו דרכ"א, ויכול להסתכל בהם לצורך ההשגחה. ובשלמת חיים (אבהע"ז סי' סח) פשוט לו שהוא כליכא דרכ"א⁵, והתיר עפ"ז לבוא

לה. דבריו של השלמת חיים נסובים על טיול רגיל ולא דווקא לצורך בריאות, כמבואר למעיין בדבריו שם ובחלק אורח חיים (סי' שסג).

לו. ז"ל השלמת חיים 'צ"ב בב"ב (צ"א ע"ב) כד הווי מטיילין טליא וטלייתא בשוקא כבר שיתסר, מהא דב"ב (נ"ז ע"ב) אי איכא דרכא אחרינא רשע הוא. תשובה: כנראה דבשוקא שהיו רגילים לשחק הוי כליכא דרכא אחרינא, ופשיטא שהיו נוהגים לכתחילה. אבל סיפר שלא היו חוטאים, כשרותו של דור'. ויש להעיר בדבריו ב' הערות. הא' שלמרות שאף טיול חשוב כצורך שהותר לעבור בעבורו במקומות המכשול, מ"מ זה פשוט שהוא רק כאשר יש לו איזה סיבה למה הוא הולך לטייל במקום זה דייקא, ואם הוא יכול לטייל גם במקום אחר שוב יש לו דרכא אחרינא לטייל בו ואסור, וכן מוכח מלשון השלמת חיים 'דבשוקא שהיו רגילים לשחק הוי כליכא דרכא אחרינא', והיינו שרק משום שהורגלו כבר לשחק שם הותר, אבל אם אין לו סיבה להעדיף מקום זה על פני מקום אחר אין היתר. והערה הב' היא שלכא' צ"ב מדוע לא תי' שהיו הטלייתא לבושות כהוגן ולפיכך הותר לטייל עמהן אף שיכלו לטייל במקום אחר. ויש ללמוד מזה שאין הדבר תלוי באופן הלבוש של האישה, וגם אם היא לבושה כהוגן אבל יש בה חשש מכשול אין ללכת עמה כשיש דרכ"א. וזהו שהוקשה לו שמדברי הגמ' מבואר שהיה עלול להיות מכשול ורק שהם שמרו עצמם.

ולעיקר הדין בטיול, ראה גם באגרות משה (אבהע"ז ח"א סי' נו ד"ה וגדולה) שכתב 'וה"ה כשאין לו צורך לילך שם דהולך רק לטייל שאף בליכא דרכא אחרינא הוא אסור לסמוך על עצמו שיהיה דעתו, אבל אין נראה שכוונתו לאסור מה שאנו קוראים טיול, וכוונתו ל'שוטטות' שאין לו שום עניין ללכת במקום זה דווקא [ובדומה ללשון זה נכתב בשו"ע (אור"ח סי' קנא ס"א; סי' תרל"ט ס"א)]. אבל מה שרוצה לטייל ולהתאוויר ודאי מותר, והוא בכלל 'שאר צרכיו' שהתיר בעבורם [וק"ו לפי הנוסח שהועתק למעלה ממסורת משה, שמשמע שמותר כל שיש לו איזה רצון מסוים במקום זה].

לז. באגרות משה (אבהע"ז ח"א סי' נו ד"ה וגדולה) הנוסח הוא 'שצריך לילך לשם לפרנסתו ולעבודתו ולשאר צרכיו' וחזר על נוסח זה כמה פעמים שם ובהמשך דבריו. וא"כ מסתבר שגם במסורת משה אין הכוונה שאין לו צורך כלל ורק רצון הוא שמפעם בליבו, וכפי שנתבאר לעיל שבאגרות משה כתב להדיא לאסור כשהולך רק לשם טיול. וכפי שהובא בהערה לא כן משמע גם מלשון הריטב"א (מכות כד. ד"ה שאינו) שצריך להיות לו איזה צורך.

לח. והוסיף שיהיה מה שיכול שלא להסתכל וכדו', וזהו כפי מה שכתב באגרות משה להנהיג כהמדת חסידות שיעצום עיניו.

לט. וראה כע"ז במעין אומר (ח"א פ"ה סי' פב; ח"ב פ"ג סי' קמג. ועי' ח"ב פ"א סי' א"ב), וכן בספר צדיק כתמר יפרח (הוויגסברג, פ"מ עמ' תסב) הביא שהגרא"ל שטיינמן זצ"ל הורה לאדם שמקפיד מאד בשמירת עיניו, ואף אינו נוסע באוטובוס, שאעפ"כ ילך להצביע בבחירות משום שליכא דרכ"א. ובספר ווי העמודים וחשוקיהם (כרך לז, בתשובות הגר"י זילברשטיין סי' יא) כתב כע"ז גם לגבי מצוות כיבוד אב ואם כשביקשו שיבואו הוא ומשפחתו לבקדם במקום מגוריהם אשר באילת [אמנם עורר שם הרבה על המיבעי ליה למינס נפשיה]. והדבר נוגע גם לענייני הטבלת גיורת בפני ב"ד, וראה ע"ז בשו"ת יביע אומר (ח"א יו"ד סי' יט) ובשו"ת מנחת יצחק (ח"ד סי' לד). ועיין בספר שו"ת י"ד משה (מכתב א אות כו, עמ' קלא) שהגר"מ פיינשטיין הורה שלא להימנע מלהשתתף במסיבה (דינר) של ישיבה וכדו' (-

למקום שיש בו הרבה נשים שאינן צנועות לצורך מצוה, וכגון שבא לשם למחות על חילול השבת².

הליכה ברחובות, כתב האגרות משה (אבה"ע"ו ח"א סי' נו ד"ה והנה מדסתם) שאי אפשר לאוסרה, אף ש'הולכות שם פרוצות הרבה'³.

לגבי המתנה זמן רב לאוטובוס נפרד, כתב בספר אהל יעקב (סקוצילס, הרחקות מן העריות הערה נו, עמ' קפח) שמטו משמו של הגרי"ש אלישיב שאינה מחוייבת.



הליכה אחורי אשה

כל האמור עד כאן הוא כשהולך בדרכו ותוך כדי כך נתקל באשה, אבל קיים איסור נוסף ללכת אחורי אשה כמבואר בגמ' (ברכות סא.), וכפי שנפסק ברמב"ם (איסור"ב פכ"א הכ"ב) ובטוש"ע (אבה"ע"ו סי' כא ס"א). וקיימים בזה כמה פרטי דינים, כגון האם הוא רק כשהולך בסמוך לה תוך ד' אמות, וכן מה שכתב הרדב"ז (ח"ב סי' תשע) שאף שלדעתו איסור גם חוץ לד' אמות מ"מ אין לאסור אלא בהולך מאחריה ממש, וז"ל בקיצור 'שלא ילך אחריה ממש כאשר הוא מכוון כנגדה'. ואכמ"ל בפרטי דין זה, וראה מה שהובא ע"ז באוצר הפוסקים (אבה"ע"ו סי' כא ס"ק טז). ועכ"פ איסור זה הוא אף כשליכא דרכ"א כמבואר ברדב"ז (שם), ובחפץ חיים (כלל ו באר מים חיים אות יד) כתב שכן משמע גם בפוסקים.

חתונה) שמשמשות בו מלצרות שאינן צנועות [ועכ"פ באופן שלא יביא לידי הרהור], ובפשטו הוא משום שהם דברי מצוה וליכא דרכ"א לקיימם [וראה גם בספר יג"ל יעקב (דרדק, עמ' רט - ריב) שבישיבת טעלו ערכו מסיבה (-דינר) והזמינו קייטרינג שהביא מלצרות נכריות שאינן צנועות משום שלא היה באפשר להביא גברים, ולאחר מכן כתב רה"י הג"ר ברוך סורוצקין שמכאן ואילך יתקנו את הדבר]. וכן עיין בשו"ת חת"ס (ח"ה סי' קצ) שכתב 'אע"כ פשיטא שכל המצוות נדחות מפני חטא הרהור עבירה', ולפי"ז יתכן שלא יהיה מותר אפי' לצורך מצוה כשעלול לבוא לידי הרהור. אבל יותר נראה שכונת החת"ס לדון בגדרי דחייה כדוגמת עשה דוחה ל"ת, ובוה כתב שהמצוה אינה מתירה הרהור אלא להיפך שההרהור דוחה את המצוות. אבל כאשר ליכא דרכ"א שאין איסור בהרהור [אם נתפוס כשליכא דרכ"א מותר אף שיבוא לידי הרהור, וכש"כ לעיל] שוב אי"צ לדיני דחיה ופשט שלא ימנע מקיום המצוה, וכפי שאכן האריך החת"ס שם לבאר שניתן לקיים את המצוה (ח"ה מצות כיבוד הקיסר יר"ה) מבלי שיהיה הרהור, וצ"ת. ועכ"פ אם לא נפרש כך את דברי החת"ס יצא חידוש גדול לדינא, שבכל מקום לא יקיים אדם מצוה אם בדרכו עלול להיכשל בהרהור.

מ). והוסיף בזה תנאי שאין הדבר אמור אלא כשיודע שלא יכשל, אבל במסופק שמא יבוא לידי מכשול לא יבוא שמה. וכתב כן ליישב מה שהקשה לו השואל (- ר"ש סובל) מדברי הספר חסידים (סי' שצג) שכתב שלא לבוא לחתונה שיש בה פריצות הגם שהיא מצוה, ובוה רמז השלמת חיים שאיסורו של הספר חסידים הוא משום חשש שיבוא לידי מכשול. אמנם לא נתברר מהו המכשול שהתכוון אליו השלמת חיים, האם גם כשלא יקפיד על המידת חסידות של עצימת עיניו עדיף שלא יבוא. והנה לשון הספר חסידים הוא 'ואם יש פריצים ויודע שבלא פריצות לא יהיה, או אינו יכול להיות בלא הרהור, או אינו יכול להיות מלראות בנשים, אל יהיה שם'. הרי שכתב כמה מכשולות שהם סיבה להימנע ממצוה, ומשמע שכל חשש שכזה הוא סיבה להימנע ממצוה. אבל ראה בשלמת חיים לעיל (סי' יט) שהקשה מהו טעמו של הס"ח, שהלא אם עובר בדרך שיש בה פריצות ע"מ להגיע לחתונה לכאן שרי, ומאי שנא כאשר הפריצות היא בחתונה עצמה, ותי' שהקפתו של הספר חסידים היא רק משום שהוא מקום שמחה ויש שם גם תערובת. ולפי"ז זהו גדר המכשול שחשש לו השלמת חיים גם בנידור⁴.

עוד בשאלה זו של דבר מצוה ראה גם בשו"ת להורות נתן (ח"א סי' נט אות יב).

מא). וכעין לשון זו נכתב גם בשו"ת להורות נתן (ח"א סי' נט סוף אות יב).

פירות הנושרים

העולה לדינא מהמבואר במאמר זה הוא:

א. כאשר יש לאדם דרך אחרת אסור לו ללכת במקום שיש בו פריצות, או כל מכשול אחר של צניעות - זאת אפילו אם יעצום את עיניו. אם לא שעצימת העיניים מוחלטת ואין בה לזות שפתיים - וכגון שנוסע ברכב מסוגר שאי אפשר לראות דרכו מאומה.

ב. כשאין לו דרך אחרת לעבור בה, מותר לעבור במקום פריצות, ומעיקר הדין אין צריך לעצום את העיניים או להטותם לצד אחר. ומ"מ ראוי מאד להטותן משום מידת חסידות.

ג. היתר זה של ליכא דרכא אחרינא, נאמר גם כאשר ההסתכלות תגרום לרואה להרהורים [בלבד, - לא איסורים בפועל!].

ד. מסתבר שההיתר כולל אף הסתכלות ממש בערוה, ולא רק ראייה ב'העברה בעלמא'. אבל לא הותר אלא מה שרואה בדרך הילוכו, והנצרך לו לצורך השמות במקום, ולא יעצור סתם בכדי להתבונן.

ה. בהגדרה מהי דרך אחרינא, נחלקו אחרוני הפוסקים, אם יש בכללה גם דרך ארוכה יותר. והצד השווה הוא שבדרך ארוכה מאד מסתבר שידודו כולם שאינה חשובה כדרך אחרינא, ומאידך גם דרך שמתארכת רק במעט באופן שאינו מוחשי ודאי חשובה כדרך אחרינא.

ו. אין חובה מן הדין לשלם ממון בכדי ללכת בדרך שאין בה פריצות.

ז. לא כל יציאה מתירה הליכה במקומות של פריצות, אלא רק יציאה שיש בה צורך כל שהוא, ואם אין לו צורך אין היתר בעצם היציאה לדרך.

ח. צורך זה שדובר בו, אינו צריך להיות צורך גדול, וגם צורך של יציאה לטיול נחשב כצורך - כמובן כשאין מקומות נקיים לטייל בהם. כמו כן, צורך של מצוה ג"כ נחשב כצורך. כמו כן, הליכה (רגילה, לא שוטטות בעלמא) ברחובות העיר הוא דבר הנצרך שאי אפשר לאוסרו. וגם המתנה זמן רב לאוטובוס נפרד אינה מחייבת מעיקר הדין.

ט. מלבד כל זאת קיים איסור של הליכה אחרי אשה, שהוא איסור שנאמר גם כשליכא דרכא אחרינא.



נספח

אמר הכותב. זכיתי ואחד הגאונים מרבני עיה"ק ירושלים עבר על כל המאמר וסמך את ידיו עליו, אבל העיר בע"פ ב' הערות שהן אחת על שיטתו של האגרות משה (מלבד מה שהעיר בכתב כמובא בסוף הערה ג).

א. מה שכתב האגרו"מ להתיר אפילו הסתכלות ממש ולא רק בדרך העברה הוא צ"ב, שהלא זה גופא שיכול להיות במצב שתספיק לו הבטה הוא כעין דרכ"א, ואין היתר להגיע למצב שנוקק להסתכלות ממש. ואם באמת מוכרח להסתכל ממש, וכהאופן של האגרו"מ שנוקק לשבת על שפת הים - ניחא, אבל למשל ההולך לגינה ציבורית ויכול לבחור במקום שלא יצטרך לראות

פריצות כל הזמן לא מסתבר שיהיה לו היתר בזה, ועליו לבחור מקום שיראה בו את הפריצות רק בדרך העברה.

והחילוק בין העברה להסתכלות הוא בזה שאם הוא מתבונן כמחצית השעה, וכגון שיושב בחוף הים ומתבונן, הוא הסתכלות, אבל הליכה ברחוב כשרואה רק כמה דקות, ולפעמים גם מתחלפת האיש תוך כדי הליכתו, ה"ז כראיה בהעברה.

ב. ומכח זה נובעת הערה נוספת לגבי ראייה שתביא לידי הרהור, שאמנם נכון הדבר שגם הרהור מותר והריהו כאנוס בהרהורו, אבל אין הדברים אמורים אלא כאשר הוא בא לידי הרהור על ידי ראייה בדרך העברה, אבל אם הוא מתעכב שלא בדרך ההליכה ומסתכל, שוב ה"ז כאיכא דרכ"א, שהלא יש לו אפשרות ללכת רגיל ולא להתעכב ולהתבונן עד שיצרו יתגבר עליו.

אמנם דעת האגרו"מ להקל גם באופנים אלו, והנה הלא יסודו של האגרו"מ הוא שאין בהסתכלות משום דיני גילוי עריות אלא הוא איסור אחר של ונשמרת מכל דבר רע, ובראשונים קיימת מחלו' האם איסור זה של ונשמרת וגו' הוא דאו' או שרק במקדש הוא דאו' ובשאר המקומות איסורו מדרבנן. ואם נתפוס שהוא דרבנן אפשר יהיה לתפוס כהאגרו"מ ולהקל.



הרב יהודה גליס

כולל מגדל עוז

מודיעין עילית

בגדר היתר יחוד בפתח פתוח לרשות הרבים

בגמ' (קידושין פא, א) אמר רב יוסף פתח פתוח לרשות הרבים אין חוששין משום ייחוד. ונפסק ברמב"ם (איסורי ביאה כב, יב) ובשו"ע (אהע"ז סי' כב, ט).



האם לא הוי יחוד כלל, או יחוד עם שמירה

ויש לעיין בהאי דינא, האם לא חשיב יחוד כלל, כמו שברה"ר עצמה אין כאן יחוד, או דהוי יחוד עם שמירה, שחוששים מבני רה"ר. והנ"מ בזה, אם התייחדו וסברו שהפתח נעול, והוברר שהפתח לא היה נעול, האם עברו איסור, או דאין כאן איסור כלל כיון שלא התייחדו, אלא רק נתכוין לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה. דלענין בעלה בעיר, שכתב רש"י (ד"ה בעלה) בטעם ההיתר דמסתפי מבעל השתא אתי, או כמש"כ הרמב"ם (כב, יב) מפני שאימת בעלה עליה, אם התייחדו וסברו שאין בעלה בעיר, ובאמת היה בעלה בעיר, ודאי עברו באיסור, שהרי אין כאן שמירה כלל, מפני שכל השמירה היא ע"י זה שיודעים שבעלה בעיר וחוששים ממנו. אך אם התייחדו במקום שסברו שאין עוד אנשים, והוברר שהיו עמם עוד אנשים הרי לא עברו איסור כלל, אלא רק משום שהתכוונו לאכול בשר חזיר ועלה בידם בשר טלה. וא"כ יש לדון לענין פתח פתוח כה"ג, אם חשיב שעברו איסור.

עוד נ"מ בזה לענין כלה שפירסה נדה, דפסק הראב"ד שבלילה צריך ב' שמירות, האם מותרים להתייחד כשפ"פ לרה"ר, דאם הוי יחוד עם שמירה, לכא' לא הוי אלא כשמירה א', ועדיין אסורים בלי שומר נוסף, אך אם לא הוי יחוד כלל, סגי בהכי. ועי' תפארת למשה (יו"ד סי' שמב על ש"ך ס"ק ה) שכתב וז"ל: וי"ל דלא התיר הראב"ד עמה ביום, והא דכתב וביום מותר להתייחד (נמי עם) (עמה כ) שאר נשים, היינו דסגי בשומר אחד, וכן אם הפתח פתוח לרה"ה וכדומה, בענין דמותר להתייחד עם שאר נשים דאסורים ביחוד עי' סימן כ"ב באה"ע. משא"כ בלילה ס"ל

א. דוגמא מצויה לזה, היא לסוכרים דפתח שסגור ואינו נעול הוי פתח פתוח (ראה להלן), אם סגרו את הדלת והתכוונו אף לנעול, אך באמת לא נעלו במנעול.

ב. ראה שו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' לה, ד).

ג. שו"ת מנחת שלמה (שם סי' צא, כב).

ד. ובמנחת שלמה (שם סי' לה) כתב דצריך להודיעו, משום נתכוין לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה.

ה. והיינו אם מתייחדים לאחר זמן בעילה, דמבר' ברמב"ן (תורת האדם ענין האבילות) דזה החילוק בין יום ללילה, ואילו לענין פ"פ, אע"פ שכתב הכנה"ג (הובא בבאר היטב) דבלילה לא מהני פ"פ, (ובעיקר דין זה עי' מש"כ להלן מדברי שו"ת התשב"ץ ח"ה מכת"י סי' ח), היינו בזמן שאין בנ"א ברה"ר, דאז לא חשיב רה"ר, ובזמנינו הוא זמן מאוחר יותר.

דצריך שמירות, דלא כמו שהבינו הרא"ש וטור דבריו, עכ"ל. הרי דס"ל דפ"פ חשיב שמירה בחתן וכלה, אך הוי רק שמירה א', ולא סגי בזה בלילה, אלא צריכים שמירה נוספת.

והנה באבי עזרי (איסורי ביאה כב, יב) נקט דאינו יחוד כלל, ובזה ביאר את שיטת רש"י, דאע"פ שלענין בעלה בעיר כתב דלכתחילה אסורים להתייחד, ורק שאין מלקין על יחוד זה, אך לענין פ"פ לא כתב כן, ומבו' דאף לכתחילה מותרים להתייחד¹. והיינו משום דבעלה בעיר הוי יחוד גמור עם שמירה של הבעל, ובזה איכא איסור דאו' משום היחוד עצמו אע"פ שאינו מביא לידי עבירה, אך פ"פ לא הוי יחוד כלל, ולכך אין בו איסור זה, ומותרים להתייחד.

אמנם בשו"ת טוב טעם ודעת (מהדו' תליתי ס' ה ד"ה והנה עתה) כתב דכל היכא שיש איש ואשה בחדר א' ואין אחרים עמהם, אף דהפ"פ לרה"ר, א"א לומר דאין כאן יחוד, אלא הוי יחוד עם שמירה.

ונראה לבאר בעז"ה את שיטות הראשונים והפוסקים בחקירה זו.



טעם היתר פתח פתוח

בטעם ההיתר בפתח פתוח כתב רבינו יהונתן מלוניל וז"ל: פתח פתוח לרה"ר, מסתפיא דילמא חזו בני (רשות) הרבים העוברים שם. עכ"ל. ומבו' דהחשש הוא שמא יראו אותם מבחוץ כשהם עוברים עבירה. אמנם ביד רמ"ה כתב וז"ל: דמירתת דלמא אתי איניש מעלמא ועייל, עכ"ל. ומבו' דהחשש הוא שמא יכנסו מבחוץ לתוך החדר. וכן מבו' בשו"ת הרשב"א (ח"א ס' אלף רנא) וז"ל: והגפת דלתות שאמרת אין זה יחוד עד שיהא בית נעול וכו', וטעמא כל שאינו במנעול ירא הוא שמא יכנס אחר שלא ברשות. עכ"ל. וכ"כ הלבוש (סעיף ט) וז"ל: בית שפתחו פתוח לרשות הרבים אין חשש להתייחד שם עם הערוה, דאימת נכנסים עליהם. עכ"ל. והחזו"א (שו"ת וחידושים ס' רלו') הוסיף בזה, וכתב דאפילו הוא בטוח שאין אדם נכנס אצלו, אימת הרבים עליו בטבע אפילו באופן זה. ומבו' מכל זה דלעולם חשיב יחוד, אלא שיש כאן שמירה משום שהם חוששים מבני רה"ר שיראו או שיכנסו לתוך הבית, דאם לא הוי יחוד כלל, אי"צ לטעם של חשש מבני רה"ר. אמנם בהג' הרד"ל (פא, א) כתב להסתפק אם צריך פתוח ממש או סגי בסגור ולא נעול, וכתב דצריך פתוח ממש שרואים העוברים לרה"ר הנעשה שם. ומשמע דאין זה רק חשש שמא יראו, אלא שכן הדרך שרואים, ויתכן לומר דכה"ג לא הוי יחוד כלל, ועי'.



בקינא לה ונסתרה

כתב בתוס' שאנץ (סוטה כה, א') וז"ל: אמר אביי לא לאוסרה עליו, וא"ת למ"ד דאוסרין על הייחוד למה לי למתניתין למימר דמהני קנוי לאוסרה עליו פשיטא, וי"ל דאצטריך מתניתין

1. כן מבו' בדברי תוס' הרא"ש, עיי"ש גירסאותיו בגמ'. וכ"כ בשו"ת שער יוסף (סי' ג ד"ה הדרן). אמנם בהג' הרד"ל צידד לומר דלרש"י אף בפ"פ אסור להתייחד לכתחילה.

2. גנזים ושו"ת חזון איש ח"ב עמ' רפא.

אפילו היכא דאינה אסורה משום ייחוד, כגון בפתח פתוח (ברשו) (לרשות) הרבים דאין שם משום ייחוד, ואפילו הכי לענין סוטה הוי רשות היחיד, וה"נ אמרינן חצר שרבים נכנסין לה בזו ויוצאין לה בזו רשות היחיד לשבת ורשות הרבים לטומאה, משמע דוקא היכא דאיכא תרתי פתחים אבל היכא דליכא אלא פתח אחד הוי רשות היחיד לטומאה. עכ"ל. (כע"ז כתב בתרוה"ד (סי' רמד) בשם התוס' בסוטה).

מבו' בדבריו דאף במקום דליכא איסור יחוד, כגון בפ"פ לרה"ר, מ"מ אם קינא לה ונסתרה נאסרת עליו. ולכא' אם כה"ג לא חשיב יחוד כלל, אמאי נאסרת עליו, הא אין כאן יחוד. וע"כ דהוי יחוד עם שמירה, ושמירה זו מועילה לסתם אשה, אך לאשה שקינא לה ונסתרה, חוששים יותר שנבעלה לו, ולא מהני שמירה זו.

אמנם שמעתי מר"פ הריס שיחי' לדחות, דיתכן לבאר דאע"פ שמקום זה שיש בו פ"פ לרה"ר לא הוי מקום יחוד ליצור קירוב הדעת ביניהם, כיון שחוששים מבני רה"ר, ולכך אין כלל קירוב ביניהם שיבוא לידי עבירה, אך באשה זו שכבר קינא לה ונסתרה, וכבר יש קירוב הדעת ביניהם, חוששים אף בכה"ג שיבואו לידי עבירה במקום סתר זה, אע"פ שפתחו פתוח לרה"ר, דמ"מ הוי מקום סתר.



פתח סגור שאינו נעול

בדין מה חשיב 'פתח פתוח', נחלקו הפוסקים האם צריך שיהיה הפתח פתוח לגמרי, או אף אם הדלת סגורה כיון שאינה נעולה ובני רה"ר יכולים להכנס, סגי בהכי להחשיבו לפ"פ.

כתב רבינו יונה בספר היראה (אות עג) וז"ל: אל תתיחד עם שום אשה וכו', ואי זה הוא יחוד, סגור במפתח או במנעול זהו יחוד האמור בתורה (דברים יג) "כי יסיתך אחיך בן אמך" וגו'. עכ"ל.

כתב בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' אלף רנא) וז"ל: והגפת דלתות שאמרת אין זה יחוד עד שיהא בית נעול, דתרעא טריק בירושלמי, שער נעול במנעול משמע. וכדמשמע התם בירושלמי בפרק המדיר, דגרסי' התם תרעא טריק סוטה מוגף צריכה. וטעמא, כל שאינו במנעול ירא הוא שמא יכנס אחר שלא ברשות, וכענין ההוא עובדא דפרק בתרא דעבודה זרה (דף סט, ב ע, א) ביין נסך. עכ"ל. ובדברי הרשב"א והגירסא בדבריו נחלקו הפוסקים.

רעק"א (שו"ת מהדו"ק סי' צט ד"ה ובאמת לכאורה) כתב דהגפת דלתות בלא נעילה לא הוי יחוד כמבו' בשו"ת הרשב"א, אמנם הבית מאיר (שו"ת סי' מט; שו"ת רעק"א מהדו"ק סי' ק ד"ה מה דהעלה מר) כתב לו להוכיח דאף בסגירת הדלתות הוי יחוד עיי"ש, וע"כ כתב דהעיקר כגי' הב"י בדבריו שכתב "אין זה יסוד", ורעק"א (שם סי' קא ד"ה מ"ש מעכ"ת) הסכים עמו. והנה אע"פ שכן הוא בג' דפו"ר של הב"י, אך כבר העירו' דע"כ דהוא ט"ס, שהרי בפרטי הדינים שכתב הב"י^ח איתא:

(ח). בגליון הגמ'. נדפס עם הערות ע"ש תוס' איוורא.

(ט). ר"ל דהוי ספק.

(י). הרה"ג רבי דוד מצגר שליט"א, במבוא לשו"ת רעק"א מהדו" מכוון המאור.

(יא). נדפסו במהדו' אלו בראש הספר, ובמהדו' שירת דבורה נדפסו בתחילת כל סימן.

הגפת הדלתות אינו יחוד עד שיהא בית נעול. וע"כ שמה שנכתב בהעתקת הב"י את תשו' הרשב"א "אין זה יסוד", הוא טעות הדפוס. וכן בכת"י של תשו' רשב"א זו"ב איתא: אין זה ייחוד". וכן העתיקו לשונו בשו"ת הרדב"ז (ח"א סי' קכא) ושו"ת מבי"ט (ח"א סי' רפז).

והנה הרשב"א שם כתב וז"ל: וטעמא כל שאינו במנעול ירא הוא שמא יכנס אחר שלא ברשות, וכענין ההוא עובדא דפרק בתרא דעבודה זרה (דף סט, ב - ע, א) ביין נסך. עכ"ל. הרי שדימה הרשב"א דין זה לדין יין נסך, והרי לענין יין נסך כתב הרשב"א (שו"ת ח"ה סי' קכ) הו"ד בב"י (יו"ד סי' קכח, ג) שכל האיסור הוא רק בשער נעול, אך בסגור ואינו נעול מותר, וא"כ אף לענין יחוד הדין כן.

שוב מצאתי שכ"כ בשו"ת התשב"ץ (ח"ה מכת"י סי' ח"ה) והביא תשובת הרשב"א לראיה לדבריו, ומפני שאין הדברים ידועים אעתיק את לשונו. וז"ל: עוד שאלת, אשה שהלך בעלה למדינת הים, ולחץ אותה הזמן, ומטה ידה, ורוצה שתלך אצל בעלה באשר הוא שם, ובקשה עם מי ללכת [ולא מצאה"ל] כי אם יהודי אחד, ונתרצה היהודי להוליכה עמו, אלא שנתירא מבעלה שמא תעלה טינא בלבן, ובקשתם ממני אם יש היתר בזה.

תשובה. אין בדבר איסור, ושאוּדיע"ל לכם כי בהיתר הלכה עמו". (ודבר) (הדבר) ידוע הוא לכל יודעי דת ודין דאין אשה אסורה ללכת בשיירא משום ייחוד, שזה אינו מתייחד עמה ולא נכנס עמה למקום סתירה, שהרי עם שיירא הם הולכים, ובאהלים ליכא תרעא (מנעל) [ננעל"ל], שכל שער שאין ננעל במנעול אין שם סתירה, דמתירא הוא שמא יכנס שום אדם בלא רשות ויראנו, וכדאמרין בפרק המדיר בירושלמי (כתובות פרק ז סוף הלכה ו) תרעא [טריק"ן] סוטה מוגף צריכה, וכתב הרשב"א בתשובה (ח"א סי' אלף רנא) דטעמא דכל שאינו ננעל במנעול ירא הוא שמא יכנס אדם בלא רשות ומירתת ולא נגע"ל, וכהנהו דפרק בתרא דעבודה זרה (סט, ב - ע, א) גבי יין נסך. עכ"ל התשב"ץ.

[בדברי התשב"ץ מבו' דס"ל שפתח פתוח מהני להתיר אף בלילה, שהרי ההולכים בשיירא אין דרכם להיות באהלים אלא בלילות, ומ"מ כתב שכיון שהפתח פתוח מותר. ואילו בכנה"ג

(יב). ראה צילומה בסוף המבוא לשו"ת רעק"א מהדו' מכון המאור.

(יג). וכיון שנכתב עם ב' י', א"א לומר שנמחקה הס' ונראית כח'.

(יד). הביאו בפת"ש (סי' כב, ח) על דברי רעק"א הנ"ל.

(טו). נדפס גם בקובץ מוריה (רפג - רפה, עמ' יד סי' לה) תשובות חדשות מכתב יד מאת הרשב"ץ דוראן.

(טז). הוספת המהדירים.

(יז). לכא' צ"ל ואודיע.

(יח). מהלשון כאן משמע שתשובה זו נכתבה לאחר מעשה, אך מלשון השאלה נראה כי שאלוהו לפני מעשה. אך מ"מ לדינא אין נ"מ, שהרי רבינו התיר את הדבר ואמר שאין בו איסור כלל.

(יט). תיקון המהדירים. בקיצור התשב"ץ (שם עמ' שנו) איתא: טריק.

(כ). כצ"ל, וכדאיתא בירושלמי ובשו"ת הרשב"א דלהלן, וכן הוא בקיצור התשב"ץ (שם).

(כא). ג' תיבות אלו ליתא ברשב"א, והן שייכות לדין יין נסך, ולא לדין יחוד הנדון כאן.

(הגה"ט ס"ק י, הו"ד בבאר היטב ס"ק ט) כתב דכל ההיתר הוא ביום או בתחלת הלילה, אבל בלילה כשאין עוברים ושבים לא מהני פתח פתוח. ועי' ברכי יוסף (ס"ק י) שהתקשה מדברי התוס' בשבת (יג, ב ד"ה משה), שכתבו דפליגי בן ליש בפתח פתוח לרשות הרבים הוה עם מיכל, שאין בו משום יחוד, וכתב דצ"ל דהיה במקום דשכיחי עוברים ושבים יום ולילה לא ישבותו, דאי לא מאי אהניא ישיבתם בבית הפתוח לרשות הרבים בלילה, עכ"ל. הרי דסבר דליכא מאן דפליגי על האי סברא, ואילו מדברי התשב"ץ מבו' דפליגי, שהרי ליכא לתירוצו של הברכ"י בהולכים בשיירא].

וכן בשו"ת בנין ציון (סי' קלח) האריך לחלוק על דברי הבית מאיר ורעק"א, וס"ל דאף בפתח סגור ואינו נעול חשיב פתח פתוח, ומותר להתייחד שם.

אמנם הר"י מלוניל כתב וז"ל: פתח פתוח לרה"ר. מסתפיא דילמא חזו בני (רשות) הרבים העוברים שם. עכ"ל. הרי דס"ל דהיתר פתח פתוח הוא היכא שיתכן שיראו בני רה"ר אותם, וע"כ היינו שאף הדלת פתוחה, דאל"כ לא יראו אותם.

וכן ביד רמה"י כתב וז"ל: פי' והוא דפתוח דמירתית דלמא אתי איניש מעלמא ועייל. עכ"ל. והנה יש משמעות בתחילת דבריו דר"ל דצריך שהפתח יהיה פתוח ממש, דאל"כ הרי לא פירש כלום על דברי הגמ' (וא"כ מבו' בדבריו שא"צ שהדלת תהיה פתוחה לרווחה, דאמאי הזכיר שהחשש הוא 'דלמא עייל', ולא משום שיראו אותם בחוץ, וע"כ דסגי בפתוחה מעט, וכיון שהיא פתוחה חוששים שיכנסו בני רה"ר). אמנם יש לדחות, דכונתו דלא נימא דסגי בפתח הפונה לרה"ר, וכמו דמצינו בנר חנוכה דיכול להניחו על הפתח הפונה לרה"ר אע"פ שהוא נעול, וע"ז קאמר 'והוא דפתוח'. אך עדיין יש להסתפק אם כוונתו שאף הדלת פתוחה או דסגי שהפתח אינו נעול.

והנה יש שרצו לומר² דפלוגתא זו תלויה בשאלה אם היתר יחוד בפ"פ הוא משום דחשיב יחוד עם שמירה, וא"כ די במה שהדלת אינה נעולה, שכיון שיכולים לפתוח מבחוץ ולהכנס כבר נשמר שלא לעבור עבירה, אך אם צריך שהדלת תהיה פתוחה, א"כ לא חשיב יחוד כלל. אך צ"ל דאף בפתוח מעט סגי לזה, דאל"כ פשיטא שאין כאן יחוד כלל, שהרי אין לחוש לעבירה, וע"כ דקמ"ל שאף אם פתוח מעט חשיב שאין יחוד ושרי.

אמנם מדברי הר"י מלוניל הנ"ל מבו' לא כן, שהרי אע"פ דס"ל דצריך שהדלת תהיה פתוחה ויכולים לראותם, כתב 'מסתפיא דילמא חזו', הרי דסבר שיש כאן יחוד אלא שיש שמירה מחמת שחושש שיראוהו. וכן בדברי היד רמה, אף אי נימא דס"ל דצריך שהדלת תהיה פתוחה ממש, מ"מ כתב 'דמירתית' דילמא עייל, דהיינו שיש כאן יחוד עם שמירה.



פתח הפתוח לחצר

בבנין ציון (שם) הבין בדברי הבית מאיר דכוונתו להוכיח ממה שאמרו 'פתח פתוח לרה"ר' דמשמע שאם הפתח פתוח לחצר אסור. ומזה הוכיח הב"מ דלא מהני בדלת סגורה שאינה

כב). ספר זה נדפס ע"י מוה"ק ע"ש חידושי הריטב"א מהדו"ב.

כג). עי' ברכת אברהם (לר"א ארלנגר, כתובות כז, ב) שכתב כן.

נעולה, דא"כ מאי נ"מ אם הפתח פתוח לרה"ר או לחצר. ובשלמא אם צריך שהדלת תהיה פתוחה, א"כ כשהיא ליד רה"ר שיש הרבה אנשים מהני, אך אם היא בחצר שאין הרבה אנשים לא מהני. אך אם החשש הוא שבני רה"ר יכנסו כיון שהדלת אינה נעולה, אף בחצר יש לחוש לזה, ואמאי בחצר אסור. ותי' הבנין ציון, דברה"ר שיש בה הרבה אנשים לעולם מתייראים שמא יכנסו, אבל בחצר פעמים מתייראים ופעמים שאין מתייראים, ומילתא פסיקתא נקט.

לכאורה נראה בזה, דלסוברים שצריך שהדלת תהיה פתוחה, א"כ לא הוי יחוד כלל, ולכך דוקא בפתוח לרה"ר מהני, אבל בפתוח לחצר דאיכא יחוד לא מהני השמירה שחוששים מפני הנכנסים, ורק לסוברים דאף בדלת סגורה שאינה נעולה מהני, דדי בשמירה זו כדי להתיר, א"כ אף בחצר מותר, דעדיין הוא חושש מפני הנכנסים.

והנה הבית מאיר (שו"ת שם ד"ה מה שכ' מר ד"ה גם עדות) כתב וז"ל: ואין לומר דאף יחוד לא הוי^י, ויהא בכלל פתח פתוח לרה"ר, כיון שפתח הקיץ (-מטבח) סתמא לתוך הפאר הויז (-חדר כניסה לבית, הול) שלפני בית החורף, ובבית החורף סתמא שרוים ג' בני אדם, ולענין זה לא בעינן לע"ד רה"ר לענין שבת, אלא מקום שרבים מצוים, ורבים שלשה כדאי' טהרות (פרק ו') משנה ו', דכיון שדלת הפתח לא היתה פתוחה, רק ראוי לפתוח בלא פתיחת מנעול, זה לא מקרי פתוח אלא יחוד לע"ד. עכ"ל. אמנם החכמ"א (כלל קכו, ז) כתב להסתפק אף בחצר שיש בה ג' בנ"א, ובבני"א (סי' כח) ביאר את דיוקן מהלשון פתח פתוח לרה"ר ולא לחצר, אך לא ביאר מנין לחוש אף בג' בנ"א דהוי רה"ר לענין טומאה^י.

לבו גס בה

כתב רבינו ירוחם (תולדות אדם וחווה נתיב כג ח"א, דף קצב, א) וז"ל: וכתב הרמ"ה ואם לבה גס בה אפילו בעלה בעיר ופתח פתוח לרשות הרבים אסור. עכ"ל^י. וכ"כ הח"מ (ס"ק יג) ונראה דלמד כן מדברי תרוה"ד (סי' רמד), והב"ש (ס"ק יג) כתב כן בשם הח"מ, אך מבוי' בדבריו דאין ללמוד כן מדברי תרוה"ד, וכן מסיק לדינא הבית משה (ס"ק יג).

אמנם הט"ז (ס"ק ח) כתב להתיר בזה, והמגיה שם^י האריך לבאר דא"א ללמוד כן מדברי תרוה"ד, דדוקא בקינא לה ונסתרה יש לאסור, אך לא בכל לבו גס בה. וכ"כ להוכיח בשו"ת אור שמח (סי' ד ד"ה ועתה נבא) מדברי התוס' (שבת יג, ב ד"ה מטה) שכתבו לבאר איך פלטי בן ליש התייחד עם אשתו, דהיה שם פתח פתוח לרה"ר, ומוכח שאע"פ שהיה לבו גס בה מותר. וכבר

(כד). לכא' אין להוכיח מכאן דס"ל דהיינו טעמא דהיתר דפתח פתוח, משום דלא הוי יחוד כלל, דכוונתו היא, דלא הוי כיעור ואף לא איסור יחוד, אך הטעם שאין כאן איסור יחוד הוא משום ההיתר של פתח פתוח דמירתת.

(כה). ומה שציין למס' טהרות (ו, ד), נכנס למבוי והטומאה בחצר וכו' עיי"ש, ע"כ צ"ל דעכשיו אין במבוי ג' בנ"א, ולכך הוי רה"ר, אך בחצר שרגילים להיות בה ג' בנ"א, מנלן לאסור דלא הוי כרה"ר.

(כו). עי' יד רמה ע"ד הגמ' דבלבו גס בה אסור אע"פ שבעלה בעיר, שכתב וז"ל: ש"מ כל היכא דגיסא ביה ליכא צד היתר אלא בתרי כשירי. עכ"ל. ומשמע קצת דאף ההיתר של פתח פתוח שהוזכר בגמ' זו, ליכא היכא שלבו גס בה.

(כז). ר' יואל ב"ר משה גד, מח"ס חידושי הלכות, עמ"ס ב"מ וסנהדרין, אלטונא תצ"ו.

כתב להוכיח כן הברכ"י (ס"ק ו), והוכיח כן גם מדברי הראשונים והשו"ע שלא הזכירו איסור זה, והוכיח עוד מתוס' (שם ע"א ד"ה מה) ^ז.

בשו"ת שבט הלוי (ח"ה סי' רג, ז) כתב דבפתח פתוח לא הוי יחוד, ולכך נטה להקל כדעת הט"ז, דדוקא בהיתר דבעלה בעיר שאנו מתירים יחוד גמור, אסרו אם לבו גס בה, משא"כ בפתח פתוח דלא הוי יחוד כלל ^ט.

אמנם בדברי התפארת למשה (יו"ד סי' שמב על ש"ך ס"ק ה) מבואר דס"ל דהוי יחוד עם שמירה, ומ"מ כתב להקל בלבו גס בה, שהרי התיר לחתן וכלה שמת אביו של חתן או אמה של כלה, שמכניסים את המת לחדר ואת החתן והכלה לחופה, ובוטל בעילת מצוה ופורש, ונוהג שבעת ימי המשתה ואח"כ שבעת ימי אבילות, ומ"מ כתב דמהני פתח פתוח להתיר ביום, והרי ודאי לאחר בעילת מצוה חשיב שלבו גס בה, ואף בכלה שפירסה נדה לכא' חשיב לבו גס בה, שהרי אמרי' דיצרו תוקפול. ומאידך לא ס"ל דאין כאן יחוד כלל, שהרי התיר את זה רק ביום ולא בלילה, ואם אינו יחוד כלל אין מקום לאסור בלילה, וע"כ דהוי יחוד עם שמירה, ובלילה צריך ב' שמירות, ומ"מ התיר בלבו גס בה.



פתוח לרה"ר עם פרוצים

הנה דעת הרמב"ם דסתם אנשים חשיבי פרוצים, וע"כ כתב (כב, ח) דאסור לב' אנשים להתנייח עם אשה, דהוה כפרוצים. ויל"ע לפי"ז מה מהני פתח פתוח לרה"ר, הא התם איכא פרוצים, ואסור לאשה א' להתנייח עם הרבה אנשים פרוצים. ואי נימא דבפתח פתוח לרה"ר לא חשיב יחוד כלל, ניחא, דכיון שאין כאן יחוד, לא איכפת לן דברה"ר איכא פרוצים.

אמנם בשוב קו' זו כתב בשו"ת שער יוסף (סי' ד ד"ה והן בעודני"א) בשם רבו מהר"י נבון זצ"ל (שו"ת נחפה בכסף אה"ע ח"ב סי' יא), דדוקא כשמתייחד עם האנשים חיישינן שכולם יעברו יחד בעצה א', או יפייס את כולם, אבל כשיש אנשים ברה"ר שעוברים שם, עדיין מיסתפי מהם שמא יראוהו, ולכך הוי שמירה עליהם ^י. עוד כתב ליישב, דחיישי שמא יעברו ברה"ר איש ואשתו עמו, וכיון שהם שמורים הוה שומרים עלייהו.



כח). ולדינא יל"ע בדעתו, דהכא נראה שדעתו להקל, ואילו ביו"ד (סי' רמה, ו) כתב לאסור, ועי' גם באו"ח (סי' עג, שיו"ב א).

כט). עי' ברכת אברהם (שם) שכתב לבאר מח' הח"מ והט"ז, האם הוי יחוד עם שמירה, או דאינו יחוד כלל.

ל). עי' שער יוסף (סי' ג ד"ה אף אני, עמ' יח).

לא). עמ' לב.

לב). ולטעם זה מהני אף בפ"פ לרה"ר של נשים, דאע"פ דהרבה נשים אסור משום שיפתה את כולן, אך אותן שבחוץ אין בהם חשש פיתוי, שהרי אינו מתייחד עמן, והן שומרות.

הרב אלחנן פרינץ

מחבר שו"ת אבני דרך י"ח חלקים

חטף ברכה בשבע ברכות

מעשה אמיתי אירע שבוע שעבר בחופה שהכריזו ברם קול שם של רב שיברך את ברכת אשר יצר את האדם בצלמו. ניגש אדם אחר חטף את הכוס ובירך בלי רשות את ברכת אשר יצר. המסדר קידושין שהיה במקום הורה לברך שוב את ברכת אשר יצר. ונשאלנו, האם זו ברכה לבטלה.

חטף מצווה

בתחילה חשבתי כי דינו של המברך כדין חטף מצווה, וממילא הברכה שבירך תקפה, אך עליו לפייס. ואם בירכו שוב את הברכה הוי ברכה לבטלה. ואבאר בקיצור, הגמרא במסכת בבא קמא (צא, ב) אומרת: "תני רבה בר בר חנה קמיה דרב שורי הרגת נטיעות קצצת אתה אמרת לי להורגו אתה אמרת לי לקוצצו פטור א"ל א"כ לא שבקת חיי לברייתא כל כמיניה א"ל איסמיה א"ל לא תתרגם מתניתך בשור העומד להריגה ובאילן העומד לקציצה אי הכי מאי קא טעין ליה דא"ל אנא בעינא למיעבד הא מצוה. דתניא ושפך וכסה מי ששפך יכסה ומעשה באחד ששחט וקדם חבירו וכסה וחייבו ר"ג ליתן לו עשרה זהובים". וכן מצינו בגמרא במסכת חולין (פו, א): "תניא אידך ושפך וכסה מי ששפך הוא יכסנו. מעשה באחד ששחט וקדם חבירו וכסה וחייבו רבן גמליאל ליתן לו י' זהובים".

דין זה פסק הרמב"ם בהלכות חובל ומזיק (ז, יד) וזו לשונו: "וכן מי ששחט חיה ועוף ובא אחר וכסה הדם שלא מדעת השוחט. חייב ליתן כמו שיראו הדיינים. ויש מי שהורה שהוא נותן קנס קצוב והוא עשרה זהובים. וכן הורו שכל המונע הבעלים מעשות מצות עשה שהן ראויין לעשותה וקדם אחר ועשאה משלם לבעלים עשרה זהובים", וכן פסקו ראשונים רבים, ומדבריהם עולה דוהו קנס. וכן איתא בריא"ז (ד, טו. מובא גם בשלטי גבורים אות ג), רבינו ירוחם (אדם טו, ד) ובדברי המאירי (חולין פז, א). אולם יש ראשונים שציינו דוה דין ולא קנס, וכן מובא בדברי הרי"ף (בבא קמא לב, ב), הרמב"ן (חולין פז), הרא"ש (בבא קמא ח, טו) והר"ן (חולין כט, א בדפי הרי"ף).

א. הרשב"א (עמ"ס חולין) והר"ן מציינים שלא בודקים את שווי המצוות להקל או להחמיר, וכל חוטף מצווה משלם עשרה זהובים. וכתב המהרש"ל בים של שלמה שלא ניתן להבין מדוע דווקא עשרה זהובים, דהוא סוד גנוז, וציין שאין חילוק בין מצווה גדולה לקטנה, ועל כך שנינו "הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה". בשו"ת יכין ובעוז (טז), מובא ברבינו ירוחם) הביא ראיה שאין לחלק בין המצוות מכך שהגמרא בבבא קמא השוותה את ההריגה וקציצת האילן למצוות כיסוי הדם. עפ"י מובן דמה שאמרו בחוטף ברכת המזון שחייב לשלם ארבעים זוז (חולין פז), היינו כנגד שלוש ברכות מהתורה עשר זווים – סך העולה לשלושים, ועוד עשר כנגד ברכת היין שעל המזון (וכן ביאר הש"ך בחושן-משפט שפב, סק"ג).

הנפקא מינה הגדולה לשאלה האם זהו דין או קנס היא האם ניתן לדון זאת כיום. הטור והשולחן ערוך (חושן-משפט שפב, א) הביאו דין זה להלכה (כמו לשון הרמב"ם). נראה דניתן לדייק מהטור שהוא סובר דזהו קנס, שכן במקרה שחטף אחד מחבירו המצווה וכיסה את הדם במקומו המובא ביורה דעה (כח), נקט הטור שאין גובים זאת בזמן הזה. יתרה מכך, מצינו שראשונים רבים נקטו דאם תפס (המצווה) אין מוציאין מידו, ועל פניו זהו ככל דיני קנסות, כמבואר בגמרא בבא קמא (טו, ב).

הסמ"ע (שם, סק"ז) כתב דיש חילוק בין כשחטף הברכה ממי שמחוייב בברכה, כגון אב החייב למול את בנו, לבין מי שחטף ממי שאינו מחוייב בה יותר מאחרים. ולפי זה כיוון שאין חיוב לאחד על חבירו, אלא השבע ברכות הן חובה של הציבור הנוכח באותו מעמד, ממילא לא נוכל לחייב את החוטף דבר. דזהו חיוב על כולם, ועיין בתוספות (חולין פז, א ד"ה 'וחייבו') שכתבו: "ואחד שעמד במקום חבירו לקרוא בתורה פטור בלאו האי טעמא ואפילו תפס מפקין מינה משום דכולם חייבים בקריאת התורה".

וראיתי שכתב הסמ"ק (מצוה קנו): "ואם כסו חייב ליתן לו י' זהובים, אף על פי שאין אנו דנין דיני קנסות, מכל מקום אנו למידין כי לא טוב עשה וצריך לפייס חבירו". דברים אלו הובאו בט"ז (יורה-דעה כח סק"ח). ועיין עוד בדברי הפרי מגדים (שם) שציין ש"צריך על כל פנים לפייסו שביטל חבירו מהמצוה". בשו"ת בית שערים (אורח-חיים שנה) העלה לחלק בנידון, וזו לשונו: "כיסוי ומילה והריגת שור וקציצת אילן ובהמ"ז והמצוה על כל ישראל או בבהמ"ז על ג' או על עשרה ויותר שיעשה אחד מהם מצוה זו ואחד מהם יש לו קדימה במצוה זו ובא חבירו וחטף ממנו המצוה אז צריך לשלם י' זהובים לפי שביטל חבירו ממצותו והוא עשה אותה מצוה שזכה בה חבירו אבל במצוה שכאז"ל מ"ש ישראל מחויב לעשותה כמו תפילין... א"צ לשלם י' זהובים". ועיין עוד בהרחבה בזה בשו"ת המהר"ם שיק (יורה-דעה שכח) ובשו"ת דברי בניהו (כא, צב).

בספר חבל נחלתו (ה, מו) הסתפק האם הקנס בחטיפת מצוה הוא מפני שקיים את מצוותו של חברו או בעקבות שהפסיד אותו מעשיית מצווה. ועיי"ש בדבריו שהביא את דברי שו"ת ציץ אליעזר (ה, כה פרק כח אות ב. טו, לה): "אבל במצוה שאדם עושה ויעשה מה שייכות בה לחבירו לזכות בה, ואם מתורת שכר, שכר מצוות בהאי עלמא ליכא וכו' ומה דאמרינן במונע מצות עשה מבעליו דצריך לשלם י' זהובים היינו דוקא מתורת קנס דצער' לחבריה שבטלו מעשות מצות עשה שהוא ראוי לעשות, אבל לא שכר המצוה וכו' יעו"ש, ובנוגע לתשלום י' זהובים ומכירת מצוות יעוין מ"ש בזה עוד השלטי הגבורים שעל הרי"ף סו"פ החובל ומג"א או"ח סי' ש"ו ס"ק ט"ו, ויש"ש ב"ק שם סי' ס' עיי"ש, והדברים ארוכים", ועיין עוד בהסתפקות זו בשו"ת משנה הלכות (ט, רפ). ועיין עוד באריכות בחבל נחלתו (יד, א).

אגב, בתוספות (בבא-קמא צא, ב ד"ה 'וחייבו'), כתבו: "ומעשה באחד שקראו הש"ץ לקרות בס"ת ובא אחר וקדם וקרא, ושאל לר"ת ואמר לו שיתן לו תרנגולת לשחוט תחת אותם שתי ברכות. ואין נראה לר"י טעם זה, דאם כן למה חייבו ר"ג עשרה זהובים. ועוד פטרו ר"ת משום שיענה אמן, וגדול העונה אמן יותר מן המברך. ועוד אמר ר"ת דבבבא אין דנין מילתא דלית ביה חסרון כיס כדאמר לעיל (פד, ב)".

חובת הציבור

אגב, יש שאלה האם השבע ברכות הן של החתן או של הציבור. ואחת הנפק"מ בזה היא אם החתן אמר שלא כיוון לצאת בברכה של מי שחטף.

דעת רוב הפוסקים שהשבע ברכות הן חובת הציבור לברך את החתן והכלה. ואין בזה דין שהחתן יצא ידי חובה. כלומר, הברכות אינן שייכות לחתן והמברך אינו שלוחו. וכ"כ בשו"ת חיים שאל (ב, לח) בשם ספר מעשה רוקח (והובא במנחת שאול על הלכות ומנהגי חופה וקידושין עמוד סה) שאין ראוי שהחתן יברך בעצמו בשבע ברכות, לפי שהשבע ברכות הם שבח לשם יתעלה וברכה לחתן והכלה וישראל, ולכן הראוי שיברך אותם הגדול שבנמצאים, ואין ראוי שיברך אותם החתן לפי שהם ברכה לו, ואין ראוי שיברך אדם ברכה כזו לעצמו, והרמב"ם כעס על החתן שבירך ברכות אלו לעצמו, כן כתב רבי' אברהם בן הרמב"ם (וע"ע בספר ברכת אברהם עמ"ס פסחים קב, ב בשם הגר"י).

וכן הובא בשו"ת יביע אומר (ה אבן-העזר ח): "וכ"כ רבינו אברהם בן הרמב"ם, והובא בריש ס' מעשה רוקח (ח"א ד"א ע"ד), שצריך החתן לברך ברכת אירוסין בעצמו, שברכת המצות היא, משא"כ שבע ברכות של נישואין אין החתן רשאי לברכם, אלא גדול הנמצאים שם, שאינם אלא ברכות השבח. ואבא מארי כעס על חתן שבירך ז' ברכות לעצמו, ואמר שסיבת כעסו הטעם שזכרתי". וכ"כ כי החתן אינו יכול לברך את הברכות, ערוך השלחן (אבן-העזר סב, סק"ט), השדי חמד (מערכת חתן וכלה אות יח), החופת חתנים (ט, י), שו"ת מנחת יצחק (ג, קיד), הנישואין כהלכתם (יד, פט), הנטעי גבריאל (צט, א) ועוד.

היינו, שהברכות אינן שייכות לחתן, והמברך אינו צריך שיהיה שלוחו (וכן גם דעת התימנים, וכפי שכתב לי הגר"ר הלוי ערוסי כי "שבע ברכות אינן תלויות בכוונת החתן"). וכן נראה לדייק גם מדברי הפתחי תשובה (אבן-העזר סב, סק"ז). וע"ע בשו"ת משנה הלכות (ט, רלד) דהוי הברכות על הציבור (ועיין בשו"ת שבט-הלוי ח, רעג). וכן נקט בשו"ת הר צבי (אור"ח א, מד) "שהיא מצווה על הנוכחים". וכן ניתן לדייק מערוך השולחן (סב, לו) שכתב: "כיון שאותם שבשארי הבתים התחילו לאכול כשהתחילו אותם האוכלים עם החתן ולא דווקא ברגע אחד אלא כלומר שכולם באו בשביל השמחה אך מפני דוחק המקום נפרדו בפ"ע לחדרים אחרים וכולם חשובים כאחד לברך ברכת חתנים כיון שאוכלים כולם מהסעודה שהתקינו להחופה וכיון שכולם אין ביכולתם לשמוע הברכות מפי המברך בשולחנו של החתן לכן יברכו בפ"ע השבע ברכות, ואף על גב דהחתן והכלה לא ישמעו הברכות מפי אלו מ"מ אין זה כלום דזה שנהגו להביא גם את הכלה לשמוע הברכות אין זה לעיכובא אלא מנהג יפה לפי שהברכה היא על הצלחת שניהם, ראוי שיעמדו לשמוע את הברכות אבל אין זה לעיכובא".

כלומר, מדבריו עולה כי החתן והכלה אינם חייבים לשמוע את השבע הברכות, שכן עיקר חיוב הברכות מוטל על הציבור, לברך להודות לה' על הבריאה של חתן וכלה. וכן כתבו גם בשו"ת התעוררות תשובה (ב, פא) ובתבואות שור (יורה-דעה א, סקנ"ט) שעיקר חיוב הברכות מוטל על הציבור.

ולפי זה אף שחטף ברכה, אין לחזור ולברך את אותו ברכה שוב, דהרי זו ברכה של הציבור ואין זה משנה מי מברך אותה (וכן כתב לי הרה"ג רצון הלוי ערוסי: "אין לחזור על הברכה. הברכה היא ברכת שבח, ולכן אף שנחטפה היא נאמרה"). ולכאורה מדברינו עד כה עולה כי אם מברך שוב את הברכה שנחטפה, הוי ברכה לבטלה.

ולא אכחד להזכיר כי יש שדייקו משו"ת נודע ביהודה (תנינא א) דהחיוב של הברכות הוא על החתן. דאחר שהנוב"י דן בברכת האירוסין כתב: "אמנם חרש שנשא חרשת ודאי לדעתי אין כאן ברכה ואפ"ה מקרי נישואין כמבואר ביבמות בפרק חרש במשנה ב' אחין חרשין נישואין לשתי אחיות חרשות". מדבריו משמע דאם לא שמע החתן ברכת נישואין לא יצא ידי חובה, שכן הברכה חובת החתן (אלא דחלו הנשואין גם בלא ברכה, דהברכה אינה מעכבת). כדעה זו כתב לי הרה"ג בן ציון יעקב הלוי ואזנר: "הדבר פשוט שדינו כחוטף מצוה, על כל פרטיה (עיין חו"מ סי' שפב). ובוודאי שייכא (הברכה) לבעליה היינו החתן והמחותנים, וכדקיי"ל במילה ופדיון הבן עיין שו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' נז). ומאחר שעשאה ברבים, בייש וציער את החתן והכלה בעודם תחת חופתם ובייש הרב שנתכבד האמיתי, וודאי דינו כרשע (וגרם לטירחא דציבורא וכו' דינו כרשע) - חש"ו, שברכתו אינה ברכה".

אולם על דברי הנוב"י השיג בשו"ת אגרות משה (ח"א אבן-העזר פז) וזו לשונו: "הנה ברכות אירוסין בחרש וחרשת ודאי הנכון כהנוב"ת אה"ע סי' א' שאין לברך וכן הביאו בחדושי רעק"א בריש סי' ל"ד וסובר כן. אבל פשוט לע"ד שהוא רק בברכת אירוסין משום דלהרמב"ם פ"ג מאישות הכ"ג הוא ברכה על מעשה מצות קידושין כמו בכל המצות שעל העושה לברך ומנהגנו שאחר מברך הוא כדי שלא לבייש מי שאינו יכול לברך כדאיתא בב"ש סק"ב שלכן צריכין החתן והכלה לצאת בשמיעתן וכיון שאינם שומעין אינם יוצאין בברכה זו. אבל ברכות נישואין צריך לברך גם בחרש וחרשת כי ברכות נישואין מעולם לא ניתקנו דוקא על החתן והכלה אלא על כל המסובין בעת הסעודה והנמצאים בשעת הנישואין ולכן אף כשהחתן והכלה הם חרש וחרשת ואין יוצאין בהברכות מחוייבין כל הנמצאים שם לברך ולכן ברכות נישואין צריך לברך". כלומר מדברי האגרות משה עולה כי החיוב בשבע ברכות הוא על הציבור ולא על החתן, וממילא יש לברך גם אצל חרש ברכות אלו (בניגוד לברכות האירוסין). וכן הורה גם בשו"ת שבט הלוי (ח, רעז) כאגרו"מ דיש לברך ברכת נישואין בחתן חרש.

ברכה בכוח

ואולי הוי כמי שבירך בכוח שאין עונים אחריו אמן, ואז אין זו ברכה לבטלה שחזר אחר ובירך ברכה זו. שכן פסק הרמ"א (או"ח נג, כב): "וכל מי שמתפלל בחזקה ודרך אלמות, אין עונים אמן אחר ברכתיו (בנימין זאב סי' קסג, ואגודה פרק כיצד מברכין)". וביאר שם העטרת צבי (סקל"ה) כי "אין עונים אמן אחר ברכתיו. שנאמר (תהלים י, ג) ובוצע ברך נאץ ה' ", וכ"כ גם הגר"א דאין זה מברך אלא מנאץ, ואסור לענות אמן אחריו. וכן הורה המשנה ברורה (נג, סקס"ו) וכן פסק בערוך השלחן (נג, כב): "ואסור לאדם להתפלל בלא רצון הצבור. וכל מי שמתפלל בחזקה ודרך אלמות

- אין עונין אמן אחר ברכותיו". ולכאורה יוצא מכאן כי חטף ברכה ובירך שלא בהסכמת בעלי השמחה ובדרך אלימות, ברכתו היא ברכה לבטלה ולא יוצאין בה ידי חובה.

ולפי"ז לכאורה טוב עשה המוזמן שחזר לברך את הברכה, מפני שבעלי השמחה והקהל לא יצאו יד"ח בברכה שבירך הקופץ בראש, ואין מנוס מלברך שוב.

וכ"כ לי הרה"ג שלמה דיכובסקי: "שבע ברכות מברכים לכבודם של החתן והכלה ושל הציבור. אמירת ברכה בחטיפה אלימה אינה לכבוד, אלא לבזיון. זו ברכה יתומה ללא חתן וכלה וללא ציבור, ולדעתי לא יוצאים בה כלל ידי חובה. ראוי שלא לענות אמן, ולכבד אדם אחר באמירת הברכה פעם נוספת".²

אלא דהובא בגליון מעדני כהן (165) מהגר"נ קופשיץ, בהאי לישנא:

הכא נמי בנידון דידן שבירך אחד אחת מברכות הנישואין שלא ברשות, בין אם נימא דהברכות שייכי לחתן והכלה בין אם נימא שהברכות שייכי לכל הציבור, מ"מ כיון שבירך שלא ברשות הרי זה בכלל דברי הרמ"א שאין עונין אמן אחר ברכותיו, והיינו שאין ברכתו ברכה, וא"כ מהאי טעמא לכאן לא יצאו יד"ח וצריכים לברך שוב אותו ברכה. אולם... לפי המבואר בתוס' בחולין י"ל דהכא לא הוי בוצע ברך ניאץ ה', דהנה בגמ' בחולין (פו, א) מבואר דאם חטף מחבירו ברכה הוא חייב לו עשרה זהובים.

ובתוס' (שם ד"ה 'וחייבו') כתבו דאחד שעמד במקום חבירו לקרוא בתורה פטור מעשרה זהובים וכו' משום דכולם חייבים בקריאת התורה, וכן פירש ריב"א, ואפילו עמד במקום כהן וכו'. וכ"כ באור זרוע (הל' כיסוי הדם סי' שצט) וז"ל "והיכא ששליח צבור קרא לראובן לקרות בתורה והקדימו שמעון. פר"ת וכן ריב"א דאין לו עליו כלום. שכולנו חייבין לקרות בתורה, ומשום שקראו שליח צבור לא זכה בברכה יותר מאחריני".

ומבואר דכיון שכולם חייבין בקריאת התורה אע"פ שקרא השליח ציבור לאחד שיקרא אם אחר קרא במקומו לא חשיב שחטף לו כיון שכולם חייבין בקריאה וגם הוא בכלל הציבור, א"כ הכא נמי לענין ברכת הנישואין אם נימא דהברכות שייכי לכל הציבור שעומדים שם כשאחד מברך שלא ברשות לא חשיב שגזול את הברכה ולא הוי בכלל בוצע ברך ניאץ ה'.

אולם סברא יפה כתב לי בזה ידידי הגר"א מחפוד (מח"ס שו"ת ברית הלוי), דגדול העונה אמן יותר מן המברך, וממילא זה שחטפו ממנה את הברכה לא הפסיד כלום. ועיין בדבריו המלאים בהערה ובמה שביאר דין החוטף ברכה ועניה אחריו.³



ב). אך יש להדגיש כי כבר הורו רבים כי אין להתקוטט עבור שום מצווה דדרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום, ועיין בזה במגן אברהם (נג, סקכ"ו) ובשו"ת מחנה חיים (ג, יט).

ג). וזו לשונו של הגר"א מחפוד במכתבו אלי: ובר מן דין י"ל דשפיר אם רוצה יכול לענות אמן אלא שהוא קנס כנגד האלם שמתפלל בחזקה שעל ידי שלא יענו אמן לא ישוב לכסלה עוד, אבל פשוט דיכול לענות אמן ולית בזה שום איסור, ולכן בדיני חושן משפט אינו יכול לתבעו לשלם לו דסו"ס יכל לענות אמן וכיון שכן לא הפסידו כלום.

וחזי הוית בספר לב אריה (חולין פז) שתמה בזה דדין ר"ת סותר להא דאיתא ברמ"א (או"ח סי' נג וסי' תקפא) שאם

הלבנת פנים

ועדיין ליבי נוקפני, דאם קוראים לאחר שיברך שוב ברכה זו, הרי מלבינים את פני החוטף ברבים, והוי שפיכות דמים. וכידוע הלבנת פנים הוי מהדברים החמורים ביותר. ושנינו במסכת אבות (ג, יא): "רבי אלעזר המודעי אומר... המלבין פני חברו ברבים... אין לו חלק לעולם הבא", וכן איתא במסכת כתובות (סז): "א"ר יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: נוח לו לאדם שימסור עצמו לתוך כבשן האש ואל ילבין פני חברו ברבים" (וכעין זה במסכת ברכות מג). ומבואר בגמרא במסכת בבא מציעא (נח) כי כל היורדין לגיהנם עולין חוץ משלשה וחד מיניהו המלבין פני חברו ברבים.

התפלל אדם בחזקה ודרך אלמות אין עונין אמן אחר ברכותיו ומקורו בבנימין זאב (סי' קסג) בשם האגודה וא"כ ה"נ במוהל הזה שחטף המצוה בחזקה אלמות ג"כ אין לענות אמן וא"כ אמאי פטרו ר"ת מלשלם הא שפיר עבד דלא ענה. ותיריך הלב אריה שכל דין זה הוא רק גבי תפילה דהמצוה מוטלת על כולם להתפלל אלא שאחד מתפלל ומוציא אותו כשעונה אמן. לכן אם מתפלל בחזקה אין להם לענות אמן דהא הם אינם רוצים לצאת בברכתו והוא רוצה להוציאם בעל כרחם והלכך לא ליהנות מעשיו ולא יענו אמן אחר ברכותיו. משא"כ גבי מוהל שכיבדו האב דזה מצוה שלא רמיא עליה כלל והחוטף לא רצה להוציא את הנחטף דאין צריך לזה שיוציא אותו ולכך אף שעשה שלא כדין, מ"מ יוכל לענות אמן על ברכתו, דמה איכפת ליה בענית אמן כיון לא חפץ בברכה להוציא אותו עיי"ש מה יישב לפי"ו קושיית הש"ך (חור"מ שפב, סק"ד).

והנה אף שעצם חילוקו נכון ודבריו נאמנו מאד, וגם במה שכתבו התוס' (ב"ק צא, ב ד"ה 'וחייבו') במעשה באחד שקראו ש"צ לקרות בס"ת ובא אחר וקדם ושאל לר"ת ופטרו ר"ת משום שיענה אמן וגדול העונה אמן יותר מן המברך. הנה כי כן גם התם קריאת התורה היא חובת הציבור והעולה לתורה אינו "מוציא" את הרבים ידי חובתו וכמ"ש הרמב"ן במלחמות (פ"ק דמגילה) וכ"מ מהתוס' (סוכה נב, א ד"ה 'וכיון') [ודלא כראב"ן (שו"ת סי' עג)] וכן נהוג עלמא שאין משלימין בהחסירו לשמוע פסוק. מ"מ אין צריך לדבריו כיון דגדול העונה אמן יותר מהמברך, א"כ מה שייטאיה לדין המתפלל אדם בחזקה ודרך אלמות וכו"ל.

שוב ראיתי במילואים לספר יהושע הנדמ"ח (עמו' תשה לסי' תקיב) שהביאו מגליון ספר יהושע של הגרי"פ פערלא שכן כתב בפשיטות דכיון דגדול העונה אמן יותר מהמברך א"כ לא הפסיד הגדול כלום אדרבה, הרויח בזה שעשה מצוה גדולה יותר והו"ל זה נהנה וזה לא חסר וקרוב להיות זה לא נהנה ולו אין חסרון בזה ובכגון דא כופין על מדת סדום ואפילו לכתחילה שרי ואין בזה משום בא בעקיפין ובוצע בך עיי"ש.

שו"ר בעוזה"י להגאון רא"י גליק בעל שו"ת יד יצחק בספרו באר יצחק (חולין שם) שהביא קושיית הלב אריה וכתב ג"כ שכל דין מתפלל בחזקה ובאלמות דאין עונים אחריו אמן הוא מדין קנס שלא יפרוץ בדבר אבל סו"ס כשאנו דנים מצד הפסד ממון ליכא כיון שיכל לענות אמן לא מקרי שהפסיד ממון. ועוד י"ל דדוקא בעושה כן דרך אלמות וחזקה קנסינן ליה כדי שלא יהא רגיל בכך, משא"כ בעובדא דר"ת שעה כן באקראי בעלמא שחטף מצוותו, בזה שפיר יכול לענות אמן ולא הפסיד שכרו עיי"ש.

והנה גבי שבע ברכות שהם מדאורייתא כדאיתא במסכת (כלה א, א), לכו"ע הן ברכות השבח ולא ברכת המצוות וכמ"ש בהמאירי והמהר"ם חלאוה (פסחים ז, ב) וכ"כ הר"ן (פ"ק דפסחים) וכ"מ ברש"י (כתובות ז, ב ד"ה 'שמח') וא"כ אין כאן "מוציא" ידי חובה וכן עמא דבר שאין המברך מכוין להוציא לא את החתן ואף לא את הציבור, וע"ע בלשון הרמב"ם (הל ברכות ב, י), ולנ"ל שפיר גם אם חטף המצוה יש לענות אמן אחריו. הן אמת שיש לדון אם אף לטעמיה דר"ת יהיה חייב לשלם לו לפמ"ש בשו"ת המבי"ט (סי' קיז וסי' קפ) דהא דגדול העונה אמן יותר מהמברך היינו דוקא כשהעונה יוצא ידי חובתו בברכה שמברך השני כמו ברכת המזון ותפילה וכיו"ב עיי"ש, וא"כ בדין חטף ברכה מברכות שבע ברכות שאין "מוציא" ידי חובה, יצטרך לשלם לו. אבל לא ידעתי איך יפרנס העובדא דר"ת במילה וכיסוי הדם דשייך ביה גדול העונה אמן יותר מהמברך הגם ששם אינו "מוציא" ידי חובה. שו"מ בעוזה"י בחידושי רבי מאיר שמחה (ב"ק צא, ב).

והנה דין ר"ת אינו מוסכם והמהרש"ל ביש"ש (פ"ח דב"ק סי' ס) תמה עליו, אך גם איהו שחלק הוא מטעם דמה שאמרו גדול העונה אמן יותר מהמברך היינו בלא עשיית מצוה כגון לענין ברכה ס"ת ותפילה, שהיא מניעת ברכה לבד. אבל

ומבואר במדרש תנחומא (פרשת ויגש סימן ה): "ולמה אמר הוציאו כל איש מעלי אלא כך אמר יוסף בלבו מוטב שאהרג ולא אבייש את אחי בפני המצרים". ואומרת הגמרא בבא מציעא (נט) כי אף שהבא על אשת איש מיתתו בחנק - יש לו חלק לעוה"ב, אבל המלכין את פני חבריו ברבים אין לו חלק לעוה"ב. וה"ה הכא, אף אי נימא דהברכה שבירך הראשון לא היתה רצויה, עדיף שלא יברכו כעת עוד ברכה, ממה שילבינו את האדם שחטף הברכה.

ודין זה נפסק להלכה, והכי כתב הרמב"ם בהלכות דעות (ה, ח): "מכאן שאסור לאדם להכלים את ישראל, וכל שכן ברבים, אף על פי שהמכלים את חבריו אינו לוקה עליו, עון גדול הוא, כך אמרו חכמים המלכין פני חבריו ברבים אין לו חלק לעולם הבא". וכן שנה בהלכות חובל ומזיק (ג, ז), וכן פסק השולחן ערוך (חושן-משפט תכ, לט): "וכל המלכין פני אדם כשר מישאל בדברים, אין לו חלק לעולם הבא". וממילא מאחר שכבר בירך האדם ברכה זו, אם יכריזו לברך שוב ויברכו שוב, אין לך הלבנת פנים גדולה מזו (וע"ע בשו"ת יביע אומר ו יורה-דעה יג אות יב).

ובייחוד דיתכן דהאדם שחטף את הברכה עשה כן בשוגג ומחמת איזו טעות בשיקול הדעת או בלבול או רוח שטות שעברה עליו, וכי בעבור זה יהא מותר ח"ו לשפוך דמו, חלילה חלילה.

אולם עדיין יש לגשת בסתר לאדם שחטף ברכה ולהוכיחו, וכפי שכבר בספר המצוות הקצר (לא-תעשה עט): "מצות לא תעשה שלא לבייש את חבריו. שנאמר (ויקרא יט, יז): 'ולא תשא עליו חטא'. וכל שכן ברבים, ועון גדול הוא, ואמרו חז"ל (בבא מציעא נט, א): 'המלכין פני חבריו ברבים, אין לו חלק לעולם הבא'. לפיכך יזהר שלא לבייש קטן וגדול, ולא יקראהו בשם שהוא בוש ממנו. ודוקא בדבר שבין אדם לחבריו, אבל במילי דשמאי, אם לא חזר בו כשהוכיחו בסתר, מכלימין אותו ברבים, ומפרסמין חטאו ברבים עד שיחזור למוטב" (וע"ע ברמב"ם בהלכות דעות ה, ז-ח).

ולפי זה מכיוון דפשוט וברור דע"י זה שיברכו כעת שוב את הברכה, החוטף יושפל עד עפר, אנן סהדי שבדיעבד בעלי השמחה מתרצים בברכתו, שלא יתכן שיעשו עון גדול כזה בעת חופתם, בזמן שכל עוונותיהם נמחלים, וממילא, מאחר שמסתמא נתרצו, נמצא למפרע שבדיעבד

לעניין כיסוי הדם ומילה שהיא מצות עשה לבד והברכה אינה מעכבת, א"כ מנע אותו מן המצוה ומצוה לבד גם כן חשוב עשרה זהובים וסיים: "ואף שכך פסק אילן גדול ונתלו בו עמודי עולם, התוס' (ד"ה 'וחייבו') והרא"ש והמרדכי (חולין סי' תרנה) והר"ן ומתיירא אני שלא ירצו גולגלתי, אבל תורה היא וללמוד אני צריך", וא"כ עכ"פ בנידו"ד בברכת שבע ברכות שאין בה כי אם ברכה בלא עשיית מצוה, שפיר גם למטונייה ידיה אמרינן גדול העונה אמן יותר מהמברך.

ואע"ג דהשו"ע פסק דלא אמרינן גדול העונה אמן יותר מהמברך ולכן פסק (או"ח רא, ד) דישתדל לזמן, וכן הרמב"ם (הל' ברכות א, יא) כתב דכל העונה אמן אחר המברך הרי הוא כמברך, הנה כי כן הגם שאינו יותר גדול מהמברך, מ"מ מיהת הרי הוא כמברך ובוהו סגי לפוטרו וכמ"ש הש"ך (שפב, סק"ד) ועיי' בשיטמ"ק (ב"ק צא, ב) שתמה על ר"ת דהרי לא קימ"ל דגדול יותר המברך אלא כרב דפליג עליה וכן הקשה במעדני יו"ט על הרא"ש (פ"ו דחולין סי' ח סק"ד), והיינו דאף שהוא כמברך מ"מ הא איתא התם דממהרים לתת שכר למברך יותר מהעונה ואמאי פטרו ר"ת הא חטף ממנו את מה שממהרים לפרוע לו. ועיי' בשו"ת פנים מאירות (א, נז ד"ה 'וראיתי שרבים') ואכמ"ל.

ולכן לדינא צריך לענות אמן על ברכתו ולא ברכה לבטלה היא ולא שפיר הורה אותו מסדר קידושין לחזור לברך, והיא ברכה לבטלה. עכ"ל.

ד. ומסתמא מחלו לו, כדרך בני ישראל, עיין בשו"ע (חושן-משפט תכב, א), וברמ"א (אורח-חיים רה, א) וברמב"ם (הל' חובל ה, י. הל' תשובה ב, י. הל' דעות ה, ו).

כולם יצאו יד"ח בברכה. ולפי דברינו עולה כי על הרב שהורה שם לברך שוב, שגה בדין, דעברו על עוון המלבין פני חבירו ברבים החמור. וע"ע בזה בדברי בעל שבט הקהתי בקובץ הישר והטוב (ז תשס"ט עמוד רנט) בקובץ אור ישראל (לד, תשס"ד עמוד צו) בדברי הגרמ"מ שפרן.

אלא דיש ליישב ע"פ דברינו, כיצד פסק הרמ"א (או"ח נג, כב) כי המתפלל בחזקה אין עונים אמן על ברכתו (ולא עונים אמן על הקדיש) הלא זה מלבין את פניו שלא עונים אחריו אמן. וי"ל כי הרמ"א מדבר על חצוף ידוע או כגון שהתרו בו להדיא, ומחציף להתפלל כנגד דעת הקהל, וכיון שחטא על עצמו, מותר לביישו ואין עונין אחריו. משא"כ בנד"ד שקרה מקרה, מהר, בזה אין להשפיל כבודו, ואפשר שעשה טעות בשיקול הדעת.



שוטה

אולם יש להוסיף על דברינו כי אם האדם שחטף את הברכה ידוע לכל שהוא שוטה גמור, בזה וודאי דלא יצאו ידי חובה, וצריך לברך שוב את הברכה שחטף ובירך השוטה. שכן כתב הרמב"ם בהלכות עדות (ט, ט): "השוטה פסול לעדות מה"ת לפי שאינו בן מצוות, ולא שוטה שהוא מהלך ערום ומשבר כלים וזורק אבנים בלבד, אלא כל מי שנטרפה דעתו ונמצאת דעתו משובשת תמיד בדבר מן הדברים אע"פ שהוא מדבר ושואל כענין בשאר דברים הר"ז פסול ובכלל השוטים יחשב", והוסיף הרמב"ם (שם הלכה י): "הפתאים ביותר שאין מכירין דברים שסותרין זה את זה ולא יבינו עניני הדבר כדרך שמבינין שאר עם הארץ, וכן המבוהלים והנחפזים בדעתם והמשתגעים ביותר הרי אלו בכלל השוטים, ודבר זה לפי מה שיראה הדיין שאי אפשר לכוון הדעת בכתב".

אחר כותבי את התשובה, שמחתי לראות כי כיוונו לדעת גדולים. שכן מצאתי שהגריש"א זצ"ל נשאל (מובא בספר ציוני-הלכה, הלכות נישואין עמוד קסו) לגבי חטף ברכה בחופה, והשיב: "גנב! אינני רואה סיבה למה לא טובה הברכה שלו". ועיי"ש בהערה יט דכתב הגרב"צ קוק כי יל"ע ע"פ דברי הרמ"א במי שמברך בחזקה ודרך אלמות, וביאר "ושמא דווקא בחזרת הש"צ נאמר דין זה שביסודה נתקנה להוציא את הציבור ידי חובה". וכן הורה גם בעל שו"ת דברות אליהו במכתבו אלינו, וסיכם: "הואיל ושבע ברכות הם ברכת השבח ולא מוטלים על החתן והואיל וכבר אחד אמר את הברכה, אין מקום לחזור עוד עליה. אולם החוטף הזה אין רוח חכמים נוחה הימניו".



העולה לדינא: אדם שחטף כוס בשבע ברכות ובירך בלי רשות את אחת הברכות. אין לקרוא לאדם שהיה מיועד לברך ברכה זו שיברך ברכה זו בשנית. ויצאו יד"ח במה שבירך האדם שחטף. אך על הרב להוכיח בסתר ולגעור בנוזפה גדולה את החוטף.



אוצר חושן משפט

◆ חזקה אין אדם פורע תוך זמנו ◆

רבי יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

חזקה אין אדם פורע תוך זמנו

גמרא בבא בתרא ה. אמר ר"ל הקובע זמן לחבירו ואמר לו פרעתך בתוך זמני אינו נאמן ולואי שיפרע בזמנו, ובגמ' שם בע"ב והלכתא כר"ל ואפילו מיתמי ואע"ג דאמר מר הבא ליפרע מנכסי יתומים לא יפרע אלא בשבועה חזקה לא עביד איניש דפרע בגו זימניה.

ויש לדקדק, דבתחילת הסוגיא בעיקר הדין של ריש לקיש דתוך זמנו אין הלוה נאמן בטענת פרוע, מוזכר רק הטעם דלואי שיפרע בזמנו, כלומר שתוך זמנו אין החוב עומד לפרעון, אבל לא מוזכר הטעם דאינו נאמן מחמת דהוי "חזקה" ורק במסקנת הגמ' נאמר בטוי "חזקה" לענין זה שבחוב תוך זמנו יכול להוציא אף מיתומים בלי שבועה. דלענין להוציא מיתומים בלי שבועה צריך שיהא הדבר ברור, ובוה דוקא הוסיפה הגמ' הטעם דהוי "חזקה" דלא עביד איניש דפרע תוך זמנו. דאכן בדברי ר"ל יש לומר בטעמו דאינו נאמן לומר פרוע תוך זמנו, גם בלי החזקה, אלא דתו"ז אין טענת פרעון, והיא דומה לטענת מחילה שטוען הלוה מחלת לי על החוב שכתב המרדכי בסוגין סימן תסט דטענת מחילה טענה גרועה היא ודן שם דלא שייך מגו שהיה טוען מחלת, והו"ד ברמ"א חו"מ ריש סי' עח. וממילא חייב מצד חזקת החיוב, ומתאים הלשון בר"ל דקתני "אינו נאמן" ולא קתני דחייב, דעיקר דברי ר"ל הוא דאין הלוה נאמן בטענת פרוע דל"ה טענה. ורק במסקנת הגמ' בהא דפטור המלוה משבועה אף להוציא מיתומי הלוה, בזה נצרך לומר דהוי חזקה וכנ"ל. אכן יש להעיר דבתוס' שם ה: ד"ה ואפילו מוזכר גם בתחילת הסוגיא הבטוי "חזקה דריש לקיש", הרי דעיקר דינו של ר"ל דאינו נאמן תו"ז לומר פרוע הוי מדין החזקה. וכן במש"כ התוס' שם ד"ה ובא בזמנו, וכ"כ הר"ן גבי יומא דמישלם זמניה, דבמקום חזקה לא מהני מגו דהעזה, מוכח דגם בעיקר דינא דר"ל אזלי' מדין החזקה. וכן מוכח ממש"כ תוס' שם ד"ה אלימא דהוי אנן סהדי שזה עשה הכותל, וביאר המהרש"א דהוי מחמת דאין אדם פורע תו"ז, והיינו דהך חזקה הוי כעדים, וזהו דקתני במתני' דהוי בחזקת שלא נתן. הרי דידעי' מהחזקה בעיקר דינא דר"ל, וראה בזה באבן האזל על הרמב"ם בהל' שכנים פ"ג.



הטעם דחזקה דאין אדם פורע תוך זמנו מועילה להוציא ממון

במהרי"ק שורש עב כתב דחזקה זו הבאה מכח טעם וסברא אין חזקת ממון עומדת כנגדה (ולפ"ז אפשר דמוציא גם בליכא טענת ברי למלוה, ראה להלן). ובמהרי"ט אב"ע סימן כז, ורע"א בשו"ת סימן קצו, ונחלת דוד סימן כז בשם הגר"ח מולוזין, הוסיפו דחזקה זו דהיא מסברא עדיפא מרוב דלא מהני להוציא ממון, אבל חזקה דאינו פורע תו"ז מהני להוציא ממון. וכן מבואר בש"מ בסוגיא ו. בשם גליון תוס' דחזקה זו אלימא להוציא ממון. ובתירוה"ד סימן רז כתב דחזקה זו

אינה כחזקה דמעיקרא אלא היא חזקה הבאה מכח רוב, דרוב בני אדם אין עושין אלא בענין זה. והוסיף בשערי יושר ש"ג פ"ו דרוב כזה עדיף מכל רוב דאינו מועיל להוציא ממון, כיון דהוי כעין ראייה ועדות דמוחזק כן דהוא רוב משום הכרת השכל שמוחזק לנו כן. אמנם רע"א בתשובה שם כתב דאפשר דחזקה זו לא עדיפא מרוב, אלא דמהני להוציא ממון בצירוף החזקת חיוב. וכ"כ באמרי בינה הל' טו"נ סימן טו בשם זקנו בדברי משפט סימן עח סק"ב דתו"ז מהני להוציא מטעם החזקת חיוב, וכן מבואר בשו"ת רע"א שם. ונראה דהרע"א לשיטתו במש"כ בשו"ע בסי' עח דבאיכא ע"א שפרע תו"ז חייב שבועה דאורייתא, והיינו דהחזקה דתו"ז ל"ה כאנן סהדי ומהני להוציא בצירוף החזקת חיוב, ולהכי באיכא ע"א עדיף. ולרע"א מיושבת קו' הש"מ בסוגין בהא דמבע"ל בגמ' אם מגו נגד חזקה דתו"ז מהני, דהא מגו ל"מ להוציא ממון וחזקה מהני הרי דחזקה עדיפה ממגו, דאכן המגו מהני להוציא רק בצירוף החזקת חיוב. ולכן הסתפק הרע"א בשו"ת קמא סי' קלו בתו"ז ואיכא תרי ותרי, אם מהני החזקה, דאפשר דהחזקה כאנ"ס ותרי כמאה. אכן הרע"א לשיטתו הסתפק דאפשר דהכא החזקה בתו"ז מהני משום החזקת חיוב (והש"ש ש"ו פכ"ב נקט דכיון דתו"ז הוי חזקה דהוכחה לא מהני בכה"ג דתרי כמאה), ולהלן נביא בשם הגר"א דהחזקה היא כאנן סהדי.

אכן נראה דאמנם בכל הסוגיא הטעם בר"ל הוא מחמת החזקה דא"א פורע תו"ז, אלא דתרי דיני איכא בחזקה זו, ושני מהלכים בראשונים ואחרונים בסוגיא בהא דלר"ל אמרי' חזקה אאפת"ז - האם מוציא מכח החזקה, דהך חזקה אלימה להוציא ממון, מטעמים הנ"ל. ולהגר"א הטעם דהחזקה כעדים כפי שיוכח להלן, או דהחזקה דתו"ז מבטלת לטענת פרוע דאינה טענת שכירה. ונראה דתרויהו איתנהו בדינא דר"ל - חדא גוונא דמוציא ע"י החזקה, ועוד דאף בגוונא דל"ש לחזקה, מ"מ כיון דתו"ז ל"ה טענה של פרעון ממילא מוציא מכח החזקת חיוב.

ויש לדון כמה נ"מ בזה. הנה מסתבר דאף להנך ראשונים דפליגי על תוס' שם ד"ה הקובע שכתבו דדוקא בקובע זמן אבל בסתם הלואה לא חשיב ליה תוך שלשים תוך זמנו, וכ"פ בשו"ע סימן עח ס"ח, ויש מהראשונים החולקים וס"ל דגם בסתם הלואה אינו פורע תוך ל', ראה ברשב"א כאן. אכן נראה דחלוק ביסודו, דהרא"י והחזקה דא"א פורע תוך זמנו שע"ז מוציא ממון, היינו דדוקא בקובע זמן, אבל בסתם הלואה אף דאמרי' דאינו פורע תו"ז היינו דל"ל טענת פרוע ומוציא מחמת חזקת חיוב, אבל ליכא לחזקה. ונ"מ בזה דדוקא מחמת החזקה פטור משבועה, וכן אמרי' בזה דינא דהוחזק כפרן כמו שנביא להלן, דה"ד היכא דאיכא לחזקה. וכ"נ גבי תשלומי שכירות דליכא בזה את החזקה ורק תו"ז הוי טענה גרועה, כי בשכירות לא נקבע זמן פרעון, ורק החיוב הוא בסופו מחמת דאינה משתלמת אלא לבסוף. ולכן הר"מ בהל' שכירות פ"ז ה"ג כתב דצריך המשכיר לישבע היסת שלא נפרע, ועי' לח"מ שם, ובהלואה לא כתב הר"מ דבעי שבועה. וכן מש"כ תוספות סוד"ה כי היכי דבשכירות אביי מודה, היינו דל"ה טענה אבל חזקה ה"נ ליכא. ובזה יש ליישב מה שהקשה הש"ך בסימן שיז סק"ב דיש סתירה בשו"ע דפסק כאן כתוס' דדוקא בקובע זמן, ובשכירות כתב שם דגם בסתם שכירות דהוי ל' יום אינו נאמן לומר פרעתי.

ובדברינו מבוארת שיטת התוס' הנ"ל דבסתם הלואה ל"א הך חזקה, דדוקא בקביעות זמן פרעון דליכא לחוב קודם זמנו לא חשיב לטענת פרוע, משא"כ בסתם הלואה דהחוב קיים ורק משך זמן הפרעון הוי עד ל' יום, וכמ"כ מבואר הרמב"ן שכתב דבקביעות זמן דב"ד יכול להיות דפרע קודם. ועי' בתומים סימן סז סקט"ז שכתב דאף שבקובע זמן אין המלוה יכול לתפוס בתוך הזמן, מ"מ בסתם הלואה ל' יום מהני תפיסת המלוה בתוך ל' יום. ומצאתי במאירי גיטין יא שהביא מח' בזה לענין תופס לבע"ח תו"ז אם מהני, וביאר דפליגי אם בתו"ז ליכא לחוב, וכן הוסיף נ"מ לענין תופס לבע"ח שלא הגיע עדיין זמן הפרעון אם חשיב חב לאחרים בחובות שלא הגיע זמנן (ותלוי במש"כ הגר"ז בספרו לדון אם תו"ז ליכא לחיוב כלל). וכן מפורש בכס"מ פ"ט משמיטה ה"ט בשם מהר"י קורקוס דדוקא בקובע זמן אין עליו כל חיוב תו"ז עי"ש. ובזה יש לבאר את דברי הראב"ד בש"מ שכתב דדוקא בשעת הלואה מהני קובע זמן, אך בנמוק"י כתב דמהני קביעת זמן גם לאחר הלואה. וצ"ל דהראב"ד ס"ל דהא דליכא חיוב קודם הזמן ה"ד בקבע בשעת הלואה דמעיקרא לא חל חיוב קודם הזמן.

והנה מצינו מח' גדולה בפוסקים אם בפוגם שטרו [היינו דשילם חלקן] וטוען פרעתי הכל תו"ז אם איכא לחזקה דאינו פורע תו"ז או דבעי שבועה, דבזה ל"ש לחזקה, אבל מ"מ טענת פרוע בתו"ז הוי טענה גרועה ונ"מ דליבעי שבועה, וראה בפני שלמה בסוגין בזה. אמנם בר"מ פ"ד ממלוה ה"א מבואר דגם בפוגם שטרו ליכא שבועה בתו"ז, כמש"כ המ"מ שם דה"ה לכל השאר. אך בסו"ד הסתפק המ"מ בזה, וכתב אבל אני חוכך בדין פוגם את שטרו דהא איבטילא לה חזקה דאין אדם פורע לגבי האי, שהרי פרע והלה מודה לו במקצת וצ"ע, ועי"ש במשנ"ל. ובשו"ע בחו"מ סימן פד ס"ב פסק דתו"ז א"צ שבועה גם בפוגם שטרו, ועי"ש בש"ך. ובגליון מהרש"א כתב דעל כל מנה אמרי' את החזקה דאין אדם פורע תו"ז. ועי"ש בתומים שם, ובנחל יצחק בחו"מ סימן עח ס"א. ולכא' בזה ל"ש לומר דהחזקה דתו"ז הוי כעדים, שהרי איכא ריעותא דהשטר פגום ופרע מקצתו, וא"כ ליהוי כמגו דמהני בתו"ז דהמיגו מרע לחזקה, או דנימא דמ"מ בתו"ז ליכא טענת פרוע, ותלוי במש"נ.

וכן נראה נ"מ לנידון שו"ת מהרשד"ם חו"מ סימן רח, הו"ד בש"ך בסימן עח סק"ב ובקצות שם סק"ח, שנסתפק היכא דארווח ליה זימנא לתשלום ההלוואה, אם איכא לחזקה דא"א פורע תו"ז. והש"ך כתב דאיכא לחזקה, והקצות הביא כן מלשון הנמוק"י שכתב דבקובע זמן בשעת הלואה או אחר מכן איכא חזקה [ויש לדמות קצת לדברי רבינו יונה בסוגיא בפ"י השני גבי כותל דבהתחיל לבנות הוי כהאריך לו הזמן ונפטר מחיוב לבנות עד גמר הכותל]. ויסוד הספק הוא אם בהרווחת זמן הוי חוב חדש, או דהוי אותו חוב אלא דנותן לו זכויות לשלם את החוב לזמן מאוחר. ומעתה נראה דגם לש"ך דבכה"ג איכא לחזקה, היינו לבטל טענת פרוע, אבל ל"ה חזקה כעדות דאינו פורע תו"ז, ודמי לסתם הלואה וכנ"ל. וכן נ"מ למה שדן בנחל יצחק שם בגוונא דיש ללווה רווחים לשלם תוך זמנו אם נאמן בפרוע, והוכיחו מהא דבלא ליטרדן אמרי' דנאמן, וזה תלוי דאם הוי חזקה כעדים גם בזה אינו נאמן.



שיטת הגר"א דהחזקה דתו"ז היא כעדים

בהגר"א בשו"ע חו"מ סי' עח אות ח ואות יז מבואר דהחזקה דאין אדם פורע תו"ז הוי כעדים. דבאות ח ביאר הגר"א את דברי הרמ"א שכתב דבטען פרוע תו"ז נעשה הוחזק כפרן, וכתב הגר"א דהחזקה הוי כעדים דאינו פורע תו"ז, והוחזק כפרן עפ"י עדים. ובסקי"ז ביאר דמש"ה לי"א המלוה לא בעי' שבועה. ובסק"ח הקשה הגר"א דכיון דהוי כעדים מאי מבע"ל בגמ' אם מהני המגו נגד החזקה, ובסקי"ז כתב דהוי כעדים ושם הוסיף דמבע"ל רק לגבי מגו ולא לשאר דברים. ומבואר בהגר"א דלדעת הר"מ מוציא ע"י החזקה. ומדוייק מאוד, דהגר"א כתב דבריו דהחזקה כעדים רק על השו"ע דפטור משבועה והוחזק כפרן, דבזה בעי' לומר דהחזקה הוי כעדים, אבל על עיקר דברי השו"ע בתחילת הסימן דאינו נאמן לומר פרוע בתו"ז, לא כתב הגר"א דהוי כאנ"ס, דלעיקר הא דליכא טענת פרוע בתו"ז לא בעי' לומר דהחזקה כאנ"ס. ונראה דהא דהוחזק כפרן בתו"ז י"ל דה"ד היכא דהוי חזקה גמורה כעדים, ולא בכל הדוגמאות הנ"ל דהוי חזקה בגדר רוב, אבל ל"ה כעדים, ובזה לא הוחזק כפרן.

וביאור דברי הגר"א נראה דהוקשה לו דאם החזקה הוי כעדים איך יהני המגו. אכן בעי' הגמ' במגו במקום חזקה היא דאף דהחזקה כעדים מ"מ הבידור של המגו מרע ליה לחזקה ושוב ל"ה כעדים. וכ"ה להדי' לשון תוס' יבמות קטו. ד"ה או דלמא ותורא"ש שם שכתבו דבסוגין מבע"ל דהמגו מרע ליה לחזקה, והיינו דבאיכא מגו שוב החזקה ל"ה כעדות, ואית ליה זכות טענה של פרוע ע"י המגו. ומדוייק היטב, דהגר"א בסק"ח על הא דאמר' דבאמר שפרע תו"ז הוחזק כפרן, כתב דהחזקה כאנ"ס, ושוב הק' הגר"א מהגמ' דמבע"ל אם מהני המגו. אך בסקי"ז על הרמ"א דלא בעי' שבועה כתב הגר"א דהחזקה כאנ"ס ודוקא לענין מגו מבע"ל וצ"ע עכ"ל. והיינו דבהא דהוחזק כפרן ע"כ דמחמת החזקה דתו"ז הוי כאנ"ס, להכי הקשה דאיך יהני המגו, אבל בהא דפטור משבועה הוא משום הבידור דחזקה דתו"ז לית ליה טענת פרעון, ובזה יש ליישב דמבע"ל דהמגו דמה לי לשקר מרע לחזקה דתו"ז, ואית ליה טענת פרעון וכדפי'.

ובזה י"ל במה שהקשה הש"ך בסימן לט סק"ח דבשו"ע סימן עח ס"ח כתב דדוקא בקובע זמן אינו נאמן לומר פרוע וכתוס' הנ"ל, והקשה מהשו"ע שם ס"ג דמשמע דגם בסתמא א"א פורע, והש"ך כתב דיש ליישב בדוחק. ואפשר דהישוב הוא דלשו"ע גם בסתם הלוואה אמרי' דא"א פורע, אך בזה ה"נ ליכא לחזקה, והשו"ע בסי' עח כתב לישנא דחזקה כו' בקובע זמן, ונ"מ דבעי' שבועה. ועי' בהגר"א סימן לט סקי"ז שהביא מהרמב"ן דס"ל דגם בסתם הלוואה יש החזקה, ונסתר מהרמב"ן לפנינו. אך י"ל דכוונת הגר"א דלענין החזקה כעדים בזה ה"ד בקובע, אבל ה"נ לענין להוציא מחמת החזקת חיוב ולבטל טענת פרוע הוא גם בסתם הלוואה.

והנה יש שכתבו לדעת המרדכי הנ"ל דבתו"ז אינו יכול לטעון פרוע דהוי כטענת מחילה, וי"ל דכשם שבטענת מחילה אינו יכול לחייב שבועה כיון דהחוב אינו עומד למחילה [כ"כ בבאר הגולה בדעת הר"מ, אך בשו"ע פב-יא מפורש דיכול לומר אישתבע לי דלא מחלת], ה"נ בחוב תו"ז דאינו עומד לפרעון ל"ה טענה. ובסמ"ע להלן שם כתב דבעי' לטענת ברי של המלוה, ומקור הדברים הוא במרדכי שם (ועי' בקצות שם בזה). ונראה דס"ל דע"י דין תו"ז אמרי' דאינו עומד לפרעון ומש"ה טענתו דפרוע הוא לאו טענה היא, והוי כטענת מחילה, ושוב חייב מדין

החזקת חיוב. אכן בעי' לזה לטענת ברי של התובע, כמו דבטענת מחילה בעי' שהתובע יאמר דלא מחל. אך להגר"א דהחזקה דתו"ז הוי כעדים, י"ל דלא בעי' טענת ברי. אך בנתיבות מבואר דבטענת שמא איתרע ליה לחזקה, דהו"ל למידע עי"ש.



טענת פרוע על בנית הכותל בין השותפין

כתב הרמב"ם פ"ג משכנים ה"ב: אחד מן השותפין שבנה הכותל המבדיל בינו ובין חברו עד ארבע אמות וכו' הרי זה בחזקת שנתן וכו' אבל אם בא לתבוע אותו ליתן חלקו בהוצאת שאר הגובה שהוסיף על ארבע אמות מפני שסמך לו או כנגדו ואמר נתתי אינו נאמן, אלא חבירו נשבע בנקיטת חפץ שלא נתן לו ונטל ממנו כדין כל הנשבעין ונטלין וכו'. ובלח"מ הקשה דבחזקה תו"ז לא בעי שבועה, וכדפסק הר"מ בהל' מלוה פ"ד ה"א, ובגמרא בסוגיא מדמי' הא דחזקה דאאפת"ז להא דמתני' דמי יימר דמחייבי ליה רבנן, ותיירץ דלא מדמינן לגמרי דהכא בעינן שבועה וכו'. והדבר תמוה, שהרי במהלך הסוגיא מוכח דמי יימר עדיף על חזקה דתו"ז, דהגמ' מקשה על אביי שחולק על ר"ל מהמשנה בחזקת שלא נתן עד שיביא ראיה שנתן אלמא לא עביד איניש דפרע בגו זימניה, ומתרצת הגמ' שאני הכא דאמר מי יימר דמחייבו לי רבנן, ובזה גם אביי מודה דתו"ז אינו נאמן לומר פרוע. וכ"כ להדי' הרמ"ה דמי יימר עדיף, וכ"ה ברמב"ן לפנינו להוכיח מהגמ' דמוכח דמי יימר עדיף מתו"ז. וצ"ע דעת הרמב"ם דפוסק דבתו"ז לא בעי' שבועה, וא"כ כ"ש בדין מי יימר דלא בעי' שבועה, ואמאי כתב הרמב"ם דחברו נשבע שלא נתן לו.

ובאור שמח בהל' שכנים פ"ג ה"ב הקשה עוד בדברי הרמב"ם בהל' גזילה פ"י הי"א ובמ"מ שם גבי יורד ששמין לו, וטען בעל השדה נתתי והיורד אומר לא נטלתי, וכתב הר"מ שם דהיורד נאמן שהרי אומרים לבעל השדה עדיין לא שמו לך ולא ידעת כמה אתה חייב ליתן האיך נתת, והמ"מ כתב דהמקור מסוגין דמי יימר דמחייבי לך [ומבואר דגם ביודע שחייב אלא דאינו יודע כמה יתחייב איכא אומדנא דאינו משלם עד שיתברר כמה חיובו עפ"י השומא]. עכ"פ מבואר גבי יורד דקודם השומא בעי' שבועה, והרי הוי כתו"ז ואמאי בעי' שבועה [וע"ע בדין מי יימר בשו"ע חו"מ סימן קכו ס"ו ובהגר"א]. ויש לעי' עוד, דהר"מ שינה מלשון המשנה, דבמתני' קתני בסיפא דהוי בחזקת שלא נתן, והר"מ כתב דאינו נאמן, ועמד בזה בגדולי תרומה על ספר התרומות ח"ב שער טז אות ה [במהדור' מכוון י-ם ח"א עמוד שפ].

ונראה דאף דבפשטות הגמ' משמע דדין מי יימר עדיף היינו דוקא לאביי ורבא דלא ס"ל לחזקה דא"א פורע תו"ז, אלא אמרי דעביד איניש דפרע בגו זימנין וזימנין דמתרמי ליה זוזי אמר איזיל ואיפרעיה כי היכי דלא ליטירדן, דעל זה אמרה הגמ' דהיכא דאיכא סברא דמי יימר דמחייבי ליה רבנן, וכ"כ באבן האזל בהל' שכנים שם.

ועי' בגדולי תרומה על ס' התרומות הנ"ל שדקדק בלשון הר"מ בהל' שכנים שם דברישא דמתני' כתב בחזקת שנתן, ובסיפא כתב דאינו נאמן, וביאר דברישא החזקה היא שבתוך הזמן אומרים מסתמא דודאי לא פרע שאין דרך האדם לפרוע קודם זמנו, אבל באידך דמארבע אמות

לא רצה הר"מ להבין שתהיה ממש חזקה לומר שאין אדם עשוי לפרוע לו עד שיתבעוהו, משום דכבר הוא זמנו לפרוע וכו' ונמצא דטעם דמי יימר לא אלים לומר דקים לן ואנו מוחזקין שלא נתן אלא הוא מספיק לשלא נאמר מסתמא ודאי נתן וכו' וע"כ דקדק הרב לומר אינו נאמן ומש"ה משתבע וכו' עכ"ד. ולהדי' כמש"נ, דמי יימר ל"ה חזקה גמורה ממש, אלא רק דאינו נאמן בטענתו.

ולפי המבואר בד' הר"מ נראה דדוקא בקובע זמן אז בתו"ז הוי חזקה כעדים ומוציא ע"י הך חזקה, מש"ה ל"ב שבועה, וזהו דאמר' במסקנה דלא בעינן שבועה דהוי חזקה וכו'. משא"כ בסתם הלוואה ל' יום ליכא לחזקה לומר דהוי כעדים. וכן נראה דשאני בדין מי יימר דהוי רק סברא דאינו משלם, והוי ריעותא בטענת פרוע, אבל ל"ה דין חזקה גמורה לבטל טענת פרוע [ומכ"ש לאביי ורבא דפליגי על ר"ל ול"ל לחזקה, אבל מודי במי יימר, דבזה הוי רק מדין טענה גרועה וכנ"ל], וניחא היטב הא דס"ל להר"מ דבזה בעי' שבועה. וכ"נ לשון הר"מ בפה"מ [מהדו' קאפח] שכתב על הסיפא דהטעם דמי יימר וכו' שאין טענתו מתקבלת, הרי דהוי טענה גרועה [וכמ"כ בטענת מחילה אינו יכול לתובעו שבועה, דלא הוי טענה כלל וכמש"כ לעיל בדעת הר"מ. אמנם עי' רע"א סי' פב בדעת הרמב"ן דיכול לתובעו שבועה, ועי' בשו"ע סימן פב- יא ובשער המשפט סי' עח]. ובזה ניחא הערת האו"ש הנ"ל, דנראה דבהיא דבעי שומא ל"ה כדין תו"ז דהוי חזקה שלא פרע, דל"ש בזה החזקה, דהוי ודאי דהוא חייב רק בעי שומא לידע כמה הוא חייב, ועדיף מכל דין מי יימר דלדעת הר"מ בעי שבועה כדי ליטול.

ולפי המבואר נראה דכל ספק הגמ' הוא על מגו נגד חזקה דתו"ז, אבל מגו כנגד מי יימר שפיר מהני, דזה ל"ה חזקה גמורה. ואפשר דזהו בכלל תרוץ הגמ' ו. שאני הכא דאמר מי יימר, היינו דאין הכוונה דל"א מגו כנגד מי יימר, אלא דאין כאן כלל מגו, כיון דגם כעת לא פורעין דמי יימר דמחייבי ליה רבנן. וכ"נ בריטב"א וברמ"ה סימן מט בפ' השני, ונתכוין לזה בנתיבות משפט על הר' ירוחם נתיב כז עמוד שלה, וכן ברמ"ה באות נה מפורש כן דליכא מגו כלל. והנ"מ בזה היכא דכבר בנה את התקרה, דכתב הנמוק"י דליכא לסברת מי יימר ויאמר דפרע קודם ואית ליה מגו, שפיר מהני המגו כנגד מי יימר, דדוקא על מגו במקום חזקה דתו"ז מבע"ל, כיון דהוי חזקה כאנ"ס דאינו פורע תו"ז, אבל לגבי מי יימר שפיר פשוט לן דיהני המגו. וע"ע בט"ז סימן קנז-יא ומש"נ בהערותי על הריטב"א ב"ב שם הוצאת מוה"ק.

והנה בתוד"ה ובא בזמנו כתבו דבטענת פרוע ביום אחרון נאמן, והרמב"ן חלק בזה. ונראה דאף דבהלוואה בתו"ז ל"ב שבועה, היינו משום דאיכא לחזקה כעדים, אמנם בטענת פרוע ביומא דמישלם זמניה, אפי' אם אינו נאמן, מ"מ יכול לחייב את התובע בשבועה ול"ה כתו"ז ממש דלא בעי אף שבועה, משום דאיכא לחזקה, אמנם במישלם זמניה ליכא לחזקה ולהכי יוכל לחייב את התובע שבועה, וע"ע בדברי הב"ח בסי' עח.

והרמ"ה כתב דהיכא דהיתומים מודים דהאב לזה ומת תו"ז ולא ידעי' אם פרע, דחייבים לשלם. ורע"א בשו"ע בסימן עח הביא מהלבוש דפטורים, דטעני' ליה כמו דאם האב היה טוען פרוע במגו דלהד"ם. ונראה דהרמ"ה ס"ל דבכדי שיהני המגו נגד חזקה דתו"ז בעי' מגו של בירור מה לי לשקר, דע"י המגו איכא ברור המרע לחזקה דאפת"ז, דשוב ל"ה הך חזקה כאנ"ס

וכמש"נ לעיל מדברי הגר"א. וא"כ היינו דווקא במגו דמה לי לשקר, דבזה מרע לחזקה וכמש"כ תוס' ביבמות קטו הנ"ל, אבל בדין טענינן ליתמי הוי זכות הטענה, אבל ליכא הבירור דמה לי לשקר, ולהכי לא מהני ביתומים, ועי' בזה בשעורי רבי שמואל ב"ב שם אות קכב.



ביאור חדש בענין בדברי הש"ך

בדברי הש"ך בסימן עח סקט"ו מבואר בהא דל"ח שבועת הנוטלין אלא שבועה היסת להנך דיכול לתבוע שבועה, וביאר דבר חדש דע"י הך חזקה הוי הממון בחזקת המלוה, ולהכי בעי שבועת היסת כמו בחזקת ג"ש, אבל ל"ח שבועת הנוטלין וכו'. וביאר דבריו נראה דהש"ך ס"ל דחזקה דתו"ז אין הפי' דמוציא ע"י החזקה, וגם אין הפי' כפי שנקטו האחרונים הנ"ל דכיון דהוי בחזקת חיוב ממילא ל"ל טענת פרוע, אלא דס"ל להש"ך דבתו"ז ל"א דהמלוה מוציא ועליו הראיה, אלא דהממון נעשה בחזקת המלוה ואינו נחשב למוציא.

ונראה לבאר דבריו עפ"י יסוד החזו"א בחו"מ ליקוטים סימן ה סק"ז, דמצינו בד"מ מוחזק דהמע"ה אף דאין הוא המוחזק האמיתי אלא דמחמת הדינים מוקמינן בחזקתו, וכגון במנהג המדינה, דאם משנה מהמנהג חשיב מוציא, והביא שם דוגמאות רבות [ובזה ביאר גם ענין שטרך ביד, דבתפוס המלוה בשטר הוי מוחזק]. וה"נ נראה כונת הש"ך, דכיון דאין אדם פורע תו"ז ואינו עומד לפרעון, להכי חשיב המלוה למוחזק.

ובזה יש לבאר דהש"ך לשיטתו במש"כ בסי' קח דהך מגו במקום חזקה בסוגיא הוי הפה שאסר, ותמהו דהפה שאסר שייך רק היכא דאמר פרעתי ביום פלוני והוי תו"ז ואנן לא יודעים הזמן, משא"כ בידעי' הזמן. אכן י"ל בד' הש"ך דבעומד אח"ז ואומר שפרע בתו"ז איהו משוי ליה לחזקה, וכיון דע"י טענתו שפרע תו"ז מודה שלא פרע אח"ז, משוי ליה למלוה למוחזק בממון, ולהכי חשיב הפה שאסר.

ומה"ט י"ל דספק הגמ' במגו במקום חזקה אינה אם מגו אלים מחזקה, אלא אם המגו מערער את החזקה ושוב אית ליה טענת פרוע מחמת המגו. וניחא בזה לבאר את דברי הרשב"א בכתובות י'. שכתב (לפי גי' מוה"ק) דהספק בסוגין הוא אם אמרי' מגו לאפוקי ממונא במקום חזקה. וצע"ג, דהרי הכא המגו הוא לאוקומי ממונא. ומשמע ברשב"א כדברי הש"ך, דהמלוה נחשב מוחזק והוי מגו לאפוקי ממונא. אכן ברשב"א כתובות שם מהדו' ז"י הוסיפו שורה [כנראה מכ"י נוסף] דהכא הוי לאוקומי ממונא אבל להוציא ממונא ל"מ המגו. וכך משמע ברמב"ן כתובות שם דאפי' אם מגו מהני במקום חזקה, ה"ד להחזיק אבל ל"מ להוציא ממון, והיינו דאף שמערער החזקה מ"מ א"א להוציא ממון.

וע"ע בשו"ע סוף סימן עט ברמ"א בשם הרשב"א, דהיכא דאיכא חזקה אלימתא ל"מ המגו ולהכי ליכא שם מגו דפרוע. ועי' הגר"א שם דהוי חזקה אלימתא, בזה מתרץ הגר"א את קו' תוס' בסוגין מכ"ד. ולכא' צ"ע, דהא הגר"א הנ"ל כתב דחזקה תו"ז הוי כעדים דאנן סהדי, ואיך נימא דיש חזקה אלימתא מהך חזקה. וצ"ל דדוקא לגבי חזקה דתו"ז, דהוי בירור ובה מהני

המגו לעשות ריעותא בבירור דחזקה תו"ז, משא"כ בשאר חזקות ל"מ המגו. עכ"פ חזינן דאף דהגר"א כתב דחזקה דתו"ז הוי אנן סהדי כעדים, מ"מ יש חזקות דעדיפות, וכנגדן ל"מ המגו. והנה הבאנו לעיל דדעת הסמ"ע בסי' עח סק"ב דבתו"ז בעי לברי של התובע, וביארנו דהמקור הוא מדברי המרדכי דאזיל לשיטתו דמוציא מחמת החזקה חיוב, אבל להנך שיטות דס"ל החזקה דתו"ז הוי אנן סהדי ומוציא מצד החזקה, ה"נ הוא גם בטענת שמא. והש"ך שם חולק דסגי גם בטענת שמא, והוכיח כן מירששים דגובין אף דהוי לגביהם שמא, והחכמת שלמה שם הק' דבטענינן נחשב כבר. ונראה דהש"ך לשיטתו, דס"ל דבתו"ז הוי המלוה מוחזק בממון ולהכי מהני גם בשמא דהמלוה. ועי' בשער המשפט ורע"א שם שהקשו דהרי חזקה עדיף משטרך בידי דבעיא שבועה ופטורן אישתבע לי דלא פרעתין, משא"כ בחזקה ליכא שבועה, והרי בדנקיט שטרא גובה המלוה גם בשמא, א"כ יהני בתו"ז גם בשמא. אך נראה בדעת הסמ"ע דהא דחזקה עדיף על שטר דליכא שבועה, היינו דהוי יותר בירור, דהרי בשטר זימנין דבעי אפשיטי דשטרא, ולכן בשטר בעי שבועה כשטורן אישתבע וכו'. אבל בדין מוחזק, שטר עדיף דהוי מוחזק יותר, דהרי הוא מוחזק בחוב ע"י השטר וכגבוי דמי ועדיף מתו"ז, ולכן ס"ל לסמ"ע דבתו"ז בעי לברי כיון דל"ה מוחזק. והש"ך ס"ל דגם בתו"ז נעשה למוחזק בממון, ולהכי הוא גם בשמא של המלוה כמו בשטר. ואפשר דזהו מה שהוכיח הש"ך מיתומים, דהרי טענינן הוא דוקא להחזיק ולא להוציא כדכתב הקצות בסימן קנה בשם הרא"ש, וכוונת הש"ך להוכיח דע"כ דמקרי המלוה מוחזק, ולהכי שייך טענינן ליתומים דל"ח להוציא.



נאמנות על ידי שטר דשטרך בידי מאי בעי

בתוספות בסוגיא בד"ה מי, הקשו דתפשוט דל"א מגו במקום חזקה מהא דבמפקיד אצל חברו בשטר לא מהימן לומר החזרתי במגו דנאנסו דשטרך בידי מאי בעי, וכ"ש דלא אמר מיגו במקום חזקה, דחזקה עדיפא דא"צ שבועה, וטעמא דשטרך בידי מאי בעי לא מהני לפוטרו משבועה וכו'. וצ"ע, דאמאי לא הקשו התוס' מכל שטר מלוה למ"ד דמודה בשטר שכתבו דא"צ לקיימו, דאינו נאמן לומר פרעתי במיגו דמזוייף, וע"כ דל"מ מגו נגד שטרך בידי. ועי' בתוס' כתובות יט. ותורא"ש שם ד"ה מודה דמבואר כמה טעמים בהא דל"מ פרוע במגו דמזוייף. חדא משום דירא לומר מזוייף, ואם נימא דמ"מ איכא הפה שאסר, בזה כתבו תוס' בשם רש"י דד"ת נחקרה וכו' ותו ליכא הפה שאסר, וכמו שביאר בדבריהם באבן האזל טו"נ פי"ד ה"ח. ועוד הביאו תוס' טעמא דשטרך בידי.

ובגמ' להלן ע. דמבע"ל בשטר פקדון אם יכול לומר החזרתי במגו דנאנסו דשטרך בידי כו' הקשו הרמב"ן רשב"א וריטב"א, דא"כ אף במודה בשטר שכתבו לא יהא צריך לקיימו כיון דל"א מגו במקום חזקה דשטרא בידי מאי בעי. ות' הרשב"א דשאני התם, דמאן קא משוי ליה שטרא האי הא קאמר דפריע הוא, אבל הכא שטרא מעליא הוא, דלמא אפי' במקום מגו אמרינן ליה שטרא בידי מאי בעי, דאנן סהדי דלא שביק אילו פרעיה ומיגו במקום עדים הוא וכו'. וביארו הש"ך בסימן קח סק"ז ובקצות סימן צז סקי"א דהתי' דהתם אינו מגו אלא הפה שאסר והפה

שאסר אמרי' אף במקום חזקה. ולשון הרמב"ן להדי' התם דכל אימת דלא מקויים לאו שטר הוא כלל והפה שאסר הוא הפה שהתיר, והיינו דשטר שאינו מקויים ל"ה שטר. וכדכתב הרמב"ן לשיטתו בשו"ת סימן ח [הנדפס בסוף ס' התרומות] דלהך מ"ד שטר שאינו מקויים חספא בעלמא הוא. עכ"פ משמע ברמב"ן ורשב"א דמגו ל"מ נגד שטרך בידך, ומהני רק מדין הפה שאסר. ובש"ך בסימן קח סק"ז ובקצות שם סק"ד ובסימן עח סק"ה וסימן צז סק"א פירשו גם בסוגין דמגו במקום חזקה דהספק הוא רק היכא דהוי הפה שאסר, וציינו לרמב"ן הנז' דבמגו ל"א כנגד שטר אלא בהפה שאסר. [והתוס' שם כתבו דבפקדון שטרך בידך עדיף, דבמלוה זימנין דזייר ליה אפשיטי דספרא, אבל בפקדון, דהמפקיד את משלם שכר הסופר, תו הוי הוכחה גמורה ולהכי ל"מ מגו כנגדו. וכ"כ בתוס' שבועות מה: ד"ה בשטר, ובהג"מ בהל' מלוה פי"ד עי"ש. והש"מ ו. אכן תי' על קו' תוס' דבפקדון הוכחה דשטרך בידי עדיף מה"ט ולהכי ל"מ מגו. והרע"א מכ"י תלמיד בסוגין הקשו על תוס' דלשיטתם אמאי לא חילקו כן, ומה הקשו דנימא כ"ש מהא דל"מ מגו נגד שטר]. עכ"פ מתירוף הש"מ מבואר דקו' תוס' קאי רק על שטר פקדון וכנ"ל.



טענת פרוע כנגד שטר

והנה בשבועות מא. אמר רב פפא מאן דמפיק שטרא על חבריה וא"ל שטרא פרוע אמרי' ליה לאו כל כמינך זיל שלים, ואם אמר לישתבע לי א"ל אישתבע לי. ולכאורה מה חידש ר"פ, הרי כבר אמרו בברייתות דליכא טענת פרוע נגד שטר דשטרך בידי וכו'. ואכן לא נזכר בדברי ר"פ שטרך בידי וכו', ובכל הש"ס הובא שטרך בידי רק לגבי פקדון, ולא על שטר מלוה וצ"ע. ומוכח דר"פ מחדש דאינו נאמן לומר פרעתי נגד שטר, דלאו כל כמיניה לפסול השטר, והיינו דאין זכות ללוה לפסול את השטר, דהשטר מעיד על החיוב, וטענת פרוע מרעא לשטרא ול"ה טענה כנגד שטר. וכבר ידוע יסוד הגר"ח [בכתבי הגר"ח על הש"ס] דהא דאינו יכול לטעון פרוע במקום שטר דשטרך בידי מאי בעי ל"ה מגדר הוכחה, אלא דמדין השטר והלכות שטרות הוא דהשטר מעיד על החיוב ופרעתי הוי טענה נגד השטר [ובנ"א מובא מהגר"ח דהוי כאומר ע"מ שלא תפרעני כשהשטר בידי, וכ"כ באו"ש בסוף הל' עדות]. והוכיח כן מלשון הר"מ פי"א מהל' מלוה ה"א שכתב דהמלוה את חברו בשטר צריך לפרעו בעדים לפיכך אם טען ואמר פרעתי שטר זה אינו נאמן. ובפשוטו הרי מה שאינו נאמן לטעון פרעתי הוא משום דשטרך בידך, ומהו לשון הרמב"ם לפיכך, והיה צריך לכתוב מקודם דאינו נאמן לטעון על שטר פרעתי, לפיכך צריך לפרוע בעדים. אלא מוכח דהגדר דמלוה בשטר צריך לפרועו בעדים הוא דעיקר זכות השטר הוא שיהיה צריך לפרועו בעדים, ולפיכך אם טען פרעתי בשטר אינו נאמן. וכן הביא הגר"ח ראייה מכל מעשה ב"ד דכמאן דנקיט שטריה, אף דליכא ההוכחה דשטרך בידך, אלא דמעשה ב"ד יש לו את כח השטר ולהכי ליכא טענת פרוע (ויסוד זה מבואר גם באבי עזרי בהל' מלוה פי"א). ובתוס' לפנינו בשם הריב"ם מבואר ג"כ דשטר חשיב כעדים, ואף דחזינן דהמלוה צריך להישבע שלא נפרע, היינו דהשטר חשיב עדות על החיוב שיהא בחזקת שלא נפרע והחיוב הוא בתוקפו, אבל ודאי ל"ה כעדים ממש, אלא כעדים דאין לנו ספק על הפרעון, אבל אכתי בעי

שבועה. וכמו כן אם יבואו עדים שהוא פורע בודאי שהם נאמנים, דאין השטר כעדים ממש. וגם לענין חזקה דתו"ז נתבאר לעיל דל"ה כעדים ממש, ולהכי מבע"ל אם מהני במגו ול"ה מגו נגד עדים וכדברי הגר"א הנ"ל. וברמב"ן כתובות ט: כתב דבטוען על אשתו שזינתה דאינו נאמן להפסידה כתובתה "כמו שאינו נאמן לטוען פרעתיך ויש לו שטר" וכע"ז בש"מ שם סופ"ק בשם הר"י מיגש. וצ"ע הדמיון, הא שאני שטר דאיכא הוכחה דשטרך בידי מאי בעי. ומבואר ברמב"ן דגם בשטר הגדר הוא דמחזיקין דהחוב עדיין בחיובו וכדברי הגר"ח הנ"ל. ובחזו"א חו"מ ליקוט' סימן ה סק"ז ואב"ע סימן עב סק"ז ביאר דבשט"ח ביד המלוה הוי המלוה כמחזיק בחוב וטענת הלוח היא להוציא ממון.

ולכאורה מוכח כדברי הגר"ח מהלואה בקנין דא"י לומר פרעתי דסתם קנין לכתובה עומד כדאי' בשו"ע סימן ע, ול"ש שטרך בידי דהרי עדיין לא כתב שטר, אלא דכיון דסתם קנין לכתובה עומד ובידו לכתוב יש לו את כח השטר ולהכי א"י לומר פרעתי. ועי' ברשב"א בגיטין יד. שכתב דבקנו מידו אינו נאמן לומר פרעתי, ואיכא מ"ד דכל היכא דלא איכתב שטרא מהימן בטענת פורע דהוא לא מצי אמר שטרך בידי מאי בעי דעדיין לא כתב השטר. ומוכח דלהנך דאינו נאמן הוא כיסוד הגר"ח. ומפורש כן גם בהשלמה ב"מ יג בשם רבינו יעקב דכל שטר שעושה מעשה שטר כלומר שיש יתרון וזכות לבעל השטר יותר מעדות על פה לא מפי כתבם הוא ושטר שאין בו אחריות עושה מעשה שטר הוא שאינו יכול לומר פרעתי וכו', וכ"מ בפ"י רבינו אברהם מן ההר ביבמות לא עי"ש.

ונראה דכן מבואר בר"מ לשיטתו גם בהל' מלוה פט"ו ה"ב גבי מלוה שאמר אל תפרעני אלא בעדים וא"ל פרעתיך בפני פלוני ופלוני ה"ז נאמן וי"א דאינו נאמן. והוסיף הר"מ ועוד אם מתו מה יעשה נמצא זה פורע פעם אחר פעם לעולם עד שיביא עדים א"כ נעשית עדות זו עדות בשטר ונמצא זה כיון שאמר אל תפרעני אלא בעדים נעשית מלוה בשטר כו'. והרי הכא ל"ש ריעותא והוכחה דשטרך ביד, וע"כ דהוא מדיני השטר דאינו יכול לומר פרעתי, וכ"כ באבי עזרי שם. אמנם בשו"ת רע"א קמא סימן קלו שדן דבתרי ותרי לא יהני ראייה דשטרך בידי דתרי כמאה, כתב הרע"א הטעם דהחזקה דשטרך בידי הוי כמו הוכחה ואנן סהדי והוי כמו כח עדות ושוב אמרי' תרי ותרי, אבל לדברי הגר"ח דהוי כח השטר א"כ יהני גם במקום תרי ותרי. וע"ע בקצות בסימן כח סק"ח שדן במי שטען פורע נגד שטר דיפסל לשבועה ולעדות מכח החזקה, הרי דנקט דחזקה דשטרך בידי הוי בגדר ראייה ובירור, וכ"נ גם בנתיבות סימן מו סק"א וסק"ו עי"ש. אמנם מסוגית הגמ' ב"מ ז. בשנים אוחזים בשטר שאבד, והרי התם ליכא הראייה משטרך בידי, דהא השטר נאבד ולא ידעי' אם נפל מהמלוה או מהלווה, ואם יש ראייה הוי על כל החוב ומ"ש לומר יחלוק, ומוכרח כדברי הגר"ח. וע"ע בקו"ש ב"ב אות תרב שדן בדברי הרמב"ם דשטר בע"א והלוה טעון פורע דהוי חיוב של ע"א דאינו פורע, והרשב"א חולק דל"ש כאן שטרך בידי, ואם הוי ראייה בעלמא גם בשטר בע"א איכא לראייה דשטרך בידי.

והנה הרי"ף בסו"פ גט פשוט כתב דבשטר של כתב ידו יכול הלוח לומר פרעתי, וכ"מ בר"מ מלוה פ"א ה"ג. וכתבו הראשונים בטעמם דאין הלוח מקפיד להניחו ביד המלוה כיון שאינו גובה ממשועבדים וא"ל שטרך בידי מאי בעי. ובבעה"מ שם כתב דיכול לומר שטרך בידי, דגם בזה מקפיד הלוח שלא להניחו ביד המלוה. ועוד מדאמר ר"פ מאן דמפיק שטרא אחבריה וא"ל אידך פריעא הוא לאו כל כמיניה, נ"ל כי כלל הוא בין בשט"ח בין בכת"י. הרי דהבעה"מ הביא את דינא דר"פ בשבועות מא. הנ"ל, והיינו כמבואר לעיל, בדברי ר"פ נתחדש דליכא טענת פרוע נגד כח שטר. וכוונת בעה"מ היא דאפי' אם נימא דליכא ראיא דשטרך בידי בכת"י, מ"מ ליכא טענת פרוע נגד שטר, וגם כת"י הוי שטר ואינו יכול לטעון כנגדו ולבטלו. אך הרי"ף ס"ל דכת"י ל"ה שטר, וכמש"כ הגר"א בחו"מ סימן סט סק"י וז"ל אבל אם טוען פרעתי נאמן דלא אמרי' בפ' הדיינים אלא מאן דאפיק שטרא ולא כת"י. והיינו דהגר"א פי' בדברי רב פפא דאמי לומר דרק כנגד שטר ליכא טענת פרוע, אבל בכ"י לית ליה לענין זה דין שטר, ודלא כבעה"מ שפי' בדברי ר"פ דהיינו גם בכת"י.

ולכל המבואר מובן הא דל"מ מיגו נגד שטרך בידי, דאם הוי גדר הוכחה וראיה, שפיר י"ל דהוי הוכחה אלימתא טפי ממגו, וזהו שהק' תוס' כאן דאם שטרך בידו אלים ממגו, כ"ש חזקה דהוי יותר הוכחה משטרך בידי דהא לא בעי שבועה, דע"כ דאלימ ממגו. וכן אם נימא דשטרך בידי הוי כהימניה לוח למלוה שלא יהא נאמן בטענות ליפטר, ניחא ג"כ דל"מ מגו, וכמבואר בר"מ פט"ו ממלוה ה"ב דאם א"ל אל תפרעני אלא בעדים אינו נאמן בטענת פרעתי ביני לבינך, וכתב המ"מ דאף דאית ליה מגו דאי בעי אמר פרעתי בעדים כו' כיון דא"ל אל תפרעני אלא בעדים הימניה לוח למלוה שלא יפטר בכל נאמנות אף במיגו, וה"נ בשטרך בידי דהוי כהימניה הוי כתנאי ביניהם שלא יהא נאמן אף במיגו. וכן לסברת החזו"א הנ"ל ל"מ המגו, דהוי מגו להוציא דהמלוה נחשב למוחזק. אמנם למ"ד מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו דהוי הפה שאסר י"ל דעדיף מהוכחה דשטרך בידי, ומהני גם נגד הימניה כדמוכח בכתובות יח. וכן להחזו"א דהוי מגו להוציא, י"ל דהפה שאסר מהני להוציא, וכמש"כ הנתיבות סימן קמט סק"ט ובבית יעקב כתובות ט: עי"ש.

ומעתה נראה דיסוד הגר"ח הנ"ל שייך רק בשטר מלוה, דזכות המלווה להתנות ולקבוע שלא יפרע לו כשהשטר בידו, ולא יבטלו את השטר בטענת פרוע, אבל בשטר על פקדון זכות הנפקד לטעון שהחזיר את הפקדון. והנה ברמב"ן בדף ע' הנ"ל מתבאר דבשטר מלוה הוי הפה שאסר, ובשטר פקדון שטר הוא על כרחו ומבע"ל אם מגו יהני לבטולי ריעותא דשטרך בידי, אבל בשטר מלוה הוי הפה שאסר, וצ"ב מ"ש שטר פקדון משטר מלוה, ונראה דשטר פקדון אינו מעיד על חיוב שאין הנפקד נעשה מחוייב ע"י השטר אלא עיקרו הוא עדות בכתב על ההפקדה אצלו וממונו גביה, וא"כ טענת החזרת לא מרעא לשטר כלל, וע"כ דמה שאינו יכול לומר החזרת הוא רק מחמת ההוכחה דשטרך בידי. משא"כ בשטר מלוה, גם בלי ההוכחה א"י לטעון פרעתי לאורועי שטרא כיון דהשטר מעיד על חיוב, ומש"ה גם מגו לא יהני, ורק בהפה שאסר מבע"ל דיהני, אבל בשטר פקדון דהוא רק הוכחה דשטרך בידי בזה מבע"ל אם מהני מגו. ובה ניחא היטב הא דהתוס' הקשו רק משטר פקדון דאם ל"מ מגו כל שכן דלא יהני מגו נגד חזקה,

ולא הקשו מכל שטר הלוואה דאינו נאמן לומר פרעתי במגו דמזוייף. דאכן בשטר הלוואה אינו נאמן משום דהוי נגד שטר וזה ל"ש לענין חזקה, אבל בשטר פקדון, דאינו נאמן מחמת הוכחה דשטרך בידי, בזה הקשו תוס' דמוכח דמגו ל"מ במקום הוכחה דשטרך בידי, וכ"ש דלא יהני במקום הוכחה דחזקה דתו"ז.

ונראה דזו כוונת הש"מ ו. ד"ה עוד, שכתב על קו' תוס' ליישב דבשטר הוא בחזקת חיוב, ובש"מ בשם גליון כתב על קו' תוס' דבשטר הוי כגבוי וכו', וכוונתם דלענין שטר מלוה הוי כגבוי ובחזקת חיוב ול"מ מגו נגד כח השטר, וזה ל"ש לחזקה. וכפיה"נ זו כוונת האור שמח בשלהי הל' עדות פכ"ב ה"א ד"ה האחרונים שכתב דחזקה זו דשטרא בידי מה בעי, אינו בגדר חזקה המבררת שנאמר שהיא ראייה דלא פרעו, דבאמת שטר לפרעון עומד ולכך כי טעין אישתבע לי דלא פרעתיך חייב לישבע וכו', אלא דהוי ענין נאמנות שעל דעת זה כתב לו השטר שאם יוציא השטר לא יהיה נאמן לומר שנפרע השטר וכו', ויסו"ד דומה לדברי הגר"ח. ובהמשך דבריו שם מיישב בזה את קו' תוס' דאם מגו ל"מ נגד שטר איך יהני נגד חזקה, דשאני בשטר דניתן ע"מ כן שלא יהא נאמן לומר החזרתי, ולהדי' כמ"ש"נ. ומצאתי באבן האזל בהשמטות למשפטים עמוד פו: בתשובה למרן הגר"א מ שך זצ"ל דהביא שם את יסוד הגר"ח הנ"ל, וביאר דעיקר החוב עומד בחזקת המלוה כל זמן שיש לו השטר, דמוחזק בשטר הוי מוחזק בחוב ונכסיו משועבדים. והוסיף דלא דמי לשטר פקדון, דהתם אין עליו חוב, דאפי' למ"ד משעת שאלה משתעבד היינו דווקא אם בסוף נאנס, ולכן דוקא משום דשטרך בידי אינו נאמן, ולהכי נאמן לומר החזרתי במגו דנאנסו וכו' ולהדי' כמ"ש"נ. ולהמבואר יהיה נ"מ בתרי ותרי ושטרך בידי, דידיה בזה נ"מ בין שטר מלוה לשטר פקדון.

והנה לעיל הבאתי את הרמב"ם פ"ג משכנים ה"ב שכתב אחד מן השותפין שבנה הכותל המבדיל בינו ובין חברו עד ארבע אמות וכו' הרי זה בחזקת שנתן וכו' אבל אם בא לתבוע אותו ליתן חלקו בהוצאת שאר הגובה שהוסיף על ארבע אמות מפני שסמך לו או כנגדו ואמר נתתי אינו נאמן, אלא חבירו נשבע בנקיטת חפץ שלא נתן לו ונטל ממנו כדין כל הנשבעין ונוטלין וכו'. ובלח"מ הק' דבחזקה תו"ז לא בעי שבועה, וכדפסק הר"מ בהל' מלוה פ"ד ה"א. וביארנו דבמי יימר ס"ל להר"מ דל"ה בגדר חזקה כמו בתו"ז ולהכי בעי שבועה. ובאבן האזל הק' עוד על הר"מ דמצינו גם בשטר, דבטוען פרוע דאינו נאמן, יכול לומר אישתבע לי דלא פרעתיך ואז בעי המלוה לישבע, וכ"כ הכס"מ פכ"ד מאישות הי"ז בד' הר"מ עפ"י הגמ' בשבועות מא, וא"כ אמאי לא הזכיר הר"מ הכא דתובע שבועה.

והנה הראשונים בסוגין נחלקו בתו"ז אם יכול להשביעו דלא פרעתיך, דתוס' סוד"ה אע"ג כתבו מכאן משמע שאם הוציא שט"ח וא"ל אישתבע דא"צ שבועה, היינו דכמו דבתו"ז פוטר משבועה דבא להוציא מיתומים ה"נ פוטר משבועה זו. אך הרמב"ן מסיק דצריך לישבע, וברא"ש בסימן ט כתב דצריך לישבע שבועת היסת. ופי' הש"ך סימן עח סקט"ו דהיינו שבועה דלא פרעתיך, והרמ"א סימן עח ס"ב הביא את הפלוגתא. ובפשוטו פליגי דיש לחלק משבועת היתומים, והיינו דברש"י כתובות פז. במתני' מבואר דשבועה ליתומים היא מדין טענין, ובתוס' שבועות מא. ד"ה וכי הקשו דהא גם היכא דלאב לא צריך לישבע בעי שבועה ליתומים, וע"כ

דהוי תקנה לטובת היתומים [וביאר בקו"ש שם דפליגי בגדר טענין - אם הוא מה שהאב יכול לטעון או אנן טענין להם]. ולפ"ז לרש"י י"ל דבתו"ז כיון דהוי מילתא דלא שכיחא ליכא לטענין. וא"כ אין הפי' דהחזקה פוטרת משבועה, אלא דבתו"ז ליכא סיבה לשבועה. ושפיר י"ל כרמב"ן, דלענין אישתבע ליה דלא פרעתיך יכול להשביעו גם בתו"ז. וא"כ תוס' לשיטתם דביתמי ל"ה מדין טענין אלא תקנה מיוחדת, ונמצא דאיכא סיבה לשבועה אלא דהחזקה דתו"ז פוטרתה, להכי כתבו דפטור גם משבועה דלא פרעתיך.

והנה בכתובות פז. אי' דין נשבע ונוטל בפוגם שטרו או בע"א שמעיד פרוע, ובתו"ז מבואר בר"מ ריש פי"ד ממלוה דפטור מחמת החזקה, והמ"מ הביא רה"ג דבעי שבועה גם בתו"ז. ונראה דס"ל דשאני שבועת יתומים, דהוי מדין טענין ובתו"ז ליכא סיבה לשבועה, אבל ה"נ החזקה אינה פוטרת משבועה. והרמב"ן, שכתב בתחילה כתוס' דבתו"ז ליכא טענת אישתבע לי, הוכיח דאי מחייב, ליתמי נמי נטען. אך הרמב"ן דחה, דהתם אי אמר בכרי פרעתיך אשתבע לי, לא גבי בלא שבועה, אבל בשמא ובתוך זמן לא משבעינן ליה אפי' בדיתמך, היינו דטענין חשיב רק כשמא. וכ"ה ברא"ש דביתמי לא משבעינן ליה מספק, והיינו דלהכי ליכא טענין על אישתבע ליה דלא פרעתיך דבעי' לזה תביעת ברי. והרמב"ן הסיק דגם בתו"ז בעי שבועה דלא פרעתיך וכנ"ל, ולענין מי יימר ס"ל דלא בעי שבועה והוי כפרעתיך בתו"ז דלא בעי שבועה. הרי דס"ל דחזקה מהני לפטור משבועה. ונראה הביאור דאה"נ חזקה דתו"ז דהוי בירור מהני במקום הבירור דשבועה, וכמש"כ הגר"א הנ"ל דהחזקה דתו"ז כעדים, אבל זה מהני לגבי כל השבועות, דהוי עניינא דבירור. אבל באשתבע לי דלא פרעתיך אינו מחמת בירור, אלא מחמת זכות תביעת הלווה דזכותו לתבוע מהמלווה שבועה כדי להרתיעו מלשקר, ולכן לשון הרא"ש דהוי כשבועת היסת, משום הכי בזה ל"מ החזקה.

והנה כתב בהגר"א חו"מ סימן פב סקי"ג בהא דרק כשטוען הלווה ברי שפרע יכול לומר אישתבע לי דלא פרעתיך ולא באומר שמא וז"ל אבל בשטר לא מבטלינן מספק דאוקמיה אחזקתיה דחזקה שטרך בידי מאי בעיא עכ"ל. ומבואר בהגר"א דרק באומר ברי חיישינן לפרעון כנגד שטרך בידי, דגם שטרך בידי בין אם הוי הוכחה ובין אם הוי דליכא טענת פרעון כנגד שטר, מ"מ אם טוען ברי אזי מרע לחזקה דשטרך בידי, דזימנין דמיקרי ופרע ולהכי מחייבו שבועה, אבל בשמא איכא לחזקה דשטרך בידי. ומעתה ניחא קו' האבן האזל, דשאני במלמעלה מד"א, דבחזקת שלא נתן ל"ה בירור גמור וכמש"נ לעיל, ולהכי בעי שבועה כמו בכל הנשבעין ונוטלין כמש"כ המ"מ שם, וכיון דליכא הכא לחזקה דשטרך בידי, להכי נשבע אף בלי תביעה לשבועה, כמו בכל נשבעין ונוטלין דטענין ליה וא"ש היטב.



אוצר קדשים וטהרות

♦ בדין 'שבע ליה טומאה' ומהות הטומאה בכלל ♦

הרב עוז מורנו

כולל ארץ חמדה, ירושלים

בדין 'שבע ליה טומאה' ומהות הטומאה בכלל

מבוא ורקע: סוגיית הגמרא במנחות * יסוד דין 'שבע ליה טומאה' ואופי הטומאה בכלל * אין איסור חל על איסור' – סקירה כללית * אבן הבוחן ומקור הפיצול: 'מתלא תלי וקאי' * חלות טומאה ב'כולל' * חלות טומאה קלה על חמורה * 'שבע ליה טומאה' דין בחלות טומאה, או בהעברת טומאה

מבוא ורקע: סוגיית הגמרא במנחות

בדברים שלפנינו נעמוד על ספק מיוחד בהלכות טומאה, אשר ניסוחו וסגנונו אולי מכוונים לחקור בשאלה היסודית של אופי ומהות המושג 'טומאה'. הרעיון של 'שבע ליה טומאה', שעל פיו דבר טמא לא יכול לשוב ולהיטמא מעורר קשיים בכמה מקומות בגמרא, והניתוח הסופי שלו דורש התייחסות והשוואה גם אל הדין הכללי של 'אין איסור חל על איסור'. כפי שנראה בסמוך, המונח 'טומאה' שונה במהות מן המונח 'איסור' בכמה פנים. לאור הנתונים שנציע – ננסה להבין את האפשרות של דין 'שבע ליה טומאה' ואת המגבלות שאנו מוכרחים להניח בצדו. מוצא הדברים בגמרא במנחות (כד-): אשר חוקרת בשאלה האם דבר שכבר נטמא יכול לשוב להיטמא בטומאה נוספת. הדברים מוצעים בסוגיית הגמרא בצורת **בעיא של רבא**:
"עשרון שחלקו ונטמא אחד מהן והניחו בביסא וחזר טבול יום ונגע באותו טמא – מהו? מי אמרינן שבע לו טומאה או לא?"

דברי רבא מתייחסים אל הרעיון של 'צירוף כלי', אשר לפיו אם כמה חתיכות של קודש מצויות בכלי אחד, ונגע טמא באחת מהן – נטמאות החתיכות כולן, וכאילו נגע הטמא גם בשאר החתיכות. רבא מסופק, במקרה שהטמא נגע בחתיכה שהיתה טמאה קודם לכן: האם המגע הזה יגרום טומאה לשאר החתיכות, או שראוי לומר, כי מאחר שהחתיכה שבה הוא נגע היתה טמאה לפני כן – מגעו של הטמא לא פועל בה כלום "ולא יקבל עוד טומאה אחרת" (רש"י), וממילא שאר החתיכות שעמה בכלי נותרו בטהרתן?

אביי מערער על עצם האפשרות של רעיון כזה: "ומי אמרינן שבע ליה טומאה?" כדי להוכיח את טענתו הוא מקשה ממשנה בכלים (פ"כ מ"ו, ופכ"ז מ"ט) בה נחלקו ר' יוסי וחכמים אם 'טומאת בית הסתרים' מטמאה או לא: "סדין טמא מדרס ועשאו וילון – טהור מן המדרס, אבל טמא מגע מדרס. א"ר יוסי: וכי באיזה מדרס נגע זה? אלא שאם נגע בו הזב – טמא מגע הזב". ומבואר במשנה כי לכולי עלמא, חפץ אשר נטמא בטומאת מדרס ונגע בו זב סופג גם את טומאת מגע הזב. אולם הראיה הזו נדחית, משום שניתן לבאר כי המכוון במשנה הוא למקרה בו החפץ נטמא במגע הזב ורק לאחר מכן נטמא במדרס: **"דהויא טומאה חמורה על טומאה קלה"**.*

(א). אמנם מצינו תוספת טומאה על טומאה במשנה מפורשת בפסחים פ"א מ"ו (ובעדיות פ"ב מ"א): "רבי חנינא סגן

הגמרא מנסה להוכיח שוב, מברייטא שהובאה על אותה המשנה (ובגמ' 'מסיפא'): "מודה ר' יוסי בשני סדינין המקופלין ומונחין זה על זה וישב זב עליהן - שהעליון טמא מדרס, והתחתון טמא מדרס ומגע מדרס". הגמרא דוחה את הראיה בחילוק נוסף: "התם בבת אחת הכא בזה אחר זה". למסקנת הסוגיא הספק של רבא לא נדחה, אבל אם אנו אווזים בכלל של 'שבע ליה טומאה' ומניחים שטומאה לא חלה על טומאה - אנו מוכרחים להגביל אותו בשני עניינים: א. טומאה חמורה חלה על טומאה קלה [כתירוצו של רבא לרישא]. ב. שתי טומאות שחלו על חפץ בעת ובעונה אחת - חלות יחדיו [כתירוצו של רבא לסיפא].



יסוד דין 'שבע ליה טומאה' ואופי הטומאה בכלל

את יסוד הדין של 'שבע ליה טומאה' נוכל להסביר בשני אופנים, אשר מצביעים על השקפות שונות בנוגע למושג הטומאה בכלל:

הלשון הציורית: 'שבע לה טומאה' מורה לכאורה, כי הסוגיא הזו עוסקת ב'בעיה מציאותית': לדברי רבא יש להסתפק אם חפץ הנגוע בטומאה מסוימת יכול לקבל טומאה נוספת, או שהוא כבר התמלא ו'שבע' מן הטומאה הראשונה באופן שלא מאפשר לטומאה נוספת לחול עליו. לפי דרך זו נראה כי הטומאה היא עניין מציאותי הנגוע בחפצים, וכאשר התורה אומרת על דבר-מה כי הוא 'טמא' היא מכוונת להצביע על חלות רוחנית אשר מתארת את החפץ כ'טמא' וממילא מרחיקה אותו מן העיסוק בקדשים.

אמנם אפשר, שהבעיה נובעת דווקא מתוך ההנחה שהטומאה היא עניין מושגי ודיני. כי אחר שכבר אמרנו על דבר מסויים שהוא 'טמא' ואנו מתייחסים אליו ככזה בכל דיני הטומאה - אם אין לתוספת של דין ה'טומאה' החדש שום משמעות נורמטיבית הנוגעת באופן שיש להתייחס אל החפץ הטמא - אין לדין הזה 'זכות קיום'. לבעיה הזו נקרא בקיצור: 'כפילות הציור'.

החקירה אם מושג ה'טומאה' מורה על 'מציאות' או 'דין' יכולה להתקיים בשתי רמות, וחשוב להבחין ביניהן לפני שניגשים אל תוכני הדיון המושגי. והוא, משום שאת המונח 'מציאות' עצמו ניתן לפרש בשני אופנים: א. מציאות ממשית וטבעית, עובדה אמיתית בעולם. ב. מציאות משפטית, כמו 'קנין', 'אישות' או 'שעבוד' (ואולי 'איסור' ראה להלן). ואשר על כן נראה, כי יש מקום להתלבט בין שלשה מובנים למהות ואופי הטומאה בכלל, לפי מדרג הממשות הבא -

הכהנים אומר: מימיהם של כהנים לא נמנעו מלשרוף את הבשר שנטמא בוולד הטומאה עם הבשר שנטמא באב הטומאה, אף על פי שמוסיפין טומאה על טומאתו. הוסיף רבי עקיבא ואמר: מימיהם של כהנים לא נמנעו מלהדליק את השמן שנפסל בטבול יום בנר שנטמא בטמא מת, אף על פי שמוסיפין טומאה על טומאתו. "הרי לנו שלישי לטומאה שנטמא להיות שני ולהיות ראשון. אבל אפשר שהמעבר הזה בין שלישי לטומאה, שהוא רק 'פסול' ולתרומה, לראשון ושני, שיש להם השלכה דינית ישירה על החפץ עצמו, או על יכלתו לטמא אחרים - יותר ברור ופשוט ממה שמתחדש בסוגייתנו, שגם מי שנטמא במגע חזק, שהוא כבר ראשון לטומאה, ייטמא במדרס. בסוגייתנו מתחדש שבכל 'תוספת טומאה' - כאשר הטומאה האחרונה חמורה מן הראשונה - יש לה מקום לחול.

'מציאות מטאפיזית-ממשית', 'חלות משפטית' או כ'תואר למכלול דינים'. וביאור הדברים כדלהלן:

א. באופן אחד ניתן לומר, כי הטומאה היא **מציאות מטאפיזית-ממשית**, בדומה לעובדות אחרות בעולם. ועניינה כעניין ה'דם' וה'חלב', או 'איש' ו'אישה', שהם מושגים מציאותיים אשר התורה רק מתייחסת אליהם בדינים מסויימים. אמנם ברור כי הטומאה היא 'מציאות רוחנית' מופשטת (ולא כדם וחלב שהם עצמים הנראים בחוש ובחומר)², אך עיקרו של דבר לדרך זו, כי הטומאה היא עניין אשר קיים במציאות מעצם בריאתה, והתורה רק מגלה לנו על קיומה של מציאות זו בחפצים מסויימים בעולם.

ב. מאידך אפשר, שהטומאה איננה עובדה מציאותית וטבעית, אלא 'חלות משפטית' שהתורה מבקשת ליצור בדומה ל'קדושין' 'בעלות' או 'קניין', שהן חלויות הנובעות ממשפט התורה.³ גם

ב). אולי הוא אך למותר, אבל חשוב להדגיש: בכל מקום שנתייחס אל הטומאה כאל 'עניין עובדתי', או 'מציאות מטאפיזית ממשית' – כוונת הדברים, כי כך נראה מן ההתייחסות התורנית וההלכתית אל המושג 'טומאה'. אולם, אפשר שהתורה מנסה לעצב בדעתנו התייחסות אל הטומאה כאל עניין ממש וכך נכון להסביר את דיני הטומאה בכלל, אבל לפי האמת אין לנו עסק בנסתרות, ואין דרך לדעת אם יש איזה שהוא עניין רוחני-ממשי בטומאה, או שמדובר אך ורק באופן שעלינו להתייחס אל הטומאה לפי התורה. כלומר, גם אם אנו נצדד בשלבים מסויימים בעמדה כי הטומאה (או האיסור) הם מושגים מציאותיים, אינני יודע אם נביא יוכל 'לזהות' טומאה במבט בלבד. וראה עוד בהערות הבאות.

ג). אין כאן מקום להאריך בביאור המונח 'חלות', רק נניח כאן שנהוג להתייחס לשלל דינים תורניים כאל 'חלויות מטאפיזיות', ולא רק כביטויים נורמטיביים. הדברים יבואו לידי ביטוי גם להלן בדין התמציתי על הכלל של 'אין איסור חל על איסור'. לדיון מעמיק בעניין עיין במאמרו של הרב מיכאל אברהם צהר ב 'מהי חלות' והמשא ומתן שבא בעקבותיו בתגובת הרב ברוך קהת והתגובה לתגובה.

ד). עיין בספר בית היין על יבמות יא. אות צג' שהאריך להוכיח כי מדובר ב'יחס הנהגה' משפטי. ושם באות צד העלה שהטומאה היא מציאות משפטית קיימת. ועי' ע' במה שכתב בזה הרב דני וולף במנחה טהורה עמ' 270 ואילך. ושם כבר העלו שיש לדון במדרש חז"ל (במדבר רבה פי"ט אות ח'): "שאל גוי אחד את ריב"ז אילין עובדיי דאתון עבדין נראין כמין כשפים, אתם מביאים פרה וכו' ואומרים לו 'טהרת!' א"ל .. ראית אדם שנכנסה בו רוח תוזית? א"ל הן, א"ל ומה אתן עושין לו? א"ל מביאין עיקרין ומעשנין תחתיו [...]". א"ל ישמעו אזניך מה שאתה מוציא מפין, כך הרוח הזו רוח טומאה, דכתיב "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ", מזין עלי מי נדה והוא בורח. לאחר שיצא א"ל תלמידיו: לזה דחית בקנה לנו מה אתה אומר? א"ל: חייכם, לא המת מטמא ולא המים מטהרין אלא אמר הקב"ה חוקה חקקתי גזירה גזרתי אי אתה רשאי לעבור על גזירתי דכתיב "זאת חוקת התורה". עכ"ל. וכעין זה גם בפסיקתא דרב כהנא ד-ו: "מי יתן מטהור לא אחד" (איוב יד, [...]) מי עשה כן מי צוה כן מי גזר כן? לא אחד? לא יחידו של עולם? תמן תנינן: כל העוסקין בפרה מתחילה ועד סוף מטמאין בגדים היא עצמה מטהרת טמאים. אלא אמר הקב"ה אלא אמר הקב"ה חוקה חקקתי גזירה גזרתי ואין את רשאי לעבור על גזירתי, "זאת חוקת התורה וכו' (במדבר יט, ב). אשר נראה ממסקנת דברי ריב"ז ומן המדרש בפסיקתא דר"כ, כי הטומאה איננה עניין ממש וכעין חולי שיש לסלקו בסימנים, אלא חוק התורה "חוקה חקקתי גזירה גזרתי ואי אתה רשאי לעבור על גזירתי" [וגם לזה עדיין יש להסתפק בחקירה השניה: אם הטומאה היא חלות משפטית עצמאית, או שהיא תיאור למכלול של דינים]. אמנם, שני המדרשים הללו עוסקים בייחוד בטומאת מת ובאופן המיוחד של הטהרה ע"י אפר פרה אדומה, ובמקום אחר אמרו (במדבר רבה יט, ג), שעליה אמר שלמה "אמרת אחכמה והיא רחוקה ממני". ומכלל דבריהם יש לשמוע גם להיפך, כי שלמה המלך הצליח להבין את המכלול של הלכות טומאה וטהרה, ולא נתקשה לו דברים אלא בפרשת פרה אדומה אשר כוללת דברים הנראים כסתירה פנימית ("העוסקין בפרה מטמאין בגדים והיא עצמה מטהרת טמאים").

אכן, כאשר ניגשים להתבונן בדיני הטומאה עצמם, ובייחוד בניסוחיהם בלשון חז"ל קשה שלא להרגיש באופי הממשי שיש למושג 'טומאה' ההלכתי. כך היא טומאה רצוצה אשר 'בוקעת ועולה בוקעת ויורדת' (אהלות ו-ו חולין עא. ועוד), ולעומתה אם יש חלל טפח על טפח הטומאה 'נכנסת' ו'יוצאת' (אהלות י-ה ועוד). האוהל 'חוצץ בפני הטומאה' ו'מביא

ל'חלות משפטית' יש מידה של קיום ממשי בחפץ, אבל כל עיקר יצירתה של חלות זו הוא על מנת לייחס אליה דיני תורה מסוימים [אם לא היה בתורה איסור של 'אשת איש', או 'איסור גזל' – לא היה צורך בחלויות של 'קדושין' או 'קניין'. התורה יצרה את החלויות הללו ועל גביהן היא יכולה ליצור מערך שלם של איסורי ערוה וגזל]. וכך הדבר לגבי 'טומאה', התורה יצרה 'חלות' שחלה מכח דיני התורה על חפצים בעולם, וכלפי החלות הזו באים דיני ההרחקות מן הקדשים ופעולות אחרות. לפי שתי הדרכים שהוצגו עד כה, אנו מרחיקים את ה'טמא' מן הקדושה משום שהוא 'טמא'.

ג. אולם בכל מקום שאנו דנים בקיומה של 'חלות משפטית' נוכל לטעון לחילופין כי כאשר אנו עצמים מסוימים בשמות כוללים כמו 'בעלות' ו'אישות' אין כוונתנו להצביע בזה על דבר-מה ממשי ש'חל' בגוף החפץ, אלא לכנות שם תואר לגוף ששייכים בו מכלול של דינים. וכשם שיש לנו לבאר את המושגים המופשטים של 'איסור והיתר', 'כשר' או 'פסול', המבטאים את

את הטומאה. דינים אלו וניסוחם אשר מורה על 'תנועה' של הטומאה במרחב, והאופן שבו היא מושפעת מעצמים מסוימים ומן הדחיסות של החומר – יבוארו באופן בהיר אם נניח שהטומאה היא עניין טבעי וממשי. כך נראה גם מן הניסוח של המחלוקת המפורסמת האם 'טומאה הותרה בציבור' או שהיא רק 'דחוייה בציבור' (פסחים עז. עח. ועוד). כי לכ"ע ברור שהטומאה קיימת, והשאלה רק אם דין תורה דוחה אותה או שהוא מתיר אותה לטובת עבודת הציבור. והנה, אם המושג 'טומאה' לא בא אלא בשביל ההתייחסות התורנית וענייני איסור והיתר הכרוכים בהיות הטומאה – הרי שלמ"ד 'טומאה הותרה בציבור' היה לנו לומר שאין כאן טומאה כלל.

אולם (כפי שהעיר הר"ד וולף שם), בכמה מקומות אנו מוצאים כי ההתייחסות אל דבר מה כטמא תלוי בידיעת האדם. כך למשל "ספק טומאה ברשות הרבים – טהור וברשות היחיד – טמא" (טהרות ה-א נדה ג. ועוד). אם הטומאה היא מציאות טבעית ממשית כיצד אפשר לומר שבמקום ספק הדבר טהור בודאי? וכך הדין שטומאת התהום ('שאינו מכירה אחד בסוף העולם') אינה סותרת את כל ה-ל"א יום שמנה הנזיר, אלא ז' ימים בלבד [אמנם, יש לדחות –כי אין כאן אמירה שהנזיר לא נטמא, אלא שהוא לא סותר את נזירותו. וזו הלכה מהלכות נזירות, לא מהלכות טומאה]. ובדומה לזה אנו מוצאים בטומאת הנגעים, שהיא תלויה בקביעת הכהן היא המצורע טמא ('טומאה וטהרה ביד כהן' נגעים ג-א). אם נניח שהטומאה היא עניין ממשי וטבעי – קשה להבין את היחס שיש בינה ובין ידיעת שום אדם בעולם (ספק טומאה, טומאת התהום) או לפסיקת הכהן כי המצורע טמא? אמנם לפי מה שכבר הערתי למעלה, כי מוקד דיונונו הוא באופן שיש לנו להביט על ענייני הטומאה אם ישנה טומאה, ולא בשאלה המחשבתית-תיאורטית-מיסטית אם באמת יש מין 'רוח טומאה' בעולם – נראה כי גם היות הטומאה תלויה בידיעת איזה אדם בעולם היא גזירת הכתוב אשר על פיה נקבע כי אין טומאה בלא ידיעה, וכן ספק טומאה ברה"ר – מאחר שהתורה גזרה שאין בזה טומאה מבחינה הלכתית – גם אם הטומאה היא עניין רוחני-ממשי, הרי שמגזירת התורה היא פוקעת לגמרי.

שוב ראיתי, כי לא זו בלבד, אלא שכללי 'ספק טומאה' והחלות של עניין הטומאה ב'ידיעה' או פסיקת הכהן – מתאימים מאוד להבנת המושג 'טומאה' כעניין מציאותי. והוא, כי מאחר שהתורה דורשת מאיתנו להתייחס אל הטומאות כעניין מציאותי – שוב לא יכולנו לדון בטומאות כפי שיש לדון בשאר 'ספק דאורייתא' וכללי ההכרעות הרגילים, כי מה שיש לנהוג בספיקות בעלמא הן הנהגות מעשיות אשר נוגעות לספקות דיניים – האם אנו מחויבים או פטורים, אסורים או מותרים, אבל אין דבר בכל דיני הספיקות הללו כדי להכריע בדבר שבמציאות האם ישנו או איננו פה. לשם כך קבעה תורה: "ספק טומאה ברשות הרבים טהור וברשות היחיד טמא". וכן הוא לגבי פסיקת הכהן בצרעת, כי מראות נגעים עשויים להיראות לאנשים שונים באופנים שונים וצריך שיהיה מי שמכריע בעניין מציאותי כזה האם הוא טהור או טמא, לכן קבעה תורה – כי ההכרעה האם יש כאן בכלל מראה טמא – תלויה במבטו הסובייקטיבי של הכהן. כך נראה. ואכמ"ל.

ה. והן אמת, כי ההפרש שבין שתי הדרכים הראשונות הוא בעיקר תיאורטי, והוא אולי בא לידי ביטוי במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן במניין המצוות כפי שיובא בסמוך. אבל להבדל שבתיאוריה יכול להיות משמעות בהסברה של פערים בין דיונים בספיקות באיסור והיתר ושאר חלקי התורה לדיונים בספק טומאה.

ההתייחסות התורנית אל עניינים מציאותיים, כך אנו מתייחסים אל המושג 'טמא', לא כאמירה על טיבו של החפץ, אלא כשם תואר לקטגוריה משפטית אשר כוללת הרבה פרטי דינים שנועדו להגביל ולייחד את העיסוק בקדשים. לדרך זו, חפץ נחשב ל'טמא' מאחר שאנו מרחיקים אותו מן הקדושה¹.



מניין המצוות: הטומאה כמושג עצמאי, או כעובדה מציאותית

נקיטת עמדה באפשרויות הנזכרות עשויה להשליך על האופן של הופעת ענייני הטומאה במנייני המצוות השונים. כי אם כל עניינה של התורה במצוות הטומאה הוא להרחיק מצבים מסויימים מן העיסוק בקודש (או בפעולות אחרות) מוני המצוות היו אמורים למנות בכל אחת מן הטומאות את פרטי ההרחקות השייכות אליה. מניין המצוות לא אמור להשמיע לנו שדבר מסויים 'טמא', אלא שבמצבים מסויימים עלינו להתרחק מן הקדשים.

אולם, הרמב"ם מונה את מצוות הטומאה כדינים עצמאיים. וכך היא לשונו בספר המצוות (עשה צו):

"ואני אזכור עתה הקדמה ראוי שתזכור אותה בכל מה שנזכור ממניי הטומאות. והיא כי זה שנמנה כל מין ומין מן הטומאות מצות עשה אין ענינו שנהיה חייבין להטמא בטומאה ההיא ולא גם כן שנהיה אנחנו מוזהרין מהטמא בה ותהיה מצות לא תעשה. ואמנם היות התורה אומרת כי מי שיגע בזה המין נטמא או זה הדבר יטמא על תואר כך למי שנגע בו היא מצות עשה. כלומר שזה הדין שנצטוינו בו הוא מצות עשה והוא אמרנו שמי שנגע בכך על תואר כך נטמא ומי שהיה על ענין כך לא יטמא. וההיטמא בעצמו רשות, אם רצה יטמא ואם רצה לא יטמא [...] והמצוה הוא מה שנאמר לנו בדין זה שמי שנגע בזה נטמא ויהיה טמא ויתחייב לו מה שהתחייבו הטמאים לצאת חוץ למחנה שכינה (ע' לא) ושלא

(1). וראה מש"כ בזה הרב עמיאל במידות לחקר ההלכה, מידה יא אות עו: "כי איננו טמא בשביל שהוא מטמא, אלא להיפך הוא מטמא בשביל שהוא טמא". נראה שהוא שולל את המישור הנורמטיבי כפי שהוא לעצמו, אבל לא ברור אם הוא מבין את הטומאה כמציאות מטאפיזית ממשית, או כמציאות משפטית גרידא ועיין שם בהערות המהדיר בהוצאת מוסד הרב קוק.

(2). ועיין במה שכתב בזה הגר"ח"ש בספר בית היין שם, והוא דן בדבריהם באופנים אחרים. אמנם, מאחר שחלק משמעותי מן השיקולים של מוני המצוות הם שיקולי עריכה וארגון [כשרש הו' 'שאינן למנות פרטי המצוה עם המצוה'], ואחת מן המטרות במניין המצוות היא יצירת 'תוכן עניינים' ומניית ראשי פרקים שניתן יהיה לארגן תחתיהם את כלל דיני התורה (כפי שהרמב"ם עצמו מזהיר בהקדמה לספר המצוות, ורמב"ן בדעת בה"ג בש"א) - נוכל לומר, כי למרות שהרמב"ם סבור שהטומאות אינן אלא תיאור מצבים שיש אליהן התייחסות דינית - הוא מונה אותן בנפרד משום שיש לכלול תחתיהן פרטי פרטים של הלכות הכרחיות. ולעומת זאת, דעת הרמב"ן שתובא להלן מתבססת בין השאר על הטענה שכל ההתייחסויות לטמאים והמיטמאים - לא צריכה לבוא במניין, משום שאלו פרטי דינים במצוות הרחקת הטמאים ממעשים מסויימים.

בכל זאת ראיתי להביא את דברי הרמב"ם והרמב"ן, משום שנראים הדברים כי אין מקום למניין של קטגוריה שאין לה שום משמעות מהותית מצד עצמה, וגם לשון הרמב"ם מושכת להדגיש את העצמאות של מושגי ה'טומאה' (וכשם שהוא מונה 'קניין' ו'קדושין' כך הוא מונה 'טומאות'), ולעומת זאת - הרמב"ן לא מסתפק כאן בנימוק מן השרש השביעי וכפי שנראה הוא משווה בין 'טומאה' למושג עובדתי ממשי כמו 'בעל מום'.

יאכל קדש ושלא יגע בו (ל"ת קט) וזולת זה. וזה הוא הצווי כלומר היותו טמא בזה המין כאשר נגע בו או כשהיה אצלו בענין כך [...].

הרמב"ם מדגיש בדבריו, כי 'מצוות הטומאות' והמושג של 'טומאה' הם דינים עצמאיים שלא נגזרים מחיובי התורה להרחיק מן הקדשים או מפעולות אחרות. ואכן את החיובים הקשורים בהרחקת הטמאים מן הקודש – הרמב"ם מונה בנפרד, וכאשר הוא מונה את טומאה פלונית כמצוה בפני עצמה כוונתו לומר אך זאת: "כי מי שיגע בזה המין נטמא, או זה הדבר יטמא על תואר כך .. שזה הדין שנצטוונו בו הוא מצות עשה". וכאמור, אם כל עניינה של הטומאה הוא היחס הדיני של מצוות הרחקת הטמאים מן הקודש או מעיסוקים אחרים – הרמב"ם היה צריך למנות בכל טומאה וטומאה כי מי ש'נטמא' בטומאה פלונית צריך להתרחק מעניינים כאלה ואחרים, ולא למנות את הטומאה בקטגוריה נפרדת המנותקת מן היחס הדיני לטומאה! אשר על כן נראה מדברי הרמב"ם, כי כאשר התורה אומרת על דבר מה שהוא 'טמא' – יש למנות זאת במצווה משום שמדובר בחלות דין תורני על הדבר הטמא והמטמא.

הרמב"ן (בהשגות שם) לא מסכים למניינו של הרמב"ם:

"ואני עם כל אריכות דברי הרב וההקדמה שהקדים לכל מיני הטומאות – לא ראיתי להביא דין הטומאות (ע' צו - קח) בחשבון המצוות לפי שהן רשות גמורה מכל צד אין בהם עניין מצוה שתמנה. ולשון סיפרא שהביא גם כן הוא מבואר הא כיצד? הוי אומר רשות. כיון שמנענו יתעלה מביאת מקדש בטומאה (ל' עז - ח) ומאכילת הקדשים גם כן (ל' קט) וצוה אותנו לאכול דברים בטהרה (קרח יח) כל טהור בביתך יאכל אותו ביאר ואמר אלו דברים מטמאין ואלו אינם מטמאין ואין בסיפורים ההם מצוה לא בכלליהן ולא בפרטיהן בשום פנים. וזה כאמרנו שהקרבת בעל מום נמנעת במצות לא תעשה (צא - ה) ונשאר עלינו לדעת אי זה דבר הם המומים ולא נמנה בהם מניין כמאמרו שלהרב בעיקר השביעי. אף כאן מנענו ית' מעשיית דברים בטומאה ונשאר עלינו להודיענו אי זה דבר הוא הטומאה, ואמר שהיא נגיעת המת והשרצים וזולתם כל הנזכרים בתורה והבן זה. וכן יראה במצוה שהקדים לאלו והיא הפרת הנדרים שלא תמנה לפי שהיא שלילות שנצטוונו לעשות ככל היוצא מפיו ושלא נחל דברינו רק עפ"י בית דין או האב או הבעל".

הטענה המרכזית של הרמב"ן נוגעת בכך שאין בדיני הטומאה כפי שהם לעצמם שום מימד של ציווי. הוא מוסיף לנמק, כי יש לנו למנות במניין המצוות את ההתייחסות התורנית אל העובדות שבמציאות, אבל אין טעם במניית העובדות המציאותיות כפי שהן לעצמן. הרמב"ן ממחיש את טענתו ומדגים אותה באמצעות השוואה של ענייני הטומאה כפי שהם לעצמם – לענייניו של בעל מום. התורה אומרת שבעל מום פסול לעבודה, ולרמב"ן ברור שעניינו של 'בעל מום' בפני עצמו הוא עובדה מציאותית גרידא, וברור שאין למנות במצוה עצמאית מי נחשב 'בעל מום' (כי פרטי הדין איזה מציאות כלולה בגדר 'בעל מום' היא פרטי מפרטי מצות התורה אשר פוסלת בעל מום לעבודה. ואין למנות דיני המצוה עם המצוה), באותו האופן ממש לא היה לנו למנות את הטומאות למיניהן.

מדברי הרמב"ן נראה, כי הטומאה היא עובדה טבעית ומציאותית לגמרי, ואין טעם במניין אבות הטומאות ואפני ההיטמאות, אלא לכתוב כי יש להרחיק את הטמאים מן המקדש והקדשים. כל ההתייחסויות הפרטניות של מה כלול בגדר ה'טמא' הם פרטים מציאותיים שהדין אך מתייחס אליהם, ואין להם מקום במניין המצוות, אלא כ'דיני המצווה' שאין למנותם (שרש ז' בסה"מ).

נראה א"כ, כי מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן במניין המצוות יושבת על שני צדדי החקירה הראשונים שהוצגו לעיל: לדעת הרמב"ם הטומאה היא חלות משפטית שמקורה בדין תורה, ולרמב"ן הטומאה היא מציאות מטא-פיזית ממשית. לעומת זאת, נראה כי האפשרות השלישית אשר לפיה הטומאה היא רק ביטוי למכלול דינים הנוהגים בחפץ מסויים – אינה נכונה לשתי השיטות.



הגרש"ש: 'שבע ליה טומאה' מדין 'אאחע"א'

המונח 'שבע ליה טומאה' והדין הנובע ממנו, כי אין טומאה חדשה חלה על טומאה קיימת, דומה בכמה מובנים לכלל גדול ומפורסם יותר: 'אין איסור חל על איסור' (להלן: אאחע"א). בהתאם לכך כמה מן האחרונים קשרו ביניהם – לפחות באופן בסיסי.

הגרש"ש בשערי ישר (ש"ב פכ"א) התקשה בביאור חילוקי הגמרא בדין 'שבע ליה טומאה'. לדבריו, אם אנו מניחים שדין 'שבע ליה טומאה' מורה על מגבלה מציאותית וכאילו חפץ שכבר חלה עליו טומאה אינו יכול להכיל לקבל טומאה נוספת – לא נוכל להסביר מדוע אם שתי הטומאות באות כאחת הן חלות, וגם לא ברור מה הפרש יש בין טומאה חמורה לטומאה קלה? הרי כיון שהחפץ כבר 'שבע' מן הטומאה הראשונה – אין בו עוד 'מקום' לחלות טומאה נוספת! הוא מוסיף להטעים זאת בסברא: "דאין עניין זה שאין מקום בעצם לתפוס שתי מציאות הטומאה... דקשה להשיג עניין זה בדבר רוחני".

חשוב לשים לב, כי הגרש"ש לא נוקט כאן עמדה בשאלה היסודית – האם טומאה היא עניין מציאותי או דיני (ואדרבה, מדברי הגרש"ש במקומות אחרים נראה כי יש להבחין בין 'איסור' שהוא עניין דיני לטומאה שהיא "דבר מציאות"). לדבריו, גם אם נניח כי המדובר במציאות של טומאה – ברור לכל

(ח). עיין גם בקרן אורה ובשפת אמת למנחות כד: וראה להלן.

ט. ז"ל הגרש"ש שם: "... ונראה לי כמו דמצינו לחלות הטומאה בגמ' מנחות דף כד', דבטומאות שוות או קלה על חמורה – לא חייל טומאה על טומאה משום דשבעה לה טומאה, ולפי קוצר השגתי נראה לי דאין עניין זה שאין מקום בעצם לתפוס שתי מציאות הטומאה, מלבד דקשה להשיג עניין זה בדבר רוחני, עוד יותר קשה, דמאי שנא קל על חמור מחמור על קל? ומאי שנא בבת אחת דחיילי טומאה קלה עם טומאה חמורה כמבואר שם בסוגיא? אלא נראה שאין חל דין טומאה בדבר שכבר דין טומאה עליו, אבל אם יהיה בטומאה החדשה איזה דין נוסף – חייל. וכן בבת אחת. והוא דומה קצת לעניין אין איסור חל על איסור, אלא דשם הוא העניין שאין אוהרה חלה על דבר המוזהר וכאן הוא חלות דין טומאה על טומאה ומש"ה אין פרטי הדינים תלויים זה בזה לעניין כולל ומוסיף, ושם הוא כלל פשוט להלכה וכאן מביא ליה לרבא שם במנחות".

י. בשערי י"ש"א פ"ג ד"ה עוד הוא מעיר על כך בין השאר מסגנון הגמרא בדין 'שבע ליה טומאה': "דלפי משמעות פשוטות סוגיות הש"ס דעניין טומאה הוא מציאות ממש, דלא כעניין חלות איסור וקדושה, כמו שאמרו 'טומאה נכנסת

כי מדובר ב'מציאות רוחנית', ומאחר ש'קשה להשיג' שבעניינים רוחניים תהא מגבלה של תפיסת 'מקום' לא מובן מדוע שלא תחול טומאה על טומאה? וכי הרוח צריכה 'מקום' כדי לחול? הגרש"ש מבקש לשלול מכאן את האפשרות של 'הבעיה המציאותית' (ולא את האפשרות של הטומאה כעניין מציאותי).

על מנת להסביר את החילוקים בסוגייתנו הגרש"ש מבאר את דין 'שבע ליה טומאה' על בסיס הבעיה של 'כפילות הציווי': "שאינן חל דין טומאה בדבר שכבר דין טומאה עליו, אבל אם יהיה בטומאה החדשה איזה דין נוסף חייל, וכן בבת אחת, והוא דומה קצת לעניין אין איסור חל על איסור". לדבריו, כאשר אנו אומרים שחפץ מסויים 'טמא', ואפילו אם נאמר שיש כאן חלות טומאה מצד דיני התורה וציווייה – המבוקש בזה הוא העניין הנורמטיבי: שיש להתייחס אליו כפי שהתורה מורה להתייחס אל 'טומאה פלונית'. לפי"ז טומאה לא חלה על טומאה, כי מאחר שאנו כבר מתייחסים אל החפץ כחפץ טמא – לא שייך להחיל עליו שם טומאה אשר יוצר את אותם הדינים עצמם, כי אמירה כזו תהא כפילות בעלמא ואין לה שום מובן הגיוני.

אמנם לפי זה ברור, כי אם הטומאה השנית היא 'טומאה חמורה' ועם החלות שלה יתווספו דינים והתייחסות נורמטיבית חמורה יותר אל החפץ הנדון, אזי גם הטומאה החדשה תחול בכדי לקבוע את הדינים הראויים לה. כך גם לגבי שתי טומאות בבת אחת, טומאה לא חלה על טומאה משום שאנו כבר מתייחסים אל החפץ באופן שיש להתייחס אל חפץ 'טמא', אולם כאשר שתי הטומאות באות כאחת – לשתייהן יש השפעה שווה על החפץ וממילא שם שתיהן ייקרא עליו.

אולם, התבוננות בפרטי הדין של 'אחצע"א' והרעיון של 'שבע ליה טומאה' כפי שהוא עולה מן הסוגיא במנחות מדגיש כמה הבדלים משמעותיים בין הנדונים. והמושג של 'שבע ליה טומאה' על שלל החילוקים שבו יתבאר טוב יותר דווקא אם נבין את המושג 'טומאה' כעניין מציאותי וכדלהלן. אך לפני שנשוב לעסוק בפרטי החילוקים בדין של 'שבע ליה טומאה', נסקור בקיצור את החילוקים הקיימים בסוגיא של 'אין איסור חל על איסור', ונראה כיצד ניתן להבין אותם על פי שני הכיוונים הבסיסיים שכבר העלינו בדין 'שבע ליה טומאה'.



וטומאה יוצאת. וכן מצינו לעניין חלות טומאה על טומאה שאמרו בגמרא בלשון 'שבעה' לה טומאה, ולא בלשון אין טומאה חל על טומאה כמו אין איסור חל על איסור". ובש"ג פ"ח ביאר הגרש"ש לפי יסוד זה שביטול ברוב לעניין טומאה שונה מדין ביטול ברוב (ועיי"ש כי האריך) "... דהנה פשטות עניין הטומאה כפי לשון הש"ס והמשניות משמע שהוא עניין נפרד שהוא נמצא בתוך הדבר הנטמא והמטמא... ומש"ה מוכיח הש"ס כיון דאמרינן חזור וניעור, דטומאה כמאן דאיתא דמיא דלא פקעה טומאה ע"י ביטול ברוב, ומהאי טעמא נקט הש"ס דנהי דאינו מטמא במגע אבל במשא ליטמא, היינו דעל עצם הטומאה לא מהני ביטול ברוב, דכיון דטומאה הוא כאילו הוא דבר נפרד מן החפץ, היינו דבר 'מציאות', דלא הוי רק בגדר 'דין' ככל דיני התורה שהזכירה לענין הנהגה אלא הוא נמצא, ועל ענין של מציאות לא מהני ביטול ברוב, דמ"מ הוא נמצא, דרך דין של אוהרה מתבטל ע"י דין אחר, שאמרה תורה אחרי רבים להטות, אבל המציאות לא תשתנה וכו'". ובזה הוא מבחין בין ביטול לעניין טומאת מגע, לטומאת משא עיי"ש. וראה בזה אצל שי עקביא וזנר 'חשיבה משפטית ביישוב לטא' עמ' 90-94.

אין איסור חל על איסור' – סקירה כללית

באופן פשוט נראה כי יש להתייחס אל האיסורים התורניים כאל מגבלה נורמטיבית גרידא". איסורי תורה אינם חלות רוחנית או מציאות טבעית, אלא מגבלות נורמטיביות אשר מוטלות על האדם". ומן הטעם הזה נראה, כי אם אין שום השלכה ויישום נורמטיבי ישיר בחלות שם האיסור החדש על חפץ שנאסר מכבר מסיבה קודמת – אין לאיסור הזה משמעות כלל. לבעיה הזו נקרא – בדומה למה שניסחנו למעלה: 'כפילות הציווי'".

מאידך, ממקורות רבים עולה התפיסה, כי איסורי תורה הם חלות רוחנית הנוגעת בחפצים בעולם. כאשר התורה אומרת על דבר מה שהוא 'אסור' היא לא מתכוונת רק להטיל מגבלה על האדם, אלא ליצור 'חלות' ממשית של 'איסור' בגוף החפץ עצמו" [בדומה ל'קניין' או 'אישות' וכפי שנתבאר לעיל]. לפי זה, המגבלה של 'אאחע"א' נובעת מדין בחפצא שנקרא עליו שם

יא. וביחס לדרגות ה'מציאות' שהצענו למעלה, האיסור איננו 'מציאות מטאפיזית' ואף אינו 'מציאות משפטית', כי הוא לא מתאר מציאות או מגדיר אותה, אלא מתייחס למציאות קיימת וקובע כלפיה מגבלה נורמטיבית. 'חלב' 'דם' או 'בשר בחלב' הם מציאות. אבל האיסור הינו דין כתוב והוראה נורמטיבית בלבד.

יב. כעין זה נראה לדקדק מדברי הר"ן בביאור שיטת הרי"ף בשבועות ח. (מד' הרי"ף) יעווי"ש. לדבריו, 'איסורים' הם מגבלות רוחניות בלבד, ואינם פועלים שום איכות ותואר לא בחפצים ולא באנשים. נראה מדבריו ש'איסור גרידא' אינו אלא מגבלה נורמטיבית. אמנם בדברי הר"ן עצמו נראה קצת ("ועדיין אני חוכך להחמיר") כדברי הרמב"ן ששייכא 'התפסה' גם בשבועה בין גברא לגברא, ומשמע שאיסור גברא הוא תואר של איסור בגברא (וכ"נ מדבריו בנדרים יד. ד"ה הילכך), וכן משמע ממה שהוא חולק על הריטב"א בסוגיית 'מתפס בדבר האסור' שלדעתו. לפי זה כוונת הגמרא בנדרים ב: אשר מחלקת בין בין נדרים לשבועות בחלוקה של 'איסור חפצא' ואיסור 'גברא' – לאמור, שאופן עשיית האיסור בנדר אינו בחלות של איסור אלא בחלות של קדושה, והקדושה היא שגוררת אחריה התייחסות הכוללת איסורים [להדגיש זאת אומר הר"ן בדף יח. (ד"ה הלכך נקטינן) שגם בנדרים יש 'איסור גברא' כי מאחר שנתפסה בחפץ הקדושה, הרי שהנודר אסור בו איסור גברא של "לא יחל דברו" ככל האיסורים שבתורה וכע"ז כתב הריטב"א ראה בסמוך]. ובשבועות האדם מייצר 'איסור גברא' שהוא איסור גרידא, בלי שום חלות ושינוי בדבר שבעולם.

יג. וכ"כ השואל ומשיב תליתאה סי' א, שהתורה אסרה על האדם את כל האיסורים כדי שהוא לא יעבור עליהם, וא"כ אם הוא מוזהר ועומד משום איסור אחר לא צריך לאסרו באיסור חדש. לדרך זו קשה, משום שכל עיקר הכלל של 'אאחע"א' בא למנוע חיוב בענישה כפולה (חטאת בשוגג ומלקות במזיד) עבור חפץ אחד שנאסר משני שמות דומים, אולם אם היינו מחייבים בעונש נוסף עבור האיסור שנוסף כאן – הענישה הזו כשלעצמה מהווה תוספת של תוכן נורמטיבי משמעותי, ואיך אפשר לומר שאין שום משמעות לצייווי הנוסף? ויש לומר, כי הענישה עבור מעשה מסוים איננה חלק אינהרנטי מן הדין עצמו, והיא עצמה חייבת להיות מבוססת על איסור מובחן נוסף – אשר מוטל על האדם המצווה. תוספת של ציוויים בעלי תוכן זהה לא יכולה לחייב בעונש נוסף.

יד. ומעניינת לשונו של הגרש"ש בחי' ב"מ סי' ו: "האיסור מציאות הוא בחפץ אף שאינו לפי חושינו והוא האמת ליודעים". ויעויין בחי' הגרש"ש יבמות סי' א בהגהה: "דבעל כרחנו היכא דאין איסור חל על איסור אינו משום דליתא לשני לאוין על דבר אחד, דהרי מצינו כמה לאוין ועונשים על דבר אחד, אלא נראה לומר... שגם החסרון שבשבילו הרחיקה תורה דבר האסור אינו מורגש בדבר שהוא מרוחק בלאו הכי ואינו מוכפל חסרונו והכל חסרון אחד הוא וכו'". ומשמע קצת שאאחע"א הוא מגבלה מציאותית ממשית, ולא מגבלה של כפילות הציווי. ונראה כי ביחס לדרגות ה'מציאות' שהצענו למעלה, האיסור הוא כנראה 'חלות משפטית' שהתורה יוצרת (ולפי"ז נטרח לומר שדבריו שהובאו למעלה בהערה לחלק בין איסורים לטומאה, כי הטומאה היא 'מציאות' והאיסור 'דין' – מכוונים לחלק בין 'חלות משפטית' ל'מציאות ממשית'). אבל יעויין עוד בחי' ליבמות סי' יג, בדברים שיובאו לפנינו בעניין 'לקברו בין רשעים גמורים'. כי משמע להדיא כי הבעיה היא בכפילות הציווי. וראה אריכות בעניין זה על הסתעפויותיו אצל וזנר 'חשיבה משפטית בישיבות ליטא' פרק רביעי, ובייחוד בעמ' 205-207.

'איסור'. חפץ אחד אינו יכול 'לסבול' שתי חלויות שונות ממין דומה. אם כבר נקרא עליו שם איסור מסויים לא ייתכן שיחול עליו שם איסור נוסף. לבעיה הזו נקרא – כאמור: 'הבעיה המציאותית'. החקירה הזו יכולה להיות מנוסחת באופנים שונים, והיא משפיעה באופן מכריע על נדונים רבים בסוגיא של אאחע"א".

בין כך ובין כך, בדברי התנאים אנו מוצאים בכמה מקומות פעולה אחת אשר העושה אותה עובר בכמה וכמה לאוין ומתחייב עליהם מלקות במזיד או חטאת בשוגג". סוגיא זו נידונה באריכות ביבמות פרק ארבעה אחין (לב.-לד.), בכריתות בפרק אמרו לו (יג.-טו.) בחולין פרק גיד הנשה (ק:-קא:) ובעוד מקומות בקיצור נמרץ. במקומות השונים, הגמרא מנסה ליישב את המקורות הנזכרים, ועוד כמה נוספים – באמצעות שלשה סייגים בדין העקרוני של 'אין איסור חל על איסור':

טו). יעויין במאמרו של הרב אברהם סתיו 'אין איסור חל על איסור' באסיף ב, שהציע את החקירה הזו בלשון אחר וכתב בשם הרא"ל זצ"ל שצדדי החקירה עולים כבר מן המקורות האפשריים לאאחע"א, ועוד האריך לבאר בה בטוט"ד עניינים שונים בסוגיא. אנו נעיר בהמשך על כמה נ"מ בדרך האפשר.

ונראה, שבוה נחלקו הראשונים בשאלה אם נדר חל על שאר איסורי תורה. הריטב"א כתב (נדרים יג: ד"ה והא דתנן ובשבעות כ: ד"ה מ"ט) שהנדרים חלין על האיסורים. והטעם, שאיסורי תורה הם איסור גברא, ומי שאסר עליו את הנבלה בנדר, חל הנדר, כשם שהנדר חל על השבועה, לפי שבנבלה אין האיסור חל על החפץ וכשאסרה בנדר חל איסור בחפץ. [כדין זה שהנדרים חלים על האיסורים כתב גם הרא"ש בשבעות ג-ג בדעת רש"י. וטעם דומה כתב הר"ן לבאר הא דשבועה חלה על נדר בנדרים יח. ד"ה הלכך]. והנראה בביאור דעתו, כי 'אאחע"א' היא מגבלה מציאותית, ומאחר שחל איסור אחד על החפץ או על האדם – אין הוא סובל עוד חלות איסור דומה. אמנם לפי"ז ברור, שאם החפץ אסור באיסור תורה רגיל, והאדם מוסיף עליו איסור נדר שהוא איסור בחפצא – הרי יש מקום לחלות הנדר כיון שנוסף כאן איסור על החפץ מה שאין כן באיסור תורה שרובץ על האדם.

אבל הריטב"א (בשו"ת א-תרטו) והתוספות (שבועות כ: ד"ה דכי וכ"כ הרא"ש בפי' נדרים ת. ד"ה הלא) כתבו שאין חלות נדרים על שאר איסורי תורה [וכגון שאומר 'קונס שלא אוכל נבלה'] כי 'אין איסור חל על איסור', והנדר מאיסור תורה אסור באותו דבר משום האיסור התורני שבו, ולא משום איסור נדר. וראה בלשון הר"ן בחי' שבועות (כ: ד"ה גירסת בביאור דעת הרז"ה): "אבל נדר לקיים מצות לא תעשה אי זה אסור חדש עליו נדרו שיחול עליו דבר תורה?" (ויש שביארו בטעם הדבר, דהיינו משום שכל איסורי תורה הם 'איסורי חפצא' ואין איסור חפצא חל על איסור חפצא (רע"א) בהגהות ליו"ד סימן רטו, ועוד בקה"י נדרים סי' טו). ואפי' אם הדברים יעלו יפה בדעת הריטב"א, הרי התוס' שם הביאו לדוגמא "כגון שאמר קונס שלא אוכל ביו"כ" – ונראה כפשוטו שאיסור אכילה ביום הכיפורים הוא איסור הרובץ על הגברא, כי הוא תלוי בזמן (וכן נראה מתוס' גטין ז. ד"ה השתא שכ' דאכילה ביו"כ חשיבא "אכילה של היתרא בשעת האיסור"), ואפילו הכי כתבו התוס' שלא יחול עליו נדר "דאין איסור חל על איסור"!

ולפי דרכנו אפשר, כי אע"פ שאיסורי תורה הם איסורי 'גברא' והנדר מוסיף איסור ב'חפצא' – אפ"ה לא יחול הנדר עליהם, כי המגבלה של אאחע"א לא נוגעת אל בעיה מציאותית של חלות האיסור בחפץ או על האדם, אלא בעיה תיאורטית של כפילות הציווי. ומה שנדר חל על שבועה, כתב הר"ן (בחי' שבועות כ:) לדרך זו: "... יש לומר לא אמרו אלא באיסור הבא מעצמו כגון נדר ושבועה דרבינו רחמנא מדכתיב נזיר להזיר מכאן שהנזירות חלה על הנזירות כדאייתא בפ"ב נדרים אבל איסור לא תעשה של תורה אין הנדר חל עליה". והדברים מסתברים, כי באיסורים שאדם משית על עצמו יש יותר סברא שיחול איסור על איסור, אבל באיסורי תורה – הבעיה של 'כפילות הציווי' ואין איסור חל על איסור' מונעת מכפילות איסורים לחול על דבר אחד.

טז). מכות פ"ג משנה ט: "יש חורש תלם אחד וחייב עליו משום שמונה לאוין וכו'". וכן בכריתות פ"ג משנה ד: "יש אוכל אכילה אחת וחייב עליה משום חמש חטאות ואשם אחד וכו'". וכך במשניות ה-ו שם: "יש בא ביאה אחת וחייב עליה ו' חטאות וכו'" ועוד.

א. כאשר שני איסורים חלים על החפץ בו זמנית החפץ נושא את שני האיסורים. זהו 'איסור בבת אחת' (יבמות לג: ועוד). אם אנו מתבוננים על הכלל של 'אאחע"א' כמצביע על בעיית הכפילות הנורמטיבית – במקרה של שני איסורים 'בבת אחת' – אי אפשר להצביע על אחד משני האיסורים כי הוא זה שהגביל את האדם בפועל, ולכן אנו אומרים שהדבר אסור משני שמות.

אמנם נראה, כי 'איסור בבת אחת' יכול להתפרש גם על פי רעיון כללי שאנו מוצאים בסוגיות של דברים ה'באין כאחד'. לפי עקרון זה, גם כאשר שתי חלויות מנוגדות אחת לשניה ומונועות כ"א את חלות חבירתה היינו רק כאשר אחת מן השתיים קדמה לחבירתה בזמן, אבל אם שתיהן באות כאחת יש לשתייהן מקום לחול. ולפי זה יש לומר גם כאן, כי המונע מן האיסור לחול על איסור אחר היא מציאות האיסור הראשון וחלותו על החפץ. אבל כאשר שני האיסורים באים כאחד אף אחד מהם לא מונע מחבירו לחול, כי על מנת למנוע מחבירו מלחול הוא צריך לקדם לו בזמן".

ב. כאשר מכח האיסור האחרון החפץ נאסר לאנשים נוספים, או שנוספת בו חומרה חדשה (תוספת של איסור או של זמן האיסור), שלא היתה בו מכח האיסור הראשון – האיסור האחרון יחול על הראשון. וזהו 'איסור מוסיף' (יבמות לב: קדושין עז: כריתות יד:- ועוד). באופן פשוט נראה", כי

(יז). בכמה מקומות מצאנו שתי חלויות מנוגדות – כי מאחר שהן באות כאחת – שתיהן חלות. כך הגמרא בזבחים (צג). מסתפקת בדם חטאת ש"ניתו על בגד טמא מהו?", מאחר שנגע בבגד – הדם נטמא ונפסל ודם פסול שניתו לא מצריך כיבוס, או כיון שעד שלא נגע בבגד היה כשר – פסול הדם וטעינת הכיבוס 'באין כאחד'? (ע"פ רש"י שם). ושם העמידה במחלוקת תנאים. כע"ז יש גם בשבועות טו: למ"ד ששתי התודות שהיו מקדשים בהן את תוספת העיר ירושלים היו מהלכות זו אחר זו – היתה הפנימית נאכלת והחיצונה נשרפת, שהחיצונה שהולכת בראש נפסלת ביוצא, כי עדיין לא נתקדשה התוספת, והפנימית נאכלת "משום דאתיא חיצונה קמה וקדשה לה". אף על פי שהפסול והקידוש שותרים זה את זה, שכן תודה פסולה אינה יכולה לקדש את המקום – ביאר הרשב"א שכל זה דוקא אם נפסלה קודם לכן, אבל כאן פסול המנחה וקידוש המקום 'באין כאחד'.

הסוגיות הללו עומדות במקביל [ובמתח מסויים] לסוגיא המפורסמת של 'גיטה וחצירה באין כאחד' ו'גיטו וידו באין כאחד' (גטין עז:). בסוגיא הזו כל אחת מן החלויות משמשת תנאי לחלות חבירתה: הגירושין הם סיבה לחלות הקניין והקניין הוא סיבה לחלות הגירושין. ודומה לזה יש גבי המקדיש גזילה אחר ייאוש, אע"פ שיאוש בלי שינוי (רשות או שם) לא קונה את הגזל לגזלן – הקדישו הקדש ואמרו בגמרא דהיינו משום שנעשה בו שינוי השם "מעיקרא חולין והשתא הקדש", אע"פ שההקדש הוא סיבה לקניינו של הגזלן וקניינו של הגזלן הוא סיבה לחלות ההקדש – ביאר הרשב"א (גטין נה:): "דהקדישו וקנייתו באין כאחד".

יח. בין הצדדים הללו נ"מ משמעותיות בגדרי 'איסור בבת אחת'. ראה מחלוקת רש"י ורבתינו בחולין קא: (ד"ה שבת היא, וד"ה שלח וכדעת רבותיו כ' התוס' שם ד"ה רבי) בשאלה אם איסור שבת ואיסור יוה"כ נחשבים 'באין כאחד' "דהא בהדי הדדי אתו כשקדש היום" [מתאים יותר לצד שהבעיה היא מציאותית ובחלות], או "דשבת חשיב ליה כקודמת משום דקביעא וקיימא ויום הכיפורים חשיב אחרון משום דבי דינא מקדשי ליה" [וזה מתאים יותר כלפי הבעיה הנורמטיבית של כפילות הציווי]. עוד נראה דנ"מ למחלוקת יסודית בראשונים – כיצד עלינו למדוד מי האיסור הראשון שמונע את חלות האיסור השני: ר' אברהם בן יצחק אב"ד חידש שיש לדון איזהו האיסור הראשון שחל על האדם [וכגון בהמה שנתגבלה ביו"כ – איסור נבלה קדם כיון שהאדם נתחייב בו מגיל יג']. לעומתו לשא"ר (רמב"ן יבמות לג. ד"ה מליקה, רשב"א שם, ריטב"א קדושין עז: ד"ה דתני) עלינו לדון איזה איסור חל ראשון על החפץ.

יט. ולפום ריהטא היה נראה, כי שתי הקטגוריות של 'איסור מוסיף' ו'איסור כולל' – עומדות על שני הצדדים שהעמדנו למעלה במהות האיסורים ובדין אאחע"א: איסור מוסיף הוא הסתייגות מן הדין של אאחע"א תוך הבחנה בקריאת שם חדש ומיוחד על 'החפצא', מה שמתאים לכאורה למה שכינינו למעלה 'הבעיה המציאותית'. לעומת זאת איסור כולל – מכוון להצביע על כך שיש לאיסור האחרון נפקא מינה לאדם כי מכחו הוא נאסר עוד, גם בחפצים נוספים. ונראה יותר

הדין של 'איסור מוסיף', אשר מצביע על מקום לחלות איסור נוסף בחפץ הנדון נראה כפונה אל ה'בעיה המציאותית': כל מה שאין שני איסורים חלים על חפץ אחד היינו משום שהאיסור הראשון 'תופס' את מקום האיסור האחרון ומונע ממנו לחול, אבל אם באיסור האחרון יש מאפיינים שאין באיסור הראשון (איסור לאנשים נוספים, או חומרא נוספת בחפץ עצמו) הרי נותר לו מקום לחול בחפץ לאותם דינים שלא כלולים באיסור הראשון, וממילא הוא חל בו לכל דבר ועניין. אמנם מכלל הדברים יש כאן פתרון פשוט גם ל'בעיה הנורמטיבית': מאחר שהחומרא שנוספת מחמת האיסור האחרון משפיעה במישרין על החובות והמגבלות הנורמטיביות שעל האדם – אין באיסור הנוסף כפילות נורמטיבית, אלא אמירה משמעותית לדינא².

הסייגים הללו של 'איסור בבת אחת' ו'איסור מוסיף' קיימים כפי הנראה גם ברעיון של 'שבע ליה טומאה'. כפי שהצענו את הדברים למעלה, הגמרא מסייגת את הדין הזה בשני מקרים: שתי טומאות שהגיעו לחפץ בבת אחת – חלות, וכך הוא הדין בטומאה חמורה שחלה על טומאה קלה. את שני הסייגים הללו נוכל לבאר או כנובעים מן ההשקפה על הטומאה כחלות משפטית, או כעניין נורמטיבי (וכפי שהציע הגר"ש שה' לעיל). או כחלויות חריגות אשר מתאפשרות גם במסגרת בעייתיות מציאותית: שתי טומאות יחולו יחד – מדין 'באין כאחד', וטומאה חמורה תחול על הקלה כי מאחר שיש לה משמעות יתירה על הראשונה – יש לה מקום לחול בחפץ.

ג. הסייג השלישי שהגמרא מציעה לדין אאחע"א הוא 'איסור כולל' (יבמות לב:–לג.). עניינו של איסור כולל לא מצביע על 'מקום' שהאיסור מוצא בו לחול בחפצא, כי למרות שהאיסור האחרון לא מוסיף חומרה או איסור בחפץ האסור, אם הוא חל על חפצים נוספים בעולם הוא

כי ההסתייגות הזו מכוונת ל'בעיה הנורמטיבית', ואל האיסור כעניין נורמטיבי המגביל את האדם. להבחנה הזו יש בית אב בפירוש רש"י לגמרא בכריתות יד. כאשר הוא מגדיר את ההבחנה בין איסור מוסיף לאיסור כולל – הוא משתמש בהבחנה הכללית בין תוספת איסור בחפצא או על הגברא (ד"ה מגו, אסור הנייה, יח"כ): "מגו דאיתסר בחתיכות (טהורות) איתסר נמי בחלב. משום טומאה, והיינו כולל, דלא איתוסף איסורא אחפצא אלא אגברא איתוסף איסורא לגבי אחריני – כ"ל נמי להאי באיסורא: איסור הנייה. היינו מוסיף, דאיתוסף איסורא אחפצא... יח"כ איסור כולל. דאיתוסף איסורא אגברא אמדי דאיתרי ליה עד השתא: "וכך עולה גם מדקדוק לשונו ביבמות (לב: ד"ה אמר). אולם כפי שאנו מציעים בגוף הדברים, נראה שאפשר לפרש את שני העניינים הללו לפי שני צדדי החקירה.

כ. ונראה דנ"מ בין הצדדים הללו באיסור מוסיף: אם על מנת שייחשב האיסור האחרון איסור מוסיף הוא צריך לאסור את החפץ בדבר מה נוסף בפועל, או שדיי בשם איסור עקרוני חמור יותר (עיין קדושין עז: 'הואיל ושם זנות פוסל בישראל' ורש"י שם ד"ה הואיל, ריטב"א בחי' ורש"ש שם. לעומת זאת עיין ברמב"ם שגגות ד-ג, שם משמע שמוכרח להיות לאיסור ביטוי נורמטיבי בעולם. ואינו מוכרח).

עוד נ"מ בזה, האם איסור מוסיף צריך לחול על חלק ה'היתר' של החפצא – על מנת שנוכל לומר כאן 'מיגו' ולייצר חלות על כל החפץ. או שדי בכך שהוא מוסיף מגבלה כלשהי על האדם, וממילא יש לאיסור האחרון 'זכות קיום' [ואולי נפקא מינה האם יש להתייחס לאיסור הנאה כאיסור מוסיף, עיי' כריתות יד. "אקדשה מיגו דאיתוסף בה איסור הנאה וכו'"], וראה ב'נקודה הנפלאה' של הרמב"ם בפיה"מ לכריתות ג, שמחלק בין איסור הנאה של 'בשר וחלב' שם עיקר האיסור הוא 'אכילה', לאיסור הנאה של קדשים שהוא עניין בפנ"ע וחלות לעצמה. ובתוס' חולין קא. ד"ה איסור כולל שכתבו כי "ודאי איסור הנאה לא חשיב איסור מוסיף, אלא איסור חמור בעלמא". לעומת זאת לדעת רש"י שם ד"ה ואיסור כולל איסור חמור האמור שם בסוגיא משום 'איסור הנאה' היינו ממש איסור מוסיף ומטעם זה הוא חל. ועיי"ע חולין קיג: ברש"י ד"ה לרבות, שחלק על הרמב"ם להדיא וכתב שאיסור בשר וחלב חל על איסור חלב. ובאמת רגמ"ה פירש את הגמרא שם אחרת, על איסור ביטוי בשר וחלב שחל גם על חלב. וע"ע רמב"ם בחי' שם ד"ה והאי].

יוצר למעשה קטגוריה רחבה של איסורים, והחפץ שעליו אנו דנים כלול ממילא גם בקטגוריה המחודשת שנוצרה.

ולכאורה נראה, כי ככל שנגדיר את הבעיה של 'אאחע"א' כבעיה בכפילות הציווי העניין יובן, כי מאחר שהאיסור האחרון חל על עוד חפצים בעולם - יש טעם באיסור החדש ובקטגוריה הרחבה שהוא יוצר, ואשר על כן השיוך של החפץ האסור אל הקטגוריה החדשה נעשה ממילא ובהכרח. אבל אם הבעיה של אאחע"א היא בעיה מציאותית בתחום החלות - לכאורה לא ברור באיזה אופן האיסור הכולל יחול על החפץ אם אין לו שום תפיסה ושיוך אליו בשום צד?

ובביאור העניין נראה, כי הבעיה המציאותית בחלות איסור על איסור לא נובעת מאי היכולת של החפצים לשאת שתי חלויות של איסור. הבעיה הזו מתעוררת רק באופן יצירתו של האיסור החדש ובלידתו בחפץ האסור. מתוך הנחה שהאיסורים הם מהויות מטא-פיזיות אשר אמורות לחול בחפצים בעולם - על מנת שאיסור יבוא לידי ביטוי הוא חייב לחול על חפץ כלשהו¹. אם החפץ היחיד שהאיסור המסוים הזה יכול לחול עליו אסור מכבר באיסור דומה - האיסור החדש לא מוצא מקום לחול עליו ואין לו מקום לחול. אבל אם האיסור החדש מוצא מקום לחול על חפצים נוספים בעולם, הרי יש לו אחיזה בדבר במציאות, וממילא הוא מתפשט אל כל מה שיכול להיכלל בקטגוריה שהאיסור מחדש. בדרך זו ניתן להבין את איסור כולל, ויש לנו בזה מעין דין 'מיגו' - מתוך שהוא חל על חפצים בעולם הוא חל ומשפיע גם על החפץ האסור מכבר².



כא). ובדומה למושג 'קניין' ולפי מה שכתב רב האי גאון (ספר המקח ריש ש"ב) בביאור עניינו של 'קניין דברים' (במובן של 'קניין בדבר שאין בו ממש'): "מי הוא הדבר שיתקיים בו המכר ומה הוא הדבר שלא יתקיים בו המכר - מתחלק לכמה דרכים. הדרך הראשון, אין מכר מתקיים אלא בדבר שיש בו מששא, דומיא דגוף אדם שיש בו ארך רוחב ועומק ושלשה יסודות הללו אתה מוצא בכל דבר שיש בו מששא. אבל כל דבר שאין בו מששא אין מכר מתקיים בו כגון שאמר לו 'מכור לי עמידה' 'מכור לי ישיבה' 'מכור לי הילוך' - אין המכר מתקיים, עד שיאמר לו 'מכור לי מקום עמידה' 'מכור לי מקום ישיבה' 'מכור לי מקום הילוך'. "וכעין זה בר"י מיגאש בתשובה סי' קלה"לפי שהקניין אינו מועיל אלא בכל דבר שיש בו עצם ולא בפעולות שהם מקרים ואין להם עצם. [אמנם, יש מן הראשונים (עיי' במיוחס לרגמ"ה ב"ב ג. ד"ה קניין, ותשובת הר"ף סי' יד) שכתבו ש'קניין דברים' לא מועיל משום שאין בזה גמירות דעת וכעין אסמכתא. ולדבריהם אינו עניין לכאן]. ובוה האופן יש לחקור בקניין בדבר שלא בא לעולם.

כב). נ"מ אפשרית בצדדים אלו בעניין איסור כולל, האם צריך שהאיסור הנוסף יהיה קטגוריה אחת אשר אליה משייכים את החפץ האסור וחפצים נוספים (בענין שיהיה "משם אחד"), או דכיון שהאיסור החדש חל על דברים נוספים, מתוך כך הוא יחול גם על החפץ האסור למרות שהאיסור שחל על אותם חפצים נוספים - איננו אותו איסור שיחול מעתה על החפץ האסור (עיי' בזה ביבמות לב: בתוד"ה איסור בשם ר"י, שבאיסור כולל בענין שיהיה משם אחד, ובאיסור מוסף לא. וכ"ה בראשונים שם בשם הר"א אב"ד. והרמב"ן שם חולק על זה "מיגו דמיתסר באכילה מיתסר נמי בעבודה, ואע"ג דשני שמות ושני לאוין נינהו ואין איסורן נמי שוה, שזה במיתה וזה בהכרת, ואפילו הכי כיון דשם טומאה הוא - חאיל, וכל שכן הוא. "אמנם מן הנימוק של הרמב"ן משמע שעדיין אנו צריכים קטגוריה כללית אחת. עיי"ש, ולא באתי אלא להעיר.

אבן הבוחן ומקור הפיצול: 'מתלא תלי וקאי'

הקרבן אורה בחי' למנחות (כה) העיר (וכדבריו העירו כמה אחרונים, ועיין בחי' ר' אריה לייב מאלין ח"ב סי' לט ולהלן) כי מסוגייתנו גופא עולה פער ברור בין הכלל של 'אאחע"א' לדין של 'שבע ליה טומאה': גם אם 'אין איסור חל על איסור', במידה שהאיסור הראשון פוקע מסיבה כזו או אחרת, האיסור החדש חל על החפץ. בכל מקום שאנו אומרים שאאחע"א האיסור הנוסף לא פוקע ונעלם לחלוטין, והוא 'מיתלא תלי וקאי' עד שימצא מקום לחול¹.

לעומת זאת, ככל שאנו עוסקים בדין 'שבע ליה טומאה' מתבאר מסוגייתנו – שאם הטומאה לא חלה ברגע של מגע הטמא – היא לא תחול שוב לעולם. המשנה בכלים (כו-ט) עוסקת בשאלה הזו עצמה: האם הטומאה שנגעה בחפץ הטמא נותרת אחר שנסתלקה ממנו הטומאה הישנה (סדין ונעשה וילין), אשר נסתלקה ממנו טומאה משכב ומושב והשאלה אם הוא טמא עתה במגע הוב). וממה שאמרנו במשנה כי הטומאה הנוספת באה לידי ביטוי אחר שפקעה הטומאה הראשונה – אביי מוכיח שאין לומר 'שבע ליה טומאה'. ומבואר, שאם אנו אומרים 'שבע ליה טומאה' רצוננו לומר שהטומאה האחרונה לא תחול לעולם, גם אחר שתסתלק מן החפץ הטומאה הראשונה.

הרעיון הזה, אשר על פיו ל'איסור' יש משמעות רוחנית – מעבר לחלות הספציפית שלו על חפץ מסוים – בא לידי ביטוי בעניין נוסף. במהלך סוגיית הגמרא ביבמות (לב:) מבואר, כי גם אם מוסכם ש'אין איסור חל על איסור' יש מי שסבור (ר' יוסי), כי העובר על אותו איסור שנתעורר בעניינו איסור נוסף בעולם – הוא 'רשע גמור' (או עכ"פ כמי שעבר שתי עבירות), ונפקא מינה שיש 'לקברו בין רשעים גמורים'². האחרונים ביארו את העניין בשני אופנים, על פי שני הכיוונים בהבנת הכלל של אאחע"א. יש מן האחרונים שביארו (קוה"ע יבמות ל-ח) כי אע"פ שאין כאן 'חלות איסור', 'סיבת האיסור' יש כאן. ונראה בכוונתם, כי המניעה מן האיסור השני מלחול נובעת מן הבעיה המציאותית, כי אי אפשר ליצור בחפץ איסור נוסף אם הוא כבר אסור מסיבה קיימת, אבל סיבת האיסור השני והקיום שלו בפוטנציה קיימים בעולם וכאילו הוא 'מרחף' מעל החפץ וממתין לחול. ויש מן האחרונים שכתבו (הגרש"ש יבמות סי' יג): "דאף אם אין איסור חל על איסור – איסור חפצא עליה, רק שאין איסור גברא, דמש"ה חל לכ"ע לקברו בין רשעים

כג). כך אנו מוצאים (יבמות לב.) בשני אחים שהיו נשואים שתי אחיות, וזה שנשא ראשון מת כי גם לר' שמעון, דס"ל שהאח השני אסור באשת אחיו משום 'אשת אח' בלבד ומאחר שאין איסור חל על איסור – היא לא חוזרת ונאסרת עליו משום 'אחות אשה', מכל מקום אחר שמת האח הראשון אשתו אסורה להתייבם לשני, משום שכאשר היא תתייבם ויפקע איסור 'אשת אח' – שוב יחול עליו איסור 'אחות אשה'.

כד). מלשון רש"י (יבמות לב: ד"ה אלא) ותוספות (שם ד"ה בין) אפשר כי דעת ר' יוסי ב'לקברו בין רשעים גמורים' לא שייכת כלל למידה כזו או אחרת של 'חלות', ואע"פ שבפועל האיסור האחרון לא חל כלל – יש מקום להגדיר את העובר כ'רשע גמור' (לרש"י, ולתוס' עכ"פ – כמי שעבר שתי עבירות), 'הואיל ועבר תרתי' ויש בעבירה זו שני איסורין'. אמנם, מלשון הרמב"ן נראה כי ציר הדיון סובב סביב השאלה האם 'איסור חל על איסור לעניין קבורה' או לאו. בין כה וכה אנו צריכים ביאור, כיון שאין האיסור השני חל לענייני הענישה הרגילים, מה"ת שהעובר הוא 'רשע גמור', וכי הוא נחשב כעובר שתי עבירות לעניין הקבורה? ומהי החלוקה 'למחצה' שעליה מדבר הרמב"ן? ולשם כך אנו נזקקים לדברי האחרונים. ובדברי המאירי (שם), ולשיטתו בשבועות כד: עולה, כי בכל מקרה של אאחע"א – האיסור האחרון חל, אלא שאנו לא יכולים לענוש על יותר מאיסור אחד (ואולי מעין הדין של 'קלב"מ'), והדיון אם לקברו בין רשעים גמורים תלוי בשאלה האם בידי שמים הוא חיב.

גמורים". וביאור הדברים, כי אע"פ שאין לאיסור הנוסף לחול ככל שאנו עוסקים בו מבחינה נורמטיבית – כי יש כאן בעיה של 'כפילות הציווי', אבל נראה שלדעת ר' יוסי – כאשר אנו מביטים על המציאות – יש לאיסור הנוסף מקום לחול, כי מאחר ש'איסור' הוא חלות רוחנית-דינית, אין לרוח מגבלה של 'מקום'.

הפער בין הנדונים בנוגע לאפשרות של 'מיתלא תלי וקאי' עשוי להורות על הבדל יסודי בין מושג ה'איסור' ו'אין איסור חל על איסור', למושג ה'טומאה' והסברא של 'שבע ליה טומאה':

האיסור נתפש כעניין רוחני, ועל פי האמור הוא יבוא באחד משני אופנים: א. האיסורים הם עניינים רעיוניים מופשטים לחלוטין, כמו 'מושג' או 'קטגוריה דינית', ואינם אלא מגבלה נורמטיבית. ב. מדובר ב'חלות רוחנית' (כמו 'קניין' או 'אישות') אשר התורה מחוללת בחפצים. בין כך ובין כך נראה, כי עניינים רוחניים לא מוגבלים למרחב והזמן הפיזיים, וממילא אע"פ שהאיסור לא חל כעת על החפץ הרי הוא תלוי ועומד והוא יחול על החפץ ברגע שהדבר יתאפשר לו.

ה'טומאה' לעומת זאת נתפשת כעניין ממשי וכמעט פיזי, ודיני העברת טומאה כולם מתארים מצבים של מגע או יחס פיזי כלשהו בין המטמא לנטמא (כך טומאה 'בוקעת ועולה בוקעת ויורדת', נכנסת ויוצאת' ועוד, וכמותם יובן המושג של 'שבע ליה טומאה' כמגבלה מציאותית וטבעית). ומאחר שמקור הטומאות ואופן העברתן הם מצבים ממשיים – הם מוגבלים לחלוטין למצב העניינים במרחב והזמן הפיזיקליים. וברור לפי"ז שאם הטומאה לא השפיעה ברגע המסוים של המגע הפיזי שאמור לגרום העברת טומאה – היא לא תשפיע יותר לעולם, ולא שייכת בזה כלל הסברא של 'מתלא תלי וקאי'. **אלא שעדיין נוכל לדחוק**, כי היסוד של 'מיתלא תלי וקאי' לא יכול להתקיים בטומאה – בגלל האופן שבו היא מועברת – במגע או קירבה פיזית והאופנים הללו הם אירועים המתרחשים ברגע נתון על ציר הזמן, אבל אין בזה כדי להכריע על מהות הטומאה או על אופי המגבלה של 'שבע ליה טומאה'. אפשר שהתורה מצווה על ענייני הטומאה שיועברו ע"י קירבה פיזית וממשית, אבל הטומאה שעוברת היא בעיקרה חלות משפטית ודין תורה.



חלות טומאה ב'כולל'

מספיקו של רבא נראה לכאורה, כי גם בעניינו של 'איסור כולל' יש הפרש בין הדין של 'אאחע"א' לדין 'שבע ליה טומאה'. והוא, משום שעיקר הספק נסוב על מקרה שהוא מעין 'איסור כולל': מגע הטבול יום בחתיכה הטמאה עשוי ממילא להביא טומאה לחתיכות הנוספות, ואפילו הכי אם אנו אומרים 'שבע ליה טומאה' הטומאה לא תחול על החתיכה הטמאה ולא על שאר החתיכות! ונראה א"כ, כי בניגוד לכלל של אאחע"א, שהוא מוגבל ומסוייג בדין של 'איסור כולל' שיחול על איסור קיים – גבי טומאה אינו כן, כי גם במקום שהטומאה החדשה

(כה). ונראה שכך צריך לבאר בדברי הקובץ שיעורים פסחים אות קפה. וראה להלן.

עשויה לחול על חפצים נוספים – היא לא יכולה לחול על החתיכה הטמאה מכבר, משום שאנו אומרים 'שבע ליה טומאה'.

והדברים עולים יפה לפי האמור, כי טעמו של 'איסור כולל' הוא אחד משנים: או שהאיסור האחרון יוצר קטגוריה איסורית רחבה יותר על מנת לשייך אליה חפצים מותרים וכיון שהקטגוריה הזו נוצרה – החפץ האסור כלול בה ממילא ובהכרח. או שמאחר שהאיסור הכולל חל בהכרח על חפצים מותרים בעולם – אין כאן מניעה ביצירת החלות והיא מתפשטת מאיליה גם על החפץ האסור. שני הטעמים הללו מוגבלים מאוד, או לא שייכים כלל, במקרה שבו רבא מסתפק. כאשר טב"י נוגע בחתיכה הטמאה הוא לא מבקש ליצור 'קטגוריה רחבה' שעניינה הראשוני הוא לחול על החתיכות הנוספות (והחתיכה הטמאה כלולה בה ממילא), וגם אין כאן טומאה שבאה במישרין אל החתיכות כדי שנאמר מתוך שאלו נטמאו כך תשוב ותיטמא החתיכה הטמאה. במובן מסוים ספיקו של רבא נופל על מקרה הפוך, אנו מעוניינים שהחתיכות הטהורות יקבלו טומאה מכח המגע באותה חתיכה שהיא טמאה זה מכבר. כיון שגרעינה של הטומאה, אשר ממנו היא מבקשת להתפשט על חתיכות נוספות היא אותה חתיכה טמאה, נראה שאין לה מקום לחול וממילא היא לא תשפיע על שאר החתיכות¹.

אך הדברים אינם מוכרחים, כי אם הביאור של 'איסור כולל' מכוון להתמודד עם הבעיה הנורמטיבית של 'כפילות הציווי' יש מקום לבארו בנימה שונה מעט: גם אם האיסור החדש לא מחדש בחפץ שום דבר וגם אם שאר החפצים בעולם נאסרים דרך אותו החפץ ובסיבתו – מכל מקום – מאחר שבפועל יש כאן נפקא מינה לאדם ביחסו לחפצים נוספים בעולם – יש לו לאיסור מקום לחול כיון שיש בחלותו נפקא מינה בעולם [ולא משום שנוצרה כאן קטגוריה רחבה שפונה במישרין כלפי דברים המותרים]. ולפי זה, אם היינו מבינים את הטומאה כעניין דיני, ואת הדין 'שבע ליה טומאה' כבעיה של 'כפילות הציווי' – הה"נ לעניין חלות הטומאה: כיון שהטב"י מעביר במגעו טומאה לשאר החתיכות שבכלי – יש לטומאה זו נפקא מינה לדינא והיא אמורה לחול על שאר החתיכות. וא"כ נראה כי דינו של רבא אינו מכוון!



תוספות א': הספק והמח' בחלות טומאה ב'כולל'

ואכן, מדברי התוספות (מנחות כה. ד"ה בשני) עולה כי בזה גופא נחלקו אב"י ורבא. כאמור, אב"י הקשה על שיטתו של רבא מדברי ר' יוסי בכלים: "מודה ר' יוסי בשני סדינין המקופלין ומונחין זה על זה וישב זב עליהן שהעליון טמא מדרס והתחתון טמא מדרס ומגע מדרס", ואם כדברי רבא שאנו אומרים 'שבע ליה טומאה' – למה התחתון טמא גם ב'מגע מדרס'? הרי הוא כבר שבע מטומאת מדרס עצמה! אלא שהתוספות מתקשים בדברי אב"י עצמו, עד שהוא מוכיח מדינו של התחתון, יש להוכיח להיפך מדינו של העליון! וכך היא לשון התוספות: "וא"ת

כו). מקרה דומה לאיסור כולל אפשר לראות בסנדל שנפסקו אזניו ותיקנן לפי הניסוח של ר"י בתוס' מנחות כה. (ועוד, וראה להלן 'בטומאה הבאה מגופו: ר"ש / ר"י בתוס'). וגם באוכל טמא שנצטרף לאוכל טהור ובין שניהם כביצה אוכלין ונגע הטמא בטהור – ראה להלן 'צירוף אוכל טמא לשיעור כביצה'

ותיקשי ליה לאבבי היא גופא: מאי שנא תחתון מעליון? שאין אבבי מחלק 'בבת אחת', וא"כ עליון נמי ליטמא מדרס ומגע דהא קנגע בתחתון!" כיון שאנו עדיין לא יודעים את תירוצו של רבא שמחלק בין טומאה שבאה בזה אחר זה לטומאה הבאה בבת אחת – מדוע ר' יוסי אומר שהעליון טמא מדרס בלבד ולא טמא גם במגע מדרס? הרי הוא עצמו חוזר ונוגע בתחתון שטמא ממנו במדרס! לתירוצו בעיה זו התוספות מציעים שני ביאורים אשר מצמצמים מאוד את מחלוקתו של אבבי עם רבא:

ובתירוץ א' התוספות מציעים¹, כי גם לדעת אבבי ישנו לדין 'שבע ליה טומאה', והוא מניח מראש את החילוק בין 'בבת אחת' לטומאה 'בזה אחר זה'. מחלוקת אבבי ורבא מצומצמת לנדון המאוד מסוים – של 'טומאה כוללת':

"וי"ל דיודע היה אבבי שיש חילוק, אלא לרבא הוה מקשה משום דאית ליה שבע טומאה אפי' היכי דמהני מגעו לטמא החצי עשרון אחר דא"כ אפילו בבת אחת נמי נימא שבע ליה טומאה ולא ליחול עליה טומאת מגע".

כדברי התוספות בתירוץ זה כתב גם הרשב"א (שבת קיב: ד"ה אבל) ביתר ביאור:

"... אלמא התחתון בלחוד הוא דאמרינן דטמא מגע מדרס משום דנגע בעליון, אבל עליון אינו טמא מגע מדרס משום דנגע בעצמו וגם לא משום דנגע בתחתון, דאלמא בעליון אמרינן שבע ליה טומאה! וטעמא דמילתא משום דאפילו לרבא לא איבעיא ליה היכא דמגעו לא מהניא מידי בההיא שעתא דנגע בו דכבר היה טמא מדרס, דעד כאן לא איבעיא ליה אלא בעשרון שחלקו ונטמא חציו והניחו בכסא וחזר טבול יום ונגע בטמא דמהניא נגיעתו לטמא חציו הטהור ובכי הא הוא דאיסתפקא ליה דלמא לא אמרינן שבע ליה טומאה, והלכך בסדין העליון לא אפשר לטמוי מגע מדרס מחמת נגיעת עצמו ולא מחמת נגיעתו בתחתון דטומאת מגעו לא מהניא ליה מידי, אבל התחתון שהיה טהור ובאה לו בהדדי טומאת מדרסו ומגעו בסדין העליון הוה סבירא ליה דלא אמרינן ביה שבע ליה טומאה..."

לפי דרכם, אבבי חולק על רבא רק בנדון המסוים של טבול שנגע באחת מן החתיכות שבכלי ואשר מגעו עשוי היה להביא טומאה לחתיכות הטהורות. התוס' מציעים (בדעת אבבי), כי לפי דרכו של רבא שאומר 'שבע ליה טומאה' גם בזה ומטהר את שאר החתיכות – סביר להניח שלא יהא לו חילוק בין 'בזה אחר זה' לטומאות שבאו 'בבת אחת', ובכל אופן נאמר 'שבע ליה טומאה' אך הדברים צריכים עוד ביאור, כי מה עניינה של 'טומאה בבת אחת' לטומאת שאר החתיכות שבביסא דווקא?

ובביאור הדברים נראה, על פי הצדדים שהצענו למעלה:

לדעת אבבי, הדין של 'שבע ליה טומאה' מצביע על הבעיה של 'כפילות הציווי': דבר טמא לא ישוב להיטמא באותה טומאה, משום שאין להוראה הזו שום משמעות נורמטיבית. לפי זה, אבבי סבור שאם טבול יום נוגע בחתיכה הטהורה באופן שעשוי לטמא את החתיכות הטהורות שאיתה בכלי (ע"י צירוף כלי) – אותן החתיכות טמאות, מאחר שיש נפקא מינה דינית במגע

(כז). וכ"כ התוס' בחולין עב: ד"ה אלא, ובשיטה במנחות כד: אות ד.

הטומאה החדש. לפי דרכו, היה נראה ברור שיש לחלק בין ב' טומאות שבאו בבא אחת (ששתיהן הועילו כאחת ולכן הן חלות), לטומאה שבאה בזה אחר זה.

לדעת רבא לעומת זאת (כלומר, להצד שאומרים 'שבע ליה טומאה' במקרה שנסתפק בו רבא), הדין של 'שבע ליה טומאה' שייך גם במקום שיש לטמאה החדשה משמעות בעולם, ולכן אפשר שמגע הטבוי בחתיכה הטמאה לא יועיל לטמא את החתיכות הטהורות. מדבריו נראה לכאורה, כי היסוד של 'שבע ליה טומאה' מצביע על בעיה 'מציאותית', אשר על פיה דבר טמא לא יכול לשוב ולקבל טומאה (מאותו הסוג) – גם אם יש בטומאה החדשה נפקא מינה לדינא בחפצים אחרים.

אביי הבין מדבריו, כי מאחר שאותו החפץ לא יכול להכיל שתי טומאות מאותו המין – הוא הדין שאם שתי הטומאות באו בבת אחת, כי מאחר שמדובר במגבלה 'טכנית' ומציאותית ביכולתם של חפצים לשאת שתי טומאות – מה לי בבת אחת ומה לי בזה אחר זה?

רבא מתריץ שגם לפי דרכו יש לומר: "כאן בבת אחת וכאן בזה אחד זה". אפשר להבין את תירוצו ב-ב' אופנים: [א] גם אם הדין של 'שבע ליה טומאה' עוסק ב'בעיה מציאותית' – הפתרון של 'בבת אחת' מועיל לחלות שתיהן. והוא, משום שטומאה מונעת מחבירתה מלחול על החפץ רק אם היא כבר חלה עליו לפני שבאה חבירתה לחול, אבל אם עדיין לא חלה על החפץ שום טומאה ועתה שתיהן באות לחול כאחת – אף אחת מהן לא מונעת את חלות חבירתה וממילא שתיהן חלות. כלומר, גם אם מדובר בבעיה המציאותית – לא מדובר ביכולת של חפצים לשאת שתי טומאות, אלא ביכולת של הטומאה להיתפס בחפץ שכבר יש בו טומאה²¹. אל ההבחנה הזו נשוב להלן.

[ב] גם רבא מודה כי 'שבע ליה טומאה' היא בעיה נורמטיבית ולכן יש לחלק בין בבת אחת לבזה אחר זה. אלא שעל מנת לפתור את הבעיה הנורמטיבית – עלינו למצוא מקום שהטומאה תחול עליו שלא דרך החתיכה הטמאה עצמה. לדעת רבא, כאשר אנו מטמאים את שאר החתיכות על ידי צירוף כלי – אין משמעות הדברים שהדבר חשוב כאילו הטמא נגע בכל החתיכות שבכלי, אלא כאילו מגעו של הטמא בחתיכה האחת – עובר דרכה לשאר החתיכות. ואם אין נפקא מינא מעשית במגע הטומאה באותה החתיכה, היא לא יכולה להעביר את המגע הזה לחתיכות הנוספות שאיתה בכלי.



(כח). ובחי' רא"ל מאלין שם (ב, לט) תלה את השאלה אם יש לומר 'שבע ליה טומאה' גם בבת אחת, או רק בזה אחר זה - בחקירה שנראה להלן: אם דין 'שבע ליה טומאה' הוא דין בחפצים שאינם יכולים להחיל שני שמות של טומאה, או שזו הלכה בדיני מגע טומאה ד'כי יגע הטהור טמא' כתיב, ולא טמא בטמא. זה לשונו: "ונראה דבהנך תרי אופנים תליא שאלה זו אי אמרינן 'שבע ליה טומאה' אפילו בבת אחת או דווקא בזא"ז. דאי נימא דהחסרון הוא בעצם החלות טומאה דלא מצי חייל שתי הטומאות משם אחד בדבר אחד הרי שייכא טעם זה בין בב"א ובין בזא"ז, דמ"מ כולה שם טומאה אחת היא, ובכל אופן שיחולו א"א שיחולו שתיהן, אבל אי טעמא דשבע ליה טומאה הוא מפני דלא חשיב מגע טומאה כשנגעו שני דברים הטמאים זב"ז, בהא הוא דיש לחלק בין בב"א לבזא"ז, דבב"א כיון דבעת המגע הרי נגע טמא בטהור שפיר חשיב מגע טומאה".

חלות טומאה קלה על חמורה

תוספות ב': הספק והמחלוקת אם 'שבע ליה טומאה' בטומאות שוות בלבד

התוספות (שם) מציעים תירוץ נוסף: "אי נמי, משווה בת אחת לזה אחר זה דלעיל דהוי קלה על קלה". לפי דרך זו, אביי מודה ב'טומאה קלה' שאין למה מקום לחול אחר 'טומאה חמורה', ולכן הסדין העליון לא יקבל טומאת מגע מדרס במגעו בתחתון, מאחר שהוא כבר טמא בטומאת מדרס החמורה ממנה. לעומת זאת הסדין התחתון יקבל את שתי הטומאות כיון שהטומאות באות בבית אחת. מחלוקת אביי ורבא ממוקדת במקרה של שתי טומאות ברמה שווה: רבא מסופק שמא גם בזה יש לומר 'שבע ליה טומאה' והטומאה האחרונה לא תחול על הראשונה. אך לדעת אביי אינו כן, ובאם שתי הטומאות ברמה שווה הטומאה האחרונה תחול.

על מנת להוכיח את שיטתו, שאין לומר 'שבע ליה טומאה' בטומאה קלה על טומאה קלה, אביי משווה בין דין טומאה קלה שחלה עם חמורה בבית אחת לטומאה קלה שתחול על טומאה כמותה גם בזה אחר זה. וכך היא לשון התוס' בחולין (עב: ד"ה אלא): "... מתחתון בעי למיפשט: כיון דבבית אחת ודאי חל אפי' קל על החמור, וא"כ בשניהם שוים כי ההיא דעשרון שחלקו - חלים אפי' בזה אחר זה". רבא דוחה כאמור, משום שלדעתו יש לחלק בין 'בבית אחת' ל'בזה אחר זה' בין בטומאה קלה על חמורה ובין בטומאה קלה על קלה.

אולם לביאור זה, תירוצו של רבא נראה פשוט ומתבקש וראייתו של אביי היא שצריכה לביאור, כי אם אנו מחלקים בין 'בבית אחת' ל'בזה אחר זה' בטומאה קלה עם חמורה - יש לנו לחלק באותו האופן בשתי טומאות ברמה שווה, ולמה אם טומאה קלה חלה עם טומאה חמורה בבית אחת - אנו מוכרחים לומר שטומאה קלה תחול על קלה בזה אחר זה? [וביאורו של המשנה למלך (שאר אבה"ט יב-י) "לא גרע קלה על קלה בזה אחר זה מקלה על חמורה בבית אחת" - לא מספיק, כי לפום ריהטא נראה דגרע וגרע!]. עוד צ"ב בעיקר שיטתו של אביי, כי אם אנו אומרים 'שבע ליה טומאה' בטומאה קלה על חמורה, מדוע שלא נאמר את אותו הדין בטומאה קלה על טומאה קלה? הרי כאן וכאן אין נפקא מינה לחלות הטומאה האחרונה!

אכן נראה, שלדרך זו לא נוכל לבאר את דעת אביי, אלא על בסיס 'הבעיה המציאותית', כי כאשר המניעה מן הטומאה האחרונה לחול היא מציאות הטומאה הישנה בחפץ, אפשר שיש מקום לחלק בין רמות שונות של טומאה. וכך הוא לדעת אביי, שחפץ 'שבע' מטומאה ביחס לטומאה שבאה לאחר מכן רק כאשר הטומאה הראשונה חמורה מן האחרונה, אבל אם הטומאה האחרונה שווה בכוחה לראשונה - אין בכוחה של הראשונה לגבור על האחרונה, והיא לא מונעת ממנה לחול על החפץ. לפי זה יש לבאר את ראיית אביי כך: כיון שמצינו שטומאה קלה חלה אפילו על חמורה ממנה כאשר הן באות כאחת - מוכח כי לא טבע החפצים בעולם הוא שמונע מן הטומאה השניה לחול, אלא התנגדות הטומאה החדשה לטומאה שקדמה לה. וא"כ

כט). ועיין גם בשיטה מקובצת כד: ד"ה ואמאי: "... שלעולם היה יודע המקשה שיש לנו לחלק בין בבית אחת לזה לגבי דלא ירד בזה אחר זה קלה על החמורה, והכא היה מקשה כיון דלא אמרינן 'שבע ליה טומאה' בקלה וחמורה בבית אחת - הכי נמי לא הול"ל 'שבע ליה טומאה' בקלה על קלה אפילו בזה אחר זה. ומשני, דאין לדמות כלל בית אחת לזה אחר זה, דנהי דלא אמרינן 'שבע ליה טומאה' בבית אחת - בזה אחר זה יש לנו לומר שבע ליה טומאה".

מסתבר דהיינו רק כאשר החפץ 'שבע' מטומאה חמורה, שאין לה כח לטומאה קלה להתגבר עליה ולחול עמה, אבל אם החפץ טמא רק בטומאה קלה – נראה כי הוא יכול לשוב ולהיטמא בטומאה קלה כמותה.

גם לדרך זו אפשר להבין את דחייתו של רבא באחד משני אופנים: א. רבא חולק על אביי וס"ל כי הדין של 'שבע ליה טומאה' נובע מן הבעיה של 'כפילות הציווי'. לפי"ז טומאה קלה לא תוכל לחול גם על טומאה קלה כמותה, מאחר ואין שום נ"מ בחלות הטומאה השניה. אבל שתי טומאות הבאות כאחת – יחולו בין בטומאה קלה וחמורה ובין בקלה על קלה, משום שחלות כל אחת מהן פועלת נפקא מינה במציאות, שכן לפניה החפץ היה טהור לגמרי. ב. רבא מסכים כי הדין של 'שבע ליה טומאה' נובע מן הבעיה המציאותית, ואף שהבעיה המציאותית לא נובעת מאי היכולת של החפצים לשאת שתי טומאות (כדמוכח מטומאה בבת אחת שחלה) – לפי ניסוחו של רבא – היא גם לא נובעת מן ההתנגדות של הטומאה הישנה, אלא מאי היכולת של הטומאה החדשה להיווצר ולהיתפס בחפץ 'טמא'. ומאחר שכן – אין צורך בחלות טומאה חמורה כדי למנוע חלות טומאה הקלה ממנה, כל שהחפץ 'שבע' מטומאה שהיא כעין הטומאה האחרונה – אין לטומאה החדשה יכולת ומקום כדי להיתפס ולחול.



רש"י (חולין עב:), רמב"ן: הספק והמחלוקת גם בקלה על חמורה

הגמרא בחולין (עב:) מתייחסת למשנה הסמוכה במסכת כלים (פכ"ז מ"י): "שלשה על שלשה שנחלק טהור מן המדרס אבל טמא מגע מדרס, דברי ר"מ. אמר ר' יוסי: וכי באיזה מדרס נגע זה? אלא שאם נגע בו זב שיהא טמא מגע זב". המשנה מציעה מקרה דומה למקרה הנדון בסוגיית מנחות, וגם כאן יסוד המחלוקת בין ר' מאיר לר' יוסי הוא בשאלה אם 'טומאת בית הסתרים' מטמאה.

רש"י ביאר את דברי ר' יוסי בזה הלשון: "אלא שאם נגע בו הזב ברגלו ערום כשדרס עליו, או לאחר שדרס עליו והוי עליו ב' טומאות וכו'". לפי פירושו, ר' יוסי סבר שאם הזב נגע בג' על ג' אחר שהוא טמא בטומאת מדרס החמורה – טומאת מגעו חלה על טומאת המדרס. והרי לנו טומאה קלה החלה על החמורה. הראשונים על אתר מעירים (עיי' תוס' ד"ה אלא, רמב"ן ורשב"א בא"ד) מדחייתו של רבא בסוגיית מנחות (כד:), כי אם אנו מקבלים את העקרון של 'שבע ליה טומאה' יש לבאר את דברי ר' יוסי במגע זב שבא יחד עם המדרס, או שבא לפניו (ואז טומאה חמורה חלה על קלה).

אמנם, התוס' שם הולכים בביאור הדברים לשיטתם בסוגייתנו. לדבריהם, אביי ורבא לא נחלקו כלל בטומאה קלה שאינה חלה על החמורה, אלא בשתי טומאות שוות. לפי דרך זו – פירושו של רש"י לא יכול להיות נכון ויש לבאר את דברי ר' יוסי רק באופן שקדם מגע הזב למדרס, או ששתי הטומאות באו כאחת^ל.

ל). והנסיין בסוגיית מנחות (כד:) להוכיח מדברי ר' יוסי 'וכי באיזה... אלא שאם נגע בו זב יהיה טמא מגע זב' לא נכון לפי האמת, כי גם אביי מודה שמגע הזב לא יכול לחול על טומאת מדרס. וטעמו של המקשן הוא משום ש"אכתי לא ידע

אבל הרמב"ן והרשב"א מבארים את ספיקו של רבא ומחלוקתו של אב"י בדיוק בשאלה האמורה: האם טומאה קלה עשויה לחול על החמורה? (ל' הרשב"א: "מיבעיא בעי לה רבא אי אמרינן... כיון דנטמאת תחילה בטומאת מדרס שהיא חמורה אי נגע בה זב אחר כך אם מקבלת טומאה או נאמר כבר שבלעה (אוצ"ל: שבע לה) טומאה שוב אינה מטמאה טומאה קלה, ולא איפשיטא"). ממילא נמצא (כפי שכתב הרמב"ן שם¹), כי פירושו של רש"י נכון לפי הה"א של המקשן בסוגיית מנחות אשר מוכיח מר' יוסי שאמר שמגע הזב חל על המדרס, אמנם לפי דחייתו של רבא הפירוש הזה לא מוכרח, אבל רבא עצמו מסופק בדבר ואין להקשות מספיקו של רבא לפירושו של רש"י בחולין, שרק הציץ את שתי האפשרויות: "שאם נגע בו הזב ברגלו ערום כשדרס עליו" – והיינו טומאה בבת אחת שמתאימה לדחייתו של רבא, "או לאחר שדרס עליו" – כדעת אב"י והמקשן.

לפי דרך זו, מחלוקתם של אב"י ורבא ביסוד של 'שבע ליה טומאה' לא מוגבלת למקרה של טומאה ב'כולל', ולא למקרה של טומאות ברמה שווה. מדובר כנראה במחלוקת קוטבית ועקרונית – לא במרחב התחולה של דין 'שבע ליה טומאה' ובביאור הבעיה היסודית של 'שבע ליה טומאה', אלא בשאלה אם יש לומר 'שבע ליה טומאה' בשום מקום: לדעת אב"י גם טומאה קלה תחול על טומאה חמורה, ואין לומר 'שבע ליה טומאה' כלל. ולרבא יש להסתפק בדבר – בין בטומאה קלה על חמורה ובין בשתי טומאות שוות – האם הטומאה השניה תחול למרות שהיא לא מוסיפה על הראשונה שום דבר.

אמנם לדרך זו יש לשוב ולתמוה, הרי מן הבריייתא של 'שני סדינין המקופלין' ומדינו של הסדין העליון שאינו טמא אלא במדרס מוכח – שטומאה קלה לא יכולה לשוב ולחול על טומאה חמורה! כך תמה המל"מ שאר אבה"ט יב-י: "ודע שראיתי לרש"י בפרק בהמה המקשה שכתב אלא שאם נגע בו הזב ברגלו ערום כשדרס עליו או לאחר שדרס עליו כו'. ודבריו תמוהים דבזה אחר זה אינו חל טומאה קלה על טומאה חמורה אליבא דכ"ע וכדאיתא בפרק הקומץ וכבר הקשה הרמב"ן קושיא זו לרש"י אלא שמדבריו שם נראה דבזה אחר זה מטומאה חמורה לטומאה קלה ספוקי מספקא ליה לרבא וזה אינו וכמבואר שם:

אולם, החזון איש (כלים סימן לא ס"ק ד') העיר, כי מאחר שהתוס' מבינים את דברי התנא "שהעליון טמא מדרס" דהיינו דווקא מדרס ולא מגע מדרס – הם מוכרחים לומר שגם לאב"י יש חילוק בין בזא"ז לבב"א (כמ"ש התוס' כה. ד"ה בשני). וגם צריכים לפרש "שני סדינין המקופלין

בריייתא דשני סדינין המקופלין דמוכח בהדיא דלא חייל לבסוף מגע מדרס דקיל דחמור".

לא). ועיין במל"מ הלכות שאר אבה"ט יב-י שכך הוא מציץ תחילה בביאור הסוגיא: "... הנה העולה מן הסוגיא דכל דבר שנטמא טומאה קלה חל עליו עוד טומאה חמורה אבל אם שתי הטומאות הם שוות בין שיהיו חמורות מי אמרינן שבע ליה טומאה ואינם חלים בזה אחר זה ואצ"ל אם הראשונה היא חמורה והשניה קלה שאין השניה חלה ובוה נסתפק רבא והיכא דשתי הטומאות באות כאחד או אליבא דכ"ע חלו שניהם ולא אמרינן שבע ליה טומאה ואב"י ס"ל דאפילו בזה אחר זה והטומאה הראשונה היא חמורה והשניה קלה חלה השניה דהא ס"ל דמאי דקאמר רבי יוסי אלא שאם נגע בו הזב טמא מגע הזב הוא אפילו אם הנגיעה היתה לבסוף וכמבואר בסוגיא שם וכו'". אמנם, המל"מ עובר מכאן ואילך לדון בתירוצי התוס'.

לב). לשון הרמב"ן חולין עב: ד"ה אלא: "... אבל אם נגע בו לבסוף לא, דאמרינן שבע ליה טומאה! וכן מפורש שם בפ' הקומץ שלא כדברי רש"י ז"ל שאמר 'או לאחר שדרס עליו', אלא שאין קושיא עליו בזה דבעיא ולא איפשיטא היא אי אמרינן שבע לה טומאה או לא".

ומונחין זה על זה" - דהיינו בשיש אור מפיסק ביניהן (וכפי שכתבו התוס' שם): "דאי בזה על גב זה ממש אי כשישב הכביד עליהם שניהם בבית אחת - אם כן עליון נמי ייטמא מגע כמו תחתון". ומאחר ששתי האוקימתות הללו דחוקות למדי, כותב החזון איש: "ואולי יש לומר דלישנא בעלמא הוא ולדוגמא נקטי' דכיון דעליון טמא מדרס התחתון נטמא גם מגע מדרס, וה"ה דעליון טמא מגע מדרס מפני שנוגע בתחתון". לדברי החזו"א, התנא לא בא למנות לנו כי רוכלא את כל הטומאות שעשויות לבוא במדרס הזב על כמה סדינים זעג"ז, אלא לשרטט לנו את דרכה של הטומאה בנדון המדובר, כי מאחר שהעליון טמא מדרס - התחתון טמא גם במגע מדרס. ומכלל הדברים נשמע כי מאחר שהתחתון טמא גם בטומאת מדרס - העליון חוזר ונטמא אף הוא בטומאת מגע מדרס. אך באמת כמה מן הדוחק יש בתירוץ זה, ולא מצאנו את ידינו ורגלינו בבית המדרש.

ונראה כמוכרח, שגם לשיטה זו הסדין העליון אינו טמא 'מגע מדרס' למרות שהוא נוגע בסדין התחתון, אבל אין זה משום שכבר 'שבע ליה טומאה' בטומאת המדרס, אלא משום שיש להתקשות בסדין העליון (כדרך שר' יוסי מתקשה בטומאת בית הסתרים) וכי באיזה מדרס נגע זה? כך מבאר הרא"ל מאלין (ח"ב סי' לט, ב): "דבאמת גם לולא הא דאמרין דשבע ליה טומאה יש לעיין אם אפשר כלל להיות נחשב למגע טומאה כשנגעו שני משכבות זו בזו דהא שתייהן אב הטומאה הן ולהן דין משכב אחד, דהוויין כחד גוף טומאה..." ויעוי"ש בכל דבריו.

ובביאור הדברים נראה, כי כובד משקלו של הזב אולי גורם לטומאת מדרס שתבוא אל משכבו, אבל טומאת מדרס לא עוברת מן הזב למשכב ומושב שלו - במגעו של הזב, אלא מגדירה את מה שתחתיו - כאב טומאה עצמאי של 'משכב ומושב הזב'.

לנקודה הזו עשויה להיות חשיבות מכרעת כאשר אנו רוצים להצביע באיזה 'מדרס' נגע הסדין העליון? כי אם טומאת המשכב עוברת מן הזב אל כל מה שתחתיו, סביר להניח שאנו נראה את כל אחד מן הסדינים כחפץ שהגיעה לו טומאה מן הזב באופן של טומאת 'מדרס', וממילא נגיעתם אחד בשני עשויה להביא לטומאת 'מגע מדרס', כשם ש'מגע הזב' חל על המדרס לדעת אב"י. וזו שיטת התוס'. אבל אם אנו מגדירים את מה שתחת הזב כ'מדרס', מסתבר שאנו נביט על כל מה שתחתיו כגוף טומאה אחד, כי המכלול שעליו נשען הזב הוא 'מדרס' אחד. וכשם שאנו רואים את רוקו, זובו או מי רגליו של הזב - כגוף טומאה אחד (ולא מסתבר שנאמר שכל טיפה - אם נגע בחבירתה טמאה באב של זובו וגם במגע זובו) - כך יש להתייחס אל המדרס על כל חלקיו.

לג). עיין בספר מנחה טהורה פרק ב ובייחוד באות ד' 'משכב ומושב הזב' שחקר בזה. ועיין בדברי הרא"ל מאלין ח"ב סימן לט אות ב' - שהשתמש בחקירה זו כדי לבאר את החילוק בין מגע הזב במדרס (שלאב"י חל כי ל"א 'שבע ליה טומאה') למגע המדרס במדרס, וכתב שחקירה זו תלויה במחלוקת רש"י ותוס' חולין עא: אי 'משכב ומושב' הוא טומאה היוצאה מגופו? עיין שם. אנחנו תלינו בחקירה הזו את עצם הסברה שלא שייך מגע בין שני מדרסות, משום שבלעדיה קשה להבין מדוע כל הסדינים הם כ'גוף טומאה אחד'? הם אמנם קיבלו טומאה מאותו הזב, אבל מניין לנו שהם 'גוף טומאה אחד'? אחר שאנו מבינים שטומאת 'משכב ומושב' לא מועברת מן הזב, אלא נוצרת במדרס ומגדירה אותו מחדש - מסתבר שכל הסדינים שיושבים תחתיו הם ה'מדרס' שלו.

והנה, ככל שאנו מתבוננים בסדין התחתון ייקל עלינו להצביע על העליון כמי שהעביר לו את טומאת המגע: בשלב המגע הראשוני נגע הסדין העליון שכבר היה טמא 'מדרס' בתחתון, ורק לאחר מכן [או 'בבת אחת'] התחתון חזר והפך להיות מוגדר כ'מדרס', אבל אחר שכובד משקלו של הזב הונח גם על התחתון – נראה שאין לראות בשני הסדינים שני גופי טומאה נפרדים, אלא כחתיכות של אותו גוף טומאה, כמו חלקיקי רוקו וזובו של הזב¹.

לסיכום הדברים עד-כה, נראה כי גם אם אנו מקבלים את אמיתות הדין של 'שבע ליה טומאה' נוכל להבין את אופיו ואת הבעיה שהוא מעורר בחלות הטומאה בשני אופנים מרכזיים: 'בעיה מציאותית', או 'בעיה נורמטיבית'. האופנים השונים בביאור יסוד הבעיה מסייעים בעדנו להבין את דיונם של התוס' בדעת אב"י, אשר מקבל את היסוד של 'שבע ליה טומאה', אבל מגביל אותו בעניינים נוספים (טומאה ב'כולל' או טומאה קלה על קלה). בדעת רבא נראה כי הבעיה היסודית נותרת בעינה, אם כי יש לנו נטייה להעמיד את ביאור הדין על 'הבעיה המציאותית', לאור העובדה שהטומאה לא 'מיתלא תליא' אלא פוקעת לחלוטין.

מכאן ואילך נעסוק בגדרו של דין זה. כאמור, מסוגיית הגמרא במנחות (כד:) אנו מוצאים שני סייגים בדין זה: טומאה חמורה חלה על קלה, ושתי טומאות חלות בבת אחת. בדברים שלהלן נראה, בעקבות עיון בכמה סוגיות, שעלינו להגביל את תחום דיונו עוד יותר. אמנם, לצורת ההגבלה והגדרתה המדויקת – השלכות משמעותיות וכמה נפקא מינות, כפי שנראה בסמוך.



'שבע ליה טומאה' דין בחלות טומאה, או בהעברת טומאה

דין 'שבע ליה טומאה' בא לידי ביטוי בסוגייתנו בחלות טומאת מגע טבול-יום בקדשים על טומאת מגעו עצמה, ובחלות טומאת מגע הזב על טומאת מדרסו. אמנם בכמה מקומות מצינו טומאה חלה על טומאה. כך המשנה בברכות (כו.) מתארת מקרה של: "זב שראה קרי ונדה שפלטת שכת זרע", המשנה דנה באופני הטהרה במקרה כזה, אבל עולה ממנה כביעתא בכותחא, כי טומאת 'קרי' חלה על טומאת 'זיבה'. בדומה לזה הגמרא במגילה (י.) מתארת מקרה של זב שננטא בטומאת נגעים ודורשת "מזובו ולא מזובו ונגעו", הרי שטומאת צרעת חלה על

לד). ועדיין קשה לכאורה, משום שגם לפי ביאור זה אנו מוכרחים להניח שהסדין העליון נטמא במדרס לפני שהוא נגע בסדין התחתון [כאמור, התוס' העמידו כי המדובר 'בשנתלה למעלה מזה ויש אויר ביניהם', וכאשר הזב יושב הוא 'מכבד' על העליון ומטמאו מדרס ובשעה שהעליון נוגע בתחתון – באה לו טומאת מדרס ומגע מדרס כאחת, או שטומאת המגע באה לו לפני המדרס], ולכאורה נראה כי עובדה זו כשלעצמה – מבחינה בין טומאת ה'מדרס' של העליון לטומאת ה'מדרס' של הסדין התחתון! אמנם, אם נבחן היטב את שתי טומאות המדרס שלפנינו – נראה כי הראשונה נובעת מהכבדתו של הזב על הסדין העליון והסתתו כלפי מטה תוך כדי ישיבתו, וטומאת המדרס השנייה נובעת מהישענותו המוחלטת על שני הסדינים. ולמרות שטומאת המדרס הראשונה שייכת רק במדרס העליון – טומאת המדרס השנייה אשר נובעת מתן ההשענות – נוגעת אל שני הסדינים ומגדירה אותם מחדש כ'מדרס' אחד. [ואין להקשות – כיצד טומאת 'מדרס' השנייה תחול על טומאת 'מדרס' הראשונה שכבר מצויה בסדין העליון, הרי 'שבע ליה טומאה'! משום שאנו מבארים כעת את הברייתא אליבא דאב"י שלא ס"ל לדין 'שבע ליה טומאה' כלל, ואילו לדעת רבא נוכל להניח בפשטות שאין על הסדין העליון אלא את טומאת המדרס הראשונה משום ששבע ליה טומאה].

טומאת זיבה. עוד מצינו בגמרא בזבחים (לב): זבים שנעשו טמאי מתים וכן להיפך – טמאי מתים שנעשו זבים, ומבואר שטומאת מת וטומאת הזב חלות זו על זו.

בביאור הפער אשר עולה מן המקורות הללו לנדון שבסוגייתנו נראה שיש לתחום את הדיון בכלל של 'שבע ליה טומאה' באחד משני האופנים הבאים (וכבר חקר בכ"ז הרא"ל מאל"ן שם⁽¹⁾):

באופן אחד נראה, כי כל עיקר עיונו בדין 'שבע ליה טומאה' – אינו שייך אלא בחלות שתי טומאות מאותו האב, אבל אם הטומאה הנוספת היא מאב טומאה אחר – הטומאה השניה תחול על הראשונה. ובאופן אחר אפשר להציע, כי המונח 'שבע ליה טומאה' שייך רק בכל מה שקשור לדיני העברת טומאה מדבר לדבר, ואין הוא שייך בשום טומאה מקורית⁽²⁾. ועלינו לחקור א"כ, האם דין 'שבע ליה טומאה' הוא מגבלה בהלכות 'העברת טומאה', או מגבלה בכל חלות טומאה מאותו האב.



'אין מסגירין את המוסגר': דיני ראיית נגעים או חלות נגע על נגע

בריש פרק ג' בנגעים (מ"א) שנינו: "... אין מסגירין את המוסגר ולא מחליטין את המוחלט. אין מסגירין את המוחלט ולא מחליטין את המוסגר". ופירושה, כי אם מצורע מוסגר או מוחלט חזר ונתנגע בנגע אחר – יש להמתין עד סיום ימי הסגרו או חילוטו, ורק לאחר מכן נוכל לדון בנגע החדש. מקור דין זה בתורת כהנים (ספרא על ויקרא יג, יא): "'וטמאו הכהן לא יסגירנו' מלמד שאין מסגירין את המוחלט. מנין שאין מחליטין את המוסגר ולא מסגירין את המוסגר ת"ל 'לא יסגירנו כי טמא הוא' כל שנקרא עליו טמא אין זקוק לו".

והנה, אם אנו מבינים שדין 'שבע ליה טומאה' קיים בכל טומאה שהיא מאותו האב, נוכל להבין את דין המשנה בכפוף להגיון של 'שבע ליה טומאה' (ואולי יש כאן אפילו מקור ליסוד הכללי של 'שבע ליה טומאה'): מאחר שהמצורע כבר טמא מן הנגע הקודם אנו לא מתבוננים כלל בנגע החדש שנוסף לו, משום שהוא 'שבע' מן הטומאה הראשונה. אמנם, אם אחר שיסיים את חובותיו עדיין יהא עליו הנגע השני, הכהן יראה אותו ויסגיר או יחליט לפי העניין. הכיוון הזה נראה כעולה מלשונו של הראב"ד בפ"י לתו"כ שם: "וגזירת מלך היא שאין טומאה חלה על טומאה".

(לה). ז"ל הרא"ל מאל"ן שם: "חדא, דהוא דינא בעצם החלות טומאה, דלא מצי לחול שתי טומאות משם אחד בדבר אחד, אלא כולה כחדא טומאה היא. דאילו באופן שהן שתי שמות טומאה נפרדות כמו בטומאת מת בטומאת מדרס פשיטא דחלו שתייהן, דאין להן שייכות זו לזו. אבל באופן שהן שתייהן שם טומאה אחת, אלא שבאו עליהן שתי טומאות אופנים כמו בטומאת אוכלין שנטמאו במת ובזב דבין כך ובין כך חייל בהן אותה טומאת אוכלין שהיא ראשון לטומאה והחילוק הוי רק מאיזו טומאה באה עליהן בהכי אמרינן 'שבע ליה טומאה', דבמה דמתטמאין ע"י טומאה אחרית לא ניתוסף בהן כלום. ועוד יש לפרש דהחסרון הוא בדין מגע הטומאה, דהתורה אמרה 'כי יגע הטהור בטמא' זהו מגע טומאה המטמא, אבל דברים טמאים הנוגעים זה בזה – אין זה חשיב 'מגע טומאה', שהן שתייהן אותה טומאה עצמה".

(לו). ואף שיש מקום להתקשות, א"כ זבין ונעשו טמאי מתים (וזבחים לב): – מדוע חלה טומאת מת על טומאת זיבה? ונראה דהיינו טעמא משום שיש חומר בטומאת מת שאין ביבה (שצריך הזאה ג' וז' וכו'), והו"ל טומאה חמורה על קלה.

מאידך, אם אנו מבינים את היסוד של 'שבע לי טומאה' כהלכה ב'העברת טומאה' בניגוד ל'טומאה מקורית' – נראה שהעיקרון הזה לא שייך במקרה של נגע על נגע, כי טומאת הנגע החדש היא טומאה מקורית, ולא באה ע"י העברה. לפי זה, אפשר שאין כאן אמירה עקרונית הנוגעת לחלות טומאה בכלל, או על האופן שבו אנו מתייחסים לכל שני נגעים שבאו בזה אחר זה, אלא על האופן שבו הכהן חייב להתייחס אל מי שכבר 'מוסגר' או 'מוחלט'. ואכן, ניסוחו של הדין בספרא: 'כל שנקרא עליו טמא - אין זקוק לו' מכוון אותנו להלכה מקומית בסדר ראיית הנגע על ידי הכהן.

והן אמת, כי אם בא לו הנגע השני לפני שהכהן ראה את הנגע הראשון, קדמה בזה לשון המשנה: "אין רואים שני נגעים כאחד בין באיש אחד ובין בשני אנשים, אלא רואה את האחד ומסגירו ומחליטו ופוטרו וחוזר לשני". אם הנגע השני בא לפני שהכהן ראה את הראשון – הכהן צריך להתייחס אל שני הנגעים באותה הזדמנות – אחד אחרי השני (משום שאסור לראות ב' נגעים כאחד), אבל הוא לא מתעלם מאחד מהם. אלא שהראשונים נחלקו בכיור דיני המשנה:

מפשט לשון המשנה ברישא: 'אין רואים שני נגעים כאחד... אלא רואה את האחד ומחליטו... וחוזר לשני' נראה לכאורה, שגם בשני נגעים שעל איש אחד הכהן רואה את הנגע האחד ופוסק מה דינו, ורק לאחר מכן הוא רואה את השני ופוסק עליו בנפרד. וכך הוא פירוש הר"ש (שם), דדין המשנה שמסגירו או מחליטו ואז חוזר לשני, היינו: "מאחר שנולד השני קודם שהסגיר את הראשון או שהחליטו, אבל נולד אחר כן - אין נזקקין לו כדקתני סיפא אין מסגירים את המוסגר, וכמו כן אין מחליטין את המוסגר [...]" ואין מחליטין את המוחלט, וכמו כן אין מסגירין את המוחלט [...]" ונפקא מינה לקרבן ולמילי טובא דכי מיתסי מן הראשון אין על השני לא תורת מוסגר ולא תורת מוחלט עד שזקק לו אח"כ. אבל [...] אם בתחלת השבוע נולד השני קודם שהסגיר את הראשון - מסגיר על הראשון ומסגיר על השני, וכן בסוף שבוע ראשון אם עמד הראשון בעינו מסגירו, וחוזר על השני להסגירו". וכך נראה מלשון התוספתא (נגעים פרק א הי"ד): "... עודה מסגירו או פוטרו נולד בו נגע אחר - הרי זה נזקק לו, ואם משהסגירו נולד לו נגע אחר אין נזקק לו לטומאה ולטהרה אלא עד סוף שבוע".

ומדברי הר"ש למדנו שני עניינים: א. שאם נולד הנגע השני לפני שהכהן הסגיר או החליט את הראשון – הכהן נזקק לשני הנגעים, והוא פוסק בהם בזה אחר זה. ב. עוד מבואר, שאפילו אם עדיין הנגע הראשון עליו – כיון שהגיע סוף השבוע והוא נזקק להראותו לכהן – הכהן פוסק לו גם על הנגע השני. ובשני עניינים אלו חלוקים עמו אבות העולם, הרמב"ם והראב"ד.

הרמב"ם חולק על הדין הראשון. כך היא לשונו בהלכות טומאת צרעת פ"ט ה"י: "... אבל אם היו בו שני נגעים וראה זה וחזר וראה זה הרי זה מותר לומר לו הרי אתה מוסגר בזה ומוחלט בזה". ויש לדקדק מדבריו, שהכהן רואה את שני הנגעים זה אחר זה ולאחר מכן פוסק לו על שניהם כאחד: 'הרי אתה מוסגר בזה ומוחלט בזה', כי האיסור לראות ב' נגעים כאחד לא כולל את ההוראה על ב' נגעים כאחד, אלא על הראייה דווקא. יתר על כן נראה, כי כאשר יש לאדם שני נגעים – הכהן מוכרח לפסוק לו על שניהם יחד דווקא, ולא בזה אחר זה. וכך היא לשון הרמב"ם בפירוש המשנה: "... וכבר נתבאר בספרא שרשאי הוא לומר לו בעת אחת או

בתחילה או בסוף שבוע 'הרי את מוסגר בזה ומוחלט בזה או מוחלט בזה ומוסגר בזה', אבל אחר שיפסוק אחד משני הדינים במה שמחייב נגע אחד לא יחזור ויפסוק עליו במה שמחייב הנגע השני והוא בתוך הסגור של נגע ראשון או בתוך חלוטיו".

והראב"ד חולק על הדין השני שבדברי הר"ש. זה לשון הראב"ד (בפירושו לתו"כ שם): "אין מסגירין את המוחלט ואין מחליטין את המוסגר .. ואם נרפא מן הנגע הראשון מיד לאלתר הוא מטהרו בציפורים ואינו נמנע ואח"כ יסגירנו בנגע השני, ובין כך ובין כך טהור כדין מוחלט הנרפא להיכנס לפנים מן המחנה ומלטמא בביאה ומלטמא משכב ומושב, אי נמי לחומרא שאם החליטו בנגע הראשון והסגירו בנגע השני – אין עולה לו הסגר מתוך ימי חילוטו עד שיתרפא מנגעו הראשון ואחר כך ימנה לו ימי הסגר שאם עברו עליו שני שבועות תוך וחדם ועמד השני בעיניו אינו טהור ממנו עד שימנה לו ימי הסגר אחר רפואת חלוטו הראשון וכו'". לדבריו, ימי הסגר שעל הנגע השני לא מתחילים בתוך ימי הסגר או החילוט של הנגע הראשון, אלא אחר שיתרפא מן הנגע הראשון לגמרי.

ובביאור מחלוקתם נראה לבאר על פי הצדדים הנזכרים:

בדעת הרמב"ם והראב"ד נראה, דטעם דין זה של 'אין מסגירין את המוסגר וכו' הוא משום ש'אין טומאה חלה על טומאה', וכלשון הראב"ד. לפי דרכם העיקרון של 'שבע ליה טומאה' שייך גם ב'טומאה מקורית' כל שהיא טומאה מאותו האב. אשר על כן, גם אם נולדו בו שני הנגעים לפני שהוא בא אל הכהן – אם הכהן היה מקדים ומטמא את אחד מנגעיו – הרי הוא טמא ושוב לא נוכל להיזקק לנגע השני, כי 'אין טומאה חלה על טומאה'. לכן לדעת הרמב"ם על הכהן לראות את שני הנגעים, ורק לאחר מכן לפסוק על שניהם כאחד, ובבת אחת חלות שתי הטומאות כמבואר גם בסוגייתנו. ומטעם זה סבר הראב"ד שמאחר שהמצורע הוסגר או הוחלט על הנגע הראשון – אין להיזקק לנגע השני עד שהראשון יתרפא לגמרי.

לעומת זאת, לדעת הר"ש לא קיימת מגבלה של חלות נגע על נגע, מאחר שגם הנגע החדש הוא טומאה מקורית שנולדת בגוף המצורע, ובטומאה מקורית לא יכולה להיות בה המגבלה של 'שבע ליה טומאה'. לפי דרכו, דין זה של 'אין מסגירין את המוסגר וכו' הוא הלכה המכוונת אל סדרי ראיית הנגע ע"י הכהן שאין לו להיזקק אל הנגע השני בזמן שהמצורע שוהה בהסגר או חלוט על הנגע הראשון, אבל אם נולד בו הנגע השני לפני שהכהן ראה את הראשון – הכהן יכול לפסוק לו על שני הנגעים בזה אחר זה, וטומאת הנגע השני ודיניו חלים על טומאת

(לז). ודלא כמ"ש ערוה"ש העתיד סי' צג-כב, שיכול לעשות כרצונו בזה משום דקשיא רישא של המשנה (רואה את האחד ומסגירו... וחוזר לשני') לסיפא (המסגיר מסגירו... מסגיר ופוסק וכו') – דמשמע שפוסק לשני הנגעים כאחד עיין בדבריו. ועיינו בפירוש המשנה לרמב"ם שם, דמשמע שאת המשפט 'רואה את האחד ומסגירו... וחוזר לשני' במשנה הוא מבאר כמכוון אל שני נגעים בשני אנשים: "ואמר וראהו הכהן רוצה לומר שלא יראה אלא נגע אחד, וכאשר ראה ופסק בו במה שפסק יחזור ויראה נגע אחר. וכן אם היו שני נגעים באדם אחד לא יראה אותם יחד לפי שאמר ה' 'רואה הכהן את הנגע'". ומשמע שבשני נגעים באיש אחד הדין שווה לשני נגעים בשני אנשים לעניין זה ש'לא יראה אותם יחד', אבל לעניין הפסיקה בשני נגעים של אדם אחד – הרמב"ם מבאר בהמשך: "... וכבר נתבאר בספרא שרשאי הוא לומר לו בעת אחת או בתחילה או בסוף שבוע 'הרי את מוסגר בזה ומוחלט בזה או מוחלט בזה ומוסגר בזה', אבל אחר שיפסוק אחד משני הדינים במה שמחייב נגע אחד לא יחזור ויפסוק עליו במה שמחייב הנגע השני והוא בתוך הסגור של נגע ראשון או בתוך חלוטיו".

הראשון ודיניו. מטעם זה, הר"ש סבור שבסוף השבוע, כאשר ממילא המצורע פוסק מהסגרו על מנת להראות לכהן את מצב נגעו הראשון, הכהן יראה גם את הנגע השני ויורה לו מה מצבו. אכן נראה, כי הר"ש הולך בזה לשיטתו בסוגייתנו.



'בטומאה הבאה לו מגופו': ר"ש / ר"י בתוס'

שנינו בכלים פרק כו משנה ד: "סנדל שנפסקה אחת מאזניו ותקנה טמא מדרס נפסקה שניה ותקנה טהור מן המדרס אבל טמא מגע מדרס". ומבואר, שאע"פ שהסנדל טהר מטומאת מדרס שהיתה עליו, משום שנפסקו שתי אזניו ונעשו לו שתי אזנים חדשות ו'פנים חדשות באו לכאן' (שבת קיב: עירובין כד.) – מ"מ הוא טמא מגע מדרס^ל. והקשו התוספות (שבת קיב: ד"ה אבל, עירובין כד. בא"ה, מנחות כד: סד"ה כי), כיצד הסנדל נטמא במגע מדרס? הרי 'שבע ליה טומאה' מטומאת המדרס! ובאמת יש להעיר בכעין זה גם על סוגייתנו גופא (וכ"כ התוס' בסוגיין כד: ד"ה כי וחולין עב: ד"ה אלא), כי אביי מוכיח שאין לומר 'שבע ליה טומאה' מדברי ר' יוסי במשנה (כלים כז: ט) וכאילו לא שת ליבו לדברי תנא קמא: "סדין שהוא טמא מדרס ועשאו וילון – טהור מן המדרס, אבל טמא מגע מדרס". וגם דברים אלו מוכיחים להדיא שאין לומר 'שבע ליה טומאה', כי מהיכן באה לו טומאת מגע מדרס אם הוא כבר היה טמא במדרס?^ל

ובדומה לזה מבואר בחולין קכח:, כי המחשב על בשר של אבר מן החי שכבר טמא בטומאת נבילה (כדין האבר) שיהא לאכילת גוי ולאחר מכן חתך את הבשר מן האיבר – הרי הוא מטמא טומאת אוכלין מחמת מגעו בשאר האיבר (עי' רש"י שם). וגם בזה נתקשו התוס', מדוע ייטמא בטומאת אוכלים? הרי 'שבע ליה טומאה' בטומאת הנבילה שהיתה עליו!^ל

ולתירוץ כל זה כתבו התוספות בשם הר"ש^ל "דלא שייך שבע ליה טומאה בטומאה הבאה מעצמו". ובכי האי גוונא שהטומאה באה לו מעצמו "חייל שפיר אפילו קל על חמור (מגע מדרס על מדרס) ואפילו בזה אחר זה" (תוס' חולין עב:). אך דברי הר"ש עצמו צריכים ביאור, וכפי שכתב החזו"א (כלים לא סק"א ד"ה שם והר"ש) "... צ"ע מה סברא היא זו? הלא טומאתה ע"כ מחמת נגיעה, דהא ר' יוסי מטהר משום 'טומאת בית הסתרים', ומאי שנא נגיעה בעצמו מנגיעה באחרים?^{מב}

(לח). יעויין גם בפסחים יח. בגמרא וברש"י ד"ה בטלו במעיה.

(לט). אמנם, במה שקשה מסוגייתנו כתבו התוס' תחילה (שם) די"ל "דלכך דייק מר' יוסי, שלא תאמר הא דפליג ר' יוסי וקאמר 'וכי באיזה מדרס נגע זה?' היינו משום דס"ל דאמרינן 'שבע ליה טומאה'".

(מ). ולתרץ זאת הציעו התוס' (מנחות כד:, חולין עב: שם), דאף על פי שכבר היה טמא בטומאת נבלה חוזר ונטמא בטומאת אוכלין, משום שההגדרה של הבשר כ'אוכל' הוסיפה בו 'חומרא', שקודם שחישב עליו לא היה עליו תורת אוכל להצטרף לאוכלים אחרים לשיעור טומאה בכביצה, ואחר שחישב עליו ראוי הוא להצטרף לכביצה.

(מא). בחולין עב: ר' שמשון [והוא הר"ש משאנץ הנזכר], ובמנחות כה. כתב הר"ש. אמנם בעירובין ושבת שם כתבו הר"ר שמעון, וכ"ה בחי' הרשב"א בשבת, ובשיטה למנחות כד:

(מב). החזון איש עצמו הציע פתרון אחר: "ואפשר דטעמו דנגיעה בעצמו חשבינן ליה בשעה שנעשה וילן כאילו נגע במדרס דזה יוצא וזה נכנס חשבינן ליה כנוגעין זה בזה ובשעה שפקע טומאתו לא שייך 'שבע ליה טומאה'..." אבל

בלשון הרשב"א בחידושו (שבת קיב:) הדברים מבוארים יותר: "ובתוספות עירובין מצאתי תירוצ' אחר בשם רבינו שמעון ז"ל שבדבר המקבל טומאת מגע מעצמו לא שייך למימר שבע ליה טומאה, דכיון דמגופיה אתיא ליה טומאה אלימא למיחל טפי מטומאה דאתיא ליה מעלמא, ולהכי קיימא [נ"א: חיילא] טומאת מגע מדרס דסנדל כל שעתא ושעתא... טעמו של הר"ש הוא משום שהטומאה לא באה לחפץ ממקור אחר אלא היא כנובעת מן הדבר עצמו, דכיון דמגופיה אתיא ליה טומאה אלימא למיחל טפי, ובכל שעה ושעה הטמא מדרס גם מביא על עצמו טומאת מגע מדרס, ואין לומר בזה 'שבע ליה טומאה'.

ובביאור הדברים נראה על פי מה שקדם לנו בביאור הסוגיות לעיל: כבר הראינו בדברי הר"ש (בביאור המשנה בנגעים ריש פ"ג) – דדין 'שבע ליה טומאה' לא מכיון להגביל חלות טומאה על טומאה באשר היא, אלא ר"ל שאין כח לטומאה כאשר היא באה מן החוץ – להיתפס בדבר שכבר טמא מקודם לכן, אבל בטומאה 'מקורית' שאינה באה לחפץ דרך 'העברה' – הטומאה חלה על טומאה קיימת. לפי זה כתב הר"ש בסוגייתנו, דדין 'שבע ליה טומאה' לא עוסק בכל שהטומאה באה לו מגופו, כי אצלו בכל שהטומאה באה מן החפץ עצמו – אין כאן גדר של 'העברת טומאה' ותפיסת טומאה נוספת בדבר טמא, אלא 'הגדרה' של אותו החפץ על פי הטומאה שקיימת בגופו ונובעת ממנו²².

אמנם, בשם ר"י כתבו התוס' (מנחות כד: שבת ועירובין שם) שאפילו בטומאה הבאה לו מגופו אומרים "שבע לו טומאה". את דין הסנדל שטמא 'מגע מדרס' ביאר ר"י (וז"ל במנחות שם:) "דכשתיקן אוזון ראשונה חל על אוזון מגע ומדרס בבת אחת, ובבת אחת לא אמרינן 'שבע ליה טומאה' כדמסקינן. ומגו דחייל מגע אאוזון חייל נמי אכוליה סנדל כיון דהכל כלי אחד" (או בלשונם בעירובין שם: "והסנדל בטל לאוזון דאי אפשר להיות טומאה לזה בלא זה"). לדבריו, הסנדל טמא עתה ב'מגע מדרס' מחמת האוזון הראשונה שנתחברה לו. שבתחילה היתה האוזון טהורה, ובשעת חיבורה לסנדל היא נטמאה בטומאת מגע ובטומאת מדרס כאחת (או משום שטומאת המגע באה לפני המדרס. עיי' רשב"א בחי' לשבת שם). וכיון שהאוזון נטמאה בטומאת מדרס ומגע מדרס – שוב חלה על הסנדל כולו טומאת המגע שנתפסה באוזון, משום שהאוזון והסנדל – דבר אחד הם [ולתרץ את שאר הסוגיות עיי' בהערות לעיל].

ובביאור שיטת ר"י נראה לומר אחת משתיים: א. היסוד של 'שבע ליה טומאה' קיים בכל טומאה השייכת לאותו האב, ואפילו אם הטומאה השניה נובעת מגופו של כלי – אין לה מקום לחול בו, ממש כמו טומאה שבאה לו לכלי מן החוץ. ב. גם אם נניח שבטומאה 'מקורית' לא חלה המגבלה של 'שבע ליה טומאה', היינו כאשר הטומאה תוגדר 'מקורית' – כלומר כטומאה ראשונית שלא הועברה מדבר אחר. אבל טומאת 'מגע מדרס' או טומאת אוכלין שבאה לבשר

הפתרון הזה נסתר מדברי התוס' בעירובין, כפי שהחזו"א מעיר: "ומיהו מש"כ תוס' עירובין (כד. ד"ה אבל עיי"ש) ד'לפי' הר"ש נ'חא', ומשמע דכוונתם דלאחר שתפר חציו השני נטמא הסנדל שפיר טומאת מגע אע"ג ד'שבע ליה טומאה' משום דטומאה באה ליה מעצמו וכמש"כ המל"מ – מבואר שכוונת הר"ש בפשוטו – דמה שמיטמא מעצמו לא אמרינן 'שבע ליה טומאה'".

מג). ונצטרך לומר שכך הוא הגדר לר' מאיר המטמא בטומאת בית הסתרים: שאין זה כ'מגע' רגיל, אלא כאילו הטומאה נובעת מעצמו ומכל מקום טמא הוא. ולר' יוסי – כיון שאין כאן 'מגע' של ממש – אין כאן טומאת 'מגע'.

מ'מגע נבילה', היא מעצם הגדרתה טומאה שאיננה מקורית משום שהיא באה ב'מגע', ואפילו אם מדובר ב'מגע' של הדבר בעצמו (ובדומה לקושיית החזו"א לעיל). אמנם נראה להכריע בדעת ר"י (כהאופן הראשון) שדין 'שבע ליה טומאה' לא מוגבל רק להלכות 'העברת טומאה', אלא שאין מקום בחפצים להכיל ב' טומאות מאותו האב, וכפי שנראה בסמוך.



צירוף אוכל טמא לשיעור כביצה: רמב"ן / ר"י בתוס'

הראשונים נחלקו, אם הספק הזה בדין 'שבע ליה טומאה' קיים רק בכמה חתיכות המצויות בכלי אחד והכלי מצרפן, אם הנגיעה בחתיכה הטמאה מעבירה טומאה לחתיכות הטהורות, או שהוא הדין למקרה שבו החתיכות ממש נוגעות זו בזו:

הרמב"ן הציע בדרך אחת (שבועות יא: בתירוץ ב' ועוד י"ל) "... דהתם אין הכלי מצרפן אבל הכא שנוגעין זה בזה כאחד הן חשובין..." לדרך זו, גם אם נגעה הטומאה באוכל הטמא נטמא הטהור ודאי. כי מאחר שהם נוגעים זה בזה הרי זה כאילו נגעה הטומאה באוכל הטהור עצמו, והאוכל הטמא מכבר מצטרף להשלים לשיעור קבלת טומאה. (וכ"כ השיטה מקובצת ב"ק עז. בשם רי"ד¹).

אבל בדרך אחרת כתב הרמב"ן (שם תירוץ א', וכדבריו מבואר בתוספות שבת צא: ד"ה פחות), כי הספק אם אומרים 'שבע ליה טומאה' קיים גם במקרה של פחות מכביצה אוכל טהור שאינו מקבל טומאה מדאורייתא שנוגע באוכל טמא, באופן שכעת יש בשניהם יותר מכביצה, ונגעה טומאה בטמא, שגם בזה יש להסתפק לדעת רבא אם הטהור נטמא במגע זה, או שאומרים על הטמא 'שבע ליה טומאה'. אולם לפי דרך זו נחלקו הראשונים: אם נגעה הטומאה בחלק הטהור – האם הטמא מצטרף להשלימו לכשיעור ביצה לקבל טומאת אוכלין²:

מד. לשון הרי"ד בשיטה מקובצת ב"ק עז.: "... וצריך לומר דאשמועין שהיא (פרה) מצטרפת לפחות מכביצה לענין שאם נגע בה שרץ אף הבצק טמא. ואי קשיא האיך תטמא הבצק בנגיעתה הא 'שבע לה טומאה' כדאמרינן גבי עשרון שחלקו וקבל אחד מהן טומאה והניחן כביצה ונגע טומאה באחד מהן אין האחד טמא על ידי צירוף הכלי דשבע ליה טומאה! וי"ל דהכא הואיל ונוגעין זה בזה כי נגע בפרה הוי כאלו נגע בבצק ולא דמי לעשרון שחלקו דלא נגעי זה בזה..."

מה. ציור דומה אנו מוצאים בכריתות כא.:- שם הגמרא מבארת מה ההו"א שנצטרך 'מחשבה' להיטמא בטומאת אוכלין עבור נבלת בהמה טהורה? הרי היא כבר טמאה באב הטומאה של נבילה! והגמרא מתרצת תחילה: "כגון דאיכא פחות מכזית נבילה וצרפה לפחות מכביצה אוכלין, דהאי והאי הוי כביצה..." ומבואר לפוס ריהטא, כי אם אנו מחשיבים את נבלת הבהמה כאוכל – הרי שפחות מכזית נבילה מצטרפת לפחות מכביצה אוכלין באופן שיש בשניהם יחד כביצה, והתערובת הזו יכולה מעתה לקבל טומאת אוכלים! אמנם, מאחר שהמדובר בתירוץ זה הוא במקרה שבו בשר הנבילה פחות מכזית והיא לא מטמאה אחרים בעצמה, אפשר שאין כאן תחילת דיון בדין 'שבע ליה טומאה', כי גם בשר הנבלה כשהוא פחות מכזית איננו 'טמא' באב הטומאה של נבילה באופן שנאמר עליו 'שבע ליה טומאה'.

אבל רב חנניה שם (כא:): (מתוך באופן אחר: "אפילו תימא דהוי כזית – הכא במאי עסקינן כגון שחיפהו בבצק". ובביאור דבריו נחלקו הראשונים:

מדברי רש"י בחולין (פב. ד"ה ואמר ריש לקיש) עולה שהסוגיא בכריתות עוסקת ממש בדומה לציור שבו אנו עוסקים: "... מפרשינן כה"ג בכריתות... כגון בשר שחיפהו בפחות מכביצה בצק, אי משוית ליה אוכל מצטרף בהדי בצק ומקבל האי בצק טומאה אם יגע בטומאה ומטמא שאר אוכלין וכו'". ומבואר בדבריו, שאוכל טמא (גם אם יש בו כשיעור לטמא

[א] לדעת ר"י (בתוס' שבת צא: ד"ה פחות), כיון שאנו אומרים 'שבע ליה טומאה' אפילו אם יגע הטמא באוכל הטהור, הטמא לא מצטרף עמו כדי לעשותו כשיעור לקבל טומאה [ולפי זה ר"י מבאר את לשון הגמרא שם (צא.): "וכגון דאיכא פחות מכביצה אוכלין... מדמצטרף לעניין טומאה וכו'"], כי אם היה שם כביצה אוכל טמא "אפשר דאין מצטרף, כיון שקודם צירוף כבר מטמא דלמא 'שבע ליה טומאה' וכו'"]. וכ"כ הרשב"א שם.

[ב] אבל הרמב"ן (שבועות יא: ד"ה ואיכא בתירוץ א') כתב "דהתם כשנגע טבול יום באותו חלק טמא וכי קאמרינן אנן בנגע בכביצה קאמרינן". לפי דרכו, דין 'שבע ליה טומאה' גורם אמנם שלא תעבור טומאה דרך החלק הטמא, אבל אם נצטרף אוכל טהור עם טמא ויש לו עתה כשיעור אוכל להיטמא, אם נגע הטמא בחלק הטהור – הרי זה נטמא ודאי, שהאוכל הטמא מצטרף לכשיעור של קבלת טומאה גם אם אומרים 'שבע ליה טומאה'.

ובביאור דעת הרמב"ן כתב הגרא"ו בקובץ שיעורים (פסחים או' קפה) לבאר את עניין 'שבע ליה טומאה' ממש כשם שהוא ביאר את 'אאחע"א' (ר' למעלה): "עכ"פ מהא דנבילה מצטרפת לבצק להשלים השיעור, שיקבל הבצק טומאה אף דנבילה אינה מק"ט דשבע לה טומאה מוכח דא"צ שכל השיעור יקבל טומאה אלא שיהא שיעור בהאוכל, ואף דאוכל שאינו מק"ט ודאי לא יצטרף להשלים שיעור באוכל המק"ט, היינו כיון דאינו ראוי לק"ט – כמאן דליתא דמי, אבל נבילה היא אוכל הראוי לק"ט, אלא דשבע לה טומאה שפיר מצטרפת להשלים השיעור. וטעמו של חילוק זה י"ל דהא דשבע טומאה אינו אלא לענין שלא תחול הטומאה בפועל, אבל סיבת הטומאה ישנה גם היכא דשבע לה טומאה, ומשו"ה שפיר מצטרפת להשלים השיעור". אולם, לפי מה שנתבאר למעלה הדברים קשים, כי בניגוד למה שנוכל לבאר באיסור דאף שאינו חל על איסור, דהאיסור 'מיתלא תלי וקאי' והוא עתיד לחול אם יפקע האיסור הראשון, נראה שלגבי טומאה אינו כן, וכדמוכח מסוגיין, כי לפי הצד שאנו אומרים 'שבע ליה טומאה' – טומאת 'מגע הזב' לא תחול גם אחרי שתפרח טומאת המדרס!

אשר על כן נראה לבאר בדעת הרמב"ן לפי היסודות שכבר העמדנו למעלה בדעת הר"ש: דין 'שבע ליה טומאה' לא שולל אפשרות של היטמאות הטמא שוב, ומצאנו בכמה וכמה מקומות דבר טמא שחוזר ונטמא. אמנם נראה דדין 'שבע ליה טומאה' הוא הלכה בדיני 'העברת טומאה',

אחרים) מצטרף לאוכל טהור כדי שזה האחרון יקבל טומאה. (ועי"ע ברש"י בכורות ט: ד"ה פטר חמור ב'אי נמי', ושם י: ד"ה צריכין מחשבה).

אבל התוספות (בב"ק עז. ד"ה פרה) דחו את פירושו: "נראה לר"י דלא דק דההיא דחיפהו בבצק דכריתות מיירי כשיש כזית מן הנבילה ונראה שטמא הבצק מן הנבילה ע"י צרופו לכביצה כמו שמיטמא ממקום אחר שהכזית יכול להיות מטמא ומצטרף". לדברי ר"י, כאשר רב חנניה מדבר על כזית נבילה העטוף בפחות מכזית בצק – אין כוונתו שמכאן ואילך הבצק עשוי לקבל טומאה מדבר אחר, אלא שאותו כזית נבילה שמצטרף עם הבצק לשיעור טומאת אוכלים – הוא עצמו גורם טומאה לבצק שעמו. ובדרך זו כתב גם הרי"ד (הו' בשיטה שם).

אמנם, נראה שלדעת רש"י לא ייתכן שאותו כזית נבילה גם יצטרף לשיעור טומאת אוכלין וגם יעביר את טומאת הנבילה, משום שהתהליך של 'העברת טומאה' יכול להתרחש במעבר בין שני עצמים שונים, ואם הכזית גם 'מצטרף' לשיעור 'אוכל' נמצא שהוא הטמא והמטמא בו זמנית. ובדעת ר"י נראה דאה"נ, שמעבר הטומאה הוא רק מן הנבילה לבצק, והצטרפות הנבילה לבצק רק גורמת לו להיחשב אוכל בפני עצמו ובכך לקבל טומאה. ואכמ"ל בזה. (ועיין בקובץ שיעורים פסחים קפה).

והיינו לומר שאם הטומאה נוגעת במישרין בדבר שכבר חל עליו שם טומאה היא לא יכולה לעבור אליו ולא לעבור דרכו אל הטהור. אבל אם הטומאה נוגעת בטהור – כל התערובת נטמאת שוב (והטמא חוזר ומיטמא מדין 'מיגו' ואולי זה דומה לאיסור כולל שחל על איסור).¹

השתא דאתינן להכי, נראה בדעת ר"י שהוא הולך לשיטתו בסוגיין (וכהאופן הראשון שהצענו למעלה). לפי דרכו, דין 'שבע ליה טומאה' הוא הלכה בחלות טומאה על טומאה מאותו האב, בין אם הטומאה נובעת מגופו של הטמא ובין אם היא מגיעה לו מן החוץ. לפי זה, אם אנו אומרים 'שבע ליה טומאה' החלק הטמא לא ראוי לקבל טומאה בשום אופן, ומטעם זה הטמא גם לא יוכל לצטרף אל הטהור כדי להביאו לשיעור כביצה של טומאת אוכלין.



חתימה וסיכום

בתחילת עיוננו עסקנו ביחס שבין מושג הטומאה למושג האיסור על ציר ההווייה והממשות, ניסינו לעמוד על כך לאור היחס שבין 'שבע ליה טומאה' ל'אאחע"א', ומה שיש לחקור בשני הכללים הללו בין 'הבעיה המציאותית' ו'הבעיה הנורמטיבית'. הפער הבולט בין הגדונים ביחס לדין של 'מיתלא תלי וקאי' מכוון אותנו להבנה כי הטומאה היא או מציאות מטא-פיזית ממשית או חלות משפטית. הכיוון של קטגוריה דינית גרידא נראה פחות מסתבר (כך עולה כנראה גם ממניין המצוות של הרמב"ם והרמב"ן).

הראינו, כי ביאור הבעיה של 'שבע ליה טומאה' כבעיה מציאותית או ככפילות הציווי – נראה כעומד בבסיס מחלוקתם של אב"י ורבא לשתי הלשונות בתוס', שמצמצמים את הדין לחלות טומאה במעין 'כולל', או חלות טומאה קלה על קלה.

אולם, אחר דקדוקם של התוס' בברייתא של 'שני סדינין' נראה, כי דווקא הביאור הפשוט של הרמב"ן (ורש"י) שעל פיו אב"י ורבא נחלקו באופן כללי האם יש לומר 'שבע ליה טומאה' (גם בטומאה קלה על חמורה) – מעורר קושי משמעותי בהבנה, מדוע לכולי עלמא הסדין העליון לא טמא ב'מגע מדרס' מאחר שהוא נוגע בסדין התחתון?

הצענו לתרץ (בעקבות הרא"ל מאלין), כי אף אמנם שהסדין העליון לא טמא בטומאת 'מגע מדרס' – אין זה משום שאנו אומרים 'שבע ליה טומאה' (בטומאה קלה על חמורה), אלא משום שבין התחתון לעליון אין שום 'מגע מדרס', אלא גוף טומאה אחד של 'מדרס', ולתפיסתו של ר' יוסי (ב'טומאת בית הסתרים') 'מגע' יכול לקרות רק בין שני גופים, ולא בין גוף טמא לעצמו.

מכאן ואילך ניגשנו להגדיר מה תחום הדיון בכלל זה של 'שבע ליה טומאה'. ראינו שיש להציע בזה שני כיוונים (על מנת להעמיד את הבעיה הזו ביחס לשאר המקורות בש"ס): או שדין 'שבע ליה טומאה' מדבר על כל חלות טומאה נוספת מאותו האב. או שהוא עוסק רק בהלכות 'העברת טומאה' ובניגוד ל'טומאה מקורית' שלעולם תחול מעצמה.

(מו). אפשר להציע בביאור הרמב"ן גם באופן אחר, והיינו שאין כוונתו אלא שהטמא מצטרף עם הטהור כדי שיעשה החלק הטהור חשוב מספיק כדי לקבל טומאה מצד עצמו, אבל החלק הטמא – באמת לא מקבל שום טומאה נוספת.

בחקירה הזו תלינו את מחלוקת הר"ש והרמב"ם בביאור הדין של משנת 'אין מסגירין את המוסגר' בנגעים. וביארנו כי הר"ש – שמגביל את דין 'שבע ליה טומאה' להלכות 'העברת טומאה' – הולך בזה לשיטתו בסוגייתנו, שאין דין 'שבע ליה טומאה' בטומאה היוצאה מגופו.

בדעת ר"י (אשר חלוק על ר"ש בסוגייתנו) הראינו שדין 'שבע ליה טומאה' שייך בכל חלות טומאה מאותו האב, ומטעם זה הוא סבור שאוכל טמא לא יכול להצטרף עם אוכל טהור לשיעור כביצה, משום שהוא לא יכול להכיל עוד חלות טומאה בשום אופן. לעומתו, הרמב"ן סבור שאוכל טמא מצטרף עם הטהור לשיעור כביצה. ונראה שהוא סבר כדעת הר"ש, שדין 'שבע ליה טומאה' הוא הלכה בדיני 'העברת טומאה', ולא בחלות של 'טומאה מקורית'.



אוצר חקר ועיון

הביעה והדרהם בימי הגאונים והראשונים ושיעור כזית ♦ ותשלח את אמתה –
דאשתרבב אשתרבובי ♦ חנוכה ופורים במעגל השנה

הרב עידוא אלבה

הביצה והדרה בימי הגאונים והראשונים ושיעור כזית

א.

כיצד נברר מהו שיעור כביצה

לענ"ד יש שלשה דרכים לדעת מהו שיעור כביצה שעליו דברו חז"ל:

א. כיון שלפי המשנה בכלים מידות הלח והיבש נמצאות באיטלקי, אפשר לדעת כל נפח של חז"ל על פי כלים עתיקים איטלקיים ידועים בשמם ובנפחם. אם יש בחז"ל התייחסות כמה ביצים מכילים אותם כלים שאנו מוצאים כיום כמקבילים למידות נפח שלנו יש ללמוד מהם את השיעור כביצה.

ב. על פי משקל הדינר. אם יש בחז"ל התייחסות למשקל המים שבנפח ביצה או רביעית במשקל של דינר, נוכל ללמוד מזה את השיעור כי משקל הדינר של חז"ל ידוע, כפי שנראה להלן.

ג. אם שני הדברים הראשונים לא ידועים, לא נשאר לנו אלא לאמוד בעצמנו מהי הביצה הבינונית השכיחה*.

בירחון האוצר גליון סח ביררתי את שיעור כביצה על פי הדרך הראשונה על יסוד נפח כלי המידה האיטלקי², והעליתי שהיא מדת הקיאטוס האיטלקי- 48 סמ"ק.

ובירחון האוצר גליון ע ביררתי את אותו נפח על פי הדרך השנייה, שעולה לענ"ד מהירושלמי בתרומות פ"י שמשמע שם שרביעית היא במשקל 25 דינר, ואם רביעית היא 2.25 ביצים כביצה היא במשקל 11.1 דינר³. דינר שהוא הזוז של חז"ל הוא דרכמה יוונית מימי החשמונאים⁴, וידוע כיום שהיא היתה 4.3-4.32 גרם⁵, והוא בקירוב הזוז שהיה בזמן האמוראים

א. לא הבאתי כאן נתונים על ביצים עתיקות שנשמרו, כיון שלאור מיעוט הממצאים קשה להסיק מזה מסקנות. מכל מקום כל הביצים העתיקות שנמצאו עד היום הן בערך בטווח של הביצה שהעלינו במאמר זה.

ב. לפי דברי הירושלמי (שבת פ"ח) שלוג היא "טיטרטון ורביע", דהיינו טיטרטון (רבע קסטס) ורבע הקב (חצי קסטס - קוטילה), והמידה מתבררת לפי הקונגיוס של אספיסיאנוס שהוא 6 קסטס - 12 קוטילה, ובדקו ומצאו שהוא כ- 3456 סמ"ק, ולפי זה כוונת הירושלמי שהלוג 432 סמ"ק והרביעית היא 108 סמ"ק. ונראה מזה שהקונגיוס הוא ה"תומניתא" שבגמרא פסחים דהיינו 8 לוג, ולפי זה עולה שביצה שהיא תשיעית הלוג 48 סמ"ק

ג. אמרו "וכמה לוגא עביד תרתין ליטריין", ומדובר במשקלי יהודה, שלפי הבנת ומסורת רבינו חננאל הם חצי ממשקלי חכמים, דהיינו שביהודה מחצית השקל נקרא סלע. ולפי זה לוג הוא ליטרה של משקלי חכמים, וכל לוג- ליטרה מאה דינר, ורביעית היא 25 דינרים, ולפי ההנחה שביצה היא תשיעית לוג, ורביעית היא 2.25 ביצים עולה מזה שביצה היא 11.1 דינר.

ד. מערכת המשקל היוונית מקבילה ליהודית בכל היחסים שבין המטבעות שהיו כמשקולות. יש בה כיכר (טאלנט - 60 מינא) מנה (מינא - 100 דרכמה), סלע (טטרדרכמה - 2 סטטר) שקל (סטטר - 2 דרכמה) זוז (דרכמה - 6 אובולוס) ומעה

אצל הפרסים הסאסאנים, וכן דינר זהב בזמן הגאונים אצל המוסלמים, שתקן משקלו נשאר מאות שנים יציב'. ונמצא שגם מזה עולה שביצה 48 סמ"ק.

ידוע ששיעור 48 סמ"ק תואם למה שנראה ביצה במציאות עד לפני כמה עשרות שנים (רק בשנים האחרונות הגדילו מעט את הביצה הבינונית) אלא שהשיעור הזה מתברר דוקא לפי מה שהוכחתי מדברי חז"ל בענין נפח ומשקל של לוג שהוא 9 ביצים (הנחה זו הוכחתי במאמרים קודמים ירחון האוצר כא- כג, מח, מט, סו).

במאמר זה אדון על נפח הביצה בו נהגו בימי הגאונים והראשונים שהניחו כהנחת יסוד שרביעית היא ביצה וחצי. ונראה להלן שבסופו של דבר גם הם הגיעו לאותו שיעור על פי הדרך השלישית, דהיינו אומדן דעת בשיעור הביצה הבינונית.

בסוף המאמר אברר את שיעור כזית העולה מקביעה זו, בהוספת נופך על מה שביארתי במאמר בירחון האוצר גליון נא שהוא 13 סמ"ק (3/10 של ביצה בלי קליפה).



ב.

כיצד משערים שיעור כביצה וככותבת

איתא במשנה מסכת כלים פרק יז משנה ו: "כביצה שאמרו לא גדולה ולא קטנה, אלא בינונית. רבי יהודה אומר מביא גדולה שבגדולות וקטנה שבקטנות ונותן לתוך המים וחולק את המים. אמר ר' יוסי וכי מי מודיעני איזוהי גדולה ואיזוהי קטנה? אלא הכל לפי דעתו של רואה".

רבי יהודה אמר את הדרך שבה מודדים נפח. על ידי שמברר כמה מים יוצאים כנגד ביצה בינונית יוכל לדעת את המידה במשקל של מים, וכך ייוודע נפח של כל מאכל שהוא כביצה למרות שהוא מחומר אחר וממילא משקלו שונה, כי יבדוק אותו כנגד מים. הדברים נאמרו בביצה ולא ברימון שהוזכר שם לפני כן, כנראה משום שהרבה דברים שיערום בכביצה, וגם יותר נוח לבדוק את המידה בביצים, שיש להן קליפה קשה והן שלמות בלי חריצים ובליטות, ועל כן אחרי המדידה אפשר לראות את הנפח הנראה לעיניים במים בביצה עצמה.

רבי יהודה אמר אך ורק מביא ביצה לתוך מים, ולא אמר מביא ביצה ויבשלה ויקלפה, לכן משמע שמדובר בביצה עם קליפה, אך כפי שנבאר לקמן אפשר לדעת ולחשב מביצה עם קליפה כמה היא ביצה בלי קליפה, כיון שבמציאות רואים שההבדל הוא כעשר אחוז. לכן אין נפקא מינה בכך שסתם שיעור ביצה בודדת בחז"ל נאמר על ביצה לטומאת אוכלים, שהיא בלי קליפה,

(אובולוס). אמנם הזו - דרכמה נקרא בלשון חכמים דינר, והרומאים קראו בשם זה למשקל אחר, אך הדינר הרומאי אינו הדינר של חז"ל, כשם שהמיל של הרומאים אינו המיל של חז"ל אלא אלפים אמה או אלכסון של אלפים אמה.

ה). כמובא באנציקלופדיה העברית, וכן הוא אצל הרב בניש בספרו מידות ושיעורי תורה.

ו). אף שפרופ' מיכלסון כתב לי שלפי המחקר, בימי הסאסאנים הוא היה 4.28 גרם, ובימי בה"ג 4.25 גרם, נראה שלא דקדקו בזה כולי האי בהפרש של פחות מאחוז.

שאכתי י"ל שהמשנה דיברה על מדידה ביצה עם קליפה, כיון שלפי זה חישבו כמה היא בלי קליפה.

ובתוספתא מסכת כלים ב"מ פרק ו הלכה יא איתא: "ר' יהודה אומר מביא גדולה שבגדולה או קטנה שבקטנות. מביא כוס מלא מים ומביא אוכלין שאין בלועין ונותנן לתוכו עד שיחזרו המים לכמות שהיו, וחוזרן וחולקן. אמר ליה ר' יוסי אף אתה נתת שיעור לשיעורין וכי מי מודיענו איזו גדולה איזו קטנה אלא הכל לפי דעתו של רואה".

צריך להבין לשם מה נקט "אוכלין שאין בלועין", הרי הדבר ברור שכן הוא מדבר על ביצים?, אפשר להבין שהשיעור נאמר בביצה משום שהיא אוכל שאינו בולע ולכן יותר קל לחשב בה, כי דרך החישוב המדויק העולה מהתוספתא היא כפי שכתב הטור אורח חיים סימן תנו: "מלא כלי מים, ויערה המים ממנו לכלי אחר, ואח"כ יתן בו מ"ג ביצים, ויחזור בו המים שעירה ממנו, והמים שיתרו הן המדה".

בגמרא ביומא פ ע"א אמרו על ביצה לטומאת אוכלים "ואיזה זה - ביצת תרנגולת".

וכ"כ הרמב"ם בפיהמ"ש: "כל מה שאנו אומרים בו כביצה הוא כדי הביצה הבינונית בשעורה מביצי התרנגולין... אמר ר' יוסי ומי הוא שיודיענו בקחתינו הגדולה ביותר שבביצים שאין למצוא גדולה ממנה, וכך בקחתינו את הקטנה שלא תמצא יותר קטנה ממנה, אלא הדבר מסור למראית עינו של אדם שביצה זו בינונית לא גדולה ולא קטנה. והלכה כר' יוסי".

לקמן נראה שיש מי שפירש בדעת רבי יוסי שהוא שיעור משתנה מאדם לאדם לפי אומדן דעתו, אך הרמב"ם לא אומר שהדבר נמסר למראית כל אדם ואדם, ושיעורים המשתנים לפי כל אדם מבוארים בפני עצמם במשנה יא "ויש שאמרו הכל לפי מה שהוא אדם". על כן נראה גם מפשט המשנה וגם מהרמב"ם שהמחלוקת היא שלפי רבי יהודה משערים לפי בחינת חציון בין הכי גדול והכי קטן, ורבי יוסי אומר לרבי יהודה שלא מסתבר שמשערים את הבינוני באופן שרבי יהודה מציע מטעם מי מודיעני וכו', אולי מחר נמצא ביצה יותר קטנה. אלא ע"כ כוונת המשערים הראשונים בבינוני היא למצוי, ומה שנתפס בעיני בני אדם כבינוני. ומכל מקום הוא שיעור קבוע שאינו משתנה מאומדן דעת של אדם אחד לשני.

ולהמחשה. אם ניקח 7 ביצים בגדלים: 40 45 47 48 48 55 60, לפי רבי יהודה בינונית היא 50, אבל לפי רבי יוסי בינונית היא 48.

ויש לעיין האם כוונת המשנה שבכל דור נשער מחדש, או שמדובר על השיעור של הביצה הבינונית שהיתה בזמן קביעת השיעורים, דהיינו בימי משה רבינו וחכמי המשנה?

לכאורה ממה שלא דברו במשנה בלשון עבר משמע כצד הראשון, אך לענין חלה מתבאר בגמרא להדיא שמשערים לפי הזמן הקדום, שהרי אמרו בעירובין פג ע"ב "עריסותיכם - כדי עיסת מדבר", משמע שהקובע הוא כמה היתה עיסת המדבר. ועל כן יש לומר שהמשנה נקטה לשון "מביא ביצה" מפני שחכמי הדורות היו חוזרים ובודקים כיצד להשוות את המידה לביצה של ימינו. כלומר שחכמי הדורות ידעו שיתכן שיהיו שינויים באומדן הביצה הבינונית, כיון שהתרנגולות לא מטילות תמיד את אותו גודל ביצה, ויש כמה סוגי תרנגולות, ולא היה בכל

מקום כלי מידה תואמים לכל הדברים ההלכתיים שמודדים על פי ביצה כרביעית, טומאת הגויה, שיעור חלה. לכן כדי להעביר בכל דור את המסורת היה צריך לשער כמה היא המידה לפי הביצה הבינונית שבאותו דור, ולפי השוואה לכלי מידה קדומים ידעו אם בעבר היא היתה יותר גדולה או יותר קטנה, ומסרו זאת לציבור כדי שיוכלו לשער בעצמם גם בלי כלי מידה קדומים מהו השיעור.

וכך עולה בפשטות מסוגית הגמרא עירובין פג ע"א:

הגמרא שם דנה על הכיכר העשויה מקמח חיטה שממנה משערים כמה וכמה שיעורין. לפי ריב"ב כיכר זה היא בנפח 6 ביצים, ולפי ר"ש ככר זו היא בנפח 8 ביצים, וחצי פרס (כלומר רבע) ממנה הוא שיעור לטומאת הגויה. על זה אמרו: "כמה שיעור חצי פרס - שתי ביצים חסר קימעא, דברי רבי יהודה. רבי יוסי אומר: שתי ביצים שוחקות. שיעור רבי שתי ביצים ועוד. כמה ועוד? אחד מעשרים בביצה".

ונראה מפשטות הגמרא שבעצם חצי פרס צריך להיות שני ביצים (ששניהם קאי אליבא דרבי שמעון, שסובר ששיעור חצי פרס הוא שני ביצים), אך אין הכרח גמור שרבי יהודה ורבי יוסי פוסקים כרבי שמעון, אלא שכאן באו רבי יהודה ורבי יוסי לתרגם את השיעור של רבי שמעון שני ביצים הלכה למעשה. כלומר, שאמנם היו כלי מידה מוסכמים שעברו במסורת, כדוגמת סאה ציפורית שהיא 207 ביצים, אך הם באו לומר הוראה לציבור שאין להם את כלי המידה באמצעות הבהרת היחס בין ביצה בימינו לביצת המשערים הראשונים. רבי יהודה נקט שבימינו היא גדולה יותר, בהתאם לשיטת הבדיקה שלו של חציון בין הכי גדול והכי קטן, ולכן אמר שכשמשערים בביצים של ימינו יש לשער בפחות משתי ביצים שלנו. ורבי יוסי נקט את השיעור בהתאם לשיטת בדיקת הבינוני שלו, שלפי זה מצא שביצה בימינו קטנה יותר מהביצה של המשערים הראשונים, לכן כשמשערים בביצים שלנו יש להוסיף על הביצים. ומזה מתבאר מדוע רבי יוסי ורבי יהודה אמרו את השיעור מבלי להתייחס בתחילה לכך שהם באים לשער את השני ביצים דרבי שמעון כי הלכה כוותיה (ובאמת הרי"ף והרמב"ם פוסקים כריב"ב), דאין כוונתם בזה לומר הכרעה כר"ש אלא רק לומר מהו השיעור שאמרו הלכה למעשה בביצים של ימינו, ויותר קל לאמרו בביצים שלמות.

רבי בא לפרט כמה בדיוק השתנתה הביצה, וביארו בגמרא כיצד הסיק רבי מה שיעור התוספת: "כי אתא רב דימי אמר: שיגר בוניוס לרבי מודיא דקונדיס דמן נאוסא, ושיער רבי מאתן ושבע עשרה ביעין".

הגמרא מוכיחה שמודיא זו היתה סאה ציפורית¹, ונמצא שרבי שיער בסאה ציפורית שהכילה 207 ביצים בשיעור של החכמים הקדומים, ואמר שבביצים שלנו היא 217 ביצים. דהיינו שביצה שלנו קטנה 1/20 מביצה של המשערים הראשונים².

(ז). נאוסה היא עיר מרכזית בצפון יוון שהיה בה שלטון רומאי. יתכן ששם הרומאים שמרו כלי מידה קדומים. conducto בלטינית פירושו שכור. condus ברומנית (שיש בה מילים רבות זהות ללטינית) פירושו נהגה. אפשר שהכוונה היא למידה שכורה, או מידה שנהגה בעבר.

(ח). רבי קבע כמה היא הביצה רק אחרי שהביאו לו כלי מדה קדום. כנראה לפני שהוא שיער היה הדבר מסופק בכמה

אם נפרש כדוגמא את הדברים לפי המידות שכתבתי לעיל, י"ל שהם מתייחסים לכלי מידה שנעשה לפי ביצה קדומה 48 סמ"ק. רבי יהודה שיער מהי ביצה לפי הכי גדול והכי קטן, ויצא לו שבימיו ביצה בינונית 50 סמ"ק, כי הכי גדולה היא 60 והכי קטנה היא 40, על כן הוא אומר שהביצה הקדומה של 48 סמ"ק שעולה מכלי המידה קטנה יותר מהביצה בימיו, ואילו רבי יוסי שיער ביצה לפי השכיחות, והביצה השכיחה היתה 46 סמ"ק, ועל כן הוא אומר שהביצה בימיו קטנה מהמידה שעולה מכלי המידה הקדומים.

ונראה שמשקל הביצה הקדומה נשמר במסורת והיה ידוע גם בימי האמוראים, כי בגמרא יומא עט בדיון של רב יהודה ורב זביד אם כותבת היא יותר מביצה או פחות מביצה. רב יהודה סבר שהוא גדולה מביצה אך לא הביא כל ראיה, וצריך להבין לפי מה החליט כך?

ועוד צריך להבין, שאם נאמר שכותבת הגסה היא שיעור שמשנתה כל דור לפי הכותבת הגסה שהוא מכיר, איך רב זביד מביא ראיה לגודל כותבת ביחס לביצה מהברייתא, ורב יהודה אינו משיב על דבריו. אולי כך היה בימי המשנה בארץ ישראל, ואילו בימי האמוראים בבבל שיעור כותבת שונה, וצריך לשער על פיו?

מסתבר אם כן ששיעור ביצה היה ידוע לכל, אך שיעור הכותבת לא היה ידוע. רב יהודה עשה אמדן לפי הכותבת שהוא מכיר, שהיתה גדולה מכביצה. לעומתו רב זביד הכריע שהיא פחות מכביצה על פי ראיה מהמשנה. ומשמע שרב יהודה לא השיב לראיה, משום שגם הוא מודה שהשיעורים הם קבועים ולא אמר שהיא יותר מכביצה אלא מפני שלא היתה לו ראיה מהמשנה כדרך שחכמי הדורות שיערו בעצמם מהי ביצה בינונית כי לא היתה להם דרך אחרת לדעת מהי (ולא התחשבו בדברי רבי יוסי ורבי שהביצה שלהם קטנה מהביצה הקדומה, כי אין ראיה שהקטנה נמשכה לדורות).

נמצא שיש ראיות מהגמרא בעירובין ויומא ששיעור ביצה היה ידוע בימי התנאים והאמוראים, וגם שיעור כותבת הוא שיעור קבוע.

מסתבר שהשיעור הועבר באמצעות משקלים, כי מהגמרא בבכורות מט ע"ב עולה ששיעור משקל הדינר נשמר, וכלשון הגמרא: "מנה צורי אמר רבי אסי: מנה של צורי, רבי אמי אמר: דינר ערבא, רבי חנינא אמר: איסתרא סרסא... רבי יוחנן אמר: דינר הדרינא טרינא שייפא... רב אשי שדר ליה שבסר זווי לרב אחא בריה דרבינא בפדיון הבן, שלח ליה: לישדר לי מר תלתא יתירתא דאיכא עלוייהו! שלח ליה: לשדר לי מר תלתא אחרנא דאוספו עלוייהו!".

ונראה שכל הדיון בתחילה היה אצל אמוראי ארץ ישראל שדנו כיצד לשער דינר במטבעות ומשקולות שהיו ידועים בארץ ישראל, כי לא היה להם משקל כזה אצל המלכות, אך אצל אמוראי בבל המשקל הועבר במסורת על פי משקלי הפרסים הסאסאנים, שכן אם הזוים

בדיוק קטנה הביצה בימיו מהביצה של המשערים הקדומים. כל מה שפירשתי כאן הוא לענ"ד מה שפירש ר"ח. רש"י שם פירש שלפי רבי יהודה השיעור אינו שני ביצים אלא בעינן שני ביצים שוחקות, ולפי רבי יוסי בעינן שני ביצים קטנות, אך מר"ח נראה שלכו"ע השיעור הוא חצי חציה של הכיכר שלר"ש הוא 2 ביצים. עכ"פ גם רש"י מסכים למה שפירשתי במעשה של רבי. אף שבכיר מדובר על נפח החיטים ממנה עשויה הכיכר, ואילו בטומאת הגויה מדובר על נפח כל אוכל, העיקרון הוא שמדובר על רבע מהנפח שעליו מדובר בכיכר.

הפרסיים שונים מהזו של המשנה לא מובן למה שלח לו מראש סכום גדול יותר וביקש עודף. אלא על כרחך צריך לומר שנתן לו זוזים ששויים ממש לזוז שהוא רבע שקל לאחר הייסוף, ומוכח שהזוז הסאסאני שוה ממש לדינר של הגמרא. לכן שכשנתנו כסף לפדיון הבן, החשיבו את 20 זוז שהם היו נותנים במטבעות שלהם ממש כ-20 זוזים - 5 שקלים שאמורים לתת לפדיון הבן. ומזה מתבאר כיצד הועברה לגאונים המסורת שמשקל דינר זהב שנקבע אצל המוסלמים הוא משקל דינר כסף של הגמרא. הדבר נמסר במסורת על ידי החכמים שהיו בימי חילוף השלטונות, שראו שהמוסלמים קבעו את משקל הדינר לפי משקל זוז הכסף הפרסי, שלפי המסורת הוא דינר. והסאסנים עצמם התבססו ככל הנראה על מטבעות דרכמה מימי היוונים בתקופת החשמונאים, שלפי ממצאים משקל המטבע שלהן היה 4.32 - 4.3 גרם, ואין זה הדינר הרומאי (כשם שמיל שלנו אינו מיל של הרומאים).

באופן דומה אנו מוצאים בהעברת מסורת רוחב איסור האיטלקי מהגמרא בחולין דף נד ע"ב "אמר זעירי: אתון דלא מיתחמי לכון שיעורא, שיעוריה בדינרא קורדינאה, והוי כפשיטא זוטרת, ומשתכחא ביני פשיטי דפומבדיתא". הרי שהעבירו מדור לדור וממקום למקום את הידע על רוחב המטבע, באמצעות המטבעות שלהם, ומסתבר שכמו כן העבירו את הידע על המשקל באמצעות מטבעותיהם. וכשיודעים את המשקל יודעים גם את מידות הנפח והאורך, כי חז"ל גילו לנו את הקשר בין הדברים.

ג.

שיטת רב שרירא גאון

אמנם מצינו בתשובות הגאונים - הרכבי סימן רסח: "וששאלתם. כמה שיעור גרוגרת הגסה וגרוגרת בינונית, וכן זית גדול וזית קטן וזית בינוני. הרי אילו שיעורין, ואיך יהי שיעור לשיעור. ואם תאמר במשקל, לא פירשו רבותינו משקל, ולא דיקדק הקדוש ברוך הוא עמנו במשקל, וכל אחד ואחד בעשותו לפי דעתו הרי יצא ידי חובתו. ואין צריך ללמוד שיעור מאחר, דתנן ר' יהודה אומ' מביא גדולה שבגדולות וקטנה שבקטנות ונותן לתוך המים וחולק את המים. אמ' ר' יוסי מי מודיעני אי זו היא גדולה שבגדולות ואי זו היא קטנה שבקטנות אלא הכל לפי דעתו שלרואה".

הגאון המשיב טוען שאין שיעור משקל מסויים לשיעור ביצה אלא השיעור הוא ביצה, וכן שאר השיעורים, ומוכיח זאת ממה שלא פירשו רבותינו משקל, ומפרש שזה משום שבאמת כוונת התורה שכל אחד ישער לפי דעתו. ואחר כך כתב שכך שנינו בדברי רבי יוסי הכל פי דעתו של רואה, ומשמע שכונתו שישער כל אחד לפי דעתו, ואין צריך ללמוד מאחר.

והנה על מה שתמה למה לא מסרו לנו רבותינו את המשקל, יש להשיב, שהרי יש מסורת לזה המבוססת על המשנה בתרומות פ"י והירושלמי שם כפי שעולה מר"ח על עירובין פג כפי שביארתי במאמר בירחון הואצר גליון ע. על כן נראה שהגאון המשיב לא הסכים לקבל את

המסורת בזה כיון שלפי המקובל שלוג הוא 6 ביצים הוא ראה שאין התאמה בין המשקל שהועבר במסורת הדינר למציאות בביצה הנראית (ונראה שמטעם זה גם רב הילאי לא הלך לפי המסורת הזו). ועכ"פ ממה שלא כתב בתחילה את דברי רבי יוסי, משמע שגם הוא מבין שאין הכרח להבין כך את דבריו, ורק מה שלא פירשו רבותינו את המשקל מביאו לפרש כך את רבי יוסי. וכיון שבאמת היתה מסורת שיעור של משקל, נראה ששורש הענין הוא שאצל הגאונים רביעית היא ביצה וחצי, וזה לא תואם לשיעור שנאמר במשקל לפי הנראה במציאות. ועל כן הסיק הגאון המשיב למסקנה שאין ברירה אלא לפרש שכל אחד יצא כשהוא לפי דעתו.

אך לעיל העליתי את המחשבה לפרש הכל לפי הרואה כשיעור משתנה, וכתבתי להקשות על זה מהמשנה בכלים שמונה את השיעורים המשתנים לכל אדם ואדם במשנה בפני עצמה, ודוחק לומר שזה רק משום שבמידות ההם הדבר משתנה לפי גודל הפיזי של האדם, וכאן השינוי הוא רק בדעת האדם. לכן פשט המשנה לכאורה דלא כדברי הגאון.

עיקרון הפירוש הזה לדברי רבי יוסי מובא באשכול דף קכה ע"ב מתשובת רב שרירא בתוספת הסבר עם התייחסות למשקל של רב הילאי:

"וששאלתם לפרש לכם אם יש משקל לגרוגרת ולזית ולכותבת ושאר שיעורים במשקל כספים של ערביים, ופירשתם שמר רב הילאי גאון ז"ל פירש לכם משקל ביצה ששה עשר כסף ושני שלישי כסף, ואם אין לשאר משקל מאי טעמא ביצה יש לה משקל?

הו יודעים שאין לאלו שיעורים משקל כסף לא במשנה ולא בתלמוד שלנו כל עקר, ואלו בקשו לתת שיעור משקל מן הדינרים היו עושין מעקרא, אלא שנתנו השיעור מקטנית ופירות שמצויין תמיד ואין לומר שנשתנו, וכך שנינו כביצה [שאמר] לא גדולה ולא קטנה אלא בינונית, ר' יהודה אומר מביא הגדולה שבגדולות והקטנה שבקטנות [ונותן לתוך המים] וחולק את המים, אמר ר' יוסי מי מודיעני איזה גדולה ואיזה קטנה, אלא הכל לפי דעתו של רואה. ומפורש בתוספתא משים כוס מלא מים ומביא אוכלין שאינן בולעין ונותן לתוכן עד שיחזרו המים לכמות שהיו וחוזר וחולקן. הא למדנו משנה שלימה <שאיין לביצה> משקל ידוע שלא להוסיף ושלא לגרוע, וסלקא דעתין ר' יהודה ור' יוסי דקאמרי האיך משערים בביצה לא היו יודעין לקוץ לה משקל ידוע, וכי מר רב הילאי גדול וחכם מר' יהודה ור' יוסי היה, אלא כמתני' עבדינן הכל לפי דעתו של רואה. ומר רב הילאי הכין הות דעתיה שהמשנה חייבה כל אדם לפי דעתו, והרי פירש לכם מה שראה הוא לפי דעתו או מה שראו משלפניו ולמדוהו, אם חפצים אתם לעשות כמוהו ולסמוך עליו או על חכמים שלפניו ששערו כן לפי דעת' עשו, ואם לאו שערו אתם, ולפי דעתו של רואה יעשה אם חסר אם יותר. וכן לענין כזית וכגרוגרת הרי פורש לכל אחד מהן בזה משנתנו לא גדול ולא קטן אלא בינוני, וגם הוא לפי דעתו של רואה. והאי דקצת רבנן שערו לפי דעתם ביצה ולא שערו כזית וככותבת וכגרוגרת, משום דביצה תלויין בה מילי נפשי קב וסאה ואיפה ועומר כולהון משתערין בביצה לפיכך שערוה לפי דעתם, אבל הני שיעורים (דהיינו כזית וככותבת וגרוגרת) שבקינן לפי דעתו של רואה".

וכן הוא בתשובות הגאונים - מוסאפיה סימן צה לגבי שיעור חלה, וגם תשובה זו הובאה באשכול קכח ע"א: "ששאלתם על שיעור חלה איזהו שיעור מדוקדק. ודאי שיעור חלה מ"ג

בצים וחומש ביצה, וכדמפורש בשמעתא בעירובין בפרק כיצד משתתפין כי אתא רב דימי וכו' ומההיא שמעתא חזינן דשיעור חלה מ"ג בצים וחומש ביצה, ולכך נתנה לנו התורה שיעור בבצים ובפירות שדברי סופרים על הר סני נתנו כדכתיב ועליהם ככל הדברים, לפי שהבצים והפירות נמצאים בכל מקום כי גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שישראל עתידין להתפזר בין האומות, ומשקלן ומדתן שהיו בימי משה ושהוסיפו עליהן בימי חכמי א"י אין נשמרין להם והמדות משונות בדורות ובמדינות. שבכל דור ודור היו חכמים מחדשין מדותיהם כמפורש בכמה מקומות וגם בחלה מצינו שהיו משערין מדות בכל יום שהרי שיגר לו בוניס לרבי. ואמר ר' יצחק נמי קסטא דמורייסא דהוה בצפורי ותמניא קמייטא דאמר ר' יוחנן דהות יתירא על דא רבעא. וגם רב שיער קבא מלוגנאה לפסחא וכן הלכתא. ונשתנו כל אלו המדות שהן מזמן קרוב וכו' ש מדורות הראשונים שאין ידועים מדותיהם כלל, ולכן תלו חכמים השיעור בפירות ובבצים שהם קיימין כל עת ואין משתנים. מיהו שיעור הבצים והפירות תלו אותן בדעתו של רואה. ולמדת בכל שיעור חלה הן ע"ב אוקיאות".

ונראה שיסוד דבריו שכיון שלא פירשו במשנה את השיעור במשקל משמע שזה נעשה במכוון כדי ללמד שאין שיעור קבוע במשקל, וביאר שהסברה בזה היא שכיון שהמשקולות והמדות אינם דבר שנשמר, די לנו לשער בביצים ופירות שכן נשמרים. ומסתבר שרב שרירא ידע ולא פקפק בדברי בה"ג בהל' בכורות שנשמר משקל הדינר באמצעות הדינר הערבי, אלא שטענתו היא שכיון שחז"ל לא פירשו את משקל הביצה נראה שהם ידעו שיתכן שהמשקל לא ישמר, ועל כן מתחילה לא קבעו את המידה לפי המשקל, אלא הניחו שהביצים קיימות בכל עת ואינן משתנות, ולכן ישערו על פיהן. ואף שהוא ידע שמדברי רבי עולה שהביצים אצלו היו קטנות מהביצה של משה רבינו, י"ל שהכוונה היא שעכ"פ אינן משתנות כל כך כמו המידות והמשקלים. אמנם אין כאן חובה לנקוט דוקא במה שנראה לו ביצה בינונית, שהרי רבי העדיף עכ"פ לדקדק על פי כלי המידה שבדק ולהוסיף על הביצים, לכן גם רב שרירא נקט למעשה את שיעור המשקל שהועבר על ידי רב הילאי, כי נראה לו שזה תואם למציאות. אלא שהוא אומר שעכ"פ חז"ל לא פירשו את הנפח במשקל, כדי לומר לנו שאם לא יודעים מה בדיוק המשקל, יכול כל אחד לשער בעצמו, בגלל ההנחה שהביצים והזיתים לא ישתנו הרבה.

אך הקביעה שמדאורייתא אינו שיעור מכוון אלא לפי הרואה כיון שאין שינויים גדולים לענ"ד קשה, כי לפי זה לא ברור איך בסופו דבר היו מחייבים מלקות כשאכל כזית איסור מצומצם. הרי האוכל יכול לומר אני מעריך את הכזית גדול יותר.

ואולי נאמר שבכל אופן גם לשיטתו לא הולכים לפי אמדן דעתו של כל אחד ואחד, אלא לפי אמדן דעת של חכמי הדור, וכהוראה פנימית זמנית כן קבעו משקל, והיו מלקים על שיעור

ט). כלומר לא כתוב שם במפורש את השיעור לחלה בביצים, אך הדבר נלמד מדברי הגמרא על מה ששיער רבי.

י). החזו"א בקונטרס השיעורים (לט ו) פירש: "ר"ל מציאותם קיימת ואין הטבע מחליף הביצים על מין אחר כמו חילוף המדות שהן רק בהסכמת בני אדם, אבל שינוי הביצים בקטנותן וגדלותן אינו מפסיד שזהו עיקר השיעור". והגר"ח נאה כתב שלפי החזו"א כוונת הגאון ש"השיעורים... תמיד הם שווים עם גודל הביצים והפירות, ואם הביצים מתקטנים גם השיעורים מתקטנים". והשיג על זה שאין זו כוונת הגאון, ובכל מקרה דברי הגאון תמוהים ולכן פקפק בכלל שזו תשובה של גאון. אך נראה שדבריו זה לא מה שפירש החזו"א. ומכל מקום לענ"ד פשוט שכונת הגאון כפי שביארתי.

כזית מצומצם לפי המידות שקבעו באותו דור החכמים. אלא שמכל מקום ידעו שזו אינה הקביעה המצומצמת לדורות, ולכן לא מסרו לנו את מידתם.

ורב שרירא מתייחס בדבריו לדברי רבי, רב, רבי יוחנן ורבי יצחק במה שאמר שהיו חכמינו משערים בכל דור, ומודיעים מה שיעור לפי כלי נפח. ונראה שהכוונה שלו היא שכשהיה להם כלי מידה קדום, כמו שהיה לרבי, מדדו בהתאם לנפח הידוע מכלי המידה שלפניהם, וזה מה שאמרו לציבור, או שעכ"פ החכמים הודיעו לציבור את אומדן דעתם. אך כפי שביארתי לעיל, קשה על זה מהגמרא ביומא עט, ששם משמע שהשיעור של ביצה היה קבוע ומוסכם אף כשלא היה שיעור של מידת קדמונית, ומשמע שלא היה בעיניהם כל צד של אפשרות שהביצה שהם משערים בה שונה מהביצה של התנאים, בעוד שלדברי רב שרירא אין כל הכרח לזהות הקביעות, ולא מובן מדוע הדבר היה פשוט להם.

וראיתי מי שהשווה את דברי רב שרירא לדברי בעל העיטור, שכתב (הלכות מצה ומרור דף קכח טור א): "ואנן שיעור משקל לא נהיגו לן, וחיטי איכא דקלילי ואיכא דלא קלילי ושיעור ביצים איכא קטנים ואיכא גדולים".

ומבואר שגם לדעתו לא קובעים שיעור. אך לענ"ד ההבדל בין הדברים ברור. העיטור לא כתב שישער כל אחד לפי דעתו, כי אינו נוקט שכוונת רבי יוסי שכל אחד ישער לפי דעתו, אלא הוא מבין שמדינא יש לו מידה קבועה, רק שאיננו יודעים אותה. גם הריטב"א בפסחים מח ע"ה הביא את דברי העיטור והסיק שלכן יש למדוד לפי שיעור אצבעות לרביעית. וחזינן שגם הוא לא נקט שבגלל זה השיעור משתנה, אלא נוקט שיש שיעור אחד קבוע.

יש כמה אחרונים שציידו באפשרות שהשיעורים משתנים לפי דעת האדם. ובימינו ידוע שזו דעת החזו"א. אך צריך להבהיר מה בדיוק הוא אומר, ואם יש מה להשיב על דבריו^א.

החזו"א בקונטרס השיעורים (או"ח לט אותיות א-ו) הביא את דברי המשנה שרבי יוסי אמר לרבי יהודה "מי מודיעני", ודייק שאם היה אפשר לעמוד על הגדולה והקטנה היה עושה רבי יוסי כרבי יהודה. ומשמע לחזו"א מזה שהשיעור של רבי יוסי הוא אומדן לא מדויק, ושאל אם כן מדוע לא חשש רבי יוסי שבשעה שהוא קובע ללכת לפי אומדן שאינו מדויק הוא מטהר או מטמא שלא כדין. והשיב שלכו"ע מדאורייתא נאמרו השיעורים באומדן, ומה שנראה לאדם זה שיעורו, אלא שחכמים קבעו לכל ישראל שכזית אגורי, ושעורה מדברית, ועדשה מצרית, כי כשם שמסרה התורה לדעתו של רואה להכריע על הבינוני של הפר, כן מסור לחכמים לקבוע את המדינה. ופירוש המחלוקת הוא שרבי יהודה סבר שעדיף לומר לאדם להעריך את הכי גדול והכי קטן מלמסור לו באומדן את הבינוני, כיון שההערכה על פי גדול וקטן היא ההערכה יותר מדויקת, ורבי יוסי סבר שכיון שממילא ההערכה לא תהיה מדויקת אין להכביד על האדם^ב.

א). ראה השגות הגר"ח נאה על דבריו שמסודרות בסוף ספר שיעור מקוה.

ב). לענ"ד ההנחה שהקביעה לפי חציון של הכי גדול והכי קטן יותר מדויקת, עומדת בבסיס השערת האחרונים שמצאו שאגודל בינוני הוא בערך ברוחב 2.4 ס"מ. ואף שלכאורה הוא כר' יהודה, הגר"ח נאה (שיעור מקוה בסופו עמ' קב) כתב שי"ל שר' יוסי מודה שבאגודלים משערים לפי חציון בין גדול לקטן כיון שאין אדם יודע וזוכר מה טווח גדול האגודלים בלי מידה, ורק בביצים לא הצריך למדוד קטן וגדול, כיון שמסתמא הגדלים השונים נמצאים בזכרוננו (ולא מתחשבים

ומכל מקום קבעו חכמים את האגור, אך זה רק כל זמן שמין זה מצוי בידם, אבל כשאין הוא מצוי, רשות ביד חכמים לקבוע מה שנראה להם או למסור לכל אחד שיקבע לפי דעתו במקומו, ואם לא קבעו כל יחיד ישער לפי דעתו.

החזו"א עמד על כך שמהסוגיה בעירובין מוכח שלפי רבי ביצה של שיעור חלה היא שיעור קבוע שלא משתנה בכל דור, ותלה זאת בכך שיש למעשה שתי אפשרויות מדידה, באצבעות או בביצים, ויכולים בית דין לקבוע כרצונם או באצבעות או בביצים, אלא שכל היכא שקיימת מדת הראשונים הולכים אחר מידתם אף שנתקטנו הביצים או השתנו האצבעות. ומכל מקום, אם עמד על המידה של האצבעות יש ללכת על פיה, כי מידת אמה וטפח הוזכרו בתורה (אין כוונתו דווקא לאמה וטפח, אלא לכך שלא הוזכרה מידת ביצים). וזה מה שקבעו הנו"ב והגר"א, כשעמדו על המידה באצבעות, ולכן הכפילו את המידות. ואפשר דמכל מקום לא בא מכשול לדורות ראשונים, כי יש רשות לקבוע מדת חלה על פי הביצים אף שידוע שנתקטנו, אלא שעכ"פ בימינו, אחרי שהכריעו ללכת לפי האצבעות, מחויבים לעשות זאת. ושוב הביא את תשובת הגאון שבאשכול, וממה שכתב שמשערים בביצים ופירות כי הם נמצאים בכל מקום ובכל עת, למד שכל מקום משער לפי פירות מקומו, והכריח שכל דור נדון בזמנו, דאם צריך ביצה שבימי משה ופירות של מתן תורה נפל שיעורא בבירא.

אך לענ"ד יש להשיב על הדיוק מדברי רבי יוסי שלא אכפת לו שהשיעור אינו מדויק מדקאמר "מי מודיעני", כיון שיש לפרש שהוא שואל מי מודיעני כדי לומר שלא זו צורת הבדיקה אלא שהבינוני הוא הבינוני השכיח, ולכן אין ללמוד מדבריו עדיפות לבדיקת רבי יהודה. ומה שכתב שמדאורייתא כל אחד משער בעצמו קשה, שאם כן איך נחייב מלקות על אכילת כזית של איסור, דמנא לן שהשיעור שאכל אינו פחות מכזית בעיני האוכל. ולענ"ד הסוגיה ביומא על שיעור כותבת מוכיחה שגם בדברים שתלויים רק בנפח הפרי ולא בשיעורי אורך, הקובע הוא אך ורק השיעור הקדום. לפי דרכו של החזו"א קשה, שאם שיעור הכזית משתנה בכל דור ובכל מקום, מנין לגמרא בכריתות הקביעה שבכותבת אית שני כזיתים, ומנין לגמרא בשבת צא שגרוגרת גדולה מכזית. הרי בפירות יש הרבה גדלים וזנים, ולמעשה הכל תלוי מהו הסוג שיותר נזרע, ואם זרעו הרבה זיתים גדולים הם יכולים להיות גדולים מהיחס שקבעו אותם לעומת ככותבת וגרוגרת.

ועל כרחך שרבי יוסי רק אומר שיש לשער לפי הבינוני השכיח. ומה שהקשה החזו"א שאם אינו שיעור משתנה השיעור נופל בבירא, י"ל שאם יודעים מה שמסרו חז"ל די בכך שנשמר משקל הדינר, ואם לא יודעים משערים כפי שנראה להם לחומרה. וחכמי הדורות שקבעו שיעורים בלי להתאימו למשקל הקדום, התכוונו לומר שזה בערך השיעור, והיו משערים לכאן ולכאן לחומרה.

בחריגות גדולות בצורה יוצאת דופן). אך כתב לפי הרמב"ם ועוד רבים משמע שמשערים לפי מה שנראה כבנוני, ולענ"ד באופן כזה האגודל הוא 2.15 ס"מ, כפי שביררתי במאמר בירחון האוצר גליון סו.

יג). הנו"ב והגר"א אמר כך רק לחומרה, ונראה שלדעתם אין עדיפות למידת האצבעות.

ועכ"פ נראה שהגאונים שהעבירו את המסורת על משקל רביעית בדינר, לא סברו כדברי רב שרירא, ונראה שהם יאמרו שמה שרבי יהודה ורבי יוסי לא אמרו את המידה במשקל הוא מכיון שבימיהם לא היה מצוי מטבע של מדינה ששוקל כמו הדינר של חז"ל, כפי שרואים מהגמרא בבכורות מט ע"ב, שאצל חכמי ארץ ישראל שהיו תחת שלטון רומי לאחר החורבן לא היה משקל ידוע במשקלי המטבעות התואם לדינר צורי. וחזינן שם שגם את משקל הדינר עצמו לא אמרו במשקל המטבע שלהם, משום שידעו שהוא נתון לשינויים. ולכן היו צריכים להעביר את המסורת על משקל הדינר צורי על ידי משקלים פחות ידועים.

וכן כתב הגר"ח נאה בהערות על החזו"א (דבריו סודרו בסוף ספר שיעור מקוה במהדורת בערקוויטש) שהראשונים המצדדים שכזית הוא חצי ביצה אינם סוברים כחזו"א, שכן אם השיעור משתנה לא שייך לקבוע מידה קבועה של חצי ביצה.

ומסתבר שבניגוד למבואר בתשובת רב שרירא, גם רב הילאי וכל הראשונים שכתבו שיעורים לביצה אינם סוברים שהכל לפי הרוואה פירושו שכל אחד ישער בעצמו, דכן מוכח מעצם זה שלא אמרו יחד עם השיעור שאמרו גם את הקביעה שזה לא מחייב. וכן כל חכמי הדורות היו משערים כמה היא ביצה ולא אמרו ששיעורם אינו מחייב ולפי האמת כל אחד יכול לקבוע את דעתו.

על כן במאמר זה אברר את המידות לפי אמדן הביצה בעיני חכמי הדורות, בהנחה שהבנתם אינה כשיטת רב שרירא, אלא שהם אמרו את שיעור הביצה לפי אמדן דעת, מכיון שלא הייתה להם דרך אחרת לקבוע מהי הביצה.

ד.

המדידה לפי המצוי בארץ ישראל ובאיזורים סמוכים

במשנה ז שנינו: "כגרוגרת שאמרו לא גדולה ולא קטנה אלא בינונית ר' יהודה אומר הגדולה שבארץ ישראל היא הבינונית שבמדינות".

וכתב הרמב"ם שאין הלכה כרבי יהודה. ויש לשאול מנין לרמב"ם שחכמים חלקו על רבי יהודה. נראה שהרמב"ם למד זאת ממשנה ו הנ"ל, שלרבי יהודה משערים ביצה לפי חציון של הכי גדול והכי קטן. אי אפשר לומר שרבי יהודה התכוון שכל אחד ישער בעצמו לפי הכי גדול והכי קטן, שכן בגרוגרת הוא קובע שהבינוני נמצא בחו"ל, ומשמע שמתחשבים גם במה שיש בחו"ל. והרי סתם אדם לא יכול לבדוק מה הכי גדול והכי קטן בכל העולם. ועל כן צריך לפרש שלרבי יהודה החכמים הם שמשערים בשל כל העולם. אבל לפי רבי יוסי שהשיעור לפי מראית עיניו, מסתבר שהכוונה למי שנמצא בארץ, שכן התורה מצווה עלינו להיות בארץ ישראל, וא"כ נדע את השיעור לפי המציאות השכיחה לעיננו. ולפי זה מובן שכיון שרבי יהודה משער בחו"ל אומר הרמב"ם שדעת רבי יהודה בענין הגרוגרת היא רק לשיטתו ואין הלכה כמותו.

אלא שכשאנו באים אחריהם לעשות אמדן כמה היא ביצה שכיחה, יש להתחשב בכך שיתכן שהתרנגולים נדדו, ולכן נאמרו גם לפי מקומות חו"ל שמהם או אליהן יש סבירות שהגיעו תרנגולי ארץ ישראל. ולאפוקי תרנגולים בארצות רחוקות.

אמנם מצינו מקומות מיוחדים שבהם היו ביצים שונות מהרגיל, כפי שעולה מדברי התשב"ץ (ג, לג) על מקומו באלג'יר שהביצים קטנות מהרגיל, ובגלל זה הוא אמר לא לשער בביצים. ונראה שהביצה שהוא מתייחס אליה כקטנה היתה 36.4 סמ"ק. התשב"ץ התייחס אליה כקטנה מפני שהוא עבר לאלג'יר מספרד, ולהלן נוכיח שבספרד היו משערים ביצה 46 סמ"ק.

ומאידך גיסא מצינו מקום שבו הביצים היו גדולות במיוחד. בשנת תפ"ה דנו באיטליה על המקוה בפירנצה שנמדדה בביצים ובאצבעות. מהשיעורים שנאמרו בספר חושב מחשבות של הרב ריקי בענין הזה, עולה שהביצים שמדדו בהן שם והחשיבו אותן כבינוניות היו 59 סמ"ק (ויש שחישבו 57.5 סמ"ק). גם הרב יצחק לאמפרונטי (פחד יצחק ערך מקוה ושיעורו), שהתייחס למקוה זו וחי בפררה שבאיטליה, עשה מידה שעל פיה יש למדוד בביצים, ועולה ממנה שהוא מדד ביצים של 59 סמ"ק כבינוניות¹. אך ידוע לנו שאין זו הביצה הממוצעת, כי הרב דניאל טירני בעיקרי הד"ט (יו"ד כח, ח) דן על אותו מקוה, ולצורך הדיון הביאו לפנינו ביצים שהחשיבו אותן "בינוניות נטות לקטנות" כדי למדוד רביעית לפי ביצה וחצי, וכתב על זה "ותמה הרב נר"ו (השד"ר)... שבמקומו (בארץ ישראל) אפילו הגדולה שבגדולות אינן כאותן שהביאו לפנינו".

נמצא שאת שיעור הביצה נדע אחרי התבוננות על הביצים בכל הדורות ובכל המקומות, אך נוציא מקומות שידוע שהיו בהם ביצים בגודל חריג.



ה.

יסודות ביחס בין משקל לנפח

משקל של חומר בנפח משתנה לפי סוג החומר, לכן בימינו יש כלים למדידת נפח. אך אצל הראשונים לא היה מצוי כ"כ כלים לנפח, ולכן הם אמרו את המידות במשקל. מכל מקום נראה להלן שהיסודות על פיהם מחשבים את היחס בין נפח למשקל הם מושכל ראשון בחכמת הטבע, והיו ידועים לגאונים הבקיאים. ולכן כשאנו באים לדון בשיעור ביצה יש להגדיר את היחס ביניהם באופנים הבאים:

יד. בשו"ת התשב"ץ (ג, לו) הביא את דברי הרמב"ם בפיהמ"ש בפאה שדינר משקלו ששה זוזים מזוי מצרים משקל כל אחד י"ו גרעיני שעורה, והסיק התשב"ץ שאם כן זוז מצרים הזה "זה הזוז שלנו (שכן היה מקובל גם אצלם שהוא שישית הדינר הוא 16 גרעיני שעורה) שהוא ב' שלישי הזוז החדש (כלומר שהזוז החדש הוא 24 גרעיני שעורה). ששה מהם (מהזוז הישן) הוא משקל דינר שהוא רביע השקל של תורה וא"כ זהו מעה". דינר בימי התשב"ץ היה כבימי המוואחידון 4.66 גרם (על פי הרב אדלר), ולפי זה הזוז הישן הוא 0.7766 גרם, והחדש שהוא רבע דינר 1.165 גרם. וכתב הרשב"ץ שם בתשובה לו שמשקל המים שכנגד ביצה הוא 31.25 זוזים חדשים, וכיון שזוז חדש שוקל 1.165 גרם נמצא שביצה אצלו היתה 36.4 סמ"ק.

טו. חישוב הביצים במקום זה הוא על פי ידידי הרב דורון אדלר.

א. המשקל הסגולי של מים הוא 1, על כן כששוקלים מים כנגד ביצה, ומשקל המים הוא 50 גרם פירוש הדבר שהביצה היא בנפח של 50 סמ"ק. אך ביצה של תרנגולת שוקעת במים כי היא כבדה מעט ממים, והחוקרים כתבו שמשקלה הסגולי של ביצה כשהיא עם קליפה הוא 1.06". על כן אם היה נאמר לנו על ידי הגאונים המשקל של גוף הביצה בדרהם, לאחר שתרגמנו את זה לגרם, היינו צריכים להפחית ממשקלו כדי לדעת מה השיעור הנפח בסמ"ק. כלומר, שאם נאמר לנו שמשקל גוף הביצה הוא 50 גרם, פירוש הדבר שהיא בנפח 47.17 סמ"ק. אלא שלמעשה אין בדבר נפק"מ, כי נראה שההבדל בין משקל הביצה למשקל המים היה ידוע אצל הגאונים, כפי שנביא לקמן מדברי רב הילאי שעל פיו שיעור הגאונים קיים מאות שנים. והוא דקדק לומר את המשקל במים, כי מאז ומעולם כך היו משערים. וכן מסתמא כאשר הפוסקים מדברים על משקל ביצה הכוונה היא למשקל המים שכנגד הביצה, אלא אם כן יש ראייה שהם לא דקדקו בזה ומתכוונים למשקל הביצה עצמה. ולמעשה הדבר מבוסס על המשנה בכלים שאמדו את נפח הביצה לפי המים היוצאים. וכן הוא בתוספתא דנזיר פ"ד לפי גרסת ראבי"ה סי' תצב "בתוספתא דנזירות [פ"ד ה"א] גבי נזיר כיצד יעשה מביא כוס מלא מים ומביא זית איגורי ונותן לתוכו ושופע". וכן הוא בפרדס הגדול (סי' קל) ואור זרוע פסחים סימן רנו, ושבולי הלקט סי' ריב, ורשב"ץ מאמר חמץ, ודלא כגרסת התוספות ועוד ראשונים שמביא "כוס מלא יין".

ב. גרעיני חיטה שוקעים במים, כך שמשקלם הוא כנראה מעט יותר מן המים. אך אם נמלא כלי מידה בחיטים, אז המשקל יהיה כ-0.8 ממשקל המים, וזאת מכיון שיש חללי אויר בין גרעין לגרעין. ומאותה סיבה גם קמח ומים באותו נפח הקמח לעולם ישקול פחות ממים. דבר זה היה ידוע לגאונים, כמובא בשיבולי הלקט (פסח סי' קיב) בשם חכמי ספרד הקדמונים (דהיינו מסוף תקופת הגאונים). וכן היה פשוט לרמב"ם בפיהמ"ש עדויות א, ב. מסתבר שגם דבר זה היה ידוע בדרך כלל לכל מי שעסק בשיעורים".

ג. לענין פת לחם. הגמרא בכתובות (סד ע"ב) מושה בין השיעור שנאמר בשתי סעודות בעירובין, לשיעור שנותנים לאשה בחיטים כדי שיהיו לה שתי סעודות לכל יום. ומוכח שהיכיר שממנה חישבו את שיעור השתי סעודות מחושבת לפי נפח של חיטים". וכן הרי"ף על הגמרא בעירובין פג כותב שהוא משקל ג' ביצים קמח, והכוונה בפשטות על משקל הפת שנעשתה מהקמח. גם הרמב"ם והשו"ע נוקטים הן בהלכות כתובה והן בהלכות עירובין את לשון הגמרא, ומשמע

טז. כ"כ הגריי"ק בשיעורין של תורה שיעורי המצוות אות כא, וכן נקט הרב בניש בכ"מ בספרו, ולא כפי שכתב הרב וייס במומש"ת עמ' שפא ופרי אליעזר חנוכה עמ' תתנו שהמשקל הסגולי של ביצה הוא 1.19, ודבריהם תמוהים.

אפשר להיווכח שהיחס הוא 1.06 כאשר שמים מעט מלח במים ורואים שמיד הביצה צפה, מובן שזה משום שההפרש במשקל הסגולי בין מים לביצה אינו גדול, ולכן די בהוספת מעט מלח כדי להשוותם.

יז. אמנם התשב"ץ (ג, לו) כתב שמצא את משקל הקמח במקומו כבד מהמים, אך לענ"ד כיון שבמציאות זה לא יתכן, חייבים לומר שנעשתה אצלו טעות במדידה. ואפשר לשער שטעות זו נגרמה מהחלפת משקל קמח וביצה על ידי תלמיד שהתשב"ץ ביקש ממנו לעשות את המדידה.

יח. הרב בניש (עמ' רה) ביאר שלכן הכיכר מצויינת לפי מחירה "כיכר הנקנית בפונדיון". גובה התשלום נקבע לפי כמות החיטה שבכיכר, ולא לפי נפח הכיכר.

מסתימת דבריהם שהבינו כפי שכתבתי (אלא שיש פוסקים אחרונים שמתעלמים מזה, ודעתם אינה מובנת. עכ"פ בראשונים לא נראה שמי שאינו סובר כך). ולפי זה לכאורה חכמי הדורות היו צריכים לומר לנו את השיעור בהבהרה שמדובר על נפח החיטים, ולא על נפח הפת, אך בפירוש הגאונים לסדר טהרות כתוב ששיעור פרס ארבע ביצים (שנקטו כשיטת רבי שמעון) הוא משקל צ"ו דרהם של "פת חיטין". משקל פת בנפח ביצה קל בהרבה ממם בנפח ביצה, ובדרך כלל ההבדל הזה הוא אף יותר גדול מההבדל שבין קמח למים². אלא שכבר ציין הרב בניש (עמ' רצ) שמשקל פת בגרם מקמח מלא ממאפיות בימינו הוא בערך כמו נפח החיטה בסמ"ק ממנה נעשתה אותה פת, כיון שמצד אחד מתווספים מים למשקל העיסה, ומצד שני משקל החיטה הוא פחות ממם באותו כלי נפח, ויש התאידות של חלק מהנוזלים, דהיינו שפת במשקל 750 גרם עשויה בדרך כלל מחיטים בנפח 750 סמ"ק. נראה שכך היתה המציאות גם בימי הגאונים, על כן הם נקטו שמשקל פת של ד' ביצים הוא משקל המים בענין שתי הסעודות, שהם שיעור ד' ביצים של חיטים שממנה נעשתה הפת. וכן יש לפרש בדברי שאר החכמים שמדברים על שיעור סעודה במשקל קמח, שהכוונה למשקל הפת מפני שהיא נעשתה מחיטה בנפח שמשקל המים שבו הוא כמשקל הפת.

ד. בגמרא עירובין פג מבואר שיש דברים המשוערים בביצה בלי קליפה (כ"ה בטומאת אוכלים), בעוד ששיעורי נפח שנאמרו לפי הככר הנ"ל נאמרו על ביצה עם קליפה, ועולה מזה שנפח להפרשת חלה, ולשיעור סעודה מחושב לפי ביצה עם קליפה. המהרי"ל (מנהגים) סדר ההגדה אות ט כתב: "כל כוס צריך שיחזיק כמעט מלא שני קליפות ביצה, דהיינו רביעית הלוג. והא דאמר רביעית הוי ביצה ומחצה, ר"ל מתי שמשערים בהפלת ביצה תוך מים לשער כנגד המים היוצאים. אכן כשממלאין ומשערין בקליפת ביצה אז הוא כמעט מלא שני קליפות הביצה". והובא בשל"ה, במג"א וא"ר ועוד. ונראה כוונתו שכיון שהמים בתוך הקליפה הם פחות מהמים שכנגד הביצה בקליפתה, אי אפשר לשער בביצה שנקבו אותה רק על ידי מילוי ביצה אחת וחצי, לכן הוא אומר שימלא שתי קליפות ביצה, אך לא ימלא אותן עד הסוף וזה יהיה בערך קליפה וחצי. לפי זה המהרי"ל לא התכוון לקבוע שביצה בלי קלפה היא רבע פחות משיעור ביצה בקליפתה, אלא נתן דרך מעשית לדעת את השיעור רביעית. כיום ידוע שהקליפה היא 5 אחוז מנפח הביצה, ויש גם בועת אויר שגם היא כ-5 אחוז מהביצה, וגודלה משתנה לפי כמות

יט). בנוסחאות שלפינו כתוב ט"ו, אך נראה שצ"ל צ"ו. יש שתקנו שצ"ל ס"ו, כדי להתאימו למשקל של רב הילאי, ואלי כך הבין גם בעל הערוך. אך לענ"ד אינו נכון, כיון שבעל הפירוש הזה נוקט כמסורת שריטל הוא לוג כפי שכתוב פעמיים בהקדמתו, וזה כמסורת של רב האי ור"ח שנביא לקמן, ולקמן נברר שלפי מסורת זו ביצה היא 70 גרם שהם 24 דרהם, ו 4 ביצים 96 דרהם.

כ). יש מחכמי דורנו שכתבו שלפעמים נפח כביצה של פת שוה לנפח מים והוא כאשר לוחצים בדוחק עצום על הפת, ועל כן משערים במשקל הפת. אך לענ"ד אין אפשרות לנקוט כך להלכה, כי בוודאי חכמים לא דברו בדוחק עצום ומשונה, ואפילו במצה היחס בדרך כלל הוא 0.5, וגם במצות עבות משקל מים כבד ממשקל המצה. אמנם יש שכתבו שעושים כך מחמת חוסר ידיעה איך לשער. העיקרון הזה שמחמת חוסר ידיעה משווים בין משקל פת למשקל קמח ומשקל מים בנפח ביצה נמצא בשיבולי הלקט סי' ריב במה שכתב "ובשם ר' יהודאי גאון זצ"ל מצאתי כמשקל הביצים כך משקל העומר", אך מקורו מהלכות קצובות, שכידוע רב שרירא אמר לא לסמוך עליהם כי הדברים בהם אינם מרב יהודאי גאון. וכן נראה שלמעשה כל הגאונים הבקיאם לא נקטו כך.

הבישול. מסתבר שהולכים לפי גודלה כשבשלו את הביצה עד שהיא נעשית קשה, על כן נוקטים החכמים המדקדקים שהביצה עם הקליפה גדולה ב10 אחוז מביצה בלי קליפה. כיון שהוא ידוע בחכמת הטבע מסתבר שגם הגאונים ידעו את השיעור הזה^{כא}.



ו.

יסודות לשיעורי המשקל שנאמרו בגאונים ובראשונים

לצורך בירור המשקלים הקדומים יש להיות בקי במחקר. אין לי ידע אישי בתחום זה, אך נעזרתי רבות בידידי הרב דורון אדלר שידיו רב לו בענין הזה ופרסם כמה מאמרים בפורום אוצר החכמה. כמו כן השוויתי את הנתונים לדברי הרב גרשון ויס בספרו מידות ומשקולות של תורה. מדבריהם העליתי את הכללים הבאים:

א. בארצות האיסלם השתמשו למסחר במשקל "דינר מתקאל", ובמשקל "דרהם", שנקרא גם "זוז דידן", והיתה גם מטבע כסף דרהם, ומטבע זהב דינר הנקרא "דינר ששדנג". לפעמים יש זהות בין המשקל המסחרי למשקל המטבע, אך בהרבה מקומות המטבעות לא היו במשקל קבוע והם נסחרו במשקל. בדרך כלל הכוונה של הראשונים המדברים על דינר ודרהם היא למשקל שבמסחר^{כב}. היו גם משקלי של אוקיה וראטל, אך על פי הם יותר קשה להגיע למסקנה מהו הדרהם, כי לא ברור כמה דרהם יש באוקיה ובראטל.

ב. הגאונים היו תחת שלטון האימפריה המוסלמית ששלטה בספרד (בעיקר הדרומית), מרוקו, אלג'יר, טוניסיה, מצרים, חצי האי ערב, א"י, סוריה, עירק ופרס, והיו בה כמה מחוזות שלפעמים נהגו בתקן משקלים ששונה זה מזה, אם כי בדרך כלל תקן הדינר היה זהה. הח'ליף ישב בתחילה בסוריה ואחר כך בעירק, אך היו מושלים מטעם השלטון במחוזות אחרים. הרבה משקלים מזכוכית שבהם היו סוחרים נמצאו כיום על ידי החוקרים במצרים, ונראה שמשם לקחו משקולות למקומות אחרים, כי יש ביניהם משקולות דרהם שונות זה מזו באותה תקופה. במקומות שלא מצאו משקלים ויש מטבעות במנעד קטן (כלומר ההפרש בין מטבע למטבע קרוב זה זה), מסתבר שהשתמשו למשקל במטבעות, אך יתכן מקום שבו הדרהם נסחר במשקל ואילו הדינר נסחר במנין המטבעות, או להיפך, כי אפשר להשתמש גם במשקל של מטבע דינר וגם במשקל של מטבע דרהם לכל שקילה, אם יודעים את היחס ביניהם^{כג}.

כא. בשיעורי ציון כתב הגר"נ שיחס הקליפה אל הביצה 1/20, אך בהערות על החזו"א בסוף ספרו כתב שאולי הוא 1/10. ואכן אחרי הוצאת בועת האויר שבין הקליפה לביצה מהחשבון הוא 1/10 כפי שהוכיח הרב בניש (עמ' רלט).

כב. מתשובת הר"י מגאש סי' רצה כתב שבוה יש הבדל בין חכמי הש"ס למה שאנו עושים, שבזמן חז"ל המטבעות נסחרו במספר, ואילו בימינו הכל הוא במשקל. ונראה מדבריו שכך היה בספרד גם בדינר וגם בזוז הספרדי. וכן כתב הכפתור ופרח פרק טז "יש עמנו מטבע יוצא במשקל". וכן כתב הרב ויס (מידות ומשקולות של תורה עמ' סט) שהמנעד הגדול בין מטבעות הדרהם מראה שהמטבעות נסחרו במשקל.

כג. עם עליית העות'מנים לשלטון הפסיקו להשתמש בדרהם כמטבע, אלא טבעו את ה'אשפיר' שעליו מדבר השו"ע בהלכות פדיון בכור. כל התייחסות ל'דיהם' תחת השלטון העות'מני היא לדרהם משקל, ובוה נעסוק בע"ה במאמר אחר.

ג. לפעמים יש שינויים קטנים באותה מלכות שכנראה נובעים מזה שהמשקלים לא נקבעו בדיוק מוחלט. כמו כן, המשקולות שהיו יותר מדויקים לא נמצאו תמיד באיכות טובה. לפעמים יש משקעים שהתווספו למשקולות ולפעמים יש פגמים. אך ריבוי הממצאים מלמד על המשקל המקורי בסבירות גבוהה, כיון שמה שחסר באחד יכול להתאזן עם מה שמתווסף בשני.
ד. כשחכם מוסר את המדה במידה של האומות, ולא מוסיף קרוב ל..., ולא מדייק בחלקי המידה, יתכן שהוא מעגל את המידה⁷⁷.



ז.

הביצה של רב הילאי גאון

ההערכה הראשונה של ביצה בינונית נעשתה בתחילת שלטון העבאסים על ידי רב הילאי בר מרי גאון (ראש הישיבה בסורא). רב הילאי היה ראש הישיבה משנת ד' תקמ"ז עד ד' תקנ"ז (787-797 למניינם), אך ודאי היה מחשובי הגאונים גם לפני כן. מלשון השאלה הנ"ל שנשלחה לרב שרירא גאון ומובאת באשכול, נראה שהיא על פי מדידה שעשה רב הילאי בעצמו⁷⁸.

רב הילאי נקט שמשקל המים שכנגד ביצה בינונית הוא "ששה עשר וארבע גיראות כמשקל כסף של בגדאד"⁷⁹. הערכה זו התפרסמה בישיבות בכל ונהגו על פיה בכל תקופת הגאונים. אנו

כד). בגאונים לא מדובר על כלי נפח, אך בראשונים מוצאים שיעורים כאלו. רבינו ירוחם (תולדות אדם וחווה נתיב ה חלק ג) כתב שהנפח לשיעור חלה הוא חצי סילימין. ונראה שזה שיעור מעוגל גם מפני שלא דקדק לחשב את עובי קליפת הביצה. אבי השל"ה ובעל התוספות יום טוב אמרו מידת חלה שהיא 'פינט' או ג' קוורארט, ונראה שבזה התכוונו יותר לדייק כיון שהשוו זאת לעוד מידות, ואם כוונתן רק קרוב ל... היו אומרים זאת.

כה). בתשובה המובאת באשכול הנ"ל מבואר שהשואל כתב שכך מסר לו רב הילאי, ורב שרירא בתשובתו אומר שיתכן שרב הילאי רק מסר מה שאמרו לפניו. אך השואל חי אחרי רב הילאי ונראה שהוא מחכמי ישיבת סורא שאומר מה שהיה מקובל אצלם שזה השיעור שאמר רב הילאי, שהיה אחד מראשי הישיבה, וממה שהזכיר דווקא אותו משמע שהוא בעצמו אמר.

כו). מה שכתבתי שהשיעור של רב הילאי נעשה לפי משקל מים שכנגד הביצה, הוא על פי המובא בתשובת גאון מזרח ומערב סי' קיד בשם רב נטרונאי (בנו של רב הילאי): "וכך שיערו חכמים ראשונים שהמים שיעור הביצה בינונית משקל ששה עשר ואינם (צ"ל וארבע) גיראות כמשקל כסף של בגדאד". וכן כתוב בשאלת ותשובת רב שרירא בשם רב הילאי (מובא באשכול אלבק עמ' קכה ע"ב): "ופירשתם שמר רב הילאי גאון ז"ל פירש לכם משקל ביצה ששה עשר כסף ושני שלישי כסף... ומר רב הילאי הכין הות דעתיה שהמשנה חייבה כל אדם לפי דעתו, והרי פירש לכם מה שראה הוא לפי דעתו, או מה שראו משלפניו ולמדוהו". וכ"כ בשיבולי הלקט (סי' ריב) "ובתשובות הגאונים זצ"ל מצאתי: כתבן ממתיתא הקדושה שיעור ביצה משקל ששה עשר וזו וארבעה גיראות כמשקל כסף של בגדאד". וכן עולה משיעור רביעית שבתשובות הגאונים (ליק סי' צו) "שני אוקיאות ומחצה", אם כל אוקיאה היתה 10 דרהם, כפי שכתב באשכול (אלבק עמ' קכח). וכ"ה שיעור רביעית בספר העיתים סי' קמא שכתב "הכי הסכימו רבנן בתראי". וכך עולה מפירוש רב ניסים גאון עירובין פב בענין שיעור סעודה. וכן הוא בכמה מקומות אצל ר"י בן ג'אנח (ומה שכתב בכמה מקומות שהיבש הוא שלישי פחות מהלח הוא כנראה משום שכך הוא היחס המקובל בקמח). והוא שיעור הרי"ף לפי מסקנתו על הגמרא בעירובין פג. וכן עולה מסידור רבינו שלמה ברבי נתן, שחי מעט אחרי הרי"ף (פרק יב). ונראה שאצל כל המשערים משקל לביצים הכוונה היא למשקל המים שכנגד הביצה, כפי שכתוב בתשובת גאון מזרח ומערב בשם רב הילאי, ובמשקל גרם הוא שזה לנפח הביצה בסמ"ק.

מוצאים אותה גם אצל רב סעדיה גאון ורב ניסים גאון. נראה שהם הניחו שהדרה אצלם אינו שונה משל רב הילאי.

כדי לעמוד על דיוק המשקל יש להקדים ששלטון האיסלם בתחילה היה בידי המלכים האומיים ששלטו באימפריה עד שנת תק"י (750 למנינם). על המטבעות מתקופתם ותקופת העבאסים מוטבע שם הח'ליף, ולפי זה יודע לנו מתי הוטבע המטבע. על המשקולות, שרובם נמצאו במצרים, כתוב בדרך כלל שם הח'ליף או המושל המקומי, אך יש כאלו שאין עליהם נתונים כאלו ורק מעריכים שהם מאותו זמן. הרב אדלר כתב שלפי הממצאים של מטבעות הדינר בתקופה זו יש התאמה מפליאה בצמצומה במטבעות הדינר בבבל שהוא היה 4.25 גרם. אך לפי הנתונים שהביא הרב ויס (עמ' עט, פ, פה) עולה שהמשקולות מאותה תקופה שנמצאו במצרים היו 4.23 גרם. לכן יש לנקוט שמתקאל דינר שלהם הוא 4.23 - 4.25 גרם.

בה"ג הל' בכורות (עמוד תרעא, והובא בדפוס הגמרא בכורות נ ע"א) כתב: "והני חמש איסתרין (שקלים) הויין עשרין מתקאלי, דהוו עשרים ותניא זווי ופלגא ופלגיה דדנקא בהני זווי דידן דעשרה שבעה".

מבואר מדבריו ש"זווי דידן", שהוא משקל הדרה או מטבעות הדרה, הוא 7/10 מהמתקאל של הדינר, ולפי זה היה נראה שהדרה אצלם צ"ל 2.96 גרם. אך במטבעות הדרה לפי הממצאים מאותה תקופה הם במנעד גדול בין 2.7 - 2.95 גרם (הרב ויס בעמ' פה). אלא שעכ"פ נראה שבבבל החשיבו את משקל הדרה במסחר 2.96 גרם, כפי שעולה מדברי בה"ג.

בשנים תק"י - תקנ"ז (750 - 797), המקבילים ל47 שנים מסוף ימי רב הילאי, היו חמישה ח'ליפים עבאסיים: סאפח (4 שנים), מנצור (21 שנים), מהדי (10 שנים), האדי (1 שנה), וראשיד (11 שנים).

הרב ויס (עמ' עב, עח) כתב שבמוזיאון הבריטי יש 168 משקלי מטבעות דרה משנת תקי"ד עד תקנ"ז שהטווח שלהן הוא 2.35 - 3.44 גרם, אך מטבעות הדרה השכיחות בימי השליט מנצור (54 מטבעות) הם בין 2.875 - 2.95 גרם, והממוצע כנראה 2.92 גרם. כיון שטווח השינוי במטבע הדרה גם בימי מנצור גדול מסתבר שעדיין מטבעות הדרה נסחרו במשקל, ועל כן אין הוכחה מהמטבעות מה היה דיוק המשקל המסחרי.

לגבי משקולות הזכוכית של הדינר בימי רב הילאי, הרב ויס (עמ' פ) מביא 14 משקלים שכתוב עליהם שמו של השליט מהדי (תקל"ה - תקמ"ה) או של המושל במצרים מטעמו, והם 4.21 - 4.23. ועל כן נראה שבענין הדינר לא היה שינוי מהותי מימי האומיים וכן לא היה שינוי מהותי בין המחוזות". אך לגבי הדרה מביא הרב ויס בהערה בעמ' פח בשם ההיסטוריון מקריזי שהח'ליף סאפח, אביו של מנצור, פחת את הדרה בחבה אחת, ואחר כך בשתי חבות, ומנצור פחת את משקל הדרהמים ב3 חבות, שהם 3/4 קיראט. קיראט הוא 1/24 מדינר. ומאחר

כז). טבלאות אלו נמסרו בדיוקים של מאית גרעין אנגלי, ואין זה שייך למשקלים אחרים שמזכיר הרב ויס בעמ' ע', פה אינם מדויקים.

שהדינר הוא 4.23 גרם, יוצא שמנצור פחת את הדרה ב-0.13 גרם, ואם הוא היה 2.96 בזמן האומיים, אצלו הוא היה 2.83 גרם, וכך הדרה הגיע ליחס של 0.66 לדינר¹.

אך נראה שהשינוי הזה לא בא לידי ביטוי בבבל, כי במשקולות שנמצאו מימי האומיים ותחילת ימי העבאסים יש כמה וכמה סוגי משקלות זכוכית של דרהם. הרב ויס (עמ' פד, פה) מציין שאמנם יש משקולות של 2.83-2.85, ואחת ממשקולות הדרהם שנמצאה עם חותמת של המושל יזיד, שמשל במצרים בשנים תקמ"א – תקמ"ט מטעם הח'ליף מהדי, היא 2.85 גרם, אך יש גם משקולות ממש מאותה תקופה שכתוב עליהם דרהם כיל, והם 2.92, ויש משקולות של 2.97 גרם, וכן יש דרהמים שכתוב עליהם מספר גרעיני החורב שהוא משקלם, ודרהמים אלו הם פחות מ-2.83 גרם. אלו שכתוב עליהן דרהם כיל והן 2.92 גרם, קטנות בחבה מאלו שהם בערך 2.96-2.98, ואלו שהם 2.83 קטנות בשלש חבות. מסתבר אם כן שבימי רב הילאי אכן נעשה שינוי מימי בה"ג במשקל הדרהם, אך במקומו בבבל לא נעשה שינוי גדול במשקל הדרהם, שכן אם היה שינוי גדול היה הדבר נאמר במסורת שהוא מדבר על הדרהם הקטן יותר, ולכן ככל הנראה הדרהם שלו הוא בין 2.92-2.96 גרם. וההפחתה ליחס של 0.66 לא באה לידי ביטוי ממשי בבבל, כי ככל הנראה הייתה הוראה עקרונית להפחית שהונהגה רק במצרים, ואילו בבבל המשיכו לנהוג בדרהם 2.96 שהוא 0.7 מהדינר, או בדרהם 2.92 גרם שהוא 0.69 מהדינר, ולשינוי ועיר כזה לא ראו החכמים צורך להתייחס².

הרס"ג חי 150 שנה אחרי רב הילאי, והוא כתב שיעור לחלה 720 דרהם, ונראה שהוא שיעור משקל המים לנפח החלה, ותואם לשיעורו של רבי הילאי³. גם רב ניסים גאון בפירושו לעירובין פב ע"ב כותב כשיעורו של רב הילאי ביחס לשיעור השתי סעודות ארבע ביצים. מסתבר שהם המשיכו להשתמש במידות של רב הילאי כי לא היה ידוע להם על השתנות משקל הדרהם.

אמנם יש תשובה של רב האי (הרכבי סי' שפו, מיוחס לרב האי לפי כפתור ופרח פט"ו) שבה הוא מדבר על השתנות משקל דינר ודרהם בין מצרים לבין בבל ולבין פרס, אך בתשובה אחרת

כח). הרב ויס כתב שם שאולי מה שכתב מקריזי מתייחס לתקופת אלהדי, שמלך 11 שנה אחרי מנצור, כי בזמנו נמצאה מטבעות דרהם קטנים יותר, ולפי דבריו אלו יוצא שהדרהם של רב הילאי הוא רק 2.83 גרם. אך לענ"ד מהפירוט של מקריזי נראה שנעשה פחות בימי צפאח ומנצור, ואין ללמוד דבר מג' מטבעות דרהם ומטבע דינר אחד שנמצאו מימי אלהדי, כי זו אינה כמות שיכולה ללמד על מדיניות של שינוי.

כט). להלן דוגמא לחוסר ודאות במשקל. בקטלוג האגודה האמריקאית לנומיסמטיקה, נמצאה משקולת ממצרים שמצויין עליה השליט העבאסי ששלט בשנים 842-847 למנינם, ומשקלה 759.76 גרם, והם מפרשים שזה 2 ראטל. משקל הדרהם בזמנו יכול היה להילמד משם, אם היינו יודעים כמה דרהם יש בראטל. אך ידוע שהיה ראטל של 130, 133.3, 144 דרהם. אם משקולת זו תואמת ל 130 דרהם הדרהם כיל הוא 2.92 גרם. אם היו בו 133 דרהם, משקל הדרהם 2.85, ואם היו בו 144 דרהם משקל הדרהם 2.63 גרם.

ל). כך מוכח מ'פירושי רב סעדיה גאון לספר שמות' עמ' קס"ח שכתב ששיעור עשירית האיפה סולת (שהוא 43.2 ביצים) הוא 720 דירהם, ושיעור רביעית הין (18 ביצים) לפי אותו יחס הוא 300 דירהם, ומהשוואת השיעורים כאילו מדובר באותו חומר למרות שברור שקמח קל ממים, מוכח שהשיעורים נאמרו לפי ביצה של 16.66 גרם, והשיעור שהוא אומר לעשירית האיפה 720 דרהם הוא שיעור משקל המים שזהה למשקל הין. וכן מבואר בפירוש רס"ג לויקרא עמ' 351 ששיעור השתייה (שהוא כידוע רביעית הלוג) הוא משקל כ"ה דירהם.

(הרכבי עג) גם רב האי מתייחס לדינר כמשקל ידוע מימי בה"ג שלא השתנה^{לא}. ונראה שבתשובה שבסימן שפו כוונתו להשתנות המטבע, שכן שם קאי לפי הנחה ששיעור הכסף מדינה תואם למשקל מטבע בימיהם. ועל זה כתב שאפילו נדע איזו מטבע לא נוכל לדעת בדיוק כמה היא, כי המטבע יוצאת בשיעור משתנה ממקום למקום.

לפי דרהם 2.92-2.96 הביצה בינונית אותו אמד רב הילאי היא 48.5-49.3 סמ"ק.



ח.

הביצה של רב האי גאון

יש שיעור אחר אצל הגאונים שנמסר בשם רב האי גאון, והוא 702 דרהם להפרשת חלה שהיא 43.2 ביצים. ותחילה צריך לברר איך חושב שיעור זה, במים או בקמח.

בהלכות ר"ץ גיאת הלכות פסחים עמוד שז כתב: "ומר רב האי אמר כי חמשת רבעים ועוד קרובים למשקל ז' מאות כסף או יותר בכספים של בבל". וכעין זה באורחות חיים הל' חלה (ומקורו מרבינו אשר בספר המנהגות): "רבינו האי כתב כי חמשת רבעי קמח הם ת"ש כספים ויותר מעט מכספים של בבל". ונראה שהוא מה שהובא בעיטור הלכות מצה ומרור דף קכח טור א': "ושיעורו מ"ג ביצים מנין לחלה והיינו ה' רבעים קמח ועוד, ואמרו רבוותא משקל ז' מאות וב' זוז".

אם מדובר במשקל מים קשה למה כתב "או יותר", שמשמע שיש מקרים שבהם השיעור יותר גדול, והרי המים אינם משתנים. על כן נראה שהוא חישב משקל הקמח, ועל כן מובן שכתב "או יותר", משום שידע שיש מקומות בהם הקמח כבד יותר.

מאחר שמדובר על משקל קמח, שיעור זה גדול מכדי להיות ביצה בינונית במציאות, ואכן מצינו שמהשיעור על מסורת נפח הלוג המבוססת על הירושלמי בתרומות פ"י כמובא בפירוש ר"ח בעירובין פב וכפי שצינתי בירחון האוצר גליון ע, עולה ביצה גדולה יותר מהביצה במציאות. על כן נראה שהשיעור נעשה על פי המסורת הזו, ומי שהלך על פיה הניח שככל הנראה הביצים בזמן חז"ל היו גדולות יותר מאלו שאנו מכירים.

לפי מסורת זו מים בנפח לוג של 6 ביצים הם משקל ליטרה של 100 דינר (423 גרם) שהם 144 דרהם, ועל כן 7.2 לוג הם 1036.8 דרהם. סביר להניח שנפח שמכיל מים במשקל 1036 דרהם הכיל קמח בבגדד במשקל 702 דרהם^{לא}.

לא. הרב אדלר צידד שרב הילאי מתייחס לדרהם זהה לשל המלכים האומיים (לדבריו הוא היה 2.97, בגלל שהדינר הוא כמשקל השכיח במטבעות 4.25) מפני שנראה מדברי השואל בתשובת רב האי שגם בימיו היה משקל הדינר כמו בימי בה"ג, וטוען הרב אדלר שאם לא היתה הקטנה לדינר מסתבר שגם לא היתה הקטנה בדרהם. אך לענ"ד אין לקבוע היקף זה בוודאות לפי משקולות הדרהם והראטל נראה שהיה גם יחס של 0.69.

לב. הרב אדלר במאמר השיעורים והמידות גרסה 6 (עמ' 63). כתב לתאם משקל זה לתשובת הגאונים ליק ס' צו שתשעה קבין הן "כ"ז ליטרין של י"ג אוקיות", אם כל אוקיה 10 דרהם כפי שכתב האשכול היינו 3510 דרהמים והם 216 ביצים (ט' קבין), וא"כ כל ביצה 16.25 דרהם, ו43.2 ביצים הן 702 דרהם.

ונמצא שביצה של רב האי היא 70.5 סמ"ק.



ט.

הביצה של חכמי ספרד

הרי"ף נולד באלגיריה בד' תשע"ג (1013 למניינם) ונפטר בספרד בד' תתס"ג (1103 למניינם). הוא דן על המשקל של ביצה בעניין הסוגיה בעירובין, שבה מדובר על שיעור שתי סעודות דעירוב שהם לשיטתו 6 ביצים. כפי שהקדמנו בענין זה היו מחשבים את משקל הפת, ומניחים שהיא כנפח החיטה ממנה נעשתה הפת.

הר"י הברצלוני בספר העיתים סי' עה, עו כתב שהיו בדברי הרי"ף שתי נוסחאות.

בסימן עה הביא בתחילה את הפירוש של ר"ח על שיעור מזון שתי סעודות לענין עירוב, שהוא כתב "שיעור הסאה ששת קבין שהן כ"ד ליטרין", כלומר כל קב (24 ביצים) הוא ארבע ליטרה (ליטרה היא 6 ביצים). וכהמשך לשיעור זה הוסיף הר"י ברצלוני "וכתב הגאון ר' יצחק בהלכות דיליה הלכך כד הויין שמונה סעודות (24 ביצים) בקב, והקב יש בו ארבע מאות זוז גדולים שהן ארבע מאות דינרים. נמצא הקב ארבע ריטלין. כל ליטרא מאה זוז שהן מאה דינרין, והמאה דינרין הן במשקל של ערביים שהיא א"ל קרוא"ן קמ"ד זוז כייל, והן ליטרא הויין שתי סעודות ליטרא קמח, ובכל סעודה חצי ליטרא קמח". ולפי זה אם דינר הוא 4.23 גרם, סעודה שהיא 3 ביצים היא 211.5 גרם, ואם כן כל ביצה 70.5 גרם או סמ"ק וכשיעורו של רב האי הנ"ל.

אך בסימן עו הביא תשובה של הרי"ף בה הוא כותב: "ובפרק כיצד משתתפין תמצא האי מימרא והקב יש בו ד' מאות זוז, ותמחוק להלן עד ת"ר ראשית עריסותיכם, ותכתוב במקום המחק הכי: זוז כייל מזון שתי סעודות מאה זוז כייל, כל סעודה חמשים זוז קמח שבעין וחמשה זוזי במשקל ספרד".

וכעין זה לפנינו ברי"ף על עירובין כז ע"ב כתוב: "הקב יש בו ת' זוז במשקל אלקירוא"ן. הויין ב' סעודות (שהם רבע הקב) מאה זוז, כי לכל סעודה נ' זוז קמח, דאינון חמשה ושבעים במשקל ספרד".

במהדורה קמא הוא כותב 144 דרהם למאה דינר. אם היחס הוא 0.7 היה צ"ל 142 דרהם. על כן נראה שהדרהם היה ביחס של 0.6944 מהדינר.

לפי זה יוצא שרב האי שיער ביצה 16.25 דרהם.

אך קשה, שאם כן לא היה לו לומר "ז' מאות כסף או יותר", אלא היה לו לכתוב תש"ב כספים ותו לא. ועוד, שמהנוסח של רבינו אשר משמע שבדברי רב האי מדובר על משקל קמח, ולא על משקל מים כמו שיעור הביצה של רב הילאי, כי רבינו אשר כותב לפני כן משקל אחר בלא לומר קמח, ומשמע שהמשקלים נבדלים בזה שמשקלו של רב האי נאמר בקמח.

לג). כך כתב הרי"ף בתשובה קובץ גנוי ירושלים ח"א עמ' עא במהדורה החדשה (מתורגם ע"פ המקור הערבי) "אבל שתי סעודות שיעורם רטל קמח במשקל בגדאד, שהוא קמ"ד דירהם כיל".

וברי"ף מסכת קידושין דף ו ע"א איתא: "פרוטה אחת משמונה באיסר האיטלקי ושיעורה חד ממאה ותשעין ותריין בזוזא דשורנג והוא דינר זהב של ערביים נמצאת פרוטה ע"פ השיעור הזה חצי חכה לפי שדינר של זהב ששה ותשעים חכה".

מאחר שהיחס בין דינר לדרהם הוא 0.6944, והדינר הוא 96 חבות, יוצא שדרהם הוא 66.66 חבה.

ומדבריו עולה שזו כ"ל שהוא הדרהם אלקירוא"ן הוא 1.5 זוז ספרדי, והוא 66.6 חבה.

ועל כן אם נדע מהו זוז ספרדי בגרמים נוכל לדעת את שיעוריו בגרם לדרהם.

תלמידו של הרי"ף, הר"י מגאש (ד' תתלז-ד' תתק"א 1077-1141), כתב בחידושי לשבועות לט שדינר מרבוטי (מרבוטיון היתה ממלכה ששלטה מאלג'יר עד לספרד הדרומית) הוא כמשקל הדינר שבגמרא והוא במשקל 78 חבה. 19.5 חבה (שיעור שתי כסף לשיטתו) הוא חצי זוז ספרדי, וחבה ומחצה. עכ"ד. עולה מדבריו שמשקל חצי זוז ספרדי הוא 18 חבה, וזוז ספרדי הוא 36 חבה^ל. ובתשובת הר"י מיגאש סי' קצ"ה מבואר שהמטבע אצלם היתה יוצאת במשקל^ל.

נראה שנוכל לברר מהי החבה של הר"י מגאש לפי מה שאנו רואים בעיטור המובא לקמן, שגם בימי המוואחידון נקרא הדינר שלהם דינר מרבוטי, ועקרונות המשקל נשמרו זמן רב. על כן נראה שבימי שלטון המוואחידון, שהיה מיד אחרי (ספרד נכבשה על ידם ב1147), השתמשו ביסודות של אותה מערכת משקל ורק שינו את מספר החבות ששקל הדינר. אצל המוואחידון נוכל לדעת את המשקל המדויק לפי השליט הראשון של המוואחידון שכבש את ספרד, עבד אלמואמין. הרב אדלר הביא במאמריו שנמצאו 37 מטבעות חצי דינר מימיו שהמנעד ביניהם זעיר, ומשקלם 2.3 גרם, וכן מצא מקור שכותב שאצלם היה החצי דינר 42 חבה^ל, מזה נראה שהם קבעו שהדינר יהיה 84 חבה. נמצא שהחבה היתה 0.05476 גרם.

השתנות הדינר על ידי הוספת חבות בלבד בלי לשנות את משקלם מוזכרת גם בתשובת הר"י מגאש שהשוואל מציין שהוסיפו במקומו 8 חבה על הדינר המרבוטי. אין זה ההוספה של המוואחידון, שהרי הם שלטו בספרד רק אחרי פטירת הר"י מגאש, אלא זו כנראה הוספה מקומית אחרת, שיש ללמוד ממנה רק את העיקרון שהיו משנים את משקל הדינר על ידי הוספת חבות. על כן מתברר לנו שהדינר המרבוטי של הר"י מגאש שנסחר במשקל 78 חבה הוא 4.271 גרם, והזוז הספרדי שהוא 36 חבה 1.9713 גרם^ל.

לד). כך כתב הרב דורון אדלר (השיעורים והמידות 6 עמ' 60).

לה). הר"י מגאש כותב שבניגוד למה שמקובל במקומו בספרד אצל חז"ל "דבריהם אינם אלא על המטבע השלם היוצא במספר לא במשקל".

לו). הרב אדלר כתב שבדינר שלהם היו 28 חרובים של 3 חבה כל אחד, אבל הרמב"ן חישוב 4 חבה לכל חרוב, וכנראה שאלו חרובים גדולים, שבהם 21 חרובים גדולים היו דינר.

לז). ר"י עקנין במאמר על המידות והמשקלות ריש פ"א כותב בשם הר"י מגאש "הדינר האמור בתלמוד... הוא משקל השקל [במקור הערבי - אלמתקאל] אלמראבטי, והוא משקל כסף וחצי [במקור הערבי - והו דרהם ונצף כ"ל] בקירוב".

הר"י עקנין מניח שדינר זה הוא צ"ו שיעורות כפי שכתב הרי"ף, ומניח ששיעורה היא חבה. ועל פי זה הוא מחשב בהמשך הפרק את שיעור כתובה 200 כסף מדינה שהם 25 דינר (2400 גרעיני שיעורה) בדרהם שלהם שיש בו כ"ח גרעיני

והעולה מזה שדרהם כייל בימי הרי"ף נמשך באותו משקל שהיה בימי רב הילא"ה. לפי המשקל של הדרהם 2.957 נדע מהשוואת הדרהם לדינר ביחס של 0.7 שהוא 4.26 גרם, וזה תואם למה שכותב הר"י מגאש, מסתמא גם כן על פי קבלה מהרי"ף, שהדינר המרבוטי של 78 חבה היה 4.27 גרם הוא כמשקל הדינר של חז"ל.

אך נראה שהיה אצל חכמי ספרד שיעור שונה לדרהם ולביצה ממשקלו של הרי"ף.

בספר העיתים (סי' קמא) מובא בשם הרב שמואל הנגיד, שחי בספרד לפני הרי"ף: "וכמה שיעור רביעית הכי אסמיכו רבנן בתראי דהוי משקל כ"ה זוז במשקל זוזים שנוהגים עכשיו בבבל שקורין להם כספים כיל שהן במשקל שלנו ל"ה זוז, והיינו ביצה ומחצה".

וכ"כ הרי"ף גיאת (הל' קידוש א עמ' ח): "ושערו בימי רב הלוי שיעור ביצה בינונית שעור ששה עשר כספים ושני שלישי כסף בכספים של בבל. נמצא [ביצה] ומחצה דהיינו רביעית כ"ה כסף שהן ל"ה בכספים שלנו".

ובהלכות רי"ף גיאת הלכות פסחים עמוד שז: "וכל ביצה ומחצה משקל ל"ה בכספים שלנו".

הרי"ף קבע שדרהם הוא 1.5 זוז ספרדי, לכן לשיטתו 25 דרהם כיל הם 37.5 זוז ספרדי, ולא 35, אלא שככל הנראה רבי שמואל הנגיד נסמך על ספר מפורסם של רופא ערבי בשם

שעורה, וז"ל: "אלפים וד' מאות תחלקם על גרעין דרהמנא, ודלך תמאניה ועשרין גרעין (=הם הדרהמים שלנו כל אחד כ"ח גרעין), יהיו המנה (מאה כסף מדינה) מ"ב וששה שביעיות דרהם, והמאתים צעפאה (כפול), ודלך (והם) פ"ה דרהם וה' שביעיות דרהם".

נראה שהרי"ף עקנין לא עמד על כך שיוצא שמשקלו של הדינר של הגמרא בצ"ו חבה האלו הוא 5.2 גרם, ואינו כהדינר המרבוטי שהיה 4.27 גרם. הרי"ף עקנין שם מבאר מה שאמר הרי"ף מגאש "בקירוב", שהוא משום שלא כל הדינרים האלמבראטים היו שווים שהיה גם דינר אלקרוסיאת קל יותר שהוא צ"ד גרעיני שעורה. אך נראה שדברי הרי"ף מגאש "בקירוב" הם מפני שדינר מרבוטי 4.27 הוא מעט יותר מדינר של הגמרא, שהיה בערך 4.22 גרם.

כמו כן גם מה שכתב שהוא משקל כסף וחצי בקירוב כוונתו שהיחס אינו בדיוק 0.666, כי היחס האמיתי לפי דברי הרי"ף הוא 0.692.

לח. ר"י אבן גאנח, שחי בספרד במקביל לרב האי גאון ולרבי שמואל הנגיד, כותב בספר השרשים שלו את המידות של קב, סאה ולוג ושאר המידות לפי דרהם בהתאם לחישוב הביצה של רב הילא. רבי שלמה בן אברהם הפרחון, שחי אחרי הרי"ף, ועבר לאיטליה, תרגם את משקלי הדרהם שכתב ר"י אבן גאנח (שקדם לרי"ף) לאנשי מקומו באיטליה לפי ההנחה ש10 דרהם הוא אונקיה. הרב אדלר (השיעורים והמידות 6 עמ' 68) כתב שכיון שאונקיה איטלקית במקומו של הפרחון היתה כ- 26.5 גרם, יתכן שדרהם כיל של הרי"ף הוא רק 2.65 גרם. אך לענ"ד אין להתחשב בזה, כי כנראה שהפרחון ידע את מה שהביא האשכול שעשר דרהם הם משקל אוקיה, ולא הבחין בין אוקיה של איטליה לאוקיה של הערבים. גם מה שמשווה הפרחון (ערך שקל) בין דינר מרבוטי לדינר של הגמרא אינו חידוש שלו, אלא הוא על פי המסורת שדינר מרבוטי הוא כדינר הערבי של הגאונים, ומסורת זו הועברה על ידי הרי"ף והרי"ף מגאש.

הכו"פ בפרק טז חשב שר"י בן גאנח מתרגם את המידות לזוז שהוא דינר (והגר"ח נאה בספרי נמשך אחריו) כי הוא לא ראה את המקור בערבית שבו כתוב שמדובר על דרהם, ולא על זוז.

בענין איפה כותב ר"י ג'אנח שהיחס בין הלח ליבש הוא שהיבש קל בשליש, שכתב שביבש היא ארבעת אלפים ושמונה מאות דרהם, ומן הלח שבעת אלפים ומאתים זוז, והיחס ביניהם הוא פי 0.666, ואילו בענין הסאה הוא כותב יחס שבין אלף וארבע מאות, לאלפים וארבע מאות, והיחס ביניהם 0.58. נראה שמה שכתב יחס של שליש הוא חילוק בין סאת יבש ללח, לפי מה שהיה מקובל בדרך כלל לחשב את היבש כשליש מהלח, כיון שזה שיעור ממוצע של ההבדל בין חיטה וקמח מלא למים, אך את החשבון לסאה כתב לפי מה שראה מישוהו שחיבש לפי קמח, שהוא קל יותר.

א-זהאראווי, שחי בספרד לפני הרי"ף. ובערך 'דירה' הוא משהו את היחס בין 'דירה' סתם ל'דרה דוחל', וכותב "ש(דירה) זה (הוא) דרה וחצי דוחל. הדיק הוא שזה דרה דוחל אחד וארבע עשירות. כמו כן נאמר שהוא מכיל 60 חבה מהחבה של כסף".

נראה ש'דרה דוחל' הוא הזו הספרדי, כי בערך 'קיראט' (גרעין חרוב) הוא כותב שהקיראט הוא 3 חבה, ויש ממנו 12 בדרה דוחל. כלומר שיש 36 חבה בדרה דוחל, וכפי שעולה מדברי הרי"ף מגאש על הזו הספרדי.

זהאראווי מביא כמה דעות מהו דרה ביחס לדרה דוחל. ובתחילה הוא כתב שדרה הוא זוו וחצי, אבל אחר כך ציין שדיק היחס בין זוו ספרדי לדרה הוא יחס של 1.4. זוו ספרדי הוא 1.9713 גרם יוצא לפי היחס 1.4 דרה דוחל, שדרה שעליו דיבר זהאראווי הוא 2.759 גרם. ככל הנראה היה מחזות בהם נהג דרה כזה, וזה היה נראה לו השיעור של מי שדיק במשקל הדרה. אך עוד כתב זהאראווי שלפעמים כאשר כתוב בספרים 'דרה' הכוונה היא לדרה הסורי שהיה מחולק ל-60 חבה של כסף. וכתב לי הרב אדלר שדרה זה היה כנראה כ 2.96 גרם, והוא גם כן היה היחס שכתב בתחילה של 1.5 לזוו הספרדי.

יתכן שהדרה עליו מדבר זהאראווי הוא הדרה שנהג בספרד בימי אמירות קורדובה, ששלטה למעשה בספרד בימי העבאסים והתחלפה אחר כך בחליפות קורדובה, אך כאמור לעיל מדברי הרי"ף נראה שהדרה שעבר במסורת לשער על פיו היה ביחס של 1.5 ביחס זוו ספרדי, והוא 2.96 גרם¹⁵.

ונראה שהדרה שעליו מדבר זהאראווי הוא הדרה שעליו הסתמך הרב שמואל הנגיד כשכתב שאותם כ"ה דרמים של הגאונים הם ל"ה זוו ספרדי, שהרי זהו יחס של 1.4 בין שני המשקלים. ולפי זה הדרה המדויק לשיטתו הוא 2.76 גרם.

נמצא שהביצה לפי הרב שמואל הנגיד היא 16.66 דרה - 46 סמ"ק.

שיעור קרוב לזה עולה גם האשכול ובשיבולי הלפט בשם חכמי ספרד הקדומים.

האשכול (חלה דף קכח ע"א) כתב "ושיעור ביצה של חלה יש שמשערים השעור לע"ב אוקיאות והאוקיא עשרה זוזי כיילי, וחכמי אספמיא חולקין בדבר זה ואומרים ששעור חלה מ"ד אוקיאות דהאוקיא עשרה זוזי כיילי". ואחר כך הביא תשובת הגאונים (כנראה מרב שרירא, שהיא אינה מרב האי כי היא מובאת בתשובות הגאונים מוספא סי' צה אחרי תשובות רב האי ולא כתוב שם "ועוד כתב", והיא זהה בתוכנה לתשובה שכתב האשכול בשם רב שרירא בדף קכה) האומרים שהשיעור לא ידוע לנו. וסיכם האשכול שוב בהבאת השיעור ע"ב אוקיות (המובא בסוף תשובת הגאונים מוספא), והוסיף "וחכמי אספמיא ששערו נמי מ"ד אוקיאות כך עלה בדעתם, וכך ראו בשעור הביצים והחמירו בדבר, וחייבין לעשות כפי שיעורן כי הכל לפי דעתו של רואה" (כלומר כשאיננו יודעים משער כל חכם לפי מה שנראה לו, וזו ההלכה). נראה שהאשכול מבין שאונקיה שהיא 10 דרה (זוזי כיילי), היא גם

לט). ומה שכתב "כמו כן נאמר שהוא מכיל 60 חבה", שלפי זה יוצא שהדרה הוא 3.28 גרם הוא שיעור אחר ששמע שנאמר בזה. כנראה שיעור לא מדויק. כל הביאור לדברי זהאראווי שמעתי מהרב אדלר, אלא שהוא העלה סברה שכנראה הרי"ף שיער בדרה לא מדויק, בעוד שלענ"ד מסתבר יותר שזהאראווי כתב את השיעור לפי ששמע על דרה במחזו מסויים, אולי כך היה בספרד לפניו, ועכ"פ זה אינו הדרה שבו קבעו הגאונים את שיעוריהם.

האונקיה של חכמי ספרד. יתכן שהוא הבין שמדובר במשקל קמח גם אצל מי ששיער חלה ע"ב אונקיות וגם אצל מי ששיער מ"ד אונקיות, ולכן כתב שזה שיעור אחר. אך לפי האמת הרס"ג שאמר ע"ב אונקיות התכוון למשקל המים, ולא למשקל ביצה, ואילו חכמי אספמיא שיערו במשקל קמח, על כן השיעורים אינם רחוקים זה מזה, ואולי אף שווים. אפשר שהאשכול ידע שאפשר לומר כך, אך לא נכנס לדקדק בענין, אלא לומר את העיקרון שיש שיעורים שונים כי כל אחד שיער כדעתו.

ויש להוכיח שהשיעור של מ"ד אונקיות הוא בקמח שקטן בשליש במשקלו ממים מהקבלת הדברים לשבלי הלקט (פסח סי' ריב), שאחרי הבאת השיעור של רב הילאי 16.66 דרהם לביצה כתב בשם תשובת חכמי ספרד קדמונית:

"וכמה שיעור בדינר זהב היוצא באספמיא. כבר שיערנום והם שלשה ועשרים וזו במטבע היוצא אצלנו, ומשקל דינר זהב שני זוזים, נמצא שיעור ביצה משקל אחד עשר דינר זהב ומחצה, מטבע היוצא אצלנו. והם אונקיות ומחצה (כלומר אונקיה ומחצה. ע.א.) בלח. צא מהם שליש ביבש. נמצא שיעור ביצה ביבש אונקיה אחת. וכך הנהיגו רבותינו ז"ל בקרטבא שיעור עיסת פסח ארבע רטילין פחות שליש ריטילא".

ונראה שמהשיעור לביצה 23 זוז ספרדי עולה שיעור מ"ד אונקיות להפרשת חלה, כי בדרך כלל בכל רטיל היה 12 אונקיות, ונמצא שארבע ריטילין פחות שליש ריטיל היינו 44 אונקיות, ומשקל 23 זוז ספרד הם 11.5 דינר זהב שהרי כתב שדינר זהב הוא שני זוזים".

ונראה שמשקל אונקיה לביצה של קמח שכתב הוא בהכרח מעוגל, כי הוא כתב שאוקיה וחצי שהיא משקל ביצה בלח היא 23 זוז ספרדי, ואם כן לפי דבריו אוקיה אחת צ"ל 2/3 של 23 דהיינו 15.33 זוז. ולא מסתבר שנקבע על ידי המלכות שאונקיה היא 15.33 זוז, כי זה לא מספר עגול של זוזים, אלא נראה שהוא נקט אוקיה ואוקיה וחצי כמספר עגול, ולפי האמת הביצה ששוקלת 23 זוז היא אונקיה ומחצה, ועוד שליש זוז, וביצה קמח ביבש הוא 1.02 אונקיה. ועל כן הם הסיקו ששיעור חלה הוא 44 אונקיות ולא 43.2 אונקיות, כיון שהשיעור שכתב בתחילה לביצה אונקיה אחת ביבש לא היה מדויק.

והנה לפי מה שהראינו שבימי הר"י מגאש משקל הזוז הספרדי היה 1.9713 גרם, שיעור הביצה שעולה מדבריהם הוא 45.4 סמ"ק, והוא כשיעורו של הרב שמואל הנגיד. אפשר שהוא ממש אותו שיעור ולא דקדקו בענין חצי סמ"ק.

כיון שהרב שמואל הנגיד לא חשש לחלוק על הגאונים, מסתבר שחכמי ספרד לא סמכו רק על שיעורו של רב הילאי כפי שהם הבינוהו, אלא שנקטו בשיעור זה כי היה נראה להם שזו אכן הביצה הבינונית.

ונראה שגם הרשב"א והריטב"א נקטו שזה שיעור הביצה לפי הנראה במציאות.

(מ). אין לפסוק את המשפט "אחד עשר זהב, ומחצה מטבע היוצא אצלנו", שכן לפי זה תהיה סתירה למה שכתב שדינר זהב הוא שני זוזים. אלא נראה שהמילים "מטבע היוצא אצלנו" הוא סיום המשפט שזה החשבון לפי מטבע היוצא אצלנו, ותו לא מיד.

להבנת דבריהם יש להקדים שלפי הרמב"ן השיעור לרביעית הוא נ"א ארגנין, כפי שכתב הכו"פ פרק טז, ונראה לקמן שלפי שיעור זה רביעית הא 91 סמ"ק, וביצה 60 סמ"ק. שיעור זה אינו תואם לביצה הבינונית בספרד, אלא הוא נובע מהכרעת הרמב"ן בשיעורים כרש"י כפי שנבאר לקמן, ולפי זה יובן הספק שהיה לרשב"א, כפי שאבאר.

ר' יהושע אבן שועיב בדרוש לפרשת צו כתב "ואמרו ז"ל שלא תלוש אשה מדה גדולה אלא שיעור מ"ג ביצים וחומש ביצה והוא ה' ליטרא בקרוב (ליטרה בדרך כלל בארצות אלו היא 12 אוקיות)... ומורי ז"ל (הרשב"א) היה מברך אכסא דקידושא ואכסא דברכת המזון, ושותה ממנו ב' אוקיות והוא רביעית של תורה או רוב רביעית".

ממה שכתב שתי אפשרויות למהות ב' אוקיות בשיעורי חז"ל, נראה שהיה לו ספק מהו שיעור חז"ל לרביעית. ומסתבר שההתלבטות היא בין שיעור חכמי ספרד לביצה וחצי, שמתאים למציאות בביצה, לשיעור שנמסר בשם הרמב"ן, שהוא גדול מהביצה במציאות.

הרשב"א לקח כוס גדולה שיש בה ודאי רביעית גם לשיטת הרמב"ן, דהיינו 90 סמ"ק והקפיד לשתות מהכוס 2 אוקיות, ואמר שאולי שתייתי רביעית כי זה שיעור רביעית לפי חכמי ספרד.

הריטב"א בברכות ובפירוש להגדה אומר שרביעית היא כשני אוקיות. והשיעור יובן לפי מה שכתב הרב אדלר שהיו בספרד אונקיות של 34 גרם, ואם זה השיעור בימי הרשב"א והריטב"א נמצא שרביעית 68 סמ"ק וביצה 45.3 סמ"ק.

ולפי זה מובן מה שכתב הרשב"א ה' ליטרות לחלה בקירוב. כיון שיש 12 אונקיות בליטרה, 5 ליטראות היינו 2040 גרם, כל ליטרה 408 גרם, ושיעור חכמי ספרד לחלה הוא 1956 גרם - 4.8 ליטראות, ולכן הוא כותב שהשיעור הוא רק בקירוב, כלומר מעט פחות מה' ליטראות.



י.

הביצה של רבינו אשר מלוניל. חישוב על פי 'פשוט מלגורייש'

ר' אשר ב"ר שאול מלוניל (ד'תת"צ - ד'תתק"פ 1130 - 1220) כתב בספר המנהגות: "וצריכה אשה שלא תלוש יותר משיעור קבא מלוגנאה בפעם אחת, והוא מ"ג ביצים, ומשקלה ד' ליטרין וחצי של י"ד אוקיות וחצי, והאוקיא משקלה כ"ד פשיטים מלגוריש". את השיעור שלו אפשר לברר לפי משקל פשיטים מלגוריש היוצא מתוך דברי העיטור. בעל העיטור שחי במקומו בפרובנס ובזמנו (ד'תת"פ-ד'תתק"ס 1200-1120), כתב לגבי שיעור כתובה ר' דינרים (הל' כתובות אות כ):

"ופסקי רבוותא שהוא כסף מדינה שהוא שמינית של צורי, ור' דינרין של תורה מ' אוקיות וחצי לחשבון הגאונים, והשמינית היא כתובה שלנו.

כיצד, דינר שהוא רביעית סלע שוה למשקל דינר זהב חשוב של ערביים שקורין מרבטי שרוינד, והזהובים האחרים שאינן חשובין כל כך משקלן ב' ארגינץ ורובע, והארגינץ משקלו פשוט וחצי מכ' פשיטי באוקיא. הוסיף עליו שתות, שהזהוב מרבטי מוסף על הזהובים האחרים שתות, והם פ"א של כ' באוקיא, לכ' זהובים שהם בה' סלעים, והן ד' אוקיאות ופשיט מכ' פשיטים באוקיא, ור' דינר' של תורה מ' אוקיאות וחצי, והשמינית הוא של דבריהם".

בעל העיטור נוקט שהדינר של הגמרא הוא כמשקל הדינר המורבטי שנהג בזמנו בספרד המוסלמית הסמוכה. דבר זה כבר הוזכר על ידי הר"י מגאש, אך בזמנו של העיטור כבר עלו המוואחידון לשלטון ויתכן שהוא היה 4.66 - 4.64 גרם^מ, וא"כ משקל הזהוב הנוצרי, שלדבריו היה פחות ממנו בשישית (0.7735 גרם) היה 3.88 גרם, וכתב העיטור שמשקלו 2.25 ארגינץ, נמצא שארגינץ הוא 1.73 גרם.

משקל דומה עולה מהרמב"ן, שחי אחריו (ד'תתקנ"ד - ה'ל 1194-1270) תחת אותו שלטון, שהוא כתב בהל' בכורות פ"ח (דף סג ע"א): "ואמור רבנן דפרוטה (1/192 של זוז) פלגא חבה, אשתכח דסילעא שפ"ד חבה הוי, וחבה גופא כמה הויא, מתקל חדא שעורה דכספא דמינקי, וארבע מן חבה עבדן כי תקלא דגרעיניתא דחרוב דמיקריא גרה, הויא ליה סילעא צ"ו גיראות, וכל תמניא מנייהו הויין כמתקיל ארגינץ, הויא ליה סילעא י"ב ארגינץ לפום תקלא דאתרינ".

כלומר ארגינץ הוא 8 גרעיני חרוב. וכתב הרב אלדר שלפי דברי החוקרים בדינר של המוואחידון היו 28 גרעיני חרוב של ג' חבה, שהם 21 גרעיני חרוב גדולים של ד' חבה, ולפי משקל הדינר 4.64 גרם, יוצא גרעין חרוב גדול 0.22 גרם, וארגינץ 8 גרעיני חרוב גדולים הוא 1.76 גרם. וכן יוצא משקל כזה, לפי מה שהראיתי לעיל שמהר"י מגאש עולה שמשקל חבה 0.05476 גרם, ונמצא שמשקל ארגינץ שהוא 32 חבה 1.752 גרם.

הפשוטים עליהם מדבר העיטור בענין שיעור כתובה אינם פשוט מלוגרייש, אך לפי דבריו כאן בצירוף לדבריו בהל' עיסקא נוכל לברר מה היה המשקל הרישמי של פשוט מלוגרייש, כי בספר העיטור אות ע - עיסקא וחוב, הלכות מלוה על פה דף ט"ז טור ד כתב: "ושתי כסף דקאמרי כסף מדינה הוא כדגרסינן בפרק קמא דקידושין (י"א ע"ב), והן עשרים גרגרי חיטה כסף במשקל, והוא משקל פשוט מלוגריי יפה פחות ב' גרגרין"^מ.

כלומר העיטור מחשב את הדינר, שהוא כפי שבואר לעיל 4.66 גרם, בכשמונים גרגרי חיטה, ונמצא שכל גרגר חיטה הוא 0.058 גרם. ושני גרגרים הם 0.116 גרם. 20 גרגרים הם 1.16 גרם, ופשוט מלוגרייש שהוא 22 גרגרים הוא 1.276 גרם.

מא. הרב אלדר כתב שאצל השליט הראשון של המוואחידון שכבש את ספרד בשנת 1147 הדינר היה 4.6, אחריו אצל השליט השני (ב1163-ד'תתקכ"ג, יותר קרוב לזמן חיבור העיטור) הוא היה 4.64 גרם, ויותר מאוחר מוצאים 4.66 גרם.

מב. בענין הטענה וההודאה שיטת העיטור שם היא כדברי הר"י מגאש בחידושו לשבועות לט שהטענה היא שתי כסף מדינה, וכסף מדינה הוא 1/8 דינר. בענין ההודאה בפרוטה העיטור כותב שהיא חצי חיטה, כמו שר"ח כתב חצי שעורה, וכמו שהר"י מגאש כתב חצי חבה. לפי האמת, לשיטת הר"י מגאש ובעל העיטור הוא צ"ל פחות מחצי חבה, אך הם לא חשו לדקדק בחלקים של חצי חטה או שעורה או חבה, ובוה מיושב מה שהקשו על הר"י מגאש (בעל המאור והשנות הראב"ד בדפי הרי"ף). אמנם בגמרא משמע שהטענה היא שתי מעות של התורה ולא שני דינר מדינה, אך נראה שהר"י מגאש ובעל העיטור נוקטים שיש בזה מחלוקת סוגיות.

ומעתה מובן שיעור הביצה של רבינו אשר מלוגיל שכתב שהאוקיה היא 24 פשוטי מלוגרייש. אוקיה זו לפי החשבון הנ"ל היתה 30.624 גרם. ו14.51 אוקיות כאלו הם ליטרה של 444 גרם, ו4.51 ליטרות כאלו הם 1997 גרם.

ונראה שכונתו למשקל המים כי מיד אחר כך הביא את השיעור של רב האי והדגיש בו הוא נאמר על "חמשת רביעי קמח", וכפי שביארתי לעיל אכן רב האי דבר על קמח. משמע שהשיעור שבעל העיטור בעצמו כותב בתחילה נאמר על משקל המים, ולא על משקל הקמח, ומאחר שמדובר על משקל המים שיעור ביצה העולה מדבריו הוא 46.25 סמ"ק.



יא.

הזהוב והביצה לפי רש"י

רש"י כתב כמה יסודות במשקלים:

- א. בשמות כא, לב כתב שהשקל של התורה הוא ארבע זהובים, והוא חצי אוקיה למשקל הישר של קולוניא. כלומר שדינר הוא זהוב. יש 8 זהובים באוקיה. הזהוב דינר הוא 0.125 אוקיה.
- ב. בבבא קמא לו ע"ב כתב שדינר הוא הזהוב בקושטנטינא, שהוא 2.5 פשיטין למשקל הברזל.
- ג. בשמות כה, לט כתב שליטרא ששוקלין בה כסף למשקל קולוניא, היא מאה זהובים. וכן כתוב בפירושו בפירוש המיוחס לרבינו גרשם בבכורות נ ע"א.
- ד. בעירובין דף כט ע"א על שיעור שתי סעודות "עוכלא תבלין וליטרא ירק", כתב רש"י: "עוכלא. שמינית שבליטרא, וליטרא היא לוג". ובמסכת בכורות דף נ עמוד א ד"ה ליטריין כתב: "ליטריין - מנין דהוא עשרים וחמשה סלעים".

הרמב"ן בפירושו לתורה (שמות פרק ל פסוק יג) קובע: "אוקיא למשקל של הארץ הזאת, והוא האוקיא שהזכירה הרב ז"ל". דהיינו שברור לרמב"ן שהאוקיה עליה מדבר רש"י היא אוקיה קולניא שהיתה נהוגה גם בספרד, וברור לרמב"ן שהיא השתנתה מימי רש"י, כי זה היה משקל ידוע ומפורסם. בכל אונקיה היו 20 פשיטי ברזל. אוקיה קולניא (לפי הרב ויס עמ' קח) היתה 29.16 גרם, על כן משקל הפשיט של ברזל הוא 1.458 גרם.

לכאורה יש סתירה בין השיעורים, כי אמנם בענין החשבת סכום האוקיות לליטרה היה שינוי בתקופות, אך מסתבר שבליטרה צריך להיות מספר שלם של אוקיות, ולפי דברי ר"י בעל ספר הדינים, שהיה בן דורם של רבותיו של רש"י, שיובא לקמן, נראה שהם החשיבו 12 אוקיות כליטרה. אם כן לפי מקור 1 יוצא שליטרה קולוניא היא משקל 96 דינרים של הגמרא (8*12 = 96). וכמו כן, מאחר שבכל אוקיה היו 20 פשיטי ברזל, ויש בליטרה זו 240 פשיטי ברזל, לפי מה שכתב במקור 2 שדינר הוא 2.5 פשיטין יוצא שמנה-מאה דינרים הם 250 פשיטי ברזל דהיינו שיש ייתור 10 פשיטין שהם 4 דינרים מעל ליטרה קולוניא. וזה תואם לדבריו במקור 1 שליטרה קולוניא היא רק 96 דינרים.

אלא ששני המקורות האלו אינם תואמים למה שכתב במקור 3 שליטרה קולוניה היא 100 זהובים, ולא 96 זהובים!!!

כמו כן צריך להבין מה שכתב בעירובין דף כט ע"א להשוות ליטרה ללוג - האם כוונתו לליטרה של הגמרא או לליטרה קולוניה?
וכדי ליישב דבריו יש שתי אפשרויות:

א. משקל זהוב חצי אוקיה הוא המדויק, על כן המשקל של ליטרה הוא 96 זהובים, ודינר הוא 2.5 פשיטין. ומה שאמר שליטרה קולוניה היא 100 זהובים הוא עיגול. ובעירובין הוא מדבר על ליטרה של הגמרא.

ב. משקל ליטרה קולוניה 100 זהובים הוא המדויק, ומה שאמר ששקל הוא חצי אוקיה אינו מדויק. על כן צ"ל שיש 8.33 דינר זהוב באוקיה ($8.33 = 100/12$), והשקל הוא 0.48 אוקיה. ולפי זה גם בעירובין הוא מדבר על ליטרה קולוניה, שזהה לליטרה של הגמרא שהיתה מאה דינר.

שתי אפשרויות אלו נמצאות בדברי הראב"ה.

הראב"ה כתב בתשובותיו (ח"ד סי' תתקט, ומובא כאן הנוסח מספר האסופות סי' תקסד): "ובפירושו רבינו אליקים הלוי ראיתי בראש פרק שור שנגח דזה שפירש כסף צורי הסלע ד' דינרים והדינר משקלו זהב רומנט, וכן בקושטנטינא קורין לזהוב דינר. והוא שנים ומחצה למשקל הברזל. ובתשובות גאונים נמי כתוב כלשון הזה, שהוא שנים ומחצה למשקל הברזל ופחות מעט, שמאה מהם דהיינו מנה שוקלין ליטרא פשיטין למשקל הברזל, וזה יבוא י' פשיטין פחות".

במבוא לספר ראב"ה עמ' 111, מובא ש"תשובות גאונים" שאמרו שצריך להפחית ממשקל שנים וחצי פשיטי הברזל היא תשובה של ר"י בעל ספר הדינים, תלמידו של רבינו גרשם. וממה שכתב להפחית י' פשיטין ממנה מבואר שהוא מפרש שהדינר הצורי אינו 2.5 פשיטין אלא הוא 2.4 פשוטין למשקל הברזל, והוא כאפשרות הא'.

אך בספר אור זרוע חלק א - הלכות בכורות סימן תקכג כתב: "ומורי רבינו אבי העזרי זצ"ל כתב... במלת' דרב אשי פי' רבינו שלמה מנה של צורי היוצא במדינת צור דהסלע ארבעה וזוים והזו במשקל זהוב של משקל הברזל בקלו"ניא שני פשיט ומחצה למשקל הברזל. ולפי"ז ה' סלעים חמשים פשיט למשקל הברזל והפשיט של משקל הברזל בקלו"ניא פשיט קולני"ש ושמינית פשיט ומעט יותר וסך הכל עולה קרוב לחמשה דינרים קולני"ש עכ"ל.

מג). הרב בניש כתב שבמילים "שהוא שנים ומחצה למשקל הברזל ופחות מעט" הכוונה במילה 'הוא' לדינר צורי. אך לדעת הרב וייס (בהערות לספרו של הרב בניש) שזה תוספת של הראב"ה על ר"י בעל ספר הדינים, דהיינו שר"י בעל ספר הדינים מפרש שדינר הוא הזהוב רומנט, ואילו דעת הראב"ה שהרומנט הזה הוא פחות משנים וחצי הפשוטים שכתב רש"י, וזאת מפני שהרומנט היה 4 גרם, וסבר שהשנים וחצי פשוטין הם יותר מ-4 גרם. אך לענ"ד צ"ע בביאור זה, שלפי מה החליט הראב"ה ששנים וחצי פשוטין הם יותר מ-4 גרם? דברי הראב"ה מבוארים שכל דבריו הם מאותה תשובה ונועדה ליישב את הסתירה ברש"י על ידי קביעה שהדינר הוא רק 2.4 פשוטים.

החישוב של הראב"ה הלכה למעשה כיצד לפדות את הבן נעשה לפי הנחה שדינר הוא 2.5 פשוטין למשקל הברזל, ועל כן נראה שהראב"ה לא קיבל את דברי התשובה הנ"ל, אלא נקט ש 2.5 פשוטין למשקל הברזל הוא המשקל האמיתי של השקל.

ואכן בפירוש המיוחס לרבינו גרשם (חולין פד ע"א) איתא דיוק במשקל המנה שתואם את ההנחה שמנה של הגמרא הוא יותר מליטרה קולוניה: "ומהו מנה, ליטרא וחצי אונקיא, מאה זוזי, וזוזי זה משקל זהוב". עולה מדבריו שמה שאמרו שהמנה הוא ליטרא קולוניה אינו בצמצום, אלא צריך להוסיף על הליטרה חצי אונקיה שהיא 10 פשיטין, שכן ליטרה היא 240 פשיטי ברזל, אבל המנה 250 פשיטי ברזל^מ.

משקל של 250 פשיטי ברזל הוא 364.48 גרם. ולפי זה פשיט מטבע של הראב"ה הוא 1.29 גרם. ופדיון הבן לפי הראב"ה קרוב ל-77.4 גרם, וזהו המשקל שעבר במסורת דייקנית אצל חכמי אשכנז, והתאמת להם הדבר במשקל שעורות^מ.

ונראה שדברי הראב"ה על יסוד דברי רש"י מסתברים, שכן יש לנו לשאול מנין לקח רש"י את השיעור שכתב. מסתבר שהוא על פי מסורת מהגאונים שאנו מכירים, שהם השוו דינר של הגמרא לדינר זהוב ערבי, ובמלכות קושטא היו משתמשים בזהוב במשקל זה הנקרא סולידוס. וכן יסוד הדברים של רש"י בעירובין הוא מהשיעור של רב האי ור"ח בעירובין פג שכתבו על הריטל שבימיהם שהוא מאה דינרים, שהוא לוג.

וכיצד יודע רש"י את משקל הזהוב הזה לפי משקלי ארצו? מסתבר שהיתה לו מסורת ששנים וחצי פשיטי ברזל הם משקל הזהוב, מכיון שבתחילת קביעת המשקלים של פשיטי הברזל כך זה היה. לא מסתבר שרש"י קבע את שיעוריו על סמך הנחה שליטרה שלו היא מאה מדינר של הגמרא, כי ידוע שצורת החלוקה לאוקיות ופשיטין אינה דומה לזו של הגמרא, ומספר האוקיות שיש בליטרה היה משתנה.

ויש סימוכין להנחה שרש"י סומך על מסורת שהשוותה בין פשיטי הברזל לסולידוס, כי בתחילת קביעת משקל הפשוטין בימי קרל הגדול היתה הליטרה של 240 פשוטין בערך 420 גרם (כ"כ הרב בניש בספרו מידות ומשקולות של תורה, שהיא היתה בתחילה בערך 15 אונקיות רומיות), ועל כן הפשוט שלו היה 1.75 גרם, ו-2.5 פשוטין הם 4.37 גרם בערך כמשקל הסולידוס. גם ראיתי

(מד). הרב בניש העלה אפשרות שהמיוחס לרבינו גרשם בחולין מדבר על ליטרא מטבעות, והביא מדברי החוקרים שמטבעות הפשוטים היו 1.39 גרם, ולפי זה יתכן שכוונתו שיש להוסיף חצי אונקיה על ליטרה מטבעות. אך לענ"ד אין דבריו נראים, שהרי אונקיא היא משקל שנאמר תמיד יחד עם ליטרא משקל, ולא עם ליטרא של פשוטין.

מה). נראה שהמשקל הזה עבר במסורת במשך הדורות, כי הרב בניש כתב שבמאה י"ב למניינם ליטרה היתה 16^ל אונקיות לכן משקל הזקוק שהוא חציה נקבע ל 8 אונקיות שהם 233.8 גרם. זה הוא "המרק" שפירושו חצי, ונקרא כך כי מעריכים שבימי קרל הגדול ליטרה היתה בתחילה חמש עשרה אונקיות רומיות ואח"כ שש עשרה אונקיות רומיות, שהן בערך 454.8 גרם. ולפי זה נקבע שמשקל הלוט- חצי אוקיה- 14.6125 גרם.

וכתב הדרישה ביורה דעה סימן שה בשם מהר"ם מרובנבורק: "ואני שקלתי פעמיים בשני זמנים ובשני מיני שעורים, לעולם ה' ה' לוטין וקוינטי", כלומר 5 לוט ורביע, וכן הובא משקל זה כמסורת ידועה לדורות אחריו, לפי הלוח השהו 14.6125 גרם הוא 76.71 גרם. והוא למעשה ממש המשקל שכתב הראב"ה, וכנראה משקל זה עבר במסורת קפדנית, והשקילה אימתה את המסורת.

שפרופ' מיכלסון במאמר על השקל כתב שכך היה משקל 2.5 הפשוטין בימי לואי האדוק. על כן לא צריך לחפש מה היה משקל הזהוב בימי רש"י בקושטא, כי לא כתב את המשקל לפי אותו זהוב אלא לפי המסורת שחל בה ההתאמה לפשיטי הברזל, למרות שזה היה משקל פחות מהזהוב בקושטא בימיו.

לפי זה נוכל לחשב את הביצה לשיטת רש"י, כי מאחר שבידרנו לפי רש"י דינר הוא 3.645 גרם, ולוג הוא מאה דינר, יוצא שביצה היא 60.75 גרם, ורביעית 91.1 גרם.



יב.

שיעור הביצה והרביעית לפי הרמב"ן

הרמב"ן שמות פרק ל כתב: "וכתב רש"י שהשקל משקלו ארבעה זהובים, שהוא חצי אוקיה למשקל הישר של קלוניא. מצא הרב מפורש בגמרא (ב"מ לד ע"ב) שהסלע ארבעה דינרין, וקבל במשקל הדינרין שהוא כמשקל הזהובים. וכן כתב בפירושו בגמרא בבבא קמא (לו ע"ב ד"ה כסף צורי) הדינר משקלו זהוב, וכן קורין בקוסטנטינה הזהוב דינר. וכן זה אמת הוא, אבל שיער הרב בזהובים הנמצאים בדורו וגם בדורנו, והם כמשקל חצי האוקיא שהזכיר, ואיננו כן, כי מלכי הגוים פחתו הזהובים".

הרמב"ן מפרש את רש"י לפי הנחה שהאוקיה שעליה הוא מדבר היא אוקית קולוניה, ולכן הוא טוען שדברי רש"י אינם מכוונים כי משקל הזהוב שעולה מדברי הגאונים יותר גדול, כפי שהוא מבאר בהמשך דבריו שהוא $\frac{3}{4}$ אוקיה (חשוב זה הוא על יסוד חישוב הדינר באמצעות חרובים שהם 4 חבות). ובמכתב שכתב בסוף ימיו ומובא בסוף פירושו לתורה, כתב שלפי הגאונים השקל הוא 12 איסטרליש, בעוד שלפי רש"י הוא 10 איסטרליש, דהיינו שגם בדינר של הגאונים הוא נוקט פחות ממה שחשב בתחלה, משום שראה שהזהוב בארץ ישראל הוא פחות ממה שחשב.

מסתבר ששיעור זה הוא השיעור שלפיו קבע הרמב"ן המובא בכו"פ פרק טז שרביעית היא נ"א ארגניץ. ביארנו לעיל שלפי החישוב של הרמב"ן בהל' בכורות פ"ח (דף סג ע"א) אירגניץ הוא 1.768 גרם, ונמצא שנ"א ארגניץ הם 91.1 גרם. ונראה ששיעור זה תואם במדויק לשיעור העולה ממכתבו של הרמב"ן, כפי שאבאר.

הרב אדלר כתב שמשקל הדינר של הממלוכים, שהיו שליטי מצרים ורוב ארץ ישראל בימי הרמב"ן, נסחר במשקל 4.35-4.36 גרם¹, והרמב"ן כותב במכתבו שדינר ביזאנד הוא כמו דינר ששדג של הערבים, והוא 12 איסטרליש, ולפי זה האיסטרליש צ"ל 1.45 גרם. אמנם איסטרליש באותם ימים היה 1.458 גרם (הרב ויס עמ' קח), אך לפי ההשוואה למשקל הזהוב ששדג נראה שהרמב"ן השתמש בשיעור של 1.45 גרם. כך עולה גם לפי משקלי השקל העתיק מימי הבית שהרמב"ן כותב שהוא 10 איסטרליש, ואם איסטרליש הוא 1.458 יוצא שהוא היה

(מו). כך כתב לי הרב אדלר, ולא כפי שכתב במאמרו שיש שרצו להביא הוכחה למשקל הדינר של הרמב"ן ממקור שחי 70 שנה אחריו. אך לענ"ד אין ראיה ממה שכתבו לאחר תקופתו.

14.58 גרם, בעוד שהשקלים מימי המרד הגדול שמצאו הם בין 14.2 ל-14.5 גרם (כ"כ הרב ויס והרב בניש). לא סביר שהרמב"ן מצא שקל גדול יותר מכל מה שמצאו עד היום. על כן נראה שהאיסטריליש שבו חישב הרמב"ן היה 1.45 גרם¹, ולפי זה יש התאמה גם למשקל הדינר ששדנג גם לשקל שמצאו שהוא 14.5 גרם. על כן נראה שדינר שהוא 2.5 איסטריליש הוא לפי הרמב"ן 3.625 גרם, ולוג מאה דינר הוא 362.5, ורביעית שהיא רבע של לוג 90.6 גרם מים, וזה מתאים במדויק לחישוב נ"א אירגניץ.



יג.

הביצה של הראב"ד לפי שיעור ליטרה פלפלין

באורחות חיים הלכות חלה כתב: "והראב"ד ז"ל כתב שיעור אחד שאין לפקפק בו והוא שיעור ה' ליטרא למשקל הפלפל עם (הזעוערות) [הועודות], וכדאי הוא הרב לסמוך עליו".

אותו שיעור מובא גם במנהיג בהל' פסח "ובספרד משערים אותו במשקל בחומש ליטרא (נ"א: חמש ליטראות מפי גאונים ז"ל) למשקל הפלפלין בין הועודות והכל".

וכתב לי הרב אדלר שליטרה פלפלין הוא במקורו משקל מוסלמי הנקרא 'ראטל פולפולי' ששימש לשקילת תבלינים, אלא שהיה בו שימוש נפוץ גם באירופה. המשקל שלו, לפי המקורות הערבים נע בין 140 ל-160 דרהם, ולפי מקורות אירופאים מאוחרים יותר מערי המסחר באיטליה (במאה ה-13 עד המאה ה-16) הוא 437-417 גרם.

היחס בין 140 דרהם ל-417 גרם כפי שביארנו שבדרך כלל דרהם הוא קרוב ל-3 גרם.

אם ניקח את המשקל הפחות ממה שכתבו החוקרים ליטרה פלפלין היתה 417 גרם שהם כ-140 דרהם, נמצא שביצה של הראב"ד 48.2 סמ"ק. ואם נקח את המשקל הגדול יותר שנכתב באירופה 437 גרם נמצא שביצה 50.5 סמ"ק.

אך שיעור זה נאמר עם ה"ועודות", דהיינו שהוסיפו לביצה שמדדו 1/20, לפי ההנחה שהביצה שלהם היא כמו הביצה של רבי ולא כמו הביצה המקורית. לפיכך נראה שהשיעור שלהם לביצה הוא 2.41 - 2.52 גרם פחות, דהיינו 45.8 - 48 גרם.



יד.

בירור בענין המשקלים של המטבעות בימי רש"י והראב"ד

הבאתי לעיל את דברי הראב"ה על דינר ופשוטין קולניש, שהם המטבעות שהיו בימיו. לפי החוקרים 12 מטבעות הפשיטין קרויים דינר, ו-20 דינרים הם ליטרא הפשוטים².

מז). הרב ויס (עמ' קיג) כותב על פי טבלאות פגלוטי (שהם 75 שנה אחרי הרמב"ן) שאישטרילינג של עכו פחות מאישטרילינג של לונדון.

לפי זה נעמוד על מה שכתב במחזור ויטרי סימן עז ביאור של רבינו שמחה על ענין המנה שבפיטום הקטורת, וכתב: "והמנה שלנו הוא מנה של צורי (והוא ליטרא ששוקלין בה כסף למשקל ישר של קולוניא. והיא כ"ה סלעים) שהוא זהובים שקורין קושטנטינין. שכל זהוב שוקל שנים פשיטים ומחצה למשקל הברזל. נמצא שהמנה שוקל כ"ה דינרים למשקל הברזל. וזו היא ליטרא פילפלין שלנו".

והקשה הרב בניש, שדינר למשקל הברזל משמעותו בפשטות דינר של ליטרת הפשוטים, שהיא ליטרת מטבעות שסופרים אותם והתחלקה לדינרים. וכיון שבכל דינר היו 12 פשוטים, אם המנה הוא כ"ה דינרים מדינרי משקל הברזל נמצא שהוא 300 פשוטין של מטבע (12 * 25), וזה אינו תואם כלל לליטרת המשקל? לכן כתב הרב בניש להגיה כ' במקום כ"ה.

אך הגהה זו צ"ע, שהרי לפי החוקרים פשוטי המטבע היו קלים יותר מפשוטי משקל הברזל, וכ' דינרים היה אפשר לומר רק אם משווים בין פשוטי הברזל לפשוטי המטבע²³. גם הלשון דינרים למשקל הברזל תמוהה, שדינרים היו נסחרים במנין, וגם צריך להבין מה שכתב בסוף דבריו שהוא ליטרא פילפלין שלנו, מנין לקוחה קביעה זו, ומה משמעותה.

אך נראה ליישב בהגהה קלה לאחר העיון בדבריו במקום אחר. רבינו שמעיה תלמיד רש"י כתב בפירושו ליוצר פרשת שקלים ששמע מרבו רש"י בשם רבי יעקב בר יקר פירוש בענין הפסוק ביחזקאל מה, יב:

"והשקל עשרים גרה. עשרים שקלים, חמשה ועשרים שקלים, עשרה וחמישה שקל, המנה יהיה לכם". ופירש רבי יעקב בר יקר שכל סכום שקלים שהוזכר הוא משקל מסויים שהתקבל בארצות אירופה, וכך הוא ביאר את הענין של חמשה ועשרים שקלים:

"חמשה ועשרים שקלים (של יחזקאל) הוא ליטרא של פילפלין שלנו. דכ"ה שקלים עושים מאה זהובים. ד' דינר לכל סלע... ומשקל זהוב: ג' פשיטין ומחצה. (כלומר כ"ה שקלים הם 350 פשיטין. ע.א.) ג' מאות פשיטין לק' זהובים עושים כ"ה דינר (כלומר כ"ה דינר שלנו הם 300 פשיטין, כי בכל דינר שלנו יש 12 פשיטין. ע.א.), וק' מחציות נ' פשיטין (100 פעמים חצי פשיטין הם 50 פשיטין, שעדיין לא חישב אותם. ע.א.) והם ד' דינר שלנו [וב'] פשיטין. הרי כ"ט דינר מדינה שלנו [וב'] פשיטין ששוקלין כ"ה סלעים.

והליטרא פילפלין שלנו שוקלת כ"ח דינר (שלנו. ע.א.), והם משקל שני זקוקין של כסף שהזקוק שוקל י"ד דינר, והזקוק למשקל הברזל שוקל ח' פשיטין יותר משלנו, {יה} י"ו פשיטין לשני זקוקים עודפים על שלנו, נמצא ליטרה הברזל למשקל הברזל כ"ט דינר וד' פשיטין, זו היא ליטרא שלנו, נמצא ליטרא שלנו כ"ה שקלים שכתב במקרא".

מח). אמנם יתכן שגם כשקנו במטבעות לפעמים היו שוקלים אותם, שכן בספר הפרדס סי' רסט כתב רש"י בשם רבינו גרשם, על מי שקיבל "זקוק (כינוי לליטרה) של כסף שהוא י"ב אונקיות", ונותן בתמורה "י"ג אונקיות פשוטין", הרי שמשקל של י"ב אונקיות נקרא בימיו זקוק. ובפשוטו אונקיה הוא משקל, ואילו פשוטין הם מטבעות. הרב בניש (עמ' 464 הערה 48) תמה על דבר זה, ובהערות הרב וייס עמ' 518 כתב שיתכן שהם נסחרו במשקל.

מט). הרב בניש כתב שרש"י נקט לפי משקל הברזל ולא לפי פשוטי מטבע, משום שפשוטי מטבע היו נתונים יותר לשינויים.

רבי יעקב בר יקר אומר שמשקל כ"ה דינר של יחזקאל הם ליטרא פלפלין שהיא כ"ח דינרים של ארצו, וביאר לפי ההנחה שזהוב הוא 3.5 פשיטין, ש100 זהובים הוא במשקל של 29.16 דינרים (29 ושישית דינרים).

נראה שרבי יעקב בר יקר מדבר על משקל פשוטי מטבע ודינרים, וחישוב שזהוב הוא 3.5 פשיטין מתוך חקירה כמה הוא פשיט המטבע בימיו ומהו משקל הזהוב בקושטא בדורו. אבל רש"י ורבינו גרשם ומחזור ויטרי לא עשו חישוב כזה, והם מדברים על קביעה על פי המסורת ששנים וחצי פשיטין למשקל הברזל הם דינר, ומניחים לפי המסורת שדינר זה שווה לזהוב קושטא, כפי שהוא היה בזמן תחילת קביעת משקל הפשיטין.

נ. הרב אדלר במאמר השיעורים והמידות 6 הלך בדרך שונה לחלוטין. הוא כתב שכל חישובי הרב יעקב בר יקר נאמרו בפשוטים של ליטרה פלפלין, שאם משקל זהוב הוא ג' פשוטין ומחצה לליטרא פלפלין יש להוסיף 16 פשיטים כדי להגיע לליטרא למשקל הברזל, ונמצא שליטרה למשקל הברזל על פי חשבון המאה זהובים היא כ"ט דינרים וב' פשיטין. ב' פשיטין פחות ממה שיוצא ממאה זהובים כשכל זהוב הוא ג' פשיטים ומחצה, שזה יוצא כ"ט דינרין וד' פשיטין. וכיון שלא היתה ליטרא של ברזל הוא כותב שהכ"ה שקלים הם ליטרה של פלפלין. אך חישוב כמה הוא יהיה גם בליטרה תיאורטית של משקל הברזל כ"ט דינר וב' פשיטין. ועוד כתב הרב אדלר שכמו שבזקוק פלפלין יש 14 דינר, כך בזקוק למשקל הברזל יש 14 דינר. ועל זה מביא הרב אדלר מה שכתב במחזור ויטרי סימן עז: "נמצא שהמנה שוקל כ"ה דינרים למשקל הברזל. וזו היא ליטרא פלפלין שלנו".

והרב אדלר מפרש שלשיטת רש"י ליטרה ברזל היא ממש מנה, והיא כ"ה דינר שהיו בו 10 פשיטין למשקל הברזל, כיון שהמנה הוא 250 פשיטין כאלו, כשנצרך את דבריו לדברי רבינו שמעיה שבזקוק למשקל הברזל יש 14 דינר, יוצא שבזקוק למשקל הברזל היו 140 פשיטין של משקל הברזל, וציין שהזכר זקוק כזה אצל העמים באמנה שנכתבה בשנת ה"א י"ב. ונמצא שהיחס בין הברזל לפלפלין הוא 176/140, יחס של 0.795. ולפי"ז חייבים לומר שמשקל 2.5 פשיטים למשקל הברזל קל יותר ממשקל 3.5 פשיטין של פלפלין, כי אחרת לא יהיה התיאום בין המשקלים כדברי רבינו שמעיה, שהרי היחס ביניהם הוא 0.71.

וכל זה יתיישב לדעת הרב אדלר ממה שמצינו שבימי רש"י היו בקושטא שני משקלים לזהוב. בתקופת רבינו גרשם היה הזהוב 4.45 גרם בתחילת ימיו (ונקרא היסטמנון) וכן היה בסוף ימי רש"י (ואז נקרא בשם אחר), ו4.05 גרם באמצע ימי רש"י (ונקרא טטרטון). ועל כן מסיק הרב אדלר שרש"י שיער בטטרטון הקל שהיה 4 גרם, ור' יעקב ב"ר יקר שיער בהיסטמנון הכבד שהיה 4.45. כלומר שלפי רבינו גרשם כל פשיט שוקל 1.27 כפשוט מלוגריש של בעל העיטור ורבינו אשר, ועל כן אצלו 3.5 פשוטין הם 4.45 גרם. ואילו אצל רש"י 2.5 פשוטים הם 4 גרם, ומשקל כל פשוט 1.6 גרם. וכך יצא תיאום בזקוק שהוא י"ד דינרים שהם אצל רש"י 140 פשוטים= 224 גרם. והם כמו 176 פשוטי ליטרה פלפלין שיש בה י"ב פשוטים בדינר, וכל פשוט 1.27= 224 גרם.

ולפי זה יוצא שליטרה פלפלין היא 426.72 גרם.

ולענ"ד העיקר כפי שכתבתי. רבי יעקב בר יקר דיבר על סתם פשוטין ולא על פשוטין של ליטרה פלפלין. ובכלל נראה שליטרא פלפלין הוא משקל שאינו קשור למטבעות, והיא ליטרא שבה זקוק הוא חצי ליטרה, אבל לא היה דינר שמתייחס אליה, אלא שמצאו וראו שהליטרא הזו שוקלת כמו משקל כ"ח דינרים, והזקוק שלה י"ד דינרים. בעוד שמשקל הזקוק למשקל הברזל שהוא כינוי לחצי ליטרה תיאורטית של י"ב אונקיות הוא משקל י"ד דינרים ועוד שמונה פשיטין. הרב אדלר כתב שזקוק של ליטרה בת כ"ה דינרים הוא י"ד דינרים, ותמוה לי שהלא זקוק זה חצי וי"ד זה לא חצי של כ"ה? גם לפי דברי רבינו שמעיה לא משמע שבזקוק למשקל הברזל היו י"ד דינרים. הוא אומר שהזקוק הוא 14 דינרים ועוד 8 פשוטים הוה, כלומר 176 פשיטין, שהם 14.66 דינרים. זקוק זה אינו חצי של י"ב אונקיות, אלא חצי של ליטרה הדומה לליטרת פלפלין במשקל הדינרים שלה, והוא בערך כמו זקוק קולוניה שהיה 233 גרם.

ויש להעיר עוד שפרופ' מיכלסון במאמר על השקל מציג נתונים שונים על משקל הזהוב בקושטא (על פי האתר: ANS Database Search).

ומעתה נראה שצריך להגיה במחזור ויטרי שבמקום "נמצא שהמנה שוקל כ"ה דינרים למשקל הברזל. וזו היא ליטרא פילפלין שלנו", צריך להיות "נמצא כ' שהמנה שוקל כ"ח דינרים למשקל הברזל. וזו היא ליטרא פלפלין שלנו". וכוונתו בנמצא כ' למה שכתב רבי יעקב בר יקר.

אלא שעכ"פ נראה שדברי רבי יעקב בר יקר נאמרו לדרשה בעלמא, ולדינא בענין משקל הדינר של הגמרא חכמי צרפת ואשכנז לא שינו את דעתם לפי השתנות הזהוב בקושטא. וגם אם הם היו יודעים שמשקל הזהוב בימיהם יותר גדול הם היו אומרים את המסורת שבידיהם שהוא כזהוב קושטא, ומפרשים שהכוונה לזהוב קושטא בזמן שהוא היה 2.5 פשיטי ברזל. לא היה לרש"י ידע ארכיאולוגי על כך שמשקל הפשוט למשקל הברזל השתנה.

אם פשוט קולניש היה בערך 1.29 גרם כדברי הראב"ה, דינר שהוא 12 פשוטין הוא 15.48 גרם, ואם כן ליטרא פלפלין, שהיא לפי רבי יעקב בר יקר כ"ח דינרים, היא 433.4 גרם. משקל זה עולה בקנה אחד עם הממצאים על ליטרה פלפלין שהבאתי בפרק הקודם, אך לא מתיישב כ"כ עם זהוב ביזאנד באותם ימים, שהיה לכל היותר 4.45 גרם^א. על כן מסתבר שהפשוט קולניש בימי רבינו גרשם היה מעט פחות ממשקלו בימי הראב"ה.



טו.

הביצה של הרמב"ם

הרמב"ם לא כתב מהו שיער כביצה בדרהם, אך בפיהמ"ש עדויות א, ב כתב את השיעורים של הקב והרביעית אחרי שפירט את מידת הכלי שמכיל שיעור חלה באצבעות: "וכבר עשיתי אני מדה בתכלית הדיק שיוכלתי ומצאתי שהרביעית האמורה בכל התורה מחזקת מן היין קרוב לעשרים וששה דרהם, ומן המים קרוב לעשרים ושבעה דרהם, ומן החטים קרוב לעשרים ואחד דרהם, ומקמח החטים קרוב לשמונה עשר דרהם. ומצאתי שיעור חלה באותה המדה חמש מאות ועשרים דרהם בקירוב מקמח החטים". ובתשובתו (ס' קנא) כתב איך לחשב כמה זה שמינית אצבע. ומזה אפשר לכאורה להבין שהרמב"ם כתב את השיעור לפי אצבעות ולא לפי ביצים. וא"כ אי אפשר לדעת מהו שיעור ביצה הבינונית לשיטתו.

אך מסתבר שהרמב"ם לא חישב את משקל הרביעית באמצעות מידת אצבעות, משום שגם אם יודעים כמה הוא שמינית אצבע קשה מאוד לדייק במדידה כזו, והוא לא יכול היה לומר את המשקלים שכתב בצמצום כזה. ועוד, שמהרמב"ם משמע בכל מקום כסתימת חז"ל שבודקים אגודל במקום הטבעי הרחב שבאמצעו. ואם משערים לפי מקום זה שיעור הרביעית גדול הרבה מהשיעור שקובע הרמב"ם בדרהמים. וזו לא רק שאלה שנוצרת סתירה שבזה יכולים לומר שהרמב"ם לא עמד על הסתירה, אלא שאם היה הרמב"ם בודק את המידה באצבעות שהוא קבע,

נא). הרב אלדר כתב שבתקופת רבינו גרשם היה הזהוב 4.45 גרם. אך פרופ' מיכלסון כתב שמשקל ממוצע של histamenon בשנים 1067-1081 היה 4.37 גר'.^א

נראה שהוא היה אומר משקל אחר ממה שכתב. על כן צ"ל שהרמב"ם מדד את הרביעית אך ורק על פי נפח של ביצה וחצי, והביצה של 51 סמ"ק, ולפי זה נפח הכלי לחלה שלו הוא 2200 סמ"ק. ואם נדע מהו הדרה המצרי של הרמב"ם נדע מה הוא העריך כביצה בינונית.

ויש להקדים עוד שבהל' עירובין מבואר ברמב"ם שכשהוא מדבר על "דינר" הוא אינו מתייחס לדינר הערבי או המצרי, אלא לדינר של חז"ל שיש בו ו' מעות. בעוד שבדבריו על "דרה" הוא מדבר על המשקל שבו משתמשים בימיו.

בפירוש המשנה בשביעית פרק א, כתב הרמב"ם שדרה שוקל 36 גרעיני שעורה, אבל בהלכה הוא נוקט שדרה מצרי שוקל 64 גרעיני שעורה כפי שנראה להלן, ובנו רבי אברהם (בתשובות פב) כתב שבמערב הדרה שוקל חצי מאשר במצרים, ודרה אל ערב שוקל 64 גרעיני חיטה.

אפשר לעמוד על משקל הרמב"ם לדרה לפי הר"י עקנין במאמר על המידות והמשקולות פ"א, שכתב שבדרה שבמקומו יש 28 חבה, והראינו לעיל שהחבה בארצו היתה 0.05476. נמצא ש56 חבות הם 3 גרם, ונמצא שמדברי רבי אברהם נלמד שזה בערך גם הדרה של הרמב"ם. שיעור הר"י שהראינו היה 2.96 גרם. הר"י חי בשלטון הזירים, שבצעירותו של הר"י היו כפופים לפטימים, ולכן יש רגלים להנחה שזה היה הדרה של הרמב"ם, ומסתבר שגם המתקאל היה בערך זה. ואף שמהר"ף עולה שהדרה הוא 66.66 חבה, בעוד שהרמב"ם נוקט שדרה הוא 64 גרעיני שעורה, אין זה סתירה, שכן הרמב"ם לא העריך את משקל הדרה לפי חבה אלא לפי גרעיני שעורה במציאות.

אלא שלמעשה בענין הדינר של הגמרא הם מחולקים, שכן מהר"ף מוכח שהוא סבר שדינר מתקאל הוא דינר של הגמרא, כפי שנקטו הגאונים, וחישוב את מה שראה שהדרה הוא 0.694 של דינר מתקאל, ולפי מה שהוכחנו שהדרה שלו בערך 2.92 דינר הוא בערך 4.25 גרם. בעוד שהרמב"ם חישוב את הדרה לפי משקלי השעורה, וכיון שיש מסורת שהדינר הוא 96 גרעיני שעורה, הוא נוקט שהדרה הוא 0.66 מדינר של הגמרא, על כן יוצא שלשיטתו הדינר של הגמרא הוא 4.5 גרם.

לפי זה מובן מדוע הרמב"ם לא כתב שהמתקאל של השלטון בימיו הוא הדינר של הגמרא, כנראה משום שבמציאות המתקאל במקומו של הרמב"ם היה כמו אצל הר"י 4.25 גרם².

והנה לגבי הדרה בפיהמ"ש בכורות ח, ח אומר הרמב"ם ששקל כנגדו 61 גרעיני שעורה, בעוד שבהלכה מבואר שהוא היה 64 גרעיני שעורה, שהרי בפיהמ"ש עדויות, א, ב כתב: "מצאתי שהרביעית האמורה בכל התורה מחזקת מן היין קרוב לעשרים וששה דרה, ומן המים קרוב לעשרים ושבעה דרה, ומן החטים קרוב לעשרים ואחד דרה, ומקמח החטים קרוב לשמונה עשר דרה. ומצאתי שער חלה באותה המדה חמש מאות ועשרים דרה בקירוב מקמח החטים".

(נב). הרב אדלר כתב לי שאכן כך נראה מכמה משקולות, אך אין מספיק נתונים כדי לקבוע דבר זה בוודאות.

ובהל' עירובין א, יב, הוא כותב שרביעית יין או מים הם 17.5 דינר בקירוב. ונראה שדבריו מיוסדים על החשבון שעשה בפייהמ"ש בעדויות. וכן בהל' ביכורים ו, טו השווה משקל 346.66 דינר לדרהם מצרי שכתב בפירוש המשניות בעדויות. ומבואר שהיחס ביניהם הוא $\frac{2}{3}$, ואם כן מה שכתב שרביעית מים או יין היא 17.5 דינר בקירוב כוונתו ל- 26.25 דרהם בקירוב, והביצה 17.5 דרהם". ולפי דבריו בבכורות שהדינר הוא 96 גרעיני שעורה, יוצא שבהלכה הוא נוקט שהדרהם הוא 64 גרעיני שעורה. אם כן קשה איך כתב בתחילה שדרהם הוא 61 גרעיני שעורה.

ונראה שבתחילה הרמב"ם בדק משקל מטבע שהרמב"ם חשב שהיא תואמת למשקל במסחר", ורק אחר כך התברר לו המשקל המסחרי. על כן כשהרמב"ם מדבר בעדויות על משקל של מים וחיטה הוא מדבר כדרך ששוקלים במשקלי דרהם, והשקילה אינה על ידי מטבעות, כי אנו רואים שלא ציין בבכורות לדבריו במסכת עדויות. וכנראה הפירוש לעדויות נכתב לאחר שסיים לפרש את המשניות שיש עליהן גמרא, ואז עמד על כך שהדרהם המסחרי הוא 64 גרעיני שעורה".

נג). כתבתי 26.25 דרהם בקירוב, כי כך נקט הכו"פ (סימן טז והמבי"ט בתשובה קמג הביא דבריו), לפי החישוב שדרהם הוא $\frac{2}{3}$ מדינר. אמנם אם ננקוט ש'בקירוב' פירושו 'קרוב ל-17.5', כלומר מעט פחות, יתכן שכוונתו ל-26.15 דרהם, אך מסתימת דברי הרמב"ם כאן ובשאר מקומות נראה שבקירוב הוא במשמעות של בערך.

הרמב"ם בפייהמ"ש (עדויות א, ב) כתב שמשקל רביעית מים הוא קרוב ל-27 דרהם, ואילו משקל רביעית יין היא קרוב ל-26 דרהם, בעוד שבהלכה השווה את שניהם ואמר שמים או יין הם 17.5 דינר בקירוב שהם 26.25 דרהם. דבריו יובנו לפי ידיעת המציאות, שההבדל בין יין למים במשקל סגולי הוא לכל היותר אחוז אחד, וממילא במשקל הרביעית, כ"ז דרהם, ההבדל הוא לכל היותר 0.3 דרהם. על כן לא יתכן שהרמב"ם בפירוש המשנה סבר שההבדל בין יין למים הוא דרהם שלם, אלא נראה שהרמב"ם בפייהמ"ש נוקט שמשקל רביעית מים הוא בערך 26.25 ורביעית יין הוא בערך 25.95, ולמעשה כתב במים וביין אותה לשון "קרוב ל...", "אע"פ שזו אינה אותה קרבה, כי מדד ביחידות שלמות, וכשכף המאזנים לא ירדה 26 דרהם וירדה ב-27 נקט שהוא קרוב ל-27, וכיון שידע שההפרש זעיר, והיין קל רק כשהוא מזוקק, נקט בהלכה לשניהם כמשקל המים שהוא 26.25 דרהם - 17.5 דינר.

הגר"ח נאה משער רביעית של הרמב"ם כמשקל 27 דרהם שהוא 18 דינר, ולפי דרכו שדרהם הוא 3.205 גרם הגיע לנפח המפורסם 86 סמ"ק, אך זהו עיגול המידה. כפי שהראינו הרמב"ם כתב שהוא כ - 17.5.

נד). וכן נראה ממה שבפירוש הרמב"ם למשנה בבכורות הביא שבתשובה לגאון מראשי ישיבות בבל כתוב שחמש סלעים של בכור הם 33.5 דרהם, ולא כפי שהעלה הרמב"ם שם 31.5 דרהם, וכתב שם הרמב"ם שכנראה הגאון כתב כך כי הוא דיבר על דרהם של בבל שהוא קל יותר מדרהם מצרי. חזו"ן שהרמב"ם לא העלה על דעתו לתלות את ההבדל בשינוי משקל השעורה, אלא תלה את הדבר בשינוי הדרהמים, ומובן מזה שהוא מפני שסבר שמטבע הדרהם משתנה אבל לא השעורים. כנראה יותר מאוחר עמד הרמב"ם על ההבדל בין המטבעות למשקל, ולכן בפייהמ"ש עדויות ובהלכה נקט לפי דרהם המשקל שבאמת לא היה בו שינוי בין מצרים לבבל (הרב אדלר כתב שההבדלים בין השיעור בבכורות לשיעור בעדויות נובעים מזה שהמשקל נעשה בשעורות אחרות, ונראה לו שלפי הרמב"ם משקל הדינר תלוי בשינוי משקל השעורה, אך לענ"ד דברי הרמב"ם בבכורות מוכיחים שהוא לא העלה על דעתו אפשרות שינוי במשקל השעורה).

נה). הרב וייס (מדות ומשקלות של תורה עמ' עט, פט), וחכמים שהלכו בעקבותיו (הרב בניש במדות ושיעורי תורה עמ' צא. הרב מרגולין במאמריו. הרב אליעזר מלמד בספר פניני הלכה), נקט שהדרהם הוא בערך 2.83 גרם על פי השוואה למשקל הדינר המתקאל של בה"ג שלפי הנחתם היה 4.24-4.25, ולפי ההנחה שהרמב"ם מדבר על אותו דינר, וכיון שלפי הרמב"ם במצרים הדרהם הוא $\frac{2}{3}$ מדינר הסיק שמשקל דרהם הוא 2.83 גרם. הרב וייס מסתייע לזה בדברי רבי אברהם בן הרמב"ם שמשקל דרהם הערבי הוא 0.7 ממתקאל של 96 גרעיני שעורה, והוא יוצא מהנחה שבארצות ערב הדרהם הוא 2.93 גרם כפי שהיה בימי רב הילאי, ולפי זה הדרהם של הרמב"ם שהוא יותר קטן כי הוא 0.66 מהמתקאל

רבי אברהם בנו אחז בדרכו של הרמב"ם שבדינר של הגמרא יש 96 גרעיני שעורה, ושהדרה המצרי הוא $\frac{2}{3}$ מהדינר של הגמרא. על כן בפירושו לתורה (שמות לח, כו) כתב שלפי דברי הרמב"ם בשקלים א, ג שדינר הוא 96 שעורים "משקל שקל הקודש (לפני הייסוף - 3.33 דינר) חמשה דרהמים מצריים". משקל זה נובע מכך שדרה מצרי הוא $\frac{2}{3}$ של דינר של 96 שעורים דהיינו 64 שעורים, כי כשמכפילים 64 ב-5 עולה ששקל הקדש לפני הייסוף הוא 320 שעורים. נמצא שגם רבי אברהם נוקט שדרה מצרי הוא 64 שעורים. ולכן דינר מתקל של הגמרא הוא גדול פי 1.5 מהדרה המצרי, והוא 4.5 גרם.

אלא שלפי מה שעולה מהשו"ת שלו (שו"ת רבי אברהם ס' פב) בארצות ערב היה שימוש בדרה אחר כבד יותר של 67 גרעיני שעורה, שהם 64 גרעיני חיטה.

רבי אברהם נשאל על ידי חכמי תימן להכריע במחלוקת מה הם כ"ה וזו שיעור כתובה, וכתב בתחילה "שאתם סמכתם על שמשקל הכספים או הדינרים או הזוזים כמשקל הדרה הערבי המפורסם, וידוע שמשקל עשרה דרהמים ערבים כמשקל שבעת מתקאל". כלומר, השואלים היו סבורים ששיעור כתובה ר' דינרים משתנה לפי כסף המדינה, על כן נחשיב את הר' דינרים שהם כ"ה כסף של מדינה בזמן הגמרא, למשקל כ"ה דרהמים של ערב שכ"א מהן הוא $\frac{7}{10}$ מתקאל כפי שהיה בזמן הגאונים (והם הבינו כך משמועה בשם רבינו האי גאון). רבי אברהם משיב להם שמה שהם מניחים שהכסף משתנה לפי כסף המדינה שבה נמצאים, דבריהם נסתרים מהתלמוד, כי ממנו עולה שכסף מדינה הוא סכום קבוע של שמינית של דינר רגיל. המתקאל עצמו היה פחות ידוע, כפי שנראה ממה שרק על הדרה הוא כותב "המפורסם", ועל כן הוא מביא בדבריו את דברי הרי"ף שמגדיר כמה הוא המתקאל לפי משקל צ"ו שעורים, ובהמשך מבאר שאותו דרהם שצ"ל $\frac{7}{10}$ מהתקאל הזה הוא למעשה 67 גרעיני שעורה שהם 64 גרעיני חיטה. ומסכם: "הזוז או הכסף או הדינר הנזכר אצל חכמי המשנה והתלמוד משקלו ששה ותשעים שעורה, והוא יהיה כדרהם וחצי מן הדרהמים הערביים האלה (הדרהמים שהוזכרו בתחילה שהם 0.7 מתקאל), ובדיוק פחות מדרהם וחצי במקצת, כי השעורה קלה מן החטה, והדרהם וחצי מן הדרהמים הערביים צ"ו חטה (כי דרהם ערבי הוא ס"ד חיטה), והמתקאל הערבי הוא (כמו אצל הגאונים) גם כן פחות מדרהם וחצי במקצת (והוא הדינר של חי"ל), ובדיוק משקלו שש ותשעים שעורה, ויהיה אפוא עיקר כתובה של בתולה שהוא מאתים של דבריהם בערך ששה ושלושים מן הדרהמים הערביים האלה, שמשקל כל דרהם מהם ארבע וששים חטה ונקראת זווי דטייעי, ואיננה שבעה ושלושים דרהם וחצי (שהוא הכפלת כ"ה דינרים ב-1.5) מחמת יתרון משקל החטה על השעורה, המחייב שיהיה כל דרהם (כלומר משקל כל דינר שהוא זוז, כפי שכתב לפני כן שהדינר של הגמרא יכול להקרא גם זוז שזה בדר"כ שם נרדף לדרהם) פחות מדרהם וחצי".

של 96 גרעיני שעורה הוא 2.82. אך לענ"ד לרבי אברהם לא היו כלים לדעת מהו דרהם של רב הילאי. נראה שהרמב"ם ורבי אברהם בנו נוקטים שהמתקאל הערבי המפורסם הוא 4.45, שזה 96 גרעיני שעורה לפי הערכת הרמב"ם לשעורה, ועל כן הדרה המצרי שהוא $\frac{2}{3}$ ממנו היה 2.93 גרם, והדרהם אל ערב של רבי אברהם 3.1 גרם. מכל מקום ההבדל בין מה שכתבתי לדביר הרב ויס אינו משמעותי. לדבריו ביצה של הרמב"ם 49.35 סמ"ק, והוא כשיעור הגאונים ויותר קרוב לממוצע של שיעור ביצה ששיערו חכמי הדורות.

ועוד כתב בסוף דבריו שאם נאמר כדברכם שכל מקום נותנים כתובה לפי מטבע זוו שלו "יהיה עיקר כתובה לבתולה בארץ סוריה והמזרח מאתים דרהם כסף טהור ובמצרים מאתים דרהם שחור שיש בו בערך שליש כסף. ובמערב מאה דרהם כסף טהור, הואיל והדרהם שלהם חצי דרהם". כלומר שלדבריהם לא נתחשב באחוז הכסף שבמטבע, ואינו כן, אלא העיקר שיתכן כסף במשקל של 200 דינרי מדינה של הגמרא.

כל זה תואם לדברי הרמב"ם שמדבר על דרהם מצרי ואמר שהוא שוקל 64 שעורים, כי כאן מדובר על דרהם של ערב. רבי אברהם קורא לדרהם שעליו הוא מדבר "דרהמנו", רק מפני שהוא הדרהם שעליו מדברים השואלים בארצות ערב, אך הוא היה כבד מהדרהם של הרמב"ם¹. וכל זה תואם לממצאים שכתב הרב אדלר על משקלי הדרהם מתקופת הרמב"ם, שהם היו בין 2.91 - 3 גרם. אמנם להערכתו הרב אדלר רוב משקלי הדרהם מורים על מגמה שהמשקל יהיה 2.97 גרם², אך נראה שאי אפשר לומר בזה דיוק מוחלט, ולקבוע שזה הדרהם של הרמב"ם, כי כפי שציין בעצמו במחקרו חלק מהמשקלים מכוסים בתוספת משקע שמכבידה אותם, ואין כאן ממצא ודאי.

על כן יש להעריך את הדרהם של הרמב"ם 2.91 - 2.97 גרם, והביצה של הרמב"ם היא 50.9 - 51.2 גרם³.

קצת חיזוק לשיעור זה בימינו אפשר לראות בגרוגרות, לפי מה שכתב הרמב"ם שגרוגרת היא שליש ביצה, ובבינת מרדכי (סימן ב' ענף ו') כתב שמדד גרוגרות בינוניות המצויות, והסיק שגודל הבינוני הוא 16-18 סמ"ק.



טז.

הביצה והזית של חכמי תימן

חכמי תימן הלכו בדרך כלל לפי הרמב"ם, וכן מבואר בתיכלאל הלכות חלה ששיעור הפרשת חלה תק"כ קפלה, ומשמע שמניחים שקפלה הוא דרהם. לפי זה צריך להיות משקל ביצה 18 דרהם, אך הרב שלום שבזי כתב הוסיף על מה שמשערים תק"כ קפלה "ומשקל ביצה בינונית ששה עשר זוז", ובוודאי ידע שלפי חישוב הקפלה כדרהם של הרמב"ם השיעור צריך להיות 18

(נ). יש להעיר על מה שכתב: "לפי חשבון דרהמנו הערבי, שהוא ס"ד חטה, ששה ושלשים דרהם וזהו משקל חמשה ועשרים מתקאל, וחצים לבעולה". לכאורה אם היחס הוא בדיוק 0.7 מהמתקאל כפי שכתב בתחילה די 35.8 דרהם, אך נראה שרבי אברהם לא התכוון לדקדק בזה כולי האי.

(ז). כמו כן אמר לי שמשקל הדינר בימי הרמב"ם לי משקלות הזכויות הוא בערך 4.25. אך אין בזה נפק"מ, כי הרמב"ם לא דיבר על הערכה כלשהיא לפי המשקל הזה.

(ח). בברית הלוי ח"ב סי' ז הביא גם את דברי רבינו תנחום בספרו אלמורשד אלכאפי שכתב משקל הדינר דרהם ורבע בקירוב, ומשקל ביצה ששה עשר דרהם ושלש. מהשוואת המשקלים נראה שהדינר שלו קטן ממה שהעריך הרמב"ם. אך אם הדרהם הוא כפי שהעלינו בדעת הרמב"ם משקל הביצה 48.3 גרם.

דרה, אלא שכך נראה לו שיעור ביצה מתוך בחינת המציאות^ט. הרב איתמר מחפוד (ברית הלוי ח"ב סי' ז) בירר את משקל הקפלה לפי משקל קפלה שהובאה מתימן ומצא שהיא 3.15 גרם, ומסתבר שכך היה גם בימי הרב שבזי, כי זהו בדיוק השיעור שכתבו באנציקלופדיה אוף איסלאם (ח"ב עמ' 1024) שקפלה היא 3.148 גרם. נמצא ששיעור ביצה לפי הרב שבזי 50.3 סמ"ק^ז.

אך הרב קורח (עריכת השולחן יג עמ' ריז) הביא שלפי כת"י קדמונים ביצה היא 1.75 וקייאת (אונקיה), וכתב שבדק ומצא שוקיאת היתה כמו קרוש בלא סיג, ובדק את משקלו בקרוש שהובא בתימן ומצא שהוא 24.75 גרם, דהיינו שביצה היא 43.3125 גרם^ח. ועוד כתב (שם עמ' רז) שלפי סידורים כת"י קדמונים כזית "שיעורו רבע ביצה וי"א שהוא כשליש ביצה בקירוב".

לענ"ד אפשר לקרב את השיעורים שמסרו על כזית, אם נאמר שמי שאמר כזית שליש ביצה בקירוב התכוון קרוב לשליש ביצה של 43.3 סמ"ק (14.4 סמ"ק), ומי שאמר רבע ביצה התכוון לרבע ביצה של 50.3 סמ"ק (12.57 סמ"ק). יתכן ש"בקירוב" נאמר בעיקר על השיעור שליש ביצה, ולפי זה שניהם מתכוונים לכזית שהוא בערך 13 סמ"ק.



יז.

הביצה והזית של החינוך

החינוך במצוה שיג עוסק בשיעור כותבת הגסה וכתב: "שיעור כותבת הוא יותר מגרוגרת ופחות מכביצה, ופחות משלש זיתים גם כן, ששלש זיתים הן כביצה^ט". כלל הענין כבר דקדק מי

נט). תיכלאל כ"י משתא - שבזי, עמ' רכט. קיבלתי מקור זה מפרופ' זהר עמר.

ס). אמנם לפי זה יוצא ששיעור חלה תק"כ קפלה הוא שיעור גדול משל הרמב"ם. נראה שהרב שבזי עשה אומדן ביצה במציאות לפי זוז של 3.2, ולפי זה הוא עמד על כך הוזהר השתנה, אך לא רצה לשנות מהמנהג לשער שיעור חלה לפי משקל הדרה שכתב הרמב"ם, אולי משום שיתכן שגם הקמח השתנה.

מנהג בירושלים המובא בהקדמות לספר שיעור מקוה להפריש חלה בברכה משבע אוקיות ירושלמיות, וכל אוקיא היא 75 דרה - 240 גרם, סה"כ 1680 גרם, והאחרונים הסיקו מזה גם את משקל הביצה שבקמח היא י"ב דרה, ובמים י"ח דרה כמו שכתב הבית דוד (או"ח סי' פב), ונראה שהוא חושבנא בעלמא אך הם לא עשו אומדן מעשי לביצה, כפי שעמד על כך כפה"ח בסי' תנו שמצא שבמשקל ביצה בפועל הוא בערך 15 דרה שהם למעשה 48 סמ"ק.

סא). אמנם הרב קורח הביא שם שכתבו "וקייה היא עשר קפאל", ולפי הבדיקה שהוא עשה במציאות של קפלה וקרוש היא רק 7.86 קפאל, אך ציין שם שלמעשה לא היה מדקדקים אלא במשקלי כסף וזהב, וכנראה האמירה שהן עשר קאפל אינה בדקדוק.

הרב קורח עושה חישובים על יסוד חישוב נפח הביצה הנלמד ממה ששיעור להפרשת חלה 520 קפלה קמח (57.7 סמ"ק), וכן כתב שהקפלה היא 3.2 גרם (כ"כ לפי בדיקה שעשה באותה קפלה שבדק הרב איתמר מחפוד, ונראה שלא דקדק), וצייד שהדרה המקורי היה 3.36 גרם, ולכן בפדיון הבן הוסיפו 5 אחוז ונותנים 31.5 קפלה במקום 30 דרה היות והדרה שלהם 3.2 גרם. אך נראה שהמשקל שכתב אינו מדויק, ומה שנהגו 31.5 קפלה מבוסס על פירוש הרמב"ם למשניות בכורות ח, ח: "הם שלשים ואחד דרה וחצי דרה" (וזה מיוסד על מה שהניח שכל דרה הוא 61 שעורות) וכל זה אינו נוגע לבחינת שיעור ביצה במציאות. כמו כן כתב שלמעשה בהפרשת חלה הייתה להם מידה הנקראת נפר או שמדרו 15 חופנים של קמח, ואין אלו מידות מדויקות אלא מידות שהוסיפו לחומרה.

שהוא בקי ושקל בפלס, שאין במשקל י"ב ארגינץ ועוד שיעור ככותבת, ודינו כחצי שיעור".

ונראה שכל מה שכתב עד המילים "כלל הענין" הם מסקנות מהגמרא, והיינו ששיעור כותבת יותר מגרורת הוא למד מהגמרא בשבת צא ע"א, שכשבאו לומר שיעור הקטן מגרורת אמרו כזית, ולא אמרו ככותבת. ומהסוגיא ביומא עט מבואר שכותבת פחות מכביצה בלי קליפה כפי שכתב שם רש"י, וא"כ כל דבריו כאן הם ביצה בלי קליפה. ומה שאמר ששלש זיתים הם ביצה, כנראה הוא מהשוואת הסוגיות שבכריתות יד ע"א אמרו שאין בית הבליעה מחזיק יותר מב' זיתים דהיינו לפי השאלה ג' זיתים, ומעצם השאלה משמע ליה שעכ"פ בית הבליעה מחזיק קרוב מאוד לג' זיתים. וסוגיה זו הוא משהו לסוגיה ביומא פ ע"א ששם איתא שבית הבליעה מחזיק ביצה בלי קליפה. ועל כן משמע ליה שג' זיתים הם רק כלשהוא יותר מכביצה, ולא חש לדקדק בהבדל הזעיר שיש ביניהם. וממילא כותבת, שהיא שיעור נפרד מכביצה שנקרא בשם אחר, ולכן משמע ליה שהיא פחות גם מג' זיתים אף שהם כלשהו יותר מכביצה, כי כותבת צריכה להיות באופן משמעותי פחות מכביצה.

והנה כבר הראינו מהעיסור ומהרמב"ן בהל' בכורות פ"ח שארגינץ היה 1.73–1.76 גרם, ואם נניח שכוונת החינוך לארגינץ 1.76 גרם, י"ב ממנו הם 21.12 גרם. ונראה שכוונתו לשער את הכותבת כנגד שיעור ידוע או חלק של שיעור ידוע, שוודאי היא לא יותר ממנו, ולכן דקדק לכתוב "ועוד", ולא חצי, שעל ידי ה"ועוד" שהוא פחות מחצי מגיעים לאותו שיעור, שהוא בערך 21.5 גרם. והחינוך אומר למעשה שאם ייקח אוכל במשקל 12.5 ארגינץ, שהם 22 גרם, כבר יאכל יותר מאותו שיעור ידוע שהוא רוצה לשער כנגדו. מסתבר ששיעור זה הוא חצי ביצה, ולמד מזה שכותבת היא פחות מביצה שכותבת היא ודאי יותר מחצי ביצה. והדברים תואמים להפליא למה שכתבנו בשיעור ביצה של חכמי ספרד, ששיעור ביצה עם קליפה לפי חכמי ספרד הקדומים 46 סמ"ק, ובלי קליפה כ- 41.4 סמ"ק, על כן חצי ביצה בלי קליפה 20.7 גרם, וכזית לפי דרכו שהוא שליש ביצה הוא בערך 13.8 סמ"ק. וכיון שלפי הבנתו מהסוגיה בכריתות ג' זיתים הוא כלשהו יותר מכביצה, נראה שכזית לשיטתו על פי הסוגיה בכריתות הוא בערך 14 סמ"ק.

אך לענ"ד מפשט הסוגיה בכריתות בהשוואתה לסוגיה ביומא נראה יותר כדרכו של רבינו תם²⁰, שבכריתות אמרו שג' זיתים אינם נבלעים בבת אחת כיון שמדובר בחלב עם קרישי דם, שיותר קשה לבלוע ביחד מאשר ביצה. ומכל מקום גם חלב קל לבלוע ואינו הבדל גדול מביצה, לכן מסתבר שכזית הוא מעט פחות משליש ביצה בלי קליפה. ויש ללמוד מהסוגיה בכריתות שכזית הוא בערך 13 סמ"ק.



20. כצ"ל שלש זיתים, על פי כת"י בהוצאת מוסד הרב קוק.

21. בתוספות יומא פ ע"א (ד"ה ושיעור).

יח.

הביצה של מהרי"ו

המהרי"ו שיער שיעור חלה קרוב לג' זידליך. הרב אדלר כתב שהזידליך שלו לפי החוקרים בימינו היה 714.1 סמ"ק, לכן נראה שביצה שלו היא פחות מ-49.5 סמ"ק, ומסתבר שכוונתו בערך 48 סמ"ק². שיעור זה עולה גם מהשיעור של בעל תוספות יום טוב, וכן מהשיעור של הרב יעקב הלוי אחי השל"ה (הנקרא בפוסקים שיעור הי"נ), ששניהם חיו בפולין כמאה שנה אחרי מהרי"ו. הם נקטו ששיעור חלה הוא ג' קוראט פולני השווים לפינט פראג (צ'כיה-בוהמיה) אחד³.

(סד). מהרי"ו (שו"ת סי' קצג) כתב: "ושיעור חלה כלי שמחזיק מעט פחות מג' זידליך". שיעור זה דנו בו רבות האחרונים, אך כיום אפשר לדעת אותו על פי ממצאים. הרב אדלר (השיעורים והמידות 6 עמ' 257) כתב שבאוגסבורג, עירו של המהרי"ו, זיידל היה 714.1 סמ"ק, ולפי"ז יהיה שיעור חלה של המהרי"ו פחות מ-2142 סמ"ק, וביצה 'מעט פחות' מ-49.5 סמ"ק, היינו 49 - 48 סמ"ק, כי לא מסתבר שיותר מזה יקרא אצל המהרי"ו רק מעט פחות, שכן כל הפחתה של יותר מסמ"ק בביצה יוצרת הפרש ניכר של 43 סמ"ק בסך הכללי.

בתשובת החו"י (חוט השני סי' צז. נולד במורביה בשצ"ח, נפטר בתס"ב (1702) בוורמס שבגרמניה) כתב על דברי מהרי"ו: "דשיעור חלה ג' זידליך שלנו בקרוב, והוא (הזידליך) מה שקורין באשכנז עכטמאס. במדה גדולה פה וורמיש (גרמיה) וקורין אותה אלט מאס (כלומר העכטמאס הוא חלק ממערכת המידות של המידה הנקראת אלט מאס), נמצא בזיידל (של מהרי"ו שהוא העכטמאס) י"ד ביצי' וב' חומשי ביצה".

ועוד כתב שם: "ולפי דרך מהרי"ו הנ"ל יהיה שיעור מקוה ארבעים סאה ע"פ חשבון דהעומר של שיעור חלה עשירית האיפה שהיא ג' סאה, מכון מאה מידות גדולות שקורין אלט מאס".

כיון שבמקוה יש 5760 ביצים והוא כתב שהם 100 אלט מאס, מתבאר שאלט מאס לדעתו הוא 57.6 ביצים, וע"כ העכטמאס שהוא 14.4 ביצים הוא רבע ממנו, וכתב שהעכטמאס הוא הזידל של מהרי"ו כי 3 ממנו הוא שיעור חלה 43.2 ביצים, וא"כ שיעור זה כפול 1.333 הוא האלט מאס.

ובהמשך כתב את השיעור הנראה לו שיוצא משיעור הרביעית לפי סלע של הרמב"ם, וכתב שם בחוט השני: "ונחזור לעניינינו (שעל פי שיעור הרמב"ם) משקל אלט מאס (הגדול משיעור חלה פי 1.333) מכון ק"ך לוט. ואני בעניי שקלתי מדה ישנה מים צלולין ומצאתיה קכ"ו לוט, ראה איך נתכוונו המשקול' ויתרון המעט הזה אפשר מפני שג' זידליך הוא יותר משיעור חלה, כדמוכח מלשון מהרי"ו. וכן ראיתי בספר נימוס הרופאים נדפס שנת תרנ"ו למספרם כי מדה חדשה משקלה במים צלול' ק"י לוט, ומדה ישינה יתירה עליה קרוב לחומש, ויהי מבדיל בין מים למים".

ונראה ש'לוט' הכוונה היא ללוט קיסר הנקרא לוט וינאי. משקל לוט זה 17.54 גרם, כך כתב לי הרב דורון אדלר לפי מה שכתוב בספרי המחקר כיום (אלא שהגר"ח נאה נוקט שהוא 17.58 והרב בניש במידות ושיעורי תורה עמ' תעד נוקט שהוא 17.5, ולא דייקו). לפי הבנת החו"י נראה שאמנם לפי הבדיקה שלו שיעור של האלטמאס הישן הוא קכ"ו לוט, אך לפי ספר נימוס הרופאים הוא 132 לוט (והוא תוספת חומש של ק"י). ועל כן לפי ספר נימוס הרופאים עולה שיעור אלטמאס 2315 סמ"ק, וכיון שיש בו 57.6 ביצים, כל ביצה היא 40.4 סמ"ק. וכתב הגר"ח נאה שאמנם יתכן עוד פירוש שהכוונה לחומש מלבר תוספת על ק"י, דהיינו 137.5 לוט, וא"כ ביצה 41.87 סמ"ק. אך לפי זה פחות מובן מה שהוא אומר "וכן ראיתי בספר נימוס הרופאים", שהרי משמע שהוא אומר שזה מתאים בערך למה שהוא מצא מידה של קכ"ו לוט, והוא מניח שהוא מדד במים יותר צלולים ולכן יצא לו פחות מהם. וקל"ב לוט היא מידה שיכולה להיקרא מתאימה בערך לקכ"ו, אך קל"ז וחצי לוט הוא הפרש גדול יותר. לכן יותר מסתבר שכוונתו לקל"ב לוט, ולפי המידה שהוא מדד קכ"ו לוט השיעור קטן יותר, ונמצא שלפי מה שנקט כמהרי"ו שהוא פחות מג' זידליך, השיעור של הביצה עוד יותר קטן 40 סמ"ק, וזה גופו תמוה.

אך מלבד שהוכחנו את השיעור האמתי של המהרי"ו לעיל, לענ"ד נראה שהמידה שעשה בעל חוט השני מוכיחה שמה שמצא כתוב בספר נימוס הרופאים על המידה החדשה אינו נכון, כי ההפרש בין מים רגילים למים מזוקקים הוא זעיר,

לפי המחקר קווארט פולני בימיהם היה 680.9 סמ"ק³, על כן שיעור חלה אצלם 2042 סמ"ק, והביצה בה הם שיערו היא 47.28 סמ"ק, וכדבריהם נקטו הט"ז והבכור שור. ונראה שזה היה מנהג אשכנז שנים רבות, ולא כפי שכתבו הרב ויס והרב בניש שיעורים קטנים יותר למנהג אשכנז. גם מנהג רוסיא בהפרשת חלה ככל הנראה היה מבוסס על מה שנהגו באשכנז על יסוד הערכת ביצה בינונית, והוא בערך 48 סמ"ק³.



ולא מסתבר לתלות בזה את ההבדל בין מדידתו למדידת 'נימוס הרופאים'.

מסתבר שהוא מדד את האלטמאס החדש, אלא שבטעות חשב שהוא האלטמאס הישן. אם נאמר כך יוצא כל השיעורים מתאימים. המידה החדשה היא ק"ו לוט ולא ק", ועל כן המים שבמדה הישנה היתרה ממנה בחומש מלבר שוקלים 157.5 לוט, וכשנחלק ב-57.6 ביצים, יוצא שביצה היא כמעט 48 סמ"ק. ונמצא שהאמת היא כפי ששמע שרבע האלטמאס הוא הזיידל של מהרי"ן, אלא שהוא עצמו לא עמד על השיעור המדויק של האלטמאס, בגלל החלפת אלטמאס ישן בחדש, ולכן הגיע לשיעור כ"כ קטן.

[בקריית אריאל עמ' רמג הבין שהחז"י אומר שאלטמאס הוא 130 לוט, והוא שיעור חלה, וכבר השיג עליו בפרי אליעזר]. (סה). השיעור של הרב יעקב הלוי אחי השל"ה (בהגהות על הספר של אביו יש נוחלין פ"א הג"ה יז, עמ' קלב במהדורת ברית אברהם) כתב "שערי שיעור תשעה קבין (216 ביצים. ע.א.) והנה הם שלש מדות שקורין במלכות פולין 'טעפ', שכל אחד הוא ארבע 'קווארט', ועוד שלשה 'קווארט' (סה"כ 15 קווארט. ע.א.). ולפי שיעור המדות שבמלכות פיהם, שקורין 'פינט', שהוא ארבע זיידלך, הם חמשה 'פינט' [כאן יש תוספת ביאור שנכתבה במקור: ולפי זה שיעור חלה הוא מ"ג ביצים וחומש ביצה, הוא מה שמחזיק המדה קמח שקורין במדינות פיהם 'פינט', ובמדות פולין הוא מה שמחזיק שלשה מדות שקורין 'קווארט']".

עולה מדבריו:

בפולין: טעפ = 4 קווארט. ט' קבין = 15 קווארט, וחלה = 3 קווארט.

ובפראג (פיהם - בוהמיה - צ'כיה): פינט = 4 זיידלך. ט' קבין הם 5 פינט - 20 זיידלך. חלה = פינט = 4 זיידלך.

כלומר שהקווארט הפולני גדול בשליש מלגאו של הזיידלך בפראג.

החז"י (בחוט השני סי' צז), שנולד אחרי פטירת אחי השל"ה, כתב על דברי הגהת היש נוחלין "נראה דאותן מידות פולניש (דהיינו הטעפ) הם מידה גדולה אלט מאס, וה' פינט שכתב ה' פינט קטני' מאד, משא"כ פינט דפראג קרובי' מאוד לאלט מאס".

ולכאורה אינו מובן, שכן מלשונו אחרי איזכור הפינט שלך הי"נ "משא"כ פינט דפראג", משמע שהפינט של הי"נ אינם פינט דפראג, והרי הי"נ מדבר על פינט דפראג. לכן נראה שצ"ל "משא"כ פינט דפולין", ובפינט זה כוונתו לטעפ הפולני שהוא כמו האלטמאס של גרמניה שהרי הוא ד' קווארט, וכמבואר בדבריו שהאלטמאס הוא פי 1.333 משיעור חלה, ואילו הפינט דפראג שמזכיר הי"נ "קטנים מאוד" ביחס אל המידה המצויה עתה בגרמניה שהיא כמו הטעפ הפולני, כי הם קטנים מהטאפ הפולני בשליש. החז"י אינו מתייחס למה שמודדים היום בפראג, שדבריו הם על המידות בימי בגרמניה.

שיעור הי"נ וזה למה ששיער בעל תוספות יום טוב (נפטר בת"ד בפולין) בהגהותיו על הלבוש (מלבושי יו"ט או"ח תנו, ג) שכתב על שיעור חלה "שיעורתי פינט פרעגש". גם רבי יעקב רייזר (נפטר בתצ"ג וחי גם בפראג) בחוק יעקב סימן תנו כתב שגם הוא בדק ומצא ששיעור חלה הוא פינט כמו שכתב בעל התוספות יום טוב. כלומר הפינט פראג של הי"נ עדיין היה קיים אצלם בפראג, והם מתייחסים אליו ולא אל האלטמאס הגרמני, שעליו מדבר החז"י [ולא כפי שהבין הפרי אליעזר חנוכה].

סו). הט"ז (או"ח תרו, ו) כתב שמצא כתוב שט' קבין הם ט"ז קווארט פולניש, ונראה כוונתו שמצא מה שכתוב בספר יש

יט.

סיכום למשקל הדרה ונפח ביצה בינונית לפי הערכת חכמי הדורות

בס"ד ביררנו את המשקלים שעליהם דברו חכמי הדורות. נראה שמימי הגאונים עד הרמב"ם משקל דרהם כיל שבו אמרו הגאונים הרי"ף והרמב"ם את המשקלים היה קבוע 2.92 – 2.97 גרם. וזו ספרדי שעליו מדברים חכמי ספרד הראשונים הוא 1.97 גרם, וארגניץ שעליו מדברים העיטור והרמב"ן היה 1.73 – 1.76 גרם. מתקאל דינר מימי הגאונים והרי"ף והרמב"ם היה 4.23 – 4.26 גרם, ועל כן הרי"ף השווה אותו בערך גם לדינר מרבוטי שהיה 4.27 גרם, אך יותר מאוחר בימי המוואחידון הועלה משקל הדינר ל 4.6 – 4.66 גרם. הרמב"ם ובנו רבי אברהם סברו לפי משקל השעורים שעשה הרמב"ם שהדינר של חכמים הוא 4.5 גרם, למרות שכל הנראה המתקאל המסחרי גם אצלם במצרים היה 4.25 גרם.

כל השיעורים שכתבו חכמי הדורות שנביא לקמן הם לפי בדיקת הביצה במציאות, ומסרו אותה במשקלים הנ"ל. אך שיעור הביצה לפי הירושלמי בהתאם למסורת שליטרה – מנה היא לוג, ורביעית היא 25 דינר הוא לפי הגאונים 70 סמ"ק. ולפי שיטת רש"י במשקל הדינר שהרמב"ן אחז בה לאחר שעלה לארץ ישראל ביצה היא 60 סמ"ק. לפי הישוב חידת השיעורים שכתבתי במאמרים בירחון האוצר (כא- כג, מח, סו, סח) שיעור לוג הוא 9 ביצים והיינו 48 סמ"ק, ושיעור זה תואם במדויק למסורת הגאונים ורש"י הנ"ל.

נוחלין. גם הבכור שור (סנהדרין צג) כתב את השיעור הזה, שהועתק מהי"נ, ומהט"ז אנו יודעים את המידה המדויקת של השיעור הזה כי כתב שקווארט שוה 2.5 זידליך מעהרין. ובימי הט"ז הזידל מעהרין' היה 272.37 סמ"ק (כ"כ לי הרב אלדר), וא"כ קווארט הוא 680.9 סמ"ק, ושיעור פינט פראג שהוא שיעור חלה 2042 סמ"ק, ועולה מזה שהביצה ששיעורו היש נוחלין ובעל תוספות יום טוב היא 47.28 סמ"ק.

[הרב גרשון וייס (מידות ומשקלות של תורה פרק פו הערה 3) חישוב את שיעור הביצה לשיטה זו לפי הנחה שזידל מעהרין הוא 267 סמ"ק, ומזה הסיק שהשיעור של היש נוחלין ותוספות יום טוב לחלה 2003.5 סמ"ק, ושיעור ביצה הוא 46.37 סמ"ק, ורבים נמשכו אחרי דבריו לקבוע שמנהג אשכנז היה פחות מ 47 סמ"ק לביצה. אך שיעור זידל מעהרין נקבע ל 267 סמ"ק רק בשנת תקי"ח (1758 למנינם), ולכן יש להוסיף קרוב לסמ"ק אחד לביצה לחשבוננו].

סו). המנחת ברוך (סי' עה) כתב בשנת תר"ס שנהגו ברוסיה להפריש חלה מנפח של 15 קרוטשקע. מידה זו לפי ויקיפדיה היא נפח 123 סמ"ק, ומזה עולה שיעור חלה 1845 סמ"ק. וביצה 42.7 סמ"ק, אך אין ללמוד מזה ששיעור ביצה 43 סמ"ק, דנראה שזה שיעור שנהגו בו לחומרה במספר עגול. ערוה"ש (או"ח ס' סח) כתב שהמנהג ברוסיה לשער חלה במשקל קמח ג' פונט, דהיינו משקל קמח 1230 גרם (וכ"כ הגר"ח"נ בשיעורי תורה עמ' קיח). ובהערות הגרי"ש אלישיב מסכת חולין דף קלה עמוד ב כתב: "להלכה יש שיעור (ק"ג ומאתיים ושלשים גרם) שצריך להפריש חלה אבל ללא ברכה, ויש שיעור (ק"ג ושש מאות שישים ושש גרם) דמפרישין בברכה. והובא בפוסקים שהוא ג' פונט ועוד קצת (הפונט האנגלי הוא 454 גרם, והפונט הרוסי 410. וליתר דיוק 409.5). ובג' פונט יפריש בלא ברכה". עכ"ד. וכוונתו כנראה שמג' פונט אנגלי ועוד קצת יברך, ובלא ברכה יפריש מג' פונט רוסי, ראה בשו"ת ויען יוסף אורח חיים סימן רפט שבמקומותינו (ארה"ב) משקל ג' פונט קמח דהוא לערך שיעור חלה ואולי קצת פחות מזה מעט.

כיון שיבואר להלן שהיתה מסורת בפולין לשער ביצה כ 48 סמ"ק מימי מהרי"ו מסתבר שמנהג המשקל ג' פונט הוא מתוך החישוב שקמח הוא 0.6 ממים, והנפח של 1230 גרם הוא 2050 סמ"ק, וזה מתאים לביצה 47.45 סמ"ק, כשיטת תוספות יום טוב ואחי השל"ה, והש"ך.

ולגבי שיעור הביצה במציאות מצינו את השיעורים האלו:

א. רב הילאי (בבל, עיראק): 16.66 דרהם: 48.5-49.2 סמ"ק.

ב. הרב שמואל הנגיד וחכמי ספרד הקדומים: 23 וזו ספרדי: 45.4-46 סמ"ק.

ג. רבינו אשר מלוניל (פרובנץ): 46.25 סמ"ק.

ד. ראב"ד (פרובנץ, ספרד): 45.8-48 סמ"ק.

ה. רמב"ם (מצרים): 17.5 דרהם: 50.9-51.3 סמ"ק.

ו. מהרי"ן, אחי השל"ה ובעל תוספות יום טוב (מרכז אירופה): 48-47 סמ"ק.

ז. חכמי תימן: 43.3-50.3 סמ"ק.

ועולה משכלול כל המידות שביצה במציאות היא בערך 48 סמ"ק, וכן היה המנהג לשער בתימן, ובארצות אשכנז.



כ.

שיעור כזית

בענין שיעור כזית עסקתי בירחון האוצר גליון נא, ולא נשנה כאן אלא בשביל דבר שנתחדש בו. תחילה צריך להקדים ולומר שבענין כזית קשה לדעת את השיעור לפי בחינת המציאות. לשון המשנה מסכת כלים פרק יז משנה ח: "כזית שאמרו לא גדול ולא קטן אלא בינוני זה אגורי".

לא כתוב במשנה רק בינוני אלא "אגורי". לפי חז"ל הזית שהשתבחה בו א"י כזית שמן הוא האגורי שהוא בעל תכונות יחודיות. אמנם הרמב"ם לא הביא הגדרה זו בהלכה, אך מחז"ל נראה שאין בזה מחלוקת, וכנראה הרמב"ם לא הביאו כי ממילא איננו יודעים בוודאות מהו האגורי.

לכאורה אפשר להבין מהמשנה שבינוני הוא כמו בגרוגרת וביצה מה שנראה בעיני אנשים בינוני שכיח או חציון של גדול וקטן, והכוונה במילה האגורי לסמן לנו מהו הבינוני במין מסויים שהוא בערך הבינוני, גם אם אינו בדיוק האמצע דהיינו שאם נניח שהזיתים הם בין 1-17 סמ"ק הבינוני האגורי צריך להיות בערך 7-10 סמ"ק.

אך ביארתי לעיל שלפי רבי יוסי הענין של בינוני אינו חציון של גדול וקטן אלא דוקא מה ששכיח, וקשה לומר מהו גודל זית שכיח כי יש הרבה מינים ובינוני השכיח משתנה לפי המין שמחליטים לזרוע ממנו יותר, ועל כן אי אפשר לומר בזה בינוני שכיח מוחלט גם באומד לא מדויק^{סח}, על כן נראה שאי אפשר לפרש שהעיקר הוא הבינוני ורק מסרו לנו סימן שהבינוני הוא

סח. בימינו הזיתים המצויים הם בין 2-10 סמ"ק, הזיתים הגדולים משיעור זה נדירים, אך כפי שציין פרופ' זהר עמר יש זיתים גדולים 17-20 סמ"ק.

האגורי, אלא צריך לפרש שהכוונה במילה בינוני שהכזית האגורי שקבעו למדוד בו נראה בעיני אנשים בינוני כיון שעכ"פ יש גדולים ממנו ויש קטנים ממנו (וכה"ג נראה גם לפרש מה שאמרו על שעורה שהבינונית היא המדברית, ועל עדשה שהיא מצרית), וממילא לא צריכים לחפש בינוני שהוא בערך האמצע בין גדול לקטן, כי לא נוכל להעריך כמה הוא זית בינוני שכיח במציאות כפי שעשו הגאונים והראשונים בביצה, אלא נוכל לדעת את שיעור כזית רק על ידי השערה לפי זית שתכונותיו דומות למתואר בחז"ל, או על ידי בירור המידה המדוייקת על יסוד היחס בינו לכביצה העולה מדברי חז"ל.

מצאתי זית שלפי תכונותיו יש סבירות מסויימת שהוא האגורי, בספר של שהאבי על עצי פרי באיזור ארץ ישראל וסוריה שכתב בעמוד 152 (לפי תרגום של ידידי ר' חי סעדיה) על שלשה מסוגי הזיתים הגדלים באלכסנדריה - צפון ארץ ישראל של גבולות התורה:

"הזית הירוק. זית הג'לט. עץ יותר קטן בגובה, והעלים שלו פחות מעלים (אחרים). הפרי שלו גדול. פירותיו בצבע שחור וצורתם מלבניות. הצורה דומה לפרי התמר. אורכו 35 מ"מ ובהיקף שלו 25 מ"מ. הג'לט הוא יקר מכל הסוגים, והכי טוב בתעשיית המכ"בוסה (זיתים דפוקים), ולא מוציאים ממנו שמן אלא בצורה נדירה, וקוטפים את פירותיו בתשרי השני לאחר שהוא בשל. לא נמצא הרבה כמוהו. המציאות שלו היא רק 5 אחוז מסך הכל, וזורעים אותו בכמה איזורים: רהוטה, ברג' וואדי עג'ם.

הסורי הוא ברהוטה. מעט מעצים אלו. יש לו פרי קטן. ממוצע האורך 22 מ"מ וממוצע בהיקף 16-17 מ"מ. כאשר מגיע הזמן לקטוף אותו המעטפת שחורה עם נקודות, והעלים שלו יותר רחבים משל סוגים אחרים. לא כ"כ רוצים אותו, והוא מעורב בשמן שלו במסחר.

הזית התופאחי. עצים דומים לעצי הדהן, ואותו דבר העלים שלו, אבל פירותיו יותר גדולים מפרי הדהן, ויותר קטנות מ'החבה' של הג'לט (תרגום חבה גרעין כמו גרעין חיטה. ככל הנראה הכוונה לגרגר- כינוי לעצם נפח הפרי), והיא שחורה מבריקה דומה לביצת צפור קטנה. הסוג הזה מעט מוצאים אותו. אחוז השמן בו פחות משאר הסוגים, וטעמו פחות טוב משאר הסוגים".

לענ"ד עולה מדבריו שיש לג'לט שמן מרובה בעל איכות טובה מאוד. בגלל זה הוא הזית הכי טוב בתעשיית הזיתים הדפוקים. מה שכתב שלא מוציאים ממנו שמן אינו מפני שאין לו הרבה שמן אלא מפני שמעדיפים לאכול אותו בגלל איכותו הגבוהה^{סט}. כמו כן משמע שהוא נשמר מהגשמים באופן יחודי כי כתב שקוטפים אותו בתשרי השני, שהוא ככל הנראה מקביל לזמן של חודש חשון, בעוד ששאר הזיתים נקטפים בתשרי הראשון^ע, ובהם לא מחכים עד שיהיו לגמרי בשלים כדי שלא יינזקו מהגשמים. הוא כותב שהוא יותר גדול מהתופאחי וצורתו מלבנית דומה לתמר, וזה גם דבר ייחודי שאין בשאר הזיתים. על כן משמע שלמרות שגודלו רק 35 על 25

סט. כ"כ לי הרב מירון יוחאי שרוב זני הזיתים הם דו תכליתיים ויכולים לשמש גם לשמן וגם למאכל ואחוזי השמן בהם גבוהים וטובים בחלקם. למשל קלמטה ומנולינו או ג'ראפה שהם זנים גדולים (עד כ-10 גרם ואפילו עד 12 גרם בהשקיה מרובה). כמו כן ציינת בירחון נא שגם פליניוס הרומאי כתב בספרו שגודל הזית אינו מלמד על כמות השמן.

ע. כ"כ באתר משתלת יגור שזמן מסיק הזיתים הוא סוף ספטמבר ותחילת אוקטובר, שזה בדרך כלל מקביל לתשרי שלנו.

מ"מ, ובדרך כלל אם נכניס זית רגיל לגליל הוא תופס בערך 50 אחוזי מנפח הגליל^{ע"א}, ונפח גליל של 25 על 35 מ"מ הוא 17.1 סמ"ק (שטח העיגול כפול גובה), זית זה יתפוס יותר אחוזים בגליל מזית רגיל, כיון שהוא מתואר כצורת תמר, דהיינו שהוא אינו מחודד בזוית גדולה בקצותיו כמו הזית המצוי. ככל הנראה זו הסיבה ששאהבי כותב שהתופאחי הוא יותר קטן מהחבה של הג'לט ולא כתב סתם יותר קטן מהג'לט. הכוונה היא שגם אם התופאחי הוא בערך אותו גודל מבחינת אורך והיקף, מכל מקום נפח הזית של הג'לט גדול יותר בגלל צורתו הייחודית.

פרופ' כסלו ("גודלם של הזיתים בימי חז"ל" עמ' 26) כתב שהתופאחי הוא 10 סמ"ק, וכ"כ פרופ' עמר (אמונת עיתן 114 עמ' 45), וא"כ מסתבר שהג'לט שלדברי שאהבי ניכר שהוא גדול ממנו בנפח הוא 12-13 סמ"ק.

אך כל זה השערה שלא נוכל לקבוע על פיה הלכה. גם מרוב המקורות שהביאו מחז"ל קשה להביא ראיה חד משמעית לדיוק הנפח של כזית אלא רק נוכל להראות שהוא יותר מ 8 סמ"ק ופחות מ 25 סמ"ק, בניגוד למה ששיערו כמה אחרונים^{ע"ב}, ואף נראה לקמן הוכחה שהוא פחות מ 15 סמ"ק (דהיינו פחות בצורה משמעותית מכאגוז, וכמבואר לקמן), אך אחרי שביררנו את גודל הביצה יש לנו ראיה נפלאה לרקדוק הנפח על יסוד דרשת הגמרא בברכות כ ע"ב שהקב"ה נושא פנים לישראל מפני שישאל מדקדקים על עצמם "עד כזית ועד כביצה".

דרשה זו לפי רש"י כוונתה רק לומר שלמרות שהתורה חייבה לברך רק בשיעור שביעה ישראל מדקדקים לזמן ולברך על אכילת כזית לרבי מאיר, ועל אכילת כביצה לרבי יהודה. אך קשה, שלא הוזכרו כאן בגמרא רבי מאיר ורבי יהודה. וגם קשה למה אמר "עד כזית" ו"עד כביצה" ולא "על כזית" ו"על כביצה".

אך הגר"א כתב בביאור על הפסוק טוב-עין הוא יברך כִּי־נָתַן מִלֶּחֶמְךָ לְדָל (משלי כב, ט) ביאור דרשה זו באופן אחר: "ונראה דהכי פירושו כמ"ש הרי"ף דשיעור שתי סעודות הוא י"ח גרוגרות והם שש ביצים. ואיתא בזהר שבשלוש ביצים יש עשרה זיתים^{ע"ב}, שהם תשע גרוגרות, הרי

עא). כ"כ לי הרב מירון יוחאי על פי מדידות שערך בכמה זיתים, וכן ע"פ הנתונים שמציגים פרופ' כסלו ופרופ' עמר על נפח וגודל זני השאמי והתפאחי.

עב). הרחבתי בזה במאמר בירחון האוצר נא. הוכחתי שם שאינו 8 סמ"ק ממה שתמה הירושלמי למה נפסול כהן שאינו יכול לקמוץ שני כזיתים, ואם כזית 8 סמ"ק מה התמיה שמי שאינו יכול לקמוץ 16 סמ"ק פסול, הרי רוב הכהנים יכולים לקמוץ כמות כזו, ומדוע לא נאמר שמי שאינו יכול לקמוץ כך יפסל לעבודה זו. כמו כן התוספתא מנחות (פרק ח הלכה ט) שבה ביאר רבי שמעון את הטעם שפותרים עד כזיתים: "וכן היה ר' שמעון אומר מותר ריקני מנחת ישראל פתיתיהן כזיתים, כדי שיהא שולט בהן לקמוצן". אם זית הוא 8 סמ"ק לא מובן למה צריך לפתות לכזית כדי שיהיה שולט לקמוצן? גם אם יוצא ריקני דק וגדול, הקמיצה היא גם בחלות שאינם ריקנים, וכדי לא לחלק ביניהם צ"ל שהיה אפשר למעוך גם את הריקני בקמיצה, לכן נוח לקמוץ פתית שהוא בגודל כזית דהיינו בערך 25*35 מ"מ. וכן מוכח מזה שאינו 25 סמ"ק, כי ריקני בגודל כזה לא נוח לקמוץ.

וכן נראה ממה שבכריתות משמע שג' כזיתים אינם יכולים להיבלע כאחד, ולא מסתבר שקשה לבלוע כאחת 25 סמ"ק של חלב מעורב עם קרישי דם. ומאידך גיסא משמע בכריתות שאדם יכול היה לבלוע כמעט ג' כזיתים כאחת, ולא מסתבר שאדם יכול לבלוע 75 סמ"ק של חלב עם קרישי דם כאחת.

עג). בגליון נא הבאתי את המקור ברע"מ לקביעה זו, והם דברים מופלאים מעוררים לכוונה עמוקה המובאת בכתבי האר"י בחילוק הבציעה בשבת לעצמו כזית ולאשתו כביצה, וכן כשאומרים "פותח את ידך" ורומזים על שני היודין בשם

שהזית פחות מגרורת בחלק עשירית. ולפי זה אתי שפיר, כי שיעור סעודה הוא שלוש ביצים כנ"ל, והם עשרה זיתים, וכשיש לאדם זה השיעור לבד אזי חייבה התורה כשיאכל בעצמו כשיעור הסעודה שיברך לה' על מזונו, כמ"ש ואכלת ושבעת וברכת, לשון יחיד. אבל ישראל עם קדושים חפשו בחיפוש נרות איך לגדלו ולרוממו יותר, ולכן כשיש לו שיעור הנ"ל שהוא י' זיתים, יהדר אחר עשרה כדי שיגיע לכל אחד כזית ויברכו בשם, ואם לא ימצא עשרה עם כל זה לא יאכל בעצמו אלא מהדר אחר שלושה ויתן לכ"א כביצה ויברכו בזימון. וז"ש וכי לא אשא פנים לישראל וכו' והם מדקדקין על עצמם עד כזית תחילה ואח"כ עד כביצה, ובאמת שיעור כזית וכביצה נשנית לגבי זימון כדתנן עד כמה מזמנין עד כזית וכו' אבל לא לענין זה", עכ"ל הגר"א במשלי, ועי"ש עוד ביאור הענין על פי הסוד.

לפי ביאור הגר"א מדובר על ביצה עם קליפה, והאדם מחלק את סעודתו שהיא כג' ביצים עם קליפה, אך יש על זה כמה קשיים:

א. שיעור סעודה ג' ביצים אינו מוסכם, לדעת ר"ש הוא ד' ביצים. ובעיקר קשה, שהשיעור הוא ג' ביצים של חיטה ממנה עשויה הפת (וכן הוא השיעור בגרורת לפי הרמב"ם שמשוה ג' ביצים ל"ח גרורות), ואילו היחס בין זיתים לביצה נאמר לגבי ביצה מאותו סוג של הכזית. לכן לא שייך לחלק שיעור סעודה של ג' ביצים לז' זיתים, שהרי בנפח הפת שלפני האדם שמחלק ודאי יש יותר מג' ביצים. ומאותו טעם גם לא שייך לחלקם לג' באופן שכל אחד מהאנשים יקבל כביצה פת, שהיא שליש משיעור הסעודה שלו, כי שליש מהסעודה יוצא הרבה יותר מכביצה.

ב. שיעור ביצה האמור בדבר שאדם אוכל ומשערו כביצה נאמר בכל המקומות על ביצה בלי קליפה. ביצה עם קליפה נאמרה רק לצורך חישוב נפח של מידות, ולכן לא מסתבר שהגמרא מדברת על שיעור זה במילים "עד כביצה".

ג. לפי דרכו, אם ביצה 48 סמ"ק יוצא שיעור כזית 15 סמ"ק ושיעור גרורת 16 סמ"ק. וזה לא מסתבר, כיון שלא מסתבר שחכמים קבעו שיעור לפי פרי אחר בהבדל קטן של סמ"ק אחד. ובפרט שבפשטות צריך להיות ביניהם עוד שיעור נוסף – כאגוז, כפי שנראה מהגמרא בשבת פא ע"א שכאגוז גדול מכזית שאמרו באבנים שיש להם כמה גדלים "כזית כאגוז כביצה", וכן הוכיח הרוקח (ס' שכט) ומובא בבית יוסף אורח חיים סימן קצו מזה שכזית קטן מאגוז. ואגוז קטן מגרורת כפי שעולה מהמשנה (כלים פרק ג משנה ב): "חבית שיעורה בגרורות דברי ר' שמעון. רבי יהודה אומר באגוזים. ר' מאיר אומר בזיתים". בדרך כלל במשניות מזכירים את רבי יהודה, ראש המדברים, בתחילה, לכן נראה שכאן הדברים סודרו לפי הגדלים, ואגוז הוא השיעור שבאמצע שנמצא בין גרורת לכזית^ע. והדבר מתאים למציאות כי סתם אגוז זה הוא אגוז מלך^ע, שנראה שהוא אכן קטן מגרורת, וכך היה מאז ומעולם^ע, וגרורת לפי הגר"א היא שליש

הויה המשולב בשם אדנות, וזוהי מעוררים שפע בפרנסה, וכן יש כוונה הנוגעת לזה כשמוסרים את הנפש במילה "אחד" בקריאת שמע. אמנם שם כתבתי בשמו של הגר"א דברים אחרים שאינם מה שהוא כתב. ועל כן עתה אני מביא כאן שוב את דבריו.

עד). כ"כ תוספות יום טוב, ובתפא"י בועז הקשה עליו, אך לבסוף מסיק כוותיה.

עה). כך עולה מפסיקתא רבתי פיסקא יא - יהודה וישראל: "כאגוז מה האגוז הזה עשוי ארבע אגורות כך כשיצאו

ביצה. אם כן צריך להיות הפרש של חצי סמ"ק בלבד בין השיעורים, וזה לא מסתבר. כיון שחז"ל אומרים שיערים שונים שצריכים להיות מובדל בהפרש מדיד באמצעים שלהם לכל הפחות צריך להיות הפרש של 1.5 סמ"ק, דהיינו שלפי ההנחה שביצה 48 סמ"ק, גרוגרת - 16 סמ"ק, אגוז - 14.5 סמ"ק, וכזית - 13 סמ"ק.

ונלענ"ד שיותר מסתבר שהפרש בין שיעורים אף גדול מ 1.5 סמ"ק, ולפחות 2.5 סמ"ק מאחר שקשה להניח שצמצמו בשם מידה אחרת בהפרשים קטנים מאוד. לפי ממצאים ככל הנראה אגוז היה בערך 15.5 סמ"ק, ועל כן צ"ל שגרוגרת היא יותר משליש ביצה. אמנם הרמב"ם נוקט שגרוגרת היא שליש ביצה, אך לא מבואר בגמרא ש18 גרוגרות הן 6 ביצים. שיעור י"ח גרוגרות נאמר לגבי עירוב חצרות, בעוד ששיעור 6 ביצים הוא לגבי עירוב תחומין אליבא דריב"ב בלבד, והכרך שבעלמא יש בה שתי סעודות לפי ר"ש היא 8 ביצים. ובפשטות הגמרא, רבי יהודה ורבי יוסי ורבי סוברים כרבי שמעון בשיעור הכרך. וכן נקטו בפירוש הגאונים לסדר טהרות בפתיחה. והגר"א בסימן תפו כתב ביאור מחודש לגמרא שמבאר את הפלא הגדול בדברי רב חסדא והירושלמי על כך שהחנוני מנכה שליש, וממנו עולה שהמשנה בפאה היא כרבי שמעון והלכה כרבי שמעון בשיעור הכרך שהוא 8 ביצים. והטור סי' תט כתב שגם בעירובין נוקטים לפי שיעור 8 ביצים (כלומר שנוקטים כר"ש בשיעור הכרך, אבל לא במה שהיקל בעירובין לשער בשני שליש כיכר), ולפי זה י"ח גרוגרות הם 8 ביצים. השו"ע בסי' שסו, ג הביא דעה זו כי"א, וכתב המ"ב על פי הב"ח שכך נהגו. ואם 18 גרוגרות הם 8 ביצים, לפי ביצה של 48 סמ"ק יוצא שגרוגרת היא 21.3 סמ"ק.

ולפי זה נוכל לומר שהיחס בין כזית, אגוז וגרוגרת הוא בהפרשים הגיוניים של לכל הפחות 2.5 - 3 סמ"ק דהיינו שהם 13 (כזית), 15.5 - 16 (כאגוז), 21 סמ"ק (כגרוגרת).¹

ואמנם לכאורה באבנים שאינם עגולים ככדור קשה להבחין גם בהפרשי גודל של 2.5 סמ"ק בין מידה למידה, והגמרא מבדילה בין כזית לאגוז לענין אבני בית הכסא, אך נראה לי שלענין זה גם גרוגרת תחשב לכאגוז אלא שנקטו את השיעור הגדול מעט מכזית לומר שיקח גם אבן בינונית הגדולה מעט מכזית, ואין נפק"מ אם היא תהיה בדיוק כאגוז או קצת יותר ממנו דהיינו כגרוגרת.

ונראה לענ"ד שהגמרא בברכות מתפרשת שפיר על ביצה בלי קליפה, ולא מדובר שיש לו שיעור סעודה לשבוע, אלא מדובר במי שיש לו פת בשיעור שהוא יכול לחלקה לאנשים בשביל לברך בזימון, דהיינו שיש לו פת בנפח של י' זיתים שהם ג' ביצים בלי קליפה, ועל כן הוא יכול לחלקה לעשרה או לשלשה. ועל זה קאמר שישראל מהדרים לחלקם לעשרה אנשים כדי לזכות לברך בשם ה'. אך יש הידור עוד יותר גדול, כשמחלקים שיעור זה לג' אנשים על מנת לזמן

למדבר עשאם משה ארבעה דגלים והשכינה באמצעם שנאמר ונסע אהל מועד [מחנה הלויים] בתוך המחנות".

עו). אגוז משתמר טוב יותר מפירות אחרים בגלל קליפתו הקשה. פרופ' עמר (המעין גליון 234 תמוז תש"פ עמ' 60) כתב שלפי ממצאים הוא היה בימי קדם בערך 15.5 סמ"ק. וראה לקמן בדרך השניה שיתכן שאגוז הוא אכן 15.5 סמ"ק.

עז). הוכחה זו כתבתי רק כדי לברר מדוע יש הכרח לומר שהזית הוא פחות מ15 סמ"ק, ולא באתי ללמוד מזה את גודלו המדויק של הזית.

עכ"פ בשלשה, שבאופן זה כל אחד יקבל שיעור שיכול קצת לשבוע בו. והוא הידור יותר גדול יותר מצד מצוות שבין אדם לחבירו, והקב"ה יותר חפץ בהידור כזה בגלל אהבת עמו ישראל, כפי שהוא מניח תפילין שכתוב בהן מעלת ישראל, ועיקר הענין של מעלת ההידור הזה היא מצד בין אדם לחבירו בהיותו צדקה ורחמים שנעשית גם בדיבור לה' (פני אדם ופני נשר בלשון הרע"מ) כפי שכתב שם הגר"א בביאור למשלי.

ולפי זה פירוש הגר"א לדרשת "עד כזית ועד כביצה" הבנוי על דברי הרע"מ, אינו סותר לדברי רש"י שעד כביצה הוא כדברי רבי יהודה, שכן לפי רבי יהודה חייבים לעשות דוקא את ההידור של עד כביצה, היות ולא מזמנים על פחות מכביצה. אבל כבר כתבו הפוסקים שבהא הלכה כרבי מאיר שרבי יוחנן קאי כוותיה, כמובא בתוספות בדף מט, ושם ביארו שהמחלוקת נשתנה בזימון, אף שהיא לכל שיעור ברכה אחרונה, לרבותא, וזה קצת דחוק. אך לפי האמור ניחא טפי, שהמחלוקת נשתנה בזימון מכיון שהיא נוגעת לענין ההידור שישאל טובי העין מחלקים מזונם לדל, ומשתדלים לברך בזימון, וכלשון הפסוק "טוב עין הוא יברך כי נתן מלחמו לדל", כי רבי יהודה יצטרך לפרש פסוק זה שהוא נותן כביצה כדי לזמן בשלשה. ועכ"פ ממה שהלכה כרבי מאיר משמע שאנו נוקטים שהרבותא בכך שמחלק כביצה היא למרות שיכול גם לחלק כזית, כי הוא מהדר יותר במצוות שבין אדם לחבירו.

ומעתה מתבאר היטב גם הלשון "עד כמה מזמנין... עד כזית ועד כביצה", שלכאורה היא לשון תמוהה מאוד שהיה לו לומר "עד כמה מזמנין... על כזית ועל כביצה", ולפי המבואר ניחא שהמשנה רומזת בזה לדרשה מדוע הקב"ה נושא פנים לישראל שמחלקים מלחמם כדי לזמן, ולכן נקטה כלשונו של קב"ה כמענה לשאלה איך הוא נושא פנים לישראל, ולמעשה כוונת המשנה היא עד כמה מחלקים את האוכל כדי לזמן... עד שמחלק כזית או עד כביצה. וזו גם הסיבה שבדרשה בדף כ אמרו "עד כזית ועד כביצה" ולא "על כזית ועל כביצה".

ומוכן כמין חומר מדוע אומר רע"א מהימנא (פרשת פנחס דף רמד ע"ב) על ענין זה "ורבנן דמתניתין ואמוראין כל תלמודא דלהון על רזין דאורייתא סדרו ליה".

ונמצא שביצה היא 48 סמ"ק, ביצה בלי קליפה היא 43.2 סמ"ק, וכזית האגורי הוא 13 סמ"ק.

סיכום

א. שיעור ביצה 48 סמ"ק עולה הן מבדיקת הנפח של כלי מידה איטלקים, והן ממסורת הגאונים על יסוד דברי הירושלמי בתרומות שרביעית היא 25 דינר וכן עולה ממוצע הערכות הביצה בימי הגאונים והראשונים.

ב. שיעור ביצה בלי קליפה 43.2 סמ"ק עולה מכך שבלי קליפה הוא 10 אחוז פחות מביצה עם קליפה.

ג. שיעור כזית 13 סמ"ק עולה מדברי הגמרא בברכות כ"ב והזוהר ברע"מ, שמהם עולה שג' כביצים הם י' כזיתים, דהיינו שכזית הוא 3/10 ביצה בלי קליפה.

ד. שיעור הביצה 48 סמ"ק מתאים למסורת הגאונים על שיעור רביעית שהיא 108 סמ"ק לפי ההנחה שרביעית היא 2.25 ביצים.

ה. שיעור הרביעית 108 סמ"ק תואם לדברי הגמרא בפסחים שרביעית היא 10.8 אצבעות, כאשר האצבע היא 2.15 ס"מ, שהוא השיעור המתאים למציאות גם בטפח ובסיט.



הרב אוריאל בנר

ותשלח את אמתה – דאישתרבב אשתרבובי

נאמר בשמות פרק ב פסוק ה: "ותרד בתפרעה לרחץ על־היאר ונצרתיה הלכת על־יד היאך ותרא את־התבן בתוך הסוף ותשלח את־אמתה ותקחה". בביאור המילה אמתה נחלקו תנאים במסכת סוטה (דף יב ע"ב): "ותשלח את אמתה ותקחה - ר' יהודה ור' נחמיה, חד אמר: ידה, וחד אמר: שפחתה. מ"ד ידה, דכתיב: אמתה; ומ"ד שפחתה, מדלא כתיב ידה". שואלת הגמרא: "ולמאן דאמר ידה, ליכתוב ידה! הא קמ"ל, דאישתרבב אשתרבובי, דאמר מר: וכן אתה מוצא באמתה של בת פרעה; וכן אתה מוצא בשיני רשעים, דכתיב: שני רשעים שברת, ואמר ריש לקיש: אל תיקרי שברת אלא שריבכתה".

על דרך הפשט כתב הבכור שור שיש עדיפות לפרוש שפחתה: "שפחתה, שאם היתה יד שלה היתה האלף פתוחה והמ"ם דגושה". מאידך העיר האלשיך: "אמרו רבותינו ז"ל (סוטה יב ב), שנשתרבבה אמתה כמה אמות. ואפשר הזקיקם לזה, אומרו את אמתה ולא אמר ותשלח את ידה כמד"א פן ישלח ידו (בראשית ג כב), וישלח ירבעם את ידו (מלכים א, יג ד)".

בדעת זקנים מבעלי התוספות הוסיף על מ"ד אמתה: "ולמד"ר אמתה היה לו לכתוב ידה הא קמ"ל שנשתרבב אמתה עד ששים אמות", והוסיף: "ורמז לדבר כי מן המים משיתו [נ] דמן המים וי' דמשיתו יתרים הם הרי ששים". והמהרש"א [חידושי אגדות מסכת מגילה דף טו עמוד ב ד"ה העמידן] הוסיף רמז נוסף: "ואמר וכן אתה מוצא באמתה של בת פרעה דמרישא דהאי קרא ותרד בת פרעה וגו' ותשלח וגו' יש ס' אותיות". הרי שלפרוש זה יש סיעתא מהפשט ומהרמז.

אלא שנשאלה עליו שאלה: "הנה באמת קשה הגם שנעשה לה נס כדי שתיקח את תיבת משה... אבל האיך עלתה על דעתה לשלוח זרועה למקום שאין היד שולטת שם" (שיח שרפי קדש ב, תמ"א), וכמה תשובות ניתנו לה. ננסה לעמוד על ההבדל ביניהן.

בספר חלק יעקב לרי"ל בנדזאמין תירץ בשילוב בין שני הפירושים: "רש"י מפרש שני פירושים ואני אומר שחדא היא, כי בת פרעה רמזה לשפחתה בידה שתקח את התיבה ליטול בעצמה, ולולי זאת קשה איך סמכה לכתחילה על נס, שהושיטה את ידה ליטול בעצמה, שראתה

א. וראה פירושו המפתיע של הנצי"ב בהעמק דבר שלפיו אלו ואלו דברי אלוקים חיים ומשלימים זה את זה: "ותשלח את אמתה. תיבה זו אינה מדויקת בין למ"ד ידה בין למ"ד שפחתה, דלמ"ד ידה היה לכתוב זרועה, או אמתה בפת"ח ודגש במ"ם, ולמ"ד שפחתה היה ראוי לכתוב שפחתה, אלא שני המשמעות נכלל בפשט המלה, היינו ששלחה את שפחתה שנשתיירה אצלה לאיזה דבר, והיא בעצמה שלחה ידה ותקחה, ומשום זה לא נודע דבר".

ב. וכן העיר רש"י: "את אמתה - את שפחתה. ורבותינו דרשו לשון יד. אבל לפי דקדוק לשון הקודש היה לו להנקד אמתה מ"ם דגושה. והם דרשו את אמתה את ידה, שנשתרבבה אמתה אמות הרבה". אך הבהיר המהר"ל בגור אריה: "אבל לאותו מאן דאמר דדריש 'ידה' בודאי היה קורא המ"ם דגושה, דאין ספק חס ושלום שלא היה יודע בדקדוק הלשון. וכן פירש רב סעדיא גאון שאותו מאן דאמר היה קורא המ"ם בדגש. ורש"י מפרש רק כי לפי הקריאה שלנו, שאנו קוראין 'אמתה' בלא דגש, אין לפרש 'ידה'".

שהתיבה רחוקה ממנה, ועוד למה רצתה לכתחילה ליטול בעצמה, הלוא היו אצלה השפחות, ולדברנו יתורץ הכל, שהיא הושיטה את ידה רק לרמוז להשפחה שתיטול ותושיט לה, ותיכף עשה הקב"ה הנס הזה: וזהו ותשלח את אמתה, ותקחה - היא בעצמה, ומדלא כתיב שפחתה וכתב אמתה, דרשו שנשתרבבה ידה אמות הרבה". משמעות דבריו היא שאכן לא שלחה ידה להבאת התיבה שכן אין שום סיבה שתחשוב שתגיע לשם. אולם רוב המיישבים צעדו בדרכים אחרות שיש בהן מן המשותף, אולם אינן זהות כפי שיתבאר.



השמועות בשם רש"ב מפשיסחא

בשיח שרפי קדש (הנ"ל) כתב בשם רש"ב מפשיסחא: "אמר דאם אדם חושק בדבר לעשותו אפילו הוא דבר רחוק ממנו, מחמת גודל החשקות בדבר זה נראה בעיניו שהוא קרוב אצלו", וסיים: "והבן שהוא לימוד גדול".

בספר דבש וחלב (שמות ל"ט ב קראקא תרע"א) הובאה תשובתו של רש"ב בנוסח אחר: "יש ללמוד מכאן תועלת גדול בעבודת ה' שלא למנוע אדם את עצמו בשום מעשה הישר והטוב אף שיראה מראש דלא יעלה בידו להגיע עדי תכלית, דאם באמת יכוון האדם במעשהו בכל לבו ונפשו אין שום דבר שבעולם עומד לנגדו, והקב"ה יעזרוהו על דבר כבוד שמו לברך על המוגמר, וכמו שאמרו ז"ל המתחיל במצווה אומרים לו גמור, וכן כאן היא עשתה את שלה לשלוח ידה עכ"פ אמה אחת ונעשה לה נס...".

ואין שני הנוסחים שווים, שכן בעוד שלפי הראשון מדובר על תחושה של האדם הנובעת מחשיבות הדבר בעיניו, לפי הנוסח השני מדובר בתובנה רוחנית שיש לעשות את שביכולתך אף כאשר לא נראה שהדבר יועיל.



האם רק יהודי נוהג כך?

ביטוי להבדל בין שתי השמועות, נמצא בדברי שני גדולי ישראל. בספר אש דת (חלק ו עמוד ר"פ) לאדמו"ר מאזורוב כתב כעין הניסוח הראשון: "הרה"ק הר"י מווארק זצ"ל אמר על מה שאמרו... כן אתה מוצא באמתה של בת פרעה שנשתרבבה ידה... וכן אחשוורוש הושיט את שרביטו לאסתר המלכה והמלאך מתח את השרביט לאורך גדול עד שהגיע לאסתר המלכה, וקשה למה הושיט אחשוורוש את השרביט בו בזמן שבידיעתו לא יוכל להגיע עד אסתר בשום אופן, וכמו"כ בת פרעה איך הושיטה את ידה... הלוא... לא ידעו דיעשה להם נס- ומזה אנו לומדים דבדבר שהאדם משתוקק לעשות אינו מביט על אי יכולתו וריחוקו מן הדבר". השוואת

ג. על סמך דברי המהר"ל (תפארת ישראל פרק כ"ו): "כי הזמן והמקום ענין אחד", אפשר להסמיק לכך את דברי הפסוק (בראשית פרק כט, כ): "ויעבד יעקב ברחל שבע שנים ויהיו יעבדניו ימים אֶחָדִים בְּאֶהְבָּתָאָהָּ. ואף שם תמחו המפרשים [הדר זקנים]: "וא"ת אדרבא איפכא מסתברא שיום אחד דומה לו לחדש כי כל כך להוט אחריה" ויישבו בכמה דרכים ואכ"מ.

אחשוורוש לבת פרעה מחדדת את הנקודה שמדובר כאן בתופעה טבעית ולא במדרגה רוחנית. דברים אלו דומים, אם כי לא זהים, לשמועה הראשונה בשם רש"ב שלאדם נראה הדבר קרוב.

לעומת זאת, בשם הגר"ש אלישיב (דברי אגדה עמוד קל"ג) נמסרו הדברים הבאים. על הפסוק ותשלח את אמתה ותיקחה כתב רש"י בשם חז"ל את אמתה את ידה, ונשתרבבה אמתה אמות הרבה, ועה"פ "ותלך לרחוץ על יד היאור" אמרו חז"ל סוטה י"ב, ע"ב "מלמד שירדה לרחוץ מגלולי בית אביה". שואל הרב אלישיב: "מנין לנו שהלכה לרחוץ מגלולי בית אביה, הלא אילו היינו רואים אותה יורדת בימות החורף לשבור את הקרח, היינו יכולים לתלות שהלכה לרחוץ מגלולי בית אביה, אבל לפי החשבון שנולד בו' אדר, היה החודש השלישי סיון כחום היום, וא"כ מנין לנו שהיתה זו רחיצה יוצאת מן הכלל?". ותשובתו מלמדת שמעשה בת פרעה לא היה טבעי, כחלק מהטבע האנושי: "אלא שהרי ע"פ דרך הטבע לא היתה יכולה להגיע אל התיבה ולמחותה מן הנהר, ואעפ"כ הושיטה ידה, ונעשה נס ונישתרבבה ידה, זוהי מדת ישראל – בבוא עת שצריכים לעזרתו להציל את מי שזקוק להצלה, לעזור ולבנות ולחזק את התורה, והוא עומד מנגד כי ידו קצרה מלהושיע, אז לא יקרה שום ניסים, ויישאר העניין נעזב ופרוע. אבל אם יתן את ידו, או אז תשתרבב ידו ולא ידע בעצמו מאין בא לו האומץ הזה. וכל זה מאותו הכוח של הבא ליטתר מסייעין בידו ופתחו לי פתח כחודו של מחט – והנהגה זו, שהושיטה את ידה למרות שבדרך הטבע לא היה בזה תועלת, זו הוכחה חותכת שהלכה לרחוץ מגלולי בית אביה". והבנתו דומה לשמועה השניה בשם רש"ב: "דאם באמת יכוון האדם במעשהו בכל לבו", דבר שאינו תופעה טבעית כלל אנושית.

חיזוק להבנת הרבי מאו"רב מצוי לכאורה בדברי הגמרא מגילה (דף טו ע"ב), המשווה בין אחשוורוש ובת פרעה: "ויהי כראות המלך את אסתר המלכה, אמר רבי יוחנן: שלשה מלאכי השרת נזדמנו לה באותה שעה: אחד שהגביה את צוארה, ואחד שמשך חוט של חסד עליה, ואחד שמתח את השרביט... במתניתא תנא: על ששים. וכן אתה מוצא באמתה של בת פרעה, וכן אתה מוצא בשיני רשעים. דכתיב שני רשעים שברת, ואמר ריש לקיש: אל תקרי שברת אלא שריבבת". נראה שהרב אלישיב יסביר שהגמרא השוותה רק בתאור הנס שהיה, אך לא בשאלת האדם הפועל ושיקוליו. ואכן הגמרא כלל לא מזכירה את אחשוורוש אלא את השרביט. נראה שהבנה זו בדברי הגמרא עולה גם מדברי המהר"ל (גבורות ה' פרק יז): "ונראה כי מה שאמר וכן אתה מוצא בשרביטו של אחשוורוש וכו' לומר, כי הדברים המשמשים להתפשטות כמו היד וכמו השרביט העשוי להושיט וכן שני רשעים מתפשטים ברשעתם כאלו הם רוצים לאכול בני אדם, לכך הם מוכנים לקבל התפשטות בלתי טבעי גם כן, וכאשר היתה צריכה היד להתפשטות בשביל הצלת משה מיד קבלה היד התפשטות כאשר הוא בעצם היד וכן כולם". מדבריו עולה שהשוואת הגמרא באה להצביע על עקרון אחד, והוא ש"הדברים המשמשים להתפשטות... מוכנים לקבל התפשטות בלתי טבעי גם כן", אך לא מעבר לכך. ולכן אין סיבה ללמוד מאחשוורוש על בת פרעה ולהסיק את שהסיק האש דת.

בספר בית יעקב (קראקא תרע"ג) ביאר את דברי הגמרא במגילה בדברים שיש בהם כדי לתרום לדינונו. וז"ל: "להודיענו באו, שאין לך דבר שעומד נגד הרצון והחפץ וכמעט אין כל דבר נמנע מן האדם וביכולתו לעשות גם את היותר גדול מכפי כוחו רק כאשר יעשה בהתפעלות ובחשק נמרץ. ואחד כח אחד שמתח לו שרביט, כאשר לא שבת המעיר את האהבה וראה את אסתר בערה בו תאוותו, ומתח את שרביטו להראות לה אות אהבה ונשתרבב השרביט יתר מכפי הראוי לכבוד מלכים... וכן אתה מוצא באמתה של בת פרעה, בחום עליו אהבת המצוה להציל לקוחים למוות ממצולות ים, שלחה אמת ידה יתר מן גדר בת מלך היינו יתר מכבוד בת מלכים רק אהבת המצוה שירבבה את ידה, כי כן טבע כל דבר שיעשה אדם בהתפעלות ובחשק אין לך דבר שעומד נגדן, וכן אתה מוצא בשיני רשעים לישוך ולהרע, יעשו ג"כ יתר רב מכדי כוחם כאשר ירעו וישחיתו ואין לך דבר אשר יוכל להניע אותם מלעשות זר מעשיהם, ופירושו הן לטוב והן להפך". מחד, דומים דבריו להבנת האש-דת בכך שיש בהם השוואה בין מחשבת העושה - אחשוורוש ובת פרעה, אך מאידך בהסבירו את מקור הכוחות של בת פרעה הוא משתמש בערך המצווה ואהבתה כמנוע המניע את האדם, דבר המזכיר את הבנתו של הרב אלישיב.



דברי הרבי מקוצק

סגנון נוסף של תשובה לשאלתנו מסר בעל חידושי הרי"ם (שמות ב, ה) בשם הרבי מקוצק: "הרבי מקוצק ז"ל היה אומר שאפילו שבדרך הטבע לא הייתה יכולה להגיע אל התיבה, ולמה שלחה את ידה, אך שמגודל הרצון והתשוקה שהיה לה להגיע לתיבה, לפיכך הושיטה את ידה, ומן השמים סייעו לה..." אין לטעות ולזהות נוסח זה עם הנוסח הראשון בשם רש"ב, שכן שם מדובר ב"טעות אופטית" הנובעת מחשיבות העניין, ואינה קשורה לכוח הרצון, וכאן מדובר על עוצמתו של כוח הרצון המוביל למעשה שאינו נראה מועיל באופן פשוט. וכפי שהבדלנו לעיל בין הדרכים.

אולם יש לשאול, האם זהים דברי הקוצ'קר לניסוח השני בשם רש"ב? לכאורה אין הדברים זהים, שכן שם דובר על הדרכה לאדם, וכאן נשמע שמדובר על דבר הקורה באופן טבעי. אך אפשר לומר שהדבר היה באופן טבעי, אך מהצלחתו ניתן ללמוד שאין לאדם למנוע את עצמו וכו'. ואכן בספר אמת ואמונה (תריג) הביא בשמו דברים הדומים יותר לדברי רש"ב בניסוחם השני, ועוסקים בהדרכה לאדם: "... אך אם אדם משתוקק לאיזו תכלית שהוא אל יתאר לנפשו שום מכשולים העומדים בדרכו, אלא ישלח את ידו ותשתרבב אפילו כמה אמות". ובלב שמחה (לך לך דף כ') הביא שמועה זו בניסוח זה: "דקדק הרבי מקאצק איך עלה בדעתה לשלוח את ידה בעומדה כ"כ רחוק מהתיבה, והגיד שהיה לה רצון גדול, ועם רצון יכולין לשבור כל המניעות

ד). בדבריו ישנה גם התייחסות לשאלה האם מדובר כאן בנס או בחשיפת כוחות חבויים, שתוזכר להלן.

ה). ואף שעדיין יש הבדל, שכן בניסוח השני בשם רש"ב מדובר על עשייה עם כוונה בכל ליבו ונפשו, מה שלא הוזכר בדברי הקוצ'קר, יש לומר שהיה ברור לו שמתוך הרצון החזק שהוביל לעשיית המעשה, ברור שהיתה כאן התכוונות מירבית וממילא ניתן ללמוד מהדבר שקרה באופן טבעי, הדרכה לחיים.

ולהשיג ולהגיע את הכל". כלומר, היא ידעה זאת ולכן עשתה. ודברים דומים מבית מדרש קרוב (שפתי צדיק שמות אות יד בשם חידושי הרי"ם): "אף שלא ידעה בתחילה שיהיה מעשה נס פלא כזה, מ"מ עשתה מה שבאפשרות לה לעשות ועי"ז בא הנס...".



ביאור מעשה בר' חנינא בן דוסא

למדנו במדרש (שיר השירים רבה פרשה א): "חזית איש מהיר במלאכתו זה רבי חנינא, אמרו פעם אחת ראה אנשי עירו מעלים עולות ושלמים אמר כולם מעלים שלמים לירושלים ואני איני מעלה כלום מה אעשה, מיד יצא למדברה של עירו בחורבה של עירו ומצא שם אבן אחת יצא וסירקה וסתתה וכרכמה אמר הרי עלי להעלותה לירושלים בקש לשכור לו פועלים אמר להם מעלים לי אתם את האבן הזאת לירושלים א"ל תן לנו שכרנו מאה זהובים ואנו מעלים לך את אבנך לירושלים אמר להם וכי מנין לי מאה זהובים או חמשים לתת לכם ולא מצא לשעה, מיד הלכו להם מיד זימן לו הקדוש ברוך הוא חמשה מלאכים בדמות בני אדם אמרו לו רבי תן לנו חמשה סלעים ואנו מעלים אבנך לירושלים ובלבד שתתן ידך עמנו ונתן ידו עמם ונמצאו עומדין בירושלים בקש ליתן להם שכרם ולא מצא, בא המעשה ללשכת הגזית אמרו לו דומה רבינו שמה"ש העלו לך את האבן לירושלים מיד נתן לחכמים אותו השכר שהשכיר עם המלאכים".

בשפתי צדיק בשם חידושי הרי"ם הנ"ל באר את המדרש הנ"ל לדרכו: "מפ"ק זקני על המדרש... ברחב"ד... אף שע"פ דרך הטבע לא היה לו מבוא איך יעלה מ"מ בגודל התלהבות התשוקה עשה מה שבאפשרות לו לעשות, והשאר מסייעין משמים, וכן לכל הרוצה באמת לעבוד השי"ת אחר שמיגיע בכל יכולתו מסייעים משמים". ובמקום נוסף (פסח ל"ז) כתב: "אף שידע שאין לו הוצאות, מ"מ ע"י גודל התשוקה שיגע בעצמו... נפתח ישועה משמים". יושם לב שהציטוט הראשון עוסק בשאלה מה חשב רחב"ד, והשני - [על ידי...] מסביר איך הדבר הועיל.

האמרי אמת הביא פעמיים שמועה זו של חידושי הרי"ם. במקום אחד (שבת חוה"מ סוכות תרע"ד ד"ה כל ישראל) כתב: "אאזז"ל אמר מה היתה ההוה אמינא שלו הלא ידע שאין ביכולתו להעלות האבן וגם ידע שאין מעות בידו, אלא על ידי שהיתה לו תשוקה עזה לא חשב כלל אם יהיה ביכולתו לגמור הדבר, והרצון שהיה לו ונדיבות לבו סייעוהו שיוכל לגמור הדבר וזה הוא לימוד לכל אדם". וחידד בזה את הדברים, באומרו לא חשב כלל אם יהיה ביכולתו ... , ובמקום אחר (ימים ראשונים סוכות תרס"ח ד"ה יום ב') כתב: "אאזז"ל אמר (שפ"צ פסח לו) הלא ר' חנינא בן דוסא ידע שאין ביכולתו לגמור את הדבר וגם שאין לו לשלם עבורו ומפני מה התחיל אלא שבעבודת ה' צריכים לעשות יותר ממה שהטבע נותן". וכאן נוספה תובנה שכך צריך לעשות, היינו לא רק שהיה כאן דבר טבעי מתוך תשוקתו, אלא מכאן הדרכה מה צריך לעשות.



חשיבות העשיה בלי קשר לתוצאות

מדברי הפני מנחם (שמות עמוד י"א) בשם אביו האמרי אמת נשמעת מנגינה מעט אחרת, שאינה עוסקת בשאלת הצלחה המעשה כלל: "כ"ק אאז"ל אמר מנין ידעה שיהיה לה נס, אלא שהאדם צריך לעשות". כך מסר גם הרב דוד הקשר (שירת דוד עמוד קפ"ב) בשם הגרי"ש כהנמן: "דגדר החיוב של ההשתדלות בתורה, אין לו שייכות לתוצאות, ואף השתדלות שאין בכוחה להביא לתוצאות מחוייבים בה לענין רוחניות". ובאר בזה את דברי המדרש הנ"ל: "דאע"פ שוודאי אינו יכול לעלות את האבן, ואין עזרתו כלום, מ"מ הוא מצידו צריך לעשות השתדלות, ואף שאינה עוזרת".



הדגשת חשיבות הנושא כסיבה לעשיה שאינה נראית מועילה

בלב שמחה הנ"ל הוסיף: "וכ"ק אאמוז"ל הגיד שמבתי יש ללמוד שבכדי להציל נפש יהודית, חייבים לנסות בכל מיני אמצעים, אף שבשכל אנוש אי אפשר שתבוא הצלה מאופן זה, מ"מ יש לנסות, ואז מסייעין מן השמים". משמע שאין לראות כאן הדרכה הנוגעת לכל עשייתו של האדם בחייו. אלא דווקא במקרה חריג ומיוחד של הצלת נפשות, אבל בעלמא לא נראה שאדם שקול יפעל או צריך לפעול באופן שאינו נראה ריאלי. גם החפץ חיים (עה"ת עמוד צ"ד) כתב דברים דומים: "אע"פ שידעה... שמן הנמנע לפשטה יותר מכפי מדתה... לא נמנעה משלוח את ידה... ללמדנו בא לבל יתעצל האדם מלהציל את מי שזקוק להצלה, ואפילו אם לפי ראות עיני האדם לא יעלה בידו בדרך הטבע להצילו, מ"מ בל יניח ידו... עד מקום שידו מגעת, ומשם ואילך תעשה מלאכת ההצלה מאליה בדרך נס...".



האמנם נכון לומר שיש לעשות מעשים שאינם נראים כמועילים

רבי חיים מטשרנוביץ בספר באר מים חיים (שמות פרק א') עונה לשאלה בצורה ממנה עולה שאפשרות הנס הייתה היחידה שהובילה אותה לנסות ולעשות, ואין מדובר כאן בהשתדלות מתוך תשוקה וכדומה: "ותרא את התבה בתוך הסוף פירוש שראתה התבה וכבר הוא בתוך הסוף רחוק משפתו ואז אמרה בלבה מי יעלה לנו מעבר לים ויקחה לנו, ועל כן אמרה אבחון לפשוט את ידי לקחתו, ואמרה אם יחפץ הקדוש ברוך הוא לעשות לו נס יאריך את ידי עד התבה ואקח אותו ובאם לאו מה אוכל לעשות, ומיד ותשלח את אמתה ואמרו חז"ל שם ידה היה

1. אף שבאמרי שמאי (בראשית עמוד קעה) הביא בשם האמרי אמת אחרת: "זה לימוד שאדם צריך לעשות עד שידו מגעת, ואז עוזרים לו מן השמים".

2. גם בספר אוצר חיים (שמות עמוד י"ד) הוזכר ענין הפקוח נפש כתוספת על העיקר: "מעשה בפעילי ציבור שישבו באספה, בראשות ר"מ שפירא מלובלין, ודנו בענין גדול שהיה בו משום הצלת נפשות. אמרו אנשי המעשה שבין הנאספים: דבר זה... קשה... למעלה מכוחות אדם, נענה ר"מ ואמר... מכאן אמר הרבי מקוצק שלעולם יחתור אדם את מטרתו תוך אמונה ובטחון, אפילו אם המטרה היא ממנו והלאה, עליו להושיט את ידו בכל זאת, ולעשות כמיטב יכולתו, ולהיות בטוח, כי בסופו של דבר ישיג מטרתו. ביחוד בדבר שיש בו משום פקוח נפש".

ואשתרבב אשתרבבי עד תוך הסוף". מדבריו ניתן להבין שאפילו בהצלחה החשובה יותר משאר דברים, אין לומר שהפעולה הייתה בהתעלמות ממגבלות הגוף, ולכן פרש אחרת.

תובנה זאת מובילה אותנו לדבריהם של מספר מחברים מעולם המוסר. הגרב"מ אורחי (ברכת מרדכי שמות עמוד כ"ז) כתב: "אין בהושטה זאת כמובן, אף לא הו"א של יכולת להגיע אל התיבה הנכספת". וכך מנסח ביתר חדות, הרב יצחק גולדווסר (תפוחי זהב עמוד שנט) את הדברים: "אין נראה לומר שבת פרעה שלחה את ידה בתנועה מתוכננת ומחושבת, להוציא מן המים תיבה שרחוקה ממנה מרחק רב, לא לתנועה שכזו התכוונו בעלי המוסר באמרם שעל האדם להתחיל בהשתדלות של מצוה גם במקום שהסיכוי להביא את ההתחלה לידי גמר הוא רחוק, וה' יגמור בעדו, כי בנסיבות שהיו שם, לא היה שום סיכוי בעולם שתגיע יד קצרה למקום רחוק, ואין לסמוך על נס גלוי". ושלישי להם, הרב ברוך מדן (ברכת מאיר רל"ח): "מדוע אם כן, הושיטה את ידה. הן מעשה זה מעמיד אותה כאשה חסרת דעה, הנשענת על הדמיון הילדותי הפורה". נראה שלהבנתם האמירה שיש לעשות מה שאפשר ולא לחשוב על סיכויי ההצלחה, סותרת את אחריותו של האדם להתנהל בתבונה. הרב מדן, מסיק, בדומה לסגנון דברי האמרי אמת המצמצם את הדברים להצלחת נפשות: "מרב תשוקה להציל נפש מישאל, היא מושיטה את ידה מבלי משים, תנועה המוכיחה, שעשתה את כל אשר ביכולתה... אחר שרואה שאינה מצליחה, פונה היא מבלי ידיעתה לרבש"ע, ומתחננת, עוזר לי להושיע לנער... היא נמצאת במצב חירום, במצב שאין לה רצון אחר... לכן מיד נפתחים כל אוצרות החירום, וידה מתארכת". ושותף לו אם כן בהבנה שאין נכון לומר כך בכל ענין אחר". הרב גולדווסר ביאר אחרת באופן הממשיך את קו החשיבה שלא נכון לראות זאת כהדרכה כללית: "יותר נראה לפרש שזו היתה תנועה אינסטינקטיבית, תגובה בלתי נשלטת הנובעת מהתעוררות של רחמנות אנושית על תינוק, יצור חסר ישע המצוי בסכנת חיים. ואם אכן כך הוא, הרי זו דוגמא נפלאה, איך תנועה כל שהיא הנובעת מהתעוררות כל שהיא של רצון טוב - נותנת חיים וזכות קיום לעולם מלא. הלוא מן המעשה הקטנטן הזה... נשאר בחיים משה רבנו".



ח. כך מנסח הרב אורחי את הסברו: "אין בהושטה זאת כמובן, אף לא הו"א של יכולת להגיע אל התיבה הנכספת, אבל יש בה ביטוי לקצה גבול היכולת. נפשה יוצאת לקראת המגע בתיבה המיטלטלת, או אז נפתחים מחסני החירום, ומתוכם מזורמים נצחיות ונס. במחסנים אלו, בשעת חירום זאת, קיימת גם יד ארוכה, ומתוך כתפיה, מתארכת לה לפתע היד, עד אשר... נוגעת היא... לא רק את התיבה רצתה להציל, כמוה כמהה, למעשה ההצלחה. לכן, נעשה הנס בידה כדי שמשאלת נפשה תבוא על סיפוקה, לא מדובר כאן אודות ניסים בעלמא, אלא מהלך של בדרך שאדם רוצה לילך מוליכין אותו... הבא ליטהר מסייעין בידו. עצם הניסוח, מורה על כך, שהדבר הוא בגדר סיוע במהלכו של האדם הבא ליטהר. נס הוא אירוע מידי שמים, שאינו צמוד, ואף חורג בכלל ממהלכי הטבע, הוא בא ממהלך של ניסים, משא"כ מסייעין בידו, מחדיר את הנס, בתוך עצם המהלך...". אף שבתחילה הדגיש שלא הייתה הו"א שליכולת וכו', בהמשך לא נראים הדברים כשונים מהותית מחלק מהדברים שהובאו לעיל בשם גדולי החסידות, אך נראה שהיה חשוב לו לחלק בין עשיה כביטוי לרצון חזק, לבין מחשבה על נס שיווצר ממקום אחר שאינו קשור למעשים.

האמנם היה כאן נס?

שני גדולים מעולם המוסר, חידשו בהבנת דברי הגמרא הסברים מפתיעים. מניעיהם אינם דומים למה שהוזכר לעיל, כי עיקר דגשם הוא בשלב השני של התרחשות הנס, אך נראה שמתוך דבריהם עולה דבר מה העשוי לסייע לנו בפתרון השאלה, מה חשבה בתיה.

כתב הגר"ח שמואלביץ (שיחות מוסר ל"א עמוד ט"ו): "אמרו חז"ל אדם הראשון מסוף העולם ועד סופו... כיון שסרח הניח הקב"ה כפו עליו ומעשו. ונראה דאין הכוונה כפשוטו... אלא הכוונה לכוחותיו והשגתו, כל העולם כולו היה בכלל הישג ידו... עד שסרח... אולם נראה שעדיין רב מאד כוחו של אדם, הרבה מעבר לכוחותיו הטבעיים, והוא מה שאמרו... נשתרבבה ידה". כלומר שלפי זה: "אין צ"ל שנעשה נס ונתארכה ידה ממש, ואח"כ שוב נעשה נס וחזר לכמות שהיה, אלא שהמרחק שהיה בין ידה לבין התיבה לא מנע ממנה מהושיט את ידה ומהשיג את התיבה, אגרה בתיה... את כל כוחות נפשה להציל את הילד המוטל על פני היאורה... ונתאזרה אומץ וגבורה ותושט את ידה ותשיג את התיבה".

ובספר מתנת עני (ח"ב עמוד 78) הביא בשם הרב וולבה חידוש גדול יותר מכך: "בשיעור חומש עמל אדמו"ר להסביר את מה שהביא רש"י עה"פ ותשלח את אמתה... שנשתרבבה אמתה אמות הרבה... ושאל... וכי דבר יפה הוא שיד רגילה נהפכת פתאום ליד ארוכה, והלוא זה מום של ממש?... וכי בת פרעה נעשתה בעלת מום?... ניתן לפרש דברי רש"י לא כפשוטם, והכוונה היא שהמרחק הרוחני בין בת פרעה למשה רבינו היה רב מאוד, אבל כשהיא הושיטה את ידה היא כמו יצרה גשר על גבי המרחק הזה וכך נוצר הקשר איתו".



מנין שלא הושיטה את ידה רק לאחר שהתארכה?

אחר כל זאת, יש להעיר, מנין שלא שלחה את ידה רק אחר שנעשה הנס, וכפי שרואים מדברי כל הגדולים הנ"ל, היה ברור להם שלא כך היו הדברים? תשובה מצויה בדברי החפץ חיים (ח"ח עה"ת עמוד צ"ד). אחר שמביא את הרעיון הנ"ל וכפי שהוזכר כבר, הוא מוסיף: "וכן הוא טבע הנס שמופיע תמיד בתור מילואים להשתדלות הטבעית שקדמה לה, וכן הוא ביהושע ג', והיה כנוח כפות רגלי הכהנים נושאי ארון ה' אדון כל הארץ במי הירדן, מי הירדן יכרתון". אפשר לצרף לזה את דברי הט"ז (או"ח תר"ע סק"א) על קושית הב"י מדוע חנוכה שמונה ימים והלוא הפך הספיק ליום אחד ורק שבעה ימים היה נס: "דלמפרע אנו רואין שגם בלילה הראשונה היה נס דמצינו בספר הזוהר על פסוק מה יש ליכי בבית שאין הוא ית' עושה נס ליתן ברכה אלא במה שיש כבר בעולם ואפי' הוא דבר מועט אז הוא ית' נותן ברכה להרבות המעט משא"כ בדבר ריקן אין שייך בו ברכה לעשות בריה חדשה ע"כ ניחא כאן דאלו נדלק כל מה שהי' בלילה הראשון לא היה מקום לנס לחול על שום דבר אלא ודאי דגם בליל' הראשון נשתייר ממה שהי' ראוי לה וממנה נשתייר ועל אותו השירור באה הברכה' שנעש' שם נס להרבות אותו וא"כ ראינו שגם בלילה הראשונה נעשה נס". גם כאן חל הנס רק אחרי שיש לו מקום לחול, ע"י עשיית האדם.

מה הצורך בנס זה

נסיים בדברי הרב דושינסקי (גאב"ד העדה החרדית, ספר חידושי מהרי"ם - שמות עמוד י"א) שעמד על שאלה נוספת בעניינו של נס זה, והגיע מתוכה למשמעות מיוחדת לנס: "ראוי להבין לאיזה צורך עשה ה' נס גדול כזה חוץ לדרך הטבע, ולא נתן בליבה לשוט על פני המים ולהוציא את התיבה בדרך הטבע, הרי לא עבד קוב"ה ניסא למיגנא". ולאחר שהוא מביא את השאלה בה עסקנו עם תשובת רש"ב שעשתה מה שבידה, ולכן נעשה לה נס כנ"ל, מוסיף: "לפי זה יש לומר דגם מרים התנהגה בדרך הזאת, ועשתה כל מה שבידה להציל את אחיה ממוות, ואף בשעה שנתנהו בתוך התיבה על פני המים מפני שלא יכלו עוד הצפינו, ובדרך הטבע לא היה נראה ששייך לעשות שום מעשה למען הצלתו, לא נתיאשה ולא עלה על דעתה לישב בחיבוק ידיים ובאפס מעשה, אלא התייצבה בתפילה לפני הקב"ה, כי אמרה לנפשה מה שבידי לעשות אעשה וה' יגמור בעדי, ולגודל אמונתה ובטחונה לא היה ספק בלבבה שתפילתה תעשה רושם ויארע לו נס מן השמיים". ולפי זה תתורץ השאלה הראשונה: "בעבור זאת סיבב הקב"ה ועשה את נס הצלתו באופן כזה ובמידה כנגד מידה, שגם בת פרעה תעשה פעולה שאין בה ממש בדרך הטבע, למען יוודע על ידיה, כי רצון ה' הוא שלא יתיאש אדם מן הרחמים אפילו כשאין נראה לו מנוס ומפלט בדרכי הטבע".



הרב אלאור כהן
תורת החיים, יד בנימין

חנוכה ופורים במעגל השנה

הקדמה

בירחון האוצר של חודש תשרי (גליון ע), הארכתי בביאור היחס בין תשרי לניסן בזוויות שונות. המשותף לכל הזוויות הללו הוא, שבכולן חודש תשרי מייצג את השינוי ההדרגתי, השיטתי והטבעי, ואילו ניסן מייצג את השינוי הפתאומי והעל-טבעי. אחת הדוגמאות שהבאתי לכך היא הנץ החמה, המקביל לניסן (נץ-נס). בתוך מעגל היממה, הנץ החמה הוא השלב ביממה בו מתרחש שינוי פתאומי, לעומת כל שאר זמני היממה, בהם השינויים הדרגתיים וצפויים יותר. לאחר שקישרנו בין ניסן לנץ החמה, יהיה זה טבעי לקשר בין תשרי לשקיעת החמה. קשר זה כלל אינו מפליא כאשר אנו חושבים על הקשר בין היום לקיץ ובין החורף ללילה; היום המתאפיין בחום ואור ביחס ללילה, תכונות המאפיינות את הקיץ ביחס לחורף. כמו כן, השנה מתחילה מתשרי כשם שהיום מתחיל מהערב (לעומת ביהמ"ק, בו היום מתחיל מהבוקר (תמורה יד). והשנה מתחילה מניסן (תרומת הלשכה, איסור חדש").

כלומר, אנו יכולים לבנות מעגל שנתי המקביל למעגל היומי, כך:

מעגל יומי/שנתי



א). עיקרון זה דומה במקצת ליחס בין מניין השנים למלכי אומות העולם שבתשרי, לעומת מניין השנים למלכי ישראל שבניסן (ר"ה ח.).

הקבלה זו, יכולה לעזור לנו למצוא נקודות נוספות על המעגל, ולנסות לעמוד על מהותן בעזרת מיקום התאריך ביחס לשעה ביום.



חנוכה במעגל היומי

אחת הגמרות שיכולות לסייע לנו לקשר בין נקודת זמן על המעגל, לבין מהות זמן זה, היא גמרא זו (ע"ז ח.):

אמר רב חנן בר רבא: קלנדא (יום איד לע"ז) – ח' ימים אחר תקופה, סטרנורא (יום איד נוסף לע"ז) – ח' ימים לפני תקופה, וסימנך: "אחור וקדם צרתני".

ת"ר: לפי שראה אדם הראשון יום שמתמעט והולך, אמר: אוי לי, שמא בשביל שסרחת עולם חשוך בעדי וחוזר לתוהו ובוהו, וזו היא מיתה שנקנסה עלי מן השמים, עמד וישב ח' ימים בתענית ובתפלה, כיון שראה תקופת טבת וראה יום שמאריך והולך, אמר: מנהגו של עולם הוא, הלך ועשה שמונה ימים טובים, לשנה האחרת עשאן לאלו ולאלו ימים טובים, הוא קבעם לשם שמים, והם קבעום לשם עבודה זרה...²

גמרא זה מתייחסת לתקופת טבת. היא עומדת על כך שבתקופה זו מתקצרים הימים, וכאשר הם מגיעים לאורך מינימאלי, הם מתחילים לשוב ולהתארך.



הקשר בין מדרש זה לחנוכה

ההתייחסות של המדרש לשמונה ימים, בתקופת טבת, בהם חוגגים על האור, מזכירים מאוד את ימי החנוכה. אך יש מוטיב נוסף המקשר בין דברי המדרש לימי החנוכה, והוא ההתייחסות למיעוט האור וריבוי האור, שהרי זהו בדיוק מחלוקת בית הלל ובית שמאי (שבת כא:):

בית שמאי אומרים: יום ראשון (של חנוכה) מדליק שמנה (נרות), מכאן ואילך פוחת והולך. ובית הלל אומרים: יום ראשון מדליק אחת, מכאן ואילך מוסיף והולך. אמר עולא: ...טעמא דבית שמאי כנגד ימים הנכנסין, וטעמא דבית הלל כנגד ימים היוצאין.

כלומר, לדעת בית שמאי האור הולך ופוחת. דעתם מזכירה את החג הראשון שאדם הראשון חגג, בו הימים מתקצרים והאורה פוחתת. לדעת בית הלל, האור מוסיף והולך. דעתם מקבילה לחג השני, בו הימים מתארכים והאורה מתרבה.

משמעות הדבר היא שיתכן שעומק המחלוקת של בית הלל ובית שמאי היא כנגד איזה חג הגיע חנוכה? האם כנגד החג השני, בו האורה מתרבה (דעת בית הלל) או כנגד החג הראשון, בו האורה מתמעטת (דעת בית שמאי)?

ב). בהמשך הגמרא, מובא מדרש נוסף. לקמן נתייחס לקשר של המדרש הנוסף לנידון דידן.

ג). הבנה זו מבארת מדוע בית שמאי מביאים ראיה לדבריהם מפרי החג. אם חנוכה שייך במהותו לימים המתקצרים, ימים

חנוכה במעגל השנה

מקומו של חנוכה במעגל דידן הוא בחצות הלילה. זמן זה הוא זמן חושך, הנמצא במרחק שווה מזמני האור (שש שעות מהשקיעה והזריחה). כך גם ר"ח טבת (חנוכה) – נמצא במרחק שווה מימי השוויון (שני הימים שבתשרי וניסן, בהם הלילה והיום שווים בארכם). הימים שלפני התקופה מתקצרים והולכים והימים שאחריה מתחילים להתארך.

כלומר, חצות הלילה וחג החנוכה מסמלים נקודת מפנה. זמן בו אנו מפסיקים להיכנס אל עומק החושך ומתחילים להתקרב אל האור של מחרת. בזמן זה אנו חוגגים על קיומו של האור, מוסיפים והולכים עד שיפציע השחר ממז.



נס חנוכה מבחינה היסטורית

גם מבחינה היסטורית ניתן לראות כך את נס חנוכה. אמנם נס חנוכה היה בתקופת בית המקדש, שהוא לכאורה זמן של אור, אך חז"ל מלמדים אותנו שאכן כך צריך היה להיות, אך השארת השכינה על בית המקדש השני לא היתה שלימה, שהרי חמשה דברים חשובים חסרו בו (יומא כא:), לא היה בו כהן גדול משוח אלא רק כהן מרובה בגדים (מגילה ט: וברש"י שם), בעלייתם לארץ בתחילת הבניין לא נעשו להם ניסים מפני "שגרם החטא" (ברכות ד.), ועל כל תקופה זו (מנס פורים עד תקופת האמוראים) נאמר: "אכתי עבדי אחשורוש אנן" (מגילה יד.).

כלומר, בית המקדש השני הוא לא 'אור', אלא 'אור בתוך החושך'. הארה מסוימת של גאולה בתוך הגלות (וכך גם נס חנוכה שהיה בתוך תקופה זו).



פורים במעגל היומי

גמרא נוספת המקשר בין מועד בשנה למועד ביום היא הגמרא במגילה (יומא כט:): "אמר רב אסי: למה נמשלה אסתר לשחר? לומר לך: מה שחר סוף כל הלילה, אף אסתר סוף כל הנסים".

אלה מתחילים בתשרי ונגמרים בחנוכה, וממילא מובנת הראיה הנ"ל.

עוד יש לעמוד על כך שקשר זה בין מחלוקת בית הלל ובית שמאי למעשה דאדם הראשון, יכול לעזור בהבנת שיטת בית שמאי. בית שמאי אמנם מבארים את השיקול ההלכתי להמעיט במספר הנרות בכל יום (כנגד ימים היוצאים וכנגד פרי החג), אך מהו הטעם של דין זה? (אם לדעת בית הלל אנו מוסיפים עוד ועוד אורה בהדלקת הנרות, מהו הטעם של בית שמאי להמעיט באור? במילים אחרות ניתן לשאול: מה היה נכתב בספרי החסידות, אילו היתה נקבעת ההלכה כבית שמאי?). כאשר שואלים את אותה השאלה על חגו הראשון של אדם הראשון, התשובה כמעט מפורשת בגמרא: "מנהגו של עולם הוא".

כך יש לומר גם בדעת בית שמאי: החגיגה על מיעוט האור, היא בעצם שמחה בהבנה שגם ריבוי החושך ("זו יוון") הוא מהלך השגחתי והוא טבעו של עולם, וסוף האורה לבוא.

ד. בפועל, זה לא תמיד כך, הואיל ימי השוויון (וזמני התקופות בכלל) קשורים לשנת החמה ולא לשנת הלבנה. אבל ר"ח טבת הוא לכאורה היום המקביל ליום זה.

גם הקשר בין פורים לאיילת השחר מתיישב בצורה מדויקת על המעגל דידן. שהרי כשם שחודש אדר סמוך לחודש ניסן, כך עלות השחר מגיעה לפני הנץ.



נס פורים מבחינה היסטורית

גם מבחינה היסטורית נס פורים הגיע לפני ה"זריחה". שהרי מספר שנים בודדות אחרי נס פורים, ובעקבות כניסת אסתר לבית אחשוורוש, התחיל בניין בית המקדש השני.

אמנם, כאמור לעיל, בסוף "גרם החטא" ובית שני לא היה "זריחה" כמו שהוא היה אמור להיות, אך אין זה משנה את ההארה שהתגלתה בנס פורים, הארה שנקבעה לדורות, אפילו לאחר חורבן בית שני.



הבדלים בין חנוכה לפורים

שתי בחינות של האור שבחושך

ע"פ האמור, נראה שניתן להתייחס לחנוכה ופורים כאל שתי נקודות של חושך שמתגלה בהם אור, כאשר כל אחת מהם מייצגת חידוש שונה:

חנוכה, הממוקמת בחצות הלילה, מצביעה על הנקודה הרחוקה ביותר מהיום, משני צדדיו. החידוש שמתגלה בחנוכה הוא שאם עד עכשיו התרחקנו מנקודת האור שביום האתמול, הרי שמעתה אנו הולכים ומתקרבים אל אור המחרת. אם עד עכשיו היינו בירידה, מעתה מתחילה העליה שעוד תתגלה באור גדול.

פורים, הממוקם בסוף הלילה, מצביע על בחינה אחרת בחושך. פורים מצביע על הגלות המתארכת ומתארכת, כביכול עד אין קץ. אך החידוש של פורים הוא שגם אם עבר כל כך הרבה זמן מהאור דאתמול, סופה של השמש להפציע ולהאיר.



ריחוק אובייקטיבי וריחוק סובייקטיבי

במילים אחרות, ניתן לראות את חנוכה (וחצות הלילה) כנקודת הזמן הרחוקה ביותר מהאור – מבחינה אובייקטיבית. שהרי חצות הלילה נמצא במרחק שש שעות (זמניות) מאור האתמול ומאור המחר, וכל נקודת זמן אחרת בהכרח נמצאת במרחק קרוב יותר אל האור. הדלקת הנרות בחנוכה מייצגת את העובדה שמעתה האור רק הולך ומתקרב^ה.

ה). יתכן שזמן ההדלקה הוא בתחילת הלילה בדווקא, ע"מ להזכיר לכולם כבר בתחילת הגלות (הלילה), שגם בגלות החשוכה האור עתיד להאיר (מלבד השיקול הטכני שזהו הזמן שבו אנשים עוד ערים). כלומר, זוהי הרחבה של התובנה של חנוכה, לאחר שבחצות הלילה אנו מבינים שמעתה האור הולך ומתקרב, ניתן להרחיב את התובנה ולראות זאת כבר בתחילת הלילה, שמכאן ואילך אור המחרת מתחיל להתקרב.

לעומת זאת פורים, מייצג את הנקודה הרחוקה מהאור מבחינה סובייקטיבית. האדם אינו חווה את האור העתיד לבוא. מבחינתו הוא מחכה ומצפה והלילה רק הולך ומתארך. פורים בא לחדש שהנקודה הזו, שכ"כ רחוקה מן האור, היא בעצם עלות השחר. ונקודה זו בדיוק מתחיל להפציע האור החדש.



חנוכה ופורים – תשרי וניסן

הבנה זו, מתחברת באופן ישיר לכל האמור על מהותם של תשרי וניסן. שהרי כאמור, תשרי מייצג את השינוי ההדרגתי וניסן את השינוי הפתאומי. כמו כן גם כאן: חנוכה, הקרוב יותר לתשרי, קשור ליציאה ההדרגתית מהחושך אל האור (שחלה בחצות הלילה). פורים לעומתו, מייצג את היציאה הפתאומית מהחושך אל האור, ולפיכך הוא קשור לניסן דסמיך ליה.



חנוכה ופורים – מועדים מדרבנן

הגדרה זו של מהותם של חנוכה ופורים, מבארת בביאור פנימי מדוע חנוכה ופורים הם רק מדרבנן ולא מדאורייתא (שהרי מהותם היתה קיימת עוד לפני שהם נקבעו מדרבנן, כרמזו בגמרא דע"ז הנ"ל. וראה עוד חגי ב, ופסיקתא ו, ה). הטעם לכך הוא שחנוכה ופורים במהותם הם גילוי האור שבתוך החושך, לעומת חגי התורה המייצגים אורות גלויים (לפיכך כל חגי התורה הם בקיץ (יום) בגלגל דלעיל), בזמן שלא מזכירים גשמים, בשונה מחנוכה ופורים).



ו. ניתן להרגיש יותר את התחושה כאשר נמצאים ללא שעונים שעוזרים לאדם לדעת כמה זמן נשאר לסוף הלילה, ובמקום ללא חשמל שמקנה לאדם ביטחון ומקטין את הצורך שלו באור.

ז. בהמשך הגמ' דע"ז דלעיל מובא מדרש נוסף:

ת"ר: יום שנברא בו אדם הראשון כיון ששקעה עליו חמה, אמר: אוי לי, שבשביל שסרחתי עולם חשוך בעדי ויחזור עולם לתוהו ובוהו, וזו היא מיתה שנקנסה עלי מן השמים, היה יושב בתענית ובוכה על הלילה וחווה בוכה כנגדו, כיון שעלה עמוד השחר, אמר: "מנהגו של עולם הוא", עמד והקריב שור...

ע"פ האמור כאן, בעוד שבמעשה הראשון ההארה היא בחנוכה, במעשה זה ההארה היא של עלות השחר – וממילא היא רומזת להארת פורים.

ח. גם גאולת פורים אירעה בעצם בניסן (אסתר ג, יב; מגילה טו).

ט. צורה נוספת של הסתכלות על החידוש של חנוכה ופורים: אם נציג מטוטלת שבתנועתה היא נמצאת חציה באור וחציה בצל, ונשאל 'מתי היא באור?' התשובה על כך תהיה פשוטה: בזמן שהיא באור. זו המשמעות הפשוטה לכך שכל חגי התורה הם ב'אור' – בקיץ (וראה ברכות לב: שמציאות העננים מסמל הסתר פנים).

באים חכמים ומגלים פן חדש נסתר יותר: אמנם ההסתכלות הפשוטה היא על המקום של המטוטלת (באור או בצל), אך ניתן להסתכל גם על התנועה של המטוטלת, מתי היא נעה אל האור ומתי היא מתרחקת ממנו. אם נתבונן מתי המטוטלת נעה הכי מהר אל האור, נגלה שזמן זה הוא בדיוק באמצע. הזמן המקביל לו בשנה הוא פורים (ניתן היה לומר שמדובר ב"ח ניסן, אך תאריך זה לא רלוונטי הואיל והוא נמצא באור).

חנוכה ופורים – שמן ויין

ייחודם של חנוכה ופורים כזמנים המגלים אור מכוסה (אור שבתוך החושך) בא לידי ביטוי נוסף: אילו נבחר פרי משבעת המינים המייצג את חגים אלו, ודאי נבחר בזית ובשמן כמייצגים את חנוכה ובגפן כייצוג לפורים. התכונה המייחדת את פירות אלו מבין שאר שבעת המינים הוא שעיקר מטרת הגידול של פירות אלו היא לא בפרי עצמו, אלא בתוצר החבוי בתוכו (שמן בזיתים ויין בענבים), הנוצר על ידי מעשיו של האדם והוא לא מגולה באופן טבעי ('דרבנן' ולא 'דאורייתא').



סיכום

במאמר זה ראינו את מהותם של חנוכה ופורים כהמשך ישיר למהות תשרי וניסן. חנוכה ופורים מגלים בצורות שונות את האור המתגלה בתוך החושך. חנוכה נמצא ב'חצות הלילה' והוא מגלה שבשיא החושך מתחיל האור להתקרב. פורים נמצא בסוף הלילה, והוא מגלה שבעומק עומק הגלות "פתאום יבוא אדון אל היכלו".



על גבי שלב זה יש גילוי נוסף: במקום להתייחס אל התנועה (המהירות) ניתן להתייחס לתאוצה. השלב שבו התאוצה של המטוטלת היא הגבוהה ביותר לכיוון האור, היא דווקא כאשר המטוטלת נמצאת במקום הרחוק ביותר מהאור. נקודה זו בשנה היא חנוכה.

קרי: חגי התורה מייצגים את המקום החיובי (האור), פורים מייצג את התנועה אל החיובי וחנוכה מייצג את התאוצה החיובית.

הערות וקושיות – חקר ועיון

בעניין גאוה לתלמיד חכם - הרב אהרן הכהן פרידמן

בגמ' (סוטה ה' א') מובאת מחלוקת אמוראים האם תלמיד חכם יש לו להתגאות שמינית שבשמינית שבגאוה, או שאסור לו להתגאות אפילו מעט. דעת רב חייא בר אשי בשם רב, ורב הונא בריה דרב יהושע, ורבא שת"ח צריך להתגאות שמינית שבשמינית, ודעת רב נחמן בר יצחק שגם ת"ח אסור לו להתגאות כלל.

ויש לדון האם הדעה האוסרת חולקת על הדעה המתרת בעיקר הדין וסוברת שיש את עניין ושורש איסור גאוה גם במעט גאוה לת"ח, או דילמא שהיא מודה בעיקר הדבר שלא שייך במעט גאוה לת"ח את עניין האיסור, אלא מתוך חשש שמא הגאוה המותרת תביאנו לגאוה האסורה ס"ל שיש לאסור כל גאוה.

וא"נ שגם לדעת האוסר זה רק מתוך חשש שיבוא לדרגת גאוה האסורה, י"ל דאולי בזה לשיטתייהו. דהנה בגמ' [שם] מובאות שתי דעות למקור אזהרה לגסי הרוח, דעת רבא אמר זעירי שזה מפסוק בנביא "שמעו והאזינו אל תגבהו", ודעת רב נחמן בר יצחק שזה מפסוק בתורה "ורם לבב ושכחת". והנה אחד מהדעות שמתיר גאוה לת"ח זה רבא, וי"ל שהוא לשיטתו שסובר שאין בגאוה איסור תורה אלא איסור מדברי קבלה, וי"ל שע"כ לא חוששים לשמא זה יביאנו לשיעור גאוה האסורה [וידוע מה שדנו האם דין ספק דאורייתא לחומרא נאמר גם בדבר שהוא מדברי קבלה]. אבל ר"נ בר יצחק שסובר שהמקור הוא מפסוק בתורה, ולפ"ד י"ל שאיסור גאוה הוא איסור דאורייתא וע"כ הוא חשש לכך שיבוא לשיעור גאוה האסורה ואסר גם מעט גאוה לת"ח.

לגבי פסק ההלכה בזה, הרמב"ם (הלכות דעות פ"ב ה"ג) עוסק באיסור גאוה ולא כתב במפורש שאסור גם מעט גאוה לת"ח, אבל כן נראה מדבריו שכתב "ויש דעות שאסור לו לאדם לנהוג בהן בבינוניות אלא יתרחק עד הקצה האחר, והוא גובה הלב, שאין הדרך הטובה שיהיה האדם עניו בלבד אלא שיהיה שפל רוח ותהיה רוחו נמוכה למאד, ולפיכך נאמר במשה רבינו עניו מאד ולא נאמר עניו בלבד, ולפיכך צו חכמים מאד מאד הוי שפל רוח, ועוד אמרו שכל המגביה לבו כפר בעיקר שנ' ורם לבבך ושכחת את ה' אלקיך, ועוד אמרו בשמתא דאית ביה גסות הרוח ואפילו מקצתה". ומזה שכתב שצריך להתרחק עד הקצה האחרון והביא ע"ז ממש רבינו, נראה שגם ת"ח כמשה רבינו צריך להתרחק עד הקצה האחרון ולא הותר לו אפילו מעט גאוה. וכן נראה ממה שכתב "ועוד אמרו בשמתא דאית ביה גסות הרוח ואפילו מקצתה", והנה מימרא זו של שמתא על איסור גאוה נזכר בגמ' בסוטה לגבי גאוה בת"ח, "אמר רבא בשמתא דאית ביה ובשמתא דלית ביה", דהיינו שבשמתא ת"ח שאין לו מעט גאוה. וע"כ צ"ל שלרמב"ם הייתה גירסה אחרת בגמ', אבל גם לגירסת הרמב"ם בוודאי נראה שכפי שבגירסתנו קטע זה הובא בהקשר לת"ח גם לגירסת הרמב"ם קטע זה הובא בהקשר לת"ח, ונאמר שם שגם לת"ח אסור

שיהיה לו מעט גאווה. וראה בהגהות מיימוניות שגם מבואר שהבין בדעת הרמב"ם שס"ל לאסור גם לת"ח מעט גאווה.

