

בס"ד

ירחון

האוצר

אדר התשפ"ג

גיליון ע"ה

חברי המערכת

הרב משה בוטון הרב רועי הכהן זק

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב אריאל דוד הרב הראל דביר

עיצוב שער: י. אליהו 054-8479974

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

HaOtzar5777@gmail.com

מפתח האוצר

בשער האוצר א

= אוצר הגנוזים =

ה בעניין מצוות לאו ליהנות ניתנו בהנאת הגוף
הגאון רבי חיים רבינוביץ מטלז זצ"ל

י לשון תורה ולשון חכמים
הגאון רבי יצחק נסים זצ"ל

יא תשובות מרן הגר"ח קניבסקי זצ"ל - בענייני חודש אדר
הרב מ. ש. עקיבא כהן

לז שמחת פורים אמיתית
הגאון רבי מרדכי שטרנברג זצ"ל

לט בעניין ברכה על מצוה שמקיים בלא כוונה
הגאון רבי אליהו דוד הכהן רייכמן זצ"ל

= אוצר הזמנים =

מד חידוש מרן הגר"ח זללה"ה דמצות מחיית עמלק מתקיימת דוקא כשמוחה לפחות תרי עמלקים
הרב שלמה זלמן כהן

עב האם המנויות ביהושע מוקפות חומה היו?
הרב דוד קהלת

פט בדין קריאת המגילה בבית שמש מצד חרב וגדר סמוך
הרב עובדיה יוסף - הרב עידוא אלבה

קכז חיוב נשים בקריאת מגילה
הרב בכור דזורייב (ידיד)

קמט מתנות לאביונים בדבר שאינו מעות או מאכל
הרב עמיחי כנרתי

קנב משלות מנות על ידי החלפת סעודה אחד עם השני

מפתח האוצר

הרב אחיקם הלוי

יחוסו של מרדכי היהודי קנז
הרב שמואל אריה ישמח

משל התל והחריץ קסד
הרב דוד אשוש

הערות וקושיות: המקור לכך שימי הפורים אינן בטלים - הרב דוד לוי קפ

= אוצר אורח חיים =

האם צריך לכסות את חוטי הטלית קטן כששובשו קפג
הרב יוגב שרון נחייסי

אופן הכריעות בתפלת עמידה קצה
הרב יוסף חיים פרל

= אוצר יורה דעה =

גדר דין נ"ט בר נ"ט, הדין לכתחילה, וכאשר עשה במזיד רד
הרב אריה אידנסון

חשש ריבית בין אב לבנו במתנות לבר מצוה ריט
הרב יעקב אהרן סקוצילס

= אוצר חושן משפט =

דין יום שהוציא הוצאות כדי לקדם תמ"א 38 ואחר כך דיירי הבניין חזרו בהם רכז
הרב ברוך פז

נכנס לחניה במקום שרכב אחר עמד לחנות בו רלז
הרב ניר אביב

מפתח האוצר

השתלבות בנתיב פקוק רמח
הרב ישועה רטבי

= אוצר טהרות =

העברת טומאה דרך חלונות רנט
רבי יעקב דוד אילן

= אוצר חקר ועיון =

בדין כללי השו"ע סתם וי"א וכן וי"א - דלא חשיב הכרעה גמורה רסז
הרב בנימין יצחק הלוי

בירור שיעור כזית רעז
הרב מירון יוחאי - הרב עידוא אלבה

= אוצר הספרים =

סקירה על שו"ת ניצני ארץ חלק ד - מאת הרב שלמה גליקסברג שלז
הרב הראל דביר

הערות הקוראים שמא

ברכת המזון במקום אכילתו שמא
סוד הלוח של הלל הנשיא שמב
פרטי דינים בהלכות תרומות ומעשרות שמב
הביצה והדרהם בימי הגאונים והראשונים ושיעור כזית שמד

בשער האוצר

יִשְׁתַּבַּח הַבּוֹרָא וַיִּתְּהַלֵּל הַיּוֹצֵר אֲשֶׁר נָתַן לָנוּ תּוֹרַתוֹ תּוֹרַת אֱמֶת, בְּהַגְלוֹת נִגְלוֹת אֹר
יִקְרוֹת, יִרְחוֹן "הָאוֹצֵר" גִּלְיוֹן ע"ה – אֲדָר הַתּשַׁפ"ג, הָאוֹצֵר בְּתוֹכוֹ חִידוּשֵׁי תּוֹרָה יִקְרִים בְּכָל
מִקְצוּעוֹת הַתּוֹרָה, שֶׁנִּתְחַבְּרוּ בִּידֵי אֹמֶן, ע"י חֹבְשֵׁי בֵּית הַמִּדְרָשׁ וְתוֹפְשֵׁי הַתּוֹרָה דִּי בְּכָל
אֶתֶר וְאֶתֶר.



יְמֵי הַפּוֹרִים וּמִצְוֹת הַיּוֹם לֹא יִסּוּרוּ מֵעַם יִשְׂרָאֵל לְדוֹרוֹת עוֹלָם, וְאִם כָּל הַמוֹעֲדוֹת בְּטָלִים
לְעֵתִיד, מִכָּל מָקוֹם נִסּ הַפּוֹרִים אֵינוֹ בְּטָל (מִדְרָשׁ שׁוּחַר טוֹב מִשְׁלִי ט, ב. וְרָאָה עוֹד בְּרַאבִּי"ה, הַלְכוֹת מִגִּילָה
תִּקְנִ"ה שֶׁהֵבִיא מִקּוֹר נוֹסֵף לַכֶּךְ). וְהַרְמַב"ם כָּתַב (מִגִּילָה ב, יח) שֶׁכָּל סִפְרֵי הַנְּבִיאִים וְהַכְּתוּבִים יִבְטְלוּ
לְעֵתִיד לְבָא, מִלְּבַד מִגִּילַת אֶסְתֵּר שֶׁשְּׁקוּלָהּ כְּאֵמִיתָהּ שֶׁל תּוֹרָה.

עֲלִינוּ לְהַבִּין אֶת מַהוּת הַחֹטָא שֶׁל גְּלוּת מְדִי וְשׁוֹרְשָׁהּ, וְכִיצַד נוֹשְׁעוּ יִשְׂרָאֵל בְּתִשְׁבּוּת הַמִּשְׁקָל
מִיָּדִי מִבְּקִשֵׁי רַעְתָּם וּמִיָּד אִישׁ צָר וְאוֹיֵב. וּבִגְמ' מִגִּילָה (יג, ב) אֵיתָא דְלִית דִּידַע לִישְׁנָא בִישָׂא
כְּהֵמָן הָרִשָּׁע, וּבְעוֹד הַמֶּלֶךְ אַחֲשׁוּרוֹשׁ עַל אִפְּ שֶׁשָּׁנָא אֶת הַיְּהוּדִים יוֹתֵר מִהֵמָן (אֶסְתֵּר רַבָּה ז, כ), מִכָּל
מָקוֹם פָּחַד מְאֻלּוּקֵי הַיְּהוּדִים, וְעַל כֵּךְ יִיעֲצוּ הֵמָּן הָרִשָּׁע, שִׁישְׁנוּ יִשְׂרָאֵל מִן הַמִּצְוֹת. וְהוֹסִיף הֵמָּן
שֶׁעַם יִשְׂרָאֵל 'מִפּוֹזֵר וּמִפּוֹרֵד בֵּין הָעַמִּים'.

בְּאִים רַבּוּתֵינוּ וּמִגְלִים לָנוּ אֶת צְפוֹנוֹת הַדֵּלְטוֹרִיא שֶׁל צוֹרֵר הַיְּהוּדִים. עַם יִשְׂרָאֵל בְּאוֹתוֹ דּוֹר
הָיוּ מִפּוֹזֵרִים וּמִפּוֹרֵדִים בֵּינָם לְבֵין עַצְמָם, וְזוֹ סִיבָה לְכִילְיוֹן שׁוֹנְאֵי יִשְׂרָאֵל חֲלִילָה, בְּעוֹד שֶׁאִם
יִשְׂרָאֵל מְאֻגְדִּים הָרִי שֶׁאִפְּ דּוֹרוֹ שֶׁל אַחֲאָב הָרִשָּׁע הָיוּ יוֹרְדִים לְמִלְחָמָה וּמִנְצָחִים (וִיק"ר כו, ב). כֵּן
הוּא חֲלִילָה מִן הָעֵבֶר הַשֵּׁנִי שֶׁל הַמֶּתֶרֶס, כְּאִשֶּׁר יִשְׂרָאֵל מִפּוֹרֵדִים, אֲזִי יֵשׁ שְׁלִיטָה לְשׁוֹנְאֵי יִשְׂרָאֵל
עַל עַם הַקּוֹדֵשׁ. וְזֶהוּ שֶׁאִמֵּר הֵמָּן הָרִשָּׁע – שֶׁעַם יִשְׂרָאֵל כַּעַת הֵם 'עַם מִפּוֹזֵר וּמִפּוֹרֵד בֵּין הָעַמִּים',
וּמִשְׁכָּךְ תִּהְיֶה שְׁלִיטָה לְאַחֲשׁוּרוֹשׁ עֲלֵיהֶם.

וְכַךְ כּוֹתֵב רַבֵּינוּ יְהוֹנָתָן אִיבְשִׁיץ זצ"ל בְּעַל הַתּוֹמִים בְּסִפְרוֹ יַעֲרוֹת דְּבַשׁ (חֶלֶק ב' דְּרוֹשׁ ב'):

אֲבָל הָעֵנִין כֵּךְ יִשְׂרָאֵל כּוֹלֵם צְדִיקִים דְּכֹתִיב (יִשְׁעִיָּה ס, כא) וְעַמֶּךָ כּוֹלֵם צְדִיקִים, אֲפִילוֹ רִיקָנִים
שְׁבָהֶם מִלְּאִים מִצְוֹת כְּרֻמּוֹן (בְּרֻכּוֹת נו, א), וְכַךְ הֵם יִשְׂרָאֵל כְּשֶׁהֵם בְּאִגּוּדָה, תְּמִימֵי דְעִים קֶטֶן וְגָדוֹל
שֶׁהוּא, אֵין מְכִיר בְּמוֹמָם, וְהֵם כְּעֵדֶר רַחֲלִים שֶׁעָלוּ מִהֶרְחָצָה, שְׁכוֹלֵם מִתְאַיְמוֹת וְשְׁכוֹלָה אֵין
בֵּהֶם, כִּי מִי יִבְדּוֹק אַחֲרֵי כָל מוֹם. אָדָם שֶׁקּוֹנֶה עֵדֶר רַחֲלִים גָּדוֹל כְּאַחֵד, מִי יִחַפֵּשׂ אַחֵר נִקּוֹד
וְטָלוּא בְּעִזִּים וְחוּם בְּכִשְׁבִּים, אֲבָל כְּשֶׁהֵם נִפְרָדִים זֶה מִזֶּה וְנִיצֵב כָּל אֶחָד לְבִדּוֹ, אֲזִי צָרִיךְ בְּדִיקָה
לְכָל דְּבַר בְּנִיב שְׁפָתִים, אֲפִילוֹ קֶטֶן כְּגִדּוֹל יִחֲשֹׁב, וְזֶהוּ מֵאִמֵּר הֵמָּן יִמ"שׁ כִּי אִמֵּר לְאַחֲשׁוּרוֹשׁ
לְהַשְׁמִיד לְיִשְׂרָאֵל, וְאַחֲשׁוּרוֹשׁ אִמֵּר כִּי יִשְׂרָאֵל כְּשֶׁרִים הֵם וְיִתְפַּלְּלוּ לָהּ וְיִשְׁמַע בְּזַעֲקָתָם. וְע"ז
הִשִּׁיב הֵמָּן, יִשְׁנוּ עִם אֶחָד מִפּוֹזֵר וּמִפּוֹרֵד בֵּין הָעַמִּים, וְאֵינָם בְּאִגּוּדָה אַחַת, וְלִכְךָ יֵשׁ תִּקְוָה שֶׁלֹּא
יִשְׁמַע ה' לְקוֹל שׁוֹעֲתָם.

ומנגד תשובת המשקל של מרדכי ואסתר היתה: "לך כנוס את כל היהודים", היינו שיתאגדו ישראל ויהיו לאחד, ובזה לא תהיה שליטה לשונאים על ישראל.

וכעין זה כותב רבינו השל"ה (תורה אור, תצוה):

ואמרה (שם) 'לך כנוס את כל' וגו', היפך מאמר המן שאמר (שם ג, ח) 'עם [אחד] מפזר ומפרד', שהוא סיבה להיות כלה בית ישראל חס ושלום, כמו שנאמר (הושע י, ב) 'חלק לבם עתה יאשמו', דורו של אחאב היו מנצחים כו' (ויקרא רבה פכ"ו ס"ב). על כן אמר המן שהם במחלוקת ואינם באחדות אחת, שהרי הם מפוזרים בארבע כנפות הארץ, ואף בכל קיבוץ וקיבוץ מהם יש פירוד, ועל כן יכול נוכל להם. וכראות אסתר זה החטא בישראל, שהיה בעת ההיא אותו החטא יותר גדול מאילו היה פעם אחרת וכו'. על כן תקנה זה ואמרה 'לך כנוס', ודו"ק.

וכשזכו ישראל נהפכה ושבה מחשבת המן האגגי על ראשו, וזכו ישראל לתשועת עולמים - 'תשועתם היית לנצח ותקותם בכל דור ודור'.



בחודש האחרון התקיים: "הרעשית ארץ פצמית רפה שבִּרְיָה כִּי מָטָה" (תהילים ס, ד), כאשר התרחשה רעידת אדמה קשה שכלתה עשרות אלפים מאומות העולם ברגעים אחדים (וביניהם אף מאחב"י). ואף בעם ישראל התקיים: "הָרָאִיתָ עֲמֻד קָשָׁה הִשְׁקִיתָנוּ יְיָ תַרְעֵלָה" (שם, שם, ה). בעת אשר שונאינו הישמעאלים פגעו באנשי יושר יראי אלוקים, ולאחר מכן: "בְּעֶטֶף עוֹלִל יוֹנָק בְּרַחֲבוֹת קִרְיָה" (איכה ב, יא) בפיגוע נורא אשר אב (שיבלחט"א) על בנים רוטשו. ואנו תפילה שיתקיים בנו המשך הכתוב בתהילים (שם, שם, ו): "נִתְּתָה לִירְאֵיךָ נֶס לְהַתְּנוֹסֵס מִפְּנֵי קֶשֶׁט סֶלָה".



זכה ירחוננו שמאגד הוא את כל נפוצות ישראל, חוצה מגזרים ועובר עדות וחוגים, כאשר כולם נקבצו ובאו לפאר ולרומם את תורתנו הקדושה, בחינת 'ה' אחד ותורה אחת' (ראה רש"י במדבר טז, ו). ובזה נזכה במהרה לגאולת ישראל השלימה ולבניין בית הבחירה במהרה בימינו, וכימי מור והדס יראנו נפלאות.



אוצר הגנזים

בעניין מצוות לאו ליהנות ניתנו בהנאת הגוף ♦ לשון תורה ולשון חכמים ♦
תשובות מרן הגר"ח קניבסקי זצ"ל – בענייני חודש אדר ♦ שמחת פורים
אמיתית ♦ בעניין ברכה על מצוה שמקיים בלא כוונה

הגאון רבי חיים רבינוביץ מטלז זצ"ל
ראש ישיבת טעלז, בעל חידושי הגר"ח מטלז

בעניין מצוות לאו ליהנות ניתנו בהנאת הגוף*

א.

פלוגתת הרשב"א והר"ן

נדרים (טו, ב): האומר לאשה קונם שאיני משמשך וכו', עד האומר הנאת תשמישך עלי. והקשה הר"ן (שם) דמצוות לאו ליהנות ניתנו, ותירץ, הני מילי בדאית ליה הנאת מצוה לחוד, אבל היכא דאית ליה הנאת הגוף בהדי המצוה לא אמרי' מצות לאו ליהנות ניתנו, עיי"ש.

והרשב"א בחדושו לנדרים הקשה ג"כ קושיא זו, ותירץ שם, דאפשר לו באחרת. והיכא דאסר עליו הנאת כל הנשים שבעולם לא חיילא, עיי"ש. ומשמע מדבריו דאף בדאיכא הנאת הגוף בהדי המצוה אין הנאתו נחשבת, דמצוות לאו ליהנות ניתנו, ושפיר לא חל נדרו שאסר על עצמו כל אשה.

והא דנודר מן המעיין דאסור לטבול בימות החמה משום הנאת גופו (ר"ה כה, א) דמשמע לכא' כדברי הר"ן, שאני התם שאפי' אחר הטבילה יש לו הנאה היכא דמוציא ראשו חוץ למעיין והגוף עודנו במים והוא מצטנן בחום, ואפי' אם נימא דזאת דלא אפשר, דהיכא דטבל צריך להוציא ראשו ועצם הטבילה הרי שריא לי, אבל עדיין איכא גזירה שמא ישהה במים שלא לצורך*.



ב.

שני אופנים בביאור דברי הרשב"א

בכדי להבין את טעמו של הרשב"א אפשר לבאר בשתי דרכים. א. כהר"ן בחולין (צג, ב ע"ה) ד"ה אמר אביי, דלא מיקרי הנאה רק היכא שמכוין לשם הנאה, אבל כשאינו מכוין לשם הנאה אפילו בפסיק רישיה מותר, ומש"ה מותר הכא דהא מתכוין הוא לשם המצוה ומש"ה מותר.

* כתבי תלמידים. וראה עוד בשיעורי הגר"ח מטלז (נדרים סי' ה). סיע רבות בעריכה הרה"ג זאב לוי שליט"א, ותשו"ח לו. התודה והברכה להרה"ג משה אהרן שליט"א על הערותיו. חידו"ת אלו נמסרו לאמו"ר הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל, במסגרת עריכת ספר הזכרון עדות ליוסף [להורדה], לזכרו ולע"נ של הקדוש יוסף דב ב"ר חיים ויסמן זצ"ל הי"ד, נעקד על קידוש ה' ח' אדר א' תשל"ח. ויהיו הדברים לע"נ של הני תרי צנתרי דדהבא, ות.נ.צ.ב.ה. חידושים אלו אמורים לראות אור בע"ה בספר אוצר כתבי האחרונים, הזכויות שמורות לרבות שינויי עריכה. דוד לוי.

א. (הערת הכותב: לענ"ד אין צריך לדחוק כן דפשוט י"ל דברגע שהוא יוצא מן המקווה יש לו הנאה, שעדיין קר לו עד שיתבשר המים שעל גופו, ואז אין כבר את המצוה. ושאינו מכל מקום דהנאת הגוף הוי בהדי מצוה. וידעתי שיש לדחוק וליישב).

היכא דבהנאה יש מצוה, בטלה הנאה לגבי המצוה, כדאמר' בגמ' (מנחות ה, ב) דצורך הדיוט בטל לגבי צורך הקדש.



ג.

האם אף הנאת ממון מותרת אגב מצוה – וראיה לצד השני הנ"ל

יש להביא ראיה לדרך השנייה מדברי הגמ' לקמן (לג, ב) היכא דנכסי בעל אבדה אסורים על מחזיר, אסור להחזיר לו אבדה משום דנהנה מפרוטה דרב יוסף. ולדברי הרשב"א היכא דאיכא הנאת הגוף בהדי מצוה מותר, א"כ אמאי אסור להחזיר משום דאית לי' הנאה, הא מצוות לאו ליהנות ניתנו אפי' היכא דאיכא הנאת הגוף. ולכאורה יש לחלק בין הנאת הגוף להנאת ממון, משום דבהנאת הגוף יש לו הנאה רק בעת קיום המצוה, אבל בהנאת ממון אפי' אח"כ יש לו הנאה מהממון.

אבל באמת לא מצינו לומר כן דהא הממון שלו הי' מקודם ועכשיו שוב שלו ולא הרוויח שום פרוטה דנימא דיש לו הנאה אח"כ, רק דנפטר מליתן את שלו וזאת ההנאה היתה רק בעת המצוה, וע"כ מוכרחים לומר דכל הנאתו אינה משום הפרוטה שנשארה לו, שאם לא כן אמאי אסור להחזיר לו אבידתו, יחזירנו ויתן לעני פרוטה, אלא ודאי דכל הנאתו היא מה שאין עליו חיוב לתת לעני בעת ההיא וזה ודאי לא שייך אלא רק בעת קיום המצוה ולא אח"כ, ובכן הדרא קושיא לדוכתא על הרשב"א.

אבל אם נבאר טעמו של הרשב"א כטעם השני דהנאה בטלה לגבי המצוה, אז לק"מ משום שהטעם הזה שייך רק אם ההנאה היא בעצם המצוה כמו בתשמיש וכדומה, אבל הכא שהמצוה היא השבת אבידה ואין בה הנאה, רק שבעת ההיא הוא עוסק במצוה ופטור מפרוטה לעני הלא אין ההנאה בעצם המצוה ואיך תבטל לגבי המצוה, מש"ה שפיר אסור לו להחזיר, אבל אי נימא כטעם הראשון קשה דסוף סוף מיכוין לי' למצות השבת אבידה ומה אכפת לי אם יש לו הנאה בינתיים.



ד.

מדוע אסור ליבם אשה אסורה והלא מצוות לאו ליהנות ניתנו

עוד יש להביא ראיה לדרך השניה, מדברי הגמ' ביבמות (קיא, ב): דתנן הנודרת הנאה מיבמה בחיי בעלה כופין אותו לחלוץ, לאחר מיתת הבעל מבקשין אותו לחלוץ, אבל ליבמה אסור משום שהיבמה אסורה בהנאה להיבם. וצ"ע דהלא לדברי הרשב"א הכא יש מצוה ואמאי אסור ליבמה, ומה אכפת לנו אם יש כאן הנאת הגוף עם המצוה.

והיה אפשר לומר דבאמת מה"ת מותר וכל האיסור הוא רק מדרבנן גזירה ביאה ראשונה אטו שני' כמו שמבואר האי טעמא בכמה מקומות בש"ס (עיין יבמות כ, ב ועוד). אבל נראה מדברי

הרשב"א בחידושו לבימות (שם), שהנודרת הנאה מן היבם אסורה ליבם מה"ת, משום דקאי עליה בלאו ועשה דנדר, וא"כ אמאי אסורה עליו והא מצוות לאו ליהנות ניתנו ונמצא שלא עברה כלל על נדרה.



ה.

האם גם אשה מצווה ביבום

אך באמת יש לתרץ ובהקדם, הנה יש לחקור בעיקר מצוות עשה דיבמה יבא עליה, אם גם היבמה מחויבת בהמצוה, או שרק היבם מחויב. ואם נרצה להביא ראיה לכאורה מהא דפריך הגמ' (יבמות, שם) יבא עשה וידחה ל"ת, ואם היא לא מצווה על העשה מאי פרכינן, הא על הל"ת היא מצווה ואצלה אין עשה דוחה את הל"ת, וכבר כתבו תוס' בב"ב (יג, א) ובכתובות (מא, א) דאם היא אינה מצווה על העשה לא אמרי' בדידי' לידחי את הל"ת, עי"ש.

אבל הא ליתא דאין זו ראי', דהמעין בתוס' הנ"ל יראה שהתוס' סומכים על תירוץ אחרים, דמשום שהיא יכולה לעשות שהוא לא יעבור על הל"ת כלל מש"ה לא דחי, אבל היכא דלא אפשר דחי אע"ג שהיא אינה מצווה, והטעם לזה הוא שאין חיוב העשה דוחה את הל"ת רק שקיום העשה דוחה את הל"ת, וממילא כיון שיש בהביאה כאן מצוה נדחו כל הל"ת שהיו כאן, ואין נ"מ אם היא מצווה או לא, והעיקר הוא אם ביאה היא קיום עשה, וכן מוכח מכמה מקומות².

וא"כ הדר הספק למקומו אם רק הוא מצווה, או שגם היבמה בכלל הציווי, ובאופן זה יכולים לומר שדעת הרשב"א דהעשה הוא רק על היבם לחוד, ומש"ה לא מצינו למיפריך והא מצוות לאו ליהנות ניתנו ויכול ליבמה, זה אינו, דהא היא אינה מצווה והיא אסורה בהנאה, דאצלה יש רק הנאת הגוף גרידא, ולא דמי לעשה דוחה ל"ת אפי' כשאינה מצווה משום דהתם אתינן מצד הדין דקיום העשה דוחה כל הל"ת דיש בביאה זו, אבל בנודרת הנאה דהתם קאתינן רק מצד מצוות לאו ליהנות ניתנו, ואיהו מותר בה ואיהי איך תהי' מותרת לו, הלא אין אצלה מלבד הנאה כלום.



ו.

ראיה לביאור השני בדברי הרשב"א

אבל כל זה נוכל לומר רק אם טעם הרשב"א הוא על דרך הב' [שהנאת מצוה מבטלת הנאת הדיוט] ולא על דרך הא', דאם טעמו כדרך הב' יוצא שההנאה בטלה לגבי המצוה רק כשיש מצוה, והכא שהיא לא מצווה נשאר אצלה הנאת הגוף, אבל אם נאמר כטעם א' קשה, דהלא היא לא תכווין לשם הנאה, אלא לשם שהוא יוכל לקיים את המצוה להקים שם לאחיו, וא"כ

(ב). א.ה. ראה עוד ביסוד זה בקובץ הערות (יד, ב).

אין כונתה להנאה ולמה אסורה מן התורה, מה אכפת לי אם היא לא מצווה, סוף סוף אינה עוברת על נדרה דאין לה הנאת הגוף, אלא לאו טעמא דהרשב"א כדאמרן, והשתא ניחא דאצלה אין מצוה.

אבל אין לומר דלעולם טעמו של הרשב"א כטעם הא', ואי קשה לך מיבמות הנ"ל אמאי אסורה הא מצוות ללה"נ, על זה י"ל דהתם לא מיירי שאסרה על עצמה הנאת היבם, אלא גוף היבם אסרה עליה לתשמיש. תדע דהלשון לא משמע כן דתנן - הנודרת הנאה, ועוד דא"כ אמאי הנודרת הנאה בחיי בעלה כופין לחלוץ ואסורה ליבם, הא אין הנדר חל כלל משום איסור אשת אח ואאחע"א כמו שהקשה האבני מילואים בתשובותיו (סי' יב), ורק שתירץ דאע"ג שלא חל השתא מיתלא תלי וקאי, וכי פקע איסור אשת אח עומד איסור נדר.



ז.

קושיות בדרכו של האבני מילואים

אך מגדירים (דף ז, ב) מוכח דלא כהא"מ, דתנן התם: "נטולה אני מן היהודים, יפר חלקו ותהא משמשתו ותהא נטולה מן היהודים", וכתבו בתוס' (שם) ואין לתמוה היאך חל נדרה על תשמיש אחרים בעודה אשת איש, הא אסורה משום אשת איש דאין איסור חל על איסור, ואף דהוי כולל ומיגו דחל על היתר תשמיש בעל, חל נמי על אחרים, ולפי דברי האב"מ אין שום קושיא, דאיסור נדר מיתלא תלי וקאי וכי פקע איסור אשת איש, אם תתגרש או תתאלמן, תהיה אסורה לאחרים משום נדרה, אלא וודאי דאם השתא לא חייל, גם בתר הכי לא חייל, וא"כ הדרא קושי' לדוכתא.

וגם אין לתרץ, דהכא גבי יבם איירי נמי ע"י כולל, שאסרה את גוף היבם גם לשאר מלאכות וגם לתשמיש, זה אינו, דזה לא הוי חייל בכולל, דלא חל בכולל אלא היכא שנשבע דלא יאכל בשר שחיטה ובשר נבילה, דמיגו דחייל על אכילת בשר שחוטה חייל על אכילת בשר נבילה דתרוייהו נכללים באיסור אכילה, אבל היכא דנשבע שלא יזרוק צרור לים ושלא יאכל נבילות, על זה לא שייך כולל והוי שתי שבועות, והכא נמי כה"ג מה שייך זה לכולל ענין שאר מלאכות לתשמיש. ועוד קשה אם אסרה תשמיש היבם עליה, כה"ג פשיטא שלא נתכוונה אלא לאסור לאחר מיתה ופשיטא דמבקשין לחלוץ ואין כופין (כמו בידוע שנתכוונה ליבם שמבקשין, עי"ש במשנה), ועיינ בהגה"ה שם על האב"מ.



ח.

הוכחה נוספת לדרך השנייה בביאור דברי הרשב"א

מכל דברינו יוצא, דלא מצינן למימר שאסרה את גוף היבם עליה, וע"כ שמיירי שאסרה הנאת היבם עליה וחייל על התשמיש בכולל, מיגו דחל על שאר הנאות, וא"כ יקשה הקושיא

שהקשינו על הרשב"א אמאי אסור והא מצוות לאו ליהנות ניתנו ומותר אפי' בהנאת הגוף בהדי מצוה משום דלא התכוון להנאה, וע"כ דטעם הרשב"א אינו כטעם הראשון, ורק טעמו הוא כטעם השני, וא"כ א"ש כדפירשנו.



הגאון רבי יצחק ניסים זצ"ל
הראשון לציון והרב הראשי לישראל

לשון תורה ולשון חכמים*

ב"ה, ירושלים, י"ב בטבת התש"ל.

לכבוד

הפרופ' זאב בן-חיים יצ"ו

ירושלים.

שלום וישע רב,

קיבלתי בתודה ובתש"ח את הקונטרסים של האקדמיה ללשון העברית שהואיל לשלוח אלי.
בענין המימרא "לשון תורה" וכו' שדיברנו בעת שהודמנו בבית נשיא המדינה, הנה צדק כב'
כי גירסת הגמרא במסכת עבודה זרה דף נ"ח: היא "לשון תורה לעצמה, לשון חכמים לעצמו".
במסכת חולין (דף קלז:): גירסת הגמרא היא: "לשון תורה לעצמה, לשון חכמים לעצמן".*
ברם, מלשון רש"י במסכת חולין, שם,² נראה שהיה גורס: לשון תורה לחוד לשון חכמים
לחוד.³ וכן מצוי המונח לחוד במקום לעצמה בדברי התוספות בכמה מקומות, עיין תוספות
במסכת סנהדרין י"א. בד"ה רשב"ג.⁴ תוספות במסכת קידושין ל"ז: בד"ה ממחרת.⁵ כמו-כן רגיל
הביטוי לחוד בדברי הפוסקים ראשונים ואחרונים, ולכן נעשה שגור בפינו.

בכבוד רב,

יצחק ניסים



* גנוז המדינה (גל-11654/5).

(א). אמנם בדקדוקי סופרים שם הובא דיש גורסים גם בחולין "לעצמו", וכפי שהיא הגרסה בעבודה זרה. וכן הובא
בקונטרס שמחת יום טוב (שבסוף שו"ת קול מבשר חלק ב) אות יד.

(ב). ד"ה אמר ליה.

(ג). שכן כתב שם וז"ל: איסי כדכתיב קרא קא מתני רחלים מאתם, אמר ליה לשון תורה לחוד וכו'.

(ד). שם הקשו לענין סתם חדש אם הוא מלא או חסר, דהא בסוף החולץ (יבמות דף מח ע"ב) אמרינן ירח שלושים ימים
שלושים, וכן בפרק קמא דנויר (דף ה ע"א) פריך ואימא שלושים כדכתיב עד חודש ימים, וי"ל דלשון תורה לחוד ולשון
חכמים לחוד.

(ה). וז"ל בתו"ד: ור"י מפרש נהי דבעלמא ממחרת הפסח הוי ט"ו הכא ר"ל ט"ז, ולשון התורה לחוד ולשון נביאים לחוד
ולשון חכמים לחוד.

(ו). ראה גם בדברי הנמען במאמרו, נדפס בקובץ מאמרים בלשון חז"ל (ירושלים תשל"ב) חלק א עמ' 55 והערה 37.

הרב מ. ש. עקיבא כהן

בני ברק

תשובות מרן הגר"ח קניבסקי זצ"ל – בענייני חודש

אדר*

חודש אדר

א. משנכנס אדר מרבין בשמחה, האם זה בשתיית יין משום יין ישמח או בשמחה כללית בעלמא.

תשובה: יש נוהגין לשתות קצת יין.

ב. הרמ"א פסק לנהוג יא"צ באדר א' והמשנ"ב החמיר לנהוג בשתייהם, האם גם אסור להשתתף בחתונה כשמחמיר בשני.

תשובה: טוב להחמיר.

ד' פרשיות

ג. תוס' בפסחים דף נט. דנו איך שחרר ר"א את עבדו למנין והרי אי"ז בעידניה, וצ"ב דר"א בשבת דף קלב. סובר דמכשירין דוחים שבת בכל דבר חיוב (חוץ מציצת ומזוזה) וא"כ מכשירי חיוב עשרה דוחים, והרי בכל גונא מכשירין אינם בעידניה.

תשובה: לא במצוה דרבנן (א.ה). כוונתו דאף שכאן דרבנן דוחה דאו' מ"מ זה רק כשזה בעידניה, וע' שעה"צ תרפה, ה. דאף להרא"ש, מנין לקריאת זכור הוא מדרבנן.

ד. האם חוששים שהטועה, או לא יודע פירוש פרשת זכור לא יצא.

תשובה: יצא. שוב כתב תשובה: אין לחוש.

ה. במשנ"ב תרפה, יז. כתב דמי שאין לו מנין לקריאת זכור יהדר לקרוא מתוך ס"ת, וצ"ב דאי"ז הידור אלא דרשא גמורה כמש"כ בסק"ד.

תשובה: מדינא צריך בעשרה אבל ביחיד אין חיוב בספר (א.ה). לכא' זה שייך רק אם מנין לקריאת זכור מדאר'). שוב כתב תשובה: מי שבלא"ה אין לו מנין יתכן שגם אין חייב לקרות מתוך הספר כשר ואפי' בע"פ סגי.

ו. שמעתי בשם מרן (שליט"א) [זיע"א] דתיבות בפרשת זכור שאין מעכבות המשמעות אם לא שמען יצי"ח, מה הדין בתיבות שמעכות משמעות בקריאה אך אינן שייכות למחייה, וכגון שלא

* להלכה ולא למעשה.

שמע והיה בהניח ושמע רק את סוף הפסוק תמחה וגו', דתחילת הפסוק הוא רק תאריך האם יצא.

תשובה: אין זה ברור וצריך לזהר בכולם.

ז. האם בקריאת זכור צריך לצאת י"ח בברכות.

תשובה: י"א כן.

ח. בנ"ל מה טעמים דמאי שנא מכל קריאה.

תשובה: כיון שזה דא' (א.ה.) לכא' מטעם שזו מצוה על היחיד ויש חיוב ברכת המצוות, אלא שאם זה היה מדרבנן גם גדר התקנה היתה רק לרבים ורק בתורת כל קריאה"ת).

ט. במשנ"ב רפב, כג. כתב דקטן לא יעלה לזכור אף שהש"ץ קורא, ולא משמע שזה מפני שהקהל צריך לצי"ח בברכות.

תשובה: כנראה הטעם שמא יבוא לקרות.

י. העולה לתורה בקריאת זכור וקורא בלחש עם הש"ץ האם יש לו לכוין לצי"ח בקריאתו, או מהש"ץ שקורא מדויק טפי.

תשובה: מש"ץ, ורק אם לא ישמע משהו כראוי יוצא בשלו.

יא. שמע קריאת זכור במנין עם ס"ת כתב אריז"ל, האם יהדר לשמוע שוב עם כתב ב"י או שזה בזיון לס"ת הראשון.

תשובה: אינו בזיון.

יב. למשנ"ב שמחמיר שקטן לא יעלה בד' פרשיות למפטיר, האם יש להקל בכה"ג לתת לקטן שבת לפני הבר מצוה עליה בו' קרואים נגד המנהג שבמשנ"ב רפב, יב.

תשובה: אולי. שוב כתב תשובה: יתכן.

יג. האם אפשר כשגדול עולה למפטיר, שיברך הגדול ברכות ההפטרה וקטן יקרא את ההפטרה דברכתו על קריאת קטן.

תשובה: לא (א.ה.) יש ביהכ"נ שעושין כן בשבת זכור בקטן שבת לפני הבר מצוה ועשעה"צ רפב, טז. דמשמע שאין בזה חסרון אף בקריאה"ת אם עשה כן רק בעליה אחת ורק כשזה בכמה עליות זה לא טוב ע"ש, ולפ"ז בהפטרה זה כשר).

יד. במשנה וכי ידיו של משה עושות מלחמה, צ"ב דהרי הרים ידיו בתפילה (אונקלוס) ותפילה ודאי פועלת.

תשובה: משמע שהידים עצמן עושין מלחמה.

טו. בליל פורים תשס"ט שאלתי, דרש"י כתב שצריך למחות את זכר עמלק מעצים ואבנים, ובשמואל פירש"י שצריך להרוג בהמתם כיון שהיו מכשפין ונהיים כבהמה ולכא' זה סתירה.

תשובה בע"פ: אי"ו סתירה אלא מפני שהיו מכשפים אמרה תורה למחות כל זכרם ואף מעצים ואבנים והכל מטעם חשש כישוף.

תענית אסתר

טז. מי שאין יכול להתענות בתענית אסתר האם מותר בתענוגים כיון שאי"ז משום אבלות כשאר צום.

תשובה: ראוי להשתתף עם הציבור (א.ה. ואף לגבי שאר צומות מוזכרת סברא זו).

יז. מה שנותנים ג' מחציות כנגד ג' פעמים שכתוב תרומה, צ"ב דאחד מהם אינו מחצית הנכתב לענין תרומת המשכן.

תשובה: כולן שוין (א.ה. דלא רצו לחלק בנתינתם בזכר למחצית השקל).

יח. המקיים פורים גם בי"ד וגם בט"ו (שיסע לכרך) האם ייתן מחצית השקל גם בי"ג וגם בי"ד.

תשובה: רק בערב י"ד.

יט. המשנ"ב הביא שיטה לתת מחצית השקל עבור קטן ועובר [ומרן (שליט"א) [זיע"א] אמר דאין נוהגין כן] האם לשיטה זו נותנים עבור אשה, דהבנתי שזה ענין כפרה ונותנים לכל מי שאינו בר חיובא.

תשובה: לא. ובע"פ אמר לי תשובה: אצלנו לא נהגו לתת לא לנשים ולא לקטנים (א.ה. ע' לקט יושר שכתב לתת לנשים).

כ. במחצית השקל דבעינן בזמנינו ג' מחציות, האם מהני ליתן שקל שלם ועוד חצי דהם שוין ג' מחציות.

תשובה: טוב ג' חצאין.

כא. לא נתן זכר למחצית השקל לפני פורים האם ייתן אחרי פורים זכר לצורת הנתינה במקדש שהיתה עד ניסן.

תשובה: אולי (ובלא"ה ראוי לתת לצדקה).

כב. מי שחלה בתענית אסתר מוקדם והבריא אחרי פורים האם חייב להשלים את התענית.

תשובה: אולי.

כג. במשנ"ב תרפו, ב. כתב דמסתבר שצמו כשנלחמו בשונאיהם כדמצינו שמרע"ה צם במלחמת עמלק, וצ"ב דמרע"ה לא נלחם בגופו בעמלק אך הלוחמים לכה המלחמה, מסתבר שהוצרכו לאכול.

תשובה: הרי אצל שאול נלחמו בלי לאכול (א.ה. רש"י בבשלח [שמות יז, י] כתב מכאן לתענית שצריך ג' לפני התיבה כמשה אהרן וחור, ודין זה נאמר בתענית ציבור ולא בתענית יחיד, וא"כ מוכח שאצל עמלק כולם צמו ואף היוצאים למלחמה).

כד. בתענית אסתר מוקדם הביא המשנ"ב נידון אם מותר לכל הקרואים לברית לאכול, וסיים דבריו שהפמ"ג והמו"ק ושבו"י הסכימו להקל, האם למעשה יש לאכול.

תשובה: הרוצה לסמוך.

כה. בנ"ל ברמ"א שהתיר לכולם לאכול הוסיף המשנ"ב היינו כל האנשים הקרואים לסעודה, ומשמע דכשלא משתתף בסעודה אסור לאכול מזונות כדרך כל ברית, האם זה נכון. תשובה: נכון.



על הניסים

כו. במשנ"ב הדגיש כמה פעמים דעל הניסים (בשמו"ע) בט"ו לבן עיר וכן בפורים קטן אינו הפסק ואין מחזירין אותו, וצ"ב דאף בהפסק גמור בג' אחרונות קימ"ל דאין חוזר כשאי"ז כדי לגמור את כולה, וכדפסק המשנ"ב בסימן ק"ד בשם מגן גיבורים והגר"א.

תשובה: אם אומר י"א שחזור (א.ה. הכונה דאי"ז לשיטת המג"ג והגר"א, על אף שהכריע כמותם).

כו. האם על הניסים בט"ז ניסן שהוא יום תליית המן הוה הפסק.

תשובה: כן (א.ה. ומהגר"א צוקער שליט"א שמעתי שי"א שלא).



עשיית וכתירת מגילת אסתר

כח. כשהצריך השו"ע עמוד ריק בסוף המגילה האם בהכרח שהצריך גם לתת שם עץ חיים.

תשובה: עי' שונו"ה תרצ"א דין י'.

כט. בנ"ל מצוי מגילות שכל עמודי המגילה ברוחב מסויים ורק עמוד של פרק י' יותר צר מפני שכבר מסתיימת המגילה, האם סגי לשייר עמוד ריק בסופה כפי שיעור העמוד הצר של פרק י' או שצריך דווקא כשיעור רוחב כל עמודי המגילה.

תשובה: כשיעור ג"פ למשפחותכם.

ל. מה טעמו של החזו"א זיע"א שלא לתת עץ חיים בסוף המגילה.

תשובה: כדעת הרמ"א (א.ה. שם דן לענין עמוד ריק, והבנת התשובה שאם אין עמוד אין עץ חיים).

לא. קנה מגילה ומצא שאין בתחילתה ריק כדי להקיף כל המגילה האם יש תקנה לתפור שם קלף ריק כדי להקיף.

תשובה: כן.

לב. בנ"ל האם כל זמן שאין כדי להקיף אין לקרוא בזה, או שזה רק דין לכבוד המגילה, וכל זמן שאין לזה כדי להקיף זה כשר לקריאה ואי"צ לחזר אחר מגילה אחרת.

תשובה: יש לחזור.

לג. האם מגילת אסתר עם צ' כתב האריז"ל כשרה לכו"ע, דלא גרע מלא דקדק באותיותיה.

תשובה: גרע (א.ה. יעויין בסמוך שלכא' חזר בו).

לד. כשהכשירו במגילה אפילו רוב אותיותיה ממושטשות אם רישומן ניכר, אמאי אין כשר לכו"ע צ' כתב האריז"ל כיון שניכר שזה צ'.

תשובה: כשר.

לה. מש"כ הרמ"א קמז, א. ליטול ידיים קודם נגיעה בקלף של כתבי הקודש האם זה ככל הלכות נט"י לסעודה או רק נקיות בעלמא.

תשובה: ככל הלכות נט"י.

לו. בנ"ל צ"ב דהרמ"א הוא מטעם המרדכי שיש בזיון ליגע ביד מלוכלכת ולכך מותר ע"י נט"י וא"כ העיקר שירד הטינופת.

תשובה: חז"ל חייבו נט"י.

לז. בנ"ל האם זה גם במגילת אסתר כשרה דידן שלא כתובה ככתבי הקודש אלא כל פרשיותיה סתומות כאיגרת.

תשובה: אם כשרה לקריאה.

לח. בשו"ע תרצא, ג. לגבי כתיבת י' בני המן, כתב, אלא מניח חלק בין כתב לכתב ואם לא עשה כן פסולה, ובמשנ"ב כתב מניח חלק כפליים מן הכתב, האם גם תוספת המשנ"ב היא לעיכובא דאם אי"ז כפליים מן הכתב זה פסול.

תשובה: יש לזהר.

לט. בשו"ע פסל אם לא הרחיק את ה-'ואת' מעשרת בני המן, וצ"ב דאף אם זה מחוק יש להכשיר דזה מיעוט המגילה, ואף אינו ענין שלם דהרי כתוב כבר במגילה שבניו מתו ונתלו.

תשובה: זה כמו ענין שלם (א.ה. גם יתכן שהוא מזויף מתוכו עביה"ל תרצ, ח.).

מ. בנ"ל, האם צריך להשאיר חלק כפליים מהכתב של המגילה במציאות או שבדיעבד מהני כשראוי לכתוב שם בכתב הכי קטן ששייך ואולי אפילו לכתחילה.

תשובה: בכתב זה.

מא. חיסר לכתוב אות אחת בפסוק ראשון או אחרון במגילה האם זה פסול כמי שחיסר לכתוב כל הפסוק.

תשובה: אם אין משנה הכונה כשר (א.ה. יעויין תשובה הבאה).

מב. כתב המשנ"ב תרצ, יא. גבי מגילה שנפסלת כשחסרה בתחילתה, וז"ל: ואפשר אפילו בחסר רק פסוק אחד, משמע דבתיבה אחת כשר ואמאי.

תשובה: לא נשתנה הענין (א.ה. שו"ר דבשעה"צ תרצ, י. הכשיר אף בתיבה שלמה בלא להתנות שלא ישתנה הענין).

מג. לשעה"צ שהכשיר בחיסר תיבות בכתבת פסוק ראשון האם כשר גם בחיסר תיבת ויהי.

תשובה: יתכן שלא.



ברכות המגילה

מד. אמאי השומע במגילה פסולה יכול לברך לבד, והרי הוא יוצא רק בשמיעת הבעל קורא ואיך יברך על מקרא מגילה.

תשובה: בעל הקריאה מוציא (א.ה. ע' בן איש חי).

מה. המשנ"ב כתב דיודיע לש"ץ שיוציא בשהחיינו על משלו"מ וכו', וצ"ב וכי אם מוציא חברו בברכת שהכל צריך להודיע לו את כל מה שעתיד לאכול ולכלול בברכה.

תשובה: כאן זה ב' דברים נפרדים.

מו. כשכבר נתן לגבאי מתל"א קודם המגילה האם הפסיד את כוונת השהחיינו על מתל"א, או שעוד לא קיים מתל"א עד שיבוא ליד העני ויכוין בשהחיינו על מתל"א דהגבאי ימסור לעני רק יותר מאוחר.

תשובה: תפוס לשון אחרון (א.ה. אמנם למרן זיע"א לא ברירא שצריך לכוין בשהחיינו על מתל"א, יעויין מה שנתבאר בתחילת ענייני מתל"א, וכנראה כאן הבין שמספק כדאי לכוון).

מז. בהא דראוי לכוון בשהחיינו על משלו"מ, כשאני שליח של אשתי במשלו"מ האם צריך לטרוח מעט ולהתעכב מלתת עד אחר שתשמע שהחיינו או שאין להקפיד אם אתן לפני שתספיק לשמוע שהחיינו.

תשובה: טוב שתשמע.

מח. בנ"ל כשלא אוכל להמתין עד שתשמע שהחיינו האם ראוי שתכוון בשהחיינו דלילה על משלו"מ.

תשובה: צ"ע אם מהני (א.ה. עביה"ל).

מט. האם צריך לבקש מהבעל קורא לכוון בשהחיינו על עיצומו של יום חוץ מהמגילה, להסוברים דכשאין מגילה מברך שהחיינו על היום.

תשובה: טוב שיכוין (א.ה. יל"ע אם בלילה או בבוקר).

נ. הנמצא במנין ואין שומע ברכת הרב את רבינו מהש"ץ מחמת שלא אמר בקול רם האם יוכל לברך בעצמו כיון שהוא כעת בציבור.

תשובה: לא.

נא. מרן (שליט"א) [זיע"א] אמר לי דהחזור על מילה פעמיים בתפילתו זה הפסק כיון שכבר יצא בה י"ח, וקשה דבמשנ"ב תרצ, נו. כתב דאף אם התחיל אחר המגילה ברוך אתה יפסיק כדי לגוללה ויברך אח"כ, והרי אמר פעמיים ברוך אתה ושם הפסק כל שהוא יש שיטה שמעכב כמבואר במשנ"ב תרצב, ט.

תשובה: התם סבר שחייב והוי הפסק בטעות.



קריאת המגילה

נב. מי שכבר יצא י"ח מגילה וכעת קורא לאחרים האם ראוי שלא יפסיק הקורא בדיבור באמצע.

תשובה: ראוי.

נג. כשלא שמע תיבה במגילה מהש"ץ האם סגי להשלים בע"פ רק את אותה התיבה או שצריך לומר משפט עם משמעות.

תשובה: סגי (א.ה.) עיין יסושה"ע שכתב לומר לבד את עשרת בני המן כי אין נשמעים מחמת המהירות והוסיף שיש להמשיך עד ובביוז לא שלחו את ידם שהוא סוף הפסוק).

נד. מי שנודע לו כמה שעות אחר המגילה שטעה בתיבה אחת לעיכובא האם סגי שיקרא כעת מהיכן שטעה עד הסוף או שכיון שהסיח דעת אין תחילת המגילה עד הטעות מצטרף לקריאה של עכשיו ממקום שטעה.

תשובה: ממקום שטעה. ושוב כתב תשובה: סגי מתחילת הפסוק שחזור בו (א.ה.) ומשמע שלא סגי מאמצע הפסוק).

נה. בנ"ל צ"ב דכיון שהסיח דעת הוה כמש"כ השו"ע קלז, ה. דכשחיסרו תיבות המעכבות בפרשת פרה והסיחו דעת אי"ז נחשב שקיימו את המצוה וצריך אח"כ לחזור ולקרוא מתחילת הפרשה.

תשובה: כאן סגי. ושוב שאלתי מאי שנא. והשיב תשובה: המגילה אינה (רק) **[אלא] סיפור הנס ואם הענין מובן סגי** (א.ה.) ענינו, דבחובת יחיד דנים רק כלפי עצמו, וכל שהיה משמעות בחלק הראשון הוא לא מתבטל גם בהיסח דעת. משא"כ בחובת ציבור כפרשת פרה, כל שהסיחו דעת הוה כעין פיזור הציבור ושוב אח"כ הוה כציבור אחר, וחז"ל לא תיקנו לציבור לקרוא חצי ולכך צריכים לקרוא שוב מההתחלה).

נו. בנ"ל כתב הביה"ל תרצ, יד. דלהפוסקים שבחיסור לקרוא תיבה אחת לא יצא חוזר ומברך, וצ"ב דאף שלא יצא הרי התחיל את המגילה בלא הפסק לברכות, ואף שאח"כ הפסיק הרבה הרי הפסק לא מעכב ויש לו להמשיך רק מאותה תיבה. ומבואר דכיון שהסיח דעתו מקריאתו וכעת קורא מחדש בטלה קריאה ראשונה לגמרי ויש לו כעת להתחיל מתחילת המגילה מחדש, ובעבר הורה לי מרן (שליט"א) [זיע"א] אחרת.

תשובה: אם הסיח דעתו לכאן צריך לברך (ועמש"כ בשו"ה תר"צ דין ו'). (א.ה.) ענינו דאף שהתחיל במצוה בלא להפסיק אחר הברכות ועדיין אותו חלק המצוה בידו, מ"מ אם הסיח דעת וכעת הוא ממשיך את המצוה יש חיוב ברכה חדש על המשך הקריאה וכעין מי שלא בירך בתחילת הקריאה דמברך בין הפרקים. וכבר מבארים בכע"ז בספיה"ע דכל הימים מצוה אחת ארוכה ועם כ"ז מברך כל יום ברכה נוספת על המשך אותה המצוה כיון שהיה היסח הדעת).

נז. קרא פעמיים את המגילה האם קיים ב' מצוות כעין שלח מנות לב' רעים דמאי שנא.

תשובה: לא.

נח. בנ"ל מאי שנא משלו"מ ומתל"א ממקרא מגילה שאין טעם לקיימה ב' פעמים.

תשובה: משל"מ ומתל"א (התורה) **[חז"ל]** לא (כתבה) **[קבעו]** שיעור רק שלא יפחות.

נט. כשחיסר לשמוע תיבה מהש"ץ והשלים בע"פ דיצא רק בדיעבד האם יש טעם שיקרא כעת את כולה לכתחילה.

תשובה: כבר יצא.

ס. בנ"ל צ"ע מאי שנא מעיירות מסופקות דיוצאים ודאי בדיעבד בי"ד ואף מברכים ועכ"ז קוראים אף בט"ו.

תשובה: בט"ו לא יצאו (א.ה.) ושאלתי גבי פסח דצ"ע דבהאכל אחר אפיקומן כתב המשנ"ב תעז, יב. דיצא בדיעבד, ועכ"ז כתב המשנ"ב תעז, א. שיחזור ויאכל שוב אפיקומן נוסף, והשיב תשובה: כי האפיקומן היא האכילה האחרונה).

סא. כשלא בקי בניגון המגילה וזוכר את הטעמים האם יש ענין שיקרא את הטעמים במנגינת קריאת התורה הרגילה.

תשובה: יקרא בלי מנגינה.

סב. בשעה"צ תרצ, מג. ביאר בהא דמותר להפסיק במגילה בסיפור הנס דזה כדי לפרסם הנס, האם לפ"ז בקורא יחידי אין להפסיק בכך דאין בזה פרסו"נ.

תשובה: אם יש אחד ששומע מותר.

סג. השו"ע הזהיר לאוחז מגילה פסולה דלא יקרא עם הש"ץ שמא יתן אחר דעתו עליה, וצ"ב דזה אף באוחז מגילה כשרה כיון שאין מכוין להוציא אחר י"ח ונמצא שאחר השומעו לא יצי"ח.

תשובה: יכול לכוון (א.ה.) ולא חיישינן שאחר ישמענו ולא את הש"ץ ותהיה כוונתו הכללית לצאת מהש"ץ ולא ממנו, ומשום דכשיתן שמיעתו אליו ירצה לצאת ממנו, וצ"ע, וע' שעה"צ סקי"א).

סד. במשנ"ב תרצ, יד. כתב לא לקרות ביחד עם הש"ץ מתוך חומש שמא יתן דעתו למה שהוא אומר ולא לש"ץ, וצ"ב דודאי א"א לצמצם אות באות עם הש"ץ ונמצא שהוא מדבר דיבור אחר בשעה ששומע ובשומע כעונה צריך שישתוק כמבואר בשעה"צ קסז. מג.

תשובה: גם אם יאמר דבר אחר בשעה ששמע י"ל שיצא ע' בשעה"צ (א.ה.) דשם מבואר דהחסרון כשחם הוא מטעם הפסק ולא משום חסרון דשומע כעונה, ולפ"ז במגילה שהפסק לא מעכב יצא אף אם סח, ובאמת הדבר יותר מפורש במשנ"ב כאן סקי"ט שאף כשחם דברים בטלים באמצע הקריאה זה מעכב רק אם עי"ז לא שמע הקריאה).

סה. אמאי בתפילה אין דין ברוב עם כבמגילה שאף כשיש לו מנין יצטרך לילך למנין גדול בעיר.

תשובה: תפילה אין פרסומי ניסא.

סו. במשנ"ב תרצ, סד. מבואר דדין ברוב עם, זה כשציבור מזומן לפניו ואז אין לקרוא ביחיד אף שיתפרסם בציבור [ורק כשגמרו הציבור קורא ביחיד], האם מותר לקרוא מוקדם קודם הציבור דרך אח"כ יודמנו.

תשובה: נכון לא לעשות (א.ה.) אך בעשרה בכה"ג מותר אף שאח"כ יש ציבור יותר גדול, דשם אמרו דאף בזמנו ראוי לחזור אחר עשרה ועל כך נאמר שבשעה שהציבור הגדול קוראים צריך לילך לשם, וכשגמרו ל"צ לחזור

אחר עשרה. וע"כ דדין חיזור אחר עשרה הוא קודם קריאת הציבור ואין אז חובת ברוב עם להמתין למנין הגדול, וכ"ה בשעה"צ סקס"ד).

סו. שאלו לפניו, במקום שקריאת המגילה ברוב עם גדול, הרגילות שקריאת המגילה נמשכת זמן רב האם מ"מ יעדיף ברוב עם.

תשובה בע"פ: מצוה בשעתה חביבה ויש לילך לשם.

סח. במש"כ החזו"א דעשרה דכל אחד קורא לעצמו גם נחשב מגילה בציבור, האם מ"מ זה מפחית במעלת ברוב עם דאין קריאה אחת לכולם.

תשובה: יתכן שלא.

סט. האם קימ"ל כהסוברים דלעשר נשים יש דין מנין במגילה, והרמ"א רק פסל אותן מצירוף לגברים.

תשובה: כמדומה שזה ספק (א.ה. ע' שלמת חיים).

ע. המשנ"ב תרצב, טז. צידד דספק מגילה לחומרא כי זה דברי קבלה, מה הדין בלילה שאז זה דרבנן.

תשובה: כעין דאורייתא תיקוה.

עא. במשנ"ב תרפט, ה. כתב ב' טעמים למה במגילה חרש גרע משאר מצוות, וצ"ע דבגמ' דף יט: דימו דין חרש במגילה לק"ש [ודנו שם שהמשנה רק כר"י].

תשובה: זה כמ"ד לא השמיע לאוזנו יצא (א.ה. ע' ב"י).

עב. כתב המשנ"ב דיחידים השומעים במגילה כשרה אי"צ לפושטה כאיגרת, ומשמע דיחיד הקורא בביתו צריך לפושטה.

תשובה: אי"צ.

עג. בשו"ע תרפט, ה. כתב דלא יוציאו את מי שבקי בפחות מעשרה, מה הדין כשיודע לקרוא אך בלי טעמים ובלי מנגינה האם נחשב לאין בקי שיוציאו אחר לכתחילה בפחות מעשרה.

תשובה: נקרא בקי.

עד. בשו"ע תרפט, ב. כתב דאשה לא תקרא לעצמה אלא יוציאנה איש, מה הדין בבקיהא לקרוא לבד האם יקרא לה בפחות מעשרה, או שאז תקרא לבד ככל בקי בפחות מעשרה.

תשובה: לכתחילה לא תקרא.

עה. במשנ"ב תרפט, ח. כתב כשבדיעבד אשה קוראה לעצמה תברך לשמוע מקרא מגילה וב-תרצב, יא. פסק כשאיש קורא לה וכתב שהברכה לשמוע מגילה, ומשמע דרק כשקוראת לעצמה תברך לשמוע מקרא מגילה אך כששומעת תברך רק לשמוע מגילה בלא להזכיר מקרא. האם זה נכון.

תשובה: אין נ"מ וקיצר בזה.

עו. הביה"ל ריש סימן תרפ"ט חשש שאין ערבות לאשה להוציא אחרי שיצאה, וצ"ע דבשעה"צ תעא, יט. פשיטא ליה דאשה בכלל ערבות.

תשובה: הערתי בזה בשו"ה שם דין ה'.

עו. לשו"ע תרפט, ג. חצי עבד וחצי בן חורין מוציא את עצמו ולא את חברו דלא אתי חלק עבדותו ומוציא צד חרות חברו, וצ"ב איך מוציא צד חרות עצמו.

תשובה: י"א שאף לעצמו אין יוצא (א.ה. היינו הרמ"א ובאמת לשו"ע צ"ע).

עח. במשנה ריש פ"ב דמגילה פסלו קריאה בלעז למי שמבין לה"ק, ובגמ' דרשו מ'ככתבם וכלשונם', וצ"ב דא"כ איך ללועז זה כשר כיון שזה דרשא גמורה.

תשובה: רק ללועז.

עט. במשנ"ב תרצב, יד. (לענין הא דהחמיר באכילה קודם מגילה שלא במקום הצורך הן בטעימה והן בשומר כיון שהיא מדברי קבלה ואין רגיל בה תמיד דחיישינן לשכחה) כתב דטעימה במשקין זה בשיעור כביצה אך יותר זה כאכילה גמורה ולא פירש שמיירי רק במשקה המשכר כמש"כ המשנ"ב רלב, לה. ומשמע שבמגילה צריך להחמיר בכל משקה כיון שא"ז מצוה תמידית.

תשובה: לא שמענו שמחמירים במגילה בזה.

פו. במגילה שמחמירים באכילה לפניה הן בטעימה והן בשומר, האם גם יש להחמיר לא לסמוך על התחיל בהיתר.

תשובה: ראוי לזוהר (א.ה. בפרזים משכח"ל בפורים שחל במוצש"ק לענין סעודה ג' של שבת).

פא. לשיטה שחצי עבד וחצי בן חורין אין קורא לעצמו דאין צד עבדות מוציא צד חרות, צ"ב איך יוצא בשמיעה דאין אתי שמיעת עבדות ומפיק צד חרות.

תשובה: בשמיעה ל"ש זה (א.ה. צ"ל דשמיעה היא רק היכי תימצוי לשמוע את הקריאה, ויוצא רק בקריאה ולא בשמיעה, והקריאה של חברו כולה חרות).

פב. במשנ"ב תרפט, יג. כתב דאם אשה מוציאה איש י"ח מגילה אף חציו עבד וחציו בן חורין מוציא את עצמו, וצ"ב דשיטת השו"ע בסעיף א' דעבד גרע מאשה ורק משוחרר חייב.

תשובה: זה קאי להסוברים דעבדים כנשים (א.ה. צ"ב איך סתם המשנ"ב כהחולקים, ואף דמיירי בדברי הרמ"א מ"מ הרמ"א לעיל לא חלק על השו"ע, וצ"ל דמ"מ אחז דקימ"ל כהחולקים).

פג. במשנ"ב כתב להשתדל לשמוע כל התיבות מהש"ץ ולא רק רוב באופן שישלים בע"פ את מה שלא שמע, ויש לדון כשכבר הפסיד תיבה אחת דבלא"ה לא ישמע הכל מהש"ץ, האם יש ענין לשמוע את שאר התיבות כולן או רק רוב כיון שהוא יוצי"ח רק בתורת רוב.

תשובה: צריך לשמוע.

פד. כשכבר בלא"ה הפסיד מעט תיבות וקרא אותן בע"פ ויוצא רק בתורת רוב, האם חייב להתאמץ לשמוע כל שאר התיבות מהש"ץ או שיוכל להקל במעט תיבות נוספות כשקשה לו ההקשבה.

תשובה: טוב שיתאמץ.

פה. בליל הסדר אומרים וקוראים סיפור יצי"מ והלל, ולמה לא אמרין קריאתה זו הלולה כבפורים.

תשובה: כאן צריך לספר כל המעשה (א.ה. משא"כ בליל הסדר דלא קוראים את כל הפרשיות ועדיין אי"ז בגדר קריאתה זו הלולה). שוב כתב תשובה: המצוה דאו' אין יוצאין (ב)הלל. פו. לדידן דאין אומרים פיוט פורים ביום, למה לא אמרין אשר הניא [דהמשנ"ב כתב לא לומר כי אמרו פיוט].

תשובה: יש שבאמת אומרים, וי"א כיון שהוא מנהג ובזה לא נהוג.

פו. למשנ"ב שפסק כהגר"א דמגילה קודמת למת שיש לו קוברים ורק אין לו כל צורכו, האם זה רק כשבידו לקיים את ההלוויה באיחור ולא יפסיד את ההלוויה או אף כשההלוויה תגמר עד שיגמור את המגילה, דאסור לילך להלוויה לפני מגילה.

תשובה: כמדומה בכל גווני.

פח. בהא דמגילה קודמת לכל מצוות דאו' כשיש שהות לשתייה, האם למעשה כשמגיע לשחרית של מנין ב' ורואה שמנין א' אוחזים במגילה יש חיוב לשמוע המגילה במנין א' קודם שחרית, דלא משמע בסימן תרפ"ז דדאו' תדיר קודם.

תשובה: כשא"א שתייה ... ואח"כ ישמע (א.ה. ובלא"ה נמי וכי כל מנין יקרא ואח"כ יתפלל, וע"כ דדאו' תדיר קודם ובסימן תרפ"ז לא עסקו כלל בתדיר).

פט. ילד בן ו' שאין יכול לאחוז עם הש"ץ ולהקשיב כל המגילה כי קריאתו איטית אך אם ישבו עמו מרצונו ללא מסי"נ במשך זמן רב לקרוא לו המגילה לאט כצורת ידיעתו בקריאה הוא יוכל להקשיב הכל האם הוא בכלל חינוך דחייב אביו בכך.

תשובה: אין חייב.

צ. כששומע מגילה בציבור האם ראוי לעמוד כיון שהבעל קורא עומד וכבקידוש והבדלה דהיוצאים י"ח עושים לכתחילה כמו המוציא.

תשובה: א"צ.

צא. לשיטות שנשים חייבות גם בקריאה במגילה [למשנ"ב תרצב, יא. אין לזה הכרע] צ"ב איך יוצאות בברכת לשמוע מגילה, והרי בזה היא מברכת רק על חצי מצוה ולכאו' זה לבטלה דל"ש לעשות כן.

תשובה: אי"ז ברכה לבטלה. שוב כתב תשובה: לשמוע ולקרוא היינו הך.

צב. כיום יודעות הנשים שמברכות לשמוע מגילה ומבינות שאין חייבות בקריאה ומכוונות לצאת רק בשמיעה, ולכאו' לשיטות שמצוות אף בקריאה [למשנ"ב תרצב, יא. אין לזה הכרע] לא יצאו ככה"ג, והאם חייבים להדגיש להם לכוין לצי"ח אף בקריאה לצד שהם מחויבות אף בקריאה.

תשובה: בשמיעה לכ"ע יוצאים (א.ה. דשמיעה זה שומע כעונה, ואף החייב בקריאה יוצי"ח כך אף שאין קורא בפועל).

צג. איש שכששמע מגילה כוונתו לצאת רק י"ח שמיעה ולא לייחס את הקריאה אליו וכחובת נשים האם יצא.

תשובה: מסתבר שיוצאין וצע"ק.

צד. בנ"ל את"ל דלא יצא האם צריך להדגיש לנשים דאף שמברכות לשמוע יתכוונו לייחס גם את הקריאה אליהם לשיטות שחייבות גם בקריאה כאיש דאל"כ לא יצי"ח לאותם השיטות.

תשובה: מסתבר שיוצאין וצע"ק.

צה. בשמע מגילה מתנמנם כתב המשנ"ב דודאי לא שמע כמה תיבות, האם גם כשברור לו ששמע הכל אנן סהדי שלא שמע וקורא בברכה.

תשובה: אין דבר כזה.

צו. בשמע מתנמנם תולים דודאי חיסר תיבה מכל אורך המגילה, ויל"ע בהתנמנם רק לרגע קטן וברור לו ששמע אז את אותן התיבות האם יצא כיון דשם זה זמן קצר ואין אנ"ס דודאי חיסר.

תשובה: אם יודע יודע.

צז. מה הטעם שהורה מרן (שליט"א) [זיע"א] דאף כשברור לאדם שלא שמע אות שבסוף תיבה עכ"ז יצי"ח מגילה.

תשובה: שמוכן הכונה (א.ה. בביה"ל תרצ, יד. כתב בסוה"ד שבכה"ג ישמע שוב, וזהו לכתחילה בלבד וכדמשמע מתוך דברי הביה"ל לחלק בין תיבה שלמה לבין אות אחת, כן שמעתי בשם מרן זיע"א).

צח. בנ"ל יל"ע לענין לכתחילה באשה שאם תלך לביכ"נ לא תשמע כמה סופי תיבות (כפי שהיה לה פעמים רבות) אם עדיף מנין או שתשמע הכל בשלמות בבית.

תשובה: יכולה ללכת למנין (וטוב שתשלים בפיה מה שלא תשמע ברור).

צט. בעבר הורה לי מרן (שליט"א) [זיע"א] שבדיעבד לא מעכב אם לא נאמרה האות האחרונה בתיבות המגילה כיון שהמשמעות ניכרת, ולאחרונה שמעתי בשמו לפקפק בזה, מה למעשה בזה.

תשובה: בשעה"ד מקילין.

ק. בנ"ל לכאור' גם אם נקל במי שהחסיר אות האחרונה בתיבות המגילה מ"מ אם קרא והמן נבעת וחסר נ' אחת משני ה-נ' שבאמצע זה גרע כי ה-נ' שהוא אמר תתפרש לתיבה הראשונה ושוב נמצא שהוא לא אמר את ה-נ' של נבעת ולזה אין משמעות כלל ולא יצא, האם נכון.

תשובה: היינו הך.

קא. יש לי בן שהגיע לחינוך דמגילה אך אם אני אביא אותו לביהכ"נ ברור שתהיה לי ממנו מעט הפרעה ואני יצטרך להשלים מעט תיבות בעל פה, האם מותר לי להביאו בשעה שאני שומע המגילה או שאני חייב לטרוח להביאו למנין אחר כדי שתהיה בידי שמיעה מושלמת בכל המגילה.

תשובה: חייב להביאו וישלים.

קב. מצוי מתחדשים לקרוא המגילה בזריזות ללא לדפוק בהמן, האם צריך להימנע מלהצטרף עימם כי ביטלו מנהג.

תשובה: כן (א.ה). וכשמרן זיע"א קרא את המגילה בביתו משום איזה חסרון בשמיעה בביהכ"נ, התאמץ בכל גופו לרקוע ברגלו בכל פעם שהגיע לקריאת המן).

קג. אם קרא בערב היא באה ובבוקר היא שבה והטעים את האות הראשונה שזה נשמע לשון עבר ולא את האות האמצעית שזה לשון הוה האם יצא (דהשתנה המשמעות).

תשובה: יצא.

קד. הבעל קורא קרא מי הוא זה 'ואיזה' הוא אשר מלאו לבו, והפך את תיבות ואי זה לתיבה אחת ואיזה, ולכא' אף שנשמע אותו הדבר מ"מ לא קרא ב' תיבות אי זה ובמקומם קרא תיבת איזה, האם יצי"ח.

תשובה: יצא.

קה. בליל פורים תשס"ט שאלתי דכעת שמעתי מגילה והבעל קורא קרא כל הזמן מרדכי עם ד' קמוצה.

תשובה בע"פ: זה לא מעכב.

קו. בנ"ל האם לכתחילה ראוי להימנע מלשמוע מגילה ממי שיש לו מסורת לקרוא מרדכי עם ד' קמוצה.

תשובה: טוב ליהרהר.



פירושי המגילה

קז. במדרש אמרו דהמן לא רצה לגזור בכסלו מפני חנוכה, וצ"ב דהרי זה היה טרם נס חנוכה.

תשובה: הקב"ה הבטיח במשכן שיהא נס חנוכה בכסלו.

קח. תוס' במגילה דף טו. כתבו דמרדכי ירא שיתפרסם שהוא בעלה דבזה יהיה למורת המלך, וצ"ב איך נאמר ומרדכי בא לפני המלך כי הגידה אסתר מה הוא לה.

תשובה: מה הוא לה הכונה בן דודה.

קט. אסתר אמרה וכאשר אבדתי מבית אבא וכו', וצ"ב איזה דין איבוד מבית אבא יש כשנשאת לגוי.

תשובה: הכונה ממרדכי (א.ה). אולי הכונה דגם מרדכי ממשפחת אביה ויצאה ממנו מביתו כשנשאת לאחשורוש וכעת גם נאסרת עליו).

קי. במדרש אמרו דהמן לא רצה לגזור בחודש מיתת שרה, וצ"ע מאי שנא מאדר ששמח שמת משה.

תשובה: סבר שמת משה בטל כנ"י והתורה.

קיא. בשעה"צ ריש הלכות פסח כתב דאין יוצאין בקריאה"ת י"ח מצות הלכות חג בחג דלשון הלכות משמע באריכות מה מותר ומה אסור, ולכאור' כוונתו רק להאריך דומיא דהלכות אך ה"ה בסיפור עניני החג כמש"כ רש"י במגילה דף ד. דדין זה מתקיים ע"י אגרת הפורים, האם זה נכון.

תשובה: באגרת הפורים מבואר גם הלכות פורים.

קיב. ברש"י מגילה דף טו: פירש שאסתר זימנה להמן כדי שיהרגהו המלך ואם ימות ממילא תתבטל הגזרה, וצ"ע דאף כשמת הוצרכה לותוסף אסתר ותדבר וגו' להעביר את רעת וגו'.

תשובה: כתבתי בטעמא דקרא.

קיג. חז"ל הוציאו מאבל וחפוי ראש, שמתה בתו, דאין אבל בלא מיתה, וצ"ע אמאי כתוב באגרות ראשונות אבל גדול ליהודים והרי אז לא היתה מיתה.

תשובה: שם היו אבלים שרצו להורגם אבל כאן לא רצו להורגו.

קיד. רש"י פירש בגמ' לעשות כרצון איש ואיש מרדכי והמן שהיו שרי המשקה, וצ"ע דא"כ זה נעשה כרצון השרים ולא כרצון המסובין ויוכל לצאת מזה אונס ובפסוק נאמר שאין אונס כי עשו כרצון איש ואיש.

תשובה: כ"א דאג לעשות כרצון כל איש.

קטו. במדרש כתוב שכוש נמצאת ליד מצרים (ובמכת צפרדע וארבה נתבררו הגבולות), והנה מצרים זה ליד ארץ ישראל והודו כיום זה רחוק מאד ביבשת אחרת וא"כ איך אמרו במסכת מגילה דהודו וכוש סמוכין זה לזה.

תשובה: זה בסוף העולם מצפון וזה מדרום ונפגשו שם.



מתנות לאביונים

קטז. ברמב"ם כתב שעדיף להרבות במתל"א ממשלו"מ, וצ"ע דבשו"ע כתב ענין ריבוי רק במשלו"מ ולא במתל"א.

תשובה: הרמב"ם כתב ג"כ כל המרבה לשלוח לרעים משובח והשו"ע כתב ג"כ כל הפושט יד

נותנים לו (א.ה). דבדינא דכל הפושט יד נותנים לו לא נאמר רק קולא שיוצי"ח בכל הפושט יד ואף שלנו לא ידוע שהוא באמת אביון אלא גם נאמר הידור לתת להמון אביונים. ובליל פורים תשס"ב כששאלתיו אם ביום הפורים יש יותר השפעות מליל פורים, ענה ואמר: אני לא יודע אומרים שבפורים יש ענין של כל הפושט יד נותנים לו וזה לא נכון דאין דין לתת לכל הבא אלא זה קולא במתל"א שיוצי"ח בנתינה למי שרק פושט בלא לבדוק אם הוא באמת אביון [וכוונתו לריטב"א ב"מ עח: ד"ה ואין מדקדקין בדבר]. ואמרתי דביסושה"ע כתב דבמידת הוותרנות ביום זה מעורר תקונים גדולים למעלה, והפטיר: זה כן. אמנם שוב ראיתי שמפורש ביסושה"ע שזה נפעל ע"י שנותנים לכל הפושט יד ליטול אף שידועין בו שאינו צריך ליטול, אלא דאין זה ביאור הדין, דהרי ודאי לא נאמר במגילה לתת למי שאינו צריך וזהו ויתור בלבד ורק כתב שמתקן בזה למעלה).

ק"ו. בריש פ"ב דמגילה מה עשיה למפרע לא אף זכירה למפרע לא, האם הכוונה בעשייה למפרע לא – דצריך לקיים את מצוות היום כסדר הכתוב במגילה משתה ואח"כ משלו"מ ואח"כ מתל"א או שיש בזה כונה אחרת.

תשובה: אין מעכב (א.ה. וראיתי שפירשו שהכוונה שט"ו לא לפני י"ד, וצ"ב דזהו בכלל מה זמנם למפרע לא כמפורש שם בגמ').

ק"ח. בנ"ל מה כונת הגמ' "מה עשיה למפרע לא".

תשובה: הכונה דלא שייך (א.ה. היינו דאין שייך בכל מצוה לעצמה לעשותה באופן הפוך).

ק"ט. שמעתי דמורה מרן (שליט"א) [זיע"א] דאין מצות חינוך במשלו"מ ומתל"א, וצ"ע מאי שנא ממגילה.

תשובה: שאין להם כסף.

קכ. בנ"ל מאי שנא ממצה דצריך האב להוציא ממון בכדי שבנו יאכל מצה כשרה.

תשובה: מצה דאורייתא.

קכא. בנ"ל צ"ע דמצינו בנר חנוכה דרבנן דיש חיוב חינוך לקטן אף שזו הוצאת ממון.

תשובה: אין חיוב אבל אם רוצה יכול וכן כאן.

קכב. במשנ"ב לא הזכיר לכוון בשהחיינו על מתל"א, מה טעמו.

תשובה: מתל"א היא צדקה ואין מברכין עליה.

קכג. בנ"ל בליל פורים תשס"ט הצעתי לפניו את מה שכתב לי, והגיב: יכול להיות, ושאלתי דבריטב"א בב"מ דף עח: מבואר דמתל"א אי"ז רק צדקה אלא גם משום שמחה ורעות וא"כ זו מצוה חדשה ויש לכוין עליה בשהחיינו.

תשובה בע"פ: מ"מ זה נכלל במצות צדקה והוה כעין סניף בצדקה.

קכד. בנ"ל העירו לפניו שכתב בזה בשערי אמונה עמ"ס פאה.

תשובה בע"פ: כעת איני זוכר ואף המשנ"ב כתב בזה.

קכה. בנ"ל לכאור' אדרבה המשנ"ב כתב רק לכוון על משלו"מ ולא נקט מתל"א.

תשובה בע"פ: אי"ז ראייה דיתכן שכלל את זה בדבריו שגבי משלו"מ.

קכו. בנ"ל האם הכונה ע"פ הריטב"א הנ"ל דמפני שזה נתקן לשמחה ורעות זה בכלל משלו"מ.

תשובה בע"פ: אף לולי זה י"ל כן דהמשנ"ב קיצר.

קכז. בליל פורים תשס"ט שאלתי אם אפשר לצי"ח מתל"א בפעולה לעני דמאי שנא מקידושין דמקודשת במה שאדבר עליך לשלטון.

תשובה בע"פ: בקידושין צריך הנאה אך במתל"א צריך מתנה ואי"ז מתנה ולכך לא יוצי"ח.

קכה. הפקיד מתל"א בערב פורים אצל גבאי שימסרנו בפורים בשליחותו והגבאי לא מכיר, ואם יתחרט המשלח לא ישיב לו הגבאי את מעותיו, האם יוצי"ח דלכאו' זה אבוד ואי"ז ברשותו לצאת בזה י"ח.

תשובה: שליחותיה קעבדה.

קכט. בעבר מרן (שליט"א) [זיע"א] סירב לקבל מעות להעביר למתל"א בשעה מאוחרת שאין בכדי שיעשו בפורים, וצ"ב דהמשנ"ב תרצד, ב. כתב דזה רק לכתחילה.

תשובה: י"א שזה מצותו.

קל. בעבר העברתי כספי צדקה ומתל"א למרן (שליט"א) [זיע"א] והדגיש לי דהם חלוקים זה מזה, האם יש הבדל בסוג העניים בין צדקה למתל"א או הבדל אחר ומה כוונתו.

תשובה: מתל"א צריך שיוכל ליהנות בו ביום.

קלא. צ"ע על הסוברים שצריך לעיכובא שהמתל"א יהיו בזמן שראוי להנות בהם בפורים מהא דכתב השו"ע תרצד, ד. דבמקום שאין עניים יכול לעכב מעות פורים שלו לעצמו ונותנם פעם אחרת דמשמע שיוצא בזה י"ח מתל"א, דאל"כ אין שום חיוב להפריש מעות.

תשובה: נכון.

קלב. ראובן שנותן משלו"מ ומתל"א עבור שמעון ששילחו, האם צריך לפנ"ז לזכות את המנות והמתנות לשמעון כדי ששמעון יצי"ח.

תשובה: נכון שיוכה. שוב כתב תשובה: כן.

קלג. ראובן שנותן מכספו מתל"א לחובת שמעון ואח"כ יפרע לו שמעון, האם בדיעבד כשלא זיכה המעות לשמעון יצא שמעון.

תשובה: בודאי נכון שיוכה.

קלד. מי שיש לו כדי הוצאות עצמו, ומקבל מתל"א מחמת ריבוי בניו, לכאו' הוא אינו אביון אלא בניו, ונמצא שאין הכסף בא לידי האביונים בפורים, דיקנה להם בזה רק אחרי פורים ובפורים זה בא רק לידיו שהוא כגבאי, מה דינו.

תשובה: הוא חייב לפרנסם (א.ה). ועדיין צ"ע בגדולים שאביהם מחתנם בלא שחייב, אמנם שכיח שכבר התחייב האב בקנין).

קלה. מצוי שנותנים מתל"א לאב עם בנים גדולים שפטור ממזונותיהם ולעצמו יש לו ונוטל רק לצורך בניו, ולכאו' אם לא מעביר את מה שקיבל במתל"א לבניו בו ביום וכפי שמצוי, איך יוצאים בו י"ח.

תשובה: האב צריך זה דדרך האב לפרנס אפי' הגדולים (א.ה). ושמא זה רק לשיטת החזו"א שא"א ליתן מעשר כספים לבניו גדולים שבביתו כיון שזה נחשב צורך עצמו על אף שאין חייב לזונם).

קלו. מי שאין לו דירה ורהיטים ויש לו כסף חשוב למחיה אך אינו מספיק לקניית צרכיו הנ"ל, אמנם כעת אין בדעתו לקנות דירה ורהיטים, האם יש לו דין אביון למתל"א.

תשובה: לא.

קלו. הסמוך על שולחן אביו ולא חסר לו כלום (ואין אביו חייב בכך) וחפץ לקבל מתל"א להקל על הוצאות אביו בשבילו, האם יוצאים בו י"ח מתל"א.

תשובה: אין ראוי.

קלח. אביון שהוצאותיו מרובות כל חודש ותמיד חי בדוחק אך בדיוק קיבל לפני פורים מענק חשוב שמספיק לו כעת די והותר אך הוא יודע שזה מענק חד פעמי שלא יחזיק יותר מחודשיים ושוב תחזור לו כל הדחקות, האם הוא יכול לקבל בפורים מתל"א כדי להוסיף הון על הונו כדי שלא תחזור לו הדחקות לאחר חודשיים.

תשובה: לא יקבל.

קלט. קבלתי לפני כמה שנים כסף להוצאה ע"מ שבפורים אני יזכה כסף אחר למי ששלח את הכסף ואמסרנו לעניי א"י, ונאנסתי אז מכך וכעת אני יודע מי המשלח, האם אוכל השנה לזכות לו [אף שאיני מכיר] כסף ולתת למתל"א עבורו אף שלא שלח ע"מ לתת השנה.

תשובה: תוכל.

קמ. במשנ"ב תרצד, ב. כתב דרשאי ליתן למתל"א מאכל או מעות, ומשמע דאף דיעבד לא יוצי"ח בנתינת כלי יפה. האם נכון.

תשובה: צ"ע.

קמא. מרן (שליט"א) [זיע"א] הורה לי דהחושש מבושה של חברו העני יכול להכין לחברו העני משלו"מ מכובד ולתת לו לשם מצות מתל"א, ולא מעכב מה שחברו חשב שזה היה משלו"מ. ויל"ע אם קרה (כדשכח) שחברו הרגיש שהוא צריך להחזיר אף הוא משלו"מ יפה בתמורה, האם זה מעכב בדין מתל"א, דזו מתנה שכל כולה מביאה לחיוב העני ואין בה הכנסה לעני כלל וכלל.

תשובה: יכול.



משלוח מנות

קמב. דבר מתוק שדרך לאכול ממנו פחות מכזית האם נחשב למנה למשל"מ גם בפחות מכזית.

תשובה: לא מסתבר.

קמג. האם יוצי"ח משלו"מ בתה וקפה הראויין להכנה מיידית [ועדיין לא הכינם] או שאי"ז מנה דזה רק מטעים את המים בלבד.

תשובה: יתכן שלא.

קמד. שלח מנות ע"י קטן ממש שאינו מבין מה זה האם יצא.

תשובה: יצא.

קמה. האם ראוי לחשוש שלא לתת משלו"מ בכלי אחד משום שע"י אגד כלי זה נחשב רק מנה אחת.

תשובה: אין לחוש.

קמו. בהא דאין לאיש ליתן משלו"מ לאשה ואפילו אשת איש אטו פנויה שיש בה חשש סבלונות, האם לאחותו מותר לתת משום שבה גם בפנויה לא שייך כלל חשש סבלונות.

תשובה: לא פלוג. שוב כתב תשובה: לא נהוג.

קמו. אשה ששולחת לאשה משלו"מ ע"י שליח איש (ושכיח בקרובי משפחה), האם גם זה בכלל חשש סבלונות.

תשובה: לכאור' לא.

קמח. תלמידים השולחים בשותפות משלו"מ לאלמנת רבם זצ"ל, האם זה כדין כיון דאין ברבים חשש סבלונות.

תשובה: אין ראוי.

קמט. כששולח משלו"מ למשפחה שלמה ויש בהם אשה, האם מותר כיון ששלח להרבה יחד ואין חשש סבלונות.

תשובה: מותר.

קנ. האם מותר לאכול לפני קיום מצות משלו"מ.

תשובה: נכון ליוזר (א.ה). ואף בזה לא יתירו לא טעימה ולא שומר ללא צורך גדול וכנ"ל גבי מגילה. ומטו משמיה דמרן הגר"ש אלישיב זצוק"ל להתיר מטעם שגם האכילה מצוה, וצ"ב מהמשנ"ב תרצב, טו. שאסר לאכול גם לפני מגילה (דיום).

קנא. המחמיר לא לאכול אפילו ע"י שומר לפני משלו"מ כמו לפני מגילה, האם מהני שימנה שליח שיתן עבורו משלו"מ ואז יוכל לאכול (כהנחלת צבי ריש הלכות מילה שהובא בענייני סעודת פורים) וכשיגמור לאכול יבטל את השליחות ויתן לבדו או שזה הערמה.

תשובה: אין לעשות כן.

קנב. האם לקיים משלו"מ צריך שהמקבל יעשה דווקא מעשה קנין גמור.

תשובה: לא מסתבר.

קנג. ראובן שנותן משלו"מ ומתל"א עבור שמעון ששילחו, האם צריך לפני"ז לזכות את המנות והמתנות לשמעון כדי ששמעון יצי"ח.

תשובה: נכון שיזכה. שוב כתב תשובה: כן.

קנד. אחד שלח לי מנה וכשאכלתיה חזר ושלח עוד מנה האם יצא בזה י"ח משלו"מ.

תשובה: יצא.

קנה. שלח לאותו החבר באותו הפורים ב' פעמים משלו"מ, האם קיים ב' פעמים את המצוה.

תשובה: לא מסתבר.

קנו. שותפין שקנו ב' מנות ושלחו האם שתיהם יצאו י"ח משלו"מ.

תשובה: אולי אם יש בו כדי לחלק והודיעו שזה משניהם.

קנו. אחים בחורים הסמוכים על שולחן אביהם האם יוצי"ח משלו"מ כשקיבלו מנות מאביהם ושולחים זה לזה, דלכאו' הכל חשבון אחד והוו כבעל השולח לאשתו.

תשובה: מסתמא יוצאין.

קנת. אשה ששולחת משלו"מ לבעלה האם יצי"ח או שהכל חשבון אחד והוה חוכא.

תשובה: אין נהוג ובמקום שאין אחר יתכן שמותר (א.ה.) ויתכן שבהיפוך כשהבעל שולח לאשתו אף מנות שאין רגיל ליתן לה תמיד אינו יוצי"ח כיון שחייב במזונותיה).

קנט. כתב המשנ"ב וז"ל: משלו"מ דוקא ביום אם לא שקיים המצוה ביום אין נפק"מ במה שרוצה להוסיף עוד בלילה עכ"ל, ולכאו' פשוט שמותר תמיד לתת מתנות ובהכרח כוונתו שזה נכלל במצות משלו"מ אף במוצאי פורים ולכה"פ בשעה שנמשכת סעודת פורים של המקבל דזה המשך סעודת פורים, האם נכון.

תשובה: אולי. שוב כתב תשובה: אפשר להוסיף כל השנה (א.ה.) היינו דאי"ז שייך למשלו"מ).

קס. לביה"ל שחשש לתת משלו"מ מנה חשובה למקבל, מה הדין בנותן הרבה מנות שכל אחת לעצמה אין חשובה אך כולן בצירוף חשובים, האם לחשש הביה"ל לא יצא.

תשובה: יוצא ידי אחת (א.ה.) וכשיש פעמיים צירוף לחשיבות הוו שנים).

קסא. מאד שכיח שנותנים משלו"מ ב' מנות שאינן חשובות באמת למקבל ורק מעמידים אותם בכלי ובצורה מפוארים והדבר נהיה חשוב אך אין החשיבות מכח עצם המנות, האם לחומרת הביה"ל זה כדין.

תשובה: יתכן שיש להדר.

קסב. נזדמן לי לתת משלו"מ אחד עם ה' מנות, ונתברר לי אח"כ שאחת המנות לא היתה שלי (כמובן שפייסתי וכו'). והסתפקתי אם יצאתי י"ח בשאר המנות שהיו שלי או שהכל מעשה אחד גדול וכיון שחלקו גזול שוב לא יצאתי בכולו.

תשובה: יצאת.

קסג. הכותב על המשלו"מ בזה הלשון "ומשלוח מנות ממשפחת פלוני איש לרעהו" האם חייב בגניזה.

תשובה: כן.

סעודת פורים

קסד. לשיטות שצריך לסעודת פורים פת בדוקא, האם מותר לאכול מזונות יותר מכביצה לפני הסעודה או שזה כבכל המצוות שאסור לאכול לפניו.

תשובה: אולי טוב ליזהר (א.ה. ואם אסור יאסר גם טעימה וגם ע"י שומר בלא צורך גדול מפני שזה דברי קבלה שבאים מזמן וחיישנין טפי שישכח, וכדציין לי מרן זיע"א לדברי הנחלת צבי ריש הלכות מילה שאסר מטעם כן במילה אא"כ עשה שליח ויצא הדבר מאחריותו. ועפ"ז ביאר את דברי המשנ"ב תרצב, יד. שהתיר טעימה ושומר קודם מגילה רק לצורך גדול, ושם ביאר בזה אף לענין מגילה של לילה שאינה מדברי קבלה, כיון שמ"מ עיקרה מדברי קבלה ביום. ובאמת כל התשובה כאן בנויה על דברי המשנ"ב שם, שכתב דהחשש באכילה קודם המצוה הוא לא משום חשש שכחה או משום חשש שימשך בסעודתו אלא מחשש שירדם, דאם החשש היה רק שכחה ע"י זה שימשך בסעודתו. הרי לא מצינו חשש שישכח לאכול את סעודתו הקבועה אלא רק שמא ישכח לקיים מצוה. ומה עוד דאדרבה אם ימשך בפורים בסעודתו היא תתהפך לקבע גם במזונות, ויוכל לכו"ע לצאת בה י"ח סעודה, דלא משמע שגם ע"י זה שיתהפך המזונות לקבע חיישנין שלא יצי"ח כי לא כיוון בזה לשם המצוה).

קסה. מרן (שליט"א) [זיע"א] כתב לי דאולי יש ליזהר מלאכול יותר מכביצה מזונות לפני סעודת פורים כיון שאין יוצאים במזונות י"ח סעודה ואין לאכול קודם קיום מצוה. וצ"ב איך מותר כל שבת לקדש על מזונות קודם הסעודה ולאכול יותר מכביצה.

תשובה: הגר"א באמת אוסר (א.ה. כידוע שלא נתפרש הטעם, וזהו אחד הטעמים שנאמרו בדעת הגר"א). קסו. כתב הרמ"א תרצה, ב. וחייב במשתה קצת ב' ימים, וצ"ב מגלן חיוב זה, גם מקורו ממנהגים וא"כ מהו לשון חייב.

תשובה: כי גם בו קרה נס.

קסז. ברמ"א כתב דחייב במשתה ושמחה בשתי ימי הפורים, ואיקלע בפורים שחל בימי ה' ו' בשבוע, בפרונו גמור [לא בב"ב] שלא אכל בט"ו עד סוף שעה עשירית באונס והסתפקו אם יטול ידין אף שזה ערב שבת.

תשובה: צ"ע (א.ה. הרמ"א לא מחייב בט"ו דוקא פת ע' שעה"צ תרצה, ד. אך מ"מ יתכן להקל מחמת שמ"מ זה מצוה).

קסח. פורים ביום ו' שנאנס ולא אכל סעודה עד אחר שעה עשירית, דבדיעבד דינו לאכול מאוחר, והוא יודע שלא יוכל לאכול שוב לתיאבון בלילה מחמת שובע ועייפות, האם יצמצם בסעודת הפורים לכבוד השבת או שיהדר בחיובו של כעת.

תשובה: כרצונו.



דינא דלבסומי

קסט. במשנ"ב הזהיר לשיכור בפורים לא לשכוח מעריב וברהמ"ז וכו' ולא הזהיר מדין שתוי בתפילה. האם יש להוכיח שאף בפורים שתוי (שיכול לעמוד בפני המלך) מותר בתפילה כמו ביו"ט כפי שהביא המשנ"ב סימן צ"ט מהמהרש"ל.

תשובה: אסור.

קע. כתב המשנ"ב סו"ס צ"ט וז"ל: וביו"ט יכול להתפלל אע"פ ששותה קצת דא"א להמתין עד שיפוג יינו וכ"ש האידנא דבלא"ה אין מכונין כ"כ, האם זה גם בפורים דמשמע שיין מצוה קיל.

תשובה: בקצת יש מקום להקל.

קעא. האם מותר לשתות יין מרובה בסעודת פורים כשיודע שעד שיפוג יינו לא יהיה מנין לערבית ויתפלל ביחיד.

תשובה: אין ראוי.

קעב. שכיח בסעודת פורים שאכל סעודה ובירך בפה"ג ושתה יין ואח"כ הלך לבית אחר, דלסעודה שינוי מקום אינו הפסק. ויש לדון אם יברך שוב על יין דביין שינוי רשות הוה הפסק ואינו חלק מהסעודה וראיה מדצריך ברכה לפניו וא"כ יש בו הפסק להצריך שוב בפה"ג, או נימא דאחר שכבר שתה זה חלק מהסעודה וראיה מדנפטר בברהמ"ז.

תשובה: כמדומה שאם ממשיך לאכול פת אינו שינוי לכל מה שאוכל בסעודה (א.ה. עי' תוס' פסחים דף קא: ד"ה אלא ועי' ביה"ל קעת, ב. ד"ה ואכל).

קעג. בסעודת פורים, האם משקיעת החמה יש את האיסור התמידי בריבוי יין או שכיון שזה המשך הסעודה שפיר דמי.

תשובה: זה המשך.

קעד. בכתובות דף סה. הרחיקו אשה מן היין, האם מפני כך פטורה לגמרי מחיובא דלבסומי בפוריא, או דיותר מלימודה יש לה לשתות ולכה"פ בפני בעלה דהתירו בזה שם בכתובות.

תשובה: פטורה.

קעה. האם מקיים לבסומי גם בשאר משקין משכרין המשמחין כיון או שצריך דוקא יין שבו היה הנס.

תשובה: יתכן. שוב כתב תשובה: רק ביין (א.ה. וביסושה"ע כתב אף בשאר משקין).



פרזים ומוקפין

קעו. במשנ"ב תרפח, כ. כתב דהמפרש לים מקדים לקרוא וצריך עשרה, ואף שהם לא נוסעים ואינם בני חיובא מ"מ ראויין לעשרה, האם לפ"ז בן י"ד מצטרף בט"ו לעשרה לקריאת בן כרך.

תשובה: כן.

קעז. האם בן כרך יכול לתת משלו"מ לבן עיר שהיום אין אצלו פורים.

תשובה: לא.

קעה. מנהג מרן (שליט"א) [זיע"א] בפורים להעביר מתל"א מבני חו"ל לבני ב"ב ולהתנות שיזכו בזה בי"ד שזה פורים דחו"ל, וצ"ע למה אין חוששין שפורים בב"ב בט"ו ונמצא שבני חו"ל נתנו לבן כרך ולא יצאו י"ח.

תשובה: אני נותן ב"ד על תנאי שיוזכו ביום ששם פורים. שוב כתב תשובה: אדעתא דהכי שולחים.

קעט. בשו"ע תרפח, א. נאמר דסתם כרך מוקף - הוקף ולבסוף ישב ועיירות המוקפות בכלל, וצ"ב דבסימן ת"א נאמר דעיירות המוקפות סתמן ישבו ולבסוף הוקפו וכן הוא בשו"ע שכה, ח.

תשובה: שמהני ישבו ע"ד להקיף (א.ה. לכו' הכונה שבמגילה מהני ישבו ע"ד להקיף, ומש"כ השו"ע ססתמן ישבו ולבסוף הוקפו זה ישיבה ע"מ להקיף דלדין מגילה זה נחשב הוקף ולבסוף ישב).

קפ. פרוז הנוסע בליל ט"ו לכרך האם יכול לקרוא את המגילה בפרזים וליסע אח"כ ותעלה לו לחובת ט"ו.

תשובה: יכול. ושוב כתב תשובה: מהני (א.ה. וממש כע"ז שאלתי לגבי חנוכה: ראובן שיודע שיתארח בבית שמעון בשנה ובב' סעודות משעה אחרי זמן הדלקת נרות חנוכה, האם יכול ראובן להשתתף עם שמעון ולצאת בהדלקה שבבית שמעון אף שבשעת ההדלקה הוא עוד לא הגיע אליו, כיון שכעת הוא יודע שזה יהיה ביתו ביום הקרוב, תשובה: כן).

קפא. פרוז שבדעתו ליסע לכרך ולהתחייב אף בט"ו בלא ברכה, האם יכולין בשהחיינו ב"ד על חיובו דט"ו.

תשובה: אי"ז ברור דמהני. שוב כתב תשובה: כבר נסתפקו בזה. כעת כתב תשובה: צ"ע אם מהני (א.ה. וע' ביה"ל דלא ברור שמהני מלילה ליום, וא"כ כ"ש בזה).

קפב. בבן עיר הנוסע לכרך כתב המשנ"ב וצריכין לידע ג' דברים, א' וכן אם הוא שייך למוקפין "אפי' יום אחד" קרוי מוקף, ב' זמן קריאה הוא ביום וכיון שהיה בערי הפרוזות בהתחלת היום קורא ב"ד "וכן כה"ג לענין מוקפין" ביום ט"ו, ומפורש דלמשנ"ב פרוז הנוסע בליל ט"ו לכרך רק ליום אחד הוא חייב, האם נכון.

תשובה: עי' שו"ת תרפ"ח.

קפג. האם נכון דלשיטת הביה"ל פרוז הנוסע בליל ט"ו למוקפין רק ליום אחד הוא חייב בט"ו (בלי ברכה).

תשובה: כמדומה שנכון.

קפד. האם נכון שהחזו"א אמר בב"ב על הניסים בט"ו ורק נהגו אחריו לא לומר.

תשובה: הוא אמר לומר אבל אין נהוג כן (א.ה. ובתקופה אחרת התחיל מרן זיע"א לנהוג בזה כהחזו"א).

קפה. בנ"ל האם כשנוסע בליל ט"ו לירושלים דלמשנ"ב מתחייב בט"ו יש לומר שם על הניסים, בצירוף שבלא"ה מרן החזו"א זיע"א אמר בב"ב בט"ו.

תשובה: לא נהוג.

קפו. בן עיר שבא ביום ט"ו לכרך והעמידוהו ש"ץ האם יאמר בחזרת הש"ץ על הניסים כחובת הציבור.

תשובה: לא.

קפן. בנ"ל אם הוא מב"ב שבלא"ה מרן החזו"א זיע"א אמר על הניסים בט"ו האם יאמר על הניסים בחזרת הש"ץ.

תשובה: לא.

קפח. מי שחונה בדרכו ביום ט"ו סמוך לכרך האם חייב מדין סמוך או שתיקנו סמוך רק לעיר או כפר ולא ליחיד.

תשובה: יתכן שאפי' יחיד.

קפט. בן כרך שרוצה להתחייב בי"ד האם צריך בכניסת היום להתרחק מהכרך יותר ממיל כדי שלא יהיה בן כרך מדין סמוך או שסגי לצאת מפתח הכרך.

תשובה: צ"ע (קצ"ע אם תליא בשאלה הקודמת, או שזה עדיף כי הוא פועל להתנתק מהכרך).

קצ. האם צריך לזוהר מטעימה לפני קריאת ט"ו בב"ב.

תשובה: כן.



שמחת פורים

קצא. ברמ"א הוזכר ללבוש בגדי שבת ויו"ט, ולשון המשנ"ב בגדי שבת, האם צריך של שבת או של יו"ט.

תשובה: מה שרוצים.

קצב. תחפושת בפורים, האם יש לה דין בגד להתחייב בציצית [ובשבת דף סו. לוקטימין טהורין, שזה כתחפושת].

תשובה: יתכן.

קצג. בני מתחפש לכהן גדול, האם יש חשש חיוב במעיל שהוא עם ד' כנפות או שתחפושת אינה בגד וכעין לוקטימין טהורין דשבת דף סו.

תשובה: אם ממש ד' כנפות צריך לעגל כנף אחד.

קצד. האם חייבים בציצית בגלימת הילדים לפורים שיש לה ד' כנפות ומשני כנפות העליונות יוצאים ב' חוטין שעל ידם מצמידים את הגלימה לצוואר.

תשובה: לכאוף פטור (א.ה. לכאוף יש לחלק בין אם תפורין שם חוטין לבין אם רק מושחלים שם חוטין על אף שתפוסים פנימה אלא שבכנפות הם זזים לחוץ ולפנים כעין סוודרים של החורף).

קצה. בליל פורים תשס"ח הייתה מפה על שולחנו והנרות לא היו דלוקים ושאלתי אם נוהגים כמש"כ המשנ"ב שיהיו הנרות דולקות בליל פורים.

תשובה בע"פ: היום שיש חשמל לא נהגו בכך (א.ה. אמנם היסושה"ע כתב להדליק נרות אף ביום אלא שלא הובא כן במשנ"ב, ואדרבה במשנ"ב רצה, ז. כתב גבי מוצש"ק שהמנהג להדליק נרות הוא רק במקום אופל).

קצו. כשרוצים לקרוא לתינוקת על שם אסתר המלכה האם עדיף הדסה או אסתר.

תשובה: אסתר.

קצו. בעבר נזדמן לי בסדר לימוד מסכת גיטין ללמוד אגדות החורבן בפורים, והסתפקתי אם ראוי לדלג אותן ולדחותן לזמן אחר.

תשובה: לא.



עשיית מלאכה

קצח. האם הדרך לכתוב בפורים מכתבים של פורים שמח וברכות במשלו"מ הוא כדין.

תשובה: מותר.

קצט. האם יש להתיר חלאקה בפורים דעדיף מנטיעה של שמחה.

תשובה: לא.

ר. כשנתלככה התחפושת בפורים ומונעת את השמחה, האם מותר לכבסה בפורים כדין נטיעה של שמחה.

תשובה: אולי וצ"ע.

רא. בליל פורים תשס"ה ביקשו ממנו לקנות את ספריו.

תשובה בע"פ: שאל אם זה דחוף להיום וכששמע שלא הוא נתן את הספרים בינתיים בהשאלה ואמר לשלם פעם אחרת והוסיף בהלצה שבינתיים יוכל הלוקח להתחרט.



קריאת התורה

רב. בשו"ע קלז, ד. התיר כשבדיעבד קראו בתורה רק ט' פסוקים כיון שבפרשת עמלק קוראין כן לכתחילה, וצ"ע דשיטתו ב-תרצג, ד. דבפרשת עמלק כופלין פסוק אחרון ונמצא שגם שם לא קוראים רק ט' פסוקים.

תשובה: אין מעכב.



פורים המשולש

רג. כתב החזו"א דודאי אין חובת משלו"מ בשבת בפורים המשולש מהא דביצה דף יד: דאמרו ובלבד שלא יעשנו בשורה, וצ"ע דבתחילה תיקן מרדכי יו"ט ומשלו"מ, ובגמ' מבואר שאסר ככל יו"ט, ועכ"ז תיקן משלו"מ.

תשובה: גזרת חז"ל שלא להוציא שורה גזרו אחר תקנת פורים וממילא מוכרחים בשבת להקדים משלוח מנות.

רד. בנ"ל איך גזרו אחרי תקנת פורים גזרת שורה במה שמפורש במגילה להיתר.

תשובה: ביו"ט דרבנן לא אסרו (א.ה. והוא ישוב אחר גם לשאלה הקודמת).

רה. בהא דנדחת הסעודה ליום א' האם גם ראוי להרבות במוצש"ק בסעודה ככל ליל פורים.

תשובה: לא מסתבר.

רו. מתי בני הכרכים נותנים מחצית השקל בפורים המשולש, ביום ו' או ביום ה' קודם המגילה.

תשובה: כמדומה שהמנהג ביום ה'.

רי. האם ביום א' אומרים בפרזים תחנון ולמנצח דזה כבר ט"ז.

תשובה: בבני ברק בודאי אין אומרים שהוא ספק מוקפין.

רח. בנ"ל מה הדין בפרזים שלא בב"ב.

תשובה: כבר הסתפקו בזה.

רט. לחזו"א דבפורים המשולש משלו"מ ביום ו' האם פרוז יוצי"ח כשיתן לבן כרך, או שהם ב' חובות.

תשובה: כן. שוב כתב תשובה: לדעת החזו"א גם בני כרכים משלו"מ ביום ו'.

רי. האם בני הכרכים שנותנים בפורים המשולש מתל"א ביום ו' צריכים שיהיה בכדי שיעשו ביום ו' או שכיון שסעודת פורים ביום א' די שיתן סמוך לשבת וזה בכדי שיעשו ליום א'.

תשובה: א"צ (א.ה. לכו"ל לשיטות שהסעודה בשבת ודאי צריך בכדי שיעשו ביום ו').

ריא. בנ"ל בפורים המשולש ששייך לתת בן עיר לבן כרך מתל"א, האם יוכל בן עיר לתת סמוך ממש לשבת מתל"א לבן כרך שאצלו זה בכדי שיעשו ליום א' (משתה דכרכים) או שאזלינן בתר בני העיר שאצלם אי"ז בכדי שיעשו.

תשובה: מותר.

ריב. ברמ"א רפח, ד. מחייב למתענה תענית חלום בפורים למיתב תענית לתעניתו, האם זה גם למי שהתענה בפורים המשולש ביום א' והפסיד בכך את יום השלמת הסעודה.

תשובה: כן (א.ה. המשנ"ב כתב שיתענה עד סמוך לשקיעה"ח ויאכל סעודת פורים ועכ"ז נאמר עליו שצריך להתענות על שהתענה בפורים ואף שלא הפסיד הסעודה, והחידוש כאן שיום א' הוא יו"ט ואף שלא הפסיד הסעודה מ"מ על שהתענה צריך להתענות על כך, וכבר הסתפקו בדבר עשיית מלאכה ביום א').

ריג. לחזו"א שבפורים המשולש יום ו' למוקפין זהו זמנם למגילה האם מוקף מוציא פרוז י"ח מגילה.

תשובה: כן (יכול להוציא).

ריד. בנ"ל מהו להיפך, שיוציא בן עיר לבן כרך במגילה דיתכן שאף ביום ו' הם ב' חובות (א).
ה. השאלה נשאלה משום שאת"ל בנ"ל דלא מהני משום דבני העיר חיובם מדברי קבלה כאן עדיף).

תשובה: כנ"ל.

רטו. בנ"ל צ"ב דלבן כרך זה חובה רק מדברי רבא והבן עיר מחויב בי"ד מדברי קבלה.

תשובה: כולם דרבנן.

רטז. בליל פורים המשולש תשס"ה שאלתי שמחר ביום ו' אסע לירושלים אם לומר בשבת על הניסים.

תשובה בע"פ: כן (א.ה). בתקופה זו אחז שבב"ב לא אומרים עה"נ בט"ו).

ריו. בליל פורים המשולש תשס"ח שאלתי מי שקרא מגילה בב"ב ואח"כ עלה בדעתו ליסע לשבת לירושלים האם צריך לקרוא שוב מפני חובת השלמת השבת דירושלים דלא כיוון אלא לחובת ב"ב.

תשובה בע"פ: השנה כולם בחוב אחד ואי"צ לקרוא שוב.

ריח. לפי המשנ"ב דבפורים המשולש בני כרכים צריכים לשמוע מגילה דוקא בעשרה. מה הדין בן עיר שבדעתו ליסע לכרך לשבת ומחוייב גם בדין בן כרך - האם הוא חייב לקרוא בעשרה או שכיון שזה גם מגילה בזמנו בי"ד ל"צ בעשרה.

תשובה: לא.

ריט. העירו דמש"כ המשנ"ב שכשהתחיל הסעודת פורים ביום ו' וסיים בשבת לא יאמר על הניסים עם רצה כי זה תרתי דסתרי אינו נוהג בב"ב שהיא ספק מוקפין ויאמר עה"נ ורצה. האם זה נכון.

תשובה: לא נהוג (א.ה). ובתקופה מאוחרת התחיל לומר עה"נ בב"ב בט"ו).

רכ. הנוהגים בפורים לומר קפיטל כ"ב בשיר של יום באיזה יום יאמרוהו בפורים המשולש.

תשובה: בב"ב ביום ו' ובירושלים לא יאמרוהו כלל.

רכא. האם יש טעם שבני הכרכים בפורים המשולש יכוונו בשהחיינו ביום ו' על משתה ומשלו"מ של יום א'.

תשובה: א"צ.

רכב. לרמ"א מברכים שהחיינו גם ביום כי זה עיקר המצוה מדברי קבלה, וצ"ב בפורים המשולש שהכרכים קוראים ביום ו' דגם בבוקר זה רק תקנת רבא כמו בלילה ואי"ז דברי קבלה, איך מברכים שהחיינו.

תשובה: אי"ז שייך (א.ה). צ"ל דמ"מ בבוקר זה השלמת דברי קבלה).



הגאון רבי מרדכי שטרנברג זצ"ל

ראש ישיבת הר המור

שמחת פורים אמיתית*

הרבה פעמים תופשים את הפורים בצורה שאינה נכונה.

בפורים יש בכנסת-ישראל, וממילא בכל אחד מאיתנו, יכולת לקלוט את השמחה, את הגודל הזה.

להתמלא שמחה – זה לא ענין מלאכותי. לעולם השמחה אינה במקום אחריות. אחריות שנובעת מתוך השמחה. מציאות התורה והדרכותיה של דרך החיים.

כל דבר שנכון תמיד – הוא נכון גם בפורים, ובפורים יש יכולת לעשות את כל זה מתוך שמחה, להתרומם אל החיים האמיתיים.

האחריות שלנו על תורה, והצורך בדעות ובמידות טובות, צריך להיות בפורים יותר. ואם זה לא כך – זה לא נכון, זה לא צודק. חיים אמיתיים, מתוך שמחה ופנימיות. החובה שלנו לעבוד את ה', באחריות ובאמת – את המדרגה הזאת, בלי ירידה, צריך לעלות למדרגה יותר אמיתית ופנימית. לעשות את כל זה מתוך שמחה ודביקות. לא נכון להוסיף את השמחה, צריך להוסיף את הפורים. העיקר זה היום, ומה מגיעים לשמחה. הרגשת החיים הזאת, שמביאה להדרכת התורה וקיום מצוותיה. דביקות בתורה. ואנחנו משומרים באותו יום מחטא.

צריך לעסוק בפורים עצמו, לא לעסוק בבקבוקים... לא השתיה עושה את הפורים. עיקר העיסוק צריך להיות בפורים, שהוא עושה גם את השתיה.

אנחנו צריכים להיות דבקים בתורה ובקב"ה, שפורים יאיר בנו את האמת שבנו, שפירושו להמשיך היום כמו אתמול, וכמו למחרת פורים. כל דבר שהיה נכון – נכון גם עכשיו. נכון מתוך מדרגה יותר פנימית.

פורים עושה גם צד של חירות ודרור. תמיד הפתיחות והשמחה צריכה להיות נשמתית, של בירור גודל הענין בפורים. מתוך עיסוק בהבנת 'ארור המן וברוך מרדכי' והתבוננות בזה, הרי זו באמת הסיבה לשמחה.

ודאי שיש מצוה גדולה, "חייב איניש לבסומי", "עד דלא ידע", אבל סדר הקדימויות... הכוסית הראשונה, שלפעמים מתחילים אותה קצת יותר מידי מוקדם... עיקר המצוה לשתות היא ודאי ביום ולא בלילה...

* הדברים כאן נאמרו כדרך אגב בשיחה באדר תשנ"ג, לפני שלושים שנה. זה היה דבר יוצא דופן שהרב העיר הערה זו, שכללה גם תוכחה מסותרת מתוך אהבה גלויה, שהרי כדבריו, מצד אופיו בדרך כלל "אני לא אומר דברים לאחרים איך לנהוג". סיכמתי אני הקטן, עמיחי כנרתי.

למעשה, צריך לשתות "קצת יותר מכדי הרגלו", כמדומה שזה לרובינו כוסית אחת... אני לא אומר לאחרים 'מה לעשות'... אולי כן צריך לומר...

צריך בפורים להיות "שיכור ולא מיין", מתוך המציאות הגדולה הזאת של הפורים!!



א). " ... י"ל שמרומז בלשון המאמר חייב איניש לבסומי בפוריא, דלא אמרו לבסומי בין, אלא בפוריא, שישתכר מהפורים עצמו בחינת שיכורת ולא מיין, כי אם מכל הגילויים הנשגבים של פורים" (נתיבות שלום, עמ' נז).

הגאון רבי אליהו דוד הכהן רייכמן זצ"ל*

ראש כולל אמרי יוסף ב"ב, ובעל הפלאת נדרים ועו"ס

בעניין ברכה על מצוה שמקיים בלא כוונה

מכתב הרב השואל

בס"ד, כ"ג בניסן תשפ"ב

מע"כ הגאון הגדול רבי אליהו דוד הכהן רייכמן שליט"א

אחר בקשת המחילה על שהנני מטריחו, אשמח אם יואיל להשיב בקצרה לשאלתי.

ראיתי במאמר נפלא מכת"ר "בענין מצוות אם צריכות כוונה" (שנדפס בקובץ מוריה כ"א) שהביא דברי הביאור הלכה (סי' ס' ד"ה ויש אומרים) שלפי מה שנפסק שמצוות צריכות כוונה, הרי שאם קראוהו לעלות לתורה ולוקח טלית לעלות לבימה שאז זמנו בהול ומסתמא אינו מכוון לקיים מצות ציצית, ממילא עובר בזה על המצות עשה, אם לא כשמכוון למצוה ואז יוכל לברך ג"כ, עכ"ד.

וכתב כת"ר שמבואר בדבריו שאם לא כיוון ובירך הוא ברכתו לבטלה. והקשה מדברי הביה"ל (שם ד"ה וכן הלכה) שע"י ברכה על המצוות חשיב כמוכח מתוך עשייתו שכוונתו למצוה, שיוצא בדיעבד². וא"כ מדוע כתב הביה"ל שברכתו לבטלה, עכ"ד.

ובענייני לא ידעתי מאין יצא לו מדברי הביה"ל שברכתו לבטלה, דהביה"ל דקדק בדבריו וכתב "שאז זמנו בהול ומסתמא אינו מכוון אז בלבישתו" והיינו באופן שגם לא מברך, ומש"כ "ואז יוכל לברך גם כן" אין כוונתו שבלא זה יהיה ברכתו לבטלה, אלא לעצה טובה שמאחר שמכוון למצוה מדוע לא יקיים המצוה בשלמות ע"י ברכה [ומה דמשמע מדבריו שאם לא מכוון

* הגאון רבי אליהו דוד הכהן רייכמן זצ"ל, נולד בירושלים ב"א באייר תרצ"ב לאביו הרה"ח רבי משה יהודה רייכמן זצ"ל. למד בשיבת סלבודקה בבני ברק שם זכה להתקרב למרן החזו"א זצ"ל, ונישא לבתו של המגיד הירושלמי הנודע הגה"צ רבי שלום מרדכי הכהן שבדרון זצ"ל. זכה להרביץ תורה במשך עשרות שנים, בעיר קרית גת, במדינת צ"ל, ובכעשרים שנותיו האחרונות שימש בראשות הכולל "אמרי יוסף - הרב מנדל" בבני ברק. היה כותב פורה וחיבר ספרים רבים בהלכה ובאגדה, ביניהם הספרים הפלאת נדרים, הפלאת שבועות, שיעורי האדר, שלום בניך, ועוד. וכן הרבה לפרסם מאמרים בקבצים וירחונים שונים. נלב"ע בכ"ו בטבת תשפ"ג. במכתב זה, שנכתב כחצי שנה לפני סילוקו, בהיותו בן פ"ט שנים ושרוי בחולשה, ניתן להיווכח בעמלו ויגיעתו הרבה בתורה כל ימיו עד זיבולא בתרייתא, בבחינת "אדם כי ימות באהל" [במכתבו ביקש לקבל את תשובת השואל בביאור הבנתו בדברי הביאור הלכה, המכתב אכן נשלח, אך לצערנו נטרפה השעה וכבר היה שרוי בחולשה רבה מכדי לענות].

א). ושוב נדפס בספרו חידושי הגרא"ד סימן י"ד.

ב). במשנ"ב שם (סק"י) כתב: ודע עוד דכתב החי"א בכלל ס"ח דמה דמצרכינן ליה לחזור ולעשות המצוה [כשעשה בלא כוונה] היינו במקום שיש לתלות שעשיה הראשונה לא היתה לשם מצוה... אבל אם קורא קר"ש כדרך שאנו קורין בסדר תפילה וכן שאכל מצה ותקע או נטל לולב, אע"פ שלא כיוון לצאת יצא... ור"ל היכא שמוכח לפי הענין שעשייתו הוא כדי לצאת, אע"פ שלא כיוון בפירוש יצא... וכל זה לענין בדיעבד, אבל לכתחילה ודאי צריך להיזהר לכוון קודם כל מצוה לצאת ידי חובת המצוה. ע"כ. וכתב הביה"ל (ד"ה וכן הלכה): ודע דמש"כ במשנ"ב היכא שמוכח וכו', כגון בקר"ש ע"י סדר התפילה, ובשאר מצוות ע"י הברכות או ע"י ההכנה להמצוה. ע"כ.

לא יברך, הוא כיון שבמשנ"ב סק"י כתב דכל היתר זה הוא רק בדיעבד, וא"כ אין לו להיכנס לחשש ברכה לבטלה עבור זה.

בקידה והודאה

יוסף פליסקין

כולל אהל יוסף - ירושלם

תשובה

בס"ד

כבוד מעלת הר"ר יוסף פליסקין שליט"א.

לפני כמה ימים קבלתי ממך מכתב השגה על מה שכתבתי בקובץ 'מוריה' בשנת תש"ל. בו הנך משיג על הבנתי שם את הביה"ל, והנני מודיע לך כי הייתי שמח אם היה ביכולתי לקבל את הבנתך בביאור הביה"ל. כי לפי הבנתי אין שום מקום לקבל את הבנתך בביאור הביה"ל. להנך כותב במכתבך אלי בזה הלשון! - דהביה"ל דקדק בדבריו וכתב, "שאו זמנו בהול ומסתמא אינו מכוון אז בלבישתו", ו(במכתבך הנך מבארו ד) היינו באופן שגם לא מברך, ומש"כ (הביה"ל אח"ז) "ואז יוכל לברך גם כן", (הנך מבארו ש) אין כוונתו שבלא זה יהיה "ברכתו לבטלה", אלא לעצה טובה כו' כו' עכ"ד שהעתיקתי ממכתבך אלי, לבד מה שכתבתי בתוך שני חצאי סוגריים.

והנה בדברי הדקדוק מהביה"ל שהעלית במכתבך אלי, החסרת מלשון הביה"ל דברים אשר חשובין במאד, דאחרי דבריו "ומסתמא אינו מכוון אז בלבישתו", החסרת דברים חשובים במאד דכתבם הביה"ל מיד אח"ז, ואלו הם! "(אינו מכוון) לקיים מצות ציצית" ממילא עובר בזה על "המצות עשה", ודבריו אלו של הביה"ל הינם סותרים לגמרי את הבנתך בביאור הביה"ל. דלפי הבנתך את הביה"ל דאינו מברך כלל, הרי לפי הבנת הביה"ל כשאינו מכוון הרי אז "אינו צריך לברך" לכתחילה, כפי שמבואר בדבריך שכתבת מיד אח"ז.

דמיד אח"ז כתבת בלשון זה! - אלא לעצה טובה, שמאחר שמכוון למצוה מדוע לא יקיים המצוה בשלמות ע"י 'ברכה' וכו', שבמשנ"ב (כאן בס"י זה ב) סק"י כתב, דכל היתר זה [שלא יברך] הוא רק בדיעבד, וא"כ אין לו לחדש "ברכה לבטלה" עבור זה עכ"ד מכתבך שכתבת בסופו.

ג. צ"ע מדוע במילים שכתב הביה"ל "ממילא עובר בזה על המצות עשה" מבואר שבאופן שיברך תהיה ברכתו לבטלה [שהרי דברי הביה"ל נאמרו באופן שאינו מברך].

ד. צ"ע בהבנת קושיתו על הנכתב במכתב השאלה. ואביא בעז"ה את כל לשון הביה"ל בתוספת הצעת הביאור בדבריו: ועיין בב"ח ובפמ"ג בסימן ח' ובסימן תרכ"ה דמשמע מדבריהם דמצות ציצית וסוכה הכוונה בהם לעיכובא כמו בשאר המצוות, ולפי"ז אם קראוהו לתורה וליוקח טליתו או טלית הקהל לעלות לבימה שאז זמנו בהול [ואינו מברך] ומסתמא אינו מכוון אז בלבישתו לקיים המצות עשה של ציצית, ממילא עובר בזה על המצות עשה [שהרי לא כיוון ולא בירך, ואין מוכח כלל מלבישתו שכוונתו למצוה] אם לא כשמכוון לשם מצוה [שאו מקיים המצוה] ואז יוכל לברך גם כן [כדי לקיים המצוה בשלמות. ובלא זה אינו יכול לברך, ואף שאם יברך לא תהיה ברכתו לבטלה, דע"י הברכה גופא יהיה מוכח שכוונתו למצוה, מ"מ אינו יכול לברך, כי עדיין אינו מכוון להדיא לשם מצוה, וכל היתר זה דהיכא שמוכח שכוונתו

ועוד אגלה לך דברים ששמעתי עוד קרוב לשנת תש"ל, ממרן ורבינו מוהרה"ג רא"מ שך זצוק"ל שאישר לי דביאור הביה"ל הינו כפי הבנתי אותו, ואלא שקשה לקבל את דבריו בזה". ויש אמנם בענין זה עוד אריכות דברים, ואם רצונך לשמוע מהם רצוי שתבוא אלי, כי עסוק אני במאד וגם אינני כבר צעיר. ובזה אסיים 'בברכה' לך, שתצליח בלימודך ובכל הנצרך לך. מינאי, א.ד. הכהן רייכמן



למצוה אינו צריך כוונה, הוא רק בדיעבד, וא"כ אינו יכול להיכנס לחשש ברכה לבטלה כדי לקיים מצות ציצית].
אכן יש לדון בביאור זה, דמלשון הביה"ל "ואז יוכל לברך גם כן" מבואר שאם אינו מכוון אינו יכול לברך, ויתכן שהלשון "אינו יכול לברך" משמע שאם יברך תהיה ברכתו לבטלה.
ועכ"פ מדברי הגאון זצ"ל נראה שלא זו היתה קושייתו, אלא שנתקשה מהלשון "ממילא עובר בזה על המצות עשה", וצ"ע בהבנת דבריו.
ה). כנראה כוונתו שהגרא"מ שך זצ"ל הסכים עמו שביאור דברי הביה"ל הוא כדבריו, אלא שאמר הגרא"מ שקשה לקבל את דברי הביה"ל בזה.
וכנראה היתה כוונת הגרא"מ זצ"ל שקשה לקבל דברי הביה"ל שאם אינו מכוון בלבישת הציצית לשם מצוה, חשיב כמניח ארבע כנפות בלי ציצית, אלא לסברת הגרא"מ זצ"ל חשיב כאינו מניח טלית כלל.
וכעין זה כתב באבי עזרי (סוכה מהדו"ק פ"ה הכ"ה) שהאוכל בסוכה גזולה אין דינו כאוכל מחוץ לסוכה, אלא דינו כמי שלא אכל כלל, יעו"ש. ובמאמר הגרא"ד רייכמן זצ"ל (בספר חידושי הגרא"ד סימן י"ד) כתב שלדבריו כל שכן שה"ה באוכל בסוכה או לובש ציצית בלא כוונה, שחשיב כמי שלא אכל ולא לבש כלל, ודלא כהביה"ל.
אכן לכאורה יש לחלק, דהאבי עזרי שם ביאר טעמו שבסוכה גזולה אינו נחשב כאוכל מחוץ לסוכה, דלא יתכן שאותה סוכה תהיה כשרה לנגול ופסולה לגזול. ולכאורה כל זה סברא בסוכה עצמה, אך לענין כוונה, שהיא דין באדם המכוון, יתכן שכלפי המכוון יחשב שאוכל בסוכה, וכלפי מי שאינו מכוון יחשב כאוכל מחוץ לסוכה, ובזה לא נאמר דברי האבי עזרי.

אוצר הזמנים

חידוש מרן הגר"ק זללה"ה דמצות מחיית עמלק מתקיימת דוקא כשמוחה
לפחות תרי עמלקים ♦ האם המנויות ביהושע מוקפות חומה היו? ♦ בדין
קריאת המגילה בבית שמש מצד חרב וגדר סמוך ♦ חיוב נשים בקריאת
מגילה ♦ מתנות לאביונים בדבר שאינו מעות או מאכל ♦ משלות מנות על
ידי החלפת סעודה אחד עם השני ♦ יחוסו של מרדכי היהודי ♦ משל התל
והחריץ

הרב שלמה זלמן כהן

כולל עטרת שלמה

קרית ספר

חידוש מרן הגר"ק זללה"ה דמצות מחיית עמלק מתקיימת דוקא כשמוחה לפחות תרי עמלקים

א. מקשה מדברי החינוך דאיכא מצוה במחיית עמלקי אחד * ב. כמה נפק"מ בהאי חידושא * ג. עוד כמה הערות והארות בהאי חידושא * ד. בדברי הטעמא דקרא דבהריגת המן איכא מצות מחיית עמלק * ה. מעיר האם כששמואל הרג את אגג קיים מצות מחיית עמלק * ו. חידוש מרנא החפץ חיים * ז. פירות שביעית של עמלק

חידוש עצום ונורא חידש מרא דכולא אורייתא מרן הגר"ח זללה"ה בספרו טעמא דקרא (אסתר פ"א פ"ח ע"ה פ' לעשות כרצון איש ואיש, עמוד רנו במהדור"ח), דמצות מחיית עמלק מתקיימת רק כשיהודי הורג לפחות ב' עמלקים, אבל בהריגת עמלקי אחד ליכא מצוה. ותמך אשוריו ממאי דאיתא בסוטה כ ע"א: תנן, נמחקה המגילה ואמרה איני שותה מערערין אותה ומשקין אותה בעל כרחיה. ומפרש בירושלמי פ"ג ה"ג (והובא בתוס' שם בד"ה מגילתה נגנזת) דהטעם שמשקין אותה בעל כרחיה הוא מפני שהיא גרמה לשמו יתברך שימחק, ובעי כמה ימחק משמו יתברך בשביל שיכריחו אותה לשתות, ומשני דבית הלל אומרים שתי אותיות. ומבואר דרק בשתי אותיות מקרי שכבר נמחק שמו יתברך, אבל בפחות מב' אותיות עדיין לא מקרי מחיה, וכתוב ומחה אל מי המרים. וא"כ גם הכא כתיב תמחה את זכר עמלק, מקיימין את המצוה כשיהודי הורג עכ"פ ב' עמלקים, ולא פחות. ובהכי ביאר דהיו מאתים חמישים אנשים מעם ישראל שלא השתתפו בסעודת אחשורוש, וכל אחד מהם הרג ב' עמלקים, ולפיכך נהרגו חמש מאות איש, יעוי"ש באריכות דבריו ותראה נפלאות.



ענף א' - מקשה מדברי החינוך דאיכא מצוה במחיית עמלקי אחד

ויל"ע, דבחינוך איתא להדיא דאיכא מצוה אף בהריגת עמלקי אחד, דכתב בפר' כי תצא (מצוה תרד): וזאת מן המצוות המוטלות על הצבור כולן, וכענין שאמרו חז"ל (סנהדרין כ ע"ב) שלש מצוות נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ וכו' ולהכרית זרע עמלק, ובאמת כי גם על כל יחיד מישראל הזכרים מוטל החיוב להרגם ולאבדם מן העולם אם יש כח בידם בכל מקום ובכל זמן אם אולי ימצא אחד מכל זרעם, ועובר על זה ובא לידו אחד מזרע עמלק ויש סיפק בידו להורגו ולא הרגו ביטל עשה זה.



א. כשהורג אחד יצטרף לאחר זמן לעוד אחד

והיה אפש"ל, דאף אי נימא דהמצוה מתקיימת דוקא כשיהודי הורג תרי עמלקים, מ"מ לא בעינן להרגם בהריגה אחת, ומסתברא דלית ביה שיעור, וכל זמן שיהרגו אכתי אי לאחר זמן יהרוג את העמלקי השני הרי יקיים את המצוה. ועי' במעילה יח ע"ב, כ ע"א, דבמעילה איכא צירוף אפילו לזמן מרובה, והכי הוא לענין מחיקה בשבת דמצטרפין כל שהוא בהעלם אחד ואפילו לזמן מרובה. וא"כ אף דכשרואה עמלקי אחד חייב להורגו, זו רק תחילת המצוה ומצטרפת במשך הזמן למצוה שלימה כאשר ימצא אח"כ עוד עמלקי. וא"כ זהו דכתב החינוך דצריך להרוג אפילו עמלקי אחד, אבל לעולם מצות מחיית עמלק היא רק בתרי.

אולם זה אינו, דהא החינוך סיים דבריו, דאם בא לידו אחד מזרע עמלק ויש סיפק בידו להורגו ולא הרגו ביטל עשה זה. ואמאי חשיב שביטל עשה, הא המצות עשה היא רק כאשר הורג תרי עמלקים, וממילא רק כאשר איכא לפניו תרי עמלקים ולא הרגם ביטל את העשה, ודחיקא למימר דהכוונה שביטל עשה שיקיים בפעם הבאה כשימצא עמלקי נוסף.

ודחיקא נמי למימר דהחינוך מיירי דכבר הרג מכבר עמלק, דאז כאשר רואה עוד עמלקי אחד ולא הרגו הוא מבטל עשה דהעמלקי הזה מצטרף למה שהרג מכבר, ואז כאשר הוא נמנע מלהורגו מבטל עשה, דפשיטא דדחיקא לאוקמי הכי.

וכן דחוק לומר דכל שנהרגו ב' עמלקים, אזי כל עמלק יחידי שנהרג הוא מצטרף למחיית עמלק, דאטו רק במחיית העמלק הראשון לאחר שנצטוו, בעינן תרי עמלקים. וכן בדברי מרן הגר"ח זללה"ה מוכח מיניה וביה לא כך, דהא בזמן מרדכי מיירי דנהרגו כבר ב' עמלקים ואעפ"כ ס"ל דבעינן דכל אחד מהר"נ אנשים יהרוג ב' עמלקים דווקא.

ועוד יל"ע קצת, דהא למחרת הרגו עוד ג' מאות עמלקים, וכדכתיב בקרא פ"ט פט"ו, וא"כ אמאי ב"ג אדר היה צריך כל אחד מהר"נ אנשים להרוג שנים בשביל לקיים מצות מחיית עמלק, הא אפשר לצרף למה שיהרגו למחרת. וי"ל בפשיטות דהא לא ידעו דלמחרת יהרגו עוד, ורק אח"כ אסתר ביקשה אם על המלך טוב יתן גם מחר לעשות כדת היום. א"נ י"ל דמצוה הבאה לידך אל תחמיצנה. ועוי"ל דבודאי דאיכא שלימות של המצוה כשיהודי הורג מיד תרי עמלקים, ודוקא למחרת שלא נשארו להם אלא ג' מאות עמלקים לכך סגי בצירוף זה.

ובעיקר האי טעמא דקרא על הר"נ שהרגו ת"ק עמלקים, עיין עוד בטעמא דקרא לקמן פ"ו פי"א ד"ה אסת"ר פ"ט עמוד רעח במהדו"ח.



ב. כשאיכא לפניו רק עמלקי אחד שאני

ועוד היה אפש"ל, דהאי דחידש מרן הגר"ח זללה"ה דמצות מחיית עמלק היא דוקא בתרי עמלקים, הני מילי בדאיכא לפניו כמה עמלקים, דאז נתחדש דליכא שם מחייה בפחות משניים. אבל כאשר איכא רק עמלקי אחד, אזי ודאי דאיכא מצוה להורגו, דהא זו המחייית עמלק דאיכא

עתה לפנינו. והחינוך לרבותא נקט אחד דגם זה בכלל החיוב, ומדויק בלשון החינוך דמיירי דוקא שבא לפניו אחד, דכתב: אם ימצא אחד וכו', ובא לידו אחד.

אך אכתי יל"ע, דאי ליכא שם מחיקה בפחות מתרי, א"כ מאי איכפ"ל כמה יש לפניו, אטו לענין שבת אי איכא לפניו אות אחת ומחקו יהיה חייב משום מוחק.



ג. כשאיכא ב' בנ"א ולפניהם ב' עמלקים, סגי דכל אחד יהרוג אחד

ועוד היה אפשר"ל, דכאשר איכא ב' בנ"א ולפניהם ב' עמלקים, אזי סגי דכל אחד יהרוג עמלקי אחד, דסו"ס נמחו עתה ב' עמלקים. וכשם שבמגילת סוטה סגי דאיכא קמן תרי כהנים וכל אחד ימחוק אות אחת, והעיקר דבתוצאה ימחקו ב' אותיות, ואף הכא סגי דימחו ב' עמלקים, דדוקא לענין שבת שזהו דין בגברא בעינן שימחק אחד ב' אותיות. אך אכתי יל"ע דמה מצרפם יחד בזה ששניהם לפנינו, דבשלמא במגילה איכא מגילה אחת לפנינו וסגי דכל חד ימחק אות אחת, אבל הכא מה יצרפם יחד.

ומדברי מרן הגר"ח זללה"ה יש להוכיח מיניה וביה דאף דשניהם לפנינו ליכא צירוף, דהא מיירי דאיכא ר"נ אנשים, ואעפ"כ כתב דבעינן דכל אחד יהרוג ב' עמלקים. ודחוק לומר דכל אחד היה במקום אחר. וי"ל דנהי דסגי דכל אחד יהרוג, מ"מ הם רצו לקיים את המצוה בשלימות דכל אחד יהרוג בעצמו ב' עמלקים, ובאמת למחרת שלא נשארו להם כל כך עמלקים אזי קיימו את המצוה בשותפות.



ד. אפשר דהחינוך לא פסק כבית הלל בירושלמי

ועוד היה אפשר"ל, דהא כל יסוד הטעמא דקרא הוא מדברי בית הלל בירושלמי, ואפשר דהחינוך לא פסק הכי, דהא לבית שמאי בירושלמי שם סגי באות אחת. אך זה אינו, דהא ב"ש וב"ה הילכתא כב"ה, והיאך נימא דהחינוך פסק כבית שמאי. ודחוק לומר דהוא משום דעיקר מחיית עמלק היא לעתיד לבוא, יעויין בסמ"ג ל"ת רכו, והובא בהגהות מימוניות וקריית ספר בפ"ה ממלכים ה"ה, ולעתיד לבוא תהיה הלכתא כבית שמאי, ובמקו"א הארכנו בזה בעזה"י.

אך באמת דהרמב"ם בפ"ד מסוטה ה"ד לא פסק כלל כהירושלמי, אלא ס"ל דרק כאשר נמחקה כל המגילה כופין אותה לשתות, ורבות האריכו רבותינו בזה אמאי הרמב"ם השמיט את הירושלמי. יעויין בשיירי קרבן ד"ה כמה, ובחסדי דוד פ"ב ד"ה עד, ובקרבן אורה בסוטה כ ע"א, ובמנ"ח בפר' נשא מצוה שסה אות יב, ובכלי חמדה ח"ה עמוד קכו, ובספר בית המלך פ"ו מיסודי התורה ה"ב ד"ה ובעיקר דברי האבני נזר, ובספר בית פינחס לבעל הפתחא זוטא בסוטה שם וציין נמי לירושלמי בסוטה פ"ב ה"ד. וע"ע בסמוך דכתבנו עוד אופן לדון ליישב דברי החינוך דמיירי דהוא עמלקי האחרון בעולם.



ה. איכא מצוה דחצי שיעור

וכשהיה לי פתחון פה קמיה מרן הגר"ח זללה"ה, השיבני: 'חצי שיעור'. והיינו דנהי דעיקר מצות מחיית עמלק הוא רק כשיהודי הורג לפחות ב' עמלקים, מ"מ כשהוא הורג עמלקי אחד איכא חצי שיעור של המצוה, וזו כוונת החינוך דאיכא מצוה בהריגת עמלקי אחד.

וכי"ב אשכחן לענין מצות פרו ורבו, דלהילכתא מקיימים אותה רק בבן ובת, ומ"מ מחוייב הוא להוליד גם אחד, דעי"ז יבוא לקיום בשלימות מצות פו"ר. כן הכא במחיית עמלק אף שאין קיומה אלא בתרי, מ"מ שפיר כתב החינוך שחיוב מצות עשה איכא גם באחד. ותו דמצוה דחצי שיעור היא מצוה בפני עצמה אף אי לא יבוא לידי שיעור שלם. ומאידך יש לציין, דאף דהוי כפו"ר מ"מ בודאי דבעמלק איכא חיוב להרוג יותר משניים, אלא דבשניים כבר חשיב דקיים מצוה, ומצי לברך על מצות מחיית עמלק, עי' בסמוך דהרחבנו בזה קצת, ואח"כ יקיים עוד מצוות של מחיית עמלק. ובאמת דהכי הוא נמי לענין בנים, וכדאיתא ביבמות סב ע"ב: היו לו בנים בילדותו יהיו לו בנים בזקנותו שנאמר בבקר זרע את זרעך ולערב אל תנח ידך כי אינך יודע אי זה יכשר הזה או זה ואם שניהם כאחד טובים.

ולפ"ז דאיכא מצוה בחצי שיעור במחיית עמלק יש לבאר מאי דאיכא דאמרי דיש מצוה במחיית עמלק ביסורין הגורמים למיתה, דזהו נמי קטלא, דמה לי קטלה כולה ומה לי קטלה פלגא. ואיכא דאמרי דאיכא מצוה ליסרם אף כשאינו גורם למיתה, עי' בטעמא דקרא אסתר פ"ט פ"ה דהביא מפירוש הגר"א על קרא דויכו היהודים בכל אויביהם מכת חרב והרג ואבדן, דשלש דרגות היו בזה, בתחילה הכו אותם להרבותן ביסורין, ואח"כ הרגום, ואח"כ אבדו הגופין. ובטעמא דקרא אסתר פ"ו אות יא ד"ה במגילה טז כתב דלפיכך בעט מרדכי בהמן כשעלה על הסוס, כדי לקיים את המצוה להכות ולצער עמלק. ובמקו"א הארכנו בזה בעז"ה. ויש להמתיק בזה, דהא לענין מגילת סוטה דבעינן למחוק תרי אותיות, נמי אין דין למחוק לגמרי, ואף אי אכתי נשאר רושם של האותיות, כל שאינן שלימות חשיב מחיקה, יעויין בשו"ע יו"ד סי' רעו סעי' יא ובביאור הגר"א ס"ק כה, והכי הוא לענין מחיית עמלק.

וכן יש לציין בזה, דתליא בנידון אי איכא מצוה בעשיית חצי שיעור של המצוה, ואי הא דחזי לאיצטרופי כסוגיא דיומא עד ע"א האם הוא סיבה או סימן. עי' ברמ"א או"ח סי' תרנא סעי' יב, ובמשל"מ פ"א מחו"מ ה"ז בסופו, ובשבות יעקב ח"ב סי' יח בסופו, ובשערי תשובה בסי' תעה ובסי' תפב, ובמהרי"ט אלגאזי בבכורות נא ע"ב, ובספרו קהלת יעקב ח"א סי' קלז, ובתוספת דרבנן כלל קלז בסופו, ובשד"ח אסיפת דינים חו"מ יד אות ד', ובעונג יו"ט יו"ד סי' ק', ובשו"ת מהרא"ל צינץ סי' ז', ובשו"ת כתב סופר או"ח סי' צו, ובשו"ת בית יצחק או"ח סי' ד' סק"ג.

ויל"ע, דהא איכא איסורא להרוג גוי (יעויין בזה בסנהדרין נו ע"א, וברמב"ם פ"י מע"ז ה"א, ובט"ז יו"ד סי' קנח סק"א, ובבית מאיר אבהע"ז סי' יג סק"ג, ובספר שיח השדה למרן הגר"ח זללה"ה ח"ג בליקוטים בסופו), ואי הוי רק חצי שיעור, האם בכה"ג שרי להרוג עמלקי אחד. ויל"ד דנהי דמצוה אין כאן, מ"מ עבירה נמי אין כאן, ובפרט דהא במלחמה שרי להרוג גוי, ובעמלק נאמר מלחמה לד' בעמלק, ובכל עמלקי שהורג מתקיים בזה מלחמה לד' בעמלק, ולעמלקים אין דמים דהא כבר נצטוינו

למחותם. ועי' במהר"ל באור חדש אסתר פ"ד פ"ז דכתב בתו"ד: תדע כאילו אין להם מציאות בעצם כלל רק נחשבים דבר מקרה ולא דבר שהוא בעצם, יעוי"ש עוד בכל דבריו, וכן באבנ"ז או"ח סי' תקח תקט.

ואכתי יל"ע, דהא מלשון החינוך משמע דבהריגת עמלקי אחד היא מצות עשה גמורה, דאל"כ הול"ל שהמצוה היא בשנים, וכשהרג אחד הוי חצי שיעור. ותו קשיא, דהא החינוך סיים דבריו, דאם בא לידו אחד מזרע עמלק ויש סיפק בידו להורגו ולא הרגו ביטל עשה זה, ואמאי חשיב שביטל עשה, הא הוי רק חצי שיעור. ודחוק לומר דמיירי בגוונא דכבר היה פעם אחת שהיה לפניו עמלקי אחד ולא הרגו, ועתה הוא כבר העמלקי השני.



ענף ב' - כמה נפק"מ בהאי חידושא

א. הריגת העמלקי האחרון בעולם

סנסן נפלא נראה להוסיף בזה, דנראה, דאף לדברי מרן הגר"ח זללה"ה, כאשר הורג את העמלקי האחרון בעולם, אזי הוי מצוה בשלימות אף שהרג רק עמלקי אחד, דהא בהכי הוא משלים את מחיית כל העמלקים מהעולם. וכיו"ב אשכחן לענין שבת דעובר אמלאכת כותב בשתי אותיות, ובכל זאת כאשר הוא כותב אות אחת ובזה השלים את הספר חייב, וכדאיתא בשבת קד ע"ב. ויתכן דהיינו אף כאשר נשאר רק זכר לעמלק האחרון בעולם, כבהמת עמלק.

ולפלפולא ולחידודא איכא למימר, דזהו דכתב החינוך דאיכא מצות מחיית עמלק בהריגת עמלקי אחד, והיינו בעמלקי האחרון בעולם. וקצת יש לדייק הכי מלישנא דהחינוך דכתב: אולי ימצא אחד מכל זרעם. ועוד יל"ע כאשר נשארו בעולם רק תרי עמלקים, ואיכא תרי יהודים שרוצים לזכות לקיים את המצוה, ובגוונא דאינם יכולים להורגם ביחד וא"א לצמצם, מה יעשו, וכל חד רוצה להרוג אחרון, ושמא חשיב דתרווייהו הורגים במעמד אחד את שניהם. ועי' בהליכות שלמה ספירת העומר פי"א הערה ד', ובשו"ת תשובות והנהגות ח"ז י א, ובספר שער המועדים עמוד יח, ומיניה ומניה יתקלס עילאה (סוטה מ ע"א).

אולם אכתי יש לדון בזה, דהא מחיית תרי עמלקים לא שייכא לחשיבות המעשה, דאז איכא למימר דאיכא חשיבות בהשלמה, אלא דזו צורת מעשה מחייה ע"י הריגת תרי עמלקים. וכן יל"ע אי דוקא בגוונא דהעמלקים הראשונים נהרגו דמצטרפת הריגתם לאחרון העמלקים, או אפילו אי מתו הראשונים מאליהם, כאשר יהרוג את העמלקי האחרון ייחשב מצוה מחמת התוצאה, וכדדנו בסוגיא דכתיבה אי זהו מחמת הכתיבה הראשונה או מחמת עצמו. [ועוד העירוני, דאי נימא דעל עמלקי אחד ליכא מצוה, ואפילו שהוא עמלקי האחרון בעולם, י"ל לפלפולא דמשו"ה שאול השאיר את אגג, כיון דהיה סבור שכל העמלקים כבר מתו, ואגג נשאר העמלקי היחידי בעולם, וא"כ כבר אין בו שיעור של מצות מחיית עמלק. אך כמובן דזה אינו].



ב. הריגת תרי בהמות

ועוד נראה, דהנה י"א דמצות מחיית עמלק היא לא רק על זרע עמלק בבני אדם, אלא אף את הבהמות של עמלק צריך למחות. יעויין ברש"י בשילהי פר' כי תצא ועוד, ודלא כהחינוך במצוה תרד. ונראה דלשיטת הגר"ח זללה"ה אף כשהורג בהמות של עמלק בעינן שתי בהמות. וכן נראה דכאשר הורג אדם עמלקי אחד ובהמה של עמלקי חשיב שנים. ברם יתכן דבעמלקי ובהמתו ידידה חדא מחיה חשיבא, וא"כ ניבעי דווקא ב' בהמות דתרי עמלקים, או עמלקי ובהמה של אחר, דכשהורג כמה בהמות של עמלקי אחד יתכן דחשיב דעוסק במחיית עמלק אחד.

אך יל"ע, דבהמה זה רק זכר לעמלק, וכדאיתא במכילתא בשילהי פר' בשלח, והובא ברש"י בשילהי כי תצא. אולם י"ל דכיון דכתיב תמחה את זכר עמלק, הרי דאף מאי דהוא זכר נמי בעינן תמחה, וממילא בעינן תרי. אך יתכן דאיכא מחייה בבהמה רק כאשר הוא כבר הורג את העמלק עצמו. ועי' בהקדמה לשו"ת עונג יו"ט בהגהתו הראשונה דחידוש דמצוה מחיית נכסי עמלק היינו דוקא כאשר כבר נגמרו כל זרע עמלק. וע"ד צחות איכא למימר דזהו דכתיב בתהלים פל"ו, אדם ובהמה תושיע ד', ובמחיית עמלק יושלם שם השם, ואין הכסא שלם עד שימחה שמו של עמלק.



ג. לגייר תרי עמלקים

יש להסתפק, המגייר עמלקי, האם קיים בזה מצות מחיית עמלק, דהא מחה את השם עמלק שבו, דהפכו לגר. ושורש הספק הוא במהות מצות מחיית עמלק - האם המצוה היא לכלות את גופם שלא יהיה מזרע עמלק, או דילמא דסגי לבטל את שם העמלק שבהם שלא יהיה מהאומה העמלקית, ובמקור"א נתבאר ענין זה בהרחבה בעזה"י. ונראה דאי נימא דכאשר הוא מגייר עמלקי איכא מצות מחיית עמלק, יצטרך לגייר שני עמלקים. ומסתברא דהוא הדין דסגי לגייר עמלקי אחד ולהרוג עמלקי אחד, וליכא נפק"מ מאי מקדים.

ויל"ע בגייר אשה מעוברת, אי חשיב כמו שניים, האשה והעובר, ובפרט לאחר ארבעים יום דלא הוי מיא בעלמא. וכאשר היא מעוברת בשני עוברים, אזי אפילו אם האמא אינה עמלקית, כל שבעלה עמלקי, אזי באומות אזלינן בתר הזכר וא"כ הוולדות עמלקים, וכאשר האשה תתגייר איכא מחיית תרי עמלקים, וע"ע מש"כ בסמוך לענין מחיית עמלקית מעוברת.



ד. הריגת מי שיש לו ב' ראשים, קם לתחיה, ועוד

במנחות לו ע"א איתא: בעא מיניה פלימו מרבי מי שיש לו שני ראשים באיזה מהן מניח תפילין, א"ל או קום גלי או קבל עלך שמתא, אדהכי אתא גברא א"ל איתיליד לי ינוקא דאית ליה תרי רישי כמה בעינן למיתב לכהן, אתא ההוא סבא תנא ליה חייב ליתן לו י' סלעים וכו'. ויל"ע עמלקי שיש לו שני ראשים אי חשיב כתרי לענין מצות מחיית עמלק.

ובטעמא דקרא בפר' בשלח פט"ז פט"ז כתב לענין ירידת מן, דאדם שיש לו ב' ראשים נוטל ב' עומרים של מן. וכבר איתא הכי בשו"ת חת"ס יו"ד סי' רצד ד"ה וראיתי, דכתב בתוך דבריו, דתינוק דאית ליה ב' ראשים קיבל ב' עומרים במן. ויל"ע דשאני היכא דכתיב גולגולת, וכמבואר במנחות בע"ב שם. [משכח"ל שיתן לאדם אחד מתנות לאביונים ויצא יד"ח כאילו נתן לשני אביונים, כשנתן לעני עם שני ראשים, כ"כ בשו"ת זכרון יעקב להג"ר יעקב בנדטמן, רב ק"ק בויסק, בסי' ז' בסופו, והוא פלאי].

וכן יל"ע בהרג עמלקי וקם לתחיה באיזה אופן, וחזר והרגו, אי חשיב דהרג תרי עמלקים, אך יתכן דכיון דמת תו כבר אינו עמלקי כאשר קם לתחיה. והכי נקט מרן הגר"ח זללה"ה בשיח השדה בקונטרס הליקוטים סי' ד', דאדם שמת וחזר לחיות אינו אותו אדם. ולפ"ז נמצא דאדרבה איכא איסור להורגו, דהא אסור להרוג גוי. ועי' במגילה ז ע"ב, ובברכי יוסף אבהע"ז סי' יז סק"א ובקובץ ביאורים להגרא"ו עמ"ס קדושין.

וכן יש לדון בהרג עמלקי טריפה, ומסתברא דאף דטריפה הוא גברא קטילא מ"מ איכא מצוה למחותו ולהורגו, ותו דלא גרע מזכר עמלק. וכן יל"ע להשיטות דאף היוצא ליהרג חשיב גברא קטילא, יעויין בכלי חמדה פר' אמור וברדב"ז ח"ז סי' צט ובשו"ת מהרש"ם ח"ב סי' קי, א"כ המן הא חשיב גברא קטילא דהא המלך ציוה שיהרגוהו, ואעפ"כ כתב מרן הגר"ח זללה"ה דאיכא מצוה מחיית עמלק בהריגתו.

באורחות חיים בהל' סעודת פורים סי' מא כתב: ומה שנהגו בפרובינצה ובצרפת שלוקחים הנערים חלוקי אבנים וכותבין עליהם המן ומקישין זו על גב זו על מה דכתיב ושם רשעים ירקב וכתיב כי מחה אמצה את זכר עמלק. וכן הובא זאת בקובץ שיטות קמאי עמ"ס מגילה טז ע"ב. ולדברי הטעמא דקרא יל"ע אי ראוי לכתוב תרי עמלקים ולמוחקם. ומה נפלא הדבר דבספר קב הישר בסוף פרק צט כתב: והנה שמעתי בשם הגאון מוהר"ר העשיל ז"ל שהיה נוהג כשהיה רוצה לנסות את הקולמוס היה כותב שם עמלק או שם המן וזרש ואח"כ היה מוחק את שמם כדי לקיים המצות עשה מחה תמחה את זכר עמלק וכו'. הרי דכתב דהיה כותב תרי עמלקים, המן וזרש, ובלא חידוש הטעמא דקרא אינו מובן אמאי הוצרך לכתוב תרי עמלקים, המן וזרש, ולהמבואר אתי שפיר. אלא דיל"ע, דזרש כשדית ובבלית היתה ולא עמלקית. ועי' בבן איש חי הלכות שנה ראשונה הל' פורים סעי' כ דכתב: מנהג יפה לכתוב עמלק ושם המן, ולמחותם, וקודם שימחם, ידרוס ויכה עליהם בסנדל. [ועוד יש לציין בכל זה, דמנהג מרן הגר"ח זללה"ה היה דבכל פעם שמזכירים במגילת אסתר 'המן', רוקע ברגליו ב' פעמים].



ה. הריגת מעוברת אי חשיב כתרי

יל"ע, אם יהרג עמלקית מעוברת האם נחשב כמו שנים, ושמא עובר ירך אמו ואין חשובים אלא אחד. אולם שמא יש לומר עוד, שכשהורג עמלקי שיכול עדיין להוליד אחרים, גם דמו ודם זרעיותיו הוו בכלל המחיה, אלא דבדברי הגר"ח בטעמא דקרא חזינן לא כך, דא"כ תמיד כשהורג אחד חשיב שהורג רבים, דדחוק למימר דמיירי דוקא בזקנים או סריסים. ובביאור

הדברים י"ל שאפילו אם נאמר שנכלל בדם זרעיותיו, מ"מ זה רק נכלל במצוה, אבל אין זה גוף המצוה ממש, והכי הוא לענין מצות פרו ורבו דלא נימא דסגי בבן אחד משום נכלל בו כל דם זרעיותיו. אך אכתי י"ל דשרי להרוג את העובר, דאף דיתכן דאכתי הוא לא עמלקי, ובפרט אם הוא בתוך ארבעים יום דמיא בעלמא הוא כיבמות סט ע"ב, אבל הוא זכר עמלק, א"נ העובר ממון עמלק הוא וכהרמב"ם פ"ט מעבדים ה"ב דגוי מצי למכור את בנו. ויל"ע אי אף על אשתו שאינה עמלקית בעצמה נימא הכי, ואי חשיבא ממונו של בעל ע"י בר"ן בריש גיטין ג ע"א מדפי הרי"ף. ועוד איכא למימר, דאי העובר אינו עמלק משום שאביו אינו עמלק ובאומות הלך אחר הזכר, א"כ י"ל דרק האב בעלים על בנו ולא האם, וא"כ לאו ממון עמלק הוא. אך אפשר דבאומות תרומיהו בעלים על הוולדות, דאין בהם דין מה שקנתה אשה קנה בעלה.

וכן יש לדון, באשה מעם אחר המעוברת בעמלקי, שבעלה היה עמלקי, דבאומות הלך אחר הזכר כיבמות עח ע"ב, האם מקיים בהריגתה מצות מחיית עמלק, בזה שמוחה את זרעה שעתיד להיות עמלק, או נימא שיהיה אסור להורגה, וגם דאי לעובר אכתי אין שם עמלק אזי א"א להרוג מעוברת וכנתבאר לעיל דאיכא איסורא להרוג גוי, ברם מצי להרוג בזוהירות את העובר לחודיה. וע"י ביבמות סז ע"א: מתני', בת ישראל שניסת לכהן ומת, והניחה מעוברת לא יאכלו עבדיה בתרומה מפני חלקו של עובר, שהעובר פוסל ואינו מאכיל דברי ר' יוסי, ובגמ' משום דקסבר עובר במעי זרה זר הוא, ועיי"ש בכל הסוגיא וברוקח סי' שטו. וכן ע"י בקדושין סז ע"ב דילפינן דבאומות הלך אחר הזכר מדכתיב וגם 'מבני' התושבים הגרים עמכם מהם תקנו, ועוד אמרו שם אשר 'הולידו' בארצכם. וא"כ שמא רק מהלדה הלך אחר הזכר, וכן רק אי נקרא בן, ועובר לא פשיטא דכבר נקרא בן, יעויין בקרא ברות פ"א פ"א העוד לי בנים במעי, ורש"י במגילה יג ע"א ד"ה בשעה, ובשו"ת הגרעק"א סי' קעב, ועוד טובא. ובזה יש לבאר אמאי שמואל לא הרג את השפחה שהייתה מעוברת מאגג, והא איכא דאמרי דשמואל ידע שהיא נתעברה מאגג יעויין באלשיך בשמואל, אלא דאכתי לא חשיב עמלק, ובפרט דהיה בתוך ארבעים יום דהוי מיא בעלמא כיבמות שם. אך אכתי אמאי לא הרגה מדין ממון עמלק דהא שפחתו של אגג היתה.

וכמו כן יש לדון איפכא, באשה עמלקית המעוברת ממצרי, שבעלה היה מצרי, והא בגויים הלך אחר הזכר, וא"כ האם מצי להרוג את האשה העמלקית, דהא ע"ז העובר שהוא מצרי נמי ימות, וזה כבר אסור לו להורגו. והנה תנן בערכין ז ע"א: האשה שיצאה ליהרג אין ממתינין לה עד שתלד, וא"כ אף הכא אפשר להורגה. ואע"ג דהתם אמרינן בגמ': אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן אמר קרא ומתו גם שניהם לרבות את הוולד, והאי ריבוי איכא רק בישראל, מ"מ לא מסתברא למימר דבישראל לא ימתינו וכבר נהרגת, ובגויה כן ימתינו. ברם אפשר דאף דאסור להרוג גוי, היינו בסתמא, אך הכא דזה במקום דמקיים מצות מחיית עמלק, אזי שרי להרוג אף את העובר הגוי, דליכא איסורא בגוונא שזה צורת המצוה, וגם דאיכא הרבה שיטות דליכא לא תרצח בהריגת עובר ע"י בשו"ת מהרי"ט ועוד. וקצת יש להוכיח הכי מדכתיב (שמואל א, טו, ו) ויאמר שאול אל הקיני לכו סרו רדו מתוך עמלקי פן אספך עמו, הרי דשרי להרוג גוי אחר

לצורך הריגת עמלקים. אך זה אינו, דהכונה היא דשמא יהרוג בטעות מתוך המלחמה אבל לא דשרי לכתחילה.

ואיכא ראייה דאיכא מצוה להרוג אף עובר, דהא בקרא כתיב למחות מעולל עד יונק, הכי גם בתורה בפר' כי תצא, וגם בנביא בשמואל, והא עולל או יונק חד מינייהו הוי עובר, וכדדרשו חז"ל בילקוט שמעוני תהלים רמז תרמ: מהו עוללים רבי ורבי יוסי, רבי אומר עוללים אלו שבחוץ שנאמר להכרית עולל מחוץ עוללים שאלו לחם, יונקים אלו שבמעז אמר. רבי יוסי אומר עוללים אלו שבמעז אמר כעוללים לא ראו אור, ויונקים אלו שבחוץ אלו ואלו אמרו שירה על הים.



ענף ג' - עוד כמה הערות והארות בהאי חידושא

א. חילוק בין מחייה דעמלק למחייה דמגילת סוטה

יש להעיר על הדמיון בין מחייה דעמלק למחייה דמגילת סוטה, דהא ודאי דאיכא שם מחיקה אף בפחות מב' אותיות, וכדחזינן במחק אות גדולה, או אפילו מחק דיו או שעוה כש"ע בסי' שמ ס"ג, וטעמא דשיעורא דב' אותיות במגילת סוטה, וכן לגבי שבת כשאנו על מנת לכתוב ב' אותיות, משום שצריך שבדבר הנמחק יהיה חשיבות, ולכך כשיש תיקון באות אחת או אפילו דיו בעלמא ויש לזה חשיבות על מנת לכתוב חייבים. ולענין מגילת סוטה ודאי דבעינן שיהיה חשיבות של מחיקת השם, ואע"פ שודאי באות אחת הוי מחיקה, אבל לא מחיקת השם, ולפיכך בעינן דוקא ב' אותיות. ופשיטא דלא מהני בסוטה אות גדולה, דבעינן מחיקת השם בפועל, ולא כשבת דבעינן תיקון, וסגי כשהוא על מנת לכתוב. ולפ"ז בעמלקי אחד, כיון דאית ליה חשיבות והוא חשוב לעצמו, הרי כשהורגים אותו איכא מחייה מעליא, דהא נתבאר דאיכא שם מחיקה באחד, אלא דבעינן שבדבר הנמחק איכא שיעור חשוב, ועמלקי אחד חשוב הוא. ועי' במשמר הלוי קדושין סי' קלב.

ושמא י"ל ביסוד מצות מחיית עמלק, דעיקר המצוה הוא כאשר הוא מוחה את כל העמלקים מתחת השמים, דרך בהכי מחה לגמרי את זכר עמלק. ולפיכך אף כאשר הוא הורג עמלקי אחד, אזי אף דאית ליה חשיבות בפני עצמו, אך לא ביחס להריגת האומה כולה. אולם להריגת שנים כבר אית ליה חשיבות וכדחזינן במגילת סוטה, ומיעוט רבים שנים, ובהכי חשיב חלק ממחיית העם העמלקי, משא"כ כשהורג עמלקי אחד. ובאמת במועדים וזמנים ח"ב סי' קסב חידש דרך כאשר הורגים את כל העמלקים בעולם, אז איכא מצוה של מחיית עמלק, דרך בהכי מחה את זכר עמלק מתחת השמים, אבל אם נשאר אפילו עמלקי אחד לא קיים את המצוה כלל. וע"ע בחידושי הגר"י פערלא עשה נט עמוד רסא, ובתשובות והנהגות ח"ג סי' רכב.

וידי"נ הגאון רבי אורי שחר שליט"א בעמח"ס אורי וישעי כתב דיש מקום להציע בכוונת מרן זללה"ה, שיש הריגה ויש מחייה, וכדי לקיים מצות מחיית עמלק, צריך ב' עמלקים, אבל יש מצוה גם להרוג את עמלק וזה נוהג גם בעמלקי אחד. הגע עצמך, וכי הוראה עמלקי אחד

אין לו חיוב להורג, ולא רק מדין חצי שיעור. ומה שאמר מרן זללה"ה מדין חצי שיעור כוונתו לקיום של מחיה אבל לקיום של הריגה הרי זו מצוה שלימה, אלא שיש מצוה להלחם בעמלק ולהורגם והתורה הוסיפה מצוה למחות אותם. וכמו שכתב מרן זללה"ה שיש מצוה לצער אותם בהריגתם וזה חלק מן המחיה הרי שיש ב' דינים, וזה מה ששמואל עשה לאגג שייסר אותו כאשר הרג אותו. וחז"ל למדו כן מסברא שמחיה כוללת גם הריגה. וממילא כוונת התורה שיש מצוה להורגם ולמחותם, ולפי זה שפיר בירך מרדכי על הריגת המן על מחיית עמלק, כי התורה הוציאה לשון הריגה בלשון מחיה.



ב. מעיר עוד בדימיון בין מחייה דעמלק למחייה דמגילת סוטה

ותו צ"ע בעיקר דברי הטעמא דקרא, מאי דדימה מחיית עמלק למחיית מגילת סוטה, דשאני מחיקה דפחות משתי אותיות לית ליה שם מחיקה, ואיכא דאמרי דאפילו לא חשיב חצי שיעור, וכשם שלענין כתיבה בעינן שיכתוב ב' אותיות. ואף דבשבת עה ע"ב איתא דמחק את גדולה שיש במקומה לכתוב ב' חייב, מ"מ יעויין ברא"ש ובביאור"ל מהפמ"ג שמתבאר דיש ב' דינים, וכשאין זה תיקון לכתובה אלא מחיקה לחודה שיעורו בב'. ועי' בתוס' בשבת עג ע"ב ד"ה צריך, ובמשנ"ב בסי' שמ ס"ק כב אות ד', ובקונטרס שתי אותיות בשבת להגר"מ קאופמן שליט"א, בעמח"ס נתיבות חיים על החפץ חיים.

ותו יל"ע, כיון דכתיב בקרא תמחה את זכר עמלק, ולא כתיב רק תמחה את עמלק, א"כ עמלקי אחד לא גרע מזכר עמלק. אך י"ל, דכשם דתמחה את עמלק היינו בב' עמלקים, הכי נמי כשכתיב את זכר עמלק, בעינן ב' דברים המזכירים עמלק.



ג. מעיר מדברי האונקלוס

ועוד יל"ע, דבתרגום אונקלוס חזינן דלא תירגם ענין מחייה לענין סוטה כמו שתירגם לענין עמלק, ומוכח קצת דתרי מילי נינהו. דלענין עמלק תירגם בשילהי פר' כי תצא פכ"ה פי"ט: תמחי ית דוכרניה דעמלק מתחות שמיא לא תתנשי, אבל לענין סוטה תירגם בפר' נשא פ"ה פכ"ג: ויכתוב ית לוטיא האלין כהנא בספרא וימחוק למיא מרייא. ועי' ברש"י בפסחים סח ע"א דמבואר בדבריו דאינו ענין מחיקה, דכתב שם בד"ה מנקבין בסכין לענין מיחוי קרביו, מיחוי לשון נקיבה וחיבול, כמו תמחה את זכר עמלק.

וידי"נ הגאון רבי ידידיה דייטש שליט"א בעמח"ס שיר ידידות כתב דבעיקר הדימוי למחיקת מגילת סוטה יל"ד, דהנה מלשון החינוך משמע דיש ב' גדרים - דכשיכול מצווה המלך להרוג את כל העמלקים, וכל יחיד מצווה כמה שיותר ואפי' אחד. והנה שיעור ב' אותיות בסוטה התם הוי ב' מתוך מגילה שלימה, ויתכן דה"נ כשבא למחות את כלל העמלקים, כמו במרדכי כשנעשתה מלחמה ב"ג אדר בכלל העמלקים, בזה לא יחשב ויתייחס לכ"א שמצידו מצורף במעשה גמור אלא בהריגת ב' לכה"פ, וזהו דהוצרכו שם ב' לכ"א. אבל בחינוך דסגי בא', קאי

בחייב באופן פרטי להרוג לכה"פ אפי' אחד. וכע"ז בתוס' ישנים יומא לט. ד"ה שמגיעו כפול, דאילו היה מגיעו כזית לא היו הצנועין מושכין ידיהם כי דימו לקיים מצות אכילה אבל כאן לא היה מצות אכילה לגמרי, והמשיכו שם דלא בעי כזית לגמרי אלא כזית עדיף וחשיבה אכילה, עי"ש, וביארו מה דחילק דלא היה מצוה לגמרי דהכונה דלעולם המצוה שבחפצא נתקיימה ע"י כולם אבל האי גברא לא קיים אלא כשאכל כזית. וה"נ לא יחשב שנצטרף זה לאיבוד הכללי אא"כ הרג מהן ב'. אמנם באגג נצ"ל כמ"כ דהשלים אבל לא דהשלים האחרון, דהרי נשאר הרבה אבל השלים בהאי מלחמה שבאו להילחם. ויל"ע בכ"ז. וכמדומה דעיקר החילוק העמידוהו בהרבה פנים, דכגון דין איבוד הרכוש דעמלק לא יהא אא"כ נעשית עמהן מלחמה כמו בשאול או במרדכי, אבל שתהא מצוה פרטית למי שיכול כיום לאבד רכושו דדנו דלא, וצל"ע בזה.



ד. ראיה מדברי הרמב"ם לחידוש הגר"ח

יש לדון להוכיח מדברי הרמב"ם כחידוש הטעמא דקרא, דהנה כתב הרמב"ם בפ"ה מהל' מלכים ה"ד: מצות עשה להחרים שבעה עממין שנאמר החרם תחרימם, וכל שבא לידו אחד מהן ולא הרגו עובר בלא תעשה שנאמר לא תחיה כל נשמה, וכבר אבד זכרם, עכ"ל. ומאידך לענין מחיית עמלק בהלכה ה' לא כתב כהאי לישנא, ונהי דבמחיית עמלק ליכא ל"ת על ההריגה אלא על השכחה, מ"מ היה יכול לכתוב כיו"ב וכמ"ש"כ החינוך. ושמא מוכח כחידוש הגר"ח זללה"ה דבמחיית עמלק היא דוקא בתרי, ולפיכך כשבא לידו אחד מהן ולא הרגו לא ביטל שום עשה. והביאור בזה, דדוקא בשבעה עממין דכתיב לא תחיה כל נשמה, איכא חיוב על כל נשמה ונשמה, משא"כ בעמלק דאיכא דין מחייה, בפחות מתרי ליכא שם מחייה.

אולם יל"ע, דא"כ היה לו להרמב"ם לכתוב דאם היו לפניו ב' עמלקים והרג רק אחד ביטל את המצוה. וע"ע ברמב"ם שם פ"ו ה"ד דנראה דגדר עמלק ושבעה עממין שווין, דכתב, אבל שבעה עממין ועמלק שלא השלימו אין מניחין מהם נשמה שנאמר כן תעשה לכל וגו' רק מערי העמים לא תחיה כל נשמה, וכן הוא אומר בעמלק תמחה את זכר עמלק, ועי' בספר ישמח משה עה"ת פר' כי תצא דף קיט. ועוי"ל, דלענין עמלק הרמב"ם לא כתב דכל שבא לידו אחד מהן ולא הרגו עובר בלא תעשה, דהא אפילו אם זה לא אחד, נמי עובר, דהא על זכר עמלק נמי צריך למחות, וכן על עובר של עמלק נמי צריך למחות וכתבאר בסמוך, ועובר אכתי לא חשיב אחד.

והנה כתיב בשילהי פר' בשלח פי"ז פט"ז: ויאמר כי יד על כס יא מלחמה לד' בעמלק מדר דר, ופרש"י דהשם נחלק לחציו, נשבע הקב"ה שאין שמו שלם ואין כסאו שלם עד שימחה שמו של עמלק כולו, עכ"ל. והיינו דחסרות ב' אותיות בשמו יתברך. וזהו דמחיית עמלק בתרי עמלקים, אלא דפשיטא דאף אי ישאר רק עמלקי אחד אין כסאו שלם, ודו"ק. ועי' מאי דכתב בספר חמדת התורה בשילהי פר' בשלח בהא דכתיב תמחה את זכר עמלק, מחה אמחה את זכר עמלק, חזינן שורש של 'מחה' במחה על מי המרים אשר בפרשת סוטה, וזוהי נמי הסתרת עמלק

למחות שתי אותיות מן השם וכנגד מחיית השם של עמלק מצווין אנחנו תמחה את זכר עמלק, אבל גם ה' אומר מחה אמחה בתורת שם ה' עצמו שצועק על מחייתו ע"י עמלק. [אגב דעסקינן בדברי הירושלמי בסוטה, יש לציין דבירושלמי בסוטה אשכחן כמה וכמה חידושים מופלאים באופן שונה מהירושלמי בשאר מסכתות].



ה. עובדא בחת"ס דהרג עמלקי

וכן יל"ע בדעת החת"ס אי פליג אהאי דינא דמצוות מחיית עמלק בעמלקי אחד, דהא כבר נודע דמרנא החת"ס הרג עמלקי אחד לקיים מצות מחיית עמלק. וי"ל כהנתבאר דהוי חצי שיעור, או דכך התחיל את המצוה, אך באמת לאו מילתא דפסיקא היא דאותו הגוי שהחת"ס הרג היה עמלקי, ואף אי היה עמלקי י"א דהיה עוד עובדא כזאת מהחת"ס ונמצא דמחה תרי עמלקים. יעויין בספר חוט המשולש החדש משנת תרס"ח עמוד ז, ובספר ליקוטי חבר בן חיים בהקדמה לח"ב, ובשיח שרפי קודש ח"ג אות רפא, ובארחות רבינו ח"א עמוד רפז, ובשלמי תודה פורים ריש סי' ח עמוד צב, ובספר סנה בוער באש פ"כ עמוד יח, ובקונטרס תולדות החתם סופר ותקופתו עמוד כד, ובאוצרות הסופר תשרי תשנ"ח גליון ח' עמוד ס', ובספר ירושתנו ח"ח עמוד רכח.

[עובדא הוי ביהודי בארה"ב בניו יורק דהרג בשגגה גוי בתאונת דרכים, ונפשו היתה מאוד עגומה עליו, ומרן הגר"ח זללה"ה אמר לו דאין מה לחשוש ולעשות תשובה כיון דהנהרג היה עמלקי, וקיים מצוות מחיית עמלק, ולאחר זמן נתברר באופן מופלא דבאמת היה עמלקי. ועי' בזה בחמדת אברהם להגאון רבי חיים מרדכי הכהן דולני שליט"א גליון מ', והא מיירי בעמלקי אחד. ושוב נתברר דהעובדא הוי דהרג זוג זקנים].



ענף ד' - בדברי הטעמא דקרא דבהריגת המן איכא מצות מחיית עמלק

א. מעיר דבהריגת המן היה עמלק יחידי

בטעמא דקרא החדשים בסוף מגילת אסתר בעמוד רצ כתב על מאי דאמרינן בסליחות לתענית אסתר, בפסקא אדם בקום עלינו 'יהודי הוקיע ילדיו למטה ואביהם למעלה', דמשמע שמרדכי עצמו תלאן, ויתכן שרצה לקיים מצות מחיית עמלק בעצמו ולא ע"י שליח (ועי' בזה בפירוש הנדפס בסידור בית יעקב להיעב"ץ) ויתכן שגם בירך ע"ז ברכת המצוות, ואולי גם שהחיינו. ובאסת"ר פ"ו סי' ב המן חקק עבודה זרה על לבו, ויתכן שבירך ג"כ לאבד עבודה זרה, ע"כ דבריו הנפלאים.

ויל"ע, דהא המן נהרג ונתלה לבדו בט"ז בניסן, ואילו בניו נתלו רק בשנה שלאחריה ב"ד אדר, והיאך כתב דקיים בהריגת המן מצות מחיית עמלק ואף בירך ע"ז ברכת המצוות, הא המן היה עמלקי יחידי. וצ"ל דבאמת בהריגת המן בירך רק על לאבד עבודה זרה, ורק כאשר הרג

את בניו בירך ברכת המצוות. אלא דצ"ע, דהא עשרת בני המן נהרגו בי"ג אדר ורק אח"כ בי"ד אדר נתלו, ואי לא נהרגו ע"י התליה גופא (אולם עי' במהרש"א מגילה טז ע"ב ד"ה צריך למימרנהו, ודוק בלשון הרמב"ם פ"ב ממגילה הי"ב, ועי' בחת"ס שם, ובמגדים חדשים חגיגה יא ע"א) אזי איזה מחיית עמלק איכא בתלייתם, הא כבר מתו, ואיכא רק בזיון לעמלקים אבל לא מצות מחיית עמלק. ואף אי נימא דאיכא בזה מצות מחיית עמלק, אבל הוי רק אביוזריהו ודחיקא למימר דרק על תלייתם יברך ברכת המצוות, ועל הריגת המן שהיתה ע"י תליה נמי לא מצי לברך כיון שהיה עמלקי יחיד.

[ודבר פלא איכא ב'פירוש הרמב"ם' על מגילת אסתר פ"ח פ"ב ד"ה וצוו את היורים, דכתב וכוונתו היורים לירות על לבו ולב בניו בבת אחת ויפתחו עליו אחד עשר יורים, והוא פלא דהא היה בשני זמנים, ועיי"ש בהערות הערה ח"י. ועוד דבר פלא איכא בפירוש הרמב"ם שם, דתלו את המן ביום האחרון של חודש ניסן, שהוא החודש הנעלה לנו].

והיה אפשר"ל, דלעולם אף בהריגת המן לחודיה כבר בירך ברכת המצוות, דלשיטתו דבהריגת עמלקי אחד איכא עכ"פ חצי שיעור של המצוה. אולם זה אינו, דאטו אפשר לברך על חצי שיעור של המצוה. ועי' מש"כ מרן הגר"ח זללה"ה בדרך חכמה בריש הל' בית הבחירה בציון ההלכה סק"ב, דהברכה על בנין ביהמ"ק, הפועל הראשון שמתחיל לבנותה מברך, ואפילו שזה רק חלק מהמצוה. אלא דאיכא למימר דדוקא בבנין ביהמ"ק מברך כיון בדעתו לגמור הבנין, משא"כ הכא הא הורג רק את המן. אך י"ל דאף הכא היה בדעתו להרוג עוד עמלקים, את בני המן. ברם הכא זה לא תלוי כ"כ בדעתו, ולא פשיטא דבידו להורגם, והיאך כבר יברך על זה, משא"כ בבנין ביהמ"ק. וע"ע בזה בשו"ת רב פעלים ח"ג סי' לב, ובמש"כ מרן הגר"ח זללה"ה בשו"ת הלכות סי' תרצ אות ו', ובאגרות וכתבים בסי' קמח.

ולכך י"ל דבאמת מרדכי כבר הרג לפני זה עמלק, וא"כ עתה בהריגת המן מצטרף והוו תרי עמלקים. דהנה כתב בטעמא דקרא אסתר ריש פ"ג דבגתן ותרש היו עמלקים ולפיכך רצה מרדכי שיהרגום כדי להרוג שני עמלקים. ואע"ג דבמגילה יג ע"ב איתא שהיו טרסיים, היינו רק דדרו שם. ואף דהוא לא הרגם בעצמו וליכא שליחות בגוי, מ"מ התוצאה כאן נתקיימה דמתו שני עמלקים. ועי' בנתיב"מ בריש סי' קפב דבשליחות מעשה שאינה של חלות איכא שליחות אף לגוי. אך הכא לא חשיב אפילו כשליחות מעשה ממרדכי, דהא מרדכי לא שלח את אחשוורוש להרוג.

א"נ י"ל בעיקר הקושיא, דשאני המן דחשיב כרבים, וכמש"כ בסמוך לגבי אגג דמלך שאני. ועי' במגילה יא ע"א: שיר המעלות לולי ה' שהיה לנו יאמר נא ישראל לולי ה' שהיה לנו בקום עלינו אדם, אדם ולא מלך, והיינו המן. א"נ י"ל, דהא נתבאר לעיל דסגי למחות עמלקי אחד ובהמה אחת של עמלק, וא"כ הכא הא מרדכי נטל נמי את בית המן והפכו לבית מרדכי, ושפיר חשיב דמחה תרי עמלקים.



ב. ברכת המצוות על מחיית עמלק

ובמש"כ בטעמא דקרא דיתכן שגם בירך ע"ז ברכת המצוות, לאו מילתא דפשיטא היא. די"א דאין מברכים על מחיית עמלק, דפורענות היא ואין מברכים על פורענות, ובערת הרע מקרבך, ואין ברכה על השחתה, ויותר טוב היה שלא היו בעולם כלל. ועי' בשו"ת מהר"ם שיק או"ח סי' שלו דכתב בתוך דבריו: והא דאין מברכין על מצוה זו, צריך לומר כמו שכתב הרשב"א בתשובה סימן ח"י דעל קלקלה אין מברכין. וע"ע בהאי ענינא בספר יפה ללב ח"ג סי' תרפה אות ג, ובשו"ת חתן סופר סי' עט, ובשו"ת משנה הלכות ח"ז סי' פא. ועוד יל"ע, כאשר יהודי הורג כמה עמלקים כמה ברכות מברך, ומסתברא דמברך רק ברכה אחת, ואף הכא בהריגת עשרת בני המן, בירך פעם אחת על מחיית עמלק.



ג. ברכת שהחיינו על מחיית עמלק

ובמש"כ בטעמא דקרא דאולי גם שהחיינו בירך, יל"ע דהא ברכת שהחיינו הוא על מצוה הבאה מזמן לזמן, ומצות מחיית עמלק אינה באה רק מזמן לזמן. וי"ל, דאיכא ראשונים דסברי דעל כל מצוה שאדם עושה פעם ראשונה בימי חייו יברך שהחיינו (יעיין בסוגיא במנחות עה ע"ב וברוקח בסי' שעא ובביאור הלכה בסי' כב סעי' א' ד"ה קנה, ובספר הנפלא הכי איתמר - ברכת שהחיינו סי' ד' אות טז מעמוד קב). וא"כ יתכן דהכא זה היה עמלקים הראשונים שהרג, ובהא בירך שהחיינו. ואע"ג דכתב בטעמא דקרא דבגתן ותרש שהיו עמלקים וכדהבאנו לעיל, וא"כ הא כבר נהרגו עמלקים, י"ל דמ"מ לא חשיב כלל דמרדכי הרגם, ואפילו משום שליחותו ליכא וכנתבאר לעיל.

ואי עתה הרג רק עמלקי אחד, והוי חצי מצוה, יל"ע אי בזה מברך ברכת שהחיינו. ואשכחן די"א דברכת שהחיינו אפשר לברך על חצי מצוה, דבספר ילקוט הגרשוני סי' תרמו סק"ח כתב בשם ספר מקרי דרדקי בפרשת אמור וז"ל: מסתבר דמברך שהחיינו על ד' מינים גם אם אין לו הדסים, שיהיו מכוונים תלת על תלת כראוי, הגם שאינו מברך על נטילת לולב, משום דלא גרע שמחת מצות חצי שיעור משמחת קרא חדתא, גם אפילו לא נאמר סברת הב"ח בסי' כט דעל ברכת שהחיינו לא אמרי ספק ברכות להקל, וכן עשיתי כמה פעמים שלא היה לי הדס כרצוני, ולא ברכתי ברכת לולב, וברכת שהחיינו אמרתי.

וידי"נ הגאון רבי איתמר טעפ שליט"א מריה דשמעתא דברכת שהחיינו בעמח"ס הכי איתמר - ברכת שהחיינו כתב בזה:

א. דהנה כמו"כ יש לדון לתוס' (סוכה מו.) שהברכה היא על מצוות הגורמות שמחה, אם מצוה זו גורמת שמחה בשעת קיומה כשדם וחרב ומלחמה סביב. אף שוודאי תגרום לאחר מכן שמחה עילאה.

ב. וכן יש לדון מצד "מזיק בריה" שכתב הרמ"א דמה"ט אין לברך שהחיינו על שחיטה אף שהיא מצוה, וכן דנו הפוסקים שלא לברך שהחיינו על מנעלים מה"ט, א"כ ה"ה הכא אף שמקיים מצוה רבתא דתליא בה שלימות הכסא, עכ"ז אולי אין לברך על היזק בריה. ויושב על הכסא עצמו טען ותמה 'מעשי ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה'. אך אולי עמלק שאני,

שוודאי הוא בכלל הנאמר עליהם 'באבוד רשעים רינה', וכדהשיב מרדכי להמן שלא לגביו נאמר 'בנפול אויבך אל תשמח', הרי שבאבידתם מותר לשמוח. ואם הכתוב מעיד דמיקרי "רינה" מאי בעית טפי ואין לנו שמחה גדולה מזו, ושוב לא דיינינן לה כ"מזיק בריה" דאין כאן שום היזק אלא ברינה יקצור". ואדרבה הנזק הוא כל זמן שהם בעולם. ואף גם 'מעשי ידי טובעים בים' אולי לא נאמר כלפי עמלק, וכמדומה לי שראיתי כן.

ג. עוד יש לדון בזה עפ"י מש"כ העיסור (ח"ב מילה ח"ד) דאין לברך שהחיינו במילה מפני שהיא מצות ב"ד, והרשב"א הביאו בתשו' (ח"א ס"ס רמה). והג"מ ושבלי הלקט הביאו מרבינו שמחה דאין לברך, כיון דאיכא לאב שותפות בהאי שמחה, שגם אם הבנים שמחה, ובשמחה שיש בה שותפים אין מברכין שהחיינו. וכל הני טעמי שייכי במחיית עמלק, שהיא רק לכשנמנה עלינו מלך, והיינו שצריך לבוא בהוראתו או עכ"פ בהכוונתו והובלתו, שאל"כ מאי שייטא דמלך לזה, וא"כ הויא כמצות ב"ד. וגם כל ישראל שותפים בה. והשפ"א בבכורות (טז). כתב דאין מברכין שהחיינו במילה, דהמצוה היא להיות נימול ולהיות נשאר החותם תמיד בגופו כמבואר בשו"ת מהר"ח אור"ז (סי' יא) ותוס' ר"ד (קידושין כט). וגם סברא זו שייכא במחיית עמלק שהיא לדורות ולעולם בלתי השאיר לו שריד.

ד. והנה רבו הפוסקים והטעמים שאין לברך שהחיינו על בדיקת חמץ וספירת העומר: (א) דהרא"ש (כלל כה ג, וכלל יד ג) כתב שסומכין על מה שיברכו למחר בשעת הרגל, שכל הבדיקה והביעור הוא צורך הרגל. וכך הביא בנו הטור משמו. וכ"כ באורחות חיים (הל' ברכות ס"ס עג). והמאירי (פסחים ז). ושבלי הלקט (ס"ס רלד) כתבו כן לענין ספירת העומר, דתלה הכתוב המצוה בפסח א"כ זמן דפסח קאי נמי אמצוה זו. ולדרכם י"ל דשהחיינו על ביאת המשיח או הגאולה השלימה כוללת נמי מחיית עמלק שבזה תליא שלימות הגאולה. (ב) רבינו יהודא בר קלונימוס ז"ל בערכי תנאים ואמוראים (ח"ב עמ' תקד) כתב דלשהחיינו בעי היכר וליכא, דאחר בדיקה עדיין אוכל ומוכר ומאכיל לבהמתו. וכ"כ בטעם שאין לברך על ספירת העומר. וצ"ע אם מחיית עמלק מיקרי היכר, דאמנם ניכר שרוצים להרוג דוקא גויים מסויימים ולא כולם, אבל לא ניכר על הנכרי אי מזה בא. אלא שאולי בזמן שנזכה לקיים מצוה זו יהיה ניכר על כל נכרי מאיזה עם הוא, שנוכל להרוג העמלקים או משבעה עמים. (ג) באבודרהם שם הביא עוד ב' טעמים מהרמ"ה ז"ל, חדא דאי"מ על מה שאינו גמר המצוה, וא"כ כיון שבדיק"ח אינה גמיה"מ דהא איכא נמי שריפה אי"מ בה שהחיינו. וכ"כ הרדב"ז ומהרי"ל לענין ספירת העומר, דבתחילת הספירה עדיין אינו גמר המצוה עד סוף השבעה שבועות. והכא נמי נימא דרק בעמלקי האחרון יחול גמר המצוה ויהיה הכסא שלם.

ה. רוב הפוסקים ס"ל שלא לברך שהחיינו על מצות קידושין, וכמה מהטעמים שנתנו בזה נפק"מ למצוה רבתא דאירינן בה: (א) בשו"ת יד אלעזר (סי' כא) כתב שלא לברך על קידושין עפ"י המרדכי שהביא המג"א (תרמא סק"א) שעל מצוה שתועיל עשייתה לכמה שנים כעשיית שופר ומגילה אין מברכין שהחיינו בעשייתה. וה"נ אין לברך על מחיית עמלק שכל מטרתה היא לעולם ועד. (ב) בתבו"ש (כח סק"ד) וגליון מהרש"א (יו"ד כח) כתבו דאין מברכין שהחיינו כיון שאין הקידושין עיקר - דפו"ר הוא העיקר. וה"נ התוצאה שאין זכר לעמלק בעולם היא העיקר.

ג) בתבו"ש (שם) כתב עוד טעם עפ"י הראב"ד דחיישינן שמא תמלך האשה ולא תתרצה להתקדש. ועפ"ז נדון שמא יברח העמלקי ולא יצליח להורגו, וכ"ת דאיכא אופנים שאפשר לכופתו וכדומה, מ"מ נתת דבריך לשיעורין. והיא טענה שלא לברך אף ברכת המצוה, על דרך שביטלו ברכת המצוות מכיבוד או"א או צדקה, אף שברוב המקרים המצוה מתקיימת דההורים או העני אינם חוזרים בהם. ד) בשו"ת ברוך השם (או"ח מב) כתב דבכך שמקדשה אוסרה על כל העולם, ועל כך שחב לאחרני אינו יכול לברך שהחיינו. ויש לדון עפ"ז בכל המצוות שאם מקיימם מונע מ ישראל חבירו לקיימם אם לא חשיב חב לאחרני, דמצוות המועדים או מילה ופדיון שתיקנו בהם שהחיינו אינו נוטל מאחרים מיד, אבל במחיית עמלק מונע מאחרים למחותם, עכ"ד הנפלאים ודפח"ח.

וכדרכה של תורה יל"ע קצת, דמש"כ דכשם שבמילה ליכא שהחיינו משום שהמצווה להיות נימול לעולם, ה"ה במחיית עמלק. יש לחלק דמילה היא יצירת דבר ובזה שייכא למימר עשייה לעולם, משא"כ מחיית עמלק היינו סילוקו מהעולם, וזה רק לרגע אחד.

ומש"כ דכשם שבדיקת חמץ ברכת השהחיינו היא של הרגל, הכי הוא בברכת שהחיינו של מחיית עמלק היא של הגאולה. ויש לחלק, דהתם החמץ הוא מצוות הרגל גופא, משא"כ הכא אין זו מצווה בגאולה אלא לעולם.

ומש"כ דכשם שבקדושין אין מברכים משום שזו הכשר מצוה בלבד, ה"ה הכא שהעיקר זו התוצאה שעמלק לא יהא בעולם. ויש לחלק, דהתם הקדושין והפז"ר הם ב' מעשים חלוקים וב' זמנים נפרדים לגמרי, משא"כ הכא המצווה מתקיימת במעשה הזה גופא.

ומש"כ בסוף דבריו דבקדושין אין מברכין משום חב לאחרני דאוסרה על כל העולם וה"ה בשאר מצוות, יש לחלק, דהא המקור הוא בסוגיא במנחות, דלחד פירושא היינו בכהן המקריב, אע"פ שהוא מונע מאחרים להקריב.



ד. ברכה על איבוד ע"ז בחו"ל

ובמש"כ בטעמא דקרא דיתכן דבירך לאבד עבודה זרה, יל"ע דהנה כתב הרמב"ם בריש פ"ז מהל' עבודה זרה: מצות עשה היא לאבד עבודה זרה ומשמשיה וכל הנעשה בשבילה שנאמר אבד תאבדון את כל המקומות ונאמר כי אם כה תעשו להם וגו', ובארץ ישראל מצוה לרדוף אחריה עד שנאבד אותה מכל ארצנו, אבל בחוץ לארץ אין אנו מצווין לרדוף אחריה אלא כל מקום שנכבש אותו נאבד כל עבודה זרה שבו, שנאמר ואבדתם את שמם מן המקום ההוא. ולפ"ז כיון דהכא היה בחו"ל ולא היה בגדר כל מקום שנכבש אותו, דהא לא כבשו את שושן מקומו של המן, אלא רק את ביתו של המן, היאך כתב דיתכן שבירך ג"כ לאבד עבודה זרה.

וי"ל עפ"מש"כ בביאור הגר"א יו"ד סי' קמו סק"כ דאפשר דה"ק דלאבד המוצא, מצוה בכל מקום שנאמר אבד תאבדון כו' כי אם כה וכו', אבל לאבד מכל המקום ולרדוף אחריה שלא להניח כלל אינו מצווה אלא בארץ ישראל כי לרדוף שלא להניח בארץ נפקא ליה מקרא ואבדתם כו' וכתוב מן המקום וכו'. ורבות האריכו בדברי הגר"א, יעויין בספר עבודת המלך על

הרמב"ם שם, ובספר בית שמואל ע"ז מה ע"ב עמוד שנ, ובדרישת פקודיך מצוה קפה עמוד קמב, ובמצות המלך מצוה קפה עמוד לה, ובספר דבר שבמנין מצוה קפה עמוד קעט. ועו"ל דהכא חשיב ככל מקום שנכבש אותו, כיון דמרדכי ואסתר יכלו לעשות בכולם כרצונם.



ה. י"א דהמן לא היה מזרע עמלק

ובמש"כ בטעמא דקרא דהמן היה עמלקי, הכי הפשטות, ויש לציין חידוש מופלא, די"א דהמן כלל לא היה מזרע עמלק. כ"כ הגר"י פערלא בשילהי עשה נ"ט, והוכיח הכי מדאיתא בירושלמי ביבמות פ"ו ה"ו: "כי המן בן המדתא", וכי בן המדתא היה, אלא צורר בן צורר, ומשמע דאינו מזרע עמלק ממש אלא רק תפס מעשיו. ובהכי ביאר היאך מרדכי ואסתר לקחו את בית המן וקשיא הא נכסי עמלק צריך למחות. וכן יש לדייק מדברי המד"ר באיכה רבה פרשה ג אות ט: ר' אלעזר המודעי אמר, זכר זה המן, עמלק כמשמעו, והכי הוא בחז"ל בעוד כמה דוכתי. והכי הוכיח מהירושלמי בספר קהלת שלמה לבעל הבית שלמה הגר"ש שטנצל זצוק"ל במערכת ה' כלל ל'.

ובטעמא דקרא באסתר פ"ג פ"א כתב: המן בן המדתא, ירושלמי יבמות פ"ב ה"ו וכי בן המדתא הוא אלא צורר בן צורר, צ"ע מנ"ל שלא הי בן המדתא, וי"ל שהרי המן נמכר עבד למרדכי ועבד אין לו חיים לכו"ע ואיך מייחסו אחר המדתא, עכ"ד. אלא דיל"ע דא"כ אזי כבר ליכא מצוות מחיית עמלק להרוג את המן דהא נמכר לעבד ואין לו חיים. וי"ל דמ"מ ודאי דאיכא מצוה להרוג עבד ששייך לאומת עמלק, דאף דעתה לית ליה חיים אבל לא נפקע ממנו העמלק, ודוד המלך הרג בן גר עמלקי וכדחזינן במכילתא בפר' בשלח, אלא דאי קיבל עול מצוות כאשה אז אסור להורגו. א"נ י"ל דלא גרע מזכר עמלק, ומדויק מדברי המד"ר באיכה רבה, ר' אלעזר המודעי אמר: זכר זה המן, עמלק כמשמעו.

[ויש לציין בזה דאיכא מרבתינו דכתבו דהמן מל וטבל, והיה עבד כנעני גמור דחייב במצוות כאשה, יעויין בזה ביערות דבש ח"א דרוש יז ד"ה וזו היא כונת, ובשו"ת צ"פ סי' קלח, ובצ"פ אסתר פ"ט פ"ג, ובצ"פ עה"ת בפר' בלק עה"פ ויאמר ראשית, ובחיד"א בחומת אנך אסתר פ"ג אות ט', ובנחל אשכול אסתר אות כ', ובכסא דוד ח"א דרוש י' לפרשת זכור עמוד קפד, ובכלי חמדה בפר' שופטים אות ו', ובשו"ת עצי זית לחתנו דהכלי חמדה סי' כח אות ה', ובחת"ס אסתר עה"פ ויגידו להמן, ובשיר מעון נדפס על החת"ס פר' תצוה, ובמקור ברוך בסי' מ ד"ה ועי', ובהתעוררות תשובה כרך ד' יו"ד סי' קלא בסופו, ובפתשגן הכתב למרן הגר"ח זללה"ה בסי' טו בד"ה ולכתוב ע"ג גוי].



ענף ה' - מעיר האם כששמואל הרג את אגג קיים מצות מחיית עמלק

י"ל דאי ליכא מצות מחיית עמלק כאשר הורג רק עמלקי אחד, אזי נמצא דכאשר שמואל שיספא את אגג (שמואל א - טו, לג) הוא לא קיים בזה מצות מחיית עמלק, דהא שמואל הרג רק עמלקי אחד. ויש לדון ליישב בכמה אנפין בעזה"י.

א. י"ל כדאמר מרן הגר"ח זללה"ה דמכל מקום הוי מצוה דחצי שיעור.

ב. א"נ י"ל, דשמואל הרג לפני כן עמלקי אחד, וא"כ עתה השלים מצותו.

ג. א"נ י"ל, דבאמת איכא שיטות בחז"ל דלא הרגו מדין מחיית עמלק, אלא מדין בן נח רוצח דדינו בלא התראה ובסיף, וזהו דכתיב: ויאמר שמואל כאשר שכלה נשים חרבך כן תשכל מנשים אמך. יעייין בזה בתנחומא בשילהי פר' כי תצא סי' ט', ובילקוט שמעוני שם, ובילקו"ש שמואל רמז קכג, ובביאור הגר"ז בחי' עה"ת סי' קח, ובאבן ישראל פט"ו מהל' סנהדרין ה"ד, ובמשאת המלך סי' תטו, ובספר טוב להודות ח"א סי' ט' עמוד כז, ובספר החדש שיצא עתה לאור עולם שנות חיים סי' יא. ועי' באבודרהם בסדר תפילות פורים בד"ה ולאחר קריאת המגילה, דכתב דבברכת אשר הניא איכא שש לשונות, כנגד ששה מישראל שנלחמו והרגו בעמלק, ולא כתב שם נמי את שמואל. ויש להוסיף לזה תבלין, דאדרבה כיון דאגג היה עמלקי יחידי, ואפשר דשמואל לא הרג לפני זה עוד עמלק, לפיכך לא הייתה בזה עתה מצוות מחיית עמלק.

ד. א"נ י"ל, דהיתה הוראת שעה מיוחדת, וכמש"כ הרמב"ם בהקדמה לפהמ"ש סדר זרעים בחלק השני בענין הנביא, והחזקוני בפר' אמור פכ"ב פכ"ד, ובמנ"ח במצוה תרד, ובהעמק דבר להנצי"ב בפר' ראה פט"ז, ובנצי"ב בספרי פר' ראה פסקא טו, ובכלי חמדה בפר' כי תצא אות טו, ובספר משולחן ר' אליהו ברוך משמיה דהגר"נ.

ה. א"נ י"ל, דהא הכא היה מלחמה, והא במלחמה מוטל על כולם להרוג את כל העמלקים, ואין דנים כל יחיד ויחיד אם הוא הורג תרי עמלקים, דע"י כולם זה מעשה מחייה אחד גדול. וא"כ שמואל המשיך את המלחמה וההריגה ששאל עשה, ושמואל השלים המלאכה, ושפיר קיים מצות מחיית עמלק. ועי' באהבת חסד ח"ב פרק טז בהערה, דמצוה שנעשית ע"י רבים, אזי כל אחד שותף בהכל. וכן שנה משנתו בשמירת הלשון ח"א בחתימת הספר פ"ז. ואע"ג דהא בעמלק תמיד הוי כשעת מלחמה וכדכתיב מלחמה לד' בעמלק מדור דור, וא"כ בכל גיונא איכא מצוות מחיית עמלק במחיית עמלק יחידי, ואמאי כתב מרן הגר"ח זללה"ה דהמצוה היא רק בתרי עמלקים, די"ל דמ"מ זה לא כמצב של מלחמה ממש כדהיה בשאול. ואע"ג דבשון זה היה מלחמה, ואעפ"כ הצריך הטעמא דקרא שכל המאטים חמישים אנשים כל אחד יהרוג תרי עמלקים, שאני הכא דכתיב: ונלחמת בו עד כלותם אתם, ולפיכך היה מצוה עד האחרון שבהם.

ו. א"נ י"ל, דהיה סבור דהוא עמלקי אחרון בעולם, דלא ידע שהשפחה נתעברה וכן לא ידע דאיכא עוד עמלקים בעולם, ובכה"ג איכא מצוה אף בהריגת עמלקי אחד וכדנתבאר בסמוך. וי"ל דשמואל אפילו אי ידע שהיא מעוברת, מ"מ כיון דהיה בתוך ארבעים יום מיא בעלמא הוא כיבמות סט ע"ב, ולפיכך בת כהן שנתאלמנה מישראל מותרת באותה שעה בתרומה, דבאותה

שעה חשיב דלית לה בן ממנו, ואכתי העובר לא חשיב עמלק. אך מ"מ זכר עמלק חשיב, וגם דבמציאות לא חשיב דאגג הוא העמלקי האחרון, ושמא סגי דעתה כבר אין עוד עמלקים והשלים בהאי מלחמה שבאו להילחם.

ז. א"נ י"ל, דחידוש מופלא י"א דאגג כלל לא היה עמלקי, דיעויין באהבת יונתן לבעל התומים על ההפטרות, הפטרת זכור, דכתב: ויתפוש את אגג מלך עמלק חי. נראה דשואל טעה במה שהחיה את אגג מפני דאגג אמו היתה מן עמלק דאמר לו שמואל כן תשכל מנשים אמך. ושואל סבר שאר אם לאו שאר הוא וא"כ אין אגג מזרע עמלק ולכך חמל עליה. ובאמת בנכרים הכל הולך אחר האם אפילו ישראל שבא על הכותית הולד נכרי וק"ל. וכן הביאו החיד"א בכסא דוד בהשמטות פני כסא דף קכח. וצ"ע, דהא להדיא קיי"ל ביבמות עז ע"ב דבאומות הלך אחר הזכר, וליכא למימר דמכל מקום לא גרע מזכר עמלק, דהא באהבת יונתן לא משמע הכי, וצ"ע.

ח. א"נ י"ל, דאפילו עתה הרג עוד אחר עמו, ולא הוזכר משום דאגג היה מלך ואינו חשוב להזכיר אחר עמו. וכיו"ב אשכחן בר"ה כב ע"ב דרב נהוראי הוי עד אחר בהדיה ולא חשיב ליה מכבודו דר"נ. אך זה אינו, דהא כתיב להדיא דשואל הרג את כל העם לפי חרב, ורק לבתר הכי שמואל הגיע. ושמא י"ל דהא שואל השאיר נמי בהמות, ויתכן דשמואל הרג נמי את הבהמות, ונתבאר לעיל דאפשר לקיים מחיית תרי עמלקים בצירוף אדם ובהמה. וגם דיתכן דבהמות היו בהם אנשים בכישוף וכדפרש"י בשמואל שם. ברם באמת לא מצינו דשמואל הרג את הבהמות, וצ"ב בטעמא דמילתא. ושמא משום דהוא חשש דבדיעבד כבר חל ההקדש על הבהמות וא"כ צריך להקריבם ולא להשחיתם. ובחידושי הגר"ז סימן קסב הביא דבביאור הפסוקים אמר הגר"ח דהנה מתי התחייבו להחרים את השלל, הוא כשבא לרשותם, דקודם לכן למה התחייבו. והנה יש שיטה בראשונים בנדרים לא ע"ב דבהפקר אם עומד בתוך הד' אמות, או באופן שאחר אינו יכול לזכות בה, דאם יקדישנה חל הקדש על ההפקר אע"פ שלא בא לרשותו כלל, ע"ש בר"ן תוספות ורא"ש. וע"ע בספר הנפלא הוד מלכות סי' כא עמוד קנב, וסי' מח עמוד רנד, וסי' סא עמוד שיד מאי דביאר אמאי לא הרגם.

ט. א"נ י"ל, דכיון דאגג מלך היה, שאני מלך דשקול כרבים, אולם אין מלך בלא עם, עי' פרקי דרבי אליעזר פרק יא, וכיון דכל עמו נהרג, תו אינו מלך, ולא סגי במאי דהשפחה היתה מעוברת בעמלקי.

וככל החזיון הזה י"ל במאי דאיתא במכילתא בפר' בשלח מסכתא עמלק פ"ב דמאי דדוד הרג את המבשר על מיתת שואל, כדכתיב בשמואל ב' פ"א פי"ג זהו משום מחיית עמלק, והא היה עמלקי אחד. אולם דוד כבר הרג מכבר עמלקי, וכדכתיב בשמואל א' פכ"ז פ"ח: ויעל דוד ואנשיו ויפשטו אל הגשורי והגרזי והגזרי והעמלקי.



ענף ו' - חידוש מרנא החפץ חיים

בחיתום הענין יש לציין בזה לחידוש נפלא ומופלא משמיה דמרנא החפץ חיים, דבספר חפץ חיים עה"ת לפרשת זכור בעמוד קכט הביאו עדות נאמנה משמיה דהח"ח דאמר דהנה בשמואל כתיב ותעש הרע בעיני ד', וצ"ב מהו 'ותעש' הא לא הוי עשיה דהא הוי שב ואל תעשה, שלא הרג את כולם, וחידש הח"ח דכיון שהוא נצטוו להרוג את כולם, והרי הוא לא הרג את כולם, אזי נמצא דאף את מי שהוא כן הרג זה לא כדין, דהא לא עשה זאת מחמת ציווי השי"ת.

אך לכאורה לא זכיתי להבין עיקר קושייתו, דהא בקרא שם כתיב: "ולמה לא שמעת בקול ד' ותעט אל השלל ותעש הרע בעיני ה'", הרי דהותעש הרע בעיני ד' קאי נמי על מאי דכתיב לעיל מיניה 'ותעט אל השלל', והא הוי בקום ועשה, וא"כ שפיר כתיב בתריה ותעש הרע בעיני ד', וצ"ע. (ובאמת פלא דבספר ח"ח שם כתב כמה פעמים האי קרא, אבל את המילים הללו דותעט אל השלל, לא מייתי כלל).

ושמא י"ל דהכי קאמר קרא: "ולמה לא שמעת בקול ה'", וזה היה בתרי מילי - א. ותעט אל השלל ב. ותעש הרע בעיני ד'', אך אין הביאור בקרא דהכי קאמר, ולמה לא שמעת בקול ד', ותעט אל השלל, - ותעש הרע בעיני ד'. ועוי"ל, דבמצודת דוד שם כתב: ותעט אל השלל, כי על שלא מחית בהעם הרי הוא כאלו אתה בעצמך מהרת לקחת השלל וכו'. וא"כ לא הוי מעשה כלל. אלא דא"כ הו"ל לפרש ג"כ דכאילו עשה הרע בעיני ד' כיון דלא מחה בעם. ואשכחנא בדרשות חת"ס בדרוש לפרשת זכור ח' אדר סוד"ה ונבוא דכתב על זה גופא דותעט אל השלל הוא בקום ועשה ולא בשב ואל תעשה.

וידי"נ הגאון רבי יעקב חיים כהן שליט"א בעמח"ס ריח השדה כתב דנראה ליישב, דהנה בעצם מעשה נטילת הצאן והבקר עצמם, לא היה שותף שאול בעצמו, וכמו שמשמע מלשון הכתוב ויאמר שאול מעמלקי הביאום אשר חמל העם על מיטב הצאן והבקר למען זבח לה' אלקיך, הרי שמשמע שהעם הוא שחמל ונטל, ורק שהיה זה ברצון והסכמת שאול. וא"כ לא על עצם מעשה נטילת השלל אמורים דברי הכתוב, ותעט על השלל, שהרי לא פעל זאת שאול עצמו. ועוד, שהכתוב נקט בלשון יחידי, והלא למבואר הרבים נטלו את השלל. אך ביאור הענין מבואר הוא בעקידת יצחק שמות שער מב פרשת בשלח, ומעין זה מורם מהאברבנאל שם, ששאול נצטוו לך והחרמת את החטאים את עמלק ונלחמת בו (שמואל א, טו), כלומר מצד עצמו ושנאתו ועל שלמות המעשה אמר עד כלותם אותם ולמה טעית בשניהם כי אתה לא כוונת אל המלחמה מצד עצמה אבל לחמדת הממון ותעט אל השלל כי אליו היתה כונתך בעצם, עכ"ד העקידת יצחק.

נמצא א"כ שעיקר התביעה הייתה על שאול, בזה שלא עשה את המלחמה למען החרמת החטאים את עמלק, אלא למען חמדת הממון. והיינו שאף שהוא לא שלל בפועל את הממון, אך המלחמה הייתה למען שיאסף אותו ממון. נמצא שעיקר התביעה היא בעצם מה שהמית את העמלקי, שלא להכרית החטאים, אלא עבור השלל. וא"כ אף ביאור דברי הכתוב האלו הוא על הדרך שביאר הח"ח שהרי מצד מה שלא המית את הבהמות, אין כאן עשייה, אלא להיפך

החסרת עשייה, שהרי כאמור לא שאול שלל את הבקר והצאן, אך העשייה היא בעצם המלחמה עבור השלל. וא"כ הריגת העמלקי לא נעשית כדין, ועל כן נחשב דבר זה כעשיית איסור. וא"כ אף דברי הכתוב האלו מוכרחים להתפרש מעין ביאורו של הח"ח.



ענף ז' - פירות שביעית של עמלק

מסתפק פירות שביעית של עמלק האם איכא חיוב להשמידם

דבר בעתו מה טוב, וכיון דעתה מוצאי שנת השבע, ואיכא בשוקא הרבה פירות קדושים בקדושת שביעית, אכתוב ספיקא חדתא מעניינא דשביעית, ומעניינא דמצוות מחיית עמלק, ומעניינא דעסקינן דבעינן תרי עמלקים, דהנה יל"ע כאשר רואה פירות שביעית של עמלק, בגוונא דאית בהו קדושת שביעית, האם איכא חיוב להשמידם, דמחד גיסא איכא איסורא לאבד פירות שביעית, ומאידך גיסא איכא דינא למחות ממון עמלק, דהא איכא דסברי דמחיית עמלק זהו לא רק על האנשים מזרע עמלק אלא אף על נכסי עמלק, יעויין במכילתא בשילהי פר' בשלח, והובא ברש"י בשילהי כי תצא ועוד, ודלא כהחינוך במצוה תרד. ויש לדון בזה מכמה אנפין, הן מדיני שביעית, והן מדיני מחיית עמלק, וכדלהלן.



א. מוכיח דאיכא מצוות מחיית עמלק אף על פירות ובהמות

היה אפשר"ל, דדוקא בבהמות של עמלק איכא חיוב למחות וכקראי בשמואל, אבל לא בפירות של עמלק. אך זה אינו, דמרגניתא אשכחנא במדרש רבה איכה שילהי פ"ג, דאיתא התם: כי מחה אמוחה את זכר עמלק מתחת השמים וכו', מתחת השמים, שלא יאמרו 'אילן' זה של עמלק, גמל זה של עמלק, רחל זו של עמלק.

ברם שמא דוקא אילן, אבל פירות מגלן, דאיכא למימר דדוקא באילן איכא לזה יותר חשיבות ויותר מוגדר כאילן של עמלק, ושם עמלק עליו, אז איכא מצוה למחותו, משא"כ פירות. אך אכתי הספק קיים כאשר איכא לעמלקי אילן ובו פירות של שביעית ובגוונא דאית בהו קדושת שביעית. אלא דיל"ע דיעקרנו ויאבדנו אלא דיקדים להפריד ממנו את פירותיו, ושמא כל זמן דמחוברין אי יאבדנו עם הפירות שבו איכא קיום טפי של מחיית עמלק. ושוב ראיתי דאיכא בזה דברים מפורשים בחיי אדם כלל קנה סעי' ב' דכתב: למחות אותו מן העולם שלא ישאר ממנו שום זכר, בין אדם ובהמה וכליו ומטלטליו.

ובאמת הוא נפק"מ נמי בבהמות, דהא איכא בהמת שביעית כסוגיא בבכורות יב ע"ב, ומה הדין בבהמת שביעית של עמלק, אלא דבהמה מצי לחלל דרך מקח משא"כ בפירות. ויש לדון להצד דאין צורך לשמור על קדושת שביעית בנכסי עמלק, מה הדין בכה"ג של בהמת שביעית וכיו"ב דאית לה תקנה בחילול, האם אכן מן החובה לחלל, או שמא כיון דכעת היא נכסי עמלק, מותר לאבדה ואין צורך לחללה. וכן יש לעיין האם שרי לחלל פירות שביעית על נכסי עמלק

דדינם לאיבוד, ומסתברא דאסור, אך עד כמה דאיכא כמה היכ"ת דהפירות לא ילכו לאיבוד, וכדיבואר בסמוך בעזה"י, אזי שוב ליכא איסורא לחלל על נכסי עמלק.



ב. ידון דמקיים מצות מחיית עמלק ע"י האכילה גופא

ועוד היה אפשר"ל, דמצי למחותם ע"י האכילה, וא"כ יאכל את הפירות ובהכי גופא הוא מוחה את זכר עמלק, וכיו"ב כתב הבעל המאור בפסחים כח ע"ב לענין תשביתו דבאכילת החמץ מקיים תשביתו. והיה אפשר לדחות, דלא מקיימים מחיית עמלק באכילה, דדוקא לענין תשביתו, דעניינו שהחמץ לא יהיה בעולם, וכדברי הגר"ח הידועים לשיטת רבנן דאין צריך דווקא שריפה, אבל במחיית עמלק, יתכן דאיכא מצווה בעצם המחיה, ולכאורה מחייה היינו בדרך השחתה, ולא בדרך שנהנה מהם. אולם י"ל דנהי דאיכא מצווה טפי כשזה דרך השחתה, אבל בודאי דאיכא מצווה אף בלא דרך השחתה, דסו"ס מחה את העמלק וכבר אינו בעולם. ועוד איכא למימר, דגם אי נימא דאיכא ענין בעצם המחיה, יתכן שזה רק על עצם מחיית העמלק עצמו, אך בממונו דהענין שלא ישאר שם עמלק בעולם, לענין זה אין ענין חיובי בעצם צורת המחיה.

אך אכתי, מאי נימא כאשר איכא לפניו הרבה פירות של העמלקי בגוונא דלא מצי לאוכלם, ובגוונא דאין לו את האפשרות ליתנם לאחרים שיאכלום. וביותר יש לדחות, דבאמת הא לא מצי לאוכלם כלל, דנכסי עמלק אסורים בהנאה וכמבואר במכילתא בשילהי בשלח, וברבינו בחיי שם. וכן חזינן אצל שאול דהיה חטא בזה שלקחו הבהמות להקריבם, ולא אמרינן דליכא איסורא משום דמכלה אותם, אך אפשר דלהקרבנה לגבוה שאני.

ברם אכתי יל"ע, דסו"ס מצי להאכיל לבהמות הפקר, אלא דתליא בדין להאכיל חמץ לבהמת הפקר, ועי' בסמוך לענין הא דאסור ליתן לבהמה מאכל דאדם. וכן איכא למימר דמצי לאכול אכילה גסה דליכא בהכי הנאה.

וכן יל"ע, דכאשר אוכל רק לשם איבוד נכסי עמלק ולא לשום הנאה, אזי לא חשיב דנהנה מנכסי עמלק. ועי' בר"ן בנדרים טו ע"ב ד"ה והא מן התורה משעבד לה דכתב: וא"ת וכי אמר הנאת תשמישך אמאי מתסר והא מצות לאו ליהנות ניתנו יש לומר דכי אמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו ה"מ לומר שאין קיום המצות חשוב הנאה אבל מ"מ אי מתהני גופיה בהדי דמקיים מצווה הנאה מקרי ומשום הכי אמרינן בפ' ראווה ב"ד (ר"ה דף כח) הנודר הנאה מן המעיין טובל בו בימות הגשמים אבל לא בימות החמה, ואיכא בזה אריכות דברים.



ג. ידון דכיון דאסורים בהנאה אזי ממילא ליכא איסור להפסידם

וי"ל, דהנה פירות ערלה של שביעית שרי לשורפם, יעויין במעדני ארץ שביעית סי' ג' אות ח', ובשמיטה כהלכתה למרן הגר"מ שטרנבוך שליט"א בפ"ג ס"ק יג, וא"כ איכא למימר דהוא הדין בפירות עמלק של שביעית, דכיון דלמעשה הם אסורים בהנאה, אזי ממילא ליכא איסור

להפסידם. אך י"ל דערלה שאני דזה בחפצא אסור, משא"כ ממון עמלק, בחפצא זה מותר וזהו רק דין בזכויות הממון והבעלות שע"ג החפצא שלא יזכר שם עמלק. ברם י"ל דסו"ס כיון דפירות עמלק טעונים איבוד מהעולם, אזי הוו כפירות ערלה דשרי לשורפם. וביותר, דהא טעמא דמילתא דשרי לשרוף ערלה של שביעית, ביארו שם משום דלא קרינן ביה והיתה שבת הארץ לכם לאכלה, ולכאורה הכא נמי כוונה, דסוף סוף אין פירות עמלק עומדים לאכילה, והיך נקרא בהם, והיתה שבת הארץ לכם לאכלה.

ועוד יש לדמותו לחמץ שקדוש בקדושת שביעית דשרי לשורפו, יעויין במשנה שביעית פ"ח מ"ז, ובתוס' בפסחים יג ע"א ד"ה ושורפין, ובתוס' בזבחים עה ע"ב ד"ה שביעית, ובקרת ספר פ"ז משמיטה, ובדרך אמונה פ"ה משמיטה ויובל ס"ק כ"ב. ועי' בסנהדרין עא ע"א, קיג ע"א: תניא רבי אליעזר אומר כל עיר שיש בה אפילו מזוזה אחת אינה נעשית עיר הנדחת שנאמר ושרפת באש את העיר ואת כל שללה כליל והיכא דאיכא מזוזה לא אפשר דכתיב לא תעשון כן לה' אלהיכם, ובהגרעק"א והגרשש"ק ועוד.

ובדרך אמונה בפ"ד משמיטה הי"ח בביאור הלכה ד"ה אלא גוזז בעלים, הביא דהחזו"א שביעית סי' ט' סק"ו מסתפק בכל ספיחין אם מותר לאבדן ביד די"ל כיון שחכמים אסרום באכילה מותר לאבדן ביד וכו', והמשיך שם בד"ר"א וכתב: ובעיקר ספק מרן אם מותר לאבד ספיחין בידיהם כיון שחכמים אסרום באכילה לכאורה מדפריך במנחות פד ע"א איך אפשר להקריב העומר בשביעית מספיחין הכתיב לאכלה ולא לשרפה ומאי קושיא כיון שחכמים אסרו ספיחין מותר להפסידו וכו' ועיי"ש עוד דהאר"ך בזה.

ויל"ע, לפי מאי דנתבאר לעיל לחלק בין ערלה לנכסי עמלק, דערלה זהו בחפצא משא"כ בנכסי עמלק, א"כ לא שייכא לחמץ ולספיחין, דהתם הסיבה מהחפצא, וקצת ראייה דאל"כ מאי פריך מנחות שם דא"א להקריב עומר מדשביעית דבעינן לאכלה, והלא משהוקדש לעומר בלא"ה א"א לאכלו ואין איסור להקריבו, ויל"ד דזה ימנע את הקדשתו.



ד. ידון דהעשה דמחיית ממון עמלק דוחה את הל"ת דלא לאבד פירות שביעית

א. ועי"ל, דהא קיי"ל ביבמות ה ע"א דעשה דוחה ל"ת, וא"כ העשה דמחיית ממון עמלק, דוחה את הל"ת דלא לאבד פירות שביעית, ושפיר מצי למחות את הפירות הללו.

ב. אלא דיל"ע דהא עשה דקודם הדיבור לא דחי לל"ת דאחר הדיבור, וכדהביאו התוס' בקדושין לח ע"א ד"ה אקרוי משמיה דהירושלמי, והא מצות מחיית עמלק נאמרה קודם הדיבור משא"כ שביעית. וי"ל, דמחיית עמלק נשנה נמי אחר הדיבור, וי"א דחשיב רק כלאחר הדיבור, יעויין בצל"ח בפסחים צו ע"א, ובספר משברי ים עניני עשה דוחה לא תעשה.

ויש עוד להוכיח הכי, דאי עשה דמחיית עמלק חשיב קודם הדיבור, א"כ הא להחנינוך זכירת מעשה עמלק תליא במחיתו, דהרי פטר את הנקיבות מזכירה מדאינן בני מלחמה, והא הרא"ש בברכות פ"ז סי' כ' ביאר דר"א שיחרר עבדו לקריאת זכור דנדחה האיסור עשה דשחרורו לעשה דזכירה, ולא אמרינן דהו"ל עשה דקודם הדיבור, אי הרא"ש ס"ל כהחנינוך. ויש להוכיח מיניה

וביה דהרא"ש ס"ל כהחינוך, מדהוצרך לשחרר את עבדו, מבואר דבלא"ה אינו בכלל חיובא, דעבד כאשר, ומוכח דס"ל דנשים פטורות, וה"ה עבדים, ולפיכך הוצרך לשחררו. אך יש לדחות הוכחה זו, דאף אי בכלל חיובא דמצות זכירה הוא, אך להצטרף למנין לא מצי, דבעינן עשרה גברי בני חורין, עי' בשו"ת בנין ציון החדשות סי' ח', ובתורת חסד סי' לו, ובמקראי קודש עניני פורים סי' ה' בסופו. אך יש לדחות כל זאת, דשאני התם דהוי מצוה דרבים כברכות מז ע"ב, ותו דלא פשיטא דאמרינן בכה"ג עדל"ת, דהא לא הוי כ"כ בעידניה.

ותו י"ל, דמאי דכתיב קודם מתן תורה בפר' בשלח על מחיית עמלק, זהו לא מצוה על עם ישראל, אלא דאיכא מלחמה לד' בעמלק וימחה ד' את שמו. ודאיתנין להכי, יתכן דליכא כלל מצוה למחות נכסי עמלק, דהנה אשכחן בתרי דוכתי בתורה פרשת מחיית עמלק, בפר' בשלח ובפר' כי תצא, וכד דייקנין במקראי קודש, נחזי דתרי דינים הוו, בפר' בשלח ליכא ציווי לישראל שימחו את זכר עמלק, אלא דכתיב כי מחה אמה וגו' מלחמה לד' בעמלק, והיינו נקמת הקב"ה ושלמות כסאו דימחה את זכר עמלק, ובפר' כי תצא נאמרה המצוה לישראל, דכתיב תמחה את זכר עמלק, ולכן קוראין דוקא פרשה זו.

ולפי"ז נפקא לן דבר חידוש, דכל מאי דאיתא במכילתא בפר' בשלח דלא יאמרו גמל זה של עמלק, זהו רק בשבועתו של הקב"ה, וכמדוקדק היטב בדברי המכילתא, דאיתא התם, נשבע הקב"ה בכסא הכבוד שלו, אם אניח וכו' שלא יאמרו גמל זה של עמלק וכו', וכ"מ במדרש איכה שם, וא"כ ישראל לא נצטוו למחות את הבהמות אלא את האנשים, ואיכא בזה עוד אריכות דברים, ובמקנ"א הרחבנו בזה בעז"ה.

ג. ועוד יל"ע בהאי מילתא, דהא לאו דשביעית לא חשיב ל"ת, אלא לאו הבא מכלל עשה, וא"כ אין כאן עשה דוחה ל"ת. וי"ל דכה"ג הוי עשה כנגד איסור עשה, ופליגי בה הראשונים, דהרשב"א בכתובות מ ע"א כתב דעשה דוחה איסור עשה, והכי הוכיח הגרעק"א על המשניות ביבמות פ"ו אות סז מהרמב"ם פ"ו מיב"ח ה"י דחייבי עשה עולין ליבום, אולם מדברי הראשונים ביבמות כ ע"א מוכח דגם חייבי עשה בלבד אינם עולין ליבום לפי שאין עשה דוחה איסור עשה.

ד. ועוד יל"ע בהאי מילתא, דהא כבר נתבאר דבפשוטו של מקרא מצות מחיית עמלק היא על אנשים מזרע עמלק, ואיכא פלוגתא בקדמונים אי אף על נכסי עמלק איכא המצוה, ואף להשיטות דאיכא אף נכסי עמלק מ"מ לא פשיטא שזה אף על פירות עמלק. וא"כ נהי דמחמרינן דאיכא מצוה למחותם, אבל מי יימר דחשיב עשה גמור שבכוחו לדחות ל"ת. אך י"ל דנתבאר דהל"ת נמי לא חשיב ל"ת גמור אלא הוי לאו הבא מכלל עשה, ועי' ברשב"א בכתובות מ ע"א, ובחת"ס שם, ובמנ"ח במצוה רצג סקי"א, ויל"ע.



ה. ידון דמצי להמתין בשב ואל תעשה שהפירות ירקבו

ועוי"ל, דהא מסתברא דכאשר לוקח עמלקי ומכניסו לכיפה עד שמת, הרי קיים בזה מחיית עמלק, וא"כ אף בפירות שביעית דעמלק מצי לקחתם ולהניחן עד שירקבו, דהא בפירות שביעית

שרי לעשות כך, וכדהכריע מרן החזו"א, יעויין בספרו שביעית סי' יד סק"י ד"ה ולמדנו מזה, ובדרך אמונה פ"ה ה"א סק"ב.

אלא דיל"ע קצת דלכאורה הוי תרתי דסתרי, דלענין שביעית החזו"א מתיר דאין זה איבוד ומחיית הפירות, ולענין עמלק חשיב מחייה בידים, אך יש לומר דאפילו אם אינו מקיים את המצווה כיון שאינו בידים ממש, אבל על כל פנים אינו מבטל את המצוה, ברם יתכן דכל רגע דאינו מאבד את העמלק עובר בעשה. ועוד יש לומר, דכיון דעומד להרקב ממילא, אזי מעיקרא לא נאמר בו חיוב של מחייה בידים, כיון דגם בלא מחיה בידים סופו להרקב, ולא יזכר עליו שם עמלק, ברם זה אינו, דא"כ אף בבהמה נימא הכי, דהא סופה למיתה, וכן בעמלקי.



ו. ידון דלא יזכה בהני פירות, ואזי ליכא חיובא למחותם

ועוד י"ל, דאדרבה יזהר לא לזכות בהני פירות, ואזי ליכא חיובא למחותם, וכדהביא בחידושי הגר"י סימן קסב משמיה דהגר"ח, דהנה בהא דכתיב בשמואל א' (טו, כ) ויקח העם מהשלל צאן ובקר ראשית החרם לזבח לה' וגו', ובביאור הפוסקים אמר הגר"ח דהנה מתי התחייבו להחרים את השלל, הוא כשבא לרשותם, דקודם לכן למה התחייבו. והנה יש שיטה בראשונים בנדרים לא ע"ב דבהפקר אם עומד בתוך הד' אמות, או באופן שאחר אינו יכול לזכות בה, דאם יקדישנה חל הקדש על ההפקר אע"פ שלא בא לרשותו כלל, עיי"ש בר"ן תוספות ורא"ש. ולפי"ז כאן אם היה בא לרשותם והיו זוכים בצאן ובבקר היו מתחייבים בהחרמתם, אלא שהם מתחילת זכייתם הקדישום לה' ומועיל כה"ג, ועיי"ש מאי דביאר בזה עוד.

אלא דיל"ע, דהא טעמא דמחיית ממון עמלק הוא שלא יאמרו גמל זה של עמלק וכו', וא"כ מה לי אם בא לרשותו או לא. וביותר קשיא, דאדרבה, דכשבא לרשותו, כבר אינו ממון עמלק. וכן צ"ב, דאי איכא חיוב להרוג את עמלק ולקחת ממנו את חיותו, אמאי לא נימא הכי גם על ממונו, דאף כאשר הממון של עמלק וברשותו, יהא חייב לאבדו, ואמאי דוקא כאשר באו לרשות הישראל חייב לאבדו. ועוד יל"ע, דהא מצוה הפסיד, ורק הכונה דלא ביטל חיובו, ולכאורה בלא"ה לא ביטל דודאי כל פירות נרקבים בסוף, וכל הנידון הוא למי שרוצה להרויח עוד מצוה. וע"ע בהקדמה לשו"ת עונג יו"ט בהגהתו הראשונה, דחידש דמצות מחיית נכסי עמלק, היינו דוקא כאשר כבר נגמרו כל זרע עמלק. ולפי"ז נמי יל"ע בנידון דידן.



ז. ידון דיבטל ברוב פירות אחרים

ועיי"ל, דהנה יל"ע אי פירות עמלק שנתערבו בפירות אחרים האם אית להו דין ביטול ברוב, ואי נימא דאית להו דין ביטול, א"כ איכא תקנתא לבטל הפירות שביעית של עמלק בפירות אחרים. וליכא איסורא משום אין מבטלין איסור לכתחילה, דאיכא למימר, דעל ידי זה דנתבטלו פירות עמלק, זהו עצמו מחייתם, דשוב אין עליהם שם עמלק, ואי משום פירות שביעית אין חסרון של ביטול לכתחילה, כיון דשביעית לא בטלה דהוי דבר שיש לו מתירין, ואפילו אי

בטלה, וכגון אחר הביעור דתו אינו דבר שיש לו מתירין, מ"מ מצי לערב עם פירות שביעית אחרים. [ברם בלא"ה אי זהו לאחר הביעור אזי כבר לא שייכא לנידון דידן, דודאי שרי לאבדם אם נאסרו, ובפרט להר"ם דעתה הרי זה דינם].

אך אכתי שמא לא מהני ביטול, כיון דממון לא בטיל ברוב וכדאיתא בביצה לח ע"ב. וי"ל, דלענין שלא יאמרו משל עמלק הוא, סגי בזה, כיון דכבר אין כאן פרי מסוים שידוע שהוא של עמלק, ורק שמתוך כלל הפירות יש כאן ממון של עמלק, ואם הוא נוגע לפירות של חברו שנתערבו בשלו, ההגדרה היא שיש לחברו זכות ממון בתוך ממון אבל אין כאן חפץ מסוים, ובכה"ג לא חשיב נכסי עמלק דאין זה בעלות ברורה. וכה"ג יש לדון בגוונא דאיכא לעמלק זכות ממון בתוך הרבה פירות, וכהא דפרי בפירותי אני מוכר לך, עי' במנחות קז ע"א בית בבתי, ואין כאן פרי מסוים שהוא שלו, האם צריך לאבד את הכל, או שמא הא דשם עמלק נזכר, זהו רק בדבר מסוים וידוע, וכב"ק צד ע"א לענין אביהם שגזל והניח להם דבר מסוים.

ובשו"ת אבני מילואים סי' יח כתב לענין לערב פירות תרומה בפירות חולין, דמן התורה אסור משום דאנו מזהרין על התרומה שלא נפסידנה כדכתיב ושמרתם את משמרת תרומותי וכדתנן פ"ח דתרומות מ"ח ע"ש ומן התורה צריך שימור שלא נפסיד תרומה, וכ"כ הרמב"ם פי"ב מהל' תרומות הי"ב ע"ש, וכשמבטל תרומה בתוך חולין הרי נהפך האיסור להיתר ונעשה מתרומה חולין דאחרי רבים להטות וכמבואר וה"ל מאבד התרומה בידים כשמבטלה ברוב חולין דתו ליכא כאן תרומה והתורה אמרה ושמרתם את משמרת תרומתי, עכ"ל האבנ"מ. ברם שביעית לא בטלה ברוב.

וכיו"ב יש לדון ולפלפל לענין עמלקי, דהנה בשד"ח ח"א עמוד 134 אות פג ד"ה ואי שייך ביטול באדם, הביא שיטת המשאת משה יו"ד סי' א', דבבנ"א איסור בטל ברוב, ולא חשיב בריה שאינו בטל ברוב, וא"כ אדם באדם מתבטל (וע"ע בירושלמי בפסחים פ"ו ה"ו, ובשו"ת מהרי"ל בסי' עב, ובחקרי לב יו"ד סי' פט, ובמערבי לב ח"א דרוש נג דף קיח ע"ב, ובחי' הגרד"ל). וא"כ יל"ע אי מתקיים מצות מחיית עמלק כאשר ישליך תינוק עמלקי בין הרבה תינוקים גויים מאומות אחרות. ואין להקשות מדכתב רש"י בשמואל (א, טו, ג), משור ועד שה, שהיו בעלי כשפים ומשנים עצמן ודומין לבהמה. והיינו דמה ששאל נצטוו להרוג את הבהמות הוא משום שהיו שם בנ"א, והא לכאורה מבואר בזה, דאף דמתבטל באחרים ואינו ניכר כלל, מ"מ לא חשיב דנמחה שמו. אך הא לא קשיא מיד, דנהי דעתה שפיר לא ניכרין, אבל למחר וליומא אחרינא ישובו להיות בני אדם עמלקים, ופשוט. אך פשיטא שהוא חידוש עצום שמתקיים בכה"ג מחיית עמלק, ואדרבה הוא מבטל את מצוות מחיית עמלק ולא את עמלק.



ח. יקנה את הפירות וממילא לאו ממון עמלק הוא

וכן איכא למימר, דמצי לקנות את הפירות בכסף מהעמלקי, ואז כבר אינם פירות עמלק, ובזה גופא מחה את הזכר עמלק שבזה, ולא מסתברא דאף בפירות שהיו של עמלק יאמרו דהיה של עמלק וממילא שם של עמלק נזכר בזה. ויל"ע אי מחוייב להוציא ממון עבוד האי מצוה, ואי

חייב, כמה ממון חייב. ויש לציין, דכל זאת דוקא כשיקנה את הפירות בכסף, דאי יקנה את הפירות תמורת איזה חפץ, אזי יצטרך שוב למחות את אותו חפץ, דמעטה הוא נכסי עמלק, אלא דבזה כבר ליכא קדושת שביעית, ושפיר מצי למחותו.

ובהכי יש ליישב מאי דחזינן דמרדכי קנה את המן לעבד, ונתן לו ככר לחם והחיה אותו (עי' ברש"י מגילה טו ע"א ד"ה וזה בא בפרובול, ובתרגום אסתר ג, ד, ובילקו"ש רמז תתרנ, ובמדרש אגדת אסתר ה, ט. ועי' מש"כ מרן הגר"ח זללה"ה בפתשגן הכתב בס' טו), ואמאי הא המן עמלקי היה, ולא הו"ל להחיותו. אלא י"ל דכיון דקנהו לעבד, בזה גופא פקע יחושו מעמלק, ואדרבה בהכי קיים מצות מחיית עמלק. וע"ע מאי דהרחבנו בזה בענין דהמגייר עמלקי מקיים בזה מצות מחיית עמלק.



ט. ידון דבהמת עמלק תאכל את הפירות ואח"כ ישמידה

וכן לפלפולא איכא למימר, דמשכח"ל כאשר לעמלקי איכא בהמה, שהבהמה תאכל את הפירות, ואז ישמיד את הבהמה, ומסתברא דליכא בהכי איסורא שמהנה אותו בינתיים, ובגוונא דהעמלקי יאכיל את הבהמה דהא אין ליתן פירות שביעית הראויים למאכל אדם, לבהמה שתאכלם. אלא דיל"ע דממנפ"ש, אי ע"י שהעמלקי מאכיל חשיב שהישראלי מאכיל אזי עובר על העשה דלאכלה, ואי חשיב דהעמלקי מאכיל א"כ הישראל לא קיים מצוות מחיית ממון עמלק. וכן יל"ע אי בכה"ג איכא משום אמירה לגוי, ואף דהוי בשאר איסורי תורה. וכן יל"ע דכאשר משתמש בפירות כדרך אין זה מעשה מחייה אלא שימוש, וכבר נתבאר לעיל ביישוב דהאדם יאכל את הפירות.



י. יפלפל אי לדעת מרן הגר"ח קניבסקי זללה"ה בענין למחות ב' פירות

ולפי דברי מרן הגר"ח זללה"ה, יש לפלפל דאי נימא דצריך להשמיד את הפירות הללו, אזי יצטרך להשמיד ב' פירות, או ב' אילנות, או אדם אחד ואילן אחד וכנתבאר. ויש לדון עוד, דאיכא דסברי דעיקר המחייה נאמרה על האנשים, ואלא דעל ידי מחיית הממון, מוחה את שם בעליו העמלקי, וא"כ לפ"ד הגר"ח יצטרך לקחת ב' פירות של ב' עמלקים.

וייל"ע, דיתכן דבנכסי עמלק כיון דהוי ממון, בעינן תרי פרוטות, אלא דהא בן נח נהרג אפילו על פחות משה פרוטה כעירובין סב ע"א, ויש לחקור אי הכא אזלינן בתר הנהרג או בתר ההורג. וכיו"ב דנו לענין לא תחנם ליתן לגוי חצי פרוטה, דהא מצד הישראל הנותן לית ליה חשיבות, אך מצד הגוי המקבל אית ליה חשיבות, דהא בגוי פחות מפרוטה כפרוטה, יעויין בזה בחתן סופר דף קמד, ובתולדות יעקב יו"ד סי' כא, ובספר לא תחנם פ"ב ה"א הערה ד', ובספר חמש פרוטות הן סי' ככג.

אולם יותר מסתברא דלא תליא בשויות, אלא בחפצים, דבעינן תרי חפצים, ויתכן דאף כאשר אינם שוים פרוטה איכא מצוה דמחיית עמלק, אלא די"ל, דכיון דהמחייה היא שלא יזכר

שמעמלק הביאום, א"כ איכא למימר דכל דאין צירוף של שוה פרוטה אצל הישראל, אזי אין כלל שאלה של מהיכן בא ממון זה. וקוב"ה חדי בפולא דאורייתא.



הרב דוד קהלת
מח"ס חומת בית שמש

האם המנויות ביהושע מוקפות חומה היו?

הקדמה

בשנה שעברה, בסמוך לפורים תשפ"ב, צפה ועלתה השאלה בעיר בית שמש האם יש לשכונת רמה ד החדשה דין מוקף? שכונה זו נבנתה לסמיכות גבוהה לתל רמות, אחת הערים הגדולות והחשובות מימות יהושע בן נון, שחומתה קיימת ומתנוססת עד היום. על מנת לסייע לבירור הנצרך פרסמנו בבמה זו מספר מאמרים¹ העוסקים בסוגיה, וכן מחקר מקיף בספרנו הדל "חומת בית שמש".²

השאלה החדשה עוררה הדים רבים, וכך זכינו והתברכנו בעשרות רבות של קונטרסים שנכתבו ע"י ת"ח מהעיר ומחוצה לה. אולם נראה כי הבירור שנעשה היה ראשוני בלבד. התופעה שבלטה היא שלא נעשה כאן דיון ממצה. שאלות וקושיות שהאחד העלה קיבלו מענה הגון וראוי בקונטרס אחר, מבלי שהמקשן יכיר וידע. לא פלא הוא שרוב הקונטרסים הסיקו כי אין לחדש דין מוקף בבית שמש. הרי ניתן להעלות שאלות על כל מרכיב ומרכיב בסוגיה מורכבת זו, וכאשר אין הכרות עם המענה הראוי שניתן להשיב, די בשני ספקות כדי לטעון שהחידוש נופל.

לא נחזור כאן על הדברים אשר כתבנו באריכות במאמרינו הקודמים. במאמר זה נעסוק בסוגיה שלא עסקנו בה במאמרינו הקודמים. השאלה בה נדון היא: מנין לנו שהערים הקדומות, הסמוכות ונראות בצמידות לבית שמש היו מוקפות חומה מימות יהושע בן נון? נתחיל לדון במקורות העקרוניים הקיימים בסוגיה זו ואחר מכן נתמקד בערים המסויימות בהם אנו עוסקים.

קודם לכן נעלה שאלה בסוגיית דין הסמוך לכרך חרב שלא נתנו לה מענה שלם במאמרים הקודמים. מאחר שרבים העלו אותה והסיקו ממנה מסקנה אחרת ממה שראוי היה להיות לענ"ד, אנו רואים חשיבות להעלות אותה כאן ולתרום בזה לליבונה הראוי.

יהי רצון שנזכה לבירור עמוק וראוי של תורה והאמת תורה דרכה!



דין סמוך הבנוי עוד מימי הכרך

טענה שחזרה ונשנתה מפי מספר ת"ח היא הטענה הבאה: הראשונים על הסוגיה בגמרא בירושלמי, העוסקת בדין כרך שחרב, אמנם סברו שדין הכרך והסמוך לו נותר בט"ו, אולם יש

(א). עיין בגליונות ירחון האוצר נ, סב, סג.

(ב). ת"ח חשובים שהגיע אליהם המחקר הנ"ל הסכימו עם מסקנותיו, כדוגמת הרה"ג יוסף ליברמן זצ"ל, הרה"ג אביגדור נבנצל שליט"א, הרה"ג דב ליאור שליט"א וכן הרה"ג עובדיה ב"ר יעקב יוסף שליט"א ועוד.

להעמיד את דבריהם באוקימתא. לטענתם, דין מוקף במקום חרב יחול רק כאשר הסמוך לו נותר בנוי עוד קודם נחרב הכרך. רק במצב זה הסמוך יכול ללמד לכרך עצמו ולחייבו בדין מוקף. אולם אם הסמוך לכרך נבנה רק לאחר חרבן הכרך אזי דינו הוא ב"ד, וכן הכרך עצמו. דיוק זה נעשה בלשוננו של הריטב"א (חידושי הריטב"א דף ב.): "כיון דחוצה לו קורין לכתחילה, שהרי נתחייב ולא נשתנה", כלומר, מפני שהסמוך כבר התחייב ועדין נותר על כנו, הרי שדין מוקף שלו לא יתבטל.

ובמחילה מכת"ר נראה כי הדיוק אינו נכון. מהסיבות הבאות:

א. "שהרי נתחייב ולא נשתנה" – מלבד הקושי להבין מסברה כיצד נשאר דין הסמוך לכרך כמוקף אם המקור המחייבו הסתלק ונעלם,¹ הרי גם עצם הדיוק שכאן, אין לו כל הכרח בדברי הריטב"א. ניתן להבין את דבריו גם באופן אחר, וכדלהלן:

דבריו של הריטב"א נאמרו לצורך הלימוד המחייב את הכרך: כשם בסמוך הדין לא השתנה, כך גם דין מוקף בכרך לא השתנה. הגמרא לא דיברה על הסמוך מצד עצמו אלא בהשוואה לכרך, ולכן הדיק הנ"ל כלל לא הכרחי. ה"לא השתנה" לא מתאר את הסיבה לדין מוקף בסמוך אלא משווה בין הסמוך למוקף וטוען על בסיס הק"ו שבשניהם אין שינוי בדין מוקף. הדגש אינו על ה"נתחייב" אלא על "ולא השתנה". כלומר, החיוב לא השתנה. מדוע יש חיוב? בזה לא עסק הריטב"א. הוא רק עימת בין הסמוך לכרך וקבע שכשם שדין הסמוך ממשיך להיות בט"ו, כך גם בכרך הדין הוא שלא השתנה דינו כמוקף.

א"כ, אנו רואים כי ניתן לדייק באופן אחר בדברי הריטב"א. הנקודה הבאה תוכיח כי דיוקנו זה אינו רק בגדר אפשר אלא מוכרח.

ב. נראה שאין לדייק כדבריהם בגלל ההשלכה לדין סמוך לעיר של גויים. שהרי אם הריטב"א התכוון לומר שדין מוקף בסמוך הוא רק אם כבר נבנה הסמוך בזמן שהכרך עוד היה בנוי, הרי שדבריו הם נאמרו כלפי הסמוך לעיר של גויים, שהרי דבריו הם פרשנות על הגמרא שעוסקת גם בסמוך לעיר של גויים. ואם נאמר כך, יוצא שדין עיר גויים הוא ב"ד בלבד ורק אם יש סמוך שהחל דינו עוד מהימים שהכרך היה עיר של ישראל, יהיה דינו בט"ו. ואם כך הם הדברים, הרי יש בכך סתירה עם המציאות, בה קראו בירושלים בט"ו למרות שהיא הייתה עיר של גויים, ולמרות שלא היה סמוך שנותר קיים מהימים שהיא הייתה של ישראל.

החזו"א (שם) כותב שדין עיר של גויים הוא בט"ו וכן כתב המשנ"ב (שם בבירור הלכה דה. "או שסמוכין להם"). ומכאן שהם לא סברו להסביר כך בדברי הריטב"א.

ג. ולדינו אין קושיה כלל, שהרי אנו הסברנו כי לסמוך לכרך יש מעמד עצמאי שאינו תלוי בכרך. עיין על כך בהרחבה במאמרינו בירחון האוצר גליון סב. לחידוד סברא זו נביא כאן עוד מקור נוסף שהגיע לדינו ולא הובא שם. כותב על כך הרה"ק אריה צבי פרומר מקוויגלוב (בעל שו"ת ארץ צבי) בשו"ת שיח השדה (שער הכללים כלל יב ד"ה "והנה מדברי הירושלמי" עמ' קפ): "דאם לא כן קשה אמאי בחרב הכרך פשיטא ליה לירושלמי דקורין בסמוך, הא איננו עכשיו סמוך לכרך? וע"כ דהסמיכות מיעול להשית איכות הכרך שאצלו אל הסמוך... דענין הסמיכות פועל שיקבל מעלת העצם... והנה מדברי הירושלמי הנ"ל דאף דנחרב עצם הכרך מ"מ בסמוך אכתי נשאר איכות כרך אף דאיננו עכשיו סמוך לכרך דהא הכרך חרב, וצ"ל דענין הסמיכות הוא דע"י היותו סמוך לכרך מקבל בעצמו איכות הכרך ואין צריך להשאר סמוך לכרך...".

הירושלמי: כל עיירות שמנה יהושע מוקפות חומה

חז"ל מוסרים לנו את הידיעה הבאה (ירושלמי מגילה א, א): "כל עיירות שמנה יהושע... רבי שמעון בן לקיש אומר: מוקפות חומה מנה".

על דברי רשב"ל חולק רבי יוסי ברבי חנינא ואומר: "הסמוכות לספר" מנה".

על מה חולקים רשב"ל וריב"ח? האם ריב"ח חולק על רשב"ל וסובר כי לא כל הערים שמנה יהושע מוקפות חומה היו? את דברי ריב"ח מבאר קרבן העדה (ד"ה מוקפין חומה מנה): "הסמוכין לגבול מנה יהושע אבל מוקפין חומה טובא הו".

ד. יש שהקשו וטענו כי ע"פ הגמרא בערכין, לערי הלויים המנויות ביהושע, לא היו חומה. על כך יש להשיב שלא היה להן חומה משום שסתרו את חומתן, מה שהפקיע את קדושת החומה. ואין לטעון שרשב"ל דיבר רק על ערי חומה עם קדושת חומה ולא על ערים שפקעה מהם קדושת חומה, שהרי העיר טבריה תוכיח, שהיא מנויה ביהושע (רקת) כעיר מוקפת חומה והיא ללא קדושת חומה. וכן משמע מהרמב"ם שהיו לערי הלויים חומה, ועיין על כך באריכות בפרק על ערי מקלט בספר "חומת בית שמש".

ה. השאלה העולה מדבריו של ריב"ח היא: כיצד כל הערים המנויות בספר יהושע היו ערי גבול? ואף אם נאמר שמדובר בגבולות שבין הנחלות, לא יובן איך ניתן להתייחס לערים רבות המנויות כמו חברון, הידועה כרחוקה מגבול הנחלה, כעיר גבול?

נביא לכך שתי אפשרויות של תשובה:

א. בשבט יהודה יש 12 מחוזות (כנגד כל השבטים) והערים המנויות בנחלת יהודה הן ערי גבול של מחוזות.

ב. ריב"ח מודה לר"ל שהערים המנויות הן ערי חומה, אלא שבנחלות שבטי הצפון, הפסוקים המתחילים לפרט את גבולות הנחלה ומתחילים במילים "ויהי גבולם", לפרט את גבול הנחלה ויש עמימות לגבי המשך הפסוקים. תיאור הגבול מתחלף שם לרשימת ערים, ובנקודה זו נחלקו ר"ל וריב"ח האם רשימה זו מתארת את המשך קו גבול הנחלה, או שמא הפסוק עובר מתיאור הגבול למנין ערים מוקפות חומה.

ושמעתי מחוקרים מומחים לזיהוי ערים קדומות (הרב פרופסור יואל אליצור, הרב יוסף רוטשטיין והרב מאיר רוטר) כי הערים המובאות בפסוקים אלו, המוזכרות בירושלמי כהוכחה לריב"ח, ממוקמות באזורים המשוועים להיות קיי גבול בנחלות זבולון ונפתלי.

יש לציין עוד שאמוראי א"י היו גרים בגליל והפסוקים המובאים בירושלמי מתארים את האזורים המוכרים להם.

יש שביארו שהראיה המובאת לריב"ח אינה באה להוכיח שערי ספר מנה, אלא לשלול את דברי ר"ל האומר שערי חומה מנה. הראיה לכך היא שבהמשך הפסוקים המובאים יש תיאור ספציפי לערים מסוימות כ"ערי מבצר", ואם כך, כל שאר הערים אינן ערי מבצר ואינן מוקפות חומה.

ונראה שאין לומר כן, לענ"ד, מארבע סיבות:

א. הירושלמי החסיר בציטוט הפסוק את המילים "ערי מבצר", שהן עיקר הראיה.

ב. "ערי מבצר" אלו מילים המתארות ערים בצורות מאוד. אין זה שולל את החומה משאר הערים, אלא מתאר עד כמה ערים אלו היו בצורות יותר משאר הערים.

ג. הבאנו ראיות מרש"י, מהמצודות והגר"א לכך שערי יהושע היו מוקפות חומה. כלומר, זהו פשט הפסוקים ומסתבר שגם ריב"ח יודה בכך.

ד. קרבן העדה, שו"ת דברי יוסף, מעשה חושב, נרות אהרן ועוד רבים הבינו את דברי ריב"ח באופן בו הסברנו אותו וחלקו על הסבר זה.

כלומר, גם לפי ריב"ח, כל הערים המנויות ביהושע היו מוקפות חומה, אלא שלפי ריב"ח היו בארץ ישראל בימי יהושע בן נון עוד ערים נוספות מלבד לאלו שנמנו בספר יהושע. על פי מה נקבע אלו ערים למנות בספר יהושע ואלו לא? בזה נחלקו רשב"ל וריב"ח: לרשב"ל - המדד לאיזכור עיר בספר יהושע הוא היות העיר מוקפת חומה. לריב"ח - המדד לאיזכור עיר הוא היותה ממוקמת בגבולין.

אך על עצם היות הערים המוזכרות ביהושע מוקפות חומה אין מחלוקת. כך גם ביאר את דברי קרבן העדה רבי אברהם אהרון פראג (נרות אהרון ע"מ עג): "... ואפי' לדעת ריב"ח נראה עפ"י פירושו של קרבן עדה וז"ל: "הסמוכין לגבול מנה אבל מוקפות חומה טובא הו"ו" משמע דלא פליג ריב"ח אעיקר מילתא דר"ל אלא דמוסיף לומר דאפילו מוקפות לא מנאן כולן אלא העומדות על הספר".

א"כ: ע"פ קרבן העדה, עיירות שמנה יהושע היו מוקפות לפי כולם.



קושיה על הסבר קרבן העדה

מנין לקרבן העדה ש"מוקפין חומה טובא הו"ו" לריב"ח?

ואם כדברי הקרבן העדה, היה מצופה שריב"ח יאמר בגמרא כדברים האלה: "וכי רק אלו הן שמוקפות חומה? והא איכא טובא! ולמה מנה רק את אלו? אלא שאלו נשתנו שהם סמוכים לספר".

אם כן מנין לקרבן העדה לפרש כך את הגמרא?

אלא, על מנת להבין את ביאורו של קרבן העדה על הגמרא, ולהבין את סתימת דברי ריב"ח, יש להניח כי דברי ריב"ח ורשב"ל מוסבים על רבי יוחנן המובא קודם בגמרא, והדיון לא היה רק בין רשב"ל וריב"ח, אלא הדין ודברים כלל גם את דעת רבי יוחנן, ודברי ריב"ח הם תשובה על הקושיא על רבי יוחנן.

וכך יש להבין את הגמרא: "אמר רבי יוחנן: מגבית ועד אנטיפרס ששים ריבוא עיירות היו...".

קודם הבאת דברי רבי יוחנן עסקה הגמרא בעיירות המוקפות חומה מימות יהושע בן נון. מהקשר הבאת דברי רבי יוחנן עם הנאמר קודם בגמרא, ניתן להבין כי רבי יוחנן אמר כי היו שישים ריבוא ערים מוקפות חומה מימות יהושע בן נון.

1. ומנין שבהכרח לריב"ח כל הנמנה ביהושע מוקף חומה? זאת נראה בהמשך מפשט הפסוקים

2. מגדולי רבני ירושלים, חי בין השנים תר"ל-תרפ"א, שימש כראש כולל אונגרן.

3. כך מדייק הרשל"צ הרב שלמה עמאר, בקונטרס "דברי שלום ואמת" עמ' צט, ומוכיח מכאן שלא כדברי קרבן העדה. אך אחר מחילה מכבוד תורתו, נראה כי ההבנה שדברי קרבן העדה באים להוסיף על דברי רשב"ל ולא לשלול את דבריו בענין זיהוי ערי יהושע כערי חומה, הבנה זו מתורצת היטב כפי שנבאר כעת.

על דברי רבי יוחנן שואלת הגמרא: "כל העיירות שמנה יהושע אפי' מאה אינן?". כלומר: הרי בספר יהושע לא מצינו, במניני הערים, אפילו מאה ערים בטווח שבין גבת לאנטיפרס, ומנין הגיע רבי יוחנן לסכום של שישים ריבוא?

על כך עונה רשב"ל וקובע כי לא כל השישים ריבוא ערים היו מוקפות חומה מימות יהושע בן נון אלא רק אלו המוזכרות בספר יהושע. בכך חולק רשב"ל על רבי יוחנן ומצמצם את העיירות המוקפות חומה מימות יהושע בן נון (נראה שמדובר בטווח שבין גבת לאנטיפרס) לפחות ממאה.

לעומת רשב"ל, ריב"ח סובר כדעת רבי יוחנן, וקושיית הגמרא על רבי יוחנן מתורצת ע"י ריב"ח בכך שיהושע לא מנה בספרו את כל העיירות המוקפות חומה משום שרק את ערי הספר מנה, אך עיירות מוקפות חומה היו שישים ריבוא.

כך מובן מדוע קרבן העדה סובר בדעת ריב"ח שאינו חולק על רשב"ל בענין זה שהערים המוזכרות היו מוקפות חומה, אף על פי שדבריו של ריב"ח סתומים מדי מלפרש זאת בדבריו, אך אם דבריו מתייחסים לדברי רבי יוחנן, מובן מדוע לא צריך ריב"ח לפרט את דבריו בענין היות הערים מוקפות חומה.

כדברי קרבן העדה אנו נראה בהמשך כי גם רש"י והגר"א סוברים שכל הערים המנויות ביהושע מוקפות חומה היו לכ"ע.



ראיה מהפסוקים בספר יהושע

מנין לו לרבי שמעון בן לקיש ולשאר האמוראים שכל הערים מימות יהושע היו מוקפות חומה?

מבאר זאת הרב אברהם אהרון פראג (שם): "ופירושו מוכרח (פירושו של קרבן העדה, לפיו לכו"ע הערים המוזכרות ביהושע מוקפות חומה היו) דליכא מאן דפליג שהנזכרות ביהושע הם מוקפות כי כן מפורש בקרא כמה פעמים בענין העיירות שכתוב "ערים כן וכך וחצריהם" משמע שהמניין הם מוקפין חומה... וגם בלא"ה היינו תולים במיעוט ערכינו ולא היינו דוחים דעת ר"ל מפני הנראה מפשוטו של מקרא עפ"י הבנתינו".

נבאר את דבריו:

הפסוקים בפרשת בהר המדברים על מכירת בית בעיר מוקפות חומה לעומת מקום פרוז אומרים כך (ויקרא כה כט-לא): "וְאִישׁ כִּי יִמְכֹּר בֵּית מוֹשָׁב עִיר חוֹמָה... וּבִתֵּי הַחֲצָרִים אֲשֶׁר אֵין לָהֶם חֹמָה סָבִיב".

כלומר: "חצרים" הוא מקום חסר חומה לעומת מקום עם חומה.

בספר יהושע מנויות ערים רבות בנחלות שבטי ישראל. בסיום רשימת ערים במחוז או נחלה כלשהיא יש את החותמת הקבועה המונה את מספר הערים שבאותו מקום: "... ערים xx וחצריהן".

הפרשנים על ספר יהושע ביארו את הפסוקים כך (יהושע יג, כג): "יִהְיֶה גְבוּל... הָעָרִים וְחִצְרֵיהֶן", פירש המצודת ציון: "וחצריהן. עיירות פרוזות מבלי חומה, העומדים סביב עיר חומה".

כלומר: כל מקום שמדובר על חצר של עיר, הכוונה בתים מחוץ לחומה העומדים בסמיכות לחומה. א"כ מקום שנאמר "חצר" בסמיכות לעיר מעיד שעיר זו היתה מוקפת חומה.

לדוגמא יהושע טו, סא-סב: "בֵּית הָעֶרְכָּה מִדֵּין וּסְכָכָה: וְהַנֶּבֶשׁ וְעִיר הַמֶּלַח וְעֵין גִּדִּי עָרִים שֶׁשׁ וְחִצְרֵיהֶן".

חותמת רשימה זו מעידה על רשימת שש ערים שצמוד להם היתה חצר. המשמעות היא שגם היה להן חומה.

ויש שהקשו: אולי רק לחלק מערים אלו היו "חצר" ולא לכולם, ואולי "חצר" היא לא דוקא הסמוכה לחומה, אלא המבודדת מעט ומובדלת מהעיר הגדולה, וחומה היא דוגמא לסוג של בידול מהעיר? ואם כך אולי אין עדות ברורה על חומה לכל רשימת הערים? א"כ, מנין לשכלל הערים המנויות ביהושע היו חומות?

לשם כך נעיין בדעת רש"י והגר"א בפרושם על ספר יהושע ונלמד כיצד הם דייקו מהפסוקים מי היו הערים המוקפות חומה מימות יהושע בן נון, וננסה גם לדייק מדבריהם כיצד הם למדו את מחלוקת רשב"ל וריב"ח.



ביאור שיטת רש"י

כותב רש"י (יהושע יג, כח): "הערים וחצריהם": "הערים - המוקפות חומה: וחצריהם - ערי הפרזי בלא חומה".

כלומר: כל מקום שנאמר "ערים" הכוונה לעיר מוקפת חומה. החותמת "xx ערים וחצריהן" מציינת רשימת ערים מוקפות חומה. בספר יהושע יש 229 ערים שזכו לקבל חותמת זו, ועל פי רש"י אלו הן עיירות מוקפות חומה מימות יהושע בן נון. א"כ, ע"פ רש"י אין אנו זקוקים לומר שליד כל עיר היתה חצר כדי להוכיח שאותה עיר היתה מוקפת חומה.

יש שרצו לטעון עוד ולומר כי יתכן שחלק מרשימת הערים המנויות הן שמות של "חצרים" ולא רק של ה"ערים", ואם כך לא מוכח שכל המנויות הן מוקפות חומה. אולם נראה שאין לטעון כן משתי סיבות:

ט). בקובץ ויען שמואל חלק ח של ישיבת כיסא רחמים סימנים לו ו-לח.

י). יש עוד ערים המוזכרות בספר יהושע ולא זכו לחותמת זו אך כן זכו לכינוי "ערים" כמו לדוגמא בית שאן, או שמוזכרות אף ללא התואר "עיר" כמו שילה. האם דברי ריש לקיש ש"כל עיירות שמנה יהושע מוקפות חומה היו" כוללים גם אותן, או שמא התכוון ריש לקיש שרק המקומות שזכו לתואר "ערים וחצריהם"? הדבר לא ברור ואכן הסתפקו בדבר בדיונים ביחס לשילה ובית שאן וצריך עיון.

א. "חצריהן" הכוונה לחצר של אותה עיר ולא עיר בפני עצמה [כפי שמוכח אצל כלב בן יפונה שנאמר עליו שקיבל את חברון, למרות שקיבל רק את חצר העיר בלבד (עיין מכות י.)]. כך פירש במפורש המצודות (שם) "עירות פרוזות מבלי חומה, העומדים סביב עיר חומה"

ב. הפסוק ביהושע (טו, ט) "קְרִית יְעָרִים וְהֶרֶף עָרִים שְׁתֵּים וְחִצְרֵיהֶן" מונה שתי ערים בלבד, ובכל זאת חתימת הפסוק היא "ערים וחצריהן". מוכח א"כ שהשמות המנויים הם מכוונים כלפי המילה "ערים" בלבד ולא כלפי שני המילים "ערים וחצריהן", אחרת החותמת בפסוק זה הייתה צריכה להיות "עיר וחצר".

מסתבר שהשיטה שראינו בפרשנותנו של רש"י היא מקור דבריו של ריש לקיש, הסובר ש"עירות שמנה יהושע בן נון מוקפות חומה מנה".^א

על פי רש"י גם מתברר שרבי יוסי ברבי חנינא גם הוא מסכים עם פרשנות זו ואין הוא חולק על ריש לקיש בדבר זה. וכך פירש במקום אחר (רש"י טו, כא): "ויהיו הערים מקצה למטה בני יהודה: הוא שאמרו רבותינו (גיטין ז א) : לא מנה יהושע אלא עירות העומדות על הגבולים".

רש"י בפירושו סובר כרבי יוסי חנינא וכרבי שמעון בן לקיש יחדיו, מה שמוכיח שדברי רבי יוסי ברבי חנינא לא סותרים את דברי רבי שמעון בן לקיש, וגם הוא סובר שהעירות בספר יהושע מוקפות חומה היו.



ביאור שיטת הגר"א

עוד פרשן שהלך בעקבות רבי שמעון בן לקיש ורש"י הוא הגאון מוילנא על הפסוקים בנחלת בנימין בספר יהושע (יה, כח): "וְצִלַּע הָאֶלֶף וְהַיְבוֹסִי הָיָא יְרוּשָׁלַם גְּבַעַת קְרִית עָרִים אַרְבַּע עֶשְׂרֵה וְחִצְרֵיהֶן".

ופירש הגר"א (שם): "ובפרטן אתה מוצא י"ב מפני שלא חשיב בפרטות אלא ערים המוקפות חומה ובכללות חשיב כל הערים הגדולות אף שאינן מוקפות חומה"

לאחר שהגר"א מלמד אותנו את ביאור הפסוק הוא קובע את הקביעה הבאה:
תשמור זאת ההנחה בכל גבולי ארץ ישראל.

ביאור דברי הגר"א:

על מנת להבין את דברי הגר"א נשאל שתי שאלות:

א. מנין הגר"א יודע לפרש שהערים המוזכרות הן מוקפות חומה?

ב. מהי ה"הנחה" של הגר"א שממנה נלמד לכל גבול ישראל?

לשם כך נעיין בפסוקים המדוברים ובפירושיהן:

אחד משני המנינים של ערי נחלת בנימין סוכמו בסיכום:

יא. ועיין עוד בספר "זמני הפורים" של הרב יחיאל דנציגר עמ' קלו, וכן בספר "פורים דמוקפין דבאר שבע" עמ' יט-כד.

ערים ארבע עשרה וחצריהן.

בפועל, אם נמנה, כדברי הגר"א, את הערים נגיע רק לשנים עשרה ערים בלבד. א"כ, מי הן שתי הערים החסרות?

ביאור רש"י על הפסוק:

רש"י פירש על פי חז"ל שאכן כן מנויות ארבע עשרה ערים באופן הבא:

לאחר שמנה הכתוב תשע ערים, חמש הערים הנוספות על מנת להגיע לארבע עשרה ערים, מופיעות כולם לפי רש"י בפסוק הבא:

וְצֵלַע 2. הָאֵלֶף 3. וְהַיְבוּסִי הִיא יְרוּשָׁלַם 4. גִּבְעַת 5. קְרִית

עָרִים אַרְבַּע עֶשְׂרֵה וְחֲצָרֶיהֶן

הקשיים בפירוש זה הוא הם כדלהלן:

א. מסתבר לקרוא את שם העיר "צלע האלף" כעיר אחת משתי סיבות:

א. כל עיר הנמנית ברשימות, מלבד העיר הראשונה, עם "ו" החיבור לפנייה. לכן, מסתבר

ש"האלף" היא מרכיב אחד משם המורכב משתי מילים: "צלע האלף"

ב. ה"ה" של "האלף" נסמך לשם שלפניו

ג. "גבעת" ו"קרית" מסתבר לקרוא אותם לא כשני ערים כפירוש רש"י אלא כעיר אחת "גבעת

קרית ערים" מהסיבות הבאות:

א. אין את "ו" החיבור המציין עיר נוספת כמו בשאר רשימות הערים.

ב. ה"ת" שב"גבעת" ו"קרית" היא תמיד אות הנסמכת למילה שאחריה ומציינת שהיא לא

מילה העומדת בפני עצמה.

א. "גבעת קרית ערים" הוא מקום ידוע: ה"גבעה" זוהי הגבעה הסמוכה לקרית יערים, שם

שכן ארון ד', ו"קרית ערים" זוהי "קרית יערים" הקרויה גם "קרית ערים" בספר עזרא ב, כה.

הפיתרון לבעיות ע"פ הגר"א:

בעקבות קושיות אלו הגר"א פירש באופן אחר את הפסוק:

א. "צלע האלף" היא עיר אחת.

ב. "גבעת קרית" היא עיר אחת, כשהמילה הבאה "ערים" גם היא מצטרפת לשם העיר

ומשמשת כמילה שלישית המתארת את שמה של אותה עיר.

הבעיות שפירשו של הגר"א נכנס אליהן הן:

א. יש רק שנים עשרה ערים במקום ארבע עשרה.

ב. החותמת של רשימה זו שונה מכל שאר רשימות הערים: בכל הרשימות הסיום הוא "..."

ערים (מספר הערים) וחצריהן". בפסוק זה המילה ערים המשמשת כחלק מהשם האחרון ברשימת

הערים, נעדרת מחותמת הרשימה.

הכיצד מתמודד הגר"א עם קושיות אלו? הבא נתבונן בפירושו (שם): "לא חשיב בפרטות אלא ערים המוקפות חומה".

כלומר: רק שתיים עשרה הערים המוזכרות בשמותן הן מוקפות חומה ויש עוד שתיים שהכתוב מודיע שהן קיימות אך לא נוקב בשמותן.

על מנת להבין מנין לגר"א שהערים המוזכרות היו מוקפות חומה חייבים להניח שהוא סובר כפי שאומר רבי שמעון בן לקיש שהערים המנויות בספר יהושע מוקפות חומה היו.

אך אם כן, מנין לגר"א להוציא שתיים מתוך הארבע עשרה ולהותיר אותן ללא חומה? כדי לענות על שאלה זו ננסה לבאר שתי עקרונות חשובים מתוך דברים אלו של הגר"א, שעל פי הם למד הוא לימוד זה:

א. כל הערים המוזכרות בשמותן ברשימות הערים בספר יהושע היו מוקפות חומה. ולכן, על אלו הלא מוזכרות ניתן להסיק שהן לא היו מוקפות חומה.

ב. החותמת אצלנו הנעדרת מהמילה "ערים" (משום שמילה זו בפסקינו משמשת כחלק ששם העיר "גבעת קרית ערים") וקובעת רק את מספרן, מלמדת אותנו שרק המקומות המכונים "ערים" הן המוקפות חומה, אך מי שלא זכה בתואר זה, כמו הארבע עשר ערים שבפסקנו, לא בהכרח שהוא מוקף חומה.

א"כ, אלו הם ההנחות שמלמד אותנו הגר"א ל"כל גבולי ישראל":

שני קריטריונים על מנת להיחשב כ"מנוי בספר יהושע":

א. המנויה בשמה ברשימות הערים בספר יהושע.

ב. מקומות שכוננו בתואר "ערים".

שתי הערים הנוספות שלא כונו בשמות והן המשלימות למספר ארבע עשרה היו ללא חומה, משום שהן לא נחשבות כמנויות כי הן לא הוזכרו בשמותן ולא כונו בתואר "ערים".

עוד שני לימודים מלמדנו הגר"א:

א. "גבולי ישראל" מרמז על לשונו של רבי יוסי ברבי חנינה ש"ערי גבול" מנה יהושע.

ב. גבעון היא עיר של לויים ועליה מעיד הגר"א שהיא מוקפת חומה. כלומר: היו גם ערי לויים המוקפות חומה.²



רמז לפירושי רש"י והגר"א בטעמי הפסוק

המלבי"ם בפירושו לפסוק זה מביא גם את פירוש רש"י וגם את פירוש הגר"א כשתי אפשרויות להבנת הפסוק.

(ב). נתן זה ישמש אותנו בשאלת היות חומה בערי הכהנים והלויים, דוגמת בית שמש שהיתה עיר כהנים.

אם נתבונן בטעמי הפסוק בו אנו עוסקים (יהושע יח כח), נבחין בו רמיזה² לכך שיש לקרוא ולפרש אותו באופן כפול:

בספר יהושע מנויות עשרות רבות של רשימות ערים. בסוף כל רשימת ערים ולפני לשון הכתוב המסכם את מספרם, מופיע הטעם "אתנחתא". אולם, פסוקינו, באופן יוצא דופן, נעדר טעם זה ובמקומו יש טעם אחר: "זקף קטן". מה משמעות שינוי זה?

אתנחתא נחשבת כהפסקה מוחלטת בפסוק, לעומת זקף הנחשב כהפסקה רכה יותר. כלומר: החלוקה בין שמות הערים לסיכומם בכל מקום היא ברורה, אולם בפסוקינו היא יותר מוקלשת: מצד אחד יש הפסקה, כשיטת רש"י המבדיל בין המילה "קרית" למילה "ערים", אך מצד שני ההפסקה הפעם חלשה יותר. בכך יש רמז לשתי הפרשנויות:

א. האפשרות שבחר הגר"א לבאר את הפסוק: ההפסקה הלא מוחלטת מורה על האפשרות לחבר בין המילים ולקרוא אותם כצמודות - "קרית ערים".

ב. האפשרות שרש"י ביאר את הפסוק: יש להפסיק בין המילה קרית למילה ערים כי המילה ערים משמשת כחלק מסיכום הפסוק ולא המשך לשם המקום.



דעת הרמב"ן ואחרונים

א"כ, ע"פ רש"י, קרבן העדה והגר"א אין מחלוקת בין רשב"ל וריב"ח לגבי הקביעה שכל הערים המנויות בספר יהושע מוקפות חומה היו.

נראה כי גם הרמב"ן סבר כפרשנים אלו. ניתן ללמוד זאת מהאופן בו הוא הסביר את הספק בגמרא לגבי העיר הוצל (חידושי הרמב"ן מגילה ה:): "וכן בהוצל דבנימין היה ביד מקצתם קבלה שהיא מנויה ביהושע בחלקו של בנימין והיו חוששים לקבלתם".

ומה בכך שהוצל היא אחת מהערים המנויות ביהושע? הרי לא די בכך, אלא יש גם לדעת שהעיר היתה גם מוקפת חומה? ולכאורה היה צריך הרמב"ן לכתוב ש"היה ביד מקצתם קבלה שהיא בעלת דין של עיר חומה", אלא מכאן שדי לנו לדעת שהעיר מנויה ביהושע ע"מ לדעת שגם היה לה חומה.

קביעה זו שהמנויות ביהושע מוקפות חומה היו מובאת במספר ספרים וכדלהלן:

א. הרב יהוסף שווארץ: "כל ערי אה"ק תובב"א הנזכרים בספר יהושע... זמן קריאת המגילה ביום ט"ו דוקא בלא ספק כי הם בחזקת מוקפות חומה מימות יהושע בן נון... קוראין ב"ד

(ג). המקור לכך שטעמי המקרא לומדים פרשנויות לפסוקים הוא מהפסוק (עזרא ח, ח): "ויקראו בספר בתורת האלוהים מפרש ושם שכל ויבינו במקרא".

הגמרא בנדרים לו: אומרת על פסוק זה: "ויבינו במקרא זה פיסוק טעמים".

הרא"ש אומר על כך: "שעל ידי הניגון מבינים לחבר המקרא למעלה או למטה".

עיינן בספר "ויבינו במקרא" לרבי נפתלי צבי יהודה גטינגר בפתיחה לספרו על החילוק בין אתנחתא לזקף קטן, ועיינן עוד בספר "שערי זמרה הארוך" לרב שלמה זלמן הענא.

בברכה וגם ביום ט"ו בלא ברכה מספק, והטעם אף שידענו בבירור שהיו מוק"ח מייב"ן, אכן הספק שמא תכונתם הנוכחית אינה במקומה הראשונה ממש, שנבנה קצת רחוק ממקומה הראשון...".

ב. מעשה חושב - הרב משה בצלאל לוריא¹:

המעשה חושב בביאורו על מסכת ערכין מניח כהנחה פשוטה בקושינו על הברייתא המובאת בגמרא, המניחה כהנחת ביניים שערי הלויים לא היה חומה, שהנמנה בספר יהושע הוא מוקף חומה (ד"ה "אלא בתי ערי חומה"): "לכאורה תקשי מהך ברייתא אהא דבירושלמי... "אמר רשב"ל דעירות שמנה יהושע מוקפות חומה מנה" והרי חברון נמנה ביהושע... ואת שדה העיר ואת חצריה נתנו לכלב... ועל כורחך חצריה לא היה מוקף וע"כ חברון דנמנה ביהושע, שהוא בכלל ערי חומה לרשב"ל, היא העיר מקלט וברייתא אמרה דעיר מקלט ע"כ אינה עיר חומה...".

ותשובתו על הקושיה היא: "אף דהיתה עיר מקלט מדנמנה ביהושע סתרו חומתה כשנתנה עיר מקלט (כלומר: תירוץ הגמרא היה ידוע למקשן וכל קושינו ותירוצו היו על דרך השקלא וטריה)".

ונדייק בדבריו:

מדוע לא הביא המעשה חושב ראייה ברורה מפסוק מפורש שיש לחברון חומה ("ערים גדולות ובצורות" (יהושע יד יב) ומתבאר שם ברש"י (שם ובבמדבר יב, יג) ובעוד פרשנים כי מדובר בעיר חברון) אלא הביא ראייה שיש עליה מחלוקת האם המנויות ביהושע היו מוקפות חומה?

מדוע לא תירץ המעשה חושב שהגמרא בערכין לא כרשב"ל אלא כריב"ח, ובכך נח יותר היה לתרץ את קושינו על הגמרא?

אלא מכאן ראייה שלדעת המעשה חושב דברי רשב"ל הם לכו"ע ולא נתונים למחלוקת.

ג. הרב יחיאל מיכל טיקוצ'נסקי²:

בספרו "ארץ ישראל" דן הרב טיקוצ'נסקי בדינם של מספר ערים לעניין החשבתן כמוקפות חומה והחלת דין מגילה בט"ו, ומזכיר שם את צרעה אשתאול ועקרון. ערים אלו, המקור היחיד להחשיבן כמוקפות הוא משום שהן מנויות בספר יהושע. הסיבה שהרב טיקוצ'נסקי לא מחייב ערים אלו בסופו של דבר במקרא מגילה בט"ו משום הספק בזיהוי מקומות אלו. (ומובא בספר ביצחק יקרא³ של הרב אביגדור נבנצל שבנוגע למחלוקת בין הרב טיקוצ'נסקי לבין המשנה ברורה ההלכה היא כדעת הרב טיקוצ'נסקי)⁴.

ד. נרות אהרון - הרב אברהם אהרון פראג (עמ' עג): "... דליכא מאן דפליג שהנזכרות ביהושע הם מוקפות כי כן מפורש בקרא כמה פעמים בענין העיירות שכתוב "ערים כך וכך וחצריהם" משמע שהמנויות הם מוקפין חומה... וגם בלא"ה היינו תולים במיעוט ערכינו ולא היינו דוחים דעת ר"ל מפני הנראה ממשוטו של מקרא עפ"י הבנתנו".

(יד). חי בן השנים תקצ"ה-תרע"ה, רבן של כמה ערים בליטא ופרשן חשוב על הש"ס.

(טו). יצחק יקרא קונטרס ההנהגות בסוף חלק ו של המשנה ברורה, הנהגות ומנהגים אות א.

(טז). ועיין עוד בספק "פורים דמוקפין דבאר שבע" עמ' ז במכתב הברכה של הרב דב שטינברג בשם הרב יוסף שלום אלישיב שהרב טיקוצ'נסקי הוא בר סמכא בעניינים אלו והלכה כמותו.

ה. פוסקים בני זמנינו:

העיר באר שבע קיבלה דין ספק מוקפת חומה ע"י גדולי הפוסקים בדורינו. הספק הוא על מיקום העיר ולא על כך שבאר שבע היתה מוקפת מימות יהושע בן נון. המקור היחיד ללמד את באר שבע בדין מוקף לא היה מסורת ולא מציאת חומה עתיקה אלא מכח זה שהיא מנויה בספר יהושע."



ערי בית שמש

סביבות בית שמש של ימינו יש שמונה ערים קדומות שנמצאות סמוכות או נראות לעיר בית שמש של ימינו, ואלו הן: בית שמש, ירמות, עזקה, צרעה, שוכה, זנוח, עין גנים ואשנה. נעיין בפסוקים ונראה כיצד ניתן ללמוד מהם על קיום של חומה מימות יהושע בן נון: יהושע יט מא-מח: "צָרְעָה וְאַשְׁתָּאוֹל וְעִיר שָׁמֶשׁ... הָעָרִים הָאֵלֶּה וְחִצְרֵיהֶן". יהושע טו לג-מא: "בְּשַׁפְּלָה אֲשֶׁתָּאוֹל וְצָרְעָה וְאַשְׁנָה: וְזִנּוּחַ... יְרֵמוֹת וְעֵדְלָם שׁוֹכֵה וְעִזְקָה: עָרִים אַרְבַּע-עָשָׂר, וְחִצְרֵיהֶן".

א"כ, הערים הללו המנויות ביהושע אלו הן ערים המוקפות חומה מימות יהושע בן נון. ראייה נוספת מביא רבי יהוסף שוארץ, בספרו שו"ת דברי יוסף דף ו. שם הוא מוכיח מהירושלמי שמלבד הערים המוזכרות ביהושע, גם ערים המוזכרות בספר נחמיה היו מוקפות חומה וכך אומר הירושלמי (מגילה א, א): "לוד וגיא החרשים מוקפות חומה מימות יב"ן. ולמה לא אמרן "ואונו"? בגין דכתיב... והכתיב (דברי הימים א ח) "ובני אלפעל ... הוא בנה את אונו ואת לוד ובנותיה?"

"אמר רבי לעזר בי ר' יוסה: בימי פילגש בגבעה חרבה ועמד אלפעל ובנייה".

מבאר קרבן העדה את שאלת ותשובת הגמרא על אי צירופה של העיר אונו לערים המוקפות חומה מימות יהושע בן נון (קרבן העדה ד"ה "ולמה לא"): [הסבר שאלת הגמרא] "שהרי בקרא בנחמיה כתיב "לוד ואונו גי החרשים" (נחמיה יא לד). [הסבר התשובה]: ומשני: בגין דכתיב אונו בקרא, ולא איצטריך לאשמועין".

כלומר: הנחת יסוד של הגמרא היא שעיר המוזכרת בנחמיה היא מוקפת חומה מימות יהושע בן נון.

אם כך, התבוננות בפסוקים שבספר נחמיה תפגיש אותנו עם שלוש מהערים בהן אנו עוסקים (נחמיה יא כט-ל): "... וּבְצָרְעָה וּבְיֵרֵמוֹת: זָנַח ... עִזְקָה וּבְנִתְיָה".

יז). הפוסקים שקבעו שם דין זה הם: הגאון הרב יוסף שלום אלישיב, הגאון הרב יחיאל מיכל טיקוצ'נסקי, הגר"ח קנייבסקי, הגאון הרב שלמה גורן, הגאון הרב אביגדור נבנצל, הגאון הרב דוב ליאור ועוד.
יח). נרצה בהמשך להוכיח שזו העיר בית שמש.

נבחן כעת ביסוסים נוספים להימצאות חומה בשני ערים^ט מתוך כל שמונת הערים הללו: בית שמש וירמות.



חומת בית שמש

בית שמש מוזכרת בתנ"ך לראשונה בתיאור גבולה הצפוני של נחלת שבט יהודה (יהושע טו י-יא): "וְנִסְכּוֹ הַגָּבֹול מִבְּעֵלָה יָמָּה... וַיֵּרֶד בֵּית שֶׁמֶשׁ וְעֵבֶר תְּמָנָה".

יש הרוצים לטעון כי די באיזכור זה בספר יהושע כדי להיחשב כעיר ה"מנויה בספר יהושע", אולם יתכן וכוונתה של הגמרא ש"ערים מנויות" הן רק ערים המופיעות ברשימות הערים עם החותמת "ערים... וחצריהן". לכן, לא די יהיה לנו להסתפק בפסוק זה כהוכחה לחומה בבית שמש.



א. בית שמש-עיר שמש

האם עיר שמש המנויה בין ערי שבט דן ובית שמש המוזכרת בגבול נחלת יהודה הן אותה העיר?

ההנחה של ספר תבואות הארץ (עמ' קס"ז)^ט היא שכן, ואכן, קביעה זו נראית כמסתברת. בית שמש היא אחת מארבע ערי גבול בין שבט יהודה לשבט דן, שרשימת שמויתהן חוזרת על עצמה גם ברשימת ערי יהודה וגם ברשימת ערי שבט דן: צרעה, אשתאול בעלה (היא קרית יערים) ובית שמש. על העיר בעלת נאמר בירושלמי (סנהדרין פרק א): "הדא 'בעלת'?" מיהודה וזימנין מדן: "אלתקא וגיתותן ובעלת" (יהושע יט) הרי הן מדן, "בעלה ועיים ועצם" (יהושע טו) הרי הן מיהודה? ... בתים מיהודה ושדות מדן".

הגמרא בחרה לראות את הערים "בעלה", המוזכרת בנחלת יהודה, ו"בעלת" המוזכרת בנחלת דן כעיר אחת, למרות השם השונה^ט שיש בכל נחלה ולמרות שהעיר בעלת מופיעה בפסוק בין ערים הממוקמות בחלק אחר של נחלת דן.

ט. עיקר הביסוס של זיהוי הערים הקדומות ובצרוף עוד נתונים נוספים הוא של בית שמש וירמות, ולכן במאמרינו זה התמקדנו דווקא בהן. בנוגע לשאר הערים עיין באריכות בספרנו "חומת בית שמש".

כ. כך לדוגמא טוענים לגבי הישוב שילה (שם הונהג לקרוא יומיים בפורים) ששמה רק מוזכר ביהושע אך לא נמנה ברשימות הערים שבסופן יש את החותמת "ערים וחצריהן".

כא. בספר תבואות הארץ עמ' קיז הוא מוסיף הערה שראה ב"תנ"ך קניכות" ש"עיר" בית" ועין" מתחלפות בהרבה ספרים ביחס לבית שמש וכולן אותה עיר.

כב. הגמרא לא הסבירה מנין לה חלוקה זו. מסברא ניתן לומר חלוקה זו מותאמת לתכונות השבטים. יהודה שייך לבני לאה המשוויכים ל"אנשי העיר" ודן שייך לבני רחל המשוויכים ל"אנשי השדה". ראה עוד על הענין במאמרו של הרב מרדכי הוכמן "מכת הארון והיתר מכירה" שנמצא באתר "ישיבה".

נראה שהיה שיתוף פעולה וקשר מיוחד בין רביעיית הערים הללו (דברי הימים א, ב, נג): "ומשפחות קרית יערים... מאלה יצאו הצרעתי והאשתאלי".

כך גם בסיפור של ארון ד' בבית שמש (שמואל א ו כ-כא): "ויאמרו אנשי בית שמש... וישלחו מלאכים אל יושבי קרית יערים לאמר השבו פלשתים את ארון ה' רדו העלו אתו אליכם".

פסוק נוסף מובא בתחילת ספר שופטים (א לד-לה). שם מתואר כי האמורי לא אפשרו לדן לנחול את נחלתם וישבו בערים המיועדות לדן. שמות הערים שלא ננחלו היו: הר חרס אילון ושעלבים.

השידוך בין המקומות הללו מופיע בתנ"ך גם בתיאור נחלת דן (יהושע יט מא-מב): "... ועיר שמש ושעלבין ואיילון..."

ועוד פעם נוספת בספר מלכים (מלכים א, ד, ט): "בשעלבים ובית שמש ואילון בית חנן".

סביר להניח כי שלושת שלישיות הערים הללו המובאים בשלושת הפסוקים מלמדות אותנו כי בית שמש, עיר שמש ואף הר חרס (שפירושו שמש) הם מקום אחד. כך מובא בספרים הפנימיים (פרי עץ חיים - שער ר"ח חנוכה ופורים - פרק ו): "... ה"שמש" נקרא "חרס", אותיות "חסר", כשהיה במדרגה התחתונה, שנהפך ה' של "סהר" ל'ח' של "חרס" אותיות " חסר", אין לה מקום לצאת בו האור, ועל זה נאמר: "האומר לחרס לא יורח", כי כשנקרא "חרס" לא יורח כלל".

וכן בספר ספר לשם שבו ואחלמה - ספר הדע"ה חלק ב - דרוש ג ענף יג: "כי הנה יש ג' בחי' והם שמש וירח, חמה ולבנה, חרס וסהר. ושמש וירח הוא בריאה, חמה ולבנה הוא ביצירה, חרס וסהר הוא בעשיה".

שמה של היער משתנה בהתאם לאופיים של בעלי היער, ובהתאם לשלבי הגאולה בה עם ישראל נמצא. יתכן גם שמהות כל שבט צובעת שם אחר לעיר: יש כינוי של שבט יהודה לעיר - בית שמש, כינוי של דן - עיר שמש, וכינוי של האמוראים לעיר - "הר חרס".²²



כג). השינוי בין "הר". "עיר" ו"בית" יכול להתבאר ע"פ המדרש הבא (פסחים פח): "ואמר רבי אלעזר: מאי דכתיב "והלכו עמים... אל בית אלוקי יעקב וגו' (ישעיהו ב) לא כאברהם שכתוב בו הר, שנאמר "אשר יאמר היום בהר ה' יראה" (בראשית כב), ולא כיצחק שכתוב בו שדה, שנאמר "ויצא יצחק לשוח בשדה" (בראשית כד) אלא כיצחק שקראו בית, שנאמר ויקרא את שם המקום ההוא בית אל". (בראשית כח).

"הר" "שדה" ו"בית" הם אופנים שונים של עבודת ד' שהתפתחו אצל האבות:

אברהם -הר- מקום גבוה המשקיף על הכל מקביל ל"הר חרס" -אור חלוש וגבוה המנסה להאיר את הסובב יצחק -שדה -חיבור והתמזגות עם כל המרחב, מקביל ל"עיר שמש" -אין הר וגם אין התכנסות. שבט דן כאמור, נטלו את השדות שמחוץ להקום הבתים והמגורים של היער.

יעקב -בית -בידול והתכנסות במעגל פנימי המקרין החוצה. מקביל ל"בית שמש" -ריכוז "אור השמש" במקום אחד. בניית הכלים שלתוכם יצקו את האור.

אם כן, שינוי השם מציין תהליך שעוברת השמש ממצב בו של אור מתפור ומתבזבז למצב בו האור מתרכז ומתכנס למקום מסוים ושומר על עוצמתו.

הרחבה על ענין היער בית שמש ומהותה נמצאת בספרי "בית שמש -עיר העתיד".

ב. ראייה מהירושלמי

הגמרא בירושלמי במסכת מגילה (פרק א הלכה א) עוסקת בענין ערי חומה ומביאה בהקשר זה את דברי רבי יוחנן: "מגבת ועד אנטיפטוס שישם ריבוא עיירות היו והקטנה שבהן היתה בית שמש...".

כלומר: בית שמש מוזכרת כאחת מערי החומה הרבות שהיו באזור זה.

אמנם אפשר היה להבין שרבי יוחנן מנה את כלל הערים, לאו דוקא המוקפות חומה, אך שתי סיבות מביאות אותנו להסביר שרבי יוחנן דיבר דוקא על ערי חומה:

א. ההקשר שאמירה זו הובאה בגמרא מסתבר להבינה שמדובר בערי חומה.

ב. ע"פ האופן בו רש"י, הגר"א וקרובן העדה הבינו את המשך הגמרא¹:

רבי יוסי ברבי חנינא חולק על רשב"ל האומר שיהושע "ערי חומה מנה" ואומר שיהושע מנה ערי גבול, ומבאר בדבריו קרבן העדה שעל פי ריב"ח ערי חומה היו יותר ממה שנמנו בספר יהושע. ומנין לו לקרבן העדה שהיו יותר ערי חומה?

אלא ע"כ, קרבן העדה הבין שדברי רבי יוחנן נאמרו על ערי חומה, ורבי יוסי ברבי חנינא מסביר מדוע בספר יהושע נמנים מהן רק רשימה מצומצמת בלבד. הבנה זו גם תואמת את דברי רש"י והגר"א שמבארים בספר יהושע כדעת רשב"ל שכל ערי יהושע מוקפות חומה ובכל זאת גם סוברים שערי גבול מנה כדעת ריב"ח.



ג. ראייה מהארכאולוגיה

כתב הבית יוסף (סימן תרפ"ח): "כיון שאנו רואים אותה שהיא מוקפת חומה באה לכלל ספק אם היא מוקפת מימות יהושע".

ניתן להבין על פי דבריו כי כל עיר שמצאו בה חומה קדומה ראויה להיחשב כעיר מסופקת גם אם אנו לא יודעים לתארך אותה לימות יהושע בן נון.

בחפירות בתל בית שמש נמצאה חומה ולא מן הנמנע ליחסה לתקופת ימות יהושע בן נון.²

ע"פ הגר"ד ליאור, מאחר ונפסק כי "סימנים דאוריתא", הרי ניתן להישען על מימצא זה כראיה לחומה בבית שמש.³

(כד). הרחבה גדולה יותר של לימוד זה מובאת לעיל בתחילת פרק זה.

כה). הממצאים הארכאולוגיים מורים על כך שהחומה היא מהתקופה המכונה "הברונזה התיכונה". החומה הקיפה את שטח העיר ונמצאו שרידי שורה הדרומי.

מתי הייתה תקופת "הברונזה התיכונה"? ע"פ התיארוך המקובל וע"פ תיאורו של הרב פרופסור יואל אליצור תקופה זו היא התקופה מימי האבות, ועד עת נכנס יהושע בן נון ארצה. החומה התקיימה ע"פ הערכת הארכאולוגים, כ-400 שנה. לאחר מכן, נותרה העיר פרוזה. כלומר: לפי התיארוך הנ"ל, חומה זו אכן תואמת מימות יהושע בן נון!

כו). עיין על כך בהסכמה של הגר"ד ליאור לספרנו חומת בית שמש.

חומת ירמות

בספר יהושע יש מספר ראיות ורמזים להימצאות חומה לעיר ירמות:

א. כפי שהארכנו להוכיח לעיל, כל עיר המנויה ברשימות הערים בנחלות השבטים בספר יהושע היא עיר מוקפת חומה. על ירמות נאמר (יהושע טו, לה-לו): "יְרָמוֹת וַעֲדָלָם שׁוֹכָה וַעֲזָקָה: ... עָרִים אֲרָבֶע-עָשָׂרָה, וְחִצְרֵיהֶן".

ב. מלך ירמות הוא אחד מחמשת המלכים הגדולים של ארץ יהודה שהנהיגו את המלחמה נגד בני ישראל, ומוזכר כשלישי לאחר ירושלים וחברון, והעיר נחשבת כ"אחת מערי הממלכה" (יהושע י, ב) ואין הדעת סובלת שהוא מלך בישוב פרוזי. מלך ירמות גם מנוי בין ל"א המלכים הכנענים החשובים והבולטים (שם יב ז-כד): "וְאֵלֶּה מַלְכֵי הָאָרֶץ אֲשֶׁר הָכָה יְהוֹשֻׁעַ... מֶלֶךְ יְרָמוֹת אֶחָד... כָּל מַלְכִים שְׁלֹשִׁים וְאַחָד".

הערים הכנעניות החשובות היו ערים מוקפות חומה, כפי שגם העידו בתורה המרגלים ששלחו בני ישראל מהמדבר (במדבר יג כח): "אָפֶס כִּי עֹז הָעָם הָיָשָׁב בְּאֶרֶץ וְהָעָרִים בְּצֻרוֹת גְּדֹלֹת מְאֹד".

ג. במלחמה הניסית בה העמיד יהושע את השמש כנגד חמשת המלכים, כשבתוכם גם לוחמי העיר ירמות, נאמר (יהושע י, כ): "וַיְהִי כְכֹלֹת יְהוֹשֻׁעַ וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל לְהַכּוֹתָם מִכָּה גְדוֹלָה מְאֹד עַד תָּמָם וְהַשָּׂרִידִים שָׁרְדוּ מֵהֶם וַיָּבֹאוּ אֶל עָרֵי הַמִּבְצָר".

כלומר: לוחמי ערים אלו, ובתוכם לוחמי ירמות, נסו לעריהם המבוצרות.

ד. קיימת חומה עתיקה ומרשימה מאוד שנחשפה בחפירות בתל ירמות. על פי הממצאים נראה כי היא מעולם לא נחרבה.¹²

ה. כפי שביארנו לעיל בשם שו"ת דברי יוסף ע"פ קרבן העדה בפירושו על הירושלמי, הנחת הגמרא שם היא שכל הערים המוזכרות בספר נחמיה היו מוקפות חומה מימות יהושע בן נון. בספר נחמיה נאמר (נחמיה יא כט-ל): "... וּבְצָרָעָה וּבְיָרָמוֹת: וְנָח... וְזָקָה וּבְנִתְיָה".



סיכום המאמר

המקורות לידיעתנו מהם ערי החומה בימי יהושע בן נון:

א. רשימות הערים המנויות בספר יהושע. דבר זה אינו נתון במחלוקת אלא מוסכם לכו"ע, כך סוברים רש"י, הרמב"ן, קרבן העדה והגר"א ועוד אחרונים נוספים.

ב. ערים המוזכרות בספר נחמיה. כך סובר שו"ת דברי יוסף ע"פ ביאור קרבן העדה על הירושלמי.

כז. הארכאולוגים משייכים חומה זו לתקופת הברונזה הקדומה, תקופה שקדמה ליהושע בן נון. ועיין עוד בהרחבה על כך בספרנו חומת בית שמש.

ע"פ קביעות אלו, ערי החומה העשויות להיות באזורנו ונמצאות ברשימות ספר יהושע ונחמיה הן הערים הבאות: בית שמש, ירמות, זנוח, צרעה, עזקה, שוכה, אשנה ועין גנים. הערים בעלי הנתונים המובהקים ביותר לחייב את העיר בית שמש בת ימינו הם ירמות ובית שמש. לערים אלו הבאנו ראיות נוספות למציאות חומה מימות יהושע בן נון:

בית שמש:

- א. מוזכרת ביהושע, ומנויה כ"עיר שמש"
- ב. מוזכרת בירושלמי כעיר מוקפת חומה מימות יהושע בן נון.
- ג. נמצאה בה חומה המתאימה בתיארוכה הארכאולוגי לימות יהושע בן נון.

ירמות:

- א. מנויה ביהושע ונרמזת כאחת מ"ערי המבצר" וכאחת מערי הל"א מלכי כנען.
- ב. מוזכרת בספר נחמיה.
- ג. נמצאה בה חומה המתאימה בתיארוכה הארכאולוגי לאחת משתי השיטות שהבאנו.



הרב עובדיה יוסף

בן הגר"י יוסף זצ"ל

בדין קריאת המגילה בבית שמש מצד חרב וגדר סמוך

יש לדון על העיר בית שמש מדין סמיכותה לירמות האם יש לו דין של כרך חרב

מיושבו

הקשה הצ"ח על מסכת מגילה והלא טבריא סמוכה לחמתן ומדוע לא קראה בטו מכח חמתן, וישב שצריך גם סמוך וגם נראה ולכן לא הועיל היות שבטבריא בעמק, ומכאן יצא לרמב"ם שלא מספיק בסמוך שאינו נראה, ע"ש. והנה - מלבד זה שבדעת הרמב"ם אין לומר כלום על טבריא כיון שהוא לא דיבר על זה, וי"א שיסבור שהוא בט"ו, וכמש"כ בתשובה מאהבה ח"א סי' רי, וע' בתורת רפאל (סי' קכג), - הרבה תירוצים וישובים נאמרו בדבר זה. ועתה לא באנו אלא לאחד הישובים של האחרונים - שאין לו הכרח כיון שנאמרו רבים תירוצים אחרים - והוא הרב משאת משה ח"ב (חאו"ח סימן ג), שאם מיושב מגויים נחשב לחרב והסמוך לו לא קוראים. וחמתן היה חרב מיהודים באותה תקופה ולכן בטבריא לא קראו, והרב חיד"א בספרו החשוב ברכי יוסף הביא את דבריו ודן בהם. ובתחילה הוא סבר כשדה יהושע וקרנן העדה בביאור הירושלמי והעלה שהחרב והסמוך לו קוראים בי"ד, ולאחר מיכן הוא מביא דברי הר"ן משם הרמב"ן שגורס חוצה לארץ קוראים בו אין קוראים, מלשון שאלה, ולפי זה גם כרך החרב והסמוך קוראים בהם,

אמנם בהמשך דברי הר"ן בדין עשרה בטלנים שהביא דברי הרמב"ן שקורא בי"ד, והביא הוכחה לזה מהירושלמי, אף שהגירסא מתחלפת, ופירושו אינו ברור. עכ"ד הר"ן. ולכאורה לפי גירסתו בירושלמי הנז', ופירושו, לא זו בלבד שאין בו י' בטלנים, אלא אף שאין בו אלא גויים, ישראל דנמצא בו קרי בט"ו, ואיך כתב דהרמב"ן הוכיח מהירושלמי דאם אין בו י' בטלנים קרי בי"ד. ולבי אומר לי, כי זאת לפנים הרמב"ן אייתי הירושלמי והוה גריס בחוצה לארץ קורין, ולפ"ז הוכיח דמוקפין כי הדדי אף בח"ל, ושוב דחה גירסא זו, וקיים גירסתו בחוצה לו קורין. ומזה הוכיח דאם אין בו עשרה בטלנים קרי בי"ד. והיינו דכתב הר"ן ברישא, ואם הירושלמי מתפרש כך, רמז דזה לפי גירסא אחרת. עכ"ד הרב חיד"א.

הרי לנו שהחיד"א חוזר בו וסובר שכרך חרב לא קוראים מכח זה שליבו אומר לו שיש גירסא אחרת לבסוף ברמב"ן, והעיר על דברי הרה"ג עמודי אש אייזנשטיין (סי' ו לקראת סופו), שלנו שיש את הרמב"ן רואים שלא איירי כלל הרמב"ן בדין עשרה בטלנים על ירושלמי זה, והחילוק הוא בלשון כפר או כרך, ע"ש. וכן העיר הרב חזו"א סי' קנג והר צבי ח"ב (סי' קלא), על דברי הברכ"י שלא ראה דברי הרמב"ן והריטב"א בזה, ע"ש. והדברים ברורים.

והרי לנו דברי הראשונים, וכמו שכתב החיד"א בדעת הרמב"ן והר"ן שקוראים בכרך שחרב והסמוך לו בטו. ואין ספק בזה, ולכן מה שהמשנ"ב בבאה"ל מביא משם הברכ"י¹ שכרך שחרב לא קוראים בטו אינו לדינא ואינו ספק כלל ועיקר. זאת אומרת שאין כאן מחלוקת חזו"א עם החיד"א אלא הדברים של הרב חיד"א נפרכים, ואם היה יודע מדברי הרמב"ן לא היה חוזר בו מדבריו שכתב קודם לזה ופירושו בירושלמי².

ובקצירת האומ"ר יש בזה ירושלמי בשתי גירסאות ובשלשה פירושים. וז"ל הירושלמי - כרך שחרב ונעשה של גויים, אית חמי בו אין קורין בח"ל קורין, ע"כ. הרמב"ן גרס בחוצה לארץ קורין, וביאר שאם היה מוקף חומה בחו"ל מזמן יהושע בן נון בזה האם אמרינן שיקראו בו בטו, ופושט שהרי בזמן הגזירה היתה ישראל חריבה ובו אין קורין אבל בחו"ל קורין³, הרי שאם מוקף מזמן יהושע קוראים בט"ו, אמנם הרשב"א וכן הריטב"א הביאו גירסא אחרת שצריך לגרוס "בחוצה לו", ולא "בחוצה לארץ", ולכו"ע קוראים אותו בתמיהה - "קא מתמה חוצה לו שלא נתחייבו אלא מחמת סמיכות הכרך קורין בט"ו ובו שהוא היה עיקר אין קורין"? אמנם הגר"א בפירוש השני, כתב שהוא כפשוטו שאע"פ שבו אין קורין אבל בחוץ שמיושב קוראים⁴, אבל הריטב"א כתב בעיקר נוסחי כתוב כרשב"א אלא דנוסחא דחוקה היא, ויותר דייקא גירסת הרמב"ן, ועל כן יש ללמוד מזה לקרוא בחוץ לארץ בט"ו, ולא כגאונים, ע"ש. ושם הריטב"א

(א). הרב אלבה: המשנה ברורה לא הביא בשם הברכ"י שכרך שחרב לא קוראים בט"ו. הוא כותב: "כרך של עכו"ם שאין בו ישראל כלל ישראל הנכנס לכרך זה בפורים קורא בט"ו". ואחר כך הביא את דברי הברכ"י על הסמוך לכרך מסופק וסיים [ברכ"י].

הרב יוסף: היא גופא המחלוקת כדלקמן להבין את הביאור הלכה. שיש מבארים בבאה"ל שהוא סובר שחרב קורא ב"ד.

(ב). הרב אלבה: מסתבר שאכן היה חוזר בו ממה שנקט שבכרך עצמו קוראים ב"ד, אך אין סיבה להניח שהיה חוזר בו ממה שנקט בתחילה שבסמוך לכרך שחרב ב"ד, היות ולפי הרמב"ן והריטב"א הירושלמי לא עוסק בזה.

הרב יוסף: במאמר שבסוף דבריו חוזר על זה, ונכתוב שם בס"ד.

(ג). הרב אלבה: הרמב"ן ביאר שהשאלה היא מה כרך שחרב מ' בטלנים והתיישב, ופשט כדברי ריב"ל בבבלי שמוזה שבחוץ לארץ קוראים גם באופן כזה קוראים. אין ללמוד מדבריו על דין סמוך לכרך שחרב.

(ד). הרב אלבה: בין לפי הרשב"א ובין לפי הריטב"א הוא נקרא בתמיהה. הרשב"א מגילה דף ב ע"ב כתב: "קא מתמה חוצה לו שלא נתחייבו אלא מחמת סמיכות הכרך קורין בט"ו ובו שהוא היה עיקר אין קורין? הריטב"א מביא את הרשב"א, אלא שכתב אחר כך שהגרסה של הרמב"ן נראית יותר.

הרב אלבה: בהגר"א יש שני פירושים, והוא לא החליט שהפירוש השני הוא הנכון. באורח חיים סימן תרפ"ח סעיף א כתב: "ר"ל אם בחוץ לכרך קורין דהא שם לא מחמת חומה... וא"כ אף שבטל החומה קורין, כ"ש בתוכה (ותמה איך אפשר לומר שלא יקראו)... ואפשר לפרש הירושלמי דהוא לשון פשיטות בו אינן קורין אבל בחוצה לו קורין, מדלא נקט להיפך בחוצה לו קודם".

לפירוש הראשון הוא בלשון תמיהה, וכדברי הרשב"א. רק לפי הפירוש השני הוא לשון פשיטות. ולפי הפירוש השני יתכן שבכרך עצמו קוראים ב"ד, ויתכן שבט"ו והכוונה היא רק שבפועל אין קוראים כי אין שם אנשים. הגר"א לא כתב איזה פירוש עדיף.

הרב יוסף: אמנם בהיכל יצחק הרצוג כדלקמן נקט בדעתו שהעיקר פירוש השני ובנה כל פסקו על זה לקרות בירושלים אחר תש"ח, שהיתה חרבה, בט"ו. וכך נראה מדעת החזו"א בזה לאחוז בדעת הגר"א כן, למרות שהוא רואה גם את דברי הראשונים שלא ביארו כדבריו, אבל אני שומע שאין הכרח שכן דעתו של הגר"א.

מחפש להם נפק"מ אם בחו"ל קוראים בט"ו, ועל כן אם הנוסחא כרשב"א אין ראייה, אבל אם הנוסחא כרמב"ן יש ראייה שקוראים בחו"ל.

וסיכום השיטות בירושלמי בקצרה ביותר הוא¹ שהאמירה בירושלמי מתייחסת לשני מצבים:

[א] לקריאה בתוך הכרך החרב או כרך שגויים יושבים בו. [ב] לקריאה מחוץ לכרך כזה.

שתי אפשרויות להסביר את האמירה בחלק הראשון של המשפט: "בו אין קורין":

א. אמירה הלכתית - במצב כזה שהכרך חרב או כרך שגויים יושבים בו, אין לעיר מעמד הלכתי של עיר מוק"ח מימות יב"ן גם לעניין מקרא מגילה מאחר שבטלה קדושת החומה. המניעה לקרוא מגילה בט"ו באדר בעיר כזאת היא מניעה הלכתית.

ב. תיאור מצב עובדתי - כשהכרך חרב או שגויים יושבים בו, אזי העובדה היא שבכרך אין מי שיקרא מגילה בט"ו באדר.

האמירה בחלק השני של המשפט, משלימה את הנאמר בחלק הראשון: "חוצה לו קורין". ניתן להציע שלוש אפשרויות פרשניות:

א. משפט תמיהה שלילי - אם בתוך הכרך החרב אין קוראים בט"ו באדר בשל מניעה הלכתית או כתיאור מצב, הייתכן שמחוץ לכרך החרב, בסמוך ובנראה לו, יקראו בט"ו באדר? והתשובה היא שבוודאי שהם לא יקראו.

ב. משפט תמיהה חיובי - אם מחוץ לכרך החרב קוראים מגילה בט"ו באדר, הייתכן שבכרך החרב, אם יודמנו לשם יהודים הם לא יקראו מגילה בט"ו באדר? והתשובה היא שבוודאי שהם יקראו.

ג. משפט מוחלט - גם אם בתוך הכרך לא קוראים בט"ו באדר מסיבה כלשהי, מחוץ לכרך יש להמשיך לקרוא כמו בעיר מוק"ח מימות יב"ן.

הרי לנו שלר"ן והרמב"ן לא קאי אלא על תוכו חרב ולא על חוצה לו כלל, וכ"כ הרב מקראי קדש (סי' כה) בדעת הר"ן, משא"כ לרשב"א שקאי על חוצה לו דוקא.



ההבנה בדברי הביאור הלכה

ומעתה יש לנו להבין את דברי המשנ"ב בבאה"ל, שכתב וז"ל: או שסמוכין להם, כפר הסמוך לכרך שהיו קורין בט"ו ונהיה הכרך שמם יקראו בי"ד [דבר משה] כרך של עכו"ם שאין בו ישראל כלל, ישראל הנכנס לכרך זה בפורים קורא בט"ו. אם בכרך קראו בי"ד וט"ו מספק הכפרים הנראים וסמוכים קוראין בי"ד [ברכ"י]. עכ"ד. והנה כתבו לבאר בדברי הביאור הלכה בשתי אפשרויות - או שהוא מחלק בכרך חרב בין תוכו לחוצה לו, או שמחלק בין כרך חרב ושומם לבין אם יש בו גויים, והדבר צריך עיון מנלן חילוקים הללו. וראיתי שכתב הרב עידוא אלבה בהאוצר (גליון סג), שיש ליישב את דברי המשנ"ב שאין הפרש בין שומם לגרים בו נכרים,

ה). וכפי שסיכם בצורה ברורה בספר מגילה במוקפות חומה ע' 122.

ואיך יתכן לומר שבחוצה לו לא קוראים, מכיון שהוא לא הולך כרשב"א אלא כרמב"ן והר"ן ודברו רק על תוכו, אבל חוצה לו באמת לא יקראו, ע"ש. וכה"ג ס"ל לאדמו"ר מסאטמר, והיה מהיחידים שהחמיר כאן בארץ ישראל שלא לקרות בט"ו בברכה בירושלים, ולקרות גם ביום י"ד, וכמש"כ משמו הגרמ"א פריינד בספרו כתבי קודש (ע' פג - פו). ואפילו אם הצליחו ליישב את דברי המשנ"ב, אין אלו אלא דברי נביאות. מכיון שמנלן לחלק בין תוכו לחוצה לו בדעת הברכ"י שממנו שאב את דבריו, והלא הוכיח החיד"א בתחילה מהר"ן שס"ל שבתוכו חרב קורין בט"ו ופשוט לו שא"כ ה"ה בחוצה לו, ולבסוף טועה בהבנת הדברים כמש"כ כולם כנ"ל. ומעתה מנלן לחלק בין תוכו לחוצה לו. אמנם במשאת משה ס"ל לחלק כן, אבל החיד"א ברור שלא ס"ל כן, וכן דעת החזו"א (בסו"ס קנד), שאין לחלק בין תוכו לחוצה לו כלל ועיקר. ומעתה לדינא, מאחר שברשב"א איתא בהדיא שאין לחלק בזה, ובדברי הריטב"א והרמב"ן לא איירי בזה ואין הכרע בדבר, מנלן לדינא לחלק בזה נגד הרשב"א כשיש סברת המשאת משה, ולנגדו סברת החיד"א בברכ"י למעשה במסקנת דבריו. אמור מעתה שחילוק זה הוא לא מדברי הברכ"י שהוא מציין. והתקשה בזה הרב יצחק שחיבר רבה של ארגנטינה ברחון קול תורה (שנה לט כב) חוברות ז ח ע' כב), והמו"ל כתב לו שצ"ל שקטע זה הוא לא מהברכ"י כלל. דבר שהוא דחוק ביותר לאומרו.

והרב עידוא אלבה העלה שם שבאמת דעת המשנ"ב כדברי המשאת משה, אבל מש"כ שבשומם בתוכו קוראים בט"ו אינו מהברכ"י אלא הוא סברא דיליה, וכל זה בכדי להביא למצב שמקור המשנ"ב הוא מהמשאת משה. והאמת היא שהדברים בהדיא בברכ"י ואיך נחדש ונימא שאינו מברכ"י אלא סברא שלו.

ולבאר יותר שלכו"ע אין חילוק בין תוכו לחוצה לו, רק השאלה אם הוא בפועל או בפוטנציאל, והמשאת משה ס"ל שהיות שבפועל לא קוראים בחרב, אפילו שאם היו שם יושבים היו קוראים, היות שלמעשה לא קוראים לכן אין לקרות בחוצה לו, משא"כ למסקנת החיד"א

ו. הרב אלבה: המשנה ברורה כתב בתחילה שהוא מסתמך על הדבר משה. לענ"ד אין ספק שכוונתו להמשאת משה, והסברה מבוארת שכיון שסמוך ענינו גרידה אחרי הכרך, לא יקראו בט"ו כשהכרך עצמו לא קורא בט"ו. סברת המשאת משה מבוארת, מה שאין כן סברת החיד"א שלא ביארה ביחוד לפי מה שהוא עצמו נוקט בס"ק שאחריו שלא תמיד אומרים דין סמוך כשיש גריעות בכרך.

הרב יוסף: ולמה שיסמוך יותר על המשאת משה שלא ראה את הירושלמי והראשונים כמש"כ החיד"א ויסמוך על המשאת משה. וכדלקמן בסוף דברינו. ומה שהחיד"א בדין סמוך לספיקות ס"ל שלא קוראים יש לדבר על זה בנפרד, בסוף כל הנידונים בס"ד.

ז. הרב אלבה: לענ"ד הפסק לקרוא בכרך עצמו בט"ו אינו בגלל דעת הברכ"י כי בברכ"י לא כתוב שזו מסקנתו, אלא שהמשנה ברורה מכריע כפי שכתב הברכ"י יוסף לפני שחזר בו "לפי זה כרך של עכו"ם שאין בו ישראל כלל, ישראל הנכנס לכרך זה בפורים קורא בט"ו". כי זו היא לדעתו דעת הרמב"ן והר"ן, ולמעשה חילק בין הכרך עצמו לסמוך, כסברת המשאת משה שהזכירו בביה"ל בתחילת דבריו, אלא שלא כתב להדיא שחילוק זה הוא מהמשאת משה, כי המשאת משה עצמו לא כתב כך להדיא.

הרב יוסף: לדברך הוא פסיקה של המשנ"ב משלו ומדעתו, ולא נראה כן כלל, מאחר שכ"כ בברכ"י בהדיא קודם שחושב לבאר אחרת ברמב"ן, ובלשונו אי אתרמי איש יהודי בו קורא בט"ו.

הרב אלבה: כפי שביארתי עתה, דעתי היא שהיא פסיקה של המ"ב כפי מה שכתב הברכ"י יוסף.

שהיות שבפוטנציאל קוראים שם אם מתרמי לשם איש ישראל, גם בחוצה לו קוראים. ויותר מזה שחוצה לו חשוב יותר מתוכה לו, ולומדים תוכה לו מחוצה לו שקוראים בט"ו. ואחר שכך היא בהדיא דעת הרשב"א ואין לנו עוד מי שיאמר בזה דבר, ובאחרונים היא פלוגתא בין המשאת משה לחיד"א, מנלן שהמשנ"ב יחלק בזה נגד הברכ"י וכמשאת משה. וגם למעשה אחר שיש לנו את דברי הרשב"א בזה, שלא היה למשנ"ב ודאי שיש להכריע שחוצה לו קוראים בט"ו.

וכן דעת החזו"א כנ"ל שבכדי לחלק צריך להביא ראיה. וכ"כ בהדיא בהר צבי (חאו"ח סי' קלא), שצריך ראיה לחלק בין הסמוך לחרב, ע"ש.

ונראה יותר שהמשנ"ב מחלק בין אם יש בתוכו נכרים או שמשם, ולזה שבמקום שהוא שמש יש לקרות בי"ד [ולפי זה מה שנקט המשאת משה ח"ב (סימן ג), שעליו דן הברכ"י, רק את דין הסמוך לו כי כך היתה השאלה, ולא שואלים על תוכו כי היה שומם לגמרי, ע"ש], משא"כ כשיש שם נכרים נחשב למיושב וקוראים בו בט"ו.¹

א. והנה נראה שמקור חילוק זה הוא ממה שהביא הברכ"י משם הר"ן משם הרמב"ן, אבל כיום יודעים שיש בזה טעות גמורה ואין חילוק בזה ושומם ונכרים שווים. וכמש"כ לבאר יפה בזה הרב עידוא אלבה בהאוצר (גליון סג ע' מד), שהחיד"א גם מעתיק העתקה לא נכונה מדברי הר"ן בשם הרמב"ן, שכתב בשמו "כך שחרב מעשרה בטלנים ולבסוף ישב ונעשה של גויים, מהו", בעוד שברמב"ן גופו כתוב "הכרך שחרב או שנעשה של גויים זמן אחד, ונטלו ממנו י' בטלנים, לכשיחזרו שם ישראל [מהו] שיקראו בט"ו". ובלשון הר"ן "דכרך שחרב מי' בטלנים ולבסוף ישב או שנעשה של נכרים מהו". וכשאנו רואים את הרמב"ן ברור לנו שכונת הר"ן או שנעשה של גויים, הכוונה ולבסוף ישב, כפי שכתב הרמב"ן עצמו, והשאלה לפי הרמב"ן, היא ממש הבעיה של ריב"ל, בכרך שחרב מעשרה בטלנים ולבסוף ישב, ודפח"ח. וכן העיר בזה הרב יצחק שחיבר מארגנטניה בקול תורה (שנה לט [כב] חוברות ז ח ע' כב). הרי שהייתה הו"א לחיד"א שכרך של גויים נחשב למיושב, ואינו כן כלל ועיקר. ובזה מיושב לדברי הרב חיד"א בדעת הרמב"ן איך קוראים בכרכים בחו"ל וכי רובם יהודים, אלא חשב לומר שנחשב למיושב, והאמת שדינו כחרב גמור ופשוט וברור שאין לומר בזה דין מיושב וע"כ שבחרב עצמו קוראים.

וכן נראה לפרש בדברי הביאור הלכה, שמקורו מדברי הברכ"י. אבל כשרואים ברמב"ן ומסתדרים הדברים שאינו כן. ונראה שהוקשה לבאה"ל מיד מאחר שרובו נכרים נחשב לחרב, וכמש"כ בביאור הגר"א משם התוספות בכתובות מ"ה, איך יתכן שיקראו בחו"ל מגילה וכי איירי ברובו יהודים. על כן בדק ומצא בדברי הברכ"י שאם יש בתוכו נכרים נחשב למיושב. אבל כנ"ל שהוא טעות דמעיכרא.²

(ח). הרב אלבה: המשאת משה מדבר על אלכסנדריה בחלק העתיק שהוא נוא אמון ומיושב על ידי גויים וכתב: "תוכה (של נוא אמון) ודאי היא בכלל הספק להיותה קדומה וקורין בי"ד וט"ו". מדבריו עולה שהנכנס ל'נוא אמון' קורא בי"ד ובט"ו כי אין לנו מסורת על חומתה אלא רק ידיעה שהמקום קדום. אבל בעלמא כך כשנעשה של גויים קורא בט"ו.

(ט). הרב אלבה: הביאור הלכה לא נקט כמסקנת הברכ"י יוסף, כי הוא ראה את הרמב"ן והר"ן בשרשם. לענ"ד בגלל זה לא יתכן שהמשנה ברורה מתכוון לחלק בין כך של גויים לכך שמשם. אין סיבה שיעשה חילוק כזה רק משום שלברכי יוסף היתה הוא אמינא שהרמב"ן מחלק בזה, מפני שבסופו של דבר הוא ראה מה כתב הרמב"ן ולכן לא קיבל את מסקנת

ובהבנה כזאת בדברי המשנ"ב כתב בשו"ת הר צבי אורח חיים ח"ב (סימן קלא), וז"ל, ואולי כוונת הביאור הלכה שנהיה הכרך שמם, היינו לא רק שיצא מרשות ישראל אלא שנחרב לגמרי ונהפך לשדה בור "ולא ניכר כלל שהיה שם יישוב", ובכה"ג אפשר דלכו"ע הסמוכין לו קוראים בי"ד דלא שייך בכה"ג גרירה בתר כרך, עכ"ד. אמנם להנ"ל שנכון שכך מחלק הברכ"י אבל זו נוסחא בטעות ואין מקום לחילוק זה. [וגם בזה לא היו בידי הר צבי דברי הרמב"ן המקורי שיצא אחר הוצאת הרב מלצר בזה, וכדלקמן, ובידיו לא היה כלל הנוסח שנעשה של נכרים והוא רק הוספה כאילו של הר"ן לבסוף, ולכן לא היה לו מה לבאר עוד בזה].

עוד לשון דומה כותב שם בשו"ת הר צבי אורח חיים ב (סימן קלא), לנסות ליישב את דברי התורת רפאל, וכתב: שהא דכרך וכל הסמוך קוראים בט"ו אין זה משום דהכפרים נגזרים עכשיו בתר הכרך אלא שתחילת התקנה היתה כך שהכרך עם כל סביבותיו יקראו בט"ו, אולם גם לדבריו אפשר "דכל שנחרב הכרך לגמרי ובטל ממנו שם" עיר לא שייך בזה כרך וכל סביבותיה וכו'. ובה מדוקדקים דברי הירושלמי שכתב חרב הכרך ונעשה של עכו"ם ולמה לא סגי ליה לומר חרב הכרך אלא לאמור דחרב היינו שנעשה של עכו"ם ולא שחרב לגמרי, עכ"ד. הנה חילוקי לשונות פעם אם בטל שם עיר [וכך סובר הגר"נ קופשיץ כפי שאמר לי בשנת תשפב], ופעם אמר ההר צבי, אם ניכר שהיה שם עיר, וכך סובר הרה"ג שריה דבליצקי במגילה במוקפות חומה (ע' 427).

ב. אבל מאחר שכמש"כ בהר צבי קודם לזה שבהדיא בהר"ן הנוסחא חרב או נעשה של גויים הרי שהם שתי דברים ועל המחלק להביא ראיה. וכ"כ בדבר סיני (אדלר ע' צא), ולא כברית הלוי ח"א (ס' פה), ועוד שברמב"ן הראשון שנדפס על ידי הרב מלצר כתוב רק כרך שחרב בלי שנעשה של גויים, ומבאר שהוא בלא ישראל משום עשרה בטלנים. וברמב"ן מכת"י של מכון התלמוד הישראלי, כתוב שחרב ונעשה של גוים, פירושו שחרב או שנעשה של גויים. הרי בהדיא שאפילו אם גורסים ונעשה של גויים הכוונה "או" [אף שאפשר קצת לומר לשיטתם שהיות שהם מצריכים עשרה בטלנים [היפך דעת השו"ע], וחרב מעשרה בטלנים וה"ה חרב ונעשה של נכרים, וע' בהגהות מגלה עמוקות על הר"ן, ודוק. אבל למעשה אין מקום לחילוק זה כלל ועיקר]. אמור מעתה בגירסת הרשב"א חרב ונעשה של גויים, אין הכרח ויתכן שהוא יודה שהם שני דברים, ועל אחת כמה וכמה שכתב הריטב"א שאין ללמוד מנוסחאות של הירושלמי המשובשות בענין הזה.

ומעתה במפורש רואים שגם אם חרב לגמרי יש את אותו הדין. ואם המשנ"ב היה יודע זאת לא היה מחלק כן. הרי לנו שתי דחיות על דברי המשנ"ב שאם היה רואה זאת היה חוזר בו.

ג. זאת ועוד, הנה כתב הרב חזו"א שלדעתו אין הפרש בין אם הוא חרב לגמרי או לא והוכיחו מדברי הגמרא, שדנה על ריב"ל מהו שחרב ומוקי מעשרה בטלנים, ולמה לא מוקי שחרב פירושו שגרים שם נכרים, ולא חרב לגמרי, הרי בהדיא שחרב לגמרי וחרב של גויים שוה, אבל

הברכי יוסף. אלא שאכן מקורו מהברכי יוסף על יסוד דברי הרמב"ן לפני שחזר בו, ולגבי הסמוך הוא אינו פוסק כברכי יוסף אלא כהמשאת משה, כפי שכתב בתחילת דבריו.

בדעת המשנ"ב הדבר צריך הכרע אם דעתו שחרב לגמרי לא קוראים. כי אפשר לפרש בכלל שאין זה החילוק. הרי שגם בסברא יש ראייה שאין לחלק בזה.

אמור מעתה שההבנה בדברי החזו"א בדעת המשנ"ב שהדבר צריך הכרע אם זה דעתו, אבל דעת החזו"א עצמו שכך שחרב והסמוך לו קוראים בט"ו, וכן העלה לדינא הגר"ח קנייבסקי זצ"ל בספרו שונה הלכות שנחשב לעיר המוקפת חומה, אמנם הרה"ג שריה דבליצקי בהאגרות הזאת (ע' 22), תמה על דבריו שאין זו ההבנה במשנ"ב ודחה את הראייה מהגמרא, ע"ש. ולהנ"ל צדקו דברי הגר"ח קנייבסקי בס"ד.

ד. והנה מה שקרא כאן הוא שגם בזה גם באה"ל וגם החזו"א לא ראו בפנים התשובה כלל, וגם טעו וכתבו דבר משה ששם אין שום דבר מזה, אלא מדובר על המשאת משה ח"ב (סי' ג), שהזכירו בברכ"י. והתרשם הבאה"ל משם שבאמת יש חילוק בזה בין סמוך לתוכו או בין אם יושבים שם נכרים או שומם ממש, אבל כשרואים בפנים רואים שאין שום חילוק בזה כלל, והחידוש הוא שהיינו חושבים שאם גרים נכרים נחשב למיושב ולא לחרב, קמ"ל שנחשב לחרב. ודוק. וגם בלא"ה כבר השיג בברכ"י על המשאת משה שלא ראה את דברי הירושלמי כלל.

והנה הגר"א הביא מהתוספות בכתובות דף מה שכתבו שרוב גויים גם נחשב לחרב ובטל ממנו קדושת ערי חומה, ותמה ברש"ש שם מנא להו, והרב ברכ"י לא נחת ליה, אלא אם יש לשיטת הר"ן אדם אחד או לרמב"ן עשרה בטלנים יכולים לקרות ומשמע קצת שגם לענין ערי חומה הוא כן. וע' בשו"ת זרע אברהם (לוטפביר סימן יא), שיצא כנגד התוספות בכתובות, שמאחר שבנ"ד בירושלמי איתא חרב ונעשה של גויים, הרי שחרב פירושו שאין לו חומה, אבל אם יש חומה אפילו שרובו גויים יש בו קדושת ערי חומה, ע"ש. והוא הבנה שלישית מחודשת בכל זה, שחרב הוא החומה, ונעשה של נכרים הוא דבר נוסף, ולא מדובר על כך שחרב לגמרי. אמנם לחלוק על דברי התוספות הוא דבר פלא ולא פשוט, ונראה לומר שההסבר הוא שהיות שלענין מגילה לא בעינן חומה כדאיתא בדף ג:, השאלה אם צריך שיהיה דין כך כיון שרובו גויים, אבל פשוט לו שהם שני דברים גם לנוסחא הפשוטה חרב ונעשה של גויים. ודוק. וכן סתם המאירי שסגי בבתים ישנים בשביל לחייב לקרות בט"ו, וז"ל בבית הבחירה מסכת מגילה (דף ב ע"ב): ולקצת הגאונים ראיתי שכל שנודע לו שנבנית בימי יהושע אלא שנסתפק בהקף חומתה אם היה מימות יהושע קורא בשניהם אבל כל שנסתפק אף בבנין אין קורין אלא בי"ד והדברים נראין. עכ"ד.

[ועוד שהחילוק של ה"צ לחלק אם נשארו בתים חרבים או לא, יש לתת לו מקום לסברא לחלק שאם נשארו בתים חרבים שאין שם חרב עליו לענין מגילה, הוא מסברת הרב בני ציון (ח"ג דף קיח), להרב דוב בן הרב דוד שפירא שהעלה בכל זה בארוכה שבא"י אפילו חרבה, שהרי עיקר התקנה לקריאה בט"ו הוא א"י החרבה בזמן הנס וכו' ע"ש. ועל זה יש מקום לטענה שצריך שירייתם של בתים, וכאן בירמות ישנם בהדיא בתים ממש, [וחלקם עתה כוסו בשביל לעשותו פארק], וכן בבית שמש הישנה וכן בזנוח יש שאריות ממש. ולא תל עם חרסים בעלמא, אבל כנ"ל שמעיקרא לא נראה לחלק בזה].

(י). הרב אלבה: בדברי המשאת משה מפורש שאין כלל ספק בדין כך שחרב, אלא רק בסמוך לו.

עוד יש להעיר שהר צבי לא בא בתשובה לבאר מה דין חרב אלא דרך אגב וליישב את דברי הביאור הלכה בדרך "אולי" וכן את דברי התורת רפאל קאמר כן, וכן אמרו בדרך אפשר ואולי לבאר דברי באה"ל התמוהים לחלק בזה, ואחר דברינו הנ"ל שרואים את מקור הבאה"ל, שאינו תואם למקורותיו, על כן אין לחוש לזה כלל.

וגם הר צבי אומר [וגם במקראי קדש סי' כו], שאם נשארו חורבות בתים וכדומה נחשב לקיים, והנה בירמות יש בתים וכפי שראיתי בעיני ממש וחלק מהם עתה התכסו לצורך עשיית פארק, וממה בתים עם קשתות וגם פסיפס.

וכה"ג הרב שריה דבליצקי במכתב שכתב להרב אנקין, והב"ד בספר מוקפות חומה במגילה (ע' 425), כתב שעיר חרבה פירושו שצריך שיהיה מסורת שבנו בית על גבי בית עד יהושע בן נון, ואם נשארו חורבות ישנים יש להחמיר לקרות בט"ו, אבל אם לא נשאר חורבות אלא קרקע בור ובנו עתה יושבים אין להחמיר, ע"ש. וכאן בירמות עד היום יש שיריים של העמודים שהיו וכן ארמון בנוי, ושאריות ממש של בתים גדולים, וראיתי גם קשתות של בתים שהיום כוסו בעפר לצורך לעשותו פארק. ומעתה מה שהשתמשו בדברי הרב דבליצקי שאמר על גבעת נפוליון בסמוך לבני ברק שאין לחוש לו, וכן לענין בית אל בתחומין חלק א", ולא ידעו ולא יבינו שבהדיא כתב על נ"ד שיש לחוש לו טובא. אפילו שלא נכנס שם שיש כאן אשכול איזורים שודאי מוקפות חומה. וממה נפשך לאומרים שצריך שיהיה שאריות חרבים יש את ירמות, ואם צריך לשבת על הערים שלא יהיו חרבים יש את רמה ג1 שמיושבת על הישן [וכמו כן בבית שמש הישנה וכן אשנה שהוא בגבעת שרת], וכן הרב רבבות אפרים כתב שצריך לקרות בבית שמש יומיים, ע"ש.

וכבר תמה הרב בעריש ווייספיש, באוצרות התורה וירושלים, מד [תשס"ו], עמ' 8] על מה שבבית שמש הישנה סמוך לתל בית שמש לא קראו יומיים, ושעל ספק קרוב לודאי שכזה לא נאמר שהסמוך לספיקות לא צריכים לקרוא, וכ"כ וכה"ג העלה הרב ישראל דייטש באוצרות התורה וירושלים, מה [תשס"ו], עמ' כו]. ולא נדבר עתה שהתרחבה כל כך עד יותר מחמש עשרה קילומטר על עשר קילומטר.

למעשה אין לנו אחר דברי הראשונים כלום, ויש לקרות בכרך החרב וגם בסמוך לו. והדבר מוכח היטב ממה שהרמב"ם והשו"ע ושאר ראשונים השמיטו דבר זה ולא הביאו כלל ועיקר שהוא דבר הכי מצוי ואקטואלי שיש דין חרב וסמוך לו, וממה שלא פירט בזה הרי שאין לנו לחלק בכל זה. וכמש"כ בשו"ת היכל יצחק (אורח חיים סימן סג, סד)².

וכל זה אי נימא שהוא נחשב לחרב, אבל יש שני סברות בזה שנחשב לבנוי ולא לחרב כלל, והוא שעצם שמירת המקום לצורך המחקר ועתיקת יומין של העיר חשוב כמיושב. וזו דרך הבניה בימינו שבונים מה שסביבות העתיקות לא בגלל זה המקום לא נחשב למיושב. וכה"ג כתב הרב דב ליאור בהסכמה לספר חומת בית שמש שהיות והוא משומר וכו' נחשב לבנוי. ועוד

יא). אבל כיום אין שום ענין מבית אל שם, שהתפרק כל המחנה צבא שם וכו'.

יב). הרב אלבה: השו"ע מביא מה שדנו בו הראשונים שהיו לפניו. בראשונים לא מפורש ומוכרע דין סמוך לכרך שחרב. לכן הוא אינו כותב מה דינו.

שהעלה החזו"א שגן של העיר שיש בו ברזיה אין לו דין של קרפף יותר מבית סאתים שפוסל את העירוב וכן המנהג פשוט כדבריו, וה"ה לנ"ד שיחשב כמיושב. ובנוסף לזה יש דין של קשת. וכמש"כ בשבות יצחק משם הגרי"ש אלישיב ושלכן סבר שרמות קוראים בט"ו, וכן המנהג פשוט בגבעת מרדכי בירושלים להחשיבו ליום ט"ו אע"פ שאינו סמוך ולא נראה, אלא רק מטעם של קשת וכמש"כ באור לציון ח"ד מזה. וכן יש להעיר על מש"כ בברכת יהודה ברכה ח"ו (סי' לג), על קבר שמואל שלא נחשב ליישוב, מכיון שגן ארכיאולוגי נחשב לישוב ולא נחשב כשדה בור. ובקבר שמואל הנביא עשו ממש גן יפה של ארכיאולוגיה שיש ללמוד משם מה היה בזמן המשנה והתלמוד ואכמ"ל.



האם הביאור ברשב"א שצריך שקודם יהיה כרך קודם לחרב

אמנם הנה בשו"ת דברי יציב שם, וכן הרב נאמ"ן במכתבו לענין קריאת מגילה באשקלון, והגר"מ שטרנבוך במכתבו על בית שמש, וכן הרב שלמה זעפרני שליט"א, כתבו שאין לומר שהוי דין של סמוך, כיון שהלשון בדברי הרשב"א דבגירסת הירושלמי מצאתי אית חמי חוצה לו קורין בו אין קורין, וחוצה לארץ ליכא בספרים, ונ"ל פירוש חוצה לו קורין מחמת הכרך כר' יהושע בן לוי דאמר כל הסמוך והנראה עמו נדון ככרך, והלכך "כיון דמעיקרו" נתחייב הסמוך לכרך לקרות בט"ו משום דמיגנו בתוך הכרך, אף עכשו שנחרב הכרך, הסמוך לו והנראה עמו "שלא נחרבו ולא נשתנו" במילתייהו קיימי וקורין בט"ו כדינן הראשון, ומשו"ה קא מתמה חוצה לו שלא נתחייבו אלא מחמת סמיכות הכרך קורין בט"ו ובו שהוא היה עיקר אין קורין, כנ"ל פי' אותה גירסא ירושלמית, ע"כ. וכה"ג הוא בלשון של הריטב"א.

משמע שאם יש דין של סמוך בשעה שיש את הכרך אז אמרינן שקוראים בסמוך, והסמוך תלוי בכרך, אבל אם הסמוך לא היה בזמן הכרך ועתה הכרך חרב לגמרי בזה אנחנו אומרים שאין הסמוך קורא ביום ט"ו.

והנה למעשה לדעתי אין לפסוק כן מכמה וכמה טעמים, שנראה שלא התכוין לזה הרשב"א וכדלקמן, ואפילו אם התכוין לזה כתב כתב בשו"ת מהרשד"ם (חלק חושן משפט סימן סא), כתבו מה"ר אליהו מזרחי זצ"ל שכאשר אנו רואים א' מן הפוסקים מביא דין משונה לא הביאוהו הפוסקים מסתמא לא ס"ל הכי, עכ"ד. וכן כאן לא שמענו ולא ראינו כן בכל הראשונים והאחרונים שהצריכו תנאי זה שיוקדם הכרך לסמוך וידורו בתוכו ורק אז נידון לסמוך.

א. זאת ועוד, גם הרשב"א וגם הריטב"א כפי שמביא שיטה זו אינם באים לדין של חוצה לו, אלא לדין תוכו שחרב. ומאחר שעיקר דבריהם הוא עבור תוכו, אין לדייק בלשון ולומר שהתכוונו לומר שבחוצה לו הוא רק כשהיה קודם לו את הכרך מיושב. ונכון.

ב. וזאת ועוד, בכוונת הרשב"א בזה, הנה הסבר זה לדעתי אי אפשר להיאמר, והוא שתחילת הלשון כיון "דמעיקרו" נתחייב הסמוך לכרך לקרות בט"ו משום דמיגנו בתוך הכרך, אין בו כלל ראייה וכלשון כעין זה כתב בדף הרשב"א בדף ב. שהסיבה שסמוך קורא בטו משום "דכיון דסמוך לכרך מוקף ומיגנו בתוכו בעת צרה ובהדי הדדי קיימי ומשתתף, דינא הוא דליקרו בהדי

הדדי", ע"כ. והתם איירי בזמן יהושע בן נון, ומיגנו הוא לא לשון מגורים אלא לשון הגנה כמו בטבריא שבדף ה: וכמש"כ הרשב"א בלשונו לפני כן, וזה ברור כמש"כ בגמרא אשר לו חומה אע"פ שאין לו חומה עכשיו, וגם הכרך וגם הסמוך לא מוגן עכשיו כלל ועיקר, אפ"ה איירי על זמנם שהיה מוגן לכן גם עתה נחשב למוגן וכל הסמוך, ולא משנה אם היה בזמנו סמוך ממזרח ועתה הוא במערב ופשוט. והסיום של הרשב"א כאן שלא נחרבו ולא נשתנו, הכוונה שעתה קיימים ולא שמאז קיימים פשוט וברור, כיון שגם הכרך יכול להתחדש לכו"ע מעתה, גם הסמוך יכול להתחדש מעתה, ולכן קוראים גם בכרך החרב וגם בסמוך החרב. והוא פשוט ונכון ביותר, וכן הבין הרב חיד"א שמביא את דברי הרשב"א ודן בהם, ומסכם לסיכום שקוראים גם הכרך וגם הסמוך החרבים בטו.

צא וראה מש"כ הרב גרוסברג בירושלים של מטה באגרת הפורים (ע' מ, מא), ללמוד מהריטב"א שלא השתנו שצריכים שיקראו שם מגילה קודם, אבל אם לא היה מנהג כזה מימי קדם בסמוך כמו שכונות קטמון וכו' שבאו מידי הערבים בזה אין צריך לקרות מגילה בסמוך, ע"ש. ולית מאן דחש ליה כלל ועיקר [וכ"ש כאן בבית שמש שגרו בסמוך כמו ברמה ג 1 ברחוב יחזקאל הנביא וכן בג' 2 ועוד, שבזמן בית שני, וקראו כאן מגילה].

וכן ראיתי בס"ד בספר החשוב מאוד קהלות הקדש על מגילה (דף ב: אות לו), שכך הוא ההבנה בריטב"א והרשב"א, ולא כמקראי קדש בהררי בשדה (סימן כג), שנעלם ממנו דברי הריטב"א לעיל, ע"ש. ודפח"ח. וכדברי הריטב"א כ"כ הרשב"א ותוספות רי"ד, שגם כפר הסמוך לעיר דינו כעיר ולא מקדים לכניסה הרי שהסמוך הוא דינו עצמו ממש ולא תלוי בכרך. וגם בשו"ת ברית הלוי מחפוד חלק א (ס' פה), הביא את הדברים וכתב שמרש"י לא משמע כן ובנראה ואינו סמוך ולא מתחשב בתחומי העיר אין צורך להחמיר. ועוד כתב ליישב את דברי החיד"א מהשגות החזו"א ובמח"ר לא נהירא כלל. אבל בנ"ד שהוא סמוך וכו' יודה.

ג. זאת ועוד, יש קושי בדבר לומר שכן דעתם וכן הוא בדברי החזו"א בזה, והוא שבאנו לשאלה האם הסמוך קורא רק בגלל המוקף ולפי זה אין לסמוך דין בפני עצמו אלא מחמת המוקף. ולפי זה באנו לשיטת הרב טוקצינסקי שאחר מיל מהחומה אין המשך, כיון שכל הסמוך אינו אלא נגרר אחר העיקר שהוא הכרך. אבל לדינא נוהגים פשוט שכל הסמוך נחשב לדין סמוך לדין בפ"ע לכל דבר אפילו עד דמשק, ורק נחלקו האם לאחר העיבור לעיבור אם צריך לתת מיל או לא, ובמנח"י החמיר בזה לעיקר הדין, ולחומרא הצריך ב' ימים ולכן החמיר לענין רמות. והדברים מדוקדקים בדברי הרשב"א והריטב"א (במגילה דף ג), שהסמוך יש לו דין גמור של העיר "וכאנשי הכרך ממש" ולא כערי בתי חומה. ולכן אי אפשר מעתה לומר שהסמוך תלוי בכרך שאם לא קוראים בו מגילה או שהוא חרב ואין בו דין של קריאה כלל ועיקר למ"ד שבסמוך לו לא יקראו, והלא לסמוך הוא לא מדין נגרר אלא דין בפני עצמו הוא. והתקשה בזה מאוד הרב מרדכי יחזקאל גולדיש בירחון בית אהרן וישראל (שנה יג גליון עה עמוד נז), ונדחק שצ"ל שאיירי בעיבורה של עיר הלא"ה לא, ע"ש. [וראיתי בתשובות והנהגות שטרנבוך חלק ג (סימן רלג), שכתב בדעת הרשב"א והריטב"א שהוא לשון שאלה שהסמוך הוא לא עיקר רק לגר"א, ע"ש.

ולא זכר שבהדיא בדבריהם להיפוך²]. וע"ע מה שהאריך בזה הרב ארץ צבי פרומר בפתיחה לספרו ובספרו שיח השדה (שער הכללים כלל יב ע' קפ, ובנד"מ בארץ צבי ג דרושים דרוש יב). אמנם העיקר נראה שלא דוקא הוא לשון זה אלא אפילו סמוך לבד מהני מעוד טעמים, שהרי כתב הגר"א משם התוספות בכתובות מה: שלענין בתי ערי חומה כתבו שסגי ברוב נכרים לבטל קדושתה, א"כ עיר של נכרים ויש שם ישראל אחד מנלן שיכול לקרות מגילה ביום ט"ו, וכן בכל הזמנים שהיתה ירושלים האם יתכן לבוא ולומר שהיות ורובה גויים לא קוראים מגילה בטו כיון שהיא חרבה. והעירני בזה הרב דוד קהלת בספר חומת בית שמש. וע"כ כהבנת הרב חזו"א בזה שהסמוך הוא יסוד בפ"ע, וכן נוהגים גם לענין הסמוך שהוא אפילו כמה פרסאות. ואי נימא הכי ע"כ המנהג היה נגד דעת והלכה לא כדבריהם בהבנת הירושלמי, אלא כדברי הרמב"ן שקאי על חז"ל ואין לנו דיון על חרב בגויים, או שהלכה כגר"א בביאור הירושלמי, או כדברי הרב חיד"א בברכ"י בתחילת דבריו בזה שסובר בפשיטות שקורא גם בסמוך אפילו בלא הכרך, לפני שהוטעה בדברי הרמב"ן, ודוק.

ד. ועוד יש לדון בזה אי נימא שחרב לא קורא כלל ועיקר אלא מחמת הסמוך שהסמוך היה קודם החרב כפשוט לשון הרשב"א. הנה לפי זה מה יהיה הדין לעיירות החרבות עצמן, כמו בזמן אחשורוש או בירושלים לפני אלף שנה, שהוא חרב ממש ואין לו סמוך שיקדש אותו, וכי יקרא בי"ד כיון שאין סמוך שיקדש אותו. ונראה שודאי שלא, אלא יכול לקרות בט"ו. וכן היה המנהג לקרות לפני שבע מאות שנה בירושלים כמש"כ בכפתור ופרח, וודאי שלא היתה מיושבת ברוב יהודי. וע"כ שדברי הרשב"א לאו דוקא או שהם לא להלכה. ודנתי בזה עם הרב זערפני ואמר

יג. הרב אלבה: הרב שטרנבוך מדבר על "מפרשי הירושלמי", דהיינו קרבן העדה והשדה יהושע, ולא על הרשב"א והריטב"א.

יד. והנה הוא דן שם על דברי הגמרא בשבת קטז האם הגליונות קדושים ומצילים מהדליקה, ומקום הכתב לא מבעיא שיצא קדושתו אם נמחק שלא מצילים, כי קא מבעיא אם הגליונות מצילים, ופירש"י: דכיון דשם ליכא שנוי, אפשר דאף במקום הכתב נמחק לא פקע קדושתו. הנה כאן מבואר ג"כ כסברת הירושלמי דאע"ג דעיקר קדושת הגליונים הוא משום דמחובר (ומשתמשין) למקום הכתב, מ"מ אף על גב דמקום הכתב נמחק הגליונים אפשר שישארו במעלתן. וכמו כן לענין מגילה שאפילו שאין קורין בו קוראים בסמוך, ולכן פשוט לריטב"א והרשב"א שהסמוך נשאר במעלתו, לפי זה קשה מאי ק"ו הוא אם מחוצה לו קורין בו לא קורין, אם ההסבר שלא השתנה מקדושתו, וביאר שע"כ שגם גוף הכרך יש בו קדושת הסמוך כמש"כ כה"ג ברש"י בכורות דף ס, ע"ש. והתקשה במקראי קדש שלמסקנא אמרינן שאין לגליונות קדושה להצילם מהדליקה, כדאיתא בסי' שלד סעיף כ, וגם ספר עצמו שאין בו פה אותיות אין מצילין בסעיף יב, ולמה לא נשארה קדושת הגליונות כשהיו. ונדחק בזה, ע"ש. והנה כדברי הארץ צבי לדמות לדין הגליונות כתב בצפנת פענח ח"א (בפרק ו מהלכות יסודי התורה הלכה ג), וחקר בדין הנטפל לשם מאחוריו ונמחק השם האם מותר במחיקה, שתלוי אם הטפל הוא עיקר כמו עצמו או שרק מדין טפל, וציין לדין גליונות ולדין של כרך שחרב, ולא פירש דבריו יותר, ובספר משנת הרגשוטובי (ע' 218), לא ראה את דברי הראשונים בזה וביאר על פי האחרונים הקרבן העדה ועוד שאם בו לא קורין כ"ש בחוצה לו והוא מדין טפל וכן בגליונות שלא מצילים, ע"ש. אבל לדברי הראשונים צריך ליישב.

והנה לשיטת רש"י מדובר בגליון של ספר מחוק, אמנם בתוספות במגילה (דף לב. ד"ה הלוחות), והר"ש במסכת ידיים (פ"ג משנה ה), שאיירי בגליון שנגזר מן הספר ואיננו יחד עם הספר ובוה הנידון אם יש בו קדושה, שהוא נידון בפ"ע כיון שנגזר מספר קיים. ולפ"ז אין ראייה כיון שלמסקנא בזה שנגזר איבד קדושתו לענין להציל מהדליקה. ובשו"ת זכרון יוסף (או"ח סי' יב), שכן דעת הרמב"ם והטשו"ע וכ"כ במרכבת המשנה, ולפ"ז הדברים יתיישבו. אמנם כתב בזכרון יוסף שם וכן בחזו"א (סי' ס ס"ק ג), שלשיטת התוספות הוא גם על גליונות מחוברים שנמחקו, ע"ש. וכ"כ ביד דוד במגילה דף לב ושכ"כ המאירי, ע"ש.

שבאמת יש כאן שאלה מה יהיה עם עיר שכזו. אבל אם נאמר כן, א"כ רוב א"י צריכה לקרות מספק סמוך, ואין לנו אלא פשט לשון הרשב"א, עכ"ד. ואמרתי לו שנראה מהחיד"א שראה את הרשב"א"י ולאחר מכן הוא כותב בהדיא שכך והסמוך לו החרבים קוראים בט"ו ולא כהרב שדה יהושע [רק לאחר מיכן חושב לומר שכתוב ברמב"ן אחרת, וזה לא נכון כמש"כ החזו"א שלא ראה את הרמב"ן בפנים שלא אומר כן].

ה. עוד טענה יפה טען לי הרב דוד קהלת שהרי לעיר חומה יש הגדרה של עיר עם 6 בתים. אולם לסמוך אין הגדרה של מקום בנוי. גם מי שיגיע וישן במקום הסמוך לכרך, אף על פי שאין שם בתים כלל, הרי מתחייב בדין מוקף. ואם כך, ההתמשכות של הדין של מוקף על הסמוך הוא על המקום ולא על בתים בנויים. ואם כך, גם אם שכונה נבנתה לאחר חרבן הכרך, הרי גם קודם לבנייתה היה למקום דין מוקף כי החלות של הדין המתמשך שלא השתנה הוא על המקום ולא על הבתים. עכ"ד. ודפח"ח"י.

טו. הרב אלבה: הברכי יוסף לא מזכיר את הרשב"א והריטב"א, ומוכח שהוא לא ראה את דבריהם.

הרב יוסף: אבל לענין טבריא באותו ענין הוא מביא פעמיים את הרשב"א, ונכון שהוא לא מזכיר כאן כלום, וצריך להדחק שראה רק חלק מהרשב"א וצ"ע.

טז. וכפי שישב ודן עמי הרב החשוב דוד קהלת והאריך מאוד יפה בירחון האוצר גליון סב מזה, ובספרו חומת בית שמש מהדורה שלישית, והוא שיש להקשות על שיטה זו בתרתי: א. קושית החזו"א מסברא: הכיזד הטפל הוא המלמד לכרך? אם נאמר שהוא תלוי בדין מוקף שבכרך, משמעות הדבר היא שלעולם הוא לא יוכל להיות המקור המלמד. ואם בסמוך יש דין מוקף פשיטא שגם בכרך יש ואין צורך אפילו של לימוד ק"ו. ואם כך, על כרחנו סוברת הגמרא שדין הסמוך הוא עצמאי ולא תלוי בדין מוקף בכרך.

ב. הגמרא בירושלמי שואלת את שאלתה על כרך חרב ועל של גויים באותה שאלה. הלימוד שלומד הרשב"א אם כן הוא על שניהם. ומעתה השאלה לרשב"א והריטב"א היא לא על הסמוך [כמו שהבינו החיד"א וקרוב העדה], אלא על הכרך עצמו.

תשובת הגמרא היא שכדי שעיר כזו, דין מוקף ימשיך בה, היא צריכה גורם אחר שיסייע לה, כי לה בפני עצמה אין כח להחיל דין מוקף על עצמה. הגורם האחר הוא הסמוך, שנותר של ישראל, ובו ממשיכים עוד לקרות מהימים שהכרך היה של ישראל. זה התנאי ובלעדיו יש לקרוא ב"ד. ככה רואים בפשט הלשון של הרשב"א.

על הסבר מעין זה הקשה החזו"א: זה לא יתכן, כי אם לכרך אין כח להחיל על עצמו דין מוקף, מניין לסמוך, שהוא פחות ממנו, להחיל על עצמו?! ומסקנתו היא (על פי הגר"א) שהסמוך הוא עצמאי ולא תלוי במצבו של הכרך, ואם כך, דינו בט"ו בכל מקרה. ואם כך, מוכח שכל מה שהגמרא אומרת שנשאר דינו והוא לא השתנה, הוא לא לומר שרק בגלל זה יש לו דין מוקף אלא אומר זאת לצורך לימוד לכרך עצמו: כשם שבסמוך נמשך דינו, כך גם בכרך יש לומר שימשך דינו בדין מוקף. ומה שכתבו שקוראים בסמוך מכח הכרך על כרחן לומר שהוא לא דוקא.

והנה צא וראה בשטח שבירושלים לא היה סמוך כזה, ובכל זאת קראו 2000 שנה בט"ו אף שרובה ככולה נכרים. אמור מעתה שאם נאמר כדברי הרב דברי יציב והרב נאמ"ן וסיעתם שביאור הגמרא הוא שדין הכרך הוא בדין מוקף רק אם יש לנו סמוך שקיים עוד מימי הכרך הבנוי או מימי הכרך שהיה ישראלי, משמעות הדבר היא שללא סמוך הנ"ל אין למקום הכרך עצמו דין מוקף (אא"כ באו והקימו מחדש שם ישוב). ואם כך הנכנס יחידי לכרך חרב או לעיר של גויים, ואין סמוך לכרך מקום שהתמשך ונותר מהימים שהכרך היה עם רוב ישראל או מהימים שהכרך החרב היה בנוי, אזי יקרא הנכנס לכרך ב"ד.

אך העובדה היא שבירושלים ובשאר ערי הספקות קרו בט"ו, על אף שלא התמשך סמוך מהימים קודם החרבן. ומכיון שההלכה והמעשה הם עמודי ההוראה, הרי שאין הלכה כרשב"א והריטב"א שע"פ ההבנה של הרב מזור.

ואם כך ממאי נפשך: או שנאמר שמכאן רואים שיש לבאר את הרשב"א והריטב"א כמו החזו"א, ואז דין סמוך לכרך חרב

ובאמת דן בזה תלמיד הרב הגר"ז מבריסק הרה"ג אליקים שלזינגר עמו בזה בשנת תשי"א עימו בנידון כפי שהביא בספרו בית אב (סימן לד), והביא את הספיקות והצדדים בצורה מיוחדת בלא לדעת את הרשב"א ואפילו בדברי הגר"א עצמו. ואמר לו הרב מבריסק שהגר"א התכוין סמוך לכרך חרב ולא איירי כשהוא סמוך כשהיה מיושב, ואין על מה לדבר שכך דעת הרב חיד"א. והספק בזה הוא שהיות והסמוך דינו שאין בו קדושת חומה כלל ועיקר, ואפ"ה הוא קורא למה שיהיה תלוי בכרך, רק הספק על הכרך כשתלוי בקדושת החומה. ועתה אפילו אין בו חומה אם דינו גם בחרב לקרות בו בט"ו. ועל זה פושט בירושלמי שקורא בטו. ולמעשה נהג הרב מבריסק בצינעא רק עמו לקרות מגילה בירושלים אחר חורבנה אצל הירדנים ב"ד בלא ברכה. ע"ש. וע"ע בספר שארית יעקב מורגשטיין (על מסכת מגילה סימן יט ע' פא והלאה מזה), אמור מעתה מאחר שהוכח לעיל שככה המנהג שחבר נחשב לעיר ודנו גם את הסמוך לו כמותו כך יש לנקוט מעיקר הדין.

ו. והנה מקום יש לחשוב על הרב חיד"א בברכ"י שראה את דברי הרשב"א על חזקיה לענין טבריא, אבל לא ראה לכאורה מש"כ על כרך חרב וחול, אלא רק את דברי הרמב"ן והר"ן

הוא בט"ו בודא, ואם תימצוי לומר בכל זאת כהבנת הרב מזוז הרי יש ראייה מהקריאה בט"ו בירושלים שאין הלכה כרשב"א והריטב"א.

ואם כך, יש לומר אחת מהשתיים: א. הלכה כגר"א שהרי הלכה ככתרא, שהרי ראה את הרמב"ן בר"ן ובכל זאת חלק עליו, ומי לנו גדול הכגר"א וניתן לפסוק על פיו ואם נעדיף בכל זאת לפסוק כמו אחד הראשונים, הרי נותר לנו הרמב"ן. לפי הרמב"ן, אין לנו מקור העוסק בדין סמוך לכרך חרב אלא רק מקור העוסק בעיר של גויים שדינה בט"ו. מה הדין כאשר אין מקור המגלה לנו מהו דין הסמוך במצב זה? זאת ניתן ללמוד מהחיד"א. בברכי יוסף מובאת בדיק שאלתינו זאת, ומכיון שלחיד"א לא היה מקור, הוא קבע כי הסברא נוטה לומר שאין לחלק בין כרך חרב לבין הסמוך לו ושניהם בדין אחד. ומכיון שלרמב"ן, דין עיר חרבה הוא בט"ו (אלא שלרמב"ן צריך 10 בטלנים, אך לא נפסק כן להלכה) דין הוא שגם בסמוך לו יקראו בט"ו. וז"ל (ברכי יוסף או"ח תרפ"ח, ח): "ולפי זה מכריע קצת הצד אחר בנדון דידן, דכיון דאף שהכרך חרב אי אתרמי איש יהודי בו קורא בט"ו, דין הוא שהכפר הסמוך יקראו בט"ו, הואיל דבכרך ישראל שנטפל לו עובר אורח, והוא באחד, קרי בט"ו".

ואם נשאל: הרי בתחילת דבריו החיד"א אומר לכאורה סברה שונה, ומדוע הוא משנה סברתו זו ואומר שמכריע קצת לומר אחרת מדבריו הראשונים? התשובה היא פשוטה: נראה שסבר בתחילת דרכו שפקע דין מוקף מהכרך החרב ואם כך, הוא טען, לא יתכן שבסמוך כן יישאר דין מוקף כי הסמוך נתלה בכרך. אולם לאחר שהביא את הרמב"ן הסובר שיש דין מוקף בכרך חרב (לשיטתו שהבין את הרמב"ן בר"ן שזו דעתו, ועיין על כך בהר צבי או"ח סימן קלא שהסיג על הבנה זו), אם כן הסברה משתנה ביחס לסמוך ודינו כן יהיה בדין מוקף.

ואמנם הברכי יוסף סבר בסופו של דבר כי יש לו מקור לחלק בין הכרך החרב לסמוך לו, אולם מקור זה נדחה עקב העובדה שהברכי יוסף לא ראה את הרמב"ן במקורו (כמו שכותב בעצמו וליבי אומר לי), ויש להעיר שרואים שראה דברי הרשב"א, ויש להבינו באופן אחר וסברא זו של הברכי יוסף מחזקת בדעתו של החזו"א שחלק על החיד"א בחילוק שהוא עושה בין סמוך לכרך המסופק לבין הכרך המסופק ללא מקור מפורש העושה חילוק זה.

ואם כך לסיכום: שיטת הגאון הרב מאוזו נדחית מסברא ומההלכה, ואם כך יש להבין כמו החזו"א, או שאין הרשב"א והריטב"א להלכה ואז הלכה כמו הגר"א או כמו הרמב"ן, וע"פ סברת החיד"א והחזו"א יש לכרך והסמוך דין אחד ואין לחלק. ודפח"ח.

יז. הרב אלבה: בדברים אלו אין תשובה מדוע אי אפשר לקבל את סברת המשאת משה שנראה שדין סמוך הוא דין של הנגר לאנשי הכרך, ולכן יתכן שאין דין סמוך כשבכרך גופו אין מי שקורא בט"ו. החיד"א אומר בתחילה שאצל הרמב"ן מוכרע הספק לאידך גיסא. אך הוא לא אמר הכרעה שלו למעשה כיצד לנהוג.

[אמנם את חידושי הריטב"א עדיין לא ראה עד שנדפסו בספר מכתם לדוד חסאן בליורנו תקנ"ב, וברכי יוסף יצא בתקלג, ולא כמו שתמה בשמע שלמה עמאר ח"ח סי' ז אות דף נו]. וכמו כן גם המשנ"ב רואה את דברי הריטב"א ולא דן על דבריהם משום מה. שמאחר שהריטב"א מסיים את הדברים שלא נראה לו גירסתו וביאורו של הרשב"א "כי היא נוסחא דחוקה ואידך דייקא טפי" והעיקר כדברי הרמב"ן יותר, הרי שאין הבעיה בהסבר אלא בנוסח. והשאלה מדוע. ובוזה נחלקו הרב עידוא אלבא והרב דוד קהלת בירחון האוצר (גליון 63), ולדעת הרב אלבא הנה יש כאן סדק שבאמת כרך חרב וסמוך לחרב לא קורא לא כרשב"א, אבל הרב קהלת הסביר שנראית לריטב"א יותר הסברה של דמיון הירושלמי מדין של חו"ל לדין של חרב ונעשה של גויים, מאשר מחוץ לדרך לתוך הכרך, אבל אי אפשר להכניס מילים בריטב"א ולומר שלא ניחא ליה הבנת הרשב"א בזה.

והנכון ביותר מדוע המשנ"ב לא סמך על הריטב"א בנ"ד הוא נראה על פי מש"כ החיד"א בשם הגדולים (מערכת י אות פט), שהריטב"א על מגילה בלבד הוא הנוסחא הראשונה שחיבר ויש בו הרבה טעויות, וצריך להתבונן בהם, ע"ש. לכן כשמדובר על עשרה בטלנים, בזה האריך הריטב"א בדיבורו ויש לסמוך עליו, אבל כשהוא מדבר על נוסחא בשלש מילים שלא נראה לו, והלשון מסורסת הרי שאין לנו ללמוד מכאן כלום, וכן ראיתי בקונטרס הנפלא מגילה במוקפות חומה שהביא כן. ודפח"ח".

ועל הכל כתב בשו"ת היכל יצחק (אורח חיים סימן סג סד) שהיות והרי"ף וברמב"ם וטור ושלחן ערוך לא נזכר הירושלמי כלל, ש"מ דלא ס"ל הכי ויש לנו לנהוג כדברי הגר"א שבסמוך קוראים, והגר"א ידע מפירוש הר"ן משם הרמב"ן ובכל זאת בחר בגירסא אחרת של חוצה לו, והיות והגר"א יש לו בקיאות מיוחדת בנוסחאות ורואה דברי הראשונים ובוחר לא לגרוס כן יש ללכת על דבריו, וברור שלשיטת הרמב"ן והר"ן והריטב"א בסיכום שאין הגבלה לחרב כלל, ע"ש. והרב עידוא אלבא בירחון האוצר (גליון 63 ע' מח) דחה, שאפשר שהרמב"ם וסיעתיה למדו כשיטת הרמב"ן וסיעתיה שקאי על חו"ל ואין דין סמוך לחרב בירושלמי כלל, וכן דחה בדרך אפשר בהר צבי (סימן קלא), וכ"כ בבית יצחק במגילה (דף ג:), ואפילו לפירוש הרשב"א אינו

יח. הרב אלבא: הרשב"א לא אמר סברה מעצמו, אלא שלפי ביאורו לירושלמי עולה שסברת הירושלמי היא שבחוץ לדרך ודאי קוראים. על כן כשהריטב"א אומר שלא נראה לו כגסת וביאור הרשב"א, כלול בזה גם אפשרות שלא קוראים מחוץ לדרך שחרב בט"ו. אין לי ראייה מה דעת הריטב"א. אני רק אומר שיתכן שהריטב"א מסכים לסברת משאת משה והביאור הלכה, הסוברים שלמרות שהנכנס לדרך עצמו קורא בט"ו הסמוך לא יקרא בט"ו כי בפועל אין קוראים בכרך. אין משקל הלכתי מה סבר החזו"א על דעת ריטב"א, כי הוא כותב בשמו שהוא אומר כדעת הרשב"א, בשעה שהריטב"א כותב שאינו מקבל את הרשב"א. ובכל אופן האחרונים שדנו בזה לא ראו את המשאת משה, ולכן לא הבינו שהביאור הלכה פוסק כמשאת משה.

הרב יוסף: ודאי להיפוך, שבאמת הוא מודה לסברת הרשב"א רק איכפת לו יותר על הדין שדן בו לדין חו"ל ולזה אומר שהעיקר כנוסחת הרמב"ן. ומנין לך לומר שדברי הריטב"א הוא סברא הפוכה, ודברי הרשב"א בלי סברא? וכיון שהחיד"א מסיים שאין חילוק לסברתו, וכן דעת החזו"א והר צבי וכן העלה בעמודי אש אייזנשטיין בסוף סימן ו בדעת הריטב"א, וכן פשוט להרה"ג אביטן בהגהותיו על הברכ"י, שלא נדחת סברת הרשב"א, וזה חוץ מסברת הגר"א בכל זה, עליך להביא ראייה שיש חילוק בין תוכו לחוצה לו שרק משאת משה אמרו וחלק עליו בהדיא בברכ"י ואחר דברי הרשב"א מה נשאר לנו, וע' בדברינו בסוף.

מעכב את הפירוש אם נימא שהוא לא היה כשהיה הכרך, ע"ש. אבל למעשה, אחר שקי"ל שאין צריך עשרה בטלנים, נראה שאין הפרש בזה לדינא וכמש"כ בקרבן נתנאל.

אך נראה בהסבר הרשב"א שאי אפשר לומר כן שצריך שיהיה את הכרך ורק לאחר מכן יש את הסמוך, ויש לבאר את הלשון של הרשב"א הסמוך לו והנראה עמו "שלא נחרבו ולא נשתנו" במילתיהו קיימי, ע"כ. הכוונה שהכרך חרב ולא הסמוך בלבד במילתיהו קיימי, שגם אם יעשה פורים בכרך החרב יהיה לו דין ט"ו, ובוה ישנה מעלה לחרב על נעשה של גויים, שבגויים רובם גויים ומה יעלה ויוריד אחד, אבל בכרך חרב אפילו אחד יש לו מעלה בזה.

והנה הרשב"א כאן הולך לשיטתו בביאור דברי חזקיה מדוע קרא בטבריא בי"ד וט"ו, ואנחנו מקבלים פירוש בירושלמי בצורה אחרת לגמרי ונפלאה. והוא שכתב הרשב"א שהטעם של חזקיה הוא ספק במציאות, וכמש"כ בחידושי הרשב"א הנד"מ שכל הסוגיא על דעת המקשה, אבל אליבא דאמת חזקיה מודה שטבריא קוראים בט"ו, והספק שלו האם הוא אותו מקום של טבריא הישנה, משא"כ לרבי שם ולר' יוחנן בירושלמי פשיטא להם שהוא יום ט"ו.

והראיה הגדולה להביא לשיטת הרשב"א שחזקיה הספק שלו אם זו טבריא, הוא מדברי הירושלמי (פרק א הלכה א), לאחר הדיון האם חמת הוא טבריא או רקת, מביאה דין של כרך שחרב שבסמוך קוראים ובו אין קוראים, חזקיה קרי לה בארבעה עשר ובט"ו בו חשש להיא דתני רשב"י (ויקרא כה, כט) ואיש כי ימכר בית מושב עיר חומה פרט לטיבריא שהים חומה לה רבי יוחנן קרי לה בכנישתא דכיפרא ואמר הדא היא עיקר טבריא קדמייתא ולא חשש להדא דתני רשב"י "קל היקילו בקריאתה" דתנינן תמן כל שהוא לפנים מן החומה הרי הוא כבתי ערי חומה חוץ מן השדות ר"מ אומר אף השדות, ותני כן הסמוך לכרך והנראה עמו הרי הוא כיוצא בו, ע"כ. הנה הירושלמי מנמק מדוע לרבי ור' יוחנן יש לקרות יום אחד ולא יומיים, אם לא סובר כרשב"י ולא צריך כבתי ערי חומה לענין הגנה וכו' כמש"כ בגמרא, אבל מה ממשיך שתנינן שרק לפנים מהחומה ולא שדות, אלא ההסבר הוא שהקילו לענין סמוך וה"ה שהקילו לענין עצם החומה, אבל מה נכנס כאן באמצע הדיון על טבריא שבסמוך קוראים, והאם בו קוראים.

אבל הרשב"א לומד שקל היקילו פירושו שאפילו לא יהא אלא ספק אם זהו המיקום יש להקל שהקילו בו שבבתי ערי חומה רק מתוך החומה וכאן גם סמוך. וזה חולק על חזקיה שמסתפק אולי לא נבנה על טבריא הישנה, ועל זה קאמר לו רבי שלפחות הוא בסמוך ולא כמו בתי ערי חומה, ודוק היטב. והתקשה טובא להבין את הירושלמי בתפלה למשה אות ז, מהו שהקילו במגילה לקרות בט"ו, ולהנ"ל שאפילו בספק וחרב קוראים בסמוך".

ולענ"ד הוא ביאור נכון והיוצא מזה שגם סמוך לחרב יכול לקרות. והדבר כפתור ופרח איך הירושלמי מפסיק בדין של כרך שחרב ונעשה של גויים שאפילו שלא קוראים בו קוראים חוצה לו, באמצע סוגיית הירושלמי על הזיהוי של טבריא וחמת, ומיד מסיימת בדברי חזקיה שקרא יומיים, כיון שהנידון והשאלה על טבריא היה על זה שנבנה אולי סמוך ולא על גבי טבריא

(ט). הרב אלבה: לפי כל הפירושים אפשר להסביר את קישור הדברים, כפי שכתבתי במאמר בירחון סג.

הישנה, ולכן מסיים קל הוא שהקילו שסגי בסמוך, והוא נפלא ביותר בביאור הירושלמי על פי הרשב"א ז"ל.

ומה שאמר ר' יוחנן על בית הכנסת זה טבריא הישנה, ודקדק בדברי יציב שם שדוקא אם הוא טבריא הישנה אבל לא אם הוא סמוך, ע"ש. ולא נראה כלל לומר כן, שא"כ מהו דין כך חרב אם קוראים בסמוך לו, אלא נראה שנודע שכל בתי הכנסיות שלהם היה מחוץ לעיר ולכן תקנו ברכת מעין שבע [ולאחר מכן ראיתי שכ"כ לדקדק במקראי קדש (סימן כו), וזה קאמר ר' יוחנן שרק בית הכנסת נמצאת על גבי מקום טבריא הישנה, אבל כל העיר סמוך לחרב, ובית הכנסת לא מחשיבו למיושב כלל ועיקר. ודוק. והוא כפתור ופרח. וכה"ג הביא במקראי קדש פורים (סימן כג דף קכ ובסימן כו, ובתשובות הר צבי כמדומני ס' קכט).

וראיתי לאחר מכן את דברי הרב חיד"א בברכי יוסף בזה שגם כתב לדייק כן מדוע נכנס באמצע הסוגיא דין של כך שחרב, וכתב להיפוך שרקת חרבה ולכן אמר רבי זה טבריא הישנה ולא צריך את הסמיכות לחמת, וחזר בו מחמת דברי הר"ן משם הרמב"ן שבהדיא רואים שבחור"ל קוראים אף שהוא חרב, ולכן גם דין סמוך לחרב בט"ו. ע"ש. ולא ישב מעתה מה נכנס כאן דין של חרב, ולדברינו א"ש טובא.

ולמעשה אחר כל האריכות מסכם הרב חיד"א שכרך שחרב והסמוך לו קורא בט"ו ולא כמש"כ הרב שדה יהושע בביאור דברי הירושלמי, ע"ש.

והנה החיד"א הוא מהיחידים בעולם שהיה לו את הכת"י היחיד של הרשב"א וע' במבוא לרשב"א מוסד הרב קוק, ואחר שראה את דברי הרשב"א הסיק לבסוף שהחרב והסמוך לו קוראים בט"ו¹. הרי שלא הבין כפשט לשון הרשב"א כאילו הסמוך צריך שיהיה מאיזה זמן שהוא וכפי שהסברנו לעיל בס"ד. ונכון ביותר.

וראיתי בספר הנפלא מגילה במוקפות חומה, שעשה סקירה גדולה מכל הפולמוס הגדול שהיה בירושלים בשנת תש"ח שנחרבה שעיקר הטעם שקראו בט"ו הוא בגלל סוגיית חרב שלא כמשנ"ב ע"ש. אך לא היה להם את הרשב"א אך כנ"ל שאינו משנה את ההלכה. ובשו"ת היכל יצחק הרצוג (סימן סד) העלה שברור שלשיטת הרמב"ן והר"ן והריטב"א בסיכום שאין הגבלה לחרב כלל, ע"ש. וכנ"ל.

ועוד הביא מש"כ בזה הרבנים החשובים בשו"ת משפטי עזיאל ח"ח (סימן סב) ובקובץ אורייתא חלק יא (תשנא מהדורה ב ע' קעט-קפז ישנו גם בבר אילן פולמוס פורים). וכן בעיתון המבשר ושכן העלו בתורת המועדים - פורים וחודש אדר, ירושלים תשנ"ח, עמ' רו-רז; הרש"ז אויערבך, הליכות שלמה - פורים, ירושלים תש"ס, עמ' שנה; הרב יעקב אריאל, "קריאת מגילה בעזה", שו"ת באהלה של תורה, חלק ב, כפר דרום תש"ס, סימן קד; הרב עובדיה יוסף, חזון עובדיה - פורים, ירושלים תשס"ג, עמ' קי"קיא, שחרב קוראים בטו. ועוד הביא שלשיטת הרב הרב סלונים בשערי

כ). הרב אלבה: לענ"ד אין ספק שבנידון דין דברי החיד"א נכתבו מבלי לראות את הרשב"א כיון שהוא לא הביא את דבריו. עיננו רואים שהחיד"א מפרש להיפך ממה שכתב הרשב"א בפירוש השאלה "חוצה לו קוראים"? וע' לעיל הערה טו.

הלכה חלק א (ע' פח), בכרך של גויים לענין קריאת המגילה שאם יקראו בחרב גם הסמוך נגרה. ועוד צידדו הרבנים בתורת ספק ששאני ירושלים צידד כמש"כ הרב הרצוג, והרב ישראל יעקב פישר בספר הזכרון נר שאול ע' רחצ. ולדברי משפטי עזיאל ח"ח סי' סב ששם העיר נקרא עליו נחשב אחד, ע"ש.

אך מה שמביא שהרב שטרנבוך והאדמו"ר מסאטמר נהגו לקרות בי"ד בירושלים ולא שמעו לדין של חרב, אמנם נראה מתשובות והנהגות חלק ג סי' רלד שרק דעת האדמו"ר מסאטמר כן ולא הנהיג כן. וגם הרב שטרנבוך במועדים וזמנים ח"ב (סימן קפה), לא חושש מצד חרב כלל ועיקר. ועתה בבית שמש נראה שהוא כן חושש לחרב, אבל בתורת צירוף. והוא פלא.

אמנם יש לעשות כאן ס"ס שמא סמוך צריך שיהיה מזמן הכרך, ושמא הכרך עצמו שחרב מדובר שהוא של גויים ולא כשהוא שומם לגמרי, ולאידך יש ס"ס אחר שמא סמוך מועיל לחרב לגמרי אפילו לרשב"א, ושמא כריטב"א והרמב"ן שאין ראייה מהירושלמי ובאנו לדברי החיד"א והגר"א שקוראים תמיד בסמוך, ושמא מה שהעירוב מחברו ומה שהפך להיות גינה ומקום טיול נחשב לבנוי וכעיר לענין תחומין וגם לנ"ד יחשב לעיר. וכן נהגו בירושלים ששכונת גבעת מרדכי נחשבת למובלעת בקשת, וכן בתחילה לענין רמות.

אמנם יש לעשות כאן ס"ס, שמא סמוך צריך שיהיה מזמן הכרך, ושמא הכרך עצמו שחרב מדובר שהוא של גויים ולא כשהוא שומם לגמרי. ולאידך יש ס"ס אחר שמא סמוך מועיל לחרב לגמרי אפילו לרשב"א, ושמא כריטב"א והרמב"ן שאין ראייה מהירושלמי ובאנו לדברי החיד"א והגר"א שקוראים תמיד בסמוך. ושמא מה שהעירוב מחברו ומה שהפך להיות גינה ומקום טיול נחשב לבנוי וכעיר לענין תחומין וגם לנ"ד יחשב לעיר. וכן נהגו בירושלים ששכונת גבעת מרדכי נחשבת למובלעת בקשת, וכן בתחילה לענין רמות.



האם בגדר חרב יש חילוק בין יש בו נכרים או חרב לגמרי

ומעתה שירמות נראית היטב גם מרמה א' וג' וגם מרמת אברהם ברובה (רק שמרמת אברהם היא רחוקה מיל), על כן סומכים בכה"ג לקרות בט"ו. חוץ ממה שהיא תוך מיל לשתייהן.

והנה בהר צבי (ח"ב סי' קלא), דן על ירושלים בשנים תש"ח עד תשכ"ו שנפלה ביד הירדנים ולא היו יהודים נמצאים אלא במקום של ספק שהוא הר ציון [ובאור לציון ח"ד (פרק נה סעיף א)], כתב שסמכו על הר ציון, העלה כדברי הבאה"ל, רק היות שירושלים סמוכה ונקראת בשם אחד בזה נחשב ככרך עצמו וגם לענין עשרה בטלנים, ע"ש. וכתבו יותר בפירוש במקראי קדש (סימן כו), וכה"ג העלה בהיכל יצחק הרצוג (חאו"ח ס' סג - סה), וסמך על שיושביה נכרים ולא שמם לגמרי וכדברי הבאה"ל בזה. ע"ש. והב"ד בחזו"ע פורים (ע' קי), בקצרה כאילו הם מטעם אחד, ולא הביאו מדברי החזו"א והראשונים בכל זה. אמנם בהררי בשדה על המקראי קדש (סימן כו), צידד שבעיר חריבה אולי צריך שיהיה עיבור של עיר, וצידד לפני כן מיד לא"ה, ע"ש.

ואחר הדברים האלה, מאחר שפשוט שבירושלים נהגו להקל בזה בין שנת תש"ח לשנת תשכ"ו, וקראו בסמוך לירושלים בברכה כדין ט"ו, כן הדין אצלנו שאפילו שהוא חרב יש לקרות

בט"ו. מכל שכן, שהרי בנ"ד הכל עיר אחת ממש, ולענין ירושלים חמור יותר כי היה בגדר של שתי מדינות וחמור מענין של מיסי העיר ששונים, אף שבסמוך הוא לא נאמר רק על הנראה וכמש"כ גם החזו"א (סי' קנג). אמנם לחילוק של הרב הרצוג כאן חמור שהוא במדה מסויימת שומם לגמרי, אבל למעשה חילוק קשה להיאמר וגם בנכרים ממש חשיב לשומם לגמרי וכנ"ל.

וגם כיום לענין דין של ירושלים בזה"ז מצד דין של חרבה, כיון שרובה של ירושלים העתיקה כיום בידי נכרים, ועמש"כ מזה בחזון עובדיה (ע' קי), והרב בצלאל לנדא באורייתא חלק יא (ע' קעט והלאה), שהעלה שהמנהג היה לקרות בט"ו, ולהקל בזה. אך מה שסיים שאין נפק"מ עתה כיון שנכבש על ידי ישראל מחדש, הנה יש להעיר שבחזו"א בסי' קנג כתב בהדיא שלענין זה הוי רוב גויים נחשב לחרבה, וכן הוא בהדיא ברשב"א והריטב"א, וכנ"ל, וממילא ה"ה בזה"ו. וע' בהר צבי (ח"ב סי' קלג) שהבאה"ל ס"ל לחלק בין חרבה לגמרי לבין עכו"ם ע"ש. אבל בפשיטות אין הפרש וחרב לגמרי ואין גויים שוה, וכנ"ל. וצריך לחלק בזה, שאם אין שלטון ישראל צריך רוב ישראל, אבל אם יש שלטון ישראל א"צ שיהיה רוב ישראל, והוא חידוש גדול ביותר. ואולי כוונתו של מו"ז בחזו"ע שעל כן התיישרה מעט, ול"נ כנ"ל מהחזו"א.

ומו"א זצ"ל אמר לי שמצינו מחלוקת כזו לענין ערי יהודה בחרבנן, שחזו"ע (בהלכות בין המיצרים, אות ד, ע' תלח) ס"ל שאין היום קריעה זו, לצי"א ועוד, וחלק על זה הגרשז"א במנחת שלמה ח"א (סו"ס עג), וס"ל שהיות שיש כנסיות של הנוצרים ימ"ש חשיב אף ירושלים לחרבה, מ"מ ספיקא דרבנן לקולא ואין חייב לקרוע, ע"ש. ולא דן בחזו"ע מה הדין אם יש שלטון ישראל אבל גרים שם נכרים. ובמשנת יעב"ץ להגר"ב זולטי (סי' מח). ס"ל שאם אין מיושב ע"י ישראל הוי כחרב. אמנם בספר אחר כתלנו העלה שבעלות ישראל על ישוב נכרי היא סיבה שלא להחשיב את המקום כחרב, והב"ד בספר אבלות החרבן שווארץ (ע' 90), ובמשנ"ב איש מצליח משם הרב משה לוי זצ"ל שסגי בשלטון ישראל. ע"ש. אבל לנ"ד מנלן שסגי בשלטון ישראל, ועכ"פ אף אחד לא השמענו כזאת ודוק. אמנם הרה"ג דב ליאור בהסכמתו לספר חומת בית שמש סובר שחשיב שלטון ישראל ישוב.

וע' בבני ציון (ח"ג דף קיח), להרב דוב בן הרב דוד שפירא שהעלה בכל זה בארוכה שבא"י אפילו חרבה, שהרי עיקר התקנה לקריאה בט"ו הוא א"י החרבה בזמן הנס וכו' ע"ש. ואין אחר המנהג כלום שנהגו בירושלים לקרות בט"ו.

אמנם בשו"ת מאמר מרדכי (אליהו) ח"א (סימן כז), כתב שאף שאחרונים רבים אמרו על ירושלים שחרבה לקרות אנן סמכנו שהחומה מגיעה מצד הר ציון עד מאה שערים, ע"ש. וכן הגרימ"ט בספרו ארץ ישראל דיניה מנהגיה וגבולותיה (ע' מט - נ). סמך על הארכיאולוגיה לענין החומה שמגיע מעבר להר ציון. וכן כתב הרב שאר ישוב הכהן (אורחות 60 תשס"ח עמ' 6). ובהר צבי (סי' קלא), הביאו בתורת ספק בעלמא, וכן בהיכל יצחק (סימן סג אות ד), צירפו לספק שכן קבלה מהגר"ז בהר"ן שקיבל מחכמי הספרדים שחלק ממאה שערים הוא לפנים מן החומה, ע"ש. אמנם בתוך המדע היו שחלקו על זה, וכמש"כ בקובץ אורחות 50 (תשס"ח עמודים 6-10). והרב גרוסברג באגרת הפורים (ע' מ-מג), ובמועדים וזמנים שטרנבוך חלק ב (סי' קפה),

והנה לא דנו בזמנם על דברי הרשב"א בזה למרות שהזכירו את הריטב"א בלא לחשוב לעומקו. ולדידן הנה בדעת הרשב"א שהוא יחיד שדן בזה שסמוך קורא בט"ו, ויש הבנה לומר שלא יקרא אם לא היה מלפני כן הסמוך, מה שלא נראה לומר כן, אבל שאר ראשונים לא לומדים כן ואין ראיה לדין סמוך. והגר"א והחיד"א [בלא דברי הר"ן משם הרמב"ן שהם טעות כנ"ל], למדו שהסמוך והכרך החרבים דינם כמו יום ט"ו, ובצירוף לומר שנחשב למיושב כדלקמן. לכן אין לנו מניעה מלומר שהוא יום ט"ו.

והנה יש חסרון בירושלים שהיה בכיבוש הירדני ואין שייך את הטעם של מוגנות בעיר ברגע שהוא ביד האוייב. והרה"ג דוד שלוש באורייתא תשנא חי"א ע' קמט - קנה כתב שבטל הטעם לא בטל הדין, וכן משמע בהדיא ברשב"א, וכן הוא באמת שהרי אע"פ שאין לה חומה, וקוראים בסמוך. ובירושלים עצמה שרובה נכרים שלפירוש אחד בגר"א בו אין קוראים, התלבט הגר"ש סלאנט איך קוראים מגילה בעיר העתיקה שרובם גויים, וכמש"כ בשו"ת ציץ הקדש ח"א סי' נג. אך יתכן שהפירוש בו אין קוראים הוא מציאות ולא הלכה. ויותר קל בחוצה לו שיקראו. ובספר אדרת שמואל (עמ' רג) לר"ש סלאנט שכרך סמוך לעיר גויים קוראים בי"ד, ע"ש.

ומכל זה תשובה למש"כ בשמש ומגן ח"ב (סי' סג), שמושב ספסופה הסמוכה לגוש חלב תוך מיל שיקראו בי"ד כי מיושב גוש חלב בנכרים וכמש"כ בברכ"י וגם יש סברא שכל דין של סמוך משום שלא יהיו אגודות אגודות והיות ויש כאן נכרים אין כאן אגודות אגודות, ע"ש. ודבריו לכאורה נגד המנהג כנ"ל שכל סמוך ונראה קוראים, וגם מה שנהגו בירושלים החרבה ופשט הירושלמי שבידי נכרים אין חששא זו וכן יש לצדד בדעת הבאה"ל וכנ"ל. וע"ע בראש יוסף אישקפה שהעלה שברור הדבר לסיכום דברי הר"ן ושאר ראשונים שישבת גויים נחשבת ישיבה לענין יושב ולבסוף הוקף.

והנה היות שבמקרה דידן של ירמות על כל צדדיו נראה שמדין של חרב שאין כאן למעשה בעיה ויש לדנו כט"ו.

כל זה מה שמדובר אודות ירמות בכדי לחייב בקריאת מגילה בברכה.

אמנם לחייב בקריאת מגילה בלי ברכה יש לחייב מצד כל המקומות והעולה על כולם הוא רמז ג גם מספר אחד וגם 2 שהוא ממוקם ממש על הישוב הישן ובחלק מחצירות הבתים יש גם בורות מים וכו', ומצד הארכיאולוגים המקום לא נחקר לדעת את זמנו אבל בטוח שהוא מזמן בית שני. אמור מעתה שגם לחוששים לחשש - שלא קיים לדברינו כנ"ל - על ירמות כי לא מיושב, הנה ברמז ג הוא מיושב ממש על הישן, ובאנו לכו"ע לכל הספיקות שיש בדין מגילה שחייבים לקרות ב' ימים. ולא באתי לדון כאן בדברי הגאונים והבית יוסף אם צריך שתהיה חומה היות וכתב בכה"ח שהמנהג להחמיר בזה שתמיד צריך לקרות יומיים. וכן נהגו בדמשק ובגדד ובאיזמיר וכן כתב בתשובה מאהבה ח"א (סי' רי), על העיר פראג שרבים נהגו להחמיר לקרות יומיים אפילו שיש שם ד' ספיקות וגם הים חומתה, ע"ש.



משא ומתן עם הרב עידוא אלבה

מכתב א' - הרב עידוא אלבה

בענין קריאת המגילה בבית שמש עסקתי בגליון סג. מתוך הנחה שבסמוך לבית שמש התגלו מקומות שודאי היו מוקפות חומה מימות יהושע, אלא שהם חרבו, והבאתי את דברי הירושלמי (מגילה א, א) "חרב הכרך ונעשה של גויים איתא חמי בו אינן קורין ובחוצה לו קורין". כי הוא מפרש בו האם יתכן שבו אינן קוראים כשבחוצה לו קוראים? וכתבתי שאף על פי שלפי הרשב"א מהירושלמי עולה שקורא בט"ו בכרך שחרב וגם בסמוך לו, אין פירושו לירושלמי מוסכם, כי הריטב"א כתב שהעיקר כנוסח שבו הירושלמי אינו עוסק כלל בדין חוץ לכרך שחרב. וגם לפי השדה יהושע וקרנן העדה שפירשו שמוזכר כאן דין סמוך לכרך, אין להסיק מזה שסמוך לכרך שחרב קורא בט"ו, כי הם פירשו שהירושלמי אומר בו אין קוראים, וכי בחוצה לו יקראו? ככל הנראה סברתם היא שהסמוך נגרר אחרי הכרך אך ורק אם יש עשרה שקוראים בתוך הכרך, כפי הסברה שכתב המשאת משה (ח"ב תשובה ג).

בגליון סד הוספתי שגם אם נאמר שהספק נוטה יותר לקרוא בט"ו יקראו רק ב"ד. כיון שאיתא בירושלמי (שקלים פרק א, א ומגילה פרק א, ג): "רבי חלבו ורב הונא רב בשם ר' חייה רבה הכל יוצאין ב"ד שהוא זמן קרייתיה". והפירוש הפשוט של המילים "שהוא זמן קרייתיה" הוא שעיקר זמן קרייתיה של המגילה הוא ב"ד כי זה הזמן שבו היה הנס לכל העולם, לכן גם בן ט"ו שקורא ב"ד יוצא ידי חובה. ויתכן שגם הראשונים שאמרו שבן ט"ו אינו יוצא ב"ד התכוונו רק שלכתחילה אינו יוצא.

על כן לענ"ד כל היכא שהדין נשאר כספק גם אם יש נטיה לקרוא בט"ו, כל עוד שאין הדבר ברור יש לקרוא ב"ד ובט"ו. ושמעתי שכך נוהגים בבית שמש למעשה.

והנה במאמר של הרה"ג עובדיה יוסף הסיק שלא כדברי. תורף דבריו לפי הבנתי הוא שהכרעת ההלכה צריכה להיות כרשב"א, כיון שהוא הראשון היחידי שדעתו בזה ברורה, וכן נהגו בירושלים בזמן שירושלים העתיקה היתה בידי הירדנים.

הערתי בדבריו כמה הערות שנכתבו בגוף המאמר, ובקצרה אומר שבסופו של דבר לא נראה לי שהוא השיב על דברי הנ"ל. כבוד הרב לא הביא ראיה שכוונת הירושלמי כפירוש הרשב"א, וממילא אני נשאר בהבנה שאין פירושו מוכרח. הסברה לומר שסמוך לכרך קורא ב"ד, כי סמוך קורא בט"ו רק כשבכרך עצמו קוראים בט"ו מובנת, כי כל ענין הסמוך הוא קולא הנובעת מהיותו נגרר אחרי אנשי העיר². על כן הדבר נשאר בגדר ספק. מה שנהגו בירושלים בהמשך 19 שנה לא מכריע כיון שהיו להם נימוקים נוספים. ומאידך גיסא, הרי בבית שמש נהגו לקרוא גם ב"ד או רק ב"ד כבר כמה שנים, למרות שהתפרסמו הממצאים על ירמות ושאר המקומות שהיו מוקפים חומה.

כא). במאמרי כתבתי גם את סברת הברכי יוסף שכיון שכל הסמוך לכרך הוא קולא לא נקל בו גם כאשר יש גריעות בכרך בגלל שהכרך חרב. אך עתה נלענ"ד שסברה זו חלשה יותר, כיון שמהבבלי ומהירושלמי משמע שלגבי הכרך עצמו אין כל גריעות בזה שהוא חרב.

על כן לענ"ד יש להמשיך במנהג לקרוא גם ב"ד וגם בט"ו, וכן ראוי לעשות בכל בית שמש.



מכתב ב' - הרב עובדיה יוסף

מאחר שיש לנו דעת הרשב"א ברורה שהיא הנוסחא של עיקר הנוסחאות כפי שכותב על זה הריטב"א, שסובר שבחרב אין קוראים אבל בסמוך קוראים, אמור מעתה אפילו לשיטות הרמב"ן והריטב"א שסובר כמותו שהכוונה על חו"ל ולא חוצה לו, כי זה הנידון שלו שם בזה, אין ראייה וסברא שיחלוק על דין זה [מלבד שמפקפקים על הריטב"א שעל מסכת מגילה שאינו מדויק]. ומאחר שהרשב"א אומר ויש סברא בדבריו ואין חולק בראשונים בזה בסברא זו אלא שהוליתו למקום אחר לדין חו"ל. אין לנו לחוש לדברי האחרונים השדה יהושע ותחילת דברי החיד"א לומר שבחוצה לו לא יקראו, אלא כסוף דברי החיד"א שפשוט לו שאין הפרש בין חוצה לו לתוכו. וכך ראיתי שכתב בפשיטות בעמודי אש אייזנשטיין (בסימן ו בסופו, דף נב עמוד א), וכך העלה לדינא הרב אביטן בהגהות פאת דוד על הברכ"י שבהוצאת שיח ישראל.

ומאחר שבתוכו קוראים, מנלן לחלק ולומר בלא ראייה משום מקום שבחוצה לחרב לא קוראים, והאחרונים שכתבו כן כי כך הסבירו את הירושלמי, אבל מאחר שהירושלמי אין זה ההסבר לכל הראשונים ונדחה קרו לה. ויש את דעת הרשב"א שנוקט שקוראים בחוצה לחרב, מנלן לומר אחרת בזה. ובחזו"א בהדיא כתב שצריך ראייה לחלק בין תוכו לחוצה לו, וכ"כ בהר צבי (חאו"ח סימן קלא). ובמקראי קדש (סימן כה), משם הגר"י קלמס.

וכפי שהבאתי בהערה מהרב דוד קהלת בזה, שהרי לשיטת הגר"א, הסמוך הוא גדר עצמאי ואפילו שבחרב לא קוראים בסמוך קוראים, וכפי שהסבירו בחזו"א. ואפילו אם לא ננקוט כדבריו לומר כן, כיון שדעת הרשב"א שקוראים מחמת הסמוך בחרב, הנה ודאי שלהיפוך לא בא בחשבון, לומר שבחרב עצמו קוראים לכו"ע, ובחוצה לו לא קוראים. ולומר שהסמוך הוא גדר עצמאי אבל בצורה שלילית, ומי שחשב לומר כן הוא רק כשיש כן הסבר בירושלמי, אבל אם אין זה ההסבר בירושלמי גם הם יחזרו ויודו שהסמוך לחרב קורא בטו, אא"כ יחשבו שהחרב לא קורא בטו שהוא מופרך מדברי כל הראשונים, וכמו שכתבת גם אתה בהערה 3.

וגם אם ננקוט שדל דברי הראשונים חוץ מהרשב"א מהכא, ותאמר שבחרב אינו קורא, בדברי האחרונים יש ביאורים סותרים אם כשיטת השדה יהושע ואז הסמוך לחרב לא קורא, אם כשיטת הגר"א שהסמוך לחרב קורא, ובהיכל יצחק הרצוג והחזו"א נקטו לאחזו בדברי הגר"א השניים בביאור הירושלמי לדינא, למרות שלא ראו את דברי הראשונים, אבל עתה אחר דברי הראשונים שחרב קורא בט"ו ודאי שיש הכרעה כדעת הגר"א שגם הסמוך קורא בט"ו, וכדברי הרשב"א בהדיא.

והדבר מפליא איך שכתב מר (האוצר סג עמ' סד): "כשראשון אחד או שנים אומרים דבר שאין לו הוכחה טובה מהגמרא, והאחרונים אומרים שיש סברא חזקה לא לומר כן, אפילו אם הם לא ראו את אותו ראשון, לא ברור כלל להכריע את ההלכה לפי אותו ראשון". ולהנ"ל אחר שרוב ככל האחרונים כתבו להיפוך, שהסברא היא שאין לחלק, ועל המחלק בין הסמוך לכרך עליו

להביא ראיה, וכל האחרונים הנ"ל מלבד הגר"א ראו את דברי הריטב"א, ובכל זאת כתבו כן. ובפרט שיש לנו רשב"א, ומנלן לומר שהם חולקים על דבריו לענין זה.

עוד מה שכתבתם לענין ירושלים אחר תש"ח שאין ללמוד משם שקראו סמוך לחרב כי היו שם ספיקות אחרים, אתה מתכוין לארכיאולוגיה שאמרה שבהר ציון יש חומה עדיין. הנה בתשובות של הגדולים כולם דנו בעיקר רק על החרב, ולא צירף בהר צבי אלא לסניף בעלמא על ארכיאולוגיה שלא ברור עד להיום הזה איזה חומה היתה לירושלים בבית ראשון כיון שנמצאו כמה וכמה חומות, ואכמ"ל. וכפי שציינתי במאמר כולם ממש דנו בעיקר רק על דין של סמוך לחרב. ועוד חסרון היה בירושלים שלא היה שווין במסים וארנוניות. ועוד שהיה חסרון בירושלים שהיה בכיבוש הירדני שאין שייך את הטעם של מוגנות בעיר ברגע שהוא ביד האוייב. ואפילו הכי נקטו לקרות בט"ו לכל דבר.

לענין השני אם הסבירות גבוהה שצריך לקרות בטו בכל זאת יש לקרות יומיים מדין ספיקות. הנה אם בן ט"ו קרא בי"ד לא יצא ידי חובתו, שנאמר בזמניהם, ועל כן לא כל ספק יקרא בי"ד בברכה, ויש לחוש לברכה לבטלה. וכמו שכתב בזה בשבות יצחק דרוזי לענין רמות כשהיתה רחוקה מיל, והגרי"ש אלישיב אחז שיש לחברה בעירוב וקשת ואין לומר שיקראו בי"ד כלל ועיקר, אלא יש לדון ככל דינים מה עיקר הדין.

וזה גם מוסיף על נ"ד, שמי אמר שירמות שהוא פארק ארכיאולוגי אחד מארבע שיש בעולם כולו, והשקיעו שם מליונים ממש, בשביל לעשותו גן ציבורי ומכל העולם מגיעים תיירים לראות את המקום. ועל כן הוי מקום מיושב כעין דברי החזו"א לענין קרפף יותר מבית סאתים שפוסל את העירוב, שכל זה אם הוא לא גן וכן ההוראה פשוטה. וכ"כ הרב דב ליאור בהסכמת הספר חומת בית שמש להרב דוד קהלת. זאת ועוד, יש שם קשת ממש של בתים מסביב שמחברו ומותר לטלטל שם בשבת שלענין זה נחשב למיושב ג"כ.

ולכן אין כאן מקום לומר שכל ספק עושה את המקום לספק מוקף שקורא בי"ד וט"ו, אלא אזלינן בתר עיקר הדין מה צריך לעשות. והיות שאין כאן ספק במציאות כיון שאנחנו יושבים על אשכול של ישובים, ואין מי שיאמר שכאן זה לא שפלת יהודה מצרעה ועד תל עזקה כחמש עשרה קילומטר על עשר קילומטר מיושב רצוף על כמה ישובים, ובראשם ירמות שגם נשאר הבתים והחומות וכו', מה מקום לברך על המגילה ביום י"ד. ומה מקום להוציא ספר תורה ביום י"ד בברכה, ברגע שעיקר הדין הוא לקרות בט"ו. וכדברי הגרי"ש אלישיב.

מה מנהג בית שמש כיום, רק שנה שעברה התחברה בית שמש לירמות, ולצערינו הרב רובם קוראים רק בי"ד ולא עושים אפילו שני ימים, נגד דעתם של הגר"ח קנייבסקי והרב משנת יוסף ליברמן והרב שריה דבלצקי והרב רבבות אפרים שהבאנו במאמר. ולצערינו רבנים רבים מביעים דעות בלא להבין בשטח מה קורא. הציבור קשה לו לשמור יומיים ולא חפץ בכך. ויש בזה ממש עקירת תקנת חכמים לכל דבר לענ"ד, לפחות מי שלא קורא יומיים.



מכתב ג' - הרב עידוא אלבה

אסכם את הנראה הלענ"ד:

א. לענ"ד כשיש ירושלמי שהפשט בו ברור, הוא מכריע נגד אחרונים, אך כשיש פירוש של אחד מראשונים לירושלמי שאינו מוכרח, או סברה של ראשון אחד ללא ראייה, הוא לא מכריע נגד אחרונים. כך למשל הבן איש חי פוסק שלא די לתת פרוטה למתנות לאביונים, נגד סברת הריטב"א.

ב. הסברה של המשאת משה היא שכל עוד שלא קוראים בפועל במקום שחרב אין לקרוא בסמוך בט"ו. לפי הסברה הזו אין נפק"מ בכך שירמות היא פארק.

ג. לענ"ד אין משקל גדול לדברי האחרונים שחלקו על המשנה ברורה מבלי לראות את המשאת משה שמחלק להדיא כדבריו בין סמוך לכרך, לכרך עצמו. החזו"א מתעלם מזה שהריטב"א כתב שאינו מקבל את פירוש הרשב"א, ומשמע שלא עמד כלל על דבר זה. למעשה יש כאן מחלוקת באחרונים, שיוצרת ספק משמעותי כאשר אין לנו מקור ברור להכריע בה.

ד. בענין קריאת המגילה בי"ד לבן ט"ו יש ירושלמי שהפשט בו ברור כדברי הגר"א שהכל יוצאים בי"ד כי הוא זמן קרייתו. לכן לענ"ד דבר זה מכריע גם כנגד סברת הרב אלישיב, ואין חשש ברכה לבטלה כשמברכים בי"ד.

ה. עדיף לעורר ולהשפיע על הציבור שישמעו לגדולי ישראל שאמרו לקרוא יומיים מאשר לומר להם שהם צריכים לנהוג באופן שונה ממה שהורו להם רבנים חשובים.

בברכה רבה

עידוא אלבה



מכתב ד' - הרב עובדיה יוסף

הדברים מתבהרים בחילוקי הדברים בזה, והוא שלדעת החזו"א וכן הגר"א וכו' כנ"ל גם בלא הרשב"א הסברא הפשוטה היא שאין הפרש בין תוכו לחוצה לו, ועל המחלק להביא ראייה, מלבד שיטת המשאת משה שלא ס"ל הכי.

קשה לומר שהחזו"א מביא את הריטב"א ולקבוע דבר רחוק מאוד שלא ראה את הריטב"א עד סופו, ולכן כביכול טעה בזה. במקום זה נבין בדעתו שגם אם הריטב"א העדיף גירסא אחרת, הוא לא חזר בו מעצם הסברא של הגירסא הראשונה. וכמו שרואים כן הרי מצינו אצל הר צבי, שהזכיר את כל דברי הריטב"א ובכל זאת המקראי קודש כתב בפשטות שהריטב"א כמו הרשב"א. וכמו כן בהדיא כן בעמודי אש אייזנשטיין שמביא את הריטב"א וכותב כן. ועוד, הרי שהבינו מסברא פשוטה שלחלק בין חוצה לו לתוכו צריך ראייה ולא להיפך.

ובנוסף על הכל שיש גן וקשת, ודבריו לומר שצריך לא רק להיות נחשב מיושב אלא לקרות בפועל, הוא חידוש כפול ומכופל בזה.

לא מקובל עלי כלל לומר שבן ט"ו שקרא ב"ד יצא, כשכל הראשונים לא כ"כ ולומר שכן הוא פשט הירושלמי. ודין ספיקות הוא דין מיוחד, ואין אנחנו בכלל זה.

וסברת הגרי"ש אלישיב שדנים ככל הדינים ולא נכנסים לספיקות בדין לדין של ספק מוקף חומה. וכן נהגו גם בירושלים בזמן הירדנים וכו' כנ"ל. ויש ראייה גדולה לזה מדברי הבית אפרים כדלקמן.

הזכרת דרך אגב שלדעת המשאת משה צריך שיהיו בחרב עשרה מישראל וכמו כן ראיתי שכתב בשו"ת דברי שלום מזרחי ח"ה (סימן ז), והשיג על החזו"א שאפילו שדעת השו"ע שאין צריך עשרה בטלנים אבל צריך עשרה מישראל כמש"כ הרב בית עובד, וכן הביא בכה"ח (ס"ק יב), ובברכת יהודה ברכה ח"ו (סי' לג), והביא את הדברים משם הרב משאת משה ח"ב (סי' ג), ולא כמו שצייד בתחילה בברכי יוסף, ע"ש. אמנם הנה במשאת משה לא כתוב עשרה מישראל, וכתב "אין רבים מבני ישראל בוקעין בה ולא דיירין בגוה", ונראה מדברי התשובה שהוא מקום חרב לגמרי אבל לא ברור כל כך בדבריו. איך שיהיה, לא כתוב שצריך שיהיו שם עשרה מישראל כלל ועיקר ואין זכר מזה, רק דן על מקום חרב, וכמו שהעיר עליו בברכ"י שלא ראה את דברי הירושלמי והראשונים.

ובעצם הטענה [גם אילולי אמרו המשאת משה], לא נראה כן לענ"ד לדינא, ועמדי היתה ושילחתיה, וגם רואים בהדיא שלא הבין כן המשנ"ב, שהרי הבית יוסף הב"ד הר"ן שכתב בשוב דעת הרמב"ן שסגי במתפללים שחרית וערבית וזה נחשב לבטלנים, וא"צ דוקא בטלנים. וכן הוא בחידושי הרמב"ן בהדיא, ועל זה מרן כותב שאין צריך עשרה בטלנים. ולכן תמה וחלק ביד אפרים ובמשנ"ב שיש להחמיר נגד השו"ע בזה, ואי נימא שצריך עשרה מה מקום לתמיהה זו. ודוק.

ומש"כ בבית עובד שכן משמע מדברי הרמב"ן שצריך עשרה בטלנים, אבל לדידן סגי ישראל ולא בטלנים, ליתא, שהרי גם מסקנת הרמב"ן שא"צ בטלנים ממש וסגי במנחה ערבית. ולפי זה כולם שחולקים על הרמב"ן וכמש"כ באריכות גדולה הרב חזו"א (סימן קנד אות א), וסבירא להו שאין צריך ישראל כלל ועיקר. [ולא כמש"כ במשנ"ב איש מצליח להביא את דברי הרב בית עובד בזה] וכמש"כ החזו"א בהדיא שאין ראייה כלל מהרמב"ן והדברים פשוטים, וכן דקדק מהרמב"ן במקראי קדש (סי' כה). ואחר דברי הריטב"א והרשב"א בזה צדקו דברי הרב חיד"א היטב. ולא כבית עובד. וכה"ג ראיתי שהשיג על דבריו הרב עידוא אלבה בירחון האוצר (גליון 63 ע' מח).

ובעצם קושיית היד אפרים בזה, שהשיג על הבית יוסף שפסק להקל שאין צריך עשרה בטלנים, ומקורו מדברי הר"ן, והשיג עליו שמכיון שהר"ן לא סובר להקל שלא צריך עשרה בטלנים אלא סובר שנחשבים בטלנים גם אם הם עשרה שמתפללים, ולכן יש לקרות לחומרא בי"ד, ע"ש. והב"ד במשנ"ב. משמע בי"ד בלי ברכה, ולא שדן אותו כספיקות מוקפים חומה.

אמנם לענ"ד ברור שכוונת הבית יוסף היא לא בגלל העשרה מתפללים [וכיום יודעים שהם הם דברי הרמב"ן עצמו כמש"כ בחידושו], אלא הכוונה ממש"כ לפני כן הר"ן, שהיותר מחוור

שאם רוצים לקרות בט"ו קוראים, או ביום הכניסה [אבל לא י"ד]. ודוק. ולכן פסק מרן לקרות בט"ו, ונכון ביותר. וכדברי החזו"א בזה שהרמב"ן דיעה יחידאה שמצריך עשרה בטלנים. ע"ש. ולענין ירמות שבבית שמש הנה בזה שגרים מחוץ בסמוך עשרה בטלנים עד עיר שכמעט כולה בטלנים כן ירבו, בזה בסמוך סגי וכמש"כ בהר צבי חאו"ח סי' קלא. וזה אפילו אם תחמיר שצריך עשרה מישאל או בטלנים, יש בסמוך. אבל למעשה אין צריך כלל, וכמו שהאריך בחזו"א (סימן קנד) באריכות שרק דעת הרמב"ן שצריך עשרה בטלנים, ע"ש. איני מבין גם מדוע מתעקש על כך שכן כרך יוצא בדיעבד בי"ד, בשעה שכל הראשונים אומרים אחרת.



מכתב ה' - הרב עידוא אלבה

לשון חזון איש: "פירוש הריטב"א דהאי ח"ל המוזכר בירושלמי הוא ר"ת חוצה לו ר"ל להסמוך ודאי קורא בט"ו. נמצא לדינא כרך שחרב ונעשה של עכו"ם, הסמוך לו קורא בט"ו, כמו שמבואר בירושלמי לפירוש הריטב"א".

לענ"ד נראה מופרך לומר שהחזו"א ידע שהריטב"א מסיק דהאי ח"ל המוזכר בירושלמי הוא חוץ לארץ, ובכל זאת כתב את הדברים הנ"ל.

לא ראיתי אחד מהראשונים שאומר "אע"ג שבתלמוד המערב אמרו הכל יוצאים בי"ד שהוא זמן קרייתה, תלמוד דידן פליג". בפ"ב ה"ג מבואר בירושלמי שהטעם הוא "שהוא זמן קרייתה", לא מלמד רק על ענין הספקות, אלא גם לדין בן כרך שמוציא ידי חובה בן י"ד. הראשונים מביאים את דברי הבבלי "ומנו של זה לא זמנו של זה", לא אמרו שזה חולק על הבבלי, כי הם מבינים שכוונתו שכך הדין לכתחילה, "כלומר אין הפרזים קורין בט"ו ולא המוקפין בי"ד" כלשון ר"ח. כך הבינו הגר"א, והפמ"ג (משבצות זהב תרפח ב) כפה"ח (תרפח, כו), והמשנה ברורה (תרפח, יא) שכתב "יצא בדיעבד ולא הוי ברכה לבטלה". על כן יש לנקוט להלכה.

המשאת משה כתב שטעמו לקריאה מחוץ לנוא אמון בי"ד הוא "כיון דעיר מתא אינה בדין י"ד וט"ו למאי דאין ישראל דרין בה". נראה כוונתו שהקובע הוא האם יש ישראל שדרים בעיר שהיא כרך (לשון רבים כאן משמעה עשרה ומעלה), באופן שהם בעלי הדירות שגרים בכרך (דיורים). אם הם ילכו למקום אחר יהיה דינם כבן כרך שהלך לעיר, שאם אין אנשים כאלו בכרך אין כאן דין גרירה. אמנם הוא לא כתב שהתנאי הוא שיקראו בפועל, לכן יתכן שלשיטתו אם יש עשרה דיירים שלא קוראים את המגילה כי הם חילונים גם כן חל על הכרך דין ט"ו, אבל ודאי משמע מדבריו שכדי לקרוא חוץ לכרך בט"ו צריך עשרה תושבים קבועים שחייבים לקרוא בט"ו. רק מי שנכנס לכרך ונמצא בו בפועל ביום י"ד וט"ו בבקר קורא בט"ו, אף על פי שאינו תושב המקום, כי בזה אין צורך לדין סמוך. בכרך עצמו אין צורך בשום תנאי, לא בעשרה אנשים ולא בעשרה בטלנים.

בברכה

עידוא אלבה

◆ האוצר גיליון ע"ה

מכתב ו' - הרב עובדיה יוסף

מה שכתבתם על החזו"א שלא ראה את סיום דברי הריטב"א שקאי על חו"ל. הוא מה שדיברנו שהדבר ברור אצל החזו"א גם מסברא שאין חילוק בין תוכה לחוצה לה, וגם לומד כן מהריטב"א, ומה שהריטב"א מסיים ללמוד על חו"ל לא סותר לסברא והדין הפשוט בזה, וכמו שדעת שאר אחרונים הר צבי וכו' וכו"ל, חוץ מהמשאת משה.

אבל לומר שחזו"א לא ראה את הסיום הוא תמוה ביותר, ובפרט שהנוסחא של חו"ל הוא הרמב"ן, ואותו מזכיר החזו"א ג"כ, מלבד מה שכתב הר"ן בזה ובברכ"י שאת כולם מביא חזו"א. והדברים במחיר רחוקים.

לסיום הדברים משם המשאת משה, כיון שאין הקריאה אלא החיוב מחיל את הדברים, אפילו אחד סגי, ואפילו גדר מיושב סגי ואפילו אולי לא יקראו, כמו שכתבנו בדין העירוב והקשת וכן דין הגן.

בדין של בן ט"ו שקרא ב"ד שלא יצא. לדעתי לרוב ככל הפוסקים והראשונים הנה האמת שעיקר הטעם שכתבו האחרונים לענין שכונת רמות לקרות ב"ד גם ביב"א בסוף דבריו וכן אול"צ כתבו משום שאם קרא בן ט"ו ב"ד יצא, וזה הסיבה שספיקות קוראים ב"ד ולא בט"ו בברכה, ולא רק ע"פ הרוב ע' משנ"ב משם הט"ז והגר"א, וע"כ כנ"ל, ע"ש. ולדברי החזו"א הנ"ל זה הטעם שהסמוך לספיקות לא צריך לקרות, כיון שבן ט"ו שקרא ב"ד יצא.

והאמת שאין הדבר ברור כלל שאם בן ט"ו קרא ב"ד יצא, וכיום יודעים שודאי שלא יצא. והוא שבשו"ת יביע אומר חלק א אורח חיים (סימן מג אותיות טו טז), הביא מש"כ בירושלמי (פ"ק דשקלים ופ"ק דמגילה) - הכל יוצאים ב"ד שהוא זמן קריאתה, נמצא שאף בני כרכים שקראו ב"ד יצאו י"ח. ונהי דלכתחלה צריך לקראה בזמנה, כיון דבדיעבד יוצאים י"ח ב"ד, אין כאן שום חשש לברכה לבטלה לבני כרך (כגון פה ירושלים ע"ה"ק), להקדים ולקרא מבט"ו אחר פלג המנחה, והדריגין לפסק הראשונים ומרן ז"ל, להקל לקראה לאנוסים מבט"ו. ומרן (בסי' תרפ"ח ס"ד) כתב - כרך שהוא ספק אם הוא מוקף חומה מימות יהושע אם לאו קוראים ב"ד ובט"ו, ולא יברך כי אם ב"ד שהוא זמן קריאה לרוב העולם. ע"כ. וכתב ע"ז בביאורי הגר"א, משום שאף בני כרכים יוצאים בדיעבד ב"ד. וכמ"ש בירוש'. ע"ש. נמצא דסמכינן להלכה ע"ד הירוש'. ודון מינה ואוקי באתרין. והן אמת כי הפר"ח (ר"ס תרפ"ח), כתב, דהש"ס דידן פליג על הירושלמי בזה, וס"ל דמוקפין אינם יוצאים ב"ד. והביא מ"ש בגמ' (ב:) ואימא פרוזים ב"ד, מוקפין אי בעו ב"ד אי בעו בט"ו, אמר קרא בזמניהם זמנו של זה לא כזמנו של זה. ומשמע דלעיוכבא הויה. והכי נקטינן. ע"כ. וכן משמע בהדיא משו"ת מהרי"ל (סי' קלז) שכ', דהמניח תפלין של רש"י ור"ת בזא"ו, יברך על של רש"י, הואיל ונהגינן כוותיה, ושל ר"ת אינו אלא לצאת ידי כולם. וכן מאן דקרי מגילה ב"ד וט"ו, כתב ר"ת לברך ב"ד, כרובא דעלמא, אע"ג דהתם ספק גמור, וט"ו חשיב לדידיה כמו י"ד. וכ"ש בנדון זה. עכ"ל. ואם איתא דקי"ל כדברי הירוש' דבן ט"ו שקרא ב"ד יצא י"ח, מאי כ"ש דקאמר, ק"ו פריכא הוא, דהתם אי נמי בן כרך הוא הרי כבר יצא בקריאתו ב"ד, ומש"ה אין לו לחזור ולברך ביום ט"ו, אלא ודאי שאינו יוצא, ולהכי קאמר דספק גמור הוא. והוא תנא דמסייע ליה להפר"ח. א"נ דס"ל כמ"ש האור שמח בחידושו למגילה (ד) בד"ה

ירושלמי, שלפי מסקנת הירוש' הקורא בי"ד אף בדיעבד לא יצא. שאם אתה אומר כן שבדיעבד יצא יצא מזה קלקול לקרות כולם ביום אחד ולא יהיה ניכר זמן של הכרכים כלל, וכ"ה לגירסת הגר"א ודלא כתקלין חדתי, ע"ש²². [ולדבריו אפילו אי נימא שאם רוצה מקדים ככפרים ליום הכניסה ולא כשו"ע שהחמיר בזה, הנה כאן יש חומרא שלא יצאו בי"ד ודוק. ויש לדמותו למש"כ הגרש"י ז"ל בס' המועדים בהלכה (עמוד קצט) שכ' בזה"ל: ואמר ידידי הגר"י קלמס [ז"ל], חבר הרבנות הראשית לא"י, חידוש מענין, שהלכה זו (שכ' הפוסקים להתיר לקרותה מבעו"י), אינה אלא בפרזים ולא במוקפים, שהרי אמרו (מגילה ב:) בזמניהם זמנו של זה לא זמנו של זה, ומבעו"י הרי הוא עדיין זמנם של פרזים. עכ"ל. והעיר ע"ד ביב"א שם בסו"ד, ע"ש. ולהנ"ל חמיר יותר]. א"נ כמ"ש המאירי (בריש מגילה) בד"ה ויש מפרשים, שבני כרכים שהקדימו לקרות בי"ד לא יצאו י"ח וחוזרים וקוראים, ואע"פ שבתלמוד המערב אמרו הכל יוצאים בי"ד, לא נאמר זה אלא על הספקות. עכ"ד יב"א. וכן הביא בקצירת האומר ביב"א ח"ו (חיו"ד סי' יב אות א).

והנה יב"א חלק א שם בתחילה במהדורא ראשונה היה יותר פשוט לו שיצא, ולאחר מכן במהדורא בתרא הוסיף בסוגריים מרובעות את דברי המאירי וע"ה ואו"ש להחמיר בזה, וביחוד ח"ד (סי' מ), הביא משם האור שמח שאם קרא בי"ד יצא, והוא פלא. ובהערה שם כתב שהמאירי סותר א"ע בזה, שדעת המאירי בבית הבחירה (מגילה י"ט ע"א) בד"ה כלל ידוע, שבתלמוד המערב (ירושלמי פרק ב' דמגילה הלכה ג') שאלו בן עיר מהו שיוציא בן כרך, והשיבו שאינו מוציא, שכבר נפקע ממנו חיוב מקרא מגילה, וכל שאינו חייב אינו מוציא את אחרים ידי חובתם. אבל בן כרך מוציא בן עיר, אף על פי שלא הגיע זמנו עדיין, מכל מקום חיוב מקרא מגילה מוטל על הכל מתחלת ליל י"ד. ע"כ. ובירושלמי שם מבואר טעם הסיפא משום שהכל יוצאים בי"ד שהוא זמן קריאתה. ע"ש. ומבואר שהמאירי סובר שהלכה כדברי הירושלמי בזה. אמנם המאירי (ריש מגילה) כתב בד"ה אף על פי שהקילו באותם זמנים לכפרים להקדים ליום הכניסה, מכל מקום בני כרכים שקדמו לי"ד לא יצאו, וחוזרים וקוראים, ובני עיירות שלא קראו בי"ד הרי הם בכלל מעוות לא יוכל לתקון, כי בפירוש אמרו זמנו של זה לא זמנו של זה, ואף על פי שבתלמוד המערב אמרו, הכל יוצאים בי"ד, לא נאמר זה אלא על הספקות. ע"כ. ונראה שמה שכתב שבני כרכים שקדמו לי"ד היינו שקראו ביום י"ד עצמו, ואף על פי כן לא יצאו ידי חובתם, וזה סותר למה שכתב המאירי עצמו במגילה (י"ט ע"א) הנ"ל [וע"ע בקצרה ביחוד ח"ד סי' מ בהערה]. ועיין עוד לרבינו מאיר המעילי בספר המאורות (מגילה ג' ע"ב עמוד שי"ז). ועיין היטב בדברי הריטב"א (ריש מגילה. ושם דף ה ע"ב בד"ה גופא). ודו"ק. עכ"ד. הרי שאין הדבר פשוט כלל ועיקר לדינא. בביאור הירושלמי וע"ע בשו"ת זכרון יוסף (חלק אורח חיים סימן יח).

והנה מש"כ מו"ז שיש כאן סתירה במאירי, הנה כתב להשיג בזה באריכות הרב חקל יצחק מספינקא בסימן לח נגד מהרש"ם בהסכמתו לבית יצחק על מסכת מגילה, ונדפס מחדש בבית יצחק שם אחר הסכמת מהרש"ם. ע"ש. והעלה שהביאור בירושלמי הוא שאין בן ט"ו יוצא בי"ד, ובכל זאת אמרינן מהו שכן כרך יוציא בן עיר, היות שעדיין לא יצא י"ח. והביאור במאירי בדף

כב). וע' בבית יוסף יורה דעה (סימן רכח סעיף ה), לשון הירושלמי משונה לפעמים וכל שכן בדבר פשוט שהוא סומך על המבין. עכ"ד.

יט הוא שכתב שחיוב קריאת מגילה מוטל על הכל בתחילת ליל י"ד, ע"כ. ואין הפירוש שאז יש לו את החיוב, אלא כולם מתחילים חיוב פורים מיום י"ד אבל לא שבפועל הוא יוצא ביום י"ד, ע"ש. והביא עוד מדברי הרשב"א והריטב"א וכו' ע"ש. ודפח"ח, וע"ע להרב לי לישועה [ובוועד לחכמים] שהכריח כדברי הפר"ח ומש"צ שם. אמנם הרב משה לוי בתפלה למשה ח"ב (סימן נג), ישב באופן אחר לומר שיצא, אבל העיקר כנ"ל ובפרט שאין ראשון אחד שיסבור כן. [ואולי יוצא חידוש מדברי המאירי שכן ט"ו גם מקום חיובו הוא בליל י"ד היכן הוא נמצא ואכמ"ל].

והנה כיום מצאנו שדעת רוב ככל הראשונים, ולא מצאנו מי מהם שיגיד אחרת, שכן ט"ו שקרא בי"ד יצא, וכן דעת הרשב"א (כמה פעמים במגילה דף ב: וע' בהערה 81 והערה 113 וביבמות דף יד.). והב"ד הריטב"א בריש מגילה [ולא כמש"כ בהלכות ברכות פ"ה הלכה ג, ויש לומר שהיא דעת הריטב"א שם ולא דעת הרשב"א. ואם הוא מדברי הריטב"א ויש כאן סתירה בריטב"א קי"ל בכה"ג דל דעתו מהכא, וכמו ששמעתי מדודי הרה"ג אהרן בוטבול משם מו"ז], וכן המאירי ביבמות יד הב"ד. וכ"כ בתוספות רי"ד תנינא ואוצר הגאונים מגילה סי' ו ושאלתות סי' סז ומחזור ויטרי עמ' 208 ומאירי בדף ב ע"ד ודף ד ע"א. ע"ש. ויש לדעתי לדייק בהדיא מהר"ן שכן ט"ו שקרא בי"ד לא יצא, שכתב לענין עשרה בטלנים שאם אין בכרך עשרה בטלנים יכול לקרות בט"ו, ויכול גם להקדים ליום הכניסה, אבל לא כתב שיכול להקדים לי"ד. [ולאחר מיכן הביא את דברי הרמב"ן], והוא דיוק נכון ביותר.

וכן הביא בגליון יב"א שבחלק א (סי' מג הערה 15), מדברי הר צבי חאו"ח חלק ב (סי' קכא אות ב דף קצד:), שלדברי הריטב"א מסקנת הירושלמי לחומרא, ע"ש. וצ"ע מה שכותב שם ה"צ שהוא נגד דברי התוספות והרא"ש ביבמות, ולא ראה שגם הרשב"א ביבמות האריך בזה. ודוק. ומעתה דברי הפר"ח לומר שתלמוד דידן לא ס"ל כן מצד שזמנו של זה לא כזמנו של זה, הם הם דברי הרשב"א, אפילו אם אפשר להקדים בזה"ז ליום הכניסה. ודוק. וכן בגליון יב"א חלק ז (סי' נח בסופו) הביא שכדברי הפר"ח רואים בהדיא בדברי ראב"ן מגילה (סי' תנא) בענין הקורא את המגילה למפרע לא יצא, דכתב נזכרים ונעשים מה עשיה למפרע לא דמוקפת חומה שקראה בי"ד לא יצאו אף זכירה דהיא קריאה, למפרע לא. ע"כ. ולהנ"ל היא דעת רוב ככל הראשונים המפורסמים. וכן ראיתי שכתב בזה בשבות יצחק דרוזי (פורים פ"ו הערה כח), שדעת הראשונים שכן ט"ו שקרא בי"ד לא יצא. וכן גם נראה בדעת הגאונים שכתבו שבעיירות המסופקות קורא בי"ד, וביאר הר"ן את דבריהם שפטור משניהם כי ספיקא דרבנן לקולא, ולבטל לגמרי אי אפשר, לכן קורא בראשון ונפטר בשני, ע"ש.

וכן העירו על מו"ז ביב"א שאם היה יודע מזה לא היה אומר את פסקו לענין רמות, וכמש"כ הרב שמעון מועלם בספרו כרכים ומוקפים, ובשו"ת הראשון לציון ח"א (סי' ס), וילקו"י פורים (תשעו ע' 47).

וכן דעת הגאון מהר"י טייב בערך השלחן (סי' תרפח סק"א וג'). ע"ש. ושם כתב להוכיחו מדין של ספיקות שקוראים ב' ימים, ולמה צריך ב' ימים יצאו כבר בי"ד ודין, וע"כ שלא יוצאים בו י"ח [וע' בשו"ת הראשון לציון ח"א סי' ס אות א שהרגיש גם מזה], ולא כט"ז בסעיף ד. וגם אין

לומר שיש ולא יעבור אם יקרא בט"ו מספק (וע' בבי" ס"ס ל"ד שהביא את דברי תשו' מהרי"ל הנ"ל). ולאידך הביאו בש"ס מתיבתא את דברי רבינו משולם ורבינו שמואל בן רבינו שניאור, וכן כתבו הפני זקן ופני משה, שיצא בי"ד, וכן העלה בשו"ת ציץ הקדש (סי' נד) שסמך ע"ד הגר"א, שהכל יוצאים בי"ד, ומ"ש זמנו של זה לא כזמנו של זה, אינו אלא לענין לכתחלה, ודלא כהפר"ח. ע"ש. וכן הפמ"ג (סי' תרפח מש"ז סק"ב), כתב לחלוק על הפר"ח שהחמיר לשיטתו בבעיית הירושלמי בן כרך מהו שיוציא בן עיר (כיון דהכל יוצאים בי"ד, מחוייב בדבר קרינן ביה). שנקטינן לחומרא כיון שלבבלי לא יוצא, וחלק ע"ד שהעיקר להקל, ע"ש. הרי שאין הדבר פשוט כלל ועיקר לומר שאם יש רוב ספיקות שיקראו בט"ו שיכולים לקרות ביד מספק הקטן ביותר, וכן נראה דברי הראשונים המאירי והמהרי"ל בזה, ודוק.



מכתב ז' - הרב עידוא אלבה

סברת החזו"א מבוססת על מה שראה בראשונים ובאחרונים. הוא לא ראה מי שמחלק בין כרך שחרב לסמוך לכרך, כלשונו "לא ראינו מי שחולק". אבל אנחנו רואים שבחלק מהראשונים אין הדבר ברור, וברור שהמשאת משה חולק, ונראה להדיא שהוא המקור למשנה ברורה. לכן אי אפשר לומר שאין מי שחולק ואין בזה ספק. גם אחרונים נוספים שנקטו שאין בזה חילוק לא ראו את המשאת משה, וממילא לא הבינו את המשנה ברורה, ולכן לא ברור שהיו מחזיקים בדעתם.

לענ"ד התנאי של המשאת משה הוא שיהיו עשרה דיירים קבועים במקום, או עכ"פ שכונת מגורים של ששה בתים. וכך גם מסתבר שאם אנחנו מצריכים את התנאי שיהיו "אנשי הכרך" כדי שתהיה גרירה לסמוך, בכרך עצמו צריכים לשבת "אנשי הכרך". במציאות בימינו אין "אנשי ירמות". לעומת זאת, בחברון יש "אנשי חברון העתיקה" שגרים בתל רומידה, לכן שם הדעת נוטה יותר לקרוא בט"ו, כפי שכתבתי בקונטרס על קריאת המגילה בחברון.

הרשב"א כתב במגילה ב ע"א "והכי איתא בירושלמי דבן עיר אינו קורא לבן כרך ובן כרך אינו קורא לבן עיר". נראה שהיתה לו גרסה אחרת בירושלמי² ולכן נקט שלא יצא. אך במאירי מבואר שהגרסה היא כמו לפנינו.

כבודו ביאר יפה את שיטת המאירי, שכוונתו שכן כרך נחשב רק בר חיובא בי"ד אך אם קרא בי"ד לא יצא, אך עדיין צריך להבין מה פירוש דבריו שדברי הירושלמי שהכל יוצאים בי"ד נאמרו רק על הספקות, איך אמרו על זה שהכל יוצאים בי"ד, אם בן כרך שקרא בי"ד לא יצא? וכן הקשה בשו"ת הר צבי (ב סימן קכא): "קשה לי להלום פירושו של המאירי, דהירושלמי אומר הכל יוצאין בארבעה עשר שהיא זמן קריאתה דהמשמעות הוא שגם בן כרך יוצא בדיעבד בקריאת ארבעה עשר". ומה שכתב כבודו שהפירוש הוא שחיוב קריאת מגילה מוטל על הכל בתחילת ליל י"ד, עדיין לא מבאר את הלשון "הכל יוצאים בי"ד".

(כג). מה שכתב בשו"ת הר צבי (ב סימן קכא) שהוא אומר כך משום שרבנן פליגי על ר"ח בפ"ק אינו נראה לענ"ד שהרי הרשב"א אומר שכן איתא להדיא בירושלמי ולא מסיק מסקנות מענין אחר.

על כן נראה שמה שאמר המאירי שבן כרך שקרא ב"ד לא יצא, היינו שלא יצא אם יקרא כך כשאין כלל ספק, אבל אם יקרא בכרך ב"ד כי יש לו איזה ספק והוא מכוון לצאת ידי חובת ט"ו במידה שהוא חייב, יצא, כיון שהוא נחשב כבר חיובא מיום י"ד. וזה שורש הענין שבני ספקות קוראים ב"ד בברכה, משום שהם מכוונים שאם הם בני ט"ו יצאו בקריאה זו חובת קריאת המגילה של ט"ו, וגם קוראים שוב בט"ו רק כדי לא לשכח תורת כרכים.

מהמהרי"ל ומהראב"ן אכן עולה שלא יצא, אך הם לא הביאו את הירושלמי. יתכן שהם פירשו אותו כפי שכתבתי בדעת המאירי, וא"כ כשיש ספק כלשהוא שפיר יצא ידי חובה.

הדיוק שכתבת מהגאונים המובאים בר"ן שסברו שבספק קוראים רק ב"ד אין בהם כ"כ נפק"מ, כי להלכה במקום ספק חייבים לקרוא גם בט"ו מכח דברי הירושלמי. בריטב"א כפי שהבאת יש סתירות, אולי י"ל שזה מפני שהענין תלוי בחילופי הגרסה בירושלמי, ובהלכותיו בברכות נקט כגרסה דידן. בר"ח, הרי"ף והרמב"ם אין גילוי לדעתם, ואפשר שהרמב"ם סמך על מה שכתב שהספק קורא ב"ד, ללמדך שבן כרך שקרא ב"ד יצא. הדיוק מהר"ן לענ"ד אינו מוכרח כלל, בפשטות הוא אומר שרשאי להקדים כבן כפר כי אסור לו לכתחילה לקרוא ב"ד. רבינו משולם ורבינו שמואל בן רבינו שניאור נוקטים להדיא כפשט הירושלמי שיצא.

מכל האמור נראה שמה שכתב כבודו "דעת רוב ככל הפוסקים המפורסמים שאם קרא ב"ד לא יצא", לא נאמר היכא שקרא ב"ד מפני שיש לו איזה ספק והתכוון גם לצאת חובת ט"ו נראה יותר שיצא. ולמעשה דעת רוב ככל הפוסקים המפורסמים אינה ידועה, ואי אפשר לומר שכיום יודעים שבדאי לא יצא.

כשאנו באים לדון מסברה מה נראה בדעת הירושלמי נראה שהוא סובר שבדיעבד יצא בגלל הנוסח "הכל יוצאים ב"ד שהוא זמן קרייתו", שהפשטות היא כפי שכתב בהר צבי כהבנת מפרשי הירושלמי שבדיעבד יצא. נוסח זה גם מגלה לנו שהגרסה בפ"ב צריכה להיות כגרסה דידן, שהירושלמי נוקט שזה שהכל יוצאים ב"ד משפיע גם על כך שבן כרך מוציא בן עיר. על כן נראה שזו לא מחלוקת שקולה, אלא מחלוקת שהדעת נוטה בהחלט לפסוק שיצא, ואכן דעת רוב ככל הפוסקים האחרונים המפורסמים שיצא.

בברכה

עידוא



מכתב ח' - הרב עובדיה יוסף

שוב אנחנו חוזרים לאותו מקום, מבחינתי אין ראשון אחד שאומר שיש הפרש בין סמוך לתוכן, מלבד מה שאתה חושב לומר שזה דעת הריטב"א. והחזו"א רואה את הריטב"א ואומר את דבריו. ולומר שהוא לא רואה מספיק וטוב אי אפשר לומר, ולא מפני שהריטב"א חושב לבאר יותר את הירושלמי נגד הנוסחאות חולק על הדין של סמוך לכרך דינו ככרך בלא חילוק כלל ועיקר. הדברים ברורים. [מלבד מה שהריטב"א על מגילה בעייתי מאוד כמו שכתבנו].

והדברים ברורים מאוד מאוד במקראי קדש סימן כה, שכותב בהדיא בזה שאע"פ שהריטב"א החליט לגירסא השניה שאינה עיקרית, עדיין לא חולק על הדין והסברא שבזה.

לענין שיהיה בו עשרה או ששה בתים אפשר לחדש, אבל החיד"א בברכ"י בהדיא כותב שאפילו אחד משראל. ועוד הבאנו בזה מבית עובד ועוד שנחלקו בזה.

לענין נוסחאות הירושלמי. הנה לדברי הרשב"א יש משקל כבד בהלכה, וכמו שכותב עליו בבית יוסף בכמה מקומות שרב מובהק הוא, כמש"כ בבית יוסף אורח חיים (סימן סו ס"ד ד"ה כתב בעל) - ולענין הלכה אנו אין לנו אלא דברי הרשב"א דרב מובהק הוא. עכ"ל. וכן העלה עוד בבית יוסף (סימן עח ס"א ד"ה היה קורא) - ולענין הלכה נקטינן כדברי הרשב"א דרב מובהק הוא. וכ"כ עוד בבית יוסף (סימן קלה ס"ה ד"ה וכתב עוד), ואע"פ שרבינו כתב בסימן ס"ו בשם המנהיג שאפילו ישראל שהיה קורא את שמע וקראוהו לקרות בתורה מפסיק נקטינן כדברי הרשב"א דרב מובהק הוא. עכ"ל. ובאמת כ"כ הריב"ש על הרשב"א, עי' בבית יהודה עייאש ח"ב (סי' כה), והב"ד יב"א ח"ז (סי' כו אות ב).

לענין נוסחאות בירושלמי, בהחלט שהרשב"א יש לו משקל כבד, וכמו שהריטב"א לענין של סמוך לחרב אומר שעיקר הנוסחאות הוא כרשב"א. לכן כשהרשב"א גורס בירושלמי אחרת מנוסחאות דידן יש לזה משמעות גדולה. ובפרט לידיעתנו כיום שהנוסחא הספרדית של התלמוד השתמר דוקא בספרד, והעד הגדול לזה הוא העין יעקב שעד היום לא מוצאים נוסחאות מדוייקות ותוספות רבות לתלמוד כמו נוסחא זו. ולסכם ולומר שהסברא אומרת שאפשר לצאת בי"ד, היפך דעת רוב ככל הראשונים, מה לנו ולסברות שכאלו.

שוב כבודו חוזר על הדברים שכל ספק כלשהו הפך להיות ספק י"ד ספק ט"ו ויוצא בי"ד, וכבר הבאנו מדברי המשנ"ב ויד אפרים לא כן. וכמש"כ הגרי"ש אלישיב, שיש לנו לדון בכל ספיקות של י"ד וט"ו בספיקות ההלכתיים ככל הספיקות ולא להופכו לספק אם הוא י"ד. וכתבת כבר לעיל שלא נראים לך דברי הגרי"ש אלישיב בזה.

כמדומני שיש כאן חסרון מידע על הגרי"ש אלישיב, שכח ההכרעה בהלכה היה בידו בצורה מיוחדת מגיל צעיר, כפי שקבלתי ממו"א ז"ל. סיפר הנשיא הרצוג הקודם במשיח לפי תומו על בית אביו, הרב הראשי הרב יצחק הרצוג, שהיה בכל יום שישי אסיפת רבנים הגדולים על השאלות הקשות שהיו באותו שבוע בדברים העומדים על הפרק, והגרי"ש אלישיב היה צעיר בחבורה, והיה הדבר לפלא איך כולם היו מחכים למוצא פיו ומתחשבים הכי הרבה בדעתו. ולכן כשמו"א זצ"ל התחתן והיו הגר"ע עטיה ראש הישיבה בחיים חיותו והרה"ג יעקב עדס וכו' ובכל זאת בחר דוקא בגרי"ש אלישיב שיסדר קידושין, לאות הערכה שאין כמותו [ואגב בדרך את הברכות בעברית ולא במבטא שלהם]. וכמו כן ע' בקובץ תשובות חלק ו הנדפס מקרוב (בעמוד שמא) - משנתו קב ונקי הלן בעומקה של הלכה עמוד ההוראה ונזר היראה חד בדרא גדול מרבן שמו ומסיים כתלמיד לפני רבו מוקירו כערכו הרם. ע"ש. ובספר תפארת ציון הספדים על הגאון האור לציון, איתא מהרב אברהם שבות (ע' תמא), שאמרו לו שהגרי"ש אלישיב פסק לרמות ט"ו, אמר האם ראה מש"כ בספרי, ואם יראה ולאחר מכן יאמר עדיין ט"ו הנני חוזר בי, וכן כתב בהתחלת תשובתו שאינו בא לומר דבר במקום הגדולים בענין רמות, ע"ש. ואם זה גם לענין מה

שקרא עם כרמל מזרחי כשהיה שאלה לענין פסח והתאספו הסבא עם שאר הגדולים וסברו להתיר, אבל היות והגרי"ש אסר קבלו את דעתו, ביב"א חלק ח סימן מג. כפי ששמעתי מדודי, הרה"ג הרב דוד יוסף, שהיה נוכח שם. וכן תמיד היה מו"ז מתחשב מה דעת הגרי"ש אלישיב וההכרעה שלו לא היתה כל כך מהר כשיש דעתו של הגרי"ש אחרת מזה. [והתפלא על זה בן דודי הרב יעקב ששון מה לענוה זו, ולמה ככה להתחשב בו, וספרתי לו את העובדות הנ"ל והבינם]. וזכורני שהיה מקרה שזרק קנאי אבן על המכונית של הגרי"ש אלישיב, והסבא בשיעורו השבועי ביזדים דיבר בחריפות נגד זה בבזיון התורה וכו'. עוד צא וראה מה שכותב בספר מאסף לכל המחנות עוד לפני השואה שכתב משם הגרי"ש אלישיב הגאון. וכעת אמ"א. והשאלה ברמות בירושלים היתה על ענין העירוב אם מצרף, שדעת הגרי"ש והגרשו"א שמצטרף, משא"כ דעת המנח"י ומו"ז ואור לציון שלא מצטרף. ובכל זאת לא אמר הגרי"ש א שהיה ויש כאן ספק קטן ויש סוברים להיפוך בזה שיקראו לחומרא ביד בברכה.

לסיכום לדידן אין ספק כדברי הרשב"א בזה, ושאין חולק מדברי הריטב"א ואפילו לדברך כמו שאתה קורא לזה ספק קטן, ואין ללכת על ספיקות ולברך ביום י"ד בברכה בכה"ג. אלא ללכת על עיקר הדין, ואם ירצה יקרא בי"ד בלא ברכה.



מכתב ט' - הרב עידוא אלבה

איני קובע מה דעת הריטב"א, כתבתי רק שיתכן שהוא סובר כמשאת משה. לענ"ד הספק בענין זה אינו "ספק קטן", כי אין הכרעה על גירסת הירושלמי ופירוש, וסברת המשאת משה שהמשנה ברורה אוחו בה היא סברה חזקה. אני מגדיר זאת כספק שיש בו ממש, ולא בגדר ספק כלשהוא.

לפי דברי המשנה ברורה בתרפ"ח ס"ק יא שבן כרך שקרא בי"ד יצא ולכן כשיש ספק קורא בי"ד בברכה ולא אומרים ספק ברכות להקל, משמע שכשיש ספק מהותי גם אם אינו שקול זה ספק שדי בו כדי לומר שיקרא בי"ד בברכה. אמנם בענין כרך שאין בו עשרה בטלנים הוא כתב בס"ק ב לקרוא גם בי"ד רק כחומרה, ומשמע בלא ברכה, אך נראה שזהו מפני שהענין הוכרע בשו"ע ושאר האחרונים, ופשט הגמרא דלא כרמב"ן. אבל בדבר שלא הוכרע, כמו בנידון דידן, והוא ספק מהותי שיש בו ממש, נראה שלדעתו יקרא ב"ד בברכה. לענ"ד אין חובה לבטל את דברי הגר"א והמשנה ברורה בפני דעת הגרי"ש אלישיב כאשר עיננו הרואות שפשט הירושלמי כדברי הגר"א.



מכתב י' - הרב עובדיה יוסף

שוב אנחנו חוזרים לאותו מקום, שאם יש ספק אם יש ריטב"א כזה, וכל האחרונים רואים את הריטב"א, והמשנ"ב לא מביא אותו כלל ועיקר, וגם את המשאת משה לא רואה אלא משם הברכ"י אין כאן אפילו ספק קטן. וגם לא סברא חזקה נגד הרשב"א וכל האחרונים.

הערת היד אפרים שאין ראייה מדברי הר"ן נגד הרמב"ן וצריך עשרה ורק מה הגדר של בטלנים, הוא הערה חזקה ביותר, היד אפרים נחשב מאוד והוא בעל הבית אפרים, והוא עצמו מסיים שלקרות ביד בלא ברכה, ואם כל ספק קטן קורא בי"ד ויוצא היה לו לומר כן. הוא ראייה חזקה כדברי הגרי"ש אלישיב בדעת המשנ"ב שצריך לפסוק כדין ממש, והיות אי אפשר לחלוק על השו"ע שלמד אחרת משום מה את הר"ן. לכן קורא רק בי"ד בלא ברכה.



מכתב י"א - הרב עידוא אלבה

לא מסתבר שהמשנה ברורה כתב [דבר משה], כשכונתו בעצם לברכ"י בשם משאת משה. אלא הוא ראה את דבריו ונוקט שדבריו מסתברים, ולכן חילק בין סמוך לדרך לעצמו. המשנה ברורה לא צריך להביא את הריטב"א, כי הוא לא הכריע דבר. הוא לא הביא גם את הרשב"א, כנראה משום שלא ראה אותו, אך אם היה רואה יתכן שהיה מביא את הריטב"א כדי להבהיר מדוע אינו מתחשב בו. הוא גם לא הביא את הגר"א, כנראה משום שהוא בעצמו אומר שאפשר לפרש את הירושלמי בכמה דרכים, ולכן העיקר ללכת אחרי הסברה. על כן סברת המשנה ברורה בהחלט מהווה ספק.

סברת השו"ע לדחות את הרמב"ן בענין צורך בתנאים לדרך שחבר מסתמא אינה רק בגלל הר"ן, אלא מפני שמהגמרא לא משמע כלל כרמב"ן, כפי שדייק החזו"א. לכן בחסרון בטלנים גם היד אפרים לא אמר לקרוא בי"ד בברכה.



מכתב י"ב - הרב עובדיה יוסף

זה מחודש לומר שראה משנ"ב דברי משאת משה, וטועה וכותב דבר משה, וכל האחרונים כתבו שלא ראה. וגם אם ראה לא ראה דברי הרשב"א, כמו שאתה מודה. ולכן אין להמציא סברות מחודשות בדעת המשנ"ב שלא היו.

הבית יוסף יוצא נגד הרמב"ן שלא צריך עשרה בטלנים מדברי הר"ן ובר"ן אינו מבואר כן וזו טענה חזקה של יד אפרים, אפשר תמיד לחדש ולומר דברים שלא כתובים בבית יוסף ובמשנ"ב. אבל יד אפרים ככה למד ומעתיקו משנ"ב, שוב לנחש ולומר שמשנ"ב מטעמים אחרים שאינם ביד אפרים ולא כתובים ולומר בדעת המשנ"ב דברים חדשים לא בא בחשבון. אלא על כרחך שמכאן הוציא הגרי"ש אלישיב את הדעה שלא על כל ספק הפך להיות ספק ט"ו, אלא אזלינן על עיקר הדין, והיות ואין בכוחינו לחלוק על שו"ע לכן יקרא בי"ד בלי ברכה. אבל לא לומר שהוא ספק שקורא מספק בי"ד. וכן לנ"ד, מאחר שיש דעת הרשב"א בבירור, ודעת הריטב"א לא חולקת, אין לנו לבוא ולומר שנהיה ספק ונקרא בי"ד בברכה ובט"ו בלא ברכה, אלא זהו דין של ברכה לבטלה למי שמברך בכה"ג בי"ד.

לקראת סוף הדברים ברגע האחרון העיר הרב אלבה לעיל (בהערה 6), גם על מה שהברכ"י לענין עיירות הספק קוראים בי"ד וט"ו אבל לא בסמוך, הרי שהחיד"א סותר א"ע וסובר שהסמוך

לא כעיקר כדברי המשאת משה. הנה ע"כ לא איירי אלא לענין ספיקות, אבל לענין ודאי הוא לא מקבל דברי המשאת משה.

וזאת ועוד, דברי החיד"א בזה משם המשאת משה לחלק בין תוכו לחוצה לו לענין הספיקות תמוהים ביותר. והוא שכותב המשאת משה וז"ל: וכ"ש דאעיקרא "מקום יש בראש לצדד" דכי פלגינן יקרא למתא שסביבותיה נידונין כמוה היינו לענין קריאה בט"ו דוקא, דאילו במסופקת אי בר ארביסר או חמיסר אף על גב דבדידה קוראין בה בב' ימים מפני הספק אין הסמוכות לה בכלל הספק, דלמאי דאתרבו ממדינה ועיר דהיינו לענין קריאה בט"ו אתרבו טפי לא, ויש מקום "לסמוך" בזה וק"ל. עכ"ד. הנה כתבו בלשון ספק של לצדד וגם שיש לסמוך על הטעם הקודם שלו שהוא עיקר הטעם של כרך שחרב לא נחשב לקריאה בט"ו (כיון שלא ראה את דברי הירושלמי כלל, וכמו שהשיג עליו בברכי יוסף, וכ"ש שלא ראה דברי הרשב"א והריטב"א בזה). אבל אם יש עיר שהיא רק של ספק מה ההפרש יש בין הסמוך לבין הספק. וכן ראיתי שהעלה בזה בשו"ת יד נתן ח"ג (סימן ל) לענין לוד, שגם בסמוך לו יש להחמיר, וכמש"כ בקונטרס ספיקא דמוקפין מהרב דנציגר שלא כתב המשאת משה אלא על עיירה בחו"ל שספק מוקפת שהוא ספק רחוק, שאינו אלא משום המנהג שהביא הבית יוסף להחמיר בזה, ונוסף על זה הספק של חרב שלשיטתו אין קוראים בו, ולכן היקל בסמוך. אבל לא בארץ ישראל ובמקום שיש ספק אמיתי יותר וכגון בטבריא המנהג שגם במקומות המרוחקים סמוך ונראה קוראים יומיים. וכמש"כ רבה של טבריא זצ"ל הרב אברהם דב אוירבאך ועל פי הגר"מ קריעלס אב"ד טבריא, ע"ש. ודפח"ח, וכ"כ בהליכות שדה (גליון 100 ע' 69), וכן בהליכות שלמה הביאו מדברי הרב אברהם דב אוירבאך בזה. וכן הביא הגר"מ אליהו בזה בתחומין א (ע' 129 הערה 4), והעלה שכך נוהגים למעשה בטבריא, על פי הוראת הגר"מ משה קלירס זצ"ל, ובקריית ארבע היא חברון לקרוא מחוץ לתחומי העיר הקדומה בשני הימים. וגדולה מזו כתב בפאה"ש סי' ג' שבצפת קורין ב' ימים מכח נראה סמוך לטבריא (ועי"ש עוד טעם). ומנהג זה בנגוד לפוסקים המלקטים המקובלים בד"כ משנה ברורה וכף החיים ולוחות הרי"מ טוקצינסקי]. אמנם מצינו בכפתור ופרח פרק ח שהביא משם הרב מתתיה שטבריה יש לה דין מוקפת חומה כדברי רבי במגילה ה. ע"ש. ולפני כן כתב שקוראים ב"ד ובט"ו, ע"ש.

אמנם בשו"ת מנחת שלמה (חלק א סימן יט ד"ה לענין אורח) הביא את דברי המשנ"ב בבאה"ל (סי' תרפח) מהברכ"י דבכרך שקורין ב"ד וט"ו מספק אמרינן שפיר דהכפרים הנראים וסמוכים אינם נטפלין לו וקורין רק ב"ד, וחושבני שהדין הזה שפיר נוהג גם בטבריא דאע"ג דקבעו עלה בגמרא שהוא ספק מ"מ לא נוהג בה להברכ"י הדין של נראה וסמוך. ע"ש. וע' באור לציון שם שהשיג על החזו"א שהחמיר בזה, ע"ש.

ובמנחת יצחק ח"ח (סי' סא), לענין לוד אף שיש בו ספק שמא לוד רחוקה יותר משם, מ"מ הוי איקבע איסורא כמש"כ בבית יוסף סי' תקפח להשיג על הרב אביוב. ואי אפשר להקל ולומר אפילו לשיטת הגאונים שכל עיירות הספיקות הן ב' ימים רק מכח חסידות יודו כאן שהוא מן הדין ממש, ע"ש. ולכן גם בסמוך לא הוי סמוך לספיקות, ויש להחמיר מן הדין ממש.

ובברכ"י הב"ד המשאת משה וחזקם בסברא שכן עיקר שסמוך לספק לא קוראים, והעתיקוהו האחרונים והבאה"ל. והנה במשאת משה לא פסק בסכינא חריפא אלא הסתפק בזה וצירפו לשאר הדברים שם, והחיד"א הפך דבריו לודאי. ובשו"ת ציץ הקדש ח"א (סימן נד אות ה ו) פקפק בדברים אלו לפי מ"ש הרשב"א והריטב"א במגילה ב' ע"ב, שגם כפר הסמוך לעיר נדון כעיר לענין כפרים מקדימים ליום הכניסה, דכל שסמוכים לעיר לא יקדימו. א"כ ממה נפשך עליהם להיגרר אחר הכרך המסופק הלזה ולקרוא כמותו, שהרי בין אם הוא עיר ובין אם הוא כרך הרי הסמוך לו נגרר עמו. ע"ש. וכן ראיתי בתשובות והנהגות שטרנבוך ח"ג (סימן רלד), שבאנו למחלוקת הגדולה האם הסמוך יש לו דין ודאי או רק נגרר, ולהרב טוקצינסקי הוא רק נגרר משא"כ לחזו"א ולכן אומרים עיבור דעיבור, ע"ש. ולאחר שראינו בדברי הרשב"א והריטב"א בהדיא שהסמוך אינו נגרר אלא חיוב כמו הכרך ממש, וכמש"כ הרב מרדכי יחזקאל גולדיש בירחון בית אהרן וישראל (שנה יג גליון עה עמוד נז), על כן אין הפרש בין הסמוך לבין הכרך עצמו וכולם בכלל הספק. ולכן החזו"א חלק בזה וסובר שצריך שגם הסמוך יעשה ספק פורים וכן הנהיג בבני ברק באחרונה כשהחלה להתחבר לת"א, ע"ש. וכן נהג מו"ז בתל אביב שקרא גם בט"ו.

ומה שהביא הרב שטרנבוך בסימן רלה שמנהג העולם לקרות בתל אביב רק ב"ד, הנה המחלוקת בין החכמים הגדולים היתה עוד לפני קום המדינה, וכמו שכתב בזה בספר עלי תמר על הירושלמי ריש מגילה וז"ל ובשנה הראשונה לבואי לא"י בשנת תרצ"ד היו ת"א ויפו שתי ערים מחולקות בשתי עיירות נפרדות לת"א היהודית ויפו הערבית. ודנתי אז לפני חו"ז הגרש"מ ז"ל, שת"א אין לה דין סמוך מטעם הנ"ל אחרי שהיא עצמאית בהחלט ואינה טפילה ליפו והיא עיר יותר גדולה מיפו. אולם בביהכנ"ס שלי בשכונת פלורנטין שהיתה שייכת לעירית יפו קראתי גם בט"ו מפני שהיתה נחשבת לעיר אחת ע"י העיריה המשותפת. והנה אחרי מלחמת השחרור שנעשה ת"א ויפו לעיר אחת בשם ת"א יפו נראה שאין לחשוש שתהיה נחשבת כעיר יפו גדולה ויהיו קורין בה בט"ו אחרי שמקודם היתה נחשבת ת"א לעיר מיוחדת אף שנתמזגה עם יפו הרי אינן אחת אלא שתי ערים שנתחברו ואחרי שת"א היא עיר מרכזית ורבתי עם יותר מיפו אינה נגדרת אחריה וכן"ל.

שו"ר בלוח לא"י מאת הרה"ג רי"מ טוקצינסקי ז"ל, שכתב ולעירות הספקות אין נותנין סמוך ונראה כמ"ש בשו"ת משאת משה והברכי יוסף וכו'. והשכונות שנתחברו לעיר כמו שכונת אחוה לטבריה נוה שלום ונוה צדק ליפו נוהגים היום כמו בעיר ת"א בראשונה כשנתחברה ליפו כשכונה לה נהגו בת"א כיפו ועכשיו נוהגים בת"א כעיר חדשה ע"כ. והנה מה שכתב והשכונות שנתחברו לעיר כמו שכונת אחוה לטבריה נוה שלום ונוה צדק ליפו נוהגים היום כמו בעיר, אינו מובן, אחרי שכתב מקודם שלעירות מסופקות אין נותנין דין סמוך ונראה. ואולי ה"ק שאין נוהגים בזה כדעת משאת משה והברכ"י. ומה שכתב ועכשיו נהגו בת"א כעיר חדשה צ"ב, ולמה לא נאמר גם בעיר חדשה דין סמוך ונראה. אם לא שכוונתו כמו שכתבתי, שמאחר שהיא עיר רבתי עם וחשוב יותר מיפו אינה נגדרת אחר יפו הקטנה ממנה. והנה הרב הגאון רבי יוסף צבי הלוי רב"ד בפה קורא גם היום בביהכנ"ס הגר"א בת"א בי"ד ובט"ו ונוהגים גם בסעודה ובמ"מ

ובמתנות כמו ביפו ולדעתו גם ת"א נדון כסמוך ליפו. אולם הוא יחידי בדבר והמנין שלו שקורין בת"א בט"ו עושים רק לכבודו אבל שום רב אחר לא נהג כן. וגם חו"ז הרב הגאון ז"ל קרא בת"א רק ב"ד. ועיין עוד בלוח הנ"ל ומה שכתב בנוגע לירושלים החדשה שהסמוך ונראה לכרך לעיר העתיקה וכו', עיין שם. עכ"ה. הרי שגם הרב טוקצינסקי לא ברור שיטתו בכל זה, ובסמוך והפך להיות עיר אחת דעתו שיקראו כספיקות גם ב"ד וגם בט"ו. ומש"כ שאין עיר גדולה מתבטלת לעיר קטנה, הוא אחד התירוצים שיש על חמת וטבריא, אבל אין לו הכרח כלל וכו"ל באות יא. והנה הרב יוסף צבי הלוי החשיבות שלו גדולה עד מאוד כנודע.

ומו"א העיר שבכלל מה שייך מנהג על דבר שהוא בעשרות שנים אחרונות, וכתב כבר הגר"ח פלאג'י בסמיכה לחיים (חיו"ד סימן ד), שאין תוקף למנהגים שבדורו, ע"ש. כ"ש לזמן הזה. והשיג בזה מו"א על אור לציון שכתב שלענין העירוב נוהגים להחמיר לעשות עירוב פנימי בין השכונות הרי שלא סומכים על העירוב, שמה שייך מנהגים אחרונים ממש לשם מנהג. אבל נודע דרכו של האור לציון שהכל הולך אחר המנהג ממש באחרונה לכל דבר. ואכמ"ל.

והנה כתב בחזו"א (סי' קנג אות ג ד"ה במ"ב), שהטעם לחלק שבסמוך לספק לא אמרינן כי ס"ל שבן ט"ו שקרא ב"ד יצא, ועדיין אין לחלק בלי מקור וסתמא הם שוים, עכ"ד. וששתי לראות שכאשר דמיתי כך ראיתי שכל דברי הרב חיד"א בברכ"י קאי בשיטת האומרים שבן ט"ו שקרא ב"ד יצא, ולכן גם החמיר בדין הנראה ואינו סמוך נגד מרן כדבריו, ומה מקום לחומרא זו אם נימא שבן ט"ו שקרא ב"ד לא יצא. ודוק. ומאחר שאנו יודעים שבן ט"ו שקרא ב"ד לא יצא, וכו"ל, לכן למעשה אין לחלק בין הסמוך לכרך עצמו. אמנם הרב קהלת בירחון האוצר (גליון סג), צידד לומר שהטעם שהחיד"א מחלק בין סמוך לתוכו בספיקות באה מהמשך מדעתו לענין חרב שרואים חילוק בין תוכו לחוצה לו, אבל אחר שידועים שלא היו לו את דברי הרמב"ן וטעה בזה וחזרו דבריו הראשונים שאין חילוק ולכן אין לחלק בזה. ודפח"ח.

צא וראה כל המקומות שהרב זכר יהוסף שווארץ שהלך אחריו הרב עיר הקדש והמקדש וכן הגר"ש סלאנט כמש"כ בציץ הקדש (סי' נג אות ד), שזכרו שהם מקומות של ספק שצריכים לקרות ב"ד ובט"ו, וכי היו מיושבים על המקומות החריבים ממש, נראה שלא. מאחר שכותב הרב זכר יהוסף שהדבר ידוע שהישוב זו ולא נשאר במתכונתו ונחלקו למה זה קורה, אבל זו מציאות שכל ישובים החדשים הם ליד הישנים. וצא וראה בקובץ תשובות של הגר"ש אלישיב חלק א (סימן סח), אודות העיר חיפה, שכתב הגרימ"ט בספרו עיר הקדש והמקדש שיש לקרות יומיים ושכן המנהג, ואין לזה שום הסבר אלא משום "תל - שקמונה" שעפ"י החוקרים היה מקום מיושב לפני כשלשת אלפים ותקמ"ב שנה. ואולי היתה מסורת שתל שקמונה בזמנו ה' עיר מוקפת חומה. ומכיון שהיא נהרסה לפני כ - 1300 שנים, והיות שהיא חרבה לגמרי מדוע חיפה יצטרכו לעשות יומיים ובפרט שכבר הפסיקו לעשות יומיים. והשיב לו הגר"ש אלישיב שחייבים להחזיר את המקום למנהגו הראשון ולקרות יומיים, ע"ש. הרי שהמנהג גם לחשוש לסמוך לחרב, ולא אמרינן שסמוך לספיקות לא אמרינן, שכן היו פוסקים אז כשיטת הברכ"י והמשנ"ב, הרי שראו בחרב דין ודאי [וראיתי שבאמת מתקשים על הגרמ"ט שסובר סמוך לספיקות לא קוראים ובפועל מונה וסופר כל מקום שסמוך לספיקות לקרות בו שני ימים, הרי שסותר דברי

עצמו]. וכן העלה הרב גרוסברג בנועם חלק ז (ע' צה), שסמוך לספק המנהג לקרות, ולכן בטבריא הסמוכה לספק יש לנהוג לקרות, ע"ש. אמנם הגר"מ אליהו בשו"ת מאמר מרדכי ח"א (סימן כז), העלה לעיר חיפה שאין צורך לקרות יומיים כיון שהם סמוך לספק וכדברי הברכי יוסף וגם הוא חרב, ע"ש. אך כנ"ל שאין זה המנהג, וכנ"ל שהגר"מ אליהו עצמו בתחומין חלק ט הביא שהמנהג פשוט שקוראים גם סמוך לספיקות. ועוד, עדיין בזמנו לא ידעו שכן ט"ו שקרא ב"ד לא יצא. זאת ועוד, גם לא השגיח במח"ר על דברי המשאת משה בפנים שרק צירפו וכו' וכדלקמן (אות יח). ונראה בדעתו של הגר"מ אליהו וצ"ל בזה, שהיות שיש כאן שני דברים, גם ספק וגם חרב, הקל, והוא דומה ממש לנ"ד של בית שמש שאם תדון אותו כספק וגם חרב באנו להנ"ל. אמנם לענ"ד אין זה המקרה בבגדד שקראו יומיים ויש לעיין במציאות בשטח, וכנ"ל שהדרך שגרים ליד הישוב הישן. ועוד ראיתי שמביאים מספר חבת ירושלים שכתב משנת תר"ד שמנהג שכם שקוראים ב' ימים בכל הסמוך לו, ע"ש.

וכן סתם מו"ז בחזו"ע (פורים ע' קיב), שאחר שהביא שאין דין סמוך ונראה לעיירות הספיקות מסיים ומיהו בזמנינו שבני ברק סמוכה ברצף בתים ליפו, טוב שיקראו ב"ד ובט"ו. וכן מוכח בתשו' זבחי צדק (ח"ג סי' י), ואפשר שכן ראוי לנהוג גם בחיפה שהיא סמוכה ממש לחיפה העתיקה. וכן נוהגים בזמנינו בטבריה וחברון וצפת ועכו ויפו ולוד ורמלה ובית שאן, לקרות ב"ד בברכה, ובט"ו בלא ברכה. עכ"ד. ובשו"ת זבחי צדק החדשות ח"ג (סימן י), משמעות שכל דברי החיד"א בסמוך, אבל אם הוא רצוף בעיר אחת לגמרי יש לעשות יומיים מספק, אך הדברים לא ברורים שם כיראה למעיין. ובשו"ת מנחת יהודה ברכה חלק ד (סימן נ אות ג), כתב שכוונתו לעיבורה של עיר תוך ע' אמה ושיריים, ע"ש. ולא ידעתי מנליה, אלא ס"ל שכל סמוך ונראה ביחד שאני, או שאירי המשאת משה דוקא בנראה ולא בסמוך, אף שהלשון קשה.



מכתב י"ג - הרב עידוא אלבה

לגבי עשרה בטלנים, המעיין בר"ן רואה שבניגוד לדברי היד אפרים העיקר כדברי הב"י, שכן הב"י כתב "לא נתחווה שיטה זו (של הרמב"ן) בעיני הר"ן". ואכן הר"ן כתב על דברי הרמב"ן "שהגרסה מתחלפת, ואין פירושו ברור וצ"ע". הר"ן רק מוסיף על המילים האלו שאפילו לשיטת הרמב"ן שפיר נהגו בא"י לקרוא בט"ו.

דבר מצוי הוא שהשו"ע כותב הכרעות שלא כתובות בב"י, ואפשר שבשו"ע פסק כנגד הרמב"ן לא רק משום שלא נתחווה שיטה זו לר"ן, אלא גם משום שמסוגיות הגמרא לא נראה כרמב"ן. ובגלל זה המשנה ברורה קבל את דברי היד אפרים לקרוא ב"ד רק כחומרה בלי ברכה, למרות שעל השגתו על הכרעת השו"ע יש להשיב, מכל מקום כיון שכתב זאת רק כחומרה שפיר הביא את דבריו. מכל מקום לענ"ד העיקר המכריע לנקוט שכן ט"ו שקורא ב"ד בגלל ספק יוצא ידי חובה הוא משום שכך המשמעות הפשוטה בירושלמי.

העיקרון של המשאת משה הוא שיש מקום לחלק בין דין הסמוך לדין הכרך. לבעל המשנה ברורה נראה שאכן יש מקום לחילוקים כאלו. הוא פוסק כסברות המשאת משה, כי גם

מהירושלמי ודברי הראשונים אין הוכחה מכריעה נגד הסברה שיש לחלק בזה. ואף שהמשנה ברורה לא ראה את הרשב"א נראה שהתגלותו לא היתה גורמת לו לשינוי דעתו, כי הריטב"א לא קבל את דברי הרשב"א, וסוף סוף אנו מסתכלים על כלל דברי הראשונים.

מו"ר הרב מרדכי אליהו היה מחלק בין הסמוך לספק בין סוגי הספקות, לכן אמר לי שבקריית ארבע יש לנהוג גם בסמוך לספק בט"ו כיון שהדעת נוטה לקרוא בחברון בט"ו.



מכתב י"ד - הרב עובדיה יוסף

לגבי המשאת משה והרשב"א והריטב"א לא חידשנו כלום שוב.

לגבי היד אפרים, הסברתי שאפשר לומר מכאן עד למקום אחר ליישב ולהסביר את קושיית היד אפרים, אבל היד אפרים עצמו משוכנע אחרת ומעתיקו המשנ"ב, והיד אפרים כותב מפני כן לקרות בי"ד בלי ברכה. הרי שדעת היד אפרים שלא כל ספק הופך להיות ספק ט"ו ויקרא בי"ד בברכה, וזה מקור ברור לדברי הגרי"ש אלישיב בזה. ולומר דברים חדשים שהמשנ"ב מצטט אותו ולא ס"ל בדבריו ולחדש דברים מגדלים הפורחים באוויר ולומר שזה הסברא הנכונה, אין לנו אפשרות לומר כן.



הרב בכור דזורייב (ידיד)

מח"ס בכור ההלכה

פתח תקוה

חיוב נשים בקריאת מגילה*

בעיצומה של מגפת הקורונה בתשפ"א, התייחסותו של אחד הרבנים לשאלת צירוף נשים למניין עם גברים עוררה רעש גדול. בפרסומו כתב שבצל המגפה ולאור ההנחיות האוסרות התקהלויות, יש לצרף נשים למניין (כלומר, גברים ונשים). וכלשונו "מותר לספור נשים למניין בקריאת מגילה". אולם, לקראת ימי הפורים, בחסדי ה', שונו חלק מההנחיות והותרה קריאת מגילה ברוב עם בשטחים פתוחים וכד', ברם השאלה בעינה עומדת אי אריך למעבד הכי.

נבקש לעסוק בכמה שאלות: מדוע נשים חייבות במקרא מגילה, הרי זו מ"ע שהזמן גרמא? שנית, שאלה הנראית תמוהה לכאורה, האם אשה מוציאה עצמה י"ח, שמא חייבת לשמוע מאיש? האם היא יכולה להוציא חברתה? האם היא יכולה להוציא איש? האם היא יכולה להוציא ציבור של אנשים? האם כשהיא קוראת בפני אנשים היא יכולה לקרוא בטעמים? ולבסוף, מאחר שלהלכה יש לחזור אחר מניין, האם ניתן לצרף נשים למניין של אנשים? וזה החלי בעזרת א-לי צורי וגואלי.



אף הן היו באותו הנס

הנה, בגמרא במגילה (ה, א) וערכין (ב, ב) מובאת מימרת רבי יהושע בן לוי, שעל אף שמקרא מגילה בכלל מצוות עשה שהזמן גרמן היא,¹ "נשים חייבות במקרא מגילה, שאף הן היו באותו הנס".²

בביאור הנימוק "שאף הן היו באותו הנס" הביאו התוספות את דעת הרשב"ם וחלקו עליה. לדעת הרשב"ם הטעם הוא משום שעיקר הנס היה על ידי אסתר. כך כתב הרשב"ם בפסחים (קח, ב) לגבי ד' כוסות בשם רבינו יצחק הלוי ז"ל וכן מבואר ברש"י שם: "בשכר נשים צדקניות שבאותו הדור נגאלו, וכן לגבי מקרא מגילה... דעל ידי אסתר נגאלו", וכן בשבת (כג, א), לגבי

* הערת המערכת: יעויין עוד במאמר הרב יהושע ון-דייק בירחון האוצר גיליון י"ג.

(א). ריטב"א ור"י מלונגיל ועוד, ופשוט שזה עיקר החידוש.

(ב). נימוק זה מלווה את דברי ריב"ל גם בשבת כג, א ביחס למצוות נר חנוכה, ובפסחים קח, ב ביחס למצוות ארבע כוסות. ראה תוס' בפסחים שם שכתבו שאף כי אלו השלושה מצוות מדרבנן הן, לולי טעם זה - היו פטורות. וכתבו שמכאן יש ללמוד שבדרך כלל נשים פטורות גם ממצוות דרבנן התלויות בזמן, ש"רבנן קעין דאורייתא תקון". כ"כ תוס' בברכות כ, ב לגבי מצוות תפילה. דבר נוסף למדו מדברי התוס' במגילה ובפסחים שם, שאין בכוחו של טעם זה לחייב במצוות מהתורה התלויות בזמן, לכן נשים פטורות מסוכה למרות שגם הן היו באותו הנס, ומטעם זה היה צריך לימוד מיוחד המחייב נשים בפסח ומצה (פסחים מג, ב).

חנוכה: "ועל ידי אשה נעשה הנס" (הכוונה ליהודית. ושם הוסיף להדגיש שהייתה צרה מיוחדת לנשים).¹ מעניין לציין כי בשלוש מצוות אלו בא לידי ביטוי גם היסוד של פרסום הנס, יותר משאר מצוות. אפשר שדין הוא בכל ניסי הצלה, ובנר חנוכה יש לומר כדברי המהר"ל בספרו נר מצוה (תחילת ח"ב, ענייני חנוכה ד"ה "ועוד יש לומר"), שעל אף שאין בנס שנעשה במנורה משום הצלה, אך יש בו כדי לגלות על נס הניצחון על היוונים שהיה בנס (הנס הנגלה מלמד על נס ההצלה הנסתר, והוא עיקר הנס).

לדרך זו יתבאר מדוע נשים אינן חייבות בסוכה, שלא מצאנו נס הצלה שנעשה על ידן, על אף שאף הן היו בכלל חסד ה' האמור בכתוב (ויקרא כג, מג): "כי בסוכות הושבתי את בני ישראל".²

ברם, תוס' מצינו בפירוש זה. הרי מלשון 'אף' משמע שחיובן נגרר אחר חיוב הגברים ונטפל אליהם. די בכך שגם הן היו בכלל נס ההצלה בתוך שאר בני ישראל. חכמים חייבו במקרא מגילה ללא קשר למעורבותה של אסתר בנס הישועה, אלא מצד הסכנה בה הן היו נתונות בכלל שאר עם ישראל. אף הן היו בכלל נס ההצלה מגזרת המן "להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים מנער ועד זקן טף ונשים" (אסתר ג, יג). מטעם זה הן חייבות גם במצוות פסח וחנוכה. כך כתב רש"י במגילה (בשונה ממה שראינו בשמו לעיל בגמרא בשבת ופסחים): "שאף על הנשים גזר המן".³

ג. כן כתב הראב"ן הירחי בספר המנהיג בהל' מגילה (עמ' רמט): "ונשים חייבות במקרא מגילה, שאף הן היו באותו הנס, שהנס בא ע"י אסתר. וכן חייבות בנר חנוכה, שהנס בא ע"י יהודית מבנות חשמונאי, וכן חייבות בד' כוסות שבשכר צדקניות שבדור נגאלו ישראל ממצרים כדאיתא בפרק המקנא (סוטה יא, ב), ושלוש, ושוב כתב כן בהל' פסח (עמ' תעב): "שעיקר הנס בא על ידן", כך כתב בשיטת הריב"ב וכן דעת הרשב"ש בתשובותיו (סי' תנב – תנג). לזה נראה שנוטה דעתו של ר' יוסף בר שאול, גם הוא מחכמי פרוכנס, בפירושו לשאלות (הוצ' מירסקי, שאילתא עה). (וראיתי לאחד המחברים שכתב שלזה הסכים הסמ"ג בהל' חנוכה, מ"ע מדרבנן ה. אולם המעיין בלשונו לא ימצא לכך סעד, שאף שהוא מזכיר את יהודית בחנוכה ואסתר בפורים, הוא כתב בפירוש את הירושלמי, שאף הן היו באותו ספק סכנה, ולא כתב בשום מקום שעל ידן בא הנס וכד'. נראה שרצה לומר כי אף הנשים היו בכלל הגזירות מהן ניצלנו). ראה לקמן בהערה 10 מה שכתבנו על החידוש המפליג שלמד מכאן בספר האשכול (אוירבך).

ד. זו טענתו העיקרית של ר"י בר שאול בפירושו לשאלות המצדד בדברי הרשב"ם, שאם היה די בכך שאף הנשים היו בכלל הסכנה, גם בסוכות היו חייבות (וכבר עמדו על כך תוס' וחילקו שנימוקו של ריב"ל מועיל לחייב נשים רק במצוות מדרבנן, ואפשר היה לומר טעם נוסף, שסוכה אינה זכר לנס ההצלה ממצרים אלא זכר לחסדי ה' במדבר).

ה. וכ"כ המאירי "שאם כן הוה ליה למימר שהן עיקר הנס או שעל ידן נעשה הנס". ובספר בני שמואל על הרמב"ם (ר"ש עדאווי, תוניס, שנות הת"ק לפני למעלה מ-250 שנים) בהל' חמץ ומצה פ"ז הל' ז כתב לתרץ שהכוונה היא שאף הנשים שאמורות היו להיות פטורות משום שזו מ"ע שהזמן גרמא, כאן חייבות מפני שעיקר הנס היה על ידם, כאילו אמר: אף הן חייבות, מפני שעיקר הנס היה על ידן.

ו. יש לעיין מדוע תוספות במגילה מביאים מרחוק לחמם בשם הרשב"ם בשעה שאלו דבריו המפורשים של רש"י בפסחים קח, ב ובשבת כג, א. ייתכן שהם אינם מזכירים את רש"י משום ששינה טעמו ממקום למקום. אמנם כך כתב שם, אך דווקא במגילה על אתר, פירש כדעת התוספות עצמם. ברם מדברי הרשב"א והריטב"א במגילה ועוד משמע שהבינו שרש"י מפרש כרשב"ם בכל מקום, שמא דברי רש"י כאן לא היו לפנייהם (ראה לשונו של הריטב"א: "בכולהו פירש"י ז"ל שהנס נעשה על ידן"), וצ"ע.

התוספות בפסחים (קה, א) הוסיפו שהדברים מפורשים בירושלמי במגילה (פ"ב הל' ה): "בר קפרא אמר צריך לקרותה לפני נשים ולפני קטנים שאף אותם היו בספק. ר' יהושע בן לוי עבד כן, מכנש בנוי ובני בייתה וקרי לה קומיהון".¹

זכינו בזה למצוא את מקור דברי ריב"ל, שלמד כן מפי רבו, בר קפרא.² הכוונה היא שאף הן היו בסכנה.³ כך כתב כבר בעל הלכות גדולות בהלכות מגילה (סימן יט): "למה? שהכל היו בספק להשמיד להרוג ולאבד", וכ"כ ר"ח במגילה שם.

עד כמה שידינו מגעת, נראה ברור שכך פירשו רוב ככל הראשונים, ובפרט שראינו שכך מפורש בירושלמי. כך כתבו בחידושיהם למסכת מגילה רבינו יהונתן מלוניל, רבינו דוד בן לוי מנרבונה בספר המכתם, הרשב"א, הר"ן, הריטב"א, רבינו אברהם מן ההר והמאירי בחידושיהם. כן הוא בפסקי הרי"ד ובאשכול (אויערבך) בהל' חנוכה ופורים סי' ט, ועוד. כך משמע גם מדברי ר"ת בספר הישר (חלק התשובות סי' ע אות ד) שכתב שנשים חייבות בשלש סעודות ובלחם משנה מהטעם שאף הן היו בנס המן (הובאו דבריו בחידושי הרמב"ן לשבת קיז, ב, בר"ן על הרי"ף שבת מד, א ובמרדכי רמז שצז). כך משמע גם בשאלות (שאלתא כו), וכ"כ הר"ש מן הענווים בפירושו לשאלות (שאלתא עה, הוצ' מירסקי. יצא לאור לראשונה בהוצאה זו, וראה במבוא בעמ' 39 שהוא אחד מן קמאי מחכמי איטליה, ר' שלמה בן שבי מן הענווים).

ניתן, אם כן, לסכם כי חובת הנשים אינה משום שנטלו חלק בהצלה ושהנס נעשה על ידן, אלא משום שכולם היו בסכנה וממילא נס ההצלה נעשה גם להן, ועל כן אף הן חייבות בהודאה ובפרסום הנס, ש"אף הן היו בכלל הסכנה להשמיד ולהרוג".⁴ חובת נשים בקריאת המגילה היא

ז. מיהו, מצאתי באו"ז פסחים בסימן רנו שכתב שחייבות בד' כוסות "דעיקר הנס בא על ידם כדאמר בשכר צדקניות שבדור נגאלו ישראל וכן בנר חנוכה ומקרא מגילה", ונראה שהוא סובר כרשב"ם, אך מיד בסמוך הוא מביא את לשון הירושלמי שחייבות במגילה "שאף הן היו בספק בכלל להשמיד להרוג ולאבד", וצ"ע. (הערת העורך: דרכו של האו"ז להביא כמה פירושים).

ח. ריב"ל מוסר מימרות רבות בשם בר קפרא ברחבי הש"ס (למשל: ברכות לה, א; שבת מ, א; שם עה, א; קה, ב; קיח, ב ועוד).

ט. ראה בתשובת החת"ס (או"ח סימן קפה) מה שכתב לתרץ את שיטת הרשב"ם.

י. הרמב"ם כתב בסתם שנשים חייבות, ולא הביא את טעם החיוב, ראה הל' מגילה פ"א הל' א.

להבנת השמטתו, והבנת שיטתו הכללית ביחס לפטור נשים ממצוות עשה שהזמן גרמן ראה בפיה"מ לקידושין פ"א מ"ז.

יא. האם יש תלות בין שני הפירושים לבין מחלוקת רש"י ובה"ג: בשיטת רש"י שנשים חייבות כאנשים ואף מוציאות אותם, בפשטות נראה ששני הצדדים ייתכנו, שאף הן היו באותה הסכנה וכל שכן הנימוק שעיקר הנס נעשה על ידן, אכן, מצאנו ברש"י פנים לכאן ולכאן. לא זכיתי להבין מדוע הב"י בסימן תרפט (אות ב) כתב בדעת רש"י בערכין שטעמו משום שעיקר הנס נעשה על ידן, בפרט שבמגילה כתב כמו כפירוש המקובל ברוב הראשונים "שאף על הנשים גור המן [...]". כמו כן, הלא רוב הראשונים סוברים שאשה כשרה להוציא אנשים, ומאידך רובם סוברים שהטעם הוא משום שאף הם היו כאנשים בכלל הסכנה. כפי שמפורש למשל באו"ז ח"ב סי' שסח ומשמע בדבריו שמפרש כך ממש ברש"י, וכן כתבו הר"ן, הריטב"א והנימוק"י, וכ"כ המאירי וספר המכתם שנשים מוציאות אנשים שאף הם היו בכלל הסכנה. וצ"ע.

אולם, בשיטת בה"ג שנשים אינן מוציאות אנשים, קשה לומר שחיובן הוא משום שעיקר הנס נעשה על ידן (על אף שאינו בלתי אפשרי). ראה בעניין זה גם במטה יהודה (עייש) בתחילת סימן תרפט, שכתב כי אף שבשיטת בה"ג אכן נראה שלא מסתבר שהטעם לחיובם הוא משום שעיקר הנס נעשה על ידן, בשיטת רש"י שתי האפשרויות ייתכנו (וראה בב"י לקמן,

חלק ממהות חובת הקריאה, שהיא פרסום הנס. לפי זה, היה תימה בעיני עת ראיתי מה שכתב הב"י בשיטת רש"י שנשים מוציאות אנשים במגילה: "וטעמו משום דעיקר הנס נעשה על ידי אישה", דזאת מנא לן (ובפרט לשיטתו בדין עבדים במגילה, שכתב לתלות את חיובם בהבנת דברי ריב"ל, שאם עיקר הנס נעשה על ידן, עבדים פטורים ממקרא מגילה, שמצוות עשה שהזמן גרמא היא, ורק נשים חייבות, אך אם הטעם הוא משום שנס ההצלה היה גם בהם, גם עבדין חייבים).



האם נשים חייבות בקריאה או בשמיעה? האם הן מוציאות בקריאתן אחרים?

הנה, בגדר חיובן של הנשים מצאנו מחלוקת גדולה בראשונים, ונחלקו בזה גם מרן ורמ"א (בסימן תרפט, ב), כפי שנבאר.

שלוש שיטות עיקריות הן בראשונים. שיטת רש"י וסיעתו הגורסת כי נשים חייבות בקריאה כאנשים, ומוציאות בקריאתן גם אנשים. שיטת הרא"ש בשם בה"ג וסיעתו שנשים חייבות רק בשמיעת המגילה, ולכן הן מוציאות רק נשים אך לא מוציאות אנשים. שיטת הסמ"ג וסיעתו שנשים חייבות כאנשים, אלא שאינן מוציאות אנשים בקריאתן מפני כבוד הציבור. נבארן אחת אחת ונבקש לפשט את קמטי השמלה (ראה בהערה יג ביחס לאמינות דברי החידוש שבספר האשכול, שהגדיל לומר כי חיובן עדיף על של האנשים).



א. חיוב זהה לנשים ולגברים - שיטת רש"י ורמב"ם

"הכל חייבים במקרא מגילה" אמרו בברייתא בערכין (ג, א). ובמשנה במגילה יט, ב אמרו: "הכל כשרין לקרות את המגילה". ודייקו בערכין שלשון "הכל" באה לרבות נשים: "הכל לאיתווי נשים", וכדברי ריב"ל. שתי הלכות אמורות כאן, אחת נגזרת מחברתה. כיוון ש'הכל' חייבים, ממילא 'כשרים' הם להוציא אחרים ידי חובתן, שכל המחויב בדבר מוציא את הרבים ידי חובתן (משנה בר"ה כט, א). מפשט הדברים עולה ש'מוציאות אחרים' היינו שחיובם של הנשים כשל הגברים. אכן, רש"י שם כתב שהתוספתא והמשנה באים ללמד כי נשים יכולות לקרוא כדי להוציא אנשים: "לאיתווי נשים שחייבות במקרא מגילה, וכשרות לקרותה ולהוציא זכרים ידי חובתם". כך כתבו המגיד משנה והגהות מימוניות בדעת הרמב"ם (הל' מגילה פ"א הל' ב), וכך כתב

שהנפק"מ היא בעבדים, שאמנם גם הם היו בכלל הסכנה, אך אם הטעם הוא משום שעיקר הנס נעשה על ידי נשים, זהו חיוב רק לנשים, אך עבדים פטורים ככל מ"ע שהז"ג). שוב ראיתי לאחר זמן מה שכתב ביד דוד (זינצהיים) בחידושו לערכין שתלה את מחלוקת רש"י ובה"ג במחלוקת אם הן חייבות במגילה משום שעיקר הנס נעשה על ידן או משום שהן נטפלות לחיובן של גברים, ואינן חייבות אלא בפרסום הנס על ידי שמיעה. אך, כבר הראנו לדעת שדעת רוב הראשונים, ובכללם רש"י, שחיובן הוא משום שאף הם היו בכלל ההצלה מסכנת גזרת המן. ונראה כמו שכתבנו, שאין לתלות בין המחלוקות. ובאמת, לדעת רוב הראשונים הטעם הוא משום נס ההצלה מסכנה, מאידך לדעת רוב הראשונים אשה מוציאה גברים.

הנימוקי יוסף בדעת הרמב"ם שכל החייבים לקרות מוציאים זה את זה, ובכלל זה אשה את האנשים, והסכים עמו המגיד משנה (דבריו הובאו בב"י בתחילת סי' תרפט). "פשוטות הסוגיה בערכין מורה כן, וכן דעת רוב הראשונים. כך כתבו האור זרוע (הל' מגילה סי' שסח), פסקי הרי"א (פ"ב הל' ג), הרשב"א, הנמוקי יוסף, המאירי, המכתם, הר"י מלוניל (מגילה ד, ב וכן יט, ב). כך כתב גם האשכול (אויערבך) בסי' ט (וראה בהערה כאן מה שהגדיל להוסיף). כמו כן, כך פסקו מעיקר הדין בספר המאורות והר"ן על הרי"ף (כ"כ הריטב"א, אך מטעם אחר כתב שלכתחילה לא תקראנה לגברים). כ"כ עוד ראשונים. וכתבו האחרונים ללמוד כך גם בדעת הרי"ף (ב, ב) שאך העתיק את הסוגיה (מטה יהודה עייש ועוד, וראה גם בדברי האשכול מהדור' רצב"א: "ומשתיתו" של הגרי"צ" דלא סבירא ליה לחלק

יב). כך הבין בדעת הרמב"ם גם ר"י בר שאול קמחי, מחכמי פרוונס, בפירושו לשאלות (מירסקי, שאילתא עח), והסכים עמו.

יג). חזות קשה ודבר פלא ראיתי בדברי האשכול (אויערבך). עיי"ש שכתב עוד יותר מזה, ולא מצאנו לו חבר ראשונים: "משמע שמוציאות גם אנשים, ועוד דעדיפי מיניהו דכל הנס בא על ידי אשה". לדבריו, כיון שעיקר הנס התגלגל על ידן, הרי הן עיקר במצוות קריאת מגילה. מלבדו לא מצאנו מאן ספין ומאן רקיע לומר כן. משמע דמסברא דנפשיה אמר כן, שכן את דברי ריב"ל שאף הן היו באותו הנס פירש כרוב הראשונים 'שאף הן היו בסכנה'. ותימה, שמערב ונוקט כשני הצדדים. ועוד, אם כדבריו, מדוע ריב"ל עצמו לא אמר כן, מדוע ריב"ל אמר 'אף' וכו' אם עדיפי מינן? ומה כוונתו באומרו שנשים עדיפות על אנשים, וכי רוצה לומר שלכתחילה נכון לחזר אחר אישה שתקרא, או למצער, שנשים יצאו בקריאת אשה דווקא, כלפי ליא?? ולא נשמע כדבר הזה לא בראשונים אף לא באחרונים. ואפילו הרשב"ם לא רצה לומר שהם עדיפות על האנשים במצווה, אלא רק להסביר שלמרות שזו מ"ע שהז"ג, נשים חייבות. מאחר שעיקר הנס נעשה על ידן. וכבר ידוע מה שכתבו האחרונים שלא מתחת ידו של רבינו אברהם ברי"א אב"ד מנרבונה בעל האשכול יצאו הדברים ולא מתחת ידו של אף אחד מהראשונים, ודינו כדינו של שו"ת בשמים ראש, שגם הוא זיוף שיוחס בטעות לרא"ש. והדברים מפורסמים, ראה באריכות מש"כ הרב שלמה זלמן פרופ' הבלין בכתב העת ישרון (אלול תשס"ג), חלק יג עמ' תשא. שם הביא את דעות החוקרים, שיש אומרים שמתחת יד הרצב"א, הרב צבי בנימין איירבך, המוציא לאור יצא ה"אשכול" (פרופ' שלום אלבק), ויש אומרים שיצא מתח"י רבי משה די ליאון (הפרופ' תא שמע וזוסמן). הערת העורך: ללא כל ראייה או צל של סיבה. איך שיהיה אינו מהראשונים. וראה גם מש"כ מאמרו של הרב דוד דבלצקי בכתב העת "עץ חיים" (חלק כב עמ' שנו, על דברי הראב"ה והראב"ן המשוקעים ב"אשכול" מהדור' הרצב"א, כמו גם היותו ליקוט מדברי ראשונים אחרים ואף אחרונים, עיי"ש), וידוע על מקום אחד שהביא את דברי פסקי הרי"ד בתוספת הערכת דברי החיד"א מחמת שסבר שמדברי הרי"ד המה, ואינו זוכר כעת מקומו. וראה גם מש"כ ידיד נפשי, חור"ב החה"ש הרב עמנואל מולקנדוב שליט"א בספרו הנד"מ תורת הקדמונים (שבט תשפ"א) בסימן האחרון, והודה לי כי יש להוסיף את האמור לרשימת הטעויות שבספר. עוד נלענ"ד להוסיף, כי כבר מתחילה התמיחתי מעט לשונו: "דכל הנס בא על ידי אשה", שנראה שאינו מלשונות הראשונים, ודו"ק. וזכורני שלאחרונה כשעסקתי בהל' מזוזה, שוב מצאתי כזאת, בדין קביעת מזוזה בשער גבוה, היכן קובע בגובה כתפיו או בשליש העליון, שבמהדור' הרצב"א (עמ' 75) מביא בדברי התוס', ולהיפך מדברי האשכול במהדורות אלבק והראב"ד בהשגות, ואכ"מ.

יד). אך בהמשך דבריו בדף יט, ב כתב לחוש לדעת בה"ג. כ"ד הר"ן בהלכות (ב, ב) שעיקר כרש"י, אלא שראוי לחוש ולהחמיר כבה"ג, הו"ד ביתא יוסף.

טו). שוב נראה כאן מבין ריסי עיני, שלא מתחת ידו של רבינו אברהם בן יצחק אב בית דין מנרבונא זצ"ל יצאו הדברים, זו לא לשונם של הראשונים.

טז). הרי"ף. אגב, גם במהדורות אלבק מכנה בעל האשכול את הרי"ף בכל מקום בכינוי זה: הגאון רבי יצחק בעל ההלכות. מעניין לציין שעל אף שבעל האשכול מרבה להביא מדברי הגאונים, הרי"ף הוא היחיד שתואר גאון מקדים את שמו, ואולי להבדילו מהגאונים תופסי ישיבת "גאון יעקב" שבבבל (על אף שגם רבינו חננאל מוכתר כן, בהל' ציצית. ראה בשתי המהדורות, בהלכות "ספר תורה"/"סדר הפרשיות" לגבי סדר העולים לתורה שזהו כינוי כבוד המזכיר את השימוש בו בימינו, וכה כתב: "אם יש גאון ורב מובהק דכולי עלמא כייפין ליה מותר לכהן לחלוק לו כבוד").

בין אשה לאיש, וגירסתו נשים חייבות במקרא מגילה). כך גם נראית פשטות לשונו של רבינו גרשום בערכין.

האמת ניתנת להיאמר כי זו היא פשטות לשון הגמרא: "הכל כשרים לקרות" – "לאיתווי נשים" והיינו להוציא אחרים, דפשיטא שאת עצמה יכולה להוציא. "ברור שהחייב לקרוא יכול לקרוא להוציא עצמו ידי חובה. אפילו אם גדר החיוב הוא בשמיעה ודאי שיכול לקרוא לעצמו, מידי דהוה אשופר. ידועים דברי הרא"ש בפסקיו לר"ה פרק ד ס' י בשם בה"ג שגדר מצוות שופר אינו בתקיעה כי אם בשמיעה. כמו ששמע כבר מנוסח ברכת השופר. כ"כ הרמב"ם בתחילת הלכות שופר: "מצוות עשה של תורה לשמוע תרועת השופר בראש השנה" (ושב בהלכה ג בדין התוקע בשופר הגזול שיצא). ומצאתי דברים מפורשים בתשובת הרמב"ם (בלאו, ס' קמב): "המצווה המחוייבת אינה התקיעה אלא שמיעת השופר" שאף כשתוקע בעצמו אינו יוצא אלא בשמיעתו. ייתכן שהתוקע עצמו מוציא ואינו יוצא, וכגון העומד מחוץ לבור ותוקע בתוכה. וראה ב"י תקפט בשם הכלבו והרשב"ץ שמטעם זה המדבר ואינו שומע, אף שפיקח הוא לכל דבריו, אינו מוציא אחרים בתקיעתו, כיוון שהמצווה אינה בתקיעה כי אם בשמיעה.^ט

יז). ולא דמי למי שחציו עבד וחציו ב"ח, שבר"ה כט א אמרו שאף שחייב בשופר אינו יכול להוציא עצמו, שעניינו המיוחד הוא תרועות הצדדים שבו, ועל כן אין לו תקנה אלא על ידי שישמע תקיעה של מצווה מאחר המחוייב, יעיי"ש, וראה הערה כח.

יח). ולפ"ז יש להבין מדוע צריך שהתוקע יכוון להוציא, שהרי אם המצווה היא בשמיעת "תקיעה של מצווה", סוף סוף שמע קול תקיעה של מצווה, ומה לי שהתוקע לא התכוון להוציא את השומע (והוא כשלעצמו חידוש הוא, שהרי בסוכה לא צריך לעשות סוכה של מצווה, וגם סוכת גגב"ך ורקב"ש כשרה היא. כמו כן לולי דין "לשמה" המיוחד במצת מצווה, היה יוצא גם במצה שעשאוה נוכרים. וכע"ז בע"ז לט, א שאשטו של אדם רשאית לקשור תפילין בזרועו. כמו כן בתוס' גיטין מה, ב מבואר שנשים כשרות להטיל ציצית בבגד). וצ"ל שבכוונתו הוא קובע את מהות שמיעת אחרים השומעים, שלא להשאיר שאינו מכוון עליהם אין שם קול תקיעה של מצווה אלא קול בעלמא, והדברים אינם ברורים אצלי בזה דיים, ועצ"ע, ועכ"פ הפלגתי מכוונת מאמרי כאן. וראה בקובץ בית אהרן וישראל, כך פה, מאמרו של הרב שלמה זלמן שמעיה, ובעיקר בחידוש שכתב בשם החלקת יואב כס"י לג שהוא מ"לכס" האמור בשופר, שצריך לשמוע קול 'שלו' (יום תרועה יהיה לכס", כמו שלמדו בלולב: "ולקחתם לכס" משלכם), אך עדיין לא יגהה מזור, מדוע בקריאת מגילה צריך כוונה להוציא.

יט). מג"א – לא תקרא לעצמה:

המג"א (תרפט סק"ז) הביא בשם מדרש הנעלם רות שלא תקרא לעצמה רק תשמע מהאנשים, הו"ד בא"ר סק"ג. בביאור הגר"א ציין מקומו, בוהר חדש רות (סח, ב. ובמהד' אחרת: קו, ב): "וא"ר אבא נשים חייבות במקרא מגילה אבל הן אינן קוראות לאחרים אבל חייבות לשמוע מפי המברך". מבואר בדברי המג"א שקרובים להיות דברי בה"ג כמוכא בזוה"ק, שאינה מוציאה אחרים. גם הגר"א ציין לדברי הזוה"ק, אך כמדומה שהגר"א עצמו לא ס"ל כן, שכן במעשה רב (אות רמו) כתב שחייבות "בקריאת המגילה", ומשמע מדבריו שחייבות כאנשים (כך דייקו גם בלשונו במקורות וביאורים שבהוצאה החדשה של המעשה רב שיצאה זה מכבר. אולם במילואים שם כתבו שהגר"א בביאורו הביא שני מקורות לכך שנשים אינן מוציאות, לומר שגם אם לא נסכים עם דברי בה"ג, מכל מקום הן אינן מוציאות אנשים כדברי הזוהר חדש).

והנה, ממה שכתב המג"א ש"לא תקרא לעצמה" משמע שלדעת זוהר חדש לא רק שאינה מוציאה אחרים, אלא אף עצמה אינה מוציאה, וזאת לא שמענו ואולי אפשר היה לתלות כן בתוספתא שהזכיר בה"ג, אך כבר כתב הרא"ש שהרי מבואר בבבלי שכשרה להוציא אחרים, ש"הכל כשרים" לאיתווי נשים, ויישוב הברייתא הוא שאמנם אינה מוציאה אנשים, אך מוציאה נשים כמותה. ואני הקטן תמה, מה מצא המג"א בלשון הזו"ח שלא נאמר בירושלמי, מה דחקו להבין ששיטה חדשה לפנינו (יתרה מזו, בלשון הזו"ח המובא בגר"א מפורש ש"אינן קוראות לאחרים", ואף שכתוב ש"חייבות לשמוע הברכה מפי המברך", מניין הסיק ש"לא תקרא לעצמה". ואולי לא גרס "לאחרים"). עוד אני תמה, הרי כך אפשר

הנה כי כן, מרן בסימן תרפט בסעיף ב הביא את לשון הרמב"ם ב"סתם", ומבואר שנשים יכולות להוציא גם אנשים (בהלכה א כתב הרמב"ם שנשים חייבות בקריאתה, ובהלכה ב כתב שכל השומע מפי החייב בקריאתה יוצא ידי חובתו).

ראה בכף החיים ס"ק יד שהביא מחלוקת אחרונים בביאור דברי מרן האם כוונתו להביא דעת רש"י והרמב"ם ב"סתם" והלכה כמותם, או שמא כוונתו להביא את הדין בלשון כללית שכל החייב מוציא אחרים, ואח"כ מסייג בשם יש אומרים. כל כההיא גוונא כוונתו לפסוק כדעת יש אומרים. כ"כ בשם האשל אברהם בסק"ד בדעת מרן שהלכה כיש אומרים, כיון שפתח בסתמא שכל החייב מוציא, ולא מפורש שנשים מוציאות אחרים. וכל היכא שלא פירש השו"ע בהדיא בדיעה ראשונה וכתב יש אומרים שדעתו לפסוק כיש אומרים, ושכ"פ דרך החיים בסק"ג.



פרסום הנס בקריאת המגילה

מצוות הקריאה היא מדין פרסום הנס המוכר לנו בנר חנוכה וכן בארבע כוסות (ראה מ"מ הל' חנוכה פ"ד הל' יב). אכן, לכתחילה "בשעה שהציבור קורין מבטלין עבודה במקדש וכן תלמוד תורה, ובאין לשמוע עם הציבור, ואף כל פי שיש בבית המדרש מאה כשל בית רבי, ומשום דברוב עם הדרת מלך" (ר"ן). והוא משום פרסום הנס (לבוש, וכ"כ הרמב"ם במלחמות), כמבואר במרן בסוף סי' תרצ.

לפי זה, משמע שהכוונה היא פרסום לאחרים: לבני רה"ר במצוות נר חנוכה, או לבנים ולפני הבית במצוות ארבע כוסות (הב"י בסי' תעב דייק מדברי הטור שנשים חייבות בכל מצוות ליל הסדר, וכן הדין ביחס לכל מצוות פורים). ברם, אם כנים דברינו היינו מוצאים חיוב לקרוא דווקא לציבור של נשים. אך אדרבה, מדברי הירושלמי למדנו שהמנהג היה שהיו קוראים לנשים בביתם. אפילו לגברים, מגילה נקראת גם ביחיד. דומה כי פרסום הנס בקריאת המגילה מתקיים גם בעצם הקריאה בינו

היה ללמוד את התוספתא כפשוטה, והרי אפילו בשיטת בה"ג הראשונים טרחו ליישבו עם הבבלי, והא"ז בסימן שסח כתב שכל היישובים לא יועילו, ועל כן יש לדחות את התוספתא מההלכה, ואם כן, אחר הדברים האלה, כיצד הביא המג"א את דברי הו"ח להלכה כפשוטה נגד הבבלי, יותר ממה שטרחו הראשונים ביישוב הסתירה מהגמרא בערכין ש"הכל כשרים" לאיתויי נשים.

אכן נראה שבאמת הגר"א לחלוק על המג"א אתא, שהמג"א העיר מדברי הו"ח שאפילו עצמה אינה מוציאה, "רק תשמע מאנשים". והגר"א מביא את דברי הו"ח להוכיח כמש"כ הרא"ש בביאור שיטת בה"ג, שאנשים אינה מוציאה, אבל מוציאה נשים (מאחר ונראה שהגר"א הביא את דברי הו"ח משום שהוא חולק על המג"א בהבנת דבריו, קצ"ע שלא סיים כדרכו בכה"ג בלשון: ועי' מג"א). שו"ר בז"ח, וגדלה תמיהתי, שמבואר שם שהטעם שאינה מוציאה אחרים הוא כמו בברהמ"ז, שאמרו חכמים תבוא מארה למי שאשתו ובניו מברכים לו. וכמו שהביא המג"א עצמו בס"ק הקודם בשם הסמ"ג, ומניין שאינה מוציאה עצמה. יתרה מזו, מניין שאינה מוציאה נשים אחרות (מיהו, אודה שבהמשך לשונו של הו"ח משמע שס"ל שלעולם לא תברך אשה ברהמ"ז לעצמה, ותמיד תשמע מאיש "שעיקר ברכת המזון בזכר הוא ולא בנקבה, אבל מחוייבות לשמוע ברכת המזון", וכך במגילה: "ומחוייבות במקרא מגילה לשמוע מפי הקורא". ולפ"ז, לא מובן מה שאמור ברישא, שאינה מברכת לבעלה משום שאמרו חכמים אוי לו לאדם שאשתו ומבניו מברכין לו, וכל דברי הו"ח צ"ע. וידידי הרב עמנואל מולקדנוב שליט"א האריך בכת"י בהקדמה לספרו תורת הקדמונים לדון בידיים שחלו בז"ח, ואכ"מ).

לבין עצמו (וכ"כ הבי"י בסי' תרפט לבאר מדוע חרש המדבר ואינו שומע אינו מוציא, לפי גירסה אחת ברמב"ם, והיינו משום שבמגילה חייב לשמוע מה שקורא משום פרסום הנס, וכיון שאינו מוציא עצמו - אינו מוציא אחרים).



ב. גברים בקריאה ונשים בשמיעה - שיטת בה"ג (על פי הכנת הרא"ש,

המרדכי ורה"ר)

שיטת בעל הלכות גדולות נראית מאד מחודשת. הנה, על אף הדברים המפורשים בגמרא בערכין, כתב בה"ג שנשים אינן יכולות להוציא אחרים ידי חובה. היא שיטת ה"יש אומרים" בשו"ע בסימן תרפט ס"ב, כן דעת הרמ"א. לקמן נראה שנחלקו ראשונים ואחרונים בהבנת דבריו. עכ"פ, הרמ"א פוסק כהבנת התוס' במגילה (ד, א) הרא"ש בפסקיו (פ"א, סימן ד). המרדכי (רמז תשעט) הוסיף שכמותו פסק הראב"ה (סי' תקסט), וכ"פ הפר"ח. כאמור אין כן דעת מרן. נבקש להרחיב מעט את היריעה בביאור שיטתו, על פי דרכם של ראשונים כמלאכים.

בה"ג מביא את דברי ריב"ל שנשים "חייבות במשמע מגילה", שאף הן היו באותו הנס,² אבל אינן יכולות להוציא את הרבים ידי חובתם. כך כתב בשמו בעל העיטור. כך היא דעתם של רבינו חננאל ורבינו יצחק אבן גיאת.³

הנה, לפי מה שכתבו הרא"ש, המרדכי, הרשב"א ועוד כמה ראשונים בביאור שיטת בה"ג, גדר מצוות קריאת המגילה מחולקת לשניים, חובת קריאה לגברים וחובת שמיעה לנשים, וכ"מ בתוס' במגילה (לקמן נבאר כי מדברי תוס' בסוכה עולה כי דרך אחרת להם בביאור דברי בה"ג).⁴



"חייבות במשמע מגילה" - גירסא או פירוש? רמ"א - גר"א

יש לשאול, אמנם בה"ג מביא ראייה לדבריו מתוספתא ומירושלמי, אך שמא גרס כן בלשונו של ריב"ל, וכמו שמשמע בר"ח, שנשים חייבות בשמיעת קריאת המגילה. אכן, במרדכי (רמז תשעט) מפורש שגירסה אחרת הייתה לו לבעל הלכות גדולות בדברי רבי יהושע בן לוי: נשים חייבות במשמע מגילה. כ"כ בשמו בביאור הגר"א, כך גם מפורש בראב"ה (סי' תקסט). ברם, אף

כ). כך כתב רבינו אלעזר מגרמייזא בספר הרוקח בסימן רלו. כן כתב בספר הנייר (לחד מן קמאי מבעלי התוס', לא נודע שמו) בסי' ה, וכיון שאין הספר מצוי אביא את לשונו: "נשים ועבדים וקטנים פטורים מקריאה וחייבין בשמיעה ואינן מוציאין את אחרים ידי חובתן, דאף הם היו באותו ספק להשמיד להרוג ולאבד".

כא). אמנם לא זכינו לדבריו במאה שערים שלו שלפנינו (הוצ' במברגר, פירטא ה'תרכא. דבריו בהל' מגילה נראים חסרים), אך כך מצאתי בפירוש ר"י לשאלות בהוצ' מירסקי (לד' יוחנן ב"ר ראובן הכהן ז"ל מאוכרידא שבמקדוניה), לאחד מהראשונים בן דורו של הטור, בשאלתא עח (הל' מקרא מגילה), שציטט את דברי הריצ"ג: "ונשים חייבות במשמע מגילה שאף הן היו באותו הנס".

כב). הטור בסימן תרפט וכן בקיצור הפסקים כתב בסתם שלדעת בה"ג אינן מוציאות, ולא נחת כלל לטעם שהרחיב מאד הרא"ש בביאורו, שצ"ל שגדר חיובן של הנשים שונה, וקצת צ"ע שלא כתב שנשים חייבות בשמיעה.

שכך מובא בדברי בה"ג ור"ח, אפשר שאין זה אלא בגדר פירוש לגרסה שלפנינו. לזה נראה שהתכוון הרמ"א בהגהותיו למרדכי, שמחק וכתב "פסק" (ולא 'גרס').³²



ראיית בה"ג מהתוספתא

בין אם בה"ג גרס כך בדברי ריב"ל, בין אם פירש, טענתו המרכזית של בה"ג היא שחילוק מוכרח הוא בלאו הכי. בה"ג מוכיח דבריו מדברי התוספתא והירושלמי במגילה.³³ לדבריו מקור הברייתא המובאת בערכין הוא בתוספתא³⁴ מגילה פ"ב הל' ד (הלכה ז במהדורת הר"ש ליברמן). שם

כג. אמנם במרדכי השלם (הוצ' מכון ירושלים הנדפס מחדש בהשוואה לכת"י רבים), מובא שבהרבה כת"י הגי' היא כבדפוסים: "גרס כן בגמרא" (ומצאתי שכך כתב גם האשכול במהד' הרצב"א בשם בה"ג, וכבר הבאנו בהערה 13 לעיל שאין לסמוך על דברי האשכול במהדורה זו, ובפרט שהמעייין שם יראה שממש השתמש בלשונו של הסמ"ג, שכנודע חי שנות דור אחרי האשכול).

יש להעיר שנראה קצת לחזק את טענת הרמ"א, שנראה שגם בה"ג לא גרס כן בגמרא, אלא פירש. הנה, תלמידי רב יהודאי גאון הביאו בהלכות פסוקות (הלכות ראו, שהוא תרגומו של הספר ללשה"ק, הנקרא אצל הראשונים גם "הלכות קטועות") את מימרת ריב"ל כפי שהיא בגמרא שלפנינו: "נשים חייבות במקרא מגילה", ולא "במשמע מגילה". וכפי הנראה הוא היה אחד ממקורותיו העיקריים של בה"ג, ובדרכי דבריהם מכוונים. איך שיהיה, זו הגרסה במהדורה שלפניי (הלברשטאם, וורסי, תרמו, עמ' 11). גם השאלות (שאלתא סז ובהוצ' מירסקי בשאלתא עח) וסדר רע"ג שקדמו לו (על אף שיש הסוברים שבה"ג קדם לשאלות, הנה, בשאלות הוצ' מירסקי, במבוא עמ' 12, הוכיח באריכות ולא הותיר מקום לספק כי רב אחא משבחא גאון בעל השאלות קדם, עיי"ש) גרסו כן: "נשים חייבות במקרא מגילה", ולא 'במשמע' (אעיר כאן כחדא רע, כי לדעתי אין זו דעת כל הגאונים, ומלבד בה"ג ור"ח לא מצאנו מי מהגאונים שאומר כן. אדרבה, מפשטות לשונם של השאלות ורע"ג לא משמע כן. והנה, אף שמצאתי מפורש לכאורה בספר האגודה שהביא מחלוקת "הגאונים" עם בה"ג, שלדעתם נשים קוראות ומוציאות גם אנשים, ובה"ג הוא סובר שחייבות במשמע ואינן מוציאות אנשים, אין ללמוד מכאן דבר, אחר שידועה דרכו (ודרכם של האגור והראב"ה באיזהו מקומן). לכנות את גדולי בעלי התוס' בשם "הגאונים". ראה למשל באגודה לברכות פ"א סי' יח שכתב בעניין קריאת שניים מקרא ואחד תרגום "ויש גאונים האומרים דפירוש רש"י טוב כמו תרגום", וכן שם ב"ק פ"א סי' יז שהביא שיטת ר"ת שבתוס' ב"ק (י, ב) בשם "הגאונים", ובברכות פ"ו סי' קלה שהביא כן את שיטת התוס' שעל בריה מברך ברכה אחרונה, עיי"ש) (ואולם ראיתי שבביאורים והערות בהוצ' הרב מירסקי ציין שבחלק מכתה"י הנוסחה בשאלות הייתה "במשמע". זו תופעה מוכרת, של חילופי נוסחאות ולעיתים שאלות שלימות שהיו בפני הראשונים אינן לפנינו. ראה למשל תוס' בפסחים (ל, א) ובראשונים שם שמביאים בשם ר"ת המביא שבשאלות שלפניו מבואר שחמץ בפסח בטל בשישים, אך בשאלות שלפנינו, בפרשת צו, מפורש שחמץ במשהו, וכתב שם מירסקי שאין אחד מכתה"י שבידינו שגרסו אחרת בזה, וראה בגילויי הש"ס שם שכ' בפשיטות שנוסח אחר היה לו לר"ת בדברי השאלות). שו"ר במבוא להלכות פסוקות בפ"ג (עמ' 59) בהערה 105 שהעירו מזה.

ותגדל התימה בעיני שגם בהלכות פסוקות (מהד' ששון עמ' קל הוצ' אהבת שלום. וגם בהוצ' מו' הרב קוק עמ' שכז) גרס כגירסה המקובלת, ולא כבה"ג, על אף שמבית מדרש אחד נפקו, ששניהם תלמידי רב יהודאי גאון המה (במבוא לשאלות הוצ' מירסקי, עמ' 14 כתב כי הלכות גדולות, ספר הלכות קטנות, ספר הלכות פסוקות וספר הלכות קצובות, כולם יצאו מתחת ידי תלמידי רב יהודאי גאון).

שו"ר שמעין זה העיר קצת באוצר הגאונים למגילה (הערה ג. וראה מה שמביא בהערה בשם גרסת הירושלמי על פי בה"ג, ונראה שמפורש ברא"ש במגילה (א, ד) ובתוס' בערכין (ג, ב) שלא כדבריו, שהסיפא אינה מלשון הירושלמי, אלא חידוש של בה"ג, כדברי הרא"ש: "והוסיף בהלכות גדולות אלא שחייבות בשמיעה", ועל זה הדרך הוסיף גם על לשון הירושלמי שהביא).

הנה, כי כן, ייתכן כי למרות דברי המרדכי, באמת גם בפני בה"ג ור"ח הגרסה הייתה "חייבות במקרא" וכו', אלא

מפורש שנשים אינן מוציאות בקריאתן גברים. אולם, זו תימה רבת, שהרי הבבלי במגילה כבר דרש וביאר כי: "הכל חייבים במקרא מגילה" לאיתויי נשים, ואם כן דברי התוספתא סותרים זה את זה (אף כי לולי הבבלי אפשר היה לומר ש"הכל" אינו כולל נשים, אלא את המפורטים שם, אך כך נקטינו, והשאלה היא כיצד יש ללמוד את התוספתא על פי הבבלי).

זו לשון התוספתא: "הכל חייבין בקריאת מגילה, כהנים לויים וישראל גרים ועבדים משוחררין חללים נתינים וממזרים סריס אדם סריס חמה פצוע דכא וכרות שפכה, כולן חייבין ומוציאין את הרבים ידי חובתן. טומטום ואנדרוגינוס חייבין ואין מוציאין את הרבים ידי חובתן. אנדרוגינוס מוציא את מינו ואינו מוציא את שאינו מינו, טומטום אינו מוציא לא את מינו ולא את שאינו מינו. נשים ועבדים וקטנים פטורין ואין מוציאין את הרבים ידי חובתן".

הנה, עת נתבונן הדברים מכריחים כן מהאמור אצל טומטום, שהוא ספק איש ספק אשה. אם חיובם זהה, ומוציאין זה את זה, כדמשמע ברמב"ם, וכפי שכתבו רש"י ורוב הראשונים, מדוע טומטום אינו מוציא אפילו לא את בני מינו (שמא הוא אישה ושכנגדו איש). אלא אין מנוס מלבאר, טוען בה"ג, שעל אף שנשים חייבות בקריאה, אינן מוציאות אנשים.¹²

הרא"ש והמרדכי ביארו דבריו שהטעם שאשה אינה מוציאה איש הוא משום שגדר חיובן שונה. וז"ל הרא"ש: "ובעל ההלכות פסק שהנשים אינן חייבות אלא בשמיעה אבל קריאתה אינה

שפירושה, שהכוונה היא לשמיעת מקרא מגילה, וכמו שרצה לומר הרמ"א בהגהת מרדכי.

(כד). אמנם בדברי הרא"ש לא ברור שהוא רואה בירושלמי ראייה נוספת לדבריו, אך כך מפורש ברשב"א, והיינו משום שלאחר שראינו שנשים חייבות במגילה, הירושלמי מדגיש את מנהגו של ריב"ל שהיה אוסף את הנשים וקורא בפניהם, משמע שגדר חיובן בשמיעה בלבד, וכך אמר שם בר קפרא: "צריך לקרותה בפני נשים".

כה). נראה בעיני שרוב הראשונים החולקים על בה"ג סבירא להו שהדברים הקצרים שהביאה הגמרא בערכין מברייא אינם לקוחים מהתוספתא הלז (בשני מקומות: ב, ב: "הכל חייבין במקרא מגילה"; ד, א: "הכל חייבין במקרא מגילה כהנים לוויים וישראלים"), משום שנראה בפשטות, כטענת האו"ז (סי' שסח) לא ניתן ליישב בינה לגמרא בערכין. לכאורה לפ"ז, לא היה לרבינו יהושע בועז לציין במסורת הש"ס לתוספתא. זאת ועוד, ראה בתוספתא אחרת (ראש השנה פ"ד) המובאת בגמרא ראש השנה (כט, א) בעניין תקיעת שופר, הדומה מאד לתוספתא זו: "הכל חייבין בתקיעת שופר, כהנים לוויים וישראלים, גרים...". ומלשון הגמרא שם מוכח ש"הכל" לא לאיתויי נשים אתא (ואין מי שסובר שחייבות בשופר), אלא דיברה התוספתא בדרך כלל ופרט.

כו). הקושי בלשון התוספתא כפי שהיא לפנינו בולט מאד. הנה, מעבר לחוסר הבהירות בלשון: "נשים וכו' פטורים ואין מוציאין את הרבים", שאם פטורות לגמרי הן, פשיטא שאינן מוציאות אחרים, וכלפי לייא. אכן מטעם זה טען הרא"ש בדעת בה"ג שאכן נשים פטורות מקריאה, אך חייבות בשמיעה, ולכן אינן מוציאות גברים שחייבים בקריאה. אך נראה שבפשטות גם אלו הדברים קשה להולמם, יען כי ודאי שגדר חיובן הוא "שמיעה של קריאה", וכלשון הברייא בערכין, "הכל חייבין במקרא מגילה". כשם שלא נכון לומר שגברים פטורים מתקיעת שופר, משום שגדר החיוב הוא "שמיעה של תקיעת שופר".

אך מעבר לכל זאת, נציין את הערת הרשב"א במגילה שלשון התוספתא מסורבלת וקשה, וודאי משובשת היא. הרי יש בה סתירה מיניה וביה, ומשמע שהתוספתא פוטרת נשים ממגילה לגמרי, וזה לשונו: "מדקני 'טומטום ואנדרוגינוס חייבין ואין מוציאין' וקנינו 'נשים ועבדים וקטנים פטורין', פטורין לגמרי קאמר. ומשמע דמשבשתא היא". ונ"ב שלדרכו של הרא"ש, הדברים מכוונים, טומטום ואנדרוגינוס חייבים מספק בקריאה כגברים, אך מאידך אינם מוציאים גברים, ולכן נכון לומר: "חייבין [בקריאה] ואין מוציאין", אך נשים אכן פטורות מקריאה, שאינן חייבות אלא בשמיעה, ולכן אינן מוציאות גברים, ודו"ק. שור"ה המאירי כתב שאכן שיבוש הוא, ויש לומר גם אצל נשים: "חייבין ואין מוציאין", כמו בטומטום ואנדרוגינוס.

מוציאה אנשים ידי חובתן שחייבין בקריאה, עד שישמעו מפי אנשים המחוייבין בקריאה כמותן, ואין שמיעתן מנשים חשובה כאלו הן עצמן קורין".



כיצד יכלכל בה"ג את הלשון: "הכל כשרים לקרות את מגילה"

בתוך דבריו מבאר הרא"ש¹ כי אם ילחשך אדם, מה תועיל פרשנות זו של בה"ג בדברי ריב"ל, אחר שבברייתא שהובאה בערכין אמרו "הכל חייבים במקרא מגילה", ועוד יותר מזה, במשנה במגילה יט, ב: "הכל כשרים לקרות את המגילה", ומפורש אם כן שגם נשים חייבות בקריאת המגילה, ואף מוציאות אחרים בקריאתן. אף אתה אמור לו, שבשונה מדברי ריב"ל המתייחסים רק אל נשים, לשון המשנה והברייתא כוללת "הכל", אנשים ונשים. ואכן, כמו במצוות שמיעת שופר, התקיעה היא הכשר מצווה, וחלק מגוף המצווה, כך גם ביחס למגילה: מצוות הנשים, לבה"ג, היא שמיעת מקרא מגילה. כיון שאם אין קריאה אין שמיעה, סוף סוף גם לאשה יש חיוב בקריאת המגילה, אף אם הוא בגדר הכשר מצווה בלבד (וכגון שאין מי שיקרא לה, שאף אם חייבת בשמיעה ודאי שמוציאה עצמה בקריאתה). לכן שייך לומר שהכל חייבים בקריאתה, כאשר קריאתה אצל נשים הוא רק בגדר הכשר מצווה, ואצל אנשים הוא גוף החיוב. לכן גם לשיטת בה"ג נכון יהיה לומר: "הכל חייבים במקרא מגילה". שניהם חייבים בקריאה, אף שגידרי חיובם שונים: אנשים בקריאה כחיוב עצמי, ונשים כאמצעי וכהכשר מצווה.²

כז). מהלך זה מובא כבר באו"ב בסיומן שסח, עיי"ש. מיד בסמוך הקשה האו"ב מאי קמ"ל שנשים כשרות להוציא נשים אחרות, ומטע"ז הכריע שלא ניתן ליישב את התוספתא עם הבבלי, ועל כן אין לסמוך על התוספתא, ויש לפסוק כרש"י. וז"ל: "ונראה בעיני דהואיל דברייתא דתוספתא לא הוזכרה בתלמוד שלנו, לא סמכ' עליה. ונראה בעיני עיקר כדפירש רבינו שלמה לאתויי נשים שחייבות במקרא מגילה וכשירות להוציא אנשים". ואכן הרא"ש עונה לקושייה זו, שהחידוש הוא משום שאפשר היה לחייב אותן לשמוע דווקא קריאה חשובה של גברים (שאצלם החיוב הוא בקריאה, והיא אינה רק כהכשר מצווה).

ונראה שמכאן ראה נוספת שהרא"ש פוסק כבה"ג (מעבר לכך שדרכו לפסוק כדעה האחרונה שמביאה). שהרי הרא"ש הביא את המשא ומתן שבאו"ב, תירץ את קושייתו ולא הביא את מסקנתו של האו"ב, ומשמע שניתן לסמוך על התוספתא כעולה בקנה אחד עם הבבלי וממילא על דברי בה"ג.

כח). עמדתי ואתבונן, בדין מי שחציו עבד וחציו בן חורין שאינו מוציא עצמו בתקיעת שופר (שו"ע תקפט, ה), מה דינו ביחס לקריאת מגילה (ושאר מצוות). נראה היה בעיני שתקיעת שופר שאני משאר מצוות. בשופר גדר החיוב הוא בשמיעה מבר חיוב, לכן אינו יכול להוציא עצמו. ואכן, לו יצויר שהמצווה הייתה בתקיעה, יכול היה לתקוע ולהוציא עצמו י"ח, ולא אמרינן שכל תקיעה שלו חציה פסולה מצד עבדות שבה (ואולם, ראה בשו"ת שאגת אריה סי' ו) כיוון שאין כאן ספק האם חייב, וחיובו בקיום מצוות של מי שחציו בן חורין הוא כל מי שכולו בן חורין, והא קיים, תדע, שאם לא תאמר כך, אם תאמר שתמיד צד עבדות שבו מעכב, כיצד מקיים הוא מצוות שבגופו. החילוק הוא בין מצווה לעשות (אקטיבית) למצווה לשמוע (מצווה פסיבית). דממה נפשך, צד חירות שבו יוצא במעשהו, וכגון שחייב בנטילת לולב וכיו"ב. אך מאחר שהמצווה היא לשמוע קול שופר, צד חירות שבו לא שמע מבר חיובא גמור, ולכן חייב לשמוע מאחר (ראה ברמב"ם סוכה פ"ו הל' א ושו"ע תר"מ סעיף א שמי שחציו עבד וחציו בן חורין חייב בסוכה, והמנ"ח במצווה שכתב שכתמו כן חייב בלולב, ונ"ב שהוא הדין לכל המצוות שחייב בכל מקום שמוציא עצמו ב"מעשה מצווה").

ונראה פשוט שבמצוות שגם צד העבדות שבו חייב ודאי שמוציא עצמו. ועל כן, כיוון שחייב במצוות נשים חייבות בהם, חייב גם במקרא מגילה ויכול לקרוא לעצמו. ואם כנים הדברים שאם המצווה הייתה לתקוע בשופר, מי שחציו עבד וחציו בן חורין יכול היה לתקוע לעצמו, יוצא שגם לשיטת בה"ג יכול לקרוא לעצמו. והטעם הוא שגדר חיובו של איש הוא

כל זאת ביחס ללשון הברייתא. ברם, מהו "הכל כשרים לקרות" האמור במשנה, אם נשים חייבות בשמיעת מקרא מגילה ודאי יכולות לקרוא לעצמן, ברור אם כן שהמשנה באה לרבות אחרים, והרי לבה"ג נשים אינן מוציאות אנשים.³³ כתב הרא"ש ליישב את הדוחק בזה שהכוונה היא שאשה מוציאה נשים אחרות (שגדר חיובן זהה). החידוש בזה הוא שאפשר היה לומר שמאחר ושני חיובי קריאה הן (נשים חייבות בקריאה כהכשר מצוה, ואנשים כגוף החיוב), שמא נשים אף הן חייבות בשמיעה של קריאה חשובה של איש, קמ"ל שאף אשה מוציאה אחרים י"ח, והיינו נשים. וזו לשונו: "וצריך לתרץ לפי הלכות גדולות ותוספתא הא דאמר בערכין "הכל כשרין

לקרוא, והרי קרא, וצד עבדות שבו חייב בשמיעה מבר חיובא, וכיוון שכך או כך חייב במגילה, יוצא בשמיעת קריאתו שלו.

אולם, ראיתי מהנדזין בזה. המשנ"ב ס"ק יג הביא בשם המג"א ס"ק א, שצד עבדות שבו אינו מוציא צד חירות שבו, וכשם שאשה אינה מוציאה איש (לבה"ג) כך מי שחציו עבד וחציו בן חורין אינו יכול להוציא עצמו, במגילה כמו בשופר. נראה שמקורו של המג"א הוא בדברי הלבוש, שהסיק כן. ברם, הלבוש מביא שיש חולקים, שכתבו שמקרא מגילה שאנו וששת: מכל מקום, סיים שהעיקר כדעה הראשונה שהביא, שחייב לשמוע מגילה מאחר. וראה ריטב"א ר"ה (כט, א).

האם יכול להוציא נשים: לסברא שיכול להוציא עצמו, לכאורה ברור שיכול להוציא נשים. אך לסברא שצד עבדות שבו מעכב, יש מקום להסתפק, וכפי שהתבאר בדברי הלבוש שתורף דבריו יובא לקמן.

ובעניין היגררותם של עבדים אחר חיוב נשים במקרא מגילה, חידש בזה מרן הבית יוסף (ריש סימן תרפט) שני חידושים. ראשית, כיוון שזו מ"ע שהזמן גרמא ואישה אינה חייבת אלא משום שאף הן היו באותו הנס, ייתכן שלמאן דאמר שנשים חייבות משום שעיקר הנס נעשה על ידן, עבדים פטורים ממקרא מגילה (לעיל הראנו לדעת שרוב הראשונים סוברין שהן חייבות משום שאף הן היו בכלל ההצלה מן הסכנה).

שנית מחדש מרן, שמי שחציו עבד וחציו בן חורין, למרות שגם צד עבדות שבו חייב במגילה כנשים, ולכן לכאורה ממה נפשך מוציאם, גרע כוחו ואינו מוציא נשים, משום שאינו ניכר אם עבד הוא אם בן חורין (מטעם זה ביאר מדוע טומטום אינו מוציא נשים, משום שאין חיובו ניכר, אם חייב כאיש או כאישה, ולא אמרין שבכה"ג מוציא "ממה נפשך").

כתב הלבוש שמן הדין אפילו לדעת הסוברים שמי שחציו עבד וחציו ב"ח אינו מוציא עצמו במקרא מגילה כמו בשופר, לכאורה לא הייתה אמורה להיות מניעה שיוכל להוציא נשים בשני צדדיו: בצד העבדות שבו האיש עליו חיוב כאשה, וכל שכן שיוציא נשים בצד חירות שבו. מכל מקום הסיק שכיון שעצמו אינו מוציא, לא מסתבר שיוציא אחרים.

ובעניין חיוב עבדים במגילה, ראה ב"י בתחילת סימן תרפט שדן בזה, ומחדש לתלות חיוב עבדים במגילה בטעם חיובם של נשים, שאם הוא משום שעיקר הנס נעשה על ידן, יש לפטור עבדים משום מ"ע שהזמן גרמא, ואם הוא משום שאף הם היו בהצלה מגזרת המן, גם עבדים בכלל.

ולא דמי לטומטום שאינו מוציא אפילו בן מינו, שמא האחד אשה והאחר איש, שמי שחציו עבד וחציו בן חורין, גוף אחד הוא. וראיתי במנחת חינוך (מצווה שו) שכתב להשוות ביניהם, שכשם שאינו מוציא עצמו בשופר, כך במגילה. ולענ"ד יש לחלק, דלא דמי לשופר שאשה ועבד פטורים, ואף האיש אינו חייב אלא לשמוע, שצד פטור אינו מוציא צד חיוב, ודו"ק (וכתבתי זאת רק כהערה ולפלפול בעלמא, יען כי הב"י כתב בסימן תרפט (אות ג) שאם היינו אומרים שעבדים פטורים ממגילה, היה דינו כמו ביחס לשופר, ואינו מוציא עצמו, ואכן, כ"כ הטור שכשם שטומטום אינו מוציא מינו, כך גם מי שחציו עבד וחציו בן חורין אינו מוציא מינו. והרי צד בן חורין שבו חייב בקריאה אקטיבית ולא בשמיעה פסיבית? אלא חזינן שמרן אינו מחלק כמו שכתבנו).

וכ"כ הב"י: "וא"ת מהאי טעמא יוציא ג"כ את מינו וי"ל אף על פי שמשני צדדיו הוא חייב מכל מקום מאחר שהוא מורכב מעבדות וחירות כיון דאין צד עבדות ניכרת לעצמו וצד חירות לעצמו אינו ראוי להוציא את אחרים אפילו אם אותם אחרים מורכבים גם כן מעבדות וחירות ועל כרחך צריך לומר טעם זה לדעת רש"י שסובר דנשים מוציאות את האנשים ואפילו הכי טומטום אינו מוציא מינו וטעמא משום דטפי עדיף כשהמוציא הוא ודאי אשה והשומע זכר

לקרות" לאתויי נשים, לא שיוציאו אנשים בקריאתן אלא דוקא נשים, דלא תימא אף נשים אינן יוצאות אלא בקריאה חשובה של אנשים, קא משמע לן שהאשה מוציאה חבירתה".

כעין זה כתבו גם התוס' במגילה, שאינה גרועה מאנדרוגינוס המוציא מינו. ולכן איש מוציא גם נשים, אך אשה מוציאה נשים ואינה מוציאה גברים. כ"כ האו"ז והמאירי שמוציאות מינן. וכ"כ שטמ"ק בערכין, בהשמטות בשם תוספי רא"ש.



קושי בסברת הרא"ש

שיטת בה"ג כפי שהתבארה בדברי הרא"ש מורכבת ומחודשת. על אף שנשים חייבות כגברים, אין הן מוציאות גברים משום שהן אינן באותה רמת חיוב, שאין אנשים יוצאים "עד שישמעו מאנשים המחוייבים בקריאה כמותם". החידוש אינו מובן מאליו, משום שיש להבין, מה לי שגדר חיובן שונה, והרי למעשה שניהם חייבים לקרוא, גם קריאת הנשים חיוב הוא מכוח החיוב לשמוע. כלל נקוט בידינו שכל המחוייב בדבר מוציא אחרים ידי חובה. בשלמא אם לא היה בכוחה להוציא נשים כמותה, וכגון שהייתה דרישה לשמוע דוקא מאיש, לחיי. אך אחר שהיא מוציאה עצמה ומוציאה אחרות בקריאתה, מהי הנפק"מ בדיני ערבות בין חיובי קריאה שונים, ומדוע אינה מוציאה איש. לא מן הנמנע לומר בפשטות כי הכלל שכל המחוייב בדבר מוציא אחרים ידי חובה, חל אף ביחס לקריאת נשים לגברים.

מטעם זה דחה האו"ז (ס' שסח) את שיטת בה"ג, בטענה שלא ניתן ליישב בין הבבלי ("הכל לאיתויי נשים") לבין התוספתא ("נשים אינן מוציאות אנשים"). כך גם הסיק המאירי: "ועיקר הדברים שלא לדחות תלמוד ערוך שבידינו מברייטא או מדברי תלמוד המערב וכל שכן מסברא אלא בואו ונסמוך על הכלל הידוע כל המחוייב בדבר מוציא את הרבים ידי חובתן". הגם שהגדרים שונים, כל שהם משוללים נפק"מ אין בשימוש בהם אלא פלפולא בעלמא.

נראה כי תשובת הרא"ש תהיה כי אכן אלו שני חיובים שונים, והנפקא מינה היא ביחס לחיוב להשמיע לאזנו. אם החיוב לקרוא – סוף סוף קרא ויצא בדיעבד אף אם לא השמיע לאזנו. אשה הקוראת לעצמה ודאי שלא יצאה, כיוון שלא שמעה. כך מצאתי בשו"ת אור לציון (ח"ד פרק נד אות ג) שהנפק"מ משיטת בה"ג על פי הרא"ש – שהובא ברמ"א – הוא כשהיא לא משמיעה לאזנה. וכתב שלא מצא מי שיעורר על כך.

מכשהמוציא הוא טומטום אפילו אם השומע נקבה ואפילו אם השומע טומטום דסלקא דעתך אמינא כיון דתרווייהו חד מינא נינהו נפקו אהדידי ידי חובתן קא משמע לן דלא משום דבעינן שהמוציא את אחרים ידי חובתן יהא ניכר אם הוא זכר או אם הוא נקבה". (אך הלבוש כתב שטומטום מוציא נשים ממה נפשך, ולכאורה כך משמע מתוס' במגילה ד, א שעדיף על נשים).

(ט). מחמת קושיה זו דחה האו"ז בס' שסח את שיטת בה"ג מההלכה, שלא ניתן ליישב בין הבבלי לתוספתא.

(ל). נראה שהיה מקום לסברא מרחיקת לכת יותר, שחיובה של אשה לשמוע יתר על חיוב האיש לקרוא, שהוא יוצא בשמיעה מדין שומע כעונה, שמעשה הקריאה מתייחס אליו, ואילו אצלה שאין המצווה במעשה הקריאה אלא רק בשמיעה, צריכה לשמוע קריאה חשובה, יותר מאיש.

להלכה, קרא ולא השמיע לאזנו, כגון חרש שלא שומע, לשו"ע לא יצא י"ח, דשאני מגילה מק"ש שהיא משום פרסומי ניסא, על כן צריך להשמיע לאזנו. אך יש מגדולי הפוסקים שכתבו שבדיעבד יצא, כמו בק"ש (פר"ח, מטה יהודה עייש ועוד). מעתה, אצל נשים יודו כולם שודאי שלא יצאה, אחר ולא השמיעה לאזנה.



ג. שיטת הסמ"ג (ותוס' בסוכה, הריטב"א והמאירי ועוד, וכך משמע מדברי ר'

האי גאון)

כמה מגדולי הראשונים פרשו אחרת את דברי בה"ג. הסמ"ג (עשה דרבנן ד) אמנם אינו מזכירו בשמו, אך מביא את עיקר דברי בה"ג, וברור שכך הבין בדבריו.²¹ את החילוק בין נשים לגברים הוא מוכיח כבר מדין טומטום, שאינו מוציא אפילו מינו, והיינו טעמא משום שאשה לא תקרא להוציא את הגברים. הסמ"ג מקשה מנר חנוכה, שמפורש כי חיובן זהה לשל גברים, שהרי אישה מוציאה איש, ובזה סתר את הסברם של הראשונים כדוגמת הרא"ש. ומכל מקום, אישה לא תקרא לאיש כמו שמצאנו בקריאת התורה, הרי היא לפניכם: "ואל תשיבני נר חנוכה דאמרינן בפרק במה מדליקין (שבת כג, א) דאשה מדלקת דמשמע אף להוציא האיש, דשאני מקרא מגילה שהוא כמו קריאת התורה לכך אינה מוציאה את האיש, ואף על פי שיש דברים שהקלו במגילה יותר מבתורה בזה לא הקלו".

בספר מנורת המאור הקדמון לר"י אלנקאווה, מחכמי ספרד בן דורו של הרמב"ן, הזכיר את מחלוקת רש"י ובה"ג (ח"א עמ' 212). גם בדבריו מוכח שהבין בדעת בה"ג שמעיקרא גם נשים חייבות בקריאה, אלא שאינן מוציאות את האנשים.

כך משמע גם בדברי הריטב"א במגילה יט, ב שכתב: "וחייבו אותן מפני שהיו באותו הנס ... שעשו אותן כאילו היא מצווה שלא הזמן גרמא", ומשמע שחיובן כשל האנשים, וראה דבריו ד,

לא). גם באחרונים מצאנו כיוונים שונים בהסברת דברי בה"ג, הואיל ולא נחתנו כאן אלא לבירור מקחם של ראשונים ופסיקת מרן ורמ"א לא אתעכב בזה, ברם לחיבות דבריהם אבוא בקצרה לציין שניים מגדולי האחרונים שביארו את שיטת בה"ג באופן שונה מהראשונים הרבים שנשאו ונתנו בדבריו. לדבריהם לא גדרי החיוב מבדיל ביניהם, כי אם תוקף החיוב, לאמור שעל אף שחייבות הן בקריאה, אין בכוחן להוציא גברים. הנה, מהרא"ל הכהן כתב בספרו טורי אבן למסכת מגילה לבאר את שיטת בה"ג על פי המבואר בברכות (כ, ב) שאם חיובן של נשים בברכת המזון מדרבנן, אשה לא תוכל להוציא איש שחיובו דאורייתא, לא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא. ולענייננו, תוקף חיוב קריאת מגילה הוא מדברי קבלה שהוא כעין דאורייתא, אך מאחר שנשים חייבות רק מפני שאף הן היו באותו הנס חיובן רק מדרבנן (ובספר מעשה חושב העיר שלפ"ז אם קריאת המגילה בלילה היא מדרבנן ולא מדברי קבלה אישה מוציאה איש). בדרך אחרת הלך הרב חנוך הניך אייגש הי"ד בספרו מרחשת (סימן כב). לדבריו, חיוב קריאת מגילה אינו רק משום פרסומי ניסא ומשום הלל והודאה, אלא יש בו גם משום קיום מצוות זכירת מחיית עמלק, שהרי הנס בפורים נעשה על ידי הריגת המן שהיה מזרע עמלק. ומאחר שמפורסם בשם ספר החינוך שנשים פטורות ממחיית עמלק, חיובן הוא רק משום פרסום הנס, ולכן הן אינן יכולות להוציא את האנשים שחיובם הוא גם משום זכירת מחיית עמלק.

לב). כך מפורש בדברי המג"א, שהרי על דעת ה"ש אומרים" שבשו"ע, שהיא דעת בה"ג, הביא המג"א את הסמ"ג. ברור למג"א שהסמ"ג הולך בעקבות בה"ג. וכך מפורש בתוס' בסוכה לח, א שמבארים את דברי בה"ג שהטעם שאינה מוציאה את הרבים ידי חובתם הוא משום דזילא בהו מילתא, והיינו משום כבוד הציבור.

א שמפורש שחיובם שווה ו"בכל מידי דמחייבא מפקא לאחרים", וכתב שאף שמעיקר הדין חיובם זהה. ומשמע שהיא מוציאה אחרים, אלא ש'ציבור' אינה מוציאה, והיינו של אנשים, משום כבוד הציבור, והיינו משום גדרי צניעות (פריצותא).

מיהו, הריטב"א מעיר שכיוון שהן חייבות כאנשים, הן מצטרפות למניין אנשים, ואינו כזימון, שצירופם ניכר שהרי יש שינוי בנוסח הזימון. מה שאין כן במקרא מגילה שאפשר לקרוא גם ביחד, ונוסח הברכות אינו משתנה בין יחיד לרבים, וצריך מניין משום פרסום הנס ברוב עם, וכיוון שמחזירים אחר עשרה, גם נשים מצטרפות לחשבון עשרה. וזו לשונו: **"אבל הכא אין שינוי במקרא מגילה ולא בברכותיה בין ביחיד בין בעשרה ולא חשיב צירוף כולי האי דניחוש לפריצותא"**.

הדברים ממש מפורשים בדברי הריטב"א שהן מצטרפות. ומשמע מדבריו שלא כמו שכתב המג"א בשם הרא"ם, שאף שאינן מוציאות ציבור, כל שאין כאן ציבור, הרי שיכולה להוציא. ואולי מאחר שהדגש בדברי הריטב"א אינו כבוד הציבור כמו הנימוק של פריצותא, יש לחלק בין הקוראת לבני משפחתה, וכגון המברכת ברהמ"ז, דמינה סליק, וצ"ע.

עכ"פ, דבריו נראין תואמים ממש את הסמ"ג. אולם, גם הריטב"א כסמ"ג אינו מזכיר את בה"ג. יתרה מזו, הריטב"א דוחה את התוספתא מההלכה, ואף על פי כן פוסק כהסבר הסמ"ג. וכבר ביקשנו לבאר את הבה"ג על קרבו וקרעיו על פי הסמ"ג, וכפי שהסברנו בתוס' בסוכה.

הנה, נראה שהדברים אלו יש למצוא בתשובות הגאונים בשו"ת שערי תשובה סימן שמה, וכנראה שהיא לרב האי גאון. הסמ"ג השווה בין קריאת המגילה לקריאת התורה, ובתשובת הגאונים השווה לברכת המזון, וזה לשונו: **"אשה מחוייבת במקרא מגילה אבל לא תוציא את הרבים. כמו בברכת המזון... אבל לעצמה מחוייבת כשאין שם אחר שיודע להוציא לה",** ודוק.



"כבוד הציבור" – "תבוא מארה": לכתחילה או אפילו דיעבד

עוד אעיר כאן כחדא רגע בעיון שבדברי הריטב"א. הנה, בעוד שמדברי הסמ"ג משמע שאינה מוציאה את הציבור גם בדיעבד, שכך היא לשון התוספתא, בריטב"א משמע שבדיעבד מוציאות, וז"ל: **"כיוון דקימ"ל כריב"ל דחייבות, אף מוציאות, אלא שאין זה כבוד לציבור, והן בכלל מארה"**.

כך היא לשונו של רבינו אברהם מן ההר בחידושו למגילה, שלאחר שהוא מביא את לשונו של הרמב"ם כותב: **"ואם שומע מאשה יצא דהא אשה כאיש... מיהו ודאי לכתחילה לא תוציא אחרים, כדאמרינן במי שמתו (ברכות כ, ב) תבוא מאירה לאדם שאשתו ובניו מברכין לו. ואמרינן (מגילה כג, א) הכל עולין למנין שבעה אפילו אשה או קטן, אבל אמרו חכמים אשה לא תקרא בצבור מפני כבוד הצבור"**.

יש לציין כי מבואר עוד בדבריו ש"כבוד הציבור" אינו דווקא מצד שקוראת בפני רבים, שהרי כרך דברים אלו עם מה שאמרו חכמים: **"תבוא מארה לאדם שאשתו ובניו מברכין לו"**

(משנה סוכה לח, א), רש"י כתב שם: "תבא מאירה שלא למד, ואם למד - תבא לו מאירה שמבזה את קונו לעשות שלוחים כאלה" מצד שנראין הדברים שקוראת להם מחמת בורותם, וכלשון הירושלמי בענין זה: "תבוא מאירה לבן עשרים שצריך לבן עשר", שמגונה הדבר משום פרסום קלון בורותם או משום שיש בזה בזיון המצווה. בירושלמי (ברכות פ"ג הל' ג; ראש השנה פ"ג הל' י) מבואר שמדובר באשתו קוראת והוא עונה אחריה, בבבלי מדובר אף כשהיא מוציאתו מדין שומע כעונה. ועל כל פנים, כל זה לכתחילה, אבל בדיעבד היא מוציאתם.

כך משמע גם באו"ז (הלכות מגילה, סי' שסח), וז"ל: "אריב"ל נשים חייבות במקרא מגילה [...] ונראה בעיני עיקר כדפירש רבינו שלמה [...] ותדע שהרי גם בברכת המזון היו הנשים מוציאות את האנשים אלא משום שאינה יכולה לומר ברית [...] הא אם היו אומרות ברית היו הנשים מצטרפות ומזמנין עם האנשים ומוציאות אותם [...] אבל אמרו חכמים תבוא מארה על אדם שאשתו ובניו מברכין לו [...] ולענין מגילה כך נראה בעיני הלכה למעשה שהאשה חייבת במקרא מגילה ומוציאה את הזכרים ידי חובתן".

משמע שבדיעבד, וכגון שאין מישהו אחר, הן מוציאות. והשווה לדברי הריטב"א בשבת כג, א, והבן כי המניעה היא מצד המארה, שאינו יודע.

במאירי משמע כסמ"ג, שאף לדעת בה"ג הן בכלל קריאה, ולא רק בשמיעה, אלא שאינן מוציאות את האנשים, ומשמע אפילו בדיעבד.

נחזור לדברי הסמ"ג. ראשית, הסמ"ג מוכיח שעוד לפני הדברים המפורשים שבסוף התוספתא שנשים אינן מוציאות גברים, יש לדייק כן כבר מדין טומטום, שאינו מוציא לא את מינו ולא את שאינו מינו, דשמא אחד זכר ואחד נקבה. ברם, נימוקו אינו כמו שכתבו הרא"ש, המרדכי והתוס' במגילה. אישה אינה מוציאה גברים, לא מדין "מי שאינו מחוייב בדבר". הסמ"ג שואל מאי שנא מגילה מנר חנוכה שאשה מוציאה איש. הטעם להבדל הוא שקריאת מגילה עשאוה כקריאת התורה. ולגבי קריאת התורה שנינו במגילה כג, א: "הכל עולין למניין שבעה ואפילו קטן ואפילו אשה, אבל אמרו חכמים אשה לא תקרא מפני כבוד הציבור". בקריאת התורה אין פטור בעצם. מעיקר הדין אשה עולה למניין שבעה קרואים. כך נפסק ברמב"ם ושו"ע. ולענין זה, מגילה כקריאת התורה לדעת הסמ"ג. מיהו הסמ"ג עצמו רומז כי יש לחלק, קריאת התורה היא מדברים שבקדושה שנאמרים רק בעשרה, כקדיש וקדושה שכולם בכל "ונקדשתי בתוך בני ישראל", לעומת קריאת מגילה שאינה בכלל "ונקדשתי", וכבר הקלו במגילה יותר מקריאת התורה שנקראת גם ביחיד. אעפ"כ, נתנו למגילה דין של קריאת התורה לפחות לענין הדין שנשים לא יוציאו גברים, ומפני כבוד הציבור. סברת הסמ"ג שונה בתכלית מהרא"ש והמרדכי בהסבר שיטת בה"ג.

הסמ"ג טוען לדוחק בסברת הרא"ש, אם כדברי הרא"ש ש"הכל כשרים" היינו לקרוא ובכלל זה נשים, אין סברא לחלק בין קריאה לקריאה, בין קריאה לנשים לקריאה לגברים. לכן הסמ"ג בא לדון מצד אחר, מדין כבוד הציבור. כך יש לבאר בתוספתא, נשים לא מוציאות רבים י"ח משום כבוד הציבור. לולי הדמיון לקריאת התורה אשה הייתה יכולה להוציא את הרבים, שלא כרא"ש. אין כאן שני גדרים חיוב של קריאה. אמנם לפי זה, לשון התוספתא: "נשים פטורות"

פירושה להוציא אחרים י"ח. אך כבר בה"ג כתב ש"פטורות" אינו לגמרי, פטורות ממקרא אבל חייבות במשמע. ברם, בעוד שלפי הרא"ש כוונת בה"ג הייתה לגדר חיוב אחר, לפי הסמ"ג ישנה אך בעיה צדדית של כבוד הציבור, "פטורות" בפועל, מצד שהן לא יכולות לקרוא לאחרים.

כאמור, לדעת הסמ"ג גם בדיעבד לא מוציאה, וכפשט לשון התוספתא. לדעת הריטב"א אסור מצד כבוד הציבור, אך בדיעבד, או בשעת הדחק מוציאה גם את הרבים י"ח. דברי הסמ"ג הובאה להלכה במג"א ובמשנ"ב בס"ק ז.



פסיקת ההלכה

הטור בסי' תרפט הביא את מחלוקת רש"י ובה"ג המובאת כדעת י"א וי"א.

הב"י כתב כי אף שהרא"ש לא הכריע בפירוש, "דבריו נוטין כדעת בה"ג", וכך יש ללמוד בדעת הטור שפוסק כבה"ג, ובפרט שהטור מביא את לשון התוספתא. כמו כן, גם הרא"ש עצמו הביא את דברי בה"ג באחרונה, וכידוע, כך דרכו, לפסוק כדעה האחרונה שמביא. תדע, שהרי מקור המשא ומתן של הרא"ש הוא מתחילת דברי האו"ז, אך הרא"ש משמיט את מסקנת האו"ז שאין לסמוך על התוספתא, ומשמע דסבירא ליה דסמכא היא.

לעומתו, הגם שמרן מביא את השיטות בסדר שהובאו בטור, אך את דעת רש"י הביא בסתם, ואת דעת בה"ג כ"יש אומרים". מבואר שפסק כדעת רש"י ורמב"ם. וכבר הבאנו שכ"פ רוב הראשונים, כך פסקו נמוקי יוסף, או"ז, ריא"ז, המאירי ועוד. מעניין לציין את לשונו של המאירי, שלאחר שהביא את שיטת בה"ג ודחאה, כתב: "עיקר הדברים שלא לדחות תלמוד ערוך שבידינו מברייתא או מדברי תלמוד המערב וכל שכן מסברא אלא בואו ונסמוך על הכלל הידוע כל המחוייב בדבר מוציא את הרבים ידי חובתן". כך פסקו הברכי יוסף (רעא, א), והמאמר מרדכי (תרפט, ב).

אולם, פר"ח, ערך השולחן והחקרי לב כתבו שאינה מוציאה איש. ושלא כמסקנת מרן, וראה מה שתמה המטה יהודה (לר"י עייש) על שנטה קו מדברי הרי"ף והרמב"ם עמודי ההוראה, ושגם בספר מקראי קודש רבי חיים אבולעפיא דחה את דברי הפר"ח (בסי' תרפט, דף קמד).

ראה חזון עובדיה לפורים (עמ' ס) שכתב, שאף שהעיקר שאשה יכולה להוציא איש, מכל מקום, למעשה אין לסמוך עליה אלא בשעת הדחק. וראה כה"ח כתב בס"ק יד שאף דעת מרן להחמיר, וכפי שהביא בשם הר"ן שאף שעיקר כרש"י, יש להחמיר לכתחילה.

הרמ"א פסק כבה"ג. וכתב המג"א שהיינו כהסברו של הסמ"ג לבה"ג. למעשה, מנהג א"י שלא כרמ"א, אלא לברך גם לנשים "על מקרא", כמנהג הגר"א במעשה רב. הוא אמנם פוסק כבה"ג, אך כתב שאין לשנות את לשון הברכה.²⁶

(לג). מעניין לציין את דברי אחד הראשונים, ר' יוסף בר שאול בפירושו לשאלות (מירסקי, שאילתא עח) שכתב שכיוון שלדעת בה"ג אינן חייבות בקריאה לכן הן אינן בנות ברכה: "הקורא לפניו להשמיעו אין צריך לברך, דכיון ב"על מקרא" הוא דמברכין, ולא לשמוע, והני פטורין מן הקריאה, לאו בני ברכה נינהו". כך יוצא לכאורה גם מדברי

במשנ"ב ס"ק ז הביא שתי נימוקים בהסבר דברי הרמ"א בשם בה"ג: "ולא דמי לנר חנוכה, דשאני מגילה דהוי כמו קריאת התורה ופסולה מפני כבוד הצבור (המג"א בשם סמ"ג) ולכן אפילו ליחיד אינה מוציאה משום לא פלוג. וגם דאפשר דאשה אינה חייבת בקריאה רק לשמוע וכדלקמיה ומקרי שאינה מחוייבת בדבר לגבי איש אבל אשה מוציאה את חברתה (רא"ש)".

המג"א התעורר לקושי בשיטת הסמ"ג. בעוד שלרא"ש גדרי החיוב שונים, וברור שהן לא יכולות להוציא גברים כיון שרמות החיוב שונות. אך לסמ"ג, שחיובם שווה, ורק משום כבוד הציבור אינה מוציאה גברים. אולם, מדוע שלא תוציא אדם שאינו "ציבור". וטעמו "משום לא פלוג". וכתב שלמד כן מדברי הרא"ם על הסמ"ג. אמנם לא מפורש כן בדברי הרא"ם, כך תלה המג"א בדבריו. הרא"ם כתב כי כמו שקריאת התורה לעולם אינה ביחיד, כך חכמים קבעו שמקרא מגילה יהיה דומה בזה לקריה"ת שאשה לא תקרא כלל (יש מקום להרהר על דבריו, באשר בסמ"ג עצמו מפורש שחילוק גדול יש ביניהם, שאין בקריאת מגילה דין של "ונקדשתי", שלא כמו קריאת התורה, החיוב הוא על כל יחיד, ולא על ציבור). מכל מקום, זה ברור שהסמ"ג מודה שאישה מוציאה אישה. הרי הוא הוציא דבריו מדין טומטום, שם מפורש שאחת מוציאה את חברתה. לגבי נשים אין בכלל את הכלל של כבוד הציבור.



מנייני נשים

בקרב קהילות ליברליות ישנה כיום מגמה של נשים הקוראות לנשים. האם לשיטת הרמ"א זהו מנהג העולה יפה על פי ההלכה? הנה, שער הציון (תרפט, ס"ק טו) הביא את דברי הקרבן נתנאל (פ"א אות ד ברא"ש, ס"ק מ). דבריו מאד מחודשים, שאשה אינה יכולה להוציא נשים רבות. בספר הליכות שלמה (יט, הערה ד) כתב בשם הגרש"ז אורבך שהקשה על הקרבן נתנאל, והסיק שהדין עם הרב טיקוצ'נסקי שכתב בלוח ארץ ישראל שאשה יכולה להוציא נשים רבות. נבקש לדון מעט בדבריו ולפשט את הקמטים בנידון זה. כמו כן, נברר האם ניתן לצרף למניין עשרה נשים וגברים.

הנה, על דברי הרא"ש שכתב בדעת בה"ג שגדר החיוב של נשים שונה משל גברים כתב הקרבן נתנאל להוסיף נדבך נוסף. וזה לשונו: "מה שכתבו התוס' בסוכה דף לח, א: "אי נמי משום דרבים זילא בהו מלתא דהרי מגילה דנשים חייבות בה, ופי' בה"ג דאין נשים מוציאות את הרבים ידי חובתן במגילה", ע"כ. היינו שאין אשה מוציאה נשים רבות ידי חובתן משום דזילא בהו מלתא. אבל להוציא אנשים בלאו הכי אין מוציאין אפילו אשה לאיש אחד, דאין מחויבין בדבר הוי, ודלא כמו שכתב מג"א בסי' הנ"ל ס"ק ב' עיין שם".

הנה, דבריו מתייחסים לתוס' בסוכה שמביאים תוספתא בברכות, תוספתא הדומה לתוספתא במגילה שהובאה בבה"ג. התוספתא דנה בברהמ"ז, גם שם מבואר שנשים פטורות ואין מוציאות

האבודרהם, ברכת המצוות ומשפטיהם, שאם המצווה בשמיעה ולא בקריאה, אי אפשר לברך 'על מקרא מגילה', כיוון שלא שייך בה שליחות. אמנם, הרמ"א שהולך בשיטת בה"ג (תרפט, ב), כתב לברך 'לשמוע מגילה' (בלמ"ד, ולא ב"על", על אף שמקורו במרדכי במגילה תשעט, ושם הגירסה היא "על משמע מגילה", ולפי דברי האבודרהם, מובן השינוי בנוסח שברמ"א). אולם הגר"א כתב שגם לבה"ג אין לשנות מנוסח הברכה, ואי"ה נתייחס לזה בהמשך.

את הרבים י"ח. תוס' התקשהו בטעם הדבר וכתבו: "אי נמי משום דרבים זילא בהו מלתא, דהרי מגילה דנשים חייבות בה ופירש בה"ג דאין נשים מוציאות את הרבים ידי חובתן במגילה".

הטעם שאינה מוציאה את הרבים הוא משום ש"זילא ביה מילתא", ובמילים אחרות פגיעה בכבוד הציבור, הן הן הדברים המבוארים בסמ"ג. התוס' מזכירים את הדין המקביל בהלכות מגילה דרך אגב, שגם שם הטעם שאינן מוציאים את הציבור הוא משום כבוד הציבור. ברור שהתוס' בסוכה הולכים בשיטת הסמ"ג.

אעפ"כ, הקרבן נתנאל מתקשה בדברי התוס' הללו. מה ראייתם ממקרא מגילה, והרי הטעם שאינן מוציאות את רבים י"ח במקרא מגילה הוא פשוט משום שגדר החיוב שלהן שונה, שאינן חייבות אלא במשמע, כמבואר ברא"ש. לכן הוא מפרש אחרת את תוס' באופן שיעלה בקנה אחד עם דברי בה"ג כפי שהם מבוארים ברא"ש. לכן מחדש חידוש מפתיע, שהתוס' בסוכה דנים באשה שאינה מוציאה בברכת המזון נשים אחרות, והוא הדין במגילה! מסקנה ההפוכה מהמפורש בתוס' בערכין וברא"ש שנשים מוציאות אחרות, אבל לא אחרים, ראה היטב בלשונו של הרא"ש ותייכח (הרא"ש כתב בפירוש שהאמור בגמרא בערכין "לאתווי נשים" בא ללמד שאשה מוציאה נשים). כמו כן, ראה בקיצור פסקי הרא"ש שמפורש שאשה מוציאה גם נשים רבות, ולא רק את חברתה: "ולהלכות גדולות אינן מוציאות אלא נשים כמותן". גם במאירי למגילה מבואר בדעת בה"ג "שהנשים חייבות אבל אינן מוציאות אלא נשים".¹²

דברי הקרבן נתנאל קשים. מהי תמיהתו. שתי שיטות הן בביאור דברי בה"ג. אם נשאל את התוס' בסוכה את שאלת הקרבן נתנאל מדוע צריך להשוות מגילה לקריאת התורה, התשובה היא, שלולי השוואת הדינים, שאינה מוציאה את הרבים משום כבוד הציבור, אכן כיוון שאותו חיוב להם הייתה מוציאה גם את הרבים.



כבוד הציבור

המושג "כבוד הציבור" אינו שייך בקריאה של אשה בפני נשים. מפורש בתוספתא שאינה מוציאה "את הרבים", פשט הדברים הוא שהכוונה היא לציבור, והיינו נשים וגברים כאחד. אך כל שקוראת בפני נשים אין לומר דזילא בהו מילתא. רק הקישור של הקרבן נתנאל בין התוס' בסוכה לבין דברי הרא"ש בביאור דברי בה"ג הוליד את חידושו שאשה אינה מוציאה נשים. אך כבר הראנו היטב לדעת שאלו שיטות שונות. אין בין בראשונים מי שסובר שאשה אינה יכולה להוציא נשים ידי חובתן.

לד). שוב ניתן להוכיח מנידוננו את היחס הנאות ל"ספר האשכול" מהד' רצב"א, שלא מתחת ידו יצאו הדברים, ושהוא מזויף מתוכו ושאינו לסמוך עליו כלל. הנה, ב"אשכול" זה כתב בפירוש שאשה מוציאה נשים. וזה לשונו: "הכל חייבין בקריאה לאתווי נשים, כלומר שיוכלו לקרות ולהוציא נשים בקריאתם". כאן הטעות בולטת, יען כי הדיק מתייחס ללשון התוספתא: "הכל כשרים", ולא ללשון המשנה המתייחסת אל חיוב האשה כלפי עצמה. ועוד, כל המעיין שם יראה שהביא את כל דברי הרא"ש ואח"כ את דברי הסמ"ג, כאילו היו שיטה אחת, ומערב בין היצירות.

זאת ועוד, נראה להביא ראיה ניצחת מדברי התוספות רא"ש בסוכה שם שמביא את כל דברי התוס' ודבריו לא מותרים מקום לספק.¹⁰ וזו לשונו: "אי נמי זילא בהו מילתא באנשים שיוציאום נשים" (בתוס' הלשון: "ברבים זילא בהו מילתא", והקרבן נתנאל כתב שבכלל זה גם נשים שמוציאות נשים. בתוס' רא"ש מפורש שהמושג "כבוד הציבור" המובא במגילה כג הוא רק ביחס לנשים שמוציאות גברים. אין זילותא בעצם הקריאה 'ברבים').



צירוף למניין - "ברוב עם הדרת מלך" או "ונקדשתי בתוך בני ישראל"

על כל פנים, למעשה, לדעת כולם, המנהג המכוון ביותר הוא לקיים מצוות "ברוב עם" ולשמוע במניין של גברים, לאחד מניינים ולא לפצלם. ממה נפשך, אם אינה יכולה להצטרף למניין הקריאה היא בביתה, כמבואר בירושלמי שכך היה המנהג מקדמת דנא, ואם יכולה לא יעשו עצמן אגודות אגודות, אלא יצטרפו למניין של "רוב עם", וראה משנ"ב תרפז ס"ק ז.

אף שחיוב הקריאה הוא על כל יחיד, הנה מבואר בסוף סימן תרצא שקריאת מגילה בעשרה. מעתה, לדעת רוב הראשונים ההולכים בשיטת רש"י וכן לשיטת הסמ"ג - אם חיובן כגברים, גם בהן מתקיים "ברוב עם", וניתן יהיה לקיים מנייני נשים, ולכאורה אף לצרפן למניין. ואף שבעלמא אינן מצטרפות לדבר שבקדושה (לתפילה, לקדיש, לקריאה בתורה וכדומה), שרק ישראלים גדולים יכולים להצטרף לעשרה, והוא מדין 'ונקדשתי בתוך בני ישראל'. אך המניין לצורך קריאת מגילה הוא משום "רוב עם", משום הדר ופרסום הנס.

ברם, לדעת הרמ"א הפוסק כדברי הרא"ש, שגדר חיובן של נשים אינו כשל גברים, כתב הרמ"א שיש להסתפק אם ניתן לצרפן למניין, ולכן לכתחילה יש להן לקרוא במניין של עשרה אנשים, בהם יתקיים ברוב עם, ופחות מזה - במניין של עשרה נשים, או שיקראו לה בביתה, וכמו שהביא המג"א מהזהר חדש "דלא תקרא לעצמה רק תשמע מהאנשים".¹¹

הב"י בסימן תרפט הביא בשם העיטור (דף קיג ע"ד) שנשים לא מצטרפות, וכתב הב"י בשם הר"ן שהלך בשיטת רש"י ורמב"ם שאם יכולות להוציא גברים, הם גם מצטרפות למניין עשרה, והיינו עשר נשים. וכ"כ בשו"ת אור לציון (פרק נד אות ג) בשם שו"ת רב פעלים (ח"ב או"ח סימן סב)

לה). בימיו של הקרבן נתנאל טרם נדפסו התוס' רא"ש. וברי שאם הקו"נ היה רואה את דבריו היה חוזר בו.

לו). כתבו הראשונים בשם בעל העיטור (בהלכות מגילה קי, א) שכשם שאינן מצטרפות לזימון כך אינן מצטרפות ליצור מניין (ר"ן בחידושי למגילה ד, א, הכלבו, שלטי גיבורים, שאינן מצטרפות 'לכתחילה'. רבינו המאירי כתב כן בשם חכמי פרובינצא, ספר המכתם למגילה בשם בעל ההשלמה. דברי העיטור הובאו גם בטור בסי' תרפט), שכל שצריך עשרה, הגם שאינן מדברים שבקדושה בעיני עשרה ישראלים. וז"ל המאירי: "ואף חכמי פרובינצא כתבו בחבוריהם שכמו שחייבות בברכת המזון ובזמון ואין מצטרפות לשלשה כך אין מצטרפות כאן לעשרה למי שמצריך בה עשרה וכל שכן שלא להוציא את האנשים". ברם הריטב"א וכן הר"ן בהלכות (ו, ב מדפי הרי"ף במשנת "הכל כשרים") וכן הנמוקי חלקו וס"ל שמצטרפות, וראה עוד במאירי. וכתב הרמ"א תרצ, יח שספק הוא אם מצטרפות.

ראיתי שואלים על המכתם מיניה וביה, שכן בברכות (מה, ב) משמע מדבריו שמצטרפים, וזה לשונו: "אף על גב דלעניין מקרא מגילה מצטרפות לעשרה לדעת קצת פוסקין, ומוציאות את האנשים אם היו יודעות לקרות, שאני התם דחיובן שווה לאנשים". ברם, נראה שלא נחית לדינא, ורק כתב כן לדידה, 'לדעת מקצת פוסקים', שאין להקשות מכל מקום.

שנשים מצטרפות בכל מקום בו צריך עשרה לפרסומי ניסא. זו שיטת מרן. אבל הרמ"א כתב בסוף סימן תרצ: "יש להסתפק אם נשים מצטרפות למניין עשרה".



תורת העולה

נראה כי ארבע שיטות הן בראשונים:

א. לדעת רש"י והרמב"ם נשים כגברים, ואף מוציאות גברים, כפשט הגמרא בערכין.
ב. על האמור בערכין ומגילה שנשים כשרות לקרות לאחרים, כתב בה"ג בשם התוספתא שאינן מוציאות גברים.

הרא"ש יישב שמוציאות שגדר חיובן שונה ולכן מוציאות נשים אך לא גברים.
ג. הסמ"ג כתב שאין הבדל בגדר החיוב, אלא שאינן מוציאות גברים משום כבוד הציבור, ומשום "תבוא מארה". ואף שמדבריו משמע שאף בדיעבד אינה מוציאה, בריטב"א מבואר שמוציאה. האור זרוע כתב כי התוספתא ודאי חולקת על הבבלי, ולא ניתן ליישב לתירוצי דחיקי (וכ"כ המאירי). מסקנתו כמבואר ברש"י, וכשיטת הרמב"ם שנשים מוציאות גברים. הריטב"א בשם הרא"ה, הרשב"א והגר"א כתבו שאין לסמוך על התוספתא שודאי משובשת היא.
ד. מאידך, המג"א הביא בשם הזוהר חדש שאף עצמה אינה מוציאה. מכל מקום, הגר"א חלק בהבנת דברי הזוהר חדש, ולדבריו הם כדברי בה"ג שמוציאות נשים ואינן מוציאות גברים.
מרן פסק כדברי רש"י ורמב"ם שנשים כשרות להוציא אפילו אנשים, ונחלקו האחרונים האם יכולה לקרוא בטעמים ובנעימה¹, או רק כקוראת סיפור דברים בעלמא, ומשום קול באשה. אעפ"כ, כתבו הפוסקים הספרדים שלכתחילה לא תקרא להוציא, אף שמשום 'כבוד הציבור' אין כאן (ריטב"א). וכמו כן אינו כזימון וקריאת התורה שיש בהם דין צירוף, שהרי מגילה נקראת אפילו ביחיד, ולכן אין הצטרפות הציבור ניכרת, ואינם אלא כנלווים וכשומעים מן הצד.
הרמ"א פסק כדעת הרא"ש, והמג"א כסמ"ג. ולכתחילה כתב המג"א שתמיד תשמע מאחר (מדברי הגר"א במעשה רב נראה שפסק כרש"י ורמב"ם).



לו). בילקו"י, קיצור שו"ע סי' תרפט הלכה ז כתב: "יישוב קטן שאין שם איש שידוע לקרוא את המגילה כהלכה, ויש שם אשה שידועת לקרות המגילה, יכולים להתאסף באחד הבתים והאשה תעמוד בצד בצניעות, ותקרא להם המגילה בטעמיה. (חזון עובדיה פורים עמ' ס). קול זמר נאסר, לא קול דיבור (רשב"א ברכות כד). הנה, במהדורת תשמח כתב בילקו"י מועדים שתקרא בלי טעמים ומשום קול באשה. אבל בחזון עובדיה בהל' פורים בתשס"ג הגר"ע יוסף זצ"ל חזר בו וכתב שיכולה לקרוא עם טעמים. ולא נימק. וקשה לחלק בין קול זמר לבין קריאה בטעמים.

שוב מצאנו עירובי דברים ב"ספר האשכול" שבמהדורת רצב"א, שמעתיק את עיקר דברי הסמ"ג (שחי כמה דורות לאחר ב'על האשכול) ומוסיף שהטעם שאינה מוציאה אנשים הוא משום "קול באשה ערוה".

"ברוב עם"

אף שחובה על כל יחיד לקרוא את המגילה, יש לחזור אחר מניין משום "ברוב עם". ונחלקו שו"ע ורמ"א אם ניתן לצרף נשים למניין עשרה. הנה, קריאת מגילה אינה מהדברים שבקדושה הצריכים עשרה מדין "ונקדשתי בתוך בני ישראל", ולכן כתב הר"ן שנשים מצטרפות, וכ"ד השו"ע. ולדבריו יכולות אף לקרוא במניין של נשים. לעומת זאת, הרמ"א כתב בשם הג"א שיש להסתפק אם מתקיים דין "ברוב עם" בנשים, ולכן ספק אם מצטרפות מניין, והטעם הוא משום שגדר חיובן שונה משל אנשים, ייתכן ודין "ברוב עם" מתקיים רק במי שרמת חיובו כשל אנשים. ולפ"ז יש לשמוע במניין של אנשים. בלאו הכי, גם לדעת מרן לכתחילה אין להיחלק למניינים מניינים, על כן טוב שמי שממילא לא קוראת בביתה שתצטרף למניינים מרכזיים.



הרב עמיהי כנרתי

מתנות לאביונים בדבר שאינו מעות או מאכל

הסברא הפשוטה: כל דבר כלול ב"מתנות"

מצוות "מתנות לאביונים", יש לברר מה אפשרי לתת לעני כדי לקיים מצוה זו. ולכא' המילה "מתנות" כוללת הכל, כל דבר שניתן לשני. וכמו ש"משלוח מנות" הכוונה דווקא מאכלים, שכך לשון "מנות" בכל מקום (ראה תרוה"ד סי' קיא), כך גם לכאורה לשון "מתנות" פירושו כפשוטו, כל דבר שניתן.

וגם בפשטות אין קשר בין מצוות מתנות לאביונים לבין סעודת פורים*, ולא כחידוש תרוה"ד שם לגבי משלוח מנות שקשור לסעודת פורים, ולכן שם דווקא מאכלים. ואדרבה, לפי דבריו שם בתרוה"ד יוצא שכבר דאגו חז"ל לעניים לסעודת פורים, ע"י מצוות משלוח מנות איש לרעהו, וכך יהיה די לכולם עבור הסעודה.

ומצוות מתנות לאביונים היא כמו צדקה, "מצאתי בשם רבינו שלמה זצ"ל, במעות פורים אין קצבה, כל מה שירצה האיש ליתן יתן, מפני שהוא צדקה, וצדקה כל אחד ואחד לפי עינו הטובה" (שיבולי הלקט סי' רב). ויתכן גם לבאר את טעם המצוה מצד שמחת פורים, שגם העניים ישמחו איתנו, וגם מצד להרבות אהבה ואחדות באומה וכו'. ועכ"פ לפי כל זה אין טעם לומר שלא יוצאים יד"ח במי שנותן לעני בפורים איזה בגד או חפץ טוב שחסר לו.

וז"ל הטורי אבן (מגילה ז, א באבני שהם): "מתנות אביונים מצוותן אפילו במידי דלאו מיכל, ובכסף ושוה כסף נמי סגי". מבואר שלא דוקא כסף או אוכל, אלא הוא הדין שוה כסף מועיל למצוות מתנות לאביונים.



חידוש הרמב"ם שדוקא כסף או מאכל

וזה לשון הרמב"ם (הל' מגילה וחנוכה, ב, טז): "וחייב לחלק לעניים ביום הפורים, אין פחות משני עניים, נותן לכל אחד מתנה אחת, או מעות או מיני תבשיל או מיני אוכלין".² ודבר זה נמצא אח"כ גם בספר שיבולי הלקט (ענין פורים סי' רב): "ומנהג פשוט אצלנו לחלק מעות לעניים בפורים ומיני מאכל ומשתה".

(א). אם מקדימים את קריאת המגילה, כגון בפורים משולש ליום ששי, או כגון בכפרים ליום הכניסה (ואפילו ב"א אדר), אזי מקדימים גם את המתנות לאביונים ["מפני שענייהם של עניים נשואות למקרא מגילה"],¹ אע"פ שסעודת פורים היא רק עוד כמה ימים, ולא בטוח שהמאכלים יישארו טובים עד לסעודה ביום הפורים.

(ב). יל"ע מדוע פירט רבינו הרמב"ם תבשיל ואוכל, ומאיזה הו"א בא להוציא כאן. ואולי כוונתו לומר שמועיל גם אוכל לא מבושל, אע"פ שאינו יכול ליהנות ממנו בפורים, וכגון שמביא לו תפוז³ כמה דקות לפני השקיעה. וראה לקמן בדברי הפמ"ג, ובהערה שם בהרחבה.

חידש לנו הרמב"ם שלא דווקא מעות (כמנהג המקובל, וכדעת מקצת אחרונים), וגם לא דווקא מאכלים (כפי שניתן להבין במסכת סופרים). אבל עיקר החידוש הגדול בדברי הרמב"ם, שדוקא כסף או אוכל, ושאר דברים וחפצים לא מועילים למצוה זו!

ונראה שעיקר המטרה במצוה זו הוא אוכל, עבור סעודת פורים, וכסף מועיל במתנות לאביונים [אבל לא במשלוח מנות] מפני שאפשר לקנות בו אוכלים. ולפי זה יוצא, שבפסוק "ימי משתה ושמחה, ומשלוח מנות איש לרעהו, ומתנות לאביונים"¹. הוקדם בפסוק תחילה העיקר, הסעודה, ואח"כ שתי מצוות שהן למען זה: משלוח מנות ומתנות לאביונים.

והנה חידוש זה של הרמב"ם אמנם לא הובא בשו"ע וברמ"א, וגם לא בנו"כ הקדומים, אך באחרונים מאוחרים יותר כן הובא להלכה, כמו הפמ"ג והמ"ב בסי' תרצ"ד, ראה לקמן. ויש לדון במקור החידוש.



פרי מגדים: המקור בסוגיה בבא מציעא לגבי "מגבית פורים"

כתב הגאון הפרי מגדים (סי' תרצד, משבצות זהב ס"ק א): "יראה לי דלכתחילה צריך ליתן מתנה לאביון דבר הראוי להנות ממנה בפורים, מאכל או מעות שיכול להוציא בפורים". ועיין טור דפסק דאין העני רשאי לשנות המעות, כרבי מאיר בברייתא דאומנין [בבא מציעא] ע"ח [ע"ב] דמגבית פורים לפורים. ועד כאן לא פליגי הפוסקים, ופסק המחבר כמותם בסעיף ב', אלא דעני יכול לשנות, אבל בעל הבית צריך ליתן שיכול להנות ממנה בפורים. אף שי"ל להיפך, דעד כאן פסק הטור במגבית פורים לפורים דאדעתא דהכי נתנו דליכלו בפורים (עיין פרי חדש כאן אות ב לרבי מאיר הטעם דמשנה מדעת בעל הבית הוה גולן, ואף דאנן לא קיימא לן הכי, בפורים וודאי אדעתיה דהכי

ג. כמש"כ החיד"א בפירושו למסכת סופרים, ראה בספר ימי משתה ושמחה לרב פאק שליט"א, עמ' רמה.

ד. שו"ת יהודה יעלה למהר"י אסאד סי' רו ושו"ת חתן סופר סי' ח, הו"ד בספר הנ"ל.

ה. "וצריכין כל ישראל לתת שקליהן לפני שבת זכור, ואסור לומר עליהם לשם כופר, אלא לשם נדבה. וצריכין להספיק מים ומזון לאחיהם העניים, משום קולבון, ומשום מתנות לאביונים. ויש שמספיקין לחם ויין, ויש שמספיקין לחם ודגים, מכל מקום לא יפחות משתי מתנות, אפילו חישין ופולין" (כא, ג).

ו. וכ"כ באור שמח על הרמב"ם שם: "אבל בגדים וכיו"ב אינו יוצא, דהוי כמו שנצטוו לשמח היתום במעות מעשר, ודוקא מידי דמיכל, כדתניא (ב"מ עח, ב) לוקחין עגלים ממעות של פורים, ומעות חזו למיקני בהו כל מילי".

ז. ב"מתיבתא" (עוז והדר) על מגילת אסתר, הביאו שמצוות מתנות לאביונים עבור שמחת היום, ראה שם על פס' ט, כב בהערות על ביאור המגילה בשם הרוקח, ובאוצרות המגילה בשם הלקח טוב למהריט"ץ ובשם ר"א גאליקו. והוא חידוש.

ח. אסתר ט, כב.

ט. יל"ע מדוע לא הזכיר הפמ"ג את דברי הרמב"ם בהקשר לזה. ונראה מלשונו שבא להוציא רק "כתנות ובגדים", וא"כ הוא ממש דברי הרמב"ם. ואפ"ל שכוונתו לחדש יותר מהמפורש ברמב"ם, שצריך בדווקא כסף או מעות שיכול להוציא היום. ובאמת בתחילת דבריו כתב הפמ"ג לשון "ורשאי ליתן מאכל או מעות", שמשמע מזה שהוא לעיכובת [בתשובות מרן הגר"ח ק"צ] שמתפרסמות בקובץ זה: "שאלה: במשנ"ב תרצד ב כתב דרשאי ליתן למתל"א מאכל או מעות, ומשמע דאף דיעבד לא יוצי"ח בנתינת כלי יפה, האם נכון. תשובה: צ"ע". ורק אח"כ כתב הפמ"ג את הדיון לגבי "יכול להוציאם היום" שהוא רק "לכתחילה". וכן העתק במ"ב ס"ק ב.

יהבו), מה שאין כן כשבעל הבית נותן לו כתונת ובגדים י"ל דשרי לכולי עלמא. מכל מקום נראה לכאורה דלכתחילה יש ליתן דבר שיכול להנות ממנו בפורים, וצ"ע".

הנה כתב הפמ"ג הגדרה של "יכול להנות בפורים", וכוונתו להנאה של אכילה, משא"כ "כתונת ובגדים", שיכול ליהנות מזה בפורים אבל לא הנאה של אכילה. והוא חידוש, שמה לי בהגדרת "הנאה בפורים" אם זו הנאה של אכילה או הנאת לבישה לדוגמא.

וכתב הפמ"ג להציע שאולי המקור הוא בסוגיית ב"מ עח, ב לגבי מגבית פורים, שהרבה פסקו כר"מ שם שהעני לא יכול לשנות לדבר אחר, וגם הפוסקים כרשב"ג שהעני יכול לשנות ולקנות מהכסף "רצועה לסנדלו", מ"מ יתכן שבעה"ב חייב לתת דוקא עבור פורים. ואח"כ כתב שאינו מוכרח, שאפשר לומר להיפך, שלכו"ע בעה"ב אינו מחוייב לתת דוקא דברי אכילה, וכל הנידון שם רק כלפי העני. ועכ"פ יתכן שהרמב"ם למד כאפשרות א'.

ובעיקר יש להעיר על ההוכחה מהסוגיה שם, שרש"י מבארה על מעות שאוספים לעניים לצורך סעודת פורים, ולא משמע כלל שכוונתו למצוות "מתנות לאביונים"א. ואכמ"ל בכמה הוכחות לגבי הסוגיה שם, שיותר נראה שאינה עוסקת במצוה זו. אבל עכ"פ בדעת הרמב"ם נראה שהוא למד שהסוגיה כן עוסקת במצוות מתנות לאביונים, שהרי פסק את דין "ואין משנין מעות פורים לצדקה אחרת" בהלכות מצוות "מתנות לאביונים" בפורים (הל' מגילה ב, טז). וצ"ע עדיין.



סיכום

נמצאנו למדים, שהסברא הפשוטה היא שמצוות "מתנות" לאביונים מתקיימת בכל דבר שניתן ונחשב כמתנה, וכן נקט בטורי אבן שיוצאים ידי חובה גם בשוה כסף. יתכן שכך סוברים גם השו"ע, הרמ"א והנו"כ שסתמו דבריהם.

הרמב"ם חידש חידוש גדול שדווקא כסף או מאכל, וכן כתבו הפוסקים האחרונים לעשות כן לכתחילה. הפמ"ג כתב שיתכן (ספק) להסיק חידוש זה על פי סוגיית בבא מציעא לגבי "מגבית פורים".



י. וז"ל: "מגבית פורים לפורים - מעות שגובין הגבאין מבני העיר לחלק לעניים לסעודת פורים". וכ"כ רש"י ע"ז יז, ב: "מעות של פורים - שגבית מבני העיר לחלק לעניים לסעודת פורים".

יא. כ"כ בכמה מספרי זמננו, שבפשטות אין כוונת רש"י למצוות מתנות לאביונים, ראה במנחת אברהם למרן הגר"א שפירא זצ"ל, ח"א עמ' קיט-קכ, וגם בקובץ "אורייתא" (לוין, נתניה) כרך יא עמ' קמז.

הרב אחיקם הלוי
רב היישוב מעלה מכמש

משלוח מנות על ידי החלפת סעודה אחד עם השני

נאמר בגמ' מגילה דף ז' ע"ב: "אביי בר אבין ורבי חנינא בר אבין מחלפי סעודתייהו להדדי" ומפרש הר"ן על הרי"ף "מחליפין סעודתייהו. שלא היה לאחד מהם כדי שיוכל לשלח לחבירו ולהשאיר לעצמו והיו שולחין כל סעודתן זה לזה כדי לאכול סעודת פורים ולקיים משלוח מנות". לדעת הר"ן מדובר באדם שאין לו יכולת להכין שתי מנות לאדם נוסף, ובזה הגמ' נותנת לו עצה לשלוח את הסעודה שהכין לעצמו לאדם אחר, שגם הוא באותו מצב כלכלי כמותו, והמקבל ישלח לו את הסעודה שהכין לעצמו. וכך כל אחד הכין רק סעודה אחת לפי יכולתו.

וכן נראה שהבין גם הרמב"ם הלכות מגילה וחנוכה פרק ב הלכה טו: "כיצד חובת סעודה זו שיאכל בשר ויתקן סעודה נאה כפי אשר תמצא ידו, ושותה יין עד שישתכר וירדם בשכרות. וכן חייב אדם לשלוח שתי מנות של בשר או שני מיני תבשיל או שני מיני אוכלין לחבירו שנאמר ומשלוח מנות איש לרעהו שתי מנות לאיש אחד, וכל המרבה לשלוח לריעים משובח, ואם אין לו מחליף עם חברו זה שולח לזה סעודתו וזה שולח לזה סעודתו כדי לקיים ומשלוח מנות איש לרעהו".



שיטת רש"י

רש"י מפרש "מחלפי סעודתייהו - זה אוכל עם זה בפורים של שנה זו, ובשניה סועד חברו עמו".

הבית יוסף סוף סי' תרצה' מתקשה בשיטת רש"י "וקשה לי על דבריו דאם כן לא היו מקיימים משלוח מנות איש לרעהו וא"ת שהיו שולחים מנות איש לרעהו אם כן מאי אתא לאשמועינן". נראה בב"י שהקשה ששני האנשים לא היו מקיימים משלוח מנות שהרי כתב 'לא היו מקיימים' בלשון רבים.

היה מקום להבין שהראשון שהזמין בשנה הראשונה לא מקיים, כיון שצריך 'משלוח מנות' וכאן הוא הזמין את השני לסעודה ולא שלח אליו, והמוזמן לא מקיים כיון שהוא כלל לא ביצע משלוח מנות.

הדרכי משה ס"ק ז' אומר שאם זו כוונת הב"י אין בזה קושיא על רש"י, כיוון שאפי' אם הבית יוסף סובר שחייב שיעשה 'משלוח' דווקא, רש"י חולק וסובר שמועיל לקיים משלוח מנות לא רק בכך שהאדם עושה 'משלוח', אלא אפי' אם הוא מזמין את האדם אליו. כלומר, הב"י לא הביא ראיות מגמ' שלא מועיל אם האדם מזמין אליו ושהחיוב מתקיים רק ע"י 'משלוח'.

לכן נראה יותר בדברי הב"י ששניהם לא מקיימים משלוח מנות כל אחד בתורו - האדם שהוזמן בשנה בראשונה והאדם שהוזמן בשנה השניה.

הבית יוסף מנסה לתת הסבר לרש"י שרק האדם שהוזמן יוצא ידי חובה ע"י הזמנת האדם השני ואילו האדם השני עשה משלוח מנות לאדם אחר, וע"י האפשרות הזו את הסעודה היחידה שהוא הכין הוא שלח לאדם אחר, והוא מוזמן לאכול, ובשנה הבאה הוא יזמין, והשני ישלח את סעודתו היחידה לאדם אחר וכך ייצא ידי חובה. שואל בית יוסף אם זו ההבנה מה החידוש של דברי האמוראים?

הדרכי משה מיישב את שיטת רש"י - שהחידוש הוא שאדם יוצא ידי חובה ע"י זה שהוא מזמין אדם לאכול אתו, ולא חייב משלוח דווקא.



הסבר הלחם משנה

הלח"מ הל' מגילה ב' טו, כותב "ולי נראה לתרץ דהיו עושין כך זה היה נותן סעודתו לחבירו במתנה בשנה זו ואחר שהיה שלו אז חבירו כשהיה נותן לו מאותה סעודה והיה סועד עמו נמצא שגם הוא נותן לו כיון שכבר היתה קנויה לו במתנה והרי נתן מהנתון לו". לפי דבריו יוצא שרק אדם אחד היה עושה סעודה ויוצאים בזה שניהם ע"י שהוא שולח לחבירו ובא להתארח אצלו (בניגוד לפירושים הקודמים שכל אחד היה מכין כל שנה סעודה) וע' בפר"ח סי' תרצ"ה סע' ד'.



הסבר הט"ז

הט"ז ס"ק ה' הבין כמו שנראה שהבית יוסף הבין ברש"י שאחד מזמין את חבירו, ואילו השני שהוזמן היה שולח משלוח מנות לאדם אחר. הט"ז מתרץ את קושית הב"י מה החידוש בדבר זה, ומבאר שהיה מקום לומר שהאדם הראשון לא יוצא ידי חובה כיוון שמה שהוא מזמין את חבירו זה כהלואה ולא כמתנה, שהרי חבירו יזמין אותו שנה הבאה. והחידוש הוא שאין להחשיב זאת כהלואה ויוצא ידי חובה. ולכן רש"י חולק על הר"ן וסובר שאין אפשרות שבאותה שנה האחד ישלח את סעודתו והשני ישלח לו בחזרה את הסעודה שלו, שזה נראה כהלואה ולא כמתנה (הט"ז מביא דוגמא שיש הבדל בין אותו זמן לבין מצב שקיים הפרש זמן בשו"ע יו"ד סי' ק"ע סע' י"ג).



הסבר המג"א

המג"א ס"ק ב' "ונראה לי דמי שאוכל על שלחן חבירו ולא הכין לו כלום פטור מלשלוח מנות וכ"מ קצת ברש"י גבי מחלפי סעודתייהו להדדי ומ"מ צ"ע (עמ"ש סי' תרעז) וטוב להחמיר".

(א). בשער הציון סובר שאין לפסוק כט"ז.

כלומר, מדובר שרק אדם אחד הכין סעודה והזמין את חבריו. וזה מספיק שהראשון יקיים בזה מצוות משלוח מנות, ואילו השני שהוזמן פטור ממצוה זו.

מבארים המחצית השקל ופמ"ג שאדם שלא מכין סעודה לעצמו אינו מחויב במשלוח מנות. ויוצא דבר מחודש, שחייב משלוח מנות הוא בעצם על אדם שמכין סעודה לעצמו שלא ישכח לתת מסעודתו לאחרים, ולכן הוא מחויב לשלוח מנות. אבל אם הוא אינו מכין לעצמו, אין הוא חייב במשלוח מנות.

ויש לדון האם הכוונה על אדם היא שיש לו אפשרות להכין סעודת עצמו והוא בוחר להתארח אינו מתחייב במשלוח מנות, כי המחייב הוא שכחלק מהכנת הסעודה שלך אל תשכח לתת לאחרים, או שמא מדובר דווקא באדם עני שאין לו יכולת והוא לא יכול להכין סעודה. בלבושי שרד על המג"א אומר שמה שהמג"א מפנה לסי' תרע"ז הכוונה שמי שסמוך על שולחן בעל הבית אינו חייב בנר חנוכה. אמנם גם בנר חנוכה יש דיון האם גם אדם עשיר שהולך ומתארח, האם נחשב 'סמוך' על שולחנו' שפטור מנר חנוכה.



הסבר הב"ח

הב"ח בסי' תרצ"ה אומר שרק אדם אחד מכין סעודה ומזמין את חבריו לסעודת פורים ובזה שניהם פטורים ממשלוח מנות. וזה לשונו "אלא כך הוא הפירוש דכיון דטעם משלוח מנות הוא כדי שיהא שמח ושש עם אוהביו וריעיו ולהשכין ביניהם אהבה ואחוה וריעות אם כן אם יסעוד אחד עם חבריו ורעהו הרי הם בשמחה ובטוב לב משתה יחד ופטורים הם מעתה מחיוב משלוח מנות והוא הדין בשנה שניה וכן בכל שנה ושנה אם יחזור ויסעוד אצלו כמו בשנה שעברה נמי יוצאין שניהם ידי חובתן אלא האמת אומר שהיו מחליפין בשנה שניה ועיקרו לא אתא אלא לאשמועינן האי דינא דבסועד אצל רעהו פטורין שניהם מחיוב משלוח מנות ולפי זה אין צריך לפרש כלל שהיו עניים אלא אפילו בעשירים כן הדין אלא שהמה היו אוהבים זה את זה ביתר עוז והסכימו שטוב ויפה להם לשבת אחים יחד בסעודת פורים בשמחה ובטוב לב משתה כברכת ה' אשר נתן להם כן נראה לי דעת רש"י ומקובל לע"ד משאר פירושים שנאמרו בו".

לפי דבריו יוצא שחייב משלוח מנות הוא רק שאדם נמצא לבדו, שאז ציוו חכמים לשמח אותו ולשלוח לו מנות, על מנת להשכין 'אהבה ואחוה שלום וריעות'. אבל אם הם נפגשים ואוכלים ביחד, הרי הם מקיימים בעצמם את ה'אהבה והאחוה', ובזה חכמים לא ציוו לשלוח מנות. וא"כ אפי' אם הם עשירים, אם הם עושים סעודה ביחד הם לא צריכים כלל משלוח מנות. ונראה שהמדריגה היותר גבוהה היא להיות ביחד ולשמח ביחד, וזה עדיף (כך נראה בלשוננו). ומצוות 'משלוח מנות' זה ציווי למצב שלא עושים כך עדיין, שאז יש לקיים את החיבור ביחד ע"י 'משלוח מנות'.

רעיון זה לגבי סיבת החיוב בתקנת 'משלוח מנות' נכתב גם בספר מנות הלוי מגילה פרק ט' פס' ט"ז, שכותב "עוד הוסיפו הפרושים על בני שושן ו'משלוח מנות' וגו' כי זה רומז כי הם

באגודה אחת ובאהבה ואחוה הפך מה שאמר הצורך מפורד ולכן 'ויכתוב מרדכי' וגו' וראה... דברי בני הפרזות במשלוח מנות איש לרעהו..."

וכמו כן בספר אור חדש למהר"ל על פרק ט' על הפסוק "ומשלוח מנות איש לרעהו" וזה לשונו "המצוה היא בפורים יותר מן יו"ט ולמה המצוה הזאת יותר ביום זה מן יו"ט אבל הדבר הזה ידוע ממה שהתבאר למעלה כי פורים הוא לישראל מפני שנצח את זרע עמלק אשר הם אויבים וצוררים ביותר וזה כי ישראל הם הפך זרע של עמלק כי כל זמן שזרע בעולם אין שמו אחד וישראל הם מיחדים שמו ערב ובוקר ובשביל זה הם עם אחד דביקים בו יתברך שהוא אחד ומפני שישראל עם אחד ראוי שיהיה בהם עם אחד ויהיה להם חבור וריעות גמורה לכן יש להם להחיות אביונים מצד שהוא אחיו והם עם אחד כדכתיב אצל מצות הצדקה אחיך (דברים טו, ז) כי מפני שהם אחינו יש לתת צדקה ולכך המצוה ביותר ביום זה בלבד הן משלוח מנות הן מתנות לאביונים".



משלוח מנות – להרבות רעות או להוסיף בסעודה

לדעת רש"י על פי הסבר הב"ח יוצא שתקנת משלוח מנות היא חיוב להרבות ריעות ואהבה ואחוה, וכפי שראינו לעיל. אמנם לדעת המג"א בדעת רש"י זה חיוב לחשוב על האחרים ולתת משלך לאחרים, ואפי' ניתן לומר שזה חלק ממצות הסעודה. כלומר, שמה שחכמים חייבו בסעודת פורים היא גם לוודא שלעוד אדם יהיה סעודת פורים. וכך נראה מלשון הרמב"ם הל' מגילה וחנוכה פרק ב' הל' ט"ו: "כיצד חובת סעודה זו שיאכל בשר ויתקן סעודה נאה כפי אשר תמצא ידו, ושותה יין עד שישתכר וירדם בשכרות. וכן חייב אדם לשלוח שתי מנות של בשר או שני מיני תבשיל או שני מיני אוכלין לחבירו שנאמר ומשלוח מנות איש לרעהו שתי מנות לאיש אחד, וכל המרבה לשלוח לריעים משובח".

אדם ששלח משלוח מנות וחבירו מחל לו האם יצא ידי חובתו?

בשו"ת חתם סופר חלק א (אורח חיים) סימן קצ"ו דן בדברי הרמ"א סי' תרצ"ה סע' ד' "אם שלח מנות לריעו ולא אבה לקבל כי מחל לו יצא ידי חובתו, וכתב הפר"ח לא ידעתי מניין לו זה". ומבאר החת"ס ששורש הספק "מנא ליה לרמ"א דכוונת מתקני משלוח מנות היינו מרדכי ובית דינו אי היה לצורך המשלח או לצורך מי שנשלח לו".

החת"ס מביא שזה תלוי בחיוב תקנת משלוח מנות. החת"ס מביא את דברי התרומת הדשן סי' קי"א שאומר שלא יוצאים ידי חובת משלוח מנות אלא דווקא בדברי מאכל ולא בבגדים או בכלים וכו'. וזה לשונו "דנראה טעם המשלוח מנות הוא כדי שיהא לכל אחד די וספק לקיים הסעודה כדינא כמשמע בגמ' פ"ק דאביי בר אבין ורב חנינא בר אבין הוו מחלפים סעודותיהו בהדידי ונפקי בהכי משלוח מנות אלמא דטעמא משום סעודה היא..."

ולפי דבריו אומר החת"ס שלא יוצאים ידי חובתו אם שלח לחבירו והוא מחל לו ולא רוצה לקבל.

והחת"ס מביא את דעת מנות הלוי שתקנת משלוח מנות זה להגביר את הריעות והאחוה, ולפי זה יוצא ידי חובה כיוון שעצם זה שהוא רוצה לתת לחבירו זה מגביר את האחוה.

ניתן לומר עוד ב' נפק"מ:

א. אולי לדעת מנות הלוי נאמר שיוצא ידי חובה גם בנתינת בגדים וכלים וכדו'.

ב. מה הדין במוקף שחייב ביום ט"ו שנותן לפרוץ שחייב ביום י"ד – לדעת תרה"ד אין חיוב סעודה ולא יוצא יד"ח, ואילו למנות הלוי יוצא שהרי הגביר את הריעות (פרוץ שנתן בי"ד למוקף אולי יצא לכו"ע, שהרי המקבל יכול לשמור למחר, אבל באחרונים מובא שחוששים שיאכל את המשלוח לפני יום ט"ו).



הרב שמואל אריה ישמח
ישיבת צדור המור והדר להדר, חיפה

יחוסו של מרדכי היהודי

פתיחה * סעיף א – מאיזה שבט היה מרדכי * סעיף ב – האם אבותיו היו אנשים ידועים *
סעיף ג – שיטה ראשונה לפיה אבותיו הם דמויות אנונימיות * סעיף ד – שיטה שניה
ולפיה אבותיו הם ממשפחת שאול המלך * סעיף ה – שיטה שלישית ולפיה לא מדובר
באבותיו אלא בתכונותיו * סעיף ו – יחוסו של מרדכי לפי הבבלי והסתירה בזה * סעיף ז
– יחוסו של מרדכי לפי התרגומים והסתירה בזה * סעיף ח – יחוסו המלא של מרדכי ע"פ
התרגומים והמדרשים * סעיף ט – יחוסו המלא של מרדכי ע"פ מדרש אגדת אסתר והרס"ג

פתיחה

בספרנו אשי ישראל לספר עזרא, שעוד לא נדפס, עסקנו בתולדות עם ישראל מאז גלות
עשרת השבטים ועד לימי שמעון הצדיק. בין היתר עסקנו במסגרת זו בתולדותיהם של גדולי
ישראל שחיו בתקופה זו. בפרק זה בספר עסקנו במרדכי היהודי (וכן באסתר, ובדריוש השני), ובסעיף
הראשון בפרק, שנדפס כאן לקראת ימי הפורים הממששים ובאים, עסקנו בייחוסו של מרדכי.
אשמח לקבל תיקונים הערות והוספות.

א.

מאיזה שבט היה מרדכי

יש מחלוקת בגמ' מגילה (יב, ע"ב) האם מרדכי היה משבט יהודה (וכן עולה מאסתר ב, ה בפירוש
הר"א כהן צדק) או מבנימין (וכן באסתר ב, ה ברס"ג, וברש"י שכן הפשט, ובר"י קרא ובפירוש 'חכמי צרפת',
ובר"י נחמיאש, ובראב"ע ובר"מ חלאיו).

בסעיף הבא הובאו כמה מקורות נוספים שנקטו שמרדכי היה משבט בנימין.

ב.

האם אבותיו היו אנשים ידועים

באסתר ב, ה, נאמר: "מרדכי בן יאיר בן שמעי בן קיש, איש ימיני, אשר הוגלה מירושלים
עם הגולה אשר הוגלתה עם יכניה", וכמה שיטות יש בביאור פסוק זה.

יש שנקטו שאבותיו היו דמויות המוכרות ממקומות אחרים בתנ"ך: יש אומרים שהיה מזרע 'שמעי בן גרא', ויש אומרים שהיה מזרע קיש אבי שאול המלך, ויש שהוסיפו שהוא מזרע מפִּיבֶשֶׁת בן יהונתן בן שאול המלך [ולפי שלשת הדעות הללו יוצא שמרדכי היה משבט בנימין]. אולם, יש חולקים על שלשת הדעות הנ"ל וסוברים שאבותיו לא היו דמויות ידועות. בסעיפים הבאים נבאר בפירוט את השיטות בזה.



ג.

שיטה ראשונה לפיה אבותיו הם דמויות אנונימיות

השיטה הראשונה: יש שהסבירו ש'יאיר' 'שמעי' ו'קיש' הם דמויות אנונימיות, שאותן איננו מכירים ממקום אחר (ראב"ע; וכן בר"י נחמיאש ובר"מ חלאיו בפירושם הראשון; ראה להלן בהמשך שכך כנראה דעת התרגומים).

תמיהה: על כיוון זה קיימת תמיהה: מה הצורך להזכיר דמויות אנונימיות?! תירוצים לתמיהה: הראב"ע תירץ ש'קיש' הוא אדם חשוב ומיוחד בין אבותיו של מרדכי, וכנראה יסביר כך גם לגבי 'שמעי' ואולי גם לגבי 'יאיר'. השווה מגילה טו ע"א "כל מקום ששמו ושם אביו בנביאות – בידוע שהוא נביא בן נביא".

עוד ראיתי שר' יונתן אייבשיץ (יערות דבש ח"א דרוש יז עמ' שלב וכן ח"ב דרוש יג עמ' רטז) ביאר שהיו עוד אנשים ששמן היה 'מרדכי בן יאיר' בשושן, ולכן היה צורך לייחסו עוד [ובעוניי לא זכיתי להבין מדוע לפי דבריו היה צורך שדבר זה יוזכר בתנ"ך לדורות].

אעיר שלגבי קיש ניתן לתרץ זאת, אם נניח שקיש ולא מרדכי הוא זה שהוגלה מירושלים, וכפי שביארו בדעת מקרא. ובפירוש 'דבר ישועה' כתב שכך היה מפרש לפי הפשט אלמלא דברי חז"ל, ושור"ר שכבר ר"א זכות העלה אפשרות זאת (ספר יוחסין, מאמר שישי, מהדורת פיליפאווסקי מהדורה שלישית ירושלים תשכ"ג עמ' 240), והעיר ר"א זכות שזה אינו כדעת חז"ל [בהמשך הפרק הקשנו על ביאור זה].



ד.

שיטה שניה ולפיה אבותיו הם ממשפחת שאול המלך

השיטה השנייה: יש מקום לומר שמדובר בדמויות ידועות: 'קיש' הוא אביו של שאול המלך, ו'שמעי' הוא 'שמעי בן גרא' המפורסם מספר שמואל [ולפי"ז מרדכי היה משבט בנימין, ולא משבט יהודה]. (להלן נביא שכך מובא בגמ' לגבי 'שמעי', וכך בתרגומים ובמדרשים לגבי 'קיש' ו'שמעי', וכ"כ ר"י חיון).

לפי שיטה זו צ"ל כנראה ש'יאיר' הוזכר כיון שהוא אביו של מרדכי, ואולי צ"ל שגם אביו היה חשוב כמו בנו, וכדברי הגמ' מגילה שהבאנו לעיל.

התמיהות על זה: על כיוון זה קיימים מספר תמיהות:

א. לא מצאנו של'קיש' אבי שאול היו עוד בנים, ומסתבר לפיכך שמרדכי היה גם מזרע שאול [להלן נביא שאכן כך מובא בתרגומים ובמדרשים], ואם כן תמוה מדוע לא הזכירו את ייחוסו לשאול?! כך הקשו הראב"ע ור"י נחמיאש. תירוצים לזה ראה ביוסף לקח לר' אליעזר אשכנזי ובמגילת סתרים לבצל הנתיבות.

ב. זיהויים אלו סותרים זה לזה, שהרי שמעי בן גרא לא היה מזרע שאול המלך [על פי מהרש"א מגילה יג, ע"ב, ואולי מקור דבריו בשמואל ב טז, ה, שם נראה ששמעי אינו מזרע שאול אלא רק 'ממשפחת שאול'. ראה גם ב'מדרש מגלה' שנדפס באוצר מדרשים איזנשטיין עמ' 59 שם מובא ששמעי הוא דודו של שאול המלך, ומשמע שם באותו מדרש שמרדכי היה מזרעו של שמעי בן גרא].

ג. מדוע לא המשיכו עוד את ייחוסו עד לבנימין (קושיית הגמ' מגילה יב, ע"ב).

ד. מדוע לא הזכירו בשושלת בנימין שבספר דברי הימים את הדמויות הללו.

ה. מזמן שמעי בן גרא ועד לגלות יכניה עברו יותר כ-400 שנים.

ניאלץ לתרץ ולומר שאחת מהדמויות הללו האריכה ימים ביותר [בספר מלכים א, ב, מו מוכח ששמעי לא האריך ימים, ולכן בנו יאיר הוא כנראה זה שהאריך ימים ביותר, ונצטרך לומר שגם אביחיל, אביה של אסתר ואחיו של יאיר, האריך ימים מאוד, שהרי אסתר בת אביחיל חיה גם היא בתקופת החורבן].

תירוץ זה דחוק, ומסתבר יותר לומר שלפי דרך זו 'בן שמעי' אין פירושו 'בן' ממש, אלא 'מזרע' שמעי (וכן ביאר ר"י חיון). אלא שלפי זה הקשה הראב"ע מדוע דילג על דורות רבים (קושיית ראב"ע נוסח ב', וכ"כ ר"מ חלאיו, ולא זכיתי להבין את קושייתם, שהרי הכתוב דילג בכוונה על כל מי שאינו מפורסם ואין תועלת להזכירו).

ה.

שיטה שלישית ולפיה לא מדובר באבותיו אלא בתכונותיו

בגמ' מגילה בדף יב, ע"ב, ביארו ש"בן שמעי" הוא כינוי [בדומה ל"בן איש חיל"], ושמות אלו מתארים לפיכך את תכונותיו של מרדכי: "בן יאיר" – בן שהאיר עיניהם של ישראל בתפילתו. בן שמעי – בן ששמע אל תפילתו. בן קיש – שהקיש על שערי רחמים ונפתחו לו".

לפי הגמ' נראה ש'יאיר' 'שמעי' ו'קיש' כלל אינם שמות אנשים.

ו.

יחוסו של מרדכי לפי הבבלי והסתירה בזה

כאמור כעת מהגמ' מגילה יב, ע"ב, נראה ש'שמעי' ו'קיש' אינם שמות אנשים. לעומת זאת, בהמשך הגמ' שם ["אנא גרים דמתיליד מרדכי, דלא קטליה דוד לשמע' בן גרא"] משמע שמרדכי היה מזרע שמעי בן גרא הנזכר בספר שמואל.

על פניו יש כאן סתירה, ונראה שצריך ליישב ולומר שמדובר בדרשות חלוקות (שו"ר שבעל הבני יששכר בספרו ריח דודאים מגילה יג ע"ב כתב שבפסוק הובאו רק חלק מאבותיו של מרדכי, שהרי לא נזכר 'גרא' אביו של שמעי, ובחרו דווקא את אלו ששם מורה על מעשיו של מרדכי. לפי דבריו ייתכן שהדרשות אינן חלוקות).

בתרגומים ובמדרשים (נביא בהמשך את פירוטם) מובא שמרדכי היה מזרע מפיבשת בן יהונתן בן שאול, ובגמ' מגילה יג, ע"ב מובא שאסתר היתה מזרע שאול [ואם כן מסתבר שגם מרדכי בן דודה היה מזרעו, וכתב רש"י שם שהוא על פי התרגומים הנ"ל]. המהרש"א שם כתב שמכיון ששמעי בן גרא לא היה מזרע שאול, אם כן בהכרח לומר שדרשת הגמ' הזו בדף יג חולקת על הדרשה בדף יב לפיה מרדכי היה מזרע שמעי בן גרא.

ז.

יחוסו של מרדכי לפי התרגומים והסתירה בזה

מדברי התרגומים והמדרשים (תרגום אסתר ז, ה; תרגום שני אסתר ב, ה, וציין להם רש"י מגילה יג ע"ב ד"ה 'זכה'; מדרש אגדת אסתר; מדרש פנים אחרים, נוסחא ב, פרק ב; ילקוט שמעוני אסתר רמז תתרנ"ג), וכן הוא בכמה ראשונים (פירוש רס"ג ופירוש המיוחס לרמב"ם לאסתר ב, ה), נראה שמרדכי לא היה מזרעו של שמעי בן גרא, שהרי הם כתבו שמרדכי היה בן יאיר בן שמעי בן שמידע [ויש שגרסו 'קיש' במקום 'שמידע' – תרגום שני לפי גרסאות מסוימות, וכן בפירוש המיוחס לרמב"ם] בן בענא בן אלה בן מיכה בן מפיבשת בן יהונתן בן שאול בן קיש בן אביאל בן צרור, וכו'.

הרי שלפי דבריהם 'יאיר' ו'שמעי' [ולפי גרסאות מסוימות גם 'קיש'] הם דמויות אנונימיות (ובספר למכסה עתיק לגר"ח קנייבסקי על שמואל ב פרק טז, מהדורת תשס"ו עמ' מ' כתב שבתרגום אסתר פ"ב מובא: "שמעי בן גרא – גרא הוא בן קיש אבי שאול", ולא הבנתי היכן מצא הוכחה בתרגום שם ש'קיש' הוא אבי שאול, ואם כוונתו לתרגום שני שם, הרי להלן נעיר שאין לפרש כשפת אמת ששמעי בן גרא הוא הנזכר שם).

שתי קושיות יש כאן:

- א. הרי התרגומים עצמם (תרגום ראשון ותרגום שני על אסתר ב, ה) מביאים גם את הדרשה לפיה מרדכי היה מזרע שמעי בן גרא המפורסם (כיוונתי בזה לקושיית השפת אמת מגילה יג, ע"א). כדי ליישב סתירה זו נראה שמוכרחים אנו לומר שהתרגומים ליקטו שני מדרשים חלוקים.
- ב. אם 'יאיר' ו'שמעי' הם דמויות אנונימיות ראוי היה שבאופן עקבי גם 'קיש' יתפרש כאדם אנונימי. קושייה זאת אינה קיימת לפי הגרסאות המחליפות את 'שמידע' ב'קיש'.

ניתן לכאורה לפתור את שתי הקושיות גם יחד אם נטען שלפי התרגומים 'שמעי' הוא אכן 'שמעי בן גרא' המפורסם (ולפי זה 'בן גרא' פירושו 'ממשפחת 'גרא', שהרי אביו של שמעי היה 'קיש' או 'שמידע'. שו"ר שברח דודאים כתב שיש להגיה בדברי התרגום ולהוסיף "שמעי בן גרא בן שמידע"), וכך ראיתי שפירש את דעת התרגום בשפת אמת (מגילה יג, ע"א, וכן הביאו בעלון עלים לתרופה גליון 1007).

כמובן שהסבר זה דחוק, שהרי לפי התרגום 'שמעי' היה נכד-נכד-נכדו של יהונתן בן שאול, וכיצד ייתכן שהוא 'שמעי בן גרא' המפורסם שחי בימי דוד?!

השפת אמת מתייחס לכך וכותב ש"קצת יש לתמוה על כך" והוסיף שכדי לתרץ זאת צריך לומר "שהולידו בנים בקטנותם, ושאול ויהונתן אפשר שהיו זקנים בשנים". [נחזק מעט את דבריו: לפי חז"ל שאול מלך שנתיים (סדר עולם פי"ג, ובברייתא שבגמ' תמורה טו ע"א ועוד, וזה כפשוט הפסוק בשמואל א, יג, א, אך יש שהאריכו את שנות מלכותו בכמה שנים נוספות - רי"ד, רלב"ג, רי"א, ספר העיקרים, ר' סעדיה אבן דנאן, פירוש נביאים ראשונים לר' אברהם בן שלמה, ועוד, הובאו בהערותנו לשמ"א יג, א, ואכמ"ל). בנו איש בשת עלה למלוכה מיד לאחר מותו, ולכל היותר 5 שנים אחר כך (מחלוקת רש"י ותוספות בסנהדרין כ, ע"א), כשהוא בן 40 כמפורש בפסוק (שמואל ב, ב, י). הרי שכאשר שאול הומלך כבר היה לו בן בגיל 38 או 33. ב'שלשלת הקבלה' כתב ששאול היה בן 59 כשהומלך (הובא ב'סדר הדורות' שנת ב'תתפ"ב, וראה הגהת נחל עדן שם, וראה בספרנו אשי ישראל לספר שופטים פרק ט, א, במה שהערנו על דברי הגר"ח קנייבסקי בספרו למכסה עתיק) ויש מי שכתב שהיה בן 52 (ר' סעדיה אבן דנאן בתשובתו שבשו"ת פאר הדור מהדורה ישנה סי' רכה, שנדפסה שוב בתרגומו של הגר"י קאפח בתוך הספר פאס וחכמיה, ח"ב, עמ' 29-22, וכן ב'כתבים' לרב קאפח, ח"ב, עמ' 1095). הרי כאן קצת חיזוק לדברי השפת אמת ש"שאול ויהונתן היו זקנים בשנים". חיזוק לדבריו שהדורות הבאים 'הולידו בנים בקטנותם' ניתן להביא משמואל ב ד, ד שם מפורש שבזמן ששאול נהרג היה מפיבשת בן יהונתן בן 5, ובשמואל ב, ט, יב מובא שאחרי שנים ספורות כבר היה למפיבשת בן ושמו מיכה, וממרוצת הפרקים נראה שמדובר אחר כ-10 שנים לערך, ולפי"ז יוצא שאדם בן 15 כבר היה אב לילד. ראה גם בגמ' סנהדרין סט, ע"ב שבדורות ראשונים הגברים היו מסוגלים ללדת בגיל 8, ושכן אירע אצל כלב בן יפונה וצאצאיו - חור אורי ובצלאל].

אמנם בעוניי לא זכיתי להבין את דברי השפת אמת, שהרי לכאורה דבריו רחוקים מאוד מן השכל, כפי שנבאר כעת:

לפי התרגומים שמעי נולד מזרע מפיבשת בן יהונתן בן שאול, ובפסוק בשמואל ב, ד, ד, מפורש שבזמן ששאול נהרג היה מפיבשת בן יהונתן בגיל 5. מיד לאחר מיתת שאול החל דוד למלוך במשך 40 שנה. שמעי יצא לקלל את דוד במהלך מרד אבשלום שהתרחש לפי חז"ל בשנת מלכותו ה-37 (סדר עולם פרק יד, וגמ' תמורה טו, ע"ב, ונויר ה, ע"א). שלמה המית את שמעי 3 שנים לאחר פטירת דוד, כנוצר במלכים א, ב, לט. מעתה יש לתמוה: האם ייתכן שבתוך 42 שנים מאז לידת מפיבשת ועד למרד אבשלום יוולדו 'מפיבשת-מיכה-אלה-בענה-שמידע/קיש-שמעי'?! אף אם נדחוק מאוד ונאמר שכל אחד מהם הוליד את בנו בגיל 8 ויום (כדברי הגמ' סנהדרין סט, ע"ב, שבדורות ראשונים יכלו ללדת כבר בגיל 8), ושכל הריון ארך 6 חודשים בלבד, הרי גם אז נוכל רק בקושי רב לטעון ששמעי היה בן ימים ספורים כאשר יצא לקלל את דוד. ודאי שהדבר רחוק מן השכל: כיצד ייתכן שתינוק קטן מביא

עמו אלף איש כדי לפייס את דוד, כמובא בשמואל ב, יט, יח [ורש"י בגיטין נט, ע"א מסביר שמכאן למדה הגמ' ששמעי היה מגדולי ישראל בתורה או בעושר, וברש"י שמואל ב, טז, י הביא ששמעי היה ראש הסנהדרין]?! אם אכן שמעי היה בגיל 3 כאשר שלמה הומלך כיצד ייתכן שלפי חז"ל שמעי היה רבו בתורה של שלמה המלך עוד לפני ששלמה הומלך (ברכות ח, ע"א: זוהר משפטים קז ע"ב; רד"ק מלכים א, ב, ח, ע"פ תוספתא דתרגום, וכיוון לזה מדעתו במהרש"א ברכות שם)?! האם תינוק קטן חייב מיתה על קללתו, עד כדי כך שדוד מצוה לקראת מותו את שלמה (מלכים א, ב, ט): "אל תנקה... והורדת את שיבתו בדם שאול"?! לפי התרגום (תרגום ראשון ותרגום שני לאסתר ב, ה, וכן במדרש 'פנים אחרים' נוסחא ב' שם) דוד ציווה לשלמה להמית את שמעי רק לאחר ששמעי יפסוק מלהוליד בנים, אך לפי החשבון הנ"ל שמעי היה בעת מותו כבן 6?! ובכלל, כיצד ייתכן שמרדכי יצא מזרע שמעי, אם שמעי הומת עוד לפני שהיה בן 8, בטרם הגיע לגיל בו היה מסוגל להוליד?! (שו"ר שבעל הבני יששכר בספרו ריח דודאים מגילה יג ע"ב חישב שלפי התרגום שני יוצא ששמעי היה לכל היותר בן 10 בעת שקילל את דוד, והקשה שהדבר תמוה שהרי חז"ל אמרו ששמעי היה ראש הסנהדרין, וגם לפי"ז הרי כלל לא הגיע לגיל עונשין. לריח דודאים היה ברור לו שכוונת התרגום שני היא לשמעי בן גרא ולכן הוא נשאר בתמיהה על דברי התרגום שני, ע"ש).

ח.

יחוסו המלא של מרדכי ע"פ התרגומים והמדרשים

נציין כעת את יחוסו המלא של מרדכי על פי התרגום לאסתר ז, ה, ונציין בסוגריים במידה שיש שינויים קטנים במקורות המקבילים (תרגום שני לאסתר ב, ה יסומן "בת"ש". מדרש אגדת אסתר אסתר ב, ה יסומן "בא"ס". ילק"ש אסתר רמז תתרנ"ג יסומן "ילק"ש". מדרש פנים אחרים נוסחא ב פרק ב יסומן "בפנ"א". הפירוש המיוחס לרמב"ם לאסתר ב, ה יסומן "בפה"ר". פירוש רס"ג לאסתר ב, ה יסומן 'ברס"ג'. לעיתים לא הערתי על הגייה שונה של אותו שם כאשר השינוי קטן):

יעקב אבינו - בנימין - (בת"ש ובפה"ר ובפנ"א נוסף כאן 'בלע' שהוא בן בנימין ואבי גרא) - גרא (בת"ש יש שלא גרסו) - גווא (בת"ש הוא אינו אביו של עזא אלא בנו, אביו של שחורה. בפה"ר ובפנ"א אינו) - עווא (בת"ש יש שלא גרסו. בפנ"א: עזריה. בילק"ש יש כאן 'אצבעון' ואחריו 'עזריה') - שחורה (בפנ"א: 'אבינו' ואחריו 'שחריה') - חשום (בת"ש ובפנ"א: חושים/חושים) - רמות (בת"ש ובפנ"א ובפה"ר: מרמות/מהמות) - זבדיה (בת"ש ובפה"ר: זכריה, בא"ס אינו, בפנ"א: עובדיה) - שמריה (בפה"ר: שמואל) - אלפעל (בילק"ש אינו) - זבדי (בא"ס אינו) - חנניה (בא"ס: חנטה, בפה"ר: תעיא) - ירוחם (בילק"ש ובפנ"א אינו) - ירובעל (עיקר הייחוס עד כאן נראה לענ"ד שהוא בנוי על הפסוקים בדברי הימים א, ח, א-לב, ע"ש, וראה שם ברד"ק לפס' כד שלפי המדרש אליהו הנביא היה בנו של ירוחם) - מלוך (בפנ"א: מלכי) - פותח (בת"ש ובפנ"א: פיתון/פינון) - פתועל (וי"ג פנואל/פתיאל) - שפטיה - עמיהוד (בפה"ר: עמיאל) - אליאב (י"ג: אליאל) - מיכאל (בת"ש י"ג מלכיאל) - ששון (בת"ש: שישק או שישון, בפנ"א: שוקק) - עוזיה (בפנ"א: עזריה) - שחרים (בפה"ר: שמריה, בפנ"א: שחריה) - (מכאן ואילך יש 6 דורות ברורים, שהרי בשמ"א ט, א מובא שיחם 'קיש' היה: אפיח - בכורת - צרור - אביאל - קיש, אולם מצד שני הם אינם נזכרים בדברה"א ח, א-ג, וצ"ע גם פענוח השושלת בהשוואה לפס' בדברה"א שם) אפיח - בכורת - צרור - אביאל (בפנ"א: 'אביחיל') - קיש -

שאול המלך - יהונתן - מפיבשת - מיכה (בפה"ר 'איבה', בילק"ש ובפנ"א אינו) - אלה - (בילק"ש ובפנ"א נוסף 'מוצא') בענה - שמידע (בילק"ש ובפנ"א אינו. בפה"ר ובבא"ס וברס"ג 'קיש' במקום 'שמידע', וכן יש גורסים בת"ש) - שמעי - יאיר (י"ג: חפר) - מרדכי.

אעיר כי במק"א (בספרנו אשי ישראל למגילת אסתר בהערותנו לאסתר ב, ה) חיפשנו מקורות לשושלות המובאות בתרגומים ובמדרשים הנ"ל, עי"ש. הערנו שם לדוגמא כי הייחוס שבאגדת אסתר נסמך לענ"ד על המובא בדברה"א ת, לג, וכן הערנו על משמעויות רוחניות שניתן להעלות מתוך ניתוח הייחוס של מרדכי (עוד ראה במאמרה של אמי מורתי הרבנית פנינה ישמח תליט"א, בשנתון נתיבי מרחבים, חוברת ב, עמ' 47 ואילך, שם היא הביאה את השיטה שמדובר בשמעי בן גרא הידוע, וביארה לפי"ז כיצד אסתר מתקנת את חטא שמעי שזולזל בדוד המלך).

עוד אעיר, כי מצאתי שבפירושו החזקוני (בראשית לו, לא) כתב שיש 14 דורות מאברהם אבינו ועד שאול המלך (והמהדיר שם ציין שלא מצא מקור לדבריו). דברי החזקוני שונים מאוד מדברי התרגומים והמדרשים הנ"ל הנוקטים שהיו למעלה מ-30 דורות בין אברהם אבינו לבין שאול המלך.

ט.

יחוסו המלא של מרדכי ע"פ מדרש אגדת אסתר והרס"ג

במדרש אגדת אסתר וברס"ג יש שינוי גדול מהנוסח לעיל.

לדבריהם בין "מרדכי בן יאיר בן שמעי בן שמידע/קיש" לבין "מיכה בן מפיבשת בין יהונתן" לא נזכרים רק 'אלה' ו'בענא' אלא: "[...]שמעי - קיש] - עזריקם - אצל - אלענה/אלעשה - רפה - בענה/בנעה - מוצא - זמרי - יהועדה - אחז - [מיכה...]" לדבריהם נוספו כאן 6 דורות.

מהדיר ספר הליווי בגלות לרס"ג (על אסתר, עמ' סה) העיר שבשיטת התרגום יש קושי, שהרי בדברי הימים א, ח, לה, מפורטים בני מיכה אך 'אלה' אינו נזכר ביניהם.

עוד אעיר שלפי רשימות התרגומים והמדרשים מ'קיש' אבי שאול ועד מרדכי יש רק 8 דורות, למרות שעברו כ-450 שנים, כלומר שילדו בגיל 55 בממוצע [ובאשי ישראל לספר עזרא פרק מו, סעיף 2, נביא שמרדכי היה בזמן הנס כבן 120, ולפי זה עברו 330 שנה ולא 450 וילדו בגיל 41 בממוצע], ולעומת זאת מבנימין ועד קיש יש כ-30 דורות ועברו כ-650 שנים, כלומר שילדו בגיל 22 בממוצע. אמנם לפי מדרש אגדת אסתר והרס"ג השוני אינו גדול כך כך, שהרי לדבריהם בין מרדכי לבין 'קיש' אבי שאול יש 14 דורות, כלומר שילדו בגיל 32 בממוצע [או גיל 23 לפי המובא בסעיף 2]. בענין זה נעיר גם לפירושים המובאים בספרנו אשי ישראל לספר עזרא (פרק מו, סעיף 2, בהערה) בענין שושלת המן הרשע, שמדברי רובם עולה שהמן הרשע היה דור 17 או 18 לאליפז בן עשיו, כלומר שאבותיו ילדו בממוצע בגיל 65-61.

הרב דוד אשוש

משל התל והחריץ

לבאר עומק הגזירה שהייתה על ישראל והנס הגדול שנצלו ממנה

כל מי שקורא את המגילה בהתבוננות, שם אל ליבו לקשיים רבים וחוסר הבנה בהתנהגותו של אחשוורוש ומאידך במעשיו של המן, היאך הסכים אחשוורוש להמן, מדוע הוצרך המן להציע כסף ועוד. ננסה בעזרת ה' לפלס דרך הנשזרת בפסוקי המגילה ועל פי דרשות חז"ל הקדושים להאיר את העומק הטמון במגילה ולהבין את עוצם הנס.

חז"ל הקדושים מתארים לנו בדרך משל את שנאת אחשוורוש והמן לעם ישראל, שהיא הגורמת שגורו שניהם יחד גזירת שמד עליהם (מגילה יד ע"א):

אמר רבי אבא, משל דאחשוורוש והמן למה הדבר דומה? לשני בני אדם, לאחד היה לו תל בתוך שדהו, ולאחד היה לו חריץ בתוך שדהו, בעל חריץ אמר: מי יתן לי תל זה בדמים! בעל התל אמר: מי יתן לי חריץ זה בדמים! לימים נזדווגו זה אצל זה, אמר לו בעל חריץ לבעל התל: מכור לי תילך! - אמר לו: טול אותה בחנם, והלואי!

רבות שאלתי את עצמי, הרי יש הבדל בין בעל התל לבעל החריץ, לבעל התל יש דבר שאינו חפץ בו, ואילו לבעל החריץ יש חיסרון שהיה רוצה להשלימו. א"כ, מוטל עלינו לברר את ההבדל המהותי בין אחשוורוש להמן, שהאחד הוא בעל התל והשני הוא בעל החריץ.

דבריהם של חז"ל הקדושים אינם כמשלים בעלמא שיפים הם להמחיש את הנמשל הפשוט ותו לא. יש בהם עומקים נוספים, וכל פרט שנמצא במאמריהם חשוב הוא וודאי שיש לו משמעות.

מי הוא בעל התל ומי הוא בעל החריץ, כבר הכניסו לנו חז"ל בתוך המשל עצמו - "לימים נזדווגו זה אצל זה, אמר לו בעל חריץ לבעל התל" וכו', הרי שבעל החריץ הוא המן הרשע שביקש לקנות את עם ישראל ולאבדם, ובעל התל הלא הוא אחשוורוש שהסכים לוותר על הכסף ובלבד שייקח את עם ישראל ויעשה בהם כרצונו.

יש להעמיק ולהבין, מדוע החליטו חז"ל להמשיל את המן לבעל החריץ ואילו את אחשוורוש לבעל התל?

כשננסה להעמיק ולהבחין בהבדל בין חריץ לתל נמצא, כי לבעל החריץ יש חסרון בחצרו, יש לו בור עמוק שעליו לדאוג למלא אותו. לעומתו, בעל התל, אמנם התל גורם לו עיכוב וצער והוא מאוד רוצה לפנותו מחצרו, אבל יש לו יותר דברים בחצרו. שני השכנים האלו בבעיה, אלא שלאחד יש חסרון שעליו לדאוג להשלימו ואילו לשכנו יש תוספת שמפריעה לו ומייחל הוא שתילקח ממנו.

הסכמת אחשוורוש לאבד את היהודים טעונה ביאור, אמנם שונא הוא את עם ישראל ואינו מחבבם כלל, אבל הוא מלך על הרבה מדינות, שליט על כולם וודאי שיש לו רצון שיהיו לו

יותר ויותר נתינים הסרים למשמעותו, ובפרט היהודים הידועים בחוכמתם הגדולה וביכולתם לתרום ממנה להצלחת הממלכה בכלל ולהעצמת כוחו בפרט, מדוע הסכים כל כך בשמחה לאבד אומה שלימה?

בשונה ממנו, המן הרשע, שזכה לגדולה עצומה להיות שני למלך בפתע פתאום, וודאי שכל מי שיתכן ויעמוד בדרכו להגיע לשיא הכבוד, יחפוץ עד למאוד להסיר אותו מדרכו בכל מחיר, לכן רצה לאבד את כל היהודים, שלפי הבנתו היוו איום גדול להמשך טיפוסו במעלות הכבוד, כשראה את מרדכי מנהיגם נמנע במכוון מלהשתחוות לו.

אחשוורוש המלך לעומתו, כאמור, הסכמתו למעשה הנפשע טעונה ביאור.

היאך הצליח המן הרשע לשכנע את אחשוורוש להעביר אליו את הטבעת ולבצע את זממו, הוא מספר למלך כמה עם ישראל אינם תורמים לממלכה ועוד כמה דברי הבל (ג, ח):

"וַיֹּאמֶר הַמֶּן לְמֶלֶךְ אַחֲשֻׁרוֹשׁ יֵשְׁנוּ עִם אֶחָד מִפְּנֵי וּמִפְּנֵי בֵּין הָעַמִּים כָּל מְדִינֹת מְלָכוֹתָ וְדִתֵּיהֶם שְׁנוֹת מְכָל עַם וְאֵת דְּתֵי הַמֶּלֶךְ אֵינָם עֹשִׂים וְלְמֶלֶךְ אֵין שׁוֹה לְהִנָּחֵם."

חז"ל מתארים לנו בשלימות את הדו שיח בין המן לאחשוורוש (יג ע"ב):

אמר רבא: ליכא דידע לישנא בישא כהמן. אמר ליה: תא ניכלינהו! - אמר ליה: מסתפינא מאלוקי, דלא ליעביד בי כדעבד בקמאי. - אמר ליה: ישנו מן המצות. - אמר ליה: אית בהו רבנן. - אמר ליה: עם אחד הן. שמא תאמר קרחא אני עושה במלכותך - מפורין הם בין העמים, שמא תאמר אית הנאה מינייהו - מפורד, כפרידה זו שאינה עושה פירות. ושמא תאמר איכא מדינתא מינייהו - תלמוד לומר בכל מדינות מלכותך. ודתייהם שנות מכל עם - דלא אכלי מינן, ולא נסבי מינן, ולא מנסבי לן. ואת דתי המלך אינם עשים - דמפקי לכולא שתא בשה"י פה"י. ולמלך אין שוה להניחם - דאכלו ושתו ומבזו ליה למלכות. ואפילו נופל זבוב בכוסו של אחד מהן - זורקו ושותהו. ואם אדוני המלך נוגע בכוסו של אחד מהן - חובטו בקרקע ואינו שותהו.

המן משכנע את אחשוורוש שלא משתלם לו להשאיר את עם ישראל קיימים בממלכתו. המתבונן בדבריו מתפלא, המן לא בא בטענה שהם מורדים במלכות או שהם מבזים את החוקים, הוא סך הכל מדבר סרה על המנהגים שנהגו בהם עם ישראל עוד מקבלת התורה. מסתבר שאחשוורוש כבר ידע את כל הסיפורים האלו, כל מה שהמן ניסה והצליח להשיג בפטפוטים האלו רק להשניא על לב המלך את היהודים שמקיימים באדיקות את המצוות האלו.

הדבר טעון ביאור, וכי לא נכון יותר למצוא עילות יותר כבדות משקל לשכנע את המלך לאבד אומה שלמה, הרי לקח לו זמן לשכנע את אחשוורוש שייתן לו את הטבעת לבצע זממו, היה עדיף לו למצוא כמה מקרים בהם היהודים ביזו את המלך או עברו על החוקים ולנפחם, עד כדי שהמלך יחשוב שכך היא ההתנהגות של כל העם וכך היה משיג את מטרתו במהירות יותר. מדוע חיפש המן את הסיבה למעשיו בהכפשת דת היהודים?



פרשת הכסף

חז"ל במשל מבארים במשל את אי הסכמתו של אחשוורוש לקבל את עשרת האלפים ככר כסף שהציע לו המן, כיון שגם אחשוורוש חפץ היה לאבד את היהודים וגם הוא היה שונאם לא פחות, הסכים מיד בלי נטילת הכסף והעיקר שתפנה אותם מהממלכה. אך עדיין הדבר אינו מובן כלל, אחרי שהמן כבר הציע לו כסף ומוכן להביאו לקופת המדינה, מדוע אחשוורוש מסרב. ידוע הכלל "נותנים לך תקח", שכך היה מרוויח פעמיים, גם גנזיו היו מתמלאים בעוד עשרת אלפים ככרות כסף וגם היה המן נוטל מחצרו את התל שכל כך הפריע לו?

גם עצם הצעת המן לשלם על המהלך מעוררת תמיהה, אם הרעיון שלו כל כך טוב ונחוץ, מדוע צריך לשחד את אחשוורוש להסכים לו, תסביר היטב, תשכנע ותצליח, עשרת אלפים ככר כסף על שום מה?

אחר כך, כשמרדכי מספר לאסתר מה אירע ומדוע הוא לבוש בגדי שק ברחובה של עיר, הוא אומר לה כך (פרק ד, ז):

"וַיֹּגֵד לוֹ מֶרְדֵּכִי אֶת כָּל אֲשֶׁר קָרָהוּ וְאֶת פֶּרֶשֶׁת הַכֶּסֶף אֲשֶׁר אָמַר הָמֵן לְשָׂקוֹל עַל גִּנְזֵי הַמֶּלֶךְ בְּיְהוּדִים לְאַבְדֵם".

היה חשוב לו להדגיש שהוכנס למהלך גם "פרשת כסף", המן היה מעוניין לשלם למלך על כך, והלה סירב. מדוע היה חשוב למרדכי להביא לידיעת אסתר פרט זה? כל השאלות האלו, מובילות אותנו למצוא את הסוד הטמון בכל מהלך הגזירה וההצלה ממנה בהשגחה פרטית מאת ה' יתברך, השזור לכל אורכה של המגילה.



ההבדל בין אחשוורוש להמן

לא הרי אחשוורוש כהרי המן בשנאתם לישראל, אמנם שניהם שנאתם לעם ישראל הייתה תהומית עד כדי נקמה, אבל כל אחד ממבט אחר.

אחשוורוש, מלך עריץ שולט על כל העולם כולו, רוצה בעוד ועוד נתינים שסרים למשמעותו, חפץ הוא בכמה שיותר "שקט" במדינות, כל מרד שמתעורר ולו ברמז דק מדריך את מנוחתו ולא נותן לו לישון בלילה.

[חששו של אחשוורוש מכל ניצן של מרד, מוכחת מתוך תשובתו לאסתר (ה, ג) "... עד חצי המלכות ותעש", דרשו חז"ל זהו בניין בית המקדש].

המן מכיר את המצב, רואה שאחשוורוש דואג וחרד על כך, מנתח לפניו את דת היהודים, הוא משכנע אותו בצבעים עזים ושקריים כי כל כולה של הדת הזו היא להביא את ההולכים בעקבותיה למרוד בו ולהסיר את עול מלכותו מעליהם. הוא מתאר לפניו תמונה המראה שעם ישראל מפוזרים בעולם בין האומות והם כפרדה שאינה עושה פירות שאומרים הם תמיד שה"י פה", ולא מתערבים עמנו לקחת מבנותינו להם. מכח חוקי תורתם הם גם מזלזלים בנו יותר

מאשר בזבוב. כל המצוות האלו גורמות לכך שבשאר העם הגר במחיצתם מבצבצים ניצנים של מרד, ולכן אין למלך שווה להניחם.

אחשוורוש מהמבט לו מנתח את הדברים, שאם נבטל מהם את האפשרות לקיים את דתם, נשנה את היהודים שיהיו כשאר האומות, הכל יבוא על מקומו בשלום וכל האומות שתחת חסותו יהיו שווים בדעותיהם ולא יחשוב מאן דהוא למרוד בו חלילה.

המן מביא את אחשוורוש להסיק מסקנה שעליו לשנות את פני הציבור היהודי בממלכתו, להעבירם על דתם ולאחדם תחת דתי המלך, ובכך שיקר למלך שיחשוב כאילו גם לפניו ניצבת אותה מטרה והצליח לקבל ממנו את הטבעת, ובכך נפתחים לו השערים לעשות ככל אשר עולה על רוחו, בלי קשר למה שאחשוורוש הבין שהוא רוצה לעשות.

הדבר מדוקדק להפליא מתוך פסוקי המגילה (ג, ח ואילך):

"וַיֹּאמֶר הָמֵן לְמֶלֶךְ אַחֲשֵׁרוּשׁ יִשְׁנֹנָה עִם אֶחָד מִפְּנֵי וּמִפְּנֵי ... וְדַתֵּיהֶם שְׁנוֹת מִכָּל עַם וְאֵת דַּתִּי הַמֶּלֶךְ אֵינָם עֹשִׂים וְלִמְלֶכֶךְ אֵין שְׁנָה לְהִנָּחֵם" וכו'.

פתח ב"ישנו עם אחד", יחיד, וסיים ברבים "אין שווה להניחם ... יכתב לאבדם". כוונתו של המן הייתה שהמלך יבין שאין שווה להניח את דתיהם של אותו עם, ויכתב לאבד את הדתות האלו. לגבי העם עצמו, המן כאילו לא מדבר, הוא נותן לאחשוורוש להבין שלא אכפת לו מהם אם יישארו בעולם, אדרבה, כל מה שחשוב הוא רק לשלכם בחיי שאר האומות שתחת שלטונו של אחשוורוש. כל ההצגה הזו עד לאחר קבלת הטבעת, אחר כך, כבר כתוב מפורש, באגרות שנכתבו בציווי של המן (פס' יג) צוטט "להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים" רח"ל.

הצעתו של המן לשלם על המהלך, הייתה לצורך מימון המשימה, להעמיד מורים ומדריכים שילמדו את העם את חוקי המלך שמכאן ואילך חייבים הם לשמור, ומאידך לממן שוטרים וחיילים לצורך אכיפה, אם יהיו אי אילו שינסו לסרב לפקודה.

אחשוורוש מצידו, שמח לקדם מהלך חשוב זה, ובמקום הוא ממנה את המן עצמו שיהיה אחראי לקדם את התוכנית ומצווה עליו לקחת את הכסף ולעשות בו שימוש נכון, לדעתו.

החוק עובר, התוכנית נכנס לשלב המעשי, הרצים יצאו דחופים והדת נתנה, אחשוורוש מרוצה (פס' טו): "וְהַמֶּלֶךְ וְהָמֵן יָשְׁבוּ לְשִׁתּוֹת".

מבחינתו של אחשוורוש נעשה כעת צעד חשוב אין דוגמתו להעצים את כח שלטונו ברחבי הממלכה, וודאי שצריך להרים "לחיים" לכבוד המעמד, המן מצידו משתף פעולה, כל אחד והמטרות שלו ...

גם חציו השני של הפסוק יובן היטב: "וְהָעִיר יוֹשֵׁן נְבוֹכָדָה".

לא נאמר "אבילה" או "עצובה". בני העיר ניסו את כוחם בשרי הארמון שהשתדלו עבורם, התברר להם כי בעת חקיקת החוק לא נועצו בהם כלל. הדבר נעשה במחטף, שאפילו המלך עצמו אינו מודע על איזה חוק העמיד את טבעתו לשימוש חופשי של המן. הוא פשוט לא ראה צורך להתייעץ אם הרעיון של המן מוצלח, צעדים כאלו לקידום כבוד מלכותו, אינם צריכים שום אישור נוסף מאף אחד, כששר חשוב משקר למלך, כל העניינים מסתבכים.

הצורך בגורל

בטרם ניגש המן למלך עם הצעתו, קובע הוא את היום אותו יכתוב באיגרות בו יבצע את זממנו נגד היהודים. הוא לא בוחר את היום לפי נתונים טכניים, הוא מפיל גורל (פס' ז):

"בַּחֲדָשׁ הָרִאשׁוֹן הוּא חֹדֶשׁ נִסָּן בְּשָׁנָה שְׁתִּים עָשָׂרָה לְמֶלֶךְ אַחֲשֶׁרֹשׁ הַפִּיל פֹּהר הוּא הַגּוֹרֵל לְפָנַי הֵמֶן מִיּוֹם לַיּוֹם וּמִחֹדֶשׁ לְחֹדֶשׁ שָׁנִים עָשָׂר הוּא חֹדֶשׁ אֶדְר".

מדוע כך, הרי היה לו להמן לבחור את היום הכי קרוב שמתאפשר לעשות את העולה על רוחו, מה מטרתו של הגורל כעת?

חז"ל מלמדים אותנו את הצורך בגורל (אסתר רבה פרשה ז):

"תני כשאמר המן הרשע לאבד את ישראל אמר היאך אני שולט בהן הריני מפיל גורלות..."

... בא לו מזל דגים שהוא משמש בחדש אדר ולא נמצא לו זכות ושמח מיד ואמר אדר אין לו זכות ומזלו אין לו זכות ולא עוד אלא שבאדר מת משה רבן, והוא לא ידע שבאדר באדר מת משה ובאדר באדר נולד משה, ואמר כשם שהדגים בולעין כך אני בולע אותך, אמר לו הקדוש ברוך הוא רשע דגים פעמים נבלעין ופעמים בולעין ועכשיו אותו האיש נבלע מן הבולעין, א"ר חנן הדא הוא דכתיב ונהפוך הוא אשר ישלטו היהודים המה בשונאיהם".

המן עבר חודש אחר חודש, יום אחר יום, הוא חיפש זמן בו מזלם של עם ישראל בשפל, עד שמצא את חודש אדר, שאין בו שום זכות מיוחדת שתעמוד ליהודים וכך הוא יפלו בידו.

אך עדיין, מדוע הוצרך המן לאתר עיתוי מיוחד, במשך הדורות ראינו מלכים שבאו להילחם עם ישראל והצליחו ולא שמענו שעשו גורל למצוא זמן מתאים?

כשרבן יוחנן בן זכאי ניפגש עם אספסיינוס קיסר אמר לו שבית המקדש יפול רק בידי מלך ולא בידי אדם רגיל (גיטין נו ע"ב ע"ש). נראה שלא רק בית המקדש עצמו נופל רק בידי מלך, עצם האפשרות למלוך על עם ישראל אינה מתאפשרת לכל אדם. המן ששיקר למלך והגזירה יצאה מתחת ידו בשקר ולא על ידי המלך עצמו, ידע שכיון שהוא לא מלך אין לו אפשרות לשלוט על עם ישראל. הוא הוכרח לחפש זמן בו המזלות יעזרו לו לשלוט למרות שהוא לא מלך.

אבל ה' יתברך הפך את כוח המזלות לטובת עם ישראל, ובמקום שהוא יצליח לשלוט עליהם, הם שלטו עליו.



השתדלות ההצלה של מרדכי ואסתר

הגזרה יוצאת לפועל, מרדכי לובש שק ויוצא ברחוב העיר, האבל גדול, צום ובכי בכל העם, אסתר עדיין אינה יודעת, אבל נערותיה מודיעות לה (ה, ד):

"ותבואנה נערוֹת אֶסְתֵּר וְסָרִיסֶיהָ וַיִּגִּידוּ לָהּ וַתִּתְחַלְחַל הַמֶּלֶכָה מֵאֵד וַתִּשְׁלַח בְּגָדִים לְהַלְבִּישׁ אֶת מֶרְדֳּכָי וּלְהָסִיר שָׂקוֹ מֵעַלָיו וְלֹא קָבַל".

אסתר יודעת שדודה צדיק וכל מעשיו נעשים מתוך שיקול דעת, מה חשבה ששלחה לו בגדים להחליף, שקודם תברר על מה זה ועל מה זה ואח"כ תציע להחליף בגדים?

היא הייתה המלכה, היה בטוח לה שכל דבר שתבקש מהמלך יעלה בידה ותקבל מיד, מרדכי עשה את חובתו להתחנן ולבקש מאת ה' יתברך על ביטול הגזירה ולהחזיר את העם בתשובה, כעת הגיע זמן ההשתדלות הפשוטה ולבטל את הגזירה.

מרדכי ידע שאין המציאות כמו שהיא חושבת, המלך כלל אינו יודע ממהות הגזירה, המן הולך אותו שולל כאילו יש כאן תוכנית הבראה לחיזוק כוחו בעם. כך שאחשוורוש לא יסכים לעולם להתגמש ולוותר על שום סעיף בחוק, כדי לגשת אליו ולבקש לבטל את הגזירה צריך להעמיד אותו על טעותו.

כל מי שייגש למלך וינסה להעלות את הנושא, הרי הוא מזלזל במלך ואחת דינו כמורד במלכות, לכן הוא לא מקבל את הבגדים שאסתר שלחה לו, שהרי לא די במה שנעשה עד עכשיו וצריך הרבה יותר.

באמת, כשאסתר מתוודעת למצב, משיבה למרדכי (פס' יא):

"... כֹּל אִישׁ וְאִשָּׁה אֲשֶׁר יָבוֹא אֶל הַמֶּלֶךְ אֶל הַחֹצֵר הַפְּנִימִית אֲשֶׁר לֹא יִקְרָא אַחַת דָּתוֹ לְהִמִּית...".

להעלות דיון על עניין רגיש צריך להגיע פתאום ובחכמה, אי אפשר לקבוע פגישה מראש, ולהיכנס כך בלי רשות, מסוכן. אסתר כבר אינה יכולה לסמוך על קשריה בבית המלך בתור מלכה, היא חייבת למסור את נפשה ולפגוע קצת בכבוד המלך ולהסביר לו כי המן בלבל אותו והוציא ממנו את הטבעת בערמה.



עצת קרוביו של המן

בין המשתה הראשון למשתה השני שהכינה אסתר רק לאחשוורוש והמן, המן פונה אל ביתו ושם נפגש עם קרוביו ואשתו ומתרברב באוזניהם על מצבו האישי ובקרבנו למלך והמלכה, אך מתרגז הוא ביתר שאת על מרדכי שאינו כורע ומשתחוה לו, ומבקש מהם עצה היאך להתפטר בהקדם משנוא נפשו (ה, יג):

"וְכָל זֶה אֵינָנוּ שׂוֹהֵ לִי בְּכָל עֵת אֲשֶׁר אֲנִי רֹאֶה אֶת מֶרְדֳּכָי הַיְּהוּדִי יוֹשֵׁב בְּשַׁעַר הַמֶּלֶךְ".

כלום לא שווה לו כשעיניו נפגשות במרדכי היהודי שיושב בשער המלך. המן לא אומר שמפריע לו שמרדכי לא משתחוה לו, עצם היותו יושב שם, כבר "וכל זה איננו שווה לי", מדוע?

ועוד, הרי בעוד פחות משנה כבר לא תראה אותו, האיגרות כבר נשלחו, כולם מתכוננים לביצוע הגזר דין שאתה יזמת, תמתין קצת בסבלנות, ואדרבה, תביט בו במבט של מנצח, מה מקום לכעס?

יתכן שהמן חשש מחכמתו של מרדכי, הוא יושב יום יום בשער המלך רואה ושומע את אשר נעשה, מבין דבר מתוך דבר, יש סיכוי גדול שתיוודע לו תרמיתו ויעביר אותה חיש אל המלך ויסכל את עצתו [כפי שאכן קרה בס"ד]. הוא רצה רק לסלק אותו משם, לא בטוח דווקא להרוג אותו כמו שייצעצו לו קרוביו.

הם מקשיבים בקשב רב ותכף ומיד יש להם תכנית מסודרת (פס' יד):

"עֲשׂוּ עֵץ גִּבֵּה חֲמִשִּׁים אַמָּה וּבִבְקֶר אָמַר לְמֶלֶךְ וַיִּתְּלוּ אֶת מֶרְדֳּכִי עָלָיו".

כל כך היה פשוט להם שבו ברגע שיאמר המן למלך לתלות את מרדכי הוא יסכים ובתוך רגעים ספורים כבר ישיג המן את מטרותיו. מדוע הם חשבו כך, הלא מלך במשפט יעמיד ארץ, וגם אם אף הוא שונא את מרדכי, יעשה לו דין ומשפט לפנים, ולא יצווה לחרוץ דינו ללא משפט?

הם ידעו שאחשוורוש תולה הרבה תקוות בתכניתו של המן, שכביכול שמה לה למטרה להרבות את כבוד המלכות. הם גם ידעו שכל הפרעה ולו הקטנה ביותר ליישום המלא שלה, יטריד את המלך מאוד. כל מה שנשאר להמן לעשות, לספר למלך כי מרדכי מזלזל בו בעצם היותו שליחו של המלך וכבר גזר הדין נחרץ.

ממשיכים יועציו ואומרים לו:

"וּבֹא עִם הַמֶּלֶךְ אֶל הַמִּשְׁתֶּה שְׂמַח".

מה ראו להדגיש לו שיבוא שמח, וכי יבוא עצוב, וודאי שיהיה שמח שהצליח במחי יד להסיר מוקש מדרכו.

היה חשוב להם שהמן יראה שהוא שמח על שכעת לאחר תלה את המן התרבה כבוד המלכות, שלא ישכח לרגע כי אחשוורוש חושב שאין כאן סתם נקמה על כבוד קטנוני של המן, אלא התקדמות משמעותית בחיזוק אדני הממלכה. הם הזכירו לו שעליו להראות את עצמו שבע רצון מהתקדמות התוכנית כפי שאחשוורוש מדמיין, ולא ממה שהוא שם לו למטרה.



המלך חושד במשהו

אחשוורוש עולה על יצועו לאחר המשתה, רוצה לישון לאחר יום עבודה ותפנוקי מלכים, אך אינו מצליח להירדם (ה, א):

"כִּלְיָהָ הָיָה נִדְדָה שְׁנַת הַמֶּלֶךְ וַיֹּאמֶר לְהִבִּיא אֶת סֵפֶר הַזְכָּרֹנוֹת דְּבָרֵי הַיָּמִים וַיְהִי נִקְרָאִים לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ".

כאן מתחיל המהפך הגדול, חז"ל מגלים לנו את סיבת נדידת שנתו של המלך (טו ע"ב): רבא אמר: שנת המלך אחשוורוש ממש. נפלה ליה מילתא בדעתיה, אמר: מאי דקמן דזמינתיה אסתר להמן? דלמא עצה קא שקלי עילויה דההוא גברא למקטליה. הדר אמר:

אי הכי לא הוה גברא דרחים לי, דהוה מודע ליי? הדר אמר: דלמא איכא איניש דעבד בי טיבותא ולא פרעתיה, משום הכי מימנעי אינשי ולא מגלו לי.

וכי את מי אסתר הייתה צריכה להזמין אם לא את המן, השר החשוב בממלכה, אותו בדיוק גידל המלך ושם את כסאו מעל כל השרים, אותו שר ששם לו למטרה להכניס כמה שיותר אזרחים תחת עול מלכותו של המלך, וכי אין בכך סיבה מספיקה לזמן אותו אחר כבוד למשתה יין, מה המקום לחשש, עד כדי כך, לחשוד ששניהם זוממים להרוג אותו?!

כאן הוא השלב בו ה' יתברך הפך את הטבע לטובת עם ישראל (יט ע"א): "... למאן דאמר בלילה ההוא - תוקפו של נס..."

לא הייתה לאחשוורוש שום סיבה לחשוש, וגם כשבכל זאת צץ לו החשש הוא לא נרגע עד שיביאו לפניו את ספר הזיכרונות לברר אם היה מאן דהוא שעשה למלך טובה ולא הטיב לו המלך חזרה וכו' וכו'.

בדיוק באותו רגע המן מגיע לחצר החיצונה, משום מה אחשוורוש אי שם בחדר השינה שם לב, קורא לו להתייעצות, ומפלתו של המן כבר מובטחת.



נפילת המן לפני מרדכי

המן מוכן מבעוד לילה בחצר החיצונה של הארמון, מיד כשיאור היום יגיש את בקשתו לפני המלך, וודאי שהיא תתקבל, אין לו ספק, אבל משהו מעכב לו את התוכנית (ו, ה ואילך):

"וַיֹּאמְרוּ נַעֲרֵי הַמֶּלֶךְ אֵלָיו הֲנֵה הָמָן עֹמֵד בַּחֲצַר וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ יְבוֹא. וַיָּבֹאוּ הָמָן וַיֹּאמְרוּ לוֹ הַמֶּלֶךְ מָה לַעֲשׂוֹת בָּאִישׁ אֲשֶׁר הַמֶּלֶךְ חָפֵץ בִּיקְרוֹ".

אמנם עיכוב קטן, אבל אדרבה, המן חפץ מאוד בכבוד, ואין לו ספק כי המכוון הוא אליו:

"וַיֹּאמְרוּ הָמָן אֶל הַמֶּלֶךְ אִישׁ אֲשֶׁר הַמֶּלֶךְ חָפֵץ בִּיקְרוֹ".

אני הוא שמקדם חוקים ועצות להגדיל את כבוד המלך ולבסס את משמעת נתיניו אליו, נעמד המן ומגלה את צפונות ליבו, מה היה רוצה, הוא לא נזהר בלשונו אולי בכל זאת לא הוא האיש שאליו מתכוון המלך:

"וַיָּבִיאוּ לְבוֹשׁ מַלְכוּת אֲשֶׁר לְבֹשׁ בּוֹ הַמֶּלֶךְ וְסוֹס אֲשֶׁר רָכַב עָלָיו הַמֶּלֶךְ וְאֲשֶׁר נָתַן כְּתֹר מַלְכוּת בְּרָאשׁוֹ" וכו'.

וכאן הקערה מתהפכת על פיה, המלך שולח אותו בדיוק לאדם הכי לא צפוי מבחינתו, אותו אחד שעליו הוא בא להעליל שכבוד המלך אינו חשוב בעיניו מתברר כי הוא הוא האדם שהמלך חפץ ביקרו, יותר ממנו...

אין לו ברירה, הוא ממלא את השליחות על הצד הטוב ביותר. בינתיים הוא גם נהיה אבל על בתו, ונדחף אל ביתו אבל וחפוי ראש. פוגשים אותו שוב אותם אוהבים וקרובים, אך הפעם הם באים לנוד לו ולהשתתף בצער, במקום לנחם אותו הם מכינים אותו לגרוע מכל ואומרים לו:

"אם מִזְרַע הַיְּהוּדִים מִרְדְּכִי אֲשֶׁר הַחֲלוּת לְנֶפֶל לְפָנָיו לֹא תוּכַל לוֹ כִּי נָפֹל תִּפּוֹל לְפָנָיו".

ה' יתברך אוהב את עמו ישראל, למרות הלשון הרע שלך עליהם שספרת שישנו מהמצוות ועוד, הרי שמרדכי ניצל מידך, ואם התחלת ליפול לפניו פעם אחת ובמקום שאתה תחשב האדם האהוב על המלך, דווקא שונאך כבש את התואר במקומך. נפול תיפול, שתי נפילות, עוד ייחשף בעיני השקר הגדול כאילו אתה חפץ בטובתו וכך תיפול מטה מטה.

ובאמת כבר ברגעים אלו כבודו של המן נפל אפילו בעיני שרי המלך:

"עוֹדֶם מְדַבְּרִים עִמּוֹ וְסָרִיסֵי הַמֶּלֶךְ הִגִּיעוּ וַיִּבְהִלוּ לְהִבְיֵא אֶת־הֶמָּן".

דורשים חז"ל (טז ע"א): "מלמד שהביאוהו בבהלה".

לא המתינו לו שיסכים להתלוות אליהם, וודאי שגם לא כרעו ברך לפניו כמו שציווה עליו המלך בעבר. כאן כבר המן אינו חשוב ונכבד כמקודם, המפלה שלו כבר התחילה.



אסתר מתחננת אל המלך

לאחר הדין ודברים, אסתר מצווה שיתפללו להצלחתה ומכינה את עצמה היטב ונכנסת לחצר הפנימית ללא רשות להתחנן למלך לבטל את הגזרה, וכך אומרת אסתר למלך במשתה היין השני (ז, ד):

"כִּי נִמְכְּרָנוּ אֲנִי וְעַמִּי לְהִשְׁמִיד לְהָרוֹג וּלְאַבֵּד וְאֵלּוּ לְעִבְדִּים וְלִשְׁפָחוֹת נִמְכְּרָנוּ הַחֲרָשְׁתִּי כִּי אֵין הָצָר שׁוֹהַ בְּנֹזֶק הַמֶּלֶךְ".

דבריה אלו של אסתר טעונים ביאור, מדוע אם היו היא ובני עמה נמכרים לעבדים ולשפחות היה לה טוב? וביותר, מה עניין לחלוק עם המלך את הרגשות לבה, שתספר לו עובדות כהווייתן, שיש אדם רשע אחד שרוצה להשמיד את עמה ועל כך ליבה צר לה ומבקשת חנינה? תגובתו של אחשוורוש מפתיעה לא פחות (פס' ה):

"מִי הוּא זֶה וְאֵי זֶה הוּא אֲשֶׁר מְלֹא לְבוֹ לַעֲשׂוֹת כֵּן".

אכן, אחשוורוש הוא מלך בכיפה, הרבה החלטות גורליות עוברות תחת ידו מידי יום, אבל חתימה כל כך חשובה, להשמיד ולאבד עם שלם, הוא לא זוכר, מה מקום לחוסר הידיעה שלו? לאור האמור גם דו השיח שלהם מתיישב היטב, אסתר מגלה את אוזן אחשוורוש כי שקר ענה בו המן, שאם באמת היה כדבריו והיו עמה נמכרים לעבדים ולשפחות להיות ככל העמים שתחת מלכות אחשוורוש [על דרך "אכתי עבדי אחשוורוש אנן"] לא הייתה בכלל נגשת אל המלך על כך. אולם, באמת המן מבקש להשמיד ולהרוג את עמה, מה שכלל לא עלה על ליבו של המלך ואין הצר שווה בנזק המלך.

ובאמת אחשוורוש לא ידע את כל אשר נעשה אחרי גבו, הוא חשב כי מעצים הוא את ממלכתו יותר ויותר וכי המן מקדם מהלך בו עוד ועוד נתינים יקבלו על עצמם את מלכותו בלב שלם. אסתר מספרת לו שהמציאות אינה כן וכי בחתימתו של המלך נמכרנו להרוג ולאבד.

אחשוורוש נבהל עד עמקי נשמתו מהשקר שמתגלה כעת, הוא יוצא לגינת החצר להירגע, ובמקום להשיג את מבוקשו, מלמדים אותנו חז"ל שהוא ראה שם מראה שזעזע אותו (טז ע"א):

מקיש שיבה לקימה, מה קימה בחימה - אף שיבה בחימה, דאזל ואשכח למלאכי השרת דאידימו ליה כגברי וקא עקרי לאילני דבוסתני, ואמר להו: מאי עובדייכו? אמרו ליה: דפקדינן המן.

הוא חוזר בחזרה, כועס עוד יותר, ואם לא הספיק לו מה שראה בחוץ, בפנים המצב גרוע, המן נופל על המיטה שאסתר עליה להתחנן על נפשו, אחשוורוש מכעסו הגובר מבין כי המן רוצה לכבוש את המלכה עצמה (פס' ח):

"וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ הֲגַם לְכַבּוֹשׁ אֶת הַמֶּלֶכָה עִמִּי בְּבֵית הַדָּבָר יֵצֵא מִפִּי הַמֶּלֶךְ וּפְנֵי הָמֶן חָפוּ."

אחשוורוש מרגיש שהמן רוצה לשכנע את אסתר להצטרף לשורותיו, לשקר למלך הלאה, לכבוש את המלכה בעצמה למרוד במלך, צריך רק לחפש תחבולה שלמרות מה שהיא אמרה עכשיו הגזירה תצא לפועל במתכונתה הראשונה, איך שהמן תכנן ודמיין, כך הייתה תחושתו של אחשוורוש כשראה את המן על המיטה.

פני המן חפוי, כבר אין מי שיכול לגייס אליו לשתף פעולה להיחלץ מהמצב. המצב מחריף כשאחד מהסריסים מגלה עוד חתירה תחת כסאו של המלך (פס' ט):

"וַיֹּאמֶר חֲרָבוּנָה אֶחָד מִן הַסְּרִיסִים לְפָנֵי הַמֶּלֶךְ גַּם הִנֵּה הָעֵץ אֲשֶׁר עָשָׂה הָמֶן לְמַרְדְּכִי אֲשֶׁר דָּבַר טוֹב עַל הַמֶּלֶךְ עֹמֵד בְּבֵית הָמֶן גְּבוּהַ חֲמִשִּׁים אַמָּה וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ תִּלְהוּ עָלָיו. וַיִּתְּלוּ אֶת הָמֶן עַל הָעֵץ אֲשֶׁר הָכִין לְמַרְדְּכִי וַחֲמַת הַמֶּלֶךְ שָׁכְכָה."

כאן נסתם הגולל על המן עצמו, הוא נתלה על העץ, המלך נרגע, הוא הצליח לתפוס מחתרת של תרמית מאחד מהמקורבים אליו ביותר, כעת הוא בא על עונשו, הכל בא על מקומו בשלום.

את אחשוורוש כבר לא מעניין, מה אסתר בקשה ועל מה התחננה במר נפשה, הוא את כבודו הציל ודי לו. מבחינתו שהגזירה תצא לפועל כמתכונתה הנוכחית, ואולי חשוב לו מאוד שכן יהיה, שלא ידעו כולם שחתימה זו יצאה ממנו במעשה רמייה.

וגם, הרי המן צודק בטענותיו, הם שונים מהם, את דתי המלך אינם עושים, מזלזלים בהם יותר מזבוב. אמנם היה עדיף שימירו את דתם, אבל אם הדבר לא מתאפשר, אז נתן לכולם דין של מורדים במלכות, וגור דינם הוא מוות.



אסתר ממשיכה להתחנן

אחשוורוש מתפעל מאסתר, בפרט שכעת הוא יודע כי מבית המלוכה היא מזרע שאול המלך הראשון על ישראל (טז ע"א), מרדכי גם הוא נכנס לפניו כקרוב משפחה ומגדלה של המלכה (ח, ב):

"וַיֹּסֶר הַמֶּלֶךְ אֶת טַבַּעְתּוֹ אֲשֶׁר הָעֵבִיר מִהֶמֶן וַיִּתְּנָהּ לְמַרְדְּכִי וַתֵּשֶׂם אֶסְתֵּר אֶת מַרְדְּכִי עַל בֵּית הָמֶן."

אבל הגזירה עדיין בעינה עומדת, מה שהיה היה ולא מתבטל מאליו, בפרט שיש כאן רצון סמוי מצד המלך שהדבר יצא לפועל, אמנם להציל כמה יחידים וודאי שאפשר, אבל על כל הגזירה ממש, אין שום תקווה לכאורה. אסתר חוזרת לפני המלך, הוא מקבלה בהושטת השרביט (פס' ה):

"ותאמר אם על המלך טוב ואם מצאתי חן לפניו וכשר הדבר לפני המלך וטובה אני בעיניו יכתב להשיב את הספרים מחשבת המן בן המדתא האגגי אשר כתב לאבד את היהודים אשר בכל מדינות המלך. כי איכבה אוכל וראיתי ברעה אשר ימצא את עמי ואיכבה אוכל וראיתי באבדן מולדתי".

כעת היא לא מתחננת על עצמה, כל בקשתה היא על הרעה שתמצא את עמה ועל אבדן מולדתה, בשונה מדבריה במשתה היין שם היא מדגישה ואומרת "כי נמכרנו אני ועמי".

היא הוכיחה נאמנות למלך, היא דווחה בזמן על חפרפרת שנמצאת בארמון המלוכה. גם אם לפני כן היה המן מצליח להוציא לפועל את מה שכתב בספרים ששלח על כל היהודים, גם עליה, עכשיו היא עצמה נחשבת לנאמנת של המלך וכמובן היא תצא מהכלל, כל דאגתה לאחיה היהודים שבסכנה.



המלך מקבל את דבריה

אחשוורוש, שיצא מבולבל מכל הסיפור, שומע את תחנוניה של אסתר ועונה (פס' ז ואילך):

"ויאמר המלך אחשוורוש לאסתר המלכה ולמרדכי היהודי הנה בית המן נתתי לאסתר ואתו תלו על העץ על אשר שלח ידו ביהודים. ואתם כתבו על היהודים כטוב בעיניכם בשם המלך וחתמו בטבעת המלך כי כתב אשר נכתב בשם המלך ונחתום בטבעת המלך אין להשיב".

המצב קשה מבחינתו, הוא מחליט להעביר את הסמכויות לגמרי, תכתבו כטוב בעיניכם ותחתמו בטבעת המלך. רק תשימו לב שלמרות שכבר נכתבו ספרים אחרים שחתומים בטבעת המלך, תעשו בחוכמתכם שהספרים שלכם לא יבטלו את הקודמים ובכל זאת תצליחו להציל את היהודים.

וכך מרדכי מצווה לכתוב (פס' יא):

"אשר נתן המלך ליהודים אשר בכל עיר ועיר להקהל ולעמוד על נפשם להשמיד ולהרג ולאבד את כל חיל עם ומדינה הצרים אתם טף ונשים ושללם".

מודגש שיש היתר ליהודים "להקהל ולעמוד על נפשם", לשמור על עצמם מכל מי שיבוא לפגוע בהם. כעת יש שוויון כוחות, אמנם היו ספרים שנכתב בהם להשמיד ולהרוג את היהודים, אבל עכשיו באים ספרים חדשים ומתירים ליהודים להשיב מנה אחת אפיים לכל המנסים לפגוע בהם.

חלישות הדעת גדולה נגרמה לכל הגויים שכבר הכינו כלי מלחמה לפגוע ביהודים, כבר אין להם גיבוי מלא מבית המלך, מוכרזות כאן מלחמה שבית המלוכה תופס עמדה יחד עם שני הצדדים, וההודעה האחרונה הייתה שהעדיפות היא דווקא על הצד השני.

וביותר, שבאגרות השניות התווספו שתי מילים מאוד משמעותיות "נתן המלך", יש כאן השתתפות אישית של המלך בהכרזה, מה שלא היה באגרות הראשונות.

כדי שהיהודים לא ידאגו יתר על המידה, וגם למנוע מאי אילו גויים עזי פנים להתחיל בפעולות, לשלוחים האלו ניתנת הוראה מיוחדת (פס' יד):

"הַרְצִים רַבֵּי הָרֶכֶשׁ הָאֲחֻשָּׁתֵּינִים יֵצְאוּ מִבְּהֵלִים וְדַחוּפִים בְּדִבְרֵי הַמֶּלֶךְ."

לא רק דחופים אלא גם מבוהלים, להספיק ולהגיע כמה שיותר מהר בסמיכות להגעת האגרות הראשונות.

הדבר מתפרסם, הייתה פה תרמית על המלך, ניסיון נואל להשמיד עם שלם ללא עוול בכפו, קם מנהיגם ולאחר תפילה וזעקה שקירבו את עם ישראל לאביהם שבשמיים קורה הנס הגדול, ונהפוך הוא, מרדכי זוכה לכבוד גדול (פס' טו):

"וַיִּמְרָדְכִי יֵצֵא מִלִּפְנֵי הַמֶּלֶךְ בְּלָבוֹשׁ מַלְכוּת תְּכֵלֶת וְחֹר וְעֶטְרַת זָהָב גְּדוֹלָה וְתִכְרִיךְ בֹּץ וְאַרְגָּמָן וְהָעִיר שׁוֹשֵׁן צְהֵלָה וְשִׁמְחָה."



הגיע עת נקם ושילם

עוברים הימים מתוך שמחה גדולה ליהודים, ואז מגיע היום בו הגיע דבר המלך, (ט, א ואילך):

"וּבִשְׁנַיִם עָשָׂר חֹדֶשׁ הוּא חֹדֶשׁ אֶחָד בְּשָׁלוֹשָׁה עָשָׂר יוֹם בּוֹ אֲשֶׁר הִגִּיעַ דְּבַר הַמֶּלֶךְ וְדָתוֹ לְהַעֲשׂוֹת בְּיוֹם אֲשֶׁר שָׁבְרוּ אִיבֵי הַיְּהוּדִים לְשָׁלוֹט בָּהֶם וְנִהְפֹּךְ הוּא אֲשֶׁר יִשְׁלְטוּ הַיְּהוּדִים הַמָּה בְּשִׁנְאֵיהֶם. נִקְהָלוּ הַיְּהוּדִים בְּעָרֵיהֶם בְּכָל מְדִינֹת הַמֶּלֶךְ אַחֲשָׁרוֹשׁ לְשַׁלַּח יָד בְּמִבְקָשֵׁי רָעָתָם וְאִישׁ לֹא עָמַד לִפְנֵיהֶם כִּי נָפַל פָּחַדָם עַל כָּל הָעַמִּים."

היה סיכוי שיעמדו לפנייהם, שהרי היו גם הספרים הראשונים, ודבר אשר נחתם בטבעת המלך אין להשיב, אבל הקדוש ברוך הוא הפיל את פחדם על כל העמים, ואפילו איש אחד לא ההין לגעת לרעה ביהודי.

לא רק שעם ישראל עומד להציל את נפשו מיד הרוצים לקחתה, הם עושים דין וחשבון בכולם, גם כאלו שבמשך השנים הרעו להם, הגיעה עת פקודתו, בלי שמאן דהוא יעמוד בדרכם, היהודים שולטים בשונאיהם ממש, "ונהפוך הוא", מהקצה אל הקצה.

לאחר המלחמה, עוד באותו יום פונה אחשוורוש לאסתר ושואל אותה (פס' יב):

"וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ לְאַסְתֵּר הַמַּלְכָּה... מָה עָשׂוּ וּמָה שְׁאַלְתָּךְ וַיִּנָּתֶן לָךְ וּמָה בִקְשָׁתְךָ עוֹד וְתַעֲשִׂי."

כבר הוא לא מדגיש ואומר "עד חצי המלכות ותעשי", יש כאן רמז שהיא יכולה לבקש את כל המלכות, ומהו כל המלכות, אומרים חז"ל זהו בניין בית המקדש.

מנהיגם של היהודים, מרדכי, גילה נאמנות למלך בעת שהצילו מזממם של בגתן ותרש, אסתר מגלה את פרצופו האמיתי של המן, הטבעת שלו חותמת על צו מלכותי להתיר ליהודים להיקהל ולעמוד על נפשם. אחשוורוש כבר לא כל כך מפחד שיבנה בית המקדש, עם ישראל מקבל חופש פעולה בכל מה שנוגע לאורח חייו ובפרטי בשמירת התורה והמצוות.

באמת אסתר רומזת שרצונה בכך, אך בחוכמתה אינה מבקשת מפורש (פס' יג):

"וַתֹּאמֶר אֶסְתֵּר אִם עַל הַמֶּלֶךְ טוֹב יִנָּתֵן גַּם מִיָּד לַיהוּדִים אֲשֶׁר בְּשׁוֹשָׁן לַעֲשׂוֹת כְּדַת הַיּוֹם וְאֵת עֲשֶׂרֶת בְּנֵי הָמֵן יִתְּלוּ עַל הָעֵץ".

שושן תקבל יום נוסף, מדוע דווקא בני העיר שושן צריכים יום נוסף לעשות כדת היום? ועוד, עשרת בני המן כבר מתו במלחמה, ושמותיהם נזכרו לדורות, מדוע מבקשת אסתר בקשה מיוחדת לתלות אותם על העץ?

שושן היא עיר המלוכה, שם גרו כל השרים ונושאי התפקידים החשובים בממלכת אחשוורוש. אמנם רבים מהם מנשאים את היהודים מפחדם ממרדכי (לעיל פס' ג), אך וודאי שנשארו כמה ששנאתם כבושה בתוכם, צריכים היו היהודים לחפש אחריהם ולהוציאם ממקום מסתורם ולמצות איתם את הדין. בשאר המדינות לא היו אנשי שררה שהעזו להישאר בדעותיהם הקדומות, לאחר יום מלחמה כשאיש לא עומד במפני היהודים.

עשרת בני המן האלו, היו רשעים לא פחות מאביהם, מביא רש"י מהמדרש, מדוע נכתבו עשרה אלו:

"ראיתי בסדר עולם אלו עשרה שכתבו שטנה על יהודה וירושלים כמו שכתוב בספר עזרא (עזרא ד) ובמלכות אחשוורוש בתחלת מלכותו כתבו שטנה על יושבי יהודה וירושלים, ומה היא השטנה לבטל העולים מן הגולה בימי כורש שהתחילו לבנות את הבית והלשינו עליהם הכותים והחדילים וכשמת כורש ומלך אחשוורוש והתנשא המן דאג שלא יעסקו אותן שבירושלים בבנין ושלחו בשם אחשוורוש לשרי עבר הנהר לבטלן".

הם עסקו בביטול בניין בית המקדש, הם המשיכו את דרכם של הכותים למנוע את בניין בית המקדש בימי מלכות אחשוורוש, בשליחותו ובדאגתו של המן אביהם.

היה חשוב לאסתר שהם יתלו על עץ שכולם יראו שתם העידן בו מסורת המן שולטת, וכבר יש אפשרות להתחיל לחשוב טוב, אולי בקרוב יזכו לעלות לארץ ישראל ולבנות את בית המקדש.



ימי משתה ושמחה

מרדכי היהודי מפיץ בכלל ישראל בכל מלכות אחשוורוש את החיוב הגדול להודות לה' יתברך על הנס שסיכל עצת המן להשמידם, ובקביעת היום בו יש לחוג את החג כותב מרדכי (פס' כא): "לְקַיֵּם עֲלֵיהֶם לְהִיּוֹת עֲשִׂים אֶת יוֹם אֲרַבְעָה עָשָׂר לְחֹדֶשׁ אֶדֶר וְאֵת יוֹם חֲמִשָּׁה עָשָׂר בּוֹ בְּכָל שָׁנָה וְשָׁנָה".

כבר קבלו חז"ל שזמנו של זה לא כזמנו של זה, ולא שחוגגים כולם שני ימים, אלא חלוקים הם המקומות הפרושים והמוקפים.

אך עדיין צריך להבין, לכאורה היה עדיף לקבוע יום אחד לכלל ישראל, והוא היום האחרון שבו כולם יצאו מכלל סכנה, יום חמשה עשר באדר, בו גם בני העיר שושן נחו. נכון שכלל ישראל נחו יום קודם, אבל עדיין יש יהודים שנמצאים במצב מלחמה ומה מקום לחוג באותו יום?

ועוד, קבלו חז"ל שהיהודים בני הערים הפרושים עושים רק ביום ארבעה עשר, ואילו היהודים הדלים בערים המוקפות חומה מימות יהושע בן נון חוגגים רק את יום חמשה עשר (עי' ריש מסכת מגילה). נשאלת השאלה, במה נתייחדו בני המוקפים לעשות ביום נפרד, מה להם ולבני שושן הפרסית?

עונים חז"ל (ירושלמי ריש מגילה):

"ר' סימון בשם רבי יהושע בן לוי חלקו כבוד לארץ ישראל שהיתה חריבה באותן הימים ותלו אותה מימות יהושע בן נון ויקראו הכל בחמשה עשר".

לדברינו אתי שפיר ביותר, היום השני של המלחמה שורשו התחיל לכבוד ירושלים, רמז לבית המקדש שעתיד להיבנות, וודאי שמן הראוי שירושלים עצמה תחוג את יום חמשה עשר בו, יחד עם שושן שבה אירע הנס בפועל.

יש כאן שני ימי חג, שכל אחד מהם נקבע על נס שונה מחברו, שניהם מנציחים את הצלת היהודים מאויביהם ומה שעשו בהם כרצונם. אך היום הראשון כל כולו לניצחון במלחמה, והשני נתייחד להזכיר את הפתח הגדול שבקרב עתיד להיבנות בית המקדש. ראה מרדכי לנכון להפריד את הימים ולמרות שביום ארבעה עשר עדיין נלחמו בני שושן, לשאר בני העולם כבר נקבע יום משתה ושמחה.



סיכום הנס

בסוף המגילה, מסכם הכותב את כל תוכנה של המגילה ומתמצת את עיקר הנס ואת מה שקיבלו עליהם ישראל לעשותו ימי שמחה (פס' כג ואילך):

"וְקָבַל הַיְּהוּדִים אֶת אֲשֶׁר הִחְלוּ לַעֲשׂוֹת וְאֵת אֲשֶׁר כָּתַב מֶרְדֳּכָי אֱלִיהֶם, כִּי הָמָן בֶּן הַמֶּדְתָּא הָאֱגִי צָרָר כָּל הַיְּהוּדִים חָשָׁב עַל הַיְּהוּדִים לְאַבְדֵּם וְהַפִּיל פֹּרַח הוּא הַגּוֹרֵל לְהָמָם וּלְאַבְדֵּם. וּבִבְאֵה לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ אָמַר עִם הַסֵּפֶר יָשׁוּב מִחֲשֻׁבְתּוֹ הִרְעָה אֲשֶׁר חָשָׁב עַל הַיְּהוּדִים עַל רֹאשׁוֹ וְתָלוּ אוֹתוֹ וְאֵת בְּנָיו עַל הָעֵץ. עַל כֵּן קָרְאוּ לַיָּמִים הָאֵלֶּה פּוּרִים עַל שֵׁם הַפּוּר עַל כֵּן עַל כָּל דְּבָרֵי הָאֲגִרָה הַזֹּאת וְמָה רָאוּ עַל כֵּכָה וְמָה הִגִּיעַ אֱלֵיהֶם".

מבארים חז"ל (טז ע"ב):

"אמר עם הספר, אמר? אמרה מבעי ליה! אמר רבי יוחנן: אמרה לו: יאמר בפה מה שכתוב בספר".

עם ישראל, לאחר מעשה, ראו את כל התמונה בשלימות, הבינו שבחסרון פרט אחד מכל התרחישים שאירעו במהלך השנים האחרונות היה יכול להיות הגרוע מכל ח"ו, לכן הם קיבלו עליהם את כל מה שציווה עליהם מרדכי לזכור את הימים האלו לדורות עולם.

הנס הגדול היה שהמן לא ניגש לאחשוורוש ואמר לו שהוא רוצה להשמיד את היהודים, שאז המצב היה מוסכן יותר אם הוא היה מסכים לו, שדבר מלך ממש חשוב יותר, הוא רק חשב לעצמו על כך ולכן נאלץ להפיל פור לדעת מתי מזלם נחות. ה' יתברך הפר עצתו וקלקל מחשבתו, והתבטלה גזירתו.

אולם, לאחר ביטול הגזרה וכתובת האיגרות החדשות על ידי מרדכי, נגשה אסתר שוב אל המלך ובקשה שמלבד שליחת איגרות נוספות יוציא מפיו מפורשת שהוא משיב את גזירתו של המן שחשב על העץ, וכן שתלו אותו ואת בניו על העץ.

מדוע היה חשוב לאסתר לשמוע דברים אלו מפיו של אחשוורוש, וכי לא די לה במה שמרדכי שם ידו על טבעת המלך ועושה בה כטוב בעיניו?

חששה אסתר המלכה, שמא עדיין ליבו של המלך עם גזירתו של המן, וכי בסתר ליבו רוצה הוא עדיין באיגרות הקודמות אך כלפי חוץ אישר להם לכתוב ככל העולה בדעתם, שהרי לא בלב שלם נתן את הטבעת למרדכי. המן מרד בו, אסתר הייתה שם, התחננה והוא נענה, לא היה כאן שיקול דעת מלכותי.

אם המצב אכן כן, יש כאן סכנה מסויימת לעם ישראל, אם המלך אינו חפץ בטובתם ממש, יתכן ח"ו שנטיית ליבו של המלך תשפיע על כלל נתיניו והללו יסרבו לקבל את האיגרות האחרונות ויסמכו יותר על הראשונות.

גם יתכן שבעתיד הלא רחוק יקום צורך חדש וינסח איגרות מחדש עם אי אילו חוקים חדשים ואחשוורוש אף אז יסכים לשתף פעולה, שהרי הוא בעצמו לא כל כך יודע מה כתוב בכל איגרת, הוא סך הכל העביר את הסמכות להמן ואחר כך למרדכי, אולי יעבירה גם לאדם אחר, ושוב צריך רחמי שמים ואין סומכים על הנס שוב ושוב.

נגשה אסתר לפניו ובקשה ממנו שבמילים היוצאות מפיו שלו עצמו יבטל את אשר מתרחש בליבו, במידה שכך הוא, וכל פעולותיו האחרונות יהיו מתואמות ממש עם רחשי ליבו של המלך, שהוא בעצם לבם של עמו, וגם כשיידע על מה חתם, לא ימהר להסכים למאן שהוא שינסה להציע הצעה חדשה.

ה' יתברך שמר על עמו ישראל ולא נתן כלל שאחשוורוש שמלך היה יחשוב רע על היהודים. למרות ששנאתו להם הייתה עצומה, עיקר מחשבתו הייתה רק שיהיו עבדים נאמנים ונתינים שמצייתים לחוקיו.

עם ישראל מכיר בנס הגדול שה' יתברך הפליא לעשות עבורו, והבין כי "פלגי מים, לב מלך ביד ה' לכל אשר יחפוץ יטנו". אבן קטנה העומדת בדרכו של זרם מים, הוא כבר מתפצל ונהיה לשני ראשים, מגיע למקומות שונים וכבר לא כמו שהיה קודם. כך הוא המלך, עם כל עוצמתו

של המלך, סגל יועצים, קבוצת עוזרים ושאר משמשים, וכבר נפלה ההחלטה, בנקל בורא עולם משנה ומבטלה לטובת בניו אהוביו.

עם ישראל נכנס אז לתקופת הגלות, הסתר הפנים (יומא כט ע"א):

"למה נמשלה אסתר לשחר? לומר לך: מה שחר סוף כל הלילה - אף אסתר סוף כל הנסים".

כל כלי יוצר עליך לא יצלח, המן, למרות הגורל שהפיל למצוא את היום שבו מזלם של עם ישראל בשפל, על אף טיפוסו במעלות בית המלוכה עד כדי שקיבל לידו את הטבעת לחתום בה כטוב בעיניו, עם כל הצלחתו לשקר למלך ולהחליט אחרי גבו כל מה שעולה על רוחו, סיקל ה' עצתו, "ונהפוך הוא אשר ישלטו היהודים המה בשונאיהם".

עם ישראל חורט על דגל את המסר החד, כי ה' שומר על עליו גם אם הדברים נראים כאילו הייתה כאן החלטה שלא ניתן לשנות. מסר הנצרך לכל דור ודור, מול כל מלך ושר ובכל פינה בעולם (פס' כח):

"וְהַיְמִים הָאֵלֶּה נִזְכָּרִים וְנִעָשִׂים בְּכָל דּוֹר וְדוֹר מִשְׁפָּחָה וּמִשְׁפָּחָה מְדִינָה וּמְדִינָה וְעִיר וְעִיר וַיְמִי הַפּוֹרִים הָאֵלֶּה לֹא יִעָבְרוּ מִתּוֹךְ הַיְּהוּדִים וְזָכְרָם לֹא יִסּוּף מִזֶּרְעָם".

יעזרנו ה' וזכרם של הימים האלו לא יסור מליבנו תמיד ונזכור שגם אם נראה שהסיכוי להצלחה או להצלחה קלוש, אין שום מניעה ביד ה' להושיע מהקצה אל הקצה.

וזהו כל מטרת קריאת המגילה בכל שנה ושנה, וכמו שהסביר זאת היטיב מרן הגר"ז הלוי מבריסק זצ"ל (בחידושו סי' קצט):

בפיוט שושנת יעקב, איתא תשועתם היתה לנצח ותקותם בכל דור ודור להודיע שכל קויד לא יבושו ולא יכלמו לנצח כל החוסים בך. ותמוה מה השייכות של "קויד לא יבושו" לשושנת יעקב, ונראה לבאר דהנה הרמב"ם בהקדמה במנין המצות הקצר כ' בדין מצוות דרבנן, על מצות קריאת המגילה וז"ל וציוו לקרות המגילה בעונתה כדי להזכיר שבחיו של הקדוש ברוך הוא ותשועות שעשה לנו והיה קרוב לשועתנו כדי לברכו ולהללו, "וכדי להודיע לדורות הבאים שאמת מה שהבטחנו בתורה ומי גוי גדול אשר לו אלוקים" וכו' עיין שם, נמצא דוהי מעצם התקנה של קריאת המגילה "כדי להודיע לדורות הבאים" וכו', ולכך שפיר אומרים כאן "להודיע שכל קויד לא יבושו ולא יכלמו".



הערות וקושיות – פורים

המקור לכך שימי הפורים אינן בטלים – הרב דוד לוי

נודעו בשערים דברי המדרש [שוחר טוב, משלי ט, ב] שמועד הפורים אינו בטל לעולמים: "כל המועדים עתידים בטלים, וימי הפורים [אינם בטלים לעולם, שנאמר וימי הפורים] האלה לא יעברו מתוך היהודים (אסתר ט כח). אמר ר' אלעזר אף יום הכפורים אינו בטל לעולם, שנאמר והיתה זאת לכם לחקת עולם לכפר על בני ישראל מכל חטאתם אחת בשנה (ויקרא טו, לד)".

והנה הראב"ה [הלכות מגילה תקנה] נדרש לענין זה, שכן כתוב בפיוט הקליר, שימי הפורים אינם בטלים. ומביא לכך הראב"ה מקור מדברי הירושלמי [מגילה א, ה] שמגילת אסתר אינה בטלה לעולם, בשונה משאר כתבי הקודש. ומכאן מקור שאף ימי הפורים ומועדו אינן בטלים לעולם.

וז"ל הראב"ה: "הא דקאמר ר' אליעזר הקליר הפייטן ז"ל בסילוק של פרשת עמלק ואם כל המועדים בטלין וימי פורים לא נבטלים וזכרם וגו', עיקרו בגמרא דבני מערבא בפרק ראשון דמגילה. והכי גרסינן רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש רבי יוחנן אמר הנביאים והכתובים עתידין להבטל וחמשה ספרי תורה אינם עתידין להבטל מה טעם קול גדול ולא יסף (דברים ה, יט), רבי שמעון בן לקיש אמר אף מגילת אסתר והלכות אינם עתידין ליבטל נאמר כאן ולא יסף ונאמר להלן וזכרם לא יסף מזרעם (אסתר ט, כח)".

ונראה להוכיח מדברי הרמב"ם כשיטת הראב"ה, שהמקור לכך שימי הפורים אינן בטלים, זהו משום הילפותא ממגילה שאינה בטלה כשאר כתבי הקודש. דהנה כתב הרמב"ם [מגילה ב, יח]: "כל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידין ליבטל לימות המשיח חוץ ממגילת אסתר הרי היא קיימת כחמשה חומשי תורה וכהלכות של תורה שבעל פה שאינן בטלין לעולם, ואף על פי שכל דזכרון הצרות יבטל שנאמר (ישעיהו סה, טז) כי נשכחו הצרות הראשונות וכי נסתרו מעיני, ימי הפורים לא יבטלו שנאמר (אסתר ט, כח) וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם".

הרי שהוכיח הרמב"ם כי ימי הפורים לא יבטלו וזכרונם לא ימוש, והוא מביא זאת כהמשך להלכה שמגילת אסתר בשונה משאר כתבי הקודש אינה בטילה, ולאחר מכן כותב הרמב"ם שאף שזכרון כל הצרות יתבטל, מכל מקום ימי הפורים אינם בטלים. והרי זה כדברי הראב"ה שהמקור לכך הוא מדברי הירושלמי שמגילת אסתר אינה בטלה, ולא כדברי המדרש משל, שדרש זאת מקראי והשווה אף את יום הכיפורים שאינו בטל, דבר שלא הביא הרמב"ם בהלכותיו, וזו ראייה שלמד כראב"ה, ודוק.



אוצר אורח חיים

האם צריך לכסות את חוטי הטלית קטן כששובשו ♦ אופן הכריעות בתפלת
עמידה

הרב יוגב עמוס נחייסי

מח"ס פתחי עמוס

האם צריך לכסות את חוטי הטלית קטן כשלוּבשו

כתב השולחן ערוך (סימן ח סעיף יא): 'עיקר מצות טלית קטן ללבושו על בגדיו, כדי שתמיד יראהו ויזכור המצות'.

כתב המגן אברהם (ס"ק יב) ובכתבים (פרי עץ חיים, שער הציצית פ"א) איתא דטלית קטן דוקא תחת בגדיו ע"ש, ונראה לי דצריך שיהיו הציצית מבחוץ ודלא כאותם שתוחבין אותן בכנפות, וזו היא מה שכתוב בגמרא (מנחות מא:): אין ציצית אלא יוצא, אך מלשון התוספות בברכות (דף יח. ד"ה למחר) משמע דיוצא בזה בדיעבד, יש לדחות דאף המתים חייבים, לא שייך גביהו וראיתם אותם, משא"כ בחי, מיהו י"ל אי איתא דגבי חי כהאי גוונא אינו יוצא, א"כ היה לועג לרש, עיין מה שכתבתי סימן כג סעיף ב (ס"ק א), לכן נראה לי דאנשים ההולכים בין העכו"ם, יוצאין בזה, אך בשעת ברכה יהיו מגולין כדי הילוך ד' אמות עיין מה שכתוב סעיף ג' עכ"ל.

משמע מדבריו אחר שהביא את דברי המהרח"ו בספרו פרי עץ חיים שהוא בא לחלוק שכתב 'ונראה לי' דהיינו הבנתו. וזה מדוקדק מהמשך דבריו שהביא מדברי הגמרא שאמרה שציצית צריך להוציא 'אין ציצית אלא יוצא', וכן המחלוקת שבתוס' כתבו שהמת צריך להטיל לו ציצית, הא רואים שאין המת רואה את הציצית ואפילו הכי צריך לשים לו, שמע מינה שאינו צריך לראות את הציצית ולפחות בדיעבד. ודחה את הדברים וכתב שיש לחלק שאפילו אם תמצי לומר שהמת חייב בציצית עדיין לא שייך גביהו וראיתם אותו. אבל שוב חזר ודחה, שאם נאמר כך שבחי אם לא ראה את הציצית אינו יוצא יד"ח, אזי מדוע מטיל למת, שהרי זהו לועג לרש שאינו מקיים את המצוה אפילו שהיא עליו. ומשום הכי הוציא המגן אברהם תולדה שלכתחילה צריך לראות את הציצית ובדיעבד יוצא ידי חובה אם לא ראה, ומשום הכי אלו שהולכים ליד גויים ומסתירים את הציצית יוצא יד"ח בדיעבד, אבל בשעת הברכה צריך שהיו מגולין.

ואתה הקורא למדת מדברי המגן אברהם כמה דברים. ראשית כל, שהפתילות נקראות ציצית, כמו שכתב 'ונראה לי דצריך שיהיו הציצית מבחוץ ודלא כאותם שתוחבין אותן בכנפות'. ותו, לשיטתו מוכח שסבירא לי שלכתחלה צריך לשים הציצית מבחוץ, ובדיעבד מהני גם שהם תוחבין.

ועוד אעתיק לך את לשון רבנו המהרח"ו בפרי עץ חיים (שער ציצית פ"א) 'יש שנוי בין טלית קטן לטלית גדול כי טלית גדול צריך שתהא תמיד בראשו מועטף בו כי זה תכלית הטלית גדול שהוא לעטוף בו הראש כמ"ש, אמנם הטלית קטן הוא מעטף את הגוף ולא את הראש', וכן כתב 'השינוי הנ"ל הוא כי טלית גדול הוא למעלה מכל המלבושים, והט"ק הוא תחת כל המלבושים ושלא כדעת קצת המקובלים שמניחין אותו למעלה מכל המלבושים והוא שיבוש אמנם אם יניחנו על החלוק וטעם הדבר כמו שכתבתי לעיל' ע"ש.

רואים מרבנו מהרח"ו שלמד אותנו דבר והיפוכו, שטלית גדול תכליתה הוא לעטוף את הראש והוא כמו שכתב המרח"ו 'למעלה מכל המלבושים', דהיינו שצריך ללבוש מעל כל לבוש, לעומת זאת הטלית קטן, בא בשביל להקיף את הגוף 'והיא תחת כל המלבושים', דהיינו שצריך להיות מתחת ללבוש. ואם תמצא לומר שהמג"א בא לפרש את דברי המהרח"ו, הוה ליה למימר, ולא לכתוב רק 'תחת כל המלבושים', אלא שיש להשאיר הציצית מבחוץ לקיים וראיתם אותו.

וכן את דבריו בשער הכוונות (סוף דרוש ד' ציצית דף ז ע"ג) וז"ל 'ודע כי האדם צריך להסתכל בציצית בכל שעה ובכל רגע כמו שאמר הכותב וראיתם אותו, והוא תועלת גדול לנשמה שלא יזדמן חטא לידו אם יזהר בכך, וגם שישג תועלת גדול' עכ"ל.

אלא נראה לומר שהמגן אברהם חולק על דברי המהרח"ו כמו שהסברנו לעיל. ותו יש לומר שאם היה כדברי החולקים שמסבירים שהמגן אברהם הבין שגם לדעת האר"י ז"ל צריך שהיו חוטי הציצית גלויות מדוע הביא רק מדברי המהרח"ו שאומר שצריך שיהיה הציצית מתחת לבגדים, הוה ליה למימר גם את דברי המהרח"ו בספר פרי עץ חיים (שער הציצית פרק ו) וז"ל 'גם דע, שצריך להסתכל בציצית בשעת פרשת ציצית כשאומר וראיתם אותו, אמנם ג"כ צריך להסתכל כל יום וכל שעה, וכמ"ש וראיתם אותו, והוא תועלת גדול אל הנשמה כדי שלא יזדמן חטא על ידו, וגם כדי להשיג תועלת גדול' עכ"ל. ומכך שלא הביא את דבריו, שמע מינה אינו סבר כך שזו דעת רבינו האר"י ז"ל.

ועיין למרנא ורבנא החפץ חיים בספרו משנה ברורה (סימן ח סעיף יא ס"ק כה) שהביא את דברי המגן אברהם להלכה וכתב 'בכתבים איתא דטלית קטן תחת בגדיו, וכתב המגן אברהם דעל כל פנים צריך שהיו הציצית מבחוץ, ולא כאינך שתחובין אותן בהכנפות, אך האנשים שהולכים בין עכו"ם יוצאין בזה, ומכל מקום בשעת הברכה יהיו מגלין כדי הילוך ד' אמות' עכ"ל. רואים מדבריו שלפי הכתבים טלית קטן צריך שיהיה תחת בגדיו, ולפי המג"א צריך להוציא הציצית. וכן הוסיף בס"ק כו ד"ה יראהו וז"ל 'כמה דכתיב 'וראיתם אותו וזכרתם וכו', ואותן האנשים המשימין הציצית בהמכנסים שלהם, לא די שמעלימין עניהם ממאי דכתיב וראיתם אותו וזכרתם וגו', עוד מבזין הן את מצות השם יתברך ועתידין הן ליתן את הדין על זה', ע"ש עוד בדברי התוכחה של המשנה ברורה.

ויש לעיין בדברי המשנ"ב, שהרי מדוע ולמה כתב דברי תוכחה על אלו שמשימין את הציצית במכנסים שלהם, שהרי יש להם אילן גדול להסתמך עליו, הוא רבינו האר"י ז"ל שרב גובריה ונפיש חיליה.

וראיתי לגרש"ז זצ"ל בספר הליכות שלמה (תפלה פ"ג ארחות הלכה 40) שכתב לבאר את דברי המשנ"ב 'דקרום לומר שעיקר כונתו העושים כן מפני הבושה, כמו שהיה מצוי בזמנו בעקבות השכלה וכדומה ועיקר האיסור הוא בכך שמכסה הציציות מפני הבושה ולא משום עצם הכנסה תחת בגדיו' עכ"ל.

מוכח שכל התוכחה של רבנו החפץ חיים אינה אלא משום שהיו מכניסים מפני הבושה ולא מפני הלכה. ועיין לספר ידי כהן (עמוד כד) שמצא שכך משמע מדברי החפץ חיים בספרו חומת

הדת (סוף פ"ז ד"ה ועוד), וז"ל 'עוד כלל אחד בעניני עבודת ה' יתברך שאנו צריכים להראות לכל שאין אנו מתביישים בעבודת יוצרנו ובקיום תורתו וכו' אבל יש עוד פרט אחד שמצוי בעו"ה אצל כמה אנשים שמחביאין כנפי כסותם עם הציצית במכנסים 'מפני הבושה' וגם זהו שלא כהוגן, וגם איך יכול לקיים 'וראיתם אותו' אחרי שכל היום מכוסים במכנסים 'עכת"ד, הנה להדיא ראייה מהח"ח עצמו דמה שכתב בספרו משנה ברורה הוא על דרך המוסר שלא להתבייש מהמצוות 'עכ"ל".

ותבט עיני למרן החיד"א בספרו ניצוצי אורות (סוף פרשת מקץ) על הקטע בזוהר 'והיה שעתא דחמינא לכו ויהיביתו לי שלם ולא אתיבנא לכו חשדינא לכו בגין דלא חמינא בכו מוה דאתחזי לבר והוינא כמו כן מהדר תלמודאי' ע"כ. ועל כך כתב מרן החיד"א (שם אות א) 'הפריז הרמד"ל להוכיח מכאן נגד האר"י ז"ל שצריך ללבוש טלית קטן ממעל למלבושים ואין זה ראייה דהכא איירי לטלית גדול דהיינו בגד בעל ד' כנפים שכן היה מנהגם לציין מלבושיהם שהיו חייבים בציצית ור"ח ור"י לא היו להם בגדים עליונים חייבים בציצית (הרמ"ז כ"י), וכן נראה דההוא יודאי הוה מטטף עטופא דמצוה וזה מורה שהיה לו טלית גדול ומ"ש דלא חמינא בכו מצוה דאתחזי לבר היינו כמ"ש הרמ"ז, א"נ אפילו כפי פירוש הרמד"ל דהוא טלית קטן נוהגים החסידים שהיו הציציות ארוכים ומתחזו לבר אפילו שלבושו תחת הבגדים ודברי רבינו האר"י אינן צריכין חיזוק' עכ"ל.

מיישב מרן החיד"א את קושית הרמד"ל. תירוץ ראשון שמדובר הכא בטלית גדול, היינו ד' כנפות, שלא היה לר"ח ור"י משום שלא היה להם בגדים עליונים שחייבים בציצית, אי נמי שאפילו אם נאמר כרמד"ל שמדובר דהכא בטלית קטן מדובר שהיו לובשים ציציות ארוכות שיוצאות כלפי חוץ אפילו שלבושו תחת הבגדים.

ויש לבאר את תירצו השני של מרן החיד"א כמו שכתב בספר פתיל תכלת (עמוד ק) 'נוהגים היו החסידים שבאותו הדור ללבוש הט"ק מתחת לבגדים באופן שיראו הציציות לחוץ ויכולו לראותם בכל שעה ורגע ולקיים מצות ראייה המביאה לידי זכירה כדאיתא בגמ' מס' מנחות (ד' מג), ומאחר שאותו האיש לא לרבי חייא ורבי יוסי הציציות לחוץ כמנהג החסידים שבאותו הדור לכן חשד בהם ולא השיב להם שלום, ואין לתמוה על רבי חייא ורבי יוסי שלא נהגו כמנהג החסידים שבדור משום שהם היו מתלמדי הרשב"י וידעו בסודם של דברים ובדאי שהרשב"י גילה להם שאין לעשות כמנהג אותם חסידים פשטנים שנהגו לגלות הציציות כד' הגמ' אלא יש לכסותם שלא יהיו גלויים, וכך באמת עשו ונהגו ועל זה אמר להם אותו איש 'חשדינא לכו בגין דלא חמינא בכו מצוה דאתחזי לבר', ומשמע שלא ראה להם את הציציות ולכן חשדם' עכ"ל. וכן כתב בספרו ברכי יוסף (סימן ח אות ז) ש'מנהג רבינו האר"י ללבוש הטלית הקטן תחת הבגדים על החלוק' ע"ש, וזה ברור.

א). והדוחה לא ידחה לומר מה שכתב הח"ח בסיפא 'וגם איך יכול לקיים 'וראיתם אותו' אחרי שכל היום מכוסים במכנסים', שאין זה רק מצד המוסר אלא גם משום שהוא סבירא לי הכי. י"ל שבאמת אין הכי נמי שהוא סבירא לי הכי שכן יותר עדיף, אבל מצד הזה לא היה מוכיח אנשים על כך, שהרי יש להם אילן גדול לסמוך עליו, ודו"ק היטב.

וגם אם נאמר כדברי החולקים שמסבירים שהחסידים שעליהם קאי מרן החיד"א הם הולכים בדרכו של רבנו האר"י ז"ל ושכל הקפידא דיליה לא היתה כי אם לגבי גוף בגד הציצית, ולפיכך נהגו החסידים שיהיו הציציות ארוכים ומתחזו לבר (וכמבואר למעיין שם וזה ליתא), ואתה הקורא ראה לדברי מרן החיד"א בספרו ברכי יוסף (סימן ח ס"ק ז) וז"ל 'עיקר מצות טלית קטן ללבשו על בגדיו וכו' כתב מהר"י צמח בהגהותיו כ"י מהרב זלה"ה. צריך ללבוש הטלית קטן תחת הבגדים על החלוק..'. ע"כ. מוכח מזה שמרן החיד"א לא חילק בין גוף הציצית לחוטי הציצית שלא מחלקינן. ואין לומר שיבוא ספר ניצוצי אורות וילמד על דברי הברכי יוסף שצריך לחלק ולומר שחוטי הציצית צריך להוציא, שניצוצי אורות אינו ספר הלכה וודאי שלא למעשה, ואין נאמר שיבוא ספר שאינו להלכה וילמד את הסתום שהוא ספר הלכה, ואתמהה על הסוברים כך.

ותו יש קצת הוכחה מדברי מרן החיד"א (סימן ח ס"ק ג דין ט) שכתב 'קודם שיכרך יעיין בחוטי הציצית וכו' אחר שיסתכל מתעטף בימין ויטיל הציצית בשמאלו... ומתעטף בציצית ורואה בציציות וזהו שנאמר וראיתם אותו מהר"י צמח ז"ל בהגהותיו כ"י...'. ע"ש. משמע ממנו שמקיימים מצות וראיתם אותו בעיטוף הציצית ואם כך אין עניין שיראה אותו במשך היום שכבר קיים הדבר², ותו יש לומר שבכל ספרי מרן החיד"א לא הביא חילוק זה להלכה, וגם בספריו הלכות פסוקות לא הביא כלל החילוק הנ"ל. צא וראה לספרו קשר גודל (סימן ב דיני ציצית הנצרכים ס"ק ב) וז"ל ילבש הטלית קטן על החלוק וישן עמו ולא יסירנו כי אם במרחץ. ומשמע מזה שלא הביא את החילוק שמע מינה לא סבירא ליה וזה ברור.

ועיין לדברי כף החיים (סימן ח ס"ק מג), שכתב וז"ל 'צריך שיהיו הציציות מבחוץ ודלא כאותם שתוחבין אותם בהכנפות ובשעת הדחק כגון שהולך בין הנכרים וחושש שלא ילעגו עליו יכול לתוחבם בין הכנפות אך בשעת הברכה יהיו מגולין כדי הילוך ד' אמות, מגן אברהם (שם), באר היטב (ס"ק יא), רבינו זלמן (אות יט), וכן כתב ברכי יוסף (סימן כא, אות ה') בשם הרב מהר"ם מזרחי ופרי ארץ דטלית ארוך יכול לתחוב הציציות בחגורתו אשר במתניו כדי שלא יגררו, והביאו השערי תשובה אות יא', עכ"ל.

רואים לכאורה מדברי כף החיים שהביא את דברי המגן אברהם הלכה למעשה.

אבל כשפתחתי בדברי הפוסקים שהביא כף החיים, היה לי לעיין בדבר, שהרי הבאר היטב שהביא כף החיים משמע סבירא לי איפכא וז"ל 'ובכתבים איתא, דטלית קטן תחת בגדיו, כתב מ"א נראה לי דצריך שיהיו הציצית מבחוץ, ולא כאותם שתוחבין אותן בכנפות, לכן האנשים ההולכים בין עכו"ם יוצאים בזה, אך בשעת הברכה יהיו מגולין' עכ"ל. רואים מדבריו שחיבר את הרישא וסיפא של המגן אברהם בחדא מחתא דהיינו שע"פ הקבלה צריך לשים הטלית תחת

(ב). ועיין גם לספרו חדרי בטן (פרשת וירא שני) שכתב 'ובזה נאמר איזה רמזים במצות ציצית בס"ד עיקרה לזכור המצות כדכתיב והיה לכם לציצית וראיתם אותו וזכרתם, פ' הרמ"א מי שרוצה לזכור דבר ועושה סימן וזכר, אך אם יעשה סימן קודם שיהיה לו דבר לזכור אינו מועיל, וכן אם רוצה לזכור המצות ומתעטף בציצית וזכר, אבל אם מתעטף כך סתם אינו זוכר, וז"ש והיה לכם לציצית וראיתם, (לומר כאשר יהיה לכם לציצית שהוא כדי להציץ בו לזכור אז כאשר וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה' משא"כ אם לא יהיה לכם שלא יהיה לכם להציץ בו לזכור כי אז איך יהיה לכם למזכרתם)' ע"כ.

בגדיו, והמגן אברהם כתב דצריך שהיו הציצית מבחוץ, ולכן אנשים ההולכים בין עכו"ם יוצאין ידי חובה וכו', דהיינו משום שלפי הגמרא שזהו דין של שדיעבד. הרי הבין שהמגן אברהם בא לחלוק על דברי המהרח"ו מהגמרא הנ"ל ומשום הכי הצריך להוציאם.

ועוד יש לעיין בדברי כף החיים (אות מג, בדפוס של כף החיים כתוב פעמים אות מג) שכתב 'מיהו רבינו האר"י ז"ל היה לובשו למטה משאר מלבושיו על גבי חלוקן, שער הכוונות (בדרושי הציצית דרוש ו'), וכן כתב בספר פרי עץ חיים (שער הציצית פרק א'), וכן כתב המגן אברהם (ס"ק יג), יד אהרן בהגהות בית יוסף, ברכי יוסף (אות ז), וכן כתב בספרו קשר גודל (סימן ב אות ב), שלמי צבור (דף כו ע"ג), חסד לאלפים (אותו ו'), וכתב בשער הכוונות דאותם המתיהרים ללבושו על כל בגדיהם טעות גדול הוא בידם היפך האמת' ע"כ.

ועיין בשאר הפוסקים חוץ מהמגן אברהם שלא חילקו בדברי רבנו האר"י ז"ל, והביאו בשתיקה שהיה לבושו למטה על גבי חלוקן ולא כתבו שיש להוציא את הציצית, משמע שהבין הרב כף החיים וצ"ל בדברי המג"א שפליג על רבינו האר"י ז"ל. ותו יש לדקדק בדבריו שבאות מג מזכיר כה"ח שזו דעתו של רבנו האר"י ז"ל, ובאות מג כתב לא הזכיר ואפילו במילה את דברי רבנו האר"י אלא רק את המגן אברהם, מוכח שמג"א פליג על רבנו האר"י ז"ל ודו"ק.

וכן כתב השתילי זיתים וז"ל ואותם הלובשים אותו תחת הבגדים, ילבשוהו באופן שייראו הציצית תמיד (לבוש ס"ק י), ומנהגינו ללבושו תחת הבגדים, וכן כתב מגן אברהם (ס"ק יג) בשם כתבי האר"י, וכן דעת שיירי כנסת הגדולה בשם לחם חמודות וכו' ע"כ.

מדוקדק בדבריו שפליג על סברת המג"א, שכתב ברישא 'ואותם הלובשים אותו תחת הבגדים, ילבשוהו באופן שייראו הציצית תמיד', ואח"כ כתב מנהגינו ללבושו תחת הבגדים, דהיינו גם הציציות. וחייב לומר כך משום שבהמשך כתב וכ"כ המג"א בשם כתבי האר"י, והרי הרישא של דבריו זה דברי הלבוש כסברת המגן אברהם, ואם לא נימא הכי יצא שמביא את דברי המ"א בשם הלבוש וחולק על עצמו. אלא ודאי שכתב השתילי זיתים שהמנהג שלנו הוא כמו דברי רבנו האר"י ז"ל ולא כמו שחולק עליו המגן אברהם.

ועיין לחונה על עליו הוא הרב זית רענן (ד"ה וכ"כ מג"א בשם כתבי האר"י), משמע שמנהגינו דלא כהלבוש, שהרי בכתבי האר"י מבואר ללבוש טלית קטן תחת הבגדים, ומשמע אף הציציות יהיו תחת הבגדים, והמג"א הוא שכתב שהציציות יהיו מבחוץ, ומדלא כתב רבינו המחבר וכ"כ המג"א, אלא כתב 'וכ"כ המג"א בשם כתבי האר"י, מוכח שמנהגינו כאר"י שגם הציציות בפנים דלא כלבוש' עיין שם ודו"ק.

ואם נאמר כדרכינו לפ"ז יש סתירה בכף החיים, שבאות מג פסק כדעת האומרים לפי רבנו האר"י ז"ל שיש להכניס גם הציציות, ולעומת זאת באות מג פסק כדברי המגן אברהם שיש להוציא את הציציות.

וכן עיין בספר כרם אליהו (רביע פרשת שלח עמוד קסב) שכתב 'שאלתי את מו"ר הגה"ק כמוהר"ר רבי מרדכי שרעבי זצ"ל אם להוציא ציציות אמר לי להכניס, חזרתי ושאלתי למה, ענה לי 'זה אור פנימי', וכן שאלתי את מו"ר הגה"ק כמוהר"ר רבי יעקב מוצפי זצ"ל אם להוציא

ציציות, אמר לי לא להוציא אלא להכניס, אמרתי לו אבל בכף החיים כתוב להוציא, אמר לי הרי אני ראיתי את בעל כף החיים 'שלא היה מוציא בחוץ', המשיך הרב ואמר, ומה שזה כתוב בכה"ח משום שהוא מלקט ומאסף מכל המחנות אבל הוא אישית לא נהג כך' עכ"ל.

רואים מדברי הרי"ם זצ"ל שהעיד בעצמו שראה את כף החיים וכף החיים לא היה מוציא ציציות לבחון, ומה שכתב משום שהוא מלקט ומאסף.



בנידון הנ"ל ראיתי שרבות דברו בו, ואומר לך את אשר על ליבי שירוויח לי, שהרי כבר ראיתי שכתב הרב יהודה ברכה שליט"א בספרו ברכת יהודה (ח"ו סימן א') והביא את דבריו של כרם אליהו (לעיל) ומה שאמר הגה"ק רבי יעקב מוצפי זצ"ל, וכתב עליו 'נעלם מעיני קודשו מ"ש בכה"ח בס' תרלו אות ה שכל דבר שנראה לפענ"ד שאינו מחזור לענין דינא איני מעתיקו ע"ש ודו"ק ומעיקרא אין לסמוך על שמועות בעניני הלכה, כמ"ש בשו"ת ברכת יהודה (ח"ה בענינים שונים סימן טז) עכ"ל.

ואני תמה לליבי על דברי הרב נר"ו, איך כתב לומר שנעלם מעיני הגה"ק הרב יעקב מוצפי זצ"ל שחי בדורו והכיר אותו אישית. ועוד שהרי י"ל שאדברא הוא גופיה לא אשגיח בכלל הנ"ל שחידש לעצמו שבכל מקום שכף החיים הביא הוא להלכה, שהרי יש מקומות כף החיים סותר עצמו. שהרי בוא וראה למרן יביע אומר זצ"ל (ח"ד או"ח ס' ג יש אות יז) שכתב ומהר"י סופר בכף החיים מזכה שטרא לבי תרי, שבסימן קפה סק"ו, כהראש"ל דבברכות דרבנן יצא יד"ח בהדור, ובסימן רו ס"ק כג העתיק ד' הב"ח והעט"ז שאין חילוק בין ק"ש לשאר ברכות דרבנן.

ועוד ראה בכף החיים (סימן פט אות ב) שכתב לעניין שהיית שש שעות בין בשר לחלב שצריך להמתין שש שעות ובלאו הכי זה אסור שכך פסק מרן, ואם כן הוא איסור בדינא, וכן כתב (שם אות ו) את המעשה של הזכור לאברהם, שפעם אחת אכל גבינה קשה לאחר ארבע שעות מאכילת הבשר, ובא לברך על הגבינה (בלא יודעין) ונזכר פתאום שאכל בשר, התיר לו לבלוע מעט כדי שלא תהיה ברכה לבטלה, ולעומת זאת כתב (שם אות ח ד"ה עד שישהה) ואם שכח והתחיל לאכול גבינה בתוך השש שעות גומר ואין צריך להפסיק, ואין צריך להתענות על שגגתו כי אין בכך סגנון אכילת איסור רק גדר' ע"כ, נמצא שיש הכא סתירה שבמקום אחד כתב שהוא איסור בחפצא שאסור לאכול, ובמקום אחר (אות ח) כתב שאם אכל בשוגג אינו צריך להפסיק לאכול, וקשה שהרי לפי מרן מה אכל בשוגג מה אכל במזיד זהו איסור בחפצא, ותו מה שכתב (באות ו) אם לפי הכא מדוע לא היה ממשיך לאכול שהרי זה מותר, ומדוע כף החיים לא העיר שם (וכן עיין למרן הגרע"י זצ"ל בספרו הליכות עולם כתב להעיר על הכה"ח הנ"ל שמה שכתב הוא לפי אשכנזים, ולספרדים אינו זה עוזר).

ג). ועוד ראיתי לברכת יהודה (לעיל) שכן כתב להוכיח מדברי מהר"ח בספר פנ"ח (שער הציצית פרק ו) וז"ל גם דע שצריך להסתכל בציצית בשעת פרשת ציצית כשאומר וראיתם אותם, אמנם ג"כ צריך להסתכל כל יום וכל שעה, וכמ"ש וראיתם אותם, והוא תעולת גדולה אל הנשמה כדי שלא יודמן חטא על ידו, וגם כדי להשיג הוא תעולת גדול' ע"ש, ואם איתא שצריך לעשות כל טעדי שלא יראו את חוטי הציצית, היאך אפשר לקיים הלכה זו בכל שעה, אתמהא' עכ"ל ע"ש. ועיין בספר פתיל תכלת שכבר ענה והוכיח את דעת כל רבותינו הספרדים ויישב על פי הקבלה את הקושיא הנ"ל.

וכן עיין באו"ח סימן שמג (אות י) שכתב כה"ח שהאב מצווה לחנך בנו גם באיסור דרבנן, ובירור דעה סימן פא אות סז כתב שבאיסור דרבנן אין האב מצווה להפריש את בנו, ולכאורה זו סתירה.

ועוד עיין לספר בנין שמואל (אבן העזר סימן כה סעיף ה (א) עמוד רכ) שכתב שהרחיב בדבר וכתב בעניין הסתירות בדברי כף החיים.⁷

ועוד מה שכתב שם שלא לסמוך על שמועות בעניני הלכה, אתמהה הרי כל הקורא יראה בדבריו שסותר עצמו בזה מינה וביה, והשמועה שחפץ מקרב, והשמועה שאינו רוצה מרחק, שהרי כתב בעמוד יז, שמועה מפי הרב דוד דוידוף שליט"א שלמד לפני הרב יצחק כדורי (שליט"א) [זצ"ל], שהעיד שאין גילוי מדברי האריז"ל שלא להוציא את חוטי הציצית לבחון, רואים שלקח שמועה זו לדבר הלכה. ובהמשך דבריו כתב שלדברי הרב כדורי זצ"ל יש סתירה ממ"ש בשו"ת דברי יצחק עמוד ס, וכתב שם הרב ברכה שליט"א 'שספר זה אינו מוכר לי, אולם ידידנו הנ"ל הרב המקובל רבי דוד דוידוף שזכה לשבת במחיצתו של הגר"י כדורי שנים רבות, ושמע זאת מפיו כמה וכמה פעמים, ללא ספק שראוי ונכון לסמוך על עדותו ודי למבין בזה' ע"כ. ואנא דאמרי מה ראה הכא להאמין לדבר שמועה, וכי משום שלא הכירו חשוד אצלו שאינו נאמן, שהרי אם יש כלל שלא מאמינים לשמועות בן גדולי ישראל וה"ה הכא. וכן כתב בהמשך עדות לדעתו ומנהגו של האדמו"ר הבבא סאלי זצ"ל שחתנו אהובו הרב דוד יהודיף זצ"ל כתב שבבא סאלי זצ"ל היה מכסה הציציות, וכתב לדחות שהמקובל הרב דוד כהן שליט"א אמר לי שבידו תמונה של הבבא סאלי עם הציציות בחוץ ע"ש. ואתמהה בדבר שהרי האמין לתמונה מאשר לעדותו של חתנא דבי נשיאה של סידנא הבבא סאלי זצ"ל. ועוד עיין שם שהביא בשם חכם יהודה צדקה זצ"ל שהעיד גם הוא על דברי כף החיים זצ"ל שנהג בעצמו להכניס הציציות מבפנים, ועל זה כתב 'מכת"ר אין דבריו מחוורים, שהרי מבואר בספרו כה"ח הנ"ל שאף על לפי דעת האריז"ל צריך להוציא הציציות, ומעתה ע"כ למימר דמה שלא ראו אותו מוציא ציציות אינו משום שסגנון הבגדים שנהגו ללבוש בדור הקודם היה שונה משלנו' עכ"ל. ותולה אני במעוט ערכי וחוסר הבנתי איך אפשר להבין כך וליישב בדרך שאינה מחוורת. ואתה הקורא העתקתי לך כמה דוגמאות שתראה שעדויות שהרצה המחבר לקרב קירב ואשר רצה לרחק רחק ואין דבריו מחוורים כלל.

ועוד יש לתמוה על דברי המחבר שהשמיט במכוון את ראשית דברי הכרם אליהו שהביא את פסקו של הרב המוקבל רבי מרדכי שרעבי זצ"ל שכתב שיש להכניס הציציות.

ועוד מה שכתב על מה שהעיד חכם יהודה צדקה זצ"ל, שכף החיים היה מכניס הציציות, והקשה שבספרו מבואר ע"פ האר"י ז"ל שיש להכניס, והמציא לומר ולחלק שבזמנם היו מכניסים משום סגנון הבגדים שהיו להם. שרא לי מאריה לכתוב כך, אין דבריו מחוורים כלל, ועיין מה שכתבנו לעיל שיש פעמים שכה"ח מאסף מכל המחנות. ותו ההמצאה שכתב לחלק בבגדים שבין זמנם שזה היה הסגנון וכך לבשו לבין זמנינו, פלא בעיני איך ע"פ זה סברא

(ד). והוסיף ואומר לך ששאלתי את מר בריה של מרן רה"י הגר"ח סופר שליט"א, הוא הרב שמואל סופר שליט"א, לגבי הכלל הנ"ל, ואמר לי שלדעתו אין זה נכון והראה לי כמה מקומות שכף החיים סותר את עצמו.

קלושה זו אפשר ליישב דברים בהלכה. וחילק במה שהרב יהודה צדקה העיד, וכל זה אינו צא וראה מה שכתב הרב יהודה צדקה בספר תפארת חיים (עמוד טו) 'זכיתי להיות איתו יחד, לגור יחד, בחצר אחד, בבית אחד כמעט, סוכה אחד ישבנו, ישנו, וראיתי הנהגתו, הנהגה מהדורות הראשונים אפשר להגיד בכל המובנים' ע"כ. רואים שראה את הנהגתו של כף החיים זצ"ל אחד לאחד שהיה חי במחיצתו, ואם היה לכף החיים הנהגה או סברא להוציא ציציות לבחון ודאי שהיה חכם יהודה זצ"ל על כך ואומר זאת, ומכך שלעיל הבאנו עדות ברורה של הרב צדקה וכך שמעתי בשיעור של מרן הראשון לצ"ה הרב יצחק יוסף שליט"א שאמר שכך הרב יהודה צדקה זצ"ל העיד שכף החיים לא הוציא ציציותיו לבחון, וזהו משום שלא סבר כך.

ואומר לך אתה הקורא כשלמדתי לפני הרה"ג הרב משה סופר שליט"א (נין לכף החיים זצ"ל) שאלתי אותו מה היה עושה סבו בנו של כף החיים בעניין הנ"ל, ואמר לי שלא היה מוציא ציציות לבחון (ובנו של כה"ח לא היה לובש גלביה). ואשאל אותך אתה הקורא, אם כסברתו של הרב נר"ו, מדוע כף החיים זצ"ל לא היה מלמד את בנו להוציא את הציציות לבחון. וכן שאלתי וראיתי לגבי הרה"ג רבי אברהם מונסה זצ"ל, בנו של המקובל האלוקי הרב יעקב מונסה זצ"ל, שגם לא היה מוציא את הציציות החוצה. ואם היה הכרח לכך מדברי רבנו האר"י כמו שכתב, היה צריך ללמדו את בנו שיוצא את הציציות החוצה. וכן תחזה לרוב גדולי הדור הספרדים שלמדו את בניהם להכניס את הציציות לבפנים ולנהוג את המנהג הפשוט.

עוד אומר לך אתה הקורא שבזמנו זכינו השם ונכנסתי להרה"ג הרב עזריאל מנצור שליט"א ודברנו על ההמצאה הנ"ל, ואמר לי ששמע מפי קודשו של חכם יעקב מוצפי זצ"ל ב"ה בזמנו אמר לו על הסברא הזאת וכי אם זו היה הלכה, חכמי בגדד ועממה לא היו יכולים לעשות חורים קטנים בגלביה שלהם ולהוציא את הציציות לבחון. וכך כתב בשמו בהקדמה לספר אורחות צדיקים (הוצאת שובי נפשי).

ומה שכתב הרב ברכה נר"ו להוכיח מדברי מרן רבנו יוסף חיים (בא"ח שנה א בראשית ה' ט) שכתב 'אם נכנס לבית הכסא ואין עליו בגד עליון המכסה את הט"ק, אז יכסה ויצניע הציציות שבו שלא יהיו תלויים להדיא בגלוי' ע"כ, וכן בספרו עוד יוסף חי (בראשית ה' א) 'שטוב לכוין בברכה שמברך על הטלית גדול לפטור טלית קטן, ואין צריך למשמש בטלית הקטן, שקשה על האדם לעשות כן בבית הכנסת משום דלבוש על ט"ק כמה בגדים וחזור בשתים, זו על גבי זו'. שיצא להוכיח מהכא וז"ל 'שכיסוי הציציות היה מחמת מנהג הלבוש שהיה בדורות הקדומים, בעת שהיו פושטים את הבגדים העליונים, היו הציציות נראות לבחון' ע"כ. ואין אלו דברים נכונים כלל, הן אמת שכך היה המציאות שזה היה לבוש, אבל לא משום הכי היו מכסים הציציות אלא כמו שכתב האר"י ז"ל וכן מרן החיד"א ועימה, כי אם היו סבורים כמג"א היו עושים חורים בגלבי'ות, ואין זה ראייה כלל וזה פשוט.

וכן מה שכתב הרב נר"ו (אות ג) להוכיח מדברי רבי כלפון משה הכהן זצ"ל בספרו ברית כהונה (חאו"ח בערך טלית קטן אות ד) וז"ל כתב מרן ז"ל סימן ח ס"יא עיקר מצות טלית קטן

ה). שעליו העיד הרב יהודה צדקה זצ"ל שהיה בעל רוח הקדוש כך אמר לי מרן רה"י הגר"ח סופר שליט"א. ועיין בחיבורי את שאהבה נפשי עבודות ונהגות מגדולי ישראל.

ללובשו על בגדיו, כדי שתמיד יראהו ויזכור המצות, והמנהג פה ללבושו על החלוק ועליו בגד נקרא סדרייא, והציציות נראים מבחוץ, כי הם ארוכים יותר מהסדרייא אם מעט ואם הרבה, וכ"כ כף החיים ז"ל אות מג בשם רבינו האר"י ז"ל והאחרונים ז"ל עכ"ל. ויצא להוכיח כשיטתו שגם כף החיים וכן הברית כהונה סוברים כמגן אברהם שצריך להוציא הציציות לבחוץ. וחזר ושנה את שיטתו וסברתו שכך היה המלבוש שלהם ומשום הכי דחה את דברי הפתיל תכלת שהעיד שאמרו כמה מחכמי גרבי'א שמעולם לא ראו את הציציות של הרמ"ך זצ"ל נראים לבחוץ. ואחר המחילה כל זה ליתא, שהרי מבואר היטב בדבריו שכתב שמנהג ללבושו על החלוק כדברי רבינו האר"י ז"ל ועליו לבשו את הבגד שנקרא סדרייא, וכתב שהמציאות הייתה שהציציות היו ארוכים מהסדרייא ומשום הכי היו מגולים. וזה פשוט ברור לכל מבין. וכך כתב בספר נפש חיה (מע' צ' אות ב'), וכן כתב הגאון הנאמ"ן (הובא בספר ברית כהונה הנ"ל בהערה). ועיין עוד לדברי הגאון הנאמ"ן בהסכמתו לספר פתיל תכלת שכתב 'שכן הוא גם מנהג חכמי תונס וגרביא שראיתי בחו"ל לכסות הציציות איש לא נעדר, ולא מפני הבושה ומפחד הגויים עשו כן, כי גם אבא מארי הגאון רבי מצליח מאזוז זצ"ל הי"ד אשר היה לבו כלב האריה ולא יחת מפני כל וכשהיה נוסע מעיר לעיר ברכבת או אוטובוס לפני עלות השחר והגיע זמן תפלה התעטף בטלית ותפילין של רש"י ור"ת לעיני כל הגוים והתפלל עמידה בהנף החמה עם כל התפלה וחוק לישראל בטלית ותפילין ולא בוש מפני המלעיגים, וכן חניך את בניו שיבלח"א, בכל זאת הט"ק שלו היה מכוסה עם הציציות מתחת לבגדיו ולא נראה גם בהיותו בבית, ומסתמא כן ראה מרבו מובהק אריה במסתרים מורנו הגאון ר' רחמים חי חיותה הכהן זצ"ל עכ"ל.

ומה שכתב הרב נר"ו לדחות את דברי העדות שלא נראו הציציות של הרב ברית כהונה משום שכך היה המלבוש שלהם, זה אינו. ומה שאינו טוב בשביל הרב שליט"א היה טוב בשביל מרן הגרע"י זצ"ל, שבספר ויען שמואל (עמוד צ) נכתב תשובתו של הרב מרן הגרע"י זצ"ל ובתוך דבריו כתב 'אמנם ראיתי בספר ברית כהונה (מע' ט אות ד') שכתב, שהמנהג פה תונים שלובשים הטלית קטן על החלוק ועליו סדרייא והציציות נראות מבחוץ, אולם הרה"ג שמואל עידן והרב נחום סעדון שהכירו מקרוב את הרב המחבר ברית כהונה נשאלו על זה, והעידו שמעולם לא ראו את הציציות של הטלית קטן שלו נראים לחוץ עכ"ל.

ומה שכתב הרב נר"ו, על דברי האור לציון שכתב בשם הגאון רבי עזרא עטיה זצ"ל שבן ספרד שמוציא ציציותיו, יש לו לחוש משום מוציא לעז על הראשונים, וכתב הרב נר"ו, וכבר נודע מ"ש בשו"ת יביע אומר ח"ט או"ח סימן קח על עצם ספר אור לציון וצרף לכאן, פלא בעיני, שהוא גופיה בכמה מקומות כתב להעיר על דברי היביע אומר ולהסבירם, שכתב וז"ל 'מ"מ הדבר פשוט שלא עלתה על דעתו (מרן יביע אומר) שכל פסקים הכותבים בספר לא יצאו מפיו של הגאון רבי בן ציון אבא שאול, שהרי מאות פסקים הכתובים באור לציון שמענו זאת מפיו בעוד היה בתוקף גבורתו וכשמש בצהרים, זיל קרי בי רב, ואף בהרבה פסקים שהעיר פאר הדור על האור לציון יש מקום לשאת ולתת, אלא שאין אנו מכנסים ראשנו בין הרים גדולים, אולם במקום שלא העירו על כל גדולי ישראל מה לצעירי הצאן להכניס ראשם למבוכה זו, ולומר בקל קרנא דמשרוקיתא דבספר אור לציון לאו מר בריה דרבינא חתים עליה, וכי מה יועל

פתגם זה, הרי יבואו אח"כ שמועי לקחו של מרן ראש הישיבה זצ"ל ויוכיחו לעיני קהל עם ועדה שכל דבריהם אינם אלא בוקי וסרקי, א"כ מה להם להתהדר בפתגם זה שבדואי לא ספק גם מו"ר פאר הדור לא ניחה ליה בעובדיהו שלא זו זרכה של תורה' עכ"ל, אם כן אז מה שייך לכאן דברי היביע אומר זצ"ל. ואין הכי נמי אם תרצה לדחות דברי האור לציון כדרכה של תורה שפיר דמי, אבל לומר שהוא לא חתים עליה שריא ליה מאריה'. ועיין שם מה שכתב לדחות, דליתא, ועיין מה שכתבתי לעיל להסביר את דברי הזוהר. ודו"ק היטב כי קצרת.

וכן טחו עיני מלראות מה שכתב הרב שליט"א (שם) וז"ל 'ומה גם שכן הורה הרה"ג המקובל רבי יעקב הלל שליט"א הבקי בסתרי תורה, צא ולמד ממה שסמך מו"ר (הגרע"י זצ"ל) על דבריו בביאור דברי האר"י ז"ל בענין איסור אמירת י"ג מדות במועדים, ושינה את מנהג שהיה עד היום מחמת בקיאותו ובהירותו בדברי רבנו האר"י ז"ל' ע"כ.

ואנא דאמרי שוודאי לא סמך מרן הגרע"י זצ"ל תמיד על דברי הרב הלל שליט"א בכל סוגיות הקבלה, שהרי מרן תמיד למד בספריו הקדושים לאין מספר שצריך לעיין בכל סוגיא. ופשוט וברור כביעתא בכוחתא שיד רב לו בעיון ובבקיאות בדברי הקבלה והמקובלים, והתם בסוגית י"ג מידות כך העלה להלכה, ודאי וברור לי שהביא את דבריו של הרה"ג הרב יעקב משה הלל שליט"א כדברי הענוה שלא לחתום פסק הלכה בקבלה בשמו. ותו יש לומר לשיטתו של הרב שליט"א שאין ראייה כלל, צא וראה לראשון לציון הרב יצחק יוסף בספרו ילקוט יוסף (מועדים יום טוב סימן תקכט עמוד תרעה) וז"ל: 'ובסוף מאמרו של הרה"ג רבי עבדיאל ישראלי הנ"ל, כתב שהראה את תשובתו לפני המקובל הרה"ג עזריאל מנצור שליט"א ראש ישיבת שובי נפש, ואמר לו שאף הוא כתב תשובה ארוכה להוכיח שלא כדברי הרב וישב הים, וכשהרצה (הרב מנצור שליט"א) הדברים לפני מרן אאמו"ר זצוק"ל, נשתומם על המראה שהחכם הנ"ל כתב דברים שאין מדויקים והטעה את חכמים הבאים אחריו, אך הוסיף לו בסוף דבריו, בהיות וכבר כתבתי בספרי שו"ת יבי"א ובחזו"ע לשנות המנהג, ורבים שמעו ושינו את המנהג, אל לנו לשנות שוב ושוב את המנהג ולבלבל את הציבור בדבר שאינו איסור והיתר, ובפרט שלא מצינו למי מהגדולים שכתב שאין איסור לומר י"ג מדות' עכ"ד.

רואים שאחר שהרב עזריאל מנצור שליט"א הראה למרן בעל יביע אומר זצ"ל את הדברים הסכים עם דעתו, והניח את דברי הרב וישב הים, אלא ודאי שאינו סומך על דברי וישב הים בלי שלא סבר כוותיה והביאו משום ענוה'. ואל תטעה לומר שאין להאמין לשמועות או כלשון העולם 'כלי שני אינו מבשל', ומי יאמר שזה נכון. ואומר לך אתה הקורא, שזכני ה' יתברך להיכנס אל הר"ג הרב עזריאל מנצור שליט"א ולדבר עמו על כך, ואימת לי הדברים שהם נכונים ואחר שהראה למרן בעל היביע אומר את הספרים האמיתיים חזר בו מהפסק הנ"ל.

1. וכבר קבלנו ממר"ן רה"י הגר"ח סופר שליט"א, שכל חלק ב הוא מדברי הרב בן ציון אבא שאול זצ"ל ובמק"א הרחבנו בדבר.

2. חס ושלום לחשוב שאפס קטן כמוני בא לעשות השוות בין הרבנים, אלא לשיטתו של הרב הנזכר שמשום שמרן סמך ידיו על אחת, אין הוא ברור שיסמוך ידיו על הלכה אחרת וזה פשוט.

וכן ראיתי עוד שכתב (שם) וז"ל 'וכן שמעתי מידידי הרב המקובל רבי דוד דוידוף שליט"א שסיפר, שבעת שהיו לומדים עם המקובל המפורסם רבי יצחק כדורי זצ"ל בענין הוצאת הציציות לבחון, אמר הרב הנז' כמה פעמים שאין גילוי מדברי האריז"ל שלא להוציא את חוטי הציציות לבחון, ומעיקרא מה שהעידו על גדולי המקובלים מהדור הקודם, שלא היו מוציאים ציציות, אינו ראיה, מאחר וסגנון הבגדים של הדור הקודם היה שונה מהדור שלנו וכנ"ל. [ומה שהעיר הרה"ג רבי יששכר דוב הופמן שליט"א ממ"ש בשו"ת דברי יצחק עמוד ס' שנשאל הגר"י כדורי זצ"ל האם להכניס או להוציא ציצית והשיב, להכניס. ע"כ הנה הרב הנ"ל אינו מוכר לי, אולם ידידנו הנ"ל הרב המקובל רבי דוד דוידוף שליט"א שזכה לשבת במחיצתו של הגר"י כדורי זצ"ל שנים רבות, ושמע זאת מפיו כמה וכמה פעמים ללא ספק שראוי ונכון לסמוך על עדותו, ודי למבין בזה, ושוב ראינו את הציציות מכ"י של הגר"י כדורי זצ"ל אשר שפתיו ברור מיללו שצריך להוציא את הציציות ע"פ הקבלה, וכי שהובא בקונטרס אליבא דהילכתא שנת תשסח ובהקדמה לקונטרס והיו ענין ראות ותשקוט הארץ' עכ"ל.

ופלא בעיני שבחר לסמוך על דברי רבי דוד דוידוף הנ"ל לעומת שו"ת דברי יצחק, שהרי לגבי עדותו של רבי יחיא שניאור זצ"ל ורבי דוד יהודיוף זצ"ל שלא משה ידיהם מידי האדמו"ר הבבא סאלי זצ"ל, והעידו פה אחד שהיה מכסה את הציציות, וסמך ידיו על המקובל רבי דוד כהן שליט"א שיש בידו תמונה שבא נראה הבבא סאלי זצ"ל עם ציציות בחון.

ואנא דאמרי חדא שפלא בעיני שעדיפא תמונה מאשר עדות מבאי ביתו, ותו מה שכתב לגבי הרב יצחק כדורי זצ"ל, גם זה אינו שהכריח מסברתו להסביר דברי הרב וזה ליתא, שהרי כתב הביאו בספר ידי כהן (עמוד לה), וכן בשו"ת אדרת תפארת (ח"י סימן א), את מכתבו של מר בריה הרב דוד כדורי זצ"ל וז"ל 'זוכרני ימים מקדם שהוזמנו להילולת הרש"ש זיע"א בביתו של הרה"ג המקובל רבי בניהו שמואלי שליט"א והשתתף שם המקובל רבי יצחק כדורי זצ"ל, ובתוך הלימוד בספר רחובות הנזהר דיברנו עם הרב ז"ל על נושא זה ושאלנו את פיו אם יש מקום להוציא ציציות בחון, וא"ל שבטלית קטן לא שייך מפני שהוא בחינת עיבור, ואמרנו לו שחכם יעקב הלל אומר להוציא וענה לנו, כן היה אצלי ומה שהסכמתי עמו היינו באופן שיש עניין כוונה בהסתכלות בציצית, ולכן לא הסכמנו עמו ממש, אלא כשרוצה לכוין יוצא החוטים ויכוין ויחזור ויטמנם, אבל להוציא בחון בקביעות זה אינו' עכת"ד.

וכן בקודש ראה למה שכתב הרה"ג המקובל מרדכי שערבי זצ"ל בתשובה לרבי יצחק שחיבר זצ"ל (מובא בשו"ת של רבי יצחק שחיבר יצחק ירנן, ואין הספר עמדי ואתה תחזה, וכן בשו"ת אדרת תפארת ח"י סימן ב) וז"ל 'לכבוד הרה"ג רבי יצחק שליט"א, על השאלה ששאל כבוד תורתו בענין טלית קטן, צריך להיות תחת הבגדים, יען שהוא בחינת אור פנימי, בין הטלית ובין הציציות הם בחינת אור פנימי, ולכן צריך להיות גם הציצית תחת הבגדים ולא יוצא החוצה, וזה שמצריך להיות בחון הרב משנה ברורה. מ. שערבי (זצ"ל) עכ"ל.

וכן תראה שכך סברו כל רבותינו הספרדים והעידו שכך היה כל הדור שלפנים, ועיין להסכמתו של הרב יוסף עדס זצ"ל לספר פתיל תכלת, וכן להסכמתו של הרב הנאמ"ן לספר הנ"ל, וכן להסכמת של רה"י בית אל ורב הכותל המקובל הרב יהודה גץ זצ"ל שהעיד וז"ל 'וכן

נהגו כל אבותינו ואבות אבותינו, ראשונים כמלאכים, וגם בתמונות מיחידים וקבוצות מדורות עברו מכל העדות רבנים, אדמור"ם וראשי ישראל' עכ"ל, וכן לרבי עזריה בסיס זצ"ל, וכן לשרה של ירושלים הרב שלום משאש זצ"ל בספרו שו"ת שמש ומגן ח"ב, וכן בשו"ת ציץ אלעזר (ח"ח ס' ג) שהעיד שזהו מנהג הספרדים וכתב לחזק הדבר, וכן העיד ראב"ד דפתח תקוה הרב משה מלכה זצ"ל בספרו מקוה מים (ח"ג סימן א), וכן העיד המקובל רבי מנצור בן שמעון זצ"ל שכך נהגו כל הדור ובפרט המקובלים שלפנים.

וכך סבירא ליה, הוא מרן פאר הדור רבנו עובדיה יוסף זצ"ל (תשובתו מובאת בספר ויען שמואל סימן יא עמוד פט), שכך היה מנהג וטעמו על רבינו האר"י ז"ל ואין לשנות.



המורם מכל האמור

נראה לענ"ד שלבני ספרד בין גדול בין קטן יש לכתחלה להכניס ציציותיו בתוך המכנסים ולא להוציאם שכך היה מנהג מיסוד מפי גדולים ומקובלים ע"פ רבינו האר"י ז"ל, ואין לשנות. אבל אם להוציא את הציציות לשם יראת שמים וכן לכל סיבה שהיא המוציא ציציות אין בזה איסור ויש לו על מי שיסמוך.

וכל אחד יעשה כמנהג רבותיו ויודע אני מיעוט ערכי ואיני נכנס בין הרים הגדולים ויש צדדים לכאן או לכאן, וכל כותבי הדברים הוא רק משום שיצא לעז כביכול על המנהג להכניס את הציצית תחת המלבוש, ולכן באתי ליישב את המנהג והטוענים עליו שאין בסיס למנהגנו.



הרב יוסף חיים פרל

ר"מ בישיבת תום ודעת

אופן הכריעות בתפלת עמידה

א.

בש"ע סעיף ד' "המתפלל, צריך שיכרע עד שיתפקקו כל חוליות שבשדרה; ולא יכרע באמצע מתניו וראשו ישאר זקוף, אלא גם ראשו יכוף כאגמון". כלומר שצריך לכופף גם את הגוף וגם את הראש.

המקור לכפיפת הראש הוא מדברי ר' האי גאון המובאים בטור, כך הוא פירש את דברי הגמרא "עד שיראה איסר כנגד לבו". ורש"י שם פירש את הגמרא אחרת, שזה מדבר על שיעור השחיה של הגוף.

וכן לגבי הזקיפה, כתב הש"ע בסעיף ו' "כשהוא כורע, יכרע במהירות בפעם אחת, וכשהוא זוקף, זוקף בנחת ראשו תחלה, ואח"כ גופו, שלא תהא עליו כמשאוי". הרי שזוקפים גם את הגוף וגם את הראש.

המקור לכך הוא בדברי הגמרא (ברכות יב:) "ר' ששת כי כרע כרע כחזירא, וכי זקיף זקיף כחזירא" ופרש"י "כחזירא - שבט ביד אדם, וחובטו כלפי מטה בבת אחת. זקיף כחזירא - בנחת, ראשו תחלה ואחר כך גופו, שלא תראה כריעתו עליו כמשוי. כחזירא - כנחש הזה, כשהוא זוקף עצמו מגביה הראש תחלה ונזקף מעט מעט". ור' האי גאון (מובא בטור) פירש ש"כחזירא" היינו כמו מין מסויים של קוף שראשו כפוף (וא"כ זה כמו מה שהבאנו קודם בשמו על כך שצריך לכפוף את הראש). ולא כתוב כיצד פירש את "כחזירא".

[היה אפשר לומר שלפי רש"י אין צריך לכרוע את הראש, ולפי ר' האי אי"צ לכרוע במהירות, אך הש"ע חיבר בין הפירושים. או שהוא סבר שהם לא חולקים לדינא אלא רק בפירוש הגמרא].

ב.

וכתב המגן אברהם בשם השל"ה עפ"י הזוהר פרשת עקב "כשיאמר ברוך יכרע בברכיו וכשיאמר אתה ישחה עד שיתפקקו החוליות". וז"ל השל"ה (ענייני תפלה ד"ה אלו ברכות) "שאומר ברוך יעשה כריעה בברכיו וכשאומר אתה ישתחוה בראשו עד שיתפקקו וכו'", וז"ל הזוהר שם (ח"ג רעא:) "ברוך דצלולתא, בר נש כורע ביה בברכו, וגחין רישא באתה". וכ"כ האליה רבה (ס"ק ה') בשם פסקי התוס', וכ"כ היעב"ץ (בסידור בית יעקב קודם שמו"ע אות ב') "בברוך יכרע ברכיו מעט

(א). לא מצאתי כעת מקומו. ונראה שכוונתו לספר שונה מפסקי התוס' שלפנינו. וכמו שכתב בשערי תשובה על או"ח סימן קע (אות ד') "ואמנם מה שכתב האליה רבה מפסקי תוספות נראה שכוונתו לספר אחד שכן שמו שהיה בידי האליה רבה,

ובאתה ישתחוה במהירות בפ"א עד שיתפקקו וכו' וגם ראשו יכוף וכו'". והביא דין זה שו"ע הרב (סעיף ו'), והמשנ"ב (ס"ק יב).

ג.

והנה כתב האר"י הקדוש בשער הכוונות (דרושי העמידה ב') "במלת ברוך צריך אתה לכרוע כריעה אחת, ואל תכרע עתה רק גופך בלבד, ובמלת אתה תכרע פעם שניה, ואז תכרע את ראשך, וז"ש בתיקונים דבעי למכרע ואו לגבי הא יוד לגבי הא, פי' כי ואו הוא גופא ויוד הוא רישא; ובמלת הוי' תזקוף שני זקיפות, בתחל' תזקוף גופך לבד, וזהו ענין הא תתא' לגבי ואו, ואח"כ תזקיף הב' הוא שתזקוף ראשך וזהו ענין הא עלאה לגבי יוד". וכע"ז בפרי עץ חיים שער העמידה פרק ז'. וכן במשנת חסידים (מסכת האצילות דערבית, פרק ב').

ועפ"ז כתב הבאר היטב (ס"ק ה) "כשיאמר ברוך יכרע בברכיו וכשיאמר אתה ישחה עד שיתפקקו החוליות. מ"א בשם הזוהר ושל"ה. ובס' משנת חסידים כתב בשם האר"י ז"ל כשאומר ברוך יכרע גופו וכשאומר אתה יכרע ראשו ע"ש וכ"כ בכוונת האר"י ז"ל בברוך יכרע גופו ובאתה יכרע ראשו ע"ש". ונראה שהבין שיש כאן מחלוקת בין האר"י לבין השל"ה. שלפי השל"ה במילת "ברוך" צריך לכרוע בברכיו ובמילת "אתה" צריך לשחות, ואילו לפי האר"י ז"ל במילת "ברוך" יכרע גופו ובמילת "אתה" יכרע ראשו.

ד.

אמנם הבנה זו שלפי האר"י אי"צ לכרוע בברכיים במילת "ברוך" מאוד קשה, שהרי בזוהר מפורש שצריך לכרוע בברכיים, כמו שציטטנו לעיל "כורע ביה בברכיו", וכמו שכתב השל"ה. ויותר קשה שהחיד"א (מחזיק ברכה קיג, ב; וכן עבוה"ק קשר גודל יג, ב) מציין שהמקור לדברי האר"י הללו הם מהזוהר פרשת עקב, שהוא ממש אותו זוהר שציטטנו.²

את הקשיים האלו היה אפשר לתרץ עפ"מש"כ האר"י קצת לפני הקטע שציטטנו לעיל (בשער הכוונות שם, וכ"ה בפע"ח שם פרק ו') "גופא גחין לגבי ברכיין, סוד ו' לגבי ה', ורישא גחין לגבי גופא, יוד לגבי הא, וזקיף ברכיין לגבי גופא, סוד הא לגבי ואו, וגופא לגבי רישא, סוד הא לגבי יוד". דהיינו שמה שכתוב בזוהר "כורע ביה בברכיו" הכוונה האי ש"גופא גחין לגבי ברכיין", ויש שרצו להסביר שהכוונה היא לכופף את הגוף עד שהראש יהיה מול הברכיים [והוא כמש"כ

כמבואר לעיין שבכמה מקומות מביא מפסקי התוספות שאין הכוונה על פסקי התוספות שלנו, עיי"ש", וכן בשם הגדולים (מערכת ספרים אות הפ' ס"ק קכא) דמוכח שהם לרב אחרון, אך לא ידעם ולא ראם עד הנה.

ב). וכמו"כ קשה, שבפירושו דמשק אליעזר על הזוהר פרשת עקב שם במילים "כורע ביה בברכיו" פירש (כרך ז' דף מו). "כריעת כל הגוף". וכן קשה בדברי היסוד ושו"ש העבודה שכתב (שער הקרבן פרק ג') "אח"כ יכרע בברכיו לבד, ויאמר ברוך, ואח"כ ישתחוה בראשו עד שיתפקקו כל החוליות שבשדרה ואומר אתה, האר"ז, וכן מבואר בזוה"ק פרשת עקב...".

הרמ"ק בסידור תפלה למשה (צג): "ובסוד הכריעה הוא ההמשכה שנותן ראשו אל כנגד ברכיו, דהיינו להמשיך מלמעלה מהראש למטה". וכ"כ בשבולי הלקט סימן כב "בתשובות הגאונים ז"ל מצאתי כשאדם כורע במודים צריך לו לכרוע עד ברכיו לפי שהילד בעודו במעי אמו ראשו מונח בין שתי ירכיו והמילה שלו בתוך פיו ובעבור זה צריך לשוח עד ברכיו". אך מלבד שקשה להעמיד הסבר זה על לשון הזוהר^ג, גם בדברי האר"י קשה לומר זאת, שהרי לגבי הזקיפה כתב "זקיף ברכיין לגבי גופא", ולשון זו אין לה פשר לפי הסבר זה (ובהסברנו לקמן נבאר לשון זאת בעז"ה).

וראיתי מי שכתב (הערות קרית ספר על פתח הדביר על שו"ע כאן) "דסברי דמ"ש בזהר 'בר נש כורע ביה בברכוי, וגחין רישא באתה' אינו ר"ל 'בברכיים', אלא ר"ל 'בברכה' והיינו כשאומר 'ברוך'. וכיו"ב בזהר ויחי רכת. 'דנפקי מיניה ברכאן לבתר דאיהו אתקיים בברכוי' עיי"ש. ועל משקל מה שסיים 'וגחין רישא באתה'". אמנם פירוש זה הוא קשה, שהרי לשון הזוהר הוא "ברוך דצלותא, בר נש ככורע ביה בברכוי", וא"כ הזוהר כבר דיבר על כך שמדובר כאן במילה ברוך, אך אפשר להסביר קצת שונה, שהכוונה היא "בברכתו". ומ"מ גם אם אפשר לפרש כך בזהר, בודאי שאי אפשר לפרש כך באר"י (שכתב "גחין לגבי ברכיין", "זקיף ברכיין").

ועוד יש להקשות, שהרי באופן פשוט כריעה היא צריכה להיות בברכיים, כמבואר בברייתא בברכות (לד): ועוד, וכן פסק הרמב"ם (תפלה ה, יג), וכן נראה בפוסקים ומאמרי חז"ל רבים. ויש שתוצו קושיא זו שהכריעה האמורה שם היא דווקא בכריעה על הארץ ולא על כריעה כגון זו, אך לכאורה אע"פ שהכריעה שאנחנו עושים בתפלה אינה על הארץ ממש, מ"מ כיוון שזה נקרא "כריעה" מסתבר שזה קרוב לכריעה שעושים ממש על הארץ, שגם אם זה לא כריעה גמורה הרי זה כן כריעה במקצת^ד.

והאריך להקשות בזה בשו"ת דברי יציב סימן סג, וכתב שאכן צריך לומר שאין כאן מחלוקת^ה. ובהסבר הדבר תחילה רצה לומר שגם במקורות שהזכירו רק לכרוע בגוף התכוונו לומר גם בברכיים, אך שוב התקשה בזה כיצד לא הזכירו פרט חשוב זה שצריך לכרוע גם בברכיים, ומסקנתו היא שבמקורות שזכרו הברכיים אין הכוונה לארכובה אלא "היינו במתניו בחלק העליון של הברך, שזה תנועה אחת עם כריעת הגוף". ויש שרצו להסביר באופן אחר, שבמקורות שזכרו הברכיים הכוונה היא "כורע גופו על ברכיו, ולא שיכרע בברכיו ממש" (כ"כ

ג). ובלאו הכי הסבר זה קשה לפי ההלכה, שנפסק בשו"ע (שם סעיף ה) "ולא ישחה כל כך עד שיהיה פיו כנגד חגור של מכנסים" (ומקורו בהגהות אשר"י ברכות פרק ד' סימן כא). אמנם אפשר לומר שהרמ"ק ושבולי הלקט והגאונים הנ"ל לא סברו בזה כהגהות אשר"י, אך גם החיד"א הביא דין זה להלכה (ברכ"י אר"ח קכא; קשר גודל יג, ד. אמנם הגירסא הפשוטה שם היא "על ברכיו", אך העירו שנראה שצריך לגרוס שם "עד ברכיו") וקשה לומר שהוא חולק בזה על השו"ע (אמנם אפשר לומר בדוחק שאע"פ שהוא הביא את שבה"ל הוא לא פוסק כמוהו, עפש"כ בשו"ת חיים שאל ריש סימן ח). אבל אם נסביר שצריך לכרוע על הברכיים, אז יתכן גם לפי ההלכה שהראש יגיע למול הברכיים.

ד. ובדומה למה שכתב בשו"ת תורה לשמה (סימן מח) לגבי המנהג להרכין הראש וקצת מן הגוף בעת אמירת "ואנחנו כורעים ומשתחוים" בעלינו לשבח "הגם שהשתחויה היא בפישוט ידים ורגלים עכ"ז הרכנת הגוף והראש היא בכלל השתחויה כי היא באמת השתחויה במקצת והשתחויה במקצת חשיבה השתחויה".

ה. וכן בלקוטי מהרי"ח (ח"א, סדר תפלת שמו"ע) כתב שיכרע בברכיו ואח"כ הביא את דברי האר"י וכתב "ואפשר דהיא היא".

בספר טיב ההלכה סימן ו' ועוד). והנה גם אם נדחוק כשני התירוצים האלו, מ"מ יקשה לשון האר"י "זקיף ברכיין לגבי גופא".



ה.

ולכאורה אפשר ליישב את המקורות באופן פשוט יותר ולומר שמשמעות המילה "כריעה" היא לא כמו התקפלות אלא כמו הורדה וכיפוף (והיא ההיפך המילה "זקיפה", שמובאת כפעולה שעושים אחר הכריעה), וכמו "להכריע את כף המאזניים" שהכוונה לגרום לכף לרדת למטה. ולפי"ז מה שכתב האר"י לכרוע את הגוף הכוונה היא להוריד את הגוף, וזה יכול להיעשות על ידי כיפוף הברכיים, ומש"כ לכרוע את הראש זה נעשה על ידי כיפוף הגוף קדימה, שעל ידי כך הראש יורד לכיוון מטה. ולפי"ז אין כאן מחלוקת והכל עולה בקנה אחד. ובזה יובנו דברי האר"י במה שכתב "גחין גופא לגבי ברכיין" שהכוונה להוריד את הגוף כלפי מטה אל מקום הברכיים ובכך לכופף את הברכיים, ומש"כ "זקיף ברכיין לגבי גופא" הכוונה להחזיר את הברכיים למקומם ובכך להעלות את הגוף בחזרה כלפי מעלה (שהמילה "לגבי" מתפרשת בהרבה מקומות בוזה כמו "אל מקום", לדוגמא: "כל הנחלים הולכים אל הים והים איננו מלא וגו' אזלי לגבי ימא וימא נטיל לון").¹

ובזה יתיישב מה שקשה עוד בדברי השל"ה, שעל אף שבזוהר כתוב רק שב"אתה" יכרע ראשו, כתב השל"ה שישחה עד שיתפקקו כל החוליות, שלכאורה לא מובן כיצד למד תוספת זאת מהזוהר. ועוד קשה שכשהמגן אברהם הביא את דברי השל"ה הוא כלל לא הזכיר ראשו, אע"פ שבזוהר הוזכר רק ראשו וכלל לא הוזכרה פקיקת החוליות. ולדברינו מובן, שמש"כ בזוהר כריעת הראש הכוונה היא בעצם לשחיית הגוף עד שיתפקקו כל החוליות שבשדרה.



ו.

עפי"ז אפשר לבאר עניין נוסף. בשו"ע כתב שקודם צריך לזקוף את הראש ואח"כ את הגוף, ומקורו בפירוש רש"י שהבאנו בתחילת הדברים, שכתוב בגמרא "ר' ששת כי כרע כרע כחזרא, וכי זקיף זקיף כחויא" ופרש"י "כחזרא - שבט ביד אדם, וחובטו כלפי מטה בבת אחת. זקיף כחויא. בנחת, ראשו תחלה ואחר כך גופו... כנחש הזה, כשהוא זוקף עצמו מגביה הראש תחלה ונזקף מעט מעט". אך באר"י כתוב להיפך, שבהתחלה יש לזקוף את הגוף ורק אח"כ את הראש.

יש שרצו לומר שבאמת האר"י חולק על השו"ע ומסביר את הגמרא אחרת מרש"י. ונאמרו בכך שני דרכים: דרך אחת היא לומר שמסבירים את דברי הגמרא "כחזרא" או "כחויא" לא

(1). כך נראה שהבין בפשיטות פתח הדביר (הבאנו לשונו לקמן בהערה ח') שכריעת הגוף שהאר"י מדבר עליה נעשית ע"י כפיפת הברכיים. וראיתי כמה ממחברי זמנינו שהביאו דבריו וכתבו שמכיוון שדבריו לא הוזכרו בפוסקים כנראה שלא הסכימו איתו. אך יש לדחות דבריהם, שהרי כל הדיון הזה בדעת האר"י לא נזכר כלל בפוסקים, ואפשר שלכולם היה פשוט דבר זה, כמו שלפתח הדביר נראה שהיה פשוט.

על השלבים של הכריעה והזקיפה אלא על המהירות, שהכריעה צריכה להיעשות במהירות והזקיפה צריכה להיות לאט (ואולי הבין כמו שכתבנו בתחילת הדברים שאפשר שר' האי גאון חולק בזה על רש"י). ודרך שניה היא שהוא מסביר הפוך מרש"י, שהנחש קודם זוקף גופו ואח"כ זוקף ראשו.^ז ובספר נזירות שמשון (או"ח קיג, ה. נדפס בסוף השו"ע) כתב "ראשו תחילה, כן פירש"י בגמ' זקיף כחויא, אבל בכוונת אר"י כתב איפכא, שיזקף גופו תחלה ואח"כ הראש, וכן יש לפרש גם הגמ', לכן הנכון לשמוע לקבלתו ע"פ הסוד".

אך עפ"י מה שהסברנו בדברי האר"י שכשאמר לכרוע את הגוף כוונתו להורדת הגוף כלפי מטה ע"י קיפול הברכיים, וכשאמר לכרוע את הראש כוונתו להורדת הראש ע"י שחיית הגוף קדימה, א"כ כשהוא אומר "תזקוף גופך" הכוונה להרים את הגוף כלפי מעלה ע"י החזרת הברכיים למקומם (וכמו שהבאנו קודם מלשון האר"י "זקיף ברכיין לגבי גופא") וכשהוא אומר "תזקוף ראשך" הכוונה להחזרת הראש למקומו שנעשית על ידי זקיפת הגוף. ולפי זה לא קשה כלל, משום שאפשר לומר שכשהאר"י חידש (עפ"י הוזהר) שיש שתי זקיפות, הוא לא התכוון לשני השלבים של הזקיפה המבוארים ברש"י ובשו"ע, אלא התכוון לזקיפה נוספת שלא מבוארת בפוסקים. ויוצא לפי"ז שמש"כ בשו"ע בסעיף ו' "ראשו תחילה ואח"כ גופו" הכוונה היא קודם להזיז את הראש בלבד (ולא ביחד עם שאר הגוף כמו שהסברנו באר"י) ואח"כ את הגוף עצמו לזקוף בחזרה למקומו (ולא הכוונה על ידי קיפול הברכיים כמו שהסברנו באר"י). כלומר מאחר שבכריעה היה צריך לכופף את הראש יחד עם הגוף כמש"כ בסעיף ד' "ולא יכרע באמצע מתניו וראשו ישאר זקוף, אלא גם ראשו יכוף כאגמון" לכן כעת כשגם ראשו מכופף וגם גופו מכופף אומר השו"ע כאן בסעיף ו' שכשזוקף אזי יזקוף קודם את ראשו ואח"כ גופו. ושני השלבים האלה המבוארים בשו"ע נכללים בזקיפה השניה שדיבר עליה האר"י באומרו "תזקוף ראשך", שהוא אחרי השלב של זקיפת הברכיים שבלשון האר"י הוא "תזקוף גופך".

ז. בספר אמרי נועם (מהגר"א, על מסכת ברכות דף יב: שם) כתב "כד זקיף כחויא, האריזו"ל כתב שתחלה יזקוף גופו לבד ואח"כ יגביה ראשו. והנה, הנחש רישא כפוף לעפרא, כמש"כ בווהר (במדבר קיט: ועוד) וזה שאמר כד זקיף זקיף כחויא, ר"ל שיהיה עדיין ראשו כפוף כנחש, אף שזוקף את עצמו בתפילתו, ודלא כפירש רש"י. שהרי לא ראינו מעולם שהנחש יהיה מגביה את ראשו תחילה" [לגבי מש"כ "שלא ראינו מעולם" עיין במש"כ בזה בספר 'כרע רבץ' בעמוד קטז]. וכמו"כ בסדור הגר"א (כתב ראש אות לו) כתב "הכריעות בשמ"ע כדרז"ל לזקוף כחויא, דהינו שיזקוף גופו, אבל ראשו יהיה תמיד כפוף למטה, כמ"ש (ישעיה נח, ה) הלכוף כאגמון ראשו, וכן דרך הנחש שראשו מעיך בעפרא".

ח. ונראה שלזה כיוון פתח הדביר על השו"ע כאן שהתקשה כמו שהקשינו, שלכאורה יש סתירה בין דברי האר"י שזקיפת הגוף קודמת לבין דברי רש"י והשו"ע שזקיפת ראשו קודמת, ותמה מדוע הפוסקים לא הזכירו סתירה זו. וכתב "ועלה על דעת, דעת הדיוט, לשים שלום ביניהם. דמה שכתב רבינו האריזו"ל יזקוף גופו, הכוונה דבעודו כרוע הגוף והראש, יגביה גופו קצת ועל ידי הגבהה זו יזקפו הברכיים מכריעתן שכרע ב'ברוך', באופן שישארו הגוף והראש כפופים מעט, ואח"כ יזקוף ראשו ושוב יזקוף הגוף ביושר. ואין כוונת רבינו האריזו"ל שבזקיפה ראשונה יזקוף גופו לגמרי, והפוסקים ז"ל לא דברו בהגבהת הגוף שעשה בתחילה באופן דהא והא איתא וכו'".

אלא שבהמשך דבריו כתב "מיהו הרואה יראה דאין דברינו זה מספיק להשוות הדעות, מאחר שהפוסקים ז"ל פירשו להדיא זקיף כחויא ראשו תחילה, והרי דמיון זקיפת הנחש ממאן בזה, שהרי הנחש אינו מתחיל לזקוף הגוף תחילה, רק טרם כל מגביה ראשו ושוב יזקוף הגוף מעט מעט". אמנם לפי מה שביארנו יש לומר שדברי הגמרא "כחויא" הם רק על הזקיפה השניה ולא על הגבהת הגוף שלפניה, ובלאו הכי צריך לומר כן לגבי "כרע כחויא" וכמו שנבאר באות ז'.

ולפי"ז יש להעיר על מנהג רבים שמחזירים את הברכיים למקומם קודם שחיית הראש והגוף, שלפי האר"י צריך לעשות זאת אחר שחיית הראש והגוף, במילת "אתה".



ז.

ועפ"י זה יובן מה שלפי הזוהר גם הכריעה וגם הזקיפה צריכות להיות בשני שלבים שונים, בעוד שרש"י כתב שהכריעה צריכה להיות בבת אחת (כחיוורא) ורק הזקיפה צריכה להיות בשני שלבים (כחיויא). וקשה לומר שבאמת הפירוש של רש"י לא מסתדר בזה עם הזוהר, משום שפרט זה שהכריעה צריכה להיעשות בשני שלבים הביאו המג"א על השו"ע מבלי לציין שזה נגד השו"ע, וקשה לומר שהוא סבר שיש כאן מחלוקת. אמנם אפשר שלזה כיוון השו"ע הרב, שאחר שהביא את דברי השו"ע שהכריעה צריכה להיות בפעם אחת והזקיפה בשני שלבים הוסיף "וע"פ הסוד כשאומר ברוך יכרע בברכיו, באתה ישתחוה...". דהיינו שעפ"י הסוד צריך לעשות שונה מעפ"י הנגלה. אך לא מוכרח לפרש כן בדבריו, שאפשר שמש"כ "ע"פ הסוד" הכוונה שעפ"י הסוד נוסף עוד פרט שלא נזכר בנגלה, אך לא שיש סתירה בין הסוד לבין הנגלה. ועכ"פ בדברי החיד"א (קשר גודל סימן יג) נראה שסבר שאין כאן סתירה, שהביא גם את דברי השו"ע שצריך לשחות במהירות בבת אחת, וגם את דברי האר"י שבכרוך יכרע גופו ובאתה ראשו^ט.

ולפי מה שאמרנו ניחא, שהשחיה עליה מדבר השו"ע שצריכה להיות בבת אחת היא הכריעה השניה המבוארת באר"י, ויהא באמת צריכה להיות בבת אחת, ולא מדובר כאן על שתי הכריעות ביחד.



ח.

ויש להעיר שלגבי הכריעה במודים כתב האר"י שם "אבל בתחלת ברכת הודאה אין בה רק כריעה א' וזקיפה א', כי בכולם גופא גחין לגבי ברכיין סוד ו' לגבי ה', ורישא גחין לגבי גופא יוד לגבי הא, וזקיף ברכיין לגבי גופא סוד הא לגבי ואו, וגופא לגבי רישא סוד הא לגבי יוד; ואמנם בתחלת ברכת הודאה לא יש שם ברוך ולא הש"ס, נמצא שבכריעה זו היא בסוד ואו לגבי הא, והזקיפה הא לגבי ואו בלבד. ולפיכך צריכים אנו לחזור ולעשות כריעה שנית וזקיפה שניה במודים דרבנן להוריד יוד לגבי הא ולזקוף הא לגבי יוד".

ויש שהבינו מדבריו שהוא רוצה לומר שבמודים יעשה רק כריעת הגוף ללא כריעת הראש, ולפי דברינו זה יוצא קצת תמוה, שהרי במיוחד לגבי הכריעה במודים חז"ל אמרו שמי שלא

ט). ואפשר שהבין שמש"כ בשו"ע "בבת אחת" אין הכוונה לפעולה אחת אלא הכוונה היא ששתי הפעולות תהיינה מיד אחת השניה. וכך גם נראה מזה שבסידור רש"י (סימן לב) מבואר שצריך לכרוע קודם את הראש ואח"כ את שאר הגוף, שבאופן פשוט זה סותר למה שפירש בגמרא, אא"כ נסביר שמש"כ רש"י בגמרא "בבת אחת" כוונתו ששתי הכפיפות צריכות להיעשות מיד אחת השניה.

כורע נעשית שדרתו נחש, ומשמע שהכריעה במודים קשורה לשדרה. ולפי דברינו שכריעת הגוף הכוונה הכפיפה בברכיים יוצא שבמודים אי"צ כלל לשחות בשדרה, ודווקא את כריעת הברכיים שקשורה למילת "ברוך" (כפי שמבואר בזהר שם) כן עושים במודים.

אמנם נראה שאין להוכיח כן בדברי האר"י, שהרי לא כתב במפורש שכורעים רק את הגוף ולא את הראש, אלא רק כתב שיש רק כריעה אחת כאן והיא כריעה של ההא לגבי הוא. ואפשר שכוונתו שבמקום לחלק את הכריעה לשני שלבים כמו שהוא אמר לעשות ב"ברוך" וב"אתה", כאן יש לעשות את הכל בכריעה אחת, ובתפלת לחש לכוון את החלק הראשון ובמודים דרבנן את החלק האחרון^י.



ט.

להעיר שמנהג הרבה מהמקובלים הספרדים לכרוע את הגוף ללא הברכיים, אך כבר כתב בספר ארחות בציון (ב, פרק ז', כג) שזה לא כ"כ מסתדר בדברי האר"י אלא שכך נהגו "והכי חזינן לרבנן קשישאי רבני ומקובלי ישיבת "פורת יוסף" בירושלים עיר קדשנו, כולם כאחד כורעים ראש וגוף בלבד ולא בברכיים". ומאידך שמעתי שהרב מרדכי אליהו כן היה נוהג לקפל את ברכיו בשעת הכריעה.



י. וכן נראה במהרש"ל, שבספרו עמודי שלמה (על סמ"ג מ"ע יט) כתב "כורע בברוך כו' לפי שהוא לשון ברך לך תכרע". ויותר קשה מכך שדייק מזה האליה רבה בסימן קיג, שבמודים (שאין "ברוך") אי"צ כלל כריעת הברכיים.

יא. אמנם בספר חסידים כן כתב שבמודים יש רק כריעת הגוף, אך גם שם אפשר להסביר שהוא לא בא לכתוב מה לעשות אלא רק מה לכוון, ואפשר להסתכל על כיפוף השדרה ככריעת הגוף.

אוצר יורה דעה

גדר דין נ"ט בר נ"ט, הדין לכתחילה, וכאשר עשה במזיד ♦ חשש ריבית בין
אב לבנו במתנות לבר מצוה

הרב אריה אידנסון

גדר דין נ"ט בר נ"ט, הדין לכתחילה, וכאשר עשה במזיד*

ב' יסודות חשובים בין נ"ט בר נ"ט שנלמדים מהרשב"א

מדברי הרשב"א (הובאו במאמר הקודם) שכתב שנעשה גיעול הוא כמו נ"ט בר נ"ט, שיסודם א', והוא, ששם איסור חדש לא חל על טעם קלוש, מתבארים ב' דברים חשובים בדין נ"ט בר נ"ט.

א. שגדר נ"ט בר נ"ט אינו משום שחסר בשיעור טעם של האיסור, ומשום שזה טעם קלוש ופגום, ולכן אינו בכלל דין טעם כעיקר. אלא הוא דין בחלות איסורים, שלהחיל שם חדש של איסור על חפץ, צריך שהחפצא של האיסור יהיה שלם וחשוב. וכל שהוא קלוש וחלש לא חל עליו שם חדש של איסור. ויש נפק"מ טובא בחילוק הגדרות אלו, כפי שיתבאר.

ב. שנ"ט בר נ"ט מותר לכתחילה. שהרי הרשב"א השווה נעשה גיעול לנ"ט בר נ"ט, ובדין נעשה גיעול מפורש שמותר לכתחילה. ויתכן שדין א' תלוי בדין השני, שכל שאין ההיתר משום טעם קלוש, אי"צ לדין ביטול להתירו, אלא לא חל שם איסור על הדבר. וא"כ למה יהיה אסור לכתחילה? וצ"ע לדין, שאוסרים נ"ט בר נ"ט לכתחילה, אם ה"ה שיש לאסור את נעשה גיעול לכתחילה משו"ה. וחיפשתי בספרים ולא מצאתי מי שידבר ע"ז מלבד בספר לבושי עוז להג"ר עזריאל אויעבאך, שכתב שלדין ודאי נעשה גיעול אסור לכתחילה כמו נ"ט בר נ"ט. וצ"ע, שא"כ תהיה הוכחה מהרשב"א וסיעתו שלא ס"ל לאיסור לכתחילה, וזה נפק"מ בהכרעת הדין בנ"ט בר נ"ט, וכמה צריך להחמיר אותו, וכפי שיתבאר.



פרק א' - מחלוקת הרשב"א וסיעתו נגד הרא"ש וסמ"ק וסיעתם בגדר

נ"ט בר נ"ט

ונראה שיש מחלוקת יסודית בין הרשב"א הנ"ל לרא"ש וסמ"ק בגדר היתר נ"ט בר נ"ט. ונקדים את שיטת הסמ"ק כדי שתובן יותר עפ"י שיטת הרשב"א.

* המשך המאמר "בירור סוגיית נעשה גיעול לחבירו והנפק"מ למעשה - חלק א" שהתפרסם בגיליון ע"ג.

(א). ויש טעם נוסף, לשיטת הרשב"א שדרכו בשפע מותר לכתחילה פשיטא שמותר שתמיד יהיה מותר בדיעבד, שהרי מתיר גם כלי בלוע מטעם גמור, כל שבדרך כלל ישתמש באופן שיש שיעור ביטול ולא יאסר האוכל. כ"ש כאן שהטעם מעיקרו אין בו כדי לאסור תבשיל שיתבשל בכלי וייתבאר בהמשך.

(ב). ועיין בב"ח יו"ד סימן צ"ד ג', וכן בתשובה שלו בשו"ת גאונים בתרא סימן ל"ח, שמה שלדין לא פוסקים את דברי רבינו פרץ להצריך על ב' תחיבות של כף ב' פעמים ס', משום שבעצם יש שאת שיטת הרשב"א שנעשה גיעול. ואף שלא עושים כן לכתחילה, מ"מ בדיעבד ראוי לסמוך על הרשב"א, ואם אוסרים בדיעבד בודאי אי"צ ב' פעמים ס'. וצ"ב למה לכתחילה לא פסקו את הרשב"א, וי"ל משום ספיקות. אך להנ"ל י"ל משום נ"ט בר נ"ט לכתחילה שאסור לדין.

א. שיטת הסמ"ק וסיעתו שחסר בשיעור הטעם. האריכו הפוסקים ביו"ד צ"ד, עיין ב"י, ובש"ך ס"ק כ"ב ובפרמ"ג שם באריכות, ששיטת הסמ"ק ואו"ח, שיסוד דין נ"ט בר נ"ט הוא שחסר בחזוק הטעם שצריך כדי שיהיה דין טעם כעיקר. וחולשה זו הוא דבר שאפשר להבחין בו בטעימה. ועיין תשובות ופסקים לר"י הזקן סימן כ"ז שכתב "אנן סהדי דליכא טעם בדגים", וכע"ז בריטב"א בסוגיא. ומה שקבעו כלל שנ"ט בר נ"ט מותר, ולא אמרו לבדוק בטעימה, י"א שאמרו סתמא דמילתא אבל אם טועם טעם ברור באמת אסור, ואי"ז העיקר להלכה כמ"ש בהערה כאן. וי"א שטעימה עוזרת רק כאשר השאלה אם יש טעם או לא, אבל הכא יש טעם אלא שהוא גרוע וקלוש, זה דבר שאי אפשר לקבוע ע"פ טעימה. וכעין זה מצאנו לענין יין כפי שהבאנו בהערה.

ולשיטה זו מסברא אין חילוק בין נ"ט בר נ"ט דאיסור או דהיתר, שהרי אין כדי טעם לאסור. ואכן מצאנו מי שהתירו גם דאיסורא (רש"י דף קי"א ע"ב ד"ה קערה, והרוקח הלכות מליחה סימן תי"ג בשם אביו, וכן תשובת רבי משה ב"ר חיסדאי בתשובת מהר"ם וחבירו סימן ק"ה, הזכירו היתר נ"ט בר נ"ט במקרה של איסורא).

אך הרבה ראשונים אסרו נ"ט בר נ"ט דאיסורא, וביארו את טעם הדבר משום חענ"נ. דהיינו, הטעם הראשון אסר את הטעם השני, וא"כ הרי הטעם השני הוא טעם גמור, ורק הטעם הראשון הוא קלוש. אך התקשו הפוסקים הנ"ל לדין שקיי"ל שלא אמרינן חענ"נ בשאר איסורים, א"כ מ"ט יאסר נ"ט בר נ"ט דאיסורא. ועיין לשון ר"י הזקן שהובא בתוס' ר"י מפאריז ע"ז דף ע"ו ע"א, שבאמת תלה את הדין של נ"ט בר נ"ט באיסורא, באם אומרים חענ"נ בשאר

ג). עיין בגמ' קי"א ע"ב שהמקור לשיטת רב לאסור נ"ט בר נ"ט משום שהוא אמר שאפשר לטעום את זה.

ד). עיין ריש צ"ה שהפר"ח כתב את האיסור רק בטועם טעם איסור, ובלא"ה מותר כמו בכל קפילא. וכנפי יונה כתב שאם טועם אסור, ורק אמרו סתמא אי"צ לבדוק. וכך דעת היש"ש חולין פ"ח סימן ס"א. ובעיטור שער א הכשר בשר מפורש כפר"ח, על דין דגים שעלו "וכגון שטועמן ויש בהם טעם בשר וכו' אע"פ שיש בהן טעם בשר מותר לאוכלן בכותח דנ"ט בר נ"ט הוא לפי שלא קיבלו טעם מגוף האיסור אלא מהקערה שקבלה טעם מן הבשר וכו'". אך נראה שאינו משום טעם קלוש, אלא מפני שאי אפשר להבחין. אלא שאין דין טעם כעיקר בכוח שני ואכמ"ל. ועיין תשובות מהר"ם מרוטנבורג וחבירו סימן קד, תשובה של רבי משה ב"ר חיסדאי "ומה שאמרת נותן טעם בנ"ט למה מותר, אם כפרש"י דטעם כעיקר דרבנ' ליכא למיבעי מיד, דכיון דטעם גופי' מדרבנ', כולי האי לא אחמור לאסור אפי' בר נ"ט. ואפי' לר"ת דמפ' טעם כעיקר דאוריית', איכא למימר דבר נ"ט כוחו וטעמו אול והוי לי' פגם בעלמ' ולא משכח מיד, ומילת' דתליא בסבר". וההסבר שלמ"ד טכ"ע דרבנן לא גזרו, אע"פ שיש טעם גמור. כן נראה בכמה ראשונים באהל מועד אורחות חיים וכן ר"י מלונגיל, ועיין ביד יהודה שדן בכ"ז.

ה). ונמצא דין כזה לגבי יין. עיין ב"ב צ"א ע"ב ובראשונים שם, שאע"פ שיש טעם ניכר ל"ח טעם יין שזה קיוהא בעלמא. ובתוס' חולין כ"ה ע"ב שיותר משיעור מזיגה אע"פ שטועם את היין נחשב קיהוא בעלמא ול"ח טעם. הרי אע"פ שטועמים ויודעים שהוא טעם יין נחשב טעם שאינו כעיקר הדבר. וה"נ צ"ל שנ"ט בר נ"ט נפגם כמו האופן של קיהוא, ולא שלא מרגישים אותו ואו שהוא טעם גרוע. ומ"מ קפילא אינו יכול להבחין אם טעם גמור או קיהוא.

ו). ברמב"ן גיטין ד"ט הביאו וכתב עליו "החכם הגדול" וכן במרדכי ובאו"ז ודרכי משה. ובערוגת הבושם מביאו הרבה פעמים

ז). עד שהב"י כתב שאין מי שחולק ע"ו.

ח). הפוסקים הנ"ל הביאו מקורות לכך.

ט). כ"כ בסמ"ק, ובספר איסור והיתר הארוך שער לד סימן ז, ואו"ח מאכ"א סימן ע"ו. וכפי שהובא בפוסקים הנ"ל.

איסורים. וכך מתבאר ברש"י, שאף שכפי שהבאנו בקי"א ע"א דן באיסורא נ"ט בר נ"ט, בקט"ז ע"ב כתב שבבשר בחלב ע"י חענ"נ אינו בר נ"ט. ועיין באור זרוע סימן (תשע"ו) שמביא תשובות רש"י שנ"ט בר נ"ט רק בהתירא ולא באיסורא משום חענ"נ, ולהנ"ל כ"ז בבשר בחלב ולא בשאר איסורים".

ב. שיטת הרשב"א שלא חסר בשיעור הטעם לטכ"ע, וזה דין בחלות איסורין שלא חלין על טעם קלוש. שיטת הרשב"א היא שזה דין בחלות איסורים, שאינם חלים על טעם קלוש. ובודאי שגם בנ"ט בר נ"ט יש שיעור טעם לדין טעם כעיקר. אך כיון שהדבר מותר, ובאים לקבוע לו דין חדש, לזה צריך שיהיה חפץ גמור של טעם ובל"ז לא חלים עליו דינים חדשים. ונ"ט בר נ"ט דאיסורא פשיטא שאסור ואין כלל נידון, שהרי האיסור כבר חל ול"ש טעם ההיתר. ואי"צ כלל לדינים של חענ"נ וכד' כפי שהוצרכו הסמ"ק וסיעתו. ובש"ך הנ"ל הביא את דברי הרשב"א ליישב את קושייתו הנ"ל, לדין שאין חענ"נ בשאר איסורים מ"ט אסור נ"ט בר נ"ט דאיסורא. ותירץ שלדברי הרשב"א יסוד הדין הוא שלא חל איסור על נ"ט בר נ"ט, אבל אם כבר נאסר יש טעם גמור. והפרמ"ג שם השיג עליו, שכ"ז שיטת הרשב"א ולא שיטת הסמ"ק וסיעתו. וזה כמ"ש שלשיטת הסמ"ק חסר בטכ"ע ולא רק דין בחלות איסורים. והפרמ"ג ר"ל שהוא דין דרבנן, וכשם שיש חענ"נ מדרבנן בשאר איסורים.

ועוד נפק"מ לענין חמץ לפני הפסח, האם נחשב נ"ט בר נ"ט דאיסורא או דהתירא, שאם האיסור הוא משום חענ"נ או גרדומים צריך שיחול דין האיסור ממש, ולפני פסח לא נחשב איסורא. משא"כ לרשב"א זה דין בחלות האיסור שצריך להיות על דבר שיש בו ממש. התבאר שחמץ לפני הפסח ג"כ נחשב איסורא. לא משום שחל האיסור, אלא משום ששמו עליו. וא"כ בפסח לא קובעים לו שם חדש, אלא אוסרים את הדבר הקיים. וזה יכול להיקבע גם על טעם קלוש, שאי"צ לתת שם חדש, אלא לאסור שם קיים". וכ"ז להגדרת הרשב"א, אבל אם זה ענין חענ"נ ל"ש כלל כמובן.



י. יש לדחות שרש"י בקי"א מדבר על טעם בלוע בכלים, ושםא בזה ל"ל חענ"נ. וצריך לעיין בסוגיא של בקדירה עצמה ובמה דבלע קדירה וצ"ע.

יא. איסור והיתר (מיוחס לרבינו ירוחם האשכנזי) סימן לד' "ואם הקדירה דאסור כגון של גוים אסורה כי המים נעשות ב"י שהמים נ"נ ונבלעו בקדירה ואין אומרים נ"ט בר נ"ט בדבר שנעשה נבילה כדפרש"י והטעם משום דאפשר לסוחטו אסור פי' אפי' היה יכול ליסחט כל האיסור הנבלע שלא ישאר טעם של איסור בחתיכה אפ"ה אסור דחל עליה שם איסור שעה וזה לא שייך בב"ח". ולמש"כ רש"י רק בב"ח אסור ולא בשאר איסורים.

יב. עיין גליון מהרש"א שהמג"א אור"ח תמ"ז ס"ק כ"ד שחמץ נחשב איסורא כיון שיש שם חמץ לפני פסח, והקשה שבסי' תנ"ב מגעילים כלים ונחשב נ"ט בר נ"ט מפני כמה טעמים. והקשה הרי נבילה לא מתירים כמה טעמים. וכתב שע"כ הרשב"א לא דין גמור קאמר 'ומ"מ צ"ל שזה שכ' בתמ"ז אינו מעיקר הדין שגם לאו דל"ת חמץ אינו חל על חמץ שנקלש בנ"ט בר נ"ט (ועין דאין יוה"כ חל על נבילה לולי כולל)" דהיינו, לא מהני שם חמץ, שמ"מ צריך שיחול האיסור כמו ביוה"כ שיש שאם אוכל ומ"מ אם אין חלות איסור לא נאסר. וזה כהנ"ל, שזה בגדרי חלות.

דעת הרא"ש כסמ"ק

וגם ברא"ש נראה כשיטת הסמ"ק, שכתב בפסחים פרק ב סימן ז בדין הכשר כלים "אבל אם אינן בני יומן מותר להגעילו אפילו אין במים ששים לבטל את הכלי. ואף על פי שטעם הפגום הנפלט ממנו חוזר ונבלע בתוכו והוא ליה כקודם הגעלה אין בו חשש דהוה כנותן טעם בר נותן טעם שנפלט מן הכלי למים וחוזר ונבלע בכלי וכולן היתר כיון שנפגם הטעם. וכן נמי אם היורה גדולה אינה בת יומא אינו צריך להכשירה מטעם שפירשתי". הרי שברא"ש מפורש טעם שאינו ב"י הוה נ"ט בר נ"ט דהתירא. ואם יסוד הדין נ"ט בר נ"ט הוא כרשב"א שאין איסור יכול לחול על דבר קלוש, אין לזה פשר, שלא בא דבר לחול, אלא כבר היה אסור, וכעת נפגם טעמו". אלא ע"כ לרא"ש נ"ט בר נ"ט עניינו טעם קלוש, שאין בו כדי איסור טכ"ע. וגם מוכח ברא"ש שהטעם שאסור נ"ט בר נ"ט דאיסורא לא משום חענ"ג, של"ש באינו ב"י שאין טעם שני שהוא טעם גמור. אלא צ"ל שהוא חומרא דרבנן לאסור גם טעם קלוש". וכך נראה מסו"ד, וכ"כ בשו"ת רבנו יוסף מסלוצק יורה דעה סימן צד ס"ק כ"ב "בפרמ"ג, שאלה, נ"ט בר נ"ט דאיסורא אי הוי דאורייתא או דרבנן וכו'. ועיין ברא"ש בפסחים פרק כל שעה סימן ז' שכתב אבל הכא אם יחזור ויבלע וכו' ונ"ט בר נ"ט הוא, משמע לכאורה דהוי דרבנן, דאל"כ מאי נ"מ" וזה כמ"ש. ובה תישוב שגם לדין של"ל חענ"ג בשאר איסורים מ"מ נ"ט בר נ"ט דאיסורא אסור. ועיין פרמ"ג יו"ד צ"ד, ש"ד ס"ק כ"ב, שכ"כ ומשום שמדרבנן יש חענ"ג גם בשאר איסורים.



פרק ב' - דין נ"ט בר נ"ט לכתחילה

בחולין דף קי"א ע"ב מבואר שדגים רותחים שהניחו אותם על כלי בשרי ב"י, מותר לאכול אח"כ עם חלב. שזה נ"ט בר נ"ט, טעם הבשר לכלי ומהכלי לדג ומהדג לחלב. ונחלקו הראשונים אם זה היתר לכתחילה או רק בדיעבד. ובגמ' לא התבאר להדיא דין זה. אלא האוסרים מדייקים

(יג). "ולא גזרין להגעיל בכלי שאין בת יומא אטו כלי שהיא בת יומא וכן להגעיל כלי שאין בן יומו אטו כלי שהוא בן יומו כי היכי דאסורין לבשל בכלי שאין בן יומו אטו כלי שהוא בן יומו. דהתם ראוי לגזור שאם יבשל בכלי בן יומו התבשיל אסור מן התורה. וגם בישול תבשיל שעושין בני הבית בקל יטעו אם נתיר לכתחילה לבשל בכלי שאין בן יומו כך יבשלו בכלי שהוא בן יומו. אבל הכא אם יחזור ויבלע מעט מן הנפלט דבר מועט הוא ונותן טעם בר נותן טעם הוא. וגם הבא להכשיר כלי אינו רגיל לטעות"

(יד). וכך כתב באגלי טל מלאכת דש, שנטל"פ ל"ח נ"ט בר נ"ט דהתירא משום שלא בא להחיל איסור חדש. ורק לסה"ת משום חענ"ג יש לדון התירא.

טו). ויתכן לפי"ז שבאיסורים קלים לא אסרו. ועפי"ז יתבאר דבר סתום בשו"ת מהרשד"ם יו"ד סימן מ"א, שדן אם יש איסור בליעת בבישול עכו"ם, ומביא שנחלקו בזה הראשונים. ורוצה לחלק שגם האוסרים אסרו טעם לתוך אוכל ולא לתוך כלי עיי"ש. ומסיק מ"מ ברחצו כלים שבלעו מבישול עכו"ם עם כלי היתר יש טעם נוסף להקל שגם ברחיצת כלים זה מחלוקת ראשונים כמבואר בטור סימן צ"ה. ופלא, הרי שם המתירים משום נ"ט בר נ"ט כמבואר בדבריהם להדיא. וכאן איירי באיסורא בלע לשיטות שאוסרות. וצ"ל שזה ע"ד שלא רצה לאסור בליעות כלים, וגם לאוסרים רק לאוכל ולא לכלי. אי"כ ס"ל שהוא איסור קל, וכפי שכתב שאין לו עיקר מהתורה, וא"כ אינו חמור כמו איסורא בלע. וכ"ז מובן אם זה חומרא בעלמא לאסור ולא אם זה מדינא של"ש ההיתר באסור מעיקרו.

טז). ונחלקו הראשונים אם רק "עליו" דהיינו הניחו אותם על הכלי, או גם בנתבשלו, ואם יש חילוק בין נתבשלו לנצל.

מזה שהגמ' מדברת על דגים שעלו, אם מותר לאוכלם, ולא אם מותר להעלות. משמע שרק בדיעבד שהעלה מותר. ואם זה הדיוק, הרי די בזה שאין ראוי להעלות, ולכן הגמ' לא נקטה דבר זה, ואי"צ שיהיה איסור גמור, וכפי שיתבאר לקמן בדברי הגהות סמ"ק. והמתירים לא דייקו דיוק זה. ויתכן לומר שלשיטתם הגמ' מדברת על המעשה שעליו השאלה אם מותר לאכול בחלב, ולא על המעשה הראשון שוודאי אין בו איסור."



שיטות האוסרים

בהגהות ר"פ על הסמ"ק מצוה קצ"ח אות ג' כתב "וגם נראה דנ"ט בנ"ט גופיה דשרי היינו דוקא דיעבד אבל לכתחלה אסור לגרום, מדקאמר דגים שעלו בקערה מותר לאכלם בכותח משמע דוקא עלו דיעבד אבל לכתחלה אסור להעלות בקערה של בשר כדי לאכלם בכותח". ובתשובות מימוניות מאכ"א סימן ה' כתב כן בתוך דבריו "הו"ל כדגים שעלו בקערה דשרי בדיעבד". ובהגהות מימוניות דפוס קושטא הלכות מאכ"א פרק ט' סימן כ"ה, ובאורחות חיים הלכות איסורי מאכלות אות נו "ומה שאמרו ז"ל דנותן טעם בר נותן טעם מותר דוקא בדיעבד אבל לכתחלה אסור לו לעלות דגים רותחין בקדרה של בשר כדי לאכלן בכותח". ובאו"ה הארוך שער לד סימן א בשם המרדכי "ודוקא שעלו דמשמע דיעבד אבל להעלו' לכתחילה בקערה של בשר כדי לאוכלן בכותח אסור דאין אנו מתירין לגרום נ"ט בנ"ט לכתחיל' עכ"ל". והב"י הביא את דברי רבינו ירוחם (נט"ו אות כח קלו ע"ד) שג"כ אוסר לכתחילה, אבל ביד יהודה דחה שאין כונת רבינו ירוחם להחמיר משום נ"ט בר נ"ט לכתחילה, אלא משום שאירי בנתבשלו ולא בעלו, ובוזה יש שיטות ראשונים שאין היתר נ"ט בר נ"ט. וכך פסק הרמ"א להלכה שנ"ט בר נ"ט של נתבשלו אסור לכתחילה.



פרק ג' - שיטת המתירים

בשונה משיטות האוסרים שכתבו להדיא אסור לכתחילה, בשיטת המתירים יש רק הוכחות מתו"ד. והטעם לכך, שלשיטת המתירים בגמ' מפורש להיתר, ולא דייקו עלו משמע בדיעבד, ולכן לא כתבו דין שמותר לכתחילה. והאריכו בפוסקים להביא ראיות מראשונים שלא ס"ל לאיסור לכתחילה, עיין שו"ת תשב"ץ חלק ד (חוט המשולש) טור ג סימן לג לר"א אבן טאוה, שו"ת בית דוד יורה דעה סימן מ"ב ושו"ת מהרי"ף למהר"י פראג'י סימן מ"א שהאריכו בזה

עיין בתוס' ובכל שאר הראשונים שם. ולהלכה בשו"ע יורה דעה צ"ה א' התיר בכ"ג, וברמ"א שם ס"ב כתב שלכתחילה אסור ובדיעבד מותר. ובש"ך ס"ק ד' הביא יש"ש שבנצלו אסור גם בדיעבד

יו. שו"ת תשב"ץ חלק ד (חוט המשולש) טור ג סימן לג תשובות ר"א אבן טאוה שמשום סברא זו ס"ל שאין דין לכתחילה "גם עליו תמהתי דודאי זה אינו וכבודו במקומו מונח שאין הדבר תלוי בשעת עליית הדגים בקערה אלא בשעת אכילתן עם הכותח או דשייך האיסור או דשייך ההיתר וכבר אמרו מותר לאוכלן עם הכותח ולשון זה לכתחלה הוא וזה פשוט אין צריך להביא עליו ראיה".

וע"ע מקורות רבים בשו"ת יביע אומר חלק ט - יורה דעה סימן ד. ונכתוב מה שעלה בדינו בסוגיא זו.



ראיה מהראשונים בפסחים בטח תנור שהקשו שיקנח ויהיה מותר

איתא בגמ' פסחים ל' ע"א "ההוא תנורא דטחו ביה טיחיא, אסרה רבא בר אהילאי למיכליה לריפתא אפילו במילחא לעולם, דילמא אתי למיכליה בכותחא. מיתיבי: אין לשין את העיסה בחלב, ואם לש - כל הפת כולה אסורה, מפני הרגל עבירה. כיוצא בו אין טשין את התנור באליה, ואם טש - כל הפת כולה אסורה, עד שיסיק את התנור, הא הוסק התנור - מיהא שרי תיובתא". ובתוס' בחולין קי"ב ע"א כתבו "והא דאמרין פרק כל שעה (פסחים דף ל:) אין טשין התנור באליה ואם טש כל הפת אסורה עד שיוסק התנור ולא סגי בקנוח אין ראיה משם דנתבשל אסור מדלא חשיב ליה בקנוח נותן טעם בר נותן טעם דאומר ר"ת דאי אפשר לתנור להתקנח יפה כשנדבק בו השמנונית והוי בעין עד שיוסק". והסתפקו בכוונת התוס', אם קושייתם היא למה הפת אסורה, הרי זה נ"ט בר נ"ט, א"כ מדובר על מצב של בדיעבד. אך אם הקשו למה צריך הסקה, הרי זה נ"ט בר נ"ט, מפורש שזה לכתחילה. ובתוס' רבינו פרץ פסחים דף ל' הקשה למה לי הסקה יקנחו ותהיה הפת מותרת משום נ"ט בר נ"ט, הרי להדיא מדבר על תיקון לכתחילה, ומתרץ שנצלו אסור". וכן מפורש בריטב"א בבא מציעא דף צ"א שהביא את השאלה למה צריך לעשות הסקה, הרי גם בניגוב סגי משום שזה נ"ט בר נ"ט, ותרץ שהסקה יותר קלה לעשות. הרי מפורש שזה לכתחילה".



ראיה מר"ש משאנץ שמותר לכתחילה

בתשובות ר"ש משאנץ, שהובא באורחות חיים הלכות איסורי מאכלות עמ' שכ"ו, והובא בבית יוסף יו"ד סימן פ"ט, ובתשובות ופסקים לר"י הזקן סימן ל"ח בשם "אבא התיר", מפורש שמתיר נ"ט בר נ"ט לכתחילה. שמתיר לחתוך לחם עם סכין בשרית, כדי לאכול את הלחם עם גבינה, וכתב שטעם ההיתר משום שנ"ט בר נ"ט מותר. הרי אף שס"ל שיש בליעת טעם, וכמ"ש בט"ז שיש דוחקא גם בקר, מ"מ הוא מתיר משום נ"ט בר נ"ט, ומתיר כן לכתחילה. ובחידושי הרע"א שם כתב שלדידן שאסור נ"ט בר נ"ט לכתחילה ה"נ אסר כאן לכתחילה. הרי שהר"ש עצמו לא

יח). והרב מאיר רוזנר הקשה סתירה שכאן ר"פ התיר לכתחילה, ואילו בהגהות סמ"ק, שהן לר"פ, אסר לכתחילה. ואמר שכוונת ר"פ שהפת יהיה שרי, היינו לאכול במילחא, אבל עם חלב אסור. והדברים מוזרים מאוד, שר"פ נותן עצה לכתחילה, עד שמקשה למה צריך הסקה. והעצה מועלת רק לאכול במילחא ולא בכותח. ולמה לא ישב שרוצה לעשות תיקון שמהני גם לאכול בכותח.

יט). עיין באר יצחק סי"א, שנחלקו הפוסקים אם בלוע בכלי מפעפע, בסימן ק"ה ש"ך סקכ"ג ומג"א תנ"א סקכ"ז ופר"ח וחוו"ד על הש"ך, והוכיח מהתוס' הנ"ל. ולהנ"ל אין ראיה כלל, שאיירי על התיקון לכתחילה ולק"מ. וא"כ תהיה סיעתא מהפוסקים הנ"ל שאין איסור לכתחילה.

כ). ובהערות שם ציינו "וכ"פ בשו"ת מהר"ם ח"ב סי' טו ובפסקי ר"א מלונדריש עמ' קס", ואח"כ "ועי' ספר התרומה ר"ם עא ועי' תשו' מהר"ם ד"פ סי' תסט את ג ושבלי הלקט ח"ב עמ' קי".

ס"ל כן. ובב"ח פירש שאירי בבא מן הדרך ואין לו סכין אחרת, ודוחק טובא, ובודאי שנראה כמ"ש רע"א כ"א.



ראיה מהכשר כלים דהתירא בני יומם

ויש עוד ראיה גדולה משיטת הרבה ראשונים, שבהגעלת כלים חלקו בין כלי שבלע איסור, שאין להגעיל ביומו במים פחות מ', משום שהכלי יחזור ויבלע, משא"כ בהתירא אפשר להגעיל גם בב"י בפחות מ', שאף שהכלי יחזור ויבלע לא אכפת לנו משום שהוא נ"ט בר נ"ט דהתירא. ואם הם סברו שנ"ט בר נ"ט דהתירא הוא רק בדיעבד, איך מותר להגעיל כלי לכתחילה, ולמה לא יחכה לאינו ב". כך הוכיחו הרבה אחרונים בבית דוד ובשו"ת מהרי"ף ועוד רבים עיין יבי"א מה שכתב. ועיין בעטרת זקנים על השו"ח או"ח תנ"ב ס"א שמשו"ה כתב שלכתחילה לא יגעיל גם בפסח תוך מעל"ע, נגד כל הראשונים הנ"ל. אך א"כ זו תהיה סתירה גדולה לשיטה זו וכפי שהקשו האחרונים.

ובפרמ"ג דחה שהתם קיל, שהרי הקשו לשיטות שדווקא עלו ולא נתבשלו, א"כ מ"ט התירו כאן נ"ט בר נ"ט הרי זה נתבשל. ותרצו, עיין מג"א שיש כמה כלים, דהיינו התם מבשר לכלי, וכעת מכלי לאוכל, משא"כ כאן מחמץ לכלי, ומכלי למים ושוב ממים לכלי, ושוב מכלי לאוכל, ובוהו כו"ע מודים שמותר. וכן האריך בש"ך יורה דעה סימן צד ס"ק טו". אך באמת מצאנו חילוק לשון בתירוצו זה, אם זו קולא בנ"ט בר נ"ט או שזו הגבלה על דין נתבשלו בלבד. שבתוס' ר"י מפאריז ע"ו דף ע"ו מביא את לשון ר"י הזקן שהוא כמו נ"ט בן בנו של נ"ט, ומזה נראה שהוא קולא בעלמא. אבל ברא"ש פסחים פרק ב' ס"ז, נראה להדיא שזה תירוצו על דין נתבשלו, שהחומרא של נתבשלו היא משום שהטעם היוצא מהכלי נכנס ישר לאוכל, והאוכל משיב את הטעם ולכן אינו טעם קלוש ופגום. משא"כ נתבשלו למים ושוב לכלי, אין מה שישיב את הנ"ט בר נ"ט, והוא נשאר בחסרונו. וא"כ אין זו קולא אלא סברא מסוימת בחומרת נתבשלו. וא"כ לרא"ש אכתי הראיה עומדת²².

כא). ושם שמא לא ינגב יפה.

כב). ספר איסור והיתר הארוך שער לד סימן ה. "וכ' בס' א"ז פ' כ"ה בשם ראב"ה ונ' לאבא מורי ז"ל שיש לחוש להוראות רש"י ולאסור לכתחי' ביצים או ירקות ודגים שנתבשלו בקדירה של בשר ב"י אפי' היתה נקייה לאוכלן בכוח או ליתנם בפלאד"ן או איפכא אף על פי שיש ג' נותן טעם בנו"ט דהיתר עכ"ל (לא) דאין חילוק כלל בין נ"ט בנו"ט לג' נ"ט בנו"ט מדלא חשיב לדגים שנתבשלו בקדירה ש"ב כ"א נ"ט בנו"ט אף על גב שגם הקדירה לא בלע מהבשר אלא ע"י המים והיינו משום דהוי לכתחילה גמור דאע"פ דהביצי' נתבשל כבר אין זה קרוי דיעבד מאחר שאין המאכל מתקלקל בכך שהרי יכול לאוכלו בלתי פלאד"ן ודומה קצת של"מ (הגה"ה) ודווקא לכתחילה אבל אם אירע כך בדיעבד שבשלו ביצים או ירקות או חממו מים ושמן וכה"ג בכלי ש"ב וב"י ונתנו בחלב או מערה אותה בקדירה של חלב ב"י ודאי מותר הכל לכתחילה בין המאכל בין הכלי בטול כלל דמאחר שהמאכל היה נאסר והכלים היו צריכין שבייה או הגעלה סומכין בדיעבד אר"י ור"ת שפי' ה"ה שנתבשלו ואפי' אם נצלו על ראש"ט בל"א של בשר ב"י ונתנו בפלאד"ן אנו מתירין בדיעבד כרש"י וריב"ן שפירשו עלו ע"י צלייה".

כג). עוד קשה מאוד לקבל שכל הראשונים היה פשוט להם תירוצו זה בלא להקשות ולתרץ, ובפרט שכולם הקשו רק למ"ד נתבשלו, ולא לכו"ע שאסור לכתחילה.

הסמ"ק עצמו מקשה כן ומתרץ שלפי שעה התירו

אך יש ראייה יותר ברורה, שבהגהות הסמ"ק מצוה קצ"ח אות ג' הוא עצמו שואל ד"ז: "ואל תשיבני מפני מה התיר רבינו ברוך להגעיל כלים בע"פ לכתחילה קודם ארבע שעות משום נ"ט בנ"ט משום דהתם לפי שעה הוא"^ט. הרי תרתי שמעינן, א' בעל השיטה שאוסר לכתחילה נ"ט בר נ"ט הקשה על עצמו שאלה זו. ומי שלא שאל, לא מצאנו שיאמר שאסור לכתחילה, וא"כ אינו דבר פשוט שכולם לא שאלו משום שהיה פשוט להם התירוצ. ב' מוכח שגם הסמ"ק שאסר, אינו איסור מדינא, אלא שאין ראוי להיזקק לזה. וכעין ברכת שהכל על דברים מסופקים, שאע"פ שזה לכתחילה כתב המג"א שאם אפשר לא יזקק לזה, וכתבנו מזה בשערי אריה סימן א'. וכמ"ש די בזה לבאר לשון עלו בדיעבד, שלא נקטו דבר שאין ראוי, אע"פ שאינו אסור מדינא^ט. וזו נפק"מ גדולה לענין עבר במזיד וכן באינו ב"י כפי שיתבאר בהמשך, שלפי מה שנתבאר אין מקום לדמות לאיסורים אחרים מדינא כלל.



פרק ד' - הכרעת הב"י

הב"י בסימן צ"ה הביא את דעות האוסרים ומסיים "אבל בעל התרומה כתב במפתחות (סי' סא) דקטניות שבשל בקדרה חולבת מותר לכתחלה לערותן בקדרה של בשר ואפילו הקדרה בת יומא כמו דגים שעלו בקערה וכו"^ט. ולשונו "אבל בעל התרומה כתב כו"מ מבורר שהוכיח ממנו שמתיר גם לכתחילה. וכתב ע"ז בדרכי משה "ואני אומר כי ניים ושכיב אמר להאי מילתא דמאי אבל בעל התרומה כתב כו"מ", שהרי אחר שהעלה ודאי שפיר דמי, והשאלה אם מותר להעלות

כד). וכן לא קשיא מאי דשרינן גבי הגעלה דבשר בחלב אף על גב דנשתמש בתוך אותו היום במים חמין, דהתם דיעבד הוא כשבא לשאול על ההגעלה, כללא דמילתא לענין לכתחלה ודיעבד לגבי נ"ט הכל תלוי בשעת שאל' לחכם אם כבר נעשה נותן טעם בנ"ט והוא שואל עליו אם מותר מבשר לחלב או איפכא אומרים לו מותר ואם קודם שנעשה נותן טעם בנ"ט הוא שואל עליו אם מותר לגרום נ"ט בנ"ט כדי לאכלו מבשר וחלב או איפכא אומר לו אסור כמו גבי דגים דאסור להעלותן לכתחילה בקערה של בשר כדי לאכלה בחלב וכן גבי הגעלה מהאי טעמא.

כה). ומצאנו כע"ז שגם מדאורייתא יש מושג אינו ראוי שלכן לא אומרים לעשות כן. בחדושי הרשב"א מסכת חולין דף צח עמוד ב' ו"התנן זהו התר הבא מכלל איסור זהו למעוטי מאי לאו למעוטי שאר איסורין שבתורה, וא"ת אמאי לא שני ליה לעולם בששים או במאה וזהו שמבטלין אותו לכתחלה למעוטי שאר איסורין שבתורה שאין מבטלין אותן לכתחלה וכדאמרינן בסמוך זרוע בשלה חדוש הוא דשאר איסורין אין מבטלין אותן לכתחלה וזה מבטלין לכתחלה, ותיצו בתוס' דמדאורייתא מבטלין והא דאמרינן אין מבטלין מדרבנן אמרינן והא דאמרינן חדוש הוא הכי קאמר חדוש הוא שחדשה בו תורה שזה מצוה לבטלו משא"כ בשאר איסורין דמ"מ גנאי הוא לבטל איסור לכתחלה וכאן מצוה לבטלו, וקשיא לי אכתי לימא שזהו שמצוה לבטלו למעוטי שאר איסורין [שאין מצוה לבטלן, וליתא דבשלמא אי אמרת זהו למעוטי שאר איסורין] שאין בטלין בס' או בק' א"נ שאין מבטלין אותן לכתחלה טובא קמ"ל, אבל אי אמרת דזהו למעוטי שאין מצוה לבטל שאר איסורין [פשיטא דמנא תיתי שיהא מצוה לבטל שאר איסורין] שיצטרך תנא דברייתא להשימענו שאין מצוה לבטלן, ומ"מ דעת הראב"ד ז"ל באיסור משהו דאין מבטלין איסור לכתחלה מדינא דאורייתא אמרו ומהכא מייתי לה מדקרי ליה הכא לזרוע בשלה חדוש

כו). ומצאתי גם בתשובות מיימוניות קדושה סימן ה - מאכ"א שכתב כן בתוך דבריו "הו"ל כדגים שעלו בקערה דשרי בדיעבד".

והסה"ת איירי אחר שהעלה. ובשו"ת בית דוד יו"ד סימן מ"ב כתב שגם המהרש"ל בים של שלמה מסכת חולין פרק ח סימן ס"ג, כתב ממש כדברים אלו, וקשה לומר על שניהם כד ניים ושכיב. ונאמרו ע"ז כמה ישובים באחרונים.

והישוב המרווח איתא בבית דוד שם, וכן בתפארת למשה, בית מאיר, יד יהודה וכע"ז בפרי תואר, שהכא לא חשיב בדיעבד, שהרי לא מדבר על מניעת אכילת הקטנית עם חלב אלא על מניעת נתינתם בקערה חלבית. וא"כ י"ל שרק מניעת אכילה מסוימת שרוצה בה נחשבת בדיעבד. משא"כ מניעת הנחה בקערה ל"ח בדיעבד, מה שצריך לשים בקערה אחרת. והרי גדולה מזו מצאנו לענין ריחא מילתא שאסור לכתחילה, וברי"ף בחולין פ"ז דף ל"ב ב' מדפיו כתב שכאשר הפת בפנ"ע אוסר להשתמש בהפכיי כיון שיכול לאוכל במינו, משא"כ במעורב עם ההפכי שאז הוה בדיעבד¹. ולגבי חימם מים בנטל"פ, עיין בשערי דורא דגים נ"ח שכתב שלא להשתמש בהם אינו בדיעבד, משא"כ אם כבר עשו לחם. ובהגהות מהרא"י כתב "דאין להתיר נטל"פ לכתחילה פי' משם שעדיין לא התחיל הנאתן שהרי לא החזמו לשתייה אלא לאפיה ולענין זה הוי לכתחילה מהרא"י ז"ל". וכך נפסק בשו"ע סימן קכ"ב סעיף ו'. ואם אי שימוש במים ל"ח בדיעבד, כ"ש מניעת הנחה בצלחת, שאינו מונע כלל אופן אכילה.



ראיה מהב"י עצמו שכיון לסברא זו

ומתוך דברי הב"י מוכרח שהוא סבר כסברא זו, שהרי הב"י הביא דוגמא זו של קטניות בקערה. והרי סה"ת מביא לפני כן כמה דוגמאות אחרות של נ"ט בר נ"ט, ולמה הב"י הביא רק את המקרה השלישי שלו, ולא את הדוגמאות שהובאו לפני כן. ומוכח שרק בדוגמא זו קיימת הראיה שלו ולא בדוגמאות הקודמות. וכן קשה מה שהקשה בכנסת הגדולה, שהרי לדין הנחה בקערה קילא טובא יותר מאכילה ביחד עם חלב, שהרי הרמ"א התיר נתבשלו להניח בקערה ולא לאכול ביחד, ובש"ך הארוך התיר לכתחילה להניח בקערה ולא לאכול ביחד. וא"כ למה אחר שסה"ת התיר לאכול ביחד צריך לכתוב עוד מקרה של הנחה בקערה. והבית דוד הנ"ל הוכיח מזה שיש קמ"ל מיוחד בהנחה בקערה שאין באכילה ביחד, והוא שאע"פ שלא נחשב בדיעבד מ"מ מותר.



בדק הבית הכריע שמותר לכתחילה

ואף שהב"י כתב ג' שיטות אוסרות, ואח"כ כתב "אבל", וא"כ לא כ"כ ברורה ההכרעה לדעתו, למעשה בבדק הבית כתב דברים מפורשים וז"ל "כתב רבינו ירוחם (נט"ו אות כח קלו:): כו' וכתב עוד (שם קלו ע"ד) ירקות וקטניות שנתבשלו בקדרה חולבת אפילו היא בת יומא מותר לאכלו בתבשיל של בשר ונראה דוקא בדיעבד אבל לכתחילה אין לו לבשל בכלי של חלב דבר

כז). ולשונו שבפת לבד הוה דבר שיש לו מתירים, ובר"ן הקשה שא"כ גם בדגים שעלו יאסר משום דבר שיש לו מתירים כל שלא עירב עם חלב ממש, עיי"ש שהאריך.

שרוצה לאכול עם בשר עכ"ל ואין דבריו נראים אלא לכתחלה נמי מותר לבשל בכלי של חלב דבר שרוצה לאכול עם בשר כנ"ל. הרי שבבדק הבית שהוא בתרא הכריע להדיא שמותר לכתחילה. והרבה אחרונים תמהו על זה, שבב"י נראה כעיקר השיטות שאוסרות לכתחילה. אך זה משום שלא הבינו כונתו ב"אבל" של סה"ת, וסברו שאינו בא להכריע. אבל אחרי דבריו בבדק הבית מוכח שהוא בא להכריע כשיטה זו שמותר לכתחילה.



בשו"ע לא התייחס לדבר זה, והפולמוס בדעתו

השו"ע העתיק את לשון הגמ' עלו, ולא כתב אם זה לכתחילה או בדיעבד. והש"ך פירש בדעתו שר"ל עלו בדיעבד. כך פסק גם בזבחי צדק ובכף החיים, ומשו"ה אסרו גם לבני ספרד. וקשה מאוד לקבל ד"ז שהרי דבריו בבדק הבית מפורשים. ואחרי שבבית יוסף ובדק הבית לא ראה הכרח מלשון הגמ' עלו שזה בדיעבד, איזה עדיפות יש ללשון השו"ע. והאריכו בזה הפוסקים עיין יביע אומר הנ"ל שהאריך בטוטו"ד, לדחות את דברי הגר"ש משאש שאסר לכתחילה גם לספרדים משום שכך פירשו בדעת השו"ע.



גם בדעת הרמ"א אין התייחסות מפורשת ונחלקו האחרונים בדעתו

בדרכי משה דחה את דברי הב"י, אך בשו"ע לא כתב מאומה. וצ"ע אם זה משום שהוא סבר שפשטו שעלו זה בדיעבד וזה סתם מאוד. וברמ"א בהגהות שו"ע בפשטות משמע להפך, שכתב שבנתבשלו אסור לכתחילה ומותר בדיעבד, ועיין בט"ז ס"ק ד' שדייק כן, והאריך בדברי הב"י בדעת סה"ת והסמ"ק, ומסיק שזה ב' בדיעבד שונים. שנ"ט בר נ"ט די בזה שהעלה אע"פ שעדיין לא עירב עם חלב. ולנתבשלו בעינן שכבר עירב עם חלב, שאם נאסר יצטרך לזרוק. משא"כ לפני שעירב, אוסרים ממנו לערב. וכך כתב גם בש"ך בס"ק ג'. ובשו"ת שב יעקב סימן י"ט כתב בפשטות שאין דין לכתחילה בנ"ט בר נ"ט, ומביא את דברי הרמ"א הנ"ל, ומבאר שהרמ"א כתב שרק למ"ד נתבשלו אסור לכתחילה, משא"כ לחולקים מותר לכתחילה וה"ה כל נ"ט בר נ"ט, והוא כהבנת הט"ז הראשונה ולא כמסקנתו. אך מ"מ הפוסקים נקטו שס"ל לאסור לכתחילה¹.



בדעת הגר"א יש משמעות שלא ס"ל לדין לכתחילה

וגם בביאור הגר"א יש דררא שלא ס"ל לאיסור לכתחילה. שהרמ"א בס"ב כתב שנתבשלו באינו ב"י מותר לכתחילה, ובחכמת אדם דייק שרק אחר שהתבשלו מותר משא"כ קודם גם באינו ב"י אסור לכתחילה. וכתב ע"ז בביאור הגר"א "כן אם היה כו'. בכה"ג אף בשל איסור מותר כמ"ש בתוס' ע"ז א' ד"ה מכאן וכמ"ש שם ל"ח ב'. ואף בקדירה אין אסור לכתחילה

(כח). ומ"מ קשה לקבל שס"ל שזה איסור גמור, שא"כ לא היה סותם וסומך על דיוק לשון השו"ע, שכמ"ש בדעת השו"ע עצמו אינו נכון. וכפי שהבאנו בריחא כתבו לשון אסור, ואם עשה בדיעבד מותר. וא"כ מסתבר שגם אם מקבלים את האיסור זה בגדר אינו ראוי וכדברי הסמ"ק, ונפק"מ שאין מקום לאסור בדיעבד.

שאינה ב"י אלא משום גזירה אטו ב"י משא"כ כאן דאף ב"י מותר מדינא כנ"ל. ובפשטות כוונתו להשיג על הרמ"א בתרתי - א' אם באינו ב"י בדיעבד, אי"צ לומר כן בנ"ט בר נ"ט, שהרי גם בטעם גמור מותר בדיעבד. ב' גם לכתחילה באינו ב"י אסור רק אטו ב"י, וכ"ז שייך בדבר האסור מדינא, ולא כאן שאינו אסור מדינא. שהרי נתבשלו הוא חומרא בעלמא ולא מעיקר הדין. והתקשו בכמה ספרים כפי שנביא כעת, לשיטות שנ"ט בר נ"ט אסור לכתחילה, הרי אסור מדינא לעשות כן. וא"כ נגזור אינו ב"י אטו ב"י שאסור לכתחילה. שהרי למי שפירש שבגמ' מבואר שדוקא עלו, א"כ מדינא דגמ' אסור לכתחילה. ובבדי השולחן כאן בביאורים כתב שנראה מזה שהגר"א ל"ל לאיסור לכתחילה. ולמשנ"ת שבסמ"ק עצמו מפורש שלפי שעה התירו אין כ"כ ראייה שלכו"ע אינו דין גמור אע"פ שמדויק בגמ', היינו שלא רצו לנקוט ציור זה, אך לא שזה אסור^ט. ונפק"מ אם לדין שמחמירים לכתחילה בב"י, האם מבואר בגר"א שלענין אינו ב"י מ"מ אין מקום להחמיר, או שהגר"א ל"ל לדין לכתחילה בכל אופן, משא"כ לדין. ומ"מ איך שיהיה לדעת הגר"א זה דבר קיל. וברמ"א וחכמת אדם נראה לכה"פ בנתבשלו שצריך לאסור גם באינו ב"י. ועיין בערך לחם למהריק"ש שהסתפק אם יש דין לכתחילה באינו ב"י, וכתב שאין לפרסם היתר זה שלא יטעו גם בב"י. ודייק בשו"ת בית דוד הנ"ל שמהריק"ש נוטה להיתר. דהיינו אם מזהיר לא לפרסם ההיתר, נראה שנוטה שמותר, שאל"כ אין לפרסם משום שבאמת אסור ולא כדי שלא יטעו.



פרק ה' - לאוסרים לכתחילה מה הדין בעבר במזיד

דנו הפוסקים לשיטות שאסרו לכתחילה לעשות נ"ט בר נ"ט, מה הדין בעבר במזיד, האם קונסים אותו לאסור בדיעבד או לא. וצריך להקדים שלא מוזכר באף א' מהראשונים, ושו"ע והנושאי כלים שיש אופן שנ"ט בר נ"ט אסור בדיעבד. ובשו"ע והרמ"א לא כתבו להדיא אפילו שיש איסור לכתחילה, כ"ש שלא כתבו שקונסים בדיעבד למי שעבר על דין זה. והראשון שהעלה צד זה הוא המנחת כהן חלק ראשון פרק י"ב בתחילתו, שהמעלה כדי להשתמש בנ"ט בר נ"ט אסור בדיעבד. ובפר"ח צ"ה סק"א חלק ע"ז שהאיסור לכתחילה אינו אלא הרחקה מדרבנן, ובדיעבד מותר. וגם בדעת המנחת כהן כתב שהקנס הוא רק אחר שהעלה לא לערב, ויכול לאכול עם מינו. אך אם כבר עירב ואם נאסר יצטרך לזרוק, בזה גם המנחת כהן לא אסר. ובפרמ"ג צ"ה מש"ז סק"ד הביא את דבריו וכתב ע"ז "ולי צ"ע דנ"ט בר נ"ט אם נאמר משהו ודאי יש, אלא טעם קלוש בטל הוא, א"כ כיון דחזינן בגמרא דגים שעלו משמע דיעבד כפי הבנת המנחת כהן ושאר פוסקים (דלא כפר"ח) אם כן הוי כמבטל איסור לכתחילה ואפילו נתנו בכותח הוה לן למיסר בשלמא ביטלו שלא ע"ד זה כבר הוקלש טעמו בדגים תו לא הוי אח"כ

כט). ובמגילת ספר במקום וכן הרב מאיר רוזנר לא קיבלו דברי הבדי השולחן, ופרשו את הגר"א באופן מחודש, בהכנסת מו"מ שלם שלא נמצא בדבריו עיי"ש. וצריך להדגיש ב' דברים - א' הבד"ש לא אמר שדברי הגר"א מתייחסים לדין נ"ט בר נ"ט לכתחילה. שהגר"א מדבר על הדין שימוש בכלי שאינו ב"י. אך הוא דייק מזה שכתב שאין בעיה מדינא להשתמש בכלי גם כאשר הוא ב"י, והתעלם מהאיסור לכתחילה בב"י, מוכח שלא ס"ל לדין זה. שאל"כ לא היה אפשר לכתוב שאין בעיה בב"י. ב' לקרוא לדין לכתחילה דינא דגמ' אחרי דברי הסמ"ק שלפי שעה התירו, הוא דבר שאין בו טעם.

כמבטל איסור וכאמור". הרי שלהבנת הפר"ח במנחת כהן רק ר"ל שהמשיכו את דין לכתחילה אפילו בעבר, ולפרמ"ג אסור גם בדיעבד. ודברי הפרמ"ג הם משום שהוא כמבטל איסור לכתחילה, וקנסו בדיעבד. וכ"ז בעבר במזיד ולא משום חוסר ידיעה או שוגג'. ובפרמ"ג סימן צ"ז רצה לאסור לא רק עם חלב אלא גם לעצמו, וצ"ע.



כמה אחרונים שפסקו כפרמ"ג לאסור בדיעבד

ומצאנו לב' אחרונים חשובים שהסכימו לדברי הפרמ"ג לאסור בדיעבד, והם הבית מאיר ומהר"ם שי"ק. בית מאיר יורה דעה סימן צז "ולדרכי הראשון שהוא האמת לדינא יש ליישב מה דמשמע מתוס' זבחים צ"ה דע"י היסק ודאי נתקנה התנור מן הבעין דלא כמשמעות דבריהם בפסחים דאף ע"י היסק אינו מתקנה דזה דבר שאין הדעת סובלו. וגם הב"י פה העתיק הדברים כזבחים וקשה א"כ על רבה ב"ע איך אסר אף לאחר היסק. וכי ל"ל התירא דנ"ט בר נ"ט. ולהנ"ל מיושב דלא אסר הריפתא כ"א למי שיעבור ויאפה במזיד אחר שדרש ואסר התנור. וזה ידוע דאסור למיעבד נ"ט בר נ"ט לכתחילה. וכן הוא בפר"ח סק"ד, והעובר במזיד לא מהני מעשיו. ומ"מ שפיר הקשה מהברייתא דעל היסק מותר לכתחילה וק"ל". והנה הפר"ח אינו מסכים לאיסור בדיעבד, וכמ"ש בתוס' ר"פ ובריטב"א מפורש שהקושיה היא לא על בדיעבד אלא על לכתחילה. וא"כ מוכח לא רק שאין איסור בדיעבד בעבר אלא מותר לכתחילה, ולהפך ממש.

ובשו"ת מהר"ם שיק יורה דעה סימן קח כתב "דאפילו נ"ט בר נ"ט דהוא קלוש קי"ל ביו"ד סי' צ"ה דאסור לכתחילה ואם בישל במזיד הוי כמבטל איסור לכתחילה דאפילו באיס' דרבנן כל שעיקרו דאורייתא אפילו לדעת המחבר בסי' צ"ט אם בישל במזיד אסור. וא"כ בסי' פ"ז דמיירי לענין חיוב ופטור וע"כ איירי במזיד. ולכך אם בישל בדיעבד נמי אסור דהוי כמבטל איסור לכתחילה אבל המנח"י והב"לחי איירו דנפל שם עצם וככה"ג וודאי אינו אוסר מצד העצם ולכך פלפלו רק אי חיישינן שהי' בהם מוח".



(ל). עיין בפתחי תשובה יו"ד סימן צ"ט סעיף ה', לגבי הדין שאין מבטלים במזיד, שמביא שו"ת צמח צדק סימן מ' שאם סמך על לומדים להתיר ולא שאל בעלי הוראה נחשב מזיד, ונחלקו ע"ז על הבית יעקב סימן פ"ה. וזה צ"ע טובא, שהמעין בתו"ד הצמח צדק מדבר על איסור ערוה, ומאריך שאע"פ ששאלה את הלומדים, הרי כו"ע יודעים שאיסור ערוה החמור לא שואלים לומדים בעלמא, אלא גדולי הדור. וא"כ פשעה בעצמה ונחשבת מזיד. וא"כ לענין איסור והיתר, אדרבה יודעים שא"צ לשאול דוקא את גדולי המורים. ועוד תימא כמו שהקשה בבדי השולחן, שאינו אותו דין, שהתם יש דין לא תנשא ואם נשאת לא תצא, ואם עשתה במזיד משאירים הדין הראשון. משא"כ כאן, זה דין לכתחילה בעלמא שאין מבטלים, ואם עשה במזיד ביד רמה קונסים. דהיינו שהתם צריך לחדש היתר משום מצב בדיעבד, וכאן צריך לחדש קנס ואין דמיון זה לזה. סוף דבר, אם אינו מזיד גמור שעושה שלא כדין, צריך לעשות דבר שמפורסם לכו"ע שאין ראוי לסמוך ע"י, וגם אז זה חידוש שצ"ע טובא.

פרק ו' - סיבות של"ש בנ"ט בר נ"ט ביטול איסור לכתחילה

א. נחלקו הראשונים אם נ"ט בר נ"ט צריך לביטול או לא

מצאנו שנחלקו הראשונים אם נ"ט בר נ"ט משום ביטול או לא, שברי"ף חולין ל"ב ע"ב, כתב שבריחא גם לאחר שאפה אסר לאכול בכותח, עד שיערב בחלב ואז הוה בדיעבד ומותר. וכתב ב' טעמים - א' שנחשב עדיין לכתחילה לאכול בפנ"ע, ב' משום שנחשב כדבר שיש לו מתירים, שהרי יכול לאכל בלא חלב, ואז לא יזדקק להיתר, ולכן לא בטל הריחא בפת אפילו באלף. והקשה הר"ן על הרי"ף בסוף פ"ז דחולין, על הסברא השניה שנחשב דבר שיש לו מתירים, א"כ גם בנ"ט בר נ"ט יאסר^א. ובעל המאור פסחים י"ט ע"א הקשה מ"ט הוצרך רב לאסור בנ"ט בר נ"ט משום שנותן טעם הוא, ת"ל שהוא דבר שיש לו מתירים. וכתב הרמב"ן שם "לאו קושיא הוא כלל, דהתם הכי קאמר, אותו טעם שנתערב מן הקדרה בדגים, בין שהוא הרבה כדי ליתן טעם, בין שהוא משהו טעם ממשו של איסור הוא חשוב. ולאפוקי מדשמואל דשרי משום דנותן טעם בר נותן טעם הוא, ואינו כדאי לאיסור דאפי' בריח ממשו של איסור לא הואי". הרי מפורש ברמב"ן שנ"ט בר נ"ט הוא פחות מריחא, שריחא צריך לבטלו, ואילו נ"ט בר נ"ט אינו צריך לביטול. ורב שאסר נ"ט בר נ"ט משום שנותן טעם לא בא לומר שיש נ"ט גמור, אלא שיש טעם שצריך לבטל, משא"כ לדינא אינו טעם כלל. וכך מוכח גם בעל המאור שהקשה רק אליבא דרב למה צריך טעם גמור ולא הקשה לדידן מ"ט מותר. וכך מבואר גם בריטב"א חולין קי"א ע"ב^ב. אך הר"ן הקשה שגם לדידן אם אינו בטל יאסר, נראה שצריך ביטול גם בנ"ט בר נ"ט.



ב. לא מצאנו אפילו לענין ריחא איסור בדיעבד

ואף לדעת הר"ן שצריך לביטול, הרי לענין ריחא גופא לא מצאנו מי שיסבור שאסור בדיעבד. וזה למרות שבשו"ע סימן ק"ח הלשון ריחא אסור ובדיעבד מותר. הרי זה לשון יותר חמורה מנ"ט בר נ"ט, שבשום מקום לא כתוב אסור, ובדיעבד מותר. אלא לכל היותר דיוק מנקיטת מקרה בדיעבד. ומ"מ לא מצאנו לשום פוסק שס"ל שמי שעבר על דין ריחא אסור בדיעבד, אלא סתמו שבדיעבד מותר. וקו"ח נ"ט בר נ"ט שקיל לדעת הראשונים הנ"ל. וכן מבואר ברי"ף שמתיר דגים בעלו, ובריחא עד שיערב בכותח.



ג. אם דרכו בשפע מותר ל"ש כלל ענין זה

ועוד פשוט שלשיטת הרשב"א [תורת הבית בית ד שער ד לו, ב] שכלי שבלוע איסור, שהדרך להשתמש בו באופן שיש בו כדי לבטל, מותר לכתחילה להשתמש בכלי. וכל האיסור

(א). על התירוץ הראשון שלכתחילה לא שאל, יתכן ראייה של"ל דין זה ויש לדחות.

(ב). ובהערות על המנחת כהן ציין "ועיין עוד להגאון ערך השלחן בחקת הפסח (סימן תמו דף נח סוף ע"ד) דנ"ט בר נ"ט לא חשיב אפילו משהו".

להשתמש בכלי בלוע איסור, כאשר יש חשש שישתמש בכמות שאין בו שיעור ביטול. ושיטה זו נפסקה בשו"ע בב' מקומות ביו"ד בסוף סימן צ"ט, ובסימן קכ"ב ס"ה. ואף שהש"ך וט"ז לא פוסקים כן להלכה, מ"מ ודאי שזו שיטה חשובה שלפ"ז ל"ש כלל סברתו. ויתבאר בסעיף הבא שלרשב"א אין מבטלים הוא משום חשש זה עצמו, ולפ"ז בנ"ט בר נ"ט שתמיד מותר לכתחילה ל"ש אין מבטלים כלל.



ד. אין מבטלים רק כאשר רוצה לאכול האיסור, ולא להשתמש בכלי

והנה גם אם נקבל כל הנ"ל שאסור לכתחילה, וצריך לביטול כדי להתיר. מ"מ עדיין אין בסיס לומר שהוא מבטל איסור לכתחילה. שהסכמת הפוסקים שדין אין מבטלים הוא רק כאשר האדם רוצה לאכול את האיסור, ולא כאשר הוא רוצה בהיתר והאיסור מפריע לו והוא בא לסלקו. אמנם לענין הכשר כלים, הרא"ה הוכיח שטעם הבלוע פגום מצד עצמו, דלא כרשב"א, שאל"כ היה איסור להכשירו ולבטל טעמו משום אין מבטלים. וצ"ע מכל הכשר כלים ב"י כאשר יש ס' במים. מ"מ לדינא לא קיי"ל הכי. וכך האריך בתשו' רש"י סי' שלג, והועתק בשו"ת מהר"ם מרוטנברג דפוס פראג סי' שסז, ובסמ"ג ל"ת עז עמ' קנט, ובתשובת ופסקים לר"י הזקן סימן פ"ח. שכל שאין רצונו לאכול את האיסור ע"י ביטול אלא להתיר את הכלי אין בעיה של אין מבטלים. ובתו"פ לר"י הזקן סימן י"ג האריך עוד בענין זה, ובפשוט מדבר על דין זה של נ"ט בר נ"ט בעצמו, של"ש אין מבטלים כיון שאינו רוצה לאכול את האיסור.

עיין בשו"ע יורה דעה סימן פ"ד סעיף י"ג, ובנחלת צבי שם, שכל שאין מתכוין לבטל את האיסור אין דין אין מבטלים לכתחילה. והגודע ביהודה הצריך שיהיה האיסור בתערוכת מראש, אבל בנחלת צבי מביא שרוב פוסקים לא ס"ל כן עיי"ש^ל. ועיין מג"א או"ח תמ"ז ס"ק מ"ה ובשאר פוסקים שם שהתירו ליתן חלב לתוך יין להצלילו, מכיון שאינו מתכוין לבטל את האיסור אלא להצלילו את היין, ונחלקו על הצ"צ שאסר ד"ז עיי"ש. וכך כתב במשנ"ב שם בס"ק ק"ו בפשיטות להתיר, ובשער הציון הביא שכן דעת מג"א מקו"ח גר"ז וחכ"א דלא כצ"צ וח"י. והלא הדברים קו"ח, שהתם מתכוין לערב את האיסור ולבטלו. והכא משתמש בכלי בעלמא, ואין דעתו כלל שיצא טעם ויתערב, אלא זה נעשה מאליה. ורצונו רק שלא ימנעו ממנו להשתמש בכלי^ל. ועיין בפר"ח או"ח תנ"ג ס"ג אריכות בכ"ז^ל.

לג). ועיין שו"ת האלף לך שלמה שנקט שהעלה נחשב מכוון ורק לגבי היורה של הגעלת כלים לא עיי"ש, דהיינו לדידו זה יותר ענין אינו מתכוון ולא משום מטרת מעשיו אם להתיר את האיסור או שלא יאסר, ומ"מ כך מפורש בר"י.

לד). עיין ט"ז צ"ט סק"ז שרק בא"א בענין אחר ובפרמ"ג שם שבאו"ח תנ"ב ה הט"ז התיר הגעלת כלים עיי"ש. וכן הביאו הפר"ח באו"ח שם. וא"כ יתכן שזה אותו דין כאן. ומ"מ בדיעבד אין מה לקנוס. ועיין יד אפרים צ"ט ס"ה מאריך שנחלק עם היעב"ץ אם לעשות דבר פגום כדי לערבו אם נחשב אין מבטלים, עיי"ש שליד אפרים הוא רק כאשר מתבטל נהנה ממנו משא"כ בנפגם. וברא"ה תורת הבית התיר להדיא עיי"ש ל"ו עמוד ב.

ועיין פרמ"ג ש"ד צ"ט סק"ז שפ' מה שאסור בכלי שאינו ב"י במזיד משום אין מבטלים וכמוכן שאינו מוכח כלל ששם גזירה אטו ב"י כמבואר בגמ'. ומ"מ המג"א הנ"ל איירי שאינו מתכוון לשתות בפסח או עם בשר. ולכא' מבואר שאפשר לדון מצד ב' שלבים של הביטול או מצד מה שמבטל את האיסור עכשיו. וזה היה שייך גם כאשר אין מתכוון לשתות וכן נמלים שמוציא מתוך הדבש. וזה גם כאשר אין מתכוין לאכול מ"מ מבטל את האיסור. וב' מצד מה שאח"כ יאכל את

ה. בסמ"ק עצמו מפורש שאינו איסור גמור

כבר הבאנו שבסמ"ק עצמו התיר לפי שעה, וע"כ שאינו איסור גמור. אלא כמ"ש הפר"ח דין הרחקה וסייג שלא יגיע לאיסור. ולכן הגמ' לא נקטה לשון של נתינה בתחילה שראוי להתרחק מזה. ולפי הגדרה זו ל"ש אין מבטלים ול"ש לקנוס בדיעבד.



מסקנה דמילתא

נראה מאוד למסקנה, שדברי הפרמ"ג מחודשים מאוד לאסור בדיעבד בעושה נ"ט בר נ"ט במזיד, והעיקר כפר"ח שזה הרחקה לכתחילה, וכל שהעלה מותר אע"פ שלא עירב. שאפילו דברי המנ"כ הם מחודשים ואין להם מקור בראשונים. ובפרט שכל הדין לכתחילה במחלוקת שנויה, וגם האוסרים לא סברו שזה דין גמור. ואכן הראוני בספר ליקוט דיני תערובת של רמ"ח בויאר בפרק כ' ס"ב שכתב שיש להקל כפר"ח, דהיינו לא רק להתיר כאשר עירב, אלא גם כאשר העלה אפשר להתיר לערב. ואח"כ כתב שיש לדון אם יכול להעלות לכתחילה ע"ד שיטעם אח"כ. ואם יהיה טעם לא יערב, ואם לא יהיה טעם יערב, כי כך בשעת ההעלאה אינו גורם למצב בדיעבד¹.



האיסור המבוטל, וזה רק כאשר הוא מתכוון לזה. והסברא שמתכוון שייכת כאשר אין הוא מבטל האיסור בעצמו, וצ"ב. ועיין ביד אברהם צ"ב ס"ב באריכות.

לה). ויש דבר שצ"ע, שהפוסקים שם דימו אין מבטלים, כאשר מבטל האיסור בהיתר, למצב שהוא שורף את האיסור ולא נשאר ממנו, וצ"ע למה בזה יהיה אין מבטלים. ועיין ביורה דעה סימן פ"ד סעיף י"ג, בט"ז ש"ך וגר"א שם, שדנו בסינון נמלים שיש בעיה של אין מבטלים (עיין שו"ת רע"א ע"ג משום שנו"ט של הנמלים ע"י החימום). ולכאור' משום שס"ל שהאיסור שמא לא יבטל טוב ויישאר איסור, ולא משום עצם מה שמתיר את האיסור. וא"כ בלא"ה בנ"ט בר נ"ט ל"ש. ועיין בשו"ת פני יהושע יורה דעה סימן כ"א, שהאריך בענין זה שאין מבטלים גם כאשר הוא מסיר את האיסור, וזה גזירה אטו עיי"ש. וחולק על מש"כ בשו"ת הרשב"א ח"א תצ"א שאין מבטלים רק כאשר בא לאכול האיסור, והחולק ע"ז מוציא זמנו לבטלה. והפנ"י מעמיד שיטות שהוא משום שלא יבטל יפה. וצ"ע, שברשב"א עצמו הג"ל בדרכו בשפע מתיר, ובאין דרכו בשפע אסר משום אין מבטלים. ולכאורה מוכח שהוא משום גזירה שמא לא יבטל יפה וכדברי הפנ"י. ולמה דחה סברא זו לגמרי. וצ"ל שהוא סברא בגזירה ולא שאין את הטעם לאסור.

לו). והיישום למעשה של דבריו צ"ב מאוד. שהרי כידוע בכלים שלנו ליכא טעם כלל, וז"א אין טעם ניכר שאדם רגיל יכול להבחין בו, ולחוש מאיזה מאכל יצא טעם זה, שזה הנצרך לדין טכ"ע ואכמ"ל. וא"כ כל פעם שיעשה כן פשיטא שבאמת לא יהיה טעם. ואף שהתנה שצריך לטעום, שמא זה כדברי החזו"א ל"ג ס"ק ב', שקפילא מתירה רק כאשר הוא טועם בפועל ולא קודם. ועפ"י רצו ליישב למה כלים שלנו אסורים, שמ"מ לא הביאו קפילא לטעום. עיין מגילת ספר יורה דעה סימן צ"ו ס"ק ט"ז שהאריך בזה. וזה דבר שאינו מובן כלל - א' טעימה זה גילוי שליכא טעם ולא מעשה מתיר, ואין מקור בש"ס ופוסקים שיש דין טעימה מתרת. ב' בשו"ת רמ"א סימן נ"ד מפורש שגם לדין שלא סומכים על קפילא גוי, אם ידוע ומפורסם שליכא טעם אי"צ לשאול קפילא ומותר. ומשו"ה התיר שמן שעושים בחביות שיש חשש שומן חזיר, כיון שהגויים משתמשים בשמן גם בימים שהם אסורים בבשר, א"כ מפורסם שאין בזה טעם ומותר. וכ"ש וק"ח על כלים שלנו. וא"כ סכ"ס הוראה זו מתירה בפועל כל נ"ט בר נ"ט לכתחילה. ושמא ס"ל שבאיסור קל כזה שנחלקו בו, וגם האוסרים לא מדינא אפשר להקל ע"י טעימה. וצ"ע, כי זה פותח פתח בכל ענין בליעת כלים, וההוראה המוסכמת לכונ"ע שדנים בכלים שלנו כדין טעם גמור.

הרב יעקב אהרן סקוצילס

ראש כולל להוראה, ירושלים

מח"ס אוהל יעקב וש"ס

חשש ריבית בין אב לבנו במתנות לבר מצוה

לכבוד הדיין הנודע לתהילה, ידידי הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, דומ"ץ בבית הוראה אור החכמה ברחובות, אחדשה"ט.

בדבר השאלה האם יש חשש ריבית באב שלוקח כסף של בנו ממתנות שקיבל לרגל הבר מצוה וכשהוא מחזיר לו את הכסף הוא מחזיר לו יותר, או שמא אומרים בכה"ג כיון שאב נוהג לתת לבנו מתנות בכל הזדמנות שהוא, ממילא אין חשש ריבית אפילו אם הוא מוסיף בשעת הפרעון?



הנה איתא בגמ' בסוף פרק איזהו נשך (דף עה.) שאסור ללוות מבניו ובני ביתו ברבית וכמו כן אסור להלוותם ברבית. וז"ל: אמר ר"י אמר רב, מותר לו לאדם להלוות בניו ובני ביתו ברבית כדי להטעימן טעם רבית. ודחו זה בגמ' כי הרי לאו מילתא היא משום דאתי למיסרך. ופירש רש"י שידעו כמה מצטער וציער הנותנו ויבינו כמה עונשו גדול. ובט"ז (סק"ד) כתב בביאור דבריו דמיירי שהאב מלווה לבניו ברבית כדי להטעימן טעם רבית שיראו כמה מצטער הנותנו וימנעו מכך ע"י שם עוד.

הרמב"ם (פרק ד' הלכה ח') כתב וז"ל: אסור לאדם להלוות בניו ובני ביתו ברבית אע"פ שאינו מקפיד ומתנה הוא שנותן להם, ה"ז אסור שמא ירגילים בדבר זה. ומשמע מסתימת דבריו שדין זה שייך גם בבניו הקטנים כמבואר בס' התרומות (שער מ"ו חלק ג' סימן ב') ושאפילו בריבית דרבנן אסור. ונחלקו הפוסקים בביאור דברי הרמב"ם, ע' גדולי תרומה (שער מ"ו חלק ג' אות ב'), נקודות הכסף, חידושי מהרא"ל, ושו"ת שבט הלוי (ח"ב סימן ס"ט) בדברי השו"ע סעיף ח'. לש"ך היה לו גירסא בשו"ע "וכן אסור ללוות" והיינו שהוא הבין דרישא של המחבר מיירי כשהאב הוא המלווה, והסיפא כשהאב לווה מבניו. ויש שפרשו בדברי הרמב"ם, דמיירי כשהאב הוא מלווה, ומש"כ ובודאי נותנם להם במתנה, היינו שנותן להם את דמי ההלוואה במתנה. ועכ"פ כל זה לענין ביאור דברי הגמ' והרמב"ם, ולענין דינא יש להחמיר ככל הפירושים ולאסור בכל ענין בפרט שהש"ך מפרש כן ברמב"ם ובשו"ע.

ולענין הגדר של בנים לענין זה, ראיתי בספר בית דוד (דף מ:) הו"ד בספר רבית לאור ההלכה דהא דאסרינן רבית עם בניו, ה"מ בבנים שאינם סמוכים על שלחן אביהם, אבל בבנים הסמוכים על שולחנו מותר, וכדפירש רש"י (שבת קמט:) שהאב לוקח הרבית מבנו. אבל להט"ז שפירש שהבן לוקח רבית מהאב אסור בכל ענין ואפילו בסמוך על שולחנו. וכן דעת רוב הפוסקים,

שמוכח מדברי הגמ' בהו"א שאפילו בבנים הסמוכים על שלחנו אסור, וראה עוד בספר תורת חיים שם.

נמצא לענין דינא שאסור להלוות או ללוות מבניו אע"פ שאינו מקפיד ובוודאי נותן להם את זה במתנה. והעיר בש"ך בדברי השו"ע שכתב דודאי נותן להם הרבית במתנה ועדיין אסור, הרי כבר למדנו לעיל (סעיף ה') שגם לתת לו במתנה אסור. ותירץ הש"ך דסד"א דהיינו דוקא באחרים, דאנן סהדי שהוא נותן להם מתנה בגלל ההלוואה, אבל כאן בבני ביתו שנותן להם במתנה ממש הו"א שמותר, קמ"ל שאע"פ שנותן להם במתנה אסור.

והנה מבואר מכל הנ"ל שכל האיסור הוא משום דאתי למיסרך, אבל בלאו הכי אם באמת דעתו למתנה אין חשש רבית. ונראה שיש ללמוד מכאן שאם יש חוב אצל אביו לבנו, כגון בנידון דידן שהאב לוה ממנו מהמתנות של הבר מצוה כדי לשלם לחובות של השמחה, שמ"מ יש להקל אם אביו רוצה לתת לו תוספת בשעת הפרעון כיון שהוא דרך לאביו לתת לבנו מתנות היכן שהוא יכול [וכמובן ביחס לאב ובנו שאין הדרך לתת מתנות במשך השנה וכדומה, לכאורה קשה להקל בזה]. ובפרט שבספר מרבה תורה (ד"ה במתנה) כתב שאם אינו רבית קצוצה בין האב לבנו אין חשש רבית כשאין חשש אתי למיסרך.

שוב ראיתי בספר דרכי תשובה (סימן ק"ס ס"ק י"ט) שהביא את דברי המהר"ל צינץ (סוף ס"ק ב') שכתב דבודאי אין איסור אלא כשהלווה מתכוין בשביל רבית אבל אם הלווה נותן לו תמיד בדרך מתנה כסף זה גם בלא הלוואה, אין איסור כמו שאר דברים שדרכו של הלווה לעשות לו בלאו הכי.

ואח"כ ביררתי אצל גדולי ההוראה שליט"א. וכתב לי מרן הגר"א נבנצל שליט"א שאם אביו נוהג לתת לו בכה"ג גם מותר להוסיף בשעת פרעון, וכן שמעתי ממור"ר הגר"צ ריבלין שליט"א דומ"צ בעדה החרדית ירושלים.

ובעמח"ס שו"ת חיי הלוי הגאון רבי יוחנן וואזנר שליט"א ראב"ד דחסידי סקווירא כתב לי בזה הלשון:

בענין איסור רבית כשאב לוה ממעות בנו שקיבל בבר מצוה, ואח"כ כשמחזיר המעות רוצה להוסיף מה שהיה בדעתו ליתן לבנו לכבוד הבר מצוה, הנה כבר כתבנו בחיי הלוי (חלק ה' סימן ס"ט אות ט"ז) דליתן יותר בשעת הפרעון הגם שהוא יותר חמור מרבית מאוחרת וכמו שמבואר בשו"ע סימן ק"ס סעיף ד' אעפ"כ אם יש לו טעם טוב ליתן המעות כגון שנותן לצאת מכל ספק יש להתיר, ובפרט כשמפרש הטעם בשעת הנתינה, אמנם למעשה כתבנו שם (אות י"ז) דיש להחמיר שלא ליתנו בבת אחת. ונראה דאפילו אין דין מופלג מהפרעון, גם כן יש להתיר באופן זה שהוא דבר הרגיל שהאב נותן ממנו לבנו, ובפרט כשהוא מפרש שזה אינו בשביל ההלוואה רק בשביל הבר מצוה.

ומאידך הגרש"ק גרוס שליט"א כתב לי שיש חשש רבית באב שלוקח כסף של בנו במתנות שלו של הבר מצוה, כיון שאפשר שנתנו את המתנות על מנת שיתן האב רשות והוי הלוואה. וכן השיב לי הגר"ע אויערבאך שליט"א שאם אמר לבנו בלשון הלוואה או שייך חשש איסור

רבית בכה"ג, ורק אם לא אמר בלשון הלוואה מותר. ונראה שדברי הפוסקים הנ"ל שהחמירו הבינו כדברי השו"ע הרב (סעיף ז' שאסר ברגיל בשעת פרעון ולכן יש לומר שיחמיר בכה"ג משום דנראה כרבית).

הגאון רבי יחיאל מיכל שטיינמער שליט"א, דומ"ץ חסידי סקוירא בורו פארק ומח"ס שו"ת משיב נבונים, כתב לי וז"ל: מה ששאל כ"ת מעניין מתנות שנותן האב לבנו והוא בעל חוב שלו, הנה בשולחן ערוך (יו"ד הלכות רבית סימן קס סעי' ח) כתב ז"ל: אפילו לבני ובני ביתו אסור להלוות ברבית אע"פ שאינו מקפיד עליהם ובודאי נותן להם במתנה, ע"כ. ועיי"ש בש"ך (שם קס ס"ק יג) שהקשה מה המעלה בכך שהוא נותן לו במתנה עד שהיו צריכים לומר דאע"פ שבדאי נותן לו במתנה אפילו הכי אסור, הא מפורש לעיל (סעיף ה) דאפילו אומר בפירוש אני נותן לך במתנה מ"מ אסור. ותירץ דהתם היינו טעמא משום דאנן סהדי דמשום שהלוה לו משום הכי נותן לו את המתנה משום הכי אסור, אבל בבני ביתו שמה שנותן להם במתנה הוא מפני שאינו מקפיד עליהם ולא מחמת ההלוואה היה מקום לומר דמותר, באה ההלכה לחדש דאע"פ כן אסור, עיי"ש. וכן כתב הרמב"ם (הלכות מלוה ולוה פרק ד הלכה ח) ז"ל: אסור לאדם להלוות בניו ובני ביתו ברבית אף על פי שאינו מקפיד ומתנה הוא שנותן להן, הרי זה אסור שמא ירגילם בדבר זה, ע"כ. ועיי"ן בט"ז (שם ס"ק ד) שכתב דמשמע מדברי הרמב"ם דהאב נותן להם רבית אלא שמעיקר הדין אין בנתינה זו איסור משום דמתנה בעלמא היא, וכתב שם דכן היא גם כוונת הטור והשו"ע, עיי"ש. הנה מבואר דאף דאינו נותן להם המתנה מחמת ההלוואה אלא מפני שאינו מקפיד עליהם, ואם אינו מקפיד מסתמא נותן להם מתנות כאלו אף בזמנים אחרים ורגיל בכך, מ"מ אסור. והטעם מבואר במקור הדין בגמרא וברמב"ם: כדי שלא להרגיל את בניו באיסור ריבית, וכ"כ הלבוש (שם סעי' ח) הטעם כדי שלא להרגילם בדבר. וא"כ לכאורה פשוט דאב שלוח מבנו אסור לתת לו מתנה.

גזירה לגזירה

אלא דבאמת הכא מיירי בריבית קצוצה, שקצץ האב בשעת ההלוואה שייתן לבני ביתו כך וכך בשכר המתנת המעות, ובהכי אף ע"ג דכוונתו למתנה ומעיקר הדין היה לנו להתיר, מ"מ גזרו חז"ל שלא ירגילם בדבר כנ"ל. וכן משמע ממה שכתבו בלשון 'אסור להלוות בריבית' דמשמע דמתחילת ההלוואה היתה התנאה על הריבית. אבל כשנותן לו מתנה בלי קציצה ואינו אומר לו שהוא מחמת ההלוואה, רק אח"כ נותן לו מתנות כדרך שרגיל אב לתת לבנו, בכה"ג מנ"ל דגזרו לאסור. והגם דבכה"ג שקצץ והתנו בפירוש שתהיה המתנה לשם ריבית תמורה לומר שהוא נותן להם את המתנה מפני שאינו מקפיד, ולא מחמת ההלוואה כמו שכתבנו לעיל משם הש"ך, מ"מ כן מוכח לכאורה ממה שהקשה הש"ך מסעי' ה, והתם מיירי בריבית קצוצה, עיי"ש. וע"ע בספר מרבה תורה (סימן קס ס"ק כא) שכתב דהגזרה שגזרו באב ובניו שלא ירגילם כו' היינו דוקא בריבית קצוצה, אבל באבק ריבית או ריבית מוקדמת או מאוחרת אף מתנה מרובה ואינו רגיל או פרהסיא שרי באב ובנו, דאין דרכן להקפיד וליכא מראית עין, נוכל לומר דאין

שייך בזה גזירה דילמא אתי למיסרך, דהוה כגזירה לגזירה, עיי"ש. מבואר דאין הגזירה אלא בריבית דאורייתא אבל בשאר אופנים לא, ולכאורה הוא הדין באופן שלא קצץ בתחילת ההלוואה דהוה ריבית דרבנן (עיי' ש"ך סימן קס ס"ק ח) דשרי באב ובנו, מבואר כנ"ל דאין איסור אלא בריבית קצוצה ממש, ובהכי מיירי בשו"ע שם, וצ"ע. מיהו אם כבר עבר זמן מה והוא באופן שאין נראה קשר בין המתנה להלוואה, בכה"ג וודאי מותר. ואף לפני פרעון נראה לענ"ד דאם הוא באופן שאין זוכרים לא הוא ולא הבן מההלוואה כלל, ונותן לו את המתנה כדרך כל אב שנותן לפעמים מתנה לבן, בכה"ג אין איסור.



לתת מתנה מכובדת לבן של המלוה

ועוד שאלת, אודות ראובן לווה כסף משמעון, ושמעון עושה בר מצוה לבנו האם מותר לראובן לתת לבנו מתנה מכובדת לבר מצוה או שיש לחוש להנאה ששמעון מקבל מזה ואז שייך לאיסור ריבית?

והנה בשו"ע (סימן ק"ס סעיף י') כתב שאסור ללמד את המלוה או את בנו מקרא או גמרא בחנם משום דהוי רבית דברים. ולפי זה יש לעיין בנידון דידן האם קיים כאן חשש איסור בנתינת מתנה לבחור בר מצוה שהוא בן של המלוה. וראיתי בספר חלקת בנימין (סימן ק"ס ס"ק צ"ח) שכתב דלתת מתנה לבנו כגון כשנעשה בר מצוה לא שייך איסור זה דמשתרשי ליה שאין האב חוסך כלום על ידי המתנה. מיהו נראה שאם יש בנתינת המתנה להבן משום כבודו של האב וזה שכיח מאוד שעיקר סיבת המתנה הוא כדי לכבד את האב ולא לשם הבן בעצמו אסור משום רבית דברים כי להודות לו ולהחזיק לו טובה אסור משום רבית דברים, והני מילי כשאינו רגיל לתת לו, והביא שכן מבואר מחתם סופר ב"מ דף סט. ויש לעיין בזה מהא דלא אסרו ללמוד עם בנו של המלוה אלא משום הנאת משתרשי, ומשמע דבלאו הכי יש להתיר אע"פ שנהנה האב.

ובספר משנת רבית הביא שכתב במח"ס טעם רבית דיש לחלק, דבנידון של החתם סופר עיקר הפעולה של נתינת כסף מרובה לבנו של המלוה הוא אך ורק כדי שיהיה למלוה קורת רוח שאין ללוה שום סיבה ליתן מתנה לבנו של המלוה, לכן הוי פעולה נקייה עבור המלוה בלבד ואסור, דמה לי אם עושה פעולה בגופו של המלוה או כשעושה הפעולה למלוה בגוף של אדם אחר, מ"מ הוא עושה פעולה למלוה בלבד. משא"כ כשמלמד לבנו של המלוה שאינו סמוך על שלחנו מיירי שלא מוכח להדיא שמלמדו רק משום הנאה של האב, אז הוי פעולה להבן ולא מלוה גופא. ואפילו אם הלוה יודע בנפשו שאם אביו לא היה מלווה לא היה לומד עמו בחינם, מ"מ עיקר הפעולה הוא להבן, ולא גורו חז"ל ריבית שעושה לאחרים ולא למלוה גופא. עוד כתב שם לחלק אולי בין אם נותן מתנה לבן המלוה או רק מהנה אותו בדבר שאין לו שוויות ממון.

והנה יש לעיין טובא בדבריו, דהרי מה שכתב ששכיח מאוד שעיקר סיבת נתינת המתנה כדי לכבד את אביו על ידי זה, שלענ"ד זה לא נכון, ואולי לפעמים זה יכול להיות ששכיח מציאות

כזה, אבל לפי המציאות כאן באר"י חושבים על הבחור הבר מצוה עד כמה הוא יקבל תועלת מהמתנה אם מדובר לגבי ספרים קדושים וזה פשוט. ואולי מה שכתב בחלקת בנימין היינו לתת מתנה של כסף או דבר ששוה הרבה כסף, שרוצה למצוא חן בעיני אביו, שמצד זה נכון שיש לעיין אם מותר בכה"ג או לא, ולדעתו זה אסור.

יש לעיין להקל בזה מצד הכרת הטוב למלוה מצאנו שלא תמיד נמצא חשש רבית ובפרט אם יראה למלוה שהלוה כפוי טוב, כמ"ש בשו"ת מנחת שלמה חלק א' (סימן כ"ז אות א') שכתב וז"ל: כמו כן אמירת "תודה" אינה אלא כאילו המלוה מתנה עם הלוה שלא יהא כפוי טובה לשום אדם, ואף גם למלוה ברור הדבר שחלילה להלוה להיות ככופר בטובתו שעשה לו המלוה וחייב שפיר להחזיק לו טובה, וליתן לו זכות קדימה בדבר שהוא אינו חסר וגם אינו גורם למלוה ריוח של ממון, וגם מותר הלוה ליתן מתנה למלוה עבור זה שהלוהו אם המלוה לא ידע כלל שהלוה הוא הנותן, ומה שאסור להקדים שלום היינו מפני שהוא ברכה, וכן מה שאסור לומר לו הודיעני וכו' היינו מפני שטורח עבורו, או כמ"ש שם הט"ז מפני שבזה שמצוה עליו והוא נכנע גרע טפי. ועיין בזה בד"ת בס"י ק"ס אות פ"ז פ"ח מה שהביא מס' מרבה תורה וערך שי ולא נחית לכל מה שכתבנו, עכ"ל. הרי נראה מדבריו שבכה"ג יש להקל, וכן כששאלתי את מרן הגר"א נבנצל שליט"א אודות נידון דידן כתב לי שזה מותר ואין חשש רבית דברים. וכמו כן ראיתי בספר מעדני שלמה (עמוד רנ"ז) שנשאל שם אודות אחד שלקח הלוואה מחבירו כדי לטוס לחו"ל ואחרי שכבר החזיר לו את הכסף נתן לו מתנה ושאל אם יש בזה חשש רבית, והשיב דבכה"ג אחרי שכבר שילם את ההלוואה אין חשש רבית כיון שרק רוצה להראות בכך הכרת הטוב, וכי הלוה פטור מהכרת הטוב למלוה.

שוב מצאתי בספר ברית יהודה (פרק י"א הערה מ"ג) וכן בברית יהודה עקרי דינים (פרק י' סעיף מ"ג) שכתב שיש להתיר לתת מתנה לבר מצוה או נישואין לבנו של מלוה באופן שממון המתנה לא תבוא לידי המלוה אפילו על ידי הנאה דממילא, כגון שנותן לו ספר שלא היה האב קונה עבורו וכדומה. ובבר מצוה צריך ליתן לו לאחר שהגדיל שקודם לכן זוכה בה האב כמבואר (ח"מ סימן ע"ר). ובספר קובץ הלכות רבית שאלה כ"א כתב שאם כל כוונתו באמת רק לכבד את האב עם המתנה שנותן שכתבתי לעיל דלדעתי היינו רק במתנת כסף וכדומה שאז אולי אף הברית יהודה יודה שאסור וצ"ע. וברשימות הגר"י שוב שליט"א כתב ששמע מהגר"ש דבליצקי זצוק"ל והגר"ע אויערבאך שליט"א שאם היה רגיל לתת מתנה לפני הלוואה מותר, ואם לא רגיל יש להחמיר אף בכה"ג.

עוד הערה חשובה ראיתי בספר משנת רבית (עמוד פ"ה), לגבי מי שאיחר ליתן מתנה לבר מצוה מותר לו לפרש להבחור שנותן לו מתנה יותר גדולה עבור האיחור כיון שאין כאן חוב, שאין הנותן מחוייב ליתן מתנה. אבל אם אמר להבחור שהוא ילך ויקנה לעצמו ספר והוא יחזיר לו את הכסף ואיחר לשלם לו, אסור להוסיף עבור האיחור, כיון שבכה"ג הנותן חייב הכסף להבחור משעה שקנה את הספר. ברית יהודה (פרק י"א הערה מ"ג).

ובביאור הדבר כתב שם לגבי הדין הנ"ל שמותר ללמוד בשכר עם בנו של המלוה, והטעם כיון שמה שאסרו חז"ל ללמוד עמו בחנם הוא משום משתרשי ליה. ובספר שלחן גבוה הקשה

דאפילו בדליכא הנאת משתרשי ליתסר משום רבית דברים. ונראה מכאן שלא אסרו הנאה דממילא כי אם בהנאת ממון. אבל בהנאת דברים לא אסרו הנאה דממילא. ולכן בנידון דידן, כיון שאין זו אלא הנאה שבא ממילא ואין לו בה הנאת ממון מותר.

בברכת התורה

יעקב אהרן סקוצילס



אוצר חושן משפט

דין יזם שהוציא הוצאות כדי לקדם תמ"א 138 ואחר כך דיירי הבניין חזרו בהם
♦ נכנס לחניה במקום שרכב אחר עמד לחנות בו ♦ השתלבות בנתיב פקוק

הרב ברוך פז

יו"ד איגוד בתי הדין לממונות, נשיא מכון פסקים

דין יזם שהוציא הוצאות כדי לקדם תמ"א 38 ואחר כך דיירי הבניין חזרו בהם

תיאור המקרה

דיירי בנין פלוני ברחוב ש' בירושלים, יצרו קשר עם מר י', אשר עובד כיום במגוון פרויקטים, כדי לקדם מול המדינה הליך של חיזוק ושיפור הבנין במסגרת תמ"א 38. הרווח עבור הדיירים הוא שהם מקבלים בנין חזק יותר בפני רעידות אדמה, תוספות שונות למבנה (מעלית ועוד), הגדלה של הדירות והוספת חדר ממ"ד. הרווח עבור היזם הוא היכולת לבנות קומות נוספות בבנין ולמכור אותן.

לאחר זמן, חזרו בהם הדיירים מן התכנון לשדרג את הבנין.

טענת התובע, מר י': הוצאתי הוצאות רבות והשקעתי זמן רב כדי לקדם את התכנית, ועל הדיירים לשלם לי על כך.

טענת הנתבעים, דיירי הבנין: אין מקום לתבוע תשלום שכן בסופו של דבר שידרוג הבנין לא נעשה, כל שלא נוצרה לנו הנאה מההוצאות והעמל של מר י'.



תשובה

נראה שהדיירים מחויבים לשלם ליזם, משתי סיבות:

סיבה א: מדין נהנה

בנקודת זמן זו יש לכל אחד מהדיירים חוזה ביד, מוכן לחתימה, עם פירוט של הסיכומים שהיזם הגיע עם כל אחד ואחד מהדיירים. יש בידיהם גם תכניות כלליות של המבנה הסופי עם מיקום המעלית, החניון, העמודים וכו'. כל הנ"ל הוא תוצאה של שלוש שנים של משא ומתן מייגע בין הצדדים.

דבר זה הוא 'נכס' והוא שוה כסף רב. אם וכאשר הדיירים ייגשו לפרויקט זה (והם כבר הצהירו שהם מעוניינים בכך), העבודה שמר י' עשה תקל עליהם מאד ותהווה תשתית לכל התקדמות עתידית. כאמור, דבר זה שוה כסף רב!

בנוסף לכך, עצם הימצאות ההסכמות וההכנה הנ"ל, כבר כעת מוסיפה ערך רב לדירות בבנין. מי שירצה למכור את דירתו, יציג לקונה הפוטנציאלי את הנעשה לקראת תמ"א 38 כקלף מיקוח רציני על היתכנות שידרוג הבנין והגדלת הדירה. גם זה שוה כסף!

הדיירים אינם רשאים לומר ליום, אם זה בכלל מציאות: "קח עציך ואבניך" - אין אנו מעוניינים במה שעשית, נחזיר לך הכל! מפני שהיזם "ירד ברשות" וכל מה שעשה היה בהסכמת הדיירים. ואי אפשר לומר ליורד ברשות "קח עציך ואבניך".

לאור זאת, צריכים לשום את ערך העבודה של היום, ועל הדיירים לשלם על עבודתו.



סיבה ב: מדין פועל

אכתוב את עיקרי הדברים ואחר כך אאריך, כדי להקל על המעיין. ואלו הדברים בקצרה:

שדכן או סרסור מקבל שכרו אך ורק אם העבודה הגיעה לגמר, כלומר שהמכר בוצע או הזוג נישא. כך נפסק בחו"מ סי' קפה. הטעם לכך, הוא שהשדכן משקיע זמנו וטרחו על הספק, היינו על שכנוע הצדדים בכדאיות הענין, ויש לצדדים תועלת מעבודתו אך ורק אם יש גמר טוב למאמצי.

ברם, כל זה בטורח של השדכן לפני השידוכין (מה שמכונה בימינו "אירוסין"), וזה הנידון ברמ"א סוף סי' קפה. בניגוד לכך, השדכן זכאי לשפוי על טרחו, בטורח שהוא טורח אחרי שהשידוך נגמר, מפני שבאופן זה השדכן אינו טורח על ספק אלא על ודאי, בהבנה ששכרו מובטח או כמעט מובטח. לסבר את האוזן, אם אחרי השידוכין, בקשו מהשדכן למצוא להם רב שיערוך את החופה או בקשו ממנו להמציא להם שטר תנאים או שטר כתובה וכו', ואחר כך נפרדו - בזה הצדדים יהיו חייבים לשלם על שכר הטרחה שלו, משום שהוא טרח על סמך ההבנה שהנישואין הן ודאיים. מי שמשמיט את שכרו הודאי הוזה מתחת רגליו, על ידי חזרתו, חייב לשלם לו על טרחו. וזה דומה לנפסק באה"ע נ, ג, שהחתן זכאי לפיצוי מהכלה על הוצאות שהוציא לאחר סגירת השידוך, ולא נאמר שהחתן הוציא הוצאות על הספק.

לסיכום: לא מגיע לשדכן שכר טרחה לפני שהשידוך נגמר, מפני שטרחה זו היתה על ספק (כדי לשכנע את הצדדים להשתדך). ברם, מגיע לשדכן שכר על טרחה שעשה אחר סגירת השידוך.

בנידון דידן, נראה שהצדדים הגיע לרף של הסכמה עקרונית שבונים ביחד, ורק התעסקו בפרטי ההסכם (איפה המעלית תעבור, כמה כל דייר יקבל וכו'). ולכן היזם לא עבד על הספק, היינו על שכנוע של הצדדים לעשות הפרויקט, אלא על פרטי ההסכם לאחר ההחלטה העקרונית. היזם עבד על סמך השכר הכמעט ודאי שיקבל בסיום הפרויקט, ולכן מגיע לו תשלום על טרחתו גם כאשר הדיירים חזרו בהם.

אמנם, יש לעיין, מתי הצדדים עברו רף זה?

יש לומר שכבר בהתחלה הגיעו לרף זה, שהרי הם יזמו את הקשר. הם הזמינו את היזם ולכן מן הסתם סמכו עליו. ואפילו אם נאמר שבהתחלה לא היתה החלטה עקרונית שבונים ביחד, ברור שלא היו מתעסקים עם היזם שלוש שנים עד לפרטי פרטים של הפרויקט, עם המון תכניות מתחלפות ומאות מיילים, אם לא היתה הסכמה עקרונית ש'הולכים על זה'.

לאור זה, מגיעים ליזם לא רק הוצאות אלא גם שכר טרחה על עבודתו. על בית הדין לקבוע באיזה שלב נפלה ההחלטה העקרונית לבנות ביחד, ומנקודה זו מגיע ליזם שכר טרחה. ולפי הישועות מלכו (אה"ע סי' מה) על החוזר בו להוכיח שחוזר בו מסיבה מוצדקת.



כעת נדון ביתר פירוט:

סתירה בין השו"ע באבן העזר לרמ"א בחושן משפט

השולחן ערוך באה"ע נ,ג פסק את דברי הרמב"ם בהלכות זכיה ו,כד, שכלה שחוזרת בה מהשידוך חייבת לשלם לחתן הוצאות שהוציא לקראת החתונה. מאידך, הרמ"א בחו"מ קפה"י פסק שלא מגיע לשדכן שכר שדכנות אם הזוג לא נישא, וכמו כן, לא מגיע לסרסור שכר טרחתו אם המכר לא בא לידי מימוש. נראה שאלו פסיקות סותרות. למה החתן מקבל הוצאות שהוציא לקראת החתונה (מדינא דגרמי) אם הכלה חוזרת בה, ואילו השדכן ששידך אותם אינו מקבל כלום?



א. יש לחלק בין הוצאות לבין שכר טרחה

אם נשים לב, הרמ"א בחו"מ קפה"ה כתב שהשדכן אינו מקבל שכרו עד הנישואין. הרמ"א אינו מתייחס להוצאות! והיה מקום לומר שהשדכן אינו מקבל שכר טרחה אבל מקבל החזר הוצאות, וכך לחלק בין פסק בשו"ע באה"ע שדן בהחזר הוצאות לבין פסק הרמ"א שדן בהחזר שכר טרחה.

ובזה יש אולי לחלק בין שדכן שפנה לצדדים עם ההצעה, שבזה לא מגיע לו החזר הוצאות, לבין מקרה בו הצדדים פנו לשדכן, שבזה הוא מקבל החזר הוצאות; או דלמא יש לחלק בין הוצאות ידועות לצדדים, שבהן יש לחלק את ההוצאות בין השדכן ושני הצדדים, לבין הוצאות שהשדכן הוציא בלי ידיעת הצדדים. מיהו, יש לומר גם שאין הבדל בין שכ"ט לבין הוצאות, מפני שסוף סוף, השדכן פעל על הספק ולקח בחשבון שאולי יפסיד הכל. וצ"ע בכל זה.



ב. יש לחלק בין הוצאות ושכר טרחה עד השידוך, לבין הוצאות ושכר טרחה

אחרי השידוך

בנוסף, נראה שיש לחלק בין הוצאות ושכ"ט של הסרסור והשדכן לפני ההסכמה העקרונית של הצדדים להצעה, לבין הוצאות ושכ"ט של הסרסור והשדכן לאחר ההסכמה העקרונית של הצדדים להצעה.

הרב עוז דוד כפיר, במאמר "שדכן ומתווך שלא סיכמו על תשלום מראש" (ירחון האוצר גליון עא), כתב למסקנה שחייב סרסור הוא כפועל קבלן ולכן מקבל שכרו רק לפי התוצר הסופי, כדין קבלן. מניין שסרסור הוא קבלן? נראה שהסברא הבסיסית היא שסרסור מקבל את שכרו רק אם הצליח במשימתו מפני שגדר תפקידו הוא להביא לסגירת שידוך או עסקה, היינו לשכנוע הצדדים שהדבר כדאי, והוא משקיע מאמציו על הספק. משום כך, השדכן אינו מצפה לתשלום על מאמציו אם לא צלחו.

לפי זה נראה לחלק: לפני ההסכמה העקרונית של הצדדים להצעה של השדכן או הסרסור, לא מגיע להם שפוי, מפני שעבדו על הספק. מאמציהם היו מכוונים לשכנוע הצדדים שההצעה טובה. לא מגיע להם שפוי על מאמצי השכנוע שלא צלחו, משום שהצדדים לא נהנו ממאמציהם ומפני שהם ידעו שהם מתאמצים על הספק.

שונה הדבר במאמצים שהם השקיעו אחרי השידוכין וההסכמה העקרונית להצעה. מאמצים אלו אינם על הספק, שהרי "שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב". הרי יש הסכמה בין הצדדים! במקרה זה, הם משקיעים משום שברור להם שיהיו נישואין או מכר, וברור להם שהם יקבלו את השכר שהובטח להם, ועל סמך זה משקיעים. לכן, החוזר בו וגורם להפסד, חייב. הרי השדכן או הסרסור פעלו לטובת הצדדים, בידיעת כל הצדדים, על סמך תשלום שנמנע מהם על ידי החזרה, ולכן מגיע להם תשלום מדין שכיר.

למה הדבר דומה? לאדם שמבטיח לשכיר שלו תשלום ממקור מסוים, ובסופו של יום, בעל הבית שורף את הדבר שממנו השכיר היה אמור לקבל שכרו. בזה, ברור שחוב שכר העבודה לא פקע ועל בעל הבית לשלם לפועל ממקום אחר.



ראיה שכל הפועל לאחר שידוכין, אינו עושה על הספק אלא על סמך הידיעה הוודאית שהשכר המובטח בוא יבוא

נראה שיש ראיה מדין "סבלונות", שמי שמשקיע זמן ומאמץ אחרי שידוכין, עושה זאת על סמך הנישואין (וממילא השכר) המובטחים, ואינו עושה על הספק.

עיין ב"ב קמו ע"א במשנה ובגמרא על דיני סובלנות: "השולח סובלנות לבית חמיו - שלח שם מנה ואכל שם סעודת חתן, אפילו בדינר, אינן נגבין. לא אכל שם סעודת חתן, הרי אלו נגבין. שלח סובלנות מרובין שיחזרו עמה לבית בעלה, הרי אלו נגבין..." וכן נפסק באה"ע נג.

דין סובלנות הוא שכל המתנות שהחתן או הכלה שלחו זה לזה בתקופת האירוסין, חוזרים לנותן אם מתו או חזרו בהם, כל דבר לפי דינו וענינו (עיין שם). יסוד הדין הוא שהצדדים נתנו זה לזה רק על סמך שיינשאו, ולכן, אם הנישואין לא מתממשים, מחזירים המתנות.

הרמ"א (שם) כתב שדינים אלו נכונים גם למתנות ששלחו זה לזה אחרי השידוכין ולפני הקידושין. אמנם, הרמ"א מביא מחלוקת האם אכילת החתן בבית חמיו תביא אותו למחול על חלק מהמתנות, כדין אכילה מהאירוסין לנישואין. הריטב"א (שם) כתב שאכילה זו אינה

רלא דין יזם שהוציא הוצאות כדי לקדם תמ"א 38 ואח"כ דיירי הבניין חזרו

משמעותית, שהרי הצדדים עוד יכולים לחזור בהם, והרשב"א (שם) כתב שהאכילה משמעותית. ויש חולקים על הרמ"א וסוברים שלכל הדעות, אכילת החתן אינה גורמת למחילה לפני האירוסין. מיהו, לכל הדעות, מתנות שניתנו אחרי השידוכין לא ניתנו על הספק (כדי לשכנע את הצד השני להסכים לשידוך).

ברם, נראה ברור שמתנות שהצדדים נתנו זה לזה לפני השידוכין, אינן חוזרות. אלו ניתנו על הספק, כדי לעורר אהבה אצל הצד השני וכדי לשכנע אותו להתקדם עם הקשר עד כדי שידוך. אלו הן מתנות גמורות ואינן חוזרים.

רואים אנו את ההבדל שכתבנו לעיל, שמה שנעשה לפני השידוכין נעשה על הספק, כאמצעי שיכנוע, ואינו חוזר ואינו ניתן לגביה. ברם, מה שנעשה אחרי השידוכין נעשה על סמך הנישואין הוודאים שקרבים ובאים, וחוזר.



אם יש חיוב להחזיר הוצאות שהוציאו בימי השידוכין?

מעתה, עלינו לברר, האם הוצאות שהוציאו אחרי השידוכין, חוזרות כאשר צד מהצדדים חוזר בו?

הרדב"ז בתשובה ד,רלד (אלף שה) כתב שמשודך אינו מקבל שפוי על הוצאותיו, "ואם הוציאה הוצאות אפילו כמנהג המדינה וכן הוא שהוציא הוצאות, אין מוציאין זה מזה, כיון שאין שם קידושין ומצו למהדר בהו, אינהו דאפסידו אנפשיהו". ועיין ברדב"ז שהקשה, מה חילוק בין מתנות שחוזרות מפני שנתן על סמך הנישואין ולא מחל, לבין הוצאות שלא חוזרות מפני שעשה אדעתא דנפשיה?

מחד, דברי הרדב"ז הם סייעתא לדברינו לעיל, שהוצאות שניתנו לפני השידוכין אינן חוזרות, משום שכל אחד נתן על הספק. מאידך, דבריו סותרים את מה שכתבנו לעיל שיש למשודך הוצאות? ואכן, גם הרמב"ם (הלכות זכיה שם), שהוא המקור לדין שהוצאות חוזרות, התייחס לארוס וכתב: "הורו רבותי שאם היה מנהג המדינה שיעשה כל ארוס סעודה...". אם כן, עלינו לומר שרק ארוס מקבל את הוצאותיו, ולא משודך?

מיהו, עיין בדברי השו"ע נ,ג שפסק את דברי הרמב"ם הלו והשמיט שמדובר בארוס: "ואם היה מנהג המדינה שיעשה כל אדם סעודה...". נראה שהשו"ע התכוון לכלול בדין זה גם משודך.

ואכן, עיין בזה בערוך השולחן אה"ע נ,טז שהמנהג הוא לחייב הוצאות בחזרה משידוכין.

אמנם, יש עדיין לבעל דין לחלוק, שמא המנהג לפסוק כרמב"ם בשידוכין (המובא בערוה"ש) נאמר על שידוכין של אז, שהיו מלווים בקנסות וחרמות, וממילא היו יותר ודאיים משלנו. ואם כן, יש לומר, שהיום, שלא נהגו להטיל קנסות בשידוכין, אי אפשר להוציא הוצאות מהחוזר בו, מפני שכל אחד מוציא על הספק?

דין יזם שהוציא הוצאות כדי לקדם תמ"א 38 ואח"כ דיירי הבניין חזרו רלב

אלא שנראה שמנהג בתי הדין לחייב החזר הוצאות גם בשידוכין בימינו, עיין אתר פסקים מספר סידורי 12945, 2396, 518 ועוד.

לפי זה, נראה שלהלכה, גם בשידוכין של ימינו, הנותן מתנות והמוציא הוצאות עושה כן על סמך ההתחייבות של השני וזכאי לפיצוי, אע"פ שאין קנסות וחרמות, כי עצם ההתחייבות מזכה המוציא הוצאות בהחזר. ואם כן, הוא הדין והוא הטעם ביום שמשקיע אחרי הסכמה עקרונית של דיירי הבנין שבונים ביחד.



עיון בדברי הרמב"ם הלכות זכיה והשו"ע באבן העזר

התבססנו לעיל על פסיקת השו"ע אה"ע נ,ג, שהביא להלכה את דברי הרמב"ם בהלכות זכיה, וכד, שכלה שחוזרת בה צריכה לשלם את הוצאות הבעל שהוציא, לפי המנהג. בשורות הבאות נעיין בדבריו, בדברי הראב"ד שחולק ובדברי המגיד משנה ועוד, מפני שיש לדברים השלכה ישירה על הנאמר לעיל.



הצגת דברי הרמב"ם, הראב"ד, המגיד משנה וגליון מהרש"א

הרמב"ם כתב: "הורו רבותי שאם היה מנהג המדינה שיעשה כל ארוס סעודה ויאכיל רעיו או יחלק מעות לשמשין ולחזונין וכיוצא בהן, ועשה כדרך שעושין כל העם וחזרה בו, משלמת הכל, שהרי גרמה לו לאבד ממנו. וכל הגורם לאבד ממון חבירו משלם והוא שיהיה לו עדים כמה הוציא שאין זה נשבע ונוטל".

הראב"ד כתב על כך: "איני משוה עם רבותיו בזה, שזאת הגרמה דומה למוכר זרעוני גנה ולא צמחו שאינו משלם לו ההוצאה (ב"ב צג ע"ב), וכללו של דבר אבוד ממון שבעל הממון עושה אותו, אע"פ שגרם לו, פטור".

ועל כך כותב המגיד משנה שם: "ויש לתרץ שאינו דומה לזריעה, ששם היה מוציא בהם הוצאות כדי להרויח בהן ולפיכך אינו בדין שישלם זה מה שהוציא כדי להרויח. אבל כאן, לא היתה כונתו כדי להשתכר בדבר אלא להתנהג כמנהג העיר, כיון שהוא נסמך עליה והיא חזרה בה, בדין הוא שתשלם, וצ"ע".

אמנם עיין גליון מהרש"א על השו"ע באה"ע שם שתירץ את דברי הרמב"ם באופן אחר: "לענ"ד הא על שעת קידושין ודאי אין לחייבה, דבהא שעתא היתה דעתה לקיים... והחיוב רק על שעת חזרה וא"כ הוי גרמי, דנעשה ההיזק מיד דבהא שעתא בא ההפסד. עד עכשיו היו לו שוים הדמים שהוציא ועכשיו איבד התועלת בהם, משא"כ בזרעים דיהיה החיוב אשעת מכירה, ואז עדיין לא הוציא הוצאות הזריעה, והוי רק גרמא כיון דלא נעשה ההיזק מיד, ועיין סמ"ע ריש סימן שפ"ו. שוב מצאתי קרוב לדברים אלא בטורי זהב כאן".

רלג דין יזם שהוציא הוצאות כדי לקדם תמ"א 38 ואח"כ דיירי הבניין חזרו

המגיד משנה כתב שאין שפוי על כל מה שאדם מוציא לטובת עצמו כדי להרויח. נראה שהטעם הוא שהוציא על דעת עצמו כדי להרויח, ולכן הוא סופג את ההפסד בעצמו, כמו כל מי שמשקיע, שיודע שיש סיכוי שהוא יפסיד. ברם, הוא מקבל החזר על מה שהוא חייב להוציא מכח המנהג, כי הוצאות אלו הוא לא הוציא על דעת עצמו אלא מפני שהיה חייב להוציא. ונראה להביא ראיה לדברי המגיד משנה.



ראיה למגיד משנה

הדוגמאות שהרמב"ם מביא לחייב את האשה הן כולן הוצאות שאין לחתן רווח מהן: "שיעשה כל ארוס סעודה ויאכיל רעיו או יחלק מעות לשמשין ולחזנין". הרמב"ם השמיט את הדוגמא המתבקשת ביותר, היינו החזר הוצאות על סעודת הנישואין עצמה!

נראה שהרמב"ם פוטר את הכלה בהוצאות של סעודת הנישואין, משום שהחתן עושה את הסעודה לטובת עצמו, כדי לקנות את האשה. ועיין בלחם משנה (שם) שהוצאות למען כבוד אורחים או לכבוד מצוה נחשבות כעשיה לעצמו, אם כן, קל וחומר הוצאות על סעודת הנישואין עצמן הן לצורך עצמו, ואינו זכאי להחזר בעבורן. זו ראיה לשיטת המגיד משנה בהסבר דברי הרמב"ם.



קושי על דברינו לאור הסבר המגיד משנה

דברי המגיד משנה סותרים את דברינו.

כתבנו לעיל שמגיעים לשדכן שכר טרחה והוצאותיו שהוציא אחרי השידוכין, מפני שאז הוא מסתמך על השכר שהוא עתיד לקבל אחרי הנישואין שבוא יבוא. והנה, לפי המ"מ, גם כאשר החתן מסתמך על השכר העתידי (כניסת הכלה לביתו), לא מגיעות לחתן הוצאות שהוציא לטובת עצמו, כי הוא הוציא על דעת עצמו והפסיד לעצמו. אם כן, מדוע שהשדכן יקבל שכר טרחה והוצאות שהוציא אחרי השידוכין? הרי הוא הוציא אותם על דעת עצמו כדי להרוויח? ובנידון דידן, מדוע היזם יקבל שכר טרחה מדיירי הבנין כאשר הוא טרח לטובת הרווח של עצמו?



שלוש סיבות שלפיהן הדיירים חייבים לפצות את היזם גם לשיטת

המגיד משנה

נראה שמחמת שלוש סיבות חייבים הדיירים לשפות את היזם גם לשיטת המ"מ:

דין יזם שהוציא הוצאות כדי לקדם תמ"א 38 ואח"כ דיירי הבניין חזרו רלד

א. המגיד משנה מודה שאם ההוצאות נעשות בצווי זה שחוזר בו, החוזר בו חייב גם אם ההוצאות נעשות לטובת המשקיע.

ב. אם ההוצאות היו לצורך המשקיע וגם לצורך החוזר בו, מגיע למשקיע החזר של לכל הפחות חצי.

ג. מנהג בתי הדין לחייב על כל הוצאה.

כעת נפרט בע"ה:



א. ההבדל בין הוצאות לטובת עצמו בצווי החוזר בו, לבין הוצאות שהוציא

מעצמו

אע"פ שהמגיד משנה סובר שלא מגיע לחתן החזר על הוצאות שהוציא לטובת עצמו (גם אם הסתמך על שכר וודאי שבא יבא), נראה שמכל מקום המ"מ יודה שאם ביקשו מהחתן לעשות כל מיני פעולות אחרי גמר השידוך, השדכן יהיה זכאי לשפוי. וכך כתב רבי עקיבא איגר בשו"ת (מ"ק סו"ס קלד, מובא בגליון רע"א על הרמב"ם הנ"ל): "אבל... דאמר להאומן שיעשה כלי, ומלוה אמר שיעשה שטר, ועל פיו עשה, חייב לשלם הוצאותיו, וזה לכו"ע".

בנידון דידן, מה הדין כאשר היזם השקיע לטובת הפרויקט אחרי ההחלטה העקרונית של הצדדים לבנות ביחד בידיעת הדיירים? מחד, הרי היזם עשה כדי להרויח, ואם כן, לפי המ"מ לא מגיע לו שפוי על מה שעשה. מאידך, הכל נעשה בידיעת ובהסכמת ובעידוד הדיירים.

נראה שבנידון דידן, הואיל והפעולות של היזם היו בידיעת הדיירים, לטובתם ובלווי צמוד שלהם, דין ההשקעה הזו כאילו נעשתה בציווי שלהם. הרי היזם ישב עם כל אחד מהם כמה וכמה פעמים למצוא פתרונות לבעיותיהם. הוא גם השקיע זמן וכסף בעריכת תכניות לפי הסיכומים עמם. אם כן, כל הפעולות הללו היו בידיעתם ובשליחותם! כל פגישה היתה כהזמנה של הדייר אליו לבוא ולהשקיע מזמנו ומרצו בענייניו. הוא ציווי לכל דבר וענין. וברור שלאחר ההחלטה העקרונית של הצדדים לבנות ביחד, כל הפעולות של היזם לא היו על הספק (כדי לשכנע את הצדדים לבנות) אלא על סמך התשלום הוודאי או קרוב לוודאי הממשמש ובא. לכן, לפי רבי עקיבא איגר, מגיע לו החזר הוצאות על כך.



ב. לפי המגיד משנה, אם ההשקעה נעשית לטובת שני הצדדים, מגיע לשדכן

שיפוי

בנידון דידן, היזם פעל לרווחתו אולם פעל גם לרווחת הדיירים. האם דברי המ"מ לפטור כאשר החתן הוציא הוצאות לרווחתו נאמרו גם כאשר הוא הוציא הוצאות לרווחת שני הצדדים? ושואל מגיע לו לכל הפחות החזר של חצי מההוצאות?

רלה דין יזם שהוציא הוצאות כדי לקדם תמ"א 38 ואח"כ דיירי הבניין חזרו

לפי מה שכתבנו לעיל, שהרמב"ם אינו מחייב את הכלה לשלם החזר הוצאות על ההכנות לסעודת הנישואין, מפני שהן נעשות לטובת החתן, היה נראה שהחתן אינו מקבל שיפוי על הוצאות שהן לטובת שני הצדדים, שהרי סעודת הנישואין היא לטובת הכלה באותה מידה שהיא לטובת החתן!

מיהו, נראה שסעודת נישואין דינה כדבר שהוא כולו לרווחת החתן אע"פ שיש לכלה הנאה ממנה. והראיה לכך הוא הדין שהחתן חייב לממן הסעודה, כמו שנפסק באה"ע סד,ד:

אם החתן אינו רוצה לעשות סעודה וקרובי הכלה רוצים שיעשה סעודה, כופין אותו שיעשה סעודה...

החייב על החתן לשלם על הסעודה מהווה סימן לכך שהיא בעיקרה לטובתו. לכן, לפי המ"מ הכלה אינה מחזירה את הוצאות הסעודה. אמנם, נראה שעל הוצאה שהיא לטובת שניהם, מגיע לחתן החזר של לכל הפחות חצי.

וכן בנידון דידן, גם לפי המ"מ, מגיע ליזם חצי מההוצאות.



ג. האם מנהג בתי הדין לחלק בין הוצאות לטובת החתן להוצאות שמחויב לפי

המנהג?

האם מנהג בתי הדין לפסוק כהבנת המגיד משנה ברמב"ם, או כהבנת הט"ז והגליון מהרש"א ברמב"ם?

בערוך השלחן אה"ע נ,טז כתב: "וכן נראה המנהג פשוט בכל בתי דינין שהצד העובר מחזיר לצד המקיים הוצאותיו...".

משמעות דבריו היא שמחזירים את כל ההוצאות, ולא מחלקים בין הוצאות לטובת החתן או הוצאות לטובת הכלה או הוצאות לטובת שניהם. פסק זה הינו כהבנת הט"ז וגליון מהרש"א, ודלא כהבנת המגיד משנה.

ונציין לכמה פסקי דין שהובאו באתר פסקים בענין חזרה של חתן וכלה:

בפסק 518 של ארץ חמדה, פסקו כרמב"ם לחייב החזר הוצאות והביאו פד"ר שאי אפשר לומר 'קים לי' כראב"ד. מיהו, פסקו כמגיד משנה שעל הוצאות שלטובת החתן הצד השני פטור.

בפסק 2396 של בית הדין בשדרות, פסקו כרמב"ם וחייבו החזר של כל ההוצאות, גם אלו שהיו לטובת החתן.

בפסק 12945 של בית הדין לממונות שע"י רבנות ירושלים, פסקו לחייב החזר הוצאות ולא חילקו כשיטת המ"מ.

והיה נראה שאכן מנהג בתי הדין לחייב על כל ההוצאות ולא להתחשב בדברי המ"מ, כמו ששמע מערוך השולחן ומרוב פסקי הדין הנ"ל.



האם יש לחייב את החוזר בו כאשר יש לו טענה למה חזר בו?

כאשר הצד שביטל את העסקה או השידוך טוען שיש הצדקה לביטול, האם הוא פטור מתשלום ההוצאות?

הגמרא במסכת בבא בתרא (לעיל) סתמה וכתבה שאם "חזרה בה" חייבת להחזיר את כל המתנות שקיבלה, ולא חילקה בין הסיבות השונות לחזרה. וכן הרמב"ם סתם ולא חילק בסיבות החזרה. מיהו, בשו"ע אה"ע נ,ה כתב שאם החתן חזר בו מסיבה נשמעת, כגון שאחות המשודכת המירה דתה או אם המשודכת נשתתית או כאשר המשודך קלקל מעשיו, פטורים מלשלם הקנסות וכו' שהתחייבו בתנאים. נראה שאותם כללים יחולו על החזר הוצאות, שאם יש טענה רצינית, אפשר לחזור בו בלי לשלם הוצאות.

מיהו, עיין פסק דין 518 באתר פסקים, שהביאו ממרה"א הלוי (סי' צט) שהחזרה צריכה להיעשות עקב דבר חדש שהתעורר ולא היה ידוע בעת השידוך.



על מי להביא ראיה שיש סיבה לחזור בו? החוזר בו או הנפגע?

האם החוזר בו צריך להביא ראיה שיש סיבה לחזרתו, מפני שהוא בא לפטור עצמו, או שהנפגע צריך להביא ראיה מפני שהוא מוציא מהמוחזק?

שאלה זו היא שאלה כבדה ויש לדון בה גם כאשר מעסיק טוען שהעובד לא עשה עבודתו כדבעי ובא לקצץ משכרו. על מי להביא ראיה? על המעסיק, מפני שהוא בא לפטור עצמו מחיוב ברור, או על הפועל, מפני שהמעסיק מוחזק?

ובפסק של בית דין במצפה יריחו (מספר 312 באתר פסקים) נפסק שהמעסיק נאמן, מפני שהוא מוחזק. אמנם, רק כאשר יש ברי וברי, אבל בברי ושמא העובד נאמן. וצע"ע בזה.

לפי זה, היה נראה שעל היזם להוכיח שעמד בכל דרישות התפקיד והחוזרים בו חוזרים בלי סיבה מוצדקת.

מיהו, בשו"ת ישועות מלכו (אה"ע סי' מה, מובא בפסק 518) משמע שעל החוזר להוכיח שחוזר בו מטענה מוצדקת, שכתב שם שעל החוזר בו להעמיד "אומדנא מבוררת" לפני בית דין כדי לפטור עצמו. אם כן, נראה שעל החוזר בו להוכיח שחזר על פי דין.



הרב ניר אביב

ר"מ בישיבת ההסדר היכל אליהו, כוכב יעקב
מראשי מערך בתי הדין לממונות 'לכתחילה'

נכנס לחניה במקום שרכב אחר עמד לחנות בו

ראובן נהג במכוניתו וחיפש מקום חניה, לאחר זמן מה מצא חניה פנויה, וכדי להיכנס לחניה בנהיגה לאחור הוא התקדם ונעמד במקביל לרכב שחנה מלפנים. תוך כדי שהוא ממתין שהתנועה תחלוף על מנת שיוכל לחנות בבטחה, הגיע שמעון שנהג ברכב אחר ותפס את מקום החניה. ראובן יצא מרכבו ואמר לשמעון שמקום החניה כבר נתפס על ידו וביקש ממנו לפנות את החניה. שמעון סירב. מי צודק? האם יש הבדל בין חניה בחינם לחניה בתשלום?



פתיחה

על מנת להשיב על השאלה יש להקדים לברר את גדרי דין "עני המהפך בחררה", המובא בגמרא במסכת קידושין (נט ע"א). הגמרא מספרת על רב גידל שהיה מחזר ומשתדל לקנות קרקע מסוימת, והלך רבי אבא וקנה את אותה קרקע לעצמו. רב יצחק נפחא שאל את רבי אבא: עני מהפך בחררה (עוגה שנאפית על גבי גחלים), כלומר שהיה העני מחזר אחריה לזכות בה, ובא אחר וזכה בה, מה דינו? אמר רבי אבא לרב יצחק נפחא: נקרא רשע. אמר לו רב יצחק נפחא לרבי אבא: אם יודע אתה הלכה זו, מדוע קנית את השדה שהיפך בה רב גידל? אמר לו רבי אבא: לא ידעתי שרב גידל מתעסק בקרקע זו. אמר לו רב יצחק נפחא: כעת, לכל הפחות עליך לתת לו את הקרקע.

מגמרא זו אנו למדים, שאדם העומד לזכות בדבר מסויים ועדיין לא זכה בו (משום שעדיין לא עשה בו קניין), ובא אדם אחר והקדימו וזכה בו, השני עושה מעשה אסור ונקרא רשע. וכלשון הגמ': "עני מהפך בחררה ובא אחר ונטלה הימנו, נקרא רשע".



החקירות

עלינו לחקור:

- מהי "חררה"? האם מדובר רק בעסקת מכר או גם בהפקר ומציאה?
- מהי ההגדרה של "מהפך"? האם די בהתעניינות מינימאלית או שמא נדרש מעשה מסוים?
- מהו גדרו של "רשע", האם יש לכך השלכות הלכתיות?
- מהו הגדר של "עני", האם גדר זה נאמר דווקא בעני ממש או שמא בכל אדם?



א. אלו מקרים נכללים בדין "מהפך"

הראשונים נחלקו באלו מקרים חל דין "עני המהפך בחררה", ומחלוקתם תלויה במקור הדין וטעמו.

שיטת רש"י

רש"י כתב: "עני המהפך בחררה, מחזר אחריה לזכות בה מן ההפקר או שיתנה לו בעל הבית, נקרא רשע - שיוּרד לחיי חבירו". לפי רש"י, דין "עני המהפך בחררה" הוא בכל דבר שהעני מחזר אחריו ובא אחר ונוטל אותה אפילו היה מדובר בדבר הפקר, אסור לעשות כן ונקרא רשע. וטעם האיסור מפני "שיוּרד לחיי חבירו", שבפשטות הכוונה שמקפח בכך את פרנסתו של העני. בשיטתו של רש"י עומדים גם הרשב"ם, רמב"ן ותוס' רי"ד.

התוספות מקשים על שיטת רש"י: לשיטת רש"י דין "עני המהפך בחררה" שייך גם בהפקר וגם במציאה, וזה לא יתכן משום שיש משניות מפורשות שאין איסור לקדום ולזכות במציאה והפקר למרות שיש ראשון שכבר קדם לחזר אחריה. לגבי מציאה אומרת המשנה (ב"מ י ע"א) "ראה את המציאה ונפל עליה, ובא אחר והחזיק בה - זה שהחזיק בה זכה בה". ומסתימת לשון המשנה משמע שלאדם השני מותר לכתחילה לעשות כן. ובהמשך הגמ' שם מובאת משנה דומה לגבי פיאה: "נטל מקצת פיאה וזרק על השאר - אין לו בה כלום, נפל לו עליה, פרס טליתו עליה - מעבירין אותו הימנה". שוב, מסתימת הלשון משמע שכיון שהראשון לא עשה פעולה קניינית בפיאה, מעבירין אותו מן הפיאה לכתחילה והיא שייכת לשני שזכה בה, ואין בזה איסור.

נאמרו כמה תירוצים לשיטת רש"י:

לגבי מציאה:

הרמב"ן (ב"ב נד ע"ב) מתרץ בשני אופנים: "דבמציאה לא היה יודע אותה שיהפוך בה ולא על ידי טרחו באה ואף על פי שהפיל עצמו עליה זה זכה בה, ואם אין טעם זה מספיק אומר לך שנקרא רשע והתם דינא קאמרינן".

כלומר:

א. העני שהיפך במציאה לא טרח וחזר למוצאה אלא לפתע נקרתה בדרכו, ולכן אין עוולה מצד השני שקדם וזכה בה.

ב. אכן אסור לשני לזכות, ואם קדם וזכה נקרא רשע, אלא שמן הדין אי אפשר לחייבו להחזיר לראשון, והמשנה בב"מ מדברת על עיקר הדין. והנפ"מ בין התירוצים האם "דין עני המהפך" אמור גם במציאה.

לגבי פאה:

א. הרמב"ן (שם) תירץ שבפאה מעבירין אותה הימנו מפני שכל העניים מהפכין כמותו אחר הפאות ולא הוא בלבד מחזר אחריה. וכן כתב התוס' רי"ד, שבפאה לא מדובר בדין 'עני המהפך', משום שהעני הזה לא מהפך בה יותר מן האחרים, שהרבה עניים היו עומדים שם

ללקט הפאה וזה קפץ ונפל עליה או פירש טליתו עליה, והיה מונע עניים מללקוט, ובעבור זה מונעים אותו ממנה וילקטו כולן ביחד. אבל אם האחד היפך אחר ההפקר עד שמצאו, וקפץ אחר ונטלו הוא רשע. הסברא היא, שאסור לשני לרדת לדבר שהתעסק בו חברו משום שדעתו עליו, אבל אם אין דעתו עליו לגמרי כיוון שידע שרבים מחפשים אחריו, מותר לשני לקחת ואינו נקרא רשע.

ב. הב"ח תירץ שדין 'עני המהפך' הוא תקנת חכמים ואינו מדין התורה, ולכן בפאה שהתורה זיכתה לכל העניים לא תקנו חכמים דין 'עני המהפך' והשאירו את מצות פאה על דין התורה. ולבסוף הציע תירוצ נוסף: בפאה מדובר בעשיר שפרס טליתו עליה, ולכן מותר להעבירו ממנה.



שיטת התוספות

בעקבות קושייתם על רש"י, הסיקו התוס' שדין "עני המהפך בחררה" לא שייך בהפקר או במציאה אלא רק בדבר של שכירות או מקח הנקנה בכסף. והטעם לדבר: "כי למה מחזר על זאת שטרח בה חברו ילך וישתכר במקום אחר, אבל אם היתה החררה דהפקר ליכא איסור שאם לא זכה בזאת לא ימצא אחרת".

כלומר, האיסור הוא רק אם לשני יש אפשרות אחרת שיכול לקנות או לשכור במקום אחר ולכן נקרא רשע, אולם בדבר הפקר כגון מציאה אין איסור משום שאינו מצוי, ואם יוותר על זו לא ימצא אחרת כמותה שהיא הפקר או בחינם. בדרך זו הלכו גם עוד ראשונים, רשב"א, ריטב"א, נ"י, תוס' רא"ש, ותוס' רבנו שמואל.

לפי שיטת התוספות, בדבר הפקר אין איסור לשני לקדום ולזכות לפני הראשון, והתוס' (קידושין שם, ב"ב כא ע"ב) מקשים על עצמם מדברי הבריייתא האוסרת על השני לפרוס מצודת דגים סמוך לראשון שקדם ופרס מצודה למרות שמדובר בדבר הפקר? התוס' מתרצים שלושה תירוצים: א. גם בדבר הפקר יש לחלק: הפקר שמצוי למצוא במקום אחר כמו דגים הרי זה כשכירות או קניה, ואסור לשני לקדום לראשון, אולם בהפקר שאינו מצוי מותר לשני לזכות. ב. באמת בכל הפקר מותר ואין דין 'עני המהפך בחררה', אבל במצודת דגים מדובר בדייג שעושה זאת לפרנסתו, ויש לשני איסור מצד יורד לאומנותו של חברו. ג. אביו של ר"ת תירץ שבדבר הפקר מותר, אך בפריסת המצודה אסור כי נחשב שהדגים כבר נלכדו ברשתו של הראשון ונחשב כגזל (וכן כתב הר"ן).

יש נפ"מ גדולה בין תירוצי התוספות האם יש דין "עני המהפך" בהפקר שמצוי גם במקום אחר, על פי התירוצ הראשון יש איסור, ולשני התירוצים האחרים אין איסור כל שלא יורד לאומנותו של הראשון.

מההרי"ק (סי' קלב) מגדיר שמציאה והפקר הם דווקא שלא היה יכול למצוא במקום אחר ברווח כזה או בהזולה משמעותית וגדולה, אך בדבר שזול קצת או בדבר שיכול למצוא במקום אחר אף שדורש ממנו טרחה אינו בגדר הפקר, ואף לר"ת נקרא רשע. ואם הראשון כבר הוציא הוצאות או טרח בדבר, יש בזה גזל משום דרכי שלום.

טעם הדין וסברות המחלוקת

א. בפשטות מלשון רש"י נראה שטעם האיסור הוא משום "שירור לחיי חברו", והכוונה שפוגע במחייטו, וניתן להבין שלא דווקא אם יורד לאומנותו אסור אלא בכל דבר שהתחיל להפך ולחזור אחריו. אולם הריטב"א (קידושין נט ע"א) הולך בשיטת ר"ת, וכתב: "אבל הנכון דלא אמרינן נקרא רשע אלא כשזה השני לקחה במעותיו דאמרינן ליה כיון דבמעות אתה קונה הניחה לעני זה שהיפך בה ואתה קח במקום אחר, כי הרבה כיוצא בזה תמצא במעותיך, וכגון האי עובדא דרב גידל דאתינן עלה, אבל כשנטלה השני מן ההפקר נטלה וזוכה בה ואינו נקרא רשע, דחיי קודמין לכל אדם כי אימתי ימצא הוא אחרת כיוצא בה של הפקר".

כלומר, לפי הריטב"א סברת ר"ת היא שמאחר וחיי קודמים לכל אדם הוא צריך לדאוג קודם כל לעצמו. ומו"ר הרה"ג אברהם יצחק כלאב (מעשה רשת עמ' 256) מבאר את סברות המחלוקת על פי משנה במסכת בבא מציעא, וכתב כך:

"צריך להבין מהו יסוד המחלוקת, אמנם הדבר מתברר על פי דברי המשנה (ב"מ לג, א, מציאתו ומציאת אביו שלו קודם. שנאמר, אפס כי לא יהיה בך אביון, שלך קודם לשל כל אדם. פרש"י, הזהר מעניות. רמב"ם בפירוש המשנה כתב, והרמז מן התורה, שיש לאדם להקדים עצמו על זולתו, הוא דאמר רחמנא, אפס כי לא יהיה בך אביון, כאלו אמר, אין אתה חייב להסיר רעה מאחר, אלא בשלא יבוא לך כעין אותה רעה שהסירות ממנו. כי אם תהיה בענין שאם תתן לאביון די מחסורו תשוב אתה כמוהו אינך חייב לתת לו. וזהו שאמרו שלך קודם לשל כל אדם. ע"כ.

מרש"י נראה שאינך צריך לבוא לעניות, כלומר, לידי הפסד, כדי למנוע הפסד מחברך. אבל כאשר מדובר במניעת רווח, עליך להקדים את חברך. ומפני מה דם חברך חביב יותר, נראה כי נאמר בתורה, ואהבת לרעך כמוך ואם אתה לוקח לעצמך ועוזב את חברך אתה אוהב אותו פחות ממך לכן צריך להניח לחברו שיזכה לפניו. מכאן למד רש"י שעני המהפך במציאה אינך רשאי לקדום ולזכות לפניו, אף על פי שלא תוכל למצוא מציאה אחרת במקום אחר.

אכן להגדרת הרמב"ם, אין אתה חייב להסיר רעה מחברך כאשר אותה רעה באה עליך, ואתה יכול להקדים הסרתה ממך, ואחר תוכל להתפנות לחברך. לר"ת, כאשר אתה יכול לזכות במציאה שלא תמצא כמותה במקום אחר, אם אתה נמנע מזכייתה כדי שחברך יזכה בה, אתה נמצא במצב של רעה, וכאמור אינך חייב להעדיף את חברך עליך. לכן סובר ר"ת, שדין עני המהפך בחררה, מיירי במקח שאפשר ליקח כמותו במקום אחר והמנעותך הכא אינה נקראת רעה לגביך. אבל במציאה שלא תמצא במקום אחר, אינך חייב להמנע ולהפסיד מלזכות בה כדי שיזכה חברך".

בסיכום, לשיטת רש"י בכל דבר שאינו הפסד אלא מניעת רווח, על השני לוותר לראשון שהתעסק לפניו, ואין חילוק בין מציאה, הפקר, או קניה. אולם לשיטת ר"ת מניעת רווח נחשבת "רעה" כמו הפסד, ואין על השני חובה לוותר לראשון מטעם "שליך קודם לשל כל אדם".

ב. ניתן להציע ביאור נוסף במחלוקת: לפי רש"י התקנה מתמקדת בראשון שהיפך בחררה, ואילו לפי התוספות התקנה מתמקדת בשני. לפי רש"י, אנו מסתכלים על הראשון שהוא זקוק לאותו דבר שמהפך בו, וכלשון רש"י "יורד לחייו". וחז"ל תיקנו כאילו "זכה" בו, ולכן אסור לשני לקדום ולזכות, והלכך אין הבדל בין הפקר, מציאה, או מכירה. אולם התוס' מסתכלים על זכותו של השני, שאמנם הוא מצווה לעשות טוב וחסד עם רעהו, אך בכל מקום שהשני יפסיד כבר אינו מצווה בכך, ולכן יש חילוק בין מכר לבין מציאה והפקר.

ג. בספר ישועת דוד לגר"ד פוברסקי (סי' כח) כתב, שהמחלוקת של רש"י ותוס' היא האם חכמים תיקנו שע"י ההיפוך נחשב שהמהפך כבר זכה בזה ומי שקדמו הוי רשע משום דין גזל, או שחכמים אסרו מדין תקנה של דיני קדימה אך אין זה ענין לגזל. רש"י סובר שחכמים תיקנו כאן דין גזל ומאחר שכבר בא לידו זה שייך לו, ואם כן אין חילוק בין הפקר או מקח. אולם התוספות סוברים שדין עני המהפך בחררה זה רק דין קדימה, כמו דינא דבר מצרא, וזה שייך רק במקח אך לא במתנה והפקר.

פסיקת ההלכה

השולחן ערוך (ח"מ רלו, א) פסק כך: "המחזור אחר דבר לקנותו או לשכרו, בין קרקע בין מטלטלים, ובא אחר וקנאו, נקרא רשע. והוא הדין לרוצה להשכיר עצמו אצל אחר. וי"א שאם בא לזכות בהפקר או לקבל מתנה מאחר, ובא אחר וקדמו, אינו נקרא רשע, כיון שאינו דבר המצוי לו במקום אחר. ויש אומרים דלא שניא".

השו"ע בתחילה הביא את הדין המוסכם לכו"ע שדין מהפך שייך בקניה ובשכירות, ואחר כך מביא את מחלוקת הראשונים לגבי הפקר ומתנה, בתחילה בשם יש אומרים את שיטת ר"ת, ואחר כך בשם יש אומרים את שיטת רש"י.

כיצד מכריעים כשהשו"ע מביא י"א וי"א

יש מחלוקת הפוסקים בדעת השולחן ערוך כיצד דעתו לפסוק כאשר הוא מביא שתי דעות בשם "יש אומרים": א. יש הסוברים (גינת ורדים) שנשאר בספק ולא הכריע. ב. יש הסוברים (פמ"ג) שבדאורייתא ספקא לחומרא ובדרבנן לקולא, ולשיטתם בוודאי בחלק חושן המשפט כשהשו"ע מביא י"א וי"א אין מוציאים מיד המוחזק, לפי שיכול לומר קים לי כאחת הדעות. ג. אולם, רוב האחרונים נוקטים שכאשר השו"ע מביא י"א וי"א הלכה כ"א בתרא, ונמצא לשיטתם שדעת מרן לפסוק כדעת רש"י.

א. כגישה השלישית פסק כאן בשו"ת בית יהודה עייאש (ח"מ סי' נב) וזו לשונו: "נראה פשוט דיכולים לעכבם, והרי זה בכלל עני המהפך בחררה ובא אחר ונטלה דנקרא רשע, ולא שני לן בין דברים של מקח לדברים של מציאה והפקר, ודלא כר"ת, וכדעת י"א בתרא שהביא השו"ע סי' רל"ז, ואין חילוק בין עני לעשיר כסתם לשון השולחן ערוך".

וכן כתב ערך השלחן (לר' יצחק טייב חו"מ ג) שמרן פסק כאן כ"א בתרא, וכן רבי משה פארדו בספרו צדק ומשפט (סי' רלו), והוסיף "ואפשר דטעמו משום דהוי מלתא דאיסורא דהסגת גבול תפס לחומרא כדברי רש"י".

ב. אולם בנתיבות המשפט (ס"ק ב) כתב להוכיח מסתימת לשון השו"ע בסעיף ב', שפסק שאם שכר בעל הבית מלמד אחד, יכול בעל הבית אחר לשכור אותו מלמד עצמו, שדעתו כדעת ר"ת שהיא הדעה הראשונה שהביא בשם י"א שאין בהפקר איסור דין מהפך, וכדבריו כתב בספר פעמוני זהב לרבי רפאל אנקאווא (דף קלו ע"ב). אמנם עיין ערוך השלחן (רלו, ה) שכתב טעם אחר לבאר את דעת מרן בסעיף ב' לגבי מלמד, שלא שייך דין מהפך אלא בדבר שבממון ולא בדבר מצוה. וכן כתב בספר צדק ומשפט לרבי משה פארדו.

ג. והנה בשו"ת יביע אומר^א דן לגבי הכרעת הפסיקה של השו"ע בחלק חושן משפט, ומביא שיש מחלוקת אחרונים כיצד לפסוק בדעת השו"ע בחו"מ שמביא י"א וי"א, האם גם בזה הולכים אחר הכלל שהלכה כ"א בתרא, או שניתן לנתבע לומר קים לי כאחת הדעות. והיבי"א עצמו הכריע שיכול לומר קים לי כדעה קמא, ואין מוציאין ממון מספק. וטעמו, משום שממילא יש מחלוקת כללית בדעת השו"ע כיצד דעתו לפסוק בי"א וי"א, ולכן בדיני הממונות, שהולכים אחר המוחזק, יכול המוחזק לומר 'קים לי' כדעה קמא שהביא השו"ע, שהרי אף השו"ע היה רפיא בידיה והוצרך להביא שתי הדעות בשם י"א (ומאותו הטעם מוסיף היבי"א לומר, שאף כשמרן השו"ע מביא דעה ראשונה בסתם ודעה שניה בשם י"א, יכול המוחזק לומר קים לי כדעת הי"א נגד הסתם, שהרי לכך הביא מרן את דעת הי"א כדי שיוכל המוחזק לומר שקים לו כמותה^ב. אולם למעשה, בשו"ת יביע אומר חלק ט' (חו"מ א, ו) חזר בו וכתב שמאחר ולא יצא הדבר מדי מחלוקת שיש הסוברים שמוציאין ממון מן המוחזק כדעת הסתם בשו"ע, ראוי להטיל ביניהם פשרה הקרובה לדין. ואילו בעל הבן איש חי בשו"ת רב פעלים (ח"ב חו"מ סי' ג) העלה לפטור לגמרי את המוחזק, שיכול לומר קים לי כדעת י"א נגד הדעה שהביא השו"ע בסתם. מכל מקום, כאשר מדובר ביש אומרים ויש אומרים, יכול הנתבע לומר קים לי כאחת הדעות).

לסיכום נחלקו מהי דעת השו"ע: לדעת נתיבות המשפט וסיעתו הלכה כ"א קמא (ר"ת), לדעת שו"ת בית יהודה וסיעתו הלכה כ"א בתרא (רש"י), ולדעת שו"ת רב פעלים ויביע אומר המוחזק יכול לומר קים לי כאחת הדעות.

למרות שהכרעת השו"ע אינה ברורה, הנה הרמ"א הכריע כדעת ר"ת, והגיה: "וסברא הראשונה נראה עיקר".



א. חלק ה' חו"מ סי' ד', חלק ו' חו"מ סי' ב', וחלק ח' חו"מ סי' א. ועיין לגבי סתם וי"א בשו"ע בחלק ג' חו"מ סי' ד' אות ח, ובחלק ט' חו"מ סי' א' אות ו' (את מראה המקומות קבלתי מהבחור המצוין תומר דדון הי"ו).

ב. והעלה שם שאף כשמרן מביא שתי דעות ומסיים על אחת מהן "והכי נקטינן", אם הדעה החולקת היא דעת הרמב"ם יכול המוחזק לטעון קים לי כוותיה. אולם בדיעבד בית דין שהורה להוציא מן המוחזק כדעת מרן נגד הרמב"ם יש לו על מי לסמוך, ולא מהדרין עובדא.

ג. ולפלא שהילק"י (קיצושו"ע ח"ב עמ' תתרס"ח בסי' קבלת הוראות השו"ע בחושן המשפט), הביא מקורות אלה ביבי"א וכתב שלא בדקדוק.

ב. באיזה שלב הראשון מוגדר כ"מחזור" ו"מהפך"

המרדכי (ב"ב סי' תקנא) כתב כך: "וכתב רבינו מאיר דאם ישראל מחזור לקנות וקדם ישראל אחר וקנה אינו נקרא רשע, ולא שייך עני המהפך בחררה אלא אם כן גמר ראובן פיסוק דמים עם הגוי ולא היו חסרים רק כתיבת השטר ולהעלות בערכאות שלהם ולברר המקח, וכהאי גוונא אם קדם שמעון המקח והלך לקנותו נקרא רשע. אבל אם לא גמר ראובן המקח עם הגוי ודוחק אותו שמא יזלזל לו העובד כוכבים וקדם שמעון וקנאו לא מקרי עני המהפך בחררה. ובלוקח מישראל נמי לא מיקרי מהפך בחררה אלא היכא דגמרו הפיסוק כבר הלוקח והמוכר ונתרצו זה לזה ולא היו חסרים רק הקנין, והלך זה וקנאה או באותן דמים או הוסיף דמים אז נקרא רשע. אבל אם המוכר אינו רוצה למכרה בכך והלך אחר וקנאה לאו רשע הוא, דאי אפילו בכה"ג נקרא רשע אם כן מפסדינן למוכר שאם יבא ראובן לקנות קרקע של שמעון לא ירצה לתת לו אלא דבר מועט ולא כפי שויה לא יהא אחר רשאי לקנותם, ורבנן חשו טובא לפסידא דמוכר יען כי מוכר הוא מחמת דוחקו".

כלומר, לפי המרדכי רק אם הוסכם על מחיר בין הצדדים יש דין מהפך, שאסור לשני לבוא ולהציע מחיר גבוה יותר. והטעם הוא משום תקנת המוכר כדי שלא יפסיד, שהרי אם הראשון יתחיל לשאת ולתת על המחיר, יאלץ המוכר למכור לו בזול משום שיש איסור לאחרים לבוא ולקנות מחמת קדימת הראשון.

דברים אלה הובאו להלכה ברמ"א (חו"מ רלו, א): "וכל זה לא מיירי אלא כשכבר פסקו הדמים שביניהם, ואין מחוסרין אלא הקנין. אבל אם מחוסרין עדיין הפסיקה, שהמוכר רוצה בכך והקונה רוצה יותר בזול, מותר לאחר לקנותו, בין אם המוכר גוי או ישראל".

אולם הפרישה כתב: "ועתה נוהגין לפסוק על כיוצא בזה שהיא הסגת גבול. ולכאורה נראה לחלק, דכשבא אחד לקנות דבר מהשני ומחולקים בפיסוק הדמים, זה אומר קחהו בששה וזה אומר תנהו דרך משל בארבעה, ומתעסקים בפיסוק זה להוסיף וזה לגרוע, ולולא שבא השלישי היו משוים נפשם, זה מיקרי גם כן הסגת גבול, והא דאמרו שאינו נקרא הסגת גבול עד שיהיו מושווים בפיסוק, היינו כשהלוקח הלך מהמוכר ואמר לא אתן יותר מזה".

כלומר, אפילו שעדיין לא הייתה פסיקת דמים, כל שהראשון עדיין מנהל מו"מ עם המוכר, אסור לשני להגיע ולהציע למוכר לקנות ממנו. רק לאחר שהמו"מ הסתיים ללא הסכמה והראשון הלך לדרכו מותר לשני לקנות מהמוכר.

ולרש"י הסובר שאף בדבר הפקר יש דין מהפך, משמע שפעולה מינימאלית של טרחה כגון הפיכת החררה מצד לצד או פריסת הטלית על הפאה כבר נחשבת למחזור ומחילה את דין מהפך.



ג. ההשלכה ההלכתית של גדר "רשע": האם השני חייב להחזיר

לראשון

במידה שהשני עבר על דין "עני המהפך" ונקרא "רשע", האם ניתן לחייבו להחזיר לראשון? בגמרא מסופר שרב יצחק נפחא אמר לרבי אבא שעליו לתת את הקרקע לרב גידל משום שרב גידל חיזר אחריה לפניו. הראשונים (ריטב"א קידושין שם, רשב"ם ב"ב נד ע"ב, נ"י שם כט ע"א) כתבו בשם ר"ת שמחייבים אותו להחזיר לראשון, וכך כתב הרמב"ן (ב"ב נד ע"ב) בשמו: "ושמענו שדעתו של ר"ת ז"ל לומר שכל מקום שנקרא רשע בית דין מחייבין אותו להחזיר".

אולם הראשונים חלקו עליו, ונקטו שאמנם נקרא רשע אך אי אפשר לחייבו להחזיר. כך גם משמע מפשטות הגמרא, שרבי אבא אמר שאינו רוצה למכור אלא לתת בחינם משום שאין זה סימן טוב למכור את הקרקע הראשונה שאדם קנה בחייו, ואם מדינא הוא מחויב למכור, לא הייתה שייכת טענה זו. ועיין בפת"ש (חו"מ רלו ס"ק ב) שכתב שזו הסכמת כל הפוסקים שהשני אינו חייב להחזיר: "גם בתשובת מהרי"ק סוף שורש קל"ב כתב כן בפשיטות עיין שם, וכן פסק בתשובת מהרש"ל סימן ל"ו וכתב שם בזו הלשון, ותמה אני אם יצא דבר זה מפ"ת ז"ל, שאלמלי נשתכחה תורה מישראל החזירה בפלפולו וישגה בזה, וגם אני לא מצאתי רמז בכל הפוסקים שום צד הוה אמינא לחזור המקח אלא לקרותו רשע כו', והאריך בזה עיין שם, וכן הסכים בתשובת משאת בנימין סימן כ"ז, ועיין בתשובת חמדת שלמה (חו"מ סימן ד') שהזכיר דברי מהרש"ל ומשאת בנימין הנ"ל, והסכים עמהם דאין בו דין חזרה כלל, רק שמכריון שעשה מעשה רשע כדי להכלימו שלא יעשה כזאת, וכתב דאפשר יש ביד בית דין לענשו עונש אחר דרך קנס כדי שלא יעשה כזאת, אבל המקח קנה לגמרי. וכתב עוד דבשוגג דלא ידע פשוט דאין עליו שום דין כלל".

כלומר, לא ניתן לכופ את השני להחזיר למרות שנקרא רשע, אך ניתן להכריז עליו בבית הכנסת שעשה מעשה רשע כדי להכלימו שלא יעשה זאת שוב, וכן ביד ב"ד להטיל עליו קנס כדי שלא יעשה כך שוב. כל זאת אם עשה במזיד, אך אם עשה זאת בשוגג אינו נקרא רשע.



ד. האם דין "עני המהפך" שייך בעשיר

הר"ן (קידושין כד ע"א בדפי הרי"ף) צמצם את דין "עני המהפך" רק לעני, וכתב: "מכל מקום עשיר המהפך בחררה ובא אחר ונטלה ממנו אינו נקרא רשע, לפי שהעשיר מצוי לו לחם בביתו או ליקח משכניו. ואף על גב דהאי עובדא דרב גידל מוכח דבעשיר הבא ליקח שייך נמי דינא דעני המהפך בחררה הני מילי במקח קרקעות לפי שאין הקרקעות מצויין ליקח".

דבריו הובאו להלכה ברמ"א: "... ואפילו לסברא זו דוקא בעני, אבל בעשיר לא, אם לא שאינו מצוי דאז אפילו בעשיר מקרי רשע". עם זאת, מוסכם שבכל נושא יש להגדיר לגופו, למשל בקרקעות כולם נחשבים ל"עניים" כיון שקרקעות אינן מצויות".

אולם השו"ע סתם ולא ירד לחלק בין עני לבין עשיר, ובשו"ת בית יהודה (שם) הסיק מכך שדין "עני המהפך" שייך בין בעני ובין בעשיר.

ואין הכרח בדבריו, שכידוע דרכו של מרן הרבה פעמים לקצר בלשונו בשולחן ערוך בפרטים המוסכמים, והרוצה לעיין יקחנה מהבית יוסף, ובבית יוסף הביא את החילוק בין עשיר לעני ללא חולק.



מסקנות

- א. בקניה והשכרה לכו"ע יש איסור מדין מהפך, משום שיכול להשיג תמורת תשלום במקום אחר.
- ב. במציאה לדעת תוס' אין דין מהפך, ועל פי הרמב"ן יתכן שגם רש"י מודה בזה, ועל כן נראה שאין לאסור על השני מטעם שיכול לומר "קים לי" כשיטה שמותר.
- ג. בדבר הפקר נחלקו רש"י והתוס' האם יש דין מהפך, אולם לכו"ע מוסכם:
- א. בדבר הפקר (כמו פאה) שלא רק הראשון מהפך ומחזר אחריה, אלא ידוע לכל שאף אחרים מחזרים אחריה אין בה דין מהפך, וכל הקודם זוכה.
- ב. בהפקר שמצוי גם במקום אחר יש דין מהפך, ואסור לשני לקדום לראשון ולזכות.
- ד. הרמ"א פסק כדעת התוספות שדין מהפך לא שייך בהפקר ומציאה, ודעת השו"ע אינה מוכרעת והמוחזק יכול לומר קים לי כאחת השיטות.
- ה. אם השני קדם באיסור וזכה לפני הראשון הוא נקרא "רשע", אך אין לחייבו לתת לראשון.
- ו. דין "מהפך" שייך דווקא בעני ולא בעשיר, שבכל דבר שניתן להשתדל לקנות את הדבר בכסף, שייך להגדיר "עני" ו"עשיר", אולם בדבר שאי אפשר להשתדל לקנותו בכסף העשיר שווה לעני בזה. ולכן בכל נושא יש להגדיר האם הראשון מוגדר "עני" ביחס לדבר שמחזר לקנותו.
- ז. דין מהפך שייך במקח רק אם הראשון הגיע לשלב של פיסוק דמים או מו"מ עם המוכר, ואסור לשני לזכות אא"כ הראשון סיים את המו"מ על המחיר בלי הסכמה והלך. ובהפקר יש לראשון דין מהפך כשעושה פעולת טרחה מינימלית בדבר שרוצה לזכות בו.



תפיסת מקום חניה

בנידון דידן של חניה יש לדון מכמה צדדים:

ד. כך כתב הרמב"ן בשם רש"י, וכן מסתבר מאד, ויש לפסוק כן כדי לצמצם את המחלוקת בין רש"י לתוספות. ולמרות שבשו"ע לא הזכירו, אין זה אלא מאהבת הקיצור, וסמך על הפירוט שכתב בבית יוסף שם הביא את דברי הרמב"ן. ועיין ש"ך ושאר נו"כ שהביאו שיטת הרמב"ן בפרטים אחרים בסתם.

- א. האם יש חילוק בין עני לעשיר בתפיסת מקום חניה?
- ב. מה נכנס בגדר 'מחזור', האם לעמוד ליד מקום החנייה ולאזנות במטרה לחנות נכנס בגדר זה?
- ג. האם חניה בתשלום נחשבת כמקח וממכר, או שמא כיוון שחניה היא דבר שאינו מצוי בחלק מהמקומות דינה כהפקר?
- ד. האם חניה בחינם דינה כהפקר?
- ה. האם סברת הרמב"ן בפאה שכיוון שדבר שכולם מחזירים אחריו אין לו דין מהפך, שייכת גם לגבי חניה?

לאור המסקנות הנ"ל ניתן להגדיר שדין עני המהפך שייך בכולם, משום שלגבי חניה כולם שווים ונחשבים "עניים", שהרי אי אפשר להשתדל לקנות את החניה בכסף.

עוד יש לדון, באיזו פעולה בעל הרכב הראשון נחשב ל"מהפך", ונראה שאם מעמיד את רכבו ומאזנות כדי להיכנס לחניה, נחשב מעשה של חיזור ויש לו דין מהפך.

ואם מדובר בחניה בתשלום לכאורה היה נ"ל שמשעה ששילם יש פיסוק דמים. אך יש כמה סוגי חניונים, בחניון ציבורי מקבלים פתק עם שעת הכניסה ומשלמים רק ביציאה, וצ"ע האם כבר בכניסה נחשב פיסוק דמים, ויש חניה בכחול לבן שהתשלום לפי שעות ומתבצע ברישום טלפוני, ויש חניה עם מדחן שמשלם בכניסה. אולם לאחר התבוננות נראה שלא שייך בחניה פיסוק דמים, משום שהתשלום על החניה הוא תשלום קבוע וידוע מראש, ואין צורך בהשתדלות של הראשון בניהול מו"מ עם המוכר, וגם השני יודע את המחיר. בנוסף, לא מדובר בקרקע או חניה מסוימת שעליה משלמים אלא התשלום הוא על זכות חניה, ובהחלט יתכן שהשני נכנס לחניון לאחר הראשון, והצליח למצוא חניה פנויה לפני הראשון. לכן נראה שדין מהפך חל על מי שנעמד ואזנת ראשון כדי להיכנס לחניה, ואין חילוק בזה בין חניה בתשלום או בחינם.

ולמעשה הדין תלוי בשאלה האם יש מקומות חניה נוספים, וכדלקמן:

אם יש מקומות חניה אחרים:

לאור המסקנות הנ"ל (מסקנה ג,ב), אם יש מקומות חניה נוספים באותו מקום, אין חילוק בין חניה בתשלום או חניה בחינם אלא יש דין מהפך לכו"ע ואסור לשני לחנות שם, שהרי גם לשיטת התוס' בהפקר המצוי במקום אחר יש דין מהפך. ובענין זה י"ל שאף שהחניה האחרת נמצאת במקום קצת מרוחק שגורם טרחה לשני, עדיין יש איסור מדין מהפך.

ואם אין מקומות חניה פנויים:

בחניה בתשלום לכאורה לכו"ע יש איסור מדין מהפך ונקרא רשע, אולם סברת התוס' בדין הפקר שייכת גם כאן, שהרי התוס' כותבים שהסברא לאיסור במקח וממכר היא "למה מחזר על זאת שטרח בה חברו ילך וישתכר במקום אחר". ואם אין חניה פנויה במקום אחר, גם אם החניה היא תמורת תשלום הרי דינה כהפקר שאין בה דין מהפך. אולם לרש"י לכאורה יש איסור. בחניה בחינם, ונמצא הדין תלוי במחלוקת רש"י ותוס' בדבר הפקר.

אולם יש לפקפק בדבר, כפי שכתבנו במסקנות (ג,א) בדבר הפקר (כמו פאה) שלא רק הראשון מהפך ומחזר אחריה, אלא ידוע לכל שאף אחרים מחזרים אחריה, לכו"ע אין בה דין מהפך וכל הקודם זוכה. חניה היא דבר שידוע לראשון שיש אחרים המחזרים אחריה כמותו, ולכן הדין כמו בפאה שמותר לשני לקדום ולזכות.

וצ"ע מתי נחשב שגם השני מהפך, האם רק משעה שהתחיל לחפש חניה, או שמא אף אם הראשון התחיל לחפש מקום חניה לפני שהשני הגיע לחניון עדיין נחשבת החניה כמו פאה שהכל מחזרים אחריה ואין לאחד עדיפות על השני, ולדינא נראה יותר כסברא אחרונה.

למעשה, גם אם אינו נקרא "רשע" (משום שזכותו שווה או שעשה בשוגג), צריך לתת משקל למוסכמה החברתית הנוהגת, לפיה מי שהעמיד רכבו ומאותת להיכנס לחניה יש להקדימו, וכך צריך לכתחילה לנהוג. אולם בדיעבד אם השני קדם וחנה באותו מקום הוא אינו חייב לפנות את החניה, וכל שכן בשעת הדחק וצורך גדול מותר לשני לכתחילה לעשות כן, מתוך התנצלות והסבר שנאלץ לעשות כן (וכדאי להחמיר בחשש חילול השם), ו"גדול השלום שאף הקב"ה שינה בו" (יבמות סה, ב), ומי שמוותר נקרא חסיד (רש"י שבת קכ, א), וזוכה לשכר הרבה.



הרב ישועה רטבי

ר"מ בישיבת 'נתיבות יוסף' מצפה יריחו
דיין בבית הדין שעל יד הישיבה

השתלבות בנתיב פקוק

הקדמה

אחת מעבירות התנועה הנפוצות היא עבירה על סעיף 21 (ב) לתקנות התעבורה: "לא יקפח זכותו של אדם להשתמש שימוש מלא באותה דרך".

פעמים רבות ניתן לראות שורה ארוכה של רכבים שממתינים לרמזור לפני פנייה ימינה או לפני פנייה שמאלה, במצב זה אסור לרכב לעקוף את כל הרכבים, להגיע לראש התור ולהידחק פנימה, בכדי לחסוך את זמן ההמתנה (אסור לרכב לחתוך נהגים שממתינים לפני פנייה). שוטר שמבחין בנהג שעוקף ונדחק - ייתן קנס על סך 500 ₪. ואם מדובר בהשתלבות שיכולה לסכן נוסעים - השוטר יכול לתת קנס בסך 750 ₪, ושליטת רישיון על תנאי לתקופה מסוימת, בגלל עבירה על סעיף 40 א: "לא יסטה נוהג רכב מנתיב נסיעתו, אם עלול הדבר לגרום להפרעה או לסיכון".

בית משפט מתייחס לכך כאל בריונות (לשכת תביעות תעבורה נ' גיא בייקין): "מדובר בעבירת בריונות הגורמת למתח וזעם בקרב קהל הנהגים שומרי החוק, העומדים בסבלנות בפקק, וממתינים לתורם להתקדם בצומת".

השאלה לדיון היא, כיצד ההלכה מתייחסת לכך? נקדים ונאמר שאין מספיק מקורות מפורשים לכלל דיני התעבורה, אלא צריך להפיק עקרונות מדברי הגמרא.

א.

ה'תור' בהלכה

מקור ראשון לעיקרון שיש תור - בגמ' במסכת קידושין דף נט עמוד א מובא: "רב גידל הוה מהפיק בההיא ארעא, (רב גידל היה מעוניין לרכוש שדה מסוימת), אזל רבי אבא זבנה, (רבי אבא הקדים את רב גידל וקנה את השדה שרב גידל היה מעוניין לקנותו), אזל רב גידל קבליה לרבי זירא, (רב גידל קבל

א). קיים איסור לנסוע כנגד כיוון החץ, לכן מרגע שרואים תמורוד שמסמל פנייה ימינה או פנייה שמאלה, או שבכביש יש סימונים ימינה או שמאלה - יש לנסוע לפי המסומן ואסור לעבור לכיוון אחר (אם יש חץ ימינה - אסור להמשיך ישר, ואם יש חץ ישר אסור כבר לפנות ימינה). שוטר ייתן על עבירה זו קנס בסך 500 ₪ וכן 6 נקודות. כך נאמר בתקנות התעבורה (תקנה 36 ד): "בכביש המחולק לנתיבים שבהם סומנו חצים המובילים לצומת - לא יכנס הנהג לצומת, לא יעבור בו ולא יצא ממנו אלא בכיוון חץ שסומן בנתיב שממנו נכנס לצומת".

את טינתו (לרבי זירא), אזל רבי זירא וקבליה לרב יצחק נפחא, אמר ליה: המתן עד שיעלה (רבי אבא) אצלנו לרגל.

כי סליק, אשכחיה (רבי יצחק נפחא מצא את רבי אבא), אמר ליה: עני מהפך בחררה ובא אחר ונטלה הימנו, מאי? אמר ליה: נקרא רשע. ואלא מר מאי טעמא עבד הכי? א"ל: לא הוה ידענא, (לא ידעתי שרב גידל התעסק בשדה זו). השתא נמי ניתבה ניהליה מר? (כעת תחזיר את השדה לרב גידל).

א"ל (רבי אבא לרבי יצחק): זבוני לא מזבנינא לה, דארעא קמייתא היא ולא מסמנא מילתא, (אני לא אמכור את השדה לרב גידל, שכן זו השדה הראשונה שקניתי, ואין זה סימן טוב למכור את המקח הראשון, אבל), אי בעי במתנה נישקליה. (אני מוכן לתת את השדה במתנה לרב גידל).

רב גידל לא נחית לה, (אך רב גידל לא הסכים לקחת את השדה במתנה מרבי אבא שהרי), דכתיב: (משלי טו כז) ושונא מתנות יחיה, רבי אבא לא נחית לה, משום דהפיך בה רב גידל. לא מר נחית לה, ולא מר נחית לה, ומיתקריא ארעא דרבנן". (הקרקע לא הייתה בשימוש, ונעשתה כהפקר לתלמידי החכמים).

הגמ' עוסקת באיסור שיש לאדם להידחף לתוך עסקה שעומדת להיסגר בין שני אנשים, למרות שלא נעשה שום קניין, רב גידל לא שילם ולא כתב חוזה, אלא רק היה סיכום בע"פ, בכ"ז אין לעקוף. מכאן גם ניתן ללמוד שאסור לנהוג להידחף לתור של רכבים שכבר עומדים וממתינים בתור. צריך לציין, שלא בכל עקיפת תור יש השוואה לדין עני המהפך, כי שם מדובר על הפסד כספי שנגרם כתוצאה מהעקיפה, לכן אם בגלל העקיפה נוצר פקק והעומדים בתור מאחרים למקום עבודתם ויש הפסד כספי, כאן כבר יש יותר מקום להשוות ולומר שיש סרך איסור של עני המהפך בחררה?

ניתן לשאול על השוואה זו: הגמ' התייחסה לאיסור עקיפת עני, וכדברי הר"ן (מס' קידושין דף כד.) והרמ"א (סימן רלז סעיף א), שהאיסור שייך רק במי שמקדים עני, אך ניתן להקדים עשיר, לאור זאת, האם יהיה מותר לעקוף בעלי רכבים שהם מבוססים ולא עניים?

התשובה לכך היא, שהר"ן והרמ"א סייגו את דבריהם וציינו: בדבר שלא מצוי גם לעשיר - אסור לעקוף גם עשיר. וכך גם כתב הסמ"ע בסימן רלז ס"ק ו: "אם לא שהוא דבר שאין העשיר

ב). לדעת התוס' (ד"ה עני), ניתן לעקוף בהפקר ומציאה, והעוקף לא נקרא רשע, שהרי הפקר אינו מצוי, וכל הזריז לקדום ולזכות בה - זכה, ורק במקח אנו אומרים שאם הקדימו נקרא רשע, שכן יש לו אפשרויות נוספות לקנות במקומות אחרים. השולחן ערוך בסימן רלז סעיף א הביא את שיטת התוס' בוי"א קמא, ואת שיטת רש"י בוי"א בתרא. הרמ"א פסק כתוס'. הנתיבות בס"ק ב הוכיח שהשולחן ערוך פסק כשיטת התוס'.

הרא"ש (פרק ג סימן ב) כתב כדברי ר"ת, וביאר שיש לחלק בין מציאה ובין מכר, בדיוק כמו שחילקנו בדינא דבר מצרא, שיש זכות קדימה למצרן לרכוש את השדה משום 'ועשית הישר והטוב', שהרי כל קונה יכול לרכוש את שדהו במקום אחר, ומדוע הוא מעוניין דווקא לרכוש את השדה שלי? המצרן. משא"כ בשדה שאדם קיבלה במתנה, אין בשדה זו דינא דבר מצרא, שכן לא ניתן לקבל מתנה במקום אחר.

לכאורה ניתן לומר, שדין הנתיב כדין מציאה, וכשם שבמציאה מותר לעקוף, כך גם בהשתלבות בנתיב ניתן לעקוף? אך יותר נראה שאין לדמות את העמידה בתור בכביש למציאה, כי במציאה רק אדם אחד יכול לזכות ואין עוד מציאה אחרת, לכך אין זכות לראשון יותר מהשני, אבל בעמידה בנתיב, בסופו של דבר כולם יעברו בכביש, זו לא מציאה חד פעמית, ולכן אין לדמות למציאה, אלא לעיקרון הנלמד מעני המהפך בחררה, שהראשון קודם לשני, ויש לשני המתין לתורו.

יכול להשתדל אפילו בדמים, דבזה העשיר שוה לעני". כלומר, בכביש אין הבדל בין עשיר ובין עני, שניהם צריכים להמתין בשווה בפקק, גם לעשיר אין אפשרות חלופית, לכן נראה שיש סרך של איסור במציאות בה גם לנהג עשיר בדבר שהוא לא מצוי. נציין עוד, שלדעת המאירי (מסכת קידושין דף נח עמוד ב) דין עני המהפך שייך גם בעני וגם בעשיר, אלא שהמהפך לעשיר - נחשב לרמאי, והמהפך לעני - נחשב לרשע.

הגר"מ שטרנבוך בספרו תשובות והנהגות (כרך ד סימן שיח) פסק: "הנכנס לחנות וכדו' שיש שם תור, והקדים עצמו לאמצע התור או לראשו בלא להמתין במקומו האמיתי - זהו ענף מאיסור גזל, שדיני התורה בענייני ממונות היינו כפי השכל והסברא, ופשיטא שקיום הצדק הוא בשמירה על התור, ולכן הוא בכלל ועשית משפט וצדק והמשנה הוא בגדר גזלן, ורק אם מוותרים לו כולם יכול להקדים".

צריך להדגיש, כי אין תוצאה מעשית מכך שנקרא רשע. דהיינו הב"ד אינו יכול לחייב את השני להחזיר את המקח לראשון, אלא כל הדיון כאן הוא רק בתחום המוסרי שהשני נקרא רשע.

כמו כן לא ניתן לחייב את העוקף על נזקים ממונים שנגרמו כתוצאה מהעקיפה מדין "שבת", על כך שעיקבו אותו מלעבוד, כי חיוב ממוני בשבת שייך רק כאשר יש פעולה בידיים, כגון אדם שהיכה את חברו - יש חיוב על הזמן שלא יכול היה לעבוד, או מי שתפס את חברו והכניסו בידיים לבית ונעל אחריו - יש חיוב שבת על הזמן שלא יכול היה לעבוד. אך בעקיפה אין פעולה בידיים, כך שיש להתייחס לעוקף כמו למי שנועל דלת בפני חברו והוא לא יכול לעבוד וכך נגרם לו הפסד כספי, שזהו גרמא, ללא חיוב ממוני.

ג). הסמ"ע בס"ק א כתב: "ומכריון עליו בבית הכנסת שעשה מעשה רשע כזה". בפתחי חושן (הלכות גניבה והונאה פרק ט הערה כט) מובא: המהפך פסול לעדות מדרבנן, כמו המרים יד על חברו שנקרא רשע.

הפתחי תשובה בס"ק ב כתב שלדעת רבנו תם, יש השלכה מעשית למהפך בחררה, שכן בכל מקום שחכמים קראו רשע - חייבה הרשע להחזיר את המקח. אבל הנימוקי יוסף (מס' ב"ב דף כט.) כתב שהאחרונים פסקו שאין השלכה מעשית בכך שנקרא רשע, ולא מחייבים אותו להחזיר את המקח.

מהרש"ל (סימן לו) כתב על דברי רבנו תם: "ותמה אני אם יצא דבר זה מפי ר"ת ז"ל, שאלמלא נשתכחה תורה מישראל - החזירה בפלפול, וישנה בזה. וגם אני לא מצאתי רמז בכל הפוסקים שום צד הו"א לחזור המקח אלא לקרותו רשע".

הפתחי תשובה בס"ק א כתב בשם ספר ארעא דרבנן (סימן תצט) שיש ספק האם נקרא רשע מהתורה או מדרבנן. (הניסוח רשע לא מלמד בהכרח על פסול מהתורה, שהרי המרים יד על חברו ג"כ נקרא רשע, אך פסול מדרבנן, כמבואר בסימן לד סעיף ד). מהר"ט (חידושים על הרי"ף דף נט) כתב שהפסול הוא מדברי קבלה.

ד). הגמ' במסכת בבא קמא דף פה עמוד ב כתבה: "שבת - דהדיקא באינדורא ובטליה". (שבת - המזיק ישלם עבור הזמן שהניזק לא יכול היה לעבוד בתקופת ההחלמה. הגמ' הביאה דוגמא: אדם שסגר את חברו בחדר ולא יכול היה לצאת לעבודתו - הנועל ישלם את הסכום שיכל להשתכר בעבודה).

הרא"ש (מסכת בבא קמא פרק ח סימן ג) הוסיף שמדובר שהכניס את חברו לחדר ונעל בפניו, שבאותו רגע שנעל את הדלת גרם לו לנזק, אבל אם הוא היה כבר בחדר והחבר רק נעל, נחשב לגרמא ופטור מלשלם. המחנה אפרים (הלכות גזילה סימן יא) ביאר בדברי הרא"ש שיש לחלק בין פעולה שעושה בידיים, שמעכב אדם מלעבוד, לבין נועל דלת בלי תפיסת האדם, שאז נחשב לגרמא ופטור מלשלם.

וכך פסק השולחן ערוך בסימן תכ סעיף יא: "הכניסו בחדר וסגר הדלת עליו ובטלו ממלאכתו - אינו נותן לו אלא שבת

דוגמא נוספת: אדם מצא חנייה ומתחיל להתכוון להיכנס לחנייה, אבל נהג זריז עם רכב קטן נדחף במהירות לחנייה במקומו. עוד דוגמא: מונית עוצרת לאחד ובא אדם אחר זריז ונדחף לתוך המונית לפני שהראשון הספיק להיכנס. עוד דוגמא: תושבים שממתינים בטרמפיאדה, והאחרון שמגיע מקדים את הראשון ונכנס לרכב. (אם כי בטרמפיאדה יש שיקולים נוספים שאין כאן המקום לפרטם).

צריך לציין, כאשר העקיפה נעשית בתום לב, כגון שהוא לא הכיר את נתיב הנסיעה, ורק בשלב מאוחר הוא שם לב לפנייה - אין בעיה בהידחפות בצורה זוהירה, כי הכניסה לראש התור לא נעשית מתוך מגמה לעקוף אלא בתום לב, וכך נלמד מדברי הגמ', שרבי אבא עקף את רב גידל בתום לב. (אם כי שוטר לא יתחשב בכך, וייתן דו"ח גם אם מדובר בתום לב, לכן מומלץ להמשיך הלאה לצומת בו ניתן לעשות פרסה).

מקור שני לעיקרון שיש תור - במשנה במסכת חולין דף פב עמוד א מובא: קיים איסור מהתורה לשחוט באותו יום אם ובנה או אם וביתה (ויקרא פרק כב פסוק כח: "אתו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד"). המשנה דנה בשני לקוחות שקנו פרה ובנה - שניהם לא יכולים באותו יום לשחוט, אלא הלקוח ראשון קודם ללקוח שני: "שנים שלקחו (קנו) פרה ובנה, איזה שלקח ראשון - ישחוט ראשון, ואם קדם השני - זכה".

בגמ' מובא: "אמר רב יוסף: לענין דינא תנן". (המשנה התייחסה לדיני ממונות, ולא לדיני איסור והיתר. שאם יבואו שני הצדדים לבית הדין בוויכוח מי ישחט ראשון, בית הדין יקבע שהלקוח הראשון הוא זה שישחט ראשון", אבל בדיני איסור אותו ואת בנו - אין הבדל מי יהיה הראשון שישחט, בכל מקרה השני יצטרך לחכות ליום המחרת).

לכאורה מהמשך דברי המשנה משמע שאין בעיה לעקוף, וכך גם מובא בגמ': "תנא: אם קדם השני - הרי זה זריז ונשכר; זריז - דלא עבד איסורא, ונשכר - דקאכיל בשרא"? ההסבר לכך הוא שיש כאן שני דינים: איסורי ומוסרי. המשנה בתחילתה מתייחסת לנושא האיסורי, שאין איסור אותו ואת בנו גם אם השני הקדים, אך עדיין קיימת בעיה בתחום המוסרי על כך שהשני הקדים.

הט"ז (יורה דעה סימן טז סעיף ו ס"ק ט) ביאר שמדובר במקרים בהם אין ללקוח הראשון זכות קדימה, כגון שקנו שניים אם וזרעה משני מוכרים שונים, כמבואר לקמן, שאז כל אחד יכול לשחוט ראשון (גם השני יכול להקדים ולשחוט לפני הראשון), ובכך יש מעלה שלא יגיע לידי איסור, וגם יכול לאכול את הבשר. אבל אם שניים קנו ממוכר אחד - הלקוח הראשון קודם, ואם השני קדם - לא נקרא זריז, "אלא אפילו חוטא מיקרי, שגול זכותו של לוקח ראשון". כך גם בהשוואה לעמידה בתור בצומת, שני רכבים שעומדים בצומת אחד (מקביל לשני לקוחות שקונים בחנות אחת) -

בלבד. אבל אם היה כבר בחדר וסגר עליו מלצאת - הוי גרמא בנוקין ופטור מדיני אדם".

ה). אמנם הפרי מגדים (משבצות זהב) בס"ק ט כתב: "ואם רואין הבית דין שאחד צריך לשחוט היום, והב' אין צורך לו - כגון זו כופין על מדת סדום".

ו). ולכן "אין לב"ד להכניס עצמם בדבר, ולומר שיפילו גורלות מי מהם ישחוט תחלה, כי אין להם להפקיע זכות של כל אחד שרוצה להקרא זריז".

אסור לשני לעקוף את הראשון, אך אם שני הרכבים נמצאים בשני צמתים (מקביל לשני לקוחות שקונים בשתי חנויות) - אין קשר ביניהם ויכול השני לעקוף את הראשון, ונקרא זריז ונשכר.

אבל הב"ח בס"ק יא כתב שגם אם שני הלקוחות קנו ממוכר אחד, אם קדם השני ושחט - נקרא זריז ונשכר. יוצא אפוא, שלכאורה לדעת הב"ח, שני רכבים שנמצאים באותו צומת (כמו שני לקוחות באותה חנות) - יכול השני להקדים את הראשון ונקרא זריז ונשכר, האם הב"ח חולק על העיקרון שאסור לשני לעקוף את מי שהגיע ראשון?

יש לומר שגם הב"ח לא חולק על העיקרון שאסור לעקוף, אלא שיש גבול לזכות של הקונה הראשון. לשיטתו, הזכות של הקונה הראשון לא ממשיכה עד לבית המטבחיים. כלומר אילו שניהם היו מגיעים למשחטה לשחוט - וודאי שגם הב"ח היה מודה שצריך להקדים את הראשון לפני השני, אלא שיש גבול לזכות הקניינית שיש ברכישת החיות מהמשק, וזכות זו לא ממשיכה עד לבית המטבחיים שנמצא מקום אחר. אם נדגים זאת למקרה אצלנו, אדם שיצא מוקדם בבוקר לכביש - יש לו זכות רק באותו כביש, אך יש גבול לזכות זו, והיא לא ממשיכה גם לכביש הבא.

מקור שלישי לעיקרון שיש תור - במשנה במסכת גיטין דף נט עמוד ב מובא: "בור שהוא קרוב לאמה - מתמלא ראשון, מפני דרכי שלום". כלומר, בזמנם היו מעבירים מים מתעלות מים לתוך בורות שנחפרו לצורך אגירת המים. בכדי שלא תהיה מריבה מי ימלא ראשון מים, קבעו חכמים שמי שבורו נמצא קרוב יותר לתעלה הוא ימלא מים ראשון. וכ"פ השולחן ערוך בסימן קע סעיף ב. מכאן שבכל מציאות בה יש חשש למריבה, הרי שיש לקבוע שהראשון קודם לשני, ואין לעקוף משום דרכי שלום. במציאות היום יש בעקיפת התור חשש למריבה בין נהגים, כך שמפני דרכי שלום יש תוקף לתקנת התעבורה שקובעת שאסור לעקוף.

מקור רביעי לעיקרון שיש תור - בגמ' במסכת סנהדרין דף ח עמוד א מובא: "כקטן כגדל תשמעון - אמר ריש לקיש: שיהא חביב עליך דין של פרוטה, כדין של מאה מנה. למאי הלכתא: אילימא לעיוני ביה ומיפסקיה - פשיטא? אלא: לאקדומיה". (רש"י ד"ה לאקדומיה): "אם בא לפניך דין של פרוטה, וחזר ובא דין אחר של מנה: הקודם לפניך - הקדם (לחתוך)". כלומר, גם בתי הדין מצווים לשמור על התור הקיים. וכ"פ שולחן ערוך חושן משפט סימן טו סעיף א: "צריך הדיין שיקדים לדון הדין שבא לפניו תחלה".

כך גם נאמר במשנה במסכת ראש השנה (דף כג עמוד ב) שבית הדין צריך לחקור ראשון את העדים שבאו ראשונים להעיד על קידוש החודש: "כיצד בודקין את העדים? זוג שבא ראשון - בודקין אותו ראשון".

ערוך השולחן (סימן טו סעיף ב) חידש: ההלכה שקובעת שיתום או אלמנה קודמים בדין לאדם אחר - התייחסה רק למציאות בה כולם באו באותו זמן, שאז יש להקדימם, אך אם אדם אחד בא לבית הדין לפני היתום - הראשון קודם גם ליתום.

ז. כך הקשה הגר"ש אלישיב (הערות על מסכת חולין דף פב ע"א): "וקשה דהרי הוא גנב, דהא המוכר מכר לשני כל זכות שהיתה לו ולא היתה לו זכות לזה (אין לשני זכות לעקוף את הראשון)? ובאמת בטור משמע דלא קאי ארישא דמתניתין אלא בב' מוכרים, וכ"מ בשו"ע, והשני שקנה אינו חייב לעכב שחיתתו, ויכול לשחוט ראשון, והרי הוא זריז ונשכר דקאכיל בישרא. אולם לראשונים דס"ל דאיירי בחדא גוינא צ"ע כנ"ל, היאך יכול לחטוף".

מקור חמישי לעיקרון שיש תור - בגמ' במסכת ברכות דף מז ע"ב מובא: "כל הנוטל ידיו באחרונה תחלה - הוא מזומן לברכה". כלומר הראשון שנוטל ידיים למים אחרונים - הוא זה שיזמן ויברך את ברכת המזון.

מקור שישי לעיקרון שיש תור - במסכת שמחות (פרק יא הלכה א) מובא: "עיר שמתו בה שני מתים - מוציאין את הראשון ואחר כך מוציאין את השני". וכ"פ השולחן ערוך (יורה דעה סימן שנד סעיף א).



ב.

אונאת דברים וגזל זמן

לפעמים נגרם צער ועוגמת נפש בגלל העיכוב והעומס שיש בהמתנה, ואז מי שעוקף ונכנס לראש התור - עובר גם על אונאת דברים, ככל אדם הגורם לצער.

במשנה ובגמ' במסכת בבא מציעא דף נח ע"ב מובא: אדם שגורם צער וכאב נפשי לחברו - עובר על אונאת דברים. אונאת דברים חמורה מהונאה ממונית בגלל שלושה דברים: א. באונאת דברים מוזכר ויראת מאלקין. ב. אונאת דברים גורמת צער בגוף האדם ולא רק בממונו. ג. אונאת דברים לא ניתנת לתיקון. (ניתן לפצות על הונאה ממונית, אך קשה לפצות על כאב נפשי).

כמו כן, יש בהמתנה נוספת זו משום גזל זמן. במסילת ישרים (פרק יא) מובא: "כי הרי גזל - חפץ - גזל, וגזל זמן - גזל".



ג.

מקור מהגמרא לדיני תעבורה

יש מקור מהתלמוד ממנו ניתן ללמוד באופן כללי על דיני תעבורה - במסכת סנהדרין דף לב ע"ב מובא: "שתי ספינות עוברות בנהר ופגעו זה בזה, אם עוברות שתייהן - שתייהן טובעות, בזה אחר זה - שתייהן עוברות. וכן שני גמלים שהיו עולים במעלות בית חורון ופגעו זה בזה, אם עלו שניהן - שניהן נופלין, בזה אחר זה - שניהן עולין. הא כיצד? טעונה ושאינה טעונה - תידחה שאינה טעונה מפני טעונה. קרובה ושאינה קרובה - תידחה קרובה מפני שאינה קרובה. היו שתייהן קרובות, שתייהן רחוקות - הטל פשרה ביניהן, ומעלות שכר זו לזו".

כלומר, שתי ספינות שעוברות במקום צר, והן לא יכולות לעבור יחד, או שני גמלים שעוברים במעבר צר ואין מקום לשניהם לעבור יחד - מי יעבור קודם? הגמ' הביאה שני כללים: א. מי שטעון במשא קודם. (מכאן ניתן ללמוד שיש לתת קדימה לאוטובוסים שיש להם יותר נוסעים, ומקור לכך שיש לקדם נתיבים לתחבורה ציבורית). ב. מי שגר רחוק יותר קודם. נעיר: הגמ' כאן לא מדברת על עקיפה כי מדובר ששניהם הגיעו יחד וכ"פ השולחן ערוך (חושן משפט סימן רעב סעיף יד).

אמנם הטור (סימן רעב) כתב: "נדחה לאחוריה אותה שאינה קרובה לעבור". כלומר מי שרחוק נדחה ומי שקרוב קודם, וזה הפוך מהסבר רש"י (זו הייתה הגירסה בגמרא אצל הטור). הפרישה בס"ק יא כתב שיש מפרשים שקרוב ורחוק אין הכוונה למרחק כפי ביאור רש"י, אלא הכוונה למי שהגיע ראשון ומי שהגיע שני. כלומר לפי גירסת הטור, הגמרא מתייחסת לעקיפה, שמי שהגיע ראשון קודם למי שהגיע שני, ולכן הטור כתב שמי שלא קרוב כלומר זה שהגיע שני והוא רחוק יותר - נדחה מפני הראשון שקרוב יותר, ולפי הטור יש כאן מקור שביעי לאיסור עקיפה.

המאירי (שם) כתב: "יש דברים שאין מדת הדין שולטת בהם, ואתה צריך לחזור בהם אחר מה שראוי יותר, ולהכריע את האחד למה שאין מדת הדין מחייבתו דרך פשרא ומדה מעולה... וכן כל כיוצא בה, כל שאנו רואים שיכול לסבול העכוב ביותר - ידחה מפני חברו, וכן בריא מפני חולה וכל כיוצא בזה". כלומר, בסופו של דבר צריך לקבוע צורת התנהלות ראויה והגיגית ע"פ השכל הישר שתחייב את כולם.



ד.

התוקף ההלכתי לתקנות התעבורה

יש תוקף הלכתי לתקנות תעבורה לאור הכלל ההלכתי: דינא דמלכותא דינא. אמנם נחלקו הפוסקים, האם אומרים דינא דמלכותא בארץ ישראל¹, אבל הרמב"ם (הלכות גולה ואבדה פרק ה הלכה יא) והשולחן ערוך (סימן שסט סעיף ו) פסקו במפורש, שאומרים דינא דמלכותא גם במלך ישראל².

וכן פסקו רבים מגדולי הדור זצוק"ל: היחווה דעת³ (חלק ה סימן סד), הישכיל עבדי⁴ (חלק ו חו"מ סימן כח בס"ק כ), הציץ אליעזר (חלק טז סימן מט), הגר"ש אלישיב⁵ (פסקי דין של בתי הדין הרבניים בישראל חלק ה פס"ד המתחיל בעמוד 258) והגר"מ אליהו⁶ (קובץ תחומין חלק ג עמוד 242).

ח. הר"ן במסכת נדרים (דף כח. ד"ה במוכס העומד) כתב בשם התוס' שהטעם לכך שדינא דמלכותא דינא, שכן המלכות יכולה לגרש מארצה את מי שלא יקבל את חוקיה. לאור זאת יש לומר, כי דינא דמלכותא שייך רק במלכי הגויים, שהם באמת יכולים לגרש מארצם, אבל מלך ישראל אינו יכול לגרש מארץ ישראל, שהרי כל ישראל שותפים בה, לפיכך אין לומר דינא דמלכותא במלכות ישראל.

לדעת הר"ן (מסכת נדרים דף כח. ד"ה במוכס העומד), המבי"ט (גולה פרק ה) אליבא דנימוקי יוסף (מס' נדרים דף י.) ואבן האזל (נזקי ממון פרק ח הלכה ה) - דינא דמלכותא נאמר רק במלכי גויים ולא במלכי ישראל.

אבל הרשב"ם (מסכת בבא בתרא דף נד עמוד ב ד"ה והאמר) כתב: "כל מסים וארנוניות ומנהגות של משפטי מלכים שרגילים להנהיג במלכותם - דינא הוא, שכל בני המלכות מקבלים עליהם מרצונם חוקי המלך ומשפטי והלכך דין גמור הוא". לפי טעם זה דינא דמלכותא שייך גם במלכי ישראל כמו במלכי הגויים.

ט. הרמב"ם (הלכות גולה ואבדה פרק ה הלכה יא) כתב: "ולא עוד אלא שהוא עובר המבריח ממכס זה מפני שהוא גזול מנת המלך, בין שהיה המלך גוי בין שהיה מלך ישראל". וכך גם כתב השולחן ערוך בסימן שסט סעיף ו: "מפני שהוא גזול מנת המלך, בין שהיה מלך ישראל בין שהיה מלך גוי". הרמב"ם בפירוש המשנה (מסכת נדרים פרק ג משנה ג) עוד כתב: "הרי כלל הוא אצלינו דינא דמלכא דינא, ואסור לו להבריח מן המכס כל שכן להשבע עליו. ואין חילוק בזה בין מלך גוי או מלך ישראל". וכן כתב הברטנורא (מסכת נדרים פרק ג משנה ד): "בין מלך ישראל בין מלך גוי... - דינא דמלכותא דינא ואסור לברוח מן המכס".

צריך להוסיף, שגם לדעת הפוסקים שלא אומרים דינא דמלכותא בארץ ישראל - בכ"ז בדיני תעבורה גם הם יודו שכן אומרים דינא דמלכותא, וכך כתב החתם סופר (חושן משפט סימן מד) שדברי הר"ן שאין דינא דמלכותא במלכי ישראל, שייכים רק במיסים ובמכס שהמלכות מטילה בעל כרחם, שכן גביית המיסים נובעת מכך "שהוא אדון הארץ". וסיבה זו לא שייכת במלכי ישראל, אלא רק במלכי אומות העולם. אבל במנהגים ונימוסים, כגון המובא במסכת בבא בתרא בדף נד עמוד ב - מודה ר"ן שיש דינא דמלכותא, "דהטעם משום דניחא להו, ואין לחלק בין מלכי ישראל לאומות העולם".

החתם סופר סייג זאת לתקנות סבירות והגיוניות שלא נוגדות את דיני התורה: "התיקון שתיקנו שרי הקומידאט שאיננו נגד דין תורה אלא כתורה עשו, ואלו באו לפנינו היינו גם כן מתקנים כן".

וכן כתב מהרש"ל (ים של שלמה מסכת בבא קמא פרק ו בס"ק יד): "ומשום הכי כתב הר"ן בשם התו' בפירו' דנדרים (כ"ח ע"א ד"ה במוכס), דדוקא גבי מלכי אומות העולם אמרינן דינא דמלכותא דינא. לפי שהארץ שלהם. ויכול לומר להם: אם לא תעשו מצותי - אגרש אתכם מן הארץ. אבל במלכי ישראל - לא, לפי שא"י כל ישראל משותף בה. ומשום הכי נראה, דיכול לעשות נמי חוקים ונימוסים במדינה שלו, במידי דתלוי בתקנת ארצו, ולהעניש העובר על קצהו. וכ"ש הדינין שבין אדם לחבירו, שדינו דין, דאל"כ לא תעמוד הארץ, ותהרס".

מעבר לכך אדם שעובר על חוקי התנועה - עלול לסכן אחרים, ובלי קשר לדינא דמלכותא יש חובה לנהוג בצורה ראויה לפי הכללים ולא להגיע לספק סכנה, וכדבריהם הברורים של התוספות (במסכת בבא קמא דף כז עמוד ב ד"ה ה"ג אמאי): "דיותר יש לו לשמור שלא יזיק משלא יזיק".

מדברי הריב"ש (סימן רלח) משמע, שגם רודף בגרמא נחשב רודף: "כמו רודף שהיה רודף אחר חברו להרגו, בין בעצמו בין בגרמא - מצילין את הנרדף בנפשו של רודף".

מהר"ם מריזבורק (עמ' קעד-קעה) פסק שאדם שמזייף מטבעות, ובכך גורם לסכנה לקהילה - ניתן לאחר התראה למוסרו למלכות. (זאת בתנאי שההיזק הוא לרבים ולא היזק רק ליחיד). וכ"פ הרמ"א בסימן שפח סעיף יב, שניתן להתקשר למשטרה בכדי לדווח על אדם שעלול לגרום לנזק לרבים. וכ"פ המנחת יצחק (חלק ח סימן קמח).

י. "ולכן נראה להלכה, שבכל מה שנוגע למסים וארנוניות ומכס - יש לקיים את החוק של המדינה, שזה בכלל מה שאמרו חז"ל דינא דמלכותא דינא".

יא. "אתאן לעיקר הדין, הנה הדבר ברור שאין לנו אלא דברי הרמב"ם ז"ל, והנמשכים אחריו הטור והש"ע בס' שס"ט, דפ' בפשיטות שאין חילוק בין מלכי ישראל למלכי האומות, דשניהם שוים בשיעוריהם, דדינינן בהו דינא דמלכותא דינא, ודלא כדברי התוס' והר"ן ז"ל, ששתו בחלקות בין מלכי אוה"ע למלכי ישראל. ובפרט דזה כלל בידינו, שמפרשים והפוסקים חולקים בהלכה - דנקטינן כהפוסקים, שכ"כ להלכה ולמעשה, ולא כהמפרשים שאינם אלא בדרך פירוש ולא בדרך פסק".

יב. אומרים דינא דמלכותא דינא במדינת ישראל בתנאי שהחוק לא נוגד את התורה.

יג. "יש לדון בכך משתי בחינות. ראשית, דינא דמלכותא, כלל זה אומר כי חוקי השלטון וסדריו מחייבים מה שנוגע לניהול ענייני המדינה, כתשלום מיסים וכד'".

הגר"א בס"ק עד כתב שיש דין רודף גם על מי שלא מתכוון לרדוף. כגון במקרה כאן הזייפן לא מתכוון לרדוף ובכ"ז נחשב לרודף. אדם שנוהג ועובר על חוקי התנועה - גם אם הוא לא מתכוון לרדוף - בכ"ז יש דין רודף גם בלי כוונה וגם בגרמא.



חתימה

במקרים רבים אנו שומעים על הגורם האנושי כגורם מכריע בתאונות דרכים (מצוי יותר מאשר הגורם התשתיתי, כמו כבישים לקויים או שמן בכביש וכד'). דברי הרמב"ם (מורה הנבוכים חלק ג פרק יב) מאששים זאת, הרמב"ם אף מרחיב זאת לרוב הרעות "נעשה אותם בעצמנו בבחירתנו נכאב וניחסהו לשם".

מיתון או חינוך "הגורם האנושי" - נעשה ע"י עבודת המידות (הצורה בה אדם נוהג ברכבו משקפת במידה רבה את מידותיו ואישיותו), וגם ע"י אמירה הלכתית ברורה שיש תוקף הלכתי לחוקי התעבורה בישראל.



אוצר טהרות

◆ העברת סומאה דרך חלונות ◆

רבי יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

העברת טומאה דרך חלונות

כתב הרמב"ם בהל' טומאת מת פט"ו ה"א חלון תשמיש שסתמה כולה או סתמה עד שנשאר בה פחות מטפח אם בדבר החוצץ בפני הטומאה סתם ה"ו חוצץ והוא שיהיה דבר שאין דעתו לפנותו ע"כ. מבואר ברמב"ם דגם בסתמו כולו בעינן ביטול שיהא דבר שאין דעתו לפנותו, וכן מבואר בר"מ שם להלן בה"ד וצריך להיות כלי חרס זה מאוס כדי שלא תהיה דעתו לפנותו. אולם בתוס' ב"ב כ. ד"ה היא הוכיחו משבת קנז. מחלון המאור שפקקו דחוצץ בלא ביטול, וביארו בתוס' דהיכא דסותם כל החלון לגמרי לא בעי ביטול כיון דסתום כולו [ועי"ש במהרש"א בדברי תוס' דדוקא בסתימת כל החלון ע"י כלי לא בעי ביטול, אבל בפירות אף בסותמין את כל החלון בעי ביטול]. וכן הראב"ד השיג על הרמב"ם שם וכתב א"א דוקא למעט בחלון אבל אם סתמו לגמרי אע"פ שדעתו לפנותו סותם. וכן מבואר ברי"ף בהל' טומאה וכמש"כ הרא"ש שם, וכ"כ הריטב"א במגילה כו ע"ב ד"ה ההוא.

ובביאור התוס' כתב הגר"ח בסטנסיל סימן רפא דחלוק סתימת חלון מדין מיעוט חלון, דסתימת חלון הוי כמחיצה להכי לא בעי דיני ביטול, אבל מיעוט בחלון ל"מ מתורת מחיצה שהרי מקצתו פתוח ועדיין יכולה טומאה לעבור, וכל מה דמהני המיעוט הוא בכדי להפקיע תורת חלון ופתח, ול"ה אלא נקב בעלמא. ולהכי אינו מביא את הטומאה ובעי לדין ביטול, דבלא שמבטלו אינו מפקיע ממנו את שם החלון ע"כ. והיינו דלענין העברת הטומאה אין צריך דוקא חלל טפח אלא דצריך שיהא לחלון שם פתח ולא נקב, ובסתום לגמרי אין הטומאה יכולה לעבור. משא"כ באינו סתום לגמרי, יש מקום לטומאה לעבור אף שהוא פחות מטפח, לכן צריך ביטול לבטל שם פתח ממנו. וכן נראה ברבינו יונה ב"ב שכתב וז"ל התם בסגירת כל הפתח שאין דרך טומאה ליכנס, אבל הא דשמואל כשמקצת החלון פתוח אלא שהוא מתמעט שיעור טפח ע"י הרקיק, לפיכך כיון שסופו לינטל הטומאה עוברת דרך מקצת הפתוח עכ"ל.

והנה בגמ' ב"ב יט: מפורש דבשביל לחצוץ מפני הטומאה ל"מ למעט החלון ע"י דבר המקבל טומאה, דדבר המק"ט אינו חוצץ מפני הטומאה. ובר"י מיגש שם מבואר הטעם כיון דהדבר נטמא הטומאה עוברת דרכו, וז"ל הא איהו גופיה הא קא עייליא ביה טומאה לא חציץ עכ"ל. אמנם במס' אהלות פי"ג מ"ו א' דגם בטומאת שתי וערב המנוגעים דאינו חוצץ, והרי אינם מקבלין טומאה מהמת, ומוכח דדבר טמא אינו חוצץ מצד עצמו, והמפרשים דנו (ראה בקובץ שיעורים ב"ב שם) דדוקא דבר טמא אינו חוצץ, משא"כ באינו טמא ורק ראוי לקבל טומאה חוצץ, וכדמוכח מכלי חרס דחוצץ מגבו, אף דראוי לקב"ט מתוכו דנטמא תוכו נטמא גבו. [ובראשונים בסוגין מבואר דבדבר הטמא רק מדרבנן חוצץ, ומש"ה בפחות מכביצה חוצץ, וכן בגוי דטמא מדרבנן כזב. אמנם בתו"י לפנינו כתב דגם טומאה דרבנן אינו חוצץ, וס"ל דפחות מכביצה אינו

חוצץ. וכ"נ ברשב"א שבת צא. ובר"ש אהליות פי"ג מ"ה מפורש דפחות מכביצה מקב"ט מדרבנן וחוצץ בפני הטומאה. ובמק"ד סימן מב סק"ו הקשה מגוי דהוי כזב מדרבנן וחוצץ, ותי' דל"ה כזב ממש אלא דרק גזרו על הנוגע בו דהוי כנוגע בזב ולכן גוי מותר ליכנס להר הבית אף דזב אסור בכניסה להר הבית].

וצ"ע, דאמאי בסתמו בדבר המק"ט אינו חוצץ, והרי מ"מ סותם את החלון. ודוחק לומר דבמק"ט הוי כמאן דליתא ואינו סותם ונחשב שיש כאן טפח פתוח, דהא במציאות הוא סותם, וגם ממילא ל"ה חלון העשוי לתשמיש. וכבר הקשה כן במק"ד בטהרות סימן מט סק"ג על הא דבסתימה בדבר המק"ט אינו חוצץ, דמ"מ כיון דבטלו הוי מציאות דסתימת חלון, ובפרט היכא דסתמו כולו בדבר המק"ט, דכיון דסתמו כולו אין לטומאה מקום לעבור דבטל תורת חלון מיניה. ומה לי דהסתימה היא בדבר שמקבל טומאה, הא מ"מ החלון אינו ראוי לתשמיש.

והנה ברש"י בסוגיא יט: ד"ה אינו ממעט בחלון כתב על ריקק דכיון דראוי לאכילה לא מבטיל להתם דנהוי "כמחיצה", ומבואר מלשון רש"י דכשממעט בחלון מהני מדין מחיצה. וצ"ב בדברי רש"י, דהא כיון דההלכה נאמרה דחלון בשיעור טפח מעביר טומאה, היינו אף דהטומאה יכולה לעבור גם בפחות מטפח, אלא דבעי' לשם פתח כדי שהטומאה תעבור מבית לבית [והתוס' שם ד"ה ריקק הביאו כמה שיעורים בדיני חלונות, דבחלון שעשוי לאורה שעורו במלא מקדח וכו', והיינו דכל חלון שיעורו שונה כפי ההשתמשות בו כדי לחול עליו דין פתח. וראה עוד ברמב"ם פי"ד מטו"מ ה"א ולהלן בדיני חלון]. עכ"פ לפ"ז היכא דמיעט בשעורו תו ל"ל שם פתח וממילא אין הטומאה עוברת, וא"כ קשה דלמאי כתב רש"י דהוי מדין מחיצה. וראה בתוס' רי"ד להלן כ. גבי סתמו בעשבים דאף דהרוח מנענעו מהני, והוסיף התוס' רי"ד ושאני באהל דבעי' מחיצה להכי לא מהני, משא"כ הכא דסגי בסתימת הפתח ולהכי מהני.

ונ"ל בזה, ובהקדם דיש להעיר על עיקר פרש"י שכתב בד"ה אינו ממעט בחלון, בדינא דשמואל דריקק אינו ממעט בחלון דהיינו בחלון שיש בו פותח טפח וכו', היינו דמיירי בחלון תשמיש דשעורו בטפח. וצ"ע, דאמאי לא פירשה גם בשאר דיני חלון, כחלון העשוי לאורה וכיוצא, דגם בזה משכח"ל לדינא דשמואל כשהיה שם ריקק ופוחת משעורו הנצרך, וכמש"כ בתוד"ה ריקק. ובריטב"א מבואר דה"ה בכל החלונות, ורש"י לרבותא נקט ע"ש.

עוד יש להעיר בשיטת הרמב"ם, דבפי"ד שם מנה כל דיני חלון, ואילו את דיני הסוגיא הביא בפט"ו ה"א, והובא לעיל, וז"ל חלון תשמיש שסתמה כולה או סתמה עד שנשאר בה פחות מטפח אם בדבר החוצץ בפני הטומאה סתם הרי זה חוצץ והוא שיהיה דבר שאין דעתו לפנותו עכ"ל. וצ"ע, דאמאי הביא הר"מ ד"ז רק בחלון התשמיש ששיעורו בטפח ולא לענין שאר החלונות. ועוד קשה דהר"מ שם הביא את הדין דדבר המק"ט אינו חוצץ למעט משעור טפח, והביאו רק גבי חלון העשוי לתשמיש, ואמאי לא כתבו כן גם בחלון העשוי לאורה.

ומצאתי חידוש עצום בערוך השולחן העתיד סימן כט ס"א שכתב דהא דדבר המק"ט אינו חוצץ בפני הטומאה ה"ד בחלון העשוי לתשמיש אבל בשאר חלונות יכול למעט אף בדבר המק"ט. ואכן דברי הרמב"ם ורש"י מסייעים לדבריו, ולהכי רש"י פי' את הסוגיא דריקק דשמואל מיירי בחלון תשמיש, ועל זה דוקא מקשה הגמ' מדבר המק"ט דאינו חוצץ.



שיעורי הפתח בחלונות להעברת הטומאה

ונראה דחלוק ביסודו דין סתימה בחלון העשוי לתשמיש מאשר בחלון העשוי לאורה. דהנה בעיקר הא דע"י החלון הטומאה עוברת מבית לבית, יש לחקור אם הפי' דנעשה כאוהל אחד, או דה"נ הוי ב' אוהלים ורק דהוי דין דהפתח מביא הטומאה גם לאהל השני. ועי' בחת"ס יור"ד ח"א סימן שמ' וביושוע"י או"ח סימן שמג סק"ב שנחלקו בזה, דהחת"ס שם כ' כתב דהא דכהן לוקה על לאו המיוחד דעל כל נפשות מת לא יבא ה"ד כשנכנס לאהל המת ממש, משא"כ בנכנס במקום שעובר הטומאה ע"י חלון. אף דעובר באזהרה שלא יטמא למת, אבל אינו עובר על לא יבא באהל המת, והיינו דס"ל דבהעברת טומאה ע"י חלון לא נחשב כאהל המת ממש. אמנם הישועות יעקב שם ס"ל דע"י העברת טומאה נעשה כאהל אחד ועובר בלאו דלא יבא. והאחרונים כתבו דנ"מ במח' זו תהא בחצי כזית מהמת הנמצא בכל אוהל, אם מצטרף לכזית לטמאות כיון דנעשה לאהל אחד, ראה בחי' רבי שמואל ב"ב סימן טז עמוד צה.

ובפתח האהל ציין להתוס' יבמות קג: ד"ה כיון במש"כ דגבי מצורע ליכא לדין חלון טפח דכתי' והבא אל הבית, וכ"נ בתוס' נזיר מג. ד"ה צירף. ומשמע דלענין טומאת מת ע"י הפתח נעשה לאהל אחד. אמנם נראה דמדוייק בדברי התוס' דמייירי בחלון העשוי לתשמיש, דבטפח נעשה כאהל אחד, וזהו שהזכירו דוקא חלון פותח טפח. ומש"ה כתב דמ"מ במצורע דכתי' והבא אל הבית ליכא ד"ו. אכן בחלון העשוי לאורה ה"נ דלא הוי כאהל אחד ורק מעביר את הטומאה, ופשיטא דל"ש דין זה במצורע. ונמצא דחלוק שיעור טפח בחלון התשמיש לשאר השיעורים שנאמרו בשאר חלונות, וכן מצאתי בפי' רבינו הלל על הספרי פ' חקת שכתב להדי' לענין חלון תשמיש דנעשה כאהל אחד.

וביאור הדברים נראה, ובהקדם דברי הרמב"ם בפי"ד מטו"מ ה"א שכתב דאין טומאה נכנסת לאהל ולא יוצאה ממנו בפחות מטפח על טפח כיצד חלון וכו' בד"א בחלון שעשה אותו האדם לתשמיש אבל בחלון שעשה אותו האדם לאורה כדי שיכנס ממנו האור שיעורו כפונדיון. וצע"ג, דהו"ל להר"מ להביא את שיעורי כל החלונות כדינם, ואיך פתח הר"מ דשעור כללי של העברת טומאה הוא בטפח והוסיף בד"א בחלון תשמיש. ומבואר בר"מ דהחלון העיקרי הוא העשוי לתשמיש שהוא פותח טפח, וזהו מעיקר דין פותח טפח לטומאה, דשעור טפח מעביר את הטומאה, דבכל דיני טו"מ טפח הוי אהל המת, ובמקום שיש טפח הו"ל כאילו אין מחיצה באותו מקום והטומאה עוברת. ונמצא דבחלון תשמיש של טפח דע"י החלון נעשה לפתח והוי כאהל אחד וכנ"ל. והוסיף הר"מ דיש עוד חלונות ששיעורם אחר. הרי דאיכא מעליותא מיוחדת לחלון תשמיש, והיינו דתשמיש לא מהני להחשיבו כפתח, דכל שאין לו תשמיש מסויים אלא הוי לדבר עם בנ"א וכיו"ב וכדברי הריטב"א, דין שעור טפח הנאמר בו הוא כפי שיעור הבאת טומאה בעלמא שהוא בפותח טפח. משא"כ בשאר חלונות שיש להם תכלית מסויימת מחמת תשמישם, כגון לאורה וכיו"ב, נקבע שיעורם לפתח שמביא את הטומאה אף שאין בו שיעור של הבאת טומאה בעלמא שהיא בטפח. ולכן הביא הר"מ את עיקר דין חלון בפותח טפח על הבאת

טומאה. וכ"ה להדי' בלשון הר"מ בפה"מ באהלות פ"ו מ"ב, ובפה"מ שלהי מסכת שבת, דהשעור העיקרי הוא בטפח, והיינו בחלון תשמיש עיש"ה. וכ"נ בריטב"א עירובין י'. ובסוכה יח. שכתב בהא דטומאה בחלון בטפח הוא משום דכללא הוא דלבוד בטומאה שעורו בטפח ולא בעי ג"ט כלבוד בכה"ת [ובזה מבואר הא דבחלון המאור שנתמעט בעי' שיתמעט עד שעור קטן, והיינו דכיון דחל עליה דין חלון למעטה בעי' שיתמעט לשעור קטן, משא"כ בחלון תשמיש, כל שחסר שיעורו דטפח אינו מביא את הטומאה].

וכדברינו נראה בשי' הרי"ף והרא"ש בהל' טומאה, שכתבו דבאיכא טפח הני בתי כולו איתסרי לכהני למיעל לגויהו, וכ"נ בשו"ע בסימן שעא ס"א דאסור לכהן להכנס לבית שיש בו חלון טפח על טפח הפתוח לאהל המת. ומבואר דבשאר חלונות פחות מטפח אין איסור לכהן להכנס. והיינו דבחלון טפח נעשה לאהל אחד, משא"כ בחלון המאור דאינו כאהל אחד ורק מעביר את הטומאה, ואין הנזיר מגלח על זה דאינו מגלח אלא על עצמו של מת. וס"ל דבטומאה שאין הנזיר מגלח עליה אין כהן מוזהר עליה אף שנטמא, והוי כמו רביעית דם ורובע הקב דאין כהן מוזהר עליו. ועי' בר"מ בפ"ג מהל' אבל ה"ג ובתש' חת"ס שם מש"כ בדבריו.

ולפ"ז נראה דבחלון העשוי לתשמיש בכדי לפחות משיעורו בעינן לדין מחיצה, כיון דע"י החלון נעשה לפתח והוי כאהל אחד, וכדי למעטו בעינן לבטל שם פתח מיניה, ולזה בעי' לדין מחיצה [וכ"נ בתוס' רי"ד לפנינו ובר"ש באהלות שם במה שהקשה דמלח ל"ה מחיצה, הרי דבעי' דין מחיצה]. ולהכי בעי' לדין ביטול, דכ"ז שלא ביטלו שמו עליו, והוי עדיין חלון העשוי לתשמיש. ולהכי ס"ל להר"מ דגם בסתמו כולו בעי' לדין ביטול לאשווי דין מחיצה, דזה חל ע"י הביטול שאז נעשית הסתימה כחלק מהכותל. אכן בחלון העשוי לאורה ששיעורו בפונדיון, אינו תלוי במה שעשאו מתחלה, אלא השימוש בו הוא שיעורו, דאף דאינו נעשה לאוהל אחד מ"מ הוא מעביר את הטומאה, ובסתמו אינו מביא את הטומאה כיון דתו אינו משתמש לאורה, ושפיר י"ל דבזה לא בעי' כלל לדיני מחיצה בשביל למעטו.

ונראה דבשאר חלונות מודה הרמב"ם דלא בעי' כלל לדין ביטול, דכיון דבמציאות אינו משתמש לאורה ל"ה חלון לאורה. וכך מפורש בר"מ הנ"ל שכתב דין ביטול רק בחלון תשמיש של טפח, והוא שיהא דבר שאין דעתו לפנותו וכו'. וניחא לשי' הר"מ קושיית התוס' מחלון המאור שפקקו, כיון דהתם ה"נ לא בעי' לדין ביטול, ולהכי הזכיר הר"מ את דיני ביטול רק בפט"ו בחלון העשוי לתשמיש. ומצאתי בחזון נחום באהלות שם פ"ג מ"ה וערוך השלחן העתיד בהל' טו"מ סימן כט ס"ב דדייקו כן בדעת הר"מ דבחלון המאור א"צ ביטול, ולהדי' כמש"נ [ובמשנה אחרונה אהלות פ"ו מ"ב ד"ה ונ"ל כתב דדין ביטול אינו אלא מדרבנן, ובפתח האהל סימן ב תמה דהוי מה"ת, ודברי המ"א שייכי בחלון העשוי למאור].

ולפ"ז נראה בדעת הרמב"ם דגם לענין הא דבעי' למעט משיעורו דוקא ע"י דבר שאינו מק"ט לחצוץ, היינו דדוקא בחלון התשמיש, וכמו שהביא הר"מ גם דין זה רק גבי חלון התשמיש, וכמו שהבאתי לעיל מהערוך השלחן. והיינו דדוקא בחלון תשמיש בעינן לדיני מחיצה בכדי לחצוץ בפני הטומאה, וגם בסותם כולו ס"ל להר"מ דבעי' לדין מחיצה, ושפיר בדיני חציצה איכא הלכה דדבר המק"ט אינו חוצץ [וגם בסותם כל החלון כתב הר"מ דבעי' חציצה בדבר שאינו מק"ט

וכמבואר דבעי' לדין מחיצה]. אבל בחלון העשוי לאורה דל"ב לדין מחיצה, אלא דבסתמו תו ל"ה חלון לאורה, בזה שפיר גם בסתמו בדבר המק"ט מהני לסתימת החלון, וכקו' המק"ד הנ"ל. והדברים מדויקים גם בשיטת רש"י שפי' את הסוגיא בחלון תשמיש דשעורו טפח וכנ"ל. דכיון דהגמ' מקשה ותיפ"ל דהוי מק"ט, ע"כ דמיירי בחלון תשמיש וכדפי' בשיטת הרמב"ם.

והנה בקו' תוס' ב"ב שם ד"ה היא הובא לעיל שהקשו מהגמ' בשבת בחלון המאור, וכתבו תוס' דליכא למימר דביטלו הטפח דא"כ הוי בונה בשבת [וראה עוד במג"א בס' שיג שדן מדין מתקן בשבת]. אכן בריטב"א במגילה שם כתב בשם מורי דסגי בהא דמבטלו בזמן החציצה, והיינו דביטלו לזמן מהני וסגי לדין ביטול דבעי' לטומאה, וכה"ג ליכא איסור בונה. הרי דהריטב"א ס"ל דביטול לזמן מהני לענין חציצה בטומאה, וכ"ה ברמ"ה בסוגין גבי נפל, וכ"נ ברשב"א. וי"ל כן גם בדעת הרמב"ם, לפי"מ דס"ל בהל' טו"מ שם דגם בסותם כולו בעינן לדין ביטול, ולשיטתו ל"ש תרוץ התוס'. ואם נאמר דלהר"מ בכל החלונות בעי ביטול, תקשה קו' תוס', ומוכרח לומר דלגבי חלון המאור מהני גם בביטול לזמן, וכ"כ החת"ס ובמרומי שדה לפנינו, ובחזו"א באהלות שם. ונמצא דדוקא בחלון תשמיש דבעי' לדין מחיצה כיון דהוי כאהל אחד, בזה בעינן שיהא ביטול לעולם [והתוס' לשיטתם ס"ל בסוגין דבעי' ביטול לעולם, ומש"ה כתבו בד"ה אתיא דשם תהא קבורתו, וכן בקושייתם יט: ד"ה ותיפוק דהוי כביטול דכיפת שאור וכו', הרי דהוי דין ביטול לעולם, ומה"ט כתבו תוס' דחשיב שנוי בקדושה של ס"ת כיון דהוי ביטול לעולם]. אמנם צ"ע דבריטב"א ריש סוכה (דף ד) ס"ל לגבי סוכה מעל כ' בעי' ביטול לעולם, וסותר לשיטתו הנ"ל, וראה מש"כ ליישב בהערותי על הריטב"א ב"ב שם בהוצאת מוה"ק.

עכ"פ מתבאר דאפי' אם נאמר בשיטת הרמב"ם דגם בחלון המאור בעי' ביטול, מ"מ ל"ה כדין ביטול בחלון תשמיש. והיינו דמש"כ הריטב"א במגילה דמהני ביטול לזמן, הלא מיירי בחלון העשוי לאורה, ובזה ס"ל דגם בביטול לזמן כיון דכעת אינו משמש לאורה בטיל מיניה שם פתח, אבל בחלון תשמיש ה"נ יודה הריטב"א להתוס' דבעי' ביטול לעולם [וברשב"א ורמ"ה בב"ב שם משמע דבכל חלון, אף בעשוי לתשמיש, מהני ביטול לזמן]. וניחא היטב שיטת הרמב"ם שכתב דגם בסתום כולו בעי' ביטול, ותקשה קו' התוס' משבת קנו. ולדברינו ניחא היטב, דלא מבעיא אם נאמר כחזון נחום וערוה"ש הנ"ל דבחלון המאור לא בעי' ביטול כלל, ואפי' אם נימא דבעי' ביטול, מ"מ בזה לכ"ע סגי בביטול לזמן, ושפיר ל"ה בונה בשבת ע"י הביטול. ועוד, דלא בעי' חלות ביטול בחפצא לעשותו כמחיצה, אלא העיקר שלא תהיה דעתו לפנותו וזה ל"ח בונה. וניחא היטב קו' תוס' להר"מ לשיטתו וכמש"נ.



ולסיום נראה להוסיף פרפרת בהא דסוגית ריקק הובא בגמ' בפרק לא יחפור בדיני הרחקת נזיקין של שכנים. והתוס' שם ד"ה אמר כתבו דהך שמעתא מייתי הכא אגב דפריך לקמן זרעים כיון דקשו לכותל שקיל להו ע"כ. אכן נ"ל דבר חדש בזה, דאי' ברמ"א יו"ד סימן שעא ס"ד דאין זכות לכהנים בבית שיש בו מת לבקש מקרובי המת להוציאו, ומקורו במהרי"ל. ובט"ז סקי"א הביא מהמהרי"ל דאע"ג דעל המזיק להרחיק את עצמו, שאני הכא דאנוס הוא. ובחי'

חת"ס בסוגין כתב דהמהרי"ל ס"ל דחשיב גירי מה שהטומאה הולכת לבית השני, ומש"כ אנוס הוא היינו דנחשב דסמך בהיתר, שהרי היה כאן קודם שמת, וכן ישנו בו ההיתר דדירה שאני. ובט"ז שם חולק על המהרי"ל וס"ל דאינו מעשה להזיקו, אלא מהשמים הוא וזה הכוונה דאנוס הוא וכו'. עכ"פ ניחא שייכות הסוגיא דרקיק לסוגין, לענין אם יש תביעה לכהנים השכנים להוציא את המת מהבית או לעשות מחיצה שלא תעבור הטומאה לכל הבנין.



אוצר חקר ועיון

בדין כללי השו"ע סתם וי"א וכן י"א וי"א – דלא חשיב הכרעה גמורה
בירור שיעור כזית

הרב בנימין יצחק הלוי*

בדין כללי השו"ע סתם וי"א וכן וי"א – דלא חשיב הכרעה גמורה

הקדמה

ידועה המחלוקת בין רבותינו האחרונים שכאשר כותב השו"ע שתי דעות האחת בסתם והשניה בשם יש אומרים אם הלכה כסתם לגמרי או לא. כמו כן נחלקו שכאשר כותב השו"ע וי"א אם הלכה כ"א בתרא או לא. ומכיון שכללים אלו נוגעים להרבה פסקים בשו"ע, אמרתי לברר זאת בראיות מדברי מרן הב"י עצמו, שגילה דעתו בכמה מקומות בענינים אלו. ותצ"א דינ'א שאין בלשונות אלו הכרעה ברורה, ועיקר דעתו מבוררת בב"י, ואם גם שם לא ראינו היאך נטתה דעתו י"ל שהדעות שקולות בעיניו, או כמו שכתב בעצמו בשו"ת בית יוסף (דיני גיטין וגירושין סימן יד) וז"ל: ומה שכתב כ"ת שלא הכרעתי בדבר בספר בית יוסף מה צורך היה להכריע בדבר שהוא מוכרע מעצמו שהרואה לפניו דרך סלולה ומסוקלת הספיקו' דבר פשוט הוא שיבחר בה ולא יניחנה. עכ"ל. וההכרח לכל זה הוא שאם אמת היה שדעת מרן לפסוק ע"פ הני כללי, א"כ מדוע לא השמיענו כלליו בהקדמתו לשו"ע כמו שהשמיענו כללי פסיקתו בהקדמתו לב"י, והיאך סמך שנבין זאת לבד מדעתינו. ובפרט שבכמה מקומות כתב בב"י דנקטינן כדעה מסויימת ובשו"ע הביאה בשם י"א והדעה השניה בסתם (וכמו שנביא לקמן ראיות לזה).

ובאמת שהמעין בהקדמתו לשו"ע יראה שלא היתה כונת הב"י לכתוב ספר פסקים מה שלא פסק בב"י, אלא עיקר כונתו היתה לכתוב ספר קצר כדי שיהיה קל לחזור על ההלכות בכל חודש. וזה לשונו שם: ראיתי אני בלבי כי טוב ללקוט שושני ספירי אמריו (של הספר ב"י) בדרך קצרה בלשון צח וכולל יפה ונעים, למען תהיה תורת ה' תמימה שגורה בפי כל איש ישראל, כי כאשר ישאלו לת"ח דבר הלכה לא יגמגם בה אלא יאמר לחכמה אחותי את, כשם שברור לו שאחותו אסורה לו, כך יהיה ברור לו כל דין שישאל עליו הלכה למעשה בהיותו שגור בפיו ספר זה הבנוי לתלפיות תל שהכל פונים בו, לחלקו לחלקים שלשים ללמוד בו בכל יום חלק, ונמצא שבכל חדש הוא חוזר תלמודו ויאמר עליו אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו. עכ"ל.

נמצא א"כ שעיקר ספר ההלכה הוא הב"י והשו"ע הוא קיצור ב"י. ומש"כ "כך יהיה ברור לו כל דין שישאל עליו" אין כונתו שבא לפסוק מה שלא פסק בב"י, אלא שפעמים יש מחלוקת בהלכה ועל המורה להיות בקי בשיטות כדי שכשתבוא שאלה על ידו ידע איך לדון, דפעמים יש להורות לחומרא כדעת האוסרים, ופעמים יש לסמוך על המקילים כגון בשעת הדחק וכדו', ולכן עליו להיות בקי בשיטות הפוסקים. והעיקר הוא שיש לת"ח ללמוד ב"י ואח"כ יעשה חזרה על תלמודו מהשלחן ערוך.

* פורסם בקובץ עץ חיים בשני מאמרים בשנת תשע"ט, וכעת בעריכה מחודשת ובתוספת מעט נופך.

וראיתי בשו"ת שאילת יעב"ץ (ח"ב סי' כ) שכתב וז"ל: מש"ע (מה שכתבת עוד) אנה מצאנו שהש"ע יסבור כדעת הטפל דזכר בשם י"א, וחזר להעמיס עלינו משא כללי ש"ע, באמת היו עלי לטורח נלאיתי נשוא, לבלות זמן בחקירת כללי הש"ע אין לנו, עכ"ל. אולם מכיון שנתפשטו כללים אלו בקרב רבים מן הפוסקים אמרתי בעניותי לכתוב את הראיות אשר לקטתי בענין זה במשך השנים, והבוחר יבחר מה לקרב ומה לרחק.



בדין סתם ויש אומרים

א.

הנה כשכותב מרן בשו"ע הלכה בסתם ואח"כ כותב י"א כתבו כמה מרבתינו האחרונים שדעתו לפסוק כדעת הסתם. וכמש"כ בשו"ת הרמ"ע מפאנו (סי' צז) וז"ל: דע כי המחבר ההוא רבן של בני גולה זה דרכו בש"ע הקבוע להוראה להביא תחלה הדעת היותר מוסכמת והיכא דאיכא למיחש לסברא אחרת מייתי לה בשם י"א, א"כ מה שסתם תחלה כדעת הגאונים להתיר הוא פסק גמור ומוחלט לפי סברתו ולא זכר הסברא הב' אלא לחלוק כבוד לבעלה שגם הם גדולים ורבים ובהרבה מקומות פשט המנהג לאסור כוותיהו. עכ"ל. והביאו החלקת מחוקק (אה"ע סי' א). וכ"כ בשו"ת מהרי"ט ח"ב (או"ח סי' א) וז"ל: והרב מוהר"י קארו ז"ל בפסקיו סי' תמ"ז כתב אם נתבטל קודם הפסח אינו חוזר וניעור ויש חולקים משמע שרוצה לפסוק כדברי המתירין ממה שהביא דבריהם בסתם. עכ"ל, והביאו תלמידו הכנה"ג (הגה"ט סי' שיח אות ט). והוסיף להביא ראייה ממהרי"ק (סי' לח) שכתב וז"ל: ומדכתב (הטור) היתר בסתם והאסור בלשון יש אומרים נראה שדעתו נוטה להתיר. וכ"כ עוד בשירי כנה"ג (הגב"י או"ח סי' שמה). וכ"כ בבית שמואל (אה"ע סי' סא סוף ס"ק ב) וז"ל: ומשמע מדברי המחבר דס"ל עיקר כרמב"ם דהא הביא דעת הרא"ש בשם י"א. וכ"כ הש"ך ביו"ד (סוף סי' רמב הנהגת או"ה אות ה), וכ"כ בגינת ורדים (אה"ע כלל ד סי' ל) וכ"כ הא"ר (סוף פא). וכ"כ מרן הרשל"צ רבינו עובדיה יוסף זצ"ל בספריו כידוע.

והנה ראיתי לחיד"א (שירי ברכה קו"א או"ח סי' סא אות ב) שכתב וז"ל: יש להרגיש קצת דכפי הכלל המסור בדינו, דכשמרן כותב סתם וי"א, דעתו כסתם. וכבר כתבו מגדולי האחרונים דמרן עצמו אמר כן. עכ"ל. וכ"כ עוד במחזיק ברכה (יו"ד סי' ט אות ב) דמסורת בדינו דדעתו לפסוק בסתם וכמשו"ל משם מרן עצמו. עכ"ל. ולכאורה קשה, דלא מצינו בכל האחרונים מי שאמר כן בשם מרן, אלא כתבו שמסורת בידם לפסוק כן. וכנראה מסורת זו שורשה מדברי הרמ"ע מפאנו הנ"ל שחי בדורו של מרן שכתב שכ"ד השו"ע, אך לא בא בדבריו שכך אמר מרן ז"ל. ולכן נראה שהחיד"א לא דק בדבריו, ועיקר כונתו לומר שמסורת בדינו שהלכה כסתם, וכמש"כ כן במקומות אחרים בספריו ושם לא הזכיר כלל שכך אמר מרן.



ב. דעת מרן שכשכותבים הראשונים סתם וי"א לא בהכרח דהוי הכרעה אלא נטיה

ונראה שיש סתירה לכלל זה מדברי מרן עצמו. דהנה בב"י או"ח סי' רנב (סוף ס"ה) כתב גבי מחלוקת רבה ורב יוסף דהרי"ף הביא שתי הסברות ולא הכריע, ואח"כ כתב וז"ל: ועוד י"ל דמדבריו בהלכות שכתב ואוקימנא לבית שמאי אבל לבית הלל לית להו שביתת כלים ושרי, ואיכא מאן דאמר דאסור ואפילו לב"ה מפני שמשמעת את הקול, יש להכריע דסבירא ליה כרב יוסף מדכתב הכי ברישא ואידך סברא כתב בלשון איכא מאן דאמר. עכ"ל. וצ"ל שמש"כ שהרי"ף הביא סברת רב יוסף "ברישא" כונתו שסתם כמותה ואח"כ הביא סברא שניה בשם י"א, ומשמע שסובר שסתם וי"א כונת הפוסק לפסוק כהסתם, אך כנראה שלא היה ברור לב"י דבר זה כל הצורך ולכן כתב בתחילה שהרי"ף לא הכריע.

ומכיון שהב"י הסתפק בניסוח זה של הרי"ף אי הוי הכרעה, היאך נאמר שכאשר כתב את שלחנו הטהור יכתוב לשון כזו להורות את הכרעת הדין. והלא לפי שיטתו היה לו לפרש דבריו שכן עיקר להלכה ולא לכתוב לשון שמסופקת (לפי דעתו), אלא ע"כ לומר שמרן לא כיון להכריע כשכתב סתם וי"א ובעיקר סמך על המעיין בב"י.

ויתירה מכך מצאנו לבית יוסף (או"ח סי' קסח) שכתב וז"ל: והרי"ף (פסחים יא:) כתב שתי הסברות בפרק כל שעה ולא הכריע ומכל מקום נראה שדעתו נוטה לפסוק כרבי יוחנן. עכ"ל. וז"ל הרי"ף שם: והילכתא כרבי יוחנן והכי קא פסק רב אחא משבחא במעשה אילפס כרבי יוחנן ובעל הלכות אמר משמיה דכהן צדק שפסק כר"ש בן לקיש כשהרתיח ולבסוף הדביק ואיכא דפסק כר' יהודה דאמר אין לחם אלא האפוי בתנור בלבד. עכ"ל. הרי שלשונו הוי כסתם וי"א ואף יתר ע"כ שהרי כתב "והילכתא", ואעפ"כ הב"י מכנה לשון זו "לא הכריע" ורק הוי נטיה לפסוק כרבי יוחנן.

אלא שראיתי בב"י (או"ח סי' קעג) שכתב וז"ל: ורבינו אף על פי שכתב שני הפירושים בטור יורה דעה (סי' פח) כאן לא כתב אלא הפירוש הא' בלבד וגם מתוך דבריו שם נראה שפירוש זה עיקר שהפירוש האחר כתבו בלשון ויש אומרים משמע דסבירא ליה דלשון ראשון עיקר. עכ"ל. ולכאורה נראה שסובר שסתם וי"א הלכה כסתם. אולם מדקדוק לשונו שכתב בתחילה שהטור ביו"ד כתב את שני הפירושים משמע שלא הכריע, ורק באו"ח שכתב פירוש הא' משמע שזה העיקר בעיניו. ואח"כ הוסיף הב"י שגם ביו"ד "נראה" שפירוש זה עיקר כי כתבו בסתם. ומבואר שזולת הגילוי מאו"ח לא היה ברור כ"כ להכריע את דעת הטור ביו"ד.



ג. מצאנו שמרן פסק בב"י כדעה מסויימת ובשו"ע כתבה בשם י"א

כמו כן מצאנו בכמה מקומות שמרן הכריע כדעה מסויימת בב"י ובשו"ע הביאה בשם י"א וסתם כפי הדעה החולקת. דהנה באו"ח סימן תנו סעיף ג כתב וז"ל: אעפ"י שאין מודדין קמח ב"ט ללוש, ב"ט של פסח שאין לשין עיסה גדולה מעשרון, מותר למדוד, ויש אוסרים, אלא יקח באומד הדעת ולא ירבה על עשרון עכ"ל. הרי שבסתם כתב להתיר למדוד ביו"ט של פסח, אולם המעיין בב"י יראה שכתב שדעת הרמב"ם והרי"ף והעיטור לאסור למדוד קמח ביו"ט

ושדעת הרא"ש בדעתם דה"ה ביו"ט של פסח, וכ"כ הטור ורבינו ירוחם והגהות מיימוניות במפורש לאסור ביו"ט של פסח, אלא שסיים שהר"ן כתב דבפסח מותר אף לאוסרים דלא גרע מתבלין לנחתום דשרי. עכ"ד. וא"כ לא יתכן שמרן יכריע כדעת הר"ן נגד כל הראשונים שאסרו, ואף שהר"ן התיר לדעת הרי"ף מ"מ הא כנגד זה איכא דעת הרא"ש בדעת הרי"ף שאסור. ויתירה מכך כתב הב"י בריש סימן תקו בדעת הטור דס"ל בדעת הרי"ף והרמב"ם שאסור למדוד ביו"ט של פסח וסיים ע"ז הב"י "והכי נקטינן". וא"כ היאך נאמר שהעיקר כהסתם, אלא ע"כ לומר שמרן לא דקדק לכתוב את עיקר ההלכה בסתם. וכן פסק בשולחן גבוה לאסור מדידת קמח ביו"ט של פסח.

[דרך אגב: יש להביא מדין זה ראייה שאסור למדוד את הכזיתות ביו"ט, דאף דהוי מדידה של מצוה, מ"מ גם מדידת שיעור חלה הוי מצוה ואסור, משום שאפשר ע"י אומד, וא"כ כ"ש בשיעור הכזית, שעיקרו לפי דעתו של רואה כדאיתא במשנה בכלים פ"ז משנה ו. ואכמ"ל].

וכן בסימן רסח (סעיף ב) לגבי טעה בתפלת מוסף של שבת ואמר אתה חונן שדעת הרא"ש והראב"ד שמסיים את הברכה ומתחיל של מוסף, ודעת הרמב"ם ורבינו יונה שפוסק באמצע ברכה, וכתב הב"י והכי נקטינן. ובשו"ע כתב וז"ל: אם טעה והתחיל תפלת החול גומר אותה ברכה שנזכר בה שטעה ומתחיל של שבת, ל"ש נזכר בברכת אתה חונן ל"ש נזכר בברכה אחת משאר הברכות, בין בערבית בין בשחרית, מוסף ומנחה. וי"א דבמוסף פוסק אפילו באמצע ברכה. עכ"ל. הרי כתב דעת הרא"ש והראב"ד בסתם ובשם י"א דעת הרמב"ם ורבינו יונה, ואם איתא להאי כללא דהלכה כסתם הרי שפסק ההפך ממש"כ בב"י.

ושו"ר בשיירי כנה"ג (הגהות ב"י סי' רסח אות ג) שהקשה היאך סתם בשו"ע לא כמש"כ בב"י, ותירץ וז"ל: ואולי הכא שאני משום דלא הוצרך לכתוב הסברא ראשונה בסתם אלא מפני שכלל כל התפלות, ובשאר תפלות חוץ מתפלת מוסף כ"ע מודו דאינו חוזר. ע"כ. אולם אכתי קשה דלפ"ד יקשה מסימן תנו הנ"ל דשם ליכא לתרוצי כן. ועוד קשה דגם הכא היה לו לשו"ע לכתוב בסתם דמסיים הברכה בכל התפילות חוץ ממוסף וי"א שגם במוסף יסיים הברכה, ולמה לסתום כדעה שהיא לא להלכה ולסמוך שהמעין יבין מעצמו, אלא ע"כ לומר שסמך על המעין בב"י ולכן אינו מדקדק לכתוב בסתם את עיקר ההלכה.

ובספר יד מלאכי (כללי הש"ע והרמ"א אות יז) כתב לתרץ דכיון דהטעם דפסקינן כסתם הוא לפי שהיש אומרים הוא כטפל לגבי העיקר היכא דהיש אומרים הם הרבים הדין נותן לפסוק כרבים. ואם כדבריו נמצא שאין זה כלל אלא הכל לפי העין בב"י, דאם חזינן שמרן הכריע כדעה מסוימת בב"י או שדעתו נוטה לדעה מסוימת הכי אית לן למיעבד, ואין ללכת אחר הסתם בדוקא.

עוד ראייה יש להביא ממש"כ בשו"ע או"ח סי' תרסז סוכה ונויה אסורים גם בשמיני וכו' ואם חל שבת במוצאי יו"ט האחרון של חג נוהגים שלא להסתפק מני סוכה עד מוצ"ש, ויש מתירים. עכ"ל. ולכאורה נראה שדעת מרן כסתם לאסור. וקשה, שהרי בב"י הביא שהתוס' בביצה (ל: ד"ה עד) כתבו שנהגו העולם כשחל תשיעי של חג בע"ש שאין מסתפקין מהן בשבת שהוא עשירי, ומאי טעמא וכו' וי"ל דהיינו טעמא משום הכנה (עכ"ל התוס'), וכבר כתבתי במק"א שהרא"ש

רעא בדין כללי השו"ע סתם וי"א וכן וי"א – דלא חשיב הכרעה גמורה

והר"ן חולקים ואומרים דלא מיתסר משום הכנה. ובפרק קמא דסוכה (י: ד"ה עד) כתבו התוס' והיכא דמיקלע שבת במוצאי יו"ט האחרון של חג נוהגין איסור להסתפק מנויי סוכה עד מוצ'ש, ולכאורה שרי דמאיזה טעם נאסור... ואי משום הכנה מה הכנה יש כאן. עכ"ל הב"י. ומבואר להדיא שדעת הב"י לפסוק כהרא"ש והר"ן והתוס', ומש"כ התוס' בביצה הוא רק כדי לישב המנהג, אך לדידהו לא ס"ל, וכמש"כ בסוכה. וא"כ יוצא שכאן דעת השו"ע לפסוק כהי"א. ואין לומר דהכא לא חשיב סתם משום שנקט לשון נוהגים והוי כעין וי"א, דאדרבה הכא הוי יותר מסתם מדמכתב "נוהגים" המשמעות היא שכך יש לנהוג לכתחילה, והיאך יש מקום להבין בלשונו שכונתו לפסוק כהי"א, אלא ע"כ לומר שסמך על המעיין בב"י. וכן מוכח גם בסי' תרסה (ס"א) שכתב בשו"ע בסתם דעת הרא"ש והר"ן ואח"כ ויש אוסרים. וכבר הקשה המג"א (תרסו ס"ק ב) מסתירת מרן בשתי הסימנים שדברי הסתם סתרי אהדדי, ותירץ דאפשר דלא בא להודיע אלא שנהגו כך ולא מדינא שהרי גם התוס' תמחו על מנהג זה. עכ"ל. ומ"מ נמצאנו למדים שאין דרכו של מרן לדקדק לכתוב בדוקא את עיקר ההלכה בסתם.

ד.

ושו"ר ביד מלאכי (כללי השו"ע) שכתב בשם ספר בני יעקב שכתב דבכמה מקומות מצינו למרן בש"ע שהסביר הדחוייה כותבה בסתם והסביר העיקרית בשם יש אומרים. וכן בספר זרע אברהם כתב שאין לסמוך על כלל זה דיש ויש כמה מקומות להפך. ואע"פ שהיד מלאכי דחה דבריו מפני שרוב הפוסקים הסכימו לכלל זה, מ"מ לפי המבואר לעיל יש מקום גדול לדבריו.

וכן נראה שהבין הט"ז באו"ח (סימן תקכו ס"ק כב) שהקשה סתירה בשו"ע ממש"כ בסעיף כא וי"א וכו' למש"כ בסעיף כד. והנה שם בסעיף כא מרן הביא סתם וי"א, וא"כ יוצא שהט"ז לא סובר האי כללא במרן סתם וי"א הלכה כסתם לגמרי. וכן נראית דעת המג"א (סימן תקא ס"ק ב) שהקשה סתירה ממש"כ מרן בסימן שכ סעיף ז בסתם להתיר ובשם ר"ח לאסור, ובסימן תקו סתם להתיר. וכן משמע שם בט"ז (ס"ק א) שהבין שיש סתירה בשו"ע וכתב שמרן בסימן תקא חזר בו ממש"כ בסימן שכ. ומשמע דלא ס"ל האי כללא דסתם וי"א הלכה כסתם לגמרי אלא ס"ל שיש לחוש לדעת הי"א. אלא שבעיקר קושייתם יש לומר דאין זו סתירה, די"ל דמרן סמך עמש"כ במקום אחר, ובפרט שי"ל שדעתו נוטה לדעת הסתם.

ה. לפי הנ"ל יש לישב את הסתירה בשו"ע בדין חמץ אם חוזר וניעור

ולפי הנ"ל יש לישב מה שהקשו האחרונים סתירה בשו"ע, דבאו"ח סי' תמוז ס"ד כתב בסתם שחמץ אינו חוזר וניעור ויש חולקים, ובסי' תמב ס"ד ותסו ס"ד פסק כהרמב"ם שחמץ חוזר וניעור. ותירצו בזה כמה תירוצים שיש בהם כמה נפק"מ. אך לפי הנ"ל לא קשיא, דהמעיין בב"י יראה שבתחילה הביא את דעת הרא"ש והמרדכי והסמ"ג והסמ"ק והגה"מ והתרומת הדשן דס"ל שחמץ אינו חוזר וניעור. ואח"כ כתב אבל מדברי הרמב"ם נראה שסובר שחמץ חוזר וניעור,

בדין כללי השו"ע סתם וי"א וכן וי"א – דלא חשיב הכרעה גמורה רעב

וכתב הרב המגיד שכ"ד הרבה מהגאונים והריצ"ג ושכדבריהם ראוי לנהוג ולהחמיר, ושרבינו ירוחם כתב שכ"ד הרשב"א. עכת"ד. ונמצא א"כ שמרן הביא מחלוקת שקולה ולא הכריע בב"י כפי אחת הדעות, ואדרבה נראה יותר שדעתו נוטה להחמיר לכתחילה, שהרי כ"ד הרמב"ם שהוא אחד מעמודי הוראה ובצירוף דעת הגאונים והרשב"א (שמרן מכנהו אורו של עולם), ובפרט שהביאם בלשון "אבל" אחר דברי המתירים. וא"כ אית לן למימר שלדעת מרן יש לכתחילה לחוש למחמירים אך בשעת צורך וכדו' יש לסמוך להקל, ואף מי שמיקל ללא צורך אין מזניחין אותו שהרי יש לו על מה שיסמוך. ולכן מרן בשו"ע הביא בסימן תמב את דעת הרמב"ם בסתם ובסימן תמז הביא את דעת המתירים בסתם, להורות נתן שהדעות שקולות, ואיש הישר בעיניו יעשה.

ושו"ר שכעין דברינו הנ"ל כ"כ בשו"ת אור לציון ח"ב (יסודות בדרכי ההוראה) שאחר שהביא כמה סתירות בשו"ע כתב (אות ב) וז"ל: ונראה בכל זה יסוד בשיטת מרן בפסקיו בשו"ע, שאע"פ שבכמה מקומות שיש מחלוקת בין הראשונים הכריע מרן כצד אחד, מ"מ במקום שראה שאין דברי החולקים דחויים לגמרי, חשש לדבריהם במקום שבקל יכול לעשות כמותם, ובפרט במקום איסור תורה, מפני שמרן בפסקיו אינו פוסק בראיות תלמודיות, אלא מכריע בין שיטות הפוסקים, וכמש"כ מרן עצמו בהקדמתו לבית יוסף. עכ"ל.

בסיכום: כאשר מרן כותב סתם וי"א אין לומר באופן מוחלט שדעתו כדעת הסתם, אלא העיקר הוא שיש לעיין בב"י היאך הכריע או היאך נטתה דעתו וכך יש לנקוט אף אם בשו"ע הביא דעה זו בשם י"א. ובמקום שבב"י הביא מחלוקת שקולה ולא הכריע אזי נראה שאף אם בשו"ע הביא את שתי הדעות בסתם וי"א לא הוי הכרעה, ועל המורה להכריע לפי שיקול הדעת ולפי הענין אשר לפניו.



בדין וי"א וי"א אם הלכה כ"א בתרא

ו. דעת מרן שכשכותבים הראשונים וי"א וי"א דלא הוי הכרעה

והנה אם בסתם וי"א יש מקום גדול לומר דלא הוי הכרעה, קל וחומר שיש לומר כן כאשר כותב בלשון יש אומרים וי"א. וסברא גדולה היא, שהרי אם נאמר דהלכה כ"א בתרא א"כ לא השארנו מקום לפוסק לכתוב שתי דעות ללא הכרעה, דתמיד יאמרו שהכריע כדעה בתרייתא. ודבר זה יש ללמוד מכמה מקומות בב"י שהביא דברי הראשונים שכתבו שתי דעות וכתב עליהם שלא הכריעו, וכדלהלן:

כתב הב"י באו"ח סי' קצז וז"ל: וה"ר יונה כתב שתי הסברות ולא הכריע. ובסי' רנז כתב: ורבינו ירוחם בח"ג כתב סברת התוספות וסייעתם וסברת הרמב"ן ולא הכריע ביניהם. ובסימן רסו (סעיף יב) כתב וז"ל: רבינו ירוחם כתב שתי הסברות (רמב"ם ותוס') ולא הכריע. ע"כ ובסימן רצא כתב וז"ל: והמרדכי בפרק כל כתבי כתב שתי הסברות ולא הכריע.

רעג בדין כללי השו"ע סתם וי"א וכן וי"א – דלא חשיב הכרעה גמורה

וכן מוכח ממש"כ באה"ע (סי' קכג) וז"ל: והרא"ש כתב שיטת רש"י והתוספות ואחר כך כתב שיטת ר"י ואין להכריע מדבריו אלה כאילו שיטה הוא סובר. עכ"ל. הרי שלא הכריע דעתו לפי מה שהביא דעת ר"י באחרונה.

וכן מוכח עוד ממש"כ הבית יוסף בחו"מ סי' שצא (סעיף ח) וז"ל: ומ"ש רבינו שמסקנת הרא"ש כדברי הראב"ד, איני רואה בדבריו הכרע. ע"כ. והנה הרא"ש שם (ב"ק פ"ב סי' ה) כתב וז"ל: כתב רב אלפס ז"ל איכא מאן דפסיק כרבה דהוי רביה דרבא ואיכא מאן דפסיק כרבא דהוי בתרא והראב"ד ז"ל כתב דהלכה כרבא דברייתא דתניא כותיה דרביה היא. עכ"ל. ומבואר שאף שהרא"ש הביא את דעת הראב"ד בדעה בתרייתא אעפ"כ הבין הב"י שאין בדבריו הכרע. וכ"כ עוד הב"י לקמן ע"ד הרי"ף שהביא הרא"ש וז"ל: ולענין הלכה כיון שהרי"ף והרמב"ם "מסופקים" וכו'. עכ"ל. ומבואר שסובר שאע"פ שהרי"ף הביא שתי דעות מ"מ אין דעתו כ"א בתרא אלא הוי כלא הכריע.

וכ"כ עוד בחו"מ בסי' רסז (סעיף טז) וז"ל: ומ"ש (הטור) ולזה הסכים אדוני אבי ז"ל, לטעמיה אזיל רבינו שכתב בסוף סימן עב אף על פי שהרא"ש כתב בתשובה (כלל צ סי' ג) שהמלוה על המשכון שומר שכר, בפסקיו (ב"מ פ"ב סי' יז) כתב שהוא שומר חנם ודאחרונה היא. וכתב הב"י וז"ל: וכבר כתבתי שם (סי' עב) שאין דברי הרא"ש בפסקים מוכרחים לגמרי שתהא דעתו כדעת ר"י שהרי הביא שתי הסברות בפסקיו ולא הכריע לגמרי, וכיון שבתשובה ביאר דבריו כרב יוסף מסתמא הכי ס"ל. עכ"ל. והנה הרא"ש בפסקיו שם הביא תחילה את דברי ר"ח ובה"ג דס"ל דחשיב שומר שכר ואח"כ הביא דעת ר"י דחשיב שומר חנם, ואעפ"כ כתב דלא הוי הכרעה גמורה. גם בחו"מ סימן רסב (סעיף יט-כ) כתב וז"ל: והרא"ש (סי' ח) כתב פירוש רש"י ופירוש התוספות ולא הכריע ולכן אני תמה על מה שכתב רבינו על דברי ר"י וכן כתב אדוני אבי ז"ל. עכ"ל. והנה הרא"ש שם הביא דברי התוס' באחרונה ואעפ"כ לא חשיב לב"י הכרעה. ועיין בדרישה (אות יט) שם שכתב שמהמשך דברי הרא"ש משמע דס"ל כהתוס' ומשמע שזולת זה לא הוי הכרעה.

וכ"כ עוד הב"י בחו"מ סי' רצא (ס"ג) וז"ל: ואיני יודע למה כתב רבינו שמסקנת הרא"ש כחכמים שהרי כתב שתי הסברות ולא הכריע. עכ"ל. וגם שם הביא הרא"ש את דברי התוס' באחרונה. וכ"כ עוד בחו"מ סי' שצז (סעיף א) ע"ד הטור וז"ל: ומ"ש וכן היא מסקנת אדוני אבי הרא"ש ז"ל, איני רואה הכרע בדבריו. עכ"ל. וכתב הדרכי משה (אות א) דהטעם הוא משום שהרא"ש הביא שתי הסברות בלא הכרע. והנה הרא"ש (ב"ק פ"ב סי' י) הביא בתחילה את דעת התוס' שאין הלכה כאב"י וכתב וז"ל: וכן פסק רב אלפס ז"ל דליתא לדאב"י ומצאתי כתוב בשם ר"ח ז"ל דפסק הלכה כאב"י. עכ"ל. ונמצא א"כ שאע"פ שהביא את דעת ר"ח בסוף דבריו, מ"מ אין בזה הכרע לומר שכך עיקר דעת הרא"ש לענין פסק לדעת הב"י והרמ"א.

א). מיהו הב"י הוסיף שם בהמשך דבריו עוד סיבה וז"ל: ועוד שלא כתב הרא"ש שהתוספות פסקו כחכמים אלא שהוקשה להם על פסק הרי"ף והניחו הדבר בצ"ע ולא שבקינן מאי דפשיטא ליה להרי"ף משום מאי דמספקא להו לתוספות. עכ"ל. אך כל זה הוא סניף נוסף לדבריו, אך גם אם התוס' היו סוברים כן בברור עדין איכא טענה על הטור, שהרי הרא"ש לא הכריע.

בדין כללי השו"ע סתם וי"א וכן וי"א – דלא חשיב הכרעה גמורה רעד

מיהו עיין בב"ח שם שכתב דמדכתב (הרא"ש) דברי רבינו חננאל באחרונה כתב רבינו (הטור) שכך היא מסקנתו ודלא כבית יוסף שכתב איני רואה הכרע בדבריו (וע"ע בש"ך ס"ק א מש"כ בזה). ובאמת שגם הב"י כתב הסבר זה בדעת הטור ביו"ד סי' קפט (ס"ז ד"ה כיצד קובעת) וז"ל: ומ"ש רבינו שכן היא מסקנת הרא"ש, אינו מבואר בדבריו שהוא סובר כן, אלא מדכתב אחר פסק רבינו חננאל והראב"ד, אבל הרמב"ם פסק כשמואל... על כן יש לדון ולומר דמדהביא דבריהם לבסוף משמע דהכי סבירא ליה. עכ"ל. מיהו י"ל דמשמע ליה כן משום שנקט בלשון "אבל". ועוד י"ל שכתב להסביר כן בדעת הטור אך ליה לא ס"ל. וראיה לזה ממש"כ ביו"ד סי' צז (סעיף ג) וז"ל: והרא"ש בפרק בתרא דע"ז (סי' ה) הביא דברי רש"י ודברי רבינו תם ולא הכריע ביניהם ורבינו כתב בסימן ק"ח שמסקנת הרא"ש כרבינו תם ולא ידעתי מנין לו. ואפשר "שטעמור" מפני שהביא דבריו לבסוף. עכ"ל. ועיין בהערה³.



ז. פעמים מרן הכריע כדעה מסויימת בב"י ובשו"ע כתבה בשם י"א קמא

וכן יש להוכיח ממש"כ מרן בב"י או"ח סי' יח וז"ל: ולענין הלכה נקטינן כהרמב"ם דרב מובהק הוא וכל שכן דרש"י סבירא ליה כותיה ועוד דספק ברכות להקל. עכ"ל. והכריע בזה נגד ר"ת הרא"ם הר"ש והרא"ש. והנה בשו"ע (שם ס"א) כתב וז"ל: להרמב"ם, כל מה שלובש בלילה פטור אפילו הוא מיוחד ליום, ומה שלובש ביום חייב, אפילו מיוחד ללילה. ולרא"ש, כסות המיוחד ללילה, פטור, אפילו לובשו ביום, וכסות המיוחד ליום או ליום וללילה, חייב, אפילו לובשו בלילה. עכ"ל. ולכאורה אם דעת מרן כ"א בתרא הרי שהוא סותר למש"כ בב"י, אלא ע"כ דלא הוי הכרעה וסמך על המעיין בב"י.

וכן יש להוכיח מדברי השו"ע עצמו בסימן תקפו (ס"ה) שכתב: נסדק לארכו י"א אפילו בכל שהוא פסול... וי"א דוקא ברובו. ע"כ. והנה אם נאמר שהעיקר כ"א בתרא יקשה, שהרי בב"י הביא שהרא"ש הביא לשתי דעות אלו וסיים ויש מפרשים דבכל דהו מיפסל (והוא י"א קמא בשו"ע) וכו' ופירוש זה עיקר. והרב המגיד בפ"א (ה"ה) כתב שדעת רבים מן המפרשים דלא מיפסל אלא בנסדק כולו או רובו (והוא י"א בתרא בשו"ע) אבל מיעוטו ודאי לא ועיקר ויש להחמיר. עכ"ל הב"י. וא"כ יוצא שדעת הרא"ש וה"ה שיש לנקוט לכה"פ לכתחילה שאפילו בכל שהוא פסול,

ב). אלא שמצאנו לכאורה סתירה לזה ממש"כ הב"י באו"ח סי' קסח וז"ל: והרא"ש כתב דברי רבינו תם ודברי רבינו שמשון בפרק כל שעה ולא הכריע, אלא דמדהביא דברי רבינו שמשון באחרונה משמע דכוותיה סבירא ליה. עכ"ל. הרי שכתב בדעת הרא"ש דס"ל כהר"ש משום שהביאו בדעה בתרייתא, ונראה שכן עיקר דעתו בדעת הרא"ש שהרי לא כ"כ בלשון "אפשר", וכן בהמשך דבריו שם כתב שהרמב"ם והרא"ש ס"ל כהר"ש. וא"כ קשה מכל הני דלעיל דמשמע ההפך בדעת מרן. ונראה לישב ע"פ מש"כ הב"י באו"ח סימן שלח, שכתב וז"ל: ואף על פי שלא הכריע הרא"ש בין שתי הסברות דבריו נוטים לדברי הר"ף שהרי כתבם באחרונה... ולענין הלכה כיון דהרי"ף והרמב"ם מסכימים לדעת אחת וכמה גדולים סברי כוותיהו וגם הכי משמע דסבירא ליה להרא"ש הכי נקטינן. עכ"ל. ומשמע מדבריו דהוי רק משמעות חזקה שכן נוטה דעת הרא"ש אך אינו ודאי ולכן לא חשיב הכרעה. ולפ"ז יש לומר דמש"כ לעיל דבכמה מקומות תמה הב"י על הטור למה כתב שכן מסקנת הרא"ש והלא הרא"ש לא הכריע, דבאמת אף אם נאמר שכן נוטה דעתו, מ"מ אין לומר בברור שכן דעתו. וכן יש להסביר דברי הב"י בסי' קסח דס"ל שדעת הרא"ש נוטה לדעת הר"ש, אך אינה הכרעה ברורה לגמרי. וכן מוכח מלשונו שכתב בתחילה והרא"ש כתב דברי ר"ת... "ולא הכריע" ואח"כ הוסיף דמדהביא דברי ר"ש באחרונה "משמע" דכוותיה ס"ל. דהיינו נטית דעתו. כנלע"ד.

רעה בדין כללי השו"ע סתם וי"א וכן וי"א – דלא חשיב הכרעה גמורה

וא"כ מסתבר שגם דעת מרן שלכתחילה ודאי יש לנהוג כ"א קמא שכתב כאן בשו"ע ורק בשעת הדחק וכדומה יש להקל כ"א בתרא, וא"כ אין מקום לומר שהלכה כ"א בתרא לקולא. [אולם יש להעיר דהמעין בדברי הרב המגיד שם יראה שכתב ופירוש ונסדק לארכו פסול בשנסדק כולו או רובו אבל מיעוטו ודאי לא וזה דעת הרבה מן המפרשים ועיקר. עכ"ל. ומבואר שה"ה פוסק לקולא כרוב המפרשים ולא כתב ויש להחמיר כמו שהביא בשמו הב"י. והמעין יראה שכתב ויש להחמיר על דין נסדק לרחבו שכתב שם בהמשך דבריו. ושור"ר שכבר הקשה כן הפרי חדש].

ח. וע"ע באו"ח (סי' שכח סעיף יז) שאחר שהביא בשו"ע ארבע שיטות כתב ודברי הסברא השלישית נראין, ולכאורה למה לא הביא דעה זו בסוף דבריו והיה משמע ממילא שכן הלכה שהרי הלכה כ"א בתרא, אלא ע"כ לומר שמרן לא דקדק בדבריו לכתוב את הדעה העיקרית באחרונה. גם בסימן תקצ סעיף ג' כתב ומי שלא האריך בתקיעה כשיעור הזה והאריך בשברים לא קיים המצוה לא כמר ולא כמר. ע"כ. ומשמע ששתי הדעות שקולים בעיני מרן ויש לעשות כפי אחת מהם אלא שיש לעשותה כהלכתה.

וכן יש להוכיח ממש"כ באו"ח סימן פז (ס"ב) שכתב יש מתירין ויש אוסרין והלכה כדברי האוסרים. ובאה"ע סי' סב (סעיף יב) כתב וז"ל: השמשים האוכלים אחר סעודת נשואין, וי"א שאין מברכים שבע ברכות וי"א שמברכין, ולזה הדעת נוטה. ע"כ. ואם הלכה כ"א בתרא לא היה לו למרן לסיים שהלכה כהאוסרים או שכן הדעת נוטה, דהא ממילא שמעינן לה, וא"כ ע"כ לומר שי"א וי"א אינה הכרעה.

וכעת (טבת תשפ"ב) ראיתי בחו"מ סי' רלז סעיף א הביא מרן וי"א ובסעיף ב סתם כדעת הי"א קמא כן העיר הנתיבות המשפט ס"ק ב והביאו הפת"ש שם ס"ק ה.



ט.

וכן מצאתי לכמה מרבתינו האחרונים דס"ל כן. שכ"כ במחצית השקל (סימן תרסז ס"ק ב בסוגריים) שכשכותב השו"ע וי"א וי"א שתי הדעות שקולים בעיניו. וכ"נ דעת הבית מאיר והמאמר מרדכי (והב"ד בבאור הלכה), דהנה מרן באו"ח סי' שיח סעיף טו כתב בסתם שדבר שנתבשל כ"צ והוא יבש מותר להניחו כנגד המדורה אפילו במקום שהיס"ב. ומשמע שפוסק בסתם שאין צליה אחר בישול. והקשו ע"ז, שהרי לעיל בסעיף ה' הביא את דעת הרא"ם שסובר שיש צליה אחר בישול. והנה התם כתב מרן וי"א ודעת הרא"ם הוי וי"א קמא וי"א בתרא הוי כדעת הסתם בסעיף טו, ואם איתא שהלכה כ"א בתרא א"כ אין כאן סתירה, אלא ע"כ לומר דס"ל שכשכותב מרן וי"א אין כאן הכרעה וממילא יש לחשוש להחמיר. וכעת (טבת תש"פ) הראני ידידי הרב ששון בטט הי"ו שכ"כ גם הסמ"ע בחו"מ (סי' שג ס"ק א) וז"ל: וכאן סתם המחבר (הרמב"ם), ובסימן רצ"א (סעיף ה') כתב דעת שניהן (יש מי שאומר (הרא"ש) ויש מי שאומר (הרמב"ם)) ולא הכריע. עכ"ל.



בדין כללי השו"ע סתם וי"א וכן י"א וי"א – דלא חשיב הכרעה גמורה רעו

בסיכום: י"א וי"א לא הוי הכרעה הן בשו"ע והן בהגהות הרמ"א, אך מ"מ יש לעיין בכל דין בב"י, דפעמים שמרן מכריע כפי אחת השיטות, או שרואים היאך נטתה דעתו, או שמשם מתבאר מה היא דעת רוב הפוסקים. כמו כן יש להתחשב אי הוי דאורייתא או דרבנן או מילי דברכות וכדו' והכל לפי הענין. וציי"מ וימ"ן.



הרב מירון יוחאי

בירור שיעור כזית

בעבר היו ידועות רק שתי שיטות לכזית, חצי ביצה, ושליש ביצה. הראיות נגד שיטות אלו הן רבות, וחלק מהראיות הן ממש תיובתא שאין עליה תשובה. כיום בין הת"ח העוסקים בנושא יש כמה שיטות, בטווח של בין 5 ל-13 סמ"ק. לכל צד יש ראיות, ותשובות לראיות שכנגד, וכבר פורסמו מאמרים בנושא בירחון חשוב זה ועוד קבצים תורניים. הרב עידוא אלבה במאמרו בגליון האחרון ביסס את שיטתו להעמיד הזית על כ-13 סמ"ק, והרחיב בזה במאמר ארוך בגליון נ"א בראיות רבות.

אנסה במאמר זה להתייחס לראיות שהביאו הצדדים, ולדון בהם בכובד ראש. והאמת אומר, שככל שנקרב את השיטות, כך יקשה עלינו להביא ראיה חותכת, והראיות לצדדים לענ"ד הן בד"כ בבחינת דעת נוטה, שאפשר ללמוד כך ואפשר כך, ומהמכלול כולו ננסה להגיע למסקנה מסוימת.

אחלק את המאמר לשני פרקים. הראשון ידון בראיות שמובילות לכזית בשיעור של כרבע ביצה, מתוך מאמריו של הרב מלמד (בקבצי אור תורה) ומאמרי הרב אלבה. הפרק השני ידון בראיות להקטין את הזית יותר מכך. בסיום הדברים ננסה להסיק מסקנות הלכה למעשה.



פרק א' - ראיות לזית בשיעור כרבע ביצה

א. הרשב"א במשמרת הבית

כתב הרא"ה בבדק הבית (ה:): בענין ביטול ברוב "והוי יודע דכי משערינן ברוטב, רואין ביצה ומחצה שלו שהוא רביעית לוג - לכזית. והלכך צריך תשעים ביצים רוטב לבטל כזית חלב שנפל בו, וכן לפי שיעור זה. והכי מוכח בריש פרק המוציא יין". כלומר, בדיני ביטול ברוב רביעית לח שוה ושקולה לכזית יבש.

וכתב ע"ז הרשב"א במשמרת הבית (בית ד' שער א'): "ועוד תדע דמאי דאמר (הרא"ה בבדק הבית שרביעית לחה משתערת בכזית יבש) חומרא דאתי לידי קולא כיצד חתיכת בשר שחוטה ששיעורה כעשר זיתים שנפל עליה כזית רוטב של נבלה לא אסרה, שהרי יש בחתיכה עשר רביעיות שהן חמש עשר ביצים שהן הרבה מששים זתים, ורביעית רוטב אינו נחשב בלחותו אלא לכזית בלבד ונמצא בטל ביתר מששים".

וראיתי לרב יוסף מלמד שהאריך בכמה מאמרים באור תורה (כסלו תשס"ד סי' כד) להוכיח שהזית הוא כ-13 סמ"ק, כלומר מעט ממש מרבע ביצה, וציין לדברי הרשב"א הנ"ל, וביאר שכיון שאירי בעניני תערובות "שייך לומר על כ-65 זיתים 'הרבה' מששים זתים, שזהו ביטול

בששים בשופי" (חישב לפי נפח ביצה 57 סמ"ק, וא"כ 15 ביצים הם 855 סמ"ק, ורבע ביצה הוא כ-14 סמ"ק, ואם הוית 13 סמ"ק, הרי שבטל ב-65 בתוך הט"ו ביצים). ולא הבנתי דבריו, שאין זה בשופי כלל, ומוזמן הקורא להניח בקערה אחת ששים זיתים ובשניה ששים וחמשה, ויראה כי לא שייך בשום אופן לקרוא על זה הרבה.

הרב עידוא אלבה כתב לפרש את דברי הרשב"א "שהן הרבה מששים" שכונתו לומר "שהם יותר מששים", כלומר שזה בטל בששים. אך אין כוונתו שהם הרבה יותר מששים. אך לענ"ד לפרש הרבה מששים כיותר מששים ותו לא, הוא דוחק עצום.

והעירני חכם אחד להוכיח מדברי הרשב"א שהזית הוא כרבע ביצה בדוקא, שלא בכדי נקט הרשב"א חתיכה שיש בה עשר רביעיות, אלא מפני שרצה להגיע לכך שיש בה (לפחות) פי ששים מהכזית איסור, ואם הוית כ-5 סמ"ק, אזי שבביצה 10 זיתים, ודי היה בחתיכה שיש בה 4 זיתים, ששקולים לרא"ה ל-4 רביעיות, שהן 6 ביצים, ובסה"כ שקולה החתיכה ל-60 זיתים בלח. שכן הרשב"א מחזור למצוא רבותא של קולא העולה לפי דברי הרא"ה, וע"כ מיניה וביה שבתשע רביעיות לא סגי להרשב"א להגיע לששים זיתים, ומוכח שאין ביצה אחת מגיעה לשיעור 4.5 זיתים. ע"כ דבריו.

והנה הערה נכונה היא, ורצה לומר מחמת כן שבביצה יש 4 זיתים, והוית כ-13-12 סמ"ק. אך לפי"ז אין החתיכה עולה אלא למעט יותר מששים זיתים. וגם אם יש 4.5 זיתים בביצה יעלה לכ-68 זיתים. אי נמא שבביצה 5 זיתים, יעלה ל-75 זיתים, ועל זה מתחיל להישמע נכון לומר "הרבה מששים זיתים", וא"כ הוית גודלו כ-10 סמ"ק ומטה, ואין ראייה לפחות מכן. אך אין לשלול שהזית באמת פחות מזה, ומה שנקט עשר זיתים לקלות הדוגמא נקט.

ויש צד לומר שגם אם נקבל דבריו, הוית יותר קטן מכן. וזאת, ע"פ מסורת ר"י אבן שועיב שהרשב"א שתה בקידוש כשתי אוקיות, ז"ל בדרשה לפרשת צו: "ומורי ז"ל היה מברך אכסא דקידושא ואכסא דברכת המזון ושותה ממנו ב' אוקיות והוא רביעית של תורה או רוב רביעית", עכ"ל. כוונתו ברביעית היא לשיטת חכמי ספרד הראשונים ששיעורו רביעית בשיעור של כ-66 סמ"ק (או לפי הרב אלבה 68) (במה שאמר רוב רביעית כנראה כוונתו לשיטת הרמב"ן ששיעור רביעית בנ"א ארגינץ - כ-90 סמ"ק. האריך בביאור שיטותיהם הרב דורון אדלר בספר (מהדורת ביקורת) המידות והשיעורים בהלכה). לפי השיעור המקובל בספרד עד הרמב"ן נפח הביצה הוא כ-44 סמ"ק, ומסתבר שנקט את השיעור הרווח (שכנראה היה רווח גם אחר הרמב"ן, כפי ששמע ברשב"א הנ"ל לענ"ד, וכפי שנקט הריטב"א למעשה בארבע כוסות לקולא, וכן החינוך לקמן) גם אם נאמר שיש רק 5 זיתים בביצה, הגענו לנפח של פחות מ-9 סמ"ק*.



א. הרב אלבה: למילים "הרבה משישים", יכולים להיות ג' פירושים - א. ריבוי של ששים. ב. יותר משישים. ג. הרבה יותר מששים. כבודו נוקט כפירוש ג', אך לענ"ד לא משמע כפירוש זה כי לא נותנים דוגמא של דבר מופלג כשאפשר לומר שיעור קרוב. לפי פירוש א' שהכוונה לריבוי של ששים מסתבר שהביצה היא הביצה של 46 סמ"ק, והכזית שלו כ-11.5 סמ"ק, אבל זו הבנה דחוקה בלשון. פירוש ב' שהכוונה "יותר משישים" הוא הכי הגיוני. אנו רואים שבבית מדרשו של הרמב"ן היו המידות שכתב ידועות כמושכל ראשון ואף לא הוצרכו להזכיר היכן הן נאמרו. הענין של אירגניץ ל"ב

ב. שיעור כותבת הגסה

עוד הוכיח הרב מלמד שהזית הינו כרבע ביצה מהגמ' במסכת כריתות דף יד. שדנה באוכל אכילה אחת ומתחייב עליה ארבע חטאות ואשם אחד: טמא שאכל חלב נותר מן המוקדשין ביוה"כ. שואלת הגמ' ונתני חמש חטאות, ונוקמה כגון דאכל [גם] כזית פיגול... בכזית אחד קמייירי בשני זיתים לא קא מייירי. ולא? והקתני יוה"כ, וביוה"כ כותבת דמחייב, וכותבת אית בה שני זיתים!

כותבת היא מעט פחות מביצה בלא קליפה (ביומא פ' איתא למסקנה שהיא פחות מביצה, והרמב"ם כתב שהיא קרוב לביצה). וע"פ שיטת המהרי"ל, איך שהבינו האחרונים את דבריו, שהקליפה היא בנפח של רבע ביצה, לביצה בקליפתה בשיעור 57 סמ"ק, הגענו לנפח כותבת של כ-40 סמ"ק. באחרונים בכריתות שם הבינו בהמשך הסוגיא שהכוונה היא שבכותבת יש שני זיתים זה רק לאפוקי שלוש, וא"כ הרי לנו שהזית הוא מעט פחות משליש כותבת - 13 סמ"ק. ע"כ הוכחת הרב מלמד.

[יש להעיר שנקט את נפח הביצה ע"פ חישוב הגרא"ח נאה ברמב"ם, שהוא על בסיס הדרהם הטורקי הכבד יותר. לפי החשבון המדוקדק ברמב"ם, הדרהם הוא כ-2.975 גרם והביצה כ-52 סמ"ק. כמו"כ במציאות נפח ביצה קלופה הוא 0.9 מביצה בקליפתה, כלומר 47 סמ"ק]

אולם לענ"ד נראה כי דברי הגמ' שבכותבת יש שני זיתים הם לא דוקא, שעל השאלה שניתן להעמיד את המשנה בחיוב יותר חטאות ע"י הוספת עוד כזית איסור באותה אכילה, דחתה הגמ' שבאכילה אחת הכוונה לכזית אחד. ועל זה משיבה ואומרת שהרי המשנה דיברה על חיוב מצד איסור אכילה ביוה"כ, וליוה"כ בעינן ככותבת ולא כזית, ובכותבת יש שני זיתים ושוב חוזרת השאלה למה עצרה המשנה בארבע חטאות. באמת יש בכותבת יותר משני זיתים, אך עצם הדיון בגמרא כעת הוא על אכילת שני זיתי איסור ומספיק מה שיש בכותבת שני זיתים ודאי² (וכפי שאכן ביאר הפרי חדש בסימן תפ"ו).



חבה מוסכם גם אצל הרשב"א והמ"מ ומקורו ברמב"ן. ומסתבר שכמו כן היה ידוע לרשב"א והרא"ה מידת הרמב"ן לרביעית נ"א ארגנין שממנה עולה שביצה היא 60 סמ"ק, ועל כן נהגו לקחת כוס לקידוש שיש בה לפחות 90 סמ"ק. נמצא שהיה מקובל אצלם שביצה היא 45 או 60 סמ"ק, ורביעית לקידוש משערים ב60 סמ"ק. הרשב"א בא לומר כמה ביצים יש ברביעית שאותה נהגו לשער בביצה גדולה וחציה, ועל כן 10 רביעיות הן חמש עשרה ביצים של 60 סמ"ק - 900 סמ"ק. רבע ביצה כזו הוא 15 סמ"ק, והוא אומר שזה יותר מ60 זיתים כי נהגו לשער כזית פחות מ15 סמ"ק, נמצא ששיעורו לכזית הוא כדברי החינוך המובא לקמן: 13-14 סמ"ק. על כן אם כזית 14 סמ"ק כוונתו שיש בחתיכה זו 64 זיתים, ואם כזית 13 סמ"ק יש בה 69 זיתים, וזה אכן "הרבה משישים זיתים", כלומר יותר משישים, אך לא הרבה יותר משישים זיתים.

הרב יוחאי: 64-69 זיתים הם לא 'הרבה משישים זיתים'. לגבי גודל הביצה שכנראה כיון אליה, בדוגמא שנוקט פוסק כדי לדחות את דברי שכנגדו לא צריך לדקדק כמו דין למעשה. לכן נראה שנקט בשיעור ביצה הרווח דככתבתי בפנים, גם אם רבו חידוש אולי שיעור גדול יותר.

ב). דוגמת זה מצינו בב"ק דף נא בשור שנפל לאמת המים שעומקה ו' טפחים, שנקטה הגמ' שיש לדונו כנפולה כיון שמכריסו לקרקע ד' טפחים, וא"כ בצירוף עומק אמת המים גופו נפל מגובה י'. וכתב הרשב"א שם "הא דקאמר מכריסא לארעא כמה הו"ד - לאו דוקא, דטפי מד' ודאי איכא. אלא משום דאריאת דדלאי עמיקא ששה ולהכי קורין לה אמה -

ג. שיעור בית הבליעה

אולם יש לדון בהמשך דברי הגמ' שם. לאחר שהגמ' מעמידה את האפשרות שמירי בשני זיתים, וא"כ קשה למה לא אומרת המשנה שיתחייב בחמש חטאות כשיאכל גם כזית פיגול, מביאה הגמ' שלושה תירושים:

"א"ר זירא כגון שאכל כליה בחלבה. רב פפא אמר כגון דמלייה בתמרי. רב אדא בר אחא מתני ה' חטאות, ומתריץ לה כגון דאכל כזית פיגול ולא משני כהני שינויי דקא משנינן. וניתני שש חטאות ונוקמה כגון דאכל כזית דם? בחדא אכילה קא מיירי ושיערו חכמים דאין בית הבליעה מחזיק יותר משני זיתים".

א. גודל כותבת הגסה

אחד מהחובים שלו הוא משום יוה"כ, וא"כ מיירי בכולע ככותבת הגסה. ועל זה אומרת הגמ' שאין בית הבליעה מחזיק יותר משני זיתים, כלומר לא מחזיק ג' זיתים. יוצא לפי"ז בחשבון כי הזית הינו מעט יותר משליש כותבת!

הרב עידוא אלבה (ירחון האוצר נא עמ' שמה) הוכיח מגמ' זו שהזית הוא כ-13 סמ"ק. ע"פ ביצה בנפח של 48 סמ"ק (יעו"ש שיטתו בזה), וע"פ דברי הר"ן ביומא שהביאם השו"ע להלכה שביוה"כ מאכילים את החולה עד שני שליש ביצה בינונית (לפי ביצה 48 סמ"ק, בניכוי הקליפה, 28.8 סמ"ק), העמיד את הכותבת על כ-30 סמ"ק לכל הפחות. וא"כ הזית שהוא גדול משליש כותבת, הוא יותר מ-10 סמ"ק.

ובביאור העובדה שוודאי בית הבליעה מכיל יותר משלוש זיתים כאלו, סה"כ 39 סמ"ק, שהרי ניתן לבלוע אפילו כביצה, כתב לבאר (שם עמ' שמא) ע"פ שיטת ר"ת שהובאה בתוס' ביומא דף פ ע"א (ד"ה ושערו חכמים): "דגרוגרת בלא גרעינין קאמר הכא (כיומא לגבי אוכל הנאכל בבת אחת ששיעורו כביצה) ונמעכות ונדרסות טפי ונוחים להשימן בבית הבליעה, וזיתים יש בהם גרעינין וקשין הן ועגולין ואינן נדבקין בבית הבליעה, ולכך הוי שיעור ב' זיתים קשין כשיעור ג' גרוגרות ועוד, דרכין ונוחין לאכול, וכותבת הגסה עדיפא מכזית וגרוגרת ובצירא מכביצה. ולא נהירא לר"י, דגרוגרות אין בהן גרעין שהם תאנים שנדרסו, וההיא דכריתות נמי דאין בית הבליעה מחזיק יותר משני זיתים, בבשר איירי, דלא שייך בזה גרעין וקשה ועגולין".

תמיהת ר"י היא כה עצומה, שלא ניתן לקבל את דברי ר"ת כפשוטם. וכתב ע"ז הרב אלבה (לפי מה שכתב לי עתה תיקונים למה שכתוב במאמרו בגליון נא): "לענ"ד אכן ר"ת לא התכוון בדוקא גרוגרת, אלא שלדעתו הגמרא ביומא מדברת על שיעור אוכל כמו בגרוגרות ששיעורו בהם את הככר, כי פת נבלעת כמו גרוגרת. בעוד שבגמרא בכריתות מדובר על אוכל קשה שמושווה לזיתים. ואמנם כך נראה, שיכולת הבליעה תלויה בסוג המאכל. אם כזית הוא כ-13 סמ"ק אפשר לבלוע ביחד שני כזיתות של חלב, אף שמשמע שמדובר בחלב שאינו מהותך שאינו

שעמוקה אמה, ואמה בת ו' טפחים, די לו אפילו כי ליכא מכריסא ועד ארעא רק ארבעה. כנ"ל, והראיה: בספר הידורי המידות עמ' 328 כתב שגובה כרס השור הוא בממוצע 68 ס"מ (כניכר בחוש). ואם הוא בדוקא, הטפח הוא 17 ס"מ!

מחליק כ"כ בחיך, כי אם הוא מהותך הרי הוא משקה ושיעורו רביעית אבל שני כזיתות כאלו עם דם קרוש אי אפשר", ע"כ דברי הרב אלבה.

ראשית, יש להביא את דברי הר"ן ביומא בשלימותם: "ובגמרא שקלינן וטרינן בשיעורא דככותבת הגסה, דאיכא מ"ד דשיעורה דכותבת הגסה יתירה מכביצה, ומסקנא דכותבת הגסה פחותה מכביצה. ואע"ג דלא איתפרש בגמ' כמה היא פחותה ממנה, מסתברא שיש לנו לכיון שאינה פחותה ממנה אלא מעט דכיון דחד אמורא אמר יתירה מכביצה לא מפלגינן מיניה מאן דפליג עליה ואמר פחותה מכביצה אלא פחות שבשיעורין, ונמצא שיעור ככותבת הגסה פחות מעט מכביצה, וכן דעת הרמב"ם ז"ל בפרק שני מהלכות שביתת עשור".

אח"כ כתב: "ונמצינו למדין בשיעורין שמאכילין את החולה ביוה"כ דכיון דשיעור אכילה ככותבת הגסה שהיא פחותה מעט מכביצה כמו שכתבנו למעלה, כל שהאכילוהו שני שלישי ביצה בינונית אין כאן איסור כרת ומלקות". ע"כ דברי הר"ן.

פירש הר"ן דבריו היטב, מכח המחלוקת בסוגיא, שהצדק עם הרמב"ם וכותבת הגסה היא רק מעט פחות מכביצה. ומה שנקט שני שלישי הוא הרחקה ע"ד חומרא, בבחינת החלק הגדול הכי קטן שאפשר לומר בביטחה: יותר מ-1/2, כלומר 2/3. אך ברור שזו חומרא, כי לומר שלמ"ד אחד כותבת היא 30 סמ"ק, ולמ"ד שני כותבת היא כ-50 סמ"ק לפחות, פי יותר מ-1.5, זה ממש לא למעט במחלוקתם. כמו"כ יעויין בהמשך בדברי החינוך שנראה שהחמיר בגודל הכותבת למעשה עד לחצי ביצה, וכי נחשב חשבוניות של סוגיות לגבי גודל הכותבת בגמ' על בסיס חצי ביצה? מעט פחות מכביצה, או כדברי הרמב"ם קרוב לכביצה, זה כפשוטו ממש, כ-40 סמ"ק¹.

ובביאור המחלוקת ביומא על גודל כותבת הגסה, לומר שחכמי בבל לא ידעו כלל את גודל הכותבות הוא רחוק בעיני. וגם אם גדלו רק בארץ ישראל (כפי המסתבר בעיני, וכן במחקר ובמקורות ההיסטוריים ידוע שתמרי ארץ ישראל משובחים היו בטעמם ומופלגים בגודלם יותר משאר התמרים בעולם, בבבל

ג). לבירור הון המדובר בסוגיא זו, אין שום ענין לדון בזנים הידועים כיום בארץ, כגון המג'הול, שמקורו הוא מצפון אפריקה והובא לארץ במאה הקודמת למטרות מסחר. לפי המקורות ההיסטוריים היו בארץ כ-15 זני תמרים, לחים, יבשים וחצי יבשים (ראה במאמר תולדות ענף התמרים בארץ ישראל. קתדרה 166. ובהרחבה בעבודת המוסמך של עקיבא לונדון לאוניברסיטת בר אילן "מטעי התמר בארץ ישראל בתקופת בית שני המשנה והתלמוד"), כאשר לפי תיאורי היסטוריונים יוונים "יש גדולים מאוד, שארבעה מהם אורכם אמה, ויש קטנים שגודלם כגרגר חמוס" (שם עמ' 19). כאשר הון הגדול ביותר היה הון המכונה בלשון המשנה "נקלס" (מסכת ע"ז דף יג: "אלו דברים אסורים למכור לגוי... ר"מ אומר אף דקל טב וחצב (י"ג חצד) ונקלס (או נקליבס) אסור למכור לגויים", או "ניקלוסין" ועוד אי אלו הטיות (ירושלמי ע"ז פ"א, במדב"ר פ"ג א', מדרש תהלים פצ"ב יא ועוד). ובמקורות הרומאיים בשם ניקולס או ניקולאי. גם היסטוריון ערבי מהעבר הלא רחוק (בערך שנת 900 לספירת אומה"ע) תיאר תמר מן אנקלא "שצבעו כצבע הכרכום (זעפראן), מוכר באיכותו, וארבעה מהם כגודל אמה" (שם עמ' 17).

לו יצויר שעוביו של הנקלס הוא כשל מג'הול, באורך 11 ס"מ יגיע נפחו לכ-70 סמ"ק. אך נראה שאין הכוונה בכותבת הגסה לזן זה, אלא לזן אחר שנקרא "כותבת", דו"ל התוספתא בביכורים (א' ה'): "רשב"ג אומר אין מביאין בכורין תמרין חוץ מן התמרין שביריחו, ואין קורין אלא על הכותבות בלבד". כלומר "כותבת" הוא שם המין (וכן משמע גם מגוף הגמ' ביומא), כנראה זן מבכיר המקדים להבשיל לפני סוכות – הזמן האחרון להבאת בכורים. מה גם שהזן נקלס הוא זן יבש, כמתואר במקורות הרומאיים ועוד שעשו ממנו קמח, אך הכותבת היא מה שהתורה מגדירה כ"דבש" שבבעת המינים, כלומר המדובר על זן לח, או לכה"פ חצי יבש (כמו המג'הול והזנים המוכרים כיום).

בפרס בסוריה ובמצרים. והכותבת היא מהזנים המשובחים ביותר, כדאיאת בתוספתא שהבאתי בהערה ה שהוא זן מועדף לביכורים), הרי המדובר בתקופת תלמידי רב ושיירות מצויות⁷.

ולענ"ד המחלוקת בגודל הכותבת הוא בהבנת הגדר שמסרו חז"ל 'כותבת הגסה' למה כוונתם? לכותבות הגסות שגודלן הוא מעט פחות מביצה בינונית קלופה, או שמא כיוונו לגסות שבגסות והיוצאות דופן, שגדולות אף יותר מביצה בינונית. (ודוגמא מובנת מחיינו אנו: אם נאמר על משהו כי הגודל המבוקש הוא כשל עגבניה גדולה. האם לא מתבקש הדיון לאיזו עגבניה כונתי באומרי גדולה? יכול להיות שכונתי לעגבניה בגודל של כדור טניס, וההגדרה "גדולה" נכונה כאן. אך יכול להיות שכונתי לעגבניה בגודל של טניס ורבע, שגם כאלו אפשר למצוא, ושוב גם פה נכונה ההגדרה "עגבניה גדולה").

אופן נוסף לנסח זאת, שהכותבות שגדלו בתחומי הארץ באזור בקעת יריחו היו גדולות משאר כותבות (למשל כותבות בית נמרין, ירושלמי יומא פ"ח ה"ב, שנראה שהיו קטנות יותר מכותבות א"י), ויש להסתפק האם הכוונה לבינונית מהכותבות הגדולות של א"י, או"ד הכוונה לגדולות ביותר מכותבות אלו.

רב יהודה נוקט שאזלינן בתר הגסות ביותר, שהן גדולות מביצה. וזה אכן המושכל ראשון של דברי המשנה כותבת הגסה, כל כמה דגסה (וכפי דאיאת בכלים פרק י"ז שיש מידות שניתנו במידה גסה והן כותבת וגריס וכו', שהסתמא דמילתא הוא דאזלינן בתר הגס ביותר). אלא שרב זביד מוכיח מהמשנה ששיעור שביעה הוא בכביצה, ולכן ע"כ שלא אזלינן בתר הגסות ביותר אלא בתר גסה סתם, שהיא פחותה מביצה⁸.

ד. ואכן אמנם מצינו שחכמי בבל לא הכירו את זני התמרים הגדלים בארץ ישראל, במסכת ע"ז (יד): גבי המשנה האוסרת למכור זני תמרים משובחים לגוים בימי אידיהם: "[מאי] נקלס? כי אתא רב דימי א"ר חמא בר יוסף קורייטי. א"ל אביי לרב דימי תנן נקלס ולא ידעינן מהו, ואת אמרת קורייטי ולא ידעינן מאי אהנית לן? (כלומר, איננו יודעים מהו תמר הנקרא נקלס, ואתה אומר לנו שהוא זן הנקרא קורייטי שגם אותו איננו מכירים, וא"כ מה הועלת לנו?) א"ל אהנאי לכו דכי אולת התם אמרת להו נקלס ולא ידעי, אמרת להו קורייטי וידעי וקא מחוו לך (כלומר כשתעלה לא"י ותאמר להם נקלס ולא ידעו מהו, תאמר להם קורייטי וידעו ויראו לך)", ע"כ.

אך אכתי איננו דומה, ששם צריכים אנו לדעת את הזן המסוים שנאסר, ולזה צריכים אנו לראותו ממש, משא"כ לשיעור כותבת הגסה שאיננו צריכים אלא לגודלו – וכי לא יכול היה רב דימי לומר להם את גודלו? וכאמור המדובר בתקופת תלמידי רב יהודה, ושיירות מצויות.

ה. הרב אלבה: לענ"ד אי אפשר לפרש באופנים אלו את שורש הספק כיון שרב יהודה הכריע שהוא יותר מכביצה, בלא להביא כל ראייה. ואם הביאור בסוגיא שהיה ספק במושג "גסה" או ספק מאיזה מקום מדובר, הוא היה חייב להבהיר למה הכריע מה שהכריע. לכן נלענ"ד שהספק הוא מהו טווח הנפח שבו יש לשער את הכותבת. כיון שסתמו כותבת הגסה, כל כמה דגסה, רב יהודה שיער לפי כותבות יוצאות דופן שהוא הכיר בבבל שהיו גדולות מעט מביצה. וגודל ביצה היה ידוע, לכן לא הוצרך להביא ראייה. לפי ביאור זה יוצא שכותבת הגסה בבבל היתה גדולה מהכותבת של א"י בה משערים, וכפי שמצינו במשנה בכלים פ"ז שמשערים בגרוגרת שקטנה מהגרוגרת הבינונית בחו"ל. שבח של פרי אינו בהכרח מתבטא בגודלו. גם לגבי גריס של פול איננו משערים בפול הכי גס שיש בעולם, כפי שהראיתי בירחון האוצר גליון נג.

הרב יוחאי: תמרים גדולים יותר מביצה הם תמרים יוצאי דופן, ומהמקורות ההיסטוריים לא נראה כי היו כאלו בעוד מקום חוץ מארץ ישראל. לכן נלענ"ד לפרש כדכתבתי בפנים, אולם גם הפשט של הרב אלבה מתקבל על הדעת. עכ"פ זהו דיון צדדי בסוגיא שם ואינו נוגע כ"כ לענייננו בנידון כזית. לגבי הגריס, חז"ל התכוונו לגריס הגס שהם הכירו, והוא הקלקי. גם אם נמצא אנו במקומות רחוקים גריס גדול יותר, זה כמוכן לא ישנה. ויעויין לקמן באות י"א דיון בזה.

עכ"פ ודאי שידעו את הגודל המוערך של הכותבות, והמדובר על גודל הלכתי חשוב מעין כמותו הנוגע לחולים מידי שנה ביום הכפורים שלא יסתכנו. רק הסתפקו על טווח קביל של סטייה נורמלית בגודל הפירות.

כל זה נכון לגבי הגמ' שידעה את גודל הכותבת בהערכה טובה. רק אנחנו מפחדים להיכשל ולכן הולכים על בטוח, למרות שמסתבר מאוד שגם $\frac{3}{4}$ זה בסדר גמור. פחותה בחצי מלבר זה לא 'לא פחותה ממנה אלא מעט' כדברי הר"ן, ולא 'קרוב לביצה' כדברי הרמב"ם, ולכן נראה שזו רק חומרה בעלמא להרחקה.

עכ"פ לענייננו בנידון הכזית, אם נקבל את דברי הגמ' שם כפשוטם, שזית גדול משליש כותבת הגסה, הרי לנו לכל הפחות כ-15 סמ"ק.

ב. שיעור בית הבליעה

ובאשר לדברי הגמ' על קיבולת בית הבליעה, אמנם לא מדובר שם על חלב מהותך, אך ודאי על חלב חם כדרך אכילה. חלב הוא בעצם שומן. שומן חם, מבושל או צלוי, מחליק בגרון בקלות גם אם לא נלעס לעיסה ממש. הדבר ניכר למשל בכדורי אומגה 3 למיניהם, שעל אף היותם גדולים יחסית, קלים מאוד לבליעה הרבה יותר מכדורים אחרים קטנים יותר, כך שקשה להגדיר מאכלים שומניים כקשים לבליעה (גם הדם הקרוש הרי נלעס עם השומן ונעשה שומני. יש להעיר שמסתבר שאין הכוונה בדם קרוש לדם יבש כעץ כמו גלד על פצע, שאיננו ראוי לאכילה. הכוונה כנראה להתמצקות של הדם למרקם של גבינה צפתית ולכל היותר גבינה צהובה וכד', וכפי שאביא בהמשך מהראב"ד).

1. **הרב אלבה:** בקביעה לא לאכול יותר מ- $\frac{2}{3}$ הר"ן מסכם את מה שיוצא מדבריו הקודמים על צמצום ההפרש בין רב יהודה לרב זביד, ולא כמו החינוך שלא כתב בתחילה לדון בכמה כותבת פחות מכביצה. לכן בחינוך אפשר לומר שזו הוראה של הרחקה, אבל מהר"ן משמע שהמניעה מיותר מ- $\frac{2}{3}$ היא תרגום למה שאמר בתחילה, והיא נצרכת לדעתו מעיקר הדין. רב זביד מוכיח מהמשנה שהכותבת יותר קטנה מביצה, מכך שמביאים שיעורים אלו לתוצאות שונות – ביצה משביעה וכותבת רק מיישבת את הדעת יש להסיק שחייב להיות הפרש משמעותי בין ביצה לכותבת, כי אחרת לא יקרא שיעור אחר שמביא לתוצאה אחרת. לענ"ד בגלל זה הר"ן חושש שהפרש של "הפחות מהשיעורים" אינו רק 5–10 סמ"ק. יש להניח שלפי הר"ן ביצה היא 45–46 סמ"ק כשיעור של חכמי ספרד הקדומים. וא"כ בלי קליפה היא כ-42 – 41 סמ"ק. נמצא שאליבא דהר"ן לפי רב יהודה כותבת היא 45 סמ"ק, ולפי רב זביד כותבת היא בטווח של 40–30 סמ"ק, כך ש"הפחות שבשיעורים" הוא 5–15 סמ"ק. כלומר לא יותר משליש ביצה שהוא בערך כזית, הפחות בשיעורי האכילה.

הרב יוחאי: הבדל של כמעט פי 2, כלומר או פחות מכביצה, לשיטת הרב אלבה באופן ניכר (שליש פחות – 30 סמ"ק), או יותר מכביצה (נניח רק 5 סמ"ק יותר, כ-50 סמ"ק), זה לא מתקבל על הדעת, וזו מחלוקת עצומה (ואם כותבת זה 40 סמ"ק וזית הוא יותר משליש, אז הזית כ-15 סמ"ק). ישוב הדעת זה ענין של הגדרה (כפי שניכר היטב בכך שאמרינו בגמ' שמיישב גם דעתו של אדם גדול כעוג מלך הבשן), ובאופן מעשי גם 5 סמ"ק יכולים להשפיע על כך. לכן לענ"ד יותר מסתבר שנחלקו בהפרש מועט יותר כדכתבתי בפנים, ושליש פחות שנקט הר"ן, או חצי פחות שנקט החינוך, זו חומרא שלנו מחמת הספק.

2. **הרב אלבה:** חישוב זה הוא לפי ביצה של הרמב"ם 52 סמ"ק וכלי קליפה 46.5 סמ"ק ואז יתכן שכותבת 45 סמ"ק, וכזית 15 סמ"ק כי מפשט הגמרא עולה שג' זיתים הם יותר מכותבת. אבל לפי הראיות שהבאתי (בגליון עד ועוד) ביצה בלי קליפה היא 43.2 סמ"ק, לכן כזית הוא בשיעור ניכר פחות מ-15 סמ"ק. לפי דרכי כזית הוא 13 סמ"ק, על כן כותבת היא פחות מ-39 סמ"ק. גם 38 סמ"ק הוא רק מעט פחות מכביצה.

ואכן לאחר ניסיון מעשי שעשיתי לבלוע כ-45 סמ"ק של שומן מטוגן עם קצת בשר (נפח של 45 סמ"ק לאחר הטיגון כמובן. לקחתי את השומן מהאסאדו, שהוא השומן הכי יציב וקשה יחסית לבליעה כדי לדמות כמה שאפשר לחלב, שאולי גם הוא יציב כמוהו, אע"פ שאין זה מוכרח), אני יכול לומר בבטחה כי ניתן לבלוע 2 כזיתים של חלב חם עם כזית דם קרוש בשיעור של 13 סמ"ק לזית. כמצופה התערובת כולה מחליקה בגרון בקלות, וזה לא יותר קשה מלבלוע ביצה קשה לעוסה. לא סתם אומרים 'חלק כמו שמן'. לכן הפשט הנ"ל לא נכון, כי אפשר בהחלט לבלוע 3 כזיתי איסור בבליעה אחת בשיעור של 13 סמ"ק.

ולכן לענ"ד יש לבאר את תירוצו של רב אדא באופן שונה, שאין כלל הכרח ללמוד בגמ' שהאדם בולע ככותבת בבת אחת. זו אכן הבנת הגמ' עד מהלכו של רב אדא, שמדובר על אדם שבלע בבת אחת שיעור ככותבת הגסה שמתוכו יש כזית אחד של איסור". אך רב אדא מיירי באופן אחר, ואלו הם דברי התוס' ישנים: "אין בית הבליעה מחזיק יותר משני זיתים. פירוש כדרך אכילה". אכן בשלא כדרך אכילה, ניתן לבלוע אפילו עד שיעור כביצה בבת אחת, וכדברי הגמ' ביומא, אך רב אדא, ששונה חמש חטאות, לא ניחא ליה בכל השינויים שבגמ' לפני כן, להעמיד דוקא בבהמה אחת ובאבר אחד וכו' (יעו' ברגמ"ה), אלא הוא מוכן לקבץ איסורים אפילו משתי בהמות, ולכן הוא מעמיד בדרך אכילה דוקא, כלומר בבליעה נורמלית, שאכן אינה מחזיקה יותר משני כזיתים. ובאשר לחיוב יוה"כ שפיר מיירי שאכל קצת קודם לכן, וכעת אכל עוד שני זיתי איסור בתוכו"ד אכילת פרס שהשלימו לככותבת הגסה ובבליעתם התחייב את כל החטאות (וכן כתב גם הרב יצחק טייב בספרו ערך השלחן (סימן תפ"ו)).

ולבאר זאת בטוב, אכתוב מה שראיתי להרב מרדכי הס, שחקר בספרו בינת מרדכי (מהדורת ביקורת) אודות שיעור גרוגרת שהוא מאכל חשוב להוצאה, ובתוך הדברים כתב (סימן ב' ענף שביעי)

ח. הרב אלבה: מהלך הגמרא עד דברי רב אדא שמדובר באוכל כזית אחד, אבל לא מדובר בולע ככותבת בבת אחת. רק המקשן סבר כרב אדא שמדובר באכילה אחת, ולכן הוא מקשה את כל הקושיות שהקשה.

ט. הרב אלבה: הגמרא אומרת שרב אדא "לא משני כהני שינויי דקא משנינן", בפשטות קאי גם על האוקימתות של רב זירא או רב פפא כי כל מהלך הגמרא הוא של קושיות הנובעות מתוך ההבנה שאוכל אכילה אחת פירושו בולע כאחת, ואחרי שנדחקו באוקימתות המבוססות על כך שאכילה אחת פירושו זית אחד, הגמרא אומרת שרב אדא באמת לא קיבל את כל האוקימתות האלו,

והוא חוזר להבנה הראשונית של המקשן שאכילה אחת היינו בליעה אחת וטוען שיש לישב את הקושיה בכך שהגרסה שונה. יתכן שהיה לו גרסה כזו והוא לא חידש אותה אלא קבע שהיא הנכונה, ומכל מקום משמע שהוא החליט שהיא הנכונה בגלל כל הקושיות הקודמות, ובכללם הקושיה מהכותבת. ואפשר שרב אדא בעצמו הוא המקשה את כל הקושיות, שהוא בא למעשה להבהיר שלא יתכן לגרוס רק ארבע חטאות, וכך נראה שהבין רש"י שמסביר את הקושיה לפי המסקנה של רב אדא. ואמנם רבינו גרשם כתב "ולא משני כהני שינויי דקא משנינן דבחדא בהמה ובחדא אבר ובחדא זית מיירי אלא קא סבר אפי' בב' בהמות מיירי ובב' זיתים". והוא אינו מזכיר בדבריו את הקושיה מהכותבת ואת התירוץ של רב פפא, אבל לא יתכן שרבינו גרשם התכוון בזה לומר לנו מה שכבודו אומר שגם לתירוץ של רב אדא צריך להעמיד שאכל לפני כן תמרים, כי דבר זה מנוגד לפשט הגמרא, ואינו עולה על הדעת אלא אצל מי שסובר בגלל כל מיני ראיות ממקומות אחרים שיש יותר מג' זיתים בכותבת. רבינו גרשם לא כתב דבר כזה, אלא שהוא פשוט לא טרח לפרט את כל התירוצים. על כן אין להעמיד את דברי רב אדא באופן שאמר רב פפא.

הרב יוחאי: אין צורך להעמיס ברגמ"ה דברים שהוא לא כתב. וכפי שכבר עמד גם בזה ר' יצחק טייב בערך השלחן. כמו"כ המקשן לא סובר כמו רב אדא, כי שנה את המשנה כצורתה לפנינו – ארבע חטאות, וזה פשוט.

ז"ל: "והתבוננתי בדבר זה זמנים טובים, עד שבס"ד מאתו ית"ש נפל בדעתי ביאור, דשמא התועלת שיש בגרוגרת אוכלין, הוא משום שאדם בינוני מכניס לתוך פיו באכילתו בכל פעם ופעם, שיעור של גרוגרת, שלהרבה מאוד ראשונים [יותר מ"ב], גרוגרת היא שליש ביצה, שכאמור לעיל זה 17-18 סמ"ק, או 3/10 ביצה שזה 16 סמ"ק. ובהתחלה היה אצלי ביאור זה בספק ובשמא, אך אח"כ אזרתי חיל לעיין ולהתבונן במציאות היטב היטב, ואחרי הרבה התבוננות [גם אצל הרבה אנשים] ראיתי שאכן זוהי המציאות לאמיתה. וראיתי שאדם מכניס לפיו בפעם אחת כמות של שליש ביצה שזה 17-18 סמ"ק. וחקרתי והתבוננתי בטעם הדבר, וראיתי שכמות קטנה מזה אין בה סיפוק תאוות, ועוד סיבה שזה מאיט את מהירות אכילתו. ומאידך כמות שגדולה משליש ביצה לא נח להכניס לפה בפעם אחת, כיון שזה הרבה מדא, ועצם פעולת 'ההכנסה' לפה אינה נוחה, וגם לא נח לטחון וללעוס כמות גדולה. ולכן באופן טבעי מצד עצם המציאות, אדם בדרך כלל מכניס לפיו כמות של שליש ביצה. ומי שיעיין בזה היטב, יראה שכך הוא" עכ"ל הרב הס בבינת מרדכי. ומסתברים דבריו (יעיין שם יותר באורך).

עכ"פ, באכילה נורמאלית ודאי שאין אדם בולע 26 סמ"ק (שני זיתים של 13 סמ"ק). ואע"פ שבד"כ גם שיעור גרוגרת אינו בולע בבת אחת, כי מה שמכניס לפה בפעם אחת בולע בד"כ

י. אביא כאן בקצרה מראיותיו הנפלאות. שזה ברור שיש תועלת מסוימת בשיעור גרוגרת, כמו בכל שיעורי הוצאה בשבת, ואין זו הלכתא בלא טעמא. והמשנה אומרת "המוציא תבן כמלוא פי פרה. עצה כמלוא פי גמל. עמיר כמלוא פי טלה. עשבים כמלוא פי גדי. המוציא אוכלים (אוכלי אדם) כגרוגרת חייב". ואין הכונה בכל אלו לשיעור חלל הפה ממש. וראיות לדבר, דאיתא בדף צ: ת"ר המוציא גרעינין (גרעיני תמרה), אם לנטיעה שתים, אם לאכילה כמלוא פי חזיר. וכמה מלוא פי חזיר, אחת", ע"כ. ופי החזיר הוא גדול מאוד, אלא הכונה היא מה שהחזיר מכניס לפה בפעם אחת כשאוכל מאוכל זה (וכן מלוא פי טלה שהוא כגרוגרת, וחלל פה של טלה, אפילו קטן מאוד, גדול מגרוגרת). וכן איתא בירושלמי "מעתי המוציא אוכלין לחולה כמלוא פי חולה יהא חייב", ע"כ. וזה ברור שאין פיו של החולה מתקטן, רק מפני חוליו מכניס מעט יותר אוכל לפיו בכל פעם. ומילתא דמסתברא הוא מעצם השיעורים לאדם ובהמה. כמו שבאדם אין זה מלוא פי ממש, שהוא מלוא לוגמיו במשקין ולכה"פ כביצה באוכלין, אלא ע"פ בדיקת המציאות מה שבד"כ מכניס לפיו בפעם אחת, כן הוא בבהמה.

הרב אלבה: בירושלמי (שבת ז, ד) איתא: "תני ר' הושעיה הוציא תבן לפרה כמלא פי פרה. הוציא תבן לגדי כמלא פי גדי חייב (למרות שגדי אוכל עשבים ושיעורו קטן יותר). רבי אילא אמר ר' יוחנן בעי מעתי הוציא אוכלין לחולה כמלוא פי חולה יהא חייב? בפני משה פירש ר' יוחנן בעי. עלה דמעתי נימא נמי אם הוציא אוכלין לחולה שפחות מגרוגרת די לו לפי חולה יהא חייב בתמיה, אלא ודאי לא חלקו חכמים בשיעורין ובתבן לעולם שיעורו כמלא פי פרה". הדיוק של הרב הס בנוי על הפירוש של הפני משה. אך פירושו תמוה, שהרי בענין החולה מדובר על אותם אוכלים ומה שאין חייבים על זה הוא משום שלא חלקו חכמים בין חולה לבריא, בעוד שכאן עיקר השאלה צריכה להיות מזה שתבן לא ראוי לגדי.

ואכן במרומי שדה על ירושלמי פירש: "ר"י בעי מעתי הוציא אוכלין לחולה כמלא פי חולה יהא חייב. פי' אוכלין שאינם ראויים לחולה, וה"ל עצה אינו ראוי לפרה, וכן תבן לגדי. ור' יוחנן כדעתיה בש"ס דילין", והיינו כפי שאמרו בבבלי עו ע"א שלפי רבי יוחנן אכילה על ידי הדחק לאו שמה אכילה, ובאמת אין חייבים על הוצאת אוכל לחולה כשהוא מסוג שאינו אוכל, ונקט מלא פי חולה אידי דנקט מלא פי גדי, אך לא בא לומר ששיעור הוצאה של אוכל קשור למלא הפה של אדם. ובאמת אם נאמר שמלא פי של אדם הוא כגרוגרת, מעצם קביעת השיעור מוכח שבגמרא בכריתות לא מדובר בשיעור זה, שאם כן היה לגמרא לומר שם בפשיטות שהרי מלא פי של אדם הוא כגרוגרת ויש בה שני כזיתים. גם בגמרא בשבת צא ע"א במקום "כל שהוא - לאפוקי מגרוגרת, ולעולם עד דאיכא כזית" היה צריך לומר "ולעולם עד דאיכא חצי גרוגרת שהוא כזית".

הרב יוחאי: אין בידי להאריך יותר מידי. אפשר לעיין בספרו של הרב הס, בראיה זו ובראיות הנוספות.

בשלוש פעמים (שתי בליעות גדולות ואחת קטנה בד"כ), כשרעב ואוכל מהר בולע גם כמות כזו. ואין זה דומה ל"שיערו חכמים וכו'" דכביצה, דהתם יש ריבוי מיוחד, דדרשינן (תורת כהנים שמיני פרשה ז תחילת פרק ט אות א) "מכל האוכל, מלמד שמטמא בכל שהוא. יכול יטמא לאחרים בכלשהו, תלמוד לומר אשר יאכל, הא אינו מטמא אלא בכביצה", והוא כדרשת רבי אבהו ביומא דף פ ע"א שזהו "אוכל שאתה אוכלו בבת אחת". וכתב הראב"ד בפירושו למדרש: "פי' משום דכתיב אשר יאכל ומשמע בבת אחת, ושיערו חכמים שאין בית הבליעה מחזיק יותר מביצת תרנגולת". כלומר האוכל המירבי שאתה יכול לאכול בבליעה אחת, שבזה יכול לבלוע אפילו ביצת תרנגולת קלופה (לעוסה כמובן). אך פה בדרך אכילה עסקינן.

וביאור זה ממש כתב כבר ר' ישמעאל הכהן בספרו שבח פסח (מגיד אות ח'), ז"ל: "וראיתי בתוספות ישנים דכריתות דף יד הנ"ל דכתבו ע"ז וז"ל אין בית הבליעה מחזיק יותר משני זיתים פירוש כדרך אכילה ע"כ. ולכאור' דבריהם סתומים. ונלע"ד דכוונתם לתרץ הקושיא הנ"ל ולפרש דבריהם צריך אני להעתיק הסוגיא דקאי למה שאמרו שם יש אוכל אכילה אחת וחייב עליה ארבע חטאות וכו'... ועל זה פירשו התוס' דר"ל דהכא מיירי באכילה אחת כדרך אכילת סתם בני אדם וכדרך אכילת סתם בני אדם אין בית הבליעה מחזיק יותר משני זיתים, אבל אין הכי נמי דאם ידחוק אדם עצמו יוכל להחזיק בבית הבליעה כביצה דהוי יותר משלושה זיתים והיינו מה שאמרו ביומא דף פ' הנ"ל וכו' ומפרש לקרא דמכל האוכל אשר יוכל לאכול בבת אחת דהיינו כביצה דיכול לדחוק עצמו לאכול בבת אחת. זה נלע"ד כוונת התוס' ישנים בע"ה", עכ"ל השבח פסח.

חכמי התוס' לדורותם התקשו בסתירת הסוגיות בין יומא לכריתות, ר"ת ור"י, ריב"א והתו"י ביומא (פ.), בית מדרשם של ר"ש וריצב"א (בעלי התוס' בעירובין), יחסי תנאים ואמוראים (ערך הלל), מהר"ם מרוטנבורג (בעל התוס' ביומא), רבינו פרץ, המרדכי (בתוספת לפרק ערבי פסחים), ותורא"ש. התוס' ישנים הם מבעלי התוס' ובית מדרשם, ואע"פ שדרכם לקצר, מ"מ ברור כדברי השבח פסח (וכן הבין גם הנודב"י קמא או"ח לח ועוד הרבה אחרונים) שהם באים בעצם ליישב את סתירת הסוגיות שהעמידו התוס' בין הגמ' ביומא, שם איתא שבית הבליעה מחזיק כביצה, לגמ' פה שאומרת שאין בית הבליעה מחזיק יותר משני זיתים. הגמ' במסכת יומא עוסקת ב'כל האוכל אשר יאכל', כלומר בליעה שאיננה כדרך אכילה אלא הבליעה הגדולה ביותר של אדם. הש"ס מלא בביטויים שמשמעותם מעט שונה ממקום למקום (ועיין באורך בספר הצבא לרו"ה מידה ב', ובתוס' בחולין סח. ובכורות מו: ד"ה אדם, כל דבריהם ומה שכתבו "ואין תימה על שהלשון שוה ואין פירוש שוה"), ולכן לא הפריע לתוס' רי"ד (יומא פ') ולמרדכי ולתו"י לחלק איש כדרכו בין הסוגיות^א.

יא. הרב אלבה: כל הראשונים שהבאת דנים על קושי של סתירה מסוגיה זו לסוגיה ביומא מביאים את הסוגיות שסותרות ולא דנים באויר. התוספות ביומא הביאו תחילה סוגיות שמהם עולה לכאורה שכזית הוא פחות משליש ביצה (הסוגיות בעירובין ובשבת), בלא זה אין כלל קושיה מסוגיה ביומא, דלמה לא נאמר שבאמת ג' זיתים הם יותר מביצה. גם הרי"ד שמקשה סתירה בין הסוגיה ביומא לסוגיה בכריתות בלי הקדמת סוגיות אחרות שמלמדות על גודל הזית עכ"פ הוזקק להביא את הסוגיה ביומא לפני שהוא עושה אוקימתא לסוגיה בכריתות, ונראה שהוא מקשה מהמציאות שהכיר שלא נראה הגיוני שכזית הוא חצי ביצה כיון שהזיתים לא כ"כ גדולים. המרדכי לא הקשה מהסוגיה ביומא כי הוא לא הביא סוגיה כלשהיא שממנה עולה שזית הוא פחות משליש ביצה, אלא קושיותו היא מהסוגיה בפסחים. עכ"פ אף אחד לא כותב אוקימתא בלי להראות לפני כן שיש בזה סתירה בין הסוגיות שמצריכה את האוקימתא, באופן שברור במה מועמדת

במציאות, ניתן לבלוע יותר מביצה בינונית קלופה, וכפי שכתבו פרופ' גרינפלד בתחומין י"ד (שכתב שאפשר לבלוע 60 סמ"ק של ביצה רכה), והרב הס' בבית מרדכי (סימן א' הערה 1. שם כתב שאפשר 50 סמ"ק, אך 60 לא הצליח). ומבחינת המציאות שבדקתי, אכן אפשר כ-50 סמ"ק, אולי מעט יותר". אולם ביאר זאת יפה הרב אלבה באוצר נא ששיעור ביצה הוא השיעור המירבי שאדם מכניס לתוך פיו, שעד כמות כזו אפשר ללעוס ולבלוע בבת אחת בלי מאמץ גדול מדי, ושיעור יותר גדול - אע"פ שאפשר, לא יקרא 'האוכל אשר יאכל', כלומר השיעור המירבי שאנשים אוכלים. לכן המדובר על אדם שמלכתחילה מכניס רק שיעור כביצה לפיו, ולאחר שלועסו כולו - בולעו בבת אחת.

תערובת של חלב ודם, או חלב בשר ודם, אינה יותר קשה לבליעה (יש להעיר גם שאם מדובר על בשר, מדובר על בשר כבש, שהינו רך ונוח ללעיסה ובליעה), ולכן הסתירה מבוארת. על כך מתרצים התו"י שפה בכריתות מדובר בדרך אכילה, שבה לא מכניסים כמות שעולה על גרוגרת. כמות כזו, אינה מכילה יותר משני זיתים.

ג. שיעור הכנסת אוכלים לפה

אך לאחר העיון, דרך זו בהבנת 'אוכל שאתה אוכלו בבת אחת' נסתרת מדברי הראשונים בסוכה דף כו ע"א, שם איתא מחלוקת רב יוסף ואבבי בשיעור אכילת ארעי, דשיטת אבבי היא "כדטעים בר בי רב ועייל לכלה", ופירש רש"י "בבוקר כשהולכין לבית המדרש ודואג שמא ימשכו השמועות, וטועם מלא פיו ושותה". שיטת רש"י והתוס' ורוב הראשונים היא ששיעורו

סוגיה זו, ובמה מעומדת סוגיה זו. אבל לדבריו יוצא שהתו"י דנים על הסוגיה ביומא בלי להזכיר, ובלא להבהיר כלל במה היא מעומדת, וזה לא סביר כלל. לכן נראה שהתו"י לא הביאו סוגיות אחרות כי הם לא באו לתרוץ קושי מסוגיות אלא מהמציאות, שנראה להם שבפועל בית הבליעה עשוי להחזיק יותר מג' זיתים, לכן הם אומרים שאינו כן כי מדובר בדרך אכילה. ואף שהתו"י הם מחכמי אשכנז (לפי עוז והדר) ושם לא מגדלים זיתים, ודאי יתכן שהם ראו זיתים, אם על ידי מסחר, ואם כשעברו ממקום למקום, ולכן היה קשה להם מהמציאות לפי הערכה שהכזית כמו הכזית שאנו מכירים. לא ברור מהתו"י כיצד הוא הבין את המושג בית הבליעה, אך עכ"פ נראה ברור שהוא לא הבין כדבריו שיש שני מושגים שונים לבית הבליעה כי הוא לא מזכיר סוגיה שבה מדובר באופן אחר. אמנם הנוב"י הבין כדבריו שהתו"י באו ליישב קושי בין סוגיות, אבל בגוף הביאור הנוב"י אינו אומר כדבריו, אלא מבין שכונת התו"י לחלק בין אכילה גסה לאכילה שיש בה הנאה. לדבריו שיעור כביצה שנאמר ביומא הוא באכילה גסה כי בענין טומאת אוכלים לא אכפת לן בהנאתו, לענ"ד גם דרכו קשה מהמציאות כי נראה שאם מדובר בלעיסה אפשר לבלוע כביצה כאחת בלא אכילה גסה, וזו ודאי אכילה שיש בה הנאה.

הרב יוחאי: כבודו כותב שהתו"י באו ליישב קושי מהמציאות שנראה להם שבפועל בית הבליעה מחזיק יותר מג' זיתים. בעל התו"י היה מאשכנז (לפי עוז והדר), מאיפה זה היה לו קשה? או ממצאות הויתם בפועל, ואז הוא סובר כזית קטן, או מגודל הוית ע"פ חשבון הסוגיות של בעלי התוס'. כלומר, גם לשיטתך הוא מגיע לסוגיא לאחר החשבון המוביל לגודל מסויים של כזית. דרך התו"י במסכת זו (שתחת העמוד) לקצר מאוד בלשונם, כניכר בכל המסכת (בחצי שיש לנו את דבריו...), ואיני רואה קושי להבין בו כהשבח פסח והנוב"י ורוב האחרונים. אכן הנוב"י הבין אחרת בדברי התו"י, אך עכ"פ הוא הבין שבאו לחלק בין הסוגיות, ולא סתם באו ליישב קושי מציאותי שאיש מחכמי אשכנז וצרפת לא נתקשה בו מעולם (ועוד בלי להציג את הקושיא).

הרב אלבה: ביארתי שלדעתי התו"י לא הגיע לסוגיה לאחר חשבון מסוגיות אחרות, מפני שהוא לא מזכיר סוגיות אחרות. (ב). **הרב אלבה:** ניסיתי לבלוע כאחת ביצה של 60 סמ"ק וראיתי שאכן הדבר אפשרי רק בתיאוריה, ולא מפני שבת הבליעה עצמו לא מחזיק כמות כזו, אלא מפני שכאשר צריך ללעוס כמות כזו באופן טבעי חלק מהביצה יבלע לפני שמספיקים ללעוס את כל 60 סמ"ק.

של אביי הוא כביצה. כלומר, הבר בי רב מכניס כביצה אוכל לפיו ואוכלו ושותה ורץ לבית המדרש.

ובדף כז מדייקת הגמ' מהמשנה שכביצה הוא שיעור אכילת קבע המחייב בסוכה, ומקשה מכך על שיטת אביי, ופרש"י הקושיא: "דאמר כדטעים בר בי רב, דהיינו כביצה, דכביצה אוכל הנאכל בבליעה אחת הוא, כדאמרינן בפרק בתרא דיומא מכל האוכל אשר יאכל".

הרי שהקיש רש"י (ורוב הראשונים)² בין שיעורו של אביי לבין הדרשה ביומא ששיעור אוכל הנאכל בבת אחת הוא כביצה. והנה זה ברור שאין הבר בי רב לועס את כל הכביצה שבפיו בלי לבלוע באמצע, עד שהכל לועס ומוכן לבליעה בבת אחת. שזה דבר שלוקח כמה דקות ויעכב אותו, וסתם מאמץ גדול ומיותר (ואף בר דעת לא יעשה כן א"כ שמע על חומרת התרומת הדשן בכזית מזה והחליט לאמצה לשתי כזיתות בשיעור חצי ביצה...). אלא כדרך אדם שממהר ממלא פיו באוכל בגבול הלעיסה המירבי הנוח, ואז אוכל כדרך אכילה: לועס קצת ובלוע ולועס עוד וכו', ואז שותה ורץ לבית המדרש.

וז"ל התורא"ש (בדף כז. וכע"ז בתוס'): "דמה שהאדם נותן לתוך פיו היינו כביצה, דשיעור בית הבליעה כביצה כדמוכח לקמן גבי לימא תהוי תיובתא דרב יוסף ואביי, אלמא הא דקאמר אביי כדטעים צורבא מרבנן ועייל לכלה דזהו מלא פיו היינו בכיזה".

ולכאור' יש פה עירוב של שני דברים שונים. דאביי מיירי על מלא פיו, כפי שביארו היטב הראשונים. ובדרשה ביומא מיירי בבליעה ממש, ולא במלא פיו – ואיך הקישו מזה לזה? עוד יש להתבונן בסברא בגוף הדרשה ביומא, דאיך יעלה על הדעת להגדיר 'אוכל שאתה אוכלו בבת אחת' כבליעה מירבית ומוזרה שאף אדם לא עושה כן?

על כן נראה לבאר כדברי הראשונים בסוכה, שאכן דרשת הפסוק ביומא דכל האוכל אשר יאכל מתייחסת להכנסת האוכל לתוך פיו, ולא לבליעתו. ואמנם אין זו דרך אכילה רגילה להכניס כביצה אוכלין לתוך פיו בבת אחת, אך מ"מ היא דרך אכילה בהולה, כדוגמא שנוקט אביי על בר בי רב שממהר ולכן מכניס מלוא פיו, ולועס ואוכל כדרכו במהירות. ומעשים בכל יום שאנשים שממהרים לאוטובוס וכד' ממלאים פיהם באוכל ואוכלים במהירות. על הכנסה מירבית זו נדרש הפסוק 'האוכל אשר יאכל'. ואע"פ שבמציאות אפשר להכניס לתוך פיו יותר מאשר שיעור כביצה קלופה, אפילו מעל 60 סמ"ק (להכניס, לא לבלוע בבת אחת), מ"מ המדובר על

(ג). יש ראשונים שלמדו ששיעורו של אביי הוא פחות מכביצה, וזו ע"פ גירסא אחרת בגמ'. כמו"כ יש שהבינו ששיעורו של אביי הוא יותר מכביצה (ואז יש לתקן במהלך הנ"ל בשם הרב אלבה באוצר נא, שאכן דרך אנשים להכניס לפה יותר מכביצה, אך עכ"פ אין דרך לבלוע יותר מכביצה שזה יותר קשה מסתם להכניס לפה). מ"מ לא רציתי להאריך בביאור שיטות אלה, כי זו שיטת מיעוט מהראשונים ולא נפסק כן להלכה. לכן המהלך בפנים בנוי רק על שיטת הראשונים ששיעורו של אביי הוא כביצה.

הרב אלבה: הרמב"ם כתב בהל' שופר פרק ששי (הלכה ו) "אסור לאכול סעודה חוץ לסוכה א"כ אכל אכילת ארעי ביצה או פחות מעט או יותר מעט" דבריו בוארו יפה בדבר ר"א מן ההר שדקדק מהגמרא ביומא ששיעור אכילת ארעי הוא לאו דוקא ביצה מצומצם כפי שכותב הרמב"ם והוסיף: "ולעולם שיעורא דאביי הוא כמו שאדם מכניס בפיו לבלוע, והוא או כביצה או פחות מעט או יותר מעט, כמו שיש ביצה גדולה זו מזו. וכן תבין דעת הר"ם".

הכנסה נורמלית שאנשים אכן עושים, ועד שיעור כביצה זה אפשרי ונוח יחסית ללעיסה ואכילה.

אמנם יש בזה קצת דוחק מצד דברי רש"י הנ"ל בדף כז. "דאמר כדטעים בר בי רב, דהיינו כביצה, דכביצה אוכל הנאכל בבליעה אחת הוא, כדאמרין בפרק בתרא דיומא מכל האוכל אשר יאכל", והיאך קורא לזה אוכל הנאכל בבליעה אחת אם הכונה רק להכנסה, אך כמה בליעות כדרך אכילה? וביאר זאת הרב אלבה (בהתכתבות בינינו, ודלא כהנ"ל בהאוצר נא) שהכונה היא כאילו אמרו כשאדם בא לבלוע אינו מכניס לפיו בפעם אחת יותר מכביצה (ויעויין בפירושו ר"א מן ההר במקום שכתב "בבת אחת ובבליעה אחת").

אולם מ"מ הדבר מוכרח מעצם ההשוואה בין הסוגיות שמשוה הגמ' ע"פ ביאור הראשונים שלומדים באביי שיעור כביצה.

אלא דסו"ס יש לעיין, דבפשטות המושג אכילה מתייחס לבליעת המאכל, ולא להכנסתו לפיו. אך יבואר הענין ע"פ מה שיש לדייק בפסוק (ויקרא יא לד) מְכַלֵּה אֶכְלָא אֶשֶׁר יֵאָכֵל...

(יד). הרב אלבה: לענ"ד הכוונה היא לאפוקי אדם שבא סתם להחזיק אוכל בפה מכל טעם אחר שעולה בדעתו לעשות זאת. ראה למשל מסכת כלים פרק ח משנה ט. שדנים על אדם מכניס ראשו לתנור כשהוא מלא אוכלים ומשקים, וכן בשבת דנים על אדם שמוציא אוכלים בפיו גם אם זה לא דרכו הרגילה של אדם, ועכ"פ לא בא לאפוקי אדם שיכניס לפיו יותר מכביצה על מנת לאכול, שאדם כזה אינו ממועט רק מחמת הלשון "אין בית הבליעה מחזיק", אלא מעצם זה שבכל שיעורי חכמים אנו מדברים באדם רגיל ובינוני.

הרב יוחאי: אינני מכיר אדם נורמלי שמחזיק אוכל בפיו לשמירה.

טו). לכן למשל בכדי אכילת פרס הפשטות היא שלא מונים מעת ההכנסה לפה והלעיסה כי אם מעת הבליעה. יש להוסיף שהבנה זו רואים גם בכל הפוסקים גם לגבי טומאת נבילת עוף טהור בבית הבליעה, שמצינו שנחלקו בבולע חצי כזית ואז עוד חצי כזית בתוכ"ד האם מטמא, לדעת המנחת חינוך מטמא, והחת"ס סובר שאינו מטמא אלא בבליעה אחת. אך אין שום עדיפות אם הכניס לפיו כזית ואז בלעו לחצאין, שגם בזה החת"ס מטהר, ומאידך המנ"ח יטמא מטעם תוכ"ד אכילת פרס, ובתנאי שאכן לא עבר שיעור זה. והדברים ארוכים ואכ"מ. גם בדברי רלב"ג שאביא בסמוך, כתוב הדבר להדיא.

הרב אלבה: במשנה כריתות ג, ג איתא: "וכמה ישהה האוכלן כאילו אכלן קליות דברי רבי מאיר, וחכמים אומרים עד שיששה מתחלה ועד סוף כדי אכילת פרס", ופירש הרמב"ם "אמר ר' מאיר שאם לא שהה בין אכילת כל חלק וחלק אלא אכלו חלק מועט אחרי חלק מועט כמי שאוכל קליות דרך משל גרגר אחרי גרגר ויאריך בלעיסתה ובליעתה ואפילו המשיך באכילת הכזית כל היום דרך משל הרי זה חייב הואיל ולא פסק מלאכל. וחכמים אומרים שאף על פי שלא פסק מלאכל לא יתחייב אלא אם אכל כזית במשך זמן שאוכלין בו חצי ככר אכילה ממוצעת וזה הוא שמצטרף זה לזה ויהיה חייב, אבל אם היה בין אכילתו מתחלת השעור וסופו יתר מכדי אכילת פרס אינו חייב". לענ"ד מלשון המשנה והרמב"ם בדברי רבי מאיר ברור שאכילה נחשב מהכנסה לפה ולכן השמיענו שהלעיסה נחשבת אכילה והכל דבר אחד עד הבליעה, ולא חשיב הפסק.

וראה בשבט הלוי (ט ס' קעג אות ה) שדן ממתי מחשבים אכילת פרס וכתב: דהדברים ברורים דבאיסורים שמשערים בהנאת גרון דהלכה כר' יוחנן בחולין ק"ג ע"ב וכאשר פסק הרמב"ם פי"ד מה' מאכלות איסורות, וקאמר הש"ס שם דמה שבין החניכיים מצטרף לשיעור כזית, וז"ל המאירי שם אבל מה שעל החניכיים והוא החיך והוא המקום שטועם מצטרף למה שבלע שאין חיוב אלא בהנאת גרון, א"כ פשיטא כיון דהתחיל משם אכילת האיסור מתחיל משם גם דין צירוף אכ"פ, וכן הוא באכילת מצוה. (רק לגבי בבהמ"ז או באכילת יוה"כ לדעת מרן הח"ס כתב באופן שונה, וראה במהדורות דרשו (תריח הערה 38) שהעירו על דבריו בזה).

הרב יוחאי: יעו"ש בסוגיא בחולין בדברי רש"י שכתב שהכונה היא "לאחר שבא סמוך לבית בליעתו". ואכמ"ל, כי בהמשך המהלך אין צריך לזה.

וְכָל־מִשְׁקָה אֲשֶׁר יִשְׁתֶּה, מְנוּקָד יֵאָכַל ויִשְׁתֶּה בְּקִמְצָן תַּחַת הָאוֹת הַשְּׁנִיָּה, כְּלוּמַר כּוֹנֵת הַפֶּסוּק הִיא לְמֵאֵכָל הַנֶּאֱכָל וְלֹא לְאָדָם הָאוֹכֵל. וּבִיאֹר הָעֵנִין לַעֲנִ"ד הוּא, שֶׁהֵרִי בְּמִצִּיאוֹת שִׁיעוֹר כְּבִיצָה הוּא לֹא הֶחֱנִסָּה הַמִּירְבִּית שֶׁל אוֹכֵל לִפְנֵי, שֶׁזֶה אִפְשָׁר יוֹתֵר, 60 ס"מ וְעֵלָּהּ, אֲךָ לֹא לִזֶּה הַמְכוּוֹן שֶׁאֵין זֶה דֶּרֶךְ בְּנִ"א – רַק שִׁיעוֹר מִירְבִּי שֶׁנוּחַ לְהַכְנִיס לִפְנֵי, וְהוּא כְּבִיצָה. עַל זֶה דּוּקָא שִׁיךְ לומר שֶׁזֶּה כְּמוֹת אוֹכֵל הַנֶּאֱכָל בְּפַעַם אַחַת¹, כְּלוּמַר בְּהַכְנָסָה אַחַת לִפְנֵי.

כֹּל זֶה נִכּוֹן לִגְבִי הַדְּרָשָׁה בְּיוֹמָא, וְלִגְבִי שִׁיעוֹרוֹ שֶׁל אֲבִי שֶׁל מְלוֹא פִּי. אֲךָ לַעֲנִין שִׁיעוֹרֵא דְּכִרְיָתוֹת, דְּאוֹכֵל אֲכִילָה אַחַת וּמִתְחַיֵּב כְּמָה חֲטָאוֹת, שֶׁם הַכּוֹנֵה לְבִלְעֵת הַמֵּאֵכָל, שְׁעִלָּה מִתְחַיֵּב. וּבִדְרֶךְ אֲכִילָה, אֵין דֶּרֶךְ לְבָלוֹעַ כְּמוֹת גְּדוּלָּה יוֹתֵר מִשִּׁיעוֹר שֶׁל כְּשֵׁנִי זִיתִים [וּבִאֲמַת בְּמִרְדְּכִי שֶׁהִתְקַשָּׁה, וְכֵן בְּתִרְמוֹת הַדֶּשֶׁן הַמְּפֹרָסִם בְּסִימָן קֶלֶט, וּבִתּוֹס' וְתוֹרָא"ש בַּחוּלִין קג; רואים שֶׁהֵבִינוּ הַגִּמ' בְּיוֹמָא עַל בְּלִיעָה מִמֶּשׁ וְלֹא עַל הַכְּנָסָה לִפְנֵי, וְלִכֵּן נִתְקַשְׁוּ בְּסִתִּירַת הַסּוּגִיּוֹת. אֲךָ הַתּוֹס' בְּסוּכָה בִּיאָרוּ כְּרַשִׁ"י (וְכ"ה בְּתוֹרָא"ש שֶׁם וּבִפְסָקִי) שֶׁהַכּוֹנֵה לְמְלוֹא פִּי].

הַבְּנָה זֶה שֶׁל מוֹשֶׁה 'אֲכִילָה', רֵאִיתִי בְּפִירוּשׁ הַרְלֵב"ג לְתוֹרָה, שֶׁכָּתַב בְּפִתְיָחָה בַּמָּקוֹם הַשְּׁבִיעִי ז"ל: "וְאוֹלָם בְּכִמָּה הַמִּתְדַּבֵּק יִתְחַיֵּב בַּחֲלֵק הַקֶּטָן אֲשֶׁר יוֹרְגֵל לְחֵלֶק אוֹתוֹ. מִשָּׁל כִּי זֶה הָאֲכִילָה

הֶרֶב אֲלֵבָה: רָאָה מָה שֶׁכָּתַב שֶׁם בְּתוֹרַת חַיִּים שְׂרַשִׁי כּוֹתֵב כֵּךְ מִשּׁוּם שֶׁגַם לְשִׁיטָתוֹ בִּאֲבָר מִן הַחֵי יֵשׁ דִּין מִיּוֹחַד לְאוֹכְלוֹ שֶׁלֶם, וְהַגְמָרָא עוֹסֶקֶת בְּאוֹפֵן שֶׁלְרִבִּי יוֹחָנָן חַיִּיב לְמִרוֹת שֶׁהוּא חוֹלֵק, וְאֵם הִיָּה מַחֲלָקוֹ בְּפִי לִפְנֵי שֶׁהִגִּיעַ סְמוּךְ לְבִלְעֵתוֹ גַּם לְרִבִּי יוֹחָנָן הִיָּה פְטוֹר.

טז. כֵּן הוּא הַדְּבָר גַּם לִגְבִי דְּבִרֵי הַפֶּסוּק 'כֹּל מִשְׁקָה אֲשֶׁר יִשְׁתֶּה', בִּירְחוֹן הָאוֹצָר ע (עמ' קסט) דִּיִּק הֶרֶב אֲלֵבָה מְדַבֵּר רַשִׁי (בְּפִסְחִים לג): "אֵין מִטְמָא אַחֲרִים אֲלֵא אוֹכֵל כְּבִיצָה וּמִשְׁקָה רְבִיעִית, וְהִכִּי תֵּנִי בְּתוֹרַת כְּהִנִּים מְכַל הָאוֹכֵל – מְלֻמֵּד שְׁטָמָא בְּכָל שְׁהוּא, יְכוּל יִטְמָא לְאַחֲרִים בְּכָל שְׁהוּא? ת"ל אֲשֶׁר יֵאָכַל – אוֹכֵל הַנֶּאֱכָל בְּבֵת אַחַת, וְהִיָּינוּ כְּבִיצָה", שֶׁמִּשְׁמַעוֹת רַשִׁי שֶׁגַם שִׁיעוֹר רְבִיעִית נִלְמַד מִהַפְסוֹק, וְכֵן הוּא בְּרַשְׁבִּ"ם (פִּסְחִים קח): שֶׁכָּתַב בְּטַעַם חֲשִׁיבוֹת שִׁיעוֹר רְבִיעִית "דְּבִיצָר מְרִבִּיעִית לֹא חֲשִׁיבָא שְׁתִּיָּה כְּדִנְפָקָא לֵן מְכַל מִשְׁקָה אֲשֶׁר יִשְׁתֶּה". הֶרֶב אֲלֵבָה עֲצָמוֹ לומֵד שִׁיעוֹר זֶה הוּא מְלוֹא לוגמיו מִהִירוּשָׁלַי בְּיוֹמָא (ח, ב) שֶׁאֲמָרוּ שֶׁם בְּדַעַת בֵּית שְׁמַאי עַל שִׁיעוֹר מֵלֵא לוגמיו שֶׁנֶּאֱמַר בְּמִשְׁנָה בְּיוֹם יְכַפּוֹר "מְלוֹא לוגמיו בְּרִבִּיעִית". כְּלוּמַר שְׁהוּא מֵלֵא לוגמיו שֶׁל אָדָם בִּינוּנִי, וְלֹא כְּבֵית הַלֵּל שֶׁנִּקְבַּע שִׁיעוֹר שׁוֹנֶה לִזֶּה מֵאָדָם לְאָדָם, בֵּית הַלֵּל וּבֵית שְׁמַאי לֹא חוֹלְקִים בְּמִצִּיאוֹת אֲלֵא בְּדִין. יְעוּיִין בְּמֵאֲמָרוֹ הַנִּ"ל. אֲךָ לִפִּי מָה שֶׁכָּתַבְתִּי בְּפָנִים הָעֵנִין מְבֹאֵר אַחֲרָת, שֶׁאֲכֵן אִפְשָׁרִי לְהַכְנִיס הֶרֶבָּה מְאוֹד לִפְנֵי בְּתוֹר 'מַחֲסוֹן', אֲךָ אָדָם שֶׁמִּמְלֵא אֶת כָּל פִּי, פִּי מִתּוֹחַ מְאוֹד וְא"ל לְבָלוֹעַ בְּלִי שִׁיצָא מִהַמִּשְׁקָה הַחוּצָה, וְאֵין זֶה דֶּרֶךְ בְּנִ"א. וְהַכּוֹנֵה בְּכָל מִשְׁקָה אֲשֶׁר יִשְׁתֶּה אֵינְנָה לְהַכְנִסָּה הַמִּירְבִּית שֶׁהִיא מֵלֵא לוגמיו (הֶרֶב זִילְבֵּר בְּבִירוֹר הַלֵּכָה (ח"ג סִימָן תר"ב ה') כָּתַב שֶׁהוּא כ-109 ס"מ, יְעוּ"ש בְּשִׁיטָתוֹ בּוֹה. וְהִבְיָאָה"ל (רַע"א ד"ה שֶׁל רְבִיעִית) כָּתַב שֶׁהוּא כְּשֵׁנִי בִיצִים בִּינוּנִיּוֹת 'שֶׁלֵּנו'. וּמִנְסִיוֹנוֹת שְׁעִשִׁית, רוֹב הָאֲנָשִׁים הַצִּלְיָחוֹ לְהַכְנִיס לִפְנֵיהֶם כ-120 ס"מ וְיֵשׁ שְׁמַעַט יוֹתֵר (בְּדַקְתִּי רַק בְּאֲנָשִׁים מְמוּצָעִים בְּמִדּוֹתֵיהֶם וְלֹא גְדוּלִים. אֲנִי הַצִּלְחֵתִי 128 ס"מ), אֲלֵא לְכִמּוֹת הַגְּדוּלָּה שֶׁאֲדָם מְכַנִּים לִפְנֵי כְּדִי לְשִׁתּוֹת כְּשִׁרְצָה לְשִׁתּוֹת מִהֵר. וּמִבְדִּיקוֹת שְׁעִשִׁית נִרְאָה שֶׁהוּא בְּאִיזוֹר ה-90-70 ס"מ. וְלַעֲנִ"ד הִיא רֵאִיָּה לְשִׁיעוֹר רְבִיעִית שֶׁל הַרְמָב"ם, כ-80 ס"מ, שֶׁזֶּהוּ שִׁיעוֹר הַכְּנָסָה גְּדוּלָּה שֶׁל אָדָם, כְּמוֹ בְּשִׁיעוֹר הַכְּנָסָה דְּכְבִיצָה. וְאִי"ה עוֹד חֲזוֹן לְמוֹעֵד לְדוֹן גַּם בּוֹה.

הֶרֶב אֲלֵבָה: הֵלֵא מִירוּשָׁלַי שֶׁהִבְאֵתִי מוֹכַח שִׁיעוֹר מֵלֵא לוגמיו שֶׁל בִּינוּנִי הוּא שִׁיעוֹר רְבִיעִית, וְא"כ רְבִיעִית אֵינָה הַשִּׁיעוֹר שֶׁאֲדָם יְכַנִּס לִפְנֵי כְּדִי לְשִׁתּוֹת כְּשֶׁהוּא מִמֵּהֵר. גַּם כְּבוֹדוֹ מְסַכִּים שֶׁמִּלֵּא לוגמיו הוּא יוֹתֵר מִמָּה שֶׁמְכַנִּס לִפְנֵי כְּדִי לְשִׁתּוֹת, וְכֵן מִשְׁמַע מְעַצֵּם זֶה שֶׁלֵּא אֲמָרוּ בּוֹה מֵלֵא לוגמיו כְּדִי לְשִׁתּוֹת כְּפִי שֶׁהוֹכִירוּ לִגְבִי אֲכִילָה אֶת בֵּית הַבְּלִיעָה. מִסְתָּבֵר אִם כֵּן שֶׁהַשִּׁיעוֹר שֶׁכְּבוֹדוֹ מְדַבֵּר עֲלָיו שֶׁאֲדָם מִמְלֵא אֶת פִּי כְּדִי לְשִׁתּוֹת הוּא שִׁיעוֹר כְּמֵלֵא לוגמיו. וּמַעֲתָה צָרִיךְ לְפָרֵשׁ שֶׁהַדְּמִיוֹן בֵּין "אֲשֶׁר יֵאָכַל" וְ"אֲשֶׁר יִשְׁתֶּה" הוּא בְּעֵצָם זֶה שֶׁמְדוּבָר בְּכִמּוֹת מְקַסִּימָלִית, אֲךָ בְּאֲכִילָה כִּיּוֹן שֶׁצָּרִיךְ עֵדִיין לְלַעוֹס שִׁיעוֹרוֹ כְּפִי שֶׁאֲדָם מִמְלֵא פִּי כְּשֶׁבֵּא לְלַעוֹס וְלֵאכּוֹל, וְאֵילוֹ בְּשִׁתָּה שֶׁאֵין פְּעוּלָּה נּוֹסֶפֶת חוּץ מִהַבְּלִיעָה שִׁיעוֹר בְּכִמּוֹת הַמְּקַסִּימָלִית שִׁמְלֵא אֶת פִּי בְּלִי לְהִתְחַשֵּׁב בְּכֵךְ שֶׁבְּדֶרֶךְ כָּלֵל כְּשִׁרְצִים לְשִׁתּוֹת לֹא מְמַלִּים אֶת הַפֶּה לְחַלּוּטִין וְשׁוּתִים בְּהַפְסָקוֹת.

הוא מהכמה המתדבק, כי אין חלקיה נפרדים קצתם מקצת, אבל (אלא) הם מתדבקין באסטומכא להיעשות מהם מזון שיוזן בו הגוף. והנה החלק הקטן שתחלקהו המלאכה בזה הוא כזית, כי הדבר לא יקרא נאכל בהיותו בפה, ולא יקרא האדם אוכל כאשר בלע [כבר] הענין הנאכל. ולזה הוא מבואר שהוא יקרא אוכל בעת בולעו אותו. ולפי שאין בית הבליעה מחזיק יחד יותר מכזית, הנה יוגבל זה החלק אשר יקרא נאכל בכזית, כי לא יורגל לבלוע מהמזון יחד בבית הבליעה פחות מכזית אם לא היה הדבר הנאכל בריאה שלמה – כי אז יתכן שיאכל האדם הדבר ההוא לבדו אע"פ שלא יהיה מלא בית הבליעה. אמנם מהאוכל מתדמה החלקים, לא ירגיל האדם לאכול ממנו פחות ממלא בית הבליעה".

וביקרא י"א ל"ב כתב: "וכבר התבאר בשרשים הכוללים ששיעור אכילה הוא כזית, כי לא יבלעו יחד בבית הבליעה יותר מכזית לפי הנהוג באכילת האדם", וכן בתועליות שאחר פרק ה' (תועליות המצוות שורש רביעי): "וכמו ששיעור אכילת הקדש הוא כזית, כי הוא השיעור הקטן אשר יורגל האדם לאוכלו וכו'".

כלומר, הרלב"ג מבאר ששיעור אכילה הוא כזית, כי זהו שיעור בליעה רגיל של אדם בדרך מאכלו. ובמבט ראשון זה מקומם, כי מפורש בגמ' בכריתות שמכיל כשני זיתים, ואיך הרלב"ג כותב בפשטות שמכיל כזית אחד?

אך באמת שהביאור הוא נפלא. הגמ' ביומא מדברת על שיעור מלוא פיו. הגמ' בכריתות מדברת על בליעה גדולה כדרך אכילה. והרלב"ג פירש דבריו היטב הבליעה עליה מדבר, שמחד פחות מזה אין רגילות לבלוע, כי זו בליעה חסירה ולא מספקת. ויותר מזה גם אין דרך לבלוע לפי הנהוג באכילת האדם.

וניסיתי להתבונן בדבר במציאות, וראיתי כי שיעור בליעה נוח הוא כ-8 סמ"ק. 5 סמ"ק זו בליעה קצת קטנה, אך לא באתי בזה לכלל הכרעה. וניתן להעמיד שיעור בליעה תקין ונורמלי על 5-10 סמ"ק לכל היותר". וכל אחד יכול להתבונן בכך, ששיעור גדול מ-10 סמ"ק שמכניס לפיו, באופן טבעי בולע בשתי פעמים. ופחות מ-5 סמ"ק זו בליעה שאינה מספקת. ואם מכניס לפיו כף אוכל, שמכילה כ-16-17 סמ"ק (שיעור גרוגרת, ראה לעיל, לפי ביצה בשיעור של 52 סמ"ק

יז). הרב אלבה: הרלב"ג לא מדבר על כמה בליעות. יתכן שכל מה שהוא בולע בהכנסה אחת לפה נחשב אצלו שיעור הבליעה וזה שיעור קטן מההכנסה לפה שלפני הלעיסה כי האוכל מחוץ לפה יותר אורירי. ובכל אופן לא ברור מה שיעורו. בימינו אפשר לראות שלחם עם מחמצת טבעית תופח יפה (מאפית שיפון, ובביתי אף יותר תפוח משלהם), ונראה לי לפי נסיון אישי שאדם לוקח ממנו לפיו בפעם אחת 20 סמ"ק, ובהחלט יתכן שבולע ממנו באכילה רגילה 13 סמ"ק. יתכן שכן היה גם בימי הרלב"ג, וא"כ גם שיעורו כ-13 סמ"ק. לעצם הביאור שזה שורש שיעור כזית אין כל ראייה.

הרב יוחאי: מדובר על יסוד שיעור כזית שנמדד לפי המציאות בימי חז"ל. בימי חז"ל פת תפוחה לא היתה שכיחה כלל וכלל. כל הסוגיות העוסקות בפת מדברות על פת שמודבקת על דופן התנור, שהיא בעצם דומה למצה רכה של התימנים, מטעמים שאין כאן המקום להאריך ולפורטם (פת תפוחה היא כנראה פת פורני המוכרת בפסחים לא; והיתה חשובה מאוד אפילו כמשכון. ראה במסכת כלים פ"ח מ"ט בתפארת ישראל יכין אות עג). עכ"פ אין זה משנה כ"כ, כל אדם יכול לבדוק זאת בבית בשלל סוגי מאכלים, ולראות כי לא שייך בשום אופן לומר על בליעה פחותה מ-13 סמ"ק ש"לא יורגל לבלוע פחות מזה לפי הנהוג באכילת האדם", כלשון רלב"ג.

הרב אלבה: אני דן מה הבין הרלב"ג, כי לעצם פירושו שכן שיערו חכמים בליעה אין כל ראייה. אצל הרלב"ג בהחלט יתכן שהיה לחם שדרך לבלוע ממנו 13 סמ"ק. כל שכן אם כוונתו לסך הבליעה.

לפי החשבון ברמב"ם גרוגרת היא 17.3. לפי ביצה בינונית בפועל של 48 סמ"ק, 16 סמ"ק)הרגילות היא לבלוע בשתי בליעות גדולות ועוד אחת קטנה לשאריות מעטות.

אולם אחר העיון, נראה שגופא בהבנה זו של מושג אכילה מצינו מח' בגמ'. במסכת שחיטת חולין דף קג: בנידון אכילת אבר מן החי, ששיעורו הוא באבר שגודלו לכה"פ כזית. ונחלקו בגמ' באופן האכילה המחייב, ושתי לישנות יש במסירת שיטות ריו"ח ור"ל: "כי אתא רב דימי אמר, בעא מיניה רשב"ל מריו"ח חלקו מבחוץ מהו (חילק את האיבר קודם שהכניסו לפיו, ואכל חציו האחד ואח"כ חציו השני)", אמר ליה פטור. מבפנים (הכניסו שלם לפיו ולעסו, וע"י הלעיסה נחלק האיבר), אמר ליה חייב. כי אתא רבין אמר, חלקו מבחוץ פטור, מבפנים ריו"ח אמר חייב ור"ל אמר פטור. ריו"ח אמר חייב, הרי נהנה גרונו בכזית. ור"ל אמר פטור, אכילה במעיו בעינן וליכא", ע"כ דברי הגמ'.

אולם אחר העיון, נראה שגופא בהבנה זו של מושג אכילה מצינו מח' בגמ'. דאיתא בשחיטת חולין דף קג: מחלוקת בדיני אבר מן החי. חילקו מבחוץ או חילקו מבפנים האם חייב. לרש"י הנידון בסוגיא הוא צירוף אכילות, דבכל התורה אכילות מצטרפות בכדי אכילת פרס, אך אבר מן החי חידוש הוא ובעינן שיעור כזית באכילה אחת. מה מוגדר כאכילה אחת? ריו"ח סובר חילקו מבחוץ פטור חילקו מבפנים חייב, כלומר המושג אכילה מתייחס להנאת גרונו (הכונה היא לחיך, כלומר לכל מה שמבפנים לשיניים. יעו"ש באחרונים), ולכן אם אכל חצי כזית ובלעו ואח"כ עוד חצי כזית, גם מיד זה אחר זה, נידון הדבר כשתי אכילות ופטור. אך אם הכניס כזית לפה ולעסו, אף אם בולעו לחצאין ולא בבליעה אחת חייב, כיון שהנאת גרונו בעינן והרי נהנה בכזית.

אולם דעת ר"ל לחד לישנא היא שאף חילקו מבפנים חייב, שהמושג אכילה מתייחס להנאת מעיו, פרש"י "כשהוא יורד לתוך מעיו צריך שיהא בו שיעור אכילה", כלומר המושג אכילה מתייחס למעשה הבליעה (כן הבינו האחרונים ברש"י, ובוה סרה קושיית התוס' השניה שם).

התוס' והרמב"ם פירשו אחרת בסוגיא. לתוס' הנידון הוא בשם 'אבר', דלשיטתם אין חייב אלא על אבר שלם כברייתו, מתי נחשב שאוכל את האבר להתחייב עליו. ריו"ח סובר שאכילת גרונו בעינן, ודי בזה שמכניס את האבר שלם לפיו, ואע"פ שאח"כ לועסו, חייב. ור"ל ס"ל אכילת מעיו בעינן, ולא מתחייב אלא באופן שבולע את האיבר בשלימותו בלא לעיסה.

הרמב"ם פוסק (מאכלות אסורות פ"ה) שחייב גם על חצי איבר, אולם מתנה זאת שלא יהיה זה רק גיד או עצם בלא בשר. אך כל עוד דבוק על הגיד או העצם אפילו בשר כלשהו מברייתו הראשונה, הרי"ז נידון באיסור אבר מן החי ומצטרפים הגידים והעצמות לשיעור כזית לחיוב. אח"כ כותב הרמב"ם בהלכה ד' "לקח כזית מן האבר כברייתו בשר וגידים ועצמות ואכלו, אע"פ שנחלק בפיו בפנים קודם שיבלענו, חייב", וזהו חילקו מבפנים שמחייב ריו"ח. הרי שהבין את מחלוקתם ע"ד התוס', רק שלהתוס' אבר שלם בעינן, ולרמב"ם אף חלק מאיבר שלם רק שישאר עליו מעט בשר. אך עכ"פ לענייננו הגדרות האכילה הנ"ל נכונות גם להם.

יח. לרש"י נראה שהוא באופן שאכל ובלע החצי הראשון, ואז הכניס לפיו החצי השני ואכלו ובלעו. והתוס' מקשים על פירוש זה ומבארים באופן שחילקו לשני חלקים קודם שהכניס לפיו, ואז הכניס לפיו שני החצאין ואכלם ובלעם כאחד. יעו"ש, ואכמ"ל.

א"כ למעשה יש לבאר המשנה בכריתות בשני פנים: אליבא דריו"ח באכילה רגילה כדברי התו"י, ואז מבחינת המציאות כפי שנתבאר לעיל אין דרך להכניס יותר מאשר שיעור של כגורגרת. ועל זה אומר רב אדא שאין בית הבליעה מחזיק יותר משני זיתים, כלומר חלל פיו, ואז הוא ממש כפי משמעות בית הבליעה דיומא בלי שום חילוק אלא רק בצורת באכילה, שביומא מיירי באכילה בהולה, ופה מיירי בדרך אכילה רגילה.

ואליבא דר"ל תתבאר המשנה בכריתות על בליעת האוכלים, ואז מיירי בבליעה גדולה כדרך אכילה שמכילה כ-16-17. ואז יש לחלק בין בית הבליעה דרב אדא, לבין בית הבליעה דיומא. שביומא הכונה לחלל הפה, בעוד פה בכריתות מיירי בבליעה ממש. כמובן שלפי ריו"ח הביאור יותר מחזור, ומיירי על אותו 'בית הבליעה', רק שביומא הוא דרך אכילה בהולה, ופה כדברי התו"י הוא בדרך אכילה רגילה, ואולי אכן תירוצו של רב אדא הוא כשיטת ריו"ח שכן הלכה רווחת בכל מקום שנחלקו.

אכן המשנה בכריתות עוסקת בחיוב המקסימלי שאדם מתחייב באכילתו, ומבחינה מעשית אפשר להתחייב יותר מחמש חטאות ע"י אכילה גדולה שאינה כדרך אכילה רגילה, עד שיעור של כ-50 סמ"ק, ואז יתחייב שש חטאות. אך במשנה - לפי איך ששונה אותה רב אדא - כתוב חמש חטאות, ולצורך זה צריכים אנו להעמיד בדרך אכילה. לא מסתבר שרק מסבא שלא נראו לו התירוצים הקודמים שלח רב אדא ידו והגיה המשנה. הוא קיבל שבמשנה שונים חמש חטאות, ואת זה מבאר ע"פ המציאות שבדרך אכילה בולעים לא יותר משני זיתים. קושיא למה המשנה לא מדברת על אדם מוזר שאוכל שלא כדרך אכילה ומתחייב שש חטאות, היא כמובן לא קושיא".

(ט). הרב אלבה: דברי הגמרא בכריתות "אין בית הבליעה מחזיק יותר מב' זיתים" יכולים להתפרש בכמה אופנים:

- א. כאשר אוכלים אכילה רגילה אין דרך בני אדם לבלוע בבת אחת יותר מב' זיתים.
 - ב. כאשר אוכלים אכילה רגילה אין דרך בני אדם להכניס לפה בבת אחת יותר מב' זיתים.
 - ג. כאשר אוכלים ללא לעיסה לא בולעים בבת אחת יותר מב' זיתים.
 - ד. כאשר עושים מאמצים מיוחדים לבלוע בבת אחת, לא יכולים לבלוע יותר מב' זיתים.
 - ה. כאשר מתכוונים לבלוע כל מה שכבר נמצא בחלל הפה לא בולעים יותר מב' זיתים.
 - ו. כאשר מתכוונים לבלוע את כל מה שבחלל פיו כאחת אין דרך העולם להכניס לפה יותר מב' זיתים.
 - ז. כאשר מתכוונים לבלוע את האוכל שמכניס לפה אין דרך העולם להכניס לפה בבת אחת יותר מב' זיתים של איסור.
- והנה לי ולכבודו יש קושי מהגמרא ביומא שאומרת "אין בית הבליעה מחזיק יותר מכביצת תרנגולת", כי נראה לנו על פי ראיות ממקומות אחרים שביצה היא יותר מג' זיתים, וכל שכן 'יותר מב' זיתים. כבודו רוצה לישיב קושי זה שבכריתות מדובר באפשרות א, או ב וביומא באופן ז. אך לענ"ד העמדת הגמרא בכריתות באפשרות שונה מבגמרא ביומא בלתי אפשרית משני טעמים:

א. אם השיעור שאדם מכניס לפיו באכילה רגילה או השיעור שאדם יכול לבלוע בבליעה אחת יכולים להקרא אכילה אחת מדוע לא דנו חכמים בשאלה שהפסוק יתפרש על אכילה כזו? בתו"כ מבואר דרך הלימוד ממנה הגיעו לשיעור ביצה. אין שם כלל דיוק של ריבוי בפסוק שמראה על אכילה מיוחדת ומבוהלת. התו"כ אומר שלולי המילים "אשר יאכל" הייתי אומר שכל שהוא מטמא, ובאו המילים אשר יאכל ללמד שיש לזה שיעור, והוא קובע שזה כביצה מפני שזה השיעור הנאכל בבת אחת. במילים האלו לכשעצמם בכלל לא נרמז שהיא כמות מקסימלית, אלא שאנו יודעים שמדובר במקסימום בגלל דברי רבי אבהו שאין בית הבליעה מחזיק יותר מכביצה, משמע שהפסוק מועמד במקסימום, כי

א"כ למסקנא דמילתא, שפיר דברי הגמ' עולים יפה לשיעורי כזית הקטנים, ורק להם. בית הבליעה יכול להכיל יותר ויותר משני זיתים, אך בדרך אכילה כנ"ל אינו מכיל אלא כשני זיתים.

מדברי רלב"ג הנ"ל ניתן גם לקבל עדות לשיעור כזית בקרב הראשונים שהכירו זיתים (מקום מושבו של הרלב"ג בפרובנס), כי שיעור של 13 סמ"ק לבליעה אחת, הוא שיעור גדול ואינו בליעה רגילה, כל אחד יכול להכניס לפיו מאכל בשיעור של 13 סמ"ק, ויראה שבאופן טבעי הוא בולע זאת בשתי בליעות, ולבלוע בפעם אחת זה לא נוח. ועכ"פ ודאי שלא שייך לומר שאין רגילות לבלוע פחות מזה. הרי לנו שגודל הכזית הוא 5-7-10 סמ"ק.

למקסימום יש שיעור. וא"כ למה לא נעמידו באופן א או ב? אלא נראה שחז"ל לא סברו שיש שיעור קבוע של הכנסה לפה כאחד או של בליעה כאחד בגרון למי שאינו אוכל בדרך מקסימום, ולכן כדי שלא נאמר שהתורה נתנה דבריה לשיעורים הוצרכו להעמידו באכילה אחת מקסימלית של תחילת האכילה. אף אם דרך לעשות זאת רק כשממהרים, עכ"פ לענין המקסימום יש שיעור ידוע, ונמצא שמה שלא הוזקקו לדון שאולי הוא שיעור אחר, מוכיח שאין שיעור קבוע אחר של דרך אכילה.

ב. לדבריו, עיקר דברי רב אדא הם שכאן מדובר בחדא אכילה באופן של אדם האוכל סעודה באופן רגיל, ותמוה, שא"כ העקר חסר מן הספר גם בדבריו, הרי ההבנה הפשוטה במשנה היא שהיא מחפשת את האופן שבו אדם יוכל להתחייב באכילה אחת את המקסימום של החטאות, וכבר מצינו בתורה שיעור של מקסימום שנקרא אוכל הנאכל בבת אחת וכמבואר ביומא שהוא שיעור כביצה, ואיך הוא אינו מבהיר ואינו רומז לכך שבניגוד להבנה הפשוטה הזו כאן מדובר בחדא אכילה שאינה כמו האכילה האחת שבפסוק שאותו הכיר גם רב אדא?

תוספות רי"ד ביומא פירש שהגמרא בכריתות מדברת באפשרות ג. לפי דרכו לא קשה הקושיות שכתבתי על דרכו, קושיה א לא קשה כי לשיטתו לא שייך להעמיד את הפסוק בבליעת אוכל לא לעוס כיון שאין דרך אכילה באוכל לא לעוס, וגם הקושיה השניה לא קשה כי הרי"ד מיסד את דבריו על הנחה שהאיסורים מבטלים זה את זה כשהם נלעסים בפה יחד, ולכן מובן שיש חילוק בין מקום בו מדובר על אוכל אחד למקום שבו מדובר באוכלים מפורדים [אך הראשונים שמשוים בין הבליעה ביומא לבליעה בכריתות אינם סוברים כתוספות רי"ד כי בזבחים עט ע"א הסיק רבי אלעזר שאין איסורים מבטלים זה את זה, וי"ל שרב אדא סובר כוותיה]. אלא שקשה על דרכו מהמציאות כי נראה שבלא לעיסה אי אפשר לבלוע שני זיתים אפילו אם הם קטנים מאוד. הרב יואל שילה כתב לי ששמע מרופא גסטרו (שזו מומחיותו) שאדם לא יכול לבלוע 8 סמ"ק של אוכל קשה לא לעוס (5 סמ"ק אפשרי, וביניהם זה ספק). והלא ברור מכל הסוגיות שהובאו כאן שכזית היא זית גדול, וראה לקמן בסיכום ד' ראיות שהוא יותר מ 10 סמ"ק. גם אפשרות ו' שבה אחזית במאמר בהאוצר נא בלתי אפשרית בהתאמה לשיטתי שכזית היא רק 13 סמ"ק שכן כתבת שלפי נסיון אפשר לבלוע בנקל 39 סמ"ק של איסורי כרת בבת אחת.

גם יש להקשות לפי שיטתי שכזית היא 13 סמ"ק למה אומרת הגמרא "אין בית הבליעה מחזיק יותר מב' זיתים", שבפשטות הכוונה שגם מעט יותר משני זיתים אינו מחזיק, שכן אם הכוונה שאינו מחזיק ג' אלא כמעט ג' כפי שהבין החינוך (יעויין לקמן דיון בדבריו) היה צריך לומר אין בית הבליעה מחזיק ג' זיתים. ומשמע שהגמרא אומרת שהוא אינו מחזיק יותר מ 26 סמ"ק, וזה ודאי פחות מביצה, ועוד קשה, שהלא אחד מהאיסורים הוא יום כיפור וכותבת היא יותר משני כזיתות, שהרי היא לכל הפחות 30 סמ"ק, כפי שנפסק להלכה ולשיטתי זה יותר מב' זיתים, ואיך הגמרא אומרת שהוא אינו מחזיק יותר מב' זיתים?

על כן נלענ"ד שהביאור הנכון הוא שגם בכריתות וגם ביומא מדובר באפשרות ו', כפי שהראית מדברי רש"י ותוספות בסוכה הנ"ל, שכן הם הבינו את הגמרא ביומא, ונראה לי שזה גם מה שמדובר בכריתות, שאף על פי שהחיוב מתחיל בבליעה, כשהמשנה מדברת על אכילה אחת מדובר בדרך אכילה רגילה שלא בולעים את כל מה שיש בחלל הפה כאחת, ומכל מקום זה נחשב כעושה פעולה אחת ובבת אחת מתחייב עליה כמה חטאות כי הפעולה מתחילה בהכנסה האוכל לפה כדי לבלוע, וכמובא לעיל שכן גם מחשבים דרך אכילת פרס.

וביארור סתירת השיעורים הוא מפני שבאפשרות אכילה כזו יש הבדל בין אוכל מסוג אחד בלבד לבין אוכלים שונים,

ד. שיטת הגר"א בנשיאת פנים לישראל

איתא במסכת ברכות דף כ: "דרש רב עזריא זמנין אמר לה משמיה דר' אמי וזמנין אמר לה משמיה דר' אסי, אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבונו של עולם כתוב בתורתך אשר לא ישא פנים ולא יקח שוחד, והלא אתה נושא פנים לישראל, דכתיב ישא ה' פניו אליך? אמר להם וכי לא אשא פנים לישראל? שכתבתי להם בתורה ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלקיך, והם מדקדקים עצמם עד כזית ועד כביצה".

וכוונת הגמרא בכריתות היא שאין דרך העולם להכניס לפה בבת אחת יותר מב' כזיתים מפורדים. לכן לא קשה הקושיות שהקשיתי כפי שקושיות אלו אינן קשות על תוספות רי"ד. בדרך אכילה אין אדם מכניס לפיו יותר מב' זיתים כאחד, פירושו שאינו מכניס ג' כזיתות ביחד, ואף שאדם יכול להכניס לפה בזה אחר זה ג' כזיתות לפני שבלע את הראשונים, אין זה דרך אכילה להכניס עוד ועוד אוכל תוך כדי האכילה, ובהכנסה הראשונה הנעשית בפעולה אחת הוא מכניס רק שנים, וממילא לא קשה על זה מיומא ששם אמרו שאין אדם מכניס יותר מביצה. וגם לא קשה מזה שכותבת היא מעט יותר מב' זיתים כי אין כוונת הגמרא לצמצם את הכזית וגם אם מכניס שני כזיתות שכל אחד מהם הוא כזית ורבע שפיר יקרא שאינו מכניס יותר מב' זיתים. כדי לבלוע יותר מב' כזיתים. על כרחך שהזיתים גדולים מהבינוני שלנו.

ולפי זה מובן שלא שייך לשאול למה המשנה לא מתייחסת לנפח של ג' זיתים על ידי שיחתוך כל כזית לחתיכות קטנות ובדרך זו בית הבליעה יחזיק יותר מב' זיתים כי אדרבה כשהוא חתיכות קטנות השיעור יהיה עוד יותר קטן, שאין דרך להכניס לפה בפעם אחת יותר מכף שהיא 18 סמ"ק.

ונראה שזוהי דרכו של רש"י ותוספות בסוכה שפשיטא להם שענין אין בית הבליעה מחזיק יותר מכביצה הוא על ההכנסה לפה, ומסתמא כך הם הבינו גם את הלשון בכריתות, ושאפשר לומר שזו גם כוונת תו"י באומרם בכריתות שבדרך אכילה עסקינן (אם כי אין הכרח שזו כוונתם דיתכן שהם הבינו את המושג בית הבליעה באופן ה ובאים לשלול את אופן ד), גם הרוקח שהובא בב"י בס' קצו שכתב שמהגמרא בכריתות מוכח שזית הוא גדול, טעמו בפשטות משום שאם הזיתים הם קטנים כמו ג' זיתים בינוניים בימינו, א"כ מדוע אמרו שאין דרך להכניס לפה יותר מב' זיתים. ודוחק לבארו על הבליעה בגרון דמנין לו שאין שיעור זה כב' זיתים בינוניים, כפי שכבודו טוען, הרי הוא לא מביא את הגמרא ביומא, ומשמע שההוכחה היא מגוף הסוגיה.

ולפי דרך זו יובן מה שכתב רש"י בחולין קג ע"ב, דשם מובא שלדעת ריש לקיש אין לחייב על אכילת אבר מן החי אלא אם כן בלע אותו שלם. ושואלת הגמרא אם כן היכי משכחת חיוב על אכילת כזית אבר מן החי. וביאר רש"י שהשאלה היא "היכי משכחת לה דמחייב - בכזית הא אי אפשר ללעוס אכילה [לבלועה] כולה יחד" (תוספת לבלועה היא לפי כת"י המובא בשטמ"ק). ונראה כוונתו שכאשר הוא לועס חלק מהמאכל נבלע מאליו, לפני שהוא מספיק לבלוע את הכזית כאחד, ולכן כשמדובר בכזית מצומצם בסופו של דבר הוא לא יבלענו יחד. והקשו התוספות שהרי בסוגיין בכריתות אמרו שבולע יחד ב' זיתים, וביומא אמרו שבולע כביצה (ראה מה שנדחקו בזה החת"ס והתפארת יעקב כדי לתרץ את דברי רש"י). ויש ליישב לפי מה שביארתי שהכוונה שעכ"פ כשהזית מצומצם חלק ממנו נבלע לפני שגמר ללעוס, אך לפי דרכנו, שלפי רש"י המימרות ביומא ובכריתות הן על הכנסה לפה ביחד ניחא טפי, שסוגיות אלו אינן נוגעות לענין בליעה כאחד לאחר שהמאכל בפה, שעליה מדבר ריש לקיש. נראה שלפי רש"י כשמכניס לפיו כזית מצומצם מסתמא נבלע חלק ממנו תוך כדי הלעיסה, כך שבסופו של דבר אין לחייבו. ואין להעמידו במכניס לפיו יותר מכזית, ובולע כזית מתוכו כאחד, כי מנין לנו לדעת כמה הוא בלע ממנו ביחד (ראה כעין סברה זו בחת"ס שם).

ונראה לי שביאור זה אינו תלוי במחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש, כי גם לריש לקיש בעיני נמי הנאת גרונו ולכן בלע מזה כרוכה בסיב לא יצא, וכל האיטורים שבתורה אין לוקים עליהם אלא בדרך אכילתם, כפי שכתבו המנחת חינוך (מצוה שיג אות ב) והאחיעזר (ח"ג סי' סא), ואם כן תחילת האיסור הוא בהכנסה לפה.

ואין להקשות על ביאורי, שרש"י בכריתות כתב על דברי המקשן שכותבת אית ביה ב' זיתים "דכך בית הבליעה מחזיק". וכיון שלעת עתה הבינה הגמרא שמדובר במאכל אחד הלא הוא מחזיק גם יותר מב' זיתים? דלא קשיא מידי ראשית

רש"י במקום כתב שהכונה למחלוקת ר"מ ור"י בדף מה. על איזו כמות מזמנים לברכה אחרונה. ר"מ סובר שעל כזית, ור"י סובר שעל כביצה. אולם הגר"א כתב (משלי כ"ב ט) להקשות על זה מכמה פנים, וביאר ביאור חדש ז"ל:

"והוא תמוה, א. למה אומר כזית בראשונה הא כזית פחות מכביצה, וכיון שמדקדקים עד כזית כ"ש שעד כביצה ידקדקו. ועוד הלא זה מאמר ה', ומי איכא ספיקא קמי שמיא לומר עד כזית ועד כביצה שזהו פלוגתא לקמן? ודעת שפתו ברור מללו. ועוד למה השיב להם זאת החומרא דוקא, הלא כמה וכמה חומרות יש עוד שהחמירו ישראל על עצמם, כמו טיפת דם כחרדל שהחמירו על עצמן בנות ישראל ודומיהן.

צריך לברר כוונתו, דלכאורה למה רש"י לא מבאר כפשוטו שמקשה שכותבת אית בה שני זיתים כי ברור במציאות שכותבת גדולה בשיעור זה, על כן נראה לי שכוונת רש"י לבאר בזה קושי, שהלא לפני כן אמרו "אלא בכזית אחד קמירי, בשני זיתים לא קא מיירי". ובזה נטו מההבנה הפשוטה מתחילת הסוגיה שמדובר על אכילה אחת שהיא פעולה אחת, והעמידו שהכונה אוכל כזית אחד בלבד, וא"כ בשביל להקשות על מי שאמר בכזית חד קמירי די בכך שנאמר שכותבת היא יותר מכזית, שזה כבר מוכיח שלא מדובר בכזית אחד בלבד, ולמה נקט המקשן שהיא שני זיתים? ולזה מבאר רש"י שנקט כך משום שהמקשן הוא רב אדא שאמר בהמשך שבית הבליעה מחזיק ב' זיתים לכך הוא אומר שהכותבת שעליה הוא מתחייב באכילה אחת אית בה ב' זיתים כפי שבית הבליעה מחזיק.

וזה כתבתי כדי להבין את דבריו, אך בכל אופן אין כל קושיה מרש"י כי בפשטות כוונת המקשן שאית בה לפחות ב' זיתים, ובאמת ברור שכותבת היא לפחות ב' זיתים גם אם מפרשים את המשנה על אכילת כזית אחד של חלב, דאם בית הבליעה מחזיק כותבת אפילו כשהוא ב' זיתים מפורדים כפי שאמור בהמשך, כל שכן שיחזיק כשהיא מאכל אחד.

אבל לפי דרכך נשארות הקושיות שהקשיתי לעיל שבגללם אין לפרש את הגמרא בכריתות באופן שונה מהגמרא ביומא.

הרב יוחאי: קושיא א' איננה קשה, כפי שביארתי הדרשה בגוף המאמר מהראב"ד בתורת כהנים. שיעור הכנסה לפה בדרך אכילה הוא גרוגרת כדהבאתי לעיל מהבינת מרדכי, יעויין בספרו באורך. וזה גם שיעור פרקטי בדרך העולם שכל אחד יכול להתבונן ולראות. קשה להגיד כדבריו שאין בזה שיעור קבוע, כי תרשה לי לנחש שכבודו אינו בולע בדרך אכילה יותר מכ-18 סמ"ק, כמו גם כל קוראי המאמר. אני פחות חכם מחז"ל לאין ערוך, ובכ"ז אני אומר זאת בבטחה. גם רב אדא יכול לומר זאת בבטחה, וזאת הוא אמר. באשר לדרשה, משמעות הלשון 'אשר יאכל' היא לכל אשר יאכל, וזה מה שכתב הראב"ד.

קושיא ב' איננה קשה, כי כאמור האכילה של כביצה בבת אחת איננה אכילה רגילה כלל וכלל, אלא אכילה בהולה כמו הבר בי רב בסוכה, ואין צריך פסוק שילמד אותי דבר זה - שהרי זו מציאות בפועל שלא אוכלים כך. לכן, רב אדא לא צריך להסביר שאינו מדבר על אכילה כזו. אכילה כדרך אכילה שכתבו התו"י היא לשון מספיק ברורה.

באשר ללשון שנוקט רב אדא, שזהו ללשון הדרשה בפסוק, יעויין במה שצינתי לספר הצבא ולתוס', וההרגשה הכללית היא שמרבים להשתמש במטבעות לשון ידועות דוקא (כמו למשל בפסחים דף פג). "עצמות קדשים ששימשו נותר מטמאין את הידים הואיל ונעשו בסיס לדבר האסור". אם כי למסקנה דמילתא אכן נראה יותר כפי שביארתי אליבא דריו"ח שכונת רב אדא בבית הבליעה זהו לדרשה בפסוק - חלל הפה, ורק בדרך אכילה נוקט אכילה רגילה ולא בהולה.

באשר להנחה של חילוק בין ביצה לבין אוכלים מפורדים, לא הצלחתי להבין, איך אפשר לומר שיותר דרך העולם להכניס לפה ביצה שלימה מאשר להכניס לפה 2.5 כפות סלט? כל אדם יכול להניח למול עיניו זה כנגד זה ולראות מה יותר סביר. לכן לדרך זו, אפשר ואפשר להתחייב על שלוש כזיתים איסור, ובפרט שככלות הכל לכבודו מדובר בשיעור מועט מכביצה (39 סמ"ק).

כבודו כותב: "אין זה דרך אכילה להכניס עוד ועוד אוכל תוך כדי האכילה", אך רבינו מטונג: אין דרך העולם להכניס לפה במאכלם שתי חתיכות של אחת מהם בנפח של כף מלאה (שהרי לדברי כבודו מדובר על שתי חתיכות המגיעות לנפח של מעל 30 סמ"ק, לחייבו בחיוב יוה"כ ששיעורו ככותבת הגסה). אין דרך להכניס שתי קציצות של 15 סמ"ק. להמחשה, ניתן לראות בספר כזית השלם בעמ' 84, בתמונת עגבניות השרי אשר נפח כ"א מהן כ-15 סמ"ק. הקורא

ונראה דהכי פירושו כמ"ש הרי"ף דשיעור שתי סעודות הוא י"ח גרוגרות והם שש ביצים. ואיתא בזוהר שבשלוש ביצים יש עשרה זיתים, שהם תשע גרוגרות, הרי שהזית פחות מגרוגרת 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 עכ"ז 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.

ישפוט האם זה סביר להכניס את שתיהן לפה ביחד.

לכן לענ"ד הפשט היחיד שעומד בסוגיא הוא כדביארתי בפנים.

הרב אלבה: בענין קושיא א' הראב"ד לא מבאר כלל למה לשער באכילה של אדם בהול, ורק הוסיף שיאכל משמע בבת אחת. ונשאר השאלה מנין למדו חז"ל שמדובר באכילה בבהילות, ולא במידה שמציע כבודו לגמרא בחולין 18 סמ"ק. אם חז"ל מבינים מהפסוק שמשמעותו המקסימום שאוכלים בבת אחת ולאפוקי המקסימום שאוכלים באכילה רגילה הם היו צריכים לומר כך להדיא, ולהבהיר למה אי אפשר לומר שזה כוונת הפסוק. גם הראב"ד לא אומר זאת.

התירוצ שלי פשוט משום שאין לקבוע מידה כזו כדבר מוגדר. גם כבודו לא יודע לומר דיוק של מידה אלא אומר השערה לא יותר מ18. ומנין לך שלא 15? וראה לעיל מה שהשגתי על ראית הבינת מרדכי. ובפרט שברור שהדבר שונה מסוג אוכל לסוג אוכל. ובבליעה גם יש מנהגים שונים של אנשים בזמן הלעיסה. מה שאין כן הכנסה לפה מקסימלית יש לה שיעור קבוע שאינו משתנה כ"כ מאוכל לאוכל.

בענין קושיא ב' השאלה אינה שצריך פסוק שילמד זאת, אלא צריך גמרא שתבאר לנו למה המשנה לא מדברת בשיעור אכילה אחת שמוזכר בתורה. לדידי לא צריך שהגמרא תבאר זאת בגלל שברור שכאן מדובר באוכלים מפורדים.

בענין השאלה למה לא משערים בכפות, הלא ביארתי שכאן מדובר בהכנסה אחת לפה ומי מכניס ביחד שתי כפות לפה? אבל ברור שמי שמכניס לפיו ביצה שלמה בבת אחת יכניס גם שתי חתיכות של חלב שעומדות כל אחת בפני עצמה כל אחת 15 סמ"ק וכן יכניס לפיו שתי עגבניות שרי. לא צריך שבביל זה כף. אך אפשר גם להכניס אותם לכף שאפשר לגדוש עליה 30 סמ"ק.

הרב אלבה: בנוסף על האמור בהערה הקודמת מדוע לענ"ד אי אפשר להעמיד את דברי רב אדא בבליעה של 16 סמ"ק, יש להעיר שזה בלתי אפשרי גם לפי מה שביארתי לעיל שהגמרא אומרת שרב אדא אינו מתרץ כשינויים שאמרו בתחילה, כלומר שלפי רב אדא מדובר דוקא כשבולע את הכותבת כאחד, ואם מדובר כבולע 16 סמ"ק הרי הוא פחות מכותבת.

לפי הבנתי שלרב אדא מדובר במכניס לפה כאחד ככותבת על ידי אכילת שתי הכזיות של פיגול והנותר שהם יכולים להיות גם מעט יותר משתי כזיות מצומצמות יש לנו דרך לחבר בין שיעור כזית לשיעור כותבת בהתאם לדעת רב אדא שהכותבת היא פחות מג' זיתים. לפי שיטת הר"ן שככותבת אינו פחות מ30 סמ"ק מוכח שכזית הוא יותר מ10 סמ"ק. ואם כותבת היא 38 סמ"ק כזית הוא יותר מ12 סמ"ק. וכן יש ללמוד באופן הפוך לגבי גודל כותבת כי לפי ההנחה שכזית 13 סמ"ק מוכח שככותבת היא פחות מ39 סמ"ק.

הרב יוחאי: לגבי דברי הגמ' 'לא משני וכו', יעויין ברגמ"ה ובערך השלחן (סימן תפז). לגבי גודל הכותבת, כבר ביארתי שיטתי היטב בגוף המאמר. באשר לאכילה המדוברת בסוגיא הארכנו בהערה הקודמת.

הרי לנו שהיחס בין זית לביצה הוא 3/10. כלומר הזית הוא מעט פחות משליש ביצה, 0.3. ותלוי כמובן בגודל הביצה. לביצה כפי חשבון הרמב"ם 52 סמ"ק, זה מביא לגודל של של כ- 15.6 סמ"ק.

לגבי מה שהביא הגר"א מהזוהר על יחס זית לביצה, דנו הרבה מחברים, ולא אכתוב בזה כי אינני מבין בדברים אלו. אך באשר לפשט הדברים נראה לדון בקרקע לפני הגר"א זצ"ל, ליישב את שיטת הראשונים מג' קושיותיו.

במה שהזכיר כזית קודם לכביצה יש להשיב דדברי הקב"ה הם כביכול ציטוט מהמשנה לקמן בדף מה: עד כמה מזמנין עד כזית ר' יהודה אומר עד כביצה (ודוק בלשון 'עד כזית' שהוא ממש ציטוט המשנה), כמו שהוזכר שם כזית קודם, וכן שזו השיטה העיקרית. ואין בזה ספיקא קמיה שמיא ח"ו, רק כנראה שבזמן המשנה היו שבירכו על כזית כר"מ והיו שברכו על כביצה כר"י, וכמו מכשירי מילה כר"א או עוף בחלב במקומו דריו"ס הגלילי וכד"א. ואמירת הקב"ה היא שבח על עמ"י שבפועל מזמנים על כזית ועל כביצה, ומובן גם למה לא הוזכרו שמויתיהם של החכמים – כי אין המדובר פה בשבח ר' יהודה ור' מאיר שאמרו לברך על פחות משביעה גמורה, רק על שיבחה של ישראל שבפועל כך עושים.

ובביאור ענין נשיאות כפים דווקא בחומרא זו, הביאור נפלא כדברי רבינו בחיי עה"ת ז"ל: "אמר הקב"ה כשם שהם נושאים לי פנים כך אני עושה להם. כיצד, כתבתי בתורתי ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלקיך, אדם יושב הוא ובניו ובני ביתו ואין לפנייהם כדי שביעה, והם נושאים לי פנים ומברכים ומדקדקים על עצמם עד כזית ועד כביצה, לפיכך ישא ה' פניו אליך". ועומק הענין לכאורה דכל מושג ברכה בכתובים כמדומני שהוא תוספת וריבוי כדברי הרשב"א המפורסם (וברכה כלפי ה' הוא גם ענין תוספת ואכ"מ), ובטן חסירה היא היפך הברכה ממש. רק אחרי ואגדלה שמך, אזי והיה ברכה. וזהו ענין ברכה על האוכל, שעניינה הוא אחר האכילה דוקא ולא קודם (ע"פ פשט הכתוב), ועמ"י נושאים לי פנים ומברכים אותי אפילו כשאני כביכול מונע מהם ברכה ואין להם כדי שביעה ובטנם חסירה (וכשיש ברכה אז אפילו אם הגיעו כפול שבע), וזהו היפך המידה, כך גם אני אשא להם פנים היפך המידה, שבזה המידה כנגד מידה היא שלא לעשות להם מידה כנגד מידה (בשאר מעשיהם). תחת החסרון שלהם הם מברכים אותי ולא משיבים כביכול חסרון תחת חסרון, ולכן תחת החטאים שלהם, והחסרון בעבודתם אותי, לא אשיבם בחסרון, אלא אשא פני אליהם לפני משורת הדין (וזה כדוגמת למי נושא עון למי שעובר על פשע).

הרב עידוא אלבה הקשה במאמרו בגליון הקודם כמה קושיות על ביאור הגר"א, וכתב לבאר את הזוהר והגמ' בדרך דומה להגר"א, אך בשינוי מהותי, וז"ל: "ונראה לענ"ד שהגמרא בברכות מתפרשת על ביצה בלי קליפה, ולא מדובר שיש לו שיעור סעודה לשבוע, אלא מדובר במי

כא). ראה לשון הרמב"ם בתשובתו לר' פנחס הדיין (קובץ תשובות הרמב"ם ואגרותיו סימן ק"מ. בהוצאת מכון ירושלים סימן תקל"ח): "... ודברים שלא היו הלכה פסוקה אצל רבי אלא יש בהם מחלוקת ולא היתה דעתו נוטה לאחד משני הדברים, אמר שני הדברים בשם אומרן, רבי פלוני אומר כך ורבי פלוני אומר כך. והזכיר שמות החכמים ששמע מהן או שהן קרובים לזמנו, לא שם רביהן ורבי רביהן, מפני שיש באותו הזמן רבים עושים כדברי זה ורבים עושים כדברי האחר החולק עליו..." יעו"ש עוד.

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 לעשר אנשים כדי לזכות לברך בשם ה'. ויש מקום לפרש שהידור אינו רק בכך שכשאינו לו עשרה מחלק לשלשה ואינו אוכל הכל לבדו, אלא יש הידור עוד יותר גדול כשמחלקים שיעור זה לג' אנשים על מנת לזמן עכ"פ בשלשה, שבאופן זה כל אחד יקבל שיעור שיכול קצת לשבוע בו. וא"כ הוא הידור יותר גדול מצד מצוות שבין אדם לחבירו, והקב"ה יותר חפץ בהידור כזה בגלל אהבת עמו ישראל, כפי שהוא מניח תפילין שכתבו בהן מעלת ישראל".

זהו אכן פירוש אפשרי (בווהר אינני מבין מספיק כדי לדעת אם זה נכנס, עכ"פ הגר"א הבין שזה ביצה בקליפתה²²). אך אינני מבין למה לתת לשלושה אנשים כביצה זה יותר הידור מלתת לעשרה אנשים כזית? (על דרך הלצה: הרמב"ם כותב כי מעלה יותר גבוהה היא לתת מאה פעמים דינר ולא מאה דינרים בפעם אחת). מצד בין אדם לחבירו מסתבר שרבים יראו בלתת לעשרה אנשים כזית הידור גדול יותר²³. ומלבד זה, הרי הסוגיא היא במידה כנגד מידה של נשיאת פנים, וא"כ ברור שמצד נשיאת פנים לה' יש עדיפות לחלק לעשרה, אם הוא יכול, כדי לזמן בשם (ולכן הגר"א כתב שרק אם לא מצא עשרה יחלק לשלושה עכ"פ²⁴).

(כב). הרב אלבנה: גם אני אינני מבין בווהר, אך הדברים מדברים בעד עצמם שאין זכר בווהר לענין ביצה עם קליפה, אלא שהגר"א כתב כך לפי הבנתו שמדובר במי שמחלק שיעור סעודה שהוא ג' ביצים עם קליפה.

(כג). הרב אלבנה: מכזית אנשים לא שבעים כלל.

(כד). הרב אלבנה: הידור במצוות בין אדם לחבירו על חשבון ההנאה האישית כשעושים זאת לשם שמים הוא נשיאת פנים לה' שצווה עלינו את המצוות בין אדם לחבירו. גדולי ישראל היו מהדרים יותר במצוות כאלו מתוך כוונה לכבוד השם. ראה בהעמק דבר שמות פרק יט סו"ק ו' "והייתם לי סגלה מכל העמים". והיינו גמילות חסדים שתעשו לא יהיה בטבע האדם ודעת אנושי, אלא יהיה הכל לשם שמים". וכמובן שאין הכוונה שלא ירגיש בצער חבירו, אלא שמכל מקום עיקר כוונתו לכבוד השם, כי אצל אדם גדול אהבת ישראל ואהבת השם הם דבר אחד.

ובנידון דידן כל הענין המיוחד בזה הוא העירוב שבצדקה זו בין מצוות שבין אדם לחבירו למצוות שבין אדם למקום, כפי שביאר שם הגר"א על יסוד דברי הרע"א מהימנא שזו הצדקה הכי מעולה ועדיפה על צדקה בעלמא. וז"ל: ברע"מ פרשת פנחס (רמז, א) אריה לגבי שור... אדם לגבי נשר, ואמר שם (רמז, ב) דכזית וכביצה הן פני אדם, והוא ניתן לאדם לתקנא ולאתקשרא, ועל ידי כך נושא ה' פניו אליהם. ועל זה דקדקו מארי מתניתין עד כזית וכו', ובגין דא ישא ה' פניו. וזהו סוד 'ישאחו על אברתו', 'ואשא אתכם על כנפי נשרים', וכמו שכתוב 'ירום ונישא', ירום מסטרא אחרא, והוא נושא פנים לאדם פני אדם'. וזהו 'אשר לא ישא פנים ולא יקח שוחד', כי 'שוחד בחק כופה חמה עזה', כמו שאמרו בל"ב מדות (מדה כב), והוא צדקה בימין חיבור החיות הראשונות, והוא במעשה לצדיקים, וכאן בדבור ב' האחרות". ומשמע מדברי הרע"מ שהנשיאת פנים היא כנגד מה שישראל נושאים פנים בבחינת "פני אדם", ומקיימים צדקה מיוחדת ואין לזה כל שייכות לפי הפירוש של רבינו בחיי.

הרב יוחאי: להדר בבין אדם לחבירו זה אכן חשוב מאוד וגדולי ישראל הידרו בזה מאוד. אך ככלות הכל זה נשיאת פנים לישראל ולא נשיאת פנים לה' שצווה על כך. אדם שעושה כן משום ציווי ה', ולא מתוך רחמים (לא חמלה, רחמים שפירושם הזדהות והבנה), זה פגום. כמו שלא מברכים על מצוות שבין אדם לחבירו כמו כיבוד אב וכד' שיש בזה פגיעה בשני, שאם לא הציווי כביכול לא היית מיטיב עמו. זו כמובן רק דוגמא בעלמא. אך ככלות הכל, זו נשיאת פנים לישראל ולא לה', והמידה כנגד מידה בזה היה צריך להיות למצוא חן בעיני כולם או ברכת יירש וזרעך את שער שונאיו (יעו') בכלי יקר, וכד'.

ועוד, סו"ס שיעור ג' ביצים בקליפתם הוא שיעור סעודה אליבא דהלכתא, וזה שיעור של שביעה. ויש פה רבותא שהוא מוותר על שיעור של שביעה של כריסו שלו עבור ה' ונושא אליו פנים. זה שמוותר על שיעור של ג' ביצים קלופות, אין פה מעלה בעצם – כי בין כך ובין כך הוא לא יהיה שבע (זה ודאי מעלה במציאות שאוכל פחות, אבל מובן למה הגר"א הוצרך לשיעור של ג' ביצים בקליפתן, שזה שיעור אחר לגמרי בעצם הגדרתו כשיעור שביעה).

ומה שהקשה על הגר"א מכך ששיעור שלוש ביצים לסעודה הוא שיעור נפח החיטים ולא הפת, זו איננה קושיא על הגר"א, אלא על כל האחרונים כולם, כמו גם על השו"ע ועל הרמב"ם – כי כמה שהקושיא תהיה חזקה, ברמב"ם מפורש בכמה וכמה מקומות שהמדובר הוא על פת בנפח ג' ביצים. איני יודע תשובה מספקת לקושיא זו לעת עתה¹.

בדברים שכתב לי עתה אחר כתבי הנ"ל, כתב הרב אלבה לבאר כך: הגר"א הקשה שאם הכוונה רק לאמור במשנה "עד כמה מזמנין" ולענין שיעור ברכה אחרונה היה לו לומר "עד כזית לרבי מאיר או עד כביצה לרבי יהודה", ועוד הקשה כיון שרבי אמר מה אומר קב"ה ולקב"ה אין ספיקא היה צריך לומר לפי ההלכה. ואין לומר שהכוונה שהיו מקומות שנהגו כך והיו שנהגו כך כי הדרשנים הם אמוראים תלמידי רבי יוחנן שפסק כרבי מאיר ועל כן היה צ"ל רק עד כזית ולא לנקוט עד כביצה שזה נהג לכל היותר רק בעבר בתקופה מסוימת במקומו של רבי יהודה. וכתבתי עוד במאמר שלפי דרכו מתבארת היטב גם הלשון "עד כזית ועד כביצה", שלכאורה היה לו לומר "על כמה מזמנין..." על כזית ועל כביצה, וגם קשה למה נחלקו במשנה על ענין הזימון ולא על שיעור ברכה אחרונה. ולפי המבואר ניחא שהמשנה עצמה ידעה את הדרשה על ענין הזימון שהיא דרשה קדמונית על חיבתם של ישראל, וכשהיא שואלת עד כמה מזמנין הכוונה עד כמה לחלק את האוכל לאנשים שמזמן לסעודתו כדי לזמן איתם (מזמנין תרתי משמע), והתשובה היא שלרבי מאיר יש אפשרות לחלק מעשר כזיתים עד כזית לכל אחד ויזמנו בעשרה, ולרבי יהודה אין אפשרות לחלק מאותם עשר זיתים אלא עד כביצה כלומר שיחלק אותם לשלשה. היות והשוואה בין כזית לכביצה היא 3/10 מכוונת על פי הסוד גם בענין סוד

כה). הרב אלבה: הרמב"ם והשו"ע נוקטים בכל מקום את לשון הגמרא בלבד. הרמב"ם (עירובין ו, ז) מביא את לשון הגמרא בעירובין פב ע"א שהוא שיעור שתי סעודות כמו השיתוף. ולגבי השיתוף הרמב"ם הלכות עירובין פרק א הלכה ט כתב "שיעורו שתי סעודות שהן כשמונה עשר גרוגרות שהן כששה ביצים בינוניות", הוא לא כתב שמדובר בששה ביצים של חיטין כי הגמרא לא אומרת זאת בהלכות עירובין. לגבי כדי אכילת פרס בדרך כלל הרמב"ם לא מוסיף דבר, רק בהלכות טומאת צרעת פרק טז הלכה ו כתב "כשלש ביצים פת חטים בלפתן" ולשונו מבוססת על לשון הגמרא בעירובין ד ע"א "בכדי אכילת פרס, פת חיטין ולא פת שעורין, מיסב ואוכל בלפתן". רק בכתובות סד ע"ב מבואר בגמרא שנותן לה שיעור שיהיה לה שתי סעודות בחיטין ועל זה כתב הרמב"ם הלכות אישות פרק יב הלכה י "כמה מזונות פוסקין לאשה, פוסקין לה לחם שתי סעודות בכל יום סעודה בינונית של כל אדם באותה העיר שאינו לא חולה ולא גררן, ומאותו מאכל של אנשי אותה העיר אם חטים חטים".

במקומות רבים הרמב"ם נוקט את לשון הגמרא באותו ענין שעליו מדובר ולא מפרש אותה יותר למרות שהיא סתומה, ומתפרשת יותר לפי דברי הגמרא במקום אחר. לדוגמא ראה מגיד משנה ולחם משנה הלכות מכירה פרק ג הלכה יח "אף על פי שלא פירש יפה דבריו תפס לשון הגמרא".

הרב יוחאי: הלשון "כשלש ביצים פת חיטין", זו לשון מספיק מפורשת כדי שנבין שמדובר בשלוש ביצים מן הפת. המדובר פה בלשון הרמב"ם, שלא בונה על הבנה בגמ' שלא כתובה מפורש בספרו.

הזימון בשלשה ועשרה מובן מדוע המשנה מדברת על חלוקה של 10 זיתים ו3 ביצים, ולא לחינם אמרו על זה ברעיא מהימנא שמארי מתניתין חיברו את כל דבריהם על פי הסוד. ע"כ דברי הרב אלבה.

א"כ, לפשט המרווח של הראשונים אין פה שום ראייה לגודל כזית. להגר"א שיעור הכזית הוא מעל 15 סמ"ק, דבר שלא מסתדר עם כל הראיות שהביאו כנגד ומובאים פה במאמר. ושיטתו של הרב אלבה היא פירוש אפשרי, אך ראייה לשיעור כזית זה ודאי לא, רק ביאור אפשרי בסוגיא שחולק על הראשונים ועל הגר"א².



ה. קרישת רביעית דם

עוד הוכיח הרב מלמד מקרישת רביעית דם, דאיתא במשנה (עדויות ה' א') שרביעית דם נבילות מטמאה לב"ה משום שקורשת על כזית, והוי ככזית בשר. וערך ניסוי (גליון אייר תשס"ד) שלקח דם נוזלי ויבשו בשמש, ולאחר שקרש ויבש לגמרי לקח את כל הקרישים וכתש ודחק, ועלתה לו המידה 18.5% מהנפח הראשוני. וכתב שכונת הגמ' היא שלכה"פ רביעית קורשת על כזית, וטווח המוצקים בדם הוא 16-22%, כלומר לרביעית 86 סמ"ק $16 \times 86 = 13.76$, א"כ הזית כ-14 סמ"ק (ולרביעית 80 סמ"ק הזית כ-13 סמ"ק).

בגוף הניסוי יש להעיר, שע"י כתישת הקרישים לאבקה גדל נפחם (עי' במידות של תורה עמ' רעז "משקל סגולי"), ולפי"ז נפח הקרישים עצמם הוא פחות מ-18.5 סמ"ק, אך נראה שזה זניח.

עוד יש להעיר דהנה לא כל הדמים שוים הם, ובאיזה דם מיירי התנא? דם התמצית או דם האיברים, או שמא דם הקילוח וכו'? ולפי הנתונים לעיל, הרי שבד"כ אחוזי המוצקים גבוהים יותר, ורק בדם הדליל ביותר צריך רביעית לכזית, אך בד"כ הרבה פחות מרביעית קורשת על כזית, ולמה טיהרו ב"ה? ותיירץ הרב מלמד במאמרו שטומאה דרבנן היא ובכה"ג לא גזרו (כ"פ הראב"ד בעדויות, אמנם ברש"י ותוס' משמע דדין תורה הוא וכן הוכיח הרש"ש שם מגמ' בכריתות דף כא ע"א. אכן ברמב"ם פ"ג ה"ג כתב שרביעית דם המת מטמא מדרבנן. ובדם נבילה מטהר דלא כר"י).

אך באמת שיל"ע בהגדרת הקרישה המבוקשת. וכבר עמד בזה בתוספת לשש"ת סימן י"א. האם המבוקש הוא קרישה וייבוש מוחלט, ואז יעמוד הקריש על נפח אחוז המוצקים בדם הנוזלי. או"ד אין המבוקש בקרישה כזו. ועל קרישה גמורה יש להעיר את הערת האילת השחר בשבת שם "ועוד יל"ע דהרי כזית לקבל טומאה צריך שיהא אחד, ואילו הדם כשקורש לא יהא

(כו). הרב אלבה: לענ"ד אין נפק"מ בזה שהגר"א עצמו לא הגיע מזה לשיעור 13 סמ"ק. הראיה היא ראייה אלימתא מעצם הסוגיה כי מוכרחים לפרשה כפירוש הגר"א בגלל דקדוק לשון המשנה "עד כזית" ולא על כזית. ולמעשה דרך זו אינה סותרת לפירוש רש"י שעד כביצה הוא לרבי יהודה, כיון שבאמת רבי יהודה מוכרח לומר שהכוונה לדקדוק של "עד כביצה", אלא שהגר"א מוסיף שזה אינו רק לפי רבי יהודה, אלא גם לפי רבי מאיר שקי"ל בענין זה כוותיה. וכן נראה כהבנת הגר"א ברמזי שמות השם שבזוהר שמוכא בסידורים לכל אדם לכוונם באמירת פותח את ידיך וחלוקת הכזית לאשתו, שנרמז בזה שזית הוא 3/10 לביצה, ובזוהר הביאו על זה את הדרשה שישאל מדקדקים עד כזית ועד כביצה ולא את המשנה שמביאה את מחלוקת רבי יהודה ורבי מאיר. וקישורו את זה לענין צדקה. ועל כן זו ראייה אלימתא שדי בה כדי להכריע.

גוש אחד, אלא נעשה פירורים פירורים, ולמה מטמא?". וכדכתב הרב מלמד במאמרו שלאחר שקרש הדם קיבל קרישים קרישים, ונטלם עם כל הפירורים וכתשם ודחקם יחדיו.

ולכא' הביאור הוא, שתמיהת האילה"ש היא גופא התירוק, שבאמת טעם טומאה זו איננה כי רביעית דם מכילה "מוצקים" בשיעור כזית, אלא שהיא יכולה בפועל לקרוש ולעמוד על קריש בגודל כזית, שטבעו של דם כשקורש שיש את הקריש המרכזי הגדול, ויש את הפירורים הקטנים הנוספים. ואכן אם נאחד כולם אז נגיע ליותר מכזית לרביעית, אך זה לא יכול להצטרף, שאפילו בבשר גמור אין חצי כזית מצטרף לחצי כזית, רק בד"כ כשלכלי יש קצת עומק ואינו שטוח לגמרי הקריש המרכזי יהיה בשיעור כזית (ומתאים ללשון התנא "שיכול לעמוד על כזית")².

אך מנגד, קשה לומר שזו הגדרת הקרישה המבוקשת, שהנה איתא בשבת דף עז. שרביעית יין קורשת על כזית. והרי יין קליש טובא מדם. וראה בתחומין כרך י' במאמרו של פרופ' מרדכי כסלו שהביא שביין ממוצע אחוז המוצקים הוא כ-5%, וא"כ יוצא שרביעית בת 80 מ"ל קורשת על 4 סמ"ק³.

ובראשונים ביארו לנו קצת מהי קרישה זו, דו"ל הראב"ד בהל' לולב אות נ"ו: "ושם היבשות נמצא בשני ענינים: כי על כל דבר שתולדתו לח כמו משקין, כיון שנשתנה טבעם ונתקשו ונעשו חתיכה אע"פ שהן לחין ואינן נפרכין, ואפילו הן מטפחין, נקראו יבשים. כדאמרינן ביין לענין הוצאת שבת תנא יבש בכזית דברי ר' נתן. וכן לענין דם נבילות אמרינן ארי"ס בר"י אף כשטמאו בית הלל לא טמאו אלא ברביעית הואיל ויכול לקרוש ולעמוד על כזית, ואמרינן ר"נ וריב"י אמרו דבר אחד, אלמא משנקרשו ונעשו חתיכה נקראו יבשין", עכ"ל הראב"ד.

(כו). הרב אלה: הסבר יפה. לפי ההנחה שמדובר בגביש הגדול השיעור תואם גם לשיטתי שרביעית היא 108 סמ"ק, והכזית הוא 8.3 אחוז מהרביעית. וביין בדרך כלל קליש טובא, וכדברי אביי בגמרא בשבת, אך י"ל שלדעת רב יוסף קבעו את השיעור לפי דם, ולא דקדקו במה שביין קליש טפי, וכפי שביארת בהמשך.

כח). ואין לחלק בין יינות חז"ל ליינות שלנו פה בארץ ישראל. כידוע המקור לאלכוהול ביין הוא הסוכר אשר תוסס ע"י שמרים והופך לאלכוהול. וראה בקובץ בית אהרן וישראל גליון פ"ב במאמרו של הרב אריה גרוס בענין מזיגה ביינות שלנו, וכן במאמרו של פרופ' זהר עמר בקובץ בד"ד 28 (כסלו תשע"ד), שהחילוק בין יינות שלנו ליינות חז"ל מקורו בראשוני אירופה הצפוניים, באזור גרמניה וצפון צרפת, שם כמות הסוכר בענבים מועטה, עד כדי 12%, ובהתאם לכך כמות האלכוהול (מכל 1.75% סוכר נוצר 1% אלכוהול) כ-6% אלכוהול – בערך כמו בירה. בארצנו שטופת השמש אחוז הסוכר מגיע אפילו עד לכדי 30%, בתסיסה טבעית עם השמרים שע"ג קליפות הענבים ניתן להגיע עד ל-15.5% אלכוהול (אז השמרים מתים והתסיסה מופסקת גם אם נותר סוכר), ועם שמרי בר עמידים ניתן להגיע עד לכ-17-18% אלכוהול). ע"י מזיגת יין חזק של ארצנו (אשר לרוב האנשים אינו נעים כ"כ לשתייה בכמות של רביעית ברצף) על חד תלת, מגיעים לריכוז אלכוהולי של כ-4% שזהו ריכוז נוח לשתייה, אך יין חלש בריכוז של כ-6% נוח לשתייה כמות שהוא, וע"י מזיגתו מקבלים משקה קל עם כמות אלכוהול זניחה. וכע"ז כתב גם בקובץ אסיפת חכמים ח' במאמרו של ר' שאול פלגר. יעו' גם בקובץ מבית לוי י"ד עמ' נ"ה בהערה א' שכתב שגם כיום יש יינות שאפשר למזוג אפי' על ששה חלקים מים (לענין טעם היין הדברים נכונים ביינות 'כבדים', בעיקר מסוג קברנה סובניון או קברנה פרנק איכותיים, אך לענין כמות האלכוהול הדברים קשים, ויעו' בירחון האוצר נ"ב עמ' בתגובתו של הרב עידוא אלה אות א').

ומלבד זה, הרי זה ברור שיין קליש טובא מדם גם לדברי הגמ' כמבואר בדברי אביי בשבת, ואף אם נגדיל את הסמיכות ל-10% זה מביא לקרישה של 8 סמ"ק ולא 13 סמ"ק כבדם הדליל ביותר.

וכן בפירוש ר"ח בשבת דף עז. ז"ל: "פי' והאי יין יבש כההיא דתניא וכו' ומלקטין משם יין קרוש שהוא דומה לעיגולי דבילה וכו' וקסבר ר' נתן יין יבש אם מוציא ממנו כזית חייב", עכ"ל הר"ח. והערוך (ערך קרש) כתב: "פי' הוא כהאי דתניא (סוכה יב.) ואימא כיון קרוש הבא משניר שדומה לעיגולי דבילה".

וגם בריטב"א שם רואים ענין זה, שתמה על דברי התוס' על שיעור הוצאת חלב בשבת שאומרת המשנה שהוא כדי גמיאה, בעוד לקמן מבואר ששיעורו בכגורגרת שקטנה יותר לשיטתם. ותירצו שלקמן מירי בחולב לגבינה, לכן שיעורו כאוכל – כגורגרת. ועל זאת כתב ז"ל: "וא"ת והא אמרי' בגמ' דרביעית יין או דם כשיבשו דהוו כזית, וא"כ כיון דכגורגרת (לא) הוה פחות מכדי גמיעה שהוא פחות מרביעית, כשנעשו גבינה אין בו שיעור אפי' כזית ואמאי חייב? וי"ל דשאני יין ודם שמתייבשין ומצטמקין ואפי' רביעית (כלא) [בלח] חוזר לכזית, אבל חלב הוא אינו מתייבש אלא שנקרש ואפי' פחות מכדי גמיעה כשנקרש הוא כזית". (ובגוף דבריו לא הבנתי מה ענין כזית להוצאת חלב לגיבון, או שנשער בחלב נוזלי בשיעור גרוגרת ונחשיבו כבר עכשיו כאוכל, או שנשער בכמות כזאת שלאחר הגיבון יעמוד על גרוגרת, וכמבואר בתוס').

ויש לעיין בדברי קודשם. שמחד לדברי הראב"ד מבואר היטב שאין המבוקש בקרישת דם הוא ייבוש מוחלט, שאז אינו מטפח כלל ומגעו יבש לחלוטין. ומאידך קרישה כג'לי בלבד גם היא לא יכולה להיות, שבקרישה כזו רביעית דם קורשת על רביעית ג'לי בתוך דקות ספורות, וניתן להפוך קערה מלאה דם על פיה ללא חשש כלל, כאשר ניסיתי. ורק אחר כמה שעות מתחיל נוזל דליל כמים ומעט שקוף בגון צהוב-אדום להיות מופרש במשך כמה ימים.

ומדברי ר"ח והערוך (וזה בעצם גמ') שדימו קרישת יין לעיגולי דבילה חזינן שהמדובר בקרישה והתמצקות יותר ממשית מג'לי, שעיגולי דבילה קשים הם וצריכים לקרדום לחותכם (ראה למשל בשו"ע סימן ש"ח ג', וסימן שכ"א). והתמצקות כזו היא יותר קשה אף מגוש גבינה צהובה למשל.

ובאמת קרישת נוזל איננה תלויה בהכרח בכמות המוצקים בתרכובת, כי אם בתכונות כימיות אחרות בחומר. וכדברי הריטב"א לגבי קרישת החלב, שכן הוא טבע החלב שיכול להתגבן בלא איבוד הרבה נוזלים. אולם החילוק מדם תמוה, שכאמור גם דם קורש על שיעור גדול מאוד. ואם להתמצקות יותר ממשית בעיני כהראב"ד והר"ח, הרי גם חלב כדי שיתמצק לגבינה קשה צריך תהליך ארוך יותר, שאחר שהוא מתגבן לגוש יציב שאינו קשה, מבשלים את הגושים ונוזל מופרש מהם. זאת, בדומה לקרישת הדם, שג"כ קורש בתחילה למעין ג'לי מאוד יציב ולא מתמעט מנפחו כלום, ואח"כ מצטמק הקריש ונוזל דליל מופרש ממנו, כאשר במהלך התהליך אינו גוש בעל מרקם אחיד אלא קריש יחסית מוצק שמסביבו ומתחתיו נוזל סמיך מאוד כדבש קר, שממנו מופרשים עוד ועוד הנוזלים הדלילים כמים עד שנהפך הכל לקריש קשה ויבש למגע. ובעז"ה אברר נושא זה יותר.

ולגבי קרישת יין כדברי הגמ', שמעתי ממומחה כשרות שקיים כן גם היום שניתן ליישן יין באופן שקורש לג'לי שחותכים בסכין לחתיכות, ואע"פ שיין הוא משקה צלול יחסית לדם, עכ"ז הוא יכול לקרוש לעמוד על יותר מאחוז המוצקים שבו. כמו"כ אמר לי יצרן יין כי בחביות גדולות במהלך היישון יש משקעים שהם ממש יין קרוש. ואיני יודע את רמת ההתמצקות של יין

לע"ע (ובמסכת סוטה מח: איתא שמשחרב המקדש בטל יין הקרוש. וברור שהכונה שנעשה נדיר יותר, דומיא דזוכית לבנה).

אך עכ"פ כך או כך, זה ברור שאינה דומה רמת ההתמצקות בדם ליין, ולכן יש לתמוה על דברי רב יוסף בגמ' בשבת עז. שאמר שרבי נתן (שחייב הוצאת יין יבש בשבת בכזית, כיון שרביעית יין קורשת על כזית) וריו"ס ברבי יהודה (שאמר שהטעם שטימאו ב"ה רביעית דם נבילה משום שקורשת על כזית) אמרו דבר אחד.

עוד יש לתמוה, שעל דברי רב יוסף אלו הקשה אב"י, דילמא לא היא, שרבי נתן דיבר דוקא על יין שהינו קלוש, אך בדם שסמך ס"ל שמטמא אפי' בפחות מרביעית כיון שקורש על כזית. וכן להיפך, דילמא ב"ה דיברו דוקא על דם שסמך, אך ביין שקלוש רביעית עומדת על פחות מכזית ויתחייב על הוצאה מועטת מכזית.

ותמוה מאוד, במאי פליגי? שיקחו רביעית דם ורביעית יין ויקרישו ויראו הצדק עם מי? ואם דיבר רב יוסף רק על דם דליל ויין סמך כדם, מה חולק אב"י?

ובאילת השחר כתב "הא דפליגי במציאות, י"ל שהוא דבר שלא יוצא כל פעם בשוה". ולא כ"כ הבנתי הנוסח בו נקט מרן, שאם הוא דבר שלא יוצא כל פעם בשוה, אין זה שפליגי במציאות, אלא אדרבה, ביאור מחלוקתם הוא בסברא (ואולי זו כונת מרן זצ"ל). שא"א לומר שנחלקו מה קורה ברוב הפעמים, שדברי אב"י הם דבר והיפוכו (כלומר, אם רב יוסף סובר שברוב הפעמים דם ויין קורשים בשוה על כזית, אז או שסובר אב"י שברוב הפעמים יין קורש על כזית ודם על יותר, או שסובר שברוב הפעמים דם קורש על כזית ויין על פחות. אך לא יכול אב"י להקשות לשני הכיוונים, בשיטת ר' נתן שדם קורש על יותר מכזית ברוב הפעמים, ובשיטת ב"ה שיין קורש על פחות מכזית ברוב הפעמים).

ויש לבאר כל ענין זה ע"פ ההבנה ששיעורי חז"ל ניתנו באומד בדברים קבועים²². ויכול להיות שבד"כ רביעית דם קורשת על יותר מכזית²³ ורביעית יין שמא על יותר או על פחות,

כט). ודי לחכימא ברמיזא, בהא דכל הבינוניים והשיעורים שלמים הם או קרובים לכך, בהתאמה מעוררת השתאות – דבקיעת הגדיים בשלושה טפחים (מצומצמים), בדיק כחפיסת הכלב הבינוני ומידת חשיבות הבגד בעיני בנ"א(!). ומלא פי גדי (באיזה גיל? בן חודש גדי שמו, כמו גם בן חצי שנה) כגרוגרת, בדיק כשיעור אוכל חשוב לענין הוצאה בשבת. שיעור הרחקת בור בקרקע רגילה ג"ט כמו גם קרקע רפוייה מאוד, וכנ"ל כל דיני הרחקת נזיקין בריש לא יחפור. ותמצא את מבוקשך בספר הידורי המידות פרק ס"ה, ויורה אורח ח"ג ס' ס"ט. ולחביבת הקדש אעתיק לשון הרא"ש בערבי פסחים סימן מ': "יש מקשין כיון דקרא קאמר תספרו חמשים יום למה אין אנו מונין אלא תשע וארבעים יום וכו' ולי נראה שאין אנו צריכין לדחוקות הללו, כיון דכתב ביה בהדיא שבעה שבועות תספר לך אין לספור יותר משבעה שבועות. ומתספרו חמשים יום לא קשיא מידי שכן דרך המקרא כשמגיע המנין לסכום עשירית פחות אחת מונה אותו בחשבון עשירית ואינו משגיח על חסרון האחד. כיוצא בו כל הנפש לבית יעקב הבאה מצרימה שבעים, וכן ארבעים יכנו".

וז"ל החזו"א (מועד קל"ח ד') "במה שהקשו על תקופת שמואל שאינה בדקדוק, י"ל דמצינו כיו"ב בריבוע יותר על העיגול ובאלכסונוא תרי חומשא, דזהו בכלל שיעורין, ונתנה ההלכה לחשוב בקירוב, שלא נתנו המצוות אלא לצרף הבריות ולדקדק בצואותיו ית' לקבלת מלכותו ית' וגם לקיום חכמת התורה הכלולה בכל דיני המצוה ולסוד הפנימיות, וכל הני אינו מפסיד אם הקביעות של גבולי הצמצום יהי' בקירוב כדי שיוכלו לקיים מצות המעשיות אף חלושי הדעת", יעו"ש עוד בענין זה.

ויש להאריך בכך.

ל). כאשר ערכתי ניסוי בדם הקילוח של עגל, ומוזגתי כמות של 75 סמ"ק לתוך כלים בגדלים שונים, וראיתי שמהירות וצורת הקרישה תלויה בשטח הפנים החשוף לאויר, שככל שהכלי היה רחב יותר התהליך קרה מהר יותר, וגם הקרישה

ושמא כלל לא יקרוש אלא יתייבש לגמרי (ובעז"ה אברר גם ענין זה של קרישת יין). ועל כן טוען אביי שלא ניתן להשוות את השיטות, ושמא ב"ה יחמירו יותר ביין, ור"נ יחמיר יותר בדס. אך רב יוסף סובר להשוות את השיטות, שכאמור כן היא הדרך בכל שיעורי חז"ל, שניתנו באומד בדברים קבועים. וא"כ או שנאמר שרביעית קורשת על כזית, או על כגרוגרת ולאידך ככעדשה (ראה למשל ביומא דף עט: לגבי שיעור שאור בפסח לב"ש, שכיון שאפקיה קרא מכזית אוקמוה אכותבת, ורש"י ותוס' שם. ובשיעור דרבנן בשבת דף יד. תוד"ה זמנין, לענין פסול גויה באכילת אוכלים טמאים, שכיון שאפקיה מכביצה אוקמי אחצי פרס), אך אין שיעור כזה כזית וחצי, או כשני עדשים וכד'. ואף אם פעמים שיין קורש על פחות מכזית, ודם על יותר, מ"מ כשנרצה להגדיר קרישת משקה, ההגדרה הקרובה ביותר היא כזית.

ובזה מובן הדין השרירותי שהוציא מכאן הרא"ה בדיני ביטול ברוב (הובא לעיל) שכזית שקול לרביעית משקה, כמבואר בדבריו, והובא גם בר"ן בשחיטת חולין בהלכות על דף צז: ד"ה א"ר חנינא, ולא חילק בין חומר לחומר. וכן יעו' בספר הבתים פי"א מבשר בחלב שהוציא מסוגיין שהממחה את החלב וגמעו שיעורו ברביעית. ובשו"ת רעק"א קמא קנ"ד, והמפרשים בשו"ע סימן ק"צ, שנקטו כן בכל המשקים.¹

ו. קמיצת הכהן

הרב מלמד הביא ראיה נוספת שהזית כרבע ביצה, ולכאור' זו תיובתא לשיעור הקטן, והיא קמיצתו של כהן, שפסק הרמב"ם (פי"ג מהלכות מעשה הקרבנות הי"ד) כריב"ל ששיעורה לפחות שני זיתים, וכן מבואר מתוך דברי הירושלמי ביומא רפ"ב.²

שהתקבל היה יותר אחיד. והקריש הנוח ביותר למדידה שקיבלתי היה קריש מוצק ויבש למגע, ונפרך בצדדיו, אך בכל השטח המרכזי ניתן היה לנעוץ קיסם בחוזקה והיה ננעץ ולא נפרך, בגודל כ-0.6*4*6 ס"מ, כלומר נפח של כ-14.4 סמ"ק, עם עוד כמה פירורים ממש זניחים (כ-19% מהנפח המקורי). אך בכלים עמוקים יותר הקריש לא היה אחיד ולא היה קריש אחד בגודל כזה. וכמובן שבכלי אבן ועץ וחרס וכד', שאינם חלקים ככלי ימינו, יותר קשה יהיה לקבל קריש אחד גדול, ויתחלק הדם לכמה קרישים.

לא). ואגב כך אבאר עוד ענין. שהרמב"ם פסק כדברי הגמ' לחייב את המוציא יין קרוש בכזית. אופן אחד לבאר שנידון כהוצאת משקה, ואופן אחר שנידון כהוצאת אוכל. והדרך הראשונה מסתברת, שהרי שיעור הוצאת אוכלי אדם הוא כגרוגרת, ותמוה לומר שיין קרוש חולק במה לעצמו, שיש אוכלים חשובים מאוד ואכתי שיעורם כגרוגרת. וא"כ א"א לומר ששיעור הוצאת יין קרוש הוא מחמת היותו אוכל, אלא אדרבה מתחייב משום הוצאת רביעית משקה. ואינו כשיעור הוצאת יין לח שהוא רובע רביעית, שאיבד חשיבותו (פרש"י משום שאינו בר מזיגה). ונראה שזו גם כונת הרשב"א במשה"ב שם "תניא ר' נתן אומר יבש בכזית, לומר דכל שיש בו כזית – רביעית יבש הוי רביעית", דמטעם מוציא רביעית חייב. וכ"מ גם בר"ח בשבת.

ומצאתי כן בספר הבתים (הוצאה י"ד) ז"ל: "המוציא יין קרוש שיעורו בכזית, שכל זית בקרוש עומד ברביעית כשהוא לח. ויש מי שפסק שיין קרוש דינו כאוכלין ושיעורו כגרוגרת. והראשון עיקר, וכ"פ הרמב"ם". והיש מי שאומר זה הוא לכאור' ספר המאורות בדעת הרי"ף שהשמט את דין יין קרוש, וכן הביא גם המאירי המו'.

לב). הרב אלבה: לענ"ד הרמב"ם לא פסק שיש חיוב לקמוץ שני כזיתים בבת אחת, לדעתו די בכך שבסופו של דבר תהיה כמות שנקמצה על המזבח שני הזיתים. אלא שהדיוק הוא ממה שעכ"פ הירושלמי מקשה על ריב"ל הסובר שכך יש לעשות לכתחילה.

והנה קמיצת אדם בינוני בנפח מוחלט מכילה כ-25 סמ"ק. ואם זית הוא 28 סמ"ק או 18 סמ"ק, לא ימצא לנו כהן בעבודתו, שצריכה קמיצת הכהן להחזיק לכה"פ 40 סמ"ק או 56 סמ"ק. ומאידך, אם זית הוא כ-5 סמ"ק, וקמיצתו מכילה כ-10 סמ"ק – פסול הוא מטעם ננס, והיאך אמר הירושלמי שכהן שקמיצתו מכילה כשני זיתים כשר אפי' כיהושע בן גמלא.

ומדדתי את קמיצתי, ונמצאה מכילה כ-26 סמ"ק (גובה כ-172 ס"מ, אך ידי גדולות מעט יחסית למידתי). ומדדתי גם קמיצת אדם שגובהו כ-156 ס"מ ונמצאה קמיצתו כ-20 סמ"ק. זהו נפח מוחלט של קמיצת היד (בשלוש אצבעות), אך בפועל בתהליך הקמיצה נמחצים הפתיתים כך שניתן לקמוץ גם פתית גדול יותר (שבמהלך הקמיצה יתכווץ לנפח הקמיצה המוחלט כמובן). יש להוסיף לכך את דברי הגמ' ביומא דף מז: שהיו לוקחים לקמיצה כהנים שמנים, להמנע מזליגה של הקומץ לבין האצבעות, שע"י שאצבעותיהם שמנות ואין ביניהן רווח לא נכנס לשם כלום. וקומץ של אדם שמן קטן יותר.

הרב עידוא אלבה כתב (האוצר נא עמ' שנ) "לפי נסיון שעשיתי במיני מאפה רכים של חמץ אפשר לקמוץ אף יותר מ-40 סמ"ק כיון שהמאפים רכים הם נלחצים ונעשים בנפח קטן יותר. אך המנחות הנקמצות הן מצות. כיון שבמצות אין הרבה חללים הן אינן עשויות להתקטן מהלחץ, לכן נראה שהנפח שנקמץ ממנחה אפוייה הוא כפי שקומצים מסולת עם הרבה שמן. מדובר בלוג שמן לעישרון, כשהשמן כ-20% מהקמח, והכהן קומץ במקום שהתרבה שמנו כך שהסולת נעשית כמו עיסה. בבדיקה ראיתי שאפשר לקמוץ מסולת עם שמן מרובה 30 סמ"ק גם בשלוש אצבעות. במנחות שאין בהן שמן א"א לקמוץ 30 סמ"ק כיון שהקמח אינו מגובש, ולכן האדם הקומץ חייב להדק הרבה את האצבעות על מנת שהגרגרים לא יפלו", ע"כ דבריו. בהמשך כותב לבאר שאפשר לקמוץ פעמיים, אך עכ"פ לשיטת ריב"ל לכתחילה בעינן בפעם אחת, ושיכיל שיעור של שני זיתים. על כך שואל הירושלמי (יומא פ"ב ה"א) "ר' יצחק בי רבי אליעזר שאל מעתה כהן שאין ידו מחזקת כשני זיתים פסול מן העבודה?".

לפי"ז העמיד הרב אלבה ראייה לשיטת הרבע ביצה, שאם כזית הוא 8-5 סמ"ק, דברי הירושלמי תמוהים, מדוע קשה לומר שכהן שאינו יכול לקמוץ 15-16 סמ"ק פסול, הרי אלו רק אנשים קטנים מאוד. אבל אם כזית הוא 13 סמ"ק אתי שפיר, ששואל וכי כל כהן שאינו יכול להחזיק 26 סמ"ק של סולת יפסל לעבודת המנחה, הרי יש הרבה כהנים כאלו!

הרב ינון בר כוכבא (האוצר נא), שמעמיד את הזית על נפח כ-6 סמ"ק, כתב להשיב על ראייה זו שאין שאלת הירושלמי שאלה אמיתית, אלא רק לצורך העמדת הדין – שבאמת כל כהן שאין ידו מחזקת כשני זיתים פסול¹.

לעצם שאלת הירושלמי לכא' זה תירוץ מספק, אך ככלות הכל קשה, מה צורך יש לחפש פסול לכהן שלא מצליח לקמוץ 12 סמ"ק? אין הוא פסול מטעם הקומץ, אלא מטעם ננס².

לג). הרב אלבה: לענ"ד אינו תירוץ מספק כי הירושלמי אומר שתמוה לפסול כהן שאינו יכול לקמוץ שני זיתים. אם זו תמיהה רק על עצם ההלכה כדי להעמיד את ההלכה הנכונה לא מובן מה הוא שואל, אכן ריב"ל אומר שכך צריך לעשות לכתחילה, ועל כן לשיטת ריב"ל הוא יפסל כתחילה. על כן ההבנה הפשוטה של התמיהה היא שזו תמיהה מהמציאות, כלומר לא הגיוני לפסול בגלל דבר כזה כי אם כך נפסול את רוב הכהנים, ולא שמענו דבר כזה.

מנגד, יש להוסיף את דברי הגמ' בריש פ"ה דיומא ירושלמי "ומשערין בכל חפנים הגדול לפי גדלו אפילו כבן קמחית שהיתה ידו מחזקת כארבעת קבין והקטן לפי קוטנו אפילו כבן גמלא שלא היתה ידו מחזקת אלא כשני זיתים" (והכוונה שם לקומץ כמבואר במפרשים שם). אם קמיצתו הכילה 'רק' 26 סמ"ק, אין הוא כהן קטן כלל וכלל! ובפרט שכאמור הכהנים הקומצים היו שמנים, וכהן שמן שקומץ 26 סמ"ק צריך להיות די גבוה.

הנוח ביותר לענ"ד הוא להעמיד את הזית על כ-8 סמ"ק, על זה שואלת הגמ' וכי כל כהן שאינו קומץ שני זיתים יפסל לעבודה – כהן כזה הוא בערך בגובה 1.4 מטר, ובהנחה שהוא שמן גבוה יותר, אולי באזור ה-150 ס"מ. זה אכן נמוך, אך עדיין לא בגדר ננס. ובפרט שיהושע בן גמלא היה כזה במציאות. א"כ השאלה היא על כהנים שמנים בגובה 1.5 מטר, שאכן יש פסול ננס, אך לא שמענו על פסול בכהן נמוך בעלמא – והרי כהנים בגובה כזה בד"כ אינם יכולים לקומץ שני זיתים, או כדברי הרב בר כוכבא רק להעמיד את הדין. לכך יש להוסיף את העובדה שרוב המנחות נקמצות מאפה, ושלא כמו קמח לא ממלאים לגמרי את כל נפח קומצו של הכהן, וא"כ כדי לקומץ שני זיתים של פתיתים אפויים צריך נפח קמיצתו להכיל יותר מכשני זיתים בנפח מוחלט (קמח וכד').

עוד אוסיף ואציין שכפי הידוע לגבי גודל האנשים באזורינו בימי קדם, נראה שהיו נמוכים מעט באופן כללי מזמנינו (בכ-5% לפי אמה 44 ס"מ), ואדם נמוך בזמנינו באופן שעדיין לא נחשב חריג וגמד הוא כ-155 ס"מ (בעיקר נשים), א"כ באופן יחסי פעם ניתן לומר שהיו מצויים אנשים בגובה 145 ס"מ וישנם תיעודים מהעבר הקרוב על עמים בגובה כזה, למשל בזמן הראשונים בספרד, שאמה במיורקה היתה 39.1 ס"מ, בברצלונה 38.9 ס"מ, האמה הערבית 41.8 ס"מ (וזה מתאים לאנשים בגובה כ-1.5 מטר).¹

לד. נסייתי לערוך חישוב של גובה אדם ביחס לקמיצתו, ואע"פ שודאי אין זה מדויק בתכלית, אך מ"מ זה נותן מושג וכיוון לכה"פ. כיון שאין טעם לרוב הקוראים בפירוט החשבונות, אכתוב אותם בסוף ההערה. במילים פשוטות, יחס הקומץ של אנשים שוה ליחס גובהם בריבוע. יצא לי כי קמיצת האדם שוה לטפחו בריבוע*0.431 (לתוצאה מדויקת יש לקחת בחשבון את אורך הכף – שישית אמתו, ורוחבה – הטפח). א"כ, אדם הקומץ 100 סמ"ק טפחו 15 ס"מ, אמתו 91 ס"מ, וגובהו 3.4 מטר (כף ידו בגודל דף A4)! קמיצת גלית הפלישתית (6.5 אמות) כ-75 סמ"ק, אכן לשיעור החזו"א גובהו היה מעל 3.7 מטר והיה כשר לעבודה כיון שהכילה קמיצתו מעט יותר משני זיתים... אדם הקומץ שני זיתים של חצי ביצה בימינו, כלומר 50 סמ"ק אמתו 65 ס"מ וגובהו 2.4 מטר. אדם הקומץ 10 סמ"ק גובהו 1.1 מטר. אדם הקומץ 15 סמ"ק גובהו 1.3 מטר.

בדקתי את קמיצותיהם ומידות גופם של כמה אנשים, ואז את היחס בעוד כמה אנשים ויצא מדויק. החופן יוצר מעין משולש שוה צלעות שבסיסו 1/3 טפח וצלעו 2/3 טפח. זו המעטפת החיצונית, השטח הפנימי קטן יותר בגלל עובי האצבעות ובשר הכף. יחס השטח לקמיצתי שלי בפועל הוא 1.475, ובאדם השני הנ"ל 1.45. בדקתי בעוד אנשים והיחס נשמר. שטח המשולש הוא 0.625 כפול טפח בריבוע. נחלק את השטח ביחס הנ"ל, וזו הקמיצה. ו-0.625 חלקי היחס יוצא 1/2.32, בערך 0.43. והמשוואה החדשה היא 0.43 כפול הטפח בריבוע שווה לקמיצת האדם.

לה. הרב אלבה: האמה זו קביעה שרירותית של אנשי המקום. לפי מה שראיתי מהחוקרים, האמה הערבית היו מקומות שהיתה 48 ס"מ, וכן ביוון האמה 48, וברומי 44. גם היוונים וגם הרומאים יסדו את מידותיהם על מידת רגל, אך היה להם גם מידת אמה ובכל זאת מידותיהם שונות. האם זה אומר שהאנשים היו שונים כ"כ בגבהים? בשומר האמה היתה כנראה 49 ס"מ. בבבל 50. במצרים ובפרס 45, אמנם בבבל, מצרים ופרס היו אמות גדולות יותר לפי מספר אצבעות גדול יותר, אך אין נפק"מ כמה אצבעות יש באמה שלהם, כי עכ"פ לפי הנחתך האמה מקבילה לאמת היד של אנשי המקום, ולכל היותר כשרצו לשער באמה גדולה הוסיפו עליה כמה אצבעות, וא"כ לפי דרכך מסתבר יותר ללמוד מהמדינות הקרובים

עוד יש להוסיף לעזר, שמדברי הגמ' שאין קומץ פחות משני זיתים, ובפרט מהירושלמי שהכשיר כהן קטן אפילו כיהושע בן גמלא שלא הכילה קמיצתו אלא כשני זיתים, משמע בהחלט שבד"כ מכילה יותר משני זיתים, לפחות שלושה זיתים, ולא רק שני זיתים ורבע...

אחר כל זאת, כתב לי הרב אלבה: "במציאות אין אדם שחופניו מכילות ארבע קבין. ולגבי השיעור הקטן עצם הפירוש שמדובר על קומץ כשהגמרא מדברת להדיא על חופנים תמוה. גם תמוה לומר שהועבר במסורת כמה במדויק היה חופניו של הכהן הזה וכמה היה חופניו או קומץ של כהן אחר. אלא נראה שכל דברי הירושלמי נאמרו על החופן והועבר במסורת בעיקר שמו של כהן שהיה לו חופן מאוד גדול ושמו של כהן אחר שהיה לו חופן מאוד קטן. הברייתא נקטה שיעורים שנאמרו בעניינים אחרים כדוגמא לגדול וקטן (משוי של ארבע קבין נאמר בענין תפלין, שני כזיתות בענין של קומץ)", ע"כ דברי הרב אלבה. ואכן מסתברים הדברים מאוד לענ"ד בביאור חפניו של רי"ש ובן גמלא. וא"כ עצם הנידון הוא על שאלת הגמ' בשיטת ריב"ל, כדלעיל. אוסיף כאן מה שכתב בענין זה הרב עמנואל מולקנרוב:

"אפשר בהחלט לומר דמיירי בכהן קטן בן י"ג שנים [שהוא] כשר לעבודה כמפורש ברמב"ם פ"ה מכלי המקדש הט"ו] שהוא גם נמוך, והקומץ שלו קטן מאוד, ולמ"ד זה שיש קומץ פחות מב' זיתים אין פסול של ננס בכה"ג, ובפרט דמיירי בנער קטן שאינו חריג כ"כ, ובפרט אם נאמר שהזית אינו 5 סמ"ק אלא 7-8 סמ"ק כמו שהעלה הרב בניש - 15 סמ"ק לב' זיתים זה לא כ"כ נורא לכהן קטן בגיל ובמידות".

לפי עקומת הגדילה של משרד הבריאות, נער בן 13 ב'אחוזון' הנמוך שהוא 0.1 ביחס לכלל האוכלוסיה [שהוא עדיין בגדר הטווח] גובהו הוא 1.33. לעומת נער באחוזון הממוצע שהוא 1.56.

אלינו ולא מספרד וברצלונה, וכיון שרוב המלכויות קבעו אמה קצת גדולה מאמה טבעית שלנו היית צריך להסיק שבאיור שלנו האנשים היו כמונו או קצת יותר גבוהים.

הרב יוחאי: יסוד קביעת האמה הוא אכן בגודל אמת אנשי המקום, וכפי שניכר הדבר באמות בתקופת הראשונים, שבספרד אשר אנשיה נמוכים, ובאזורים מסויימים נמוכים מאוד, האמה נעה בטווח של 46-38 ס"מ. ואילו בצרפת היתה באזור ה-50 ס"מ. יש חריגים, במיוחד בתרבות הרומאית וירושותיה אשר הבסיס למערכת המידות שלהם היה מידת הרגל, בעוד האמה היא בסיס מערכת המידות הערביות והמזרחיות. כשמאזרחים מידה חדשה, עקב יחסי מסחר וכד', יכולות להיווצר סטיות, וכן כמה סוגי אמות לפי צורכי המסחר (כמו מה שמוזכר בתשב"ץ על אמת מוכרי הבדים וכד'). אך בכ"מ, אין לשכוח כי בבסיס המידות - אמה זו אמה.

יש להבחין בין כמה סוגי אמות בעת העתיקה. האמה השומרית של 49 ס"מ היתה אמה של 30 אצבעות ולא 24 (שמביאה לאורך 40 ס"מ). האמה המצרית של 52.5 ס"מ היתה של 7 טפחים, 'אמה וטפח' בפי החוקרים, 28 אצבעות, והאמה קטנה כאמת היד המבוקשת שלנו של 24 אצבעות (6 טפחים) היתה באורך 45 ס"מ. האמה המסופוטמית הארוכה של 30 אצבעות היתה 55 ס"מ, ואמה בת 24 היתה כ-44 ס"מ. ביוון ורומי האמה 'מאזורחת' ואין ללמוד ממנה כלל.

לו. **הרב אלבה:** הסבר זה היה אפשרי רק אם השאלה הניצבת בפני בעלי השיעור הקטן על הירושלמי היא למה באמת שלא יפסל מטעם ננס, אבל לפי מה שביארתי השאלה היא שקשה לומר שרוב הכהנים יפסלו לעשות קמיצה. ולכן לא יועיל מה שמצא שיש כהנים קטנים שבאמת אינם יכולים לקומץ שני כזיתים, כי עדיין אין מקום לשאלה אלא מעתה יפסל מי שאינו יכול לקומץ שני כזיתים. דאין הכי נמי הוא יפסל לכתחילה לעבודה הזו.

יש לציין שבעבר אנשים היו נמוכים יותר. האחוזון הממוצע כיום [אחוזון 50] עומד על 1.76 בערך לבוגר. הדברים ידועים שבעבר היו נמוכים יותר¹. לפי זה גם נער בגיל 13 של פעם היה נמוך יותר, ובפרט באחוזון הקטן ויכול להגיע ל-1.25 מטר. בגובה כזה הקמיצה אכן בערך כ-10-12 סמ"ק.

וא"כ הדברים ממש מפליאים בהתאמתם, דמ"ד 'יש' קמיצה פחות משני זיתים, מיירי במקרה חריג שיכול להיות נער קטן כזה, וס"ל שקמיצה זו כשרה. ומ"ד 'אין' קמיצה פחות משני זיתים, מיירי ברוב העולם שקמיצתם מעל ב' זיתים, ופחות מזה פסול, אולם כל זה אם נאמר שהזית הוא קטן, אבל אם הזית הוא חצי ביצה - כל העולם פסול, וזה לא יתכן.

וע"כ אין המ"ד ש"ש' קומץ פחות מב' זיתים סותר את הזית הקטן, אבל המ"ד ש'אין' קומץ פחות מב' זיתים סותר את הזית הגדול של חצי ביצה וכן"ל.



ז. פתיתי המנחות

עוד הביא הרב מלמד ראייה לדבריו מפתיתי המנחות (אור תורה אדר תשס"א), דאיתא במשנה (מנחות עה:): מנחת ישראל קופל אחד לשנים ושנים לארבעה ומבדיל (בכל קיפול חולק לגמרי החלה), מנחת כהנים קופל אחד לשנים ושנים לארבעה ואינו מבדיל וכו' וכולן פותתם כזיתים. ושיעור זה של כזית לכל פתית אינו מעכב, אך עכ"פ יש להקפיד על כך לכתחלה.

אופן עשית המנחה (למעט מנחת סולת שקומצה עיסה) הוא שמביא עשרון קמח, וחולקו לעשר חלות, ואופה החלות, ואז מקפלה כמתואר במשנה לארבע ומבדיל. ואח"כ פותת את החלקים לפתיתים כזיתים. לפי פירוש רש"י (המיוחס לו) וכן ברגמ"ה אופן הפתיתה הוא ע"י המשך קיפול החלקים: "מקפלן שנים לד' וד' לח' וח' לט"ז עד שיהו פתיתין כזיתים", ודייק הרב מלמד שכונתם לט"ז דוקא ולא יותר - עוד קיפול לל"ב פתיתים, מכך שעצרו בט"ו.

א"כ לפנינו דרך לגלות את שיעור הכזית, ז"ל הרב מלמד: "כששאלנו את העוסקים באפיית מצות, נאמר לנו שמצות קשות נילושות בכמות מים שהיא כ-50% ממשקל הקמח, ובאפיה בתנור מתייבשים המים ומתקבלות המצות הקשות. ורוב המצות הרכות נילושות כ-52% מים, ובאפיה מתייבש חלק מהמים ומתקבלות מצות רכות שמשקלן גדול בערך כ-15% ממשקל הקמח המקורי. והמצות התימניות נילושות במים רבים של כ-62% ומתקבלות מצות שמשקלן גדול בכ-25% ממשקל הקמח... ואף שיתכן שיש הבדל בתנאי האפייה בין הרקיקים לבין המצות הרכות, מ"מ כיון שהפתית הוא חלק אחד מ-160 שבעשרון, הבדל זה יתחלק ל-160 חלקים ולא יתבטא בשינוי משמעותי במשקל הפתית, כפי שנראה בחשבון שלפנינו".

את חשבוננו ייסד על הנחה שהתוצאה מביאה למצה רכה כמו התימנית (שכן צריך להיות אפשרי לקפלה לפחות ל-4 מבלי שתישבר), אך בתוספת של 15% למשקל הסופי, כיון שמנחות נילושות

לז). הרב אלבה: לא מצאתי סימוכין לזה במחקר.

היטב וזקוקות לפחות מים כדי להיות גמישות. משקלה הסגולי של מצה תימנית הוא כ-0.85% ממשקל המים.

עשרון קמח משקלו להרמב"ם 520 דרהם, וזה מתחלק לעשר חלות, כך שבכל חלה יש סולת במשקל 52 דרהם. החלה נפתת ל-16 פתיתים לשיטתו, הרי לנו 3.25 דרהם קמח בכל פתית. את החישוב הזה ערך הרב מלמד לפי דרהם במשקל 3 גרם, ולפי"ז משקל הקמח בפתית הוא 9.75 גרם, ולאחר האפיה משקלו כ-11.2 גרם. נפחו לפי"ז הוא כ-13 סמ"ק.

והנה באמת זו ראייה יפה ותיובתא לשיעורי כזית הגדולים. אך לדון מפה רבע ביצה בדוקא לא ראיתי הכרח, שכלל לא מוכרח בכוונת רש"י ורגמ"ה שכוונתם לט"ז פתיתים ולא יותר. ובפרט שהתפארת ישראל הוסיף מילת וכו' לאחר ט"ז שימשיך לחלק עוד לל"ב. וכך גם קצת נוטה לשון רש"י לענ"ד.

הרב עידוא אלבה (האוצר נא עמ' שנב) חזק את ראית הרב מלמד מדברי התוספתא במנחות (פ"ח משנה ט') בה ביאר ר' שמעון את טעמו: "וכן היה ר' שמעון אומר מותר ריקני מנחת ישראל פתיתיהן כזית, כדי שיהא שולט בהן לקומצן. אם כזית הוא רק 6 סמ"ק, כדי שהיד תשלוט לקמוץ אין צורך בפתיחה של כזית, כי גם אם כל פתית הוא 12 סמ"ק נוח לקמוץ אותו, ועדיף לעשות כך כדי שיהיה לו בידו את השיעור שחייבים לקמוץ שהוא רק שני כזיתים ללא כל קושי וצורך במחיקה. אך אם כזית הוא 13 סמ"ק מובן שנכון לפתות לגודל של כזית, ולא להסתבך עם פתית של 26 סמ"ק, שאף שהוא גודל הקמיצה הנצרך, הרי אין כאן שיעור מדוקדק, כיון שלא נקבע גודל מדויק למאפה המנחה, ולכן לפעמים יצא פתית של 30 סמ"ק שלא יכנס לו לכף היד. ויותר נוח לפותתן לכזיתים של 13 סמ"ק כדי שאם קומץ של ידו הוא בדיוק כשני זיתים, הוא יבחר לו את שני הכזיתים שמתאימים לכף ידו. ואמנם לפעמים יוצא לו יותר מהצורך, ולכן לשיטת רב היא מלאכה קשה, אך לפי הרמב"ם שקומץ בארבע אצבעות כמעט אף פעם לא יוצא יותר ממה שהוא יכול להכיל, ואינה עבודה קשה", ע"כ דברי הרב אלבה.

אך לענ"ד אין פה ראייה לשיעור של רבע ביצה. שאמנם חפצים אנחנו להקל המלאכה שלא יבלוט כלום מקמיצת הכהן החוצה, אך הוא לא יכול לבחור רק שני פתיתים כזיתים ולקמוץ רק אותם בתוך ארבע אצבעותיו, שכן קומץ חסר פסול, ועליו למלא את קמיצתו בפתיתים. עוד יש להוסיף כמה מלשונות הראשונים שרואים בהם שהפתיתים היו קטנים בהרבה מ-13 סמ"ק, דו"ל רבינו אלקים ביומא דף מז על דברי הגמ' שקמיצת מנחות הנאפות היתה מהמלאכות הקשות שבמקדש "במחבת ומרחשת מוחק וכו' שמעשיהן אפויה ויש בה שמן הרבה ולאחר אפיה פותתן וקומץ, והלכך א"א לפותתן שהן דקות כ"כ שלא יהא חוץ לקומץ אילך ואילך (כלומר, אין הפתיתים כ"כ קטנים למשל כדורי קליק שניתן לקמוץ באופן שלא יבלוט לחוץ כלום). ולכן מוחק בגודלו ובאצבעו קטנה מלמטה, וזו היא עבודה קשה, שבקושי גדול היה מסלק אותן פתיתין שיוצאות חוץ לקומצו ומשוה אותן כדי שלא יהא הקומץ לא חסר ולא יתר", עכ"ל. וכן במאירי שם "שלא ישארו שם מן הפתיתים היוצאים לחוץ כלום". ובברטנורא במנחות. וברור שכדי שתהיה היד שולטת בהן לקומצן מחד, ומאידך שבפועל תתמלא כל קמיצתו, צריכים הפתיתים להיות יותר קטנים מ-13 סמ"ק.

אך הסיבה העיקרית לחלישות הראיה לטעמי משני פנים. הראשון, המנחות לא היו מאפי חמץ. הן היו מצה, והדוגמא הקרובה להן בימינו היא כנראה המצה התימנית. אשר גובהה הוא לא יותר מכ-8-6 מ"מ¹. אם ניקח את 'מצות אבותינו' כדוגמא, הרי ששם יחס המים לכמות הקמח הוא 1/1, כלומר 100% מים. במנחות היה כנראה פחות מים כי א"א לעבוד עם בצק כזה (הם פשוט לוקחים מלא אגרוף עיסה ומורחים ע"ג התנור במיומנות. ועיין להלן ניסוי מעשי באפיית מנחת ריקין). כמו"כ החיטה היא חיטת לחם בעוד במנחות השתמשו בחיטת דורום, שמרקמה קשה יותר. מרקם הלאפה התימנית הוא יחסית קשה, והמנחות היו יותר קשות. כלומר עבודת המחיקה היא באמת עבודה קשה. כדי שנפח הפתית יהיה 13 סמ"ק, אם נניח שעובי המנחה 8 מ"מ, שטח פניו צריך להיות 4*4 ס"מ. תיאורטית זה לא כ"כ גדול, אך ניסיון לקמוץ פתיתים כאלו (לא שנים, הרבה פתיתים מעורבים) במרקם של מצה תימנית מראה כי זה קשה מאוד. לענין שליטת היד ונוחות הקמיצה, כמה שנקטין את הזית זה יותר יסתדר. מכורח ראיות אחרות אנחנו מנועים מלהקטין את הזית הרבה, אך מ"מ ראייה לשיעור כה גדול של רבע ביצה אין פה. אדרבה, פה הדעת נוטה להקטין את הזית (ניתן לקחת שקית קליק ביסקויט ולראות בחוש את דברי ר' שמעון כדי שתהיה היד שולטת בהן - זו רק דוגמא, כי המנחה היתה פחות גבוהה). יותר גדול זה ממש קשה. לכן הראיה הזאת נוטה לשיעור של 8 סמ"ק.

הטעם השני לחלישות הראיה בעיני הוא שהדיון פה הוא תיאורטי מידי, של חלוקה שווה של החומרים לחלות, וחילוק החלה לפתיתים שונים. במקדש החלוקה לחלות נעשתה באומד בדוקא, והתוצאה הסופית לא היתה מרובעת כמצת מכונה מודרנית שנוח וקל לחלקה, ומסתבר יותר שהיתה המנחה עגולה ואז פתיתה ע"י קיפול תביא לטווח תוצאות רחב מאוד.

כדי להבין סוגיא זו יותר טוב, נייעזר בניסוי מקצועי שערך פרופ' עמר (המעין גליון 241 ניסן תשפ"ב) בשיתוף מכון לחם הפנים של ר' אליעזר מאיר סיידל, לשחזור אפיית מנחת ריקין. התוצאות מראות בעליל כי כמות המשתנים היא רבה מידי לחשבון תיאורטי, וטווח הרקיק הסופי הוא רחב מאוד.

את הניסוי הוא ערך על בסיס שיעור הרמב"ם הקטן הידוע, ביצה 50 סמ"ק. מסולת חיטת דורום - שהיא כנראה החיטה בה השתמשו במקדש. הלישה נעשתה בצורה מקצועית וטובה מאוד, והאפיה נעשתה במגוון תנורים מסורתיים מתקופת בית שני.

גודל הרקיק הסופי היה בין קוטר של 27 ס"מ ל-38 ס"מ, ועובי הרקיק 2-3 מ"מ. נפח הרקיק הסופי נע בין 160 סמ"ק ל-230 סמ"ק. בהתאם לכך, פתית המחולק ל-16 נפחו 10-14.4 סמ"ק, ול-32 5-7.2 סמ"ק. יש לתת את הדעת לשטח הפנים הגדול של הפתית, שכן כיון שהוא דק מאוד, 2-3 מ"מ, שטח הפנים של ריקיק המחולק ל-16 הוא 35-70 סמ"ר. זהו שטח פנים גדול מאוד, וודאי לא לכך כונת ר' שמעון כדי שתהיה היד שולטת בהן לקומצן.

לח). הרב אלבה: בבית המקדש היו אופים עד גובה טפח, אלא שדבריו מסתברים לגבי הרקיקים.

הרב יוחאי: היו אופים עד גובה טפח את לחם הפנים, בשיטות מיוחדות מאוד - יעויין בספרו של ר' אליעזר סיידל, מאיר פנים, באריכות ובמקצועיות. פה המדובר על מנחה פשוטה שאפייתה היתה במהירות וע"י כהנים מזדמנים, שצריכה להיות יחסית דקה (אם כי לא ריקין ממש) כדי להיאפות כראוי ולהישאר אכילה.

זהו טווח עצום שנובע רק משינוי בחום התנור, אך בכמות מדויקת של חומרים לרקי. לכך יש להוסיף שביהמ"ק לא היה מאפיה מודרנית משוכללת וממוכנת. חום התנור, כמות המים, חילוק העשרון לחלות וחילוק החלות בקיפול לארבע (באומדן!) השתנו מיום ליום וממנחה למנחה. אין לשכוח שתנורי פורן (תנורים משוכללים שהומצאו ע"י הרומאים, השומרים על חום קבוע יחסית. פורנוס זה תנור ביוונית) הומצאו רק בסוף ימי בית שני, דבר שכמובן הוסיף לסטיות לפני זמן זה.

לעומת זאת, במצות הפתיתה אנו מצויים לדייק כדי לקיים מצד אחד פיתים ומצד שני ולא פיתי פיתים. בחילוק שרירותי של חלת המנחה ל-16, או אפילו ל-32, לעולם לא נצליח לקיים זאת. לפי מכלול הנתונים הנ"ל, האופן היחיד לפתות פתיתים כזיתים, לא יותר ולא פחות, זה רק אם נאמר שפותתין שלא ע"י קיפול, אלא כדרך הפותתים, וא"כ אין לנו שום אפשרות להסיק מכך גודל זית מסויים – מלבד כמובן תיובתא לשיעורים הגדולים. בשיטת הרמב"ם בפיהמ"ש בפשטות נראה כי אין קשר בין הפתיתה לקיפול. אך לאחר העיון, לא הצלחתי להגיע להבנה אמיתית בדבריו¹, וכנראה שאין מ"ד כזה.

לכן, כיון שהפתיתה נעשית ע"י קיפול, נצטרך לפרש "פתיתים כזיתים" באופן שונה, שהכוונה לגודל הכללי של הפתית ולא לנפחו (כמו בגודל קרצית וגודל מטבעות לקמן פרק ב' אותיות ד' ה'). כלומר לפתיתים ששטחם הוא כגודל זית, כ- 2.5×3.5 ס"מ, בלא להתחשב בעוביים². בזה גם אפשר להתאים את פתיתת המנחות האחרות שעבות יותר, לפתיתת הרקיקין. אחזור ואדגיש, שגם אם נחלוק על כך ונתעקש על נפח זית ההלכתי, עדיין נפח של 8 סמ"ק יותר מסתבר. גם מכח טענה א', וגם מכח איכות הסטיה שנמוכה יותר ככל שנפתות יותר – אם בחילוק ל-16 הסטייה יכולה להיות 4 סמ"ק ואפילו יותר (כי 4 סמ"ק זה רק מכח סטיות בחום התנור, ויש להוסיף לכך סטיות נוספות, ומעל הכל – שהחלוקה לחלות והפתיתה נעשו באומדן), אז בחילוק ל-32 הסטייה תהיה 2 ס"מ ויותר.

ח. גודל העובר

עוד ראיה הביא הרב מלמד (אור תורה ניסן תשס"ו), מגודל העובר, וכן הביא ראיה זו הרב עידוא אלבה (האוצר נא עמ' שנג). דאיתא בספרי זוטא (חוקת פרק יט) "אמרו כזית מן המת טמא

לט). בפיהמ"ש נראה כי הקיפול נעשה לאחר הפתיתה. וכן הבינו המפרשים בדבריו. אך לצורך כך נצטרך לומר שהוא גרס במשנה גם במנחת ישראל שקופל ואינו מבדיל. אין עדות לנוסח כזה, וגם בטופס המשנה של הרמב"ם עצמו בהוצאת הרב קפאח הגירסא כלפנינו, ולכן אין זה אפשרי. הרב אלבה הציע לראות את דבריו "ואינו מבדיל" כחזורים על מנחת כהן, יעו"ש. גם בחיבורו לא הגעתי להבנה ברורה. זה מאוד משנה איך נפסק את הלכה י' בפרק י"ג ממעשה הקרבנות, האם פותת את מנחת הכהן (ואז נקרא: ואינו מבדיל, ופותת) או שלא פותת אותה (ואז נקרא: ואינו מבדיל ופותת). כלומר לא מבדיל ולא פותת). לכן יותר נראה כי גם לרמב"ם הפתיתה נעשתה ע"י קיפול.

מ). הרב אלבה: כך מסתבר גם לענ"ד, שאין כ"כ נפק"מ בנפח כזית לענין הקמיצה כיון שאפשר ללחוץ על המאפה. לכן ענין הכזית בפתיתה אינה כמו הכזית בקמיצה אלא הוא נאמר על הגודל באורך ורוחב, וממילא אין כל כך ראיה בענין זה אלא כנגד זית של 5 סמ"ק שהוא בודאי זית בגודל פחות בערך 2.5 על 1 ס"מ, ולא מובן למה צריך להגיע לגודל כזה.

שכן הוא תחילת יצירתו". ובתוספתא שבועות (א' ז') "אר"ש מה ראו לומר בבהמה ובחיה בכזית טמא, ובשרץ בכעדשה? אלא מה בהמה וחיה תחילת ברייתן כזית, אף שרץ תחילת ברייתו כעדשה". ובירושלמי נזיר (ז' הלכה ב') איתא "תני רשב"י אומר מפני מה אמרו השרץ מטמא בכעדשה מפני שהשרץ תחילת ברייתו בכעדשה. ר' יודן בעי המת יטמא פחות מכזית, דאריו"ח להביא את הנפל שאין בו כזית? ונבילה מטמא כאפון, דאמר ר' חנינה אני ראיתי עגל כאפון בשפיר? מאי כדון, מדרשות אמינא דרוש וקבל שכר".

דברי ריו"ח נמצאים בכעין זה גם בבבלי במסכת שחיטת חולין ריש פרק גיד הנשה, "והתנן על אלו טומאות הנזיר מגלח, על מת ועל כזית מן המת. וקשיא לן על כזית מן המת מגלח על כולו לא כ"ש? ואריו"ח לא נצרכה אלא לנפל שלא נקשרו איבריו בגידין".

וכתב הר"ן בחידושו ז"ל: "וא"ת ולפום מאי דהוינן בה על כזית מגלח על כולו לא כ"ש לא הוה ליה לריו"ח למימר אלא לא נצרכה אלא לנפל שאין בו כזית. י"ל אין הכי נמי, אלא משום דמתני' קתני נמי על האבר מן המת, ואיכא לאקשויי על האבר מן המת מגלח על כולו לא כ"ש, להכי אוקמיה ריו"ח בשלא נתקשרו איבריו בגידין. ותרתי אמר כלומר שאין בו כזית ושלא נתקשרו איבריו בגידין, דמשום כזית לא מטמא דהא לית ביה, ומשום אבר נמי לא מטמא שאינו מטמא מתורת אבר אלא כשיש בו בשר גידין ועצמות. והכי איתא בירושלמי חד סב שאיל לריו"ח על כזית מגלח על כולו לא כ"ש, א"ל לנפל שלא קשרו איבריו בגידין. והא דאמרין שלא נתקשרו איבריו בגידין, פי' דאיתנהו ולא נתקשרו, ומ"ה איסור מוקדשים קדם וחייל משעת יצירה ואיסור גיד לא חייל עד שיתקשרו, דבלאו הכי אין תורת גידין עליהן. דאי ליתנהו כלל היכי אמרין דאיסור מוקדשים קדים", עכ"ל הר"ן.

מדברי הירושלמי ברור שמדובר על שלב בו ניכרת כבר צורת האדם וניכרת צורת העגל. וריו"ח מקדים את טומאת האדם לפני שיש בו כזית, משעה שנתקשרו איבריו בגידין.

ואכן כך גם כתב הרמב"ם (פ"ב מטומאת מת ה"ב) "אע"פ שהשיעורין כולם הלכה למשה מסיני הן, אמרו חכמים תחילת ברייתו של אדם כזית ולפיכך שיעור טומאת בשרו כזית". וכיום ידוע שהשלב בו נגמרת יצירת צורתו של הולד הוא בערך ביום ה-70 ליצירה (שבוע 12 לפי הספירה ברפואה, בה מונים מוסת אחרונה, שהיא כשבועיים קודם העיבור). בשלב זה, גודל העובר הוא אכן בערך כ-13 סמ"ק. וא"כ לכא' ראייה לשיעור זה של כרבע ביצה.

וכדי להבין את הסוגיא נביא קצת מידע רפואי בסיסי על גדילת העובר: בסוף השבוע ה-12 צורת העובר אכן מושלמת, ונשאר לו (כמעט) רק לגדול. אך, כבר בשבוע 8 ניתן לראות מלבד ראשו וגופו גם זרועות ורגלים, מרפקים וברכים. בשבוע 9 מתחילים כבר להתפתח העצמות. בשבוע 10 כבר ניתן לראות אזניים ואצבעות, ובשבוע 11 רוב איבריו כבר מפותחים. בבדיקת אולטראסאונד פנימית ברזולוציה גבוהה ניתן לזהות את מין העובר כבר בשבוע 12 (עם רמת ודאות של עד 95%).

הר"ן כתב שריו"ח דיבר על שלב בו נתקשרו איבריו בגידים, ואז אע"פ שאין בו כזית ואינו מטמא מטעם כזית, מ"מ מטמא מדין איבר כשיש בו "בשר גידים ועצמות". אך כשלא נתקשרו איבריו בגידים – פי' שישנם איברים, אך לא נתקשרו, אינו מטמא. נתקשרו איבריו אין זו בריאה

מושלמת, רק כהגדרת הר"ן שיש בו בשר גידים ועצמות באיבריו. ככל הידוע היום, זה קורה בשבוע 9 (ימים 49-43), אז גודלו כגודל ענב או זית ממוצע של היום (4-5 ס"מ). צורת אדם ניכרת כבר לפני שבוע 12, באזור שבוע 10 או 11 לכל היותר. בשבוע 10 גודלו כשל תפוזון סיני (כך ראיתי במאמרים רפואיים), ומשקלו כ-7 גרם, אז הוא כזית ההלכתי לענ"ד. ריו"ח נוקט שאין זה מדויק וכבר משבוע 9 הוא מטמא, שכן אז יש לו כבר איברים ברורים ועצמות המתחילות להתפתח (אולי נסיט את דבריו לסוף שבוע 9, תחילת 10), וא"כ שפיר הדברים עומדים גם לזית בנפח כ-8 ס"מ. אכן יש פה מעט נטיה לזית בנפח 13 ס"מ, שיותר נוח לומר שר' שמעון דיבר על השלב בו צורת האדם מושלמת, וכך הבין בתפארת ישראל אהלות פ"ב מ"ה שהביאו הרב מלמד במאמרו: "דהכא [טומאת מת שגודלו כזית] שנגמר צורתו עם כל חיתוך אבריו". אך לפי"ז ההפרש בין השלב בו מטמא ר"ש לשלב בו מטמא ריו"ח הוא גדול מאוד, שלושה שבועות^א. משא"כ אם נעמיד את ר"ש בשבוע 10, אז קרובים דבריו להיות נכונים גם אליבא דריו"ח.



ט. סוגית הגמ' בברכות דף לח ע"ב

איתא בגמ' בברכות דף לח: "א"ר חייא בר אבא אני ראיתי את ריו"ח שאכל זית מליח ובריק עליו תחילה וסוף וכו' א"ל ר' ירמיה לר' זירא רבי יוחנן היכי מברך על זית מליח, כיון דשקילא לגרעיניה בצר ליה שיעורא? א"ל מי סברת כזית גדול בעינן, כזית בינוני בעינן, וההוא דאייתו לקמיה דריו"ח זית גדול הוה, דאע"ג דשקלוה לגרעינותיה פש ליה שיעורא, דתנן זית שאמרו לא קטן ולא גדול אלא בינוני וזהו אגורי, וא"ר אבהו לא אגורי שמו אלא אברוטי שמו ואמרי לה סמרוטי שמו, ולמה נקרא שמו אגורי ששמנו אגור בתוכו", ע"כ.

ועל מהלך הגמ' יש לשאול, מה סבר ר' ירמיה, וכי סבר באמת שבעינן לברכה זית גדול ולא ידע משנה מפורשת? וכתב הרב עידוא אלבה לבאר שהאמוראים בזמנם כבר לא הכירו את הזית האגורי. רק נהגו במסורת לשער כזית כהזית הגדול שהיה להם, שנמסר להם במסורת שזהו גודל הזית האגורי. אשר על כן תמה ר' ירמיה היאך בירך ריו"ח על זית אחד שאכל? ועל כך ענהו ר' זירא שר' יוחנן אכל זית גדול יותר מהזיתים שאנו מכירים, זית כה גדול שגם אחר שהוציאו את גרעינו היה בו שיעור כזית. והראיה היא מדברי ר' אבהו (ולא מדברי המשנה, שכן ריהטת הגמ' נאמר רבי אבהו, משמע שזה חלק מדברי ר' זירא), שביאר מהו זית אגורי עליו המשנה מדברת – זן זית שלנו כבר אין, וא"כ כמו שהיה להם זן זה, כך גם היו להם זנים גדולים יותר.

זו דרך מחודשת מאוד לענ"ד. והרב אלבה חזק זאת בדברי ספר הרוקח בסימן שכט הלכאורה תמוהים, ז"ל: "זית קטן מאגוז כדמשמע בשילהי המוציא יין (שבת דף פא.), אבל נראה כזית גדול בעינן מדאמרינן בפרק כיצד מברכין גבי ר' יוחנן אכל זית מליח, וכן משמע בכריתות פרק אמרו (דף יד.), והביא הבית יוסף דבריו באו"ח סימן קצ"ו.

מא. הרב אלבה: אין הכרח שיש מחלוקת בין רבי יוחנן לרבי שמעון, אלא שרבי שמעון דרש שהשיעור כזית לסתם בשר נקבע על פי הגודל של העובר כשהוא בצורת אדם בכל אבריו, אע"פ שבאמת בעובר שלם יש טומאה גם לפני כן בפחות מכזית אם נתקשרו אבריו.

וביאר הרב אלבה כוונתו, שאכן זית קטן מאגוז, אך עכ"ז אין המדובר בזיתים הקטנים שלנו שאנו מכירים, אלא כזית גדול יותר כדמשמע במעשה דריו"ח. וכמבואר לעיל, שעולה מהגמ' לכא' שכזית ההלכתי הוא גדול כמו הזיתים הגדולים שבידינו, עד כדי שקשה להבין איך ר' יוחנן אכל זית אחד ובירך עליו ברכה אחרונה (ובכריתות כתב לבאר כשיטתו לעיל שמוכח שם שא"א לבלוע ג' כזיתים חלב ודם קרוש, יעויין לעיל).

לענ"ד, זהו אכן מהלך אפשרי ויפה, אם כי לטעמי עדיין לא מוכרח, ולא כ"כ מפריע לי לומר ששאלת ר' ירמיה היא שאלה פשוטה של הנחה שאיננה מוכרחת, ותירוצו של ר' זירא הוא פשוט ומתקבל על הדעת, וגם אם ר' זירא לא היה שם כדי לתרץ זאת, ר' ירמיה היה מתרץ זאת לעצמו.²²

אוסף עוד ואומר, כי מהלך זה יפה הוא מבחינה תיאורטית. יכול באמת להיות שנהגו בזמן האמוראים לשער האגורי כהון הגדול שהיה בידם. אולם למעשה זה לא מקדם אותנו הרבה, כיון שבארכאולוגיה ידועים לנו רק השאמי והתפאחי כזנים מקומיים גדולים (והתפאחי כנראה גדל במצרים). בין כך ובין כך הכל השערות, ניתן לשער 10 סמ"ק, וניתן לשער 15 סמ"ק וכו', ואף פחות מ-10 סמ"ק. ולכן להוציא מכאן גודל מעשי לנו א"א באמת, ודאי שלא הלכה למעשה.²³

יש לציין גם לגירסת הרא"ש בסוגיין בפסקים, שם תשובתו של ר' זירא לר' ירמיה היא: "מי סברת ר' יוחנן זית קטן אכל, זית גדול אכל וכו'", ע"כ. לביאור השו"ט לגירסא זו יש לומר בפשטות, שנקודת ההנחה הפשוטה בהזכירנו זית היא שהכוונה לזית בינוני. ועל כך שאל ר' ירמיה שאלה מתבקשת, וענהו ר' זירא תשובה מתבקשת ג"כ. ראיה לגישה זו יש למצוא ביומא דף ע"ט, בסוגיית כותבת הגסה, שם מובא "מעשה והביאו לרבן יוחנן בן זכאי לטעום את התבשיל ולרבן גמליאל שתי כותבות ודלי של מים ואמרו העולם לסוכה וכו' ואי סלקא דעתך כותבת הגסה שאמרו יתירה מכביצה השתא שתי כותבות בלא גרעינן לא הוו כביצה כותבת הגסה וגרעינתה מי הוי יתירה מכביצה?", ע"כ דברי הגמ' הצריכים לנו. מי אמר לנו מה היה גודל הכותבות אותן אכל רבן גמליאל? אולי היו אלו שתי כותבות קטנות, או שתי כותבות גדולות? ההנחה הפשוטה והנכונה היא שאם מוזכר כותבות סתם, הכונה לכותבות בינוניות. כן

מב). אולם אעיר פה הערת תם, שקשה באופן כללי על כל הגישות לביאור סוגיא זו, והיא שלכא' יש פה שיבוש מסוים של העברת שיטת ר"ח בר אבא וריו"ח לחכמי בבל. בירושלמי רואים שבאמת העד למעשה - ר"ח בר אבא עצמו, הוא שהרים גבה ושאל בעצם את שאלת ר' ירמיה, איך אתה ריו"ח מברך על מה שאכלת? הוא ראה את הזית שאכל, וראה שלאחר נטילת הגרעין לא נשאר בו כשיעור. אם היה נשאר כשיעור, לא היה תמה. על כך תירץ הירושלמי את התירוצי הידוע שריו"ח בירך מטעם בריה. אם כתוב בירושלמי שר' יוחנן אוהז שצריך לברך על בריה, ומסיפור הדברים בירושלמי אין שום אופן להבין אחרת, אז באמת זו שיטת ר' יוחנן וזו הסיבה שבידך. הסברו של ר' זירא כפי שמופיע בבבלי למעשי של ר' יוחנן, לא משקפים את דעתו ואת המניע האמיתי לברכתו, שכן גם אם היה זה זית קטן או בינוני היה מברך. זו אמנם גישה נועזת, אך למדתי אותה מדברי הרב יונה מרצבך בספר עלה יונה עמ' קג. תן לחכם ויחכם עוד.

מג). **הרב אלבה:** עכ"פ משמע שלא משערים כזית 5-6 סמ"ק, שכן נראה שהיה שכיח בזמן חז"ל זיתים גדולים מ-6 סמ"ק כפי שמצאו במדבר יהודה גרעיני זיתים שתואמים לזית תופאחי ואף מצאו גרעינים שיכולים להיות לזית גדול מתופאחי כמו זן הג'לט.

הרב יוחאי: הזיתים שמצאו הם לפני חורבן הבית, הדין בגמ' היה זמן רב מאוד אח"כ. אם כי למעשה אני אכן מסכים שגודל של 5-6 נראה קטן למהלך זה.

הוא גם כאן, שאם אמר ר' חייא בר אבא שר' יוחנן אכל זית מליח, הכונה לזית שאינו גדול ואינו קטן. לענ"ד ביאור זה יכול להיכנס גם בגירסא המקובלת בגמ' לפנינו, שמופיעה ברוב הראשונים שציטטו את לשון הגמ"ד.



י. שיטת ספר החינוך

כתב החינוך במצוה שיג ז"ל: "ושיעור כותבת הוא יותר מגרוגרת ופחות מכביצה, ופחות משלשה זיתים גם כן, ששלשה זיתים הן ביצה (כ"ה ברוב כתבי היד). כלל הענין כבר דקדק מי שהוא בקי ושקל בפלס, שאין במשקל י"ב ארגינץ ועוד שיעור כותבת ודינו כחצי שיעור ... וכן מה שאמרו ששיעור השתייה היא מלא לוגמיו של אדם שהוא כביצה, שכבר שיערו כי ביצה מחזיק מלא לוגמיו של אדם ובפחות מכאן אין בו איסור כרת אלא דינו כחצי שיעור", עכ"ל.

וכתב הרב אדלר (בספרו הנפלא המידות והשיעורים בהלכה (מהדורת ביקורת), בביאור שיטת הרמב"ן) שארגינץ היא יחידת משקל שהיתה נהוגה בספרד. הרמב"ן כותב ששמונה גרעיני חרוב שוקלים ארגינץ אחד, וא"כ שלשה ארגינץ שוקלים 24 גרעיני חרוב שזה משקל הדינר לדברי הגאונים (שהרי הדינר הוא 192 פרוטות שכל שמונה מהן שוקלות גרעין חרוב), והשקל הוא 12 ארגינץ שהם שלשת רבעי אוקיא (כיוון שהאוקיא היתה מחולקת ל-16 ארגינץ כמו שכותב הריב"ש וז"ל שמוכח מהרשב"א, הר"ן והמ"מ. הרשב"ץ מוכיח חלוקה זאת גם מדברי הרמב"ן עצמו שאינם לפנינו). ולפי דברי הרמב"ן שהאונקיה של קטלוגיה זהה לאונקיה של קולוגיא, נמצא שמשקל האונקיה הוא 29.23 גרם, משקל הארגינץ הוא 1.827 גרם. אמנם, לא מבואר בדבריו המקור לכך ששמונה גרעיני חרוב שוקלים ארגינץ, והנראה בזה הוא שהרמב"ן שקל בעצמו גרעיני חרוב ומצא שכך משקלם, וכן משמע מלשון הר"ן. עוד אפשר שהרמב"ן הסתמך על משקל החבה של שושלת המוואחידון ששלטה בדרום ספרד שהיה 0.055 גרם, אלא שא"כ צ"ל אחד משניים, או שמה שכתב הרמב"ן שהאונקיה של קטלוגיה זהה לאונקיה של קולוגיא אינו בדקדוק, כיוון שמשקל האונקיה של קטלוגיה יהיה לפי"ז 28.28 גרם שזה כ-3% פחות ממשקל האונקיה של קולוגיא שהוא 29.23 גרם, או שמה שכתב הרמב"ן שמשקל הארגינץ הוא שמונה גרעיני חרוב אינו בדקדוק, כיוון

(מד). הרב אלבה: על גרסת הרא"ש "מי סברת זית קטן אכל" קשה שהיה צריך לומר "מי סברת כזית בינוני אכל". ומדוע היה צריך להביא את המשנה כראיה שמשערים בכזית בינוני אם לא היה כל ספק מהו כזית.

לפי הגרסה שלפנינו "מי סברת כזית גדול בעיני", לפי הבנת רב זירא השאלה של רבי ירמיה מבוססת על הבנה שכדי לברך הוא חייב להיות גדול, אך לא מובן מדוע שרבי ירמיה יחשוב שהוא צריך להיות גדול, ולפי דרכינו ניחא. לדבריו רבי זירא הבין את רבי ירמיה בשונה ממה שרבי ירמיה בעצמו שואל, בעוד שהתשובה של רב זירא מתייחסת להבנה האמיתית של רבי ירמיה. דבר כזה לא ניתן להיאמר.

הרב יוחאי: הביאור הוא כפי הקריאה הפשוטה שכל עם ישראל קרא בגמ'. ר' ירמיה שואל איך בירך על סתם זית ברכה אחרונה בניכוי הגרעין? והשיבו ר' זירא שא"צ אלא זית בינוני, ומוכרחים אנחנו לשער ולומר שר' יוחנן אכל זית גדול דוקא. המילים "מי סברת כזית גדול בעיני" שאומר ר' זירא בתשובתו אינם בהכרח משקפים את דעתו האמתית של ר' ירמיה, שוודאי לא נעלמה ממנו מפורשת. רק צורת התבטאות שעיקרה היא שצריכים לומר שאכל זית גדול שאפילו בניכוי הגרעין היה בו שיעור זית בינוני המבוקש (ואין זה דבר של מה בכך, שיעור הגרעין ביחס לבשר הפרי בזית הוא באזור ה-20%, יש זנים שמעט יותר ויש שמעט פחות).

ששמונה גרעיני חרוב הם 1.768 גרם שזה כ-3% פחות ממשקל הארגינץ שהוא 1.827 גרם אם האונקיה של קטלוגיה זהה לאונקיה של קולוניא, ע"כ דברי הרב אדלר^{מה}.

א"כ, י"ב ארגינץ שוקלים כ-22-21 גרם, וזה שיעור קטן מידי לכותבת הגסה, שהיא מעט פחות מביצה. ובביאור הענין כתב הרב אלבה לבאר ע"פ שיעור הביצה הקטן של חכמי ספרד הראשונים (יעיין באורך בספרו של הרב אדלר הנ"ל), שהוא כ-44 סמ"ק, ולשיטת הרב אלבה כ-46 סמ"ק. שיעור זה היה נוהג בזמן הקדום, והחזיקו בו גם הרשב"א (עכ"פ כצד אפשרי, ולענ"ד נראה כצד עיקרי, כעדות תלמידו ר' יהושע אבן שועיב בדרשה לפרשת צו) והריטב"א (בהגדה של פסח בשיעור ארבע כוסות - כשתי אוקיות). כך נראה גם לענ"ד מאיך שהחינוך נוקט את השיעורים כדבר ידוע ומפורסם, כלומר המדובר פה על מעין מסורת בדבר.

שיעור ביצה קטנה זו במידות ארגינץ, הוא כ-25 ארגינץ בערך. וצריך לומר שהרחיק החינוך את שיעור הכותבת עד לכחצי ביצה (יעיין לעיל שהרמב"ם כתב שהשיעור קרוב לביצה. והר"ן הראה בסוגיא ההכרח לקרב השיעורים זל"ז, והחמיר עד שני שליש ביצה. והחינוך החמיר יותר). ויבואר בשני פנים ע"פ שיטת הרב אדלר, וע"פ שיטת הרב אלבה.

לשיטת הרב אדלר, שיעור הביצה הוא כ-44 סמ"ק. ולפי שיעור ארגינץ הנ"ל הוא 24-25 ארגינץ. לפי"ז התיר החינוך בדיוק עד חצי ביצה. אע"פ שהמסתבר יותר בסוגית כותבת הגסה הוא להקביל את השיעור לביצה קלופה, ולא לביצה בקליפתה, מ"מ חזינן כבר לארחות חיים לר' אהרן הכהן בהלכות יוה"כ שהקביל זאת לביצה בקליפתה. ואכמ"ל כי אין זה נושא המאמר.

לשיטת הרב אלבה שיעור הביצה הוא 46 סמ"ק, ושיעור ביצה קלופה 41.4 סמ"ק. כלומר 23-24 ארגינץ. וכתב לי עתה הרב אלבה בביאור הענין: "ונראה שכוונתו לשער את הכותבת כנגד שיעור ידוע או חלק של שיעור ידוע, שוודאי אין בו חשש כותבת. מסתבר שמכיון שכתוב בגמרא בכריתות שבכותבת יש שני זיתים שהם לשיטתו 2/3 ביצה, לא יכול היה להתיר לאכול 2/3 ביצה, ולכן אמר שאין חשש רק כשאכל שיעור עגול פחות מזה דהיינו חצי ביצה שהוא לשיטת מי שחישב בפלס 12 ארגינץ ועוד דהיינו בערך 12.5 אירגניץ", עכ"ל.

ולמעשה לנידון הכזית, כתב הרב אלבה: "ואם כן ביצה לפי דרכו 46 סמ"ק וכזית לפי דרכו שהוא שליש ביצה בלי קליפה הוא בערך 13.8 סמ"ק, וכיון שלפי הבנתו מהסוגיה בכריתות ג' זיתים הוא כלשהוא יותר מכביצה, נראה שכזית לשיטתו על פי הסוגיה בכריתות הוא בערך 14 סמ"ק", ע"כ דברי הרב אלבה.

ויש להתבונן, דסו"ס לפי ביאור זה בחינוך, ג' זיתים גדולים יותר מביצה קלופה, אם ביצה קלופה היא כ-41.4 סמ"ק, אז ג' זיתים לפי חשבון הם לכל הפחות 42 סמ"ק. כלומר 14 סמ"ק לזית. אך יש להוסיף לכך הסתייגות גדולה, שגם אם הכוונה באין בית הבליעה מחזיק ב' זיתים, הכוונה קרוב לשלוש, ההפרש בין 41.4 סמ"ק ל-42 סמ"ק הוא כמעט לא מדיד בוודאי במושגים

מה). הרב אלבה: לענ"ד מסתבר שמשקל החרובים מדויק, כיון שאותו הוא ביצע במשקל קירט בפועל, והכוונה למשקל החרוב הגדול הנקרא קירט שהוא ארבע חבה. האמירה שהשקל 3/4 אוקיה אינה מדוקדקת אלא נאמרה כהשוואה לרש"י שאמר חצי אוקיה.

של פעם בענייני הנפח". גם לדרך זו המינימום המסתבר הוא להעמיד ג' זיתים על כ-45 סמ"ק, כלומר כ-15 סמ"ק לזית.

עכ"פ, החינוך מצטרף לראשונים שנקטו שיעור גדול לכזית ע"פ חשבון בסוגיא ולא ע"פ הזית האמיתי, כמו התוס' ובית מדרשם. החידוש פה הוא שהמדובר בראשון ספרדי שאכן ראה זיתים, ובזה הוא מצטרף רק למאירי בעירובין דף פ: שהשווה כהתוס' את הגמ' בכריתות יד. ויומא פ., וכתב ע"פ החשבון שזית הוא מעט יותר משליש ביצה בלא קליפה".



מו. הרב אלבה: אם ההפרש משמעותי למה החינוך לא מדקדק בו? על כן נראה שבגלל שלדעתו לפי בחינת המציאות ושאלת המקשן הם כמעט אותו דבר לא דקדק בכלשהו היתר. לפי החינוך הגמרא אומרת שבית הבליעה הוא פחות מג' רק מפני שכך מוכח מהמשנה, והגמרא גם אומרת שהוא מחזיק כביצה, אך משמע מהגמרא שלפי המציאות היה נראה לגמרא שזה כמעט אותו דבר.

הרב יוחאי: אם נבין כך, אז גופא נפנה את השאלה לחינוך עצמו, מאיפה הביטחון לומר שאין בית הבליעה מחזיק ג' זיתים אך כביצה כן? זה הפרש של חצי סמ"ק! ולעצם נידון כותבת שעוסק בו החינוך, באמת גם הפרש של 3 סמ"ק הוא לא משמעותי.

מו. הרב אלבה: גם הרוקח והמהרי"ל ראו זיתים ונקטו כזית גדול ולא בינוני שבין זיתי מקומם. ולענ"ד כך היא גם דעת הרשב"א, לפי מה שהראיתי לעיל שדעתו כדעת החינוך בנפח כזית, ומסתבר שזה מה שהיה מקובל לשער בספרד. אמנם הרי"ף הביא את לשון הגמרא ולא פירש דבר, אך אין ללמוד מזה שלדעתו הוא כזית בינוני בספרד. יותר מסתבר שהוא לא אמר דבר כי לא התברר לו דבר. לא כתוב במשנה ובגמרא סתם בינוני אלא האגורי (וכן מובא בספר שבלי הלקט סדר פסח סימן ריב "ומביא זית אגורי"), ובכלל לא ראיתי ראשוני ספרד שמביאים את המשנה הזו, ולכן קשה לומר שראשוני ספרד סמכו על כך שנדע מהו בינוני לפי מראית העין כשהם כלל לא אומרים שהוא בינוני. אם הם היו סבורים שהמציאות היא שלא כדברי התוספות הם היו אומרים זאת. לכל היותר נאמר רק שלא היה ברור להם אם האמת כדברי התוספות ולכן לא הביאו אותם. ונראה שגם הרמב"ן היה סבור שהוא כזית גדול מזיתים שלנו כי רבותיו של הרמב"ן היו תלמידי בעלי התוספות, ולדעת ר"י הזית הוא בין שליש ביצה לחצי ביצה, והרוקח, שגם הוא מבעלי התוספות, קבע שהוא זית גדול מהזיתים שלנו, ולא מצינו ברמב"ן שחלק עליהם בטענה שהם לא ראו זיתים. אינני אומר שהוא הסכים עמם, אלא שנראה ממה שלא הקשה עליהם מהמציאות שהמציאות לא היתה קושיה על דבריהם. נראה שהראשונים שראו זיתים ובכל זאת העריכו שזית בינוני גדול יותר מהבינוני שהם רואים סברו שאין ללמוד מהבינוני שהם רואים שזה היה הבינוני בארץ ישראל בזמן חז"ל.

הרב יוחאי: שתיקתם של כל חכמי ספרד לגבי גודל הזית הרי היא כלפרש 'זית בינוני' כפשוטו. בכל הש"ס כולו, דרך ראשוני ספרד מדור הרמב"ן והלאה להתייחס בכבוד ראש לשאלות התוס' ולדון בתירוציהם. בנידון הכזית, בכמה מקומות בש"ס התוס' מקשים סתירה עצומה בין הסוגיא בכריתות לבין הסוגיא ביומא, אך בכל המקומות כולם כל ראשוני ספרד פשוט מתעלמים הן מקושיהם והן מתירוץ ומסקנתם לגבי גודל הזית. אם הרמב"ן קיבל את שיטת רבותיו בעלי התוס' כפי דברי הרב אלבה, למה בשום מקום לא הזכירם – לא הוא ולא כל תלמידיו?

המהרי"ל לא חזר בו כשראה זיתים, כי כך קיבל מרבותיו ע"פ סתירת הסוגיא (ולשון אופיינית מצאנו במהרש"ל בחולין לגבי נידונינו ש'קבלה' בידנו מבעלי התוס' שהזית חצי ביצה). לענ"ד לא מסתבר שבספרד שיערו לזית בינוני נפח של 13 סמ"ק, שזהו זית עצום. גם אם נאמר ששיערו בזית גדול שהיה להם, הרי לעיני כולם זית בינוני הוא כ-5 סמ"ק, ו-8 סמ"ק הוא כבר זית גדול. וגודל הזית הבינוני יחסית לגדלי הזיתים נידון בסעיף הבא.

וראיה לשיעור ראשוני ספרד ופרובנס לכזית יש בפירושו הרלב"ג לתורה, הבאתיו לעיל בראיה ג', שכתב ששיעור בליעה רגילה כדרך אכילת בני אדם הוא כזית. זהו שיעור של 5-10 לכל היותר, כשלענ"ד 8 סמ"ק הוא שיעור נכון לזה, יעיון לעיל באורך.

יא. זן הג'לט

בירחון האוצר נא עמ' שכא דן הרב אלבה בזיתים שגדלו בעבר באזור א", ובתוך דבריו מביא מספר של מלומד ערבי בשם שהאבי שחי בסוריה לפני מאה שנה, ותיאר שם מעל עשרים זני זיתים מקומיים. המשובח שבהם נקרא ג'לט שמצוי באיזור אלכסנדריה (גבול נחלת אשר), וכך כתב שהאבי (בתרגום ר' חי סעדיה בגליון הקודם):

"הזית הירוק. זית הג'לט. עץ יותר קטן בגובה, והעלים שלו פחות מעלים (אחרים). הפרי שלו גדול. פירותיו בצבע שחור וצורתם מלבנית. 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 התפואחי. 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".

הרב אלבה רוצה לזהות את תכונת האגורי¹ שמסרים חז"ל – שאוגר שמנו בתוכו בניגוד לזיתים אחרים שפולטים שמן כאשר יורד עליהם גשם – בתכונת הג'לט לפי דברי שהאבי שנמסק מאוחר כשהוא בשל, ולא חוששים שירד עליו גשם, בניגוד לשאר הזיתים שגשם גורם ליירידה באיכות וכמות השמן בפרי ולכן קוטפים אותם קודם לכן. וכן הוא מניח שיש בו הרבה שמן וששמנו טוב. כל זה לא כתוב בדברי שהאבי.

ובאשר לגודלו של הג'לט. הנה גודל כל זני הזיתים הידועים כיום הוא 1-17 סמ"ק (לפי ויקפדיה ועוד מקורות)². אם נסמן את הבינוני שבין זני הזיתים, החציון הוא 9 סמ"ק. הגדרת

מח). כמובן שכל זה הוא בבחינת פרפראות בלבד, ועיקר הדיון צריך להתמקד בראיות ישירות על גודל הזית, ולא על זיהוי המין שמהווה רק אסמכתא לדברים. נכון הדבר גם לגבי הזן הסורי לקמן.

מט). פרופ' זהר עמר מציין במאמרו (קובץ אמונת עתיך טבת תשע"ז) את זן המאמוט שראה באי רודוס כזן יוצא דופן בגודלו, וכתב שם שמתוך מדגם של 50 פירות, טווח הנפחים היה 14-20 סמ"ק. טווח זה הוא כמובן טווח קביל בכל זן שהוא, וכשמציינים נפח של זן מסוים הכוונה היא לנפח הבינוני בזה. לפי הנתונים הנ"ל, כשנגדיר את נפח המאמוט הנפח יהיה כ-17 סמ"ק. וזה מתאים לעוד מקורות שכותבים כן.

והנה מקרוב ממש התפרסם קונטרס של הרב אברהם חיים נאה (נכד הגרא"ח נאה), בשם 'ירוש כזית הודו', בו מציג זן זיתים הגדל באיטליה אשר גודלו הבינוני הוא 29 סמ"ק, ממש כשיטת הגרא"ח נאה. ואציג את הידוע על זן זה. מדובר בזן בשם 'בלה די סרניולה', הגדל במחוז פוליה בדרום מזרח איטליה (ה'עקב' של ה'מגף'), על שם העיירה סרניולה. זהו אכן הזן הגדול בעולם והוא מצוי גם בארץ בחנויות (זית גדול מאוד, בד"כ בעל צבע ירוק עז ככרתי). גודלו הבינוני לפי ויקפדיה באיטלקית ועוד כמה מקורות הוא 11-18 גרם. כלומר כזן המאמוט הנ"ל שהציג פרופ' עמר. אמנם בכמה

החציון היא הגדרת ר' יהודה במשנה בכלים (פרק י"ז משנה ו'), וריו"ס חולק על כך. אך עכ"פ זה ודאי שהאגורי הוא בינוני בגודלו. הם הם דברי המשנה, זית שאמרו לא קטן ולא גדול אלא בינוני זהו אגורי. זה בכלל המידות שנאמרו במידה בינונית. לא המבוקש הוא בינוני באגורי, שכן המשנה לא אמרה "אלא בינוני, באגורי", אלא זית שאינו לא גדול ולא קטן אלא בינוני, הוא הזית האגורי. בדיוק כמו מידת מאור שלא בידי אדם שנמסר במסורת כמידה גסה, אגרוף גדול, וזהו – האגרוף הגדול המדובר – כאגרוף של בן אבטיח. כך נמסר לנו שמידת אכילה וכו' היא בזית, וזית בינוני דוקא, בלי קשר לאגורי. התנא גם מסמן לנו מהו הזית שגודלו אכן בינוני, וזהו הזית האגורי.

איפה פה נכנסת מחלוקתם של ר"י וריו"ס – יש לדון בכך. יכול להיות שהם נחלקו איך חז"ל הגיעו לזית האגורי דוקא. אופן אחר הוא שאחרי שקיבלנו שהבינוני הוא אגורי, איך נסמן את האגורי המסוים לו התכוונו, לר"י החציון – שכן באותו זמן עצמו הוא בדומה לביצים, שטוחה הגדלים מתפזר בצורה הגיונית לעקומת פעמון. וריו"ס לא מצריך דיוק שכוה. אך זה חידוש לומר כן, שנחלקו בפרקטיקה גם בזית אגורי ובעדשה מצרית ובשעורה מדברית ורימון וכו'. מצינו רק מחלות בביצה, וגם בגרוגרות (עכ"פ לרמב"ם).

במציאות של 1-17 סמ"ק, בהיות שהעקומה היא רציפה, 13 סמ"ק לא יכול להיחשב כבינוני. להניח בנוסף שפעם העקומה לא היתה רציפה וגם שפעם הזיתים היו גדולים יותר זה כבר יותר מידי הנחות, שלא רק שאין להן ביסוס – אלא הן לא סבירות.

לכן למעשה אין האגורי צריך להיות החציון בין הזנים השונים, אך מ"מ הוא צריך להיות באמצע וקרובים דבריהם להיות שווים. טווח האמצע הסביר הוא 8-10 סמ"ק. ניתן להרחיק עד כדי 7-11 סמ"ק. אך 13 סמ"ק זה כבר זן גדול מאוד. בכל סיווג מסחרי או בוטני, פרי זית מעל 10 גרם כבר מוגדר כזן ענק. 13 זה מהגדולים בעולם ובשום אופן לא בינוני.

כדי להניח שכך היה גם בעבר לא צריך ראיה. אך כדי לומר שבעבר היו זיתים גדולים יותר עד כדי ש-13 סמ"ק, שכיום נחשב גדול מאוד, יחשב (בערך) בינוני, לזה צריך ראיות והוכחות. וזאת לא מצאנו במחקר. כמובן שזה לא מהוה ראיה נגדית, אך כאמור לא צריך ראיה נגדית.

מקורות כתוב כי הפרטים הגדולים עשויים להגיע עד ל-30 גרם, אך אלו הם הפירות הגדולים ביותר בון, כמו שיש גם קטנים מ-11 גרם (שנשלחים לטחינה עבור שמן), ולא הם שמגדירים את גודלו. אין תיעוד מסחרי או מדעי על יותר מזה. אולם, הרב נאה מציג בקונטרסו פרט השוקל 44 גרם, ואשר גודלו הוא כמעט כשל ביצה בינונית (כונתי לגודל small כמובן). אולם כלך אצל ספר השיאים של גינס וראה אבטיח במשקל 122 ק"ג, וקישוא במשקל 65 ק"ג, עם עוד אי אלו פירות וירקות מופלגים בגודלם, ואשר חלקם גדלו בתנאים טבעיים עם שילוב נדיר של אדמה פוריה וגנטיקת צימוח טובה של הורעים. אם נרצה להגדיר את גודל הזן, לכל היותר הוא יהיה 17-18 גרם, ועדיין אין זה זית בינוני כי אם זית ענק (ובענין זן בינוני, ולא בינוני בון ענק (וגם אז 30 זה לא בינוני בון זה). זית בינוני הוא אגורי – כלשון המשנה, ולא זית בינוני באגורי). הריחוח היחיד שיש לענ"ד מקונטרסו של הרב נאה, הוא יישוב דברי מהר"י סגל, בתוספת למנהגי מהר"ל בסדר ההגדה אות ל"ג, ז"ל: "ואמרו לפניו שכתב הר' שמשון (מדורין) שראה זיתים בירושלם קטן מאוד. ואמר מהר"י סג"ל דאינו כן, כי הוא ראה בעיניו זית גדולה כמעט כשיעור ביצת תרנגולת בינונית משלנו, מסתמא הר' שמשון איירי באותן שרגילין לכובשן שהם קטנים מאוד", כפי שעמד על כך הרב נאה בעצמו. עכ"ז, לא נשנה את ההלכה בעבור זה.

אם היתה מסורת בידינו שהג'לט הוא האגורי, היינו מנסים להתמודד עם המציאות הזו שהוא זן גדול מאוד, ואולי גם נכנסים בדוחק לומר כי בעבר היו זני זיתים גדולים (הרבה) יותר, או לחילופין שהיו זיתים גדולים קצת יותר באזור ה-20 סמ"ק אלא שבטווח של 13-20 לא היו עוד זיתים (דבר יותר רחוק בעיני). אך כיון שזו השערה בעלמא לזהותו כאגורי, להניח כך לענ"ד זה לא סביר בעליל

וראיה זו, ראיה גדולה היא בעיני, דהלא הטבע הוא "הרצון היותר מתמיד של המהוה כל ההוויות יתברך" (לשון החזו"א באגרותיו ח"א ל"ה), וכיון שגודל הזיתים הגדולים ביותר בעולם הוא כ-17 סמ"ק, קשה הדבר כגיד לומר שהמכוון במשנה "זית לא קטן ולא גדול אלא בינוני" הכונה לזית גדול יותר. ואמנם זה ברור שישנם זנים שאבדו, וכותבת הגסה עומדת וזועקת על עלבונה (ראה הערה ג לעיל), אך בלא ביסוס להשערות אלו, זה לא סביר בעליל.

וכתב לי ע"ז הרב אלבה: "לענ"ד אין צורך ואין אפשרות מעשית למצוא בינוני בחשובי ממוצע. בזיתים לא שייך לדבר על בינוני מוחלט כי הכל תלוי בכמות הזריעה של אותם זיתים בינונים, לכן אמרו בדוקא אגורי. האגורי הוא לא רק סימן לבינוני. הוא הזית שעליו דברה התורה באומרה זית שמן, כפי שאמרו בירושלמי ביכורים פרק א הלכה ג "זית שמן זה אגורי רבי אמי בשם רבי יוחנן זה אוורסי ולמה נקרא שמו אגורי שהוא אוגר שמנו לתוכו", ועליו דבר הבבלי באמרו (סוכה ו ע"א): "ארץ שכל שיעוריה כזיתים". וכך הכוונה גם במה שאמרו שהשעורה מדברית והעדשים מצריות. זהו מין מסויים שיש גדולים ממנו ויש קטנים ממנו", ע"כ דבריו.

ועל כך יש להשיב: הדרשה של זית שמן זה אגורי, היא כמו הרבה דרשות שמציינים משהו שמאוד מתאים לנאמר בתורה. הכוונה היא לזיתים שמפיקים מהם שמן, ואכן המצויין שבהם הוא האגורי. ובאשר לגדר בינוני, לענ"ד בינוני הוא בדוקא, ואין ענין לחלק את הזית משאר השיעורים. בינוני זה בינוני. להגדיר זן ענק כבינוני רק משום שיש זן עוד יותר ענק, זה רחוק מאוד בעיני.

במאמר על שיעור הגריס (האוצר נג) כתב הרב אלבה להעמיד את גודל הגריס הקלקי של נגעים (שניתן במידה גסה) בשיעור המעיל צדקה, שהוא כ-300 מ"מ רבוע. ובאשר לסתירה מצד המציאות שבידינו יש את הפול הדמשקאי שגודלו הוא עד 20*30 מ"מ, כלומר 600 מ"מ רבוע, כתב לבאר (עמ' רנז): "...שעכ"פ הגרוש"י (שיעורו 300 מ"מ) נחשב בין הגדולים, כי גריס של בקיית הפול בינוני קטן מהגרוש"י אם נקח בחשבון גם את אותם [הפולים] הקטנים שאין בני אדם אוכלים אותם, ודבר זה מתיישב עם המשנה שאומרת שגריס הקלקי הוא דבר שנמדד במידה גסה", וכן שם בעמ' רסא "ואף שיש גריסים גדולים משיעורו של המעיל צדקה, לא מצוי פולים רחבים משיעור זה. ולפי דרכינו שגריס הקלקי לא חייב להיות הגדול שבגריסים, מובן שעכ"פ הוא נחשב מידה גסה", ע"כ דברי הרב אלבה.

ג. אולם לענ"ד יש להגדיר אחרת גם את שיעור גריס הקלקי. שאכן במידות שניתנו במידה גסה, הכונה לגס ביותר. ובביאור העובדה שמצינו אולי גריסים גדולים יותר, לא קשה מידי כי חז"ל כיוונו לגריס הגדול שהם הכירו, ולא ניתנה תורה למי שמכיר את כל הגריסים בכל העולם. ובגדר כותבת הגסה, שכאמור לעיל היו תמרים גדולים יותר, הביאור

והנה לדרך זו, ודאי וודאי שיש להגדיר את זן הג'לט כזית גדול ולא כזית בינוני. ומה שיש גדולים ממנו זה לא משנה מידי, כי עכ"פ הוא מהגדולים ביותר.²²



פרק ב' - ראיות לכזית קטן יותר

בפרק זה נביא את הראיות המראות כי גודל הזית הוא הרבה פחות מרבע ביצה, וננסה להגיע לדיק יותר מכוון, לענ"ד כ-8 סמ"ק. ושוב, בד"כ הראיות לפה או לפה הן בבחינת דעת נוטה.



א. תלמיד מהר"ם

בתחילה חשבתי להביא ראיה לגודל הזית מדברי תלמיד מהר"ם, הוא כנראה ר' שמשון מדורין, שכתב בקיצור מרדכי שלו (פורסם בקובץ מוריה סיון תשל"ח) על תמיהת ראשוני אשכנז היאך הלל הזקן היה אוכל את הכורך (דיש בו ג' זיתים: כזית פסח, כזית מצה, וכזית מרור) בבת אחת, והרי איתא ביומא דף פ. שאין בית הבליעה מחזיק יותר מביצת תרנגולת, ובכריתות יד. שאין בית הבליעה מחזיק יותר משני זיתים, כלומר הזית חצי ביצה, וג' זיתים הרי הם כביצה ומחצה והיאך בלעם יחד הלל? וז"ל: "כורכן בבת אחת ואוכלן, פי' כזית מצה חרוסת ומרור. ושיעור כזית חצי ביצה, וקשיא היאך מחזיק בית הבליעה כל כך, הא אמרינן שיעור בית הבליעה כביצה? וי"ל כשהאוכל מרוסק מחזיק יותר מכביצה. ולי הכותב אינו קשה כי ראיתי זיתים בא"י ובירושלים, אפילו ששה אינן גדולים כביצה".

ושישית ביצה מביא לזית קטן מ-8.5 סמ"ק. אך הרב עידוא אלבה דחה זאת, שכן הוא מתייחס לקושיה של הראשונים בענין בליעת פסח מצה ומרור המבוססת על ההנחה שכזית הוא

פשוט, שאין השיעור 'תמרה גסה', שאז היינו מסמנים את זן הנקלס, אלא 'כותבת הגסה', כלומר הגסה מבין הכתובות. משא"כ בגריס, שלא אמרנו 'גריס הקלקי הגס', רק המבוקש 'גריס גס', והוא - הגריס הגס - הוא גריס הקלקי. באותו המין ניקח כמובן את הבינוני כמו בכל השיעורים. כותבת הגסה יוצאת דופן בזה שבמין עצמו לוקחים את הגס, ולכן נשתנה שם השיעור ל'כותבת הגסה', בעוד שבגריס אומרים רק גריס הקלקי ולא מזכירים הגס.

הרב אלבה: קשה לחדש שלא הכירו את הפול שגדל באיזורינו.

נא). הרב אלבה: הענין מבואר במה שהגדרנו שבינוני בעלמא אינו חציון שבין הכי גדול להכי קטן אלא בינוני לפי מה שמכירים בני אדם לפי השכיחות. לגבי כזית לא שייך כל כך לומר מה שכיח כי הוא משתנה לפי כמות הזריעה לכן אין קושי מכך שאמרנו על הבינוני המבוקש שהוא האגורי שי"ל שזה משום שבזמננו הוא היה זית שכיח בארץ ישראל. לעומת זאת הקילקי היה מהפולים הנדירים שהשכיחים בארץ היו קטנים ממנו שהרי אנו אומרים גריס של פול הקילקי ולא פול של הארץ ולכן קראו לו מידה גסה. וכך הכותבות שבה משערים היתה נדירה בגודלה, רק בחו"ל היו כותבות גדולות מהם לכן קראו לזה כותבת הגסה.

הרב יוחאי: לענ"ד הגדרות אלו בנויות על יותר מידי הנחות שאינן מבוססות.

חצי ביצה, ועל זה הוא מעיר אני ראיתי בא"י זיתים קטנים שיש 6 זיתים בביצה, כך שלא מסתבר שזית בינוני הוא חצי ביצה, וקושיה מעיקרא ליתא. לשיטתו יתכן שהוא גם $1/3$ או רבע ביצה, שהרי בשיעור $1/3$ כבר מתורצת הקושיה מג' זיתים של פסח מצה ומרור.



ב. נפח מטלית ג' על ג'

ראיה יפה הביא הרב אליהו בלר (קובץ בית אהרן וישראל קכט) מהגמ' ביבמות דף קג:, ת"ש מטלית שיש בו שלש על שלש אע"פ שאין בו כזית כיון שנכנס רובה לבית טהור טמאתהו, היו בה כמה זיתים כיון שנכנס ממנה כזית לבית טהור טמאתהו. ע"כ. אמנם עובי הבדים פעם היה גם יותר, ולכן ניתן לדוגמא את עובי האריג של מעיל חורף מצמר שגברים לובשים: 4-5 מ"מ בד"כ. והנה כדי שיהיה במטלית ג' על ג' נפח של שני זיתים בנפח 27 סמ"ק (לפי שיעור אצבע 2 ס"מ) צריך להיות עוביה 1.5 ס"מ (כשיעור רוחב הזרת...). לשיעור זית של 13 סמ"ק, צריך להיות עובי הבד 0.72 ס"מ, בד בעובי כזה אולי אינו ראוי ללבישה (מלבד הדוחק בלשון כמה זיתים). אם עובי הבד 5 מ"מ – בד גס מאוד – אם ננקוט שני זיתים בדוקא הגענו ל-9 סמ"ק. ומסתבר שפחות מזה מהלשון כמה זיתים (אם בעובי זה יש שלש זיתים, הגענו ל-6 סמ"ק).

וגם בספר בינת מרדכי לר' מרדכי הס הביא ראיה זו, וכדרכו הרבה בראיות והוכחות יפות לדבריו, ומסיק שגודל הזית הוא 3-6 סמ"ק.

אולם לענ"ד יש לפקפק מעט בראיה זו, שיש כיום בגדים הארוגים מחוטים מאוד עבים, יש ועובי החוט מגיע אף ל-12 מ"מ ואף יותר. אינני מכיר את סוגי הבדים בעבר, אך כדי להוכיח משם משהו, צריך לחקור את הענין יותר לעומק.



ג. תאנה שיש בה 11 כזיתים

בזית רענן הביא ראיה מהגמ' במסכת מכות דף יט: על אדם שאכל תאנה שיש בה כ-11 כזיתים. שהפריש באותה תאנה תרומה ומעשר, ואכלה, ולוקה על אכילת התרומה והמעשר ראשון הטבול בתרומת מעשר. וכדי ללקות צריך שיהיה לפחות כזית בתרומה ובמעשר, כלומר נשארו לאחר הפרשת הכזית תרומה 10 כזיתים, ועשה אחד מהם מעשר. הרי שבתאנה כולה יש 11 כזיתים.

אם גודל הזית הוא 13 סמ"ק, גודל התאנה הוא 143 סמ"ק! אם גודל הזית הוא 9 סמ"ק, גודל התאנה הוא 99 סמ"ק! אמנם אם גודל הזית הוא כ-5 סמ"ק, גודל התאנה הוא כגודל ביצה בינונית. גודל מאוד לתאנה, אך עדיין אפשרי.

אולם הרב עידוא אלבה דחה ראיה זו, וכתב די"ל שהכוונה היא במין תאנה באופן שיש בו לפי הצורך כדי שיהיה בעשירית כזית, ולמעשה הוא בשנים או שלושה תאנים. וכתב שנראה שזו כוונת הראב"ד המובא בשיטמ"ק בב"מ דף מג. ז"ל: "והיאך אפשר למעשר של תאנה אחת שיהא בו שוה פרוטה וקאמר שלוקה עליו. וי"ל שאותה תאנה נמי ממקום חיוב באה שיש לשם

טבלים הרבה", כלומר תאנים הרבה. עוד י"ל שלא מדובר פה על תאנה מצויה, שהרי בעוקץ של תאנה אין גם 6 סמ"ק בלבד, אלא מדובר על זה שיכול להתחייב כמה חיובים הנוגעים לתרומה ומעשר באכילה של פרי אחד, ומשכחת לה תאנים גדולות בברכתה של ארץ ישראל. וצדקו דבריו לענ"ד.



ד. קרצית שיש בה כזית

בספר ארכ"ה מארץ מידה (אין הספר תחת ידי וראיתי דבריו בית רענן) הביא ראיה מגיטין דף פו: "וקרצית שבעמיר אינה פוסלת במי חטאת. מאי קרצית אמר אביי דידבתא דביני כיפי. מתיב רב דניאל בר רב קטינא כל העופות פוסלין במי חטאת חוץ מן היונה מפני שמוצצת, ואם איתא ניתני חוץ מיונה וקרצית? לא פסיקא ליה, דגדולה לא פסלה וקטנה פסלה, ועד כמה אמר ר' ירמיה ואיתימא ר' אמי עד כזית". והנה אין שום זבוב בעולם, ולא דבור וכיו"ב, שמגיע לנפח של 10 סמ"ק. מה גם שמלשון הגמ' משמע שדבר מצוי הוא. ולצורך כך נצטרך להקטין את הזית לגודל זית מצוי בימינו.

אולם הרב עידוא אלבה דחה ראיה זו דאין דרך למדוד שרץ עוף בנפח אלא מסתכלים על אורכו ורגליו וכנפיו מחשיבים כאילו הם רוחב הזית, וא"כ סגי בכך שיהיה בגודל של זית – גם אם לא בנפחו – ואין ראיה לענייננו. וישרו דבריו בעיני.

ה. מטבעות הנבללים

עוד ראיה הביא בזית רענן (עמ' קיט) מהירושלמי במעשר שני (פ"ב ה"ג), דז"ל המשנה מעות חולין ומעות מע"ש שנתפזרו, מה שליטקט ליקט למע"ש עד שישלים והשאר חולין. אם בלל וחפן לפי חשבון. זה הכלל המתלקטים למע"ש והנבללין לפי חשבון. ואיתא ע"ז בגמ' ירושלמי אמרו רבי יוסי בשם רבי פדייה רבי יונה בשם רבי חזקיה אין בלילה אלא ביין ושמן בלבד. רבי יוחנן אמר עד כזיתים הנבללים. מתניתא פליגא על רבי יוחנן אם בלל וחפן לפי חשבון. פתר לה עד כזיתים. עכ"ל הירושלמי.

ר' חזקיה סובר כי דין בלילה נאמר רק בלח. ר' יוחנן סובר שגם ביבש, ועד חלקים קטנים בגודל של כזיתים. על שיטתו הקשתה הגמ' ממשנתינו, בה מבואר שיש דין בלילה גם במטבעות – כלומר תתכן מציאות, וכנראה מציאות מסתברת, שיש מטבעות גדולות יותר מכזית. ותירצה הגמ' שאליבא דריו"ח צ"ל שהמשנה מדברת על מטבעות עד כזיתים.

והרי אפילו סלע צורי של תורה לפדיון הבן, שמשקלו לפי שיעור הגאונים כ-18 גרם, מטבע גדול מאוד יחסית, לפי משקל הכסף הסגולי שהוא 10.5, נפחו כ-1.7 סמ"ק בלבד. אם כזית הוא 5 סמ"ק, יכול להיות שהיו מטבעות במשקל פי 3 מסלע צורי ועל מטבעות כאלו חילל האדם את המע"ש שלו, אך אפילו לכזית 10 סמ"ק הדבר כבר לא מציאות.

ע"כ דברי הרב בר כוכבא.

אולם השיב על כך על נכון הרב עידוא אלבה (האוצר נא), שמטבע הכסף הגדול ביותר שנמצא אי פעם הוא פחות מ-30 גרם, כלומר פחות מ-2.8 סמ"ק. וגם אם נעמיד את הזית על 5-6 סמ"ק יישאר הקושי, שאין מטבעות כאלו. ולכן נראה שאין כונת ריו"ח למידת נפח אלא לגודל המטבע. אורכו ורוחבו, שגודלו הוא כגודל זית אך בשום אופן לא נפחו, ודומיא דקציית לעיל.

ולענ"ד מסתברים דברי הרב אלבה בזה מאוד.



ו. כמה זיתים בכיצה - ירושלמי

בבינת מרדכי (סימן ב' ענף ט') הביא ראייה לזית קטן, ואעתיק לשונו: דאיתא בירושלמי סו"פ שני דחלה (בתוספת ביאור שם), תני רבי לעאיי אמר משום ר' אליעזר, תורמין מן הטהור על הטמא בלח. כיצד, כבש זיתים [בחומץ] בטומאה, והוא מבקש לתורמן בטהרה, מביא משפך שאין בפיו כביצה וממלא אותו זיתים [טהורים כדי לעשותם תרומה על הזיתים הטמאים] ונמצא תורם מן המוקף. [ומקשה הגמ'] למה לי פחות מכביצה, ולא פירורין אינון [כלומר, למה לי שיעור פחות מכביצה שאינו מטמא, ואפילו יביא משפך שיש בפיו כביצה, והזיתים הטהורים שבפיו יטמאו מחמת שנוגעים בחומץ הזיתים הטמאים, עדיין לא יטמאו את הזיתים שנמצאים בגוף המשפך מעליהם כיון שכל זית נידון לעצמו - פירור, ולא מצטרפים לשיעור כביצה?], [ומתרצת הגמ'] שלא לטמאות זיתים הרבה [כלומר שאין ראוי לטמאות זיתים בשיעור כביצה, אע"פ שבאמת לא יטמאו את כל הזיתים שמעליהם בגוף המשפך], ע"כ הירושלמי.

הרי מבואר שבכיצה יש "זיתים הרבה".

אולם הרב עידוא אלבה דחה ראייה זו דלא מדובר שם כלל על שיעור כזית, אלא על כמה זיתים שנכבשו והיינו זיתים מצויים קטנים ולכן שפיר שייך לומר בשיעור כיצה זיתים הרבה. וצדקו דבריו לענ"ד.



ז. ראש צפור

עוד ראייה הביא בזית רענן מהגמ' בשחיטת חולין דף ג., "תנו רבנן כותי מותרת. במה דברים אמורים כשישראל עומד על גביו, אבל בא ומצאו ששחט חותך כזית ונותן לו, אכלו מותר לאכול משחיטתו ואם לאו אסור לאכול משחיטתו. כיוצא בו מצא בידו דקוריא (מחרוזת) של צפורים קוטע ראשו של אחד מהן ונותן לו, אכלו מותר לאכול משחיטתו ואם לאו אסור", ושואלת הגמ' "ואמאי ליחוש דלמא האי הוא דהוה שחיט שפיר (פי' אותו העוף שראשו נתן לו, ידע בו הכותי שנשחט כדן, אך שאר העופות לא)? אמר רב מנשה במכניסין תחת כנפיו" (כלומר מדובר בצפורים קטנות, שיכול להכניס מחרוזת שלהם תחת כנפי כסותו).

הרי לנו שבראשה של ציפור יכול להימצא בשר (ללא נוצות ועצמות) בשיעור כזית. וזה לא יתכן אלא בזית קטן מאוד^{נב}.

גם בספר בינת מרדכי עמד על ראייה זו, ואף נחית למעשה לבדוק את נפח ראש הצפור המצויה (דרור), ומצא כי נפח הראש הוא כ-4.5 סמ"ק ללא המקור, ועצם הגולגולת רכה וכנראה ראויה לאכילה באופן שאולי לא חייבים לנכות אותה מהשיעור. ציפורים במחרוזת תחת כנפי כסותו של אדם זה כנראה ציפורי דרור או יונה לכל היותר.



ח. ראש בן יונה

עוד ראיתי שהביאו ראייה מהגמ' בזבחים דף קז: בעי רבא המעלה ראש בן יונה שאין בו כזית והמלח משלימו לכזית האם מתחייב בכך, תיקו. ובן יונה הרי הוא עד תחילת הציחוב ויותר מכן פסול לבן יונה. ואם נפח הזית 10 סמ"ק ומעלה, ראשו של בן יונה לעולם לא יגיע לידי כך בתוספת מעט מלח, והיה ראוי יותר להסתפק על המעלה ראש תור שאין בו כזית והמלח משלימו (וכולי האי ואולי).

הרב עידוא אלבה דחה גם ראייה זו, שלא כתוב כמה מלח – זו שאלה תיאורטית, ואפשר לשים הרבה מלח. ונקט בן יונה שכן הוא מוזכר תחילה בתורה בקרבן יולדת המצוי. מ"מ לענ"ד 13 סמ"ק זה עדיין גדול מדי גם לשאלה תיאורטית.

ט. גיד הנשה

עוד ראייה הביא בבית מרדכי, מהגמ' בחולין דף צו. במחלוקת רבנן ור' יהודה האם צריך שיעור כזית להתחייב לאוכל את גיד הנשה כולו. שר' יהודה מצריך שיהא בו שיעור כזית, וטעמו משום דאכילה כתיב ביה, ואין אכילה פחותה מכזית. ושואלת הגמ' "ורבנן נמי הכתיב אכילה. [ומתרת] ההיא אכילה דכי אית ביה ארבעה וחמשה זיתים, ואכל אחד, מיחייב". ודייק מלשון הגמ' שהוא דבר המצוי וההווה, משום שלא נקטה הגמ' "טפי מכזית", אלא ארבעה וחמשה כדוגמא מצויה.

והנה אורך גיד הנשה האסור מן התורה הוא כמבואר ברמ"א והנו"כ ביו"ד סימן ק' סעיף א', הוא רוחב ארבע אצבעות בשור הגדול. כלומר כ-8 ס"מ. ועוביו, כפי אשר בירר שם ממנקרים מומחים, הוא 1.5-2 ס"מ (בשור כאמור). כלומר, נפח הגיד האסור מהתורה הוא 14-25 סמ"ק. וראיה זו היא ממש תיובתא לשיעורים הגדולים, ומביאה לנפח זית קטן מאוד. הרב אלבה כתב לי על כך שנראה שהגמ' נוקטת שיעור כזה כשכוונתה לומר כמה זיתים בלי לעשות חשבון, כמו בב"מ דף ל': "אפילו ארבעה וחמישה פעמים – חייב להחזירה, שנאמר השב תשיבם".

(נב). הרב אלבה: לענ"ד לא מדובר בראש ציפור שהוא כזית. מסתבר שהכותים לא אוכלים ראש שלם שלא נשחט כהלכה גם אם הוא פחות מכזית כי מוכן לאנשים שלראש שלם יש חשיבות.

ואכן נראה שזו הפלגה מעט. אך אכתי נראה שלכה"פ 3 כזיתים איכא, ולא רק שנים, וזה מביא לגודל זית של 4-8 ס"מ² ק."

י. זית כלשהו

ראיה נפלאה הביא בספר זית רענן בשם הרב אריה גלינסקי, מהגמ' בשבת דף צא., על הא דאיתא במשנה שהמוציא גרעינים לזרע שיעורו בכל שהוא. וא"ר יהודה אמר שמואל מחייב היה ר"מ אף במוציא חיטה אחת לזריעה. פשיטא, כל שהוא תנן! מהו דתימא כל שהוא לאפוקי מגרוגרת ולעולם עד דאיכא כזית, קמ"ל.

חזינן שעל שיעור כזית כלפי שיעור כגרוגרת ניתן לומר כלשהו. ואם הזית הוא רק מעט פחות מגרוגרת לא ניתן לומר כן כלל¹.

ושיעור גרוגרת הוא שליש ביצה, כלומר כ-16-17 ס"מ² ק, ובהכרח שהזית קטן לכל הפחות בחצי, כלומר פחות מ-8 ס"מ² ק.

אח"כ ראיתי ראיה זו גם בספר בינת מרדכי לר' מרדכי הס בסימן ב' ענף ד'. וראיותיו כנ"ל. והוסיף עוד חיזוק נפלא מגוף הגמ' בשבת, דאיתא שם במשנה בדף צ. המוציא זרעוני גינה חייב בפחות מכגרוגרת. ומסתבר שהוא מעט פחות מכגרוגרת, וכדכתב הרמב"ם בפיהמ"ש "קרב

נג). הרב אלבה: לשיטתי אצבע היא 2.15 ס"מ וא"כ נפח גיד הנשה בערך 30 ס"מ³ ק. לא מדובר כאן דוקא על שור שכית, אלא על שור גדול שיכול היה להיות גם מאיזור אחר בעולם, כפי שהביאו גם פילים לאיזורינו, ואנו לא יכולים לקבוע איזה פרים הם הכירו רק לפי ממצאים כי מטבע הדבר לא מוצאים את כל מיני הפרים הנדירים שהם הכירו, אלא רק את השכיחים. בשור גדול מאוד הוא יכול היה להיות גם 40 ס"מ³ ק ואין כל קושי לומר שכיון שהוא יותר משנים שלשה זיתים הוא נחשב ארבע וחמש.

הרב יוחאי: 2 ס"מ מדובר כבר בשור הגדול. יש להוסיף כי במאמרו של פרופ' זהר עמר על קרבנות הציבור בביהמ"ק (קובץ מעלין בקודש כ"א) הערה 57 כתב כי הזנים המקומיים של שוורים באזורינו (זבו או דמשקאי) היו קטנים יותר מהזנים כיום באופן ניכר, ובזמן הגמ' לא ראו האמוראים שוורים בגודל טון כשלנו (שבהם רוחב הגיד הוא כ-2 ס"מ ומעט יותר), ואין סיבה להניח שכיוונו לשור בגודל שלא היה קיים עבורם. וא"כ שור הגדול זה לכל היותר 2 ס"מ. גם אם נניח שמדובר על 30 ס"מ³ ק, זה עדיין מביא לגודל זית של פחות מ-10 ס"מ² ק, ולא ל-13 ס"מ² ק שצריך לגיד בנפח של 40 ס"מ³ ק.

נד). וציין לב"ב דף קנ. גבי שיעור הגיוה החייבת בראשית הגז, שהצדיקה הגמ' לשון כלשהו של חכמים כלפי שיעורו של ר' דוסא בן הרכנס מכיוון שההפרש בין שיעוריהם הוא גדול (פי 5).

ולביצה דף טז: שאמרה הגמ' לגבי שיור פת העירוב שאם שייר ממנו כלשהו סומך עליו, ואמרינן מאי כלשהו כזית. ופרש"י "ולגבי ככר שלם קרי ליה כל שהוא".

ולגמ' בעירובין דף פ. שצריך להגביה את העירוב כלשהו, והכוונה טפח. וכתב הרא"ש (ס"ו ח') "ולחכי קרי בשמעתין הך הגבהה דטפח משהו משום דבעלמא בעינן שלשה".

וכן ציין לביאור הלכה בהל' ציצית (י"ב א' ד"ה אם) שדן בשיעור גרדומי ציצית, וכתב שהוא לכל היותר ב' גודלים מהך דלשיטת רש"י שיעור הציצית ד' גודלים, והגמ' קוראת לגרדומין כלשהו "א"כ ע"כ דלא הוי עכ"פ יותר משני גודלים דזהו לא יקרא בשם שיריים או כל שהוא כיון דהוא רוב השיעור".

לגרוגרת". הרי ששיעור הקרוב לגרוגרת אינו כזית כלל וכלל. ויעו' שם עוד ביתר ביאור. וזו ראייה נפלאה¹.



יא. שיעור אבנים לבית הכסא

איתא במסכת שבת (פא.) "זונין על לבי מדרשא אמר להו רבתי אבנים של בית הכסא שיעורן בכמה אמרו לו כזית כאגוז וכביצה אמר להו וכי טורטני יכניס נמנו וגמרו מלא היד תניא ר' יוסי אומר כזית כאגוז וכביצה ר"ש בריו"ס אומר משום אביו מלא היד". ופרש"י "שלש מכניסין לקינוח ומקנח זו אחר זו, אחת כזית ואחת כאגוז ואחת כביצה. בתחלה מקנח פי (הרעי) [הנקב] בקטנה להסיר הרעי הנדבק שם שהגדולה פוחסת ומלכלך סביבותיו".

וז"ל רבינו פרחיה: "פירוש תחלת הקינוח יהיה בדבר קטן להסיר הלכלוך שבפי הטבעת. ואחריו בגדול ממנו כדי להסיר הטינוף מסביב פי הטבעת. ואחריו בגדול ממנו כדי שאר הטינוף כולו". ודבריו פשוטים.

והנה בענין גודל האגוז, נראה בכמה מקומות שהוא קטן מגרוגרת. כ"נ במשנה בכלים פ"ג מ"ב "חבית שיעורה בגרוגרות דברי ר' שמעון. ר' יהודה אומר באגוזים. ר' מאיר אומר בזיתים" (יעו' שם בתוי"ט ותפארת ישראל בועז). לפי חשבון ביצה של 52 סמ"ק (ע"פ החשבון המדויק ברמב"ם), גודל הגרוגרת שהינה כשליש ביצה הוא כ-17.3 סמ"ק. לכן אגוז חייב להיות קטן יותר. במאמר של פרופ' זהר עמר (המעין תמוז תש"פ) כתב כי מוסכם לפי כל מסורות הזיהוי והמחקר המדעי שסתם אגוז של חז"ל הוא אגוז מלך, ולפי ממצאים של אגוזים מזמן חז"ל נפח אגוז מלך בינוני הוא בערך 15.5 סמ"ק.

הרב עידוא אלבה הציע במאמרו להעמיד את גדלי גרוגרת-אגוז-זית על 16-14.5-13 סמ"ק. אך לענ"ד אלו גדלים קרובים מידי בשביל חלוקה כזו. לפי"ז גודל האבנים לבית הכסא הוא 13-14.5-45, זה לא פרופורציונלי. גם ההפרש בין 13 ל-14.5 בצורה כדורית הוא כמעט אפסי, המדובר הוא על כדור בקוטר של 2.917 ס"מ לעומת כדור בקוטר של 3.025. ההפרש הוא 0.11 ס"מ. על כך יש להוסיף את העובדה שצורות הזית והאגוז הן שונות. גם אם נגדיל את האגוז ל-15.5 סמ"ק, כפי שנראה במחקר, הקושי עומד בעינו כי קוטר כדור בנפח 15.5 סמ"ק הוא 3.093 ס"מ, כלומר הפרש של 0.176 ס"מ. לא שייך להגדיר שתי אבנים כה קרובות לשימושים שונים, ולכן ברור כשמש שגודל הזית קטן יותר באופן משמעותי. גם מבחינה

נה). הרב אלבה: לענ"ד אין כל קושי להבין שיש סלקא דעתך שאותה רוצים להוציא שלפיה כל שהוא הוא ביטוי לשיעור הכי קטן בנפח שפחות מגרוגרת שעדיין יש לו חשיבות של אוכל. לשיעורים קטנים יותר אין חשיבות של אוכל. למסקנה באמת לא נוקטים כך כי זה לא משמעות הלשון כל שהוא. כל המקורות שהובאו לעיל הם כמסקנת הגמרא.

נו). הרב אלבה: אין כל הכרח שמדובר באבן מעוגלת, שזה דבר שאינו מצוי בטבע. כוונת הגמרא שיכניס אבן נוספת מעט יותר גדולה.

הרב יוחאי: פשוט שלא מדובר על אבן מעוגלת. כוונתי רק להמחיש שבהבחנת נפח בפועל, לא בנתונים ע"ג נייר, מאוד קשה כי הפרשים זעירים בגודל משפיעים הרבה על הנפח. בכל צורה שהיא, 13 ו-15.5 הם שיעורים קרובים מאוד. זה שלאבנים אין צורה מוגדרת, זה רק מוסיף לקושי להבחין בכך.

מעשית, חוץ מכבוד הקוראים, לא נראה כי אבן בגודל 13 סמ"ק יכולה לשמש לניקוי פי הטבעת במדויק בלא לפחוס את הרעי. מאידך גודל של 4-5 סמ"ק הוא קטן מידי לאחיזה, ועלול מאוד להתלכלך. גודל של 8 סמ"ק הכי מתאים להגדרה זו לענ"ד.

וכתב לי על זה הרב אלבה:

"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 שהחנווני 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 שהקל בעירובין לשער בשני שליש כיכר), ולפי זה י"ח גרוגרות הן 8 ביצים. השו"ע בסי' שסו, ג הביא דעה זו כ"א, וכתב המ"ב על פי הב"ח שכך נהגו. ואם 18 גרוגרות הן 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). ומכל מקום אפשר בכל זאת לומר כדברי הרמב"ם ששיעור 18 גרוגרות הם שש ביצים ונצטרך לומר שההבדל בין השיעורים 1.5 סמ"ק: 13, 14.5, 16.

אמנם 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".

ע"כ דברי הרב אלבה.

הדוחק בדברים אלו מבואר מאליו, והעיקר לענ"ד כפי שהצעת.



יב. גודל הזית הסורי

עוד סמך לגודל הזית, הביאו המחברים מהזית הסורי בימינו. שבין זני הזיתים הידועים בארץ בימי קדם, שהם המאליסי הנבאלי והסורי, הסורי הוא הבינוני. בנוסף, תפוקת השמן בו היא

הגבוהה ביותר, ויכולה לעלות אף מעל ל-25%, ובחלק מהמקרים להגיע אף לכ-40% שמן, ואין "זית שמן" יותר ממנו. כמו"כ בספר זית רענן העלה השערה יפה לבאר את מה שאמרו חז"ל שכל הזיתים גשם יורד עליהם ופולטים שמן, והוא אוגר שמנו, ע"פ תכונת הזית הסורי ששומר על אחוז שמן גבוה גם אם יורדים עליו גשמים, משא"כ שאר זיתים שאם יורד עליהם גשם השמן נהפך לחלק מבשר וציפת הפרי, ואיכותו נפגמת. כמו"כ בלחיצה קלה יוצא ממנו שמן רב, בדומה לענבים שהמשקה כנוס בתוכם ("מיפקד פקיד") ולא כתפוחים ושאר פירות.

ואע"פ שבד"כ גודל הזיתים הסוריים הוא 3-4 סמ"ק, מ"מ אני הכותב ראיתי ומדדתי זיתים מכמה עצי זית פה בקרית הרצוג, והיו שני עצי זית (שזוהו ע"י מכון וולקני כזן סורי) שגודל פירותיהם הגיע אף ל-5-8 סמ"ק (השתדלתי שהתמונה תהיה בגודל טבעי בהדפסה).

וכאשר דיברתי עם מגדלי זיתים לא הופתעו כ"כ מגודל כזה, שעץ מטופל מניב פירות בנפח כ-6 סמ"ק באופן נורמלי ורגיל (ולעץ הגדל בתנאי בעל הוא פחות מצוי). כמו"כ כששאלתי במכון וולקני לפשר הדבר אמרו לי כי אכן יש זן סורי גדול (יש כמה וכמה תתי זן, יעויין בספרו של אסף גור - זני הזית בארץ ישראל). עכ"פ הסברא נותנת לשער ע"פ הגידול האיכותי, כשהעץ גדל בתנאים טובים (לא בהכרח בגידול מבוקר, וכמו שהוכיח העץ המדובר). וידוע שיש עוד אי אילו אופנים להגדיל את הפירות, וכגון פעולות דילול למיניהם, ולא לזה המכוון.

מ"מ אינני רואה בהשערה זו יותר מהשערה בעלמא, שידועים זנים ששמנם משובח יותר מהזית הסורי. ומ"מ לא נמנעתי מלהביא כאן השערה זו ולדון בה.



יג. שיעור בית הבליעה בבליעת דבר שלם



איתא במסכת שחיטת חולין בסוף פרק גיד הנשה, דף קג:; לגבי נידון האוכל אבר מן החי, שחיובו באבר שיש בו כזית דוקא: "כי אתא רבין אמר, חלקו (לאבר מן החי) מבחוץ (ואז הכניסו לפה ואכלו) פטור (דאכילת האבר בעודו שלם בעינו). חלקו מבפנים (בתוך פיו, ובלעו לחצאין), ר' יוחנן אמר חייב וריש לקיש אמר פטור. ר' יוחנן אמר חייב, הרי נהנה גרונו בכזית. וריש לקיש אמר פטור, אכילה במעיו בעינן וליכא (פרש"י: כשהוא יורד לתוך מעיו צריך שיהא בו שיעור אכילה (כזית))."

ושואלת הגמ' על שיטתו של ריש לקיש: "אלא לרבי שמעון בן לקיש היכי משכחת לה דמחייב? אמר רב כהנא בגרומיתא זעירתא (פרש"י: עצם קטן שעל כף הירך שיש בו משהו בשר, וגיד ועצם משלימו לכזית, ואין אדם לועסו אלא בולעו)", ע"כ דברי הגמ'.

כלומר, ריש לקיש אינו מחייב על אכילת אבר מן החי אלא בבולע אבר שלם שיש בו כזית בלי ללעוס אותו – עצם קטנה שאותה דרך לבלוע, וכן מבואר בדברי הערוך שדרך לבלוע עצם זו (מלשון רש"י והערוך נראה כי הכירו מציאות כזו)."

ושלח לי הרב אלבה בשם רופא גסטרו (שזו מומחיותו) שאדם לא יכול לבלוע 8 סמ"ק של אוכל קשה לא לעוס. 5 סמ"ק אפשרי, ובין 5 ל-8 זה ספק (ראה לעיל בהערה יט).

הרי לנו גמרא מפורשת שגודל הכזית ודאי קטן מ-8 סמ"ק, מבלי להיכנס לנידון מהי העצם המדוברת, מכיון שעצם בנפח 8 סמ"ק ומעלה א"א לבלוע. גם אם חלק ניכר מהנפח של 8 סמ"ק זה בשר או שומן, הדבר קשה מאוד מאוד אם בכלל אפשרי (יעיין למשל בספר כזית השלם בתמונת הענב הגדול או התות הקטן, שנפחם כ-7.5 סמ"ק, שלא שייך לבולעם שלמים). ממשמעות רש"י והערוך שכן היתה דרך בנ"א, לבלוע עצם זו, מסתבר להקטין את הזית באופן ניכר מ-8 סמ"ק, כי לא מסתבר שאנשים נהגו לבלוע דבר שמכאיב בגרון מחמת גודל, לאיזור ה-5-6 לכל היותר.

[בזיהוי העצם עליה מדבר רש"י, כנראה הכונה לעצם הקטנה שבקצה העליון של הערוסה (קצקע, אוזית), שהיא כף הירך של התורה כידוע].

נו. הרב אלבה: מה שכתבת שהחייב הוא רק על אבר שלם, כך דעת תוספות (חולין צו ע"ב ד"ה ורבי). אך לפי הרמב"ם (מאכלות אסורות ה, ד) יש חיוב על אבר מן החי גם אם אוכל כזית ממנו והוא אינו אבר שלם. נראה לי שלפי דרכו צ"ל שמה שנקט בתירוץ אופן שיש בו גרומיתא הוא משום שמחפש אופן שבו הדרך לבלוע בלא לעיסה, וזה דוקא כשבאותו כזית יש עצם.

נח. הרב אלבה: רבינו גרשם ביאר את הענין באופן אחר, שכתב בתחילת הסוגיה "חלקו מבחוץ. כלומר היה כזית חלב וחלקו מבחוץ, אכל חצי זית וחזר ואכל חצי זית מהו", ובענין הגרומיתא כתב שם: "בגרומיתא זעירתא. כלומר בשומן של הארכובה שדבוק ברכובה שבולעו יחד העצם והשומן שאותו שומן חשוב חלב". ראיתי במתיבתא שכתב שלפירוש רבינו גרשם לא מדובר כאן כלל על איסור אבר מן החי אלא על איסור חלב. אך לענ"ד קשה לומר כך, כי סוגית הגמרא לפני כן עוסקת באבר מן החי, וגם לפי זה לא מובן לשונו "שאותו שומן חשוב חלב". אלא י"ל דכוונתו ליישב את הקושי שמעלה כבודו. דהיינו שהוא הבין שכזית של דבר קשה אינו כמות כ"כ קטנה, ומסתבר שלא בולעים כמות כזו כאחד, ולכן אי אפשר להעמיד את הסוגיה באבר שעיקרו עצמות והעמידו מתחילה באבר שעיקרו חלב. וכן בתירוץ הוא מבאר שמדובר באבר שיש בו רק עצם זוטרי והרוב הוא שומן שמחליק בקלות, כי הכל ביחד נחשב כאלו הוא רק חלב, ומכל מקום אין לועסים אותו מפני שידועים שיש בו עצם, ולפיכך יתכן שיבלע כזית שהוא 13 סמ"ק ואף יותר מזה. אמנם רש"י לא פירש כך, והעמידו בעצם שהוא הכיר שיש בה מעט בשר והרבה גיד ועצם, כדי לבאר מדוע אין לועסים אותו. ייתכן שגם לפי רש"י כזית הוא 13 סמ"ק או יותר, אלא שהוא לא שאל רופא גסטרו, והניח שאנשים בולעים אותה לפי השערה בלבד. לא נראה מדבריו שהוא ראה בפועל אנשים שבולעים אותה, וגם מהערוך אין ראיה לכך. הוא כתב בערך גרם על הגרומיתא אך ורק "פירוש אבר קטן שיש בני אדם שבולעין אותו", הוא לא כתב כלל שראה שעושים זאת, אלא

אלא שהרמב"ם (הלכות מאכלות אסורות פרק ה הלכה ד) כתב: "חלקו לאבר זה ואכלו מעט מעט, אם יש במה שאכל כזית בשר חייב ואם לאו פטור, לקח כזית מן האבר כברייתו בשר וגידים ועצמות ואכלו אף על פי שנחלק בפיו בפנים קודם שיבלענו חייב". מדברי הרמב"ם עולה שהשאלה על אבר שחלקו בתוך פיו אינה נוגעת לבליעתו כאחד. הרמב"ם מפרש שכאשר הפריד בין הבשר לעצם אין חיוב אלא אם יאכל כזית מהבשר, ועל כן אין ללמוד מכאן שאדם בולע כזית של אבר מן החי כאחד ואין כל ראייה לגודל כזית.



סיכום

לשלימות העניין אסכם את מכלול הראיות עבורן יש להקטין את הזית מהגדלים המקובלים, ועבורן יש להקטין את הזית אפילו מרבע ביצה.

הראיות להקטין את הזית מהגדלים המקובלים:

א. קרישת רביעית דם על כזית (פרק א' אות ה').

ב. נפח קמיצת הכהן (פ"א אות ו').

ג. גודל העובר (פ"א אות ח').

ד. קרצית שיש בה כזית (פ"ב אות ד').

הראיות להקטין את הזית מרבע ביצה:

שכך עולה לדעתו מהגמרא. עכ"פ למעשה אין מסוגיה זו כל ראייה, כי יש לפרשה כרבינו גרשם.

הרב מירון: למעשה, גם מפירוש רגמ"ה יש הכרח להקטין את הזית, כפי פשטות הגמ', כי גם לבלוע 13 סמ"ק של שומן לא לעוס המכיל גם עצם זה לא מעשי.

הרב אלבה: לפי מה שהבנתי מהרב שילה אותו רופא גסטרו אמר שאם מדובר בדבר רך כביצה אפשר לבלוע הרבה יותר.

הרב יוחאי: רש"י לא שאל רופא גסטרו כי לא צריך. ניתן לראות את התמונות שצינתי אליהם בגוף המאמר בספר כזית השלם, ולראות שלא צריך רופא כדי לקבוע זאת. קביעה של רופא המתמחה התחום זה ודאי מחזקת את הענין. בהיותי שו"ב ומנקה, אני יודע כי אין שומן ממשי בארכובת הבהמה, וכנראה כונת רגמ"ה היא למעין סחוס לכן שחופה את עצמות הברך (ולענ"ד אולי זו גם כוונת רש"י באומרו בשר, כי גם בעצם שעל הכף – אם זיהיתי נכון – יש קצוות סחוסיים).

הרב אלבה: לענ"ד כל המחשבה שאם אנחנו יודעים על גודל מסויים שדרך לבלוע בהכרח שגם הראשונים ידעו אינה נכונה. הרי לפי ר"י בעל התוספות והרבה ראשונים זית הוא כחצי ביצה בערך 25 סמ"ק, וא"כ הם חשבו שאפשר לבלוע אבר מן החי של 25 סמ"ק. בגוף הסוגיה אפשר לפרשה כרבינו גרשם באבר שעטוף בחלב או בשומן גם בלי שנדע איזה איבר הוא, ואפשר לפרשה גם כרמב"ם ולכן אין ממנה ראייה.

- א. סוגיית הגמ' בכריתות גבי החזקת בית הבליעה, בה הפשט היחיד העומד מבחינת המציאות לענ"ד הוא פשט התוס' ישנים. בדרך אכילה אדם בולע לכל היותר כ-18 סמ"ק, וזה אמור להכיל לכה"פ כשני זיתים (פרק א' אות ג').
- ב. דברי הרלב"ג ששיעור כזית הוא שיעור בליעה רגילה של אדם בדרך אכילתו (שם).
- ג. ראייה בדעת נוטה מגודל פתיתי המנחות, ממנה עולה לענ"ד נפח של כ-8 סמ"ק (פ"א אות ז').
- ד. ראייה בדעת נוטה ממטלית שיש בה כמה זיתים (פ"ב אות ב').
- ה. ראייה בדעת נוטה מראש ציפור שנותן לכותי (פ"ב אות ז').
- ו. ראש בן יונה שהשלימו לכזית בתוספת מלח (פ"ב אות ח').
- ז. גיד הנשה שיש בו כמה כזיתים (פ"ב אות ט').
- ח. דברי הגמ' שזית הוא כלשהו ביחס לגרוגרת, משמע קטן ממנו הרבה (פ"ב אות י').
- ט. גודל האבנים לבית הכיסא, זית-אגוז-ביצה (פ"ב אות י"א).
- י. הטווח שיכול להיקרא בינוני בין זני הזיתים, שלפי הידוע לנו הוא 8-10 או 7-11 לכל היותר. כל טווח אחר הוא השערות בעלמא (פ"א אות י"א).
- לכן לענ"ד העיקר הוא להעמיד את הזית על טווח של 5-8 סמ"ק, ואין לענ"ד ראייה ממשית להגדילו יותר¹.



- נט). הרב אלבה: לענ"ד אי אפשר להחליט מהו כזית לפי אומדן של זית בינוני, כי הזית הוא מהדברים שבהם חז"ל לא הסתפקו בתואר בינוני אלא אמרו בכלים פרק יז שהוא האגורי כדי להבהיר שלא תדע מהו באומדן של בינוני במובן של חצי מדויק, אלא תדע את גדלו רק אם תדע מהו האגורי שהוא מהזנים הבינוניים.
- מאחר שביצה היא 48 סמ"ק כפי שהוכחתי במאמר בגליון עד ושאר המאמרים, גדלו מצד המקסימום התברר מג' ראיות:
- א. מהמחקר על אגוז בימי חז"ל שהוא בערך 15-16 סמ"ק, וכן מוכח משיטת הרמב"ם על גודל הגרוגרת שגדולה מעט מאגוז והיא שליש ביצה בלי קליפה, ואגוז גדול מכזית, א"כ כזית אינו יותר מ13 סמ"ק.
- ב. גם אם ננקוט כשיטה שי"ח גרוגרות הם 4 ביצים, יוצא שהיא לכל היותר חצי ביצה, וכיון שביצה ללא קליפה 43.2 סמ"ק א"כ אגוז לכל היותר 18 סמ"ק וכזית אינו יותר מ15 סמ"ק.
- ג. וכן מוכח מהגמרא בכריתות יד שכותבת ההיא פחות מג' זיתים, ולפי הגמרא ביומא עט היא צ"ל פחות מכביצה, דהיינו פחות מ40 סמ"ק, א"כ כזית אינו יותר מ13 סמ"ק.
- ולגודלו המינימלי נוכל להביא ג' ראיות:
- ד. בגמרא ברכות דף לט אומר רבי ירמיה על הכזית 'כזית גדול בעינן', ובודאי ידע את המשנה שמשערים בינוני אלא שהוא חשב שמדובר בזית שבימי קדם היה בינוני ובימינו נחשב הזית הגדול, כיון שהזית הגדול שלנו הוא יותר מ10 סמ"ק, ומסתבר שכך היה בימי ר' ירמיה, משמע שכזית האגורי גדול מ10 סמ"ק.
- ה. בגמרא כריתות דף יד אומר רב אדא שבית הבליעה מחזיק ככותבת שיש בה ב' זיתים. ומאחר שמהגמרא ביומא עט משמע שכותבת היא רק מעט פחות מביצה כדברי הרמב"ם משמע שהיא יותר מ30 סמ"ק, ועל כן מוכח שכזית היא יותר מ10 סמ"ק.
- ו. הירושלמי ביומא ב, א שואל למה נפסול כהן שקומצו אינו יכול להכיל שני כזיתים, משמע שהשאלה היא וכי נפסול לעבודת הקמיצה את רוב הכהנים? הרי רוב הכהנים אינם יכולים לעשות זאת? לשאלה זו אין מקום אם כזית פחות מ-10

סמ"ק, שכן רוב האנשים יכולים לקמוץ 20 סמ"ק ולא יפסלו, על כן משמע שכזית הוא יותר מ 10 סמ"ק.

מכח ראיות אלו הייתי אומר שהכזית הוא בין 10-13 סמ"ק, ומחמיר לכאן או לכאן. אך יש ראייה המכרעת לשיעור המדויק 13 סמ"ק מהדרשה בברכות כ ע"ב שמה שה' נושא פנים לישראל כשמדקדקים לזמן עד כזית ועד כביצה, שפירש הגר"א על פי הזהר דהכוונה למה שמחלקים מהאוכל שלהם כדי לזמן, והוא פירוש מוכרח גם לפי הפשט מחמת הלשון עד כזית ועד כביצה, ורמזו במשנה שהשתמשה באותה לשון. ונמצא שבזה גילו לנו שכזית הוא 3/10 ביצה, וכיון שסתם שיעור ביצה של אוכל בחז"ל הוא בלי קליפה נראה שהכוונה היא לביצה בלי קליפה, ומכיון שביצה בינונית בלי קליפה 43.2 סמ"ק עולה מזה שכזית הוא 13 סמ"ק.

אוצר הספרים

♦ סקירה על שו"ת ניצני ארץ חלק ד – מאת הרב שלמה גליקסברג ♦

הרב הראל דביר

נריה

סקירה על שו"ת ניצני ארץ חלק ד – מאת הרב שלמה גליקסברג

כבר פקיע שמייה דהרב שלמה גליקסברג שליט"א, אתחזק גברא ואתחזק קמיע בשלושת הכרכים הראשונים של שו"ת ניצני ארץ שיצאו לאור במהלך העשור האחרון. לאחרונה יצא לאור הכרך הרביעי, ובו עשרים סימנים הממלאים כשש מאות עמודים – יחסיות המעידה על השקעה רבה בבירור כל סוגיה. תשובותיו של הרב גליקסברג, לשעבר מדייני בית הדין ביוהנסבורג שבדרום אפריקה וכיום ראש הכולל בבית אריאל שבירושלים, משתרעות על כל ארבעת חלקי שו"ע, ורובן בחושן משפט.



בדורנו, נפוץ מאוד לראות שו"תים שעוסקים בסוגיות נלמדות ומוכרות, לעיתים ללא שאלת מחקר^א שעליה באה התשובה לענות, אלא להגדיל תורה ולהאדירה בבירור השיטות. לעיתים אף נכתב במפורש שהשאלות לא נשאלו למעשה, אלא הועלו כדי לדרבן את הכתיבה. לא כן הספר שלפנינו; מדובר בשו"ת אותנטי, שבו הועלתה על הכתב התמודדות עם שאלות קשות המתחדשות ובאות, שמצריכות גדלות ושקיעות בתורה כדי לענות עליהן כהלכה. בין הנושאים הנידונים בספרנו: כשרות דג הקינגקליפ (מלכיון), המצוי ביותר בדרום אפריקה, אין לו זנב מפוצל (סימן טהרה שהוזכר בדברי חלק מהפוסקים), וקשקשיו קיימים אך קשים לזיהוי עקב מעטה שומני המכסה אותם, והם אף רכים וגמישים באופן חריג; תוקפן ומעמדן של תקנות חז"ל שטעמן בטל; לימוד תורה לגוי, במסגרות ולמטרות שונות; סירוס כלב לשם רפואתו; הסכמי קדם נישואין שונים; התייעצות עם דיין לפני הגשת תביעה בדיני ממונות, והשפעתה על כשרות הדיין לדון בתביעה; מעמדם של אברכי כולל לעניין פיצויי פיטורין; הגדרת מגפת הקורונה כ'מכת מדינה', והשלכת ההגדרה על חיוב התשלום לשכירים שונים שלא התאפשר להם לעסוק במלאכתם בימי המגפה; פיצוי ממוני על עגמת נפש; קונטרס שמות גיטין ביוהנסבורג; ועוד ועוד.

א. מדברי המחבר בהקדמה לקונטרס: 'המיוחד בקונטרס זה הוא התייעוד של שמות לועזיים על פי המבטא המקומי המיוחד, השונה כידוע מזה של ארצות דוברות אנגלית אחרות, כמו גם התייעוד של המנהג המקובל בבית הדין בדרום אפריקה, על פי דרכו של הראב"ד המנוח הגר"י קוסובסקי זצ"ל, ועל פי דרכם של הדיינים שבאו בעקבותם. תיעוד זה נעשה באמצעות בדיקת ארכיון בית הדין, ובאמצעות בדיקת רשימת השמות שהשאירו אחריהם דיינים וסופרי סת"ם ששירתו את בית הדין במשך השנים. לאחר שהסתיימה מלאכת תיעוד זו, נוכחנו לדעת שלגבי שמות מסוימים היו צורות שונות של כתיבה. לאחר בדיקה מחודשת ועיון מחודש הגענו למסקנה שהיו הבדלים בדרך שבו בעל השם ביטא את שמו, ומשום כך במצבים אלו ציינו בסוגריים שההבדל בין האפשרויות שצינו הוא לפי המבטא, ועל בסיס זה שאלנו את המגרש או המתגרשת, ואם אביהם בחיים גם את האב או בני משפחתו כיצד הם מבטאים במדויק את שמם. פעמים שעל

מבנה התשובות קבוע, וברור ובהיר למדי: כל שאלה מוצגת ברוחב ומוסברת גם לקורא ללא רקע. כל תשובה פותחת בהקדמה, שמהווה מעין תקציר ומנגישה את המשך הדיון. לאחר מכן מגיע דיון רב-סעיפים ומקורות, המסכם בסופו בכ-20 סעיפים קצרים ותמציתיים. מבנה זה תורם רבות ליכולת לעיין בספר. יצוין לשבח גם השימוש השיטתי בהערות שוליים להפניה למקורות לאורך כל הספר, המאפשר קריאה רציפה ואחידה של גוף התשובות, הגדושות במקורות רבים.²



ברכה מיוחדת קובעים לעצמם ההסברים הטכניים, ההיסטוריים והמדעיים, המלווים את הסוגיות השונות בספר, ומעניקים התמצאות חשובה בסביבה שמתוכה התעוררה השאלה ההלכתית, וממילא גם התשובה נעשית מובנת יותר בעקבותיהם. ניכר כי המחבר לא חסך זמן ועמל כדי לברר לאשורה את המציאות שבה עוסקת כל תשובה ותשובה. לדוגמה, לדיון על הטמנה ב'תיק פלא' צורף נספח מדעי להבהרת ההבדל בין חומרים שומרי חום שהטמנה בהם מותרת ובין חומרים פולטי חום שהטמנה בהם נאסרה. בדיון על כשרות דג הקינגקליפ (ריש ס') מובא שרבני דרום אפריקה אסרו אותו באכילה ורבני ארגנטינה אסרוהו. אולם, בדיקה של הספרות המקצועית בנושא העלתה כי הקינגקליפ הדרום אמריקאי שייך למשפחת הצלופחים, בשונה מהקינגקליפ הדרום אפריקאי. גם בתשובה העוסקת בצוואה (ס' טו), מובא בירור נרחב בעניין מנהג הקהילות השונות, תוך עיסוק מיוחד בתקנות הירושה בבית הדין באיראן, שנעשו בהדרכת הראשונים לציון, הרב יצחק נסים והרב עובדיה יוסף.

כקודמיו, לספר לא נלווה מפתח נושאים, ושמא עתה הגיע הזמן למפתח יחד את ארבעת הכרכים. אם כן, לאור מה שראינו עד עתה, נקווה ונייחל שהרב גליקסברג ימשיך בפעלו ויזכה אותנו בעוד כרכים רבים של ניצני ארץ, ניצנים שכבר מזמן נעשו לפירות בשלים מלאי עסיס.



בסיס האפשרויות השונות בחרנו להכריע, ופעמים שהשארנו את כל האפשרויות מבלי להכריע'.

ב). עם זאת, לטעמי יש מקום לבחון שימוש בהערות שוליים גם עבור חלקים פחות עיקריים בדיון, וכך לקצר משמעותית את אורך הדיון שבגוף הדברים. ככלל, בעקבות הנגשת הספרות התורנית במגוון דרכים בדרונו, בחלק מהמקרים פחתה החשיבות של ציטוטים, ופעמים רבים כדאי להמיר אותם בהפניות ללא ציטוט.

הערות הקוראים

ברכת המזון במקום אכילתו ♦ סוד הלוח של הלל הנשיא ♦ פרטי דינים
בהלכות תרומות ומעשרות ♦ הביצה והדרהם בימי הגאונים והראשונים
ושיעור כזית

הערות הקוראים

ברכת המזון במקום אכילתו

כבוד מערכת ירחון האוצר

בגליון האחרון (שבט תשפ"ג) התפרסמו תשובות הגר"ח קנייבסקי בהלכות ברכות, ובתשובה ס' נכתב כך:

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 קצח, 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').

והנני להעיר על דברי הרב הכותב.

הנה כפי שכתב הרי לשון השו"ע בסעי' ד' ברור שחייב לברך במקומו הב', כיון ששם סיים אכילתו, וממילא קשה לדקדק להיפך דקדוקים לשוניים שאינם מוכרחים מדברי המשנ"ב. ובפרט לא הבנתי מה שכתב שבסקל"ב הדגיש שאפשר לברך גם במקום הב', שלא ראיתי כלל הדגש זה, ואדרבה, כתב שם: 'ואם אכל גם שם [במקומו השני] פת, מבואר בסעיף ד' דמברך שם ברהמ"ז, כיון דשם הוא סיום סעודתו'. והמשמעות הברורה שדווקא שם יברך, כיון שהדין הוא שמקום הסיום הוא המקום הראוי לברהמ"ז.

ובעיקר מפורשים הדברים בשעה"צ בסעי' ד' (סקל"ד), שהביא את דעת הסמ"ק הסובר שמקום ברכהמ"ז צריך להיות במקום 'תחילת הסעודה', ודלא כשא"ר שפסק המחבר כוונתו היה שמקום סיום הסעודה הוא המקום הראוי לברהמ"ז. וכתב השעה"צ שאם יכול אזי עדיף לצאת ידי שתי השיטות ע"י שיחזור למקומו הראשון ויאכל שם עוד מעט, ואז יברך שם ממה נפשך - להסמ"ק הרי שם התחיל, וגם לשו"ע הרי שם סיים. ולפי דברי הרב הכותב שגם לדעת השו"ע אפשר לברך בב' המקומות, א"כ הו"ל להשעה"צ לומר שבכל אופן עדיף לחזור למקומו הראשון ולברך שם, אף שאין דעתו לאכול שם עוד, שגם אז יצא כל השיטות ממה נפשך, שהרי להסמ"ק רק זהו מקומו, וגם להשו"ע גם זהו מקומו. אלא מפורש מהשעה"צ שלדעת השו"ע צריך לברך דווקא במקום שסיים סעודתו, ולכן רק אם יחזור ויאכל במקומו הראשון אז יצא ידי כולם כשיברך שם.

בברכת התורה

אפרים פישל הלוי סגל

ביתר עילית



הערה על מאמרו של הרב עמנואל מולקנדוב "פרטי דינים בהלכות תרומות ומעשרות" (עמוד ר"א)

הערת חיזוק למאמרו של הרב מולקנדוב

גם אם המחלוקת בין הרמב"ם [והשו"ע] והראב"ד [כירושלמי, וכ"פ החזו"א] באם ניתן לחלל כיום מטבעות מעש"ש על פירות היא מחלוקת שקולה, אבל בהנהגה למעשה חושבני שלא אמורים להיות שני צדדים.

שהרי המחלל מטבעות לפני זמן הביעור על פירות, לפי הרמב"ם קיים את מצוותו, ולפי הראב"ד החילול לא חל אפילו בדיעבד.

ונמצא שלא קיים את מצות הביעור, והמטבעות נותרו מלאות במעש"ש, והוא ממשיך לחלל עליהן בחושבו שהן מרוקנות, ונמצא שגם חילולי פירות המעש"ש שלו על המטבעות שלו לא יחולו לאחר שהמטבעות תתמלאנה, ונמצא שהוא יאכל מעש"ש שאינו מחולל.

ומה הרוויח בזה? שלא הפסיד מטבע של עשר אגורות!

ובדידי הוה עובדא שהגיע אלי מישוה עם מטבעות מעש"ש כארבעים דקות לפני השקיעה של שביעי של פסח, בשעה שלא שייך לעשות בהן שום ביעור, ואמרתי לו שיסמוך על הרמב"ם לזמן קצר, ומיידית לאחר החג יסע לים וישליך שם את המטבעות. לאחר כמה חודשים פגשתי אותו ושאלתי אותו אם כך עשה, והשיב שלא ביער את המטבעות עדיין.

ברכסים מרכזים אצלי את המטבעות לפני זמן הביעור, והם מושלכים לתוך יציקת בטון, שלענ"ד אין לך ביעור מעולה מזה.

וכל אחד יכול למנות אותי לשליח שלו לחלל את המטבעות [ולהשאיר בכל מטבע פרוטה חמורה], ולפני מועד הביעור - לחלל את המטבעות לחלוטין, מכיון שבנוסח החילול שלי - החילול מתייחס לכל המטבעות שאני שליח לחללן.

יואל שילה



הערה על מאמרו של הרב ישראל מרילוס "סוד הלוח של הלל הנשיא" (עמוד קנ"ה)

ראיתי את המאמר הנפלא של הגאון הרב ישראל מרילוס שליט"א על "סוד העיבור", ראשית יש"כ על הבאת מאמר נפלא זה אשר פותח בפני רבים דלתות לחדרים שהיו נעולים בפניהם בתורה. אנא המשיכו להביא כהנה וכהנה מהרב מרילוס ובסגנונו.

וברצוני להעיר שתי הערות:

א. על אף שהאדמו"ר רבי יואל טייטלבוים זצוק"ל מסאטמר זצק"ל היה בר פלוגתא לאדמו"ר רבי מנחם מענדל שניאורסון זצוק"ל מליובאוויטש, אך אימץ גם הוא את עיקרון השמש

הרוחנית והשמש הגשמית בברכת החמה. בנוסף בדרך הזו מבאר את שיטתו של ר"ת הסובר שיש שתי שקיעות בשמש, שהשקיעה השניה שלא נראית לעין היא שקיעת השמש הרוחנית (הובא בספר ברכת החמה כהלכתה מאת ר' מנחם מענדיל גערליץ). ומתאים לשיטתיה של ר"ת על המחלוקת בין רבי אליעזר ורבי יהושע, שאחד מדבר בבריאת העולם הגשמית ואחד מדבר בבריאת העולם הרוחנית.

ב. לגבי מה שהביא בשם הרבי מליובאוויטש זצוק"ל, שבכוחם של בית דין לכוון לרגע שמתרחש המולד הרוחני, לא ברור מה הסיבה ומה המסובב. האם הסיבה הוא המולד הרוחני וזה גורם לבית דין (המסובב) לקדש את החודש ביום זה. או להיפך, שהגורם לרגע מולד הרוחני (המסובב) הוא בית הדין (הסיבה). כלומר, בכך שבית דין מקדשים את החודש בזה הם גורמים למולד הרוחני להתרחש.

ולחוסוף מדברי הש"ך שהביא דברי הירושלמי עה"פ הוי לא-ל גומר עלי.

ג. ובעניין מניין שני ביהמ"ק ראשון ושני, יואר כי מצינו גם במניין המצוות שראשונים כמלאכים נטו מדברי רב שמלאי בגמרא, שאמר שתרי"ג מצוות הן. וגם הרמב"ם וכו' שעשו מניין להשלים התרי"ג מנו הרבה יותר מצוות - אלא שחידשו כללים מחודשים להוציא מצוות דאורייתא מסוימות מן המניין כדי שיתאים לדברי הגמרא. דומני שמש"כ בהקדמת הרמב"ם שאין לחלוק על דברי הגמרא שהיא סוף הוראה, היינו דווקא בהוראה ולמעשה. ולעיונא שרי ובוודאי במקום שאפשר לעיין וליישב. ומצווה ליישב. וכאן המקום לבקש שיואל בטובו הגאון הרב מרילוס ויפרסם המאמר שרמזו עליו ביישוב שנות סדר עולם ובפרט הימים המוזכרים בחז"ל בקיום בתי המקדשות.

ביקרא דאורייתא

הרב דוב לודמיר

רב ק"ק דרכי אב, בני ברק



תגובת המחבר

יש"כ על ההערות שלכם על המאמר.

על הערה הראשונה, שמחתי מאוד שהבאתם את דבריו של האדמו"ר מסאטמר זצק"ל, לא רק מפני שהם תואמים עם ביאור האדמו"ר מליובביץ זצק"ל אלא בעיקר כי התבוננתי בדרוש שלו ושם מוזכר בשתי שורות ממש את היסוד העיקרי מהמאמר שלי, שסוד העיבור מתייחס על למעלה ולא על העולם הגשמי. וז"ל: "ויש להסביר הדבר על פי שכתוב בספרי הגאון מווילנא ובספרי הרמח"ל שכמו שיש כח השמש הגשמיות כך יש למעלה כח רוחני שמש אחר, ועל זה השמש אמרו חז"ל שנכנס בעובי הרקיע רק זה לא יכלו לגלות לחכמי אוה"ע כמו שלא רצו לגלות סוד העיבור על כן הוכרחו להודות להם שהרי לא יכולין לברר אותו להם וכו'".

בדרך אגב, שמתי לב ששני האדמו"רים חידשו תורה זו באותה שנה בשנת תשי"ג (שהייתה שנת ברכת החמה). האדמו"ר מליובביץ דיבר על זה באחרון של פסח והאדמו"ר מסאטמר דרש חידוש זה למחרת ביום אסרו חג של פסח.

בנוגע להערה השנייה שלכם, טוב שעמדתם על השאלה הזו האם הסיבה למולד הרוחני הוא קידוש החודש של בית דין או להיפך, שהמולד הרוחני הוא הגורם לבית דין לקבוע ביום זה ראש חודש. לכתחילה לא רציתי להעמיס חומר רב מדי במאמר שלי, אבל בלי להאריך בענין זה, מובא שיש שתי הנהגות בעולם: הנהגה כפי שהקב"ה ברא את העולם עם חוקים מסודרים מששת ימי בראשית, שהיא ההנהגה הטבעית. באופן זה יש את כל החוקים בעולם וגם את שנת החמה הרוחנית והמולד הרוחני והם תמיד קבועים: שנת החמה הרוחנית היא 365 יום ושש שעות, והשיעור בין מולד למולד בעולם הרוחני עומד על 29 יום 12 שעות ו-793 חלקים שהוא מקביל למולד האמצעי מעולמנו הגשמי. ההנהגה השנייה, היא התלויה בבני אדם כמו שכתוב בקהלת (ג, יא): "גם את העולם נתן בלפס", שהקב"ה נתן לעם ישראל שדוקא הם ע"י "עבודת השם" הם יקבעו מה שקורה בעולם.

ויפה הבאתם במכתבכם מדברי הש"ך (יורה דעה סימן קפט ס"ק יג) שהביא דברי הירושלמי בנדרים (פרק ו סוף הלכה ח) עה"פ (תהלים נז, ג) "הוי לא-ל גומר עלי", שכאשר בית דין עיברו את השנה או החודש זה פועל שינוי בטבע ואפילו בגוף האדם. ובהנהגה הזו גם העניינים של למעלה תלויים לפי עבודת האדם למטה. ובמקרה שלנו, התורה קבעה באופן שלא משתמע לשני פנים: "אתם" - בית דין - אפילו שוגגין, "אתם" אפילו מזידין "אתם" אפילו מוטעין, שהתורה קבעה שהמולד הרוחני וממילא קידוש החודש והחגים תלויים בבית דין, ולא מחייב שיהיה זה דוקא המולד הנ"ל (המולד הטבעי). הלל הנשיא כשקידש את כל השנים עד ביאת המשיח בב"א קידש אותם לפי המולד האמצעי (בהשפעת הסוגיה של סוד העיבור), אע"פ שהיה יכול לקבוע באופן אחר, כי המולד הרוחני ממילא תלוי בקידוש שלו.

בברכה והצלחה

ישראל מרילוס



הערה על מאמרו של הרב עידוא אלבה "הביצה והדרה בימי הגאונים

והראשונים ושיעור כזית" (עמוד שט"ו)

במאמר הנפלא על הביצה והדרה בימי הגאונים והראשונים ושיעור כזית, עמ' שנג, הובא בשם שו"ת ברית הלוי שבירר את משקל הקפלה לפי משקל קפלה שהובאה מתימן ומצא שהיא 3.15 גרם, אך בעריכת שולחן בדק את משקלו בקרוש שהובא בתימן ומצא שיעור אחר.

אך ליתר דיוק, בשו"ת ברית הלוי שם מפורש שהוא בדק את אותה קפלה בדיוק שבדק בעל עריכת שולחן, והתברר לו שהוא סמך על שקילת אדם אחר, כך שלא נחלקו במציאות, עיין שם.

בברכת התורה

שמואל יצחק הלוי

