

בס"ד

ירחון

# האוצר

סיון התשפ"ג

גיליון ע"ח

## חברי המערכת

הרב משה בוטון      הרב רועי הכהן זק

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב אריאל דוד      הרב הראל דביר

עיצוב שער: י. אליהו 054-8479974

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

**[HaOtzar5777@gmail.com](mailto:HaOtzar5777@gmail.com)**

# מפתח האוצר

בשער האוצר א

## = אוצר הגנוזים =

ה דרוש ליום שני של חג שבועות בק"ק קאברין  
הגאון רבי דוד גרינברג זצ"ל

טו בירור דין יאוש ברשות וזוטו של ים  
הגאון רבי דוד רפאפורט זצ"ל

יט העוסקים בתורה בליילה ומגשים לפנייהם מגדנות - כמה פעמים יברכו עליהם  
הגאון רבי עובדיה יוסף זצ"ל

כא תשובות מרן הגר"ח קניבסקי זצ"ל בהלכות ימי העומר, שבועות, יו"ט וערוב תבשילין  
הרב מ. ש. עקיבא כהן

ל עיקר מציאות האדם בעולם הזה הוא רק לקיים מצוות ולעבוד "ולעמוד בנסיון"  
הגאון רבי משה חיים שלנגר זצ"ל

## = אוצר הזמנים =

לה מיתת תלמידי רבי עקיבא  
הרב ישראל אליהו

מב חג שבועות - יום חידוש הברית  
הרב דורון רינן

עט אופן עמידת בני ישראל בשעת מתן תורה  
הרב יצחק יעקב ברוין

פז דין עליה לרגל של בעלי מלאכות עם ריחות רעים  
הרב עמיחי כנרתי

צב בעניין חציו לה' וחציו לכם  
הרב אליהו קרקובסקי

## מפתח האוצר

דיני ערוב תבשילין - עם פסקי מרן הגר"ק זיע"א וביאוריהם ..... צו  
הרב מ. ש. עקיבא כהן

"ליהודים הייתה אורה" בכ"ג סיון ..... קכ  
הרב אוריאל בנר

### = אוצר ביכורים =

בדין "ארצך" לחיוב בכורים ובדין אילן הסמוך למיצר ..... קלב  
רבי יעקב דוד אילן

ביכורי יחור ..... קמ  
הרב בן ציון כהנא שפירא

### = אוצר אורח חיים =

ספק ברכות להקל באמצע תפילה ..... קנג  
הרב שמואל עדס

הנחת ספר תורה בארגז ומעמי המנהג, אחיזת עמודי הס"ת בידים גלויות, והנחת מזוזה וס"ת  
באלכסון ..... קסח  
הרב שמואל אריה ישמח

הפעלת חיישנים בשבת ..... קצ  
הרב שגיא מזוז

ברוב עם בברכות הבשמים והנר בהבדלה ..... קצט  
הרב איתיאל סופר

### = אוצר יורה דעה =

בגדר איסור יין נסך ותקרובת ע"ז ובשיטת הרמב"ם בזה ..... רי  
רבי איתמר גרבוז



# מפתח האוצר

באלו מאכלות אסורות מגיע טמטום באכילתם ..... רכג  
הרב אפרים כחלון

באיזה כתב ניתנה התורה ..... רכח  
הרב בנימין יצחק הלוי

האם מותר לאונן לברך ולקיים מצוות ומה הדין כשנמסר לחברא קדישא ..... רמג  
הרב עמנואל מולקנדוב

האם מותר לגשת למבחינים בתוך שבעת ימי אבילות ..... רנג  
הרב אלחנן פרינץ

הערות וקושיות: האם מותר לנזיר לדבר בשבת יין - הרב אהרן הכהן פרידמן ..... רסד

## = אוצר חושן משפט =

המשאיל ס"ת ללא הגבלת זמן - אם נחשב כמתנה ..... רסז  
רבי צבי יהודה בן יעקב

הגדרת בית דין כ"קבוע" והחובה להתדיין דווקא לפניו ..... רעז  
הרב ברוך פז

מחיר שהוטבע על גבי מוצר בטעות ..... רפב  
הרב עוז דוד כפיר

תשובה על גניבת מתכת ממפעל שעברה עיבוד ..... רצ  
הרב ניר אביב

הערות וקושיות: ההורג חרש ושוטה האם חייב מיתה - הרב אהרן הכהן פרידמן ..... דש

## = אוצר קדשים =

זיהוי מקום המקדש - חלק ב' ..... שז  
הרב דניאל אדר

# מפתח האוצר

המסורת שהכיפה עומדת על מקום המקדש ..... שמו  
הרב עידוא אלבה

סוגיא דכפרת בגדי כהונה ..... תיז  
הרב ישראל איסר צבי הרצג

## = אוצר חקר ועיון =

טעם כעיקר בשאר דיני התורה ..... תלג  
הרב אלחנן וינברג

יסודות מדידת הטפח, ומנהג הספרדים במידת הטפח ..... תמד  
הרב י. שלמה אזרחי

פתיחת ישיבות ות"ת בזמן הקורונה ..... תסז  
הרב יהושע ון-דייק

תוקף הוראות הגאונים ומשקל דעתם בהלכה ..... תפב  
הרב ישי רונן



## בשער האוצר

יִשְׁתַּבַּח הַבּוֹרָא וְיִתְהַלַּל הַיּוֹצֵר אֲשֶׁר נָתַן לָנוּ תּוֹרַתוֹ תּוֹרַת אֱמֶת, בְּהַגְלוֹת נִגְלוֹת אֹר יִקְרוֹת, יִרְחוֹן "הָאוֹצֵר" גִּילְיוֹן ע"ח – סִיּוֹן הַתּשַׁפ"ג, הָאוֹצֵר בְּתוֹכּוֹ חִידוּשֵׁי תּוֹרָה יִקְרִים בְּכָל מִקְצוּעוֹת הַתּוֹרָה, שֶׁנִּתְחַבְּרוּ בְּיַד אֹמֶן, ע"י חֹבְשֵׁי בֵּית הַמִּדְרָשׁ וְתוֹפְשֵׁי הַתּוֹרָה דִּי בְּכָל אֶתֶר וְאֶתֶר.



חֹדֶשׁ סִיּוֹן, הוּא מִלְשׁוֹן חֹדֶשׁ זִיּוֹן. אֹרֹו וְזִיּוֹ אֶצְלָנוּ, אִינֶם רַק מִפְּנֵי אֹר הַחֲמָה הַזּוֹרַח בּוֹ, אֲלֵא גַם מִפְּנֵי שְׁבוּ נִיתְנָה לָנוּ הַתּוֹרָה, שֶׁהִיא לָנוּ אֹרָה וְשִׂמְחָה.

הַכֹּל מוֹדִים שֶׁבַעֲצֵרֶת בַּעֲיֵנָן לָכֶם מִפְּנֵי שְׁבוּ נִיתְנָה תּוֹרָה לְיִשְׂרָאֵל. וְהֵלֵא מִתֵּן תּוֹרָה שֶׁל לִוְחוֹת שְׁנִיּוֹת - בְּיוֹם הַכִּיּוֹרִים, הוּא יוֹם צוֹם וְתַעֲנִית. אֲלֵא שֶׁהִירִידָה הָרִאשׁוֹנִית שֶׁל הַתּוֹרָה נִשְׁאַרְתָּ אֶצְלָנוּ יוֹם שִׂמְחָה וְעוֹנֵג, בְּבַחֲנִית 'וַיַּחֲזוּ אֶת הָאֱלֹוִקִים וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׁתּוּ'. וְכִדְרָכְכֶם גַּם אֲנוּ יִרְאִים מִהַחֲשֵׁשׁ (הַמוֹצֵדֵק) שֶׁל הַגִּשְׁמַת הָאֱלֹוהוֹת, וְלָכֵן אֲנוּ יִרְאִים בְּכָל יְמֵי הַסְפִּירָה, שֶׁהֵן בְּבַחֲנִית הַדִּינִים וְהִירָאָה הַקּוֹדֶמֶת לְנִתְנִית הַתּוֹרָה. וּבַעֲרַב עֲצֵרֶת אֵין מִקִּיּוֹן דָּם, וְאוֹתוֹ דָּם נַעֲכָר וְנַעֲשָׂה חֵלֶב בְּסַעֲוֹדַת שְׁבוּעוֹת, כְּשֶׁהִרְחַמְתָּ מִקִּיפִים הַכֹּל. וְכֵן נוֹהֲגִים לִהְיוֹת נַעֲוִירִים בְּלִיל שְׁבוּעוֹת, וּמִקְשָׁטִין אֶת הַכֹּלָה, שֶׁתְּהִיָּה חֲבִיבָה לְבַעֲלָה כְּשֶׁעָה רִאשׁוֹנָה, לְזַכּוֹת לְקַבֵּלֶת הַתּוֹרָה בְּבוֹקְרוֹ שֶׁל יוֹם.

וְמָה נַעֲיִם וְמָה נַחֲמֵד לְעַמְלֵי תּוֹרָה בְּכָל הַשָּׁנָה יוֹם גָּדוֹל זֶה, הֵלֵא כָּל הַשָּׁנָה הֵן כִּימֵי חוֹל הַמוֹעֵד אֶצְלָם, לֵאלֹו שֶׁהַקֶּב"ה אֹמֵר עֲלֵיהֶם חֲזוֹ בְּנֵי חֲבִיבֵי דַמְשַׁתְּכַחֵין לְעַעְרָא דְלִיהוֹן וְעַסְקִין בַּחֲדוּוֹתָא דִּילֵי.

וְאִף אֲנוּ נֶאֱחַל כֹּאֵן לְכָל עַמְלֵי הַתּוֹרָה דִּי בְּכָל אֶתֶר וְאֶתֶר, רִאוּ בְּרַכָּה בַּעֲמַלְכֶם, וְהִתְקַבְּלוּ תְּפִילוֹתֵיכֶם לְפָרוֹת וְלִרְבוֹת בַּחֲדוּשֵׁי תּוֹרָה יִשְׂרָיִם הַמִּתְקַבְּלִים בְּבֵי מִדְרָשָׁא בִּימֵים מִסּוּגָלִים אֵלֹו, וְאֲנוּ נֶאֱסוּף אֵלֵינוּ אֶת תּוֹרַתְכֶם אֲשֶׁר בְּקִרְבֵיכֶם, וְהִיָּה זֶה שְׁכֻרָנוּ.





# אוצר הגנזים

דרוש ליום שני של חג שבועות בק"ק קאברין ♦ בירור דין יאוש ברשות  
וזוטו של ים ♦ העוסקים בתורה בלילה ומגישים לפניהם מגדנות –  
כמה פעמים יברכו עליהם ♦ תשובות מרן הגר"ח קניבסקי זצ"ל  
בהלכות ימי העומר, שבועות, יו"ט וערוב תבשילין ♦ עיקר מציאות  
האדם בעולם הזה הוא רק לקיים מצוות ולעבוד "ולעמוד בנסיון"



הגאון רבי דוד גרינברג זצ"ל\*

רב ואב"ד קוברין

## דרוש ליום שני של חג שבועות בק"ק קאברין\*\*

כפיית ההר כגיגית על תורה שבעל פה \* אפילו על ימין שהוא שמאל \* ב' דרשות ד'קיימו וקיבלו' הדא הן \* אנוסים היינו \* מדוע התנה עם מעשה בראשית וישראל \* מי בחר במי \* זמן מתן תורתנו \* מה ראו לדרוש כפה עליהם הר כגיגית \* מפני מה לא כתוב בתורה 'חג מתן תורתנו' \* יום הכיפורים - חג התורה \* זמן גאולת מצרים

### כפיית ההר כגיגית על תורה שבעל פה

איתא בגמ' דמס' שבת (פ"ח ע"א): 'ויתייצבו בתחתית ההר' - מלמד שכפה עליהם ההר כגיגית ואמר להם, אם תקבלו את התורה מוטב ואם לאו שם תהא קבורתכם. אמר רב אחא בר יעקב מכאן מודעה רבה לאורייתא, וברש"י דביום הדין יוכלו לטעון אנוסים היינו. אמר רבא אעפ"כ הדר קבלוה בימי אחשורוש שנאמר: 'קיימו וקיבלו' - קיימו מה שקבלו כבר, וכתב רש"י מאהבת הנס שהיתה בימי המן קיבלו עליהם לקיים באהבה מה שקיבלו כבר.

והקשו בתוס' (ד"ה כפה) למה הוצרך לכופם אחרי שהם אמרו מעצמם 'נעשה ונשמע'. מתרץ במדרש תנחומא (פר' נח סי' ג) שהכפיה היתה על תורה שבע"פ.

ורבים הקשו עליו, דהלא ישראל אמרו למשה 'דבר אתה עמנו ונשמעה', הרי דברצונם הטוב הסכימו לשמוע לדברי משה והאמינו אשר משה ידבר והאלהים יענו בקול, וכל מה שתלמיד ותיק עתיד להורות לפני רבו הכל ניתנו למשה בסיני, וא"כ למה לכופם על תורה שבע"פ, אחרי דברצונם הטוב הסכימו לשמוע לדברי משה בכל מה שיאמר עליהם.



### אפילו על ימין שהוא שמאל

לכן לפענ"ד אמרתי לתרץ, דבאמת הוסכם דעת ישראל לקבל עליהם לשמוע לכל מה שיאמר משה אליהם אפילו אם אין זה כתוב בתורת משה, רק מה שיגיד להם מתורה שבע"פ הכל שוה

\* רבי דוד גרינברג נולד בשנת תר"ך, לאביו רבי שמואל גרינברג בעל "עיקר אלשיך" על תהילים. ומחבר ספר "סוגה בשושנים" עם ביאור "שושנים לדוד" (שו"ע יו"ד, ורשה תרע"ד).

מגיל צעיר התפרסם כבעל כשרונות מבורכים והצטיין בזכרון מופלא. שקד על תלמודו יום ולילה בבית המדרש ראטנער שבקוברין, יחד עם רבי מנחם נחום עפשטיין הידוע בכינויו רבי נחום'קה מקוברין, אשר היה מייסד שלשלת חסידות קוברין-ביאליסטוק. כמו כן למד בקביעות עם רבי יעקב דוד וילובסקי, המוכר לנו כ"הרידב"ז.

בשנת תרנ"ה התמנה לרבה של העיר פיעסק שבמחוז גרודנו ולפנים במחוז וולקוביסק. בשנת תרס"ו, לאחר שעזב רבי מאיר אטלס את רבנות קוברין, התמנה תחתיו לרב ואב בית הדין של קוברין, עד פטירתו בחול המועד פסח שנת תרפ"ג.

הדברים נמסרו למערכת ע"י קרוב משפחתו הרב אברהם דיקמן, שערכם מתוך כתב יד שנמצא בידי המשפחה. תשוח"ח לו.

\*\* שנת תרמ"ב. הכותרות, וחלק ממראי המקום אינם במקור. נעשו מעט שינויים ותיקוני לשון כנדרש.



יהיו להם. אולם בגמ' דמס' שבת (כ"ג ע"א) אמרו דכל מילי דרבנן אסמכיה על לאו ד'לא תסור', והוא דהתורה הזהירה לשמוע לדברי החכמים גדולי הדור 'ולא תסור מכל הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל'. ודרשו בספרי (פר' שופטים פסקא קנד): אפילו אם אומרים לך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין שמע להם, דהכתוב רצה לומר לא תסור מכל הדבר אשר יגידו לך שהוא ימין אפילו אם לפי דעתך הוא שמאל, וכן אם יגידו לך שהוא שמאל שמע לו אפילו אם לפי דעתך הוא ימין. את זה לא רצו לקבל עליהם, ואמרו למה אבטל את עצמי כל כך להחכם, הלא די לפני אשר אשמע עליו אם יגיד לי דבר אשר אסכים עליו שהוא דיבר נכונה, אבל לא אשמע לדבר שהוא נגד השכל שלי. ועל זה כפה עליהם כגיגית ואמר להם, אם לא יקבלו עליהם לקיים לא תסור מכל הדברים אשר אגיד להם בלא שינוי.



### ב' דרשות ד'קיימו וקיבלו' חדא הן

והקשה התוס' התם (ד"ה אמר) מהא דבמס' מגילה (ו' ע"א) מוכיח המס' דאסתר ברוה"ק נאמרה מהרבה מקראות, ואמר שמואל אי הוא התם אמינא מילתא דעדיפא מדידהו, דכתיב: 'קיימו וקבלו' - קיימו למעלה מה שקיבל למטה, אמר רבא לכולהו אית להו פירכא לבר מדשמואל. והשתא, הרי דאף לדברי שמואל יש לו פירכא דמנ"ל למידריש 'קיימו למעלה מה שקבלו למטה' אחרי דאיכא למידרש 'קיימו מה שקבלו כבר'.

לכן אמינא דהני שני דרשות חדא הוא, וחדא באידך תליא. דהנהא דאמר רבא אעפ"כ הדר קבלוה בימי אחשורוש מנ"ל הוא, מטעם דכתיב 'ויעבור מרדכי' - רצה לומר שציוה מרדכי בשם אסתר להתענות ג' ימים, ועל ידי זה בטלו כל המצות התלויות בפסח אכילת מצה ומרור וארבע כוסות, והוא עשה כן באשר כן ציוותה אסתר כדכתיב: 'לך כנוס כל היהודים וצומו עלי שלשת ימים'. ובאמת היתה הדבר נגד השכל, דהלא היו עוד י"א חודש עד עת הגזירה ויותר טוב היה אם לא בטלו מצות האמורות בפסח, וזה דרצו להתענות הלא יספיק הזמן אח"כ.

אבל באשר כפה עליהם ההר שיקבלו עליהם מצות ל"ת דלא תסור, לכן מוכרחים היו לעשות הכל כדברי אסתר ואעפ"י דבלבם התרעמו על זה, אבל כאשר ראו דנעשה הנס תכף ותלו את המן בששה עשר לחודש ניסן, מזה ראו וידעו כי לא עשו איסור בביטול המצות התלויות בפסח דאם היה בזה עבירה לא עביד רחמנא ניסא לשיקרא. ומאהבת הנס ידעו כולם דקיימו למעלה מה שקבלו למטה להתענות בפסח, לכן קיימו מה שקבלו כבר לשמוע לדברי חכמים אפילו אם דבריהם הוא נגד השכל.

אך באמת מנא ידעה אסתר לעשות כן, אלא מוכח מזה דאסתר ברוח הקודש נאמרה, הרי דהכל הוי דרשא אחת, ושפיר אמר רבא התם במ"ש דלכולהו איכא פירכא לבר דשמואל.



### אנוסים היינו

והנה, מדאמר רב אחא בר יעקב מכאן מודעה רבה לאורייתא, ופירש"י דאפילו לפטור מן הדין בטענת אנוסים היינו. וקשה, דאיך יכול להיות אשר באם הא דכפה אותה היה שלא על פי הדין, א"כ איך היתה כזאת על פי הקב"ה שיבוא להיות כופה אותם עי"ז שכפה עליהם ההר להורגן, כשעוד לא היה יכול לכופן עפ"י הדין. אלא מדעשה הקב"ה כן מסתמא הדין נותן שיכול לכופן, א"כ איך קאמר רב אחא בר יעקב שיוכלו לפטור עצמם מן הדין בטענת אנוסים היינו.

לכן אמינא לתרץ דשניהם הוי אמת ולא סתרי אהדדי, דהנה איתא בגמ' שבת (פ"ח ע"א) על האי דכתיב: 'ויהי ערב ויהי בוקר יום הששי' והוא ה"א יתירה, מלמד שתנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית ואמר להם אם יקבלו ישראל את התורה בששי בסיון מוטב, ואם לאו אחזיר את העולם לתוהו ובוהו. וא"כ לפי"ז אם לא היו ישראל מקבלים את התורה בששי בסיון היה העולם חרב, וקמ"ל במס' ב"ק (כ"ז ע"ב) דבמקום פסידא כו"ע לא פליגי דעביד איניש דינא לנפשא, ואפשר לומר שפיר הוא דעל פי הדין הקב"ה היה כופה אותם ע"י ההר שיקבלו ישראל את התורה בכדי שלא יחרב העולם.

ואעפ"כ שפיר אמר ג"כ רב אחא בר יעקב דיש להם טענת אונס, משום שיוכלו לומר דלא הו"ל להתנות ככה עם מעשה בראשית מתחילה, שיהפוך העולם לתוהו ובוהו. ואפילו אם לא רצה הקב"ה לברוא את העולם רק בשביל התורה, לא הו"ל לומר ולהתנות אם יקבלו ישראל את התורה, רק הו"ל לומר אם יקבלו בעולם את התורה איזה אומה שיהיו ולמה פירט דוקא את בני ישראל שיהיו הם המקבלים, אלא מדפירט אם יקבלו ישראל הרי ידע מראש שיכוף אותם על זה, ומשום הכי נחשבים אנוסים.



### מדוע התנה עם מעשה בראשית וישראל

אבל עם כל זה קשיא עוד, דלמה ליה להתנות עם מעשה בראשית אחרי דידע מראש שיכוף אותם אם יסרבו בזה, ובטח יקבלו את התורה ולא יבוא לידי זה שיחזיר את העולם לתוהו ובוהו. אמנם, אם לא היה מתנה בתחילה לא היה יכול לכופם על פי הדין משום טענות אונס, לכן התנה עם מעשה בראשית בכדי שתהיה אח"כ הכפיה על פי הדין, מטעם דאם לא יקבלו את התורה הוי מקום פסידא.

אך עם כל זה קשיא, דלמה פירט בהתנאי על ישראל אם יקבלו את התורה אחרי דהחזיר הקב"ה על כל אומה ולשון כדכתיב: 'אלוה מתימן יבוא' וכמבאר בגמ' פ"ק דע"ז (ב' ע"ב), ובאמת יהא טענת האומות לימות המשיח למה לא כפית עלינו הר כגיגית.

אבל לפי דברינו הנ"ל דהכפיה לא היתה רק על לאו ד'לא תסור', לכן ישראל שעמדו על הר סיני ואמרו נעשה ונשמע נמצא דכל התורה ואפילו מצות דרבנן קבלו עליהם ברצון נפשם הטוב, לכן אפילו בלאו דלא תסור מכל הדבר אשר יגידו לך - אפילו על שמאל שהוא ימין יכול לכופם.

וכמ"ש הרמב"ם בהל' גירושין (פ"ב ה"כ) הטעם דמעשין אגיטא משום דרצוננו לעשות רצונך, אלא מי מעכב שאור שבעיסה, לכן כופין אותו שגם הגוף יסכים לזה. לכן אם קבלו בני ישראל עליהם לאמר נעשה ונשמע, הרי גילו דעתם שרצונם לעשיית רצונך של השי"ת, אלא הגוף היה מסרב בזה לשמוע להדברים שהוא נגד רצונך, לכן רשאי היתה על פי הדין לכופם בזה, אבל לאוה"ע שאין רצונם כלל לקבלת התורה לא היה לו רשות לכופם על זה גופן.



### מי בחר במי

ולפי"ז יבואר שפיר, הא דהקשו רבים איך אנחנו אומרים: 'אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו', הלא איתא במס' ע"ז (ב' ע"ב) על האי דכתיב: 'ה' מסיני בא וזרח שעיר' וכתיב: 'אלוה מתמן יבוא' מאי בעי בשעיר ותימן, א"ר יוחנן מלמד שהחזיר הקב"ה על כל אומה ולשון ולא קבלוה עד שבא אצל ישראל וקבלוה, וא"כ אנו בחרנו בו ולא הוא בחר בנו\*.

אבל לפי דברינו הנ"ל, מזה שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית ואמר להם אם ישראל מקבלים התורה אתם מתקיימים ואם לאו אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו, ובגלל הדבר הזה היה הדין נותן שכפה עליהם ההר כגיגית, ואמר להם אם תקבלו התורה מוטב ואם לאו שם תהא קבורתכם, וכתבנו דכפה אותם מטעם דאם לא יאותו לקבל היה הקב"ה מחריב העולם, ובמקום פסידא כו"ע לא פליגי דמצי עביד דינא לנפשיה ודוקא לישראל הוי מצי לכפות אותם משום דהתנאי עם מעשה בראשית היה בשבילם, אבל לאומות העולם לא מצי לכפות על קבלת התורה באשר לא היתה התנאי בשבילם, וא"כ שפיר הוא דהקב"ה בחר בנו מכל העמים בזה שעשה

(א). רבינו הוסיף בסוף המאמרים תירוץ נוסף על קושיא זו:

אבל יבואר שפיר לפי דברי המדרש תנחומא (פ' תשא סי' ב), על האי דכתיב: 'סוגה בשושנים', וכי יש אדם גודר שדהו בשושנים, והלא דרך העולם לגדור שדותיהם בקוצים וכו', אלא מאי היא סוגה בשושנים - אלו מצות הרבה כשושנים. כיצד, היה מתאוה לראות עצמו בתוך חופתו, מה עשה הוציא הוצאות הרבה ובא להזקק עמה, אמרה לו: כשושנה אדומה ראיתי, פירש ממנה. איזהו נחש עוקצו, איזהו גדר ביניהם, אלא דברי תורה שנאמר: 'ואל אשה בנידת טומאתה לא תקרב', עכ"ל המדרש. ורצה לומר דאם כתבה התורה 'ואל אשה בנידת טומאתה לא תקרב' - זאת עצמו נעשה כטבע בכל איש ישראל אשר דבר תורה מכריחו לקיים המצוה הזאת.

וזהו שאנו אומרים בברכת התורה לאחריו: 'אשר נתן לנו תורת אמת וחיי עולם נטע בתוכנו' - רצה לומר אשר כל דבר הכתוב בתורה, הוא נטוע בתוכנו להיות כטבע בכל איש שלא יוכל לעבור על דברי תורה.

כאשר מקשין העולם על האי דכתיב: 'ואהבת לרעך כמוך', או על האי דכתיב: 'לא תחמוד' או 'ואהבת את ה' אלוהיך', והלא כל הדברים הנ"ל אין בהם פעולה מעשית כי אם הוא דבר התלוי בלב, ומה יעשה אדם והלב חומד. או לענין אהבת רעהו והוא לא יוכל לאהוב אותו. ואם תאמר דיכוף ליצרו ויאהב אותו, א"כ לא הוי זה אהבה אמיתית כי אם גזרה והכרחיות.

אבל יתורץ, דבאמת אחרי דכתבה התורה כן הוא סוגה בשושנים להיות אצלו כטבע להיות כן, ולמשוך לבבו לעשות כן, כאשר אנחנו אומרים גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך, ורצה לומר באשר רצונך של השי"ת כן, לכן גם רצוננו לעשות הכל כרצונך, לאהוב את זה שרצונך של השי"ת לאהוב אותו, ולא לחמוד דבר שציוה עליי שלא לחמוד.

ועל זה אנו אומרים: 'אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו' להיות חיי עולם נטוע בתוכנו וכטבע בלבנו, ושרצוננו לעשות הכל כרצונך של השי"ת.

התנאי על מעשה בראשית לאמר אם ישראל מקבלים התורה מוטב, ולא עשה התנאי על שארי אומות העולם.



### זמן מתן תורתנו

והנה המג"א (סי' תצ"ד ריש הסימן) הקשה, דאיך אנחנו אומרים בתפלה בחג שבועות: 'יום מתן תורתנו' ביום ו' סיון, הלא קיי"ל כר' יוסי דאמר בז' בסיון ניתנה תורה. והוכיח עוד דהתורה ניתנה ביום נ"א לספירה דהא יצאו ישראל ממצרים ביום ה' והתורה ניתנה בשבת, עכ"ל.

והנה ראיתי רבים מתנבאים לתרץ זאת כל אחד בסגנון אחר, דאין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד וחכם עדיף מנביא. ואני לפע"ד אמרתי ג"כ לתרץ הא, דהלא באמת נודע לכל נוסח התפילה שלנו דאין אנחנו אומרים בחג שבועות 'יום מתן תורתנו' כמבואר במג"א הנ"ל, אלא נוסח שלנו לומר 'את יום חג שבועות הזה זמן מתן תורתנו'.

והנה ידוע מה שאמרו בגמ' (שבת פ"ח ע"א) על האי דכתיב: 'ויהי ערב ויהי בוקר יום השישי' ויש בזה ה' יתירה - מלמד שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית ואמר להם, אם יקבלו ישראל את התורה בשישי בסיון מוטב, ואם לא אחזיר את העולם לתוהו ובוהו.

והא דנדחה קבלת התורה על יום השביעי בסיון, משום דשלשה דברים עשה משה מדעתו והסכים הקב"ה על ידו, ואיתא שם בגמ' מנלן דהסכים הקב"ה על ידו דלא שריא שכינה עד צפרא דשבתא. ומה היה טעמו של משה דדריש על הא דאמר לו הקב"ה 'וקדשתם היום ומחר' - מה מחר לילו עמו אף היום לילו עמו. נמצא דבאמת היה הזמן קבוע לקבלת התורה להיות ביום השישי בסיון, לולא משה בחירו חידש זאת מדעתו לדחות על יום השביעי. לכן אנחנו אומרים ביום השישי 'זמן מתן תורתנו' שהקב"ה בחר ביום זה וקבע בו הזמן על מתן תורה, והתנאי שעשה עם מעשה בראשית היה ג"כ על אותו הזמן שישי בסיון.

ואף על פי שהקב"ה יודע עתידות וידע מראש שקבלת התורה יהיה ביום השביעי, ולמה לא התנה התנאי עם מעשה בראשית על יום השביעי. אבל זה היתה חלקו של משה להוסיף בתורה מדעתו, משום דכתיב: 'ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד' - הרי דהלילה שלפני היום נחשבת ליום שלאחריו. וכבר מבואר בדרושים שלנו, דקודם מתן תורה היינו חושבים היום להלילה שלאחריו להיות שניהם יום אחד, באשר אדם הראשון נברא ביום השישי בוקר והיה אצלו קודם היום ואחריו הלילה, ולמחרתו בבוקר היתה מעת לעת משנברא.

אך משה רבינו חידש זאת מדעתו דהלילה בעי להוי קודם היום, לכן טרם שנתחדש הדבר ע"י משה היה העולם כמנהגו נוהג, ולא היה דרך להיות לילו עמו הלילה שלפניו אלא הלילה שלאחריו. לכן אם לא היה מתנה הקב"ה על יום השישי אלא על יום השביעי, לא היה לו למשה מה לחדש עוד בדבר הזה ולא היה חידושו ניכר ומתקבל, והוא נפק"מ להרבה דינים, עד אשר ראו שהסכים הקב"ה על ידו מדלא שרתה שכינה עד צפרא דשבתא, אז הכירו כולם כמה גדול כחו של משה 'ויאמינו בה' ובמשה עבדו'.

אבל הגאון רבי יהושע אייזיק מסלאנים זי"ע בעל "עמק יהושע" מתרץ בזה, דבזה גופא שלא ניתנה התורה ביום השישי עד יום השביעי מטעם דמשה הוסיף יום אחד מדעתו בזה הוי הוכחה על תורה שבע"פ, שגם הקב"ה שומע לדברי החכם הגדול שבישראל, לכן מצוה לשמוע לדברי חכמים. משום הכי בזה שלא ניתנה התורה ביום השישי על ידי זה נקרא היום 'יום מתן תורתנו' - בזה שניתנה קיום לתורה שבע"פ ביום הזה.

ואמרו במס' גיטין (ס' ע"ב) לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא בשביל תורה שבע"פ, שנאמר: 'על פי הדברים האלה כרתי עמך ברית'. הרי דזה הוא העיקר אשר על זה הייתה התנאי עם מעשה בראשית כנ"ל, והוא הנקרא 'יום מתן תורתנו' שניתנה בו ראייה והוכחה לקיים כל דבר מה שיאמרו חכמי ישראל, והוא הנקרא תורה שבע"פ.



### מה ראו לדרוש כפה עליהם הר כגיגית

ועתה אבוא לבאר את דברי הגמ' במס' שבת (פ"ח ע"א) הנ"ל, דאיתא שם על האי דכתיב: 'ויתיצבו בתחתית ההר' וכתב רש"י 'תחת ההר ממש', עכ"ל. א"ר אבדימי בר חמא מלמד שכפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית ואמר להם: אם אתם מקבלים התורה מוטב ואם לאו שם תהא קבורתכם, עכ"ל.

והמעין רואה דלא נמצא מזה שום רמז בקרא דהקב"ה אמר להם כן, והנה רש"י בחומש כתב 'בתחתית ההר' לפי פשוטו ברגלי ההר, ומדרשו שנתלש ההר ממקומו וכפה עליהם כגיגית, עכ"ל.

והנה דברי חז"ל בזה תמוהים, דאם נוכל לפרש הקרא כפשוטו ד'תחתית ההר' הוא קאי על רגלי ההר, בשיפולו של ההר, מנא ידעו חז"ל להוציא הקרא מידי פשוטו ולומר דהיה שם מעשה ניסים, ונתלש ההר ממקומו והגביה את עצמו למעלה מראשותיהם של כל ישראל, והם היו תחתיו והקב"ה הפחיד אותם להורגם ע"י ההר עד שהבטיחו לקבל את התורה. והם דברים נפלאים למאוד, הלא הרבה שלוחים למקום להרוג אותם אם לא יקבלו את התורה, ולמה הוצרך לעשות נס בחנם להגביה עוף את ההר עליהם ממעל לראשם, ואנה מצאו רמז בקרא שאמר להם הקב"ה כן, ומה היתה תשובת ישראל אליו.

לכן אמינא לבאר הדבר בטוב טעם ודעת והכל מבואר שמה בכתובים, דהנה כתיב שם מה שאמר הקב"ה למשה 'והגבלת את העם סביב לאמר השמרו לכם עלות בהר ונגוע בקצהו כל הנוגע בהר מות יומת', וכתב רש"י, והגבלת - קבע להם תחומין לסימן שלא יקרבו מן הגבול והלאה. לאמר - הגבול אומר להם השמרו מעלות מכאן והלאה, ואתה הזהירם על כך, עכ"ל.

והנה לא מצינו בקרא שעשה משה גבולין לפני העם לסימן שלא יקרבו מן הגבול והלאה, וגם לא מצינו שהזהירם על כך. אמנם משה שמע מפי הקב"ה שאמר 'והגבלת את העם סביב לאמר' וכתב רש"י: לאמר - הגבול אומר להם השמרו מעלות מכאן והלאה.

לכן הסכימה דעת משה שלא לומר להם כלום להזהירם על כך, ונראה איך יהיה הגבול עצמו אומר להם השמרו מעלות מכאן והלאה, ובזה יתגדל ויתקדש שמו ית' ביותר. לכן כתיב 'ויוצא משה את העם לקראת האלהים' רצה לומר שלא אמר להם כלום עד היכן מותר להם להלוך ואנה יתעכבו מללכת, והם היו הולכים עד הגיעו להגבול של ההר. ובאשר הקב"ה הבטיח שהגבולין לא יניחו אותם ללכת הלאה, לכן הגביה ההר למעלה והם דחקו איש את רעהו ללכת הלאה ולהתקרב לבוא לפני האלהים, עד אשר דחקו ללכת תחת ההר, עד אשר ויתיצבו כולם תחת ההר וההר הגביה למעלה מהם על ראשם. אז ראו כולם מה שהקב"ה אמר לו למשה 'לאמר' - שהגבול עצמו יאמר להם השמרו מעלות מכאן והלאה, באשר הגביה את עצמו ולא הניח בידם להיות נוגעים בהר אף בקצהו שלא יתחייבו מיתה למקום כדין העובר על דברי חכמים.

כי אף על פי שהקב"ה אמר זאת, אבל הגבולין נעשה ע"י משה, ואם הקב"ה אמר 'השמרו לכם עלות בהר ונוגע בקצהו' כי כל הנוגע בהר אף בקצהו מות יומת, ואין זה הנוגע בקצהו כעובר על דברי השי"ת עצמו, כי אם כעובר על דברי חכמים - דבריו של משה שהוא עשה להם הגבולין. ועם כל זה אמר הקב"ה כי כל הנוגע בהר אפילו בקצהו, שאין זה ההר עצמו אלא מה שגדר משה להקרא בשם ההר, עם כל זה אחת דתו להמית כדכתיב 'מות יומת', מש"ה באשר כתיב 'רגלי חסידיו ישמור' שלא יבואו לידי חטא, לכן היה ההר עצמו לפי הגבולין שעשה משה הגביה את עצמו שלא להניח בידם להכשל בזה. כמו שאמרו בגמ' שבת (נ"ו ע"א) אפשר שכינה עמו והקב"ה מביא חטא על ידו, וכן הכא מנעם הקב"ה מחטא בזה שיש בו חטא משפט מות.

וכתיב אח"כ: 'ויאמר ה' אל משה רד העד בעם פן יהרסו אל ה' לראות ונפל ממנו רב' - וכתב רש"י, התרה בהם שלא לעלות בהר, 'ויאמר משה אל ה' לא יוכל העם לעלות אל הר סיני כי אתה העדותה בנו לאמר הגבל את ההר וקדשתו', ועי' פירש"י.

ואני אומר לפרש כך, שמשה אמר איני צריך להעיד בהם, שהרי הגביה ההר ולא יוכלו לעלות עליו שהוא למעלה מראשותם, ואמר לו הקב"ה לך רד והתרה בהם ואף על פי שאין בו תועלת כעת כי לא יוכלו לעלות על ההר אשר יראה להם וגובה להם, אבל תאמר להם לקבל עליהם לשמוע אל דברי החכם גדול-הדור והכהנים, והעם אל יהרסו את דברי החכם שלא לשמוע אליו אפילו במקום מצוה, שיחשבו את דברי החכם שהוא אומר על ימין שהוא שמאל ולדעתם אם לא ישמעו אליו יהיה תועלת לעלות אל ה', עם כל זה 'לא יעברו פן יפרוץ בם', כי כל העובר על דברי חכמים חייב מיתה.

וכמו שהיה המעשה בימי מרדכי ואסתר, שהם אמרו להם לבטל מצות פסח מצוה ומרור ולהתענות ביו"ט לכן טוב יותר שלא לשמוע להם, ועם כל זה עשו כדבריהם, והדר קבלוה בימי אחשורוש וקיימו מה שקבלו מכבר.

והשתא לפי דברינו מבואר שפיר, דמוכיח הגמ' מהאי דכתיב: 'ויתיצבו בתחתית ההר' שכפה עליהם ההר כגיגית, דמשמעות 'בתחתית ההר' ולא כתיב 'תחת ההר' אלא דההר סבב אותם כגיגית מכל הצדדים ואמר להם אם תקבלו את התורה מוטב, וזה מוכח מהא דכתיב 'לך העד

בעם פן יפרוץ בם', ומוכח שם דהכל היה שלא יהרסו דברי משה בהגבולין שעשה לההר, ולא יעברו על לאו ד'לא תסור' וכו'.

וכן התרה בהם גם לחכמי הדורות שיהיו אחרי משה מחויבים לשמוע להם ולא יסורו מדבריהם ימין ושמאל, ואפילו אם יאמרו להם לבטל איזה מצוה לפי שעה כמו אליהו בהר הכרמל, ומרדכי ואסתר בימי אחשורוש אפילו הכי מחויבים לשמוע להם ולא יהרסו את דבריהם.

וכל מצות דרבנן אסמכיה על לאו ד'לא תסור', ורק באופן שיגיד הכל על פי התורה אשר יורק, לכן אין לשמוע אליו רק אם יאמר כך כתוב בתורה או מצא על זה רמז מתורה שבכתב או מדברי חכמים רבנן קדמאי מרבנן דפקיע שמייהו. אבל לא מה שיבדה מלבו אפילו אם יגיד שנגלה לו הדבר מן השמים או בחלום, אפילו אם הוא איש גדול בתורה או ביראת שמים, אפילו הכי לא תשמע לו אם הוא אומר דבר שהוא נגד התורה המקובלת בידינו, דכתיב 'לא בשמים היא'. והיינו אם רוצה לעקור דבר מן התורה לגמרי, אבל אם יגיד זאת לפי שעה שמע לו כמבואר לעיל.



### מפני מה לא כתוב בתורה 'חג מתן תורתנו'

ואחרי כל הדברים הנ"ל אמינא לבאר עוד מה שהקשו רבים, למה לא גילתה התורה בשום מקום לאמר טעם על חג השבועות - משום דבזה היום ניתנה תורה לישראל מן השמים.

ועוד, הלא נתינת התורה היתה בשבת שהוא שבעה בסיון ויום נ"א לספירה, ולפי דין התורה יום זה חול, ועיין בס' האלשיך בפר' אמור מה שהאריך בזה, כי לא עשו יו"ט ביום שניתנה התורה משום דכתיב 'עד שהמלך במסיבו נרדי נתן ריחו' שחטאו מיד בעשיית העגל, וא"כ תהיה בושה לישראל דע"י חג התורה יזכירו מעשה העגל, יעוין שם היטב.



### יום הכיפורים - חג התורה

ואני אומר, דבאמת חג התורה הוא ביוהכ"פ, דביום זה ירד משה מן השמים ובידו היתה לוחות השניות אשר נתן לו השי"ת אחרי היותו בשמים שמונים יום, והשי"ת אמר למשה 'סלחתי כדברך', לכן קבע השי"ת אותו היום לחג ולשמוח בו בשמחת התורה אשר זכינו לאורו בו ביום.

אמנם משונה חג הזה מכל שארי ימי החגים שבישראל שאמרו עליהם להיות חציו לה' וחציו לכם, באשר כל החגים הוא שמחה של עניני הגוף, חג הפסח הוא שיצאו בני ישראל מעבדות לחירות, וכן חג הקציר וחג האסיף, אבל חג הזה הוא כולו לה' זכרון לענין רוחני ותענוג רוחני מקבלת התורה שהוא מזון הנפש לעוה"ב, יום קדושה של שבת שבתון יום מחילה וסליחה וכפרה והכל הוא בא מהשפעת קדושה של יום זה אשר נשפע עלינו מקבלת הלוחות השניות, והוא חג התורה חג רוחני.

אבל בחג השבועות אין לנו לשמוח עוד בקבלת התורה שהיתה בו, כי אם חטאו עוד טרם שניתן לנו הלוחות ועשו את העגל וכפרו בשני הדברות 'אנוכי' ו'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני' ונעשו בזה ישראל מומרים, וא"כ איך יוכל לקבוע עליו חג אחרי שנתבטלה שמחתו ונשברו הלוחות.

וכמו דאמרינן במס' שבת (פ"ז ע"א) שיבר את הלוחות, מאי דריש, אמר ומה פסח שהוא אחד מתרי"ג מצות אמרה תורה 'וכל בן נכר לא יאכל בו', התורה כולה תלויה בלוחות הללו וישראל מומרים על אחת כמה וכמה שאינם כדי לה, עכ"ל. והקב"ה הסכים על ידו כמבואר התם בגמ', לכן לא רצה הקב"ה לקבוע יו"ט בשביעי בסיון על קבלת התורה שהיתה בו, דזכרון זה יהיה מביא קטרוג על ישראל, דביום זה שהיו בו קולות וברקים וענן כבד על ההר, וכדכתיב התם: 'כה תאמר אל בני ישראל אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב לא תעשון לכם', והם עברו ברית ועשו עגל מסכה והלא אין קטגור נעשה סניגור לשמוח ביום זה. וכמ"ש האלשיך הק' בפר' אמור וז"ל: הלא יתחמץ לבב ישראל באומרם איך נשמח ונחוג את חג ה', אחר עד שהמלך במסיבו נהפך לאבל מחולנו ושמחה לתוגה נהפכה, עכ"ל.

ואני אומר דמשום הכי לא קבעו יו"ט בקבלת התורה היינו ביום ז' סיון, אחרי דבזה היום כפה עליהם ההר כגיגית, ואמר להם אם לא תקבלו את התורה שם תהא קבורתכם, ואמר רב אחא בר יעקב מכאן מודעה רבה לאורייתא. ואם היה ראוי לעשות יו"ט על קבלת התורה, אין מהנכון לקבוע על זה יום מיוחד רק בגמר המצוה והשמחה תהיה במילואה, והוא ביום רדת משה מההר וניתנו הלוחות מן השמים והוא ב"ז בתמוז. ואחרי שנשברו הלוחות בו ביום נתבטלה השמחה, ונדחה היו"ט של קבלת התורה עד רדתו מההר פעם שנית בלוחות השניות והוא היה בעשרה בתשרי ונקבע אז יו"ט והוא יוהכ"פ, יו"ט של רוחניות שבת שבתון קודש לה', ומהאי טעמא לא מצינו בתורה שום רמז לתלות מה שעושים יו"ט של חג השבועות משום קבלת התורה שהיתה בו ביום.



### זמן גאולת מצרים

והא דאנחנו אומרים בתפלה של חג שבועות 'ותתן לנו ה' אלוֹקינו את יום חג שבועות הזה זמן מתן תורתנו מקרא קודש זכר ליציאת מצרים', ויש לדקדק בזה בתרת, חדא למה אנחנו אומרים דחג הזה הוא זמן מתן תורתנו אף על פי דליכא על זה שום רמז בתורה, ובפרט לפי דברינו הנ"ל דהחג הזה לא נקבע לזכרון קבלת התורה. ועוד למה אומרים 'זכר ליציאת מצרים', ומה שייכות חג שבועות להיות זכר ליציאת מצרים.

לכן נסביר הדבר בטוב טעם, דכבר מבואר בדרושים שלנו לשבת הגדול, דמהאי טעמא אמר משה לפרעה: 'נלכה נא דרך שלשת ימים במדבר ונזבחה לאלהים', ולמה לא ביקש מאתו לשלחם לגמרי, אחרי כי גם על ג' ימים לא רצה פרעה לשלחם בכי טוב, ועל ידי מכות מוכרח יהיה לשלחם לגמרי.



אבל באשר לא הגיע עוד הזמן ארבע מאות שנה, כי לא היו רק רד"ו שנה במצרים, לכן לא ביקש מאתו רק על ג' ימים באשר הגיע העת לקבלת התורה, ותנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית אם לא יקבלו את התורה בשישי בסיון אז יחזיר את העולם לתוהו ובוהו, ופשיטא דהודעה היתה אז עם מעשה בראשית גם על יום ו' בסיון שיהיה בשנה הזאת, היינו יום המיוחד בחודש ובשנה.

לכן אם יסרב פרעה לשלחם גם על ג' ימים היינו לקבלת התורה, יהיה מקום פסידא שיחזור העולם לתוהו ובוהו, משום הכי תהיה לו הרשות לכופו על זה בכל מיני מכות שבעולם, אף אם עוד לא הגיע הזמן של יציאת מצרים. אבל אם לא היה זמן קבוע לקבלת התורה ולא התנה הקב"ה עם מעשה בראשית על יום זה שאם יסרבו בני ישראל ולא יאותו לקבלת התורה יחריב את העולם, לא היתה בידו של הקב"ה להביא מכות על מצרים ולהכריח אותם על ידי כפייה להוציא את בני ישראל ממצרים.

ובאשר לא יכלו עוד להתמהמה שמה, היה חס ושלום נתקיים בנו ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים רק בעת ההיא, הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים, לכן הרי אנו שמחים בחג השבועות על זה שקבע לו זמן על קבלת התורה מראש, בתנאי שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית דעל ידי זה היתה סיבה ליציאת מצרים, ועל זה אנו מזכירים בתפלה של חג שבועות ואומרים: ותתן לנו ה' אלוקינו באהבה את יום חג השבועות הזה זמן מתן תורתנו, והוא מקרא קודש זכר ליציאת מצרים שהיתה על ידי הזמן. וממילא מתורץ בזה קושיות המגן אברהם הנ"ל, דלא קאי כלל על קבלת התורה עצמה כי אם על זמן שקבע.

ובזכות התורה יבוא גואל צדק במהרה בימינו אמן סלה.



הגאון רבי דוד רפאפורט זצ"ל

בעל המקדש דוד

## בירור דין יאוש ברשות וזוטו של ים\*

### א.

כתב הרמב"ן בהא דאין המוצא זוכה באבידה גם אחר שנתיאשו הבעלים אחר שמצאה, מטעם דבאיסורא אתאי לידיה (ב"מ כא, ב), הוא משום שהיאוש ברשות בעל האבידה לא מהני. והקשה עליו הקצה"ח (סי' רנט סק"א) ממה דאמרינן בכריתות (כד, א) גבי שור הנסקל שהזימו את עדיו ונמצא דאינו בר קטלא מ"מ כל הקודם זכה בו, וטעמא הוא משום שכבר נתיאשו הבעלים, והתם מסתמא עמד ברשות בעל הבית ואעפ"כ מהני היאוש שיוכל האחר לזכות בו. ותירץ דהתם הוה מטעם הפקר ולכך אפילו שהוא ברשותו חל ההפקר ואי"ז יאוש.

ועוד הקשה עליו ממה שאמרינן (כד, א) דהמוצא מעות בבתי מדרשות הרי אלו שלו מפני שנתיאשו הבעלים, והלא אמרינן בנדרים (מח, א) שבית המדרש הוה חצר השותפים ואם כן הוה יאוש ברשות ולא מהני, ואמאי המוצא שם מעות הרי הם שלו. ותירץ שגם הרמב"ן סובר דיאוש ברשות מהני, ומה שכתב שלא מהני היכא ששומר תופס את האבידה, הוא מטעם דודאי לא הוה יאוש מפני שידו כיד בעל הבית, אם כן הוה גבי אבידה הוי עלה שומר אבידה וחל עליו חיוב להחזירנה לבעליה, אבל בעלמא חל יאוש גם על דבר שהוא ברשותו. ולפ"ז הרמב"ן לא פליג על התוספות (ב"ק סו, א) שסוברים דיאוש ברשות מהני, כדמשמע גבי מצאו בבית דאמרינן דשל בעלים מפני שלא נתיאשו, משמע אם נתיאשו היה מהני.



### ב.

והגרעק"א (ב"מ שם) דסובר דהרמב"ן חולק על התוספות, קשה, חדא מה שתירץ הקצות על הרמב"ן גבי שור הנסקל משום הפקר הוא ולא מתורת יאוש, דבירושלמי (סנהדרין י, ז) לא משמע כן, שכתוב בהדיא שור הנסקל כל הקודם בו זכה, ואפי' אם לא הפקירו, ופליגי שם ריש לקיש ור' יוחנן אי יאוש בטעות מהני אי לאו, אלמא שמשום יאוש נגעו בה בהיתר הזכיה בשור. ועוד קשה על הקושיא שהקשה מבית הכנסת דחצר השותפים היא ומן הראוי היה דלא מהני ביה יאוש, דיש לדון בזה מגמרא בפ"ק דבבא קמא (יד, א) שאומרת דחצר שיש לשני השותפים רשות

\* נערך מכתבי תלמידים. נרשם ע"י ה"ה לייב ברנוביץ. סייע רבות בעריכה הרב יחזקאל לסיצין שליט"א. זכינו לפרסם משיעורים אלו שיעור נוסף במסגרת ירחון האוצר (גיליון נו). בתחילת שיעור זה נכתב: שיעור הרה"ג ר' דוד בעמח"ס צמח דוד שדרש ביום ה' פ' שמות תרפ"ח לפני בני הישיבה. רשימות אלו נמסרו לאבינו הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל (נלב"ע י"ז סיון תשע"ז) במסגרת ספר הזכרון עדות ליוסף [\[להורדה\]](#) לע"ג רעהו הקדוש יוסף דב ב"ר חיים ויסמן זצ"ל הי"ד. ת.נ.צ.ב.ה. חידו"ת אלו מיועדים להתפרסם בע"ה בספר אוצר כתבי האחרונים. הזכויות שמורות, לרבות שינויי עריכה, ויגדיל תורה ויאדירה. דוד לוי.

להכניס פירות, לא הוה חצר השותפים לענין שוורים, היכא שלא התנו בפירוש לשוורים, ולא קנה מפני שיכולים לעכב, ועיי"ש. ואם כן גם גבי בית הכנסת אמנם יש לו בה שותפות אך הני מילי הוה חצר לענין לקנות בחצר, אבל לדברים אחרים שאין שייכים לזה וכגון בנדון של רשותו אם יכול להתיאש ממה שנמצא שם, לגבי זה לא חצר הוי חלקו מחמת השותפות לענין שיעכב ממנו להתיאש ולהחשיב כיאוש ברשות.

ובזה גם יש ליישב את קושיית הקצות משור הנסקל על הרמב"ן, על פי הירושלמי דהתם על כרחך מיירי שהשור אינו ברשות הבעל הבית, דכמיתת בעליו כך מיתת השור, מדכתיב והועד בבית דין, וכמו שבעל השור אם הועד צריך רק בפניו, גם השור צריכים בפניו, ואם כן כשהעידו העדים הראשונים לא היה ברשות בעל הבית אלא ברשות בית דין, ואם כן לא הוה יאוש ברשות.

## ג.

אך קשה על הרמב"ן מהתוספתא (פ"ק דמעשר שני, וכ"ה בגמ' ב"ק קטו, ב) שאמרינן: היה הולך בדרך ומעות בידו ואנס כנגדו, ואמר המעות האלו יהיו מחוללים על מעשר שני שיש לו בביתו, אם יכול להציל על ידי הדחק לכתחילה לא יאמר, ואם אמר מחוללים, אבל כשאינו יכול להציל אינן מחוללים מפני שנתיאשו הבעלים והוה כמו מעות אחרים. משמע מהכא דיאוש מהמעות מהני אפילו שהם בידו וברשותו.

ועוד קשה על הגמרא גופא (שם קיד, א) דאמרינן בעלמא דגולן הוה באיסורא אתא לידיה, ואמאי חשיב באיסורא אתא לידיה, הא כשראהו מתיאש ובהיתירא אתא לידיה כמו גבי אנס. ובשלמא אי הטעם משום הליכתו בדרך ניחא דלא קנה, מפני דמהני היאוש משום שהליכתו גרמא שיתיאשו הבעלים, משא"כ בגולן באמת אינו מחוייב לכך אלא שיש כאן לקיחתו של גולן וממילא מתיאש וזה הוי ברשות, אם כן קשה שני הקושיות.

## ד.

אמרינן בפירקין (כב, ב) דבאבודה ממנו ואינה מצויה אצל כל אדם הרי אלו שלו, כמו זוטו של ים וכדילפינן מקראי דרחמנא שריא. ונחלקו הראשונים אי הוי מטעם יאוש, או דהפקירה התורה כתיב קרא, ופריך הגמרא מהכא על רבא דאמר יאוש שלא מדעת הוה יאוש, ומפרש הרמב"ן היכא דידע ומתיאש לא איצטריך קרא דפשיטא דמהני, אלא על כרחו מיירי דלא ידע ומתיאש, בשלמא אי אמרת יאוש שלא מדעת לא הוה יאוש אם כן כתב הכא גבי זוטו של ים דהוה יאוש, אבל אי אמרת דבעלמא נמי הוה יאוש ואפילו בשלא מדעת, אם כן למה צריכים

(א. א. ה. קצת צ"ב, דאף שהעידו על השור בפני בי"ד, מכל מקום מדוע נחשב שהשור הוא ברשות בי"ד ולא ברשות הבעלים, כל זמן שלא חייבוהו בי"ד.

קרא, אלא על כרחק יאוש שלא מדעת לא הוה יאוש. וצריך לומר דהרמב"ן סבר אפילו גבי זוטו של ים דלא מהני יאוש ברשות, דאי מהני אם כן מאי פריך לרבא אמאי איצטריך הא איצטריך היכא שלא היה ברשותו דבעלמא לא מהני והכא מהני, אלא על כרחק צריך לומר דלא מהני אפילו גבי זוטו של ים ואפילו אם אבודה ממנו ומכל אדם אך שהיא ברשותו ליכא יאוש משום דהוי ברשות.

ובאמת יש בזה מחלוקות הראשונים שהרמב"ם (פט"ז מהלכות גזו"א ה"ח) כתב דהיכא שמצא בכותל ישן הוה כמו אבודה ממנו ומכל אדם, דהקשה הרמב"ם (כקושית התוס' והראשנים כו, א) דתקני האבידה לבעל הכותל מטעם דחצירו קונה גם שלא מדעתו, ותירץ הלא דברים קל וחומר, מה דבר שהיה הדבר שלו אבודה ואינה מצויה אצל כל אדם, מוציא ממנו, הכא שאפשר שלא היה הדבר שלו לא כל שכן. והשיג עליו הראב"ד והלא יש תשובה בדבר דהתם גבי זוטו של ים דלא שייך חצר, אבל הכא דחצר הוה אלא הוה יאוש ברשותו דהיאוש ברשות לא מהני.

ונמצא אם כן דהרמב"ן סבר כהראב"ד. ויסוד סברותיהם תליא בהא דאיתא בגמרא (ערכין כד, א) המוכר שדה ביובל עצמו, רב אמר הקנין חל אלא דנפקע מיד, אבל שמואל סבר כיון דהקנין לא יחול אחר כך אם כן לא חל כלל. הראב"ד סבר כרב דהקנין חל אלא דנפקע משום אבודה ממנו ומכל אדם, אבל הרמב"ם סבר כשמואל כיון דבין כך לא יחול אם כן לא חל מעיקרא כלל.



## ה.

אבל קשה להרמב"ן דכתב (ב"ק יז, ב) לגבי אחד שזרק כלי מראש הגג ובא אחר וקיבל במקלו מאי, ואמרינן שם שתלוי אי אזלינן בתר מעיקרא או בתר בסוף, אי בתר מעיקרא הוי כלי, ואי בתר בסוף הא לא הוה כלי. ומפרשים שם רש"י ותוספות דהראשון פשיטא דפטור, שהרי הוא לא עשה והשלים את ההיזק, שהרי האחר שברה לבסוף, אלא מספקין על השני, אי אזלינן בתר מעיקרא חייב, ואי בתר סוף פטור. והרמב"ן פירש איפכא דהשני לא מספקין דפטור כיון שבלא"ה הכלי עומד לשבירה, אלא מספקין לגבי ראשון אי אזלינן בתר בסוף או בתר מעיקרא.

ומשמע מהרמב"ן דכיון שעומד הכלי להישבר - לא הוה כלי העומד לשימוש ואין לחייב על שבירתו משום חיובי נזיקין. ואם כן יש להתבונן, למה צריכים קרא גבי זוטו של ים דתו ליכא חיוב השבה, משום דהוי יאוש בעלים, הא גם בלא זה, הא לא הוה כלי כיון שכבר אינו עומד לשום תשמיש, והוה ככל אבידה שהיא פחות משהו פרוטה דממעטינן מקראי דאשר תאבד ומצאתה כמפורש בסוגיא (כו, א).



## ו.

והנה יש מחלוקת בין הפוסקים באבידה מדעת דממעטינן לה מהשבת אבידה, אי הוי מטעם הפקר והוה שלו, או לאו מטעם הפקר, אלא דאינו חייב להשיבה אבל שלו נמי לא הוה. ופליגי

בזה הרמב"ם (שם פי"א הי"א) והטור (חו"מ סי' רסא) דלדעת הרמב"ם לא הוה הפקר, אלא דאיכא פטור מהתעסקות בהשבתו. ומקשין העולם מהא דאמרינן (ב"ב פז, ב) לגבי מי ששלח ביד בנו קטן צלוחית ופונדיון לקחת שמן באיסר מחנווני, ונתן החנווני לקטן שמן בעד איסר, ואת האיסר העודף, והלך הקטן ושבר את הצלוחית ואיבד את האיסר דהחנווני חייב. ופריך בגמרא הא אבידה מדעת, ומשני כיון שלקחה ע"מ לבקרה שמא ירצה לקנותה ונעשה עליה כשומר וחייב להשיב לבעליה ובהחזרתו לקטן אין זו השבה מעליא. והשתא ניחוי אגן, כיון שבלקחתו מן הקטן ה"ז כאילו שקנה אותה מן ההפקר, דהיינו שהחנווני זוכה באיסר, ואם כן כשנתן לקטן שמן בצלוחית תמורת המעות זו היא מתנה גמורה, ולכאורה לפירוש הטור דסבר דאבידה מדעת דין הפקר יש לה אמאי יש עליו חיוב לתת לקטן תמורת המעות מידי, והלא המעות הם הפקר בידו ואינו מתחייב בתמורתם כלום.

ותירץ רבינו דוד, דבהני אמרינן דאבידת קטן לאביו, ואם כן הכא כשאחזו את הצלוחית בידו הוי כמו אבידה דעלמא דהוה לאביו, ואם כן כשנטל החנוני מן הקטן, הוה כמו שנטל מן האבא וחל עליו חיוב השבה גמור, ולא יכול להשיבו לקטן דהוה כמו שמחזיר לגינתו שאינה משתמרת דלא שמיה השבה (ב"ק נו, א). וזה לא קשה דהאב אינו רוצה לזכות מן הקטן כלל, דכיון דעשו חכמים תקנה שמציאת קטן לאביו וכדאיתא לעיל בפ"ק (יב, א), ולפיכך כיון דחכמים עשו תקנה שיקנה, הרי זה חל ממילא אם לא שהוא ימחה בפועל.



הגאון רבי עובדיה יוסף זצ"ל  
הראשון לציון, נשיא מועצת חכמי התורה  
בעל היביע אומר וש"ס

## העוסקים בתורה בלילה ומגישים לפנייהם מגדנות – כמה פעמים יברכו עליהם<sup>א</sup>

שאלה מאת ר' רחמים בן יצחק, מרחוב שבזי ירושלים, חבורה שיושבים ועוסקים בתורה בלילות בבית כנסת, והגישו לפנייהם מגדנות ופירות וכוס קפה או תה, ובירכו עליהם ברכה ראשונה, אבל לא בירכו ברכה אחרונה לפי שלא היה בהם שיעור לברכה אחרונה, וכעבור שעה או שעתיים הגישו לפנייהם שוב מגדנות ופירות, וקפה או תה, האם צריכים לברך שוב עליהם ברכה ראשונה שלהם, או די במה שבירכו עליהם בראשונה.

תשובה בדבר זה ישנה מחלוקת אחרונים, כי הנה המגן אברהם (בסימן קפד) כתב, מי שנתכוון לפטור שתי אכילות או שתי שתיות בברכה אחת, ושהה בינתים כדי שיעור שתעכל המזון, שהוא שעה וחומש כשיעור מהלך ארבע מילין, צריך לחזור ולברך ברכה ראשונה על אכילה ושתייה האחרת. וכן פסק הגאון ר' שלמה זוראפא בשו"ת שער שלמה (סימן צ"ט). וכתב<sup>ב</sup> הגאון הראשון לציון ר' אברהם חיים גאגין בספרו שו"ת חוקי חיים (סימן א') שעל פי זה יכון להלכה מנהג עיר הקודש ירושלים<sup>ג</sup> מימי עולם שנהג בחבורות קדושות העוסקות בתורה בלילות, ובכל שתי שעות או יותר מגישים להם קפה או תה, והם נוהגים לברך בכל פעם ופעם, הואיל ושיעור עיכול לגבי שתיה, כל שהוא צמא ותאב לשתות, ומכיון שעבר זמן עיכול צריכים לחזור ולברך. ויפה נהגו עד כאן. אולם הגאון בעל אבן העוזר השיג על המגן אברהם ממה שפסק הרמב"ם (בפרק ד' מהלכות ברכות הלכה ז'), שהמברך על מאכל או משקה וגמר בלבו שלא לאכול ולשתות עוד, ושוב נמלך לאכול ולשתות צריך לחזור ולברך. אבל אם לא גמר בלבו אלא דעתו לחזור ולאכול עוד אפילו פסק כל היום כולו אינו צריך לחזור ולברך. ואם כן מבואר שאין שיעור עיכול מפסיק להצריך ברכה פעם שניה<sup>ד</sup>, וכן הגאון ר' יצחק טאייב בספר ערך השלחן והגאון ר' יצחק הררי בשו"ת זכור ליצחק השיגו על המגן אברהם מדברי הרמב"ם הללו, והעלו שא"צ לברך<sup>ה</sup>. וכן פסק

(א). נמצא ברשות בנו, הגר"י יוסף זצ"ל, בתוספת הערותיו על הגיליון [נדפסו כאן בהערות שוליים]. כפי שציין הגר"י יוסף, תשובות בעניין זה כבר נדפסו באורך ביחוד ח"ו סי' יא, וביב"א ח"ו או"ח סי' כז [ועי"ש בגיליונות, שצינו למה שהאריך בזה בעוד מקומות], ומ"מ לא נמנענו מלפרסמם שוב בגירסא זו, בפרט שהדברים מעניינא דיומא, ואולי ימצאו בהם הקוראים חידוש. תשובה"ח לבנו, הגר"ע יוסף שליט"א, על מסירת צילום כתה"י.

(ב). וכ"פ שבח פסח (לזר"א) ר"ז.

(ג). ובית-אל.

(ד). אך חוקי חיים תירץ דהרמב"ם מיידי באמצע הסעודה, הלא"ה אין האכילות מצטרפות יחד.

(ה). וכ"פ מגן גבורים, דה"ח, משנ"ב (ס"ק י"ז). שו"ת ריב"ם שנייטוך, הבית מלך רב. מעט מים. זכור לאברהם, והרב המגיה שם.

בש"ת גנם ורדים, והוכיח ממנהג ספרד בליל פסח שאין מברכים בורא פרי הגפן על הכוס השניה, מפני שנפטר בברכת בורא פרי הגפן של הכוס הראשונה של הקידוש, אע"פ שבינתים שהוא הרבה באמירת הגדה, ועבר זמן יותר משיעור עיכול. וכן הגאון ר' שלום הכהן שולאל בספרו נוה שלום (סימן ח') העלה להלכה ולמעשה בדין בני החבורות הנ"ל העומדים בבית ה' בלילות, שדי להם לברך פעם אחת ולפטור כל מה שעתידים לאכול או לשתות לאחר מכן. וכן פסק הגאון רבי שלמה אליעזר אלפנדארי בתשובה שהובאה בקיצור נמרץ בראש ספר "קומי רוני", ושדברי הרב חוקי חיים אינם להלכה, וראה עוד בתשובת לבושי מרדכי וינקלר (סימן סז) ושמן המשחה (סימן יג). ועוד'. וספק ברכות להקל. ולכן העיקר בזה למעשה שאין לברך בכל פעם שמגישים להם מגדנות או תה וקפה, אלא די להם בברכה ראשונה, ויכוננו בפירוש לפטור כל הבא לפנייהם לאחר מכן. אולם אם אכלו כשיעור וברכו ברכה אחרונה, בודאי שיש להם לברך על מה שמגישים לפנייהם לאחר מכן. וכן אם הוצרכו לצאת חוץ לבית הכנסת וחזרו, צריכים לחזור ולברך.



(1). והמנהג אינו מנהג קדמונים ולחקרי לב אינו מנהג. ע"ש.

(2). וכה"ח (ס"ק לב) כתב לחלק אם הקפה מוכן א"צ לברך שנית, הלא"ה חזר לברך כיון שלא היה דעתו ע"ז. אך גם זה כתב בהדיא במאמ"ר (בס' קעט סק"ו), ומהרש"א אלפנדרי דא"צ לברך. דהוי כנמצא בבית בעה"ב דאף שהקפה לא היה בעולם א"צ לברך, וה"ה הכא. ולפ"ז בישיבה צריך לברך. [א"ה כנראה כוונתו שבישיבה אין דרך להביא זה אחר זה, אלא יש אוכל קבוע בדרך כלל, ולא נחשב סמוך על בעה"ב, וצל"ע. הערת בנו הרב עובדיה יוסף: ומו"א אמר לי גם לענין בית הכנסת שמביאים כיבוד לאזכרות וכדומה, שלא נחשב דעת בעה"ב, וכן בכוללים שפעמים מביא אדם מבחוץ שאי אפשר להקל בזה על פי המאמ"ר, עכ"ד. ולא הבנתי מדוע. ובמאמ"ר כתב שאפילו שדעת בעה"ב לא היתה לתת יותר, אם דעת האורח היתה לקבל יותר סגי. ואולי כאן בכולל או בבית הכנסת אין דעת האנשים שיקבלו בכלל מאחרים, ופתאום בא אחר ומביא לכן לא חשיב לאורח, כנלע"ד להסביר דבריו].

הרב מ. ש. עקיבא כהן

בני ברק

## תשובות מרן הגר"ח קניבסקי זצ"ל בהלכות ימי העומר, שבועות, יו"ט וערוב תבשילין\*

### ספירת העומר

קידוש לבנה וספיה"ע האם קידוש לבנה תדיר.

**תשובה:** איני יודע אם קידוש לבנה יותר תדיר. **שוב כתב תשובה:** יתכן (א.ה. ע' ערוך לנר סוכה נ"ו שקידוש לבנה תדיר).

האם ספיה"ע נחשב לתדיר יותר מקידוש לבנה כיון שזה יותר פעמים בשנה.

**תשובה:** לא (א.ה. ולענין להיפך ע' בתשובה הקודמת).

כשאסר המשנ"ב אכילה ע"י שומר משהגיע הזמן דספיה"ע, ומרן (שליט"א) [זיע"א] אסר גם טעימה קודם ספיה"ע (כדין מגילה, שאסר המשנ"ב סימן תרצ"ב בטעימה), ויל"ע אם יש להתיר בהגיע הזמן טעימה ביחד עם שומר או שמחמירים בתרי החומרות בהדי הדדי.  
**תשובה:** כדאי להחמיר.

האם מותר ללמוד קודם ספיה"ע את הלכות ספיה"ע מדין שומר (בחצי שעה קודם הזמן דמהני שומר), כפי שפרק במה מדליקין הוה שומר שלא יטה את הנר.  
**תשובה:** כן.

למשנ"ב דבספיה"ע לא מהני שומר לאכול אחר שהגיע הזמן [וכדביאר לי מרן (שליט"א) [זיע"א] ע"פ הנחלת צבי ריש הלכות מילה, דמצוה שאין רגיל בה יש חשש שכחה גדול], האם מי שיש לו מנין קבוע מאוחר זה עדיף משומר להתיר אף בהגיע הזמן [דמנין רגיל הוא כשומר, ויתכן שקבוע עדיף משומר].  
**תשובה:** צ"ע.

כשחברו שואל כמה סופרים "היום" וענה ארבעה, האם חיישינן שיצא אף שלא הזכיר "היום" כי דבריו קאי על דברי חברו שאמר "היום", ומה שהצריך המשנ"ב לומר "היום" זה רק כששאל כלשון השו"ע כמה ימי הספירה בלי לומר "היום".  
**תשובה:** יתכן שיש חשש.

במש"כ השו"ע לא לענות לחבר שהיום כך וכך בעומר אם עוד לא ספר, האם בכלל זה יקפיד מי שמסתפק כמה היום לא לשאול אם היום יום הרביעי בעומר, או שדרך שאלה זה ודאי לא ספירה.

\* להלכה ולא למעשה. הרחבת הדברים בפסקי מרן זצ"ל בענין עירוב תבשילין, ראה מאמר להלן.



## תשובות מרן הגר"ח קניבסקי זצ"ל, בהלכות ימי העומר, שבועות, כב

**תשובה:** נכון שלא לשאול כך.

ראובן ספר ספיה"ע ושמע שמעון ואמר אמת ויציב, האם יש חשש ששמעון יצי"ח כמי ששמע את חברו אומר הריני נזיר ואמר ואני דזה נחשב דיבור, ולא יוכל לספור שוב בברכה.

**תשובה:** אין חשש.

ספר ספיה"ע בביה"ש של מוצאי אותו היום, האם ימשיך לספור בברכה או נקטין דביה"ש נפטר בודאי מהספירה דספק דרבנן לקולא ונחשב שלא ספר ואין ממשיך בברכה.

**תשובה:** נחשב שספר.

קטן שהגיע לחינוך והשעה שצריך לילך בה לישן היא קודם צאה"כ, האם יש להקל שיספור כל יום ספיה"ע בביה"ש או שעדיף בכה"ג שיספור ביום בלא ברכה.

**תשובה:** יספור גם בביה"ש וגם ביום בלי ברכה (א.ה. ולכא' כוונתו דביה"ש יספור בברכה, כמובא בשו"ע, ורק ביום יהדר לספור שוב ובלי ברכה).

המתפלל מעריב בשטיבלאך ומגיע בעת ספיה"ע של מנין א' ובלא"ה אינו מתפלל מעריב עד המנין ב', האם יספור עם הציבור של מנין א', כיון שאין בדעתו להתפלל ברגע זה.

**תשובה:** זריזין מקדימין.

בנ"ל, מה הדין במי שמאריך בשמו"ע שאם לא יספור כעת בציבור הוא יספור אח"כ ביחיד.

**תשובה:** יכול לספור מיד שלא ישכח אח"כ.

האם למעשה המיועד להפסיד באחד מימי הספירה את המצוה מחמת ניתוח, יכול להתחיל לספור עם ברכה.

**תשובה:** אין יכול לדעת מה יהיה ויכול.



### מנהגי ימי העומר

בהא דכתב הרמ"א סימן רפ"ד דבימי העומר אומרים אב הרחמים אף בימים שאין אומרים תחנון משום מאורעות שהיו אז דהם ימי דין, האם זה גם בג' ימי ההגבלה, או שאז כיון שכבר אין מנהגי אבלות (לסוברים כן) אין אומרים.

**תשובה:** כמדומה שאומרים.

לנוהגים מנהגי ספיה"ע מיום ב' דפסח עד ל"ג בעומר, האם ביום "אסרו חג" מותרים בנגינה בכלי.

**תשובה:** אולי (א.ה. וכ"כ פעם נוספת).

נשא אשה בל"ג בעומר, ואף המשתה היה מבעו", דודאי בטלו ימי המשתה בשקיעה"ח של סוף יום שביעי, והיתה סעודת ז' ברכות שהסתיימה לפני שקיעה"ח של יום ז', האם מותר לרקוד עם כלי שיר כרבע שעה אחר שקיעה"ח כפי שנהוג בעלמא, אף שהם ימי הספירה.

תשובה: אולי.

כשמקילין בנגינה בליל ל"ג בעומר במדורה לכבוד רשב"י, האם גם יחיד בביתו שמדליק משהו קטן ושר לכבוד רשב"י יכול להפעיל אז כלי נגינה.

תשובה: אולי.

במנהג להקל בנגינה בליל ל"ג בעומר בהדלקה לכבוד הרשב"י, האם חלאקה במירון לכבוד הרשב"י הותר בליל ל"ג בעומר.

תשובה: לא.

במשנ"ב רכה. ט. כתב דלברך שהחיינו על פרי חדש אינו חיוב אלא רשות, האם לפ"ז י"ל דכשהתיר המשנ"ב לברך בספיה"ע שהחיינו מתי שמזדמן לו, זה רק בבגד, שיש עליו חיוב ברכה, אבל לא בפרי.

תשובה: אין נ"מ.

ר"ח אייר שחל בשבת, דהתיר המשנ"ב תצג. ה. לישא אשה בערב שבת, האם יש להתיר לחתן ריקודים וכלי שיר מהבוקר של יום החופה, כיון שזה יו"ט שלו לגבי מה שנהגו לא לומר אז תחנון.

תשובה: אולי.

במשנ"ב כתב דבעל ברית אין אומר תחנון אף במנחה כי כל היום הוא יו"ט שלו, ויל"ע אם בימי הספירה מותר לו לשמוע כל היום מנגינה בכלי.

תשובה: אין להקל.

בנ"ל, את"ל דאסור מה הדין בתוך סעודת הברית.

תשובה: אולי.

בני נ"י נהיה בן ג' שנים בספיה"ע בכ"ה ניסן, האם לעשות לו חלאקה בו ביום, כהשיטות שאין דיני אבלות הספירה עד ר"ח אייר, או להקדים לפני פסח, או לדחות לל"ג בעומר.

תשובה: זריזין מקדימין.

בכתובות דף סב: אמרו, ר"ע רעיא ד"בן" כלבא שבוע הוה חזיתיה ברתיא דהוה צניע ומעלי, האם הכונה לברתיה של "בן" כלבא שבוע או לברתיה של כלבא שבוע עצמו, שהיא אחותו של בן כלבא שבוע.

תשובה: שמו הוא בן (א.ה. דלכלבא שבוע קראו בן כלבא שבוע).

אמאי רשב"י לא רחץ במעיין שנברא לו במערה עד שנפצע כל גופו.

תשובה: לא היה כדי רחיצה.



## חג השבועות

מרן (שליט"א) [זיע"א] כתב לי דלא שמענו להחמיר בבדיקת דם דידן בזמני הקזה דסוף פרק מפנין דשם עסקו רק בהקזה גמורה, האם לפ"ז אין בבדיקת דם בכלל מה שאסרו שם בערב שבועות.

**תשובה:** בערב שבועות נפיק ההוא זיקא וכו' וזה שייך גם בזה"ז (א.ה. בשנת תשס"ח סיפר הר"ר ישעיה אפשטיין שליט"א שהסתפר מרן זיע"א ביום ו' ג' סיון ולא ביום א' ערב שבועות שמא יצא מעט דם בתספורת).

האם צריך להקפיד בשבועות לא להדליק נרות קודם צאה"כ משום תמימות, כמו שאין לקדש קודם צאה"כ משום תמימות.

**תשובה:** אולי. שוב כתב **תשובה:** לא הקפידו.

בנ"ל, את"ל דצריך להקפיד, האם אשה שלא ספרה ספיה"ע תדליק קודם צאה"כ, משום שאצלה ל"ש תמימות, או שהתורה קבעה את היו"ט שזמנו בזמן תמימות לכולם ואין לה להקדים להדליק.

**תשובה:** תדליק ככולם (א.ה. היינו לפי הצד בתשובה הקודמת שיש ספק לענין ההדלקה, אך לפי איך שכתב שם לבסוף שאפילו איש שספר יכול להדליק מבע"י שוב לא נצרכה תשובה זו אלא לענין קידוש).

המשנ"ב הביא מהגר"א לאסור בחג השבועות העמדת אילנות משום שכעת הוא חוק הגויים, ולא הביא את דברי הערוך השולחן שהגר"א אסר אפילו עשבים, האם חלק בזה המשנ"ב.

**תשובה:** הוא נדפס לפני הערוך השולחן.

האם להגר"א יש גם איסור בהעמדת בד אחד של אילן, או רק בענף חשוב.

**תשובה:** הכל.

הבנתי דעלין בלבד של אילן, אף להגר"א הם מותרים כמו עשבים, האם נכון.

**תשובה:** מסתבר.

חז"ל דרשו מיום אשר עמדת וגו' שיהיה באימה וביראה בלא טומאה. וצ"ע, דזה נאמר בדברי תורה, אך מאיזה מקור אסרו גם תפילה וברכות.

**תשובה:** היינו הך.

בנ"ל, לר' יהודה בן בתירא אין דברי תורה שקדושה כאש מקבלין טומאה, ועל סמך זה ביטלוה לטבילות לגמרי לרוב ראשונים. וצ"ע, דברכות ותפילות אינן כאש, ולמה אי"צ לטבול בהם דלכא"ו הן מקבלות טומאה.

**תשובה:** הכל ד"ת.

האם זב שראה קרי בהר סיני לא השתתף במעמד, כיון שלא עולה טבילה לקריו (דמטעם זה פטר ר' יהודה בכה"ג מטבילת עזרא).

**תשובה:** יתכן.

מה הכונה כשאמרו שהנעור בליל שבועות אינו ניזוק כל השנה, האם הכונה עד היום הולדת הבא שלו, או עד ראש השנה הקרוב, או עד שבועות של שנה הבאה.  
תשובה: עד שבועות.

היודע שאם יעור כל ליל שבועות הוא לא יוכל להתפלל בנץ מה עליו להעדיף.  
תשובה: נץ.

השנה לא הצלחתי לומר את תיקון ליל שבועות בלילה ובבוקר, והסתפקתי אם יש טעם לאומרו אחר הצהרים, דמבואר בזה"ק דזה כבר הזמן של אחר כניסת הכלה לחופה.  
תשובה: יש.

במגילת רות טעה הבעל קורא וקרא את תיבת "אשה" (שקאי על נקבה) עם מפיק ה' והיה נשמע שקאי על בעלה (מלשון אישה), האם יצאו י"ח.  
תשובה: יצאו.



### דיני יו"ט

מקובל שאף המקדש ביו"ט על יין שותה יין נוסף לשם מצות שמחה. וצ"ב, דכבר שמח ביין של הקידוש ושלמי שמחה נתרבו בגמ' בחגיגה בכל מיני שמחות ואי"צ מן החולין.  
תשובה: להראות שמחה (א.ה. ובאמת אינו מדינא, אמנם לתוס' חגיגה ז: אין יוצאין בדבר שאין שייך לגמרי לחג).

לחזו"א שמסופק דחיוב שמחה הוא גם ביום וגם בלילה, האם למעשה ראוי לשתות יין בחג גם ביום וגם בלילה.  
תשובה: וטוב לב משתה תמיד.

הנה גילו חז"ל ששמחה ביו"ט זה רק ביין שטבעו משמח, ולא יהני לשתות דבר טעים אחר לדין שמחה. וכיון שכן, איך יוצי"ח כשקונים לאשה מתנה שאינה בגד, והרי אף אם זה נעים לה מאד, מ"מ לא נתגלה בחז"ל שטבעו משמח, ורק בבגדים זה התגלה.  
תשובה: שמחה מאד.

בדיעבד כשנתן לאשה לשתות מעט יין ביו"ט ולא קנה לה בגד וכדו' האם יצי"ח.  
תשובה: לא.

האם הלכות חג בחג ענינו שידעו מה צריך לעשות בחג, או שעצם הדרישה בעניני המועד זה מכבוד החג.  
תשובה: כל עניני היום (א.ה. היינו אף מה שאינו למעשה).

אמאי נהגו גם ביו"ט להדליק ב' נרות, דהרי רק בשבת זה נאמר משום זכור ושמור.  
תשובה: אין בין יו"ט לשבת אלא או"נ בלבד.

שכחה להדליק נר בשבת דנקנסת תמיד להוסיף עוד נר, האם הקנס נוהג תמיד גם ביו"ט.  
תשובה: אין בין יו"ט לשבת אלא או"נ בלבד.

בשע"ת תצד. ה. כתב והנשים מותרות במלאכה באסרו חג, ומשמע שגברים אסורים, מה  
ביאור הענין.  
תשובה: נכון להרמב"ם.



### עירוב תבשילין

בהא דאין ערוב תבשילין מתיר להכין מיו"ט ראשון שחל ביום ה' לשבת, וכל ההיתר שבו  
הוא רק מיו"ט שני שחל ביום ו', האם כשנאבד העירוב ביום ה', דלא בא זמן היתרו, נמצא  
שברכתו לבטלה.

תשובה: אז היה חייב.

כשחשש שיאבד הערוב תבשילין ביו"ט ולכך ייחד את כל המטבח לערוב תבשילין, האם זה  
חל.

תשובה: אולי.

מי שלא הניח ערוב תבשילין ועבר ביו"ט והכין לשבת הכנה שאין בה מלאכה, כגון שערך  
שולחן לשבת, האם זה נאסר בשבת בכדי שיעשו [ומיירי בהערמה, שבבישול בכה"ג זה נאסר].

תשובה: מסתבר שלא.

מי שבישל את כל האוכל לשבת בערב יו"ט שקודם השבת, וביו"ט רק יחמם את האוכל  
לשבת, האם יברך על ערוב תבשילין, דלכאו' אי"ז ברור שזו מלאכה [ואפי' צונן לח יש שיטות  
שאי"ז בישול].

תשובה: לא יברך (א.ה. וכיון שאסור לבשל ביו"ט מה שיכול לבשל מעיו"ט, שוב כל משפחה קטנה שנח  
לה לבשל הכל מעיו"ט וביו"ט רק לחמם, לא יוכלו לבשל כלום ביו"ט ולא יוכלו לברך על הערוב תבשילין).

(שאלת אחי ראשב"א שליט"א): בנ"ל, צ"ע מאי שנא מערובי חצרות דאף מי שלא יוציא מברך.

תשובה: ערובי חצרות יש תקנה לעשות שמא ישכח ויוציא (א.ה. אך לישכח ויבשל לא חיישינן).

(שאלת אחי ראשב"א שליט"א): במשנ"ב סק"ג לכאו' סתר דבריו אם צריך שבעו"י ביו"ט יהיה  
כבר מבושל שליש או שצריך נגמר בישולו, מה הביאור.

תשובה: שליש נקרא נגמר בישולו.

(שאלת אחי ראשב"א שליט"א): קיבל שבת ואוכל סעודת שבת ביו"ט מבעו"י, האם יוכל לבשל  
לכך ביו"ט בלי ערוב תבשילין כיון שמבשל ליו"ט גופיה.

תשובה: לא.

דרכי תמיד בערוב תבשילין שמו"ח שליט"א מזכה לי בלא שאמנהו שליח (כשאני בא אצלו), האם זה כסומך על גדול העיר ב' פעמים דאין יוצא בעירובו, או שזה עדיף דידוע לי שהוא מזכה לי באופן אישי.

**תשובה:** מהני.

בביה"ל מסופק אם אחרי שהניח ערוב תבשילין יוכל למנות אחר בעירובו, מה הדין אם יזכה לאחר ויאמר שוב בהדין וכו', האם ודאי שיצא או שזה בכלל הספק.

**תשובה:** אם כבר עירב אין יכול לזכות.

המשנ"ב התיר לזכות הערוב תבשילין לאחר ע"י אשת המערב רק בדיעבד, האם מהני לכתחילה שהמערב יקנה לאשתו ע"מ שאין לו רשות בזה, ויחזור ויקנה ממנה לצורך עצמו ולצורך חברו.

**תשובה:** צ"ע דאפשר דלא מהני. שוב שאלתי: אמאי. והשיב תשובה: דמחזי כהערמה.

בהא דאין גדול העיר מניח ערוב תבשילין למי שחונן לתחום (אף שיכול לבוא ע"י ערובי תחומין). מה הדין אם בא לעיר קודם יו"ט, אלא שנכנס לתחום אחרי שהניח הגדול את העירוב, האם נכלל בערובו של הגדול.

**תשובה:** מסתמא מהני.

בסימן תקכז. נו. כתב המשנ"ב דאשתו וב"ב בכלל עירובו, מה הדין כשאני בבית ואין האשה סמוכה על שולחנו, האם היא בכל זאת נכללת בעירובו.

**תשובה:** י"ל דכיון שחייב לפרנסם הם בטלים וצ"ע (שוב כתב לאחי ראשב"א שליט"א בפשיטות שמהני).

מה הדין בזוג נשואים שנמצאים אצל הוריהם, האם הם נחשבים לבני ביתם לצאת עימם בעירובם.

**תשובה:** אם אוכלים אצלם י"ל דבטלין.

בנ"ל מה הדין אם הבת הנשואה מדלקת נר שבת בנפרד, האם גם בכך מהני העירוב של ההורים.

**תשובה:** אי"ז שייך לנר שבת (א.ה. ע' תשובה הבאה).

נשוי הדר בקביעות אצל ההורים וסמוך על שולחנם אך מדליק נר שבת לבד, האם נכלל בערוב אביו.

**תשובה:** כן.

האם בני ביתו של אדם יכולים לכוין לא לצי"ח בעירוב בעה"ב ולערב לבד בברכה, או שבהכרח הם נטפלים לבעה"ב.

**תשובה:** אם מבשלים בעצמן אולי יכולים וצ"ע. כעת כתב תשובה: לא.

בסימן תקכ"ח מבואר דערוב תבשילין מהני לצורך הכנת אוכל לשבת בלבד ולא בכדי להכין ביו"ט ערובי חצרות לשבת, האם מותר כשיש ערוב תבשילין להניח ערובי חצרות לצורך העברת אוכל בשבת.

**תשובה:** אפשר דאסור.

בסק"ד כתב המשנ"ב דכשבא קודם מנחה בערב יו"ט ונזכר שלא עירב, ימנה שליח או יקנה קמחו לאחרים. וצ"ב, אמאי אי"ז דיעבד שיוכל לסמוך על גדול העיר.

**תשובה:** מיירי דליכא גדול העיר או באופן שא"א לסמוך עליו.

בסקנ"א כתב המשנ"ב דאם הכין ליו"ט קודם שאבד העירוב ונאבד העירוב אפשר להשאיר לשבת ולהכין חדש ליו"ט, כיון שבתחילה יכל להכין לשבת, אך מה שהכין אחר שנאבד העירוב אין משאיר לשבת, כיון שלא יכל אז להכין לשבת. מה הדין אם נאבד העירוב בשעה שהכין בראשונה, אך אז לא נודע לו שנאבד, האם זה כהכין קודם שנאבד.

**תשובה:** צ"ע. כעת כתב תשובה: לכאו' לא מהני.

בסק"כ כתב המשנ"ב ששומן שעל הסכין ועדשים שבצידי קדרה גוררין ומערב בהן, האם מעכב לגוררין כדי שלא יתבטלו או שהוא רק להידור.

**תשובה:** צריך לגוררין ואולי מעכב.

הרמ"א הידר לערב ערוב תבשילין בפת כביצה, ומשמע שבתבשיל אין הידור זה, וכן מפורש בירושלמי. וצ"ב, דעיקר המעכב בערוב תבשילין הוא תבשיל, ואיך מחמירין בזה בפת טפי.

**תשובה:** פת לא חשיב כ"כ בפחות מכביצה.

אשה שנכללה בערוב בעלה, האם מותרת לאפות קמחה בבית אחר, דלכאו' לגבי אחרים אין נכללת בערוב בעלה אלא רק בביתה שסמוכה על שולחנה.

**תשובה:** יתכן.

אשה שנכללה בערוב בעלה, האם מותרת לבשל בבית אחרים קמח שלהם, דלכאו' לגבי מה שאין סמוכה על שולחן בעלה אין נכללת בעירובו.

**תשובה:** לא, רק אם מקנים לה (א.ה. ופשט בזה את השאלה הקודמת לקולא).

במשנ"ב סקס"ז כתב דכשלא עירב ידליק נר לצורך יו"ט ויוכל אח"כ לטלטלו למקום שצריך לשבת. וצ"ב, איך מטלטל נר מיוחד לצורך שבת, והרי זה הכנה לשבת בלא עירוב.

**תשובה:** ישתמש בו קצת לצורך יו"ט (א.ה. היינו גם בחדר השני).

בן א"י שנמצא בחו"ל, וחל שם ב' ימים טובים בחמישי וששי, והוא אין לו ערוב תבשילין כי אין לו יו"ט ביום ו', האם יאסר לו להכין ביום ו' לשבת, כיון שמפני מראית העין נוהג לו איסורי יו"ט והוא לא עשה ערוב תבשילין.

**תשובה:** אולי בצינעא.

ערוב תבשילין מדג, שנפל לסיר עם הרבה דגים ואין ניכר היכן הוא (וכל הסיר קיים), האם זה כנאכל העירוב.

**תשובה:** כשר.

בהא דהתחיל בעיסתו ונאכל העירוב, דמותר להמשיך בה, מה הדין בהסיח דעת ממנה, וכעת רוצה להמשיך.

**תשובה:** לא.

מי שהניח ערוב תבשילין ובאמצע יו"ט אכלו במזיד, דהתאוה לאוכלו, האם יוכל לסמוך אז על ערובו של גדול העיר, כיון שלא ביטל מצות עירוב או שזה כהזיד ולא הניח עירוב.

**תשובה:** צ"ע.

שוב שאלתי: כשהניח ערוב תבשילין אך הזיד ואכלו באמצע יו"ט להנאתו, האם הוא כפושע שאין סומך על גדול העיר.

**תשובה:** אין מוכרח.

כשהכשירו כבוש לערוב תבשילין והדגיש המשנ"ב דזה רק כשהכבישה מספקת כדי לאוכלו, יל"ע אם כשר דבר שנאכל חי שכבשוהו, דלכא' בו אין ראייה שהכבישה הועילה בו כיון דבלא"ה גם היה נאכל (ורק כשבישלוהו זה ודאי מהני אף שנאכל חי), ומאידך מ"מ נכבש מעל"ע ושייך לאוכלו כעת.

**תשובה:** אם טעם אחר הרי הועיל.

כשאמרו שדג וביצה שעליו הם ב' תבשילין לערוב תבשילין אליבא דבית שמאי וכן לליל פסח, האם גם דינם לשתי מנות במשלוח מנות.

**תשובה:** כן.

האם מהני לערוב תבשילין כשלוקח חצי כזית דג וחצי כזית מין אחר, דביחד הם כזית

**תשובה:** אסור.

המשנ"ב החמיר כהשיטה שעושים ערוב תבשילין רק בערב יו"ט, לכתחילה, האם הלילה שלפני ערב יו"ט גם נחשב לענין זה ערב יו"ט כיון שהוא מהיממה הקודמת ליו"ט.

**תשובה:** לא.





הגאון רבי משה חיים שלנגר זצ"ל

משגיח ישיבת פורת יוסף

## עיקר מציאות האדם בעולם הזה הוא רק לקיים מצוות ולעבוד "ולעמוד בנסיון"

### שאלה

בס"ד, כ"ג בניסן תשפ"ב

מע"כ המשגיח הגאון הצדיק רבי משה חיים שלנגר שליט"א

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

ראיתי בפירושו הנפלא "שמחת מרדכי" (מילואים לפ"א הערה 95) על דברי המסילת ישרים (פ"א): נמצינו למדים כי עיקר מציאות האדם בעולם הזה הוא רק לקיים מצוות ולעבוד ולעמוד בנסיון. ע"כ. שביאר שנשנו כאן ג' דרגות בעבודת ה', ומש"כ "לעמוד בנסיון" היא המדרגה העליונה של חסידים המבקשים מצבים של נסיונות כמו דוד המלך ע"ה, עכ"ד.

ובענייני לא הבנתי מדוע נזקק לבאר כן, אחר שהרי לכל אדם יש מצבי נסיון, אף אם אינו רוצה בהם. ולכאורה פשטות הדברים ש"לעמוד בנסיון" הכוונה לתפקידו של כל אדם ולא דוקא ליחיד סגולה.

בקידה והודאה

יוסף פליסקין

כולל אהל יוסף - ירושלים



### תשובה

בס"ד, י"ד אייר תשפ"ב

לכבוד הרב יוסף פליסקין שליט"א - רב ברכות ושלו!

תודה על הערתך!

א. בקטע המדובר נאמר בפירוש שאפשר לפרש כפשוטו וכדברך\*.

(א). שם כתב: אכן יתכן שכוונת רבינו בביטוי "ולעמוד בנסיון" היא, שקיום המצוות והעבודה לא תבוצענה רק עקב ההרגל ומצות אנשים מלומדה וכדו', אלא מתוך עמידה מוצלחת בנסיון הנובעת מעמל הבחירה. ע"כ.

## לא מציאות האדם בעולם הזה הוא רק לקיים מצוות ולעבוד ולעמוד בנסיון

- ב. הטעם לפירוש הראשון: א) כך נראה הסגנון שיש 3 הדברים<sup>2</sup>. ב) אם הכונה לנסיון של בקיום המצוות - הרי זה כלול שם ולא מקיים לעמד בנסיון<sup>3</sup>.  
ג. מוכח מהדוגמאות שהבאתי שם שיש מדרגה כזאת!

בברכה וביקר רב

מ.ח.ש.



ב). כנראה כוונתו, שנראה מסגנון דברי המסילת ישרים שג' הדברים שהזכיר הם ג' דרגות זו למעלה מזו, ולכן מוכרח ש"לעמוד בנסיון" היא דרגת חסידים המבקשים מצב של נסיון.

ג). ג' המילים האחרונות אינן ברורות לגמרי בכתב היד, אך מ"מ נראה שזו המשמעות.

ד). כוונתו, שהנסיון בקיום המצוות כבר נכלל בדברי המסל"י "לקיים מצוות" ואין צריך לכפול "לעמוד בנסיון". אכן יתכן לדחות, שנסיון אין שייך רק בקיום מצוות, אלא גם במניעה מעבירות. וגם בקיום מצוות גופא, הרי במצוות רבות אין נסיון מיוחד, ויתכן ש"לקיים מצוות" הכוונה למצוות שאין בהן נסיון. ויתכן עוד, שגם במצוות שיש בהן נסיון, הרי עבודת ה' בהן נחלקת לשני חלקים - א' התוצאה של קיום המצוה, וב' ההתמודדות עם הנסיון, ולכן חילקם המסל"י לשנים.

ה). שם כתב: הוא מה שאמר דוד המלך "בחנני ה' ונסני צרפה כליותי ולבי". וכן מה שאמר חז"ל על הנהגתו של פלטי בן ליש עם מיכל בת שאול. והם הם דברי רבי עקיבא בשעת מותו על קידוש ה'... אמר להם כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה בכל נפשך אפילו נוטל את נשמתך אמרתי מתי יבוא לידי ואקיימנו ועכשיו שבא לידי לא אקיימנו. ובכלל זה גם חיוב היסורים ע"י החסידים ובקשת הבאתם על עצמם, כגון רבי יהודה הנשיא שאמר חביבין יסורים וקיבל אותם עליו ל"ג שנה בצורת חלאים קשים. וכך הם דברי רבינו [המסל"י] להלן פרק י"ט על החסידים שבדרגה זו: ...וכל מה שיתגברו עיכובים נגדם עד שיצטרכו הם יותר כח להעבירם, הנה יאמץ לבם וישמחו להראות תוקף אמונתם, כשר צבא הרשום בגבורה אשר יבחר לו תמיד במלחמה החזקה יותר להראות תוקפו בנצחונה. ע"כ.

והנה בסנהדרין קו. מבואר: אמר רב יהודה אמר רב לעולם אל יביא אדם עצמו לידי נסיון שהרי דוד מלך ישראל הביא עצמו לידי נסיון ונכשל. ומבואר שם שאמר "בחנני ה' ונסני" וביקש יסורים, ולאחר שנכשל נתחרט בעצמו על בקשתו ואמר: מי יתן והיה בפי רסן ואפסר לעכב את דברי שלא אומר דבר זה של בחנני [לשון רש"י שם]. וא"כ אחר כל זאת צ"ע כיצד ניתן לומר שקיימת מדרגה לבקש יסורים. וכן צ"ע ממה שתיקנו לומר בתפילה "ואל תביאנו לידי נסיון".

ומה שהביא הגה"צ זצ"ל מפלטי בן ליש, וכוונתו למבואר בסנהדרין יט: א"ר יוחנן פלטי שמו ולמה נקרא שמו פלטיאל שפלטו מן העבירה מה עשה נעץ חרב בינו לבניה אמר כל העוסק בדבר זה ידקר בחרב זה... והכתיב הלך ובכה, על המצוה דאזיל מיניה. ע"כ. והיינו שנצטער על שנסתלק ממנו המצב של נסיון, יעו"ש. הנה שם לא נתבאר שביקש להיות במצב זה של נסיון, אלא שלאחר מעשה נצטער על כך שלא זכה להמשיך להיות במדרגה גבוהה זו שמתגבר על הנסיון.

וכן מה שהביא מדברי המסילת ישרים, הנה שם לא כתב שהחסידים מבקשים להגיע למצבי נסיון, אלא שבדיעבד לאחר שהגיעו למצב כזה הם שמחים בו [אמנם צ"ע מלשונו "אשר יבחר לו תמיד במלחמה החזקה יותר" דמשמע שאף לכתחילה חפצים בזה. ויתכן שבנמשל אין הכוונה שהם מבקשים להיות במצב זה, אלא שבדיעבד לאחר שהגיע הם שמחים בו].

וכן מה שהביא המבואר בברכות סא: שאמר רבי עקיבא מתי יבוא לידי ואקיימנו, שם אין מבואר שביקש להיות במצב זה, אלא שהיה משתוקק להיות במדרגה גבוהה זו [דהיינו שהקב"ה יבחר בו להביא עליו נסיון זה, ולא שביקש מעצמו].

אכן מה שהביא המבואר בב"מ פה. שרבי יהודה הנשיא קיבל על עצמו יסורים, צ"ע מהמבואר בגמרא סנהדרין הנ"ל לעולם אל יביא אדם עצמו לידי נסיון. ויתכן שיסורים אינם נחשבים כנסיון לענין זה, כיון שאינם נתונים לבחירת האדם אם לעמוד בהם או להיכשל [אך אכתי צ"ע, דיכול להיכשל בנסיון להתרעם על הקב"ה], וצ"ע.

## מציאות האדם בעולם הזה הוא רק לקיים מצוות ולעבוד ולעמוד בנסיון לב

---

ושמעתי מהגה"צ רבי אהרן דייוד שליט"א [מרבני ישיבת מיר] ששמע מהגר"ח הלוי שמואלביץ זצ"ל, שכאשר הקב"ה נותן נסיון לאדם, הרי הוא עוזר לו שיוכל לעמוד בו [וכמבואר בסוכה נב: אמר רשב"ל יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום ומבקש להמיתו... ואלמלא הקב"ה שעוזרו אינו יכול לו], אך כאשר האדם עצמו מבקש נסיון, אזי הקב"ה אינו עוזר לו אלא משאיר לו להתגבר על הנסיון לבדו.

# אוצר הזמנים

מיתת תלמידי רבי עקיבא ♦ חג שבועות – יום חידוש הברית ♦ אופן  
עמידת בני ישראל בשעת מתן תורה ♦ דין עליה לרגל של בעלי  
מלאכות עם ריחות רעים ♦ בעניין חציו לה' וחציו לכם ♦ דיני ערוב  
תבשילין – עם פסקי מרן הגר"ק זיע"א וביאוריהם ♦ "ליהודים הייתה  
אורה" בכ"ג סיון



הרב ישראל אליהו

תל ציון

## מיתת תלמידי רבי עקיבא\*

איתא ביבמות (דף ס"ב): רבי עקיבא אומר, למד תורה בילדותו ילמוד תורה בזקנותו, היו לו תלמידים בילדותו יהיו לו תלמידים בזקנותו, שנאמר בבוקר זרע את זרעך וגו', אמרו שנים עשר אלף זוגים תלמידים היו לו לרבי עקיבא, מגבת עד אנטיפרס, וכולן מתו בפרק אחד מפני שלא נהגו כבוד זה לזה, והיה העולם שמם, עד שבא ר"ע אצל רבותינו שבדרום, ושנאה להם רבי מאיר ורבי יהודה ורבי יוסי ורבי שמעון ורבי אלעזר בן שמוע, והם הם העמידו תורה אותה שעה. תנא כולם מתו מפסח ועד עצרת. אמר רב חמא בר אבא, ואיתימא רבי חייא בר אבין, כולם מתו מיתה רעה, מאי היא, אמר רב נחמן, אסכרה. ע"כ.

והנה מצינו באגרת רב שרירא גאון 'והעמיד רבי עקיבא תלמידים הרבה והוה שמדא על התלמידים של רבי עקיבא, והות סמכא דישאל על התלמידים שניים של רב עקיבא, דאמור רבנן שנים עשר אלף תלמידים היו לו לרבי עקיבא מגבת ועד אנטיפרס, וכולם מתו מפסח ועד עצרת, והיה העולם שמם והולך, עד שבאו אצל רבותיהם שבדרום ושנאה להם רבי מאיר ור' יוסי ר' יהודה ור' שמעון ור' אלעזר בן שמוע והם העמידוה באותה שעה'. ע"כ.

ויש שכתבו שיש להבין כיצד 'שמד' (בידי אדם) מסתדר עם מיתת תלמידי רבי עקיבא ב'אסכרה' (בידי שמים), ועל כן הסיקו שה'שמד' הכתוב כאן הוא רדיפת הרומאים את היהודים במלחמת בר כוכבא, ושתלמידי רבי עקיבא נהרגו במלחמת בר כוכבא. ומה שהגמ' אמרה שמתו באסכרה, יש לדחוק שמתו מיתה כעין אסכרה, דהיינו בחניקה או טביעה וכדו'.

אולם נראה שיש להשיב על דבריהם. ראשית, המעיין באגרת רש"ג מהדורת חיפה תרפ"א, יראה כי בכל כתבי היד של הנוסח הצרפתי (כתשעה במספר) לא גרסו 'והוה שמדא', ומכל כתבי היד של הנוסח הספרדי (ארבעה במספר) רק שנים גרסו 'והוה שמדא'. כך שלא ברור כלל על סמך מה יש להוציא את דברי חז"ל מפשרותם. [ראה שם בעמ' כ"ג לפירוט כל כתבי היד שנמצאו, ובעמ' 13 הערה 4 לפירוט כתיבם של גרסו 'והוה שמדא'].

זאת ועוד, על אף שבעבר חשבו שהנוסח הספרדי מוסמך יותר, כיום נטיית העוסקים באגרת רב שרירא גאון, היא, שהנוסח הצרפתי מוסמך יותר. ובנוסח הצרפתי לא מופיע 'והוה שמדא'.

זאת ועוד, הפירוש המילולי של 'שמדא' הוא גזירות שמד רוחניות, מלשון 'משומד', ולא מלחמה גשמית עם אויבי ישראל. ראה בתענית (י"ח): 'פעם אחת גזרה מלכות הרשעה שמד על ישראל שלא יעסקו בתורה וכו'', ועוד בתענית (כ"ח): 'פעם אחת גזרה מלכות הרשעה שמד על ישראל שלא יביאו עצים למערכה וכו''. וראה בר"ה (י"ח): 'אין שלום ואין שמד רצו מתעניין רצו אין מתעניין', ופירש המאירי: 'שיד האומות תקפה עלינו אלא שאין גוזרין עלינו גזרות לבטל את

\* הערת המערכת: ע"ע במאמר הרב שמואל אריה ישמח בהאוצר גיליון ג'.

המצות, רצו מתעניין רצו אין מתעניין. וא"כ אף הרוצים לקבל גירסה זו, תמוה איך החליטו שהשמד הוא מלחמת בר כוכבא. ודי היה להם לומר שמתו בגזירת שמד ותו לא. אין זה אלא נסיון לחבר פאזל ולהשלים חלקים שמסתבר שחלקם חסרים לנו. וכי אם אין ידוע לנו על שמדות, נשליך הכל על מלחמת בר כוכבא. אתמהא.

זאת ועוד, בספר 'תשובות ופסקים מאת חכמי אשכנז וצרפת' (מהדורת ירושלים תשל"ג, סימן ס"ט) הובאה תשובת רב שרירא גאון, בענין עשיית מלאכה בלילות ספירת העומר, בזה"ל: כתב רב שרירא גאון בספר המקצועות, שאלנו לרבנותינו מה טעם מנהג בישראל שאין עושין מלאכה בין פסח לעצרת, משתשקע החמה עד למחרת שחרית בכל יום ויום. ואמרו לנו שני טעמים, טעם ראשון על פטירת תלמידי רבי עקיבא, דאיתא בהבא על יבמות, ביבמות (דף ס"ב:), שמונים אלף תלמידים היו לו לרבי עקיבא מגבת עד אנטיפרס, וכולם מתו מפסח ועד עצרת, על שלא היו נוהגים כבוד זה בזה, והיו מתים סמוך לשקיעת החמה וקוברין אותן אחר שקיעת החמה, והיו העם בטילין ממלאכתן, וע"כ גזרו חכמים שלא לעשות שמחה בין פסח לעצרת, ושלא לעשות כסות חדשה עד שבעות, ונהגו גם הנשים מלעשות מלאכה משתשקע החמה עד שחרית. ועוד טעם אחר, וכו'. ע"כ. [ותשובה זו הובאה בקיצור בשם 'דברי הגאונים', במהדורה ראשונה של שבלי הלקט סימן י"ג, אשר נדפסה ב'מאמרים - מנהגי אבלות בימי ספירת העומר' (נטועים כ') עמ' ק"א. ובשבלי הלקט שלפנינו (סימן רל"ה) כתב כן בשם 'יש תולין הטעם לפי שבין פסח לעצרת מתו תלמידי ר"ע קרוב לשקיעת החמה', וכן לחד מן הראשונים רבי אברהם ב"ר עזריאל בספר ערוגת הבשם ח"א עמ' ע"ה בשם 'ראיתי כתוב'. וברבינו ירוחם תולדות אדם וחווה נ"ה ח"א הביא כן בשם רב האי גאון, ובהשמטת 'והיו מתים סמוך לשקיעת החמה'. ובטור (או"ח סימן תצ"ג): 'מצאתי כתוב, מנהג שלא לעשות מלאכה מפסח ועד עצרת משקיעת החמה עד שחרית, משום תלמידי רבי עקיבא שמתו סמוך לשקיעת החמה ונקברו אחר שקיעת החמה, והיה העם בטלין ממלאכה, על כן גזרו שלא לעשות שמחה בינתיים'.

חזינן שכותב רב שרירא גאון עצמו, שתלמידי ר"ע היו מתים סמוך לשקיעת החמה, ואם נאמר שמתו במלחמה, הלא מתים במלחמה במשך כל שעות היום, וכיצד מתו רק סמוך לשקיעת החמה. אולם אם נאמר שמתו בחולי האסכרה, הדבר מובן מדוע מתו סמוך לשקיעת החמה, שכן ק"ל שאין מבקרין החולה בג' שעות ראשונות של היום, מפני שכל חולה מיקל עליו חליו בבוקר, ולא יחוש לבקש עליו רחמים, וכן אין מבקרין בג' שעות אחרונות של היום, שאז מכביד עליו חוליו ויטיאש מלבקש עליו רחמים [ראה בגמ' נדרים מ'. ובשו"ע יו"ד סי' של"ה ס"ד]. ועוד חזינן בדברי רב שרירא (ועוד הנך קמאי שכתבו כעין דבריו), שלא הזכיר כלל שנהרגו במלחמה, אלא 'פטירת תלמידי רבי עקיבא' בסתם.

זאת ועוד, פעמיים בש"ס דיבר רב נחמן על 'מיתת אסכרה': ביבמות (ס"ב:) על מיתת תלמידי רבי עקיבא, ובסוטה (ל"ה.) על מיתת המרגלים (וראה בפסיקתא זוטרא פרשת שלח ק"ח ע"ב). והנה לגבי המרגלים התורה כותבת במפורש 'וימותו האנשים מוציאי דיבת הארץ רעה במגפה' (במדבר י"ד ל"ז), ודחוק לומר שרב נחמן השתמש פעמיים באותה מטבע לשון, אולם בשתי כוונות שונות.

זאת ועוד, כיון שראינו לכל רבותינו הגאונים והראשונים והאחרונים שכתבו שתלמידי ר"ע מתו באסכרה, ואף אחד לא העיר שהכוונה שמתו במלחמה ובחניקה, אלא הניחו הדבר כמות שהוא בתלמוד, מוכח שהם הבינו שהדבר כפשוטו.

ונביא כמה דוגמאות. בתשובות הגאונים (שערי תשובה סימן רע"ח) איתא: 'שנים עשר אלפים זוגים תלמידים היו לו לר' עקיבא וכולם מתו בין פסח לעצרת על שלא נהגו זה בזה ותני עלה וכלם מתו מיתה משונה באסכרה'. ובהלכות הרי"ף גיאת (הל' חדש וספירת העומר): 'וכלן מתו בין פסח לעצרת, שלא נהגו כבוד זה בזה, וכולן מתו באסכרה'. ובארחות חיים (הלכות קידושין): 'וכלן מתו באסכרה על שלא נהגו כבוד זה לזה'. וברבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה נ"ה ח"ד דף מ"ה טור א') בשם רב האי גאון: 'שמתו כולם באסכרה בין פסח לעצרת שלא נהגו כבוד זה לזה'. ובבודרהם (תפלות הפסח): 'מתו שנים עשר זוגות אלף תלמידים לר"ע באסכרה, מפני שלא היו נוהגים כבוד זה לזה'. וכל הני רבנותא לא טרחו לפרש ש'אסכרה' היא לאו דוקא אלא מילה מושאלת.

ולא זו אף זו, שיש ראשונים שכתבו להדיא שתלמידי ר"ע מתו במגיפה (או בחולי). שכן כתב רש"י בפרדס הגדול (סי' ר"צ): 'ואין נושאים נשים בין פסח לעצרת, שימים עלולים הם, שנפלה מגפה בתלמידיו של רבי עקיבא, אבל ראיתי שנושאים לאחר פסח עד ר"ח אייר, אבל לאחר ר"ח מתחילין שלא לישא'. וכן כתב בספר שבלי הלקט (סימן רל"ה): 'ויש מקומות שנהגו שלא להסתפר לאחר פסח עד ל"ג לעומר, וכן יש נוהגין שלא לישא נשים בין פסח לעצרת, לפי שהימים עלולים הן שנפלה מגפה בתלמידי רבי עקיבא'. וכן הראבי"ה (סימן רע"ו) כתב: 'וכן נהגו שאין מקיזין בין פסח לל"ג בעומר, מפני ששלטה מגפה בתלמידי רבי עקיבא'. וכן בספר המנהגים (לרבי אברהם חילדיק, מנהגי חודש אייר וימי ספירת העומר): 'בל"ג בעומר נעצרה המגיפה שהייתה בתלמידי רבי עקיבא, ועשו אותו היום יום טוב'. וכן הרוקח (הלכות אירוסין ונישואין סימן שנ"ה) כתב: 'מנהג שאין נושאים בין פסח לעצרת לפי שימים אלו עלולים שנפל מגפה בתלמידיו של ר' עקיבא, ויש מקומות שנושאים עד ראש חדש אייר ומשם ואילך נמנעין'. וכן בתכריך כת"י 'תשובות חכמי אשכנז וצרפת' (סי' תקע"ג): 'ואני שמעתי דל"ג לעומר היינו ימים שמפסח ועד עצרת, מלבד שבתות וי"ט ור"ח, שאז לא היתה מגפה'. וכן כתב רבי יהודה חלאווה, בנו של מהר"ם חלאווה, בספרו אמרי שפר (חיי שרה כ"ד נ"ד): 'שנים עשר אלף זוגי תלמידים היו לו לרבי עקיבא וכו', ומפרש שם דכולם מתו מחולי אחד'.

וידוע שהראשונים הכירו היטב את אגרת רב שרירא, והיא היתה ידועה הן בספרד והן באשכנז, וכמובא ברש"י (כתובות ז': וגיטין ס'), ובספר הישר לר"ת (חלק החדושים סי' תקצ"ז), ובספר התרומה (סי' קל"ה), ובסמ"ג (לאוין הקדמה כללית), ובתוספות (כתובות ס"ג), ובאו"ז (ח"ג פסקי ב"ב סי' ק"ו), וברמב"ן (שבועות ב'), וברא"ש (קדושין פ"ג סי' י"ד), ובעוד ראשונים. [ונוסחת הראשונים בכתבי הגאונים היתה יותר מוסמכת ממה שנותר בידינו. ודו"ק].

ולגבי הגירסא 'והוה שמדא', יש שהציעו שמחמת גזירות השמד של הרומאים, ברחו תלמידי ר"ע מחוץ למקום יישוב, וכתוצאה מכך גלגלה ההשגחה העליונה שתפרוץ ביניהם מגפה. ואף

(א). מספרו בסה"ל: 4622F.



אם הצעה זו אינה נכונה, לא נכון לדחות את פשטות הגמ', מפני הצעה דחוקה בכפל כפליים, ובפרט שהגאונים והראשונים נקטו כפשטות הגמ'. וכבר הזכרנו שרוב הנוסחאות באיגרת רש"ג כלל לא גרסו תיבות אלו.

ויש שרצו (באו"ת תקפ"ט סי' קי"ז) להביא כעין ראיה לשיטה המחודשת הנ"ל, מדברי הטור (סי' תצ"ג) שכתב שתלמידי ר"ע מתו סמוך לשקיעת החמה, ואם נאמר שמתו ע"י מלחמה, מובן כי זמן מלחמה ביום ולא בלילה, וביותר בסוף היום אחר שנתגרו זה בזה, ורואים שעוד מעט תרד החשיכה, מזדרזים להכות בחרבם, אבל אם אסכרה כפשוטו, מאי איריא סמוך לשקיעת החמה, והלא מחלה רחמנא ליצלן הורגת ללא הבנה בין יום ובין לילה. ע"כ. אולם הבאנו לעיל מדברי שבלי הלקט, שכתב שמתו סמוך לשקיעת החמה, וגם שמתו במגפה, ולא התקשה בקושיא זו, ומוכח שאינה קושיא. וכבר כתבנו לעיל שסמוך לשקיעת החמה מכביד החולי ביותר.



### דברי הרה"ג מאיר מאזוז שליט"א, ומו"מ בדבריו

והנה הרה"ג הנאמ"ן שליט"א (אור תורה סיון תשע"ג, סימן ק"ו), נטה מדברי כל הגאונים והראשונים הנ"ל שכתבו בפשיטות שמתו באסכרה, וכפשטות הגמ', וביותר השבלי הלקט והראבי"ה והר"א חילדיק והר"י חלאווה ותשובות חכמי אשכנז וצרפת, שכתבו להדיא שמתו במגפה (או בחולי). וכל זאת מחמת כמה קושיות שהקשה, ומחמתן כתב שמתו במלחמת בר כוכבא בביתר. ותחילה יש להעיר אחה"מ, דהדבר תמוה לדחות דברי הראשונים מחמת קושיות, דמה נדע אנו ולא ידעו הם. והיה עדיף להשאר בצ"ע, מאשר לדחות את דברי הגאונים והראשונים, וכ"ש שנראה ליישב את קושיותיו, וכדלהלן.

הקשה מדוע לא הרעישו עולמות ר"ע וחבריו ע"ה וכל התנאים בדור ההוא לעשות עצרת התעוררות ויום תענית וזעקה ותפלה.

והיישוב לזה, דמנין שלא עשו ימי תענית, אלא שתפלתם לא התקבלה. ומה שהגמ' לא הזכירה זאת, י"ל שאין דרכה של הגמ' להזכיר אלא דברים שיש בהם נפק"מ לדידן, ולא שאר עניינים. והיו הרבה גזירות בימי חז"ל, ולא כתוב שעשו עליהם ימי תפלה וזעקה, אלא פשוט שהתפללו וזעקו, והתלמוד לאו כי רוכלא. וכיון שיש להתריע על כל צרה שלא תבוא (תענית י"ט), אין צריך לומר שגם הם התריעו והתפללו. וזה פשוט.

ומה שכתב שם הנאמ"ן שליט"א, שלפי דרכו מיושב: 'והשתא ניחא כל הקושיות הנ"ל שלא הרעישו עולמות ר"ע וחביריו, כי בעוה"ר כך דרך המלחמה, כי כזו וכזה תאכל החרב (שמואל ב', י"א כ"ה)'. ע"כ. הדברים תמוהים אחה"מ, וכי על מלחמה אין צריך להרעיש עולמות בתענית ובתפלה וזעקה? וזה לשון הרמב"ם (הלכות תעניות פ"ב ה"א): אלו הן הצרות של צבור שמתענין ומתריעין עליהם, על הצרת שונאי ישראל לישראל, ועל החרב, ועל הדבר, ועל חיה רעה וכו'. ובהלכה ג' כתב הרמב"ם: על הצרת שונאי ישראל לישראל כיצד, גוים שבאו לערוך מלחמה עם ישראל, או ליטול מהם מס, או ליקח מידם ארץ, או לגזור עליהם שמד אפילו במצוה קלה, הרי אלו מתענין ומתריעין עד שירוחמו, וכל הערים שסביבותיהם מתענין אבל אין מתריעין אלא אם

כן תקעו להתקבץ לעזרתן. ע"כ. ומקורו מהגמ' בתענית (י"ח-י"ט) כמו שכתב המגיד משנה שם. ואדרבה, על מלחמה הוא מפורש בקרא 'וכי תבואו מלחמה בארצכם', ואילו על דָּבָר הוא מכח ריבוי 'על הצר הצורר אתכם', כמ"ש בפסיקתא זוטרתיא (במדבר פרשת בהעלותך דף צ"ח ע"ב): 'על הצר הצורר אתכם, להביא על כל הצרה שתבוא על הצבור, כגון דָּבָר שדפון וירקון ומפולת בתים וחייה רעה, כענין ששינינו במסכת תעניות שצריכין התרעה'.

ועוד הקשה הנאמ"ן שליט"א, למה תקנו הראשונים מנהגי אבלות בימי העומר לזכר תלמידי ר"ע, ולא תקנו כן על חכמי ישראל שהרג ינאי המלך ולא נשאר מהם אלא שמעון בן שטח (קדושין ס"ו), וכן על מה שהורדוס הרג את כל חכמי ישראל ולא נשאר אלא בבא בן בוטא (ב"ב ג').

וי"ל לגבי הקושיא מקדושין (דף ס"ו). אמאי לא תקנו הראשונים אבלות על חכמי ישראל שהרג ינאי המלך ולא נשאר מהם אלא שמעון בן שטח. הנה יעויין בסנהדרין (דף ק"ז:) בהשמטות הש"ס, דאיתא התם: 'יהושע בן פרחיה מאי היא, כדקטלינהו ינאי מלכא לרבנן, אזל יהושע בן פרחיה (ויש"י) לאלכסנדריא של מצרים'. הא קמן שלא נהרגו כל חכמי ישראל. ובמגילת תענית (פרק י"ב) מצינו: 'שכששדר ינאי המלך להרוג את החכמים, ברחו מלפניו והלכו להם לסוריא'. ויעויין עוד בסוטה (דף כ"ב:) דאיתא התם, 'אמר לה ינאי מלכא לדביתיה, אל תתיראי מן הפרושין', ופרש"י 'שהפרושין היו שונאין אותו, לפי שהרג מן החכמים הרבה, ונהפך להיות צדוקי, כדאמר בקדושין (דף ס"ו)'. הרי שכתב רש"י שהרג מן החכמים הרבה, ולא הרג את כולם. וראה עוד מה שכתב ריה"ל בספר הכוזרי (מאמר ג'): 'יהודה בן טבאי ושמעון בן שטח וחבריהם, ובימיהם התחילה דעת הקראים, בעבור מה שאירע לחכמים עם ינאי המלך וכו', ויעצוהו חבריו להבאיש בחכמים ולכלותם ולהגלותם ולהמיתם וכו', והאמין להם ושמע דבריהם והגלה החכמים, ובכללם שמעון בן שטח, והיה חתנו, ונתקלקלה הרבנות זמן מועט, וטרחו להחזיק בתורה בשקול דעתם והקשותם, ונלאו ולא יכולו, עד שהושב שמעון בן שטח ותלמידיו מאלכסנדריא ושבה הקבלה לאיתנה'. וכעין כל זה כתב בנחלת אבות לרבי יצחק אברבנאל (אבות פ"א מ"ו): 'הרג המלך ביום ההוא רבים מהחכמים וכו', ואז גרש את החכמים ובכללם היה שמעון בן שטח וכו', ובזה נתקלקלה הרבנות זמן מועט וטרחו להחזיק בתורה בשקול הדעת והקשותם ונלאו ולא יכולו, עד שהושב שמעון בן שטח וחבריו ותלמידיו מאלכסנדריא, ושבה הרבנות והקבלה לאיתנה'. והדבר ברור שהיה להם מקורות לדבריהם, וכבר הבאנו את המגילת תענית שכתבה כע"ז. [ועיין עוד בבן יהוידע (קדושין שם) שכתב: 'בודאי כשהרג ינאי החכמים על פי עצתו של זה, לא הרג אלא את הנמצאים בירושלים, אבל נשארו עוד חכמים בשאר מקומות חוץ לירושלים. דהא אחר שחזר והביא את שמעון בן שטח שהוחבא ע"י אשתו של ינאי, חזרו להיות סנהדרי גדולה וסנהדרי קטנה בירושלים כנהוג, והיינו שהביאם ממקומות הרחוקים אשר בערי ארץ ישראל, ואלעזר בן פועירא יעצו להרוג החכמים שהיו נמצאים בירושלים, ואמר לו ינאי תורה מה תהא עליה, דאע"פ שנשארים חכמים בשאר מקומות, מ"מ המון הרב של ישראל היושבים בירושלים, איך ילמד תורה מעתה אם החכמים המצויים אצלם נהרגים, והשיב לו מה

בכך אם תהרוג את הנמצאים פה, ותשאיר התורה רחוקה מן אנשים הנמצאים פה, הנה התורה כרוכה ומונחת בקרן זוית וכו'. וכל הנ"ל מסייע דבריו].

ולגבי הקושיא מב"ב (דף ג'): אמאי לא תקנו הראשונים מנהגי אבלות על כל חכמי ישראל שהורדוס הרג ולא נשאר אלא בבא בן בוטא. הנה התוספות כתבו שם (ד"ה קטלינהו): 'לאו דוקא לכולהו, דהא הוו בני בתירא שהיו נשיאים כשעלה הלל מבבל כדאמרינן בפסחים בפרק אלו דברים (דף ס"ו), והלל היה בפני הבית מאה שנה כדאמרינן בפרק קמא דשבת (דף ט"ו), ומלכות הורדוס היה בפני הבית ק"ג שנה כדאמרינן בפרק קמא דע"ז (דף ט"ז). ע"כ. וכן עולה מדברי רבינו בחיי (ספר כד הקמח ענין חילול השם. וכפל דבריו בענין לולב): 'אמרו ז"ל (ב"ב דף ד'): בענין הורדוס המלך, ששאל לבבא בן בוטא אם אפשר שיהיה לו תקנה במה שהרג כמה מחכמי ישראל, והשיב לו כי אפשר לו זה, ואמר לו כי הוא כבה אורו של עולם לפיכך יעסוק באורו של עולם והלך והשתדל בבנין בית המקדש'. וכן הבן יהוידע (שם) פירש, שלא הרג הורדוס אלא את חכמי הסנהדרין, כי היה ירא מהם שישפטוהו על פי דין תורה, להורגו על אשר בהיותו עבד מלך בחזקה, והרג את בית חשמונאי שהיו נפשות נקיים, אך את שאר החכמים לא הרג, ומתוך חכמי הסנהדרין לא שייר אלא את בבא בן בוטא.

ומה שיישב ע"פ דבריו, שמנהגי האבלות הם לצער על חרבן ביתר, הוא תמוה אחה"מ, דביתר נלכדה בתשעה באב כדאיתא בתענית (דף כ"ו). וכיון שהוכפלו בו צרות, על כן החמירו בתענית זו ביותר, שאף אם אין גזרת המלכות ואין שלום מתענין (ר"ה י"ח):. וכיון שכבר קבעו תענית על לכידת ביתר, מדוע נהגו שוב מנהגי אבלות בשעת מיתת חיילי בר כוכבא.

ומה שהוסיף להקשות, שהרי נשארו כמה וכמה גדולים, והם ר"ג ור"א ורבי יהושע בן פרחיה ורבי אלעזר בן עזריה (וכוונתו שא"כ איך נשתכחה תורה מישראל. ראה או"ת אב תשע"ג עמ' תקצ"ז). אחה"מ הדבר תמוה, שהגמ' ביבמות (ס"ב:) אומרת להדיא 'עד שבא ר"ע אצל רבותינו שבדרום ושנאה להם וכו', והם הם העמידו תורה באותה שעה', וכן רש"י ביבמות (שם) כתב 'שנשתכחה תורה', וא"כ קושיות אלו ח"ו נגד דברי חז"ל. ולעצם הקושיא י"ל, שחכמים אלו לא לימדו תורה לרבים, ואם לימדו לרבים לא לימדו לצעירים, ולא היתה התורה עתידה להמשיך ח"ו, שאם אין גדיים אין תיישים. ובכל אופן אין לדחות את דברי חז"ל ח"ו מכח קושיות.

ומה שהוסיף שדרך חז"ל בכמה מקומות להעלים הענין מפני מלכות הרשעה, ולכן לא כתבו שמתו במלחמה עם מלכות הרשעה, אלא באסכרה. אחה"מ תמוה, דמילא היו מעלימים, אולם מדוע שיכתבו דברים שאינם נכונים. ומה היה חסר אילו כתבו חז"ל שתלמידי ר"ע מתו, מבלי לפרט כיצד. ומדוע הוצרכו לומר שמתו באסכרה.



**לסיכום:** פשטות הגמ' והגאונים והראשונים שתלמידי ר"ע מתו באסכרה, מחמת שלא נהגו כבוד זב"ו. ולענ"ד אין ראיות מוחלטות ומבוססות המספיקות להוציא את דבריהם מפשרות. ובפרט שכמה ראשונים (שבה"ל, וראבי"ה, ור"א חילדיק, והר"י חלאווה, ותשובות חכמי אשכנז וצרפת) כתבו

להדיא שמתו במגיפה (או בחולי). והיה העולם שמם עד שבא ר"ע אצל רבותינו שבדרום וכו',  
והם העמידו תורה לכל ישראל.



הרב דוד רונן

מחבר הסידור המפורש כונת הל"ב

## חג שבועות – יום חידוש הברית

### החייב המעשי בחג השבועות

חג שבועות, שהוא יום מתן תורה, הוא יום מרומם ונשגב, יום אשר בו עם ישראל כרת ברית עם הקב"ה ובמעמד זה נעשה לעם, ועל מעמד זה נקבע בתורה לעשות יום טוב.

והנה כתב הרמב"ן בפרשת אמור בתחילת פרשת המועדים (ויקרא כג י'): "בעבור שיחדש בכאן בכל אחד מן המועדים מצוה חדשה מלבד השבתון והמקרא קודש תתיחד בכל מועד פרשה בפני עצמה שיזהיר בה דבר אל בני ישראל".

מבואר בדברי הרמב"ן שכל מועד שנקבע בתורה יש לו יחוד מסויים בקשר של עם ישראל עם הקב"ה, שבעבורו נקבע לעשותו מקרא קדש. יחוד זה מתבטא גם במצוות המיוחדות שיש לאותו מועד המסמלות בעצם את המשמעות המיוחדת של המועד, שבסוכות יש את מצות הסוכה, ובפסח מצות אכילת המצה, בראש השנה השופר וביום כיפור הצום. באמצעות המצוה היחודית לאותו מועד המבדילה אותו משאר המועדים ניתן לכל יחיד ויחיד מעם ישראל להשיג את היעוד והתכלית של החג\*.

והנה חג השבועות לכאורה נבדל משאר הימים טובים, באשר אין בו שום מצוה היום יחודית שעל ידה ניתן להשיג את היעוד של יום זה שהוא זכירת מתן תורה. והראיה לכך היא שאף אחד מספרי הפסיקה הראשונים [כגון שו"ת הגאונים, רי"ף, רמב"ם טור וכד'] לא מובאים הלכות מיוחדות לחג זה וגם לא הוזכרה בהם שום מצוה יחודית. אף מרן השו"ע לא ייחד אלא סעיף אחד לעניני החג (ס' תצד), אשר גם הוא עוסק רק בענייני קריאת התורה.

שאלת מהותו של החג מתעצמת כאשר מתבוננים בפסוקי התורה, ומגלים שאין בתורה שום התייחסות למצוה מעשית אישית יחודית לחג זה, שהרי מצוות הבאת שתי הלחם היא מצווה המוטלת על הציבור המתקיימת במקדש, ואיננה מצוה המוטלת על היחיד. כך שנמצא לכאורה כי חג שבועות שונה מכל שאר החגים, שאין בו שום מצווה המוטלת על היחיד.

גם למנהג הלימוד בלילה אין התייחסות - לא בתלמודים ולא בגאונים ואף לא בראשונים. אף ראשונים הידועים כמקובלים גדולים כרמב"ן והרוקח אינם מוזכרים כלל את הלימוד בליל שבועות וכל סדר לילה זה. המקור הראשוני למנהג זה הוא בזוהר (ח"ג צא א) שם מסופר שזה היה מנהגם של רבי שמעון בר יוחאי וחבריו בלבד, וכן כותב המג"א בשם הזוהר שחסידים

א. אף למ"ד ששמיני עצרת רגל בפני עצמו הוא, מ"מ יש בו מצוות שמחה יתירה, שבו מגיעה לשיאה הדבקות עם הקב"ה בבחינת הביאני המלך חדריו, והביטוי המעשי של יום זה הוא הדבקות עם התורה, שנאמר נגילה ונשמחה בך - בך בתורתך.

הראשונים היו נעורים כל הלילה ועוסקים בתורה. רק מזמן האר"י ז"ל התחיל מנהג זה להתפשט יותר, אבל גם אז היה נחלת יחידים<sup>2</sup>.

ולכן יש לשאול האם יתכן שאכן אין למועד זה שום מצווה יחודית המבדילה אותו משאר המועדים, ואם נאמר שמחוייב להיות לכל מועד מצוה כזאת, אז יש לחקור מהי אותה מצווה, ומה החיוב המעשי שחל ביום זה?

ולכאורה ניתן לתרץ כי ביום זה יש לנו חיוב מיוחד לזכור את מעמד הר סיני, כמו שמובא בפוסקים שמעמד זה אנו מחוייבים לזכור, ואסור לנו לשכוח אותו. אך מדברי הרמב"ן (בהוספות על מצוות לא תעשה מצוה ב') מבורר שמצוה זו היא מצוה תמידית, ואינה מיוחדת דווקא לחג מתן תורה, וז"ל שם: "שנמנענו שלא נשכח מעמד הר סיני ולא נסיר אותו מדעתנו, אבל יהיו עינינו ולבנו שם כל הימים, והוא אמרו יתעלה (ואתחנן ד ט-י) השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך והודעתם לבניך ולבני בניך יום אשר עמדת לפני ה' אלוֹקֶיךָ בחורב וגו'".

ואכן מצוה זו מוזכרת בסידורים עם שאר המצוות שיש לזכורן באופן תמידי. ואם כך יוצא לכאורה שאין שום מצוה יחודית לחג שבועות, והדבר צ"ע, דלא מסתבר שהתורה תקבע יום שבתון מיוחד כזכר ליום מתן תורה, ללא שיהיה בו שום ביטוי מעשי לאותו מאורע נשגב, שעל ידו נזכר את היום הזה שהיה בעבר.



## ההכנה לחג שבועות

והנה בכ"ז מצאנו ציווי מיוחד לחג שבועות שבו הוא מתייחד משאר מועדי השנה, והוא הציווי להתכונן לחג מתן תורה, כמו שנאמר: "וְהָיוּ נִכְנִים לְיוֹם הַשְּׁלִישִׁי" (שמות יט יא). ציווי זה אינו חל רק על דור המדבר, אלא נכון הוא לכל הדורות כולם וזאת בציוויה של התורה על ספירת העומר כהכנה לקראת חג השבועות ומתן תורה.

אמנם הגם שהתורה ציוותה לספור לקראת חג השבועות, עדיין נצרך מאוד בירור משמעותו ומהותו של חג השבועות. ולעיל הראנו שגם בתורה וגם בפוסקים לא הוזכרה שום מצוה יחודית לחג זה, ואם כך הוא הדבר, לשם מה יש ציווי להתכונן ימים כה רבים לחג השבועות?

במדרש מובא "משה תיקן להם לישראל שיהיו שואלין ודורשין בעניניו של יום, הלכות פסח בפסח, הלכות עצרת בעצרת, הלכות חג בחג" (מגילה לב ע"א). וכן נאמר: "שלושים יום קודם הרגל דורשים בהלכות החג" (פסחים ו ע"א). ובב"ח כתב על פי דברי הרוקח (ס' רמד) שדין זה לא

(ב). ואפילו מרן רבי יוסף קארו, שידוע כי קיים את מנהג הלמוד בלילה של מתן תורה, על פי המעשה המפורסם שמובא בשל"ה (שני לוחות הברית מסכת שבועות אות ה') לא הזכיר מנהג זה בשו"ע, משמע שהבין שמנהג זה לא מסור לכל אחד אלא רק ליחידים הבקאים בתורת הנסתר. ובמטה משה (עמוד העבודה דיני שבועות ס' תרצד) כתב: "נהגו קדמונים ז"ל משרתי עליון שלא לישן בליל שבועות, ועכשיו בשתי לילות. ובכל לילה קורין בתורה בנביאים ובכתובים, ומדלגין בתלמוד ובאגדות, וקורין בחכמת של סתרי תורה עד אור הבוקר, וקבלת אבותיהם בידיהם. והענין הזה טוב ונכון הוא, ואשריהם ואשרי העם שלו ככה. והטעם ידוע לחכמי האמת".

נאמר דוקא לעניין חג הפסח, אלא גם לעניין עצרת [שבועות] וסוכות, וזאת משום שלא לחלק. וצ"ע באלו הלכות יש לדרוש בעצרת, והרי אין בה דינים מיוחדים שאין בכל יום טוב אחר? ומצאנו כי בב"י (ס' תכח) נדרש לעניין זה וכתב שאמנם אין בעצרת דינים מיוחדים, ולכן אין מה לדרוש בהלכותיה, ומה שנא' ששואלין בהלכות פסח בפסח והלכות חג בחג, היינו לדרוש בטעמים שבעבורם נצטוונו במועד ההוא<sup>1</sup>.

ואם כך ההכנה הנדרשת לחג שבועות הוא להבין את מהות החג ומשמעותו, וזהו מה שכתב בבאור הגר"א (ס' תכט) שבעצרת צריך ללמוד מיום א' בסיון, שאז הוא הזמן הראוי להכין את עצמו לחג זה.

יוצא אם כן שעלינו לברר מהם הטעמים שבעבורם נצטוונו במועד זה, כאשר עצם הבירור והלימוד של טעמים אלו היא בעצם ההכנה הנדרשת לחג מתן תורה.



## מצוות הביכורים והשייכות לחג מתן תורה

המצווה היחידה המיוחדת לחג השבועות היא הקרבת שתי הלחם כקורבן מנחה של ציבור, והיא מצוות עשה מתוך תרי"ג מצוות. וצ"ע מה השייכות בין מצוה זו לחג מתן תורה, שהוא זמן שאמור להיות כולו זכר ליום הנשגב הזה, בו נהיינו לעם סגולתו של הקב"ה ונכנסו בבריתו.

מצוה נוספת שקשורה לחג השבועות היא מצוות הביכורים, שעל פי דברי רש"י תחילת זמן הבאתם לביהמ"ק היה בעצרת<sup>2</sup>, וכך פוסק גם הרמב"ם<sup>3</sup>. הבאת הביכורים היא שבח והודיה לה' על קיום השבועה שנשבע לאבותינו להביאנו לארץ וההצהרה במצות מקרא ביכורים מדגישה ענין זה. ולכן גם כאן יש השאלה מתבקשת, כיצד קשורים הביכורים ליום מתן תורה ולחג שבועות.

אם נתבונן נראה שיש מכנה משותף בין שתי המצוות הללו, שגם הקרבת שתי הלחם וגם מצוות הביכורים הן הודיה לשם על שהוא זן אותנו בטובו. כל' תכלית מצוות אלו הוא להודיע

ג). והוסיף שיש גם כן לדרוש בדברים שאסור ומותר לעשות ביו"ט, ותדע דדומיא דעצרת קתני שאין בו הלכות אחרות אלא אלו. עכ"ל.

ד). בתוספתא לסנהדרין (ב, ב) נאמר: על שלשה סימנים מעברין את השנה: על האביב, ועל פירות האילן ועל התקופה. תוספתא זו מובאת בגמרא בסנהדרין (יא ע"ב). וכתב שם רש"י (ד"ה ועל פירות האילן): אם מתאחר בישולם יותר מזמן העצרת – מעברין, שעצרת זמן הבאת ביכורים, דכתיב: "וביום הבכורים", ואם לא יביאם בבואו לרגל, צריך לטרוח ולעלות פעם אחרת. עכ"ל. ובאבודרהם מקשר בין מצוות שתי הלחם למצוות הביכורים, וז"ל: שתי הלחם הם ביכורים שעל שמם נקרא עצרת "יום הביכורים", ואמר הקב"ה: הביאו לפני שתי הלחם הזה, המין המובחר והטוב מכל מיני הצמחים לצורך חיי האדם, כדי שיתברכו לכם שאר כל מיני האילן שהביאו מהם ביכורים. עכ"ל. אמנם יש חולקים על כך וסוברים שלא היו מביאים ביכורים בעצרת, עיין בתוס' שאנ"ץ (מובא גם בשיטה מקובצת שם) שכתב: "וי"ל דביכורי יחיד לא מייית עד לאחר עצרת" (ועיין שם גם בדברי התוס' ד"ה מלאתך).

ה). וז"ל הרמב"ם: שאין מביאין ביכורים קודם לעצרת, שנאמר 'וחג הקציר בכורי מעשיך', ואם הביא אין מקבלין ממנו, אלא יניחם שם עד שתבוא עצרת ויקרא עליהן, וכן אין מביאין ביכורים אחר חנוכה שהביכורים שבכרו אחר חנוכה הן חשובין משנה הבאה ויניחם עד אחר עצרת (הלכות ביכורים פ"ב ה"ו).

ולפרסם שהוא זן ומפרנס אותנו, כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם כי על מוצא פי ה'. עניין נוסף המשותף לשתי מצוות אלו הוא שהם קרבנות (מנחות) בעלי תכונות הפוסלות בקרבנות אחרים, כי המנחה החדשה שבאה בשבועות קרבה חמץ, אע"פ שבדרך כלל כל המנחות באות מצה, כמו כן הביכורים המונפים בעצרת באים מתאנים ותמרים שיש בהם דבש, ומפורש הוא בתורה שיש איסור להקריב דבש במזבח<sup>1</sup>. והנה, לא במקרה שתי הגבלות אלו שיש בקרבנות, וגם ההיתר המיוחד בביכורים, נלמדים מאותו פסוק: **כָּל הַמִּנְחָה אֲשֶׁר תִּקְרִיבוּ לַה' לֹא תַעֲשֶׂה חֶמֶץ, כִּי כָל שֹׂאֵר וְכָל דָּבֵשׁ לֹא תִקְטִירוּ מִמֶּנּוּ אֲשֶׁה לַה'.** קָרְבַּן רִאשִׁית תִּקְרִיבוּ אִתְּם לַה' וְאֵל הַמִּזְבֵּחַ לֹא יַעֲלוּ לְרִיחַ נִיחֹחַ" (ויקרא ב', יא-יב). ויש להבין מדוע דוקא בעצרת יש היתר להביא קרבן מחמץ ודבש, שלא כשאר ימות השנה.

ונראה שדוקא הביכורים והמנחה החדשה יש בהם להזכיר את זמן מתן תורה, אך על פניו לא נראה כל קשר מחייב, ועלינו לחקור מהי השייכות של מצוות אלו לזכרון של מתן תורה.



## הכל מודים בעצרת דבעינן לכם

והנה, למרות שבתורה לא מוזכרת מצוה יחודית ליחיד לחג זה, אך בכל זאת מצאנו בדברי רבותינו ז"ל עניין המייחד את חג השבועות מכל שאר החגים, וכך איתא בגמ' (פסחים סח): **"רבי אליעזר אומר: אין לו לאדם ביום טוב אלא או אוכל ושותה או יושב ושונה. רבי יהושע אומר חלקו חציו לאכילה ושתיה וחציו לבית המדרש. ואמר רבי יוחנן ושניהם מקרא אחר דרשו, כתוב אחד אומר עצרת לה' אלהיך, וכתוב אחד אומר עצרת תהיה לכם. רבי אליעזר סבר או כולו לה' או כולו לכם, ורבי יהושע סבר חלקו חציו לה' וחציו לכם. אמר רבי אליעזר הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם, מאי טעמא יום שניתנה בו תורה הוא"**.

כלומר, יום זה נקבע כיום שבו יש חשיבות מיוחדת לאכילה ותענוג הגוף יותר מכל שאר המועדים, שבשאר ימים טובים וגם בשבת יתכן שהעונג והשמחה מהלימוד ידחה את העונג מאכילה ושתיה, ויחשב לו אפילו למצוה שנמנע מהם, אבל בחג שבועות אין בזה מצוה, ואפילו

1. שני אלה רמוזים בתורה, דלאחר הכתוב **"כי כל שאור וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לה"** (ויקרא ב'), נאמר "קרבן ראשית תקריבו אותם לה", ופרש"י: קרבן ראשית תקריבו, מה יש לך להביא מן השאור ומן הדבש קרבן ראשית - שתי הלחם של עצרת הבאים מן השאור שנאמר 'חמץ תאפינה', וביכורים מן הדבש כמו בכורי תאנים ותמרים.

2. התורה קושרת את איסור תוספת הדבש ואיסור השאור [החמץ] יחדו, כאשר עיקרו של האיסור נוגע בחמץ, אך בנימוק לאיסור, התורה משלבת גם את איסור הדבש. הסיבה לכך היא שבעצם לפנינו איסור אחד, כפי ששמע מהרמב"ם שפסק שהמקטיר שאור ודבש יחדו לוקה רק על איסור אחד: "ואם הקטיר שניהם כאחד אינו לוקה אלא אחת לפי ששניהם נאמרו בלאו אחד" (איסורי המזבח, פ"ה הל' א). וכן דעת הראב"ע שהאיסור הוא החמצת המנחה, אלא שניתן להחמין אותה על ידי תוספת שאור או על תוספת דבש: "שאור - הוא המחמין, גם כן הדבש". לפי קריאה זו עלינו לברר רק את איסור החמץ בקרבנות, מפני שאיסור הדבש הוא חלק ממנו. לפי עמדה זו, כשהכתוב חותם את האיסור באזכור 'קרבן ראשית': "קרבן ראשית תקריבו אותם לה' וְאֵל הַמִּזְבֵּחַ לֹא יַעֲלוּ לְרִיחַ נִיחֹחַ" (ב', יב), הוא אינו מתייחס אל ביכורי הפירות, אלא אל שתי הלחם בלבד. הנושא היחיד הנדון בפסוקים הוא החמצת בצק, ולא הבאת פירות למשכן.



יש בזה איסור, וכמו שמוכח גם מהמשך הגמ' שם: "מר בריה דרבינא כולי שתא הוה יתיב בתעניתא לבר מעצרתא ופוריא ומעלי יומא דכיפורי".

הגמרא הזאת צריכה הסבר, כי אם בכל יום טוב ס"ל לר"א שאדם יהיה כל היום יושב ושונה ולא יתפנה לצרכי אכילה ושתייה בכלל, הרי ביום קבלת התורה ודאי וודאי שיש לכבדו על ידי שיהיה יושב ושונה כל היום, כי היום נתנה תורה לישראל. אבל לא כך מסכמת הגמרא, אלא אומרת: "הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם בשבועות" - גם רבי אליעזר מודה שכל יהודי מחויב לסגור את הגמרא ולענג את היום טוב על ידי אכילה ושתייה, ולא יכולים לקיים מצות יום טוב של שבועות על ידי לימוד תורה בלבד. והדבר מוקשה מאד, דהרי אדרבא, דכיון שחג זה של מתן תורה, אותו יום היה צריך להיות כולו לה' מחמת סבה זו". וכן תמה על כך בשו"ת כתב סופר (אור"ח סימן ע"ח) וז"ל: "והוא תמוה לכאורה נהפוך הוא מן המושכל, דביום שניתנה תורה שנתקדשו ישראל וקדשנו במצותיו נהיה קדושים לקדש עצמינו במותר לנו, ולמה אזיל ר"א בתר איפכא דבעצרת לכ"ע בעי לכם ואמר הטעם המנגדתו משום שבו ניתנה תורה".

ח. וכן הקשה בבית הלוי פר' יתרו, וז"ל: לכאורה אינו מובן הטעם דגם בפסח יש בו מעלה שיצאו בו ממצרים וגם דעיקר הטעם אינו מובן, דכי בשביל שניתנה בו תורה יהיו החיוב לאכול, ולכאורה אדרבה יותר היה צריך לקיים ביום זה הך דלה'. ע"כ לשון קושיתו. ושם האריך לתרץ, שענין זה בא לרמוז על הסיבה שאנו קבלנו את התורה ולא המלאכים, וזאת כיון שאנו קרוצי חומר, כיון שהמלאכים אינם יכולים לקיים את מצוות הגוף. ומעלה זו שיש באדם שיוכל לקיים מצוה שבגוף הועיל לו הרבה זה היום, דע"ז נתן התורה לישראל (ובדרך זו הלכו אחרונים נוספים, ראה משך חכמה יתרו; מכתב מאליהו ח"ד). אך תירוצו זה קשה, שהרי עיקר שמחתנו במתן תורה היא על שהבדילנו מן הגויים ונתן לנו את תורתו ולא להם, ולא מה שלא נתן למלאכים, וכמו שנא' בתורה "וּשְׁמַרְתֶּם אֶת בְּרִיתִי וְהָיִיתִם לִי סֵגֻלָּה מִכָּל הָעַמִּים" (שמי' יט ה), וכן מבואר בדברי חז"ל שענין זה הוא היסוד של מתן תורה, כמ"ש בברכת התורה "אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו" וכן בתפילה "ברוך... שהבדילנו מן הטועים וחיי עולם נטע בתוכנו".

ועוד עיין באוה"ח על הפסוק ה' אלהינו כרת וגו' (דב' ה ב- ג): הנה לא ביאר משה מה ברית הוא זה, אם ברית שכרתו ישראל לקיים תורת ה', דכתיב (שמות כ' ד ח): "הִנֵּה דָם הַבְּרִית אֲשֶׁר כָּרַת ה' עִמָּכֶם עַל כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה", או ברית שכרת ה' לישראל שלא יחליפם באומה אחרת, דכתיב (שמות ל' ד י): "הִנֵּה אֲנִי כֹרֵת בְּרִית נֶגֶד כָּל עַמְּךָ אֲעֲשֶׂה נִפְלְאוֹת" וגו', ופירושו ז"ל שכרת להם ברית על זאת שלא תשרה שכינתו על האומות, והדעת מכרעת שעל ברית זה הוא אומר, והוא מה שרמזו באומרו "ה' אֱלֹהֵינוּ כָּרַת עִמָּנוּ בְּרִית בְּחֶרֶב" (דב' ה ב) פירוש על שיהיה אלהינו ולא לזולתינו, כרת עמנו ברית, ועליו חזור מאמר הברית הזאת שאמר אח"כ, וכפי זה כוונת המאמר לשבח ישראל, המושג מה' להם. עכ"ל. והוסיף בפסוק הבא: ה' אֱלֹהֵינוּ כָּרַת עִמָּנוּ - פירוש על שיהיה אלהינו ולא לזולתינו. "לא אֶת אֲבֹתֵינוּ כָּרַת" וגו'. ופרש שם רש"י 'בלבד', כל' לא רק עם אבותיכם, וקשה אם לזה נתכוין הכתוב לא היה צריך לומר, שכבר אמר 'כרת עמנו'. ולפי מה שפירשתי בפסוק לעיל שחזור לברית שלא ישרה שכינתו על האומות, יתבאר על זה הדרך, לא את אבותינו כרת הברית כל עיקר, שלא מצינו שנשבע להאבות שלא ישרה שכינתו על אומה אחרת, וכפי זה לא הספיק במאמר כרת עמנו שיוכל להתפרש גם עמהם ואינו לשלול האבות, לזה חזר לומר לא את אבותינו, והכונה בזה שזכו ישראל דברים שלא הובטחו בהם האבות.

ט. ותירץ שם על פי מה שכתב רש"י, מדכתיב "לא שלח ידו" שהיו ראויים להענש מפני שאכלו אכילה גסה, והענין תמוה על אצילי ב"י שיעשו כדבר הזה, ורמב"ן הפך לטובה שששו ושמחו בקבלת התורה ואכלו ושתו והקריבו קרבנות, וצ"ל מה דאמר קרא לא שלח ידו למה ישלח בהם יד והם למצוה נתכוונו ומעשיהם רצויים לה'. ונ"ל ע"פ שאמרו ז"ל ויתיצבו בתחתית ההר מלמד שכפה עליהם ההר כגיגית אם יקבלו את התורה מוטב ואם לאו וכו'. והנה מי שיש לו צער בלבו לא יערב עליו אכול ושתות וכן מי שהוא אנוס לקבל עליו ולעשות דברים בע"כ דיליה, וכ"ש אם הוא ענין שהוא לו ולזרעו לדורותיו, וישראל שנאנסו לקבל עול התורה להם ולזרעם אחריהם לא ערב לנפשם לאכול ולשתות כה", כי עגמה נפשם עליהם וכל לבב דוי, כ"ז להמונים, אבל אצילי ב"י קבלו התורה בשמחה ועמדו בדבריהם שאמרו בתחלה נעשה ונשמע ולא חזרו ע"י האש וקול גדול, הם הראו שמחתם וטוב לבם ע"י שאכלו ושתו ביותר מהרגיל כדי להראות

ונראה שרש"י בפירושו על התורה הרגיש בשאלה זו, שאמר שם: דבעינן נמי לכם שישמח בו במאכל ומשתה להראות שנוח ומקובל יום זה לישראל שנתנה תורה בו.

וכן תירץ בחדושי רבינו דוד בקושינו על הנהגתו של מר בריה דרבינא שהיה צם כל השנה חוץ מעצרת, דלמה לא היה חושש כן גם לענין שבת דכתיב וקראת לשבת עונג, וכן בימים טובים משום שמחת יו"ט, וז"ל: "והנראה בזה דמר בריה דרבינא לא היה יושב בתענית כל השנה בגזרת תענית שגזר על עצמו וכו' אלא לרוב חשקו בתורה היה מונע מעצמו אכילה ושתיה כל הימים וכו' ומפני שהיה מונע מעצמו אכילה ושתיה לחשק התורה אף בשבת היה רשאי בכך שבשבת לא הוזהר אלא לקרוא לו עונג וזה היה העונג שלו, וכן בכל שאר ימים טובים אעפ"י שהלכה כר' יהושע ששמחת יו"ט מצוה "זה היתה שמחתו שלו בעסקו בתורה יותר מאכילה ושתיה", אבל ביומא דעצרתא לא היה רשאי בכך כדי לראות את עצמו שמח במתן התורה כמו שאמרנו, וכן במעלי יומא דכפורי כדי לראות את עצמו שמח על כפרת עוונותיו כמו שאמרנו, וביומא דפוריא דלא סגיא בלא אכילה ושתיה ד"ימי משתה ושמחה" כתיב".

כלומר האכילה והשתיה והתעסקות בצרכי הגוף ביום זה באות לבטא את השמחה המיוחדת שיש ביום זה על הזכות העצומה שזכינו בו לקבל את התורה. וזו היא היחודיות של מועד זה על שאר המועדים.

לענין כל שמחתם בקבלת התורה, ומהם ילמדו וכן יעשו, והיינו ואל אצילי ב"י לא שלח ידו כוונתו דלא היה צריך לשליחות יד להתרות בהם ע"י מראה ושליחות יד שאם לא יקבלו שם תהיה קבורתם כי היו מקבלים בשמחה ויחזו את אלקי' ויאכלו וישתו, להראות כי ששים ושמחים על כי זכו לחזות אלקי' וא"ש נכון, ואומר מעתה מה"ט אמר ר"א בעצרת נמי בעינן לכם יותר מכל יום טוב משום שבו ניתנה תורה, ואפשר לחשוב כי מי שעושה כולו לה' משום שנפשו עגומה עליו ביום זה ולא יערב לנפשו אכול ושתות מפני שקבלו בו עול תורה ומי יבוא לפרוק עול תורה אחר שכבר קבלו עליהם, אבל נפשו עליו האבל על מעשה אבות שכן עשו מחמת אונס, וכדי להראות שאינו כן מצוה שיהי' נמי לכם, משא"כ בשאר יום טוב דמי שהוא עושה כולו לה' אין לו טעם אחר רק לשם ה' שיועד בנפשו שא"א לו לכיין דעתו לש"ש עושהו כולו לה' (שו"ת כתב סופר סימן ע"ח, ומעין זה תירצו עוד כמה אחרונים).

על תירוצו זה יש כמה קושיות: א. הלכה זו שבעינן נמי לכם נאמרה בין לת"ח בין לעם הארץ בין גבר בין אשה, שהרי ביום מתן תורה כל ישראל נצטוו להיכנס תחת ההר, ועל כולם כפה ה' הר כגיגית, לכן לכולם יש שייכות למתן תורה, וכולם צריכים לשמוח בתורה. ואילו לפי הסבר הכתב סופר רק מעטים יחידי סגולה יכולים להשיג את תכלית זו, רק אותם אלו המסוגלים לכון באכילתם לשם שמים בלבד ולא לשם תענוג הגוף או מחמת הרעב. ב. תירוצו זה יתכן רק אם נאמר שמה שנא' 'הכל מודים בעצרת' וכו' הוא לשיטת ר"א, אולם מהראשונים משמע שאין זה נאמר על ר"א, אלא זהו דין נוסף בשמחת יו"ט בלי קשר למחלוקת ר"א ור". וכך מדייקים מדברי הרי"ף במס' ביצה ל' שהביא את פלוגת ר"א ור"י הנ"ל, והביא מיד אח"כ גרסין בפסחים הכל מודים בעצרת וכו'. ומקשים על זה דהרי בעלמא קי"ל דר' אליעזר ור' יהושע הלכה כר' יהושע, והיינו דבעינן חציו לה' וחציו לכם, א"כ למאי נפקא מיניה הביא הרי"ף דהכל מודים בעצרת בעינן לכם, הרי בכל יו"ט בעינן לכם? אלא על כרחך דבעינן לכם בעצרת אינו מדין שמחת יו"ט הרגיל, דשמחת יו"ט היא לשמוח עם ה' ששנצטנו ושמחת בחגך, וקמ"ל הגמ' דבעצרת יש ענין נוסף לקיים את השמחת יו"ט עם המתן תורה. ולכן אף דק"ל דחציו לה' וחציו לכם הוזהר הרי"ף להביא דבעצרת בעינן נמי לכם לקיים את השמחה ולבטא את השמחה עם מתן תורה. וכן כתב החיד"א בדברים אחדים (דרוש יא לשבת כלה). ג. אם מטרת האכילה היא להביע שמחה, אפשר היה להראות שמחה גם באופנים אחרים, כגון לומר ולרקוד, כבשמחת תורה, ולא היה צריך לוותר על התענית שהיא מצוה עליו. (וראה גמ' פסחים (ע"א) שבידעבד ניתן לצאת ידי חובת שמחה גם בכסות נקיה או אפילו לטעום מיד, ולמר בריה דרבינא ודאי נחשב כדיעבד]. ד. תירוצו זה לא מסביר מדוע דווקא בחג זה של מתן תורה ציוותה התורה לעשות את מצוות שתי הלחם, וכן להביא ביכורים, שגם זה עניין שקשור לכאורה לענין אכילה שבאים כהודאה לקב"ה על שהוא זן ומפרנס אותנו. ולפי דברינו לקמן יבואר קשר זה ושאר הדברים באופן נפלא ביותר.

אך עדיין יש להקשות מדוע הודגש דווקא בחג שבועות מצוות האכילה והתענוג הגשמי יותר משאר המועדים, והרי לכאורה גם בשבת וגם בכל חג אחר צריך להראות שנוח ומקובל יום זה עלינו, ואכן גם בהם אנו מצווים לאכול ואף לשמח. ועוד קשה דידוע מה שאומרים התוס' (כתובות קד א) בשם המדרש בגנות האכילה, במה שאמר רבי לפני מותו 'גלוי וידוע לפניך לא נהניתי מן העולם הזה אפילו באצבע קטנה' - דאמרינן במדרש עד שאדם מתפלל שיכנס תורה לתוך גופו יתפלל שלא יכנסו מעדנים לתוך גופו ומייתי הא עובדא דרבי. ע"כ. כל' ההתעסקות בתענוגי האכילה היא דבר שמרחיק מן דברי תורה<sup>י</sup>, ולכן זה פלא עצום מה שהורה רבותינו שדוקא ביום מתן תורה חייבים להתענג באכילה.

והנה הצורך והחיוב לקבוע יום זה לאכילה ותענוג הגוף מרומז גם בדברי רב יוסף המובאים מיד בהמשך הסוגיה בפסחים שם: "רב יוסף ביומא דעצרתא אמר עבדי לי עגלא תלתא. אמר אי לא האי יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא".

ומפרש רש"י שם: "עגלא תלתא - שלישי לבטן ומוכחר הוא, כל' עגל שהוא בריא וטוב"<sup>י</sup>. ועוד פירש רש"י: "כמה יוסף יש בשוק - אי לאו האי יומא שלמדתי תורה ונתרוממתי הרי אנשים הרבה בשוק ששמן יוסף ומה ביני לבינם". ע"כ.

(י). מובא בילקוט שמעוני תורה פרשת ואתחנן רמז תתל; וכן ראה בתנא דבי אליהו כו.

יא). ומאמר זה הביא גם המסילת ישרים יג שדן בשבח הפרישות, וז"ל: עוד אמרו עד שאדם מתפלל על דברי תורה שיכנסו בתוך מעיו יתפלל על אכילה ושתייה שלא יכנסו בתוך מעיו. וכן בהמשך כתב בגנות התאוה הזו: אמנם, מלוי הכרס מושך אחריו פריקת העול, ומשתה היין מושך אחריו הזנות ושאר דברים רעים. כל שכן שבהיות האדם מרגיל עצמו לשבוע מאכילה ושתייה, הנה אם פעם אחת יחסר לו רגילותו, יכאב לו וירגיש מאד ומפני זה נמצא הוא מכניס עצמו בתוקף עמל הסחורה ויגיעת הקנין לשתיה שולחנה ערוכה כרצונו ומשם נמשך אל העוול והגול, ומשם אל השבועות וכל שאר החטאים הבאים אחר זה, ומסיר עצמו מן העבודה ומן התורה ומן התפלה, מה שהיה נפטר מכל זה אם מתחלתו לא משך עצמו בהנאות אלה. עיי"ש עוד.

יב). בתוס' בגיטין (נו). מבאר שעיגלא תילתא פירושו כמו 'ושלישים על כולו' (שמ' יד ז. ובתרגום שם כתב וגיבורין) וכמו עגלה משולשת ואיל משולש, פי' בריא וטוב. וכך כתבו תוס' בבכורות (יט' ע"א) להדיא וז"ל: אלא דתילתא לשון חשיבות כמו 'ושלישים על כולו', ע"ש. וזה לא כמו רש"י (בר' טו ט): ויאמר אליו קחה לי עגלה משולשת וגו'. פי' רש"י, ג' עגלים רמז לג' פרים וכו'. וכן הוא בתרגום: עגלין תלתא. אמנם בתרגום המיוחס ליונתן בן עוזיאל פי' עגלא ברת תלת שנין (עגלה בת שלש שנים). וכן פי' באבן עזרא עגלה בת שלש שנים.

בחז"ל אנו מוצאים כמה וכמה פעמים ביטוי לבשר משובח בשם 'עגלא תילתא'. הגמ' בשבת (קט ע"ב) מספרת שהיו מכינים לרבי אבהו עיגלא תילתא. ובגמ' סנהדרין (סח' ע"ב) מסופר על רב חנינא ורב אושעיא שהיו יושבין כל ערב שבת ועוסקין בספר יצירה ובוראים 'עיגלא תילתא' ואוכלים אותה בשבת. ובגמ' תענית (יב ע"ב) מסופר שרב יהושע בריה דרב אידי היוזמן לבית רב אשי והכינו לו עיגלא תילתא. ובגמ' חולין (קלג ע"א) מסופר שרבא ורב ספרא הזדמנו לביתו של מר יוחנא בריה דרב חנא בר אדא וי"א לביתו של מר יוחנא בריה דרב חנא בר ביזנא והכין להם עיגלא תילתא. ובגמ' פסחים (סח ע"ב) אמרינן שרב יוסף צוה לאנשי ביתו להכין לו לחג השבועות עיגלא תילתא. ובגמ' מגילה (ז ע"א) מסופר שרבי יהודה נשיאה שלח לרבי אושעיא משלוח מנות ירך של עיגלא תילתא ונוד של יין (עיי' ברש"י שם). ובמעשה דבר קמצא מבוא' בגמ' שם (גיטין נו ע"א) שהקיסר ברומי שלח בידי בר קמצא קרבן לבית המקדש 'עגלא תלתא'. ובגמ' ערוכין (סג' ע"א) מסופר שרב אלעזר מהגרוניא ורב בר תחליפא הזדמנו לבית רב אחא בנו של רב איקא במקום שבו גר רב אחא בר יעקב, וביקש רב אחא בנו של רב איקא להכין להם לאכול עיגלא תילתא. ופי' רש"י מהו עיגלא תילתא, עגל שהגיע לשליש גידולו שהבשר שלו טעים מאוד כמו שמצינו במשנה בבבא מציעא (סח ע"א) שעגלים וסייחים מגדלים אותם עד שיהיו משולשין. ואמרינן עוד שם (סט' ע"א) מותר שלש בשכר, אלמא אורחיה עד שליש.

ובמאמר זה גופא רבו התמיהות:

- א. וכי התרוממות שכזו ראוי שתצויין דווקא ע"י אכילת עגל, והרי יותר היה ראוי שיאמר הביאו לי את התורה ואנשק ואחבק אותה, ולא לבקש לעדן את גופו במטעמים משובחים.
- ב. ועוד תמוה, כפי שכבר תמה הבאר היטב (בסימן תצ"ד ס"ק א'), הא רב יוסף היה עניו מכל אדם כדאמרין בסוף סוטה "משמת רבי בטלה ענוה ואמר רב יוסף לא תיתני ענוה דאיכא אנא", ואילו כאן הוא התפאר דמחמת נתינת התורה הוא עדיף משאר אינשי, ואין זה מגדר הענוה?
- ג. מה זה דקאמר 'אי לאו האי יומא דקא גרים', אטו היום הוא הגורם? הלא התורה היא הגורמת. ואם כן היה לו לומר אי לאו תורה שניתנה בהאי יומא כמה יוסף איכא בשוקא.



## ברית – חיזוק הנאמנות לשני

כדי ליישב תמיהות אלו, עלינו ראשית לבאר את המושג 'ברית' כפי שהוא מתבאר בתורה, כיון שזהו המפתח להבנת משמעותם של עשרת הדברות שנכתבו על 'לוחות הברית', אותם לוחות אבן שנתנו ביום מתן תורה.

בתורה מסופר על מספר ארועים של בריתות שנעשו בין איש לרעהו. מתוך ארועים אלו מתבאר שהמושג 'כריתת ברית' הוא יצירת קשר בין שני צדדים כורתי הברית המעוניינים לבסס ולתת תוקף לנאמנות ביניהם או לשבועה ביניהם", וזאת על ידי עשיית הסכם הדדי. תכלית הברית היא לקשר ולדבק האהבה ביניהם עד ששניהם כאילו הם גוף אחד, כאשר כל אחד מהם

עוד פ' מביא רש"י שם מהו עיגלא תילתא, שלישי לבטן, דהיינו שהבהמה בקטנותה אין בכחה עדיין להוליד וולדות שהם טובים ובריאים, לכן שני וולדותיה הראשונים אינם בריאים אך הולד השלישי הוא בריא ומשובח וזהו עיגלא תילתא [בספר אוצר הגאונים (שבת קלו ע"א) כתוב: וששאלתם עיגלא תלתא, עגל שהוא שלישי לבטן שהוא משובח מכל ולדות בהמה מפני שתחלתן ולד שיוצא ראשון גופה צר והולד דחוק הוא ואינו משובח וכן השני, אבל לולד שלישי משובח הוא, וכן רביעי ואילך הגוף כחש ואין ולדותיה משובחין וכו']. עגל שהוא שלישי לבטן משובח מכל ולדות פרה]. וכך מפרש רש"י גם בגמ' שבת (יא ע"א) שרב יהושע בריה דרב אידי הזדמן לביתו של רב אשי והכיני לו עיגלא תילתא. וברש"י בפסחים (שם) כתוב: שלישי לבטן מובחר הוא. אך על פירוש זה הקשה רש"י בחולין, מהגמ' בסנהדרין שהבאנו לעיל שרב חנינא ורב אושעיא היו עוסקין בספר יצירה וכל ערב שבת היו בוראים עיגלא תילתא, ולכא' שם מה שייך לומר שלישי לבטן הרי הוא מעולם לא היה בבטן, וגם בתוס' גיטין (נו ע"א) הקשו כך (בתוס' הרא"ש שבת יא' ע"א פירשו מכוח קושיא זו, שעיגלא תילתא פירושו: שמן וזריו ובריא שגדל שלישי). ולכא' מיושב הדבר, כשנתבונן היטב ברש"י בחולין שפ' על הא שהם בראו בערב שבת עיגלא תילתא בפירושו השני וז"ל: שהיה טוב ובעל טעם כאילו הוא שלישי לבטן, עכ"ל. דהיינו שרב חנינא ורב אושעיא בראו עפ"י ספר יצירה עגל משובח ומעולה בטיבו וטעמו כאילו הוא שלישי לבטן.

יג. דהלא כבר הורנו חז"ל (אבות פ"ב מ"ח) אם למדת תורה הרבה אל תחזיק טובה לעצמך כי לכך נוצרת ע"כ. ואם כן למה זה מתפאר רב יוסף לנגד אנשים הרבה בשוק ששמך יוסף בזה שלמד תורה ונתרומם. אמנם כן כי כולנו אומרים 'אתה בחרתנו' 'אשר בחר בנו' 'אנו עמלים והם עמלים, אנו רצים והם רצים', וא"כ הלא כך היא המדה. אכן זהו דוקא על הכלל אבל לא על הפרט כי הפרט בודאי אינו מהנימוס להחזיק טובה לעצמו מכל שכן לנגד אחיו בני עמו.

יד. במדרש במד"ר (פט נט) נאמר שאין ברית ללא שבועה. משמע שהברית באה לתת תוקף לשבועה. וכן כתב רש"י בעניין ברית הקשת (בר' ט ט) "אמר לו הנני מסכים לעשות קיום וחזוק ברית להבטחתי ואתן לך אות".

מתחייב לשמור את חבירו כשמירתו את עצמו<sup>טו</sup>. הסכם זה נעשה באמצעות מעשה כל שהוא ולא בהבטחה גרידא, והמעשה הוא העדות לברית שלא תשכח ביום מן הזמנים. הברית יכולה להיות מבוססת על התחייבות חדשה או אפילו על התחייבות ישנה, רק שהיא באה לתת לה משנה תוקף למחויבות זו. היתרון של כריתת ברית על הסכם המבוסס רק על התחייבות בעל פה או שבועה, נובע מהתכונה הטבועה בנפש האדם להתפעל ממעשה יותר מאשר אמירה גרידא, ועל כן מייחס האדם לפעולה מעשית חשיבות יתרה על אמירה ללא מעשה.

בטבלה דלהלן רואים כיצד הגדרה זו דלעיל מתאימה לכל הבריתות בין איש לרעהו המופיעות בתורה.

### הבריתות בתורה בין איש לרעהו

מעשה הברית (האות והעדו <sup>טז</sup> )	התחייבות צד ב'	התחייבות של צד א'	בני הברית
ויצב אברהם את שבע כבשת הצאן לבדה... בעבור תהיה לי לעדה כי חפרתי את הבאר הזאת. שחטו אחת מהבהמות ועברו בין בתריו (רוקח לב)	להיות בשלום עם אברהם ולא לנסות לקחת לו את הבאר.	השבעה לי אם תשקר לי ולניני ולנכדי, לא לפגוע בפלשיתים יושבי הארץ ולא לגרש אותם ממקומם (רד"ק חזקוני)	אברהם – אבימלך מלך גרר

טו. לפיכך היו כורתיים בעל חי לשנים ועוברים בין הבתרים לאות כי כמו ששני הבתרים ההם היו גוף אחד בבעל החי ההוא בהיותו חי, והיה כל חלק מהם מרגיש בצער חבירו עד שכאשר היה מגיע חולי או נזק לחלק האחד היה חבירו מרגיש בחולי או הנזק ההוא, ולא הפריד בין שני אלו החלקים רק המות, כן שני האנשים כורתי הברית יהיו כגוף אחד בהיותם בחיים, ולא יפריד ביניהם רק המות, ומזה יתחייב כי כאשר ירגיש האחד זון נזק או צער בא על חבירו בעל בריתו שיכניס עצמו בדוחק להצילו כמו שיכניס עצמו בסכנה בעד עצמו. וכן לא מסתיר ממנו דבר ממה שידע או ירגיש שחושבים רע אליו או שחשבו עליו איזו מחשבה רעה, וכן יגלה לו סודותיו ומצפוני לבו כמו שיגלה אותם עצמו, כי אין החבר זולת עצמו ראוי לו שיאהב אותו כאהבתו לעצמו.

טז. יש שני סוגים שונים של אותות הקשורים לברית:

א. אות המיועד לבני הברית: הרמב"ן בראשית ט' י"ב מבאר את הענין של אות הקשת, וז"ל ואם תבקש מה טעם בקשת להיות אות, הנה הוא בטעם "עד הגל הזה ועדה המצבה" (בראשית ל"א נ"ב), וכן "כי את שבע כבשות תקח מירי בעבור תהיה לי לעדה" (בראשית ב"א ל'). כי בל הדבר הנראה שיושם לפני שנים להזכירם ענין נדור ביניהם יקרא אות. עכ"ל. כלומר, כיון שכל הסכם עלול בקלות להישכח, וכן כאשר נפרדים ידידים זה מזה הקשר של הידידות והאהבה שביניהם עלול להיחלש ולהתפוגג. על כן כדי שלא ישכחו ולא יכחישו את הקשר שנעשה ביניהם הם קובעים דבר גשמי מוחש המהווה אות שיזכיר להם כל פעם שרואים אותו על ההסכם והקשר המיוחד שנעשה ביניהם [דבר זה הוא מעין טבעת אירוסין או טבעת נישואין הנהוג אצלנו, המזכיר לאשה את הקשר המיוחד שלה עם בן זוגה].

ב. אות המיועד לפרסם הברית לאחרים: כמו שכתוב בספר הכתב והקבלה (בראשית ט"ו י"ח) לפעמים עושים כורתי הברית ביניהם איזה דבר לסימן שיתפרסם שהם בעלי ברית שנושאים על ראשיהם או בבגדיהם איזה דבר לסימן הברית שביניהם, אותו הסימן יקרא אות הברית.

אבימלך מלך גרר - יצחק	לא לעשות רעה ולשלחו לשלום	"ויעש להם משתה ויאכלו וישתו" (בר' כו ל)	אבימלך מלך גרר - יצחק
יעקב - לבן (גל ומצבה, כנגד שתי בריתות")	לא לקחת אשה אחרת על בנותיו, ולא לעבור את הגל להרע לרעהו	לא לעבור את הגל להרע לרעהו	עד הגל הזה ועדה המצבה

והנה הגדרה זו של המושג ברית איננה רק בברית בין שני בני אדם, אלא היא גם הבסיס לברית בין אדם לאלוהיו, כי עצם המושג ברית הוא מושג משותף לכל אופני קשר מסוג זה, כולל גם הבריתות שנעשו בין הקב"ה לבריותיו. ולכן אם נבקש לחקור על מהותן של הבריתות שהקב"ה עשה עם אברהם אבינו וזרעו אחריו, יש לעשות זאת על פי הגדרת המושג 'כריתת ברית' דלעיל, וכך יהיה ניתן יהיה להבין וללמוד טוב יותר את עניינם של מעשה בריתות אלו בכלל, ואת מעשה הברית שהיה במעמד הר סיני בפרט.

### הבריתות בתורה בין הקב"ה לבריותיו

בטבלה להלן מוצגות כל הבריתות המוזכרות בתורה אשר הקב"ה כרת עם אנשים אשר אותם מצא נאמנים וראויים להכנס עימו בברית.

הברית	בני הברית	התחייבות של צד א'	התחייבות צד ב'	מעשה הברית (האות והעדות)
ברית הקשת	הקב"ה - נח	לא להביא יותר מבול לעולם	לא התחייב	קשת בשמים
ברית בין הבתרים	הקב"ה - אברהם	להוריש לזרעו את הארץ	לא התחייב".	חיות מבותרות

יז). לדעת ר' יצחק עראמה בעל העקדה הגל היה כנגד הברית שלא יקח נשים אחרות על בנותיו, והמצבה כנגד הברית שלא ירעו זה לזה, וכך פירש הנצי"ב. אבל דעת ר' אברהם בן הרמב"ם שהגל היא המצבה, וז"ל: וויקח יעקב אבן וג' - בחר (יעקב) ע"ה את העדות והסימן ממה שבטבעו שיעבדו עליו לה' תעלה; ולא אותה האבן לבדה היא המצבה אלא היא ראש המצבה או תחילתה והמצבה (עשויה) ממנה ומן האבנים אשר לקטן אחיו והגל היא המצבה או תהיה המצבה לחוד והגל בצדה; והגל שם הערמה והמצבה (שמה) נגזר מן הצורה המוצבה.

יח). יש אומרים שאברהם אבינו קבל בברית זאת על עצמו ועל זרעו את הגזירה 'גר יהיה זרעך... ועבדום ארבע מאות שנה', כי אין גזירה זו באה כעונש, אלא היא מהלך מחוייב, כדי להראות ולהוכיח לעם ישראל שהקב"ה הוא זה שמשגיח עליהם בהשגחה פרטית, ואשר הנהגה זו נבדלת מהנהגתו עם שאר האומות. ואכן עם ישראל בחר במודע להיכנס למצרים, אף שהוא ידע שכלול בזה עיניו שנים רבות, כיון שבברית בין הבתרים הודיע הקב"ה שזהו התנאי לירושת ארץ ישראל. ואכן חז"ל מכנים זאת שטר חוב, ולא עונש. אמנם גם עשוי יכול היה לבחור לקבל את הארץ אם היה נכנס לשעבוד, אולם דרשו חז"ל על הפסוק "ויקח עשיו את נשיו ואת בנותיו וילך אל ארץ מפני יעקב אחיו" (בר' לו ז) מפני שטר חוב של גזירת "כי גר יהיה זרעך" המוטל על זרעו של יצחק. עכ"ל המדרש (ומביאו רש"י על פסוק זה). וכן פירש השב"ל בהגדה: ויעקב ובניו ירדו מצרים - לפרוע שטר חוב שנגזר עליהן בין הבתרים. ע"כ. וכן כתב החזקוני על הפסוק ויאחזו בה (שם מז כז): שנאחזו בעוני ועבדות בשביל שטר חוב שיצא עליהם מאביהם, דכתיב ועבדום וענו אותם

מעשה המילה של אברהם וזרעו, יחוד שמו עליו ועל זרעו (והקמותי את בריתי ביני ובינך ובין זרעך אחריך לדורותם לברית עולם להיות לך לאֱלֹהִים ולזרעך אחריך)	לקיים מצות מילה	לְהִיְתּוֹת לְךָ לְאֱלֹהִים וּלְזַרְעֶךָ אַחֲרַיִךְ. <sup>א</sup> כל' להשרות שכינתו עלינו	הקב"ה – אברהם הקב"ה – עם ישראל	ברית המילה (ברית כפולה)
מנוחת השבת (וְשָׁמְרוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַשַּׁבָּת לַעֲשׂוֹת אֶת הַשַּׁבָּת לְדֹרֹתָם בְּרִית עוֹלָם)	לא התחייב <sup>בא</sup>	להשרות שכינתו עלינו (נלמד מברית המילה) <sup>י</sup>	הקב"ה – עם ישראל	השבת

אם נתבונן, נראה כי בבריתות שכרת ה' עם אברהם וזרעו אחרי י' ש' מכנה משותף בולט, והוא התחייבות ה' להשרות שכינתו עליהם ולהשגיח עליהם בהשגחה פרטית, שזו בעצם משמעות ההבטחה שהבטיח ה' לאברהם אבינו בברית המילה: להיות לך לאֱלֹהִים ולזרעך אחריך. וכמו שמפורש ברש"י שם: "אהיה לך לאלוה ופטרונו" (יז א). ובפסוק הבא כתב: "וזאת היא ברית של אהבה וברית הארץ להוריש לך ע"י מצוה זו". וכן פירש האברבנל (שם פסוק ז'): "מה שאמר והקימותי את בריתי וגו' עניינו אצלי שהודיעו ית' שתרכבה שכינתו והשגחתו באברהם ובזרעו, ולא אמר זאת על המילה אלא על הדיבוק וההשגחה וכו'".

(שם' טו יג).

ט). אמנם בברית זו הבטיח ה' לאברהם גם "וארכה אותך במאוד מאד", אולם מרש"י משמע שאין הברית כוללת גם הבטחה זו, אלא הברית היא להיות לו לאֱלֹהִים, כמו שאומר רש"י בפסוק ב': ברית של אהבה וברית הארץ. וכן מדגיש גם בפסוק ז': ומה היא הברית – להיות לך לאֱלֹהִים.

כ). נא' במכילתא (שם' לא טז) "לעשות את השבת לדרתם ברית עולם – ר' אליעזר אומר: דבר שהברית כרותה לו. ואיזו זו? זו מילה". כלומר, ברית השבת נלמדת מברית המילה, שכמו שבברית המילה התחייב ה' להשרות שכינתו עלינו, כמו שנא': "להיות לך לאֱלֹהִים ולזרעך אחריך" (בראשית י"ז, ז), שפירושו השראת השכינה (ראה רבינו בחיי), כך גם הברית שבשבת משמעותה שה' ישרה שכינתו עלינו. וכך כותב המלבי"ם בפרושו למכילתא וז"ל: "ר' אליעזר מפרש לעשות ברית עולם שיעשה בו המילה, שהוא ברית עולם, שבעשיית המילה לא נקרא מחלל שבת, כי נכרת בהמילה ברית על השראת השכינה בישראל, שהשבת מורה עליו". אמנם המלבי"ם כתב את דבריו האחרונים כנימוק לכך שהמילה דוחה שבת, אך כלול בזה גם ההסבר של המכילתא למשמעות ה'ברית' של השבת. והארכנו בזה במקום אחר.

וכן מבואר קשר זה בדברי הרמב"ן (בר' יז ז) אשר כתב במילים קצרות: וצוה שישמור אברהם הברית הזאת ותהיה המילה לאות ברית, והנה האות הזו אות השבת, ולכן ידחה אותה, והבן זה. עכ"ל. ובפרוש אבן סהולה כתב כי ברית המילה רומזת למה שהשבת רומזת [רק שבמילה יש כרת גם אם עבר על העשה שלה, כגון שישב בטל ולא מל, אבל בשבת אם ישב בטל ולא קיים את העשה אינו חייב כרת].

כא). שמירת השבת איננה חלקם של עם ישראל בברית, כי מנוחת השבת היא האות לברית ולא הברית עצמה, אלא הברית עצמה היא קשר הנאמנות בין עם ישראל לקב"ה, ראה הערה קודמת.

ומבואר בדברי רש"י שברית האהבה עם ברית הארץ [שהובטחה לאברהם כבר בברית בין הבתרים] הם שתיים שהן אחת, ומהוות ביחד את שלימות הברית. כי אותה ברית האהבה שהיא להיות לך לאלוהים מתקיימת בשלמות דוקא בארץ ישראל, כמו שאומר רש"י: "ושם אהיה לך לאלהים, אבל בין ישראל הדר בחו"ל כמו שאין לו אלוה". כי זו הארץ אשר עיני ה' אלוהיך בה – שבה מתגלה השגחתו ביחוד.

### ההבטחה ליעקב כהמשך קיום הברית עם אברהם

יסוד חשוב זה מבואר גם בפרשת סולם יעקב, כאשר הדברים שם משלימים את הרעיון דלעיל, ומוכיחים את אמיתות יסוד זה. דהנה בפרשה זו אנו מוצאים הקבלה בין הבטחת ה' ליעקב לבין דברי יעקב שנאמרו כנגדם:

דבר ה'	נדר יעקב
הִנֵּה אֲנִי עֹמֵךְ	אִם יְהִיָּה אֱלֹהִים עִמָּדִי
וּשְׁמִרְתִּיךָ כָּכָל אֲשֶׁר תִּלְךָ	וּשְׁמִרְנִי בְּדֶרֶךְ הַזֶּה אֲשֶׁר אֲנִי הוֹלֵךְ
וְהִשְׁבַּתִּיךָ אֶל הָאֲדָמָה הַזֹּאת	וְהִשְׁבַּתִּי בְּשָׁלוֹם אֶל בֵּית אָבִי
כִּי לֹא אֶעֱזָבְךָ	וְנָתַן לִי לֶחֶם לֶאֱכֹל וּבְגָד לְלַבֵּשׁ.
עַד אֲשֶׁר אִם עָשִׂיתִי אֶת אֲשֶׁר דִּבַּרְתִּי לָךְ.	וְהָיָה ה' לִי לְאֱלֹהִים.

ההקבלה בין המשפטים הינה ברורה, אך לכאורה במשפט האחרון של ה' ושל יעקב לא ניכרת כל התאמה, שהמילים 'את אשר דברתי לך' אינם מקבלים למילים 'והיה ה' לי לאלהים'. אך רש"י פירש שם: "את אשר דברתי לך, לצרכך ועליך, מה שהבטחתי לאברהם על זרעו – לך הבטחתי ולא לעשו, שלא אמרתי כי יצחק יקרא לך זרע אלא כי ביצחק ולא כל יצחק".

כלומר, בהבטחה זו כלול שיעקב הוא שיזכה לכל מה שהקב"ה הבטיח לאברהם אבינו על זרעו בברית בין הבתרים ובברית המילה.

וכנגד זה אמר יעקב "והיה ה' לי לאלוהים", שעל זה פירש רש"י בזה"ל: "שיחול שמו עלי מתחילה ועד סוף, שלא ימצא פסול בזרעו, כמו שאמר: את אשר דברתי לך (בר' כח טו). והבטחה זו הבטיח לאברהם: להיות לך לאלהים ולזרעך אחריו (בר' יז ז)".

מבואר עם כן שהבטחת ה' ליעקב היא המשכה של אותה הבטחה שהבטיח לאבי אביו בברית בין הבתרים, שהיא להיות לו לאלהים וגם לזרעו שממשיך בדרכו, ולכן בקשת יעקב 'והיה ה' לי לאלהים' היא כנגד דברי ה' אליו 'אם עשיתי את אשר דברתי לך'.

קשר זה בין הבטחת ה' לאברהם בברית בין הבתרים לבין דבריו ליעקב בחלום מבואר גם בפירוש הרמב"ן, אשר כתב שמה שאמר ה' לאברהם 'הנה בריתי אתך' - הן הן הדברים שהבטיח ליעקב 'הנה אנכי עמך'. וז"ל הרמב"ן (בר' יז ט): "ועל דרך האמת: טעם הנה בריתי אתך (בר' יז ד) כטעם: הנה אנכי עמך (בר' כח טו), ויאמר: כי אהיה עמך (שמ' ג יב), יהי ה' אלהינו עמנו כאשר

(כב). עזיבה במקרא משמעותה הפקרה לרעב ועוני, כמ"ש "לא ראיתי צדיק נעזב וזרעו מבקש לחם".



היה עם אבותינו (מל"א ח נז) – יאמר כי הברית יהיה עמו, ולכן יפרה וירבה. ואחר כך צוה שישמור אברהם הברית הזאת ותהיה המילה לאות ברית".

וכן בפסוק "והיה ה' לי לאלהים" פירש הרמב"ן בדרכו של רש"י, בזה"ל: "ויש בענין סוד ממה שאמרו: כל הדר בחוצה לארץ דומה כמי שאין לו אלוה" (כתובות קי:).<sup>32</sup> ומבואר בדבריו שבהבטחת הקב"ה ליעקב "הנה אנוכי עמך" מונח כל ענין "יהי ה' אלהינו עמנו", והוא הנא' לאברהם בברית המילה אני הנה בריתי אתך, וכנגד הבטחה זו אמר יעקב "אם יהיה ה' עמדי".

אם כך מתברר שכל הבריתות שכרת הקב"ה עם האבות ועם ישראל היו בריתות של אהבה ודבקות, בריתות שבהן התחייב הקב"ה להשרות עליהם את שכינתו ולהרבות השגחתו בהם, כאשר השגחה זו היא יחודית עליהם בלבד, ובה יהיו לו עם סגולה מעל העמים. מסקנה זו תעזור לנו להבין גם את מהותה של הברית החשובה ביותר – הברית בחורב, אשר היא הברית הראשונה שנכרתה בין הקב"ה לכל עם ישראל בכללותו, והיא הברית שעם ישראל מחוייב מכוחה במצוות התורה.<sup>33</sup>



## לוחות הברית

הלוחות נקראים בתורה בשני שמות: 'לוחות אבנים' ו'לוחות הברית'.<sup>34</sup> אך בתורה נזכרו הלוחות בשלושה אופנים:

- א. הזכרת שתי השמות יחד "בעלותי ההרה לקחת לוחות האבנים לוחות הברית" (דב' ט ט-יא).
- ב. לוחות האבנים בלבד "ויתן ה' אלי את שני לוחות האבנים" (דב' ט י); פסל לך שני לוחות אבנים כראשונים (שמ' לד א).
- ג. לוחות הברית בלבד "ואפן ורד וגו' ושני לוחות הברית על שתי ידי" (דב' ט טו).

השם לוחות הברית הוא על שם כריתת הברית בחורב, כאשר השם 'ברית' ביחס למעמד הר סיני מוזכר לעתים קרובות, כמ"ש (דברים ה ב) "ה' אלהינו כרת עמנו ברית בחורב. לא את אבותיכם כרת ה' את הברית הזאת, כי אנחנו, אלה פה היום כולנו חיים". כמלות הברית מציין הכתוב תמיד את עשרת הדברות, ראה למשל (שם ד יג) "ויגד לכם את בריתו... עשרת הדברים",

(ג). וראה עוד בביאור הרמב"ן על הפסוק "והנה סלם מצב ארצה וראשו מגיע השמימה והנה מלאכי אלהים עולים ויורדים בו" וז"ל: הראהו בחלום הנבואה, כי כל הנעשה בארץ נעשה על ידי המלאכים והכל בגזרת עליון עליהם. כי מלאכי אלהים אשר שלח ה' להתהלך בארץ לא יעשו קטנה או גדולה עד שובם להתיצב על אדון כל הארץ. לאמר לפניו התהלכנו בארץ והנה יושבת היא ושלוה או מלאה חרב ודם, והוא יצוה עליהם לשוב לרדת בארץ ולעשות דברו. והראהו כי הוא יתברך נצב על הסולם, ומבטיחו ליעקב בהבטחה גדולה להודיעו שהוא לא יהיה ביד המלאכים, אבל יהיה חלק ה' ויהיה עמו תמיד, כמו שאמר: והנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך (בר' כח טו). כי מעלתו גדולה משאר הצדיקים שנאמר בהם: כי מלאכיו יצוה לך לשמך בכל דרכיך (תה' צא יא).

כד). כי החיוב במצות איננו מכוח הברית עם אברהם אלא מכח הברית בחורב, עיין פיה"מ לרמב"ם מסכת חולין פ"ז מ"ו. כה). אמנם הלוחות נקראים מלבד השם הכללי גם לוחות העדות (שמות לב טו), כיון שכל ברית משמעותה עדות, כמו "עד הגל הזה ועדה המצבה".

ובספורנו (שמות לד כח) "את דברי הברית עשרת הדברים". דברי ברית אלה נכתבו מאוחר יותר על גבי שני לוחות האבנים, הם הם "לוחות האבן" ו"לוחות הברית".

אם כך, 'לוחות הברית' הם בעצם הלוחות שבהם נכתב בתוכם תוכן הברית בין הקב"ה לעם ישראל, שעל זאת הסיבה הם נקראים כך<sup>1</sup>. כמו שמבואר לעיל שהמושג 'ברית' הוא הסכם קשר בין שניים, שכל אחד מהצדדים מתחייב להימנע מלעשות לצד השני רע, או מתחייב לעשות רצונו ולהטיב עמו. והנה חלקו של עם ישראל בברית זו נכתב בלוחות, והם עשרת המצוות שהתחייבו לקבל, אך חלקו של הקב"ה בברית זו לכאורה לא מוזכר כלל, שהרי עשרת הדברות הם ציווים המוטלים על עם ישראל. ואין לומר שאין חייבים להזכיר זאת בתוך עשרת הדברות, שהרי אם אין כל פרטי הברית נזכרים בלוחות לא היו נקראים הם 'לוחות הברית', אלא לוחות הדברות או לוחות המצוות גרידא. אלא ע"כ שהשם מעיד שכל תוכן הברית נמצא בהם.

על כן יש להבין מדוע לא מוזכר חלקו של הקב"ה בברית זו בתוך הלוחות עצמן? אמנם למדנו שברית יכולה להיות חד צדדית, דהיינו שרק צד אחד מהשניים התחייב, אך את זאת מצאנו ביחס להתחייבות ה' כלפי בריותיו, או בין שני אנשים, אך מהי המשמעות של ברית חד צדדית של בני ישראל כלפי ה'? והרי בני ישראל מצווים לקיים את כל המצוות כולן, ואם כן מהי המשמעות שמצוה אחת או עשרה נקראות 'ברית' יותר מאחרות? ע"כ שבלוחות הברית התחדש חלקו של ה' בברית נאמנות זאת, וצריך להבין מהו אותו חלק, והיכן נכתב.

עוד יש להבין דהמושג כריתת ברית לכאורה הוא מונח הסותר עצמו מיניה וביה, כי 'כריתת' מורה על ניתוק והפרדה, כמו 'ספר כריתות', ואילו 'ברית' מורה על חיבור ודביקות. ואם כן, כיצד אמרינן כריתת ברית. ובדברי הגר"א (בפירושו לספר יצירה פ"א מ"ח אופן א') מצאנו תוספת חשובה המגלה לנו מהו הגדר של אותה מציאות הנקראת ברית, ועוזרת להבין את משמעות הקשר והברית בין ישראל להקב"ה, וז"ל: "אומר לך מהו ענין הברית, והיא אדם שיש לו אוהב כנפשו ורוצה שלא יפרוש ממנו אבל אי אפשר להיות אצלו, נותן לו דבר שכל מגמתו ותשוקתו אליו, והן נקשרים ע"י הדבר ההוא. אע"פ שנוטל ממנו את הדבר, מכל מקום כל מחשבתו שם הוא, ולשון ברית היא הבטחה שע"י הדבר ההוא ודאי לא יתפרד ממנה, וזה ענין לשון 'כריתת', שכורת ממנו דבר הדבוק לו ונותן לו... וכן הוא התורה והמילה - הן דברים אמצעים בין הבורא ית' ובין ישראל, וכל זה לפי שאין יכולת להשיג עצמו יתברך. וכן היו צריכים ישראל המשכן

(כו). וזה לשון המלבי"ם (דב' ה ב): על המצות האלה כרת עמנו ברית בחורב, שענין הברית הוא ששני כורתי הברית מתקשרים ע"י הברית בחיוב תמידי לעולמי עולמים. וכדי שלא יאמרו שהברית הזו אינו נמשך לדורות מצד שני טעמים, טעם א' יאמרו שלא נכרת הברית רק לדור המדבר שהיו בשעת מתן תורה, ע"ז השיב: לא את אבותינו כרת ה' את הברית הזאת - כי הם מתו כלם במדבר ובמתים חפשי מן המצוות וע"כ שלא כרת ברית עם האישים הפרטים שחיו אז, רק עם כלל האומה, עד דור דורים שהכלל יחיה לעולם, וע"ז א' כי אתנו אנחנו אלה פה היום באשר כלנו חיים וכמ"ש העקדה והרי"א להמשיל זה לבונה גלגל הרחים על אמת המים שאין ספק שלא כוון בבנינו אל אותם המים שעוברים עתה רק על המים בכללם שעוברים תמיד, וכן היה הברית עם כל הדורות העתידיים: פנים - טעם הב' שיאמרו שהברית הזו לא ימשך לדור דורים שיצויר שיקום נביא ויבטל תורת משה ויאמר שה' שלחו לתת תורה אחרת, ע"ז משיב שלא קבלנו את התורה ע"י שליח רק ה' דבר עמכם פנים אל פנים, וכל שלא יבא שנית בעצמו וידבר עם ששים רבוא פנים אל פנים שהוא מבטל תורת משה ונותן תורה אחרת אין להאמין לשום שליח, כמ"ש כי יקום בקרבך נביא וכו' ובא האות והמופת וכו'

ומקדש לאמצעים כמו הארון וכרובים. ונקראו ארון הברית הכל לפי שאי אפשר להשיגו רק ע"י אמצעים עכ"ל<sup>י</sup>.

גילה לנו הגר"א שעיקר הברית הוא קשר השייכות עם הקב"ה, וקשר זה מבוסס על הדברים הקרובים אליו ביותר, שהם התורה וארון הברית, שכביכול כרת אותם מעצמו ונתנם לנו, כדי שיהיו לבו ודעתו כביכול קשורים ודבוקים בנו.

ואמנם אילולי שאכן היה כתוב זה בתורה אין ההשגה השכלית הטבעית משיגה שאכן יתכן הדבר, כי אין בה השגה לשכל האנושי, כי על אף שחביב אדם שנברא בצלם אלהים אשר על ידו יכול להשיג לדעת את האלהים אשר בשמים להשכיל שיש לעולם בורא מנהיג בירה, אולם להבין שיתכן קשר עם ה' ידירות אהבה זה דבר שרחוק מהשגתנו, כי איך יתכן לבשר ודם שייכות עם ה' ית"ש בורא כל ואדון כל. אכן כ"ז הוא רק מכח הברית - חביבין ישראל שנקראו בנים למקום<sup>י</sup>.



## חלקו של עם ישראל בברית וחלקו של הקב"ה

הברית שנכרתה בהר סיני, לא היתה הברית היחידה שנכרתה בין הקב"ה לעם ישראל<sup>י</sup>, כי לפני כניסת עם ישראל לארץ ישראל מצאנו שוב כריתת ברית בין הקב"ה לעם ישראל, ברית זו

(כו). וברמב"ם (פרשת נח) כתב ששורש ברית הוא מלשון 'בריאה' [שהת"ו הוא נסמך]. כל ברית היא בריאה נוספת מחוץ לסדר העולם. הבריאה עצמה מתפרשת גם מלשון לברא ולחתוך, כי פי הבריאה הוא דבר שבמידה מסוימת נעשה מציאות לעצמו ונפרד משורשו. כך שבין בריאה ובין בברית מונח ענין הכריתה.

כח. נבין את זה בהקדם מה שאמר המד"ר: "ויש לך מקח שמי שמכרו נמכר עמו, ואמר הקב"ה לישראל: מכרתי לכם תורת, כביכול, נמכרתי עמה, שנאמר: "ויקחו לי תרומה". משל למלך שהיתה לו בת יחידה, בא אחד מן המלכים ונטלה, ביקש לילך לארצו וליטול את אשתו, אמר ליה, בתי שנתתי לך יחידתי היא, לפרוש ממנה איני יכול, לומר לד' "אל תטלה" איני יכול, לפי שהיא אשתך, אלא זו טובה עשה לי שכל מקום שאתה הולך, קיטון (חדר) אחד עשה לי שאדור אצלכם, שאיני יכול להניח את בתי: כך אמר הקב"ה לישראל: נתתי לכם את התורה, לפרוש הימנה איני יכול, לומר לכם "אל תטלה" איני יכול, אלא בכל מקום שאתם הולכים בית אחד תעשו, שאדור בתוכו, שנאמר ועשו לי מקדש וגר. והנה, ענין המכירה שמכר לנו הקב"ה את התורה, לא היה כמו שאר מכירות שבועלם, שאין מי שמוכר חפץ ימכור גם את עצמו, אבל הקב"ה אינו כן, שמכר לנו את תורתו, כביכול, ונמכר עמה. אלא שמכירתו אינה כשאר מכירות ואינה אלא כמו שהמשיא בתו היחידה שאין הבת נמכרת באופן שנפקעת מאביה מכל זכות ורשות, כן התורה אע"ג שנתנה לישראל, לא נתן אותה במתנה גמורה באופן שנפקע ממנו כל זכות ורשות. וכמו שהאב משגיח תמיד על הבת שהבעל יתנהג בה בכבוד, כן הקב"ה משגיח שישראל יתנהג בה תורה בכבוד ולקיים כל המצוות הכתובות, ושמירתה היא שמירת הנשמה של אדם: "נר ה' נשמת אדם"... וזה מד. שאמרה התורה: "ויקחו לי תרומה" אמר הקב"ה, לישראל: במה אהיה נמכר לכם ותקנו לי, כשאהיה לכם "תרומה", כי תבדילו ותרימו עצמכם מכל אלהים ותאמינו כי אנכי ה' אלקיכם ואין עוד מלבדי בשמים ממעל ועל הארץ מתחת.

(ט). כך נאמר במדרש: ג' פעמים כרת הק' ברית עם ישראל בתורה, ראשונה בחורב "ויקח משה את הדם ויזרק על העם ויאמר הנה דם הברית אשר כרת ה' עמכם על כל הדברים האלה", ואומר כתב לך את הדברים האלה כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל וכו' (מדרש מכת"י על פ' עקב ראה). ובאוצר הגאונים פירושים ברכות מח: (מס' המפתח לרבינו ניסים): פלימו אומר צריך שיקדים ברית לתורה שזו נתנה בשלש בריתות וזו נתנה ב"ג בריתות. ואדונינו האי גאון ז"ל כתב בפירושו דברכות, הני ג' (בריתות) דתורה מפרשי רבנן דאמורין בלוחות שניות "הנה אנכי כורת ברית" (שמות לד, י) "כרתי אתך ברית" (בחורב) (שם כז) "ויכתוב על הלוחות (כמכתב הראשון) את דברי הברית" (שם כח),

שנקראת ברית ארץ מואב, היתה חיוזק לברית שהייתה במעמד הר סיני לפני הכניסה לארץ ישראל שבה הזהירות הנדרשת לקיום הברית היא גדולה יותר בגלל דרגת הארץ, וכך נאמר שם: "לְעִבְרְךָ בְּבְרִית ה' אֱלֹהֶיךָ וּבְאֶלְתּוֹ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ כָּרַת עִמָּךְ הַיּוֹם: לְמַעַן הָקִים־אֶתֶּךָ הַיּוֹם לִוְלֵעַם וְהוּא יְהִי־לְךָ לָאֱלֹהִים כְּאֲשֶׁר דִּבֶּר־לְךָ וְכַאֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב (דב' כט יא-יב)".

ומהמשך הפסוקים מבואר שברית זו היא מתייחסת לאיסור עבודה זרה דוקא, כמו שכתוב: "פֶּן יֵשׁ בָּכֶם אִישׁ אוֹ אִשָּׁה אוֹ מִשְׁפָּחָה אוֹ שְׁבֵט אֲשֶׁר לָבְבוּ פָנָה הַיּוֹם מֵעַם ה' אֱלֹהֵינוּ לָלֶכֶת לַעֲבֹד אֶת אֱלֹהֵי הַגּוֹיִם הֵהֶם, פֶּן יֵשׁ בָּכֶם שֶׁרֶשׁ פָּרָה רֹאשׁ וְלַעֲנָה... וְהִבְדִּילוּ ה' לְרַעְיָה מִכָּל שְׁבֵטֵי יִשְׂרָאֵל כְּכָל אֲלוֹת הַבְּרִית הַקְּתוּבָה בְּסֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה: (שם יז-כ)".

וכן מבואר במדרש: "הנה דם הברית אשר כרת ... ד"א כי תשטה וגו' רבנן פתרינ קרייה במעשה העגל. "איש" זה הקב"ה וכו' "כי תשטה אשתו" אלו ישראל וכו', "אל הכהן" זה משה שהיה כהן כל שבעת ימי המלוואים וכו'. "והשביע אותה הכהן", זה שבעה שהשביעים שיקיימו את התורה, כמה דתימא "הבה דם הברית אשר כרת ה'" וגו', ואין ברית בלא שבעה. וכך אמר להם משה אם קיימתם שבועת הברית וכו' שלא טעיתם אחר ע"ז שלא השתחיתם לה כו', ומניין שבסיני לקחו שבועת האלה שכן כתיב "אלה דברי הברית וגו' מלבד הברית אשר כרת אתם בחורב", הקיש ברית חורב לברית ארץ מואב, מה להלן באלה אף כאן באלה" (במד"ר פ"ט נד).

מבואר אם כן כי חלקו של עם ישראל בברית הוא בקיום הלאו שלא לעבוד ע"ז, והוא הציווי העיקרי שעליו נכרתה הברית. וכך מבואר גם בדברי המכילתא שמביא הרמב"ן בפר' יתרו: "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני", למה נאמר, לפי שהוא אומר [כבר] "אנכי ה' אלהיך"? משל למלך שנכנס למדינה אמרו לו עבדיו גזור עלינו גזירות אמר להם לאו כשתקבלו מלכותי אנגור עליכם גזרותי שאם מלכותי אינן מקבלים היאך מקיימין גזרותי. כך אמר המקום לישראל "אנכי ה' אלהיך לא יהיה לך אלהים אחרים על פני" אני הוא שקבלתם מלכותי במצרים אמרו לו הן והן, כשם שקבלתם מלכותי קבלו גזרותי "לא יהיה לך". ר"ש בן יוחאי אומר הוא שנאמר להלן אני ה' אלהיכם כמעשה ארץ מצרים אני הוא שקבלתם מלכותי עליכם מסיני אמרו לו הן והן כשם שקבלתם מלכותי קבלו גזרותי".

ע"כ. ובערוך ערך "ברית" עפ"י כ"י פ' שלש בריתות דתורה [בלוחות שניות] ויאמר הנה אנכי כרת ברית, כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית וגו'. ובמכתב הראשון בפרשת ואלה המשפטים, ויקח ספר הברית וגו', ע"כ.

ל). ומוסיף שם הרמב"ן לבאר גדרו של לאו זה, וז"ל: הרי שבארנו פעמים הרבה כי דבור אנכי הוא קבלת מלכותו כלומר האמונה באלהות, ואמרם שקבלתם עליכם במצרים הוא לומר שכבר האמינו באלהות במצרים מאמרו ויאמן העם ונאמר עוד ויאמינו בה' והאמונה ההיא הזכירה עתה וקבלו אותה עליהם ואמרו עליהם הן הן, שהאמינו וקבלו עליהם להחזיק באמונה שיש אלוה נמצא והוא המוציא ממצרים כלומר החפץ היכול המחדש, א"כ דבר ברור הוא שדבור ראשון ראוי למנותו מצוה אחת והיא המצוה להאמין בעיקר, ונמנה 'לא יהיה לך אלהים אחרים' הפסוק כולו מצות לא תעשה אחת שהיא מניעה בע"ז, יזהיר שלא נודה אלהות לזולתו כלשון 'ואנכי אהיה לכם לאלהים', את ה' האמרת היום להיות לכם לאלהים', יכול מניעה בע"ז מהמקבלו עליו באלוה והמשתחוה והעובד כענין ששנינו (סנהדרין ס') העובד ע"ז אחד העובד ואחד המשתחוה והמזבח והמקטף והמקבלו עליו באלוה והאומר לו 'אלי אתה', ואיננו לאו בעשיית הצלמים, כנראה מפשט הברייתא השנויה במכילתא, אלא כולן לאוין בעבודת אלילים עצמה, כלומר בעובד אותה, אמר לא יהיה לך אלהים מכל צבא השמים לקבלו באלהים ולומר לאחד מהם 'אלי אתה' ולא תעשה לך פסל וכל תמונה ולא תשתחוה

מתבאר אם כך ש'הקבלו גזרותי' שבא אחרי קבלת המלכות היה עיקרו איסור עבודה זרה, שלא יודו לאלהים זולתו, והוא הבטוי לנאמנות מצד עם ישראל כלפי הקב"ה. אך עדיין לא התבאר היכן מופיע חלקו של הקב"ה בברית זו.



## יום מתן תורה יום הקידושין בין עם ישראל לקב"ה

והנה מבואר במדרש רבה במדבר (פט נד) שהובא לעיל, שיום מתן תורה היה מעין קידושין בין עם ישראל לקב"ה, וכן נאמר בהדיא במד"ר פרש נשא (פ' יב ח): "ביום חתונתו זה סיני, חיתונים היו, שנאמר "וקדשתם היום ומחר", "וביום שמחת לבו" זה מתן תורה, שנאמר "ויתן אל משה ככלותו" ככלתו כתיב" ע"כ.

וכן איתא בדב"ר (עקב פ"ג י"ג): "כך שנו חכמים, אין כותבין שטר אירוסין ונשואין אלא מדעת שניהם, והחתן נותן שכר, וממי למדנו מהקב"ה, בשעה שקידש לישראל בסני דכתיב "ויאמר ה' אל משה לך אל העם וקדשתם היום ומחר", ומי כתב השטר הזה משה כו" ע"כ.

כלומר, במתן תורה כביכול הקב"ה היה החתן וישראל הכלה, ומשה רבנו הוא זה שכתב בשליחות הקב"ה [החתן] את שטר האירוסין והנישואין.

וכן נאמר בסגנון דומה בתנחומא (פ' עקב סימן י"א): "אֲשֶׁר שִׁבְרָתָּ, מִשַּׁל לְמָה הַדָּבָר דּוּמָה לְמִלֵּךְ שֶׁקֹּדֵשׁ אִשָּׁה, אָמַר לָהּ לְאַחֵר זָמַן אֲנִי מִשַּׁלָּח לָךְ כְּתוּבָתְךָ בִּיד שׁוֹשְׁבִין. שִׁלַּח הַמֶּלֶךְ אַחֵר זָמַן, עַד שֶׁהָיָה הוּלֵךְ מִצָּא אוֹתָהּ שֶׁקֹּלְקֵלָה עִם אַחֵר. מֶה עָשָׂה אוֹתוֹ שׁוֹשְׁבִין קָרַע אוֹתָהּ כְּתוּבָה, אָמַר מוֹטֵב שִׁידוֹן אוֹתָהּ כְּפָנוּיָה וְלֹא כְּאִשְׁתּוֹ אִישׁ. כֵּךְ הִקְבֵּה קֹדֶשׁ אֶת יִשְׂרָאֵל, שֶׁנֶּאֱמַר "וְקִדְשְׁתֶּם הַיּוֹם וּמָחָר" (שְׁמוֹת י"ט י') בֹּא מֹשֶׁה לִּיתֵן לָהֶם אֶת הַתּוֹרָה וּמִצְוָה שֶׁעָשׂוּ אוֹתוֹ הַמַּעֲשֶׂה. מֶה עָשָׂה שֶׁבַר אֶת הַלּוֹחוֹת".

מבואר דהקידושין לישראל מהקב"ה נעשו בשעת מתן תורה שהקב"ה נתן לנו את עשרת הדברות, ובקבלת הלוחות נתבררה ההתחייבות של בני ישראל להקב"ה, וכן התחייבות הקב"ה כלפי כלל ישראל. וזו חיבה יתירה שחבב הקב"ה את כנסת ישראל וקדשם בקידושין אליו, וכביכול נהג בהם כארוס וארוסתו וכאיש ואשתו, כמאמר הכתוב "וְאֶרְשָׁתִּיךָ לִי לְעוֹלָם וְאֶרְשָׁתִּיךָ לִי בְצִדִּיק וּבְמִשְׁפָּט וּבְחֶסֶד וּבְרַחֲמִים" (הושע ב כא), וכן "כֹּה אָמַר ה' אִי זֶה סֵפֶר כְּרִיתוֹת אִמָּכֶם אֲשֶׁר שָׁלַחְתִּיךָ" (בישעיה נ' א'). כלומר, הקב"ה רצה כביכול להתנהג עמנו כדרך שבעל נוהג עם אשתו – שהוא מתחייב לזון ולפרנס ולתת מקום דירה לאשתו, וכנגד זה יש התחייבות שהאשה מחוייבת לעשות לבעלה, שעיקרה לשמור לו אמונים ולא ללכת לגבר זר. ועל כן ה' נהג בנו בדיני הקידושין כמו בעל המקדש אשה, ואחרי כן נתן לנו את הלוחות הברית הכתובים באצבע אלקים, כמו כתובה שבה מבוארת התחייבות הצדדים<sup>1א</sup>.

להם וגם לא תעבדם. וכן בכל מקום יתפוס בעבודת אלילים כלשון הזה 'פן תשחיתון ועשיתם לכם פסל תמונת כל', ואין הכונה בעשייתן אלא בעבודתם והקבלה באלהות שלהם:

לא). ובזה ניתן ליישב מה שהתקשו רבים מדוע נקרא חג השבועות בלשון חכמינו ז"ל בשם 'עצרת', דבקידושין (ו' ע"א) איתא 'עצורתי מהו', ר"ל אם בעל אמר לאשה עצורתי מהו אם הוא לשון קידושין. ופירש"י עצורתי לשון עצרת שתהא

והנה לעיל שאלנו מהו חלקו של ה' בברית בחורב, והיכן מוזכר עניין זה בלוחות הברית? ולפי המתבאר כאן חלקו של הקב"ה בברית היא להגן על עם ישראל ולדאוג להם לכל צרכיהם ופרנסתם, כמעין התחייבות של הבעל לכלתו. והתחייבות זו נכללת בעצם בדברה הראשונה "אנוכי ה' אלוהיך", בה הקב"ה כביכול מצהיר ומודיע לעם ישראל שהוא אלהיהם, כלומר מלכם המשגיח עליהם בהשגחה פרטית. והם הם דברי הביה"ל בסימן א' בשם החינוך (בעניין המצוות התמידיות) בבאור הציווי אנוכי ה' אלוהיך, וז"ל: "שתדעו ותאמינו שיש לעולם אלוה המשגיח שהרי הוצאתיך מארץ מצרים".

וכן מבואר בפירוש הרלב"ג על עשרת הדברות: "ואמר, כי בזה הברית שהשם יתעלה כורת לישראל היום, יקים אותו לעם מיוחד מבין שאר העמים, לא יובדל עם לעבודתו זולתו, והוא יהיה לו לאלהים לבדו ולמנהיג ולמשגיח. וכאלו אמר שאם לא יהיה לו לעם כשתייחד לעבודתו, גם השם יתעלה לא יהיה לו לאלהים, כי זה תלוי בזה".

נאספת עמי לבית ע"כ. ועל כן יום מתן תורתנו, שבו בני ישראל נתקדשו להקב"ה, ותכלית הקידושין הי' שיבנו מקדש ומשכן לכבודו ית"ש, כדאיתא במדרשים ריש פ' תרומה, וידועים דברי התנא דבי אליהו (פ"ז ט') כיון שאמרו ישראל נעשה ונשמע מיד אמר הקב"ה ויקחו לי תרומה, ועל כן שפיר נכון לקרות שם החג 'עצרת' שבו ביום נעשה ענין העצרת שבני ישראל יהי' עצורים בביתו של הקב"ה (ראה עוד פניני רבנו יחזקאל אברמסקי עמ' נח).

וכן בזה מתורץ מה שמקשים כיצד יתכן שמשם רבנו שבר את הלוחות. דלאחר ששהה משה רבינו בהר סיני ארבעים יום ולילה, ירד הוא עם לוחות הברית לתתם לעם ישראל. אך לאחר שראה שחוטאים הם בע"ז השליך הלוחות מידי ושיברם. ולכאורה הדבר תמוה מאד, שנראה כביכול שזה פעולה הנובעת מתוך כעס הגורם לדחף בלתי נשלט, והרי תכונה כזו לא ראויה אפילו לאדם רגיל, ומצופה מכל אדם לשלוט ברגשותיו, וכל שכן שקשה לייחס זאת למשה רבינו - איש האלוקים.

לב). ובבכור שור פירש גם כן את צדדי הברית שם: למען הקים אותך - למען כן כורת עמך ברית הוזה, להקים ולקיים שתהיה לו לעם, ולהיות לך לאלהים - שתקבלנו עליך לאלהים כאשר דבר לך - שאמר לך: "אנוכי ה' אלהיך" (שם' כ , ב), ואף אמר: "אתם תהיו לי ממלכת כהנים" (שם' יט , ו). ע"כ. אמנם הוא מפרש 'להיות לך לאלהים', שזהו חלקו של עם ישראל בברית, אולם כבר בארנו שחיוב המצוות של עם ישראל שורשו וסיבתו הם השגחת השם המיוחדת עליהם שבעבור זה התחייבו מצוות יתירות על שאר האומות. וכמו שמבואר במכילתא (יתרו) שקבלת מלכות באה רק לאחר שהמלך מגלה שהוא רוצה בעם ופורס עליהם חסותו. אמנם לכאורה תלוי הדבר במחלוקת האם דברת 'אנוכי' היא ציווי הוא הודעה, אולם גם למ"ד שהיא הודעה שהקב"ה הוא מצוי ומשגיח, מ"מ הציווי על אמונה זו נאמר בפסוק 'שמע ישראל', וכמו שמוכח מדברי הרמב"ן שאומר שגם 'אנוכי' וגם 'שמע ישראל' עניינם קבלת מלכות שמים.

והנה אחת הראיות שאנוכי אינה מצווה היא מלשון הכתוב שאינו לשון צווי, וטענה זו לכאורה יש לה על מה לסמוך, כמו שנראה מדברי הכס"מ על הרמב"ם (הלכות תפילה א א) שכתב: מצות עשה להתפלל בכל יום שנאמר 'ועבדתם את ה' אלהיכם', מפי השמועה למדו שעבודה זו היא תפלה שנאמר 'ולעבדו בכל לבבכם'. אמרו חכמים אי זו היא עבודה שבלב זו תפלה. והקשה הכס"מ על דבריו מדוע לא למד הרמב"ם ישירות מן הפסוק 'ולעבדו בכל לבבכם', ותיירץ וי"ל משום 'דלעבדו' לאו מצווה היא אלא סיפור דברים, "אם שמוע תשמעו לאהבה את ה' ולעבדו ונתתי מטר ארצכם". היוצא מדבריו שלשון הכתוב מכתובה מהי מצווה ומה אינה מצווה. אך בלב שמח על מ"ע א' כתב: ומה שלא בא בלשון צווי אינה טענה כי יש לנו כיצא בו 'החודש הזה לכם ראש חדשים' שגם בו אין הלשון מורה על הצווי, ומנא הרמב"ם במ"ע קנ"ז לקדש חדשים, א"כ צווי הוא ובא בלשון הודעה, משום שמאליו הדבר נשמע שאינו עושה להם הודעה זו אלא כדי שיקבעו עליהם לראש חדשים ויקדשהו, כן הדבר הוזה ד'אנוכי ה' שמשמעותו סיפור והודעה במקום הוזה היא עצמה המצווה, כי על מה הוא מודיע להם זה אם לא שרוצה לכוון שיהיה כן גם עתה מקובל עליהם, וזו מ"ע. עכ"ל. מבואר כי בעל לב שמח מודה שלשון הכתוב מהווה מדד להבחין בין סיפור לציווי, אלא במקום ששם מוכח הדבר שנאמרו הדברים לציווי אף על פי שהלשון לשון סיפור זו מצווה. אך בדיבר 'אנוכי' אין הכרח לפרשו כציווי, הואיל והציווי של מצות האמונה נאמר בפסוק 'שמע ישראל', ועל כן ניתן לומר שהדברה הראשונה היא הודעה על מציאותו ומלכותו,

כלומר, בברית שנכרתה בחורב קבלנו תפקיד להיות עם סגולה עליון על כל הגויים לתהילה לשם ולתפארת. ואילו הקב"ה התחייב לקיים דיבורו לאבות לייחד את עם ישראל לעבודתו ולהיות לעם ישראל לאלהים, כל' להשגיח עליהם בהשגחה פרטית, ולא להחליף את זרעם באומה אחרת (ראה רש"י שם).

ולפ"ז י"ל כי הדברה הראשונה "אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים" היא חלקן של ה' בברית, שהוא מתחייב להיות לנו לאלוהים, כלומר להיות לנו למנהיג ומשגיח, ולא להחליפנו באומה אחרת. ועם ישראל מנגד מחויב לשמור נאמנות לקב"ה ולא לעבוד אל אחר<sup>1</sup>.

ויש להטעים דברינו על פי דברי המהר"ל בתפארת ישראל (פרק ל"ה) דביאר שם כי יש הבדל בין עשרת הדברות לבין שאר התורה, דשאר דברי תורה אינם רק להשלמת האדם, משא"כ עשרת הדברות הם בגדר חיבור 'העילה והעלול', ומוסיף ומבאר דלכך היו שני לוחות, האחד כנגד העילה היינו קוב"ה, והשני כנגד העלול היינו ישראל. ע"כ. ופשוט הדבר דכדי לחבר בין עילה ועלול נדרש מעשה משני הצדדים, ואם כן יש לומר כהנ"ל, דמעמד השמעת עשרת הדברות היה בעצם כריתת הברית בין ה' לעמו, ובזה נוצר החיבור והדיבוק ביניהם. ודו"ק.



## שתי הדברות הראשונות שורש לכל המצוות

מתבאר אם כך כי לוחות הברית נקראים כך על שם שתי הדברות הראשונות דוקא, שהם עצם הברית בין עם ישראל לקב"ה, שהוא מתחייב להיות לאלהים לעם ישראל, כלומר למשגיח, ועם ישראל מתחייב לא לבגוד בו ולעבוד אל זר. ומה שהוזכרו שאר המצוות, כי הן תוצאה של אותה הברית ולא הברית עצמה.

יסוד זה, ששתי הדברות הראשונות הן יסוד ושורש לכל שאר המצוות, מבואר בחידושי המהרש"א על מכות (כד). וז"ל: "במצות 'אנכי' שהיא אמונת היחוד, והפוכה 'לא יהיה לך' שלא לשתף שם שמים ודבר אחר, נכללו כל הלאוין והעשיין, אלא שא"א לאדם לומר כן כי מצד שהוא מוטבע בחומר ובזמן בא לו הרבוי, וע"כ אמרו כי כל מצות התורה נכללו בעשרת הדברים [כמ"ש רבנו סעדיה]. ושוב כלל כולם במצות אמונה, שהיא השורש ומקור לכולם, אבל א"א לנו להבין רק ברבוי וכו'" עיי"ש.

אך יש עדיין לבאר מדוע התייחדו דווקא שתי מצוות אלו מכל שאר המצוות.



ולאחר שקבלו מלכותו ניתן גם לצוות עליהם על מצוה זו. וכך מוכן מהמכילתא על פסוק זה ש "קבלו מלכותי ואח"כ אגזור עליכם".

לג). מלבד ברית זו, היתה גם ברית על הברכות ועל האלות שנאמרו בהר עיבל, כמ"ש אלה דברי הברית אשר צנן י"י את משה לקרוא את בני ישראל בארץ מואב מלבד הברית אשר קרת אתם בח'ב (דב' כח סט). ומה שאמר מלבד הברית בחורב, הכוונה לקללות והברכות שהוזכרו בפרשת בחוקותי שנאמרו בסיני (רש"י: חזקוני ועוד). ואם כך ברית זו היא ברית על קיום מצוות ואזהרה לא לעבור עליהן, ולא ברית נאמנות כמו שהיה במעמד הר סיני. ודו"ק.

## “אנוכי ה' אלקיך” ציווי או הודעה

בעניין הדברה הראשונה מצאנו מחלוקת גדולה בראשונים האם היא נמנית בתרי”ג מצוות, או שאינה מצווה אלא הודעה. דעת הבה”ג והרס”ג שדברה זו איננה מצווה, אך דעת הרמב”ם (הלכות יסודי התורה פ”א) שהיא מצוות עשה של האמונה, וכן דעת הראב”ע ז”ל ביסוד מורא שער השביעי, וז”ל: “ומצוות הלב תחלתם “אנוכי ה' אלקיך” שיאמין בכל לבו שהשם שהוציא ממצרים הוא אלקיו והנה הוא מצוות עשה”.

גם דעת הרמב”ן (השגות על ספר המצוות לא תעשה ה') היא שאנוכי היא מצוות עשה, אך שיטתו היא שזו מצוות קבלת מלכות שמים, כמו שכתב וז”ל: “והטוב בעיני בזה הענין כולו שנמנה ‘אנוכי ה' אלהיך’ מצוה כדעת הרב, ויש לי ראייה בזה מדברי חכמים, אמרו במכילתא: מפני מה לא נאמרו עשרת הדברות מתחלת התורה, משלו משל למה הדבר דומה לאחד שנכנס למדינה אמר להם אמלוך עליכם? אמרו כלום עשית לנו שתמלוך עלינו? מה עשה בנה להם החומה הכניס להם אמת המים עשה להם מלחמות, אמר להם אמלוך עליכם? אמרו לו הן והן. כך הוציא הקב”ה את ישראל ממצרים, קרע להם את הים, הוריד להם את המן, העלה להם את הבאר, הגזי להם את השליו, עשה להם מלחמת עמלק, אמר להם אמלוך עליכם אמרו לו הן והן, רבי אומר להודיע שבחן של ישראל שכשעמדו כולן לפני הר סיני לקבל את התורה השוו כולן לב אחד לקבל מלכות שמים בשמחה. וקבלת המלכות הזה שקבלו בסיני הוא באמת מדבור ‘אנוכי’”.

והנה אמנם דעת הרמב”ן כי ‘אנוכי’ היא מצוות עשה של קבלת מלכות, אך לפי דרכו זו יש להבין במה שונה ציווי זה מהציווי שנאמר בפסוק ‘שמע ישראל’ שגם הוא קבלת מלכות. ועוד יש להקשות על ראייתו מהמדרש, שלכאורה מוכח ממנו ההפך, כי משמע במדרש שהמלך לא צוה עליהם שיקבלו מלכותו אלא ביקש או שאל אותם אם רוצים שימלוך עליהם, כמו שמוכח מתשובת העם אליו, ואם כן גם אנוכי לא היה ציווי כלל.

והנה נמצא במדרש דברים רבה (פרשה ב') פתרון לקושיות אלו: “ומהיכן זכו ישראל לקרות שמע? אמר רבי פנחס בר חמא: ממתן תורה זכו ישראל לקרות שמע. כיצד? את מוצא לא פתח הקב”ה בסיני תחילה אלא בדבר זה. אמר להם: שמע ישראל אנוכי ה' אלהיך. נענו כולן ואמרו: ה' אלהינו ה' אחד. ומשה אמר: ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד”.

משמע מהמדרש שהדברה ‘אנוכי’ ומצוות שמע ישראל משלימות אחת את השניה, כי ב’אנוכי’ חסר את פועל הציווי, וציווי זה הושלם בפסוק שמע ישראל. ואם כך התחדש בזה שהשורש והיסוד של מצוות ק”ש היא הדברה “אנוכי ה' אלהיך”, כי הדברה ‘אנוכי’ היא הודעה על המלכות, והציווי שלה הוא שמע ישראל, ולכן אין כאן כפילות.

וכן משמע מדברי הרמב”ן עצמו בפירושו על התורה (ואתחנן דב' ד ו'): “שמע ישראל ה' אלוהינו - גם זו היא מצוה שיבאר [שכבר נאמרה ונשנתה כדי לבאר אותה], כי הדבור ‘אנוכי ה' אלהיך’ כולל גם את יחודו ית', וכמו שאמרו (במכילתא שמות כ ב) רבי נתן אומר מכאן תשובה למינים שהם אומרים שתי רשויות הם, שכשעמד הקב”ה על הר סיני ואמר אנוכי ה' אלהיך מי



מיחה כנגדו, אבל בא לבאר המצוה הזו, והזכיר אותה אחר עשרת הדברות לפי שהוא שרש באמונה, וכל מי שאינו מודה בה כופר בעיקר כעובד עבודה זרה".

מבואר אם כן שהציווי 'שמע ישראל' הוא הפירוש והביאור של הדברה 'אנכי ה' אלוהיך', ולכן אין כאן כלל כפילות. והרמב"ן לשיטתו, שגם 'אנוכי' הוא ציווי על קבלת מלכות שמים וכולל גם את היחוד. אך מלשון המדרש שהביא הרמב"ן עדיין לא מתיישב היטב, כי משמע שאין כאן ציווי. אך לפי דברנו לעיל, שהדבור 'אנוכי' היה חלקו של ה' בברית, הדברים מתבארים היטב, כיון שבמתן תורה הודיע הקב"ה לעם ישראל בדברה הראשונה שהוא אלהיהם, כלומר המשגיח עליהם בהשגחה פרטית, והראיה לכם היא שהוציאם ממצרים, וזה מחייבם לקבל עליהם את מלכותו, כי אחרת הם יחשבו ככפויי טובה. ולכן הדברה הזו כוללת בעצם גם ציווי, רק שציווי זה מתבאר רק לאחר קבלת עול מלכות, ולכן מייד אחר כך נצטוו על מצות קריאת שמע.

ואח"כ מצאתי כדברים הללו בשו"ת התשב"ץ (ח"א ס' קלט), שבא ליישב את שיטת הבה"ג שלא מנה מצות 'אנכי' בתרי"ג המצוות, וז"ל: "גם הסברא תסייע לזה (שאין אנכי בכלל תרי"ג) שאין ראוי להקרא בשם מצוה אלא גזרת מלך, שקבלוה העם עליהם, אבל קבלת מלכות אינה מצוה אלא דבר המביא למצוה. וכן יש להוכיח מההיא דמכילתא שהביא הרב (הרמב"ן) ז"ל כשתקבלו מלכותי אגזור עליכם גזרות וגו', דמשמע שאין בכלל הגזרות קבלת מלכות".

מפורש בדבריו ש'אנכי ה' אלוהיך' היא הקדמה לציווי, כי כדי שיוכל לצוות על העם צריך קודם שהעם יקבל את מלכותו, וכדי שיקבלו את מלכותו ברצון ולא בכפייה. ולכן ראשית בא הקב"ה להוכיח להם שהוא מלכם הדואג להם והמשגיח עליהם [כדמוכח מהמשל במכילתא], ולאחר שקבלו עליהם אותו כמלך, יכול היה לצוות עליהם, וכמו שנא' במכילתא קודם קבלו מלכותי ואח"כ אגזור עליכם גזרות.

ועיין לגריפ"פ בסהמ"צ לרס"ג (ח"א דף קמו) שמתרץ על פי הדב"ר דלעיל את שיטת הבה"ג ושאר ראשונים שלא מנו 'אנכי' בכלל תרי"ג מצוות משום שהם סוברים שזוהי בכלל מצות יחוד השם ומ"ע דק"ש. ולדברנו ניתן ליישב זאת גם עם שיטת הרמב"ן אשר מנה אותה כמצות עשה, כמבואר.



## עשרת הדברות מפי הגבורה או רק שתי הראשונות

והנה ישנה מחלוקת נוספת הנוגעת לעשרת הדברות, והיא האם כל הדברות נאמרו מפי הקב"ה או רק שתי הדברות הראשונות. ולכאורה מפשט הפסוקים נראה שאכן את כל עשרת הדברות מתחילה ועד סוף שמענו מאת ה', שכן בפתיחת מעמד הר סיני נאמר (שמות פרק כ): "וַיְדַבֵּר אֱלֹקִים אֶת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה לְאָמֹר". ובסוף מעמד הר סיני, לאחר שמופיעות כל עשרת הדברות, רק אז מסופר כיצד העם מבקש ממשה "דַּבֵּר אֵתָּה עִמָּנוּ וְנִשְׁמָעָה וְאַל יְדַבֵּר עִמָּנוּ אֱלֹקִים פֶּן נָמוּת" – ואכן משה מקבל את דבריהם, ומאז משה מביא אל עם ישראל את דברי ה'.

אולם האם באמת רק בסוף כל מעמד עשרת הדברות, רק אז ביקש העם שלא לשמוע יותר דברים ישירים מאת ה' הלא לכאורה מלכתחילה זו הייתה התוכנית – שהקב"ה ידבר אל עם ישראל את עשרת הדברות, ולאחר מכן משה ימשיך להעביר את דבר ה' לעם... וכי יש טעם לבקש שה' לא ידבר יותר, כאשר ממילא ה' סיים לומר את כל מה שחפץ?

במסכת מכות (כג ב - כד א), מובאים דברי רב המנונא, שלמד מהגימטריה של המילה 'תורה' (611=) אשר בפסוק "תורה צוה לנו משה", ששתי הדברות הראשונים שנאמרו לישראל בסני, נאמרו ישירות על ידי ה', ולכן משה לא היה צריך למסור אותן לישראל: "אמר רב המנונא: מאי קרא? 'תורה צוה לנו משה מורשה'?" 'תורה' בגימטריא שית מאה וחד סרי הוי! 'אנכי' ו'לא יהיה לך' מפי הגבורה שמענום".

כיוצא בזה דורשת הגמ' במסכת הוריות (ח א): "דבי רבי תנא, אמר קרא: 'אשר דבר ה' אל משה', וכתוב: 'אשר צוה ה' אליכם ביד משה', איזו היא מצוה שהיא כדיבורו של הקדוש ברוך הוא, וצוה על ידי משה? הוי אומר: זו עבודה זרה, דתנא רבי ישמעאל: 'אנכי' ו'לא יהיה לך' מפי הגבורה שמענום"<sup>1</sup>.

כנראה על הרקע הזה נחלקו בדבר ר' יהושע בן לוי ורבנן [מדרש שיר השירים רבה פרשה א אות ב', ד"ה דבר אחר ישקני], כאשר לדעת חכמים כל עשרת הדברות נאמרו על ידי ה' לישראל, ואילו לדעת רבי יהושע בן לוי רק שתי הדברות הראשונים נאמרו על ידי ה', ואת השאר שמעו מפי משה. והוא מבאר שעל אף שהפסוק 'דבר אתה עמנו ונשמעה' כתוב רק לאחר כל עשרת הדברות, 'אין מוקדם ומאוחר בתורה'. עוד מובא שם שגם דעת רבי עזריה ורבי יהודה בר סימון כדעת רבי יהושע בן לוי: "דבר אחר: 'פן תשכח את הדברים' – שני דבורים שמעו ישראל מפי הקדוש ברוך הוא, רבי יהושע בן לוי אמר: טעמין דרבנן – אחר כל הדברות כתיב 'דבר אתה עמנו ונשמעה'. מה עבד לה רבי יהושע בן לוי? פליג, שאין מוקדם ומאוחר בתורה. או אינו מדבר 'דבר אתה עמנו ונשמעה' אלא לאחר שנים ושלשה דברות? ר' עזריה ורבי יהודה ברבי סימון בשם רבי יהושע בן לוי תפיסו שטתיה, אמרי: כתוב 'תורה צוה לנו משה' כל התורה כולה שש מאות ושלוש עשרה מצות הוי, בגימטריא 'תורה' עולה שש מאות ואחת עשרה מצות דבר עמנו משה, ברם 'אנכי' ו'לא יהיה לך' לא שמענו מפי משה אלא מפי הקדוש ברוך הוא".

רש"י על שמות יט, יט, מביא את דרשת חז"ל במסכת מכות, ומבין ממנה שאת שאר הדברות אכן לא שמעו ישראל ישירות מה': "משה ידבר – כשהיה משה מדבר ומשמיע הדברות לישראל, שהרי לא שמעו מפי הגבורה אלא 'אנכי' ו'לא יהיה לך', והקב"ה מסייעו לתת בו כח להיות קולו מגביר ונשמע".

אמנם בהמשך (שם כ, א) מביא רש"י בשם המכילתא דרבי ישמעאל שעשרת הדברות נאמרו לישראל על ידי ה' בבת אחת, ואחר כך פורשו אחד אחד. ומבואר שגם לדעת רש"י, ישראל

(לד). מדרש זה מובא גם בפסיקתא זוטרותא שמות יתרו, כ: "אלו עשרת הדברות [החרותות על לוחות האבנים, אבנים ספיר] הוי, והמכתב מכתב אלוהים היה. מנין אותיות של עשרת הדברות הם שש מאות ושלוש עשרה, כנגד שש מאות ושלוש עשרה מצות, שנתנו לנו על ידי משה רבינו? שנאמר: 'תורה צוה לנו משה' – תורה" תרי"א, ואנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום".

שמעו את כל הדברות מאת ה' בבת אחת, אלא שלאחר מכן שמעו שוב שניים מפי ה' ואת השאר מפי משה: "את כל הדברים האלה – מלמד שאמר הקדוש ברוך הוא עשרת הדברות בדבור אחד, מה שאי אפשר לאדם לומר כן. אם כן מה תלמוד לומר עוד אנכי ולא יהיה לך, שחזר ופירש על כל דבור ודבור בפני עצמו".



## ייחודן של שתי הדברות הראשונות

בפרוש הכלי יקר הביא שתי שיטות אלו, וכתב שלכאורה מלשון התורה מוכח שאכן רק שתי דברות ראשונות נאמרו מפי הגבורה, שרק הן נאמרו בלשון נוכח, אך מצא כי גם למ"ד שכל הדברות נאמרו מפי ה' ניתן ליישב את הלשון, ובדרך זו סלל דרך חדשה להבנת תכליתם של שתי הדברות הראשונות, וז"ל: "י"א שרק 'אנכי' ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענו, וראייתם ממה שב' דברות אלו נאמרו בלשון מדבר בעדו ושאר הדברות בלשון נסתרה, וי"א ששמענו מפי הקב"ה כל ה' הדברות, ומה שאמרו (שמות כ טז) "דבר אתה עמנו ונשמעה" זהו לאחר ששמעו ה' הדברות, ולפי זה הדבר צריך ביאור למה נאמרו דוק שני דברות אלו בלשון מדבר בעדו. ולפי פשוטו אימא מילתא דשווייה לתרווייהו, כי מדרך העולם שאחר שהאדם רואה פני המלך ומכירו ויודעו מאז הוא מקבלו למלך ואחר שקבל עליו עול מלכותו ראוי לקבל מצותיו הן מה שיצוה לו על ידי שליח הן מה שיצוה לו בעצמו, אע"פ שפני המלך לא ראה בשעת הציווי, אבל אם עדיין פני המלך לא ראה מעולם והוא מסופק בקבלתו איך ישמע לשלוחו כי אם אין משלח אין שליח, כך הוצרך הקב"ה לדבר תחילה בנוכח "אנכי ה' אלהיך" להכניס בברית קבלת אלהותו כי עין בעין יראו את ה' קדושו, ואחר קבלת אלהותו ראוי לשמוע גם אל שלוחו אשר יבא בשמו.

לה. כך מדייק ר' אברהם אבן עזרא בפירושו לתורה בלשון הדברות ומחזק מתוך פשט הפסוקים את שיטת ר' יהושע בן לוי. האבן עזרא מסב את תשומת ליבנו לכך ששתי הדברות הראשונות מנוסחות בגוף ראשון, כנאמרות על ידי הקב"ה. כך מנוסח הדיבר הראשון: "אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים". כך גם הדיבר השני: "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני" – אם משה היה אומר זאת, הוא היה מנסח את הדברים ואומר "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני ה' אלקיך". הניסוח בגוף ראשון – "על פני", מראה שגם הדיבר השני נאמר על ידי הקב"ה בכבודו ובעצמו. גם בהמשך, הדיבר השני מנוסח כנאמר על ידי הקב"ה – "לא תשתחוו להם ולא תעבדם כי אנכי ה' אלקיך קנא, פקד עון אבות על בנים ועל שלשים ועל רבעים לשנאי, ועשה חסד לאלפים לאהבי ולשמרי מצותי". אילו משה היה אומר משפט זה, היה מנסח אותו "כי ה' אלקיך אל קנא... עושה חסד לאלפים לאוהביו ולשמרי מצותיו". אם כך בולט ההבדל בין שתי הדברות הראשונות לבין הדברות הבאות, ועל כך מבוססים דבריו של ר' יהושע בן לוי הטוען שרק שתי הדברות הראשונות נאמרו ישירות מפי הקב"ה.

אמנם בעקדת יצחק דברים, שער פט, מבאר שאת כל עשרת הדברות שמעו ישראל מפי ה', ואין קושיה מלשון גוף שלישי כי מצאנו כבר בתורה כעין זה. והסיבה ששני הדברות הראשונים נאמרו בגוף ראשון והשאר לא, היא שהיות ושני הדברות האלו הם עיקר התורה, וכל שאר המצוות "סמוכים עליהם", לכן אותם אמר ה' לישראל בדרגת גבוהה יותר, של דיבור ישיר אליהם, אך גם את שאר הדברות אמר הוא עצמו לישראל:

חיווק נוסף לדברי ר' יהושע בן לוי ניתן ללמוד ממזמור פא בתהילים [פסוקים ט-יא]: "שמע עמי ואעידה בך ישראלי אל תשמע לי: לא יהיה בך אל זר ולא תשתחוו לאל נכר: אנכי ה' אלקיך המעלה מארץ מצרים הרבה פדוואמלאהו. בפסוקים אלו קורא הקב"ה לעם ישראל ומתאר כיצד הוא מעיד בנו. ומהן העדויות שאותן אמר לנו הקב"ה? "לא יהיה בך אל זר ולא תשתחוו לאל נכר" – זהו הדיבר השני, ועדות נוספת – "אנכי ה' אלקיך המעלה מארץ מצרים" – זהו הדיבר הראשון!

ואך לפי שאמר אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים ולא נאמר אשר בראתיך ואשר ברא שמים וארץ, יצא מזה משפט מעוקל לטועים לאמר את"ל שכן הוא שזה ה' אשר הוציאנו מארץ מצרים שמא יש אלוה אחר אשר בראנו ואשר ברא שמים וארץ, ומאי חזית לשמוע בקול זה אלהים אלהינו אשר הוציאנו ממצרים, שמא יש אלהים אחר אשר בראנו ובקולו אשמע. ע"כ אמר מיד "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני" להורות שאין זולתו שום אלוה וא"כ אין אתה רשאי לשמוע לשום שליח כ"א לזה השלוח מאתי.

ולפיכך הוצרך הקב"ה לצוות ב' דברות אלו בנוכח, כדי לחזק בלבם קבלת עול מלכות שמים, ואח"ז נתחייבו ממילא לשמוע גם אל שלוחו המדבר בלשון נסתר, אבל לא היה יכול לצוות ב' דברות אלו ע"י שליח שהרי עדיין לא קבלו עליהם את המשלח לאלוה, ואם אין משלח אין שליח. ותירוק זה מסכים לשני הדיעות, כי לדעת האומרים 'אנכי' ו'לא יהיה' מפי הגבורה שמענום אתי שפיר כדי להודיעם מי הוא המשלח אשר ראוי לשמוע בקול שלוחו, ולדעת האומרים שכל הדברות שמעו מפי הגבורה הנה בב' דברות ראשונות דיבר אתם ה' פנים אל פנים בנוכח כדי שיכירו מי הוא מלכם, ואחר זה חייבים לשמוע בקולו אף אם אינן רואין תמונה זולתי קול, אף על פי שגם בראשונות לא ראו שום תמונה, מ"מ הדבור בנוכח מורה על הדבור פנים אל פנים, כמ"ש (דב' ה' ד) פנים בפנים דבר ה' עמכם וגו', אבל שאר הדברות דבר בלשון נסתר להודיע כי הוא אל מסתתר, ואעפ"כ חייבים לשמוע בקולו אחר קבלת עול מלכותו פנים בפנים".

מבואר בזה יסוד חשוב מאד, והוא ששתי הדברות הראשונות הן קבלת מלכות שמיים שהיא הבסיס והתנאי לכל המצוות שבתורה, רק שהדברה הראשונה לא נאמרה בלשון ציווי אלא כהודעה והצהרה בלבד, כיון שעדיין לא קבלו את מלכותו, אך לאחר שקבלוהו כאלוה עליהם הפכה דברה זו לציווי בפרשת שמע שנכתבה בתורה בסמוך לעשרת הדיברות (בפר' ואתחנן). יסוד זה נכון גם לדברי מי שסובר שכל עשרת הדברות נאמרו מפי הגבורה, וכל שכן למ"ד שרק שתי הדברות הראשונות נאמרו ישירות לעם מפיו של ה'.

יסוד זה, שקודם קבלת מצוות צריך לקבל קודם מלכות שמיים, כתב גם המהר"ל בתפארת ישראל (פכ"א שיד')<sup>17</sup>: "נמצא שמכלל תרי"א המצוות ששמענו ממש משה מונח בזה שכבר קבלנו לפני כן את מלכותו ית', כי א"א שיבואו מצוות אלא רק לאחר שקבלנו מלכותו, ולכך בעומק תרי"א נמצא גם תרי"ג".

ומה שקרא את עשרת הדברות הכתובים על הלוחות בשם דברי הברית, יובן על דרך שמצינו בכמה מקומות דקידושין נקראים בשם ברית בין איש לאשתו, וע"ד הכתוב (מלאכי ב' י"ח)

לו). והאריך יותר בפרושו למס' מכות (דף כד) וז"ל: ויש לך לשאול למה שמענו אלו שנים מפי הגבורה והשאר מפי משה, אבל הפירוש כי משל הוא למלך בשר ודם בתחילה כובש אומה אחת ומולך עליה ואח"כ שולח שליח אליה לצוות מה שרוצה וגזור גזירותיו על האומה, אבל כל זמן שלא כבש אותה ולא מלך עליהם אין שייך לומר שיגזור עליהם, וכן 'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני' שלא יפרקו עול ללכת אחרי אלהי נכר. ולפיכך אלו שתי דברות מפי הגבורה שמענו, אבל תורה שהיא לשון 'הוראה' מה שהמלך גזור ומורה לעם מה שיעשו ומה שלא יעשו, וזה בודאי אחר שהוא ית' מלך עליהם, ולכך מספר המצוות חוץ מאלו שנים, שהם עצם מלכותו תרי"א ומכל מקום 'אנכי ה' אלקיך' בכלל תרי"ג מצוות, דסוף סוף השם ית' הוא לאלקים על ישראל ואין לאדם לפרוק אלקותו יתברך. עכ"ל.

שהוכיחם הנביא על שעזבו נשותיהם ואמר "ואשת בריתך", וה"נ כתב משה אותם דברים שעשו ברית הקידושין שבין הקב"ה כביכול לישראל שהם בעיקר שתי הדברות הראשונות, וכמו שנתבאר<sup>11</sup>.

וכן מפורש במקרא בהדיא (דב' כט כג-כה): "וְאָמְרוּ כָּל הַגּוֹיִם עַל מָה עָשָׂה ה' כָּכָה לְאַרְץ הַזֹּאת מִהַ חֲרִי הָאֵף הַגָּדוֹל הַזֶּה: וְאָמְרוּ עַל אֲשֶׁר עָזְבוּ אֶת בְּרִית ה' אֱלֹהֵי אֲבֹתָם אֲשֶׁר כָּרַת עִמָּם בְּהוֹצִיאוֹ אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם".

ומהי אותה ברית ה' שעזבו? ענין זה מפורש בפסוק הבא: "וַיֵּלְכוּ וַיַּעֲבְדוּ אֱלֹהִים אֲחֵרִים וַיִּשְׁתַּחֲווּ לָהֶם אֱלֹהִים אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּם וְלֹא חָלָק לָהֶם".

ולכן, מכל העברות של התורה, רק על העברה של איסור ע"ז נאמר שהיא הפרת ברית, כמ"ש "כִּי יִמָּצָא בְּקִרְבְּךָ בָּאֶחָד שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ אִישׁ אוֹ אִשָּׁה אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֶת הָרָע בְּעֵינֵי ה' אֱלֹהֶיךָ לְעֵבֶר בְּרִיתוֹ: וַיֵּלֶךְ וַיַּעֲבֹד אֱלֹהִים אֲחֵרִים וַיִּשְׁתַּחֲווּ לָהֶם וְלִשְׁמֹשׁ אוֹ לִירֵחַ אוֹ לְכָל-צָבָא הַשָּׁמַיִם אֲשֶׁר לֹא-צִוִּיתִי" (דב' יז ב-ג). וכמו שמפרש שם רש"י: לעבור בריתו – אשר כרת אתכם, שלא לעבוד עבודה זרה<sup>12</sup>.

לזו. נאמר בתורה (במדבר ל"ו כ ב) "וכי תשגו ולא תעשו את כל המצוות האלה אשר דבר ה' אל משה", ופירש רש"י שם שהעבירה שהתורה מדברת עליה בפסוק זה היא חטא עבודה זרה אשר היא שקולה כנגד כל המצוות. הדבר נפלא למתבונן כי התורה רומזת לחטא ע"ז במלים המצוות "אשר דבר ה' אל משה", ומפרש רש"י 'אנוכי' ו'לא יהיה לך' מפי הגבורה שמענו. התורה החמירה בע"ז לדונה בפר לעולה ושעיר לחטאת, כי החוטא בחטא זה מבטל את אותן דברות קודש 'אנוכי' ו'לא יהיה לך' שנשמע מפי הגבורה ואשר כוללות את כל התורה כולה! עונש העובד ע"ז מפורש בכתוב (שם ל"א) "כי דבר ה' בזה ואת מצותו הפר הכרת תכרת הנפש ההיא עונה בה", דקדוק הלשון 'דבר ה' מביא את רש"י לפרש אזהרת עבודה זרה מפי הגבורה. גם כאן מדגישה התורה במתק לשונה שהאזהרה של חטא ע"ז כלולה בדבור שנאמר מפי הגבורה, ולכן עונשה 'הכרת תכרת', כי אותו דיבור קודש שיצא מפיו ית' הורה על גילוי בבחינת עצמותו יתברך ויצר קשר נצחי בין נשמת ישראל לבורא העולם, וכל המכהה קשר זה פוגע בבבית עינו ומכרית במו ידיו את נפשו משורשה (ושמחת בחגך עמ' 244).

לח. ובספרי מבואר להדיא שהכינוי מפר ברית מיוחד דוקא לעובד ע"ז, וכך נאמר שם: "וכי תשגו ולא תעשו" יכול שהוא מדבר בכל המצוות [שהעובד חייב להביא קרבן זה?] אמרת אם מעיני העדה, ומפר ברית ומגלה פנים בתורה, ואיוו זו עבודה זרה שפורק עול ומגלה פנים בתורה, שנאמר (דברים יז ב) "לעבור בריתו" ואין ברית אלא תורה, שנאמר (שם כח טז) "אלה דברי הברית". רבי אומר נאמר כאן 'כל' ונאמר להלן 'כל', מה כל האמור להלן בע"ז מדבר, אף כל האמור כאן בע"ז מדבר". (עכ"ל ספרי בשלח במ' טו כא ע"פ גירסת הגר"א).

וראה עוד בהמשך דברי הספרי שם: "אשר דבר ה' אל משה", מנין אתה אומר שכל המודה בע"ז כופר בעשרת הדברות ת"ל (במדבר טו כב) "אשר דבר ה' אל משה", ולהלן הוא אומר "וידבר אלוקים את כל הדברים האלה לאמר, "אחת דבר אלוקים" [תהילים סב יב] "הלא כה דברי כאש נאום ד'" [ירמיה כג כט] מנין אף במה שנצטוו משה שנאמר "את כל אשר צוה ד' אליכם ביד משה" [פסוק כ"ג] מנין אף במה שנצטוו אבות, ת"ל "למן היום אשר צוה ד'. ומהיכן התחיל הקב"ה לצוות, מאדם שנאמר [בראשית ב טז] "ויצו ד' אלוקים אל האדם". ומנין אף במה שנצטוו נביאים, שנאמר "והלאה לדורותיכם". מגיד הכתוב שכל המודה בע"ז כופר בעשרת הדברות ובמה שנצטוו משה ובמה שנצטוו האבות ובמה שנצטוו הנביאים. וכל הכופר בעבודה זרה מודה בכל התורה כולה. עכ"ל הספרי.

ועיין הוריות [דף ח' א'] "וכי תשגו ולא תעשו את כל המצוות האלה", איוו היא מצוה שהיא שקולה ככל המצוות, הוי אומר זו עבודה זרה, וכו' עי"ש. ובחולין [דף ה' א'] חמורה עבודה זרה שכל הכופר בה כמודה בכל התורה כולה ע"ש.

ואמנם הרשר"ה מניח מסבירה שלעבור בריתו מתייחס לכל מצוה ומצוה, ולא דוקא לע"ז, וז"ל: אשר יעשה את הרע בעיני ה' אלקיך לעבר בריתו, מן הסתם אינו מתייחס רק לחטא עבודה זרה הנידון בפסוקים הבאים, אלא הוא כינוי כללי לכל

ומוסיף הגר"א באדרת אליהו, וז"ל: "לעבר בריתו – לכך עונש ישראל חמור מגוי שישראל עובד ע"ז בסקילה וגוי בסיף, משום שישראל כרתו ברית על ע"ז, ולכך חמור מגוי".

ועל פי דברי הגר"א יבואר מה שמקשים על הפסוקים לעיל, מדוע דוקא הגויים ישאלו שאלה זו ולא ישראל עצמם, ועוד מה חידשו בשאלה ומה חדשו בתשובה, דהרי מפורש כמה פסוקים לפני כן שעונש זה מגיע מפני שעברו על איסור ע"ז "פֶּן יֵשׁ בָּכֶם אִישׁ אוֹ אִשָּׁה אוֹ מִשְׁפָּחָה אוֹ שְׁבֵט אֲשֶׁר לָכְבוּ פְּנֵה הַיּוֹם מֵעַם ה' אֱלֹהֵינוּ לְלַכֵּת לְעַבֵּד אֶת אֱלֹהֵי הַגּוֹיִם הָהֵם" (שם כט יז). אלא שמה שדוקא הגויים ישאלו על מה עשה ה' ככה לארץ הזאת מה חרי האף הגדול הזה – הלא כמונו כמוהם, עובדים ע"ז, ולמה יחרה אף ה' בארץ הזאת. וע"ז ישיבו משום שעזבו ברית ה', היינו הנישואין עמו כביכול, שנעשה בהוציאו אותם מארץ מצרים, כלומר שייחד אותם ושם חלקם רק עמו ולא מאלהים אחרים. ועל כן ויחר אף ה' בארץ ההוא להביא עליה את כל הקללה הכתובה בספר הזה ויתשם ה' מעל אדמתם באף ובחמה ובקצף גדול, החרי אף היה על הארץ ההוא כדי להשליכם מעל אדמתם, כי אין להם הזכות לקבל את הארץ ההיא אשר ניתנה להם מחמת ברית הנישואין, וישליכם אל ארץ אחרת, כלומר שלא נענשו אלא בזה, כי אה"נ שלא הענישם הקב"ה אלא ליקח מהם מה שנתן להם תמורת התחייבותו כבעל לאשתו.

וראה ברמב"ן שמסביר לפי זה מדוע נאמר בפסוק העוסק באיסור ע"ז "בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ" (דב' יז ב), שלכאורה עבירה זו אינה תלויה במקום, ומתרח בזה"ל: "ועל דרך האמת: יתכן כי הזכיר 'באחד שעריך' בעבור שאמר 'לעבור בריתו', והיא התועבה שנעשית בישראל – יודיע הכתוב כי הברית בארץ הברית, אבל הדר בחוצה לארץ כאילו עובד עבודה זרה (ראה כתובות ק, ב), וכבר הזכרתי הענין הזה (ויק' יח, כה)".



## שבועות זמן מתן תורתנו

בספרי האחרונים חידשו שזמן של חג שבועות הוא זמן דין על התורה, כל' זהו זמן שניקבע כמה חלק יקבל כל אחד מישראל בתורה, ולכן עבודת היום של היחיד לשיטה זו היא לעמול בתורה ככל יכולתו כדי שיכול לזכות בדין (של"ה הקדוש).

אולם מלבד שלשיטה זו עבודת היום מתייחדת רק לגברים ולא לנשים, וכן רק לאלו שהם בר הכי ללמוד ולעמול בתורה, ומי שלא מסוגל לכאורה אין לו שייכות לכך. גם לפ"ז לא מובן מדוע אם כן חובה לעשות את עצרת רק חציו לה', וכמו שהקשו כבר אחרונים שהיה ראוי שיהיה כולו לה' יותר ממועדים אחרים.

אלא צריך לומר שיש כאן ערבוב מושגים. יום מתן תורה לא היה יום שעם ישראל קיים מצות לימוד תורה, שהרי חלקן של הנשים במתן תורה היה שווה לגברים, אלא זה היה יום

העבירות שבית דין מענישים עליהן. העבירה על כל איסור שהוא – הווי אומר, עשיית דבר שה' אמר עליו שהוא "רע בעיניו" – היא עבירה על ברית ה' כל אחת ממצוות ה' ללא יוצא מן הכלל, נכללת בכמה וכמה כריתות ברית (עיין שמות כד, ח; להלן כח, סט; כט, ח; סוטה לז:), ובכך הפכה כל מצווה ל"ברית" דבר מוחלט ובלתי ניתן לשינוי. עכ"ל. אך לפי דברנו אין צורך להידחק כך, אלא מדבר דווקא על עברת ע"ז כמו שמוזכר בפסוק שלאחריו, וכמו שמבואר בחז"ל.

שעם ישראל קיבלו עליהם את התורה ומצוותיה בחפץ וברצון<sup>ט</sup>. והנה הארה זו חוזרת כל שנה מחדש, ולכן מצות היום העקרית היא לקבל את התורה, ולא דוקא ללמוד תורה.

וכמו שכתב בספר דרך ה' לרמח"ל ז"ל (פ"ד פ"ז) וז"ל: "שכל תיקון שנתקן ואור גדול שהאיר בזמן מהזמנים, בשוב תקופת הזמן ההוא יאיר אור מעין האור הראשון, ותחודש תולדת התיקון ההוא במי שקבלו. והנה עפ"ז נצטוינו בחג בכל הענינים שנצטוינו לזכר יציאת מצרים, כי בהיות התיקון ההוא תיקון גדול מאד שנתקנו בו וכמש"ל, הוקבע שבשוב תקופת הזמן ההוא יאיר עלינו אור מעין האור שהאיר אז, ותחודש בנו תולדת אותו התיקון, וע"כ נתחייב באותם הענינים כלם. ועד"ז חג השבועות למתן התורה"<sup>ט</sup>.

הבדל זה מפורש להדיא בשתי ברכות התורה, כאשר הברכה הראשונה "צונו על דברי תורה" היא ברכה על עסק ולימוד התורה, וברכה שניה 'אשר בחר בנו' היא הודאה על עצם נתינת התורה ומצוותיה, שבזה הבדילנו מן העמים על יד הברית שכרת עימנו בחורב. ולכן ברכת אהבת עולם פוטרת את ברכת התורה, כי שני ענינים מרכזיים אלו מוזכרים בה להדיא, כאשר חלקה הראשון של הברכה עוסק בלימוד התורה גופא [ותן בלבנו בינה להבין וכו'],

(ט). כמו שנא' אם אינכם מקבלים את התורה כאן תהיה קבורתכם. וכבר כתבו בספרים שבתחילה היה בכפיה ואח"כ היה ברצון. ומ"מ הייתה כאן 'קבלה'.

מ). וכן כתב בס' קדושת לוי (שבועות) וז"ל: בכל שנה בעת שאנחנו מקיימים מצות הבורא ב"ה, היינו מצות השבתת חמץ ואכילת מצה בפסח ושאר מצות התלויים בה, אזי נתעורר עלינו בחסדו הגדול הארה גדולה כמו שהיה לאבותינו בשעת יצ"מ, הארה גדולה מאוד בשכר המצות שקיימו. כמו כן גם אנחנו מבני בניהם כשאנחנו מקיימים המצות אזי אנחנו מקבלים גם כן הארה שהיה לאבות בפסח, ולכן אנו אומרים בפסח זמן חירותנו ובשבועות זמן מתן תורתנו, כי מתעורר עלינו כך זמן חירות וזמן מתן תורה כפי מעשינו הטובים וקיום מצותינו. והנה יציאת מצרים היה ע"י הקב"ה בכבודו, וכן המתן תורה מפי הקב"ה, וכשם שהוא חי לעד וקיים לנצח כן דבריו חיים וקיימים לעולם, לכן על ידי קיום מצותיו אנו מעוררים בכל דור ודור את הארה בפסח זמן חירותנו ובשבועות זמן מתן תורתנו, נמצא אנחנו מקבלים הארה קדושה מההארה הגדולה שהיה לאבותינו בשעת יציאת מצרים ובשעת מתן תורה. עכ"ל.

על פי יסוד זה ניתן להסביר את הגמ' (שבת קטז): המלמדת, שאין להקזי דם בערב חג השבועות, מכיוון "דנפיק ביה זיקא ושמייה טבוח, דאי לא קבלו ישראל תורה הוה טבח להו לברייהו ולדמייהו", וכך נפסק בשולחן ערוך (תסח י). ההסבר הוא שעם ישראל קיבל את התורה מתוך רצונו ודעתו. קבלת התורה היתה צריכה להיעשות מתוך בחירה חופשית, שכן רק מתוך בחירה חופשית אמיתית קיימת משמעות לדבריהם של בני ישראל: "נעשה ונשמע". לכן היה צורך בבחירה חופשית. וגם כאשר כפה עליהם ריבון העולמים הר כגיגית, עדיין הייתה זו בחירה חופשית.

אולם בבחירה חופשית קיימת גם סכנה. כשם שעם ישראל בחר לקבל את התורה, ולומר "נעשה ונשמע", כך היה יכול עם ישראל גם לסרב לקבל את התורה, ואז היה העולם חוזר לתוהו ובוהו. אמנם בסופו של דבר קיבלו בני ישראל את התורה, והעולם ניצל, ועל ידי קבלת התורה ואמירת "נעשה ונשמע" נתחדש עולם חדש, אולם בשעת המעשה היתה בידי עם ישראל בחירה חופשית, והם היו יכולים להחזיר את העולם לתוהו ובוהו, וכפי שכתוב: "אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי" (ימ"ר לג ה) וכמו שהגמרא אומרת במסכת שבת (פח א). ומכיוון שבשעת מעשה הייתה סכנה מוחשית לעולם, הרי סכנה זו חוזרת בכל שנה ושנה מחדש. אותה סכנה מוחשית, שהיתה לעולם כולו, ולעם ישראל בפרט, באותו יום לפני יותר מאלפיים שנה, שדמם היה נשפך, חוזרת בכל שנה מחדש, ולכן אומרת הגמרא, שבכל ערב שבועות יש סכנה בהקזת דם, וצריך להיזהר ביום זה מאותה רוח, ששמה טבוח, העלולה להחריב מחדש את כל העולם. אלמלא היה הדבר כתוב בדברי חז"ל, היה קשה לאמרו; אולם כך אומרת הגמרא, והובאו דברים אלו בספר הרוקח בהלכות חג השבועות, וכך נפסק בשולחן ערוך לגבי כל הדורות כולם. בכל דור ודור חוזרים ימים אלו, וכל המשתמע מהם, הן לחיוב והן לשלילה. ואם בסכנה הדברים כך, הרי שבקדושת הימים על אחת כמה וכמה.

והחלק השני עוסק בקשר הברית בין עם ישראל לקב"ה שבעבורו נתחייבנו במצוות התורה [ובנו בחרת מכל עם ולשון... הבוחר בעמו ישראל באהבה]<sup>מא</sup>. שני חלקי הברכה קשורים זה לזה, כיון שרק על ידי לימוד התורה אפשר להגיע לשלמות בקיום המצוות, כמו שאומרים "תן בלבנו בינה להבין וגו'", כדי שנוכל "לשמוע ולעשות ולקיים את כל דברי תלמוד תורתך באהבה". ועל פי זה יובן גם הקשר בין שני חלקי המשפט המהווה את המעבר בין שני חלקי הברכה "והאר עננו בתורתך, ודבק לבנו במצוותיך", כי קיום המצוות בשלמות הוא התכלית העיקרית של לימוד התורה.

חיזוק גדול לדרך זו מצאנו בירושלמי סוף ראש השנה [פ"ה ה"ח], שם נאמר: "ר' משרשיא בשם רבי אידי, בכל הקרבנות כתיב 'חטא' ובעצרת אין כתיב 'חטא', א"ל הקב"ה מכיון שקבלתם עליכם עול תורה מעלה אני עליכם כאילו לא חטאתם מימכם".

המושג 'עול תורה' המופיע מחז"ל מתפרש על ידי רבים כהתמסרות ללימוד תורה, אולם נראה כי אין פרשנות זו יכולה להתאים עם כל המקומות שבו מופיע ביטוי זה, כגון מה שנא' באבות (פ"ג מ"ו) "כל המקבל עליו עול תורה מעבירין ממנו דרך עול מלכות ועול דרך ארץ, וכל הפורק ממנו עול תורה, נותנים עליו עול מלכות ועול דרך ארץ", שהכוונה היא שהוא מקבל עליו את עול המצוות, ולא רק עול לימוד התורה. והראיה ממה שנאמר 'בסיפא' פורק ממנו עול תורה' ולא נאמר 'אינו מקבל עליו עול תורה', שהלשון 'פורק עול' מכוון על מי שכביכול משליך מעליו את המצוות ולא רוצה לקיימן<sup>מב</sup>.

גם בדברי הראשונים לא ניתן תמיד לפרש כך, כמו שמצאנו בלשון רמב"ם בהלכות גרות שכתב וז"ל: "וכן לדורות – כשירצה הגוי להיכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול תורה צריך מילה וטבילה והרצאת קרבן" (הלכות איסורי ביאה פרק יג הלכה ד). והנה אם נפרש עול תורה כלימוד התורה, אז יהיה קשה טובא, דהרי ודאי הגר אינו חייב לקבל עליו עמל התורה כדי להתגייר, ואין זה מתנאי הגרות. אלא ע"כ הכוונה לעול מצוות.

מא). וכיוצא בזה מצאנו גם במצוות ברית המילה, אשר תיקנו לה רבותינו ז"ל שתי ברכות. ברכה ראשונה כפי שעולה מן הנוסח שלה 'אשר קידשנו במצותיו וציונו', היא ברכת המצווה, דהיינו - ברכה שנאמרת לפני ביצוע של מצוה [בגמרא (פסחים ז'): מובא שברכת המצווה תמיד קודמת לביצוע בפועל של המצווה]. הברכה שניה "להכניסו בבריתו של אברהם אבינו" והברכה השלישית 'כורת הברית' הם על ברכות על תוכן המצוה, שהיא עצמה אות וברית, ברכת זו היא בוודאי לא ברכת המצווה, כפי שעולה מנוסח הברכה ומהעובדה שלא אבי הילד או המוהל אומרים ברכה זו. הרשב"א (שבת קל"ז: ד"ה אבי הבן) מתאר את הברכה כ'שבח והודיה בעלמא על שזיכהו להכניסו בבריתו של אברהם אבינו...'

מב). עיין בלשון משנה "הפורק עול תורה זה שאומר יש תורה ואיני סובלה" (פאה ה"א ה"א). וזהו מקור פירוש הרמב"ם על המשנה באבות שכתב "אין תורה מן השמים ואיני סובלה".

וכן מפרש דוד הנגיד נכד הרמב"ם: כל אדם שיקבל עליו עול תורה וידבק בלמודה ויעשה כל צרכיה ויעמוד בכל צויה ויתרחק מכל מה שהזהירה עליו התורה יגן עליו הבו"ת מן המושלים ושום אחד לא יעליל עליו, ולא יהיבוהו במשא שאינו יכול לשאת אותו וישמרנה ממקרה הזמן מבלי ידיעתו. וכנגד זה מי שעוֹב את למוד התורה וההשתדלות בעשיית הטוב כמו המצוות וישריות הבו"ת ישליט עליו אומות העולם ויחיבוהו במה שלא יוכל לשלם ויקהו את ממונו בתור מס ויגולו מה שבידו ויכבידו עליו ויהיו חייו במצוקה וירבו נושיו ויעבידו חייו בעמל ולחץ ועצבון, כמ"ש הרב ע"ה נותנים עליו עול מלכות ועול דרך ארץ. עכ"ל. וכן כתב המאירי שם: וכל הפורק ממנו עול תורה ר"ל שמאבד זמנו בעסקי העולם ואינו נותן לבו להתבונן בתורה ובדרכיה ובמצותיה.



גם בדברי הירושלמי דלעיל אי אפשר לפרש שמדובר במצות לימוד התורה, שכאן ודאי מדבר על מעמד הר סיני וקבלת המצוות, וכמו שמפרש הקרבן עדה: "שקבלתם עליכם עול תורה: שבכל שנה בעצרת הוא כיום אשר עמדנו לפני הר סיני ומקבלים את התורה מחדש".

אך לכאורה קשה, מדוע קבלת עול תורה שקבלו ביום מתן תורה יכולה להועיל שבכל דורות הבאים האחרים בעולם שיקיימו את מצות עצרת יחשבו כאילו לא חטאו מימיהם. ומהר"ש יפה ז"ל ביפה מראה שם הרגיש מזה, וחידש לפי זה כי בכל עצרת הו"ל כיום אשר עמדנו לפני ה' ומקבלים את התורה מחדש, ועל ידי זה נחשב לנו כאילו לא חטאנו מעולם.

אם כן, עיקר עבודת היום של חג זה הוא קבלת התורה מחדש, כלומר לקבל על עצמו עול מצוות, וכך מפורש הוא ברוקח על פי הירושלמי הנ"ל שיום מתן תורה הוא יום של מחילת עוונות, וז"ל: "עצרת יום שניתנה בו תורה וכו' על כן צריכין ישראל לשמוח שמוחל הקדוש ברוך הוא עוונותיהם", דאמרי' בירושלמי דר"ה בסופו: ר' משרשיא בשם ר' אחא בכל הקרבנות כתיב 'חטאת' ובעצרת לא כתיב 'חטאת', אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל מכיון שקבלתם עול התורה עליכם מעלה אני עליכם כאלו לא חטאתם מימיהם" (רוקח הלכות שבועות רצה).

מבואר אם כן שלשם הכניסה לעול תורה ומצוות אין צורך לדעת או לקבל בפועל על עצמו את כל המצוות, אלא מספיק הרצון לשייך עצמו לשם ית' לעבדו ולעשות מצוותיו, ורעיון זה מובא להדיא בשע"ת לר"י שער ב', בעניין הגורמים המעוררים אדם בתשובה, וז"ל: "כי עת אשר יאזין ויסקיט ולבבו יבין ושב ויקבל ביום שמעו דברי המוכיח, וקיים עליו להיותו עושה ככל אשר יורוהו תופשי התורה מן היום ההוא ומעלה להזהר כאשר יזהירוהו יודעי בינה לעתים, עלתה בידו התשובה ונהפך לאיש אחר. ומעת אשר קבל כזאת במחשבתו וגמר עליו ככה בלבבו קנה לנפשו זכות ושכר על כל המצות והמוסרים, ואשרי כי צדק נפשו בשעה קלה. וכן אמרו רבותינו ז"ל: '[וַיֵּלְכוּ וַיַּעֲשׂוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל] (שמות יב) וכי מיד עשו והלא לא עשו עד י"ד לחדש. אלא כיון שקבלו עליהם לעשות מעלה עליהם [הכתוב] כאלו עשו מיד". ואמר באבות של רבי נתן "כל שמעשיו מרובים מחכמתו מחכמתו מתקיימת שנאמר: נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע (שמות כד)". ביאור הדבר כי האיש אשר קבל על נפשו בלב נאמן לשמור ולעשות על פי התורה אשר יורוהו ועל המשפט אשר יאמרו לו היושבים על המשפט, יש בידו מן היום הזה שכר על כל המצות על אשר שמעה אִזְנוֹ מדברי התורה ותבן להם, ועל הדברים אשר לא גלו אִזְנוֹ עליהם עדנה [=עד עתה]. וצדק לבש וקנה זכות על הנגלות אליו ועל כל נעלם מעיניו. ואחרי זאת יום ים ידרוש וישקוד על דלתות מוכיחיו וישכיל מכל מלמדיו. ונמצא האיש הזה מעשיו מרובין מחכמתו, כי [=אע"פ ש] לא ידע את הדבר, והנה שכרו אתו. וכענין מה שאמרו ישראל בסיני נעשה ונשמע שהקדימו קבלת המעשה על נפשם לפני השמיעה. ובענין אחר לא יתכן שיהיו מעשי האדם מרובין ממה שהוא יודע".



(מג). לפי הרוקח הסיבה העיקרית לשמחה היתרה שיש בעצרת על שאר המועדים היא שזוכים למחילת עוונות, ולקמן נביא שיש סיבה נוספת הנובעת מאותו טעם של קבלת התורה, וזה וזה גורם.

## כיצד ניתן לקיים קבלת התורה בפועל

נמצנו למדים שעבודת היום העיקרית של חג השבועות היא להיכנס בברית עם הקב"ה ולקבל התורה מחדש, ולא רק לקיים מצות לימוד התורה. ואכן ידוע כי הגר"ד פוברסקי והגרא"מ שך זצ"ל היו מעוררים על כך שאין די בסדר הלימוד כדי לקבל את התורה בשבועות, אלא צריך לקבל על עצמו את כל המצוות, ולא רק מצוות ת"ת. וראה רמב"ן פרשת משפטים שהמצוות שנאמרו בעשרת הדברות הן כמצוות שנאמרים לגרים בשעת קבלתם, ואם מקבל עליו רק מצוות ת"ת, לא עלתה לו גירותו, וכן בבכורות ט. לומדים קבלת הגרות ממתן תורה.

ולכן אין בחג זה שום מצוה מעשית אלא רק הסכמה בלב, כיון שגם עם ישראל במתן תורה לא עשה פעולה מעשית אלא רק הסכים בלבם בחפץ וברצון לקבל מלכות השם ועול מצוות. קבלת התורה היתה צריכה להיעשות מתוך בחירה חופשית, שכן רק מתוך בחירה חופשית אמיתית קיימת משמעות לדבריהם של בני ישראל: "נעשה ונשמע". לכן היה צורך בבחירה חופשית. וגם כאשר כפה עליהם ריבון העולמים הר כגיגית, עדיין הייתה זו בחירה חופשית.

אך בעוד שעם ישראל נכנסו לברית חדשה על ידי קבלה של המצוות שלפני כן לא היו מחויבים בהם, אנו לעומת זאת כבר מחויבים במצוות הללו, ומקיימים אותן בפועל, ולכן לכאורה עבודת היום המוטלת עלינו היא רק חידוש הברית. ועל כן יש להבין כיצד אפשר לקיים ולחזק ברית שכבר קיימת ועומדת, ומה היא צורת הקבלה הנכונה.

והנה ידוע מנהג ישראל להישאר ערים בליל חג שבועות וללמוד תורה, ואף תוקן סדר לימוד מיוחד ללילה זה, ובתוך סדר זה נמצא לימוד של כל תרי"ג המצוות. ולכאורה על ידי לימוד זה אפשר לקיים את מצות היום המיוחדת, שהיא קבלת המצוות שהיא חלקנו בברית המתחדשת. ועל כן נדרש לומר אותן מתוך מחשבה לשמרון לעשותן ולקיימן, ואז הקב"ה מצרף מחשבה טובה למעשה. וכן העיד על עצמו האדר"ת<sup>1</sup>, וז"ל: "ביחוד התענגתי על לימוד תרי"ג מצוות, והייתי מהדר ללמוד אותם בעיון ובהבנת הדברים היטב, והייתי מחדש ב"ה תמיד באמירתם הערות חדשות, והייתי שמח מאד בעת לומדי אותם, והתפללתי אחר כך שאזכה לקיימם, ותהא אמירתי חשובה כקיומם. רבות פעמים זלגו עיני דמע גיל בעת אמירתם, בחשבי אז כאילו קיימתי בפועל" (סדר אליהו, תולדות האדר"ת עמ' 129).

אך כאמור לא מוזכר בחז"ל ולא בספרי הפסיקה שיש צורך ללמוד את תרי"ג המצוות בחג שבועות, ועל כן לא ניתן לומר שזהו חיוב עבודת היום.

והנה מצאנו בחז"ל שיש בחינה של קבלת התורה בחג השבועות בכח קריאת התורה של החג, דמובא בספר הרוקח (סימן רצ"ו) בשם חז"ל בפסיקתא דרב כהנא ובילקוט שמעוני (פר' יתרו רמז רע"א) בזה"ל: "אמר הקב"ה לישראל, בני הוו קורין את הפרשה הזאת בכל שנה ואני מעלה עליכם כאילו אתם עומדים לפני הר סיני ומקבלין את התורה".

וכוונת חז"ל שם היא על קריאת עשרת הדברות בחג השבועות עיי"ש. וביאור הענין הוא עפ"י מש"כ בספר דרך ה' להרמח"ל ז"ל (ח"ד פ"ח) וז"ל: "צריך שתדע שמהתיקונים הגדולים

(מד). רבי אליהו דוד רבינוביץ' תאומים, רבה של ירושלים בשנת תרס"א.

שביררו הנביאים לישראל הוא ענין קריאת התורה וכו', שעל ידי זה תימשך לנו הארתו וכו', וגם בזמנים המיוחדים וכו' ראוי שנקרא בפרשיות הנוגעים לענינים ההם לחזק הארת הימים ע"י כח התורה שהוא הכח היותר חזק שיש לנו".

והיינו דע"י שאנו קורין בתורה בענין היום טוב אנו מעוררים הארת היו"ט, וכבר ידוע מאמר הקדמונים ז"ל דהקריאה מעוררת הזמן, וזהו על דרך דברי הרמח"ל ז"ל. ולפי"ז מובן למה ע"י קריאת עשרת הדברות אנו מעוררים את ההתחדשות של מעמד הר סיני, ודו"ק. ובס' קדושת לוי פר' יתרו כתב וז"ל: "והנה אם אדם זוכה שומע בכל חג השבועות את הקול שמכריזין "אנכי ה' אלהיך". נמצא כמה צריך האדם להכין את עצמו בהכנות רבות שיזכה לשמוע דיבור הקב"ה שכמה אלפים רבבות מלאכים ושרפי קודש אוחזים חיל ורעדה ורתת וזיע מאימתו יתברך, ומכ"ש אנחנו בני אדם, ולא סגי בג' ימים לבד ואפילו אם יכין את עצמו כל השנה לא סגי".



### מרכזיות האכילה בחג מתן תורה

לעיל הקשנו מדוע מחויבים אנו דוקא בחג השבועות בעינוג גשמי יותר משאר ימים טובים, כמו שמוכח ממה דאמרינן הכל מודים שבעצרת בעינן נמי לכם, וכן מהנהגת מר בריה דרבינא שהיה צם כל השנה חוץ מעצרת וכו', וכן מדברי ר' יוסף שביקש עגלא תלתא. וכן מדוע התורה מצוה דוקא ביום על מצות הבאת שני הלחם והבאת ביכורים שהם גם עניינים הקשורים למזון האדם.

ולפי דברינו לעיל הדברים מיושבים היטב. הגמ' אמרה שהטעם שבעצרת כו"ע מודים שבעינן לכם הוא משום שזה יום שניתנה בו תורה, ולפי דברנו לעיל הכוונה דהיות וחג מתן תורה הוא זמן מתן תורתנו, בו מתחדשת כל שנה מחדש אותה ברית עם הקב"ה במתן תורה, שהיתה כביכול מעשה של 'קידושין' בין עם ישראל לקב"ה, כאשר ברית זאת באה בעצם ליצור קשר נאמנות ושייכות ביניהם. והביטוי של נאמנות זאת מצד הקב"ה היתה אמירת הדברה הראשונה, שבא הצהיר והודיע להם השי"ת "אנוכי ה' אלוהיך", שהמשמעות של זה היא שמתחייב הוא לשמור ולהגן עליהם ולספק מזונותיהם ושאר צרכיהם, כמו שהוכיח להם זאת מזמן יציאת ממצרים ועד עתה. כנגד התחייבות זאת, עם ישראל מקבל גם הוא את חלקו בברית שעיקרה היא לא לעבוד אלהים אחרים [כדוגמת אשה המתקדשת לבעלה ובזה היא נאסרת על כל העולם]<sup>מה</sup>.

מה. יש מחברים שהקשו על פירוש זה מדברי הגמ' שאמרה שהטעם לאכילה הוא מכיון שהוא "יום שניתנה בו תורה", וכן מדברי ר' יוסף שאמר "אילוילי האי יומא" וכו' שכתב רש"י שלמדתי תורה, ומשמע שהשמחה היא על מצות לימוד התורה ולא על קבלת המצוות. התשובה לכך היא שהביטוי "יום שניתנה בו תורה" אינו מורה על יום שניתנה בו תורה ללומדה, אלא יום שניתנו בו כלל המצוות, ומצות ת"ת נכללת בתוכן. והראיה היא שמצוות ת"ת לא נאמרה כלל ביום מתן תורה, אלא רק לאחר מכן (פרשת ואתחנן). ועוד, שלא יכלו ללמוד תורה עדיין, כי קבלו עד אז רק עשר מצוות ועשר נוספות שנאמרו עוד במרה (סנהדרין נו:). אבל לא את כל התורה כולה, שהרי משה מסר להם את התורה כולה רק לאחר זמן. ואין לומר שאין צורך לקבל כל התורה כדי לקיים מצות ת"ת דאם כך אז ממה נפשך שלא היה זה במתן תורה שהרי כבר נצטוו על לימוד התורה במרה, כמו שאומר רש"י על הפסוק (שם' טו כה) שם שם לו חק ומשפט:

על כן כל שנה בהתחדש זמן הברית, עלינו כעם ישראל לקבל על עצמנו ברצון וביתר שאת את אלוהות ית', ובקבלת מלכות זו אנחנו בעצם מחזקים בנפשנו את קבלת התורה. אך גם הקב"ה מקיים את חלקו בברית זו, והוא להגן עלינו ולזון אותנו, ועל כן נצטוונו ביום זה על הביכורים ועל הבאת לחמי הביכורים וזאת כדי להראות שגם הקב"ה מקיים את חלקו בברית בכך שנתן לנו ארץ שנתברכה בשבעת המינים ובתבואה בשפע.

ועל פי זה יובן מדוע הותר בקרבנות אלו מה שלא הותר בקרבנות אחרים - דהיינו להביא חמץ ולהביא דבש, כיון שאין קרבנות אלו מיועדים לגבוה, אלא הם בעצם מתנת ה' בעבורנו, וכל הפעולה של הבאה לביהמ"ק היא סימלית - כדי שנכיר לו תודה על מה שהשפיע עלינו מטובו.

ובזה תתבאר גם הלכה נוספת יחודית שיש בלחם הביכורים ולחם הפנים, שכל המנחות מוקרבות לגבוה והכהנים אוכלים מהשירים, ואילו מנחת שתי הלחם ולחם הפנים אין בהן חלק למזבח כלל וכולו נאכל לכהנים. ועל פי טעם המצוה של לחם הפנים שהבאנו לעיל, שמטרתו שנכיר בכך שהוא משיג עלינו וזון אותנו ודואג לכל צרכנו, ברור שמה שאין למזבח חלק במנחה זאת הוא משום שזה מתנת ה' עבורנו, ואין דרך ארץ להחזיר מתנה לנותן. וזהו גם טעם לחם הפנים, כמו שכתב החינוך (מצוה זז) שטעם ממצוה זו היא למען להביא ברכה תמידית למזונותינו, ובעקדה כתב (שם' כה א): ציוה לתת על השלחן לחם הפנים להורות שעל ידו שם אלקים פרנסת העולם בכלל על המנהג הטבעי<sup>1</sup>.

עוד ניתן ליישב את המעשה היחודי שהיה מתרחש בשתי הלחם ולחם הפנים, מה שלא מצאנו באף קרבן אחר, כפי שמסופר בירושלמי: "כל ימים שהיה שמעון הצדיק קיים היתה ברכה משולחת בשתי הלחם ובלחם הפנים, והיה נופל לכל אחד ואחד עד כזית, ויש מהן שהיו אוכלים ושביעין ויש מהן שהיו אוכלין ומותירין. משמת שמעון הצדיק ניטלה ברכה משתי הלחם

"במרה נתנו להם מקצת פרשיות של תורה שיתעסקו בהם", משמע שכבר אז נצטוו על לימוד התורה, וכן מבואר ממה שנא' שהיו ברפידים שרפו ידיהם מן התורה וזה נא' עוד לפני מתן תורה. וכן מבואר בריבנו בחיי (שמות יג יז) "גם אחרי היותם ברפידים ורפו ידיהם מן התורה שקבלו במרה". וכן בפירוש הגר"א על שה"ש (ב ג) מבואר שהמצוות שנתנו במרה היה להם בחינת תורה שהרי כתב בתחלה אין עץ אלא תורה ואחר כך הוסיף ששם נצטוו על השבת והדינים. ומצאתי דכן מבואר בפני יהושע (ברכות ה א): "אפילו דינין דפרה עדיין לא היו מקיימין אותן בפועל עד לאחר מתן תורה אלא שניתן להם במרה כדי שיתעסקו בהם כמו שפרש"י להדיא בחומש בפסוק שם שם לו חק ומשפט". וכן מבואר בחידושי חת"ס (שבת פז א): "ועיין מ"ש פלתי ריש סימן א סק"א ודבריו לכאורה תמוהים, דהא פירש"י גם פרה אדומה נצטוו במרה, אע"ג דלא נהגו עד שהוקם המשכן לשנה האחרת, ומזה שפט נחלת יעקב שגם שבת לא נצטוו לשבות מיד ממרה ואילך אלא לעסוק בהלכותיו לכשינהג כמו פרה אדומה".

ומה שבכ"ז נקרא חג השבועות יום מתן תורה, למרות שרק חלק מהמצוות ניתנו בהר סיני והשאר ויתר המצוות ניתנו בשעתן באהל מועד, ביאר הרמח"ל (דע"ת ס' קנח) שאז קיבלו הכח לקיים מצוותיו, ית', ושכל מעשה ומעשה ממעשה המצוות יהיה בו כח להשלים את תיקון הבריאה. ולכן נקרא 'יום מתן תורה' שניתנה להם הכח לקיים התורה. וזהו מה שאמר השי"ת לישראל קודם מתן תורה "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים", ממלכת הוא ממלכת משרתים, ומה הוא השירות שישראל משרתים את השי"ת, הוא מה שהם מתקנים במעשיהם את התיקונים המצטרכים בבריאה. כלומר שיש בכח מעשיהם ליצור ע"י המצוות רוחניות בהם ובעולם. עיי"ש באריכות.

מו). עיין בס' שמנה לחמו פר' אמור (כד ו) שכתב שעניין לחם הפנים בא להורות שכל הנהגת ישראל וכל שפע ברכתם והצלחתם הוא רק ע"פ השגחה פרטית מאת השי"ת לבדו על פי זכותם של ישראל ולא על ידי המזל.

ומלחם הפנים והיה נופל לכל אחד ואחד מהן עד כאפון הצנועים היה מושכין את ידיהן והגרגרנים היו פושטין את ידיהן" (ירושלמי יומא לג ב).

ועל פי הדרך שהלכנו בו ניתן לומר שמה שמצינו שדוקא בלחם הפנים ובשתי הלחם שרתה הברכה, זאת משום שהם מסמלים את ברכת ה' אשר זן ומפרנס אותנו, והם כביכול מתנת ה' לנו ועל כן יש בהם ברכה, מה שאין כן שאר הקרבנות שהם באים לריצוי ה', ולכן לא חל עליהם נס זה<sup>מז</sup>.



### סיבת איסור התענית בעצרת

מאחר שהתברר שחג השבועות הוא יום חידוש הברית של עם ישראל עם הקב"ה, על כן בכל שנה בעצרת הוא כיום אשר עמדנו לפני ה' סיני ומקבלים התורה מחדש. ובאותה ברית הבטיח להיות לנו למלך ולהשגיח עלינו כאב על בנו, ולכן זכינו שהוא ית' זן אותנו ישירות, ולא כשאר האומות שהוא זן אותם על ידי השרים והמזלות.

על כן אם אדם כדוגמת מר בריה דרבינא שהעונג שלו הוא לצום, יחליט להימנע מאכילה גם בעצרת, הנה הוא כביכול נמנע מלבטא את חלקו של הקב"ה בברית זו, שאינו מראה שהקב"ה זן אותנו דוקא ביום שבו מתחדשת אותה הברית, ולכן יחשב לו זה כעוון גדול אם לא יאכל.

וזהו שביקש רב יוסף "הבו לי דוקא עיגלא תלתא", 'עגלא תלתא' שהוא עגל שמן וטוב יותר מהרגיל, ולא מחמת תאוות אכילת ח"ו, אלא שבזה אני מראה שהקב"ה הוא אלהינו, שהוא משגיח עלינו וזן אותנו בשפע רב. ורמז בזה שהקב"ה מקיים את חלקו שלו בברית עמנו, בכך שהוא משגיח עלינו וזן אותנו בשפע רב והוא לנו לאלהים, כלומר מלך שמשגיח על עמו ופורס עליהם את חסותו. ורצה לומר שככל שמתברר שקיום חלקו של ה' בברית ניכר יותר לעינינו, כנגד זה הרצון לקיים את חלקנו בברית יתגבר יותר, וכך יכולים להגיע למדרגה גבוהה יותר בקבלת עול מלכותו.

ובעומק העניין, יתכן שרמז בזה לאותה הברית הראשונה בין עם ישראל לקב"ה - ברית בין הבתרים - שבה הבטיח הקב"ה לאברהם שהוא יהיה לו ולזרעו ולאלהים, וכאות לאותה ברית צווה אברהם לקחת עגלה משולשת.

מז). ומצאנו בלחם הפנים נס נוסף, שגם הוא בא לבטא את חיבתו של ה' אלינו דוקא בסוג קרבן זה, וז"ל הגמ' בחגיגה: מלמד שמגביהים אותו את השולחן ומראים בו לחם הפנים לעולי רגלים ואומרים להם ראו חיבתכם לפני המקום, סלוקו כסדורו, סלוקו בשבת השניה חם כפי שהניחוהו בשבת הקודמת, דאמר רבי יהושע בן לוי נס גדול נעשה בלחם הפנים (חגיגה כו).

וכן מצאנו שמוני המצוות חלקו את מצות הביכורים לשתי מצוות, מקרא ביכורים לחדר ומצות ביכורים לחוה. והסיבה היא כי מצות מקרא ביכורים, אע"פ שזמנה נקבע בשעת הבאת הביכורים, מ"מ אינה חלק ממצות הבאת הביכורים ממש, אלא היא הודאה כללית על הטובות שהטיב עמנו השי"ת, רק שהתורה קבעה את הזמן הראוי ונכון להודות על הטובה בשעה שמביא את הביכורים, דוהו זמן שמחה לאדם. וכן מבואר ברמב"ם בסה"מ עשה קל"ב דמקרא ביכורים היא מצוה עצמית להודות ולשבח לה', רק שזמנה נקבע עם הבאת הביכורים, עי"ש לשונו.

ואחר כל זאת, מצאתי כדברים הללו בספר משפט עזיאל לראשל"צ הרב בן ציון חי עזיאל, בלשונו הנפלאה והמיוחדת, שכתב וז"ל:

"ובהוראה זו אמר רבי יוסף ביומא דעצרתא עבדו לי עגלא תילתא, אמר "אי לאו האי יומא דקא גרם כמה יוסף איכא בשוקא" - לא על עצמו בלבד אמר רב יוסף דברים אלה, אבל בהיותו ראש מתיבתא אוצר כל סגולת ישראל זו תורתו ומגבילה לתלמידיו אחריורמו להם ביום השבועות יסוד הברית הראשונה שכרת עם אבי האומה אברהם במחזה הפלאי שהסתמל בעגלה משלשת ועז משלשת ואיל משלש ותר וגזול (בראשית ט"ו ט) שהוא רומז ליום מתן תורה, וכאמרם ז"ל בריך רחמנא דיהיב לן אורין תליתאי על ידי תליתאי ביום תליתאי ביומא תליתאי (שבת פ"ח), שלישיה זו שהיא רומזת על חוט המשולש של קוב"ה אורייתא וישראל נרמזה בברית בין הבתרים שנתקיימה ביום מתן תורה, שבה הבדילנו ה' מכל הימים הבדלה של קדושה ורוממות, ולבחירה זו רמז רב יוסף באומרו עבדו לי עגלא תילתא דאי לאו האי יומא שבו התקיימה ברית בין הבתרים כמה יוסף איכא בשוקא ככל העמים אשר על פני האדמה.

בחירת אהבה זו שבחר הקב"ה בישראל וישראל בהקב"ה "והייתי לכם לאלקים ואתם תהיו לי לעם" היא גאותם וזכותם של ישראל כל זמן שהם זוכרים אותה ומסתגלים להיות ראויים לבחירתם, ולהדבק במי שבחר בהם ובנושא הבחירה - זו התורה, אבל אם שוכחים את עצם הבחירה, או אפילו תורת הבחירה, אינם ראויים לסגולה זו ואין להם זכות קיום לאומי, שהרי הם ככל אדם הנמצא בשוק החיים ומלחמתה".



### לו עמי שומע לי

והנה יש ראייה מפורשת בכתובים שחלקו של השם בברית "להיות לנו לאלהים" הוא דוקא על ידי כך שהוא זן ומפרנס אותנו. הבה נעיין במזמור פ"א בתהלים (למנצח על הגיתית לאסף) אשר מתאר בראשי פרקים (כדרך של מזמורי התהלים) את השתלשלות המאורעות מיציאת מצרים עד מתן תורה.

א. בתחילה מספר כיצד הקב"ה הופיע במצרים להושיע את ישראל: "עדות ביהוסף [=בישראל] שמו בצאתו על ארץ מצרים" (פ' ו).

ב. ומיד מגיעה ישועת השם: "הסירותי מסבל שכמו... בצרה קראת ואחלצך" (פ' ז-ח).

ג. בפסוק לאחריו רומז הכתוב לטביעת המצרים בקריעת ים סוף: "אענך בסתר רעם" (פ' ח).

ד. יום מתן תורה, בהזכירו את שתי הדברות הראשונות: "שמע עמי... לא יהיה בך אל זר ולא תשתחוה לאל נכר: אנכי ה' אלהיך המעלך מארץ מצרים" (י-יא).

מח. כמ"ש וַיִּשְׁקֶף יְהוָה אֶל־מִצְנֶה מִצְרִים בְּעֶמּוּד אֵשׁ וָעָנָן וַיֹּהֲמָם אֶת מִצְנֶה מִצְרִים (שמ' יד כד), ופרש רש"י שם בשם פדר"א: כל מקום שנא' בו מהומה - הרעמת קול הוא, וזה אב לכלן: וַיִּרְעַם ה' בְּקוֹל גָּדוֹל בְּיוֹם הַהוּא עַל פְּלִשְׁתִּים וַיִּהְיֶם (ש"א ז י)

ה. חטא העגל, שהיה הפרת הברית של עם ישראל: "ולא שמע עמי לקולי, וישראל לא אבה לי: ואשלחתי בשרירות לבם, ילכו במועצותיהם" (יב-ג).

ו. מסיים המשורר בדברי ה', אילו היו שומעים לי אז הייתי מגן עליהם מאויבהם וזן אותם בשפע רב "לו עמי שומע לי... אויביהם אכניע... ומצור דבש אשביעך" (יד-ז).

והנה חציו הראשון של פסוק יא עוסק בדברה הראשונה, ובחציו השני עוסק בשכר המקיים את הברית "הרחב פיך ואמלאהו", כלומר אשפיע עליך טובה מרובה אם תשמע בקולי. וכן גם בסוף המזמור אומר הקב"ה, לו עמי שומע לי, כלומר הלואי ועמי יקיים את חלקו בברית שנכרתה במעמד הר סיני, שלא לעבוד לאל זר, כי אז "כמעט [ברגע קט] אויביהם אכניע וגו', ויאכילהו מחלב חטה ומצור דבש אשביעך".

ויש להקשות מדוע מזכיר כאן רק את שתי הדברות הראשונות? ועוד קשה, מדוע מזכיר את עניין המזון בהקשר של קיום הדברות הללו דוקא? עוד קשה לשון הפסוק 'הרחב פיך ואמלאהו', שיש כאן לשון ציורית שכביכול מרמזת על רעבתנות מרובה ואכילה גסה. אך על פי המבואר לעיל יפתרו על הקושיות כמין חומר, דמה שמזכיר רק שתי דברות הוא משום שהן עיקר הברית. ומה שמסמין להם את העניין שה' מבטיח לזון ולפרנס את עם ישראל, כי זהו בעצם חלקו של ה' בברית, שהמשמעות של הדברה הראשונה "אנכי ה' אלהיך" היא שאהיה לכם למשגיח ומגן, ואזון אתכם בשפע רב עד שכביכול פיהם יהיה מלא לחלוטין מרוב המזון שאשפיע עליכם<sup>1</sup>. וכך אומר ה' לעם ישראל: "תמיד, כשהיית בצרה וקראת אליי לעזרה, חילצתי אותך. וגם עכשיו אני מבקש שתשמע לי: אל תפנה אל אלים זרים ונכריים! אני ה' אלהיך, אני העליתי אותך מהצרה הקשה ביותר שהיא ארץ מצרים, וגם עכשיו אני יכול להושיע אותך. כלומר יציאת מצרים היא ההוכחה שה' השגיח על עם ישראל בעבר, ולכן היא גם הראיה שה' ימלא כל צרכם גם בעתיד. ולכן אומר המשורר שאם עם ישראל ישמור על חלקו בברית, אז גם הקב"ה ישמור על חלקו שלו, שהוא להגן על ישראל מאויביהם וגם לזון אותם בשפע של מזון<sup>2</sup>."

(מט). 'ואשלחהו' היא לשון מושאלת למעשי גירושין, והראיה היא שזהו בדיוק הלשון שהמקרא משתמשת כדי לבטא את הפרוד והניתוק שנוצר במעשי הגט שנותן הבעל לאשתו "לא יוכל לשלחה כל ימיו" (שמ' כב יט); "וקתב לה ספר קריתת ונתן בידה ושלחה מביתו" (שם כג א); כה אמר ה' אי זה ספר קריתות אמכם אשר שלחתיה" (בישעיה נ' א'). גירושין אלו לעם ישראל היו עקב הפרת ברית הנאמנות מצדם כאשר עבדו עבודה זרה, ועל כן גם הקב"ה לא היה מחויב שוב לברית איתם, ולכן היה צריך לברית חדשה על ידי הלוחות השניים.

ג. אמנם יש המפרשים: "הרחב פיך - לשאול ממני כל תאות לבך, ואמלאהו - ככל אשר תשאל אמלא" (רש"י). "הנה, הלא אני המעלך מארץ מצרים וידי בכל משלה, ולזה הרחב פיך לשאול ממני כל חפצך ואמלאם אם תשמע לי" (מצודות). אך ניכר שאין זה הפשט של הפסוק אלא הוא דרך דרש, שהרי לא נאמר 'אמלא משאלותיך', אלא 'אמלא פיך'. וכן לא נאמר 'פתח פיך' [שהוא לשון דיבור] אלא 'הרחב פיך', שהיא פעולה הקודמת לאכילה דוקא. וזוהי הסיבה שהרד"ק פירש עניין 'הרחב פיך' לעניין אכילה דוקא, כמו שכתב: אם תשמע לי אדאג לך שלא תרעב ולא תצמא.

אמנם מצאנו לכאורה פועל 'רחב' במובן של דבור, שנא' בחנה "רחב פי על אויבי", אך אין זה עניין בקשה או שאלה, אלא כמו שמסביר המלבי"ם שאמרה זו כנגד שצרתה קפצה פיה, שלא יכלה לדבר. וכן כתב היריעות שלמה ערך 'קפץ' שהוא לשון צמצום, ונאמר בהקשר לפה, כי הפה יש לו כפלים וקמטים, וההפך שלו זה רחב פי על אויב. ולכן ניתן לומר שזה עניין שחוק, שכאשר אדם שוחק או פיו מתרחב, וזהו לשון מליצה על כך שהיא שמחה בישועת ה', וכמו שנא' בהמשך רמה קרני בה' שגם הוא מליצה מעין זה.

מבואר אם כן שעיקר הביטוי של "אני ה' אלהיכם" הוא שהוא זן ומפרנס אותנו, ועל זה נחתמה הברית במתן תורה, ולכן מובן מדוע בחג שבועות תופס עניין המזון רעיון מרכזי במהות החג.



## נספח: פולמוס הגיור

בעת שכרת ה' ברית עם ישראל בהר סיני, כרת ברית גם עם הגרים העתידיים להתגייר. וכפי שאמר משה לישראל (דברים כט, יג-יד): "ולא איתכם לבדכם אנוכי כורת את הברית הזאת ואת האלה הזאת. כי את כל אשר ישנו פה עימנו עומד היום לפני ה' אלוהינו ואת אשר איננו פה עימנו היום". ובכלל "אשר איננו פה עימנו" - גרים העתידיים להתגייר (שבועות לט, א).

הרי שכבר בעת שניתנה תורה לישראל, נקבע שיהיו מן העמים גרים שיצטרפו לעם ישראל ולייעודו הגדול להביא ברכה לכל משפחות האדמה.

אמרו חכמים (תנחומא ויקהל ח) שעל כן "ניתנה התורה במדבר, לומר: מה המדבר מופקר לכל בני אדם - אף דברי תורה מופקרים לכל מי שירצה ללמוד... שנאמר (ויקרא יח, ה): 'ושמרתם את חוקותי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם וחי בהם אני ה' - כהן ולוי וישראל לא נאמר אלא 'אדם', לפיכך 'תורה אחת ומשפט אחד יהיה לכם ולגר הגר איתכם' (במדבר טו, טז). וכן מצינו שמיתרו הגר יצאו תלמידי חכמים גדולים שזכו לרוח הקודש ולימדו תורה לכל ישראל.

אברהם אבינו, שהאיר לעולם את אור האמונה והמוסר, הוא גם אביהם של ישראל וגם אביהם של הגרים. שכן אמרו חכמים שהיה אברהם אבינו מגייר אנשים ושרה אמנו מגיירת את הנשים. וכאשר עלו לארץ ישראל, עלו יחד עם "הנפש אשר עשו בחרן" (בראשית יב, ה; בראשית רבה לט, יד; אבות דרבי נתן יב).

יתר על כן, תחילת פועלם של אברהם ושרה בגיור גרים. אמרו חכמים (עבודה זרה ט, א) שבעת שאברהם אבינו הגיע לגיל 52, הסתיימו אלפיים שנות התווה של העולם והתחילו אלפיים שנים של תורה. ומה היה הביטוי לכך - שבאותה השנה התחילו אברהם ושרה לגייר גרים. רק מתוך פועלם בגיור, לאחר מכן, בהיות אברהם אבינו בן 75, הצטוו לעלות לארץ ישראל ונתבשר שיקום מזרע עם שינחל את הארץ ויביא ברכה לכל העולם.

אף שהגרים מתגיירים מכוח בחירתם, ואין החלטה אנושית שמבטאת את כוח הבחירה יותר מהגיור, לאחר הגיור מתברר שכבר מתחילה היה ניצוץ קדוש בשורש נשמתם של הגרים,

נא). וזו הסיבה שעיקר פסוקי דומרה הוא מזמור אשרי יושבי ביתך, כי מוזכר בו עיקר השגחתו של ה' עלינו שהוא "פותח את ידך ומשביע לכל חי רצון". וראה מה שכתב הטור בסי' נ"א וז"ל: ויותר יכוין בפסוק פותח את ידך שעיקר מה שקבעוהו לומר בכל יום הוא בשביל אותו פסוק שמזכיר בו שבחו של הקב"ה שמשגיח על בריותיו ומפרנסן עכ"ל. ולכן בגמ' (ברכות ו) היה הו"א לבחור במזמור הודו לה' כי טוב במקום מזמור אשרי יושבי ביתך, ולא משום גבורות השם הגדולות המוזכרות בו, כמו "גזר ים סוף לגורים" וכן "המכה מצרים בבכריהם", אלא רק משום שיש בו הפסוק "נותן לחם לכל בשר".



ומכוחו יכלו להתעורר לבחור להתגייר. וכפי שאמרו חכמים (שבת קמו, א) ששורש נשמותיהם של הגרים עמדו ליד הר סיני<sup>22</sup>.



## סיכום

חג שבועות מתייחד משאר המועדים בכך שאין בו חיוב הלכתי מיוחד המבטא את מהות החג, אולם יש בו חיוב להתענג בעניינים גשמיים יותר מכל חג, ואסור להתענות בו אף למי שמתענה כל השנה, כאשר דווקא בכך משיגים את תכליתו ויעודו.

שתי הדברות הראשונות מתוך עשרת הדברות הן קבלת מלכות שמיים והם הבסיס והתנאי כל המצוות שבתורה, והעובר עליהן כפר בכל התורה כולה. ולכן הוצרך הקב"ה לצוות ב' דברות אלו בלשון נוכח כדי לחזק בלבם קבלת עול מלכות שמים.

יום מתן תורה היה יום של קשר קידושין בין עם ישראל לקב"ה, אשר מהותו היא כריתת ברית נאמנות, כאשר בברית זאת הקב"ה מתחייב להיות אלוהים לעם ישראל, כל' לפרוס חסותו עליהם כאב המשגיח על בניו (מעין התחייבות הגבר בקידושין), ומנגד עם ישראל מתחייב לא לבגוד בו עם אלהים אחרים (כהתחייבות האשה).

בהתענגות בדברים גשמיים אנו מראים שהקב"ה מקיים את חלקו בברית, בכך שזן ומפרנס אותנו מטובו, וזו הראיה שהוא לנו לאלהים. כנגד זה אנו מתחזקים לקיים גם את חלקנו באותה ברית. ועל כן נצטוונו ביום זה על הבכורים והבאת לחמי הבכורים המבטאים את ברכת הארץ שניתנה לנו עבור חלקנו בברית.

פרק פ"א בתהלים מבטא להדיא את הקשר בין הברית בהר סיני לבין התחייבות ה' לזון את עמו, כאשר בסמוך לפסקה בא מובאת הדברה הראשונה: אָנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ הַמַּעֲלֶךְ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם" נאמר מיד: "הֲרָחֵב פִּיךָ וְאִמְלֵאֲהוּ". כי התחייבות ה' להיות לנו לאלהים כוללת בתוכה ראשית כל את ההתחייבות לזון אותנו ולהגן עלינו. וזהו שנא' בסוף המזמור: "אֲוִיבֵיהֶם אֶכְנִיעַ.. וּמִצּוֹר דָּבַשׁ אֶשְׁבִּיעֶךָ".

עיקר עבודת היום של חג שבועות היא קבלת התורה מחדש, כלומר קבלת עול מצוות שהיא בעצם יצירת קשר נאמנות מחדש עם השי"ת. אך אין צורך לקבל בפועל כל מצווה בפני עצמה, אלא מספיק הרצון לשייך עצמו לשם ית' לעבדו ולעשות מצוותיו.



נב). אם נעמיק, נמצא שבני ישראל קשורים יותר לתורה שבכתב ולנבואה, שבה בולט יותר הצד האלוקי וסגולתם של ישראל שהם מסוגלים לקלוט את הגילוי האלוקי העליון. ואילו הגרים קשורים יותר לתורה שבעל פה, שבה מתגלה יותר צד החידוש שנובע מבחירתו של האדם. משה רבנו, גדול הנביאים, שקיבל את התורה בסיני, הוא מהמיוחסים שבישראל, וכן הנביאים שאחריו היו בעיקר מצאצאי ישראלים מיוחסים. לעומת זאת, יתרו שהתגייר זכה לחדש מדעתו את סדרי המשפט בישראל, בבחינת תורה שבעל פה. וכן רבי עקיבא, גדול חכמי התורה שבעל פה, היה בן יוסף הגר. ההשראה שהגרים זוכים לה היא בעיקר רוח הקודש, שמתגלה דרך המאמצים הלימודיים שנעשים מתוך בחירה.

הרב יצחק יעקב ברזין

ברוקלין, ניו יארק

## אופן עמידת בני ישראל בשעת מתן תורה\*

אחת מן הזכירות אשר כלל הרמב"ן בכלל מנין הלאוין הוא 'מעמד הר סיני' (שכחת הלאוין ב'), ובחיבורו על התורה על הפסוק (דברים ד' ט') 'השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך ופן יסורו מלבבך כל ימי חיידך', פירט לנו ענינה בזה"ל: "כאשר אמר שנוהר בכל המצות ונשמור החוקים והמשפטים לעשותם, חזר ואמר רק אני מזהירך מאד להשמר ולשמור עצמך מאד מאד לזכור מאין באו אליך המצות, שלא תשכח מעמד הר סיני מכל הדברים אשר ראו עיניך, הקולות והלפידים, את כבודו ואת גדלו, ודבריו אשר שמעת שם מתוך האש, ותודיע כל הדברים אשר ראו עיניך במעמד הנכבד ההוא לבניך ולבני בניך עד עולם", עכ"ל.

הרי מדבריו למדנו, שבזכירת מעמד הר סיני נכלל גם אופן ותיאור נתינתו, עם כל התוצאות המחייבות היוצאות מזה. ושמה על יסוד דברים האלו אכן מצינו שבמשך הדורות ציור 'מעמד הר סיני' עיטרה את שערי הספרים, כותלי ביהכנ"ס, דופני הסוכה, הגש"פ, ועוד.

והנה, מתוך עיון ברוב הציורים בזמנינו המתארים גם את עמידתם של בני ישראל בשעת קבלת התורה, ניכר איך שבני ישראל עומדים סביב סביב ההר מכל הצדדים,\* אך כפי אשר יבואר במאמר שלפנינו, ברוב המקורות בדברי חז"ל והראשונים לא משמע כן, רק שעמדו מול ההר מצד אחד. ומלבד ברור הדברים כשלעצמם, אפשר שיש להביא מזה נפק"מ גם למעשה, וכדלהלן.

כתוב בתורה (שמות י"ט ב') 'ויחן שם ישראל נגד ההר', וכתוב במכילתא והובא ברש"י: "נגד ההר - למזרחו, וכל מקום שאתה מוצא נגד - פנים למזרח", עכ"ל. ועפ"ז כתוב במכילתא על הפסוק (שם י"ב) 'וְהַגִּבְלֹתַי אֶת־הָעָם סְבִיב' - "שומע אני למזרחו, ת"ל סביב". וביאר שם בפ' מרכבת המשנה וז"ל: 'כמבואר למעלה שילהי פ"א שעמדו בצד מזרחו של הר, ואם כן שמה במקום עמידתן יצאה השכינה לקראתם הוזהרו כל יגעו ולא במקום אחרת, ת"ל סביב, שהאזהרה היא אכל ההר סביבו כל יגעו', עכ"ל. וכן ביאר גם בפ' זה ינחמנו, וז"ל: 'שאלו לא נאמר סביב, הייתי אומר שלא היו מוזהרין מנגוע בהר אלא מצד מזרח, ששם היה חניתן

\* תוכן הדברים נאמרו בביהמ"ד מגן אברהם בעיר וויליאמסבורג הע"י בשבת פרשת יתרו שנת תשפ"ג, ותודתי נתונה בזו לידידי הרה"ג ר' יעקב שלמה ביק שליט"א שהעיר לי הערות רבות ומחכימות. וגם נעזרתי רבות בספר הנפלא 'מעמד הנבחר' להרב צבי הירש ווייס, והוא היחיד מספרי זמנינו שראיתי דן בנושא זה. ושוב הראה לי ידידי הרה"ג ר' אברהם מנחם הורוויץ שליט"א שכבר העיר על נושא זה בספרו אשר עדנו אתו בכתובים 'לב מנחם', ונהג בי טובת עין למסור בידי מאוצרו הגדול.

א). ואף שגור בפ' ילדי ישראל לומר בלשון אידיש: "ארום דער בארג סיני פון גרויס ביז קליין, שטייען אלע אידען די תורה מקבל זיין".

ב). דרך אגב, כדי לתת לב לעובדה שבני ישראל באו ממערב והוצרכו להקיף את ההר כדי להגיע לצד המזרחי שלו, שהרי מצרים וים סוף הם ממערב להר סיני, ולא חנו בצד המזרחי מפני שפגשו בצד זו תחלה.

כדכתיב נגד ההר, והוא מזרח כדלעיל, עכ"ל. וברור שכוונתו ששם הייתה חניתן בשעת מתן תורה. הרי לנו מפורש, שחניתן בשעת נתינת התורה הייתה רק מצד אחד, ומן המזרח. וכן כתוב מפורש בספר פנים יפות (פרשת יתרו ד"ה ומה שאמר והגבלת את העם), וגם הוסיף לתת טעם למה באמת הוצרכו גדר מכל צד אם עמדו רק מצד אחד, וז"ל "ומה שאמר והגבלת את העם סביב, אף שהי' עומדים למזרח ההר, מ"מ הי' צריך הגבלה סביב שלא יקרבו לצד השני". ואפשר שגם המכילתא דרשב"י באה לתרץ קושי זה, למה הוצרכו גדר בצדדים האחרים, שהרי כן כתוב שם: "והגבלת את העם סביב לאמר, מלמד שקבעו להן תחומין, לפי שהוא אומר (ל"ד ג') 'גם הצאן והבקר אל ירעו אל מול ההר ההוא' אין לי אלא למזרחו, לצפונו ולדרומו ולמערבו מניין, ת"ל 'סביב' מכל מקום", עכ"ל.

וכפי הנראה בכוונת הדברים, שאה"נ גדר זה לא נצרך לאנשים, שעמדו רק למזרחו, אלא לבהמות הרועות שם בסביבות כל ההר.

ועוד הוסיף בס' פנים יפות (שם ד"ה ויחן ישראל נגד ההר) לבאר בטו"ט למה חנו דוקא בצד מזרח, ואעתיק כאן את דבריו הנחמדים: "ויחן ישראל נגד ההר, פירש"י מזרחו של הר, יש לפרש הטעם, מפני שאחז"ל שלעולם השכינה במערב, וכן הי' בבית המקדש, וכיון שהשכינה שרתה על הר סיני, ולכן חנו הם למזרח של הר. עוד י"ל, משום דכתיב בפ' שמות 'וזה לך האות כי אנכי שלחתיך בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה', ומשרע"ה כשנתגלה לו הקב"ה הי' עומד במזרח ההר, שהרי נהג את צאן יתרו ממדין אחרי המדבר ויבא אל הר האלהים, ומדין היה במזרח בגבול מואב, וכיון שאמר לו הקב"ה במקום עמידתו בהוציאך את העם ממצרים, לכך הנהיג את ישראל שיעמדו במקום עמידתו מתחילה וכו'. עוד י"ל, מפני שאחז"ל שנתן הקב"ה התורה בבוקר השכם בשעה שהחמה והלבנה שולטים וכו', והיינו בתחלת הנץ החמה, ואילו הי' עומדים אחורי ההר במערב לא הי' יכולים לראות בתחלת הנץ עד שיעלה החמה למעלה, ואז אין כבר הלבנה שולטת, לכך העמידם במזרח הר שיראו בתחלת הנץ".

גם מדבריו הללו יוצא, שמצב זה של עמידתן בצד מזרח, לא היה רק בשעת חניתן, אלא גם בשעת מתן תורה גופא.

ומצאנו מפורש כן בספרי פרשת וזאת הברכה (דברים ל"ג ב') וכ"ה בשהש"ר (א' ב') בזה"ל: "מימינו אש דת למו, כשהיה הדבר יוצא מפי הגבורה היה יוצא דרך ימינו של קודש לשמאלם של ישראל, ועוקף את מחנה ישראל י"ב מיל על י"ב מיל, וחוזר ובא דרך ימינם של ישראל לשמאלו של מקום, והקב"ה מקבלו לימינו וחקקו בלוח", עכ"ל.

הרי לנו תיאור מפורש שבנ"י ישראל עמדו מול הקב"ה, כביכול כאדם העומד מול חברו. והנה עוד ראיות לדבר שבנ"י עמדו רק מצד אחד:

מתוך הפסוקים משמע שמה שהיה זה שהשמיע את הדברות לעם ישראל (או רק שמונה מהם כפי שביארו חז"ל), וכפי שכתוב בפרשת ואתחנן 'אֲנֹכִי עֹמֵד בֵּין יְיָ וּבֵינֶיכֶם בְּעֵת הַהוּא לְהַגִּיד לָכֶם אֶת־דְּבָרֵי יְיָ כִּי יֵרָאֶתֶם מִפְּנֵי הָאֵשׁ'. והרי משה לא עמד בראש ההר ממש, וכלשונו של הרמב"ן

בפרשת יתרו (שמות י"ט י"ט): "משה עלה למעלה קרוב לראש ההר ששם הכבוד מחיצה לעצמו", עכ"ל. וא"כ מסתבר שעמדו כולם מול משה כדי לקבל תורה מפיו, דבשלמא אילו הי' עומד בראש ההר ממש, הי' אפשר לכל העם העומדים סביב להר לראותו, אבל הואיל והוא נמשך קצת למטה, א"כ הי' ההר מכסה את משה רבינו מן העם שבצד האחר, ועל כרחק שהוצרכו לעמוד מול משה בצד אחד, שבו עמד משה.

וכן מורים ובאים לשונם של חז"ל הידועים המובאים לעיל, והובאו ברש"י על הפסוק (י"ט י"ז) "ויתצבו בתחתית ההר" - "שנתלש ההר ממקומו ונכפה עליהם כגיגית". וזה אינו מתיישב אלא כשבנ"י עמדו מול ההר, שאז אפשר לעקור את ההר ולכפות עליהם. משא"כ אם הם עמדו סביבות ההר, היה ההר צריך גם להתפשט לכל הצדדים, ולא משמע כן.

ולעצם הכתוב 'והגבלת את העם סביב', ביארו הרבה ראשונים שכאילו כתוב 'והגבלת את העם ע"י שתגביל את ההר סביב'. ע"י אבן עזרא ועוד. ולפ"ז 'סביב' קאי על ההר והגדר היה סביב ההר, וכפי שיוצא נמי מדברי המכילתא המובא לעיל.

אבל מדברי הספרי יוצא לנו לכאורה פירוש הכתוב כפשוטו, שעם ישראל היו מסובבים בגדר אפי' שעמדו רק מצד אחד, דבפרשת האזינו הכתוב מונה והולך את הטובות שעשה הקב"ה עם עם ישראל, ואחד הדברים הוא 'יסובבנהו' שהקב"ה סיבב את עמו ישראל<sup>1</sup>. והנה הכתוב במלואו (דברים ל"ב י') 'מציאהו בארץ מדבר ובתהו ילל ישמן יסבבנהו יבוננהו יצרנהו כאישון עינו'. ובספרי שם מנסה למצוא סימוכין לכל אחד מהדברים המנויים בכתוב איפה מציאנו שעשה כן הקב"ה לעם ישראל, ועל יסבבנהו כתב בזה"ל: 'יסבבנהו, לפני הר סיני, כענין שנאמר והגבלת את העם סביב לאמר', עכ"ל. והיינו שהקב"ה סיבב את ישראל כשעמדו לפני ההר ע"י שהגבילם, ולפ"ז סביב קאי על ישראל<sup>2</sup>.

וברש"י שם כתב "שם (פי', במדבר), סיבבן והקיפן בעננים, וסיבבן בדגלים לארבע רוחות, סיבבן בתחתית ההר, שכפהו עליהם כגיגית", עכ"ל. דהיינו שאחד מן הסיבובים שהקב"ה סיבב את ישראל היה בתחתית ההר ע"י זה שכפה עליהם הר כגיגית<sup>3</sup>. וכ"ה במדרש לקח טוב וז"ל: 'יסבבנהו, לפני הר סיני, שנאמר ויתצבו בתחתית ההר' ולפי"ז הכוונה לכפית ההר, שזה נחשב לסיבוב<sup>4</sup>. אלא שיש גרסאות ברש"י שגרסו 'יסבבנהו... סיבבן בתחתית ההר, כפהו עליהם כגיגית', ולפי גרסא זו משמע כאילו הם שתי דברים נפרדים ויש מקום לטעות שכאילו יסבבנהו קאי על מה שסיבבם הקב"ה סביב ההר. אבל אחר העיון נראה ברור מהמשך לשונו

ג. אף שתרגום אונקלוס כתב 'אשְׁרֹנֶן סְחֹר סְחֹר לְשִׁכְנָתָהּ' דהיינו שישאל סבבו השכינה, הרי זה אחד ממדרשי הכתובים ואינו פשט הפשוט, וכפי שיוצא מרש"י וראשונים אחרים.

ד. מ"מ בספורנו על אתר כתב 'יסבבנהו להר סיני כאמרו והגבלת את העם סביב'.

ה. עד כמה נפלאים הדברים שהכפיה נמנה בין הטובות שעשה הקב"ה לעם ישראל, כי אין לך טובה גדולה מאבא המדריך את בנו ו'מכריחו' לדרך הישר.

ו. ולא כדברי ביאור הרא"ם שהגיה את דברי הלקח טוב וכתב 'שנאמר והגבלת את העם סביב כצ"ל'. וכדברי הלקח טוב מצינו נמי באיזה גרסאות בהספרי, עיין מהדורת פינקלשטיין האראוויטץ.

ז. ע"י חילופי גרסאות בחומש שי למורא מהדורת כתר תורה.

של רש"י שגם לגירסא זו אין מקום לספק, והכפיה הוא ביאור על מה שכתב לפני זה שסיבבן תחת ההר.



ועל פי כל הדברים האלה עלה בידינו לבאר ביאור חדש את דברי המדרש המובא במדבר רבה (ב), וז"ל המדרש: "בשעה שנגלה הקב"ה על ישראל בסיני לתת להם תורה ומצות, ירדו עמו שנים ועשרים אלפים מרבבות של מלאכי השרת, שנאמר (שם ס"ח) 'רכב אלהים רבותים אלפי שנאן', והיו כלם דגלים דגלים, שנאמר (שיר השירים ה:י) 'דגול מרבבה', כיון שראו אותם ישראל מיד נתאו לייעשות דגלים כמותן, דכתיב (שם כ') 'הביאני אל בית היין ודגלו עלי אהבה', אמר הקב"ה, חייכם אני אעשה אתכם דגלים כמו שהתאויתם, דכתיב (תהלים שם) 'מלא ה' כל משאלותיך', מיד א"ל הקב"ה למשה, משה עשה אותם דגלים כמו שנתאו, שנא' איש על דגלו באותות", עכ"ל.

והאריכו ספרי הדרוש בביאור מדרש זה, ובראשם בעל העקידה (שער ע"ב), ותמצית דבריו, שישאל נתאו לשים את הקב"ה באמצע שיהא כל מעשיהם מכוונים אליו, וכמוש"כ בזה"ל: "שישכילו וידעו כי הוא עקר הכל והיא המרכז אשר עליו יסובבו כל הענינים הנכבדים האלה ויקבעו בנפשם היותה תכלית כל המעשים ועקרון. ויבער בלבם בעוצם תשוקתה רשפי אש שלהבת יא לא תכבה גם יהיו מימיה העצומים והמתוקים מים קרים על נפש באה באש התאוות ובתבערת התשוקות הגופיות ומזה ומזה יבאו אל פרישות העולם וההנזר מקניניו והצלחותיו המדומים להתבודד בעסקיה הנפשיים והרוחניים", עכ"ל.

ולכאורה אין דבריו מובנים, שהרי בשעת מתן תורה גופיה, כאשר ירד כבוד ה' על ההר וישראל עמדו סביב סביב, כבר זכו לכך, ומה ראו במלאכים יותר ממה שהשיגו הם בעצמן. אבל אם ננקוט שלא עמדו בשעת מתן תורה רק למזרחו של הר, א"כ באמת עד אחר מתן תורה, עת שזכו לדגלים, עדיין לא זכו למצב כזה של הקב"ה באמצע ובנ"י מסביב. ובשעת מתן תורה ראו כן אצל המלאכים והשיגו מדרגה זו ונתאו לה.

והנה, באבן עזרא על הפסוק 'ויחן שם ישראל נגד ההר' כתב בזה"ל: "ורבינו שלמה אמר כי 'נגד ההר' – מזרח, והנה כתוב 'מנגד סביב לאהל מועד יחנו' (במדבר ב, ב), שהוא מארבע הפאות, כי כאשר יסעו הדגלים כן יחנו", עכ"ל.

והמהר"ל יישב את דברי רש"י מטענת האבע"ז, וז"ל באופן ב': "ועוד, טעמא מאי אמרנו כל מקום שנאמר 'נגד' פניו למזרח, דאם לא כן מנא לן שהוא נגד, רוצה לומר נכחו, שמא הוא אחריו, וכיון שהיו חונים סביב לאוהל מועד, היה כל האוהל מועד כנגדן, והיו חונים נגד כל האוהל. שלא אמרנו שצריך לומר שפניו למזרח רק כאשר הוא נגד דבר אחד מצד אחד, ואם היה פניו לצפון, או לשאר צד, ולא למזרח, הרי זה אינו נגדו בודאי, דשמא הוא לאחריו של אותו דבר, שהמזרח הוא הפנים, והרי אינו נגדו לפנים שלו. אבל באהל מועד, שהיו סביב לו, בשביל שהוא נגדו מכל צד בשביל זה לא גרע, ומכל שכן דהיו נגדו טפי, ותו לא מידי", עכ"ל.

ולפי דברינו לעיל ע"פ דברי העקידה פשוט שיש הבדל מהותי בין חנינתן בשעת מתן התורה לחניית הדגלים סביב המשכן, ולכן פשוט לי' לרש"י שכאן 'נגד' הוא רק מצד אחד, מאחר שעדיין לא זכו להיות כמצב המלאכים בדגלים סביב סביב, ובהכרח שהאי 'נגד' אינו אלא לצד אחד.



אמנם, למרות כל זאת, מצינו מסורה במדרשים שבשעת מתן תורה עמדו בני ישראל והקיפו את כל ההר סביב.

דהנה בתרגום המיוחס ליונתן על הפסוק 'והגבלת את העם סביב' כתב: "ותתחם ית עמא ויקומון חזור חזור לטורא", פי', שתעמיד את בני' מסביב להר. ומבואר כי לדעתו 'סביב' קאי על עם ישראל ולא על הר סיני. וכע"ז מבואר במדרש תמורה (אות כ') "וַעֲתָ כְּנוֹס אֲבָנִים - כנגד וְהַעֲבִיר יִשְׂרָאֵל בְּתוֹכוֹ, והביאם להר סיני וכנסם והעמידם סביב הר סיני, שנאמר וְהַגְבַּלְתָּ אֶת הָעָם סָבִיב", עכ"ל.

ומצינו גם כמשמעות זו בפיוטים הקדמונים לחג השבועות, דוגמת הזולת ליום שני לפי מנהג אשכנז המערבי: "וכל העם מרחוק עמדו/ נעשה ונשמע העידו/ סביב לסיני כנועדו...".

והנה עוד פיוט 'משלש' הנאמר בקצת קהילות: "כהגבלתנו סביב הר/ לעין כל בצהר... הסבתם הר חורב קדומה להנחילם/ והרכבת על גבו שמיך בשלם...".

וכן משמע קצת מדברי הבכור שור סוף פרשת משפטים (שמות כ"ד ד') שכתב, "ושתים עשרה מצבה, שתקן משה מצבה לכל שבט ושבט כמו שנאמר והגבלת את העם סביב שהיו ג' שבטים במזרח וג' במערב וג' בצפון וג' בדרום", עכ"ל. וכן יוצא מדברי ההעמק דבר שכתב על הפסוק (שמות ל"ב ט"ו) מזה ומזה הם כתובים, "שהרי הלוחות היה כתובים משני עבריהם מזה ומזה והיו כל ישראל החונים מכל צד סביב ההר יכולין לקרותו", עכ"ל.

וגם באומנות ישראל מצאנו הד לשתי מסורות אלו. הנה ציור מעמד הר סיני מתוך מחזור בני רומא משנת ר"י לערך, המראה את בני' רק מצד אחד:

(ח). מחזור שבועות פרנקל, עמ' 166.

(ט). הנ"ל, עמ' 327.

(י). ובספר מעמד הנבחר מביא את דברי ר' בחיי שכאילו סובר שעמדו מסביב להר, וז"ל רבינו בחיי: "ויסובבנהו. הקיפן בענני כבוד. ולפי התרגום שאמר אשירינן סחור סחור לשכנתיה, בא לבאר שהיו ישראל בסיני כמחול והכבוד ביניהם, וזהו שכתוב (שיר השירים ז:א) כמחולת המחנים", עכ"ל. אבל זה אינו, שהרי סמך דבריו על תרגום אונקלוס שמבאר את דברי הפסוק שקאי על השראת השכינה במשכן שהיה באמצע ובני' סביבו ולא על מתן תורה, ומ"ש ר' בחיי 'שהיו ישראל בסיני', הכוונה למדבר סיני ולא להר סיני. ועי' אגרת תימן להרמב"ם שביאר ש'מחולת המחנים' קאי על מעמד הר סיני, ובכל זאת כתב מפורש שעמדו זה לעומת זה, וז"ל: 'התוכלו להראות לי כמו מחולת המחנים (שיר השירים ד' א)', כלומר, שהאומה תטעון כנגדה ואומרת להם, הראוני כמו מעמד הר סיני שהיה בו מחנה אלקים ומחנה ישראל זה לעומת זה, אז אשוב לעצתכם', עכ"ל.





וכאן יש לנו ציור מהגדה של פסח המבורג שנת תק"א המראה בני ישראל חונים מסביב להר מכל הצדדים:



ומכל זה אפשר להוציא נפקא מינה למעשה בענין מקום עמידת הבימה בביהכ"נ, שכידוע היה זו אחד מהדברים שהמתחדשים התחילו לשנות, ויצאו נגדם רבני הדור, ובראשם החת"ס ותלמידיו, ואסרו בתוקף כל שינוי בענין זה, וז"ל החת"ס בתשו' או"ח סי' כ"ח: "יקרתו הגיעני וע"ד בה"כ ישנה שסתרנו אנשי הקהל קדש והרחיבו בנין החדשה לרומם בית אלקינו ורוצים להעמיד הבימה שקורי' בתורה בסוף בה"כ" סמוך לארון הקודש ולא באמצע כמו שהיה מקדמת דנא באמרם שיהיה נוי והרוחה יותר בב"ה מאשר תעמוד באמצע ונפשו היפה בשאלתו אי שפיר דמי לשנוי או לא, תשובה, לפני פר"מ נגלו תעלומות ולא צריך ליעץ במכתיר ויפה כ' דברמב"ם מפרש בונין תיבה באמצע בה"כ כדי שישמעו כולם בשוה וכ"כ טור ורמ"א בהג"ה ש"ע ססי' ק"ן וכל המשנה ידו על התחתונה האמנם בכ"מ כ' ללמוד זכות על איזה מקומו' בארצותם שבנו הבימה בסוף בה"כ וכ' דהם ס"ל דוקא בזמנם שהיה רוב העם ולא שמעו קול הקורא כ"א מהאמצע אבל בעו"ה בקהל' קטנו' ואנשים בהם מעט ישמעו גם מהבימה שבסיף

יא). לא ברור למה קרא למקום שהוא סמוך לארון הקודש 'סוף ביהכ"נ' והוא נמי לשונו של הכס"מ המובא בדבריו להלן, ואפשר משום שהיו נכנסים מצד מערב, לכן צד מזרח הוא הסוף לאלו שעוברים את כל החלל עד הסוף.



בה"כ ע"ש והנה לא הראה כ"מ מקום מנ"ל להפוסקים שתעמוד הבימה באמצע בה"כ והיא ש"ס ערוך בסוכה נ"א ע"ב באנשי אלכסנדרי ויפה כ' הרב כ"מ ללמוד זכות על איזה קהלות הנוהגים נגד הש"ס אבל נ"ל שנשתבשו הקהלות במ"כ אדרבא ק"ו השתא ומה אלכסנדרי שבכל זאת לא שמעו כל הקהל שהצריכו להניף בסודרי ואפ"ה העמידו באמצע ולא בסוף אע"ג שככה היה יכולי לראות הנפת סודר מהסוף כמו מהאמצע ואם לא די בסודר א' יעמידו שנים אע"כ לא שפיר דמי למיעבד הכי ומסברא אומר כיון שאנו מחזיקי הבימה שבה קורין פ' הקרבנו' כמו מזבח שמפני כן מסבבי הבימה בחג הסוכו' כמו שסבבו המזבח ואותו המזבח שעמד בהיכל לפני ארון הקודש שהוא מזבח מקטר קטרת היה עומד באמצע הבית מכוון בין מגורה לשולחן וכפירש"י בפ' תרומה וכמבואר בש"ס ורמב"ם ויען הבימה שלנו עומדת בפני' כמזבח הפנימי ע"כ ראוי להעמידו באמצע בה"כ לדמותו לבהמ"ק בכל האפשרי ואין לשנות במקדש מעט שלנו", עכ"ל.

ובאמת שלפום ריהטא הדמיון הכי קרוב למעמד קריאת התורה על הבימה הוא מעמד הר סיני, וכמו שמצינו בפוסקים שלכן צריכים שלשה אנשים אצל הבימה בשעת קריאת התורה, כנגד הקב"ה משה וישראל, ובאמת מצאתי כן בשו"ת יהודה יעלה, שאדרבה בגלל דמיון זו החמיר שהבימה תהיה דווקא באמצע ביהכ"נ, וז"ל בסי' ג': "ונ"ל נמי דה"ט משום דקריאת התורה דומי' דקבלתה בסיני בענין שהיו ישראל מקיפים ההר סביב והתורה באמצע על גביהם", עכ"ל.

ובשו"ת מחנה חיים כתב ג"כ כע"ז וז"ל: "אמרו חז"ל (ילקוט שמעוני, יתרו) על פסוק (שמות כ, ב) אנכי ה' אלקיך, וזה לשונו, אמר רבי לוי, נראה להם הקב"ה כאיקונין זו שמראה פנים לכל צד, אלף בני אדם מביטים בה והיא מבטת בכולם. כך הקב"ה כשהיה מדבר, כל אחד מישראל היה אומר, עמי היה הדיבור מדבר, אנכי ה' אלקיכם אין כתיב כאן אלא אנכי ה' אלקיך, עכ"ל. הרי שהקב"ה נתן התורה שיהיה כל אחד מישראל יאמין שאליו דובר ה', ואומר לו אנכי ה' אלקיך. כך צריך להיות קריאת התורה באמצע בית הכנסת שיהיה כל אחד סובר שאליו דובר הקורא את התורה, כמו שנתנה אז כן היום נתנה תורה באזני השומעים, אבל אם הבימה למעלה, אז נדמה כאילו הקריאה קאי להציבור יחדיו ולא שכל איש ואיש ישראל לבדו כדאי שתיתן לו התורה ושידבר אלקים לו אנכי ה' אלקיך", עכ"ל.

ולפי כל דברינו לעיל, הרי זה תלוי במעמד מתן תורה עצמו, ולרוב מקורת חז"ל שאכן עמדו בני רק מצד המזרחי, אפשר ליישב בפשיטות את המנהג המוזכר בכסף משנה להעמיד הבימה בסוף ביהכנ"ס (לכה"פ במערב), שהרי אדרבה מעמד נתינת התורה נותן את ההשראה להעמיד שומעי דבר ה' ממול ולא מסביב.



הרב עמיחי כנרתי

## דין עליה לרגל של בעלי מלאכות עם ריחות רעים

שנינו בחגיגה ד, א: "תניא, אחרים" אומרים, המקמץ והמצרף נחושת והבורסי פטורין מן הראייה, משום שנאמר 'ראה כל זכורך', מי שיכול לעלות עם כל זכורך, יצאו אלו שאינן ראויין לעלות עם כל זכורך" (רש"י: "ריחן רע, ואין יכולין לעלות עם חבריהם").

וכן שנינו גם בגמ' שם בדף ז, ב, לבאר מש"כ "אין נראין לחצאין" דהיינו הדין הזה, שמקמץ ודומיו שאינם יכולים לעלות אלא "חבורה לעצמן" ולא עם כולם, נחשב "לחצאין" ופטורים מלעלות.<sup>2</sup>

והביאור בדין זה לפטור מראיה, שקיי"ל "כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו, וכל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו". והנה ברור שאין חובה לעלות לרגל בציבור, עם כל זכורך, ולמעשה יכול האדם לעלות יחידי לעצמו, ולהיות בהר הבית ובעזרה בשעה שאין שם אדם.<sup>3</sup> ומ"מ למדנו כאן מהדרשה שצריך להיות ראוי לעלות עם כל זכורך, והמקמץ ודומיו אינם ראויים לזה ולכן פטורים. [אמנם צ"ב מתי אומרים בדיני תורה שצריך לעשות בפועל ומתי די ב"ראוי לכך", וראה יד מלאכי כללי התלמוד סי' שלו ואנצ' תלמודית בערך "כל הראוי לבילה", ואכמ"ל].



(א). בד"כ הוא רבי מאיר, ראה הוריות יג, ב "אסקוה לר"מ אחרים", אבל לא תמיד, ראה תוס' סוטה יב, א ד"ה אחרים. (ב). רש"י שם ז, ב כתב: "אלא קרא לכדאחרים - והיינו גמי אין נראין לחצאין, דמי שאינו ראוי לעלות אלא בחבורה מועטת כגון אלו, שיעשו חבורה לעצמן". ונראה ברור שכוונתו פטורים מלעשות חבורה לעצמן, וכ"כ בהגה שם במהד' עוז והדר, שכ"ה בכת"י (ובספר בארות המים הגיה מסברא) "פטורין". וכן ראיתי בחיפוש באוצה"ח שעמד בזה בספר שלל דוד הקדמון, שאין כוונת רש"י "שיעשו חבורה לעצמן" דחייבין בראיה, אלא הכוונה כיון שאלו הם עושים חבורה לעצמן שאינן יכולין לעלות עם ישראל, הרי הם פטורין, שזה הם נראים לחצאין שהם חבורה לעצמן לכן הם פטורין. [ובמלאכת שלמה על המשניות, תחילת חגיגה, נמצא חידוש גדול בהבנת רש"י: "וכן משמע קצת מלשון רש"י ז"ל שאינם פטורין לגמרי, אף על פי שלא פירש שעולין בכלל ישראל כלשון הרמב"ם ז"ל, מ"מ כתב דאין נראין לחצאין דקתני בברייתא מפרש אביי דר"ל דמי שאינו ראוי לעלות אלא בחבורה מועטת כגון אלו שיעשו חבורה לעצמן". ולא היה לפניו הכת"י הנ"ל שכתוב להדיא פטורין].

(ג). מכות יח, ב, ועוד הרבה מקומות.

(ד). ראיתי בספר אבני המקום על מסכת חגיגה (לרב קולדצקי, ב"ב תשס"ז) שכנראה זה הדין בשו"ת תשב"ץ ח"ג סי' לו, שחכם אחד חשב שצריכים כולם להיראות ביחד בפועל, ולכן ביאר את הנס "עומדים צפופים ומשתחוים רחוקים" לגבי עליה לרגל, והתשב"ץ שם דחה דבריו. [וז"ל: "עוד כתבת כי הנס שעומדים צפופים כו' שהיה מפני עולי רגלים בגזרת ג' רגלים יראה כל זכורך. וכל זה טעות, שהנס היה גדול ב"הכ שהיו משתחוים כשזומעין השם מפי כ"ג והיו מתוודים ע"כ היה מתרחק כל א' מחבירו ד' אמות כדי שלא ישמע ודויו של חבירו וכו', ואין הנס מפני יראה כל זכורך, שאין המצוה הזו אלא ברגלים שהיו מביאים עולות ראייה, וברגלים יכולין היו ליכנס כתות כתות כמו בשחיטת פסחים, וכל הרגל היה לתשלומין, ומה צורך לנס מפני זה"].

## חידוש הרמב"ם

והרמב"ם הל' חגיגה פ"ב ה"ב חידש חידוש גדול להלכה: "המקמץ והוא שמלאכתו לקבץ צואת כלבים וכיוצא בהן לעבד העורות או לרפואה, וכן המצרף נחושת במחצב שלו, והעבדנין, אף על פי שהן מאוסין מפני מלאכתן, הרי אלו מטהרין גופן ומלבושן ועולין בכלל ישראל ליראות".

ומבואר שכתב לחייבם מצד האפשרות שלהם להתנקות. ולכאורה, גם לשיטתו מי שאינו יכול להתנקות ולא יכול לעלות עם כולם, כגון חולה הפה או ריח הגוף, וכגון חולה שיכול להדביק אחרים, פטור מראיה". וכן הוא מפורש בירושלמי חגיגה דף ג, ב לפטור מראיה מוכי שחין ופולפוסין, וכן פטרו בירושלמי שם טמא מפני ש"אינו ראוי לבא עם כל ישראל". וע"ע בשו"ת מהרי"ט ח"ב אה"ע סי' יד מה שדן על מוכה שחין ובעל פולפוס.

ועכ"פ יש כאן חידוש הרמב"ם להלכה, שכתב לחייבם בעליה לרגל, ולא כדעת "אחרים" בגמרא שפטרום, וראה לקמן. וגם נימוק הרמב"ם חידוש, שאפשר להם להתנקות, ובתשובת הגאונים (אוצה"ג חגיגה שם) מבואר שהם אינם יכולים להתנקות: "... אי משום שריחן רע, יכולים הם להתקן. [תשובה] כך ראינו שאינן יכולין להתקן, כי עורן שואב ריח רע שאין לו תקנה, ומחלחולי בשרם נכנס ריח רע שאין דבר מעבירו".

ובתוס' בתחילת הפרק תמהו מדוע לא נזכר פטור מקמץ במשנה הראשונה: "הכל חייבים בראיה, חוץ וכו', ומנו שם רשימה ארוכה של פטורים. ויישבו התוס' שכאן אינו פסול בגופו אלא רק מחמת אומנותו. ועכ"פ יתכן מכאן ראייה לרמב"ם שהתנא של המשנה אינו פטור מקמץ ודומי, מזה שלא מנאו. וכן ראיתי בס"ד שכתב בפירוש יצחק ירנן על הרמב"ם שם".



## דרך א' לבאר שיטת הרמב"ם

ועיין שם על הרמב"ם בר"י קורקוס ובכסף משנה שיש שני דרכים לבאר בדעת הרמב"ם: דרך א' בדעת הרמב"ם, יתכן שהרמב"ם נקט שחכמים חולקים על "אחרים" ופסק כמותם. וכך מבואר במאירי בחגיגה שם שסובר כך, בלי להזכיר מפורש את הרמב"ם.

(ה). וצ"ב מדוע הרמב"ם לא כתב זאת להדיא.

ו. ובגמ' בבלי לא פטרו טמא מטעם זה, ובראשון לציון (לבעל אוה"ח) שם דן האם גם "ריחוק קצת" שנצרך לטמא מעכב בזה, ונראה שיש לו שני צדדים לומר: "שם גמרא הערל והטמא פטורים מן הראיה בשלמא טמא דכתיב ובאת שמה והבאתם שמה כל שישנו בביאה כו' ע"כ. קשה תיפוק ליה מדתניא דף ז' וז"ל ואין נראין לחצאין משום שנאמר כל זכורך מי שיכול לעלות עם כל זכורך יצאו אלו שאין יכולין לעלות עם כל זכורך ע"כ. ואולי שהטמא יכול לעלות עמהם ודי שלא יגעו בו מה, שא"כ המקמץ והמצרף כו' לפי שריחן רע דהגם דמרוחקים קצת אינם עולים מפני הריח, א"נ אצטריך קרא לטמא דאינו אב הטומאה לטמא אחרים שיכולין לעלות יחד".

ז. וכתב בהערה שם שהיא כנראה מתשובת רב שריירא גאון או רב האי גאון.

ח. וכע"ז בהגהות חשק שלמה על חגיגה ז, ב, וביאר שם שהוא נכון לפי שתי הצדדים דלקמן, או שחכמים חולקים על אחרים, או שגם לאחרים יכול וצריך המקמץ לנקות גופו ולהתחייב, ולכן לא נמנה במשנה.

אמנם לא נמצא בש"ס מקור מפורש לזה שיש חולקים על אחרים. וכן העיר הגר"ח גריינמן זצ"ל בחו"ב שם, שאחרת איך ידרשו מילת "כל זכורך". וקדמו בשו"ת מהרי"ט (ח"ב אה"ע סי' יד): "דרך הגמרא דבעי ורבנן האי כל זכורך מאי עביד ליה", וכן בביאור הגרי"פ על סהמ"צ לרס"ג עשין מו: "מלישנא דסתמא דגמרא דקאמר אלא קרא למה לי לכדאחרים וכו', משמע דליכא מאן דפליג והכי הלכתא, דאל"כ קשה תינח לאחרים ואכתי לרבנן קרא למאי אתי". ולפ"ז שיש מחלוקת בין חכמים לאחרים, יל"ע במה נחלקו<sup>ט</sup>. ויתכן שהם נחלקו במציאות האם נקיון מועיל להוציא לגמרי את הריח.

אבל הגריש"א זצ"ל כתב בהערותיו שם, שאמנם לכו"ע נשאר מעט ריח, והשאלה האם מעט ריח מעכב את הליכתו עם הציבור: "בזה פליגי רבנן ואחרים, דלאחרים כיון דגם אחרי הטיהור עדיין מיאוסו וריחו ניכרים עדיין לא הוה בכלל כל זכורך ושפיר מתמעט הוא מכל זכורך למיפטר בראייה, ורבנן סברי דכיון דיש לו טהרה קצת אף על פי שאין לו טהרה לגמרי אינו יוצא מכלל כל זכורך".

וכע"ז נמצא בפתח עינים לחיד"א זצ"ל (חגיגה שם), שהשאלה לגבי האיסטנסיים בציבור, האם יסתדרו בדוחק עם מעט הריח שנשאר, והאם בכלל מעכב האיסטנסי: "דאחרים פוטרם אף כשיטהרו, וטעמא דלא אפשר שישאר שמץ מנהו מהריח, והאסטנסיים ההולכים דבקו צערי"ם", ואינם יכולים לעלות עם כל זכורך דיש בהן אסטנסיים. ולת"ק אתי כל זכורך דהמקמץ וכו' אינם עולים עד שיטהרו, דכשהם נטהרים יכולים לעלות גם עם אסטנסיים בדוחק, או שהאסטנסי ירחיק עצמו מעט מהם".



### דרך ב' לבאר דעת הרמב"ם

דרך ב' בדעת הרמב"ם, יתכן שהרמב"ם נקט כך בדעת אחרים, שהפטור הוא רק באופן שלא התנקו, אבל אם התנקו יכולים לעלות לרגל, ונראה מלשונו שאכן הם חייבים לעשות כך. וצ"ע לדרך זו מדוע נזכר ברמב"ם רק החיוב. וז"ל שו"ת מהרי"ט שם: "היה לו להביא פיטורם בהדיא כמו ששנו שם בברייתא מטעם דרשה דכל זכורך, ולמה הזכיר חיובם שלא הוזכר בברייתא ושתק מפיטורם שהוזכר שם". ובעל אוה"ח בראשון לציון (חגיגה ד, ב) יישב שהוא ברור מלשונו: "והרמב"ם דלא אמר הך דפטור אם לא מצי להסיר ריחו מעליו, לא אצטריך, כיון דלא מנה בחייבין אלא בהסרת ריחו, דוק מינה דכל דלא פטור".

וצ"ע לדרך זו גם מדוע נזכר בש"ס רק הפטור, ולא האפשרות והחיוב שלהם להתנקות. וכן תמה הגריש"א זצ"ל בהערותיו. ובעל אוה"ח בראשון לציון שם יישב שהוא פשיטא: "ולא

ט. ונראה קצת דוחק לחדש שאינם יכולים המקמץ וחבריו לעלות עם "כל זכורך", לא מפני ריחם הרע אלא מפני זלזול העם בהם, ראה בהערה האחרונה במאמר כאן. וצ"ע.

י. שאלה היא האם אפשר לבאר את מחלוקת חז"ל שנחלקו במציאות, וראה בספר לנתיבות ישראל ח"ב מאמר לב.

יא. כמו דבקו שערים. והיינו שיש להם צער מהקירבה.

אצטריך תנא לאשמועינן דחייב לרחוץ כו', דהרי חייב הוא בראיה, ומי פטרו ריחיה, כל דהוי בידיה לתקן חייב ודאי".

אבל הגר"ח גריינמן זצ"ל בחו"ב שם העיר מאידך גיסא, שגם לא כתוב להדיא בברייתא בדף ז' "פטור", אלא רק "אין נראין לחצאין". ומשמע אכן כרמב"ם, שכך לא נראין, באופן של חצאין, אבל יכולים וצריכים להיטהר ולבא עם כולם". וכ"כ כבר בראשון לציון שם: "ואולי דמיעוטן אתא שלא יעלו לחצאין דוקא, הכונה היא שצריכין לעלות יחד, דהכי משמע כל זכורך שיעלו יחד, והיינו דדייק רבינו במלתיה ואמר ועולין בכלל ישראל".



### הצד הרעיוני בפטור מקמץ ומצרף

ונסיים בצד הרעיוני של פטור המקמץ ודומיו, מצד הדרשה של "כל זכורך" לעלות עם כל זכורך, שרואים שעליה לרגל, אע"פ שהיא חובת היחיד מ"מ הכל מכח הכלל", שהוא זה שראוי להראות לפני השם. ומטעם האחדות", "אין נראין לחצאין" (חגיגה ז, ב) ופטורים המקמץ ודומיו. וכעין זה נמצא פטור בעליה לרגל לאילם, בלימוד גזירה שוה מהקהל", שרק מי שיכול גם ללמד לאחרים חייב לעלות, אבל אם הוא בא רק בשביל עצמו הרי הוא פטור מעליה לרגל.

[והגר"ד אילן שליט"א העיר גם לחידוש שכתוב בתוספתא חגיגה פ"א ה"ו שעולת ראייה באה בשותפות, וזה דבר מחודש, שהרי אין קרבן חובה שבא בשותפות. ויתכן לבארו רעיונית כנ"ל, מצד שעליה לרגל היא "יראה כל זכורך", בחיבור וכלליות, ולכן עולת ראייה באה גם בשותפות].

ובתשובת הגאונים (נזכרה לעיל) נמצא טעם אחר יפה, שהוא מצד רחמים על המקמץ, ומצד מניעת חטא הביוש והפגיעה מצד אחרים: "וזה שאין עולין לרגל לא מפני שהן מצירין לאחרים בריחם", אלא מפני שאחרים מתרחקין מהן ומכנסין את עצמן בגשתם עדיהם לבל יגעו בהם, ונמצאו הם עצמן מתאוננין וליבם נשבר, ושמא העם באין לידי חטא, לפיכך הקלו להן חכמים מעלות לרגל".

[אמנם לפני כן כתב שם הגאון: "ובאותן השנים היה מנהג כל אדם להפרד מאלו בעלי אומנויות, ולא היו יושבין עמהן ולא מתערבין בהם ומתרחקין מהם, ולפיכך היו להם בתי

יב). ומ"מ הגמ' בארה את "אין נראין לחצאין" כאחרים, ש"פטור", וצ"ב. ובראשון לציון שם ביאר, ש"פטור" היינו באופן שלא יכול להוציא את הריח, כגון מי שאינו יכול לרחוץ גופו מפני הצינה וכדומה".

יג). וקרבן פסח הוא גם קרבן יחיד, אבל יש בו בחינה של קרבן ציבור, "בא בכינופיא".

יד). וז"ל העלי תמר (חגיגה ג, ו): "שמצות ראייה היא שיעלו כל ישראל בכללו, ולא שיתחלקו לחברות מפאת מחיצה המבדלת ביניהם. עיר שחבורה לה יחידה, שמחברת ישראל זה לזה, בשעת עליית שבטים לרגל".

טו). ששם כתוב "ולמען ילמדו", ובארה הגמרא דהיינו שילמדו אחרים, ואילם לא יכול ללמד אחרים.

טז). לכא' גם זה טעם ראוי, למנוע נזק מהעם, ולמנוע מהמקמץ חטא של "לצער אחרים". ויתכן כוונתו כאן שלא רק זה, אלא אף זה. וצ"ע.

יז). לכא' מלשון אונאה וצער. ויתכן שט"ס וצ"ל מתאוננין, וכן העתיק בתורה שלמה על שמות כג, יז, בהערה.

כנסיות לבדן", ועדיין בכמה מקומות יש מהן. וצ"ל שההכרח לא יגונה, ולא היתה ברירה אלא להרחיק מהם בשעת התפילה, והיה להם בית כנסת נפרד. אבל בעליה לרגל הבושה יותר גדולה, ויותר ניכר הדבר, שהרי נמצאים בקירבה זה עם זה ובכל זאת "מכנסין עצמן בגשתם עדיהם". ולכן גם מובן מדוע לפי הגאון לא נאמר להם להיראות לחצאין (והיינו שיעלו לרגל בקבוצה נפרדת, כמו שכל השנה הם נמצאים בבתי כנסיות וכדומה לבדם), מפני שכעת יש בושה בדבר].

ומש"כ בסוף דברי הגאון "הקלו חכמים", לכא' צריך בירור כוונתו, ובפשטות נראה שפטורים מהתורה. וכנראה הגאון סובר שהדרשה לפטור היא אסמכתא, אלא שחז"ל עקרו מהם (כאמור, מפני כבוד הבריות שלהם ומפני חשש עבירה מהעם) את המצוה דאורייתא של העליה לרגל בשב ואל תעשה.

והצד הרעיוני בדעת הרמב"ם (התבאר לעיל באריכות) שאם מנקים גופם הרי הם עולים לרגל, כתב בזה דברים מעוררים בספר החינוך מצוה פח: "אבל כל שאר הזכרים חייבין, ואפילו יש להן אומנות מכוער כגון מקמץ ומצרף ועבדן מטהרין גופן ומלבושן ועולין לפני השם יתברך, והם מקובלין לפניו כשאר ישראל, שטינוף הנפש הוא הממאיס בני אדם לפני המקום, ולא האומנות כל זמן שעושין אותו בנאמנות".



יח). אמנם בתקופות מסוימות ובארצות מסוימות היו בתי כנסיות נפרדים לכל בעלי אומנות, ולא דוקא לאלו, ואכ"מ.

יט). וחזו"ן ברמב"ם, כשכותב על פסולם למלכות, שמדגיש שאינו מצד פחיתותם באמת, אלא מצד שהעם מזלזל בהם: "ואין מעמידין מלך ולא כהן גדול, לא קצב, ולא ספר, ולא בלן, ולא בורסי, לא מפני שהן פסולין אלא הואיל ואומנותן נקלה העם מזלזלין בהן לעולם, ומשיעשה במלאכה מאלו יום אחד נפסל" (מלכים א, ו).

הרב אליהו קרקובסקי

ניו יורק

## בעניין חציו לה' וחציו לכם

איתא בגמ' (פסחים סח:): דתניא ר' אליעזר אומר אין לו לאדם ב"ט אלא או אוכל ושותה או יושב ושונה, ר' יהושע אומר חלקהו, חציו לאכילה ושתיה וחציו לבית המדרש, וא"ר יוחנן ושניהם מקרא אחד דרשו, כתוב אחד אומר (דברים טז, ח) עצרת לה' אלקיך, וכתוב אחד אומר (במדבר כט, לה) עצרת תהיה לכם – ר' אליעזר סבר או כולו לה' או כולו לכם, ור' יהושע סבר חלקהו, חציו לה' וחציו לכם.

והנה בתורת רפאל (סוף סי' צב) הביא בשם ס' קהלת יעקב (להגאון ר"י מקארלין בעל משכנות יעקב, והוא במסכת מועד קטן עמ' 92, ד"ה ודע) שהביא ראייה דשמחת יו"ט בזה"ז אינה אלא מדרבנן, מהא דס"ל לר"א דיכול להתענות ביו"ט, ואף ר' יהושע לא פליג אלא משום דכתיב לכם, ותיפוק ליה דאסור להתענות משום שמחת יו"ט, ע"ש. אולם דבריו תמוהים לכאורה, דהא מבואר בגמ': "ר' יהושע לטעמיה דאמר שמחת יו"ט נמי מצוה היא", ומוכח דהא דילפינן מעצרת לה' ועצרת לכם אינו דין בפ"ע אלא הוא דין בשמחת יו"ט גופה, וצ"ע לכאורה. (וכע"ז כתב בתורת רפאל שם, דאין להביא ראייה מהא דמותר להתענות דליכא מצות שמחה בזה"ז, דמקיים שמחת יו"ט ע"י ת"ת, וכמש"כ השאג"א סי' טו).

אולם באמת אין קושיא על המשכנות יעקב מלשון הגמ', דהנה עי' בבעה"מ (פסחים שם), שכתב וז"ל: דתניא ר"א אומר וכו' – פירוש: ואפי' לר"א לא נפקא שמחת יום טוב מכלל מצוה לגמרי, אלא שיש לה חילופין ותמורה ביושב ושונה, לפיכך הוא קורא אותה רשות, עכ"ל. ונראה ביאור דבריו שהתורה נתנה ב' אפשרויות לצורת יו"ט – עצרת לה' או עצרת לכם, ושמחת יו"ט מצוה היא לפי צורת יו"ט של עצרת תהיה לכם. אבל לפי ר"א אין אדם מוכרח לבחור בצורה זו של יו"ט, והוא יכול לבחור בצורת יו"ט של עצרת לכם דלית בה מצות שמחה. וה"נ לר' יהושע דבעי' חציו לה' וחציו לכם, החצי לה' אינו מדין שמחת יו"ט, אלא דין אחר של עצרת לה'. ואף דאיכא מצות שמחה אליביה, היינו רק החציו לכם אבל דין חציו לה' אינו ממצות שמחה.

וכן נראה מדברי הרמב"ם, שכתב בפ"ו מהל' יו"ט הל' יז-יח וז"ל: שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר ימים טובים כולן אסורין בספדא ותענית, וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב, הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלוים עליו, שנאמר "ושמחת בחגך" וכו' (דברים טז, יד). אף על פי שהשמחה האמורה כאן היא קרבן שלמים, כמו שאנו מבארין בהלכות חגיגה, יש בכלל אותה שמחה לשמוח הוא ובניו ובני ביתו כל אחד ואחד בראוי לו. (הל' יח) כיצד, הקטנים, נותן להן קליות ואגוזים ומגדנות, והנשים, קונה להן בגדים ותכשיט כפי ממונו, והאנשים, אוכלים בשר ושותין יין, שאין שמחה אלא בבשר, ואין שמחה אלא ביין. וכשהוא אוכל ושותה, חייב להאכיל לגר ליתום ולאלמנה עם שאר העניים האמללין. אבל מי שנועל דלתות חצירו ואוכל

ושותה הוא ובניו ואשתו, ואינו מאכיל ומשקה לעניים ולמרי נפש, אין זו שמחת מצוה, אלא שמחת כריסו וכו'. ואח"כ בהל' יט כתב וז"ל: אף על פי שאכילה ושתייה במועדות בכלל מצות עשה, לא יהיה אוכל ושותה כל היום כולו, אלא כך היא הדת, בבוקר משכימין כל העם לבתי כנסיות ולבתי מדרשות, ומתפללין וקוראין בתורה בענין היום, וחוזרין לבתיהן ואוכלין, והולכין לבתי מדרשות, קורין ושונין עד חצי היום, ואחר חצי היום מתפללין תפילת המנחה, וחוזרין לבתיהן לאכול ולשתות שאר היום עם הלילה, עכ"ל הרמב"ם [ע"פ מהדו' ר"י שילת]. הרי דהגדרת שמחה היא להיות שמח וטוב לב כל אחד בראוי לו (כמש"כ בהל' יז-יח), ורק שאין המצוה כל היום וצריך ג"כ חצי לה' (כמש"כ בהל' יט), אבל משמע דאין החצי לה' ממצות שמחה.

והנה בעל משכנו"י ס"ל דאם מצות שמחה היא מה"ת בזה"ל, א"א לומר דתלוי הדבר ברצונו של אדם לעשות את הו"ט כולו עצרת לה', וע"כ דאין שמחה מה"ת בזה"ל. אבל בפשטות אינו כן, אלא אף אם שמחת יו"ט מה"ת, מ"מ יכול לבחור בעצרת לה' אלקיך ולא יתחייב בשמחת יו"ט. ויתכן לומר דבזמן הבית אף ר"א מודה דחייב בשלמי שמחה, כיון דזהו עיקר מצות שמחה כמש"כ הרמב"ם, ופליג רק בשאר מיני שמחה אף דהם מה"ת. א"נ י"ל דר"א ס"ל אף בזמן הבית יכול לבחור בעצרת לה' אלקיך ולא לקיים את מצות שמחת יו"ט, משום דהמצוה של שמחה היא רק באופן שבוחר בעצרת תהיה לכם\*.

והנה עכ"פ נתיישבו (במקצת) דברי המשכנות יעקב דלא תקשי עליה מהגמ', דהא דמבואר בגמ' דר' יהושע ס"ל דשמחת יו"ט מצוה היינו החציו לכם אבל אינו מבואר דהחציו לכם הוא ממצות שמחה. אבל אכתי קשיא עליה מה שכתב דאף לר"י אינו חייב לאכול אלא משום דכתיב לכם, הא עכ"פ מבואר בגמ' דלכם אינו מצוה בפ"ע אלא מדין שמחת יו"ט. וכן צ"ע על דברי הגרעק"א שכתב (בשו"ת רעק"א סימן א') דנשים פטורות מחיוב סעודה ביו"ט, וז"ל: וטעמא דידי משום דיש לי לדון דאשה מותרת להתענות ביו"ט, דאיסור תענית ביו"ט נראה שהוא מדין עונג, וכן הוא ברמב"ם, והרי מצות עונג הוא בכלל מצות עשה דעצרת תהיה לכם, דדרשינן מיניה

(א). ואגב לפי דברינו יוצא מסוגיא זו ראייה לספיקו של הגר"א וסרמן הי"ד (עי' בקובץ שעורים, קידושין אות קמד) אם אמרי' עדל"ת במצוה קיומית, דבמשנה סה: איתא א"ל רבי יהושע יום טוב יוכיח שהתירו בו משום מלאכה ואסור בו משום שבות, א"ל ר"א מה זה יהושע מה ראייה רשות למצוה, הרי דר"א ס"ל דשמחת יו"ט חשיב רשות אף דודאי איכא בזה קיום מצוה למי שבוחר בצורת יו"ט של עצרת תהיה לכם, ודו"ק. והיינו כסברת הרמב"ן (כתובות דף מ). אהא דאיתא דם "אי אמרה לא בעינא מי איתיה לעשה כלל", שפי' וז"ל פירוש אחר מי איתיה לעשה כלל, ולא אשכחן עשה דקיל שברשות האדם לבטלו מעיקרו, שיהא דוחה לא תעשה דלא גלי רחמנא בכי האי עשה. ודמי לעשה שאינו שוה בכל, דלא דחי, עכ"ל.

ועי' בשפ"א דף סח: שכתב בביאור מחלוקת ר' אליעזר ור' יהושע, וז"ל: דר"א השיב דודאי מקום דהתיר התורה מלאכה גמורה בשביל המצוה ודאי לא העמידו חכמים שבות שלהם במקום אותו המצוה, אבל מה שהתיר הכתוב אר"נ ביו"ט שהיא רשות יכולין חכמים להחמיר בשבות שלהם יותר מאיסור תורה, ור"י ס"ל דמה דהתיר הכתוב אר"נ ביו"ט נמי משום מצות שמחת יו"ט הוא [וכ"נ מפ"י הר"ח שהביאו התוס' לקמן (פ"ד) ד"ה ולא ע"ש], וממילא מוכח דשבות חמור אפי' במקום מצוה שהתירה התורה בשבילה מלאכה דאורייתא, אבל ר"א לטעמ' אזיל דס"ל דכשיושב ושונה נמי מקיים המצוה א"כ היתר אר"נ אינו מחמת המצוה, עכ"ל. ולפי השפ"א אין המחלוקת אי מצוה דרשות דוחה איסור, אלא דר"א ס"ל דאין ההיתר משום מצוה כלל. ויש להעיר מדברי מהר"י וייל (מובא בגליוני הש"ס) דהמתנה ברה"ה אינו יכול לעשות מלאכת אר"נ, והיינו משום דנקט דההיתר תלוי בקיום "עצרת תהיה לכם", והמקיים "עצרת לה" אין לו היתר אר"נ [ואגב מבואר מדברי השפ"א שהוא נקט כהשאג"א דמקיים אדם מצות שמחה ביושב ושונה].



חציו לד' וחציו לכם, וא"כ לא תהא מצוה זו עדיפא מכל מ"ע שהז"ג שנשים פטורות, עכ"ל. וע"ש בהשמטות, שכתב דאף אם נימא דנשים חייבות בשמחת יו"ט, מ"מ הן פטורות מסעודת יו"ט, דאין חיובא דסעודה מדין שמחה אלא מדין עונג. הרי דס"ל לרעק"א שגם החציו לכם לאו מדין שמחת יו"ט אתינן עלה, אלא הוא דין בפ"ע מקרא דעצרת תהיה לכם. וא"כ צ"ע שוב, דמבואר בגמ' דאין הדין דחלקהו חציו לה' וחציו לכם דין בפ"ע מקרא דעצרת, אלא דין בשמחת יו"ט גופה. ולפ"ז אם ילפי' סעודת יו"ט מקרא דעצרת, כמו שנקט הגרעק"א, א"כ חיובא דנשים בסעודת יו"ט אכן תליא בהך פלוגתא אי נשים חייבות בשמחת יו"ט.

ונראה דס"ל לרעק"א והמשכנו"י דלישנא דהגמ' שמחת יו"ט נמי מצוה לאו דוקא הוא, דמצות שמחת יו"ט פ"י להיות שמח וטוב לב כל אחד בראוי לו וא"צ אכילה דוקא, וע"כ דמיירי בדין בפ"ע דעצרת אבל מדין שמחה לא מיירי כלל. [ומצאתי כדברינו בס' תרועת מלך (סי' ל"ה), שכתב וז"ל דדין התענית ואיסורו לא משום שמחה היא, דשמחה יכול להיות אף בכסות נקיה, ודין התענית שאסור רק משום לכם כמבואר בפסחים דף סח, ע"ש. אולם רעק"א עצמו (בהשמטה לסי' א') נקט דאם נשים חייבות בשמחה באכילת בשר ויין, רק דמ"מ אינן חייבות באכילת פת].

ולפ"ז יוצא דאיכא ג' מהלכים בביאור הדין דחציו לה' וחציו לכם: א. להשאג"א (סי' סט) גם החציו לה' מדין שמחת יו"ט הוא (וג"ל דהכי ס"ל להר"ח, ע"ש בדף סח: וז"ל: "ור"א אומר יום טוב או כולו לך או כולו לי", וכיון דאי בעי למיעבד כולו לי"י ולקרות היום כולו הרשות בידו, כאלו אין כאן שמחת יום [טוב] עכ"ל, ומשמע קצת דמקיים בזה שמחת יו"ט אבל אינו מוכרח. ומבואר כן להדיא במאירי (ביצה טו:) וז"ל: "כל היושב ושונה כבר הוא שמח בגדולה הימנה". וכן מפורש במהרש"א בפסחים, וז"ל: "דהא ביו"ט נמי כתיב ושמחת בחגך, והיינו דאפשר דכולו לה' בשמחה, לימוד התורה המשמח הלב. והא דאמר גבי יו"ט אין שמחה אלא בבשר, ר"ל אין שמחה לכם שהיא אכילה אלא בבשר, ודו"ק", עכ"ל).<sup>3</sup> ב. לפי מה שביארנו בדעת הרמב"ם ובעה"מ, החציו לכם הוא מדין שמחת יו"ט אבל החציו לה' הוא דין בפ"ע. ג. לרעק"א והמשכנו"י, בין חציו לה' בין חציו לכם לאו מדין שמחת יו"ט נינהו.

והנה בתוס' ד"ה הכל מודים בעצרת דבעינן לכם הקשו, וז"ל: תימה לריב"א, א"כ מאי קאמר רבי אליעזר מה ראייה רשות למצוה דנימא עצרת תוכיח שהיא מצוה, וי"ל דהא דבעי רבי אליעזר בעצרת לכם לאו דוקא מקרא אלא מסברא, עכ"ל. וצ"ע, דלכאור' הא דבעינן לכם בעצרת אינו אלא מדרבנן, וכמש"כ בעה"מ בסוף דבריו וז"ל: ומי"ט דעצרת נמי ליכא למיפרך אף על גב דאמר' הכל מודים ביום טוב של עצרת דבעינן נמי לכם, ההיא לא מצוה מן התורה היא, אלא מעלה היא דעבוד רבנן ביה, כדקא יהיב לה טעמא, יום שנתנה בו תורה, עכ"ל. גם צ"ב תי' התוס' דהוא מסברא, ומאי איכפת לן אם הוא מקרא או מסברא. אולם לפי דברינו נראה פ"י התוס' הוא כך, דמעיקר הדין עצרת הוא ככל יו"ט שיכול לבחור בכולו לה' לר"א,

ב. בס' גבורת יצחק (חגיגה ח.) כתב דלפי המהרש"א (בביצה טו:) (והדרכי משה (סי' תקכ"ט) דס"ל שיוצא כולו לה' ע"י תפלות ותחנונים, ע"כ אין הפ"י דיוצא מצות שמחה בכולו לה', דתפילות ותחנונים לא חשיבי שמחה. ויש להעיר מדברי מהרש"א בפסחים שכתב להדיא דמקיים שמחה ע"י ת"ת.

אבל בעצרת ר"א מודה דמצד הסברא צריך לבחור (עכ"פ במקצתו) לכם. ומ"מ כיון דהיינו ע"פ בחירתו מצד הסברא, אכתי חשיב רשות ולא מצוה.

והנה הגרעק"א הוכיח את שיטתו דאין חיוב אכילת פת משום מצות שמחה מהא דקיי"ל (או"ח סי' קפח סעיף ז) דבחוה"מ ליכא חיוב פת, אע"ג דודאי מצות שמחה איכא גם בחוה"מ. אולם ע"פ דברינו נראה דאין זו ראייה מוכחת, דנראה לומר דחלוקה בזה מצות שמחה ביו"ט עצמו ממצות שמחה בחוה"מ. דהא אם נימא כדברי רעק"א דחיוב סעודת יו"ט הוא מדין עצרת תהיה לכם, א"כ מסתברא דהיינו דוקא ביו"ט עצמו דנקרא עצרת, אבל לא בחוה"מ, וא"כ לדעת הסוברים דדין חציו לכם הוא מדין שמחה, מצות שמחה עצמה מחייבת אכילת פת ביו"ט אבל לא בחוה"מ.

ומצאתי בס' גבורת יצחק (חגיגה ח.) שדייק הגר"י סורוצקין שליט"א מדברי הר"מ דדינא דחציו לכם וחציו לכם נהוג גם בחוה"מ, דהא כ"ל ז' ימי הפסח וח' ימי החג בחדא מחתא (וכן נקט בערוה"ש סי' תקלט). וזהו דלא כדברינו דחלוקה מצות שמחה בחוה"מ ממצות שמחה ביו"ט עצמו (ונראה דהרמב"ם ס"ל דהך ילפותא מקרא דעצרת לא הוי אלא אסמכתא ובאמת לא הביאו כלל), ולהרמב"ם איכא רק דין א' של שמחה בחוה"מ וביו"ט עצמו. ולפ"ז א"ש ראייתו של רעק"א דמצות שמחה אינה מחייבת אכילת פת, דהא בחוה"מ ליכא חיוב פת כנ"ל.

אולם הגר"י סורוצקין שם הביא את דברי הרא"ש (ברכות פ"ז סי' כג), שכתב וז"ל: נראה לרבינו יהודה דחייב אדם לאכול פת ביו"ט משום שמחה משום חלקהו חציו לאכילה ועיקר אכילה הוא לחם עכ"ל. הרי דס"ל דמדין חציו לכם ושמחת יו"ט צריך לאכול פת, וא"כ אמאי א"צ פת בחוה"מ [אמנם יש לדחות דרבינו יהודה ס"ל כדעת התשב"ץ, מובא בב"י סי' קפח, דגם בחוה"מ חייב בפת]. ולפי דברינו י"ל דאף דדינא דחציו לכם הוא מדין שמחת יו"ט, מ"מ חלוק דין שמחה דיו"ט מדין שמחה דחוה"מ, דהא דין חציו לכם ילפי' מקרא דעצרת תהיה לכם, והיינו יו"ט, אבל בחוה"מ ליכא כ"א קרא ד"ושמחת", והוי רק מצות שמחה בלא דין חציו לכם, ודו"ק.<sup>ג</sup>



ג. וע"ש בס' גבורת יצחק, שהעיר דלפ"ז לשיטת רבינו יהודה נמצא דבחוה"מ אף לר"א אינו יכול לצאת ביושב ושונה, דזהו דוקא ביו"ט עצמו דכתיב עצרת לה' אלקיך אבל בחוה"מ ליכא כ"א קרא ד"ושמחת בחגך". ולכאור' צ"ע, דא"כ אמאי לא אמר' דבחוה"מ כו"ע מודו דבעי' לכם.

הרב מ. ש. עקיבא כהן

בני ברק

## דיני ערוב תבשילין – עם פסקי מרן הגר"ח זיע"א וביאוריהם\*

### א.

#### בדין מרבה בשיעור ללא ערוב תבשילין

איתא במשנה ריש פ"ב דביצה: יו"ט שחל להיות ע"ש לא יבשל בתחלה מיו"ט לשבת אבל מבשל הוא ליו"ט ואם הותר הותר לשבת.

והנה בברייתא דף יז. נאמר: אין אופן מיו"ט לחברו באמת אמרו (היינו דזה ברור כהלמ"מ, אך כאן זה דרבנן) ממלאה אשה כל הקדרה בשר אע"פ שאינה צריכה אלא לחתיכה אחת, וכן נחתום במילוי מים, אבל לאפות אינו אופה אלא מה שצריך לו, ופירש"י משום שכל ככר וככר צריכה אפיה ורדיה לעצמה. והנה רש"י לא פירש דהחסרון הוא משום ההכנה לחול שע"י העריכה, משום דלא מיירי במכין לחול אלא במכין סתם שיתמלא התנור. ואה"נ, דאם יכניס בתבנית אחת הרבה, דאז אין את החסרון שזה צריך אפיה ורדיה לעצמו, זה יהיה מותר כי אין חסרון בעריכה. ור' שמעון בן אלעזר מתיר גם באפיה, כי זה מהני לפת של יו"ט.

והיה מקום לדון מסברא, דכל הנ"ל הוא רק בבישול מיו"ט לחול או ליו"ט שני, או אפי' ליו"ט אחר דאו', דאף שבאמת זה אסור, מ"מ במרבה בשיעור אין איסור. אך מיו"ט לשבת ייאסר מרבה בשיעור, כיון שרוצים שהוא ייתן ערוב תבשילין לכבוד שבת (והיינו לטעם שערוב תבשילין זה כדי שיתן מנה יפה לשבת, אך לטעם שזה כדי שילמדו לאסור בכל שכן מיו"ט לחול, כאן שמותר לחול ודאי מותר לשבת), ומ"מ רש"י בדף יז: כותב שכל שכן שזה מותר מיו"ט לשבת.

וכיון שכן, צ"ע אמאי במשנה נאמר לשון אם הותר הותר, והרי מותר אף להוסיף לכתחילה. ולכאוי' י"ל דזה מה שמדגיש רש"י במשנה, וכותב בלא הערמה. והיינו, דאף שמותר לכתחילה להותר, מ"מ יתנהג בצורה שהעיקר זה היו"ט, והשבת זה רק הנותר. וכדאסרו בדף יז: להערים, ופירש"י שם דהערמה היינו שאחר שיבשל יבשל עוד ויטען שמא יבוא אורח, וכוונתו האמיתית היא לשבת. וכע"ז פירש השו"ע תקכו. כד. דהערמה זה שמבשל ב' קדרות לצורך היום ומשאיר אחת למחר.



\* ראה עוד בפסקי מרן זצ"ל, במאמר לעיל תשובות מרן הגר"ח קניבסקי זצ"ל, ענייני עירוב תבשילין.

## ב.

## בדין דעת בערוב תבשילין

ובמציעתא שבמשנה נאמר ועושה תבשיל מעיו"ט וסומך עליו לשבת, ופירש"י לשם ערוב, והיינו לשמה. דאף שהיה שייך להבין שהעיקר הוא שהתחיל להכין בעיו"ט ויש לו תבשיל מוכן לשבת, ואי"צ לייחד את התבשיל כבר מעיו"ט לשבת, מ"מ נתקן שזה מעשה תיקון ושיעשנו במיוחד, דרך בזה יש היכר גמור. וכענין שמצינו בגמ' דף טז. שצריך תבשיל שמלפת כדי שיהיה מוכחא שזה לשבת (ולא דייסא), או אף דבר שאין מלפת, אך שלא יהיה שכיח ויהיה ניכר שהוא לשבת (ואף דייסא). וזה באמת מה שאומר רב בדף טז: ערובי תבשילין צריכין דעת, והיינו שלא יניח ללא דעת.

והנה שם בגמ' אמרו פשיטא דעת מניח בעינן והסתפקו על דעת מי שהניחו לו, וע"ש במסקנא שאי"צ, ורק דעת מניח בעינן. ואין להקשות דזה פשיטא (כדאמרו בתחילה פשיטא דעת מניח בעינן). די"ל דהו"א כנ"ל, שכיון שמ"מ הוא הכין בעיו"ט לשבת זה חל גם בלא כוונה לשם ע"ת (ורק אמרו שאחרי שרב אמר שצריך דעת, פשיטא שכוונתו לכה"פ לדעת מניח), ומ"מ לגבי מי שהונח לו נשאר הסברא שהעיקר הוא שיש לו מאכל שנתייחד ע"י מאן דהוא לשבת, אף שהוא לא כיוון לזה כלל, והוה כעין פלגינן.



## ג.

## מי שאינו בתחום, והפושע, אין יוצי"ח בערובו דגדול העיר

ומ"מ מצינו צמצום בדין מי שהונח לו גבי ערוב שהונח בכלליות לכל בני העיר, דבזה נכלל רק מי שבתוך התחום, דאל"כ אנן סהדי שלא כיוונו להניח לו. ואף כשיש לו ערובי תחומין שיוכל להגיע ביו"ט לתוך התחום, הוא לא נכלל בערוב תבשילין (ויש להסתפק אם הוא עתיד לבוא לתחום קודם יו"ט ובשעת ההנחה עוד לא הגיע. ומרן הגר"ק זיע"א כתב לי בזה דמסתמא זה מהני) אא"כ יניחו להדיא עליו.

וכן יש הלכה שערוב שמניחים בסתמא לבני העיר לא יהני למי שפשע ולא הניח מדעת (אא"כ יודע שתמיד יש אחד שמזכה לו להדיא, דאי"ז פשיעה, וכן הורה לי מרן הגר"ק זיע"א) וכמבואר בשו"ע ס"ז, וכמעשה דשמואל שאמר לההוא סמיא שאף בשנה שניה לא הניח ערוב תבשילין (והנדון היה אם הוא יכול לסמוך על הערוב שנוהג גדול העיר להניח עבור כל בני העיר) פושע את לכו"ע שרי לדידך אסור.

ועמשנ"ב סק"ד במי שבא להתפלל מנחה בעיו"ט ונזכר שלא הניח ערוב תבשילין, ואם יחזור לביתו הוא יפסיד את זמן מנחה, דיתפלל מנחה ולענין ערוב יקנה קמחו לאחרים. וצ"ע, דהוא ודאי אנוס ואמאי אין לו לסמוך על גדול העיר. וכתב לי מרן הגר"ק זיע"א דודאי בכה"ג מותר לסמוך על גדול העיר, אלא דהמשנ"ב מיירי כשאין גדול העיר או כשא"א לסמוך עליו.

עוד יש לדון במי שהניח ערוב תבשילין אך באמצע היו"ט אכלו במזיד להנאתו, אם הוא יכול לסמוך על גדול העיר, אף שפשע ואכל את הערוב, או שכיון שחש לדברי חכמים והניח ערוב תבשילין אין דינו פושע.

והנה במעשה דשמואל היה ההוא סמיא עציב שאינו יכול לבשל, ומבואר שאף בשנה שניה הוא לא חשב בתחילה (בשעה שנמנע מלהניח ערוב) לסמוך על ערובו דשמואל או לבשל בלא ערוב דאל"כ הוא לא היה נעצב, ועכ"ז שכחתו היא זלזול ויש לו בזה דין פושע, אף שאינו רשע כלל.

ויל"ע דאם המקור לדין זה הוא רק משמואל, מגלן דזה נוהג לדורות. והרי שייך לומר דזה רק דעת שמואל, וכדפירש"י שאמר לו שאין דעתו על המזידין והפושעים שאין חרדים לדברי חכמים, ואין מכך ראייה לכולם. אמנם י"ל דילפינן משמואל שכך דעת חכמים, וא"כ מסתמא אף דעת שאר החכמים לדורותיהם כדעת שמואל. א"נ י"ל דכיון שכולם מכוונים לנהוג את מנהג שמואל, הם פועלים בזה רק את דעתו, וממילא גם אצלם אנו סהדי שהם לא מזכים לפושע. אלא דבשו"ע משמע שזה דין גמור ולא יהני לזכות להדיא לפושע, ואולי זה כעין תקנת שמואל, וצ"ע.

והנה בביאור דברי ר' אליעזר דף טו: נאמר ושלחו מנות לאין נכון לו, ולביאור א' בגמ' זה גם לפושע ולאכא דאמרי (ותמיד נפסק כאכא דאמרי) זה רק לאנוס (ושם גדול העיר לא עירב עבור כולם, דזה היה לפני ימי שמואל שהנהיג כן, ולכך האנוס צריך שישלחו לו מנות). וא"כ מבואר שר' אליעזר אמר לא לשלוח לפושע, וזה יותר נשמע כתקנה שלא לעזור לו, ויתכן שבכלל זה טמון שלא לזכות לו ערוב.



## ד.

### לשמואל טעם הערוב תבשילין הוא לכבוד שבת

ובטעם ערוב תבשילין נחלקו בגמ'. לשמואל ילפינן מזכור את יום השבת, דאף שבפשוטו דרשינן זכרהו על היין, מ"מ באסמכתא דרשינן שזכור הוא אזהרה לא לשכוח מחמת מה שבא להשכיח, והיינו יו"ט דסעודתו גדולה ותשכיח את הכבוד שבת. ולכך תיקנו שיניח כזית מעיו"ט לשבת, ושוב אף שעדיין אין בזה חשיבות כלל, מ"מ כבר דעתו על זה ולא ישכח את השבת.

ובאמת יש כאן פלא, דכל התקנה היא מחשש כבוד שבת ועכ"ז לא הסתפקו רק בתקנת ערוב תבשילין שלא ישכח את השבת אלא אסרוהו לבשל ביו"ט לצורך שבת. ולכאור' בזה הוא ממעט ביותר בכבוד שבת, ואיך זה נכלל בזכור את יום השבת. אמנם י"ל דמ"מ הבינו חז"ל דכדי להכריחו לתת ערוב תבשילין צריך לאסור לו לבשל, ואף שזה גופא ממעט בכבוד שבת מ"מ זה באמת כבוד שבת, דזה יביאהו לדאוג לשבת כבר מעיו"ט (ואף הגמ' שהקשתה שיהיה מותר לבשל לאותו טעם מיו"ט לשבת עד שעת סעודת יו"ט, ודאי הבינה שבזמן הנצרך לערוב תבשילין גזרו איסור בישול לשבת, אלא שטענו דהזמן הוא רק מהסעודה, שזה מה שמביא לחשש שכחה משבת, והוצרכו לתרץ דביו"ט הוא ישכח לערב ולכך זה נתקן לעיו"ט).

## ה.

**לרב אשי טעם ערוב תבשילין הוא לכבוד יו"ט**

ולדעת רב אשי ערוב תבשילין הוא משום כבוד יו"ט, שיאמרו שאם אין יו"ט מכין לשבת ללא תיקון מיוחד כ"ש שאסור להכין מיו"ט לחול.



## ו.

**בשיטת ב"ש ובדרשתם**

שוב הביאה הגמ' ברייתא דיליף ר' אליעזר מאת אשר תאפו אפו ואת אשר תבשלו בשלו, דאין לאפות אלא על האפוי מעיו"ט ואין לבשל אלא על המבושל מעיו"ט. ובפשיטות שמואל ורב אשי לא פירשו כן, כי הם לא שמעו את הברייתא, ומעצמם הם לא ירדו לדרוש לבד את דרשת הברייתא. אמנם לכאורה זה בדוקא, ואדרבה, דוקא ר' אליעזר שהוא שמואל דהיינו מתלמידי ב"ש יכול לדרוש כן, וכשיטת ב"ש דף יז: שכדי לאפות צריך ערוב תבשילין בפת וכדי לבשל צריך ערוב תבשילין בתבשיל וכדי להטמין צריך ערוב תבשילין בחמין מוטמן (ולכאורה היינו פת או תבשיל מוטמן והוא שסתמו בלשון חמין, אך אין הכוונה דוקא למשקה, וקצ"ע) וזה שהפסוק הצריך גם פת וגם תבשיל, אך לב"ה סגי בתבשיל בלבד לכל הצרכים, וע' תוס' דף יז:.

ולמעשה קימ"ל כב"ה וסגי בתבשיל, אך נהגו לכתחילה להוסיף גם פת ודוקא כשבדעתו לאפות (או ענין אחר עם דין אפיה), אך כשאין דעתו לאפות ודאי אי"צ לתת פת. ובעיקר הדבר צ"ב, אמאי נוהגים להחמיר כמו ב"ש רק בפת לענין אפיה, ולא בחמין טמון לענין הטמנה, או בשני תבשילין (שהחמירו בזה ב"ש בהמשך המשנה).

והנה יל"ע לטעם הברייתא, אם סברו שערוב תבשילין הוא לכבוד שבת, כשמואל, או שסברו שזה לכבוד יו"ט, וקרב אשי. ולכאורה פשוט שכיון שהאסמכתא היא מהפסוק שעוסק בכבוד השבת, הניכר בהכנת המן, ודאי שסברו כשמואל שערוב תבשילין הוא מכבוד השבת.



## ז.

**בענין ובגדר ב' תבשילין**

ובהמשך המשנה אמרו דלב"ש צריך ב' תבשילין ולב"ה סגי בתבשיל אחד, ושויין בדג וביצה שעליו שהם ב' תבשילין. וכע"ז אמרו בפסחים דף קיד: לגבי דין ב' תבשילין בקערת ליל פסח דסגי בדג וביצה שעליו.

והנה בדין סעודה מפסקת דערב ט"ב נאמר ולא יאכל ב' תבשילין, ומ"מ התיר השו"ע מאכל שנתבשלו בו עדשים עם ביצים, או אפונין עם בצל וביצה, דהם נחשבים לדבר אחד והוא תבשיל

אחד. ומ"מ כתב המג"א (אף למתירין דג לבדו בסעודה מפסקת), דאין להתיר בדג וביצה שעליו. והיה מקום לומר שראיתו מכאן, ומפסחים, דיש לזה דין של ב' תבשילין אף שהם ביחד.

אמנם לכאורה אין ראייה מהכא להתם, דכאן ובפסח זה דין שיהיו ב' תבשילין, וכיון שהם ב' דברים יש בהם דין של ב' תבשילין על אף חיבורם, ונחשב שהכין ב' תבשילין לשבת או שנותן גם זכר לפסח וגם זכר לחגיגה. אך בסעודה מפסקת זה איסור לעצמו שלא לאוכלה באופן חשוב עם ב' מנות מבושלות, ובזה י"ל דכל שהוא מחובר זה מנה אחת, ואף בדג וביצה שעליו יהיה דינו כעדשים עם ביצים או אפונין עם בצל וביצה, כיון שהכל חשיבות אחת פחותה. אלא די"ל דמ"מ הבין המג"א דאף חשיבות דסעודה מפסקת נקבעת לפי הדין, ואם בדין ערוב תבשילין או בדין פסח זה ב' תבשילין, ממילא יש בזה חשיבות ואיסור בסעודה מפסקת. אלא דלפ"ז יצא שעדשים עם ביצים או אפונין עם בצל וביצה, שהם מותרים בסעודה מפסקת, מוכח שיש בהם דין של תבשיל אחד, ולא יצאו בהם י"ח ערוב תבשילין לב"ש ולא ידי חובת ב' תבשילין בקערת ליל פסח.

עו"ל דבדוקא לא ציין שם המג"א לכאן, כי באמת הן ב' סוגיות, דכאן ובפסח אזלינן בתר הדין, ואילו בסעודה מפסקת אזלינן בתר החשיבות, ואין ראייה מכאן לשם. אלא שכתב המג"א מסברא דיליה שבדג וביצה שעליו יש חשיבות של ב' תבשילין, ולכך זה איסור בסעודה מפסקת. ואה"נ, דכאן שאזלינן בתר הדין יהיה כשר לב"ש בעדשים עם ביצים או אפונין עם בצל וביצה, אף שאין בהם חשיבות של שני תבשילין, כיון שמ"מ הם שנים.

ובדרך חדשה יל"פ, דהנה אין מובנת שיטת ב"ש דעד כמה שסגי בערוב תבשילין להכין כזית בעלמא שיהיה התחלה להכנת שבת, אמאי לא סגי בתבשיל אחד ומה הענין בב' תבשילין. ולכאורה אפשר לבאר ע"פ מה שכתב המשנ"ב רמב"ב. שטוב ליהדר שיהיו בשבת ב' תבשילין לכל סעודה (ואף סעודה ג'), דזו אכילה חשובה. וא"כ סברי ב"ש דלכבוד השבת שלא ישכח צריך שיתחיל לדאוג כבר מעיו"ט, לא רק לאכילה מצומצמת שלה אלא גם לאכילה עם חשיבות, ולכך צריך ב' תבשילין דוקא. ואף לטעם שערוב תבשילין הוא משום יו"ט, רצו להראות שאין מבשל מעיו"ט לשבת, אף שכבר הכין מעיו"ט את הדברים המצומצמים, עד שיכין מעיו"ט די והותר בצורת חשיבות לצורך שבת, ובזה ילמדו את הק"ו לחול יותר בחומרא. וכיון שכן, נמצא שכאן כל ענין ערוב תבשילין זה לא רק דין בעלמא, אלא דרך חשיבות. וזה ממש אותו דין כבסעודה מפסקת, דאת אותה החשיבות צריך לקיים בשבת ולהתרחק ממנה בעט"ב. וא"כ ודאי יש ללמוד מהכא להתם דיש חשיבות בדג וביצה שעליו, ומהתם להכא שאין חשיבות בעדשים עם ביצים או אפונין עם בצל וביצה.

ולענין משלוח מנות, לכאורה אין יוצי"ח בדג וביצה שעליו, דאף דהם חשובין לב' תבשילין, מ"מ הם מנה אחת כיון שהם נאכלין יחדיו, ועמשנ"ת בזה בסימן דפורים אותיות ל"א ל"ב ל"ג.



## ח.

## באופן מין התבשיל

ומצינו כמה ענינים באופן מין התבשיל, דבמשנה כתוב דג וביצה (וכך נתקבל, ואולי משום שכן יצא מפי המשנה, וכעין פסחים דף קיד: ע"ש). ובדייסא כאמור נחלקו בזה בגמ' דף טז. ולמעשה פסק השו"ע תקכו. ד. שאסור. עוד נתחדש בדף טז. שעדשים שבשולי קדרה סומך עליהם לערוב תבשילין, ושמנונית שע"ג הסכין גוררו וסומך עליה, ולא איכפת לן שהם דברים בלא חשיבות. ומ"מ חלוקים העדשים שבשולי קדרה משמנונית שע"ג הסכין, דעדשים ניכרים בעין לעצמם ואי"צ לגוררם, אך בשמנונית צריך לגוררו, דאל"כ הוא מרוח בסכין ובטל אליה וכליתא דמי (והוא לעיכובא, צידוד מרן הגר"ק זיע"א).

והנה אין הכונה בשמנונית דהיא מהניא מדין משקה, דהרי להדיא התירו בזה בכזית כשיעור אכילה, ומשום דלשומן יש דין אוכל. אלא שיש לדון מסברא בדבר שהוא משקה, אם מהני בישולו להחשיבו תבשיל לערוב תבשילין. ולא מצאתי בזה דבר מפורש, ואולי תלוי בדין סעודה מפסקת ושם בשע"ת התיר ובבן איש חי אסר.

עוד התירו בדף טז: בצלי וכבוש (ועמשנ"ב סקט"ו דזה דוקא כשיכול להיאכל מחמת הכבישה, ומ"מ הורה מרן הגר"ק זיע"א דאף דבר שנאכל חי וכבשוהו כשר לערוב תבשילין, ואין לחוש שכיון שאין ראייה שנכבש כל צורכו שמא לא הועילה בו הכבישה והוא נאכל רק מחמת שגם היה ראוי להיאכל חי, דכיון שנשתנה טעמו בכבישה תלינן שנכבש כדון) ושלוק ועירוני על קוליים האיספנין ובשו"ע ס"ה התיר אף עישון בדג.

ובגמ' דף טז: נתחדש עוד, דאף דבר שנאכל חי, אם בישלו סומך עליו לערוב תבשילין. ויעו"ש עוד, דאף כשגוי בישל דגים קטנים, סומכים על זה לערוב תבשילין, כיון שלדין ערוב תבשילין זה תבשיל אף שנאכל חי, ולדין בישולי גויים אי"ז תבשיל כיון שנאכל חי. וקצ"ע אמאי אי"ז תרתי דסתרי. עוד מבואר שם דכשבישלו הגוי עם קמח, זה בשולי גויים מחמת הקמח, דמהו דתימא שהדג עיקר והוא נאכל חי, קמ"ל שהקמח עיקר והוא אין נאכל חי. ומשמע שבאמת שייך להבין צד שהדג עיקר אף שיש בו דגן, אלא שהקמ"ל שכאן הקמח עיקר. ויל"ע, דהרי בדין ברכות אמרו בגמ' בברכות דף לו: דכל שיש בו מחמשת המינין ברכתו במ"מ, ואמאי בבישולי גויים אזלינן בתר החשוב יותר. ואולי באמת, אף שבדין ברכה הדגן חשוב ביותר, מ"מ בבשולי גויים לא גזרו על דבר שאין בו חשיבות למעשי הגוי. ובזה הסברא היא שזה נקבע לפי דעת בנ"א, וכשהדבר העיקרי נאכל חי, אין מחשיבין את מעשי הגוי כדי לגזור עליו.



## ט.

## בשיעור התבשיל

ובשיעור התבשיל, מבואר בגמ' ששיעורו בכזית, ולענין שיעור הפת כתב הרמ"א ס"ג שלכתחילה הפת בכביצה, והיינו קודם שהניח ערוב תבשילין, אך לאחר שהניח כזית אי"צ



לשנות בעי"ט לכביצה, וכמבואר במשנ"ב. אמנם בסוגיא לא נזכר כלל שיעור כביצה והצריכו רק שיהיה כזית. עוד מבואר בסוגיא דאפשר להוסיף בלי שיעור, ורק אין לגרוע מכזית.

והנה התוס' דף טז: הביאו דבערובי תחומין צריך שיעור ב' סעודות לכל אחד ואחד ובערובי חצרות בעינן גרוגרת אחת לכל אחד ואחד או שתי סעודות לכולן. וודאי אין להקשות מה נשתנה ערוב תבשילין דסגי ביה רק כזית, דודאי שם שענינו קנין שביתה במקום סעודתו, צריך שיספיק לכל אחד שיעור סעודה חשוב כדי שתהיה דעתו ודירתו במקום האכילה. אך כאן הוא ענין לעצמו, דבעינן שיתחיל להכין לשבת, ובזה סגי שיכין משהו בעלמא אם רק יש בו שיעור אכילה. ויעו"ע באות כ' בשיעור ערוב תבשילין בתחילתו ובסופו.



## י.

### בכמות מניחי ערוב תבשילין

ובכמות מניחי התבשיל, נאמר דכזית מהני בין לאחד ובין למאה. והוא דבר חידוש, דאף שאם יכין לאחד רק פירור בלא שיעור, אי"ז נחשב שהכין לו צרכי סעודה, כי אין בזה שיעור אכילה, מ"מ כשיש שיעור אכילה זה מהני אף למאה, ולמרות שאין לכל אחד בנפרד שיעור אכילה, דמ"מ זה שיעור חשוב בעצמותו וכבר נחשב להתחלת הכנת סעודת שבת אף למאה, וצ"ע. (וזה מעין מה שמצינו במשנ"ב רע"א. עג. שיטה דשייך לחלק את השיעור דמלא לוגמיו דקידוש בין כל המסובין, דמהני מה שבעצמותו זה שיעור חשוב, אף שכלל אין מספיק כדי שיעור חשוב לכל אחד ואחד, ואף שבמציאות זה התחלק בשתיה בין כולם).

ואולי י"ל דעניינו הוא דזה כעין תנאי בין כל המאה, שכל אחד בנפרד יכול לאכול את התבשיל אם ירצה. ואף שודאי אי"ז בשביל כולם, מ"מ כולם יצאו י"ח מחמת שכל אחד מהם יש לו אפשרות לאכול את הכל. ונאמר בזה חידוש מופלג, שלא צריך שיכינו באופן ודאי לשבת, אלא סגי להכין דבר שתהיה אפשרות לאוכלו אם יחליט המניח לאוכלו, ועמשנ"ת בזה לקמן אות י"א ואות ט"ו.

[ובביה"ל הסתפק כיון שמהני כזית גם למאה, מה הדין אם לאחר שהניח ערוב תבשילין רצונו לזכות בזה לאדם נוסף, אם זה מהני כיון שסגי בכזית למאה, או שכיון שחל לאחד, זה כבר הכנה רק לסעודתו וא"א לכלול בו אדם נוסף. ויל"ע לצד שזה מהני, אם סגי שרק יזכה לאחר בלא לומר שוב בדין יהא שרא וכו', דכיון שזה תבשיל שהוכן עם אמירה לשבת ופעלו בו כדי להתיר, ככל הלכות ערוב תבשילין, שוב כל מי שזוכה בו נכנס ממילא לכל תורת התבשיל, או שצריך לומר שוב בדין יהא שרא וכו'].



## יא.

## בדין בעלות שבתבשיל, ובגדרי שותפות בערוב תבשילין

ובענין דין בעלות שבתבשיל, שמעתי להעיר דאם מניח כזית למאה שוב אין שיעור פרוטה לכל אחד ואחד (דהרי לא הוזכר תנאי שיהיה דבר שערכו ק' פרוטות), וכיון שכן אין להם בתבשיל בעלות והוה הפקר. וכמו שמצינו בגמ' בסוכה דף כז: דהוכיחו דאי"צ בסוכה דין לכם ממה שנאמר כל האזרח בישראל יושבו בסוכות מלמד שכל ישראל ראויין לישב בסוכה אחת, ופירש"י דאי אפשר שיהא לכולן דלא מטי שוה פרוטה לכל אחד ואחד. והיינו דאם היה לכל אחד שו"פ, היה שייך שכל אחד ישב בה בזה אחר זה מחמת חלקו בשותפות והוה לכם (וע' תוס'), אך כיון שאין לכל אחד פרוטה, שוב אין לכל אחד בעלות כלל וזה לא שלו, וממה שבערוב תבשילין זה מהני מוכח שהפקר כשר לערוב תבשילין.

אלא דקשה על זה מהא דבמניח לאחרים צריך לזכות להם בקנין גמור לפנ"ז כדי שהתבשיל יהיה שלהם, ולא סגי שיתן להם רשות בעלמא לאכול מתבשילו, דמשמע דבעינן דין בעלות על התבשיל.

ולכאו' יש לחלק בזה, דכדי שיחשב שצרכי סעודתו לשבת הותחלו צריך רק שזה לא יהיה של אחר, דאם זה של אחר (בשאיין סמוך על שולחנו) זה מתפרש ממילא לסעודת האחר ולא לסעודת עצמו, אך אי"צ בדוקא שזה יהיה שלו, ואף אם יסמוך על הפקר זה יחשב שצרכי סעודתו לשבת הותחלו. וכיון שכן, אף שסגי בכזית למאה, אף שדינו הפקר, מ"מ כשאחד מניח את הערוב לחברו והתבשיל של המניח, זה גרע, ובזה מוכרח לזכות לחברו שותפות גמורה בתבשיל.

ולפ"ז יצא דבר חידוש, דכשנאמר שהבא לשתף אחר עימו בערובו צריך לזכות לחברו, זה לאו דוקא, אלא סגי להפקיר את חלקו ואח"כ לייחד את התבשיל לערוב עבור שניהם. ובפרט בגונא שמזכה למאה דנתבאר דבזה הוה הפקר, אי"צ לזכות להם אלא סגי להפקיר את חלקו. ואדרבה, יתכן ששם הוא מוכרח להפקיר את חלקו ולא לזכות להם, דלכאו' הזיכוי כלל לא חל, כיון שאין חלות קנין בעלות בפחות משו"פ, ויישאר ערוב התבשילין רק שלו עד שיפקירו להדיא.

והנה יש לדון בדין שותפות בערוב תבשילין, דאם הוא מזכה לחברו בקנין גמור בלא ידיעת חברו ויש שו"פ לו ולחברו זה של שניהם בשוה. וכיון שחברו לא יודע לא מהזכיה ולא מהיחוד של ערוב התבשילין, ודאי שאין לו דעת שהמאכל יהיה נאכל ע"י המזכה. וא"כ קשה, איך יכול המזכה לאכול את ערוב התבשילין (דזהו מתנאי ערוב תבשילין שיוכל לאכול, ורק בזה שייך להחשיב את הערוב לחלק מסעודת השבת שלו) בלא רשות ממני שזכה ממנו בחלק מהערוב. ובפשוטו היה מקום לומר דאנן סהדי דאם הזוכה היה יודע מכל הענין הוא לא היה מקפיד על המזכה שלא לאכול, ולכך זה מותר. אמנם י"ל דבהכרח זהו הגדר בכל שותפין בערוב תבשילין, דהרי פשוט שאם יהיה מאכל של שותפין שאחד ייחדו לשבת והשני יתנגד לכך, לא יחול לראשון דין ערוב תבשילין, כיון שאי"ז מיועד לשבת מחמת התנגדות השותף. וכיון שכן י"ל דאף כששניהם ירצו

בכך שהתבשיל יהיה לערוב תבשילין, עדיין אי"ז ערוב תבשילין לכל אחד, כיון דכדי לאוכלו צריך לעשות חלוקה ביניהם, ונמצא שאין לכל אחד שיעור אכילה בכזית שהוכן לו מעיו"ט, כיון שחברו מעכב עליו מלאוכלו בשלמות. ולכא"ז צ"ל בהכרח דהגדר הוא כמשנ"ת באות י', דערוב תבשילין בשותפות זה כעין תנאי ביניהם שכל אחד בנפרד יכול לאכול הכל אם ירצה, ואף שודאי אי"ז בשביל כולם, מ"מ כולם יצאו י"ח מחמת שכל אחד מהם יש לו את האפשרות לאכול הכל. ונתחדש בזה שלא צריך שיכינו באופן ודאי לשבת אלא סגי להכין דבר שתהיה אפשרות לאוכלו אם יחליט המניח לאוכלו. וכיון שכן ודאי שכן מצוותו שכל מי שירצה יאכל הכל, וודאי שזוהי רשות מראש לכל השותפים, ושוב אי"צ לזה רשות נוספת כשבא לאוכלו.

ומעתה י"ל דכלל אין דין הפקר בערוב תבשילין דמאה, דרק שותפות שאין לכל אחד שו"פ ואין אחד מהם יכול לקחת הכל בלא חלוקה אין בה חשיבות בעלות והוה הפקר, אך שותפות שאין לכל אחד שו"פ, והתנאי ביניהם הוא שזכות כל אחד לקחת הכל אם ירצה, ודאי שהיא בעלות חשובה, דיש לו צד בעלות גמורה על הכל ולא רק על שו"פ, ואי"ז הפקר כלל. ושוב ניחא בפשיטות הא דבמניח ערוב תבשילין לחברו צריך לזכות לו בקנין גמור, דודאי י"ל דצריך בעלות גמורה בערוב תבשילין, וכדמסתבר דלא אמרינן שהסומך על דבר הפקר שכל הרוצה יקחנו מידו יחשב למניח ערוב תבשילין. ורק בסוכה שאין כזה תנאי בין כל השותפין שמי שירצה יוכל לתפוס הכל, דהרי היא נצרכת לשימוש כולם, ואינה כערוב תבשילין שסגי בעצם קיומו אף בלא שימוש בפועל, סבירא לה לגמ' שאם אין לכל אחד שו"פ זה הפקר.

ובלא"ה י"ל דכלל אין כוונת רש"י דסוכה של כל ישראל היא הפקר, דודאי אף שאין בה כדי שו"פ לכל אחד ואחד זה רכוש הקהל ולא הפקר, ומ"מ אף שאי"ז הפקר אין בזה דין לכם. והיינו דאף שס"ל ששותפין שיש לכל אחד שו"פ הוה לכם, זה רק משום שלכל אחד בנפרד יש שיעור של בעלות ממון שנותן לו זכות שימוש בכל הדבר, דכיון שהוא משתמש בדבר מחמת חלק הממון שנמצא בו ששייך רק לו, והוא זה שנותן לו זכות שימוש בכל הדבר, שוב כל השימוש נחשב לכם. אך כשאין לכל אחד שו"פ, אף שאי"ז הפקר, מ"מ הם כעין תפיסת הבית שכל היורשים הם רשות אחת, ונמצא שהבעלות עצמה חצויה לכל אחד, ולכן אי"ז לכם כי אין לכל אחד חלק ממנו ששייך רק לו. וכיון שכן, פשוט שערוב תבשילין ששייך למאה אנשים אינו הפקר.

## יב.

### בדין הנטפלים לבעה"ב בערוב, ודין האורחים

כתב המשנ"ב תקכו, נה. דאשתו ובני ביתו של אדם, כיון שערב הבעה"ב, הם נטפלין לו ומותרין לבשל אע"פ שלא ערבו לעצמן כלל וגם הוא לא זיכה להם ע"י אחר, והוא דין לעצמו שכיון שהם טפלין לו הם נכללין בערובו. והנה המשנ"ב לא כתב שזה מפני שהם סמוכין על שולחננו, אלא ביאר דהם ממילא נטפלין לו, אלא דמסברא אין טעם לחלק בין ערוב תבשילין

לשאר מצוות שעל גוף האדם, שלא מצינו דבני ביתו נטפלין לבעה"ב במצוה שבגופו. ומסתבר שטעמו הוא דמפני שהם סמוכין על שולחנו, סעודתם וסעודתו חד היא.

והנה יל"ע בבעל ואשה השוהים ביו"ט אצל הוריהם, דלכא' אינם טפלין להם, דכבר הם לא בני ביתם הקבועים, אם מ"מ הם בכלל ערובם של ההורים כיון שהם יהיו סמוכין על שולחנם. גם יל"ע דאף אם הם אוכלים על שולחנם, מ"מ לענין הדלקת נר שבת מדלקת האשה נר נפרד מהוריה, וא"כ בזה יתכן שאינה נכללת בערובם. וכיון שכן, יתכן שצריכה היא להניח ערוב תבשילין ולא הבעל, דכיון שבבית ההורים אין האשה סמוכה על שולחן בעלה, היא לא תכלל בערוב.

והורה לי בזה מרן הגר"ק זי"ע"א דודאי לגבי בישול הם נכללין בערובם של ההורים כיון שהם סמוכין על שולחנם (ויל"ע כשהם סמוכין על שולחנם רק ביו"ט אך לא בשבת, או להיפך, דלכא' לדין ערוב תבשילין, שהוא הכנת סעודת שבת, צריך שהם יכללו בסעודת השבת של ההורים ולא בסעודת היו"ט של ההורים, וצ"ע). אך לגבי הדלקת הנר הם חייבים בערוב בעצמן אך בלא ברכה, וככל מי שמערב לצורך הדלקת הנר בלא צורך בישול או אפיה. ומהני לזה שהבעל יערב, דכיון שהוא חייב במזונותיה דינה כסמוכה על שולחנו אף כשהיא אוכלת על שולחן אחרים. וכן לבישול יהני ערוב הבעל לאשתו אף כשהם אוכלים בבית של אחרים (וכגון שהאחרים לא עשו ערוב תבשילין) מהאי טעמא. אלא דלפ"ז לא יהני בכה"ג ערובו לבני ביתו הגדולים שאין הוא חייב במזונותיהם. עוד הורה לי דכשהאשה הולכת ביו"ט לבית אחר, אסור לה לבשל להם את קמחם, כיון שבזה אינה סמוכה על שולחן בעלה ואי"ז סעודתה, ונמצא שהיא לא נכללה לגבי זה בערובו, אלא יקנו לה את קמחם ורק אז יהיה מותר לה לבשל.

ושמעתי להעיר עפ"ז במה ששכיח אשה שאסור לה קמח מסויים והיא מבשלת שתי קדרות נפרדות לה ולבעלה ואין אחד אוכל כלל משל השני, אם היא נכללת בערוב בעלה לגבי קדרתה הפרטית. וצינינו בזה למשנ"ב סקל"ד דכתב שאם הבעל מעלה לאשתו מזונות והיא מבשלת בפני עצמה, א"כ אינה נטפלת בתר קדרת הבעל וצריכה ערוב באפי נפשה. דמשמע מדבריו שכל שאינה נטפלת לקדרת בעלה אינה נכללת בערובו. אמנם מסתבר שכל דברי המשנ"ב הם רק במה שעסק בלשונו שם, שמירי שהבעל מעלה לה מזונות והיא מבשלת בפני עצמה, דמשמע שהם בקביעות בנפרד. אך בזה שמבשלים ואוכלים ביחד, היא ודאי נטפלת לבעלה גם בקדרתה, וכל המטבח כעין קדרה אחת דמי, ונחשב שהיא נטפלת לקדרת בעלה, וממילא גם בקדרתה הפרטית היא בכלל ערוב בעלה.

עוד יל"ע אם יכולים בני ביתו של בעה"ב העתידים לבשל בעצמם לכוין לא לצאת בערובו כדי להניח ערוב בעצמן בברכה (ושכיח בבעל ואשה בבית הוריהם), או שממילא הם נטפלין אליו ויוצאים י"ח ערוב תבשילין בערובו דבעה"ב ואפילו בעל כרחם (ואולי שייך לדון בזה גם משום ברכה שאין צריכה).



## יג.

**באיסורי מי שלא הניח ערוב תבשילין**

ובאיסורי מי שלא הניח ערוב תבשילין, מצינו במשנה שהוא אסור לבשל מיו"ט לשבת, ויל"ע במי שעתיד לאכול את סעודת ליל שבת מבעו"י, כשעוד זה יו"ט, אם מותר לו לבשל ביו"ט לצורך זה ללא ערוב תבשילין כיון שזו אכילת יו"ט, ומרן הגר"ק זיע"א אסר בזה.

עוד מצינו בדף יז. דאף קמחו נאסר, דאין לאחרים שהניחו ערוב תבשילין לבשל את קמחו, ומ"מ מהני שיקנה קמחו לאחרים (דקנין לצורך יו"ט מותר) ויוכלו האחרים לבשל עבורו. והוא חידוש לעצמו, דחל דין איסור בכניסת יו"ט על הקמח ועכ"ז מהני להקנותו ביו"ט לאחרים שהניחו ערוב תבשילין, ויחול בקמח דין היתר של ערוב תבשילין, אף שתמיד החלות של הערוב תבשילין היא רק עד כניסת היו"ט.

ומ"מ מצינו בשו"ע סי"ט וס"כ דיש שיטה שמי שלא הניח ערוב תבשילין ואין לו למי שיקנה קמחו או נרו שיכין לו, מותר לו להדליק נר אחד ולהכין לחם אחד לשבת, דלא אסרו עד כדי כך שיוקיקוהו לישב בחושך או לצום בשבת, ושיש מתירין גם להדליק הרבה נרות, וסברתם דלא נתקן ערוב תבשילין אלא לבישול ואפיה אך לא להדלקת הנר. ויל"ע במה תליא מחלוקתם אם נתקן ערוב תבשילין רק לבישול ואפיה או אף להדלקת הנר.



## יד.

**דין ערוב תבשילין במלאכות והכנות שאינם צרכי אכילה**

והנה מצינו בדף טז: דלכו"ע אסור ביו"ט להניח ערובי תחומין לצורך שבת (וזהו משום שיש בזה קנין שביתה ויש לאוסרו ביו"ט, וכדמבואר בגמ' דף יז. שיש סוברים דמפני חומרת קנין שביתה נאסר להניח ערובי תחומין מב' יו"ט לשבת, אף ע"י תנאי שזה יחול רק ביום שהוא ע"פ אמת יום חול), ורק בערובי חצרות נחלקו ת"ק ורבי, דלת"ק אסור (דזה כמתקן מנא, רש"י) ולרבי מותר כיון שאין דין ערובי חצרות ביו"ט ואין לאוסרו בדבר שהוא מותר בו. והיינו דאף שאת כל הדברים אסור להכין מיו"ט לחול מדין הכנה לחול ואף אם הם מותרים ביו"ט, מ"מ ס"ל לרבי דלא גזרו רבנן את החידוש של איסור הכנה מיו"ט לשבת בדבר שאין בו כלל איסור ביו"ט.

[והנה יל"ע דהרי גם מותר לבשל ביו"ט, ועכ"ז אסרוהו בזה בדבר המותר ביו"ט מלעשותו לשבת, ומשום הטעמים שהביאה הגמ', וא"כ נמצא שאין איזה כלל שלא אסרו להכין מיו"ט לשבת בדבר המותר ביו"ט. וא"כ איך רבי נקט כן בתורת כלל, ואם משום שבישול לא הותר אלא לצורך יו"ט ואינו נחשב לדבר שהוא מותר בו, הרי גם טלטול שלא לצורך יו"ט לא הותר בלא ערובי חצרות. וכמש"כ תוס' בביצה דף יב. ד"ה דלמא ובכתובות דף ז. ד"ה מתוך, ופסק כדבריהם הרמ"א תקיח. א. (והשו"ע תקכו. א. סתם שתמיד אי"צ ביו"ט ערובי חצרות, וכפי שהסתפק הר"ן בביצה דף ט. מדפי הרי"ף שמא כיון שרוב ההוצאות ביו"ט אינן צריכות ערובי חצרות שוב לא הצריכו חז"ל לערב ערובי חצרות ביו"ט אף במה שאין בו כלל צורך יו"ט. וכתב המשנ"ב תקיח. ג. תקכו. א. דמפני כך לא יערב להדיא

ליו"ט, דזה נגד השו"ע. ורק יחשוש לרמ"א לומר בערב פסח כשמערב ערובי חצרות לכל שבתות השנה שהוא כולל בזה גם את הימים טובים). ולכאור' צ"ל דבישול, אף שהותר ביו"ט, מ"מ הוא מלאכה חשובה שראויה להיאסר ביו"ט, עד שהתורה הוצרכה לפרט שאך אשר יעשה לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם. וכיון שכן זה נחשב כלפי בישול לשבת שאתה אוסרו בדבר האסור לו. אך בערובי חצרות, שכל התקנה היא מדרבנן, שוב כל שלא נתקן לצורך יו"ט, נמצא שכלפי יו"ט זה מעולם לא היה ראוי להיאסר והיה דבר המותר לו, ואדרבה החידוש הוא שכשזה שלא לצורך כלל (אך לא בגונא שזה צורך חול, דאז זה אסור לגמרי מדין הכנה לחול) צריך ערובי חצרות כיון שזה לא מענין יו"ט].

ולמעשה נפסק בשו"ע תקכח. ב. דאין מערבין מיו"ט לשבת לא ערובי תחומין ולא ערובי חצרות. וברמ"א מבואר דאף אם הוא הניח ערובי תבשילין זה לא מתיר לו ביו"ט להניח ערובי תחומין או ערובי חצרות. וביאר המשנ"ב שהוא סבר שערובי תבשילין אינו מתיר אלא לתקן צרכי סעודה לצורך מחר, וכ"כ שם המג"א בשם הר"ן.



## טו.

### הוכחה וביאור דהכנות שאינם צרכי אכילה מותרים בלא ערוב תבשילין

ובפשוטו יש לפרש בדבריו, דזה ודאי שת"ק ורבי עסקו אף במי שלא הניח ערוב תבשילין, דהרי גם אם הוא היה מניח ערוב תבשילין זה לא היה נתפס לענין ערובי תחומין וערובי חצרות, ועכ"ז התיר בזה רבי לערב ערובי חצרות ולא אסר מחמת ההכנה מיו"ט לשבת, ומשום שכלל לא אסרו חז"ל הכנות דשאר ענינים מיו"ט לשבת בלא ערוב תבשילין (ואפילו במלאכות גמורות). וכל האיסור הוא רק בבישול ואפיה (ויתבאר לקמן אם נאסר בהם רק מלאכות גמורות או אף הכנות גרידא) מטעמי הגמ' בדף ו: (דלא מבעיא לטעם דזכור את יום השבת בשעה שיש יו"ט שבא להשכיח, דענינו הוא משום סעודת השבת שיברור לו מנה יפה אף לשבת. וכן לטעם דאיכא אסמכתא מהקרא דאת אשר תאפו אפו, דודאי שזה שייך רק בעניני בישול ואפיה ולא בשאר ענינים. אלא אף לטעם דזה כדי שיאמרו שאם אין אופן מיו"ט לשבת כ"ש דאין אופן מיו"ט לחול, מ"מ משמע לרבי שזה נתקן רק בענין חשוב של סעודה ולא בכל דבר. ואף בגמ' הדגישו שם את הק"ו רק בענין אפיה, וזהו שבמשנה שם נכתב האיסור רק בבישול ואפיה), וכל מה שאסר ת"ק בערובי חצרות זה רק משום שזה כמתקן מנא, וכדרך שאף רבי מודה לאסור ערובי תחומין משום שהם קנין שביתה, אך לא מטעם איסור הכנה מיו"ט לשבת. וכיון שכן, פשוט שלא יהני להניח ערוב תבשילין כדי להתיר ליתן ערובי תחומין או ערובי חצרות מיו"ט לשבת, דהרי זה דבר שאסור מדיני יו"ט ולא רק מדיני ההכנה, וכל דבר שאסור מדיני יו"ט ודאי שלא מהני בו אם יניחו ערוב תבשילין, דהרי זה נאסר אף לצורך היו"ט (אם לו יצויר שזה היה נוהג ביו"ט).

ולפ"ז אין כלל בכוונת המשנ"ב לחדש דערוב תבשילין לא מהני לכל המלאכות וההכנות שמיו"ט לשבת שאין בהן צרכי אכילה, דהרי אדרבה מוכח מת"ק ומרבי דבזה אי"צ כלל לערוב תבשילין. אלא כוונתו לבאר דלכל המלאכות וההכנות ל"צ כלל ערוב תבשילין, כי הן כלל לא

נאסרו, ולהכנות שיש בהן איסור אף לצורך יו"ט לא מהני ערוב תבשילין, כיון שזה נאסר אפילו לצורך היו"ט. וממילא לא נשארה נפק"מ בהיתר שפועל ערוב תבשילין אלא בצרכי אכילה.

ועפ"ז פשוט (וכן הורה לי מרן הגר"ק זיע"א) דלא יהני הערוב תבשילין כדי ליתן ערובי חצרות ביו"ט לצורך הוצאת אוכל בשבת, על אף שזה נחשב לכא' צרכי אכילה, דהרי לא מה שאי"ז צרכי אכילה גרם את האיסור אלא מה שזה איסור מאיסורי יו"ט. וא"כ פשוט שלא יהני לזה אם זה יתהפך להיות צרכי אכילת שבת (ומ"מ רבי התיר בסתמא בכל ערובי חצרות, ואפילו אם זה לצורך הוצאת מאכלי שבת, ולכא' זה מטעם שאף בצרכי אכילה אסרו רק מלאכות אך לא הכנה בעלמא שאין בה מלאכה). ואף בלא"ה יתכן לדון דבאמת ערובי חצרות לצורך הוצאת מאכלי שבת אינו נחשב לצרכי אכילה, כיון שבעצם הנחת הערוב לא נעשה להדיא צורך אכילה וזה רק הכשר לצורך אכילה שיעשו למחר בשבת (ולפ"ז יתכן דאסרו אף הכנות בעלמא לצורך אכילה, וכל מה שרבי לא אסר בזה הוא רק משום שאי"ז נחשב לצורך אכילה).



## טז.

### ביאור המחלוקת אם הדלקת הנר מותרת בלא ערוב תבשילין

ומעתה מתיישבים שפיר דברי השיטה שהתירה הדלקת נרות בלא ערוב תבשילין, דכיון שזה לא צרכי בישול ואפיה זה רק כשאר הכנות, דלכו"ע אי"צ ערוב תבשילין כי הן לא נאסרו כלל.

ואדרבה השיטה שצריך ערוב תבשילין גם להדלקת נרות היא המחודשת, ולכא' צ"ל דהיא סברה כן רק משום שהדלקת נרות היא גם צרכי אכילה, כיון שנתקן לאכול במקום הנר, וזה נכלל בתקנת חז"ל שאסרו להכין צרכי אכילה בלא ערוב תבשילין (ושבו לא פלוג אף בנר שאינו במקום אכילה). וממש כמו שמצינו דלכו"ע נאסר להוציא ללא ערוב תבשילין (וכדהביא המשנ"ב סקל"ז דאף מי שאין גורס באמירת בדין יהא שרא דמפרטים לאפוקי, זה רק משום שזה כלול בלמעבד כל צרכנא), דלכא' הוא מטעם שהוצאת מאכלים נכללת בצרכי אכילה להיאסר בלא ערוב תבשילין (ולא פלוג אף בהוצאה שאינה לצורך אכילה).

עוד יתכן לפרש דהבינה שיטה זו דכל דברי ת"ק ורבי שלא אסרו הכנה בשאר ענינים מיו"ט לשבת הם רק בדבר שאין בו מלאכה, אך כל מלאכה גמורה נאסרה מיו"ט לשבת אף כשאין בה צרכי אכילה (דלא מבעיא לטעם הגמ' דנאסר לבשל מיו"ט לשבת כדי שילמדו ק"ו דכ"ש שאסור לבשל מיו"ט לחול, דודאי שזה שייך אף בשאר מלאכות, אלא אף לטעם הגמ' שנאסר לבשל בתחילה מיו"ט לשבת שמא לא ישאיר מנה יפה לסעודת שבת, וכן לאסמכתא שלמדו כן מאת אשר תאפו אפו, דטעמים אלו לא שייכים בשאר מלאכות, מ"מ משום לא פלוג אסרו בזה חז"ל אף בשאר המלאכות, ומשום שגדר התקנה היה לאסור מלאכות ביו"ט לצורך שבת ממש כמו לצורך חול). ומ"מ אף אם נימא כביאור זה, ודאי מהני ערוב תבשילין לשאר מלאכות, וכדנתבאר שודאי ערוב תבשילין מהני לכל ענין שנאסר בגזרה זו ולא רק לצרכי בישול ואפיה. ורק במה שעסקו ת"ק ורבי לא מהני ערוב תבשילין, כיון שהם איסורים שאסורים מדיני יו"ט אף לצורך היו"ט. אלא דלביאור זה תתפרש לשון המשנ"ב שכתב דערוב תבשילין מהני רק לצרכי אכילה, דלא כהשיטה שאסרה להדליק נרות, דהרי לשיטה זו בעינן

את ההיתר של ערוב תבשילין אף לשאר מלאכות שאינן צרכי אכילה. ולשון המשנ"ב תתפרש רק כהשיטה שהתירה שאר מלאכות, דלדבריה ערוב תבשילין נצרך רק לצרכי אכילה בלבד (ולפי שיטת רעק"א בסימן תקכ"ח והמשנ"ב שם. יז. שיתבאר לקמן דס"ל דהכנות דשאר ענינים צריכות ערוב תבשילין, נחא בפשיטות שיטה זו המצרכת ערוב תבשילין להדלקת נרות. ויבאר לקמן איך הם יבארו את ת"ק ורבי הנ"ל. אלא דקשה לתלות ב' שיטות בשו"ע בפלוגתת האחרונים דלקמן).

### יז.

## הוכחה נוספת שהוכיח רעק"א דהכנות שאינן צרכי אכילה מותרות בלא ערוב

### תבשילין

ואף רעק"א בגליון השו"ע או"ח סימן ש"ב כתב כפי שנתבאר, דודאי שביו"ט מותר להכין הכנות דשאר ענינים לצורך השבת, שהיא חמורה מיו"ט טפי, ואי"צ לזה כלל ערוב תבשילין (אמנם לכאורה יצטרכו להקדים את ההכנה בעוד היום גדול, באופן שיש אפשרות להשתמש בזה ביו"ט ויהיה שייך הואיל, דאל"כ יש בזה איסור הכנה דאורייתא, דס"ל דמדאורייתא אין יו"ט מכין לשבת, וכפי שהאריך בזה הביה"ל בריש הסימן. ואף שבביה"ל יש צד שהכנה דאורייתא זה רק בביצה שהיא דבר חדש שנולד אך לא בסידור והכנות בעלמא, מ"מ רעק"א בסימן תקכ"ח כתב דגם ערובי חצרות הוא הכנה האסורה מדאורייתא בלא הואיל. ולכאורה אף שערובי חצרות הוא כעין הכנה חדשה, מ"מ אי"ז דומיא דביצה אלא זה רק הכנה בעלמא. ומוכח שס"ל דבכל הכנה בעלמא בעינן הואיל. ואף שיתבאר בהמשך שדבריו שבסימן תקכ"ח אינם בשיטת דבריו דהכא, וזהו רק בדין ערוב תבשילין, אך לא בדין הואיל).

אלא דרעק"א לא הוכיח כן מדברי רבי שהתיר להניח ערובי חצרות ללא ערוב תבשילין, וכן לא מת"ק שלא אסר בזה אלא משום חשש מתקן מנא שנאסר אף לצורך יו"ט, אלא הוכחתו היא מהסוגיא בשבת דף קיג. קיד. דמבואר שם שהכל מודים שמציעין את המטות מיום שיש בו קדושה פחותה לצורך יום שיש בו קדושה יתירה. וכדאמרו שם שהכל מודו דאין מציעין משבת ליו"כ כיון שאין חלבי יו"כ קריבין בשבת, ולא נחלקו אלא אם מציעין מיו"כ לשבת, דלר' ישמעאל מציעין כיון שחלבי שבת קריבין ביו"כ, דמוכח מכך ששבת עדיפה על יו"כ, ולר"ע אין מציעין כיון שאין חלבי שבת קריבין ביו"כ, דמוכח מכך ששבת ויו"כ שוין. וכיון שודאי לכו"ע שבת עדיפה על יו"ט, פשוט שלכו"ע חלבי שבת קריבין ביו"ט (ואי"ז שייך לפלוגתא רב חסדא ורבה בפסחים דף מו: אם לולי הואיל מותר מדאורייתא לבשל מיו"ט לשבת כיון דהוה כקדושה אחת, וכמי שמבשל לצורך יו"ט דמי או שזה אסור מדאורייתא. דשם הנדון הוא לצורך הדייט, דזה ודאי לא הותר לצורך יום אחר. אך לצורך גבוה, כל שמקריב לצורך יום היותר קדוש, יש גילוי שזה מותר. וכפי שדרשו שם בגמ' בשבת לגבי חלבי שבת הקריבין ביו"כ אליבא דר' ישמעאל, ומציעין מיו"ט לשבת. ויש לפרש דהוכחת רעק"א של"צ לזה ערוב תבשילין היא ממה שר' ישמעאל התיר להציע מיו"כ לשבת, אף שביו"כ יש איסור בישול ולא שייך בו ערוב תבשילין, דמוכח מכך דגם ההיתר מיו"ט לשבת הוא אף בלא ערוב תבשילין.

ולכאורה צ"ב בראייתו, דעד כמה שמסברא היה צד שנתקן ערוב תבשילין אף להכנות דשאר ענינים משום לא פלוג מבישול ואפיה, שוב אין להוכיח ממה שר' ישמעאל התיר להציע המטות מיו"כ לשבת בלא ערוב תבשילין שהוא יתיר אף מיו"ט לשבת בלא ערוב תבשילין. דהרי יתכן דרק ביו"כ שייך להתיר בזה, כיון שלא נתקן בו ערוב תבשילין ולא נאסרו הכנות דשאר ענינים



בלא פלוג, אך ביו"ט, שנתקן ערוב תבשילין, נאסרו הכנות דשאר ענינים בלא פלוג ואין להתירן בלא ערוב תבשילין (ורק לטעם אחד בגמ' שנאסר לבשל מיו"ט לשבת כדי שילמדו מק"ו שאסור לבשל מיו"ט לחול, י"ל לטעם זה שייך אף בהכנות דשאר ענינים גם בלא הטעם דלא פלוג. ושוב נ"ח הוכחת רעק"א, דממה שלא אסרו להציע המטות מיו"כ לשבת על אף שיש טעם לאסור אף בזה, מוכח שכלל לא ירדו חז"ל לאסור בהכנות דשאר ענינים, ושוב אף ביו"ט מתירין להציע לצורך השבת, דאם לא אסרו ביו"כ ששייך בו עיקר הטעם, כ"ש דלא יאסרו ביו"ט מחמת שמצטרפת בו גם סברת לא פלוג מבישול ואפיה).

ושמא הבין רעק"א דלצד שחז"ל גזרו לאסור הכנות דשאר ענינים משום לא פלוג מבישול ואפיה, גם היה להם לאסור כן ביו"כ שאין בו את הטעם דבישול ואפיה, משום לא פלוג משאר ימים טובים. ומדלא נאסר ביו"כ, מוכח שכלל לא דנו בדיון זה משום לא פלוג לאסור הכנות דשאר ענינים בלא ערוב תבשילין.

## יח.

### שיטה נוספת דהכנות שאינן צרכי אכילה אסורים ולא מהני להו ערוב תבשילין

אלא דרעק"א גופיה לא פירש במג"א שהעתיק את הר"ן שערוב תבשילין אינו מתיר אלא לתקן צרכי סעודה כפי הפירוש שנתבאר לעיל, והוא כתב להדיא בסימן תקכ"ח ובסימן תרס"ז דלמג"א כל ההכנות של שאר ענינים נאסרו ביחד עם האיסור של בישול ואפיה, והן לא ניתרות עימם בהיתר של ערוב תבשילין, כיון שערוב תבשילין לא יכול להתיר את מה שאינו צרכי סעודה (ורק בתורת טעם נוסף בדברי הרמ"א שאסר להניח ערובי חצרות אף אם יש לו ערוב תבשילין, כתב רעק"א את משנ"ת לעיל דיש לאסור להניח ערובי חצרות לצורך שבת, כיון שזה אסור מדיני יו"ט אף לצורך יו"ט, ואיסור כזה ודאי לא נתר מחמת ערוב תבשילין. וכדמדוקדק שם שבכוונתו להוסיף בזה עוד ב' ביאורים, וזו כוונתו בביאורו הראשון). ופירש בזה רעק"א את לשון המג"א כמשמעותה הפשוטה (ולהבנה זו, יש לדון אם מהני ערוב תבשילין כדי ליתן ערובי חצרות לצורך הוצאת אוכלין בשבת, ותליא בשני הצדדים דלעיל אם זה נחשב בכה"ג לצרכי סעודה).

אמנם צ"ב בזה טובא, הן ממה שהובא מת"ק ורבי להתיר הכנות דשאר ענינים אפילו בלא ערוב תבשילין, והן ממה שהוכיח רעק"א גופיה בסימן ש"ב מהא דמותר להציע את המטות מיו"ט לשבת אף בלא ערוב תבשילין, וכדהובא לעיל.

וכן מסברא צ"ב, דקשה לומר שהכנות דשאר ענינים רק נאסרו בכלל התקנה שאסרו לבשל מיו"ט לשבת ומשום לא פלוג (וכדנתבאר לעיל, שלרוב השיטות שבגמ' טעם התקנה שייך רק בבישול ואפיה ולא בשאר ענינים), אך לא נתחדש בהם ההיתר של ערוב תבשילין כיון שהוא רק מענין הכנת האכילה ולא מענין הכנות דשאר ענינים. דכלל אין מקום לומר דרבנן אסרו שאר ענינים משום לא פלוג, אך לא התירום בהיתר של ערוב תבשילין באותו לא פלוג גופיה.

וצ"ל דהבין רעק"א בדברי הר"ן, דמדלא ביאר שיש חשש מתקן מנא בערובי חצרות מוכח דלית ליה מסברא זו, ושוב פירש רעק"א את לשון הר"ן כפשוטה, ותתפרש הסוגיא דת"ק ורבי בין כשהניח ערוב תבשילין ובין כשלא הניח ערוב תבשילין, דלרבי הכנות דשאר ענינים מותרות

אף בלא ערוב תבשילין ולת"ק הכנות דשאר ענינים אסורות ולא מהני בהן הערוב תבשילין, ועל כן כתב הר"ן את הטעם דת"ק דזה משום שערוב תבשילין מהני רק לצרכי אכילה. ובסברת הדבר יל"פ דס"ל דע"י לא פלוג אסרו הכנות דשאר ענינים, אך לא יכלו באותו הלא פלוג להתיר אותן בערוב תבשילין, כיון שהמציאות היא שערוב תבשילין הוא במאכלים ואינו יכול לפעול על שאר ענינים. ולתקן ערוב מיוחד על שאר הכנות (באופן שיתחיל להכין מעיר"ט) לא רצו לתקן, כיון שלא זה עיקר האיסור כדי שנתקן בו תקנה עצמית ונפרדת. ואה"נ דהסוגיא דת"ק היא דלא כהסוגיא דהצעת המטות שהביא רעק"א לעיל, אלא שפסק המג"א כהסוגיא דת"ק.

### יט.

#### שיטה נוספת דהכנות שאינן צרכי אכילה ניתרות רק ע"י ערוב תבשילין (ובצירוף הואיל)

עוד שיטה נוספת בדין הכנות דשאר ענינים שאינן צרכי סעודה מצינו במה שהוסיף רעק"א בסימן תקכ"ח לבאר בדברי הרמ"א שאסר להניח ערובי חצרות אף אם יש לו ערוב תבשילין (ע"פ הבנתו שם שהכנות דשאר ענינים ניתרות ע"י ערוב תבשילין, ודלא כהבנתו בסימן ש"ב שהכנות דשאר ענינים מותרות אף בלא ערוב תבשילין), דטעם הרמ"א הוא, דהרי מלבד מה שאסרו חז"ל לבשל ולהכין מיר"ט לשבת יש גם איסור דאו' שאין יו"ט מכין לשבת (וכדהאריך בזה הביה"ל בריש הסימן) וזה ודאי שאין כח בערוב תבשילין, שהוא תקנה דרבנן, להתיר את האיסור דאו'. אלא שהאיסור דאו' נותר ע"י זה שמבשלים ומכינים מוקדם, דבזה יש הואיל שזה יכול להיאכל ביו"ט ויימצא שזה נעשה לצורך יו"ט ולא לצורך שבת, ושוב לא נשאר אלא איסור דרבנן שאסרו בכל גונא לבשל ולהכין מיר"ט לשבת, ולזה תיקנו דיהני ערוב תבשילין (וכדהחמיר המשנ"ב שם מאד דאף ע"י ערוב תבשילין אסור לבשל סמוך לחשכה, דבזה אין הואיל ויש את עיקר איסור ההכנה מדאו'). וכיון דלא סגי בהיתר דערוב תבשילין אלא במקום שיש הואיל, פשוט שלא מהני ערוב תבשילין כדי ליתן ערובי חצרות, דהרי בערובי חצרות אין הואיל שזה יהיה לצורך יו"ט, דהרי ביו"ט לא הצריכו כלל ערובי חצרות. ומה עוד דאף אם יו"ט היה צריך ערובי חצרות לא היו חלים על היו"ט ערובי חצרות שנעשו לאחר כניסת היו"ט, דאין ערובי חצרות חלים אלא בכניסת היום בלבד. ושוב יש בזה את עיקר איסור הכנה. ולכאו' כוונתו לאיסור הכנה דרבנן, כיון שערובי חצרות חלים רק מדרבנן. א"נ שזה כבר אוסר גם מדאו' (ובאמת סברא זו ניחא אף להבנת רעק"א בסימן ש"ב דהכנות דשאר ענינים מותרות גם בלא ערוב תבשילין, דמ"מ זה ודאי צריך להיות בעוד היום גדול כדי שההואיל יוציא מאיסור הכנה דאו'. וכיון שבערובי חצרות ל"ש הואיל, יש בזה איסור הכנה דאו' וודאי לא יהני לזה ערוב תבשילין. אלא דלהבנת רעק"א בסימן ש"ב לא יתכן לבאר דזו כוונת הרמ"א, ומשום דלא היה להמ"א לכתוב הו"א שמהני ערוב תבשילין אם יש כלל שבהכנות דשאר ענינים לא צריך ערוב תבשילין, דהרי לכלל זה אין שום שייכות בין אותן ההכנות לערוב תבשילין ואין צורך לומר שלא יועיל בהם הערוב תבשילין. ורק אם בעלמא ערוב תבשילין מתיר את אותן ההכנות יש צורך לפרש שכשחסר הואיל לא יועיל בהם ערוב תבשילין).

וחידד בזה רעק"א בסימן תרס"ז, דלדבריו שבסימן תקכ"ח מהני ערוב תבשילין בכל ההכנות דשאר ענינים באופן ששייך בהן הואיל, וכקיפול הטלית וגלילת הס"ת לצורך שבת, דודאי שייך

שהוא ישתמש בהם גם ביו"ט, ורק לסברת המג"א הנ"ל (כהבנת רעק"א הנ"ל) שכל ההכנות דשאר ענינים רק נאסרו בכלל איסור בישול ולא ניתרות בערוב תבשילין כיון שהן לא צרכי אכילה לא יהני הערוב תבשילין להתיר קיפול הטלית וגלילת ס"ת (וע"ש ברעק"א, דדייק שהמג"א בסמ"ח תרס"ז ס"ל שמהני לגלילת ס"ת ערוב תבשילין, ומשום שאחזו שם כסברת רעק"א שבסמ"ח תקכ"ח ודלא כסברת עצמו הנ"ל שבסמ"ח תקכ"ח, שמתפרשת להבנת רעק"א שהכנות דשאר ענינים יש בהן איסור ואין בהן היתר בערוב תבשילין).

וממש כשיטה זו כתב גם המשנ"ב ש. יו. דמותר לקפל ביו"ט טלית לבנה וחדשה (שאין בה איסור קיפול מדין יו"ט) אף לצורך שבת, כיון שעשה ערוב תבשילין (ואף למשנ"ב בעינן הואיל, ויש לקפל בעוד היום גדול וכפי שכתב בריש סימן תקכ"ז, אלא ששם בדיעבד גדול הוא מיקל גם בלא הואיל, וכדביאר בביה"ל דלא פשוט שקימ"ל לאסור הכנה מיו"ט לשבת וכן לא פשוט שכל הכנה בעלמא שאינה יש מאין דומיא דלית ביצה נחשבת להכנה. ולפ"ז נמצאת בזה שיטה חדשה, שמותר בדיעבד לקפל טלית סמוך לחשכה ע"י ערוב תבשילין). דמבואר דאף הכנה דשאר ענינים שאין בה מלאכה ניתרת בערוב תבשילין, ובלא ערוב תבשילין היא אסורה.

וצ"ע, דשיטתם נסתרת מדברי ת"ק ורבי שהתירו הכנות דשאר ענינים גם בלא ערוב תבשילין וכדנתבאר לעיל (מלבד מה שלכאו' זה סתירה מדברי המשנ"ב דלעיל שהביא את דברי המג"א בשם הר"ן שערוב תבשילין הוא רק לצרכי אכילה).

ולכאו' שיטה זו הולכת בשיטת האו"ז שהובא בהגהות אשרי, דכל פלוגתת ת"ק ורבי בערובי חצרות היא רק כשהוא לא הניח ערוב תבשילין, אך אם הוא הניח ערוב תבשילין מודה ת"ק דמותר ליתן ערובי חצרות (אך לא ערובי תחומין שהם קנין שביתה). דחלק בזה האו"ז בתרתי, דגם הבין שאין בערובי חצרות משום מתקן מנא כדי לאוסרו אף ע"י ערוב תבשילין, אלא הוא הכנה בעלמא בלבד בעשיית ערוב הדיוורין לצורך השבת. ונחלקו בזה ת"ק ורבי אם בלא ערוב תבשילין זה נאסר, ומשום שאסרו גם הכנות דשאר ענינים, או שכלל לא אסרו הכנות בעלמא דשאר ענינים. וגם הבין האו"ז דכיון שת"ק עסק דוקא בלא ערוב תבשילין נמצא ממילא דערוב תבשילין נצרך אף לענינים שאינם צרכי אכילה (ובזה ניחא יותר אמאי נכנסה פלוגתת ת"ק ורבי באמצע הסוגיא דערוב תבשילין, דזהו חלק מהתקנה של ערוב תבשילין להתיר להניח ערובי חצרות רק ע"י ערוב תבשילין). דנמצא דלהלכה שקימ"ל כת"ק, קימ"ל שכל הכנה בעלמא דשאר ענינים נאסרה בתקנת חז"ל, והיא ניתרת רק ע"י ערוב תבשילין. ואף לשיטה זו קימ"ל כהסוגיא דת"ק, ודלא כהסוגיא דהצעת המטות שהביא רעק"א לעיל להוכיח שלכו"ע אי"צ ערוב תבשילין כדי להתיר הכנות דשאר ענינים.

ולכאורה נחלקו הפוסקים דלעיל במשמעות הלשונות שבמשנה ובברייתא, דבמשנה נאמר ועושה תבשיל מעיו"ט וסומך עליו לשבת, ומשמע דזה מתיר רק עניני הכנת סעודת שבת, והיינו דסומך על הכנת התבשיל לשבת, דמשמע קצת שיכול להמשיך רק במה שהתחיל. אך לשון ב"ה בברייתא דף יז: היא דמערב בתבשיל אחד ועושה בו כל צורכו, ומשמע כל צורכיו ממש ואף מה שאינו מענין הסעודה.



## כ.

## עבר ואפה במזיד ובהערמה

ובמי שלא הניח ערוב תבשילין ועבר ואפה, נסתפקה בזה הגמ' דף יז.-: אם זה נאסר משום קנס, ופשיטא לגמ' דב"ש שמחמירין להצריך לערוב תבשילין גם תבשילין וגם פת וגם חמין שטמונין הם גם קונסים את מי שעבר ואפה בלא ערוב תבשילין, ורק לב"ה הסתפקו אם החמירו לקונסו כשם שפשוט שקונסים את המערים או שרק מערים שחיישינן שינהג כך תמיד יש לקונסו אך לא בעובר במזיד. ובגמ' לא נפשטה האיבעיא, ולמעשה כתב השו"ע סכ"ג דלא קנסוהו ומותר התבשיל באכילה.

ובדין הערמה, עמשנ"ב סקנ"א דכשנאבד הערוב קודם סעודת יו"ט הוא יכול להשאיר את מה שבישל לצורך יו"ט כדי לאוכלו בשבת ולבשל אחר ליו"ט, דכיון שבישולם בשעה שיכול היה לבשל לשבת לא גרע מה שהיתה אז כוונתו לצורך יו"ט. אבל את מה שהוא בישל ליו"ט אחרי שנאבד ערובו הוא לא יכול להשאיר לשבת ולבשל דבר אחר לצורך יו"ט, דזה הערמה כיון שיש לו כבר תבשיל ליו"ט. ויל"ע מה הדין בזה אם בשעה שבישל ליו"ט הוא לא ידע שנאבד ערובו, ורק אח"כ נודע לו שמעיקרא נאבד ערובו. דיתכן שאף שאין את הסברא שמותר לשיירו לשבת מחמת שיכול היה אז לבשל בהיתר לשבת, מ"מ זה מותר, כיון שבשעת הבישול הוא בישל באמת ליו"ט ולא לשבת, ואי"ז דומה לציורי ההערמה שנתבארו בסוף אות א'. אך גם יתכן שעצם מה שלבסוף הוא מבשל ליו"ט זה הערמה, דאף שבאמת יאכלנו ביו"ט, מ"מ הרי יש לו תבשיל ליו"ט שמדינא לא נתייחד לשבת כיון שלא היה לו אז ערוב תבשילין, ונמצא שבאמת בסוף עיקר בישולו לכבוד השבת (בהשאת התבשיל הראשון) וזה אסור. ומרן הגר"ח"ק זיע"א אסר בזה.

עוד כתב לי מרן הגר"ח"ק זיע"א דקנסו בהערמה רק במלאכה גמורה, אך בהכנה בעלמא לצרכי אכילה שאין בה מלאכה לא קנסו לאוסרה בשבת בכדי שיעשו.

וברמ"א סעיף כ"א כתב דמי שלא הניח ערוב תבשילין יוכל לילך מבעו"י לחדר בנר דלוק לחפש איזה דבר ויניחנו דולק עד הלילה. וכתב המשנ"ב דיכול אח"כ לטלטלו ולהניחו באיזה מקום שירצה. וצ"ע, דהמשך הטלטול הוא כבר טלטול לצורך שבת בלבד ואיך הותרה הכנה זו בלא ערוב תבשילין. וכתב לי בזה מרן הגר"ח"ק זיע"א דישתמש ביו"ט מעט בנר גם בחדר השני, ועניינו, דלהשתמש רק מעט בחדר ב' זה הערמה, כיון שאין זה עיקר צורכו ואסור להדליק בכה"ג את הנר. ורק כשבאמת הוא צריך את הנר ליו"ט בחדר אחר, והנר יהיה שם רק ביו"ט, ובוזה ניכר שאי"ז לשבת, שוב עיקר הדלקת הנר היא לצורך יו"ט והיא מותרת. ומ"מ בטלטול לחדר ב' יש חסרון דהכנה שאין בה מלאכה, אלא שלזה סגי בשימוש כל דהוא ביו"ט, דמתירים בזה יותר בקל.



## כא.

### בצורת עשיית ערוב תבשילין

ובצורת עשיית ערוב תבשילין, מבואר בשו"ע דמברך ואח"כ אומר בדין יהא שרא וכו' ולכתחילה יפרט גם הדלקת הנר ושחיטה והוצאה ומ"מ בדיעבד אם רק כללם בכל צרכנא הוא יצא י"ח בכל הדברים. והיינו אם פירט בלשוננו לכה"פ בישול ואפיה, שאינם נכללים בסתמא בכל צרכנא, ואם כלל לא אמר בדין יהא שרא וכו' לרמ"א בסעיף כ' לא יצא והמשנ"ב בסקל"ו הביא דיש חולקים.

ולענין ברכה, אין מברך אלא מי שמניח ערוב תבשילין כדי לבשל או לאפות מיו"ט לשבת, אך כשנצרך רק להדלקת הנר אין לברך, כיון שיש שיטה במשנ"ב סקנ"ד דכלל אי"צ ערוב תבשילין להדלקת הנר. וכדעמדו בזה המאמר מרדכי סקי"ח והאגרו"מ ח"ה לו. ט., והורה לי מרן הגר"ק זיע"א דאף מי שלא יבשל אלא רק יחמם דבר מבושל צונן אין לו לברך, דאף לח צונן אין פשוט שיש בו בישול אחר בישול מדאורייתא, וכמבואר במשנ"ב שיח. צו.

עוד כתב לי דאף שמצינו דמברך על ערובי חצרות גם כשאין עתיד להוציא, שם עשוי אדם לשכוח ולהוציא בטעות, אך אין דרך לשכוח ולבשל. ולכן לא יברך על ערוב תבשילין כשאין עתיד לבשל.

וכשמניח ערוב לצורך אחר, יזכה מתחילה ע"י מי שכשר לזכות על ידו בשאר ערובי שבת (ובמשנ"ב סקל"ד כתב דלזכות ע"י אשתו זה רק בדיעבד, וכתב לי מרן הגר"ק זיע"א דלא יחויי להקנות לאשתו ע"מ שאין לו רשות בזה ולחזור ולקנות ממנה לצורכו ולצורך חברו דזה מחזי כהערמה, ומ"מ הוסיף שזה צ"ע) ויגביה הזוכה טפח מן הקרקע ואח"כ יחזור המערב ויטלנו מידו ויברך ויאמר בדין יהא שרא וכו'.

ומבואר דאף לחולקין שאין אמירת בדין יהא שרא וכו' מעכבת, מ"מ נוטל הערוב בידו קודם ברכה, ולא אמרינן שמיד חל הערוב קודם הברכה ואי"ז עובר לעשייתו. ויתכן שזה מפני שאנן סהדי שאין רוצה לצאת י"ח קודם שיאמר בדין יהא שרא וכו'. ואה"נ דבגונא שאינו רוצה לומר בדין יהא שרא וכו', לכא' יהיה אסור לו להחזיק את התבשיל בידו קודם הברכה, ואולי אף לייחדו במחשבתו יאסר בזה קודם ברכה.

גם צ"ב, דאם אין דיבור, מסתבר שלא אחיזת ידיו פועלת את יחוד התבשיל לשבת אלא דעתו (דלא שמענו שלאותם פוסקים צריך איזה דיבור של יחוד התבשיל לשבת כתחליף לדיבור של בדין יהא שרא וכו'). והיכן מצינו ברכה על מצוה שנעשית במחשבה.



## כב.

### בזמן הנחת ערוב תבשילין

וזמן הנחת ערוב תבשילין, מבואר במשנה שזה רק לפני יו"ט. אמנם בגמ' דף יז. מבואר לענין יו"ט א' וב' דגלויות דאם לא הניח בעיו"ט אפשר להניח ביו"ט עצמו ע"י תנאי, דביום א'

יאמר שאם היום הוא חול יחול היום ערוב תבשילין ואם היום הוא קודש ומחר הוא חול אינו צריך לערוב כלל (ועקיצשו"ע דגם יוכל לברך, דאף שזה ספק ערוב תבשילין, מ"מ לא גרע ממניח בעיו"ט דאין בו דין ערוב תבשילין אם יום א' הוא קודש, ועכ"ז נתקן לברך). והיינו דאף שמדרבנן ב' הימים הם ודאי יו"ט, מ"מ לגבי דין שתלוי ממ"נ באחד מתוך שני הימים והתנאי יהני שממ"נ לא יתחלל הדין יו"ט, אין לשני הימים דין יו"ט ודאי כדי לאסור בזה.

[ולענין תנאי זה לגבי ערובי תחומין נחלקו בזה שם אם להתיר כמו בערוב תבשילין, או שאין להתיר למיקני שביתה בשבתא. ולביאור א' בתוס' קניית שביתה חמורה ואסורה בודאי ביו"ט הדרבנן, בלא שיהני לזה התנאי, ולביאור ב' שם וכן משמע מפירש"י, זה משום הכנה מיו"ט דרבנן לשבת שנאסרה מדרבנן אף ביו"ט הדרבנן, ורק בערוב תבשילין מקילין בזה, למרות שיש בזה הכנה מיו"ט לשבת ומשום כבוד שבת].

ומ"מ ב' ימי ראש השנה הם קדושה אחת, דזה כיזמא אריכתא. וא"א להתנות בהנחת ערוב תבשילין בשני ימי היו"ט כיון ששני הימים הם ודאי יו"ט גמור מדרבנן. וכדמבואר בגמ' דף טז: בההוא סמיא שהיה עצוב קמיה שמואל ושאלו אמאי עציבת אמר ליה דלא אותיבי ערוב תבשילין. ופירש"י שמה שלא אמר לו שמואל להניח בשני ימי יו"ט ע"י תנאי זה משום שזה היה בראש השנה דאין יכול להניח ולהתנות (ועכ"ז שאלו אמאי הוא עצוב בר"ה, דהרי נאמר בר"ה ואל תעצבו כי חדות ה' היא מעוזכם). אלא דצ"ב מנא ליה לרש"י שזה היה בר"ה ולא בשאר שני יו"ט של גלויות, וכגון שמצאו עצוב ביום השני דאז כבר אי אפשר להניח ערוב תבשילין עם תנאי. וכנראה צ"ל דניח"ל לרש"י להעמיד כאן כפי הציור שבמעשה דרבינא לעיל דף ו. ע"ש (ובמקו"א הרחבתי בזה).

עוד נחלקו במשנ"ב תקכו. מד. אם זמן הנחת ערוב תבשילין הוא רק בעיו"ט ממש ולא ב' או ג' ימים מקודם (וקצ"ע אם בליל עיו"ט דינו כעיו"ט, ומרן הגר"ח זי"ע"א החמיר לי בזה), ולכתחילה אף לבשלו רק בעיו"ט עביה"ל, או שאפשר להניחו אף זמן רב לפני היו"ט. ומבואר שם דלשיטות שאפשר להניח זמן רב לפני יו"ט אפשר גם להניחו לפני יו"ט אחד, ולפרש שזה יהיה ערוב אף ליו"ט אחר שיהיה צריך בו ערוב תבשילין, אם יתקיים התבשיל עד אז.

והנה צע"ג, דכיון שביו"ט הראשון הוא אומר שהוא משאיר את התבשיל עד לשבת שאחרי היו"ט האחר, שוב הוא מגלה שאי"ז לצורך השבת שאחר היו"ט הראשון, ונמצא שכלל לא התחיל להכין את צרכי השבת בעיו"ט, ומה שאמר בדין יהא שרא וכו' זה בטל ומבוטל, ואיך חל הערוב על אותו יו"ט.

וצ"ל דודאי אין הכונה שהוא אומר ברור שהוא משאיר את התבשיל עד יו"ט האחר, אלא הכונה שהוא מתנה שאם בסוף הוא לא יאכל בשבת זו את הערוב, זה יהיה צרכי השבת שאחרי היו"ט האחר. ומ"מ מתחדש אף לביאור זה חידוש גדול, דבערוב תבשילין לא חייבו להכין הכנה ודאית לשבת, וסגי שיהיה דבר שיש צד שהוא יאכלנו השבת, ואף שנתפרש מראש שיש צד נוסף שזה יהיה לצורך שבת אחרת, וכעין שנתבאר באות י' ואות י"א (ועביה"ל שהקשה כנ"ל בנוסח אחר, דאיך זה נחשב שהכין אף לשבת שאחרי יו"ט האחר, כיון שהכין רק כזית שהוא כבר מיוחד לשבת שאחרי

הי"ט הראשון. ומכח זה הוא רצה לחייב להכין ב' כזיתים שיש בהם כדי להתחלק לב' השבתות. אך מסקנתו שם שסגי בכזית אחד לב' השבתות, והדרא קושייתו לדוכתה, ולפמשנ"ת ניחא).



## כג.

### בדין מראית העין בערוב תבשילין

קימ"ל דבן ארץ ישראל הנמצא בחו"ל ביו"ט ב' הוא אסור בכל המלאכות משום מראית העין. ויל"ע כשיו"ט חל ביום ה' ולבני חו"ל יש יו"ט הוא אף ביום ו', אם מותר לבן ארץ ישראל לבשל בחו"ל מיו"ט שני לשבת, כיון שאף הם מבשלים כך ואין בזה משום מראית העין האסורה, או שכיון שאין לו ערוב תבשילין, ודומיא דהכי אסור לבן חו"ל לבשל לשבת, אף הוא יאסר בזה משום מראית העין.

ואם נימא דאסור, יל"ע אם יהני לו הנחת ערוב תבשילין למראית העין בלבד, דעד כמה שיחשבו שיש לו יו"ט ממילא יש לו גם ערוב תבשילין, או שכיון שבמציאות אין לו יו"ט שוב לא נתפס בו דין ערוב תבשילין ועדיין דינו כמי שלא הניח ערוב תבשילין דאסור מפני מראית העין. ומה שעושה דמיון של ערוב תבשילין כדי שלא יחשדוהו באיסור זה לא מתיר, דלא שמענו שהותר לו לעשות מלאכות דרך משל, ע"י זה שיעשה דמיון של פקו"נ כדי שלא יחשדוהו, דכיון שבאמת אין לו פקו"נ ובדיני חו"ל זה דבר האסור, הוא בכלל התקנה שמשום מראית העין.



## כד.

### בדין אבד הערוב

בסיפא שבמשנה נאמר אכלו או שאבד לא יבשל עליו, ובפשטות אבד הכונה שזה לא נמצא במקום שיודע הבעלים ששם הניחו (אך לא בגונא דשכח הבעלים היכן הניחו, דמבואר במשנ"ב שצד. ח. דזה לא נחשב אבד דעביד דמדכר), ונמצא שאין לו ערוב כלל.

ובשו"ע שסח. ה. מבואר דגם כשנתעפש ונפסל מלאכול הרי הוא כמו שכלה לגמרי, ומשמע דזה דוקא כשנפסל מלאכול, אך אם זה ראוי לאכילה אף אם הוא איסטניס וכדו' שכלל לא אוכל עיפוש כל שהוא אי"ז כאבד, דכיון שיכול לאנוס עצמו ולאכול זה עדיין נחשב לסעודתו.

ובמשנ"ב שם בסקי"ח כתב דה"ה כשהתליע בתולעים קטנים הנקראין מילבי"ן דינו כאבד, דכיון שמדין תורה הוא אסור באכילה הוה כאבד. ולפ"ז כל שנפל עליו או נתערב בו דבר איסור דינו כאבד. ויל"ע כשנתערב בו דבר שמדינא מותר אך הוא נוהג להחמיר בו שלא לאוכלו, אם אזלינן בתר עיקר הדין וערובו ערוב, או שכיון שבמציאות אין בידו לאוכלו הוה כאבד. ואולי זה תלוי בשאלה אם נהג כן בתורת נדר, דהוא כבר נאסר בזה באמת, או שנהג כן רק בלא נדר, דעדיין בידו כל רגע להחליט לאוכלו.

עוד מבואר בשו"ע שצד. ג. דגם כשנתנו במגדל ונעל בפניו ואבד המפתח ואי אפשר לשבור את המגדל ללא מלאכה האסורה הוה אבוד, דאף שכולו קיים, מ"מ אי"ז סעודתו כיון שהוא מובדל מזה.

ועפ"ז לכאו' פשוט שמי שהניח ערוב תבשילין, ואח"כ נסע לעיר אחרת ליו"ט והשאיר את ערובו בעירו, הוה כאבד הערוב כיון שביו"ט אין בכוחו לילך עד לביתו. ובמציאות אי אפשר להספיק ביו"ט להגיע לביתו בהליכה. ולכאו' אף שהוצרך לערב בביתו בשביל בני ביתו השוהים שם ביו"ט ואין ברכתו לבטלה, מ"מ דינו להניח ערוב תבשילין נוסף בעיר שנסע שם ליו"ט. וכבר דנו בזה.

עוד יש להעיר דשכיח שגדול העיר מניח ערוב תבשילין עבור כל בני העיר, אך אין כלל אפשרות לבני העיר לבוא לביתו, וכ"ש לבקש לאכול את הערוב, והוה מגדל עם שומר שמונע מלאכול את הערוב, דלכאו' דינו כאבד המפתח ונחשב לאבד הערוב, ואין יוצאים בני העיר בערובו. ורק אם יש אפשרות לקבל את הערוב ולאוכלו שייך לצאת י"ח בערובו של גדול העיר. והיה מקום לדון במי שערובו נתבטל ברוב ואינו ניכר, אם דינו כאבד, ויש לדון בזה בנתבטל במינו ובנתבטל באין מינו שאז אינו מורגש כלל, וכן יש לחלק בזה בין לח בלח ליבש ביבש. ומרן הגר"ח זי"ע"א כתב לי לגבי חתיכת דג שנפלה בהרבה חתיכות דגים ואינה ניכרת, דערובו כשר.



## כה.

### בדין התחיל בעיסתו ונאכל ערובו

ובסיפא שבמשנה הלשון היא אכלו או שאבד לא יבשל עליו בתחילה. וצ"ע מהו לשון בתחילה (דודאי זה אסור לגמרי ולא רק לכתחילה. וכן זה לא מתפרש ככרישא שלא יתחיל לבשל את תחילת הכנות השבת, דכאן נאמר לשון עליו, דלא יבשל עליו בתחילה, וא"כ מהו ענין עליו). ולכאו' מרומז בזה מה שאמר אביי בדף יז: דנקטינן התחיל בעיסתו ונאכל ערובו (לגמרי) גומר, וזה שכתבה המשנה בלשון דלא יבשל עליו בתחילה, כדי להשמיע דאם הוא כבר התחיל הוא יוכל להמשיך לבשל עליו, דכבר חל בזה דין ערוב תבשילין ע"י זה שהותחל בשעת קיום ערוב תבשילין (וזהו הלשון עליו). דלכאו' כאן אי"ז שייך להיתר הכללי של התחיל בהיתר, אלא זה משום שסגי להתחיל בבישול כדי שיחול בו הדין של ערוב תבשילין.

(והנה השו"ע פוסק דמותר לסיים רק את אותה העיסה, והאריך הביה"ל דזה דלא כהמתירין לסיים גם עיסות ותבשילין חדשים אחרים. והעירו דיתכן דלאותם מתירין זה מדין ההיתר הכללי של התחיל בהיתר. אך אינו מוכרח לכאו'. עוד יש לדון במי שהתחיל בעיסתו ונאכל ערובו, ושוב הסיח דעתו מעיסתו, אם מותר לו לחזור ולסיימה בלא הערוב. ולכאו' אם זה מדין התחיל בהיתר, י"ל דבזה שעזב את העיסה אין להתיר להתחיל בה שוב, אך אם זה משום שחל כבר בהתחלה דין ערוב תבשילין בעיסה, שייך להסתפק בזה אם זה אף בגונא של היסח הדעת. ולמעשה אסר לי בזה מרן הגר"ח זי"ע"א).



אלא דדין התחיל בעיסתו נאמר בגמ' על נאכל ערובו, וכן בשו"ע הועתקה הלשון שנאכל ערובו, ויתכן דזה דוקא כשנאכל על ידו בטעות, או ע"י אחר אפילו במזיד, וכן בנאבד או נגנב או נשרף, אך לא באכלו הוא עצמו במזיד. ואם נימא דכוונת המשנה בלשון בתחילה לרמוז שכשהתחיל בעיסתו גומר, ימצא דדין זה הוא אף באכלו וכלשון המשנה, והיינו במזיד, ובהלכה לא הוזכר להדיא מה הדין בהזיד.



## כו.

### עוד בשיעור ערוב תבשילין בתחילתו ובסופו מדינא ולכתחילה

עוד נאמר בסיפא דאם שייר ממנו כל שהוא סומך עליו, ובגמ' דף טז: הקשו מכך על ר' אבא שאמר ששיעור ערוב תבשילין בכזית ולא בכל שהוא. ולולי הגמ' היה מקום לחלק, דשמא ודאי תחילתו בכזית, אך בסופו סגי בכל שהוא וכעין שמצינו בגרדומי ציצית. אמנם פשוט לגמ' שכאן אין מקום לחלק בין תחילתו לסופו, ובפרט ששיעור תחילתו לא נאמר במשנה ורק שיעור כל שהוא דסופו נאמר במשנה, דמשמע שבאה המשנה ללמדינו את שיעור תחילתו משיעור סופו, ולכן הקשו מכך על ר' אבא. ובגמ' הוצרכו לתרץ שכל שהוא לאו דוקא אלא הכוונה לכזית.

והנה ממה שלשון המשנה בפשיטות היא אם נשאר ממנו כל שהוא, אף שמיידי שנשאר כזית, ואף שכל דין ערוב תבשילין בתחילתו הוא רק בכזית, מוכח שפשוט למשנה שאף שמדינא סגי ליתן כזית, המציאות והמנהג הם שנותנים יותר מכזית, עד שהשיריים דכל שהוא הם כזית. ולכא' זה כעין דברי הרמ"א בסעיף ג' שכתב לנהוג לכתחילה ליתן שיעור כביצה (ומקורו מהירושלמי לענין פת, עב"י. ואף הרמ"א כתב כן רק בפת. וטעם החילוק ביאר לי מרן הגר"ק זיע"א דרק פת שמהותו היא לצורך סעודה, עיקר חשיבותו בכביצה שזה שיעור סעודה חשובה, אך לא בתבשיל. ובאמת זה חידוש, שאף שקימ"ל שרק תבשיל מעכב בערוב תבשילין ולא פת, עכ"ז מהדרים בפת כביצה ולא בתבשיל כביצה, דזו הבנה פשוטה של המשנה שנותנים שיעור חשוב, ואולי לכך באמת לא כתבה המשנה להדיא את שיעור ערוב תבשילין בתחילתו, כדי לרמוז שראוי ליתן כביצה אלא דלא מצינו מי שכתב כן לגבי התבשיל).



## כו.

### באופן ובזמן אכילת הערוב תבשילין

ולענין זמן אכילתו, בשו"ע סט"ז נאמר דלאחר שהכין צרכי שבת יכול לאוכלו, ובמשנ"ב כתב דמ"מ לכתחילה נכון שיניח אותו ללחם משנה בערבית ושחרית ובמנחה יבצע עליו, דכיון דאתעביד בו מצוה חדא ליתעביד בו מצוה אחרייתא. והמקור לכך הוא מהגמ' בברכות דף לט: דרב אמי ורב אסי כי הוה מתרמי להו ריפתא דערובא מברכין עליה המוציא. אמנם בפשטות לשון הגמ' משמע דאף בחול בציעת המוציא מוסיפה כבוד למצוה מחמת הברכה, אלא שודאי דזריזין מקדימין למצוות ולכך יש לברך על זה המוציא מיד בזמן שמותר לאוכלו, והיינו בשבת שאחרי היו"ט. וממילא נקט המשנ"ב דגם נוספה בזה אף מצות לחם משנה.

וברמ"א שצד. ב. כתב לבצוע על ערובי חצרות בשחרית בשבת, אך לא בערבית שמא יאכלנו קודם ביה"ש מבעו"י ויפסל ערובו. ומ"מ בדיעבד אפשר לאוכלו גם בערבית לאחר ביה"ש. ויל"ע למה שם לא הוסיף המשנ"ב להדר להניחו ללחם משנה בשחרית ובמנחה לבצוע עליו [ואולי אם היו נוהגין כן היה אפשר לכתחילה להניחו ללחם משנה אף בערבית, כיון שכלל אין נוהגין לבוצעו מיד בסעודה הראשונה שמצטרף ללחם משנה].

עוד צ"ע בכל שבת ושבת, אמאי לא נזכר שיצרף את אותו לחם משנה של לילה אף לשחרית, ובמנחה יבצע עליו, ויעויין בכל זה במשנ"ת במקו"א.



## כח.

### בזמן הבישול מחמת ערוב תבשילין

בזמן הבישול מחמת ערוב תבשילין, מבואר במשנ"ב סק"ג דמדאו' אסור להכין מיו"ט לשבת בלא הואיל, אלא שתמיד יש הואיל שמא יבואו אורחים ויאכלו ביו"ט, ולכן זה רק איסור דרבנן דשייך להתירו בערוב תבשילין. אך אם יבשל סמוך לשבת, שכבר אין זמן לאורחים ואין הואיל, זה איסור דאו' ולא שייך להתירו בערוב תבשילין. ולכן הזהיר בזה מאד להכין הכל בעוד היום גדול (ומה שכתב שם לשון שיגמור מלאכתו בעוד היום גדול, ואח"כ כתב שסגי בשליש בישול, זה היינו הך, דלשליש בישול יש דין של מבושל, וכן כתב מרן הגר"ק זיע"א). ובשעת הדחק התיר בזה ביו"ט ב', שאף הוא רק איסור דרבנן ושייך שיהני בו ערוב תבשילין אף כשאין הואיל. ויותר בדחק גדול התיר כן אף ביו"ט דאו', וכהשיטות שלא נאסר מדאו' לבשל מיו"ט לשבת כלל, דנמצא שאף בלא הואיל הוא רק איסור דרבנן שניתר בערוב תבשילין.



הרב אוריאל בנר

## “ליהודים הייתה אורה” בכ”ג סיון\*

הדברים דלהלן יראו אולי כמתאימים לחודש אדר, אבל ברצוננו להתמקד במה שארע בסיפור המגילה, בחודש סיון.

בירושלמי ברכות פרק א, ה”א למדנו: “אמר רבי חייא רבה לר’ שמעון בן חלפתא בי רבי כח היא גאולתן של ישראל בתחילה קימאה קימאה כל מה שהיא הולכת היא רבה והולכת. מאי טעמא [מיכה ז ח] כי אשב בחושך ה’ אור לי. כך בתחילה [אסתר ב כא] ומרדכי יושב בשער המלך ואחר כך [שם ו יא] ויקח המן את הלבוש ואת הסוס ואחר כך [שם יב] וישב מרדכי אל שער המלך ואחר כך [שם ח טו] ומרדכי יצא מלפני המלך בלבוש מלכות ואח”כ [שם טז] ליהודים היתה אורה ושמחה”.

מדברי הירושלמי משמע שיש משמעות וטעם לכך שהגאולה באה בשלבים. אולם עדיין יש מקום לעיין בפער שבין שלבים שונים.

ביום כ”ג בסיון ארע מאורע משמעותי מאוד בתולדות ישראל. נאמר באסתר [פרק ח פסוק ג]: “ותוסף אסתר ותדבר לפני המלך ותפל לפני רגליו ותתחנן לו להעביר את רעת המן האנגי ואת מחשבתו אשר חשב על היהודים”, ובעקבות זאת: “(ט) ויקראו ספרי המלך בעת ההיא בחדש השלישי הוא חדש סיון בשלושה ועשרים בו ויכתב ככל אשר צוה מרדכי אל

\* נעזרתי בכמה וכמה מ”מ בפורום אוצה”ח על ענין זה, וראה שם דרוש נכבד על הקשר בין שני מאורעות היום [כמובא לקמן משו”ע תק”פ].

א). מקובל לראות במהלך האירועים במגילה - נס נסתר. אחד המקורות הקדומים לכך הם דברים המופיעים באוצר הגאונים למגילה סי’ ל-ז (ובספר האשכול ח”ב עמ’ 62): “שהנס לא היה בגלוי כניסי מצרים יוצאים ממנהגו של עולם אלא בדרך הטבע סבבו הקב”ה ולא הראה בפרסום ידו הגדולה (לכך העלימו שמו)”. אך לעומת זאת האבודרהם אינו סובר כך, ואלו דבריו (שער שמיני) במהדורה המצויה: “כתב הרב אשר מלוניל - הא דמברכין בין אניסא דרבים בין אניסא דיחיד (ברכת שעשה לי נס - א.ב.) דוקא בנס שהוא יוצא ממנהג העולם... כגון מעברות הים ומעברות הירדן והדומה להם וכמר בריא דרבינא דאתרחיש לה ניסא ונפק ליה עינא דמיא בפקתא דערבות אבל נס שהוא מנהג העולם ותולדו כגון שבאו עליו גנבים בלילה ובא לידי סכנה וניצל וכיוצא בזה אני חייב לברך שעשה לי נס במקום הזה. ואם תאמר והרי פורים שהיה נס כמנהג העולם ומברכים שעשה ניסים וי”ל התם נמי יצא ממנהג העולם מפני שני דברים. הראשון - שבטל כתב המלך והוא הפך דת פרס ומדי, והשני שהרג קרוב לשמונים אלף מאומתו בעבור אהבת אישה אחת ואין זה מנהג העולם וטבעו, ובחנוכה לאו משום מעשה דיהודית ולא על ניסי המלחמה”. לכאורה יש נפ”מ בזה לאופן ההסתכלות על יום כ”ג בסיון, שכן לפי הגאונים צ”ל שביטול האגרות אינו נחשב נס גלוי, או שנאמר שאמנם הדבר מפתיע אבל לא נחשב חריגה עד כדי כך, או שאפשר להסביר למשל כדברי רלב”ג פסוק ח: “וראו שגדע שכבר יתבאר מזה המקום כי האותיות הראשונות אשר שלח המן בשם המלך לא היו לצוות שישמידו ויהרגו היהודים ויאבדו ויבזו שללם, אבל היתה להם רשות לצריהם ולמבקשי נפשם להשמידם ולאבדם... ולפי שכתב אשר נכתב בשם המלך ונחתם בשבעת המלך אין להשיב, הוכרחו לקחת עצה ולמלט היהודים מיד שונאיהם ביום ההוא כשנתן המלך להם רשות שיתקבצו היהודים להציל נפשם... ונתן להם רשות אז להשמיד להרוג ולאבד את כל חיל עם ומדינה הצרים אותם ושללם. לבזו כאלו היה זה מהמלך לתת רשות לשני החלקים להלחם זה עם זה ולבזו את שלל זה”. ולפיו לא היה כאן ביטול האגרות הראשונות. לפי זה, אף שהייתה “אורה ושמחה”, המהפך ביום זה היה חד פחות מאשר לפי אבודרהם.

היהודים ואל האחשדרפנים והפחות ושרי המדינות אשר מהדו ועד כוש שבע ועשרים ומאה מדינה מדינה ומדינה ככתבה ועם ועם כלשנו ואל היהודים ככתבם וכלשונם. (י) ויכתב בשם המלך אחשורוש ויחתם בטבעת המלך וישלח ספרים ביד הרצים בסוסים רכבי הרקש האחשתרנים בני הרמכים. (יא) אשר נתן המלך ליהודים אשר בכל עיר ועיר להקהל ולעמד על נפשם להשמיד ולהרג ולאבד את כל חיל עם ומדינה הצרים אתם טף ונשים ושללם לבוז. (יב) ביום אחד בכל מדינות המלך אחשורוש בשלושה עשר לחדש שנים עשר הוא חדש אדר. (יג) פתשגן הכתב להנתן דת בכל מדינה ומדינה גלוי לכל העמים ולהיות היהודים עתידים ליום הזה להנצח מאיביהם. (יד) הרצים רכבי הרקש האחשתרנים יצאו מבהלים ודחופים בדבר המלך והדת נתנה בשושן הבירה."

ובעקבות זאת: "טו) ומרדכי יצא מלפני המלך בלבוש מלכות תכלת וחור ועטרת זהב גדולה ותכריך בוך וארגמן והעיר שושן צהלה ושמחה. (טז) ליהודים היתה אורה ושמחה וששן ויקר. (יז) ובכל מדינה ומדינה ובכל עיר ועיר מקום אשר דבר המלך ודתו מגיע שמחה וששון ליהודים משתה ויום טוב ורבים מעמי הארץ מתהילים כי נפל פחד היהודים עליהם".

קודם שנעסוק בשאלה המרכזית, ראוי להביא את הדברים המיוחדים של בעלי התוספות [תוספות השלם מגילת אסתר] שעמדו על נקודה מיוחדת בפסוק, ובהמשך לכך דייקו בכמה וכמה פרטים:

זה הפסוק הגדול שבכל כ"ד ספרים, כי הוא לטובתן של ישראל, לכך יש לו כבוד זה שהוא גדול משום פסוק, מ"ג תיבות, ובפסוק ויקראו דהמן מ' תיבות, לבטל התורה שניתנה במ' יום, וזה הפסוק ג' יותר כנגד ג' צומות שביטלו כתיבת ספרים של המן.

בחודש השלישי. זכות דמתן תורה שהיה בסיון עמדה. סיון. נעשו סוונים למקום כי בו קיבלו התורה. בשלשה ועשרים בו. ולא נאמר בשלשה ועשרים יום, כי לא כתבו הכתבים אך ביום, כתבו יום ולילה כי היו ממהרים לכתוב הרבה כתבים. ד"א לא היו בצער ואפילה עד שנשתלחו הכתבים, לכך לא כתיב יום.



### פער הזמנים מסיבה מעשית

נשאלת השאלה: "למה המתינה אסתר שלא תפול לפני רגליו מן י"ז של חודש ניסן עד כ"ג סיון?". המהר"ל באור חדש עונה: "ונראה מפני כי שלח אחשורוש לפני זה כמו ג' ימים להרוג ולאבד את כל היהודים ואם יכתוב לאחר ג' ימים שהיהודים יעמדו על נפשם ויהרגו בשונאיהם דבר זה נראה כמו סכלות ויחשבו כי מעשיו של מלך בשגוען הוא ינהג".

כיוון חשיבה זה כבר נאמר בחז"ל: "וכמו שאמרו אם לא היו האגרות הראשונות שכתב המלך להיות כל איש שורר בביתו שנראה דבר זה סכלות לא נשתייר בשונאיהם של ישראל שריד ופליט שכאשר הגיעו להם הכתבים להרוג ולאבד את כל היהודים לא היו ממתנין עד י"ג

(ב). פלא הוא שבפרוש ר"ח הכהן מארם צובה על מגילת אסתר כתב: על האמת לא ידעתי מפני מה נתאחר מרדכי ואסתר כל כך... לפי הנראה פשעו בעניין ואין מה להליץ בידם.

אדר רק מיד היו הורגים בהם ובשביל שראו כי כתביו אין בהם ממש רק דברי שבוש כאשר כתב להם להיות כל איש שורר בביתו ולכך לא היו משגיחים על הכתבים לעשות מעשה מיד.”

וממילא גם כאן: “וכך אם כתב להם מיד שהיהודים יהרגו בשונאיהם לא היו סומכים כלל על זה כי נראה כי בשגעון ינהג ולכך המתינו עד הזמן הזה מ”ג בניסן עד כ”ג, ומעתה אין זה גנאי כי אפשר ויכול להיות שנתחדש בזמן הזה דברים עד שאפשר שיהיה נהפך הדבר ולא יתלו בהנהגת המלך לומר כי הנהגתו שלא כסדר.”

בכך מיושבת שאלה נוספת, והיא מדוע מציינת המגילה תאריך זה, מה שלא עשתה למשל ביום תליית המן “ולכך אף על גב שכתוב הזמן בפירושו, מכל מקום שלא תאמר כי היה דבר זה שהיה בכ”ג בסיון דרך מקרה, והיה אפשר שיהיה קודם והיה זה תמיה שעכבה כ”כ, ולכך אמר בעת ההיא בכ”ג בסיון כי דוקא אחרה הדבר עד כ”ג בסיון מטעם אשר התבאר למעלה שלא יהיה נראה הנהגתו שלא כסדר הראוי כאשר יכתוב דבר אחד ובתוך ג’ או ד’ ימים יכתוב ההפך לכך המתונה הזמן הזה.”

תשובתו הראשונה של המהר”ל בנויה על אדני הפשט הפשוט, וכך עולה גם מביאור הגר”א לפסוק ט: “כך המתינו כדי לשלוח באותם המשרתים עצמן שלא יאמרו שקר הוא מאי חזית דצייתי להני נציית להני” לכך המתינו עד שיבואו אותן השלוחין וחזרו ושלחו בהן עצמן.”

ג. על נקודה זו, שגם אחרי כתיבת האגרות היה חשש שלא יתקבלו הדברים ע”י תושבי הממלכה, עמד גם בשיר מעון [פרשת תצוה]: “ועוד תמוה כאשר כתב מרדכי ושלח האיגרות להשיב מחשבת המן הרשע, ובמדרש ובספר יוסיפון איתא שמרדכי כתב שהמן שיקר וזיף איגרות הראשונות, א”כ האין ידע מרדכי שיאמינו לו דילמא יחשבו להיפוך שהמן כתב האמת ומרדכי זיף ושיקר בטבעת המלך.

אבל באמת זה ה’ השגחה פרטית מהקב”ה שהרבה להמן רוב בנים וה’ מחזירים על הפתחים בכל העולם י”ב חדש ערך זמן משך מתליית המן ביום שני של פסח עד י”ג אדר שני כדאיתא בירושלמי (מגילה פ”א ה”ה) שנס פורים נעשה באדר שני, וכאשר בקשו מתנות אוכל להשיב נפש וסיפרו גודל יחסם שהם בני המן השר הראשון של המלך ועתה המה בדיוטא התחתונה מחזרים על הפתחים כי מבקשים אוכל להשיב את נפשם כדי שירחמו עליהם, לא האמינו השומעים והשיבו להם איך יכול להיות שבני המן שהמה כבני מלכים אשר גדלו ואשר נשאו המלך מעל כל השרים ועבדי המלך ושרוב כבוד עשרו ה’ הרבה מאד, הכי בניו יחזרו על הפתחים, וסיפרו להם המאורע שהמן נתלה ואסתר המלכה נתנה בית המן וכל אשר לו לאויבו מרדכי היהודי ולא נשאר להם מאומה רק לחזור על הפתחים, ולא האמינו השומעים איך יכול להיות שהשר הראשון אשר בלעדו לא הרים המלך את ידו לעשות מאומה במלכותו שבין לילה יאבד מגדולתו ויתלה על העץ כאחד מפחותי לסטים רצחנים, זה לא ניתן להאמין רק בדו מלבם דבר זה כדי לרמות בני אדם לקבל מהם נדבותם, ע”ז השיבו וסיפרו כל פרטי המעשה וכל המאורע הכל כאשר לכל כמו שהיה, ויען שראו שה’ קשה להשומעים להאמין בכל זה הוסיפו על דבריהם שאל יתפלאו על זה שאלקי היהודים גדול הוא מאד ועושה להם תמיד ניסים ונפלאות עד אין חקר מאז ומעולם, וע”י שמועה הזו שה’ לפלא בעיניהם נתפרסם הקול בשעה אחד בכל העיר ובכל גלילותיה סביב, וכן כאשר באו מבניו גם לעיר אחרת לחזור על הפתחים נתפרסם ג”כ שם בעיר האחרת, ויען כי ה’ לו הרבה בנים שה’ מחזרים על הפתחים במנינם מאה ושמונים ושמונה, ה’ די שלוחים בכל מדינה ומדינה ובכל העולם לפרסם הדבר כי בלי ספק לא הלכו כולם יחד בפעם אחת אל עיר אחת כי אז לא ה’ די ליושבי העיר ליתן להם לאכול לשבעה לערך מאתים איש, רק כל אחד ואחד בירר לעצמו איזה מדינה מיוחדת לחזור על הפתחים של אותו מדינה, לכן נתפזרו יותר ממאה מדינות ונתפרסם הדבר על ידם בכל המדינות הקרובים והרחוקים, ויען כי בני המן בעצמם סיפרו את כל המעשה בפרטי הדברים ולא שלוחי מרדכי האמינו להם יותר מאלו שלח מרדכי שלוחים, וע”ז נפל פחד היהודים על כל העמים בכל המדינות ולא היה צריך מרדכי לשלוח שלוחים בעצמו ולעורר קנאה, והאמינו כי האיגרות השניות ששלח מרדכי כנים ואמתים הם כי כן שמעו מבני המן בעצמם כל סיפור המעשה, וכאשר תמו י”ב חודש ב”ג אדר שני ונהפוך הוא אשר ישלטו היהודים המה בשונאיהם, בל”ס אז נהרגו הם בין שאר השונאים כי לא נצרכו עוד מאז שישארו

הביא זאת והטעים את הדברים המלבי"ם "ויקראו, פי' מהרא"א שהמתין עד כ"ג סיון מפני שרצה שהרצים בעצמם שהובילו אגרות המן יובילו גם אגרות האלה ובוזה יאמינו את דבריהם, והם לא שבו עד כ"ג סיון, וטעם נכון הוא, והנה מרדכי הוסיף לכתוב גם אל היהודים, ובוזה נתן תוקף אל האגרות האחרונות כי השרים אשר הגיעו אליהם שני הספרים, ממילא נתן להם רשות לעשות כמו שירצו, כי שתי הפקודות נשארו בתקפם, אבל אחר שהגיעו הספרים האחרונים אל אנשים אשר לא הגיעו אליהם הספרים הראשונים, גלה דעתו שלא נתן ברירה לעשות כמו שירצו, כי האנשים שלא השיגו הספרים הראשונים אין בידם רק הפקודה השנית ובוזה ממילא הפקודה השנית קיימת ומבטלת הראשונה".

גם ביערות דבש (חלק ב דרוש ט) ראה בשבעים מספר הקשור לעניין מציאותי, אף שמהלכו חובק זרועות עולם:

"כי יש לתמוה על מרדכי ששהה בהצללת ישראל יותר מדאי, בפסח נתלה המן, והוא כתב ספרים להשיב ספרי חמת המן בכ"ג בסיון, איך התמהמה כל כך הלא כל שעה בחשש סכנה, אולי ימותו ח"ו אסתר או מרדכי ואחשורוש הפכפך כזה, איך ימתין זמן ארוך כזה, והדבר תמוה בעצמותו.

אמנם הענין בירושלמי מגילה [פ"א ה"ה] אמר סתם אדר אדר ראשון, ומגילה קוראין בשני, דאותו שנה מעוברת היתה, והיה יום מלחמה וכו' הכל באדר שני, ויש לתמוה הא אין מעברין קודם ראש השנה כדאמרין בגמרא דסנהדרין [יב א] ובכמה מקומות בש"ס, אם לא לצורך ודוחק גדול, וא"כ המן שגזר בי"ג בניסן על י"ג אדר דלהבא, הא לא היה אז עדיין עיבור, כי מה דוחק ולחץ היה שעיברו קודם ראש השנה, וא"כ המן שגזר סתם על אדר, הלא לא גזר רק על אדר סתם, כי לא ידע מן מעובר, וא"כ מה זה שקרה הענין באדר שני, אם סתם אדר הוא ראשון.

אבל תדע כי אין בכל מזלות רוע לישראל כמזל דגים ומזל אריה, כי הם בטבע הגדול טורף הקטן, ויעקב קטן ודל, ולכן משה שנולד באדר דגים, ואהרן באב אריה, כי מת באב ואף באב נולד, אמר פרעה למשה ואהרן ראו כי רעה נגד פניכם, כי ראה כי מזלם רע לישראל, ולכך בחכמת תולדות ואצטגנינים התחכם לעשות באדר, כאשר כבר אמרתי, כי ישראל ליונה נמשלת [ברכות נג ב], ועיין ברשב"ם פרק המוכר את הספינה [ב"ב פ. ד"ה הלוקח] כי יונים בכל ירחים מולידים זולת אדר הם סריסים, כי מזל אדר רע, וזהו לישראל הנמשלת ליונה, ובו התחכם המן בכשפיו ובקסמים לעורר כל כחות נגד ישראל".

בעקבות זאת פעל מרדכי בדרך מתאימה, הבנויה על הידיעה שאין מזל לאדר שני:

"כאשר מרדכי ידע וביקש להפר עצת המן ולהפכו לרעה על עמלקים, פחד כי ראה כי מזל וכוכל הכל נגד ישראל, וחשש אולי אין כל כך צדיקים לשדד המערכות והמזל, ובפרט להפכו שישלטו בשונאיהם, חשב מחשבה, כי ידוע במדרש [חזקוני עה"ת על פסוק בחר לנו אנשים סוף בשלח] כשאמר משה ליהושע בחר לנו אנשים וצא הלחם בעמלק, בחר אנשים הנולדים באדר

בחיים, וכן יאבדו כל אויבך השם ואוהביו כצאת השמש בגבורתו".

שני, ואין להם מזל כלל, ולא יכול עמלק להלחם בהם בכשפיו, ואף בזה עשה מרדכי הלך ועיבר השנה, והוא לצורך גדול עיבר קודם ראש השנה, ובכתביו למדינות - שהורשה מהמלך לעשות, פירוש לדתו כנ”ל, ולכתוב כטוב בעיניו - כתב שהכונה היתה ותהיה על אדר שני בי”ג בו, אז יהיה זמן קהלה לכל, ועל זה היום נתכוננו מתחילה, וכתב על היהודים כטוב כאשר צוה המלך, וזה הירח נהפך באמת לששון וכו’ כי לית כאן מזל, והוצרך לעבר כדי שיהיה הנס באדר שני ואין בו ניגוד מן מזל ומערכה עליונה, ולכך קורין באדר שני.”

ועדיין, מה עניינם של שבעים יום?

“וידוע [ברכות סג א] דאם הניח כמותו בארץ ישראל אין לעבר שנים ולקבוע חדשים בחוץ לארץ, ובאותו זמן היו בא”י מיום כורש הראשון חגי זכריה מלאכי וחנניה מישאל ועזריה וכדומה, רובי כנסת הגדולה כמבואר בעזרא, ואם כן לא היה יכול לעבר שנים רק בא”י, וראה מרדכי צורך השעה כנ”ל, ולשלוח לא”י ולהודיע להם כל זה שהם יעברו, וכן נעשה, וא”כ לשלוח משושן לירושלים לקבל מענה צריך ע’ יום לכל הפחות, כי ארץ ישראל ת’ פרסה וירושלים בקצה, כמ”ש התוספות בב”מ פרק שני [כח. ד”ה חמשה עשר] ע”ש, וא”כ פשיטא לשושן מירושלים שהוא מהלך רב פשיטא דצריך הליכה וחזרה ע’ יום, ולכך לא היה יכול לכתוב אגרת עד קבלת תשובה, והתמהמה עד כ”ג סיון, וזה ברור.”

ר’ חיים פאלג’י (רוח חיים דרוש ו שבת זכור) רואה בשבעים יום, זמן להתבססות מלכותו של מרדכי: “וזה טעם חיוב לשתות יין גימט’ ע’ לזכור כי ע’ יום היתה שררת המן ותלו אותו... ובה יש לרמוז דרך צחות מ”ש (מגילה ז, ב) חייב אינו לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי כי כתבנו לעיל דנימוס פרס ומדי שכל שלא נתחזק בשררה ע’ יום אינו מוחזק בשררה, ואמטו להכי עד כ”ג סיון לא נכתבו האגרות לבטל מחשבת המן עד שיתחזק מרדכי בשררה ע’ יום וזהו הרמז לבסומי עד דלא ידע בין ארור המן שנתלה אחר ע’ יום לברוך מרדכי שלא נשלחו האגרות עד כ”ג בסיון דמתוך הביסוס לא ידע להבחין זה.”



### המספר שבעים כבעל משמעות מהותית

בהמשך דבריו הולך המהר”ל בדרך אחרת, הרואה בשבעים משמעות שאינה קשורה לפשט המציאות: “ועוד נראה כי לכך המתינה אסתר עד כ”ג בסיון כי הלך אחשוורוש מהפך אל הפך כי מתחלה היה הגזירה שורע המן יאבדו את היהודים ועתה נהפך זה שהיהודים יהיו מאבדים זרע עמלק ואוהביו, ולכך היה בין זה לזה שבעים יום כי מן יום י”ג בניסן ועד סוף ניסן י”ח ימים ואייר הוא כ”ט וכ”ג סיון הכל ביחד שבעים, כי עמלק הוא ראש לשבעים אומות אשר הם מתנגדים אל ישראל וכדכתיב ראשית גוים עמלק (במדבר כד, כ) ושבעים אומות בוודאי הם הפך לישראל ולפיכך מן יום שנכתב כי זרע עמלק ישלטו ביהודים עד יום שכתב כי היהודים יהיו מאבדים את עמלק היה שבעים יום כנגד שבעים אומות שכ”כ הם רחוקים זרע עמלק שהם ראשית הגוים מן ישראל”.

(ד). “ואף על גב כי עצם האבוד היה בי”ג באדר והוא היום שהיה נגזר על היהודים דבר זה ענין אחר כי זה היה מפני

ובאופן מעט שונה יש לבאר: "ועוד יש לומר כי כאשר גאלם הש"י כאלו יצאו ישראל מן שבעים אומות ולפיכך היו ישראל בצרה כאשר בא המן עליהם שבעים יום כנגד שבעים אומות ולא יצאו מצרת המן עד כ"ג בסיון שאז נשלחו הכתבים לכל הארצות ויצאו מן הצרה ונחשב להם כאלו יצאו מצרת כל שבעים אומות אבל כל זמן שלא יצאו הכתבים עדיין היו בצרה ולכך נאמר בעת ההיא כי דוקא באותה שעה היה ראוי לשלוח הספרים ולא קודם לכן כלל כך ראוי לומר אבל הפירוש הראשון הוא עיקר".

בירושלמי סוטה (פרק א הלכה י): "אמר רבי אבהו כל אותן שבעים יום שבין איגרו' לאיגרות כנגד שבעים יום שעשו המצריים חסד עם אבינו יעקב".

הסביר התורה תמימה (בראשית פרק נ הערה א): "ר"ל זכו שהיה להם קורת רוח במשך שבעים יום שחשבו לקיים גזירת המן, שנמשכה בין י"ג ניסן עד כ"ג סיון".

וכן כתב החת"ס (תורת משה שמות פרק לב): "הלא מצרים הספידו יעקב שבעים יום כדאיתא ברבה פרשת ויחי (ק' ו') שמשום כן זכו גוים לשמוח באיד שונאי ישראל שבעים יום בין אגרת לאגרת מיום י"ג ניסן גזירת המן עד כ"ג סיון שיצאו האחשתרנים ונעשה לנו נס והצילנו הקדוש ברוך הוא באגרת של שמחה".

וצריך להבין כיצד קשורה מצרים לעניין, והלוא בפרס ומדי עסקינן? אולי מצרים, שהייתה ראש ממלכות בזמנה, מייצגת את כל האומות ככלל, שמרכזן בתקופת הנס היה בפרס ומדי?

כתב ביפה תואר על המדרש רבה (בראשית פרשה ק סימן ו): "נגד ע' יום שעשו חסד. תימה מה טעם הוא זה, כי מה פשע ישראל בזה שיצטערו כנגדם. ובשלמא אילו הוו מצריים רובא דעלמא, הוה אפשר לומר שבשכרן ניתנה להם שמחה וגיל בע' יום אלו. ושמא מפני שמצרים היתה אז מולכת בכיפה, הוו התם רובא דעלמא".

הרחיב והעמיק בנזר הקודש:

"ונ"ל להוסיף נופך בזה, כי ודאי לא במקרה בכו מצרים דוקא שבעים יום, אלא מפני שידעו כי יש ליעקב ע' נפש שהם כלפי ע' שרי אומות עכו"ם, וכולם יונקים ממנו שפע כנודע, ומפני שמצרים היה אז מולכים בכיפה ונכללו בה כולם, הספידו כנגדם ע' יום מצד יניקת שפעם

---

שהגורל שהפיל המן על היהודים לאבדם נהפך עליו לכך היו ביום אחד אבל היום שנכתבו הכתבים על זה לא בא הגורל שלא היה הגורל רק על האבוד ודבר זה נהפך עליו ולפיכך יום כתיבת הכתבים היו רחוקים זה מזה כמו שהם רחוקים היהודים מזרע עמלק".

ה). בספר צרור המור (בראשית י"ב) כתב: "ואמר וימלאו ארבעים יום ויבכו אותו מצרים שבעים יום. להורות שלא היו כפויי טובה. ואחר שקבלו טובה מיעקב שבזכותו לא כלה הרעב את הארץ וזרעו וקצרו כדכתיב ותן זרע. עשו לו כל הכבוד הזה לספדו ולבכות עליו. ואף על פי שהם פרעו חובם. השם נתן להם גמול כמאמרם ז"ל בשביל ארבעים יום שנתעסקו המצריים בחניטת יעקב. נתן ארוכה לנינוה ארבעים יום שנאמר עוד מ' יום וננוה נהפכת. לפי שמלך נינוה באותה שעה היה פרעה מלך מצרים", אבל מיד הביא את הדברים הנ"ל ולא הסביר מה בינם לבין פרס ומדי: א"ר אבהו את מוצא שבעים יום יש בין אגרות המן לאגרות מרדכי...".



מיעקב, ועי”ז ג”כ נתגבר כחם בע’ יום הללו שבין איגרת לאיגרת על ישראל שנתפזרו ביניהם, כי גם אחשוורוש היה מולך בכיפה ונתפשטה גזירתו בכל העולם.

ובזה תבין מ”ש בזוהר חדש ובכתבי האר”י ז”ל [בליקוטי תורה כאן] דגורן אטד הם הע’ שרים העשויים כגורן, ונקראו אטד וקוצים כענין שנאמר [תהלים קיח, יב] דועכו באש קוצים, כי יפלא לכאורה מה ענין הע’ שרים לכאן. אלא הוא הדבר אשר דברנו שע”י אותו ההספד נתחזק שליטת הע’ שרים וכאמור.”

אך כתב שהדרך העיקרית בעיני היפה תואר היא:

“והנכון דהיינו על דרך שאמרו בפ”ק דב”ב [י ע”ב] וחסד לאומים חטאת [משלי יד, לד] לישראל. וכן ויקח את בנו הבכור ויעלהו עולה ויהי קצף גדול על ישראל [מלכים ב, ג, כז. סנהדרין לט ע”ב], וקל להבין”.

גם בספר משנה שכיר (מועדים פרשת זכור תכלית הגזירות - תשובה ומעשים טובים) רואה משמעות במספר שבעים, כחלק מהשגחה אלוקית. בתחילת דבריו הוא מביא את שאלת רבי אברהם סבע בספר אשכול הכופר: “בפסוק [אסתר ג, יב] “ויקראו סופרי המלך בחדש הראשון ונשלוח ספרים ביד הרצים”, דלכאורה למה מיהר אותו הרשע כל כך בכתביו הללו, הלא היה עוד שנה שלמה עד היום המיועד להרוג ולהשמיד ולאבד”.

והסביר: “המן ברשעתו עשה זאת כדי להבהיל את ישראל שנה תמימה שיהיו בבהלה רח”ל, כדי שבמשך זמן ההוא ימותו בכל יום רבים מהם מחמת הבהלה והפחד. וזה רמוז בקרא באמרו [שם, ג, ז] “הפיל פור הוא הגורל להומם ולאבדם”, וגם היתה כונתו להבהילם ולהפחידם זמן רב שחייהם תלויים מנגד, כדי שמצד הפחד והדאגה ימירו דתם רבים מישראל להנצל ממיתה כי ירחמו על נשיהם וזרעם. וזה תראה מבואר ממ”ש [שם ח, יז] “ורבים מעמי הארץ מתיידיים כי נפל פחד מרדכי עליהם”, וכך היה ראוי להיות בישראל מצד פחד המן הרשע. ואין ראיה ברורה יותר מהנסיון שראינו בעינינו שעושים האדומים לישראל כל מיני סיבות להבהילם בענין שירחמו על בניהם וימירו דתם רח”ל. וזאת היתה כונת המן, והשי”ת הפך עצתו שנפל פחד מרדכי עליהם והיו מתיידיים”.

אך הוסיף שהייתה בכך כוונה מצד ההשגחה “והנה כל זה היה סיבה אלקית לרחם על ישראל ולמרק עוונותיהם, ולכן נקראו סופרי המלך מיד בחדש הראשון, חדש מלומד בנסים, שהחדש עצמו יסייע לגאולת ישראל, וגם שיהיו ישראל שנה תמימה בפחד ובבהלה למרק פשעיהם בצער י”ב חדש כמשפט הרשעים בגיהנם”.

ומכאן כתב לענין השבעים יום: “ולפי שהשי”ת רחום וחנון, לא רצה שיצטערו כל זה הזמן, ובמעט זמן שעברו הצער והבהלה נתכפר עוונם, ולכן לא היה הצער רק ע’ יום, כי אגרות הראשונות היו ב”ג ניסן ואגרות מרדכי ואסתר היו בכ”ג סיון, ובאלו ע’ יום שנצטערו נתכפר להם עוונם בזכות יעקב שיצאו ממנו ע’ נפש ומהם נתיסדו ע’ סנהדרין עיין שם. הרי דהיה סיבה מן השמים שיצער אותם אותו הרשע בפחד ובהלה שנה תמימה כדי למרק עוונם וכמשפט הרשעים בגיהנם י”ב חדש, ורק מפני שהם התענו בצום ובתשובה גדולה ושלמה, עד שבמעט

זמן כשבעים יום כבר נתכפר עוונם, והיסורין והצער שהיו להם בשבעים יום כבר השיגו תכליתן לעוררם לתשובה שלמה, וממילא כבר נפטרו מלהצטער עוד, וע"י כך נתבטלה הגזרה ונהפכו הדינים על המן".

והדברים תואמים לדברי הגר"א בפירושו השני: "כדי שיחזרו בתשובה שבעים יום כנגד השבעים שנה שהיו בגלות וזה היה סוף הגלות".

וכעין זה ביערות דבש (חלק א דרוש יז): "כבר תמחו למה איחרו מרדכי ואסתר בהצלת ישראל לבטל דת של כליה משך זמן רב, ומי יודע אם לעת כזאת ימצאו חן בעיני המלך והפכפך היה, אבל אמרו [מגילה יד א] גדולה הסרת טבעת וכו'. כי בזה שהיו כל יום מעותדים למיתה, היו שבים בכל לב, ובכל יום היו נחשבים כמתים, זה היה מכפר בעבור עונם, וכבר נודע כי הקדוש ברוך הוא מצרף יום לשנה, כדחזינן במדבר במדה רעה וכ"ש במדה טובה, וכן אמר הקדוש ברוך הוא ליחזקאל [יחזקאל ד, ו] שכב על צד ימינך וכו' ושא עון בית ישראל יום לשנה, ומספר ימי איש שבעים שנה, וביקש מרדכי שיהיו ישראל בתכלית התשובה, ויהיו כל יום מוסרים נפשם להרגה, היו השבעים יום שיחשב יום לשנה, והרי מתוקן כל ימי שנותם, ולכך איחר בין אגרת לאגרת שבעים ימים, שהיא המכוון כמ"ש".



### חודש סיון שניתנה בו תורה

כיוון שלישי, שם דגש על הקירבה למתן תורה. כותב החיד"א (נחל אשכול אסתר פרק ח): "אמאי המתינו עד חדש סיון? אמנם כאן היו שתי גזרות מה שהבין אחשוורוש בדעת המן לבטל דת היהודים, וע"ז נתרצה. ועוד אחרת מה שאמר המן להורגם. וכשנתלה המן תיכף נתבטלה הגזרה שכתב המן בשם המלך להורגם אבל מה שדיבר אל המלך לאבד תורתם עדיין במקומה. ולכן המתינו עד חדש סיון שבו קבלנו התורה דזכות קבלת התורה שקבלנו אז ואשר מקבלין אותה עתה ברצון בביטול כל מודעי יהיה לעזר ולהועיל לבטל הגזרה, וגם סיון עולה ריבוע אדני-י ואסתר מילוי אדני-י ותורה שבע"פ היא נגד שם אדני-י וכ"ז יגן להפר הגזרה".

לפי זה מסביר את בקשת אסתר: "וע"ז באת אסתר בבכי ובתחנונים להעביר רעת המן להשיב את הספרים מחשבת המן אשר כ' לאבד היהודי". הכונה מחשבת המן לאבד דתם שזהו שהסכמת עליו וגם את אשר כי להרוג היהודים ונתנה טעם לשטים זו כי איכה אוכל וראיתי ברעה שימצא את עמי לבטל דתם ואין רעה גדולה מזו. ואיככה אוכל וראיתי באבדן מולדתי כמ"ש המן להשמידם והשיב המלך הנה בית המן נתתי לאסתר לפרסם חיבתי לה ולעמה ואותו תלו על העץ וא"כ נבטלת גזרת המן להורגם ולכך נתלה. אבל עתה שאסתר רוצה לבטל גם זה א"כ הבו לכם עצה וכתבו כטוב בעיניכם אך יהיה באופן שכבוד המלך ישאר. ונשלוח ספרים ע"י מרדכי ואסתר ביום כ"ג סיון דיום הששי בסיון קבלנו התורה ועוד טו"ב ימים שעתה קבלנו ברצון טוב הם כ"ג".

ובשפת אמת פורים תרמ"ה: "בגמרא דשבת מודעא רבה לאורייתא הדר קבלוה בימי אחשוורוש. פי' מה שהי' צריך להיות ע"י כפיה הכול גרם אותו הרשע עמלק ימ"ש. ולכך כשתלו

את המן הרשע קיבלו אח”כ התורה בחג השבועות באהבת עצמם להשי”ת. ולכן המתינו עד אחר החג. ובכ”ג בסיון כתבו אגרות האחרונות כשראו שנעשה תיקון למעלה במפלת המן הרשע. וכתוב ומרדכי יצא כו’ ליהודים היתה אורה כו’. דרשו חז”ל על התורה ומצות. פי’ מלפני המלך יצא בלבושים אלו. אבל עיקר שמחת בני ישראל בעצם היה מה שחזרו אח”כ בתשובה שלימה לתורת ה’ ולעבודתו.”

ועוד כתב שם (פורים שנה תרמב): ”עיקר התנגדות עמלק הוא להתורה כמ”ש ודתייהם שונות. דתייהם כיוון גם על תורה שבע”פ שיכולין בני ישראל בכחם לחדש טעמי תורה כמ”ש וחיי עולם נטע בתוכינו. לכן אחר מחיית עמלק יש קבלת התורה... לכן אחר מפלת המן זכו לתורה לכן אחר סיון שהרגישו ביום מתן תורה התגדלות שמו ית’ ע”י מפלת המן הרשע. הי’ להם אח”כ השמחה בשלימות כמ”ש ליהודים היתה אורה כו’. הכל כ’ רק אחר זמן מתן תורה. דלכאורה הי’ צריך להיות בעת תליית המן. רק שעיקר השמחה שלהם היה מה שזכו עי”ז להתורה ולהתגדלות שמו ית’. וכן נבנה אח”כ בית שני שהוא שלימות הכסא כנ”ל.”



### משמעות היום עבורנו

בעקבות הנס שארע ביום זה, כתב החוות יאיר במקור חיים (סימן תצ”ד): ”בכ”ג סיון יש לזכור בו נס פורים כי בו נכתבו אגרות שניות התשועה ולרבות בו השמחה”. ובקובץ בית אהרן וישראל (ע”ט תשנ”ט עמוד קי”ח) מופיע ”פעם עשה מרן אדמו”ר הזקן זיע”א סעודה בכ”ג סיון”, ובהערה שם מוזכר שכיום נוהגים החסידים שאין אומרים בו תחנון. גם בספר דרכי חיים ושלום דף ס”ב כתב שנהג שלא לומר תחנון ביום זה.

אולם יש ליום צד נוסף. בטור ושו”ע (סימן תקפ) נפסק: ”אלו הימים שאירעו בהם צרות לאבותינו וראוי להתענות בהם... בכ”ג בסיון בטלו הבכורים מלעלות לירושלים בימי ירבעם בן נבט”. כיצד משלבים בין השניים? כתב במקור חיים בסימן תקפ”פ: ”בכ”ג בסיון נ”ל דלא ישרים, דנכתבו בו אגרות האחרונות הצלת כלל מגזירת המן”. על דברי הדרכי חיים ושלום הנ”ל, העיר בספר משנת יעקב (הוספות לח”ב או”ח קכ”ח): ”לענ”ד יען בטוש”ע... איתא דראוי להתענות... על כן ראוי שלא להחסיר עכ”פ באמירת תחנון”.

(1). בשו”ת מהרש”ל סימן מ”ח דן ב”שאלה אם שכח על הניסים בסעודת פורים אי צריך לחזור או לא”. בתוך דבריו הוא כותב: ”יראה דצריך לחזור... סברא הוא דלא גרע מסעודות שבת דלא סגי בלא פת כמו שכתב הרא”ש בפרק ג’ שאכלו בסעודת י”ט דמחויב לאכול פת משום שמחה משום חלקיהו כו’ וחצי לאכילה ועיקר אכילה הוא לחם ומ”ה מחזירין ב”ט בעילה ויבא בברכת המזון כ”ש בסעודת פורים שנקבע למשחה ושמחה דבעינן סעודה קבועה בפת ומחזירין עליה גם חכמים אסמכוה אקרא בס”פ קמא דמגילה (ט”ז): שהוא כ”ט ממש ודרשו מקרא ליהודים היתה אורה שמחה וגו’ שמחה זו היא י”ט דכתיב ושמחת בחגך”. משמע מדבריו שדברי הגמרא במגילה ט”ז על ליהודים וכו’ מוסבים על פורים, ולכאורה הם נאמרו על כ”ג סיון בלבד, ורק באותה שנה שבה אירע המאורע.

(2). הובאו דבריהם בנטעי גבריאל שבועות פל”ח, והוסיף שם בשם האמרי אמת שגם הנוהגים לא להתחתן בסוף חודש, ביום זה שאני, וכך עשה מעשה וכתב בהזמנה: ”כאשר שמחו אבותינו ביום זה כן ישמחנו”.

הרב אליהו כץ יצא מנקודת מוצא שלא מציינים יום זה, ובאר בשתי דרכים. הראשונה כנ"ל: "יעויין בשו"ע או"ח תק"פ... שמנה את כ"ג סיון בין הימים שראוי להתענות בהם מפני שבו ביטלו הביכורים מלעלות לירושלים בימי ירבעם בן נבט, ואפשר שלכן לא תקנו יום שמחה בכ"ג בסיון, בגלל שבאמת הוא יום שראוי להתענות בו", והוסיף: "אך בנוסף לכך אפ"ל, שכל התאריך של אגרות השניות לא היה בו ענין מיוחד לעצמו, כי לא בא אלא להדביק ולהשיג את אגרות הראשונות, על כן לא היה לו חשיבות כמו יום י"ג אדר שבו נעשה הנס של 'ונהפוך הוא'".

נזכיר גם את דברי הרבי מליובאוויטש<sup>ז</sup>: "בכ"ג סיון מידי שנה בשנה נקראים 'סופרי המלך' – מלכו של עולם, שאחרית וראשית שלו והם כותבים 'ככל אשר צוה מרדכי וגו'' דקאי על כל אחד ואחד מ'ישראל, 'עם מרדכי', מכיוון שהנהגתו היא באופן ד"לא יכרע ולא ישתחוה" שהוא נעשה הבעל הבית המצווה מה לכתוב 'ככל אשר ציווה מרדכי'. 'והימים האלו נזכרים ונעשים' - כמבואר בכתבי האר"י ז"ל שכאשר 'נזכרים' כדבעי אזי 'נעשים' שוב אותם הענינים שהיו בפעם הראשונה. ועל דרך זה בענייננו - שכאשר נזכרים כדבעי אודות המאורע הנ"ל שאירע בכ"ג סיון, אזי 'נעשים' כל עניינים אלו מחדש".



### יום זה בשנות השואה

מספר שבועות לאחר שגרמניה הנאצית פלשה לצידה המערבי של פולין בשנת בתחילת מלחמת העולם השנייה, הצטרפו הסובייטים לביתור המדינה הפולנית, ופלשו דרך גבולה המזרחי. פולין, כתוצאה מהסכם ריבנטרופ-מולוטוב, חדלה למעשה מלהתקיים. חלקה המערבי נפל תחת שלטון הגרמנים, וחלקה המזרחי סופח לברית המועצות. עבור יהודי פולין, האופציה העדיפה הייתה כמובן לחיות תחת שלטון הסובייטים. השלטון הסובייטי אמנם לא היה נחמד במיוחד – מאות אלפים הוצאו להורג או גורשו לסיביר כ'אויבי העם', עסקים פרטיים הולאמו, ומסגרות חינוך ותרבות יהודיים וציוניים נסגרו – אבל לסובייטים לפחות לא היו תוכניות להשמדת העם היהודי, ואנטישמיות באופן רשמי הוצאה מחוץ לחוק. ואכן, פליטים יהודים מאזור הכיבוש הגרמני החלו לחצות את הגבול אל עבר ברית המועצות.

השלטון הסובייטי, עם זאת, לא אהב זרים, וחשד כי חלק מהפליטים הינם למעשה מרגלים מטעם הגרמנים. לכן, כאשר בשנת מספר חודשים אחר כך, הציעו השלטונות לפליטים היהודים דרכון סובייטי, חשדם רק גבר כאשר רבים סירבו לקבלו, ובחרו לשמור על דרכונם הפולני. הסיבה לכך הייתה נעוצה בעיקר בכך שהפליטים רצו לשוב ולהתאחד עם משפחותיהם, וחששו

ח). וראה דבר פלא בלקט ביאורים מר"ב הכהן מוילנא פ"ז: "שמעתי בשם כבוד דודי... הגאון מוה"ר שלמה כהן... דהנה באמת היה צריך לקבוע יו"ט ביום כ"ג בסיון, אך יען כי ביום כ"ג בסיון נשלחו המרגלים ונקבע אז בכי לדורות...". והעיר שם המהדיר שבסדר עולם רבה פ"ח כתוב שהמרגלים נשלחו בכ"ט בסיון.

ט). תורת מנחם, התועדויות תשמ"ג, חלק ג', ש"פ שלח, עמודים 1651-1652.

כי עם מסמכים סובייטים לא יוכלו לעזוב את גבולות המדינה. תהיה הסיבה אשר תהיה, על הסובייטים זה לא היה מקובל. הם החליטו לתת לפליטים הזדמנות נוספת – ואלה שלא יקבלו אותה יגורשו לסיביר. ואכן, כך היה. משפחות שלמות נעלמו באישון לילה בתוך קרונות אשר הובילו אותן לשממה. החיים בסיביר לא היה קלים בכלל, ורבים מתו מרעב, מחלות וקור. אבל, בטוויסט אירוני, דווקא לאלו שנשלחו לסיביר היה סיכוי גבוה יותר לשרוד את מלחמת העולם השנייה. התרחשות זו קשורה ליום כ"ג סיון. וכך סופר על הרה"ק ר' איציקל מפשעווארסק זצ"ל (מתוך עלים לתרופה): "בשנת ת"ש הודיעו הרוסים לרבבות הפליטים היהודים בגליציה המזרחית שהם יכולים להירשם כאזרחים רוסיים. אמר אז שלא יירשמו. בליל שבת קודש פרשת קרח כ"ג סיון היגלו הרוסים לסיביר יותר מחצי מיליון יהודים שלא נרשמו. הגולים ראו בכך גזירה איומה, אך הרה"ק הנ"ל אמר שיום זה מוכן לטובה מימות קדם, וממנו לא תצא רעות. דבריו נשארו סתומים עד השנה שלאחריה, כשבשלהי שנת תש"א כבשו הנאצים ימ"ש את מזרח גליציה ורצחו כמעט את כל היהודים שם הי"ד, בעוד שאלו שהוגלו ע"י הרוסים נשארו בחיים".

ואכן גם בעיתון הצופה מאותם ימים, מוזכר שחלק מהגירוש היה בכ"ג בסיון: "... עדיין אני רואה את הרחובות השרויים בחשכה ומלאים עגלות, מכוניות טאכסי, מכוניות משא ושאר כלי רכב ובהם ערמות חפצים וערמות בני אדם, זקנים וילדים, נשים ענוגות וחולים, הבוכים וגונחים על גורלם המר: גורל הנשלחים לסיביר ולשאר ארצות המזרח הרחוק של רוסיה הסובייטית, על לא עוול בכפם על 'חטאם' היחידי שהם פליטים, פליטים מארץ הנכבשת על ידי הנאצים. את ליל הזוועות הזה לא אשכח לא אוכל לשכוח אותו לעולם... מאות אלפי פליטים נמצאו בשטח הכיבוש הסובייטי בפולין, שברחו בחודש ספטמבר שעבר מחרב הנאצים, רובם יהודים, רובם חיו וחיים עוד היום בתנאים קשים מאוד. ללא גג מעל לראשם, ללא לבוש לעורם וללא מזון סעודה אחת. בהם רבבות שנקרעו מעל משפחותיהם ונדדו בודדים וגלמודים מעיר לעיר בשטח הכיבוש הסובייטי ללא כל סיכויים לעתיד ובפחד תמידי להישלח לפנים רוסיה. אין פלא שרבים ביקשו לשוב לבתיהם, אע"פ ששם חיכו להם עינויי הנאצים ונגישותיהם... התחילו להתהלך שמועות אימים, שהפליטים יישלחו לסיביר ולשאר הארצות הרחוקות בפנים רוסיה... נמסר... שמספר המגורשים רובם יהודים באותו לילי הזוועות הגיעו לשלושים אלף... באותו ערב אור 29 ביוני [כ"ג סיון] הרגישו ברחובות לבוב תנועה עצומה של שוטרים..."

על ההצלה בעקבות הגירוש סיפר מו"ר הרב יהושע רוזן (יאר פניו איתנו עמוד 18): "בזמן שהתחילה המלחמה, רוסיה וגרמניה עשו הסכם [הסכם ריבנטרופ- מולוטוב] וחילקו ביניהם את פולניה, המזרח לרוסים והמערב לגרמנים. הקומוניסטים בראשות סטלין ימ"ש, גירשו חלק מיהודי פולניה לעומק רוסיה, סיביר ועוד, וגם אנחנו היינו ביניהם. בזכות זה, כשהגרמנים כמובן בגדו ופלשו לרוסיה במבצע ברברוסה, הם לא הגיעו אל היהודים שהיו בעומק רוסיה. כל ניצלנו. מרבית היהודים שנשארו בעומק רוסיה ניצלו אחר השואה, אמנם לא כולם כי הרבה מתו שם ברעב, אבל חלק גדול ניצלו".

גם הרב דוב ליאור חווה זאת בעצמו: "בזמן שפרצה המלחמה הייתי בן שש בסך הכול. אבא שלי, ר' משה לינוונד, היה חסיד בעלז, מהיושבים אצל הרבי. גרנו בפולין בעיירה ירוסלב שבמחוז גליציה, ליד העיר לבוב. בתחילת המלחמה, טרם החלה השמדת היהודים, הגרמנים גירשו אותנו עם כמה משפחות מהעיירה שלנו לעיר לבוב שהייתה אז בשטח הכיבוש הרוסי, ולאחר כחצי שנה הרוסים גירשו אותנו לסיביר בטענה שאנו בוגדים בשלטון הקומוניסטי ומשתפים פעולה עם השלטון הגרמני". הגירוש לעומק רוסיה, היה זה שבדיעבד הציל את חייהם של ההורים וארבעת ילדיהם, כמו עוד אלפי יהודים נוספים ממזרח פולין שכמותם הוגלו לסיביר. כך גורלם לא היה כיתר רוב יהודי פולין, אשר מאוחר יותר הובלו להשמדה על ידי הנאצים ימ"ש. קרוב לשש שנים נדדנו ממקום למקום ברוסיה הסובייטית, כפליטים פולנים, ובכל פעם שהחזית הגרמנית התקרבה, גירשו אותנו לעומק המדינה".



(י). מובא באתר ישיבה.

רבי יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

## בדין "ארעך" לחיוב בכורים ובדין אילן הסמוך למיצר

בבא בתרא כו: אמר עולא אילן הסמוך למיצר בתוך שש עשרה אמה גולן הוא ואין מביאין ממנו בכורים, ורש"י ד"ה גולן כתב גולן הוא שיונק משדה חברו ואין מביאין ממנו בכורים אין צריך להביא ממנו בכורים דבעינן אשר תביא מארצך, ועי"ש בריטב"א. ובתורד"ה גולן הביאו מפ"י ר"ח את הטעם דאין מביאין גול על גבי המזבח שנאמר אני ה' שונא גול בעולה וכו', והיינו דכיון דינק מחברו הוי גול, ואין מביאין גול למזבח דהוי מצווה הבאה בעבירה. וכתבו תוס' ולית לן דעולא דהא בהדיא פסקינן כרבי יוסי דאמר זה נוטע בתוך שלו וכו'. ובגמ' להלן כז: כי אתא רבין אמר רבי יוחנן אחד אילן הסמוך למיצר ואחד אילן הנוטה מביא וקורא שעל מנת כן הנחיל יהושע לישראל את הארץ, ורש"י שם ד"ה שעל מנת כתב התנה עמהם שלא יקפידו על כך ע"כ.

ובפשטות עולא פליג על ר' יוחנן ולא ס"ל לתנאי דיהושע, וכן הביאו שיטה כזו ברשב"א ובריטב"א דעולא פליג על תנאי יהושע. אולם לעיל כה: כתב הרשב"א, והובא בש"מ שם, דעולא ס"ל לתנאי יהושע, אלא דלדידיה לא סגי בכך דלא חשיב אדמתך לענין בכורים, משום דתנאי יהושע לא חשיב כקנין הגוף אלא הוי כקנין פירות דהא הוי רשות בעלמא לשרשיו של חברו לינק משדהו. והרשב"א להלן פב. ובש"מ שם כתב דתנאי יהושע חשיב כקנין הגוף, אלא דעולא פליג על תנאי יהושע עי' שם. ומבואר ב' דרכים בזה אם עולא פליג על תנאי דיהושע, ולפי שיטה זו ס"ל לעולא דתנאי דיהושע לא יהני למיקרי אדמתך בבכורים, ומשום דל"ל קנין הגוף דל"ה אלא נתינת רשות גרידא, וכלשון רש"י הנ"ל דתנאי יהושע היה שלא יקפידו על כך שיונק משדה חברו. והריטב"א כתב דלרבין אמר ר' יוחנן ס"ל דתנאי יהושע חשיב כקנין הגוף, ועכ"פ סגי לדין אדמתך, וכדיבואר.

ויש להוסיף דבגמ' כז. מקשי' מקונה אילן וקרקעו מביא וקורא מאי לאו כל שהו ומקשי' על עולא, ומשני דבעי ט"ז אמה. והרמב"ם בכורים פ"ב הי"ב השמיט אוקימתא זו ומשום דהוא פסק כר' יוחנן. ולכאורה בקונה אילן וקרקעו, הרי המוכר אינו מקפיד על מה שיונק משלו דהרי הוא מכר לו את האילן וקרקעו, ולהכי להלכה לא גרע מתקנת יהושע דחשיב אדמתך משום דלא יקפידו על היניקה כפרש"י הנ"ל [והתוס' רי"ד אכן כתב דבקונה אילן מביא ואינו קורא, אך הגי' לפנינו דמביא וקורא]. ונראה לדון דאדמתך וארצך היינו היכא דיש לו זכות לגדל את האילן אף שהוא יונק משדה חברו, דבתקנת יהושע שלא יקפידו על כך, מצד זכותו בקרקע שלו הוא יכול ליקח יניקה מחברו, ולא חשיב משל חברו כלל. ולהכי חשוב ארצך, דיכול לגדל את הפירות מחמת זכותו הפרטית דלא יקפידו על כך. אולם, בקונה אילן מחברו אף דחברו מסכים לכך שינק ממנו, אבל לא חשיב ארצך, דזה לא מחמת זכותו הפרטית בקרקעו אלא מחמת

הסכמת חבירו לינק משל חברו, וזה לא חשיב אדמתך וארצך. ולפ"ז בעי קנין על ט"ז אמה דיניקה.

ובפי' רבינו חננאל המובא בתוס' הנ"ל כתב דלעולא אינו מביא בכורים דאין מביאין גזל על גבי המזבח. והכוונה היא משום דבכורים בעי תנופה ובעי הנחה ע"ג מזבח. ועי' ברמב"ן להלן פא: שכתב דמש"ה בספק בכורים בהבאתו הוי איסור חולין בעזרה, דהוי מילי דהקרבה, כיון דבעי הנחה על גבי המזבח, ומסתבר דקאי להלכה דבכורים קדשי מקדש הם, ולהכי בכורים שהם מיניקה גזולה פסולים ודינם כהבאת קרבן גזול. והנה הא דהר"ח לא פי' כרש"י דהטעם הוא משום דבעי שתהא אדמתך לגבי בכורים, צ"ל דס"ל דהוי אדמתך מחמת הא דמקום האילן הוא שלו, ואשמעי' עולא דכיון דיונק משל חבירו חשיב גזילה לענין דהוי מהב"ע. ומה"ט נראה דבאילן הגדל בקרקע שלו ויונק משדה הפקר דלהר"ח חייב בבכורים וחשיב אדמתך, כיון דלא עבר על איסור גזילה, אבל לשאר ראשונים, דבעי בעלות, גם ביניקה בכה"ג דלא זכה ביניקה, ל"ה אדמתך. ועי' בפ' הר"ש במשניות ריש בכורים גבי דרך הרבים באמצע, דמבואר בדבריו דביונק משל הפקר דזוכה בהם הוי גידולים מאדמתך.

ובתוס' שם הקשו דמאי פריך בגמ' מקונה אילן מאי לאו כל שהו לא ט"ז אמה, הא שם קנה ול"ה גזול. ונ"ל ישוב נפלא על קו' תוס', דהנה קרבן הגזול פסול ממעטי' בב"ק סו: מקרא דקרבנו ולא הגזול ועי' בתוס' רי"ד, ונתבאר בארוכה בספרי משא יד ח"א בפ' ויקרא. והנוגע לסוגין הוא הגמ' בסוכה לא. דממעטי' קרבן גזול מקרא דגזול דומיא דפיסח היינו בעל מום דפסול להקרבה, ומיניה ילפי' לכל התורה לדינא דמהב"ע. וידועים דברי האחרונים [הובאו כל דבריהם ומקורותיהם בהערותי על תורא"ש סוכה שם הוצאת מוה"ק] דבמצוה הבאה בעבירה, מלבד דהוי חסרון בקיום המצוה של הגברא, הוי פסול בחפצא של המצוה. וילפי' מקרבנות דגזול דומיא דפיסח, דהוי כמום בקרבן ופסול להקרבה. וה"נ בכל מהב"ע הוי פסול במצוה עצמה. אכן כ"ז הוא היכא שהעבירה היא בגוף המצוה, ולא בעבירה צדדית תוך כדי קיום המצוה, כגון בקורע על מתו בשבת וכיו"ב. ובזה מבוארת הגמ' סוכה ל. גבי לכם בד' מינים ביו"ט שני דאמרי' מתוך שיוצא בשאול יוצא בגזול, דהא דאינו נפסל מדין מהב"ע, כמו שהקשו הראשונים שם, שהטעם הוא דכיון דיש לו אפשרות לצאת בשאול שוב ל"ה פסול בגוף המצוה, וכמש"כ הפנ"י בסוכה שם. ובזה מבואר ענין קרקע אינה נגזלת בסוכה שם, דהקשו הריטב"א ותורא"ש דמ"מ הא עובר עבירת גזילה. אלא דאף אם הוא עובר עבירה, מ"מ ל"ה עבירה בחפצא, כיון דקרקע אינה נגזלת, כמבואר בתרוצי הריטב"א ותורא"ש סוכה שם, ונתבאר היטב בהערותי על תורא"ש סוכה שם עי"ש.

ולפ"ז יש לחזיר על פירוש הר"ח דהרי הכא כיון דמקום האילן הוי שלו ול"ה גזול, ורק יונק משל חבירו, זה ל"ה עבירה בחפצא דהבכורים, דהרי הפרי של הבכורים הוי של בעל האילן ורק מעורב בו עבירת גזילה חיצונית מחמת היניקה. וא"כ אמאי לפי' הר"ח באילן הסמוך למיצר חברו ויונק ממנו פסול לבכורים מדין מהב"ע? ונראה דזהו חידוש הר"ח, דכיון דבעי גם לבעלות אדמתך על השרשים ביניקה, להכי יש בו פסול מהב"ע, דהוי עבירה בחפצא דהבכורים, דהרי בעי לבכורים בעלות באילן ובכל המקום שיונק. ונמצא דאדרבא מקור הר"ח הוא מהך גמ'



דמקשי' מקונה אילן, ודנה הגמ' להוכיח אם בעי בעלות אדמתך גם על היניקה, ומוזה הוציא הר"ח דממילא איכא פסול מהב"ע גם על גזילת היניקה, וכדפי'.



### האם אחרי תקנת יהושע קוצץ הניזק את שרשי האילן

והנה במתני' כו. איתא דהיו שרשי האילן יוצאין לתוך של חברו, יכול חברו לקצוץ את השרשים כדי שלא יעכבו את המחרשה. ונחלקו בראשונים בסוגין גבי תנאי יהושע, דדעת בעה"מ ור"י מיגש ותוס' רי"ד דלאחר תנאי יהושע ליכא הדין דקוצץ את השרשים, וכפיה"נ ס"ל דמחמת תנאי יהושע הוי כבעלים גם על היניקה, ולהכי אינו קוצץ את שרשיו של חברו. והרמב"ן במלחמות השיגו, והוסיף דגם דעת הרי"ף היא דקוצר את השרשים, וכ"כ הריטב"א דגם לאחר תנאי יהושע קוצץ את השרשים כיון דמזיקו. והיינו דלא שייך בזה תנאי יהושע דליהוי של חברו, דמ"מ הוא לוקח משל חברו את היניקה, ולהכי חברו קוצץ את שרשיו, וכ"כ בנתיבות בסימן קנה סקט"ו. ובאמת הרי גם בסמך בהיתר בקדם האילן, אף דבאילן ובור דינו דאינו קוצץ את האילן, כדאי' במתני' כה: מ"מ קוצץ את השרשים. וזאת, כמבואר בסוגיא לעיל יח. גבי לוקח שאני, דהוי סמך בהיתר ומ"מ קוצץ את השרשים, כדכתבו תוס' לעיל שם ד"ה היו שרשיו. וכן הריטב"א שם הוסיף את הטעם דיותר הפסד הוא לקצוץ האילן עי' בדבריו, ומתאים לשיטתו דס"ל כן גם בתנאי יהושע דמ"מ יכול לקצוץ את השרשים. והיינו דגם היכא דהוי סמך בהיתר, מהני רק לגבי האילן ולא לגבי השרשים, דסמך בהיתר מהני רק לענין דאינו קוצץ האילן, אבל את השרשים דמזיקי לבור קוצץ. וד"ז מתבאר גם בגמ' כו. במעשה דר"ה ור"פ דקצץ את השרשים, ור"פ טעין ליה דהוי מיצר שהחזיקו כו', וכפי' תוס' דאינו יכול לחפור בור, הא לא"ה ה"נ קוצץ את השרשים אף דסמך בהיתר. וא"כ גם בתנאי יהושע דלא יקפידו לכך, לא עדיף מדינא דסמך בהיתר, דמ"מ השרשים דנכנסים בתוך שלו ומזיקים אותו, ודאי דקוצץ.

והרמב"ן במלחמות שם כתב ע"ד בעה"מ וז"ל: "אבל שרשים שמזיקים ודאי קוצצן שאין לנו בכל הפרק ניזק שלא ירחיק המזיק מתוך שלו". והיינו דר"י ורבנן פליגי כשהמזיק עושה מתוך שלו, אבל בתוך של הניזק ודאי מרחיק, ולהכי יש לניזק רשות להרחיקו. ונמצא דקציצת השרשים הוי מדין הרחקת נזקין וזכות של הניזק לקוצצן. ועי' לשון הר"מ בהל' שכנים פ"י סוף ה"ז, לאחר שהביא את דינא דר' יוסי הוסיף "וכן" דקוצר השרשים שזה בתוך שלו הוא חופר. וצ"ב, דהאי לישנא הוא לר' יוסי אבל לרבנן ליכא היתר דבתוך שלו, ואיך שרי ליה לקצוץ את השרשים, והרי עי"ז יבש האילן והוא מזיק לחברו. וצ"ל דהאילן נכנס בשל חברו מחמת השרשים, ובוה אמרי' איפכא דהניזק קוצץ, דהוא בתוך שלו עושה, ובלא"ה קציצת השרשים ל"ח גירי, דהרי אינו מתייבש מיד. והנתיבות שם נקט דחשיב מזיק בידים ושרי ליה מטעם דאין יבוש האילן מחמת הקציצה רק מחמת שאינו מניחו לינק משלו, ותקנת יהושע לא היה רק שיתן לו היניקה, כ"ז שלא יהיה צריך לו וכו' עי"ש.

והרשב"א להלן פב. ד"ה וכמה כתב דמ"מ לר' יוחנן מיקרי אדמתך ואע"פ שיש לו לבעל המצר לחפור ולקוץ שרשיו כל שאינו קוצץ הרי הוא כשלו לגמרי ליניקה עכ"ל. היינו דאף

דאחר תקנת יהושע יכול השני לקצוץ את השרשים, אך מ"מ מיקרי בעל האילן בעלים לדין בכורים, וכדיבואר להלן. אך מצאתי בתוספות ישנים בסוף פרקין שכתבו להדי' דבהא גופי' פליגי עולא ור' יוחנן, דעולא ס"ל דכיון דיכול לקצוץ את השרשים ל"ה אדמתך, ור' יוחנן ס"ל דמ"מ כל זמן שלא קצץ הוי שלו וחשיב אדמתך. ונראה דזו כוונת הרמב"ם בהל' בכורים פ"ב הי"א שכתב דאם היה האילן סמוך למיצר וכו' אע"פ שחייב להרחיק הרי"ז מביא וקורא שע"מ כן וכו'. והרי להר"מ דפסק כר' יוסי דהיכא דל"ה גירי אמרי' דכ"א בעושה שלו, איך כתב הכא אע"פ דחייב להרחיק. ועמד בזה זקני הגאון הגדול רבי יצחק אריאלי זצ"ל בספרו עינים למשפט בסוגין. ואפשר דכוונת הר"מ על הרחקת ד' אמות משום עבודת הכרם, דהוי גירי, והוא גם לר' יוסי, וכ"נ במאירי. והיינו דהר"מ משמיענו דחייב הרחקה מחמת עבודת הכרם אינו מגרע בדין אדמתך לבכורים. ועכ"פ כוונת הרמב"ם היא להסביר דאף דאיכא תקנת יהושע, מ"מ לכתחילה צריך להרחיק כדי שלא יקוץ את שרשיו, ואעפ"כ נחשב בעל האילן בעלים ונחשב אדמתך לחיוב בכורים, וכדברי הרשב"א הנ"ל.



### ביאור מח' הרמב"ן ורבינו חננאל בהא דאינו מביא בכורים דהוי גזול אם תלוי

#### בדיני הרחקת נזיקין

התוס' הנ"ל כתבו בשם הר"ח דלעולא הטעם דאין מביאין גזול על גבי המזבח שנאמר אני ה' שונא גזול בעולה וכו', ולית לן דעולא דהא בהדיא פסקין כרבי יוסי דאמר זה נוטע בתוך שלו. ע"כ בתוס' בשם ר"ח. וכן הביא הרשב"א לעיל כה: בשם הר"ח בהאי לישנא, וז"ל וליתא להא דעולא דהא בהדיא פסקין הילכתא כר' יוסי דאמר זה נוטע בתוך שלו וזה חופר בתוך שלו וכל היכא דאיתיה מן דינא לא מיקרי גזול, ע"כ דברי הר"ח שהביא הרשב"א. והמשיך הרשב"א דא"כ אדרבה תיקשי לן לדידן למה הוצרך יהושע לתקן, וי"ל דעיקר תקנת יהושע לא איצטריך אלא לענין בכורים שיהא כמביא מארצו ומביא וקורא עכ"ל הרשב"א. והרמב"ן לעיל כו. כתב לתמוה דכיון דהכא הוי גזול דגזול ונהנה מחברו, תו לא שייך ההיתר לר' יוסי דעל הניזק להרחיק. וכ"ה ד' הרמב"ם בהל' בכורים הנ"ל, שכתב דאם היה האילן סמוך למיצר וכו' אע"פ שחייב להרחיק הרי"ז מביא וקורא שע"מ כן וכו'. והקשיתי לעיל דלהר"מ דפסק כר' יוסי דהיכא דל"ה גירי אמרי' דכ"א בעושה שלו, איך כתב הכא אע"פ דחייב להרחיק. ונראה דהרמב"ם ס"ל כרמב"ן דכיון דהניקה הוי כגזילה, לא שייך בזה דינא דר' יוסי [ולא הכי הר"מ לא הביא את דין הרחקה מחמת יניקה בהל' שכנים, בהדי דיני הרחקת אילן מהבור, כיון דהכא הוי מדיני גזילה].

ובאוצר בחודש הקודם בגליון חודש אייר, בתוך מאמרי על הרחקת אילן מהעיר, ביארתי בקצרה את מחלוקת הר"ח והרמב"ן, ונוסיף כאן ביתר הרחבה, דפליגי בטעם דעולא דנקרא גזול, דהר"ח ס"ל דהוי גזול מחמת דמכחיש קרקע של השני כלשון הגמ' בסו"פ "דאכחוי ארעא". וכן משמע ברש"י שבת פה. על הא דאמרי' שם לא תסיג גבול וכו' דאסור לנטוע אילן סמוך לחברו, ורש"י שם ד"ה גבול רעך כתב "ליטע סמוך למיצר להכחיש קרקעו", ומשמע דהטעם

הוא דהוי השגת גבול דמכחיש את קרקע חברו [ויל"ע דדין זה דהוי מחמת לא תסיג וכו' אינו מובא בר"מ ושו"ע ובחינוך, ואולי ס"ל דלאחר תקנת יהושע ה"נ ליכא להך לאו]. ולפ"ז הוי גזילה של דיני לא יחפור שהיא מחמת דין הרחקת נזיקין, וכיון דלר' יוסי זה עושה בתוך שלו, אף דממילא הוא מכחיש קרקע השני מותר, כמו בכל עושה בתוך שלו, דעי"ז אין השני חופר בור וכיוצא, דזו השתמשות בשלו. אבל הרמב"ן והרמב"ם לומדים דהגזילה היא מה שיונק ולוקח משל חברו, וכלשון הרמב"ן שגזול ונהנה משל חברו, היינו דהגזילה שנהנה ביניקה מחברו [והא דאמרי' בגמ' הטעם דאכחוש מכחיש, היינו דמשו"כ הוי זה נהנה וזה חסר, כיון דעי"ז הנאתו הוא מכחיש הקרקע של השני]. ובזה ס"ל דלא שייך ההיתר דר' יוסי דזה עושה בתוך שלו, דהוא רק בהשתמשות בתוך שלו, אבל הכא היניקה הוי משתמש בשל חברו דיונק בשדה חברו, ולוקח מחברו. ובדאי זו סברת הנך ראשונים הנ"ל דגם לאחר תקנת יהושע יכול השני לקצוץ את השרשים, וכן בכל סמך בהיתר יכול לקצוץ את השרשים, ומשום דהשרשים הוי בתוך של חברו וגזולו ליניקה. אכן בדעת ר"ח בתוס' דתלי ליה בפלוגתא דר"י ורבנן, צ"ל דס"ל דלר' יוסי דליכא חיוב הרחקה שוב גם היניקה לא חשיב לגזול, וכלשון הרשב"א הנ"ל דכל היכא דאיתא מן דינא לא מיקרי גזול. והיינו דלא חשיב לקיחת דבר מחברו, דזה ג"כ בכלל השתמשות בתוך שלו. ורק אם היה דין הרחקה, ולא היה את ההיתר דעושה בתוך שלו אמרי' דהוי גזול. וראה במהרש"א ומהר"ם על דברי תוס', ולמהר"ם מבואר בדברי רש"י דלא חשיב גזול ממש, אלא היניקה הוי גזולה וכו'. ולדברינו י"ל כן גם בדעת הר"ח, ומוכרח כן, דהרי גם לפי ר"ח בודאי הפירות הוי של בעל האילן, ולא חשיב כשותפין מחמת היניקה מחברו. וכן לא נזכר דאיכא חיוב השבה מחמת היניקה, ומשום דל"ה בחפצא גזול, ורק לגבי בכורים פסול למזבח דפתיך ביה גזילת היניקה.

[ולדברינו בתוס' מבואר דגם היכא דאין הנזיק יכול לשמור, אמרי' על הנזיק להרחיק את עצמו, דהא הכא אין הנזיק יכול לשמור שלא ינק ממנו. וזה דלא כשו"ת הרא"ש, וכן בתוס' רי"ד כו. שכתבו דהיכא דאין הנזיק יכול להרחיק מודה ר' יוסי דעל המזיק להרחיק עצמו. והארכתי בזה בכל גדרי הרחקות נזיקין ובפלוגתא דרבי יוסי ורבנן, במאמרי באוצר כסלו תשפ"א גליון מז עמוד שלה ולהלן].

עכ"פ בדעת הרמב"ם מפורש דמחמת יניקת האילן שייך חיוב הרחקה על בעל האילן גם לר' יוסי. ומסתבר דהר"מ יסבור דמה"ט גם בסמך בהיתר, וכן אחר תקנת יהושע יכול השני לקצוץ את השרשים, ומ"מ חשיב אדמתך לבכורים וכדיבואר. אולם אפי' לתוס' הנ"ל שכתבו דלרבי יוסי לא שייך דינא דעולא כיון דלא בעי הרחקה, י"ל דבעי' לתקנת יהושע, דנ"מ דיהא מביא "וקורא". דאי משום דזה נוטע בתוך שלו לא חשיב גזול, ול"ה מהב"ע ודינו דמביא בכורים, אבל עכ"פ ל"ה מארצך דיהא גם קורא, כיון דהוא יונק משל חברו, דאית ליה רק רשות לסמוך. אבל לענין קריאה צריך שיהיה שלו לגמרי, ולזה בעינן לתקנת יהושע דחשיב מארצך, ודינו דמביא וקורא.

והרמב"ן במלחמות הקשה על הבעה"מ הנ"ל דבתוך ט"ז אינו קוצץ את השרשים, דאמאי באילן הנוטה מלא המרדע במתני' כז: הא תנאי יהושע היה גם על אילן הנוטה. ונ"ל בזה

דדוקא לענין שרשים דמזקי לבור, אהני תנאי יהושע אבל מחרישה זהו עיקר שימוש השדה ובזה ל"ש תנאי יהושע להפקיע עיקר ערך השדה, ומפורש כן בר"י מיגש ובריא"ז במש"כ דשיעור המחרישה קוצץ. ויש להוסיף דברמב"ן לעיל יח. כתבו הך סברא להקשות עמש"כ רש"י בקו' הגמ' טעמא דאיכא וכו' דעבודת הכרם הוא משום דהשרשים מזקי לבור ולמחרישה, דהא בשלמא לענין בור חשיב ליתא לניזוק בליכא בור. אבל לענין מחרשה, הא כל שדה היא לצורך מחרישה והוי כאיתא לניזוק, עיש"ה. ולכאורה לרמב"ן לשיטתו שפיר יש ליישב את קושייתו על בעה"מ, די"ל דלהכי באילן הנוטה דמפסיד לחרישה בזה דינו דקוצץ.

והנה השאג"א בסי' צ ד"ה אבל הקשה דמאי יהני תנאי דיהושע והא ל"ה אלא קנין פירות, וקי"ל דקנין פירות ל"ה כקניין הגוף. ועי"ש שר"ל דה"נ מביא ואינו קורא. ובתוס' רי"ד לפנינו גורס דמביא ואינו קורא דאין מקום היניקה חלוט לו. אכן הר"מ בכורים פ"ב הי"א, והרשב"א כתב להדי' דמביא וקורא. וא"ש הרשב"א לשיטתו, שכתב בדף פב דתנאי יהושע עדיף מקניין פירות בעלמא, דהכא הוי כדידי' לענין היניקה עיש"ה.



### בדין אדמתך לבכורים, האם כולל גם את מקום יניקת השרשים

ונראה בביאור הסוגיא דעולא ור' יוחנן פליגי, אם לדין אדמתך בבכורים סגי בבעלות על מקום האילן, או דבעי' גם בעלות על היניקה. ובירוש' בריש בכורים א' דר' יוחנן ס"ל דסגי ברשות יניקה לשעה. ומעתה י"ל דר' יוחנן לשיטתו מה"ט ס"ל דמהני תנאי דיהושע, דלענין היניקה ה"נ סגי ברשות ובק"פ, ולא בעי' קנה"ג אלא במקום האילן. וה"נ היכא דמקום האילן יהיה בשל חבירו, פשיטא דלא יהני לזה תקנת יהושע, ורק היכא דהוי ידידה ויונק משל חבירו, בזה מהני נתינת רשות, וקנין פירות גרידא, דדין אדמתך מתייחס לבעלות על עיקר האילן וקרקעו, ובזה דוקא בעינן לקנין הגוף [וניחא קו' השאג"א הנ"ל]. ועולא ס"ל דבעי' גם קנין הגוף ובעלות על היניקה, ומשו"ה לא סגי לן בתקנת יהושע שיהא מביא וקורא.

ומצאתי במלבושי יו"ט בדיני ברירה בסימן יב שהאריך בזה, והביא מכמה מקומות בירושלמי דעיקר בעלות אדמתך דבעי' בבכורים הוא על מקום האילן ולא על השרשים. ונתכוין לדבריו בספר חי' מרן הגרי"ז על הרמב"ם בהל' תרומות, דלגידול האילן לא אזלינן בתר היניקה, וכ"כ גם בס' אבי עזרי' בהל' בכורים. והדברים מפורשים בתוס' רי"ד בתחילת הסוגיא ד"ה אמר עולא שכתב דאע"פ שמקום האילן שלו, כיון שיניקתו הוא בגולה פטור מלהביא וכו', וכ"נ בש"מ בשם הראב"ד עיש"ה. ותו"ד הגרי"ז שם הוא דלכ"ע אזלי' בתר מקום היניקה במקום האילן עצמו, ולהכי לענין תרומה חשיב שהוא גדל בחו"ל. ורק דלענין בכורים ביונק משל חבירו פתיך בה ענין גזילה ולהכי בעי' לתנאי יהושע וכו'. ויש להעיר בדבריו בתרת. חדא, דאם אזלי' בתר מקום יניקת האילן עצמו תו ל"ח גזל. ומש"כ הגרי"ז דתנאי יהושע מהני לתקן הך גזילה דיניקה, י"ל דלענין שעור יניקה ט"ז אמה, סגי בהא דאית ליה רשות יניקה דתו ל"ה גזילה, ולא בעי' בעלות גמורה דקנין הגוף על כל שיעור היניקה.

והנה ברש"י הנ"ל כתב דלעולא אינו צריך להביא בכורים, ומשמע דאם הביא הוא עלה קדושת בכורים. וצ"ע, דממנ"פ אם לא חשיב אדמתך אינו יכול להביא בכורים, וכדאיתא בגמ' להלן פא: דבספק אם יש לו קרקע אינו מביא בכורים דהוי חולין בעזרה. ונראה מוכרח דדוקא התם, דמספ"ל בגוונא דאין לו כלל בקרקע במקום האילן, להכי אינו יכול להביא בכורים. אבל בסוגין הא מ"מ הוי בעלים על מקום האילן, ורק השרשים יונקים משל חברו. בזה ס"ל לרש"י דרק אינו חייב בבכורים, דלענין חיוב ודין קריאה בעי' שיהא גם בעלים על מקום היניקה. אבל מ"מ הרשות בידו להביא בכורים. וכ"נ לשון התוס' רי"ד, דכתב דכיון שיניקתו בגזילה "פטור מלהביא" וכו'. היינו דאינו חייב להביא כה"ג, אבל מ"מ אם הביא חל על זה דין בכורים. ואכן בריטב"א כז. בתו"ד מפורש כדברינו, שכתב דלרש"י בדעולא אין צריך להביא בכורים, ומיהו אם הביא כשר. וביארתי שם בהערותי בהוצאת מוה"ק הערה 59 כנ"ל, דכיון דמקום הקרקע שלו סגי לענין דאם הביא כשר ע"ש. [וברזא דשבתי ציינו על דברי רש"י לספר זרעו של אברהם לאחד מגדולי ספרד נדפס בשנת תרמ"ט, ועיינתי בדבריו וז"ל גזלן הוא ואין מביאין ממנו בכורים, ופירש"י א"צ להביא וכו' משמע דאם רצה להביא מביא וק' דהא קא מייתי חולין לעזרה ועוד דקא מפקע להו מתרומה ומעשר וכדפריך הש"ס לקמן דף פא ע"ב, ואפ"ל דהכי קאמר א"צ להביא ולעשות כל הני גווי דמקדיש להו ומפריש להו עכ"ל].

ולפי המבואר נחא ש' הרמב"ם דפסק כר' יוחנן, וסגי בנתינת רשות על היניקה למיקרי אדמתך. ולכן בפ"ב מבכורים ה"ג הביא סתמא את הדין דקונה אילן וקרקעו מביא וקורא, ולא בעי' לתרוץ הגמ' שקנה ט"ז אמה. דלפי"מ דפסק כר' יוחנן, הרי סגי בבעלותו על מקום האילן, ולענין היניקה כיון דאית ליה רשות הוי אדמתך, וזהו כדן תנאי דיהושע דמחמת הרשות מהני וכמו שדנתי בזה לעיל בראשית דברינו. ומדויק כן בר"מ שהביא את הדין דאילן הסמוך למיצר בהדי דינא דמברין בנתינת רשות דמהני, דתרווייהו חד דינא הוא דמהני רשות לענין היניקה. ונראה דדוקא היכא דמעיקרא הוי נתינת רשות יהני, משא"כ אם הוי מחילה לאחר שגדלו הפירות לא יהני לביכורים, כיון דבשעת הגידול ל"ה אדמתך. וניחא מש"כ הר"ח דפסול מדין גזולה, ולא הוי רק מטעם מצהב"ע של הגברא גרידא, דלזה הייתה מועילה מחילה, אלא דחל עלה פסול גזול, כדן קרבן גזול הפסול להקרבה וכמש"נ לעיל.

ובזה מבואר היטב מש"כ הרשב"א פב. הנ"ל דאע"ג דיכול לקצוץ השרשים מ"מ לר' יוחנן הוי כשלו. היינו דלר' יוחנן ס"ל דאזלי בתר מקום האילן, והתו"י כתבו דלעולא כיון דיכול לקוצצו ל"ה אדמתך. היינו דלעולא בעי' בעלות גם על מקום היניקה, וכיון דהשני יכול לקוצצו מוכח דאינו בעלים על מקום היניקה, ולהכי לעולא ל"ה אדמתך [וגרע משותפים דחייבים בבכורים, כדאי' בחולין קלו. דמעיקרא חל חיוב הבכורים על השותפים, ועי' הגרש"ש סימן יא ובקו"ש לפנינו]. אבל רבי יוחנן ס"ל דלענין מקום היניקה לא בעי' בעלות גמורה, וסגי גם בקנין פירות, ולהכי אהני תנאי יהושע.

ומה שהקשו המשנ"ל והלח"מ דהר"מ הביא רק עשרה תנאים דיהושע, ומשמע דלא פסק לדינא דסוגין. בזה י"ל דכיון דתקנה דיהושע דסוגין הוי רק לענין בכורים, שהרי הר"מ הדגיש בהל' בכורים אע"פ שחייב להרחיק [וזהו אף שפסק כר' יוסי דנוטע בתוך שלו וכו', וכמו

שהבאנו לעיל. וי"ל עוד דהכוונה על הרחקה דד' אמות מפני עבודת הכרם, וכמו שציינתי לעיל דכ"נ במאירי]. א"כ ל"ה ככל תקנות דיהושע דהתירו, מה דהי' ס"ד לחייבו מדין גזל או מזיק, משא"כ הכא דהתקנה היא דוקא לענין בכורים וכדפי'.



הרב בן ציון כהנא שפירא

מח"ס פני אברהם

## ביכורי יחור

## א.

העירני הגאון רבי נחמיה פפר שליט"א לדברי הירושלמי ביכורים פ"ג ה"א בעי רב זעירא, בכורי יחור מהו שיתירו חנטו, וצ"ע. יל"פ בצירוף כמה מדברי המפרשים (אמונת יוסף כאן, ואשל אברהם שיובא להלן), עפמ"ש בירושלמי מעשרות פ"א ה"ב אשכול שביכר בו גרגר יחיד, כולו חיבור למעשרות. והיינו משום שבישול גרגר אחד, הוא מעיד שגם שאר פירות הגפן הם קרובים וסמוכים לאותה דרגה, ולכן הגרגר האחד גורר עמו את השאר לדין עונת המעשרות. וכמוש"כ הרדב"ז בהל' מעשר פ"ב ה"ה: כיון שהגיע גרגר אחד, קרוב השאר לבוא. ובירושלמי שם הוסיפו גם כל אותו הרוח, והיינו משום שכל אותו הרוח והכרם ניזונים ומתבשלים באותו אופן של הגפן שביכר בו גרגר אחד. ומסתבר שגם בכל דרגות הבישול של הגפן אמרינן כן, ולכן מסתפק ר' זעירא אם גם לגבי פגין, שהם כבר ראויים לקריאת שם בכורים, ג"כ הם גוררים את השאר, שרק החלו לחנוט וכפירוש הגר"א שיובא להלן, שגם הם יותרו לקריאת שם ביכורים.

## ב.

ויש לכאורה עדיפות לבכורים על מעשרות, שהרי בביכורים ניתן לקרוא שם גם קודם שנעשו פרי על סמך שיבשילו על האילן להיות פרי, א"כ יותר פשוט לקרוא שם ביכורים על העומדים להיות פגים, ואילו במעשרות צ"ע איך מעשרים פרי תלוש שלא גיע לעולם לעונה"מ. ולפי"ז יתכן שלכן לא הסתפק ר"ז במעשרות, כיון שהברייתא נקטה רק ענבים ורימונים, ודאי שאין מקום להסתפק בתאנים, אבל לגבי ביכורים שעדיפי ממעשרות הסתפק ר"ז גם בתאנים. ולהלן יתבאר שיש סברא שתאנים עדיפי משאר פירות. ועיין להלן אות ד' וז'.

## ג.

אמנם תאנה אין לקיטתה כאחד, והן המבכירות הן הקייצות והן הסייפות נלקטות במשך של כחודשיים. וא"כ לכאורה אין סברא לומר שכשהבכירה אחת להיות פג, קרובים גם השאר להיות פגים.

אולם י"ל עפ"י מה שמצינו בר"ה טו (ע"ב) לדעת רבי נחמיה, אילן העושה כעין שתי בריכות, שנת המעשר שלו נקבעת בחנטה, ופרש"י כגון תאנים שאין פירותיו נגמרים כאחת, אם היו

הולכים אחר לקיטה והיום לוקטים מעט ולאח"כ מעט, היו ישן וחדש מעורבים וכמבואר ברש"י לעיל יג (ע"ב). והקשה במלבושי יו"ט קונטרס חובת קרקע עמ' יג הרי כיון שאינם נלקטים כאחד א"כ ג"כ אינם חונטים כאחד כמו"ש בירושלמי שביעית פ"ה ה"א לקט תאינה ואינו יודע אימתי חנטה אמר ר' יונה מונה מאה ימים מלמפרע שאז זמן חנטתה. ובספר אוהל משה להגרא"מ הורביץ זצ"ל בח"ב עמ' קו כתב ליישב, דדוקא באינו יודע מתי חנטה מונה מאה יום מסתם. ר"ל שגם בתאנים יש תקופה אחת לחנטתם כמו בשאר אילנות [אם כי אין חנטתם והבאת שליש של כל פירות ביום אחד, וכפי שמבואר לעיל לגבי ענבים ורימון, אלא שזמן חנטתם וכו' הוא קרוב, וממתינין ללוקטם עד שכולם יבישלו ואז לקיטתם כאחד, וכמו"ש בירושלמי פאה פ"א ה"ג. ולגבי ענבים ורימונים קימל"ן שהם יותר קרובים וסמוכים להביא שליש כשהגרגר הראשון הביא שליש]. ורק כשאנו יודע את זמן החנטה של פירותיו הקילו במעשרות דרבנן שיסמוך על שיעור של מאה ימים למפרע. ולפי"ד יש מקום למש"כ לבאר את ספיקו של ר' זעירא הנ"ל אם תאנה שביכרה להיות פג גוררת עימה את שאר האילן להיחשב כפגים, מפני שכולו קרוב וסמוך להגיע לפגים, וניתן גם עליהם לקרוא שם ביכורים. מצינו כע"ז בירושלמי פאה פ"א ה"ד לגבי תמרים, שאע"פ שאין גמר בישולם כאחד, ולכן אין נלקטים כאחד אבל הטלת שאור שלהם, שהיא עונת המעשרות שלהם, היא כאחת.

ועוד יתכן לומר, לפי מה שאיתא בב"ר (ו, א) התאנה הזו בתחילה אורים אותה אחת אחת כו' עד שאורים בסלים ובמגרפות. א"כ מצינו סוג תאנה שלאחר זמן, לקיטתה כאחד.

## ד.

ובעיקר קושיית המלבושי יו"ט על רש"י הנ"ל, יתכן ששיטת ר' נחמיה בחנטה דתאנה היא, דעונת המעשרות דתאנה היא הקרויה חנטתו, וכשיטת הרמב"ם בדין בגדר חנטה דאילנות לגבי שנת המעשרות דהיא הבאת שליש. וא"כ הרי עונת המעשרות דתאנה הרי היא משיבחיל, והוא כחמישים יום לפני שמתבשל ונעשה ראוי לארונו, כגירסת הגר"א בירושלמי שביעית פ"ה סוף ה"א. וכיון שתחילת זמן אריית תאנים המבכירות היא בסוף אייר, נמצא שלעולם אין חשש שיתערבו תאנים של מבכירות משנת מעשר קודמת, כי מעולם לא הביאו שליש קודם ט"ו בשבט. וגם התאנים הסייפות זמן לקיטתם בסתיו, כחצי שנה קודם המבכירות ואין חשש תערובת.

ומצינו יתרון בתאנים וענבים על שאר פירות, בשיטת ר"ע בעוקצין פ"ג מ"ו שס"ל שפגים מטמאים טומאת אוכלים - והו"ה בוסר של ענבים - ופירש בר"ש דמיירי בפגי תאנה. ובחסדי דוד לתוספתא טבוי" פ"ה ה"ז כתב ששיטת ר"ל בירושלמי שביעית פ"ד ה"ו היא שר"ע ס"ל שמיד שנעשו התאנים פגים מטמאים טומ"א. א"כ מצינו שיש גדר אוכלים בפגי תאנים ובוסר של ענבים ולא בשאר פירות (וכפניות שמטמאות טומ"א הוא משום שיכול למתקן ע"י האור, כמו"ש בערובין כח ע"ב). וא"כ יש מקום לסברא שיהא דין הפגים שביחור התאנה כעין אותו הדין שבאשכול ענבים, שע"י תאנה אחת שבכרה להיות פגה יהיה דין גם שאר התאנים כדין אותה פגה, לפחות



לגבי קריאת שם ביכורים, שהוא עדיף מדין מעשרות כנ"ל באות ב. וא"ש שר"ז הסתפק רק לגבי יחור של תאנים.



## ה.

ובאשל אברהם להגר"א ניימרק זצ"ל (זרעים עמ' ר"צ) כתב על דברי הירושלמי: עי' פנ"מ ופירושו דחוק ולולי דבריו היה נ"ל לפרש דבאמת אליבא דרבנן בעי אם די שרק הבכורים יהיו [מ]בכורים, כמו בוסר ופגין, להתיר את כל הפירות אפילו אם רק חנטו, ועי' ביאור הגר"א שפירש דבעי אם די שביחור זה ישנם ביכורים שיהיה שם בכורים גם על שאר היחור שרק חנטו. ולשון "יתיר" נ"ל דשייכא גם בבכורים משום ששם ביכורים יתירם מתרו"מ כו'. מ"ש בביאור הגר"א הנ"ל בהא דביכורי יחור מהו שיתירו חנטו ק"ל קצת מ"ש מהא דתנינן בפ"א דמעשרות ה"ב אשכול שבישל אפילו גרגר יחידי כולו חיבור למעשרות, אר"ח פשטו לן כל אותה הגפן כל אותו המין כו' וזה קשה גם לביאורי, עכ"ד.



## ו.

והיינו כנ"ל שר"ז מסתפק אם גם בבכורים ניתן לומר שהתאנה שבכרה ונעשתה פג גוררת את שאר היחור או האילן להיחשב פגים שבכרו ויוכל לקרוא עליהם שם בכורים. ומה שהקשה מהירושלמי מעשרות, אין לומר שר"ז לא שמיעא ליה לברייתא זו דר' יוסי והסתפק מעצמו, ולכן לא הביא הר"מ ספיקו דר"ז, כי לפי"מ דקיימל"ן כברייתא דר' יוסי אין ספק שהפגים גוררים את שאר היחור עכ"פ. אבל כ"ז אינו כמבואר להלן מהמשנה במעשרות.



## ז.

והנה עיקר קושיית האשל אברהם מהברייתא דרבי יוסי יש ליישב בפשיטות, שהברייתא מיירי בענבים וברימונים, אבל לא שמענו משם לשאר פירות. ואדרבה במשנה מעשרות פ"ה מבואר בסתם פירות שאם בכר אחד, השאר נמכרים גם לחשוד על המעשרות. ויל"ע בלשון הגר"א כאן שקרא שם על פירות כו'. משמע שיש להסתפק בכל פירות. ואולי ס"ל שלהכשר קריאת שם ביכורים גם בשאר פירות, י"ל שחלק הפרי נגרר אחר מקצתו, וכמושכ"ל באות ב' שיש עדיפות לקריאת שם ביכורים על חובת מעשרות. ומצינו שם "יחור" גם שלא לגבי תאנים בערלה פ"ה מ"ט.



## ח.

ומש"כ באשל אברהם דלשון "יתירו" שייכא בביכורים משום שהביכורים פטורים מתרו"מ, צ"ע, דלא נקט עיקר שם ביכורים לדיני קדושותיו, אלא נקט רק את ענין הפטור מתרו"מ ולא מסתבר לומר שעל עיקר קדושתו כשייתלש לא מספק"ל אלא רק לגבי פטור מתרו"מ. ובפשטות לשון "יתירו" הוא כמושכ"ל באות א', שיתירו ויכשירו את הפירות שהחלו לחנוט להיות ראויים לקריאת שם ביכורים, אע"פ שבעצם אינם עדיין פגים.



## ט.

והנה לגבי ענבים קימל"ן שכל אותו הרוח חיבור למעשרות, ולגבי רימון הסתפקו האחרונים אם רק אותו רימון או כל אותו הרוח, ולגבי שקדים אמרו במעשרות פ"א ה"ג בשם ר' פנחס כיון שראה שלשה שפירשה קליפתן החיצונה, שהוא תורם את כל הקופה כו' ובלבד שלא יתרום מקופה על חברתה, ופירש הרש"ס דהוי דומיא דלעיל ה"ב דכל אותו הרוח חיבור. ומ"ש דרק אותה קופה, י"ל פ' שבאותה קופה שמצא שם שקדים שהגיעו לעונת המעשרות מסתבר שהשאר שתלש מהאילן הם סמוכים לאותם שלושה שהגיעו לעונת המעשרות והם החייבים ג"כ במעשרות, ואילו קופה אחרת שהשקדים שבה יותר רחוקים לא מחוייבים במעשר.



## י.

ולגבי תמרים אמרו בירושלמי דמאי פ"א ה"א דסובר רב חנינא בשיטת ר' יוסי בר' יהודה שהנובלות הנמכרות עם התמרים בקופה אחת חייבים במעשר כמו ענבים שביכר בו גרגר אחד. ויל"פ לפמש"כ בר"ש ריש דמאי דהנובלות הם תמרים פגים שאינם מתבשלים באילן, אלא תולשן ועושה אותם כומר בארץ ומתבשלים (וכ"ה בערוך ערך כמר שהם פגים שאינם נכשרים באכילה כו') וכשהם ודאי בעי לעשורי. ויש לבאר לפמ"ש בעירובין כח (ע"ב) דלר' יהודה כפנייתא דניסתני - שהם פירות הדקלים הזכרים שאינם נעשים תמרים לעולם וכפניות הם גמר בישולם, כפרש"י. וכיו"ב בב"מ פט ע"א כי תניא ההיא בתוחלני - חייבים במעשר, ובפסחים נג (ע"א) מבואר שהם כשיעור פגים לפחות. וא"כ י"ל שגם בכפנייתא של שאר התמרים שהגיעו לשיעור פגים ואינם מתבשלים עוד, אם לאחר שנתלשו מתחממים בארץ ומתבשלים חייבים במעשר. וגם נובלות שכבר הגיעו לשיעור פגים בכלל.

ועכ"פ י"ל בשיטת ר' יוסי בר' יהודה הנ"ל שכיון שמועיל בנובלות בישולם בתלוש להתחייב במעשרות, הו"ה דמועיל גם חיבורם בקופה אחת עם תמרים שחייבים במעשרות, שיהיו כמו חיבור האשכול לגרגר שעושהו חיבור למעשרות, וצ"ע.



## יא.

והנה אם נניח שסברת ר' יוסי ב"ר יהודה היא שגם חיבור בתלוש מחייב במעשרות, א"כ אי"ז משום הטעם הנ"ל בשם הרדב"ז שקרובים השאר להגיע לעונת המעשרות, אלא עצם החיבור מחייבם, אפילו הם סמדר שנקרא עכ"פ אוכל, עי' חזו"א שביעית סי' ז ס"ק י"ב. לפי"ז יתכן לפרש שבשתי סברות אלו נחלקו במעשרות פ"א ה"ב לגבי הדין באשכול שבושל בו אפילו גרגר אחד כולו חיבור למעשרות, דר' חנינא סובר כל אותו הגפן, ופשטו לו שגם כל אותו הרוח, ור' יוסי בי רבי בון אומר כל אותו הכרם. ויל"פ שאם מחמת שגם השאר קרובים להגיע לעונה"מ יש לרבות רק אותו הרוח, כי יש בצד ההוא גורמים למהר בישולם כחמה רבה או מועטת וכיו"ב, אבל על צד אחר אין סברא שהם קרובים לבישולם. ואילו ר' יוסי ב"ר בון סובר שעצם החיבור מצרף האשכול והגפן וכל הכרם ששורשיהם מקבלים זמ"ז.

וא"ש מ"ש שם להסתפק אם גם כרם גדול שעשאהו קטן, שחילקו לשניים, או שניים וחיברם לאחד, מצטרפים לחיוב. וברש"ס שהוריד גדר או שם גדר. ואם מצד היותם קרובים להתבשל אין לכאורה נפק"מ בכך, ובע"כ שס"ל שעצם החיבור מצרפם, וכמו תמרים בתלוש.



## יב.

ואם נפרש כן הפלוגתא הנ"ל, י"ל דר' יוסי ב"ר בון הסתפק אליבא דרבי יוסי ברבי יהודה הנ"ל, אבל לחכמים דפליגי אין סברא שכל צירוף יחייב במעשרות. וא"ש שהר"מ לא כתב שכל הכרם מתחייב, כי קיימל"ן כחכמים וכדעת ר' חנינא.

אולם יותר נראה ששיטת רבי יוסי בן יהודה אליבא דרב חנינא היא, שהבעלים שליטו תמרים והניחו בקופה אחת הנובלות עם התמרים, מסתבר שהם מאותו דקל, והוי כדין אשכול שביכר בו גרגר אחד, שלפחות כל הגפן חיבור למעשרות.

ולגבי תאנים ס"ל לר' זעירא כאן, שרק לגבי אותו יחור יש להסתפק אם תאנה שבכרה להיות פג, מצרפת את השאר שביחור שרק החלו לחנוט, לדין קריאת שם דביכורים.

וסברא יש בדבר, שכיון שהתאנים אין לקיטתן כאחד, לא מסתבר לר' זעירא שתאנה אחת שנעשית פג תחייב את כל האילן, וכסברת המלבושי יו"ט הנ"ל. ועיי' להלן אות כד.



## יג.

ויל"ע ממ"ש בירושלמי מעשרות פ"א ה"ב לגבי התאנים משיאדימו פניהם, ופריך: וכל התאנים פניהם מאדימות, ומשני לוקח אחת ומניחה, אם בשלה מעת לעת חייבות כו'. משמע שאחת שבישלה מלמדת על שאר המאדימות אע"פ שהן לא נבדקו. (ויל"ע כיו"ב לגבי תלתן, שאמרו שם שלוקח מלוא קומצו כו').

## יד.

והנה ז"ל הגר"א: "ביכורי יחור, שקרא שם על פירות שבכרו ובאותו יחור עצמו היה ג"כ פירות רק שמתחילין לחנוט מבעי ליה אם דיו בזה ולא איפשטא". ובפשטות הכוונה כפירוש האשל אברהם שהספק הוא אם קרא שם על כל הפירות שביחור, אם גם הם נחשבים ראויים כבר לקריאת שם כמו החלק שכבר בכר, ולא יצטרך לקרוא להם שם שוב כשיבכרו. אבל צ"ב אמאי נקט הגר"א שקרא שם על כל היחור, הרי יש להסתפק גם אם קרא שם רק לשאר שעדיין לא בכרו, אם בגלל החלק שכבר בכר עושה אותם ראויים לקריאת שם בפני עצמם.

## טו.

וצ"ל ששאר הצומח על היחור בפני עצמו ודאי שאינו ראוי לקריאת שם ביכורים, וגרע מגרגר של אשכול, שהשאר הם ודאי אחרי גדר פגין, ולגבי פגין של גפן קיימל"ן שהם נקראים פרי לגבי נזיר (הל' נזירות פ"ה ה"ב). ולדעת הגר"א בפירוש הירושלמי סופ"ק דערלה ועוד אחרונים גם לגבי רבעי הם כבר נאסרים. ולכן באלו י"ל שהם מתחייבים במעשרות כשגרגר אחד הגיע לעונה"מ, אבל לגבי קריאת שם על בכורים שפרי אחד ביכר ונעשה פג והשאר עדיין לא, ואין להשאר כל שם פרי. באלו י"ל שא"א לקרוא עליהם בפני עצמם שם ביכורים, אלא רק כשקורא שם על התאנה שנעשית פג, ועימם יחד קורא שם גם להשאר שבאותו יחור, שאז אגב התאנה שבכרה, גם על השאר שקרובים להיות פגים, גם אלו נקראים בשם ביכורים.

ולפ"ר י"ל שגם באשכול ענבים וברימון א"א לעשר את השאר, אלא עם הגרגר שבענב או בפרידה שברימון. אבל ל"נ כן, כי לאחר שחל על כל האשכול דין מעשר בפרי שהגיע לעונת המעשרות, אין דין המעשרות שבהם נפקע.

## טז.

ובאמת נראה עוד לגבי מעשרות, שיש לחלק בין דין האשכול שבו הגרגר שבכר לשאר, דהנה יל"ע אמאי נקטו רק אשכול ולא נקט שכל הגפן וכל אותו הרוח או כל הכרם הויין חיבור למעשר. וגם הלשון "חיבור למעשר" צ"ב, אמאי לא נקט שהאשכול חייב במעשר.

לכן יתכן לומר שאותו האשכול שהוא מחובר לגרגר שביכר יכול לעשרו על ענבים שהגיעו לעונה"מ, כי אגב הגרגר דינו כשאר ענבים שהגיעו לעונה"מ. אבל השאר שבכרם, מתעשרים רק מתוכם, ואין חיובם כענבים שהגיעו לעונה"מ, ונראה שחיובם הוא מדרבנן כמו שיתבאר להלן באות יח.

ולכן נקטו: אשכול שבכר בו גרגר יחידי כולו חיבור למעשרות, שהאשכול גם מחברו להיות חיוב אחד, ולא רק משום שהשאר קרובים להגיע לעונה מ"מ כסברת הרדב"ז הנ"ל.

וכך יל"פ במה שנקט ר"ז בספיקו ביכורי יחור, שרק על התאנים שבאותו יחור מסתפק ר"ז, משום שהם אולי כאשכול ורימון שדינם כאחד. וגם מצד הסברא הנ"ל שבאות ב', ששאר התאנים קרובים להיות פגים או בשלים, רק על אותו יחור יש להסתפק, משום ששאר התאנים רחוקים מלהיות פגים, שהרי התאנה אין לקיטתה כאחד, ורק אותם שבאותו יחור קרובים להיבכר כתאנה שעמים.



א. מ"ש בירושלמי מעשרות הנ"ל הוא מתוספתא מעשרות פ"א ה"ב בשם רבי יוסי. ויל"פ דרבי יוסי לשיטתו שאין בדין תורה דין שדבר מסוים או עניין מסוים שניתן לאדם, שהוא מעורב משני גדרים המעורבים כאחד. ולכן אי אפשר שאשכול אחד או רימון אחד יתחלק בדינו, בכה"ג שהכל ראוי וקרוב להיות בעונה מ"מ. וכמו"ש לגבי בין השמשות שלחכמים זמן ביה"ש מעורב מיום ולילה, כמו"ש כ"ב צ"פ הל' שבת פ"ה ובעוד כ"מ. וכ"ה בריטב"א יומא מז ע"ב (ד"ה אמר), ואילו לר' יוסי אין בתורה דין של זמן שיש בו שהייה, שמעורב משני גדרים. ולכן ס"ל שבין השמשות כהרף עין זה יוצא וזה נכנס, ואי אפשר לעמוד עליו, כי רק במשך זמן שאי אפשר לעמוד עליו בידי אדם, דהיינו כהרף עין, נאמר דין ביהמ"ש.

ואם כי גם בכל בין השמשות דנין גם ספק יום גמור או לילה גמור כמו"ש בשבת ל"ד, וגם לר' יוסי יש דין ספק בביה"ש דכהרף עין כמו"ש בנדה נד, כבר ביאר בגליוני הש"ס לשבת שם דמטילין את ביהמ"ש לחומר שניהם. ומ"מ צד יום שבביהמ"ש לא גרע משאר ספיקות בעלמא, ולכן אם עשה מלאכה בשני ביהמ"ש של השבת חייב חטאת ממ"נ.

וכך יל"פ במ"ש בובחים נ"ח דלר' יוסי מזבח כולו בצפון, ובתו"כ פר' ויקרא פרשתא ה' פירש רבנו הלל דילפינן מהכתוב "המזבח צפונה", שהמזבח כולו ראוי להיות צפונה, היינו שיהיה כל המזבח בצפון, שאם ישחטו קוד"ק בראש המזבח כשרין, דמזבח נמי בצפון קאי כו', ר"ל שכיון שהמזבח כשר לשחיטת קוד"ק שדינם בצפון. וס"ל לר' יוסי שהטעם לכך הוא, משום שגם המזבח בצפון, וכפי שנרמז בכתוב "ושחט אותו על ירך המזבח צפונה". לכן ודאי שכל המזבח בצפון, שא"א שרק חצי מרוחב המזבח יהיה כשר לשחיטת קוד"ק.

ב. וכיו"ב יל"פ בדין פרוכת בבית שני, שלדעת חכמים היו שם שתי פרוכות, אחת לפני אמה טרקסין ואחת לפני קודה"ק. ומבואר בתוספתא ובירושלמי שטעמם של חכמים הוא מדכתיב והבדילה הפרוכת לכם בין הקודש ובין קודש הקדשים. ויל"ע לדעת הריב"א ביומא נא (ע"ב) שניתן לשים את הפרוכת רחוקה אפילו אמה מקודה"ק, א"כ אמאי יש הכרח מהכתוב ד"והבדילה" וגו' לכך שיהיו שתי פרוכות.

ונראה שמ"ש בתוספתא שם: אמרו חכמים לר' יוסי מה ת"ל בין הקודש ובין קודש הקדשים, ר"ל עפ"י פירוש השערי תורת א"י, מובא בתוספתא כפשוטה (עמ' 771), שכיון שבכתוב נכפלה תיבת פרוכת: והבאת שמה מבית לפרוכת וגו' והבדילה הפרוכת לכם וגו', יש בכך לימוד לשתי פרוכות. ויל"פ שמכאן למדו חכמים שיהיה לעתיד דין של שתי פרוכות, והיינו כשיעשו אמה טרקסין בבית ראשון ושני [בשפ"א דייק מהגמ' דף נ"ד שגם בבית ראשון היו שתי פרוכות]. וס"ל לחכמים שהטעם הוא משום שעצם היות האמה טרקסין בין קודה"ק להיכל נותנת לו דין קדושת שניהם, לדין הקטרה בהיכל ולדין איסור כניסה לקודה"ק, וכמו פתח העזרה שהיו כלפנים וכלחוץ כמו"ש כ"ב צ"פ הנ"ל. ולכן לחכמים צריך פרוכת לפני קדושה של אמה טרקסין וצריך עוד פרוכת לפני קדושה עיקרית של קודה"ק. ועל כך רומז הכתוב לגבי שתי פרוכות, שגם בין קדושה מעורבת לקדושת קודה"ק גמורה צריך פרוכת.

ור' יוסי ס"ל שאין סוג קדושה משותפת מה"ת במקום אחד, אלא חציה הסמוכה לקודה"ק דינה כקודה"ק וחציה הסמוכה להיכל דינה כהיכל, וכפי שנקט כן בתורי"ד. ועל מ"ש חכמים מהכתוב והבאת שמה מבית לפרוכת וגו', סובר ר' יוסי שהוא רמז שצריך לשים במקדש גם פרוכת עליונה, או בין נוב לגבעון לשילה ולבית עולמים, ר"ל שהוא רמז שגם שם צריך פרוכת. וגירסת הגר"א להביא נוב וכו'.

וגם יל"פ שיש הבדל בין נוג'ג לשילה ובית עולמים, שבנו"ג לא היה דין פרוכת, כדעת הפנים יפות.

## יז.

ולפי"ז מ"ש בירושלמי מעשרות פ"א לגבי שקדים: "כיון שראה שלושה שפירשה קליפתן החיצונה שהוא תורם את כל הקופה". ופירשתי לעיל שהוא משום שהשאר ודאי קרובים להבאת שליש, ולפי הנ"ל אינו תורם את השלושה שהביאו שליש על השאר, אלא תורם רק מהשאר שבקופה על כל הנמצא בקופה, וצ"ע. (ובר"מ לא נזכרו כלל דברי הירושלמי הללו).

אולם יל"פ את דברי הירושלמי כהחזו"א בשביעית (סי' ז אות כב) שחזקה שגם שאר השקדים שהוריד מהאילן, ושם בקופה גם הם כבר הגיעו לעונה"מ.



ומדברי ר' יוסי אלו משמע שקשיית חכמים היתה מרמז בכתוב וכמושכ"ל.

ומ"ש בירושלמי שם להסתפק אם מבפנים או מבחוץ, יל"פ אם את הדביר במקדש ראשון עשו בתוך העשרים אמה של קודה"ק או בארבעים אמה של היכל וכפירוש הכס"מ בהל' ביה"ב, אבל לא מיירי בדין קדושתו, שבכך נחלקו חכמים ור' יוסי.

ג. ועי' בתוספתא כלים ב"ק פ"ב ה"ז: בית תבלין של עץ העשוי מגורות מגורות וכו' נפלו משקין על גבי הרחב שלו, ר' יוסי אומר משום ר' יוחנן בן נורי חולקין את עוביו - משמש את הטמא טמא והמשמש את הטהור טהור. וכיו"ב במשנה בכלים (פ"ב מ"ז) בשם ר' יוחנן בן נורי, ובחסדי דוד כתב שר' יוסי בתוספתא מפרש דברי המשנה הנ"ל וכ"ה בביאור הגר"א. וכתב הר"מ בפיה"מ שחכמים פליגי על ר' יוב"נ, וכ"ה בכס"מ הל' כלים פט"ו ה"ד-ה. ולדעת החס"ד משמע מהר"מ שלחכמים כל רוחב המחיצה טמא בטומאת משקין, ויש הסוברים שלחכמים כל רוחב המחיצה טהור. והיינו שלחכמים כל רוחב המחיצה דינו כמחיצה של שתי המגורות הסמוכות זל"ז, ולכן יש מקום לדון את כל הרוחב כמחיצה של המגורה הטמאה - לדעת החס"ד - או כמחיצת המגורה הטהורה - כדעת מפרשים אחרים. ולר' יוחנן בן נורי ור' יוסי אי אפשר שהמחיצה תחשב כולה כחלק משני כלים, אלא חולקים אותה לחצאים.

בכס"מ הנ"ל הקשה אמאי לגבי מגורות שבבית תבלין פסק הר"מ כחכמים דר' יוב"נ, ואילו לגבי תנור שחצצו פסק שם דמחלקים את עובי המחיצה כו', והיינו כחילוק ר' יוב"נ. וכיו"ב פסק שם להלן הי"ב, וכתב הכס"מ שכיון שבאלו שבה"ה והי"ב לא מצינו שאיפלגו חכמים, לגירסת הר"מ, משמע שיש איזה חילוק ביניהם. ויתכן שלגבי מגורות שאין צורך במחיצה הפנימית לעיקר יכולת ההשתמשות בו, אלא היה סגי במחיצה הכללית של בית התבלין, וכל הצורך במחיצה הפנימית הוא לשים כל תבלין במקום נפרד. לכן אע"פ שחצי כל צד משמש בעיקר את המגורה שלצידו, סוברים חכמים שיש מקום לדון את כל הרוחב שביניהם כמשמש את שניהם ולטמא את כולה כמחיצת הטמאה - לדעת החס"ד - או כמחיצת הטהורה - כדעת יש מפרשים. משא"כ בשאר מקומות, דמיירי בתנור המחולק, ששם הצורך במחיצה הוא צורך לעיקר שימוש, כי חוס כל חלק שמבשל בו תלוי במחיצותיו, ככה"ג סוברים חכמים שהחלק של המחיצה שמשמש בעיקר את הכלי השני מצטרף רק לכלי השני שלא נטמא, שגם הוא, חצי הרוחב - לא יטמא בטומאת משקין, וצ"ע.

ובתוספתא כלים פ"ד ה"ה, לגירסת וביאור הגר"א: תנור שחצצו לשנים וכו' הוא טמא וחבירו טהור והעובי שביניהם כולו טמא, ר' יוסי אומר משום ר' יוחנן בן נורי חולקין את עוביו. וכיו"ב כתב החס"ד שזו גירסת הר"מ. והיינו כנ"ל בשיטת ר' יוחנן בן נורי ור' יוסי, שאי אפשר לראות את כל עובי המחיצה כמחיצת שני הצדדים אלא מחלקים אותם חצי לכל צד. וחכמים פליגי וס"ל ששני חלקי המחיצה הם נחשבים כמחיצת שני החלקים, וכל המחיצה טמאה ע"י משקין, וכפי שנקט בחס"ד הנ"ל. וכיו"ב יל"פ בתוספתא שם פ"ד ה"י במחלוקת רבי ור' יוסי.

ועי' בתוספתא טב"י פ"ב ה"י - לגירסת הר"מ בפיה"מ - שלר' יוסי אין לחלק בין הקדירה לשפתה לגבי חיבור האוכלין. ובסופ"ה דפריה ס"ל לר' יוסי שאין לחלק כלי אחד, שחלקו ראוי שמימיו יתקדשו באפר פרה וחלקו לא.

## יח.

ומש"כ לעיל באות טו שחיוב השאר שבכרם אינו כחיוב האשכול, נראה שכל חיובם הוא מדרבנן, כי לא מצינו שני סוגי חיוב מה"ת. אמנם מצינו דין רשות לעשר, ולכאורה י"ל כן גם בכל אותו הרוח בכרם, אבל מסתבר שדין כל אותו הרוח הוא רק מדרבנן, שהרי בפשטות לא חייבו אלא את הגפנים של בעל האשכול, וכמבואר בהגר"א בבעיא בכרם קטן וקנה עוד כרם קרוב לזה ונעשה גדול מהו. ואם נניח שמה"ת האשכול מצרף כל הגפנים הסמוכות באותו רוח, אין נפק"מ בין כרם של בעל האשכול לשאר כרמים שבהמשך כרמו.



## יט.

ובלא"ה יל"ע במ"ש כל אותו רוח או כל אותו הכרם, עד היכן נמשך חיובם, אם כרמו נמשך עד פרסה, האם יתחייב כל אותו רוח או כל אותו כרם מפני הגרגר שביכר רחוק משם פרסה. וכ"ז בשאר הענבים, אבל האשכול שבו הגרגר שביכר, י"ל שכולו מצטרף מה"ת כנ"ל<sup>2</sup>. (וגם באשכול עצמו יל"ע היאך דין שאר הגרגרים לענין טומ"א, ולענין ברכת פרי העץ).



## כ.

ויש להעיר בפירוש הגר"א הנ"ל בבעיית ר' זעירא, כיון שמייירי שהפריש את כל היחור, א"כ אם נניח שלא חל שם ביכורים על השאר הרי באנו למחלוקת ב"קני את וחמור" אם קנה. עי' ב"ב קכג שגם במפריש על פרי שחלקו אינו טבל כלל הוי כקני את וחמור, ושיטת הר"מ בפ"ט

(ב). מצינו צירוף למעשרות באופן נוסף, והוא בקליפה של חטים שמשמע במנחות (ע ע"ב) דהוי אוכל ומטמא בטומאת אוכלין, גם חטיף ישנות. [ועיין במכות יג (ע"א) דלר"ש האוכל חטת טבל לוקה דהוי בריה, משמע לכאורה שכל החיטה עם הקליפה נאסרים, שהרי אי אפשר להפריד את החיטה מהקליפה עד הטחינה, ורק ביחד איתה הוי בריה. (ויל"ע מגזיר נב:). ומסתבר שהאיסור הוא עפ"י הכלל שברמב"ן ב"ב צו ע"ב שדבר שמותר בתרומה כ"ש שמותר בטבל. ואילו בירושלמי תרומות פ"א ה"ד איתא שחטי תרומה ישנות שטחן נעשה המורסן והסובין חולין, היינו לאחר שטחן החיטים והופרדו המורסן והסובין מהגרעינים. ועיין כיו"ב ברדב"ז פ"ג ה"ח לגבי שמרים, ברא"ש ביצה פ"ה סי' י' לגבי שלהבת של ע"ז, ובר"מ מאכ"א פ"ה ה"ג לגבי אבמה"ח.

ואם נניח שגם המורסן בכלל קדושת תרומה (עי' פ"ג ה"ז), יל"פ שהטעם הוא משום שיש עליהם קצת שם אוכל, שהרי לגבי חלה מצטרפים המורסן והסובין לשיעור עיסה כמו"ש בחלה פ"ב, כי עני אוכל פיתו בעיסה בלוסה והוי לחם הארץ כמו"ש בשבת עו (ע"ב). ודמי קצת לתלתן, ד"א שאם תרם גם את עצו, דנאכל ע"י הדחק, הוי תרומה, עי' מקדש דוד תרומות אות ד.

בספר שמועת חיים על המקדש דוד בתרומות סי' כ"ו אות ק"ג העיר על מש"כ הר"ש בתרומות פ"י מ"ו שאם הפריש מהתלתן קודם כתישה מפריש מן העץ על העץ ומן הזרע על הזרע, משמע שחל שם תרומה על העץ, ואילו לעיל במשנה ה' כתב דהעץ אינו קדוש ואינו אוסר היין, ועי' בפירוש הרא"ש. ובפשטות י"ל שהעץ נקרא בשם תרומה רק לדין נתינה לכהן. וכ"ה בתוי"ט פ"י מ"ו. ועי' ברמב"ן במלחמות לב"ק ט"ו, שיש הר"א לומר שהגב והגזלן שתרמו קני כהן והוי ממוניה, אבל מ"מ חולין גמור הוא.

מהל' אישות במקדש חמש נשים ויש בהן שתי אחיות, שאם לא פירט אלא אמר כולכן מקודשות לי, אין כאן קידושין כלל.



### כא.

עוד יל"פ בבעיית ר"ז, שמייירי לאחר שתלש את היחור ואין הפירות החנוטים עומדים להיות פרי גמור, אם עדיין הם נגזרים אחר הפרי שביכר לגמרי ואפילו אם כבר קרא על הכל שם ביכורים. וכ"ז אם חנטה האמורה כאן היא קודמת להבאת שליש.

ואם חנטה האמורה כאן היא הבאת שליש, מייירי שהחלו לחנוט ולא נשלמה חנטתם, כעין ביאור הגר"א. ולגבי מעשרות ודאי שהכל חייב, אבל הספק דר"ז הוא אם בביכורים ניתן לגרור שם על דבר שאינו ראוי לכך, ולא עדיף מתמרים שאינם מובחרים שלא קדשו. ובירושלמי בכורים פ"א ה"ג: רשב"ג אומר אין מביאין תמרים אלא מיריחו ואין קורין אלא על הכותבות.



### כב.

ולכאורה יל"פ עוד בספיקו דרב זעירא, דמייירי בדין פירות שביעית שאסור לאכול מהם בבית עד שיגיעו לעונת המעשרות. ופשיט"ל לרב זעירא דבאשכול ענבים ורימון, שגרגר אחד ופרידה אחת הגיעו לעונת המעשרות, שקימל"ן ששאר האשכול והרימון חייבים במעשרות, הו"ה שבשביעית מותר לאוספם ולאוכלם בבית.

ומ"ש במעשרות פ"ה לגבי מעשרות ושביעית שאם "בכרו נוטל את הבכורות ומוכר את השאר" משום שלא הגיעו לעונת המעשרות, ולכאורה קאי גם על שביעית, בע"כ המשנה מייירי חוץ מענבים ורימונים.

ועוד, לפמשכ"ל באות כ שגם בענבים ורימונים החיוב במעשרות מה"ת הוא רק על אותו אשכול ורימון, אבל שאר האילן חיובו במעשרות הוא מדרבנן, א"כ י"ל שעל שאר האילן לא גזרו שלא גזרו למכור. ועי' במשנה ראשונה שם וברדב"ז הל' מעשר פ"ב ה"ו. והאשכול והרימון עצמם דינם כהגיעו לעונת המעשרות לחומרא ולקולא.

ומפירוש המשנה לר"מ נראה, שמ"ש ואם בכרו כו' לא קאי על שביעית. ויתכן לכאורה שכיון שאין לקצור אלא מעט מעט (הל' שמיטה פ"ד ה"א) א"א לומר שאת כל מה שבכר מפירות שביעית יטול. אמנם הרי לקטוף ולהניח הפקר לכל מותר. אבל דוחק לפרש כן את לשון המשנה "נוטל".

ויתכן שמ"ש שמותר לאסוף פירות שביעית משהגיעו לעונת המעשרות הוא רק כשאוסף לעצמו, אבל לתלוש פירות אלו קודם שהבשילו ולהניחם אין היתר, כי בכך הוא מפסיד אחרים שיכלו לתלוש פירות בשלים.



ועכ"פ אם נניח שגם בשביעית נוהג הדין שבאשכול ענבים הנ"ל, א"כ יל"פ את ספיקו של ר' זעירא ביחור שביכר, שר"ל שהגיע לעונת המעשרות וכלשון המשנה הנ"ל במעשרות "אם בכרו כו", מהו שיתיר חנטו, ר"ל את שאר התאנים שביחור שהם עדיין בחניטתם ועוד לא הגיעו לעונה"מ אבל הם קרובים לכך, ויותר לאוכלם בבית כתאנים שהגיעו לעונת המעשרות. עכ"ז, עדיין ספיקו של ר"ז אינו ברור, והוא מהדברים העמומים בירושלמי, וצ"ע.

### כג.

הר"ש בביכורים מפרש את שיטת ר"ש שצריך לקרוא להם שם בתלוש משום דכתיב ולקחת מראשית כל פרי האדמה, מה בשעת הבאה פרי אף בשעת הפרשה פרי, כלומר בתלוש כמו בהבאה. וכיו"ב בפירוש הר"י בן מלכי צדק: אי אתה מוצא - שהפרשה דומיא דהבאה - אלא אם כן קרא להם שם בתלוש. לכאורה יל"פ דדרשינן כמו בגט "וכתב ונתן" שלא יהיה מחוסר קציצה ותלישה. ויותר נכון שס"ל שבעינן שיהיה ממש כמו בהבאה שהיא בתלוש. ויל"פ שכל זמן שהפרי מחובר הוא חלק מהעץ, וגם כשהוא עומד להיבצר אי"ז מועיל לדינים שחלים דווקא בתלוש, כמוש"כ בפני אברהם עמ' ס"א לגבי תרומה. וה"נ כיון דבעינן לקידוש בכורים פרי שראוי ומתוקן להבאה לא אמרינן כל העומד כו'.

# אוצר אורח חיים

ספק ברכות להקל באמצע תפילה ♦ הנחת ספר תורה בארגז וטעמי  
המנהג, אחיזת עמודי הס"ת בידיים גלויזות, והנחת מזוזה וס"ת באלכסון  
♦ הפעלת חיישנים בשבת ♦ ברוב עם בברכות הבשמים והנר בהבדלה



הרב שמואל עדס

נוה יעקב, ירושלים

## ספק ברכות להקל באמצע תפילה

### יחזור למקום הברור

איתא בגמרא ברכות דף ט"ז: "רבי אמי ורבי אסי הוו קא קטריין ליה גננא לרבי אלעזר, א"ל אדהכי והכי איזיל ואשמע מלתא דבי מדרשא, ואיתי ואימא לכו. אזל אשכחיה לתנא דקתני קמיה דריו"ח קרא וטעה ואינו יודע להיכן טעה, באמצע הפרק יחזור לראש, בין פרק לפרק יחזור לפרק ראשון, בין כתיבה לכתיבה יחזור לכתיבה ראשונה. א"ל ריו"ח לא שנו אלא שלא פתח בלמען ירבו ימיכם, אבל פתח בלמען ירבו ימיכם סרכיה נקט ואתי".

ובירושלמי שם (ב' ד'): "טעה ואינו יודע היכן טעה יחזור כבתחילה למקום הברור לו... א"ר יוחנן קרא ומצא עצמו בלמען חזקה כוין. ר' לא ר' יסא בשם ר' אחא רובא נתפלל ומצא עצמו בשומע תפילה חזקה כוין".

וצ"ב בטעם הדבר מאיזה טעם צריך לחזור לכתיבה ראשונה, הרי קי"ל ספק דרבנן לקולא, והרי לדעת רוב המפרשים פרשה שניה היא דרבנן. ואם כן, כיון שהוא מסופק אם הוא בכתיבה ראשונה או שניה ספק דרבנן לקולא, ואעפ"כ מבואר בתר"י דאפילו אם ק"ש דרבנן צריך לחזור למקום הברור לו. ויש שביאריו שתוך כדי המצוה לא אומרים ספק דרבנן לקולא. כי בשעת המצוה אדם צריך לקיים אותה בשלמותה (עי' מג"א סי' י' סק"א דספק דרבנן לקולא אינו אלא בדיעבד). ולפום ריהטא לכאור' אי אפשר לומר כן, כי מצאנו בכמה ספיקות המתעוררים בשעת עשיית המצוה שפוסקים בהם לקולא, ולהלן נביא כמה ראיות לזה.

א. כן הביא היב"א (ב' ט') למקור שדין תפילה כדין ק"ש. ויש לציין, שבירושלמי שם ממשיך לענין כוונה בתפילה "ר' ירמיה בשם ר' אלעזר נתפלל ולא כוין לבו אם יודע שהוא חוזר ומכוין את לבו יתפלל ואם לאו אל יתפלל", ופירוש כוונה כאן היינו כוונת הלב, ואינו דומה לכוונה שמבואר לפני זה. ונראה שהירושלמי נקט בלשון נופל על לשון, אע"פ שענין הכוונה אינו דומה בשניהם. דלענין ק"ש מדובר לענין שימת לב היכן הוא אוחז, וכאן הנידון הוא לענין כוונת הלב. ולפי זה לגבי שומע תפילה חזקה כוין, צ"ב מה הכוונה - האם כמו ק"ש שהירושלמי פירש לפני זה או לענין כונת הלב שהירושלמי פירש אחרי זה.

וא"כ לכאורה אין לנו הכרח לפרש שצריך לחזור למקום הראשון, דשמא הנידון רק כלפי הכוונה. אמנם באמת מבואר כן להדיא בירושלמי ברכות פרק ה הלכה ג טעה ואינו יודע איכן טעה חוזר למקום הברור לו. ולשון "מקום הברור לו" הוא בודאי המקום הראשון כמו שמפורש בירושלמי לגבי ק"ש.

ב. יש להעיר שבתוספתא ב"ב לגבי ההלכה שאין קוראים למפרע, מסיים: "וכן בהלל ובמגילה", ואילו לגבי הלכה זו שחוזר למקום הברור לא מסיים וכן בהלל ובמגילה.

ג. ראה אבן האזל פ"ב מהלכות ק"ש ד"ה ונראה ליישב.

ד. באבן האזל הנ"ל דימה זאת לסוגיא של ציצין שאינם מעכבים. ויל"ע בזה, דציצין אינם מעכבים כלל, ואילו חסרון תיבות מעכב לגמרי. ואם כן לפי הצד שלא אמר חלק מהפסוקים הרי שלא יצא כלל. וצ"ל דכוונתו, שכיון שהוא במצב מסופק יש להחשיב את הפסוקים המסופקים כציצין שאינם מעכבים (שהרי מחמת הספק אינו חייב לומר פסוקים אלו).

ונראה לבאר בנוסח קצת שונה. דהנה ידועה חקירת העונג יום טוב סי' ד' בציצית שנעשתה שלא לשמה שנתערבה בשאר ציציות, האם ביטול ברוב יכול לחדש דיני "לשמה". וכעין זה יש לומר לגבי הכלל שספק דרבנן לקולא, דהן אמת שכלפי הדין של הגברא יש לומר שאדם שמסופק אם קרא ק"ש או לא קרא יש לו ספק דרבנן והוא פטור. אבל כשהוא אוחז בק"ש והוא בא להמשיך את הק"ש, הרי דין ספק דרבנן לא יכול לחדש מציאות שהוא קרא עד הנה את ק"ש, ולפי הצד שהוא לא קרא את ק"ש, הרי שעכשיו הקריאה שלו היא לא קריאה כלל. והרי כדי לקיים את הק"ש שעכשיו הוא רוצה להמשיך, הוא מחויב לעשות את המצוה בצורה המועילה.

אמנם אם הספק היה ספק הלכתי שתלוי בדיני הק"ש, כלומר שיש לו נידון מה הוראת חז"ל בנידון זה, כגון שהוא לא השמיע לאזנו, ויש לו ספק האם זה מעכב או לא. הרי שמדין ספק דרבנן לקולא אפשר להכשיר לו את הקריאה, כיון שהוראת חז"ל היא שבספק של דבריהם אזלינן לקולא. אבל כאן, גם אם ספק דרבנן לקולא כלפי החיוב שלו, אבל אין ספק דרבנן לקולא שמכריע את הלמפרע שהיתה כאן קריאה. והן אמת שכשהוא גמר את הקריאה הוראת חז"ל היא שיצא יד"ח, מ"מ עכשיו הוא מחויב לעשות כאן קריאה, ואינו יודע אם זה קריאה."

וכפי המתבאר דין זה טעמו אינו תלוי בגדרי ברכה לבטלה אלא בגדרי דיני דרבנן. דהכלל במצוה דרבנן הוא שהאדם חייב לקיימה באופן שהוא יודע שהברכה נאמרה כדינה. וכיון דהמציאות לא תוכרע מחמת כללי ההלכה, אנו מוכרחים לחזור לתחילה.<sup>1</sup>



## גדר וטעם ספק ברכות לקולא

והנה כלל יסדו לנו הראשונים שספק ברכות להקל (ע"פ ברכות כ"א א'), ודנו האחרונים (עי' בית יוסף סי' ס"ו, ותשו' רעק"א קמא סי' כ"ה) בביאור כלל זה מאיזה טעם הוא, הרי אע"פ שהמברך ברכה שאינה צריכה עובר בלא תשא, מ"מ למה להחשיב ברכה מספק כברכה שאינה צריכה, הרי

ה). לקמן יתבאר שכל דין זה שצריך שהמצוה תהיה מבוררת הינו על גוף המצוה, אבל בפרטי דיני המצוה (כגון ספק יעלה ויבוא) אפילו בספק מציאות אזלינן לקולא.

גם לפי הנוסח של אבן האזול הנ"ל יש לומר שאמירת פסוקים המסופקים נחשבים כציצין שאינם מעכבים, שהם חלק מהמצוה מחמת הספק, רק שאינו מעכב. ואילו שאר ספיקות אינם נחשבים ציצין.

ו). במאירי כתב בדף ט"ז: "ומ"מ כל שנתברר לו חזור למקום הברור לו וכן הדין והענין בברכות הן שלפניה הן שלאחריה".

ומשמע לכאורה שאם הוא מסופק באיזה ברכה הוא אוחז בברכות ק"ש, חוזר למקום הודאי. וצ"ב, דלכאורה כל אחת היא מצוה בפנ"ע (כמסקנת המאירי גופיה בדף י"א: דברכות אין מעכבין). אבל עכ"פ חזינא דדין חזרה למקום הברור הוא כלל אפילו בדינים דרבנן, וכיון שסדר התקנה היא לקיים את כל הברכות דנים לחומרא. (וזה ראייה אלימתא שרשאי לחזור למקום הברור ולחזור לברך אע"פ שאם לא יחזור אין לו חשש כלל של ברכה לבטלה לפי מסקנת ההלכה לדעת המאירי שברכות אינן מעכבין). ומיהו לענין דינא צ"ע טובא, ועי' באוה"ל סי' ס"ה ד"ה חזור, שיש ספק בירושלמי איך לדון בשהה לגמור כולה בברכות ק"ש אם לכלול את כל הברכות כאחד ויתכן שהנידונים תלויים זה בזה. ושמא כוונת המאירי דוקא באותה ברכה עצמה כשנסתפק באיזה מקום אוחז, ולא מברכה לחבירתה.

נצרכת היא כדי לצאת מן הספק. (והגם שכלפי שמיא אפשר דגליא שהוא כבר ברך את הברכה, מ"מ אם לפניו גלוי לפנינו לא גלוי, והרי חז"ל יש בכחם לחייב אותנו ברכה).

והדרך הסלולה בזה, שכיון שהדין הוא שספק דרבנן לקולא, הרי שאינו חייב בברכה לפי עיקר הדין, ואפילו אם יבוא להחמיר אינו רשאי כי חז"ל לא חייבו אותו. ולכן בברכת המזון שחז"ל חייבו לברך מספק, וכן בברכות ק"ש בספק קרא ק"ש, חז"ל חייבו אותו לברך וממילא אין חשש איסור מצד הלאו דלא תשא.

עוד דנו האחרונים בעיקר גדר לא תשא - מניין לומר שיש חשש בברכה שאינה צריכה, הרי הוא מברך את השם. והרי מותר להוסיף יהי רצון בסוף התפילה עם שם ומלכות ולהלל את הקב"ה בשירות ותשבחות עם הזכרת ה'.

וכתבו האחרונים כמה דרכים. אבל עיקר העולה מהדברים, שחז"ל עשו טופס ברכות, ומה שאינו בכלל טופס ברכות דחז"ל אין זה מברך אלא מנאץ, וממילא יש בזה נשיאת שם שמים שלא לשם ברכה (אם מדאו' אם מדרבנן). ולפי זה כתב הבגדי ישע בסי' קפ"ח סעי' ז', הו"ד בביאור הלכה שם, דשייך ברכה לבטלה אפילו אם אומר יעלה ויבוא לשם חובה בסוף ברכת המזון, דאע"פ שאינו ברכה ממש, אבל כיון שהוא נתקן כחלק מברכה ואומרו כדרך חובה שייך ברכה לבטלה. ויש לדון בדבריו. אבל עכ"פ לעיקר הדבר אתי שפיר דיסוד ברכה לבטלה הוא ברכה שלא כדרך תקנת חז"ל.



ז. באמת אפשר לומר שזו סברת התו' ברכות י"ב. שתפסו שספק ברכות להחמיר, דבכה"ג אין חשש ברכה שאי"צ. ויש שפירשו שכוונת התו' שרק בברכות הנהנין ספק ברכות להחמיר כדי שלא יהיה כמעילה, עיי"ש ברעק"א בגהש"ס שצייין לד' המהרש"א בפסחים ק"ב, וכו' בריטב"א הנדפמ"ח לשבת כ"ג. אמנם בתו' שם וכן במרדכי שם (רמז ל"ב) הביאו דין זה של תו' שספק ברכות להחמיר גם לענין חתימת מקדש ישראל והזמנים. (ושמא גם שם יש חשש שהתפילה לא תהיה לבטלה, וכשי' ר"ת בתו' ברכות ל: ד"ה מסתברא, דמותר להחמיר ולחזור, ראה להלן). ועי' בדברי התו' ברכות ל"ו: ד"ה כל ובגהש"ס שם. ועי' ביהגר"א סי' תפ"ז, ואכ"מ.

ח. ראה פתיחה להל' ברכות להפמ"ג אות ד' דמשמע דאם ס"ס דרבנן לקולא הו"ל לא תשא, דכיון שאין לו חיוב הו"ל לא תשא בודאי, וה"ה איפכא כלפי ברכת המזון, שכיון שהוראת חז"ל להחמיר חייב בברכה בודאי (ועי"ש באות ב'), ובמכתם לדוד סי' ג' משמע דס"ל שאפילו אם ס"ס בדרבנן לקולא, רשאי להחמיר מצד לא תשא, דסו"ס כלפי לא תשא יש ס"ס, ולהלן נרחיב בזה.

ט. לדעת הנשמת אדם כלל ה' מדרבנן, ולהברכי יוסף סי' מ"ו לשיטת הרמב"ם מדאו'. ובאמת חידוש גדול לומר גדר זה מדאו'. אמנם עי' מג"א סי' רט"ו דס"ל דלדעת הרמב"ם איסור לא תשא מדאו' מקרא דאת ה' אלוך תירא. ולפי זה באופן שאומר לשם ברכה ודאי אין איסור דאו' (ומתיישב בזה כמה סתירות בדברי הרמב"ם ודו"ק, עי' כסף משנה פ"ג ממילה ו' בשם הרמב"ם שלא תשא דרבנן. ובשו"ת פאר הדור סי' ק"ה מבואר שהוא דאו', ולפי זה ה"ל תשא" דרבנן ונשיאת ש"ש לבטלה דאו'), ולפי זה לא צריך להידחק לומר שחז"ל הגדירו את ה"ל תשא" דאו'. ועי' מה שהאריך הגרי"ח סופר בזה בספרו יחי יוסף קונטרס ד' סי' י"ב.

י. עי' אור לציון ח"א תשובה ז'.

### חזרה ממקום למקום בתפילה

והנה איתא בתוספות ברכות ל: ד"ה מסתברא, שדעת ר"י שאם שכח בתפילה דבר שאין מחזירין אותו וסיים את הברכה, אינו חוזר לאותה ברכה כיון שסיים את הברכה. אבל רבנו אלחנן חלק עליו, וכתבו תוספות שר"י העיד שרבנו תם נהג כמו רבנו אלחנן, ששכח על הניסים וסיים את הברכה וחזר לעל הנסים. וסיימו התוספות שכן עמא דבר. וצ"ב סברת ר"ת ורבנו אלחנן, הרי סו"ס סיים את הברכה ויש כאן חשש ברכה לבטלה. והגם דמשמע מתו' ברכות י"ב. דלא ס"ל דספק ברכות להקל, מ"מ כאן אין ספק, ומחייב"ת להחמיר הרי ודאי דהמברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא, כדאי' בברכות ל"ג וביומא ע'.

עוד מצאנו בתשובות הגאונים (שערי תשובה סי' פ"ב) שכתבו "וששאלתם אם טעה בהמלך הקדוש המלך המשפט אם לא סיים ואמר (המלך) עושה שלום שפיר דמי לחזור ואם סיים כיון שלא אמרו חכמים צריך לחזור ליכא כח לחייבה. ע"כ רבינו האי ז"ל לגאון ז"ל", מבואר דעת הגאון שהשוכח הזכרת מלך אינו צריך לחזור, אבל כשהוא עומד בתוך התפילה רשאי לחזור. הרי מבואר דאם הוא עומד בתוך התפילה יכול לחזור כדי לתקן את תפילתו, למרות שאם סיים לא מחייבין ליה לחזור. וצ"ב אמאי, הרי יש כאן חשש ברכה לבטלה.

והנראה, דס"ל לכל הני רבוותא דכיון שכל התפילה אחת היא, לא שייך לומר שתהיה ברכה לבטלה ממקום למקום בתפילה. וכמו שמי ששכח 'וכתוב לחיים טובים כל בני ברייתך' ונזכר אחרי שהזכיר את האזכרות של הא-ל ישועתנו" אין לו איסור לחזור לומר וכתוב (מ"ב סי' תקפ"ב ס"ק ט"ז), כיון שאין כאן התחדשות ברכה. ואפילו לדעת הבגדי ישע שיש איסור לחזור ביעלה ויבוא, מסתבר דמודה בתוך כדי התפילה שאם רוצה לחזור משום חסרון כוונה שלא יהיה בזה איסור של שם לבטלה, כיון שהוא לא מחדש ברכה מחודשת. והכי נמי ס"ל דכיון שכל התפילה אחת היא, אין כאן התחדשות של ברכה חדשה. אמנם להלכה נקטינן שאסור לחזור ברכה שלמה באופן שאין חיוב (שו"ע סי' קי"ט ד')



### טעם הירושלמי לחזור למקום הברור

והנה כפי המתבאר בק"ש דרבנן ובתפילה דרבנן חז"ל חייבו לחזור למקום הברור שלא אמר. וטעם הדבר הוא כדי להמשיך את התפילה באופן ברור. ועתה יש לדון האם בכל ספק המתעורר בתפילה נזדקק להחמיר משום זה. (ואם ירצה להחמיר באופן שאין חיוב, לדעת כמה מרבוותא רשא, ולדינא אינו רשא).

והנה היב"א כתב בח"ב תשובה ט' דיש ללמוד מדברי הירושלמי הנ"ל דכיון שאם ימשיך תהיה לו ברכה לבטלה על המשך התפילה, הרי שכל ספק ברכות באמצע תפילה יהיה דינו לחומרא. והאריך הרב ליישב כמה תמיהות מדברי הפוסקים שנראה בהיפך זה.

יא). לאומרים שיש איסור הזכרת השם לבטלה בשם א-ל, עי' תשו' הרמ"ה בטור סי' ס"א.

יב). לפי הסברו של האבן האזל הנ"ל שיש לדמות דין מסופק בק"ש לציצין שאינם מעכבים, עולה ביאור יפה לדברי רבינו אלחנן והגאון, שאם שוכח דברים שאינם מעכבים בתפילה ראוי לחזור מדין ציצין שאינם מעכבים.

אמנם להנ"ל יש לעיין בזה, שהרי נראה שטעמו של הירושלמי אינו מצד החשש של הברכה לבטלה בשאר הברכות (שהרי גם בק"ש הדין כן), אלא העיקר הוא מצד מה שנתבאר שספק דרבנן לקולא לא יכול לייצר שם תפילה באופן שלא נעשתה כאן תפילה, אבל בכל ספק הלכתי, הכלל של הספק דרבנן יכול לקבוע שחז"ל אמרו בכל ספקותיהם להקל. (כספק בכשרות מי נטילת ידים שהנטילה כשרה ומחוייבת בברכה<sup>9</sup>). אך מאידך יש לומר שבכל ספק הלכתי, כשהוא עסוק באמצע מצוה מחויב להחמיר, אך זו חומרא גדולה לדינא. ולא מצאנו שכל ספיקות באמצע דבר מחמירים, מלבד ספק מציאות שאינו יודע אם אמר או לא אמר.



### מקורות בראשונים דספק דין לקולא באמצע תפילה

והנה מבואר בתו' ברכות ל"ד ד"ה אמצעיות שיש מחלוקת בטעה בברכות אמצעיות אם חוזר לאתה חונן או לברכה שטעה בה, וכתבו התו' דספק דרבנן לקולא. וחזינן דאמרין ספק ברכות באמצע תפילה<sup>10</sup>.

עוד איתא ברשב"א בתשובה (ח"א סי' ל"ה) דס"ל דתיקון של המלך הקדוש תוכ"ד תלוי במחלוקת הגאונים ורש"י בברכות דף י"ב לענין פתח אדעתא דשיכרא, שלשי' רש"י הנידון הוא מה היה בדעתו, וכיון שבדעתו היה הקל הקדוש לא יצא ולא מועיל תיקון, ואילו לגאונים מהני תיקון. ואע"פ שנראה יותר כרש"י, מ"מ אין לנו כח להחזירו<sup>11</sup>.

וחזינן שאע"פ שיש כאן ספק בין רש"י לגאונים, ודעת נוטה כרש"י, מ"מ כתב הרשב"א שאין לנו כח להחזירו נגד סברת הגאונים. והוכיח מזה בדרכי משה בסי' תקפ"ב שספק באמצע התפילה הולכים לקולא.

(ג). ועי' שעה"צ סי' ק"ס ס"ק מ"ט דבמים שיש בהם ספק כשרות לנט"י בודאי לא יטול לכתחלה ידיו מהם, דאע"פ דספק דרבנן לקולא, מ"מ לכתחלה יש להחמיר כמו בדבר שיש לו מתירין. וסברתו כמו שנתבאר לעיל, דכשהוא עומד לקיים את המצוה צריך לעשותה באופן הברור. (אמנם יש לעיין לפי מה שיתבאר להלן שספק יעלה ויבוא לקולא ואינו דומה לספק היכן אוחז בתפילה, כמו שביאר הקהילות יעקב סי' י"ז שכיון שעיקר התפילה כשרה אין להחשיב את אמירת יעלה ויבוא כחסרון בעיקר התפילה. ואם כן היה מקום לומר שספק בכשרות המים נחשב כמו ספק יעלה ויבוא. ואם לדברי המשנה ברורה יש להחמיר בספק בכשרות המים הוא הדין יהיה להחמיר בספק יעלה ויבוא. ויש לדחות דכל סברת החומרא של דבר שיש לו מתירין "עד שתאכלו באיסור תאכלנו בהיתר" וזה לא שייך במקום שיש חשש ברכה לבטלה. ואילו הסברא של ספק אמירה לחומרא יסודה בחיוב של עשיית המצוה באופן ודאי. (ולסברת האבן האזל שהוא משום ציצין שאינם מעכבין, גם כן כל עוד שלא פירש יש לו חיוב להוריד את הציצין אפילו במקום חילול שבת)

(ד). אמנם ביבי"א (ח"ב סי' ט' אות י"א) דחה שתו' מצרפים עוד טעמים לספק דרבנן לקולא.

(טו). בעיקר דברי הרשב"א דתלה את ענין תיקון בהקל הקדוש בסוגיית הגמרא גבי יין ושכר (דלגאונים מועיל תיקון ולרש"י לא מועיל), יש להעיר דלולי דברי הרשב"א היה נראה דאין סתירה בין הקל הקדוש להמלך הקדוש ואפשר להחשיב כאילו אמר הקל המלך הקדוש, דודאי עיקר חתימת הברכה היא בין הקל ובין המלך, אלא דחז"ל חייבו להזכיר מלך בחתימה. משא"כ בשהכל והגפן, שאין קשר לגפן בברכת השכר. ויתכן דאפשר להוכיח מכאן את ש' הרשב"א בגדר תקנת המלך הקדוש, ודו"ק. אמנם אפילו אם נמצא חולקים על הדימוי של הרשב"א, מכל מקום יש הוכחה מסברת הרשב"א דברכות שמו"ע אולין להקל.



וביבי"א (ח"ב סי' י') כתב לדחות, שדברי הרשב"א נאמרו דווקא באופן הזה שסברת הגאונים היתה אלימא בעיניו ולא רצה לנטות מזה, משא"כ בשאר ספיקות.<sup>טז</sup>

וכבר העירו על דבריו<sup>טז</sup> שברשב"א מבואר דהעיקר כרש"י, ואם כן גם אם אין לו כח להכריע כרש"י, שיהיה עכ"פ ספק, וספק לחומרא. ואם כן יש כאן הוכחה לכאורה שהרשב"א לא ס"ל לדברי הירושלמי. אך למה שנתבאר הכל אתי שפיר.

ועוד יש להקשות ממה שכתבו רוב ככל הראשונים בברכות כ"ג בדין גברא חזיא דקי"ל לקולא, ושם איירי בעומד באמצע התפילה. וכתב בליקוטי הר"ח (הגד' בדפוס וגשל) דהטעם הוא דתפילה דרבנן אזלינן לקולא<sup>טז</sup> וכן הוא דעת רב האי גאון כדאי' ברי"ף<sup>טז</sup>.

ולהנ"ל נראה דכל ספק דרבנן לקולא גם באמצע תפילה, מלבד ספק מציאות שיתכן שהתפילה לא נאמרה כלל. אמנם עדיין יש להסתפק בספק הזכרה, שיש לנו ספק שמא התפילה לא נאמרה כדינה, אבל ודאי עיקר התפילה נאמרה כהלכתה, דאפשר שבזה לא שייך ספק דרבנן לקולא, דבאמת אולי לא אמר והספק לא יעשה שיאמר יעלה ויבוא, או שמא עיקר התפילה נחשב גם בלי יעלה ויבוא (כמ"ש בקה"י ברכות סי' י"ז). ומדברי הפוסקים בסי' תכ"ב הוכיח הנשמת אדם דבספק הזכרת יעלה ויבוא יש להקל.<sup>י</sup>

טז. ישוב קושיית ההג"ה ביבי"א על היבי"א:

והנה בגליון היבי"א החדש בתחילת הסימן הקשה על דברי עצמו, שהרי גם לשיטת הגאונים יש ספק בגמרא אם הולכים אחרי הפתיחה או אחרי הסיום, ואם כן אפילו אם נאמר שהרשב"א העדיף את סברת הגאונים מחמת שדבריהם דברי קבלה וכיו"ב, מ"מ הרי עדיין לא יצא מכלל ספק. והקשה עוד מתו' בברכות ל"ד, וסיים ועי' לקמן סי' י' אות ז' ליישב.

וצ"ב, דשם באות ז' כתב שהרשב"א עשה עיקר מדברי הגאונים, אבל לא תירץ מה שהקשה כאן בהגהה שגם לגאונים יש בזה ספק. ואם כן לכאורה דבריו שם בסי' י' אות ז' הם נראים בפשוטם כשגגה ממש, שכתב שהרשב"א נטה לגאונים, כשלגאונים גופיה זה רק ספק.

אך באמת נראה דההגהה שם נכתביה אנג שיטפיה (וכפיה"נ נגרר אנג דברי האול"ץ דלהלן), אבל באמת אין בה כדי לסתור את דברי משנתו הראשונה, כיון שהמעין בדברי הרשב"א (בחי'דושי לברכות י"ב) וברמב"ן (במלחמות שם) ושאר ראשונים, יראה שלדעת הגאונים באופן שאמר על כוס מים הגפן ותיקן תוכ"ד לשהכל, יצא לכו"ע (וראה במאירי מגן אבות ענין הראשון). ורק לשי' רש"י יש בו ספק. (ואפילו לשי' רש"י יש שאמרו שמועיל תיקון, כמו שכתב במשפט צדק ח"ב ס"ב, שהובא מקצת מדבריו בכנה"ג בסי' ר"ט, אך בדברי הרשב"א שם מבואר דלא ס"ל כן).

יז. אור לציון ח"א סי' ז'.

יח. וכתב שם עוד טעם, אבל משמע שהוא טעם בפני עצמו. גם בראב"ד ב"כתוב שם" הביא שהכריעו כדברי המיקל, משמע שהטעם הוא מצד דאזלינן לקולא (והראב"ד שם תמה על זה, דמצד הסברא יותר מסתבר כדברי המחמיר. וזה מה שהביא הרשב"א דהראב"ד מחמיר, דהיינו מצד הסברא, ולא דפליג על כלל הגאון דאזלינן לקולא בתפילה דרבנן).

יט. ואין זה סותר לדברי רב האי גאון שכתב שאפשר להחמיר בתפילה. כיון שאע"פ שאפשר להחמיר אינו חייב להחמיר. וזו נראית לכאורה ראייה מוכחת שהטעם של הירושלמי שחזור למקום הברור אינו מצד חשש ברכה לבטלה על הברכות החדשות, אלא מצד שבספק שאינו יודע היכן אוזח והוא באמצע תפילה, נתחדש ספק דרבנן לחומרא. שהרי דעת רב האי גאון שאין חשש ברכה לבטלה כשיש ספק דרבנן לקולא.

כ. ומה הוכיח הנשמת אדם סי' כ"ד שאפילו בספק היכן אוזח אזלינן לקולא, ובזה הכריעו האחרונים דלא כדבריו מחמת הירושלמי הנזכר לעיל. אך כיון שנתבאר בדברי הקהילות יעקב החילוק ביניהם, יש עדיין להעמיד את משמעות הפוסקים בסי' תכ"ב שספק הזכרה לקולא.

אמנם בספק שהה לגמור כולה מסתבר שיש לדמותו לספק דין, אע"פ שעיקרו ספק מציאות. וזאת מתרי טעמי - א. גם באופן ששהה אין פירושו שאין כאן תפילה, אלא שיש הוראת חכמים לחזור. ואם כן גם בזה ספק דרבנן לקולא, ויש כאן הכרעה שהדין הוא שיצא, כיון שהדין הוא כלפי הגברא. ב. כיון שדין שהה לגמור כולה נמסר לכל אדם, הרי דודאי חז"ל נתנו לאדם את האפשרות לבחון את השיעור, וכיון דקי"ל ששיעורי חכמים בדרבנן לקולא (עי' רש"י חולין נ"ה. ד"ה חוץ), ודאי דגם בזה גדר השיעור שחז"ל נתנו הוא שהאדם יסמוך על סברתו לקולא.<sup>כא</sup>

והשתא דאתינא להכי שהוא ספק דרבנן לקולא, יש פלוגתא דרבוותא אי שרי להחמיר בסדר ברכות באופן שאינו חייב לחזור. דדעת ר' האי ור"ת ורבנו אלחנן דרשאי לחזור אפילו בדברים שאינם חובה. והפוסקים תפסו דלדינא אסור לחזור בכל דבר שאינו מעכב (שו"ע סי' קי"ט סעי' ד')<sup>כב</sup>.

### סב"ל מצד שוא"ת

והנה כפי המתבאר יסוד הקולא בסדר ברכות להמשיך את התפילה ולא חוששים לספק ברכה לבטלה על המשך הברכות, הוא מצד ספק דרבנן לקולא, ולכן אין לנו להחמיר כיון שכבר יצא יד"ח. אמנם יש לדון במה שנראה מכמה אחרונים, שבכל עניני ברכות אפילו במקום שמצד דין דרבנן היה צריך לברך, מ"מ אמרינן שוא"ת מצד חומר לא תשא.<sup>כב</sup>

אך כל זה נכון רק לגבי מקום שהנידון הוא על הברכה עצמה, ולכן אנו אומרים שב ואל תעשה. אבל בסדר ברכות שיש כאן חומרא לכל צד, ודאי אנו צריכים לעמוד על עיקר הדין. ובזה יש לקיים את סברת היב"א שלא שייך "להחמיר" בסדר ברכות. ועל כן יש לנו לברר בכל מקום שאנו מקילים בברכות האם הטעם הוא מצד ספק דרבנן לקולא או מטעם חומר לא תשא.

כא). והנה דעת האור לציון (ח"א ת' ד' וחלק ד' פרק ו' הלכה ד') שיש בזה כמה חלוקות: א. ספק מציאות חזרה. ב. ספק הזכרה אפילו בספק מציאות אינו חזרה, כיון שעיקר התפילה כתקנה. ג. ספק פלוגתא דהפוסקים אינו חזרה. ד. ספק בדין שאין בו מחלוקת הפוסקים חזרה.

ועיקר טעמו של האורל"ץ דבאופן שלענין דיעבד תפילתו תפילה, הרי שגם בתוך התפילה לא יחזור, ועל כן בחסרון אזכרה ס"ל דביעבד יש לזה שם של תפילה. וכן בפלוגתא בפוסקים, כיון דביעבד נסמוך על המקילים, חשיב שיש לזה שם תפילה. משא"כ בספק דבעיא דלא איפשיטא, דאין כאן על מי לסמוך. (ולדברינו מלשון הר"ח בברכות כ"ב: משמע שהגדר הוא 'ספק דרבנן לקולא' ולא דסומכים על היחיד בשעת הדחק, דנידון הברכה לבטלה נמשך רק אחרי קביעת הדין וכן"ל בארוכה).

אמנם כל זה בשיטות שנפסקו קצת להלכה ויש שפוסקים כך, דאפשר לומר בהן עבד כמר בדיעבד, משא"כ בראשונים שנדחו לגמרי מהלכה ולא שייך לומר עבד כמר. (וביאר דמטעם זה אנחנו מחייבים לחזור בהקל הקדוש, אע"פ דשיטת הראב"ה שלא צריך לחזור. דכיון שהפוסקים לא הביאו להלכה את שיטת הראב"ה, אי אפשר להחשיב בזה עבד כמר עבד).

כב). אמנם לדעת היב"א דיש חשש ברכה לבטלה בכל ספק, הרי שיש להוסיף לחזק סברתו מטעם צירוף שיטת ג' רבוותא הנ"ל.

כג). ובאמת עיקר חידוש זה צריך נגר דיפרקיניה, דאם מן הדין צריך להחמיר, איך אפשר לומר שוא"ת, סוף סוף חיובא רמיא עליה להחמיר. ועכ"פ אם קבלה נקבל, ויש לזה מעט סמך מדברי ה"ג הו"ד בתו' ברכות ל"ו: ויתבאר להלן.

בדברים שאנו מקלים מחומר 'לא תשא' לא נוכל להקל בתפילה, ואילו בדברים שאנו מקלים מטעם 'ספק דרבנן לקולא' - שווה תפילה לשאר ספיקות.

והנה לענין ספק ברכות נגד דעת מרן, לכאורה פשיטא דמן הדין היה עלינו להחמיר בברכות, שהרי מאי שנא ברכות מכל דינים דרבנן שפוסקים כפי דעת הפוסק המובהק. אמנם הוא פלוגתא באחרונים בגדר קבלת מרן בעניני ברכות, ראה הערה<sup>י</sup>.

אך לענין ס"ס בברכות יותר נוטה דמדינא יש להקל, כיון דהרבה אחרונים נקטו דאפילו ס"ס לחומרא בדרבנן נקטינן להקל<sup>י</sup>. ואף דבסתם דרבנן מחמירים, מ"מ בברכות נוקטים כעיקר הדין לקולא. וא"כ אף בתפילה הדין כן. אמנם בסוגיין דעלמא או בדעת נוטה כפוסק מסוים, לכאורה לא שייך לומר ספק דרבנן לקולא. (ורק משום חומר סב"ל, לפי דעת כמה אחרונים דנים את חומר לא תשא גם באופן שנוטה שיש חיוב ברכה<sup>י</sup>). ושאיני ספיקות, דאפילו ספק ספיקא אין הכרע סברתי כצד מסוים. והם אמרו להקל. משא"כ בדעת נוטה, דלא יתכן לפסוק בדרבנן נגד הסברא הפשוטה.



### אם יש מקור לסב"ל נגד רוב פוסקים מהגמרא

בגמרא ברכות ל"ו: איתא פלוגתא אם מברכים על קפריסין האדמה או העץ. שיטת התוספות שהעיקר להלכה כדעת חכמים דברייטא שמברכים העץ ודינם כפרי, ואעפ"כ בחו"ל אין דין

(כד). הבא"ח (פר' נצבים י"ט) כתב דלא יחזור על המלך המשפט מצד סב"ל נגד מרן. ומשמע דאין הבדל בין תפילה לשאר דברים בענין סב"ל נגד מרן (והגם שבהמלך המשפט יש סברות נוספות לא לחזור, מ"מ הבא"ח היקל רק מטעם זה).

ומסתבר דס"ל דסב"ל נגד מרן זה כלל מדינא, דלא קבלו את דברי מרן בברכות והדר דינא לספק דרבנן לקולא. ולפי זה פשוט שדעת הבא"ח דליתא לדברי הרחיד"א בחיים שאל (ח"ב סימן ט"ו) שהעושה כדברי מרן בברכות אין מזניחין אותו. דאם יכול לעשות כדברי מרן, הדר דינא דחייב לעשות כדברי מרן.

וביאור הדבר הוא, דהרחיד"א ס"ל שאפשר להקל בברכות נגד רב מובהק (דלא תשא חמירא, ואמרינן שב ואל תעשה משום חומרא אפילו במקום חיוב דרבנן), וממילא העושה כדברי רב מובהק רשאי כיון שזה עיקר הדין. לכן בהמלך המשפט פסק הרחיד"א כדברי מרן, כיון שבשמו"ע לא שייך חסידות אלא יש ללכת על עיקר הדין. ואילו הבא"ח ס"ל דאם יש רב מובהק יש ללכת אחריו גם בעניני ברכות, אלא דלא קבלו הוראת מרן בברכות. ולכן העושה כדברי מרן בברכות מוחזין בידו, משום ספק דרבנן לקולא והדר הו"ל ברכה לבטלה. ולכן אפילו בתפילה הדר דינא דספק דרבנן לקולא.

בפלוגתא זו יש נפק"מ גדולה למעשה איך להתייחס למקומות שאנו לא נוהגים כמרן. האם יש לחוש לכתחילה לא להיכנס לבית הספק, כיון שכל הסב"ל במקרה זה הוא נגד עיקר ההוראה, שהרי מן הדין היה צריך לנהוג כמרן. אך לבא"ח, כיון דלא נקטינן כמרן, שוב הו"ל כמחלוקת שקולה.

כה). הגרי"ח סופר שליט"א (מקבציאל ט"ו) העמיד בזה פלוגתא גדולה אם אמרינן ס"ס בדרבנן לקולא. ובנידון דידן בברכות יש לתפוס כהמקילים. וראה פ"ג פתיחה להל' ברכות אות ד', דכתב דס"ס לקולא, וכיון שכך אין חיוב ברכה ותו הו"ל לא תשא. ובדברי המכתם לדוד סי' ג' משמע דס"ל דמעיקר הדין יש להקל בס"ס בדרבנן, וכמו"כ מעיקר הדין אין לא תשא בס"ס בברכות, כיון דס"ס מועיל לכל האיסורים. ועל כן מדינא היה אפשר להחמיר בס"ס בברכות, אך שוא"ת. ולקמן יתבאר בס"ד שורש מחלוקתם.

כו). ועל כן במקום שהפוסקים הקילו בברכות במקום שהדעת נוטה להחמיר. העושה כדברי עיקר הדין אין מזניחין אותו כדברי הרחיד"א בחיים שאל הנ"ל לענין קבלת הוראות מרן. (ולפי המתבאר נראה דגם הכן איש חי יודה בזה)

ערלה לקפריסין כדין ירק, כיון שכל המיקל בארץ הלכה כמותו בחו"ל, אפילו נגד דעת רבנן. וכתבו התוספות שיש לתמוה על הבה"ג שכתב שמברכים הקפריסין האדמה כדין חוץ לארץ (ובנוסח הגמרות שלפנינו הועתק לשון הבה"ג כחלק מנוסח הגמרא).

ויש מקום לבאר שדעת הבה"ג שלענין ספק ברכות להקל קי"ל כפי המיקל אפילו יחיד נגד רבים.

אמנם דעת רבינו יונה שקפריסין הוא ספק פרי, ולכן בארץ ישראל מחמירים שהוא פרי ובחו"ל מקלים. ולענין ברכה מחמירים לברך האדמה. ואם כן אין ראייה לדין ספק ברכות להקל למקום שאינו ספק שקול. אבל אם נבאר את שיטת הבה"ג כפי שיטת התוספות שעיקר ההכרעה שקפריסין ברכתו העץ ואעפ"כ מברכים האדמה. הרי שיש ראייה שלענין ברכות הולכים אחרי יחיד נגד רבים לקולא.

ודעת הרמב"ם כדעת הבה"ג שמברכים על הקפריסין האדמה. אך סובר כן גם לענין ערלה בארץ ישראל, ואם כן אין ראייה כלל לענין ספק ברכות להקל, שהרי סובר שדין זה הוא מחמת ודאי ולא מחמת ספק. ודעת הרא"ש כשיטת התו' שמברכים על הקפריסין העץ הגם שבחו"ל דינם כירק. נמצא שמדברי הרא"ש מוכח להדיא דאין הבדל בין ברכות לשאר דינים דרבנן. ומדברי שאר עמודי הוראה אין הכרח להיפך.<sup>17</sup>



## משא ומתן בתשובת היבי"א בענין ספק באמצע תפילה

תוך כדי עיון בסוגיא זו נתעוררנו לכמה הערות בדברי היבי"א ח"ב סי' ט', ויש בזה להשלים את היריעה.<sup>18</sup>

כו). אם היינו יכולים להוכיח שהכרעה זו של יחיד נגד רבים הוא 'דינא דגמרא' המבואר בברכות ל"ו: (לפי גירסאות הגמרות שלפנינו), הרי שאפשר לקבל את סברת הבן איש חי ממקום אחר ודלא ככל דברינו הנ"ל. שבאמת גם סב"ל שאומרים מחמת חומר ברכות שייך לומר שהוא ספק דרבנן לקולא. דכיון שחזו"ל קבעו שכל ספק בברכות הולכים אחרי היחיד לקולא, הרי שזה הדין הגמור. וכמו לענין אבילות שהולכים אחרי היחיד וכן לענין עירובין שסומכים על שיטת רבי יוחנן בן ברוקה שישן קונה עירוב. (ערובין מ"ו) וזה דין גמור לכתחילה שנפסק בשו"ע. והרי מצאנו שמברכים לכתחילה על דינים שיסודם בספק, עי' שו"ע סי' ק"ס ובשו"ע קס"ב ג' (עי' בגר"א). ולא מצאנו חילוק שלא לברך על 'ספק עירוב', אע"פ שלענין עירוב אולינן בספקות לקולא יותר משאר דינים דרבנן.

עי' תו' מנחות ס"ו. דספק חשיכה אפשר לברך על ספירת העומר, וטעמו כיון שאם בירך בדיעבד יצא הו"ל כמים ספק שיעור שחזו"ל הכשירו לנטילת ידים. (ועי' יבי"א ז' ל"ד שלמד מתו' לענין תפילת מנחה בספק חשיכה. וצ"ב, דהתם הוא ספק האם חייב בתפילה בשעה זו, ולא דמי לספירת העומר שבלילה ודאי חייב. ושם כוונתו כיון דכולי יומא זמן תפילה והרי יש לפניו גם את חיוב של תשלומי מנחה. אך כל זה לא שייך לדעת מרן בסי' פ"ט הסובר שלא שייך "שם" תשלומי מנחה לפני שהתפלל ערבית. וגם לחולקים על מרן, הרי כל זה רק בשוגג ששייך תשלומין אבל במזיד שלא שייך תשלומין לא שייך לומר כן).

כח). בתחילת דבריו הביא מהנו"ב כעין סברתו דיש להחמיר לחתום בשם במקום מסופק כדי שהברכה לא תהיה לבטלה, עי"ש שפלפל בזה.

לאחמ"כ פלפל בדין שוכח אם הזכיר יעלה ויבוא, מה הדין בספק, ודן בכוונת הירושלמי והפוסקים בזה, עי"ש ברכה. והעולה מבואר שם, שהדרכי משה סי' תכ"ב ס"ל שמי שלא יודע אם אמר יעלה ויבוא בראש חודש לא צריך לחזור, כיון

א. כתב היב"א דאי אפשר לומר שספק מציאות לחומרא וספק דין לקולא, שהרי איפכא שנינו בדברי האחרונים.

להנ"ל אין כאן גדר של "ספק מציאות לחומרא", אלא דספק מציאות לא יכול לתת שם תפילה. וכעין זה כתב הגאון וצ"ל גופיה במאור ישראל (שבת ל"ח) לענין נידון של דבר שיש לו מתירין, דקי"ל בספק מציאות לחומרא וספק דין לקולא. והטעם של דשיל"מ לחומרא הוא כיון שיש צד שאולי המציאות היא שנופל באיסור. ונמצא שהגם שמן הדין אינו צריך לחוש ל"כלפי שמיא גליא" אבל בדבר שיש לו מתירין חששו חכמים ל"אמת המוחלטת" (ולכן במין באינו מינו שגם לפי האמת המוחלטת אין כאן איסור יש ביטול) משא"כ בספק דין, שבודאי לא נופל באיסור, דטעות של פוסק בדין דרבנן אינה נחשבת טעות כדמוכח בעירובין ס"ז: (בדרבנן עבדינן מעשה והדר מותבינן תיובתא).<sup>טז</sup>

שיש ספק אם הוא אמר יעלה ויבוא או לא. והאחרונים פליגי עליה כיון דס"ל דודאי לא אמר יעלה ויבוא. ומבואר דלכו"ע אם מסופק אם אמר יעלה ויבוא לא צריך לחזור, רק דנחלקו האם בסתמא זה נחשב לספק או לודאי. (אמנם היביע אומר הביא שהצמח צדק דייק בדברי הט"ז שבספק צריך לחזור, וכמדומה דאינו מוכרח בדברי הט"ז עי"ש דהגם שמלשון הט"ז משמע שלדעת הרמ"א בנידון שכח יעלה ויבוא אין ספק שאמר יעלה ויבוא ולכן אינו חוזר, אין הכרח שכוונתו שאין ספק כלל, אלא רק בא לומר שאין ודאות לומר שהוא לא אמר יעלה ויבוא, לאפוקי ממשיב הרוח דודאי לא אמר).

אמנם באמת יש לעיין בכל מה שהכריעו הפוסקים לענין משיב הרוח ומוריד הגשם שעד ל' יום חוזר ואחרי זה לא חוזר. האם הכרעה זאת נאמרה בודאי שברור לנו שעד ל' יום לא אמר ואחרי אמר. או שמא עד ל' יום ספק וחוזר מספק, ואחרי ל' ודאי אמר. או שמא להיפך, שעד ל' יום ודאי לא אמר ואחרי זה ספק וגם בספק לא חוזר. והרי לא מסתבר שהדברים מוחלטים ואין זמן מסופק. אלא מסתבר שיש זמן מסופק.

ואם נאמר שספק יעלה ויבוא לקולא אתי שפיר, דעד ל' יום ודאי לא אמר מכאן ואילך ספק. ולכן לא צריך לחזור בין עומד באמצע תפילה בין עומד אחרי תפילה. (ונאמר שלא הזקיקו לחזור נדבה בספק הזכרה) אך אם נאמר שספק הזכרה לחומרא, הרי שעד ל' יום ספק ואחרי ל' יום ודאי אמר. אך אינו מוכן למה גם אם גמר תפילתו חוזר מספק. ואם כן נוטה לומר שספק יעלה ויבוא לקולא. (ועיין ביב"א הנ"ל סוף אות ו' שהרגיש בכע"ז)

ולפי מה שביארנו למעלה לחלק בין ספק דין שהולכים לקולא לספק מציאות שהולכים לחומרא, יש להקשות שהיה לנו להחמיר בספק יעלה ויבוא. אך אפשר לומר (כן ביאר בקהילות יעקב ברכות י"ז) שרק לגבי ספק מציאות על עיקר התפילה צריכים להחמיר כיון שהספק דרבנן לקולא לא יכול להכריע שהוא אמר את התפילה, משא"כ לגבי יעלה ויבוא שהוא חיוב דרבנן חיצוני, הרי ספק דרבנן לקולא יכול לומר שהוא לא מחויב עכשיו באמירת יעלה ויבוא. (וכע"ז דעת האור לציון ד' ו' ד' ראה להלן בסיכום).

יש לציין לדברי השו"ע סו"ס קכ"ו שמדויק מדבריו שש"ץ שנמצא באמצע תפילת הלחש שלו וטעה בדבר שחוזרים בו יכול להמשיך את תפילתו ולסמוך על החזרה, מלבד אם טעה בג' ראשונות. (וחזינו שבטעות הזכרה אינו ברכה לבטלה אלא דין להזכיר. והם אמרו לחזור והם אמרו שמשום טורח לא לחזור. וכל שכן לנידון דידן, דאם הדין הוא ספק דרבנן לקולא לא אכפת לנו שאולי האמת אינה כן). אמנם באמת לשונו הוא לשון הרמב"ם לפי גירסת הספרים, אך בגי' המדויקת של כתבי היד הלשון מתקן וכמש"כ הכסף משנה (וצע"ג למה העתיק בשו"ע את הגי' המשובשת, ושמא דברי הכ"מ הנ"ל נכתבו אחרי השו"ע).

כט). אמנם לפי המתבאר בנידון דידן, יתכן שלא בכל ספק מציאות אנו מחמירים, אלא רק בספק שגם על ידי ספק דרבנן אי אפשר לומר שיש כאן תפילה אם האמת היא אחרת. אך עכ"פ יש כאן מקור ש"ספק דרבנן" לא משנה את המציאות אלא את ההנהגה כלפינו.

ב. אח"כ הביא הרב שהתולדות זאב הוכיח מדין ק"ש שמחמירים אפילו אם ק"ש דרבנן לחזור לכתיבה ראשונה, ומוכח דגם בתפילה שהיא דרבנן צריך לחזור למקום הברור (ובאמת לא צריך להוכחה אחר שהוא ירושלמי מפורש ברכות ה' ג'). וכתב הרב שיש לדחות, דשאני ק"ש שאין בו חשש ברכה לבטלה. אבל באמת הטעם הוא מצד הברכות שאומר אח"כ. עכ"ה.

ולפי דרכנו הגדר הוא שדנים תמיד את הברכה לבטלה אחרי הכללים של ספק דרבנן לקולא ולחומרא. ולכן כיון דקי"ל בספק היכן אוחו לחומרא, אין חשש של ברכה לבטלה, כיון שזה הדין שחז"ל הורו לנו והם אמרו והם אמרו. ובספק היכן אוחו קי"ל בכל דיני התורה דאורייתא ודרבנן דחזור למקום הברור. מאיזה טעם שיהיה, ולמה שביארנו לעיל הוא דין אחד לכולם, בין לק"ש בין לתפילה, ואילו לפי דברי הרב יש ב' טעמים - לק"ש, משום דאין קפידא וברכה לבטלה, ובתפילה מצד חשש הברכות העתידיות.<sup>ל</sup>

ג. הביא מדברי הרבה אחרונים דפשיט"ל דספק דין יכול לסיים את התפילה בדין הזכיר גשם בארץ הצריכה מטר. כ"כ המאמ"ר סי' קי"ז ח' והובא להלכה במשנה ברורה (שם סק"י), ובן איש חי (פי' בשלח אות יט) ובכה"ח (ס"ק כה).

ל. וטעמו של הרב בכל זה, דדרכו תמיד לחשב את ה"ברכה לבטלה" לפני הגדרים דרבנן. ומטעם זה נתקשה מאוד בדין ברכת המזון דספיקו לחומרא, להיכן נעלם הלא תשא, והרחיב ליישב שהוא מצד חזקת חיוב, כדאי' בלוי' חן סי' רע"א בענין קידוש בספק חשיכה של מוצ"ש. אבל אם מקדימים את הנידון של החיוב ברכה לנידון הברכה לבטלה, אתי שפיר בשופי, דאין כאן עשה דוחה לא תעשה וכיו"ב, אלא הם תקנו טופס ברכות והם תקנו שיש ספיקות שצריך לברך בהם. והעד - ספק קרא ק"ש דקורא עם ברכותיה אע"פ שכלפי שמיא אפשר שכבר קרא. ואף שיש דרכים לדחוק, להג"ל אתי בשופי. (ויש להוכיח כן ממשמעות הירושלמי ריש ברכות שהשוו ספק ק"ש לספק ברכת המזון, הגם שבספק ברכת המזון יש חזקת חיוב וק"ש אין חזקת חיוב).

אמנם לדינא, עיין ביבי"א ח"ד סי' ג' דפסק שמי שברך ברכת המזון בהרהור חזר ומברך אע"פ שאין לו חזקת חיוב. ויש לבאר טעמו, שיש לצרף כאן כמה סברות נוספות:

- א. דעת הסוברים שלא תשא דרבנן, ולדידהו לא צריך להגיע לחזקת חיוב כדי להחמיר בספק ברכת המזון.
- ב. דברי מרן בסי' תפ"ט שנמשך אחרי האומרים שספק ברכה במצוה דאורייתא לחומרא. (והגר"א שם העיר על סתירה בדעת מרן) הרי שגם בברכה שהיא רק דרבנן מחמירים מחמת המצוה דאורייתא כל שכן בברכה דאורייתא.
- ג. דעת המגן אברהם בסי' קפ"ד ז' שמי שמסופק בברכת המזון חזר על הטוב והמטיב. מוכח דס"ל שדין חזרה בברכת המזון הוא תקנ"ח מחודשת שנתקנה על הספק. ואם כן ממילא לא שייך כאן ספק לא תשא.
- ד. עיקר הדין שהרהור לאו כדיבור דמי כהכרעת מרן (סי' ר"ו סעי' ג) והמשנה ברורה (ביאור הלכה סי' ס"ב, שאם חזר ומברך לא הפסיד) ולכן לענין ברכת המזון יש להעמידו על עיקר הדין ולא דמי לשאר ספיקות.
- לעיקר הנידון אם מקדימים לדון את הלא תשא או את חיוב הברכה, נראה דנחלקו בזה המכתם לדוד סי' ג' והפרי מגדים בפתיחה ברכות או' ד'. דדעת המכתם לדוד שספק ספיקא בברכות רשאי להחמיר אע"פ דס"ל שס"ס בדרבנן לקולא. דאע"פ שאין לו חיוב ברכה מכל מקום אין לא תשא. ואילו בפרי מגדים מבואר שכיון שאין לו חיוב ברכה חזר על הלא תשא. אמנם מסתבר שגם המכתם לדוד מודה דבאופן הפוך שיש חיוב ברכה בגדרי חז"ל אין לא תשא אפילו אם כלפי שמיא הברכה לבטלה, אלא דלענין ס"ס (שיש ב' צדדים להחמיר) שדינו לקולא, ס"ל שכיון שהספק ספיקא אומר שיש כאן תקנת חז"ל אע"פ שאינו מחויב להחמיר (כדין ס"ס בדרבנן) הרי שאין כאן לא תשא. והרי הספק ספיקא מחשיב את דין הברכה כמו ברכות של רשות. (כגון תפילת ערבית וכיו"ב) שחז"ל תקנו טופס ברכה ולא חייבו לברכו. והכי נמי כאן שכיון שבגדרי ספק ספיקא רשאי להקל מכל מקום יש לזה "שם ברכה" (עיין עוד בלשון מרן הבית יוסף בסי' ס"ז).

והרי לפנינו דעת הבא"ח שספק היכן אוחז בתפילה חוזר למקום הברור, כדאי בפרשת משפטים כ', ואעפ"כ כאן הורה להמשיך את התפילה.

ד. הזכיר הרב את נידון הפוסקים לגבי חידושו של הראב"ה דאפשר להזכיר יעלה ויבוא בין הברכות. והוא חידוש גדול, כמש"כ הבאווה"ל בסי' קי"ד סעי' ו'. ולפי דברי הרב שכל ספק בתפילה לחומרא, נמצא שבהכרח השו"ע סובר שדין זה הוא דין ודאי ולא מספק אלא מודא. וזה צ"ע גדול, דכל חידושו של הראב"ה נובע מהבנתו בסוגיא דברכות מט:א\* והבנתו שם היא דלא ככמה ראשונים יב

וגם הב"י מתקשה בדין זה ונדחק להעמיד את דינו של הראב"ה רק באופנים מסוימים. ואי נימא דבמקום ספק אזלינן לחומרא, לא היה לנו לסמוך על דברי הראב"ה.א\*



### חזרת היביע אומר

אמנם כל מה שכתבנו כאן הוא רק לדון בדברי היב"א כפי מה שנראה בדבריו בח"ב סי' ט' דכל ספק בתפילה לחומרא. אבל באמת נראה שהיב"א חזר בו כמבואר בדבריו בחלק ו' סי' כ"ח, שכתב שמי ששכח רצה ונזכר אחרי שפתח ואמר ברוך אתה של הטוב והמטיב רשאי לסיים שנתן שבתות למנוחה מטעם סב"ל. הגם שלפי הרבה פוסקים לא יכול להמשיך והו"ל ברכה לבטלה. ולפי דרכו בח"ב סי' ט' היה לו לחזור לראש, כדין המבואר בירושלמי שצריך לחזור למקום הברור לו. ומסקנת היב"א שם (במילואים הערה 5) נראה שבמקום שהעיקר להלכה שצריך לחזור לא אומרים סב"ל. אבל במקום ספק אמרינן סב"ל ורשאי להמשיך את התפילה וכדעת

לא). שאפשר להשלים ברכת אשר נתן בברכת המזון אחרי אמירת בונה ירושלים, כיון שכל עוד שלא התחיל הטוב והמטיב לא חשיב עקירה מברכת בונה ירושלים ואם כן הוא הדין לשאר סיומי הברכות דלא חשיב סיום לברכה

לב). עי"ש רש"י ד"ה והדר (שאם סיים בונה ירושלים כבר חשיב עקירת רגלים, וא"כ בהכרח שהטעם שאפשר להשלים דחול"ל תקנו ברכה מיוחדת בברכת המזון להשלים הזכרת שבת ואין זה השלמה לברכת בונה ירושלים) ועי' רא"ש שם.

לג). עוד קשיא לי על היב"א ידידיה אדידיה, דהרב ס"ל בשו"ת (ו' כ"ח) דבסעודה שלישית יזכיר 'אשר נתן' עם שם ומלכות כדי שיוכל לברך הטוב והמטיב לשיטתו כאן דספק דין באמצע ברכות לחומרא. ולכאורה לפי הראב"ה, דאפשר לצאת ידי חובה בהזכרה בין הברכות גם בלא שם (כמו שמצדד הבאור הלכה סי' קפ"ח) אלא דתקנו חכמים להזכיר ברכה בין הברכות, ובאופן שלא היה תקנה כגון ביעלה ויבוא בשמו"ע יכול להזכיר בלא שם, אם כן באופן שיש לו ספק ודאי שיכול להזכיר אשר נתן גם בלא שם ויוצא יד"ח דעל כרחך הברכה אינה העיקר והעיקר הוא עצם ההזכרה. ובשלמא אם דברי הראב"ה אינם עיקר, ניחא, דיש לחוש לאידך גיסא שהברכה עיקר, כמו שמוכח לכאורה לדעת רש"י שם, שסיום בונה ירושלים הוא עקירת רגלים רק שתקנו חז"ל נוסח ברכה כדי להשלים את רצה.

אבל אם דברי ראב"ה אינם עיקר, ורק מספק סמכינן עליה, הרי מוכח בשו"ע בסי' קי"ד ו' שספק את דינו של ראב"ה, דס"ל לשו"ע שספק דין באמצע תפילה לקולא. וקשיא ידידיה אדידיה ממה נפשך. דכדי לקיים דינו שהורה לומר שנתן ימים טובים בשו"מ במקום ספק מוכרחים לומר דדברי הראב"ה הם ספק ואם כן מוכח בשו"ע שהורה להמשיך מודים גם על ספק.

ויש לישב אליביה, דקי"ל כראב"ה לגמרי וא"כ מדינא באמת סגי באשר נתן ללא שם, אלא דס"ל דמעקה"ד שבכל מקום שמזכיר ברכת אשר נתן מזכיר בשם, אפילו בר"ח. ואפילו למ"ד שבר"ח לא נתקן בשם, בשבת שעיקרו נתקן עם שם, חייב בשם גם בסעודה נוספת שעושה. אלא דחיישינן משום חומר סב"ל, ובכה"ג יש להעמידו על עיקר הדין. הגם דגם ללא שם יצא מכלל הספק.

רוב ככל האחרונים שבמקום ספק שקול אמרינן סב"ל (המאמר והבא"ח והמ"ב הנ"ל). ודרך זו מתאימה למש"כ במאור ישראל שבת ל"ח הנ"ל שחילק לענין דשיל"מ בין ספק דינא לספק מציאות. וכמו שרמז לזה בהגהה בגליון (מהדו"ח) ביבי"א ח"ב ט'.<sup>17</sup>



## העולה מן האמור

א. ספק המתעורר באמצע תפילה. אם האדם מסופק היכן אוחו בתפילתו, הכרעת האחרונים<sup>18</sup> שיש לחזור למקום הראשון ולצאת מכל חשש. כיון שבשעה שעוסק באמירת תפילה צריך לדעת שאמר את כולה.

ב. לענין ספק דין, דעת רוב האחרונים (דרכי משה<sup>19</sup> בא"ח מ"ב<sup>20</sup> מאמ"ר<sup>21</sup> ועוד) שכל ספק בדין יכול להמשיך את תפילתו. ובס"ד נתבאר החילוק בין זה לספק היכן אוחו בתפילה.

בדעת היבי"א בדבריו במקום אחד (ב' ט') נראה שהוא סובר שצריך לחזור למקום הברור ומוסכם לכו"ע, אפילו במקום ספק שקול. אך בשאר מקומות נראה דדעתו כנ"ל, שבתוך תפילה הולכים כפי עיקר הדין וכדעת רוב ככל האחרונים (יבי"א ו' כ"ח ובמילואים שם הערה 5).

ג. כל הספיקות במציאות שהם לא על עיקר אמירת התפילה אלא על דינים שקבעו חז"ל בתפילה, כגון אם נתעורר ספק שקול<sup>22</sup> אם אמר יעלה ויבוא<sup>23</sup>, מבואר מדברי הפוסקים שדינם

לד). ולענין סעודה שלישית אם נזכר אחרי שסיים בונה ירושלים, דעת היבי"א שיאמר אשר נתן עם שו"מ. דאין זה בכלל ספק ברכות כיון שמעיקר הדין סעודה שלישית חייבת פת ועוד שמעיקר הדין גם סעודה שאינה חייבת פת אפשר להזכיר אשר נתן בשו"מ כהכרעת המשנה ברורה בסי' קפ"ח ס"ק כ"ה. ועוד שיש מהראשונים שכתבו שבכל סעודות שסועד בשבת יש עיכוב באמירת רצה.

אמנם עי' בדברי היביע אומר ח"ז סי' כ"ח שכתב שבספק אמר יעלה ויבוא יאמר הטוב והמטיב בשו"מ וזה לכאורה מוכיח שבספק הזכרה ס"ל דאפשר להחמיר. כיון שכאן אי אפשר לומר את הסברות הנ"ל. אמנם באמת יש לחלק בין ספק הזכרה לספק דין. (דלולי דברי הקהילות יעקב ברכות סי' י"ז יש לומר ספק הזכרה חשיב ספק מציאות) אמנם פשוט הפוסקים בסי' תכ"ב שגם ספק הזכרה לקולא ויכול להמשיך.

לה). כן כתב הבן איש חי משפטים כ' וכן מבואר מדברי הקהילות יעקב ברכות י"ז והיבי"א ב' ט' אור לציון ח"א סי' ז' ועוד אחרונים שכן עולה מדברי הירושלמי. ודלא כנשמת אדם סי' כ"ד.

לו). סי' תקפ"ב שהורה שלא צריך לחזור בהמלך המשפט מחמת ספק. והוכיח כן מדברי הרשב"א וכל אחרוני אשכנז שנקטו כן לדינא סוברים כמותו. ומדברי מרן שהחמיר אין ראייה כי דעת מרן שאין ספק שצריך לחזור בהמלך המשפט, אבל במקום ספק אפשר שיודע לרמ"א, וכדמוכח מדברי הראשונים.

לז). בשלח י"ט.

לח). קי"ז י'.

לט). קי"ז ח'.

מ). אמנם מסקנת הפוסקים בסימן תכ"ב שמי שלא זכר אם אמר יעלה ויבוא אין זה נחשב ספק שקול. ועי' ביביע אומר ז' כ"ח.

מא). וכן נראה שהדין בספק אם שהה לגמור את כולה לפי הסוברים שחוזרים בשהה לגמור כולה. ומענין לענין יש נפק"מ למעשה בכל הנ"ל איך להכריע בדין שהה לגמור את כולה בתוך שמו"ע.



להקל.<sup>22</sup> והדבר דומה לנטילת ידים שצריך להקפיד שהמים יגיעו לכל היד, ואף על פי כן מים שיש בהם ספק בכשרות כשרים לנטילה, כיון שעל גוף המצוה לא אומרים ספק דרבנן לקולא בשעה שהוא עסוק בעשיית המצוה.

ד. נתבאר בס"ד שמן הדין כל ספק שאינו שקול בברכות, דינו לחומרא, כשאר דינים דרבנן שהולכים בהם לחומרא לפי דעת נוטה וכיו"ב. אלא שמחמת חומר לא תשא, אנו מקלים אפילו בספק שאינו שקול. ולכן באמצע תפילה מסתבר שיש להעמיד את הדין על עיקרו.

ה. ידועה מחלוקת האחרונים בדין המלך המשפט דפסק מרן שצריך לחזור, דלדעת הבא"ח אעפ"כ אינו חוזר מטעם סב"ל, והיב"א ס"ל שלא אומרים סב"ל נגד מרן בתפילה, וכן משמע דעת החיד"א. ותורף מחלוקתם נראה בגדר קבלת השו"ע בעניני ברכות - דעת הבא"ח שכיון שבעניני ברכות לא קבלו הוראות מרן, ממילא הרי זה ככל מחלוקת הפוסקים שאומרים סב"ל בתפילה. ואילו דעת היב"א כדעת החיד"א, שרשאים להחמיר כדעת מרן בעניני ברכות, דס"ל דגם לעניני ברכות נחשב מרן כרב מובהק רק שמחמירים מחמת שב ואל תעשה. משא"כ בתפילה שעושים כעיקר הדין (לענין דינא לענין המלך המשפט יש לדון מצד נוסף, כמו שיתבאר בהערה<sup>23</sup> דאפשר שבזמנינו גם לדעת החיד"א והיב"א לא צריך לחזור).

דהנה דעת הרמ"א סי' ק"ד דאם שהה מחמת אונס חוזר. ודעת מרן בס' ק"ד דאפילו שלא באונס חוזר מחמת חומר תפילה. (הגם שבשאר דברים אינו חוזר לדעת מרן) ומדבריו בס' צ' סעי' כ"ז משמע שאינו חוזר והבא"ח פסק (משפטים ח') כרמ"א והכה"ח פסק שאפילו באונס אינו חוזר (סי' צ' קמ"ט), וההליכות עולם (משפטים שם) פסק שבכל אופן חוזר. וצדדי הדיון הם שדעת היב"א שדעת מרן מוכרעת בס' ק"ד. אך דעת הבא"ח והכה"ח שאומרים סב"ל נגד מרן בתפילה ועוד שמחמת סתירת הדברים בסימן צ' אין לנו הכרע בדעת מרן ואם כן בטלה בזה הוראת מרן, והדר דינא כדברי האחרונים שספק שקול בתפילה אולין לקולא.

מב. כן הוכיח שנשמת אדם כלל כד. ודעת הנשמת אדם גופיה שיש ללמוד מזה לכל ספק באמצע תפילה. ולפי זה דברי הפוסקים הם נגד דברי הירושלמי שיש לחזור למקום שודאי לא אמר. אמנם הקהילות יעקב ברכות י"ז כתב לחלק ביניהם כנ"ל.

מג. בקובץ בהתאסף תשרי תש"פ הארכנו שבזמנינו, שנתגלו גרסאות הרמב"ם בענין המלך המשפט, הרי שנוספו צדדים נוספים להקל בהמלך המשפט, וחזר הדבר להיות ספק שקול. והדר דינא דתליא בפלוגתא בין היב"א לאחרונים בדין ספק בתפילה. (ואפשר שאפילו עדיף מסתם ספק, כיון שהרמב"ם רב מובהק ובג' המדויקות הוכיחו שסובר שאינו חוזר אם הזכיר מלך, עי"ש בארוכה. ועוד, דיש ראשונים שסוברים שאפילו בהקל הקדוש אינו חוזר. וא"כ בהמלך המשפט יש ספק ספיקא, אלא דבעלמא קי"ל כמרן, אך בנידו"ד דלא היתה לפני מרן גרסת הרמב"ם המדויקת, הדר דינא לדון ס"ס). שו"ר שהאריך כדברינו בספר תורת הקדמונים ח"א סי' צ"א לר' עמנואל מלוקדנוב, והביא שם סימוכים רבים לכל זה. ופירסם את מאמריו בענין זה באור תורה תשרי תשע"ד וברב ברכות אלול תשע"ח ובמנורה בדרום תשפ"א.

ויל"ע בדעת היב"א אם היה רואה את גרסת הרמב"ם של הכת"י. דמצד אחד עדיין היא מחלוקת, ויש ראשונים דס"ל שצריך לחזור, אך מאידך יש נטיה יותר לצד המקל. (דהרמב"ם רב מובהק ס"ל שלא חוזר, ודברי הרי"ף סתומים, ודברי הרא"ש נחלקו ה"ב והמיו"ט, כמו שהרחבנו במאמרנו הנ"ל)

והרי לפי מה שנתבאר לעיל מכמה הוכחות גם היביע אומר מודה לדינא לכל האחרונים שספק שקול לקולא גם בתפילה. ואם כן כל מה שהורה למעשה שחזור בהמלך המשפט יסודו בזה שדעת מרן להחמיר ולא מצד ספק ברכות לחומרא. אם כן בנידון שלפנינו שנתברר שבטלה קבלת מרן בענין המלך המשפט מחמת הגירסאות של כת"י הדר דינא דהו"ל ספק ברכות לקולא.

אמנם בלא"ה מסתבר שספק זה של המלך המשפט אינו ספק שקול והעיקר בו לקולא (לבד ממש"כ שיש לומר שהרמב"ם רב מובהק), כמו שהאריך היב"א גופיה (ח"ב סי' כ"ט) לבסס זאת בענין ש"ץ שטעה במעין ז' ואמר הקל הקדוש, שצריך

דרך נוספת אפשר לבאר את דעת הבן איש חי, שסובר שכל מה שמקלים בברכות אפילו יחיד נגד רבים דינו כעיקר הדין ממש. ולכן גם בזה רשאי להמשיך את תפילתו.

ודעת האורל"צ (א' ז' וח"ד ו' ד') שיש לדון בכל ספק מה יקרה אם יתברר שטעה. ולכן באופן שיש טעות בחיסרון של ברכה לא יוצא כלל. ולכן כשאנינו יודע היכן הוא אוחז, חוזר למקום הברור שאמר. ובאופן שיש פוסקים שמתירים להתפלל, כיון שבדיעבד נסמוך על המתירים שסומכין על היחיד. ועל כן רשאי להמשיך. (וכיון שלא בשמים היא, אין לנו לחוש שיתברר הספק). וכן ספק אם הזכיר הזכרה ג"כ יכול להמשיך, כיון שיש שם תפילה גם ללא ההזכרה יכול להמשיך. אבל בספק דין שאינו תלוי בפלוגתא חוזר"ד. (ונפק"מ בין דרכו לדרך הנ"ל בספק דין שאינו תלוי בפלוגתא. דלאור לציון חוזר ולהנ"ל אינו חוזר. וכן לענין יחיד נגד רבים דלאור לציון ממשיך ולהנ"ל חוזר).



את סברת האומרים שאפילו הקל הקדוש אינו מעכב. (דברים וטובים הם עי"ש) ודוק מיניה ואוקי באתרין. וא"כ מסתבר שבהגלות גרסת הרמב"ם המדויקת נפל היסוד נפל הבנין גם לדעת היב"א.

תבנא לדינא, דבענין חזרה על המלך המשפט, אם יוסכם כדברינו שדברי הכת"י המוגהים של הרמב"ם מוכיחים שלא צריך לחזור, הרי דכן יש לפסוק לדינא גם לדעת היב"א. דודאי דברי הרמב"ם מכריעים את הכף ואמרינן כלפיהם אילו היה רואה מרן הוה הדר ביה. וא"כ בודאי לא נפיק מכלל ספק. אמנם עי' מה שהשיג על דברינו הר"י מועלם בקובץ בהתאסף כסליו פ"א, ובתשובתי אליו בגליון ניסן פ"א, וגם בדברי התורת הקדמונים הנ"ל.

מד). בא ליישב בזה את דברי השו"ע בסי' תפ"ז שכתב שאם ביום טוב אמר מקדש השבת ותיקן תוכ"ד מקדש ישראל והזמנים יצא כיון שהוא יודע שהוא יום טוב. משמע מדבריו שאם אמר לא ידע שהוא יום טוב אינו יכול לתקן. ואילו בסי' ר"ט פסק שאם ברך הגפן על מים ונוכר שהוא מים תוכ"ד דיבור יכול לתקן. וביאר שכיון שהוא ספק בגמרא שלא נפשט יש להחמיר בתפילה. אמנם שאר האחרונים באמת נתקשו בזה והעמידו זאת כסתירה בשו"ע, שהרי מקור לשון השו"ע בסי' תפ"ז הינו מלשון התוספות שסוברים שגם בכוס צריך לחזור מחמת ספק. (דס"ל ספק ברכות לחומרא) ואפשר לומר שהשו"ע נמשך אחרי לשון התוספות, כדרכו בכמה מקומות לתפוס את לשון הפוסק שמביא.

הרב שמואל אריה ישמח  
שיבת צרור המור והדר להדר, חיפה

## הנחת ספר תורה בארגז וטעמי המנהג, אחיזת עמודי הס"ת בידים גלויות, והנחת מזוזה וס"ת באלכסון\*

**מבוא \* פרק א – האם מותר לאחוז בידים חשופות בעמודי הספר תורה: סעיפים א-ד:** שיטות האוסרים בזה \* סעיפים ה-ו: שיטות המתירים \* סעיף ז: הפסיקה לספרדים \* סעיף ח: הסיבה להנחת ס"ת בתוך ארגז \* **פרק ב – האם לשיטת האר"י העולה אוהז בקלף או בעמודים, והאם בידים חשופות:** סעיף א: דברי האר"י שבעטרת זקנים \* סעיף ב: נוסח השמונה שיערים עדיף \* סעיף ג: האם נוסח העטרת זקנים מדויק \* סעיף ד: סיכום \* **פרק ג – העמדת ספר התורה באלכסון:** סעיף א: המחלוקת בצורת הנחת המזוזה \* סעיף ב: המנהג הלכה למעשה \* סעיף ג: הצעתנו \* סעיף ד: ההשוואה לדין ס"ת \* סעיף ה: מקורות קדומים לדברינו \* סעיף ו: צורת הקריאה בס"ת \* סעיף ז: השוואת הדינים, והמצאת ארגז הס"ת

### מבוא

בשלושת הפרקים הבאים השתדלתי לסכם בדייקנות ובהרחבה את שיטות הפוסקים בשני נושאים. הראשון – האם מותר לאחוז בעמודי ספר התורה בידים חשופות [וכיצד העולה לתורה אוהז בספר לפי האר"י], והשני – האם יש להניח את המזוזה בעמידה או באלכסון, והאם כך הדין גם לגבי צורת הנחת ספר התורה בארון הקודש ובזמן הקריאה על הבימה. שני נושאים נפרדים אלו נידונו כאן יחד, מפני שכל אחד מוביל אולי לפתרון חילופי המנהגים בענין כיסוי של ספר התורה.

בתקופת המשנה והגמרא לא היה ספר התורה מונח בתוך ארגז קשיח בזמן הקריאה בתורה. בחלוף הזמן החלו בכמה קהילות – אשר לשם הנוחות נכנה אותן כאן 'ספרדים' – להניח תמיד את ספר התורה בתוך ארגז קשיח. לעומתן, בקהילות אחרות – אשר לשם הנוחות נכנה אותן כאן 'אשכנזים' – השאירו את המנהג העתיק על מכונן (תפוצת המנהג המדויקת תבואר להלן סעיף ח'). ניתן להציע סיבות טכניות לחילוף המנהגים בזה, כגון מצב כלכלי שונה וכדו'. יש הצעה לפיה בקהילות הספרדים לא היו ספרי התורה מונחים בארון קודש מעץ, אלא בגומחא בקיר, ולכן רק בקהילות אלו היתה בעיה של רטיבות שסיכנה את ספרי התורה, והארגז נועד לפתור

\* מומלץ לעיין בהערות השוליים רק בקריאה השניה של המאמר. אשמח לקבל הערות.

א. השווה גם אנדי פז (לג"ר אפרים הקשר, דיין באלטונא, נדפס בשנת תק"ג) על או"ח קנ"ד, א. בכתר שם טוב (לרש"ט גאנין, ח"א, עמ' רע"ה) כתב שיש כמה יתרונות לספר שמונח בארגז: קל יותר לגולל, הרימונים תחובים בספר ליופי והדר גם בזמן הקריאה, וגם קל יותר לפתוח אותו בזמן שהוא מונח בארון. ראה גם בהצעותיו של הרד"צ הילמן (ישורון כרך כה, אות י, עמ' תרה).

אותה<sup>2</sup>. בשלשת הפרקים הבאים נעלה שתי הצעות לפיהן השוני בין הקהילות נובע מטעמים הלכתיים.

בפרק הראשון נבאר את שיטות הפוסקים שנחלקו האם מותר לגעת בעמודי ספר התורה בידיים חשופות. בסיום הפרק נציע כי הנחת הס"ת בארגז נבעה מהרצון להימנע מנגיעה בעמודי הס"ת.

בפרק השני, שמשלים את קודמו, נדון כיצד המליץ לנהוג האר"י הקדוש לעולה לתורה: האם לאחוז בידיו בקלף עם הפסק טלית או מטפחת, או שמא לאחוז בידיו בעמודי הס"ת. נדון האם מהאפשרות השניה ניתן להסיק שלדעת האר"י מותר לגעת בעמודי הס"ת בידיים חשופות.

בפרק השלישי נדון במחלוקת הראשונים על צורת קביעת המזוזה. רש"י פסק כי יש גנאי לקובעה בשכיבה, ונכדו ר"ת פסק לעומתו שהגנאי הוא כאשר קובעים אותה בעמידה. נביא את דברי הראשונים והפוסקים שהכריעו כרש"י, ולכן הציבו את המזוזה כשהיא עומדת, ואת מנהג האשכנזים שהחמירו וקבעו את המזוזה באלכסון כדי לצאת גם לפי שיטת ר"ת. נסביר כי מחלוקת זו נוגעת גם לצורת הנחת הפרשיות בתפילין, ולצורת הנחת ספרי התורה בהיכל, ואולי גם לצורת הנחתם בעת הקריאה בתורה. לאור זאת נציע כי הספרדים הניחו את ספרי התורה בארגז קשיח כדי שיוכלו לקרוא בהם כשהם עומדים, והאשכנזים נמנעו מכך, כדי שיוכלו לקרוא בהם באלכסון.



## פרק א - האם מותר לאחוז בידיים חשופות בעמודי הספר תורה<sup>3</sup>

הלכה פסוקה היא שאין לאחוז בקלף של ספר התורה בידיים חשופות (שו"ע או"ח קמז, א).<sup>4</sup> בסימן זה נדון האם איסור זה כולל גם נגיעה בידיים חשופות בעמודי ספר התורה.

ב. בספר מעשה חושב (לחוקרת ברכה יניב, בעיקר ליד הערה 54, הובא גם בשרשי מנהגי אשכנז ח"ב 322-333) הוצע שההנחה בארגז נועדה לשם שמירת ספר התורה: בקהילות אשכנז ארון הקודש היה עשוי עץ, ולכן ספר התורה נשמר למרות שהיה עטוף במטפחת ומעיל. אולם בקהילות ספרד לא היה ארון קודש מעץ, אלא גומחא בקרי, ולכן הניחו את ספר התורה בתוך ארגז כדי לשמור אותו טוב יותר מפני הלחות וכדו'.<sup>5</sup>

ג. הפניות סתמיות הן לשו"ע חלק או"ח. כאשר שלא צוין הסימן או ההפניה היא לסימן קמז.

ד. מהר"ש ויטאל (בהגהתו בשער הכוונות דף מט ע"ב) חידש מדעתו וכתב שכל האיסור הוא דוקא בשעה שקוראים בס"ת, שאז מתגלים אורות עליונים. וכדבריו נקט בבא"ח (ש"ב תולדות אות יח) וכה"ח סק"א [וכתב הבא"ח שבשעת הגבהת הס"ת יש איסור אף לשיטת מהר"ש ויטאל, שהרי בשעת ההגבהה מתגלים ג"כ אורות עליונים, ואין ההיתר לשיטתו אלא רק כשאוחז בספר בין גברא לגברא או כשגוללו לפני התפילה וכדו'], וכך נוקטים למעשה הצועדים לאור משנת הבא"ח. אולם, מדברי הראשונים והאחרונים יוצא שהם לא סברו כדברי המהרש"ו, וכמו שכתב בפתח הדביר סק"ב, והגר"ע יוסף בהליכות עולם (ח"ג תולדות יג), ובהלכה ברורה לר"ד יוסף (חלק בירור הלכה אות ב), וכן נקטו להלכה רוב הפוסקים, וכך נקט אף הרי"מ הלל (שו"ת וישב הים ח"ג סי' מ, אות ד). נוסף ונעיר על דעה ייחודית בנושא (ע"פ מאמרו של הרב נהוראי ירב שמופיע באתר 'נוסח תימן'): בתימן נהגו לגלול את ספר התורה בידיים חשופות. יש חכמים תימנים שהסבירו את המנהג לאור שיטת מהרש"ו הנ"ל וכדו' (הר"י רצאבי בבארות יצחק סק"ה, וכע"ז שו"ת דברי חכמים לר"ש הלוי סי' מט, ובפירוש שם טוב על הרמב"ם הל' ס"ת י, ו), והרי שלפי דבריהם עצם האיסור עומד במקומו (וכ"כ הרב חיים כסאר בשו"ת החיים והשלום סי' סו). אולם לעומתם יש מחכמי תימן שסברו שמנהג תימן מבוסס

### סעיפים א-ד: שיטות האוסרים בזה

א. הפר"ח דייק לאיסור מדברי הרמב"ם, וכן דייקו מדברי הרמב"ם גם בשו"ת מהרי"ט (ח"א סי' קלו) [ורבים כתבו שהמהרי"ט עצמו פוסק לאסור (כגון בפרמ"ג משב"ז סק"א, ובא"ר סק"א)] ובמג"א (בריש הסימן, והסכים עמו המאמר מרדכי בספרו דברי מרדכי, ולעומתם יש שדחו את הראיה מהרמב"ם – הגר"א, וכן במגן גבורים בשלטי הגבורים סק"א, וכן בישועות יעקב סק"א, ובבית מאיר סק"א, וראה במקו"ח לבעל החוו"י שדייק מדברי הרמב"ם להיפך מדיוקו של המג"א, וראה נודב"י קמא ז, ושפת אמת שבת יד ע"א על תוס' ד"ה 'אך').

יש מי שדייק לאיסור גם מדברי התוספות (מקו"ח לבעל החוו"י, ד"ה אסור, וראה משנת יעקב לגר"י רוזנטל הל' ס"ת פרק י הלכה ו).

ב. הב"י בריש סי' קמז הביא מחלוקת ראשונים האם מי שנטל ידיו יכול לגעת בקלף, וכתב שנראה שהאשכנזים סומכים על מי שהתיר בזה, שהרי האשכנזים נוהגים לגעת בספר בזמן הגבהתו. מוכח מזה שהב"י סבר שהאיסור כולל אף נגיעה בעמודי הס"ת, שהרי האשכנזים מגביהים את הספר ע"י מגע בעמודיו, ולא ע"י מגע בקלף.

כך אכן דייקו מדברי הב"י בב"ח סק"א, ובפר"ח סק"א, והסכימו עמם היעב"ץ (מו"ק ד"ה 'ואפשר') והמאמר מרדכי סק"א, וכן הבין המקו"ח (לבעל החוו"י, ד"ה אסור) את דברי הב"י, וכן הבין בכה"ח סק"ג מדברי הב"י.

הט"ז הסביר אחרת: הב"י ראה בבתי כנסת אשכנזיים שבזמן ההגבהה הקלף לעיתים גולש מטה, ואז הגולל אווחז את הקלף בידיו כדי שיוכל לגוללו סביב העמודים.

לשונו של הב"י נוטה יותר להסבר הראשון, והאחרונים הנ"ל לא נקטו כשיטת הט"ז. נוסף שבהמשך דברינו כאן נביא אחרונים רבים שעסקו בסוגיא זו, ולא מצאתי אחד מהם שהצדיק את הט"ז כנגד הב"ח והפר"ח וסיעתם.

ג. רבים מהאחרונים סברו לאיסור, אלא שלדעתם האיסור הוא דווקא כאשר הס"ת גלוי, ואילו כאשר הס"ת מכוסה במעילו, כגון בשעת הולכתו מהבימה אל הארון, אז אין כל בעיה להחזיק בידיים חשופות בעמודי הס"ת.

כך סברו: פר"ח סק"א (ויש שכתבו שהפר"ח התיר לגמרי, שכ"כ בשמו בערוה"ש אות ו, ובמגן גבורים חלק א' אלף המגן סק"א, וצ"ע. ואולי יש ליישב שהם דיברו במצב בו הס"ת גלוי), יד אהרן (לר"א אלפאנדרי בהגהות הב"י). כך כתבו גם בנהר שלום לר"ש וינטורא סק"א ובמאמר מרדכי (והם הסבירו כך בדעת הב"ח והמג"א הנ"ל, אך בפתח הדביר סק"א כתב על דבריהם שאי אפשר לומר כך בדעת הב"ח, וראה ספר מימי שלמה לר"ש קמחי סימן קמז, וכן פרי האדמה הל' שאר אבות הטומאה פרק ט סוף הלכה ה). כך גם כתב הפרמ"ג משב"ז סק"א בדעת המהרי"ט הנ"ל (ולא זכיתי להבין את דבריו, שהרי המהרי"ט כתב שלא יאחו ס"ת בעמודיו כדי "להוליכו לבימה", ופשוט לענ"ד שאז הס"ת מכוסה, שהרי רק בירושלים נהגו להוליך את הס"ת כשהוא פתוח, כמובא בהלכות קטנות ח"ב סי' רנה, ובלדוד אמת לחיד"א סי' ג, ועוד, והארכנו בזה במק"א).

על שיטת הרמב"ם, ולדעתם הרמב"ם מתיר נגיעה בקלף בידיים חשופות אף בשעת הקריאה (הרב קאפח בביאורו לרמב"ם הל' ס"ת י, ו, וראה יד פשוטה על הרמב"ם שם). עד כאן מתוך המאמר של הרב ירב. שמעתי מת"ח תימני שמסורת בידו מאבותיו שאכן אין איסור בדבר, אלא שמ"מ נהגו בתימן שלא לגעת ישירות בקלף כדי לא ללכלכו וכדו', ורק כשגוללים את הספר נוגעים בקלף מפני שאז יש צורך בדבר, עכ"ד.

ד. כאמור, אחרונים רבים נקטו לאיסור, וביניהם המג"א והב"ח [הובאו דבריו ללא חולק באליה זוטא, וראה כאן בהערה דיון בשיטת הא"ר"]. עליהם יש להוסיף את הלבוש סק"א (וכ"כ בט"ז סק"א בדעת הלבוש, וכ"כ בדעת הלבוש באמת ליעקב לרי"י אלגאזי קצת מנהגים בעת הוצאת ס"ת, אות י ולעומתם כתב פתח הדביר סוף סק"א שלא ידע היכן רמזו כך בלבוש. ולא זכיתי להבין את דבריו, שהרי הלבוש כתב במפורש שיגביה את הס"ת ע"י הפסק מטפחת), ואת בעל הנתיבות בספרו דרך החיים (דיני הנהגת העולה אות ב, מהד' תשמ"ז עמ' קיד) שכתב ש"אין למחות בידו" של האוחז בעמודי הס"ת בידיו, והרי שנקט לעיקר לאיסורא, ואת הרי"י אלגאזי שנראה שנטה לשיטת האוסרים והכריע ש"המחמיר תבא עליו ברכה". כך נראה קצת שנקט גם בקיצור של"ה.

יש להעיר שהבית מאיר סק"א כתב שהאוסרים לא אסרו אלא בחלק של העמודים שהקלף נוגע בו, אך גם הם מסכימים שהחלק בעמוד שבולט כלפי מעלה וכלפי מטה על מנת שיאחזו שם - בזה לכו"ע אין לאסור, עכ"ד. אולם, לא מצאתי מי מהאחרונים שהביא את דברי הבית מאיר, ונראה שדבריו לא התקבלו.



### סעיפים ה-ו: שיטות המתירים

ה. כמה אחרונים פסקו שהאיסור הוא רק בנגיעה בקלף, אך אין איסור בנגיעה בעמודים.

כך פסקו: ט"ז סק"א, בית מאיר סק"א, נודב"י (קמא, או"ח סי' ז) [וכדבריו פסק החיד"א במחזיק ברכה סק"ב, ובספרו לדוד אמת סי' ג אות י, ובענין זה לא נמשך כדרכו אחרי האמת ליעקב. אחרי החיד"א נמשך בבית מנוחה", וכן בספר השומר אמת לר"א אדאדי סי' ד, נא],

ה. במגן גבורים (אלף המגן קמז, סק"א) מובא שהא"ר התיר בזה, וגם בכה"ח סק"ב כתב ש"נראה" שהא"ר התיר, ובשעה"צ סק"ד כתב שהא"ר מצדד להיתר. אולם לא הבנתי דבריהם, שהרי הא"ר רק דחה את הוכחת המג"א אך לא הכריע בענין זה, ואדרבא נראה יותר מדברי הא"ר שהוא נטה לצד האוסרים. אוסיף שהוא עצמו בספרו אליה זוטא הביא רק את דברי הב"ח שמחמיר בזה, ולפי הנ"ל נראה שלא חזר בו מזה כשכתב את האליה רבה.

ו. בספר אמת ליעקב לרי"י אלגאזי (קצת מנהגים בעת הוצאת ס"ת, אות י) הביא את דברי הלבוש והמג"א שאסרו, ואת דברי הט"ז שכתב שמותר ושאף המדקדקים נהגו להתיר, והכריע האמת ליעקב "והמחמיר תבא עליו ברכה", ואח"כ הביא את דברי המהרי"ט שאסר, ועוד.

ז. בקיצור של"ה (מסכת חולין, דיני ס"ת, מהד' ירושלים ה'תש"ד עמ' ק"מ) נכתב: "יש לזהר שהגולל והמגביה לא יגעו בס"ת ערום". מזה משמע קצת שהחמיר בעמודים, שהרי המגביה אינו נוגע בקלף, אלא רק הגולל. דבריו הובאו בבית מנוחה (דיני הקמת ס"ת אות א, ובהמשך נביא שבמק"א הבית מנוחה הביא את דברי החיד"א שהקל בנגיעה בעמודים).

ח. הבאנו לעיל את המובא בספר אמת ליעקב (קצת מנהגים בעת הוצאת ס"ת, אות י) לרי"י אלגאזי, שהכריע ש"המחמיר תבא עליו ברכה" וכו'. החיד"א כתב את ספרו לדוד אמת ובו סיכם בקיצור את ספר אמת ליעקב הנ"ל, אולם כאן בסעיף זה (מנהגי עת הוצאת ס"ת, שהוא סימן ג, באות י) שינה מדרכו והשמיט את דברי האמת ליעקב, וכתב רק את המובא במחזיק ברכה ע"פ הנוב"י שהדבר מותר ושהרוצה להחמיר יעשה כן בצנעא. בבית מנוחה (דינים השייכים לעליית ס"ת לתיבה, אות ב) נמשך בזה אחרי החיד"א [בבית עובד לרי"ש אשכנזי (דינים השייכים להולכת הס"ת לתיבה אות ו) כתב כנוסח שנמצא בלדוד אמת וכתב שמקורו ב"אמת ליעקב ולב דוד שם", ומה שכתב לב דוד כוונתו ללדוד אמת (כמצוי הרבה בבית עובד, וכפי שהעיר כבר הגר"ח פלאגי בספר החיים יא, כ). ומה שכתב שכן הוא באמת ליעקב נראה שהוא טעות (ואולי טעותו נבעה מכך שסבר שמכיון שכן מובא בלדוד אמת, בהכרח שכן הוא העתיק מהאמת ליעקב). רי"ש אשכנזי עמד כנראה על טעותו, שהרי הוא עצמו הדפיס מעט אח"כ את ספרו הנוסף בית מנוחה, ושם

## הנחת ספר תורה בארגז וטעמי המנהג, אחיזת עמודי הס"ת בידיים קעב

פרמ"ג קלט א"א יג, ערוה"ש קמז, ו, וכן נראה שנקטו במגן גבורים (אלף המגן קמז, סק"א). וכן נראה מהשערי אפרים (שער ד, ד). ולענ"ד כך נראה שנקט גם הישועות יעקב סק"א, וראיתי מביאים (בפתחי תשובה סק"א ובכה"ח סק"ב) שכך עולה גם מדברי שו"ת שב יעקב או"ח יא (ראיתי שדברי השב יעקב הובאו בעיקרי הד"ט סי' ח, ה, וראה ספר חיים לגר"ח פלאגי א, יא, שציין לנודב"י ולעיקרי הד"ט, וקצת נראה מזה שנטה להקל בזה).

הקיצוץ"ע (כג, ד) התיר להחזיק בעמודים, ומיד הוסיף ש"יש מחמירים" בזה, ומזה נראה שלדעתו העיקר כמתירים.

כך גם כתב המשנ"ב סק"ב שהדבר מותר, ומיד הוסיף המשנ"ב והביא שיש מחמירים בזה (והביא בשעה"צ סק"ד שגם הא"ר והגר"א מצדדים להיתר, וכנראה הבין זאת מכך שהא"ר והגר"א דחו את הוכחת המג"א, וצ"ע, וכבר הערנו לעיל על שיטת הא"ר. שעה"צ שם הוסיף וכתב שגם דרך החיים מצדד להיתר, ולא זכיתי להבין את דברי שעה"צ, שהרי נראה שדרך החיים צידד לאסור, כפי שהבאתי לעיל). הרי שנקט לעיקר כדעת המתירים'. [אגב, המשנ"ב מוסיף מיד שהמחמיר בפרהסיא יש בכך משום 'יוהרא', ובהערה כאן נביא דעות שחלקו עליו בזה"]

העתיק בשם אומרו את המובא בלדוד אמת (ואף שבשאר הסעיפים שם כתב שכך הוא גם באמת ליעקב, בסעיף זה לא כתב כך). שני הספרים נדפסו באותה שנה, ה'תר"ג, אולם בית מנוחה הוא האחרון מהם, וחזר בו שם מכמה דברים (כגון בענין הנחת תפילין אשכנזיות לספרדי, כמובא ביחוד"ח כ"ב סי' ג ובצי"א ח"ג סי' ד סק"ה).

ט. וראה במאמריו הארוכים והמפורטים של הרב טריביץ (ישרון כרכים לח-מ, ובעיקר בכרך לח עמ' תרמד ואילך, וכרך לט, עמ' תתפד ואילך) שהאריך להביא חכמים רבים שהצביעו על הקושי בהבנת דעת הגר"א מתוך ביאורו לשו"ע, וחכמים רבים שנקטו שביאורו הוא להלכה, ועוד. וגם הראה (שם כרך מ' עמ' תשסד-תשסט) כיצד המשנ"ב הרחיב את השיטה, וסבר שגם במקום שהגר"א לא ציין "וכן עיקר" וכדו', מ"מ דבריו בביאור הגר"א הם הכרעה למעשה. נעיר שמחברי המגן גיבורים (שהתירו לאחוז בעמודי הס"ת, כמובא לעיל) לא ציינו שהגר"א הקל בזה, אע"פ שהם מביאים לעיתים את דעתו (ראה ישרון לט, עמ' תתק).

י. כן נראה, שהרי דעה ראשונה הביא בסתם ודעה שניה בלשון 'ויש מחמירים' (ועיין בכללי הפסיקה בדברי המשנ"ב שהובאו בספר בן ציצית הכסת עמ' 471). הגרמ"מ קארפ (הלכות יום ביום, תפילה כרך ד, פרק ח, טז, הערה 23) כתב: "אין טעם למחמירים גם בעמודים שצריך מפה, דכבר כתב הפרמ"ג (סי' קלט, א"א יג) דבעמודים אין צריך מפה, ואף דהמג"א... מחמיר... כבר כתב המשנ"ב קמז שעה"צ ד' דהעיקר כט"ז... ודלא כמג"א שכן פשט המנהג".

יא. האם יש יוהרא למחמיר בפרהסיא: א - היתרו של המשנ"ב מבוסס על דברי הנודע ביהודה (קמא, או"ח סי' ז) שהתיר לאחוז בעמודים בלי הפסק מטפחת. המשנ"ב מוסיף, וגם זה ע"פ הנודע ביהודה (שם סי' ח), שהיכן שלא נהגו להחמיר אזי הרוצה להחמיר יעשה כן בצנעא משום יוהרא. וכן כתב (ע"פ הנודע ביהודה) החיד"א (מחזיק ברכה סק"ג ובספרו לדוד אמת). ב - אולם, המעיין בדברי הנודע ביהודה רואה שאין הדברים פשוטים כ"כ, שהרי כך היא לשון הנודע ביהודה: "ובנידון אם יכול להפסיק בטלית כשאחוז בעמודי ס"ת, אני אומר: הרשות בידו, רק 'את צנועים חכמה' שלא ירגישו בזה הרבה בני אדם ויחשב כרמות רוחא להחמיר במה שרוב עולם מקילים ומותר ע"פ הדין, כמו שהארכתי בתשובתי הראשונה. ואעפ"כ נלע"ד שאין בזה משום לא תתגודדו, כי הרואה יאמר אולי נגע במקום המטונף ואינו סומך עצמו על מידי דמנאי לאחוז בעמודי ס"ת ושאר העם האוחזים לא נגעו במקום המטונף וסומכים על נטילת שחרית". למה התכוון הנוב"י כשסיים וכתב "ואעפ"כ נלענ"ד שאין בזה" וכו'? האחרונים שהבאנו לעיל הבינו שאין כוונתו להתיר משום 'יוהרא' אלא רק משום 'לא תתגודדו', ואכן כך מדויק מלשון הנוב"י. מאידך, הטעם שהוא הביא בסיום דבריו פותר גם את הבעיה של יוהרא (וכעין מה שאמרו בברכות יז, ע"ב, ונפסק בשו"ע או"ח תקנ"ד, כב). ואכן מצאתי שבעל השואל ומשיב אף אחד עם חברו הרמ"ז איטינגא הבינו (בספרם מגן גבורים חלק אלף המגן על סי' קמז, סק"א) שבסיום דבריו הנוב"י התיר אף מצד יוהרא (וכמדומני שלפ"ז יתכן לומר שמה שכתב הנוב"י בראשית דבריו שיש בזה 'רמות רוחא' אין כוונתו לאיסור 'יוהרא', אלא לבעיה במידות - גאוה וכדו'). ג - עוד יש להעיר שכה"ח סק"ב כתב שבפתח הדביר (קמז, אות ג) מבואר שכשיש מחלוקת בין הפוסקים אין יוהרא לנהוג כשיטה המחמירה, אף כאשר המנהג הוא כמקלים (ואם כן

כך גם נקט החזו"א (או"ח סי' ס, סק"ב) שכתב: "בעמודים מותר לאחוז ערום, וכבר חלקו אחרונים על המג"א".

ו. יש מן האחרונים שדייקו מתוך דברי האר"י הק' שלדעתו יש להקל לאחוז בעמודי הס"ת בלי הפסק מטפחת (מקו"ח ויפה ללב). אולם להלן פרק ב' נדון בדבריהם, ונראה כי ככל הנראה דבריהם התבססו על גרסא משובשת של דברי האר"י.



### סעיף ז: הפסיקה לספרדים

ז. כפי שכבר ראינו, המשנ"ב פסק שמותר לגעת בעמודי הס"ת, ומיד הוסיף שיש מחמירים בזה. כך פסקו כמה חכמים גם לספרדים: בהגהות איש מצליח על המשנ"ב לא ציינו שספרדים צריכים להחמיר בזה, וכך גם בהערות הגר"מ אליהו (על הקיצוש"ע כג, ד"). גם בהלכה ברורה (לר"ד יוסף סי' קמו, אות ג) הביא את רוב המקורות שהבאנו כאן, ובכל זאת כתב ש"בעמודי ספר התורה מותר לגעת בידיו, ויש נוהגים להחמיר... והרוצה לעשות כן במקום שלא נהגו כן, יעשה בצנעא...", ולא חילק בין ספרדים לאשכנזים. וכע"ז בדברי הרב"צ מוצפי והר"ש מזרחי". לענ"ד סמך גדול לדבריהם יש להביא מדברי החיד"א (מחזיק ברכה סק"ב, הובא לעיל), שהביא את דברי הנוב"י שהתיר בזה, ולא הביא החיד"א שום דעה חולקת, וכך אכן פסק החיד"א בספרו לדוד אמת (סי' ג אות י, וכבר הערנו שפסק כן שלא כדרכו לנטות אחרי האמת ליעקב, ושדברי החיד"א הובאו בבית מנוחה, ובהשומר אמת).

אולם, כפי שראינו לעיל, רוב ככל הפוסקים הסכימו שלדעת הבית יוסף אסור לגעת בעמודים [ודעת הט"ז בהבנת הב"י נותרה דעת יחיד], ואם כן נראה שספרדים צריכים להחמיר

זה דלא כדברי הנודע ביהודה הנ"ל. ד - עוד כתב כה"ח שם שמהב"ח כאן משמע שמכין שיש בזה מחלוקת, הרוצה להחמיר אינו חושש ליוהרא. [אע"י שלענ"ד יתכן שדברי הב"ח אינם חולקים על דברי הנודב"י, שהרי הנודב"י סבר שמן הדין מותר לגעת בעמודי הס"ת, וגם כתב בתחילת דבריו שכך המנהג להתיר בזה. מעתה מובן מדוע לדעתו יש בזה יוהרא. לעומתו הב"ח נקט לאסור בדבר, ומסתבר שבימיו לא היה בזה עדיין מנהג נפוץ להקל. לפיכך, יתכן לענ"ד שהב"ח יודה שמי שסובר שהדבר מותר, או מי שעולה לתורה בביכ"ס בו נהגו להתיר, אין לו לעשות כן בפרהסיא משום יוהרא, אא"כ באותו ביכ"ס בו הוא עולה לתורה יודעים כולם שבקהילתו של העולה נוהגים לאסור את הדבר]. הבאנו עד כאן את המקורות שראינו בענין יוהרא שמוסבים ישירות על הסוגיא שלנו, אולם כמובן שיש עוד מה להאריך בכלליות בענין גדרי יוהרא, ואכ"מ (ראה לדוגמא אנציקלופדיה תלמודית ערך גאווה עמ' מא ואילך, המעין מח-ד, עמ' 39 ואילך, טל אמרתי לרב דואר, כלל לב-לו, ובעיקר בכלל לג).

יב. לגבי חלק מהמקורות שנביא ניתן לדחוק ולומר שהם לא הזכירו שהספרדים אוסרים בזה משום שאין לכך נפק"מ, שהרי אצל הספרדים הס"ת מונח בארגז.

יג. וראה שם בהקדמה לספר עמ' 12 (שם הובא שהיכן שלא העיר הגרמ"א על דברי הקיצוש"ע הוא אות שהסכים עמו). והשווה לדברי הגר"מ אליהו במאמר מרכזי שבת ח"ב דיני הוצאת ס"ת אות סו עמ' מא, שם משמע מדבריו שאף ספרדים יכולים להחזיק בעמודי הס"ת בעת ההגבהה.

יד. הרב בנציון מוצפי (שיבת ציון, שבת ח"ב עמ' קמג) הביא את דברי האחרונים ופסיקת המשנ"ב, ולא ציין שספרדים צריכים להחמיר יותר בגלל דברי כה"ח ושיטת הב"י. בשו"ת דברי שלום לר"ש מזרחי (ח"א סי' קיא, בסיכום התשובה אות ד) כתב שיש מחלוקת בזה, והמנהג להקל והמחמיר תבוא עליו ברכה ויעשה כן בצנעה.



בדבר, וכן משמע קצת מדברי כה"ח (סק"ב וכן סק"ג), וכן כתבו כמה ספרים בשם כה"ח<sup>1</sup>. וכך שמעתי הלכה למעשה מהרב אופיר מלכא<sup>2</sup>, שאמר שמ"מ כאשר הס"ת מכוסה במעיל בזה ניתן לסמוך על דעת הפר"ח וסיעתו שבמקרה זה אין איסור. והוסיף שלכן בית כנסת ספרדי שקוראים בס"ת אשכנזי עליהם להגביהו ע"י הפסק טלית, ואם ספרדי כובד בהגבהה בבית כנסת אשכנזי לא יגביה ע"י טלית, משום שהדבר בולט ואין זה מנהג המקום, וכשעולה שם לתורה יכול להחזיק בעמודי הס"ת ע"י טלית בצנעא, עכ"ד<sup>3</sup>.



### סעיף ח: הסיבה להנחת ס"ת בתוך ארגז

ח. בכה"ח סוף סק"ב (וכע"ז בכה"ח סק"ג), אחרי שהביא את מח' האחרונים בענין נגיעה בעמודי הס"ת ואת המחלוקת האם יש יוהרא בענין זה, סיים וכתב שהספרדים עושים ארגז לס"ת ולכן לא מחזיקים בעמודי הס"ת בשעת ההגבהה. יתכן שכונתו לומר שמחלוקת הפוסקים בזה אינה רלוונטית אצל הספרדים, משום שהם אווזים בארגז, אולם יתכן לפרש את דבריו באופן אחר: בשיעור הנ"ל של הרב אופיר מלכא הציג שאולי בגלל פסק הב"י, לכן החלו בתי כנסת ספרדים להנהיג להניח את הס"ת בתוך ארגז (ואין בעיה לאחוז בגלגלת שמחוברת לעמודי הס"ת, שהרי היא אינה חלק מהעמודים), ושמה לזה גם כוונת כה"ח.

אולם, יש להעיר על הצעה זו: מטעמי נוחות כתבתי לעיל כי הנחת ס"ת בתוך ארגז/מעיל מחולק בין ספרדים לאשכנזים, אולם באמת דבר זה אינו מדויק כלל: היו קהילות "ספרדיות" רבות שהניחו ס"ת במעיל, והיו קהילות "אשכנזיות" שהניחו אותו בארגז, כמבואר בהערות כאן. מעתה יש לבחון האם חילוקי המקומות בענין זה תואמים לחילוקי הדעות והמקומות בענין הנגיעה בעמודי הס"ת<sup>4</sup>. כך גם יש לבדוק מאיזו תקופה פשט המנהג [באותן קהילות] להניח את

טו. במשנ"ב מהדורת תפארת הביאו את דברי המשנ"ב, והעירו שבכה"ח כתב שמה"י נראה להחמיר בדבר. במשנ"ב מהדורות מאורות הביאו את המשנ"ב, והעירו שבכה"ח כתב שנכון להחמיר בזה שהרי כך דעת הב"י [במשנ"ב מהדורות משנת חכמים הביאו את המשנ"ב, והעירו שבכה"ח כתב שמנהג הספרדים לעשות תיק לספר, אך לא ביארו האם הוא משום שכה"ח נקט להחמיר בענין זה].

טז. בשיעורו המוקלט באתר קול הלשון, על השו"ע סימן קמז, א, דקה 13:30.

יז. והוסיף שע"פ קבלה עדיף להחזיק בקלף, ולא בעמודים, ואז לא צריך להצניע את הטלית, שהרי כשנוגע בקלף עצמו, בזה גם האשכנזים מודים שחייב הפסק.

יח. לפי המבואר לעיל אלו הם הפוסקים הספרדים שאסרו נגיעה בעמודי הס"ת: בית יוסף (ר"י קארו נולד בשנת רמ"ח, בגיל 4 גורשה משפחתו מספרד, ובגיל 10 גורשה מפורטוגל והגיעה למצרים, שם שהו לפחות בין השנים רסט-רעא. לבסוף התיישבו בקושטא שבטורקיה. כתיבת הספר ב"י החלה בשנת רפ"ב ככל הנראה, אז התגורר באדריאנופול, השוכנת בטורקיה סמוך לגבול יון ובולגריה. בהמשך התגורר ר"י קארו בניקופול שבצפון בולגריה, ובקושטא וסלוניקי שבטורקיה, ובהן המשיך בכתיבת ספרו. בשנת רצ"ו עלה לא", והתגורר בצפת. החיבור נסתיים בשנת ש"ב בצפת, ואח"כ הוגה עד שנת שי"ד); שו"ת מהרי"ט (נולד בצפת בשנת שכ"ט לאביו המבי"ט, ושם גדל ושימש כראש הישיבה וכו', ומשנת שס"ה חי בקושטא עד לפטירתו בשנת שצ"ט); פרי חדש (נולד בליוורנו שבאטליה בשנת תי"ט, ובשנת תל"ט לערך עלה לירושלים, ושם נפטר בערך בשנת תנ"ח); יד אהרן לר"א אאלפנדר (נולד תס"א, חי באומיר, ובסוף חייו עלה לחברון ושם נפטר בשנת תקל"ד); נהר שלום לר"ש וינטורא (נולד תצ"ב לערך במדינת דלמצייה, כיום ביוגוסלביה, ושם שימש כאב"ד משנת תקל"ג, ומשנת תקל"ט שימש כאב"ד העיר וידין שבבולגריה); מאמר מרדכי (לר' מרדכי כרמי, חי

הס"ת בארגז [בהערה כאן הארכנו להביא מקורות לזה<sup>1</sup>], ולבדוק האם הדבר מתאים לתקופה בה הכריעו הפוסקים הספרדים לאסור נגיעה בעמודי הס"ת (כמובן שאין צורך בהתאמה מלאה, שהרי פעמים מתפשט מנהג ברבות הימים ללא קשר לטעמו).



בדרום צרפת, נפטר בשנת תקפ"ה; ואולי גם אמת ליעקב (לר"י אלגאזי, נולד באזמיר בשנת ת"מ, ועלה לירושלים לפני שנת תצ"ה ושם נפטר בשנת תקט"ז). המתירים הם: החיד"א (נולד בשנת תפ"ה, ונדד רבות ברחבי העולם), בית מנוחה (לר' יהודה שמואל אשכנזי, נולד בטבריה בשנת תק"מ, יצא כשד"ר לאירופה המערבית ועוד, התגורר לימים בליוורנו, נפטר בשנת תר"ט בליוורנו או באזמיר); השומר אמת לר' אברהם אדאדי (נולד בטריפולי בשנת תק"ס, חי בצפת בשנים תקע"ח-תק"צ ובמהלכה יצא כשד"ר לחו"ל, חי בטריפולי בשנים תק"צ-תר"ל, ואז עלה שוב לצפת שם התגורר עד לפטירתו). וכך קצת נראה מר"ח פלאגי (נולד באזמיר בשנת תקמ"ח, ושם חי עד לפטירתו בשנת תרכ"ח) ועיקרי הד"ט (נולד באטליה בשנת ת"ק לערך, ושם חי עד לפטירתו בשנת תקע"ד).

יט. נדון כאן ממתי החל המנהג להניח ס"ת בתוך תיק קשיח, מתי והיכן התפשט מנהג זה, מתי החלו להניח ס"ת בתוך מעיל, ועוד. הסיכום שיובא כאן מבוסס כמעט כולו על שלשת המקורות הבאים: מעשה חושב (ברכה יניב, ירושלים תשנ"ח, סיכום חלקי של המובא בספר זה מובא בספר שרשי מנהגי אשכנזי ח"ב 333-322), שיכונה בהמשך הערה זו 'מ"ח', ספר מעשה רוקם (ברכה יניב, ירושלים תשס"ט), שיכונה להלן 'מ"ר', ומאמרו של הרד"צ הילמן (ישורון כרך כה עמ' תקצח ואילך, וכבר נדפס לפני כן פעמיים בסיני לא עמ' רכח ואילך, ובתלפיות שנה ו עמ' 269 ואילך). מפאת קוצר הזמן התקשיתי לעבור בעיון על שני הספרים הארוכים הללו, ולכן הסיכום כאן אינו שלם ומדויק דיו.

**עטיפת ספרי התורה בימי חז"ל:** בימי חז"ל ספרי התורה היו עטופים במטפחת (מפה) הכרוכה סביב הספר, ולא היה לספר את הכיסוי האשכנזי שלנו הנקרא 'מעיל', וגם לא את התיק הקשיח שיש כיום אצל הספרדים. ברש"י מגילה לב, ע"א "כל האוחז ס"ת ערום" הסביר "ערום – בלא מטפחת סביב ספר תורה", כלומר המטפחת מסבבת את הס"ת (ולא רק מולבשת עליו) ומכסה את כולו ובכך מונעת נגיעה בקלף. וכדברי התוספתא "מכרכין תורה במטפחות תורה" (מגילה פ"ג, ה"ב). ובבריייתא "ס"ת... כורכו בשיראין נאין" (שבת קלג, ע"ב) וכן "גוללים ס"ת במטפחות חומשים" (מגילה כו ע"א). [והשווה לדברי הנימוק"י שהובאו בבי"א או"ח קמז, ב: "ואולי בזמננו (=זמן הגמ') לא היתה הגלילה באזור (=חגורה) ארוך כמנהגנו, אלא ביריעה קצר ורחב... אבל לפי הגלילה הנהוגה בזמננו שהיא באזור ארוך, ומגלילים אותו על הספר פעמים רבות..."]. הרי שבזמן הגמ' לא היה מעיל לס"ת אלא אזור [= "מטפחת"] שאותו כורכים סביב כל הספר עד שכולו מכוסה [והנימוק"י מעלה אפשרות לפיה מנהג זה שנהג בזמנו היה שונה מעט בזמן הגמרא]. ר' חננאל הביא פירוש לפיו היה בגד פרוש על הס"ת כבר בזמן חז"ל: "פריסא - ... פורשים אותה על ספר תורה" (ר' חננאל, מגילה כו, ע"ב), כלומר "מטפחת שמכסים בו ס"ת, הוא תשמיש לבגד התחתון שגוללים בו הס"ת" (ס' ראבי"ה, מס' מגילה, סי' תק"צ, עמ' 321). אין זה ממש המעיל האשכנזי שלנו, אך יש כאן דבר דומה. אמנם רש"י שם לא פירש כר' חננאל, ולשיטתו כנראה לא היה בזמן חז"ל מעיל אלא רק מטפחת הכרוכה סביב הס"ת.

**האם בזמן חז"ל היה גם תיק לספר התורה [בנוסף לאותה 'מטפחת']?** אנו מוצאים בגמ' דיונים בענין ה'תיק' של ס"ת 'תיק הספרים ומטפחות ותיבה של ספר...' (תוספתא ידים ב, ה. ראה מגילה כו, ע"ב; שבת טז ע"א; שבת קיז ע"א-מ"ח עמ' 21), וכן היה 'דלוסקמי' 'זבילי דחומשי' ו'קמטרי דספרי' (מגילה כו, ע"ב). כשהיה צורך להוציא את הס"ת מביהכנסט הביאו לביהכנסט את התיק שבתוכו היו לעיתים מטבעות, כדי להכניס לתוכו את הס"ת (שבת קיז, ע"א). ומכאן שהתיק לא היה באותה תקופה כלי שמירה קבוע לספר, אלא היה אמצעי לניוד הס"ת כשהיה צורך לניידו (מ"ח 21). אין ראיה היכן היה פתח התיק, ומסתבר שהפתח היה בחלקו העליון, בדומה לתיק הרומאי מאותה התקופה (מ"ח 21). כנראה אין המדובר בתיק קשיח כפי שמצוי כיום אצל הספרדים, אלא בתיק עשוי בד (ע"פ רש"י מגילה כו ע"ב 'תיק ונרתיק' ופי')

## פרק ב - האם לשיטת האר"י העולה אוהו בקלף או בעמודים, והאם

### בידיים חשופות

#### סעיף א - דברי האר"י שבעטרת זקנים

בעטרת זקנים (קלט, סעיף יא, אות ב) מובא: "בכתבי מהרר"י לוריא (-האר"י הקדוש) כתב שבשעה שאמר ברכו את ה' המבורך יאחזו בשתי ידי בעץ החיים, ואח"כ כשהתחיל 'ברוך אתה ה' אשר בחר בנו' יחזיק רק בימינו, ואח"כ כשקורא בתורה יחזיק בשתי ידי בגווילים ע"י הפסק מפה".

הגר"א לתוספתא ידים ב, ה, ולפי הגר"א פעמים היה התיק מחובר בתפירה לספר התורה) או עור (מאירי מגילה שם), שמתוכו הוציאו את ספר התורה כשרצו לגלול בו. תיק זה שימש לשמירת הס"ת, ולכן ייתכן שבזמן התפילה גללו את הספר רק במטפחת ולא הכניסוהו לתוך התיק אלא לאחר התפילה. וכך נראה שעולה משיטת רש"י (סוטה לט, ע"ב) לפיה סיום הגלילה היא כיסוי ספר התורה ב'מטפחותיו'. [החוקרת ב' יניב טוענת (מ"ח 22) כי במאה השלישית והרביעית נתהוותה מסורת בניה חדשה בבתי הכנסת - חזיתות בתי הכנסת שפנו עד אז לירושלים הועברו לכיוון ההפוך, והקיר הנגדי לכניסה נקבע לכיוון ירושלים. בקיר הקדמי הפונה לירושלים נקבע בשלב מאוחר יותר מקומם של ספרי התורה. מעתה היה צורך להציב את מגילת ספר התורה בתוך תיק, כדי שתחתית ספרי התורה לא תעמוד על הגומחה עצמה, דבר שאינו מכובד ואף עלול להביא לפגיעה בספר בגלל רטיבות (מ"ח 23). ממצאים מהעת העתיקה מלמדים על כך שהיו שני סוגים של ארונות קודש - גומחה בקיר ביהכנ"ס, או ארון עץ. עד סוף המאה השישית התגבשו שני סוגי הארונות ובהתאם נוצרו שני מסורות של עטיפות לספר התורה - תיק העץ והאריג].

כיצד נהגו בתקופת הגאונים הראשונים והאחרונים? יש מקורות מהם נראה שהס"ת היה נתון בתוך ארגז גם בזמן הקריאה: רב האי גאון (בתוך שערי שמחה לר"צ גיאת א, קיו, ח) עוסק בס"ת שגם בעת הקריאה בו הוא נתון בתוך תיק, כמו יתיקי הספרדים כיום. (ויתכן שכך ניתן להסיק גם משו"ת הריב"ש סי' ל-לב, ומהר"ן על הרי"ף מגילה סוף פ"ג, שהרי שניהם הזכירו שיש לגלול את הס"ת מחוץ לתיק, ויתכן שלדעתם הקריאה כן נעשתה כשהספר בתוך התיק. והרד"צ הילמן העיר שמדברי הר"ן משמע שהמנהג להניח את הספר בארגז השתנה ולא נהג במקומו). הרד"צ מביא שכך גם נהגו בקהיר עוד לפני שנת ר"מ, ובשנת ת"י ליד דמשק (מסעות א"י עמ' 302), ובשנת ת"ק בצפת (וכך גם לדבריו בירושלים בשנת ד'תתקע"ח, כמובא בהמעמר ג, עמ' 46-36 שהעמידו ס"ת, אולם לענ"ד אין מזה ראייה מוכרחת לאור דברי המנהיג שיובאו להלן). וכן משמע בר' ירוחם (הובא בב"י יו"ד רפב), וממעשה 'פורים סרגוסה' עולה שכך נהגו בסרגוסה שבספרד בשנת ק"פ. ההלכות קטנות ועוד חכמים העידו על מנהג ירושלים לסבב עם ספר התורה מהארון לבימה כשהספר פתוח, ומזה נראה יותר שבזמנם היה הספר נתון בתוך ארגז [שו"ת הלכות קטנות (ח"ב, סי' רנח) למהר"י חאגיז, ודבריו הובאו אצל נינו, הראשול"צ הג"ר רפאל מיוחס בכ"ר שמואל זצ"ל בספרו פרי האדמה (על הרמב"ם הל' תפילה יב, ה, והארכנו בשיטתו במאמרנו 'העברת ס"ת לאחר'), ואצל בנו הראשול"צ הג"ר מרדכי יוסף משה מיוחס (בספרו ברכות מים, הל' קריאת ס"ת סי' קלד), ואצל מוהר"א אלפאנדרי (יד אהרן, או"ח סי' קלד הגהות ב"), מהרי"י אלגאזי (אמת ליעקב, קצת מנהגים בעת הוצאת ס"ת, אות ג, מהד' תשע"ב עמ' כב), החיד"א (לדוד אמת סי' ג) ודברי החיד"א הובאו בבית עובד (דף צט, ע"ב, דינים השייכים להולכת הס"ת לתיבה אות א), וכן בסידור בית מנוחה (דינים השייכים לעליית ס"ת לתיבה אות ו)]. ממקורות רבים עולה שהס"ת לא היה מונח במקומם בארגז בזמן הקריאה: הנימוק"י שהבאנו לעיל. השואל בשו"ת מהרי"ט (ח"א קלו, והרד"צ מעיר שאולי השואל חי באזור טורקיה). מדברי הראשונים האשכנזים ברור כי בזמנם ובמקומם היה הספר עטוף במעיל (ראה ס' חסידים סי' תתקל"ג, אור זרוע ח"א סי' קטו, תרומת הדשן סי' רעג. הרד"צ הילמן הסיק ממקורות נוספים שבמקומם לא היה הספר נתון בארגז בשעת הקריאה - מחזור ויטרי, מנהיג הל' שבת סי' כו [אודות מנהג מקומו בצרפת, והוא מוסיף לעסוק במנהג בספרד ומדבריו נראה שבספרד לא נהגו להניח את הספר בארגז, ובנוסף לא עשו עצי חיים בצדו התחתון של הספר, והיה להעמיד את הספר על היריעות], מרדכי סוף מגילה, טור או"ח קמז בשם הרא"ש, מהרי"ל, וכך אצל הרמ"א לבוש הב"ח הט"ז והמג"א והאחרונים שלאחריהם). הרד"צ הילמן מסיק כך גם מדברי חכמים שחיו באטליה ודרום צרפת - מהר"י קולון שורש נד (היה מבחינת מוצאו וקהילתו צרפתי), פחד יצחק ערך גלילת ס"ת, ומאירי מגילה דף כו (ולענ"ד כך עולה גם מהמאירי מגילה לב ע"א). הרד"צ מביא שכך נקטו גם חכמים

האר"י לא אמר להפסיק ע"י מפה כשאוחז בעמודים, אלא רק כשהוא עובר אח"כ ואוחז בקלף, ומזה דייקו המקו"ח והיפה ללב שהאר"י היקל לאחוז בעמודי הס"ת בלי הפסק מטפחת (מקו"ח לבעל החור"י סי' קמז, ד"ה אסור, וביפה ללב סי' קמז, סק"א).



## סעיף ב - נוסח השמונה שערים עדיף

אולם, נראה לדחות את דיוקם, שהרי בשער הכוונות שבשמונה שערים (ענין קריאת ס"ת דרוש ג, וראיתי שכך הוא הנוסח גם בשער הכוונות הישן למוהר"ח ור"א פאנצ'רי, הוצאת אהבת שלום, עמ' קלז) וכן בפרי עץ חיים (שער קריאת ס"ת פרק ב) מובאת גרסא אחרת, ולפיה בשעת הברכה יאחו העולה בקלף עצמו בשתי ידיו ע"י הפסק מטפחת, ואחר הברכה יסיר ידו השמאלית, והרי שלפי נוסח זה אין לדעת מה דעת האר"י בענין הנגיעה בעמודים בידים חשופות.

מהבלקנים ותורכיה - ר"י בן חביב (הובא בב"י סי' קמז, ומשמע מדבריו שבזמן קדום יותר היה המנהג שונה), ושיורי כנה"ג (או"ח קמז, הגב"י ב). [לדעת הרד"צ כך משמע גם מדברי ר' חננאל (מגילה כו ע"ב, ושם דף לב), אך כמדומני שר"ח מסביר את הגמ', ואין ממנו בהכרח ראיה למנהג במקומו]. לענ"ד מדברי השו"ע כמדומה לי שקשה להסיק דבר, שכן הוא מביא גם מפסקי הגמ' (שו"ע קמז, ה), וגם מפסקי ראשונים שבמקומם היה מעיל (שו"ע קמז, ב, ע"פ המרדכי), וגם מפסקי ראשונים שבמקומם היה תיק (שו"ע קמז, ו, בשם הריב"ש). ר"א חיון חי רוב שנותיו בירושלים, היה מתלמידי מהרי"י אלגאזי, ונפטר בשנת תק"ס. מדבריו עולה שסביב הס"ת יש מטפחת ומעיל מעיל (בהגהותיו לספר שלמי חגיגה לרי"י אלגאזי, מהד' אהבת שלום תשס"ג עמ' רכג) "היו כורכין אותו במטפחת שלו והיו מלבישים אותו בפרוכת שלו", וכע"ז שם עמ' קכט ועמ' קפח).

מתי התפשט המנהג? חשוב להעיר כי רוב המקורות שהבאנו מצביעים על מנהג נקודתי, אך אין מהם ראיה האם המנהג היה נפוץ, ומתי הוא התפשט וכדו' [כמדומה לי שראיתי במ"ח השערות בענין, אולם לא ראיתי מקורות המכריחים אותן. אצטט רק שני משפטים מהספר העוסקים בהתפשטות המנהג: "אריות ס"ת בתוך תיק עץ או תיק מתכת היתה למנהג קבוע שהשתרש בא"י ובבבל במהלך העת העתיקה ולאחריה בתקופת הגאונים" (מ"ח 26) "עד סוף המאה השישית התגבשו... שני טיפוסים של ארון קודש ובהתאם לצורתם נוצרו שני מסורות של אריות ס"ת" (מ"ח 27). אוסיף שנראה כי אין בידינו מספיק ממצאים ומקורות כדי לדעת נתונים ברורים על תפוצת המנהג: "אין כל עדות על תיקי ספר התורה עד סוף תקופת הגאונים. מתקופה זו ועד סוף המאה ה"ב העדויות הספרותיות הן בודדות בלבד... ממצא של ממש יש מן המאה ה"ו ואילך. ידיעותינו על אריות ספר התורה באירופה מוגבלת עוד יותר... ושוב מחייב מיעוט הנתונים גישה מחקרית המתבססת על היקש מן המאוחר אל המוקדם" (מ"ח 27) "היעדר מידע ספרותי או אחר אודות התיקים מאז ימי הביניים ועד זמנם של התיקים המוקדמים ביותר שבידינו, דהיינו אמצע המאה ה"ח" (מ"ח 34)].

המנהג בדור האחרון: הרד"צ הילמן כותב כי בדור האחרון המנהג להחזיק את ספר התורה בארגז נהג אצל יהודי מצרים ולוב שבאפריקה, וכך גם אצל כל יהודי מדינות אסיה מתימן ועד בוכרא, חוץ מיהודי טורקיה. במנהג לעטוף את ספר התורה במעיל אחזו כל יהודי אירופה, בין אשכנזים ובין ספרדים, איטלקים ובני חצי האי קרים, וכן היהודים המערבים-תושבי צפון אפריקה, טוניס אלג'יר ומרוקו [לאחר עלייתם לא"י במאה השנים האחרונות עברו רבים מהם למנהג השני והחלו להניח את ספרי התורה בארגז (שינוי מנהגם נבע מן הסתם מכך שהתבטלו למנהג המצוי בא"י, אולם יש לבדוק האם יתכן ששינוי המנהג נבע גם מכך שהם התחילו לאסור נגיעה בעמודי ספר התורה)]. קו הגבול של המנהג באפריקה עובר בין יהודי לוב ליהודים המערבים, וקו הגבול התורכי הוא בין מושבות היהודים הנקראים ספרדים-אספניולים ובין היהודים הסורים בדרום והכורדים במזרח (וראה גם ספר מ"ח 27 שהארגז היה מקובל "בקהילות המזרח-עיראק, פרס, תימן, סוריה וא"י, מצרים, לוב, תוניסיה, וכן בקהילות הרומניויות בבלקאן", והמעיל "בקהילות אשכנז והפזורה הספרדית").

הרי לנו שתי גרסאות סותרות בכתבי האר"י, ונראה שיש להכריע כגרסא שבשמונה שערים, שהרי בדברי האר"י יש מהדורה קמא שהועתקה מכתבי מהרח"ו בלא ידיעתו, ובכללה 'ספר הכוונות' ממנו ציטט העטרת זקנים, ויש גם את המהדורה בתרא של כתבי האר"י, אותה ערך ר"שויטאל, ולפיכך היא המוסמכת יותר, ובכללה השמונה שערים, שאחד מהם הוא 'שער הכוונות'.

אכן, כה"ח (קלט, אות כד) כתב בענין הסתירה בין שתי הנוסחאות הללו: "שער הכוונות שם, ופרי עץ חיים, וזה דלא כמו שכתב העטרת זקנים ומג"א לאחוז בעמודים, ואנו אין לנו אלא מה שכתוב בשער הכוונות שסידר מהר"ש ויטאל ז"ל, ודלא כמו שמביאים מכתבי שאר המקובלים אשר לא סמך הרב (האריז"ל) ידו עליהם כנודע".

כך אכן נקטו למעשה כמעט כל האחרונים, כנוסח השמונה שערים, שיאחו בידו בקלף בשעת הברכה: אמת ליעקב למהרי"י אלגאזי (משפט הברכות לעולים לקס"ת, אות ראשונה שהיא אות נה), וממנו בלדוד אמת לחיד"א (משפט הברכות לעולים לקס"ת, אות ראשונה שהיא אות נה), קיצור של"ה (מסכת חולין, דיני ס"ת, מהד' ירושלים ה'תש"ד עמ' קלח), בית מנוחה (דיני הברכות לעולים לקס"ת, אות א), ספר חיים (לר"ח פלאגי סימן ד, ז), חסד לאלפים (קלט, טז) [וכע"ז בפה ללב קלט, יד], בא"ח (ש"ב תולדות יח), קיצוש"ע לרב טולדאנו (קכו, ז), הגר"מ אליהו (הערות על הקיצוש"ע לרב גנצפריד כג, ד), הגר"מ מאזוז (שו"ת מקור נאמן ח"ב סי' רנו), הלכה ברורה (לר"ד יוסף, קלט, יח), ועוד אחרונים. המג"א הביא את שתי הנוסחאות, ודבריו הועתקו בבאה"ט וא"ר<sup>כא</sup>.



### סעיף ג - האם נוסח העטרת זקנים מדויק

עוד יש להעיר שאף הנוסח שהביא העטרת זקנים, ממנו דיין המקו"ח והיפה ללב, כמדומה לי שאינו מדויק, כפי שיבואר כעת.

בשו"ע החדש מהד' פרידמן ציינו המדפיסים שנוסחת האר"י המובאת בעטרת זקנים ובמג"א מקורה בספר הכוונות דף מז ע"ב. ואחר הבדיקה מצאתי שאכן כך מובא בספר הכוונות הישן

כ). יש להוסיף שהכתבים של השמונה שערים נחשבים המוסמכים ביותר אף לעומת הפרע"ח, כמו שהבאנו במקום אחר (במאמרנו על השתלשלות ל"ג בעומר, שבספרנו 'אשי ישראל ל"ג בעומר' כתי"י), וזו לשוננו שם: "יש שכתבו כי באופן עקרוני בכל מקום בו ישנה סתירה בין השער הכוונות שב'שמונה שערים' ובין הפרע"ח הרי העיקר כדברי השעה"כ, וכמ"ש החיד"א בשם הגדולים חלק ספרים, ערך כוונות, שבכל מקום שיש "חילופים באופן הכוונות בספרים למה שכתב בשער הכוונות... אין ספק שעל שער הכוונות יש לסמוך, כי הוא זה האמת שכתוב מטרת יד קדש מהרח"ו..."<sup>כב</sup> הגר"ב מוצפי בספרו מבושר ציון עמ' קלב ע"פ המובא בהקדמת מהרח"ו שנדפסה בתחילת ה'עץ חיים', וברש"ש ב'נהר שלום' דל"ד ע"א, ובחיד"א בשם הגדולים ערך מהרח"ו, וכן בשם הגדולים חלק ספרים ערך כוונות שציטטנו לעיל, וכן גם כתב הרב יעקב הלל בספרו כתבוני לדורות עמ' יט ששמונה שערים הוא המנופה ביותר. אולם, יש להעיר לענ"ד שמדברי הבא"ח ברב פעלים סי' יא נראה שלא סבר כן, ויש עוד לעיין בדבר, עכ"ד שם.

כא). מג"א קלט ס"ק יג הביא את הנוסח שבספר הכוונות (באופן מקוצר, וראה להלן), ואח"כ הביא בשם 'כתבים' את הנוסח שבשער הכוונות (כשהמג"א מביא 'כתבים' כוונתו למובא בשו"ע האר"י מהדור' שנת ה'ר"כ, כמש"כ ר"י אביבי בספרו קבלת האר"י עמ' 735, או למהדורה שניה ה'ת"כ, ואכן כך מופיע בשו"ע האר"י מהדור' עמ' 61). דברי המג"א הועתקו בבאר היטב קלט ס"ק יב, ובא"ר קלט ס"ק יג, וראה פתחי תפילה ומועד לר"ש שפיגל עמ' 309.

(שנדפס בונציה בשנת ש"פ ע"י ר"מ טרינקי דף מג ע"ב<sup>2</sup>), אלא ששם לא נאמר כפי שמובא בעטרת זקנים אלא כך: "ויניח קודם הקריאה שתי ידיו על התורה הנגללת בשני העמודים... ואומר ברכו את ה' המבורך, שהן מ"ב ר"ך שמאל וימין, וכשהוא מברך על הקריאה מסיר ידו השמאלית מעל הספר, והימין במקומה מונחת..."<sup>3</sup>.

כאשר המג"א מצטט את ה'כונות' (-ספר הכונות) הוא אכן מצטט אותם באופן שמתאים לנדפס בספר הכונות: "בכונות כתוב שקודם הברכה יאחזו בשתי העמודים ובשעת הברכה יסיר ידו השמאלית, להגביר הימין", אולם העטרת זקנים מביא את הדברים באופן משובש, וצ"ע מנין לקח את דבריו, שהרי האר"י לא כתב בספר הכונות מאומה על החזקת הקלף עצמו ע"י מטפחת!<sup>4</sup>

[אע"פ בדרך אגב, שהמקו"ח והמג"א וכו' הבינו שיש לפסק את דברי ספר הכונות כך: "יניח... שתי ידיו על התורה הנגללת, בשני העמודים", דהיינו שיניח ידיו על התורה, והיכן בדיוק יניחם? על העמודים. אולם, חשבתי שניתן אולי להשוות את הדברים למה שמובא בשם האר"י בשמונה שערים, ולדחוק ולפסק אחרת: "יניח... שתי ידיו על התורה, הנגללת בשני העמודים", דהיינו שיניח ידיו על הקלף של התורה, שיש בה ענין מיוחד בזה שהיא "נגללת בשני העמודים", שיש בזה ענין ע"פ קבלה, ע"ש בספר הכונות].

יתכן לתרץ את התמיהה בשני אופנים: האחד - ספר עטרת זקנים מעולם לא נדפס, ורק ליקוטים ממנו נדפסו בשו"ע, והם נדפסו בצורה משובשת<sup>5</sup>. לכן, ניתן לשער שהעטרת זקנים הביא כאן שתי נוסחאות (בדומה למה שעשה המג"א): בתחילה הביא את דברי ספר הכונות דפוס ש"פ, ואח"כ הביא את נוסח השמונה שערים (שהגיע לידו דרך שו"ע האר"י<sup>6</sup>). המדפיסים שיבשו את דבריו וערבבו יחד את שני הנוסחאות. השני - שמא העטרת זקנים ניסה לתרץ את שתי הגרסאות שעמדו לפניו, ע"י חיבורן יחד ומיצוע ביניהן<sup>7</sup>.



כב). ספר זה מכונה 'ספר הכונות הישן' (והוא מכתבי המהדורה קמא של כתבי האר"י, וכתב רי"מ הלל שמקורו בספר 'גלי עמיקתא' לר' אפרים פאנצ'ר<sup>8</sup>). לפי בדיקתי נתחלף להם למדפיסים דף מג, ע"ב, בדף מז, ע"ב (שו"ר שכיוונתי לדברי רי"ש שפיגל בפתחי תפילה ומועד עמ' 309, אלא שנתחלף לו דף מג ע"ב בדף מז, ע"ב). רי"ש שפיגל (שם) כתב שנראה לו שבכל מקום בו המג"א מציין ל'כונות' כוונתו לספר הכונות ונציה ש"פ הנ"ל (אלא שהעיר רי"ש שפיגל שלא מצא שם את המובא בשם הכונות במג"א רצח סק"ה ומג"א ח סק"ו, וראה גם ישורון כך לא עמ' תכו).

כג). ראה שו"ע מהד' פרידמן, כך, א, הקדמה, עמ' 67 (=שו"ע מהד' מכון ירושלים ועוז והדר, הקדמה עמ' כא).

כד). בישורון לא עמ' תכו מובא שהפרע"ח נדפס רק אחרי שנות ה'תק"מ, והשמונה שערים נדפס רק אחרי שנות ה'ת"ר, ולכן המג"א שסיים את ספרו בשנת ה'תל"א לערך לא יכול היה לראותם, אלא ראה רק את ספר הכונות מהד' טרינקי שנדפס בשנת ה'ש"פ, ואת שו"ע האר"י ל'מהד' ה'ר"כ ומהד' ה'ת"כ. ראיתי שהעטרת זקנים חי בין השנים ה'שפ-ה'תמט. לפי"ז גם הוא לא ראה את הפרע"ח והשמונה שערים הנדפסים. עוד ראיתי שכנראה כאשר העטרת זקנים כתב את ספרו הוא לא ראה את דברי המג"א (ע"פ שו"ע מהד' פרידמן, הקדמה, שם).

כה). ראה גם שערי אפרים ד, דרכי חיים ושלום אות ריד, ושלחן הטהור סעיף ח, הובאו בפסקי תשובות קלט, טו.

## סעיף ד - סיכום

דברי האר"י הק' הובאו בעטרת זקנים, ומכך דייקו המקו"ח והיפה ללב כי לדעת האר"י מותר לאחוז בעמודי הס"ת בלי הפסק מטפחת. אולם, לא זו בלבד שגרסת השמונה שערים, המדוייקת יותר, אינה מלמדת אותנו דבר על דעת האר"י בנידון דידן, אלא שבנוסף גם דברי האר"י בספר הכונות, אותם הביא העטרת זקנים, גם הם אינם מלמדים אותנו מה היא דעת האר"י בנידון דידן.



## פרק ג - העמדת ספר התורה באלכסון<sup>י</sup>

### סעיף א - המחלוקת בצורת הנחת המזוזה

לשיטת רש"י (מנחות לג, ע"א) מזוזה שנקבעה בדלת במאוזן [=בשכיבה] פסולה, וחובה להעמידה במאונך [=בזקיפה].

שיטה אחרת בדבר יש לר"ת (ספר הישר מהד' הרב דבליצקי חלק החידושים סי' תקי"ג, הובא בתוס' מנחות לג, ע"א, ד"ה 'הא דעבידא'). לשיטתו "מעומד לאו דרך כבוד הוא, וקבורת חמור קרי ליה בהמוכר פירות (ב"ב קא ע"א, כלומר שקבורה בעמידה זו קבורת בזיון)". לכן פסק ר"ת להיפך מרש"י: מזוזה שנקבעה בדלת במאונך (בזקיפה) פסולה, וחובה להעמידה במאוזן (בשכיבה). ר"ת אומר שכך גם הדין בפרשיות התפילין, שיש להכניסן במאוזן.



### סעיף ב - המנהג הלכה למעשה

והנה למעשה רוב הפוסקים נקטו בזה כשיטת רש"י<sup>י</sup>, וכך פסק השו"ע (יו"ד רפט, ו) וכך נהגו רוב הספרדים עד ימינו (כמובא ברמ"א רפט, ו).

כו). הפניות סתמיות הן לשו"ע חלק יו"ד, סימן רפט.

כו). כך דעת רוב הראשונים (כמש"כ הרדב"ז ח"ג סי' תקל, והישועות יעקב לד, סוף סק"א, ועוד חכמים), וכך נמצא כבר בתשובת רב עמרם גאון (שו"ת הגאונים שערי תשובה סי' קנז), וכך פסק הרמב"ם (כמו שכתבו הב"י, והרדב"ז הנ"ל, ועוד חכמים) וכן פסק השו"ע (יו"ד רפט, ו). באדני פז (לג"ר אפרים הקשר דיין באלטונא, נדפס בשנת תק"ג, על או"ח קנד, א) הביא את דברי ר"ת, ותמה לפי"ז מדוע מניחים את ספרי התורה בארון כשהם עומדים ולא שוכבים. ובפתח הדביר (או"ח קנד, ב) תמה עליו וכתב שנשמט מבעל האדני פז לפי שעה דברי הפוסקים שכתבו שהלכה כרש"י ולא כר"ת (כעי"ז תמהנו בהערה להלן על המאמר מרדכי או"ח קמז, סק"ח, שמדבריו נראה קצת שנקט כשיטת ר"ת, עי"ש בהערה שביארנו לבסוף את דבריו באופן אחר. כעי"ז הבאנו בהערה להלן מדברי הגר"מ אליהו, שאף הוא לכאורה כתב שהשכנוים נקטו כר"ת, וביארנו שם את דבריו באופן אחר. כעי"ז יש לענ"ד לתמוה על התורת חיים סופר סי' לב ס"ק קז שמדבריו נראה שנטה לשיטת ר"ת, ותמה מדוע מעמידים את המזוזה ואת הס"ת שבהיכל. כעי"ז יש לתמוה על דברי הרבנים הלבשרטאם שיובאו בהערה הבאה). בבירור הלכה לרב זילבר (חלק יו"ד על סי' רפט, ו) אסף בבקאות את שיטות הראשונים בזה, והביא מעט ראשונים שנקטו כר"ת (וראה גם עולת תמיד או"ח לב, ס"ק סה), והביא שבספר שושן סודות שיש שייחסוהו לרמב"ן (ויש שייחסוהו לנכדו, או לרבי משה מקיוב השני שגולד בשנת ה'ר"ט) כתב כר"ת, ובספר מצת שימורים (למקובל ר' נתן שפירא, הלכות מזוזה, ד"ה 'צריך להניח המזוזה בשכיבה', דף עב טור ב במהדורת ונציה ה'ת"כ) הביא את דברי השושן סודות וכתב שהמדקקים יעשו כרמב"ן משום ש"נראה שר"ת והרמב"ן

מדברי הרא"ש והמרדכי עולה שכך נהגו בימיהם באשכנז, אולם מדברי ראשונים אחרים עולה שברבות הימים החלו המדקדקים באשכנז להניח את המזוזה באלכסון, כדי לצאת ידי שתי השיטות, ולימים התפשטה הנהגה זו עד שכך נהגו כל האשכנזים, והרמ"א כתב שכך ראוי לנהוג ושכך נוהגים האשכנזים<sup>1</sup>. בתפילין קשה להניח את הפרשיות באלכסון<sup>2</sup>, ובזה כתבו כל הפוסקים שיש לעשות כרש"י (שו"ע או"ח לב, מה, ובב"י וביאור הגר"א ס"ק קט, ומשנ"ב).



כיוונו אל עומק אמיתיות הדבר... והלכתא כר"ת והרמב"ן על דרך החכמה האמיתית<sup>3</sup>.

כח. היראים (סי' ת') כתב ש"העם נהגו כרש"י" (והוסיף "ונראה הדבר", הובאו דבריו בהגהות מיימוניות הל' מזוזה ה, ח, אות ו), וכ"כ הסמ"ג (הלכות מזוזה, דפוס ונציה ה'ש"ז ח"ב דף קו עמוד ד, שכך נהגו "העולם", הובאו דבריו בהגהות מיימוניות הנדפס הל' מזוזה ה, ח, אות ו), המרדכי (הל' מזוזה סי' תתקסא, ד"ה אר"י "והעולם נהגו כרש"י מעומד, וכן עיקר") ורבונו ירוחם (תולדות אדם וחוה, נתיב כא, חלק ז), וכ"כ הרא"ש (הלכות קטנות הלכות מזוזה סי' ט, הובא בטור יו"ד רפט, ו) ש"האידנא נהוג עלמא כרש"י", וכן הובא בשיטמ"ק (מהד' ש"ס וילנא מנחות לג, ע"א, אות יג ד"ה יושבים: "והעולם נהגו כרש"י", ויש לציין שקטע זה אינו מופיע בשיטמ"ק בהעתקת ר"ש עדני שנדפסה ע"י הרב אילן, וראה בתחילת המבוא למהד' הרב אילן, וכן במבוא לשיטמ"ק מהד' מה"ק תשע"ט עמ' 8, שמדובר בשתי גרסאות שיצאו שתייהן מתחת יד בעל השיטמ"ק). ובחלק ממהדורות מחזור ויטרי (סי' תקטו "וימניחה כס"ת בארגז, וכן תפילין תוך הבתים שלהם, וכן עמא דבר", ואינו במהד' המדויקת של הרב גולדשמידט, וכמדומה לי שזוהו הוספה שנוספה בכת"י לונדון, ואכמ"ל). אמנם ברבות הימים נשתנה מנהג האשכנזים בזה, והסיבה לזה היא מפני שהתוספות (מנחות שם, וראה קובץ חצי גבורים ח"י עמ' תתמו שהחוקר אורבך טען שהתוס' הנדפסים למנחות הן לר"ש משאנן אך יש חוקר שחלק עליה) כתבו שאם מניח את המזוזה באלכסון יוצא ידי חובה הן לשיטת רש"י והן לשיטת ר"ת (וכן בשיטמ"ק הנ"ל סיים שכך יעשה מי ש"רוצה לצאת ידי שניהם"), והסמ"ק (סי' קנא) כתב שכך טוב (!) לעשות להניח את המזוזה באלכסון, לצאת ידי שתי השיטות, והובאו דבריו בהגהות מיימוניות (דפוס קושטנטינא להל' מזוזה ה, ו) ובספר האגודה (מנחות שם). בעקבות כך החלו המדקדקים להניחה באלכסון, כפי שמצאנו בר' ירוחם (תולדות אדם וחוה, נתיב כא, חלק ז) ובאגודה (שם) שכתבו שכך הם ראו את רבותיהם עושים, והטור (יו"ד רפט, ו) הביא שכך נהגו המדקדקים (שלשתם נפטרו באזור שנת ה'ק לערך. הסמ"ק נפטר כשישים שנה לפנייהם, והגה"מ נפטר כארבעים שנה לפנייהם). לאחר מכן נתפשט מנהג זה בציבור כולו, כפי שמוכח במהרי"ל (מנהגים, הל' מזוזה, מהד' מ"י עמ' תקצא אות ג, שם הסביר מדוע "אנו נוהגים" להניח המזוזה באלכסון, אך שמא יש לפרש ש"אנו" אין כוונתו לכלל הציבור, אלא רק למנהגו הפרטי. המהרי"ל נפטר בשנת ה'קפז), ואחריו בתרומת הדשן (סי' נב, נפטר בשנת ה'רכ, וכן בלקט יושר ח"ב יו"ד עמ' 60), ברמ"א (רפט, ו), במהרש"ל (עמודי שלמה למהרש"ל על הסמ"ג עשה כג הביא את דברי הטור, ובהגהותיו על הטור שנדפסו בטור מהדורת אל המקורות כתב מהרש"ל ש"אנו נוהגים כהמדקדקים", והובאו דבריו בפרישה ס"ק יב), בב"ח (שם סוף אות י), ובפוסקים מאוחרים יותר. [עפ"ז ברור שמה שכתב הרמ"א שנהגו להניח המזוזה באלכסון, אין הטעם מפני שנקטו עיקר כר"ת, אלא רק מפני שרצו להדר לצאת גם ידי דעת ר"ת, וכך הכוונה במה שכתב שם הש"ך סק"ט, ודלא כפי שהבין בדעת הש"ך ר' שלמה הלברשטם (אב"ד ויזניצה שבפרובינציית פולין קטן בשנים תר"מ-תרנ"ב, ואח"כ אב"ד ואדמו"ר בבובוב), הובאו דבריו בשו"ת כנף רננה לר' נתן נטע לנדא או"ח סי' ו, ודלא כמו שהבין בדעת הש"ך האדמו"ר מצישינוב בברוקלין (ר' שלום יחזקאל שרגא רובין הלברשטם, תשובתו היא משנת תשי"ח), הובאו דבריו בשו"ת איש מצליח יו"ד סי' לג, ז, וסי' לד, ב, ובשו"ת מנחת יצחק ח"ב סי' קיז, ובעל האיש מצליח העיר עליו שם שכוונת הש"ך היא אחרת וכדברינו לעיל, ונראה שכך גם דעת המנחת יצחק שם אות ד]. [נציין שדעת הגר"א היא להעמיד את המזוזה ללא אלכסון, כפי שנביא בהמשך].

נעיר על כמה קהילות שאינן אשכנזיות בהן נהגו כרמ"א: ר' ישמעאל הכהן טאנוג', ראש רבני מצרים, כתב בשנת ש"ג: "והמדקדקים קובעים חציה בזקיפה וחציה בשכיבה" (ספר הזכרון, מסכת ברכות הל' תפילין, מהד' לונדון ה'תשל"ד עמ' לא). מהר"י קשטרו (רפ"ה-ש"ע), רב קהילת המוסתערבים בקהיר שבמצרים בדורו של בעל השו"ע, כתב: "ולפי שיש



## סעיף ג - הצעתנו

לפי כל זה חשבתי שהטעם לכך שרוב הספרדים נהגו להניח את ספרי התורה בתוך ארגז עץ והאשכנזים לא נהגו כך, הוא מפני המחלוקת הנ"ל. השו"ע פסק לגבי מזוזה כרש"י, ולכן הספרדים נהגו כך גם לגבי ס"ת והניחו את ספרי התורה בארגז עץ, שהרי כך הספר עומד זקוף לגמרי וכך הוא כבודו. לעומתם, האשכנזים רצו להניח את הס"ת בארון כשהוא מוטה מעט

אומרים להניחה שוכבת לרוחב הפתח נהגו להניחה בשיפוע באלכסון" (ערך לחם על השו"ע יו"ד רפט, ו, נדפס גם בשו"ע החדש מהד' עוז והדר. בפני מהריק"ש לא עמדו הגהות הרמ"א, ויתכן שהערך לחם נכתב עוד לפני שנת ש"ל, בה נדפסו לראשונה הגהות הרמ"א לחלק או"ח). ר' מסעוד חי רקח (ת"נ-תקכ"ח), רבה של טריפולי שבלוב, כתב שכרמ"א "כן נוהגים בכל מקומותינו" (מעשה רקח, על הרמב"ם הל' מזוזה ה, ת, ד"ה חפר). ר"י מולכו (תנ"ב-תקכ"ח): "במלכותינו נהגו כרש"י להניחה זקופה, והמדקדקים באלכסון", ונראה לענ"ד שהוא כתב זאת בהיותו בירושלים (שלחן גבוה יו"ד רפט, יח. ר"י מולכו נולד בסלוניקי ונדד בכמה ערים, כגון דווריאן ואדריאני, והגיע עד לקהיר, וכמדומה לי שדבריו הנ"ל נכתבו אחר עלותו לירושלים בשנת תק"ח, ראה 'תולדות רבותינו שבשאלוניקי ויוון' עמ' 496 ואילך. אגב אעיר שלא הבנתי מה שכתב מיד: "ובאשכנז נוהגים שכובה כר"ת כמו שכתב בט"ז", ולא ידעתי היכן מצא כך בט"ז, וצ"ע. דברי השלחן גבוה וכן גם רוב המקורות שבהמשך הערה זו נלקטו בספר מעדני אשר לרב לונצר). לימים התפשט המנהג בירושלים וכל העם נהגו בו, שהרי ר"י אלפיה כתב בפשיטות שמניחים את המזוזה באלכסון (הקונטרס היחידי, ח"ג דף ע' ע"ב אות כב. המחבר חי בירושלים ושם הדפיס את ספרו בשנת ה'תרפ"ח), והרב עמרם אבורביע כתב שכרמ"א כך "מנהגנו בירושלים" (נתיבי עם, יו"ד רפט, ו, נדפס ע"י המחבר בשנת תשכ"ד). מדברי ר"א בן שמעון (בספרו נהר מצרים, אותו הדפיס המחבר בשנת תרס"ח, הלכות מזוזה, אות ה) משמע שבימי נהגו במצרים להניח מזוזה באלכסון. רש"ט גאנין כתב בפשיטות שמניחים מזוזה באלכסון (כתר שם טוב ח"ב עמ' תרלח. המחבר נולד בירושלים בשנת תרמ"ה, ומשנת תרע"ג היה דיין במצרים אצל הספרדים והאשכנזים, ומשנת תר"פ היה רב ודיין באנגליה לספרדים ולאשכנזים. את ספרו הדפיס בשנת תרצ"ד). הג"ר מצליח מאוזן שחי בתוניס כתב בשנת תשי"ט: "גם אצלנו התחילו איזה דקדקנים לשנות ולעשות במזוזה באלכסון, ומי יודע אם לא יתפשטו מעשיהם ויוקבע הדבר חובה" (שו"ת איש מצליח ח"א יו"ד סי' לד, ב, ד"ה ולא זו, מהד' ה'תשע"ה סוף עמ' קסז). הרב משה חפוטא שליט"א כתב שמנהג המגרים להניח מזוזה באלכסון (שו"ת שפתי דעת ח"ג או"ח סי' נה אות ח').

**ממצאים מהעבר:** נעיר שבמנהגי ישראל (שפרבר, ח"א עמ' נג) הביא ממצא ארכיאולוגי מלפני יותר מאלף שנה, מחרבת סוסיא, שם נמצא חריץ אלכסוני בדלת שכנראה יועד למזוזה, והביא גם ממצאים מכמה בתים בכפר אשתמוע, ככל הנראה מהתקופה הביזנטית או אף לפנייה, שבהם החריצים היו מאונכים כשיטת רש"י.

כט). כתבתי טעם זה מדעתי (ושו"ר שכ"כ בשו"ת ברוך שאמר לרב ברוך שרגא חלק יו"ד סי' קסט, בהערות מקור ברוך שם לרב דוד בוסו, אות ב, וכע"ז כתב הגר"מ אהרונסון כאחת משלשת התשובות שהוא מציע בשו"ת ישועת משה ח"א סי' כג, וכן כתב בשו"ת איש מצליח יו"ד לד, ב, סוף ד"ה 'אמנם לכשאני'). ושו"ר שהגר"א נבנצאל השיב שאינו יודע למה לא מניחים באלכסון את פרשיות התפילין (ספר שמחת מרדכי לרב מרדכי הגר עמ' תקנב). וראיתי שהגר"מ אהרונסון (שם) הציע עוד שתי תשובות: האחת - מכיון שהתפילין של רש"י פסולות לפי ר"ת מצד סדר הפרשיות, לכן לא חששו בהם לשיטת ר"ת שפסל בפרשיות מעומדות. השניה - מפני שר"ת מיקל בתפילין יותר מאשר במזוזה, שבדיעבד אם פרשיות התפילין עומדות יצא, וכטעמו זה כתב גם הגר"מ אהרנברג (שו"ת דבר יהושע ח"ב סי' ד, וראה שו"ת או"ח לב, מה, ס"ק סז, וביאורו ד"ה שתהא על השו"ע שם). ושו"ר שכ"כ אבדק"ק קראס (הובאו דבריו בספר שלחן נגד צוררי אות פא, וכנראה הכוונה לרב שמואל פיהאר אבדק"ק קראס, בעל ספר הר שפר, שנתן הסכמה לספר שלחן נגד צוררי. נוסף שהמנחת אלעזר ממונקאטש בספרו אות חיים סי' לב ס"ק כג פסק שבתפילין אלכסון אינו כשר, ועל פסק זה תמה בספר שלחן מלכים לרב משה צבי לאנדא, ברגסס ה'תרצ"א, דף ש ע"א, חלק שלום ואמת אות ע, וכנגד ספר שלחן מלכים הנ"ל יצא ספר שלחן נגד צוררי הנ"ל שהצדיק את פסקיו של מורו המנחת אלעזר, ובכלל זה

באלכסון, כפי שנפסק ברמ"א בענין המזוזה כדי לצאת ידי שיטת ר"ת, ולפיכך האשכנזים לא הכניסו את הספר לארגז עץ, שהרי הארגז לא מאפשר להעמידו באלכסון.<sup>ל</sup>



### סעיף ד - ההשוואה לדין ס"ת

שוב מצאתי שיש יסוד חזק להצעת, שהרי המעיין בדברי ר"ת רואה שהוא משווה בין צורת המזוזה ובין צורת הנחת ספר התורה בתוך ארון הקודש, שהרי כתב: "מעומד לאו דרך כבוד הוא...וספר תורה (-של משה רבנו) ולוחות שבארון (-ארון הברית) מושכב ולא מעומד<sup>לז</sup>, כדמשמע בפרק קמא דבבא בתרא (יד ע"א), אע"פ שהיו יכולים להניחו מעומד, דארון רומו כרוחבו". עוד כתב ר"ת (ספר הישר שם, הובא במרדכי ובמהר"ם ועוד) שהוא רוצה לבנות ארון קודש בו ניתן להניח את ספרי התורה בשכיבה (ולפני כן כתב בספר הישר: "תן עיניך בכל הספרים, אם אתה נותן על צדן לאורך העמוד נמצאת מגנן. כשאתה נותנו כדרך שאתה קורא בהם - זהו דרך כבוד"). גם הר"י מלוניל (בפירושו להלכות קטנות, הלכות מזוזה, דף ה, ע"ב, ד"ה עשאה כמין נגר) השווה בין שני הדינים, שהרי הוא סבר כשיטת רש"י והסביר: "דמצוה לתתה (-את המזוזה) לאורך הסף מעומד, כספר תורה בארנו (-ספר תורה של ביהכנ"ס שמונח זקוף בארון הקודש), שהוא דרך כבוד", וכך גם בנימוק"י (בפירושו להלכות קטנות, הלכות מזוזה, דף ה, ע"ב, ד"ה עשאה כמין נגר) כתב: "דמצוה לקובעה בוקיפה, כספר תורה בארנו, שהוא דרך כבוד<sup>לב</sup>".

הצדיק גם את הפסק הנ"ל של רבו).

ל). ראה גם כתר שם טוב (לרש"ט גאגין, ח"א, עמ' רעה) שכתב ש"יותר כבוד והדר לתורה" כאשר קוראים בה כשהיא עומדת, ולא כשהיא שוכבת כמנהג האשכנזים, ולפי"ז יפה המנהג להניח ס"ת בארגז שהרי עי"ז ניתן לקרוא בו כשהוא עומד. יש להעיר כי בדור האחרון המנהג להחזיק את ספר התורה בארגז לא היה של הקהילות המכונות בימינו "ספרדים" (כפי שכתבתי בגוף המאמר, לשם הנוחות), אלא כך נהגו יהודי מצרים ולוב שבאפריקה, כל יהודי מדינות אסיה מתימן ועד בוכרא, חוץ מיהודי טורקיה. המנהג לעטוף את ספר התורה במעיל, לא היה של ה"אשכנזים" (כפי שכתבתי בגוף המאמר), אלא כך נהגו כל יהודי אירופה, בין אשכנזים ובין ספרדים, איטלקים ובני חצי האי קרים, וכן היהודים ה'מערבים' - תושבי צפון אפריקה, טונים אלג'יר ומרוקו. קו הגבול של המנהג באפריקה עובר בין יהודי לוב ליהודים ה'מערבים', וקו הגבול התורכי הוא בין מושבות היהודים הנקראים ספרדים-אספניולים ובין היהודים הסורים בדרום והכוּרדים במזרח (ע"פ מאמר הרד"צ הילמן בישרון כרך כה עמ' תקצח ואילך). לפי"ז נראה כי הצעתנו קשה, שהרי אין התאמה בין הקהילות הנ"ל בהן הונח הס"ת בארגז לבין הקהילות שנהגו להניח מזוזה בעמידה, ולא באלכסון (לדוגמא: הבאנו שבספרד איטליה טונים אלג'יר ומרוקו נהגו להניח ס"ת במעיל, אך לא מצאנו שנהגו שם להניח את המזוזה באלכסון. עוד הבאנו לעיל שהמנהג הנפוץ בטרופולי שבלוב בזמנו של ר' מסעוד חי רקח היה להניח את המזוזה באלכסון, וכך היה מנהג במצרים בזמנו של הר"א בן שמעון, וכך היה המנהג אצל הספרדים בירושלים בזמנו של הרב אלפיה והרב אבוריע, ולמרות זאת לעיל הבאנו שבלוב ומצרים נהגו להניח את הס"ת בארגז, וכידוע כך גם מנהג הספרדים בירושלים). ניתן לתרץ את הדבר, ולדחוק ולטעון כי המנהג התפשט בשלב מסוים שלא בהתאם לשורשו. בנוסף, החלוקה שהבאנו לעיל מתארת את המצב בדור האחרון, אולם בדורות קדומים יותר היתה החלוקה שונה, וכפי שהבאנו לעיל בסוף פרק א, ומעתה יש לברר את הנושא גם לאור מה שהיה נהוג בדורות הקודמים יותר.

לא). אולם בילקוט ביאורים שבמתיבתא ב"ב יד ע"ב העירו שבמדרש (במדבר רבה ד, כ) יש דעה אחרת, שהרי מובא במדרש שהלוחות היו 'על צדיהן' דהיינו שעמדו זקופין [המלבי"ם שמות כה, י, הסביר שלשיטת המדרש היה בזה הכרח, שהרי הלוחות כתובים משני עבריהם, ולכן אם ישכיבום יהיה הכתב מונח כלפי מטה שזה בזיון].

לב). כע"ז ראיתי במחצית השקל על השו"ע (יו"ד רפט, ו, שם פסק השו"ע להעמיד את המזוזה זקופה): "דהמזוזה צריכה

## סעיף ה - מקורות קדומים לדברינו

אכן, בפסקי תוספות (מנחות, אות פג) מובא שגם ס"ת שבארון הקודש בביהכנ"ס "טוב לצאת ידי שניהם ולהניחו באלכסון", וכן כתב הב"ח (יו"ד רפט סוף אות י), וכן מצאתי בהגה"ה על הסמ"ק ובעוד מקורות (הובאו בהערה כאן").



להיות קבועה כמו שהס"ת צריך להיות מונח בארון, והס"ת זקוף ועומד בארון על כן גם המזוזה צריכה להיות זקופה" [וראה בהערותנו הבאה כמה שהבאנו מביאור הגר"א]. השווה גם לתשובת רב עמרם גאון (בשור"ת הגאונים שערי תשובה סי' קנז): "שמנהג של מזוזה לזקופה ולהעמידה כספר (!)". מהמקורות שהבאנו כאן יש להקשות על ספר חומות ירושלים (לר"ד קליינרמאן, ריש סי' קמו ד"ה והנה, דף סב טור ד) שכתב שבס"ת לא נחלקו רש"י ור"ת, ולכו"ע דינו להניחו בארון בשכיבה [אלא שמבחינה טכנית קשה להניחם בשכיבה מפני ריבוי ספרי התורה ומפני שאורכם גדול מרוחבם, ולכן מניחים אותם בעמידה]. יש להקשות ע"פ הנ"ל גם על המנהג הקדום בבעלזא (ושמעתי שכך נוהגים היום בחסידות בעלזא רק בבית המדרש הגדול שלהם בירושלים) להניח את ספרי התורה בארון בשכיבה. ולענ"ד הדבר תמוה, שהרי לפי"ז היו גם צריכים להשכיב גם את פרשיות התפילין ואת המזוזה (בשור"ת משנת יוסף לרב ליברמן, ח"ד, סי' לא, אות ב, הביא את מנהג בעלזא, עיי"ש, ובהמשך דברינו כאן נעיר על דבריו. ובשור"ת השואל ח"ג עמ' תע הביא שכך נהגו רק בביהכנ"ס של השר שלום מבעלזא, אך לא בביהמ"ד שלו, ובשור"ת חלקת יעקב ח"ג סי' סו אות ב הביא שמלבד ביהכנ"ס של האדמו"ר בבעלזא כך נהגו גם בעיר סקול, ששם האב"ד היה בנו של האדמו"ר מהר"י מבעלזא, ובתורת חיים סופר או"ח סי' לב ס"ק קז כתב שיש מקומות במדינת פולין שהס"ת מושכבים בארון"). ושור"ר שבשור"ת דבר יהושע ח"ב סי"ט ד הביא ש"בכמה קהילות בפולניא ובתוכם קהילת בעלזא היו הס"ת מונחים בשכיבה", והביא שאע"פ שאינו מובן לפי דברי הראשונים, מ"מ ניתן להסביר מנהגם לפי דברי אחרונים בודדים (מעדני יו"ט, לבוש, ב"ח) שנקטו שהטעם להעמיד בזקיפה במזוזה ותפילין אינו מטעם כבוד, אלא מפני טעמים השייכים רק בתפילין ומזוזה, ואינם שייכים בס"ת. לענ"ד יתכן להציע ביאור נוסף: השר-שלום מבעלזא רצה לנהוג כר"ת, אך מכיון שבמזוזה ותפילין נפסק בשור"ע כשיטת רש"י לכן בזה לא יכל לנהוג כר"ת, אולם בס"ת לא נפסק כך מפורשות בשור"ע (אע"פ שמצד הסברא שני העניינים תלויים זה בזה), ולכן רק בזה נהג השר-שלום מבעלזא כשיטת ר"ת.

לג). בסמ"ק (סי' קנא) כתב לגבי מזוזה שטוב להניחה באלכסון ושם בחלק ה'הגהות' על הסמ"ק (שנדפסו בספר 'הסמ"ק מצוריד' מהד' ירושלים תשל"ג), ולא ידוע מי כתבן, כמובא בהקדמה שם לכרך א עמ' יא) נכתב "כמו שספר תורה מונחת בארון כן". בהוספות לסידור בית יעקב ליעב"ץ (שחרית של חול, בדינים שלאחר 'יהללו' שבהחזרת ס"ת למקומו, סוף אות א) מובא בשם שה"ק (שלחן הקריאה לרב רייפמן, אך לא מצאתי שם דין זה) ש"מניחין אותה בארון באלכסון" (אין הלכה זו מהיעב"ץ עצמו, אלא היא מההוספות שהוסיפו המדפיסים במהדורות המאוחרות יותר). בספר מקראי קודש לרב יעקב יוסט (למברג תרכ"ד, שער לח, יא), כתב להניח את הס"ת בארון באלכסון ע"פ המובא בפסקי התוספות הנ"ל (ופלפל מעט בזה). האגודה מנחות לג ע"א כתב שנהגו להניח המזוזה באלכסון, ובהערות המהדיר הרב אלעזר בריזל (הערה קלו) העיר שם שנחלקו בזה השר"ע והרמ"א, ואז הוסיף וכתב "וכן נוהגים לענין ס"ת -הספרדים מניחים בתוך הארון קודש זקוף, והאשכנזים באלכסון". כך כתב גם האדמו"ר מצשינוב מוהרש"ש הלברשטאם (הובאו דבריו בשור"ת מנחת יצחק ח"ב סי' קיו, ובשור"ת איש מצליח יו"ד סי' לג, אות ז) שלכן "מנהג ישראל" להניח הס"ת בארון בדרך מדרון (=אלכסון), והסכים עמו המנחת יצחק (שם אות ד), וכ"כ בספר שלחן מלכים (לרב משה צבי לאנדא, דף ש ע"א). ראה גם בביאור הגר"א (יו"ד רפט, ס"ק יד) שהעיר שמה שכתב הרמ"א שנהגו להניח מזוזה באלכסון הוא לא מעיקר הדין אלא כדי לצאת ידי כולם, אבל "לענין דינא קיי"ל כרש"י, וכמש"כ באו"ח סי' לב סעיף מ"ה (ס"ק קט)" [ומזה הסיקו במעשה רב ליקוטי דינים צו, ובפנת"ש ס"ק ח, שלדעת הגר"א "מזוזה קובע בשווה ולא אלכסון"], וסיים הגר"א "וכן עושים בס"ת". ניתן לומר שהמילים "וכן עושים בס"ת" מוסבות על ריש דבריו בענין העמידה באלכסון, וכוונתו לומר שגם בס"ת האשכנזים מניחים ס"ת באלכסון כדי לצאת ידי שניהם [ואולם, יתכן שהמילים האחרונות הן המשך למילים שלפניהן,

## סעיף ו - צורת הקריאה בס"ת

ר"ת השווה את דין המזוזה גם לענין נוסף: "צא ולמד דהא מעשה בכל יום כשספר תורה על הבימה הכל עומדין, וכששליח ציבור מושיבו הכל יושבין". דהיינו, מנהג הקהל היה להתיישב רק כאשר ספר התורה הושכב על הבימה, ומכך שהקהל לא התיישב מיד כשהס"ת עמד בבימה הוכיח מזה ר"ת שס"ת שעומד על הבימה אין זה כבודו, שהרי לא הגיע למצבו הראוי לו שהוא בשכיבה<sup>1</sup>.

כאן עוסק ר"ת במצבו של ספר התורה בזמן הקריאה, והרי שנידון זה קשור לנידונים בהם עסקנו לעיל.

לפי"ז יש מקום לטעון ולומר שהסיבה לכך שהאשכנזים קוראים בספר התורה על הבימה כשהוא מוגבה מעט בראשו, איננה מטעמי נוחות גרידא, אלא משום שהאשכנזים מנסים באופן עקבי להעמיד את ספר התורה באלכסון, כדי לצאת ידי שתי השיטות<sup>2</sup> [ושו"ר שכיוונתי בזה לדברי שו"ת כנף רננה ועוד ת"ח<sup>3</sup>]. גם דבר זה בלתי אפשרי כאשר ספר התורה מונח בתוך ארגז.



והגר"א הבין שס"ת עומד זקוף ממש בארון, וזה כעיקר הדין במזוזה, וכדברי מחצית השקל שהבאתי בהערה הקודמת. וכן הבין את דברי הגר"א בשו"ת איש מצליח יו"ד לד, ב, ד"ה ו'לא זו בלבד', והביא שכן עולה שהס"ת עומד זקוף בארון גם מדברי העולת תמיד או"ח לב, ס"ק סה]. נציין שבשו"ת משנת יוסף (לרב ליברמן, ח"ד, סי' לא, אות ב) הביא את דברי הב"ח וסידור בית יעקב להניח את הס"ת באלכסון, והקשה איך יוצא בזה ידי שיטת ר"ת, שהרי להבנתו ר"ת סבר שהספר צריך להיות שוכב ממש משום כבודו, ולענ"ד ע"פ מש"כ לעיל דבריו קשים.

לד). לענ"ד הנוקטים כרש"י יכולים לדחות כך את דברי ר"ת כאן: מטעמים טכניים נוח יותר שהקריאה תהיה בשכיבה, ולכן כך נהגו, ומכיוון שכך בפועל נהגו לכן עד לרגע בו הס"ת שוכב הוא עדיין לא הגיע למקומו ולכן עדיין יש חובה לעמוד מפניו [שו"ר שבאגר"מ או"ח ח"א סי' לח דן בזה, ע"ש. ולכאורה דבריו צ"ע, שהרי לפי מה שכתבנו רש"י וסיעתו יאמרו שכאשר ספר התורה יושב יכולים הציבור לשבת מפני הטעם שהספר הגיע למקומו, וא"כ לפי"ז הוא הדין כשהניחו את הס"ת במקומו בעמידה בתוך נקבים שבספסל. ולא הבנתי מדוע האגר"מ שם כתב להלכה ע"פ שיטת ר"ת שבכזה מצב הציבור יצטרכו לעמוד. וזאת, אע"פ שהאגר"מ עצמו כתב שם שהעיקר להלכה כשיטת רש"י?! וצ"ע. נראה להסביר שהאגר"מ סבר שהעקרון שהעמיד ר"ת מוסכם על הכל, דהיינו שכאשר הס"ת הגיע למקומו אך אינו במצב מכובד חייבים הקהל לעמוד, ומכיוון שהאגר"מ כתב שם שאין זה לכבוד הספר להעמידו בתוך נקבים שבספסל, ממילא הכריע שאם העמידוהו כך חייב הקהל לעמוד].

לה). כאן הדבר הכרחי יותר מאשר במזוזה ומאשר בצורת העמדת הס"ת בתוך הארון, שהרי כאן אם לא יעמידוהו באלכסון יישאר הספר שוכב, ואז לא יצאו ידי שיטת רש"י, שהיא העיקר להלכה. שו"ר שבשו"ת משנת יוסף (לרב ליברמן, ח"ד, סי' לא, אות ב) כתב: "מה שהבימה בשיפוע קל באלכסון, מסתמא הוא רק לנוחיות הקורא, דאילו היה זה לפשרה היה צ"ל אלכסון ממש", ובעוניי לא הבנתי מה ההכרח בדבריו.

לו). בשו"ת כנף רננה לר' נתן נטע לנדא (ראב"ד אושפיצין, פרמישלא תרמ"ו, סי' ו) כתב להניח ארון קודש נייד באלכסון כדי לצאת ידי שתי השיטות, והוסיף "לדעתי פשוט כשמעמידים ס"ת בארון יש להעמידו דרך מדרון, כדרך קביעות מזוזה המבואר ביו"ד ס"ו רפט, ומהאי טעמא נראה מנהג ישראל להלחנות שמנחים עליהם הס"ת לקרות בו עשויים מדרון. ואמנם כמה פעמים משכיבים הס"ת לקרות בו על שלחן ישר וזה קשה לרש"י...". (והאריך לתרץ את שיטת רש"י). שו"ת מנחת יצחק (ח"ב סי' קין, אות ד) הביא את דברי הכנף רננה, והסכים עמו, וכתב שגם כשאוחז בידו את הס"ת יש לאוחזו באלכסון (וכ"כ בשו"ת מחולת המחניים, אותו הדפיס המחבר הרב ישראל יפה בשנת ה'תרי"ט, סי' ו, דף מא ע"ב, הובא במנהג ישראל תורה סימן קנד, יז, שכשנשאים ס"ת נהגו להחזיקו כשהוא מוטה באלכסון כפי מה שנהגו

## סעיף ז - השוואת הדינים, והמצאת ארגז הס"ת

נוסיף ונעיר שכמדומה שבמנהג האשכנזי הקדום היה מעין סתירה פנימית, שהרי מתוך דברי ר"ת עולה שנהגו להעמיד את ספרי התורה בארון כשהם זקופים (וכך עולה ממקורות נוספים<sup>1</sup>), ונראה שכך היה המנהג המוסכם גם במזווה לקובעה כשהיא זקופה. לעומת זאת, בזמן הקריאה בבימה היה המנהג להשכיב את ספר התורה<sup>2</sup>. ר"ת סבר שאכן יש כאן סתירה, ויש להשוות את כל הדינים הללו, ולכן לדעתו יש להשכיב את המזווה וכך ראוי לעשות גם בספרי התורה שבארון. לעומתו, סבר רש"י שעמידת המזווה ועמידת ספרי התורה בתוך הארון הם כהוגן, ולשיטתו נראה לומר שצורת הקריאה בספר היא בשכיבה [מנהג אותו לא ניסה רש"י לשנות]

במזווה). שו"ר שהג"ר יצחק זילברשטיין (קובץ ווי העמודים, משיעורי הגר"י זילברשטיין, סי' יא) אמר ש"אולי כיון שהבימה היא באלכסון היא הפשרה בין שתי הדעות". הרב משה חפוטא שליט"א כתב (שו"ת שפתי דעת ח"ג או"ח סי' נה אות ח') שמנהג המגרים להניח מזווה באלכסון, ולכן הם עוסקים ס"ת במעיל ומשכיבים אותו באלכסון בזמן הקריאה. הגר"מ אליהו (שו"ת הרב הראשי או"ח ח"א סי' לא) נשאל על קהילה ספרדית שבכל שבת מקבלים בהשאלה את ספר התורה של הקהילה האשכנזית לאחר שהאשכנזים קראו בו, ואז קוראים בו הספרדים, והספרדים שואלים האם כדאי להציע לאשכנזים להניח את ספר התורה הזה בתוך ארגז. הגר"מ א' השיב שאם יניחו את הספר בארגז "לא יוכלו לקרוא בס"ת בשכיבה (!) כפי מנהג האשכנזים ע"פ ר"ת (!), ועיין בפתח הדביר או"ח קנ"ב, ובתשובות הרדב"ז ח"ג סי' תקל"ב, עכ"ל. דברי הגר"מ לכאורה אינם מובנים, שהרי האשכנזים אינם מוכנים, שהרי האשכנזים אינם פוסקים כר"ת, ומבואר בפתח הדביר (אליו ציין) שלכו"ע הלכה כרש"י. ולענ"ד בהכרח לומר שכוונת הגר"מ לומר שאע"פ שלכו"ע הלכה כרש"י, וכמובא ברדב"ז שם ובפתח הדביר שם, מ"מ האשכנזים נהגו להדר ולחשוש גם (!) לשיטת ר"ת, ולכן הם קוראים בספר התורה כשהוא גם (!) שוכב, דהיינו כשהוא באלכסון. ממילא אם יניחו את הס"ת בארגז לא יוכלו האשכנזים להניחו באלכסון. אעיר שלפי כל הנ"ל נראה לומר שאם מניין אשכנזי משתמשים בס"ת ספרדי הנתון בארגז, ניתן לקרוא בו כשהוא עומד (כשיטת רש"י שנפסקה מעיקר הדין גם אצל האשכנזים), אך אם הדבר ניתן בקלות אזי טוב להדר ולהשכיבו באלכסון. אולם, הגר"י זילברשטיין (שם) פסק מסבא שבמקרה כזה עדיף לקרוא בספר כשהוא מעומד, משום שס"ת שיש לו ארגז ודרכו לעמוד יש בזה קצת בזיון להשכיבו. עוד אעיר: ר"ח בנבנישתי (שיירי כנה"ג, סי' קמז, הגהות הבי"ב אות ב, וגם בשו"ת בעיי חיי או"ח ח"ב סי' ב עמ' 6) כתב שבחלק מהקהילות באומיר גללו את הספר בשכיבה, כדי לצאת מהמחלוקת האם כתב הס"ת צריך להיות כנגד המגביה או כנגד הגולל, ולכן גללו את הספר בשכיבה שהרי אז הכתב נמצא כנגד שניהם. הא"ר והמאמר מרדכי הביאו גם הם את המנהג לגלול את הספר בשכיבה (הא"ר קמז, סק"ה, כתב שכן הוא עצמו נוהג, והמאמר מרדכי או"ח קמז, סק"ח, כתב שכן "המנהג הפשוט בינינו היום", ושניהם הביאו את דברי הר"ח בנבנישתי הנ"ל. אגב, בנתיבי עם לרב אבוריע על או"ח קמז, ו, כתב "איזה הכרח יש לו להשכיב הס"ת בשביל לגלול... למה לו לבזות הס"ת ולהשכיבו על מגן?!", ונראה שלא ראה את דברי האחרונים הנ"ל, ומ"מ גם הוא מסכים לעקרון שאם שכיבת הס"ת היא לצורך אין בזה בזיון לספר). במאמר מרדכי שם הוסיף וכתב דברים הנראים תמוהים: "ואין לומר דאינו דרך שיהיה הס"ת מושכב, דאדרבא – נראה דעדיף טפי, דהא להרבה פוסקים צריך להניחו מושכב בארון הקודש וכמבואר ביו"ד". דבריו צריכים ביאור, שהרי רק לפי ר"ת צריך להניח את הס"ת מושכב בארון, והרי להלכה נפסק שלא כשיטת ר"ת?! וצ"ע. מחמת חומר הקושיא נראה שבהכרח לומר שהס"ת לא היה שוכב ממש, אלא מוטה קצת באלכסון, ולכן בזה מרוויחים שיטת ר"ת, כפי שכתב המאמר מרדכי, מבלי שמפסידים את שיטת רש"י וסיעתו (מעתה נוכל להציע שגם ר"ח בנבנישתי והא"ר התכוונו לגלילת הספר כשהוא שוכב באלכסון).

לזו. כך הוא גם ברשב"א (ב"ב יד ע"ב סוף ד"ה הא) שכתב שהסוגיא שם תתורץ אם נאמר "שאינ מניחים ס"ת זקוף אלא שוכב", אולם הוא ממשיך וכותב שלא ניתן לתרץ כך שהרי "אני רואה שכן נהגו בכל המקומות להניחו זקוף בארוננו". ראה גם בחלק ממהדורות מחזור ויטרי סי' תקטו "ומניחה כס"ת בארוננו, וכן תפילין תוך הבתים שלהם, וכן עמא דבר" (ואינו במהד' המדויקת של הרב גולדשמידט, וכמדומה לי שזו הוספה שנוספה בכת' לונדון, ואכמ"ל). יש שהעלו כך גם מדברי הרמב"ן (ראה רמב"ן דברים כז, כו, ובביאור הגר"א או"ח קל"ד, סק"ב, הביאו בשינוי לשון: "החזון... שאינו מקים כתקנו בארון", וכע"ז פירש בני יונה סי' רפד, והביא בזה כמה מקורות בשו"ת עולת יצחק לרב רצאבי ח"ב סי' נד אות ד). בסמ"ג (עשה כג) הביא את שיטת רש"י לגבי מזווה, ואת שיטת ר"ת ש"מושכב, כס"ת ולוחות המונחים בארון –

מסיבה טכנית - משום שהס"ת היה במעיל (כמנהג הקדמון) וממילא נדרש מאמץ מרובה כדי להחזיק את הס"ת עומד במשך כל זמן הקריאה<sup>1</sup>. מעתה מובן מדוע הספרדים הנהיגו להכניס את ספר התורה בתוך ארגז, שהרי בכך נפתרת הבעיה הטכנית, וניתן להעמיד את הספר בעת הקריאה ולהשוות את הדינים כולם<sup>2</sup>.

[יש להעיר: הנחת ס"ת בארגז איננה מנהג ה'ספרדים' אלא נהגה גם בקהילות רבות אחרות, כפי שהרחבנו בסוף פרק א', ע"ש. בנוסף, בדקנו שם מתי החל מנהג זה. לפי"ז יש לבחון האם

כשרה", וכתב מהרש"ל שם (עמודי שלמה על הסמ"ג שם, ובמהד' מכון ירושלים העירו שקטע זה אינו מופיע בשלשה מתוך שבעת כתבי היד): "אבל מושכב כס"ת - פירוש שבימי ר"ת היה ס"ת מונח בארון", ולפי"ז כוונת הסמ"ג היא לס"ת שבבית הכנסת. אולם לענ"ד מדברי ר"ת וע"פ כל הנ"ל נראה שכוונת הסמ"ג היא לס"ת שבקה"ק.

לח). הסתירה המדוברת הביאה לשיטות מנוגדות: הר"י מלוגיל הוכיח שיש להעמיד את המזוזה מצורת הנחת ספרי התורה בארון, ולעומתו ר"ת הוכיח שיש להשכיב את המזוזה מצורת הנחת ספרי התורה בזמן הקריאה.

לט). שו"ר שכיוונתי לדברי הגר"ר יצחק זילברשטיין (קובץ ווי העמודים, משיעורי הגר"י זילברשטיין, סי' יא), שכתב שאע"פ שאנו פוסקים כרש"י, מ"מ האשכנזים קוראים בס"ת בשכיבה משום ש"אי אפשר בעמידה, שהעצי חיים אינם יכולים לעמוד" (במאמר שנדפס בירחון הפוסק חוברת פז, סי' תתקצט עמ' תתקפג, ומשם נלקט בשיבוש קל לשו"ת הלל אומר סי' צו, התקשה הרב הלל פוסק מדוע האשכנזים אינם מעמידים את ספר התורה בעת הקריאה כמנהג הספרדים, כפי שעושים במזוזה ובתפילין, והביא עוד ראיות שעמידה עדיפה, ונשאר בצ"ע). שו"ר שבשו"ת משנת יוסף (לרב ליברמן, ח"ד, סי' לא, אות ב) הציע הסבר אחר: לדבריו כשם שכאשר הרב מוסר שיעור לתלמידיו דרך כבוד היא שהתלמידים יעמדו והרב ישב (רמב"ם הל' ת"ת ד, ב), כך גם בקריאת התורה כבוד הוא לס"ת בזה שהעולים עומדים והס"ת שוכב (וע"ש שהביא עוד הסבר, שרק במזוזה יש להעמידה, משום שהיא שומרת על הבית, ובעניי לא הבנתי כיצד יסביר לפי"ז את העמדת פרשיות התפילין). שו"ר הסבר נוסף בשו"ת כנף רננה לר' נתן נטע לנדא (ראב"ד אושפיצין, פרמישלא תרמ"ו, סי' ו). נעיר כי יש שלש קושיות מן המנהג כנגד שיטת רש"י: האחת היא ממה שנהגו לקרוא בס"ת כשהוא שוכב על הבימה (כפי שהערינו בריש ההערה כאן, והצענו לזה כמה תירוצים). השניה היא ממה שקבורה בעמידה היא "קבורת חמור" ובזיון, ונהגו לקבור את המתים בשכיבה (לענ"ד ניתן לתרץ שהבזיון אינו מצד שנקבר בעמידה, אלא מצד שזה סימן לכך שאין טורחים בקבורתו, וזה כ"קבורת חמור" שנבלתו נזרקת בדרך בדרך ארעי, וכמבואר בירמיהו כב, יט "קבורת חמור" ובמפרשים שם, ובסנהדרין פב, ע"א, וראה בגמ' ב"ב קא, ע"א. עוד תירוץ ראיתי באור הישר לרב הילמן על מנחות לג ע"א, שהסביר שדווקא בקבורה יש בזיון בעמידה, כיון שברבות הזמן יפלו העצמות ויהיו מונחות שלא לפי סדר השלד). השלישית היא מכך שהלוחות שכבו בתוך ארון הברית, וכך גם הס"ת שכתב משרע"ה שהיה מונח בקה"ק (וראיתי בספר אשל אברהם מזוזה לרב ליפשיץ ובעוד ספרים שהציעו לתרץ שארון הברית היה מיטלטל במדבר, ולכן לא שייך להעמיד בתוכו את הלוחות ואת ספר התורה של משרע"ה, שמא יפלו במהלך הטלטולים). לענ"ד ניתן לתרץ את שלשת הקושיות גם יחד באופן הבא, בדרך דרוש: עמידה מבטאת דריכות, ורצון לפעול ולעשות. ישיבה ושכיבה מבטאים מנוחה וחוסר מעש. כאשר אברהם אבינו מארח את המלאכים הוא "עומד עליהם" לשמשם ולשרתם (בראשית יח, ח), ולכן כבוד הרב הוא כשהרב יושב והתלמידים עומדים, כביכול הם באים לשמשו ולשרתו. כע"ז כבוד הס"ת הוא כשאנשים עומדים בפניו, וכן הלאה. לשיטת רש"י כבוד הס"ת הוא כשמעמידים אותו בארון, משום שכאשר הספר שוכב הוא במצב של מנוחה, וכבוד הס"ת הוא שיקראו בו וישתמשו בו וילמדו ממנו, וזהו עיקר כבודו. משל למה הדבר דומה? לרב גדול שאנשים לא מבקשים ממנו להעביר שיעורים, ולא נגשים אליו לשאול שאלות, שאע"פ שזה כביכול כבוד עבדו, באמת אין בזה כבוד, כי כל עניינו ורצונו של הרב הוא ללמד תורה (לפי"ז אפשר לומר שמה שמשכיבים ס"ת כאשר קוראים בו על הבימה, אין זה רק מחמת הקושי הטכני להעמידו כנ"ל, אלא גם מסיבה נוספת: כעת קוראים בתורה ולומדים בה, וזהו כבודה, ולכן אין עוד צורך לסמל זאת ע"י העמדת הס"ת, ולכן כעת ניתן להשכיבה שבזה יהיה לה יותר כבוד, שהיא תשכב והעולים לתורה יעמדו בפניה, כמי שדרכים להתאמץ לעיין בה). לעומת ס"ת רגיל שכבודו בעמידה כנ"ל, הרי שהלוחות שבארון הברית וספר התורה של משה היו שכובים,

אכן באותם מקומות ובאותה תקופה צידדו בשיטת רש"י וקבעו את המזווה כשהיא עומדת (וכבר הערנו בזה מעט בהערתנו לעיל סוף סעיף ג).



וזאת משום שהם היו מוסתרים בקה"ק, דהיינו שאין עניינם ללמד תורה לישראל, אלא עניינם להראות שכל מה שאנו לומדים בתורה ומשיגים בה ומחדשים בה אינו כלום לעומת עצמותה, שהוא אלוהי ואינסופי ואין לאדם נגיעה בו. מעתה מובן מדוע קבורת המת היא בשכיבה, שהרי אחר פטירתו אין המת יכול עוד לפעול בעולם, ולכן מניחים אותו בשכיבה "ופניו למעלה כאדם שהוא ישן" (שו"ע יו"ד סכב, ב), ואם יעמידו את המת כאילו הוא פועל ועושה הרי זה לעג לרש, שהרי המת כבר אינו יכול לפעול בעולם. לפי"ז יש לומר שמה שמובא שר' מאיר בעל הנס נקבר בעמידה (שער הגלגולים הקדמה לו), הוא "לרמוז כי הוא עמוד גדול עומד לישראל להושיען בעת צרה" (בן יהוידע ר"ה יח ע"א) וקבורתו בעמידה רומזת ש"זכותו מגן על העולם אחר פטירתו כאשר היה מגן בחייו" (בניהו, סוכה מה ע"ב), ולפי"ז יש לומר שמה שר' ירמיה ביקש לקבורו מעומד כדי להמתין למשיח (לפי כמה מקורות וגרסאות שנאספו בשו"ת מרכבות ארגמן ח"ז סי' כד) הכוונה שאף אחרי פטירתו לא ישקוט ולא ינוח ויפעל להבאת המשיח והגאולה [השווה שו"ת רדב"ז ח"ג סי' תתקסח = תק"ל, שתירץ מדוע לפי שיטת רש"י הלוחות והס"ת של משרע"ה היו שכובים, וכתב: "לוחות לאו לקריאה קיימין, ולפיכך מושכבות בארון, אבל ס"ת לקריאה עומד ומשום הכי בעינן שיהיה מונח מוכן לקרות בו... וס"ת שבארון... לא היה עומד לקרות בו תמיד אלא פרשת הקהל וכה"ג ביוה"כ". על פי דברי הרדב"ז הללו כתב פתח הדביר (או"ח קנ"ד, ב) שאע"פ שמנהגנו להעמיד את המזווה ואת הס"ת כשיטת רש"י, ואע"פ שר"ת השווה בין צורת הנחת המת בקבר ובין צורת העמדת המזווה, מ"מ מנהגנו להניח המת בקבר מושכב ולא מעומד, משום שרק בס"ת העומד לקריאה תדיר מעמידים אותו, אך "המתים שאינם עשויים להכניס ולהוציא וינחון על משכבותם עד זמן תחיית המתים, ולא דמי לס"ת שלנו - בהא אפילו רש"י וסיעתו מודים שצריך להשכיבם" (נוסיף ונעיר שבשו"ת הרדב"ז הנ"ל כתב ש"בכל גלילות ישראל, ממזרח שמש עד מבוא" ספר התורה בארון שבביהכ"נס עומד זקוף, והסביר בכמה אופנים מדוע בכל זאת היו הלוחות שבארון הברית מושכבים, ומדוע ספר התורה שכתב משה היה מושכב בארון, והביא שלדעת ר' יהודה הס"ת של משה היה מחוץ לארון, ודן הרדב"ז האם לשיטתו היה הס"ת עומד או שוכב, וראה מה שהעירו בזה בילקוט ביאורים שבמיתבתא ב"ב יד ע"ב)].

מ). כע"ז ניתן להסביר גם את שיטת ר"ת: לכאורה יש ראייה כנגדו מהמנהג להעמיד את ספרי התורה בארון הקודש [ואכן בחידושי אנשי שם (הל' מזווה בדפוס וילנא דף ה ע"ב אות א) הביאו מספר דרך תמים (לרב אליהו הלוי, שנדפס בתוך ספר תומת ישרים) שתמה כיצד יסביר ר"ת את מה ש"נהגו כל העולם לסדר כל הספרים בהיכל מעומד"]. אולם מסתבר לומר שר"ת הבין שאין זו קושיא, מפני שדבר זה נבע מסיבה טכנית - משום שקשה לבנות ארון כ"כ עמוק שיוכלו להשכיב בו את הספרים [שו"ר שבשו"ת משנת יוסף לרב ליברמן, ח"ד, סי' לא, אות ב, הציע סיבה אחרת: מכיון שיש ספרי תורה מרובים בארון, הרי אם הספרים יונחו שכובים יהיה קושי להוציא את ספרי התורה שבשורות התחתונות, וגם יש בזה בזיון לספרים התחתונים שמניחים עליהם ס"ת אחרים, ועי"ש שהציע עוד טעם]. יתכן גם לומר שר"ת סבר שכמו שטעו להניח מזווה כשהיא עומדת, כך טעו גם בזה.

נעיר כי מנהג התימנים אינו מתאים לכאורה להצעתנו, שהרי לפי מנהגם ספר התורה מונח בתיק עץ והוא מונח זקוף בארון הקודש, אך למרות זאת בעת הקריאה הספר שכוב במאוזן. חשבתי להציע לתרץ שהשכבת הספר אצלם היא מסיבה טכנית - משום שלפי מנהג תימן ילדים קטנים קוראים בתורה, והילדים מתקשים לקרוא את השורות הגבוהות מהם, וכשהספר שכוב קל להם יותר לקרוא. אמנם העיר לי ידידי הרב אבישלום לוי, הנמנה על יוצאי תימן, שכאשר ילדים קוראים בספר התורה נהגו להעמידם על כסא נמוך ואת הספר להעמיד, כדי להקל על הילד לראות את הספר. שו"ר שהגר"י רצאבי (שו"ת עולת יצחק, ח"ב, סי' נד אות ד) הציע שטעם התימנים שמשכיבים הספר בעת הקריאה הוא משום

שכשהספר עומד קשה לקרוא בו, בפרט בשורות התחתונות (ועוד הציע טעם כדי שיהיה קל לעולה לאחוזו בקלף בזמן הקריאה), והביאו הרב אלון אבירד (שו"ת אדני פז, או"ח יב, ד). [אעיר כי ר"ח בנבנישתי (שיירי כנה"ג, סי' קמז, הגהות הב"י אות ב, וגם בשו"ת בעיי חיי או"ח ח"ב סי' ב עמ' 6) חי באזמיר, וכתב כמסיח לפי תומו שקוראים בספר התורה כשהוא שוכב (ומשמע שכך נהגו בכל הקהילות שם בטורקיה), וכתב שבחלק מהקהילות באזמיר גם גללו את הספר בשכיבה כדרך קריאתו. המנהג לגלול בשכיבה הוא כדי לצאת מהמחלוקת האם כתב הס"ת צריך להיות כנגד המגביה או כנגד הגולל, ולכן גללו את הספר בשכיבה שהרי אז הכתב נמצא כנגד שניהם. עד כאן דבריו. לכאורה מכאן ראייה שמנהגם היה כמו התימנים, אולם באמת נראה יותר לענ"ד שבזמנו של הר"ח בנבנישתי לא נהגו באזמיר להניח את ספרי התורה בתוך ארגז (וכן משמע מדבריו שם, ויש עוד לעיין בזה, וכבר הבאנו לעיל שהרד"צ הילמן כתב בישורון כה עמ' תקצח שהנחת ס"ת בארגז היא בדור האחרון מנהגם של כל יהודי מדינות אסיה מתימן ועד בוכרא חוץ מיהודי טורקיה, וראה ספר מעשה חושב שם הובא שבקהילות שבטורקיה בדור האחרון היו ספרי התורה במעיל ולא בארגז, ומשערים כי מנהג זה להניחו במעיל החל בעקבות גירוש ספרד)].



הרב שגיא מזוז

## הפעלת חיישנים בשבת

### א.

#### הצגת השאלה

השתכללות והתקדמות הטכנולוגיה, מספקת לפוסקי ההלכה שאלות והתמודדויות חדשות שפוסקי ההלכה בדורות הקודמים לא נדרשו להם. אחת משאלות אלו היא שאלת "הפעלת חיישנים בשבת". הנחת המוצא המוסכמת על רובם ככולם של הפוסקים, היא, שאסור להפעיל חיישנים בשבת. השאלה שלגביה יש מקום לדון, היא, האם אדם צריך להימנע מפעולות מסוימות שיגרמו להפעלת חיישנים?

במקרה שהפעלת החיישנים נעשית בצורה של 'דבר שלא מתכוון' ב'פסיק רישיה דלא ניחא ליה', כגון אדם שהולך ברחוב וגדלק פרוז'קטור או מופעלות מצלמות אבטחה וכדומה, פוסקים רבים התירו זאת, מכיוון שלדעת רוב הפוסקים הפעלת חשמל או הגברת זרם בחשמל היא איסור דרבנן בלבד, ובאיסור דרבנן מסתמכים על הדעות שפס"ר דלנח"ל באיסור דרבנן מותר.<sup>1</sup>

דיוננו יתמקד בהפעלת חיישנים המופעלים ע"י האדם, בלא שהוא יתכוון להפעילם אך יש 'פסיק רישיה דניחא ליה' שהם יופעלו. נביא שתי דוגמאות מעשיות להבהרת הדיון: א. יש "בתים חכמים" שמותקן בהם מנגנון חשמלי המדליק את אורות הבית או מפעיל את המזגן כאשר אדם נכנס לבית. האם מותר להיכנס לבית כזה בשבת? ב. אדם רוצה להיכנס למבנה אשר מותקנות בו "דלתות אוטומטיות" הנפתחות מאליהן כאשר מתקרבים אליהן. האם מותר להיכנס למבנה זה?

שאלות אלו ושאלות דומות, הופכות להיות מצויות ורלוונטיות יותר משנה לשנה, הן משום שכל הזמן מפתחים מוצרים חדשים הפועלים באמצעות חיישנים, והן משום שהטכנולוגיות הקיימות הופכות להיות יותר ויותר נפוצות בציבור הרחב.

במאמרנו נתמקד בחידוש משמעותי שנאמר ע"י מספר פוסקים מהדור האחרון, חידוש שעורר פולמוס גדול. נבחן את הדברים ונציע הסבר חדש אשר ישליך על השאלה עמה פתחנו.<sup>2</sup>

(א). ראה על כך ביביע אומר חלק ט', אר"ח סי' לה'.

(ב). חשוב לציין שלדעת הרב אלישיב קנוהל ["הפעלת חיישנים בשבת", תחומין, כג (תשס"ג), עמ' 278-286] כמעט כל הפעלת חיישן בשבת היא "גרמא", וגרמא בשבת מותרת לגמרי או שהיא לכל היותר איסור קל שניתן להתירו במקום הפסד או צורך וכדומה. דבריו של הרב קנוהל מחודשים מאוד, ומקוצר היריעה לא נוכל לדון בדבריו, רק נציין שהרב רוזן [בהערות עורך שם, ובמאמר נפרד שהתפרסם באמונת עתיד, 102 (תשע"ד), עמ' 92-85] השיג על כך מספר השגות ודחה את גישתו של הרב קנוהל. דבריו של הרב רוזן משכנעים מאוד ומשקפים את דעתם של רובם הגדול של פוסקי ההלכה.

הרב דרור פיקסלר והרב אלי רייף חידשו:<sup>1</sup> "דין פסיק רישיה שחייבים עליו, שייך רק במקרה שאי אפשר להשיג את המטרה הרצויה כי אם בעשיית מעשה שהוא מלאכה... אולם, אם עיקר המעשה שנעשה, אין לו כלל שם 'מלאכה'... במקרה כזה איננו רואים את המעשה כמתייחס לתוצאת המלאכה שנגרמה והמלאכה כאילו נעשית מאליה". וכיוון שכן, מסקנתם היא ש"כאשר האדם הולך לפי תומו, ויש חיישן המזהה פעולה זו ומפעיל מערכת חשמלית, גם אם האדם מודע לתוצאה ונהנה ממנה, אין לאסור".

למאמרם צורף מכתב תמיכה של רבם, הרב נחום אליעזר רבינוביץ',<sup>2</sup> בו הוא כותב: "אם אין לאדם כל מגע שהוא עם המערכת החשמלית עצמה, ואף אינו עושה כל פעולה ייחודית להפעלת המערכת... אין יעלה על הדעת לאסור?!... ואפילו אם נוח לו בתוצאה ונהנה ממנה". כלומר, לשיטתם, יש "מעשה" ויש "מלאכה". הליכת אדם היא "מעשה" ולא "מלאכה", וכיוון שכן, אין איסור להפעיל חיישנים תוך כדי הליכה, כל עוד לא נעשית פעולה מיוחדת להפעלת החיישנים, אע"פ שהאדם מודע לכך שבהליכתו יופעל חיישן חשמלי ונוח לו שהחיישן יופעל. הנ"ל תלו את חידושם ברמב"ם וברשב"א. תחילה נראה שחידושם נסתר (בפשטות) מסוגיא מפורשת, ולאחר מכן נבחן את תליית החידוש ברמב"ם וברשב"א.<sup>3</sup>



## ב.

### סתירה לחידושם מסוגיית הגמרא

הגמרא בעירובין (ק ע"ב) מקשה סתירה בין שתי ברייתות בנוגע לשאלה האם מותר ללכת בשבת על גבי עשבים? בברייתא אחת נאמר שמותר ובברייתא השניה נאמר שאסור. הגמרא מיישבת את הסתירה במספר דרכים שעניינם לחלק בין מקרה שהעשבים ייתלשו על ידי ההליכה, או הדבר אסור. לבין מקרה שהעשבים לא ייתלשו בהליכה. הגמרא מסייגת שהאיסור להלך על גבי עשבים הוא רק לפי רבי יהודה הסובר שדבר שאין מתכוון אסור, אך לפי רבי שמעון שדבר שלא מתכוון מותר- אין מניעה להלך על גבי העשבים בשבת.

לו חידושם של הרבנים הנ"ל היה נכון, אז גם לפי רבי יהודה היה מותר ללכת על גבי עשב בשבת, ואע"פ שדבר שלא מתכוון אסור, היה לרבי יהודה להתיר, כיוון ש- "עיקר המעשה שנעשה, אין לו כלל שם 'מלאכה'" שהאדם רק הלך על העשבים ובמקרה כזה "איננו רואים את המעשה כמתייחס לתוצאת המלאכה שנגרמה והמלאכה כאילו נעשית מאליה". ואם כן מדוע הדבר אסור לפי שיטת רבי יהודה?! ניתן ליישב את שיטתם (בדוחק) עם דברי הגמרא, ולהעמיד

1. "הפעלת חיישנים בשבת", אמונת עתיד, 104 (תשע"ד), עמ' 54-65.

2. הרב רבינוביץ' חזר על שיטתו (עם דגשים שונים ושינויים קטנים) במקומות נוספים, ראה: שו"ת שיח נחום, סי' כה; ומאמרו "הפעלה חשמלית בשבת ע"י חיישנים, דיבור או מחשבה", תחומין, לה, עמ' 146-152.

3. הרב ישראל רוזן כתב מאמר [חיישנים אלקטרוניים בשבת", תחומין, לה, עמ' 153-161] בו הוא דוחה את שיטת הרבנים רבינוביץ', רייף ופיקסלר. אך הוא לא דוחה את ראיותיהם מהרמב"ם והרשב"א, אלא רק מתווכח מסברא.

את חידושם רק בנוגע לפסיק רישיה. כלומר פסיק רישיה לרבי שמעון הוא קל יותר מאשר דבר שלא מתכוון לרבי יהודה, ובנוגע לפסיק רישיה, אנו אומרים שבשביל שפעולה תוגדר כפעולה אסורה על פי התצאה האסורה שתיגרם ממנה באופן של פסיק רישיה, צריך שהפעולה תהיה עם "שם מלאכה" ולא "פעולה שאין עליה שם מלאכה". אלא שדברים אלו נסתרים מדברי השו"ע. השו"ע (שלו, ג') פוסק כי: "האוכלים בגנות, אסורים ליטול ידיהם על העשבים שמשקים אותם, אף על פי שאינם מכוונים, פסיק רישיה הוא". נטילת ידיים היא "פעולה" ולא "מלאכה" בדיוק כמו הליכה ובכל זאת הדבר נאסר. ודוחק לחלק ולומר שהליכה זה 'פעולה' ולא 'מלאכה' ואילו נטילת ידיים היא מלאכה<sup>1</sup>. אמנם ניתן לטעון שאמנם השו"ע לא קיבל את החידוש שכתבו הרבנים הנ"ל, אך החידוש נכון בדעת הרמב"ם והרשב"א שעל דבריהם התבססו הרבנים הנ"ל. כיוון שכך נבחן את ההתבססות על הרמב"ם והרשב"א.



## ג.

### דעת הרמב"ם בסוגיית "דורסו לפי תומו"

**בגמרא בשבת** (קכא ע"ב) מובאות שתי מימרות האומרות כי מותר בשבת לדרוס רוק או לדרוס נחש ועקרב כאשר האדם הולך לפי תומו. הרמב"ם (הל' שבת יא', ד'; כא', ב') פוסק את שתי המימרות. פסיקה זו מעוררת קושי. לשיטת רוב הראשונים, הסבורים ש'מלאכה שאינה צריכה לגופה' אסורה רק מדרבנן, ההיתר לדרוס רוק או מזיקים בהליכה לפי תומו מבוסס על כך שמדובר באיסור דרבנן שהותר במקום נזק או מאיסותא. אך לשיטת הרמב"ם (א', ז'), הסבור ש'מלאכה שאינה צריכה לגופה' אסורה מדאורייתא, כיצד הדבר הותר?

הרבנים רבינוביץ', רייף ופיקסלר מסבירים שיסוד ההיתר מפני שאין כאן "מלאכה" אלא רק "מעשה". האדם רק הלך, והליכה איננה מלאכה אלא פעולה. לכן, אע"פ שנגרמה תוצאה אסורה (מירוח הרוק או הריגת המזיק) שהיתה 'פסיק רישיה דניחא ליה', בכל זאת הדבר מותר, כי התוצאה האסורה לא מיוחסת לאדם אלא "כאילו נעשתה מאליה".<sup>1</sup>

יש להדגיש כי גם לפי הסברם של הרבנים הנ"ל, הגמרא והרמב"ם התירו לעשות "מעשה" רק במקום צורך של מזיקים או מאיסותא, אך מבלי צורך שכזה, אין היתר לעשות "מעשה" אע"פ שהמלאכה "כאילו נעשתה מאליה". דגש זה לא מוזכר במאמרם של הרבנים רייף ופיקסלר.

(1). בהתכתבות עם הרב רייף, הוא כתב לי שאין הוכחה מהשו"ע, כי מקורו זה דברי התרומה (המובאים בב"י) ובתרומה הלשון היא "טוב לשמור עצמו", ורואים שזו רק חומרא. אולם התרומה מדבר על מציאות שאין פס"ר שהמים יפלו על הצמחים, וכלשוננו: "מפני שבקושי יכול לזוהר שלא יפלו מים עליהם בשעת שתייה או בשעת נטילת ידיים", ובמקרה כזה וודאי שאין איסור מוחלט. אך השו"ע דיבר על מקרה של פס"ר ולכן נקט לשון איסור.

(2). מה שכתבנו שהרב רבינוביץ' מסביר בשיטת הרמב"ם שיש חילוק בין "פעולה" ל"מלאכה", זה הסברו בהפניות שציינו אליהם בה"ש 4. אולם ביד פשוטה (בשתי ההלכות הנ"ל ברמב"ם) הוא מסביר שההיתר הוא משום שזה דבר שלא מתכוון ושינו פס"ר.

אולם, מלבד דגש זה, יש להעיר שתי הערות עקרוניות יותר:

**הערה א':** הראשונים התקשו בטעם ההיתר לדרוס את המזיקים או הרוק, והציעו מספר הסברים:

א. **הרמב"ן** (ד"ה ומסקנא), **הרשב"א** (ד"ה הא) הסבירו שטעם ההיתר הוא משום 'מלאכה שאינה צריכה לגופה'.

ב. **רש"י** (ד"ה דילמא וד"ה רוק), **רבי יהונתן מלוניל** (ד"ה חמשה) ו**ריבב"ן** (ד"ה נחש) פירשו שמימרות אלו הן לשיטת רבי יהודה הסובר שדבר שלא מתכוון אסור מדרבנן, "וחז"ל התירו איסור דרבנן במקום של מזיקים או כשיש מאיסותא.

ג. **הריטב"א** (ד"ה דילמא) פירש שמימרות אלו נאמרו בדעת ר"ש, וטעם ההיתר הוא משום דהווי 'דבר שלא מתכוון' ואינו פסיק רישיה, שלא בטוח המזיק ייהרג או שהרוק יימרח.

ד. **הריטב"א** (שם) בשם רבותיו: לגבי מירוח הרוק הריטב"א כותב בשם רבותיו שטעם ההיתר הינו משום "שאינן דרך מירוח בכך". ומה שמשנים ודורסים "לפי תומו" זה לא מעיקר הדין אלא "אלא דלשוניי בעלמא מראה כאלו לא דרסו בכונה". כנראה (וכ"כ המהדיר בהוצאת הרב קוק) שלפי פירוש זה, ההיתר בדריסה על מזיקים הוא משום משצל"ג.

נזכיר כי **הר"ן** (על הרי"ף, ד"ה נחש) מפרש לגבי דריסת נחש כרמב"ן, ולגבי דריסת רוק כרמב"א. **ובעל ההשלמה** (ד"ה אמר) כתב כרמב"א שזה לא פס"ר, וגם אם יהיה פס"ר אז מותר משום משצל"ג, וכהסבר הרמב"ן.

מזה שכל הראשונים הנ"ל הציעו הסברים שונים בביאור ההיתר לדרוס את המזיקים או את הרוק בהליכה לפי תומה, ולא הסבירו שההיתר הינו משום שהליכה לפי תומו זה "פעולה" ולא "מלאכה", שהנ"ל לא סוברים שחילוק זה קיים. לשיטתם, אם נעשית תוצאה אסורה בהליכת האדם, האדם עבר איסור, ומה שהתירה הגמרא הוא מהנימוקים המוכרים לנו, משצל"ג או דבר שאין מתכוון. אם כן, גם אם נאמר שצדקו הרבנים רבינוביץ', רי"ף ופיקסלר בכוונת הרמב"ם, רוב גדול של הראשונים פליג בזה על הרמב"ם, וקשה לסמוך על הרמב"ם להלכה כנגד רוב הראשונים.

**הערה ב':** גם בדעת הרמב"ם מצאנו הסברים אחרים. **המרכבת המשנה** (חעלמא; י"א, ד') **וערוך השלחן** (או"ח שט"ז, כ') ביארו ברמב"ם שההיתר נובע מכך שהדורס אינו מתכוון להורגם או אינו מתכוון למרח את הרוק, ואין זה פסיק רישיה (וכהסבר א' של הריטב"א). ההיתר הוא רק במקום צורך (הריגת מזיקים או מאיסותא), מכיוון שלולא הצורך היינו אומרים לאדם שידלג מעל המזיקים והרוק, שלא יראה כעובר איסור בשבת. הסבר זה עדיף על הסברם של הרבנים רבינוביץ', רי"ף ופיקסלר, משום שלפיו יוצא שהרמב"ם לא מחדש חידוש גדול כנגד כל הראשונים, אלא גם היתרו מבוסס על גדרים מוכרים ומוסכמים.<sup>3</sup>

ח. מפרשים אחרים חלקו על רש"י וסברו שלפי רבי יהודה, דבר שאין מתכוון אסור מדאורייתא.

ט. להסברים נוספים ברמב"ם, ראה: מגיד משנה (במקום) ומאירי (ד"ה חמשה); מרומי שדה (ד"ה מני); יד דוד (ד"ה ועיין).

## ד.

**חידושו של הרשב"א לגבי סגירת דלת בעדו ובעד הצבי**

בירושלמי בשבת (יג, ו') מובאות שלושה מימרות בשם רבי יוסי ברבי בון:

רבי יוסי בי ר' בון בשם רב חנא: היה צבי רץ כדרכו ונתכוון לנעול בעדו ונעל בעדו ובעד הצבי, מותר.

ר' יוסי בי ר' בון בשם רב חונה: ראה תינוק מבעבע בנהר ונתכוון להעלותו ולהעלות נחיל של דגים, עמו מותר.

ר' יוסי בי ר' בון בשם רב חונא: היה מפקח בגל ונתכוון להעלות ולהעלות צרור של זהובים, עמו מותר.

בעקבות הירושלמי, הרשב"א (שבת קז ע"א ד"ה תוספתא) מחדש חידוש גדול: "בירושלמי נראה שהתירו לנעול לכתחלה ביתו לשמור ביתו וצבי שבתוכו, דכיון שהוא צריך לשמור ביתו אף על פי שעל ידי כך ניצוד הצבי ממילא מותר ובלבד שלא יתכוין לשמור את הצבי בלבד".

הרשב"א מחדש שאדם הרוצה לסגור את דלת ביתו כדי לשמור על הבית, אע"פ שיש צבי בתוך הבית שיהיה ניצוד בעקבות סגירת הדלת, כל עוד כוונת האדם לסגור את הדלת אינה רק בשביל לצוד את הצבי, הדבר מותר (למרות שזה פסיק רישיה שהצבי יהא ניצוד)!

בפשטות, אם נקבל את דברי הרשב"א, יהיה מקום גדול להתיר להפעיל חיישנים בשבת כאשר כוונת האדם ללכת או להיכנס לביתו ועי"ז ידלקו החיישנים. ברם, הר"ן והריטב"א לא קיבלו חידוש זה, הם דחו אותו מסברא ומכח פשטות הבבלי, שלכאורה סותר את חידושו של הירושלמי.

הר"ן (שבת לח ע"א בדפי הרי"ף) "תמה הרבה" על הרשב"א, שהרי בסגירת הדלת יש פסיק רישיה שהצבי יהא ניצוד ו"אמרינן בכולה מכלתין דמודה ר' שמעון בפס"ר!" קושיא זו היתה חזקה כל כך בעיני הר"ן עד שהוא דחק בירושלמי שכוונתו "שאם נתכוין לנעול את ביתו ולא נתכוין לצבי כלל, אף על פי שאח"כ מצא הצבי שמור בתוכו - מותר, כלומר שאינו מחויב שיפתח את ביתו". כמובן, הסבר זה דחוק מאוד בלשון הירושלמי. לפי הסבר הר"ן, הלשון הייתה צריכה להיות "נתכוון לנעול בעדו ונמצא צבי ניצוד", אך לשון הירושלמי היא: "היה צבי רץ כדרכו ונתכוון לנעול בעדו ונעל בעדו ובעד הצבי, מותר". האדם נעל בעד עצמו ובעד הצבי! כמו כן, מיד לאחר המימרא של רבי יוסי ברבי בון לגבי צידת צבי, הירושלמי מביא עוד שתי מימרות שלו על מלאכות אסורות בשבת שמותר לעשותן לכתחילה במצב של פיקוח נפש, ואגב המלאכה המותרת (מפני פיקוח נפש) מותר שתיעשה גם תוצאה אסורה. לפי פירוש הרשב"א, שלושת המימרות של רבי יוסי ברבי בון בעלות מכנה משותף זהה - מותר לעשות מלאכה שיש לה תוצאה מותרת (כגון לסגור דלת בשביל לשמור בעדו), אע"פ שיש גם תוצאה אסורה (צידת הצבי). אך הר"ן, שהסביר את המימרא של סגירת הדלת כהיתר בדיעבד ולא כהיתר לעשות פעולה,

נדחק לומר שהמימרא הראשונה אינה דומה למימרא השניה והשלישית, בהן נאמר היתר לכתחילה.<sup>1</sup>

גם הריטב"א (שבת קז ע"א ד"ה מאי לאו) לא היה מוכן לקבל את החידוש העולה מלשון הירושלמי, אך בניגוד לר"ן, הריטב"א מודה שכוונת הירושלמי היא כפשטותו, אלא שלטענתו אין לפסוק כך להלכה, מכיוון ש"נראה שאין זו שיטת גמרא שלנו". כלומר, הבבלי חולק על הירושלמי, שהרי הבבלי אומר שפסיק רישיה אסור.

גם המגיד משנה (י', כג') והשלטי גבורים (שבת לח ע"א בדפי הרי"ף) הזכירו את חידוש הרשב"א וכתבו שזה קולא גדולה.

אם כן, אם ברצוננו להסתמך על שיטת הרשב"א, יש לבאר את החילוק בין המקרה של סגירת הדלת בעדו ובעד הצבי, לבין פסיק רישיה רגיל, שלגביו הבבלי אומר שאסור.

ה.

### ביאור שיטת הרשב"א:

#### בביאור דברי הרשב"א נאמרו מספר הסברים:<sup>2</sup>

א. הרב שמואל הלוי וואזנר,<sup>3</sup> וכך הרבנים רבינוביץ', פיקסלר ורייף, ביארו שההיתר של הרשב"א נובע מכך שסגירת הדלת היא פעולה סתמית ולא מלאכה ("אין כאן פעולה של מלאכה", כלשון שבת הלוי), לכן הדבר מותר.<sup>4</sup>

י. הרידב"ז (על הירושלמי שם) מביא הסבר מקורי, שכמו שתי המימרות האחרונות שהובאו בירושלמי, שעניינן שמירה מפני פיקוח נפש, גם המימרא של הצד צבי עניינה פיקוח נפש. סגירת הדלת נעשית מחשש פיקוח נפש, שמא יבואו ליסטים או חיות רעות, וכיוון שיש פיקוח נפש מותר לאדם לסגור את הדלת אע"פ שהצבי יהא ניצוד.

הרידב"ז תמה, מדוע הרשב"א והר"ן לא פירשו כמותו? לענ"ד יש לכך שתי סיבות: א. דחוק להעמיד את המימרא באוקימתא שמדובר דווקא כשהיו שם ליסטים או חיות רעות שיכולים להיכנס לביתו. ב. אם אכן יש פיקוח נפש כל עוד האדם לא יסגור את ביתו, לא "מותר" לסגור את הדלת אלא חובה לסגור את הדלת, ומכיוון שביירושלמי נאמר "מותר" א"א לפרשו שהיתה סכנת נפשות.

יא. יש הסבר נוסף, מחודש מאוד, בחידושי רבי שמעון שקאפ (כתובות ס' ו אות ב'), ודברים דומים (ומעט שונים) נאמרו ע"י האבני נזר (או"ח ס' קצד'). מקוצר היריעה לא הבאתי בגוף הדברים, ונזכיר אותו בקיצור נמרץ: הגר"ש שקאפ מסביר שהרשב"א דיבר רק על צידה (או מלאכת הוצאה), אך בשאר מלאכות הוא מודה שאין היתר שכוה. ההחרגה של מלאכת צידה (והוצאה) נובעת מכך שבמלאכת צידה, בניגוד לשאר אבות המלאכה האסורות בשבת, אין שינוי של חפץ. למשל, במלאכת מבשל, כאשר האדם מבשל אוכל מסוים, האוכל עובר שינוי ע"י הבישול. אולם במלאכת צידה, אין שינוי בחיה הניצודה. כלומר, במלאכת צד, האיסור הוא מצד פעולת האדם ולא מצד השינוי בחפץ, וכיוון שכך, צריך שהפעולה תהיה 'פעולת איסור' מוחלטת. אך כאשר מתלווה לפעולת האיסור גם פעולת היתר, כגון שלפעולת הצידה מתלווה פעולת סגירת דלת לצורך האדם, הפעולה מותרת. לפי הסבר זה, חידושו של הרשב"א מצומצם מאוד ונאמר רק ביחס לצידה, אך אי אפשר ללמוד ממנו מלאכות אחרות כמו הפעלת חיישנים.

מכל מקום, נראה שאין זה ההסבר הנכון ברשב"א, משלוש סיבות: א. לא פשוט לומר שבצידה לא נעשה שינוי. אכן, שינוי פיזי לא נעשה בחיה הניצודה, אך ייתכן שהגדרת צידה היא כשנעשה שינוי בהרגשת החיה, שהיא מרגישה ניצודה. ב. מלשון הרשב"א לא נראה שדין זה הוא בצידה בלבד, שאם כן, היה לו להדגיש זאת. ג. בביצה לו ע"א מבואר שיש איסור של פסיק רישיה גם כאשר האדם לא מתכוון לצוד.

יב. שו"ת שבת הלוי חלק ט ס' סט.

הרב וואזנר מסייג דבריו שהיתר זה נאמר רק כאשר לא אכפת לאדם מהתוצאה האסורה שתתרחש, אולם כאשר האדם רוצה בתוצאה האסורה - הדבר יהיה אסור. לכן, לגבי הדוגמא של סגירת הדלת, הרב וואזנר מדגיש שההיתר הוא "כל זמן שעדיין לא חישב עליה" [על הצידה], לכן במציאות בה אדם הולך ברחוב ולא אכפת לו מהפרווקטור שיידלק בגין הליכתו- הדבר יהיה מותר, אך במקרה "שדלתות בית נפתחות ע"י עין אלקטרי ע"י הנכנס לתוכו, דבזה ודאי איכפת ליה בתוצאה של כניסתו, ואסור". הרבנים פיקסלר ורייף חלקו על סיוגו של שבט הלוי. לטענתם, גם כאשר נוח לאדם ההולך בתוצאה שתיעשה (כגון שהדלתות האוטומטיות יפתחו), הדבר מותר, משום שעדיין אין כאן "פעולה של מלאכה". יש לציין שמדברי הרשב"א נראה שלא כסיוגו של הרב וואזנר. הרשב"א כתב במפורש: "ובלבד שלא יתכוין לשמור את הצבי בלבד". כלומר, מותר לסגור את הדלת מתוך ידיעה וכוונה שהצבי יהא ניצוד, כל עוד צידת הצבי זה לא הכוונה היחידה של האדם הסוגר את הדלת אלא יש לאדם כוונה נופת שהיא מותרת, כגון לנעול בעד עצמו. מבואר כי אדם המתכוון לצוד צבי, כל עוד יש לו כוונה נוספת בסגירת הדלת, אע"פ שנוח לאדם בצידת הצבי, לפי הרשב"א- הדבר מותר.

ומכל מקום, בעיקר סברת הרשב"א להיתר, מסכימים הרבנים הנ"ל שההיתר נובע מכך שסגירת דלת איננה "פעולה של מלאכה".

**לענ"ד קשה לומר שזו כוונת הרשב"א, משני טעמים:**

א. בגמ' נאמר שאסור לגרור ספסל במקרה שיש פסיק רישיה שייעשה חריץ בקרקע. האם גרירת ספסל זו "פעולה של מלאכה" יותר מאשר "סגירת דלת"? בפשטות, שתי הפעולות אינן פעולות של מלאכה, אלא שבהיווצרות תנאים מסוימים (ספסל כבד על קרקע או צבי הנמצא בבית) הפעולה הסתמית יוצרת תוצאה אסורה. לכן, הפעולה הסתמית הופכת להיות מלאכה.

ב. כפי שהזכרנו לעיל, את ההיתר בגמרא לדרוס מזיקים או רוק בהליכה לפי תומו, הרשב"א נימק שמדובר ב'מלאכה שאינה צריכה לגופה'. אם הרשב"א אכן מתיר לעשות "פעולה שאינה מלאכה", כדברי הרבנים הנ"ל, ואם סגירת דלת היא "פעולה שאינה מלאכה", כל שכן שהליכה היא "פעולה שאינה מלאכה" והיה לרשב"א לבאר את היתר הגמ' משום כך (ולפי כל הדעות, ולא משום משצל"ג ולדעת רבי שמעון בלבד)!

מכח קושיות אלו, קשה להסתמך על הסברם ברשב"א על מנת להתיר הפעלת חיישנים בשבת בדרך הליכתו.

ב. הסבר נוסף כתב **העונג יום טוב** (סי' כב), "שהרשב"א חילק בין גרירת ספסל לבין נעילת דלת. כאשר אדם גורר ספסל שבוודאות יעשה חריץ, הגדרת המלאכה שהוא עושה היא עשיית חריץ.

יג). הרב וואזנר מגדיל לטעון שגם הר"ן לא חולק עקרונית על יסוד זה. אלא שלדעתו בסגירת הדלת כן יש שם מלאכה, אולם בהליכה סתמית הר"ן יודה לרשב"א.

יד). ככל הידוע לי, הראשון שכתב יסוד זה באופן מפורש הוא השלטי גבורים (שבת לח ע"א בדפי רי"ף): "ואני כתבתי בחדו' דכל מעשה שאפשר לעשות זולת הפסיק רישיה או אפי' עבד אותו מעשה אפי' בפסיק רישיה שרי, כי לא מתכוין לעשות בפסיק רישיה". אולם השלטי"ג לא סובר שזו כוונת הרשב"א, אדרבה, הוא מביא את הרשב"א וכותב שדבריו הם קולא גדולה. יש אחרונים נוספים שכתבו יסוד זה (במילים שונות ובהבדלים קלים ביניהם, ומ"מ העיקרון שווה), ראה

כלומר, כל גרירת ספסל כזה תיצור חריץ, ולכן, גרירת ספסל כזה מוגדרת כמלאכת עשיית חריץ (כמו שניתוק ראשו של תרנגול מוגדר כמלאכת הריגה, ולא משנה מה היא כוונת האדם, שהרי כל פסיקת ראש תרנגול תגרום למותו). אולם, סגירת דלת אינה גוררת בהכרח תוצאה של צידת צבי, ב'מקרה' יש צבי בבית, אך המלאכה עצמה אינה מלאכת צידה אלא נעילת בית, וכיוון שכן, "הוי כוונה לצוד בלי מעשה צידה, דמעשה נעילתו שהוא עושה רמינן ליה אנעילת בית ולא על צידת הצבי ולהכי שרי".

גם הסבר זה, קשה לקבלו. כמו שבסגירת הדלת אנחנו אומרים שלא בהכרח תיווצר צידה (במקרה שלא יהיה צבי), כך אפשר לומר שבגרירת ספסל לא תמיד ייווצר חריץ (במידה שהגרירה תהיה על אדמה קשה וכדומה).<sup>טו</sup> ועוד, כפי שכתבנו לעיל (הערות שוליים יד), השלטי גבורים, שסובר בדברי העונג יו"ט, כתב במפורש שדברים אלו אינם שיטת הרשב"א.

ג. נראה להציע הסבר חדש בביאור הרשב"א, לפיו הגדרה של פעולה מורכבת מהתוצאה שלה. כאשר אדם נותן מכה לקיר, הפעולה היא נתינת מכה, אולם אם כתוצאה מהכאתו הקיר יישבר, הפעולה לא תיחשב כפעולת הכאה בקיר אלא כשבירת קיר. כאשר אדם עושה פעולה ואינו מתכוון לתוצאה האסורה, אנחנו לא מגדירים את הפעולה ע"פ תוצאתה האסורה. אולם, כאשר יש פסיק רישיה שתיעשה תוצאה אסורה, הפעולה תוגדר כתוצאה האסורה, אע"פ שהאדם לא התכוון אליה כיוון שהתוצאה היא חלק אינטגרלי מהפעולה.

הרשב"א מחדש שכאשר לפעולה יש שתי תוצאות הבאות יחד, אפילו כאשר האדם התכוון לתוצאה של שתיהן, מכיוון שיש גם תוצאה מותרת (והתכוון גם אליה), אי אפשר להגדיר את הפעולה כפעולת איסור, שהרי האדם התכוון גם לתוצאת ההיתר. מקרה זה שונה מגרירת ספסל, כיוון שבספסל יש פעולה אחת שגוררת תוצאה אחת - עשיית חריץ. אמנם, כשהספסל יגיע לייעודו תהיה תוצאה נוספת, של הגעת הספסל לייעודו, אך שתי התוצאות לא אירעו יחד. לכן, אנו מחשיבים זאת כשתי פעולות בעלות שתי תוצאות, שכל תוצאה מפסיקה את הפעולה, ואם כן, מה שהתרחש זו פעולת גרירה עם תוצאה של עשיית חריץ ופעולת גרירה עם תוצאה של הגעה לייעוד. מכיוון שהפעולה הראשונה היתה בעלת תוצאה אחת שהיא אסורה, הגדרת הפעולה היא 'עשיית חריץ' ולכן הדבר אסור.<sup>טז</sup>

ביביע אומר (ח"ט או"ח סי' לה אות ו) שליקטם. וראה בספר טל אמרתי על הלכות שבת, לרב זכריה טובי (בשיעור "פסיק רישיה - מלאכה שאינה צריכה לגופה", עמ' 239-248) שאימץ הסבר זה בדעת הרשב"א, והרחיבו לראשונים נוספים.

טו. ואין לתרץ שגרירת ספסל מסוג X על אדמה מסוג Y וודאי תיצור חריץ, משום שאם כך, גם בנעילת דלת נוסף תנאים ונאמר שנעילת דלת כאשר צבי מצוי בתוך הבית, תמיד תיחשב כצידה.

טז. נוסף סייג חשוב: גם כאשר יש שתי תוצאות שהאחת מותרת והשניה אסורה, אם התוצאה האסורה נעשית מן הפעולה בהכרח, בכל סיטואציה, אזי הפעולה מוגדרת ע"פ התוצאה האסורה. לכן, פסיקת ראש התרנגול אסורה אע"פ שתהיה גם תוצאה מותרת, של יצירת כדור מראש התרנגול, מכיוון שפעולת כריתת ראש התרנגול תמיד תביא למיתתו, ולכן כריתת ראש התרנגול = המתת התרנגול. מה שאין כן בסגירת דלת, א"א לומר שכל סגירת דלת נחשבת כצידה, שהרי יש סגירת דלת שאינה צידה, וכיוון שכן, אם יש בסגירת הדלת גם תוצאה מותרת - הדבר מותר.



לפי זה, מובנת סברתו של הרשב"א ומובן מדוע הרשב"א לא סבר שהבבלי חולק על הירושלמי. הבבלי עסק בפעולה שיש לה תוצאה אחת, וכיוון שכך, פסיק רישיה אסור. לעומת זאת, הירושלמי עסק בפעולה שיש לה שתי תוצאות הבאות יחד ואחת מהן מותרת, ולכן הדבר מותר.

לאור ביאורנו ברשב"א, נחזור לשאלת הפעלת החיישנים. כאשר אדם נכנס לביתו וכניסתו מפעילה חיישן תאורה או חיישן שמדליק את המזגן, האדם עשה פעולה של כניסה לבית שגרמה לשתי תוצאות: האחת, שהוא יהיה בתוך ביתו, והשניה, שהחיישן יידלק. מכיוון שלפעולת הכניסה לבית יש גם תוצאה מותרת (שהאדם בתוך הבית), אי אפשר להגדיר את פעולת האדם כפעולת 'הדלקת חיישן', ולכן הדבר יהיה מותר! אמנם, בדלתות אוטומטיות הדין יהא שונה. כאשר האדם עומד לפני הדלתות האוטומטיות הוא גורם לתוצאה אחת, פתיחת הדלתות ע"י החיישן. כאשר יש תוצאה אחת, אע"פ שהאדם לא התכוון אליה, זהו הדין הרגיל של פסיק רישיה, שאסור.

## 1.

### סיכום הדברים ופסיקת הלכה

א. כאשר האדם לא מתכוון להפעלת החיישן ולא נוח לאדם לו בהפעלתו, ניתן לסמוך על הפסיקה המקובלת, ש'פסיק רישיה שלא ניחא ליה' ב'איסור דרבנן' מותר.

ב. כאשר ניחא לאדם בהפעלת החיישן, אם הפעלת החיישן היא התוצאה היחידה שנעשתה בפעולה (כגון פתיחת דלתות אוטומטיות), הדבר אסור.

ג. כאשר פעולת האדם גורמת לשתי תוצאות הבאות יחדיו, שאחת מותרת ואחת אסורה - לפי הסברנו ברשב"א הדבר יהיה מותר. מכיוון ששיטת הרשב"א היא מחודשת, וחלקו עליה הריטב"א והר"ן, לכתחילה יש להחמיר ולכבות את המנגנון שמפעיל את האורות או המזגן בכניסה לבית. אולם במקרה שלא ניתן לכבות את המנגנון (כגון כשמתארחים בבית מלון או בבית של אדם אחר) או כאשר שכחו לכבות את המנגנון, ניתן להיכנס לבית, אע"פ שבכניסה זו יש פסיק רישיה שמנגנון חשמלי יידלק. אמנם שיטת הרשב"א היא מחודשת, אך היא מבוססת על הירושלמי, ועל כן, נראה שבמקום איסור דרבנן (של הפעלת חיישנים) יש לסמוך עליה, בעיקר כאשר הדבר נעשה במקום הצורך או בדיעבד.

בשיחה עם הרב רייף" הוא הבהיר כי חידושם נאמר בעיקר בהתאם לשיטתם כי האיסור בשימוש בחשמל הוא איסור קל של "עובדין דחול". אולם, במאמר שלהם סייג זה לא מוזכר ועל כן חשוב להדגישו. אולם לענ"ד נראה שלחידושם אין שום מקום וכפי שהראינו לאורך המאמר, וכיוון שכך לא ניתן לסמוך עליו גם באיסור קל של "עובדין דחול".



יז). שזה המקום להודות לו על נכונותו לדון עמי על מאמרו, למרות חוסר ההסכמה בינו על הדברים וכפי שהתבאר לאורך המאמר.

הרב איתאל סופר

ישיבת כרם ביבנה

## ברוב עם בברכות הבשמים והנר בהבדלה

**שאלה:** מנהג רוב עדות ישראל בשעת ההבדלה, שהמבדיל מברך את הברכות יב"ה, והשומעים עונים אחריו אמן ויוצאים ידי חובתם בברכתו. אולם בחלק מן העדות נהגו שהמבדיל מברך לבדו את ברכת הגפן וברכת ההבדלה, ואילו את ברכות הבשמים והנר מברך כל אחד ואחד אחר ברכתו של המבדיל. ויש לברר טיבו של מנהג זה והיאך יכון על פי ההלכה.



### א.

#### מבוא

איתא בברכות (נג ע"א): "תנו רבנן: היו יושבין בבית המדרש והביאו אור לפניהם. בית שמאי אומרים: כל אחד ואחד מברך לעצמו; ובית הלל אומרים: אחד מברך לכולן, משום שנאמר: ברב עם הדרת מלך". וידוע שהלכה כבית הלל, וכ"פ מרן השו"ע (או"ח סי' חצר סי"ד): "היו יושבים בבית המדרש והביאו להם אור, אחד מברך לכולם".

ולמרבה הפלא בכמה עדות ישראל נהגו שכל אחד מברך לעצמו, ומנהג זה מובא בכמה מקומות, כגון בספר מטה אפרים בהלכות יו"כ (סי' תר ס"ד) וז"ל: "נוהגין שאין סומכין על המבדיל ומברכין כ"א לעצמו". וכן מבואר בפשיטות בספר ברית כהונה (או"ח מערכת ה אות א - הבדלה) שכן מנהג ג'רבא: "מה שנוהגים פה כשמבדילין בביהכנ"ס בתוך קהל לאחר שבירך הש"ץ ברכת בפה"ג וברכת הבשמים והנר, שממתין עד שמברך כל אחד על הבשמים והנר ועונים ב"ה וב"ש ואמן על כל אחד ואחד, אי שפיר עבדי" וכו'. ומבואר שעצם המנהג שכאו"א מברך היה פשוט בעיניו, ורק עסק בשאלה אם אפשר לענות בהוב"ש ואמן [ובסוף דברינו נעסוק בזה בס"ד]. וכן המנהג בקהילות נוספות. וצ"ב במנהג זה, העומד בסתירה לכאורה לשיטת בית הלל שהלכה כמותם.

וראשית יש לציין שהרב פנ"י בסוגיא דברכות שם כתב דנראה דדוקא הכא בברכת המאור שאינה לא ברכת הנהנין ולא ברכת המצות אלא ברכת הודאה, מש"ה שייך בה טפי האי טעמא דברב עם הדרת מלך, כדכתיב 'וירוממוהו בקהל עם ובמושב זקנים יהללוהו', וכתיב נמי 'אודה ה' מאד בפי ובתוך רבים אהללנו', כדמייתי הש"ס בפרק הרואה (ברכות נד ע"ב). ולפ"ז בברכת הבשמים לית לן בה. אכן יש חולקים בזה, וכפי שיובא להלן.

והנה בספר ערוך השולחן (או"ח סי' רצו ס"ז) מבואר שגם באתריה דמר נהגו שכאו"א מברך, וז"ל: "ודע כי ברכת בשמים לא נהגו השומעים לצאת בברכת המברך אלא מברכין לעצמם וכן בברכת הנר". והאריך יותר בסימן שאחר זה (סט"ז), ושם תמה כנ"ל: "איתא בגמ' היו יושבין

בבהמ"ד והביאו לפניהם אור וכו', ומובן שכל הפוסקים פסקו כב"ה, דב"ש במקום ב"ה אינה משנה. ולפ"ז יש להתפלל על המנהג שלנו שאין בזה ביטול בהמ"ד וכולם שומעים ההבדלה מפני המברך למה בברכת מאורי האש המנהג שכל אחד מברך לעצמו היפך מדברי ב"ה וכ"ש שאצלינו לא שייך ביטול בהמ"ד".

וע"ש שביאר, שאולי המנהג נתייחד ע"פ התוספתא פ"ה דברכות (במהדור' ליברמן הלכה ל) דהתם איתא להיפך "ב"ש אומרים אחד מברך לכולן וב"ה אומרים כל אחד מברך לעצמו", ע"ש. אמנם כתב דמ"מ קשה לומר שזהו יסוד המנהג, כיון שהוא נגד הש"ס דידן.<sup>25</sup> ועוד, דבשלמא בביהמ"ד, אבל כשמבדילים בבית הכנסת או בבית ואינם עסוקים בלימודם לא פליגי ב"ש וב"ה ולכו"ע אחד מברך לכולם, ולכן נראה שיש למצוא טעם אחר.



## ב.

### דין הברכות הארוכות

בתשו' הרא"ש (כלל ד סי' יט; והובאה בטור או"ח סי' נט) כתב בזה"ל: "ובברכת יוצר וערבית אני אומר עם שליח צבור בנחת כי אין אדם יכול לכוין תדיר עם החזון בשתיקה. וגם אם היה אדם מכוין לדברי שליח צבור בשתיקה ובאמצע הברכה פנה לבו לדברים אחרים הרי הפסיד הברכה כי הפסיק באמצעיתה. אבל כשאדם קורא בפיו ואף אם קרא מקצתה בלא כוונה יצא" וכו'. ובשו"ע סי' קפג ס"ז כתב לענין ברכת המזון: "נכון הדבר שכל אחד מהמסובין יאמר בלחש עם המברך כל ברכה" וכו', ולא אמרינן דמוטב דישמעו מפני המברך. והיינו כדברי הרא"ש הנ"ל, שכיון דהברכה ארוכה אין אדם יכול לכוין, וא"כ ה"ה לברכות של ברכת המזון, דכיון שהן ארוכות ראוי שיאמר אותם בפיו.

משא"כ בברכות קצרות, לכאורה לא שייך בהן טעם זה, ועדיף שישמע אותן מהש"ץ. וכ"כ בתשו' מהר"י שבאבו [המכונה מהר"י זיין] המובאת בברכ"י (או"ח סי' רצה סק"ד וסק"ה), דמי ששמע מש"ץ את ברכת בפה"ג בהבדלה ונתכוין לצאת בברכה זו, ובשאר הברכות לא רצה לצאת בברכת הש"ץ ואמרם בעצמו, לכתחלה אין לעשות כן, שצריך לאחוז הכוס בידו, ובדיעבד יצא כיון שכיוון להבדיל על היין שלפניו שהוא הכוס שביד הש"ץ. ובהמשך החמיר עוד לומר שאם כל אחד מברך לעצמו יש בזה ברכה שאינה צריכה ונושא ש"ש לבטלה ח"ו. ועוד הוסיף מדברי הרדב"ז בכמה תשובות, שהמנהג הנכון שיאמרו הצבור ק"ש עם ש"ץ מלה במלה כי הן אל כביר לא ימאס. כל שכן וק"ו בנדון דידן שצריך שיצרף אדם עצמו עם הצבור ויצא י"ח עם הצבור. ועוד כתב ראייה מסוגיא דברכות הנ"ל, דקאמר בגמרא טעמא דבית שמאי משום ביטול

(א). ועי' בפסקי ריא"ז (ברכות פ"ח אות ו) שכתב בזה"ל: "כך בברכת האור אחד מברך לכולן, שנ' ברוב עם הדרת מלך. ואם היו יושבין בבית המדרש כל אחד מברך לעצמו מפני ביטול בית המדרש". ותמוה לומר שפסק כב"ש נגד ב"ה, ויותר נראה שגם כגוסת התוספתא גם במשנה ובגמ' [ושו"ר שכ"כ המהדיר שם בהערה 25]. וצ"ע. ומ"מ נראה מדבריו דדוקא בביהמ"ד נחלקו ב"ש וב"ה, אבל כאשר אין חשש ביטול ביהמ"ד, לכו"ע אחד מברך לכולם.

בית המדרש, ומשמע שלדעת בית הלל שהלכה כמותם, עדיף לבטל בית המדרש כדי לקיים המצוה ברוב עם. עכ"ד מהרי"ז.

והוסיף בברכ"י שם: "והנה בנדון ההבדלה בפרטות דהכוס ביד ש"ץ וזה כיוון לצאת מהש"ץ בברכת פה"ג והשאר בירך לעצמו, ודאי דלכתחילה לא נכון לעשות כן, דבעינן שהכוס יהיה בידו, ועל הכוס יבדיל, כמ"ש הרב הנז'. וכיוצא בזה כתב הרב מהר"ר צבי אשכנזי בתשובותיו סימן קס"ח דאין לאורח נזיר לברך בה"מ והכוס יקח אותו אחד מהמסובין, כיון שצריך שיהיה הכוס בידו ויתן עיניו בו. מלבד שאר טעמים דשייכי בנדון ההוא". אמנם מה שכתב מהרי"ז דהוי ברכה שאינה צריכה ונושא שם שמים לבטלה וכמבואר בסו"ס רטו, דחה הרב חיד"א, דברכה שאינה צריכה היינו כשכבר יצא ואינו חייב כלל בברכה זו, ואז הוא כנושא שם שמים לבטלה, אבל כאן שאינו רוצה לצאת בברכת ש"ץ הוא מחוייב לברך, ואינו בסוג ברכה שאינה צריכה. ועוד האריך בזה מתשו' מהרשד"ם, ושכן מוכח מתשו' הרשב"א (ח"א סי' תנח; מובאת בב"י סי' תפט) לענין ברכת ספירת העומר, שכל אחד מברך אחר ברכתו של הש"ץ, וכן נהגו בברכות לולב והלל, ע"ש.

איברא, שבכל זה עדיין לא הונח לנו ליישב את המנהג שכל אחד מברך ברכות הבשמים והנר, דאע"פ שאין בזה חשש ברכה שאינה צריכה, מ"מ גם הרב ברכ"י אזיל ומודה לסברת מהרי"ז שאין לעשות כן לכתחילה, שהרי אינן מן הברכות הארוכות, ובפרט שנמנעת בכך מעלת ברוב עם.

## ג.

### גדר 'ברוב עם'

והנה בהמשך דבריו ציין הברכ"י לנידון האחרונים בענין ברכת שהחיינו בליל יוה"כ, שבשו"ע סי' תריט ס"א כתב שהש"ץ מברך שהחיינו, ובמג"א שם סק"ג כתב וז"ל: "כתב הכל בו והכי שפיר לברך כ"א לעצמו ע"כ ואין נוהגין כן אלא הכל סומכין על הש"ץ (ד"מ). ושל"ה כתב דמותר לסמוך על הש"ץ כמ"ש סי' רצ"ח סי"ד, וה"ה בברכת הלל ולולב עכ"ל. ול"נ דעכשיו על הרוב אין הש"ץ מכוין להוציא אחריו לכן יברך לעצמו וכן נוהגין בהלל ולולב". ומהר"י זיין הנ"ל כתב שמדברי השל"ה ראייה לדבריו דהוי ברכה שאינה צריכה, ולכן הש"ץ מברך לבדו ולא השומעים. ואע"פ שהמג"א כתב דעכשיו על הרוב אין הש"ץ מכוון להוציא, מ"מ לא נהגו כן, שאנו סומכין בכמה דברים על הש"ץ. עכ"ד. אולם בברכ"י דחה, דאדרבה מכאן ראייה לסתור, שהרי השל"ה לא אתי עלה אלא מטעמא דברוב עם ולא מטעם ברכה שאינה צריכה. ובאמת שכן קשה על עצם דברי מהרי"ז, שבגמ' אין זכר לענין ברכה שאינה צריכה, רק שקלו חכמים בדעתם אם משום מעלת ברוב עם מבטלים את ביהמ"ד או לא.<sup>3</sup>

(ב). ומדובר דוקא על ביטול קל וקצר, אבל בביטול לזמן ארוך כו"ע מודו דאין מבטלים ביהמ"ד משום ברוב עם. עי' בשו"ע סי' צ ס"ח שבית המדרש קבוע קדוש יותר מבהכ"נ, ומצוה להתפלל בו יותר מב"ה, והוא שיתפלל בעשרה. והקשה במג"א סקל"ב שהרי בביהכנ"ס איכא רוב עם הדרת מלך, ותיקן דמ"מ בבית המדרש עדיף שאין לבטל לימודו

ובסוד הוסיף הברכה דיוק בלשונו של השל"ה שכתב "מוטב" ולא לשון איסור, וביאר בסברתו: "דאף משום ברוב עם ליכא, דכבר הש"ץ מנהגו לברך ברוב עם, אלא שזה בלחש רוצה לברך, ובהא דברוב עם במקומו מונח, וזה לגרמיה הוא דעבד לקיים מצוה בו, ואין נגרע ברוב עם מהצבור, אין כ"כ קפידא". והנה הברכה עוסק במנהג שהזכיר, שהשומע מברך יחד עם הש"ץ בלחש, וביאר שבזה אין חסרון, ד"ברוב עם" אין פירושו לצאת ידי חובה בהכרח בברכתו של הש"ץ, אלא שהברכה תיאמר בקול רם בתוך קהל ועדה. וא"כ כאשר אחרים מברכים בלחש וקולו של הש"ץ נשמע ברמה, שפיר מתקיים בכך ברוב עם.

ומכאן נמצא סמך גדול גם למנהג הדומה לזה, והוא המנהג שהזכרנו [וכמ"ש בברית כהונה ועוד] שכל אחד מברך על הבשמים ועל הנר לאחר ברכתו של הש"ץ, דסברי מרנן דאין זה נגד שיטת בית הלל, היות והש"ץ מברך ראשון בקול רם ושפיר מתקיים בזה ברוב עם הדרת מלך ע"י זה שמתאספים רבים לקיים מצוה ולהלל את השי"ת יחדיו, וכל העם העונים אחריו אינם גורעים ממעלת ברוב עם מאומה, וכנ"ל. ואדרבה, אם כל אחד ואחד מברך בקול וחברים מקשיבים לברכתו, נראה שיש כאן מעלה יתרה של ברוב עם, המתקיימת ע"י כל אחד ואחד.<sup>1</sup> אמנם בנידון הברייתא שהיו יושבים בבית המדרש, נראה שלא יהיה נכון לעשות כן משום ביטול תורה, הואיל ושפיר מתקיים ברוב עם בברכה אחת של הש"ץ, ואם רוצים השומעים יברכו לעצמם יחד לאחר ברכתו של הש"ץ או בלחש עם הש"ץ, כדי למנוע השתקת הקהל לזמן ארוך. [אכן יש להעיר שאם כל אחד מברך בקול יש חשש הפסק בעניית אמן, וכמו שנבאר בסוף דברינו].

והגע עצמך, הרי ב"ש וב"ה פליגי היא האם צריכים להפסיק מלימודם כדי לשמוע ברכת הש"ץ, כמו שפירש רש"י שם (ד"ה מפני ביטול) "שבזמן שאחד מברך לכולם הם צריכים לשתוק מגרסתם כדי שיתכוונו כולם וישמעו אליו ויענו אמן". וא"כ בזמננו שמתכנסים יחד לכל ברכות ההבדלה ואין מפסיקים מלימודם [בד"כ גם בציבור, וכ"ש כל איש בביתו], ודאי מודים בית שמאי לבית הלל דאחד מברך לכולם, ואין יתכן שרבים ושלמים נהגו לבטל מעלת ברוב עם מכל וכל במקום שאין חולק בכך שיש לקיים מעלה זו. אלא מוכרח כנ"ל, שיש בזה מעלת ברוב

מפני התפלה וכו'. והקשה ע"ז מנידון דין דקי"ל כבית הלל מבטלים בית המדרש משום ברוב עם הדרת מלך, ותיירץ דשאני התם שאינו אלא שעה מועטת לא חשו חכמים, וכן משמע בדברי תלמידי רבינו יונה שם, עכ"ד. ונראה כוונתו לדברי תר"י שם (לט ע"ב מדפ"ר) וז"ל: "וב"ה אומרים דלא חיישינן לביטול כזה, שיותר טוב שיברך אחד לכולם משום ברוב עם", משמע שלא חששו דוקא "לביטול כזה" שהוא מועט, אבל לביטול גדול חיישינן לכו"ע.

ג. ואינו ענין לדעת ב"ש שכל אחד מברך לעצמו, דהתם איירי שאין השומעים מקשיבים לברכתו, ופשוט.

ד. אגב יש לציין שנחלקו האחרונים בגדר "ברוב עם", האם הוא רק מעשרה ומעלה או אפי' בפחות מכך [עיין שו"ת הר צבי ח"א סי' יט שהביא מלשון התוספתא (ברכות פ"ו) "עשרה שהיו עושים מצוה אחד מברך לכולם", ומאידך בחיי אדם (כלל סח סעי' יא; והובא בבאור"ל סי' תכו ס"ב, ד"ה אלא) כתב דשלשה מיקרי רבים לענין רוב עם. ובחי' מהר"ם בנעט (ברכות יח ע"א) כתב דמעלת ברוב עם קיימת אפילו אין מנין, ואפילו שניים שעומדים להתפלל נכון שיתפללו שמו"ע יחד. ועי' בתשובות והנהגות (ח"ב סי' נו) ובשו"ת משנה שכיר (ח"ב סי' כח). וכ"מ במג"א (סי' קסח סק"ב, סי' תרפ"ט ס"ק י) דאיכא מעלת רוב עם אפילו אין מנין. וע"ע אריכות בזה בספר נפש חיה (להגר"ר מרגליות זצ"ל) סי' קסז סעי' יא]. ולפי הסוברים דדוקא בעשרה, בד"כ בהבדלה הנערכת בבית אין עשרה גברים וא"כ לא שייכת מעלה זו. עכ"פ למעלה השתדלנו לבאר פשר המנהג, גם אם יש מעלת ברוב עם בפחות מעשרה.

עם בעצם כינוסם וברכתו של המברך בקול רם, וזה הוא עיקר הקפידא במה שאמרו בית הלל שאחד מברך לכולם, ולא מסתבר כלל שברכת השומעים לאחר ברכתו של הש"ץ תגרע מעלה זו.<sup>ה</sup>

ומצאנו ראייה ברורה לכך שמעלת "ברוב עם" מתקיימת כאשר רבים עושים מצוה יחד, אע"פ שאין האחד מוציא את הרבים ידי חובתם, בדברי המשנה במסכת ביכורים (פ"ג מ"ב) "כיצד מעלין את הביכורים, כל העיירות שבמעמד מתכנסות לעיר של מעמד ולנין ברחובה של עיר ולא היו נכנסין לבתים". וביאר הרמב"ם בפירושו "ומה שהצריך שיתכנסו ולא ילכו יחידים כדי שיהא להם הדור, ברב עם הדרת מלך", וכ"כ בהלכותיו (פ"ד מהל' ביכורים הט"ז). ויתרה מזו מצינו דין "ברוב עם" גם במצוה השייכת רק לאדם אחד, שאם הוא עושה אותה בציבור יש בכך מעלת ברוב עם, כמבואר ביומא (ע"א) שהכה"ג קורא בתורה ויש מצוה של "ברוב עם הדרת מלך" לראותו [וע"ש בפירוש ר"ח שכתב: "ש"מ דמצוה היא לישב בכנסת בשעה שקורין בס"ת שנאמר ברוב עם הדרת מלך"]. ועולה מזה ש"ברוב עם" מצוה בפני עצמה היא להשתתף בעת עשיית מצוה, אף אם אינו יוצא בה ידי חובתו או שאינו צריך לקיימה.

מכל מקום, על אף שביארנו דמנהג זה שכל אחד ואחד מברך על הבשמים והנר מיושב עם דברי חז"ל ואינו מבטל מעלת ברוב עם, עדיין יש מקום להבין מהו הטעם החיובי לקיומו של המנהג, ודלא כמנהג רוב עדות ישראל שאחד מברך לכולם והשומעים יוצאים בברכתו.



## ד.

### ביסוד דין ברכות הבשמים והנר

ונלע"ד לבאר ביסוד ושורש מנהג זה, ע"פ מה שיש לחקור אם ברכות הנר והבשמים בהבדלה הן ברכות הנהנין או ברכות המצוות או ברכות השבח.

ונראה שהדבר שנוי במחלוקת הראשונים, דהנה בחי' הרמב"ן בברכות (נא ע"ב) מבואר להדיא דברכת הנר אינה ברכת הנהנין, וז"ל: "נ"ל דברכת האור אינה ברכת הנהנין, דא"כ כל שעתא ושעתא מחייב בה, שלא תקנו ברכה בהנאות שאינן נכנסות לגוף, כגון רחיצת מים קרים וחמין, וכגון נשבה הרוח ונהנה, וכ"ש באור שאינו נוגע בגוף כלל, לא אמרו אלא בדברים הנכנסין לגוף והגוף נהנה מהן כגון אכילה ושתייה, וריח נמי דבר הנכנס לגוף וסועד הוא וכאכילה ושתייה דמי, אבל ברכת האור כברכת של יוצר המאורות ושתייה ברכת השבח הן" וכו'. והיינו כדברי הפנ"י שהבאנו בראש אמיר, וזכה לכוון לדברי הרמב"ן. ועי' גם בחי' הריטב"א (פסחים נד ע"א ד"ה וכאן) על הא דרבי מפזרן, שכתב שברכת הבשמים היא ברכת הנהנין, ולא הזכיר ברכת

(ה). ובשע"ת (סי' רצו סק"ג) כתב דדוקא בש"ץ שרגיל לכוון להוציא השומעים, משא"כ בהבדלה בבית זמנין דמשתלי ולא אדעתיה לכוון להוציא האחרים, ולכן מוטב שיאמרו כל אחד בפני עצמו ברכת המבדיל ויסמוך על כוס שביד הבעה"ב וכו'. ובהמשך ציין מנהג נוסף, שמכוונים שלא לצאת בברכת הבדלה, ומברך בשמים ונר בעת שמבדיל בעה"ב ואח"כ מהדר אחר כוס ומברך עליו בפה"ג ואומר עליו ברכת המבדיל. ועי' כתב שאינו נכון כי משנה מהסדר שקבעו חכמים, ע"ש.

הנר ומשמע דפשיטא ליה שאינה ברכת הנהנין אלא ברכת המצוות או ברכת השבח. וכן בחידושי רבינו דוד בונפיד ובחי' הר"ן (שם נג ע"ב) ועוד ראשונים, ולא עת האסף. וכ"כ בדרך החיים (סי' רצז) מדנפשיה שברכת הנר היא ברכת המצוות, וע"ע בחזו"א (או"ח סי' לה סק"ז).

ברם בספר ארחות חיים (הל' הבדלה סי' יג) מבואר דס"ל שברכת הנר היא ברכת הנהנין, וז"ל: "פורים שחל להיות באחד בשבת שקורין המגילה באחד בשבת לאור הנר, כתב הראב"ד ז"ל שמבדיל קודם קריאתה כדי שיברך על הנר קודם שתמלא עיניו ממנו, וכן נמי כתב הר"ח ז"ל". וכן שם בסי' יד כתב: "וכן בת"ב שחל להיות במוצ"ש שקורין מגילת איכה לאור הנר מברך בורא מאורי האש קודם וכו', אמנם טעמא דמסתבר הוא שלא יהנה ממנו בלא ברכה, וכן דעת ה"ר יהודה מפריש ז"ל". וכן שם בסי' טז: "וכיון שבירך עליו במוצ"ש שוב אין צריך לברך עליו בכל השבוע כמו שמברכין בכל שאר הנאות ברכת הנהנין, לפי שאין הפסק להנאותו". וכ"ה בכלבו (סי' מא) ובספר המכתם ובספר המאורות (מובא בקובץ שיטות קמאי ברכות נג ע"ב), ע"ש בלשונותיהם.

ולכאורה לפי שיטה זו, אם לא בירך במוצ"ש צריך לברך על הנר אחר כך כשרוצה ליהנות ממנו, שהרי אסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה. ומש"כ בפסחים (נד ע"א) דאין מברכים על האור אלא במוצ"ש הואיל ותחילת ברייתו הוא, הכוונה שמברך עליו במוצ"ש ופוסט הנאת כל אותו שבוע, אבל אם לא בירך במוצ"ש, אה"נ דמברך אח"כ.

ובאמת מבואר כן להדיא בספר המכתם שם, וז"ל: "והשתא דאתנין להכי יש לתמוה על מי שלא נהנה מן האור במוצ"ש ולא בירך עליו, למה לא יברך עליו כשיצטרך לו ויהנה ממנו, קרוב הדבר לומר שודאי יברך עליו" וכו', ע"ש. וכן הביאו בשמו בספר ארחות חיים (הל' הבדלה סי' כב) ובכלבו שם: "אבל אינו מברך על האור אלא במוצאי שבת ובמוצאי יוה"כ כמו שכתבנו, ר"ל אם בירך עליו כשנצרך ליהנות ממנו, אבל אם לא בירך עליו כשנצרך ליהנות ממנו במוצאי שבתות או כשנהנה בו, נרצה לומר שיברך עליו כל עת שיבדיל. כ"כ ה' דוד בר לוי ז"ל".

ולפ"ז מה שאמרו בגמ' (ברכות נג ע"ב) "א"ר יהודה אמר רב אין מחזירין על האור כדרך שמחזירין על המצוות", היינו שיכול להבדיל בלא נר אם אין לו נר, אבל אח"כ כשרוצה ליהנות מן הנר צריך לברך עליו.

ויש לתלות במחלוקת זו מה שדנו בו הפוסקים האם יש ליהנות בפועל מן הנר או שיהיה רק ראוי ליהנות ממנו, וכן מה שנחלקו אם מברך תחילה ואח"כ מסתכל בצפרניו או להיפך, דאי הוי ברכת השבח צריך ליהנות ואח"כ לברך, שמשבח על הנאותו כמו בשאר ברכות הראיה, אבל אי הוי ברכת הנהנין צריך לברך קודם ההנאה כמוכח. והדבר תלוי בביאור דברי המשנה (ברכות פ"ח מ"ו) אמרו "אין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו", וכבר בגמ' (שם נג ע"ב) וכן בירושלמי שם פליגי אמוראי אי בעינן נהנה ממש או דסגי בראוי ליהנות מן האור. והראשונים הכריעו להלכה לכאן ולכאן, ואכמ"ל.<sup>1</sup>

(1). עי' בזה באורך במאמרו של הרב יואל בריזל בכתב העת בית אהרן וישראל תשנ"ט, גיליון עט, עמ' קיג ואילך. והמדקדקים יוצאים ידי שניהם ומסתכלים בצפרנים לפני הברכה ולאחריה.

והנה כמה אחרונים כתבו שבברכות הנהנין נהגו לברך כ"א לעצמו, וכמ"ש בשו"ע הרב (סי' קסז ס"ח): "וכל מקום שקביעותם מועלת לצרפם לברכה אחת מצוה שאחד מברך לכולם ולא כל אחד בפני עצמו משום שנאמר ברוב עם הדרת מלך, ומכל מקום רשאים הם לקבוע יחד על דעת שלא להצטרף כמו שיתבאר בסי' רי"ג. ולפיכך נהגו עכשיו לברך כל אחד לעצמו, משום שההמון לא היו נוהרים מלהשיח בין שמיעת הברכה להטעימה, לכן הנהיגו לברך כל אחד לעצמו, וכיון שנהגו כן הרי זה כאילו היתה דעתם בפירוש בקביעותם יחד שקובעים על דעת שלא להצטרף ופטורין מהידור זה". וכ"כ במ"ב (סי' ריג סקי"ג) וז"ל: "וכמדומה שכעת המנהג פשוט ברוב המקומות שאין מוציאים אחד את חברו כמעט בשום דבר מאכל אף שהוא נגד הדין [שער הציון סקי"ג: "דמן הדין יש הידור מצוה בזה, כדלעיל במשנה ברורה סעיף קטן ג"]. ואפשר משום שאין הכל בקיאים להתכוין לצאת ולהוציא, וכעין זה מבואר בחיי אדם כלל ה". וכ"כ עוד אחרונים.

ומעתה, לפי שיטות הראשונים דברכות הבשמים והנר הן ברכות הנהנין, מיושב אל נכון המנהג שכל אחד מברך בפני עצמו. ונראה שלזה רמז בערוה"ש בסי' חצר המובא לעיל, שהוסיף שם במוסגר: "אף דגם לפי התוספתא לא אמרו בית הלל רק בבהמ"ד, אפשר לומר דס"ל דגם תמיד ס"ל כן, משום דחשיבא כברכת הנהנין שאין אחד מוציא חברו כמו שעל הבשמים כל אחד מברך. ואף על פי דגם בברכת הנהנין כשגם המברך נהנה יכול להוציא מ"מ ס"ל דהא עדיפא. והא דנקיט בתוספתא בהמ"ד משום בית שמאי". והיינו דס"ל ברכות הבשמים והנר הן בברכת הנהנין שנהגו שכ"א מברך לעצמו. ואף שכמה וכמה ראשונים לא סוברים כן [וכן נראה בפשטות דעת הטוש"ע], מ"מ נהגו כן כדי לצאת ידי שיטת החולקים.



## ה.

### חשש הפסק וחשש היסח הדעת

ועוד יש להוסיף שיש עדיפות במנהג זה, שע"כ אין הפסק גדול בין הברכה להנאה, ובפרט בציבור גדול שמעבירים את הבשמים והנר לכל אחד ואחד. ואע"פ שאפשר לתקן בעיה זו ע"י שישימו כמה נרות או שיחשיכו ויגביהו את הנר וכדו' [וכ"כ ביחו"ד (ח"ב ס"ו טל) לענין הבדלה בביהכ"נ], יש בזה טורח וגם הפסד, ולכן רבים לא נהגו כן ועשו תקנה אחת לכולם שיברכו כולם. ושו"ר בערוה"ש הנ"ל, שאחר שהביא גרסת התוספתא וכתב שצ"ע שהוא נגד הש"ס, סיים: "ואולי מפני שאין האור שלנו מגיע לכולם בבת אחת והוא הפסק", והיינו כנ"ל.

ויתרה מזו, גם במשנה ברורה שכתב שאין לברך כ"א לעצמו, מודה שבאופן כזה יעשו כן, וז"ל (סי' רצו ס"ק יג): "ודע דמה שנוהגין איזה אנשים שאין רוצין לצאת בברכת הנר והבשמים שאומר המבדיל ומברכין אותן לעצמן בשעה שאומר המברך ברכת המבדיל, שלא כדין הם

ז. וע"ע בזה בפסק"ת סי' רצו הערה 66. ומש"כ לענין הבדלה בעמידה וכו', לא יגהה מזור למנהג שמבדילים בישיבה.

ח. עי' במאמר הנזכר בערה 1 שהוכיח כן בטו"ד.



עושים, דכיון שהם יוצאים בהבדלה צריכין להטות אונם ולשמוע ברכת ההבדלה ולא לברך או ברכה אחרת. ולבד כ"ז מצוה יותר לצאת כולם בברכתו דברוב עם הדרת מלך ולא לברך כ"א בפני עצמו וכדלקמן בסימן רצ"ח סי"ד, אם לא שהוא רחוק אז מן האור ולא יוכל להשתמש לאורה דאינו יוצא אז בברכת המברך וכדלקמן ברצ"ח ס"ד ובאופן זה לא יכין לצאת בברכת הנר אלא יאחר אותה לאחר הבדלה כשיהיה סמוך אצל האש".

ובר מן דין, הנה מה שכתב המ"ב שכיון שהם יוצאים בהבדלה צריכים להטות אונם וכו', באמת במקומות שנוהגים שכ"א מברך על הבשמים והנר מקפידים על ענין זה ביותר, שלא יתחיל הש"ץ ברכת המבדיל בין קודש לחול עד שיסיימו כולם לברך את ברכות הבשמים והנר. ואדרבה, נראה שזהו טעם נוסף לשבח, שלעתים הציבור אינם שומעים כראוי את כל הברכות מפי המבדיל, ובפרט בברכות אלו, שעסוקים בחפץ המצוה של הבשמים והנר [ולכן ברכת הגפן וההבדלה שומעים מפי המברך].

ושמא יש לדמות נידון זה לדין ברכות הארוכות שכתב הרא"ש בתשובה שיש לנהוג שכ"א יברך לעצמו, אף שכתבנו לעיל דלא דמי, מ"מ יש סברא לומר דה"נ כיון שיש רצף של ברכות, בחוסר שימת לב עלולים להפסיד איזה תיבות מהברכות.<sup>ט</sup>

וכע"ז באמירת 'הקידוש הארוך' בליל הסדר לנוהגים כן [יוצאי ג'רבא, תימן ועוד], מחמת אורכו נוהגים רבים שכל בני הבית אומרים יחד עם בעל הבית מ"אשר קדשנו מכל עם" עד "ונפלאות רבות לבני ידידיו", אולם את פתיחת הברכה וחתימתה אומר בעל הבית לבדו, ועונים כל העם אמן. וכבר כתבנו בזה במק"א (נדפס בקובץ חמדת נעה ח"ה) דמש"כ בשו"ת יחו"ד (ח"ו סי' כח) שלכתחילה אין ראוי לעשות כן, הוא דוקא על נוסח הקידוש הרגיל שאינו ארוך כ"כ, אבל לא עסק שם כלל בקידוש הארוך. וביארנו בעניותנו שיסוד המנהג שכל בני הבית אומרים את הקידוש, יפה ונכון הוא לכתחילה לנוהגים לומר את הקידוש הארוך דווקא, היות ומחמת אורכו עלולים בנקל להסיח דעתם משמיעת הברכה מפי בעל הבית, לכן תיקנו שיאמרו יחד עם בני הבית, וכך יתנו דעתם לכוון בחתימת הברכה הנאמרת רק ע"י ראש המשפחה. ולא רצו לתקן שכל אחד ואחד יאמר כל נוסח הברכה כולל שם ומלכות [כהצעת הגרע"י שם], שאם יעשו כן, נתת תורת כל אחד ואחד בידו, וכל אחד יקדש בגפו, ואבדה מעלת ברוב עם.<sup>י</sup>



ט. ושוב ראיתי בירחון אור תורה (טבת תשד"מ, סי' מד) במאמרו של הרב יאיר כהן, שכתב טעם זה, שחששו שמא אין כולם מכוונים לצאת בברכתו של בעה"ב או הש"ץ, וצ"ל לדברי האגור המובאים בב"י (או"ח סי' ו) לענין ברכת על נטילת ידיים. ע"ש. והגאון הנאמ"ן בדבריו שנדפסו שם, נקט כטעם הקודם שכתבנו, שחששו להפסק בין הברכה להנאה.

י. וצינו שם בהערה לשו"ת תפלה למשה (ח"ב סי' יב) שחזק מנהג זה. והגר"מ מאזוז כתב שהוא "מפני חיוב הברכה" (אור תורה תשנ"ג, עמ' תרו), וכתב סמך לדבר ממנהגו של רבינו יונה ברה"ו ויום הכיפורים, כמ"ש תלמידי רבינו יונה (ברכות לה ע"א, ד"ה ובר"ה), והובא בב"י (או"ח סו"ס נט). וע"ש עוד. והדברים תואמים למבואר לעיל ע"פ תשו' הרא"ש.

# 1.

## זאת תורת העולה

הנה כי כן, מכל האמור לעיל מצאנו ראינו כמה טעמי תריצי ליישב המנהג על מכוננו, ונתברר כי יסודתו בהררי קודש: א. אין חסרון במעלת 'ברוב עם' כיון שהמבדיל מברך ראשון, וברכת השומעים אחריו אינה גורעת. ב. אם ברכת הנר היא ברכת הנהנין עדיף שכ"א יברך לעצמו כמו שנהגו בכל ברכות הנהנין. ג. למנוע הפסק בין הברכה להנאה. ד. לעתים מסיחים הציבור דעתם ואינם שומעים כהוגן את הברכות מפי המבדיל.

אולם יש לעורר שלנוהגים כן, לכתחילה אין נכון לענות אמן על ברכת הבשמים והנר של הש"ץ ושל שאר השומעים, וכן הש"ץ עצמו לא יענה אמן על ברכות השומעים [ואולי עדיף שיברכו בלחש כדי שלא יטעה בזה]. דבשלמא אם כולם יוצאים י"ח בברכתו, עניית אמן שלהם על ברכתו לא הוי הפסק, שהרי היא חלק מן ההבדלה [וכשם שעונים על ברכת הגפן ועל ברכת המבדיל], אבל אם אינם יוצאים בברכות הבשמים והנר אלא מברכים בעצמם, יש סוברים דהוי הפסק, שהרי עניית אמן זו אינה נצרכת להבדלה. ובפרט מי שרוצה לשתות מן היין של ההבדלה על סמך ברכת הגפן של המברך, לא יענה אמן על ברכות הבשמים והנר של המברך, דהוי הפסק בין ברכת הגפן לבין השתייה [אבל אם אינו שותה, יתכן שהדבר תלוי בשאלה אם ברכת היין של הבדלה היא ברכת הנהנין או ברכת המצוות, דאי הוי ברכת הנהנין מותר לענות אמן על ברכות הבשמים והנר, שהרי אינו שותה, אך אי הוי ברכת המצוות לא יפסיק בעניית אמן על ברכות אלו אם אינו יוצא בברכותיו של המבדיל. ודו"ק].

ובברית כהונה הנ"ל הביא דעות בזה וסיכם דאין למחות בנוהגים לענות אמן, אך הרוצה להחמיר לחוש לדעות הסוברים דהוי הפסק רשאי. עכ"ד. ושוא"ת עדיף. \* וכל שכן בברכותיהם של הקטנים שלא הגיעו לחינוך יש ליהדר טפי שלא לענות אמן אחריהם [עי' מקורות נוספים בפסק"ת סי' רצו סוף הערה 68, וע"ע בשד"ח אסיפת דינים מערכת ה אות י].

עוד יש לשים לב במקום שנוהגים שכ"א מברך, שאם מתארחים אצלם אנשים שנוהגים כמנהג המקובל ברוב הציבור שרק הש"ץ מברך, יש להודיעם על מנהג המקום, או שהמבדיל יתכוון להוציאם י"ח גם בברכות אלו. וה"ה לאידך גיסא, שאחד מבני הבית המעוניין לשנות את המנהג ולצאת י"ח בברכת המבדיל, לא יוכל לעשות כן בלי להודיע למברך [המבדיל או אחד מן השומעים המברכים] שיתכוון להוציא, ופשוט. ולכן העצה היעוצה למבדיל שיכוון תמיד להוציא י"ח רק את אלה שאינם מברכים אחריו, ולא יכוון להוציא את המברכים אחריו.



יא). ושור"ר שכ"כ הנאמ"ן במאמר שהזכרנו בהערה ט, ושכן הנהיג אביו הקדוש הי"ד.

# אוצר יורה דעה

בגדר איסור יין נסך ותקרובת ע"ז ובשיטת הרמב"ם בזה ♦ באלו  
מאכלות אסורות מגיע טמטום באכילתם ♦ באיזה כתב ניתנה התורה ♦  
האם מותר לאונן לברך ולקיים מצוות ומה הדין כשנמסר לחברא קדישא  
האם מותר לגשת למבחינים בתוך שבעת ימי אבילות ♦



רבי איתמר גרבוז

ראש ישיבת ארחות תורה, בעל משנת טהרות

## בגדר איסור יין נסך ותקרובת ע"ז ובשיטת הרמב"ם

## בזה\*

## א.

## איסור הנאה מתקרובת ע"ז אי הוי מדאו'

ע"ז דף כ"ט ב'. מתני' אלו דברים של גויים אסורין ואיסורן איסור הנאה, היין והחומץ וכו'. ובגמ' יין מנלן אמר רבה בר אבוא אמר קרא אשר חלב זבחימו יאכלו ישתו יין נסיכם, מה זבח אסור בהנאה אף יין נמי אסור בהנאה, וזבח גופי' מנלן דכתיב ויצמדו לבעל פעור ויאכלו זבחי מתים וכו'. ומבואר בגמ' דזבח אסור בהנאה מקרא דזבחי מתים, וילפי' דגם יין נסך אסור בהנאה, דהוי כזבח, מדכתיב חלב זבחימו ויין נסיכם.

ובתוס' (ד"ה יין) הקשו על הא דאצטריך דרשה לאסור יין נסך בהנאה, הא לא נפיק מכלל שאר זבח, ותירצו דריבוי דהכא הוא לב' ענינים, דיש ב' אופנים של תקרובת ע"ז, או ע"ז זביחה או ע"ז ניסוך, והיינו זריקה.

ושמעין מדברי התוס' דפשיטא להו דאיסור תקרובת ע"ז בהנאה הוא איסור דאו'. וכן מבואר מדבריהם לקמן ר"פ חמישי (ס"ב א' ד"ה השוכר) דיין נסך גופיה אסור בהנאה מן התורה, והיינו דדרשה דהכא לאסור תקרובת מזבחי מתים, וילפי' מינה גם ליינ נסך, היא דרשה גמורה.

אמנם בב"ק דף ע"ב ב' (ד"ה דאי) דנו בזה, בהא דשוחט לע"ז (אי לאו דאמר בגמ' זביחה הוא עובדה) אינו חייב ד' וה', דמכי שחט בה פורתא אסרה בהנאה משום תקרובת, ואידך לאו דמרה קא טבח. וכתבו דמזה ה' משמע שאיסור תקרובת הוא מדאו', דהא לגבי חולין בעזרה מבואר שם בגמ' דהשוחט חולין בעזרה דינו לענין ד' וה' תליא בהא דאי חולין שנשחטו בעזרה דאו' או לא. ומבואר דאיסור דרבנן לא משוי לי' לאו דמרה קא טבח. ובע"כ מדחשבינן לתקרובת ע"ז לאו דמרה קא טבח, דאסירי מן התורה. וכתבו לדחות, די"ל דיש איסורים שגם מדרבנן חשיבי לאו דמרה, דחכמים החמירו בע"ז ואסרו בכל ההנאות, ולפיכך אפי' מדרבנן חשיב לאו דמרה, אבל גבי חולין בעזרה, אי הוי מדרבנן ה' נחשב דמרה קא טבח.

ונמצא דלא פסיקא להו שאיסור הנאה של תקרובת ע"ז הוא מן התורה. ובחידושי הרמב"ן (קידושין דף נ"ח) ג"כ הזכיר שיטה זו, שאיסור תקרובת ע"ז הוא מדרבנן, דדרשה דזבחי מתים כיון שהוא מדברי קבלה אסמכתא בעלמא היא, ודחה דבריהם דבגמ' מוכח דאסור מדאו' מדחשבינן

\* מתוך שיעור שנמסר בכולל פוניבז', יום ד' ה' אייר תשפ"ג. תודת האוצר לבנו, הרה"ג בן ציון גרבוז שליט"א, על מסירת השיעור.

לי' לאו דמרה קא טבת. וכן בספר המצוות ל"ת קצ"ד הוכיח כן הרמב"ן שאיסור תקרובת מן התורה, ויעוי' גם במאירי בסוגיין שהזכיר שיטה זו ודחאה.



## ב.

### איסור אכילה ודאי מדאו'

והנה התוס' בב"ק שם כתבו דאפי' נימא דהאיסור הנאה בתקרובת הוא מדרבנן [ואפ"ה חשבינן לי' לאו דמרה משום דע"ז חמיר], מ"מ איסור האכילה בתקרובת הוא ודאי מדאו'. דהא חשבינן בגמ' שחיטה לע"ז כשחיטה שאינה ראוי', ואי הוי איסור דרבנן הי' נחשב שחיטה הראוי', כמו מעשה שבת דמבואר בגמ' דאי הוא אסור מדרבנן נחשב שחיטה ראוי'. ובע"כ דאף דדרשה דזבחי מתים דרשה גמורה היא, מדאסירי באכילה מן התורה, מ"מ עיקר הדרשה על אכילה דכתיב ויאכלו, אבל איסור הנאה אינו מדאו'.

והנה הרמב"ן בקידושין שם ובס' המצוות שם הוכיח עוד דתקרובת אסורה מדאו' מהגמ' חולין (דף מ'), דמבואר דהשוטט קדשים בחוץ לע"ז אינו חייב משום שחוטי חוץ, דכיון דשוטט לע"ז הוי מחתך עפר בעלמא. ואי איסור תקרובת מדרבנן, לא הוי פטרינן לי' משום שחוטי חוץ.

ולכאו' ראוי' זו אינה אלא דאסירי באכילה מן התורה, דהרי הא דאמרינן מחתך עפר בעלמא פירשו התוס' (ב"ק ע"א ב' ד"ה איסורי) דהוי אינו ראוי לפתח אהל מועד, ולכאו' סגי לזה באיסור אכילה. וא"כ צ"ב מה הראי' דאף בהנאה אסרי מדאו' [ויש לדון לפימש"כ הגרע"א תשו' קס"ה לפרש את דברי הגמ' מחתך עפר בעלמא, דהוי הסימנים כמאן דליתי' משום דעומד לישרף, אם מוכח דהוי מדאו'].

אמנם הביאור הוא, דכוונת הרמב"ן להוכיח דעכ"פ איסור אכילה הוא מדאו', ולחלק בין איסור"נ לאיסור אכילה לא ס"ל כלל להרמב"ן, כמו שכתב בקידושין שם דמי שדוחה שבאכילה אסירי מדאו' ובהנאה לא, טועה, דאם ההיקש למת עיקר אף בהנאה ליתסר, ואי ל"ה היקש מדאו' איסור אכילה מנא לן. אמנם התוס' כתבו דעיקר הדרשה היא על אכילה, ולפ"ז באמת אין קושיא מהא דנחשב מחתך עפר בעלמא, דסגי לזה באיסור אכילה מדאו'.

ומבואר דשיטת התוס' בב"ק היא דתקרובת ע"ז אפשר שאין אסורה בהנאה אלא מדרבנן [ואפ"ה נחשב לא דמרה, משום דע"ז חמירא, ולא דמי לחולין בעזרה], ומ"מ באכילה ודאי אסורה מדאו', מדנחשב שחיטה שאינה ראוי' ופטור מד' וה', ואיסור דרבנן לא משוי שחיטה שאינה ראוי' כדמוכח ממעשה שבת, וכנ"ל].

וכ"כ הגרע"א בשו"ע יו"ד סי' ד' בדעת הר"ן, דס"ל דתקרובת אסורה באכילה מדאו', ובהנאה מדרבנן, עיי"ש.



### ג.

#### אמאי לגבי איסור אכילה א"א לומר דרך ע"ז חמירא

והנה בדברי התוס' הנ"ל [שהוכיחו דאפי' נימא דאיסור ההנאה מדרבנן, מ"מ איסור האכילה מדאו', מדנחשב שחיטה שאינה ראוי' ליפטר מד' וה', והרי איסור דרבנן לא משוי שחיטה שאינה ראוי, כדמוכח ממעשה שבת] יש הערה גדולה, וכבר עמד בזה בשע"י ש"א פ"י. דלכאו' שפיר י"ל דגם איסור האכילה מדרבנן, ומ"מ גם איסור דרבנן משוי ל' שחיטה שאינה ראוי' ליפטר מדו". ומה שהוכיחו ממעשה שבת, י"ל דיש לחלק בין דרבנן של ע"ז לדרבנן של מעשה שבת, דהרי התוס' גופיהו חילקו כן לגבי איסור"נ, דאפי' אי בעלמא איסור"נ דרבנן לא נחשב לאו דמרה, י"ל דע"ז חמיר ונחשב לאו דמרה ומיפטר מד' וה'. ולכאו' הכוונה דהפקר ב"ד הפקר ופטרי ליה רבנן מחיוב דו".ה. א"כ ה"נ נימא גבי איסור אכילה, דאפי' אי איסור אכילה בעלמא לא פוטר מדין ששא"ר מדו".ה, כדמוכח ממעשה שבת, אפ"ה בע"ז שפיר מיפטר מדו".ה.

ולכאו' י"ל דאין כוונת התוס' לומר דמשום חומרא דע"ז פטרוהו רבנן מד' וה' מדין הפקר ב"ד הפקר משום טעמא דלאו דמרה קא טבת, דא"כ שפיר י"ל כן אף בשחיטה שאינה ראוי'. אלא כוונת התוס' היא דמשום חומרא דע"ז הפקיעו רבנן תורת ממון מהתקרובת, וממילא מיפטר משום דלאו דמרה. והיינו דאע"ג דאיסור דרבנן בעלמא אינו מפקיע תורת ממון, בע"ז החמירו רבנן והפקיעו תורת ממון מהתקרובת, וממילא מיפטר. אבל בששא"ר ל"ש כן, דאם כל שמותר באכילה מדאו' נחשב שחיטה הראוי' כדחזינו במעשה שבת, אף בע"ז ראוי לומר כן, דסו"ס מדאו' מותר והוי שחיטה הראוי', ובע"כ דבאכילה אסור מדאו'.

ובעיקר ראיית התוס' ממעשה שבת לע"ז, כבר כתבו הגר"ח והגר"ס בדעת הרמב"ם לחלק דרך מעשה שבת הוי שחיטה הראוי' כיון דאף מדרבנן הוי רק איסור על הגברא, אבל כשהאיסור בחפצא כחולין בעזרה וכדו', אף מדרבנן נחשב ששא"ר. ובזה ביאר הגר"ח את שיטת הרמב"ם, דאע"ג דפסק להלכה דחולין בעזרה אסורין מדרבנן, אפ"ה נחשב שחיטה שאינה ראוי, ולא דמי למעשה שבת וכו"ל.

[אמנם כבר נתבאר במקו"א לתמוה בזה מדברי הגמ' חולין דף פ"ו א' דלמ"ד אין שחיטה לעוף מן התורה הוי נחירה שחיטה ראוי' לחייב בכסוי].

והשעה"מ פ"ז מע"ז הוכיח מהגמ' חולין פ"ה דפטרינן שוחט לע"ז מכסוי הדם, דאיסור תקרובת מדאו', דאי הוי מדרבנן לא מיפטר מכיסוי.

### ד.

#### הא דבגבינות פשיט"ל שאין חילוק בין הנאה לאכילה אף שאכילה מדאו'

והנה על מה שחילקו התוס' בין איסור אכילה לאיסור הנאה בתקרובת ע"ז, די"ל שאיסור האכילה מדאו' ואיסור ההנאה מדרבנן, הקשה בס' קובץ (הועתק בספר הליקוטים פ"ז מהלכות ע"ז)

ממתני' דילן, דתנן שאל ר' ישמעאל את ר' יהושע מפני מה אסרו גבינות גויים, וא"ל מפני שמעמידין אותה בקיבת עגלי ע"ז, והקשה לו א"כ מ"ט לא אסרו בהנאה. ולכא' אי נימא דאיסור האכילה מדאו' וההנאה מדרבנן מאי קושיא, הא שפיר י"ל דחששו בגבינות לאיסור דאו' וע"כ אסרו באכילה.

ויעוי' בחידושי הגרע"א חולין דף י"ג ע"ב דהקשה שם כע"ז על שיטת התוס' דאיסור הנאה מדרבנן ואיסור אכילה מדאו', מאי מקשי התם בגמ' וניחוש שמא מין הוא על הא דתנן דשחיטת גוי נבלה, ודייק בגמ' נבלה אין איסור הנאה לא, ואמאי ליכא איסור הנאה ניחוש שמא מין הוא. ומאי קושיא, הא י"ל דכיון דאיסור הנאה מדרבנן לא חיישי' מספק.

וכתב הגרע"א דמוכח מזה דכיון שמה שאסרו בהנאה היינו שאסרו כל הנאות דומיא דאכילה, א"כ הוי עיקרו דאו', וכל שלגבי אכילה ראוי לחוש, גם בהנאה אסור. ולפ"ז א"ש גם לגבי גבינות, דאם באכילה מתסרי משום ע"ז, ראוי לחוש ולאסור גם בהנאה, אף דהוי מדרבנן.



## ה.

### שיטת הרמב"ם דתקרובת וי"נ בכלל ע"ז ללקות משום לא ידבק ולא תביא תועבה

כתב הרמב"ם פ"ז מע"ז ה"ב "עבודה זרה עצמה ומשמשיה ותקרובת שלה וכל הנעשה בשבילה אסור בהנאה שנ' ולא תביא תועבה אל ביתך. וכל הנהנה באחד מכל אלו לוקה שתיים, אחת משום ולא תביא תועבה אל ביתך, ואחת משום ולא ידבק בידך מאומה מן החרם". ע"כ.

ובמה שנקט הרמב"ם שגם בהנאה עובר בלאו דלא תביא תועבה אל ביתך, הקשה הפר"ח (הועתק בס' הליקוטים) דלכא' לאו זה הוא על הכנסה לביתו ולא על הנאה. אבל כבר כתב על דבריו בס' ארבעה טורי אבן דדינו של הרמב"ם מבואר בגמ' מכות דף כ"ב ע"א דהנהנה מעצי אשרה לוקה גם משום לא תביא תועבה אל ביתך, כמו שכתב הכס"מ שם. וכבר כתב כן הרמב"ם גופי' בסהמ"צ ל"ת כ"ה שזה המקור. ובע"כ דבהנאה ג"כ עובר בלאו זה.

ויש ראשונים דס"ל (עי' רמב"ן וריטב"א לעיל דף כ"א) שכל האיסור בלאו זה הוא דווקא כשנהנה, והכנסה לביתו אינה בכלל לאו זה, ואין איסורה אלא מדרבנן. אבל בדברי הרמב"ם פ"י מע"ז ה"ד משמע (כ"כ במגילת אסתר בסהמ"צ שורש ט') דאף זה מן התורה, ונמצא דבכלל לאו זה הכנסה לביתו גם בלי הנאה, או הנאה בפ"ע. ועי' בזה בס' בית הלוי ח"א סי' מ"ז בארוכה, ועי' מנ"ח מצוה תכ"ט, ובס' בני בנימין (בס' הליקוטים) כאן.

וצריך לפרש לדעת הרמב"ם דהוי ב' אופנים להכניס אליו, או הכנסה לרשותו, או כשנהנה מזה אין לך הכנסה גדולה מזו, דזה ג"כ נחשב לקיחה אליו.





ו.

**לאו דלא ידבק בעיקרו בעיה"נ נאמר**

ובהא דעובר בלאו דלא ידבק בידך מאומה מן החרם, כמבואר כן בגמ' מכות הנ"ל על עצי אשרה, הוא ג"כ חידוש, דהא לאו זה בעיר הנדחת נאמר. ובע"כ דכיון שעיר הנדחת איסורה הוא ג"כ מלתא דע"ז, כל שעיה"נ בלאו זה, אף ע"ז עצמה בכלל, ועי' כע"ז במנ"ח מצוה תס"ו. אמנם עיר הנדחת אינה בכלל לא תביא תועבה אל ביתך, והנהנה מעיר הנדחת עובר רק בלאו דלא ידבק, משום דל"ה ע"ז. ועי' באו"ש שביאר ד"ז, דלא תביא תועבה היינו ע"ז, ועיר הנדחת אינה בכלל תועבה, ורק איכא למילף דאם עיר הנדחת אסורה בלאו דלא ידבק, ע"ז עצמה ודאי בכלל חרם זה. (וע"ע בזה בפ' הגרי"פ לרס"ג לאוין ה').

ז.

**מקורו של הר"מ דגם תקרובת ומשמשין בכלל**

אמנם בדברי הרמב"ם מבואר חידוש גדול, דלכא' עד כאן לא שמעינן מדברי הגמ' במכות אלא בלאו דלא ידבק ולא תביא תועבה כולל עבודה זרה עצמה, אבל הרמב"ם חידש שגם משמשין ותקרובת הם בכלל לאו זה.

ולגבי משמשין יעוי' ברמב"ן בסהמ"צ ל"ת קצ"ד שכתב שכדברי הרמב"ם מבואר במשנה בשבת דף צ' א' דאמר ר' יהודה אף המוציא משמשי ע"ז כל שהוא משום שנאמר ולא ידבק בידך מאומה מן החרם, ומשמע שבמשמשי ע"ז יש לאו זה, ועי' ברמב"ן שם מש"כ לדחות ראיה זו.

ועל תקרובת ע"ז, יעוי' בס' בני בנימין (מהגאון האדר"ת זצ"ל) שהועתק בספר הליקוטים, שכתב שיש מקור לרמב"ם מהירושלמי במכילתין (פ"ה הי"ב) על המשנה לקמן ע"ג א' דתנן אלו אסורין ואסורין בכל שהו יין נסך ועבודה זרה ועורות לבובין, ופירשו בירו' יין נסך וע"ז ועורות לבובין על שם ולא ידבק בידך מאומה מן החרם [והובאה דרשה זו של הירו' בתוס' זבחים ע"ב א' ד"ה אלא, ובר"ש ערלה פ"ג מ"ז ע"ש]. ומבואר דגם תקרובת ע"ז בכלל לאו זה דלא ידבק.

ויעוי' גם ברמב"ם במנין המצוות שבריש ס' המדע במצות ל"ת כ"ה, שכתב להדיא "שלא ליהנות בע"ז ובכל משמשיה ובתקרובת שלה וביין שנתנסך לה, שנאמר ולא תביא תועבה אל ביתך", ע"כ.

## ח.

## תמיהת הרמב"ן והגרע"א לפ"ז על קושית הגמ' יין מנלן

ועל חידוש זה של הרמב"ם [שגם תקרובת ומשמשין הם בכלל לא תביא תועבה ולא תדבק] יש קושיא גדולה מסוגיין, וכפי שהקשה הגרע"א (בליקוטים שבסוף דו"ח והועתק על גליון הרמב"ם) דא"כ מאי מקשי הגמ' יין מנלן, והיינו מנ"ל דדין נסך אסור בהנאה. והרי ב' מקראות יש בתורה לאיסור יי"נ, קרא דלא תדבק וקרא דלא תביא תועבה, ומאי מקשי מנ"ל.

ומו"ר מרן הגרא"מ שך זצ"ל בסוף ימיו עמד בקושיא זו מדנפשי', ותירץ דיתכן דס"ל להרמב"ם דאי לאו קרא דהכא לא שמעינן שתקרובת ויי"נ הם בכלל חרם ותועבה, ורק לבתר דילפינן מזבחי מתים ומישתו יין נסיכם איכא למישמע שהוא בכלל חרם ותועבה. ונדפס באבי עזרי פ"ז מע"ז (מהדורא שתיתאה). וכ"כ בס' בנין שלמה להגר"ש קלוגר זצ"ל בס' הליקוטים.

אמנם צ"ע לפ"ז, דא"כ מנ"ל שמשמשין הם בכלל חרם ותועבה, דהא בגמ' לא שמעינן אלא על תקרובת, ולכאו' מוכח דהא דהוי בכלל חרם ותועבה הוא לא רק לבתר ילפוטא דהכא. ואולי לאחר דאיכא ילפוטא על תקרובת, איכא למילף מינה גם למשמשין, אבל בפשוטו משמע דגם בלאו ילפוטא דהכא הוו תקרובת ומשמשין בכלל חרם ותועבה. והרי עיקר הדבר שיש זביחה לע"ז, והוי קרבן לע"ז, ידעינן מהא דהזובח לע"ז חייב מיתה, וא"כ ממילא הוי חרם ותועבה, ומאי מקשי יין מנלן.

ובאמת דקושיא זו כבר הרגיש בה הרמב"ן בס' המצוות ל"ת קצ"ד, שהזכיר את דברי הרמב"ם בל"ת כ"ה שגם תקרובת ומשמשין בכלל לא תביא תועבה אל ביתך ולא ידבק בידך מאומה מן החרם. ותמה דא"כ למה יבקש ביין נסך לאו אחר מהקישא. וכוונתו לדברי הגמ' דילן, דמאי מקשי יין מנלן ואצטריך למילף איסורא מדאיתקש לזבח, וזבח מדכתיב זבחי מתים, תיפו"ל מקרא דלא ידבק ומקרא דלא תביא תועבה וכו"ל. והרמב"ן שם פליג ע"ד הרמב"ם, וס"ל דתקרובת ומשמשין אינם בכלל לאוין אלו. [ועי' חזו"א יו"ד סי' נ"ו סק"א שפי' כן את דברי הרמב"ן].



## ט.

## בדעת הר"מ צ"ב אמאי יי"נ ל"ה בכלל שאר תקרובת

ועוד יש להקשות ע"ד הרמב"ם, דאמאי לא הוי יין נסך בכלל תקרובת של זבחי מתים. והתוס' כבר הקשו כן, ותירצו דזבח וניסוך ב' ענינים הם, וע"כ אצטריך קרא לניסוך.

ולכאו' בדברי הרמב"ם א"א לומר כן, דהביא (פי"א ממאכ"א ה"א) בכלל תקרובת ע"ז גם מים ומלח, וא"כ אמאי יין נסך לא הוי בכלל תקרובת לע"ז.

[ועי' חזו"א יו"ד סי' נ"ו סק"א וסק"ד מש"כ בדעת הרמב"ם בזה].



## י.

### שיטת הר"מ דאיכא איסור אכילה ושתיה על יי"נ ותקרובת מלבד איסור הנ"ד ע"ז

וליישב כ"ז י"ל עפ"י מה שביאר מרן הגר"ז בשיטת הרמב"ם בעיקר איסור יין נסך, והובא כן בשמו בס' אבי עזרי (קמא) פ"א ממאכ"א. דהנה ז"ל הרמב"ם פ"א ממאכ"א ה"א י"ן שנתנסך לע"ז אסור בהנייה, והשותה ממנו כל שהוא לוקה מן התורה. וכן האוכל כל שהוא מתקרובת ע"ז מבשר או פירות אפילו מים ומלח האוכל מהן כל שהוא לוקה. שנאמר אשר חלב זבחימו יאכלו ישתו יין נסיכם, יין שנתנסך לה כזבח שקרב לה וכיון שאיסור זה משום ע"ז הוא, אין לו שיעור, שנאמר בע"ז ולא ידבק בידך מאומה מן החרם". ואח"כ כתב הרמב"ם (ה"ג) "יין הגויים שאין אנו יודעים אם נתנסך או לא נתנסך, והוא הנקרא סתם יינם, אסור בהנייה כיון שנתנסך, ודבר זה מגזירת סופרים הוא. והשותה מסתם יינם רביעית מכין אותו מכת מרדות", ע"כ.

ונתקשה מרן הגר"ז אמאי שיעור סתם יינם ברביעית, הא יסוד איסור סתם יינם הוא שאסורו כיון שנתנסך, וכיון דהתם שיעורו בכל שהוא, מהכ"ת בסתם יינם שיהיה השיעור ברביעית.

וביאר מרן הגר"ז דעיקר איסור הנאה בכל ע"ז ותקרובת הוא רק על הנאה, וכפי שביאר בחידושי מרן רי"ז הלוי פ"ח מע"ז דקרא דלא ידבק ולא תביא תועבה היינו איסור הנאה ולא איסור אכילה, ומ"מ איכא דין נוסף דילפי' מדין אשר חלב זבחימו וכו', דאיכא לאו בפ"ע על אכילת תקרובת ושתיה יין נסך, וזה איסור אכילה ושתיה. [וע"ש חי' מרן רי"ז הלוי, שבע"ז עצמה אין האיסור דאכילה ושתיה דתקרובת ויין נסך].

ונמצא דמלבד מה שתקרובת ע"ז היא בכלל ע"ז לאוסרה בהנאה מקרא דלא ידבק ומקרא דלא תביא תועבה, איכא לאו בפ"ע על אכילה ושתיה של תקרובת ויין נסך. ומחמת לאו זה אין מלקות על הנאה, ואפי' נימא דבכלל לאו זה גם הנאה מכללא דר' אבהו, מ"מ אין מלקות ע"ז. ורק באכילה ושתיה, שזה עיקר הלאו, איכא מלקות.



## יא.

### איסור סתם יינם הוא רק בכלל ישתו יין נסיכם וע"כ צריך רביעית

ומעתה י"ל דהא דגזרו לאסור סתם יינם בהנאה כיון שנתנסך, אין הגדר שמדרבנן דיינינן לי' כיון נסך שהוא בכלל ע"ז מקרא דלא ידבק ולא תביא תועבה, אלא רק דיינינן לי' מדרבנן כיון נסך לאוסרו מדין ישתו יין נסיכם, אבל איסור ההנאה שיש בכל ע"ז ומשמשיה ותקרובת אינו בסתם יינם אף מדרבנן. [והא דאסור בהנאה ג"כ הוא מדינא דר' אבהו דאחד איסור הנאה במשמע, וכשם דבעלמא אין מלקות על איסור הנ"ל הנלמד מקרא דר' אבהו, ה"נ ליכא מכת מרדות בהנאה מסתם יינם].

ולפ"ז א"ש דבעינן רביעית בסתם יינם, כיון דכתיב התם אכילה ושתייה, בעינן שיהי' בזה שיעור שתייה, דהיינו רביעית, דדינא דישתו יין נסיכם הוא כשיש בו שיעור שתייה.

ובזה יבואר הא דין מבושל וכן כשנתערב בו שאור ודבש תו אינו בכלל איסור סתם יינם, כמו שכתב הרמב"ם בה"ט ובה"י. והיינו דודאי שאם נתנסך יין זה לע"ז, פשיטא שהוא אסור כמו שאר תקרובת ע"ז, ולא בעי' שיהי' ראוי לנסך ע"ג המזבח. ורק האיסור המיוחד דישתו יין נסיכם זה קאי רק על מה שהוא בר ניסוך, ולא במבושל או בנתערב בו שאור ודבש. וכיון שאיסור סתם יינם הוא מגררת יין נסך דקרא דישתו יין נסיכם, לא נאסר בזה אלא יין הראוי לניסוך, ולא מבושל. [ויבואר בזה עוד להלן בעז"ה, וע"ע בזה בס' הוד צבי סי' ס"ו].

ושיעור רביעית דסתם יינם הוא משום דדין מכת מרדות בסתם יינם הוא רק באופן שביין נסך איכא מלקות מדינא דישתו יין נסיכם, ולזה בעינן שיעור רביעית וכנ"ל.

## יב.

### אם ביי"נ לוקה במשהו משום לא ידבק או משום ישתו יין נסיכם

והנה לא נתפרש בדברי מרן הגרי"ז במש"כ הרמב"ם דביין נסך לוקה עליו בכל שהוא, אם הוא מדינא דישתו יין נסיכם, דכ"ה פשטות לשון הרמב"ם. ונמצא לפ"ז דביין נסך איכא לאו בכל שהוא גם בלי שיעור רביעית, מקרא דישתו יין נסיכם. א"כ צ"ב מ"ט בסתם יינם אינו כן.

ויתכן דכיון שדין נסך ממש הוא גם בכלל ע"ז לענין דקאי בי' הלאו דלא ידבק, א"כ אית לי' חשיבות דבכל שהוא לוקה אף מחמת דינא דישתו יין נסיכם, דאיסור ע"ז דפתיך בי' משוי לכל שהוא מיני' חשיבות למילקי עלי'. אבל כל שהוא בכלל האיסור דישתו יין נסיכם שאין בו חשיבות דע"ז, לא ילקה אלא ברביעית. וע"כ סתם יינם שהוא מדרבנן בכלל דינא דישתו יין נסיכם ולית לי' החשיבות דע"ז, דהא אף מדרבנן אינו בכלל ע"ז לאוסרו בהנאה מדינא דלא ידבק, א"כ לית לי' חשיבות ללקות בכ"ש. וע"כ בעינן רביעית, דדינא דישתו יין נסיכם שיסוד דינו הוא איסור שתי', בעינן בי' מדאו' שיעור רביעית, אי לאו חשיבותא דע"ז דמשוי לכ"ש חשיבות כעין בריה למילקי עלי' בכ"ש.

## יג.

### משמעות הדברים דבכ"ש אינו עובר בלאו דישתו יין נסיכם

ויותר נראה דכוונת מרן הגרי"ז [וכן משמעות דברי מרן הגרא"מ זצ"ל, וכן בדברי מרן הגר"ש זצ"ל בס' חידושי רבי שמואל עמ"ס פסחים (שיעורים ע"ס הדף אות ק"פ) מכת"י מרן הגר"ש זצ"ל], דהא דכתב הרמב"ם דלוקה בכל שהוא, היינו לא מקרא דישתו יין נסיכם, דמצד לאו זה גם ביין נסך גמור בעינן רביעית, אלא דלוקה בכ"ש מדינא דלא ידבק.

ונמצא לפ"ז דהא דסתם יינם שיעורו ברביעית - ואף דביין נסך לוקה עליו בכ"ש - משום דיסוד איסור סתם יינם הוא דמדרבנן הוי בכלל דינא דישתו יין נסיכם, ול"ה כ"יין נסך למידן ב" דינא דע"ז דקרא דלא ידבק וכנ"ל, ולדין ישתו יין נסיכם בעינן שיעור שתי' של רביעית.



### **יד.**

#### **יין נסך אוסר במשהו רק כשהוא בכלל ע"ז דלא ידבק ונפ"מ לסתם יינם**

ומרן הגר"ש זצ"ל הוסיף עוד לפ"ז לבאר את דעת ר"ת (לקמן ע"ג וכן בפסחים) דהא דקיי"ל יין נסך אוסר במשהו כדתנן לקמן ע"ג א', לא קאי אלא איי"נ ממש, אבל לא בסתם יינם. ובאבנ"מ תשו' ו' פירש לפי שהוא מדרבנן, וכללל הוא דכל שהוא דרבנן אינו אוסר במשהו. ודן לפ"ז גם בנגרם כן.

אבל מרן הגר"ש ביאר די"ל דכיון דמבואר בירושלמי דהא דיי"נ אסור במשהו הוא מדינא דלא ידבק בידך מאומה, ויסוד הדבר הוא שאינו כשאר איסוה"נ דמאכ"א, דהא בדינא דלא ידבק ליכא כלל איסור אכילה [וכש"כ כן הגרי"ז בספרו], אלא יסוד הדין של איסוה"נ בזה הוא שלא יכנס אצלו ממון של ע"ז, והוי איסור ריבוי הממון, וע"כ אוסר במשהו. וכ"ז באיסורא דלא ידבק, אבל סתם יינם שכל איסורו מדין ישתו יין נסיכם, והתם הרי אינו אוסר במשהו, [ולכאו' משום דלזה בעי' שיעור רביעית] משו"ה גם סתם יינם אינו אוסר במשהו.



### **טו.**

#### **הא דלוקה ג' ול"ה כפילות הלאוין**

ומה שנתחדש בלאו דישתו יין נסיכם הוא איסור שתייה ביין נסך. וצ"ב, דתיפו"ל מדין לא ידבק ולא תביא תועבה, ונהי דאיכא נפק"מ לאיסור סתם יינם, מ"מ הוא מדרבנן, אבל צ"ב בדין התורה מה נתחדש.

וצ"ל בזה, וכ"כ במגילת אסתר, דנפק"מ שילקה ג' מלקיות, מצד לא ידבק ומצד לא תביא תועבה, ומדינא דישתו יין נסיכם. ויתכן שהוא כמו שנתבאר לעיל, דמשום ישתו יין נסיכם אינו לוקה אלא ברביעית.

והא דלוקה ג', תמה הרמב"ן דהא הוי כפילות הלאוין. ובדעת הרמב"ם צ"ל דלא נחשב כפילות הלאוין, אלא כל לאו הוא על ענין בפ"ע, וכ"כ במגילת אסתר, דלא ידבק יסוד האיסור הוא לידבק ולקבל מע"ז, והיינו ריבוי ממון, ולא תביא תועבה יסוד דינו הוא שלא להכניס אליו מע"ז, ודין ישתו יין נסיכם הוא דין בפ"ע של איסור שתייה.



## טז.

**קושית הגמ' מנ"ל הדין המסויים שיש ביי"נ מלבד דהוי בכלל ע"ז**

וא"ש לפ"ז הא דיין נסך בע"כ הוי דין בפ"ע ואינו בכלל שאר תקרובת, וכקושית התוס'. דיסוד איסור סתם יינם הוא רק משום דאיכא איסור על יין נסך מדינא דישתו יין נסיכם, אבל מחמת מה דיי"נ הוא בכלל שאר תקרובת לא הוי אסרינן סתם יינם.

ונתייבשה לפ"ז קושית הגמ' יין מנלן, דבע"כ שמעינן ממתני' דאיכא לאו בפ"ע על שתיית יי"נ, מלבד מה דיי"נ הוא בכלל ע"ז ליאסר מקרא דלא ידבק ולא תביא תועבה, דהא חזינן שנאסר גם סתם יינם, ומשו"ה מקשי יין מנלן, דאיכא בי' דין בפ"ע וכנ"ל.

ונמצא לפ"ז דבאמת בדין תורה מה שנתחדש בקרא דישתו יין נסיכם הוא לענין זה שיהי' עוד מלקות על שתיית יי"נ מלבד המלקות של האיסור"נ דע"ז, אלא דקושית הגמ' יין מנ"ל, משום דפשיטא לן דמלבד האיסור"נ איכא דין בפ"ע דאיסור שתיית יין נסך, מהא דנאסר סתם יינם.



## יז.

**נפק"מ לדין טעם כעיקר**

אמנם יש בזה תוספת דברים, דגם מדאו' איכא נפק"מ באיסורא דשתיית יין נסך נוסף על דין איסור"נ דע"ז, מלבד זה דאיכא ג' מלקיות, ויתפרשו לפ"ז דברי הרמב"ם בסהמ"צ.

ויסוד דברים מבואר בס' זכר יצחק סי' ל"ז, ובדבריו ג"כ עמד על כך דבדברי הרמב"ם מבואר דאיכא לאו בפ"ע על שתיית יין נסך, מלבד איסור"נ דע"ז. וכתב דהנפ"מ היא לדין טעם כעיקר, דדין טעם כעיקר הוא על איסורי אכילה, וכן על איסורי הנאה שיסוד איסורם הוא כעין איסור אכילה, שהוא מין ממיני ההנאות. אבל איסור"נ דע"ז יסוד דינה הוא איסור ריבוי ממון, וכש"נ מדברי מרן הגרי"מ פינשטיין זצ"ל (עי' שיעורי רבינו הגרי"מ טהרות סי' כ"ד), דיסוד איסור"נ דע"ז הוא איסור ריבוי ממון, וכלשון הר"מ בסהמ"צ ל"ת כ"ה שהוזהרנו מחבר דבר מע"ז אל ממוננו, וכן הוכיח מרן הגרי"ז מדברי היראים [ונתבאר בזה בארוכה לקמן דף ס"ו ב' ובחולין דף ח'], ובאיסור"נ זה אין דין טעם כעיקר. ומעתה נתחדש בדין איסור שתיית יין נסך לאו בפ"ע, ונפק"מ לטעם כעיקר.



## יח.

**ביאור דברי הר"מ בסהמ"צ לפ"ז**

והג"ר איצל זצ"ל ביאר היטב לפ"ז את דברי הרמב"ם בסהמ"צ ל"ת קצ"ד, דלפמשנ"ת הרי זה הוא דנתחדש בקרא דישתו יין נסיכם, דאיכא איסור בפ"ע על שתיית יין נסך, וז"ל הרמב"ם

שם: "והראיה על היות יין נסך מאיסורי דאורייתא ושהוא ימנה ממצות ל"ת אמרם בגמ' ע"ז ר' יוחנן ור"ל דאמרי תרוייהו כל איסורין שבתורה בין במינן בין שלא במינן בנותן טעם, חוץ מטבל ויין נסך דבמינן במשהו ושלא במינן בנותן טעם, וזו ראיה מבוארת שייך נסך מאיסורין שלתורה", ע"כ.

והרמב"ן שם תמה ע"ד, דהרי גם סתם יינם אסור במשהו. והוסיף הרמב"ן דכי תימא שאם אין יי"נ עיקרו מן התורה לא גזרו עליו בחומר זה, הרי ע"ז ומשמשינ ותקרובת ג"כ במשהו, ואולי גם יין נסך בכלל תקרובת ומלתא דשאר ע"ז.

והיינו דמנ"ל דאיכא איסור שתייה בפ"ע על יין נסך מן התורה, דלמא הוא בכלל שאר תקרובת שאסורה מדאור', ומנ"ל דישתו יין נסיכם הוא לאו בפ"ע על שתייה.

וביאר בזכר יצחק, דכוונת הרמב"ם היא דאי לאו דאיכא איסור ביי"נ לא הי' אסור בנותן טעם, דהא מדין איסוה"נ דע"ז שיסוד דינו ריבוי ממון לא שייך כלל דין טעם כעיקר. ומדקאמר בגמ' שייך נסך אסור שלא במינו בנותן טעם, בע"כ יש בו איסור שתייה, ונמצאת למד דבדין ישתו יין נסיכם נתחדש דין בפ"ע של איסור שתיית יין נסך. וזה דבר נפלא בביאור דברי הרמב"ם.



## **יט.**

### **איסוה"נ דע"ז הוי איסור ריבוי ממון, וביאור סדר דברי הר"מ לפ"ז**

והוסיף עוד לפ"ז דמשו"ה חילק הרמב"ם את איסורי ע"ז ותקרובת לב' מקומות, דבהלכות ע"ז פ"ז כתב דיני איסוה"נ דע"ז, ודין זה אינו שייך למאכלות אסורות, משום שזה איסור הנאה של ריבוי ממון, ומלבד זה איכא איסור שתייה ביין נסך, ואיסור אכילה בתקרובת, וזה כתבו הרמב"ם בדיני מאכ"א.

וגם מסדר דבריו בספר המצוות יש ללמוד כן, אף שקשה לעמוד על עומק דבריו באופן סידור המצוות בסהמ"צ, מ"מ חזינן שאת איסורי ההנאה כתב בל"ת כ"ד וכ"ה בהדי עיר הנדחת וכו', ואילו את דין ישתו יין נסיכם דיי"נ כתב בל"ת קצ"ד בהדי איסורי ערלה וכלאי הכרם וכו', דזה איסור של איסורי מאכלות, וכולל גם איסוה"נ מדינא דר' אבהו, אבל יסוד דינו הוא מאכלות אסורות וכו"ל.

ויסוד זה שאיסוה"נ דע"ז יסוד דינו הוא ריבוי ממון, נתבאר מדברי מרן הגר"ז וכ"ה בזכר יצחק כאן, ועמד בזה ג"כ מרן הגר"ש זצ"ל בפסחים שם. וע"ש שביאר לפ"ז הא דהולכת דמים לים המלח לא מהני אלא בע"ז, דזה מהני היכא דהאיסור הוא ריבוי הממון, ע"ש בדבריו.



## כ.

**קושית הגמ' יין מנלן דאית בי' איסור שתי' והנאה מלבד דהוי בכלל ע"ז**

ומעתה לפ"ז תתפרש היטב קושית הגמ' יין מנלן, דהא חזינן במתני' דיינן נסך אוסר בטעמו, דהא אסרינן גם נודות הגויים (וכן תנן לקמן שאוסר בנותן טעם). ובע"כ דיינן נסך אין איסורו רק מדין איסור"נ דע"ז, דא"כ לא הי' שייך בו דין טכ"ע, ומדאוסר בטעמו בע"כ יש בו איסור שתייה מלבד האיסור"נ דע"ז. והיינו דמקשי יין מנלן, ומשני מקרא דישתו יין נסיכם.

ונמצא לפ"ז דנתבארה בב' אופנים קושית הגמ' יין מנלן. ויסוד הדבר הוא דפשיטא להגמ' שביין נסך איכא לאו בפ"ע מלבד האיסור"נ דע"ז, ואופן א' הוא מדנאסר סתם יינם, ובע"כ דאיכא לאו נוסף ביין נסך, והאופן הב' הוא דמדנאסר גם טעם, בע"כ דמלבד האיסור"נ שיסוד דינו ריבוי ממון, איכא גם לאו של שתייה והנאה כשאר מאכ"א.



## כא.

**נפ"מ גם לגבי שכשוך דהוי רק בכלל ישתו יין נסיכם**

ויש להוסיף עוד, דיסוד זה מבואר ג"כ בדברי הנצי"ב, ומדבריו מבואר עוד נפק"מ בזה. דייעוי' בהעמק שאלה שאילתא קס"ב, וכן בעמק הנצי"ב פרשת בלק, שכתב לדון דהא דחשבינן לתקרובת ע"ז וליין נסך כע"ז ממש, דאית בי' לאו דלא ידבק ולא דלא תביא תועבה, הוא רק בתקרובת ממש, וכן ביין נסך הוא רק ביין שנתנסך. אבל בשכשוך, אף דקיי"ל שנאסר ג"כ, מ"מ י"ל דזה רק מדינא דישתו יין נסיכם, אבל לית לי' שם תקרובת, דלא נתנסך לע"ז.

ואיסור סתם יינם הוא דחששו לניסוך, אבל ליכא למיחש שניסכו ממש, דאם כן הי' שופכו לע"ז, אלא כל החשש הוא שעשה בו שיכשוך לע"ז, ונמצא דכל איסורא דסתם יינם הוא משום דהוי מדרבנן בכלל ישתו יין נסיכם האוסר יין ששיכשכו לע"ז.

וביאר לפ"ז מש"כ הרמב"ם בסהמ"צ שהביא את דברי הספרי בפרשת בנות מואב דתניא בספרי ועדיין לא נאסר יינם של עכו"ם. והרמב"ן נתחבט בזה מאד, דמשמע דקא אסתם יינם, וביאר הנצי"ב דכוונת הרמב"ם על איסור יין נסך שלא נתנסך לע"ז, אלא בכגון שיכשוך, ופרשת ישתו יין נסיכם עדיין לא נאמרה בזמן בנות מואב.

וכן הא דאמר בסנהדרין דף ק"ו ועדיין לא נאסר יין של גויים, לא ניח"ל להרמב"ם לפרשו שעדיין לא נאסר מגזרת שמאי והלל, דפשיטא שלא נאסר בימי משה סתם יינם, דמהכ"ת שתהי' גזרה זו בימי משה [אמנם בזה יש להעיר דבסמ"ג מצינו תקנות מימי משה, ועי' מהרצ"ח שבת דף ל' ע"א ע"ד הגמ' שם משה רבינו תיקן כמה גזירות מש"כ בשם הפנ"י].

אלא ס"ל להר"מ דקאי על יין נסך של שיכשוך, דזה ג"כ מדאו', אלא דלא נאסר רק מקרא דישתו יין נסיכם ועדיין לא נאמרה פרשה זו בזמן בנות מדין.



ולפ"ז אתי שפיר היטב ג"כ קושית הגמ' יין מגלן, דמקשי מנ"ל איסור יין גם באופן שלא הי' ניסוך אלא שכשוך בעלמא, דהא איסור סתם יינם בע"כ הוא רק מחשש זה.



## **כב.**

### **לחלוצי צבא דהותר יין נסך היינו יי"נ דשכשוך ולא שנתנסך**

והנצי"ב ביאר עוד עפ"ז את דברי הרמב"ם בהלכות מלכים פ"ח ה"א דחלוצי צבא הותר להם בזמן המלחמה מאכלי איסור וגם יין נסך. והרמב"ן בחומש פ' עקב תמה ע"ד הר"מ, דאי איירי ביי"נ ממש, הא כתיב שקץ תשקצנו ואיך נתיר אותו לחלוצי צבא. ואי בסתם יינם פשיטא, דהא איסור תורה הותר, וכ"ש איסור דרבנן.

וביאר דהר"מ איירי על יין ששיכשכו לע"ז, דזה הוא סתם יין שנמצא אצל הגויים, דאם ניסכו ממש הרי הוא כבר נשפך, אלא איירי ביין ששיכשכו, ובזה ל"ה כע"ז, ולא נאסר אלא מדין ישתו יין נסיכם, וזה הותר לחלוצי צבא, דהוי כשאר מאכ"א.



## **כג.**

### **נפ"מ עוד לשלא בפני ע"ז**

ויש להוסיף עוד, דהנה החת"ס בסוגיין כתב ליישב את קושית התוס' מה נתחדש בדין ישתו יין נסיכם, תיפול דלא גרע משאר תקרובת. ותי' דנתחדש שגם שלא בפני ע"ז ג"כ נאסר, אף דל"ה כתקרובת ממש, ועי' לקמן דף נ"ט.

ומעתה י"ל דשלא בפני ע"ז באמת הוי דין בפ"ע מקרא דישתו יין נסיכם, ול"ה כע"ז, ובאמת בזה ליכא משום לא ידבק ומשום לא תבוא תועבה. וכ"ז בס' גנוזי הספרי להג"ר בצלאל ז'ולטי זצ"ל, דשלא בפני ע"ז ל"ה כתקרובת שהיא בכלל ע"ז, ונאסר רק מדין ישתו יין נסיכם, ושפיר מקשי יין מגלן, דמנ"ל הדין המסויים שיש ביי"נ שנאסר גם כשאינו בכלל תקרובת, וכגון שלא בפני ע"ז. ויש לדון בהנך ב' נפק"מ בשיכשוך ושלא בפני ע"ז, אם באמת ילקה רק ברביעית או גם בכ"ש, דלפמשנ"ת דהא דלוקה בכ"ש הוא רק מלאו דלא ידבק, א"כ בהנך דאין לוקה אלא משום ישתו יין נסיכם יהי' צריך רביעית. וכן לענין דאוסר במשהו, אם בסתם יינם אין אוסר במשהו משום דל"ה בכלל לא ידבק א"כ גם בהנך לא יהי' הדין דאוסר במשהו, וצ"ע בזה. ויתכן דהנך, כיון דסו"ס יש להם שייכות לע"ז, ג"כ חמירי לאסור במשהו וצ"ע.



הרב אפרים כחלון

מחבר שו"ת אך טוב לישראל

## באלו מאכלות אסורות מגיע טמטום באכילתם

ז"ך ניסן התשפ"ג.

לכבוד ידידי ורעי ראש הכולל בישראל להלל, רבי שלמה בר כוכבא נר"ו, יאיר ויזרח ושמו הטוב כשושנה יפרח.

במה שיצא כת"ר למסבר סברא באוכל מאכל שאסור מצד זמנו ולא אסור בגופו אם מתמטם. דלכאורה י"ל דדוקא מאכלות שהם אסורים בעצם מטמטמים, אך איסור שהזמן גורם, וכגון חמץ בפסח, הגם שגורם טומאה ככל שאר עוונות [ועל זה אנו מתפללים 'טהרנו מטומאות עווננו'], מאן לימא לן דמטמטם הטמטום דמאכלות אסורות. אטו אדם שנשבע שלא יאכל מאכל פלוני ועבר על שבועתו ואכלו יהיה בו טמטום דמאכלות אסורות? עכ"ד.

ואמרתי אלקטה נא באמרים מעט צורי ומעט דבש בדברי רבותינו בענין זה, וזה החלי בעזרת צורי וגואלי.

### א.

הנה נראה להביא ראייה לדברי כת"ר ממ"ש התוספות בגיטין (דף ז ע"א ד"ה השתא ובעוד כמה מקומות בתלמוד), דהא דאין הקב"ה מביא תקלה על ידי הצדיקים היינו באכילת איסור שגנאי הוא לצדיק ביותר, אבל אם המאכל מותר והשעה אסורה לא אמרו. ע"כ. וכתב הגאון רבי יעקב קשטרו בהגהותיו על הטור (יורה דעה סימן א סעיף א הובא בסוף כרך השלחן ערוך יורה דעה הוצאת למברג בקובץ מפרשים, וצינו הגאון רבי עקיבא איגר בגליון הש"ס בגיטין שם) דנ"ל הטעם מפני שמתהנה הגוף באכילת מאכל, ואיך יהיה גוף הצדיק 'חתיכה דאיסורא'. עכ"ד. הא קמן שבאכילת היתר בזמן איסור, אין הגוף נהפך ל'חתיכה דאיסורא' וממילא לא מטמטם את מוחו. וכיוצ"ב כתב הרב שערי דעה (יו"ד סימן פא סק"ה), שהגם שיש להזהר מאד שלא להאכיל את הקטנים שום דבר איסור, שזה גורם להם טבע רע וסופם שיצאו תרבות רעה וכאזהרת הפרי חדש (שם), היינו דוקא בדברים האסורים מצד עצמן, אבל לא בדברים שמותרים מצד עצמן אלא שהזמן גורם האיסור כמו חמץ בפסח, שאם הקטן אוכל מעצמו, אין מצווים להפרישו. ע"כ. וכ"כ בפשיטות הגרא"ח נאה זצ"ל בבדי השלחן (חלק ט סימן קמו דף יג ע"א אות ד) ועיין בספר עמודי שלמה למהרש"ל בביאורו לסמ"ג (ל"ת עז עמוד שז - שח הוצאת מכון ירושלים).

ולפי האמור כתב בספר בינה ודעת אדלר (בפתיחה עמוד י) לתרץ את קושיית אמו של הגאון רבי עקיבא איגר (הובא בספר שיחת חולין של ת"ח להגר"צ שלו זצ"ל פרק ח), דהלא מובא בשם האריז"ל (עיין באר היטב או"ח סימן תמו סק"א), דהנהדר ממשוהו חמץ מובטח לו שלא יחטא כל השנה, וקשה

א"כ כיצד רבי ישמעאל בן אלישע חטא כשהטה את הנר (עיין שבת דף יב ע"ב), הרי הקב"ה שומר עליו ומצילו מאכילת חמץ בפסח? ולהאמור נחא, דשאני אכילת חמץ, שהיא אכילת היתר בזמן איסור ובהא אין הקב"ה מצילו, דלא מיקרי גנאי לצדיק אלא כשהמאכל עצמו אסור. עכ"ד. [ועיין במ"ש בזה בשו"ת ערוגות הבושם (סימן קלח), ולפי"ד לק"מ]. גם בשו"ת חמד שלמה פרידמן (ח"ב סימן סג) לחלק יצא בין מידי דאסור מחמת עצמו לדבר האסור מחמת זמן דקיל טפי. ע"ש.

אמנם דעת הגאון רבנו זלמן בשולחן ערוך שלו (או"ח סימן שמג סעיף י) דאיסור ספיה לקטן במאכלות אסורות הוא גם בדבר שהזמן גורם. ע"ש. והביא פלוגתתם בספר דרכי תשובה (סימן פא אות צא). ועיין בספר בינה ודעת אדלר בפתיחה (עמוד י בהערה), מ"ש להעיר ע"ד הרב שערי דעה הנזכר. וכיוצ"ב יצא לדון הגר"י זילברשטיין שליט"א בספרו חישוקי חמד בביצה (דף יט ע"א הערה לג) אם ביצה שנולדה ביו"ט ואכלה גורמת לטמטום או לא ותלה הדבר בפלוגתא דהרב שערי דעה ורבנו זלמן הנזכרים. ע"ש. שו"ר למו"ר מרן הראש"ל הגר"ע יוסף זצ"ל בשו"ת יביע אומר (ח"ג יו"ד סימן ג אות ז) שדן אי שרי למיספי לקטן מידי דאינו אסור מחמת עצמו (ובנידונו לתת לקטן מאכל חלבי בתוך שש שעות לאכילת בשר) והביא הפלוגתא הנזכרת, ופסק דיש להקל כדברי השערי דעה הנזכר. ע"ש.

## ב.

והלום ראיתי אחרי רואי, שהאי נד"ד אי אכילת דבר איסור התלוי בזמן מטמטם לבו של אדם כבר נפתח בגדולים. דמדברי הגאון הכותב סופר בגיטין (דף ז ע"א ד"ה ומ"ש התוס') משמע דאין איסור התלוי בזמן מטמטם. ולעומתו בשו"ת ערוגת הבושם להגר"מ גרינוולד זצ"ל (או"ח ח"ב סימן קלח) הביא כמה ראיות שאין לחלק בין איסור עצמי לאיסור התלוי בזמן, ובתרווייהו יש טמטום הלב לאוכל. ואחת ראיותיו היא ממ"ש הפר"ח (סימן פא ס"ק כו) אזהרה רבתי להזהיר גדולים על הקטנים שלא יאכילום דבר איסור, כי התינוק האוכל דברים אסורים יזיקו לו בזקנותו ויצא לתרבות רעה, וכמ"ש ביומא (דף פב סו"ע"ב) על העוברה שהריחה ביום הכיפורים והוצרכה לאכול ונפיק מינה שבתאי אוצר פרי דקרי עליה רבי חנינא "זורו רשעים מרחם" ולפיכך צריך להיזהר הרבה. עכ"ד הפר"ח. והא התם איסור יום הכיפורים הוא איסור התלוי בזמן, ומהאי טעמא כתבו התוספות בגיטין (דף ז ע"א ד"ה השתא) דלא שייך לעניין יום הכיפורים דאין הקב"ה מביא תקלה ע"י הצדיקים, ואפילו הכי היה מזיק לתינוק מה שהוצרכה אמו לאכול, קל וחומר לחמץ בפסח שהוא בודאי איסור חפצא. והגם דעל עיקר ראית הפר"ח יש להשיב, דהתם י"ל משום דהעובר גורם לאמו שהוצרכה לאכול, ומשום הכי קרי עליה "זורו רשעים מרחם", מ"מ מדברי הפר"ח מוכח מיהת כנ"ל. עכ"ד רב ערוגת הבושם. ועיין בשו"ת כרם חמר אנקאוה (או"ח סימן ב) שמסתימות דבריו נראה נמי דלא שמיע ליה כלומר לא סבירא ליה האי חילוקא בין איסור עצמי לאיסור שתלוי בזמן והוא עצמו מותר. וכ"כ בשו"ת ויצבור יוסף שווארטץ (סימן כז), דקשה לחלק בין איסור דהזמן גורם לשאר איסורים. ע"ש. וכן נקט בפשיטות

בפסקי תשובות (סימן שמג אות ט ד"ה וכבר) דמהיהא דעוברא שהריחה ביום הכיפורים וכו', מוכח שגם איסור התלוי בזמן בכלל זה. ע"ש. וראיתי בספר שערים מצוינים בנדיקט (שערי תורה פרשת בא סימן צב) שהביא משם המדרש פנחס, שבנו היה צריך לאכול חמץ בפסח לרפואה והזיק לו לאחר זמן בהשגתו בעבודת ה'. וא"כ גם בחמץ אין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים. עכ"ד. [א.ה. לפום ריהטא נראה שכונתו לספר מדרש פנחס להגאון הקדוש רבי פנחס מקוריץ זצוק"ל, וביקשתי את שאהבה נפשי להאי מימרא בספר זה זמן זמנים ולא מצאתיה, וה' יאיר עיני].

ועיין בספר חיל המלך בפסחים (בפתיחה סימן א אות ג) שישב על מדוכה זו וכתב, דנראה דנידון זה מיתלא תלי וקאי אם הטמטום מאכילת איסור נובע משום שסוגי המאכלים רעים דשייך רק באיסורי מאכל האסורים מחמת עצמן, או משום האיסור עצמו שהתורה אסרתו וא"כ אין לחלק בין אם הוא אסור מצד עצמו, והביא שכבר נחלקו בחקירה זו רבוותא קדמאי ובתראי ע"ש דבריו ואכמ"ל.

וראיתי להגאון המשך חכמה (פרשת ואתחנן פרק ו פסוק יא), שכתב כי טבע הדברים האסורים שמטמם את הלב, ואפילו אם אוכלן בהיתר, ולכן יחלל שבת לחולה ולא יאכילנו נבילה (עיין שו"ע או"ח סימן שכח סעיף יד). ע"ש. ומשמע דס"ל דמאכלים שמכניס לו בשבת בחילול שבת אינם מטמטמים כאכילת איסור האסור בחפצא. ולמרות שהותר הכל בפני פיקוח נפש, עדיף שיאכל איסור התלוי בזמן משיאכל דבר איסור עצמי. וכן מתבאר בדברי הנצי"ב במרומי שדה ביומא (דף פג ע"א) שמדייק מדברי המשנה, דמי שאחזו בולמוס מאכילין אותו אפילו דברים טמאים – וקשה, דהא אפילו איסור כרת של יום הכיפורים נדחה בשבילו וכ"ש דברים טמאים? והוכיח מכאן דבאכילת דברים טמאים הוה חידוש טפי לפי שמטמטמים את הלב, משא"כ באיסור שהוא מחמת הזמן. ע"ש.



## ג.

אמנם אכילת קטנים ביום הכיפורים, הגם שהוא איסור התלוי בזמן, נראה דלכו"ע אין מטמטם. צא ולמד ממ"ש בשו"ת זכרון יוסף שטיינהרט (סימן ו), לחלק בין איסור דאיכא שם איסור על החתיכה, לבין אכילת קטנים ביום הכיפורים, דאין שם איסור על החתיכה אלא איסורא אקרקפתא דגברא מנח שמצוה לענות את נפשו. משא"כ קטנים, שאינם מצווים לענות נפשם ממאכלים, לגבם הוה כחתיכה דהיתרא. עכ"ד.



## ד.

ודע דמצאנו באיסור חמץ דאיכא חומרא יתירה, שיש פוסקים דס"ל דחשיב כאיסור בעצם, ואין זה רק איסור התלוי בזמן. וכיוצ"ב כתב הגאון בעל צפנת פענח (בקונטרס ההשלמה דף לג טור א ד"ה עכ"פ) פלוגתת רבי יהודה ורבי שמעון בפסחים (דף כח סע"א) אם חמץ לאחר הפסח אסור

בהנאה, דהטעם למ"ד דאסור לפי שהאיסור חל על העצם, וכשעבר זמן האיסור לא בטל ממנו התואר, משא"כ למ"ד דשרי ס"ל דלא הוה איסור עצמי וכשחלף הזמן חלף התואר. ע"ש. וכיון דקיי"ל כרבי יהודה דאסור בהנאה (עיין רמב"ם הלכות חמץ ומצה פרק א הלכה ד, ובשו"ע שולחן ערוך אורח חיים סימן תמח סעיף ג), הרי שחמץ הוא אסור בעצמותו, ושאני משאר איסורים התלויים בזמן.

## ה.

והנה במאי דפשיטא ליה למר שהנשבע שלא לאכול ואוכל אין טמטום באכילתו, הן אמת דכן משמעות הרב כתב סופר בגיטין (דף ז עמוד א סוד"ה ומ"ש התוס') שכתב דבאוסר על עצמו דבר אכילה, אין את הכלל שאין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים. ע"ש. אולם לך נא ראה להגאון קצות השלחן (ח"ט בבדי השלחן עמוד ט), שכתב שדבר האסור לאחד משום נדר או נזירות, אע"פ שהוא מותר לאחרים מטמטם את הלב. וכמבואר בגמרא בסוטה (דף ט ע"ב) על אמו של שמשון שאמר לה המלאך "ואל תאכלי כל טמא" (שופטים ג, ד) מאי "כל טמא"? אמר רבי יצחק דברים האסורים בנזיר. הרי שהכתוב קורא לזה "כל טמא". ומיהו נזירות הוה איסור חפצא ואין ראייה לאיסור גברא. עכ"ד. ומעתה גם לגבי שבועה יש לדון דהוא איסור גברא וכמבואר ברמב"ן בנדרים (דף טז ע"ב), ובריטב"א (שם ריש פרק ואלו מותרין), וברשב"א (שם דף כד ע"ב). ועדיין צריכין אנו למודע"י אם באכילת איסור דמנח אנברא יש טמטום הלב? ולכאורה מההיא דעוברה שהריחה וכו' שהזכרנו לעיל הבט ימין וראה נראה להוכיח, דגם איסור גברא מטמטם, שהרי איסור אכילה בכיפור הוא בפשטות איסור גברא, וכמ"ש הגאון רבי ברוך פרנקל תאומים זצ"ל אב"ד לייפניק בספרו ברוך טעם (בשער הכולל דין ב פרק א) להוכיח כן מפי ספרים ומפי סופרים. וכ"כ בקובץ שיערים בפסחים (אות קצו) שאין איסור אכילה ביום כיפורים איסור חפצא. ע"ש. אמנם איכא פלוגתא דרבוותא בזה, דיש אומרים דאיסורי יום הכיפורים הם איסורי חפצא, ועמד על זה הגאון רבי ישראל עמרני נר"ו בספרו אמרי ישראל על דין אין איסור חל איסור (פרק יז עמוד ריב הערה טו) ומשם בארה.

ולך נא ראה להראש"ל הגרי"צ יוסף שליט"א בספרו עין יצחק (ח"ב כללי ספק דאורייתא אות נא) שיצא לחקור אם אכילת איסור דרבנן מטמטמת, שלכאורה הדבר תלוי אם איסור דרבנן הוא איסור חפצא או גברא. ושם זכר ש'ר מדברי הריטב"א (ריש פרק ב בנדרים) דחזיר ונבלה אין איסורם איסור חפצא אלא שהאדם אסור לו לאוכלן, וכתב ע"ז שלפי דברי הריטב"א נמצא שגם באיסורי גברא נאמר שטמטם את הלב וא"כ אין הכרח שבאיסורי דרבנן לא אמרינן ונטמטם בם. עכ"ד. ועיין בשו"ת מחקרי ארץ שעיו (ח"ד י"ד סו"ס ג). [וזכור תזכור את מה שחקרו האחרונים בכל איסור התלוי בזמן אי הוה כאיסור חפצא, אפס קצתו תראה באתון דאורייתא להגר"י ענגיל זצ"ל (כלל י), ועוד חקר שם באיסורי דרבנן אם הם איסור חפצא או גברא ואכמ"ל]. ובספר חק המלך קרלינשטיין בפסחים (סימן יב עמוד קטז) דפשיטא ליה דבאיסור גברא אין טמטום הלב. ע"ש.

## ו.

ונראה דהאי איסור שבועה דמי לאיסור גזל, דבתרוייהו האדם הביא על עצמו איסור זה. והנה באכילת איסור גזל אביטה נפלאות להגר"א וסרמן הי"ד בקובץ שעורים בפסחים (אות קיב) שכתב דהרמב"ן בפרשת חיי שרה, הביא פלוגתא דאמוראי אי אמרינן בגזל צדיקים אין הקדוש ברוך הוא מביא תקלה על ידיהן. [וכבר העיר לנכון בספר ודרשת וחקרת גרוסמן על התורה (ח"ז פרשת חיי שרה עמוד עט) שלא כתב כן הרמב"ן להדיא, אלא כך למד הקובץ שיעורים בדעת הרמב"ן (בראשית פרק כד פסוק לב) שאלו שאמרו במדרש (רבה פרשת חיי שרה פרשה ס סימן ח) שיצאו גמלי אברהם אבינו זמומים סבירא ליה דבגזל לא אמרינן אין הקב"ה מביא תקלה על הצדיקים, ואלו שסוברים שם שלא יצאו זמומים סוברים שגם בתקלת גזל לא יכשלו הצדיקים), וע"ש במ"ש לפלפל בזה. ולכאורה הכי בהכי תליא, דגנאי אכילת איסור לצדיקים הוא משום דמטמטם ונעשה האוכל בקרבם חתיכה דאיסורא, וכמ"ש מהריק"ש והוב"ד לעיל הבט ימין וראה, וא"כ מידי פלוגתא דאמוראי לא יצאנו בזה. ויש להאריך אך לקצר אני צריך ומה שהלב חושק הפנאי עושק.

ואגב גררא הבט ושא עינך למ"ש בספר חוט שני (שבת ח"ד פרק צה בשער הציון ס"ק קמה) דאף אם כלפי שמיא גליא דהמאכל כשר וכההיא דחולין (דף ו ע"א) בפירות דמאי דאפשר שהעם הארץ עישרם, אפילו הכי יש פגם לאוכלן וטמטום הלב, והצדיקים ניצולין מזה".



**אתה הראת לדעת:** דנחלקו רבוותא קדמאי ובתראי אם אכילת איסור התלוי בזמן או באיסור שמביא האדם על עצמו יש טמטום לאוכלו. וכיון שיש בזה גדר קדושה, וחשש ד"ונטמתם במ", יש להזהר בכל אכילת איסור מדאורייתא ומדרבנן, התלוי בזמן ושאינו תלוי בזמן, הנאסר מן שמיא או שהביא האדם על עצמו. ויהי רצון שלא נבוש ולא נכלם ולא נכשל לעולם ועד. והנלע"ד כתבתי.



א). הערת העורך (הרב משה מרדכי אייכנשטיין): עי' רמב"ן במסכת שבת דף כג. שכתב שכיון שתיקנו חכמים לעשר דמאי אף שהוא ספק חשוב כוודאי, ולכן היה ראוי לברך על ההפרשה, אילולי שרוב עמי הארץ מעשרין הן ע"ש. ולפי זה אין ראייה מדמאי, שחכמים עשו אותו מאכל אסור, וממילא יש כאן טמטום הלכ.

הרב בנימין יצחק הלוי

## באיזה כתב ניתנה התורה

הצעה להכשרה לכתחילה של שינויים בעזרת האותיות שרגילים כיום לפוסלם,  
לכשרות כתיבה שאינה אשורית לענין סת"ם

מקובלת החשיבה שבכתב האשורי (דהיינו כתב המרובע שלנו) נתנה התורה, ולכן בכל ענייני הסת"ם יש משמעות לכל אות שתהיה צורתה לפי המקור, ובכמה מקומות נחלקו הפוסקים בענין צורתם, כגון אות ה"א ואות קו"ף אם הן כשרות כשהן מחוברות לגגן, קוצו של יו"ד, יו"ד של הצד"י ועוד. אולם, לאחר עיון בסוגיא נראה שלא פשוט לומר שבכתב אשורי נתנה תורה, ויש מקום לומר שאין שום קדושה לצורת האותיות, ובכל דור יכולים לכתוב ס"ת כפי מנהג הכתב שבאותו הדור. כראיה לדבר יש להביא את הגמ' במנחות (כט:): אמר רב אשי, חזינא להו לספרי דווקני דבי רב, דחטרי להו לגגיה דחי"ת ותלו ליה לכרעיה דה"י. הרי שהסופרים המדקדקים מבית מדרשו של רב התירו לעצמם לשנות את צורת האות ע"י ניתוק רגל הה"א, וע"כ לומר שאין ענין להיות צמוד למקור. אך כדי להבין ענין זה היטב יש לנו ללמוד כיצד היתה השתלשלות הכתיבה אצל בני האדם.

וכאן המקום להודות לרב החפץ בעילום שמו שליט"א על אשר נעזרתי רבות במאמריו הנפלאים והרחבים (שמסיבות מסוימות עדיין לא פרסמם), ואשר רוב ככל התמונות המוצגות במאמר זה נלקחו מתוך כתביו. כמו כן, הפירוט ההיסטורי מתומצת מתוך מאמר רחב שכתב בענין זה. יה"ר שישא ברכה מאת השם ויפוצו מעיינותיו חוצה אכי"ר.

## א.

## סדר השתלשלות הכתיבה

הכתבים הקדומים ביותר שידועים לנו מתקופת אברהם אבינו הם שניים, האחד הוא כתב ההירוגליף<sup>2</sup>. כתב זה היה כעין דמויות מצוירות כגון חיות וחפצים שונים, בכתב זה השתמשו החרטומים במצרים.

(א). הערה חשובה: במאמר זה מובאים הרבה צילומים מתוארכים לתקופות שונות. מסתבר שהחוקרים קובעים דבריהם פעמים ע"פ ממצאים מדויקים, כגון שיש תאריכים מצויינים ע"ג שטרות וכדו' או על סמך המסופר בטקסט שמשמע ממנו על איזה תקופה מדובר. ויש הערכות שהן רק בגדר הערכה לפי מדדים מסויימים. בכל אופן, מכל הממצאים העתיקים שיש ברשותינו לא מצאנו אף כתב יד עתיק אחד שאותיותיו כתובות כמו הכתב הספרדי וכ"ש האשכנזי שיש לנו כיום. כמו כן, לא נמצאו תגים ע"ג האותיות כמו שנוהגים לעשות בימינו (שהיא סוגיא נפרדת לעצמה). אשר על כן, ודאי שיש לנו הרבה מה ללמוד מכתבי היד העתיקים הן של קודש והן של חול (כגון: שטרות, כתובות קיר, פסיפסים, וכדו'), והכל בשיקול דעת נכון.

(ב). מילה ביונית שפירושה: היירוס-קדוש, גליף-תחריט או כתב מגולף.



כתב חרטומים היגרופילי

והכתב השני הוא **כתב היתדות**, שהיה נפוץ באיזור בבל ופרס, כתב זה בנוי מסימנים ידועים שסומנו ביד ע"ג לוח טיט לח שנצרך אח"כ בכבשן.



כתב יתדות (באדיבות ויקפדיה)

לאחר מכן התפתח הכתב **הפרוטו-כנעני**, שכונה בעבר **פרוטו סינאי**, שהוא כתב חצי ציורי. כתב זה מתוארך לפי חלק מהחוקרים למאה ה-19 לפני הספירה, ויש אומרים למאה ה-15 לפנה"ס.


Y	≡	Δ	1	Δ	◀
∠	κ	7	⊗	⊕	⊥
3	7	○	≡	4	3
X	w	4	φ		

אלפבית פרוטו כנעני/פרוטו סינאי<sup>1</sup>

כתובת פרוטו כנענית מוואדי אל הול (מתוך הספר הארכיאולוגיה של א"י)

(ג). פרוטו, פירוש-האב שממנו התפתח הכתב הכנעני.

(ד). כי היה בשימוש בחצי האי סיני. בואדי 'אל-הול' נמצאו שתי כתובות המתוארכות למאה ה-18 לפני הספירה, עיין תמונה.

(ה). משערים כי שמות האותיות נבעו ממשמעות הסמל שסימן את האות בכתב האודיוגרפי הפרוטו כנעני – בשפה הכנענית. כך הסמל הפרוטו-כנעני של ראש השור (שצורתו הופשטה מאוחר יותר באלפבית הפיניקי לצורה ) נקרא "אלוף", "שור" בשפה הכנענית. גם בעברית יש למילה "אלוף" משמעות של שור כגון בפסוק "... שגר אלפיד ועשתרות צאנך" (דברים פרק ז פסוק יג). גם האות האחרונה שצורתה צלב או איקס נקראת תו, כלומר סימן, כיוון שזהו הסימן הפשוט ביותר שאינו קו או נקודה.



גם יהודים השתמשו בכתב זה, כפי שנמצא בתל האלה שבר כלי חרס מהמאה העשירית לפני הספירה, שהוא גם זמן דוד המלך, שבו רואים כיתוב בשפה העברית בכתב פרוטו כנעני (ראה תמונה).



אח"כ השתכלל הכתב ע"י הפיניקים<sup>1</sup>, בערך במאה ה-12 לפנה"ס הם פתחו כתב פשוט ונוח יותר, ע"י הפשטת המערכת הצוירית המסורבלת של הכתב הקודם לקווים פשוטים וקלים יותר המסמלים עיצורי הגיית אותיות אבג"ד.

Y	3	Δ	1	3	4
L	K	7	⊗	⊕	I
3	7	O	≡	4	3
X	w	4	φ		

אלפבית פיניקית מסודר מימין לשמאל



כתובת תל-דן (צילום יואב נתן)

(1). עמים קדומים שגרו באזור צפון רצועת החוף של א"י צור וצידון.

בחפירות שנערכו בשנים האחרונות בתל-דן שבעמק החולה נחשפה כתובת ניצחון שהנציח אחד ממלכי ארם, כנראה חזאל, המפרטת את הישגיו הצבאיים. כתובת זו מתוארכת למאה ה-19 לפנה"ס וכתובה בכתב ברור על לוח אבן חלק. מוזכרים במפורש "מלך ישראל" ו"בית דוד" בתבוסתם למלך הארמי. יש כאן מעין הוכחה שהכתב הארמי (אשורי) עדין לא נולד כי הכתובת נכתבה בכתב פניקי.

מכאן ואילך התפתח הכתב הפיניקי בארץ ישראל, וזהו הכתב הידוע בשם "הכתב העברי". המאפיינים של הכתב היו כתיבה מימין לשמאל, יש מקומות שנהגו שבין המילים לא היו משאירים רווח ואף כשהסתיימה שורה באמצע תיבה היו ממשיכים אותה בשורה שאחריה (הקורא היה אמור להבין מתוך משמעות הענין היכן מסתיימת מילה). ויש שהפרידו בין המילים בנקודה, וכדי לציין סיום משפט הוסיפו קו אנכי ("|").

### צורת האותיות העבריות

א	ב	ג	ד	ה	ו	ז	ח	ט	י	כ
כ	ל	מ	נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש
ת										

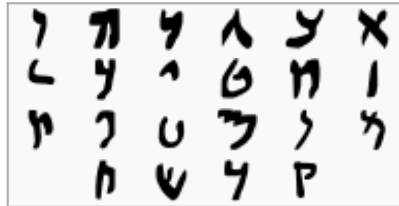
1	אָנַךְ. מִשְׁע. בֶּן. כְּמֹשׁ. יְבִנִּי אֲבִי. מֶלֶךְ. עַל. מֶאֱב. שְׁלֹשָׁן.
2	וְאֵנֶךְ. מֶלֶךְ. תִּי. אַחֲרֵי. אֲבִי. וְאֶעֱשׂה. הַבְּמֶת. זֹאת. לְכֹמֶשׁ. בְּקִרְחָה. בְּמִתִּי. שִׁים לִבְשׁוֹמֶנֶם.
3	הֵיוּ מְסִימִים שׁוֹרָה בְּאִמְצַע הַמִּילָה וּמִתְחִילִים אֶת הַשׁוֹרָה הַבָּאָה מִהַמֶּשֶׁךְ אוֹתָהּ מִילָה. לְהִלֵּן פִּירוֹשׁ הַכְּתָב עִם תְּשׁוּלֹם חֶלֶק מִהַמִּילָה הָאֲחֵרֹנָה שֶׁנִּמְצָא בַשׁוֹרָה הַרְבִּיעִית שֶׁלֹּא נִמְצָא בַתְּמוּנָה:

כתב עברי ממצבת מישע מלך מואב (המאה ה-9 לפני הספירה) שהציב לכמוש אלהיו כהודאה לניצחונו במלחמה עם ישראל

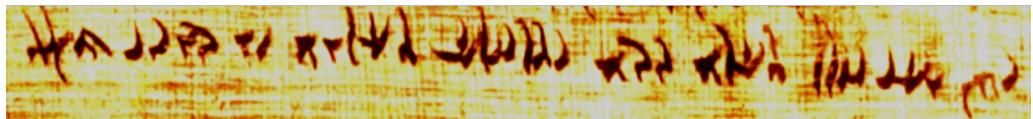
הפיענוח: 1. "אנך. משע. בן. כמש.. מלך. מאב. הד. 2. יבני אבי. מלך. על. מאב. שלשן. ואנך. מלך. 3. תי. אחר. אבי וועש. הבמת. זאת. לכמש. בקרחה במ(תי). שים לב שבזמנם היו מסיימים שורה באמצע המילה ומתחילים את השורה הבאה מהמשך אותה מילה. להלן פירוש הכתב עם תשלום חלק מהמילה האחרונה שנמצא בשורה הרביעית שלא נמצא בתמונה:

1. אָנַךְ (=אנוכי) מִשְׁע בֶּן כְּמֹשׁ(ית) מֶלֶךְ מֶאֱב הַד
2. יְבִנִּי. אֲבִי מֶלֶךְ עַל מֶאֱב שְׁלֹשָׁן שֶׁת (=שלושים שנה) וְאֵנֶךְ מֶלֶךְ
3. תִּי אַחֲרֵי אֲבִי. וְאֶעֱשׂה אֶת הַבְּמֶת(הבמה) זֹאת לְכֹמֶשׁ בְּקִרְחָה (מצודת העיר) בְּמִתִּי(ת ?) שֶׁ

הכתב הארמי גם הוא התפתח מהכתב הפיניקי. הכתב הארמי היה מאד קל ונוח ולכן כבש במהרה את כתב היתדות המסורבל. כאשר שלמנאסר השלישי מלך אשור (במאה ה-8 לפנה"ס) כבש את ארם נהרים, הכתב הארמי שימש את האימפריה האשורית ככתב ממלכתי רשמי, וזו הסיבה שהכתב הארמי נקרא גם כתב אשורי. כתב זה שימש גם את האמפריה הפרסית אחר שכבשה את אשור.



אלפבית ארמי (אשורי) ממלכתי של אימפריית פרס במאה ה-4 לפנה"ס. שים לב לאות גימ"ל שיש לה רק רגליים ללא צוואר וראש, האות ה"א מחוברת לגגה ודומה מאד לחי"ת (גם רגל הקו"ף מחוברת לגגה), האות חי"ת ללא חטוטר, יו"ד כפופה מאוד ונראה שחודה של מעלה נקרא בפי חז"ל קוצו של יו"ד שהרי אם יחסר תשתנה צורת האות לחלוטין. למ"ד יש לה רק ראש.



קטע ממכתב על פפירוס מיהודי האי יב שבדרום מצרים (באדיבות ויקפדיה) המכתב הוא מאת ידניה, ראש יהודי יב, בדבר הקמת הריסות המקדש בשנת 411 לפנה"ס אל בגוהי הפחה בירושלים מטעם פרס. בשורה זו מצויין שמו של יוחנן יהוחנן (בן אלישיב הכהן הגדול המוכר בספר עזרא פרק י פסוק ו). להלן הפיענוח: "ועל יהוחנן כהנא רבה וכנותה כהניא זי בירושלם" (מתוך נספח של ספר נחמיה, הוצאת מוסד הרב קוק עמ' 18). שים לב לאות כ"ף שנכתבה ארוכה כמו כ"ף סופית, ומ"ם בסוף תיבה שנכתבה פתוחה, ואות ה"א שמחוברת רגלה באמצע גגה, אות יו"ד בעלת שלשה קוצין, לאות נו"ן אין עדיין ראש. זה יסוד הכתב האשורי בזמן עזרא.

לאור הנ"ל נמצאנו למדים שהכתב לא היה מאז ומעולם, אלא התפתח ע"י בני האדם בתקופות מסוימות, וגם הכתב המרובע שיש לנו כיום הוא ג"כ התפתחות של הכתב האשורי של אז ושונה ממנו בתכלית השינוי.



## ב.

### דרשות חז"ל על צורת האותיות

גם חז"ל, שנתנו רמזים שונים על צורת האותיות, זה היה לפי צורת האותיות של זמנם, ונביא לכך שתי דוגמאות: באות גימ"ל בכתב האשורי לא היה כלל ראש, עיין בתמונות לעיל. וגם אחר שעשו לגימ"ל ראש היו מטים אותו לאחור, ורק אח"כ שינו לכותבו כגימ"ל שלנו.

וכמש"כ במדרש אותיות דרבי עקיבא: פניו של גימ"ל כלפי בי"ת. ובימינו אי אפשר להבין זאת כי פניו של הגימ"ל פונה כלפי הדל"ת, אך רבי עקיבא דיבר על האותיות שהיו בזמנו, שראש הגימ"ל הפוכה (עיין תמונה).

אבא



מערת האיגרות היא מערה בנחל חבר שבמדבר יהודה, שבה נתגלו ממצאים חשובים ממרד בר כוכבא (בן דורו של רבי עקיבא). בתמונה אגרת בר כוכבא (שמעון בן כוסבא): ראשי הנר"ן והגימ"ל הפוכים.

פיענוח:

משמעון בן כוסבה לישע

בן ג?גלה ולאנשי הכרך/חברך

שלו(ם) מעיד אני עלי תשמים

(י)פס(ד) מן הגללאים שהצלח

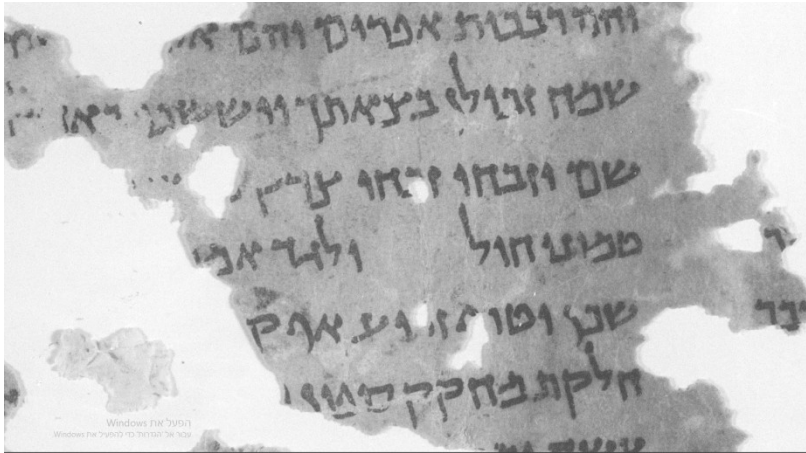
כל אדם שאני נותן תכבלים

ברגלכם כמו שעסתי

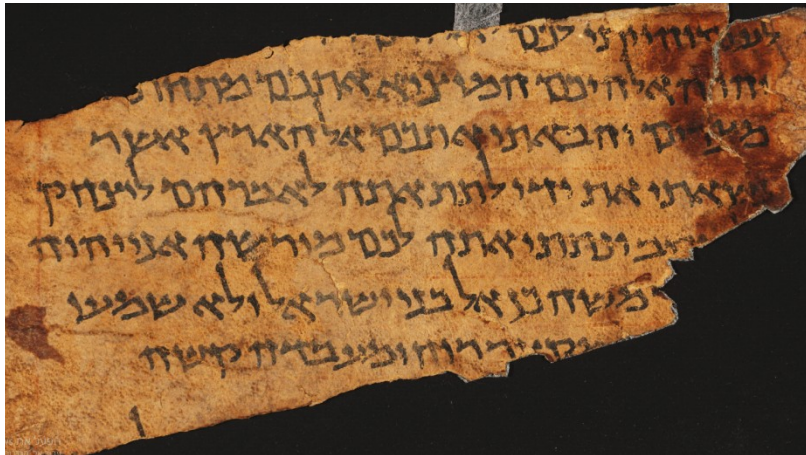
לבן עפלול.

עוד ראיה יש להביא מהא דאיתא במנחות (ט:): מפני מה נברא העולם הבא ביו"ד? מפני שצדיקים שבו מועטים. ומפני מה כפוף ראשו? מפני שצדיקים שבו כפוף ראשיהם, מפני מעשיהן שאינן דומין זה לזה. והנה ביו"ד שלנו קשה להבין היאך שייך לשון כפוף אצל היו"ד.

אולם לפי צורת ה"ו"ד שיש בממצאים העתיקים רואים בברור שראשה כפוף, ובמשך השנים הזדקף ראשה עד שהגיע לצורה של יו"ד שלנו (עיין תמונות).

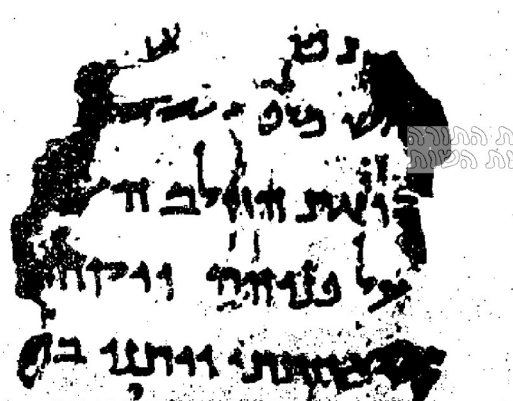


צילום של ס"ת מסוף זמן בית שני בערך. קטע מחומש דברים דיו ע"ג גוויל שנמצא במצדה. רשות העתיקות B-299501

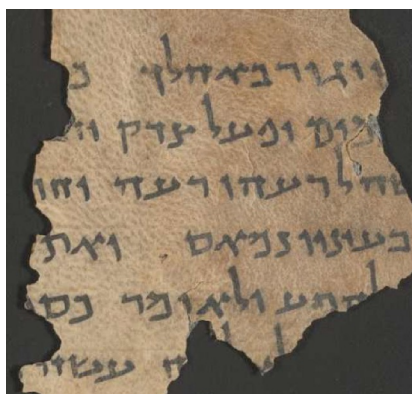


קטע מחומש (שמות ו ח) מהתקופה הרומית ואדי מראבעת לוח 824, דיו על גוויל (צילום תשליל קטע 3 B-371083 באדיבות רשות העתיקות. כאן הסופר כתב יודי"ן שנוטים כלפי מעלה.

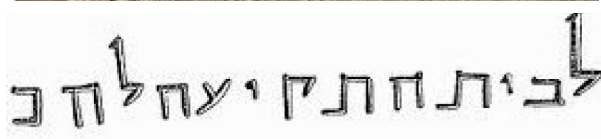
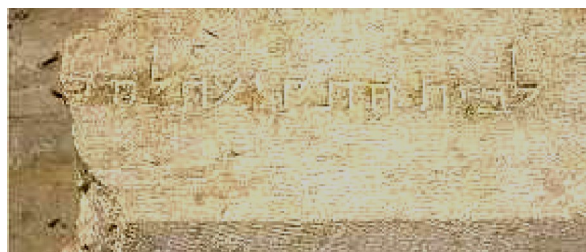




קטע מס"ת ויקרא ט, כד-י, א, בכתב אשורי ממערות קומראן (צולם מקובץ חצי גיבורים עמ' שנ) היו"ד כפופה וכן הוא"ו. (הסופר כאן לא הקפיד להבדיל בין יו"ד לוא"ו)



קטע מתהילים טו. נמצא במערת האגרות מהתקופה הרומית. היו"ד כפופה, ראשי הגימ"ל והגנו"ן נוטים לימין



כתובת מהמקדש שבנה מחדש הורדוס חקוקות המילים "לבית התקיעה יעלה"

בית התקיעה היתה פינה בגג בית המקדש שבה נהגו לעמוד ולתקוע בחצוצרות כדי להכריז על כניסת שבת ומועדים. פינה זו היתה ממוקמת במרומי זווית הכותל המערבי והכותל הדרומי, האבן התגלתה בחפירות לאחר מלחמת ששת הימים. היו"ד כפופה, ה"א מחוברת לגגה נראית ממש כמו ח"ת.

## ג.

### באיזה כתב נתנה תורה?

והנה איתא בסנהדרין (כא: כב.) אמר מר זוטרא ואיתימא מר עוקבא: בתחלה ניתנה תורה לישראל בכתב עברי ולשון הקודש, חזרה וניתנה להם בימי עזרא בכתב אשורית ולשון ארמי. ביררו להן לישראל כתב אשורית ולשון הקודש, והניחו להדיטות כתב עברית ולשון ארמי. מאן הדיטות? - אמר רב חסדא: כותאי. מאי כתב עברית? - אמר רב חסדא: כתב ליבונה (כתב עברי).

תניא, רבי יוסי אומר: ראוי היה עזרא שתינתן תורה על ידו לישראל, אילמלא קדמו משה... ואף על פי שלא ניתנה תורה על ידו - נשתנה על ידו הכתב, שנאמר וכתב הנשתון כתוב ארמית ומתרגם ארמית, וכתבי לא כהלין כתבא למקרא ופשרא להודעה למלכא, וכתבי וכתב את משנה התורה הזאת - כתב הראוי להשתנות. למה נקרא אשורית - שעלה עמהם מאשור.

תניא, רבי אומר: בתחלה בכתב זה (אשורי) ניתנה תורה לישראל, כיון שחטאו - נהפך להן לרועץ (כתב עברי). כיון שחזרו בהן - החזירו להם, שנאמר שובו לבצרון אסירי התקוה גם היום מגיד משנה אשיב לך. למה נקרא שמה אשורית - שמאושרת בכתב.

רבי שמעון בן אלעזר אומר משום רבי אליעזר בן פרטא שאמר משום רבי אלעזר המודעי: כתב זה לא נשתנה כל עיקר, שנאמר ווי העמודים; מה עמודים לא נשתנו - אף ווי לא נשתנו. ואומר ואל היהודים ככתבם וכלשונם, מה לשונם לא נשתנה - אף כתבם לא נשתנה.

ובירושלמי (מגילה פ"א) אחר שהובאו דברי רבי ורבי אלעזר המודעי, אמר רבי לוי מאן דאמר לרעץ ניתנה התורה עי"ן מעשה ניסים, מאן דאמר אשורי ניתנה התורה סמ"ך מעשה ניסים.

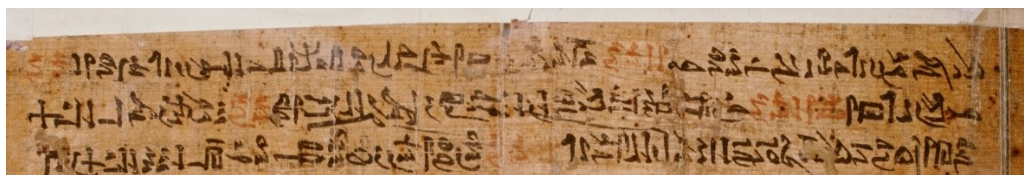
וכתב רבינו חננאל (סנהדרין כב.) ואין הלכה כמר עוקבא, דהא קיימא כתנא, ולא כר' יוסי, אלא קיי"ל כך, שכתב זה ניתן למשה בסיני כדאמרינן מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדין.... דר' אלעזר המודעי לגבי הני רב הוא ולית הלכתא כתלמיד בהדי רב, וכן הלכה כר' אלעזר המודעי. עכ"ל. וכ"כ בתשובת הגאונים (הרכבי סי' שנח). וכ"כ בתשובת הרמב"ם (סי' רסח) שבכתב

ז. לשון הירושלמי (מגילה פ"א, וכן הוא תוספתא סנהדרין פ"ד): רבי אומר אשורית ניתנה התורה וכשחטאו נהפך להן לרעץ וכשזכו בימי עזרא נהפך להן אשורית (זכריה ט"ב) גם היום מגיד משנה אשיב לך (דברים יז יח) וכתב לו את משנה התורה הזאת על ספר כתב שהוא עשוי להשתנות.

ח. ולכאורה יש להקשות מהא דאיתא בובחים (סב.): ר"א בן יעקב אומר: שלשה נביאים (חגי זכריה ומלאכי, רש"י) עלו עמהן מן הגולה, אחד שהעיד להם על המזבח ועל מקום המזבח, ואחד שהעיד להם שמקריבין אף על פי שאין בית, ואחד שהעיד להם על התורה שתכתב אשורית. ופרש"י, שתכתב אשורית - שמתחילה ניתנה להם בכתב עברי כתב

אשורי נתנה תורה ובו נכתבו הלוחות, ולכן הוא כתב קדוש ואין לכתוב בו דברי חול". וכ"כ בחידושי הר"ן (סנהדרין כא.) וז"ל: אלמא סוגיא דהתם ס"ל דכתב לא נשתנה וכן הוא האמת בעצמו. עכ"ל.

אולם לפי המבואר לעיל יוצא שנתינת התורה קדמה אף לכתב העברי, וצ"ל שנתנה בכתב פרוטו כנעני או בכתב היתדות או בכתב היראטי שהיה נהוג אז במצרים, ועם השתכללות הכתב השתנה גם הכתב של הסת"ם. ולכאורה יש לומר שמה שהתנאים והאמוראים נחלקו בענין כתב הלוחות הוא לא משום שהיתה קבלה בידם ע"ז, אלא כל אחד אמר דבריו מכח סברתו ודרש ע"ז פסוקים.



הכתב של פפירוס איפוויר הוא כתב היראטי (אחד הכתבים העתיקים שנהגו במצרים), שם הכותב מתאר את עשרת המכות.

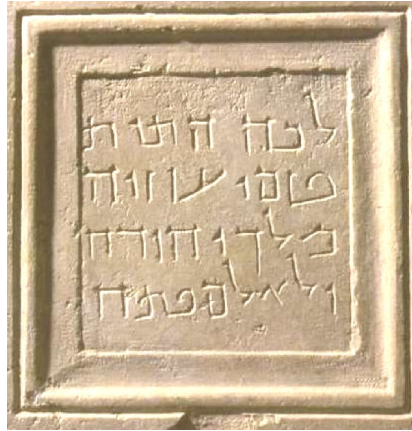
כמו כן, מה שאמר רבי לוי בירושלמי, מאן דאמר לרעץ ניתנה התורה ע"ן מעשה ניסים, מאן דאמר אשורי ניתנה התורה סמ"ך מעשה ניסים, לפי האמור לא צריך לומר שהם מעשה

ליבונאה כדאמר בסנהדרין (כא.): הרי לפנינו סיפור של עובדה שעבר מדור לדור מזמן תחילת בית שני, שמוכח ממנו להדיא שהתורה לא נתנה באשורית. וקיי"ל שמשנת ר"א בן יעקב קב ונקי והלכה כמותו. ובוהו לכאורה יקשה על ר"ח וסיעתו הנ"ל שפסקו כ' אלעזר המודע, דהא קמן ר"א בן יעקב שקדם לו במעט, שאומר שהכתב האשורי התחדש בתחילת בית שני. אלא שיש לדחות דר"א כרבי ס"ל, שהתורה נתנה כתב אשורי וכשחטאו נהפך להם לרעץ, ואח"כ חזרו לכתוב באשורית.

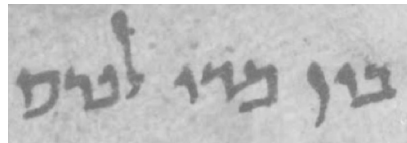
ט. זה לשון הרמב"ם שם: כתב אשורי, הואיל ובו ניתנה תורה כמו שנתברר, ובו נכתבו לוחות הברית, מגונה להשתמש בו חוץ מאשר בכתבי הקודש. ולא פסקו ישראל מלהשמר בזה, והיו אגרותיהם וחיבורי חכמותיהם וכתבי חול שלהם בכתב עברי לבד, ולכן תמצא חרות תמיד על שקלי הקודש דברים של חול בכתב עברי, ולא תמצא כלל אות אחת מזה בכתב אשורי בדבר משאריות ישראל, לא בחריתת מטבע ולא בחריתת אבן, אלא כל זה בכתב עברי. ובגלל זה העניין שינו הספרדיים כתבם ונתנו לאותיות צורות אחרות, עד שנעשה כאלו כתב אחר, כדי שיהיה מותר להשתמש בו בדברי חול. עכ"ל. אולם המציאות היתה אחרת ממש"כ, שהרי ישראל היו משתמשים בכתב האשורי גם לדברי חול, וכמו שתראה באגרת בר כוכבא (ראה תמונה לקמן) ועוד ממצאים. ובכתב העברי היו משתמשים גם לצורך כתבי הקודש, ויש מגילות שהמקרא כתוב באשורית ושם השם בכתב עברי, וכנראה משום שהסופרים חשבו שהכתב העברי קדוש יותר, כי הוא קדם לכתב האשורי. כמו כן, יש מטבעות מזמן החשמונאים ומזמן עזרא שנטבעו עליהם אותיות אשוריות. יש גם כתובות של ציוני קברים הכתובים באשורית, כמו הקבר של עזריהו המלך (ראה תמונה לעיל), וכן יש שלט מזמן בית שני שכתוב שם באשורית 'לבית התקיעה'. הרי שמכל זה מוכח שישאל היו רגילים בשני הכתבים, ולא קדשו יותר את הכתב הארמי. וצ"ל שהטעם שמטבעות בר כוכבא נטבעו בכתב עברי הוא כדי לציין את חירות ישראל, כמו שהיתה בזמן בית ראשון כשממלכת ישראל היתה בתפארה והשתמשה בכתב זה (כך היא השערת החוקרים). וכ"כ התשב"ץ (ח"א סי' ה) לדחות את דברי הרמב"ם בראיות, וז"ל: וכי מה קדושה יש בכתביה, אין הקדושה אלא בדברים הנכתבים ולא בכתביה עצמה, שהרי לשה"ק יש לו יותר קדושה מכתביה אשורית, ושמו מוכיח עליו שנקרא לשון הקדש, ואפ"ה אמרינן במס' שבת לענין בית המרחץ, דברים של חול מותר לאמרן בלשון הקודש כדאי' בפ' כירה, וא"כ מנין לנו להחמיר לכתוב דברים של חול בכתב אשורי.



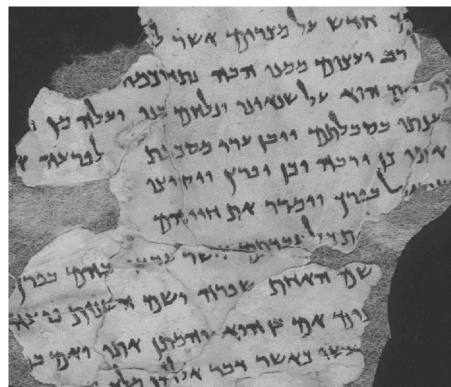
ניסים כלל כי לא היו כתובים לא בכתב עברי ולא באשורי. ובפרט שיש לפנינו ממצאים עתיקים שבהם מ"ם וסמ"ך לא היו סגורות (עיין תמונות).



ציון עוזיה מלך יהודה בארמית מזמן בית שני. פיענוח: 1. לכא הויה 2. טמי עוזיה 3. מלך יהודה 4. וילא פתח. תרגום: לכאן הובאו עצמות מלך יהודה ואין לפתוח. האומן כתב טמי מ"ם סופית באמצע תיבה, אך אינה סגורה. וכן הוא במילה האחרונה מ"ם סופית באמצע מילה פתוחה. יש לציין שאע"פ שלא מדובר בכתב של ס"ת, מ"ם אנו יכולים לקבל הערכה כיצד היה מנהג הכתיבה בזמנם דלא מסתבר שהיה פער גדול בין הכתיבה החולית לכתיבת כתבי הקודש, ובמיוחד שאנו רואים שגם בכתבי הקודש היו כותבים כן.



'בין מדי לפרס' סמ"ך פתוחה (קומראן מערה 4 מהתקופה החשמונאית חיבור לא מקראי)



חומש שמות פרק א מהתקופה החשמונאית

'בסבלתם' סמ"ך פתוחה 'מסכנות' סגורה. מ"ם סופית פתוחה. אין ראשים לנר"ן. יו"ד ווא"ו דומות במראיהן וגודלם ובמילה 'ערי מסכנות' היו"ד דומה אף לרי"ש. ונראה שעל קוצו של יו"ד כזו דברו חז"ל שאם לא עשה פסולה, כי אבדה צורת האות.

וכן צ"ל שמה שאמר רב חסדא (שבת קד., מגילה ב:) מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדין, לא אמר כן מכח מסורת. וראיה לדבר מהגמ' בסנהדרין הנ"ל "ביררו להן לישראל כתב אשורית ולשון הקודש, והניחו להדיוטות כתב עברית ולשון ארמי. מאן הדיוטות? - אמר רב חסדא: כותאי. מאי כתב עברית? - אמר רב חסדא: כתב ליבונאה". הרי שרב חסדא מפרש את דברי רבו מר עוקבא ואינו חולק עליו מכח מסורת אחרת שהיתה בידו, וכנראה שמה שאמר במסכת שבת זה היה קודם ששמע מרבו שבכתב עברי נתנה תורה, וכששמעה מרבו ביטל דעתו. וכן ראיתי בחידושי רבינו יונה (סנהדרין כא:) שכתב וז"ל: וכי אמרי' במס' שבת (קד.) מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדים, אליבא דמ"ד כתבם לא נשתנה כלל ועיקר קא אמרי', דלמאן דאמר כתבם נשתנה לא היו אותיותיהם כאותיות שלנו, וכיון שכן לא היו עומדות בנס.

נמצאנו למדים שיש צד גדול לומר שהתורה לא נתנה בכתב אשורי, ורק בזמן עזרא התחילו לכתוב באשורית כדי להבדל מהכותים, כמש"כ בגמ' סנהדרין הנ"ל "והניחו להדיוטות כתב עברית ולשון ארמי. מאן הדיוטות? אמר רב חסדא: כותאי". ועשו כן משום שאין קדושה לאותיות, ואין שום חיוב לכתוב לפי המקור אלא העיקר שיהיה כתוב בכתב שרגילים בו, (חוץ מכתב עברי משום היבדלות מהכותים). וכפי שנבאר להלן בראיות



## ד.

### האם יש חיוב לכתוב כפי הכתב שנתנה בו תורה?

ויתרה מזו, נלע"ד לומר שגם אם נאמר שכתב הלוחות היה באשורית, אין זה מחייב אותנו בצורת האותיות של הסת"ם, דהנה במגילה (ח.; ט.) שנינו במשנה: ספרים נכתבין בכל לשון, ותפלין ומזוזות אינן נכתבות אלא אשורית (לשון הקודש, רש"י). רשב"ג אומר אף בספרים לא התירו שיכתבו אלא יוונית. ואקשינן בגמ' מהברייתא: מקרא שכתבו תרגום, ותרגום שכתבו מקרא, וכתב עברי - אינו מטמא את הידים, עד שיכתבנו בכתב אשורית, על הספר, ובדיו. אמר רבא: לא קשיא; כאן (במשנה) בגופן (בכתב) שלנו, כאן בגופן שלהן. (פרש"י: מתניתין דקתני בכל לשון, שלא שינה את הכתב, אלא ששינה את הלשון, וברייתא בגופן שלהן) אמר ליה אביי, במאי אוקימתא להאיא, בגופן שלהן, מאי איריא מקרא שכתבו תרגום ותרגום שכתבו מקרא, אפילו מקרא שכתבו מקרא ותרגום שכתבו תרגום נמי, דהא קתני עד שיכתבנו אשורית על הספר בדיו. ע"כ. ונמצא שלפי דחיית אביי לא שייך לומר שהפסול בברייתא הוא מטעם גופן שלהם, כי אין זה סיבה לפסול, וא"כ לכו"ע אין שום איסור לכתוב בכל גופן שהוא ס"ת תפלין ומזוזות, אלא רק

(י). כי לכותים היה גם נוסח של תורה שונה, כידוע.

על הלשון נחלקו. וזה כעין ק"ו = אם לשון מותר כתב לא כ"ש. ולפ"ז מובן היאך שינו ספרי דווקאני (מנחות כט:): שתלו את רגל הה"א, וכמש"כ בתחילת המאמר, ועיין עוד בזה בהערה".

ומה גם שהכתב שלנו שונה בתכלית מהכתב האשורי של פעם וכמו שמוכיחות התמונות, ואם הכתב מעכב, הרי שהכתב שלנו פסול, כי אינו אשורי מקורי. ולכן ע"כ לומר שאין שום ענין בכתב, וכל מה שעזרא תיקן לכתוב באשורית הוא על דרך השלילה של הכתב העברי, אך לא מפני שכתב זה יש בו קדושה מסויימת (שהרי הוא התפתח ע"י גויים), אלא העיקר הוא לכתוב בכתב שהיהודים רגילים בו. ולכן כתב ספרדי דמתקרי כתב רש"י, או כתב יד עגול שרגילים בימינו, וכל גופן אחר, יהיה כשר כמו כתב אשורי. ולתוספת ביאור ודקדוק הסוגיא עיין בהערה". וע"ע במצפה איתן יבמות (סב.).

יא). וזה דלא כהריב"ש (סי' קכ), שכתב שהה"א והקו"ף צריכים להיות רגלם מופרדת ואם חיברם לגג פסול, והביא מי שהקשה מהה"א דספרי דווקאני דחזוין שהה"א מחוברת לגגה, וכתב לדחות ראייה זו וז"ל: כי הם לא היה די להם בהפריד כרעיה דה"א מן הגג כחוט השערה אלא היו תולין אותה הרבה. כדרך שעושים הסופרים בכתיבת הגט בה"א דלמהך... וזה הענין הוא למצוה לעשות פתח גדול לתשובה. עכ"ל. ומבואר שהוא הבין שהה"א המקורית היתה מופרדת מעט מגגה. אולם במיוחס לר"ן (שבת קג:) כתב לגבי הא דאמרין בגמ' (שבת קג:) דבעינן כתיבה תמה שלא יכתוב חיתין היהין וז"ל: פ' שלא יהא ירך החי"ת באמצעיתה ואף על פי שהוא דבוק כזה אלא בסופה כזה. עכ"ל. וכ"כ בחידושי מנחות המיוחסים לרשב"א (ואינם של הרשב"א אלא של אחד הראשונים כתב לתרץ הא דספרי דווקאני באופן אחר, וז"ל: יש להבדיל בין ח' לה' שרגל הח' יהיה הכי בסוף הגג מזה אחד ומזה א', ורגלי ה' השמאלי יהיה באמצע הגג. עכ"ל. וכ"כ המאירי (שבת קד.). והעולה מדבריהם כפשוטן לשון הגמ' שרגל הה"א היתה מחוברת לגג, וכן מוכח מדבריהם מהצלומים שהבאנו לעיל מספרי תורה ישנים, אגרת בר כוכבא, ומכתב יהודי האי יב שבדרום מצרים, שזה היה ההבדל בין ח"ת לה"א. וכן הוא בכתר ארם צובא. ונמצא א"כ שקמה ראייתנו וגם נצבה שספרי דווקאני שינו מהמקור, מה שמוכיח שאין חיוב לכתוב בכתב אשורי מקורי.

אשורי קרא את חסב שניות  
ומפ' שפחות בנ  
קחתו ח' ערי גבולם

כתר ארם צובא ד"א תרצ - רגל הה"א מחוברת לאמצע גגה, רגל החי"ת מחוברת לסוף הגג. הקו"ף מחוברת לגגה

יב). בפשטות החידוש של המשנה הוא שספרים נכתבים בכל לשון ולרשב"ג רק ביוונית, כי הוא דרש בגמ' יפת אליקים ליפת וישכן באהלי שם, והיינו לשון יפה של יוון שהוא מבני יפת (וכן הוא בירושלמי שהבאנו - ארבע לשונות נאים.... 'לעז לזמר', ופירש הקרבן עדה דהיינו לשון יוון). ומפשטות הדברים משמע שאם מותר לשונם מותר גם בכתבם. אלא שהגמ' הקשתה ממשנה במסכת ידיים: מקרא שכתבו תרגום, ותרגום שכתבו מקרא, וכתב עברי - אינו מטמא את הידים, עד שיכתבנו בכתב אשורית, על הספר, ובדיו, דמשמע שאין לכתוב בלשון אחרת. וע"ז אמר רבא חילוק, שבמשנה שלנו מדובר ששינה את הלשון ולא את הכתב ובמשנה שם מדובר ששינה גם את הלשון וגם את הכתב. ובא אב"י ודחאו. ולכן א"א לומר חילוק זה, וע"כ שמדובר שם ג"כ בגופן שלנו, ויש כתי" שכתוב שם במפורש כאן וכאן בגופן שלנו. אולם הכונה בעיקר להשוות את המשנה בידים, ששם מדובר בכתב שלנו, וה"ה נמי במשנתנו, אלא שבמשנתנו מותר גם בכתב שלהם, וכמו שהבנו בתחילה לפני תירוצו של רבא. ומשום כך נסתה הגמ' להעמיד הכא רבנן והכא רשב"ג, ומשדחתה, העמידה כאן בספרים וכאן במגילה, דבמגילה כיון שכתוב ככתבם וכלשונם לכן בעינן לשון של המגילה (מקרא כמות שהוא ותרגום כמות שהוא) וכתב של היהודים דהיינו אשורית, אך בשאר ספרים אין שום הקפדה לא על לשון ולא על כתב, וכמו ההבנה הראשונה של ההוה אמינא. ונמצא שלפי רשב"ג, שהלכה כמותו, מותרים רק ביוונית, דהיינו בלשון וכתב יווני, אבל לגבי צורת הכתב לכאורה גם רשב"ג יודה שמותר לשנות, כי ביוונית ס"ל שמותר לשנות גם את הכתב, אע"פ שמהפסוק למדנו היתר רק לגבי הלשון כי הלשון יפה. ולכן צ"ל שכל החידוש והמחלוקת בין ת"ק

ונלע"ד לומר שגם דעת ר"ח שו"ת הגאונים הרמב"ם והר"ן שזכרנו לעיל דס"ל שהלכה היא שבכתב אשורי נתנה תורה, מ"מ אין זה אומר שחייבים לכתוב בסת"ם בכתב אשורי דוקא, דכל מש"כ שם שהלכה כר"א המודעי היינו כדי להכריע שבכתב זה נתנה תורה, ואשר לפ"ז יש לדרוש את הפסוק "משנה תורה" שהמלך צריך לכתוב שני ס"ת, ולאפוקי משאר התנאים והאמוראים שדרשו "משנה תורה" כתב שעתיד להשתנות. כי עיקר הסוגיא שם בגמ' (סנהדרין כב.) איירי על מצות כתיבת ס"ת שצריך המלך לכתוב, ונחלקו כיצד לדרוש את המילים "משנה תורה", וע"ז כתבו ר"ח וסיעתו שהלכה כר"א המודעי שיש לכתוב שני ספרים.



לרשב"ג הוא דוקא לגבי הלשון, כי לגבי הכתיבה אין בזה שום חידוש, אלא אדרבה החידוש הוא במגילה שחייבים לכתוב באשורית וצריך ללמוד את זה מפסוק מיוחד של ככתבם. ומשמע שבעלמא פשוט שמותר לכתוב בכל גופן שהוא ורק על הלשון יש לדון. ועיין לקמן (יח.) בגמ' שדעת רב ושמואל שמגילה נכתבת ביונית ולא דרשין 'ככתבם וכלשונם', ע"ש (ולפ"ז צריכין לתירוץ של רב אשי).

גם תירוץ של רב אשי מורה כך, דהיינו שפשטות לשון משנתינו היא לשון וכתב ואין חילוק ביניהם, והחילוק הוא שמשנתינו מדברת אליבא דרשב"ג, לפי פירושו של רבי יהודה שכל היתרו של רשב"ג ביונית זה לגבי ס"ת והיינו משנתינו, אך לגבי שאר ספרים (נביאים וכתובים) לא התיר, והיינו משנה דידיים. ונמצא שעל הכתב אין דיון כלל, כי פשוט הוא שמותר.

אלא שראיתי דבר תימה במאירי בספרו קרית ספר (ח"א מאמר א חלק ד), שכתב וז"ל: ומה שהותר כן בספרים יותר מתו"מ לא מפני שקדושתן קלה מהם, אלא מפני שכבר הועתקה בכתב יוני במצות תלמי המלך. ודבר זה י"א דוקא כשלא נשתנה הלשון אלא שנשתנה הכתב הא כל שנשתנה נסח הלשון אף בלשון יוני נפסל. עכ"ל. ותימה גדולה היא, דהא מבואר להדיא במשנה שנכתבים בכל 'לשון', ומשמע שעל שינוי לשון איירי ולא על שינוי גופן. וכן משמע מדברי רבא, שאמר שמשנתינו מדברת בגופן שלנו וברייאא בגופן שלהם, שפשט המשנה איירי בשינוי לשון, וכנראה משום כך הביאה המאירי בשם יש אומרים, כדי לרמוז שאין זה פשט המשנה.

עוד ראיתי בפסקי ריא"ז (מגילה פ"ב ה"א) שכתב: אף על פי שהכשירו שאר הלשונות במגילה, הכתיבה צריכה שתהיה אשורית שהיא כתב לשון הקודש, ולא כתב יונית ולא כתב שאר כתיבות כמבואר בקונטרס הראיית. שאר הספרים נכתבין אפילו בכתב יוני אבל לא בשאר כתיבות, תפילין ומוזות אין נכתבין אלא בכתב אשורית ולשון אשורי שהוא לשון קודש. עכ"ל. ונראה לי בבאיור דבריו, דמש"כ שאף שהתירו במגילה שאר לשונות, מ"מ הכתיבה צריכה להיות באשורית, הוא משום דאמרינן בברייתא שאינה כשרה עד שתכתב אשורית (ואוקימנא בגמ' דאיירי במגילה), ומאידך בפ"ב אמרינן במשנה שמגילה נקראת בכל לשון. וע"ז יש ליישב שכותב בלשון אחרת אבל בכתב אשורי דוקא, (והתוס' (ח:) יישבו באופן אחר ע"ש). ובספרים פסקין כרשב"ג שהתיר יונית, ובפשטות הוי כתב ולשון (כי אין לנו הכרח לומר דבעינן דוקא כתב אשורי) דכמו שרובן התירו את כל הלשונות והכתבים כך רשב"ג התיר רק לשון וכתב יוני. ומש"כ לגבי שאר ספרים "אבל לא בשאר כתיבות", נראה שכונתו לא בשאר לשונות וכתבות כרבנן, משום דאנן פסקין כרשב"ג, אך בלשון אשורי וכתב אחר (חוץ מכתב עברי) יתכן שגם לדעתו יש להקל, כי עיקר מחלוקת רבנן ורשב"ג היתה על הלשון ולא על הכתב, ורק במגילה בעינן כתב אשורי משום הדרשה של "ככתבם וכלשונם".

והנה הרמב"ם (ספר תורה פרק א הלכה יט) כתב: אין כותבין תפילין ומוזות אלא בכתב אשורית, והתירו בספרים לכתוב אף ביוני בלבד, וכבר נשקע יוני מן העולם ונשתבש ואבד לפיכך אין כותבין היום שלשתן אלא אשורית. ומשמע בתחילת דבריו שכתב 'בכתב אשורית' דהיינו כתב ממש, אך זה אינו, כי לא יתכן שהרמב"ם התייחס לכתב ולא ללשון, שהוא עיקר החידוש. וכן מוכח מדבריו בהמשך שכתב 'והתירו בספרים לכתוב אף ביוני בלבד', והכא ע"כ איירי בלשון כי מקורו מהמשנה שמדברת רק על לשון, וכמש"כ הרמב"ם עצמו בפירושו המשניות (מגילה פ"א, ח) וז"ל: רצה באמרו בכל לשון, כלומר בכתב כל אומה ובלשון כל אומה. הרי שהכתב כלול בלשון, ולכן ע"כ לומר שמש"כ לעיל בכתב אשורית כונתו ללשון אשורית.

ושו"ר ש"כ"ב הבי"י (סי' תרצ) על הרמב"ם בהל' מגילה (פ"ב ה"ד) וז"ל: וראיתי מי שהיה רוצה לדייק מדכתב והוא שתהיה

בסיכום:

א. נחלקו רבותינו התנאים והאמוראים באיזה כתב נתנה התורה י"א בכתב עברי וי"א בכתב אשורי (ארמי), ונראה שדבריהם לא נאמרו מכח קבלה שהיתה בידם אלא מדרשות הפוסקים. ואם כנים הדברים יש להוסיף השערה נוספת, שבזמן מתן תורה היה קיים הכתב הפרוטו כנעני כתב היתדות וכתב היראטי (שהיה נהוג אז במצרים), שקדמו לכתב העברי והאשורי.

ב. מכתבי יד של ס"ת ישנים ואגרות פפירוס למיניהם מוכח שהכתב האשורי הקדום שהיה בזמן עזרא שונה בתכלית מהכתב שלנו הנקרא אשורי.

ג. בגמ' מגילה (ח: ט.) מוכח שאפשר לכתוב בכל גופן שהוא, וצריך לומר שמה שאמרו חז"ל על עזרא הסופר "נשתנה הכתב על ידו" (לכתוב באשורית) הוא כדי להבדיל את עמ"י מהכתב העברי שנהגו בו הכותים. ולפ"ז יוצא שגם כתב ספרדי דמתקרי כתב רש"י, וכן כתב יד עגול, כשרים לכתובה דלא גרעו מכתב יווני שכשר. ולפ"ז יתכן מאד לומר שגם כתב ספרדי דמתקרי כתב רש"י, וכן כתב יד עגול, כשרים לכתובה, דלא גרעו מכתב יווני שכשר.

ד. נמצא א"כ שבכל דור יש לכתוב כפי הרגילות שבימיו, ולכן אם רגל הה"א מחוברת לגגה, יש לפסול בימינו כי אין אנו רגילים בה"א כזו, אע"פ שבזמנם כך היתה דרך כתיבת האות ה"א, ושייך בזה מה שאמרו בגמ' (שבת קג:): לא לעשות היהי"ן חיתי"ן, כמו כן ישנם הרבה צורות שרגילים בדורינו לפוסלם ע"פ הפוסקים ואשר לפי המבואר לעיל כשרים הם אף לכתחילה, וכן ישנם צורות שרגילים להכשירם כגון דל"ת ללא עקב שמכיון שהיא מרובעת לא דמיא לרי"ש, וה"ה נמי לבי"ת ללא עקב שמכיון שהיא מרובעת מקילים להחשיבה כבי"ת ולא דמיא לכ"ף שהיא עגולה, אך לפי הנ"ל יש לפוסלם, שהרי בכתב המקובל בינינו דל"ת ללא עקב נחשבת לרי"ש ובי"ת ללא עקב נחשבת לכ"ף והו"ל שינוי גמור מצורת האות.

הנלע"ד כתבתי וצי"מ וימ"ן אכ"ר.



כתובה בכתב אותה הלשון דתרתי בעינן חדא שתהא כתובה באותה לשון תרתי שתהא כתובה המיוחד לבני אותה לשון לאפוקי אם היתה כתובה בלשון גיפטי וכתב עילמי. ואין זה כלום דאנן לא קפדינן אלא שלא תהא כתובה בלשון אחרת כדי שלא יהא כקורא על פה אבל כל שכתובה באותו לשון (שהוא קורא) אף על פי שכתובה בכתב אחר לית לן בה. ומדברי הרמב"ם עצמו משמע דהא דקאמר והוא שתהיה כתובה בכתב אותו הלשון לא אכתב קפיד אלא אלשון דהא מסיים בה אבל אם היתה כתובה בכתב עברי וקראה ארמית לארמי לא יצא שנמצא זה קורא על פה. אלמא דמאי דקאמר והוא שתהיה כתובה בכתב אותו הלשון לא אכתב קפיד אלא אלשון דבלשון הוא דשייך למימר שהוא קורא על פה או שאינו קורא על פה ולא בכתב.

הרב עמנואל מולקנדוב\*

פתח תקווה

## האם מותר לאונן לברך ולקיים מצוות ומה הדין כשנמסר לחברא קדישא

**בירור בדברי הראשונים שנראה מדבריהם 'שמותר' לאונן לקיים מצוות אם ירצה**

במשנה בברכות ריש פ"ג [י"ז ע"ב] איתא מי שמתו מוטל לפניו פטור מק"ש ומן התפלה ומן התפילין ומכל מצוות האמורות בתורה. ופרש"י לפי שהוא טרוד במחשבת קבורתו והוא דומיא דחתן דפטור משום טירדא דמצוה ע"כ. וכטעם זה כתב הרמב"ם בפ"ד מק"ש ה"ג שכתב מפני שאין דעתו פנויה לקרות ע"כ. וכ"ה במדרש רבה ריש פרשת וילך: הלכה אדם מישאל שמתו מוטל לפניו מהו שיהא מותר לו להתפלל, כך שנו חכמים מי שמתו מוטל לפניו פטור מק"ש ומן התפלה ולמה למדונו רבותינו כן כיון שרואה צרתו לפניו דעתו מובלגת ע"כ.

וכתב הרמב"ם בפ"ד ה"ז: כל מי שהוא פטור מלקרות קריאת שמע אם רצה להחמיר על עצמו לקרות קורא, והוא שתהא דעתו פנויה עליו, אבל אם היה זה הפטור מלקרות מבוהל אינו רשאי לקרות עד שתתישב דעתו עליו ע"כ. וכתב הב"י בסי' ע' בשם מהר"י אבובב שדברי הרמב"ם אלו הם גם על אונן, שאם רצה להחמיר לקרות יכול, דומיא דחתן ע"ש.



### בירור דעת רש"י

ובגמ' בברכות שם הובאה ברייתא שמי שמתו מוטל בפניו וכו' ואינו מברך ואינו מזמן ואין מברכין ואין מזמנין עליו ופטור מק"ש וכו' ומכל מצוות האמורות בתורה ע"ש. ופירש"י אינו 'צריך' לברך ברכת המוציא, אינו 'צריך' לברך בהמ"ו ע"ש. וכן העתיקו הר"י מלוניל, ההשלמה, המאורות והמאירי ע"ש. ודייקו התוס' והרא"ש ועוד ראשונים מדברי רש"י [והראשונים הנ"ל] שאם רוצה לברך יכול. אולם הקשו עליו מדברי הירושלמי, דאיתא שם להדיא תני אם רצה להחמיר על עצמו אין שומעין לו. ועיין בפנ"י שם מה שכתב בדרך פלפול שרש"י כתב כן להו"א, אבל למסקנא יתכן שהוא מודה שאינו רשאי לברך ע"ש.

אולם נראה שמעיקרא אין דיוקם של התוס' וסיעתם בדעת רש"י מוכרח, דמצאנו לשון 'אין צריך' שמשמעו שכיון שאין צריך אז אסור. וכפי שהביא בשו"ת יבי"א ח"ח סי' נ"ו אות ב' מדברי הערך השולחן סי' ר"י אות ו' גבי מטעמת 'אין צריכה' ברכה, שכתב: הב"ח הגיה בטור שצ"ל אין לברך, ואין צריך להגיה, כי הטור והש"ע כתבו בכמה מקומות שא"צ לברך, ורצונם לומר שכיון שאינו צריך לברך אם יברך הו"ל ברכה לבטלה. וכ"כ הרא"ש (ברכות כ"א ע"א) בשם השאלות דכל ברכות דרבנן א"צ לחזור ולאומרם מספק, והא ודאי שאסור לחזור לברך מספק,

\* מאמר זה נכתב ונערך לע"נ סבתי שרה בת אסתר שנלב"ע בד' בסיון תשפ"ב תנצב"ה.

## אם מותר לאונן לברך ולקיים מצוות ומה הדין כשנמסר לחברא קדישא רמז

משום ספק לא תשא ע"כ. ועוד הוסיף היב"א מדברי השדי חמד (מערכת א' כלל פ"ג) שהביא את קושיית הח"א בנשמת אדם (כלל ה' סי' א') ע"ד השאלות הנ"ל, שהרי מדברי השאלות עצמו (פרשת יתרו) מוכח שאסור לברך מספק, וכתב השדי חמד שמכאן מוכח שלשון 'אין צריך' בעניני ברכות - איסורא נמי איכא, דהו"ל ברכה שאינה צריכה, והביא שם מכמה מקומות כיוצא בזה ע"ש. ואף כאן י"ל דמ"ש רש"י א"צ לברך, היינו דהוי בכלל ברכה שאינה צריכה. וראיה לדברים אלו מדברי המאירי, שהעתיק את דברי רש"י וכן"ל, אולם בדף י"ח ע"א הביא להלכה את דברי הירושלמי שאינו רשאי להחמיר על עצמו ע"ש. וא"כ כוונת רש"י וסיעתו היא רק לפרש שהוא 'פטור' מברכת המוציא, אולם לא מיירו אם רוצה להחמיר על עצמו אם רשאי או לא, דזה הירושלמי הוסיף מדיליה, ואין ראייה שרש"י לא סבירא ליה כן וכן"ל.

ועוד דהשה"ל בהלכות שמחות סי' ה' כתב בשם רש"י עוד הוספה שבה כתוב להדיא שאין להחמיר, וז"ל ועוד נראה בעיני טעם אחר דמשום הכי לא יחמיר על עצמו לפי שאין דעתו מיושבת עליו מחמת אבלות, ותנן אין עומדין להתפלל אלא מתוך כבוד הראש כו', משום דתפלה בעי כוונה ואנן סהדי דלא יכול לכווני דעתיה, וה"ה לק"ש ולשאר המצוות לא יחמיר. ועוד מפני שאינו נראה כאבל. וגם רבינו שלמה ז"ל פ' בפרק מי שמתו שלפיכך פטור לפי שאין דעתו מיושבת עליו ונראה כברכה לבטלה. ועוד דאם בא לברך נראה כמי ששכח צערו והוה ליה כלועג לרש. כל זה פירש רבינו שלמה זצ"ל ע"כ (וכ"כ גם בסי' ו' בשם רש"י). וכן הביא בספר הנר בברכות י"ז ע"ב בשם רש"י ע"ש. ובתוס' ר"י שירליאון מהדורת זק"ש על ברכות י"ז ע"ב הערה 29 הביא שכ"ה ברש"י כת"י בר"מ ופרמא ע"ש. ומפורש ברש"י לגירסא זו שאסור לו לקיים מצוות, וכפי שכתב שה"ל בהביאו את דברי רש"י הנ"ל להוכיח כן מדבריו. וא"כ יש לנו עוד צד לומר שאין לומר שרש"י סובר שמותר לאונן להחמיר על עצמו לקיים מצוות ולברך.



### בירור דעת הרמב"ם

הזכרנו לעיל שמדברי הרמב"ם בהלכות ק"ש מבואר שמותר לאונן לקרוא ק"ש אם דעתו מיושבת עליו. והב"י באו"ח סי' ע"א וביו"ד סי' שמ"א השווה את דברי הרמב"ם הנ"ל לדברי רש"י [להבנת התוס' וסיעתם] דס"ל שיכול גם לברך ברכות וכדומה כשהוא אונן ע"ש.

אולם הרדב"ז בהלכות אבל פ"ד ה"ו כתב על דברי הרמב"ם בזה"ל: ואינו מברך וכו'. ואם רצה להחמיר על עצמו אין שומעין לו מפני כבודו של מת ואם אחרים מברכין לפניו לא יענה אמן הכי איתא בירושלמי ע"כ. הרי דס"ל שלדעת הרמב"ם אינו רשאי לברך, וכדעת הירושלמי. וכ"כ האבן האזל שם, וכתב לחלק בין ק"ש לבין ברכות, וז"ל: ואינו מברך. משמע דהרמב"ם מחלק בין ברכה לק"ש, דברכה אינו רשאי לברך כמש"כ התוס' בברכות דף י"ז ע"ב, אבל ק"ש אם יכול לכוין רשאי כמו שכתב הרמב"ם להדיא בפ"ד מהל' ק"ש הלכה ז', ולכן שינה דגבי ברכה כתב ואינו מברך ובק"ש כתב ופטור מק"ש ע"כ. ויתכן שרק בק"ש שיש בה קבלת עול

## רמה אם מותר לאונן לברך ולקיים מצוות ומה הדין כשנמסר לחברא קדישא

מלכות שמים התירו לו לקרוא אם הוא רוצה, אבל בשאר המצוות לא. וכבר נזכרה סברא זו וחילוק זה בדברי המאמר בסי' ע"א סוף סק"ד עי"ש.

וא"כ מה שכתב הב"י שם שלרש"י והרמב"ם רשאי להחמיר על עצמו [גם לענין שאר הברכות והמצוות], וכן נקטו האחרונים בפשיטות, וצירפו שיטתם בכמה עניינים – לפי הנ"ל אין שום הכרח בדעתם דהכי סבירא להו, ואדרבה יש מקום גדול בדבריהם לומר דס"ל שאין להחמיר לגבי שאר המצוות והברכות וכו"ל.



### בירור דעת הר"ש, הארח"ח והריצ"ג

הר"ש בדמאי פ"א מ"ד האריך לפרש את הברייתא הנ"ל 'אינו מברך' וכו', ואעתיק את הלשון שכתבו הראשונים בדעתו, משום שיש מקום לדון בדעתו האם ס"ל ש'מותר' לו לברך או ש'חייב' לברך. הריבב"ן [רבו של שה"ל] בברכות י"ז ע"ב כתב: וה"ר שמשון פירש אינו מברך ואינו מזמן – להוציא אחרים ידי חובתו, מדלא קתני פטור כדקתני בק"ש ובתפילה ע"כ. ולא ביאר האם לעצמו חייב או מותר. ובמו"ק כ"ג ע"ב כתב: אינו מברך ואינו מזמן לפטור אחרים, אבל 'מברך ומזמן לעצמו', ואין אחרים מברכין ומזמנין בעבורו. והא דאמרינן בירושלמי אם רצה להחמיר אין שומעין לו מפני כבודו של מת – לא מיירי אלא בק"ש ותפלה ותפילין, וכן בתלמוד שלנו דאפילו חוץ לד"א דמת אסור – בק"ש ותפלה ותפילין איירי. כל זה פירש ה"ר שמשון ז"ל ע"כ. ומהלשון 'מברך ומזמן' לא ברור האם 'חייב' או 'רשאי'. אולם שה"ל בהלכות שמחות סי' ו' כתב: והר"ש שמשון ז"ל פי' אינו מברך ואינו מזמן לפטור אחרים אבל לעצמו 'צריך' לברך עי"ש. וכ"כ בהגהות יד אפרים על השו"ע או"ח סי' קצ"ט שדעת הר"ש שיש לו 'חיוב' לברך, ורק בק"ש ותפילין 'פטור' עי"ש. ופירוש זה צ"ע, שהרי מפורש בגמ' שם שהעתיקה הר"ש גופיה שפטור מק"ש ותפילין 'ומכל מצות האמורות בתורה'. אלא שדברי הר"ש נאמרו על הירושלמי שאם בא 'להחמיר' אין שומעין לו, וע"ז כתב שזה רק בק"ש ותפילין, אבל בשאר המצוות 'מותר' להחמיר על עצמו, וברכות בכלל זה, ודוק היטב שם. ועכ"פ דעתו ודאי שבשאר המצוות והברכות 'מותר' לו להחמיר ולקיימן [וזה ההיפך מדברי הרמב"ם לפירוש האבן האזל הנ"ל].

והארח"ח הלכות אבל אות י"א כתב בזה"ל ואינו מברך פי' שאינו צריך לברך ברכת המוציא. ולי נראה שמברך מפני שאסור לו לאכל בלא ברכה כך כתב הבעל הלכות ז"ל ע"כ. ולפ"ז ע"כ שמפרש 'אינו מברך' כפירוש הר"ש הנ"ל, וכדברי שה"ל הנ"ל ש'חייב' לברך.

והריצ"ג הלכות אבל עמ' מ"ז פירש את הירושלמי רק לענין תפילין, וז"ל בירושלמי אבל אסור להניח תפילין שנאמר למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך ימים שאתה עוסק בהם בחיים ולא ימים שאתה עוסק בהם במתים. תני אם רצה להחמיר על עצמו אין שומעין ע"כ. וכ"ה בעיטור הלכות תפילין דף ס"א ע"ג כלשון הריצ"ג.

והנה בהמשך הירושלמי שם איתא: למה מפני כבודו של מת או משום שאין לו מי שישא משאו, ושם בהמשך מבואר דמיירי גם בלולב ושופר וכו', ולפי הראשונים הנ"ל צ"ע, שהרי מותר להחמיר במצוות אלו. וצ"ל שענין זה הוא נושא חדש ולא קאי על 'אם בא להחמיר', אלא



## **אם מותר לאונן לברך ולקיים מצוות ומה הדין כשנמסר לחברא קדישא רמו**

על עיקר המשנה ש'פטור' מכל המצוות, וע"ז מקשה מה הטעם והנ"מ לענין לולב ושופר וכו'. אולם מותר להחמיר בשאר המצוות לדעתם.

אולם במסכת שמחות פ"י ה"א איתא להדיא שלא כדבריהם, וז"ל: אבל כל זמן שמתו מוטל עליו, פטור מקרית שמע, ומן התפילה, ומן התפילין, ומן כל מצות האמורות בתורה, ואם רצה להחמיר על עצמו הרי זה לא יחמיר מפני כבוד המת ע"כ. ובפי"ג ה"א איתא שם: המלקט עצמות והמשמר עצמות פטור מקרית שמע, ומן התפילה, ומן התפילין, ומכל מצות האמורות בתורה, ואם רצה להחמיר על עצמו לא יחמיר, מפני כבוד עצמות ע"כ. הרי להדיא שהטעם של כבוד המת [וה"ה שאין לו מי שישא משאו האמור בירושלמי] נאמר לא רק על 'הפטור' משאר המצוות, אלא גם על זה 'שאינן להחמיר' גם בשאר המצוות. וצריך לומר שהראשונים הנ"ל לא ראו את דברי מסכת שמחות הנ"ל, אולם אנן דחזינן לה, וגם עוד הרבה ראשונים הביאו ראיה ממסכת זו לנידון דידן, וכפי שנביא לקמן, יש לנו להכריע כמותה שלא כדברי הראשונים הנ"ל.

וע"כ נראה שהעיקר הוא כדברי הירושלמי ומסכת שמחות המפורשים שאונן שבא להחמיר על עצמו אינו רשאי, בין בק"ש ובין בשאר המצוות, ואין לצרף את דעת רש"י והרמב"ם מאחר שלא ברורה דעתם להתיר בשאר המצוות, וגם לא את הר"ש וסיעתו מאחר ובמסכת שמחות מפורש שלא כדבריהם.



### **האם הטעם העיקרי הוא משום כבוד המת או שאין מי שישא משאו**

אלא שיש לדון מהו הטעם העיקרי שהאונן פטור ואסור לקיים מצוות.

בירושלמי ברכות פ"ג ה"א איתא: תני אם רצה להחמיר על עצמו אין שומעין לו. למה מפני כבודו של מת או משום שאין לו מי שישא משאו. מה נפיק מביניהן היה לו מי שישא משאו, ואין תימר מפני כבודו של מת אסור, ואם תאמר מפני שאין לו מי שישא משאו הרי יש לו מי שישא משאו. והתני פטור מנטילת לולב תיפתר בחול. והתני פטור מתקיעת שופר אית לך מימר בחול, לא ביום טוב? א"ר חנינא מכיון שהוא זקוק לו להביא לו ארון ותכריכין כיי דתנינן תמן מחשיכין על התחום לפקח על עיסקי הכלה ועל עיסקי המת להביא לו ארון ותכריכין חלילים ומקוננות כמי שהוא נושא משאו ע"כ. הרי שהירושלמי לא פשט את הספק מה טעם אסור לקיים מצוות.



### **מנהג קצת קהלות בצרפת ואשכנז שהאונן מקיים מצוות**

ובמקצת קהלות אשכנז וצרפת נהגו להקל שהאונן מקיים מצוות, ונדחקו הראשונים שבמקומם בזה. ראבי"ה בס' נ"ח הביא את ספק הירושלמי בטעם איסור אונן, וכתב: ופליאה שנהגו העם אף בחול הולך לבית הכנסת ומתפלל בעוד שלא נקבר מתו. ונ"ל שהכא כולי עלמא מודו, אע"ג דגבי חתן פליגי רבנן ורשב"ג באם רצה לקרות, הכא אין שומעין לו מפני כבוד המת. ושם כיון דלא איפשטא - היכא שיש לו מי שישא המשא הנהיגו שמתפללים כיון שיש

## רמז אם מותר לאונן לברך ולקיים מצוות ומה הדין כשנמסר לחברא קדישא

קרובין שיעסקו בו ע"כ. הרי שביאר שנהגו כדעה שהאיסור הוא משום שאין לו מי שישא, וכשיש לו הקלו בזה. ובאו"ז סוסי' תי"ז מבואר שמנהג זה הוא גם מנהג שפירא, שלאחר שהאריך [עפ"י תוס' ר"י שירליאון בברכות י"ז ע"ב] שהעיקר הוא הטעם של כבוד המת ואסור אפילו שיש מי שישא את המת כתב: מיהו בשפירא נוהגים שהולך אונן בבית הכנסת ומתפלל ע"כ. והאגודה סי' נ"א פסק למעשה כראבי"ה וז"ל וכתב רבינו אבי"ה כשיש עוסקין ומשמרין הולכין הקרובין לפני בית הכנסת ומתפללין ע"כ. וגם הר"י שירליאון בתחלת דבריו שם כתב: ותימה שעתה נוהגים לברך ברכת המוציא, ושם האריך שהעיקר שאפילו שיש לו מי שיקבור אסור משום שהעיקר הוא משום כבודו של מת עי"ש. ובתשובות מהר"ם מרוטנבורג וחבריו סי' קי"ז הובאה תשובת ר' אליעזר בר אברהם שכתב: אחינו נדיבי טרוייש, מדוע עשיתם הדבר הזה להעביר אונן לפני התיבה בראש השנה וכו' עי"ש [ולקמן נעתיק את המשך תשובתו].

והב"י בסי' ע"א סמך על דברי ראבי"ה הנ"ל, וז"ל ולענין הלכה נראה דכיון דבירושלמי מספקא להו היכא דיש מי שישא משאו אם רשאי להחמיר על עצמו, וספקא במידי דרבנן הוא, דהא מדאורייתא ליכא איסורא במילתא - הרוצה להחמיר על עצמו היכא שיש לו מי שישא משאו אין מוחים בידו, וזה טעם דברי ראבי"ה. וכ"ש דלהרמב"ם ורש"י ז"ל רשאי להחמיר על עצמו, וכדאי הם לסמוך עליהם שלא למחות ביד הרוצה להחמיר על עצמו היכא שיש לו מי שישא משאו מיהת ע"כ.



### הראשונים שפסקו שהטעם משום כבודו של מת ושכן הוא במסכת שמחות

אולם במסכת שמחות פ"י ה"א איתא להדיא שהטעם הוא משום כבודו של מת, וז"ל ואם רצה להחמיר על עצמו הרי זה לא יחמיר מפני כבוד המת ע"כ. והובא ברבים מהראשונים, ומהם ברמב"ן בתוה"א בתחלת ענין מי שמתו מוטל לפניו, בפירוש רבינו מיוחס פרשת חיי שרה, בספר הנר על ברכות י"ז ע"ב [בשם הירושלמי], בריבב"ן ברכות י"ז ע"ב וז"ל ירושלמי תני אם רצה להחמיר על עצמו לקרות את שמע אין שומעין לו מפני כבודו של מת הואיל וכן נראה כמבדך לבטלה ע"כ, וכן בשה"ל הלכות שמחות סי' ה' [ושם הוסיף עוד טעמים, וכפי שהעתקנו לעיל].

ובתוס' ר"י שירליאון בסוף דף י"ז ע"ב, לאחר שהביא את ספקו של הירושלמי, סיים: וכן במסכת שמחות יש ברייתא שנויה כן שאם רצה להחמיר על עצמו אינו רשאי מפני כבודו של מת ע"כ. והעתיקו האו"ז בסי' תי"ז עי"ש. הרי שפשטו את ספק הירושלמי עפ"י מסכת שמחות. וכ"כ יותר במפורש הרשב"א בברכות י"ז ע"ב וז"ל ומ"מ נראה כמאן דאמר משום כבודו של מת מדקתני בביתא וכו'. ובהדיא קתני במסכת שמחות שאסור משום כבודו של מת עי"ש. וכ"כ המאירי בדף י"ח ע"א, לאחר שהביא את ספק הירושלמי, וז"ל: ובאבל רבתי פרשוה בהדיא מכבוד המת, ונסח דבריהם אבל כל זמן שמתו מוטל לפניו פטור מק"ש ומתפלה ותפלין ומכל מצות האמורות בתורה ואם רצה להחמיר על עצמו לא יחמיר מפני כבוד המת. ושמא תאמר אם מפני כבוד לבד אף בשבת יהא אסור, הואיל ואין כאן שום טירדא על עסקיו של מת אין כאן

## אם מותר לאונן לברך ולקיים מצוות ומה הדין כשנמסר לחברא קדישא רמח

כבוד עי"ש. וכ"כ ר' אליעזר בר אברהם המובא בספר בתשובות מהר"ם מרוטנבורג וחבריו סי' קי"ז שהאריך שאין העיקר כדברי רש"י, וסיים: וכיון שהטעם הוא מפני כבודו של מת לפי מסכת שמחות ולפי הירושלמי, משמע שהיה אסור למלכיות ושופרות וזכרונות עי"ש. ובפירוש ר' ידידיה על מו"ק כ"ג ע"ב, לאחר שהאריך בזה, כתב: ובמסכת שמחות אשכחנא בריתא כי ההוא לישנא דתני שאם רצה להחמיר על עצמו אין רשאי מפני כבודו של מת עי"ש. וכן הרשב"ץ בברכות העתיק כדרכו את דברי הרשב"א עפ"י המסכת שמחות הנ"ל עי"ש. וכ"ד הרא"ה שם וז"ל: היה האבל בבית האסורין אף על פי שאין בידו להתעסק בקבורתו כיון שהמת עומד ליקבר וזה ראוי להתעסק בקבורתו זה כבודו של מת שלא יסיח מי שחייב באבילתו דעתו ממנו לענין אחר כלל ודינו כמתו מוטל לפניו ואסור לאכול בשר ולשתות יין ע"כ. וכ"כ ספר הבתים קריאת שמע שער ו' אות ז': יש מי שכתב שאם אין מוטל עליו לקברו כגון אחותו הנשואה ואין המת לפניו חייב לקרות. ויש מי שפסק אפי' יש לו מי שיתעסק בצרכי המת בשבילו פטור מפני כבודו של מת ועוד שהוא טרוד על המת עד שיקבר וכן נראה ע"כ. וכן מתבאר מסתימת דברי הטור וכפי שכתב הב"י עי"ש.

וכ"כ הפר"ח בסי' ע"א לפשוט את ספק הירושלמי ממסכת שמחות הנ"ל, וז"ל דאע"ג דדבר זה מתורת הירושלמי לא למדנו דהתם לא איפשיטא הך מילתא, מכל מקום מתורת מסכת שמחות למדנו וכו' עי"ש. וכן הסכים הכסא אליהו עי"ש. וכן נראה הסכמת הר"י נג'אר בספרו שמחת יהודה על מסכת שמחות פ"י ה"א שהביא בשתיקה את דברי הפר"ח עי"ש. וכ"ז דלא כמ"ש בשו"ת מכתם לדוד קל"ו ע"א שכדי שלא יקשה על רש"י והרמב"ם מדברי הירושלמי האריך לפלפל ולומר שהבבלי חולק על הירושלמי עי"ש. אולם לפי האמור אדרבה גם רש"י והרמב"ם לא חלקו על הירושלמי, ולא מצאנו אף אחד שחלק על הירושלמי ומסכת שמחות בכדי.



### הנראה לדינא בענין זה

העתקנו לעיל את הכרעתו של הב"י באו"ח סי' ע"א עפ"י רש"י והרמב"ם וכן ראבי"ה, שאם יש לו מי שישא משאו אין למחות ביד העושה מצוות עי"ש, וכ"פ בשו"ע שם. ובב"י ביו"ד הביא את הדעות הנ"ל אולם לא הכריע שם מיד, ובשו"ע שם העתיק את לשון הטור שם ורק הוסיף 'ויש אומרים' שאפילו אם ירצה להחמיר אינו רשאי עי"ש. והאחרונים האריכו הרבה בסתירת פסקי השו"ע. אולם בקובץ מנורה בדרום שבט תשפ"ג, הארכתי בכלל יסודי, שאין כזה מושג סתירות בשו"ע, אלא הסתירות הן בדברי הב"י, והשו"ע זה סיכום של הב"י באותו מקום, עיש"ב. וגם כאן הסתירה היא בב"י שבאו"ח הכריע וצייד יותר כדעת רש"י, הרמב"ם וראבי"ה [ולכן צייד כמותם גם בשו"ע], אולם ביו"ד לא הכריע בזה [ולכן גם בשו"ע שם לא הכריע, והיא"א שם אינו הכרעה לא לכיוון הסתם ולא לכיוון 'היא"א', וכפי שיראה המעיין היטב בלשון הטור והשו"ע]. ונראה שדעתו העיקרית היא כפי שהכריע באו"ח, כיון שביו"ד לא הביא דברים

## רמט אם מותר לאונן לברך ולקיים מצוות ומה הדין כשנמסר לחברא קדישא

חדשים אחרים שיגרמו לו להכריע שלא כבאו"ח, והעיקר הוא כהמקום שבו נחת יותר לעיקר הסוגיא, ולא משנה אם זה באו"ח או ביו"ד. וע"ע במאמרי הנ"ל ראיות רבות ליסוד זה.

אולם, למעשה לפי האמור במאמר זה נראה ברור שהעיקר לדינא הוא שאין לאונן לקיים מצוות ולברך ברכות, וכפי שכתוב בירושלמי להדיא, וכפי שפסקו כל הראשונים הנ"ל, משום שגם בדעת רש"י והרמב"ם אין הדבר פשוט שסוברים שמותר לו לקיים מצוות וכנ"ל. ואף שיש לו מי שישא משואו אין לו לקיים מצוות, וכמפורש במסכת שמחות שפסקה כל מי שראה אותה. וראבי"ה לא ראה את מסכת שמחות הנ"ל, ולכן אין דבריו מכריעים ואף לא מצטרפים לספק כנגד רוב המוחלט של הראשונים שפסקו לדינא כמסכת שמחות.



### האם המסירה לחברא קדישא מפקיעה שם אונן לענין פטור ממצוות

בירושלמי ברכות פ"ג ה"א איתא: נמסר לרבים אוכל בשר ושותה יין. נמסר לכתפים כמי שנמסר לרבים ע"כ. והעתיקוהו ראשונים רבים להלכה. וגם הרדב"ז בפ"ד מהלכות אבל ה"ו העתיקו, ותמה על הרמב"ם שהשמיטו עי"ש. ויש בירושלמי זה ב' נידונים. האחד, האם דין זה הוא רק לענין אכילת בשר ושתיית יין או גם לענין קיום המצוות. השני, מה הכוונה נמסר לכתפים.



### האם נמסר לרבים ולכתפים זה רק לענין בשר ויין או גם לענין חיוב במצוות

הנה המשנ"ב סי' ע"א סק"ד והכה"ח שם אות ה' הביאו את דברי האחרונים דפשיטא להו דהיינו הך, וחייב במצוות כשנמסר לכתפים. אולם מצאנו בזה מחלוקת ראשונים.

הרשב"א בברכות י"ז ע"ב, לאחר שכתב שהטעם העיקרי הוא כבוד המת, ואפילו יש לו מי שישא משאו פטור מכל המצוות, כתב בזה"ל ומיהו באכילת בשר ושתיית יין נראה שאם יש לו מי שישא משואו שהוא מותר, שאינו אלא כדי שלא ימשך אחרי אכילתו ושתייתו ולא יתעסק בקבורת מתו. וכן העידו על רבינו תם ז"ל כשמתה אחותו והודיעוהו בעיר אחרת ואכל בשר ושתה יין כי אמר מאחר שיש לה בעל שחייב בקבורתה אינו אסור בבשר ויין ע"כ. ולדבריו נראה ברור שה"ה בנמסר לכתפים שאמר הירושלמי שמותר 'בבשר ויין' – בדדוקא קאמר, אבל לגבי מצוות עדיין יש לו דין אונן. וכ"כ להדיא הנימוק"י שם לשיטה זו, שכתב בסתמא את דברי הרשב"א עד המילים 'בקבורת מתו', והמשיך: והכי אמרינן בירושלמי דמשנמסר לרבים אוכל בשר ושותה יין, נמסר לכתפים כמי שנמסר לרבים דמי. וכשיש חבורות ממונות על זה הוי כנמסר לכתפים ע"כ. הרי שכתב להדיא שגם בנמסר לכתפים יש חילוק בין בשר ויין למצוות, וזה עפ"י דברי הרשב"א הנ"ל.

א). ובחזו"ע אבלות ח"א עמ' ק"כ כתב: וכבר כתב נימוק"י שלפי מש"כ בירושלמי שאם נמסר לכתפים 'חייב בק"ש ותפלה' – כעת שיש חבורות הממונות על כך הוי כנמסר לכתפים עי"ש. וכ"כ עוד בעמ' קנ"ח עי"ש. ולפי האמור דבריו אינם מדויקים, דאדרבה כל דבריו של הנימוק"י הם לחלק בין 'חיוב במצוות' לבין 'אכילת בשר ושתיית יין'.

אולם הרשב"ץ בברכות שם כתב על דברי הרשב"א בזה"ל: ודבריו תמוהין לי, חיי שעה התרת לו חיי עולם לא כל שכן. ואין לי ספק שר"ת ז"ל היה מחייב עצמו במצות. הלכך אי איתיה בעיר אפילו באחותו נשואה או ליתיה בעיר במתים דמוטלת עליו קבורתם אסור בבשר ויין ופטור מן המצות. ואי ליתיה בעיר ומוטל מתו על אחרים שחייבין בקבורתם אוכל בשר ושותה יין כר"ת ז"ל וה"ה דחייב במצות כנ"ל ע"כ. וכ"כ עוד בהמשך שם, וז"ל ונראה לי דאע"ג דכתיבנא לעיל דמי שיש לו מי שישא משואו אפילו הכי אסור בבשר ויין ופטור מן המצות משום כבודו של מת זה, אפילו הכי אחר שנעשית כל ההוצאה המוטלת על הקרובים ונמסר לכתפים או לרבים שרי בבשר ויין וחייב בכל המצות, דכיון דרבים הם מתעסקין בו תו ליכא למיחש לכבודו של מת ע"כ. וכ"ד הרא"ה שם, וז"ל הילכך אפילו בשאין המת מוטל עליו לקברו כלל כגון אחותו נשואה שהיא מוטלת על בעלה אף זה פטור, שזהו כבודו של מת שכל שהוא חייב באבילותו, ואפילו מדרבנן כגון אחותו נשואה שהיא מוטלת על בעלה אף זה לא יסיח דעתו לענין אחר כלל עד שיהא נקבר. מיהו נמסר לאחרים או לכתפים אמרינן בירושלמי 'דחייב', דנמסר שאני ע"כ. וכ"ה באלאשבילי שם כדרכו.



### האם במסירה לכתפים האבלים היו הולכים עמם או לא

נחלקו האחרונים האם במסירה לכתפים מיירי שהאבלים היו הולכים עמם, ואעפ"כ אין דינם כאוננים, או מיירי כשלא הולכים עמם. דהמ"ב בסי' ע"א סק"ד בשם החכמת אדם כתב שאף בחברא קדישא דידן שהאבלים הולכים עמם לקבור אין דינם כאוננים, וכ"כ עוד אחרונים. אולם עי' בפסקי תשובות סי' ע"א הערה 7 שהביא את דברי הנו"ב ועוד אחרונים דס"ל לא כך, אלא שאם האבלים הולכים עם החברא קדישא דינם כאוננים לכל דבר עי"ש. ובאמת שנחלקו בזה הראשונים.

המאירי בברכות י"ח ע"א כתב: ומקצת אחרונים הפליגו בהוראה זו לומר 'שאחר שאין מנהגנו שיהא האבל עכשיו מתעסק בצרכי קבורה שאין הדין לאסרו בכל אלו', והביאו ראיה מתלמוד המערב שאמרו שם נמסר לרבים או לכתפים אוכל בשר ושותה יין. כד דמך ר' יהודה קביל ר' חייא בר אבא אבולוי ואייכלון בשרא ואשקיתון חמר. והם מפרשים אבלים שעליהם היתה קבורת המת מוטלת והן נמסר לרבים לקברו. ומ"מ אפשר לפרש לדעתי נמסר לרבים 'והחזירו פניהם' והתחילו למנות מאותה שעה על הדרך שיתבאר במקומו [מו"ק כ"ב ע"א] ע"כ. הרי שהדעה שהביא המאירי סוברת שבחברא קדישא דידן כבר אין דיני אנינות ואינם אסורים בכל המצוות, והמאירי פליג, דרק אם החזירו פניהם דזה הוי ממש תחלת אבילות הדין כן, ואינו דין מיוחד באוננים. וכפירוש זה כן פירש הרש"ס על הירושלמי, וז"ל נמסר לרבים. חבורות בעיר ממונים על הקבורה, וכשהשלים האבל צרכי הוצאת המת מוסרין אותו לאותן חבורות להוליכו לבית הקברות [זהו לשון הרמב"ן בתורת האדם], וכיון דמסרוהו להם ולא אזלי קרובים בתר ערסא חל עליהן אבילות ההיא שעתא כי ההיא דאמרינן [כ"ב ע"א] וכו'. נמסר לכתפים. כגון דלא תני והיה בור ואין חוששין לכבודו ומוסרין אותו לכתפים. כמי שנמסר לרבים. וחלה

## רנא אם מותר לאונן לברך ולקיים מצוות ומה הדין כשנמסר לחברא קדישא

אבלות עליהו ושרי לאכול בשר ולשתות יין ע"כ. וכ"פ החרדים בביאורו לירושלמי וז"ל נמסר לרבים וכו'. נמסר לכתפים וכו'. ה"נ אמר בבבלי פרק אלו מגלחין כשמוליכין המת לעיר אחרת כשמחזירין האבלים פניהם מהמת חלה אבילות ופסקה אנינות כמו שנסתם הגולל ושרי לאכול בשר ולשתות יין ע"כ.

וכן נראה מדברי הרמב"ן בתורת האדם בב' מקומות דמיירי שאין האבלים הולכים עמם ורק בזה אין דינם כאוננים, שכתב [בענין מי שמתו מוטל לפניו] פי' נמסר לרבים ולכתפים שהיו חבורות בעיר ממונין על הקבורה, וכשהשלים האבל צרכי הוצאתו מוסרים המת לאותן חבורות על מנת שיוציאוהו לבית הקברות 'כשירצו', ומשעה שנמסר להם המת אינו מוטל על האבל אלא על אותן הכתפים, הילכך אוכל בבית אחר ואוכל בשר ושותה יין מעתה אף על פי שהמת בביתו ע"כ. ומהלשון 'כשירצו' נראה שהאבלים הסתלקו כלל ואינו תלוי בהם, ומתי שירצו הח"ק יקברוהו. אולם אין זו המציאות בזמננו. ובסוף ענין ההתחלה כתב: והא דאמר להו רבא לבני מחוזא כגון אתון דלא אזוליתו בתר ערסא מכי מהדרייתו אפייכו מבבא דאבולא אתחילו ומנו, נראה לי שלא נאמרו הדברים אלא במוליכין אותו מעיר לעיר, דכיון שמסרוהו לאלו שמוליכין אותו והחזירו פניהם כבר נתיאשו ממנו, ויאוש כסתימת גולל, אבל בקוברין אותו בבית הקברות סמוך לעיר והן חוזרין מיד בו ביום, אין נוהגין עליו אבילות עד שיחזרו הקוברין ויאמרו להם כבר נקבר, שהרי דעתם עליו וכמונח לפניהם דמי, אינו אלא 'שנמסר' לכתפים ומותרים לאכול בשר כדאמרן ע"כ. ומפורש שנמסר לכתפים היינו שמסרוהו ואינם הולכים עמם. וכבר הבאנו את דברי הרש"ס שנראה ג"כ שהבין כן ברמב"ן.

וכ"כ בספר עלי תמר על הירושלמי ברכות פ"ג ה"א, שאע"פ שדברי הנו"ב בראיתו מדברי ראבי"ה תמוהים, וכפי שהקשו כמה אחרונים על דבריו, מ"מ נ"ל דיש לקיים דברי הנו"ב מסברא, ודברי הראשונים נאמרו רק כשמוסרים המת לח"ק שיטפלו בהוצאתו והקרובים נשארים בבית ואינם מלוים המת וכן מטין לשונם עי"ש, והכי משמע לישנא דהירושלמי 'נמסר' לרבים, 'נמסר' לכתפים, שענינו הוא שהקרובים סלקו עצמם ומסרוהו לרבים או לכתפים כמו שהוא משמעות 'מסירה' בכל מקום, וא"כ מנהגנו נכון וישראל אם אינם נביאים בני נביאים הם עי"ש עוד.

ויש לציין עוד לדברי הראב"ן בשו"ת בתחלת הספר סי' ק"ח, שכתב דבירושלמי איתא משנמסר לרבים 'חל עליהם אבילות', וה"פ משנמסר המת לרבים להוליכו לקבורה חל על האבילים אבילות כר' אליעזר דאמר [מו"ק כ"ז ע"א] משיצא מפתח ביתו עי"ש. ונראה מדבריו שאין זה להלכה, דאנן קי"ל כר' יהושע שם דאמר משיסתם הגולל, וא"כ ליתא כלל לדין זה.

וא"כ במסירה לחברא קדישא דידן יש לנו ב' טעמים למה עדיין דיני אונן עליו. חדא, לדעת הרשב"א והנימוק"י דין נמסר לכתפים הוא רק מתיר בבשר ויין ולא מחייב או מתיר עשיית מצוות. וגם לדעת שא"ר שהיינו הך - מ"מ לדעת הרבה מהמפרשים מסירה לכתפים

(ב). כ"ה הנוסח גם בספר אהל מועד משפיל גאים שער ג'. וכ"ה גם בכת"י איטלקי של תורת האדם משנת ה' מ"ה [זה מה שבדקתי]. והרא"ש בפ"ג ממו"ק סי' ל"ט בהביאו את דברי הרמב"ן כתב 'כמי' שנמסר. ותלמיד הרשב"א בדף כ"ב ע"א כתב 'כנמסר'.

## אם מותר לאונן לברך ולקיים מצוות ומה הדין כשנמסר לחברא קדישא רנב

מייירי שהאבלים אינם הולכים עם הכתפים, אבל בהולכים עמהם כל דיני אנינות עליהם, גם לענין בשר ויין.

וא"כ נראה פשוט שאין לאוננים לקיים מצוות גם לאחר שמסרו את המת לחברא קדישא כל עוד הם מלווים אותו כנהוג, וכפי שכתבו האחרונים שהובאו בפסקי תשובות הנ"ל שכך המנהג.

ובספר חזו"ע ח"א פסק להתיר לאונן שנמסר מתו לחברא קדישא לקיים מצוות שונות. בעמ' קל"ו פסק שהאונן מצטרף לעשרה כשנמסר המת לחברא קדישא. ובעמ' קע"ו פסק שהאונן שמסר מתו לחברא קדישא יכול ליטול לולב 'בברכה', וכן לאכול בסוכה 'בברכה' עי"ש. ובעמ' ק"פ פסק שבזה"ז שיש חברא קדישא ובצירוף דעת רש"י והרמב"ם שרשאי לקיים מצוות – יש לאונן לקרוא את המגלה של היום עם הצבור בבוקר ואח"כ יקבור את מתו עי"ש. אולם להאמור אין לנהוג כן כלל, לא בקיום המצוות, וכ"ש לא לברך עליהם, שזו ברכה לבטלה לפי דעת רוב הראשונים. וע"ע בשו"ת ברכת יהודה ח"ח סי' י"ב שהעלה כן ובמה שציין לדברי האחרונים שדיברו בזה. ואנו הרחבנו את הדברים בס"ד עפ"י דברי הראשונים.



### סיכום

בירושלמי ובמסכת שמחות מפורש שהאונן לא רשאי להחמיר לקיים מצוות. הירושלמי הסתפק האם הטעם הוא משום כבוד המת או משום שאין מי שישא משאו. אולם במסכת שמחות מפורש שהטעם הוא משום כבוד המת. הראשונים שראו את מסכת שמחות הכריעו להלכה שזהו הטעם העיקרי. והראשונים שהכריעו מחמת ספק שהטעם הוא משום שאין מי שישא משאו – לא ראו את מסכת שמחות הנ"ל. ולכן הדבר פשוט שההלכה היא כמסכת שמחות ורוב הראשונים שהטעם הוא משום כבוד המת, ואף שיש מי שישא משאו עדיין דין אונן עליו.

הב"י ושאר האחרונים נקטו בדעת רש"י והרמב"ם דסבירא להו שרשאי להחמיר על עצמו, וצירפו דעתם. אולם אין הדברים מוכרחים בדבריהם, ואדרבה יש מקום לומר דסבירא להו שאסור להחמיר בשאר המצוות מלבד בק"ש, ולכן אין מקום לצרף את דעתם להיתרא.

נמסר לכתפים שמותר בבשר ויין זה רק אם האבלים לא הולכים אחרי המיטה, אבל אם הולכים אחריה, כנהוג, דין אונן להם לכל דבר.

גם אם לא הולכים אחרי הכתפים נחלקו הראשונים האם חייב במצוות או שרק מותר בבשר ויין, ולהלכה אם רוצה להחמיר יכול אבל לא יברך.



הרב אלחנן פרינץ

מחבר שו"ת אבני דרך ט"ז חלקים

## האם מותר לגשת למבחנים בתוך שבעת ימי אבילות

מה דינו של אדם אשר למד כשנה וחצי הלכות איסור והיתר, וכעת הוא התכוון לגשת למבחני הרבנות הראשית. אלא שאביו נפטר והוא יושב שבעה. האם מותר לו לגשת למבחנים בתוך השבעה על אביו\*.

### לימוד תורה

הגמרא במסכת מועד קטן (טו, א) אומרת כי "אבל אסור בדברי תורה". וזה משום ש"פקודי ה' ישרים משמחי לב" ואין דרכו של אבל לשמוח (ש"ך יורה-דעה שפד, סק"א). וכן הוא גם בתלמוד הירושלמי (שם ג, ה). ונפסק להלכה ברמב"ם (הלכות אבל ה, ה, טז) ובשולחן ערוך (שפד, א): "אבל, כל שבעה ימים אסור לקרות בתורה, נביאים וכתובים, משנה, גמרא, הלכות ואגדות. ואם רבים צריכים לו להתלמד, מותר, ובלבד שלא יעמיד תורגמן אלא יאמר לאחר, והאחר לתורגמן, ותורגמן ישמיע לרבים". אולם בדברים הרעים התיירו לו ללמוד (אך זה אינו שייך לשאלתנו).

### הרהור בלימוד תורה

הגמרא בברכות (כ, ב) אומרת דהרהור לאו כדיבור. ועפ"י התיר בעל ספר המאורות (מועד-קטן כ, א) לאבל ללמוד תורה ע"י הרהור. וכ"כ בספר לקט יושר (ח"ב עמוד צג). ובקושטא מצינו דכתב מרן (מו) בהלכות ברכות התורה, כי המהרהר בדברי תורה אינו צריך לברך. אלא שבשו"ת מהרי"ל (רא) דחה זאת וציין דאף אי נימא דהרהור לאו כדיבור, עדיין אין להתיר, כיוון שטעם איסור לימוד תורה לאבל הוא משום שהלימוד גורם לשמחה, שנאמר: "פקודי ה' ישרים משמחי לב", והשמחה בלימוד קיימת גם בהרהור, ועיין בזה בדברי השולחן ערוך (תקנה, ג). ועיין עוד בהרחבה בזה בשו"ת אבני נזר (יורה-דעה תעד) ובספר נטעי גבריאל (אבלות ח"א ק, ה). ואיני נכנס הכא להרהור בדברי תורה בדרך עראי (כששומע על ידו אדם האומר דברי תורה), כיוון דמציאות שאלתנו איננה מוגדרת כעראי, ואכמ"ל.

א. בעודנו עוסקים במבחנים לקבלת היתר הוראה, ראוי להזכיר את דבריו של הגר"י אברמסקי (מלך ביופיו ח"ב עמוד 779) בתשובה לגר"א הרצוג: "כל תוכנית מועט לסמיכה לרבנות יש בה המעט דמות הרבנות וזעירות אנפין של הרבנים בלימוד התורה ובידיעת התורה, וממילא גם ביוז רוחם לעמוד בפרץ כנגד פסקי בעלי בתים בעניינים הנוגעים אל עיקר היהדות... הלא כבר הורה הניסיון בחוץ לארץ שבכל מקום שקבעו תכנית הידיעות הדרושות בשביל היתר הוראה או סמיכה נתקטנו המוחין, והלימוד קיבל צורה של 'חטוף ולמד', 'חטוף ולמד' עד לקבלת התעודות הללו".



## כתיבה כדיבור

אולם נראה כי אף את"ל דבהרהור יש להקל, יש לעיין מצד דכותב את הבחינה על דפים, ויל"ע האם כתיבה כדיבור דמי. ועיין בזה במה שהארכנו בכרך יז (סימן פ) לגבי ספירת העומר בכתיבה. ובמה שציינו מדיני תרומה, מגילה, שבועה, עדות ועוד. השולחן ערוך (אורח-חיים מז, ג) כתב כי מברכים על כתיבת חידושי תורה, וזו לשונו: "הכותב בדברי תורה, אף על פי שאינו קורא - צריך לברך". ולכאורה מכאן יש הוכחה ברורה כי כתיבה כדיבור. אלא שהמעין במשנה ברורה (שם, סק"ד) יראה כי להלכה אין פוסקים את דברי השולחן ערוך ולא סומכים על כך שכתובה כדיבור, וזו לשון המשנ"ב: "ולענין מעשה הסכימו האחרונים שלא לסמוך על דעת המחבר לברך על הכתיבה לבדה בכל גווני... אלא ראוי לכל כותב בדברי תורה שיוציא מפיו קצת תיבות, להנצל מברכה לבטלה".

וציין בשער הציון כי האחרונים שאליהם התכוון הם: הט"ז, המג"א והגר"א (אך עיין בשו"ת יביע אומר ד אורח-חיים ח אות כג, שהביא שהגר"א כן בירך). ובשו"ת יביע אומר (שם) הכריע לגבי ברכת התורה דלא כדעת מרן בשו"ע, וציין דיש לחוש לט"ז, לגר"ז, לתומים ולמשנ"ב כי ספק ברכות להקל (וע"ע בחיד"א בשו"ת חיים-שאל ב, טו. ובשו"ת אור לי סי' לו). אולם קשה עפ"י להקל במקרה שלנו, דהרי מה שהקלו הוא מצד ספק ברכות, אך לגבי אבל בלימוד תורה מהיכא תיתי להתיר.

בייחוד דרבים סברו דכתיבה כדיבור, כמובא בשו"ת שב יעקב (יורה-דעה מט), בשו"ת חוות יאיר (קצד) ועוד. וכן עולה גם משו"ת תשובות והנהגות (א, תקפז), דהרי כתב שיוצא ידי חובת ניחום אבלים במכתב (וכן העלה בשו"ת משנת יוסף ח, עז).

וכן מצינו דכתב בשו"ת האלף לך שלמה (יורה-דעה שיב) כי אסור לאבל לכתוב חידושי תורה. ועיין בשו"ת יביע אומר (ב יו"ד כו, ז). אולם יש שהתירו לאבל לכתוב בהלכות אבלות (כפי שמותר

ב). אגב אציין כי לדיבור יש משמעות גדולה. כפי שמצינו דכאשר קונה יאמר דהוי לכבוד שבת, דע"י הדיבור יחול קדושת שבת על אותו דבר, כי הדיבור באדם לא דבר ריק הוא (מג"א רנ, סק"א. א"ר קנ, סק"א). וכן מצינו בשו"ת הרדב"ז (א, קנד): דכל דבר שבקדושה, כגון: ס"ת, תפילין ומוזוזה שהצריכו לשמה, אין הקדושה חלה במחשבה לבד אלא בדיבור שהדיבור עושה רושם גדול.

ג). עוד לגבי ניחום אבלים ע"י מכתבים עיין באורחות רבינו (ח"ד עמ' קיט), בשו"ת שואלין ודורשין (ה, עט), בשו"ת דברי בניהו (ז, כט) ובספר בית מתתיהו (ג, ז אות ד).

ד). וזו לשונו: "מה ששאל אם מותר לכתוב חידושי תורה בימי אבלו. ודאי דאסור, ואינו דומה לחול המועד, דשם תלוי רק בדבר האבד ולכך מותר בחידושי, אבל בימי אבל דאסור כל דבר שמחה ודאי אסור גם לכתוב חידושי דהוי דבר שמחה. ומ"ש ר"מ ראה להתיר ממ"ש הרמ"א בסימן ש"פ, אינו ראה, דהרי לכתוב חידושי תורה שמותר בחוה"מ אינו מבואר ברמ"א, לכך כתב הרמ"א שמותר כמו בחולו של מועד, אבל זה כתב רק הב"ח, ולדידן ודאי יש חילוק בין חוה"מ לאבלות, ולכך בימי אבלו אסור לכתוב חידושי".

ה). בשו"ת יביע אומר הנ"ל (וכן נדפס גם בחזון-עובדיה אבלות ח"ב עמוד קפו ד"ה ומעתה) העיר דמ"ש מהרש"ק שההיתר לכתוב חידושי בחוה"מ לא נזכר, רק בדברי הב"ח, הוא תמוה, שהרי מרן בב"י או"ח (תקמה) הביא בזה מחלוקת, הרשב"א (שאוסר), נגד התוספות והרא"ש ורובנו ירוחם ורובנו פרץ (המתירים). וכ"ד הריטב"א מו"ק (יח, ב) ע"ש. וכן פסק מרן בש"ע (תקמה, ח-ט), וכן פסק הרמ"א בדרכי משה (שם ה). וא"כ נראה שמ"ש הרמ"א בהגה ביו"ד (שפ), שכדרך שמותר לכתוב בחול המועד כך מותר לכתוב בימי אבלו, כולל בזה גם חידושי תורה. וכמ"ש הרב השואל למהרש"ק. ע"כ.

לו ללמוד דברים הרעים), והכי איתא בשערים המצויינים בהלכה (רי, סק"א), בדרכי חיים ושלום (אות תרכח) וכן משמע מערוך השלחן (שפד, ה) וע"ע בשלחן גבוה (תקנז, סק"ד).

ומצינו בספרי השות"ם דהם כתבו בימי השבעה, כגון: בשו"ת שואל ונשאל (ג, רטו) ובשו"ת התעוררות תשובה (יורה-דעה קצב). וע"ע בדברינו בשו"ת אבני דרך (ח, תרכב). ונראה דשרי לכתוב ראשי פרקים או תזכורת שלא ישכח (וע"ע בנטעי גבריאל אבילות ח"א קו, ט). בייחוד דאם לא יכתוב זאת, תשכח חלילה תורה מישראל בעניין זה (ועפ"י התירו גם בחוה"מ, ועיין בזה בשו"ת מן השמים סי' לב. ובספר מגיד-מישרים פרשת צו). אך וודאי לא מבחן שלם בהלכות איסור והיתר, בו דנים בעיון בסוגיות שונות, החל מהגמרא והראשונים וכלה בפוסקי זמנינו.

אולם יתכן לומר סברא דהשמחה איננה בכתיבת החידושי תורה אלא בחידושם, וממילא כעת במבחן הוא רק כותבם (ולא מחדש). ועיין בספר נוה שלום (ליורנו תקס"ה, יורה-דעה שפד אות ב, דס"ו ע"א). וכן משמע מדברי היביע אומר (ב יורה-דעה כו): דהנה אין עיקר השמחה אלא בעת החידוש, וכיון שהיה זה בהיתר דרך לימודו, אין מקום לאסור לאבל לכתבו. דמאי דהוה הוה, ואינו מתפעל יותר בשמחה בשעת הכתיבה, והו"ל כשאר דבר האבד ושרי. ע"כ. אולם יתכן לחוש שתוך כדי כתיבת התשובות יעלו לו חידושים שלא חשב עליהם קודם.



## להוט אחר התורה

ואולי יש לומר דהאדם הניגש למבחן להוט הוא אחר התורה.

בירושלמי מועד קטן (ג, ה) דאם היה האבל להוט אחר התורה מותר לו ללומדה'. והובא בכמה ראשונים, ובהם בעל שבלי הלקט (הלכות שמחות כו) ותלמיד הרשב"א. וע"ע בראב"ה (תתמא. הובא בהלכות שמחות למהר"ם מרוטנבורג מד ובמדרכי תתפח), באור זרוע (ב, תלד) ובארחות חיים (אבל טז) שפסקו כירושלמי שהאבל מותר לשנות במקום שאינו רגיל (וכן בבית-יוסף שפד ד"ה 'ומ"ש וכן').

וידוע שהרוגאצ'ובר למד תורה בימי אבילותו, אולם חזיתי דהוא ידע שהוא ייענש על כך כיוון שהוא עובר על דברי חכמים, אך הוא הוסיף כי הוא מוכן לסבול ולקבל את העונש על כך, כיוון דהוא אינו מסוגל לסבול את הצער מביטול התורה (והובא בשו"ת יביע אומר ב יורה-דעה כו. ד יורה-דעה לא אות ה. וע"ע בספר מאור-ישראל ברכות כד, ב). וע"ע בספר אישים ושיטות (עמוד צב) שהרוגאצ'ובר אמר למכיריו דוודאי זו עבירה, וכדאי היא התורה ללקות עליה.<sup>1</sup>

1. בשו"ת דברי דוד יוסף (א יורה-דעה פא עמוד תריד) ביאר דהכוונה: לא שיש צד 'היתר' למי שלהוט לעבור ע"ד תורה, אלא דחשיב כמו אנוס, ואין הקב"ה בא איתו בחשבון, דבכל התורה קי"ל אונס רחמנא פטריה (נדרים כו, א), אך אין בירושלמי היתר (ולשון 'מותר' לאו דווקא). ועיין בשפת אמת (זבחים קב). ועפ"י ציין הגר"ד אזולאי כי אם ראינו גאון עולם שלומד בימי אבילותו, עלינו ללמד עליו זכות (ועיין בדבריו שם בהערה קצב).

2. אולם עיין בשו"ת השואל (ב, פז) שהשיב לו הגר"ק כי כל הסיפורים בזה על הצפנת פענח אינם נכונים (ועיין במועדי הגר"ח ב, תח). וע"ע בזה בשם הגר"ק בספר שיח הנחמה (עמוד עג).

בש"ת לב אברהם (צח) ביאר דעיקר סמיכת הגאון היה על הירושלמי שהוא זצ"ל היה מן הלהוטים אחר התורה ביותר ובמצטער כל כך לא גזרו לאסור, ומי כמוהו מורה לשער בנפשי' כראוי, ואין להרהר אחר הרב הדומה למלאך ה"צ. אבל עכ"פ בסתם בנ"א בוודאי שאין כדאי להתיר ד"ת באבילות, ואם מצטער בלימוד דברים הרעים, הלא לפמ"ש"כ יש היתר לקרוא במזמורי דוד המלך ע"ה אשר שוב לא יצטער, ולא יעבור על שום נדנוד איסור. ע"כ. וע"ע בש"ת יעלת חן (ח"א עמוד שעט).

ובערון השלחן (יורה-דעה שפד, ג) כתב לבאר "אם היה להוט אחר התורה כמו הרעב כשהוא להוט אחר איזה מאכל ואם לא יתנו לו יאחזו בולמוס ויסתכן, כמו כן הוא להוט אחר התורה ונחשב כקצת סכנה ולכן לא הביאו הפוסקים משום דלא שכיח זה כלל בזמנינו". ועיין בנפשי' גבריא (אבלות קו הערה א) דביאר דמעשיהם הוא ע"פ הירושלמי (הובא בבית-יוסף שפד) דמי שלהוט אחר התורה מותר לו. והעיר דכפי שלא גזרו על רחיצה במצטער, ה"ה בלימוד תורה.

ומובא בילקוט יוסף (אבילות כב, יג) כי "אדם המפורסם בשקדנותו חשקו ומרצו הרב לתורה, והוא להוט אחריה מאד עד שקשה לו עד למאד שלא ללמוד בימי אבילותו, ויש לו צער גדול מזה, יכול להקל וללמוד, ואע"פ שיכול ללמוד בדברים הרעים, הואיל ויש לו צער גדול לשנות מסדר לימודו הרגיל בו... יש להקל", וע"ע באריכות בדברי החזון עובדיה (אבלות ב עמוד קפג והלאה) שהאריך במעשה המובא בבן יהוידע (וע"ע בספר מפי אליהו, בעובדא של הגר"מ אליהו זצ"ל, עמודים 42-43).

ומו"ר בעל המשנת יוסף כתב לי בהאי לישנא: "ראיתי מעשה רב אצל הרה"ק האדמו"ר ממכנובקא זצ"ל בבני ברק כשבאתי לנחמו כשישב שבעה על זוגתו הרבנית ע"ה, והיתה הגמ' בבא בתרא פתוחה לפניו, ושאלתי את הגבאים ע"כ, ואמרו לי שהגאון בעל שבט הלוי זצ"ל התיר לו בידוע שאינו יכול להתאפק מללמוד" (הבאנו בש"ת אבני דרך י, קלט). וע"ע בדבריו בש"ת משנת יוסף (יג, רעב אות ג). וע"ע לגבי להוט אחר ד"ת באבל בש"ת צמח יהודה (ד, עב אות ב), בספר זכר עשה (עמוד רה), בספר תורתו מגן לנו (עמוד יט), בש"ת שמחת יהודה (א יורה-דעה מ אות ד), בש"ת תשובות ישראל (ה, לג) ובש"ת דברי דוד יוסף (א יורה-דעה פא).

אולם נראה כי גם הבודדים שהתירו למי שלהוט ללמוד תורה, זהו דווקא בסתר, וע"ע בזה בש"ת יביע אומר (ב יורה-דעה כו אות ג). ודווקא שמפורסמים הם בחשקם ומרצם לתורה, ובוודאי אין הכוונה לבחור או אברך שניגש למבחני הרבנות.

ח. ואגב אביא כי בעלון וקראת לשבת עונג מספר 624 (וכן הובא גם בש"ת גל עיני ח"ד עמוד רסא) הובא שכאשר נפטר אביו של הגר"ע יוסף, שאל הגר"ע: 'מי יטפל בכל סידורי הלוויה? איני יודע מה צריך לעשות!' הרגעתי אותו (בנו הגר"ד יוסף) שלא ידאג והתחייבתי לדאוג להכל. יצרתי קשר עם חברה קדישא, עם בית הקברות ודאגתי לכל הפרטים הנדרשים. הלוויה נקבעה לשעה שתים בצהריים. במשך כל השעות סירב הגר"ע לטעום ואפילו לשתות לא הסכים. מכיוון שאמר שהוא מסופק אם יש לו דין אונן. כיוון שהוא אינו עוסק בסידור הלוויה והקבורה. בנו הבחין שאביו הגר"ע נכנס לחדרו וסוגר את הדלת. הוא פתח והציץ וראה שאביו יושב ולומד. אמר לו בנו (בעדינות) כי אונן אסור בלימוד תורה. ואז השיב הגר"ע לבנו: 'מה אתה רוצה שאעשה? איני יודע לטפל בסידורי הלוויה, אתם עושים את העבודה על הצד הטוב ביותר, מה אעשה? שאשב בטל? איני מסוגל! כשהנודע ביהודה היה אונן מצאו יושב ולומד, וכששאלוהו ע"כ אמר: מעדיף אני לקבל עונש על שלמדתי תורה כשהיה אסור לי, מאשר לשבת ולהתבטל'. וכך ישב הגר"ע ולמד תורה עד הלוויה.

## דבר האבד

כיוון שהמבחנים של הרבנות מתקיימים בכל כמה חודשים, עלול מי שלמד לשכוח את לימודו עד המבחן הבא או לחילופין להמשיך ללמוד עוד כמה חודשים בנושא זה, במקום לעבור לנושא הבא, והוי דבר האבד.

מדברי מרן (יורה-דעה שפ, ה) משמע שהותר דבר האבד לאבל, דווקא על ידי אחרים.

אלא שמצינו שהתירו לאבל להורות או לצאת ללמד כשהוי דבר האבד ואין אחר שיכול לעשות זאת. והכי כתב הט"ז (יורה-דעה שפד, סק"א): "במלמד שיכול ג"כ ללמוד ההלכה עם תלמידיו אחר ג' ימים דזה הוה בכלל רבים צריכים לו דתינוקות של בית רבן פיהם חביב מלימוד הגדולים כדאמרינן במסכת שבת אינו דומה הבל שיש בו חטא לאין בו חטא". וכן כתבו המהרש"ל (סו) והש"ך (שפד, סק"ב). וכ"פ בקיצור שולחן ערוך (רי, ב): "מלמד שהוא אבל, לאחר שלשה ימים מותר לו ללמוד עם התינוקות כל הדברים שצריכין, ולא יתבטלו מלמודם, פי תינוקות של בית רבן אשר הכל פיהם נקי מחטא, חביב יותר מלמוד של גדולים". ואולי יש לדייק דזה הותר דווקא בתינוקות של בית רבן.

אלא דחזיתי דבערוך השלחן (שפד, סק"ה), יוסף דעת (ת), שו"ת חכם צבי (ק) ושערי תשובה (תקמח, סק"ה) ביארו שאיסור תלמוד תורה נדחה מפני דבר האבד (ועיין היטב בדבריהם, דלא כולם חילקו בין תינוקות של בית רבן לגדולים). וכן מצינו דהתירו לאבל לדרוש ברבים כשאין אחר שיכול לעשות כן ("דברים צריכים לו"). וע"ע בשו"ת אפרקסתא דעניא (ג, רמב), בשו"ת יביע אומר (ד יורה-דעה ל), בספר פני ברוך (טז, ח), בספר חיים וחסד (יג, יח ובהערה 24) ובספר חיי עולם זכאי (טו, יד).



## ספק דבר האבד

אגב יל"ע, האם דבר שיגרום ללומד למבחן ההסמכה, לחזור כעת עוד שלושה חודשים על החומר (ומן הסתם יגרום לו שידע יותר טוב), חשיב דבר האבד. ויתכן דאם כעת לא יוכל ללמוד עם כל הכולל את הנושא הבא, הוי דבר האבד. וצ"ע.

ואציין כי ראיתי דבשו"ת שערי עזרא (א, צב) כתב לגבי מבחן בחשבון אחר השבעה, דשרי ללמוד בשבעה: "באשר לימוד החשבון שאין איסורו כמלאכה נראה שיש להקל בזה כיון שהדבר אבד ואם לא יבחן עלול להפסיד זמן מסוים". ובמפורש כתב כי הפסד זמן מסוים חשיב לדבר האבד (אך לא דן שם לגבי יציאה מביתו במהלך השבעה לצורך מבחן).

לגבי ספק בדבר האבד, מצינו דעסקו בזה הפוסקים בהלכות חול המועד. רוב הפוסקים התירו ספק דבר האבד, כמו שהביא המגן אברהם (ריש אורח-חיים תקלז) משו"ת מהרש"ך, וכ"ה בשו"ת מהרשד"ם (אורח-חיים כז). ובביאור הלכה (תקלז ד"ה 'דבר') הוכיח כן מהתוספות, הרשב"א והריטב"א. וביסוד הותר זה כתב הישועות יעקב (ריש סי' תקלז) דכיון שהאדם לפי דעתו חושש לנזק ואיבוד, הרי זה בכלל ההיתר לעשות מלאכה עבור כך. וביאור הענין, שהרי כל איסור

המלאכה במועד הוא כדי שלא יסיח דעתו משמחת המועד, ולכן כאשר האדם חושש ומפחד מנזק, התירו חז"ל לעשות מלאכה עבור כך

בעניין חול המועד, מסקנת המשנה ברורה (תקלז, סק"א ובביה"ל שם) דאינו תלוי אם מלאכת חוה"מ היא מדאורייתא או מדרבנן, אלא שאם החשש שיהיה דבר האבד הוא מצוי, מותרת המלאכה אפילו אם נימא דמלאכת חול המועד דאורייתא, ואם הוא חשש רחוק, אסור אף למ"ד שהוא מדרבנן [אמנם במהרש"ג (ב, י) מתיר אף כשאינו חשש מצוי, ולכא' כן משמע קצת בחזו"א (קלד, סק"ד), דכתב בטעם היתר זה מפני שחז"ל שקדו לחוס על ממונם של ישראל, וכעין השבת אבידה].

ונעיר כי לגבי ספק דבר האבד מצינו לגבי חול המועד סתירה בדברי החיי אדם. בהלכות אבלות הותר לאבל לעשות מלאכה בדבר האבד, דווקא באופן שיפסיד מהקרן, אך אם לא יפסיד מהקרן אלא שהרווח יגרע, לא התירו כמבואר ברא"ש (מועד-קטן ב, א), בתוספות (מועד-קטן י, ב ד"ה 'ובדבר האבד') ובשולחן ערוך (יורה-דעה שפ, ו). וכתב החיי אדם (כלל קיב, ב): "אם יש לו סחורה שאם לא ימכרנה עתה יפסיד מהקרן, מותר למכרה. ונ"ל דאפי' אם מסתפק שמא יבוא לידי הפסד מן הקרן, מותר". ובנשמת אדם (קו, סק"א) כתב בשם המג"א שספק דבר האבד שרי, והעיר "ונ"ל דדין זה אינו מוסכם", ע"ש.

אולם בשו"ת שואל ונשאל (ה יורה-דעה קלא) העלה דבספק דבר האבד בחול המועד שרי, ועפ"י העלה להתיר לכתוב חידוש תורה דקיים ספק אם ישכחהו. אלא שכבר הערנו דכתיבת חידושי תורה באבל, אינו דומה למועד. דבאבל החמירו בדברי תורה משום שמחה (עיין בשו"ת האלף לך שלמה, יורה-דעה שיב). ועיין במה שציינו לעיל בדין כתיבת דברי תורה לאבל. אולם יתכן למימר דכפי שהתירו דבר האבד באבל יתירו גם ספק דבר האבד, דהרי בכל דבר האבד קיים ספק.<sup>ט</sup>

ט. באנציקלופדיה תלמודית (כרך ו, דבר האבד פרק ט - בספק) כתב: "ספק דבר האבד, מותר (מג"א ר"ס תקלז בשם תשו' רש"ך), שכן כתבו ראשונים בטעם שכותב אדם חשבונותיו ויציאאותיו שהוא מפני שחשש שיאבד ממנו, והרי אינו אלא ספק (תשו' רש"ך שם א, קיג). וכן כתבו ראשונים בטעם שכותבים שטרי קדושים וגטין ועוד שהוא מפני שמא ימותו העדים או ב"ד או ילכו למדינת הים (תוס' יח ב ד"ה ואלו כותבין ועוד. ועי' באור הלכה למ"ב ר"ס תקלז). וכן כתבו ראשונים שאותה שאמרו מותר להכניס פירותיו מפני הגנבים, אינו הפסד ודאי אלא ספק, אלא שמפני שהוא ספק הפסד הצריכו להכניסם בצנעא (מגיד משנה יוס טוב ז, ג בשם רמב"ן). וכן יש שכתבו בטעם שגולן שמחזיר לבעליו במועד שדה זרועה כלאים מותר לקצרה במועד, שהוא אם הוא ירא שמא יוסיף מאתים במועד ויהיה דבר האבד (פי' הרא"ש כלאים ז, ג; הרע"ב כלאים ז, ג. ועי' תוס' רעק"א כלאים ז, ג ומשנה אחרונה כלאים ז, ג שהקשו על טעם זה). אבל יש מן הראשונים שהחמיר לגבות חוב מן הנכרי במועד (הג"א בשם רשב"ם), וכתבו בטעמו שלא נקרא דבר האבד אלא דבר שיאבד בודאי אם לא יעשה עכשיו (ב"ר ר"ס תקלט בדעתו. ועי' לעיל, שם, שגם שם אין הלכה כרשב"ם, ועי' ישועות יעקב תקלז, סק"א שהשיג מכאן על המג"א ורש"ך, ותמוה הרי הב"י עצמו כ' שם להלכה שמותר)... יש מהאחרונים שכתבו שלא אמרו ספק דבר האבד מותר אלא לדעת הסוברים בעיקר מלאכת חול המועד שאיסורו מדרבנן, וספק דרבנן להקל, אבל להסוברים מלאכת חול המועד מן התורה, אף ספיקו אסור (ב"ר ר"ס תקלט בדעתו. ועי' לעיל, שם, שגם שם אין הלכה כרשב"ם, ועי' ישועות יעקב תקלז, סק"א שהשיג מכאן על המג"א ורש"ך, ותמוה הרי הב"י עצמו כ' שם להלכה שמותר). ויש שהוכיח שאין זה תלוי בזה, ואפילו להסוברים מלאכת חול המועד מן התורה, ספק דבר האבד מותר (באור הלכה שם, ע"פ הרשב"א בחשבונות שמתיר משום ספק והוא סובר מלאכת חוה"מ מה"ת), אלא שכתבו שהעיקר תלוי בדבר המצוי, שאם החשש שיהיה הפסד בדבר הוא מצוי מקילים בספיקו, ואם אין ההפסד מצוי יש להחמיר אפילו

ויש להעיר עוד כי לכאורה אין ללמוד כלל מדיני חול המועד, לענייננו, דהרי בגמרא במסכת מועד קטן (יא, ב) נאמר: "פתח באבל וסיים במועד! אמר רב שישא בריה דרב אידי: זאת אומרת דברים המותרין במועד - אסורים בימי אבלו". וכן פסק הרמב"ם (הל' אבל ה, י): "אפילו דברים שמותר לעשותן בחולו של מועד אסור לאבל לעשותן בידו בימי אבלו, אבל אחרים עושים לו... שוכר אחרים לעשות לו כדי שלא יאבדו...". וכן נקט לדינא גם השולחן ערוך (יורה-דעה שפ, ד-ה): "אסור לעשות מלאכתו ע"י אחרים... אלא אם כן הוא דבר האבד, שדבר האבד מותר לאבל לעשות ע"י אחרים; אפילו דבר האסור במועד משום טירחא, מותר, ואפילו הוא מעשה אומן, רמ"א: "וי"א דאם לא יוכל לעשות ע"י אחרים, והוא דבר האבד, מותר לעשות האבל בעצמו (טור בשם הרמב"ן והרא"ש וכן כתב רבינו ירוחם); ולאחר שלשה ימים הראשונים יש להקל, ואפילו תוך ג' והוא הפסד מרובה". ולפי"ז יש סברא להקל (וע"ע בערוך-השלחן שפ, ח ויא-יב).

ויש להעיר עוד, דיש אגרת רישום למבחני הרבנות הראשית, ואם לא ייגש כעת בשבועת ימי אבלו, יצטרך לשלם שוב את אגרת המבחן או חלק ממנה, וממילא הוי בזה גם הפסד ממון.



## יציאת אבל מביתו

הגמרא במסכת מועד קטן (כא, ב) אומרת כי אין לאבל לצאת מביתו בשבועת ימי האבלות. וכן פסק הרא"ש (שם, מו). וכן משמע מדברי השולחן ערוך (יורה-דעה שצג, ב).

אולם נראה יש המבארים כי כל האיסור לצאת הוא דווקא לדבר רשות, אך לדבר מצווה התירו, כמבואר בתלמידי רבנו יחיאל מפאריש (מועד-קטן כג, א), גמוקי יוסף ועוד. ועיין בבית יוסף (יורה-דעה שצג) שמביא את הנימוקי יוסף (מוע"ק יג, ב ד"ה 'במקום') דשם מבואר כי אבל אינו יוצא מפתח ביתו היינו דוקא לטייל אבל לדבר מצווה שרי.

וכן הורה הרמ"א (יורה-דעה שצג, ב): דהא אסור לצאת חוץ לביתו, היינו דוקא לטייל או למשא ומתן וכדומה. אבל אם שלח מושל אחריו או שצריך לילך בדרך או לשאר דברים הצריכים לו הרבה, כגון דבר האבד, מותר לו לצאת, וכן נוהגין. ע"כ. ובשו"ת יביע אומר (י יורה-דעה נג) כתב: "נראה שכל שהולך לדבר מצווה דרמיה עליה, מותר". כלומר, מותר לו לצאת מפתח ביתו. אלא שלענ"ד קשה למימר דעשיית מבחני רבנות מוגדרת כמצווה. ועוד, לומר דהוי מצווה המוטלת עליו, מנלן?!

---

להסוברים מלאכת חול המועד מדרבנן (באור הלכה שם. ועי' העמק שאלה שאילתא קע אות ד שר"ל שהמג"א לא התיר אלא כשכבר נולד הספק ולא בספק שיארע, אלא שהתוס' יח ב בכותבים שטרות שמא ימות כו' סוברים גם בספק שעוד לא אירע מותר, ולא ראה מקור ד' המג"א שהוא בתשו' רש"י שכל ראייתו היא מכתבת חשבונות שהוא ספק להבא)... במניעת הריוח של משא ומתן, אפילו להסוברים שהוא דבר האבד, אם הוא ספק, כתבו הפוסקים שאסור, ולכן אם יום השוק הוא בכל שבוע ואפשר שביום השוק הבא ימכרנו גם כן בריוח, אסור למכור (ב"י סי' תקלט לדעת הרא"ש לחלק בין שיירות שבאו ובין יום השוק, ועי' באור הלכה שם שי"ל שאוסר מפני שאין ההפסד מצוי").

אלא דיתכן להוכיח דהתירו לאבל לצאת לכל דבר חשוב. כמובא בשו"ת תרומת הדשן (רצ) שם נשאל אם אבל יכול לצאת מפתח מביתו אחר שכלתה הרגל מן השוק, וכתב שם: דהמקיל בכהאי גוונא מפני הצורך לא הפסיד (והובא בבית-יוסף יורה-דעה שצג). ובטעם הדבר כתב הבית יוסף: "דמוכח מהא דאמרינן לאחר ג' ימים הולך לבית האבל, דהטעם הוא דאינו יוצא מפתח ביתו כדי שלא ישכח אבילותו כשילך אצל בני אדם, וכשהוא מתבודד בביתו ואין עמו רק בני ביתו, ניכר ונראה כמתאבל. וא"כ כשיצא בלילה ואינו מתערב עם חבורות בני אדם, אלא שהולך לישן בבית אחר, והולך יחידי או אחד או שנים הולכים עמו, אין כאן קפידא".

לפי דבריו, בשאלתנו יש בעיה גדולה להתיר לאבל לצאת לעשות את מבחני הרבנות. ראשית, המבחן מתקיים באולם גדול ועל כרחך חשיב כמתערב עם חבורות של בני אדם. שנית, עצם המבחן הוא הסחת דעת גמורה מהאבלות.

אלא שבשו"ת שבות יעקב (ב, צט) התיר לאבל לצאת בתוך שבעה מפתח ביתו, ונימק זאת "כי ודאי דבר האבד מותר לגבי אבלים" (וע"ע בחזון-עובדיה אבלות ח"ב עמוד שו ואילך. ובספר הלכות אבלות אושינסקי ג, עב).

אולם יתכן דיש לדייק דהתירו לאבל לצאת במקום צורך (גם לא במקרה של דבר האבד), דהרמ"א כתב: "לשאר דברים הצריכים לו כגון דבר האבד", משמע דזה לא רק במקרה של דבר האבד. ומובא בחכמת אדם (קסו, א): "המקיל לצאת בלילה מפני הצורך לא הפסיד דהטעם רק שלא יחשבו שהוא מתחבר עם חבורת בני אדם ואינו עוסק באבלו ובלילה אין רואין אותו. והא דאסור לצאת חוץ לביתו היינו דוקא לטייל או למשא ומתן וכדומה אבל אם ישלח המושל אחריו או שצריך לילך בדרך או לשאר דברים הצריכים לו הרבה כגון דבר האבד מותר לו לצאת ויקח עפר במנעליו אם אפשר" (וכן הובא גם בקיצור שו"ע ריד, א). וע"ע בשו"ת משנה הלכות (יב, רנו).

ומובא בערוך השלחן (שצג, ד): "למדנו מכל אלה שיציאה מפתח ביתו אינו מהדברים האסורים באבל אלא שממילא כן הוא דכיון שאסור במלאכה ובמשא ומתן ולטייל מה יעשה חוץ לביתו. ועוד כדי שיתבודד בביתו ולא ישכח אבילותו כשילך אצל בני אדם... ולכן אם באמת יש איזה צורך לאבל לצאת לענין המותר לו בימי אבלו, כגון בענין דבר האבד וכיוצא בזה יכול לצאת בלילה ולא ביום מפני תמיהת בני אדם. ואם הדבר הכרח ביום... יכול לילך רק יתעטף שלא יכירוהו בני אדם". אולם עדיין ליבי נוקפני, דהרי היציאה למבחני הרבנות כרוכה בראיית אחרים ובהסחת דעת.

וראיתי דבשאלתנו העלה בשו"ת דברי משה פרוזיס (א, צ) להתיר לאבל לצאת לעשות מבחני רבנות אחר שלושה ימים וצירף דהוי דבר האבד, הרהור לא חשיב לברכת התורה, יש הסבורים דרק ביום הראשון נאסר הכל על אבל, להוט על התורה, הלכה כמיקל באבל. אך לענ"ד קשה להקל בזה. וכ"כ לי גם בעל שו"ת דברות אליהו (בכת"י) דשרי לאבל לצאת להבחן, כיוון דהוי דבר האבד (וכעת הובאו דבריו בשו"ת דברות אליהו יב, קב). וכ"כ לי גם הגר"י רצאבי.

אך קשה לענ"ד להקל בזה, והראיתי הדברים לרה"ג שמואל פנחסי (מח"ס חיים וחסד על אבלות. ושו"ת מנחת שמואל) וכתב לי בזה: "גם אני בענייני חושב שקשה להתיר לאבל לצאת ולערוך

מבחן בשל הני טעמי. שהרי כל לימוד תורה שאינו לומד הוי דבר האבד ואם בשל שידחה אדרבה הדור אמרינן ומצוה בחזרת. ובקושי מרן הגאון הרב עובדיה יוסף התיר לפלפל ולכתוב חידושי תורה בהלכות אבילות, אבל בענייני איסור והיתר לא נראה להתיר.

והגר"י זילברשטיין שליט"א כתב לי כי אין לאבל לצאת למבחני סמיכה, ואלו דבריו: "אודות שאלתו באברך ת"ח שלמד כשנה וחצי הלכות איסור והיתר, והתכוון לגשת למבחני הרבנות הראשית לקבלת כתב סמיכה. אלא שאביו נפטר ל"ע, והוא יושב שבעה, והמבחן עתיד להתקיים בתוך שבעת ימי האבל. האם מותר לו לגשת למבחן לקבלת סמיכה בתוך השבעה על אביו.

הריני להשיב: איתא בגמ' מועד קטן (טו, א) אבל אסור בדברי תורה. וכתב הריטב"א שעיקר הטעם לאוסרו בתלמוד תורה הוא מפני שנאמר "פקודי ה' ישרים משמחי לב", והאבל אין לו לשמוח [ומקיים מצות תלמוד תורה במה שקורא קריאת שמע שחרית וערבית, כמבואר בגמ' מנחות (דף צט)]. וכן הוא גם בתלמוד הירושלמי (שם ג, ה). ונפסק להלכה ברמב"ם (הלכות אבל ה, ה. ה, טז) ובשולחן ערוך (יו"ד שפד, א): "אבל, כל שבעה ימים אסור לקרות בתורה, נביאים וכתובים, משנה, גמרא, הלכות ואגדות.

ועוד יש לאבל איסור לצאת מן הבית בשבעת ימי האבלות וכדאיתא בגמ' מועד קטן (כא, ב). וכן פסק הרא"ש (שם, מז). וכן משמע מדברי השולחן ערוך (יורה-דעה שצג, ב).

ולכאורה נראה דאינו חשיב דבר האבד כל כך, כיון שיכול לגשת לבחינה במועד אחר. ועוד כיון שהוא מרוויח מזה ומשתכר בתעודת סמיכה להוראה, נראה דאין להתיר, ויעשה את המבחן במועד אחר, בשמחה וגיל.

מרן הרב אלישיב התנפל על הגמרא: ואספר, כי חמותי הרבנית שיינא חיה אלישיב ע"ה, היתה חוזרת כמה פעמים בתקופת מחלתה האחרונה על המשפט "מה יהיה אחרי השבע ברכות שלי"? כוונתה היתה כיצד יהא בכוחו של בעלה הגדול, מו"ח מרן הגאון ר' יוסף שלום זצ"ל, להמשיך וללמוד בהתמדה כה נפלאה, לאחר שהיא תעזוב את העולם? (באומרה 'שבע ברכות' התכוונה לשבעת ימי האבלות...).

בני המשפחה אכן חרדו מהבאות. לא ידעו מה יעלה בגורלו של הגרי"ש. והנה, ביום שקמה המשפחה משבעת ימי האבל, וכולם חזרו מבית העלמין, עמד מרן זצ"ל והכריז: "עכשיו, ילדים, כולם הולכים הביתה! אף אחד לא נישאר כאן!" והוא, הגדול שבענקים, תפס את הגמרא והחל ללמוד במין התלהבות אדירה שכזו שכמותה לא ראו בני המשפחה. כמו שיכור שלא שתה יין זה שבוע ימים, כך היה נראה פוסק הדור לאחר שהיה אסור לו ללמוד גמרא במשך שבעת ימי האבלות על זוגתו.

לסיכום: אין לגשת למבחן לקבלת סמיכת הוראה בתוך שבעת ימי האבל.





## מבחן בראיית חשבון בימי השבעה

מצד החשש של היסח דעת וראיית אחרים, לכאורה עולה דאף אם מיירי במבחן של לשכת עורכי הדין או ראיית חשבון וכו', אין היתר לצאת בימי השבעה. אולם לטעם זה כתב לי בעל פסקים ותשובות כי "וסברא זו (של היסח דעת) שייכת גם באבילות, שאסרו מלאכה כדי שלא יסיח דעתו מהאבילות, ולכן התיירו בדבר האבד או בספיקו, דאדרבה ע"י עשיית המלאכה תהא דעתו מיושבת להתאבל".

לגבי ללמוד להם במהלך השבעה, כתב בשו"ת שערי עזרא (א, צב) דכיוון דלימוד זה אינו חשיב למלאכה, יש להקל משום דבר האבד (ושם מיירי שהמבחן מתקיים אחר שבעה).

אולם נראה דמצד דבר האבד, יש להתיר לצאת ולעשות את המבחן הגדול של ראיית חשבון. ויל"ע. האם ספק דבר האבד באבל, מותר. כגון: יש מבחנים של לשכת עורכי הדין או ראיית חשבון, פעם בכמה חודשים. האם אדם שלמד להם כמה חודשים, יוכל לעשות זאת בימי אבלו. דהרי מצד אחד, אם לא יעשה הוא מפסיד חצי שנה. שאין לו אישור לעבוד. ומצד שני, יש ספק אם יעבור את המבחן (ואין זה דומה לשאלתנו לגבי לימוד תורה). וע"ע בשו"ת תשובות ישראל (ה, סד).



## כתיבה בדבר האבד לאבל

בשו"ת חיים ביד (ק) נשאל: אם מותר לאבל להיות סופר במכס ובבידאט לכתוב חשבון הכנסה והוצאה מידי יום ביומו למה שנכנס במכס. והשיב: הנה כתוב ביו"ד (שפ, ב) בענין כתיבה לאבל בימי אבלו בהג"ה כדרך שמותר לכתוב בחול המועד כך מותר לכתוב בימי אבלו אבל לא בענין אחר יע"ש והוא מס' הכלבו משם מוהר"מ וכו'. א"כ מבואר יוצא דכתב שלנו באותיות רש"י שקורין פרובינצאל, וכמו כן שאר כתיבות תוגרמה ולעז וכדומה מקרי מעשה הדיוט ויכול לכתוב. ומה גם כי נראה לי כי כיון שצריך לכתוב הבא למכס מידי יום ביומו ואם לא כתב המוכס יבקש ממנו המעות והחשבון, הו"ל בכלל חשבונותיו דהתירו בחול המועד. וגם דהוי צורך מידי יום ביומו והוי דבר האבד גמור שהתירו בחול המועד ובאבל. ע"כ. מדברי הגר"ח פלאג' יכולים אנו ללמוד דהוא השווה דין כתיבה באבל לכתיבה בחול המועד לגמרי, ומה שהותר כאן הותר כאן (וע"ש שיעץ שיכתוב על ידי אחר, אך נראה כי מעיקר הדין שרי גם לאבל עצמו לכתוב).

ולפי זה מצד מלאכת הכתיבה במבחן ראיית החשבון, אין להחמיר. דהרי אם לא יבחן כעת, יפסיד חצי שנה עבודה. ואפילו בספק אם יעבור את המבחן, הוי ספק דבר האבד שהשווה לדבר האבד (כפי שצינו לעיל). ובפרט שבדרך כלל אדם הניגש למבחן לא שם כספו על קרן הצבי, ואם אין לו הסתברות גדולה שיעבור אותו, אזי ידחה את המבחן למועד אחר, ואם הולך ונבחן יש סיכוי גדול מאד שיעבור אותו.

ואגב, הראה לי ראייה יפה בזה בעל שו"ת ימין משה מדברי הגר"ש קלוגר בשו"ת האלף לך שלמה (יורה-דעה שיא) שהתיר לסופר לכתוב גט כשיש חשש שיחזור בו הבעל, דלא גרע מדבר

האבד. וזה לשונו: "גידון שאלתו בסופר שהוא אבל ר"ל, אם מותר לילך לכתוב גט לאחד שיש חשש שאח"כ יחזור בו הבעל והוי מקום עיגון. יפה התיר ואין צריך שאלה, דלא גרע מדבר האבד, ובפרט במקום עיגון. וגם הוי כרבים צריכין לו, דהרי מותר למלמד ללמוד עם תנוקת ולא חלקו אם התלמידים רבים או אחד ושנים, ומוכח דהכל הוי בכלל רבים צריכין לו, וא"כ ה"ה בזה, וזה פשוט ונכון".

בעניין שאלתנו לגבי מבחן ראיית חשבון, כתב לי הגר"ש דיכובסקי שליט"א, בהאי לישנא: "גם דבר האבד אינו בגדר ודאי. יכול להיות שהעיסקה לא תעלה יפה ויפסיד בה. אם הוא מוכן היטב לבחינה, ואילו לא היה באבילות היה ניגש אליה, יש מקום להתיר. צריך להביא בחשבון שעד המועד הבא הוא עלול לשכוח ויהיה צריך לחזור שוב על החומר, וזה עצמו הפסד גדול". וכ"כ להתיר לגשת למבחנים אלו הרה"ג אהרן אריה כ"ץ בעל הפסקים ותשובות, וביאר דחשיב לדבר האבד, וזו לשונו:

"אלא שגידון שאלתו בדוגמא של מבחני עו"ד וכדו', אינו ממש ספק דבר האבד, דהא הוי ודאי דבר האבד אם לא יעשה המבחן במועדו [מלבד אם נותנים הארכה, ובכה"ג פשיטא שאין שום היתר לעשותו בזמן אבילות], רק שהוא ספק אם ע"י המלאכה ימנע את הנזק. ומ"מ הרי זה דומה ממש לספק דבר האבד, וגדולה מזו מצאתי במהרשד"ם (אורח-חיים כז) שאפילו בספק נזק וספק תיקון (כלומר, שהוא ספק דבר האבד וגם ספק אם ע"י המלאכה ימנע הנזק) הוי ג"כ בכלל ההיתר דספק דבר האבד, והוכיח כן מכמה דוכתי. וכן מוכח בחי' רעק"א (אורח-חיים סו"ס תקלו) שאין לחלק בין ספק נזק לבין ספק תיקון. וכ"ז דלא כשו"ת חקר הלכה (ח"ב דף טז:) שחילק בין ספק נזק לבין ספק תיקון.

ברם מצאנו בחכמת אדם (כלל קסד, ד) שמסיק בצ"ע לגבי ספק דבר האבד באבילות. מיהו הוא אוזיל לטעמיה שגם לגבי חוה"מ מפקפק בהאי היתרא דספק דבר האבד, וכבר השיג עליו בביה"ל (שם) ושאר אחרונים. וכ"כ ביד שאול (יורה-דעה שפ, ו) שאף באבילות התירו ספק דבר האבד, וכן מוכח בכמה ראשונים, וע"ע בספר חיים וברכה (הל' שמחות אות ד סק"ג) ובספר דברי סופרים (סי' שפ הערה קמד).

תבנא לדינא, נראה שאם במניעת עשיית המבחן יפסיד עבודתו, וא"א להשלימו אח"כ, רשאי לעשותו בימי אבילות, אף כשמסופק אם אכן יצליח במבחן. ואין לטעון דלא הוי בכלל דבר האבד היות שהוא רק מניעת ריוח, דכיון שע"ז יפסיד עבודתו, שוב הוי בגדר 'הפסד' גמור, וכמ"ש האחרונים בכמה דוכתי [וכגון לגבי כיבוד אב, וכמו שהבאתי בפסקים ותשובות (סי' רמ"ה) (192)].



**אסיפא דמילתא, בהא סליקנא ובהא נחיתנא:** לענ"ד קשה להקל לאבל בתוך שבעה לצאת מביתו לצורך מבחני הסמכה של הרבנות הראשית ולכתוב שם דברי תורה (בעיון, בעומק ובסברות). אולם לגבי מבחן של לשכת עורכי הדין או ראיית חשבון נראה שיש מקום להקל.



## הערות וקושיות – יורה דעה

### האם מותר לנזיר לדבר בשבט יין - הרב אהרן הכהן פרידמן

בעלון צבא הלוי (בלק תשפ"ב גיליון מספר 188) כותב "יש להוכיח שמותר לנזיר לדבר בשבט יין ממסכת יבמות (צ"א) דאמרין "דא"ר יוחנן משום ר"ש בן יוחי כל תלמיד חכם שאומרים דבר שמועה מפיו בעולם הזה שפתיו דובבות בקבר, א"ר יצחק בן זעירא ואיתימא שמעון נזירא מאי קראה וחכך כיון הטוב הולך לדודי למישרים דובב שפתי ישנים, ככומר של ענבים, מה כומר של ענבים, כיון שמניח אדם אצבעו עליו מיד דובב, אף תלמידי חכמים כיון שאומרים דבר שמועה מפיהם בעולם הזה, שפתותיהם דובבות בקבר" והרי ד"ז אמרו בגמ' בשם שמעון נזירא, ומשמע שמותר לשבט ענבים".

ונראה שמה שהסתפק לאסור הוא מצד דברי הגמ' (ב"מ צ"ב א') לך לך אמרין נזירא סחור סחור לכרמא לא תקרב", שמבואר שאין לנזיר להיכנס לכרם.

ואי"ז ראייה מוכרחת, שי"ל שהיה נזיר הרבה פעמים וע"כ קראו שמו נזירא, אבל זה לא אומר שהיה נזיר ללא הפסקה בין נזירותיו, וא"כ אפשר שאת המימרא הזו אמר בזמן שלא היה נזיר.



# אוצר חושן משפט

המשאיל ס"ת ללא הגבלת זמן – אם נחשב כמתנה ♦ הגדרת בית דין  
כ"קבוע" והחובה להתדיין דווקא לפניו ♦ מחיר שהוטבע על גבי מוצר  
בטעות ♦ תשובה על גניבת מתכת ממפעל שעברה עיבוד



רבי צבי יהודה בן יעקב

אב"ד תל אביב

מח"ס משפטיך ליעקב י"ד חלקים

## המשאיל ס"ת ללא הגבלת זמן – אם נחשב כמתנה

שני שותפים כתבו ס"ת לעילוי נשמת חייל שנהרג, ובקשו שהס"ת יהיה בביכנ"ס בעיה"ק ירושלים. השותפים בקשו שהס"ת יינתן במתנה גמורה לביכנ"ס, אולם רב ביהכנ"ס נדרש לשאלה שבמתנה גמורה אינם מקיימים מצות כתיבת ס"ת, ככל שקיימת מצוה כזו בשותפות. ולכן הועלתה הצעה שהס"ת יישאר בבעלות המקדישים, והם ישאלו את הס"ת ללא הגבלת זמן, ואף יבקשו מיורשיהם ויורשי יורשיהם, שלא יוציאו את הס"ת מביהכנ"ס המקבל. והרב העלה שמא שאלה ללא הגבלת זמן דינה כמתנה, והביא ראייה מכלי שישראל קנה מנכרי וכו', כפי שיובא להלן. והצעתי הצעה חלופית, שישאיל הס"ת לשישים שנה, לפי שטר שערכתי, אך גם בהשאלה בטובו, אין מפסידים את בעלותם.

### א.

#### אם מקיים מצוה בס"ת של שותפין

נחלקו הפוסקים אם שותפים שכתבו יחד ס"ת, ויש להם ס"ת בשותפות, אם מקיימים את המצוה של ועתה כתבו לכם את השירה הזאת. בבנימין זאב (סי' קפב) כתב דיוצאים בס"ת של שותפים, כמו שיוצאים באתרוג שקנו האחים מתפוסת הבית, כיון שאין מקפידים זע"ז, וכך בס"ת אינם מקפידים אם כ"א יקרא בזמן אחר: "וכן נראה דהדיוט בעי ליה ס"ת חד, אבל מלך בעי תרתי, כדמוכח התם, מלך אין הדיוט לא, כלומר דמלך בעי תרתי מקרא דוכתב לו את משנה התורה, דמשנה תרתי משמע, אבל הדיוט סגי ליה בחד, ואם אין משגת יד הדיוט לכתוב לעצמו ס"ת יוכל להשתתף לכתוב או לקנות ס"ת עם חבירו. ולפ"ז הו"ל להו כאלו כתב כל א' ואחד ס"ת משלו ויוצאין י"ח בכך, ודמי להא דאמרינן בב"ב שילהי פי"נ ובסוכה פ' לולב הגזול, אמר רבה בר רב הונא, האחין שקנו אתרוג בתפוסת הבית, פירוש שלקחו אתרוג ממעות ירושת אביהן קודם שחלקו ונטלו א' מהן ויצא בו, אם יכול לאוכלו יצא, ואם לאו לא יצא. ופירשב"ם, ויצא בו, רואין אם אין האחין מקפידין זה על זה ויכול לאוכלו בלא רשותם... דקרינא ביה שלכם, שהרי כולו שלו הוא. וכן הכא דקנו הצבור וקוראין בו ואין מקפידין זה על זה, דקורא בו בלא דעת חבירו יוצא י"ח בקריאתו, כן נראה בעיני וכשר. והשתא נדין ק"ו, ומה מי שהניח לו אבותיו ס"ת דיוכל לצאת בקריאתו י"ח, אפ"ה אמרינן דמצוה רמיא עליו לכתוב ס"ת אחר משלו, צבור דמצוה רמיא עליהו לכתוב ולקרות בו, על אחת כמה וכמה דיוצאין בו י"ח בהשתתפותן יחד לכותבו או לקנותו לקרות בו. כלל דמלתא נראה דכבוד הרבים עדיף מכבוד

היחיד". מבואר מדברי הבנימין זאב דיוצא ידי מצות כתיבת ס"ת בשותפות, דבשעה שקורא בו, כולו שלו, ואין השותף מקפיד.

והגרי"א (באר יצחק חיו"ד סי' יט) הביא בתחילה שתי ראיות שלכאורה אפשר לומר שאינו יוצא ידי חובת כתיבת ס"ת, ובעיקר הראיה, שבגמ' סנהדרין כא, ב לא חילקו בין ס"ת של מלך לס"ת של הדייט, דמלך אינו יכול לכתוב בשותפות, משא"כ הדייט, ומזה מוכח לכאורה שאינו יוצא בהדייט בשל שותפות. אך כתב ללמד זכות, דאם קנו לשם מצוה, אנו סהדי שכ"א מקנה לחבירו את חלקו בזמן של חבירו, כדי שחבירו יצא ידי חובת המצוה. וכמו כן אין צריך הס"ת להיות אצלו בכל עת ובכל שעה, דהרי אם מכרה אח"כ, קיים המצוה. וז"ל הגרי"א: "ולפ"ז יש לדון דשפיר יוצאים שותפים ידי מצות עשה הנ"ל בכתיבת ס"ת בשותפות, כמו באתרוג שכתבו הראשונים דאם קנו לצורך מצוה דיוצאים משום דאנו סהדי דמקנה כ"א לחבירו כדי לצאת י"ח, א"כ ה"ה בנ"ד דג"כ שייך לומר דאנו סהדי דמקנה כ"א לחבירו כדי לצאת מצות כתיבת ס"ת. והא דכתבו האחרונים לדחות זה משום דבעי שיהיה הס"ת שלו בכל עת ובכל שעה, ז"א לפמש"כ להוכיח דאף במכרה אחר שכתבה דג"כ יוצא בזה, אלמא דלא בעינן שיהא לעולם אצלו. וידועה שיטת רש"י במנחות (לא ד"ה כחוטף), דלקח ס"ת מן השוק כחוטף מצוה, ומצוה עבדה, וכן הכריע הגר"א זצ"ל (יור"ד סי' ער), לכן שפיר מהני לצאת אף בשותפות. ואף דבעת שכתבו לא שייך לומר כן, עכ"ז י"ל דאחר שנכתבה הס"ת יכונו כ"א להקנות לחבירו כשנוטל בידו במתנה ע"מ להחזיר, ואף שאסור למכור ס"ת עכ"ז הא בקנו מתחלה אדעתא דימכור לאחרים מותר למכור כמש"כ הט"ז באו"ח (סי' קנ"ג ס"ק י') ע"ש, כן נראה לפענ"ד ללמד זכות על החבורות שנהגו בכל תפוצות ישראל לכתוב ס"ת בשותפות דיצאו בזה מצות כתיבת ס"ת לשיטת רש"י הנ"ל". דמוכח משיטת רש"י שמקיים מצוה אף בקונה ס"ת, ובשותפים כל פעם קונה מחבירו את חלקו, ומהני לשיטת רש"י.

גם האור שמח (הל' תפילין מזוזה וס"ת, ז, א), כתב לדחות ראיות הסוברים שאין יוצא ידי חובה בס"ת של שותפים. וכתב, דהא דכתיב ועתה כתבו לכם את השירה הזאת, דלכם מלמדינו דהוא שרבים יוצאים בספר אחד, ובלבד שהרבים הינם ברי חיובא במצוה זו, ואם אחד מהשותפים אינו בר חיוב, אינם יוצאים ידי חובה. וז"ל האו"ש: "ולדעתי נראה, דאם יוצאין בשותפות מדכתיב לכם לשון רבים, ולרבים קאמר כתבו לכם, א"כ ניחזי, דבחלה קאמר בריש ראשית הגז (חולין קלה, ב) דשותפות חייבת, ועיסת שותפות עכו"ם פטורה, משום דהפרשת חלה אינה רק חיובית על העיסה, ואמרינן דהתורה אמרה (במדבר טו, כ) לשון רבים עריסותיכם, וא"כ אי איכא בהו חד דאינו חייב, הלא לא קאי עליו הך עריסותיכם, וממילא הישראל פטור, שאין שלו כשיעור החייב בחלה, כן הכא בס"ת דחובת הגוף היא, וכי אמרה התורה לרבים כתבו לכם בלשון רבים, היינו שהרבים יוצאים בכתיבתם ידי מצות עשה, וכי איכא בהן חד דלא נפיק בכתיבתה ידי מצוה, א"כ אינו נכלל בכלל כתבו לכם, וא"כ תו גם השני אינו יוצא ידי מצות עשה, שכיון שלא קאי עליו כתבו לכם, וברור". וחזר הדין בחידושיו לב"ב (מב, א), ובסנהדרין (כא, ב).

ועיין עוד בתש' חסד לאברהם (לגר"א תאומים, מהדור"ק חיו"ד סי' פד) שכתב דהדבר תלוי בשיטת הראשונים אם עיקר המצוה הוא הלימוד או הכתיבה. ולשיטת הרא"ש דבזמן הזה

המצוה היא לכתוב חומשי תורה ומשנה וגמרא ופירושיהן, מפני שאין לומדים מהס"ת, ועיקר המצוה היא הלימוד, וכן פסק בשו"ע יור"ד ער, ב, א"כ גם בשל שותפים מקיים את המצוה של הלימוד. אולם לשיטות דעיקר המצוה הוא הכתיבה, פשיטא שאינו יוצא ידי חובה בספר תורה של שותפות. ועיין עוד בתש' ספר יהושע (לגאון הרב יהושע העשיל באבד, ח"א סי' ט), שכתב דהדבר תלוי במחלוקת הראשונים, ולשיטת התוס' בסוכה (כז, ב ד"ה כל), לכם משמע אף בשל שותפות. ויש להוסיף דאף לשיטת הרא"ש דעיקר המצוה היא הלימוד, יוצא בשל שותפות (אף שדחה ראה זו), עיי"ש. וכן נראה מדברי רבי יהודה עייאש (תש' בית יהודה, חור"ד סי' כג), דלשיטת הרא"ש שהעיקר הוא הלימוד, יוצא בשל שותפים, ומה שלא מועיל בהניחו לו אבותיו ס"ת, דגזירת הכתוב שצריך לכתוב משלו, אולם עיקר המצוה לרא"ש היא הלימוד ולא הכתיבה.

והתורת חיים בחידושי לנסנהדרין (כא, ב ד"ה מצוה) כתב, שאם כתב אדם לעצמו ס"ת והקדישה לבית הכנסת, אינו יוצא ידי קיום המצוה: "ונראה, דיחיד הכותב ספר תורה לעצמו ונותנה לביהכ"נ לקרות בה בציבור ומקדישה, לאו שפיר קעביד, דכיון שמקדישה הרי היא של הקדש ולא שלו היא, ושוב אינו יוצא בה ידי חובתו, ד'לכם' כתיב - שלכם בעינן, כדאשכחן בארבעה מינים שאין אדם יוצא בשל חבריו, מדכתיב בהו 'ולקחתם לכם'. וליכא למימר דבכתיבה לחוד תליא מילתא, דכיון דכתב לעצמו ס"ת יצא ידי חובתו וסגי ליה אע"ג דמקדישה בתר הכי, זה אינו, דיחיד שכתב ס"ת לעצמו ואח"כ נאבדה, פשיטא שצריך לכתוב לו ס"ת אחרת... לכן נראה דאין להקדיש ס"ת אא"כ כותב לעצמו אחרת".

וכדברי התורת חיים כתב גם החיד"א בברכי יוסף (יור"ד סי' ער אות ז), וכן הביאו הרע"א בהגהותיו על השו"ע (יור"ד ר"ס ער), וכתב על דבריו: "משמע דמפשט פשיטא ליה לתורת חיים דאם יש לו ס"ת בשותפות דאינו יוצא בזה, דהא כשמקדיש לצבור גם הוא שותף בו. וע' בספר פרדס דוד (פ' תצא)", עיי"ש. ומה שציין לספר פרדס דוד, בפת"ש שם (יור"ד ער, א) הביא שהסתפק בזה, שמא צריך כולו משלכם, להוציא שותפות, כמו באתרוג (ב"ב קלז, ב). ואף דהרמ"א בשו"ע או"ח תרנח, ז כתב שאם קנו לצורך מצוה מן הסתם דעתם שכ"א יצא בו ויהיה שלו בשעת מצוה, שם כל אחד אינו צריך לו רק בעת נטילתו לצאת בו, משא"כ בס"ת כל אחד צריך שיהיה הס"ת שלו בכל עת ובכל שעה. ותמה הפרדס דוד מאד על מנהג העולם דפשוט הוא בעיני כל בחבורות שכותבין ס"ת בשותפות, דכל אחד יוצא בו. ושוב כתב להוכיח קצת כמנהג העולם דיוצאין בשותפות.

גם הגרא"ז מרגליות (בית אפרים, חור"ד סי' סג) הסתפק בזה, ונראה דדעתו נוטה שלא יוצאים ידי חובת מצוה, וז"ל: "ובעידנא דעסיקנא במצות נתינת ס"ת בשמחה בחוה"מ העבר, אתיליד לי ספיקא אם יוצאין מצות כתיבת ס"ת בשל שותפין, והיכא דכתב כ"א מקצתו, לא מיבעיא לי דלא גרע מהגיה בו אות אחת, דאמרין מעלה עליו כאילו קיבלה, כי מבעיא לי אם שכרו לכתוב להם ס"ת בשותפות, אם כ"א יוצא. ומדברי הרמב"ם משמע דאין יוצאין. ולפי תירוץ התוספת בסוכה (כז, ב ד"ה כל) דגבי אתרוג דכתיב לשון רבים, היינו משום דכתיב ולקחתם, דבעי למדרש לקיחה תמה כו', א"כ י"ל דהכא דכתיב לכם, יוצא בשל שותפין. ואפשר דגם כאן שייך לשון רבים אף על גב שלכל יחיד נאמרה". הבי"א הסתפק כיון שהמצוה היא ועתה כתבו לכם, לשון



רבים, שגם לכם הרבים מקיימים המצוה, שנאמרה המצוה לשון רבים. ודחה, שנאמרה בלשון רבים, שלרבים נאמרה, לכל אחד ואחד. ומשמע מדבריו שנוטה שאין יוצאים ידי מצוה בשל שותפים.

גם בבית הלוי (ח"א סי' ו), אף שרצה ללמד זכות על הכותבים ס"ת בשותפות, כתב דנראה להוכיח שאין יוצאים ידי המצוה, ומה שכתוב בתורה לכם לש' רבים, הוא נובע מהא דכתבו שהוא בלש' רבים. והא דאיתא במנחות (ל, א) דאם הגיה בו אות אחת כאלו כתבו, ומשמע שיש בזה שותפות, הכותב והמגיה. י"ל, שהאחד כתב מקצתו והשני שהגיה, קנה ממנו והשלימו, אבל בשותפות אינו יוצא ידי חובה. וכן היא דעת המחנה חיים (ח"א סי' ט), שאינו יוצא בשל שותפות, ושכן כתב בכרם שלמה (על שו"ע יור"ד סי' ער).

וכן נראה גם מדברי ערוה"ש (יור"ד ער, יא), שאין יוצאים ידי חובת המצוה, ומה שכותבים בשותפות אינו אלא לזכות ואינה מצוה, וז"ל: "יש מהגדולים שנסתפקו אם שנים יוצאין ידי חובתן כשכותבין ס"ת בשותפות. ולענ"ד נראה ברור שאין יוצאין, חדא דכל מצות עשה שצותה התורה היא על כל אחד מישראל לבדו, וכל מצוה שהתורה הרשה בשותפות, כמו לישב שנים בסוכה אחת, יש על זה דרשא בסוכה (כו, א), ע"ש. ועוד, דבלולב כתיב לכם, וצריך כל אחד לבדו להיות לו לולב ואתרוג כמ"ש ר"פ לולב הגזול, וה"נ דכתיב כתבו לכם, וצריך לכל אחד לבדו. ועוד ראייה מהך דסנהדרין שהבאנו, שמקשה על רבה ממשנה דמלך כותב לו ס"ת לשמו ומברייטא ע"ש, ואם נאמר דהדיוט יוצא בשל שותפות, לימא דזהו ההפרש בין מלך להדיוט, דמלך אינו יוצא בשל שותפות, והדיוט יוצא. ועוד ראייה מאחד מהגדולים הקודמים שכתב, דהכותב ס"ת ומוסרה לבהכ"נ שתהיה של הקדש בהכ"נ, לא יצא ידי חובה (תורת חיים, סנהדרין שם). ואי ס"ד דיוצא בשותפות, למה לא יצא י"ח, הא גם לו יש חלק (וכ"כ הגרע"א). ועוד ראייה, דהא אפילו בשל אבותיו לא יצא, שעתה הוא כולה שלו, כ"ש בשותפות. והנה לדעת הרמב"ם שהיא מצוה בפני עצמה, וודאי שכן הוא, אך לפי דעת הרא"ש והטור שהמצוה הוא רק מפני הלימוד, אולי י"ל שיצאו שנים בס"ת אחת. ומ"מ העיקר נ"ל דלא יצא בשותפות, וזה שדרך העולם שחבורה אחת כותבים ס"ת, הוא מצוה וזכות בעלמא, אבל לא שבזה יצאו י"ח המצוה". ומבואר שאינו יוצא בשל שותפות.

והגה"ק מצאנו בדברי יציב (חיו"ד סי' קע) כתב כדעת הבית אפרים הנ"ל, דאם כתב כל אחד מקצתו, לא גרע מהגיה בו אות אחת, והספק רק בשכרו השותפים לכתוב ס"ת. ועכ"פ באופן הנהוג שבסיום הכתיבה מתאספים כל בני הקהל וכל אחד כותב אות, בכה"ג בודאי יוצאים ידי מצות כתיבת ס"ת. וכתב שיש לקבל פסקו של הבי"א; "אשר מפיו אנו חיים וכל ספריו נתקבלו להלכה ולמעשה בלי פקפוק, הרי שגם לא ירדו לעומק הבנת דברי קדשו". דאין לדרוש מעצמינו דרשת "לכם", ואין הדבר מסור אלא לחכמים. ולכן כיון שאמרו דאם הגיה בו אות אחת כאילו כתבו, פשיטא ליה להגאון בעל בית אפרים דה"ה בשותפים שכל אחד כותב אות אחת, ואינו דומה כלל להגיה בס"ת שאינה שלו, שהרי באמת יש לו ג"כ חלק בקלף, ואין לנו לחדש דרשה מכח לכם דבעינן שיהא כולו שלו. והחסרון הוא רק מפאת כתבו, ומאחר שהוא מגיה אות אחת דכאילו כתבו, שפיר יוצא ידי חובה.

ועיין לגר"ש וואזנר זצ"ל (שבט הלוי ח"ה סי' קנט), מה שכתב לסתור ראיות האור שמח. יחד עם זאת, שם ובח"ח סי' רכב כתב, דאם בשעה שמשמש כולו שלו, בזה יוצא ידי המצוה גם בשותפות: "דיש ב' מיני שותפות, דאם השותפות באופן כזה שאם צריך להס"ת יכול להשתמש כאלו כולו שלו, וכל אחד משתמש בזמנו דכולו, ע"ד שכ' הר"ן ריש פ"ה דנדרים וע"ש בביאור הדברים, וכזה יראה דשייך בנ"ד דבשעה שירצה יהיה כולו שלו, שותפות כזה נראה שמהנה אליבא דכו"ע, ובאופן כזה גם אם הניחו בבית הכנסת, יע"ש".

גם הגר"ע יוסף זצ"ל (יביע אומר, ח"י חיו"ד סי' כט) כתב דיכול לסמוך על הכתיבה בשותפות, ללאחר שהביא דעות הסוברים שאין יוצא, הביא דעות הסוברים שיוצא בשותפות. בתש' נפש חיה (חיו"ד סי' עה) יישב מנהג החברות שקונים ס"ת בשותפות, וכתב שכולם יוצאים ידי חובת מצות עשה של כתיבת ס"ת, ע"פ דברי הרא"ש שעיקר מצות כתיבת ס"ת הוא כדי ללמוד בו, דהמצוה היא ע"מ שיקראו בו בצבור, וכשהצבור כולו כותבים ס"ת בשותפות ע"מ לקרוא בו, יוצאים בזה ידי חובה. וכ"כ השואל ומשיב בספרו יד שאלו, שיוצאים ידי חובת המצוה בכתיבת ס"ת בשותפות. וכ"כ בשו"ת עמק יהושע שפירא (סי' יא, דף נו ע"א), שיש טעם לשבח למנהג העולם שחברה של אנשים רבים כותבים ס"ת בשותפות לצאת י"ח מצות כתיבת ס"ת, וכ"כ בשו"ת צור יעקב (סו"ס קח), שלדעת הרבה פוסקים יוצאים ידי חובת מצות עשה של כתיבת ס"ת בשותפות, וכן דעת הגאון מהרי"ץ דושינסקי להקל (שו"ת מהרי"ץ ח"א סו"ס צא): "והגאון מהר"א ברודא בתשובה, והיא לו נדפסה בספר נחל אשכול על ספר האשכול (ח"ב עמ' לו), העלה הלכה למעשה, כי מי שאין יכולת בידו לעשות המצוה של כתיבת ס"ת לבדו, יכול לסמוך להשתתף עם הקהל, כיון דלהרא"ש בלא"ה יוצאים בזה בשאר ספרים. ואפילו להב"י שמצות ס"ת במקומה עומדת, מ"מ יוכל לסמוך על השותפות עם הקהל. אבל מי שיש לו יכולת לכתוב ס"ת בפני עצמו כן יעשה, ותע"ב".

ועיין לגר"מ שטרנבוך שליט"א (תשובות והנהגות ח"ו ריא, ג), שהביא דעת אחד מגדולי ההוראה, שאם התנו השותפים שהס"ת יהיה שייך לכ"א לחצי שנה, חצי שנה של שותף אחד ללמוד בו, וחצי שנה של חברו, ששניהן יוצאין, כיון שלכ"א יש זמן שרק הוא יכול ללמוד בס"ת, ואין חברו יכול לעכבו. והגר"מ שטרנבוך חלק עליו, דעיקר מצות כתיבת ס"ת שיהא מוכן ללמוד תמיד, וחצי שנה שלו וחצי שנה אינו אלא חצי שיעור של המצוה, ולא מועיל לשום אחד.

מכל הלין מבואר שנחלקו הפוסקים אם מקיים מצות כתיבת ס"ת בשותפים שכתבו ביחד ס"ת כבנדו"ד, וודאי שיש צד שמקיימים מצוה, וע"כ יש לעשות על הצד הטוב ביותר, באופן שלא יתנו מתנה מוחלטת וגמורה לביהכנ"ס אלא יישאר בבעלותם מחד, ומאידך, שלא יצא מביהכנ"ס (ובענין בעלות על ס"ת שניתן לביהכנ"ס סתם, עיין מה שכתבתי בח"א סי' ג).



## ב.

### שואל מהנכרי לענין טבילה בשבת

נחלקו הראשונים אם מותר להטביל כלי חדש בשבת. איתא בביצה (יז, ב) דהן לבית שמאי והן לבית הלל, אין מטבילים כלים טמאים בשבת או ביו"ט. ונחלקו בגמ' בטעם הדבר. רבה אמר, גזירה שמא יטלנו בידו ויעבירונו ארבע אמות ברשות הרבים. רב יוסף אמר, גזירה משום סחיטה. רב ביבי אמר, גזירה שמא ישהה את הכלי בטומאתו עד ליו"ט, אם יתירו לו לטבלו ביו"ט. רבא אמר, מפני שנראה כמתקן כלי. ונפק"מ בין הפירושים, דלטעם רבה, שמא יעבירונו ד אמות ברה"ר, ולטעם רבא, שנראה כמתקן כלי, הוא הדין בכלים חדשים שנלקחו מהעכו"ם אסור להטבילן ביו"ט ובשבת. משא"כ לשני הטעמים האחרים. כן כתב הרא"ש שם (ה"ב), וכתב דכיון דטעם רבה ורבא עיקר, אסור להטביל כלים חדשים ביו"ט. אולם מדברי הר"ף שהביא טעמא דרב יוסף וטעם דרב ביבי, משמע שמותר להטביל כלים חדשים ביו"ט. והרמב"ם בהל' יו"ט (ה, יז - יח) הביא טעם רב ביבי, שמא ישהה. ועיי"ש ברב המגיד שהביא מהרשב"א (עה"ק ש"ג ס"ד) שאין מטבילין ביום טוב כלי תשמיש הניקחין מן הגוים הצריכין טבילה, וכתב עליו המגיד, דאף שיש מקום לומר דלהרמב"ם מותר, אפשר שגם הרמב"ם מודה בכך.

ועיין שו"ע או"ח שכג, ז שהביא אוסרים ומתירים, להטביל כלי חדש בשבת. ובמרדכי (ביצה תרעז), הובא להלכה בשו"ע שם, כתב וז"ל: "מי ששכח ולא הטביל כלי מע"ש ומעיו"ט, יתן הכלי לעובד כוכבים במתנה, ויחזור וישאלנו ממנו וה"ל כשואל מן העובד כוכבים", ובשו"ע שם, שירא שמים יצא ידי כולם בעצה זו. וכן פסק בשו"ע יור"ד קכ, טז, וברמ"א הוסיף דכן יעשה גם בחול, במקום שאין מקוה. ובט"ז שם (קכ, יח) כתב שתיקון זה אינו אלא לפי שעה, לאותה שבת או לאותו יום חול כל זמן שאין לו מקוה: "אבל לאחר השבת או שיוזמן לו מקוה, כיון שישתקע עולמית ביד ישראל, ודאי הוי כלקוח בידו, ולא עדיף ממשכן עובד כוכבים ביד ישראל ודעתו לשקוע דצריך טבילה. ותו, דגבי טלית שאולה מצינו ג"כ שפטורה מציצית כל ל' יום ואח"כ חייב, דנראה כשל". ודברי הט"ז הובאו בנו"כ בשו"ע או"ח שכג, ז. דברי הט"ז מתפרשים, שחיוב טבילה הוא לא רק על כלי שהוא שלו בפועל אלא גם אם הכלי נראה כשל, שנשקע בידו, וכמו הראיה שהביא מטלית שאולה לאחר ל' יום. אולם לענין ס"ת, קיום המצוה אינו תלוי במה שנראה כשל או לא אלא מי הבעלים. ואף אם נראה כשל שואל, אין זה גורע מהיות הבעלים מקיימים מצות כתיבת ס"ת. וחיוב טבילה במקום שנראה כשל שואל, אינו חיוב אלא מדרבנן, כמו בטלית שאולה ביותר מל' יום.

ושמא אפשר לחלק בדרך אחרת. דדוקא כאשר הכלי הוא של הישראל והוא נותנו לנכרי, והנכרי משאלו לישראל לזמן רב, בזה י"ל דהוי אומדנא במתנה שנתן לנכרי, שלא נתן לו במתנה גמורה ומוחלטת אלא ע"ד שישאל לו בחזרה עולמית, ובמתנה אזלינן בתר אומדנא, ומוכח שאינה מתנה לנכרי. משא"כ אם מטבילו ביום הראשון, הרי מוכח שנתן לו הישראל לנכרי במתנה גמורה. ונפק"מ בין סברא זו למש"כ בט"ז, דלסברא זו דוקא שהכלי היה של ישראל ונתנו לנכרי שמשאלו לישראל, אמרינן דדוקא בשאלה לפי שעה מהני, אבל אם הכלי מעיקרא של נכרי, והנכרי משאלו לזמן רב, אינו צריך טבילה ביום ראשון או כשיוזמן לו

מקוה. אולם לסברא שכתב הט"ז, אפי' אם הכלי מעיקרא של הנכרי ומשאיל לישראל, אינו צריך טבילה רק לפי שעה. וכתבתי סברא זו, מפני שלכאורה היא הולמת את הענין שהביא בשו"ע, שהכלי של ישראל ונותנו לנכרי.

ולכל אחת מהסברות י"ל, דיש לחלק בין נראה כשלו מחמת שנשתקע, לבין מצות כתיבת ס"ת, דיש דברים שככל ונראה כשלו, כמו בטבילת כלים או בטלית שאולה, אם נראה כבעלים על הטלית, חייב להטיל בה ציצית מדרבנן, מפני שנראית כשלו, עיין חולין קי, ב, ובתוס' שם (ד"ה טלית) וברא"ש בפרק כל הבשר (סי' כו) דמדאורייתא פטורה לעולם, כדקאמר בראשית הגז כסותך ולא של אחרים, אלא לפי שנראית כשלו חייבוהו חכמים משלשים יום ואילך, דאין דרך לישאל יותר משלשים יום. ואינו שייך למצות כתיבת ס"ת שתלוי מי הבעלים בפועל ולא מי נראה הבעלים.

### ג.

#### שואל בטובו

ואיתא בב"מ קג, א: אמר רב נחמן, שואל אדם בטובו לעולם (אם ראה אדם כלי לחבירו, ואמר השאילני בטובו, ואמר לו הן, שאול לו לעולם כל זמן שהוא ראוי למלאכה, דהאי בטובו משמע לך, כל זמן שהוא טוב, אפילו מחזירו, חוזר ונוטלו כשיצטרך - רש"י). אמר רב מרי ברה דבת שמואל, והוא דקני מיניה (דבעלים, אבל לא קני, מכי אהדריה כלתה קנייה דמשיכה ראשונה). אמר רב מרי בריה דרב אשי, ומהדר ליה קתיה (וכשיפחות, שלא יהא ראוי, יחזיר לו שבריו, דהא לאו במתנה יהביה אלא שאלה הוא, ובטובו הוא, והאי לאו טוב הוא). ודין זה של שואל בטובו, המשאיל נשארם הבעלים לענינים מסוימים, כמו שמבואר בראשונים ובאחרונים, שהרי חייב השואל באונסים ובגניבה ואבידה, הגם שיש לשואל זכות שימוש כל זמן חיות הכלי, דלכך הוא עומד, כמו שכתב הגרא"ז (אבהא"ז שאלה ופקדון א, א): "שזהו תשמישו שיעשו בו מלאכה עד שיסבר, ולכן אם הבהמה או הכלי השאולה מתה או נשברה מחמת מלאכה, א"כ נמצא דזה היה עיקר השאלה שישתמש בה עד שתמות הבהמה או שישבר הכלי, כיון שלכך היו עומדין, ולא חייבה תורה בשואל אלא באונס שאירע כמו בשבורה ומתה, ולא היכי שלכך היו עומדים וזהו עיקר תשמישם".

ומה שחייב בגניבה ואבידה, כן מבואר בראשונים. הר"ן בסוגיא, הובא גם בנימוק"י (ב"מ ס, א מעמדה"ר). הסתפק אם המשאיל יכול להשתמש בשעה שאין השואל משתמש בה, דיכול משאיל לומר לו, לא השאלתיה לך אלא למלאכתך, ועכשיו כיון שאין השואל צריך, יכול המשאיל להשתמש. או אפשר שיכול השואל לומר למשאיל, כיון שהשאלת לי לכל תשמישי, אני יכול למנוע ממך להשתמש, שלא יהיה בחפץ פחת שימנע ממני את השימוש בעתיד. ונפק"מ לענין תשלומי אונסין; "דודאי אף על פי שהוא שאול לו לעולם, אם נאנס או נגנב חייב לשלם, שאינו מקבל מתנה, דשואל הוא, ואם כן כשתמצא לומר שאין המשאיל יכול להשתמש בו כלל אפילו בשעה שאין השואל צריך לו, אם נאנס אינו חייב לשלם אלא דמי שברים לבד, שהרי אין למשאיל זכות בו בעודו שלם, ואם המשאיל יכול להשתמש בו, ונגנב או נאנס משלם לו לפי

זכותו". מבואר מהר"ן שיש על השואל חיובי שומרים של אונס גניבה ואבידה, והשאלה היא רק כמה חייב, וזה לפי הזכות שיש לבעלים, ככל שיש להם זכות להשתמש בשעה שאין השואל משתמש, משלם לפי מניעת הזכות. אולם אם אין המשאיל יכול להשתמש כלל, הרי זכותו רק בשברים, ואם נאנס או נגנב, משלם לו לפי מחיר של שברים. ובטור (חו"מ שמא, ט) הסיק בשם הרמ"ה, שאין המשאיל יכול להשתמש שלא בשעת מלאכה. ולפ"ז כשנאנס, אינו צריך לשלם אלא דמי שברים, עיין קצוה"ח שמא, ה. [ועיין בנתיבות שם, שמא, יא, דיש ללמוד מכאן שהוא הדין אם שאל חפץ מחבירו ופירש שלא ישתמש בו רק אחר כמה ימים, דאין המשאיל יכול לחזור וליטלו קודם, דהשואל יכול לומר למשאיל, שמא יגנב או יתקלקל ברשותך. ואם נאנס תחת יד השואל, כשמשלם לו השואל, מנכה לו דמי פחת שהיו פוחתין משומת שינוי של החפץ אילו היה קיים מחמת הזמן שהיה השואל משתמש בו. וכן אם הזיקו אחר, משלם לשואל דמי שיווי ההשתמשות לזמן השאלה והמותר לבעלים].

ועיין גם בריטב"א בסוגיא (ב"מ קג, א): "והוה סלקא דעתך, דאע"ג דנאבד או נאנס ברשות שואל שיהיה השואל פטור, חדא, דהא כעין מתנה הוא, ועוד, דהא כי איתבר ואיתניס, לשואל הוא דאיתניס נמי, דהא הוה ליה לאשתמושי ביה, ולא היה לו לשלם אלא דמי טובת הנאה שיש בו לבעלים, קמשמע לן רב נחמן דכיון דבלשון שאלה קבלו, הרי הוא עליו שואל גמור להתחייב באונסין כשואל דעלמא. והוא דקנו מיניה דשואל, דודאי על האחריות קנו מיניה, אבל אי לא קנו מיניה מתנה היא ואין עליו אחריות, אמר רב אשי ומהדר ליה קתיה, כלומר דכיון דנשבר מחזיר לו שבריו, ואפילו מחמת מלאכה יש לו להחזיר הקתא לבעלים כמו שמחזיר להם גופו של כלי, דקתא בתר כלי גריר, ואין השואל יכול לעכבו לשום בו ברזל אחר להשתמש בו". דאם לא קנו מיניה דשואל, הרי זו מתנה, ואם קנו מיניה דשואל, הרי זה באחריות השואל לענין חיובי שמירה, ואינה מתנה. ועיין לעיל דברש"י מבואר דקנו מהבעלים, ועיין להלן.

העובדה שאין השואל נחשב כבעלים אלא כשומר, בא לידי נפקות גם לענין שאין השואל יכול למכרו. כן כתב ברמ"ך, הובא בשטמ"ק ב"מ קג, א, דלענין אם משאיל יכול למכרו, הסתפק ברמ"ך, אולם שואל ודאי לא יכול למכרו, ואף זכות שיש לו בחפץ, אינו יכול למכרו: "אכתי מיבעיא לן אי מי צי לזבוניה האי משאיל לההוא ביתא, או לא כדין משכיר. וכן נראה לומר דלא מצי לזבוניה האי משאיל. מיהו פשיטא דשואל לא מצי לזבוניה, דלגופיה הוא דאושליה, אבל לזבוניה לא אושליה מידי ואשתכח דזבין דלאו דיליה". הרי שעדיין הוא שואל על החפץ, ואין השואל רשאי להשאיל, וכמש"כ הטור (שמא, ט): "מיהו לית ליה רשות לאשולי לאחריני, דעל כרחך בתורת שאלה הוא דקאי גביה, ואין השואל רשאי להשאיל. ותו, דחיישינן דילמא מיתבר גבי שואל שני ומפסיד לקתא". הרי דאף להשאיל לאחר אינו יכול, הואיל ודינו כשואל ולא כבעלים. וע"ע בב"ח ס"ק ט.

ועוד מצאנו באור זרוע (ב"מ סי' שלד) שהסתפק, אם בשעה שהמשאיל משתמש בחפץ, אם חייב השואל באונסין. האם גם בשעה שהמשאיל משתמש, לא כלתה שאלתו של השואל וחוביו, או שהמשאיל עצמו לא גרע משואל להתחייב הוא עצמו באונסין. ומסקנת האור זרוע, דמסתבר שאינו מתחייב באונסין בשעה שהמשאיל משתמש. וכן הביא מסקנתו בהג"א (ב"מ ח, לג): "ומיהו

כל זמן שהוא ביד בעלים, לא מחייב באונסין". ומכל זה יש ללמוד שדינו של השואל בטובו כשואל, שאף היה מקום לחייבו בחיובי שמירה כשהמשאיל משתמש בחפץ, אך מסתבר שאינו מחויב, דלא גרע המשאיל עצמו מכל שואל.

אמנם כששואל בטובו שונה מכל שומר, מפני שאם נשבר הכלי, מחזיר שבריו, ואינו רשאי לתקן הכלי, דכן יש לפרש את דברי רב מרי בריה דרב אשי; ומהדר ליה קתיה. כך נראה לפרש לפי רש"י שם: וכשיפחות, שלא יהא ראוי, יחזיר לו שבריו, דהא לאו במתנה יהביה אלא שאלה הוא, ובטובו הוא, והאי לאו טוב הוא. אך ברש"י לא מפורש שאינו רשאי לתקן הכלי, אך אפשר דזה נכלל בגדר שאלה בטובו, דכיון שכבר אינו טוב, כלתה שאלתו. וכך פסק הרמב"ם בהל' שאלה ופקדון (א, ח): "השואל כלי מחבירו להשתמש בו ואמר לו השאילני דבר פלוני בטובת ... הרי השואל משתמש בו לעולם עד שיתבטל הכלי מלעשות מלאכתו ויחזיר שבריו או שיריו, ואין השואל רשאי לחזור ולתקן הכלי או לעשותו פעם אחרת". וכן פסק בשו"ע (חו"מ שמא, ו). ועיין במגיד שם, דדברי הרמב"ם הם כרש"י, אך הביא המגיד דיש מי שפירש, שאפילו נשבר, מתקנו ומשתמש בו ואינו מחזיר לו לעולם אלא הקתא שהוא הבית יד. ודברי היש מי שאומר הם דברי הראב"ד, שהביא הרשב"א בסוגיא (ב"מ קג, א): "אבל הראב"ד פירש, שאומר לו השאילני בטובתך שהיא גדולה עלי, ולפיכך משתמש בו והולך לעולם, ואפילו נשבר מתקנו ומשתמש בו ואינו מחזיר לו לעולם אלא הקתא שהוא הבית יד". ודעת הרא"ש (ב"מ ח, ג) לפרש כמש"כ הרמב"ם, דאינו רשאי לתקנו: "אמר רב אשי, ומיהדר ליה קתיה, לכשיפחת ולא יהא ראוי למלאכה, יחזיר לו שבריו ואינו יכול לתקנו, שלא היה שאול אצלו אלא כל זמן שהיה בטובו וראוי למלאכה". ועיין עוד בנימוק"י (ב"מ ס, א מעמיה"ר), ובמיוחס לריטב"א, ובמאירי, ובסמ"ע שמא, יט.

## ד.

### קנו מיניה

ומה שצריך קנין, עיין בנתיבות שמא, יב, דמבוארת מחלוקת הרי"ף ורש"י אם בטובו הכוונה לעולם (רי"ף בשם הגאון), או כשיטת רש"י דמשאיל לו כל זמן שהוא צריך. וכשיטת רש"י נקטו הרבה מהראשונים. ולשיטת רש"י צריך קנין מהבעלים, כדי שיהיה חיוב הגוף לשאלה, שהרי משאיל לשואל רק לזמן שהוא צריך, ולזמן שאינו צריך, אינו שאול לו, וכשמחזירו לבעלים ואח"כ צריך השואל, החיוב של המשאיל להחזיר לשואל הוא מכח הקנין שהוא חיוב הגוף: "וע"כ הפירוש בטובו לפי שיטת רש"י, דהיינו רק שהוא שאול לו כל זמן שהוא צריך, ובזמן שלא יצטרך יחזור להמשאיל, ואחר כך כשיחזיר להשואל להשתמש בו יהיה חוזר ושואל לו, לכך בלא קנין בטלה שאלה שניה, דכלתה משיכה ראשונה, מה שאין כן בשקנו מידו, איכא חיוב הגוף לחזור ולהשאיל לו כל זמן שיצטרך אף אחר החזרה". וכך פירש בחלקת יואב (חחו"מ סי' טז): "דע"כ כוונת רש"י ז"ל מטעם שיעבוד גופו להעמיד לו תמיד הכלי, דאי מכח קנין גופו (של הכלי), הרי פסקה הקנין בחזרה. וע"כ מכח שיעבוד גופו, אף שהוא דבר מיוחד".

ועיין בגידולי שמואל (ב"מ קג, א), שלמד מדברי הנתיבות, שאין גוף החפץ נקנה לשואל בקנין חליפין, דבחליפין לא מועיל חלות הקנין לאחר זמן, דהדרא סודרא למריה. אלא קנו מיניה היינו ששיעבד המשאיל גופו והתחייב להחזיר לשואל את החפץ בכל זמן שיצטרך השואל, ובכל חזרה חדשה, יעשה השואל קנין משיכה בחפץ. ומבואר שיש לעשות שני קנינים: המשאיל קונה בקנין ומשעבד גופו לשאלה בטובו, והשואל עושה קנין בחפץ, שהוא קניני שאלה, במשיכה או הגבהה וכיוצ"ב, כל פעם מחדש.

עוד הוסיף בגידולי שמואל, שבזמן חזרת החפץ למשאיל, אין לשואל שום זכות בחפץ, ואם משאיל מכר או הפקיר והקדיש או מת, אין ליורש ולוקח או זוכה מהפקר ופודה מהקדש שום חיוב להחזיר לשואל. וצ"ל, מחמת שהם לא שעבדו גופם לשאלה זו, דהחיוב הוא רק על המשאיל עצמו ששעבד גופו, ולשואל עצמו אין קנין או זכות בחפץ, מעבר למה שהשתעבד המשאיל עצמו. ולכאורה גם אם מת המשאיל, אין על היורש חיוב שהתחייב המשאיל, וצ"ע.

ומזה יש ללמוד לנדו"ד, שיכולים השותפים – הבעלים על הס"ת, להשאר בעלים על גוף הס"ת, ולהשאיל את הס"ת בטובו, ולשעבד גופם לשאלה זו, וגבאי ביהכנ"ס, שלוחי הציבור, יקנו את הס"ת בתורה שאלה בהגבהה. ויצוו הבעלים ליורשיהם ויבקשו מהם שלא יוציאו את הס"ת מביהכנ"ס. אמנם גם העצה האחרת שישאילו את הס"ת לשישים שנה, שפיר דמי, ויעשו כהבנתם.



### מסקנה

לאור האמור לעיל, לדעות שיש לשותפים מצוה בכתיבת ס"ת בשותפות, יכולים להשאיל את הס"ת בטובו לביהכנ"ס, ויקנו בקנין וישעבדו גופם לשאלה זו, והגבאים יקנו הס"ת בקנין לענין חיובי שמירה, וכן יעשו כל פעם שהמשאילים יקחו את הס"ת ויחזירו להם.



הרב ברוך פז\*

יו"ד איגוד בתי הדין לממונות, נשיא מכון פסקים

## הגדרת בית דין כ"קבוע" והחובה להתדיין דווקא לפניו

### רקע

משפחת א' הזמינו חתונה באולם אירועים ביישוב פלוני. שולמה מקדמה בעת חתימת חוזה ההזמנה. עקב התפרצות מחודשת של מגיפת הקורונה, שהיתה באותה שנה, וההגבלות על התקהלות, התבטל האירוע. משפחת א' תבעה ממר י', שהוא הבעלים של החברה שמפעילה את המקום, החזר המקדמה. לאחר שלא קבלו מענה, הם תבעו את י' בבית דין היישובי. י' נעדר למספר חדשים ולכן לא היה ניתן לקיים את הדיון בנוכחותו.

בית הדין קיים דיון עם השותף של י'. השותף טען שהוא אינו הבעלים של החברה ולא יודע את פרטי האירוע, וצריכים להמתין עד פורים, כאשר י' יחזור.\*

כאשר י' חזר, בית הדין פנה אליו לצורך קביעת תאריך לדיון. י' טען שוב שאיננו מעוניין להופיע לפני בית דין זה (בגלל פסק קודם של בית הדין, שלא נוהל לפי שביעות רצונו), וטען שאין לבית הדין מעמד של "בית דין קבוע", מפני שאין בית קברות ביישוב. לסימוכין, י' ציין לסמ"ע יד, יא.

פסק דין זה סובב והולך בעקבות השאלה האם י' יכול לסרב להופיע לפני בית דין היישובי בטענה הנ"ל.

### פסק דין

בית הדין דוחה את טענת י' מכמה סיבות:

א. מעיקר הדין.

ב. מכח המנהג שחייבים להתדיין לפני בית דין קבוע בעיר.

ג. על פי מה שהסמ"ע מסיים שם בדבריו: "וע"ש שכתב עוד שאין בדינים אלו אלא מה שעניי הדיין רואות, והביאו בד"מ ע"ש".

נפרט בע"ה.

\* מתוך פסק דין שניתן במותב תלתא עם הרב יהודה קרויזר והרב ישועה רטבי שליט"א.

א. ראו על כך את התייחסותנו בפסק דין קודם, מספר סידורי 13632 באתר פסקים.



## מעיקר הדין אין ממש בטענת י'

הגמרא בסנהדרין (לא:): אומרת: "אמר אמימר הילכתא כופין אותו וילך למקום הועד (כאשר יש ויכוח בין התובע והנתבע היכן להתדיין, בעירם או בבית הועד). א"ל רב אשי לאמימר והא אמר רבי אלעזר כופין אותו ודן בעירו? הני מילי דקאמר ליה לזה למלוה, אבל מלוה? עבד לזה לאיש מלוה".

פירוש הדבר, שאם המלוה דורש ללכת להתדיין בבית הועד - "וועד תלמידי חכמים הרבה שיהא זה בוש מהם", כפירוש רש"י שם ד"ה התוקף, שומעים לו, מהטעם ש'עבד לזה לאיש מלוה'. מיהו אם הלוח דורש להתדיין בבית הועד, לא שומעים לו, מהסיבה שנאמרה שם בגמרא: "אמר לפניו רבי אלעזר, רבי מי שנושה בחבירו מנה, יוציא מנה על מנה?!".

וכך פסק השו"ע (ח"מ יד, א) כלשון הרמב"ם (סנהדרין ג, ו), שהמלוה יכול להוציא את הלוח מעירם לבית הועד, אבל הלוח לא יכול להוציא את המלוה לבית הועד.

הרא"ש (סנהדרין ג, מא) הוסיף על פי הגמרא בב"ק (ק"ב): שאם יש בית דין גדול בדור, היינו בית דין שהוא הסמכות העליונה בין בתי הדין, גם הלוח יכול לכוף למלוה להידיין שם, והרמ"א מביא את דבריו. הוספה זו אינה רלוונטית היום, מפני שכיום אין בית דין גדול שכל בתי הדין מקבלים אותו כסמכות העליונה בין בתי הדין, ולכן חוזרים לפסיקה שמבוססת על הגמרא בסנהדרין, שהמלוה יכול לכוף לזה לצאת לבית הועד, והלוח לא יכול לכוף למלוה לצאת לשם.

ועיין ברא"ש הנ"ל שכתב: "ולאו דוקא לזה ומלוה אלא אפילו גזילות ומו"מ ומתנות וירושות וכל דבר שיש בו תובע ונתבע, דהאי טעמא דרבי אלעזר שלא יוצא מנה על מנה שייך בכל תובע". וכך פסק הנמוק"י שם וכך פסק הרמב"ם הנ"ל והשולחן ערוך הנ"ל.

ברם, הרמ"א שם (יד, א) הוסיף על דברי השו"ע, שכל זה מדובר כאשר התובע והנתבע גרים באותו עיר, ויש ויכוח אם לצאת להתדיין בבית הועד או לא. בזה יש למלוה עדיפות על הלוח והוא יכול לחייב אותו להתדיין בבית הועד. אבל אם התובע והנתבע גרים בערים שונות, התובע צריך לבוא לעיר של הנתבע, והמלוה אינו יכול לחייב את הלוח לבוא אל עירו. וז"ל הרמ"א: "התובע צריך לילך אמר הנתבע אם הוא בעיר אחרת, אע"פ שבעיר התובע הבית דין יותר גדול".

הדרכ"מ (יד, ג) הביא את מקור הדין מהמהרי"ק (א), שכתב: "דבר פשוט שאין התובע יכול לכוף לנתבע שילך חוץ לעירו לדון שם...". משמע שזה מעיקר הדין. הדרכ"מ הביא גם דברי התרומת הדשן (שה) שכתב דין זה. מיהו, מדבריו משמע שכך המנהג ולא מעיקר הדין. בין כך ובין כך, התובע צריך לבוא לעיר של הנתבע לדון שם.

לאור הנ"ל, הבא נתבונן בנידון דידן:

במקרה שלפנינו התובע והנתבע גרים בערים שונות. לפי הפסיקה הנ"ל, על התובע לבוא לעירו של הנתבע והתובע אינו יכול לחייב את הנתבע לבוא לעירו. והנה, זה בדיוק מה שקרה! התובע בא לעירו של הנתבע ונתבע את הנתבע לדין בעירו! יש כאן קיום פסיקה זו. אם כן, איזו

סמכות יש לנתבע לומר שהוא מוציא את התובע לעיר אחרת?! לא נאמר ברמ"א שהנתבע יכול לבחור בית דין שהוא מעונין בו, והתובע חייב ללכת אחריו לבית דין שהנתבע בחר! אם הדין היה כך, הנתבע יכול לדרוש להתדיין בבית דין מרוחק והמלוה יוציא מנה על מנה, ויש כאן היפוך היוצרות. נאמר רק שהתובע חייב לבוא לעירו של הנתבע. והרי בנידון דידן, התובע קיים פסיקה זו.

כאמור, אין שום פסיקה שמאפשרת לנתבע לסרב לדון בעירו כאשר התובע תובע אותו בעירו.

סיכום פרק זה:

מעיקר הדין, התובע צריך לבא לעיר הנתבע ולתובע אותו לדין בעירו. זה מה שקרה בנידון דידן. אם כן, הנתבע חייב להתדיין בבית דין זה והוא אינו יכול לחייב התובע להתדיין במקום אחר.

כל זאת כתבנו מעיקר הדין, בלי להזדקק לפסיקת "בית דין קבוע בעיר". כעת נדון על כללי בית דין קבוע בעיר והאם הדבר תלוי בכך שיש בית הקברות בעיר.



### האם דין בית דין קבוע בעיר תלוי בכך שיש בית הקברות בעיר?

הרמ"א כתב (יה, א): "וכל זה מדינא, אבל כבר נהגו בזמן הזה שכל זמן שיש בית דין בעיר, אין אחד יכול לכופ חבירו שילך עמו לבית דין אחר, כי אין לנו עכשיו בית דין הגדול או בית הועד, ולכן לא יוכל לדחותו".

ועיין דרכ"מ (יה, ב) שהביא מקור לפסיקה זו מדברי המרדכי (סנהדרין תשט) בשם האור זרוע (תלו): "כל היכא שיש בעיר מומחה, שיודע דין תורה לאמיתו, הרי זה דין בעירו בעל כרחו של תובע או של נתבע ולא מצי שום אחד מהם למימר נלך לבית הועד או לב"ד הגדול מפני הרמאין שלא ידחו עצמם מן הדין ותו דליכא לנו עכשיו מקום הוועד. וכן השיב רבי שמשון משנץ לרבי יעקב מקינון ז"ל וז"ל: חרם של מנהג בית דין הגדול בעירינו אודיעך, שאין אחד יכול לומר לבית דין הגדול או למקום הועד קאזילנא...". והדרכ"מ הוסיף על כך: "וכ"כ מהרא"י בפסקיו סה דכל מקום שיש בית דין בעיר וקבלו עליהם בני העיר, אין אחד יכול לומר שרוצה לדון חוץ לעיר אע"פ שחשובים יותר במקום אחר, והמנהג שכל השייך לבית החיים שלהם שייך לאותו בית דין עכ"ל".

מבואר שהחידוש של בית דין קבוע בעיר, הוא שכאשר יש בית דין קבוע הצדדים לא יכולים לומר שהם רוצים ללכת לבית דין הגדול או לבית הועד.

אם כן, כאשר תרומת הדשן הוסיף על הדין הנ"ל, שכל הקשור לבית החיים שלהם שייך לאותו בית דין, כוונת הדברים שאין אדם שגר באיזור בית הדין וקשור לבית החיים, יכול לומר שהוא רוצה להתדיין בבית דין הגדול או בבית הועד, אלא הוא כפוף לבית דין של בית החיים.

מדובר באחד שגר בכפר שאין בו בית דין, ודורש ללכת לבית דין הגדול בטענה שאין בכפר שלו בית דין! על כך מחדש תרומת הדשן, שאם הכפרים משתמשים בבית החיים ויש בית דין קבוע במקום בית החיים, בית דין של בית החיים הוא הוא בית דין הקבוע של הכפרים משתמשים בבית חיים זה, ולכן הוא לא יכול להוציא את הבעל דין שלו לבית דין הגדול. אין כאן זכר לטענה שכביכול רק עיר עם בית החיים עליה חל דין בית דין הקבוע בעיר. אלא נאמר שכאשר אין בית דין קבוע במקום, בית דין של בית החיים הוא הוא בית הדין הקבוע של כפר זה.

בנוסף לכך, הרמ"א לא פסק את דברי תרומת הדשן להלכה. ואם היתה כאן קביעה שבית דין קבוע קיים רק בבית דין של עיר עם בית החיים, למה הרמ"א השמיט דין מרכזי שכזה? ועוד, מה הסברא לומר שרק בית דין בעיר עם בית החיים יש לו דין בית דין קבוע? ובנוסף, בכל הסוגיות שדנות בבית דין בעיר, כגון זה של סוף סנהדרין הנ"ל, לא מוזכר שמדובר דווקא בעיר שיש לה בית קברות!

ולכן נראה כמו שכתבנו, שכוונת תרומת הדשן היא להגדיר איזה כפרים שאין להם בתי דין, כפופים לבית דין של העיר המרכזית. אין כוונתו לפסוק שרק עיר עם בית הקברות, יכולה לזכות לבית דין קבוע בעיר.

לכן, הואיל וביישוב פלוני יש בית דין קבוע, שמרא דאתרא הקים ויושב בראשו, ורשויות הישוב פונות אליו לפתור סכסוכים בתוך הישוב, דינו כבית דין קבוע בעיר, אע"פ שאין ליישוב בית הקברות אלא הוא נזקק לבית הקברות של העיר הסמוכה (שממוקם באיזור התעשייה הקרוב אליה). ואפילו אם נקבל את הסברו של י' בסמ"ע, שרק בית דין בעיר עם בית החיים יש לו דין בית דין קבוע, יוצא לדינא שבית דין הקבוע של האיזור, הוא בית הדין הקבוע של העיר הסמוכה. אם כן, י' יכול לדרוש שהדיון יתקיים בבית דין של אותה עיר. אין דברי הסמ"ע, גם לפי הסברו של י', מאפשרים לי' לבחור בית דין בעיר אחרת. שהרי בית דין הקבוע של האיזור הוא בית הדין של העיר הסמוכה. למיטב ידיעתנו, אין בית דין קבוע בעיר הסמוכה שפועל מטעם רשויות העיר. יש בית דין בשכונת מ' שרבני העיר מפנים לשם תיקים שבאים אליהם. וא"כ, אולי בית הדין מ' יכול להיחשב כבית דין הקבוע של העיר.

סיכום פרק זה:

עיר שיש לה בית דין קבוע, דין בית דין קבוע עליו גם אם אין בה בית הקברות. כפרים שאין להם בית דין קבוע, כפופים לבית הדין של העיר המרכזית שיש בה בית דין קבוע, אם הם משתמשים בבית החיים של עיר זו.



### "אין בדינים אלו אלא מה שעניי הדיין רואות"

הדרכ"מ, ובעקבותיו הסמ"ע הנ"ל, כתבו בשם תרומת הדשן שבדינים אלו אין אלא מה שעניי הדיין רואות. דברים אלו נכתבו בסימן פג, כאשר תה"ד דן בחשש שהצדדים ינסו לעכב את הדין על ידי טענות מטענות שונות.

בנידון דידן, כאמור, י' נעדר לכמה חודשים והיה מעודכן שהתובעים ממתינים לדיון מולו. הוא היה מעודכן גם בדיון שהיה מול שותפו. גם כאשר י' חזר, הוא לא יצר קשר עם התובעים, וגם כאשר בית הדין פנה אליו, הוא העלה את טענתו שאינו רואה עצמו מחוייב להידיין בבית הדין של היישוב, אבל הוא לא יזם קביעת בית דין חלופי.

מכל זה, נראה שי' אינו 'זריז ונשכר' לסגור את הענין מול התובעים. אם כן, גם אם נאמר שאין לבית הדין היישובי דין בית דין קבוע, יש חשש שאם נאפשר לפנות לבית דין אחר, התביעה תתמסמס, כמו שנעשה עד כה.

סיכום פרק זה:

בעיני בית הדין, כדי לאפשר זירוז הדיון, טוב להידיין ביישוב ולא להתחיל פניה לבתי דין אחרים, מפני שיש בזה חשש שהתביעה תימרח.



### החלטות

א. בית הדין, לפנים משורת הדין, נותן לי' 10 ימים להמציא לבית הדין שטר בוררות חתום על תיק זה מול בית הדין הקבוע בעיר הסמוכה, אם אכן יש כזה, או בית הדין בשכונת מ'.

ב. אם תוך 10 ימים הנתבע לא יגיש הסכם בוררות חתום על ידי בית דין בעיר הסמוכה, הדיון יחזור לבית דין זה.

ג. אם י' ימשיך בסירובו להתדיין בבית דין היישובי, בית הדין יאפשר לתובעים לממש את תביעתם בכל דרך חוקית שהיא, כולל פניה לערכאות.



הרב עוז דוד כפיר

בית מדרש לדיינות - תורת שמעון, הר נוף ירושלים

## מחיר שהוטבע על גבי מוצר בטעות

(תוקף חוקי הגנת הצרכן)

נשאלתי לגבי מי שנכנס לחנות מרשת חנויות מפורסמת, וקנה מוצר שעל גבו מוטבעת מדבקת מחיר שברור לכל שמחיר זה הוא נמוך מהמחיר המקובל בשוק, ומראה בבירור כי הוטבע בטעות על ידי אחד מעובדי החנות. ובאמת בקופת התשלום בעת סריקת הברקוד שע"ג המוצר, הראה המחשב כי המחיר יקר יותר מזה המופיע במדבקת המחיר. אך בהיות ויש חוק להגנת הצרכן (הנקרא גם 'חוק סימון מחירי מוצרים') המורה כי במקרה זה, המחיר שע"ג המוצר הוא הקובע, לכן שילם לבסוף את המחיר הנמוך.

והשאלה היא, האם חוק זה תקף גם בדיני התורה. וכמו כן, האם צריך להודיע לבעלי החנות שיחליפו את מדבקות המחיר הנכון משום השבת אבידה.



### הכרעת הדין

א. בחלקו הראשון של חוק הגנת הצרכן בסעיף המדבר אודות חיוב המוכר למכור כמו המחיר הזול המוטבע ע"ג המוצר, אע"פ שמדין תורה אין המוכר חייב למכור כך, מכל מקום מצד דינא דמלכותא יש תוקף לחוק זה. ואין בקנס זה המוטל על המוכר חיסרון של אסמכתא, כיון שמנהג הסוחרים שנהגו בזה מבטל את דיני אסמכתא. [אמנם יש שלמדו בדעת מרן השו"ע כי גם מנהג לא מסלק אסמכתא, ולשיטה זו אפשר שהקונה כפי המחיר הזול מכח הקנס, גול בידו].

אולם במקרה שיש הפרש מחירים המורה בבירור על טעות הנעשית בתום לב, וכגון שחסרה סיפרה אחת במדבקת המחיר שע"ג המוצר, אסור לתבוע מהמוכר למכור במחיר הזול גם ע"פ החוק.

ב. בחלקו השני של החוק המורה כי במידה שהמוכר לא מוכר את המוצר במחיר הזול אפשר לתבועו בבית משפט עד סך של 10.000 ₪, בזה אין כל תוקף בדיני תורה, ובפרט לאור האיסור החמור להתדיין בערכאות.

ג. המוכר לא יכול לתלות מודעה המבטלת את החוק שבה נכתב כי המחיר הגבוה המופיע בקופה הוא הקובע, וזאת משום שחוקי הגנת הצרכן הם 'חוקים קוגנטים' שאינם ניתנים להתניה ע"פ החוק, וממילא גם בזה אמרינן דינא דמלכותא דינא, ואי"ז בכלל 'כל המתנה ע"ד שבממון תנאו קיים'.

ד. הקונה מחוייב להודיע לבעלים מדין השבת אבידה על ההפרש במחירים, אך כל זאת בתנאי שלא נגרם לו עי"ז הפסד כספי ואפילו מניעת רווח.

כמו כן ברשת חנויות גדולה הנסחרת בבורסה ויתכן שיש בה משקיעים גוים אי"צ לטרוח ולהודיע, הן מצד פטור ההשבה באבדת הגוי והן מצד שלכל שותף יש באבדה פחות משה פרוטה הפוטר מהשבה.



## תשובה

### א.

#### בירור אודות חוק הצגת מחיר ע"ג המוצר (חוק להגנת הצרכן)

תחילה וראש חלה עלינו חובת ביאור, האם יש תוקף בדיני תורה לחוק המחייב בעל עסק למכור לפי המחיר שמוטבע על גבי המוצר ולא כפי המחיר המופיע בסריקת הברקוד במחשב.

ומבירור אודות החוק הנזכר (חוק הגנת הצרכן תשמ"א - 1981 פרק ד' סעיפים 17 א' - 17 ז'), עולה כי בחלקו הראשון החוק מתבסס על ענין חשיבות הצגת מחירים על גבי מוצר או שירות בכדי להביא לידיעת הצרכן את עלות העסקה לפני ביצועה, וזאת בכדי לתת לו החלטה מושכלת לגבי העסקה אותה הוא מתכוון לבצע, וכן כדי להשוות מחירים עם מוצרים מאותו סוג. ולפיכך החוק קובע כי במקרה של אי התאמה במחיר בין מחיר מדף למחיר קופה, זכותו של הצרכן לעמוד על כך שישלם כפי המחיר המופיע על גבי המוצר, על אף שמחירו בקופה גבוה יותר.\*

בחלקו השני של החוק נאמר כי סירוב המוכר להחזיר לצרכן את ההפרש בין המחיר שהוצג על המוצר למחיר בקופה, יכול לשמש עילה לתביעת פיצוי בבית משפט לתביעות קטנות ללא הוכחת נזק עד עד סך של 10.000 ₪.

והנה יש לדון בחוק זה, שעיקרו הוא לטובת הצרכן, ונראה ברור מתוכן החוק כי מה שהלקוח יכול לדרוש לשלם מחיר נמוך כפי שמופיע על גבי המוצר, הוא כעין הענשה והטלת סנקציה על בעל החנות שהטביע מחיר נמוך על גבי המוצר, ויתכן והלקוח לא ישים לב וישלם בקופה כפי המחיר הגבוה המופיע בעת סריקת הברקוד. כמו כן, ענין זה הוא כעין קנס על בעלי החנות שלא משליטים סדר בחנותם ובמוצריהם, ולכן גם אם עובד החנות הוא זה שהטביע מחיר מוטעה ע"ג המוצר, אין זה פוטר את הבעלים מיישום חוק זה.

ולפי זה נראה כי אם ברור לכל שהטבעת המחיר היתה בטעות, וכגון שחסרה סיפרה במחיר המראה בבירור כי המחיר נכתב בטעות (לדוגמא: נכתב 15 ₪ במקום 150 ש"ח), אזי הדין הוא שאסור לקנות את המוצר במחיר הזול, והוא איסור גזל ממש. וכ"כ הגר"ש זעפראני שליט"א בשו"ת שמרו משפט (ח"א סי' לז).



(א). בשאר מדינות העולם, כארצות הברית ואנגליה, לא קיים חוק שכזה והמחיר הנקוב הוא רק הצעה גרידא, (Invitation to treat) למעט בקליפורניה שם נהוג חוק זה כמו במדינת ישראל.

## ב.

### מנהג הסוחרים בטעות ודין התורה בזה

אולם מאידך, עינינו הרואות כי על אף שנראה ברור שזו כוונת החוק, מכל מקום דרך הסוחרים להתייחס לחוק זה כמי שהקובע בו הוא המחיר שע"ג המוצר ללא הבחנה בין טעות או כוונה בהטבעת המחיר על גבי המוצר.<sup>2</sup>

אכן, יתכן שמה שנפוץ כיום להתייחס בפועל למחיר המוטבע ע"ג המוצר, הוא מחמת אי ידיעת החוק, וגם בזה יש לעיין האם נהפך למנהג הסוחרים וכאילו קיבלו זאת בני העיר עליהם, והאם המנהג בזה משנה את הדין.

ונראה כי מצד דיני התורה הסברא הפשוטה נותנת לומר כי אין חיוב על המוכר למכור כפי המחיר השגוי שמופיע ע"ג המוצר, ובפרט אם הדבר נעשה בטעות ובתום לב. וזאת ממה נפשך, שהרי במקרה של טעות לפני הקנין הרי שהמוכר בודאי יכול לחזור בו, וגם אחרי הקנין, אם הוא מוכיח שזה מחיר לא סביר יכול הוא לחזור בו, וכל שכן במקרה שהטעות היתה בהפרש של סכום גדול מאוד. וכמבואר כל זה בשו"ע ובפוסקים (חו"מ ס' רכו"ס ד).

ויתרה מזאת, מכיון שמדבקת המחיר מודבקת בדרך כלל על ידי אחד מהעובדים בחנות, שהוא שליח של בעל החנות, ואם כן קביעת המחיר הנמוך לא נעשתה ע"י בעל החנות אלא על ידי אחד משליחיו, ובמקרה כזה מעשיו של העובד בטלים, כפי הכלל שנפסק בדיני שליחות שיכול המשלח לומר לשליח "לתקוני שדרתיך ולא לעוותי", כמבואר בגמ' (קידושין מב:) ובשלחן ערוך (שם ס"ט). [וגם בעובד שיש לו סמכות מצד הבעלים, בדר"כ אין זו סמכות למחול על טעויות כגון אלו].



## ג.

### דין אסמכתא בחיוב קנס במנהג הסוחרים – שני חלקי החוק

אמנם לגבי עצם החוק ביחס לדין תורה יש ב' חלקים. האחד הוא החיוב המוטל על המוכר למכור את המוצר כפי המחיר הזול המוטבע על גביו, והשני הוא אפשרות התביעה של הלקוח במקרה שהמוכר מסרב למכור במחיר הנמוך, שע"פ חוק יש אפשרות לבית המשפט לקנוס את המוכר בתשלומי פיצוי בסכום של עד 10.000 ₪.

ב. וזה לשון החוק (שם, תיקון 11 תשס"ב – 2002 סעיף 17 ב. ד): "המחיר המחייב של טובין יהיה המחיר שהוצג עליהם בהתאם להוראות סעיף זה, אף אם מחירים בקופה גבוה מהמחיר האמור". עוד נכתב בחוק (שם פרק ג סעיף 10 תחת הכותרת 'נקיבת הפרש כוזב'): "נמצא כי ההפרש בין המחיר במזומן למחיר באשראי, או שיעור הריבית, או סכומה של תוספת אחרת, גדול למעשה מזה שעליו הודיע העוסק לפי סעיף 9, או כי המחיר לשיעורין גבוה מהמחיר במזומן, רשאי הצרכן לשלם לפי הסכום הנמוך, וזאת אם הוכיח העוסק כי מקור אי ההתאמה בטעות בתום לב שהצרכן יכול היה להבחין בה בנסיבות העסקה".

ובתיקון החוק נכתב (תקנות מורחבות תשע"ב – 2012) שהמחיר המופיע ע"ג המוצר מחייב את המוכר גם כאשר הטעות התגלתה קודם התשלום.

והנה, לגבי חלקו הראשון של החוק, היה מקום לומר שמכיון שהחוב המוטל על המוכר למכור כהמחיר הזול הוא בתור קנס על כך ששירותו לקוי כלפי הלקוחות, הרי שיש כאן בעיה של אסמכתא. וזאת, משום שחוב זה הוא על ספק שמא יכול המוכר להוכיח שהמחיר הוטבע בטעות, וקיימא לן (ב"ב קסח. שו"ע חו"מ סי' רז) דאסמכתא לא קניא.

אמנם יש לדחות, שמכיון שנפסק להלכה שמנהג מבטל אסמכתא, כמבואר בתוס' (ב"מ סו ד"ה ומניומי) שכתבו וז"ל: ומיהו קנס שעושים בשעת שידוכין מהני אפי' לא קנו בבי"ד חשוב, כיון שנהגין בו כל העולם מידי דהוי אסיטומתא דקניא. עכ"ל. הרי דס"ל דבמקום שנהגו להתחייב באסמכתא, הוי כסיטומתא דקניא, ולא הוי אסמכתא. וכוותיהו פסק הרמ"א (אה"ע סי' סא ס"ה) שכתב וז"ל: כל דבר שנהגו במדינה בשטרות, אפי' שאינו כתיקון חכמים הולכים אחריו. ע"כ. ושם מדובר אף שכתוב אסמכתא בשטר, כמבואר מדברי מרן השו"ע שם. וכ"פ גם בסי' נ (ס"ו) לענין קנסות השידוכין דאין בהם אסמכתא. ע"ש. וכן הביא בפתחי תשובה (סי' רא סק"ב) משו"ת החת"ס (חו"מ סי' סו אות ב) דבמקום מנהג הסוחרים הנקרא קנין סיטומתא, אין חיסרון של אסמכתא, שהרי הטעם שאסמכתא לא קניא הוא משום דלא סמכא דעתיה, ומכיון שנהגו בכך, שפיר סמכא דעתיה וקני. [והמדקדק בדבריו שם יראה, שגם לסוברים דלא מהני סיטומתא בדבר שלא בא לעולם, יודו דמ"מ כלפי החיסרון של אסמכתא סיטומתא קניא]. וכ"כ בשו"ת מהר"ש ענגיל (ח"א סי' יב ד"ה אך באמת). וכ"כ בתשו' בית אפרים (מרגליות, חו"מ סו"ס לד). וכ"פ בשו"ת מנחת יצחק (ח"ו סי' קע אות כ וכו'). וגם בספר פתחי חושן (קנינים פכ"א הערה כה) הביא דברי החת"ס ומשמע שסובר כמוהו. וע"ע בפסקי דין הרבניים (ח"ה עמ' רנח-רעא ובח"ה עמ' ער וע"ע בפסקי דין - ירושלים דיני ממונות ח"א פס"ד עמ' סא) בתשובת הגר"י עדס זצ"ל, ובתשובה אחרת להגר"ע הדאיה זצ"ל ולמרן הגר"ש אלישיב זצ"ל שבקנסות שעושים בהפרת חוזה אין בזה משום אסמכתא מחמת מנהג הסוחרים. וכ"כ הגר"ש זעפראני שליט"א בשו"ת שמרו משפט (ח"א סי' ל). ע"ש.

נמצא לפי זה, כי בחלקו הראשון של החוק, המחייב את המוכר לתת את המוצר במחיר הזול, שהוא בתורת קנס וענישה למוכר, אין בעיה של אסמכתא מכיון שכך נהגו הסוחרים, ומנהג הסוחרים מבטל אסמכתא.

אך לגבי חלקו השני של החוק הנותן אפשרות לתביעת המוכר בבית משפט לתביעות קטנות באם הוא מסרב למכור כהמחיר הזול, וביהמ"ש יכול לחייבו בפיצויים של עד סך של 10.000 ₪. בזה ודאי שהוא אסמכתא גמורה, מכיון שאין כאן ענין של מנהג אלא הכל תלוי בהחלטת ביהמ"ש. וגם בדין תורה אין תוקף לקנס זה כלל ועיקר, ובפרט לאור האיסור החמור ללכת ולהתדיין בערכאות.

איברא, דיעויין מ"ש כמוהר"ר עובדיה יוסף טלידאנו שליט"א בשו"ת משיב משפט (ח"א חיו"ד סי' יד ד"ה אלא דהנה הרשב"א) ובספר משפט הקנין (ח"ג עמ' שנט בדעת משפט אות ב) ללמוד בדעת מרן השו"ע שלא מהני גם מנהג לסלק אסמכתא, ולפי שיטה זו, לבני ספרד גם לגבי חלקו הראשון של החוק, אפשר שהנוטל מבעל החנות כפי המחיר הנקוב מכח הקנס, גזל בידו.





ד.

**דינא דמלכותא כלפי חוק להגנת הצרכן**

אלא דיש לעיין לגבי חיוב המוכר למכור במחיר הזול, האם אמרינן בזה דינא דמלכותא דינא וחוק זה תקף גם בדין תורה, או שמא בזה לא אמרינן כלל זה.<sup>1</sup>

ונראה שהדבר תלוי במחלוקת הראשונים והאחרונים וגדולי הפוסקים האם אמרינן דינא דמלכותא בעניינים שבין אדם לחבירו שאין בהם תועלת למלך. ודעת הרמ"א ברורה בכמה מקומות כי גם בדברים של בין אדם לחבירו, כל שיש תיקון למדינה או לחברה אמרינן בזה דדמ"ד (כ"כ הרמ"א בחו"מ בסימן עג סעיף יד לגבי דיני משכונות, וכ"כ בסי' קנד סעיף יח לגבי חזקת חלונות, וכ"כ בסי' רנט ס"ז לגבי השבת אבידה בזוטו של ים, וכ"כ בסי' שנו ס"ז ובסי' שס"ח ס"א לגבי השבת גזילה לאחר יאוש וש"ר, וכ"ה בסי' שסט סו"ס יא. ע"ש). ואילו בדעת מרן השו"ע יש מחלוקת עניפה בגדולי האחרונים, ובתשו' אחרת (תוקף דינא דמלכותא בדין שבין אדם לחבירו) הארכנו בזה להוכיח כי גם מרן השו"ע מודה לרמ"א במקום שיש מנהג, דאמרינן דדמ"ד גם בדבר שאין בו תועלת למלך. ויתכן שגם החולקים וסוברים בדעת מרן השו"ע כי בכה"ג לא אמרינן דינא דמלכותא דינא, שמא בנידון דידן יודו משום שחוק זה הוא חוק פרטי הנועד להגן על הלוקח מול המוכר, ולא חוק ציבורי שבו ניתן לדון האם יש בו תועלת למלך.

זאת ועוד, מאחר שכיום לא ניתן לפתוח חברה או חנות אלא ע"פ חוקי הצרכנות, הרי זה כתנאי שהותנה עמו, שנתינת השירותים ויתר התנאים יהיו ע"פ תנאי החוק, והוי כקיבלו עליהו, וכל הבא לקבל מהם שירות או לקנות מקח, אדעתא דהכי נכנס אליהם, ומש"ה יש תוקף לחלקו הראשון של החוק גם ע"פ ד"ת, ואין בכך חסרון של אסמכתא.

אמנם לפי"ז יוצא שחנות שאינה מנוהלת ע"פ חוקי הצרכנות, וכגון מכירה ביתית שאין עליה דיווחי מס וכדו', אסור לקנות את המוצר שהוטבע ע"ג מחיר זול בטעות מחשש גזל.

(ג). ונראה פשוט שגם לחולקים על תוקף דינא דמלכותא בימינו בארץ ישראל, כאן יודו בחוקים להגנת הצרכן, מכיון שאלו חוקים שקיבלו עליהם בני המדינה וכמנהג המקום וכמ"ש הש"ך (חו"מ סי' שנו סק"י) בנוגע להחזרת אבידה לאחר יאוש, דבמקום שיש חוק וגם מנהג המקום אפי' אם הוי מנהג גרוע שהוא נגד דין תורה, כיון שתיקנו כך אמרינן דינא דמלכותא דינא. ע"ש. ואע"פ שדבריו לא נאמרו במנהג הנוגע להסכמות שבין שני צדדים אלא בדין חיוב ופטור בהשבת אבידה, מ"מ מדבריו שכתב וז"ל: "ופשיטא שיש ביד הדור לתקן תקנות ועוד דגם בדינא דמלכותא הוא", נראה להדיא כי למד כלל לכל דיני המנהגים. וע"ע בשו"ת אגרות משה (חו"מ ח"ב סי' סב) שעולה מדבריו כי בתחומים שיש בהם הכרח להיעזר ברשויות המדינה לצורך מימושם, יש ללכת אחר מנהג שיצר החוק. ע"ש. וטעם נוסף בזה, כתב הגר"י זילברשטין שליט"א (קובץ ווי העמודים מס' 28 סי' ט) וז"ל: נראה שהמקח קיים ולא משום דינא דמלכותא ולא משום מנהג העיר אלא משום ששמעתי מבעל הקהלות יעקב (מרן הגר"י קניבסקי זצ"ל) לגבי תקנות התעבורה שכל תקנה שלהם, שגם אילו היו השלטון בידי בי"ד היו מתקנים תקנה זו, שהיא תקנה לטובת הציבור, יש לתקנה זו תוקף, וחיבים לשומרה. גם תקנה זו כלולה בהגדרה זו, כי עד לתקנה היו הרבה אונאות, שהמוכרים היו רושמים מחיר אחד על המוצר ומחיר אחר בקופה, ומרמים את הלקוחות, וסומכים על כך שרוב הלקוחות לא בודקים לאחר הקניה כמה המחיר הסופי ששילמו, וגם אם יבדקו, אמרו שהיה טעות והמבצע נגמר, ולאחר שכבר קנו אי אפשר להחזיר את המוצר, וגם אם יסכימו להחזיר, יקבלו רק זיכוי ולא את כספם, וזה גרם לאונאה גדולה של אנשים, וזה היה קצת בבחינת עשיית עוול של משקלות וכדו'. ותקנה זו, היא תקנה גדולה גם לטובת המוכרים שלא יכשלו בחשש גזל, ולכן יש לתקנה זו תוקף הלכתי, וממילא המוכר מחויב לתקנה זו, ומחויב למכור לפי המחיר שרשום על המוצר. ע"ש. ובקו' גליונות עומק הפשט (תשע"ו, גליון 41 עמ' 90) הוסיף שכן שמע בשם הגרמ"מ שפרן שליט"א.

ה.

### האם יש תוקף לחוק היוצר מנהג שמטיל קנס בלית ברירה

אמנם ראיתי מי שרצה לטעון כי מכיון שהחוק להגנת הצרכן מיושם אצל בעלי החנויות בדרך אילוף ובלית ברירה, מכיון שבדרך כלל המוכרים מנסים לחזור בהם ורק כשהקונה מתעקש הם משתפים עמו פעולה בעל כורחם, אין לראות בעובדה שרוב הסוחרים מתחשבים בחוק כמנהג, היות והסכמת הסוחרים נובעת מחשש של קנסות, ולא מהסכמה אמיתית. וכבר כתב בשו"ת הרשב"א (ח"ב סי' רסח) כי מה שמנהג מבטל הלכה, הוא משום דהוי כאלו התנו ביניהם כך, והוי ככל תנאי שבממון שתנאו קיים. ובהגהות אמרי ברוך (חו"מ סי' רמח סק"א) כתב, שרק אם קיבלו את החוק ברצונם מהני ע"ש. וכיוצא בזה עיין בשו"ת משפטיך ליעקב (ח"ו סי' כב) שרצה לומר, כי גם מה שבעל החנות חבר באיגוד הסוחרים, אי"ז נחשב כאילו קיבל את החוק עליו, מכיון שהוא מקיים את החוק בעל כורחו. ע"ש.<sup>1</sup>

אך אחר המחילה יש להשיב על זה, כי מאחר שכל הפותח חנות ומקבל רישיון עסק במדינת ישראל הוא על דעת חוקי החברות, וכעין המבואר בשו"ע (סימן רלב סי') שכתב וז"ל: "שכל הנושא ונותן סתם על מנהג המדינה הוא סומך". ומכיון שבעל החנות מקבל גם הטבות מהמדינה, אזי א"א לאחוז את החבל משני קצותיו, והיינו גם לקבל מהמדינה זכויות וגם לא ליישם עונשים וחובות במקרה של מחיר מוטעה ע"ג מוצרים שבבעלותו העומדים למכירה. ואחר כותבי זאת, ראיתי שכ"כ גם הגר"י זילברשטיין שליט"א (ק' ווי העמודים מס' 28 סי' ט). ע"ש.

אכן, באופן שמוכח לעין הלקוח שאירעה טעות, גם ע"פ חוק, אין לו זכות לתבוע את ההפרש, וכלשון החוק (שם פרק ג סעי' 10): "רשאי הצרכן לשלם לפי הסכום הנמוך, זולת אם הוכיח העוסק כי מקור אי ההתאמה בטעות בתום לב שהצרכן יכול היה להבחין בה בנסיבות העסקה".

אולם מן המוכרח להוסיף בזה, כי במקרים רבים המחיר שע"ג המוצר הוא זול באופן משמעותי מהסבירות המקובלת במחיר מוצרים כגון אלו, אך גם בקופה המחיר נשאר כפי שהוטבע ע"ג המוצר, ובמקרה זה נראה פשוט כי זה המחיר שקבע הבעלים ויכול לקנות את המוצר במחיר זה ללא כל חשש.



(ד). וכעין זה חידש הגר"נ גולדברג זצ"ל (קובץ הישר והטוב ניסן תשס"ו, עמ' ט) שהיות והמנהג נובע מכפייה של החוק, אין לו תוקף, וזאת על פי דברי החתם סופר (שו"ת יו"ד סי' שיד) שלא יהפכו קנייני דרבנן להיות מהתורה היות והם אינם נובעים מרצונם הטוב של הסוחרים אלא מתקנת חכמים, וזה תורף דבריו: "נראה שרק במנהג סוחרים תקנו חכמים שיקנה, אבל קנין שנהגו מחמת דין ערכאות לא תקנו חכמים שיקנה". ע"ש. אולם גם הוא עצמו כתב שכ"ז דווקא לגבי דרכי הקנין, אבל בתחומים אחרים יש ללכת אחר המנהג (גם במקרה ששני הצדדים לא היו מודעים לקיומו) כפי שהעלה בקובץ תחומין (ק' לב, עמ' 271).

1.

**התניית המוכר נגד 'חוק קוגנטי' (שאינו ניתן למחילה)**

לאחר שהשכלנו בכל זאת יש לעיין האם מנהל החנות יכול לתלות שלט הניכר לעיני כל, ובו יכתב כי בכל מקרה של סתירה בין המחיר המוטבע ע"ג המוצר לבין המחיר המופיע בקופה, המחיר יקבע כפי המופיע בקופה. ובכך מגלה המוכר את דעתו להדיא, כי אין הוא מוכר על דעת החוק והמנהג.

ובפשטות היה נראה כי דבר זה הוא בכלל מה שנפסק להלכה (שו"ע אהע"ז סי' לח ס"ח וסי' סט ס"ה ע"פ הגמ' ב"מ פג. וצד. ובעוד מקומות) כי כל תנאי שבממון תנאו קיים, וכיון שגם הלקוח יודע זאת וסבר וקיבל, אזי אין בכוחו לדרוש מהמוכר למכור כהמחיר הזול.

אולם מכיון שכל תוקפו וכוחו של חוק זה בדיני תורה הוא רק משום הכלל של דינא דמלכותא דינא כמו שנתבאר לעיל, וסעיף זה בחוק כלול בחוק להגנת הצרכן, ומפאת שחוק זה הינו 'חוק קוגנטי' והיינו שהוא חוק שאינו מותנה בהסכמת הצדדים כבשאר החוקים, ולא מועילה בו מחילה אפי' ע"י חתימה על חוזה בין המוכר לצרכן, ומשכך, שורת הדין נוטה לומר כי לא יועיל לבעל החנות לתלות שלט המתנה בניגוד לחוק, והוא בכלל דינא דמלכותא דבמקום שהחוק אוסר על התנייה בין הצדדים, גם לא יועיל להתנות באופן מפורש, ובוה לא אמרי' כל תנאי שבממון קיים.

גם הלום ראיתי אחרי רואי להגר"א וייס שליט"א (גאב"ד דרכי תורה) בשו"ת מנחת אשר (ח"ב חחו"מ סי' קכד אות ב) שכתב כדברים אלו ממש לגבי הסעיף בחוק להגנת הצרכן המחייב את המוכר להחזיר תשלום על מוצר שהוחזר תוך שבועיים ימים מעת הקניה, והמוכר רוצה לתלות מודעה בחנות שאינו מחזיר מוצרים שנרכשו, וע"ש שנקט שבחוק קוגנטי א"א להתנות ואי"ז בכלל מתנה על דבר שבממון שתנאו קיים. וביאר טעמו, כי יש לומר דכאשר זה גופא דינא דמלכותא שלא יוכל המוכר לכופף את דעתו על הלוקח, וחוק זה בא להגן על הלוקח, מסתבר שכך יהיה גם דין תורה, וכל כה"ג לא אמרינן כל תנאי שבממון קיים. והרי זה כאילו אמרה תורה או תיקנו חכמים שלא יוכל אדם להשתמש מחובתו, וכך דיינינן גם לגבי דמ"ד, דבמקום שהחוק אוסר על צד א' לפגוע בזכויותיו של צד אחר והחוק שולל להדיא את תוקף הסכמת הצדדים בענין, לא תועיל אף התניה מפורשת.

ובפרט לפי מה שנתבאר, כי אין חוק זה קשור למנהג הסוחרים גרידא, אלא הוא ענין פרטי בין מקים העסק לבין רשויות המדינה והחוק. ומחמת טעם זה גם א"א להתנות נגד חוק זה בכל אופן.



## ז.

**חוב השבת אבידה במקרה זה**

ולאחר כל זאת נותר לדון, האם מחוייב הקונה מדין השבת אבידה להודיע לבעלי החנות על המחיר הזול שהוטבע בטעות ע"ג המוצרים.

ונראה כי ענין זה אינו שונה מכל דיני אבידה הרגילים, ומחוייב להודיע לבעל החנות וכמבואר בגמ' (ב"מ לב.) שהצלת נכסי חבירו היא בלל השבת אבידה. ולא גרע ממה שכתב בקונטרס ליקוטי אמרים לבעל החפץ חיים (פרק ב ד"ה ועוד) וז"ל: אם יודע הקונה שסחורה זו שחפץ לקנות, נתייקרה, והמוכר אינו יודע מזה, צריך הקונה להודיעו שהסחורה נתייקרה בכך וכך. עכ"ל. ומבואר מדבריו שמוטל על הקונה להודיע למוכר שמחיר החפץ עלה ונתייקר. וא"כ כל שכן באופן שהמוכר בעצמו טעה, פשוט וברור שמוטל על הקונה להעמידו על טעותו.

אולם במקרה שחנות זו היא חלק מרשת חנויות גדולה הנסחרת בבורסה ויתכן שחלק ממחזיקי המניות הם גוים, אין הוא מחוייב להודיע לבעלים. ועוד יש לומר בזה, דמכיון שבעלי המניות נחשבים כשותפים ממילא יש לכל אחד פחות משה פרוטה במוצרים אלו, ובכה"ג אין חוב השבה כפי שפסק מרן השו"ע (חו"מ סי' רסב ס"ב). וכמו כן, במקרה שצריך לטרוח עבור האבידה ויבוא על ידי כך להפסד ממון או גרם הפסד ממון ואפילו למניעת רווח, פטור הוא מלהתעסק בהשבת אבידה, כמבואר בפוסקים (ע' שו"ע שם סי' רסה ס"א, וע"ע בסמ"ע סי' רסד סק"א).

וכמו כן, אם נודע למוכרים מהטעות או שכבר מכרו ממוצרים אלו לכמה לקוחות, אפשר לתלות שמחלו, ואי"צ לנסות להעמידם על טעותם.

ולכאורה היה מקום להקשות, דמאחר שיש חוב השבת אבידה לכאורה ברגע שהרים הלקוח מוצר אחד על מנת לקנותו נעשה שומר אבידה עבור המוכר. אך זה אינו, מכיון שכלפי אותו מוצר אינו נחשב כשומר אבידה מכיון שמותר לו לקנותו במחיר הזול כפי החוק התקף גם בדין תורה. ורק לגבי שאר המוצרים שאין בכוונתו לקנותם ומוטבע עליהם בטעות מחיר זול, מוטל עליו להודיע לבעלים משום השבת אבידה שיתחסר המוכר מלקוחות אחרים.



הרב ניר אביב

ר"מ בישיבת ההסדר היכל אליהו, כוכב יעקב  
מראשי מערך בתי הדין לממונות 'לכתחילה'

## תשובה על גניבת מתכת ממפעל שעברה עיבוד

### שאלה

שלום וברכה!

אני לא רוצה להישמע קטנוני על השאלה אך הנושא מציק לי. העניין כזה: לפני שנה בערך תכננתי להתקין מכשיר מתח (ספורט) בין משקופי הקירות בבית. אני ואבא שלי (מהנדס מכונות) החלטנו לייצר אחד לבד, ולשם כך אבא שלי תכנן 2 ווי מתכת עגולים שמתלבשים על הקירות ועליהם מלבישים את המוט. לשם כך הוא השתמש בכמות קטנה (פחות מחצי קילו) של מתכת אשר נלקחה מהמחסן במפעל ועיבד אותה לצורה הרצויה. רק עכשיו, אחרי תקופה של שנה שזה תקוע בקירות, מציק לי העניין שהמתכת "נלקחה", כלומר נגנבה. רצוי לציין שבמהלך כל חודש נזרקו מהמפעל טונות של חלקים ללא שום ביקורת ומופסד הון רב. במסגרת קיצוצים ומהלך של סגירת המפעל בארץ והעברתו לחו"ל, אבא שלי פוטר ולא עובד שם כבר תקופה ארוכה. שאלתי: האם אפשר להמשיך להשתמש בחלקי המתכת או עליי לעשות משהו שונה? רצוי לציין שאם אני אסיר אותם בלי שום הסבר זה עלול להביא למריבה, כי אבא שלי לא יבין את המהלך, אחרי שהוא השקיע מאמצים רבים בהתקנה.



### תשובה

א. האם יש חובת השבה

על פי לשון השאלה "המתכת נלקחה מהמחסן במפעל", נראה שהמתכת שנלקחה הייתה רכוש בעלי המפעל ונלקחה ללא רשותם. אין בעובדה שציננת, לפיה "במהלך כל חודש נזרקו טונות של חלקים ללא ביקורת", כדי להתיר לקיחה ללא רשות מן המחסן. לקיחה ממה שנזרק היא לקיחה מן ההפקר והיא מותרת, ואילו לקיחה מן המחסן היא לקיחת מתכת שיש לה בעלים, וללא רשות זו גניבה והלקיחה אסורה. מאחר שיש כאן גניבה, יש מצות עשה להשיב את הגזילה.



## ב. האם המקרה שלנו נכלל בתקנת מריש

"תקנת מריש" היא תקנה הנזכרת במשנה. פירוש המילה "מריש" הוא הקורות המשמשות כרצפה לקומה השניה, שבנויה על גבי תקרת הקומה הראשונה. יש פסוק במלכים (א' ז, ו): "וְאֵת אוֹלָם הָעֲמֻדִים עָשָׂה חֲמִשִּׁים אַמָּה אָרְכוֹ וּשְׁלֹשִׁים אַמָּה רָחְבוֹ וְאוֹלָם עַל פְּנֵיהֶם וְעַמֻּדִים וְעַב עַל פְּנֵיהֶם".

רש"י מבאר כך: "ועמודים ועב על פניהם - ועל כרותות ארזים שעל העמודים התחתונים הציב עוד עמודים אחרים, ומרישין מעמוד לעמוד העמודים לארוג בהן צלעות מזה לזה והעבים לקירוי העלייה, עב היא מריש כמו ששנינו והעבים אלו המרישין".

תקנת מריש מוזכרת במשנה בגיטין (נה ע"א): "מתניתין: העיד רבי יוחנן בן גודגדא... על המריש הגזול שבנאו בבירה - שיטול את דמיו, מפני תקנת השבים".

ובגמרא מובאת מחלוקת ב"ש וב"ה על עצם התקנה: "תנו רבנן: גזל מריש ובנאו בבירה, ב"ש אומרים: מקעקע כל הבירה כולה ומחזיר מריש לבעליו, וב"ה אומרים: אין לו אלא דמי מריש בלבד, משום תקנת השבין".

הרמב"ם בפירוש המשניות מבאר את המשנה וכותב כך: "מריש, קורה. ועל פי דין זה תדון בכל דבר גולה אם עשה בה הגזולן מעשה שאי אפשר להסירו אלא בהפסד מרובה שמשלם דמי אותו הדבר אשר גזל בלבד. ולא עשו דבר זה אלא מפני תקנת שבים כדי שלא תקשה דרך התשובה על העבריינים. וכל העדויות הללו נכונות".

הגמרא במסכת סוכה (לא ע"א) מספרת: "ההיא סבתא דאתאי לקמיה דרב נחמן, אמרה ליה: ריש גלותא וכולהו רבנן דבי ריש גלותא בסוכה גזולה הוו יתבי! צווחה ולא אשגח בה רב נחמן. אמרה ליה: איתתא דהוה ליה לאבוהא תלת מאה ותמני סרי עבדי צווחא קמייכו ולא אשגחיתו בה? אמר להו רב נחמן: פעיתא היא דא, ואין לה אלא דמי עצים בלבד. אמר רבינא: האי כשורא דמטלטלא דגזולה, עבדי ליה רבנן תקנתא משום תקנת מריש. פשיטא, מאי שנא מעצים? מהו דתימא: עצים שכיחי, אבל האי לא שכיחא, אימא לא - קא משמע לן. הני מילי בגו שבעה, אבל לבתר שבעה - הדר בעיניה. ואי חברו בטינא, ואפילו לאחר שבעה נמי - יהיב ליה דמי".

כלומר, למרות שעבדי ריש גלותא גזלו את העצים ובנו מהם סוכה, יש "תקנת מריש" המקנה לגזולן את גוף העצים למשך שבעת ימי החג, ועצי הסוכה אינם נחשבים לגזולים, והסוכה כשרה. רש"י מפרש כך: "מפני תקנת מריש - ולא אמרינן: אין כאן הפסד מרובה, ויסתיר סוכתו, דמצוה משוי ליה כל שבעה כבנין קבע".

מלשון רש"י נראה כמו שראינו ברמב"ם בפיהמ"ש, שתקנת מריש היא רק אם יש הפסד מרובה בפירוק הקורה, כגון שצריך לפרק את חלק מביתו על מנת להגיע לאותה קורה גזולה. פירוק הסוכה אינו כרוך בהפסד מרובה, אולם בסוכות, משום מצות הסוכה, החשיבו את הקורה כקורה המשוקעת בבניין שיש הפסד גדול בפירוקה.

לאחר ימי החג צריך להשיב לנגזל את העצים, אך אחר כך, הגמרא מוסיפה שאם חיבר את הקורה בטיט קנה את הגזילה ומשיב דמים.

מהי הסיבה לכך?

א. יש ראשונים שהבינו שגם כאן מדובר בתקנת המריש, למשל הריטב"א, שכתב שלאחר החג אם חיבר בטיט מחזיר דמים רק מתקנת השבין, ואם רוצה להחזיר את העצים עצמם רשאי לומר אי אפשר בתקנת חכמים: "ואי חברה בטינא אפילו לבתר שבעה נמי יהיב ליה דמיה. פירוש: אם רוצה הגזלן, שאין כופין אותו לעולם לתת דמים, שיכול הוא לומר אי אפשר בתקנת חכמים כדאיתא בכתובות (פ"ג א'), מיהו כשעמד בדין ופסקו ליה לדיניה דליתן דמים וקבל עליו שוב אינו חוזר בו".

זו גם דעת המאירי בסוגיה בסוכה, שכתב: "הא אם חברו בכותלים ובקרקע בטיט על דעת שישארו לו העצים עד שיצטרך לחזרתו לסתירת בנין אף לאחר שבעה אין לו אלא דמי עצים מפני תקנת מריש". כך מסתבר להבין את שיטת רש"י, שכתב: "ואי חברה בטינא - הוה ליה כשאר בנין קבוע". לכאורה היה ניתן להבין משיטה זו שכל חפץ שחובר למבנה הבית הקבוע, נכלל מיד בתקנת מריש וחייב להשיב דמים בלבד. אך לאחר העיון נראה שאף לשיטה זו תקנת מריש קיימת רק אם יש לגזלן הפסד מרובה בהחזרת הגזילה, והדבר נידון בכל מקרה לגופו אם יש בו הפסד מרובה אם לאו, וכלשון המאירי שעל מנת להחזיר הקורה צריך לסתור הבניין. אולם אם יוכל להסיר את הקורה בקלות, וכגון שהיא עומדת אחרונה ויוכל לשולפה בקל ולהחזירה כמות שהיא שלמה בלי לפגוע לשאר הבניין, לא תיקנו לו תקנת מריש ומחזירה בעינה.

קשה לומר שכל חיבור בטיט מכניס את הקורה באופן אוטומטי לתקנת מריש, ואולי חיבור בטיט הוא חיבור חזק שלא ניתן לפרק את הקורה בשלמותה, ולכן נחשב לשינוי בקורה שאינה יכולה לחזור בשלמותה, ואין כאן "כאשר גזל" כעין שגזל.

ב. וכאן אנו מגיעים לשיטה השניה בפוסקים, המפרשת שחיבור הקורה בטיט הוא שינוי, ונקנית לגנב מן הדין ולא מתקנת השבין.

כך הבין שו"ת דברי מלכיאל (חלק ד סימן קלח) בשיטת הרמב"ם: "והא דאיתא בסוכה (דף ל"א) דאי חיברו בטינא אף לאחר שבעה אין לו אלא דמיהן. י"ל שאין הטעם משום תקנת מריש רק משום דקנה בשינוי. ומ"ש הרמב"ם פ"א מהלכות גזילה ובטור ושו"ע סימן ש"ס בקורה שבנאה בסוכת החג שאם לא נשתנית ולא בנאה בטיט מחזיר לאחר החג הקורה עצמה. צ"ל הכוונה שבנאה בטיט הוי גם כן מטעם שינוי. ובכ"ז חשיב לה לבד מנשתנית מפני שזה מוזכר בש"ס דחיברו בטינא נותן דמיהן. והיא גופא רבותא דמיקרי שינוי בכה"ג. אבל רש"י פירש בסוכה שם דהוי כשאר בנין קבוע. דמשמע דמפרש לה מתקנת מריש. נראה דמפרש דהש"ס קאי שחיבר הסוכה בטיט לקרקע והוי כבנין קבוע. ולזה הקורה שהניח בה יש בה תקנת מריש".

לסיכום, נראה לפי כל השיטות, שבמקרה שלנו שחיבור הווים לקיר נעשה על ידי מסמר או דבק, אין משום תקנת מריש, משום שאין כאן טירחה מרובה בהתקנתם או בסתירתם, ואין הוצאות כלל בשליפת הווים מן הקיר. ועוד יש לומר שכל התקנה נתקנה דווקא לדבר השייך

לגוף הבית עצמו, כגון קירות ותיקרה שבלעדיהם אין שמו של הבית עליו, ולא לחפצים מיטלטלין שניתן להתקינם ולהורידם מעת לעת.



### ג. האם הגזילה עברה "שינוי" הקונה לגנב

כעת צריך לדון האם הגזילה עדיין בעינה וצריך להשיב את המתכת עצמה, או שמא היא עברה שינוי וצריך לשלם את דמיה.

המתכת נגנבה בצורה של חומר גלם ועובדה לפי תבנית של ווים למוט מתח, ובשלב הבא הותקנה באופן קבוע בין משקופי הקירות. לכאורה היה נראה לומר שהמתכת עברה שינוי מעשה, ונקנתה לגנב ויש רק חיוב תשלומים. אולם, על פי דברי הגמרא עולה ששינוי מעשה גמור הוא רק היכן שלא ניתן להשיב את החומר הנגנב לקדמותו, אך אם ניתן להחזירו לקדמותו, כגון במקרה שלנו שניתן להתיך את הווים ולהחזירם למצב מתכת גולמית, השינוי אינו שינוי גמור אלא שינוי החזור לברייתו.

בשינוי מעשה החזור לברייתו, גילו בעלי התוס' דעתם בכמה מקומות שקונה מדרבנן. במסכת סוכה דף ל' ע"ב יש שני תוס' בעניין זה: בתוס' ד"ה שינוי משמע ששינוי החזור קונה מדרבנן אך לא מתקנת השבין, ולכן אינו נחשב לממון הגזול לעניין לצאת מצוות דאורייתא של לולב\*. לעומת זאת, תקנת מריש היא תקנת השבין ולכן היא מקנה את העצים לגזול לגמרי, והוא יוצא בהם ידי חובת מצות סוכה (כדמשמע בסיפור ההיא סבתא, שם ל"א ע"א). התוס' שאחריו (ד"ה וליקניוה) כתבו: "ושינוי מעשה החזור קונה בלא יאוש מדרבנן, כדמשמע בריש פרק הגזול קמא וטעמא משום תקנת השבין". מתוס' זה משמע ששינוי החזור קונה כשאר תקנות השבין, שקונות לגנב לגמרי כתקנת מריש. התוס' מוכיחים זאת מסוגייתנו (ב"ק צד ע"ב), כשיטת אב"י בהסבר המשנה. יש תוס' נוסף בפרק הגזול (צו ע"ב ד"ה ועבדיה זוזי לא קני). הגמרא אומרת שם כך: "ואמר רב פפא: האי מאן דגזל נסכא מחבריה ועביד זוזי - לא קני, מאי טעמא? הדר עביד להו נסכא; זוזי ועבדינהו נסכא - קני, מאי אמרת? הדר עביד להו זוזי, פנים חדשות באו לכאן". הגמרא אומרת שמי שגזל מתכת כסף ויצק ממנה מטבעות כסף לא קנה, מאחר שזהו שינוי החזור לפי שניתן להתיך את המטבעות בחזרה להיות מתכת כסף. על כך מעירים התוס': "דוקא עבדיה זוזי, אבל עשה מן הנסכא כלי כגון כוס של כסף, קני, אע"ג דהדר עביד ליה נסכא, דלא גרע מנסרים ועשאן כלים, אבל זוזי ולבינה אין תורת חשיבות עליהן כל כך".

כלומר, לדעת התוס' שינוי מעשה החזור אינו קונה, דווקא אם המעשה לא יצר דבר חשוב בפני עצמו, כגון שעשה ממתכת הכסף מטבעות כסף, שהרי אף המטבעות הם סוג של מתכת כסף ואין להם חשיבות בפני עצמם. אולם אם עשה ממתכת הכסף כלי, כגון כוס של כסף, זהו דבר החשוב בפני עצמו, ואף שניתן להתיך את הכוס ולהחזירה לברייתה, השינוי קונה לגנב. לפי התוס', שינוי החזור קונה כאן מן הדין ולא מתקנת השבין.

(א). עיין שו"ת שואל ומשיב מהדורה א חלק ג סימן רח, שהקשה מדוע לתוס' כאן לא יועיל קנין דרבנן לקנין תורה, ומה בכך שאין כאן משום תקנת השבין, מכל מקום יועיל משום קנין דרבנן? ועיין שם במה שתיקן.



אולם דעת התוספות אינה מוסכמת. השיטה מקובצת מביא רשב"א החולק וכותב: "פירשו בתוספות דוקא זווי וכו'... ואינו מחזור בעיני, דאין לך חשיבות יותר מן המטבע שהוא נעשה דמים על הכל..." ושינוי החזור הקונה הוא שיטת אביי הנדחית מן ההלכה, והלכה כרב אשי ששינוי החזור אינו קונה כלל. השיטה מקובצת מביא דברים דומים בשם הרמ"ה, שמסכם וכותב: "שמעין מהני שמעתא דרב פפא, דשינוי החזור לברייתו לא הוי שינוי, ואפילו מדרבנן נמי לא קני. דהא רב פפא לענין דינא דגולן קא מיירי ואי סלקא דעתך דשינוי החזור לברייתו קני מדרבנן לא הוה פסיק רב פפא ואמר דלא קני. נקטינן השתא כדינא דשינוי החזור לברייתו ולא מינכרא חזותיה אף על גב דאישתנאי חזותיה, ואישתני שמיא דאתכשר למלאכה לא קני".

גם הרא"ש בפסקיו (ב"ק ט, א) פוסק ששינוי החזור אינו קונה כלל.

להלכה נפסק בשו"ע (חו"מ שנג, א) כדעת הרא"ש וסיעתו, ששינוי החזור אינו קונה לגנב כלל אפילו מדרבנן. לכן במקרה שלנו, צריך להשיב את המתכת עצמה.



## ד. על מי חלה מצות ההשבה?

אין ספק שהגולן הוא מי שנטל את המתכת ממחסן המפעל ללא רשות, דהיינו האבא, והטוב ביותר היה לשכנעו להשיב בעצמו את הגזילה. ברם, לאחר שהוא נתן את הגזילה לבנו, יש לדון האם הבן מוגדר אף הוא כגולן או כמי ש"חולק עם הגנב". כמו כן, יש לדון האם הבן הוא רשות אחרת, ואז יתכן שנקנה לו על ידי יאוש ושינוי רשות.

בחו"מ סימן לד סע' ג' בעניין פסולי עדות מחמת עבירה, מביא הרמ"א דין שכתב הריב"ש, שהחולק עם הגנב אינו נפסל לעדות. קצות החושן (סק"ג) מבאר שכל מעשה הגזילה נעשה ע"י הגנב הראשון בכך שהוא הוציא את הגזילה מרשות הגזול. ואפילו שהגזול עדיין לא התייאש,

ב). לכאורה ניתן לומר שהתוס' נחלקו זה על זה במקומות השונים, ולכן אף אם לא נקבל את דברי התוס' בסוכה, אין הכרח שלא לקבל את החידוש שעשו בפרק הגזול לחלק בין אם נוצר דבר חשוב ככלי או לא. אולם לפנינו מתבאר ששאר הראשונים לא קיבלו את החידוש הזה, ואף השו"ע סתם ששינוי החזור אינו קונה כלל ולא חילק.

ג). יש שני הסברים מדוע שינוי החזור אינו קונה לגנב: א. שינוי החזור אינו מוגדר שינוי מהותי משום שניתן להחזיר למצבו הקודם. ב. השינוי הוא מהותי, אך מכיון שיכול להשיב למצבו הקודם, יש עדיין חובת השבה שחוסמת את חלות קניין הבעלות.

לכאורה הנפ"מ בין ההסברים היא גזילה שעברה שינוי וניתן להחזירה למצב הקודם, אך לא מקובל לעשות כן. כגון במקרה שלנו, שמדובר במתכת גולמית שלאחר שהשתמשו בה ונוצקה לצורה מסוימת היא מוגדרת כפסולת ונזרקה, ואין דרך האנשים או המפעלים להתייחס מחדש, שכן דרושה לכך טירחה רבה ותנורים מיוחדים, והדבר אינו משתלם כלכלית, ובארץ יש רק מפעל אחד קטן העוסק בזה. לכן, לפי ההסבר הראשון המתכת שנוצקה לווים עברה שינוי מהותי, שכן אין דרך העולם להשיבה למצבה הראשון. אולם לפי ההסבר השני נראה שמאחר שניתן להשיב את המתכת למצבה הראשון, למרות שיש בכך טירחה מיוחדת, הרי שעדיין מוטלת על הגולן חובת ההשבה, ואין כאן שינוי הקונה לגנב. לפי ההסבר הראשון הגולן יכול לשלם דמים, ולפי ההסבר השני עליו להשיב את המתכת עצמה. אולם מו"ר הגרא"י כלאב שליט"א אמר שאף לפי ההסבר הראשון עדיין נחשב שינוי החזור, ואין הדבר תלוי ב'דרך העולם' אלא בעצם האפשרות להחזיר הגזילה לברייתו. וגם דעת החזו"א (ב"ק טז, ג) שמבאר שהחסרון בשינוי החזור, כי כיון שיכול להחזירו למצבו הקודם, חייב לעשות כן כדי לקיים מצות השבה היא תמוהה, משום שאם שינוי החזור מוגדר שינוי, הרי שכבר אינו כעין שגול, ונקנה לגנב, ויצא מכלל מצות "והשיב את הגזילה אשר גזל".

כבר אין באפשרותו להקדיש את החפץ משום שאינו ברשותו, והשני שחלק עם הגנב, כשעשה שינוי בחפץ או שאכלו, לא נחשב שעשה את פעולת הגזילה כלל, אלא חייב לשלם לנגזל רק מדין מזיק. הנתיבות (סק"ה) שם חולק וסובר שמעשה הגזילה נעשה רק בשינוי רשות או שינוי מעשה שנעשה בגזילה, ולכן על השני יש דין גזלן ולא דין מזיק, ופסול לעדות<sup>ד</sup> (במשובב נתיבות מבאר שהשינוי שעשה השני אינו פועל כלום, שהרי אף שינוי הנעשה ממילא קונה, ובו לא שייך לומר שעשה איסור תורה).

העולה מכל האמור, שיש מחלוקת בין קצות החושן לנתיבות המשפט האם החולק עם הגנב עובר ב"לא תגזול", וממילא האם יש לו חובת השבה.



### ה. האם נתינה לבן נחשבת שינוי רשות?

השו"ע (חו"מ שנג, ד) פוסק כך: "אין נקרא שינוי רשות אלא במוכר או נותן; אבל אם מת והורישוהו לבניו, לא, דרשות יורש לאו כרשות לוקח דמי".

מדבריו משמע, שאם האב נתן לבנו בחייו כמתנה או מכירה ולא בדרך ירושה, דינו שווה לשאר אדם ונחשב רשות אחרת, והגזלה נקנית לבן.



### ו. שינוי רשות שקדם ליאוש

אמנם יש לדון מצד אחר, שהרי מן הסתם היאוש של בעלי המפעל מן המתכת היה רק לאחר זמן, ואם כן שינוי הרשות קדם לבוא לפני היאוש, ובכך נחלקו האמוראים (ב"ק קטו ע"א) ובעקבותם הפוסקים האם נקנה לגנב במקרה כזה: "איתמר: גנב ומכר ואח"כ הוכר הגנב, רב משמיה דרבי חייא אמר: הדין עם הראשון, ר' יוחנן משמיה דרבי ינאי אמר: הדין עם השני... רב זביד אמר: כגון שנתיאשו הבעלים ביד לוקח ולא נתיאשו ביד גנב, ובהא פליגי, מר סבר: יאוש ואח"כ שינוי רשות - קני, שינוי רשות ואח"כ יאוש - לא קני, ומ"ס: לא שנא".

לדעת הרמב"ם שינוי רשות ואח"כ יאוש - קני, ואילו לדעת הרא"ש והרשב"א<sup>ה</sup> שינוי רשות ואח"כ יאוש - לא קני.

הקצות (שסב, א) מבאר ששורש המחלוקת הוא מה עושה את פעולת הקניין של הגנב: הרא"ש וסיעתו סוברים, שפעולת היאוש עושה את הקניין בתנאי שבהיתרא אתי לידו, ושינוי רשות גורם שיחשב לאתי ליד הלוקח בהיתרא.

ד. הגר"א כלאב שליט"א ביאר שאין הם חולקים לגבי הקנין של הגזלן, שודאי נעשה בפעולת הגניבה עצמה ולא ע"י השינוי. מחלוקתם היא האם כאשר הגנב עושה שינוי בגזילה האם הוא עובר שוב על לא תגזול: לפי הקצות אינו עובר, ולפי הנתיבות מי שעושה שינוי עובר על לא תגזול נוסף. ויוצא לפי דבריו שהתורה שאמרה שהגנב שטבח או מכר צריך לשלם דו"ה, לא באה לחדש שעבר שוב על לא תגזול, אלא שבאה לתרגם את הלאו שעבר לקנס תשלומין. והארכנו בזה במקום אחר.

ה. וכן סוף התוס' הראשון ב"ק סז ע"ב (ד"ה אמר עולא).

אולם לדעת הרמב"ם, שינוי הרשות בעצמו הוא הקניין, ואע"ג דבאיסורא אתי לידיה, בהצטרף עם הייאוש שיבוא אח"כ, ואין נפ"מ מתי יהיה היאוש.

במחלוקת זו נחלקו השו"ע (שם ש"ג, ג) והרמ"א, כאשר השו"ע מביא להלכה את הרמב"ם, והרמ"א את דעת החולקים: "אם יש עם הייאוש שינוי רשות, בין שנתייאשו ואח"כ מכר הגנב בין שנתייאשו אחר שמכר, קנה. הגה: ויש חולקין (טור ס"ו בשם הרא"ש ורש"י ומרדכי ר"פ הגזול בתרא וב"י בשם רשב"א)".

במקרה שלנו הבן ידע שהמתכת גזולה, והנתיבות כותב שאם ידע הלוקח שקונה דבר גנוב, אף הרמב"ם מודה שאפילו את גוף החפץ לא קנה בשינוי רשות ואח"כ יאוש, משום שכיוון שידע שהוא גנוב נתחייב להיות שומר עליו ולהשיבו לבעלים. בדרך זו הסביר הרמב"ם הלכה אחרת, מדוע באבידה יאוש שלא מדעת לא מהני לאחר היאוש, שכיוון שנתחייב בהשבה ונעשה שומר של הבעלים, הוי כמונח ברשות בעלים דלא מהני ביה יאוש. לכן גם כאן בהגיע לידו קודם יאוש, לא מהני יאוש שבא אח"כ.

סיכום: למרות שהבן הוא רשות אחרת ונתינת המתכת לבן היא שינוי רשות, מכל מקום מכיון שהבן ידע שהמתכת גנובה, הוא לא קנה אותה לפי שבאה לידו בדרך איסור, ועליו להשיב את המתכת עצמה.



## ז. האם יש בגזילה שוה פרוטה

הלכה פסוקה היא שהגזול שוה פרוטה אינו חייב במצות השבה, ויש לברר מהו מחירו של חצי קילו ברזל גולמי. אם המחיר הוא פחות מפרוטה אין מצות השבה. מחירי הברזל נכון למועד כתיבת תשובה זו (ט"ו כסלו התשע"א) הם: המחירים לקילו ברזל הם 2.5 ש"ח או 5.5 ש"ח (יש שני סוגי ברזל גולמי), ומחיר ברזל למיחזור עומד על 90 אגורות. פרוטה היא 1/40 גרם כסף. מחיר מטיל כסף שמשקלו 250 גרם כסף טהור עומד על 384 (מחיר מעודכן מלפני שלושה חודשים), אם נחשב לפי ערך זה 384/250 ואחר כך נחלק שוב בארבעים, נתקבל התוצאה: 0.0384 דולר, ובשקלים (נכפיל פי 3.771) בערך 0.14 ש"ח, כלומר פרוטה שווה 14 אגורות בערך. כאמור,

1. קצות החושן שם מביא נפ"מ: אם נתן הגזול לאחר יאוש לקטן במתנה, שקטן אינו קונה מהתורה אא"כ ישנה דעת אחרת מקנה. לרמב"ם הקטן קונה, משום שהגזולן עצמו הוא דעת אחרת מקנה בשעה שמוכרו או נותנו, ונתינתו לקטן וקנייתו (לעצמו כדי שיחשב בעלים שיכול להקנות לקטן) באים כאחד. אך לרא"ש וסיעתו, הגזולן עצמו שבא לידו באיסורא, לעולם לא קונה ולא יכול להיחשב דעת אחרת מקנה, ורק הלוקח קונה ע"י עצמו כשבא לידו בהיתר ע"י הייאוש. לכן הקטן אינו קונה.

2. גם אם נניח שבמקרה שלנו היה יאוש מצד בעלי המפעל קודם שהגיע לידי הבן (מה שלא מסתבר לומר), הרי שיש מח' נוספת, האם ע"י יאוש ושינוי רשות קנה לגמרי את הגזילה: הרמב"ם סובר שהגזולן אינו קונה לגמרי, אלא רק לעניין שאין צריך להחזיר את גוף הגזילה, אך הוא צריך להחזיר את דמי החפץ. אולם הטור בשם ר"י, רש"י, ורשב"א סוברים שקנה לגמרי ואין צריך ליתן לו אפילו את הדמים. הנתיבות מעיר כאן שבשינוי רשות ואח"כ יאוש, בעלים לא יוכל לומר שהוא פוסק כדעת הרמב"ם שקונה, ולסמוך עצמו על הפוסקים החולקים על הרמב"ם שאם קונה אין צריך ליתן הדמים, משום שכאן לכו"ע אין קניין גמור, שהרי לא גרע מיאוש אבידה שאם הגיע לידו קודם יאוש אפילו למ"ד שיאוש קונה אף דאית לידיה באיסורא, מודה שרק הגוף נקנה אך עכ"פ צריך להחזיר את הדמים.

חצי קילו ברזל במחירו הנמוך ביותר עומד על 1.25 ש"ח, ובוודאי שהוא יותר מפרוטה, ולכן לפי הדין יש במקרה שלנו מצות השבה.



### ה. האם שייכת כאן תקנת השבין

הגמרא (ב"ק צד ע"ב) אומרת כך: "תנו רבנן: הגזלין ומלוי ברבית שהחזירו - אין מקבלין מהן, והמקבל מהן - אין רוח חכמים נוחה הימנו. אמר רבי יוחנן: בימי רבי נשנית משנה זו; דתניא: מעשה באדם אחד שבקש לעשות תשובה, א"ל אשתו: ריקה, אם אתה עושה תשובה, אפילו אבנט אינו שלך! ונמנע ולא עשה תשובה; באותה שעה אמרו: הגזלין ומלוי רביות שהחזירו - אין מקבלין מהם, והמקבל מהם - אין רוח חכמים נוחה הימנו".

על פניו, התקנה המוזכרת בגמרא אינה מוגבלת לסוג גזלן מסוים, ונראה שהיא כוללת את כל הגזלנים.

שואלים התוס' (שם ד"ה בימי): הרי ראינו בהרבה מקומות שכן מקבלין מהגזלנים? והתוס' מביאים דוגמאות מהגמרא בתקופות מאוחרות לאחר תקנת רבי, שבהם כן חייבו את הגזלנים לשלם וקיבלו מהם. לכן, על כרחנו שהתקנה אינה אבסולוטית, ויש לברר על מי חלה התקנה, ועל מי אינה חלה.

על שאלת התוספות נאמרו בראשונים מספר תשובות:

א. רבנו תם (בתוס' שם) תירץ, שרבי תיקן רק לדורו משום מעשה שהיה, אולם בדורות הבאים כבר אין תקנה.

על שיטה זו מקשה בעל המאור (לג:), שלא מסתבר שבשביל אדם אחד יביאו במשנה הלכה שאינה קיימת לדורות, וכן מדייק היש"ש (סי' ג') מלשון הגמרא "כאן קודם תקנה, כאן לאחר תקנה".

ב. ר"י (שם) כתב, שרבי תיקן רק לאלה שרוב עסקם ומחיתם מן הגזל מחשש שלא יחזרו בתשובה מפני שלא יוכלו להחזיר כל מה שגזלו.

על שיטה זו מקשה הרשב"א (כאן בחידושים): "ואינו מחזור בעיני, דאדרבה גזלן עתיקא בעי למקנסיה, כדאמר ליה רב נחמן לקמן בההוא דגזל פדנא דתורי מחבריה: האי גזלן עתיקא הוא ובעינא למקנסיה".

כלומר, ראוי דווקא לקנוס מי שהוא ותיק במעשה הגזל שלו, ולא לתקן תקנה לפוטרו".

ג. רבינו יונתן והרמ"ה בשטמ"ק תירצו, שחכמים תיקנו תקנת השבין רק למי שבא מאליו להחזיר, ולא למי שתבעוהו בבית דין.

על שיטה זו מקשים התוס': "אבל אין לפרש דלהכי לא פריך ממתניתין משום דרבי לא תיקן אלא באותם שעשו תשובה וברייאת דמוכח מינה מייירי בעבד תשובה מדקתני וחייבים להחזיר

ח). ואולי ניתן ליישב דלא קשה מגמ' זו, שהרי לא מדובר שם בגזלן שבא לעשות תשובה, אלא במי שעמד במרדו ותבעוהו לבית דין של רב נחמן ואילצוהו להחזיר.

מפני כבוד אביהם, מכל מקום ההיא דגולנים ומלוי ברבית לא משמע דאיירי בעבדי תשובה, ועוד שכל אדם יכול להערים שיעשה תשובה ויחזור מעצמו ולא יקבלו ממנו".

כלומר, יש כאן חשש הערמה, שגולן הרואה שעומדים לתובעו בבית דין ימהר להחזיר מעצמו ולהציג עצמו כחוזר בתשובה כדי שלא יקבלו ממנו, כאשר באמת אינו בעל תשובה ואינו מתכוון לחדול ממעשי הגזילה שלו.

ד. המגיד משנה (גזילה א, יג) מביא את השיטות השונות וכותב כך: "ולי נראה שאע"פ שאמרו המקבל אין רוח חכמים נוחה הימנו, אם רוצה לקבל ולכוף את הגולן בבית דין הם נזקקין לו".

המ"מ לשיטתו (ולשיטת הרמב"ם), שתקנת השבין היא שתיקנו שהנגזל צריך למחול, אך אם הנגזל אינו רוצה למחול הוא רשאי, אלא שאין רוח חכמים נוחה הימנו. ואם אינו מוחל, יכול לכוף את הגולן בב"ד ולקבל את כספו.

שיטת המ"מ לפיה התקנה היא שהנגזל צריך למחול אינה מוסכמת, ויש שיטה אחרת בפוסקים לפיה התקנה היא שחכמים הפקיעו את ממון הנגזל על ידי הפקר בית דין הפקר.

הרא"ש (סי' ב') מזכיר שני תירוצים: התקנה נועדה רק למי שרוב עסקו בגזל, וכן למי שבא מאליו לעשות תשובה, והנימוקי יוסף (לג ע"ב) מבין שדעת הרא"ש היא שתקנת השבין תוקנה רק למי ששני התירוצים מתקיימים בו כאחד.

להלכה, אף השו"ע (חו"מ שסו, א) מצריך את שני התנאים: "גולן מפורסם (שעסקיו בכך ותשובתו קשה) הבא לעשות תשובה מעצמו, אם אין הגזילה קיימת אין מקבלין ממנו, כדי שלא ימנע מלעשות תשובה".

**סיכום:** במקרה שלנו לא שייכת תקנת השבין, מכיון שלא מתקיימים בו שני התנאים כאחד. דהיינו, הגולן אמנם בא לעשות תשובה מעצמו, אך לא מדובר בגולן מפורסם.

סיבה נוספת מדוע אין במקרה שלנו תקנת השבין היא שהתקנה היא רק כאשר הגזילה אינה בעינה, אולם אם הגזילה בעינה לא תיקנו וחייב להשיבה'. כפי האמור לעיל, במקרה שלנו המתכת עברה שינוי החזר, שאינו נחשב שינוי והמתכת נשארה בעינה, ולכן אינה נכללת בתקנת השבין.



## ט. האם ניתן לשלם כסף כאומדנא שנוח לו לקבל כסף ולא את המתכת?

למרות שהעלינו שחייב להשיב את המתכת, צריך לברר מה הדין כאשר אנו אומדים את דעת הבעלים שיעדיף לקבל כסף בשווי המתכת ולא את המתכת עצמה, האם ניתן להשיב לו כסף ולא את הגזילה עצמה.

ט. וכן פסק בשו"ע יו"ד (קס"א, ז) בעניין הריבית. עם זאת, יש מקרים בהם לא תיקנו תקנת השבין אף למי שעומד בשני התנאים. הש"ך (ס"ק א') כותב בשם ספר חסידים (סי' תתרפב) שכאשר הנגזל חייב לאחרים ואין לו ממה לפרוע יש לו לקבל מהגולן, והסמ"ע (ס"ק ב') מביא בשם רבנו ירוחם שלא תיקנו את התקנה הזו לגבי גזל קרקעות.

י. ההלכה נפסקה כרב נחמן ב"ק סוף דף צ"ד ע"ב.

בדרך כלל, כשהגזילה בעין צריך להשיב את הגזילה עצמה, משום שוודאי נוח לבעלים לקבל את החפץ שלו ולא דמים, שטוב לאדם בקב אחד שלו מט' קבין של חברו (ב"מ לט ע"א), ורכושו חביב עליו יותר. אולם במקרה שלנו, לבעלי המפעל בוודאי אין חפץ במתכת במצבה הנוכחי, והיא נחשבת פסולת לגביהם, ואף שניתן להשיבה למצבה הראשוני כבר נתבאר שלמפעל אין חפץ בכאלה והוא זורק בכל יום פסולת מתכת ולא שומרה למיחזור. לכן, אומדן דעת הבעלים הוא שבוודאי חפצים הם בשוויה של המתכת שנגזלה ולא במתכת עצמה, ועל כן ניתן להשיב להם את דמי הגזילה ולהותיר את הווים על כנם.

הדבר נלמד<sup>יא</sup> מסוגיית הגמרא בבבא קמא (ס ע"ב) מן השאלה ששאל דוד המלך את חכמים: "וקא מיבעיא להו: מהו ליטול גדישין של שעורין דישראל ליתן לפני בהמתו, על מנת לשלם גדישין של עדשים דפלשתים? שלחו ליה: (יחזקאל ל"ג) חבול ישיב רשע גזילה ישלם, אף על פי שגזילה משלם - רשע הוא".

הרא"ש (שם ו, יב) כתב כך: "מהו לחלופי שעורים דישראל בעדשים דפלשתים כדי להאכיל לבהמתו. ושלחו ליה דאסור לגזול על מנת לשלם שנאמר חבול ישיב רשע גזילה ישלם. ויראה דמיירי שעדיין לא היו מזומנין. אלא רצו ליקח גדישים של שעורים דישראל ולכשיזדמן להם גדישים דעדשים דפלשתים יחזירו להם. אבל אם היו גדישין דעדשים מזומנין אפילו אין בעלי גדישין שעורים לפנינו מותר לזכות להן גדישין של עדשים על ידי אחר וליקח גדישין של שעורים דזכות הוא לו דעדשים עדיפי טפי. וכן משמע לישנא דקרא חבול ישיב רשע גזילה ישלם דמשלם אחר שכבר גזלו".

הרא"ש כותב שמותר לגזול אם לגזול יש מזומן בידו לשלם את ערך הגזילה בדבר שנוח לנגזל לקבלו יותר מאשר הדבר הנגזל. אמנם האחרונים הגבילו את דין הרא"ש לדבר שהדרך להסתחר איתו שעומד להימכר בוודאי, ולא לגנוב חפצי ביתו, משום שאז אין אומדנא שחפץ בשוויים יותר מאשר בגופם. גם היש"ש תמה על הרא"ש ומקשה: "וכי מותר להסתחר בממון חברו שלא מדעתו, דילמא שלו חביב עליו יותר?", ומתיר שזכין לו רק כשאין שום צד חיסרון. כאמור, המקרה שלנו עומד בקריטריון הזה, ולכן יכול להשיב רק דמים ואינו צריך להשיב את המתכת עצמה.



### י. למי שייך השבח במידה שעל ידי עשיית הווים המתכת השביחה

הראשונים פסקו להלכה את דעת רב פפא בשם רבי יהודה (ב"ק צה ע"ב) שאם גזל רחל וגזזה השבח כולו שייך לגזול, והראשונים נחלקו מהי הסיבה לכך<sup>יב</sup>. אולם כל זה בשבח הבא מאליה, אך בשבח שעשה הגזולן בידיו או שהוציא הוצאות לשם כך, לכו"ע השבח שייך לגזולן מן הדין<sup>יג</sup>.

יא. עיין שו"ת ביכורי אביב עמוד 213.

יב. משום תקנת השבין (רמב"ם), או משום שהוי שינוי החזור ומועיל לקנות את השבח (ר"ת, רמב"ן), או משום שיש כאן שינוי גמור (רא"ש).

יג. רמב"ם גזילה ב, ט. שו"ע חו"מ ססב, ט.

לכן, במקרה שלנו אם יש שבח, כגון שעל ידי עשיית הווים השביחה המתכת, שקודם לכן במצבה הגולמי הייתה שווה 2.5 ש"ח והווים שווים 5 ש"ח, הרי שהשבח שייך לגזלן, ועליו להשיב את השווי כשעת הגזילה דהיינו 2.5 ש"ח בלבד. במקרה שהמתכת לא השביחה, עליו להחזירה כמות שהיא במצבה הנוכחי כווים, ואם הוא משלם את דמיה, עליו לשלם 45 אגורות שהוא מחיר חצי קילו ברזל למיחזור.



### יא. כמה צריך לשלם אם ערך המתכת נפחת כתוצאה מעשיית הווים?

בסעיף הקודם עסקנו בשאלה למי שייך השבח של הגזילה במידה וערך המתכת עלה כתוצאה מהפיכת המתכת הגולמית לווים. אולם, כעת עלינו לשאול שאלה הפוכה: מה הדין במקרה ושווי הווים הוא נמוך משווי המתכת הגולמית? דבר זה יתכן במקרה שהווים נעשו בתבנית מיוחדת לפי תכנון אישי, באופן שלאדם אחר אין חפץ בהם ולא ניתן למוכרם, ובעצם אין להם שווי, זולת ערכם כמתכת ממוחזרת. במקרה כזה נשאלת השאלה: האם לאחר שהגדרנו שהגזילה לא עברה שינוי ולא נקנתה לגזלן, האם יכול הגזלן לומר לנגזל הרי שלך לפניך, למרות שערך הגזילה בזמן ההחזרה נפחת כתוצאה ממעשה הגזלן?

במילים אחרות ניתן להגדיר את השאלה כך: האם לגזלן יש גם דין מזיק? כלומר, אדם שלא התכוון לגזול את רכוש חברו אך גרם לו נזק ישיר, בוודאי שחייב לשלם על הנזק אף אם החפץ לא עבר שינוי אלא רק ירידת ערך. האם ניתן לחייב את הגזלן מדין מזיק על ירידת הערך שגרם לגזילה?

התוספות (ב"ק נו: ד"ה פשיטא) עוסקים בהבדל בין שומר לגזלן ואומרים כך: "... דמצינו דברים שהשומר חייב והגזלן פטור, שהרי בכחשה בהמה דהדרא ובפירות שהרקיבו מקצת מוכח בהגזול קמא (לקמן דף צח ע"ב) דגזלן אומר לו הרי שלך לפניך משום דלא חשיב שינוי ולא קניניהו ופטור אפילו בפשיעה דלא קבל עליו שמירה, אבל שומר כיון שמתחייב בכחשה דלא הדרא ובהרקיבו כולם אם נעשו בפשיעה כמו כן יתחייב בכחשה דהדרא ובהרקיבו מקצתם כיון דקבל עליו שמירה דלמה לא יתחייב בזה כמו בזה שאין השומר קונה בשינוי..."

העולה מדברי התוספות הוא שדין הגזלנים הוא שפטורים במקרים שבהם השינוי אינו גמור, כגון גזל פירות והרקיבו מקצתן או בכחש בהמה החוזר, משום שהגזלן יכול להחזיר את הגזילה בכל מצב שהוא, ודווקא בשינוי מעשה חייב לשלם דמים, ואם לא קנאו בשינוי נפטר בהשבת הגזילה בעינה. לעומת זאת, השומר אינו קונה בשינוי, והאחריות שקבל על עצמו כוללת אף מקרים בהם לא היה שינוי מעשה בחפץ.

האחרונים מבארים את שיטת התוספות, למשל רבי עקיבא איגר (ב"ק מה ע"א) כותב כך: "והא דבאמת דהרקיבו גרע שומר מגזלן, היינו דשומר דמוטל עליו לשמור, פשיעתו הוה כמזיק בידים, ואלו הרקבי בידים לפירות פשיטא דחייב מדינא דהא הוה ניכר, אבל גזלן דאין עליו דין שמירה, כל דליכא שינוי דהיינו הרקיבו מקצתן יכול לומר הרי שלך לפניך."

ונתיבות המשפט (ביאורים סימן רצא ס"ק א') כתב כך: "ולפענ"ד נראה לתרץ בפשיטות, דהא התוס' בב"ק דף נ"ו בד"ה פשיטא, כתבו דגולן לאו שומר הוא דהא בהרקיבו מקצתן פטור, ע"ש, ואינו חייב רק בשינוי כיון דקני ליה ואי אפשר להשיב כאשר גזל, ודמים בעי שלומי מקרא דאשר גזל [ויקרא ה' כ"ג], וא"כ אי אפשר לחייבה על האונס מטעם שומר רק מטעם שגולה ואשעת גזילה קא מחייבת ליה, ולכך אינו משלם כיוקרא דהשתא רק כשעת גזילה, משא"כ בשומר דבכך התחייב עצמו לשלם כשעת פשיעה דהא אשעת פשיעה מחייבין ליה".

ובס"ק י' ממשיך וכותב כך: "והתוס' בב"ק דף נ"ו ע"ב בד"ה פשיטא כתבו דגולן לאו שומר הוא ואינו חייב באונסין רק מטעם שקנה ליה בשינוי, וכיון דבשינוי אפילו הגולן אינו רוצה לקנות בשינוי קנה הגולן בעל כרחו, אפילו נשתנה מאליו ואפילו גנב טלה ונעשה איל [שם ס"ה ע"ב], וכיון דלא בעי כונה לקנות, קנה אפילו לא ידע שהוא זהב".

כלומר, רעק"א והנתיבות לומדים מדברי התוספות שקניין הגזילה לגולן נעשה ע"י השינוי בעל כרחו של הגולן ואינו צריך כוונה לשם כך, וחייב הדמים הוא רק אם נעשה שינוי. אך כל שלא נעשה שינוי ולא קנה את הגזילה, יכול לומר לנגזל הרי שלך לפניך, אפילו אם ירד ערך הגניבה כגון שמקצת הפירות הרקיבו.

גם הקובץ שיעורים (אות קלו) הוכיח כדברי התוספות מדבריהם במקום אחר (שם צח ע"א ד"ה השף), שכשאין שינוי הקונה לגולן אין עיכוב מלהחזיר חפץ שהתחסר, כגון צורם אוון בהמה שנפסלה רק למזבח ולא למלאכה. מכאן מוכח, ששינוי המגרע את שימושי החפץ אינו מונע את יכולת ההשבה שלו, אלא צריך לכך דווקא שינוי שקונה לגולן, וממילא אינו יכול להשיבו כך.

אולם מדברי הרשב"א (ב"ק צז ע"א) נראה שהוא חולק על שיטת התוספות. הגמרא שם אומרת: "איתמר: התוקף ספינתו של חבירו ועשה בה מלאכה, אמר רב: רצה - שכרה נוטל, רצה - פחתה נוטל; ושמואל אמר: אינו נוטל אלא פחתה. אמר רב פפא: לא פליגי... ואיבעית אימא: הא והא דעבידא לאגרא, הא דנחית ליה אדעתא דאגרא (משלם שכרה), והא דנחית ליה אדעתא דגולנותא (משלם פחתה)".

מקשה הרשב"א: "ואם תאמר: הא קיימא לן דאין שמין לא לגנב ולא לגולן, ואם כן היאך נוטל זה ספינה ופחתה הוה ליה לגולן לשלם דמי כולה ספינתא ולשקול איהו הדין ספינתא פחותה, וי"ל דלא אמרו אין שמין אלא כשנשבר או מת דאין ראוי למלאכה ראשונה, הא ראוי שמין ואינו משלם אלא פחת בלבד".

כלומר, גולן יכול להשיב את הגזילה עצמה כשלא עברה שינוי וראויה למלאכתה הראשונה, אך צריך לשלם את הפחת שחל בה מערכה בשעת הגזילה".

לסיום סעיף זה נראה את דברי האחרונים שכתבו שהגולן אחראי לשלם את הפחת אף אם לא חל שינוי בגזילה. הגר"ח (גזילה ואבידה ב, טו) מסיק שהחייב להשיב 'כעין שגול' כולל שני

יד). השיטה מקובצת מביא את דברי הראב"ד שמקשה את שאלת הרשב"א, ובתירוץ השני מתרץ כרשב"א, ובתירוץ הראשון מתרץ לחלק בין שואל שלא מדעת, שאינו מתכוון להשאיר את הגזילה בידו ולכן אינו קונה את הגזילה, לבין גולן גמור, שקונה ולכן צריך לשלם את הערך המלא בדמים, והולך בזה כשיטת התוספות שהכל תלוי אם יש לגולן קניין בגזילה. נמצא שמחלוקת התוספות והרשב"א היא מחלוקת בין שני התירוץ בראב"ד.



דברים: א. החפץ לא עבר שינוי. ב. לא חל חיסרון בחפץ. ולכן, אף אם לא חל שינוי בחפץ, חייב על הפחת של החפץ.

הגרי"ז<sup>טו</sup> (שם) מבאר ששתי ההלכות נלמדות ממקורות שונים. הדין ששינוי קונה נלמד מן הפסוק "אשר גזל" כעין שגזל יחזיר ואם לאו דמים. ואילו הדין שצריך להשיב כעין שגזל בשלימות, נלמד מהפסוק המובא בירושלמי (ד ע"א, פ"א סוף ה"א) "שניים חיים ישלם", חיים ולא מתים, ולא שבורים. הפסוק הזה מוסיף שאף אם לא קנה לגזלן בשינוי, צריך להשלים את הגזילה בדמים<sup>טז</sup>.

אמנם, לאחר העיון נראה שהמקרה שלנו אינו נתון במחלוקת התוספות והרשב"א, משום שהתוספות עסקו בדוגמאות בהן הגזלן לא היה מזיק בידיים אלא לכל היותר הפחת נגרם בפשיעה, או ביוקרא וזולא וכדומה, או שמדובר בהיזק שאינו ניכר, כגזל חמץ ועבר עליו הפסח, שיכול לומר הרי שלך לפניך. אולם היכן שהיזק בידיים היזק הניכר, לא גרע הגזלן משאר מזיק וחייב לכו"ע. כלומר, הגזלן אמנם נפטר מחיובי האחריות של שומר, כגון פשיעה, אך מחיובים רגילים, כגון היזק בידיים, בהם חייב כל אדם אף שלא קבל על עצמו את דיני השומרים, גם הגזלן אינו נפטר. דברים אלו משתמעים גם מדיוק בדברי הרעק"א שהובאו לעיל, וכן ביש"ש (ב"ק ד, ל). במקרה שלנו מדובר בשינוי שנעשה בידיים.



### יב. כיצד ניתן לקיים את מצות ההשבה כשאין למי להחזיר?

על פי דברי השואל, המפעל עבר לחו"ל, וצריך לברר כיצד ניתן להשיב לבעלי המפעל את הגזילה. אם ניתן לברר את זהות בעלי המפעל, כגון שהם גרים בארץ, צריך לאתרם ולהודיע להם באיזו שהיא דרך על הגזילה ולבקש שימחלו, או לשלם להם בצורה אנונימית.

מה עושים כאשר לא ניתן לאתר את הנגזל? על מוכרים מזויפי מידות, אומרת הגמרא (יבמות כא ע"א): "קשה עונשין של מדות יותר מעונשין של עריות... אלא מאי חומריהו? הני אפשר בתשובה, הני לא אפשר בתשובה".

הגמרא תמזה מדוע חמורות מידות מעריות, הרי העונש על עריות הוא כרת ובמידות זה רק לאו. ומתמצת, שהעובר על עריות אפשר לתקן את החטא בתשובה, אבל במידות, אי אפשר לתקן בתשובה, כיון שבמידות המזויפות הוא הונה את הרבים, ואינו יכול לחזור ולתקן את החטא מבלי שישלב להם את ההונאה, ואינו יכול למצוא את כל אלו שהוא הונה אותם.

ובכל זאת, אם לא ניתן לאתר צריך לעשות צרכי רבים, כמופיע בשו"ע הלכות גזילה (שסו, ב): "הרועים והגבאים והמוכסים, תשובתן קשה מפני שגזלו את הרבים ואין יודעים למי יחזירו, לפיכך יעשו בו צרכי רבים, כגון בורות שיחין ומערות".

טו). עיין גם חידושי הרי"מ ב"ק סה.

טז). לנפ"מ בין צורת הלימוד של הגר"ח והגרי"ז, עיין באוצר העיונים של תלמוד בבלי מתיבתא למסכת בבא קמא, מערכה נא אות ג.

ערוך השולחן (ח"מ שסו, ג) הוסיף: "וכשיעשה צרכי רבים יסבב ה' שכל אחד מהנגזלים או מיורשיהם יהנה כפי ערך גזילתו ושימחלו לו, והבא להיטהר מסייעין אותו מן השמים". כלומר, מי שבא בלב כנה טהור להתחרט ולשוב אל ה', יסייעו לו מן השמים שהנגזל יהנה מצרכי הרבים שעשה ואז תשובתו תהיה תשובה בדרגה יותר גבוהה.

אולם אם הגזלן יודע בוודאות שצרכי הרבים שיעשה לא יגיעו כלל ליד הנגזל ולא יהנה מהם, הסתפק הפתחי חושן (הל' גניבה פרק ד' ס"ק נ'), האם מכל מקום יש עליו חיוב בידי שמים לעשות צרכי רבים, ואינו מכריע בדבר.

בהמשך (שם) מביא הפתחי חושן בשם 'גדולים' שבמקרה כזה היו נותנים את סכום הכסף שנגזל לצדקה עבור בעל הממון, כלומר מכוונים להיות שליחי מצוה לתת צדקה מטעם הנגזל ונותנים את הצדקה בשמו, כך שהמצוה תיזקף לזכותו של הנגזל. באמת, אין הדבר מועיל לקיים את מצוות השבת הגזילה, משום שהממון לא מגיע לידי הנגזל עצמו ואף אינו נהנה ממנו, אך לפחות אין הגזילה נשארת תחת יד הגזלן, אלא הוא עושה בה שימוש מועיל לטובת הנגזל ע"י זה שמקבל הנגזל שכר מצות צדקה שעשו בממונו, וזו צורת ההשבה המקסימלית שניתן לעשות במקרה כזה.

עצה טובה לצרכי רבים מובאת בספר אהבת חסד בשם השל"ה, שיכול לנדב ספרים (סידורים, חומשים או ספרי לימוד כגון ש"ס וכו') לבית המדרש או לבית הכנסת האזורי, והאגרות משה כתב שבזמן שתורם את הספרים לא יתן בתורת צדקה או באופן שיחזיקו לו טובה וכבדוהו על כך, אלא יתן בעילום שם וכדו'.



## סיכום למעשה

- א. על הבן להשיב לבעלי המפעל דמים בשווי חצי קילו מתכת ברזל גולמית, דהיינו 2.5 ש"ח כפי שהיה המחיר של המתכת בשעת הגזילה ולא מעבר לכך, שהרי השבח שייך לגזלן.
- ב. אם אינו מצליח לאתרו, יעשה בכסף צרכי רבים.
- ג. אם בטוח מעל כל ספק שהבעלים לא יהנו מצרכי הרבים שלו, יתן את סכום הכסף לצדקה עבור בעל הממון כך שהמצוה תיזקף לזכותו של הנגזל.



## הערות וקושיות – חושן משפט

### ההורג חרש ושוטה האם חייב מיתה - הרב אהרן הכהן פרידמן

בהלכות קטנות (ח"ב סימן ל"ז) כתב חידוש גדול שמי שהורג חרש ושוטה אינו נהרג עליו. וז"ל: "אבל ההורג, כיון דאינן בני מצוה פטור, ולא יהיה יפה כחן מטריפה דההורגו פטור בדיני אדם".

וראה בביאור הלכה (סימן שכ"ט ס"ד) שחולק עליו ומתמה מאוד על דבריו, וכותב וז"ל: "ומלבד זה גבי חרש ושוטה פשיטא דמחללין עליהם שבת, דהא אפילו נהרגין עליהם, דגם הם בכלל איש כי יכה כל נפש, כל דהוא נפש, כמו קטן, וגם הם בכלל לא תעמוד על דם רעך כשאר ישראל, ובפירוש אמרה תורה לא תקלל חרש ומלקין עליהן... ומלקות נמי ממיני מיתה הם כמבואר בסנהדרין דף י'. ולא ידעתי מה היה לו לבעל הלכות קטנות שנסתפק בזה אם מחללין ואם הורגין עליו, ודבריו תמוהים מאוד עי"ש היטב".

והנה דברי ההלכות קטנות הם באמת חידוש גדול, כמש"כ בביאור הלכה, רק מה שיל"ד הוא בחלק מראיותיו של הבה"ל כנגד דעתו של ההלכות קטנות, שלגביהן יש מקום ליישב את דבריו.

מש"כ הבה"ל לסייע מזה שהם בכלל לא תעמוד על דם רעך, בזה י"ל שגם להלכות קטנות ברור שגם חייו של חרש ושוטה יקרים וחשובים הם מאוד, והרי ברור שגם בהם יש איסור לא תרצח, אלא שלגבי לאבד בגללם חיי אדם לחייב אותו במיתה זה טוען ההלכות קטנות שלא חייבה תורה מיתה. וא"כ שפיר אפשר שיהיה לאו של לא תעמוד על דם רעך, אבל אין מזה ראייה לחיוב מיתה, והרי מסתבר שגם בטריפה יש את הל"ת של לא תעמוד על דם רעך, אף שההורגו אינו חייב מיתה.

וגם מה שהביא ראיה מלא תקלל חרש יש ליישב את דברי ההלכות קטנות, שי"ל שאירי בחרש המדבר שהוא בר דעת. ואף שבד"כ מי שנולד חרש הוא גם אינו מדבר, י"ל שקרא לא אירי בנולד חרש אלא במי שנולד כשהוא שומע ואח"כ נתחרש. וגם אם נימא שלא מסתבר להעמיד כן פשטי' דקרא, יש לדחות כמש"כ לעיל, שזה שיש לאו לגביו, לא אומר שיש חיוב מיתה. וגם זה שיש מלקות, עדיין מלקות אינו בדרגת חיוב מיתה.



# אוצר קדשים

זיהוי מקום המקדש – חלק ב' ♦ המסורת שהכיפה עומדת על מקום  
המקדש ♦ סוגיא דכפרת בגדי כהונה



הרב דניאל אדר

אלומה

## זיהוי מקום המקדש – חלק ב'\*

### שיטת הרב אב"י סילבצקי שליט"א בחזקו את איסור העלייה להר הבית

ועינא דשפיר חזי, לי שפל ונבזה, כתב תלמידי אור חוזה, מזה ובן מזה, ביאור ארוך על נידון זה, על דברי רבנו דוד החוזה, וכתבו שמן לא רזה, אך אינו אשר כזה, במנעו עליית בית א-להינו זה. והוא הרב אב"י סילבצקי מרבני ישיבה המרכזית יקרה כפז זה, מיסודו של בן בוזי הכהן החוזה, הלא הוא הראי"ה קוק זצ"ל.

וידוע הדבר, אשר הראי"ה קוק זצ"ל בתוך שאר גדולי ירושלים, גזר לאסור איסור מתוקף רבנותו, לכל יהין איש ישראל להיכנס במקום המקדש, מחמת הטומאה. והרב סילבצקי מסתמך ואזיל אהא איסורייתא דהרב זצ"ל, ועביד לה סימוכין מדברי רבוותא. אולם המעיין בדבריו יחזה כמה קשיים וכמה תמיהות. וכבר המלכים, מאן מלכי רבנן, עברו יחדיו בין ספירי אמרותיו, המה ראו כן תמהו, עלי רבים מדבריו. וגם אני הקטן מחרה מחזיק אחריהם להקשות על דברי הרב סילבצקי הללו.

ובאמת, יש לחלק את דברי הרב סילבצקי לשלושה חלקים – החלק הראשון – ערעור המסורת שאבן השתיה נמצאת תחת 'קובת אלצכ'רא'. החלק השני – ביאור תשובת הרדב"ו. החלק השלישי ביאור דברי הכפתור ופרח.

ועתה הבוא נבוא בס"ד להעיר על דברי הרב סילבצקי לאורך מאמרו, "נכון יהיה הר בית ה'".



### קושיות הרב סילבצקי על המסורת ודחייתן

א. הנה, משמע מדברי הרב סילבצקי שהמסורת נפסקה מימי אדרייאנוס קיסר, אחר שהחריב את ירושלים ושינה את שמה לאיליה קפיטולינה, והקים בה מקדש אלילי על חורבות בית ה'.

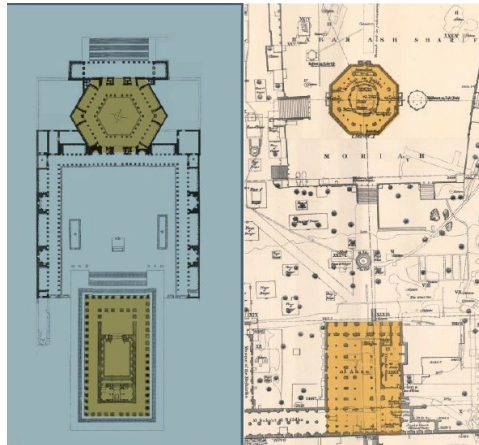
אולם, דבריו נסתרים מן הירושלמי שבסוף ימי האמוראים עדיין היו עולים להר הבית, והיה זה אחר ימי אדרייאנוס. וכן מתיעודי הנכרים דהוו אחר אדרייאנוס מבואר שיהודים היו עולים להר בית ה' על פי המסורת אשר בידם\*.

\* חלק א' נדפס בגיליון עו.

א). עם זאת, ברור הדבר, שבין סוף תקופת האמוראים באר"י עד הקמת מסגד עומר, יש פער במסורת, של כשלוש מאות שנים. ואם נרצה לטעון שהמסורת שובשה עלינו למצוא את שיבושה התם.

ב. עוד כתב הרב סילבצקי: כ-1300 שנים לערך, מהווה כיפת הסלע נקודת ציון ברורה, אך זה בוודאי איננו מספיק ואולי כיפת הסלע רק הטעתה והוליכה שולל. האדריכל טוביה שגיב הראה כי המבנה המתומן של כיפת הסלע אל מול מבנה מלבני של אל אקצה תואם בדיוק מבנים של פולחן ע"ז ליופיטר, כאשר פסלו של אדריאנוס עמד בין המבנה המתומן למבנה המלבני שמא מבנהו המתומן של אדריאנוס, היווה את הבסיס לבניית כיפת הסלע על ידי המוסלמים בשנים מאוחרות יותר, בחושבם שזהו מקום קה"ק ואין לכך שום קשר לקה"ק שהיה במקום אחר בהר? עכ"ל.

וכסיוע לדבר הביא את התרשים הבא:



הציור השמאלי הוא של מקדש ליופיטר בבעלבכ אשר בלבנון. והתרשים הימני הוא של מקום המקדש שעליו כיפת הסלע, וכן מסגד אלאקצה מן הדרום. והרב סילבצקי רצה להוכיח מהדמיון שיש בין שני המבנים, שכשם שבמקדש יופיטר אשר בלבנון עמד פסלו של אדריאנוס בין המבנה המשושה למבנה המוארך, כך גם בהר הבית כן. ולכן כשמתארים הירונימוס והנוסע מבורדו את פסלו של אדריאנוס על מקום קודש הקודשים, כוונתם לאיזור שבין כיפת הסלע למסגד אל אקצא, ושם הוא מקום קה"ק לפי דבריו. וז"ל הרב סילבצקי בהערה: על פי האדריכל שגיב, פסלו של אדריאנוס בבתי ע"ז של יופיטר עמד בקו ישר בין המבנה המשושה (בהר הבית המתומן) לבין המבנה המרובע, ואם אכן המבנים בהר הם שרידים של מקדש יופיטר ברור כי המקדש היה נתון ביניהם ולא בכיפת הסלע, כפי שהראה שגיב ע"כ.

וראשית יש להעיר, שטלאי על גבי טלאי קא חזינא הכא. ראשית, מאן יימא לן שהמבנים בהר בית ה' המה עומדים על בסיס המבנים מתקופת אדריאנוס? זאת מנא לך? ועוד, בכדי להשוות בין המבנים המוסלמיים בהר הבית, למקדשי הע"ז של יופיטר עלינו להוכיח כמה דברים. ראשית, עלינו להוכיח שיש קשר בין המבנים הללו בבעלבכ, כלומר שמי אשר בנאם נתכוון להציב את 'המבנה המשושה' בקו ישר מול המבנה המוארך. דאם אין ביניהם כל קשר, ממילא אין שום משמעות מעשית לכך שהמבנים הללו בקו ישר, ושהניחו את פסלו של אדריאנוס במקום מסויים. דאף אם במקדש מסויים הניחוהו בקו ישר, יכול להיות שבמקום

אחר הניחוהו במקום אחר, ולא היתה לכך כל כוונת מכוון, בכדי שממנו בנה אב לכל אבות הטומאה.

ועוד, עלינו להוכיח שהמקדש בבעלבכ אכן קשור בצורה כל שהיא לאדרייאנוס. דאם אינו קשור לאדרייאנוס, מה בכך שאדרייאנוס הניח שם את פסלו? ומאן יימא לן שהמקום שבו הניח כביכול את פסלו בהר הבית, מכריח כל מקום שהונח בו פסלו? וכן יש לבדוק אם בכלל הונח פסלו של אדרייאנוס במקדש בבעלבכ.

ועוד, עלינו גם להוכיח שכך היה בכל מקדשי יופיטר אשר נמצאו.

והמעייין מעט (עיינתי בערך 'בעלבכ' באתר ויקיפדיה) ישר יחזו פנימו, שלדברי הרב סילבצקי בכל הא מילתא, אין שחר. מקדש יופיטר בבעלבכ (שהוא המבנה המוארך בתרשים) נבנה עוד בזמן שבית המקדש השני עמד על תילו, כ-50 שנים לפני אדרייאנוס קיסר.

'המבנה המשושה' שהוא כביכול תואם למבנה המתומן (הנמצא על מקום קה"ק) לפי דברי הרב סילבצקי. אינו מבנה כלל, אלא חצר משושית, ששמשה כעין בית שער למקדש יופיטר, והיא כנראה נבנתה בימי הקיסר פיליפוס הערבי, שהיה כ-100 שנה לאחר אדרייאנוס! כלומר אין שום משמעות לכך ששני המבנים הללו הם בקו ישר, ולדמיין כאילו פסלו של אדרייאנוס אמור להיות מונח בין שניהם, כאשר בימי חייו של אדרייאנוס לא היה שם אלא מקדש יופיטר. ובפרט שהמבנה המשושה לא היה אלא בית שער לכניסה למתחם מקדש יופיטר. למותר לציין שכיפת הסלע לא משמשת ככניסה למתחם הר הבית. ועל כן מוכח שאין קשר בין מבנים אלו, וכיוון שאין קשר אי אפשר לבנות מהם בניין אב ולומר בוודאות שכך היה במקדש יופיטר בבית המקדש.

ואם כנים אנו בזה, יוצא שכל הסברא של הרב סילבצקי להכריח כי מקום המקדש היה היכן שהוא בין מקום כיפת הסלע למסגד אל אקצה, עלתה בתוהו. שכן אם אין סיבה להניח שפסלו של אדרייאנוס (שעמד על מקום קה"ק לפי המקורות הנוצריים) היה מכוון בקו ישר בין שני המבנים, ממילא חזרה חנה לשחרוריתה, ואין סיבה להניח שפסלו של אדרייאנוס לא היה ממוקם על אבן השתיה (או בסמוך אליה מאוד) ואבן השתיה נמצאת במקום שהיא נמצאת היום, תחת קובת אלצכ'רא<sup>2</sup>.

ועוד, במקדשי יופיטר נוספים שנמצאו, ברומא ובפומפיי, אין זכר למבנה משושה או מתומן. ועוד בה, העדויות הערביות והיהודיות, כלל לא מזכירות מבנה משושה או מתומן רומאי במקום הסלע.

ג. עוד כתב הרב סילבצקי וזת"ד: שהלא אפילו בהקמת בית שני היו צריכים לנביא שיעיד להם על מקום המקדש. ואם כן כיצד נוכל אנו לסמוך רק על מסורת שיש בה פערים. עכת"ד.

אולם הדברים אינם ברורים. הלא בגמרא בזבחים מבואר שזהו רק לעניין המזבח, מפני שבית מנכרא צורתו. כלומר שלגבי בניין המקדש אין צורך בנביא, אלא די בהוכחה חיצונית

(ב). ועוד יש לזכור שאנו מסתמכים כאן על עדויות הנוצרים. ואין הכרח שהנוצרים השתמשו במושג 'קודש הקודשים' כפי הגדרתו ההלכתית. כלומר שפיר יש לומר שכוונתם שהפסלים עמדו במקום מבנה המקדש.



(ארכיאולוגית ו/או טופוגרפית וכד') כדי לדייק את מקום המקדש. ואפשר שלגבי המזבח אסתפוקי אסתפוק להו פלוגתא דתנאי אי מזבח בדרום או באמצע. ולכן היו צריכים לנביא. אך לגבי הבית אין צורך בזה. והלא הכא בבית עסקינן ולא במזבח. וגם הדיוק כרגע, אכן אינו אפשרי לעניין הקרבת קרבנות, אולם לעניין עלייה להר הבית אפשרי ואפשרי.

ד. כתב עוד הרב סילבצקי וז"ל: במשך הדורות נתגלעו מחלוקות מציאותיות רבות בנוגע למיקום המקדש והלשכות, בחז"ל ובראשונים. נחלקו על מקום המזבח והלשכות השונות, נחלקו אם העזרות הם בצפון הר הבית או בדרומו, נחלקו על מקום אבן השתיה בקודש הקודשים ועוד ועוד, וכי יתכן שרק מקום קודש הקדשים ישמר במדויק במשך כל הדורות ע"כ.

ולענ"ד לק"מ. המחלוקות הן היכן היה ממוקם סביב המתחם כל פרט בעזרה ובלשכות. אך מעולם לא הסתפקו במקום עצמו. וגם אפשר שמחלוקות אלו משמרות שינויים שנעשו במקדש במהלך הדורות. אך לא היתה שאלה על עצם המקום. וכמו דפשיטא ליה לבבלי בשבועות (יד ע"ב) שדווקא בן בבל איכא לספוקי ביה שמא איקרי ונעלם ממנו מקום המקדש, אך לא בן אר"י. והטעם פשוט, שאבן השתיה היא נ"צ טופוגרפית. משא"כ העזרות, שבעת החרבן כבר הנה אינן, ויהי לאין מחמד כל עין.

ה. בעסקו בתשובת הרדב"ז עצמה כתב הרב סילבצקי, וז"ל: הרדב"ז בתשובתו עוסק אך ורק בעליות ובפתחי השערים של הר הבית ותו לא. מעולם לא התיר הרדב"ז כניסה רגלית לשטח הר הבית עצמו כפי שעושים כיום. בפתחי השערים ובעליות אין חשש שיכנסו מעבר לשער ולעליה המוגדרים והתחומים ויכשלו באיסורים חמורים. לא נוכל לסמוך על תשובה זו בנוגע לעליה רגלית להר שאינו תחום וגדור, שעלולה להביא מכשלה נוראה. ע"כ. וכמו שהעיר שם הרב סילבצקי פרשנות זו בדברי הרדב"ז לקוחה מדברי הרב קורן במאמרו במעלין בקודש שהבאנו לעיל (גליון האוצר עו), וגם הערנו על דבריו. ואכתי, יש להעיר על דברי הרב סילבצקי, שאין זה דבר ברור ברדב"ז גופיה בכדי שנוכל לומר בדעת הרדב"ז, שהרדב"ז מעולם לא התיר. שכן, הרב קורן גופיה לא מוכיח זאת מלשון הרדב"ז עצמו, אלא מתעודות מוסלמיות חיצוניות המראות שגם לעלות לעליות אשר בצד מערב (שלפי הרב קורן הן היחידות שהיה מנהג לעלות בקרב היהודים) היה מן הנמנע ליהודים לעלות בלי להסתכן. ועוד בה, מדברי הרדב"ז גופיה מוכח שהוא עוסק בעליות אשר נמצאות בעומק שטח הר הבית ובכניסות רגליות ודברי הרב קורן קשים מאוד. ועל דא קא אמינא דערבך ערבא צריך, דהלא אין פירושו של הרב קורן עצמו ברור בדברי הרדב"ז, וכיצד זה נוקט הרב סילבצקי כפירוש הרב קורן ברדב"ז כדבר פשוט בדעת הרדב"ז, בלא לציין אפילו שאין זה אלא פירוש בדברי הרדב"ז וגם זה פירוש לא מוכרח. והארכתי בזה טובא לעיל, ורק הערתי כאן, להראות שפירוש אפשרי בדברי הרדב"ז, הפך בדברי הרב סילבצקי לדבר ברור ומוחלט.

ג. לדוגמא, במשנה ביומא (פ"ה ה"א) נחלקו התנאים אם בבית שני היו שתי פרוכות המבדילות בין הקודש לבין קודש הקדשים, או שמא היתה רק פרוכת אחת. והמעייין בגמרא ב"ב (ג ע"א) יראה שאמה טרקסין בוטלה רק כאשר הגדילו את בניין המקדש על ידי הורדוס. שכן בתחילת ימי בית שני, היה הבית קטן בחשיבותו ובגדלו מאשר בניין שלמה. ועל כך נחלקו במשנת יומא, שרבי יוסי מתייחס לבית שני קודם הרחבת הורדוס, ות"ק מתייחס לבניין הורדוס. ואולי על פי זה יש להסביר כל מיני הבדלים במשנה עצמה, וכן בין המשנה לבין דברי יוספוס.

ו. עוד כתב: בנוסף לכך הרדב"ז מתיר כניסה למקומות אלה בהצטרפות של ספיקות שאינם רלוונטיים לעולים כיום להר, כלשון הרדב"ז בסיכום התשובה – "הלכך מותר להתקרב אל הפתחים ולעלות אל העליות כ"ש בהצטרפות הספקות אשר כתבתי". ספקותיו של הרדב"ז אותם הוא מצרף הם, שמא הלכה כראב"ד הסובר שקדושת המקדש לא קדשה לעתיד לבוא ושמא העליות לא בנויות בקדש, ואף אם בנויות בקדש שמא אויר העזרה לא נתקדש, ואף אם נתקדש שמא העליה שעולים אליה היא על גג הלשכות שלא נתקדש. בנוגע לספק שמא הלכה כראב"ד ולא כרמב"ם, הפוסקים שאחר הרדב"ז נקטו להלכה כרמב"ם וכך פשט לדינא המגן אברהם (סי' תקס"א סק"ב) והמשנ"ב ועוד. ומרן הראי"ה קוק זצ"ל נקט במשפט כהן סי' צ"ו, שגם לדעת הראב"ד הכניסה אסורה אף שאין בה כרת, וסיים שם את התשובה שהלכה רווחת וקבועה בישראל שקדושת המקדש קדשה לעתיד לבא. רבים מן הפוסקים ובתוכם ככל הנראה הרדב"ז עצמו, סוברים, שספק כגון זה הנובע ממחלוקת שאיננה שקולה איננה בכלל ספק ואין היא מצטרפת לספק ספיקא, ודאי כאשר פשטה ההלכה כצד אחד. אם כן אף שלדעת הרדב"ז מחלוקת (יעוי' בדרכי תשובה סי' ק"י ס"ק שס"ט) הרמב"ם והראב"ד היתה בגדר ספק שקול, היות והרוב המכריע של הפוסקים פסקו כרמב"ם וכך פשטה ההלכה בישראל, לדידן אין הספק שקול כלל. אין צריך לומר שלפי מה שבאר מרן הרב קוק זצ"ל במשפט כהן בדעת הראב"ד שגם לשיטתו יש איסור כניסה אף שאין כרת, אין משמעות לספק כלל. הספיקות בנוגע לקדושת אויר העזרה נוגעות כמובן אך ורק לעליות ולא למי שעולה ברגליו לשטח המישורי של ההר. כך שהספיקות המצטרפים שצרף הרדב"ז אינם רלוונטיים לעולים להר כיום. ע"כ דברי הרב סילבצקי.

ודברי הרב סילבצקי הכא קשים מאוד. המעיין בדברי הרדב"ז יראה נכוחה שהוא לא נתכוון כלל לדברי הרב סילבצקי. שכן אחר שהרדב"ז מוכיח על פי חשבונותיו שמותר להתקרב לבתים ולחלק מן העליות מד' רוחות 'בלי ספק', כתב: הילכך אם נתברר לפי החשבון אשר כתבתי שהם בנויות בקדש לא נחוש לגובה לומר שמא למעלה מגגות הלשכות אשר לא נתקדשו הן בנויות כיון דאויר העזרה כעזרה. ומ"מ, יש לי לתת טעם למנהג שנהגו כל העולם לעלות באותם עליות לראות משם את הבית כלו ולא שמענו ולא ראינו מי שמיחה בידם. ע"כ. כלומר בפועל העם נוהג לקולא יתר ממה שכתב הרדב"ז, והם עולים בכל העליות בלא נתינת לב למרחקים שכתב הרדב"ז. ולכן כתב את צירופי הספקות בכדי ללמד זכות על מנהג העולים 'בלי לתת חשבון'. והדברים מוכיחים כן, שאחר שכתב את צירופי הספקות כתב לשואל: אבל אתה תהיה מן הנוזהרים ולא תכנס לא לבית ולא לעלייה אם לא תהיה רחוקה מהכיפה הרבה ע"כ. כלומר שצירופי הספקות לא נכתבו לעיקר גוף השאלה והתשובה, דלזה התיר לכתחילה לעיל מינה בלא הספקות הללו כלל, ולכן הוא מזהיר את השואל להיות מן הנוזהרים ושלא לסמוך על ספקות אלו לכתחילה, להתקרב יתר על המידה. אך אין מקום בראש כלל לומר שלא התיר הרדב"ז אלא בצירופי הספקות הללו. ודברי הרב סילבצקי צע"ג. ובפרט שמוכח בדבריו שלאותו השואל התיר גם להיכנס רגלית לבתים. והדברים ברורים.

ז. בנוגע לטענה העיקרית, שהרב סילבצקי מיעט להתייחס אליה, שהרדב"ז מגדיר את הכותל הדרומי ככותל העזרה, וזה לא אפשרי יחד עם קביעתו שהצח"רא היא מקום קה"ק. ואם כן כבר ברור שאי אפשר לסמוך על דברי הרדב"ז כיוון שהם נסתרים מיניה וביה. הנה באמת קושיא זו צריכה רבה. אולם, לפי מה שהוכחתי בס"ד, שהכותל הדרומי בדברי הרדב"ז אינו כותל הדרומי במקום אלאקצה, אלא כותל הדרומי של הרמה המוגבהת, לפי זה סרו רוב הקושיות על הרדב"ז. ח. כתב עוד הרב סילבצקי, וז"ל: יתירה מזו, אחת מהנחות היסוד של הרדב"ז בתשובתו היא, שכותל כיפת הסלע שבנה הח'ליף המוסלמי בנוי על יסוד כותל ההיכל, כפי שכתב גם בתשובה אחרת. משום כך מודד הרדב"ז מכותל כיפת הסלע הקיים אחד עשר אמה לכיוון מערב, כמו כן מסתמך הרדב"ז על מדידה כזו לקולא מכותל כיפת הסלע ארבעים אמה צפונה עיי"ש. ע"ש. ע"כ. יש להעיר על הרב סילבצקי שמה שמובא ברמז בדברי הרדב"ז, הנהו עושה ממנו בניין ויתד שלא תמוט, ואין כך פני הדברים. התשובה האחרת שמציין לה הרב סילבצקי היא תשובת הרדב"ז בסי' תרלט. והתם נשאל הרדב"ז מה הטעם שאנו רואים את כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשנו, שפל ונמוך משאר ירושלים. וענה כי הגוים ערו ערו עד היסוד בה וחפרו בכדי לגלות יסודות ההיכל לבנות עליהם בניינם. לא כתוב ברדב"ז שאכן כך עלה בידם וגילו את יסודות ההיכל, אלא שמפני שרצו לגלות את יסודות הבניין לכן חפרו טובא, אך לא כתב הרדב"ז שהם אכן גילו את יסודות ההיכל, ושהתברר להם מקום קירות ההיכל. ומאן יימא לן שזממם עלה בידם? ואי אפשר לומר על דבר שהוא לכל היותר 'אפשרי' בדעת הרדב"ז, להפכו להנחת היסוד של הרדב"ז כדברי הרב סילבצקי. ודבריו צ"ע.

וממילא דברי הרב סילבצקי שכתב: אילו ידע הרדב"ז שיסודות ההיכל אינם עומדים בבסיס כותלי כיפת הסלע וכי אין קשר בין המבנה אותו בנה עומר למבנה ההיכל, ואם כן אין כל זכר ליסודות ההיכל, האם גם אז היה פוסק הרדב"ז בלא ספק שהסלע בכיפת הסלע הוא מקום קודש הקדשים ע"כ. אינם קשורים לנ"ד. דהרדב"ז לא הניח בשום מקום שיסודות קובת אצח"רא נמצאים על יסודות ההיכל. ואין הנחת יסוד זו מפורשת אלא בדברי הרב סילבצקי, ואין היא קושיא על הרדב"ז כלל. והלא ידע הרדב"ז כי אין ההיכל מתומן.

וגם מה שכתב שהרדב"ז כתב להקל למדוד מכותל הכיפה ארבעים אמה צפונה. המעיין בלשון הרדב"ז יתמה טובא על דברי הרב סילבצקי. שכן הרדב"ז כתב שם שהמדידה מכותל הכיפה הצפוני, היא להחמיר ולא להקל, וכיצד נעשה זה בדברי הרב סילבצקי חומרו קולו?

ט. כתב עוד הרב סילבצקי: אם לא די בכך, הרי שבאותו משפט שבו אומר הרדב"ז שהסלע שתחת הכיפה היא אבן השתיה, קובע הרדב"ז שאבן השתיה בלטה במערב קודש הקדשים כדעת הרמב"ם – "אין ספק כי האבן הזאת אשר תחת הכיפה היא אבן השתיה אשר עליה היה הארון בבית קדש הקדשים לצד מערב". הצבת המקדש כאשר קודש הקדשים הוא באופן כזה שהאבן שתחת הכיפה נמצאת במערב קודש הקדשים היא בלתי אפשרית, כיון שהחיל מתאחד עם הכותל המזרחי של הר הבית. ע"כ. כוונת הרב סילבצקי הינה כך, שאם נציב את אבן השתיה במערב קודש הקדשים, אזי הכותל המערבי של היכל שממנו אנו מודדים י"א אמה למערב, ושאר האמות למזרח, יהיה קרוב יותר למזרח. ורק אם ננקוט כשיטת הריצב"א (המובאת בתוס' ב"ב

דף כה ע"א ד"ה וצבא השמים), שאבן השתיה נמצאת במזרח קה"ק, רק באופן זה נוכל למשוך את כותל מערבי של היכל מערבה, ולהרחיקו מכותל מזרחי של הר הבית. ובעצם אומר הרב סילבצקי שלפי שיטת הרמב"ם והרדב"ז אין אפשרות להקיף את מקום המקדש בעליה להר הבית, מבלי להיכנס למקום האסור בכניסה עכ"פ מדרבנן, אם ננקוט כדברי הרמב"ם והרדב"ז, שדבריהם דברי הלכות קבועות הם, ועי' בהערה<sup>7</sup>.

ואיך שלא יהיה, גם אם נאמר שיש לנקוט כשיטת הרמב"ם והרדב"ז שאבן השתיה נמצאת במערב קה"ק, אכתי אין זה אומר שאין מקום להלך בצד מזרח של הר הבית. הלא, שיעור קפ"ז של העזרה המקודשת, כלל גם את י"א האמות שאחורי בית הכפורת, כלומר גם לפי דברי הרב סילבצקי ע"פ הרמב"ם והרדב"ז אכתי עלינו למשוך את כל החשבון מערבה ביותר מ-6 וחצי מטרים, ואותם מטרים שאנו מושכים מערבה, אנחנו 'מרוויחים' אותם במזרח. כך שיוצא שהחיל לא מתלכד כלל עם כותל הר הבית גם לפי השיעור המקסימלי של האמה. שכן, מכותל הר הבית המזרחי עד ל'קצה' המערבי של הכיפה יש בדיוק 193 מטרים, שהוא שיעור קפזקלה\* 0.60. ואם נמשוך מערבה עוד 6.6 מטרים יוצא שיש מכותל הר הבית המזרחי עד לכותל מערבי של העזרה 199 מטר, כך שאף לעזרת הנשים אין נכנסים, ואף לחיל אפשר להיזהר אם הולכים ממש בצמוד לחומה<sup>8</sup>.

ולא זו אף זו, שכן עוד יש להרחיק את כותל העזרה המערבי מקודש הקודשים. שכן מפורש במשנה (מידות פ"ד ה"ז) שאחר קודש הקדשים יש לחשב עוד את כותל ההיכל שש אמות, והתא שש אמות, וכותל התא חמש, כלומר 17 אמות, שהן כ-10 מטר לפי האמה הכי גדולה. ואחר זאת, יש להוסיף 6.6 אמות של י"א אמה שאחר בית הכפורת (המפורשים במשנת מידות פ"ה ה"א), ומשם מושחים קפ"ז אמה למזרח<sup>9</sup>. כלומר שאם נציב את אבן השתיה במערב קדש הקדשים, אין זה משפיע בצורה קיצונית על האפשרות להלך במזרח הר הבית. שכן חשבון קפ"ז אמה

ד). ובאמת יש להעיר, שמפשטי המשוניות במסכת יומא, נראה ששיטת הריצב"א קשה היא, דהא אם אבן השתיה היתה למזרח קה"ק אזי הבדים אשר חובה שיהיו קבועים בטבעות ולא יסורו ממנו, היו בולטים הרבה לתוך ההיכל, והיו מפריעים בעבודת הקודש, ומגביהים את הפרוכת הרבה, וכן לא היה על הכהן לילך בתוך קה"ק עד הגיעו לארון (וגם אין זה דרך דדי אשה). אולם אליבא דאמת נראה שקשיים אלו אינם קשיים אמיתיים, שכן הם מבוססים על הנחת יסוד נסתרת שהבדים היה אורכם עשר באמה. אולם כפי שכבר העיר רבי אברהם ן' עזרא, שלא אמרה התורה מהי מידת אורכם של הבדים. וממילא שפיר יש לומר שהיו קצרים, והיו מסדרים אותם בתוך הטבעות באופן שיהיו כדדי אשה. וכמו שהעיר כיו"ב הרד"ק (מלכים א' ח' פס' ח').

ועוד בה, אם נאמר שהבדים היה אורכם עשר באמה (כמו שכתב הרד"ק שם), לפי זה נצטרך לומר על כרחין שהארון היה מונח באמצע קודש הקודשים, נוטה קצת למזרח, כדי לקיים בין שדי ילין. ואף אם נאמר שלא היה חייב שיהיו הבדים בארון אלא בשעת נטילתו, מ"מ במשנה מפורש שהבדים היו בארון תמיד.

ולשיטת הרמב"ם נצטרך לומר שהבדים היה אורכם עשרים אמה אורך, והיה הארון מונח במערב. (ויש עוד דעות רבות בעניין אורך הבדים, דעת המהרש"א בענף עץ אבות שהיו 12 אמות, לפי רש"י כנראה 20 אמות, וקצת יותר, וזו גם כנראה תהיה שיטת הרמב"ם, ויש להאריך בזאת עוד ואכמ"ל).

ה). אף שלענ"ד אין צורך להיזהר בזה כל כך, שכן רבו כמו רבו הספקות בהא מילתא.

ו). ואולי אף מערבה משם, דאי אמרינן שעובי הכתלים כלפנים, ומשחינן את המידה מהחלק החיצוני של הכתלים, יוצא שיש למשוך העזרה עוד קצת מערבה. אולם כיוון שאין אנו יודעים בבירור את שיעור עובי כתלי העזרה, לא כתבתי זאת בפנים.

מתחיל לכל הדעות מערבה בכמה מטרים, מערב לקה"ק. וכך יהיה החשבון לפי אמת בשיעור 60 ס"מ, בהנחה שאבן השתיה במערב קה"ק. 17 אמות מכותלי המקדש (כולל התא) יא אמה שאחורי בית הכפורת = 17 מטרים  $[16.8 = 0.60 * 1711]$ . ואם נוריד 6 מטרים לשיעור החיל, לפי שיעור אמה זה, יצא שיש יתר על עשרה מטרים מחוץ לחיל שאפשר ללכת בצד מזרח.

וכל זה אם ננקוט בשיעור האמה הגדול ביותר, ששיעורו בו רק החוקרים (60 ס"מ), ושאינ הכרח לשער בו. אולם אם ננקוט בשיעור שנקט הר"ז קורן, רווח והצלה יעמוד ליהודים ממקום זה, שכן, בלאו הכי יש 12 מטרים מכותל מזרחי של הר הבית לכותל מזרחי של עזרת הנשים, ובהוספת החיל יש יתר על חמישה מטרים להליכה מחוץ לחיל.

אולם, אם נמדוד ממרכז הכיפה 322 אמה\*0.57 יצא 183.5 מטר עד סוף עזרת הנשים. ובפועל יש מאותה נקודה עד כותל הר הבית המזרחי 187 מטר, יהיו עוד 4.5 מטרים להליכה צמודה לחומה. איברא שאם מוסיפים את שיעור החיל יוצא שהחיל מגיע ממש עד לכותל הר הבית המזרחי ממש ומתאחד עמו, וכדברי הרב סילבצקי, וממילא לא נותר מקום להלך בלא להיכנס למקום החיל. אולם, החשבון שנקט בו הרב סילבצקי אינו נכון לכאורה, שכן הוא התעלם מעובי כתלי ההיכל עצמו וכן מי"א אמה שאחורי בית הכפורת. יתר על כן, אף לדידיה בהא איכא קמן כמה ספקות שיש לסמוך עליהם. הלא כל זה לפי שיטת הר"ז קורן שהאמה גדולה היא. אולם אם ננקוט בשיעור אמה קטן יותר, ממילא מרווח ההליכה יהא גדול יותר. ושוב אין מדובר כאן בכניסה למקום האסור בכניסה מן התורה, אלא מדרבנן. וכיוון שיש ספק בשיעור האמה, ומדובר באיסור דרבנן, שפיר יש לומר בהא מילתא ספק דרבנן לקולא. ובפרט שיש עוד סברא בזה, ולומר שכל מה שאמרו חכמים קדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא, זהו רק בבית עולמים עצמו, אולם במעלות קדושים וטהורים מעלות דרבנן שעשו בו, שפיר יש לומר שלא קדשום חכמים היכא שאין בית, וכ"ד הרדב"ז ועי' בהערה'. ועוד יש לצרף כסניף את שיטת הסוברים שקדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבוא. ובודאי דבהא איכא לצרופי שיטת הריצב"א שאבן השתיה היתה במזרח, ועוד יותר מתרחקים מן הקודש".

כך שלפי כל החשבונות שערכנו בס"ד לא נכנסים לא לעזרת הנשים ולא לחיל, ועל כן, לית דין צריך בושש. וכל שכן בהצטרף הספקות שכתבתי בס"ד. כך שיוצא שדברי הרב סילבצקי

ז. כן עולה מדברי הרדב"ז בתשובתו הרמ"ה, שכתב: ואם העליות הם בצד צפון צריך לשער מכותל מערבי לצד המזרח באורך קפ"ז אמות כל העליות הבנויות באורך זה הם בניות על אורך העזרה ממזרח למערב וכל העליות הבנויות חוץ מאורך זה לצד מזרח או לצד מערב אינם בכלל האיסור. ע"כ. ואילו היה מחשב גם את עזרת הנשים היה לו לחשב שכ"ב אמות. ועוד מוכח כן ממה שכתב הרדב"ז שיש בין כותל מזרחי של הר הבית לכותל מזרחי שלעזרה שי"ג אמות, וזה רק אם קורעים קפ"ז אמות של העזרה המקודשת, בלא להתחשב כלל בעזרת הנשים ובחיל. וכן יש לסייע לזה ממה שכתב הרדב"ז בתשובה אחריתי (סי' תרל"ג) ודו"ק.

ואף שמדברי הכפ"פ והרמב"ם לא נראה כן, מ"מ בודאי שיש לצרף שיטת הרדב"ז לספק, ובפרט שכבר הוכחנו בס"ד שאין כ"כ חשש לכניסה למקום האסור אפילו מדרבנן, אם מחשבינן הדק היטב הדק.

ח. ולשיטת הריצב"א היא השיעור הפנוי גדול כך 19 אמה של קה"ק (ניכוי מקום אבן השתיה) + 17 אמה כתלי המקדש + 11 אמה שאחורי בית הכפורת. יוצא 47 אמות. נכפיל שיעור זה בשיעור האמה הגדול ביותר יוצא יתר על 28 מטרים. שיש בין מקום אבן השתיה בקובת אצכ"רא עד כותל מערבי של עזרה, ואם משם נמדוד קפ"ז אמה למזרח נקבל שיש כ 40 מטרים שאפשר להלך במזרח ללא חשש.

שכותל מזרחי של עזרת הנשים מתלכד עם כותל מזרחי של הר הבית, אינם נכונים, על פניו. ועי' לקמן במה שכתב אליי הרב סילבצקי בעניין זה, שהוסיף את עובי החומות, וכן חידש שעובי הסורג היה 4 אמות, וכן נקט שהחיל היה רחב הרבה מעשר אמות, נגד פשט דברי חז"ל. ועפ"ז בצירוף שיעור האמה הגדול – יצא לו שעזרת הנשים יצאה לחלוטין ממקום הר הבית. ולקמן השבתי על רובי דבריו בס"ד.

י. בהערה 18 כתב הרב סילבצקי: אחת הקושיות שהקשה הגר"ש גורן זצ"ל (ועוד פוסקים) על הקביעה שמקום קה"ק הוא בכיפת הסלע, היתה שהצבת קה"ק בכיפת הסלע למעשה נסתרת מפשט המשנה משום שאם נציב את קודש הקדשים בכיפת הסלע לא נוכל לקבל את היחסים שהמשנה ציינה – "רובו מן הדרום וכו'" על פי פירוש הרמב"ם. קושיא זו יש ליישב בכך שרובו מן הדרום מתייחס אך ורק לעזרה והרמב"ם לא כלל את עזרת נשים עם החשבון, כך כתב בעל התוס' יו"ט בדעת הרמב"ם. אף שיש מן המפרשים שפירשו אחרת, ביניהם בעל התפארת ישראל, הבנה זו מדוקדקת היטב גם בלשון הרמב"ם בפ"ה מהלכות בית הבחירה ה"ו וה"ז. אולם הרמב"ם בפירוש המשנה על משנה זו של "רובו מן הדרום וכו'" הוסיף ציור בכתב ידו על מנת שהמשנה תובן והקדים "ואני אצייר לך זה". כיום זכינו לכתב ידו המקורי של הרמב"ם לפירוש המשנה בסדר קדשים. התבוננות בציורו של הרמב"ם מגלה כי הרמב"ם כלל את עזרת נשים בחשבון רובו מן הדרום שני לו מן המזרח. יתירה מכך, מדידה ללא חישוב עזרת הנשים (כפי התירוץ לעיל) בציורו של הרמב"ם איננה אפשרית מכיון שהמרחק מן המזרח גדול מן המרחק בדרום ובהכרח פירש את המשנה כאשר עזרת נשים כלולה בחשבון כפירושו של התפארת ישראל. לפי זה לכאורה הקושיא על הרדב"ז עומדת בעינה. וצ"ע בסתירת ציורו של הרמב"ם בפיה"מ לדבריו ב"ד החזקה. ע"כ.

ואשתומם כשעה. ואמרתי בא ונעיין בלשון רבנו משה, אשר לא ינשה, עם רבינא ורב אשי, ונקריב עולה גם אשה, בפירוש המשנה אם יקשה. וכך כתב הרמב"ם: אמר שהעזרה לא היתה באמצע הר הבית, אלא היה המרחק שבין חומת הר הבית ובין חומת העזרה מצד דרום יותר מן המרחק שביניהם מצד מזרח, והמרחק המזרחי יותר מן הצפוני, והצפוני יותר מן המערבי, ואני אצייר לך עתה את זה, ואצייר את החיל והסורג ועזרת נשים שיוכיח אותה לקמן עתה בפרק זה, כדי שיהא ציור אחד ולא נרבה בציורין וזו צורתו. ע"כ. כלומר שפתיו של הרמב"ם ברור מילול, שהסיבה שצייר גם את האזורים שאינם בכלל העזרה הם בכדי שלא יצטרך לצייר שוב, ולעולם השיעורים מתייחסים רק לעזרת ישראל והלאה.

ומ"ש הרב סילבצקי שמוכרחים לכלול את עזרת הנשים בחשבון, כי אם לא כך השיעור במזרח גדול מהשיעור בדרום. הנה הדברים תמוהים מאוד. הלא הרמב"ם לא עבד עם קנה מידה מדוייק, והיה צריך שגם לאחר התוספות (המעוותות את הדין המקורי) עדיין הציור ימלא את תפקידו להסביר את דין המשנה. והדברים פשוטים, ואין כלל סתירה בין דברי פירוש המשנה למשנה תורה. וק"ל<sup>ט</sup>.

ט. ועוד אחר העיין עלה בדעתי שיש להקשות עוד. הלא לפי דברי הרב סילבצקי שהרמב"ם החשיב גם את עזרת הנשים בחישוב של רובו מן הדרום וכו'. ומאידך גם כתב שאבן השתיה היתה במערבו של קה"ק, אזי יוצא שהשטח שיש מן

### סיכום ההערות על דברי הרב סילבצקי בעניין המסורת וההסתמכות על הרדב"ז

אתה הראת לדעת, כי בעניין המסורת הרב סילבצקי לא הראה קושיא ממשית על כך שאין לסמוך על המסורת בדבר קובת אלצכ'רא שהיא מקום אבן השתיה. ואדרבא, כבר אספו אנשים טהורים בספר המסורת על מקום המקדש, עשרות רבות של עדויות לכך שמקום אבן השתיה היה ידוע, ולא נעלם באף אחד מהדורות, וממילא המסורת שיש לפנינו היא המסורת הקדמונית מאז ימי המקדש.

בעניין תשובת הרדב"ז, הרב סילבצקי הפליא לעשות בפרשו את דברי הרדב"ז פירושים רחוקים, ונתעלם מדבריו הפשוטים, ובאיזהו מקומן של סבכים אף עייל פילא בקופא דמחטא על מנת לחזק את איסור העליה להר בית ה'. ורבות מהנחות היסוד שלו אינן מבוססות, ולמרות זאת הוא עושה מהן פינה ויתד ומקשה מהן. ועי' לקמן בדחיית דבריו בפירוש דברי הכפתור ופרח, בס"ד.



### שיטת הכפתור ופרח וביאור הרב סילבצקי בדבריו

רבינו אשתורי הפרחי מרבנן קמאי, עלה לחזות בנעם ה' ולבקר בהיכל קדשו, ארץ אשר עיני ה' בה, בשנת 1313 (ה'ע"ג). ובה תיאר את אשר ראה בערי הקודש, ובכלל בארץ ישראל. ובשבחו את ירושלים כתב (כפתור ופרח פרק ששי) והרחיב על עניין הר הבית. ונקט במושלם כשיטת הרמב"ם בעניין פירוש משנת הר הבית רובו מן הדרום, לאחריו מן המזרח, לאחריו מן הצפון ולבסוף מן המערב.

בדברי הכפ"פ יש כמה קשיים, ונמנה אותם אחד לאחד בס"ד:

א. בכל דבריו הכפ"פ לא מזכיר את קובת אלצכ'רא בתור מקום המקדש. וזאת חרף המסורת הפשוטה שהיתה בדבר גם בזמנו, כפי שעולה מדברי ראשונים אחרים שהיו בירושלים וקבלו מסורת זו כדבר פשוט.

ב. אם נדקדק בדברי הכפ"פ בשיעורים שנותן למרחקים בהר הבית, נהיה מוכרחים לומר כביכול שמקום המקדש היה דרומית לקובת אלצכ'רא, בין אלצכ'רא לאלאקצא, או אף באלאקצא עצמה. שכן הכפ"פ כתב וז"ל: מכל זה יראה כי מה שאנו רואים היום בזמננו זה מהכותלים העומדים האלה, שהם כותלים מחומת הר הבית. עוד היום ניכר שער שושן למזרח והוא סגור אבני גזית. ואם תחלק זה הכותל לשלשה חלקים יהיה זה הפתח בחלק הראשון מצד קרן מזרחי דרומי ע"כ. ואם נאמר שכוונת הכפ"פ הינה לחלק את הכותל המזרחי של מתחם חראם אשריף הנגלה לעינינו לשלוש, שהוא בערך 500 מטרים יצא שלישו 166 מטרים, כארבעים מטרים דרומית לצכ'רא. ולפי הכפ"פ שער המזרח היה מכוון נגד בית קה"ק, ואם כן על כרחין שמקום

---

המזרח הוא הכי קטן. אלא ודאי הרמב"ם לא החשיב את עזרת הנשים. ואת"ל דהיא גופה הסתירה בין פירוש המשנה לבין משנ"ת, אלא אמינא משנה אחרונה עיקר. ודי בזה.

קה"ק היה דרומי לקובת הצב"רא. והעולים היום עולים במקום המקדש אליבא דהכפ"פ ומתחייבים בכרת ל"ע.

אלו עיקרי הקשיים בשיטת הכפ"פ. ועל קשיים אלו מסתמך ואזיל הרב סילבצקי לאסור העלייה להר הבית, שכן מי יעלה לנו בתחילה לחלוק על אדיר אדירים הכפ"פ?



### דחיית דברי הרב סילבצקי בפירושו לדברי הכפ"פ

זה יצא ראשונה, כתב הרב סילבצקי דממאי שלא הזכיר הכפ"פ את ענין קובת אלצח"א בתור מקום אבן השתיה קמ"ל שלא היתה לו מסורת בענין זה.

ודבר זה קשה מאוד, הלא לגדולי ישראל שהיו לפניו ולאחריו בירושלים אכן היתה המסורת הזו נתונה כדבר פשוט, כמו שכתבו בהדיא, היא להם נדפסה, הלא המה בספרתם, וכבר אספום אנשים טהורים כעמיר גורנה בספר המסורת, קחנו ובואה. ועוד, עצם שתיקתו של הכפ"פ אינה אומרת שאין מסורת. אלא שלא ראה צורך להזכירה. אי הצורך להזכירה יכול לנבוע משתי סיבות הפכיות. או שהמסורת אינה נכונה, כדברי הרב סילבצקי. או שהמסורת היתה מקובלת עליו כדבר פשוט, ולכן לא ראה צורך להזכירה.

ועתה נחזי אגן איזו סיבה עיקרית. הלא, כיוון שגם הרב סילבצקי מודה שמסורת זו היתה מבוססת בירושלים עיה"ק. אדרבא היה לו לכפ"פ לשלול אותה בהדיא ולא לסתום דבריו, בפרט שהוא בא ללמדנו להועיל מה המרחקים ממקום המקדש. ואהא אמרינן דיבוריך יפה לך משתיקותיך. שכן, כל עוד לא יאמר הכפ"פ איפכא מן המסורת הקיימת, הוא בעצם משאיר את המסורת הנגדית על תילה, ומכשיל בכך את הרבים. אלא ודאי הדרך השניה שכתבתי היא המסתברת בדברי הכפ"פ, שהדבר היה פשוט לו כדברי המסורת ולכן לא הזכירה.

ואחר כתבי זאת, חשבתי על דרך שלישית בדברי הכפ"פ. וזו היא: למה לכפ"פ לזהות את אבן השתיה? הלא כיוון 'שאנחנו בעוונותינו מבחוק' כלשוננו, אין שום נ"מ לידע ולהודיע ולהיוודע ולציין את מקום אבן השתיה. וכל מה שדן הכפ"פ כפי שמפורש בדבריו, זה ההיתר להתקרב עד הכתלים. כיוון שע"פ דברי רש"י (ברכות נד ע"ב ד"ה כנגד) יש מקום להחמיר שלא להתקרב אף לכתלים אלו הנגלים לעינינו. אלא ודאי הכפ"פ לקולא קאמר ולא לחומרא. וזאת למודעי כי גם תחת השלטון הממלוכי שבזמנו הגיע הכפ"פ לירושלים – נאסרה הכניסה היהודים להר בית ה', החל משנת 1266 על ידי השליט הממלוכי ביברס.

ועוד יש לסייע לכך שהכפ"פ קיבל את המסורת הידועה בענין מקום המקדש, הוא בצ"ינו את קבר חולדה הנביאה כמקום הקרוב ומעט דרומית למקום שריפת הפרה. כלומר מקום שריפת הפרה היה צפונית לקבר חולדה הנביאה. וכיוון שמקום שריפת הפרה צריך להיות מכוון כנגד מקום קה"ק, בודאי הוא שלא יכול להיות דרומי, כדברי הרב סילבצקי בדעת הכפ"פ. ועל כן, ברור הדבר שגם הכפ"פ ראה את מקום המקדש בקובת אצח"א.

(י). והמעין בדברי הרב סילבצקי, יראה שהוא שינה את הגירסא בדברי הכפ"פ בכדי שתתאים לדבריו שמקום המקדש דרומי. וכבר השיבו עליו. ואף לדבריו לא יגהה מזור, דאילו לפי דבריו לא היה צריך לומר הכפ"פ כלום, שכן קבר



ועוד יש להקשות טובא על דברי הרב סילבצקי. שכן לפי שיטתו שמקום המקדש היה בדרום הר הבית, כיצד יכנונו דברי הכפ"פ הללו וז"ל: העזרה לא היתה מכוונת באמצע הר הבית, אלא רחוקה מן הדרום של הר הבית יותר מכל הרוחות, וקרובה למערבו יותר מכל הרוחות, ובינה ובין הצפון יותר ממה שבינה ובין המערב, ובינה ובין המזרח יותר ממה שבינה ובין הצפון. נמצא היותר קרוב המערב, אחריו הצפון, אחריו המזרח, אחריו הדרום. מכל זה יראה כי מה שאנו רואים היום בזמננו זה מהכותלים העומדים האלה, שהם כותלים מחומת הר הבית. ע"כ.

כלומר על פי פירוש הכפתור ופרח הצבת מקום המקדש אמורה לתת לנו את המרחקים הללו. והלא לפי דברי הרב סילבצקי היאך יתקיים רובו מן הדרום, והלא לפי דבריו כמעט ולא נשאר כלום מן הדרום. ואם יאמר הרב סילבצקי, שלכו"ע יקשה. שכן נראה לעינינו שמצפון השטח בודאי גדול יותר מן הדרום, אלא ודאי שאין להקשות ממה שנראה בעינינו על דברי הכפ"פ. הנה לדידן ניחא, דפשיטא לן שהר הבית הורחב בצפון ובדרום, ומקום המקדש בפסגת הר המור. אולם דווקא לשיטת הרב סילבצקי יקשה טובא. דהלא דעת הרב סילבצקי היא שמדרום לא הורחב כלל, וחומת הר הבית הדרומית היא חומת עתיקה אולי אף מימי שלמה, והיא גבול הת"ק אמה. ואם כן, הלא על גבול זה שנינו שרובו מן הדרום. אתה הראת לדעת שדווקא לשיטת הרב סילבצקי, הצבת מקום המקדש בדרום, אינה אפשרית לשיטתו.

ועוד יש להקשות דווקא לפי דבריו, שכתב: לפי זה לכאורה לא יתכן שכיפת הסלע היא מקום קה"ק, כיון שהיא נמצאת בגבול ת"ק האמה בצפון, ויחסי המשנה רובו מן הדרום וכו' אינם מתקיימים. ע"כ. ואמרתי לעצמי האם אמת היה הדבר הזה. כלומר, לו יצויר ונקבל את דברי הרב סילבצקי שלא היתה הרחבה בדרום המתחם, ות"ק האמה המקודשים מתחילים מהכותל הדרומי הנגלה לעינינו. האם עדיין 'אי אפשר להציב את מקום המקדש' בכיפת הסלע?

נתיי ספרא וניחזי. הלא המשנה נקטה שרובו מן הדרום ושני לו מן המזרח. אם אנו מציבים את מקום המקדש בכיפת הסלע, יוצא דווקא לפי פירוש הרב סילבצקי שליט"א, שרובו המוחלט והגדול ביותר הוא בדרום. ושני לו מן המזרח, אם איננו מחשיבים את עזרת הנשים כמו שעולה מדברי הרמב"ם במשנ"ת ובפירוש המשנה וכו' שדקדקנו לעיל, שכן יש כ-90 מטר בין כותל המזרח לכותל מזרחי שלעזרה. ולפי זה יוצא, ששלישי לו מן הצפון היינו יהיה בערך עד סוף הרמה המוגבהת, ולאחריו יהא השטח שמאחורי קובת הצכ"א עד לכותל המערבי, שהוא אכן השטח הכי קטן. עתה הראת לדעת, כי דווקא לפי פירושו של הרב סילבצקי שכותל הדרומי הוא מימי שלמה, והוא איהו מיניה משחינן ת"ק אמה, דווקא לפי שיעור זה יוצאים השיעורים של רובו מן הדרום וכו' 'כפתור ופרח', ודברי הרב סילבצקי שנקט שדווקא לפי שיטה זו דווקא אינם מתקיימים, צע"ג.

ועל פי זה יצא כך, הרי הכפ"פ נקט ששערי חולדה (הכפול והמשולש) הם קדמוניים, ועל פי הצבת מקום קה"ק בכיפת הסלע, הדברים יוצאים תואמים להפליא, שרובו של הר הבית מן הדרום, לאחריו מן המזרח בניכוי עזרת הנשים, לאחר הצפון, ולבסוף הדרום. ולכן לא היה

חולדה הנביאה עצמו מכוון בהדיא 'למקום המקדש' אליבא דהרב סילבצקי, ולא היה צריך ללמדנו להועיל לא צפונית ולא דרומית. אלא ודאי דברי הרב סילבצקי בדו"ת היא.

צריך להניח הכפוף פ' שיש איזו שהיא הרחבה וכד'. וזה בלי להזיז את מקום המקדש מקובת אצכ"ר אפילו כמלא נימה.

ועל פי פירושו של הרב סילבצקי שליט"א תיווצר לנו סתירה מיניה וביה בדברי הכפוף פ', סתירה שאינה נופלת בחשיבותה מהסתירה בדברי הרדב"ז בין מקום המקדש לזיהוי הכותל הדרומי<sup>א</sup>.

וכך הסתירה, אם כנים אנחנו בזה ששיעורי רובו מן הדרום וכו' מתקיימים דווקא כשמקום המקדש ממוקם בכיפת הסלע. ומאידך עדיין יש לחלק את כותל המזרח לשלוש, ואז על כרחנו מקום המקדש יוצא דרומית לכיפת הסלע!

אלא ודאי גם אליבא דהרב סילבצקי יש לתרץ כפי שתירצו רבים, שכוונתו לכל הכותל הנראה מן המזרח, כולל החלק שמתחבר עם כותל העיר.

ובאמת לא ס"ל כלל שהכפוף פ' סובר שמקום המקדש כל כך דרומי. והאמת ניתנת להיאמר שלא ידע הכפוף פ' שמקום המקדש גדול בהרבה מת"ק אמה. אולם כתבתי זה הפלפול להראות, שגם אליבא דהרב סילבצקי על כרחנו לתרץ את דברי הכפוף פ' ולהעמיד את מקום המקדש בקובת אלצכ"ר<sup>ב</sup>.

ועוד יש להעיר על דברי הרב סילבצקי. טענתו העיקרית של הרב סילבצקי בשיטת הכפוף פ' היא שהכפוף פ' כותב שאם נחלק את הכותל המזרחי לשלושה חלקים, יהיה שער שושן בשליש הראשון מדרום. והלא אם נחלק את הכותל בשלוש יצא שהשליש הראשון הוא בדרום הר

(א). ואליבא דאמת היא אותה סתירה. ודו"ק.

(ב). ואולי ירצה הרב סילבצקי לתרץ דברו ולומר, שאף שרובו מן הדרום ושני לו מן המזרח, אכן אתי שפיר דווקא אם מקום המקדש בכיפת הסלע. אך שלישי לו מן הצפון ומיעוטו מן המערב, לא אתי, שכן המערב יותר גדול מן הצפון לפי זה.

אף אני אענה חלקי, דפשיטא לי שלא היה יכול הכפוף פ' ממקום התבוננותו בהר הזיתים להבחין בהבדל של כעשרים עד שלושים מטרים בין הצפון (החרב, כפי שכתב בעצמו, שכלל לא יכול היה לחשוב ולא היתה לו נ"צ מדויקת אליו כלל) אל המערב, שהיה רחוק יותר וגם חסום לראיה מחמת כיפת הסלע, והירידה מן הרמה המוגבהת. ובפשוט הבין שכשם שרובו מן הדרום, ושני לו מן המזרח מתקיימים, כך גם מתקיימים שלישי לו מן הצפון (לאחר שהניח משו"ה שהצפון נחרב), ומיעוטו מן המערב.

ומה גם שתירוצו זה אליבא דהרב סילבצקי יכון רק במידה שמקבלים את שיטתו ש'המגרעת' היא הסימן לכותל הצפוני המקורי של הר הבית. דבר זה כמובן, לא הוזכר כלל בדברי הכפוף פ', וממילא אין גם להסתמך עליו כראיה.

ועוד, גם הרב סילבצקי לא יכול לתרץ כתירוצו זה, אפילו אליבא דשיטתו. שכן ככל שניקח את מקום המקדש דרומה, ממילא צד הצפון יתרחב לו על חשבון הדרום. ולפי זה היתה המשנה צריכה לומר רובו מן הצפון, שני לו מן הדרום/המזרח (תלוי עד כמה לוקחים דרומה את מקום המקדש) ומיעוטו מן המערב. ולפי דברי הרב סילבצקי יוצא בהכרח שהשיעור בדרום קטן יותר מהשיעור במערב. שכן, אם נאמר שעלינו לחלק את 280 מטר מהמגרעת דרומה לשלוש, יצא שמקום קה"ק היה 93 מטר מהפינה הדרום מזרחית ואם נוסיף את חצי רוחב העזרה ממקום קה"ק עד לכותל העזרה יצא 40 מטרים שנותרו להר הבית עד הכותל הדרומי. בעוד השטח המערבי הוא 70 מטרים. ולא יתכן שבשביל להציל את מיעוטו מן המערב, נגדיל את שטח הצפון בניגוד לפשט דברי המשנה, הרמב"ם והכפוף פ' עצמו. אלא אם כן נאמר שגם בצד מערב לא ידוע לנו היכן מקום המקדש. ואם כן, צ"ע גדול מאוד בשביל לתרץ את מנהג ישראל ללכת לכותל המערבי בלא טבילה. וגם יסתרו דברי הרב סילבצקי את עצמו, בכך שנקט שפסלו של אדריאנוס עמד בקו ישר בין כיפת הסלע למסגד אלאקצה, ושם השיעור הוא יתר על 100 מטרים! ויש בדבריו אלו מן התימה.

הבית. אולם כבר השיבו עליו שאם מסתכלים על הר הבית מכיוון הר הזיתים קשה להבחין היכן מסתיימת חומת הר הבית וממשיכה החומה כחומת העיר. ועל כן נקטו שיש לחשב את כל האורך לפחות עד שער האריות (אם לא גם אחריו מעט). ואם נעשה כן, יצא שהשליש הראשון מגיע לאזור כיפת הסלע. ואין צורך שיגיע בדיוק, כיוון שסטיה של כמה עשרות מטרים היא הגיונית כאשר מודדים בעין וממרחק ללא כלי מידה מדויקים, וכפי שכתבתי על דברי הרדב"ו.



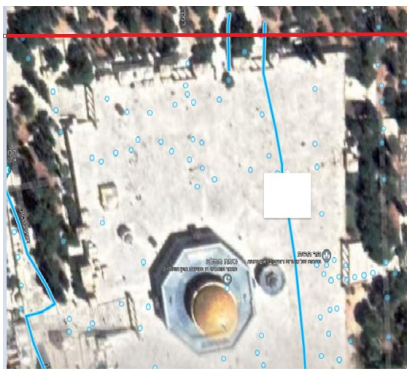
### הקושי בהנחה שהכפ"פ נתכוון לכל אורך החומה המזרחית - ופתרונו

אולם הקושי הניבט מפתרון זה הוא ברור, דווקא לשיטת החולקים על הרב סילבצקי. הלא אם אנו נוקטים שההר הוא ההר, והמסורת היא המסורת והכותל המזרחי הנגלה לעינינו הוא כותל הר הבית, ועליו אומר בכפ"פ שיש לחלקו ל-3 חלקים. ופתאום, כשזה לא מסתדר אנו כביכול 'מרחיקים עידינו' ואומרים לא הוא התכוון למדידה אחרת, ולכותל אחר. ומה נשתנינו משיטת הנעלמים והמדרימים?

ועל כן, נתתי את לבי לשוב ולעיין בדברי הכפתור ופרח, אולי יראה ה' בעיניי ויריב ריבנו, ויגאלנו גאולת עולמים מגלות החל הזה.

יש נתון פלאי בדברי הכפ"פ, וזו לשונו הזהב: ואם תחלק זה הכותל לשלשה חלקים יהיה זה הפתח בחלק הראשון מצד קרן מזרחי דרומי וכן ניכרים שני שערי חולדה לדרום, וכן ניכר שער הקיפינוס למערב, שער הצפון שהוא הטדי אינו ניכר שאותו צד נחרב ע"כ. וכאן הבן שואל, מנא ליה לכפ"פ שצד הצפוני, כלומר הכותל הצפוני של הר הבית, נחרב? אליבא דאמת, הוא צודק בודאי, כיוון שיוספוס מתאר את הפלישה הרומאית להר הבית ממצודת האנטוניה, אשר היתה מצפון. אולם הכפ"פ לא קרא את דברי יוספוס ביוונית. וגם בספר יוסיפון, שהכפ"פ הזכירו במקו"א, לא נזכר בספר יוסיפון עצמו לגבי האנטוניה (בדפוס ויניציאה 'אנטוכיא'), אלא שהיא מצפון להיכל ושטיטוס הרסה. לא מוזכר שהיא מחומת הר הבית ולא מוזכר שכל החומה הצפונית נהרסה ונעלמה. ולכן הכפ"פ לא לקח נתון זה מן המקורות.

ואם כן, כיצד ידע זאת הכפ"פ? לענ"ד, התשובה פשוטה והיא גם נרמזת בתוך דברי הכפ"פ עצמו. שכן הכפ"פ נקט כדעת הרמב"ם בעניין רובו מן הדרום, שהשטח מדרום העזרה מהר



הבית הוא הנרחב ביותר. אולם אם נסתכל על הר הבית נראה נכוחה שהשטח הפנוי מצפון שווה לשטח הפנוי מדרום, ואף גדול ממנו! מהכיפה עד לדרום 225 מטר, ומהכיפה עד לצפון 240 מטר.

הכפ"פ רואה זאת ואומר כיוון שרובו מן הדרום, ועינינו הרואות שמצפון נפתחה הרא'ה והשטח הנראה גדול מאוד, מכאן מוכח שהצד הצפוני נחרב! שכן אם לא היה נחרב היינו אומרים לראות כותל באמצע השטח הפנוי שמצפון לכיפה. כעין זה בערך:

ועל כן מסיק הכפ"פ שכותל זה נחרב. ולא מגמרא אמר כן, אלא מסברא מעליא. ואם כנים אנו בזה, יוצא שהכפתור ופרח עצמו לא ידע היכן נגמרת בכותל המזרחי חומת הר הבית ומתחלת חומת העיר, כיוון שהכותל הצפוני נחרב, ממילא אין איתנו נביא ולא יודע עד מה, להודיע עד היכן הגיע גבול הר הבית. ועל פי זה יוצא שהכפ"פ לא התייחס לפינה הצפון מזרחית הקיימת היום, כחלק מחומת הר הבית. וכיוון שכך אין שום סיבה לייחס איזו חשיבות לכותל המזרחי המגיע עד לפינה הצפון מזרחית.

ולכן, כשהוא אומר לחלק את הכותל המזרחי לשלושה חלקים, ברור הדבר שכוונתו לכל אורך הכותל המזרחי. כיוון שהיה ברור לו שלא כל הכותל הוא מחומת הר הבית ממש, כי הכותל הצפוני נחרב. וזו כוונתו שמ"ש ששער הצפון אינו ניכר.

וגם יש לדקדק קצת בלשונו שכתב: מכל זה יראה כי מה שאנו רואים היום בזמננו זה מהכותלים העומדים האלה, שהם כותלים מחומת הר הבית. ע"כ. וקצת יש לדקדק שכוונתו לומר שהם מחומת הר הבית, אך לא שכולם הם חומות הר הבית.

את אורך הכותל המזרחי של הכפ"פ אפשר לחשב בשתי דרכים. אם ניקח את כל הכותל המזרחי של העיר (בהנחה שהוא היה קיים אז) אורכו הוא כ-930 מטר. אם נחלק אותו לשלוש יצא 310 מטר. כלומר שיש לקחת מהפינה הדרום מזרחית כ-310 מטרים בכדי להגיע לשער המזרח הממוקם מול מקום המקדש, אליבא דהכפ"פ. אם נמדוד כך, יצא סוף השליש הראשון מעט צפונה לשער הרחמים, וזה אי אפשר, כיוון שהשער שנתכוון לו הכפ"פ שהוא בשליש הראשון הוא דרומי לשער הרחמים. אפשר לדחוק ולומר שהכפ"פ לא דק. אולם כיוון דנחית לדיוקא לא ניחא לן לומר שלא דק.

אפשרות שניה היא לומר שהכפ"פ מדד מקצת אחרי אזור שער האריות (שער האריות דידן לא היה קיים בתקופת הכפ"פ, אולם נראה שהיה שם שער אחר, והעותמאנים כדרכם בנו על גבי הבניה הקדומה). דעת הרב בעז יעקובי שהכותל המזרחי המשיך לפחות עד לשער האריות, ואם נקבל את האפשרות הזו, יצא שהשליש הראשון יצא קצת דרומית לצכרא. והוא בטווח הטעות. וכדכתבין.

ומ"מ ברור הדבר שאי אפשר למדוד ולהעריך על פי חומות העיר העתיקה של היום, שהן חומות עותמאניות, ולא הן החומות הממלוכיות שהיו לעיני הכפ"פ.

אך אם נרצה לאמוד קצת את הדרך בה הכפ"פ אולי ראה את חומות ירושלים אפשר להיעזר בציור הזה (מאתר הספריה הלאומית), אף שהחומות עותמאניות:



בציור זה רואים את החומות העותמאניות, ובאמת כלל אי אפשר לדעת היכן מסתיימת חומת הר הבית ומתחילה חומת העיר. שכן שער האריות שלכו"ע נמצא מחוץ לאזור הר הבית, נראה בציור כתוחם את הר הבית ממש. אין אפשרות לדעת האם שאריות החומה הצד המזרחי אכן היו קיימות עד היכן שהן נמצאות היום, אולם מספיק שהן היו קיימות רק כחמישים מטר נוספים לאחר אזור שער האריות בכדי שהכפ"פ יתייחס גם אל קטע זה בחומה לצורך החישוב. ועוד יש להעיר. הלא הכפ"פ לא נתכוון שנמדוד בדווקא את תחומי הר הבית 'המקודש'. כל כוונתו היתה לתת לנו נ"צ מדוייק למקום שהוא מול מקום המקדש. ממילא אין לו כל סיבה לתת לנו דווקא את הכתלים התוחמים את חראם אשריף. ובפרט כפי שהצעתי בס"ד, הוא בעצמו לא ראה בצד הצפוני כחלק מהר הבית (לא בגלל ההרחבה, שהוא לא היה מודע אליה), מפני שצד הצפוני נחרב. ולכן כל החלק הצפוני של חומת הר הבית, לפחות מאחר שערי רחמים וצפונה, אינו חלק מהר הבית לשיטתו, ולמרות זאת כללם בחישובו. הא קמון, שאין זה נפלא מצד הכפ"פ לכלול גם את חומות העיר בחישוביו. וכיוון שאין אנו יודעים היכן נפסקה חומת ירושלים בזמן הכפ"פ, אי אפשר להניח שהוא התייחס רק לחומת הר הבית כפי שאנחנו מכירים אותה היום.

ועוד יש לסייע לפירוש זה ממה שכתב הכפ"פ: השער שקורין היום **שער השבטים** מדווש העפר שלפניו מחוץ לעיר, והוא לקרן מזרחית צפונית להר הבית, ושמא הוא מה שהזכיר ירמיה על תוספת העיר בגאולתו השלישיה (לא, לט) וכל הדשן וכל השדמות, ורש"י (שם) פי' מקום שפך הדשן שהיה חוץ לירושלם. ע"כ.

ויש שתי אפשרויות למה התכוון הכפ"פ בדבריו. או לשער השבטים הידוע משערי הר הבית, אשר שם מתפללים תפילת ערבית בסיבובי השערים בראשי חדשים. או לשער האריות, אשר גם לו קוראים הערביים שער השבטים (ברור שאין הכוונה לשער האריות הנוכחי, כי הוא עותמאני, אלא לשער קדום שהיה שם בזמן קדמון). ועתה ניחזי אנן, שאיך שלא יהיה, אינו מכלל הר הבית לפי הכפ"פ. שכן כתב 'ושמא הוא מה שהזכיר ירמיה על תוספת העיר בגאולתו השלישית'. כלומר זה יהיה חלק מן העיר בבוא הגואל. אך ברור שאינו חלק מהר הבית. ואם כוונתו על שער השבטים, הנה ברור הדבר שאת רוב השטח הצפוני של מתחם חראם אשריף, לא ראה הכפ"פ כחלק מהר הבית. ומ"ש להר הבית, הכוונה שהוא השער התוחם את הפינה הצפון מזרחית, אך אינו חלק מהר הבית, כמפורש בדבריו.

ואם כוונתו לאזור שער האריות, ברור שהוא ראה את החומה מגיעה עד לשם, ועד לשם הוא חישב ממ"ש 'והוא לקרן צפונית מזרחית להר הבית', אף שברור היה לו שאין זו חומת הר הבית ממש. ואף יש לסייע לכך שהוא נתכוון לשער זה מכך שהוא אמר שהעפר שלפניו מדווש אל מחוץ לעיר, ושער זה פניו מפנה קדמה אל מחוץ לעיר והוא מדרון, אל שפך הדשן, משא"כ שער השבטים שבהר הבית. וגם אם אמרינן שהכפ"פ תיאר את ירושלים במבט ממזרח (כן נראה ממה שציין את קבר חולדה, ועסק בעיקר בצד המזרחי להתקרב עד הפתחים). הנה כי כן, גם את השער הזה הוא ראה בסקירה אחת בעמדו על הר הזיתים.

ועל כן, לפי זה שפיר יש לומר שהכפ"פ מדד מאזור שער האריות (הוא שער השבטים לפי זה), את כל אורך החומה, ואת האורך הזה הוא שיער וחילק לשלושה חלקים. ואף אם תאמר שעדיין אינו יוצא מדויק, שכן המקום יוצא בכ"פ 30 מטרים דרומה מכיפת הסלע. זאת אומר ולא אכחד, כי כשם שבדעת הרדב"ז אמרתי שלא דייק מפני שהוא לא מדד בכלי מדידה מדויקים, כן אומר על דברי הכפ"פ. ואף טווח הטעות בדברי הכפ"פ גדול יותר, כיוון שהוא מדד ממרחק רב יותר מאשר הרדב"ז. ולכן אין זה קשה".

כתב הרב סילבצקי: יתירה מזו, תיאורו של יוסיפוס בקדמוניות היהודים מבסס את דברי הכפתור ופרח שהר הבית המקודש היה בדרום ההר, וכי החומה הדרומית של המתחם הקיימת היום תוחמת את הת"ק אמה על ת"ק אמה המקודשים. זה לשון יוסף בן מתתיהו בקדמוניות ט"ו – "את הגבעה הזו ביצר שלמה מלכנו הראשון בחכמה ובעמל רב בחלקים שמסביב לפיסגה מלמעלה, ומלמטה ביצרה החל בתחתית אותה סובבת תעלה עמוקה, בסלעים עצומים מהודקים זה לזה בעופרת. היא הלכה ותחמה חלק מה של הארץ וירדה לעומק באופן שלא היה קץ לגודלו ולגובהו של המבנה שנעשה ריבוע". דבריו של יוסף בן מתתיהו ברור מילולו כי שלמה המלך בנה את חומת הר הבית החל בתחתית ההר עד הפסגה ולא מעבר לכך. המקום היחיד בו נמצאת החומה בתחתית ההר הוא בכותל הדרומי בקרן המערבית ובחלק הדרומי של הכותל המערבי. שאר החומות בנויים על מעלה ההר ולא בתחתיתו. ע"כ דברי הרב סילבצקי. ולענ"ה, אין זו כוונת יוסף בן מתתיהו. ראשית בלשון שהביא הרב סילבצקי נכתב בהדיא: ומלמטה ביצרה החל בתחתית אותה סובבת תעלה עמוקה, בסלעים עצומים מהודקים זה לזה בעופרת ע"כ. ובאזור הכותל הדרומי אין תעלה עמוקה הסובבת. וגם מלשון 'סובבת' משמע שהיה זה מכל הכיוונים ולא רק מהצד הדרומי. ועוד גם לשיטת הרב סילבצקי קשה טובא, הלא אין חומה בתחתית ההר בצד הדרומי, שכן הר המוריה נמשך מחוץ לכותל הדרומי, כך:



(ג). וגם אם ירצה המתעקש להתעקש ולומר שיש למדוד את מקום המקדש אליבא דהכפ"פ כעשרים מטר דרומית לכיפת הסלע, וכפי מה שהצענו כאן שהכפ"פ מדד את כל אורך החומה המזרחית (לפחות משער האריות). אפילו אם ירצה המתעקש להתעקש כך עדיין יש מספיק מקום להלך אליבא דשיטה זו בלא להיכנס למקום העזרה ועזרת הנשים. שכן שיעור מקום המקדש מאזור 20 מטר דרומית לכיפת הסלע לא תופס יותר 55 מטרים. והמסלול ההיקפי ביותר שהולכים בו העולים להר נמצא יותר ממאה מטרים ממקום 'קה"ק' לפי אפשרות זו, וכחמישים מטר דרומית לסוף מקום המקדש כביכול לפי אפשרות זו. ובאמת אין אני חושב שיש לחוש לזה כלל. רק באתי לומר, שאפילו אם באים אנו לחוש לאפשרות זו, עדיין אין זו סיבה למנוע את העלייה למקום המקדש. ובפרט לפי שיטת הרדב"ז, שהמקום המותר גדל יותר.

כך שהאפשרות היחידה להעמיד את דברי הרב סילבצקי היא רק אם נאמר שכותל העיר העתיקה, הוא כותל הר הבית המקורי, ובזמן קדמון הקיף את כל השיפוע שסימנתי באדום. וזה אינו, כידוע.

ועוד כתב הרב סילבצקי שמידת הכותל הדרומי הינה 280 מטרים. ומידה זו עולה בדיוק מפליא עם שיעור האמה המתברר משערי הר הבית שהיא אמה בשיעור 56 ס"מ. וכך השיעור לשיטתו  $280 = 0.56 * 500$  מטר. והכותל הדרומי אכן זהו שיעורו. ואם כן, תמוה הדבר לומר שבצד הדרומי ישנה 'הרחבה' כביכול של הר הבית בעוד השיעור עולה הפלא ופלא עם שיעור ת"ק אמה. אלו דברי הרב סילבצקי בקיצור.

ועל כך יש להקשות טובא, הלא אין כלל ביטחון ששער ברקלי הוא השער הקדום של הר הבית, כלומר שהוא שער קיפונס. ואם הוא מההרחבה של הורדוס, מנא לן שהורדוס היה מחוייב לשיעור האמה ההלכתי ולהסתדר עם ת"ק אמה. ומי יאמר לו מה תעשה ומה תפעל, הלא מי שיאמר לו יסתכן בחייו. ואם השער על עצמו לא מעיד, כיצד יעיד על אורך הכותל הדרומי.

ועוד, לפי מדידה של גוגל מפות, אורך הכותל הדרומי הוא 275 מטר. ואם כן השיעור של הרב סילבצקי לא אתי שפיר, אא"כ נרחיק את הכותל הדרומי 'המקורי' פנימה, ולפי זה על כרחין שהיתה הרחבה של האזור הדרומי, גם לפי שיטת הרב סילבצקי. שכן רק קרוב לרמה המרחק מתקרב ל-280 מטר. ונפל פיתא בבירא.

אמת, ואפשר שהמידות של גוגל מפות אינן מדוייקות. אך מי שלא נכנס כיצד ידע לדקדק טוב יותר? אולם בשביל זה מדדתי גם את הבית שלי בגוגל מפות, ויצא מדוייק להפליא, ואין סיבה שלא לסמוך על כך.

ואם כן הוא, יוצא ברור שאין שום ראיה משיעור הכותל הדרומי לשיטת הרב סילבצקי שמקום המקדש בדרום היה.

ושו"ר שהרב סילבצקי ציין שהמדידה מתוך הר הבית הניבה תוצאה של 277 מטר. וא"כ גם לפי דבריו אין כאן אישוש של הת"ק אמה".

ועוד קשה טובא על שיטת הרב סילבצקי. שאם כדבריו שלא היתה הרחבה בדרום, כיצד זה הישמעאליים בנו כמה מסגדים מתחת לפני האדמה לפני רבות בשנים, ועד עת אחרונים תחת שלטון ישראל. ועוד, הרי ידוע שמסגד אלאקצא נהרס כמה פעמים בעבר ברעידות אדמה עזות, בשונה מקובת אלצכרא, וזה מפני שהקובה נבנתה על הסלע כידוע, בעוד אלאקצא בקצה הדרומי לא נבנה על הסלע אלא על הקמרונות של הורדוס.

וגם אי אפשר לומר שמיד אחר אל אקצא היה מקום המקדש, מכיוון שבור המים מס' 8 נמצא כחמישה מטרים מתחת לפני השטח, והעלייה ממרתפי אלאקצא לרום המעלה במקום

יד). ואף אם תאמר, שבשלושה מטרים לא דק. הלא שלושה מטרים הם לפחות חמש אמות. ודרכם של חז"ל לדקדק בשיעור זה. ועוד, שעל המגרעת (עי' לקמן), שהיא רק 70 ס"מ, בנה הרב סילבצקי תילי תילים של סברות הפורחות באויר. ואם כן ק"ו שמרחק של 3 מטר אמור לבטל לחלוטין את שיטתו. ולפלא שלא התעורר לזה.

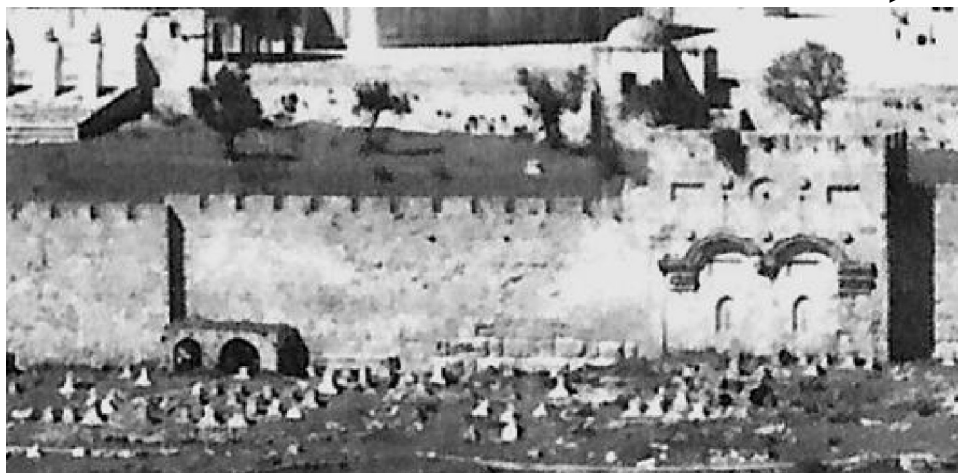
המקדש הדרומי של הרב סילבצקי, היא עלייה תלולה מאוד שלא מתאימה כלל להפרשי הגבהים מן המשנה. ועוד, שבשום מקום לא מוזכר שבנו את קה"ק על בור מים גדול מאוד, וכי כך בונים את קה"ק על המים?



### המגרעת

אחת ההתבססויות העיקריות של הרב סילבצקי על כך שמקום המקדש היה בדרום המתחם היא ההתבססות על המגרעת. וז"ל הרב סילבצקי: אם לא די בהתאמה המפליאה בדרום, הרי שגם בכותל המזרחי ישנו אישור כמעט מדויק לגודל האמה ולכך שת"ק האמה היו בדרום המתחם. מעט דרומה משערי רחמים, ישנה מגרעת בחומה. הכותל המזרחי מבצע תפנית בתשעים מעלות מזרחה ורק אח"כ כך חוזר לרדת דרומה עד הפינה הדרום מזרחית. לא מדובר בתפר אלא בשינוי תוואי ברור של הכותל שלמעשה מלמד על שני כתלים שונים בתוואי שונה לחלוטין. ע"כ. וכבר השיבו עליו רבים, ביניהם הרב עזריה אריאל שליט"א, שמגרעת זו היא מזערית ואינה מבטאת שום שינוי בתוואי הכותל המזרחי. וכן אין עדויות מן המגרעת והלאה על בניה יותר קדומה, כפי שהיה אפשר לצפות אילולי דברי הרב סילבצקי היו נכונים<sup>טו</sup>.

המגרעת:



ואני הקטן אבוא בהערות מספר על עניין המגרעת.

כתב הרב סילבצקי כך וז"ל: אין כמעט מפה או ציור שאיננה מסמנת את המגרעת בבירור. ניתן לראות מבנים מבוזרים סביב נקודת החיבור באותה תקופה. ע"כ. איני יודע לאילו ציורים נתכוון הרב סילבצקי בדברו. הציור היחיד שהביא ובאמת רואים בו כביכול את המגרעת בצורה מובלטת מאוד, הוא זה:

טו). את הבניה הקדומה החשמונאית הקיימת בדרום ובצפון מתחם הר הבית הוא מבטל במחי יד, ועי' לקמן במ"ש בזה בעניין השער הנוסף.





דעת לנבון נקל, שאין זו כלל המגרעת כפי שהיא לעינינו. המגרעת הנמצאת היום היא רק כניסה של 70 ס"מ מערבה. והמגרעת המופיעה בציור נראית יותר כמו שני מגדלי שמירה. גם מה שכתב שאין כמעט מפה או ציור שאיננה מסמנת את המגרעת בבירור יחד עם מגדלי שמירה סביבה. זאת לא ידעתי, אך הציורים שאני ראיתי לא מורים על כך כלל.

ואני התבוננתי בציורים נוספים באתר הספריה הלאומית. לדוגמא, בציור זה מהמאה ה-17 המגרעת כלל לא קיימת. ובמקום המשוער של המגרעת יש שני מגדלי שמירה, ואולי המגרעת של היום הינה זכר לאחד מהם. ובודאי שאין נכון לומר שסביב המגרעת יש מגדלי שמירה. הכא יש מגדלים אך אין כלל מגרעת<sup>17</sup>.

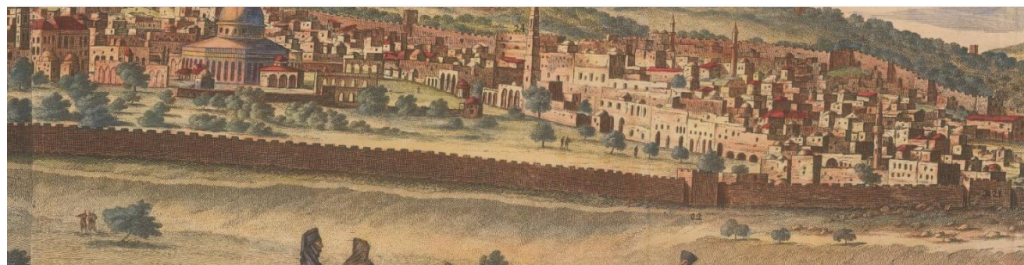


17. וקצת יש מקום לומר שהמגדלים הללו הם הם 'המגרעת' בציורו של ברנהרד. ואולי אפשר לומר שאחד מהם הוא שער שושן שראה הכפ"פ.

בציור הבא, שהוא מוקדם לציור הקודם (מהמאה ה-16), המגרעת נראית, אך היא הפוכה, כלומר אם ניקח את הכותל מדרום עד המגרעת נראה שהמגרעת יוצאת לכיוון מזרח, ולא פנימה לכיוון מערב, כפי שהיא היום. וגם מקומה אינו במקום שהיא נמצאת היום. והנה:



גם בציור השלישי הזה, שצויר בין הציור השני לראשון שהבאנו, אין כלל זכר למגרעת:



ולכן ספק רב אם יש לסמוך על 'מגרעת' אשר היא לו נעלמה. ואפשר שיש איזה שהוא הכרח טופוגרפי או הגנתי למגרעת הזו, ולכן היא מופיעה בציורים המוקדמים. אולם בציורים המאוחרים משום מה נתייחר הצורך במגרעת זו, אם על ידי בניית המגדלים, ובין אם סתם כך. ולכן המגרעת נסתמה. או שהמגרעת הם הם המגדלים הללו המופיעים בשני הציורים, וכאשר חרבה החומה המזרחית ברעידת אדמה, לא בנו אותם מחדש, ורק תוואי החומה התעקם בגלל המגדלים ונוצרה המגרעת. ומ"מ כיצד אפשר לסמוך על מגרעת שלעיתים היא שם ולעיתים אינה שם. ואפשר שהמגרעת הנגלית לעינינו היא זכר לאחד מאותם מגדלי שמירה, והם חרבו באחת מרעידות האדמה שפקדו את ירושלים.



### חישוב מקום המקדש על פי המגרעת ודחיית דברי הרב סילבצקי

ועוד יש להעיר על דבריו. מדברי הרב סילבצקי יוצא שכשהכפוף מדבר על 'הכותל הזה המזרחי' כוונתו דווקא לת"ק האמות ההלכתיות, ולא לכל הכותל הנגלה לעינינו. והיו לאחדים בידו. שכן כתב וז"ל: ככל הנראה היה ברור לכפתור ופרח שזיהה את הת"ק אמה בדרום, שבנקודת שינוי התוואי נגמר הכותל המקורי ומתחילה התוספת, כפי שהדבר ניכר לעין כל

מתבונן. כפי שכבר ציינו אורך הכותל המזרחי עד לתוואי שווה לאורך הכותל הדרומי, משום כך הוכיח הכפ"פ בצורה פשוטה שאין מדובר בכותל העזרה אלא בכותל הר הבית כיון שהוא ארוך מקל"ה אמה. מזו הסיבה מובן היטב מדוע לתת נקודת ציון של שליש הכותל מקרן מזרחית דרומית על מנת לתאר את מקום שער שושן, היתה פשוטה ביותר ומובנת ע"כ. כלומר שאת השטח מהמגרעת דרומה חילק הכפ"פ לשלושה חלקים, אלו הם דברי הרב סילבצקי, כדמותם וכצלמם.

ועל פי זה נקט הרב סילבצקי שהכפ"פ מדד ת"ק אמה מהמגרעת, שלדעתו היא הקצה הצפון מזרחי של הר הבית, דרומה, ואת השטח הזה חילק לשלוש חלקים. לפי זה יוצא כך. מהפינה הדרום מזרחית עד המגרעת יש כ-280 מטר (והם כשיעור ת"ק אמה, כפי שאמר הרב סילבצקי). ואם נחלק את זה השיעור לשלוש, כדי ששער שושן יצא מול פני "ההיכל" אליבא דהרב סילבצקי, יוצא שהשער אמור להיות לא יותר מאשר 93 מטר מהפינה הדרום מזרחית. וכיוון שפתח ההיכל אמור להיות לכל היותר בסוף אותם 93 מטרים, והפתח נמצא באמצע ההיכל, יוצא אם כן, שחצי מהמקדש נמשך דרומה כ-38 מטרים, והחיל עוד כששה מטרים (לפי אמה של 56 ס"מ שהרב סילבצקי חישב כאן). ולפי חשבון זה, יוצא שמהכותל הדרומי של הר הבית כותל העזרה יש כחמישים וחמישה מטרים. ומהכותל הצפוני של הר הבית המקודש עד כותל החיל יש יתר על מאה מטרים. וכיצד זה לפי הרב סילבצקי תתקיים המשנה של רובו בדרום, שהכפ"פ הביאה כדמותה וכצלמה וכפירושה הרמב"ם בסמוך"?

אמת שהקושיא נשארת גם אם מחשבים את כל אורך הכותל המזרחי. רק שלפי הרב סילבצקי החשבון יוצא ממש בלתי אפשרי".

יו. ועוד, גם לפי שיטת הרב סילבצקי, שהמגרעת תחמה את הר הבית מצפון, אין זו סיבה להזיז את מקום המקדש, מכיפת הסלע כלל. שכן אם נאמר שהמגרעת היא סימן וזכר לכותל הצפוני הקדום של הר הבית, יצאו המרחקים כפי שיטת הרמב"ם מדויקים להפליא. רובו מן הדרום (203 מטר), שני לו מן המזרח (110 מטר), שליש לו מן הצפון 22 מטר, שכן זה המרחק שיש בין הקו שנמתח מהמגרעת עד מקום כותל העזרה המשווער. שכן אם נציב את כותל ההיכל בערך בכותל כיפת הסלע, ונחסר את המקום הפנוי שהיה צפונית להיכל עד כותל העזרה (בדבר הזה תהיה מחלוקת רש"י ורמב"ם בעניין רוחב ההיכל. אך השיעור יהיה בין 35-65 אמות, כלומר, בין 19.5 מטר ל-36 מטר), זה השיעור שנקבל.

ורביעי מן המערב – לא ידוע, אך צריך להיות פחות מ-22 מטר (לפי מדידות של גוגל מפות אם ניקח מסוף כיפת הדקדוק קו עד מול הפתח המערבי של כיפת הסלע, יישאר בדיוק 20 מטר). אתה הראת לדעת שגם לפי הרב סילבצקי, אין שום סיבה כלל שלא לקבל את הזיהוי המקובל של כיפת הסלע כמקום המקדש, לפי פירוש הכפ"פ והרמב"ם למשנת מידות. ודו"ק.

יח. שכן אורך הכותל המזרחי הוא כ-450 מטר. וכשנחלק לשלושה חלקים, יצא סוף השליש הדרומי ב-150 מטר. ונקודה זו רחוקה 76 מטרים מן הכיפה. ואם נחשב את תחומי הר הבית לפי זה, יצא כך החלק הדרומי של הר הבית לפי חישוב זה יהיה 112 מטר. ועד המגרעת הנמצאת לערך ב-280 מטר, יוצא שנחסר את האמות יצא החשבון כך - 112=280-168. וכשנחסר מנקודה זו את תחום המקדש עצמו 38=168-130. אתה הראתה לדעת שגם אם נאמר שהרב סילבצקי נתכוון בכתב הנשתון לומר שיש להתחשב בכל אורך הכותל, אכתי הצד הצפוני יצא גדול ב-18 מטרים מהצד הדרומי.

ואם תאמר שהרב סילבצקי נתכוון לחשב נגד דבריו עצמו, כלומר שיש שכאשר מחשבים את השליש יש להתעלם מהמגרעת כליל, אזי בודאי שהחשבון לא יצא כלל. שכן אם מקום קדש הקדשים יוצא בסוף 150 מטר מהפינה הדרום מזרחית, ויש לחשב עד הפינה הצפון מזרחית. אז יוצא שהצפון גדול יתר על 300 מטר מן הדרום. ועל כן איך שלא נסתכל על זה, חשבוננו של הרב סילבצקי בטעות יסודו.

ועוד, כאילו כדי להוסיף קושי כתב הרב סילבצקי בהערה (מספר 39) שהתפר הדרומי בחומה המזרחית הוא שאריותיו של שער שושן, שהיה מכון (אליבא דהכפ"פ) מול שער ההיכל. ועתה ראה גם ראה, כמה קושי הנראה לעיניים יש בדברי הרב סילבצקי. הלא לפי דבריו שער ההיכל לא יכול להיות יותר מ-93 מטר מהפינה הדרום מזרחית, כדי ששם יהא שער שושן. והלא התפר אינו יותר מ-32 מטר בלבד מהפינה הדרום מזרחית. ואם תאמר שהכפ"פ לא אמר שהשער צריך להיות בסוף השליש. עדיין זה קשה, שכן היה צריך לתת סימן ברור יותר כמו 'בתחילת השליש'. ועוד, אם ירצה הרב סילבצקי לחבר בין הכפ"פ לבין "שער שושן" הזה, יצטרך לומר שמתחם המקדש יצא לחלוטין מתחומי הר הבית ומחומותיו, שכן רוחב חצי העזרה הוא יותר מ-32 מטרים<sup>1</sup>, ולפי דבריו משער ההיכל עד חומת הר הבית יש רק 32 מטרים. ואל תאמר שהרב סילבצקי לא נתכוון לאחד בין שני הנתונים שאינם ניתנים לאיחוד הללו, שכן הוא כתב בהדיא: שומה עלינו לבדוק, האם יתכן שזהו שער שושן, ואולי השער עליו דיבר הכפתור ופרח בשליש הדרומי של החומה. ע"כ. והלא לדברי הכפ"פ כל השערים מכוונים!

ואף ששם הרב סילבצקי לבו הטהור לחוסר ההיתכנות של פירוש, וכתב 'על פניו נראה שהדבר בלתי אפשרי'. אולם התירוץ שכתב שם לא יגהה מזור למה שכתב לעיל מינה. שכן בתרצו את שיטתו כתב: אולם ברמב"ם בפ"ז מה' בית הבחירה ה"ה ובסמ"ג מ"ע קסד כתבו שכוונת המשנה לשער נקנור ולא לשער שושן. ובאמת בפשט הגמ' ביומא ט"ז אפשר לומר שכל מה שאמרה הגמ' שאפשר לראות דרך שער המזרח את ההיכל זה רק בהו"א לדעת רבנן, ויתכן שגם זה רק באופן תיאורטי, אולם לר"א בן יעקב אין צורך בזה כלל, וע"כ אחר שהנמיכו את הכותל המזרחי כולו שוב אין שום משמעות למיקום שער המזרח, שהרי הכהן לא רואה דרך השער אלא מעל לכותל עכ"ל. אולם, זה יכון רק אליבא דהרמב"ם. אך בשיטת הכפ"פ שהרב סילבצקי ניסה להתאימה עם הממצאים בשטח, זה לא יתכן, שכן לדעתו גם שער שושן היה מכון כנגד כל השערים האחרים.

ולפלא שלא שם לבו הטהור לכך, ששיטת הכפ"פ לפירושו לא מסתדרת כלל עם הממצאים הללו. והרואה יראה שכלל לא נתייחס לכך שלפי פירושו מקום המקדש עצמו (לא הר הבית, אלא העזרה עצמה!) יוצאת מתחומי הר הבית<sup>2</sup>. ולפי זה יהיה איסור כרת (ולא לאו!) למי שרוצה לבקר בעתיקות הכותל הדרומי. ובודאי לשיטתו דס"ל שאיסור כרת יש לנכנס לחיל הפתוח לעזרה. וכיצד לא נתעורר להעיר בכך? ואין לומר שכתב זאת הרב סילבצקי רק בהו"א, אך במסקנה לא נתכוון לאחד בין המציאות לבין דברי הכפ"פ, אלא רק בין הרמב"ם למציאות הנגלית. זה אינו, שכן אחר שכתב שהשער הנ"ל רחוק רק 32 מטרים מהפינה הדרומית, ואחר שכתב שאליבא דהרמב"ם השערים אינם צריכים להיות מכוונים כלל, ועל כן אפשר לומר שהשער הזה הדרומי הוא שער שושן. כתב הרב סילבצקי וז"ל: שמא זהו השער אותו זיהה הכפתור ופרח כשער שושן? ע"כ. אתה הראת לדעת כי עודהו מחזיק בתומתו, שהשער שמצא בסביבות התפר,

(ט). בין 37-40 מטרים.

(כ). ועוד תימה בדבריו. שכן לקמן בהתכתבותי עמו אמר על אמות בודדות שאולי מתנגשות, רק לפי אמת חזו"א, עם הסטווים המלכותיים במזרח, שלא ברור כלל שהיו, אמר הרב סילבצקי שלכן לא יתכן שמקום המקדש יהיה בקובת אצרכא. אך כאשר מקום המקדש יוצא לחלוטין מתחומי הר הבית, הא ניחא ליה!

הוא שער שושן אליבא דהכפ"פ. והדברים תמוהים עד מאוד, ואינם מסתברים לא בגמרא ולא בסברא, ואינם ראויים להיכתב. וזה חוץ מן הקושי האלימתא כיצד יהיה רובו מן הדרום, אליבא דהכפ"פ והרמב"ם לפי שער זה. והמעין יראה נכוחה שדבריו קשים עד למאוד.

ועוד, גם אליבא דהרמב"ם אין סיבה לומר כן. שכן כל מה שהכריחו לקחת את מקום המקדש דרומה כל כך, זה רק הפירוש שלו בדבר חלוקת הכותל המזרחי לשלושה חלקים. והכרח זה קיים רק בכפ"פ. אין שום סיבה להכריח את ההכרח הזה גם בדברי הרמב"ם, ללא כל צורך.

ובכדי לחזק את דבריו שזהו שער שושן, הקשה הרב סילבצקי שלשם מה היה צריך הורדוס לבנות שער למזרח, הרי לא היו שם בתים והעיר לא היתה שם. אלא ודאי השער הנמצא סמוך לתפר הוא שער שושן, המכוון לדברי הכפ"פ כנגד מקום קה"ק, ששכן כבוד באל אקצה.

ולענ"ד קושייתו אינה קושיא כלל. שכן, מנא לן שהורדוס לא עשה זאת בכדי להקל על הכניסה להר הבית במועדים בהם מיליוני עולים, היו עולים להר הבית. וש"ב שאולי היה זה כבש לשער המים שבו היו מכניסים צלוחית מים של ניסוך בחג. ומבואר בנחמיה (ג כו): והנתינים היו יושבים בעפל עד נגד שער המים למזרח והמגדל היוצא: ע"כ. ומבואר ששער המים יוצא למזרח בפינת הר הבית, היכן שהמגדל יוצא, וזה מול שכונת הנתינים היושבים בעופל. ובמחקר נקראת קרן העופל הפינה הדרום מזרחית של הר הבית. ועי' במצודת דוד על אתר. והדברים ברורים<sup>כא</sup>. ואם כן כל דברי הרב סילבצקי בזה עלו בתוהו, דפשוט שיש מקום לומר שזהו שער המים. ועל פי זה אולי יצא לנו קצת חידוש, למה המשנה לא מנתה את כל שערי הורדוס. דאפשר שלא מנתה המשנה אלא שערים הנכנסים אליהם רגלית ללא מדרגות, אך שער המצריך מדרגות לא מנתה אותו המשנה, דאינו שער אלא עליה. אתה הראת לדעת כיצד בקלות יש לדחות את רובי דבריו.



### הראיה מאבן הפינה

בנוגע לאבן הפינה, אשר שם עמד אחד הכהנים להכריז על בוא השבת. הנה בודאי שמציאות אבן זו בצירוף דברי יוסף בן מתתיהו מסייעים לרב סילבצקי. אולם עדיין לא איפרוק מחולשא. שכן יב"מ כותב: שהמגדל הרביעי נבנה על לשכות בית המקדש. והלא גם לפי הרב סילבצקי אין זה ממש על לשכות בית המקדש ממש, אלא בפינת הר הבית. ועל כרחין לומר שכוונתו שפינה זו היתה הקרובה ביותר ללשכות הכהנים. שכן אחר הרחבת הורדוס, הצפון נתרחק מאוד, דרום מזרח לעולם היה רחוק, ולכן הפינה הכי קרובה ללשכות הכהנים היא הפינה הזו. ולא שאני חושב שיש"מ ס"ל כדעת רבי ואבא שאול דעל היינו על-בסמוך. אלא כיוון שיש קושי ודוחק (בפרט לפי דברי יב"מ גופיה שמקום המקדש היה בראש ההר, ולעולם הצד הדרומי לא היה בראש ההר), אין זה נפלא ורחוק לומר כן.

כא). ועפ"ז ברור שיש לחלק בין שער המים המוזכר בנחמיה, לבין שער המים המוזכר במשנת מידות. שכן מפשטא דקרא עולה שאין מדובר על אותו השער.

ועוד בה, הלא את אותן התקיעות היו תוקעים עוד בזמן החשמונאים, קודם הרחבתו של הורדוס, ואז בודאי שהיה זה קרוב יותר ללשכות המקדש. ואפשר שלכן לא דקדק יב"מ לכתוב שהמקום נתרקק, שכן בין קודם ההרחבה ובין לאחריה, היתה משמשת לאותו שימוש<sup>22</sup>.

כתב עוד הרב סילבצקי כי אין להסתמך על הראיות הטופוגרפיות הקיימות היום בכדי לדקדק היכן היתה אבן השתיה. וזה מפני שאפשר ששינו את פני השטח וחצבו בהר הבית.

והרי אנו יודעים שטורנוסרופוס חרש את ההיכל והרי כתוב בתהילים ערו ערו עד היסוד בה. זהו תורף דבריו. אולם לענ"ד הדברים קשים לומר שחרשו את סלע האם, ללא שום צורך אין בזה טעם<sup>23</sup>.

ועוד בה, הלא ההיכל הוא מקום בנוי, ולא היה הסלע גלוי בתוך ההיכל אלא מרוצף היה. ואף היכן שלא היתה ריצפה היה חול והאבן מתחתיו כדאיתא בסוטה. ואם כן כשחרש את ההיכל, אין הכוונה שהביא פרים וחמורים להפוך את סלע האם, אלא חרש את ריצפת ההיכל (שגם זה קשה מאוד לבהמות משא כאלו), ולא הפך את סלע האם. ואין כל סיבה להניח שסלע האם נחרש גם הוא.

עוד בה, מהפסוק בתהילים המתייחס לחרבן בית ראשון, אך נכון להיאמר גם על חרבן בית שני בפרט לפי זיהוי חז"ל את הרומאים כבני אדום, אין כלל ראייה. בפסוק כתוב 'ערו ערו עד היסוד בה'. בכל התנ"ך המונח 'יסוד' בבניה מדבר על דבר ששמים, ולא על הדבר ששמים עליו. כלומר על גבי סלע האם מניחים את היסוד. ואם כן מטרת המערערים היתה לערער את מעשה ידי האדם את ההיכל, ולהחזיר את מקום המקדש להיות מקום טרשים וארץ ציה. כלומר לא היתה להם כל מטרה שהיא לערער את האבן. וכלל לא בטוח שהם ראו איזו חשיבות באבן בכדי שהם יערערו אותה. וכן הוא בירושלמי: אבל אנו פגענו את הכתלים [תהילים קלז ז] האומרים ערו ערו עד היסוד בה ע"כ.

וכתב לדקדק שלפי חלק משיעורי האמה אין השיעור יוצא מכוון, דאז הסלע יבלוט באמצע עזרת הנשים ועוד כהנה דקדוקים. הנה לא ידעתי דבר כי נער אנכי, אולם זאת אומר ולא אכחד, יש חילוק מאוד גדול האם אנו באים להתיר עליה להר הבית, או שמא אנו באים להקריב בפועל קרבן ולהסך לו נסכים. שכן אם על פי החשבונות הללו היינו באים להקריב קרבנות, אכן צודק הרב סילבצקי שיש לכוון את המידה עד מאוד. אולם כיוון שכל הדיון הוא על העלייה להר בית ה', ולצורך כך די לחוש לחומרא לשיטות המרכזיות בהלכה (ולא להמציא שיטות ופקוקים פקוקים העומדים כיפין על גבי כיפין). די בכך שנחוש לכל שטח האבן ולכל הכיוונים,

כב). ועוד, לדברי הרב סילבצקי גופיה יקשה. הרי לשיטתו שהר הבית היה בדרום נצטרך להניח שמאן דהוא פשוט החריב את סלע האם ושבר את ההר עצמו ופינה מן ההר אלפי מ"ק של אבנים ועפר. ואם נניח לשיטת הרב סילבצקי שזה מה שאכן קרה, אזי מה לי שנמצאה האבן הזו דווקא בפינה הנזכרת? דווקא לשיטתו יש לומר שהאבן היתה בפנים, וכאשר באו וערו ערו עד היסוד בה, הוציאוה לחוץ. ולכן לפי שיטתו אין ראייה שהמקדש היה בדרום כלל.

כג). במטבעות המתארות את חרישת ירושלים, מוטבעות צורת פרות ובקר, ולא מסתבר שהיה ביכולת הפרות והבקר הללו לזעזע את סלע האם. ואף הריצוף בודאי היה קשה עד מאוד, והוא דלא להוסיף עלה.



וגם אז אם נמדוד קפזקלה אמות מהאבן (ולא מכותל העזרה כפי שאמור להיות) עדיין יישארו יותר מ 5 מטר להליכה צמודה לחומה, לאחר ניכוי החיל. ועי' לקמן בסמוך.



### התכתבותי עם הרב אב"י סילבצקי שליט"א

ובראותי כל אלה דברים הדברים, אמרתי כי לא יתכן שהגאון הרב סילבצקי, אב"ר ישראל טעה באלו העניינים, וכתבתי לו שלא זכיתי להבין את רובי דבריו. והוא נטה אליי חסד, ושלח לי כתבו, וז"ל: המרחק בין רמת הצכרא בכיפת הסלע לכותל המזרחי הקיים הוא 186 מטרים על פי מדידות חיל ההנדסה. ניתן לראות זאת גם היום בגוגל. איננו יודעים מה היה העובי המקורי של חומת הר הבית, אולם יודעים אנו שהיו סטווים בצד המזרחי של הת"ק אמה כפי שאומרת הגמ' הר הבית היה סטיו לפנים מסטיו. יוספוס פלביוס מתאר את הסטווים שהיו סטווים כפולים (דיופלין) וכותב שרוחב הסטווים הכפולים היה 30 אמה בכל רוח (למרות מה שכתב יוספוס במלחמות יש שרצו לדקדק מקדמוניות שבמזרח הרוחב היה פחות מכך וכדלקמן). כדי לחשב את המרחק מכותל קה"ק המערבי ועד סוף הסורג, נצטרך ראשית להפחית את מה שנמצא ממערב קה"ק בחשבון קפ"ז. כותל ההיכל (6 אמה) התא (6 אמה) כותל התא (5 אמה) ואחורי בית הכפורת (11 אמה) סה"כ 28 אמה. קפ"ז = 28 = 159. כעת נוסיף את אורך עזרת נשים – 135 ונקבל 294 אמה. **אולם כאן שגו רוב המחשבים.** כיון שעוד לפני תוספת החיל והסורג שנדון ברוחבם המדויק לקמן צריך להוסיף את רוחב חומת העזרה היכן שהיה שער ניקנור ואת רוחב חומת עזרת נשים. לפי חנוכת הבית רוחב חומות העזרה היו חמש אמות, ולפי המהרימ"ט 6 וחצי אמה לפחות. כך שיש להוסיף בין עשר ל13 אמה לפחות.

רוחבו של החיל היה עשר אמה (כשיטת רש"י ועוד). אולם עיון מדוקדק מגלה שבהכרח רוחב החיל עצמו עם המדרגות בהכרח היה יותר מעשר אמות והגיע לכל הפחות ל16 אמה. בנוגע לחיל אומרת המשנה – "12 מעלות היו שם". אך המשנה איננה מפרטת היכן בדיוק היו המדרגות ואם היו כלולות באותן עשר אמות החיל או לא. יוספוס פלביוס במלחמות (ה' ה') מתאר שהמדרגות הובילו לשטח החיל שהיה רחב עשר אמות. חיל אם כך היא החומה הנמוכה הצמודה לחומה הגבוהה שיורדת בסופה בשיפוע כפי שאנו מכירים ממבצרים וחומות עתיקים. בבית המקדש במקום השיפוע היו מדרגות. זהו שכתוב "ויאבל חיל וחומה". החיל היה חומה קטנה מחוברת לחומה הגדולה. על כל זאת כבר עמד הרב קורן שליט"א והרחיב בספרו "ועשו לי מקדש". ובאמת כדברי יוספוס פלביוס פירשו הקדמונים על הגמ' בפסחים פ"ו – "ויאבל חל וחומה שורא ובר שורא". יעוי' שם ברבנו חננאל שפירש - חומה שוה בקרקע עזרה כגון בר שורא והוא החל שעושין החל נמוך והחומה שחוץ ממנה גבוהה וזה נקרא חל וזו נקראת חומה וכן פירש ברש"י שם ובתוי"ט במידות פ"ב מ"ג. אם כן הצורה המדויקת והמציאות של החיל כפי שתאר יוספוס פלביוס וכפי שעולה מפירושי הראשונים הוא שהנכנס מצד מזרח קודם כל עולה ב12 מעלות ורק אח"כ נכנס לשטח החיל שהיה רחב עשר אמה. מעלות החיל בצד המזרחי שהיו ברוחב 6 אמות קדמו לעשר אמות החיל. בנוסף לכך הסורג עצמו תפס מקום

מינימלי של 4 אמות, גם אם נכלול את הסורג עצמו עליו היו שלטים מאבן שנמצאו בתוך ד' האמות.

אם נחשב מעתה את מידות המקדש המציאותיות המינימליות הכוללות את עובי החומות, את החיל ואת הסורג מן הסורג המזרחי ועד לקצה המערבי של קה"ק, נקבל ממזרח למערב – 4 אמות – סורג, 16 אמה – חיל, חומת עזרת נשים – 5 אמות, עזרת נשים – 135, חומה שבין עזרת נשים לעזרת ישראל – 5 אמה, העזרות וההיכל עד קצה קה"ק – 159 אמה. סה"כ – 324 אמה.

באמה בת 56 ס"מ סה"כ 181.44 מטרים ובאמה בת 57.4 סה"כ 185.976 מטרים. נזכור שהמרחק מן הכותל המזרחי הקיים היום לצכרא הוא 186 מטר. נותרו בין 2 וחצי ס"מ ל 4 וחצי מטר להר הבית בצד המזרחי. ועוד לא חישבנו את מקום הסטווים בצד המזרחי של הר הבית שעל פי יוספוס פלביוס רוחבם היה 30 אמות.

את כל זה חישבנו באם המקדש עמד במקביל לכותל המזרחי הקיים. אולם אם נטה את המקדש ונציב אותו מכוון לרוחות השמיים כפי שאכן היה עפ"י הירושלמי בעירובין הרי שהפינה הצפון מזרחית פוגעת בכותל החומה המזרחי ובאם הסלע היה במערב קה"ק המקדש יוצא אף מעבר לחומה. שלא לדבר על שיטת הרא"ש המציב את הלשכות מחוץ לעזר"נ.

שרטוט עזרת נשים והלשכות כפי שמתוארים על ידי חז"ל – כל לשכה 40 אמה על 40 ועזר"נ 135 אמה על 135 אמה. ואחריהם החיל והסורג. נמצא שקצה החיל והסורג מתנגשים בחומה המזרחית הקיימת היום. התוספת המציאותית באדום. (הרב זלמן קורן שליט"א שינה את גודל עזרת הנשים ואת גודל הלשכות למרות המידות המפורשות במשנה על מנת לנסות לסדר את הדברים עם המציאות). עכ"ל הרב סילבצקי.



כלומר, דבריו מתבססים על כמה סמכי קשוח לדעתו:

א. שיעור החיל – לדעת הרב סילבצקי שיעור החיל היה בין 16 ל 17 אמות.

ב. שיעור הסורג – שיעור הסורג היה ארבע אמות.

ג. הנחה שגם במזרח היו סטווים.

ד. הנחה שכתלי המקדש היו באזור 5-6 אמות.

וכאשר עיינתי הדק היטב היטב הדק, בדברי קדשו, חזיתי בהון כמה מילי דתמיהה, ואכתבם דבר דבור על אופניו.

זה יצא ראשונה. כתב הרב סילבצקי כי החיל היה יתר על עשר אמות. ובמקום שיעור של 5.6 מטר אנו צריכים לחשב 16 אמות, שהן כמעט 9 מטרים, ונסתמך בזה על דברי יוסף בן מתתיהו כנגד דברי חז"ל המפורשים. אך מלבד זאת, המעיין בדברי הרב סילבצקי יראה שהוא, ישמרהו ה', אינו מחליט דבריו. שכן הוא כתב שיש להוסיף 6 אמות על עשר, מחמת דברי יב"מ. אך כאשר מעינים בדברי יב"מ עצמם רואים שהוא כתב שיש 14 מעלות, שוב נגד דברי חז"ל



שאמרו שיש 12 מעלות. וקצת תימה, שאת תוספת שיעור המדרגות על שיעור החיל, לקח בשתי ידיים מדברי יב"מ, אך את תוספת המדרגות עצמן לא זכר ולא חישב בדברו.

ואחר זאת, יש להעיר על דבריו עצמם, שכתב ש-'מעיון מדוקדק' עולה שהמעלות היו בנוסף על רוחב החיל, וכך התרחב החיל מעשר אמות ל16 אמות. אולם אנא עבדא לא זכיתי להבין כיצד דקדק זאת מרבנן קמאי, והיכן התבצע זה העיון המדוקדק. שכן מדברי כל הראשונים נראה שהם פירשו את ההלכה כפשוטה, שרוחב החיל כולל המדרגות, לא עלה על עשר אמות. שכן, רש"י ביומא ט"ז לא כתב אלא שהמדרגות הן מכלל העשר אמות וז"ל: **לפנים** - מאותו סורג היה מקום פנוי עשר אמות והוא נקרא חיל. **ושתיים עשרה מעלות היו** - באותן עשר אמות שההר מגביה מן הסורג עד שער עזרת נשים, רום כל מעלה ומעלה חצי אמה, הרי שעלה קרקע עזרת נשים שש אמות. ע"כ. וכ"ן מדברי התוס' רי"ד שם, שכתב שהאוויר היה עשר אמות. וכ"כ הרא"ש בפירושו למשנה וז"ל: וי"ב מעלות היו בחיל ע"כ.

ועוד בה, מלשון הרמב"ם בפירוש המשנה עולה שכל כולו של החיל הוא רק המדרגות. כלומר, שאליבא דהרמב"ם רוחב השטח שאחר החיל (שהוא מעין חומה) אינו כי אם 6 אמות ותו לא. ועל פניו, גם הערוך שנקט כהרמב"ם יסבור שהשטח הנ"ל הוא 6 אמות, ואם נאמר שעובי החומה היה כארבע אמות, גם בדעתם לא נגיע ליותר מעשר אמות.

וכדעת זו ש6 האמות של המדרגות הן הנה מכלל עשר אמות החיל, כן עולה מדברי המאירי (יומא שם).

וגם מה שדקדק מדברי התוספות יו"ט דס"ל כדברי יב"מ שקודם כל היו המדרגות ורק לאחר מכן היה החיל. על פניו לא טוב פת"ר. דהתוספות יו"ט מבאר שם לפי שיטת הרמב"ם שהחיל היה חומה גבוהה, ולא נחית כלל לשיעור רוחב החיל<sup>1</sup>. וגם לפי שיטה זו, לא כתב אלא וז"ל: מ"מ למדנו שהחיל שבכתוב הוא מבפנים לחומת העזרה סמוכה יותר לקרקעית העזרה ע"כ. כלומר שהחומה ההיא שהזכיר הרמב"ם נמצאת סמוך מאוד לחומת העזרה (ומפשט לשון התוספות יו"ט משמע שחומת החיל הזו נמצאת בתוך העזרה, וממילא שיעורה נמדד בכלל שיעור העזרה), וממילא כבר אי אפשר לתלות שהתוס' יו"ט ס"ל כיב"מ כלל. ומ"מ בסו"ד נקט התוס' יו"ט שהחיל אינו חומה כלל אלא שטח, וממילא השטח הוא כפי שיטת שאר הפוסקים בין 6 ל10 אמות ותו לא.

כך, שהניסיון לדקדק מדברי הראשונים, ששטח החיל היה כט"ז אמות, על פניו הוא לא נכון.

כד). וגם בזה הרב סילבצקי ילבט. שכן, כתב וז"ל: יוספוס פלביוס במלחמות (ה' ה') מתאר שהמדרגות הובילו לשטח החיל שהיה רחב עשר אמות. חיל אם כך היא החומה הנמוכה הצמודה לחומה הגבוהה שיורדת בסופה בשיפוע כפי שאנו מכירים ממבצרים וחומות עתיקים. ע"כ. והדברים אינם ברורים. פתח בדברי רש"י ויוספוס שהחיל היה שטח רחב, וסיים במילים - חיל, אם כך היא החומה הנמוכה וכו', ובפשטות דבריו שהתוצאה של שיטת רש"י ויוספוס הינה שהחיל הוא חומה כשיטת הרמב"ם. וזאת לא ידעתי כיצד תהיה זו המסקנה מדבריהם. כיצד דברי רש"י ויוספוס מובילים למסקנת הרמב"ם? וכיצד ניתן לומר שדברי יוספוס, שכלל לא דיבר על חומה נמוכה, מסכימים עם דברי הראשונים שנקטו כרמב"ם?

ועוד יש להעיר על דבריו, שממה שהביא מן הראשונים שפירשו שהחיל היה חומה קטנה, אמת נכון הדבר, וידוע שהיא שיטת הרמב"ם וזו אינה צריכה לפנים. אולם כמ"ש אין זה כלל



נוגע לשאלה האם החומה היתה לפני המדרגות או לאחריהן. הרי הרב סילבצקי כתב שהחיל היה חומה קטנה המחוברת לחומה הגדולה, והוא החיל, ולפי זה החיל הוא חומה, ושיעור עשר אמות הוא בגובהה, כדברי הרמב"ם. ומיד לאחר מכן כותב הרב סילבצקי: אם כן הצורה המדויקת והמציאות של החיל כפי שתאר יוספוס פלביוס וכפי שעולה מפירושי הראשונים הוא

שהנכנס מצד מזרח קודם כל עולה ב12 מעלות ורק אח"כ נכנס לשטח החיל שהיה רחב עשר אמה. ע"כ. ושביק מר להימנותיה, וכאן הוא מפרש שהחיל הוא שטח ולא חומה. ודברי הרב סילבצקי אינם מוחלטים אצלו עצמו. וגם מן התרשים שהביא הרב סילבצקי מדברי הרב קורן לא הבנתי מה רצה הרב סילבצקי לדקדק, הרי אין שם חומה קטנה המחוברת לגדולה. ואין שם אלא שהמדרגות קודמות לשטח המיושר וכדברי יב"מ. וכפי הנראה מהתמונה הרב קורן נקט שהיו י"ד מעלות, וזה בודאי כדברי יב"מ ודלא כחז"ל. ואנו אין לנו שיעור אלא התורה הזאת, וכיצד נדקדק מדברי יב"מ, דדבריו סתרי לדברי חז"ל (ומה גם שיש לתרץ סתירה זו בפשיטות ועי' לקמן בס"ד).

ואם תאמר, הלא הא איכא גבן את יוסף הכהן הסופר המהיר, אשר השאיר עמו ברכה בכתובים. הנה אף אני אענה חלקי שברכתו אינה שלמה. וקודם אעיר בדבר הניסיון לדקדק מדברי יוסף בן מתתיהו. הניסיון לדקדק מדברי יב"מ כאילו מדובר בטקסט של חז"ל, אינו נכון והיא לא תצלח. מהסיבה הפשוטה שיוסף בן מתתיהו, בניגוד לחז"ל, לא נתכוון לדקדק עד לפרטי הפרטי הקטנים. כלומר, שלמרות שכוונתו היתה לתאר את המקדש כפי שראו עיניו, ואכן על פי רוב המקדש שהוא מתאר עולה בקנה אחד עם מסכת מידות (בדברים שאינם קשורים לבניין הורדוס), עדיין ההסתמכות שלנו בעניין הפרטים צריכה להיות על דברי חז"ל. שכן יב"מ לא נתכוון, בכתב הנשתון, לתאר לעם לא אלמן, את המקדש הנטמן, להלכה ולמעשה, אלא לתאר את שראו עיניו. וכשם שהמקדש המתואר אצל פלביוס אינו ת"ק על ת"ק אמה, ואינו קשה כלל על דברי חז"ל. אם כן, לא ייפלא שנעשו עוד שינויים במקדש הורדוס, שלא באו בכתובים במשנת מידות. אך בודאי שמה שקובע להלכה זוהי משנת מידות ולא דברי פלביוס. ואף אם נאמר כדברי הרב סילבצקי, שרוחב החיל אכן היה רחב יותר, הרי זה יגהה מזור רק למקדש

הורדוס, ולא למקדש ההלכתי של מסכת מידות<sup>17</sup>. ולעולם אימא לך שהחיל במקדש החשמונאי היה כפי משנת מידות, ותו לא מידי.

אשר על ידו השני. כתב הרב סילבצקי וז"ל: בנוסף לכך הסורג עצמו תפס מקום מינימלי של 4 אמות, גם אם נכלול את הסורג עצמו עליו היו שלטים מאבן שנמצאו בתוך ד' האמות. ע"כ. וכאן הבן שואל, זאת מנא ליה להרב סילבצקי? מנא לך שהסורג היה בעובי של לפחות 2 מטר? הלא בין לפי חז"ל שהסורג היה גבוה עשרה טפחים, ובין לפי יב"מ שהיה גבוה ג' אמות, אין צורך בעובי של שתי מטר (ומעלה!) בשביל חומה בגובה של אדם. וגם בפסקי תוס' איתא: הסורג גבוה עשרה טפחים כעין סריגי חלונות ולא היה קדוש כי אם הר הבית: ע"כ. וכן נקטו הרא"ש והרע"ב, שהיה עשוי נקבים נקבים. ולדברך, לאיזה צורך היו צריכים לנקוב בחומה שעוביה ארבע אמות?

וכיוון שכך, כבר כעת אפשר לומר, שאין שום הכרח לקבל את דברי הרב סילבצקי בדבר הרחבת החיל, ובדבר הרחבת הסורג. הרחבות אלו מרחיבות את השטח האסור בכניסה ב-5.6 מטר, כלומר בעוד עשר אמות נוספות. ועל פניו היה לחז"ל לומר זאת בהדיא שהשטח אסור בכניסה, מהקצה החיצוני של הסורג עד עזרת נשים הוא ברוחב של עשרים אמה (ואולי אף יותר). ולכלל זו התוספת אין אפילו רמז דק בדברי חז"ל<sup>18</sup>.

(כה). וכאן אדגים מה אפשר לדלות מדברי יוסף בן מתתיהו בעניין זה.

ראשית, דברי יב"מ סותרים לחלוטין את דברי חז"ל. שכן בעוד חז"ל נקטו שיש י"ב מעלות. הוא נקט י"ד מעלות.

שנית, מדברי יוסף בן מתתיהו כלל לא ברור שהסורג ועליו שלטי האזהרה לנכרים, עמדו בתחתית המדרגות. כלומר אף שברור הדבר שהמדרגות היו לפני השטח המישורי, ובלשוננו המדרגות קדמו לחיל, מ"מ אין ברור כלל שהמדרגות הללו היו בכלל החיל. שכן כתב: והעובר דרך הכר הזו אל המקדש השני הגיע עד מחיצת אבנים סביב למקדש, אשר היתה גבוהה שלוש אמות וכו' ובמחיצה הזו נמצאו עמודים המודיעים את חוקי הטהרה וכו' לאמר כי אסור לאיש נכרי לבוא אל הקודש, כי המקדש השני נקרא קודש, ובארבע עשרה מעלות עלו אליו מן המקדש הראשון ע"כ. כלומר, מדברי יב"מ שפיר יש לומר כי לאחר שעלו מן המקדש הראשון יד' מעלות, אז הגיעו אל הסורג. ואף שמתחילת דבריו נראה שהגיעו קודם אל הסורג, מ"מ מסו"ד עולה שהקודש הוא רק מסוף המדרגות והלאה. ואם כן, ליכא למשמע מינה מדברי יב"מ (וגם יש לשים לב שגם הכא דבריו סתרי למשנה, שכן המשנה נוקטת שהסורג היה עשרה טפחים, ואיהו נקטש שהיה ג' אמות). וכיוון שכל הראשונים אשר הם לנגד עינינו לא נקטו בדברי יב"מ, אין מה לחשוש לדבריו. ואם תאמר אילו היו רואים את דבריו היו חוזרים בהם. זה אינו, שכן אם היו רואים את דבריו היו רואים שדבריו סתרי למתניתין דס"ל שיש י"ד מעלות, וממילא היו דוחים את דבריו מן ההלכה.

ועוד בה, אם תרצה לומר כי יש לאחד בין דבריו יב"מ לדברי המשנה, וזה אפשרי, לומר שאכן כדברי המשנה היו רק י"ב מעלות ויב"מ לא דק, אך אותן הי"ב מעלות היו לפני החיל כדברי יב"מ, וגם היו נחשבות כחלק ממנו כפשט המשנה. זאת אומר ולא אכחד, שאף שדרך זו אפשרית, מ"מ מי הכריחנו לדרוך בה? הלא מדברי הראשונים אין זה נראה, ומדברי יב"מ אין זה מוכרח. והויא לה דלא כמאן.

ועוד, אם נדקדק עוד היטב בדברי יב"מ (למרות שלדעתי לא היתה כוונתו שידקדקו כך בלשוננו), נמצא שיש לומר איזה חידוש בדבריו. הסורג המקיף את המקדש, מוכר רק לעניין המקדש כלומר העזרה המקודשת, ולא לעניין עזרת הנשים. את עזרת הנשים הוא מוכר בהמשך דבריו בהדיא, כבדרך אגב. ולא מוכר שהסורג (וממילא החיל) הקיף גם את עזרת הנשים. ואם כן הוא, יוצא שדווקא למקום העזרה הזהירו את הגוים שלא להיכנס, אך לא לעזרת הנשים. ולא כתבתי כן משום דהכי ס"ל. אלא כתבתי זאת כדי להראות לאילו מסקנות אפשר להגיע אם אנו מסתמכים על דברי יב"מ. וכל מעלתו הינה בכך שראה את המקדש בעיניו. אולם כיוון שלא נתכוון בדבריו להורות לנו הלכה למעשה, ממילא כיצד אפשר להסתמך על דבריו נגד פשט דברי המשנה ורבנן קמאי?

והטור השלישי. הרב סילבצקי כתב, אחר שחישב את מידות המקדש המנופחות: 'ועוד לא חישבנו את מידות הסטווים בצד המזרחי בהר הבית שעל פי יוסיפוס היה רוחבם 30 אמות' עכ"ל. ולענ"ד כבודו מקפץ על ההרים. הרי פלביוס כותב בפירוש שאגריפס סירב לבנות את הסטווים המזרחיים (קדמוניות כ, ט, ז). וכיוון שכך אין לנו מופת חותך לידע ולהודיע והיוודע, האם גם הסטווים של ימי החשמונאים היו ברוחב 30 אמה. וכנראה הרב סילבצקי מסתמך על סתימת דברי חז"ל שנראה מדבריהם שהר הבית היה מוקף בסטווים<sup>1</sup>. אולם כבודו מזכה שטרא לבי תרי, מצד אחד מסתמך על פלביוס לגבי רוחב הסטווים, ומצד שני חולק על פלביוס שנקט שלא היו סטווים במזרח (שכן הכא אנו עוסקים במזרח), ועל כן דברי הרב סילבצקי צע"ג אצלי.

ומונח רביעי, כתב הרב סיבלצקי שכותלי המקדש היו ברוחב 5-6.5 אמות, לכל היותר 3.6 מטר. ואם נוסיף את רוחב כותל עזרת הנשים המזרחי ואת כותל שער ניקנור לחשבון יוצא שיש להוסיף עוד כ-7.3 מטר לחשבון, לפי אמה של 56 ס"מ. כך שבשיקלול כל התוספות שהוסיף הרב סילבצקי יש לנו עד 13 מטר תוספת על דברי חז"ל.

אולם שאלתי את ידידי הרב הראל דביר שליט"א, איש הר הבית, ואמר לי כי אין ידיעה ברורה מה היה רוחב כתלי המקדש. וגם במשנת מידות לא נתפרש עובי הכתלים. וחשבתי לפרש שאולי כתלי המקדש היו בכלל מידות השטח. שכיוון שעובי הכתלים כלפנים, ממילא שיעור השטח נמדד משם. ואף שאין בכך הכרח, מ"מ אין זה נפלא כ"כ. וגם אם אין לומר כדברי מ"מ אין סיבה להניח דווקא שהיה עובי הכתלים 6.5 אמות, ולא 5 אמות.

ועוד יש להעיר על דברי הרב סילבצקי שליט"א. הלא עסקינן הכא בשיעור החיל ועזרת הנשים, שאיסור הכניסה אליהם הוא מדרבנן. וכדיקיימא לן בכל דוכתא ספק דרבנן לקולא. והלא אין אלו החששות שכתב ברורים אצלו, ולא הוכיח בדברים הללו למעלה מכל ספק, אלא ספוקי מספקא ליה. ואם כן אפילו לדידיה, יש להקל בזה מחמת ספק דרבנן לקולא. ועוד הוספתי בכתבי שכתבתי לרב סילבצקי כך: ובפשטות איכא גבן כמה ספקות שיש לצרף בשביל להקל. ראשית, כל זה השיעור הוא דווקא אם אנו מודדים באמה של חז"ל (כל המדידות הכא נעשו באמה שהינה 60 ס"מ). אולם די לנו אם ננקוט באמה של הגר"ז קורן, שרווח והצלה יעמוד ליהודים יותר. שכן אם נכפיל שכ"ב אמות ב-0.574 יצא 184.828 מטר. ונחסר 172=202-184.828. ואם משיעור זה נחסר את החיל, יצא יותר מ-11 מטר מחוץ לחיל שניתן ללכת שם בבטחה. ואף אם נחשוש לשיטת הרב סילבצקי ונאמר שהחיל היה באזור 9 מטרים ונוסיף עוד 2 מטרים לעובי הסורג, יהיו יותר מ-6 מטרים להליכה בטוחה. זהו ספק ראשון. ולפי שיטת הגר"ח נאה יהיה אפילו יותר. ואם נתעלם מרוחב הסורג של הרב סילבצקי ונוסיף במקומו את עובי הכתלים, עדיין יהיה יתר על 5.5 מטרים להליכה צמודת חומה. ובאמת נכון הדבר שאם מחמירים את

כו). ואולי יש מקום לומר שכשהורדוס הרחיב את המקדש, הוא גם הרחיב את מקום החיל. שבעוד במקדש החשמונאי היה כל השטח 10 אמות, במקדש הורדוס היה רק השטח המיושר עשר אמות. וכיוון שהרחיבו, ממילא המדרגות נדחקו עוד החוצה במורד ההר, ולכן נוצר הצורך להוסיף עוד שתי מדרגות. ואני איני אדריכל ולא ארכיטולוג ולא חפתי בהר הבית. אני רק אומר שזו אפשרות סבירה לחלוטין, וממילא אי אפשר להרכיב את המשנה ארכשא דיוסף בן מתתיהו.

כז). ועל פי זה נקט הרמב"ם שכל הר הבית היה מקורה. דבר שנסתר מכמה מקורות וגם תמוה מצד עצמו, הלא מותר להכניס אפילו את המת להר הבית, ואם היה מקורה, כיצד ישמרו מפני טומאת אוהל?

שתי החומרות, לא יהיה מקום ללכת. אולם היה נכון להחמיר בדבר זה אם הדברים היו ברורים וחלוטים. אך כל עוד שאין הדבר ברור וחלוט, על פניו אין מקום להחמיר, בודאי דרבנן.

ספק שני, הלא נחלקו רבותינו אם קדושת החיל ועזרת הנשים קיימת גם לאחר החורבן. שלדעת הרדב"ז אין הקדושה קיימת, ומדברי הרמב"ם והכפ"פ נראה דס"ל שגם קדושת עזרת הנשים קיימת גם היום. ומ"מ בודאי ראויה שיטת הרדב"ז להצטרף לספק.

ספק שלישי, הלא איכא גבן את שיטת הריצב"א שאבן השתיה היתה במזרח קה"ק, וממילא מקום העזרה נתרחק יותר מערבה.

וגם יש לצרף את שיטת הראב"ד, אם קדושה ראשונה קידשה לשעתה ולעתיד לבוא.

ועל כן כיוון שרבו כמו רבו הספקות כאן, ועסקינן במילי דרבנן, בודאי שיש להקל בזה. וגם לשיטת הרב סילבצקי שקדושת החיל לעניינים מסויימים היא מה"ת. הנה גם זה אין לחשוש אליו. שכן גם הרב סילבצקי לא אמר אלא היכא שפתוח בהדיא לקודש, אך הכא החיל הרי פתוח לעזרת הנשים שהיא מד"ס.

וגם מה שכתב הרב סילבצקי שאין להתייחס לכך כאל ספק דרבנן רגיל, אין נכון כאן, שכן כיוון שאנו מנועים על ידי המלכות מלברר ספק זה, חשיב כספק חסרון ידיעה לכל העולם, וכבר האריך בזה הרב עזריה אריאל בתשובתו הרמת'ה"י.

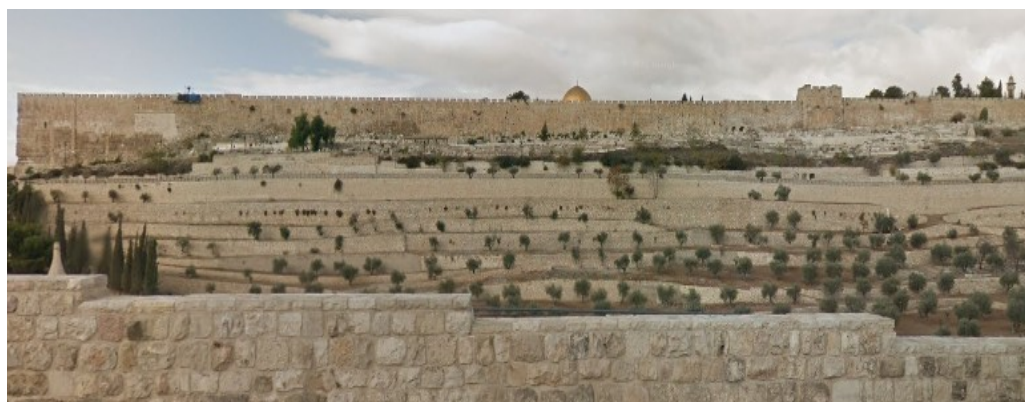


### קושיית הרב סילבצקי – אמאי הכפ"פ לא מזכיר את קובת אלצכ'רא כנקודת ציון?

ונייהדר אנפין לדברי הרב סילבצקי במאמרו 'נכון יהיה הר בית ה'. כתב הרב סילבצקי בדיון בדברי הכפ"פ וז"ל: מדוע אין הוא מזכיר בפשטות את כיפת הסלע כמראה מקום על פיו נוכל לדעת היכן שער שושן, ובמקום זאת נזקק לחלק באופן תמוה את חומת העיר המתחברת עם כותל הר הבית עכ"ל. על כך יש כמה תשובות. ראשית, התשובה הפשוטה היא שמטרת הכפתור ופרח הרי היתה לציין עד היכן אפשר להתקרב לכתלים. וכאשר האדם עוזב את מרומי הר הזיתים וירד לעמק, הוא כבר לא יראה את הצכ'רא, כיוון שהחומות וההר עצמו יסתירו אותה ממנו, וכיצד ידע להגיע עד המקום? והלא המקום הוא בכותל המזרחי. ואם היה נותן את הצכרא כנ"צ, הרי זה לתלות תניא בדלא תניא. כיוון שאי אפשר להגיע עד השערים הנ"ל בהסתמך על הצכרא שכן אין רואים אותה מן העמק. זו התשובה הפשוטה.

כח. וגם יש להוסיף שמתשובת הרמב"ם לגבי נסיעה בנהרות בשבת, יוצא בפשיטות שגם אם אפשר לברר בקלות, כל שהספק הוא דרבנן אין צורך לברר זאת ואפשר להיות 'ראש קטן'. שכן התם כל מה שנצרך בשביל לברר אם יש עשרה טפחים עד קרקעית הנהר, זה פשוט לקחת מקל שהוא עשרה טפחים מערב שבת לתחבו למים ולבדוק. והרמב"ם לא אמר שיש לעשות זאת. אלא רק אמר כל שיש ספק אם יש עשרה טפחים, הרי זה ספק דרבנן ולקולא. וק"ו הכא, שהאפשרות לברר הרבה יותר קשה. וההכרח להיכנס למקום הר בית ה' הרבה יותר גדול מאשר סתם נסיעה בנהרות בשבת.

אולם ניתן לומר באופן נוסף, אם נתבונן בתמונות הבאות (מגוגל מפות):



הרואה יראה נכוחה שאף ששתי התמונות מתארות את אותו שטח (בשתי התמונות מופיעים כיפת הסלע ושערי רחמים), מ"מ הפרופורציה בין שערי רחמים לצכ"רא והכיוונים אליה משתנים מאוד. יש כאן מין אשליה אופטית, ולכן הכפוף לא יכל לתת את הצכ"רא כנ"צ. והדברים פשוטים

ושניהן אמת. וממילא נפלה קושייתו של הרב סילבצקי. ומקושיא לא מתים וגם לא בונים בניינים.

ועוד בה, גם לפי הרב סילבצקי על כרחו לומר כפי התירושים הללו. שכן הלא לפי פירושו בדברי הכפ"פ מקום המקדש יוצא קצת צפונית לכותל הצפוני של אל אקצא, ואם כן, אליבא דהרב סילבצקי היה לכפ"פ לומר כך: "ומקום מקדשנו כמטחוי קשת צפונית לבית מרגז הישמעאלים הנקרא אל אקצא בלשונם". אלא ודאי לא נתכוון לתת נ"צ בתוך ההר, שהן נסתרות בשל החומות ובשל הטופוגרפיה.



### דקדוקי הרב סילבצקי בשיטת הר"ש והרא"ש ודחיית דבריו

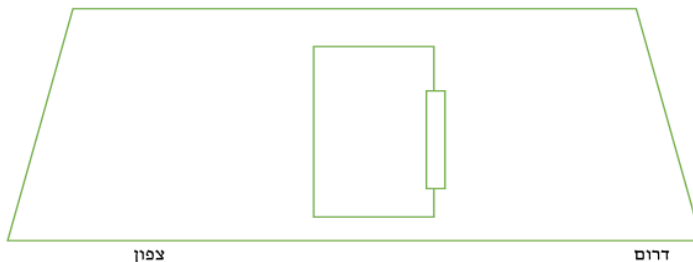
הרב סילבצקי הביא את פירוש הרב שמעיה והרא"ש במסכת מידות שרובו מן הדרום מתייחס לכך שהלשכות היו בדרום הר הבית. וכתב לפרש בדעתם שהלשכות היו נמשכות דרומה הרבה, וכיוון שאין אנו יודעים עד כמה היו נמשכות ממילא אין אפשרות להיכנס להר הבית, מבלי לדרוך במקום ספק העזרות. אולם הנה מלבד שרוב המפרשים נקטו כרמב"ם בעניין רובו מן הדרום, נראה שבגוף פירושו לדברי הראשונים לא צדק הרב סילבצקי.

ז"ל הרב שמעיה: הר המוריה שעליו הבית בנוי, רובו מן הדרום, רובו של בנין בדרום ההר, שבדרום ההר היה רוב תשמיש העזרה. ע"כ.

ראשית, הרב שמעיה כלל לא דיבר בהדיא על לשכות, אלא על תשמיש העזרה. וקובע הרב שמעיה שרוב תשמישי המקדש היו בצד הדרומי. וממילא גם הלשכות (בניין) היו רובן בדרום. ואין הכוונה שהן היו נמשכות בצורה לא פרופורציונלית לדרום. אלא שרוב השימוש, ואף רוב הלשכות המשמשות את המקדש היו בדרום המקדש. בצד הדרומי של הר הבית, כלומר בצד הדרומי של העזרה, ולא בקצה הדרומי של הר הבית באזור אל אקצא.

וגם מלשון הרא"ש אין כלל ראיה לפירוש הרב סילבצקי. שכן כך כתב הרא"ש: רוב בנין הלשכות היו בדרומו של ת"ק על ת"ק אמה והיינו דכתיב ביחזקאל וגו' שהיה מבונה הבנין עליו מנגב ע"כ. וגם הרא"ש כוונתו כמו דברי הר"ש (והם מקורו), שהלשכות היו בדרום הת"ק אמה, כלומר בשטח הר הבית שמדרום לעזרות ובצמוד אליהן, ולא מצפון.

ואבאר זאת בציור, הטרפז הוא הר הבית, המלבן הוא מקום המקדש:



כוונת הרא"ש לומר שהלשכות היו בצד הדרומי של הת"ק אמה, כלומר לאורך הכותל הדרומי של העזרה, המלבן בצד הדרומי, וזו הכוונה בדרום הת"ק אמה. דהיינו בצד הדרומי של הת"ק אמה. ופשוט. ואין כוונתם כלל לפלפול שעשה הרב סילבצקי בדבריהם. וגם אין סיבה לדחותם מהלכה, שכן הם כלל לא נתכוונו לחלוק על הרמב"ם.

ועוד, בודאי שיש לתת עדיפות לפירוש הרמב"ם והכפופ שראו את מקום המקדש בעיניהם, והרמב"ם אף נכנס להר הבית, מאשר לדברי הר"ש והרא"ש שלא ראוהו.

ולא זו אף זו יש להעיר, שלדעת הר"ש והרא"ש אין כלל הגבלה מלהעמיד את המקדש במרכז ההר. דהא הסיבה שהזנו את המקדש מהמרכז "האסתטי", הוא בגלל פירוש הרמב"ם (העולה בקנה אחד עם הטופוגרפיה של ההר). אולם לשיטת הר"ש והרא"ש אין כלל סיבה לומר שהמקדש לא עמד באמצע ההר. ואם כן הוא ניחוי אגן, וניתי טורא וניחוי, אי הווי חזן הר"ש והרא"ש להר המוריה בעיניהם, האם היה זה מסייע לשיטתם? הלא מקום המקדש בקובת אצכרא עומד כמעט באמצע השטח של חראם אשריף, מדרום לצפון. ואם כן, אין כלל סיבה לומר שהם היו ממקמים את המקדש במקום אחר, אם הם היו רואים את מקום המקדש בעיניהם. ואדרבא הזיהוי המקובל, הוא אשר מסייע לדברי הר"ש והרא"ש, ראשי בני ישראל. וכמובן זה בהנחה פשוטה שלא ידעו על הרחבת שטח החצר החיצונה בימי הורדוס. ופשוט.

ואם כן הוא, אין סיבה להניח שהרא"ש והר"ש היו ממקמים את מקום המקדש בדוכתא אחרינא כלל. ובפרט שגם בפשט לשונם אין הכוונה שהלשכות היו נמשכות עד הכותל הדרומי ופשוט.

עוד כתב הרב סילבצקי: גם לשיטת הרמב"ם במידת אמה של הגר"ח נאה אין מספיק מקום לילך מבלי לדרוך לפחות בחיל. בצד הדרומי של ההר אי אפשר ללכת בצמוד לקירות בגלל מסגד אל אקצא וממילא בצירוף הספק במיקום החיל, יתכן שהעולים מן הדרום עוברים על איסורי דאורייתא ודרבנן לכל הפחות, ושמוא אף יותר מכך רח"ל. גם בנושא זה לא נוכל להכריע במחלוקת הראשונים כל עוד לא נברר זאת במציאות כפש"כ לעיל ע"כ. וכוונתו לכך, שיש להסתפק עד היכן הגיע החיל בזמן המקדש, וכיוון שאפשר והחיל היה רחב מעשר אמות, ממילא אפשר שיש להחמיר טובא. אולם כבר השיב עליו הרב עזריה אריאל שליט"א שיש להחמיר בחיל גדול רק סביב הרמה המוגבהת. ועוד לפי בדיקה שעשיתי (גוגל מפות) ממקום כותל העזרה המשוער (לחומרא) עד קיר מסגד אל אלקצא יש יותר 110 מטרים. בניכוי שיעור מינימאלי של החיל (כחמש מטרים) יישארו יתר על 105 מטרים. גם אם נרצה לומר שהחיל היה גדול יותר, אין סיבה כלל לומר שהחיל היה גדול כל כך עד שבעצם ביטל את מושג הר הבית והגיע עד לפאתי ההרחבה של הורדוס. ועל כן בודאי שיש לסמוך בכי האי גוונא על פשטות המשנה שהחיל לא היה אלא עשר אמות.

ועוד בה, הלא בדברים אלה בא לומר הרב סילבצקי אליבא דהרמב"ם שיש לאסור. והלא אי בשיטת הרמב"ם עסקינן, אין לנו מופת חותך בדעת הרמב"ם שהחיל היה גדול מעשר אמות. ואם כן כאי זה צד רוצה הרב סילבצקי נר"ו להחמיר?



וכל ספק שנרצה להרכיב אהאי דינא, לא יהיה אלא ספק דרבנן (שכן עיקר דינו של החיל הוא מדרבנן). ואף ספק ספיקא בצירוף דעת הראב"ד ודעימיה דקדושה ראשונה לא קידשה לעתיד לבוא. ועוד יש לצרף את שיטת הרדב"ז דקדושה ראשונה היינו דווקא בדבר שעיקר קדושתו מה"ת. אך במקומות שעיקר קדושתם מד"ס, לא אמרינן בהו קדושה ראשונה קידשה לעתיד לבוא.

אולם כדי לחסום את האפשרות לצרופי, אמר הרב סילבצקי שלדעת הרמב"ם כניסת טמא מת לחיל הינה מן התורה, וממילא אי אפשר להקל בספקו. אולם המעיין ישר יחזו פנימו שדברי הרב סילבצקי אפילו אינם מתחילים. דקדוקו של הרב סילבצקי נובע מכך שאחר שהרמב"ם כתב: החיל מקודש ממנו שאין גוי וטמא מת ובוועל נדה נכנסים לשם. ע"כ. העיר עליו הראב"ד: א"א אף זה מדבריהם ע"כ. כביכול, הבין הראב"ד בדעת הרמב"ם שאיסור הכניסה לטמא מת לחיל הינו מה"ת לדעת הרמב"ם ועל כך העיר עליו דלא כן הוא. וראשית הרווחנו שלדעת הראב"ד עכ"פ הוא מדרבנן, ומי כמוהו מורה. ועוד יש הרבה סיבות להערות הראב"ד, ולא בכל הערה שהעיר הראב"ד מוכרח דפליג בכדי שנעשה בזה מחלוקת. אפשר שבא לשלול איזה דבר, או לדייק את דברי הרמב"ם באיזה אופן. כגון הכא, היה אפשר לחשוב שקדושתם מה"ת, ומדייק הראב"ד לומר דלא כן הוא. ואל תשיבני שהרי בפירוש המשנה אמר הרמב"ם בהדיא שהוא דרבנן דהלא בזמן הראב"ד עדיין לא תורגם פירוש המשנה ללשון עברי. ועוד בה, הלא לעינינו נגלה פירוש המשנה, ושם הרי כתב הרמב"ם: ועל דרך זו היה מותר לטמא מת לכנס לחיל ולעזרת נשים לפי שהכל במעלת מחנה לוייה כמו שהקדמנו, אלא שכבר בארו בתוספתא ואמרו החיל ועזרת נשים מעלה יתירה בבית העולמים, והטמאין שנכנסו לשם פטורין. ומבואר שהוא דרבנן, ודברי הרב סילבצקי אין להם על מה שיסמוכו. ואף אם היינו מודים לו בביאור דברי רבנו חננאל, דבר שאינו ברור, וכפי שכבר העיר עליו הרב עזריה אריאל, אכתי הוה ליה ר"ח שיטה יחידאה, בספק דרבנן ובספקי ספקות. ואין להחמיר בזה כלל.

ועוד בינתי בעניין הרחבת החיל גם מסביב לעזרת הנשים, כך שלא יהיה אפשר לסובב את המקדש בלא לעבור בחיל. הנה עיינתי בדברי יוסף בן מתתיהו, וברור מדבריו שמחלק המקדש המקודש, ובין המקום המוקף חומה המיועד לנשים – עזרת הנשים, שלא כללו יחד. ועל כן, אין שום יסוד מוסד להרחיב את החיל גם מסביבות לעזרת הנשים יתר מעשר אמות וכמו שאמר יב"מ בהדיא שמקום המישור = החיל, הוא עשר אמות. ותכלול בו את מקום המדרגות ותו לא<sup>כ</sup>. ובלאו הכי אין מתקרבים העולים להר בית ה' אפילו לספק דרבנן, ק"ו שלא ללאו או לכתר. ודברי הרב סילבצקי צע"ג<sup>ל</sup>.

(כט). וגם זה לא ברור, כפי שכתבתי לעיל.

ל). והרב סילבצקי בכתבו אשר שלח אליי כתב שמקום החיל הינו 17 אמה, וזה על סמך דברי יוסף בן מתתיהו שנוקט שהמדרגות היו לפני החיל, והן היו מכלל קדושת החיל. ובפשטות זהו נגד פשט דברי המשנה ורוב הראשונים. אולם אף אם נרצה לקבל את דברי יוסף בן מתתיהו, שפיר יש לומר שהחיל 'המקודש' היה רק בשטח המישורי העליון, והמדרגות שקודם לכן אינן בכלל הקדושה. ואף שהסורג, שמטרתו היתה להבדיל בין הר הבית לבין החיל, היה קודם המדרגות, אפשר שהשטח המקודש היה השטח המישורי, והסורג היה מעין 'סייג' לתורה, כפשוטו. וגם אפשר שיש לחלק בין מקדש החשמונאים, שאליו התייחסה משנת מידות, לבין מקדש הורדוס, שאליו התייחס יב"מ. וזה רק אם נרצה להרכיב את דברי יב"מ על המשנה. אך בפשט המשנה והראשונים אין לכך צורך.

### סיכום הדיון בדברי הרב סילבצקי

וזאת תורת העולה, בימי קץ נגלה, בימי אופל ואור נמלא, כי הרב סילבצקי בדברו בא לאסור איסור. אך מתוך עיון מדוקדק בדבריו, ראינו אף חזינו כי אין לחשוש לרובי דבריו. וכי דבריו בעניין הצד הדרומי של הר הבית אינם מסתדרים לא עם המקורות ולא עם הטופוגרפיה, ואף בדברי הכפתור ופרח, אין מקום לחששות אלו שחשש אליהם הרב סילבצקי. וגם בצד המזרחי אין כלל מקום לחשוש, אחר שרבו כמו רבו הספקות בעניין זה.



### הערה אחרונה על דברי המסורות

והנה אגלה את לבי בזה המאמר, בסוף הנאמר, ואף כי רע ומר, מצוותו שמר. כי מעת אשר הוסר התמיד והשיקוף נשמר, כבר כלה קציר והקיץ גמר, ופורסמו הדברים הראשונים (בגיליון האוצר עו) עד עתה, קיבלתי כתב אשר נכתב, בידי בקיא ורב, חכמתו מן הנשגב, ובקברי אבות הולך ושב, זוהי שיבה זוהי ביאה, לו עצה ודעה, חכם מבני אחי דוד שמעה, אך לטובה ולא לרעה, הרב עידוא אלבה מבני קרתא דשופריא היא חברון אשר גר שם אברהם ויצחק. ובכתבו אליי כתב שיש 'מסורת' שכתלי הכיפה מייצגות את כותלי ההיכל. והנה נתפרסם כתבו בגיליון זה, הרוצה לעיין בדבריו יקחנו משם.

ומחמת סיבות שהזמן גרמן לא היה סיפק בידי לענות על רובי תורתו, כי הרחיב ה' לנו ופרינו בארץ, וכן מחמת טרדות התלמידים, לא מצאתי זמני לענות על דבריו, ואי"ה יפורסמו דחיית כל דבריו בגיליון הבא, אם יעלה לרצון לפני הא-ל ברוך הוא ולפני העורכים, יברכם ה'.

רק אומר הערה אחת, הרב עידוא אלבה שליט"א, כתב להכריח שיש מסורת מסויימת בדבר כתלי הכיפה. וכאשר עיינתי בדבריו וראיתי דלית בהו מששא<sup>א</sup>, השתוממתי כשעה חדא. הלא

לא). בקצירת האומר:

**ראשית**, אם אנו מקבלים את המסורת הברורה שכיתת הסלע מציינת את מקום אבן השתיה, ונניח כדברי הרב אלבה שכתלי הכיפה מייצגים את כתלי ההיכל, יוצא שהכיפה אמורה להיות בנויה במקום הצר של ההיכל. וכיוון שההיכל מתקצר והולך, ובמקום הצר הוא היה 70 אמה, כ-33 מטרים לפי הגר"ח נאה, נחזי אנו אם הכיפה מתאימה למידות אלה. מידות הכיפה מכותלה הדרומי לצפוני הן 48-מטרים, כלומר 15 מטר יותר מאשר שיעור זה בשיטת הגר"ח נאה. כך, שאי אפשר לומר שכותלי הכיפה מייצגים את כתלי ההיכל במקום הצר שלהם.

**שנית**. מבואר בירושלמי בעירובין (פ"ה ה"א) שהמקדש נבנה בכיווני מזרח-מערב אסטרונומיים, ויש לזה כמה ראיות מכותל הרמה המוגבהת בצד מזרח ואכמ"ל. הכיפה לא בנויה בכיוונים אלו כלל. הפער ברור כשמשווים את כותל הכיפה המזרחי לכותל הרמה המזרחי. אם הכיפה היתה בנויה לכיווני מזרח-מערב אסטרונומיים, הם היו אמורים להיות מקבילים. והם לא. כך שמעיקרא לתלות מסורת מוטעית, בדברי הרדב"ז והראשונים, אינו נח ל'.

**טענה שלישית בזה**. מכותל קה"ק המערבי (מצידו הפנימי) עד כותל **העזרה המערבי** (בצידו הפנימי) אמורים להיות 28 אמות שהן 14 מטרים (17 אמות העובי הפנימי של כתלי ההיכל+11 אמה שאחורי בית הכפורת). בפועל הרווח שיש בין אזור אבן השתיה עד לכותל הכיפה הדרומי לבדו הוא 15 מטר, כלומר יותר מהמרחק שיש בין אבן השתיה לכותל העזרה. והלא הרדב"ז מתייחס כביכול מחמת המסורת, לכותל הכיפה ככותל ההיכל. ואדרבא, לפי אמות מידה מדוייקות היה לו להתייחס לכותל הכיפה אולי ככותל העזרה. וגם זה אם נאמר שאבן השתיה היתה ממש בצד המערבי של הכיפה. אולם אם נאמר שאבן השתיה היתה במרכז הכיפה, השיעור יגדל עוד יותר, וטענת הרב אלבה בדבר המסורת תהיה ממש

הרב אלבה כתב שיש בידו מסורת, אך אחר העיון, ברור כי מסורת זו לא היתה ולא נבראה. והדבר הטרידני זה ימים כיצד אפשר לחדש מסורת, כאשר היא אינה קיימת. וראייה לכך שמסורת זו אינה קיימת, היא מדברי גדול אנשי המקדש בדורנו, הלא הוא הגר"י אריאל שליט"א, שבדבריו על הר הבית ובעסקו בתשובת הרדב"ז (סידור המקדש ליום חול ח"ב עמ' 550-557) לא כתב ולו במקום אחד את המסורת הזו כלל. וכנראה לא היתה ידועה לו. ואם לרב ישראל אריאל אינה ידועה, כיצד תבוא מסורת זו מחמת דקדוקים קלושים, ולהפוך להיות יתד ופינה?

וכאשר ראיתי כן, שמחדשים מסורת ללא מסורת, השתוממתי ואחזני פחד וחלחלה. ואמרת כעת הובנו דברי גדולי הפוסקים שמנעו העלייה להר בית ה' בדורות האחרונים<sup>2</sup>, למרות שהכירו תשובת הרדב"ז. שכן, לפי הרב אלבה שחידש מסורת ללא מסורת, אם כן מאן ימא לן שגם המסורת על מקום המקדש בקובת אצכ"רה לא חודשה באותו אופן, בטעות או בהעתקת מקום אחד למשנהו (דבר שהעריבים עשו פעמים רבות). ויתר על כן, בידענו כי במהלך שלוש מאות שנה, מחתימת הירושלמי עד הכיבוש הערבי, אין לנו ידיעה ברורה על העברת המסורת. אם כן, כשם שהרב אלבה חידש מסורת בלי מסורת, מי יתקע לידינו שהמסורת על קובת אצכ"רה בתור מקום קה"ק, היא אכן מסורת מוסמכת, ומי יגלה לנו כי המסורת הזו אינה גם כן מסורת ללא מסורת?! כמו המסורת שחידש הרב אלבה!

ובאמת, כל דברי הרב אלבה הועילו לנו בזה העניין, ואנחר לעינין להבין דברי קדשם של גדולי ישראל שאסרו העליה להר הבית, ומדברי הרב אלבה יתבררו ויתלכנו דברי האוסרים דווקא. שכן חוששים הם שמא המסורת אינה מדויקת או שהועברה שלא בדיוק. והנה, ללא דברי הרב אלבה, לא היה לנו סיבה וטעם למשדי נגא במסורת רבת שנים זו, שאבן השתיה נמצאת תחת כיפת הסלע. אולם כיוון שהרב אלבה הראה שאפשר לחדש מסורת בלי מסורת, לפחות באופן תיאורטי, ממילא קמה וגם ניצבה האי חששא של גדולי ישראל, שמא המסורת שאבן השתיה נמצאת תחת כיפת הסלע, אינה מדויקת<sup>3</sup>. ואשרי הרב אלבה שדבריו הצילו מקחם של צדיקי דורינו, והסבירו לנו נכונה את הטעם שגזרו איסור בעניין הר הבית. שאחר שאי

בלתי אפשרית.

מחמת אלו שלושת הטענות בלבד כבר יש לדחות את שיטת הרב אלבה בעניין זה, וכמ"ש אי"ה אפרסם אגרת ביקורת על כל דבריו בהמשך. ורק כתבתי כאן אלו ג' הטענות לבל יהיו דבריי כמילתא בלא טעמא.

(ב). ואיני בא לפסוק כאן הלכה לצד זה או לצד אחר, רק אני בא לבאר אל נכון מה טעם חשש הפוסקים שאסרו, לאחר שהרב אלבה האיר את עיני בזה.

(ג). ואם תאמר הלא כבר כתב הר"א וולפסון בספרו הר הבית כהלכה, מסלול שאפשר ללכת בו בהר בית ה' ללא מסורת.

הנה גם דבריו לא יועילו ולא יצילו, שכן הוא כתב זאת רק אליבא דמי שחושש לעלות, כאילו אמר לו: 'גם לשיטתך אין מקום לחשוש'. אולם אליבא דאמת, אלו העולים עולים הרבה יותר קרוב, בהסתמך על המסורת שאבן השתיה נמצאת במקום קה"ק. וכיוון שביררנו על פי דברי הרב אלבה שליט"א שאין לסמוך על המסורת המובאת בדברי הרדב"ז, דיש לחוש שהיא 'מסורת ללא מסורת' כמו המסורת שחידש הרב אלבה גופיה לעניין כתלי הכיפה. ממילא יש לחשוש שאם יעלו יהודים להר הבית, אפילו אם ידרכו במסלול הרחב יותר, ממילא זה יכול להביא לפרצה שיעלו למקומות הקרובים יותר בהסתמך על המסורת, שאין זה ברור שאפשר לסמוך עליה כלל, לפי שיטת הרב אלבה שליט"א.

אפשר להוכיח שהמסורת בעניין הר הבית ברורה ומוחלטת, ממילא אין לעלות. וכשם שהרב אלבה השתמש במושג מסורת לדבר שאינו מסורת כלל, כך אפשר שזהו המקרה גם במסורת של כיפת הסלע. וקמו וגם נצבו, דברי מרן הגרע"י ביביע אומר (ח"ה חיו"ד סי' זך), ושאר רוב ככל גדולי ישראל.



הרב עידוא אלבה

## המסורת שהכיפה עומדת על מקום המקדש

כידוע, יש מסורת שמבנה כיפת הזהב עומד על מקום בית מקדשנו, והאבן שבו, אבן הצח'רה, היא אבן השתיה. במאמר זה אנסה לברר מה כלול במסורת זו, ומה אפשר להסיק מזה על גודל האמה.



### א.

#### ג' הבנות למסורת הכיפה

יש ג' הבנות למהות מסורת הכיפה והסלע שבתוכה (הצח'רה):

א. אבותינו מסרו לנו שהצח'רה שהתגלתה בימי כיבוש האיסלם היא אבן השתיה שהיתה בקדש הקדשים, וכדברי הגמרא ביומא נד ע"ב. ממסורת זו יש להבין שאבן השתיה הזו היא סלע האם של המקום, כפי שנראית הצח'רה, וכיפת הזהב בנויה על מקום קדש הקדשים. אך עדיין איננו יודעים בדיוק את התחומים של ההיכל והעזרה, כי המקום המדויק שבו נראתה האבן בקדש הקדשים לא ידוע, וגם לא ברור איזה חלק מהצח'רה נראה בקדה"ק. יתכן שמדובר בחלק שנחתך. כיון שטמא מת אינו יכול להכנס לתחום העזרות, נעשה אומדן לחומרה בהנחה שחלק כלשהוא מהאבן עכ"פ היה בקדש הקדשים, ועל פי זה אפשר להתקרב לכל מקום במסלול שבו הולכים כיום בהר הבית. אך אי אפשר למצוא על פי האבן במדויק את מקום המזבח, הן בגלל ספקות במקום האבן בקדש קדשים והן מצד חוסר הכרעה על גודל האמה. הרב דניאל אדר, במאמרו בירחון האוצר עו אחז בשיטה זו.

ב. הצח'רה היא אמנם אבן השתיה שהוא סלע האם של ההר, אבל היא לא החלק שהיה במקום קדש הקדשים אלא מקום המזבח, שגם הוא נקרא אבן שתיה לפי מדרש 'כונן ארץ בתבונה' (ילקוט מדרשים ה) שאומר "העולם התחילו הקב"ה מטיבירו. טיבירו זה ירושלים, טיבירו עצמו זה המזבח, ולמה נקרא שמו אבן שתיה שממנו הושנת העולם". לפי זה אפשר להניח שהנקב בקוטר 80 ס"מ שמביא למערה שמתחת לאבן שנמצא בדרום מזרח האבן הוא נקב הלול שממנו ירדו למקום השיתין. ולפי זה קדש הקדשים הוא כ-20 מטר מערבה ממבנה הכיפה, והעזרה במערב חורגת ויורדת מערבה מהרמה. בהבנה זה צידד הרב גורן בספרו הר הבית, וזה עתה יצא לאור ספר חשוב שכתב הרב אלקנה ליאור הנקרא "דברו על לב ירושלים" לבססה ולדייקה. הבנה זו אינה מאפשרת להתקרב לרמה במערב, כפי שעושים כיום העולים להר הבית אחרי טבילה, ומי שנכנס למקום צריך ללכת רק סמוך לכותל המערבי.

ג. בנוסף לזה שהצח'רה היא אבן השתיה שהיתה בקדש הקדשים, ידוע לנו לפי המסורת שמקום ההיכל מצויין על ידי הכיפה. לפיכך בימינו, שהמידות של המבנה ברורות, אנחנו יכולים לדעת

בקירוב גדול את מקום ההיכל, קדש הקדשים והמזבח<sup>א</sup>. במעלין בקדש גליון מה הראיתי שזו המסורת לפי הרדב"ז, וכאן אדבר בזה שוב, ואראה שדברי הרדב"ז מורים על כך שיש מסורת שהכיפה מציינת את ההיכל, ואדון בזה בכמה שינויים ממה שכתבתי שם.

שלושת האפשרויות האלו מקבלים בעיקרון את המסורת מבחינה עובדתית שאבן השתיה התגלתה בימי כיבוש האיסלם והיא סלע האם של ההר, אך יש שמפקפקים בעיקר הענין שאבן השתיה שבקדש הקדשים היתה סלע האם. כך היא דעת הרב אברהם סילבצקי, במאמרו נכון יהיה הר בית ה', ולפי זה הוא ואחרים מעלים אפשרות שמקום המקדש היה בדרום המתחם, ולקמן אתייחס בקצרה גם לשיטתו.



## ב.

### מדברי הרדב"ז במערב מוכח שלדעתו מבנה הכיפה מציין את גבולות ההיכל

כידוע, ראש וראשון לפוסקים שדברו בזה בפירוט הוא הרדב"ז<sup>ב</sup> (חלק ב סימן תרצא) שכתב: "הדבר ברור שתחת הכיפה שם אבן השתיה בלי ספק הנקרא אצלם אלסכרא... אין ספק כי האבן הזאת אשר תחת הכיפה היא אבן השתיה אשר עליה היה הארון בבית קדש הקדשים לצד מערב".

הרדב"ז אינו מבאר מדוע אין ספק בזה שתחת הכיפה שם אבן השתיה אשר עליה היה הארון. מנין לו ששם אבן השתיה? ומנין לו שהיא אותה אבן שתיה שעליה עמד הארון?

כשחכם מחכמי ישראל אומר הלכה ללא טעם והוכחה, וגם בלא לציין מקור קדום, ואנו מוצאים שלפני כן נכתב הדבר כעובדה ידועה בעם ישראל בכמה מקורות, נראה שהוא מתכוון לומר שכך נאמר במסורת שקבלוה חכמי ישראל. ולא מדובר רק במקור מסוים, שאם כך אותו הוא היה מציין<sup>ג</sup>, ומסורת בדרך כלל מקבלים בלי ספק. אם כן, ודאי שהרדב"ז אינו סובר כהבנה השניה, אך יש לדון אם כוונתו כהבנה הראשונה או כהבנה השלישית.

א). הראי"ה קוק כתב בשו"ת משפט כהן (ענייני ארץ ישראל) סימן צא שאמנם מקום המזבח הוא צ"ל מדויק ולא סגי במקום כלשהוא בעזרה ונוכל לכוון לפי המסורת שיעור אמה על אמה שמעכב בו, גם עפ"י הספקות של מדידותינו, אבל "מאחר שלמצוה ודאי דצריכין לכל השיעור, ואין אנו ראוים לקיים מצוה זו כהלכתה מפני חסרון חכמה בעוה"ר, א"כ הוי לדידן אינו ראוי לבילה שמעכבת". חידוש זה אינו מוסכם על הרבנים שעמם הוא התכתב (הרב הדאיה והרב זריהן). איני יודע אם הרב קוק עמד על כך שלפי המסורת הכיפה מציינת את ההיכל, אך עכ"פ דבריו שאפשר לכוון עכ"פ אמה אחת נכונים אם נוקטים כך. אם נוקטים רק שהאבן היה האבן שהיתה בבית קדש"ק, נראה שקשה גם לצמצם באמה אחת, שהיא בודאי בתוך תחום הל"ב על ל"ב אמה של המזבח.

ב). הקדמתי לדון בדבריו, אעפ"י שבדרך כלל בלמידת סוגיה מתחילים לדון לפי סדר הדורות, מכיון שהוא זה שכתב במפורש על היתר הכניסה, ומשמע להדיא שהוא על פי המסורת, וכדי לדעת מה אנו מחפשים במקורות שקדמו לו צריך לברר תחילה מהי המסורת לפי דעתו.

ג). כפי שציין למשל על שער רחמים שהוא השער שבנה שלמה לגמילות חסד, ומקורו מהכפתור ופרח שלמד זאת בהיקש שכלי, ממה שיש במזרח סימן של שער ועוד שער שהוא כפול.

אחרי ההקדמה הנ"ל שהצח'רה היא אבן השתיה שהיתה בקדש הקדשים, הרדב"ז כתב:<sup>1</sup> "הילכך מי שעולה בעליות אשר לרוח מערב או הנכנס לראות מהפתח אשר לצד מערב צריך לשער שיהיה בינו לבין הכיפה יותר מאחד עשר אמה, שכך היה בין כותל מערבי של העזרה לכותל ההיכל ועובי הכותל כי הכותלים נתקדשו...".

הרדב"ז קיצר דבריו, ובהרבה חלקים בתשובה סמך על הידוע מהמשנה, מהרמב"ם ומלשון העם. כדי להבין את החשבונות שהוא עשה יש להקדים את המשנה (מידות ד, ו-ז. ה, א):  
**"וההיכל מאה על מאה..."**

מהמזרח למערב מאה אמה. כותל האולם חמש, והאולם אחד עשר (אח"כ נמנים עוד 84 אמה שהוא ההיכל - סה"כ יוצא מאה אמה עם האולם וכותלו).

מן הצפון לדרום שבעים אמה (ומפורט מבנה ההיכל באותן 70 אמה)

אולם עודף עליו חמש עשרה אמה מן הצפון וחמש עשרה אמה מן הדרום, והוא היה נקרא בית החליפות ששם גונזים את הסכינים.

וההיכל צר מאחוריו ורחב מלפניו ודומה לארי שנאמר (ישעיה כ"ט) הוי אריאל קרית חנה דוד, מה הארי צר מאחוריו ורחב מלפניו, אף ההיכל צר מאחוריו ורחב מלפניו.

**כל העזרה היתה אורך מאה ושמונים ושבע על רחב מאה ושלושים וחמש...**

ההיכל מאה אמה, ואחת עשרה אמה לאחורי בית הכפורת (כלומר בין האולם לכותל המזרחי יש 76 אמה).<sup>2</sup>

המשנה קובעת שההיכל מאה על מאה, אך היא מפרטת שלמעשה אפשר להבחין בתוך האמות האלו בין ההיכל לאולם. בכיוון מזרח מערב אורך ההיכל עצמו היה רק 84 אמה, ו-16 אמה מתוך ה-100 הן מקום האולם. ובכיוון צפון דרום, רחב ההיכל עצמו היה 70 אמה, והאולם היה עודף עליו 15 אמה לכאן ולכאן. א"כ, מה שאמרה המשנה שהיכל הוא 100 על 100 הוא גודל ההיכל רק כשמחשבים אותו יחד עם האולם, בצורת היקף של חוטים ריבועי. אבל אם מחברים את צורתו בקוים אלכסוניים דמיוניים הוא יהיה בצורת טרפז (ויבאר לקמן שלזה מתייחס הרמב"ם בפירושו למשנה).<sup>3</sup> הרדב"ז בא לבאר מהו התחום שעד אליו אפשר להיכנס מבלי לחשוש שנכנס לעזרה במערב. וחזינן שהרדב"ז מתייחס לכיפה כמבנה שממנו מודדים למערב את אותן י"א אמה המבוארות במשנה שהיו מכותל ההיכל.

הרדב"ז לא מתייחס לכך שהכיוון של הכיפה אינו בדיוק מזרח מערב אסטרונומיים, בעוד שלקמן נראה שאפשר להוכיח מהגמרא שהמקדש כולו היה מכוון לפי רוחות העולם האסטרונומיים. ונראה שהוא לא עסק בנתון הזה מפני שלא העלה אותו על דעתו כפי שחכמים אחרים שעסקו בענין זה גם בדורות האחרונים (הרב טיקוצינסקי, הרב גורן) לא עסקו בזה. הדבר גם אינו מפורש בגמרא וברמב"ם. הרדב"ז מתייחס לכיפה כמכוונת מבחינת הרוחות יהיו אשר יהיו

(ד). גם בדברי הרדב"ז איני מבאר את דבריו כסדרם, משום שאחרי הבנת החלק שכתוב לגבי המדידה לצפון, מבינים יותר טוב את הדברים הסתומים שכתב במקומות האחרים.

(ה). הקוים האלכסוניים דמיוניים כמו השיעור של מאה על מאה. בהמשך נבאר את לשון הרמב"ם "מצדידן את הבנין".

כמו ההיכל, כי אין לו ידע על שינוי שיש בזה. יתכן גם שהרדב"ז כן חשב על כך שיש אפשרות לשוני בין המקדש לכיפה בענין זה, אך הכל כלול במה שהוא אומר לעשות אומד וממילא ברור שכיון שיתכן שהכיוון שונה יש לאמוד לחומרה בתוספת אמה או שתיים, אך אין זה משנה את עיקר דבריו כי ממילא הוא מדבר באומד שלוקחים בחשבון חומרה.

למעשה אין זה משנה עם הרדב"ז חשב על זה או לא חשב, בין כך ובין כך המסקנה המתבקשת מדבריו היא שלפי הרדב"ז המסורת היא שמבנה הכיפה מציין את ההיכל, וכפי שיבואר בהמשך שזה נודע ממה שראו שהמוסלמים עשו את המבנה על פי הסימון שסימנו להם היהודים, ועל פי זה העבירו את הידע שהכיפה מציינת את מקום ההיכל.

אך יש לשאול - הרי במציאות, מבנה הכיפה הוא מתומן שאורך כל צלע ממנו הוא בערך 25 מטר (הצלעות לא שוות לגמרי באורכן), ובדאי אינו בצורת ההיכל הדומה לאריה. כיצד אם כן הבין הרדב"ז שהמבנה מציין את מקום ההיכל?

התשובה פשוטה. הדבר דומה למה שכתוב במשנה שההיכל הוא מאה על מאה, למרות שארבעת כתליו אינם עומדים על גבול מאה על מאה. הכוונה היא שעכ"פ ארבעת החוטים הסובבים את ההיכל הם מאה על מאה אמה. על כן באופן דומה, כשאנו אומרים שהכיפה מציינת את מקום ההיכל, אם מדובר על מה שכתוב במשנה הוא מאה על מאה אמה הכוונה היא שהמבנה של המתומן מציין את התחום הזה, על ידי ארבעת חוטי הריבוע שמקיף אותו, ועובר דרך צלעותיו. כלומר, במערב החוט עובר מצפון לדרום כנגד הצלע המערבית לאורך 100 אמה, וכן במזרח החוט עובר מצפון לדרום כנגד הצלע המזרחית, בצפון כנגד הצפונית, ובדרום כנגד הדרומית.

לפי זה כשהרדב"ז אומר למדוד מכותל הכיפה במערב 11 אמה הוא מתכוון למדוד מהצלע המערבית, שבה נמצא הפתח המערבי, כיון שהיא נושקת לחוט של המאה אמה המערביים, וכוונתו בעצם למדוד מכל החוט שסובב במאה האמה שבמערב, שהרי אם מודדים באלכסון המדידה אינה המידה האמיתית.

ואכתי יש לעיין, האם אפשר לומר שהרדב"ז כתב למדוד י"א אמה מדעת עצמו, כפירוש שיוצא מהמסורת שכתב בתחילה שהצח"רה היא אבן השתיה שהיתה בקדש הקדשים?

נראה שאי אפשר לומר כך כי אם כן אין כל הסבר הגיוני איך הגיע הרדב"ז למסקנה שהכיפה מציינת את ההיכל. הרי אם אין מסורת, ההנחה הפשוטה היא שהכיפה נבנתה באופן שרירותי על ידי הערבים, כמבנה מקיף שהאבן במרכזה. ואם כן אין כל אפשרות למדוד ממנה משהו מדויק, כי היא כלל לא מראה על ההיכל, ואילו אנו רואים שהרדב"ז כן לומד ממנה דבר מדויק.

לכאורה אכתי היה אפשר לומר שהמסורת שהכיפה מציינת את ההיכל נוצרה ממה שרואים מכמה מקורות שהכיפה והרמה נקראו בפי העם מקדש ועזרה. אך גם זה לא הגיוני, כי לא מסתבר שחכמי ישראל יסיקו מהשם בלבד מסורת וקביעות הלכתיות שאינן הכרחיות כלל.



וכן נראה לקמן שלגבי הרמה הרדב"ז ידע שמקובל לומר שהכיפה היא העזרה, אך הוא מברר על פי הוכחות שהיא למעשה גדולה מהרמה. והוא אינו רואה במסקנה זו קושי מהמסורת, כי היה ברור לו שלגבי העזרה רק קראו למקום עזרה. וחזינן שלדבר כזה הרדב"ז לא מתייחס כמסורת. ומעתה, לאחר שהרדב"ז טוען שמה שאומרים שהרמה היא העזרה אינו ציון מדויק, איך יסמוך על לשון העם הכללית בענין ההיכל או המקדש, להסיק מזה הלכות כ"כ מדויקות על ההיכל. חייבים לומר שהוא מחשב מרחק מדויק, משום שהיה ברור לו שנאמר במסורת שהכיפה ממש מציינת את ההיכל והוא מבין שהיא בנויה על יסודותיו, ולכן הראיות שהביא שהעזרה אינה על יסודות הרמה אינן פורכות את עיקר המסורת, שהיא על מבנה הכיפה.

גם לא שייך לומר שהרדב"ז אמר זאת רק כחומרה, כי אם המסורת היא אך ורק שהאבן שבתוכה היא האבן שהיתה בקדש הקדשים, יתכן שכותל הכיפה במערב נמצא על כותל קדש הקדשים הפנימי, ואם כן צריך להרחיק 16 אמה בנוסף ל 11 אמה ועובי כותל שכתב הרדב"ז אלא ודאי הרדב"ז סבר שיש מסורת שהכיפה מציינת את ההיכל.

## ג.

**גם מדברי הרדב"ז בצפון מוכח שלפי הרדב"ז יש מסורת שהכיפה מציינת את**

### ההיכל

לגבי הצפון, הרדב"ז עשה שני חישובים. האחד הוא קל"ה אמה מכותל הרמה (ויבואר בהמשך בפרק ה). והחישוב השני, שבו נעסוק עתה, הוא להתרחק 40 אמה מהכיפה.

"ואם העליות הם מצפון. למדנו כי הכותל ההוא בעצמו (כותל הרמה הדרומי בעצמו) היה כותל העזרה אשר לצד דרום, וא"כ צריך לשער אם העליות אשר כנגד כותל זה לצד צפון רחוקים מכותל זה קל"ה אמה אינם בכלל העזרה? ... דרך אחרת. רואין כאלו חוט מתוח מהכיפה לצד מזרח. כל הבתים והעליות שהם בתוך מ' אמה לחוט זה הם בכלל הקדש, וכל שהוא חוץ לזה השיעור הרי הוא חול, וחשבון זה אינו מדויק לפי שההיכל היה צר מאחוריו ורחב מלפניו כדכתיב הוי אריאל אריאל, ומ"מ לצאת מידי ספק צריך להתרחק מהחוט המתוח מכותל הכיפה הצפונית ארבעים אמה ברוחב באורך קפ"ז אמות מן המערב למזרח".

אבאר תחילה את דבריו באופן כללי. כשאנו אומרים שהכיפה באה לציין את מקום ההיכל, יש שתי אפשרויות. האחת היא שהכיפה מציינת את הריבוע של 100 על 100 אמה שכולל את האולם, והוא נקרא בלשון המשנה והרמב"ם היכל. והשניה היא שהמבנה בא לציין את ההיכל

(1). יבואר בהמשך שהרדב"ז דן למעשה האם הרמה מציינת את העזרה, ולכן אמר שכותל הדרום הוא ממש כותל העזרה, בניגוד לכותל צפון. במזרח ובמערב הרדב"ז היה מסופק יותר, שאפשר שהוא תוספת כמו בצפון, ואפשר שלפחות בחלק היא מכוונת. ורק על כותל הדרום היה ברור לו בתחילה שהוא בעצמו כותל העזרה, ויבואר לקמן כיצד הוא הגיע למסקנה זו.

(2). נראה שהוא הוצרך לכתוב בזה דרך נוספת, משום שמי שעומד בצפון אינו יכול לאמוד את המרחק מכותל הדרום, ולכן הוא אומר לו כיצד לאמוד את המרחק מהכיפה.

בלי האולם, שהוא 70 על 84 אמה. אם צלעות המתומן לא שוות לגמרי, גם תחום כזה יכול להיות מצויין על ידי מבנה של מתומן, אע"פ שאינו ריבוע מושלם, וכפי שאנו רואים כיום שהמרחק בין המזרח למערב בכיפה מעט גדול יותר מהמרחק שבין הצפון לדרום".

הרדב"ז אומר שכיון שאיננו יודעים אם הכיפה מציינת 100 על 100 או 70 על 84, אנו צריכים לחשוש לחומרה, ולכן אנו מודדים מהחוט שמקיף את הכיפה בצפון 40 אמה, שהוא המרחק הנדרש אם הכיפה מציינת 70 על 84. חשבון 40 אמה להרחקה לצפון של הרדב"ז מתבסס על כך שרוחב העזרה היה 135 אמה, ורוחב ההיכל (ללא האולם) היה 70 אמה, הרי שמצפון לכותל הצפוני של ההיכל יש כמחצית מההפרש בין שני השיעורים אלו, דהיינו- 32.5 אמה, עליהם יש להוסיף את עובי כותלי העזרה, שמסתבר לרדב"ז שהיה לכל היותר 7.5 אמות.<sup>ח</sup>

ועתה אבאר את לשונו בפרטות. החוט המוזכר בדבריו הוא קו דמיוני שבאמצעותו אנו משערים את מה שהכיפה באה לציין, ומודדים ממנו את המרחק, אבל המרחק עצמו אינו קרוי בלשון הרדב"ז חוט. לפני כן מדד הרדב"ז מכותל הכיפה המערבי י"א אמה, ולא הזכיר מדידה מחוט, אך כוונתו למדוד מהחוט המתוח במערב, כי כותל הכיפה המערבי אינו רק הצלע המערבית הנראית לעין הרואה מהכיפה, שהיא 20 מטר וצרה מרוחב ההיכל, אלא כל מה שמקביל לה לצפון ולדרום. אם אדם נמצא צפונה מהצלע המערבית, הוא אינו מודד י"א אמה באלכסון, אלא הוא מודד י"א אמה מהחוט היוצא ועובר דרך אותה צלע מערבית. אלא ששם גבול הצפון והדרום של אותו חוט, לכן אמר רק מכותל הכיפה המערבי. עתה, כשהוא בא לבאר את שאר הצדדים, הוא מדבר על "החוט המתוח מהכיפה לצד מזרח" שהוא גופא "החוט המתוח מכותל הכיפה הצפונית", דהיינו החוט שבאה הכיפה לציין כמקום ההיכל בצד הצפוני. חוט זה נמשך ועובר משני צדדי הצלע הצפונית של המתומן, מכנגד צלע המערב מצד אחד, עד כנגד צלע המזרח בצד השני. לחוט הדמיוני היוצא מהצלע המערבית שממנו מדד הרדב"ז את הי"א אמה, קורא כאן הרדב"ז "מהכיפה", כלומר מהכיפה שהזכרנו לפני כן, ולפני כן הוא הזכיר את הכיפה בצד מערב. ולחוט המתוח ממזרח לכיפה, שלו הוא קורא "צד מזרח". הרדב"ז אומר שכפי שלמידת המערב אנחנו מציבים חוט, כדי שמכל מקום נאמוד את הקו היוצא צפון כניצב ולא באלכסון, כך לצורך מדידת הצפון יש לחבר בין שני החוטים המערבי והמזרחי, כלומר יש להציב חוט דמיוני מצד מערב לצד מזרח שנושק לצלע הכיפה הצפונית.

ח. פרופ' דניאל מיכלסון אמר לי שלפי מדידות של ריצ'מונד בין הדרום לצפון הוא בערך 50.5 מטר, ובין המזרח למערב בערך 51.5 מטר, וזה נובע מכך שאין צלעות המתומן שוות. אמנם זה לא כמו ההבדל של ה- 14 אמה, שיוצא לפי האפשרות שהכיפה מציינת את המקום הצר. אך עכ"פ הקו המקיף מבנה של מתומן לא חייב להיות ריבוע מושלם, ולרדב"ז לא היתה יכולת לברר את האורך והרוחב המדויקים, לכן הוא מתייחס לכך שיש אפשרות כזו.

ט. גם יתכן שקבע כך כדי להשלים ל-150, כי מסתבר שהגודל הכללי הוא בכפולות של 50. ועמד בכל זה הרב קורן במעלין בקדש גליון ל.

י. הרדב"ז לא היה חייב להקדים את מתיחת החוט, כי מדידה מהחוט היא כמדידה מהכותל, אך נראה שהוא אומר להציב אות החוט תחילה, כדי להביא את הענין שהכיפה מציינת את תחום ההיכל בחוטים שמקיפים אותה.

אחרי הצבת החוט והקביעה שממנו יש למדוד 40 אמה, כותב הרדב"ז: "וחשבון זה אינו מדוקדק לפי שההיכל היה צר מאחוריו ורחב מלפניו כדכתיב הוי אריאל אריאל, ומ"מ לצאת מידי ספק צריך להתרחק מהחוט המתוח מכותל הכיפה הצפונית ארבעים אמה ברוחב באורך קפ"ז אמות מן המערב למזרח".

וביאורו, שהחשבון אינו מדוקדק, כי בניגוד לתחום מערב, שבו ברור לנו מה הכיפה באה לציין, שכן בין אם מדובר שאורכו 84 ובין אם מחשבים את ההיכל 100, הכותל המערבי שלו הוא באותו מקום, יתכן שלגבי הצפון והדרום המרחק הוא פחות מ40. במידה שהכיפה באה לציין את הרבוע של 100 על 100 אמה עם האולם, כל חוט אורכו 100 אמה, ויש למדוד מהחוט הצפוני לצפון 25 אמה, ואילו במידה שהכיפה באה לציין את התחום של 84 על 70 של ההיכל, אורך חוט מערבי וחוט מזרחי הוא 70 אמה, ואורך חוט צפוני הוא 84 אמה, ויש למדוד ממנו לצפון 40 אמה. ומסיק הרדב"ז שמכל מקום, לצאת ידי ספק יש להחמיר.

וסגנון דבריו כך הוא, שכתב בתחילה את מדידת ה40 אמה, שהיא מסקנתו ההלכתית, ואחר כך הוא מבאר כבמאמר מוסגר שבאמת לא ברור שזה מה שצריך להרחיק, אך למעשה צריך להרחיק את השיעור שאמרנו, שמא הכיפה מצינת את החלק הצר שהוא 70 על 84. ולבסוף כותב הרדב"ז שכאשר נגיע לתחום העזרה, צריך לחשב את אורך קפ"ז אמה כאורך העזרה, שזה כמובן יותר מהחוט המתוח מהכיפה לצד מזרח, כי הוא כבר אמר לפני כן שמי"א אמה ממערב לכיפה עד קפ"ז אמה למזרח הוא תחום העזרה.

ובכל אופן אין לפרש ברדב"ז שהכיפה באה לציין תחום של 70 על 70, כיון שזה לכו"ע אינו התחום של ההיכל, ומה שהביא את המשנה על ההיכל שהוא כאריה, משמע שהוא מבין שהציון הוא להיכל ולא רק לקדש הקדשים עם כתליו.

נמצא שגם מדבריו בגבול הצפון עולה שברור לרדב"ז שמבנה הכיפה מציין את גבולות ההיכל. הספק שלו הוא רק אם הציון הוא למקום הרחב של ההיכל או למקום הצר שלו.

## ד.

### הבנת הרב דניאל אדר בדברי הרדב"ז על המדידות מהכיפה לצפון

הרב אדר בגיליון ע"ז הבין שהחוט בלשון הרדב"ז הוא התחום שאותו הוא מודד כדי להרחיק מה שנדרש, דהיינו הארבעים אמה עצמם. ולדעתו הרדב"ז לא מדבר כאן רק על מדידה אחת של 40 אמה לצפון אלא על שתי מידות של 40, שיוצא מכל אחת מהן תחום שונה לגבול הצפון. לפי מה שכתב לי, הוא אומר שהרדב"ז מחליט שהיא מציינת את התחום הצר של ההיכל שהוא מה שמקיף את קדש הקדשים בלבד. יכול להיות שהרדב"ז סבר שהיה לו מסורת, אך הספק שלו אינו אם הציון הוא למקום הרחב של ההיכל כפי שכתבתי, אלא הוא מסתפק מה במבנה הכיפה מציין את ההיכל של 70 אמה. על כן הוא כתב בתחילה למדוד מהחלק הצר של הכיפה, שהוא מכותל הכיפה המזרחי צפונה, בהנחה שהכיפה מציינת את ההיכל דוקא בחלקה הצר, אך אופן מדידה זה נאמר רק כהוא אמינא. ואח"כ כותב הרדב"ז שהשיעור אינו מדוקדק,

כי ההיכל היה בצורת ארי שרחב מלפניו וצר מאחוריו, ולפי זה י"ל שהכיפה מציינת את כתלי קדש הקדשים שרוחבם 70 אמה בחלקה הרחב של הכיפה, ועל כן נמדוד את ה40 אמה מכותל הכיפה הצפוני, ואז יוצא לנו תחום אסור גדול יותר, והוא מסקנת הרדב"ז שיש לחוש לזה לחומרה<sup>יא</sup>.

אך לענ"ד יש להקשות על הבנתו. אמחיש את הדברים לפי אומדן סביר של אמה, שהיא כ- 50 ס"מ. לשיטתי, לרדב"ז היה ספק האם הכיפה מציינת את תחום ה70 אמה או את תחום ה100 אמה, והוא נוטה יותר לומר שהיא מציינת 100 אמה. וזה אכן תואם יותר למציאות, שכן 100 אמה הן בערך 50 מטר. אך לשיטת הרב אדר, הרדב"ז מסתפק האם ה35 מטר של ההיכל מצויינים על ידי החלק של הכיפה שרוחבו כ- 20 מטר או על ידי החלק שרוחבו 50 מטר, והוא נוטה יותר לומר שהוא מצויין על ידי החלק של ה20 מטר. כלומר, שהיה לו אומדן דעת שנטה לייחס לשטח צר סכום גדול יותר ממה שהוא באמת. אך בטבע כשאדם מסתכל מרחוק הוא נוטה לייחס לשטח רחב סכום אמות קטן יותר ממה שהוא, כפי שאנו רואים שהרדב"ז חשב שמכותל הדרום עד לכיפה יש 40 אמה, בעוד שלפי האמת הוא בערך 80 אמה. גם לא מובן למה פשוט לו שהיא מציינת את החלק הצר ואין לו אפילו ספק שאולי היא מציינת את החלק הרחב, שגם הוא קרוי בלשון המשנה היכל, והוא יותר מתאים לציין על ידי מבנה הכיפה, גם מכיון שהוא נראה יותר תואם לגודל הכיפה וגם משום שהוא יוצר צורה ריבועית.

וכן מוכח ממה שהרדב"ז מביא כצד לספק את הדמיון לאריה, שמשמע שהספק הוא האם מצויין כאן הצד הרחב של ההיכל, שהרי בחלק הצר אין כלל צורת אריה. והביאור של הרב אדר שהספק הוא איזה חלק מהכיפה מציין את ההיכל הצר אינו מובן, כי למה שהכיפה תציין את כותלי קדש הקדשים דוקא בחלקה הרחב, הלא לדבריו היא באה לציין אך ורק את החלק הצר שהקיף את קדש הקדשים. ובפרט שהרדב"ז אומר שכך יותר מדוקדק, שלא מובן כלל למה כך הוא יותר מדוקדק.

גם נלענ"ד שההסבר שלו אינו תואם ללשון הרדב"ז, שהרי לדברי הרב אדר חוסר הדקדוק שעליו מדבר הרדב"ז הוא במה שבתחילה הוא אמר קולא לשער מהחלק הצר של הכיפה, והבאת הענין שצורת ההיכל היא כארי נועדה להבהיר למה יש להחמיר. ואם כן, הרדב"ז היה צריך להסיק מזה "על כן לצאת מידי ספק", ולא כפי שכתב "מכל מקום לצאת מידי ספק". מלשון "מכל מקום" מבואר שאמנם הענין של ההיכל בצורת ארי אמור להביא לקולא, אלא שמכל מקום יש לנו להחמיר מחמת הספק. גם הלשון של הרדב"ז במדידה מצד מזרח קשה, שהיה לו לומר שיש למדוד מהפינה הצפונית של כותל המזרח, ולא סתם למדוד מהכיפה לצד מזרח.

יא. לגבי החשבון של 40 אמה, כתב הרב אדר שהרדב"ז הגיע לחשבון זה כך - נחלק קל"ה לשתיים, נקבל 67.5 אמה, ונוריד מזה את חצי רוחב קה"ק, ורוחב הכתלים שנשאר הוא בערך 40 אמה. יש להעיר על דבריו שהמרחק שהוא מגיע אליו הוא 32.5 אמה כתוב בהדיא במשנה במה שביארה שההיכל 70 אמה. גם לא צריך לומר 32.5 זה בערך 40, כי יש להוסיף את עובי כתל העזרה, וכך מגיעים ל40.

על כל פנים, גם לפי הביאור של הרב אדר המסקנה צ"ל כפי שכתבתי לעיל, שלרדב"ז היה ברור שמבנה הכיפה מציין את גבולות ההיכל, ולא רק שהאבן שבפנים היא אבן השתיה שהיתה בבית קדש הקדשים. ולענ"ד המסקנה המתבקשת מזה היא שלרדב"ז היתה מסורת כזו, ולא כפי שכותב הרב אדר רק שיכול להיות. כלומר, בסופו של דבר אין כ"כ נפק"מ אם נבאר את הרדב"ז כדבריו או כדבריו בענין אופן הציון, כי גם לפי ביאורו בענין החוטים חייבים לומר שהרדב"ז סומך על הבנה שיש כזו מסורת.



ה.

### המקדש בצורת טרפז

כדי להבהיר מה שכתבתי שהציון הוא אך ורק לצורה של 100 על 100 או 70 על 84, ואין צורה אחרת שיכולה להיות מצויינת, אחזור לפירוש הרמב"ם בפירוש המשנה, שמתייחס לענין הדמיון לאריה: "והיתה כללותו כלומר כל ההיכל מאה על מאה, אלא שהיו מצדדין את הבנין מעט כדי שיהא כזה צר מפאת מערב וכל שיוצא למזרח מתרחב /במקור יש שרטוט בצורת טרפז/ כתבנית האריה אשר לפניו רחב יותר מאחוריו".

הוא פתח ואמר שכללות ההיכל מאה אמה, וכתב שהיו מצדדים את הבנין, משמע לכאורה כוונתו שהמעבר בין מאה לשבעים אינו מיד לאחר השש עשרה אמה של האולם, אלא הוא נעשה בהדרגה, כך שכתלי ההיכל עצמו ממש אלכסוניים כטרפז. אבל הבנה זו קשה, כי ממש המשנה משמע שכל ההיכל עד רוחב האולם הוא ברוחב אחד. המשנה מפרטת את כל תוכן ההיכל שממנו יוצא שהוא 70 אמה, עם התאים והכתלים, ועל כן משמע שהדברים המפורטים היו עומדים בכל רוחב ההיכל, ורק האולם הוא ברוחב 100. ועוד קשה, מדוע הסיפא שמדמה את זה לארי מחייבת את הרמב"ם לומר שהמעבר הוא בשיפוע מתמעט, הרי גם אצל האריה מקום הכתפים רחב הרבה יותר משאר הגוף, ואין לו ממש צורת טרפז?

לכן נלע"ד שהרמב"ם לא התכוון אלא לצורה הכללית המקיפה, ואינו אלא פירוש למה שנאמר לפני כן שכללות מקום ההיכל הוא ריבוע של מאה על מאה. ועל זה מסיימת המשנה שאינו ממש חוט מקיף של 100 על 100, כיון שההיכל עצמו במערב צר יותר, לכן אפשר גם לראות את החוט המקיף אותו כצורה של טרפז.

ומכל מקום לא שייך לומר שהכיפה מציינת צורת טרפז, כי אין כל קשר בין המבנה של הכיפה לצורה כזו.

ובהלכה כתב הרמב"ם (פרק ד הלכה ה): "מן הצפון לדרום מאה אמה, עובי כותל האולם חמש אמות, ומכותל אולם עד כותל הקדש עשר אמות, וכותלי הקדש ששה כתלים זה לפניו זה מאחוריו וביניהן חמשה מקומות פנויים, בין כותל חיצון ובין השני חמש אמות, ובין שני ושלישי שלש אמות וחמש בין שלישי ורביעי, ובין רביעי וחמישי שש, ובין חמישי וכותל הפנימי שש נמצא הכל ארבעים אמה מצד זה, וארבעים אמה מצד שכנגדו ורוחב הבית מבפנים עשרים, הרי מאה אמה".

השגת הראב"ד: "מאה אמה עובי כותל האולם. א"א כל זה הבל ורעיון רוח שלא היה שם כותל לאולם כלל וטעות גדולה היא זו שלא היה לאולם אלא כותל המזרח שלפני ההיכל ועל כן אמרו ההיכל צר מאחריו ורחב מלפניו ורוחב האולם נמנה ברוחב ההיכל".

בהלכה זו הרמב"ם לא מזכיר כלל צורת טרפו. פשטות המחלוקת בין הרמב"ם לראב"ד היא רק בשאלה אם יש בתוך האולם כתלים המקבילים לרוחב 70 אמה של ההיכל. מהרמב"ם אפשר להבין שהיה כותל כזה, כי הוא כתב "מכתל אולם עד כותל הקדש עשר אמות", משמע שאחרי עשר האמות יש כותל בתוך האולם שהוא המשך כותל הקודש. והראב"ד טוען שלא היה כותל כזה, ולכן הכותל החיצוני בצפון ובדרום של האולם נחשב כחלק מכותל ההיכל, ואין קוראים כותל אולם אלא לכותל שממזרח לאולם. ההוכחה של הראב"ד היא מלשון המשנה, שההיכל עם האולם קרוי היכל שרוחבו מאה אמה. וזה מובן רק אם אין כותל מקביל ל-70 אמה של ההיכל בתוך האולם, כי אם יש כותל כזה רוחב ההיכל מצויין בתוך האולם עצמו, ולא ראוי שגם 15 האמות שמצפון האולם שצפוניות לו יקראו היכל. וראה דברי של רבי אריה ליבוש סגל נאטאנזאהן בפירוש בית אל להל' בית הבחירה (ד, ה) שפירש כך (יש שם ט"ס בשרטוט, ובמקום המילה היכל שכתובה בצד הדרומי צ"ל אולם. עיי"ש).

לענ"ד לא ברור שהרמב"ם חולק על הראב"ד, שכן אפשר לפרש כוונתו ש"עד כותל הקדש" פירושו עד המקום שכנגד כותל הקדש. ולפי מה שביארתי, מובן מדוע ענין הטרפו לא הוזכר כלל ברמב"ם בהלכה, שאין זו אלא צורה נוספת שבה אפשר לראות את החוט המקיף, אבל לעצם צורת המבנה אין בדמיון זה כל נפקא מינה<sup>2</sup>.



## 1.

### ביאור דברי הרדב"ז בענין הכותל הדרומי

הרדב"ז פתח בענין גבול הצפון בחישוב נוסף, שנעשה על פי הנחה שאנו יכולים לדעת מהו כותל העזרה שקיים עד היום בדרום. נראה שהרדב"ז עושה שני חישובים שמאמתים אחד את השני, ומוכיחים שבניגוד למה שאפשר היה לחשוב שהרמה היא ממש בגודל העזרה המקודשת, שהרמה חורגת בצפון מתחום העזרה הרבה, ולכן מותר להיכנס לעליות הצפון. את מגמתו לשלול את ההנחה הזו רואים בכל תשובתו, ומובן שלאחר שהוא פתח באמירה במערב, שהוא הכי קרוב, ומסתמא כשהישמעאלים נותנים להיכנס זה יהיה קודם כל אליו, ואחר כך הוא עובר לצפון, כדי להוכיח את הדבר המרכזי שאמר כבר בדברו על עליות המערב, שהרמה חורגת מהעזרה הרבה לצפון. על כן הוא אינו עוצר בדברו על הדרום בהוכחה שהביא שכותל הרמה הוא כותל הדרום ומסיק על העליות שם, כי מגמתו עתה לברר את ענין הצפון. ופתח בענין זיהוי כותל הדרום עם כותל העזרה, משום שיותר קל לאמוד מכותל זה, כי עד שם אפשר

(יב). אמנם הכסף משנה סבר שדברי הרמב"ם בהלכה מיוסדים על מה שפירש הרמב"ם בפירוש המשנה בצורת הטרפו ולכן אין מקום לקושית הראב"ד. אך לענ"ד פשט הדברים בביאור המחלוקת הוא כפי שכתב בפירוש בית אל, ודברי הרמב"ם בפיהמ"ש כאן אינם משנים דבר לענין הבנת דבריו בהלכה.

להתקרב. ביארתי לעיל את הכלל שחשוב זה מיוסד על כך שכותל הרמה הדרומי הוא כותל העזרה, ועתה נבאר כיצד הרדב"ז הגיע למסקנה זו: "ולענין הרוחב כבר ידעת כי רוחב העזרה מצפון לדרום הם קל"ה אמה, וכבר הנראה לעין כותל הדרום במקומו הראשון הוא, [ש"הרי העומד בקרן דרומית מזרחית רואה כי משם לצד דרום הוא עמק יהושפט ולא היתה העזרה נמשכת לצד דרום אלא עד שם גם כי אבני היסוד ההוא הם אבנים גדולות מורה שהוא בנין קדמון, וא"כ סוף בנין הנקרא מדרש שלמה לצד הדרום הוא סוף העזרה אלא שהוא חוץ מקפ"ז אמה אשר ממזרח למערב והוא מכלל הר הבית ועד היום בנוי כיפין על גבי כיפין], מ"מ למדנו כי הכותל ההוא בעצמו היה כותל העזרה אשר לצד דרום, וא"כ צריך לשער אם העליות אשר כנגד כותל זה לצד צפון רחוקים מכותל זה קל"ה אמה אינם בכלל העזרה, ואני שיערתי שיש בין כותל זה של צד דרום עד הבתים והעליות אשר בנויות לצד צפון יותר מקל"ה אמה ואינם בכלל הקדש ומותר ליכנס להם".

ויש להקשות, שמתחילת דבריו ברור שהוא מתכוון להוכיח שכותל מסויים שאנו רואים היום הוא כותל העזרה שרוחבה קל"ה אמה, ובפשטות הוא מתכוון לכותל הרמה הדרומי, שכן לפי אמדן המרחקים הסביר מהכיפה זהו כותל הרמה הדרומי. אך הוא מוכיח את דבריו שזהו סוף העזרה מכותל שלמרגלותיו יש את עמק יהושפט ויש בו אבנים גדולים והוא חופף לבנין מדרש שלמה, שלפי ציור מימי הרדב"ז (מובא במעלין בקדש לא עמ' 28) הוא כינוי למסגד אלאקצה, ובפשטות זהו כותל המתחם הדרומי, ולא מובן קישור הדברים.

הרב אדר כתב בישוב הקשיים האלו שכל דברי הרדב"ז על הכותל הדרומי הם על הכותל הדרומי של הרמה. ולדעתו אנו צריכים לומר שבזמן הרדב"ז היו בדרום הרמה אבנים גדולות חשופות הנראות כבנין קדמון, אלא שאח"כ הן התכסו. ו'כיפת הדקדוק', שהיא מבנה הנמצא בדרום מערב הרמה, היתה קרויה מדרש שלמה, ועמק יהושפט שעליו הוא מדבר הכוונה היא לא רק כינוי לעמק שמחוץ למתחם הר הבית, אלא שהוא מתחיל להיחשב עמק מהמקום בו ההר מתחיל להשתפל בצורה ניכרת, שהוא מהקרן הדרומית מזרחית של הרמה. וכל כוונת הרדב"ז רק לומר שלא יתכן שהעזרה המקודשת היתה על מדרון.

אך לענ"ד דוחק להחיל שם של מדרש שלמה על מבנה שלא מצינו מקור שהוא נקרא כך, וידוע שבימיו היה שם זה למסגד אל אקצה, ומאחר שיש שני מקומות בשם זה היה צריך להבדיל ביניהם.

ועוד קשה, שבביאורו לענין עמק יהושפט הוא צריך לחדש שלדעת הרדב"ז לא יתכן שהיה הבנין המיושר של העזרה המקודשת על מקום שבו אנו רואים שיפוע. ולא נראה כלל שדבר זה יכול להוות אצל הרדב"ז "הוכחה", כי לפי דברי הרדב"ז ממזרח לרמה נמצאת עזרת נשים, שגם היא בפשטות מקום ישר, וגם שם, לפי התמונות שהרב אדר מציג, ראו במקום בימי הרדב"ז שיפוע. וחזו"ן שלרדב"ז לא היה מזה כל קושי על מסורת הכיפה, איך יתכן שהמקום משופע והרי עזרת נשים צריכה להיות מקום ישר, כי יתכן שהיה שם מילוי בזמן הבית, והיה שינוי ותוזה בעפר שהשתמשו בו ליישור עזרת נשים. וכפי שהרדב"ז אומר בעצמו שנראה על ההיכל

(ג). הצבתי כאן סוגרים מרובעות כדי להבהיר שכל הפסקה הזו היא כעין מאמר מוסגר של הרדב"ז.

שודאי היה מקום ישר במפלס האבן שבלטה רק ג' אצבעות וצ"ל שחפרו סביבות אבן השתיה, ולכן היא נחשפה. ואם כן, גם משיפוע דומה בדרום לא שייך להוכיח דבר, כי למה לא נאמר גם שם שבעבר היה המקום מיושר על ידי מילוי, ואחר כך הוציאו ממנו את המילוי?

לכן נראה שהרדב"ז לא מקשה משיפוע כלשהוא, אלא הוא מקשה מהמציאות של תהום ועמק שלא מאפשר בשום אופן להציב עליו את תחום הר הבית עם כל לשכותיו. וזה קיים רק מחוץ למתחם הר הבית. ואם כן חייבים לומר שהכותל שעליו מדבר הרדב"ז הוא כותל המתחם.

וכן מוכח שעמק יהושפט היה כינוי למה שמחוץ להר מהכפתור ופרח פרק ו, ששם הוא מתייחס בכינוי זה גם לעמק שבמזרח, וכתב: "והנה אין אנו רואים שיהיה משפת ההר, כלומר הר המוריה של מזרחו תחתיו הוא עמק יהושפט אלא כמו חמשים אמה או פחות". הרי שהעמק הוא הכינוי לתהום.

ועוד קשה, שלדבריו הרדב"ז כתב שכיפת הדקדוק היא מחוץ לקפ"ז אמה שמזרח למערב כקביעה ודאית, ובמציאות נראה שהרדב"ז לא יכול היה לקבוע כך, כי אם מעבירים אנך מהקצה המערבי של כיפת הדקדוק כלפי צפון מגיעים ל-5 מטר מערבה מהכיפה. ואנו רואים שהרדב"ז נטה לומר שאפילו מבנים הסמוכים לכיפה במערב יכולים להיכנס לתחום הי"א אמה, וא"כ איך היה ברור לרדב"ז שמזרחתה של כיפת הדקדוק הוא מערבה מהקפ"ז אמה עם עובי הכותל?

אלא שכתבתי במעלין בקדש גליון לא, ובעיקר בגליון לט, דרך אחרת לבאר את דברי הרדב"ז, והיא שהרדב"ז מבסס את דבריו כמו בכל תשובתו על מושגים הידועים למי שלמד את המשנה והרמב"ם, ויודע את לשון העם, ומכיר את המבנים שבמקום, ובגלל הקיצור חלק מהדברים לא כתובים אצלו במפורש. לדעתי, המפתח להבנת דבריו הוא הביטויים "קרן דרומית מזרחית" "עמק יהושפט" "מדרש שלמה", "העזרה נמשכת", "סוף בניין הנקרא מדרש שלמה וכו' הוא סוף העזרה". נראה שדברים אלו הם לשון העם, שהיה מורגל בפיהם לקרוא לפינה הדרום מזרחית של המתחם קרן דרומית מזרחית, ולעמק התלול שלמרגלותיה לדרום - עמק יהושפט. ומסגד אלאקצה הוא שנקרא מדרש שלמה, ובשמו יש ענין של סוף וקצה, לכן היו אומרים שהעזרה נמשכת עד סוף הבניין, ועל כן הוא נקרא אלאקצה.

הרדב"ז סומך על המבין ויודע את לשונות העם, שכשהוא אומר קרן דרומית מזרחית הכוונה למה שהעם קוראים קרן דרומית מזרחית, שהיא מחוץ למתחם בפינה, ובא בדבריו גם בדרך אגב לאפוקי מההבנה שכיון שמסגד אל אקצה קרוי כך משום שהוא סוף העזרה, יש לחשוש שהוא בתחום העזרה המקודשת. על כן הוא מוכיח מהאבנים הגדולות ועמק יהושפט שחומת המתחם היא חומת הר הבית ולא חומת העזרה המקודשת, וא"כ מדרש שלמה אינו אלא סוף העזרה של הר הבית. ולמעשה הוא לומד מהכותל הדרומי של הר הבית על "הכותל ההוא", דהיינו כותל הרמה, שהוא לדעתו כותל הר הבית. יסוד הלימוד הוא ממה שידוע מהמשנה והרמב"ם שרוב הר הבית עד העזרה הוא בדרום, והמתחם בכללותו הוא מתחם הר הבית, והרמה והכיפה שבתוכו הם מקום ההיכל והרמה, ועל כן הסברה אומרת שכותל זה של הרמה עומד במקומו של הכותל הראשון של העזרה, שהרי אנו רואים שרוב השטח הוא בדרום, וגם נראה שכותל זה נמצא במרחק מתאים מהכיפה.



ולפי זה, אמנם בתחילה ובסוף מדבר הרדב"ז על כותל העזרה, והכוונה לעזרה המקודשת, אך בכל הפסקה שבה מבאר הרדב"ז את ההוכחה כבמאמר מוסגר החל מהמילים הקרן "דרומית מזרחית", הוא מתייחס ללשון העם על מסגד הקצה והסוף, ולכן בה הלשון 'עזרה' מתייחסת לביטוי השגור בפי העם, והוא הר הבית.

הלשון "העזרה הגדולה" נאמרה ככל הנראה על הר הבית כבר בדברי הימים (ב ד, ט). הרב אריאל במאמרו (מעלין בקדש לא עמ' 24) הביא ראיה שכך היתה לשון העם מדברי תלמיד הרמב"ן, ועינא דשפיר חזי יראה שגם הוא מדבר באותם שני לשונות על העזרה, שבתחילה כתב: "חומת 'העזרה' מרובעת אומרים שהיא שלש מאות ושישים אמה (ע.א. למרות שהתחום במשנה חמש מאות, נראה כוונתו להביא מה שאומרים, והוא עצמו מבין שכנראה לא דייקו בזה)... והבנין ההוא אבנים גדולות, מהן כשלושים זרתות (ע.א. גודל זה גודל תואם לאבנים הענקיות בכותל המערבי)... והנה יש מערות פתוחות מחוץ לחומת העזרה החיצונה ונכנסות תחת הר הבית". וברור שבדבריו אלו הוא מתייחס בלשון עזרה למתחם הר הבית, שנקרא בפיו גם סתם עזרה". ואחר כך הוא מדבר על הכיפה שבנויה על ההיכל, וכותב "ויש שם לפני הבית הגדול הקף חומה דקה (ע.א. לא באבנים גדולות) ונמוכה דוגמא לחומת עזרת ישראל".

נראה שהביטוי "עזרת ישראל" פירושו לאפוקי העזרה החיצונה - הר הבית שעליה דבר בתחילה, ולא התכוון לי"א אמה שהיו עזרת ישראל, אלא לרמה כולה, שהיא היקף המהווה דוגמא לעזרה המקודשת. ואם כן חזינן שהוא משתמש בלשון עזרה בשני המקומות, ולא חש להבהיר בתחילת דבריו לאיזה עזרה, כי הוא סמך על המבין מתוכן דבריו שהכוונה היא לעזרה שהיא הר הבית".

אמנם הרדב"ז סיים על מסגד אלאקצה שהוא חוץ לקפ"ז אמה. וכבר הקשה הרב קורן (בתגובה על פירושי במעלין בקדש גליון לא) שהיה לרדב"ז לכתוב חוץ לקל"ה אמה שמצפון לדרום, כי המסגד הוא חוץ לתחום בגלל המרחק מצפון לדרום. אך לדידי י"ל שזה מפני שהוא ציין בתחילת דבריו את הקפ"ז כתחום האיסור שמודדים על פי הכיפה. וכוונתו לומר שמכל מקום מדרש שלמה, שהוא בנין אלאקצה, מרוחק מהתחום של הקפ"ז הזה שהזכרנו בתחילה, כיון

יד). צריך להבין למה לא הפריע לו ההערכה של העם שהיא שלש מאות ושישים אמה, ממה שהמשנה מדברת על חמש מאות אמה, ואולי סבר שהאמות שאליהן מתייחסת הערכה זו אינן זהות לאמות של המשנה.

טו). הרב קורן, בתגובתו (שם) למאמר של הרב אריאל, אינו שולל את האפשרות שעזרה היא שם של כללות המתחם, אלא שהוא תמה איך יתכן שהרדב"ז ישתמש באותו משפט בשם עזרה, כשבתחילה כוונתו לכללות המתחם ואח"כ כוונתו לעזרה המקודשת. אלא ששאלה זו היא על שיטת הרב אריאל, שמבאר את דברי הרדב"ז "כי הכותל ההוא בעצמו היה כותל העזרה אשר לצד דרום", על כותל המתחם, וכיצד בסוף אותו משפט הוא אומר וא"כ צריך לשער אם העליות אשר כנגד כותל זה לצד צפון רחוקים מכותל זה קל"ה אמה אינם בכלל העזרה על העזרה המקודשת. אבל לפי הביאור שלי "הכותל ההוא" והכותל הזה הם אותו כותל - הכותל של הרמה, שתי הפעמים בהם הרדב"ז מדבר על העזרה במובן של הר הבית נמצאים בתוך המשפט שמוסב על הכותל הנמצא בקרן דרומית מזרחית בסוף העזרה, והמשפט הזה כולו מוסב על לשון העם.

שתחום זה נאמר לגבי מקום הכיפה, בעוד שכאן מדובר במקום שהוא מרוחק מהכיפה הרבה, ולכן מותר להיכנס לשם בשופי".



## ז.

### ביאור דברי הרדב"ז על הפתח הקטן שבצד המערבי

עתה, אחר שביארנו את דבריו על הצפון, נוכל לחזור לצד המערב, שבו כתב הרדב"ז בתחילת דבריו את המסקנה ממדידת י"א אמה:

"שיערתי שאין בכל הפתחים יותר קרוב לכיפה מאותו הפתח הקטן אשר משמאל לבאב אל קטאנין ולכן צריך ליוהר מן העליות אשר על אותו פתח, וכבר שמעתי על קצת חכמים שלא היו רוצין ליכנס בשוק אל קטאנין וזו חומרא יתירה כי אני שיערתי שיש משם עד הכיפה יותר מי"א אמה ואפשר שהטעם הוא מפני שהיא משוכה קצת לצד צפון כאשר נבאר בע"ה."

הרב אדר פירש שכוונתו היא שיש להחמיר בפתח שמעל שער הטהרה אשר מימין לבאב אל קאטנין (ומשמאל לו אם עומד בפנים ופניו אל הכותל המערבי), מכיון שידוע שזה המקום הכי קרוב. ויש חכמים שנוהרו מלהיכנס לשוק אלקאטנין, כיון שדימו שבזה הם נכנסים להר הבית.

לענ"ד פירוש זה אינו מובן:

א. אין מקום להחמיר רק משום שהוא שמע שזה המקום הכי קרוב, כשברור לפי אומדן דעת שהוא מרוחק הרבה מהכיפה.

ב. לא התברר מה פירוש דבריו ש"אפשר שהטעם הוא מפני שהיא משוכה קצת לצד צפון כאשר נבאר". מי זאת היא, ומה התבאר בהמשך בנוגע לזה, וכלפי מי הדברים האלו אמורים.

אלא נראה שהפירוש הוא שהרדב"ז חשש שהפתח שמשמאל לבאב אלקאטנין על הרמה הוא מוביל בעליה שעליו למבנה שקרוב לכיפה במרחק של י"א אמה. מדובר בפתח שנראה גם היום, כ-5 מטר משמאל לשער הכותנה, והוא שער ברזל צבוע בירוק, שממנו נכנסים לחצר קטנה שממנה עולים על הרמה. זהו הפתח במקום הכי קרוב לכיפה. בשאר במקומות משער הרדב"ז כבר מתחילה שככל הנראה יש מספיק מרחק עד הכיפה, אך בעליה שבפתח הזה יש לו חשש כבד יותר.

מה שכתב על "היא משוכה לצד צפון", ביאורו הפשוט הוא על העזרה שנראה לכאורה שהרמה באה לציין את מקומה, כפי שמוצאים בהרבה מהראשונים שאומרים שהישמעאלים בנו כאן היכל ועזרה, אלא שכפי שמברר הרדב"ז בהמשך, מבנה זה נמשך הרבה לצפון מעבר לעזרה המקורית. ועל כן כוונתו לומר שאלו שנמנעו מלהיכנס לשוק אלקאטאנין עד סופו שנכנס לתוך

טז). טוביה שגיב (מעלין בקדש לב עמ' 188) הקשה על הרדב"ז, לפי ההבנה שלדעתו חומת המתחם הדרומית היא חומת הר הבית, שכן לפי אומדן סביר של אמה 50 ס"מ, 500 אמה מסתיימות מיד סמוך לכיפה, ולא יהיה מרווח הצפון גדול מהמערב. ולדידי לא קשיא מידי, שכן הרדב"ז לא עשה מדידות, אלא הכל הוא אומדן דעת. מסתבר שאם הוא היה יודע את מספר האמות המדויק, הוא היה חוזר בו מהקביעה שחומת המתחם הדרומית היא חומת הר הבית.

מתחם הר הבית, חששו שכיון שאנו רואים שהיא - העזרה והרמה שמציינת אותה משוכה הרבה לצד צפון, השיעורים שאנחנו משערים באמדת דעת אינם נכונים, אבל הרדב"ז אומר להם בכל זאת יש לכם לסמוך על אמדת דעתי שאין בזה כל חשש, כי הוא מרוחק הרבה לפי האמדת מכותל הכיפה.

והנה לכאורה מכל מה שכתבתי עולה שיש לנו בכל הצדדים שני דרכים למדוד, או מכותל הרמה מתוך הנחה שהוא כותל העזרה, כפי שכתב הרדב"ז על הכותל הדרומי של הרמה, או מהכיפה. וצריך להבין למה בענין הצפון עשה הרדב"ז את שני החישובים, כשהחישוב הראשון הוא באמצעות כותל הדרום. ואילו בדרום הוא מסתפק למעשה בחישוב הראשון שהזכירו כשהוא דן הוא תחום הצפון, ובמערב הוא עושה את החישוב השני בלבד.

התשובה לענ"ד היא שהרדב"ז מתכוון להוציא אותנו מס"ד שהרמה מציינת את העזרה במדויק, ונוח לראות זאת בחישוב הראשון בגבול הצפון, על פי ההגיון שנראה מהמרחק מחומת המתחם מצד אחד ומהקירבה לכיפה שזהו כותל הדרום. ויש להניח בהשערה שהמרחק יתאים לכיפה או 25 אמה או ארבעים אמה. אבל בחישוב השני נקודת המוצא היא דבר שלא שייך להתווכח עליו, כי הוא מבוסס על המסורת. ואחרי שהוא עשה את החישוב בדרך השניה בצפון הוא כבר אינו צריך לומר שכעין זה נחשב בדרום, כי מובן מאליו שכך יעשה גם בדרום. ובעצם החישוב הראשון מבוסס גם על אמדת כללי, שזה יצא מתאים אם נעשה את החישוב השני. ומכל מקום הדרך הראשונה לא נאמרה כלל בכותל המערב, כי נראה לו שבכותל המערב בצידו הדרומי המרחק גדול יותר מ"א אמה ועובי כותל במערב עד הרמה. ולגבי המזרח נבאר בפרק הבא.



### ח.

#### ביאור דברי הרדב"ז על כותל המזרחי

לגבי המזרח כותב הרדב"ז: "ואם העליות בנויות לצד מזרח הנה נתבאר כי הכותל המזרחי אשר היא בנוי עתה הוא כותל הר הבית המזרחי לפי שמשם והלאה הוא הר הזיתים. ועוד כי שערי רחמים הם באותו כותל וכתב בעל כפתור ופרח שהם שערים שהיו נכנסים בהן האבלים והחתנים, וכל הבתים והעליות אשר בצד מזרח מותר להכנס לשם שהרי מכותל הר הבית המזרחי עד כותל העזרה המזרחי יש שי"ג אמה וטמא מת מותר להכנס בהר הבית".

הקושי בדבריו כאן הוא למה הוא כתב שיש שי"ג אמה, הרי זה סך הרווח שיש בין העזרה לכותל המזרחי והמערבי, ואילו הוא מדבר כאן על החלק המזרחי בלבד. ועוד קשה, למה אינו אומר למדוד מכותל המזרחי של הרמה, כפי שהוא אמר בכותל הדרומי.

נלענ"ד שהיסוד להבנת דבריו בזה הוא שהוא מדבר לפי המציאות שהוא מכיר. הרדב"ז ראה עליות על גבול הרמה בצפון, בדרום, ובמערב, אך לא היו עליות קרובות לרמה במזרח. ככל הנראה במזרח היה אך ורק המבנה הגדול שצמוד לשער הרחמים, ואולי הרדב"ז נקט לגביו לשון רבים כי הוא מחולק לכמה עליות, והוא נמשך מעט יותר דרומה מהעליות הצפוניות של

הרמה. הרדב"ז מסתכל על הכיפה כמכוונת לרוחות העולם, על כן הוא חשב שיש מה לדון בעליות הצמודות לשער רחמים מצד כיוון צפון דרום. אבל אחרי שהוא הוכיח שכותל המתחם הדרומי הוא כותל הר הבית, הוא אומר שכבר נתבאר ממה שאמרתי לעיל שבאותה דרך יש להוכיח שכותל המזרח של המתחם הוא כותל הר הבית, לפי שמשם והלאה הוא העמק הגדול והר הזיתים. ומעתה, כיון שלא היו עליות שעולות לרמה במזרח אלא צמוד לכותל המזרח של המתחם, אין לנו לדון אלא על הבתים והעליות שנמצאים בין כותל המזרח של הר הבית לכותל הרמה המזרחי, כלומר על המבנה הגדול שעל יד שער הרחמים שאולי גם מחולק לכמה עליות, וזה נראה לעיניים שמותר. כיון שעל זה הוא דן, הוא לא נוקק כאן להיכנס לדון אם חומת כותל המזרחי של העזרה על מקומה מחמת כותל המזרחי של המתחם, כי ממילא העליות מרוחקות. ודי לו בכך שמדובר במרווח גדול של היתר היוצא ממה שיש שי"ג אמות של מרווח כללי, שהרי רוב אותן השי"ג אמה הן במזרח. על כן אין בעיה לעלות על הגג של המבנה שצמוד לשער הרחמים, וא"צ לטרוח לעשות חישוב שאולי מבנה זה הוא מקביל ל-40 אמה מצפון לכיפה, כי בכל אופן הוא יהיה מותר.



## ט.

### ביאור דברי הרדב"ז בסיכומו

הרדב"ז מסכם:

"ואם יש עליות בכותל דרומי באורך קפ"ז אמות מן המערב אל המזרח הרי הם בכלל הקדש ודרך כלל אני אומר כי הבתים או העליות אשר לצד צפון וצד מזרח אין בהם ספק אצלי ומותר ליכנס להם אם לא תהיה בולטת הרבה לתוך המקדש דאז צריך אומד, וכן אותם של צד דרום ומערב צריכין אומד..."

שוב ראיתי וכן אמרו לי בני אדם היודעים לשער שאין לך פתח ולא עלייה שלא תהיה רחוקה מהכיפה כפי השיעור אשר כתבתי הילכך מותר להתקרב אל הפתחים ולעלות אל העליות".

וצריך להבין איך הוא מסיים שבדרום צריך אומד, אחרי שהוא כבר אמר בסיכום שעליות בכותל הדרומי אסורות, ולמה הסיק לבסוף שגם בדרום הכל מותר, אחרי שהוא הוכיח שכותל הדרום הוא ממש כותל העזרה, וא"כ זה סותר לאומד שעשו. ואם יש לו הוכחות ברורות, היה לו לומר שיש טעות באמדין? גם בעליות המזרח צריך להבין למה כתב "אם לא תהיה בולטת הרבה לתוך המקדש", אחרי שביארנו שאין כלל עליות במזרח, חוץ מזו שליד שער הרחמים?

(יז). כאן הוא עוסק בענין נוסף של קולא שקיימת כאשר אינו נכנס לקרקע, וזה יתכן אם הקרקע שעד העליה מרוחקת דיה כך שהוא נכנס יותר פנימה, כך כשהוא עומד בעליה שעל הרמה, ויש בזה ספק אם לעמוד בעליה אסור. ולבסוף התייחס לזה באומרו שמותר להיכנס, כ"ש בהצטרפות הספקות שאמרתי, כלומר זה חזי לאיצטרופי להיתר במקום שאינו מתקרב למקום האסור אלא כשהוא נמצא בעליה שעולה על שפת הרמה.

ונראה בביאורו, שמה שכתב בתחילה שבצד דרום אסור ואחר כך כתב צריך אומד, מוסב על עליות שצמודות לכותל, שצריך לאמוד אם הן לא עולות על הרמה, ואת זה הרדב"ז לא ידע בוודאות. אך כפי שאנו רואים, באמת בדרום העליות אכן לא עולות על הרמה עצמה (חוץ אולי מכיפת הדקדוק, שהיא נמצאת מערבה יותר מ"א אמה ועובי כותל, ואולי זה מה שחידשו לו הבקאים לגבי הדרום). ועוד, שכבר ביארנו ששני הדרכים שכתב הרדב"ז בתחילה על עליות הצפון משלימות זו לזו, והדרך השניה היא עיקר, שהיא בנויה על הידע הברור שהכיפה מציינת את ההיכל, בעוד שהדרך הראשונה אינה אלא השערה שבנויה גם על כך שנראה שכותל זה נמצא במרחק סביר. לכן כשמתברר לפי הדרך השניה שאין חשש, לא צריך לחוש למה שאמר בתחילה.

ומה שכתב בעליות לצד צפון ולצד מזרח "אם לא תהיה בולטת הרבה לתוך המקדש", נאמר בלשון יחיד, וכנראה שכ"כ כי זה מוסב דוקא על עליה מעליות הצפון שנמצאות על הרמה, ובמבנים אלו שיתכן שיוסיפו בהם לדרום, אבל במזרח אין בכלל התקרבות לרמה, ו"לתוך המקדש" שאמר היינו הרמה, שהיא נקראה אצל העם בלשון מקדש. ולזה הוזקק הרדב"ז מעיקרא להבהיר שמכל מקום הרמה לא מציינת את גבולות העזרה במדויק.

והעיקר לדידי היא המסקנה שהמהלך הכללי של הרדב"ז הוא על יסוד זה שהכיפה מציינת את ההיכל, ולדידי ההסבר הגיוני היחיד להנחה זו הוא שהרדב"ז נוקט להלכה שיש מסורת שהכיפה מציינת את גבולות ההיכל. וגם אין נפק"מ אם זה מפני שהיא בנויה על יסודותיו או שעכ"פ מסיבה אחרת כלשהיא המוסלמים בנו את המבנה על פי גבולות ההיכל.

י.

### היחס הכללי למקורות המסורת של הרדב"ז

המחויבות של אנשי ההלכה למסורת שמועברת על ידי חכמי התורה גדולה מאוד, כיון שכל התורה בנויה על מסורת. כיצד אנו יודעים שהתפלין מרובעות, וכיצד אנו יודעים את כל פרטי ההלכות שלהם, אם לא נסמוך על מסורת? כך גם לגבי מסורת שמובאות אצל חכמים בדורות מאוחרים יותר בפרטי הלכה, שלכאורה מוצאים שוני בינם לבין מה שהיה מימי קדם. אנו מקפידים על צורת שי"ן בולטת מהבית, למרות שחיילי בר כוכבא לא היה להם שי"ן כזו, אלא שי"ן בצורה אחרת (ראה בסוף המאמר שכתבתי בירחון האוצר גליון מא), אלא שיש תורה שבעל פה שכך מניחים תפלין. כל התורה ויסודות האמונה מועברים כך. איך אנו יודעים שיש עולם הבא ויבא מלך המשיח, אף שזה לא כתוב כלל במפורש בתורה, אנו יודעים זאת במסורת ומסתפקים בזה שיש רמזים שמתפרשים יפה לפי המסורת. נראה מהפוסקים שבאופן כללי מסורת היא אומדנא חזקה, כי חכמין לא ממציאים דברים. ועל כן כל עוד שאין סתירה ממשית למסורת מחויבים לקבלה, גם אם היא לא כתובה במקורות קדומים. ואין הבדל בזה בחומרת הענין עליו דנים, גם באיסור כרת פוסקים לפי חזקות שהם אומדנות. וכך גם כאן, חזקה על חכמי ישראל שאינם מעבירים לנו דברים לא נכונים, והחזקה קיימת כל עוד שאין הוכחה ברורה לטעות. ככל שמדובר בענין שהוא מיסודות ההלכה יש חזקה גדולה יותר, ובנדון דידן מדובר במסורת שיש

לה נפק"מ עצומה על כל מצוות התורה, וגם בזמן הזה למי שנכנס למקום לצורך או לענין קריעת הבגד בראית המקדש. וגם למאמין שהקב"ה יעזור לנו לחדש את העבודה במקדש, עוד לפני ביאת המשיח יש בזה נפק"מ עצומה. וקיימת בזה את אותה אומדנה שיש לכל מסורת

כמובן שהמסורת חזקה כשאנו מוצאים אותה מועברת בכמה דורות, כי בכל דור יש את חכמיו, אך בגלל גדלות הרדב"ז יש מקום לסמוך עליה גם אם לא נמצא מקור לפניה. ככל שמדובר בחכם גדול יותר כך, מתחזקת האומדנה שהוא לא המציא את הדברים שעליהם הוא סומך להלכה, ובדק היטב שאכן זו היא המסורת, אלא שככל שמדובר במקורות עתיקים יותר יש יותר לצפות שהיא לא תהיה כתובה במפורש, כי בעבר היו פחות כותבים, ויותר מוסרים בעל פה.

וכך כתב אחד הרבנים בהסכמה לספרו של הרב אלישע וולפסון "הר הבית בהלכה: "הכלל הוא שמסורת שנמשכת מדורי דורות היא כבירור ברי ותקף מבחינה הלכתית, אך לנו מספיקה עדותו של הרדב"ז". עכ"פ אם כל המקורות שלפני הרדב"ז לא היו מזכירים מזה דבר, הדבר היה מחליש את תוקף המסורת.. אמנם גם זה עדיין לא היה גורם לעקור את המסורת, דוקא מפני שהאומדנה מגדלות החכם חזקה כשמדובר במסורת שיש לה נפק"מ עצומה על כל מצוות התורה, וגם בזמן הזה למי שנכנס למקום לצורך או לענין קריעת הבגד בראית המקדש. וגם למאמין שהקב"ה יעזור לנו לחדש את העבודה במקדש, עוד לפני ביאת המשיח יש בזה נפק"מ עצומה. ועל כן יש אומדנה חזקה שלא סביר שחכם גדול מחכמי ישראל יחדש לפסוק דבר בעינינים כאלו מבלי שהתברר לו חזק המסורת. אך עכ"פ אם לא מוצאים דבר זה מחליש את המסורת ומאפשר לומר סברות אחרות.

על כן כשאנו מוצאים מקורות קדומים שמתפרשים בפשטות כדברי הרדב"ז שהכיפה מציינת את ההיכל, המסורת מתחזקת גם אם לא נמצא את הדברים האלו במילה, כי כך טבען של מסורות. אלא שעדיין נצטרך לשקול אם לקבל דבריו בהחלטה גמורה, כיון שבמקורות שלפניו הדבר אינו מפורש כל הדברים האלו הקדמתי כי בפרקים הבאים איני מביא "הוכחות", אלא "חיזוקים".

## יא.

### העברת הידע על מקום ההיכל והמזבח עד ימי הכיבוש המוסלמי

מהגמרא משמע שהידע על מיקום מדויק של המקדש נשמר במסורת בארץ ישראל שנים רבות לאחר החורבן, ולמרות החורבן וההרס הראשונים, וגם לאחר מרד בר כוכבא כשבוצע חריש בהיכל והרומאים הסבו את שם ירושלים לאיליא. כך עולה מהגמרא בשבועות דף יד ע"ב: "בעי רבי ירמיה: בן בבל שעלה לארץ ישראל ונעלם ממנו מקום מקדש, מהו?".

וכתבו שם התוספות דבזו"ק, דבבני בבל אם ישאל לא ידעו להגיד לו מקומו, ובני ארץ ישראל כן יודיעוהו". וכתב הרב קוק שזה מוכרח מצד עצם לשון הגמ', דבמה דאמר בן בבל אורחא דמילתא נקט, דבבן ארץ ישראל לא משכח"ל, שבודאי יודע מקום המקדש היכן הוא, אבל אם מיירי בזמן שבהמ"ק קיים, הלא גם בבן בבל לא יש ציור בזה, שהרי הי' גדול ומרומם כבוד בית ד' בבנינו ומשמרות שומרים והכהונה והלוי' על משמרתן בכל עז. ואיך יתכן שום אדם מישראל שיהי' בירושלים ויתקרב אל המקדש ולא ידע מקום המקדש היכן הוא. אלא וודאי בזה"ז מיירי"ט.

וא"כ צריך להבין למה היה פשוט לו שכן א"י יודע את המקומות בזמן הזה. נראה שהדבר יובן לפי מה שמשמע ממקורות נכריים שנביא לקמן, שחרבות המבנים שהיו במקדש נשארו קיימות ולא נהרסו עד היסוד. ר' ירמיה יכול היה להניח שאם אחרי מרד בר כוכבא, עם כל הכעס על היהודים, לא העזו הרומאים למחות לגמרי את החרבות, יש להניח שכך גם יהיה בעתיד, ועכ"פ הוא מתייחס למצב שהוא מכיר. ואכן יש ראיה שחורבות המקדש נשארו קיימות בימי האמוראים מדברי אבות הכנסייה, כ-200 שנה לאחר החורבן. העדות שלהם בענין זה מהימנה, מכיון שרואים בדבריהם שהוא דבר שהם נאלצים להודות בו בעל כרחם. היתה לאותם ראשי כנסיה בעיה, שלפי אמונתם יש"ו אמר בנבואה שהמקום ייהרס ולא יישאר בו אבן על אבן. לכן הכותל המערבי הוא סטירת לחי לנוצרים. אך בזמנם זה לא היה רק הכותל המערבי, אלא חורבות הכתלים עצמם של המקדש הפנימי נשארו עומדים ונראים בכמה מקומות. וכנראה גם הם לא העזו להחריבם, על כן נאלצו ראשי הכנסיה להדחק כדי להסביר את אי-התקיימות 'נבואת' אותו-האיש, בכך שהכוונה היא שהמקום יהיה עזוב אע"פ שבאמת אינו הרוס (המקורות מובאים בספר המסורת על מקום המקדש, הרבנים יוסי פלאי ונועם שפירא מהדורה 1, עמ' 24).

קצת לפנייהם (160 שנה לאחר החורבן) נכתב תיאור של "הנוסע מבורדו" "ושם שני אנדרטות (פסל הפרש של הרומאים), ולא רחוק מן האנדרטות אבן נקובה אשר היהודים יבואו אליה שנה שנה, יצקום עליה שמן, יקשרו שם מספד ואנחה". משמע שבאותו זמן היתה גלויה גם האבן,

יח). התוספות כתבו שאף שדי בידיעת בית רבו דהיינו שיכול לשאול את רבו כדי שלא יהיה בגדר "נעלם", "צריך לפרש דבזמן הזה מיירי שאין מצוי לישאל היכן מקומו, ומ"מ נקט בן בבל לפי שבני א"י רגילין להכיר יותר". וביאר בפתח הדבר (ח"ג ס"ק יג) שכן א"י אם ישאל ימצא מי שיודיע לו מקום מקדש, וכדכתב דבני א"י רגילין להכיר יותר, אלמא מקום מקדש ידוע. כלומר, שנקט בן בבל כי בא"י אם ישאל יהיה מי שיודיענו.

יט). שו"ת משפט כהן (ענייני ארץ ישראל) סימן צו.

כ). בספר 'המסורת' לא נכתב קישור למקור אלא רק הציטוט ממנו. הרב צבי רוגין הפנה אותי לציטוט שאפשר לראותו ברשת (מובא הקישור במעלין בקדש גליון מה). מדובר ב"דרשה" שנשא ציריל, הבישוף הנוצרי של ירושלים (חי בין השנים 386-315 לספה"נ). הוא נאלץ לפרש את הדברים של יש"ו "כי כאשר, או על-ידי פעולות הזמן, או על-ידי סתירה על-מנת לבנות בנינים חדשים, או מכל סיבה אחרת, יהפכו כל האבנים האלו. ואיני מתכוון רק לאלו שבהיקף החיצוני, אלא אפילו פה במקדש הפנימי, מקום שהיו הכרובים". משמע שעדיין לא נבנו בזמנו בנינים חדשים, ושרידי מבנים רבים היו על מקומם, והיה ידוע ומפורסם היכן הוא מקום המקדש הפנימי וקודש-הקדשים שבו על ידי מבנים ששרדו. הנוצרים, עם כל שנאתם, לא העזו לגעת במקדש הפנימי. דברים דומים לכך אמר גם קריסטוסמוס, הבישוף של קונסטנטינה, שחי בין השנים 407-347 לספה"נ: "לא תשאר אבן על אבן" - אם כן איך נשארו?... כי הוא [יש"ו] אמר דברים אלו או שיהיה עזוב [ולא הרוס], או שהיה מדבר על המקום שהיה עומד עליו. כי יש מקומות שנהרסו עד היסוד".

שהיא אבן השתיה שמשחו עליה שמן כמעשהו של יעקב אבינו, ואם כן גם היא נשארה במקומה גלויה גם לאחר מרד בר כוכבא וחרישת ההיכל. ומזה משמע שחרישת ההיכל רק עקרה אולי את האוטם שהיה תחת ההיכל וחשפה את האבן, אבל עיקר האבן נשאר, וגם שרידי הבנינים הפנימיים שעל פיהם אפשר לשער במדויק את המקומות, נשארו קיימים.

יש שהקשו כיצד נכנסו יהודים לקדש הקדשים. אך מלבד שיש לומר שאותם יהודים לא נהגו כהלכה, כי איננו יודעים מי הם, גם יתכן שבאותו זמן וגם לאחריו עדיין לא הוכרע שהדבר אסור. ועוד נראה ליישב זאת בשופי לפי שיטת הרדב"ן, שאנו רואים שאינו חושש כלל לתחום עזרת נשים והחיל. בפשטות הסיבה היא משום שהוא נוקט שמה שמחויבים לאחר החורבן הוא רק בקדושת המחנות, אך לא במעלות הקדושה שחלו רק על ידי בנין הבית, כפי הכלל של הרמב"ם בהל' בית הבחירה ו' טז שכל היכא שבטל הדבר שמחמתו חלה הקדושה הקדושה בטלה.

אמנם ידוע במחקר שכאשר גברה יד השלטון הביזנטי הנוצרי הוא התחיל לגזור גזירות על היהודים ויצאה הוראה מהקיסרית הילנה (מתה בשנת 332 למנינם) להשליך אשפה על מקום המקדש. אך אנו רואים מר' ירמיה והבישופים הנוצרים הנ"ל (להבדיל) שאעפ"כ לא היתה גזירה להחריב את שרידי המקדש הפנימי. וככל הנראה, לפחות בהתחלה הם לא העזו ללכלך את מקום המקדש עצמו, שהרי האבן לא היתה מכוסה באשפה, וכל שכן לא להחריב את שרידיו.

עדות מכריעה לכך שמקום המקדש נשאר ידוע עד סמוך לכניסת המוסלמים לארץ ישראל היא הפיוט של רבי אלעזר הקליר בשם: "העת לגעור חיית יער". החוקר עזרא פליישר<sup>254</sup>, הראה שהקליר חי באותו זמן סמוך לכניסת הישמעאלים לארץ. בפיוט זה שמדבר על "אשור" הוא מתאר למעשה את השלטון הפרסי (כפי שמצינו בעזרא ו, כב, שפרס מכונה שם בשם אשור), שארץ ישראל היתה בידיו עד 23 שנה בלבד לפני הכיבוש המוסלמי.

וכ"כ ר"א הקליר:

"כי ירשם אשור ליסד מקדש קודש/

ויבנו שם מזבח קודש/

ויעלו בו זבחי קודש/

ולא יספיקו לכונן הקודש/

שעדין לא יצא חוטר מגזע קודש".

הרב קורן (מעלין בקדש גליון ל עמ' 28) מציין שלתיאור זה של הקליר על הקרבנות שהוקרבו באותו זמן יש חפיפה מתיאור בספר זרובבל, שהרוקח משתמש כלפיו בלשון "בריתא".

כא. תרביץ שנה נד, חוב' ג', ניסן סיון תשמ"ה (עמ' 383-427). וראה גם דבריו בתרביץ נב [ב] טבת תשמ"ג עמ' 254 ושלומית אליצור, סוד משלשי קדש, האיגוד העולמי למדעי היהדות עמ' 697. אני נוקט כדבריו, משום שלענ"ד לא שייך לחלוק על פליישר מבלי לראות מה הוא כתב. אמנם מצויין בויקיפדיה שיש חולקים עליו, וציינו למקור באנגלית, אך איני יודע מה הם כתבו. פליישר מוכיח מתי הקליר חי מקינה שבה הוא כתב תאריך שהוא בין השנים 629-634, והראה שמוזכר בפיוטיו דברים הנוגעים לשלטון הנוצרי, ובמיוחד לשליט שחי לפני הכיבוש של האיסלם, הרקולס, ולכיבוש הערבי. על כן, אם יש חולקים מסתמא זה רק על היותו חי עד הכיבוש הערבי.



כל זה מביא למסקנה שמקום המקדש היה ידוע, ולכן יכלו להקריב קרבנות. מסתבר שאנשים שחיו באותו דור, יכלו לגלות שוב את מקום המקדש בימי המוסלמים לפי סימני המזבח שבנו זמן קצר לפני כן, ושרידי המקדש הקדומים, ולהלן נראה שאכן זה מה שהם עשו.



## יב.

### גילוי מקום המקדש למוסלמים

בפרקי דר"א פרק ל כתוב על שנים מהדברים שיעשו בני ישמעאל בעתיד: "יגדרו פרצות חומות בית המקדש, ויבנו בניין בהיכל".

זו אמירה בסגנון נבואי, אך יתכן ומסתבר שהיא נכתבה על פי מה שראו. בפשטות הכוונה במילים, יגדרו פרצות חומות" לתיקונים שנעשו בחומת המתחם, ו"בנין בהיכל" פירושו שיבנו בניין במקום ההיכל<sup>22</sup>. ומכאן אנו כבר רואים מקור מנוגד לרב אלקנה ליאור שהבניין הוא על מקום העזרה ולא על בניין ההיכל. אך מכל מקום לא כתוב שהוא מציין את המקום של ההיכל, ועדיין אין כאן מקור ברור לרדב"ז.

אך נמצאו מסמכים שמבהירים עוד כמה וכמה פרטים.

כדי להבהיר את התמונה במלואה ברצף אפתח במקור מסיפור נכרי, ואחר כך נראה את ההבדלי בינו לבין הסיפור היהודי.

מוג'יר אדין (אנס, 1, עמ' 255-256) מביא סיפור היסטורי שמתאר את כניעת הנוצרים הביזנטים לישמעאלים בזמן כיבוש ירושלים<sup>23</sup>, וכך כתב: "אחרי החתימה [על תנאי הכניעה] ביקש עמר [הוא עומר<sup>24</sup>] מפטריארך העיר שיראה לו את מסגד דוד. עמר, עדוי חרבו, נכנס לירושלים והוא הובילו לכנסיית הקבר, ויאמר לו: זה מסגד דוד! עמר התבונן בו ואמר: שקר הדבר! מחמד תיאר לי את המסגד אחרת. משם הם הלכו לכנסיית צהיון [ציון], ושוב העמיד הפטריארך פנים כאילו מדובר במסגד דוד. גם הפעם הכשיל עמר את המזימה. לבסוף הובילו אל שער [בהר הבית] הקרוי שער מחמד. הזבל שהיה במסגד ירד אל מדרגות השער ויצא לרחוב, וכמעט דבק במשקוף השער. הם נכנסו לשם בזחילה. עמר נכנס ואמר: אכן זהו מסגד דוד! הוא מצא בצח'רה זבל רב שזרקו הביזנטים להכעיס את בני ישראל. פשט עמר את מעילו והחל לנקות את הזבל, וכמוהו המוסלמים שאתו".

כב). פרצות חומות בית המקדש יתפרש ככל הנראה על תיקונים בחומות המתחם. בלשון המדרשים לפעמים הר הבית כולו קרוי בית מקדש.

כג). מוג'יר אדין מביא הרבה סיפורים על מקדש שלמה שנמצאים אצלנו במדרשים ובודאי הועברו מהיהודים, בניגוד לערבים של הדור האחרון, שהתחילו להכחיש את קיום המקדש.

כד). לפי המסופר שם הח'ליף הזה שהיה השליט השני באיסלם אחרי מוחמד בא לירושלים, כי הנוצרים הסכימו להיכנע רק אליו.

לפי סיפור זה, עומר לא קיבל את דבריהם, כי הוא אמר שמוחמד אמר לו שלא כך נראה המקדש של בני ישראל, שנקרא כאן מסגד דוד, והוא ידע זאת לא רק לפי הזבל אלא לפי המראה שראה אחרי שנכנס דרך הזבל. אם הסיפור נכון, מנין מוחמד ידע לתאר לעומר כיצד נראה המקדש, ולמה הוא בכלל מחפש את מקום המקדש, וזוהל בתוך הזבל לגלותו, וטורח לנקותו?

ככל הנראה מוחמד היה בא"י לרגל מסחרו כמה שנים לפני כן וראה את הר הבית, שהיה ידוע בפי כל כמקום המקדש, וכשהקים את דתו פרסם מה ששמע ששם נמצא המקום הכי מקודש מבריאית העולם. וכך רואים בעוד מקומות שקדושת ירושלים בכתבים מוסלמים קשורה לבריאית העולם<sup>1</sup>. הקשר לבריאית העולם מביא להנחה שהוא גם שמע על הסלע שממנו הושתת העולם שהיה בבית מקדש היהודים. ואכן מסיפורים נוספים עולה שעומר לא חיפש רק את הר הבית אלא גם את הסלע שבתוכו. כך מבואר במסמך יהודי מהגניזה שהביא הרב אדר"י, ובו מסופר על עומר סיפור שנראה כהמשך רצוף למה שסיפר מוג'יר אדין, אלא שכאן המספר הוא יהודי "ציווה לפנות את האשפה שבקודש ולנקותו ועומר היה משגיח עליהם כל הזמן, כל אימת שהיה נחשף שריד כשלהוא היה שואל את זקני היהודים בדבר הסלע, הלא הוא אבן השתיה. והיה אחד החכמים מסמן לו את גבולות המקום אשר נחשף. אז ציווה כי תבנה על הסלע כיפה שתצופה זהב".

וכעין זה מסופר גם אצל המוסלמים<sup>2</sup>, אך בסיפור היהודי יש יתרון מלבד זה שהוא מסמך יהודי, שמצויין בו העיקר שאנו מחפשים שהם גם סימנו לו את המקום. וברור מהדברים שזה לא המקום של המתחם הכללי, שלא צריך לסמן את גבולו, אלא המקום שבו עמד ההיכל עצמו, ובו אמורה להימצא האבן.

כה). החוקרים מצטטים "הנביא עליו התפלה והשלום אמר מכה הינה עיר שאללה רומם את קדושתה. אחר כך חיבר אותה עם אלמדינה, וחיבר את אל מדינה לירושלים, ורק אחרי אלף שנה ברא את העולם". פסוקים אחדים בקוראן מעידים שכיוון התפלה הקדום של מוחמד ובני עדתו היה כלפי ירושלים" (מתוך ירושלים והאיסלם. מט"ח). אמנם יש בקוראן 'פסוק', שבו נראה שהתפלה לירושלים נועדה רק לבחון את היהודים. אך מהמקורות הנ"ל מובן שבכל אופן הוא הכיר בקדושתה. רק כשהחליט לשנות את כיוון התפלה, כדי להצדיק את השינוי, הוא נתן טעם לזה שבהתחלה הוא רצה לבחון את היהודים.

כו). מובא על ידי פרופ' משה גיל בספרו ארץ ישראל בתקופה המוסלמית הראשונה כרך ב עמ' 1 (וכן מובא במעלין בקדש ל עמ' 22).

כז). מוזכר אצל הרב אדר, והוא שלח לי את המקור. כך מספר אבן עסכאר (בתוך: ש' קליין, ספר היישוב, 2, ירושלים תשכ"ח, עמ' 16): "ונסע עמר לירושלים וכבש אותה. אחר נכנס אליה עמר יחד עם כעב. אמר: הוי אבו אסחאק! התדע את מקום הסלע הקדוש? אמר לו: תמדוד כך וכך אמות מן הכותל הסמוך לגיא בן הינום אשר שם מקום שפך הזבל, אחר כך תחפור ואז תמצא אותו. חפר, והסלע נתגלה לעיניהם. אמר עמר לכעב: היכן יש לדעתך להקים את המסגד? אמר לו: הקם אותו מאחורי הסלע, באופן זה תאחד את שני כיווני התפילה, כיוונו של משה וכיוונו של מוחמד. אמר עמר: הצעתך מתאימה ליהדות! החלק הטוב במסגדים הוא החלק הקדמי, ובנה אותו בקדמת המסגד". ע"כ.

אין להתפלא שכאן מסופר שהמגלה הוא כעב, כי כפי שכתב הרב אדר, המוסלמים לא רצו לחשוף שדברים התגלו להם על ידי יהודים. דעת לנבון נקל שכעב לא יכול היה לדעת כמה אמות יש מכותל כלשהוא ליד גיא בן הנם עד מקום המקדש, אלא שהסיפור האמיתי הוא שהדבר התגלה על ידי יהודים, והם לא יכלו להתעלם מזה לגמרי כדי לתת אמינות לכך שזה המקום, ולכן הליבשו את הגילוי על כעב, שהיה לו קשר ליהודים.

ואין להתפלא על כך שהיו במקום יהודים שיכלו לגלות את הסלע לעומר, למרות שהנוצרים גזרו עליהם גזרות שונות ומשונות. הרב אדר מביא את כתב הבטחון ששלח עומר לנוצרים כהצעה להם שייכנעו בתנאים נוחים והוא אומר להם שלא ירשה ליהודים לשבת עמם<sup>51</sup>. משמע שהיו בקרבת מקום יהודים שרצו לחזור ולשבת בירושלים. ובודאי מובן שאחרי שהוא נכנס למקום בפועל וגילה את הר הבית, הוא היפר את הבטחתו, וכדי לגלות את מה שנמסר לו ממוחמד כדבר המקודש מברית העולם, התיר ליהודים להיכנס למקום. מה גם שנראה להלן מכמה מקורות שאומרים שהמלך היה אוהב יהודים.

באיגרת מחכמי ירושלים מזמן הגאונים (אגרות א", יערי, עמ' 51) מציינים הכותבים שבזמן כיבוש ירושלים על ידי מלכי האיסלם, היהודים "הראו להם את מקום המקדש, והתנו עמהם תנאים כי הם יכבדו את בית המקדש מכל גיאול". באגרת זו לא הוזכרה כלל האבן. נראה שמטרתם באגרת זו הייתה להבהיר לבני הגולה שהם יודעים על פי המסורת בדיוק היכן המקדש, והוא נשמר מכל גיאול (רוחני נוצרי או פיזי כמו אשפה), כי היהודים הראו לישמעאלים את מקום המקדש, והם מכבדים את המקום, ולכן ניתנה להם זכות להתפלל על שעריו. אלא שעתה התחילו להקשות עליהם, וזכות זו עולה להם כסף, והם מבקשים חיוזק בממון ובאנשים שיעלו כדי לשמר את המסורת, ומתוך זה הם מבהירים גם איך נמסרה המסורת. אך הם לא באו לפרט מה בדיוק הם רואים שמגלה להם את מקום המקדש<sup>52</sup>.

מכל מקום יש קצת רגלים לומר שלפי זה נבנה המבנה מכוון לבית המקדש בדיוק, שהרי המטרה היא לכבדו מכל גיאול, ואיך יכבדוהו אם אינם יודעים את התחום שעליהם לשמור מכל גיאול. כמובן שיתכן שהיהודים עשו זאת גם מתוך רצון שישמר הידע על מקום המקדש. בכל אופן, מעצם זה שהוא כדי שישמר מכל גיאול משמע כדברי הרדב"ז שהמוסלמים קיבלו מהיהודים את הידע על מיקום המקדש, ומסתבר שזה על ידי אותו סימון שנעשה לפי האגרת מהגניזה. אלא שאין כאן הכרח גמור, כי יתכן לפרש ששמירה מגיאול היא שהם לא יאפשרו לנוצרים ללכלך את המקום ותו לא.

משמע מתוך האגרת שהמוסלמים השתוקקו שיגלו להם את מקום המקדש, כי אחרת הם לא היו מקבלים עליהם תנאים. אך צריך לעיין אם יש מקום לפרש שגילו להם אך ורק שהמקדש נמצא בהר הבית, כפי שכתב הרב אלקנה ליאור לפרש אגרת זו.

כח). הרב אדר (בעמ' תפה) מציין שכשהוא פנה אליהם הוא מכנה את ירושלים "אליא" ולא בשם היהודי או המוסלמי, ורצה הרב אדר ללמוד מזה שבשלב הראשון של כיבוש ירושלים המוסלמים לא ראו בה שום דבר קדוש. אך לענ"ד פשוט שזה אינו נכון, כפי שמוכיחים הסיפורים על הסתמכות עומר על מוחמד וחיפושיו את מקום המקדש והסלע. מה שהוא מכנה בפניה אל הנוצרים את ירושלים 'אליא' לא מלמד דבר, כי טבעי שכאשר פניו לשלום איתם הוא יפנה אליהם בצורה כזו.

כט). הרב אליאש (ספר איה מקום כבודו עמ' 374) כתב שיש ללמוד מזה שכתבו להתפלל על שעריו שמעולם לא היו היהודים מתפללים בתוך הר הבית בניגוד לדברי הרב גורן שהחזיק בסברה שהיו מתפללים בתוך המתחם. אך לענ"ד אין קשר בין הדברים. הם מדברים על תפילה על שעריו, כי זה ניתן להם עד הזמן האחרון, ועתה יש עליו ערעורים. התפלה על השערים היתה התפלה הרגילה, כיון שלצורך זה לא צריך להיטהר ולהחליף מנעלים.

נראה שלאור המסמכים הקודמים שהבאנו אין לפרש כך. לפי הסיפור של מוג'ר אדין, ודאי נראה שאין לפרש שבאגרת חכמי ירושלים הם מתכוונים לומר שהיהודים גילו למוסלמים אך ורק את מתחם הר הבית, כי את זה הם כבר ידעו ממוחמד. אך גם אם לא נקבל את מה שסיפרו המוסלמים על הידע ממוחמד, מובן מהמסמך היהודי מהגניזה שהוא לא התעניין רק בגילוי המתחם שבו היה המקדש, אלא בגילוי מפורט יותר של המקום הספציפי בו נמצא הסלע שממנו הושתת העולם. ועל כן מסתבר שאם נעשו תנאים, הם בודאי נעשו בשביל גילוי מפורט שאותו הוא חיפש, ולא רק בשביל ידע כללי היכן מתחם הר הבית<sup>ל</sup>.

במסמך מהגניזה מדובר רק על חיפוש המוסלמים אחרי הסלע, אך גם אם נפרש שהמוסלמים השתמשו גם בסימון המקום, הדברים מסתבר שהם עכ"פ שמחו בגילוי המקום המדויק של המקדש, כי המוסלמים באופן כללי כיבדו מאוד את המקומות המקודשים ליהודים, וכל שכן שיכבדו את מקדש היהודים, שהיה סביב הסלע המקודש גם לפי אמונתם. וכך משמע מהסיפור עצמו, שנועד להדגיש שאנו לא נוהגים כנוצרים, שרצו להכעיס את בני ישראל בבזוי מקום מקודש מאוד.

אמנם יש לשאול שבמסמך מהגניזה כתוב שעומר ציוה לבנות כיפת זהב, ולכאורה אנו יודעים מכתובת שקיימת עד היום בתוך המבנה וגם מוזכרת בנסתרות דרשב"י בניית הכיפה רק עשרות שנים אחריו (על ידי עבד אל מליק), ואיך אמרו שגילו לעומר, והוא שציוה לבנותה?

אך נראה שבסיפור הזה, שנכתב אחרי בניית הכיפה, לא נכנסו לפרטים מי בנה בפועל את הכיפה המוזהבת, ורק אמרו שהוא ציוה לבנותה כי היתה לו מגמה לציין את קדושת המקום. ובאמת גם בנסתרות דרשב"י רואים שהגילוי העיקרי היה בימי עומר, והמקום נשמר אחר כך עד שנבנתה הכיפה על ידי מלך אחר, שכך כתוב שם: "המלך השני שיעמד מישמעאל יהיה אוהב ישראל ויגדור פרצותיהם ופרצות ההיכל, וחוצב הר המוריה ועושה אותו מישור כולו, (ובונה לו שם השתחוויה על אבן שתיה"<sup>לא</sup>)... ויעמידו מלך אחר שמו מוריאול<sup>לב</sup>... ויעמדו ממנו זרועות ארבע ויגדרו בהיכל".

הוא מזכיר בדבריו פעמיים את ההיכל, ונראה שעשיית הר המוריה מיושר מכוונת לבניית הרמה, ויש להביא מזה ראיה לדברי הרדב"ז שהמבנה של הבית נחשב להיכל. משמע קצת גם ממקור זה שהוא ממש על מקומו, מזה שכתב שהוא גודר פרצות ההיכל, משמע שהוא נבנה על

(ל). יש פרשנות נוספת לתנאים שהתנו עמם בספר שבילי ירושלים המיוחס לר' יצחק חילו. לפי דבריו התנאים של הגילוי נעשו כדי שלא יחריב את הכותל המערבי. ר' יצחק חילו לפי המו"ל חי לפני הרדב"ז, אך ספר זה חשוד על ידי כמה חוקרים בזיוף שעשה המו"ל, שחי לפני מאתיים שנה (החושדים אותו בזיוף לפי ויקיפדיה הם יוסט, מיכאל איש שלום וגרשם שלום. ציון ו תרצ"ד עמ' 180). ואם הוא מזויף, יתכן שענין הכותל המערבי הוכנס כאן, מפני שבימי המו"ל ייחסו לו חשיבות מרובה. עכ"פ אין זה משנה את העיקר שהמקום התגלה על ידי יהודים שקבלו זכויות מסוימות בגלל הגילוי.

(לא). בספר המסורת על מקום המקדש ציינו שעל המשפט האחרון, טוען בספר מדרשי גאולה (י. אבן-שמואל (קויפמן), מהדורת ירושלים-ת"א תשי"ד, עמ' 180), שהוא לא היה בנוסחה הראשונה, לכן אין לדקדק בו. ולענ"ד יתכן שכאן הכוונה למסגד אל אקצה, שהוא מקום ההשתחוויה שלהם, והכוונה היא שהוא נבנה על ידי אבן השתיה.

(לב). הכוונה למרוואן, אביו של עבד אל-מלך, בונה כפת הסלע על אבן השתיה, שהיו לו ארבע בנים שמלכו אחריו.

מבנה קודם וגודר את פרצותיו. ואף אם לא נאמר כך, עכ"פ משמע מדבריו שהיו שני שלבים בבנין ההיכל - הראשון על ידי המלך השני שהיה אוהב ישראל, לפחות במובן זה שרצה לבנות את ההיכל, והשני בימי מוריאן וצאצאיו שגדרו בהיכל, וזה ככל הנראה מתפרש על הקמה הכיפה.

ולפי זה נראה שמה שכתבו במסמך מהגניזה שעומר ציוה לבנות כיפה, הוא ענין כללי, שיתכן שהיה ברצונו לעשותו, אבל בפועל נבנה בתחילה בנין פשוט יותר, עד שבימי מוריאן וצאצאיו נבנה הבנין המפואר.

ואכן מצינו עדויות על זה ממקורות נכרים.

הבישוף הארמני סיביאוס, שחי בירושלים בזמן הכיבוש המוסלמי עוד לפני עבד אל מליק, והרב קורן מציין שהוא כותב גם על הקרבנות בימי השלטון הפרסי, כתב<sup>72</sup>: "אחרי אשר היהודים נהנו זמן ידוע מעזרתם או מחסותם של הערבים, עלה בדעתם לבנות מחדש את מקדש שלמה. נתגלה המקום הנקרא קדש הקדשים. הם בנו, עם היסודות ועם שרידי הבניין, בית תפלה בשבילם הם. הערבים מקנאתם ביהודים גרשו אותם משם ונתנו למקום [שם] 'מקום תפלה'. היהודים בנו בשבילם במקום אחר אצל המקדש בית תפלה אחר".

לפי סיביאוס, הגילוי למוסלמים לא נעשה מיד עם הכיבוש אלא אחרי כמה זמן, ונעשה על ידי שהיהודים בנו לעצמם. דבר זה גם מתאים לנסתרות דרשב"י שהמלך השני היה אוהב יהודים, אך גם שונה ממנו ששם כתוב שהמלך השני בנה בנין בהיכל, ומשמע שלא היהודים הם שבנו. ואין זה ממש סתירה, כי אפשר שהיה כאן בבנין הראשון שיתוף פעולה. גם מדבריו משמע קצת שהתגלה מיקום מדויק שכך כתב "התגלה המקום". ואין לדקדק כ"כ במה שהוא כתב כאן קדש הקדשים, כי מסתבר שבעיניו אין הבדל מהותי בין קדש הקדשים להיכל.

וכך עולה גם ממה שנכתב בשנת ד'ת"ל (670 לספ"ה)<sup>73</sup>, כ-30 שנה לאחר הכיבוש הערבי של ירושלים, על פי הבישוף הצרפתי ארקולף<sup>74</sup>: "במקום הנפלא, שעליו בצורה מפוארת נבנה פעם המקדש, הנמצא בסמוך לחומה המזרחית, מבקרים עכשיו הסרצנים<sup>75</sup> בית תפילה בעל 4 צלעות, שהם בנו בצורה גסה<sup>76</sup>, כשהם הניחו לוחות עץ וקורות גדולות על אי אלו חורבות...".

נראה גם מדבריו כמסיח לפי תומו שעל המקום הקדום שצויין כבר בימי עומר הוא כותב שזה נבנה על חרבות המקדש. עדותו תואמת לדברי נסתרות דרשב"י וסיביאוס (להבדיל), ויכולה ללמד אותנו, הן על מהות המבנה שקדם לכפה המפוארת שבנה עבד אל-מלך, שהיה מבנה ריבועי, והן על כך שהמסורות על זיהוי הצח'רה כאבן השתייה, אינן קשורות רק לחיזוק מעמדה של ירושלים ע"י הח'ליפים של בית אומיה, ובראשם עבד אל-מלך, כפי שטוענים חלק

(לג). עפ"י דינור, בית תפלה, עמ' 73. המקורות האלו מובאים בספר המסורת על מקום המקדש של ידידי הרב פלאי והרב שפירא.

(לד). 'The Pilgrimage of Arculfus', PTTS III p.26' התרגום עפ"י דן בהט, 'ירושלים-אוסף מקורות'.

(לה). כינוי למוסלמים בפי הנוצרים בני התקופה.

(לו). בספר המסורת העיר: מובנת רגישותו של בן אירופה, הרגיל לקתדרלות המפוארות של אירופה. אך בקרב המוסלמים דווקא היה נפוץ יותר הסגנון הפשוט. התיאור של ארקולף מזכיר מאד את הידוע לנו על המסגד שבנה מוחמד במדינה.

מהחוקרים<sup>11</sup>, שאמנם בימיו אכן חזוק מעמדה, אך ברור שגם לפני כן היא היתה נכבדת מאוד בעיני הישמעאלים, ולכן הם לקחו את המבנה הריבועי לעצמם.

כשנחבר דבר זה לסיפור שהיהודים סימנו לו את המקום, מסתבר להסיק שבתחילה הוא נבנה על פי הסימון של היהודים, דהיינו כפי ששמע מנסתרות דרשב"י על חרבות ההיכל, וכנראה השלימו את המקום בצורת חוטי ההיכל שהוא ריבוע, שחפף ברובו את חרבות ההיכל, כפי שכתב בפרק דר"א ונסתרות דרשב"י על בנית ההיכל. ויתכן שהמטרה במבנה שהיה על המקום היתה שהיהודים יחזרו לעבודת המקדש. ומסתבר שאח"כ, כשהערבים החליטו לבנותו בצורה אחרת ולהסב אותו לשימושם ולבנות עליו כיפת זהב, הוא היה על פי אותו גודל. והיהודים, שראו זאת, העבירו במסורת שהמקום שסומן בתחילה כהיכל מצויין עתה על ידי מבנה הכיפה.

יתכן שדיוק הציון קשור גם לתנאים שהתנו עמם, כפי שאמרנו שרצו את שימור המקום מכל גיאול, ולכן אמרו להם כחלק מהתנאים לבנות לפי הציון שעשו.

גם ר' פתחיה מרגנשבורג<sup>12</sup>, שחי בזמן הרמב"ם היה בארץ ישראל בערך בשנת ד'תתק"ם (1180 לספה"ג), מספר שמצא בירושלים יהודי אחד בלבד - ר' אברהם הצבע, שידע לספר לו על ההיסטוריה של מציאת אבן השתיה<sup>13</sup>: "והיכל נאה שם שבנה מלך ישמעאלים, בימי קדם כשהיתה ירושלים ביד הישמעאלים, ובאו פריצים והלשינו למלך הישמעאלים, ואמרו: זקן אחד יש בינינו, שידע מקום היכל והעזרה. ודחק אותו המלך עד שהראה לו... והמלך היה אוהב יהודים ואמר: אני רוצה לבנות היכל שם, ולא יתפללו בו כי אם יהודים. ובנה היכל".

גם אצלו מוזכר גילוי שנעשה על פי ידע על מקום היכל והעזרה, ומשמע שלא מדובר רק על גילוי האבן, וכן מוזכרת האהבה ליהודים, ומשמע שבתחילה המבנה יועד ליהודים, אלא שהוא הוסיף גם את העזרה, כנראה משום שבפועל יישור הר הבית נעשה מתוך רצון לעשות בו צורת ודוגמת העזרה. ושוב מופיע בדבריו הדגש על הבניה בפועל של "היכל".



לז). על סמך מקורות שונים יש חוקרים שמעריכים שעבד אל מליך ששלט בדמשק בנה את הכיפה כדי להסית את הערבים מהליכה למכה, שם שלט מתנגדו, או כדי למנוע הליכת אנשי מקומו למרחקים. אך אין זה סותר לאגרת חכמי ירושלים, כי יתכן שמכל מקום מאחר שהוא רצה לבנותה לא לשם שמים, הוא גם רצה לדעת את המיקום המדויק של המקדש, כדי שיוכל להתפאר יותר ולמשוך אליו יותר, אחרי שהוא בונה את המקום שמציין את מקום המקדש.

יש חוקרים שמסערים שהכיפה נבנתה בצורת מקדש רומאי כי היה שם מקדש כזה, אך חוקרים אחרים הסבירו שהמבנה נבנה בצורה שבה היו בונים הביזנטים וקדמה לזה צורה של מקדשים רומיים, כי בזמנו עדיין לא חידשו הערבים סגנון עצמאי משלהם. לפי זה אין כל סמך לתיאוריה שהיה במקום מקדש רומאי שעל יסודותיו נבנתה הכיפה. ואכן לפי הדברים שהבאתי נראה שלא הוקם כלל מקדש רומאי, ולכן ברור היה לנוצרים אבות הכנסיה שהחרבות הם מהמקדש היהודי. ומה שכתב אחד ההיסטוריונים שהוקם מקדש כזה מתפרש או כתוספת נוצרית, כפי שעשו בכמה מקומות גם בכתבי יב"מ, או שהיה תכנון לבנות, והכותב הניח שהוא נבנה מבלי שראה זאת.

לח). הוא היה "אחיו של הרב רבי יצחק הלבן בעל התוס', ושל הרב ר' נחמן מריגנשפורק" (כך נכתב בסיום הספר).

לט). 'סבוב ר' פתחיה מרגנשבורג', מהדורת גרינהוט, מוסד הרב קוק, ירושלים. עמ' 32-33.

יג.

### מקורות מהרמב"ם, חכמי א"י, תלמיד הרמב"ן והכפתור ופרח

המסמכים שהבאתי בפרק הקודם, ספק גדול אם היו לפני הרדב"ז, אך מסתבר שהסיפור העובדתי שעולה מהמסמכים היה ידוע בארץ ישראל ונודע לרדב"ז כך שהוא עומד בבסיס דבריו. ונראה לי להביא סיוע נוסף לדבריו גם מהרמב"ם, חכמי א"י בימיו, ובעיקר מתלמיד הרמב"ן והכפתור ופרח שכל אלו מקורות שיתכן שהרדב"ז הכיר וידע.

א. הרמב"ם וחכמי ארץ ישראל: ברשימה שצירף הרמב"ם לפירושו על המשנה למסכת ראש השנה ומובאת בספר חרדים (בן דורו ומקומו של הרדב"ז) הוא מתאר את החסדים שעשה עמו ה' בהיותו בארץ ישראל, שעליהם קבע יום טוב, וכתב: "ונכנסתי לבית הגדול והקדוש והתפללתי בו". וכן באגרת לרב יפת הדיין מעכו (איגרות הרמב"ם מהדורת שילת ח"א יא) כתב הרמב"ם בגעגוע על נפלאות ימי נעוריו "שאני והוא (ר' דוד אחיו) ואבא מארי זצ"ל ואתה – ארבעתינו הלכנו בבית ה' ברגש".

אמנם מדובר רק ברשימה שרשם הרמב"ם לעצמו ולזרעו, ובאגרת אישית לדיין של עכו, אך כידוע שיחת תלמידי חכמים צריכה לימוד (סוכה כא), ומסתבר שהרמב"ם דקדק בלשונו גם בדברים אישיים שכתב כדי שדבריו יובנו היטב. בפשטות כוונתו לומר שהוא נכנס לבית המקדש. אך היות לפי פסק הרמב"ם בהלכותיו אסור להיכנס למקום בית המקדש עצמו, ודוחק גדול לומר שהוא קבע שמחה לדורות על היום שנכנס בטעות והשאיר דבר זה בידי צאצאיו (הכתי' הועבר על ידי נכדו ר' דוד הנגיד), ומדבר על כל זה בגעגוע של קדושה. והרי אם אחר כך התברר לו שהיה אסור לעשות זאת, היה צריך לגנוז את דבריו. ונראה שגם אין לפרש כוונתו "נכנסתי להר הבית שקרוי הבית הגדול והקדוש", כי לא מצאנו ביטוי כזה על הר הבית בכתבי הרמב"ם, שתמיד קורא למקום "הר הבית" במובן של ההר שבתוכו בית ולא הבית עצמו. על כן נראה ש"נכנסתי לבית הגדול והקדוש", הוא כמו שיאמר אדם בימינו 'נכנסתי לירושלים עיר הקדש' כשהוא הגיע לכניסה לעיר, כי למרות שהוא לא נכנס לגבולות ירושלים המקודשת, הוא נכנס למה שקרוי ירושלים עיר הקדש. ובנידון דידן "הבית הגדול והקדוש" היא הלשון שאומרים בתפילת מוסף כשאנו מבטאים את כיסופינו להקרבת קרבנות. ועל כן נראה שכוונת הרמב"ם היא שהוא נכנס למקום הקרוי עזרה, והעזרה ודאי קרויה בלשון חז"ל בית המקדש,

מ). רשימה זו מובאת בספר חרדים מצוות התשובה פ"ד. הרב שילת (איגרות הרמב"ם יא) מציין שתיאורו של הרמב"ם גלוי לפנינו בסוף כת"י פריס 336 (ס' 2939 במכון לתצלומי כת"י, ומובא באתר הר הבית). כת"י זה הוא פירוש מסכת ראש השנה לרמב"ם שהועתק מכת"י של הרמב"ם בעצמו בעכו, ובסופו נמצאת רשימה זו. בהמשך מציין הכותב לדברים שכתב באותו מקום הרב דוד הנגיד, נכדו של הרמב"ם, על המשפחה. משמע שכת"י הגיע לידו על ידי רבי דוד הנגיד, שכידוע בתולדותיו הוא היה כמה שנים בעכו. מה שמקשים על מה שהרמב"ם כתב שם בלשון "נדרתי" על דברים שקיבל על עצמו ועל זרעו לדורות עולם, למרות שהוא אומר לא לידור נדרים, ובודאי אינו יכול להדיר את כל זרעו, אינה קושיה, כי נראה שאין כוונת הרמב"ם ממש לנדר, אלא להנהיגה לו ולמשפחתו, כמו כל מנהג שנהגו לקבוע יום טוב בקהילות מסוימות.

כפי שנאמר בדברי הימים על מקום העזרה (ב, ז, יב) "בית זבח". לכן מובן שבאגרת לרב יפת הדיין מעכו הוא משתמש בדיוק באותה לשון שכתב בהלכות בית הבחירה פ"ז ה"ה על הילוך בעזרה "וכל הנכנס לעזרה יהלך בנחת במקום שמותר להכנס לשם, ויראה עצמו שהוא עומד לפני ה' שנאמר והיו עיני ולבי שם כל הימים. ומהלך באימה וביראה וברעדה שנאמר בבית אלקים נהלך ברגש". הרמב"ם אומר שיש מצוה להלך בבית ה', דהיינו בעזרה, ברגש, ולכן משמע שהרמב"ם לא בא למקום רק כדי להתפלל, אלא כדי להלך במה שקרוי עזרה, ולנהוג בו כפי שנוהגים בעזרה. לדעת הרמב"ם ככל שהוא קרוב יותר לעזרה יש יותר מצוה, כמו שמובא ברדב"ז שהיו חפצים להתקרב כמה שיותר. ובאותו דור אנו מוצאים שהמבנים שבתוך ההר היו נקראים "בית מקדש ועזרה חדשים"<sup>55</sup>. כלומר, שהם הלכו במקומות שמותר ללכת, כפי שכתב הרמב"ם בהלכה על מקום העזרה ממש, וראו עצמם כעומדים לפני ה'.

ומעתה, אם אכן זה מה שעשה הרמב"ם, יש לעיין כיצד ידע הרמב"ם מה הם המקומות המותרים בהליכה על מבנה הרמה?

דוחק לומר שהוא רק על פי המסורת שבתוך המבנה של הכיפה נמצאת אבן השתיה שהיתה בקדש הקדשים, והוא עשה חישוב לחומרה שאם היא ממוקמת סמוך לכיפה במערב נאמוד ממנה כאלו קדש הקדשים במערב הכיפה, וכן בשאר הצדדים. כי אם הכל בנוי על האבן היה לו להזכירה. ועוד, שלפי מסורת כזו המקום לא ברור ומכל צד מודדים אחרת, ואם כן ראוי להימנע מלהיכנס כלל לתוך התחום של הרמה כדי שלא יטעו, או לפחות להזכיר את החשבונות שעשר<sup>56</sup>. לכן נראה שהרמב"ם קיבל מאנשי א"י את המסורת שמקום המקדש ידוע, כי הכיפה מציינת את מקום ההיכל, ועל כן כשהוא אומר "הבית הגדול והקדוש", כבר ידוע לבני משפחתו שבשבילם נכתבה האגרת, מה קרוי בשם זה. ומובן שהכל משוער לפי אומדן הנראה לעין מהכיפה הקרויה בית מקדש, ורואים ממנה שהרמה כוללת תחום מעבר לעזרה, כפי שעושה הרדב"ז את החשבונות. והרמב"ם עלה ונכנס אל הרמה במקומות שמרוחקים מספיך מהכיפה.

ועכ"פ בודאי שהוא לא התכוון לומר שהוא נכנס רק לאיזה בית כנסת קרוי בית גדול וקדוש מחוץ לתחום הר הבית (כפי שטענו בכמה תשובות ומאמרים בימינו). מלבד זה שלא ידוע על מקום כלשהו בירושלים מחוץ להר הבית שנקרא "הבית הגדול והקדוש" בפי אנשי אותו דור, שכמה מהם<sup>57</sup> מתארים את הגעתם לירושלים ולא מזכירים בית כנסת, הרי הרמב"ם באגרת יא אומר שזו היתה הליכה ברגש "בבית ה'", ובוודאי אין הכוונה לסתם הליכה בבית כנסת, שאין בה כלל דבר מיוחד הראוי להדגשה, אלא כוונתו היא שהוא נהג במקום כפי שכתב בהל' בית המקדש ולא כתייר.

ויחד עם הרמב"ם נכנס גם הדיין של עכו, שמסתבר שעל פיו למעשה נהגו כפי שעשו, כי זו היתה עמדת חכמי ארץ ישראל. וכן נראה שהסיפור ששמע ר' פתחיה היה ידוע אצל חכמי ארץ

מא). כמובא אצל ר' יעקב בן נתנאל, שחי באותו דור (אגרות א"י עמ' 55).

מב). גם בימינו מקובל אצל העולים להר כיום לא להיכנס לרמה עצמה, למרות שלפי הרדב"ז מותר לעלות על העליות שעל הרמה.

מג). רבי יעקב בן נתנאל, ר' בנימין מטודילה ור' פתחיה מרגנשבורג.



ישראל, אלא שהם לא ישבו בירושלים בגלל הגזרות, ולכן הוא שמע את הסיפור מ' אברהם הצבע.

על אגרת זו של הרמב"ם יש יותר רגלים לומר שהרדב"ז שמע, כיון שהיא מובאת אצל בן דורו ומקומו בעל ספר חרדים. אמנם אין ראיה מוחלטת מאגרת זו שכך דעת הרמב"ם, אך כבר הקדמתי שלצורך קבלת חזיון למסורת לא חייבים למצוא דברים כתובים להדיא.

ב. באגרת תלמיד הרמב"ן (מסעות א"י עמ' 86) כתב: "על אבן שתיה בנו מלכי ישמעאל בנין מפואר מאוד, עשו אותו בית תפלה, ובנו למעלה מן הבנין כפה נאה מאוד, והבנין על בית קדשי הקדשים ועל ההיכל", בהמשך הוא מוסיף השערה מדעית שכפי השלשלת היא מקום המזבח, והרמה היא דוגמת עזרת ישראל, ואחר כך הוא כותב "הנה תמהתי על שראיתי הר הזיתים גבוה מאד, ולא נראה כן מדברי רבותינו... אך אמנם בהיותי בדמשק מצאתי כי עמד מלך אחד בישמעאל שעשה את הר הבית מישור (והיינו מה שכתוב בנסתרות דרשב"י) – נראה כי כיוון היסודות ובנה על המדה הראשונה".

נראה שבדבריו מדויק חילוק לשון בין דברים שהוא אומר מחמת מסורת, לבין דברים שהוא לומד בהיקש שכלי. לגבי כיפת השלשלת הוא אומר שכך נראה, אבל לגבי היות הבנין על בית קדש הקדשים ועל היכל לא נאמר בהיקש שכלי, ועל כן הוא לא משתמש כאן בלשון של דבר הנאמר מסברה, כפי שכתב על כיפת השלשלת. יש לשים לב שבתחילת דבריו כתב שהבנין על בית קדש הקדשים ועל ההיכל, ומסוף דבריו מתבאר שכוונתו שהבנין בנוי ממש על יסודות ההיכל, שהשתמשו במה שיישרו את המקום לצורך יסודות. לפעמים חכם אומר משפט שלנו לא ברורה כ"כ משמעותו, ואח"כ מתגלה מתוך דבריו בהמשך דבר נוסף שהוא מתכוון לכלול בו דבר נוסף שנאמר במסורת, שהכוונה היא שהבנין בנוי ממש על יסודות הבנין הראשון ומכוון לו. ובאותו משקל יש להבין שבמה שכתב הרדב"ז בתחילה על האבן שהיתה בקדש הקדשים כלול מה שעולה מתוך דבריו בהמשך, שהבנין של הכיפה הוא על יסודותיו הקדומים של ההיכל.

אין לפרש את דבריו בענין כיוון היסודות על העזרה, שהרי עליה כתב שהיא רק דוגמא, ועל כן משמע שהבחין בכך שהיא אינה על היסודות הקדומים. וכן אין לפרש על כיפת השלשלת, ששם זו רק השערה מדעית בהיקש שכלי. ובאמת לפי גודלה נראה שהיא אינה על היסודות, אלא כוונתו למה שכתב בתחילה הבנין על בית קדשי הקדשים ועל ההיכל, כלומר על היסודות של הכתלים האלו. היה קשה לו, שמאחר שמוכרחים לומר שהמלך יישר את ההר איך הדבר הזה תואם למסורת הידועה שהכיפה היא ממש על יסודות, ועל זה הוא מתרץ שהמלך חיפש ומצא את היסודות ובנה עליהם<sup>17</sup>.

אי אפשר לומר בדבריו כסברת הרב אלקנה ליאור, שמה שאמרו שהאבן היא האבן שהיתה בקדש הקדשים נלמד מההגיון שהיא המקום הכי גבוה בהר, שהרי לדבריו איננו יודעים כלל מהו המקום הכי גבוה בהר, כיון שההר יושר בידי הישמעאלים. וגם אי אפשר לומר בדבריו

(מד). התירוץ הנראה לענ"ד הוא שחז"ל התכוונו רק לומר שהר הבית היה גבוה מרובה של ירושלים שהיתה בעיר דוד. ובאמת הר הבית אינו הגבוה בהרי הסביבה, שהם כמו עין עייס, אלא הוא בבחינת בין כתפיו שכן.

שהמסורת היא רק שאבן השתיה שהיתה בקדש הקדשים היא הצח'רה, כי אם כן, מנין לו שכיוונו את היסודות ובנו על המידה הראשונה. ועל כן נראה שזה ברור לו שהמסורת היא שהכיפה בנויה ממש על יסודות ההיכל, והוא מוצא לזה גם חזיוקים ממה שנראה שיש עוד מבנים שמקבילים למה שהיה בעבר.

אמנם לפי מה שנבאר לקמן, השוני בצורה של הכיפה לעומת ההיכל, שזה מתומן וזה כאריה שרחב מלפניו וצר מאחוריו, מלמדנו שבודאי אין הכוונה לבניה ממש על היסודות לכל אורך הכותל, אלא הכוונה היא שבחלקים מסוימים הוא ממש על יסודות ההיכל, והוא מציין את גודלו. וכפי שאמרו באגרת חכמי ירושלים שהראו להם את מקום המקדש.

ג. מקור נוסף לדברי הרדב"ז יש להביא מהכפתור ופרח שאת דבריו מזכיר הרדב"ז להדיא. הכפתור ופרח פ"ו כתב "צריכין אנו לדעת גדר וגבול מקום האסור וחייב ליכנס היום שם בבית הקדוש". ואחר כך תחם את המקום המקודש כמידות העזרות ש"ב אמה על קל"ה. ומבואר מלשונו "בבית הקדוש" שיש בית קדוש שמותר גם היום להיכנס אליו למקומות מסוימים, והוא בא לתחם לנו מהו המקום האסור והחייב באותו בית.

מהו אותו בית קדוש? אי אפשר לומר שהכוונה לכללות מתחם הר הבית, שכמו הרמב"ם לא מצינו בכל דבריו שם כינוי של הבית הקדוש על כללות המתחם, אלא הוא קורא לו הר הבית.

על כן נראה שכוונתו לאותו מקום שנקרא "בית קדוש" בלשון הרמב"ם ברשימה שכתב, וכעין זה אצל ר' יעקב בן נתנאל "בית מקדש ועזרה חדשים", דהיינו הרמה שבתוכה הכיפה. ואע"פ שהוא דן מהיקש שכלי על חומת הר הבית המזרחית שאינה חומת עזרת נשים, ולא מצינו שם סיוע למסקנה זו ממבנה הכיפה, י"ל שהוא משום שרצה להביא ראיה שכלית אם לא יודעים לאמוד את המרחק מהכיפה לחומת הר הבית, וסבר שכדי לאמוד טוב את המרחק צריך להיכנס בפנים, לכן אי אפשר להביא ראיה ממבנה הכיפה לחומה המזרחית. אך עכ"פ, אחרי שהוא כתב לפני כן שמי שנכנס היום למקום שהיה הבית חייב כרת, ומתפללים בשער הרחמים, וגם בדרך כלל לא נותנים להיכנס יותר מזה, הוא מוסיף התייחסות למצב שעכ"פ יתכן שיתנו רשות, ואז אחרי היטהרות הוא מתיר להיכנס למקומות מסוימים במה שקרוי היום "הבית הקדוש", שהוא שם כולל לרמה והכיפה. הכו"פ בא להזהיר אך ורק שעכ"פ ימנע האדם מלהיכנס לתחום של עזרת נשים והעזרה, שהוא שכ"ב על קל"ה אמה, והוא אינו אומר לקחת טווח בטחון.

ומעתה נשאל, כיצד יכול אדם הנכנס היום לדעת בצורה מדויקת היכן עזרת נשים ועזרה, כאשר האבן אינה גלויה, הלא הוא אינו רואה אלא מבנה שבנו הערבים? ואין לומר שכוונת הכו"פ שישער לחומרה לפי האבן, שאולי היא כאן ואולי היא שם, ואולי קדש הקדשים היה בקצה מערבי שלה ואולי במזרחי, ויקח טווח בטחון, שדבר כזה ודאי היה לו לפרש להדיא. אלא על כרחך שהוא סמך על הידוע לכולם, עד שלא צריך אפילו להזכיר שהכיפה מציינת את מקום ההיכל. וממילא הנכנס יאמוד את התחום לפי הכיפה, כיון שהיא מציינת את גבולות ההיכל. ולפי זה מובן מה שהתקשו מדוע לא הזכיר הכו"פ את אבן הצח'רה. התשובה היא מפני שאותה איננו רואים, אלא רק מאמינים לערבים שהיא קיימת. לעומת זאת, אנו רואים את "הבית

הקדוש" דהיינו הכיפה והרמה, ועל פי הכיפה אנו יודעים את התחום האסור, ואת זה הוא למעשה מזכיר באומרו "בבית הקדוש", שידוע שיש בתוכו מבנה שמסמן את ההיכל.

ועוד יש להוכיח שזו דעתו של הכפתור ופרח, כי בפרק שישי הוא מזכיר את הסיפור על ר' יחיאל מפריז שהתכוון להקריב קרבן בשנת ה"א יז, והוא מקשה ומתרץ כיצד חשב להקריב בטומאה, כלומר שהיה ברור לו שהיוזמה מבוססת על הנחה שאפשר להקריב קרבנות על ידי הידע שאנו יודעים. אך הוא לא שואל כלל את שאלת היסוד שלכאורה קודמת לכל דיון - איך יכול היה לבנות את המזבח במקומו. והלא ממסורת האבן לכשעצמה אין לנו כל ידע איך לבנות את המזבח, כי מי יאמר לנו איזה מקום מהאבן בלט בקדש הקדשים והיכן בדיוק בקדש הקדשים הוא בלט. אלא נראה שגם מזה מוכח שהוא מבין שהכיפה מציינת את ההיכל במדויק, ולכן אנו יכולים למצוא את מקום המזבח<sup>105</sup>.

ונראה שדברי הכו"פ אכן סייעו לרדב"ז לקבוע ללא כל ספק שמודדים מהחוטים המקיפים את הכיפה, שכן אנו רואים בתשובתו שהוא מביא את דברי הכפתור ופרח על זיהוי שער הרחמים עם שער בחומת הר הבית. וגם את דבריו על רבינו יחיאל מפריז הוא מביא בפירושו להל' מעשה הקרבנות פ"ט הט"ו, והוא מקשה - והלא הבית בידי גוים ואיך יניחו אותו להקריב קרבנות, אך לא הקשה איך נדע מקום מדויק, כי לדעתו אנו יכולים לדעת ממבנה הכיפה את המיקום המדויק. אמנם הוא עצמו היה מסופק מה בדיוק הכיפה מציינת, אך ידע שאם יאפשרו להתקרב ולעשות מדידות יהיה אפשר לפתור ספק זה.

יש לציין עוד שנראה שלפי הכפתור ופרח לא צריכים להרחיק בדיוק מה שהרחיקו בזמן הבית, אלא שאצלו הקולא היא לגבי הכתלים והחיל, שמקומם מקודש רק בזמן שהבית עמד על מקומו, לכן הוא אומר להתרחק רק ק"ל על שי"ב אמה. הוא לא חשש לתחום החיל, שענינו לדעתו כחלק מהחומה כפי שביארתי במעלין בקדש גליון לב, ולכן קדושתו לא נאמרה כשהוא אינו עומד על תילו.

הרב אלקנה ליאור משער בספרו שהרדב"ז נקט את הזיהוי עם קדש הקדשים "בלי ספק" על פי אגרת ר' משולם מוולטרה שהיה בארץ ישראל בשנת רמ"א, וכתב את זיהוי הכיפה עם קדש

מה). וכן עמד על ענין זה הרב קורן (מעלין בקדש לא עמ' 105). והרב עזריה אריאל (מעלין בקדש לט עמ' 11) מבאר שעל דיוק זה מדבר השל"ה באגרתו שכתב: "כל שכתוב בספר כפתור ופרח פרק שישי בזכרון עיר אלקים ירושלים והר הבית ובית המקדש עיין שם (כצ"ל), הכל אמת וכן נראה עם כולם, לכן מ"ש בפרק הנ"ל שר"ח דפריש אמר לבוא ירושלים ושיקריב קרבנו בזמן הווי וכו', הנה אמת דיבר לפי הדין המבואר בתלמוד שאמר שמעתי ספק שמקריבין אע"פ שאין היכל וכו', ואין ספק בעולם במקום בית המקדש ובכותל מערבי".

פשט דבריו הוא שהכפתור ופרח זכר את כל הדברים שאנו רואים מירושלים - הר הבית ובית המקדש, ובית המקדש היינו מבנה הכיפה, וביארנו שהכפתור ופרח אכן זכר אותו בדבריו על הבית, "וכן נראה עם כולם". כלומר, אנחנו רואים את כל מה שהוא אמר בענינו, ואין ספק במקום בית המקדש שעליו בנויה הכיפה, כמו שאין ספק בכותל מערבי ככותל הר הבית (אך כתב שם שאיננו יודעים לאן התפשט המקדש, כי תחום הר הבית במדויק לא ידוע, היות וכותל המערבי לא נחשף במילואו. ועל זה אמר שם להחמיר אף בספק ספיקא, דהיינו לא להיכנס לספק של תחום ה-500 ללא טבילה והכנה). ולכן צדק רבי יחיאל שאפשר להקריב קרבנות בזמן הזה, כי אפשר למצוא את מקום המזבח לפי מקום בית המקדש הידוע.

הקדשים "בלי ספק"<sup>72</sup>. אך ר' משולם מוולטרה לא דייק בדבריו וחשב שמבנה הכיפה הוא כעשרים או שלשים אמה, והוא תואם למידות של קדש הקדשים, בעוד שהראינו לעיל שהרדב"ז מזהה את הכיפה עם ההיכל, לכן נראה שלא עליו הוא סומך. לפי המקורות שהבאתי, הרדב"ז יכול היה לסמוך על מה שכותב הרמב"ם והכו"פ, וכן על דברי תלמיד הרמב"ן במידה והיו ידועים לו ואינו צריך לחפש ממרחק לחמו בנוסע שדבריו לא כ"כ מפורסמים. אמנם אי אפשר לומר שהרדב"ז סמך בזה אך ורק על המשתמע מהרשימה של הרמב"ם, מפני שאין הכרח ללמוד את הדבר זה מהרשימה שלו, ולכן על כרחך על הרשימה הזו לכשעצמה בודאי הרדב"ז לא היה סומך. אלא כפי שכתבתי, הרשימה הזו מצטרפת לידע שלו על המסורת, ועל פי המסורת הוא יכול היה לפרש את דברי הרמב"ם כמסייעים למסורת.

### יד.

#### המסקנה מהמקורות על מהות מסורת הכיפה

כפי שהקדמתי המקורות שהובאו כאן בעיני אינם אלא חיזוקים למסורת הכיפה אבל לא הוכחות. הטעם שאיני רואה בהם הוכחות הוא מפני שהמקורות שמספרים לנו מה היה לא מדובר בספרי הלכה, וגם לא כתוב בדברי חכמי ירושלים במפורש שהכיפה היא שמציינת את מקום המקדש, ואפשר לפרש שהתנו תנאים רק שלא יאפשרו לנוצרים לפגוע במקום. גם במסמך מהגניזה אפשר לפרש שהם סימנו את המקום רק כהשערה היכן ימצא הסלע, לפי זכרון מהתקופה שבה היה נראה הסלע, ולא דוקא כסימן לגבולות המקדש. וגם לא ברור ממנו בוודאות שאחרי שנמצא הסלע המשיך להשתמר הסימון.

אך מכל מקום יש בזה חיזוק למסורת הרדב"ז כפי שפירשתיה מעצם זה שרואים שהמקום סומן על ידי היהודים ונבנה בו מבנה ריבועי, וחכמי ירושלים מדברים על גילוי מקום המקדש ולא על גילוי מתחם הר הבית, וזה מביא סברה לחבר את כל הדברים וללמוד מהרדב"ז שכוונת חכמי ירושלים היא למעשה שהכיפה מציינת את ההיכל. וזה גם הסימון שמוזכר במסמך מן הגניזה, שנשמר על ידי המבנה הראשוני הרבועי בימי עומר, ועל פיו נבנה אחר כך מבנה הכיפה. וכן נראה שהבין לפחות תלמיד הרמב"ן שאומר כמעט להדיא כדברי הרדב"ז. לכן יש מקום לומר שיש לנו לנקוט להלכה לגמרי כרדב"ז כי בכל ענייני מסורת שעיקרה תורה שבעל פה מקום סתום נלמד מהמפורש והטעם הוא שלא מסתבר שחכמי היהודים יחדשו דברים יסודיים של קביעת מציאות שיש לה השלכה עצומה להלכה מעצמם ללא כל סברה. זהו אחד מיסודות האמונה במסורת ישראל, שנובע מכך שאיננו מזלזלים בדברי חכמים.

ועוד נראה שגם אם לא נראה במקורות האלו מקור להכריע כרדב"ז שהכיפה מציינת את ההיכל, מכל מקום יש להביא מהם חיזוק לדחית האפשרות השניה שאוחז בה הרב אלקנה ליאור.

(מו). יצא לאור ע"י א. יערי [הוצאת מוסד ביאליק תש"ט]. הציטוט בעמ' 72.

הרב אלקנה ליאור טען שלא מצינו במפורש את היחוס של אבן השתיה שנמצא דוקא לאבן שבקדש הקדשים בסיפורים על מציאת הסלע. לדעתו, רק בתקופה מאוחרת, 600 שנה אחרי בניית הכיפה, אנו מוצאים חכמים שאמרו שזה המקום של קדש הקדשים. והוא מפרש שהחליטו כך שכיון שהסלע הזה הוא המקום הכי גבוה בהר, וקדש הקדשים היה הכי גבוה, א"כ זו היא אבן השתיה שהיתה בקדש הקדשים. לדעתו, מהתאמת הגבהים שבמשנה למה שידוע לנו יש הכרח טופוגרפי לומר שההכיל היה במקום גבוה יותר מאבן הצח'רה בהר זה. ועל כן מסיק הרב אלקנה ליאור שיש לנו לומר שפרשנות זו אינה נכונה, והכוונה במסורת היא לאבן השתיה לפי מדרש "כונן ארץ" שקורא בשם זה למקום המזבח.

אך לענ"ד הענין שהאבן היא האבן שהיתה בקדש הקדשים כן עולה מהמקורות הראשונים. ראשית, כבר ציינתי לעיל שבפרקי דר"א ונסתרות דרשב"י ורבי פתחיה מרגנשבורג כן מדובר על בנין ההיכל, ועל כן משמע שהאבן שנמצאה בתוכו שייכת להיכל ולא לעזרה.

אמנם אפשר עדיין לדחוק שהם מכנים היכל גם את השטח שהיה בחצר ההיכל, אך הוא כמוכן דוחק. גם נראה שבעצם הענין שהיהודים סימנו למוסלמים היכן ימצאו את האבן שממנה נברא העולם אי אפשר לפקפק, מאחר שהוא מובא בהרבה מקומות. רק יש לדון שאולי נאמר שזקני היהודים סימנו להם היכן ימצאו את אבן השתיה שהיתה במקום המזבח? אלא שאם כן, ודאי מסתבר שבאותו זמן היהודים הבהירו לדורות אחריהם במפורש שזו אבן השתיה שהיתה תחת המזבח. ואם כן, נצטרך לומר שהדבר נשכח והחכמים שחיו אחר כך שיבשו את המסורת מדעתם, וגם זה דוחק. ובעיקר לא מובן למה במסמך מהגניזה לא הבהירו שהיא האבן שהיתה תחת המזבח. אך אם נאמר שהם אמרו לדורות שסימנו את אבן השתיה שהיתה בקדש הקדשים, הם לא שיבשו שום דבר, וגם מובן היטב מדוע הדבר לא פורט במסמך מהגניזה, כי זה הדבר הידוע לכל מהמשנה והגמרא שאבן השתיה היא האבן שהיתה בקדש הקדשים.

על כן נוכל לומר שגם אם היהודים לא התכוונו לסמן במדויק את ההיכל, עכ"פ ברור שהם התכוונו לסמן את האבן שהיתה בקדש הקדשים. ועל כן גם אם לא נקבל בודאות את קביעת הרדב"ז שהכיפה מציינת את ההיכל, יש לנו לומר שמהמקורות עולה שהיא האבן שהיתה בקדש הקדשים.

וכמו כן, גם אם לא נקבל את דברי שמהרמב"ם והכפתור ופרח משמע שהמסורת היא שהכיפה מציינת במדויק את מקום ההיכל, עכ"פ נראה שהם סברו שהאבן היא האבן שהיתה בקדש הקדשים ולא שהיא מורה על מקום העזרה, שכיון שזו הבנה מחודשת בניגוד למשתמע מהגמרא, אם הם היו סוברים כך הם היו אומרים זאת.

הרב אלקנה ליאור, שאוחז בדרך השניה שהזכרנו בתחילת הדברים, מסתמך בגישתו העקרונית למסורת על הרב גורן ויבלח"א אביו הרב דב ליאור, הסבורים שמחמת קושיות ניתן לנטות מהמסורת. אך נראה שחלק מההחלטה כיצד להתייחס למסורת תלוי בשאלה הראשונית מה בכלל אומרת המסורת, כי לפי זה נוכל להחליט אם זו מסורת מבוססת, ואחר כך יש להתבונן מה חוזק הראיות והקושיות עליה. ככל הנראה, החכמים האלו הבינו שהמסורת מאב לבן היתה אך ורק שאבן השתיה נמצאת תחת מבנה הכיפה, והם יכולים לסבור שכיון שלא

התפרש במקורות הראשונים שהאבן היא האבן שהיתה בקדש הקדשים, יש מקום לנטות מהמסורת המקובלת כפי שהעבירה בדורות האחרונים, אם יש קושיות וראיות למקום אחר שמתיישבות עכ"פ עם המסורת בהנחה שהמסורת הראשונית היא אך ורק שהאבן היא אבן השתיה, ואפשר לנטות ממסורת מאוחרת אעפ"י שהקושיות או הראיות אינן כ"כ חזקות.

אך ראשית הראיתי כאן שלפי הרדב"ז המסורת היא גם על כך שהכיפה מציינת את ההיכל, ולדבר זה אי אפשר להגיע על ידי שיבוש מסורת מאבן השתיה שהיתה תחת המזבח. ושנית הראיתי כאן, שמהמקורות הראשונים משמע כדברי הרדב"ז, ולכל הפחות שזו אבן השתיה שבקדש הקדשים, ולא במקום המזבח. ועל כן ודאי שרק בראיות וקושיות חזקות אפשר לנטות מהמסורת.

וכאן אתייחס גם לדברי הרב אברהם סילבצקי, במאמרו נכון יהיה הר בית ה', שמפקפק במסורת שאבן השתיה היא האבן של הסלע שהיה בקדש הקדשים, כי לדעתו אין הכרח מהגמרא להבין שאבן השתיה שבלטה בקדש הקדשים היא סלע.

ראשית, דבריו כמובן מנוגדים לכל המקורות שהבאתי. ולפי הדרך שכתבתי לבירור מסורת, די בכך שמסתבר לבאר כך את הגמרא, וממילא יש לנו להאמין למסורת שהיא האבן שהיתה בקדש הקדשים וענינה הוא סלע. ושנית, גם במדרשים כתוב שההיכל עומד על אבן השתיה וגם אם הוא הסלע שהיה תחת המזבח והוא חייב להיות גם אותו סלע שהיה תחת קדש הקדשים ושעליו המקדש עומד, שהרי לא יתכן שיקראו בשם אחד לאיזה אבן שהניח שלמה, ולסלע האם שהיה תחת המזבח, כשהם אינם קשורים זה לזה.

ובלאו הכי נראה שאין צריך לחוש לתיאוריות שמציבות את קדש הקדשים במקומות אחרים על ההר, שמלבד זה שהן לא הגיוניות כלל מבחינה טופוגרפית, הן נסתרות מדבריו המפורשים של עד הראיה יב"מ שהמקדש היה על שיא ההר. והרי מוסכם על הכל שמבחינה טופוגרפית אין כל ספק ששיא ההר נמצא באיזור הצח'רה. אחרי דברים כל כך מפורשים של עד הראיה, אני מתפלא מאוד על כל מי שמעלה אפשרות להציב את המקדש בדרום.

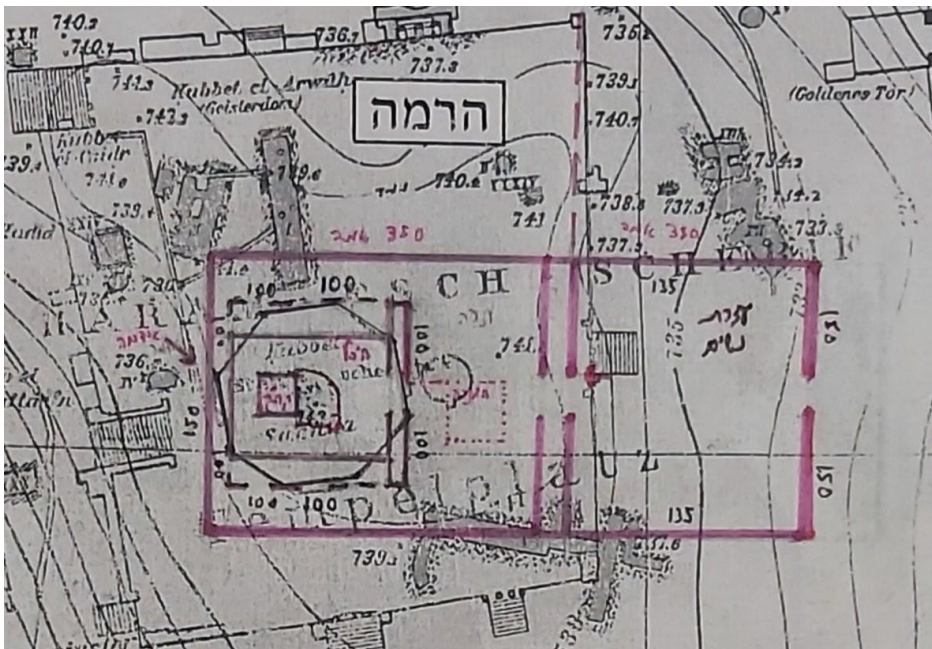


## טו.

### מציאת מקום ההיכל בהתאם למבנה הכיפה

נחזור עתה לדברי רדב"ז שנקט שהכיפה מציינת את ההיכל, ונברר מה בדיוק עולה למעשה מהמסורת לפי דרכו. הרדב"ז לא ידע בדיוק את גודל המבנה, ולכן הוא חושש שהיא מציינת רק את המקום הצר של ההיכל, כלומר 70 על 84 אמה. אך אנו, שיודעים מה גודלו, רואים שהתחום שמקיפו הוא ריבוע כמעט מלא, ולכן אנו מבינים שהוא מציין את התחום של מאה על מאה. הדבר מתאים מאוד למציאות לפי גודל אמה הסביר (כחצי מטר), ולהלן נראה שהוא אף מדויק בתכלית.

כתבתי לעיל שהרדב"ז לא כתב שהכיפה אינה מכוונת כרוחות העולם, וככל הנראה הוא הניח שהיא באה לציין את המקום היא מכוונת כרוחות העולם. ונראה שאין זה דבר שנאמר במסורת שהרי לא הוזכר דבר זה במקור כלשהוא, אלא הוזכר רק שהיהודים סימנו את המקום ונבנה בו מבנה מרובע. אך אנחנו, שידועים שהכיפה מכוונת 9 מעלות מן המזרח לכיוון צפון, צריכים להציב את התחום של מאה על מאה אמה שאותו באה הכיפה לציין בצורה שמתאימה לרוחות העולם. כלומר שהכיפה מציינת את מקום המקדש על ידי פינותיה. ובשרטוט המצורף הדבר מתבאר היטב.



(מז). כתבתי על כך גם במעלין בקדש גליון לט, וראה מאמריו של הרב עזריה אריאל במעלין בקדש גליון לו וגליון מא.

מהתורה. הנצי"ב בהעמק דבר (שמות כז א ד"ה "יהיה המזבח") דייק מיתור הלשון שכתוב במזבח "רבוע יהיה המזבח", וכן במזבח הפנימי "רבוע יהיה" שבא להשמיענו שיהיה רבוע לא רק במידה של חמש על חמש, אלא בעוד אופן הנקרא רבוע. וביאורו לבמדבר (י, כא) דייק כך ממאי דכתיב שהמשכן הוקם "עד בואם" של הקהתים, ולא כתוב לפני בואם, משמע שלא הוקם לפני בוא הקהתים, כי הארון היה מרבע להן את הרוחות, כדאיתא בירושלמי שבת פרק א, וכן עולה מהגמרא בזבחים סא ע"א. ובנוסף לזה יש לכך ראיה מהמצאים בשטח, כי אם נעמיד את המקדש בכיוון צפון מזרחי נצטרך לכלול בתחום העזרה את מקום האדמה שנמצאה סמוך מאוד לכיפה ומצויינת בשרטוט<sup>1</sup>. על כן שרטטתי את ריבוע רוחב ההיכל עם האולם מכוון לרוחות העולם, בהתאמה לריבוע החוסם את המבנה המתומן של הכיפה, ובהתאם - את גבולות העזרות ומקום המזבח.

ההכרח לשרטט כך בצפון ובדרום של הכיפה ברור. בכיוונים אלו, קו ריבוע האולם משיק לנקודה הצפונית ביותר והדרומית ביותר של מתומן מבנה הכיפה, ואי אפשר כלל לסטות ממנו, כי כל חריגה לצפון או לדרום, אף בחצי אמה, יוצרת מצב שרוח שלמה מכתלי ההיכל כלל לא מצוינת על ידי קיר הכיפה. ובציר מזרח מערב יש הכרח להציב כך את השרטוט בגלל האדמה שנמצאה ממערב לאולם, וגם כדי להתאימו יותר לאבן שתיה. וראה מאמרי בירחון האוצר (גליון סו, וראה גם גליונות כא- כג. מח, סח, ע, עד) שהבאנו ראיות רבות לכך שאורך האמה הוא 51.7 ס"מ. קביעה זו, והמסורת על מקום ההיכל המסומן על ידי קירות מבנה הכיפה - מחזקות זו את זו. שכן זהו בדיוק אורך צלעות הריבוע החוסם את מבנה הכיפה, ללא ציפוי השיש של המבנה, שהוא מאוחר, וכפי שכבר עמדתי בזה בגליון מ. ואם כן אפשר גם לומר שיש לנו מסורת על גודל האמה.

יש להבהיר שגם אם לא היינו מוצאים את תיאום המסורת למידות המדויקות של ההיכל לא היה בזה סתירה למסורת, כי אז היינו אומרים שהיהודים אמרו להם לציין אבל הם לא ציינו במדויק. אבל עכ"פ עתה, מאחר שיוצאת התאמה מופלאה, אין לנו אלא לומר ברוך שומר הבטחתו לעמו ישראל שזיכה אותנו במסורת זו כדי שישמר מקום המקדש המדויק.

אין כל קושי על המסורת כשמתברר לנו עתה שהכיפה אינה מכוונת מזרח ומערב לרוחות העולם, והיא מצויינת תחום ריבועי שוה, ושנראה שחלק מגובה האבן שבלטה לקדש הקדשים קוצצה במערב. כל העובדות האלו רק גורמות לנו לדעת איך לפרש את המסורת בצורה מדויקת יותר מהרדב"ז שהיה לו בזה ספק, אך אין בהם כל סתירה למסורת. הרדב"ז צדק בהביאו את המסורת שהסלע הוא אבן השתיה שהיתה בקדש הקדשים, אלא שלפי החלק הראשון של דבריו שהצח"ר היא אבן השתיה שהיתה בקדש הקדשים אנו עדיין בערפל על המיקום המדויק, אפשר למצוא את המיקום המדויק של המקדש. אם הדברים נכונים נעקרת טענת הרב אלקנה ליאור שאולי המסורת שובשה על ידי ההגיון שהצח"ר היא המקום הכי גבוה בהר, מפני שהמסורת בצורה הזו אינה תלויה כלל בקביעה שגובה מפלס קדש הקדשים היה בגובה הצח"ר.

(מח). האדמה ומיקומה מובאים במאמר של צחי דבירה (צוויג) חידושים בחקר ירושלים.



ופוק חזי, שאכן תלמיד הרמב"ן מניח שהישמעאלים קצצו את כל ההר כשישרו את הר המוריה. ולכאורה קשה על דבריו, אם יתכן שהכל קוצץ איך אנו יודעים שכיוונו ובנו את הכל על היסודות הראשונים. אך לדברי הכל מובן, מכיון שזו המסורת שהכיפה בנויה ממש על היסודות הראשונים.

### טז.

#### תחום הר הבית המקודש

כשאנו באים להתאים את המסורת למשנה ולגמרא ולמציאות, יש להקדים בזה שמה שמחייב אותנו הוא אך ורק המשנה והגמרא. לענ"ד אין כ"כ נפק"מ מכריעה לשאלה כיצד הבינו הראשונים שלא הכירו את המציאות את המשנה והגמרא, כי כל עוד שאין הכרח גמור מהמשנה והגמרא, פשוט שאם הם היו יודעים שהמציאות מראה אחרת ממה שהם נקטו בו, הם היו מפרשים אחרת את המשנה והגמרא. אמנם, מכיון שלראשונים היה סייעתא דשמיא, הדברים מיושבים טוב יותר על הלב כשאנו מוצאים איזה ראשון שאומר מה שהמציאות מראה לנו. אך לא שייך לדון בכך שראשונים אחרים לא אמרו כך, ואלי גלך לפי הרוב, כמו במחלוקות אחרות בין חכמים, כי כאמור מסתבר שהם היו משנים את דעתם לפי הכרת המציאות.

במשנה מסכת מידות פרק ב משנה א שנינו: "הר הבית היה חמש מאות אמה על חמש מאות אמה רובו מן הדרום שני לו מן המזרח שלישי לו מן הצפון מיעוטו מן המערב מקום שהיה רוב מדתו שם היה רוב תשמישו".

תחום חמש מאות על חמש מאות אמה שמוזכר במשנה במידות לא יכול להיות התחום בין הכתלים המזרחי והמערבי של היום, כי הם אינם מקבילים. אלא שהמשנה עצמה לא אומרת תחומים מהר הבית לעזרות, ומזה מובן שחומות הר הבית אינן חמש מאות על חמש מאות במדויק.

ההסבר המקובל לומר שלא נאמרו מרחקים מכיון שהזוית של החומות שונה מזוית העזרות והמרחק משתנה, אינו מניח את דעתו, כיון שעכ"פ כדי להחליט שרובו בדרום עשו איזושהי מדידה, ומדוע מסכת מידות לא אומרת מהי?

גם לשון המשנה "מקום שהיה רוב מידתו", לא ברורה. בפשטות הכוונה רוב מידתו של ההר, ולא רוב המידה שבין החומה של ההר לעזרה, כפי שעולה מדברי המפרשים.

על כן נלענ"ד שהכוונה היא שהר הבית הוא הר שחייב להיות בו חמש מאות על חמש מאות אמה מקודשות (ברש"י על דברי הימים א, כח, יט מבואר האמות האלו נרמזו במידות של התורה "חמישים בחמישים"). רוב מידתו של ההר בדרום, פירושו השיפוע הכי מתון של ההר הוא בדרום, כפי שרואים במציאות. ומקום שהיה רוב מידתו עשו את רוב תשמישו, כלומר זה השטח שבו בונים את החומה שמקיפה את ההר במרחק הכי גדול בינה לעזרה. וכך ניכרת צורת ההר על ידי החומה.

ביאור זה מסביר את זוית החומות השונה בין מזרח למערב ומסביר למה המשנה לא אומרת את המרחק. דבר זה מסביר גם מדוע עשו גם את תשמיש הר הבית רובו מן הדרום, כדי שיהיה היכר לצורת ההר. וראה מה שביארתי בזה במעלין בקדש גליון לט.

כך משתמע גם מלשון הרמב"ם בהל' בית הבחירה ה, א: "הר הבית והוא הר המוריה היה חמש מאות אמה על חמש מאות אמה והיה מוקף חומה". הרמב"ם אינו אומר שההיקף היה בדיוק על גבול החמש מאות אמה, ונראה שיש להבין מדבריו שהחומה נבנתה סביב ההר במרחק לא ידוע. וזה מבהיר גם למה הרמב"ם (שם ו, יא) כותב תוספת רק על העיר והעזרות ולא על הר הבית, כפי שעמד על זה האו"ש, כיון שהר הבית כבר ממילא מוקף בצורה קרובה למקסימום.

כמו כן, פירוש זה מבהיר את מה שמשמע מסדר הדברים ברמב"ם בהלכה, שהוא מזכיר את עזרת נשים רק אחרי שאמר את ענין רובו מן הדרום, ומשמע שזה נמדד מהעזרה ולא מעזרת נשים. ותמה על זה הרב אלקנה ליאור (עמ' 305), שאם כך מדוע שינה מדבריו בפיהמ"ש שצייר את רוב מן הדרום מלבן הכולל את עזרת נשים. ולפי האמור, מובן שזה מחמת ההגיון שהפסגה של ההר היא החלק של העזרה בלא עזרת נשים, שנמוכה ממנה 7.5 אמות, ואורכה הרב מסתמא מולא כדי שיווצר מישור, ואינו ההר הטבעי. וכיון שענין רובו מן הדרום בא להורות על צורת ההר הטבעי, מסתבר שהוא יימדד מהפסגה, שהיא העזרה בלא עזרת נשים.

אצל רבים מעולי ההר יש נטיה לומר שאנו הולכים לפי מסורת הכיפה ולא מקבלים את המסורת שכותל המערבי שאנו רואים הוא מחומות הר הבית, שהיא מסורת שצמחה מאוחר. בכך הם מיישבים את מסורת הכיפה עם תחום החמש מאות על חמש מאות, ואת נטית הכותל המערבי בזוית שונה מזוית הכותל המזרחי. אך לענ"ד יש גם מסורת עתיקה על כך שכותל מערבי לא חרב, והוא הכותל הנראה לעינינו במערב. דבר זה עולה מדברי הקליר בקינה על חורבן הבית:

"על פתח הר הבית החל לבא ביד ארבעה ראשי טפסריו להחריבו

על צד מערבי לזכר השריד בו

וצד אחר כתלנו ולא רב ריבו".

הקליר חיבר כאן כמה מדרשים. האחד (באיכה רבה א ל) הוא על כותל מערבי של חומות הר הבית, שגזרו מן שמיא לא להחריבו כי שכינה במערב, והשני על כותל מערבי שנאמר בשיר השירים "הנה זה עומד אחר כתלנו" ובמדרש (שמות רבה פרשה ב) "לעולם אין השכינה זזה מכותל מערבי שנאמר "הנה זה עומד אחר כתלנו". וכתוב (תהלים יא): "עיניו יחזו עפעפיו יבחנו בני אדם". ובשיר השירים רבה "הנה זה עומד אחר כתלנו" – אחר כותל מערבי של בית המקדש, למה שנשבע לו הקדוש ברוך הוא שאינו חרב לעולם". וכן הוא בזהר.

כפי שהזכרנו לעיל, הוא כותב על הקרבת הקרבנות בימיו, ולכן משמע שהוא הכיר וראה את אותו כותל מערבי שלא זה ממנו שכינה, ועל כן משמע שלפי המסורת משייכים את זה לכותל שהיה חומות הר הבית ולא לכתלי העזרה או קדש הקדשים. ובדורות יותר מאוחרים אנו

מוצאים כותל זה אצל רבי משה בסאולה והברטנורה (מובאים במאמרי במעלין בקדש לח), ואחר כך בלשון קביעה ודאית שלא יכול להיות בה ספק אצל השל"ה. וכפי שאמרתי לעיל למסורות שנאמרו על ידי חכמים אין הכרח למצוא מקור בגדר הוכחה, ודי בכך שהמקור מתפרש היטב כדבריהם. יש למסורת זה תימוכין חזקים בהגיון ממה שאנו רואים בכותל זה אבנים ענקיות שלרומאים לא הייתה כלל יכולת להזיז. הם השתבחו לאחר שהצליחו להזיז אבן שמשקלה 50 טון, אבל כאן מדובר באבנים גדולות הרבה יותר. ודבר זה מעיד על בנית החלק הזה של הכותל בידי מי שיכול וידע איך להזיז אבנים גדולות כאלו. ומצינו אבנים ענקיות כאלו אצל הגבלים שסייעו לשלמה במלאכת המקדש. והוא עדות שהשכינה שרויה בישראל וסייעה להם להעמיד כותל זה שאינו נחרב.

אין סתירה לטענת החוקרים שרוב אבני הכותל המערבי אינן בסגנון של שלמה המלך אלא של בית שני, ובצורה הייחודית שקבע הורדוס למקומות מקודשים, כמו שרואים במערת המכפלה, כי עכ"פ אין זה משנה את הראיה הברורה מהאבנים האלו שזה מקום חומת הר הבית מימי שלמה. כך מקובל כדבר מוסכם על הכותל המזרחי, שכיון שיש בו שורות אבנים ליד שער הרחמים שנראה להדיא שהן מתקופת בית ראשון אומרים שזה היה גם תחום הר הבית בימי בית ראשון. ועל כן, כמו שבכותל המזרחי מוסכם שזהו תחום הר הבית המקודש, כך יש לנו לומר על הכותל המערבי<sup>1</sup>.

## יז.

### גודל האמה לפי הרב אלקנה ליאור

מט). הרב אלקנה (בספרו עמ' 94) טוען שאמנם הוא כותל הר הבית, אך הוא כותל הר הבית של הורדוס, ורק הנהיגו בו קדושה שלא מן הדין. אך לפי דברי הקליר נראה שהמסורת היא שזהו הכותל המקודש ששורה עליו השכינה, וכפי שאמרתי שמעידות על זה האבנים הענקיות, בדיוק כפי שהוא עצמו כותב על הכותל המזרחי שהוא במקום הכותל המקורי לפי האבנים בזמן בית ראשון שהן חלק ממנו.

לדעת הרב אלקנה עדיין אין כל ראיה מלשון הקליר שזהו כותל הר הבית מזמן שלמה דווקא. אי אפשר לבסס משהו הלכתי על חיבור מדרשים בפיט שלשונו מליצית. אולם, על פי מה שהקדמתי, כשמדובר על מסורת לא חייבים למצוא מקור שאומר מילה במילה את המסורת. כך עכ"פ משתמע מדבריו ונראה שהראיה לקדמות אבנים אלו לימי בית ראשון אינן פחותות מהראיות לקדמות האבנים שבכותל המזרחי.

לאחרונה פורסם גם מאמר של טוביה שגיב שטוען שהמסורת על הכותל המערבי של המתחם שהוא הכותל שלא חרב מימי שלמה המלך אינה נכונה בגלל ממצאים של בדיקות פחמן 14 בקשת וילסון המחוברת לכותל המערבי, שמהם עולה שהקשת לא נבנתה בימי שלמה המלך, ולדעתו גם לא בימי הורדוס. אך הטענה שזה לא מימי הורדוס לא מבוססת. ועכ"פ לפי האמור אין בזה נפק"מ. יתכן שמסתבר שבימי שלמה המלך הכותל המערבי לא הגיע לגובה של קשת וילסון, ורוב אבני הכותל המערבי הן מימי הורדוס או אפילו אחריו (לא מסתבר שלמישהו היה רצון לעשות זאת אחרי חורבן הבית). מכל מקום, האבנים הגדולות מהן בוחר טוביה שגיב להתעלם, הן עדות לכשעצמה שחלק זה של הכותל לא נבנה כלל בתקופה הרומאית. וזה מה שאנחנו אומרים שכותל זה הוא עדות לישראל שהשכינה שורה ביניהם, שאחרי כל ההשתדלויות להחריב את הכל, לא הצליחו מעולם להחריבו. וגם החוקרים שמנסים לערער את המסורת לא מצליחים, כי לעובדת האבנים הגדולות הם לא מוצאים כל הסבר.

בספרו של הרב אלקנה הקדים בחלק א בירור בענין גודל האמה. הוא נוקט שהאמה היא 54.8 ס"מ, ותורף ראיתו לגודל האמה הוא שבגמרא פסחים קט יש השואה בין ארבעים סאה לג' אמות מעוקבות של המקוה, ולפי זה רביעית היא 10.8 אצבעות מעוקבות. ועל כן, כשיודעים מה שיעור רביעית אפשר לדעת כמה היא אמה. את שיעור רביעית קובע הרב אלקנה ליאור לפי הרמב"ם שכתב שרביעית היא 17.5 דינר בקירוב, שהם 26.25 דרהם, ולפי מה שטוענים שדרהם הוא 2.83 גרם יוצא שהאצבע 1.903 ואם כן האמה היא 45.67 ס"מ. אלא שחישוב זה הוא לפי ההנחה שהאמה היא של ששה טפחים, בעוד שלדעת הרב אלקנה ליאור אמת המקוה היא אמה של חמישה טפחים, והגמרא מתייחסת אליה כמחולקת לששה (כמו בסוכה לב ע"ב), ולפי זה אמר רב חסדא את מספר האצבעות של רביעית באצבעות שהם אחד מעשרים וארבע מאמה בת חמישה. אם אמה בת חמישה טפחים היא 45.67, כדי לדעת כמה היא אמה בת ששה טפחים יש להכפילה ב6/5. ואם כן האמה היא 54.8 ס"מ, וזה תואם לשיטת האחרונים שאגודל ברחבו הוא בערך 2.28 ס"מ.

אך לענ"ד יש הוכחות ברורות מהש"ס שאמת המקוה היא בת ששה טפחים.

אביא תחילה את סוגית גמרא פסחים קט ע"א, עליה מבוססים הדברים, שם איתא:

"אמר רב חסדא: רביעית של תורה אצבעים על אצבעים, ברום אצבעים וחצי אצבע וחומש אצבע כדתניא ורחץ במים את כל בשרו - שלא יהא דבר חוצץ בין בשרו למים, במים - במי מקוה, את כל בשרו - מים שכל גופו עולה בהן. וכמה הן - אמה על אמה ברום שלש אמות. ושיערו חכמים שיעור מי מקוה ארבעים סאה.

אמר רב אשי, אמר לי רבין בר חיננא: שולחן של מקדש של פרקים הוה. דאי סלקא דעתך הדוקי הוה מיהדק - אמתא באמתא היכי מטבליה?"

ויש לשאול מנין לגמרא שהשולחן צריך להיכנס לתוך מקוה שרוחבו רק אמה?

דבר זה פירשו הרשב"ם מסכת פסחים דף קט ע"ב: "היכי מצי מטביל ליה. הואיל ורחבו אמה בכלי שהוא אמה על אמה דמקוה היה שם בעזרה כדאי' בסדר יומא (ד' לא א). א"נ באמת המים שבעזרה שבה מטבילין כלי שרת שנטמאו והיתה רחבה אמה ועל שם כך נקראת אמה כדתנן (יומא דף נח ב) אלו ואלו מתערבין באמה. ולשון ראשון לשון רבינו יעקב מדאמר רב אשי למלתיה גבי מקוה".

הרשב"ם מפנה לגמרא ביומא לא ע"א וע"ב שם איתא: "תנו רבנן: חמש טבילות ועשרה קידושין טובל כהן גדול ומקדש בו ביום, וכולן בקדש בבית הפרוה, חוץ מראשונה שהיתה בחול על גבי שער המים, ובצד לשכתו היתה. אמר אביי: שמע מיניה עין עיטם גבוה מקרקע עזרה עשרים ושלוש אמות. דתנן: כל הפתחים שהיו שם גובהן עשרים אמה ורחבן עשר אמות, חוץ משל אולם. ותניא: ורחץ בשרו במים - במי מקוה, כל בשרו - מים שכל גופו עולה בהן. וכמה הן - אמה על אמה ברום שלש אמות. ושיערו חכמים מי מקוה ארבעים סאה. והא איכא אמה תקרה ואמה מעזיבה! - שערים דבית המקדש, כיון דשישא נינהו - במשהו עבדי להו. - והא איכא האיך משהו! - כיון דלא הואי אמתא - לא חשיב לה".

מבואר בגמרא שהאמות של המקוה הן האמות שבהן נמדד גובה הפתח בבית המקדש, והוא בוודאי נקבע לפי אמת הבנין של ששה טפחים. אי אפשר לדחוק שבמקוה מדובר בג' אמות קטנות יותר, ולחלק בסכינא חריפא בין הכ"ג אמות שאינם חטיבה אחת. כי הגמרא מתייחסת לשאלה שהשיעור לא מדוקדק בגלל עובי השער ואומרת שלא מתייחסים לזה כי הוא שיעור מועט. ואם בג' אמות אלו הכוונה לט"ו טפחים היה לגמרא לתרץ כיון שמדובר כאן בג' אמות של חמישה לא חשיב לה בסך הכללי להחשיבו יותר מכ"ג.

גם לפי הפירוש השני ברשב"ם דקאי על אמת המים, הרי אמרו בבבא קמא דף נא ע"א: "ארייתא דדלאי כמה הוי? שיתא". א"כ רב אשי, שמקשה מאותה סוגיה של המקוה שהיה בעזרה, מדבר על אמה של ששה טפחים.

ובתוספתא מסכת כלים (בבא מציעא פרק ה הלכה א) מצינו סמך לשיעור ארבעים סאה, כשדנו על כלים שדינם נקבע בגלל היותם בשיעור של ארבעים סאה, כמו שמצינו במקוה, ואמרו: "אמה על אמה על רום שלש אמות ישנן שש מאות ארבעים ושמונה טפח - ראייה לדבר ממדת השלחן".

כוונת התוספתא לומר שמידת השולחן ג' אמות מעוקבות ( $3 = 1.5 * 1 * 2$  אמות מעוקבות) היא שש מאות ארבעים ושמונה טפחים, משום שכל אמה היא של ששה טפחים ( $648 = 3 * 6 * 6 * 6$ ), וגם זו אסמכתא לקביעה שמקוה וכלי גדול המכיל כמות כמוהו, הוא ג' אמות מרובעות, כי מסתבר ששיעור חשוב זה מתבטא מאחד מכלי המקדש.

אמנם יש מחלוקת אם כלי המקדש הם באמה בת ששה או בת ששה, אך עכ"פ לפי פסק ההלכה כר' מאיר משמע מהטעם של התוספתא שמקוה הוא באמה של ששה טפחים כמו השולחן.

וכ"כ הרמב"ם בהל' שבת פרק טו הלכה טז: "חצר שהיא פחותה מארבע אמות על ארבע אמות אין שופכין בתוכה מים בשבת מפני שהן יוצאין לרה"ר במהרה, לפיכך צריך לעשות גומה מחזקת סאתים בתוך החצר או ברה"ר בצד החצר כדי שיהיו המים נקבצים בתוכה, וצריך לבנות עליה כיפה מבחוץ כדי שלא תראה העוקה הזאת מרה"ר, והחצר והאכסדרה מצטרפין לארבע אמות, וכמה הוא המקום שמחזיק סאתים חצי אמה על חצי אמה ברום שלשה חומשי אמה".

כיצד הגיע הרמב"ם לחשבון שסאתים הן חצי אמה על חצי אמה ברום שלשה חומשי אמה? כך עולה על פי חשבון ארבעים סאה לג' אמות מעוקבות. סאתים הן 0.05 של ארבעים סאה. במקוה של ג' אמות מעוקבות יש 41474 אצבעות, נחלקם לעשרים נקבל 2073.6 אצבעות. המידה שכותב הרמב"ם היא  $12 * 12 * 14.4 = 2073.6$  אצבעות.

לענ"ד אי אפשר לומר שהרמב"ם מדבר באותה הלכה בתחילתה על אמה של ששה ואח"כ על אמה של חמישה, בלי לומר כלל שהוא משנה בדבריו אלו את גודל האמה. ובפרט שהוא לא מדבר כאן על אמות המקוה אלא על שיעור סאתיים באמות, לפי העיקרון שנלמד ממה שארבעים סאה הן ג' אמות מעוקבות. על כן מוכרחים לומר שלפי הרמב"ם אמות המקוה הן אמה של ששה.

לעומת זאת, הרב אלקנה ליאור כתב לי שהוא סובר שיש לו ראיות רבות שמוכיחות שאמת המקוה בת חמישה טפחים, ועל כן י"ל שמה שהרמב"ם לא שלל במפורש את ההבנה שהוא נמדד באמה של ששה הוא משום שהרמב"ם לא העלה על דעתו שיתכן להבין שאמת מקוה היא האמה הבינונית בת שישה, וממילא לא טרח להתייחס אליה ולשלול אותה. ולכן בכל המקורות בהם הוא מדבר על תרגום שיעורי נפח לאמות, הוא מדבר באמת הזרוע, שהיא מתאימה לאמה בת חמש, כשהוא מתבסס על כלל נוסף בגמ' בבכורות לט ע"ב "אצבע שאמרו - אחד מארבעה בטפח של כל האדם". ובבכורות אמרו על זה "למאי הלכתא", ומנו שם רק ג' הלכות, וביניהן את האצבעות של שיעור ציצית לבית הלל שלא נפסק להלכה, ואת שיעור אצבע במומי בכור. ומשמע שבעלמא לא משערים באופן זה, כי בעלמא מדובר על אצבע שהיא אחד מארבע של טפח גדול, בעוד שבהלכות אלו מדובר באצבעות קטנות שהן 1/24 מאמה בת חמישה. ולכן כאשר הרמב"ם כותב בהל' שבת שיעור ארבע על ארבע אמות שהן של הלכות שבת הן של שש, כי זה מבוסס על הכלל שכתב בהל' שבת פ"ז הל"ו שבכל הלכות שבת וכלאים האמה היא אמה בת שישה. אולם כאשר הוא מתרגם שיעורי נפח (סאתיים) לאמה, ברור שזה כפוף להל' ביכורים ולכל המקורות בפירוש המשניות בהם הוא תירגם שיעורי נפח לשיעור אורך, והוא לא חייב לטרוח ולפרש זאת בכל מקום ומקום. להבנת הרב אלקנה ליאור, עצם זה שהרמב"ם קישר את מידת האמות שכתב בסוף ההלכה לסאתיים, אין לך גילוי דעת גדול מזה שלא מדובר באמה ההלכתית אלא באמת המקוה.

ולענ"ד תשובת הרב אלקנה ליאור על הוכחה זו לא נראית. לגבי הראיות שהביא ממקומות אחרים איכמ"ל, ודי בכך שמנגד הבאתי כאן ראיות שהיא בת ששה טפחים. ועכ"פ בסופו של דבר, העיקר לדעתו הוא הבירור מהי דעת הרמב"ם, ואין מקום שבו הרמב"ם פירש להדיא שאמת המקוה היא באמת הזרוע שיוכל לומר אני סומך על המבין שילמד את כוונתי כאן ממה שביארתי במקום אחר. גם אי אפשר לומר שהרמב"ם למד מהגמרא בבכורות לט ע"ב שרק בג' ההלכות שנאמרו שם משערים באגודל שהוא אחד מעשרים וארבע באמה של חמישה, כי הרמב"ם מביא את ההלכה שנאמרה בזה במומי בכור (איסורי מזבח ב, ד) בסתמא.

ולגבי בית הלל ובית שמאי, במסכת ציצית פרק א הלכה ג איתא: "מצות ציצית, בית שמאי אומרים ארבע חוטין של ארבע אצבעות, ובית הלל אומרים שלש חוטין של שלש אצבעות. אמר רבי יוסי בר' יהודה אף כשאמרו בית הלל שלש של שלש, קרובין דברי אלו להיות כדברי אלו".

משמע שלפי תנא קמא אין הבדל בין בית שמאי לבית הלל בסוג האצבעות, ולפי דברי ר' יוסי בר' יהודה בית שמאי מדברים באצבעות קטנות יותר, ולכן דבריהם קרובים. והרמב"ם (ציצית א, ו) פסק כתנא קמא ולכן כתב בהלכות ציצית בסתמא ד' אצבעות, ומשמע כמו האצבעות שבכל מקום. ונמצא שגם בציצית הרמב"ם אינו נוקט שכוונת בית הלל לאצבעות קטנות. הרמב"ם בפיהמ"ש כלאים ו, ו כותב "שיעור הטפח הנזכר בכל המשנה והתלמוד ובו משערים תמיד הוא ארבע אצבעות בגודל היד או חמש באצבע הסמוכה לגדול" והיא אותה מימרא שעליה דברו במנחות מא ע"ב, שבהם משערים בטפח שהוא אחד מששה באמה של ששה, וכן

הוא אומר בהל' שבת יז, לו שכך משערים "בכל מקום", ולא הוציא את הדינים של ציצית ומומי בכור מהכלל הזה. על כן משמע שלדעתו בבכורות מנו רק ג' הלכות, משום שבהן יש ה"א לשער באופן אחר, אבל הוא הדין שכך משערים בכל מקום בכל המשנה והתלמוד.



יח.

### דחית ההוכחה מהר הבית לגודל האמה

הרב אלקנה ליאור קבע בספרו שלפי תחומי הר הבית הטופוגרפי האמה היא בהכרח פחות מ 56 ס"מ יותר 53 ס"מ. את שיעור המקסימום הוא למד ממה שכתב ר' אשר גרוסברג בתחומין טז שמצפון אי אפשר להגדיל את התחום יותר צפונה, ממרגלות החפיר הקדום שנמצא מצפון מערב הרמה ומשם לדרום ההר אינו גדול מעבר ל-280 מטר, ועל כן האמה לא יכולה להיות יותר מ-56 ס"מ, כי מעבר לכך תהיה חריגה מההר. והוסיף הרב אלקנה ליאור שהחפיר הקדום שנמצא בצפון מערב הרמה מלמד גם שלמעבר לא יכול להיות תחום מעבר ל-280 מטר מהמזרח, כי אחרי 280 מטר ממערב לחומת המזרח מסתיים החפיר, ואם התחום הוא מערבי יותר, החפיר היה צריך להמשיך למערב. ואת שיעור המינימום הוא למד מההנחה שעל החומה להיות ממוקמת במפלס רגלי ההר, שאם לא כן יקרא התחום רק תחום של פסגת ההר. לפי זה הוא קובע שבין הכותל הצפוני לבין הכותל הדרומי יש לכל הפחות 265 מטר.

ועוד כתב (בספרו וגם בתחומין מב עמ' 129) להוכיח שהאמה היא בדיוק 54.8 ס"מ מדיוק תחום החמש מאות של הר הבית בדרום, שלו הוא מוצא סימנים בכותל המזרחי על ידי התפר הצפוני מצד אחד ונטיה קלה של הכותל בדרום בצד השני.

ולענ"ד ההגדרה של חומה לרגלי ההר מסתברת, אך ההחלטה שבגלל זה לא יתכן גודל פחות מ-265 מטר לא מובנת, כי לפי מה שמשערים את פני ההר במפות שמסמנות את הגבהים, חומה שתוצב סביב 258 מטר (שהם 500 אמה לפי אמה של 51.7) כשהצלע המזרחית שלה חומת הר הבית תהיה בהחלט בגדר חומה שמקפת לרגלי ההר.

ולגבי הסימנים שהוא מציג בכותל המזרחי בצד הדרום, גם לדבריו אינם סימנים כ"כ ברורים לכשעצמם, וגם הוא אומר שאינו מסתמך על הפנייה הזו אלא כתוספת לראיות אחרות לגודל האמה שאליהן התייחסתי לעיל. ואכן פרופ' מיכלסון כתב באתר אמת הארץ שכותל זה משנה מעט את כיוונו כמה פעמים, ונראה שמנטיית כיון בכותל כזה אי אפשר להוכיח דבר.

ג). בלאו הכי עצם הקביעה שתחום הר הבית היה בריבוע מדויק אינה מתאימה למסורת הכותל המערבי, כי לפי מסורת זו השטח המקודש לא היה ריבוע אלא שטח שחורג למערב, כפי שרואים היום בחומות הר הבית. ולכן כל דרך הלימוד וההנחה שאם אין אפשרות ליותר מ-280 מטר מצפון לדרום, בהכרח גם אין אפשרות ל-280 מטר ממערב למזרח, אינה תואמת למסורת זו. גם המיקום של החפיר הצפוני לא מלמד על מניעת חריגה מ-280 מטר למערב, שכן אין הכרח שסיום החפיר הוא סיום תחום הר הבית וגם לא ידוע בדיוק היכן הוא מסתיים. ומכל מקום אכן נראה שהאמה אינה יותר מ-56 ס"מ, כי בדרום תחום שהוא מעל 280 מטר הוא כנראה כבר לא בגדר מרגלות ההר וחודר לתחום הר אחר.

וכבר הראיתי בכמה מאמרים בירחון האוצר (בעיקר גליון 50) את הראיות לכך שגודל האמה הוא 51.7 ס"מ, וישבתי את חידת השיעורים על יסוד דברי הקליר שמידת הלח גדולה בשליש ממידת היבש, והראיתי כיצד הדברים מתאימים לטפח ולסיט גם לשיטת הרמב"ם.<sup>א</sup>

### יט.

#### הקשיים מהטופוגרפיה על המסורת

חוץ מהראיות הישירות מהן מוכיח הרב אלקנה את מקום המקדש לדעתו, שבהן נדון לקמן, הוא מעלה קושי על הדרך המקובלת מהחוסר שישנו במזרח עזרת נשים. אמנם הוא כותב שלא זו הסיבה שהביאה אותו לנטות מהמסורת, ולכן גם אם יימצא לזה יישוב זה לא קשור לעצם הדיון על מקום המקדש, אך מכל מקום כיון שהוא עורר קושי אתיחס כאן למה שכתב.

אבאר את קושינו לפי השרטוט הנ"ל, שבו העמדתי את הצח'רה כחופפת לקדש הקדשים במזרחו ובאמה של 51.7 ס"מ. לפי השרטוט הנ"ל יוצא ש 60 מטר מאורך עזרת נשים על 70 מטר ברוחב ממוקמים בשטח שממזרח לרמה המוגבהת, מול המדרגות שבמזרח.

הנתונים הידועים כיום הם שגובה הצח'רה בפסגתה הוא 744.6 - 744.5 מטר (כפי שהוכיח מיכלסון), גובה פני משטח הרמה במזרח 742.25 במזרח 742.81 במערב (איני מדבר כאן על גובה הסלעים, שהוא ענין אחר), וגובה הקרקע סמוך לרמה בימינו בערך 738 מטר (הגובה המצויין במפת וילסון במדרגה הרביעית ממדרות הרמה המזרחית מיוסד כנראה על אבן שנמצאה שם, אך צחי דבירה סובר שאינו סלע אלא אבן ששובצה שם). אחרי 34 מטר יש טרסה ויורדים לגובה 735 מטר, ואחרי כעשרים מטר נוספים מגיעים לגובה קרקע 734 מטר.

לפי הפרשי הגובה המבוארים במשנה בין מפלס עזרת נשים לבין מפלס קדש הקדשים יש 16 אמה<sup>ב</sup> דהיינו לפי אמה 51.7 ס"מ - 8.27 מטר, וא"כ מפלס כל הריבוע של עזרת נשים צ"ל בגובה 736.3 מטר. והנה, במציאות שאנו רואים אמנם סמוך לרמה המפלס הוא 737.5 וחצי ובוה שהוא קצת יותר מהמפלס המקורי ודאי אין כל קושי, אך אחרי 34 מטר יורד המפלס ל 735, שהוא מטר וחצי מתחת למפלס עזרת נשים, ובהמשך הוא יורד אף ל 734. ויוצא שהמפלס שבו היתה עזרת נשים צריך להיות יותר גבוה ממה שנראה כיום לפחות 1.5-2.5 מטר בכל החלק שמסוף הטרסה לעוד 26 מטר ברוחב 70 מטר מזרח ממנה.

ועוד הקשה שלפי המשנה בכלים (ו, ב) היתה סלע שבלטה בלשכת הנזירים, ואם כן סמוך למקום הטרסה צ"ל סלע שגובהו לכל הפחות 2 מטר מעל פני הקרקע, ולא מסתבר שהוא נעלם בלא זכר.

ועוד כתב שיש קשיים טופוגרפיים גדולים לשיטת הרדב"ז במקום העזרה, כי לפי ההנחה שאבן הצח'רה היא אבן השתיה צריכים לומר שמדרגות האולם היו ממזרח לכיפת הסלע. וקשה,

נא). אמנם הרמב"ם אינו נוקט שסאת לח גדולה בשליש. אך לענ"ד אין הכרח שהרמב"ם ידע הכל. אולי אם היה יודע מה שכתב הקליר ויודע על קדמותו היה משנה את דעתו.

נב). 7.5 אמות מדרגות עזרת נשים. 2.5 אמות לעזרת כהנים לפי ראב"י. 6 אמות בין העזרה להיכל.



ששם הסלעים הם רק בגובה 740 מטר, בעוד שלפי מסורת הכיפה הם צריכים להיות במקום המעבר בין מפלס ההיכל, שגובהו 744.5, למפלס העזרה, שגובהו 741.5 מטר. וגם במקום המזבח, שהיה במפלס העזרה, אמור להיות סלע בגובה 741.5, ואילו במציאות הגובה שם לדבריו 740, דהיינו מטר פחות מזה<sup>נג</sup>.

### כ.

#### הטופוגרפיה לפי מסורת הכיפה

לענ"ד הענין של גובה עזרת נשים מובן היטב לפי מסורת הכיפה.

אין ספק שההר הטבעי אינו מישור בגובה עזרת נשים, ואחריו מישור בגובה עזרת ישראל, ואחריו מישור בגובה עזרת כהנים ואחריו מישור בגובה ההיכל, אלא ודאי מדובר כאן על חלקים מההר שיושרו לצורך השימוש בהם. יישור נעשה בדרך הטבע במילוי או בחציבה, ומילוי הוא דבר שקל להסירו. על כן אין כל קושי להניח שבאיזור עזרת נשים היה חלק שיושר על ידי מילוי בגובה 2.5 מטר מעל הגבעה הטבעית, ואחרי החורבן הוא סולק. בנוסף לזה, ידוע שנעשה במתחם עוד ישור לבנין הרמה, ולצורך זה הוצרכו למילוי. גם לשיטת הרב אלקנה, ברמה נעשה מילוי, ולכן אין כל קושי לשיטת הרדב"ז להניח שלצורך המילוי הזה השתמשו במילוי שהיה של עזרת נשים. והדבר מובן היטב גם לפי מה שביארתי לעיל שאת ענין רובו מן הדרום מודדים לפי העזרה ולא לפי עזרת נשים, מפני שבעזרת נשים חלק נכבד היה מילוי על ההר הטבעי, וענין רובו מן הדרום בא להורות על צורת ההר הטבעי.

אמנם רש"י ביומא טז ע"א כותב שה-12 מדרגות שהיו במזרח מהחיל לעזרת נשים היו היכן "שההר עלה", ולכאורה משמע שמיד בתחילת עזרת נשים ההר הטבעי עולה 3 מטר, אך הוא כמוכן לא ראה את המקום, ולא נראה שהוא מחלק בלשונו בין הר למילוי. הוא כותב את דבריו בהשערה נכונה, שאם המדרגות עולות למפלס גבוה סימן שגם ההר עלה, ואין להסיק מזה ששם היה שיפוע טבעי שעולה מיד בשלוש מטר, מאותה סיבה שודאי גם לדעתו לא היה הר טבעי ישר לאורך קל"ה אמה. בסופו של דבר, כיון שעזרת נשים גבוהה יותר מהר הבית, ברור שעלה ההר, ומה שעדיין לא הגיע למפלס בטבע היה ממולא.

רש"י גם כותב על המדרגות "ושלחה ואורכה בכל רוחב ההר לצפון ולדרום". לכאורה אפשר להבין שלפי רש"י ההר היה עולה לכל הרוחב של הר הבית, גם מחוץ לתחום העזרה, ולכן כתב שהמדרגות האלו היו לרוחב כל הר הבית מהדרום לצפון. אך דבר זה קשה להבינו, מכיון שטבעו של הר שהוא מתעגל כלפי הפיסגה, ולא באופן ישר, ומנין לרש"י להניח דבר שהוא כנגד הטבע. לכן נראה לפרש שרש"י נוקט בכוונה הר ולא הר הבית, וכוונת רש"י לבאר שמדרגה אינה רק ברוחב עזרת נשים בלבד, אלא לפי מה שנצרך לכל הרוחב שההר עולה בו ויש צורך בהן, ולא התכוון בדוקא לכל רוחב החמש מאות אמה.

נג). הרב אלקנה ליאור לא פירש לפי מה כתב שהסלעים באיזור זה הם לכל היותר 740 מטר. צחי צוויג מציין שבחפירה של 2 מטר במקום כיפת השלשלת לא הגיעו לסלע האם, ויתכן שהם גם פחות מזה.

ובאשר לשאלות ממקום המזבח ומדרגות האולם, יש להשיב שלא כתוב בחז"ל ששם היו סלעים קרובים למפלס, ולכן אין כל קושי בזה שאנו רואים שאין שם סלעים.



## כא.

### הסלע בלשכת הנזירים

הרב אלקנה ליאור מזכיר את הסלע בלשכת הנזירים, שלכאורה לפי שיטתי אמור להיות מעל 736 מטר, בעוד שהיום המפלס הוא כ-735 מטר. ראשית לענ"ד אין קושי לומר על סלע בודד בגובה של מטר או שני מטר שבלט ונחתך. הרי גם לדידיה הוא בלט מגובה עזרת נשים, שהוא 738 מטר, ואיננו רואים אותו היום.

אבל מעיון במשנה התברר לי שלפי פשט המשנה כלל לא מדובר כאן על סלע.

המשנה במסכת כלים פרק ו' משנה ב' אומרת: "האבן שהיה שופת עליה ועל התנור עליה ועל הכירה עליה ועל הכופח טמאה. עליה ועל האבן, עליה ועל הסלע, עליה ועל הכותל – טהורה, וזו היתה כירת הנזירים שבירושלים שכנגד הסלע".

באופן שהכירה טהורה, בתחילה כתוב "עליה ועל הכותל", ואח"כ עליה ועל הכותל, ובפשטות המילים "וזו היתה כירת הנזירים" מוסבות על הסיפא דהיינו "עליה ועל הכותל", אלא שא"כ צריך להבין למה סיים "שכנגד הסלע".

ובלאו הכי קשה למה עליה ועל הכותל טהורה, הרי שורש הדין הוא זה שכל דבר ששייך בו נתיצה טמא טומאת כלי חרס, כפי שהביא הר"ש מתו"כ, וגם בכותל שייך נתיצה.

על כן נראה שהכי קאמר – אם הכותל הוא כסלע שאינו ראוי לנתיצה, כמו בבית המקדש, בזה אמרינן שדינו כסלע. ואם כן, לא מדובר כלל שהיה שם סלע. ובתפארת ישראל שם (בועז אות ג) פירש הא דבכה"ג דטהורה משום "דבהנך לא עשאן מתחלה מחוברין ע"ד כירה שיהיה אפשר לקיים בהן מצות נתיצה". וי"ל לבאר גם לפי דרכו, דזו הכוונה כאן שהכותל מדומה לסלע שלא עשאו לכירה, ולכן טהורה, ובכותל כזה היתה הכירה בבית המקדש, שהוא כנגד הסלע".



## כב.

### ביאור דברי יב"מ בקדמוניות על היקף התחום מלמעלה

(נד). הרמב"ם כתב "שכירת הנזירים היתה מן הסוגים האלה האמורים. שכנגד הסלע, כלומר אבן שכנגד הסלע והוא ההר". יתכן שהוסיף והוא ההר, כדי לבאר שגם אם אינו ממש סלע, ההר עצמו הוא כסלע.

בקדמוניות (טו, יא, ג) כתב יב"מ תאור על תחילת בנין בית המקדש. חלק מהפרטים בזה אינם עדות ראייה אלא סיפור מה שהיה בשנים קדמוניות, אך עכ"פ הוא כותב:

"היתה גבעה מלאה סלעים משופעת, מתרוממת בנחת כלפי החלקים המזרחיים של העיר אל ראש הפיסגה. את הגבעה הזאת ביצר שלמה מלכנו הראשון בחכמה ובעמל רב בחלקים שמסביב לפיסגה מלמעלה, ולמטה ביצרה החל מתחתיתה, אותה סובבת תעלה עמוקה, בסלעים עצומים מהודקים זה לזה בעופרת, היא הלכה ותחמה חלקים של הארץ וירדה לעומק באופן שלא היה קץ לגודלו ולגובהו של המבנה שנעשה מרובע. מבחוץ נראו פני האבנים הגדולות ואילו מבפנים היו אלה מבוצרות בברזל, והתיאומים היו מלוכדים ללא זיע כל הימים, וכך נמשל המפעל עד לראש הגבעה. ומשעיבד את פיסגת הגבעה ומילא את המקומות החלולים סביב החומה, עשה אותם מישור חלק ושווה לשטח העליון כל זה היתה החומה שהיקפה הגיע לארבעה ריסים וכל צלע נמשכה לאורך של ריס.

בפנים החומה הזאת וליד הפיסגה גופה הקיפה למעלה חומת אבן אחרת. ברכס שבמזרח היה סטיו כפול שאורכו כאורך החומה. באמצע נמצא בית המקדש והסטיו נשקף על פתחיו, מלכים קדומים רבים בנו אותו".

נראה שדבריו בענין המבנה הקדום של הגבעה מתאימים למציאות הטופוגרפית שאנו רואים. "כלפי החלקים המזרחיים של העיר" הכוונה כלפי המקום בו עומד היום הרובע המוסלמי והיהודי (לא היו אז שכונות ממזרח להר הבית), וא"כ השיפוע המתון אותו מתאר בן מתתיהו הוא עליה ממזרח למערב. מהפסגה למערבה השיפוע אינו מתון אלא חד מאוד. יב"מ מדבר על עשיית המקומות החלולים סביב החומה עד שעשה אותם מישור חלק ושווה לשטח העליון. החומה שעליה הוא מדבר, מוקפת באופן שהצלע שלה הוא ריס (177 - 192 מטר<sup>1</sup>), וההיקף הוא ריס על ריס, וצריך להבין על איזה היקף מדובר.

לענ"ד דבריו יובנו לפי מה שאומר יב"מ על ההבדל בין "למעלה" ל"למטה", ונראה שהבדל זה הוא בין מה שהוא מכנה בספרו מלחמות "המקדש הראשון והמקדש השני". על המקדש הראשון- היינו הר הבית, כתב בספרו מלחמות שהוא 6 ריס עם האנטוניה, והדבר מתאים לשיטתי בגודל האמה, שכן גם אחרי הרחבת הורדוס ככל הנראה בצפון ובדרום היתה חומה שתוחמת את הגבול הטופוגרפי של ההר, וזה הוא בערך תחום החמש מאות אמה על חמש מאות אמה של ההר, עם התוספת הצפון מערבית כנגד האנטוניה<sup>2</sup>. זה הוא התחום שבקדמוניות הוא מכנה "למטה", ולגביו לא הוזכר כלל יישור. המקדש השני הוא מה שהזכיר כאן בקדמוניות כתחום שבו עשו מילוי סמוך לפסגה בימי קדם מימות שלמה המלך, והוא היה "למעלה", ולו יש

נה). הרב קורן במאמרו נוקט שריס הוא 186 מטר. אך בהוצאה של אולמן למלחמות היהודים כתבו שבימי יוסף היה ריס בג' גדלים אפשריים: 177, 185, 192 מטר.

נו). מצינו אצל יב"מ במלחמות (ה, ה, ב) סטוים שנשענו על חומה, שכלל הנראה הם היו על החומה המקודשת בדרום ובצפון, ולא על התוספת של הורדוס בצפון ובדרום, והחומה שהם נשענו עליה היא חומה שציינה את הר הבית המקודש. 500 אמה של 0.517 מטר הם 258 מטר, וההיקף שלהם עם תוספת 80 מטר (40 מטר עד הכותל המערבי, גם בדרום וגם בצפון) כנגד האנטוניה היינו 1120 מטר. אם נחלק אותם לשש ריס נקבל שריס הוא 186 מטר.

חומה שהצלע שלה משני כיוונים הוא בערך ריס דהיינו 192 - 177 מטר. כבר כתבתי שנראה שכל העזרות עם החומות הן 350 אמה והן לפי אמה 51.7 - 181 מטר, ואם מוסיפים עד החיל והסורג 20 אמה - 192 מטר. אמנם יב"מ כותב שלמעלה נעשה יישור להשוות לפיסגה, אך הוא גם מדבר על "החלקים מסביב לפיסגה" בלשון רבים, ולכן ממסתבר שהכוונה היא כל חלק והיישור שלו. ודאי שלא יושרו רק ההיכל והעזרה אלא גם עזרת נשים, ומעצם היותה מקום מיושר ברור שהיה צריך למלא חללים כדי שיהיה ישר. ומה שיב"מ אמר "מיושר חלק ושוה לחלק העליון", בלשון יחיד הוא כינוי כללי ליישור רובו של החלק העליון בניגוד לחלק של המקדש הראשון התחתון, דהיינו הר הבית, שיתכן שלא יושר. הוא לא נכנס כאן לזה שאחרי החלק ששוה לחלק העליון סמוך לפיסגה מפלס ההיכל גבוה ממפלס העזרה 3 מטר, כמו שלא נכנס לזה שמפלס עזרת כהנים גבוה משל עזרת ישראל, ושל עזרת ישראל גבוה משל עזרת נשים, כי הוא לא בא לספר כאן על המפלסים הפנימיים. עיקר כוונתו לומר את הכלל שלמעלה נעשה יישור, ולא דקדק בכך שהיישור למעלה הוא בהדרגות. ומה שכתב שבפנים החומה הזאת וליד הפיסגה גופה הקיפה למעלה חומת אבן אחרת, היינו חומת העזרה, שהיא היתה סמוך לפיסגה גופא.

אך לכאורה עדיין לא מובן מה שכתב יב"מ שהיקפה (של החומה של המקדש השני) הגיע לארבעה ריסים, דהיינו ריבוע של ריס על ריס עוד בימי שלמה והמלכים הקדומים. אמנם בצלע הדרומית והצפונית הדבר מובן, אך איך אפשר לומר כך על הצלע המזרחית והמערבית, כשהוא מבאר שכל זה היה בימי קדם עוד מימי שלמה, והרי הוא עצמו בספרו נגד אפיון מביא את התיאור של הקטאיוס, שמתאר את המקדש בימי אלכסנדר מוקדון "במרכז העיר לערך ישנו תחום מגודר בנוי מאבנים באורך של כחמש פלטרות (כ- 300 אמות) וברוחב של מאה אמות, ולו שני שערים, בתוכו מצוי מזבח מרובע... בסמוך לו ניצב היכל גדול ובו מזבח ומנורה". אין לדקדק כאן בין 300 ל-400 אמה, שהכל הוא הערכה גסה, אך עכ"פ גודל של בערך 300 על 100 אמה למקדש היינו מלבן, וכן מסתבר ממה שכתב יוספוס במלחמות שיש ארבעה שערים מכל צד (שנים מהם לעזרת נשים מהצד, אולי היו לגזוטרס בשביל הנשים) ובצפון ובדרום ורק שער אחד במזרח, ובודאי זהו התיאור שהיינו מצפים שיאמר לפי חז"ל שהעזרות הם שכ"ב על קל"ה אמות".

על כן נראה שמה שכתב על היקפה של החומה אינו שיעור אורך של גוף החומה, אלא היקפה הוא הסורג שהוא הקיפה של החומה המלבנית, והוא זה שהיה ארבעה ריס, ריס על ריס. וכן נראה ממה שמצאנו כיום לוחות אבן שכתוב עליהן את שלטי האזהרה (מובא בספרו של הרב קורן בחצרות בית ה' עמ' 111) "איש נכרי לא ייכנס לפניו מן המחיצה המקיפה את המקדש, ולחצר המוקפה. ומי שייתפס יתחייב בנפשו דינו למיתה". משמע שהאזהרה לגויים היתה מהסורג (המחיצה המקיפה), אבל עיקר הבית הוא באותה חצר המוקפת על ידי הסורג.



(נ). הקאטיוס מדבר על שני שערים, וכנראה כוונתו לשני השערים המרכזיים לעזרת נשים ולעזרה במזרח.

## כג.

### הקשיים הטופוגרפיים בשיטת הרב אלקנה ליאור

לדעת הרב אלקנה ליאור יש להציב את מקום המזבח על סלע הצח'רה, כך שמקום קודש הקודשים ואבן השתיה שבלטה בקדש הקדשים היא כ 40 מטר - מערבית לסלע.

לשיטתו מפלס הר הבית במערב ובדרום היה שווה למפלס עזרת נשים שבמזרח, והוא בערך כפי שהוא היום במערב 738.15 מטר<sup>2</sup>, ובהתאם להפרשי המפלס בין עזרת נשים והעזרה להיכל גובה מפלס ההיכל שבו בלטה האבן היה 747 מטר - 2.4 מטר יותר גבוה משיא סלע הצח'רה.

באופן זה, עזרת נשים לא היה מעבר לטרסה המזרחית שבה יורדים פני ההר, ולכן אין עליו קושי מהמזרח. אלא שלפי זה צריך ביאור לשיטתו בכל האיזור של ההיכל והעזרה במערב, שהרי גובה מפלס הסלע שבלט בהיכל לפי דרכו היה 747 מטר, בעוד שבימינו מפלס הרמה במקום שהיה לשיטתו ההיכל הוא רק 742.8 מטר. גובה מפלס עזרת כהנים לשיטתו היה 743.6 מטר, ואחורי בית הכפורת העזרה היה לכל הפחות בגובה עזרת כהנים<sup>3</sup>, בעוד שמפלס פני הקרקע במתחם הר הבית במערב כיום במקום שעד אליו הגיעה הי"א אמה שאחורי בית הכפורת הוא רק 738 מטר. כאן וכאן יש חסרון של כ 4 - 5 מטר לפני הקרקע של היום, הרבה יותר ממה שחסר לפי מסורת הכיפה בתחום של עזרת נשים!

וכן קשה מגבהי הסלעים, שכאן, בניגוד לתחום עזרת נשים, יש סלעים שגובהם נבדק על ידי וורן. לגבי מבנה הסלעים, יש ליזכר שוורן מציין בספרו 'ירושלים של מטה' שכל הגבהים של הסלעים שהוא מדד הם מהשכבה החיצונית של המסלע הנקראת 'מיזיחיל', שהוא החלק החיצוני של הסלע, ולכן יש להעיר על שיטת הרב אלקנה מגובהי סלעים שנבדקו בבורות מספר 4, 24, 25 במערב הרמה.

לפי נתונים במפה שהביא הרב קורן בספרו ועשו לי מקדש [והובא כאן בסוף המאמר]:

בור מספר 4 שנמצא לשיטת הרב אלקנה תחת כותל התא שליד קדש הקדשים 20 מטר ממערב לקרן הצפון מערבית של הכיפה הוא בגובה 736.7 מטר. צפונית ממנו 30 מטר, באיזור שלשיטתו הוא גבוול צפון ההיכל, מצויין במפה שנראה סלע שגובהו 736.4, וכן בור מספר 25 שממוקם 10 יותר מערבית לאותה נקודה הוא 736.4 מטר.

א"כ איך יתכן שסלע אבן השתיה שהיה בקדש הקדשים סמוך לבור 4 היה בגובה 747 מטר, כאשר הסלעים בסביבתו מצפון ומדרום הם 736.7 - 736.4 מטר?

גם יש להוסיף שבניגוד לשטח שחסר למפלס עזרת נשים, שיכול היה להיות מילוי בעלמא, החלק שנחסר חייב להיות לא רק אדמה אלא ברובו שטח סלעי, שכן אם כל החלק הזה לא היה

נח). גובה זה חושב לפי האמה שהוא נוקט בה 54.8 ס"מ ולפי גובה הסלע בחור שבצח'רה לפי הנחתו שהוא הלול שהיה במזבח. וכן הביא עוד ראיות לזה. לענ"ד יש להשיב על ראיותיו, ראה לקמן בפרק על החיל.

נט). לענ"ד מיב"מ משמע שהוא כגובה מפלס ההיכל, אבל הרב אלקנה מחשיב איזור זה בגובה מפלס עזרת ישראל - 742.2 מטר.

סלעי, אלא אדמה בעלמא, איך עמד המשקל האדיר של ההיכל על הקרקע. משקלו העצום של ההיכל מחייב שהוא עמד על סלעים.



## כה.

### דיון בתשובת הרב אלקנה על הקשיים הטופוגרפיים

על הקשיים האלו משיב הרב אלקנה ליאור בספרו בהשערה שמבוססת על מדרשי חז"ל, שמשמע מחז"ל שאבן השתיה שהיתה בבית קדש הקדשים היא שן סלע, כפי שאמרו (מדרש רבה אחרי מות פרשה כ) "מקדש השני על שן סלע ומצודה, דתנינן משניטל הארון היתה שם אבן השתיה". ועוד אמרו חז"ל שהרומאים שברו אותה, כפי שנאמר "השתות יהרסון", ודרשו בירושלמי פסחים ד, א על פסוק זה ש"פסקה אבן השתיה", וכן אמרו בתענית דף כט ע"א על המשנה שאומרת "נחרשה העיר. תניא: כשחבר טורנוסרופוס הרשע את ההיכל".

על כן הוא טוען (עמ' 218) שגם אם האבן שהיתה בקדש הקדשים היא סלע אם, אפשר לשער שאבן השתיה הייתה שן סלע באורך 40 מטר שיצאה מסלע הצח'רה עד למקום קודש הקודשים, והיא פסקה ונשברה על ידי הרומאים, ולא רק האבן נשברה, אלא כל תחתית ההיכל לעובי 6 אמות נעקרה, שההיכל היה על האוטם שהוא 6 אמות, ואת האוטם קל להסיר.

ועוד כתב לי הסברים מפורטים יותר. לדבריו, המבנה עמד על קרקע יציבה עם סלעים. רוב ה'רמה' מרוצפת ואין לנו נתונים מוורן מה יש תחתיה, סביר להניח שיש שם גם סלעים, מה גם שלאחר שהחריבו את החלק העליון ה'מיזי-חילו' יתכן ששרדו השכבות היותר נמוכות של הסלע.

קרקע עולם נמשך בצורה מעוגלת מעט מערבה תחת מקום קודש הקדשים. סביב שן הסלע הצרה נבנו כותלי ההיכל, שמכל צד עוביים הכולל הוא 25 אמה, כולל תאים ולולים ורווחים בפנים. סה"כ 50 אמה, והרווח שנותר ביניהם לשן סלע מולא באוטם. את החלק הזה החריבו, וזו היא חרישת מקום ההיכל.

לגבי בורות 25 (וכן בור 24 שהוא צפונה ממנו) כתב השערה שהם חלק מהמערכת התת-קרקעית, שהיתה מתחת בית המוקד: בית הטבילה ומחילות שלא קידשו אותם, וגובה הסלע בהם לא מלמד על כל גובה האזור.

ולגבי הסלע בבור 4 שגובהו 737.6 מטר, כתב שזה דבר מצוי בהרים שיש שן סלע, מצוק שמתנשא, ופער גובה תלול. יתכן שמדובר בנקיק עמוק ועקלקל, כלשון הרמב"ם בהלכות בית הבחירה פרק ד הלכה א "בעת שבנה שלמה את הבית וידע שסופו ליחרב בנה בו מקום לגנוז בו הארון למטה במטמוניות עמוקות ועקלקלות". אך כל שאר הקרקע היא במפלס העזרה, קרקע עולם יציבה עם סלעים עליה עמדו כתלי ההיכל העבים.

ולגבי שטח שהיה במקום בו היום המפלס 738 מטר, הוא אומר שמדובר רק בפינה הדרומית של הי"א אמה שאחורי בית הכפורת. שם ככל הנראה ההר הוא בשיפוע (רוחב של כ-6 מטר גובה

של כ-5.5 מטר הוא שיפוע של כ-45 מעלות) וכותל העזרה להערכתו שימש ככותל תמך, ובחורבן חלק זה התמוטט וחזר למצבו שהיה לפני בנין המקדש. עכ"ד.

אך לענ"ד דחוק מאוד שנעשה הרס בזמן החורבן בקנה מידה אדיר כזה דוקא במקום ההיכל כאשר יוספוס לא מזכיר ממנו דבר. ולא נראה שמה שנקרא חרישה ונעשה אחרי מרד בר כוכבא, הוא עקירה כזו. החרישה ככל הנראה נועדה רק לביזוי המקום שמשמשים בו לחולין על כן נראה שהשתות יהרסון הוא פגיעה מסויימת באבן השתיה, אולי החתך של חלק שבלט מהעזרה לקדש הקדשים, ומסתבר שאכן האוטם שהיה סביב האבן הוסר, וכל מה שנעשה מעבר לזה בהיכל הוא רק בגדר חרישה. גם מהגמרא בשבועות שהבאנו לעיל משמע שמקום העזרה נשאר גלוי וידוע לבני ארץ ישראל על פי המבנים ששרדו, ולא היו צריכים לעשות השערות של מבנה מרחף.

גם נראה שלא נכון לומר כפי שכתב "גם אם אבן השתיה שהיתה בקדש הקדשים היא סלע", שכן אינו בגדר "אם". לענ"ד הדבר הזה מוכרע בעצם המסורת שאבן הצח"רה שהיא סלע היא אבן השתיה, כי גם אם מפרשים את המסורת כדבריו על הסלע שהיה תחת המזבח הוא חייב להיות אותו סלע שהיה תחת קדש הקדשים ושעליו המקדש עומד, שהרי לא יתכן שיקראו בשם אחד לאיזה אבן שהניח שלמה, ולסלע האם שהיה תחת המזבח, כשהם אינם קשורים זה לזה. ואם לא נאמר כן, איך יובן מה שכתוב במדרשים שההיכל עומד על אבן השתיה. על כן אם נאמר שאבן השתיה שהיתה במקדש היתה אך ורק אבן מטלטלת, זה התעלמות מוחלטת מהמסורת<sup>5</sup>.

ובעיקר יש להעיר, שאחרי כל ההסברים שכתב, בעיני הדברים נשארו קשים. האוטם הוא רק 6 אמות, שהם 3.30 מטר ומזה מגיעים רק לגובה 733.7 מטר, ועדיין חסר עד לפני הרמה מטר של סלעים שנעלם שעליהם עמד לשיטתו ההיכל (מלבד זה שלשיטתו בכל הרמה היה מטר יותר גבוה מפני הרמה היום, מפני שלשיטתו גם מפלס העזרה והחיל הוא מטר מעל פני הרמה של היום). לשם הנחת המבנה העצום צריך להניח שהיה סלעים מעל הרמה ומיד מתחת לפני הרמה, בשעה שבתעלה שנחפרה סמוך לכיפה ממערב לא נמצא כלל סלע אלא רק אדמת מילוי ואדמה טרה רוסה. פני הסלע המיזיחילו באותו איזור שנמדדו בג' מקומות מראים שמלבד האוטם באיזור קדש הקדשים חסרים עוד כ- 7 מטר כדי להגיע לשכבה החיצונית של הסלעים.

5. אמנם הרד"ק במלכים א פרק ו כתב על שלמה המלך "והניח אבן על פי המקום", נראה שלא נכנס כאן לפקפק במסורת. עיקר כוונתו להביא את דברי חז"ל על אבן היתה שם מימות הנביאים הראשונים, והוא פירש שזו אבן מטלטלת, לא ברור איך זה מתאים לדברי חז"ל שהיא האבן ממנה נברא העולם, אך עכ"פ אין להביא ממנו ראיה שיש מי שחולק על המסורת כי בפשטות הוא לא ידע על המסורת. המסורת היתה ידועה בעיקר למי שהגיע לארץ. לדידן שנודעה לנו המסורת שעברה בעיקר אצל אנשי א", הכונה של הגמרא היא ששלמה שהיה מהנביאים הראשונים (כמבואר בסוטה מח ע"א) חשף וגילה את חשיבות האבן שעליה הארון מונח, וכך מתפרש הוזהר פרשת נח דף עב ע"א "דוד מלכא חביבותא ודבקווא דייליה בהאי אבן הוה ועלה אמר (שם ק"ח) אבן מאסו הבונים היתה לראש פנה, וכד בעא לאסתכלא בחיזיו יקרא דמריה נטל להאי אבן בידיה בקדמיתא ולבתר עייל, בגין דכל מאן דבעי לאתחזא קמי מריה לא אעיל אלא בהאי אבן דכתיב (ויקרא י"ג) בזאת יבא אהרון אל הקודש ודוד משבח גרמיה ואמר אני בצדק אחזה פניך וכל אשתדלותיה דדוד לאתחזא בהאי אבן כדקא יאות". ודאי שלא כל מי שרוצה להסתכל בכבוד קונו לוקח אבן ומרים אותה בידו, אלא הכוונה התבונות ועיסוק בחשיבות האבן

ועל מה שאומר הרב אלקנה שלגבי בורות 24 25 מדובר במחילות, יש להשיב שמחילות עמוקות נעשות בחציבה בשכבה הפנימית של הסלע ואילו כאן מדובר בבורות שבהם נראתה השכבה החיצונית של הסלע, לענ"ד קשה לתלות שהיו חלופי גבהים קיצוניים שמצויים בסלעים בגובה של 10 מטר שאנו רואים מצפון ומדרום לקדש הקדשים\*\*.

גם לגבי החלק מהמקדש שמגיע למקום בו המפלס כיום הוא 738 מטר, הרב אלקנה מתייחס רק לחלק מההיכל שהוא ברוחב 6 מטר, אך בנוסף לזה יש לפי שיטתו חלק גדול מאוד מהעזרה שהיה מעל המפלס הזה. מדובר במשולש שמגיע דרומה ממקום המדרגות של הרמה לרוחב של 15 מטר, שלפי הרב אלקנה בזמן המקדש היה גובהו 743.6 מטר והיום הוא 738 מטר, ואורך המשולש הזה מעל 50 מטר.

עכ"פ הכל תלוי בנקודת המוצא. נקודת המוצא שלי היא שעל מסורת אי אפשר לערער בלא קושיות או ראיות מוצקות למקום אחר, ואין ראיות מוצקות. ואילו אצל הרב אלקנה נקודת המוצא היא שיש ראיות מוצקות לכך שהנקב הוא נקב בור השיתין, ועל זה אדון בפרק הבא.

## כה.

### שאלות על הקביעה שהנקב הוא בור השיתין

מה הם הראיות הישירות שעליהן מסתמך הרב ליאור בקביעתו שהחור שבצח'רה הנא הנקב שבסלע? קודם כל עצם העובדה שיש כאן אבן עם נקב גדול בגגה שמוכיל למערה. קוטר הנקב כ- 80 ס"מ והוא לדעתו תואם לנקב של הלול לבור השיתין. אולם יש לעיין האם הגודל של הנקב באמת תואם. במשנה מידות ג, ג כתוב "למטה ברצפה באותו הקרן מקום היה שם אמה על אמה וטבלא של שיש וטבעת היתה קבועה בה". אך חור עגול שקוטרו 80 ס"מ אינו אמה על אמה. הרב אלקנה כתב לפרש שכיסתה אותו טבלא מרובעת אמה על אמה. צ"ל לשיטתו שהכוונה לבליטה שלה, אבל האבן עצמה היתה עיגול שקוטרו שווה לאלכסון של אמה על אמה, כי אם כל האבן היא רק אמה על אמה מרובעת, היא לא תכסה את הנקב שגודל ממנה. אך לענ"ד מלשון המשנה מבואר שהלול עצמו שבו ירדו היה אמה על אמה, ואותה אמה על אמה כוסתה בטבלה של שיש מרובעת אמה על אמה, כי אם יש כאן עיגול שרוחבו אמה הוא יקרא מקום היה שם עיגול שרוחבו אמה כמו בעירובין יד ע"א, ולא יקרא מקום שהוא אמה על אמה. ובאמת בלאו הכי לא מסתבר שחור שנעשה לירידת אדם יהיה עיגול בקוטר 80 ס"מ, שכן

סא). יש לציין שהשרטוט של הטופוגרפיה שהוא משרטט כדי להתאים את התיאוריה שלו על הסיבה שמדרגות עזרת נשים עגולות אינו תואם לממצאים שאנו מכירים, וגם חסר בשרטוט את ההבחנה בין גבהי סלע לפני הקרקע. לפי השרטוט שלו, הגובה של פני הסלע באיזור כיפת השלשלת הוא במפלס העזרה 742.25 מטר, בעוד שבחפירה שנעשתה בכיפת השלשלת לפי המאמר של צחי דבירה חפרו לעומק של לפחות 2 מטר ולא הגיעו לסלע האם. כמו כן, לדבריו גובה פני הסלע סמוך למבנה הנמצא במזרח הרמה הוא 738 מטר, בעוד ששם נמצא בור 34 שגובהו 741 מטר. אמנם גם הוא כתב שהמפה הטופוגרפית שהוא מציג היא משוערת, וציין שמתחת שער ניקנור היו לשכות כלי שיר ואולי במקומות הלשכות האלו הסלע נמוך. ובכל אופן, המציאות אינה תואמת לתיאוריה שכתב על מדרגות עזרת נשים, אלא שפרטים אלו אינם מהותיים לעצם התיאוריה שהצח'רה היא מקום המזבח, וזה נכתב רק כהערה.



אדם יכול להיכנס בנקל בריבוע של אמה מרובעת בגודל של 54.8 ס"מ כמו במקוה. ובעזרה כל ס"מ צריך להיות מנוצל, כפי שרואים גם מהמקוה של כה"ג שהיה פשוט לגמרא שהוא דוקא ברוחב של אמה על אמה.

בנוסף לזה, לפי תיאוריה זו אמורים להימצא על האבן חורים שנעשו בשביל ניסוך היין והמים. הרב אלקנה עמד על כך, וטען שאולי הם לא נראים כי הם נסתמו. והביא את דברי רש"י בסוכה נג ע"א (ד"ה בשעה שכרה) "בשעה שכרה דוד שיתין - ולא סבירא ליה שמששת ימי בראשית נבראו, ואי סבירא ליה, שמא נתמלאו עפר או צרורות וצריך לכרותן". רש"י מדבר מהזמן של בריאת העולם ועד דוד המלך, וכאן מדובר מהחורבן השני ועד היום אבל זה אותו עקרון. עכ"ד.

אך התיאוריה הזו הועלתה במחקר כבר לפני יותר מ-120 שנה על ידי קונרד שיק. הוא זיהה את החור שבאבן כ"האמה על אמה" שדרכו ירדו לבור השתיין לנקותו, וזו היתה גם סברתו של גוסטב דלמן (כ"כ בעיר הקדש והמקדש ח"ד עמ' ח). דלמן גם נכנס לבדוק את הסלע בעיון רב. יש להניח שהוא ידע שהיו במזבח נקבים וכנגדם חורים בסלע שתחת ההר, כמפורש בסוכה מח ע"ב, כיון שהיה לו ידע בשני התלמודים<sup>20</sup>, גם אם לא הבין בדיוק היכן הנקבים האלו אמורים להיות. הוא ישב על הסלע הזה עשרה ימים כדי לבדוק ולדווח על כל ס"מ וכל שינוי צורה, ובודאי אם היה מוצא סימוכין לשיטתו ממקום שנראה כחורים דקים שנסתמו היה מתאר זאת, אלא שהוא לא מצא דבר כזה, ועל כן נראה שאין באבן כל נקב שנסתם.

מה שהביא הרב אלקנה מרש"י על סתימת השיתין אינו דומה לנידון דידן. רש"י קאי למ"ד שמששת ימי בראשית נבראו ומדובר על נקבים שיוורדים לתהום, ובודאי שאם יפלו לנקב כזה אדמה וצרורות הוא יסתם כי אין להם לאן לצאת, וגם הסלע שבו עוברים הנקבים יכול להתכסות, בעוד שכאן מדובר בנקבים של סלע גלוי העומד בפנינו שהוא 1.70 מטר בלבד ויש חלל תחתיו. לא ידוע מה היה קוטר הנקב, אך מסתבר שלא עשו צינורית דקה, אלא כפתח שבכיוור. אם נסתכל למשל על רצפה באבנים במערת המכפלה, שגם היא מאותה תקופה, קשה לי לדמיין מצב שהיו בה פעם שני נקבים שנסתמו, עד שאיני רואה כלל סימן לנקבים שהיו בה. גם לא נראה שהשקעים בסלע הם התחלה של נקבים, כשלא רואים בהם נקב.

אפשר לומר הסבר אחר לענין הנקב שבסלע, כגון שזהו חור שנועד לעמוד שעליו נשען הבית, ובכך לפתור את השאלה כיצד עמד הבית על משטח סלע, כאשר לא רואים באבן הצח"ה סימני חציבה מקבילים לעשרים אמה של קדש הקדשים בשני הצדדים.



## כו.

### הראיות הנוספות של הרב אלקנה

(20). כ"כ בויקיפדיה בערך גוסטב דלמן.

בנוסף על עצם הנקב, הרב אלקנה ליאור מסתמך גם על כמה דברים שהוא קובע את גודלם, ומוצא להם התאמה לפי אמה של 54.8.

א. תחת הנקב יש מערה שגודלה 7 על 7 מטר. בזוית מסויימת המרחק בין כותל המערה באלכסון שעובר בצפון מזרח למקום הנקב הוא 2 מטר. במשנה ובגמרא (זבחים סא ע"ב) מובא שבבית שני הוסיפו ארבע אמות על המזבח שבהן התווסף מקום השיתין. החזו"א (קדשים ליקוטים על זבחים סימן ג, ב) כתב מסברה שאותן ארבע אמות הן בין נקב השיתין שהיה בבית ראשון על הרצפה צמוד לקרן דרומית מערבית של המזבח עד למקום הלול. אם נמקם את הלול חצי אמה צפונה מהפינה הדרום מזרחית של תוספת המזבח בבית שני, נמצא שלפי דברי החזו"א יהיה בינו לבין הפינה הדרום מערבית של המזבח בבית ראשון ארבע אמות שלפי אמה של 54.8 ס"מ, ובהתחשב בכך שאמה יסוד ואמה סובב הם של חמישה טפחים הם בדיוק 2 מטר. כיון שבזוית כזו זהו בדיוק המרחק בין כותל המערה לנקב. וזו לדעתו התאמה מופלאה.

אך מלבד שאין ראייה למקם את חור השיטין בדיוק חצי אמה צפונה מהפינה, אין שום מקור לכך שקיר המערה של השיתין חפף באלכסונו את הפינה של המזבח הראשון. החזו"א שהוא מביא מדבר רק על רווח מנקבי השיתין. החלל שתחתיהם יכול היה להיות בבית שני מתחת למזבח יותר בצפון מזרח, וכן יכול גם להיות עד מקום רחוק ממנו לכיוון דרום מערב, אם הנקבים יורדים מעט באלכסון. אין לגבי כותל המערה זום נתון בחזו"ל, כך שהמרחק הזה חסר משמעות ולא מלמד דבר. בעיקרון אפשר שזו מערה טבעית שהיתה בהר, וכפי שכתבתי יתכן שהשתמשו בה לקביעת עמוד שעליו נשען הבית.

ב. הרב אלקנה קובע שמפלט הנקב שבצח'רה תואם למה שצריך להיות מפלט עזרת כהנים בגובה 743.65 מטר. את היסוד לקביעת גובה מפלט עזרת כהנים הוא למד ממפלט עזרת נשים, שלפי ראב"י נמוך ב-10 אמות ממפלט עזרת כהנים. והרב אלקנה טוען שהוא 738.15 מטר.

אך מגין לנו מה היה מפלט עזרת נשים? היסוד לכך הוא ההנחה שהר הבית היה ישר למרגלות העזרה בכל כיוונו. בספרו הוא כתב שזה נלמד מדברי יב"מ בקדמוניות המובאים לעיל שנעשה יישור במקום, וכן ממה שכתב יב"מ בספר מלחמות שבדרום עולים בתשע עשרה מעלות בג' השערים שמביאים למפלט ההיכל, ומשמע שכך היה לכל אורך העזרה בדרום. וכיון שבמערב יש הוכחות מגבהי השערים וגובה אולם שער וורן שגובה המפלט היה כ- 738 מטר, יש לנקוט שזה גם היה הגובה בדרום ובעזרת נשים שנמוכה ממפלט היכל מ-20 מעלות שהם עשר אמה. למעשה כתב שהיה שיפוע קל שיוורד מצפון לדרום. מפלט הר הבית המערבי היה לפחות כפי שהוא היום בתחתית המדרגות המערביות במרכז הרמה 737.8 מטר, ולכל היותר 738.2 מטר כפי שהוא בצפון מערב הרמה, וחייבים לומר שכך היה לאורך הצלע הדרומית, ולא נמוך מזה שהרי טבעו של הר ככל שמתקרבים לאזור המוגבה ההר לא יכל לרדת, וממילא כך היה באיזור עזרת נשים.

אך לענ"ד מיב"מ בקדמוניות אין כל הוכחה ליישור בהר הבית, כי ביאורו הוא כפי שכתבתי לעיל על יישור השטח העליון. ומדבריו במלחמות על המפלט בדרום ובעזרת נשים אפשר ללמוד לכל היותר רק על עצם ההשוואה בהר הבית שצמוד לדרום העזרה, והשוואה בקירוב בין

מפלס הדרום למרגלות העזרה ומפלס עזרת נשים, אבל אין מזה מקור להשוואה בין הדרום למפלס בצד המערבי, ואם כן אף שבמערב הרמה אכן נראה שבזמן הבית היה כ-738 מטר, אין ללמוד מזה שבעזרת נשים הגובה היה 738 מטר.

ג. הרב אלקנה לומד את גובה מפלס העזרה גם ישירות מההפרש מגובה המפלס מתחם הר הבית במערב, מתוך הנחה שנקבע בזמן הבית שבכל סביבותיו ההפרש לעזרה הוא 10 אמות וזהו גובה החיל. אך הראיה לכך היא רק מהבנתו מכמה ראשונים שהיה חיל במערב ושגובהו עשר אמות. לקמן בפרק על החיל יבואר שגם אם היה שם חיל, מהתאמת פשט המשנה לדברי יב"מ נראה שהוא אינו גורם להגבהת המפלס ב-10 אמות, ולא מצאתי בראשונים מי שמוכרחים להסיק מדבריו את מה שכתב בענין החיל. כיון שעל פי השוואה בין יב"מ למשנה נראה שמספר המדרגות במזרח, ובעזרת נשים ובדרום העזרה אינו זהה, נראה שגובה העזרה ביחס להר הבית לא היה קבוע, ואי אפשר לקבוע מה היה ההפרש ביניהם במערב. גם מסתבר שבמקום בו עומד מערב הרמה, שהוא ממערב לעזרה לפי מסורת הכיפה, הגובה לא חייב להיות זהה למה שממערב לרמה.

ד. הרב אלקנה לומד גם ממרחק הנקב לטרסה שהוקמה לפני 80 שנה ממזרח לרמה, שהוא תואם לשיטתו למרחק שהיה בין הנקב של בור השיתין לסוף עזרת נשים. וציין שיש ראייה שהטרסה ממוקמת על סימון קדום, מזה שהיא בזוית של רוחות העולם, וגם למד מתצלום תצ"א משנת 1936 שההר שם יורד, ועל כן מסתבר שהיא נבנתה על יסודות קדומים.

אך לא הבנתי איך אפשר להסיק מהכיוון כרוחות העולם של איזה טרסה שהוקמה לפני 80 שנה מול הרמה, ואיך אפשר ללמוד מתצלום תצ"א שיש שם ירידה שהיא הוקמה על יסודות קדומים. אמנם מסתבר שהטעם שהיא הוקמה שם הוא מפני שהמפלס של המקום שהיה בשנת 1936 יורד, אך זה מלמד רק על פני השטח ב-1936 ולא מלמד על יסוד קדום. ומה שהיא הוקמה בזוית הזו היא משום שהיא נבנתה נצבת לכותל הרמה, ואין כל סיבה להניח שהסימון הזה נעשה על בסיס סימון קדום, כי טבעי שכך יעשו כתלים מול כותל הרמה שמכוון בערך לרוחות העולם. כשם שהמבנים בכל רוח שעל הרמה מכוונים לפי כיוונו של הכותל באותה רוח.<sup>30</sup>

ה. ראייה נוספת הוא מביא מגודל אולם שער וורן, שתואם לשיטתו ל-10 אמות על 20 אמה, כגודל שערי המקדש. אך נראה שלא זה היה גודל השער, שהרי לשער יש גם מזוזות ומשקוף.

והנה לדבריו ע"פ הרב גורן זצ"ל ויבלחטו"א הרב דוב ליאור שליט"א די בסימנים המובהקים שמנה כדי לא לקבל את המסורת בשלימותה אלא לתת לה פרשנויות נוספות. אך לפי מה שבואר אין אף סימן מובהק שמראה כשיטתו, וגם אין על המסורת כל קושיה, ואם כן יש לנו לחזור לפרשנות הרגילה של המסורת.

אמנם הוא מוסיף לכל זה שהחשבונות יוצאים מתאימים להפליא, וזה גופא ראייה.

(ג). מאותו טעם גם אין להוכיח מזוית הרמה במזרח שהיא בנויה בדיוק על יסוד קדום.

אך חשבונות מדויקים מהסוג הזה אינם סימן מובהק. יש כאן קביעה שמתחילה נעשתה בהשערה בעלמא על גודל האמה, שהרי הכל נקבע לפי הרמב"ם שחשבונותיו לא נאמרו במסורת אלא הם רק אומדנ<sup>10</sup>. ולפי האמת הדרהם שהוא חישב בו אינו 2.83 גרם כפי שנוקט הרב אלקנה (ראה מה שכתבתי בירחון האוצר גליון עד, על יסוד דברי הרב אדלר, שלפי משקולות הדרהם הוא כנראה 2.98, כי בזמן הרמב"ם כלל לא היה מטבע במשקל אחיד אלא המטבעות נסחרו במשקל, כפי שהיה בדרך כלל בארצות האיסלם).

כעין זה יעויין באתר הארץ של מיכלסון שמביא חישובים רבים על סמך ההנחה שמי שקבע את השיטה המטרית כוון מהשמים לחלק את המטר באופן שתצא אמה במספר מדויק של ס"מ, ומכאן הוא ממשיך לכל מיני חשבונות שיוצאים מדויקים להפליא של גודל העולם ותחום ארץ ישראל ושטחה שמתאים דווקא לאמת הארץ של 51 ס"מ, וראיות ממבנים בהר הבית דומות להפליא לראיות של הרב אלקנה ממבנה פרודודור שער ברקלי ושער הכפול ושער השלשלת והיקף האבנים המופלאות הענקיות, ואבן שהמוסלמים מקדשים בצד הצ'חרה שתואמת בגודלה לשקע שבצ'חרה והוא מראה באותות ומופתים התאמת מבנים וזויות בדיוק של ס"מ. ומצד שני הוא הביא ראיות גם לאמות בגדלים אחרים והסיק שהיה בבית המקדש שימוש בכמה אמות. והוא מצא התאמה מופלאה לזוית של בית המקדש לזוית האסטרונומית של השמש בימי אברהם ובסימני אבנים שיוצאים מכותל המזרחי של המתחם, בדיוק במקום בו לשיטתו ממוקם שער שושן (אלא שלפי מפלס ההיכל, שער שושן צריך להיות בהרבה יותר גבוה). אמנם בסופו של דבר הוא מחזיק במסורת שהצ'חרה היתה בקדש הקדשים, אך בית המקדש בזוית שונה מרוחות העולם. קיצורו של דבר, אין סוף לדיוקים שאפשר למצוא באופן כזה.

הבעיה העיקרית של כל מיני החישובים האלו היא שאם נרצה ללמוד מכל הסימנים המובהקים, המסקנה העולה מהם תהיה פעם למקדש כזה ופעם למקדש כזה, ופעם לאמה כזו ופעם לאמה כזו. הראיתי לעיל שגם החישוב שלי לאמה 51.7 יוצא מדויק להפליא לגודל הכיפה, ודיוק זה עדיף לענ"ד על כל החישובים האלו, כי הוא תואם למסורת שהביא הרדב"ן. ולענ"ד גם היסודות לדיוק באמה בת 51.7 ס"מ מבוססים על מקורות יותר איתנים מהיסודות של הרב אלקנה, וראה גם מה שהערתי לעיל על אמת המקוה שהיא היסוד לחישובי<sup>11</sup>.



## כז.

10. בשו"ת רבי אברהם בן הרמב"ם בס' פב כתב "אשר בא לנו בקבלה הוא מה שבאר אבא שהוזן או הכסף או הדינר אצל חכמי המשנה משקלו ששה ותשעים שעורה והוא יהיה כדרהם וחצי מן הדרהמים הערביים". דבריו אינם קשורים לאומד כמה דרהם היא רביעית.

בדומה לכך הרב גורן עשה סימן מובהק מזה שמדידה בין כותל מערבי למזרחי מביאה בדיוק לאמת חזו"א 58 ס"מ, כאשר גם המדידה שעשה אינה מדויקת, וגם החזו"א בעצם לא התכוון לומר מידה מדויקת, אלא השערה בעלמא.

11. דיוק המידה לשיטתי מבוסס על הירושלמי שהשיעור שלו ללוג תואם את המידה שעולה מהקונגיוס של אספסיאנוס ולמשקל מטבע הכסף שהיתה בימי האמוראים. ראה ירחון האוצר גליון ע.

### החיל וגובה מפלס ההיכל והעזרות

ביארתי לעיל שמה שמחייב אותנו בענייני הר הבית הוא המשנה והגמרא עם בחינת המציאות. דבר זה ישמש אותי גם בבואי לדון על החיל. לענ"ד מה שהיה בזמן המשנה מתברר מדברי יב"מ כעד ראיה, יותר מאשר מדברי הראשונים, כי מעצם היותו עד, דבריו מכריעים יותר מפירוש שנאמר מסברה, כשם שראיות מהמציאות יכולות לבטל אפילו מסורת, אך נראה לקמן שלמעשה כמה מהראשונים מסיקים מדעתם מה שעולה מדבריו.

באיכה פרק ב פסוק ח נאמר: "חֲשֹׁב ה' לְהִשְׁחִית חֻמַּת בְּתֻצִיּוֹן נֹטָה קֶו לֹא־הָשִׁיב יָדוֹ מִבְּלָעַ וַיֹּאבֶל־חֵל וְחֻמָּה יִחַדוּ אִמְלָלוּ".

אין הכרח לקשר את החל הזה לחל בבית המקדש, אך עכ"פ נראה שהחל הוא דבר שקשור לחומה. ומשמע שהחל הוא ענין אחד עם החומה, ממה שאמרו בתחילה "ויאבל" בלשון יחיד ואחר כך "יחידיו אומללו". מכל מקום יתכן גם שהוא החיל המקודש שהוזכר במשנה (וכך הבינו הרמב"ם והכו"פ, כפי שיבוא לקמן).

במשנה מסכת כלים פרק א משנה ח איתא: "החיל מקודש ממנו שאין גויים וטמא מת נכנסים לשם".

ובמשנה במידות פרק א משנה ז - ח איתא על בית המקודש שהיה בצפון העזרה: "שנים שערים היו לבית המוקד אחד פתוח לחיל ואחד פתוח לעזרה... בית המוקד כיפה ובית גדול היה" (י"ג במקום זה פתוח לחול, כמבואר במלאכת שלמה וברש"ש).

ועוד שם פרק ב משנה ג - ה אחרי תיאור הר הבית: "לפנים ממנו סורג גבוה עשרה טפחים... לפנים ממנו החיל עשר אמות ושתיים עשרה מעלות היו שם רום המעלה חצי אמה ושילחה חצי אמה... כל הכתלים שהיו שם היו גבוהים חוץ מכותל המזרחי שהכהן השורף את הפרה עומד בראש הר המשחה ומתכוין ורואה בפתחו של היכל בשעת הזיית הדם".

משנה זו הובאה ביומא דף טז ע"א כדי להוכיח שהתנא ששנה מסכת מידות הוא רבי אליעזר בן יעקב, הסובר שעזרת כהנים גבוהה מעזרת ישראל בשתיים וחצי אמות: "מסתברא דרבי אליעזר בן יעקב היא, דתנן: כל הכתלים שהיו שם היו גבוהין, חוץ מכותל מזרחי. שהכהן השורף את הפרה עומד בהר המשחה, ומכוון ורואה כנגד פתחו של היכל בשעת הזאת הדם. ותנן: כל הפתחים שהיו שם גובהן עשרים אמה ורוחבן עשר אמות. ותנן: לפנים ממנו סורג. ותנן: לפנים ממנו החיל, עשר אמות, ושתיים עשרה מעלות היו שם רום מעלה חצי אמה ושילחה חצי אמה. חמש עשרה מעלות עולות מתוכה היורדות מעזרת ישראל לעזרת נשים, רום מעלה חצי אמה ושילחה חצי אמה. ותנן: בין האולם ולמזבח עשרים ושתיים אמה, ושתיים עשרה מעלות היו שם, רום מעלה חצי אמה ושילחה חצי אמה.... אי אמרת בשלמא רבי אליעזר בן יעקב היא - היינו דאיכסי ליה פיתחא, אלא אי אמרת רבנן - הא איכא פלגא דאמתא דמתחזי ליה פיתחא בגוויה. אלא לאו שמע מינה: רבי אליעזר בן יעקב היא. רב אדא בר אהבה אמר: הא מני - רבי יהודה היא....".

ובמשנה בפסחים פה ע"ב איתא לגבי אכילת קדשים: "מן האגף ולחוץ - כלחוץ. החלונות ועובי החומה - כלפנים".

ובגמרא פו ע"א אחרי שאמרו שגגות לא התקדשו: "תנן: החלונות ועובי החומה - כלפנים. בשלמא החלונות - משכחת לה דשויה לקרקע עזרה. אלא עובי החומה היכי משכחת לה (אם גג לא מקודש ה"ה עובי החומה)? - משכחת לה בבר שורא, דכתיב ויאבל חל וחומה. ואמר רבי אחא ואיתימא רבי חנינא: שורא ובר שורא".

הסוגיה בפסחים אינה עוסקת רק בדין של אכילת קדשי קדשים בעזרה, הענין כאן הוא כללים לגבי התחום של בית, חצר או עיר ששייכים בין בתחום של קדשים ובין בתחום קדשי קדשים, ולכן האוקימתות צריכות להתפרש על אופן ששייך בין בעיר ובין בעזרה, ואין הכרח שמדובר על דבר שבמציאות היה בעזרה, אלא שהמשנה אומרת את הדין גם במקרה שיהיה דבר כזה בעזרה. הגמרא עוסקת בסתירה בין האמור במשנה שחלונות וחומה התקדשו למימרה של רבי יוחנן שגגות לא התקדשו. באוקימתא בענין החלונות העמידו בחלון השוה לקרקע העזרה, והוא הדין לחלון השוה לקרקע העיר. אך באוקימתא למשנה בסוף הסוגיה על משכחת לה בבר שורא אין כל הכרח שמדובר בחומה השוה לקרקע העזרה כמו שאמרו בחלונות, כי היא יכולה להתפרש שפיר על רחבה סמוכה לחומה ששייכת בשימושיה לחומה, בין כשהיא בעזרה ובין כשהיא סמוך לחומת ירושלים. בגלל סמיכותה של הרחבה לחומה והשימוש בה היא קרויה חומה, כפי שפירש הרב משה גרינהוט בירחון האוצר גליון עז עמ' רז. להלן נראה שכך נראה הבין הרמב"ם, שלא הזכיר כלל חומה שוה לקרקע העזרה. אמנם כמו כן אוקימתא זו יכולה להתפרש שפיר על חומת בגובה קרקע העזרה, דהיינו חומת תמך פנימית ששוה לקרקע, כמו שנראה לקמן מרש"י ור"ח והערות. בין כך ובין כך, נראה שהדמיון לחיל באיכה בא לבאר קושי באוקימתא זו שאם יש משהו הקרוי חומה בתוך העזרה והוא אינו חומת העזרה, הרי לכאורה הוא מצמצם את תחום העזרה שצריך להיות קל"ה על קפ"ז אמה מחומה אל חומה. ולכן הביא רביה שמצינו כה"ג דבר שנקרא חומה ואינו ממש חומה, בבר שורא שבפסוק, שהוא קשור לחומה ונקרא על שמה אבל אינו גוף החומה, וכפי שנראה ממה שנאמר בו בתחילה "ויאבל" בלשון יחד ואחר כך "יחידיו אומללו".

כפי שהקדמתי, החל שבפסוק יתכן שזה החיל המקודש שהוא מחוץ לעזרה, ויתכן שלא. מהותו לא חייבת גם להיות שוה לחיל שבאוקימתא, כי יתכן שההשוואה היא רק לענין זה שיש דבר שקרוי חומה בגלל קישורו לחומה, למרות שאינו ממש חומה.

ובמשנה במידות פ"ב כתוב על החיל "עשר אמות", ומהגמרא ביומא עולה שהחיל עשר אמות לא הוסיף למפלסי הר הבית גובה, מעבר לשנים עשרה מעלות שהיו שם. לפי הסדר במשנה היה נראה ששנים עשרה המעלות הן אחרי החיל, אך אם נאמר שזהו החיל שבפסוק והוא ממש קשור לחומה בהיותו חומה קטנה צמודה לגדולה, יש לנו לומר ששנים עשרה המעלות מביאות לגובה החומה, וה"עשר אמות" הוא המשטח שבראש החומה הנמוכה.

ולפי הבנה זו נאמר שמה שהמשנה הקדימה את החיל לאמירה "שנים עשרה מדרגות היו שם", הוא כדי שלא נחשוב שגם הן מקודשות בקדושת חיל. לפי זה התנא כאילו אומר שנים

עשרה מדרגות היו שם, אבל הן לא העיקר מבחינת הקדושה אלא רק מלמדות אותנו על הגובה, ולכן הקדמתי את החיל עשר אמות למדרגות.

הביאור הזה הוא מה שעולה מדברי יב"מ (מלחמות היהודים ה, ה, ב) שמציין כיצד נראה "המקדש השני", שהוא מגדיר את יחודו מהראשון בכך שאליו אסור לגויים להיכנס כפי שמורים שלטי האזהרה התלויים על הסורג מסביבו שבהם כתובים חוקי הטהרה. בתיאור של המתבונן מהצד הדרומי הוא כותב כיצד עולים אליו: "מארבע עשרה מדרגות ועד לחומה היה מרחב בן עשר אמות, כולו שטוח, מכאן הוליכו אל השערים גרמי מדרגות אחרים, בני חמש מדרגות", ועוד כתב שם שכל המתחם הכולל משטח זה נקרא המקדש השני והוא בצורת מרובע (לאו דוקא ריבוע), והוא גבעה שיש לעלות אליה. משמע שצמוד לעזרה יש משטח שעולים אליו במדרגות ורוחבו עשר אמות. ובמקום שמשטח זה הוא כנגד העזרה הוא כגובה עזרת ישראל לראב"י, וממנו עולים בחמש מדרגות לעזרה.

בנוסף לתיאור הזה הוא כותב במלחמות היהודים (ה, א, ה) על מלחמת יוחנן מגוש חלב באלעזר בן שמעון שהתבצר בחצר הפנימית של בית המקדש. כאשר יוחנן ביקש לפרוץ את החומות, הקים מגדלי עץ עם כלי מלחמה "אח"כ קירבם והציבם מאחורי החומה, מול האכסדרה במערב – המקום היחיד שבו יכל להציבם, כי בצדדים האחרים היתה הגישה חסומה על ידי המדרגות הרבים". משמע שבית המקדש עם העזרות היה כמבצר, שבכל הצדדים חוץ במערב הפריעו להצבת כלי המשחית מדרגות הסמוכות לחומה, כי אם היו מדרגות שאינן צמודות לחומה לא צריך להיות קושי לעבור אותן. ומכאן נלמד פירוש דבריו במלחמות ה, ה, ב שההיקף במדרגות הנ"ל הוא מג' כיוונים, מזרח, צפון ודרום ולא במערב.

הדימוי שעולה מדבריו למבצר שיש בו נקודת תורפה מסוימת במערב מתאים ללשון הפסוק באיכה "ויאבל חל וחומה" לפי הפירוש שהוא שורא ובר שורא, שמשמע שהכוונה לחומה שמגינה על המבצר שמורכבת מחומה גדולה וקטנה. ומשמע ששתיים עשרה מדרגות המזרח מקבילות לארבע עשרה המדרגות בדרום עם המשטח שמעליהן, והן החומה הקטנה. ביב"מ חסר התיאור בצפון, אבל משמע מיב"מ שהתיאור הכללי הוא של מלבן, ובצפון היה דבר דומה לדרום. וכיון שמהמשנה משמע שהיה שם בית המוקד ולשכת הגזית פנימיות מהחל, מסתבר שהחומה בצפון כללה את בית המוקד ולשכת הגזית. וכיון שזו חריגה מועטת מצורת מלבן, יב"מ לא התייחס אליה כשדימה את המקום יחד עם עזרת נשים למרובע שהוא מלבן.

וכבר כתב על הענין הזה הרב הורביץ בספר ירושלים בספרותינו עמ' 329 (מובא במעלין בקדש לב עמ' 47) "אילו ראו רבותינו הראשונים את דברי יוספוס במקורם, היו מישבים את דברי המשנה על פיו", דהיינו שכיון שאין דברים מפורשים בזה בחז"ל, יש ללכת על פי מה שהוא כתב.

אמנם אין הכרח לחלק בין הראשונים לדברי יב"מ, כי עיקר הענין שעולה מיב"מ הוא ענינו של החיל, הוא תחום פנוי מקיף לחומת העזרה ברוחב של עשר אמה. דבר זה נראה גם מדברי רש"י והרמב"ם לפי אחת הגרסאות שאולי היא גרסא בתרא, שעיקר התוספת של הקדושה שיש

בחיל היא ברוב של עשר אמות, אלא שכשהיה צורך להקיף מבנה מחוץ לעזרה, גם השטח בו היה אותו מבנה מקודש בקדושת החיל, משום דלא גרע ממנו בהיותו פנימי יותר.

רש"י ביומא טז כתב: "לפנים - מאותו סורג היה מקום פנוי עשר אמות והוא נקרא חיל. ושנים עשרה מעלות היו - באותן עשר אמות שההר מגביה מן הסורג עד שער עזרת נשים" משמע שעיקר מהות החיל המקודש היא בהיותו מרחב פנוי של עשר אמות".

רש"י לא נקט עמדה היכן היו שנים עשרה המעלות - מיד מהסורג לפני המשטח או בתוך המשטח. לכן דבריו יכולים שפיר להתפרש ממש כפי שעולה מדברי יב"מ שהמדרגות האלו הן לפני המשטח.

הרמב"ם בהלכה בפ"ה ה"ג, לפי אחת הגרסאות שיתכן שהיא גרסה בתרא<sup>10</sup>, כתב: "ולפנים מן הסורג החיל מושכו עשר אמות, ועליו הוא אומר בקינות ויאבל חל וחומה זו חומת העזרה". ומשמע כפי שעולה מיב"מ, שעיקר ענינו של החיל הוא משטח של עשר אמות שקשור לחומת העזרה, והוא כחלק ממנה, אלא שבפ"ו ה"א הוא כותב: "המקדש כולו לא היה במישור אלא במעלה ההר, כשאדם נכנס משער מזרחי של הר הבית מהלך עד סוף החיל בשוה, ועולה מן החיל לעזרת הנשים בשנים עשרה מעלות רום כל מעלה חצי אמה ושלחה חצי אמה". מדבריו אלו עולה ששנים עשרה המדרגות במזרח הן לאחר החיל, ולא כפי שנראה מדברי יב"מ שהוא לפני החיל.

ומהכתור ופרח אפשר להבין כעין דברי יב"מ, כי בפרק ו הוא מכנה את שערי העזרות כשערי החיל וכתב: "כיצד אדם נכנס להר הבית דרך שער המזרח שהוא שער שושן, ועובר בסורג עד שמגיע לחיל, וכל זה בשוה ובמישור. וכשהוא רוצה ליכנס לעזרת נשים היה צריך לעלות י"ב מדרגות רום כל אחת חצי אמה ורחבה חצי אמה, וכשעלה אלו הי"ב מדרגות מוצא שער כדי ליכנס באותה עזרה, ושמו שער הקדים או שער התחתון וכדלקמן, ואינו בכלל השערים שהזכרנו. הולך כל רוחב עזרת נשים בשוה ובמישור, עד שמוצא לסוף זה כותל שהוא מפסיק בין עזרת נשים ובין מרובע קפ"ז על קל"ה הולך מצפון לדרום ונקרא זה חומת העזרה, ועליו ועל החיל הוא שאמר (איכה ב, ח) ויאבל חיל וחומה, והיא רחוב וחרון (דניאל ט, כה)".

גם הוא מקשר את החיל המקודש לחל שבפסוק כדברי הרמב"ם, אך הוא לא כתב כדברי הרמב"ם "מהלך עד סוף החיל בשוה", ובדבריו נראה שלא היה ברור לו אם המדרגות הן לפני

10. ברמב"ם (הלכות בית הבחירה ג) לפנינו כתוב: "ולפנים מן הסורג החיל [גובהו] עשר אמות, ועליו הוא אומר בקינות ויאבל חל וחומה זו חומת העזרה".

לפי מהדורת פרנקל ברוב כתה"י של הרמב"ם כתוב "גובהו", אך בכת"י אשכנזי שבדרך כלל הוא מהדורה אחרונה של הרמב"ם כתוב במקום גובהו "מושכו". אם כן יתכן שבתחילה הרמב"ם סבר שהחיל הוא חומה חיצונית כפי שכתב בפירוש המשנה, ומידת הרוחב שלאחר החומה לא התפרשה, ופירש בפסוק באיכה שהיא עכ"פ קשורה לחומת העזרה, שאינה רחוקה ממנה. ואחר כך החליט שמהסוגיה בפסחים משמע שלא מדובר על חומה בפני עצמה כיון שהחלק המקודש שמושווה לו מבפנים אינו ממש חומה בפני עצמה. וגם מסתבר שהמידה שנאמרה בו היא מידה משמעותית מבחינה הלכתית. ועל כן נקט שהיא שטח צמוד, ועיקר הענין בחיל היא מידת מושכו, ועליו נאמר שהוא עשר אמות. מה שכתב בפ"ו שמהלך עד סוף החיל מתפרש שפיר לפי שתי הגרסאות.



החיל או לאחר החיל, וממה שהוא מביא את הפסוק בדניאל משמע שהוא מבין שהחיל הוא חלק מהמבצר, כמו שבדניאל מדובר על שני חלקים של ביצור.



### כח.

#### הבנת הרב אלקנה בענין החיל

הרב אלקנה העלה בעיונו שלשיטת רש"י והרמב"ם יש עשר אמות גובה ממפלס הר הבית לעזרה, ומזה הוא מעלה קושיה על מסורת הכיפה, וראיה לתיאוריה שהנקב בצח'רה הוא נקב הלול. היסוד לזה הוא ההנחה שגובה מפלס הר הבית לפחות במערב 738 מטר, ולפי אמה של 54.8 ס"מ גובה הנקב כמפלס עזרת כהנים וגובה מפלס ההיכל 2.4 מטר מעל גובה שיא הצח'רה.

בענין דברי יב"מ, הרב אלקנה ליאור כתב שיב"מ מתכוון לומר שגובה התוספת על החומה, שהיא החיל, 10 אמות, ואעפ"י שמנה רק 19 מדרגות, שהן בפשטות 9.5 אמות, י"ל שהחצי אמה שחסרה נובעת מריצוף של הורדוס. ולכן גם מדבריו יש ללמוד שהפרש בין מפלס הר הבית לעזרת כהנים הוא עשר אמות

ועוד כתב שמרש"י ור"ח ומהרמב"ם משמע שיש חיל מוגבה ששטחו לא הוגדר מחוץ לתחום העזרה והוא מקודש לענין שילוח טמא מת, ויתכן שהנכנס בו עובר באיסור מדאורייתא, ויש עוד שטח חיל והוא השטח שבין הסורג עד לשטח שנקרא חיל, והוא איסור מדרבנן. את השטח המוגבה שאולי יש בו איסור דאורייתא מקשר הרב אלקנה לרמה כולה, והוא מוסיף שיש תחום אסור גם מעבר לרמה, והחריגה מהרמה במערב של העזרה ובמזרח של עזרת נשים בכל הצדדים בגלל המרחק עד הסורג.

נתייחס כאן בקצרה לראיות שהביא לדבריו בענין החיל.

א. שיטת רש"י: במשנה מידות פ"ב כתוב ברוב הגרסאות "החיל עשר אמות". הרב אלקנה מביא ראיה לכך שלפי רש"י יש עשר אמות ממפלס הר הבית לעזרה מדברי תלמיד רש"י, רבינו שמעיה, בפירושו למשנה זו שכתב: "החיל עשר אמות מידת רחבה, מדלא קתני הכא גובה כדתני בסורג, שמע מינה אורך ורחב קחשיב ובגובה לא נתן שיעור דתנן לקמן... וראה פתחו של היכל, ואם לא היה נמוך כותל מזרחי זה של החיל לא מצי רואה מעל גבי פתח היכל... ופעם אמר רבי (רש"י) החיל עשר אמות מידת גבהו, החיל עשר אמות גובה כתלו, ומוסב על גובה הכותל הסורג".

הרב אלקנה כותב שהרב שמעיה תמה על רש"י, אבל דברי רש"י מובנים לפי דרכו של הרב אלקנה, שנראה שרש"י אמר את העשר אמות גובה על גובה של חיל מוגבה שהיה כגובה העזרה מחוץ לעזרה בצפון ובדרום, והיה כחומת תמך של האיזור המוגבה שמחוץ לחומת העזרה וכמטר מעל גובה הרמה של היום (743.65 ס"מ הוא גובה עזרת כהנים לשיטתו). לדעתו, רש"י למד את המספר "עשר אמות" משתים עשרה המדרגות שהיו במזרח שפירש רש"י ביומא

שעולים מהן מהמזרח למערב לכל רוחב הר הבית. נמצא שבדרום ובצפון של העזרה יש שטח מוגבה כחומת תמך שגובהו עשר אמות, כי יש כמו 32 מדרגות של חצי אמה ממפלס הר הבית במזרח עד מפלס עזרת כהנים (12 לעזרת נשים ועוד 15 לעזרת ישראל ועוד 5 שהן מעלות הדוכן לעזרת כהנים). ואחרי הורדת 12 המדרגות שבין מפלס העזרה למפלס הר הבית נשארו מהצפון והדרום אל העזרה 20 מדרגות עד גובה העזרה, ומדרגות אלו הן גובה עשר אמות.

אך לענ"ד לא נראה שזו כוונת רש"י, דנראה ברור שהציטוט של רבינו שמעיה הוא פירוש לעשר אמות שבמשנה במידות, שכן הוא נוקט את לשון המשנה "החיל עשר אמות" ואחר כך מפרש שהיא מידת גובהו של החיל. אם הוא היה מדבר על חיל אחר שלא נזכר במשנה זו היה צריך לומר סתם "גובה החיל עשר אמות". גם נראה שרבינו שמעיה כלל לא תמה על רש"י, אלא הוא מביא בשלמות את דבריו. ההבנה הראשונה של רבינו שמעיה לחיל היא שהוא כותל נמוך שאחריו משטח, והסתייע בהבנה שעשר אמות הוא רוחב מלשון המשנה שלא כתוב בה גובה כמו בסורג. ואחר כך הוסיף שפעם פירש לו רש"י משנה זו לא כך, שלדבריו עשר אמות הוא גובה החיל. והוסיף רש"י בעצמו התייחסות למה שדקדק תלמידו שלא כתוב במשנה "גובהו", ופירש מה שלא כתוב במשנה את המילה "גובהו" הוא משום שכבר כתב לפני כן גובה על הסורג וסמך על המבין שהוא הדין כאן. עכ"פ זה וזה הוא כפירוש הערוך (ערך חיל וערך סורג) במהות החיל, שהחיל הוא חומה מקפת תחום מסויים, ומדבריו משמע גם במערב. לפי רש"י עשר אמות זו מידת גובה החומה, בעוד שלפי רבינו שמעיה הוא מידת המשטח שלאחר החיל, וכנראה זו גם דעת הערוך. בערך בר שורא הערוך מזכיר בדבריו חומה השווה לקרקע העזרה<sup>10</sup>, אך רבינו שמעיה ורש"י לא הזכירו כלל בנוגע לחיל המקודש חומה השווה לקרקע העזרה, וגם לא הזכירו לגבי החיל המקודש חומת תמך. אמנם מפשט פירוש רש"י ביומא טז משמע דלא כערוך, שהחיל הוא רק מקום פנוי, ואין קושי להבין שפעם פירש רש"י את המשנה לפי הערוך ופעם פירש בה הבנה אחרת, כדמצינו בהרבה מקומות.

ומה שכתב רש"י ביומא שעולים את כל רוחב ההר בשתיים עשרה מעלות לא מלמד על גובה העזרה ממפלס הר הבית בצפון ובדרום, כי רק במזרח מדובר על עליה של שתיים עשרה מעלות. ומסתבר שרש"י ידע שהר הוא לא דבר מיושר וסימטרי, וגם כתב בפסחים ז ע"א ד"ה בהר הבית שהר הבית היה משופע. על כן מסתבר שאחרי כל אורך עזרת נשים כשמגיע כנגד העזרה ועלה לשערים אין כל ראייה שמדובר ב20 מדרגות, וממילא הגובה שבו הוא עולה לעזרה לא ידוע.

**ב. שיטת הרמב"ם:** מה שכתב הרב אלקנה שלשיטת הרמב"ם יש עשר אמות גובה ממפלס הר הבית מבוסס על דבריו בהל' בית הבחירה פ"ה ה"ג לפי הנוסח ברוב כתה"י "ולפנים מן הסורג

10. בערך שורא ובר שורא הוא כתב: "פירוש חומה קטנה שבנויה סביב העזרה והיינו חיל. והיתה שווה עם קרקע העזרה". לא ברור מאי נפקא מינא שהיא שווה עם קרקע העזרה, כאשר היא חומה גמורה ונבדלת מהעזרה. על כן נראה כוונתו לכלול בפירושו שני פירושים לבר שורא, הראשון הוא הבר שורא שבפסוק שהוא גם החיל המקודש, והבר שורא היא החומה סביב העזרה, ובר שורא השני הוא האוקימתא של הגמרא בפסחים לפי ר"ח, שהיתה גם בתוך העזרה חומה שווה עם קרקע העזרה מבפנים שהיא כעין חומה זו מצד שקריוה חומה, אבל אינה חומה בפני עצמה בגלל גובהה וקישורה לחומת העזרה. לפי זה המילים והיתה שווה פירושם והיתה בר שורא שווה עם קרקע העזרה, ואינה חומת בר שורא שהוזכרה בתחילה.

החיל גובהו עשר אמות, ועליו הוא אומר בקינות ויאבל חל וחומה זו חומת העזרה". ומפרש הרב אלקנה שהעשר אמות האלו נובעות מפירוש למשנה במידות שונה ממה שפירש הרמב"ם בעצמו בפירוש המשנה. בפירוש המשנה (א, ד) כתב הרמב"ם: "חיל, הוא חומה המקפת את כל העזרה מבפנים לחומת הר הבית כמו שנצייר אותו בפרק שאחר זה". ובציור צייר ריבוע של הר הבית בתוכו ריבוע של סורג ובתוכו ריבוע של חיל וכולם סביב מלבן של העזרה ועזרת נשים. ומבואר בנוסח המשנה שלו שגרס בפ"ב "החיל גבוה עשר אמות". אך הרב אלקנה טוען שלדעת הרמב"ם בהלכה לא מדובר במשנה על החיל במזרח אלא על חיל מוגבה שהיה בכיוון צפון ודרום, והגובה עשר אמות נובע ממה שעולה מהמזרח בשתים עשרה מדרגות, כפי שפירש בדעת רש"י. ולפי זה, מה שהגמרא ביומא הביאה את הענין של החיל עשר אמות בדברה על המזרח, הוא משום שגם מזה אפשר ללמוד שסתם משנה כראב"י כי רק לדבריו יש עשר אמות, היות ועזרת כהנים גבוהה חמש אמות מעזרת ישראל.

אך לענ"ד לא מסתבר שזו כוונת הרמב"ם, שכן בגמרא יומא מבואר שמחפשים ראייה לכך שסתם משנה דמידות היא כראב"י. ולא הביאו ראייה מעצם זה שכתוב החיל עשר אמות, אלא מחישוב סך הגבהים. ואחר כך דחו ראייה זו, ונשארו בלא ראייה מוצקה לכך שסתם משנה דמידות היא דעת ראב"י. כיון שלא אמרו שעכ"פ יש ראייה מדתנן "החיל עשר אמות", משמע שאין לפרש במשנה זו כפי שפירש הרב אלקנה<sup>סח</sup>.

לענ"ד הרמב"ם כתב כך לפי דרכו בפירוש המשנה, שנקט שהחיל הוא חומה מקפת סמוך לעזרות שזה גובהה, ואין זה סותר למה שכתב הרמב"ם בפ"ו שמהלך בחיל עד סופו בלא כל הגבהה, להכונה היא שעובר דרך החומה ועובר בשטח שאחריה, שגם הוא נקרא חיל, עד

סח). הרב אלקנה מתייחס לשאלה זו מהגמרא ביומא וכתב שהגמרא מנסה להביא ראייה שעוד משניות סתמו כראב"י מלבד המשנה שהביא לפני כן שממנה הדבר הזה מוכח. וכיון שבלא"ה יש ראייה שהמשנה כשיטתו, לכן לא התייחסו לראיה מעצם זה שכתוב החיל עשר אמות. אך לענ"ד קשה לומר כך, כי משמע שהגמרא לא הסתפקה בראיה הראשונה מפני שהיא אינה ראייה גמורה, ולכן היא מנסה להביא סיוע להבנה שסתם משנה של מידות היא ראב"י. ובתחילה רצו להוכיח את הענין שהזהר מהצטברות הגבהים שהביאו להנמכת שער שושן, אך רב אדא בר אבהו אמר שאין ראייה מדברי המשנה על הצטברות הגבהים, ובסופו של דבר יוצא שאין בגמרא ראייה גמורה שסתם משנה דמידות כראב"י. ואם כן לפי דרכו של הרב אלקנה לא מובן איך יתעלמו ממה שבכל זאת יש ראייה כבר באותו ציטוט שהביאו קודם לכן "דתנן החיל עשר אמות".

שמגיע למדרגות<sup>ט</sup>. אולם יתכן שלמעשה הרמב"ם חזר בו ונקט כפי שעולה מיב"מ, כי באחד מכת"י שבדרך כלל הם נוסחא בתרא במקום גובהו כתוב "מושכו", כפי שהבאתי לעיל.

ג. שיטת רש"י בקידוש חיל מוגבה: מה שכתב הרב אלקנה שלפי רש"י יש שטח מקודש כחיל לענין שילוח טמאים שהוא מחוץ לעזרה, מבוסס על דברי רש"י בפירוש לסוגיה בפסחים פו ע"א:

"בר שורא - חומה קטנה לפני מן החומה גדולה, והיא נמוכה ושוה לקרקע גובה העזרה, שקרקע העזרה הולך וגבוה ועולה במעלות".

מבואר שרש"י מדבר על חומת תמך, ומפרש הרב אלקנה שהכוונה היא לחומת תמך חיצונית שכנגד החומה הגדולה של הר הבית, והיא שווה לקרקע העזרה בהיותה חומת תמך לשטח המוגבה מחוץ לחומה, ולכן מקודשת כעזרה לאכילת קדשים. וגם אם אין הלכה כך מסתבר שהיא מקודשת עכ"פ לענין שילוח טמא מת.

אך בפשטות חומת הר הבית לא הוזכרה בסוגיה כלל, ואם רש"י מתכוון לחומה זו היה צ"ל להדיא "חומת הר הבית". גם בפירושו לאיכה רש"י אינו מזכיר את חומת הר הבית אלא כתב: "חיל וחומה - שורא ובר שורא חומה נמוכה שכנגד חומה גבוהה", ונקט בלשון שונה ממה שפירש בגמרא "שכנגד" במקום "לפנים", וגם לא מזכיר חומה השווה לקרקע העזרה. לכן נראה שרש"י בפסחים לא מדבר כלל על חומת הר הבית ועל השורא שבפסוק, אלא כוונתו לבאר את האוקיימא שמדברת על שטח שבתוך העזרה לפני מחומת העזרה, ששוה לקרקע העזרה כמו שאמרו על החלונות. ורש"י מבאר בדבריו למה עכ"פ לא מודדים ממנו את הקל"ה אמה, כי

טו). הרב אלקנה הביא כמה ראיות שכוונת הרמב"ם בהלכה אינה כפירושו למשנה ופירוש הערוך:

א. כיון שהרמב"ם שינה מלשון הערוך שמדבר על חומה שמקפת סביב, בעוד שהרמב"ם כתב סביב רק על הסורג, וגם כתב שגובה החיל עשר אמות בניגוד לערוך שלא כתב כך, וגם הוא מפרש את השורא על חומת העזרה בניגוד לערוך שמשמע שמפרשו על חומת הר הבית. לכן נראה לו שהרמב"ם באומרו "גובהו עשר אמות" מתכוון לומר שמדובר בחומת תמך כגובה העזרה שגובהה עשר אמות.

ב. הרמב"ם כותב על החיל ומיד אח"כ על תחום העזרה קפ"ז על קל"ה, ורק אחר כך מדבר על עזרת נשים. לכן נראה לו שהרמב"ם מתכוון להבדיל בין חיל זה לחיל שהיה בכניסה לעזרת נשים, שאינו חיל מוגבה.

ג. בגמרא פסחים שעליה הרמב"ם מסתמך בהביאו את הפסוק באיכה נראה שהחיל הוא חומת תמך.

לענ"ד יש להשיב:

א. הרמב"ם לא שינה דבר מהותי מפירושו למשנה. בפשטות המילים שמקיף סביב שכתב על הסורג מלמדות שכך הפירוש גם על החיל. אמנם הערוך לא כתב שגובה עשר אמות ולא כתב שהחומה היא חומת העזרה, אך הרמב"ם לא מחויב לנקוט לגמרי כמו הערוך. פירושו דומה למה שעולה מפירושו למשנה, ושם לא כתב שגובהו עשר אמות, כי לפי הרמב"ם זה כתוב במשנה עצמה.

ב. בפשטות הרמב"ם כתב על תחום עזרת נשים רק אחרי שכתב את התחום של קפ"ז על רל"ה כדי ללמדנו שהענין של רוב מהדרים, שהוא מביא עוד לפני ההלכה של עזרת נשים, נאמר על המרחק מהעזרה. ממה ששינה מלשון הערוך ופירש שהשורא היא חומת העזרה. -הרמב"ם לא אמר להביא את לשון הערוך.

ג. מהגמרא בפסחים אין כל ראייה שהחיל שבפסוק הוא חומת תמך, ורחוק מאוד לומר שהמילים "גובהו עשר אמות" מלמדות על חומת תמך שווה לקרקע עזרה כשלא הוזכר דבר זה כלל בלשון הרמב"ם.

באמת הוא אינו חומה גמורה אלא חומת תמך פנימית לעזרה ומקודש כקדושת העזרה לכל ענין בהיותו שוה לקרקע העזרה, ולכן אינו ממש חומה.

ד. שיטת ר"ח בקידוש חיל מוגבה: מה שכתב הרב אלקנה שלפי ר"ח יש שטח מקודש לענין שילוח טמאים שהוא חוץ לעזרה, מבוסס על מה שכתב בפירושו לפסחים (פו עמוד א): "פי' חומה שוה בקרקע עזרה כגון בר שורא והוא החל שעושין החל נמוך והחומה שחוץ ממנה גבוהה וזה נקרא חל וזו נקראת חומה".

ובזבחים קטז ע"א כתב שיותר לאכול קדשי קדשים בחיל ובעזרת נשים. ומפרש הרב אלקנה שהוא למד את מה שכתב בזבחים מפירושו לסוגיה בפסחים, שהכוונה היא לחומת תמך חיצונית שכנגד החומה הגדולה של הר הבית, והיא שוה לקרקע העזרה בהיותה חומת תמך לשטח המוגבה מחוץ לחומה. ולדעתו הגובה גורם לזה שהיא ממש כעזרה לענין אכילת קדשי קדשים.

אך לענ"ד אין זו כוונת ר"ח, שהרי הוא אומר כך גם על עזרת נשים שאינה בגובה העזרה. בפשטות ר"ח בפסחים מתפרש כפי שכתבתי בדברי רש"י, אלא שבדבריו כלול גם פירוש לחיל שבפסוק. הוא אומר שהחיל באוקימתא הוא חומה שוה לקרקע העזרה, והוא כגון הבר שורא שבפסוק שקריי חומה אבל הוא חוץ לחומה, כלומר שזה וזה קרייים חומה ואינם חומה. ובזבחים כוונתו רק לדין מיוחד גבי אכילת קדשי קדשים, המיוסד על הגמרא בזבחים נו ע"א: "והתניא: לשכות בניות בחול ופתוחות לקדש, מנין שהכהנים נכנסין לשם ואוכלים שם קדשי קדשים ושירי מנחה? תלמוד לומר: בחצר אהל מועד יאכלוה, התורה ריבתה חצירות הרבה אצל אכילה אחת". ומפרש רבינו חננאל שכפי שריבו חצרות כאלו, מסתבר שהתרכו גם תחומי קדושה נוספים שנפרדים מהר הבית. וזה מה שכתב שהריבוי הוא גם לעזרת נשים ולחיל, כיון שגם הם כחצרות שהופרדו מהר הבית, ובכלל חצר אוהל מועד.

ה. דברי יב"מ על החיל: בענין טענת הרב אלקנה שאין להתחשב במה שבדברי יב"מ חסרה חצי אמה, כי י"ל שזה תוצאה של ריצוף הורדוס, לענ"ד בלאו הכי לא נראה מדבריו שיש כאן איזה משמעות לגובה. מכיון שבמזרח מבואר במשנה שהן שתיים עשרה מדרגות, וגם נראה מיב"מ שלעזרת נשים היו עולים בגבהים אחרים, משמע שכל המספר הזה אינו בדוקא, והעיקר בענין זה הוא השטח עשר אמות שנאמר במפורש ביב"מ.

ו. קביעת הלכה לפי גובה הרמה: הרב אלקנה קובע הלכה למעשה בענין החיל על יסוד גובה משטח הרמה, ובדרום הוא אומר להחמיר בכל הרמה שמא היא תחום מקודש, למרות שגם הוא מסכים שמיב"מ מוכח ששם לא היה תחום כזה. לענ"ד התחום שיש לחוש בו בכל אופן אינו יכול להיות יותר ממה שמשמע מיב"מ, כיון שהוא עד ראייה. מדבריו משמע שגם בצפון אין להחמיר לתחום של כל הרמה, כי אחרת לא יחשב כל התחום של המקדש השני יחד עם עזרת נשים כתחום מרובע, שהוא תחום מלבני (כמבואר מדבריו בספר נגד אפיון הנ"ל).

על כן נראה שאין להסיק מגובה משטח הרמה עצמו על החיל, אלא יש להתייחס אך ורק לגובה הסלעים שיש בה, במידה שידוע לנו מה גובהם, כי גם לשיטתו גובה מפלס הרמה כיום נמוך במטר ממפלס עזרת כהנים, וזה גופא מוביל למסקנה שאין כל הכרח לקשר בין גובהה

לחיל. בפשטות הגובה של הרמה נקבע על ידי מי שבנאה לפי גובה הסלע בכיפת הרוחות כדי ליצור משטח ישר גדול סביב הכיפה. סביר להניח שהוא מה שמוזכר בנסתרות דרשב"י על המלך השני של ישמעאל "וחוצב הר המוריה ועושה אותו מישור כולו". החציבה היא כנראה הריסת חלק ממפלס עזרת נשים והעברת עפר המילוי למישור הגדול שעשה בהר המוריה. הצורה שהוא יצר יכול להיות שהיא כדי לעשות דוגמא לעזרה ביחס למתחם כולו, כפי שכתב תלמיד הרמב"ן, אך אין ללמוד ממנה דבר.

עכ"פ לענ"ד ראוי להכריע בסוגיה זו בתיאור החיל במציאות על פי עדותו של עד הראיה יוסף בן מתתיהו. ולפי דבריו יתפרש מה שכתוב במשנה שתיים עשרה מעלות היו שם, לענין זה שהקדושה היא רק באותן עשר אמות. וגם נראה שבצפון אין להחמיר יותר מ-20 מטר, כדי שלא יצא המקום מכלל מלבן.



### כט.

#### התאמת החיל לטופוגרפיה

לצורך בדיקת התאמת ענין החיל לטופוגרפיה נניח שמפלס ההיכל הוא ממש כגובה הצח'רה (אם כי עצם ההנחה הזו אינה הכרחית, והוא יכול להיות גם יותר גבוה, לפי מה שכתבתי שהיא קוצצה במערב).

לפי הנראה במפה שהצגתי לעיל ידוע על סלעים בצפון העזרה בשטח המקביל לעזרה בשני בורות מים המרוחקים בערך כ-20-30 מטר מכותל הצפון של העזרה, ומקומם מול מזרח העזרה. במפה שהצגתי כאן בסוף המאמר מצויין שבבור אחד גובה הסלע 741 (בור מספר 34 במספור של וורן), ובבור השני 740 מטר (בור מספר 2). ויש עוד סלע בבור מים (מספר 1) במרחק של כ-55 מטר מערבה כנגד מערב העזרה בגובה 739.6 מטר. הסלע שנמדד כ-45 מטר מצפון לקו הרוחב של הבורות האלו נגבול הרמה הוא 737.3 מטר. גם בדרום יש סלע סמוך למערב עזרת נשים בבור מספר 5 שגובהו כ-737 מטר, ומול מערב העזרה ובקרבת החומה באותו בור מים יש סלע באותו בור שגובהו 739 מטר. הסלעים שבצפון מערב הרמה או למרגלות הרמה במזרח אינם מלמדים דבר, כיון שהם אינם כנגד תחום העזרה אלא מערבה ומזרחה ממנה. וכבר כתבתי שלפי יב"מ משמע ששטח הר הבית לא יושר כמו שיושרו חלקים ב"מקדש השני" העליון.

התמונה המתקבלת אם מפלס ההיכל הוא 744.5 מטר כגובה הצח'רה, לפי אמה 51.7 ס"מ, שמפלס עזרת כהנים שפחות ממנה 6 אמות הוא 741.4 מטר - מעט פחות מגובה הרמה היום. לא ידוע על סלעים באיזור העזרה שמגיעים לגובה זה, ואיו כל קושי להניח שלמפלס זה הגיעו על ידי אדמה ומילוי, כפי שמשמע מיב"מ שהשטחים שסביב הפיסגה יושרו. בית המוקד היה בית גדול. במושגים של העזרה נראה ש-20 מטר יחשב בהחלט לבית גדול. אם נניח שבית המוקד הגיע לאיזור בו נמצא הסלע בבור 34 בגובה 741 מטר, יש לומר שגם בית המוקד היה במפלס 741.4 מטר, וכך היה המפלס מצפון לעזרה לרוחב של כעשרים מטר. אם נרד ממנו כ-5 מדרגות, שהן 2.5 אמות, לגובה מפלס החיל, נגיע ל-740.1 מטר מעל גובה הסלע בבור 2, ומעל הסלע בבור 1 שגובהו 739.5 מטר. נרד למפלס הר הבית בשתיים עשרה המדרגות, שהן 3.1 מטר, נגיע

ל737 מטר, שהוא מעט פחות מגובה הסלע שנמצא בקצה הרמה 737.3 מטר. אין קושי להניח שבטווח של 40 מטר יש שיפוע של 30 ס"מ, ואם כן מפלס הר הבית בצפון היה 737.3 - 737 מטר.

באותו אופן נחשב בדרום, אלא ששם היו ארבע עשרה מדרגות שיוורדות מהחיל. כך שנגיע למפלס הר הבית בדרום יותר נמוך - 736.5 מטר, עזרת נשים נמוכה מזה במדרגה אחת, לכן היא צ"ל 25 ס"מ פחות בגובה 736.25 מטר, והוא הגובה שחישבנו לפני כן לפי גובה הצח"ר בהפרש של 16 אמות.

הרב אלקנה ליאור מראה שמפלס הר הבית במערב היה קרוב ל738 מטר. אמנם לענ"ד לפי מדידת גובה הסלע ליד הכותל נראה ששם הסלעים הרבה יותר נמוכים, כפי שמצוייר במפה של וילסון המבואת בסוף דברי, אך נראה שבמערב עשו מבנים בתוך מילוי של אדמה טבעית או מיובאת, ויצרו כך את השטח ככל הנראה בימי הורדוס<sup>ע</sup>. הגובה של חלק הצפון של הר הבית במערב ברמה ומול הרמה, ששם הסלעים גבוהים יותר, חסר משמעות להלכה, כיון שמדובר בהר הבית שלא היה בו גובה שוה, כי משמע מדברי יב"מ בקדמוניות שרק לגבי המקדש השני, שהוא החלק העליון, נעשתה השוואת גבהים. על כן אין כל קושי לומר שהר הבית במערב היה קרוב ל738 מטר, בעוד שבדרום ובמזרח הוא מטר או שנים פחות. גם המים למקדש הגיעו ככל הנראה מאמת המים שנמאו שרידיה והיא נכנסת למתחם בשער וורן בגובה 738 מטר אל בורות המים שבדרום ושהם יותר נמוכים. המים יכלו להגיע לעזרה גם מבורות המים שמצפון לעזרה, שהם עמוקים מאוד. לאחר שתחתית הבור מתמלאת, אפשר לסתום את המקור לזרם המים, ולשפוך על זה מים שאובים או להמתין למי גשמים כפי רצונו.

נמצא שאין כל קושי טופוגרפי על מסורת הכיפה, ואין מקור מחז"ל ומיב"מ להגדיל את קדושת החיל מעבר לעשר אמות סביב העזרות ולכל היותר גם על המדרגות שבהן עולים אל החיל. הסורג אמנם הכיל כנראה תחום גדול יותר, אך מהמשנה שמזכירה את החיל ולא את הסורג, וגם נראה מהשוואתה לדברי יב"מ שממעטת מקדושת חיל גם את המדרגות אל החיל, משמע שהאיסור הוא רק בחיל עצמו. ולכל היותר איסור ממשי חל רק מהמקום שמתחיל לעלות אל החיל, כי כך משמע מכל דברי יב"מ שהמקדש השני ענינו במה שעולים אליו. וכן נראה ממה שצינתי לעיל שכתוב על שלטי האזהרה (מובא בספרו של הרב קורן בחצרות בית ה' עמ' 111) "איש נכרי לא ייכנס לפניו מן המחיצה המקיפה את המקדש, ולחצר המוקפה. ומי שייתפס יתחייב בנפשו דינו למיתה". מה משמעות כפל המילים, "המחיצה המקיפה" ו"לחצר המוקפה"? נראה לי ש"חצר" הכוונה לתחום היותר פנימי, ומשמע שהאזהרה לגויים היתה מהסורג (המחיצה המקיפה), אבל למניעת טעות ששם כבר עיקר הקדושה ראו צורך להדגיש שעיקר החצר היא רק

ע). ככל הנראה תוספות אלו נעשו בימי הורדוס כאשר שיפץ את מבנה כותל המערבי, ולכן ישנם בחומה מול איזור הר הבית שלושה שערים בעוד שבמשנה מדובר בשער אחד. לא קשה לי מה שהקשה ר' אשר גרוסברג (תחומין טז) שאם הכותל המערבי קדום, לשם מה הורדוס הרס את כל המבנים שנשענים על הכתל, כי לענ"ד הורדוס הוא שעשה את כל המבנים האלו, ופתח עוד שני שערים. שינויים מופלגים ממה שרואים היום היו גם בחומה המזרחית שבסיסה נמוך מאוד 727 מטר, וגובה משקף שער שושן צ"ל כגובה מפלס ההיכל 444.5 מטר. גבוה בהרבה מהחומה הנראית כיום.

בתוך עצם החצר המוקפה על ידי הסורג, מפני שהחצר הוא תחום ניכר, רק שם נזהרו גם בדיני הטהרה.



## ל.

### המסקנה ההלכתית לגבי החיל והכתלים

לעיל הראיתי שלפי ההבנה הפשוטה בענין החיל מהגמרא בהתאמת הדברים לטופוגרפיה אין חיל מעבר לרמה בצפון, בדרום ובמערב. מה שלא פורש במשנה הוא תחום הקדושה של הכתלים, ותחום הקדושה של בית המוקד ולשכת הגזית שהיו בצפון העזרה. לגבי עובי הכתלים נוכל לומר שחז"ל סמכו על המשתמע מאליו מעצם התחום 135 אמה על 322, שתחום העזרות יחד עם הכתלים הוא 150 על 350 אמות, שכן כל המקדש הוא בכפולות של 50, ועכ"פ נראה שאין צורך להחמיר בתחום מעבר לזה, כי גם לא ברור בהלכה שעובי הכתלים התקדשו בקדושת העזרה, עכ"פ כשהם לא קיימים. מהכפתור ופרח הנ"ל משמע שהם לא התקדשו.

לגבי השטח שהיה מצפון לעזרה לצורך בית המוקד ולשכת הגזית. נראה שא"צ להחמיר יותר מעשרים מטר, כיון שיב"מ מדבר על כך שהמקום המקודש עם עזרת נשים הוא מלבני.

גם מצד כללי ההלכה של דבר מסופק אין צורך להחמיר ביותר מ-10 אמות של חיל כתוספת על שרטוט העזרות שהצגתי לעיל בכל כיוון, ובתוספות כעשרים מטרים על הרמה בשביל בית המוקד, כיון שכל הענין לחוש לחיל בימינו שאין בנין לא קיים לפי הרדב"ז, וגם לפי הכפתור ופרח משמע שאין צורך בימינו לחוש לכתלים ולחיל. ובמשנה כתוב אך ורק "החיל עשר אמות", ולא הוזכר כל תחום אחר בענין החיל. על כן בחיל, שכל ענינו זה חומרה בדרבנן, יש לסמוך על המינימום המשתמע מהמשנה, מהגמרא ומיב"מ. בדבר שכול ענינו ספק דרבנן לא שייך לומר נחמיר ככל אפשרות שמועלית גם כשהיא נגד הסברה ונגד המשתמע מעד הראיה יב"מ, כי למעשה אם מחמירים אין לדבר סוף<sup>א</sup>.

ובסופו של דבר אין מי מהראשונים שעולה ממנו בבירור שצריך להרחיק יותר מ-170 על 370 אמות<sup>ב</sup>.

(א). הרב אלקנה נוקט שלפי הרמב"ם יש שטח מקודש בקדושת חיל עד הסורג, אך כיון שרוחבו אינו ידוע די לנו שנקוט דברי רש"י על עשר אמות, וברמה לא נוסף אלא את מרחק המדרגות כיון שבלאו הכי היא רחבה מהעזרה יותר מעשר אמות. נמצא שגם לשיטתו אין להחמיר כל מה שעולה על הדעת שלפי אחד הראשונים מקודש בקדושת חיל. לענ"ד מאחר שממילא צריכים להגביל את החומרה, כיון שמדובר בתחום דרבנן שיש בכלל ספק גדול אם יש לחוש לו בזמן הזה, אין לנו לנקוט אלא רק את המינימום, שהוא גם התחום שמסתבר יותר, ותואם לדברי יב"מ. למעשה אין אף ראשון שממנו מוכח שהתחום גדול יותר מהתחום שאנו אומרים לחוש לו.

(ב). אמנם בציור של הרמב"ם בפירוש המשנה הוא מצייר את כותל החיל מרוחק מכותל עזרת נשים, אך לא נראה שהרמב"ם התכוון שם לקבוע מרחק. הציור נעשה בצורה זו כדי שיוכן ענין רובו מן הדרום, שלפי הרמב"ם בפיהמ"ש הוא מתחום העזרות שכולל את עזרת נשים. כדי שיהיה ברור בציור רובו מן הדרום, הרמב"ם שרטט את הריבוע של החיל מרוחק ממלבן העזרות בדרום יותר מן המזרח, והמזרח יותר מהצפון וכו', ולכן החיל מרוחק מהעזרות. אבל הוא לא קבע ולא ידע מה מרחק החיל מהעזרות. מדבריו בהלכה נראה שהבין שהוא חלק מחומת העזרות.



אמנם לא באתי בכל זה לומר שאפשר לעלות על הרמה, שזהו ודאי סייג ראוי בימינו שהמקומות לא מצויינים לא להתקרב מעבר לתחום מוגדר. ובלאו הכי המשטרה אינה מאפשרת לאדם דתי שלא בא כתייר לעלות על הרמה. אבל לגבי עזרת נשים לא החמירו לא לעבור כלל במזרח כיון שיש שם מקום אסור שאינו מגודר, כיון שבלאו הכי כל הענין של עזרת נשים הוא חומרה.



### לא.

#### הגישה הכללית לכניסה להר הבית

לפי דברי הרב גורן בספרו הר הבית שיש לחוש לסברה שהצח"ר היא מקום המזבח, יוצא שהעולים להר בימינו במסלול שהמשטרה מאפשרת להיכנס בו נכנסים לתחומים אסורים במערב, ולפי דברי החוששים להרחבת החיל הם נכנסים לתחום אסור גם בצפון.

יש סוברים שעיקר השאלה בזה היא האם הכניסה גורמת למכשלות הלכתיים, או עשויה לגרום הכשלות כזו. אך מנגד יש הסבורים שגם אם יש מכשלות הלכתיים אי אפשר לאסור את המותר, ולא מוחים בעולים בהר שיכולים להיזהר להיכנס בלא מכשול בגלל חשיבות הנוכחות בהר מבחינה המצוה הציבורית הכללית שיש בזה, וסוברים שעכ"פ יש לעולים על מה לסמוך. לפי הבנתי כך היתה שיטת הרב גורן זצ"ל שלמרות שהוא כתב בספרו לחוש לשיטה שהצח"ר היא מקום המזבח, והתחום הנאסר לטמאי מת הוא מעבר לרמה בצפון בדרום ובמערב, וידוע שרוב העולים להר לא נוהגים כך, בכל זאת במכתב ששלח לעיתון הוא מוחה במי שאומר שאסור להיכנס למתחם ואומר "רוב רובו של הר הבית מותר בכניסה לכל הדעות, כאשר מקפידים לא להכנס לאזור כיפת הסלע". ונראה מדבריו שהוא נקט בעמדה זו מפני שלדעתו המצוה הציבורית לא להפקיר את הר הבית גוברת על החשש שאנשים נכנסים למקום אסור כאשר עכ"פ יש להם על מה לסמוך".

עיקר מה שהרב גורן חשש לכתחילה לא להיכנס אלא לדרום נובע כנראה ממה שהבין את מסורת הכיפה שעיקרה על אבן השתיה בלבד, וכיון שבמקורות קדומים לא כתוב ענין זה שזה מקום קדש הקדשים נטה קו שאולי יש לנטות ממנה בעקבות הקשיים והראיות שהביא, והרב אלקנה מוסיף עליהם.

אך הראיתי שבמסורת הכיפה אצל הרדב"ז כלול גם שהכיפה מציינת את ההיכל ויש לזה יסוד במקומות קדומים, וגם נראה מהמקורות הקדומים שלא מדובר על סלע שהיה יסוד למזבח אלא במה שקרוי בפי כל אבן השתיה שהוא מה שהיה בקדש הקדשים, ויישבתי בתוך דברי את

עג). במכתב מ"ג שבט תשמ"ו לעיתון הארץ הוא כתב "רוב רובו של הר הבית שלפנינו, מותר בכניסה לכל הדעות, כאשר מקפידים לא להכנס לאזור כיפת הסלע, שם היה מקום המקדש. במיוחד אין חשש של איסור גם לדעת הרמב"ם כאשר נכנסים לאזור הדרומי. הטלת איסור על כל הר הבית על יסוד שאין יודעים את מקומו של בית המקדש נראה מגוחך ביותר... כל שכן לשיטת החולקים על הרמב"ם שהם הראב"ד והמאירי. לדידם מותר להכנס לכל מקום בהר הבית וכך נהגו בני ישראל במשך 1400 שנה לאחר חרובן הבית...לא יעזרו כל האיסורים". לשיטתו יש להם על מה שיסמוכו גם מצד מסורת כיפה וגם בצירוף מי שאינו חושש לטומאת מת.

הראיות והקושיות שכתבו בזה. מי שבא להכריע באיזה מסורת אנו נוקטים מהאפשרויות שהצגתי בתחילת דברי, יעיין נא בכל מה שכתבתי כאן. דעתי נוטה שצריך לפסוק כאפשרות השלישית אלא שעכ"פ איני מתכוון לבא ולהכריע בענין זה, אלא רק להציג את הדברים שהתבררו לי בסוגיה זו. ועכ"פ כיון שהדעת נוטה לדברי הרדב"ז יש בזה חיזוק נוסף לקביעת האמה 51.7 ס"מ.



### לסיכום:

א. מקום בית המקדש המדויק לא נשכח ולא נעלם על ידי הריסת אבן השתיה וחרישת ההיכל והיה ידוע לבני ארץ ישראל עד סמוך לכיבוש המוסלמי, ואף הקריבו קרבנות על המזבח בימי הפרסים סמוך לאותו כיבוש, כמבואר אצל הקליר.

ב. לפי הרבה מקורות (נסתרות דרשב"י, מסמך מהגניזה, אגרת חכמי ירושלים, ר' פתחיה מרגנשבורג, ומעדויות של נכרים), משמע שהיהודים שחיו עוד בזמן הקרבת הקרבנות סימנו למוסלמים את מקום המקדש שבתוכו נמצאת אבן השתיה, על ידי סימון שעשו לעומר כדי שידע היכן לחפש את האבן שממנה נברא העולם. על פי סימונם התגלה מקום קדש הקדשים והסלע. הגיוני שסימון זה היה סימון ההיכל מאה על מאה אמה וכך נודע לרבים מקום ההיכל, והמוסלמים בנו בנין על מקום ההיכל שהתגלה, והיהודים שראו שהם בונים את הכיפה על פי הסימון שהם סימנו העבירו במסורת הדורות את הידיעה שתחום ההיכל מצויין על ידי הכיפה.

מדברי הרמב"ם על הילוכו בבית ה' ברגש בבית הגדול והקדוש משמע שהוא הלך במה שנקרא בזמנו עזרה, שהיא הרמה, בשמירת מרחק מתאים מהכיפה. ומסתבר שלא היה מקל בזה ללא הידע ששמע מחכמי ארץ ישראל שהכיפה מציינת את מקום ההיכל. ותלמיד הרמב"ן נוקט כידיעה ודאית שבנין הכיפה הוא ממש על ההיכל במקומו המכוון ועל יסודותיו כפי המסורת.

והכפתור ופרח מתיר להיכנס למתחם ואומר שאפשר לאמוד בו בצורה מדויקת את התחום האסור, ומעצם זה שנראה מדבריו שיכולים לדעת תחום מצומצם משמע שזה נכתב על סמך המסורת שהכיפה מציינת את ההיכל. ולכן גם היה ברור לו שאפשר בימינו לדעת את מקום המזבח.

ג. הרדב"ז מייסד את דבריו על המסורת לפי ההבנה הזו, אך הוא מסתפק אם מבנה הכיפה מציינ את השטח של 100 על 100 שכולל את האולם, או את השטח של 84 על 70 שאינו כולל את האולם.

ד. אמנם ההסבר הזה למסמכים שמתארים כיצד הועברה המסורת הגיוני אך אינו מוכרח, אך עצם זה שהרדב"ז נוקט שכך היא המסורת מהווה רגלים לדבר לפרש כך. עכ"פ גם אם לא נקבל את המסורת כהבנת הרדב"ז כוודאי, משמע מהמקורות הקדומים שנמצא הסלע שהוא אבן השתיה שהיתה תחת קדש הקדשים ולא האבן שהיתה תחת המזבח, דכיון שבמשנה מדובר על אבן השתיה שהיתה בקדש הקדשים, מובן שעל זה הם מדברים. וכן נראה ממה שבפרקי דר"א ונסתרות דרשב"י מדובר על בניה במקום ההיכל ולא במקום העזרה.

ה. איני מקבל את הסברה שהעלה הרב סילבצקי שיש חשש שאבן השתיה שהיתה בקדש הקדשים אינה סלע, כי מהמקורות על גילוי הסלע שהוא אבן השתיה יש הכרח להסיק שאבן השתיה שהיתה בקדש הקדשים היא סלע. ובנוסף לזה כל העמדה של מקום ציר המקדש בצורה שונה מציר הצח'רה אינו תואם לתיאור יב"מ כעד ראיה שקדש הקדשים נמצא בפסגת ההר.

ו. בימינו אפשר למדוד מדידות מדויקות, ועל יסוד דברי הרדב"ז נראה מהן שהציון של מבנה הכיפה הוא שטח של 100 על 100 אמה של ההיכל. שטח זה מתגלה באמצעות הקפת הכיפה בריבוע לפי רוחות העולם, ועולה ממנו שהאמה היא 51.7 ס"מ בקירוב.

ז. אין סתירה למסורת זו ממסורת הכותל המערבי, שהוא מכתלי הר הבית. יש לזה תימוכין חזקים מאבני הענק שנמצאו בכותל המערבי שלרומאים לא היתה יכולת לבנות באבנים כאלו, והיא העדות שהשכינה שורה בישראל. שתי המסורות משלימות זו לזו, כיון שמדקדוק לשון המשנה נראה ש"הר הבית היה חמש מאות על חמש מאות אמה" פירושו שבמתחם הר הבית, שהוא מחנה לויה, צריכים להיות חמש מאות על חמש מאות אמה של הר, ולא חייבים להעמיד את החומה בדיוק בקצה של אותם חמש מאות אמה. ונראה שהעמידה כצורת ההר כדי שתזכיר שזהו הר. גם השיעורים שכתב יב"מ מתאימים ומתפרשים יפה לפי הנחה זו. וכן משמע מדברי הרמב"ם בהלכה.

ח. דברי יב"מ בתיאור העזרה מבחוץ מלמדים אותנו להסיק מהמשנה שיש לחוש לתחום של חיל, אך ורק במידה של עשר אמות. די להוסיף למלבן העזרות עם הכתלים שגודלו ככל הנראה 150 על 350 אמות, 10 אמות לכל צד, ועוד כ-20 מטר מצפון לעזרה על הרמה בשביל בית המוקד.

ט. אמנם למעשה, כדי שתהיה מחיצה מפסקת יש לחוש לא לעלות על כל הרמה, וכחומרה להוסיף להרחקה 70 מטר בציר מזרח מערב על 90 מטר בציר צפון דרום למרגלות הרמה המזרחית במקום המדרגות.

י. כל הדברים מסייעים למסורת, ממצאי טופוגרפיה, כתבי יב"מ וספרי הסטוריה, כולם מוכיחים שוב ושוב את נכונות המסורת. מה שחסר לעינינו הוא אך ורק המילוי בחלק מעזרת נשים שבאמצעותו יושר שטח עזרת נשים, כפי שמשמע מיב"מ, וכן חסר האוטם שהקיף את אבן השתיה, שאותו עקרו הרומאים.

יא. ההצעה שהציע הרב אלקנה ליאור להבנתי קשה מבחינה טופוגרפית הרבה יותר מהעמדה של המסורת, כי הוא נצרך לחדש מציאות של שן סלע באורך ארבעים מטר שנקצצה, ושהיא מעל סלע שמצאו תחתיה כיום שגובהם החיצוני נמוך ממנה ב-10 מטר, וחלקים גדולים שהיה מעל הרמה וסביבותיה נעלמו. ההסברים שנתן לכל זה לפי הבנתי אינם מספקים.

יב. הראיתי שהבנת הרדב"ז היא שהמסורת מדורי דורות היא שהכיפה מציינת את ההיכל, והמקורות והטופוגרפיה מתפרשים היטב לפי דרכו. וכבר כתב אחד החכמים "מסורת שנמשכת מדורי דורות היא כבירור ברי ותקף מבחינה הלכתית, אך לנו מספיקה עדותו של הרדב"ז". ודעתי נוטה לפסוק כוותיה, אך דבר זה הוא נתון להכרעה בשיקול הדעת.

יג. מכל מקום כאשר הדיון הוא האם לחוש לשיטה שהצח'רה היא במקום המזבח יש לנו לנקוט לסמוך על המסורת שנמשכת מדורי דורות בבירור שהצח'רה היא אבן השתיה שהיתה במקום קדש הקדשים. ואין מקום לחשוש שהחיל חרג מתחום הרמה בצפון בדרום ובמערב. [ומצד ההנהגה הנכונה למעשה בכניסה להר הבית בכלל, הדבר מסור לגדולי הדור].



הרב ישראל איסר צבי הרצג

הר נוף, ירושלים

## סוגיא דכפרת בגדי כהונה

### שתי סוגיות מקבילות וההבדלים בלשונותם

שתי סוגיות דומות מאוד מופיעות בזבחים פ"ח ע"ב ובערכין ט"ז ע"א - ע"ב. למרות הדמיון בין הסוגיות, יש שינויים בולטים בפירושי רש"י בשני המקומות. ננסה כאן לתת הסבר למה רש"י פירש גמרות שנראות כמעט זהות באופנים שונים.

נצטט קודם את שתי הסוגיות עם רש"י. המילים שבהן יש שינוי בין שתי הסוגיות הן מודגשות.

זבחים פ"ח ע"ב:

ואמר רבי עיניני בר ששון למה נסמכה פרשת קרבנות לפרשת בגדי כהונה לומר לך מה קרבנות מכפרין אף בגדי כהונה מכפרין כתונת מכפרת על שפיכות דם שנאמר וישחטו שעיר עזים ויטבלו את הכתנת בדם מכנסים מכפרת על גילוי עריות שנאמר ועשה להם מכנסי בד [לכסות (את) בשר ערוה] מצנפת מכפרת על גסי הרוח מנין אמר רבי חנינא יבא דבר שבגובה ויכפר על גובה אבנט מכפר על הרהור הלב היכא דאיתיה חושן מכפר על הדינין שנא' ועשית חושן משפט אפוד מכפר על עבודת כוכבים שנאמר אין אפוד ותפרים מעיל מכפר על לשון הרע מנין א"ר חנינא יבא דבר שבקול ויכפר על קול הרע וציץ מכפר על עזות פנים בציץ כתיב והיה על מצח אהרן ובעזות פנים כתיב ומצח אשה זונה היה לך איני והא"ר יהושע בן לוי שני דברים לא מצינו להן כפרה בקרבנות ומצינו לו כפרה ממקום אחר ואלו הן שפיכות דמים ולשון הרע שפיכות דמים מעגלה ערופה ולשון הרע מקטרת דתני רב חנניה מנין לקטרת שמכפרת שנאמר ויתן את הקטרת ויכפר על העם ותני דבי רבי ישמעאל על מה קטורת מכפרת על לשון הרע יבא דבר שבחשאי ויכפר על מעשה חשאי קשיא לשון הרע אלשון הרע קשיא שפיכות דמים מעגלה ערופה דמים לא קשיא הא ידיע מאן קטליה הא דלא ידיע מאן קטליה אי ידיע מאן קטליה בר קטלא הוא במזיד ולא אתרו ביה ולשון הרע אלשון הרע נמי לא קשיא הא בצינעא הא בפרהסיא.

ערכין ט"ז ע"א - ע"ב:

א"ר שמואל בר נחמני א"ר יוחנן על שבעה דברים נגעים באין על לשון הרע ועל שפיכות דמים ועל שבועת שוא ועל גילוי עריות ועל גסות הרוח ועל הגזל ועל צרות העין על לשון הרע דכתיב מלשני בסתר רעהו אותו אצמית על שפיכות דמים דכתיב ואל יכרת מבית יואב זב ומצורע וגו' ועל שבועת שוא דכתיב ויאמר נעמן הואל קח ככרים

(א). מדברי רש"י בזבחים משמע שגם בזבחים, כמו בערכין, גרס "אהיכא".

וכתי' וצרעת נעמן תדבק בכ' וגו' ועל גילוי עריות דכתיב וינגע ה' את פרעה נגעים וגו' ועל גסות הרוח דכתיב ובחזקתו גבה לכו עד להשחית וימעול בה' אלהיו והצרעת זרחה במצחו ועל הגזל דכתיב וצוה הכהן ופנו את הבית תנא הוא כונס ממון שאינו שלו יבא הכהן ויפזר ממנו ועל צרות העין דכתיב ובא אשר לו הבית [וגו'] ותנא דבי ר' ישמעאל מי שמיוחד ביתו לו איני והא אמר ר' ענני בר ששון למה נסמכה פרשת בגדי כהונה לפרשת קרבנות לומר לך מה קרבנות מכפרין אף בגדי כהונה מכפרין כתנות מכפרת על שפיכות דמים דכתיב ויטבלו את הכתנת בדם מכנסים מכפרים על גילוי עריות דכתיב ועשה להם מכנסי בד לכסות בשר ערוה מצנפת מכפרת על גסי הרוח כדרכי חנינא דא"ר חנינא יבא דבר שבגובה ויכפר על מעשה גובה אבנט מכפרת על הרהור הלב אהיכא דאיתיה (דכתיב והיה על לב אהרן) חושן מכפר על הדינין דכתיב ועשית חושן משפט אפוד מכפר על עבודה זרה דכתיב אין אפוד ותרפים מעיל מכפר על לשון הרע אמר הקדוש ברוך הוא יבא דבר שבקול ויכפר על מעשה הקול ציץ מכפר על מעשה עזי פנים כתיב הכא והיה על מצח אהרן וכתוב התם ומצח אשה זונה היה לך לא קשיא הא דאהנו מעשיו הא דלא אהנו מעשיו אי אהנו מעשיו אתו נגעים עליה אי לא אהנו מעשיו מעיל מכפר והא"ר סימון אמר רבי יהושע בן לוי שני דברים לא מצינו להם בקרבנות כפרה בדבר אחר מצינו להם כפרה שפיכות דמים ולשון הרע שפיכות דמים בעגלה ערופה ולשון הרע בקטרת דתניא ר' חנינא למדנו לקטרת שמכפרת דכתיב ויתן את הקטרת ויכפר על העם ותנא דבי רבי ישמעאל על מה קטרת מכפרת על לשון הרע אמר הקדוש ברוך הוא יבא דבר שבחשאי ויכפר על מעשה חשאי קשיא שפיכות דמים אשפיכות דמים קשיא לשון הרע אלשון הרע שפיכות דמים אשפיכות דמים לא קשיא הא ידיע מאן קטליה הא דלא ידיע מאן קטליה דידיע מאן קטליה בר קטלא הוא במזיד ולא אתרו ביה לשון הרע אלשון הרע ל"ק הא בצינעא הא בפרהסיא.

עיקר ההבדל בין שתי הסוגיות הוא שבערכין המימרא דר' ענני בר ששון הובאה כקושיא על המימרא של ר' שמואל בר נחמני אמר רבי יוחנן, ובסוגיא דזבחים לא מופיעה המימרא של ר' שמואל בר נחמני אמר רבי יוחנן, וממילא, מימרא דר' עיניי בר ששון עומדת בפני עצמה. כתוצאה ישירה מהבדל זה, בערכין מופיע בסוגיא תירוץ לקושיא על המימרא של ר' שמואל בר נחמני אמר רבי יוחנן, ובזבחים אין תירוץ מכיון שאין קושיא. הגם שיש עוד הבדלים רבים בין שתי הסוגיות, הבדלים אלו נראים קטנים יחסית ופחות משמעותיים.



### ההבדלים בין פירושי רש"י לשתי הסוגיות

לא כן בנוגע לפירושי רש"י לשתי הסוגיות. ההבדלים ביניהם הם גם רבים וגם בולטים [השמטנו את דברי רש"י בהתחלת הסוגיא בערכין, שנוגעים רק לדברי הגמרא שם ואין להם דברים מקבילים בזבחים]:

זבחים פ"ח ע"ב:

למה נסמכה. בצו את אהרן זאת תורת העולה זאת תורת החטאת והאשם וזבח השלמים והדר קח את אהרן ואת הבגדים.

ויטבלו את הכתנת. רמז הוא לעתיד שיכפר שפיכת דמים בכתנת טבילה היינו כפרה.

לכסות את בשר ערוה. לחפות על גילוי עריות.

אהיבא דאיתיה. שהיו חוגרין כנגד אצילי ידיהן דהיינו כנגד הלב כדילפינן בפרק שני מולא יחגרו ביזע.

אין אפוד. נגלה עון תרפים הא יש אפוד אין תרפים כך שמעתי במסכת ערכין.

דבר שבקול. פעמונים שבו.

[ויכפר] על העם - במחלוקת קרח שהוא לשון הרע [שנאמר] אתם המיתם וגו'.

שבחשאי. שהיה לבדו שם כדתנן פורשין בין האולם ולמזבח בשעת הקטרה וכל שכן מן ההיכל שנאמר וכל אדם לא יהיה וגו' בסדר יומא.

ידיע מאן קטליה. כתונת מכפרת על הציבור שלא יענשו.

בר קטלא הוא. וכל כמה דלא קטליה מיענשי דכתיב [ולארץ] לא יכופר וגו'.

ומשני במזיד ולא אתרו ביה. דלאו בר קטלא הוא הילכך ציבור מתכפרי בכתונת והוא נגעים באים עליו כדאמר בערכין.

בצינעא. דהוה דבר שבחשאי קטרת מכפרת שהוא מעשה חשאי.

בפרהסיא. שהוא דבר שבקול קול פעמונים מכפר עליו.

ערכין ט"ז ע"א - ע"ב:

למה נסמכה כו'. בפרשת ואתה תצוה נסמכה ענין המילואים לבגדי כהונה.

ויטבלו את הכתנת בדם. רמז היה להם שטבילת כפרת דמים עולה ע"י כתנת.

אין אפוד ותרפים. בזמן שאין אפוד הוי עון תרפים.

שבקול. פעמוני המעיל נשמעין על מעשה קול לשון הרע ואת אמרת נגעים אתו עליה.

אהנו מעשיו. שנתקוטטו על ידו ואי קשיא אמאי לא מוטיב ליה משפיכות דמים וגילוי עריות דקאמר לעיל נגעים באין עליהם והכא תניא דבגדי כהונה מכפרין תריץ דהא דתני בגדי כהונה מכפרין לאו עליה ידיה אלא על האחרים שעל ידו נענשין דבשפיכות דמים כתיב כי הדם הוא יחניף וגו' ובגילוי עריות כתיב ותטמא הארץ ואפקוד עונה עליה אבל לשון הרע לא אשכחן דמיענשי ביה אחריני.

שבחשאי. קטורת נעשית בהיכל בחשאי כדתניא בפרק הוציאו לו במסכת יומא פורשין מבין האולם ולמזבח בשעת הקטרה לשון הרע בחשאי הוא.

קשיא שפיכות דמים וכו'. דקאמרינן לעיל בגדי כהונה מכפרין על אחרים וקא חזינן דעגלה ערופה מכפרת על אחרים דעל ההורג אינה מכפרת דקיימא לן בסוטה שאם נתערפה העגלה ואח"כ נמצא ההורג מנין שהוא נהרג תלמוד לומר ולארץ לא יכופר וגו'.

קשיא לשון הרע. דלעיל דקתני דבגדי כהונה מכפרין.  
לא ידיע מאן קטליה. עגלה מכפרת.  
בר קטלא הוא. וכל כמה דלא מיקטל לא מיכפרי אחריני דכתיב ולא רץ לא יכופר וגו'.  
בצינעא. דמעשה חשאי קטרת מכפרת.  
בפרהסיא. דאמעשה קול הוא מעיל מכפר.  
נעמוד על כמה מהשינויים בין פירושי רש"י בשתי הסוגיות.



א. הגליון הש"ס גם בערכין וגם בזבחים מעיר שדברי רש"י בערכין בד"ה למא נסמכה סותרים את דבריו בזבחים. בערכין מפרש רש"י שהגמרא מדברת על הסמוכין בפרשת תצוה, ובזבחים הוא מפרש שהמדובר הוא הסמוכין בפרשת צו.<sup>2</sup> בנקודה זו לשון הגמ' משמע ששתי הסוגיות מביאות היקשים שונים, שבזבחים איתא "למה נסמכה פרשת קרבנות לפרשת בגדי כהונה", וכנראה שהבין רש"י מזה שמדובר במקום שפרשת קרבנות מופיעה בכתוב לפני פרשת בגדי כהונה, כמו בפרשת צו, ואילו בערכין הסדר הפוך - "למה נסמכה פרשת בגדי כהונה לפרשת קרבנות", שמשמע לרש"י שמדובר במקום שפרשת בגדי כהונה מופיעה לפני פרשת קרבנות, כמו בפרשת המילואים. כך משמע גם מהמשך הסוגיא, שהסוגיא דערכין נוקטת לשון "כתיב הכא והיה על מצח אהרן" משום שלפי הסוגיא ההיא "פרשת בגדי כהונה" שמזכיר רב ענני בר ששון היא הפרשה בפרשת תצוה שממנה מצטטים "והיה על מצח אהרן", ואילו בזבחים הלשון הוא "בציץ כתיב והיה על מצח אהרן" משום ש-"פרשת בגדי כהונה" שהזכיר רב עיניני בר ששון היא בפרשת צו, ולא שייך לומר "הכא" בנוגע לפסוק בפרשת תצוה בסוגיא ההיא. אבל הא גופא צריך ביאור, למה שתי הסוגיות מביאות מקורות שונות למימרא דרב ענני בר ששון.

בנוסף לזה:

- ב. בערכין כתב רש"י בד"ה ויטבלו את הכתונת בדם: "רמז היה להם שטבילת כפרת דמים עולה ע"י כתונת". משמע שהאחים רצו לכפר על מה שהם עשו. בזבחים בד"ה ויטבלו את הכתונת כתב רש"י: "רמז הוא לעתיד שכפרת שפיכת דמים בכתונת, טבילה היינו כפרה". משמע שהאחים לא באו לכפר בעד עצמם על ידי הטבילה, אלא שאנחנו לומדים מהם רמז לעתיד.
- ג. בזבחים כתב רש"י בד"ה לכסות את בשר הערוה "לחפות על גילוי עריות", ואילו בערכין לא העיר על מילים אלו כלום.
- ד. בזבחים כתב רש"י בד"ה אין אפוד שכשארין אפוד "נגלה" עון תרפים, ואילו בערכין בד"ה אין אפוד ותרפים כתב שכשארין אפוד "הוי" תרפים.<sup>3</sup>

ב. בספר הנותן אמרי שפר להראנ"ח, פרשת תצוה, האריך בנקודה זו, כמו שהעיר הגרע"א בגה"ש בזבחים. ועיין עוד שם באריכות בדברי הראנ"ח לפרשת בלק.

ג. רש"י בערכין מזכיר תיבת "בזמן" משא"כ בזבחים, אבל נראה שאין הבדל משמעותי בענין זה בין שני פירושי, שבתיהם זו משמענו רש"י שאין הגמרא בערכין מבינה את הפסוק כפשוטו. פשטיה דקרא הוא שמדובר על זמן שאין לא



ה. בזבחים בד"ה אהיכא דאיתיה האריך רש"י בתיאור מקום האבנט, ואילו בערכין לא העיר בזה מיד.

ו. אהא דאיתא "דתניא ר' חנינא למדנו לקטרת שמכפרת דכתיב ויתן את הקטרת ויכפר על העם", כתב רש"י בזבחים: "ויכפר על העם. במחלוקת שהוא לשון הרע שנאמר אתם המיתם וגו'". ובערכין לא העיר מיד על אותן מילים.

ז. במה שתנא דבי רבי ישמעאל קורא לקטורת דבר שבחשאי מפרש רש"י בערכין: "קטורת נעשית בהיכל בחשאי כדתניא בפרק הוציאו לו במסכת יומא פורשין מבין האולם ולמזבח בשעת הקטרה. לשון הרע בחשאי הוא", ובזבחים פירש "שהיה לבדו שם כדתנן פורשין מבין האולם ולמזבח בשעת הקטרה וכל שכן מן ההיכל דיליף מכל אדם לא יהיה וגו' בסדר יומא". מדברי רש"י בערכין מבואר שזה שלא היו אנשים בין האולם למזבח בשעת עשיית הקטורת הוא חלק ממה שעושה את עשיית הקטורת לדבר שבחשאי. לעומת זאת, מדבריו בזבחים משמע שמה שעושה אותה לדבר שבחשאי הוא זה שהיה הכהן לבדו בהיכל בשעת הקטרה. ומה שהזכיר רש"י שם את המשנה דפורשין מבין האולם וכו' הוא רק כדי ללמוד ממנה בכל שכן שלא היה איש עמו בהיכל עצמו. עוד יש להעיר במה שרש"י בערכין מסיים שלה"ר בחשאי הוא, מה שלא עשה בזבחים.

ח. בדבריו לזבחים ד"ה ידיע מאן קטליה רש"י כותב שהכתונת מכפרת על הציבור שלא יענשו, וכן שם בד"ה בר קטלא הוא, ובערכין אין הוא אומר שהכפרה היא דוקא כדי שלא יענשו.

ט. בדבריו לזבחים רש"י קורא לאלו שנענשים מלבד הרוצח עצמו "ציבור" בד"ה ידיע מאן קטליה ובד"ה במזיד ולא אתרו ביה. בערכין הוא קורא להם "אחריני" בד"ה אהנו מעשיו ובד"ה בר קטלא הוא.

י. בדבריו לזבחים ד"ה ומשני במזיד ולא אתרו ביה כתב רש"י "דלאו בר קטלא הוא... והוא נגעים באים עליו", ובערכין ד"ה בר קטלא הוא לא הזכיר לא שאינו בר קטלא ולא שנגעים באים עליו.

יא. במה שהמעיל מכפר על לשון הרע בפרהסיא כתב רש"י בזבחים שהוא משום קול הפעמונים, ובערכין אינו מזכיר שם את הפעמונים כלל. וסתירה זו כבר מופיעה לעיל מזה בדברי רש"י, שבזבחים בד"ה דבר שבקול פירש"י "פעמונים שבו", ובערכין בד"ה שבקול פירש "פעמוני המעיל נשמעין על הקול", משמע שהדבר שבקול הוא המעיל עצמו והפעמונים רק עושים אותו לדבר שבקול. כמו כן יש להעיר במה שרש"י בזבחים בד"ה דבר שבקול נקט תיבת דבר בד"ה ואילו בערכין לא נקט אלא תיבת בקול.

אפוד ולא תרפים, כמו שפירש רש"י בהושע. הגמרא דורשת את הכתוב לומר שתרפים תלויים באפוד. רש"י בזבחים משמיענו אותה נקודה, באומרו "הא יש אפוד אין תרפים". וכשהוא מוסיף "כך שמעתי במסכת ערכין" כוונתו שכן שמע שהגמרא מבינה את הכתוב שלא כפשוטו. אלא שעדיין לא יצאנו ידי חובתנו בזה במה שרש"י שינה את לשונו בשני המקומות.

יב. בפירושו לערכין קורא רש"י ללשון הרע "מעשה" בג' מקומות -- בד"ה שבקול<sup>1</sup> בד"ה בצינעא, ובד"ה בפרהסיא, ואילו בדבריו המקבילים בזבחים קורא רש"י ללשון הרע "דבר" בד"ה בצינעא ובד"ה בפרהסיא. ובנוסחת רש"י שבעין יעקב בזבחים איתא: "בצינעא. דהוי דבר שבחשאי קטורת מכפרת שהוא בחשאי". ולפי נוסחא זו, לא רק שנמנע רש"י מלקרוא ללשון הרע "מעשה", אלא גם לקטורת אינו קורא "מעשה".

והנה בענין זה של כפרת המעיל על לשון הרע, השינויים בלשון רש"י נובעים מהבדלים בלשון הגמרא, שבערכין איתא "אמר הקב"ה יבא דבר שבקול ויכפר על מעשה הקול", ואילו בזבחים איתא "יבא דבר שבקול ויכפר על קול הרע". ומצאנו הבדל זה גם במצנפת וציץ, שבערכין איתא במצנפת "יבא דבר שבגובה ויכפר על מעשה גובה", ובציץ: "ציץ מכפר על מעשה עזי פנים", ובזבחים איתא "יבא דבר שבגובה ויכפר על גובה", ו"ציץ מכפר על עזות פנים", וצריך ביאור בכל זה.<sup>2</sup>



### שני גדרים כפרת חטא

הסוגיא בערכין מתחילה במימרא של ר' שמואל בר נחמני א"ר יוחנן שעל שבעה דברים נגעין באין ואחד מהם לשון הרע, ומקשים עליו מהמימרא של ר' ענני בר ששון שמעיל מכפר על לשון הרע, ואח"כ מקשים על ר' ענני בר ששון מהמימרא של ר' סימון אמר רבי יהושע בן לוי שני דברים לא מצינו להם בקרבנות כפרה בדבר אחר מצינו להם כפרה, שקטורת מכפרת על לשון הרע. לעומת זה, הסוגיא בזבחים מתחילה במימרא של ר' ענני בר ששון, ומקשים עליו מהמימרא של ר' סימון אמר ר' יהושע בן לוי. ויש להבין למה הסוגיא בזבחים איננה מקשה על ר' ענני בר ששון גם מהמימרא של ר' שמואל בר נחמני א"ר יוחנן, כשם שהסוגיא בערכין מקשה על ר' שמואל בר נחמני א"ר יוחנן מהמימרא של ר' ענני בר ששון.

בענין כפרת חטאים ועונות מצאנו שני גדרים. יש כפרה שמוחקת ומבטלת את העון למפרע, וזו הכפרה של תשובה, כמו שכתב המסלת ישירים בפרק ד', וז"ל: מדת הרחמים היא הנותנת וכו' שהתשובה תנתן לחוטאים בחדש גמור, שתחשב עקירת הרצון כעקירת המעשה, דהיינו, שבהיות השב מכיר את חטאו ומודה בו ומתבונן על רעתו ושב ומתחרט עליו חרטה גמורה דמעיקרא כחרטת הנדר ממש שהוא מתנחם לגמרי והיה חפץ ומשתוקק שמעולם לא היה נעשה הדבר ההוא ומצטער בלבו צער חזק על שכבר נעשה הדבר ועוזב אותו להבא ובורח ממנו, הנה

ד). השמ"ק באות ט"ז מעיר שתיבות "על מעשה קול" בדבור זה הן ד"ה, וכך תקנו בהוצאת עוז והדר, ולפ"ז רש"י בא להעיר שאע"ג שאין דבור נחשב מעשה, בכל זאת לשון מעשה קול שייך בלשון הרע.

ה). לרש"י ד"ה אהנו מעשיו בערכין אין חבר ברש"י בזבחים, מכיון שהוא פירוש לתירוצה של הגמרא לסתירה בין מימרתו של ר' שמואל בר נחמני ומימרתו של ר' ענני בר ששון, וסתירה זו אינה מופיעה בסוגיא בזבחים. והנה רש"י בערכין ד"ה קשיא שפירות דמים וד"ה קשיא לשון הרע ראה לנכון לציין שקושיית הגמ' היא על הא דקתני דבגדי כהונה מכפרין, ובזבחים לא העיר בזה מיד. והעירני ר' יוסף מאיר מיצ'נק נ"י שהוא משום שבערכין יש ה"א שהקושיא היא על ר' שמואל בר נחמני, ולכן הוצרך רש"י לאפוקי מה"א זו, אבל בזבחים לא מופיעה מימרתו של ר' שמואל בר נחמני, ופשיטא שהקושיא היא על ר' עיניני בר ששון.

עקירת הדבר מרצונו יחשב לו כעקירת הנדר ומתכפר לו. והוא מה שאמר הכתוב וסר עונך וחטאתך תכפר, שהעון סר ממש מהמציאות ונעקר במה שעכשיו מצטער ומתנחם על מה שהיה למפרע, עכ"ל. כפרה זו פועלת על מעשה עבירה, מתקנתו ומבטלתו. אולם, קיימת גם בחינת כסוי חטא, כמו שכתוב: "אשרי אדם נשוי פשע כסוי חטאה" (תהלים לב, א), וכן "כסית כל חטאתם" (שם פה, ג). והנה בכסוי חטא לא שייך לומר שיש מחיקת החטא למפרע, שאם כן אין מה לכסות. אלא נראה שכסוי חטא הוא תהליך הפרדת החטא מהחוטא. וכבר מצאנו שהקטרת מכפרת באופן זה, וז"ל קהלת רבה ד:א [ו]: "וכסה ענן הקטרת הכסוי הזה אין אנו יודעין מהו עד שבא דוד ופירשו שנאמר נשאת עון עמך [כסית כל חטאתם]", וכעין זה במדרש תנחומא, תצוה ט"ו.



### לפי רש"י שתי הסוגיות חולקות בגדר כפרת בגדי כהונה

יש לחקור בכפרת בגדי כהונה, האם היא מעין כפרת כסוי חטא, או דילמא יש בה מעין הכפרה של תשובה שעוקרת את מעשה העבירה. ונראה שלפי רש"י בזה חולקות הסוגיות בזבחים וערכין, שהסוגיא בערכין סוברת שבגדי כהונה עוקרים את מעשה העבירה, כלשון הגמרא "יבא דבר שבקול ויכפר על מעשה הקול", וכן בלשון הגמרא לגבי המצנפת והציץ, ואילו הסוגיא בזבחים סוברת שבגדי כהונה אינם אלא מכסים את העבירה ולא עוקרים את המעשה. ומשום זה משתמש רש"י בתיבת "מעשה" בפירושו לערכין ולא בזבחים (נקודה יב). והנה המימרא של ר' שמואל בר נחמני א"ר יוחנן שעל שבעה דברים נגעים באין, ומהם על לשון הרע, קשה על המימרא דר' ענני בר ששון דוקא אם נאמר שבגדי כהונה מכפרים על מעשה העבירה, שאם אין מעשה עבירה, אין מקום לעונש של נגעים, ולכן הגמרא בערכין מקשה את שתי המימרות אהדדי. אמנם אם נאמר שבגדי כהונה אינם אלא מכסים, אבל מעשה העבירה עדיין קיים, לא יפלא אם לפי משפט העליון מגיע לחוטא היסורין של נגעים אפילו אחרי ההצלה של בגדי כהונה. ומשום כך הסוגיא בזבחים אינה מקשה מרב שמואל בר נחמני על רב ענני בר ששון.<sup>1</sup>

לפי דברינו מובן למה רש"י בפירושו לזבחים כתב שההיקש בין בגדי כהונה לקרבנות הוא לפרשיות קרבנות יחיד בפרשת צו, שלפי הסוגיא ההיא, כשם שקרבנות יחיד אינם עוקרים את מעשה העבירה למפרע, שהרי בלי תשובה אינם מכפרים, כך בגדי כהונה אינם אלא בגדר כסוי החטא והגנה נגד יסורים. אבל הסוגיא בערכין מקישה בגדי כהונה לקרבנות המילואים, שקרבנות הללו באים לכפר לא רק על אהרן ובניו אלא על גם המזבח (עיין רש"י שמות כט, לו), "לנקותו מכל זרות ותיעוב" (לשון רש"י שם, ובפסוק לג, וכן גם ברש"י ויקרא ח, טו). והנה רש"י ביחזקאל מג, כ, כתב שקרבן חינוך המזבח שלעתידי בא לכפר על ידי קנוח "מדרך חול שבו להכניסו בקדושה". ומסתברא שכעין זה היתה הכפרה "מכל זרות ותיעוב" של קרבנות

(1). אח"כ מצאתי בהקדמה לספר ים התלמוד על ב"ק, אות כ"ח, שבאמת הקשה על הסוגיא בערכין שמה הסתירה בין מה שאמר רב שמואל בר נחמני שנגעים באים על לשה"ר למה שאמר רב ענני בר ששון שמעיל מכפר על לשה"ר, ולמה לא שייך לומר דאיתא לתרויהו, ע"ש.

המילואים.<sup>1</sup> אם כן, קרבנות אלו לא באים לכפרת עון בלבד, אלא לטהרה גמורה שמוחקת עון, ויש לומר שהוא על ידי ביטול עון למפרע כעין תשובה גמורה, עד שלא ישאר שמץ של חטא (וזה מוכרח לפי מה שכתבו המפרשים ביחזקאל שהפרשה ההיא מרמזת לתחיית המתים. ואז לא שייך שישאר רושם של עבירה, שהרי אז העולם יגיע מחדש לשלימות שהיתה לו קודם חטא אדה"ר, ועוד יעלה למעלה ממנה, כמש"כ הרמח"ל בדרך ה', חלק א' פ"ג; ובה הסברנו את נקודה א).<sup>2</sup>

אם נאמר שבגדי כהונה מעבירים את מעשה העבירה, מובן בפשטות איך מהפסוק של "ועשה להם מכנסי בד לכסות בשר ערוה" משמע שמכנסים מכפרות על גלוי עריות, שהרי מצות לבישת מכנסיים שהן כסוי ערוה היא מעשה ההיפוך -- וממילא התיקון -- של גלוי ערוה, ולכן רש"י בערכין לא העיר כלום על זה. אבל הסוגיא בזבחים הרי סוברת שהמכנסים אינן מעבירות את העבירה אלא מכסות אותה, ולכן הוצרך רש"י לפרש שכשהגמרא אומרת לכסות את בשר הערוה, פירושו לחפות על גלוי עריות, דהיינו שכסוי האבר הגופני הוא חפוי החטא, אבל אין זה אלא חפוי, שהרי העבירה של גלוי עריות עדיין קיימת (נקודה ג).<sup>3</sup> כמו כן יובן החילוק בדברי רש"י בנוגע לאפוד, שבערכין כתב רש"י שבאין אפוד "הוי" עון תרפים, שמשמע שעל ידי לבישת האפוד עון ע"ז אינו קיים כלל, שהרי לבישת האפוד עוקרת את העון. אבל בזבחים כתב רש"י שבאין אפוד "נגלה" עון תרפים, שמשמע שכשיש אפוד, עון התרפים אינו מגולה, אבל שפיר הוה קיים (נקודה ד).<sup>4</sup>

בשתי הסוגיות איתא בגמרא "אבנט מכפר על הרהור הלב אהיכא דאיתיה". והנה זה ברור לכל שהכהן היה חוגר את האבנט בסביבות הלב, ואם כן פשוט הוא לסוגיא בערכין שאם שלוחם של כלל ישראל עושה מצוה שקשור ללב, על ידי זה הוא עוקר את עון הרהור הלב, ולא היה צריך רש"י בערכין להעיר מיד. אמנם, לפי הסוגיא בזבחים לא די בכך שהאבנט יהיה חגור קרוב ללב כדי להגן נגד עון הרהור הלב. לפי סוגיא זו צריכים להוכיח שהאבנט מכסה את הלב ומחפה על הרהור הלב כשם שהמכנסים מכסות את בשר הערוה. לכן האריך רש"י בזבחים להראות שהכהן חוגר את האבנט "כנגד הלב" ממש (נקודה ה). כמו כן, לפי רש"י, הסוגיא בזבחים שמצריכה כסוי החטא בפועל סוברת שקול הפעמונים מכסה על קול לשון הרע, ואילו הסוגיא

ז. על מה שכתב רש"י על הפסוק ואכלו אותם אשר כופר בהם (שמות כט, לג): "אשר כופר בהם. במ כל זרות ותיעוב", כתב הספר זכרון "לפי שלא נזכרה בכאן שום שגגת עון אם כן מה תלמוד לומר אשר כופר בהם רצה לומר שנתכפר בהם על זרות ותיעוב שהיה בהם מתחילה קודם שנתקדשו כלומר שהיו זרים ומרוחקים על דרך מה שכתב ז"ל בוחטאו את המזבח דפרשת צו חטאו וטהרו מזרות ליכנס לקדושה".

ח. כתב המהרש"א בזבחים בדבריו לרש"י שם וז"ל: למה נסמכה בסדר צו את אהרן זאת תורת העולה. נראה דהוקשה, הלא בר"ח ניסן נצטווה על הקרבנות, והבגדים היו קודם לכן בימי המלואים. א"כ ראוי לכתוב פ' הבגדים ואח"כ פ' הקרבנות. וזה שדקדק רש"י "והדר קח את אהרן וגו' ", עכ"ל. אמנם בדבור המקביל בערכין לא נקט רש"י לשון "והדר" אלא "למה נסמכה כו". בפרשת ואתה תצוה נסמכה ענין המלואים לבגדי כהונה, ומדויק כמו שפירש ההפלאה שבערכין שהקושיא אינה על הסדר אלא על עצם מה שהתורה הסמיכה את שני העניינים.

ט. השורש חפה הוא התרגום של השורש צפה בבנין הכבד ומשמעותו היא שהדבר המכוסה לא יהיה נראה, יהיה צפון; עיין מלבי"ם איוב לט, ג, בביאור המילות.

י. תהליך הכסוי יובן על פי דברי הברטנורא אבות פ"ג מ"ג והנפש החיים בשער ב' פרק ז', ועיין עוד דברים כט, טז, וברש"י שם.

בערכין סוברת שקיום מצות לבישת המעיל עם פעמונים עוקרת את העבירה, ולא דוקא הקול (נקודה יא).<sup>1</sup> ובדרך זו יש להבין למה רק בזבחים אומר רש"י שהכתנות מכפרת על הציבור שלא יענשו דוקא, שהסוגיא בזבחים סוברת שאין בכך בגדי כהונה לעקור את החטא אלא לכסותו ועל ידי זה להגן נגד עונש, אבל הסוגיא דערכין סוברת שהכתנות אינה מצלת מעונש בלבד, אלא היא עוקרת את בחינת החטא שעבורה הציבור נענש (נקודה ח).

אלא שעדיין צריך ביאור למה בזבחים העיר רש"י על תיבות "ידיע מאן קטליה" ובערכין לא העיר מידי על תיבות אלו, והעיר דוקא על התיבות הבאות "לא ידיע מאן קטליה" ש"עגלה מכפרת". ודבריו קשים, שאם יש מקום לטעות על מה מוסב "הא ידיע מאן קטליה הא דלא ידיע מאן קטליה", היה לו להעיר מיד "ידיע מאן קטליה. כתונת מכפרת", ולא לחכות עד "לא ידיע מאן קטליה". ויתכן שבזבחים עיקר מגמת רש"י היה לומר שיש ענין כפרת ענשו של צבור עבור חטא היחיד, ובערכין לא היה צריך להשמיענו את זה בשלב הזה של השקלא וטריא, שהרי כבר הזכירו רש"י שם לעיל בד"ה אהנו מעשיו. לעומת זאת, בערכין מעיר רש"י "לא ידיע עגלה מכפרת" משום שבערכין יש חדוש כאן שאינו נמצא בזבחים. ממה ששתי הסוגיות מקשות מעגלה על כתונת משמע שכפרתן של עגלה וכתונת שוות. לפי זה, בסוגיא דערכין שסוברת שבגדי כהונה עוקרים את מעשי העבירה, צריך לומר שגם עגלה עוקרת את מעשה הרציחה, לכל הפחות בנוגע לצבור. ויש בזה חדוש, שהרי עד עכשיו לא מצאנו כפרה כעין זו אלא בעניינים ששייכים לבית המקדש. לכן מדגיש רש"י בערכין שאכן הגמרא אומרת שגם עגלה ערופה מכפרת באופן זה. אבל לפי הסוגיא דזבחים עגלה אינה אלא מונעת עונש ואין כל כך חדוש בזה ולכן לא העיר רש"י שם מידי, ועדיין צ"ב.

ובמה שרש"י לזבחים אמר להדיא שמזיד ולא אתרו ביה לאו בר קטלא הוא ורש"י בערכין לא הזכיר זה, י"ל שהמונח בר קטלא יש לו שני מובנים שונים בשתי הסוגיות לפי רש"י. בשתי הסוגיות הגמרא מקשה שאין לומר שהכתנות מכפרת בידיע מאן קטליה משום שבר קטלא הוא. אם כן, לפי שתי הסוגיות הגמרא מניחה שכפרת קטלא שוה לכפרת כתונת. ומכיון שהן חולקות בגדר כפרת כתונת, הן חולקות גם בגדר כפרת קטלא. לפי הסוגיא דערכין, בגדי כהונה עוקרים את החטא. לפי זה, כשהגמרא מקשה "ידיע מאן קטליה בר קטלא הוא", הכוונה היא שכדי לעקור את חטא הרוצח בידיע מאן קטליה צריכים להרוג אותו. כשהגמ' מתרצת במזיד ולא אתרו ביה, התרצן מודה שהרוצח בר קטלא הוא, דהיינו שכדי לעקור את החטא של מזיד ולא אתרו ביה בידיע מאן קטליה צריכים להרוג אותו, אבל התרצן מוסיף שזה רק בנוגע לרוצח עצמו. אמנם בנוגע לצבור הכתונת עוקרת. לכן רש"י בערכין לא אמר שבמזיד ולא אתרו ביה לאו בר קטלא הוא, שבנוגע לכפרת עצמו שפיר הוה בר קטלא, דהיינו מי שצריך קטלא כדי להשיג כפרה. אבל לפי הסוגיא דזבחים בגדי כהונה אינם עוקרים את החטא אלא מגינים נגד עונש. אם כן, לפי הסוגיא ההיא כשם שכתונת מגינה נגד עונש כך הריגת הרוצח. ונראה לדייק

יא. ומוכן גם למה רש"י בזבחים נקט תיבת "דבר" בד"ה דבר שבקול ואילו רש"י בערכין לא נקט אלא תיבת "שבקול". והוא משום שבסוגיא דערכין, שסוברת שמעשה לבישת בגדי כהונה הוא הכפרה, פשוט שהדבר הוא המעיל, שהוא דבר שיש מצוה בלבישתו. אבל בזבחים אין מעשה המצוה הכפרה, אלא כסוי החטא שנעשה על ידי המצוה, ובמעיל הכסוי נעשה על ידי הפעמונים דוקא, והם ה"דבר".

מרש"י שההגנה נגד העונש נעשית על ידי כך שהצבור מקיימים את מצותם להרגו, שהרי רש"י בזבחים נקט לשון "וכל כמה דלא קטליה מיענשי", ומשמע שעונשם בא משום שהם לא קיימו את חיובם להרגו.<sup>י</sup> וזה לעומת לשון רש"י בערכין "וכל כמה דלא מיקטל לא מיכפרי" שמשמע שנוכחות הרוצח היא המונעת את עקירת החטא, ולא מה שלא נתקיים החיוב להרגו. לפי זה שפיר אומר רש"י שלפי הסוגיא דזבחים מזיד ולא אתרו ביה לאו בר קטלא הוא, שלפי הסוגיא ההיא בר קטלא פירושו שיש מצוה על הצבור להרגו. ולזה מוסיף רש"י דוקא בזבחים שנגעים באים על הרוצח במזיד בלי התראה, לומר שעונשו בידי שמים ואין שום חיוב על הצבור, וממילא מתכפרים הצבור על ידי הכתונת (נקודה י). אלא שעדיין לא מוסבר למה רש"י בזבחים נקט תיבת "ומשני" משא"כ רש"י בערכין, וצ"ע.

ועל פי דברינו אלה יש מקום להבין למה בערכין משתמש רש"י בלשון "אחריני" ובזבחים הוא משתמש במלה "בציבור", והוא משום שלתיבת צבור יש משמעות של ערבות בין אחד לשני. לפי רש"י בזבחים, אם אחרים צריכים כסוי חטא של מישוה אחר כדי להנצל מעונש, בע"כ הוא משום שבמדה מסויימת הם שותפים בחטא, והחטא הגלוי מקטרג עליהם, ולכן קוראם רש"י "ציבור". אבל בסוגיא דערכין, אין גילוי החטא סיבת העונש אלא נוכחות החטא, אפילו אם אינו גלוי. מצב זה אינו נגרם דוקא על ידי זה שאחרים שותפים בחטא, אלא בגלל טומאת הארץ שנוצרה על ידי רציחה ועריות, שאחרים סובלים בשבילה אע"ג שאינם אחראים לה.<sup>י</sup> לכן נקט רש"י בערכין דוקא לשון "אחריני" ולא לשון "ציבור", לומר שעונש האחריני אינו בא מצד אחריותם (נקודה ט).

בערכין פירש רש"י שהקטורת היא דבר שבחשאי משום שלא זו בלבד שבשעת ההקטרה הכהן היה לבדו בהיכל, אלא שגם לא היו אנשים בסביבות פתח ההיכל. וכל זה עושה את ההקטרה לדבר שבחשאי ויבוא דבר שבחשאי ויעקור מעשה בחשאי. אבל לפי רש"י בזבחים אין בכך שלא היו אנשים בין האולם למזבח כדי להוסיף לחשאייתה של הקטרת הקטורת, שלפי הסוגיא ההיא לא באה הכפרה מצד זה שהקטורת נעשה בחשאי, אלא מבחינת הכסוי שבה. ונראה שלפי רש"י הכסוי מתבטא במה שהכהן הוא בפנים ההיכל לבד וההיכל מכסה אותו, ולכן לא איכפת לן במה שבנוסף לזה לא היו אנשים בסביבות פתח ההיכל (נקודה ז). ומה שרש"י בערכין מזכיר "לשון הרע בחשאי הוא", משא"כ רש"י בזבחים, יבואר בהמשך דברינו.

בנוגע לטבילת כתונת יוסף בדם, יש לומר שלפי הסוגיא דערכין אין להביא את הפסוק באחי יוסף כמקור לכפרת כתונת, אא"כ עושים מעשה שעוקר את החטא. ולכן פירש"י שהאחים ידעו שצריכים מעשה טבילה בדם כדי לעקור שפיכות דמים ("טבילת כפרת דמים"), והיה להם רמז שטבילה זו צריכה להיות דוקא על ידי כתונת. אבל הכפרה שעליה מדברים בסוגיא דזבחים אינה מתקיימת אלא על ידי כסוי, ולפי רש"י אין הסוגיא ההיא רואה בטבילת בגד שום ענין כסוי החטא, ולכן אין לומר שהאחים התכוונו לכפר על עצמם על ידי טבילת הכתונת. לכן פירש"י שם שאינה אלא רמז לעתיד, ועדיין צ"ב. (יתכן שהגירסא ברש"י בערכין משובשת, וצ"ל "רמז

יב). יתכן שדוקא הריגת הרוצח על ידי הצבור נחשבת כסוי החטא.

יג). הארכנו בענין זה בספר קרן דוד למכות בענין כפרה דגלות.

היה להם שכפרת דמים עולה ע"י טבילת כתונת". אם השערה זו נכונה היא, מדויק גם מה שרש"י בערכין מפרש שהכפרה באה על ידי טבילת כתונת, מעשה טבילה, ואילו רש"י בזבחים מפרש שהכפרה באה על ידי כתונת, ולא דוקא על ידי טבילה. אגב, משמע מרש"י בערכין שהאחים כבר הכירו בחטאם בשעה שטבלו את הכתונת, משא"כ לפי רש"י בזבחים).

עוד יש לומר שההבדל בין פירושי רש"י כאן נובע מהבדל בגירסת הגמרא, שהגמרא בזבחים מביאה כמקור למה שכתונת מכפרת על שפיכות דמים את הפסוק "וישחטו שעיר עזים ויטבלו את הכתנת בדם", והגמרא בערכין לא הביאה אלא את סיפא דקרא בלבד. ומשום זה כתב רש"י דוקא בזבחים "טבילה היינו כפרה", שלא תאמר שגם השחיטה המוזכרת בגמרא היא חלק מהכפרה. אלא שעכשיו צ"ב, למה אם כן נקטה הגמרא שם גם את רישא דקרא. וי"ל שמזה יצא לו לרש"י שלפי הסוגיא בזבחים מעשה האחים הוא רמז לעתיד, שאם אמנם לשון הטבילה בפסוק הוא מה שמשמע כפרה, בכל זאת גם השחיטה המוזכרת בפסוק נכללת ברמז, משום שעל ידה השיגו דם שעל ידו באה הכפרה. אבל לפי הסוגיא בערכין אין הכתוב משמיענו שום רמז. לאחים כבר היה רמז ואין אנו יודעים מקורו. הכתוב משמיענו את המעשה שהם עשו על פי הרמז שהיה להם, ולכן אין הגמרא מביאה אלא "ויטבלו את הכתנת בדם בלבד", שרק היא מעשה הכפרה ואין בשחיטה כפרה כלל (נקודה ב).

אבל עדיין נשאר עלינו לבאר למה כתב רש"י בזבחים שהפסוק של "ויכפר על העם" מדבר במחלוקת קרח וקורא לזה לשון הרע, ואילו בערכין לא העיר מידי בזה.

בנוגע לכפרת הקטרת של אהרן במגפה כתב רש"י בפירושו לבמדבר יז, יא: "רז זה מסר לו מלאך המות כשעלה לרקיע שהקטרת עוצר מגפה כדאיתא במסכת שבת". הרי שכפרת הקטרת של אהרן לא היתה אלא בבחינת הגנה נגד יסורים, וכך היא גם משמעות הפסוקים במדבר שם. ואם כן קשה על מה שכתבנו שלפי הסוגיא בערכין כפרת בגדי כהונה היא בבחינת עקירת החטא, שאם כן כשהגמרא בערכין מקשה מקטרת על מעיל, היה לה לתרץ שהקטרת אינה אלא מגנת נגד יסורים, ואילו המעיל עוקר את החטא לגמרי.

אלא נראה שהסוגיא בזבחים והסוגיא בערכין חולקות ביחס בין הברייתא של רבי חנינא דמניין לקטרת שמכפרת והברייתא דתני דבי רבי ישמעאל שמביאה הגמרא אחריה. לפי הסוגיא בזבחים הרי כתבנו שכפרת בגדי כהונה היא בגדר כסוי חטא. אם כן, הברייתא דתני דבי רבי ישמעאל היא ההמשך של הברייתא דרבי חנינא; רבי חנינא מביא מקור מן התורה שקטרת מגינה נגד היסורים הבאין כעונש על לשון הרע, ותני דבי רבי ישמעאל מסביר למה. קושיית הגמרא היא מדברי רבי חנינא בלבד ודברי תנא דבי ר' ישמעאל לא באו אלא לבאר דבריו, מעין מה שרב ענני בר ששון ביאר למה כל בגד ובגד מכפר על עבירה מסויימת. אבל לפי הסוגיא בערכין אי אפשר לומר כן, שהרי לפי סוגיא זו בגדי כהונה מכפרים בגדר עקירת החטא, ואם מקשה הגמרא מקטרת על מעיל, בעל כרחך שסוברת הגמרא שקטרת הנקרכת כל יום בהיכל, שהיא הנושא של תני דברי רבי ישמעאל -- "דבר הבא בחשאי" - גם מכפרת בגדר עקירת החטא, שלא כקטרתו של אהרן שבאה בהוראת שעה, וכתב רש"י על פי הגמרא בשבת שהגינה נגד המגפה בלבד. אלא שזה עצמו צריך ביאור לפי סוגיא זו, למה פעלה קטרת של אהרן רק בבחינת כפרה של הגנה, אם יש בכח הקטרת לעקור את החטא.

ונראה שהדבר תלוי בהבדל העיקרי בשקלא וטריא של שתי הסוגיות.

כבר הערנו שסוגיא דערכין מתחילה במימרא של רבי שמואל בר נחמני א"ר יונתן, האומר בין היתר שנגעים באים על לשון הרע, ומקשים עליו מדברי ר' ענני בר ששון האומר שהמעיל מכפר על לשון הרע. הגמרא מתרצת שבאהנו מעשיו נגעים באים עליו ובלא אהנו מעשיו קטרת מכפרת. על זה מקשה הגמרא, איך אמר רב ענני בר ששון שהמעיל מכפר על לשון הרע דלא אהנו מעשיו, כשיש ברייתא שאומרת שהקטרת מכפרת על לשון הרע. ומתרצים שעל לשון הרע דלא אהנו מעשיו בצינעא - קטרת מכפרת, ועל לשון הרע דלא אהנו מעשיו בפרהסיא - מעיל מכפר.

יוצא שלפי הסוגיא דערכין קיימים שלשה כללים בלשון הרע: באהנו מעשיו נגעים באים עליו, בלא אהנו מעשיו בפרהסיא מעיל מכפר, ובלא אהנו מעשיו בצינעא קטרת מכפרת.

אמנם לפי הסוגיא דזבחים כבר הערנו מקודם שאין סתירה בין מה שאמר רבי שמואל בר נחמני א"ר יונתן שבלשון הרע נגעים באים עליו לבין מה שאמר רבי עיניני בר ששון שמעיל מכפר. זאת, כי לפי הסוגיא ההיא מעיל אינו מכפר כפרה גמורה, מכיון שאינו עוקר את מעשה העבירה, ועדיין שייך עונש נגעים עליה. כמו כן יש לומר לפי הסוגיא ההיא בנוגע לכפרה דקטרת, שעדיין שייך אחריה עונש נגעים. ומכיון שלפי הסוגיא ההיא אין סתירה בין דברי רבי שמואל בר נחמני א"ר יונתן ודברי רבי עיניני בר ששון, אין הסוגיא מגיעה לחילוק של אהנו מעשיו ולא אהנו מעשיו.

יוצא שלפי הסוגיא דזבחים קיימים רק שני כללים בלשון הרע: בפרהסיא מעיל מכפר ונגעים באים עליו ובצינעא קטרת מכפרת ונגעים באים עליו, אבל אין שום חילוק בין אהנו מעשיו ללא אהנו מעשיו.

ולפי זה, אי אפשר לומר שהקטרת עקרה את חטא הלשון הרע של עדת קרח לפי הסוגיא בערכין, שבלשון הרע הזה אהנו מעשיו, שהרי נתקוטטו עם משה ואהרן על ידו, ואילו לפי הסוגיא בערכין קטרת ומעיל מכפרין דוקא היכא דלא אהנו מעשיו. אלא נראה שהסוגיא בערכין לא הביאה את הברייתא דרבי חנינא שמדברת על חטא קרח אלא כדי להוכיח מן הכתוב שיש לקטרת שם מכפר, שהרי הגמרא בערכין מודה שקיימת גם מושג של כפרה דכסוי חטא, שלכולי עלמא קיימות שתי הבחינות של כפרה, ולא פליגי שתי הסוגיות אלא לאיזו בחינה שייכים בגדי כהונה. אם כן, מרבי חנינא מביאה הסוגיא הוכחה מהכתוב שיש לקטרת שם מכפר, אם אמנם במקרה ההוא לא כפרה הקטרת באופן שבגדי כהונה מכפרים, וכן לא כפרה על בחינת הלשון הרע שבחטאם של בני ישראל. ותנא דבי ר' ישמעאל מוסיף שגם הקטרת הנקרכת כל יום בהיכל היא מכפר, אבל לאו למימרא שהיא מכפרת כמו הקטרת של אהרן, אלא שהיא מכפר שעוקר את החטא. יוצא אם כן שבזבחים אפשר לאוקים את דברי רבי חנינא ודברי תני דבי רבי ישמעאל כמשלימים זה את זה, והוא פשטא דגמרא. ומשום זה נקט רש"י שם שהפסוק של "ויכפר על העם" מדובר בלשון הרע, שהרי לפי הסוגיא ההיא הכפרה של קטרת אהרן היתה מעין כפרת הקטרת של כל יום, ולא רק מדברי תנא דבי רבי ישמעאל יש להוכיח שקטרת מכפרת על לשה"ר אלא גם מדברי רבי חנינא. אבל בערכין אי אפשר לפרש כן, שהרי הקטרת



דאהרן לא היתה אלא כפרה מכאן ולהבא של הגנה נגד יסורים, ואילו הכפרה של עקירת חטא לשה"ר אינה אלא הנושא של הבריייתא דתני דבי רבי ישמעאל בלבד, ולכן לא העיר רש"י מידי שם בדברי רבי חנינא (נקודה ו).



ומענין לענין באותו ענין, הקשו הגבורת ארי (יומא מ"ד ע"א ד"ה יבא דבר שבחשאי) והשפת אמת (זבחים פ"ח ע"ב ד"ה ויכפר על העם) על מה שכתב רש"י בזבחים דקטרת של אהרן כיפרה על לשה"ר במחלוקת קרח במה שאמרו אתם המיתם וכו', שלמסקנת הגמרא קטרת אינה מכפרת אלא על לשה"ר שבצינעא, ואילו הלשון הרע של העדה במחלוקת קרח היה בפרהסיא. ונראה שרש"י עצמו הרגיש בזה בדבריו ליומא דף מ"ד ע"א, וז"ל: על לשון הרע. כי ההיא דקרח לשון הרע הוה דכתיב אתם המיתם את עם ה' וסתם לשון הרע בחשאי הוא, עכ"ל. אלא דעדיין צ"ב בדבריו, דנתי דסתם לשון הרע בחשאי הוא, בכל זאת מבואר מלשון הכתוב דהא דמחלוקת קרח היה בפרהסיא דכתיב "וילנו כל עדת בני ישראל ממחרת על משה ועל אהרן לאמר אתם המיתם את עם ה'. ויהי בהקהל העדה על משה ואהרן וגו' " (כמדבר יז, ו-ז). וביומא שם הרגיש המצפה איתן בזה.

ותירץ בטוב טעם הרה"ג ר' משה בלאך שליט"א, בספר מחקק ספון על זבחים, דהא דאיתא דקטרת אינה מכפרת אלא בצינעא לא נאמרה אלא בקטרת הנקרכת בהיכל, כלשון הגמ' "יבא דבר שבחשאי", אבל בהוראת שעה של אהרן, כשם שהקטרת נעשתה בפרהסיא כך היה בכחה לכפר על לשה"ר בפרהסיא.

ועכשיו עלה בידינו לפרש למה רש"י בערכין בד"ה חשאי כותב בד"ה בחשאי "לשון הרע בחשאי הוא" מה שלא עשה בזבחים. והוא משום שבזבחים רש"י סובר שכבר בדברי רבי חנינא הגמרא מודעת להא שקיים כלל של לשון הרע בפרהסיא (אפילו שעדיין לא השתמשה הגמרא בתיבות אלו), כדי שגם עצם דברי רבי חנינא ישתמשו כראיה שקטרת מכפרת על לשון הרע. ואם כן רש"י שם כבר אינו יכול לומר בפירושו לדברי תנא דבי רבי ישמעאל "לשון הרע בחשאי הוא", שהרי כבר קבענו שיש לשון הרע שהוא בפרהסיא. אבל הסוגיא בערכין אינה סוברת שהקטרת של אהרן היא דוגמא של כפרה על לשון הרע בפרהסיא. ולפי סוגיא זו, עד שהגמרא מחדשת בסוף שהמעיל מכפר על לשון הרע בפרהסיא, קא סלקא דעתין שכל לשון הרע, אפילו במקרה שהוא בפרהסיא, נחשב דבר שבחשאי, משום שבדרך כלל מספרים לשון הרע בחשאי, אע"ג ששייכים מקרים יוצאים מן הכלל. והשוה לשון רש"י יומא מ"ד ע"א ד"ה על לשון הרע "וסתם לשון הרע בחשאי הוא" (נקודה ז).

(יד). ובפי' רבינו אליקים ליומא דף מ"ד ע"א כתב וז"ל: ויכפר על מעשה חשאי. על חטא דלשון הרע שהיו מדברים על משה בחשאי ממעשה כהונה [המהדיר הגיה "במעשה כהונה"], עכ"ל. ונראה שיש להבין את דבריו ב' אופנים: א. דס"ל כרבה בערכין דף ט"ו ע"ב דכל מילתא דמיתאמרא באפי מרה לית בה משום לישנא בישא, והקטרת לא כפרה על מה שאמרו אתם המיתם, שלא היה בזה לשון הרע, אלא על לשה"ר שאמרו בחשאי. ב. דס"ל כאביי שם, ונתי דלא כיפרה הקטרת על מה שאמרו אתם המיתם וגו' שהיה בפרהסיא, אבל בכל זאת כיפרה על לשה"ר אחר שאמרו בצינעא, והיה די בזה לעצור את המגפה.

## קושית הרא"ש על רש"י בערכין

והנה רש"י בערכין ט"ז ע"א ד"ה אהנו מעשיו הקשה למה הקשתה הגמ' רק מלשה"ר אלשה"ר, ולמה לא הקשתה גם משפיות דמים וגילוי עריות. ובשמ"ק אות כ"ד הקשה בשם הרא"ש שהיה לו לרש"י להקשות גם מגסות הרוח, והרא"ש פירש שהגמ' באמת מקשה גם משפיות דמים, גילוי עריות, וגסות הרוח, ע"ש, וזה דלא כרש"י.

ונראה שלרש"י קושיא מעיקרא ליתא, שהרי לפי סוגית הגמרא בערכין, כדי להגיע לכפרה, דהיינו עקירת החטא, צריכים לעשות מעשה העוקר את החטא, ומעשה לבישת הציץ עוקר את

גסות הרוח. י"א אם כן, בעוזהו

שלבש את בגדי הכהונה

במקום הכהן הגדול, לא היה

מעשה לבישה של כהן לעקור

חטאו. ולפי הרא"ש צריך

לומר שלא הלבשה היא

המכפרת, אלא עצם מציאות בגדי הכהונה.

## אוצר חקר ועיון



טו). מעין סברא זו בבעה"ט שמות ל, טז, ד"ה והיה לבני ישראל לזכרון.

טעם בעיקר בשאר דיני התורה ♦ יסודות מדידת הטפח, ומנהג הספרדים  
במידת הטפח ♦ פתיחת ישיבות ות"ת בזמן הקורונה ♦ תוקף הוראות  
הגאונים ומשקל דעתם בהלכה



הרב אלחנן וינברג

## טעם כעיקר בשאר דיני התורה\*

א.

### טעם כעיקר ביין

מבואר בתוס' בחולין כ"ה ב' דהחריפות שיש ביין טפי מחד על שישה אין לזה מעליותא טעם, ולא היא אלא קיוהא בעלמא. וצ"ע בזה, דמ"מ משום היין גופיה יאסר. ובלקט יושר ח"ב יו"ד עמ' י"א כתב דאכן לא נאמר דין זה אלא ביין הבא מן השמרים, אבל כל הפוסקים הביאו הך דינא גם בשאר יין\*. ומשמע דיין צריך חשיבות כדי לאוסרו. ועיין באגור הלכות ברכת הפירות סי' רס"ט שביאר דליכא חשיבותא דטעם כלפי ברכה (רק היכא דבטל להיין), והנה היכא דהיין הוא רוב לכאורה אף לברכה הרי ממשו לא התבטל. ורק היכא שהוא מיעוט דמשום ממשו בטל, בזה י"ל דהטעם לחודיה אינו גורם לברכת בורא פרי הגפן.

וצ"ע אי אמרינן כן דלברכה אין מועיל, א"כ אמאי יוצא יד"ח מצה בכה"ג ולא אומרים דלענין שם לחם לא סגי בהך מקצת. אמנם יש ראשונים שסוברים דלא מהני רוב בלי גרירה, כהרמב"ן בחלה ל"א ב' ועוד ראשונים, אך לפי הטור בסי' תנ"ג ותנ"ה דמהני אפילו מקצת ובלי גרירה, א"כ מאי שנא מלענין ברכה דיין. וצ"ל דאע"ג דמועיל גם מקצת, מ"מ אי"ז אלא כשעומד בתורת לחם, וכן צריך להיות ד"ז מוגדר בעיקרו, אך דהמיעוט מגדיר את העיקר כעומד בתורת לחם, אבל ביין, דהוא מוגדר ע"פ חריפותו, היכא דהוי קלוש אינו יכול להגדיר את העיקר. ואע"ג דיין יש לו שם יין אע"ג שתפוג כל חריפותו, וכן יין מגיתו, התם הרי"ז כעין שייריו של היין כממשו ולא טעמו, אך טעמו של היין שאוסר הוא טעם החריפות, ובזה במיעוט כה"ג שאינו מגדירו ג"כ כבעל חריפות לא מהני, וכמו בלחם היכא דאין לו שם לחם. וא"כ עד כאן לא נחלק הטור שם אלא היכא דהוא נבלע בלחם, אבל אם נבלע בדברים אחרים לא יצא יד"ח, דממשו אינו לחם, כמו ביין דממשו אינו יין.

ובעיקר דברי התוס' יעויין ברבינו יונה ב"ב צ"ז א' דפירש להדיא די"א דיין בטל משום דהוא נטל"פ וי"א דאין לו חשיבות יין בתערובת אלא בעיניה. ומבואר להדיא דהם ב' פירושים נפרדים, ובדברינו בא הביאור בשיטת התוס' דלאו משום נטל"פ אתו לה אלא משום דאין חשיבות יין (והרשב"א בע"ז ע"ג א' מביא מדברי ר"י להתיר משום נטל"פ, וכהפירוש השני).

\* מאמר זה בנוי על הספר 'שבילי התערובות' סימן י"ט, ל ידידי הרב יהושע מועלם שליט"א, בתוספת מו"מ בנידונים שהביא שם לגבי טע"כ בשאר הדינים.

א). אמנם בשיטת התוס' בב"ב צ"ז א' מבאר החזו"א ביו"ד סי' רי"ד לדף כ"ה ב', דס"ל דלא איתמר הך דינא אלא בתמד לחודיה (ובביאור הגר"א יו"ד סי' קכ"ג ס"ק כ"א מבאר בדברי התוס' שם דהכא משום נטל"פ שרי). וכ"ה שיטת הרמב"ן דהכא בתמד לחוד איתמר, כדלהלן.

והרמב"ן בב"ב צ"ו ב' מתרץ את עיקר קושיית התוס' באופ"א, דלעולם היכא דהוי איסור מעיקרא לא בטל בכהאי שיעורא, דהרי נותן טעם. אלא דכיון דהשמרים גופייהו לא היה בהם חיוב, דאינם אלא פסולת, משו"ה ע"י טעם לחוד א"א לחייב, דהו"ל טעם של מין שפטור ממעשר. ולהכי בעינן שלפנינו יהיה יין, ולא רק שיהיה בו טעם דשמרי יין. והנה מבואר מדבריו דעצם זה דהטעם של השמרים בתוך היין ראויים לשתיה, אי"ז מחייב, אע"ג דהיכא דיש לפנינו יין שפיר מחייבין. ולכאורה מבואר מדבריו דבטעם לחוד א"א שיתחייב יותר מעיקרו, והא דבשיעור מזיגה מתחייב, הו"ל ע"י המזיגה כעין גרירה דכעת התחדש יין.



## ב.

### טעם כעיקר בברכת המזון

בפשטות דין ברכה אחרונה אם חייב בברכת המזון תלוי בגדרי טעם כעיקר. וכ"כ הגר"א באו"ח סי' ר"ח ס"ט דמברך המוציא וברכת המזון, כמו המבואר גבי חלה ומצה דצריך כזית בכדי אכילת פרס. וידועה הקושיא במ"ב, דבסי' ר"ח ס"ק מ"ק ובשעה"צ מ"ה הוא מכריע כהגר"א שצריך לאכול כזית מן החיטים, ומאידך בסי' תנ"ג ס"ק י"ד ובשעה"צ ס"ק ט"ז כתב דלגבי מצה אי"צ לאכול כזית בכדי אכ"פ. וכתב בשבילים הערה תקכ"ב ליישב דאפשר דס"ל כהפמ"ג בפתיחה להלכות פסח, דאע"ג דחשיב מצה מ"מ אין ע"ז ברכת המזון משום דאי"ז משביע. ולכן לגבי ברכת המזון הצריך דווקא שיאכל כזית בכדי אכ"פ.



## ג.

### טעם כעיקר בשאר ברכות

הרא"ש בפ"ו דברכות סי' י"ח כתב דאפשר דבבישול שנתן טעם מברך כפי הדבר שנתן את הטעם. ובוה הוא מיישב את קושיית התוס' שם ל"ט א' אמאי אמרינן דמי השלקים דינם כמותם, ולגבי דובשא דתמרי לא חשבינן ליה אלא כזיעה בעלמא, ומחלק בין טעם היוצא ע"י בישול, דבו נאמר טעם כעיקר, לבין טעם שאינו יוצא ע"י בישול, דבו לא אסרינן משום טעם. והנה הרמב"ן בחולין קי"ב ב' אומר הך סברא גבי דרוטב היוצא ע"י בישול טפי פשיטא לאסור, וזה ביאור דברי התוס' דאיצטריך לרבווי ציר. וס"ל להרא"ש דהך ריבויא לא שמענו אלא לגבי זה דמ"מ יהיה אסור, אך אי"ז כעיקר שיועיל אף בשאר התורה, כגון גבי ברכה. ואכתי צ"ב מה ההבדל בין הטעמים הללו, דסו"ס באיסורים שניהם נחשבים שפיר טעם. ואפשר דאע"ג דגם ציר היוצא נאסר משום טעם, מ"מ אינו צורה של גוף הדבר, ובאיסורים לא איכפת לן דנגרר גוף הדבר עי"ז. משא"כ לענין ברכה, רק היכא דהרוטב הוא צורה של גוף הדבר שייכא ביה ברכה. אולם הרשב"א בברכות ל"ח א' סובר דאין בזה חילוק, ועיין חזו"א שביעית סי' כ"ה ס"ק ל"ב דנוטה להכריע כהרשב"א.

והנה בפסחים כ"ד ב' אמרינן דאין לוקים על המים היוצאים מן הפירות דלא הוו אלא זיעה בעלמא, והקשו התוס' שם דהרי טעם כעיקר דאורייתא. ולדברי הרא"ש מיושב, דמה שאינו יוצא ע"י בישול לית ביה חשיבותא דטע"כ, וכ"כ בקרן אורה בנדרים ג"ב ב', ובחת"ס ח"ב יו"ד סי' פ"א.

אמנם בעיקר שיטת הרשב"א מש"כ החזו"א שם דס"ל דציר היינו היכא דאינו עומד לכך, הנה מתו"ד הרשב"א גופיה בחולין צ"ח ב' מבואר דס"ל ג"כ כסברת הרא"ש, דהיכא דיצא שלא ע"י בישול אינו אלא זיעה, דכתב דהציר יצא ע"י מליחה דלא זיעה בעלמא הוא. ואפשר דלא חלק הרשב"א אלא לגבי ברכות, דאי"ז תלוי בעיקר שם הדבר אלא באיך הוא עומד בפועל לשמש באכילתו, אבל לגבי איסורים וטע"כ בשאר התורה מודה הוא לשיטת הרא"ש דתרי גוויי טעם איכא, ובזה מיושבת גם לדבריו הסוגיא בפסחים.



## ד.

### טעם כעיקר לענין איסור הנאה

נחלקו הראשונים אם טעם כעיקר מועיל לאיסור הנאה. עיין בריטב"א בע"ז ס"ה ב' דהביא שיש אומרים דטעם לא מהני לענין הנאה, וחלק עליהם, וכן האריך הר"ן שם ל"ד א' מדפי הרי"ף להכריע כשיטה זו דטע"כ מהני אף לענין הנאה. וכ"ד הרא"ש שם בפ"ה סוף סי' ל'. וכ"פ בחו"ד סי' ק"י ס"ק א'. ובפמ"ג שם בשפ"ד ס"ק ב' כתב דלא מהני לענין הנאה (והראיה שמביא מע"ז ס"ה ב' תלויה בפירושי הריטב"א דלעיל). ונראה דלכו"ע טעם כעיקר שייך רק באכילה ולא בשאר התורה (כפי שיובא בסמוך, שכתבו הראשונים דלגבי טומאה לא אמרינן טע"כ), ונחלקו האם ההנאה שייכא לאכילה, ואכ"מ בענין זה.



## ה.

### טעם כעיקר לענין טומאה

כתבו התוס' בבכורות כ"ב א' והר"ש בטבול יום פ"ב מ"ג דלא נאמר טע"כ לענין טומאה<sup>2</sup>, וכ"כ בפסקי רי"ד בחולין ק"כ א', וכ"ה שיטת המאירי בפסחים מ"ה א'. והקשה הרש"ש בבכורות שם דנחלקו בזה ב"ש וב"ה בערלה פ"ב מ"ד, האם המחמץ אף מטמא או שאין מטמא עד שיהיה

ב). ולפירוש זה במשנה שם אינו לוקה משום טע"כ, וכדפירש הר"ש דאם היה משום טעם, היה הכל נטמא דלהכל יש טעם, אלא משום דימוע דאורייתא. ומ"מ כיון דהיכא דטעם כעיקר אינו נאמר לגבי טומאה, א"כ לכאורה אף איסור טעם לא איתמר לגבי טומאה, והוא המבואר בבכורות כ"ב א' דציר לאו בר קבולי טומאה הוא, וכדפירשו בפירוש המיוחס לרבינו גרשם ורש"י דאינו אלא זיעה בעלמא, אע"ג דיש לו טעם אוכל אי"ז מחשבו כאוכל.

גם יל"ע מדברי התוס' במנחות כ"ג ב' אם יש ראייה דנבילה בשחוטה מדובר שאין טעם. ונראה לי שבפשטות מדובר ביבש ביבש, וא"כ הטעם לא יועיל כלום, ולכן נחשב כחד טעמא, דאין מעליותא להטעם. משא"כ הכא.

בו כביצה. והנה למה דפירשו הראשונים דהנידון הוא האם השאור גופיה יכול לטמא משום דאין בו כביצה, א"כ אדרבה מבואר שם איפכא, דטעם כעיקר אין מועיל לענין טומאה, ומ"ט לא הביאוהו משם. ובלקח טוב להגר"י ענגל סוף כלל ג' מביא מהירושלמי שם שנסתפק בטומאה שאין בה איסור, ואפשר שהספק יהיה אם לב"ש מטמא גם בעלמא או רק כאן שגם אוסר ועי"ז יש לו חשיבות ביחס להעיסה. ועדיין צ"ב מ"ט לא הביאו מכאן דטע"כ אינו מועיל לטומאה. ואפשר דכל שאין בו כביצה ואין לו חשיבות לטמא, ממילא לא יועיל גם מצד טע"כ, וכעין טעמו של הר"ח כהן המובא ברא"ש בחולין פ"ז סי' ל"א דרק כזית בכדי אכ"פ יכולה לאסור מה שקיבל טעמה.

ובחלקת יואב ח"ב יו"ד סי' נ"ג תמה, דהרי טע"כ ילפינן בפסחים מ"ד ב' מגיעולי גוים, ובמשנה בכלים פ"ט מ"ה מבואר דבלוע מדבר טמא הרי הוא טמא (היכא דסופו לצאת). ונראה דכל היכא דסופו לצאת שאני והטעם הרי הוא כקיים בפנ"ע, ורק טעם המעורב היטב עד שאינו עתיד לצאת בפנ"ע טפל ובטל למה שנושא אותו. אבל בלא"ה עכ"פ גבי שאר דיני התורה, הרי יש לדון כקיים בפנ"ע כיון דהוא יכול לצאת ולעמוד בפנ"ע. וכע"ז כתבתי במק"א גבי בישול בטעם, דאין בישול בטעם היכא דאינו יכול לעמוד בפנ"ע, אבל לחלוחית שניתן למצוץ אותה מהבשר נחשבת כקיימת. והנה לגבי חמץ בפסח י"א דטעם הבלוע בכלים לא חשיב מידי, ואע"ג דסופו לצאת וגבי נותר שפיר חשבינן ליה, ויעויין שם במש"נ בזה.

והמקו"ח ריש סי' תמ"ב כתב דלכאורה אפשר לחלוק ע"ז ולומר דיש טע"כ לגבי טומאה ובזה ליישב הך סוגיא דמקפה באופ"א, יעו"ש. ואכן מצינו גם בדברי הראשונים דאיכא דס"ל הכי, והוא בש"מ בבכורות כ"ב א' (שכתב ליישב את קושיית התוס' באופ"א).



## ו.

### טעם כעיקר לגבי קנין שביתה

בביצה ל"ט א' מקשינן אמאי לא בטלי המים והמלח לגבי עיסה. ומוכיח מזה בחלקת יואב ח"א תניינא סי' י' דלא נאמר טעם כעיקר לגבי שביתה, דאי"ז דין אכילה רק דין על ממשו, וממשו ליכא אפילו היכא דאיכא טעמא. ועד כאן לא נחלקו הראשונים גבי הנאה אלא אם דין אכילה כולל גם הנאה, אבל לשאר מילי ודאי דלא שייך טעם כעיקר.

ג). וכהא דמבואר בראשונים בחולין ק"ב ב' דאין אומרים חנ"ג בדבר שיכול לצאת ע"י מליחה, וכדפירש הריטב"א בחולין ק' ב' להדיא דאין חנ"ג אלא בדבר שנאסר ע"י בישול או היכא דנאסר ע"י לח בלח. ואע"ג דלגבי טע"כ אין הבדל, מ"מ כל היכא דניתן להפריד לגמרי אי"ז שייכות בעצם, ומשו"ה אף לראשונים דס"ל חנ"ג דאו' (כדס"ל להתוס') שם דהקשו מכלי מדין, וכן ס"ל להרמב"ן, כדכתב הרשב"א במשמרת ש"ד ב"ד דהוכיח לו מכלי מדין) דאיסורו משום טע"כ, דהרי אין ע"ז קרא בפנ"ע, מ"מ לא איתמר בכל גיוני דיש טע"כ אלא היכא דאי אפשר להעמידו בפנ"ע. ואע"ג דאמרינן בגמ' ק"ח א' דמ"ד חנ"ג ס"ל דאפשר לסוחטו אסור, אין הכוונה שניתן לסחוט לגמרי, אלא אפשר לסחוט חלק מן הטעם בשיעור שכבר לא יהיה נותן טעם, אבל היכא דניתן להוציא לגמרי, כגון ע"י מליחה, בזה אינו לא אמרינן חנ"ג, וכש"נ.



## ז.

### טעם כעיקר לגבי מקוה

ברש"י בזבחים ע"ט א' כתב דמקוה אינו תלוי בטעם אלא בחזותא. וצ"ע ממש"כ בחולין כ"ו ב' דיין במים אינו בטל בהשקה משום דטעמא לא בטיל. ולכאורה פירושו הוא דכיון דיש לו טעם בפנ"ע אינו בטל, ואינו שייך לדינא דטעם כעיקר (בפרט דלרש"י בחולין צ"ח ב' טעם כעיקר לאו דאורייתא, ובקובץ הערות סי' נ"ט אות ד' מיישב דהתם חשיב כטעמו וממשו. וצ"ע לומר התם ביטול ברוב, דאין תערובת. ובהכרח הוא ענין בפנ"ע).

ובירושלמי בתרומות פ"י ה"ו כתוב להדיא דנותני טעם מועילים בתרומה ואין מועילים במקוה. ובתוס' בחולין כ"ו א' משמע לכאורה דטעם פוסל במקוה, שכתבו שצריך שלא יהיה לו טעם יין. ובחזו"א ביו"ד סי' רי"ד לדף כ"ו כתב דלא תקשי על דברי התוס' מהירושלמי, דאין כוונת התוס' אלא היכא דנחשב כיון גמור, כגון בשליש יין. וכבר נתבאר לעיל באות א' דהתם אי"ז נחשב טעם יין אלא שכל התערובת נקראת יחד יין ממש. ויש עוד ראייה מהגמ' במנחות כ"ב א' דהא דכתיב במים ממעט מזוג, אלמא דמזוג אין לו כלל שם מים, ולא רק שיש בו תערובת יין.



## ח.

### טעם כעיקר בהקרבה

התוס' בחולין צ"ח ב' מקשים ע"ד רש"י שאומר דבקדשים טעם כעיקר בכל שהוא, דא"כ אמאי מנחות שנקמצו אמרינן במנחות כ"ג ב' דבטלי ברוב, ומהא דלא אסרי רבנן אלא עולין. והקשה האבני נזר דכיון דרש"י אוסר משום טעם כעיקר, אי"ז אלא במידי דאכילה ולא בשאר דוכתי דליכא טעמא. ונראה דהראשונים הבינו דלא שייך טעם כעיקר אלא בניכר טעמו, הא בדלא ניכר ואסור משום כל שהוא, הרי"ז מצד חשיבות הקדשים דלא בטלי במשהו, וכ"ה לשון הרשב"א. ואכן צ"ב בשיטת רש"י בזה.

ומש"כ רש"י בפסחים ע"ה ב' דיש דין שריפה על הטעם, לכאורה פשוט דדין שריפה נובע מדין אכילה.

וכן כתב הגרי"ז בספרו בפ"א מטומאת צרעת להוכיח דדין טע"כ לא נאמר לגבי הקרבה וכיסוי הדם, מזה שהגמרא בזבחים ע"ז ב' ובחולין פ"ז א' תולים במראית דם ואם אין מראית לא מהני, ולא אומרים דלהקרבה נמי מהני. ותמה ע"ד הגרע"א בסוטה ט"ז ב' שיישב את קושיית התוס' כיצד מתקיים במצורע טבילה בדם ובמים, והרי הדם בטל (והתוס' תירצו דיש חזותא), ותי' הגרע"א דיש טעם. ותמה הגרי"ז, דהרי טעם נאמר רק לענין אכילה. וביאר הגרי"ז דאע"ג דלא איירי הכא לענין אכילה, מ"מ י"ל דהתורה קראתו דם דומיא דמה שקראתו כן לענין טעם. ועדיין צריך להתיישב בדבר, דהרי לשאר מילי לא איקרי דם וצ"ע.



## ט.

## טעם כעיקר לגבי פיגול

בזבחים ל"ה א' אמרינן דהאוכל מן הרוטב אינו חייב עליו משום פיגול. והק' התורי"ד בע"ז ס"ז א' אמאי לא נאמר כאן טעם כעיקר (וציין למש"כ בפרשת צו בפסוק והנותר מבשר הזבח, ואפשר דס"ל דיש דרשא מיוחדת לפטור בטעם. אמנם בזבחים ע"ח א' מפורש דבפיגול ונותר כן לוקה משום טעם). ובקוב"ש לפסחים אות קפ"ח כתב דלשיטות דבטע"כ ליכא כרת, י"ל דהיינו דקאמר דליכא כרת (וכ"כ בבאר יצחק או"ח סי' ח' להוכיח מכאן כשיטת הר"מ), אבל אי"ז מיישב לשי' הרמב"ן דאיכא כרת. ואפשר דזהו שכתב הרמב"ם בפ"ח מפסו"ה הכ"ב דליכא כרת, וכבר דנו האחרונים בדבריו אם עכ"פ מלקות יש, עיין באבן האזל במקום שמביא את נידון המל"מ בה"ז אם יש בזה כרת. ועי"ש דהוא נקט דכה"ג ליכא כזית בכדי אכ"פ. ועי' בקוב"ש מה שיישב, דבפיגול לא יתחייב אם שתהו וכו' לא שייך אכילה כשתיה יעו"ש, וצ"ע בכ"ז.

ולכאורה היה נראה דהך רוטב מייירי כשיצא מהבשר לפני שנקרב הזבח, כגון שיצא רוטב לפני מחשבת פיגול דזריקה, והא קמ"ל דעל הרוטב מצד עצמו לא חייל דינא דפיגול, וכשם שאין מפגלין במחשבה לאכול מן הרוטב, כך לא חל עליו דין פיגול. ועי' הערה". מיהו היכא דכבר חל על החתיכה דין פיגול, אע"ג שאח"כ נתנה טעם, אכתי באיסורא קיימא.



## י.

## טעם כעיקר לבל יראה ובל ימצא

נחלקו הראשונים עם ע"י טעם עובר בבל יראה. דשיטת רש"י בפסחים מ"ב א' דהא דקתני במשנה עוברין הוא בתערובת חמץ דעובר בבל יראה. וכ"כ הרמב"ם בפ"ד מחמץ ומצה ה"ח (וכן היא פשוט הטור בסי' תמ"ב והאחרונים דנים בדבריו). ובתוס' הביאו דר"ת חולק, דלא איתרבי תערובת אלא לאכילה לחוד ולא לבל יראה, וכ"ד הר"י מיגש בתשובותיו סי' ר"ה. ובדעת הרמב"ם גופיה, עיין במ"מ שמסתפק אם צריך כזית בכדי אכ"פ כדי לעבור, או דאע"ג דלא ניתן לאכול פחות מכזית בכדי אכ"פ, מ"מ כיון דסו"ס יש כזית בכלל התערובת עובר, והכי נקט בדברי הגר"א באו"ח סי' תנ"ג ס"ב דאפי' בפחות מכזית בכדי אכ"פ מצטרף ועובר על כזית בכלל התערובת.

והנה בדברי הגר"א שם מבואר דאין טעמו משום דאפשר לאוכלו, אלא אפי' אם אי אפשר לאוכלו כמות שהוא, מ"מ נחשב כקיים לגבי בל יראה כיון דטעמא לא בטיל, ומשו"ה כתב דאף חמץ נוקשה דאינו נחשב ראוי לאכילה מ"מ עובר עליו בבל יראה. וצ"ע, דבשלמא בנוקשה איכא למימר הכי, אבל טעם לחוד הרי ממשו בטל ורק כלפי אכילה נאמר טע"כ (עיין לעיל אות ה') גבי טומאה דלא איתמר, ולהלן אות י"ב עוד ראיות דרק לאכילה איתמר) ומה שייך לומר דכאן לא בטל,

(ד). ואע"ג דאיתא שם בעמ' ב' דעובר מתפגל ואין מפגלין בו, י"ל דרוטב שאני, משום דהא דלא מהניא בו מחשבה משום דלית ליה חשיבותא ולא כעובר משום שהוא טפל. וצריך עיון בסוגיא זו, ואפשר דזו דרשת התורי"ד בפרשת צו דרק על הבשר חייל דין נותר ופיגול.

לשיטת הרמב"ם דמדאו' כלל אין איסור לאכול הך תערובת, כיון דאין איסור של חצי שיעור בתערובת (ולא משמע כלל דכוונתו לומר כיון שיכול להצטרף לכזית בעין).

ונראה דהנה בביצה ז' ב' מבואר דלב"ש שאור בככותבת לבל יראה, אע"ג דלגבי לעבור עליו סגי בכזית. ומבואר דהך דינא דבל יראה אין שיעורו מכח שאם יאכל יעבור, אלא הוא שיעור בפנ"ע כשאר שיעורי תורה, דמשו"ה נידון בכזית. ומשו"ה כלפי בל יראה אי"צ לדון אם ניתן לאכול כזית, אלא אם איכא כזית או לא. והא דאמרינן טע"כ אף לגבי בל יראה, למדתי מתו"ד הגר"ח בפט"ו ממאכלות אסורות דגם דין בל יראה תלוי בשם אוכל (ואף דלא תלוי בחיוב לגבי אכילה), דהרי דבר שאינו עומד לאכילה אף כשראוי לאכילה אינו עובר, כמו שמביא שם מהרמב"ם בפ"ד מחמץ ומצה ה"י.

ולמעשה נחלקו בזה הפוסקים, דהעולת שבת בסי' תמ"ב מכריע כרש"י והרמב"ם שעובר וכ"ד פר"ח פמ"ג שם וכן בשו"ע הרב, וחת"ס בח"א או"ח סי' ק"ח וכן מכריע החזו"א באו"ח סי' קט"ז ס"ק י"א. ואילו החק יעקב בסי' תמ"ב ומנחת כהן ח"א פ"ד ס"ל דאינו עובר, וכן דעת המקו"ח ריש סי' תמ"ב להקל בזה, וכן מביא בבית אפרים או"ח סי' ל"ד ממכתב הפנ"י. וכן מקל המ"ב שם בסק"א בהפסד מרובה. ועיין בבית אפרים שם, דלא היקל הפנ"י אלא בתערובת שאין בה כזית בכדי אכ"פ. וצ"ע מה הנ"מ, כיון דס"ל דטע"כ אפי' בפחות מכזית. ואפשר דס"ל כהראב"ד דהיכא דאיכא כזית בכדי אכ"פ חמיר ולוקה בשאר התורה, וממילא גם כלפי בל יראה נחשב כאכילה גמורה, אבל לשאר מילי, דאינו אלא התחלת אכילה לא מצטרף לענין בל יראה. אמנם לשונו מורה דטע"כ לא התחדש רק כלפי בל יראה ולא לאכילה, וצ"ע.

ובתוס' הרשב"א בפסחים ב' א' מובא שר"ת הוכיח מקדירות שאין ב"י בטעם (וכ"ה במדכי פסחים רמז תקצ"ה), ועי"ש שיש לדחות דבקדירה לית ביה לא טעם ולא ממש. ובלהורות נתן ח"ו סי' כ"ו מקשה מדברי הר"ן בע"ז מ' א' מדפח"ר, שכתב דלגבי נותר נחשבת הבליעה כקיימת. ועי' ראב"ן ע"ז שיי"ג א' דבלוע בכלי כמאן דליתא דמי. ומביאו מג"א סי' תנ"א ס"ק א' דאינו נחשב נראה ומצוי. ולפי"ז לא קשה מנותר, דשם דנים על גוף הבליעה, ואילו הכא כלפי דידן ליכא לא טעם ולא ממש.

## יא.

### לפדות ולהפריש בטעם הבלוע

כתב הר"ש בטבול יום פ"ב מ"א דמבואר שם בירושלמי דאי אפשר לפדות מעשר שני שאינו אלא טעם. אמנם לגבי הפרשת תרומות ומעשרות יש מחלוקת בין הראשונים, ובפשטות לפי רוב הראשונים ניתן להפריש. הנה התורי"ד בע"ז ע"ג ב' מקשה בהא דמבואר שם דטבל בטל בשישים באינו מינו, דמ"ט בטל והרי יש לו מתירין. ומיישב דאין לו מתירין, כיון דאינו אלא טעם, ובכה"ג אי אפשר להפריש עליו. אמנם הרמב"ן שם כתב דמשם ראייה דגם דבר שיש לו מתירין, מ"מ בשאינו מינו שפיר בטל. ומוכח דגם טעם לחוד חשיב לה הרמב"ן כדבר שיש לו

מתירין. וכן היא שיטת רוב הראשונים דשלא במינו בטל באינו נותן טעם, כדיבואר בהערה<sup>ה</sup>, ולדבריהם ליכא לראיית התורי"ד לומר שאין מפרישים על טעם לחוד, שאפילו אם מפרישים מ"מ הכא חשיב כדבר שאין לו מתירין. וכ"כ החזו"א בדמאי סי' י"ג סק"ה שאפשר להפריש על טעם, וכשיטת הרמב"ן ודעימיה.

והנה לשיטת התורי"ד מבואר דטעם כעיקר שייך רק במידי דאכילה. ולשיטת שא"ר צ"ע כיצד נפריש מטעם הבלוע, והרי לא שייך בזה נתינה לכהן, כיון דאינו אלא טעם ואינו נתפס על ממשו. והרי אפי' תרומה ממש שתיתן טעם בפירות של ישראל, אפי' שיאסר מ"מ לא יהיה כאן לכהן כלום, והיכן מצינו הפרשה לכהן היכא דלא שייכא ביה כלל נתינה. ונראה דלכו"ע אי אפשר להפריש, מהטעם גופיה שא"א להרימו ולתנו לכהן, ודומיא דפדיון דא"א, ואפשר דבזה נחלקו הראשונים האם מה שא"א להפריש מהטעם עצמו גורם ג"כ שלא יוכלו להפריש עליו, או דכל שהוא אסור באיסור טבל אפשר להפריש עליו, אפי' שבו עצמו לא שייכא הפרשה<sup>ו</sup>.

אמנם עיין בספר שמחת יו"ט למהרי"ט אלגאזי סי' ג' שמביא מהאורים גדולים דצריך להפריש ממקום אחר, וחולק עליו דשפיר ניתן להפריש מיניה וביה. והנה החזו"א מוכיח שאפשר להפריש על טעם, מהא דמבואר בירושלמי דמאי פ"א ה"ג דר' יוחנן היה מפריש על ביצה משום שחשש למשקים הבלועים בתוכה, ואי נימא דאי אפשר להפריש על טעם מה תועיל לו ההפרשה, וקשה לדברי התורי"ד<sup>ז</sup>. ויש משם גם הוכחה לשיטת מהרי"ט אלגאזי שניתן להפריש מיניה וביה. וצ"ע במאי דאקשינן וכי מה שייכא ביה דין נתינה לכהן אחר דהממון עצמו שלו הוא. וצ"ל דמאי לכהן דמפריש התרומה לעצמו, ואף כאן יפריש והתרומה תהיה לעצמו.

ה. כ"כ התוס' בביצה ל"ח א' ובנדרים נ"ב א', והרמב"ן והרשב"א בסוגיא דע"ז שם, והר"ן בנדרים שם, ותוס' רא"ש ותוס' שאנץ בשיטה ב"מ נ"ג א'. וכ"כ הרמב"ם בפט"ו ממאכלות אסורות ה"ב, והראב"ד תמה עליו מ"ט כתב יראה לי דהא מתניתין היא, ועיקר כוונתו להמשנה בנדרים נ"ב א', דאע"ג דנדר הוי דבר שיש לו מתירין, מ"מ היכא דנתערב בשאינו מינו בטל.

אמנם כמה ראשונים ס"ל כשיטת התורי"ד דדבר שיש לו מתירין אף בשאינו מינו לא בטיל. והם המרדכי בביצה סי' תר"מ ור"ת בספר הישר סי' ת"ש והראב"ד בתמים דעים סי' ק"ט והרוקח סי' תנ"ג, וכבר הביא כ"ז ביד יהודה סי' ק"ב ס"ק ט"ז. וכ"כ הרשב"א בשו"ת ח"א סי' ת"ק לבאר בשיטת הרי"ף דס"ל דמין בשאינו מינו ג"כ לא בטל ביש לו מתירין, אמנם הרמב"ן במלחמות לפסחים י"ט א' מדפה"ר מפרש דאי"ז כוונת הרי"ף.

ולדבריהם יש ליישב מהא דנדרים נ"ב א' דנדר כהקדש דאי אפשר להישאל עליו כשאנו אלא טעם, וכמו כשאנו בעין, ולהישאל על מה שאינו בעין עיין ברמב"ן בשבועות כ"ח א' ושא"ר שם שא"א להישאל. וכן גבי שביעית בנדרים נ"ח א' דחשיב יש לו מתירין משום דיכול לבערו, דמ"מ היכא דאינו אלא טעם אי אפשר לבערו (דביעור הוא הפקר וא"א להפקיר טעם, וכבר נתברר לנו ד"ז בקי' על שביעית בסוגיא דגידולין). וכ"ז אינו ענין למה שהוא אסור מצד הזמן, כגון שעשאו נדר לזמן או חמץ בפסח, דהתם שפיר חשיב כיש לו מתירין ואע"ג דאינו אלא טעם ואפילו בשאינו מינו.

ו. וכע"ז תהא המחלוקת גם בשאר העניינים שנתבארו בהערה הקודמת, לגבי הקדש דס"ל להתורי"ד דמה שנשאר איסור חשיב עי"ז כאינו בעין שא"א להישאל עליו, וה"ה שלא מהני להפקירו כיון דאינו ממון מצד עצמו. ויסוד הפלוגתא בהנך ג' מתניינא היא האם טע"כ דאינו מועיל אלא לאכילה האם עכ"פ יועיל להחשיבו כקיים גם לשאר מילי.

ז. ובדוחק י"ל דהתם איירי במשקין שיכולים לצאת ולעמוד בפנ"ע, וכבר נתבאר לעיל אות ה' לגבי טומאה ולהלן באות י"ג לגבי ביטול בטעם דמה שיכול לעמוד בפנ"ע לשאר מילי דאינם אכילה יש לדנו כקיים כיון שיכול לצאת.

עוד מוכיח החזו"א שם מהא דאמרינן במשנה בחלה פ"ג מ"ח דאפשר להפריש מעיסה שנתערב בה שאור שלא הופרש ממנו חלה, וניתן גם להפריש מיניה וביה. וקתני התם בסיפא: הנוטל עיסת שאור מעיסת חטים ונותן לתוך עיסת אורז אם יש בה טעם דגן חייבת בחלה, ואם לאו פטורה. אם כן למה אמרו הטבל אוסר בכל שהוא, מין במינו ושלא במינו בנותן טעם. ומשמע דבמ"ח שהתערב שאור בשאור דשניהם מינו, התם אי"צ שיעורא ולא משום נותן טעם אוסר אלא אפילו כל שהוא ומ"מ יש לו מתירין בהפרשה, והיכא שנתערב באורז שרי היכא דלא יהיב טעמא, דהתם לא אמור שיהא בכל שהוא.

ואולי ניישב לשי' התורי"ד, דמבואר בדבריו דא"א להפריש רק היכא דאיכא טעמו לחוד ובלי ממשו, ונאמר עפ"י דהנך משניות איירי בדאיכא טעמו וממשו, דהתם שפיר אפשר להפריש מיניה וביה (ונאמר כהרמב"ן, דהיכא דניכר שהגדיל מדתו חשבינן ליה כטעמו וממשו). וזו אוקימתא במשנה (אמנם רק בפרט זה שאכן אפשר להפריש צ"ל דמיירי בממשו, וכל השאר א"ש גם בדליכא ממשו). וגם צ"ל חידוש נוסף, דאע"ג דחשבינן ליה כממשו, מ"מ היכא דלא יהיב טעמא חשבינן להממשו כנאבד בתוך הדבר, ואי אפשר להפריש עליו, ולהכי היכא דלא יהיב טעמא א"א להפריש (ואפ"ה היכא דלא בטל טעמו כגון מין במינו, כן חשבינן ליה כממשות, כיון דהוסיף במדתו ואין טעם אחר שיבטלו). ויש בזה טעם לשבח, דנאמר שכל מה ששייכא הפרשה היא כגון ממשות שעומדת בפנ"ע ורק מפני התערובת אינה ניכרת (כגון ביכש), או ממשות שיש לה חשיבות כעומדת בפנ"ע (והיינו בממשו וטעמו), אבל ממשו המעורב בלי טעם, הרי גם אם היינו יודעים את כל התערובת, מ"מ בטל הוא דאינו קיים בפנ"ע, התם חשיב לה כנימוח, ולהכי בשאור, דלית ביה טעמא, בטל. והא דמסיים דהטבל אוסר בכל שהוא במינו ושלא במינו בנותן טעם, התם דלא מיירי אלא בכל שהוא וליכא ממשו, א"א לתקנו והוא רק אוסר במינו בכל שהוא (וא"א לתקנו) ושלא במינו בנו"ט.



## יב.

### ראיות דטעם כעיקר שייך רק באכילה ולא בשאר מילי

מלבד מה שכבר הבאנו דברי הראשונים דלא איתמר בטומאה (ואפי' מי שכן אומרו בטומאה היינו בכזו שקיימת אגב דנחשב משום המאכל). והבאנו את ראיות הגרי"ז מכיסי הדם ומהקרבה דלא תלי בטעם, כן מוכח גם במקואות פ"ז מ"ב דמי פירות בטלים ברוב ואע"ג דיש בהם טעם דמי פירות. וכן מוכח בתוס' זבחים ע"ח ב' דמי רגלים טמאים שנתערבו ואין ניכר מראיתם בטלים, אמנם אין משם כלל ראיה כיון דהם נותנים טעם לפגם.

וכן מוכח מהא דתנן בזבחים ל"ה א' דהשוחט ע"מ לאכול מן הרוטב חוץ למקומו לא חשיב פיגול. ויל"ד דאפי' אם טעם כעיקר מ"מ אינו אלא כטפל, ודומיא דהשוחט ע"מ לאכול את העובר לאכול העובר חוץ למקומו, כדאיתא שם.



## יג.

## טעם כעיקר בבישול

וכיון דנתבאר דיש דדין טעם אינו אלא באכילה, אבל בשאר מילי דנים ע"פ עיקרו, אפשר דבהא דקי"ל דדם שבשלו מותר מן התורה (כדאי' במנחות כ"א א') לכאורה דם הנבלע בדבר מבושל היכא דחשיב כטעמו ולא ממשו הרי הוא מותר, דהבישול מתיר אפילו את הדם גופיה היכא דעיקרו מבושל ואי"צ שישתנה טעמו. ואף כאן לא יהא הטעם חמור מן העיקר, וכיון דאילו עיקרו מבושל שרי, ה"נ בהא דנבלע בדבר מבושל לכאורה יש להתיר.

וכן כתב בנה"מ בשו"ת סי' ח' דדבר מבושל שבלע טעם של דבר שאינו מבושל לא שייך בו איסור בישול, משום דהבישול לעולם מתייחס לעיקרו ועיקרו מבושל, ומה שיש לו טעם של דבר שאינו מבושל לאו כלום הוא, דהבישול אינו מתייחס למין הדבר אלא לעמידת עיקרו, וכיון דנבלע בדבר שעיקרו מבושל ליכא בזה בישול אחר בישול. וכן משמע במגן אברהם סי' שי"ח ס"ק ל"ה, שכתב דיש איסור ליתן בשר רותח לתוך מים כיון דמבשל מהמים כדי קליפה. ומשמע דמשום מה שנבלע בתוך החתיכה ליכא למיסר, דאינו אלא טעם". וכ"כ באגלי טל מלאכת אופה ס"ק ל"א אות י"ד, דכשם שכתבו הראשונים דליכא טע"כ בטומאה ה"נ אין בבישול.

אמנם בגליון אהלי שבת 10 במדור ארחות שבת הקשו על דברי הנה"מ והאג"ט ממש"כ הרא"ש בשבת פ"ג סי' י"ז דבישרא דתורא יש איסור בישול על הלחלוחית והמלח והדם שבתוכו, ורצו להסיק דאכן יש בישול בטעם".

ובגליון 13 תמה הרב לוי יצחק רפפורט שליט"א על דעה זו, דאם יש בישול בטעם יאסר להכניס לכלי ראשון כף שבלעה טעם מדבר אפוי, דיש בישול אחר אפיה. ונראה דאכן לא שייך בישול בטעם, ומש"כ ברא"ש דיש בישול כלפי הלחלוחית, היינו משום שהיא עומדת בפנ"ע ואפשר לסוחטה. אבל טעם שאין לו עמידה בפנ"ע ליכא ביה בישול. (ואפי' אם לגבי אכילה אין דנים עליו בפנ"ע, דסו"ס השתא אינו אלא טעם של החתיכה, אך כלפי בישול יל"ד עליו בפנ"ע). ועיין לעיל אות ה', דנתבאר דהיכא דהטעם יכול לעמוד בפנ"ע מקבל ג"כ טומאה עי"ש.



## יד.

## טעם כעיקר להגדיר את הדבר שלא לגבי איסור

עיי' בשו"מ ד' ב' קכ"ה שמביא מחו"ד סי' צ"א שכתב דציר שאינו אלא זיעה לא נאמר בו איסור דבשר בחלב, ורק שם האיסור נשאר ע"ז, וחולק עליו שם. ועיין בפתחי תשובה פ"ז י"ט

(ח). ומש"כ בחו"ד סי' צ"א ס"ק ה' דכוונת המ"א כיון דנבלע רוטב, אין כוונתו דשייך בישול בטעם ולסתור דברי עצמו בתשובתו. וגם דא"כ מה זה שייך לכדי קליפה, הרי אוסר כל מה שנבלע, ובהכרח כוונתו דמה שנתבשל סביב הבשר, הרי"ז מלאכת מחשבת משום דאח"כ נבלע תוך הבשר ומועיל הבישול להטעימו.

(ט). ומה שהוכיחו עוד מדברי המרדכי דיש בישול במים הבלועים בבגד, למש"נ להלן ליישב בדברי הרא"ש מיישב גם ראייה זו. ומה שדנו בביאור דברי שבלי הלקט בסי' פ"ו כבר פירשו הנה"מ דכוונתו דאין בישול בטעם. ומש"כ שם דבטל

שמביא בזה מחלוקת בין הפמ"ג שאוסר מדאו' לחת"ס שאוסר רק מדבריהם. אולם היכא דקיבל טעם גמור, לכו"ע חשיב כטעם להיאסר בבשר בחלב, כמו שמביא בפתחי תשובה בסי' צ"ח סק"ה מחת"ס, וכ"ה בחכמת אדם כלל מ"ו סעיף א', ושאר. מיהו י"ל דנחשב שבבשר יש איסור כלפי לבשלו בחלב, ומשו"ה נותן את שם האיסור במה שמטעימו. מיהו היכא שאינו נותן שם איסור כלל, בזה י"ל דאינו נותן שמו.

והכי ס"ל להרמב"ן המובא ברבינו דוד בפסחים קט"ו א' דטע"כ אינו מועיל במצוות, דאינו נותן את שם הדבר רק דמהני למצוה. אמנם הרא"ש בפסקי חלה סי' ט"ו ס"ל דטע"כ מהני במצוות. ורואים דהגם שאינו שם איסור מ"מ קורא שמו בדבר. וגם בסברת הרמב"ן י"ל כן, אלא דמ"מ המעשה מתייחס להממשות שהיא רשות, ומשו"ה לא חשיב כמעשה מצוה.

והנה הראב"ה בסי' תק"ז מוכיח מלחמי תודה דמתבשלים יחד עם החמץ ומ"מ נקראים מצות. ובפשוטו י"ל דליכא בזה איסורא שיהיו חמץ אלא דצריכות החלות להיות מצה, ומשמע דס"ל דהשם חמץ סותר את השם מצה. ואפשר דמ"מ בעלמא יודה דטע"כ אינו מגרע משם הדבר רק מוסיף לו שם אחר, אלא דהכא שם חמץ סותר את השם מצה, דמה שניתן לדונו כחמץ אינו נקרא מצה.



ברוב היינו דממשו אבד במיעוט, כלשון הרמב"ן בחולין צ"ח ב', וממילא לא שייך בישול על טעם לחודיה.

הרב י. שלמה אזרחי

בני ברק

## יסודות מדידת הטפח, ומנהג הספרדים במידת הטפח

### פרק א' - הטפח ארבעה אגודלים

#### א. טפח של תורה ארבע בגודל

בגמרא מבואר (מנחות דף מ"א, עירובין דף י') אמר רב פפא טפח של תורה ארבע בגודל, חמש בתילתא, שית בזוטרתי.

פירוש הדבר, רב פפא כותב הוראה, אם תבוא למדוד טפח, אתן לך ג' אופנים למדידת טפח שכולם מתאימים זה עם זה, ועל ידיהם יבורר לך מהי מידת הטפח. תמדוד רוחב ד' אגודלים, ותמדוד רוחב ה' אצבע השלישית [אצבע הנקראת אמה], ותמדוד רוחב ו' זרתות, ותמצא את כולם מכוונים לאותה מידה, וזו היא מידת טפח האמורה בכל התורה.

כך אכן נהגו הראשונים למדוד את הטפח באגודלים. כך מבואר בתשובות מהר"ם (דפוס פראג סימן רל"ט), במרדכי (הלכות צצית סימן תקמ"ח), בהגהות מימוני (תשובות מימוני קנין סימן י"ד), ובפסקי רבינו מנחם מרקנטי (סימן שכ"ט). כך מפורש ברמב"ם בהלכות ס"ת (פרק ט' הלכה ט'), ובהלכות שבת (פרק י"ז הלכה ל"ו), בטור חושן משפט (סימן קנ"ד סעיף ל"ה), בריב"ש (סימן רכ"ה).

כך גם פסקו האור זרוע (עירובין סימן קכז), והגהות אשר"י (עירובין פרק א' סימן ג'), שכל טפחים שבתורה יש למדוד בארבעה אגודלים, והאמה ששה טפחים.

וזה לשון שו"ת התשב"ץ (חלק ג' סימן ל"ג) השורש המסור לנו כי אמה היא בת ששה טפחים והטפח יש בו ארבע אצבעות [אגודל כמבואר בפרק התכלת (מנחות דף מ"א) ואם יש בכך בקיאיין בשיעורין ימדדו כי האצבעות שוות הן בכל המקומות.

כך פוסק הטור והשולחן ערוך ביורה דעה (סימן ר"א סעיף א') שאמה בת ששה טפחים נמדדת על ידי כ"ד אגודלים, וגם באורח חיים (סימן שס"ג סעיף כ"ו) פוסק השולחן ערוך בשם הרשב"א בעבודת הקודש שכל הטפחים והאמות המבוארים בהלכות עירובין יש לשערם באמצעות ד' אגודלים, כמבואר בדברי רב פפא במנחות.<sup>1</sup>

וכך כותב המשנה ברורה (סימן תרל"ג סעיף א') סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה, ושיעור גובה הסוכה יש למדוד על ידי אגודלים.



א). וכן מפורש בסימן ל"ה שמודדים הטפח בארבעה אגודלים, ולא מזכיר שום דרך אחרת למדידת אמה.

ב). שאלתי את הגאון רבי הדר יהודה מרגליו, מחבר ספר הידורי המידות, האם נמצא בפוסקים למדוד אמה בזרועות וכדומה, וכתב לי (ניסן תשפ"ג) שהמקובל בפוסקים הוא למדוד אמה וטפח באגודלים, ורק פוסקים בודדים כתבו למדוד אמה בזרועות.



## ב. ביאור דברי רב פפא

דברי רב פפא ביסודם הם מוכרחים, שהרי שיעור טפח נמסר בהרבה מדיני התורה, כמו שיעור לבוד ג' טפחים, שיעור פתח ד' טפחים, ובכלי המקדש הכפורת עוביה טפח, המסגרת של השלחן היא טפח, ועוד שיעורים רבים שנמסרו במידת טפח.

והנה הטפח יש כמה דרכים כיצד למודדו, כמבואר בספר מנחת ברוך (סימן ע"ה), וכיצד ידע האדם שהוא מכון לטפח האמתי והנכון.

יש עוד הצעה, והיא למדוד זרוע ולחלק אותה לששה חלקים, וכל חלק ממנה ייחשב כטפח אחד. אולם אליה וקוץ בה! שהרי בשיטת מדידה זו אדם שרוצה למדוד ד' טפחים צריך למדוד זרוע, לחלק ב-6 ואח"כ להכפיל. וזה תמוה, וכי אין מידה עצמית לטפח שנמסרו בו הרבה משיעורי התורה, הכתובים בתורה עצמה?

נראה שעל בעיה זו בא רב פפא להשיב, שאם תרצה לכוון את המידה בצורה מדויקת, תמדוד ד' אגודלים, תשווה את מידתם לרוחב ה' אצבעות, ולרוחב ו' זרתות,<sup>1</sup> והמידה המדויקת הזו היא הטפח הכתוב בתורה!



## ג. השוואת המדידות

כאמור, הוראת רבותינו הראשונים ופסק הבית יוסף והאחרונים הוא למדוד טפח על ידי ארבעה אגודלים, ויש מקום לחזק את דיוק המדידה על ידי מדידת אמות וזרתות המובאות בדברי רב פפא.

רב פפא נתן את המידה בשלוש צורות - באגודל, בזרת, ובתילתא (יש מפרשים האצבע הסמוכה לאגודל, ויש מפרשים האצבע השלישית-האמצעית). ואם כן מי שרוצה לבדוק האם מדד את האגודל במקום הנכון, יש באפשרותו למדוד את רוחב הזרת, ואת רוחב האצבע האמצעית, ולהשוות את המידות, ובאם ימצא שרוחב 6 זרתות שווה לרוחב ארבעה אגודלים, הרי שהמידה היתה כראוי, וכדבריו של רב פפא.

לקמן יבואר מידות שמדדו האחרונים, לאגודל, לתילתא, ולזרת.



ג). אין לבאר שרב פפא בא לתת שיעור כמה הוא אגודל והודיענו שהוא רבע של טפח, שהרי בדברי רב פפא מבואר גם שיעור טפח של שית בזרת, ולא מצאנו בתורה איזה דין או מידה התלויים ברוחב אצבע הזרת. ואם כן מוכח שמידת הזרת ניתנה כדי שימדדו באמצעותה את הטפח, ולא להיפך. וחזרת הקושיא למקומה, מה הצורך לתת סימנים למדידת הטפח, הלא הטפח עצמו היא מידה טבעית המוטבעת בידו של כל אדם, והסימנים החיצוניים רק מסרבלים את המדידה.

ועיין בדברי הקהילות יעקב (כתבי קה"י החדשים פסחים סימן קי"ט סק"ג), ודבריו צריכים ביאור. ועל כל פנים, לדינא הוא מודה שמודדים הטפח על ידי ד' אגודלים, ולא באמצעות ד' אצבעות היד, ומדידה כזו סותרת את דברי רב פפא.

## פרק ב' - דין מקום הרחב שבאגודל

### א. הוראת מהר"ם

בשו"ת מהר"ם (דפוס פראג סימן רל"ט) פוסק שהבא למדוד אגודל לצורך מדידת טפחים או אמות ימדוד את האגודל במקום הרחב שבו, ומבאר את דבריו שהרי כוונת רב פפא היתה לבאר כיצד מודדין אגודל, ולא בא רב פפא לסתום אלא לפרש, וכיוון שלא פירש היכן מודדין, נראה מסתימתו שיש למדוד במקום הרחב. ומוכיח זאת המהר"ם מדברי הגמרא בזבחים דף ס"ג שהיו טפחים בכבש שנמדדו באגודל בזכרותא, דהיינו בחלק הצר של האגודל, ומוכח מדברי הגמרא ששאר הטפחים שבתורה אינם נמדדים באגודל בזכרותא. ואם כן, הרי לנו מהגמרא שהאגודל נמדד במקום הרחב.

הכרעה זו של מהר"ם נפסקה במדרכי (הלכות ציצית סימן תתקמ"ח, בשם הר"ב), בהגהות מימוני (תשובות מימוני קנין סימן י"ד), ובפסקי רבינו מנחם מרקנטי (סימן שכ"ט).

הוראה זו התקבלה בכל מקהלות האשכנזים על פי הכרעת הדרכי משה (חושן משפט קנ"ד סק"ג), סמ"ע (חושן משפט קנ"ד סק"ד), מהרש"ל בביאוריו לטור (אורח חיים סימן י"א), ושאר גדולי האחרונים לדורותיהם, כמובא בהערה.<sup>1</sup> וכן פסק המשנה ברורה שיש למדוד טפח על ידי ד' אגודלים במקום הרחב.<sup>2</sup>

גם בקרב קהילות הספרדים התקבלה הוראה זו, על פי הכרעת החיד"א (מחזיק ברכה יו"ד סימן נ"ג אות י"ד), בן איש חי (שנה ראשונה פרשת נח דין י"ב), זבחי צדק (יו"ד סימן נ"ג אות י"ב), ושאר גדולי וחכמי הספרדים לדורותיהם,<sup>3</sup> אשר פסקו כהוראת מהר"ם למדוד את האגודל במקום הרחב.

וכך מסכם הגאון מהר"ר שמשון רפאל הירש מפרנקפורט (שו"ת רבי עזריאל הילדסהיימר יו"ד סימן ר"י): **כל האחרונים אשר בית ישראל ישען עליהם הט"ו ומג"א ופמ"ג והלחם חמודות ומחצית השקל כולם מעידים ומגידים שאין למדוד כי אם במקום הרחב.**



(ד). עולת תמיד אורח חיים סימן י"א סק"ד; ט"ז שם סק"ח; נחלת צבי שם סק"ד; מקור חיים שם סעיף ד'; אליה רבה שם סק"ה, וסימן תקפ"ו סק"כ; לחם חמודות הלכות ציצית אות כ"ט; ארצות החיים סימן י"א סעיף ד'; פרי מגדים אורח חיים סימן י"א משבצות זהב סק"ח, ובסימן תקפ"ו אשל אברהם סק"ח.

פרי מגדים יורה דעה סימן מ"ו שפתי דעת סק"ג; ש"ע הרב [בעל התניא] סימן י"א סעיף ה', וסימן תקפ"ו סעיף י"ג; מחצית השקל סימן תס"א סק"י, סימן תקפ"ו סק"ח; חיי אדם כלל י"א דין כ"ג; קיצור שלחן ערוך בכללים שבתחילת הספר; ערוך השלחן יורה דעה סימן ל"ה סעיף ל"ו, וסימן נ"ג סעיף ט'.

תבואות שור יו"ד סימן מ"ו סוף אות ט'; לבושי שרד דיני טריפות העצמות סימן א' סעיף ט'.

ה). סימן י"א סק"ט, סימן תקפ"ו סק"ד, סימן תרל"ג שעה"צ סק"א.

ו). ועיין בשו"ת חיים שאל חלק ב' סימן י'.

ז). שו"ת מבי"ט סימן קמ"ג (הובא בשו"ת יורה דעה סימן ר"א סק"ו); שו"ת מהרי"ט סימן י"ט; כנסת הגדולה חושן משפט סימן קנ"ד הגהת טור אות פ"ב; שו"ת בית דוד בהשמטות לחלק או"ח דף קל"ו עמודה ג'.

## ב. האם מודדים במקום הרחב לקולא

בספר קריית אריאל (פרק ט' עמוד רמ"ב) נוטה לומר כי הוראת האחרונים לשער את האגודל 'במקום הרחב', נאמרה רק כשהשיעור הוא לחומרא, אבל כשהוא לקולא מודים האחרונים שיש למעט בשיעור האגודל, ולמודדו בראשו במקום שמתקצר.

אולם בדברי האחרונים בדורות עברו מבואר שאף לקולא יש למדוד את האגודלים במקום הרחב.

מהר"ר שמשון רפאל הירש (שו"ת רבי עזריאל הילדסהיימר יו"ד סימן ר"י) כותב: אין למדוד האגודל כי אם ברחבו ולא בקצר שלו, וכל האחרונים אשר בית ישראל ישען עליהם הט"ז המ"א הפרי מגדים וכן הלחם חמודות ומחצית השקל כולם מעידים מגידים שאין למדוד כי אם במקום הרחב, וכן עמא דבר בכל מקום, ואין לזוז מדבריהם, ואפילו להקל בדאורייתא בצצית מודדים במקום הרחב, וכ"ש לחומרא אפילו בדרבנן.

התפארת ישראל על המשניות כותב בכמה מקומות<sup>1</sup> שכל דיני שבת ועירובין, ובכללם דין מעביר ד' אמות ברה"ר, ומדידת תחומין אלפיים אמה, משערים לקולא במקום הרחב שבאגודל.

בספר תיקון עולם<sup>2</sup> כותב: רוב האחרונים סבירא להו דמודדין במקום הרחב שבאגודל, ומשמע מדבריהם דאפילו לקולא סבירא להו כן. כן משמע מהלבושי שרד סימן ל"ה סקל"ח מדהעתיק שם דברי השמלה חדשה כצורתו והיינו, וזה לשונו שם כל היכי שנזכר אצבע אגודל בינוני אין הכונה על עביו כי אם על רחבו. ואמקום הרחב שבו. עכ"ל. והרב [-הגר"ז] בש"ע ס"ל ג"כ דמודדין במקום הרחב, וכן כתוב להדיא בט"ז ופמ"ג, וכן כתב הש"ך יור"ד סימן ער"ב, וכן משמעות החת"ס דאפילו לקולא אמרינן כן דמודדין במקום הרחב שבאגודל והוא מכוון להצאל ואמה שלנו.

בספר מאסף לכל המחנות<sup>3</sup> כתב: הרבה פוסקים קבעו להלכה לשער במקום הרחב אפילו לקולא הלא הם הט"ז בסימן י"א ס"ק ח', והפמ"ג שם, והחיי אדם בכלל י"א סעיף כ"ג, וכן פסק הסמ"ע בחו"מ סימן קנ"ד ס"ק נ"ד.

בספר מקוה ישראל<sup>4</sup> כתב: דעת רוב הפוסקים למדוד האגודל במקום הרחב גם לקולא אפילו בדאורייתא דאין בזה שום ספק, וכן נראה מדברי התניא בש"ע ומדברי הסמ"ע בחו"מ והפרי מגדים במשבצות זהב והחיי אדם. וכ"כ הלחם חמודות וכשמקילין בזה בדבר תורה על כרחך דלא סבירא להו כהתוס' שיש ספק בזה, ורואה אני שכן דעת רוב הפוסקים, ואי אפשר למדוד במקום הקצר לקולא אפילו בדרבנן מאחר שאין זה ספק לרוב הפוסקים.

ח. בסוף הפתיחה למסכת עירובין, הלכתא גבירתא שבת פרק י"א משנה ג', ובעירובין פרק ד' משנה ד'.

ט. מאת מהר"ר משה קליג, אב"ד הרבובשוב פלך לובלין, מקואות סימן י' סק"א (נדפס תרס"ה).

י. ועיין במחצית השקל סימן תס"א סק"י שכתב בלשון דומה לזה.

יא. מאת הרב יחיאל מיכל גולד ממנוקאטש, סימן י"א ס"ק כ"ו. (נדפס תרצ"ו)

יב. מאת הרב אשר שטיינמן, אות כ"ז עמוד ס"ב, אות כ"ח עמוד ס"ח. (נדפס תש"ג)

וכך כותב הגר"ח נאה (שיעורי תורה סימן ג' סוף הערה י') מדברי הש"ך והמעדני מלך מוכח שמחשבין את האגודל ברביעית כמו במקוה שהוא נמדד במקום הרחב ולא הזכירו קולא זו מדדיה במקום הקצר, והרמב"ם סבירא ליה שמודדין האגודל במקום הרחב, כמו שכתב בשלמי צבור דשיעור ב' שעורות באורך שהם ז' ברוחב שכתב הרמב"ם אינו נמדד במקום הקצר.

ואין להחמיר ולהחשיב את האגודל 19 מילימטר, והרביעית 74 סמ"ק, שהרי במרדכי פסק למדוד האגודל במקום הרחב כמו שכתב הבית יוסף, וכן פסק הגהות מימוני כמו שכתב הדרכי משה, וכן משמע מתשובות הרמב"ם, וכ"כ בתשובות מהר"ם בר ברוך, ובספר דעת תורה הביא כן מפסקי ר"מ ריקאנטי, ודברי התוספות שנסתפקו בזה נאמרו בהם כמה פירושים, וכפי הגירסא שלפנינו הוא קשה ההבנה ולכן הגיהו אותו המפרשים.

ומפני כל זה אין להחמיר לחשוב האגודל במקום הקצר, וכל שכן שאין להקל ולמדוד האגודל במקום הקצר אפילו בדרבנן.<sup>ג</sup>

### ג. דעת התוספות

בתוספות מסכת מנחות (דף מ"א עמוד ב' ד"ה ארבעה בגודל) הביאו שבזבחים דף ס"ג איתא שיש טפחים שהיו נמדדים באגודל בזכרותא, והכא במנחות דלא מפרש מידי צריך עיון.

דבריהם הובאו בבית יוסף (אורח חיים סימן י"א) ובמגן אברהם (שם) ועוד מגדולי האחרונים. ובפשטות כוונתם להסתפק על כל מדידת אגודלים לטפח ולאמה - האם ימדדו בזכרותא וזהו בראשו או במקום הקצר, או שמא ימדדו במקום הרחב כדברי מהר"ם.

ובאמת יש אחרונים שחששו בדאורייתא לדברי התוספות, ביניהם יש למנות את היד אפרים (אורח חיים סימן י"א סעיף ט', וסימן תקפ"ו סעיף ט'). תבואות שור (סימן ל"ה סקנ"ד), שערי תשובה (סימן י"א סק"ג), ספר מלאכת שמים למהרי"ד מוירצבורג (כלל י" סק"א), אשל אברהם מבוטשאטש (או"ח סימן י"א סעיף ט').

אולם רוב האחרונים אינם חוששים כלל לדברי התוספות, וכאמור לעיל בסעיפים א' ב'.

### ד. פירושי האחרונים בדברי התוספות

בשו"ת מעיל צדקה (סימן כ"ח) עוסק בביאור דברי הגמרא בזבחים דף ס"ג, ותמה על התוספות שדבריהם מנוגדים למבואר בגמרא שסתם אגודלים אינם נמדדים במקום הקצר, ודברי מהר"ם ברורים בסוגיא שרק אגודלים בודדים בכבש נמדדו בזכרותא אבל שאר אגודלים שבכבש, וכן שאר אגודלים שבתורה אין למודדם בזכרותא.

הגאון מהר"ר אפרים זלמן מרגליות בעל הבית אפרים בספרו ראש אפרים (קונטרס התשובות סימן י"ז) עומד גם הוא על הקושי שדברי תוספות נסתרים מהסוגיא, ולכן הוא מצדד לבאר

(ג). בשיעורי תורה מיסד דבריו על הסברא שאגודל במקום הרחב הוא 2 ס"מ ולא 2.5 ס"מ, ומכל מקום יש ללמוד מדבריו על הריהטא הברורה בפוסקים שאין משערין במקום הקצר, אפילו כשהוא לחומרא.

שהתוספות הסתפקו בביאור הגמרא בזבחים, שאם זכרותא המבואר שם הוא מקום הקצר או יתכן שמדידת טפח דעלמא תמדד במקום הקשר [-הקיפול בין ב'פרקי האגודל] שהוא פחות במעט ממידת אגודל במקום הרחב, ואם זכרותא הכוונה היא למקום הקשר אזי מדידת טפח דעלמא מוכרח שתהיה במקום הרחב שבאגודל.

נמצא שלדבריו אין צד בתוספות<sup>יד</sup> שמודדין טפח דעלמא באגודל במקום הקצר.

בספר דרכי הוראה<sup>טו</sup> מפרש שאדרבה התוספות הסתפקו שמא מודדין בראש האגודל המושרש בכף היד, שהוא רחב יותר מהמקום הרחב שבאגודל. ואם כן תוספות לא סברו למעט משיעור מהר"ם, אלא הסתפקו שמא יש להרבות יותר משיעורו של מהר"ם.<sup>טז</sup>



## ה. ביאור הנצי"ב

הנצי"ב בספרו שו"ת משיב דבר (חלק א' סימן כ"ד) מפקפק בדבר מצד אחר, וכך הוא כותב: לדעתי מעולם לא עלה על דעת התוספות להסתפק במקום שצריך מחיצת עשרה טפחים איך למדוד ארבע אצבעות של אגודל והוא נוגע להרבה עניינים שבתורה ולא נפל ספק בזה, ורק במקום שמדברים בגמרא בטפח לחוד<sup>יז</sup> או באצבע אגודל לחוד בזה נפל ספק, וגם זה נדחה במרדכי כידוע.

גם מדברי הקיצור שלחן ערוך נראה שהוא מחלק בין טפחים דעלמא לבין מדידה באגודלים בודדים, שהרי בכללים בראש הספר וכן בדיני קרפף (סימן פ"ג דין ב') מבואר שמודדים באגודל רחב גם לקולא,<sup>יח</sup> ומאידך בדיני ציצית (סימן ט' דין ג') הוא כותב לגבי שיעור הרחקת הנקב ג' אגודלים שנכון לחוש ולמדוד האגודלים במקום הקצר.<sup>יט</sup>

גם המשנה ברורה הורה בדיני סוכה (בסימן תרל"ג) שיש להקל אפילו בדאורייתא ולמדוד אגודל במקום הרחב, אבל בדין ג' אצבעות של נקב הציצית (סימן י"א ביאור הלכה ד"ה היינו) כתב שאם אפשר נכון לחוש לדעת הסוברים למעט בשיעור אגודל.

גם בין חכמי הספרדים דובר בדין אגודל במקום הקצר. בספר שלמי צבור (דיני ציצית סעיף ה') נדפסה הגהה מאת מהר"ר אברהם חיון בה הוא מצדד שרבינו ישעיה בעל תוספות רי"ד, ונכדו הרי"ז, סוברים שיש לשער אגודל בראשו הקצר. אבל רבינו החיד"א חולק עליו בתקיפות,

(יד). אולם כשנוגע למעשה חושש לכתחילה שמא התוס' הסתפקו על המקום הקצר [כדלעיל סעיף ב'].

(טו). מאת הרב יהונתן אליאשברג פרק כ"א (נדפס וילנא תרמ"ד).

(טז). אמנם קצת תמוה, כי בגמרא בזבחים ס"ג מוכח ששיעור זכרותא בא להקטין את הטפח.

(יז). דהיינו מדידה של טפח בודד ולא של ג' או י' טפחים.

(יח). שיעורו 2.45 ס"מ. הגר"ח נאה בספר שיעור מקוה סעיף נ"ט (עמוד קל"ו).

(יט). וכן משמע בדברי המאמר מרדכי (סימן י"א סק"י) שאגודל דעלמא פשוט לו שהוא גדול ורק בדין הרחקת נקב הציצית חושש למדוד באגודל קטן.

(כ). שו"ת חיים שאל חלק ב' סימן י'.

ומבאר שבוודאי אין לשער במקום הקצר, והרי"ד והריא"ז החמירו בדיני ציצית, מפני שלפי דעתם ג' אצבעות האמורות לענין נקב הציצית יש לשערן באצבע הסמוכה לאגודל ולא באגודל.



## פרק ג' - דיני מדידת אגודל בינוני

### א. מדידה באגודל בינוני

כתב הרמב"ם (ספר תורה פרק ט' הלכה ט') רוחב האגודל האמור בכל השיעורין הללו ובשאר שיעורי התורה כולה הוא אצבע הבינוני, וכך כותב רבינו אברהם בנו של הרמב"ם, אין מודדים אגודל באדם בעל איברים גדולים אלא בבינוני, וכן פסקו האחרונים.<sup>כא</sup> גם הנצי"ב אשר דן בדבר (משיב דבר חלק א' סימן כ"ד) כותב במסקנתו לדינא כדברי הרמב"ם שמשערים בבינוני בין להקל בין להחמיר.

דבר חידוש נמצא בדברי החתם סופר שמדד באגודל של אדם בעל איברים, והיו מבין הפוסקים שהבינו<sup>כב</sup> בכוונתו למדוד באגודל גדול. ותמהו על דבריו, שהרי דעת הרמב"ם וכל הפוסקים למדוד באגודל בינוני. אולם בשו"ת ערוגת הבושם, בספר תיקון עולם, ובחזון איש מבארים, שאין כוונת החתם סופר למדוד באדם מגודל בעל איברים, אלא רצונו לומר שהוא מדד באדם בעל אברים בריאים כדרך שהבינוני בריא, ולא באדם כחוש. ומסיים בערוגת הבושם: וזה פשוט כביעתא בכותחא.<sup>כג</sup>



### ב. כיצד קובעים מיהו בינוני

התשב"ץ כותב (שו"ת תשב"ץ חלק ג' סימן ל"ה) שיש לקחת את האגודל הגדול ביותר, וכנגדו לוקחים את האגודל הקטן ביותר, והממוצע ביניהם הוא אגודל בינוני. וכן מבואר בדברי האחרונים, הבית יוסף, המבי"ט, הגר"ח פאלאג'י, ופתח הדביר.<sup>כד</sup>

כנגד זה, הדעה המקובלת בין הפוסקים היא, שמשערים בדעתנו מי הוא האיש הממוצע ושאגודלו ממוצע ובינוני, ואגודלו של אותו האיש שאנחנו משערים אותו כאיש

כא. מעשה רקח פרק ד מהלכות סוכה הלכה א (בשם תשובת רבינו אברהם בן הרמב"ם). ביאור הלכה סימן תרלג ד"ה למעלה. כף החיים סימן תרלג ס"ק ג. שו"ת ערוגת הבושם יו"ד סימן קפח. ספר תיקון עולם הלכות מקואות סימן י ס"ק י. שבילי דוד או"ח סימן תנו. אפריון שלמה קונטרס שיעורין דאורייתא סעיף א ס"ק ה. חזון איש או"ח סימן לט ס"ק יא.

כב. עיין שו"ת חתם סופר חלק או"ח סימן קכו, וסימן קפא. דרכי תשובה סימן יט ס"ק כו. וסימן נג ס"ק לד. אפריון שלמה קונטרס שיעורין דאורייתא סעיף א ס"ק ה. שבילי דוד או"ח סימן תנו. ערוגת הבושם חלק יורה דעה סימן קפח.

כג. ערוגת הבושם שם, ספר תיקון עולם מקואות סימן י ס"ק י, חזון איש חלק או"ח סימן לט ס"ק יא.

כד. שו"ת אבקת רוכל סימן נב נג. שו"ת מבי"ט סימן קמג. מהר"ר חיים פאלאג'י בהגדה של פסח חיים לראש (דף קט) כותב שכן דעת הריב"ש ומהרי"ט, ומסכים לדבריהם לדינא. וכן פסק בספר פתח הדביר (חלק א' דף קצ"ד, ובדף קצ"ה ע"ג).

הבינוני והמוצק הוא אגודל בינוני. וכדבריהם משמע בדברי רבינו אברהם בן הרמב"ם.<sup>11</sup>

בספר מנחת ברוך (סימן ע"ה) מצדד שאין למדוד במוצק שבין הגדול לקטן, שהרי המשנה בכלים (פרק י"ז משנה ו') שמדברת לגבי שיעור כביצה מביאה שלדעת רבי יהודה יש לקחת את הביצה הגדולה שבגדולות ואת הקטנה שבקטנות והמוצק ביניהם הוא הבינוני. ורבי יוסי חולק וסובר שאין למדוד בדרך זו אלא הכל לפי דעתו של רואה, דהיינו שהמודד ישער בדעתו ושכלו איזו ביצה נראית בעיניו שהיא הביצה הבינונית ובה משערין. ומסיק המנחת ברוך שלדעת רבי יוסי [דקיימא לן לדינא כוותיה] נראה שגם באגודל יש למדוד בבינוני ולא באמצע שבין הגדול והקטן.

בספר איפת צדק (ענף ב') מציע ליישב את דברי התשב"ץ מקושייתו של המנחת ברוך, שמודה רבי יוסי שאפשר למדוד בדרכו של רבי יהודה, אלא שטענתו בפיו שגם מדידתו של רבי יהודה איננה מדויקת לגמרי, כי מי מודיעני איזוהי גדולה. ועל כן סבר רבי יוסי שאין חיוב למדוד כדברי רבי יהודה, אלא סגי במה שנראה בעיניו שביצה זו היא בינונית. ועל כן סבר התשב"ץ שבאגודלים הדרך הקלה והברורה יותר לבירור המידה היא על ידי מדידת הגדול והקטן, והיות שרבי יוסי מודה שאפשר להשתמש במדידה זו, פסק התשב"ץ באגודלים למדוד בצורה הזו.



### ג. האם יש מבוכה מיהו הבינוני

כתב בספר גולות עליות<sup>12</sup>: חשבון קשה הוא לכוון מידת שיעור אגודל באדם בינוני, ומאן מפיס לכוון אדם בינוני ואברים בינוניים, והרי צריך לכוון שיהיה אדם בינוני ויהיה האגודל שלו מכון למדת גופו. וגם המנחת ברוך (סימן ע"ה) כותב שאין אנו יכולים להחליט מי הוא האדם הבינוני והאגודל הבינוני.<sup>13</sup>

גם הגרא"ח נאה"ע עומד ומתקשה בהגדרת הבינוני, שהרי אדם בינוני הוא זה שכל אבריו מתאימים זה לזה כפי ערך הקצוב לאברים בינוניים שהטביע היוצר ברוך הוא, ואפשר שהאדם ימדוד מאה אגודלים של מאה בני אדם וכולם אינם בינוניים במבנה אבריהם, וצריך לטרוח הרבה עד שימצא האדם הבינוני.

אולם בדברי רוב הפוסקים באורח חיים סימן י"א, ביורה דעה סימן ל"ה, וסימן ר"א, ובשאר דוכתי, מבואר שהיה להם שיעור הבינוני כשיעור שהוא בר השגה ולא התקשו בו ובקביעתו.

(כה). המובא בספר מעשה רקח על הרמב"ם פרק ד מהלכות סוכה, וכך מפרש הגר"ח נאה בדבריו (שעורי ציון פרק ט"ז סעיף ג'), והוכיח גם מדברי הגלות עליות המובא לקמן בסעיף ג'.

(כו). מקואות פרק א משנה ז פיסקא א ס"ק ב.

(כז). גם מהר"ר שמואל חסיד, שהיה מרואי פני הגר"א, כותב (ספר זכרון יעקב, קונטרס תורת חסידים, פסחים דף קט) שבמדידת דבר קטן כמו אגודל הטעות מצויה וקשה לעמוד על המידה המדויקת.

(כח). ספר שעורי ציון פרק ט"ז סעיף ג'. ספר אבני צדק סעיף 7.

ומבאר בספר איפת צדק (ענף ב') כי לדעת התשב"ץ וסיעתו אין קושי בדבר למצוא את הגדול ביותר מול הקטן ביותר, ולקבוע ממוצע ביניהם.<sup>כ</sup>

עוד מציע בספר איפת צדק - למדוד הרבה אגודלים, ולעשות ממוצע ביניהם, ואין חובה לחפש אחרי אדם בינוני בתכלית הבינוניות ולמדוד רק אותו לבדו, אלא יתכן למדוד כמות גדולה של אנשים שנראים בערך בינוניים, ולהסתמך על מידה זו כמידה בינונית. וכדבריו מקובל כיום במדע הכללי, לקבוע ממוצע סטטיסטי על ידי שלוקחים מספר אגודלים מוסכם וידוע מראש, ועל פי הסטטיסטיקה שנוצרה בונים ממוצע.<sup>ל</sup>



#### ד. גיל הנמדדים

כתב רבינו אברהם בן הרמב"ם<sup>לא</sup> אין מודדים [אגודל] באדם רך בשנים, אלא באדם שהגיע לתכלית הגידול, והוא בן ל"ה שנים או יותר, והובאו דבריו במשנה ברורה וכף החיים,<sup>לב</sup> ונראה שדבריו התקבלו לדינא. ובספר מדות ושיעורי תורה (פרק ה' הערה 23) מבאר את סברתו שיש התרחבות של שרירים ושומן גם לאחר גיל 20, והסברא נותנת שצריך למדוד באגודל שהגיע לתכלית גידולו, ואגודל זה ימצא באנשים מגיל 35 ומעלה.

ובאמת שכל המודד אגודלים יראה בבירור שאגודל של אדם בן 18 או בן 20 הוא צר מאוד, ולעומת זאת אגודל של בן 35 ומעלה הוא רחב יותר, ונראה בעליל שהאגודל איננו מגיע לסיום גידולו רק אחרי גיל 30.



#### ה. אגודל שמאל

במדידות שערך המהנדס מאיר קוזניץ (בשנת תשמ"ח) וכן במדידות שערכתי בעצמי (בשנת תשפ"ב) נמצא כי בחלק נכבד מן האנשים יש הפרש בין אגודל ימין לאגודל שמאל [של אותו האדם עצמו], והוא מגיע באנשים מסוימים להפרש של 2 מילימטר. אם כך יש לדון האם מדידת הטפח בארבעה אגודלים [וכן בששה זרתות, או חמשה אצבעות] צריכה להתבצע רק ביד ימין, או שיש למדוד את אצבעות שתי הידיים בכדי להגיע לממוצע הרצוי. וכבר הסתפק בכך בספר מדות ושיעורי תורה (פרק ה' הערה 21).

(כט). ועל זה השיב הגר"ח נאה (שיעורי ציון שם) כי בדברי הר"א בן הרמב"ם מבואר שאין מודדים גדול וקטן אלא מבררים מיהו הבינוני ומודדים אותו.

(ל). כגון שמודדים מאה אנשים שמשוערים כבינוניים פחות או יותר, ממוצעים בגיל, בגובה, בשומן, ובשאר הפרמטרים שנקבעו. ומקבלים את תוצאות המדידה של כולם יחד. יש אפשרות לחבר את כל התוצאות ולחלק במאה [בצורה זו לא מתקבלת תוצאה מדויקת ממש], ויש אפשרות לתפוס את החמשה האגודלים האמצעיים מבין כלל האגודלים הנמדדים ולהגדיר שאגודלים הללו הם האגודל הבינוני הממוצע [בצורה זו המסקנה קרובה מאוד לבינוני גמור].

(לא). ספר מעשה רקח על הלכות סוכה פרק ד' הלכה א'.

(לב). ביאור הלכה בתחילת סימן תרל"ג. כף החיים סימן תרל"ג סק"ג.



כפי הנראה רוב האחרונים מדדו באגודל של ימין, מפני שלא ידעו שיש חילוק בין האגודלים. אמנם אין מפורש בדבריהם שאין למדוד באגודל שמאל, ומסתברא שגם אגודל שמאל ראוי להכניסו בחשבון האגודל הבינוני. וצריך עיון לדינא.



## ו. דחיקת האגודל

כתב המחצית השקל (או"ח סימן י"א) אין לדחוק האגודל על הדף בשעת המדידה, אלא להניחו על הדף בנחת, וכמה אחרונים העתיקו דבריו לדינא.<sup>ל</sup> דין זה מקורו מסברא, שהרי כשדוחק האגודל מתרחב מגודלו הטבעי. וכן משמע בדברי הרמב"ם (בהקדמה לפירוש המשניות במנחות) שמשערים באגודל של יד בינונית בברייתא [ויש גורסים כברייתה], ומשמעות דבריו שכברייתה בא לשלול את דחיקת והרחבת האצבע בצורות שונות, וכן בא לשלול את צמצום האצבע ודחיקתה על מנת להקטין את רוחבה.

אולם בשו"ת חתם סופר (או"ח סימן קפ"א) כתב כאשר ידחוק האגודל בכח על הדף ויניח לפניו ז' שעורות ברחבן או ב' בארכן ישוו בשיעוריהן, והוא שיעור צא"ל בקירוב מאוד. מבואר בדבריו שמודדים את האגודל על ידי דחיקה על גבי הדף. והקשו האחרונים<sup>ל</sup> שהרי במחצית השקל ושאר אחרונים כתבו שלא ידחוק בכח על הדף.

בקובץ בית ועד לחכמים (חלק ד' עמוד רכ"ג) כותב שבוודאי מודה החתם סופר לדברי מחצית השקל ועיקר מדידתו היתה בלי דחיקה על הדף. אולם הדבר ברור במציאות שמשום דחיקה על הדף לא יתרחב האגודל יותר משיעור 2 מילימטר,<sup>ל</sup> נמצא שגם בלי דחיקה היה האגודל שלפניו 23-24 מילימטר,<sup>ל</sup> והחת"ס דחק את האגודל על הדף בכדי להשוות אותו עם מידת רוחב ז' שעורים שהיו לפניו, ועם מידת צא"ל שהיתה מוחזקת משנים קדמוניות כאגודל של תורה. ולפי תירוצו עיקר המדידה היא ללא דחיקה, והמדידה על ידי דחיקה היא מדידה מרווחת לחומרא.



## פרק ד' - שיעור מידת האגודל

לאחר שהתבארו הכללים והדעות כיצד מודדים אגודל, נבאר עתה מי הם חכמי ישראל שמדדו ומהי מידת האגודל שעלתה בידם.

לג). פתח הדביר חלק א' סימן ק"צ (דף קצ"ב). אפריון שלמה קונטרס שיעורין דאורייתא סעיף א' סק"ה. שבילי דוד או"ח סימן תנ"ו. דעת תורה יו"ד סימן ל"ה סעיף קט"ו. דרכי תשובה סימן נ"ג סקל"ד.

לד). אפריון שלמה קונטרס שיעורין דאורייתא, סעיף א' סק"ה. שבילי דוד או"ח סימן תנ"ו. דרכי תשובה סימן ל' סקכ"א. לה). בדחיקת אגודלים שערתי נמצא שיש אנשים שדחיקת האגודל מוסיפה להם 2 מילימטר, ויכול להגיע עד 3 מילימטר, אבל ברוב האנשים הדחיקה אינה מגיעה אפילו ל-2 מילימטר.

לו). ראה לדבריו, שהרי המחצית השקל עצמו שכתב שלא לדחוק האגודל, כותב כי אמה של תורה בת 24 אגודלים היא ג' רבעי אמה מעהרריש [אמת מורביה היא 79 ס"מ] ואם כן האגודל יותר מ-24 מ"מ. [על פי ספר מדות ומשקלות של תורה פרק פ"ז הערה 2].

נקדים ונאמר, כמעט כל מי שמדד אגודלים, הן בדורנו והן בדורות קודמים, מצא שאגודל של 2 ס"מ איננו אגודל בינוני. אולם היות ובזמננו נפוץ מאוד על פי דברי הגר"ח נאה לסמוך על אגודל של 2 ס"מ, בהנחה שהוא אגודל בינוני, ועוד יש הסוברים שגם אגודל של 1.9 ס"מ נחשב כאגודל בינוני, מן ההכרח להאריך בציטוטים ומקורות בכדי לברר שדברי הגר"ח נאה הם דברי חידושים, ורוב מודדי האגודלים אינם מודים לו.



### א. מודדים בני דורנו

**ספר קריית אריאל** (עמוד רל"ג) ניכר לעיניו של רואה ששיעור אגודל 2 ס"מ, איננו מידה בינונית אלא מידה דקה מאוד לאגודל.

**ספר מדות ומשקלות של תורה** (פרק פ"ו) אצבע של 2.35 ס"מ או קרוב לכך הוא שיעור אצבעותיהם של רוב בני האדם. גדולי ישראל לפני ואחרי הצל"ח חשבו את האצבע 23-24 מ"מ או קרוב לזה, ביניהם הגר"א המג"א הש"ך רע"א בעל חוות יאיר ועוד. עוד כתב (פרק צ') כל מי שמודד אצבעות יכול על נקלה להיווכח שאגודלים של 20 מ"מ נדירים.

**ספר איפת צדק** (ענף ב') החוש מראה שרובא דרובא דאינשי אגודל שלהם הוא 23-25 מ"מ וזהו אגודל הבינוני והמצוי ביותר. ועינינו רואות שמי שאגודלו 2 ס"מ הוא ממש משונה מאוד, ואי אפשר בשום אופן שבעולם לומר עליו שזהו הבינוני.

**ספר מדות ושיעורי תורה** (פרק ה' הערה 21) כפי שבדקתי יש למעשה שני סוגי אגודלים, עובדי כפים אגודלם 2.5 ס"מ ואף יותר, ואנשים אחרים כ-2.3 ס"מ.

**הרב אברהם יהודה גרינפלד** (ספר מדה כנגד מדה עמוד קצ"ז) קשה לומר שהאגודל של 2 ס"מ הוא הבינוני, ולפי מדידתנו רוב רובם של האגודלים ברוחבם גדולים מ-2.2 ס"מ, ורוחב אגודל בינוני 2.4 ס"מ.

**הרב יהודה שמואל פרידמן** (קובץ בית ועד לחכמים חלק ד' עמוד ר"כ) המציאות כהיום, ששיעור אגודל בינוני במקום הרחב של האגודל 23 מ"מ לכל הפחות, כמו שיראה כל המודד הרבה אצבעות, ואע"פ שהאמת שקשה לברר מיהו הבינוני האמיתי, אבל זאת הוא ברור שמי שאגודלו 2 ס"מ איננו אגודל בינוני, כמו שיראה כל המודד.

**הרב נפתלי משה קניגסברג** (משניות טהרת יום טוב חלק ז' עמוד שמ"א) הדבר ברור כשמש שמי שאגודלו הוא 2 ס"מ הוא אדם משונה וקטן מאוד, וכל אחד יכול למדוד בכלי הקאליבער ויראה שרובא דרובא דאינשי אגודלם יותר מן 2 ס"מ, ואין צריך שום בקיאות בכדי לדעת שזה אינו אגודל בינוני, ועל זה לא תירץ הגר"ח נאה כלום.

**ספר הידורי המידות** (פרק מ"ח) אני עצמי עסקתי במדידה ומדדתי רוחבן הטבעי של האגודלים, ויצא לי בצורה ברורה שיעור אגודל ממוצע של 2.15 ס"מ.<sup>לז</sup>

לז). וכן בירחון מוריה גליון קכז-קכח תמוז תשמ"ב, מאמר מדה כנגד מדה עמוד ס"א ס"ג.

לח). הערה ב', וכן בפרק ב' עמוד תכ"ב, ופרק ל"ה עמוד רמ"ו (ציוני הפרקים על פי מהדו"ח).

**שו"ת דברות יעקב** (חלק ב' קונטרס השיעורים עמוד רמ"ג) גדולי רבנותא בתראי והצל"ח והגר"א מכללם עונים ואומרים שרוחב האגודל הוא 2.3 או 2.4 ס"מ, ואין מי שיכול להכחיש מידת אגודל זו, ונודמן לי כלי המדידה אשר מודדים בו תפילין ומדדתי בו כמה וכמה אנשים, ולא יראה ולא ימצא אגודל פחות מ-22 מ"מ, ומיעוטם 25 מ"מ ורובם 23 או 24 מ"מ.

**ספר אהבתי תורתך** (סימן ל"ז סעיף ז') בדקתי באגודלי לפני כמה שנים ומצאתיה 2 ס"מ וזה תואם לשיעור הביצים, אולם כשבדקתי ברבים את רוחב האגודלים של היושבים נתברר דשיעור אגודל הבינוני הוא 2.35 ס"מ, ובדקתי זאת בכמה וכמה מערי ארץ ישראל, וראיתי שכן הוא האמת, והמקרה לא יתמיד.

**ספר קיצור הלכות פסח** (רי"ד ספטימוס, שער המועדים פרק י"ט הערה ל"ג) לפי הנראה במציאות היום וכפי שבדקתי, רוחב אגודל של אדם בינוני הוא לכל היותר 2.4 ס"מ.

**ספר דרכי חושן** (קונטרס השיעורים ענף א' סעיף ב') אין להכחיש את המציאות ולומר שאגודל בינוני שלנו הוא 2 ס"מ, וכמדומה שכל מי שניסה בעצמו למדוד יודע שאפשרות זו לא תיתכן.

**הרב קלמן כהנא** (קובץ תבונה כרך ד' עמוד פ"ב) כל מי שלבו נוקפו העצה היעוצה שימדוד כמה אצבעות מבני אדם בינונים ויווכח שהאגודל במקומו הרחב הוא יותר משני ס"מ.

**ספר באר בשדה-הלכות חלה** (עמוד רכ"ד) הדבר ידוע כי כל החכמים שבדקו מצאו כי אגודל הבינוני 24 מ"מ בקירוב, ואלו שהעמידו האגודל על 20 מ"מ שבשו עלינו המקראות שיש לדחוק האגודל וכיוצא בזה דברים שאין להם אחיזה בדברי רבותינו ז"ל.



## ב. אחרונים שמדדו אגודל

**שו"ת אמרי יושר** (חלק א' סימן פ"ח) מדדתי כמה פעמים אגודל מאדם בינוני עולה 2.5 ס"מ בקירוב, ולא כהסוברים 48 ס"מ לאמה שאינו כלל כנראה בחוש.

**ספר שיעורי מצות** (ערך מקוה דף כ"ג<sup>א</sup>) **לפי הנסיון כשנמדוד** האמה של תורה בכ"ד אצבעות יהיה אורך אמה של תורה 58.5 ס"מ, וכן פסק בקיצור שלחן ערוך.

**בקונטרס מי נדה** (סוף פרק ל"ה<sup>א</sup>) מדדתי שיעור האגודל והטפח, ושיעורתי אותם על עצמי והייתי באותו הזמן כבן 38 שנה, ואני אדם בינוני ונוטה לקטנות מעט, ויצא לי שיעור חצי טפח

לט). בספר בירורים וביאורים ליורה דעה (מאת מהר"ר אריה גלינסקי) בחלק בירורי השיעורים סימן ע"ז הובא מכתב מהגר"ד הדר יהודה מרגולין שכנראה הוא מדד אנשים מתחת לגיל 35. ובמידות שערכתי (וכן כתב הרב גלינסקי שם) נוכחתי לדעת שיש הפרש ניכר בין מדידה שמתמקדת רק באנשים בוגרים, לבין מדידה המתמקדת בעיקר בצעירים. ויש להניח שאם הרב מרגולין היה מקפיד למדוד רק אנשים בוגרים היתה מידתו קרובה יותר לשאר המודדים המובאים כאן.

מ). נדפס פולין תרע"ג.

מא). נדפס פרשבורג תר"מ.

מב). נדפס בתוך ספר אדרת אליהו, איטליה תק"ב.

אשר הוא לפנינו. וכאן הוא משרטט קו שאורכו 4.9 ס"מ, ונמצא האגודל לדעתו על פי מדידתו 2.45 ס"מ.<sup>12</sup>

**ספר זכרון יעקב** (סימן ט"ז)<sup>13</sup> מדדתי באגודל שלי ובאגודל של איש אחד בינוני וגם בחנתי על פי הש"ך וכיוונתי גם כן באגודל שלי, שאמת ריגא עולה 20.5 אגודלים, ואם תוסיף 5 ווערשאקעס תעלה המידה 29 אגודלים. [האגודל 2.6 ס"מ<sup>14</sup>]

**ספר הלכות מקואות - חידושי הר"ה** (סעיף א' דף ה' ע"א)<sup>15</sup> **באתי על כור הבחינה** ומדדתי האמה של מדינת זיבענבירגען ומצאתי דמחזיק כ"ד אצבעות באצבע אגודל של אדם בינוני, והאצבע שלנו מכוון עם הצאלל [2.6 ס"מ<sup>16</sup>].

**ספר תיקון עולם** (מקואות סימן י' אות ג')<sup>17</sup> **אנכי מדדתי בעצמי** בצירוף חברים ומצאתי רוחב אגודל במקום הרחב שוין להצאהל שלנו [צאהל פולין 2.45 ס"מ<sup>18</sup>].

**ספר ברכת כהן** (סימן נ"ז) כפי מה שעמדתי על המבחן אמה בת ששה טפחים שהוא כ"ד גודלין הוא כמעט קרוב לאמה פויליש שהוא כ"ד צאל [אגודל 2.45 ס"מ].

**שו"ת חזון נחום** (סימן מ"ט)<sup>19</sup> אין מקום לצרף מה שכתב הדעת תורה דעשרה טפחים הם שיעור שמונים ס"מ, כי מלבד שהדעת תורה חזר בו בעצמו בקונטרס אחרון, הלא הוא דבר הנראה בחוש ששיעור י' טפחים הוא בערך מאה ס"מ, א"כ אין לצרפו לספק.

**שו"ת משפטיך ליעקב** (או"ח סימן כ"ה)<sup>20</sup> הנה מדדתי אצבע אגודל שלי שהוא אגודל בינוני, ומצאתי שמחזיק כשיעור המבואר בחתם סופר סימן קפ"א [2.6 ס"מ], וכל זה הראיתי לפני חמשה אנשים נאמנים.

**ספר ישמח לבב** (ח"א או"ח סימן ח")<sup>21</sup> כתב בספר ארץ חיים שהאמה היא 60 ס"מ, וכן מדדתי גם אני באדם בינוני שבזמננו.

מג). על פי מדות ומשקלות של תורה פרק ס"ד הערה 12.

מד). נדפס בוילנה תרל"ה.

מה). על פי שיעורין של תורה סימן ז' סק"ז.

מו). נדפס אונגוואר תרכ"ח.

מז). באופן כללי צאלל מחזיק 2.3-2.8 ס"מ, כמבואר בספר קריית אריאל (עמוד רל"ט), אמנם בדבריו מוכח שדיבר על צאלל המחזיק 2.6 ס"מ.

מח). נדפס פיוטרקוב תרס"ה.

מט). יש להעיר שבסק"י הוא כותב שמדד את האגודל על ידי דחיקה, וקשה להביא ממנו ראיה. אמנם המציאות היא שהדחיקה איננה מוסיפה 0.5 ס"מ, וניתן להוכיח מדבריו שאגודל ללא דחיקה הוא יותר משיעור 2 ס"מ.

נ). נדפס פיוטרקוב תרס"ח.

נא). נכתב פולין תרצ"ה.

נב). נכתב הונגריה תרע"ז.

נג). נכתב במרוקו תרצ"ה.

**ספר מקוה ישראל** (סעיף כ"ז עמוד נ"ח") **אנכי מדדתי באצבעותי** שאיברי הם כמידת אדם בינוני ומצאתי שג' אגודלים שלי במקום הרחב עולה 7 ס"מ.

**שו"ת משכיל לדוד** (חלק ב' סימן ל"ט") **אנכי הוראה לפי מדתי** דהיינו **טפח שלי שהוא לפי דעתי בינוני** יראה שהטפח הוא 10 ס"מ, והאמה היא 60 ס"מ.

**ספר דברי יחזקאל** (מהר"י משינאוה, בסוף הספר סימן ט' י"ב) **כאשר מותחים האצבעות מן האגודל ועד האצבע הקטנה, מבואר בדברי רש"י והרשב"א ששיעורו הוא י' אגודלים שהם ב' טפחים ומחצה**. [דהיינו 23-24 ס"מ]<sup>1</sup>

**ספר אפריון שלמה** (קונטרס שיעורין דאורייתא קונטרס אחרון אות ו"ה) **כאשר מדדתי מידת זרת בהפרדת האצבעות מזרת ועד אגודל יצא עשר אגודלים**. [דהיינו 23-24 ס"מ]<sup>2</sup>.

**ספר דרכי הוראה** (חלק קנה המידה, פרק ה' עמוד 8) **מדדתי את היד באצבעות אגודל ומצאתיו מן הקודא [-המרפק] עד גמר האצבע שקורין אמה עשרים אגודלים מדוקדקים**. [האגודל לפי שיטתו 2.4 ס"מ]<sup>3</sup>

וכך כותב הגאון הרב **ישראל דו"מטרובסקי שליט"א** (ישורון כרך ל"א, עמוד קע"ד) **לפי מדידת כל רבותינו האחרונים נע האגודל ברחבו בין 22.2-25 מ"מ**.



## ג. אחרונים שמדדו כדעת הצ"ח

בסעיף זה יובא דברי האחרונים שמדדו **בעצמם ממש** שיעור רביעית, ומצאו סתירה במדידותיהם בין הנפח והאורך [האגודלים מול הביצים], ומדבריהם מוכח שמדדו באגודלים גדולים.

**ספר לפי ספרי** (מערכת ר' סעיף מ"ה)<sup>4</sup> זה מכבר עשיתי כלי כשיעור רביעית המבואר בגמרא שהוא אצבעיים על אצבעיים ברום אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע, ומצאתי שכלי זה מחזיק כשיעור שלש ביצים, וקשה לזווג שיעור זה עם שיעור הביצים, וראיתי שכתב בספר תשובה

נד). נדפס בהונגריה תש"ג.

נה). נכתב בתוניס תר"פ.

נו). נכתב בפולין תר"ן. אין מבואר בהדיא בדבריו שהוא עצמו מדד ומצא כן, אבל משמעות דבריו היא שהדבר היה ידוע לו במדידה, ודבריו ברורים ששיטת רש"י והרשב"א נפסקת להלכה ולמעשה.

נז). על פי מדידת הגר"ח נאה (שיעורי תורה שער ו' סעיף ה').

נח). נדפס ווארשא תרל"ו.

נט). על פי מדידת הגר"ח נאה (שיעורי תורה שער ו' סעיף ה').

ס). נדפס ווילנא תרמ"ד.

סא). על פי ביאור הגר"ח נאה (שיעורי תורה שער ו' סעיף ו').

סב). נכתב במרוקו תר"מ (לערך).

מאהבה שאגודל של הצל"ח גדול היה, ומכל מקום עדיין התמיהה עומדת בצביונה ובקומתה שהרי אנן מדדנו ולא הונח לנו, כי שני השיעורים לא קרב זה אל זה.

**מהר"ר יוסף מסלוצק** (שערי רחמים סעיף קט"ה<sup>20</sup>) אני בעצמי מדדתי שיעור רביעית שבגמרא שהוא אצבעיים על אצבעיים ברום אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע ונמצא כשיעור ג' ביצים.

**ספר באר שבע** (חלק שפת אמת, עמוד ע"ט<sup>21</sup>) רבותינו נתנו לנו שיעור למקוה לחלה ולרביעית באצבעות ובביצים, ועינינו הרואות ששיעור האצבעות הוא גדול משיעור הביצים, על מבוכה זו ישבתי ימים רבים ולא הונח לי, ומצאתי משם הרב צל"ח על פסחים דף קט"ז שנתברר לו במופת ע"פ מדידה שביצים המצויים עתה בינינו הם רק חצי מהביצים שבהם שיערה התורה, ונחה דעתה.

**הגדה של פסח ליל שימורים** (דף כ"ט עמוד ב"ה<sup>22</sup>) הגר"א מדד כלי לשיעור חלה באגודלים ונכנסו בתוכו 86 ביצים, ומזה למד כי הביצים נתקטנו, וכן ראיתי בשם הצל"ח, וכן מדדתי אני ועשיתי כלי מחזיק על אצבעיים ברום אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע ונכנס בו כשיעור כמות שלשה ביצים, אשר מן הדין אינו אלא ביצה ומחצה, אלמא דנתקטנו עד כדי החצי.

**שו"ת חתם סופר** (או"ח סימן קכ"ז<sup>23</sup>) ולהראות ההלכה לתלמידים טרחתי ומדדתי אצבע של אדם בינוני שבזמנינו, נגד ז' שיעורות בינונים שבזמנינו ומצאתי מכוונים ממש זה לזה. ועשיתי כלי שיחזיק שיעור חלה ומצאתי כפול משיעורו בביצים.

**ספר כנסת ישראל** (פסחים דף ק"ט<sup>24</sup>) אמר רב חסדא רביעית של תורה אצבעיים על אצבעיים וכו', מכאן הוכיחו הצל"ח והגר"א מווילנא דרביעית מחזקת שיעור ג' ביצים, וכן מדדתי גם אני על האצבעות ומצאתי מכוון כדבריהם הקדושים זה השיעור.

**ספר ברית אבות** (אורח חיים סימן תע"ג) בשנת תקצ"ט לפ"ק בחודש ניסן עמדנו על שיעור רביעית של תורה אצבעיים על אצבעיים ברום אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע, ועשינו כלי כתבנית זה. וקשה בעיני שכל המפרשים כתבו דהרביעית היא ביצה ומחצה, ועשינו כלי שמחזיק הביצים ולא הגיע לחצי שיעור הכלי של גודלים הנזכר. וראיתי משם הרב צל"ח ששיער חלה בביצים ושוב מדד באצבעות ומצאו כפול על מדידת הביצים ומעט יותר, וא"כ אין לברך על שיעור מ"ג ביצים עד שיכפולם וכן רביעית צריך לשערו בג' ביצים ומעט יותר.



20. הנהגות הגר"א והגר"ח מוואלוז'ין, נדפס בוויילנא תרל"א.

21. נכתב במרוקו תר"ל (לערך).

22. וורשא תרמ"ג.

23. בסימן קפ"א כתב שמצא האגודל קרוב לשיעור צאל, אמנם האחרונים נתקשו בדבריו בכמה פרטים, ולכן יש עדיפות להביא את דבריו בסימן קכ"ז שכותב בבירור שמצא מידת אגודל בינוני כמדידה המכפילה את מידות הנפח.

24. הרב ישראל פולק, נדפס וורשא תרמ"ו.

### ד. מידות נוספות לאגודל

**שו"ת מלמד להועיל** (יו"ד סימן ע"ב<sup>ס</sup>) אחרי המדידה באגודל שלי וכאשר שמעתי שמדדו חברי, הסכמתי למדוד בדיני דאורייתא שיעור אצבע שיהיה 2.375 ס"מ, ולענין דרבנן די למדוד שיעור אצבע 2.25 ס"מ.

**ספר כלילת חתנים** (דף ז' עמוד א"ט) מדדתי ועלה 22 ס"מ לכל עשרה גודלים שוחקות.

**ספר נפש חיה** (או"ח סימן שמ"ט<sup>ט</sup>) בהגדרת האורך ע"פ המידה הנוהגת היום, בשו"ת אמרי יושר סימן פ"ח הביא שיעורי כמה גדולים, וכשמדדתי גם אני ועמי אחדים שהיו באותו מעמד, עלה בידינו שכל טפח בינוני בן 9 ס"מ.

**ספר דבר ישרים** (מועדים אות קמ"ו, עמוד פ"ו<sup>ט</sup>) ניסיתי למדוד הטפח באצבעות על פי לשון הגמרא טפח דאורייתא ארבע בגודל שית בקטנה חמש בתילתא. והיה בכל השלשה מיני אצבעות מדת הטפח בערך 9 ס"מ, ואצבע האגודל הוא 2.25 ס"מ.

**שו"ת אגרות משה** (יו"ד כרך ג' סימן ס"ו) אני מדדתי בהרבה ונמצא אמה של תורה 21.25 אינץ' [54 ס"מ, האגודל 2.25 ס"מ<sup>צ</sup>].

**ספר אוצר פסקי חלה** (סימן י' סעיף כ"א עמוד ס') אני עסקתי בעצמי במדידות במכשיר מיוחד של מכונאים, ובאדם בינוני יצא האגודל בערך 22.5 מ"מ.

**הגאון רבי ישראל דו"מטרוכסקי שליט"א** (ישורון כרך ל"א, עמוד קפ"ג) נראה שכיום [שנת תשע"ד] אגודל ברחבו בסביבות 2.2 ס"מ, ואפי' פחות.



### ה. דעת הרמב"ן ברוחב האגודל

יכול הטוען לטעון, אולי בכל אופן בזמן רבותינו הראשונים כמלאכים היו רגילים למדוד את האגודל 2 ס"מ, ואולי 1.9 או שיעור דומה לזה.

אמנם קשה לקבל שכל המודדים המובאים במאמר זה השתבשו במדידתם! ובכל אופן, כדי להוכיח שמדידתם של כל אלו החכמים לא היתה משובשת נביא כאן ראייה אחת.

כתבו הראשונים, הרמב"ן (בבא בתרא דף ק'), הראב"ד (בעלי הנפש שער המים), הרשב"ם (בבא בתרא דף ק'), והתשב"ץ (חלק א' סימן י"ז), דמה שאמרו בעירובין (דף מ"ח) שגובה האדם הוא ג' אמות, מידה זו כוללת את הראש, וחלקו על ר"י בעל התוספות שכתב שמידה זו איננה כוללת את הראש.

סח). נדפס גרמניה תרפ"ו.

סט). נדפס בקהיר שנת עת"ר.

ע). נדפס תל אביב תרצ"א.

עא). נדפס וורשא תרצ"ה.

עב). אולם לענין מקוה הוא כותב: ויש לנו להחמיר במקוה עד כ"ד אינטשעס האמה [61 ס"מ].

על פי דבריהם של הראשונים, כתבו הערוך השלחן (יו"ד סימן שכ"ד), הגלות עליות (מקואות פרק א' משנה ז'), המנחת ברוך (סימן ע"ה), ואחרונים נוספים, שיש להגדיל את שיעור האמה עד שתשווה לשיעור גובה האדם בלי הראש.

על פי החשבון הזה כתבו בספרים מנחת ברוך, בית שאול (דף מ"ז), ותיקון עולם (מקואות סימן י'), שלדעת הרמב"ן וסיעתו שיעור האגודל הוא 2.4 ס"מ, והאמה 57 ס"מ, כי זהו  $\frac{1}{3}$  מהגובה הכללי של האדם [שגובהו 170 ס"מ], ובערוך השלחן כתב שיעור האגודל לדעת הראב"ד 2.22 והאמה 53.33 ס"מ.

אם נאמר שבימי הראשונים וחכמי הגמרא היה אגודל בינוני 2 ס"מ במקום הרחב! והאמה 48 ס"מ, אין קיום לדברי הרמב"ן וסיעתו, כי אגודל ואמה אלו אינם תואמים לגובה  $\frac{1}{3}$  מהגובה הכולל של האדם כולל ראשו.

וכדי לקיים את דברי הרמב"ן נהיה מוכרחים למדוד את האגודל של הרגל! ומאחר שזה פשוט שהרמב"ן מדד אגודל של יד, ולא נתחלף לו יד ברגל, בעל כרחך שיש באגודל של היד במקום הרחב 2.3 ואפילו 2.4 ס"מ.

ומאחר שדעת הרמב"ן ורשב"ם וראב"ד ותשב"ץ, שהמקום הרחב באגודל הוא 2.4 ס"מ, ולכל הפחות 2.3 ס"מ, כל מי שיחדש לומר שאגודל במקום הרחב הוא פחות משיעור זה, עליו להביא ראיה שתעלה בקנה אחד עם דעת הרמב"ן!



## פרק ה' - מדידת טפח באצבעות וזרתות

מבואר בגמרא (עירובין דף י', מנחות דף מ"א) שהטפח נמדד בשלשה אופנים: 4 אגודלים, 5 אצבעות, 6 זרתות, וכמובא לעיל.

חכמי ישראל שעסקו במדידת אצבעות וזרתות, זאת אשר עלתה במידתם:

**ספר דבר ישרים** (מועדים עמוד פ"ו) ניסיתי למדוד הטפח על פי לשון הגמרא טפח דאורייתא ארבע בגודל שית בקטניא חמש באצבע, והיה בכל השלשה מיני אצבעות מידת הטפח בערך 9 ס"מ.

**ספר מקוה ישראל** (אות כ"ז עמוד ס"א) מדדתי שש אצבעות הקטנות הנקראות זרת, וחמש אצבעות הנקראות אצבע, וד' אצבעות אגודלין, וכולם מידה אחת להם עולים 9 ס"מ מכוונות. ומאחר ורב פפא נותן שיעור הטפח דאורייתא ד' באגודל שית בקטנה וכו', ובקטנה ובאצבע אין

עג). נוסף, שכותב מהר"י וייל (סימן ע"ה) מידת אמה בת ששה טפחים, נראה לי שהיא כמידת אורך ב' מנעלים [נעליים] וכך עלתה לי המידה! ובמידות שנערכו על פי מומחים נמצא שמידת אמה-ב' מנעלים היא 56-58 ס"מ. (מדות ומשקלות של תורה סימן פ"ז)

המגן אברהם (סימן ש"א), הש"ך (סימן ר"א), אליה רבא, הגר"י, ועוד עשרות אחרונים פסקו כדברי מהר"י וייל. ונראה שהם סברו שקיים אגודל של 2.4, וזהו אגודל בינוני, דאם הם סברו שאגודל בינוני הוא 2 ס"מ, כיצד פסקו לקולא שיעור אמה שמציאותה סותרת את מידת האגודל הבינוני.



מקום לספק היכן מודדין בו, כי כל המקומות שוים בו בפרק העליון, ורק בפרק התחתון הוא יותר רחב באצבעות אלו.

**קונטרס בענין המקוואות ושיעוריהן** (קובץ זכור לאברהם תשס"ה עמוד קל"ז) אני בעצמי מדדתי ושערתי בהא דאמר רב פפא טפח דאורייתא ארבע בגודל שית בקטנה חמש בתילתא, ומדדתי כל אצבע ואצבע שלי, ומצאתי מדת הטפח בשיעור בדוק ומצומצם שעולה 8.5 ס"מ.

**מהר"ר רפאל עמנואל חי ריקי** (מי נדה פרק ל"ה, מקוה טהרה פרק ס"ה) כותב שמדד אגודלים אצבעות וזרתות וכוון מידת כולם זה לזה, ועלה בידו שהטפח יותר מ-9 ס"מ.

**בספר ידי אריאל סימן ג'** מבאר את מדידת האצבעות והזרתות אשר ערך [בנוסף למדידת האגודלים] ומסקנתו היא, שמידת הזרת במקום הרחב היא 16 מ"מ, וששה זרתות [טפח] הן 9.6 ס"מ. ולגבי האצבע, הוא מביא כמה פירושים, וכן כמה גירסאות, מהו האופן המדויק שבו מחשבים את רוחב הטפח באצבעות, ומסקנתו, שבאופן המועט ביותר שיעור הטפח באצבעות 8.5 ס"מ, ובאופן המרובה שיעור הטפח 9.6 ס"מ.

היות והגרא"ח נאה כותב (שיעורי תורה סימן ג' סעיף כ"ו - כ"ח, שיעור מקוה סעיף ע"ג ובהערה 80) שלא בדק מידת אצבעות וזרתות לברר על פיהם שיעור טפח, גם בדברי שאר מודדים המפורסמים לא מצאנו שמדדו את הזרתות והאצבעות, ומיעוט המחברים שאכן מדדו לא מצאו במדידתם טפח פחות מ-8.5 ס"מ, וחלקם נוטים שהשיעור הוא 9 ס"מ או יותר, כל הבא למעט מידת הטפח, חובה מוטלת עליו ליישב את מידתו עם מדידת הזרתות והאצבעות המבוארת בהדיא בגמרא.



## פרק ו' - אגודל לספרדים

### א. אגודל קטן לספרדים

**כתב מהר"ר יוסף זליכה** (ספר תפארת יוסף, מחקרי ארץ פרק א' עמוד תפ"א) אנא עבדא בדקתי קרוב לחמשת אלפים אגודלים של גברים, וראה זה פלא שאצל הספרדים שבדקתי הרוב היו בין 2 ל-2.2, ורובא דרובא פחות מ-2.1 ס"מ, ואילו אצל האשכנזים הממוצע הוא 2.4-2.5 ס"מ, והממוצע הכללי הוא 2.25 ס"מ.

ובזה יבואר מה שכתב בספר פתח הדביר סימן ק"ץ שמדד הוא וגדולים שעמו ויצא האגודל בינוני מתאים לז"ך דרהם רביעית, כי הם מדדו אצל אנשי עירם [שהם ספרדים] ושם היה הבינוני 2 ס"מ, ואילו החזון איש זצ"ל מדד אצל האשכנזים.

**בספר אסף המזכיר** (עמוד קי"א<sup>ט</sup>) כותב ששמע מהרב יוסף זליכה את החידוש הזה שמדד 5,000 אגודלים ומצא שאגודל של הספרדים 2 ס"מ, וזהו אגודל של הרמב"ם, וכן הביא בספר הידורי המידות (פרק נ"ז) בשם הרב זליכה.

(עד). וכן בספר ארים נסי עמוד 99.

משמע מהדברים, שזהו האגודל המצוי והרווח בין הספרדים, ואילו אגודל של 2.3 הוא נדיר ואיננו מצוי כלל.



### ב. דברי הגר"ח נאה

האם כל הספרדים מדדו אגודל ממוצע של 2 ס"מ, או שמא היו גם מידות אחרות? הגר"ח נאה מביא בספרו שיעור מקוה כמה מחכמי הספרדים שמדדו אגודלים ומצאו שהאגודל הוא 2.3 או 2.4 ס"מ.

**בסעיף כ"א** הביא שמהר"ר עמנואל חי ריקי [המשנת חסידים], שהיה מחכמי איטליה בזמנו של הרמח"ל, מדד אגודל בינוני, ופסק ששיעור אגודל 2.4 ס"מ, והטפח 9.6 ס"מ.

**בסעיף ל"ב** הביא שמהר"ר משה מרדכי מיוחס, הראשון לציון וחתנו של מהרי"ט אלגאזי, פסק שהאגודל 2.5 ס"מ והטפח 10 ס"מ.

**בסעיף מ"ב** הביא שמהר"ר עבדאללה סומך בעל הזבחי צדק, וחכמי בית מדרשו נקטו שהאגודל 2.35 ס"מ, והטפח 9.4 ס"מ.<sup>י</sup>

המבואר מדבריו, כי היו והיו מבין חכמי הספרדים שמדדו ומצאו אגודל גדול, ואף לדינא נחלקו הדעות בקרב חכמי הספרדים מהו מידת אגודל בינוני.

בדומה לזה כתב בספר בירורים וביאורים ביורה דעה (חלק בירורי השיעורים, סימן א' עמוד תע"ח) בשם הג"ר רפאל רייכמן שמדד ומצא שביהודים יוצאי פרס האגודל הממוצע הוא 2 ס"מ, נמצא שלא 'כל הספרדים' יש להם אגודל של 2 ס"מ, אלא יש ויש, אצל עדת הפרסים מצוי אגודל של 2 ס"מ, ואילו בעדות אחרות הוא פחות מצוי.



### ג. דברי הקרית אריאל

בספר קריית אריאל (עמודים רמ"ה-רמ"ט) נוקט בגישה שונה, הוא כותב שהמנהג ברוב תפוצות הספרדים היה להגדיל את שיעור האגודל, וכך גם נהגו הגר"ח פאלאג'י [שנהג מדד בשיעורי אורך אגודל של 2.3 ס"מ], והגר"ח מבגדאד בעל הבן איש חי [שנהג ומדד באגודל של 2.45 ס"מ].<sup>י</sup>

לאחר אריכות דבריו הוא מסיים, כי לא מצא חילוק עקרוני בין האשכנזים לספרדים במסורת השיעורים, גם בארצות גלות ספרד וגם בארצות גלות אשכנז נהגו בשיעורי הנפח

עה. הגר"ע סומך כותב בזה הלשון: כאשר חקרנו על שיעור חלה כמה הוא בזמנינו, היו עמנו כל חכמי המדרש הי"ו. נמצא שחכמי מדרש בית זילכה [אשר היה בית המדרש המרכזי בבגדאד באותה תקופה] כולם כאחד השתתפו במדידת האצבעות של הזבחי צדק, והסכימו על האגודל הבינוני. ואם כן אין כאן 'שיעור הזבחי צדק', אלא מנהג חכמי בגדאד בתקופתו של הזבחי צדק.

עו. וכך מצדד בספר ברכת יצחק (שבת חלק ה (שכח-של) דיני שיעורין פרק ג ענף ב סקל"א עמוד תקע) שהבן איש חי מדד באגודל גדול [2.4 ס"מ], וכן נקט בספר אהבתי תורתך סימן לו סק"ח.

בשיעורים קטנים המתאימים לשיעור הביצים, אבל בשיעורי אורך אלו ואלו נהגו להחמיר ולשער את האגודל 2.3-2.5 ס"מ, ואת האמה שיערו לחומרא 55-60 ס"מ.<sup>עז</sup>



#### ד. מדידות אגודלים

גם בארצות גלות ספרד היו מבין החכמים מודדי אגודלים, אשר קבעו שיעורי האורך על פי מדידתם, ומדבריהם עולה שהאגודל בזמנם אינו 2 ס"מ. יש מביניהם מודדים שלא כתבו בצורה ברורה מידת אגודל שבזמנם, אבל מתוך ההשוואה שערכו בין מידות האורך למידות הנפח ברביעית או בחלה, יש להוכיח שהאגודל שמדדו בו איננו 2 ס"מ. להלן ציטוטים:

מהר"ר ישמ"ח עובדיה (ישמח לבב או"ח סימן ח') כתב בספר ארץ חיים שהאמה היא 60 ס"מ, וכן מדדתי גם אני באדם בינוני שבזמננו. [אגודל 2.5]

מהר"ר דוד עידאן (שו"ת משכיל לדוד חלק ב' סימן ל"ט) אנכי הרואה לפי מדתי דהיינו טפח שלי שהוא לפי דעתי בינוני יראה שהטפח הוא 10 ס"מ, והאמה היא 60 ס"מ. [אגודל 2.5]

מהר"ר רחמים יוסף אג"יני (ספר לפי ספרי מערכת ר' סעף מ"ה) עמדתי לכוון מידת רביעית שהיא כלי מרובע כשיעור אצבעיים על אצבעיים וכו' וכבר עשיתי כלי כשיעור הזה הדק היטב ומצאתי שכלי זה מחזיק ג' ביצים ותמהתי על המראה. [אגודל 2.4 בערך]

מהר"ר שמואל עמאר (שו"ת דבר שמואל סימן ב"ע) מדדתי את האמה באגודלים, ומצאתי ששיעור אמה הוא קאלא ורביע. [61 ס"מ, והאגודל 2.5 ס"מ]

מהר"ר שלום משאש (שו"ת דברי שלום חלק יו"ד סימן ג') עמדתי על משקל הרביעית אם הוא שווה למדת הרביעית שהוא אצבעיים על אצבעיים וכו' ומצאתי כי רב המרחק ביניהם, והוא גדול פי שנים. [אגודל 2.4 ס"מ]

מהר"ר רפאל משה אלבאז (ספר באר שבע, חלק שפת אמת, עמוד ע"ט) רבותינו נתנו לנו שיעור למקוה לחלה ולרביעית באצבעות ובביצים, ועינינו הרואות ששיעור האצבעות הוא גדול משיעור הביצים, וראיתי שהביאו בשם הצ"ח שהביצים המצויות בינינו הם רק חצי מהביצים שבהם שיערה התורה, ונחה דעתי. [אגודל 2.4 ס"מ]

וגם בימינו אנו נמצאו מודדים אשר מצאו אגודלים גדולים בקרב הספרדים.

בספר אהבתי תורתך (סימן ל"ז) כותב שמדד בכמה מערי הארץ אגודלים רבים, ובכולם מצא שהבינוני והממוצע שבאגודלים הוא 2.35.

עז). ובדומה לזה כותב מהר"ר יוסף ישראל הכהן (קובץ תורת ציון עמוד קמד) נמצינו למדים דשיעור הגדול הנקרא על שמו של מרן החזון איש יש לו יסודות גדולים, בראשונים, ובגדולי האחרונים, בין מגדולי אשכנז ובין מגדולי ספרד – הב"י המבי"ט החיד"א והבא"ח, ועל כן בודאי שיש להחמיר בדאורייתא כשיעור הגדול, וכמבואר זאת להדיא בתשובת התשב"ץ (סימן לג).

עח). על פי שו"ת עמק יהושע חלק ב' סימן ט"ו.

עט). וכן בקובץ תורת ציון (נדפס תשע"ט) עמוד קל"ג.

**בספר דברות יעקב** (חלק ב' קונטרס השיעורים) כותב שמדד פעמיים קבוצה של אנשים עם קליבר ולא מצא אגודל פחות מ-2.2 ס"מ, והממוצע הוא 2.35 ס"מ.

גם אני הכותב עסקתי במדידת אגודלים<sup>פ</sup> (בשנת תשפ"ב), וכאשר נמדדו על ידי עשרות אגודלים ספרדים, נוכחתי בדבר פלא שאין כל הבדל בין אשכנזים לספרדים במידות האגודלים. מתוך שלושת האגודלים הכי רחבים שנמדדו [כולם יותר מ-2.5 ס"מ] שנים מהם היו ספרדים, וכל עשרות הספרדים שנמדדו [למעט אחד] היה אגודלם יותר מ-2 ס"מ, ורובם היו 2.2-2.4 ס"מ, ולא נמצא שום זכר או רמז לכך שאגודל ספרדי ממוצע הוא 2 ס"מ. ועל כן צריך עיון ובירור מי הם הספרדים אשר נמדדו על ידי מהר"ר יוסף זליכה.



### ה. מקום שנהגו בשיעור גדול

בנוסף לזה, נמצאו כמה מבין חכמי הספרדים, שאמנם לא כתבו בפירוש שמדדו אגודלים, אבל בהחלט כתבו שיעורי אגודל גדולים, וחלקם אף כתבו להקל על פי שיעורי אורך הללו, ובוודאי לא שמעו על המושג 'אגודל לספרדים' [2 ס"מ] מימיהם.

**מהר"ר ברוך אסכנא** (ספר קרבן מנחה<sup>פ</sup>) שיעור ארבע אמות לדופן עקומה [לקולא] הוא 2.40 מטר, ושיעור ג' טפחים לענין לבוד [לקולא] הוא 30 ס"מ.

**מהר"ר רפאל עמרם מאמן** (שו"ת עמק יהושע חלק ב' סימן ט"ז) היה רגיל להורות דקיימא לן להלכה שהאמה לחומרא היא 60 ס"מ, ובדאורייתא<sup>פ</sup> יש להחמיר שהאמה היא 48 ס"מ.

**מהר"ר אברהם קורייאט** (ספר ברית אבות, או"ח סימן תע"ג) מדד ומצא שהרביעית באגודלים היא כפולה מהרביעית בביצים.<sup>פ</sup>

**מהר"ר כאלפון משה הכהן** (ברית כהונה יו"ד אות ג' סעיף ג'<sup>פ</sup>) כותב שהשיעור הפשוט הוא שהאגודל 2.5 ס"מ.<sup>פ</sup>

**מהר"ר רחמים חי חויתא הכהן** (זכרי כהונה ח"א מערכת ש' אות מ"ג-מ"ד) העיקר כדעת הסוברים שהאמה 60 או 63 ס"מ, וראוי להחמיר כדעת הסוברים שהאמה 48 ס"מ.

(פ). כל המדידות היו בקליבר.

פא). קרבן מנחה פרק מח סעיף ט, פרק מט סעיף ח וסעיף יח.

פב). משמע שלגבי דרבנן [כגון תחום שבת] יש להקל כשיעור אמה של 60 ס"מ.

פג). אמנם אין מבואר בדבריו ששיעור אגודל שלו נסמך על מדידת אגודלים שמדד, ולכן לא הובא בסעיף הקודם [שם] נזכרו חכמים שמדדו אגודלים בעצמם].

גם מהר"ר יוסף משאש כותב כמה שיעורים לאמה, הקטן שבכולם הוא 56 ס"מ, והגדול שבכולם 65 ס"מ, ואינו מזכיר שום שיעורים קטנים מאלו, ובדרך כלל נקט שהאמה היא 60 ס"מ. [שו"ת מים חיים חלק ב' יו"ד סימן פ"ה, נחלת אבות חלק א' דרוש י"ז, חלק ו' דרוש תצ"ט, אוצר המכתבים חלק ג' סימן אל"ף תקע, וסימן אל"ף תשסא]

פד). וכן בבאר משה על שו"ע או"ח סימן ט"ז, שו"ת כסא שלמה או"ח סימן ז'.

פה). ובשו"ת מגיד תשובה (מהר"ר בוגיד חנניא סעדון) חלק ז' סימן צ' כתב שיעור אגודל הסכימו האחרונים להחמיר ולשער 2.5 ס"מ, עיין להרב ברית כהונה יו"ד מערכת ג' אות גודל.

מהר"ר סאסי הכהן (ספר שם משה<sup>פ</sup>) שיעור אגודל 2.5 ס"מ, וג' טפחים הם 30 ס"מ.  
מהר"ר יצחק בוחניק (ויאמר יצחק חלק ג' דף ס"ז) שיעור אלפיים אמה 1200 מטר, ושיעור בית סאתיים הוא 1800 מטר רבוע, שיעורים אלו נאמרו לקולא, על פי מידת אגודל 2.5 ס"מ, והאמה 60 ס"מ.  
וכך מבואר בדברי מהר"ר מצליח מאזוז (איש מצליח ח"א יו"ד סימן כ"ג) שהאמה היא 60 ס"מ.



## ו. סיכום מנהג הספרדים

מקובל לחשוב, שבקהילות הספרדים המנהג פשוט מדורי דורות לשער באגודל של 2 ס"מ, והיא המדה הבינונית, ולא נפל ספק בדבר כלל.<sup>פ</sup>

אולם מן האמור נראה, כי המציאות היא שאגודל של 2 ס"מ הוא נדיר בקרב עדות הספרדים [כשם שהוא נדיר אצל האשכנזים], וברוב תפוצות גלות ספרד בכלל לא ידעו ולא שמעו שקיים אגודל של 2 ס"מ, ולא היתה 'מסורת' שאגודל בינוני הוא 2 ס"מ. וכפי הנראה המנהג והמסורת של האגודל הקטן התחדשו בעקבות דבריו של הגר"ח נאה זצ"ל, אבל בדורות הקודמים או במדינות בהם לא התפרסמו דברי הגר"ח נאה, היה המנהג הפשוט שהאגודל 2.3 או 2.5 ס"מ, או שלא היה מנהג כלל.

הקליבר מצוי בחנויות טמבור ואצל בעלי המלאכה, וכל המודד עמו, אין ספק כי חיש מהרה לא יוותר ספק בליבו שהמקום הרחב שבאגודל איננו 2 ס"מ, בין אם זה אגודל אשכנזי או ספרדי ואפילו תימני, כי האגודל אינו משתנה ושיעורו קבוע ויציב וברור. וכדברי רבינו שמעון בר צמח (שו"ת התשב"ץ חלק ג' סימן ל"ג) השורש המסור לנו כי האמה היא בת ששה טפחים, והטפח יש בו ארבע אצבעות בגודל כמבואר בפרק התכלת (מנחות מ"א ע"ב), ואחר כל אלה השורשים, אם יש בכם בקיאים בשיעורים ימדדו באגודלים, כי האצבעות שוות הן בכל המקומות, ובו ימדדו אצבעות המקוה.

גם מהר"ר יוסף זליכה אשר מצא בבדיקתו אגודלים רבים של 2 ס"מ, לא התעלם מהעובדה שאגודל אשכנזי הוא 2.4 ס"מ. ומסקנתו היא כדלהלן: הממוצע הכללי של האגודלים הוא 2.25 ס"מ, וכן מבואר בספר נפש חיה שהטפח הוא 9 ס"מ, וכן קבלתי מהגר"נ כצורי כמו שנדפס

פז). ספר שם משה חלק א' דיני בדיקת חמץ סעיף כ' (עמוד קס"ד), ודיני פסח סעיף פ"ה (עמוד קע"ד). ובקובץ תורת ציון עמוד קמ"ב הביא מהר"ר יוסף ישראל הכהן בשמו [של מהר"ס הכהן] שגם לענין שיעור סוכה ולולב נקט שהאגודל הוא 2.5 ס"מ.

פז). הידורי המידות עמוד 423, ספר גבול בנימין סימן י"ט.

בלוח אהבת שלום מתפרסם בשנים האחרונות שמנהג פשוט בקהילות הספרדים שהאגודל 1.9, הטפח 7.6, והאמה 45.6 ס"מ. מנהג כזה לא נהג מעולם בתפוצות ישראל, לא אצל הספרדים ולא אצל האשכנזים, והוא מנהג חדש שהונהג בשנים האחרונות על ידי מקטיני הדרה. ויש כאן חידוש על גבי חידוש, מתחילה חידוש שמנהג הספרדים בשיעורי אורך קטנים דבר שאינו עולה בקנה אחד עם מנהג כמה קהילות חשובות והוראת רבים מחכמי הספרדים אשר נהגו בשיעורי אורך גדולים, ועל זה הוסיפו לחדש שהמנהג היה בשיעורי אורך 'קטנטנים' כשהאגודל 1.9 ס"מ, שהוא שיעור חדש ומחודש אשר גדולי רבותינו האחרונים לא שמעו עליו מימיהם.

בספר מעשה נסים (עמוד קל"ג), וכן אנחנו נוהגים כמו שפסק [הגר"נ] ששיעור אצבעיים [חצי טפח] הוא 4.5 ס"מ.

נראה אם כן, שקהילות הספרדים אשר נוהגים לשער אגודל 2 ס"מ, לא שמו אל ליבם את המדידות והידיעות המובאים כאן.



הרב יהושע ון-דייק

ראש ישיבת איתמר

## פתיחת ישיבות ות"ת בזמן הקורונה\*

## שאלה

בזמן מגפת הקורונה נסגרו תלמודי התורה והישיבות מפאת סכנת התדבקות במחלה. לאחר תקופה מסוימת הורה הגר"ח קניבסקי זצ"ל לשומעי לקחו, לפתוח את כל תלמודי התורה למרות המגיפה. ונשאלנו, כיצד יתכן הוראה זו, והרי פקו"נ דוחה את כל התורה כולה פרט לג' עבירות, ואפי' ספק פקו"נ דוחה שבת ושאר מצוות, וא"כ כיצד לא חששו לפקו"נ?



## תשובה:

## א. וחי בהם

נאמר בתורה "וחי בהם" (ויקרא י"ח ב') ודרשו חכמים בגמ' סנהדרין (דף ע"ד ע"א וע"ז כ"ז ע"ב ועוד) וחי בהם ולא שימות בהם. וע"כ כל המצוות נדחות משום פקו"נ חוץ מג' עבירות, כדברי הגמ' "אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק: נמנו וגמרו בעליית בית נתזה בלוד. כל עבירות שבתורה אם אומרים לאדם "עבור ואל תהרג" יעבור ואל יהרג, חוץ מע"ז ג"ע ושפיכות דמים. ובהמשך מסיקה הגמ' שיש עוד ב' יוצאים מן הכלל: א. בשעת גזירת שמד, להעביר על מצוות התורה, אז יש דין של יהרג ואל יעבור אפי' על מצווה קלה. ב. וכן כשהגויים רוצים להעביר אותנו על דתנו אם זה לפני עשרה מישראל, מצווה לקדש את השם ולמות ולא לעבור. וכן פסק הרמב"ם בהלכות יסודי התורה (פ"ה הלכה א'-ג').

ונחלקו הראשונים במקום שנאמר "יעבור ואל יהרג" האם מותר לאדם למסור נפשו ולהיהרג לשמירת המצווה, או שהוא חייב לעבור על המצווה, ואם נהרג הרי זה מתחייב בנפשו.

הרמב"ם כתב (הלכות יסודי התורה פ"ה ה"ד) "כל מי שנאמר בו יעבור ואל יהרג, ונהרג ולא עבר, הרי זה מתחייב בנפשו".

והתוס' בע"ז (דף כ"ז ע"ב ד"ה יכול אפילו) כתבו: "ואם רצה להחמיר על עצמו אפי' בשאר מצוות רשאי, כמו רבי אבא בר זימרא דירושלמי, שהיה אצל גוי, א"ל אכול נבלה ואי לא קטילנא לך, א"ל אי בעית למיקטלי קטול, ומחמיר היה דמסתמא בצנעא היה" עכ"ל. ומשמע שמותר להחמיר ולהיהרג.

\* הערת המערכת: ע"ע מאמרים בנושא בגיליון מ ומא.

וביאר הכס"מ (הלכות יסודי התורה פ"ה ה"ד) דהרמב"ם ס"ל דכשכתוב בגמ' "יעבור ואל יהרג" פירושו שצריך לעבור כדי שלא יהרג, ואילו התוס' ועוד ס"ל שלא צריך להיהרג, אך אם נהרג ולא עבר צדקה תחשב לו.

והוסיף הכס"מ בשם הנימוקי יוסף דאפי' לפי סברת הרמב"ם "אם הוא אדם גדול וחסיד ירא שמים ורואה שהדור פרוץ בכך, רשאי לקדש את ה' ולמסור עצמו אפי' על מצוה קלה כדי שיראו העם ולמדו ליראה את השם ולאהבו בכל לבם".

ולפי הנ"ל יוצא, שבמצב של סכנה שבאה מן השמיים, כדוגמת מגיפת הקורונה, שאין בהסתכנות מצוות קידוש השם, א"כ אין להסתכן למען לימוד תורה. וכפי שכתב רבי יהודה החסיד בספר חסידים (סי' תתקנ"ה) "מה שכתוב "זאת התורה אדם כי ימות באוהל" (שעל כך דורש ר"ל שאין דברי תורה מתקיימים אלא במי שממית עצמו עליה, כמובא בגמ' ברכות דף ס"ג ע"ב יג.) זהו באוהל ביתו שחי צער תחיה ובתורה אתה עמל, או בבית רבו כר' אליעזר בן הורקנוס שהיה אוכל כל מעדני עולם בבית אביו וקיים בעצמו הוי גולה למקום תורה". ולכן הסיק רבי יהודה החסיד שאסור ללכת ללמוד תורה למקום שיש סכנת דרכים, ואף ששלוחי מצווה אינן ניוזקין, הגמ' בפסחים (דף ח' ע"ב) מסיקה דהני מילי במקום שלא שכיחא היוקא, אבל במקום ששכיחא היוקא אף שלוחי מצווה נזוקין. ולכן הסיק ספר חסידים (שם) "הרי שאין למסור עצמו למיתה בעבור התורה שנאמר (ויקרא י"ח ח') "וחי בהם ולא שימת בהם". ולכאורה ה"ה בענייננו.



## ב. מקורות של הסתכנות לשם לימוד תורה

בגמ' ברכות (דף ס"א ע"ב) מובא: "תנו רבנן: פעם אחת גזרה מלכות הרשעה שלא יעסקו ישראל בתורה, בא פפוס בן יהודה ומצאו לרבי עקיבא שהיה מקהיל קהילות ברבים ועוסק בתורה. אמר ליה: עקיבא, אי אתה מתירא מפני מלכות? אמר לו: אמשול לך משל, למה הדבר דומה – לשועל שהיה מהלך על גב הנהר, וראה דגים שהיו מתקבצים ממקום למקום, אמר להם: מפני מה אתם בורחים? אמרו לו: מפני רשתות שמביאין עלינו בני אדם. אמר להם: רצונכם שתעלו ליבשה, ונדור אני ואתם כשם שדרו אבותי עם אבותיכם? אמרו לו: אתה הוא שאומרים עליך פקח שבחיות?! לא פקח אתה, אלא טיפש אתה! ומה במקום חיתוננו אנו מתיראין, במקום מיתתנו על אחת כמה וכמה! אף אנחנו, עכשיו שאנחנו יושבים ועוסקים בתורה, שכתוב בה "כי הוא חייך ואורך ימך" – כך, אם אנו הולכים ומבטלים ממנה – על אחת כמה וכמה. אמרו: לא היו ימים מועטים עד שתפסוהו לרבי עקיבא וחבשוהו בבית האסורים, ותפסו לפפוס בן יהודה וחבשוהו אצלו. אמר לו: פפוס! מי הביאך לכאן? אמר ליה: אשריך רבי עקיבא שנתפסת על דברי תורה, אוי לו לפפוס שנתפס על דברים בטלים. בשעה שהוציאו את רבי עקיבא להריגה זמן קריאת שמע היה, והיו סורקים את בשרו במסרקות של ברזל, והיה מקבל עליו עול מלכות שמים. אמרו לו תלמידיו: רבינו, עד כאן?! אמר להם: כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה "בכל נפשך" – אפילו נוטל את נשמתך, אמרתי: מתי יבוא לידי ואקימנו, ועכשיו שבא לידי לא



אקיימנו?! היה מאריך ב"אחד" – עד שיצתה נשמתו ב"אחד". יצתה בת קול ואמרה: אשריך רבי עקיבא שיצאה נשמך ב"אחד".

הרי מפורש שר"ע מסר נפשו על לימוד תורה. וכיצד נהג כן, הרי אין זה מג' עבירות שבהן נאמר "יהרג ואל יעבור"?

ואף אם סבר ר"ע שצריך למסור את הנפש על לימוד תורה, כפי שנבאר לקמן, מדוע ר"ע מצא לנכון להקהיל קהילות ברבים? והרי היה יכול ללמוד עם חברותא במערה, כפי שעשה רשב"י ובנו ר"א כשרדפו אחריהם הרומאים. ולשם מה להפגין לימוד תורה בפרהסיא? והרי מצינו שכשהייתה גזירה נגד ברית מילה קיימו את הברית בהיחבא כמובא בגמ' סנהדרין (ל"ב ע"ב) "תנא קול ריחיים בבורני שבוע הבן שבוע הבן" (שם ד"ה שבוע הבן) "סימן הוא שיש שם ברית מילה כמכריז ואומר שבוע הבן כאן. והריחיים סימן לשחיקת סממנין למכת התינוק ושעת גזירת המלכות היה שגזרו שלא למול והיו יראים להוציא קול וקבעו סימן זה". והנה מוכח שהיו מסתירים את עניין הברית. וא"כ קשה, מדוע ר"ע הקהיל קהילות ללימוד תורה?

והרי אפי' בג' עבירות שנאמר בהן "יהרג ואל יעבור" אין עניין להיהרג, אלא אדרבה, אם יכול לנוס ולהימלט על נפשו ינוס ולא יהרג. ורק במקרה אונס שתפסוהו ומכריחים אותו לעבור, אז בג' עבירות יהרג ואל יעבור. וכאן בלימוד תורה יכול היה ר"ע להתחבא במערה וללמוד, ומדוע הקהיל קהילות ברבים לשם לימוד התורה?

וכן קשה מהגמ' בע"ז דף י"א ע"א: "תנו רבנן: כשחלה רבי יוסי בן קיסמא, הלך רבי חנינא בן תרדיון לבקרו. אמר לו: חנינא אחי, (אחי) אי אתה יודע שאומה זו מן השמים המליכוה? שהחריבה את ביתו ושרפה את היכלו, והרגה את חסדיו ואבדה את טוביו, ועדיין היא קיימת, ואני שמעתי עליך שאתה יושב ועוסק בתורה [ומקהיל קהילות ברבים] וספר מונח לך בחיקך! אמר לו: מן השמים ירחמו. אמר לו: אני אומר לך דברים של טעם, ואתה אומר לי מן השמים ירחמו, תמה אני אם לא ישרפו אותך ואת ספר התורה באש! אמר לו: רבי, מה אני לחיי העולם הבא? אמר לו: כלום מעשה בא לידך? אמר לו: מעות של פורים נתחלפו לי במעות של צדקה וחלקתים לעניים, אמר לו: אם כן, מחלקך יהי חלקי ומגורלך יהי גורלי. אמרו: לא היו ימים מועטים עד שנפטר רבי יוסי בן קיסמא, והלכו כל גדולי רומי לקברו והספידוהו הספד גדול, ובחזרתן מצאוהו לרבי חנינא בן תרדיון שהיה יושב ועוסק בתורה ומקהיל קהילות ברבים וספר תורה מונח לו בחיקו. הביאוהו וכרכוהו בספר תורה, והקיפוהו בחבילי זמורות והציתו בהן את האור, והביאו ספוגין של צמר ושראום במים והניחום על לבו, כדי שלא תצא נשמתו מהרה. אמרה לו בתו: אבא, אראך בכך? אמר לה: אילמלי אני נשרפתי לבדי, היה הדבר קשה לי, עכשיו שאני נשרף וספר תורה עמי, מי שמבקש עלבונה של ספר תורה הוא יבקש את עלבוני. אמרו לו תלמידיו: רבי, מה אתה רואה? אמר להן: גליון נשרפין ואותיות פורחות. – אף אתה פתח פיך ותכנס בך האש! אמר להן: מוטב שיטלנה מי שנתנה ואל יחבל הוא בעצמו. אמר לו קלצטוניר: רבי, אם אני מרבה בשלהבת ונוטל ספוגן של צמר מעל לך, אתה מביאני לחיי העולם הבא? אמר לו: הן. – השבע לי! נשבע לו. מיד הרבה בשלהבת ונטל ספוגין של צמר מעל

לבו, יצאה נשמתו במהרה. אף הוא קפץ ונפל לתוך האור. יצאה בת קול ואמרה: רבי חנינא בן תרדיון וקלצוטונירי מזומנין הן חיי העולם הבא. בכה רבי ואמר: יש קונה עולמו בשעה אחת, ויש קונה עולמו בכמה שנים."

ואם לגבי דמותו של פפוס בן יהודה נחלקו האם היה ת"ח (כן משמע באמרי נועם בגמ' בברכות שם בשם הגר"א) או שהיה רשע (כך הבין המהר"י כהן בפרושו למדרש משלי ס' ט'), הרי שרבי יוסי בן קיסמא שחולק על רב חנינא בן תרדיון, לכו"ע היה מגדולי התנאים וסבר שאין לסכן עצמו על לימוד תורה. א"כ מניין לרבי חנינא בן תרדיון ולר"ע שהדבר מותר? ואם נוכיח שמותר ואף מצווה, א"כ נצטרך לבאר במה נחלקו ר' יוסי בן קיסמא ור' חנינא בן תרדיון.

על דברי הרמב"ם (בהלכות יסודי התורה פ"ה ה"א) שכתב שעל שאר מצוות אם אונסים ישראל לעבור או למות "יעבור ולא יהרג שנאמר במצוות 'אשר יעשה אותם האדם וחי בהם' ולא שימות בהם, ואם מת ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו". הקשה הכס"מ שם וז"ל: "וקשיא לי שהרי רבי חנינא בן תרדיון מסר נפשו כדי לעסוק בתורה וכן רבי יהודה בן בבא כדי לסמוך זקנים" וכו'. ונשאר בצ"ע ולא תירץ. (וקצת קשה מדוע לא הקשה ג"כ ממינתו של ר"ע, וצ"ע).



### ג. כיצד מותר למסור נפש למען לימוד תורה

ונראה לתרץ בכמה דרכים מדוע ר"ע ור' חנינא בן תרדיון מסרו נפשם על לימוד תורה. (והמעין יראה שחלק מהדברים תלויים גם בתירוצים הנוספים).

א. הגזירה נגד לימוד התורה היתה גזירת שמד, ובשעת גזירת שמד נהרגים על כל המצוות ואפי' על ערקתא דמסאני, וא"כ כ"ש שעל לימוד תורה מותר להסתכן. וכך כתב המהרש"א בחידושי אגדות (ד"ה יש לך אדם) וז"ל: "ובעובדא דרע"ק דשמעתין דמסר נפשו על ביטול תורה, היינו בשעת השמד כדאמרינן התם דבשעת השמד אפילו על מצוה קלה יהרג ואל יעבור".

אלא שאז קשה, שהרי גם בשעת שמד, אין עניין להיהרג לכתחילה, אלא אדרבה אם ביכולתו לברוח – שיברח. וא"כ צודק פפוס כששואל את ר"ע על כך "שהיה מקהיל קהילות ברבים ועוסק בתורה", האם "אי אתה מתירא מפני המלכות"? וכן שואל רבי יוסי בן קיסמא את ר' חנינא בן תרדיון "שמעתי עליך שאתה יושב ועוסק בתורה ומקהיל קהילות ברבים וס"ת מונח לך בחיקך" ומדוע שלא ילמדו תורה בהיחבא במערה וכיוצ"ב?

וגם המשך דברי המהרש"א קשים: "ועוד דר"ע בפרהסיא הוה כדאמר מקהיל קהילות ברבים ובפרהסיא אמרינן התם דאפילו על מצווה קלה יהרג ואל יעבור". כאן רצה לומר המהרש"א, שאף אם נאמר שאין גזירת שמד וזו הייתה העברה על הדת, ובהעברה על דת צריך להיהרג רק בעשרה מישראל (פרהסיא) ולא ביחיד, ולכן הותר לר"ע למסור נפשו כי פרהסיא היה, הא גופא קשיא, שהרי לשם מה עשה זאת ברבים? היה יכול ללכת למערה וללמוד ביחיד או עם חברותא וכדו'?

אך בין כה וכה קשה, שהרי ידוע שהרומאים גזרו נגד לימוד התורה, א"כ הייתה שעת גזירת שמד ובשעת גזירה יש דין של יהרג ואל יעבור, אלא שחוזרת שאלתנו, מדוע ללמוד בפרהסיא, והרי ניתן ללמוד בהיחבא?

ונראה לומר, שר"ע שהיה מגדולי ראשי הישיבות, אשר הקים עולה של תורה, והיו לו עשרים וארבע אלף תלמידים, ואף כשמתו לא התייאש וייסד ישיבה חדשה של חמישה תלמידים, הוא הבין, שאין התורה נלמדת אלא בחבורה כמוכבא בגמ' ברכות (דף ס"ג ע"ב). וזהו מוסד הישיבות, ובלעדי זה, הרי שיש סכנה לעולם התורה.

וכן פירש הלבוש מרדכי בפתיחה למסכת ב"מ (לרבי משה מרדכי אפשטיין זצ"ל) וז"ל: "הנה מלכות רומי הרשעה כשראתה את הטעות הגדולה שעשו שנתנו לריב"ז את יבנה וחכמיה... ראו כי שגו, ישראל נוצח בגופו אבל לא ברוחו. כל העמים תלויים בארצם וממשלתם ואם אין להם ארץ וממשלה אינם כלום, אבל ישראל ד' ותורתו הוא נחלתו, קיומו הוא נשמתו, ארצו הוא הכרם אשר בו יגדל, ואם יש לישראל כרמו יבנה וחכמיה הישיבה הקדושה, ותלמידיה, חי וקיים עם הקודש ורוחו עולה מעלה ומאיר לכל העמים". ומסיק שאז הבינו הרומאים שטעו בכך שנתנו לריב"ז את יבנה וחכמיה, ולכן גזרו גזירות נוראיות "שכל מי שיקהיל קהילה ברבים ללמוד תורה שבזה סוד קיום ישראל, ישרפוהו חיים. אז היתה לישראל צרה נוראה שהיא עוד יותר קשה לישראל מחורבן המקדש, כי באין תורה ואין כרם איך יגדל ישראל. וע"כ ר' חנינא בן תרדיון הקהיל קהילות ברבים ללמוד תורה". ומקשה את קושייתנו: "ואף כי אין אומרים יהרג ואל יעבור אלא בג' עבירות אבל לא על ביטול תורה, על זה אין צריך למסור נפשו, אבל ביטול תורה של כל ישראל, הלה זה גזרת שמד חלילה". אלא שקשה, והרי אפשרי ללמוד במעורות, ומדוע להסתכן בלימוד תורה ברבים?

על כך עונה הלבוש מרדכי (שם) "ובזה הלא תלוי כל התורה כולה, כי באין ישיבה ללמוד תורה הלא ישכחו כל התורה, וישראל בלי תורה הם חלילה אבודים מן העולם. לזה מסר ר' חנינא בן תרדיון את נפשו והקהיל קהילות ברבים ללמוד תורה". וכן כתב בהמשך דבריו (שם) "כי בלא קהילה ברבים ללמוד תורה, בלא ישיבה שילמדו תורה ברבים, אין ישראל ואין תורה". ובדבריו רומז לדברי רס"ג המפורסמים "שאין אומתנו אומה אלא בתורתיה" (תורה שכתב ותושב"ע). וע"כ מסיק הלבוש מרדכי (שם) "וממנו (מ' חנינא בן תרדיון) ילמדו כל ישראל וידעו איך מחוייבים למסור נפשותיהם שיהיו בישראל קהילות ברבים ישיבות קדושות שילמדו תורה ללמוד וללמד בעמל ועיון לשמור ולעשות".

אמנם יש מחלוקת האם בשעת שמד צריך להיהרג גם בביטול מצוות עשה, דהרמב"ן (שבת דף מ"ט ע"א) כתב "הא דבשעת השמד אפי' אערקתא דמסאנא יהרג ולא יעבור, הני מילי לעבור על מצות לא תעשה, אבל אם גזרו על מצוות עשה, בודאי שב ואל תעשה שאני". וכן כתב הר"ן בחידושו לשבת (דף מ"ט ע"א ד"ה נטלן מראשו) שלא אמרו בשעת השמד יהרג ואל יעבור אלא "לעבור על מצוות לא תעשה אבל גזרו לבטל מצות עשה כיון שאינו עובר בידים, ועוד שהן יכולים לבטלה ממנו על כרחו שיניחוהו בבית האסורין ותבטל מאליה הילכך מבטל ואל יהרג". ואולי זו הייתה סברתו של רבי יוסי בן קיסמא שחלק על דרכו של ר' חנינא בן תרדיון, שסבר

שכיוון שגזירה זו היא בשב ואל תעשה, ע"כ אמר לו "אומה זו מן השמיים המליכוה" ואין לך למרוד נגדם.

ב. עוד הוסיף המהרש"א (שם) "ולפי דברי התוס' שכתבו בפרק אין מעמידין (ע"ז דף כ"ז ע"ב ד"ה יכול אפילו) עפ"י הירושלמי דאם רצה אדם להחמיר על עצמו אפילו בשאר מצוות שרי, איכא למימר דר"ע נמי מחמיר על עצמו היה. ואפשר שזהו שאמרו ליה תלמידיו, רבי עד כאן, דהיינו וכי עד כאן חייב אדם למסור עצמו גם בשאר מצוות? והשיב להם: כל ימי הייתי מצטער וכו' ורצוני בכך להחמיר על עצמי אפילו בשאר מצוות ודו"ק".

ותירין זה נכון עפ"י התוס', אך הרמב"ם (הובא לעיל) חולק על עניין זה.

ועפ"י תרוץ זה של המהרש"א לשיטת התוס', אפשר להבין ג"כ את הנהגתו של ר"ע בגמ' ערובין (דף כ"א ע"ב) שר' יהושע הגרסי היה מביא מים לר"ע לכלא, ופעם אחת חשדוהו שרוצה לחפור מנהרה ושפכו שומר בית הסוהר את המים, ור"ע סרב לאכול לחם בלא נטילה ואמר "מוטב אמות מיתת עצמי ולא אעבור על דעת חבירי", דס"ל לר"ע דלאדם גדול שרי להחמיר על עצמו וכן משמע בתוס' שם (ד"ה מוטב אמות) ודו"ק.

ג. בספר חסידים (סי' תתקנ"ה), אחר שהסביר שאין למות לצורך לימוד תורה ולכן אסור להסתכן בדרך למען לימוד תורה (כפי שהבאנו לעיל), ביאר, שלכן רבי יוסי בן קיסמא חלק על ר' חנינא בן תרדיון "ולפי שר' חנינא בן תרדיון שם נפשו בכפו, כלומר, הסתכן. י"ה) לכך אמר לו ר' יוסי בו קיסמא תמיה אני אם לא ישרפו אותך ואת ס"ת עמך".

אלא שא"כ קשה, מה היתה דעתו של ר' חנינא בן תרדיון? וכי לא ידע שאין להסתכן למען לימוד תורה? ומפני קושיא זו נראה שהוסיף בספר חסידים (שם) "ועוד שעת השמד היה ובלא זה יודעים שנמסרים להריגה, ואמר טוב שימות על דברי תורה ולא על דברים בטלים, כמו שאמר יהודא בן פפוס לר"ע". כלומר, הבין ספר חסידים שר' חנינא בן תרדיון ידע שבלא"ה המלכות רודפת אחריו להורגו, וגם בלא לימוד תורה יסתכן למות, ולכן העדיף למות על דברי תורה.

נמצאנו למדים שכשאדם נידון למות בגלל דברים אחרים, מותר לו להסתכן על לימוד תורה, כי בלא"ה הוא נמצא במצב של סכנת נפשות.

ובכך מיושבת קושיית הכס"מ (הלכות יסודי התורה פ"ה ה"ג) שהקשה אם הלכה כהרמב"ן והר"ן שבשעת גזירה אין למסור את הנפש על ביטול עשה, א"כ "וקשיא לי שהרי ר' חנינא בן תרדיון מסר נפשו כדי לעסוק בתורה?"

וקשה על הכס"מ, מדוע לא הקשה ג"כ מהנהגת ר"ע שמסר נפשו על לימוד תורה? ונראה לתרץ, שר"ע נרדף ע"י הרומאים בגלל תמיכתו בבר כוזיבא, וא"כ ממילא נגזר דינו למיתה, ולכן לא היה קשה לכס"מ מדוע התיר ר"ע לסכן את עצמו בלימוד תורה (ואכן המאירי כתב בפתיחתו למסכת אבות, הוצאת מכון התלמוד הישראלי השלם עמ' 29, שר"ע הוצא להורג "מפני כעס בר כוזיבא", א"כ רואים שבלא"ה ר"ע נרדף ע"י השלטונות. וכן משמע מהגמ' ברכות דף ס' ע"ב שאף אחד לא העז לארח את ר"ע בביתו מפני שהיה מבוקש ע"י השלטונות, עיי"ש).

אלא שמחדש ספר חסידים, שאף ר' חנינא בן תרדיון היה במצב דומה, וידע שימסרוהו להריגה, וע"כ העדיף למות על דברי תורה.

ד. באור תורה (שבסוף מעלות התורה לרבי אברהם אחי הגר"א, הוצאה חדשה עמ' רל"ג) כתב וז"ל: "בא וראה עד כמה הגיעה מעלת עסק התורה ועונש בטולה, שהרי קי"ל שכל המצוות נדחים מפני פקו"נ, כמו שנאמר 'וחי בהם' (ויקרא י"ח ה'), ובמקום סכנה עצומה כזו, עמד ר"ע והקהיל קהילות ברבים לדרוש בתורה, שבזה היתה תמיהת פפוס בן יהודה, שהיה סבור שאסור לעמוד במקום סכנה, ממקרא שכתוב 'וחי בהם' וכו', והיתה תשובתו אליו שת"ת אינו דומה לכל המצוות, שכולם נדחים מפני סכנה, חוץ מג"ע וש"ד וע"ז מפני שכתוב 'וחי בהם' על דרך חלל שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה (שבת קנ"א ע"ב) משא"כ ת"ת שגדול שכרה שנותנת חיים גם בעוה"ז, והוא חייו ממש של אדם, ולכן לא שייך בו מקרא ד'וחי בהם' וכו' שאדרבא בטולה גורם בטול החיים בודאי, ומוטב לתפוס את הספק ולהניח הודאי. והמשיל ת"ת לדגים שבים, שבאם יוצאים רגע אחד מן המים מיד מתים, כמו כן הפורש מן התורה רגע אחד, נפסק חיותו, כמו שבארנו למעלה, היאך עיקר חיות איש הישראלי אינו אלא בתורה".

הרי שהבין את משל הדגים של ר"ע כפשוטו, שעמ"י בלא תורה הרי הוא בלא חיים. וא"כ יותר סכנה היא לא ללמוד תורה מאשר להסתכן מאימת הרומאים מפני לימוד התורה.

אלא שלפי דבריו קשה, מה היתה סברתו של רבי יוסי בן קיסמא שהתנגד להנהגתו של ר' חנינא בן תרדיון?

ועוד קשה, מי מנע מר"ע ללמוד תורה בהיחבא, ומדוע היה צריך להקהיל קהילות ברבים? ועל כך צריך לתרץ כהלבוש מרדכי לעיל, ש"בלא ישיבה שילמדו תורה ברבים, אין ישראל ואין תורה". אלא שהלבוש מרדכי השתמש גם בסברת "גזרת שמד" ולפי מעלות התורה גם בלא שמד, תורה של הרבים היא חיים ובלא זה אין חיים ולכן מותר אף להסתכן בעבור זה. אך מניין לומר זאת באדם יחיד שמותר לו להסתכן בעבורה, אף שהתורה היא סם חיים, מ"מ גם היחיד לא כל רגע לומד תורה, וזמן רב עוסק בפרנסתו ואפי' בדברי הרשות. ובכלל מדוע שלא נאמר בכה"ג את סברת הגמ' בעניין חילול שבת במקום פקו"נ: "חלל עליו שבת אחת בכדי שישמור שבתות הרבה", א"כ ה"ה הכא בטל עליו תורה (לזמן מסויים) בשביל שיוכל ללמוד תורה כל חייו (כשתעבור הגזירה). וע"כ צ"ע בדבריו, אא"כ כוונתו ללימוד תורה דרבים ולשכחת התורה, כפי שנביא לקמן.

ה. במקום סכנה לשכחת התורה ומצוותיה יש למסור את הנפש על כך. כך כתב בשו"ת מנחת יצחק (ח"ג סי' ג' ס"ק ה') בביאור הנהגת ר' חנינא בן תרדיון וז"ל "דאף דבעליית בית נחזה נמנו וגמרו, דעל כל עבירות שבתורה יעבור ואל יהרג, חוץ מע"ז וג"ע ושפ"ד, אבל דעת ר' חנינא בן תרדיון היה שגם בנוגע לביטול לימוד תורתנו הקדושה, שייך יהרג ואל יעבור, דאם תשתכח תורה מישראל, ממילא תשתכח מישראל ח"ו כל המצוות". ומבאר שבזה נחלקו ר' יוסי בן קיסמא ור' חנינא בן תרדיון: "דלר' יוסי בן קיסמא לימוד התורה הוי מצוות עשה כמו שאר המצוות, דיעבור ואל יהרג (כי אף שזו גזירת שמד, לדעת הרמב"ן והר"ן אין חיוב מסי"נ בביטול מצוות עשה).

י.ה.) ולרבי חנינא בן תרדיון וכן לר"ע (ברכות דף ס"א ע"ב) ס"ל, דלימוד התורה גדול משאר מצוות עשה (ועיין קידושין מ' ע"ב) ודין ע"ז וג"ע ושפ"ד לזה, דיהרג ואל יעבור וא"כ אין ראייה מזה לשאר קיום מצוות עשה".

אלא דהא גופא קשיא, היכן רמוזו חידושו הגדול שעל שכחת התורה יש דין כמו ג' עבירות שיהרג ולא יעבור?

והמנח"י שם הפנה בדבריו לעיין בגמ' קידושין דף מ' ע"ב, שם מובא דיון נוסף שהיה בעליית בית נתזה בלוד (כהחידוש של יהרג ובל יעבור בג' עבירות, שהיה ג"כ בבית נתזה, עיין סנהדרין ע"ד ע"א) שנשאלה להם שאלה מה גדול ממה "תלמוד גדול או מעשה גדול" והסיקו בסופו כולם כדעת ר"ע "נענו כולם ואמרו תלמוד גדול שהתלמוד מביא לידי מעשה".

אמנם רואים אנו בגמ' זו את חשיבות לימוד התורה שבלעדיה לא יהיה קיום למצוות התורה, כי בלא תורה ישתכחו המצוות, אך היכן מצינו רמז לכך, שבשביל לימוד תורה של כלל ישראל יש למסור את הנפש ולהיהרג ולא לעבור על ביטול תורה?

ועוד קשה, וכי בשעה נוראית זו, כשגוזרים על עמ"י גזירות אימות ונוראות ומבטלים מישראל תורה ומצוות, בזה חכמים דנים, האם תלמוד גדול או מעשה גדול, ולכאורה זה נראה דיון פילוסופי, ומה לדיון זה בשעת פקו"נ?

ומצאתי בספר דברי הרב (עמ' קצ"ז) לגאון הרב צבי שכתר שליט"א דברים בשם רבו הגרי"ד סולוביצ'יק וצ"ל המבארים עניין זה וז"ל:

"ייהרג ואל יעבור: הפלא והנס של קיום עם ישראל משך כל שנות הגלות הארוכה והמרה, למרות שנאת הגויים כלפיהם [אשר היא נובעת באמת משנאתם אל התורה] ולמרות כל הגזירות והשמדות והרדיפות, היה הכל מכח אותו הפסק (סנהדרין דף ע"ד ע"א) שהכריעו בעליית בית נתזה בלוד של ייהרג ואל יעבור, שלא להיכנע לנכרים בגזירותיהם. ועיין גמ' סוף פרק קמא דקידושין (דף מ' ע"ב) וכבר היה ר' טרפון וזקנים מסובים בעליית בית נתזה בלוד נשאלה שאלה זו בפניהם, תלמוד גדול או מעשה גדול, נענה ר' טרפון ואמר... נענה ר"ע ואמר... נענו כולם ואמרו תלמוד גדול שהתלמוד מביא לידי מעשה. והוא תמוה, שלא היה להם על מה להתפלסף באותה שעה גורלית בהיסטוריה של עמנו, שעת השמד הנורא, אלא על חקירה מופשטת זו.

אלא נראה לפרש שעיקר גזרתם של הגויים היה נגד תלמוד תורה, השוה גמרא סוף מס' ברכות (דף ס"א ע"ב), שאמר ר"ע לפפוס בן יהודה אמשול לך משל למה הדבר דומה, לשועל שהיה מהלך על גב הנהר וכו', ומה במקום חיותנו אנו מתיראין, במקום מיתתנו על אחת כמה וכמה. והנה מכח דין ייהרג ואל יעבור אין על האדם חובה בדוקא לקיים את המצוות בפרהסיא בכדי שיהרגנו הנכרי האנס, השוה גמ' שבת (דף כ"א ע"ב) ובשעת הסכנה מניחו על שלחנו ודין, וכן בפרק קמא דסוכה (דף י"ד ע"ב) משם ראייה, אין שעת הסכנה ראייה. [וכן ברמ"א ליו"ד (סי' קנ"ז ס"א) מהמלחמות (ד"ע).] ולפי"ז אינו מובן מאי טעמא המשיכו התנאים ללמוד תורה בדוקא בפרהסיא בפניהם של הרומיים.

ואולי יש לפרש שזה היה החלק השני של הפסק של אותם התנאים – בעליית בית נתזה בלוד – שמאחר שגדול תלמוד שמביא לידי מעשה, לפיכך שאני תלמוד תורה משאר המצוות, ומחוייבים בדוקא להמשיך להקהיל קהילות ברבים וללמד תורה בפרהסיא ושלא להיכנע לאנשים, שרק בהנהגה של עקשנות שכזו נצליח לקיים את היהדות" עכ"ל.

רואים בדבריו כנ"ל שדווקא תורה בציבור, בהקהלת קהילות ברבים, היא ערובה להמשך קיומו של עמ"י, ורק בהנהגה זו תמשיך התורה להתקיים בכלל ישראל.

ב. עוד ראייה, שעל שכחת התורה ומצוותיה יש דין של ייהרג ואל יעבור, נראה להביא מספר חסידים שהובא לעיל (סי' תתקנ"ה) שם כתב "ור' יהודה בן בבא שמסר עצמו על השם, שאלמלא שעשה כן נשתכחו דיני קנסות מישראל". הרי מפורש שכשיש חשש לשכחת התורה, יש למסור על כך את הנפש, ולכן ר' יהודה בן בבא מסר עצמו למיתה בכדי לסמוך זקנים לדיינים.

ג. עוד ראייה שעל שכחת התורה יש למסור את הנפש, נראה להביא ראייה מהגמ' בגיטין (דף נ"ו ע"א) לגבי סוגית ר' זכריה בן אבקולס שסרב להקריב בעלי מומין על המזבח למרות הסכנה שאותו בר קמצא יילך וילשין לרומאים וכל האומה תהיה בסכנה, כפי שאכן קרה.

ונשאלת השאלה: מה היה החשבון של ר' זכריה בן אבקולס? וכי לא ידע שסירובו להקריב את הקרבן יסכן את כלל ישראל? והרי פקו"נ דוחה דין של איסור להקריב בעלי מומין. וביאר מו"ר הגר"א נבנצל שליט"א בספר ירושלים במועדיה (בין המצרים עמ' פ"ג) שאמנם מותר לעבור על לאו בשביל פקו"נ וגם על כמה לאוין מותר, וכן מותר לחלל שבת ויוה"כ בשביל פקו"נ "אבל עקירת התורה לא נדחית מפני פקו"נ. אם ילמדו דין לא נכון, תצא הלכה לדורות, שבת דינו של רבי זכריה פסק שבעלי מומים קרבים על המזבח, זוהי עקירת התורה, ועקירת התורה אינה נדחית מפני פקו"נ. כך הסביר מו"ר הגר"ר חיים שמואלביץ' זצ"ל את סברתו של רבי זכריה בן אבקולס". הרי מפורש שעל שכחת דין מהתורה יש למסור את הנפש.

אלא שאם כך קשה, שהרי אם סברתו של רבי זכריה בן אבקולס כ"כ נכונה, א"כ מדוע רבי יוחנן מבקר אותה בכ"כ חריפות עד שטוען שבגלל פסיקתו חרב הבית ("ענותותו של ר' זכריה בן אבקולס החריבה את ביתנו")? ועל כך ענה הגר"א נבנצל (שם) שטעותו היתה, שחורבן המקדש ופיזור ישראל בין האומות, שנגרם כתוצאה מהוראתו של רבי זכריה בן אבקולס, היא 'עקירת התורה' הרבה יותר גדולה מן העקירה שר' זכריה חשש לה ("יאמרו בעלי מומין קרבין"). ולכן טעה. אך העיקרון שעל שכחת התורה יש למסור את הנפש, על כך לא נחלקו.

ד. בגמ' בב"ק (דף ל"ח ע"א) מובא: "ת"ר וכבר שלחה מלכות הרשעה שתי סרדיוטות אצל חכמי ישראל: למדונו תורתכם... בשעת פטירתו אמרו להם דקדקנו בכל תורתכם ואמת הוא חוץ מדבר זה שאתם אומרים שור של ישראל שנגח שור של נכרי פטור, ושל נכרי שנגח שור של ישראל בין תם ובין מועד משלם נזק שלם." עיי"ש. והקשו התוס' (שם ד"ה קראו) כיצד לימדו את הגויים תורה, והלא עוברים בעשה שנאמר 'מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל לא

עשה כן לכל גוי? ותירצו התוס' דעשו כן עפ"י המלכות בעל כרחם ולא היו חייבים למסור הנפש על כך עיי"ש.

והקשה המהרש"ל ביש"ש (שם אות ט') כיצד חכמי ישראל תירגמו את ההלכה הנ"ל שהיא כה קשה להבנה אצל הגויים, וכיצד לא יראו מפני המלכות הרשעה? "הלא לא תמצא דבר קשה כזה לומר בפני האומות שאנחנו פטורין מהיזקן והם חייבים? וכי לא היה ראוי לחוש ח"ו לכמה שמדות וחורבות דליפוק מיניה, בפרט מלכות הרשעה שכל מחשבתם רק להתגולל ולהתנפל על שונאינו, וא"כ היה להם לשנות (את הדין, מפני פקו"נ ולכתוב) או שניהם חייבים או שניהם פטורים?" (יש"ש שם)

ומסיק מכך היש"ש חידוש גדול: אסור לשנות דבר הלכה אפי' במקום פקו"נ! ז"ל: "אלא שמע מינה שמחויבים אנו למסור (את הנפש) על קידוש ה'. ואם ח"ו ישנה הדין הוה ככופר בתורת משה. ומסתמא איירי כגון שהשרים שאלו בפרטים על כל דין ודין... ועל כן השיבו האמת על קדושת השם כי לא היה יכולת בידם לשמט את עצמם מדין זה" (יש"ש שם).

רואים מפורש שאם יש חשש שישונה דין תורה, מה לי בגלל פחד ויראה, מה לי בגלל שכחה, בסופו של דבר הדין ישתכח ויתעוות, יש למסור את הנפש על כך. וכל זה עפ"י ההבנה שהבאנו לעיל, "שאינן אומתנו אומה אלא בתורתיה" (רס"ג) ובלא תורה אין חיים לאומה כנ"ל. הרי שעל שכחת דין מהתורה יש למסור את הנפש ודון מינה ואוקי באתרין. (ועיין באריכות בדין זה בשו"ת מבשן אשיב ח"א סי' נ"ד).

ו. הפרי חדש על הרמב"ם (יסודי התורה פ"ה ה"ג, הודפס בספר פרי חדש ח"ב בסוף הספר) הביא את קושיית הכס"מ (שם) כיצד מסר רבי חנינא בן תרדיון את נפשו על התורה, והרי לימוד תורה אין זה מג' עבירות שצריך למסור עליהם את הנפש. ותירץ הפר"ח וז"ל: "מה שהקשה הכס"מ על זה (על מה שכתב הרמב"ם ש"כל מי שנאמר בו יעבור ואל יהרג, ונהרג ולא עבר, הרי זה מתחייב בנפשו)" מר' חנינא בן תרדיון שמסר נפשו כדי לעסוק בתורה, לא קשה, דתלמוד תורה דרבים שאני, וכן ר' יהודה בן בבא מסר עצמו כדי לסמוך זקנים כדי שלא תפסק הסמיכה, ומצווה דרבים שאני."

הרי מפורש כתב הפר"ח, שללימוד תורה של רבים שונה הוא מלימוד תורה יחיד, ותורה דרבים דוחה פקו"נ, וכן מצווה דרבים, כסמיכת זקנים, ג"כ דוחה פקו"נ.

וכן כתב המשך חכמה על התורה (שמות כ"ז י"א) וז"ל: "אמנם על תלמוד תורה דרבים צריך למסור עצמו למיתה ולסכן עבור זה. ואדרבא, נענש יהושע מפני שלא עסק בתורה בעת מלחמה. ולכן משה שנתן נפשו על תורה של כל ישראל אמרו שלפיכך נקראת על שמו שנאמר 'זכרו תורת משה עבדי' (מלאכי ג' כ"ב)".

וכן כתב הלבוש מרדכי בפתיחתו לב"מ (הובא לעיל) "כי בלא קהילה ברבים ללמוד תורה, בלא ישיבה שילמדו תורה ברבים, אין ישראל ואין תורה".

אלא שהא גופא קשיא. מניין שתורה דרבים דוחה פקו"נ? והרי בגמ' בסנהדרין (דף ע"ד ע"א) כתוב שנמנו וגמרו בעליית בית נתזה בלוד שרק על ג' עבירות יהרג ואל יעבור, ולא נזכר שם שתורה דרבים דוחה פקו"נ. וא"כ מניין למדור ר"ע ור' חנינא בן תרדיון דין זה? שמא תאמר



שעת שמד היה, ובשעת שמד מצווה למסור את הנפש אפי' על מצווה קלה, אך עדיין קשה, שהרי יכלו ללמוד בסתר ולא ברבים, ואם יכול לברוח ולא למות ודאי שצריך לעשות כן, ואם בכל זאת לימדו תורה ברבים, ש"מ שסבירא להו שבלא תורה ברבים אין תורה, אך מניין למות על כך, שמא ידחו את המצווה עד יעבור זעם ויקיימו את המצווה 'וחי בהם' ולא שימות בהם?

מרן הראי"ה קוק זצ"ל (מובא בספר אוצרות ראייה ח"ו עמ' 104) נדרש לשאלה זו בעניין מצוות מלחמה, כיצד הגמ' בסנהדרין (שם) לא הוסיפה על ג' מצוות שנדחים מפני פקו"נ גם את מצוות המלחמה, שהרי ברור שאם התורה ציוותה להילחם, ובדרך הטבע במלחמה יש גם הרוגים, א"כ ברור שיש מצווה אף לסכן את הנפש למענה. אמנם היה אפשר לתרץ, ששאר המצוות זה רק במקרה אונס, כשמכריחים את הישראלי או לעבור על אחת מג' עבירות או להיהרג, יהרג ואל יעבור. משא"כ מצוות המלחמה, שהיא מצווה שלמענה יש להיכנס לכתחילה לסיכון, כי בדרך הטבע במלחמה יש גם הרוגים, וא"כ זהו אופי המצווה ולא קשה מיד. אעפ"כ מרן הרב קוק ראה בכך שאלה, וז"ל: "והדבר יפלא להוסיף מצוות שנהיה מחוייבים בהן ביהרג ואל יעבור חוץ משלושה המנויים, ובפרט המצווה עשה" (אוצרות ראייה שם).

ומתרץ מרן הראי"ה קוק זצ"ל (שם): "אמנם אם נאמר שהיא רק מצווה של כלל ישראל ניחא, דבמצוות כלליות לא שייך ענין פקוח נפש, דציבור לא מייני. ומשום הכי נמי אין שייך במלחמת מצווה הק כללא דפקו"נ דוחה, כיוון שאין המצווה כי אם על הציבור, והציבור בכללו חי הוא, ואם יהרגו מועטים לטובת הכלל, נחשב כקציצת אבר החולה לרפואת הגוף כולו. על כן לא הוצרכו למנות מצוות כלליות ביהרג ואל יעבור".

ונראה, שסברה זו של קציצת איבר החולה לשם הצלת גופו, שאב מרן הרב זצ"ל, מהרמב"ם בהלכות ממרים (פ"ב ה"ד) שכתב שיש סמכות לביה"ד הגדול לבטל מצווה להוראת שעה "כדי להחזיר רבים לדת או להציל רבים מישראל מלהכשל בדברים אחרים, עושים לפי מה שהשעה צריכה. כשם שהרופא חותך ידו או רגלו של זה כדי שיחיה כולו, כך בית דין מורין בזמן מן הזמנים לעבור על מקצת מצוות לפי שעה כדי שיתקיימו כולן, כדרך שאמרו חכמים הראשונים, חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה". וכתב שם הרדב"ז (ד"ה כשם שהרופא חותך) "אין המשל הזה צודק אא"כ אנו רואין את כל ישראל כאילו הם גוף אחד ואע"פ שגופין מחולקין הם, כיוון שנשמותיהם ממקום אחד חוצבו, הרי הם כגוף אחד כי הנשמה היא עיקר, ודע זה. ומדברי רבינו נראה שהמשל הוא על המצוות שהם כגוף אחד וב"ד מבטלים מקצת כדי לקיים השאר. והמשל צודק בשני הדרכים". ודון מיניה ואוקי באתרין, דאם כל ישראל נחשבין לגוף אחד, א"כ מסירות נפש של היחיד למצוות הכלל כמוה כקציצת אבר להצלת הגוף כולו.

אמנם היה אפשר לומר סברה זו דווקא במצוות מלחמה, שהיא באופיה מצווה הכרוכה בכניסה לסכנה, ואכן כך כתב מרן הראי"ה קוק במשנה קמא באגרות ראי"ה (ח"ג אגרת תתקמ"ד שנת תרע"ט), וז"ל: "אע"פ שבכל מצות ציבור שאין בהם סכנה, אין לנו לחדש שלא יהיה נוהג בהם דין של 'וחי בהם', ויהיו חייבים בהם גם במקום סכנה לפרטים", אולם באוצרות ראייה (שם) חידש הרב זצ"ל סברה זו גם בשאר מצוות הציבור, ולא רק במצוות מלחמה שבאופיה יש תמיד סכנה, וז"ל: "ובזה ניחא הק דמסר ר' יהודה בן בבא את נפשו על הסמיכה, משום שהיא מצווה

כללית להעמיד שופטים בישראל. ויש לומר דזהו היה ג"כ עיקר טעמו של ר"ע ושל ר' חנינא בן תרדיון, שמסרו נפשם על התורה, מפני שבתורה יש כמו עניין חובה כללית לכל ישראל, לבד מה שיש בה חיוב על היחיד".

הרי מפורש שסבירא ליה למרן הרב קוק זצ"ל שבכל מצוות הציבור מותר להסתכן בעבורם, ובדבריו אף מצאנו מקור וטעם לחידוש זה, שהרי הגמ' אמרה שכל המצוות נדחות מפני פקדון משום הציווי "וחי בהם" שדרשו "ולא שימות בהם", ומכיוון שציבור לא מת, עפ"י הגמ' בהוריות (דף ו' ע"א), א"כ לא צריך להוסיף על דברי הגמ', כי במצוות הציבור מתקיים לעולם הציווי של "וחי בהם".

חידוש נוסף רואים בדברי מרן הרב קוק, שבמצוות תלמוד תורה יש ב' חיובים: יש חיוב על כל יחיד לתלמוד תורה, ולקיים את הציווי של "והגית בו יומם ולילה", אך יש ג"כ מצווה ציבורית, שתהיה תורה בעמ"י ושהתורה תעבור מדור לדור ולא תשתכח, וזו מצווה של הציבור בכל דור ודור לדאוג להמשכיות התורה והמסורה.

ומצוה זו יכולה להיעשות רק ע"י רבים הלומדים תורה, וכדברי הלבוש מרדכי (שם) "כי באין ישיבה לתלמוד תורה הלא ישכחו כל התורה". ולכן מסרו ר"ע ור' חנינא בן תרדיון את נפשם על לימוד התורה הציבורי.

וכמו כן, מצווה להעמיד שופטים בישראל, שיוכלו לדון ולקנוס ולהעניש את העבריינים, וא"כ מצווה זו הרי היא מצווה ציבורית, ולכן ר' יהודה בן בבא מסר נפשו על הסמיכה. וכידוע בלעדי מערכת משפט אין קיום לחברה, ולכן אפי' בני נח נצטוו על הקמת מערכת בתי דינים.

וסמיכת זקנים לדון כוללת עוד מצוות ציבוריות, כקידוש החודש ועיבור השנה, שהן קיום התורה ומצוותיה כמצוות החגים וימים טובים ועוד, ועליהם נאמר בגמ' ברכות (דף פ"ג ע"א) "כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים" שזו תורת כלל ישראל והם נחשבים ל"אותות האומה" כמש"כ הרמב"ם בסה"מ (מצוות עשה קנ"ג).

אלא שאם כדבריו, א"כ קשה, כיצד ר' יוסי בן קיסמא חלק על ר' חנינא בן תרדיון? ואולי אפשר לתרץ דר' יוסי בן קיסמא סבר כפי שהבאנו מאגרות ראה (לעיל), שרק במצוות מלחמה, שבאופיה חייבים להיכנס בה לסכנה, כיוון שהיא מצווה המוטלת על הציבור, והציבור לא מת, ע"כ אינו יוצא מהגדר של "וחי בהם". משא"כ מצוות ציבוריות שאין באופיין בד"כ סכנה, כלימוד תורה וכדו', בהן אסור לסכן עצמו וחלים בהן כללי מצוות היחיד של "וחי בהם". ובמצוות מעין אלו פליגי רבנן, דר' יוסי בן קיסמא סבירא ליה דאסור להסתכן, ור"ע ור' חנינא בן תרדיון ור' יהודה בן בבא סבירא להו שמצווה אף להסתכן בעבורם כי ציבור לא מיית.

מ"מ מדברי מרן הרב קוק מצאנו מקור לדברי המשך חכמה שהבאנו לעיל ש"על ת"ת דרבים צריך למסור עצמו למיתה ולהסתכן עבור זה".



#### ד. מסקנה

נחזור לשאלתנו הראשונה, האם בתקופת מגיפת הקורונה היה מותר לפתוח את הישיבות והתלמודי תורה לצורך לימוד תורה למרות הסיכויים הגוברים בהדבקה בנגיף, וע"י כך יסתכנו נפשות מישראל ואולי חלק מהם אף ימותו ר"ל.

הרי פשיטא שבנידון דידן לא מדובר בגזירת שמד, אלא זו סכנה הבאה מן השמיים, וא"כ אין שייך הכא מצווה למות על קידוש השם.

ובתחילה עלה בדעתנו לומר בנידון דידן, שהרי ככל שהמגיפה תתארך זמנה, בלאו הכי, לא יהיה ביכולת הרשויות להשאיר את כל הילדים בביתם הסגור ימים רבים, וברור שרובם יסתובבו ברחובות ובחצרות ככל שיתארכו הימים של המגיפה, ובמקומות אלה, בלא"ה יפגשו עם חבריהם, ומתוך כך יכנסו לסיכון של הדבקה. אמנם הילדים בד"כ לא ינזקו מההתדבקות בנגיף, וכמעט שלא יהיו בכלל סיכון, אך הם יגרמו להעברת הנגיף למבוגרים והזקנים שאכן נמצאים בקבוצות הסיכון. וא"כ אין ברור כלל וכלל, שסגירת תלמודי התורה תימנע הדבקה של מבוגרים וזקנים, יותר מאשר הישארות הילדים בביתם ובחצרים.

ובכה"ג אמרינן "מלאך המוות מה לי הכא ומה לי התם" ומתאימים הדברים לדברי ספר חסידים הנ"ל שאם בלא לימוד תורה נמסרים להריגה מותר להסתכן לשם לימוד תורה. וא"כ דון מיניה ואוקי באתרין. ואין לסמוך על דברי חז"ל ששלוחי מצווה אינם ניזוקין (פסחים דף ח' ע"ב) כי הגמ' מסיקה (שם) דהיכא דשכיח היזקא שאני. אמנם הקובץ שיעורים לרבי אלחנן וסרמן זצו"ל (כתובות אות רע"ז) הוכיח מהנהגת ריב"ל (שם) שלימוד תורה שאני משאר מצוות, ומותר להסתכן, אף במקום ששכיח היזקא, אך לא הכל הסכימו עם מסקנתו זו, ובלא"ה במקרה דידן אין הוכחה שבפתיחת הת"ת יהיה יותר סיכון וכנ"ל.

מ"מ עפ"י חידושו של מרן הראי"ה קוק זצ"ל עולה בבירור, שלימוד תורה של הכלל, הרי היא מצווה כללית של כלל ישראל, ובמצוות הציבור מותר אף להיכנס לסיכון נפשות מטעם שציבור לא מייתי. וא"כ אפי' אם היה סיכון נפשות למעטים, בכה"ג מותר להסתכן לצורך תורה דרבים, וכן סובר המשך חכמה והפר"ח ועוד. וזכות התורה ולומדיה יעמוד לעמ"י להוסיף זכויות ולהעביר את המגיפה הזו מעלינו אכ"ר.

ועלינו להדגיש, שכל שאלה חמורה מהסוג הזה, הרי היא נתונה להכרעתם של גדולי הדור מרנן ורבנן, ורק הם המוסמכים לפסוק בדיני נפשות החמורים, ובפרט בהלכות ציבור. ובדברינו רק הראנו סימוכים להוראת חלק מגדולי התורה בעניין זה, אף שודאי שאינם זקוקים להסכמתנו. וה' יצילנו משגיאות.



#### ה. סיכום

א. נאמר בתורה "וחי בהם" ודרשו חז"ל ולא שימות בהם, וע"כ כל המצוות נדחות מפני פקו"נ חוץ מג' עבירות ג"ע ש"ד וע"ז.

ב. בשעת גזירת מלכות נגד הדת, הדין של יהרג ואל יעבור נאמר על כל מצוות התורה, אך לכתחילה צריך לברוח ולנסות להינצל.

ג. נחלקו הפוסקים האם מותר לאדם להיהרג ולא לעבור בשאר עבירות שלא בזמן גזירת שמד. לדעת הרמב"ם אסור, והרי הוא מתחייב בנפשו. ולדעת ראשונים אחרים קדוש יאמר לו.

ד. מצינו שר"ע מסר נפשו על לימוד תורה ברבים וכן ר' חנינא בן תרדיון. וקשה, שהרי מצוות תלמוד תורה אינה מג' עבירות שנאמר בהם יהרג ואל יעבור, וא"כ כיצד סיכנו את חייהם? ומדוע לא למדו תורה בהיחבא?

ונאמרו כמה תירוצים בדבר:

א. הגזירה נגד לימוד התורה ע"י הרומאים היתה גזירת שמד, ובשעת גזירת שמד מוסרים את הנפש על כל המצוות, ואפי' על מצווה קלה, וידעו ר"ע ור' חנינא בן תרדיון שאין התורה נלמדת אלא בחבורה, ע"י ישיבות קדושות, ובלא ישיבות שילמדו ברבים לא תהיה תורה בישראל, וע"כ יש בזה דין של יהרג ואל יעבור.

ב. עפ"י התוס' ועוד ראשונים, לאדם גדול מותר להיהרג ולא לעבור על מצוות, אפי' שלא בשעת שמד, כדי לחנך את העם על חשיבות קיום המצוות.

ג. כשאדם ממילא ימות ע"י השלטונות בגלל דברים אחרים, מותר לו למסור את נפשו. וידע ר"ע שיימסר להריגה, וע"כ הותר לו למסור את הנפש על לימוד התורה, וה"ה לר' חנינא בן תרדיון (ספר חסידים).

ד. י"א של"ימוד תורה היא מצווה שמותר למסור את הנפש בעבורה תמיד ובכל עת, כי בלא תורה אין חיים (מעלות התורה).

ה. במקום סכנה לשכחת התורה ומצוותיה יש למסור הנפש על התורה ולימודה "דאם תשתכח תורה מישראל, ממילא תשתכח מישראל ח"ו כל המצוות (מנח"י) "ורק בהנהגה של עקשנות שכזו נצליח לקיים את היהדות" (הגרי"ד סולובייצ'ק זצ"ל). ומקורות רבים יש לעניין זה.

ו. לפי הפר"ח "תלמוד תורה דרבים שאני" וכן "מצווה דרבים שאני" ודוחים הם פקו"נ. וכ"כ המשך חכמה והקובץ שיעורים ומרן הראי"ה קוק זצ"ל ועוד.

ז. מרן הראי"ה קוק זצ"ל ביאר דכמו במצוות מלחמה, הפרט נדחה מפני הכלל, והכלל אינו מת, כי ציבור אינו מת, וע"כ מותר להיכנס לכתחילה לסכנת נפשות לקיום המצווה. ה"ה לכל מצוות הציבור, שמצווה לקיימן גם כשיש פקו"נ, וסכנת היחיד כמוה ככריתת איבר להצלת הגוף. וא"כ הרי זה נכלל במצוות "וחי בהם" – כי הציבור חי ולא מת.

אמנם בלימוד תורה יש מצווה פרטית אך יש גם מצווה ציבורית, והתורה של הרבים דוחה פקו"נ.

ה. בפתיחת תלמודי תורה בזמן מגפת הקורונה, לא ברור שמצב זה היה מגביר את ההידבקות בנגיף המחלה, כי בלאו הכי הילדים היו מתערבבים עם חבריהם בחצרות הבתים וכדו', ובכה"ג

אמרינן "מלאך המוות מה לי הכא ומה לי התם", וכתב ספר חסידים שאם בלאו הכי יש סכנה, מותר להסתכן לשם לימוד תורה.

ו. אך גם אם היה סיכון למועטים בפתיחת התלמודי תורה, כיוון שזה לימוד תורה לרבים, הרי שמותר להסתכן למען קיום מצווה רבה זו. וכן פסקו הפר"ח המשך חכמה מרן הרב קוק והקובץ שיעורים.

ז. לדעת מרן הראי"ה קוק זצ"ל, אף במצוות ציבור אחרות, כסמיכת דיינים למען דאגה לקיום מצוות העמדת שופטים בישראל, מותר להיכנס לסכנה למען מצווה זו, ולכן ר' יהודה בן בבא סיכן את חייו למען מצווה זו.

ח. כיוון ששאלה זו עוסקת בדיני נפשות החמורים, וכמו כן הם הלכות צבור ולא הלכות פרטיות, לכן פשיטא שעל שאלות מעין אלה המוסמכים היחידים לפסוק בעניין זה, הם רק גדולי התורה בישראל.

יה"ר שנזכה להבטחת התורה "כל מחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך כי אני ה' רופאך". ותעבור המגיפה הזו מעלינו במהרה אכי"ר.



הרב ישי רונן

## תוקף הוראות הגאונים ומשקל דעתם בהלכה

### א.

#### סמכות תורתם של הגאונים

תקופת הגאונים המשתרעת על פני כ-450 שנה, בין השנים ד'שמט - ד'תשצח (589-1038), ואשר מקומה בסדר תולדות ישראל בין תקופת הסבוראים לתקופת הראשונים, היא בעלת השפעה עצומה על תולדות עמנו, בכך שגאוני בבל היוו חוליה נוספת בשרשרת מסירת התורה שנמסרה לנו מסיני.

דא עקא, שעם כל חשיבותה הרבה של תקופה זו, רבה העזובה בה, והיא עדיין לא זכתה למעמד הראוי לה בקרב חובשי בתי המדרש בימינו\*. ועל כן ראוי לבאר ולגולל תולדות ימיה, וכמו"כ את חשיבותה רום ערכה ומעלתה ובכך להראות העמים והשרים את יופיה, כי טובה ראייתה והוד קדומים אופפה, ובכך ישוטטו בה רבים ותרבה הדעת.

מרכז התורה של כל ישראל באותם הימים היה בישיבות הגאונים בבבל, וכל ישראל יחלו למוצא פיהם ולהוראותיהם, שקבלה היתה בידיהם שמקור יניקתם טהור הוא מבית מדרשם של הסבוראים והאמוראים, אשר תלמידיהם ותלמידי תלמידיהם הם אלו אשר מסרו להם את מסורותיהם והוראותיהם בפיענוח צפונות התלמוד על כל פרטיו, כפי שהיתה דעת וכוונת מחבריו בו [חלק ממסורות אלו הועלו לימים על הכתב בתשובות הגאונים הרבות, ובספר מבוא התלמוד לרב שמואל בן חפני גאון, ששרידיו נתגלו ונתפרסמו בשנים האחרונות], ועל כסאו של רב אשי היו יושבים ובמקומו ובבית מדרשו המשיכו להרביץ תורתו והוראת התלמוד בישראל.

איתנא וברורה היתה ידיעתם במסורות האמוראים והסבוראים כאילו שמעוה בעצמם, ומכוחה יכל רב שריא גאון להעיד על שמועה שאמר: אילין מילי בסדר הזה וכלשון הזה אתאמרו משמא דרבנן סבוראי וסדיין בפומהון דכולהון רבנן כתלמוד (תשובות הגאונים שערי צדק ח"ד שער ח ס"ה). ועוד אמרו: כך קיבלנו פירוש דברי רב אשי מרבתינו יסודי עולם שקיבלו אותו מרבתינו האמוראים משום הראשונים, ע"כ. צא ולמד מה רב חילם ותוקפם.

ואכן, גם בצורה החיצונית המשיכו הגאונים את מסירת התורה במדויק כפי שקיבלו מהאמוראים, בכך שלא שינו כלל מסדרי הלימוד והנהגת הישיבות, בין בצורת ישיבתם של

א). ולרוב נגרם זאת מאי מודעות הציבור לתורה זו, וגרם לכך הפיזור העצום בו התפרסמו קטעים מחיבורי הגאונים על פני ירחונים מאספים וספרי יובל לרוב [שהתגלו טיפין טיפין במשך המאה וחמישים שנים האחרונות, בעיקר מגניזת קהיר והשאר מספריות שונות ברחבי העולם]. ואף כאשר חלקם קובצו והתאגדו לכדי ספר בפני עצמו, לא חודשה הדפסת ספרים אלו [ורובם לא זכו אף למהדורה שניה, על אף השיבושים הרבים שנפלו בהדפסת המהדורה הראשונה]. וכיום אין להשיג אלא ספרים בודדים מתורת הגאונים אשר נער יספרם, אם לא בעמל רב ובדמים הרבה [מתוך למעלה משבעים וחמש חיבורים ומאספים מתורת הגאונים שנדפסו עד היום הידועים לי, ניתן להשיג כעשרים בלבד, וגם אותם רק בחנויות מסוימות ביותר, כידוע למתמצא בכך].

התלמידים, בסגנון הדרשות, הספקי הלימוד, בתפקידים לחכמים ולתלמידים בישיבה ועוד, ועלית על כולנה, הקפדתם ושמירתם הקנאית על לב ליבה של האומה בתורה שבעל פה - התלמוד הבבלי.



## ב.

### פעלם של הגאונים

גאוני בבל הם אלו שהיו הגורם המרכזי להפצת התלמוד הבבלי בכל ישראל, ובגודלם דרשו מכל בני הגולה לכופ דעתם ומנהגיהם לכל הנאמר בו. ואף לבני ארץ ישראל, שנהגו באותם ימים בכל דיניהם כפי התלמוד הירושלמי, שלחו אגרותיהם ובהם ביארו מדוע עליהם לפסוק על פי הנאמר בתלמוד הבבלי חרף מנהגי אבותיהם.<sup>2</sup>

ואכן חפץ ה' בידם צלח, ואט אט כל בני הגולה הלכו לאור זיו זוהר תלמודה של בבל ללא עוררין, ונעשתה שוב התורה וההוראה לאחת בישראל.

מלבד זאת, עמלו הגאונים לפרש ולבאר את סתומותיו של התלמוד, הן בשיעורים שבעל פה בישיבה ובהעמדת תלמידים, שלימים כיהנו כמורי הוראה ומרביצי תורה בתפוצות, והן בחיבוריהם המאירים העולים לכמה עשרות. וביותר, בתשובות לאלפים שכתבו ושלחו לכל תפוצות הגולה לפרש להם מילים סוגיות פרקים ולעיתים אף מסכתות שלימות מהתלמוד, לדון דיניהם בענייני איסורים וממונות, ולאלפם דעה ובינה כפי שקבלו במסורת ברורה וישירה מרבתייהם.

וכל זאת כפי שכתב הרמב"ם בהקדמתו למשנה תורה:

ושאלות רבות שואלין אנשי כל עיר ועיר לכל גאון שיהיה בימיהם לפרש להם דברים קשים שבתלמוד, והם משיבים להם כפי חכמתם. ואותן השואלין מקבצין התשובות, ועושין מהן ספרים להבין מהם. גם חיברו הגאונים שבכל דור ודור חיבורין לבאר התלמוד, מהם מי שפירש הלכות יחידות, ומהם שפירש פרקים יחידים שנתקשו בימיו, ומהם מי שפירש מסכתות וסדרים. ועוד חיברו הלכות פסוקות בענין האסור והמותר והחייב והפטור בדברים שהשעה צריכה להן, כדי שיהיו קרובין למדע מי שאינו יכול לירד לעומקו של תלמוד, עכ"ל.

זכו הגאונים והוראותיהם עשו להם כנפים ונפוצו לכל עבר תוך שכל יהודי הגולה משתוקקים למוצא פיהם, שמימי נובעים מן המקדש. תשובות הגאונים מוזכרות פעמים אין ספור בספרי הראשונים, ומהם בספרי האחרונים, תוך שדבריהם נידונים ביראת כבוד גלויה, כיאה לחשיבות דבריהם והערצת גדולתם.

(ב). ראה על כך באורך באגרת רב פירקוי בן באבוי תלמיד תלמידו של רב יהודאי גאון, גנזי שכתר ח"ב עמוד 504 ואילך.

ובענין זה אמרתי אחכמה במה זכו הגאונים למעמד רם זה אצל כל החכמים שבאו אחריהם, ומה הביאם לכך, וכמו"כ מהו היחס הנכון שאנו צריכים לתת בהלכה לדבריהם לעומת אלו שההינו ברוחב דעתם לחלוק עליהם.



## ג.

### תוקף הוראות הגאונים

בפתח דברי אבהיר שתקופת הגאונים הנידונת בדברים אלו היא אך ורק בין השנים ד'שמט - ד'תשצח, שהיא שנת הסתלקותו של אחרון הגאונים רב האי גאון בן רב שרירא גאון, שלאחר מותו פנה זיווה הודה והדרה של ארץ הכשדים.

והן אמת שכשנתיים אחרי מותו נתמנה למשרת הגאונות וראשות הגולה - גם יחד - רב חזקיה בן דוד בן זכאי, כפי שכתב הראב"ד בסדר הקבלה, ועוד המשיכו אחריו במשך כ- 200 / 250 שנה להושיב חכמים על כס הגאונות בבבל, ואחד מהם הינו רב שמואל בן עלי הידוע ממחלוקותיו עם הרמב"ם. מ"מ לא ראי זה כראי זה, ורב ההבדל והמרחק שביניהם לבין גאוני בבל שקדמו להם, הן בקשריהם עם התפוצות, הן בסמכותם והשפעת דבריהם על יהודי הגולה והן בתוקף הוראתם לדורות וכפי שנבאר.

דהנה מצאנו כי נחלקו הפוסקים בתוקף הוראת הגאונים ומשקל דעתם כנגד החולקים עליהם בהלכה, האם מי שלא ידע מדעתם והורה הוראה שלא כדבריהם חשיב כטועה בדבר משנה או כטועה בשיקול הדעת.

דעת הגאונים האחרונים היא שסמכותם ההלכתית של הגאונים שקדמו להם אינה ניתנת לערעור כלל, אבוהון דכולהו בהאי מילתא הינו רבינו האי גאון שכתב בתשובה: וכל שמועה של כל החכמים כדבר משנה דמיא (הובאו דבריו בספר כפתור ופרח לר' אשתורי הפרחי פרק יב), ומדלא חילק בין החכמים ברי שכוונתו אף לגאונים, הרי דס"ל שהחולק על דבריהם כטועה בדבר משנה חשיב.

ועוד מצינו לגאונים בכ"ד התבטאויות בסגנון זה, כדברי רב שרירא גאון באגרתו לקהילה בתפוצות, בדברו על מעלת הישיבה למען יתמידו אליה נדבותיהם:

ודעו כי לא לכבודינו ולא לכבוד בית אבינו דיברנו אליכם קשות כאלה כי לכבוד יוי' ולכבוד תורתו למען לא יאבדון ארבע אמותיה, כי אפילו רבתה תורה הרבה מאד במקומות אחרין ואולם ארבע אמות שלהלכה הנה הם, וזאת הצורה הוא במקום סנהדרין, וראשה הוא במקום משה רבינו, ומנהגות סנהדרין מהנה יוצאין (ליקוטים לאגרת רש"ג עמוד כח).

ג). אחרון גאוני פומבדיתא, שלאחר שנרצח ע"י הכליפה המוסלמי בעקבות הלשנת שונאיו נסגרה ישיבת פומבדיתא, ותלמידיה עברו לישיבת בגדד שמילאה את מקום ישיבת סורא.

ד). שו"ת הרמב"ם מהדו' מכון ירושלים סי' קיב ועוד. וראה אריכות בענין תולדותיו ותולדות שאר הגאונים בתקופה זו בהקדמת ר"ש אסף לאגרות ר' שמואל בן עלי עמוד 3 ואילך, ובספרו של פוננסקי המצויין שם.



ורב שמואל בן עלי, גאון בגדד, אחר שביאר שהתורה נשתלשלה ממשה עד ימיו דרך ישיבות הגאונים כתב:

הרי הישיבה היא מקום משה רבנו ובה תושלם דת ישראל, וכל החולק עליה הרי הוא כחולק על בעל התורה [=הקב"ה], אשר היא [=הישיבה] מקומה, וחולק על משה רבנו, אשר היא כסאו (אגרות רב שמואל בן עלי עמוד 53 - 54).<sup>ה</sup>

אך בין הראשונים מצינו בזה חילוקי דעות, דהנה דעת המאור הגדול (סנהדרין לג:) והרא"ש (שם פ"ד סי' ו') שרשאי חכם לחלוק על פירושי הגאונים והוראותיהם, ועל כן חכם שהורה הלכה ולאחר מכן מצא בדברי הגאונים היפך דבריו אינו נחשב אלא טועה בשיקול הדעת.<sup>ו</sup>

ומאידך, דעת 'אחד מחכמי הדור' שהביא דבריו בעל המאור (שם) והראב"ד (בהשגותיו על המאור הגדול שם) שכיון 'שהאידינא לית לן טועה בשקול הדעת, שכל ההלכות פסוקות בידינו או מן התלמוד או מן הגאונים שאחרי התלמוד, הלכך לא משכחת לה האידינא טועה בשקול הדעת, אלא כל הטועין בדבר משנה הם טועים', משום כך אי אפשר לחלוק על הגאונים, והפוסק היפך דבריהם חשיב כטועה בדבר משנה.

והוסיף הראב"ד, אחר שכתב להצדיק דברי החכם הנ"ל שקרוב בעיניו לומר שאף היודע מדברי הגאונים ולא שת לזאת לבו אלא חולק על דבריהם משום שנראה לו לפי דעתו שלא כדברי הגאון ולא כפירושו נחשב גם כן טועה בדבר משנה, אם לא שחולק מכח קושיא מפורסמת וזהו דבר שלא נמצא. וכדברים אלו כתב החינוך (מצוה רלג) עיי"ש.

וכע"ז כתב ר"י אבן מיגאש בתשובה (שו"ת הר"י מיגאש סי' קיד) שאדם המורה הוראות מתוך תשובות הגאונים שאף על פי שאין לו ידיעות בתלמוד ואינו עומד על טעם הגאונים בהוראתם עדיף הוא על המורה הוראות מתוך עיונו בתלמוד בלבד משום שהראשון אינו טועה בזה 'לפי שהוא מה שעשה על פי בית דין הגדול מומחה לרבים עשה'. ועוד הוסיף בנחיצות לימוד דברי הגאונים: ואותם שמדמים להורות מעין ההלכה ומחזיק עיונם בתלמוד הם שראוי למונעם מזה לפי שאין בזמננו זה מי שיהיה ראוי לכך ולא מי שהגיע בחכמת התלמוד בכלל שירה מעיונו מבלי שיעמוד על דעת הגאונים ז"ל, עכ"ל.

הרי דסבירא ליה שאי אפשר לדייק מהתלמוד דיוקים ומכוחם לחלוק על פירושי הגאונים שהרי אין אדם יכול לפסוק מכח עיונו מהתלמוד אם לא שעמד קודם לכן על פירושי הגאונים. ומחלוקת זו הובאה במאירי (סנהדרין שם) וז"ל:

ובכמה דברים ראינו שטעו גדולי עולם מן הגאונים והרבנים ושיש לסתירת דבריהם ראיה מן התלמוד, והאיך מחזיקין בטועה מי שלא יעשה כדבריהם, ויש חולקין לומר שכל שמצאנוהו נפסק בדברי הגאונים תלמוד הוא, ואין לחוש לדבריהם כלל, עכ"ל.

ה). ובענין התשובה המיוחסת לרש"י בענין גדלות הגאונים וחשיבותם (תשובות הגאונים שערי תשובה סי' קפז ועוד), אכמ"ל בענין זיופה, אשר יעמוד על כך כל מעיין המשווה הדברים לסגנון ודעות הגאונים.

ו). והוסיף הרא"ש שם שאם אחר שמצא דבריהם שהם היפך דבריו עדיין מחזיק בדעתו, וסברתו ישרה בעיניו רשא לעשות כן, ולהורות כשיטתו, ואינו נחשב טועה.

דעת הרמב"ם בענין זה ממוצעת היא, שמחד חלק על הגאונים פעמים רבות בחיבוריו, ומאידך כתב בתשובה (שו"ת הרמב"ם סי' צא, וסי' קיד עמ' קמז) שהוראת הגאונים המפורסמים בהוראה שאינם מובנת לא מקרע תקרעונה ולא מיגמר תגמרו מינה. וכן כתב כלל זה בנו רבינו אברהם בתשובה (שו"ת רבינו אברהם בן הרמב"ם סי' פג עמ' 122). ונראה שייחס חשיבות ותוקף להוראות הגאונים יותר מבעל המאור וסיעתו.



## ד.

### דעת האחרונים בייחס לתוקפם ההלכתי של דברי הגאונים

וכן מצוי לרוב בפוסקים שדעת הגאונים משקלה רב בהלכה, והפליא לייסד ג"ע ר' עובדיה יוסף זצ"ל (שו"ת יביע אומר ח"ח או"ח סי' כו אות ד בהערה) שכיון שדברי הגאונים דברי קבלה הם, על כן סברתם מכרעת להיחשב על כל פנים כדעת רוב הפוסקים.

וההסבר לדברים אלו נעוץ בהבנת חלוקת התקופות בעם ישראל, דכל ציון של חלוקת תקופה נובע מחמת אסון גדול שהיה לישראל ע"י אויביהם, והסיבה לכך היא שפיזור השארית והריגת החכמים גרם לירידת התורה בעם, וממילא לא הרגישו עצמם בדרגת הדור הקודם ולא העזו לחלוק על דבריהם כבדורות עברו.

דברים מעין אלו נאמרו בהספד שנשא ר' אלחנן וסרמן על החפץ חיים, ואלו דבריו כפי שהובאו בספר קובץ מאמרים ואגרות לר' אלחנן וסרמן (ח"ב עמוד פה):

שאלתי פעם את החפץ חיים הרי שהורגלנו לחלוקה של תקופות, תקופת תנאים לחוד ותקופת אמוראים לחוד תקופת רבנן סבוראי לחוד תקופת גאונים לחוד ותקופת ראשונים לחוד, תינח בימי חז"ל שהיתה בידם לחלק לפי שהיו יודעים מה שכתוב בספרא דאדם קדמאא כגון רבי סוף משנה רב אשי ורבינא סוף הוראה (ב"מ פה:), ברם משם ואילך איפה קו הגבול להבחין אימתי נחתמת תקופה פלונית ומתחלת תקופה חדשה?

השיבני החפץ חיים הדורות פוחתים והולכים בהתמדה כל דור מתמעט מקודמו, אולם תהליך ההתמעטות שבתוך התקופה עצמה מתרחש בהדרגה באיטיות, הדור הבא עודנו משתייך מבחינה מהותית לאותה חטיבה של הדור הקודם, ואילו כשמתחלפת תקופה מתהווה בבית אחת פער עצום. ירידת הדור היא אז בבחינת נפילה מאיגרא רמה לבירא עמיקתא, וכל אימת שרואים כי הדור בכלל אינו מאותו סוג של הדור הקודם מבינים שהתחיל זמן חדש.

אף זאת קבלה בדינו שבסוף כל תקופה חי ופועל גברא רבה שהוא גדול כמעט מכל גדולי תקופתו ומשתייך במהותו לדורות קודמים, דהיינו שלפי ערך גדולתו מתאים היה יותר ליזמנים קדמונים. לדוגמא, רב האי גאון אחרון לתקופת הגאונים נחשב לגדול שבגאונים, ודוקא הודות לגדולתו מרגישים ביתר שאת עם סילוקו מהעולם כי אכן תמה

(ז). לדברי הסוברים שדברי הגאונים כתלמוד ומשום הכי אין לחלוק עליהם.

ונשלמה תקופתו, אין בכלל מה להשוות, כך הוא הדבר בכל פעם שמסתיימת תקופה, עכ"ל.

והנה כתב הרמב"ם בהקדמתו למשנה תורה שעל התלמוד הבבלי אין לחלוק ומהוראותיו אין לנטות ימין ושמאל 'הואיל וכל אותן הדברים שבתלמוד הסכימו עליהם כל ישראל'. אמנם 'כל בית דין שעמד אחר התלמוד בכל מדינה ומדינה וגזר או התקין או הנהיג לבני מדינתו או לבני מדינות, לא פשטו מעשיו בכל ישראל מפני רוחק מושבותיהם ושיבוש הדרכים. לפיכך אין כופין אנשי מדינה זו לנהוג במנהג מדינה אחרת, ואין אומרים לבית דין זה לגזור גזירה שגורה בית דין אחר במדינתו. וכן, אם למד אחד מן הגאונים שדרך המשפט כך הוא, ונתבאר לבית דין אחר שעמד אחריו שאין זה דרך המשפט הכתוב בתלמוד, אין שומעין לראשון אלא למי שהדעת נוטה לדבריו בין ראשון בין אחרון'.

הרי דכללא כייל לן בדבריו דמשנה תוקף ניתן לחכם שהוראותיו פשטו בישראל יתר ממי שלא זכה לכך, ואי"ז ענין להריפות הראשון וכיוצ"ב.

ובדבריו נתבאר נידון דידן, דכיון שבימי הגאונים שימש בית מדרשם תל פיות ורוב יהודי הגולה שיחרו לפתחם, הן בשליחת שאלות בכתב בכל מקצועות התורה הן בבקשה לחבר להם חיבורים בנושאים מסויימים שנוקקו להם ללומדם ולהבינם, והן בהכשרת תלמידים להוראה ושליחתם לתפוצות להרביץ בהם תורה כדרך שחינכום בישיבה, משום כל זאת ועוד כהנה וכהנה מפעולות הגאונים והשפעתם העצומה על בני דורם, חשיב שפשטו הוראותיהם ברוב ישראל. ומעתה הוברר לן יחסם הנערץ של כל הראשונים למוצא פיהם של הגאונים, שכל דבריהם נידונו אצלם ביראת כבוד וביחס הראוי ונתנום עטרה לראשיהם.

ועוד יש להוסיף ולבאר על דרך זו דמשום הכי משנה תוקף יש לגאונים על פני הוראות הראשונים, וזאת אף ביחס לבני דורם והסמוכים להם ממש. זאת, משום שלרוב דברי אלו אחרונים פשטו במחוזם ובמקומות הסמוכים להם בלבד [מלבד כמה שהתפרסמו דבריהם ונפוצו אף לארצות רחוקות כהרי"ף הרמב"ם הרא"ש והרשב"א וכיוצ"ב, ומשום הכי לדעתם וסברתם ישנה משקל חשוב יותר בהלכה מזאת של שאר בני דורם ולעיתים אף מהקודמים להם (וזהו שכתב מרן בהקדמתו לבית יוסף שבמקום שלא גילה דעתו שום אחד משלשת עמודי ההוראה הרי הוא פוסק כדברי החכמים המפורסמים, והיינו מהטעם הנ"ל) ואכמ"ל בזה].

וסעד לדברים אלו בדברי מהרא"י בפסקים וכתבים (סי' רמא) שכתב:

ואשר כתבת אם יש כח ביד הרבנים עכשיו להקל בדבר וכו', פשיטא שאין להם כח ואיך יתכן שימלא איש לבבו לחלוק על החיבורים שנתפשטו ברוב ישראל וכו', עיי"ש.

וכיוצא בדברים אלו הוסיף הרמב"ם לכתוב גם בהקדמתו לפירוש המשנה (עמ' יב) ואלו דבריו:

וכשהיתה הסכמת הכל על אחת מגזרות אלו [=שנכתבו בתלמוד] אין לעבור עליה בשום אופן, וכל זמן שפשט איסורה בישראל אין דרך לבטל אותה גזירה, ואפילו נביאים לא יוכלו להתירה, ואמרו בתלמוד שאפילו אליהו לא יוכל להתיר אחד מ"ח דבר שגזרו עליהם ב"ש וב"ה ונתנו טעם לזה ואמרו לפי שאיסורן פשוט בכל ישראל, ע"כ.

ובהמשך דבריו שם בענין התקנות והמנהגות כתב:

ואסור לעבור עליהם בשום אופן הואיל והסכימה עליהם כל האומה. עכ"ל.

והרי הדברים כנ"ל.

ומטעם זה מצינו דכללא כייל לן המהרי"ק (שורש צד), אחר שהאריך לבאר דהא דקיימא לן דהלכה כבתראי היינו מטעמא דתלינן דכיון שידע הפוסק מדברי קודמיו ואפ"ה לא חש לפסוק כמותם, אי"ז אלא משום שלא ערבו לו דבריהם, וקיוהא חזה בהו, הוסיף וכתב דכל זה דוקא במקום שדבריהם מפורסמים וידועים לכל, משא"כ במקום שדברי קודמיו לא היו ידועים לו, וז"ל:

ולפי הנלע"ד דדוקא היכא שדברי הראשונים כתובים על ספר ידוע ומפורסם, אבל מה שנמצא כתוב בתשובת גאון אחד ולא עלה זכרונו על ספר ידוע, אפילו אם ימצא פוסק אחרון שיפסוק בהפך מהגאון הקודם לו איכא למימר דילמא לא שמיע ליה לאותו פוסק האחרון, ואי שמע הוה הדר ביה, עכ"ל.<sup>ח</sup>

ודברים אלו הובאו להלכה ברמ"א (חו"מ סי' כה סעיף ב) ובשו"ת מהר"ם אלשיך (סי' לט), שו"ת מהרשד"ם (חו"מ סי' א) ושו"ת מהרי"ט (חו"מ סי' נג), הובאו דבריהם בשו"ת יביע אומר (ח"ו או"ח סי' כו אות ה, וח"ט אה"ע סי' לא אות ב).

ויש בנותן טעם להביא בזה דברי רבינו סעדיה גאון שכתב בספרו ספר המדות על הפסוק איכה יועם זקב (איכה ד א) בטעם הדבר שישראל נמשלו לזהב:

כי הזהב כשם שדרכו לעשות פרי פעם בכל ת"ק שנה<sup>ט</sup>, כך מצאנו בהתאמה שזמנם נחלק למאורעות ת"ק שנה. ראשית דבר זה מאברהם עד נבואת משה ת"ק, ומנבואת משה עד בנין הבית הראשון ת"פ, ומבנין הבית הראשון עד השני ת"פ, ומחורבן הראשון עד חורבן השני ת"ק פחות עשר, אם כן לפי חשבון זה בקירוב קרו עיניהם, ע"כ.

ועל דרך זה כתב עוד בספר הגלוי (עמוד פג בנד"מ) שמסוף תקופת הנביאים עד לחיתום המשנה היו ת"ק שנה, והרי זה כהשלמה לדבריו הנ"ל.

וכמו"כ בספרו 'קורות הזמן' [-כתאב אלתאריך]<sup>י</sup> שבו גולל בקצרה את תולדות ימי עולם, וחילקו לשבעה חלקים, שבכל חלק מסתכמת תקופה מסויימת בתולדות ימי ישראל, ראה לקבוע את החלק השלישי מלידת אברהם עד לידת משה - 480 שנה, החלק הרביעי מלידת משה עד לידת דוד - 486 שנה, והחלק החמישי מלידת דוד עד זמן עזרא אחרון נביאי ישראל - 594 שנה, והדברים תואמים ועולים בקנה אחד עם יסוד זה.

(ח). ואף שדעתו גם לחכמים הראשונים שקדמוהו ולא דוקא לגאוני בבל, מ"מ בדברינו הנ"ל ניתן למצוא טעם לדבריו.

(ט). על פי חוקרי המדע בימינו, הוזהב הוא יסוד כימי שקיים בטבע בצורתו הטהורה, איננו נוצר מעצמו, אלא כתוצאה מהתנגשות שני כוכבים ניטרוניים, ושמא כוונת רבינו סעדיה גאון שכל ת"ק שנה מתרחשת התנגשות כזאת ברחבי הקוסמוס.

(י). במק"א הוכחתי את בעלותו של רבינו סעדיה גאון על חיבור זה, ויפורסם על כך מאמר בקרוב אי"ה, בתוספת מבוא כללי לחיבור, השוואות דברי רבינו סעדיה משאר ספריו עם האמור בחיבור זה, ותרגום של החלק הראשון שבו ללשון הקודש.

ויש להוסיף על דברים אלו, שכמו כן מצינו שיעורי זמן נוספים מעין זה בדברי ימי ישראל דהנה תקופת הגאונים נמשכה ת"נ שנה (ד'שמט - ד'תשצח), תקופת הראשונים ת"נ (ד'תשצח - ה'רנב), ותקופת האחרונים ת"ק (ה'רנב - עד הדור האחרון).

ושנה רבינו סעדיה גאון דבריו הנ"ל בענין צמיחת הזהב גם בפירושו לספר בראשית (ב יא, עמוד 270). ורבינו בחיי בספרו ענייני הנפש (תרגום ר' יצחק דיין עמוד שכח) כתב שהזהב הוא המתכת הקרובה ביותר לצומח, וגם הוא ממשיך בארץ עורקים כמו הצמחים, עיי"ש. ועיי"ע בענין זה בספר המדות לרבינו סעדיה גאון (מהדור' מכון האוצר) בעיונים (עיון כד).



## ה.

### המורם מן האמור - ברכות שתקנו הגאונים

מכל הדברים האלו התברר שהגאונים ראו עצמם כשניים בחשיבות ובמעלה אחר חכמי התלמוד, שכמעט כמותם זכו גם הם להתפשטות דבריהם בישראל, ומשום מעמדם זה ראו עצמם כראויים לתקן תקנות שונות בישראל. ועל פי זה תתבאר לנו סוגיא נוספת בפעלם של הגאונים. דהנה מצינו ברכות רבות שחידשו הגאונים מדעתם, אע"פ שהן לא נזכרו בתלמוד, כברכת ברוך שאמר וישתבח, ברכת שבח שאומרה הכהן בפדיון הבן, ברכת בתולים ועוד.<sup>יא</sup>

ונבאר הדברים, בהקדים את דברי רבינו האיי גאון שכתב בפירושו למסכת ברכות (דף מד:):

הא דאמרינן ולבני מערבא דמברכי בתר דמסלקי תפיליהו אשר קדשנו במצותיו וצונו לשמור חוקיו, לא נהיגי רבנן [בבבלי] למעבד הכי, ואי ניחא ליה לאיניש למעבד [הכי] הרשות בידו.<sup>יב</sup>

וכתב הטור (או"ח סי' כט) לתמוה ע"ד רבינו האיי גאון, דכיון שאינו חייב לברך ברכה זו איך התיר לברך, והא בכך הוא ברכה לבטלה.

וליישב דברי רבינו יש לומר, בהקדים ביאור דעת הגאונים בגדר ברכה שאינה צריכה, שדעתם היא שאסור לברך ברכה בלי צורך ומשמעות, וכגון שמברך על דבר אחד פעמיים, או על דבר שאין כלל טעם לברך עליו וכל כיוצ"ב, שבכח"ג חוטא הוא ועובר על לא תשא [שזהו עניינו של לאו זה שנשבע על דבר שוא ושקר]. משא"כ במברך על דבר ששייך בו ענין ברכה, אלא שחכמים לא חייבו לברך עליו, ולא תיקנו לו מטבע ברכה, בזה הוא ברכתו רשות, והדבר

יא. ראה על כך באורך בספר התקנות בישראל (חלק שלישי - תקנות הגאונים פרק שלישי, ובמבוא סי' ו עמ' כ ואילך) שהאריך בענין זה בטו"ד.

יב. מתוך מהדורה של הפירוש שהתקנת העתידה לראות אור בקרוב אי"ה, ראה י' רונן, פירוש מסכת ברכות לרב האיי גאון - קטעים חדשים, קובץ בית אהרן וישראל שנה לח גליון ד (רכו) ניסן - אייר תשפ"ג, עמוד כח-לו.

יג. וכן העיד רב פלטי בתשובה (תשובות הגאונים חמדה גנוזה סי' קה) שאין נוהגים בישיבות לברך אחר תפילין.

יד. כ"ה בכ"י לונדון (ח"א ס' קטו) בשם פירוש ברכות לרבינו האיי. והובא גם בתורתן של ראשונים (ח"א סי' ו) בהלכות פסוקות מן הגאונים (מילה, סימן סז) ובקיצור באשכול (הל' ברכת מיני מזונות ופירות) בשם רבינו.

תלוי בדעת האדם שאם ירצה לברך רשאי. ומשום זה התיר לברך ברכת לשמור חוקיו, שאם רוצה האדם מעצמו לשבח את ה' באופן זה, אין בכך חסרון.

ועל פי ביאור זה נבין על נכון הא דכתב רב האי גאון בתשובה (הובאה בהלכות כלולות לר"י אבן גיאת הלכות אבל עמ' רנט בנד"מ) גבי המעביר קבר ממקום למקום, שאין לברך בשם ומלכות בשעה שעושין כן **אע"פ שאם זה מנהג המקום מותר לאוחזו**, אבל בזאת לאו ע"כ. דבדבריו מבואר שבשאר דוכתי שפיר אפשר לברך אף ברכות שלא נזכרו בתלמוד, כיון שנהגו לברכן.<sup>טו</sup>

ובתשובה נוספת כתב רב האי גאון (הובאה בספר העתים עמ' 276) שמותר להעלות אף עשרה אנשים לקריאת פסוקים שכבר קראו הצבור ויצאו יד"ח בקריאתם, ויכולין ג"כ לברך לפני הקריאה ולאחריה, וכן המנהג, וכמו שנוהגים ג"כ להעלות ארבעה וחמשה בחורים לקריאת וּלְאֶשֶׁר אָמַר בְּרוּךְ מְבָנִים אֲשֶׁר, ואין לחוש בזה לברכה שאינה צריכה, **משום שכל דבר שכדרכו הוא אין בזה משום ברכה שאינה צריכה**, ע"כ. הרי דס"ל דאף שיצאו יד"ח קריאת התורה, אם רוצים לצורך מסויים להעלות עולים רבים נוספים, שפיר דמי ורשאים לעשות כן, משום ששייך לברך על דבר זה. וא"כ ה"ה בכל מקום שיש שייכות לברכה, כגון שבח והודאה, שפיר אפשר לברך אף שלא נזכרה ברכה זו בתלמוד.<sup>טז</sup>

ודברים אלו כתב רש"י בהדיא בספר הפרדס (מהדור' עהרענרייך עמוד שיט) גבי מנין מאה ברכות שחייב אדם לברך בכל יום, שברכות השחרית הינם יותר מעשרים ברכות אף שחכמים לא תקנו אלא שמונה עשרה, ובני אדם הם שהוסיפו לברך על כל צורך וצורך שהיה להם, ואין לחוש ולמונעם מתוספות אלו, **שיש רשות לאדם להוסיף ולברך על כל החביב לו**, עכ"ל. והרי דס"ל שיכול אדם להוסיף ולברך ברכות על מה שתקנו חכמים, כפי הראוי, במקום שבח הודאה וכיוצ"ב.

אמנם דעת הרמב"ם אינה כן, וכפי שהשיב לשואלים בענין ברכת בתולים שאין לברכה (שו"ת הרמב"ם סי' כו). ובנו רבנו אברהם בספרו המספיק לעובדי ה' (פרק על שאר הברכות) כתב שהמתקנים ברכה זו בשם ומלכות טועים הם, ועשו זאת משום שחשבו להקיש לברכת אירוסין ונישואין, וכללו של דבר שברכה שלא נזכרה בתלמוד אין לברכה בשם ומלכות. אמנם צ"ע לשיטת הרמב"ם ובנו איך הסכימו לברך ברכת ברוך שאמר וקבעה הרמב"ם בסדר תפילותיו, ואכמ"ל.

ומרגניתא אשכחית בתשובה לרב שרירא גאון ורב האי גאון (נדפסה בספר אוסף הגניזה הקהירית בז'נבה, עמוד 264-266) שנדרשו לאשר שאלום לפרש את דברי הגמ' בפסחים (קו.) במעשה דרב אשי שנתבקש מבני מחוזא לקדש להם קידושא רבה, שקידש להם ובירך ברכת בורא פרי הגפן ואגיד ביה, עד שקם ההוא סבא סגיד וטעים, וקארי עליה 'החכם עניו בראשו', ואמרי לה 'החכמה תחיה בעליה'. ונשאלו הגאונים מהו לשון 'אגיד ביה' האם הכוונה שהאריך בה, או שהוסיף בה דברים אחרים.

טו. וכן פסק ר' שמואל הגניד (הוב"ד בספר העתים עמ' 186) שבמקום מנהג שפיר אפשר לברך.

טז. וראה עוד מה שהאריך בענין זה ר"י שור בהערות עתים לבינה על ספר העתים (סי' קמא הערה מט, וסי' קפה הערה קלה).

והשיבום בזה"ל:

כך ראינו שעד אן [-שעדין] ברכת בורא פרי הגפן ארוכה נאמרת בכמה מקומות וחיבה בעיני בני בצרה ועילם ופרס ומדינת הים אשר שם, ורגילין בה לילי פסחים, ואין אומרין כלשון הזה 'בורא פרי הגפן', אלא מאריכין דברים וכך אומרין: אשר ברא יין עסיס ותירוש טוב וכול', וזו דרכן של רוב שאר בני אדם שאינם תלמידי חכמים, כיון שאין יודעין לעסוק בתורה ובהלכות ענין מאריכין בדברי ברכות ותפלות, ועל זו הדרך תוקנה החזנות והקרבות שאומרין הפיטנים הפורטים.

ומכמו אלה נועדו עם רב אשי ותבעו אותו בברכת קידוש ארוכה, כי הם היו מכירים מדברי הפורטים, והוא שהיה חכם לא היה מכיר, כי אין זה חובה ולא מצוה ואף לא דרכן של תלמידי חכמים ואין אנו רגילין בה כל עיקר, וכן [נדצ"ל: וכיון] שלא לתר הרחיב רב אשי דברים בזאת והרבה באמרי שפר שמח אותו האיש וקם השתחוה, ונקרא על רב אשי החכם עיניו בראשו. עכ"ל.

הרי שרב אשי ידע על קיומה של ברכה ארוכה זו, אלא שלא ידע את נוסחה בהיות שמעולם לא נזקק לה, ועתה שעלה בידו בזמן מועט לחבר ברכה מעין זו, שבחווה, וקראו עליו דברי קילוסין אלו.

ומהא חזינן דכיון שברכה זו חביבה היתה על בני אותה העיר, לא זו בלבד שהם היו רשאים לברכה ולא מנעום חכמים מכך, אלא אף רב אשי עצמו התיר לעצמו לברכה אע"פ שמנהג החכמים היה שלא לברכה.

ומזה מפורש כמו שזכרנו שאין איסור להוסיף דברי שבח והודאה לה' אף במטבע ברכות שתקנו חכמים.

אמנם רבינו סעדיה גאון בסידורו (הגדה של פסח עמוד קמא) העיד שבמנהג ברכת 'אשר ברא יין עסיס' זאת נוהגים רבים מבני דורו, וכתב שאין התיר לנהוג באמירתה משום שבכך יש משום קלקול החק [=אלרסם], והיינו שדבר זה נוגד את הדין וההלכה. ובדבריו מבואר שדוקא בכה"ג שישנו צורך ליומר את הברכה בדיוק בצורה שתוקנה אין לשנות ולהוסיף על מטבע הברכה מכפי שתקנה חז"ל, משא"כ בשאר דוכתי שפיר דמי להוסיף ברכות כל עוד יש צורך וענין בכך.

ואמרתי לספח כאן נוסח ברכה הגפן זו שבכך נקל יהיה לעמוד על מהותה ועל הדיון אודותיה, וזהו נוסחה כנדפס בהגדה של פסח מהדור' דניאל גולדשמידט (עמוד 91) ובקבץ על יד (ע' פליישר, ס"ח יג [תשנז] עמוד 189):

ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם, אשר ברא יין עסיס ותירוש טוב מעצי גפנים, והוא עריב לנפש וטוב לאדם ומשמיח לב ומצהיל פנים, והוא תנחומין לאבלים ומרי נפש ישכחו רישן, והוא רפואה לכל שותיו למי שישתנו בטעם ובדעת. הוא שמחת ליבב, ששון ורוב גילה לשותין אותו. הוא אלהינו ייצרו מאז, להתענג במעשים כוננו מראש, שכל שותיו יברכו לאל וישבחו ליוצר בינה, המכין מעדני תבל ויצר כל מתוקי ארץ. הוא

(יז). וראה על כל זה באורך נ' וידר 'ברכת יין עסיס', סיני כ (תש"ז), עמ' מג-מח.

אלהינו אשר [הכין] תירוש מן הגפן והתקין עסיס מן הענבים, להשביע נפש רעיבה ולמלא נפש שוקיקה. כל שותיו ישמח לבו, על פרי מעשיו יברכו לבוראהו. ברוך אתה ה' המרומם לבדו, האל הקדוש, בורא פרי הגפן. ע"כ.

והמעייין יעמוד על כך שאין סיגנון חז"ל טבוע בברכה זו, ועל כגון זה יש להליץ מה שאמרו בירושלמי (ברכות פ"א הלכה ה [דף יד.], וכיוצ"ב בבבלי ברכות נ.). מברכותיו של אדם ניכר אם תלמיד חכם הוא אם בור הוא.





